

平成二十六年 学位請求論文（課程博士）

法然上人「十七条御法語」の研究  
— 伝承と展開の背景 —

大正大学大学院仏教学研究科仏教学専攻 研究生

長尾隆寛

## 凡例

1. 本文の表記は、当用漢字、現代仮名遣いで統一した。ただし、固有名詞、引用文等の特殊な場合はこのかぎりではない。
2. 漢文文献の引用にあたっては、すべて新字体に統一した。なお割注は「」にて示した。
3. 本文の暦年は、原則として和漢暦で表記し、西暦を（ ）にて示した。  
〔例〕 弘安一〇年（一二八七）
4. 書名、経典名等には『 』を付し、章篇名や学術雑誌所収論文等は「」を付した。
5. 巻数、頁数、年号等の数字は単位語無しの漢数字を用いた。ただし法数として慣用化されたものは通常の表記を用いる。  
〔例〕 卷五七 一三五頁 二〇一二年 四十八願 など
6. 叢書類については、本文・註記ともに左記のように略称を表記し、左記以外のものについては慣例にしたがう。

### 【略称】 【正式名】

- |       |            |
|-------|------------|
| 『正蔵』  | 大正新脩大蔵経    |
| 『浄全』  | 浄土宗全書      |
| 『続浄』  | 続浄土宗全書     |
| 『聖典』  | 浄土宗聖典      |
| 『昭法全』 | 昭和新修法然上人全集 |
| 『法伝全』 | 法然上人伝全集    |
| 『日仏全』 | 大日本仏教全書    |
| 『印仏研』 | 印度学仏教学研究   |
7. 典拠の表示は、前項までの凡例に基づき次のように表示した。  
『浄全』二・一三二上

8. 主な典籍は具名を出さず、以下のように略称を用いた。  
(浄土宗全書、第二巻、一三一頁、上段を意味する)

### 【略称】 【具名】

- |       |         |
|-------|---------|
| 『観経』  | 観無量寿経   |
| 『観経疏』 | 観無量寿経疏  |
| 『選択集』 | 選択本願念仏集 |

# 目次

凡例	i
目次	ii
序論	一
一、研究の目的	一
二、研究の回顧―御法語研究の課題と現状―	一
①法然遺文集の書誌的整理―『西方指南抄』を中心に―	二
②御法語の真偽について	九
③御法語の伝承について	九
三、研究方法	一一
四、本論の概要	一二
第一章 「十七条御法語」とは	一九
第一節 「十七条御法語」をめぐる諸問題	一九
第一項 題名について	一九
第二項 説示順序及び内容について	二三
第二節 「十七条御法語」の概要と伝承系統	二三
第一項 「十七条御法語」の概要	二四
第二項 「十七条御法語」の内容的分類と伝承系統について	二九
小結	二九
第二章 『明義進行集』伝承系統の法然法語群	三一
第一節 釈尊出世の本懐と宗義各別―一期物語からの伝承―	三一
第一項 釈尊出世の本懐と宗義各別について 「十七条御法語」第二条	三二
第二項 宗義各別について 「十七条御法語」第十七条	四七
第三項 伝承背景―公胤との関係―	四九
第二節 称名念仏と観想念仏―信空からの伝承 I―	五一
第一項 第十八願と念仏について 「十七条御法語」第十三条	五一
第二項 称念と観念について 「十七条御法語」第十六条	五二

第三項	伝承背景―信空と天台教団――	六〇
第三節	念仏論―信空からの伝承Ⅱ 「白河消息」――	六三
第一項	「ヤウナキ」念仏について 「十七条御法語」第五条――	六三
第二項	伝承背景―「白河消息」との関係――	六七
第四節	念仏と諸行―信空からの伝承Ⅲ 『和語灯録』との関連から――	七二
第一項	要門・弘願について 「十七条御法語」第八条――	七二
第二項	観法と称念について 「十七条御法語」第四条――	八〇
第三項	伝承背景―『和語灯録』との関連から――	八六
第五節	三種行儀―諸師からの伝承――	八八
第一項	往生の業成就、臨終と平生について 「十七条御法語」第十条――	八八
第二項	浄・不浄、平生と別時について 「十七条御法語」第十二条――	九一
第三項	伝承背景―雅成親王と天台教団――	九八
小結	天台教団との関係――	一〇〇
第三章	『広疑瑞決集』伝承系統の法然法語群――	一九
第一節	本願論Ⅰ―信空からの伝承――	一一一
第一項	第二十願について 「十七条御法語」第一条――	一一一
第二項	伝承背景―浄土各派における第二十願の受容をふまえて――	一一一
第二節	本願論Ⅱ―隆寛からの伝承――	一三六
第一項	第十九願について 「十七条御法語」第十四条――	一三六
第二項	伝承背景―浄土各派における第十九願の受容をふまえて――	一四四
第三節	諸菩薩との関わり―南都との関係――	一四五
第一項	地藏信仰について 「十七条御法語」第三条――	一四五
第二項	伝承背景―神祇信仰をふまえて――	一四八
小結	――	一四九
第四章	『明義進行集』・『広疑瑞決集』にはみられない伝承の法然法語群――	一六〇
第一節	明遍からの伝承――	一六〇
第一項	念声は一論について 「十七条御法語」第十一条――	一六〇
第二項	三心について 「十七条御法語」第十五条――	一六四

第三項	伝承背景―明遍と良遍――	一七一
第二節	伝承不明の御法語――	一七二
第一項	願成就文について 「十七条御法語」第六条――	一七二
第二項	三心と第十八願について 「十七条御法語」第七条――	一七三
第三項	就行立信釈について 「十七条御法語」第九条――	一七五
小結	―伝承背景――	一七七
第五章	「十七条御法語」と法然教学――	一八七
第一節	法然教学との比較――	一八七
第一項	教判論――	一八七
第二項	安心論――	一八八
第三項	作業論――	一八八
第二節	念仏と諸行について――	一八九
第一項	念仏と諸行との関係について――	一八九
第二項	諸行本願・非本願、諸行による往生の可否という問題について――	一九七
第三項	「十七条御法語」との比較――	二〇五
小結	――	二〇六
第六章	「十七条御法語」の伝承過程―成立と展開――	二一四
第一節	各御法語説示時の背景――	二一四
第一項	「十七条御法語」の真偽をめぐる問題――	二一四
第二項	各御法語説示時の状況――	二一四
第二節	『明義進行集』・『広疑瑞決集』への伝承と 「十七条御法語」の成立――	二二六
第一項	信瑞の人物像と『明義進行集』・『広疑瑞決集』の編集態度――	二二六
第二項	「十七条御法語」と信瑞著作との関係――	二二七
第三項	「十七条御法語」成立の背景――	二二七
第三節	『西方指南抄』への伝承とその後の展開――	二三〇
第一項	「十七条御法語」の親鸞への影響―三願転入・要門弘願――	二三〇
第二項	『西方指南抄』への伝承――	二三一

第三項 「十七条御法語」の展開	一三二
小結	一三三
総結	一三九
付録	
参考文献	
おわりに	
英文目次	

## 序論

### 一、研究の目的

本論は「法然上人「十七条御法語」の研究―伝承と展開の背景―」と題し、法然上人（以下、敬称を省略）の遺文集として伝わる『西方指南抄』所収のいわゆる「十七条御法語」について、一々の御法語がどのような経緯を経て「十七条御法語」としてまとめられたのか、その伝承を明らかにし、同時にそれに伴う諸問題を解決することを目的とする。

この目的のために考察すべきことは、大きく以下の三点が挙げられる。

① 十七条個々の御法語がどのような人師を経て伝えられてきたかという、伝承過程における背景（時代背景・人物関係等）について。

② 『西方指南抄』の書誌について。

③ 他の文献にみられる法然の思想との関連について。

これまで多くの先学による法然御法語に関する研究成果が残されているなかで、本論において「十七条御法語」という遺文に注目する理由としては以下の二点が挙げられる。

(1) 従来あまり注目されてこなかったため、解決すべき課題が多いこと。

(2) 「十七条御法語」が含まれる『西方指南抄』自体に多くの問題が残されていること。

(1)に関して、「十七条御法語」は、何れも浄土教学的に重要な教判論・本願論・起行論・安心論・行儀論等が示されているにも関わらず、『選択集』等ではふれられない内容が多く見受けられる。したがって、法然の思想として疑わしいものが混在する遺文であり、これまで研究対象として敬遠されてきた経緯がある。

(2)に関して、具体的には、『西方指南抄』が親鸞による編集か書写かといった問題や、「十七条御法語」の編集意図に関する問題である。これは、『西方指南抄』に親鸞の思想があらわされているかという問題に関わるものである。後ほど本序論にて書誌的整理の際に詳しく指摘したい。

御法語の伝承を解明するためには、書誌や思想を含めて考察する必要があるが、最終的にはその結論が法然御法語の真偽等の重要な問題にも関わってくる。本論における研究方法と結論は、後述するような個々の問題を解決するだけではなく、御法語研究に一石を投じるものと考えている。

### 二、研究の回顧―御法語研究の課題と現状―

研究の整理に先立ち、「十七条御法語」について概観しておきたい。「十七条御法語」は法然遺文集の一つである『西方指南抄』に所収される、十七条の御法語からなる遺文である。法然の御法語は三度の大きな収集作業が行われ、年代順に挙げると以下のようなになる<sup>1)</sup>。

(1) 醍醐本『法然上人伝記』（以下、『醍醐本』とする）

(2) 『西方指南抄』

(3) 『黒谷上人語灯録』（以下、『語灯録』とする）

これらの遺文集は何れも、成立した時代については信頼のもてる文献であるが、そのなかに所収される遺文は個々のレベルでみると、さまざまな問題を孕んでいる。「十七条御法語」も多くの問題を孕む遺文の一つである。

「十七条御法語」について詳しくは後ほど第一章において論ずるが、実はこの遺文は現在もその題名すら確定されていない。それはすなわち、どこで段落を分けて全部で何条になるか明確になっていないことである<sup>2</sup>。また説示順序や、内容についても問題があるにも関わらず、これまでほとんど言及されてこなかった<sup>3</sup>。これは「十七条御法語」がどのような意図でこのような形にまとめられたのかといった問題や、真偽の問題について明らかになっていないことである。

このように問題の多い遺文であるが、伝承を明らかにするということは、これらの細かい問題もすべて解決したうえで考察が必要となる。また一方では、真偽問題等のように、一つ一つの伝承を説明したうえで総合した結果、明らかとなるものもある。結論だけでなく、他の御法語に援用できるような、結論に至る方法論を示すことも本論の目的である。

本論はこのような問題を念頭におきながら、御法語の伝承を明らかにしていくのであるが、この説明は複雑な問題が入り交じる「御法語」間の関係のなかで進めていくものである。そのため、以下、三つの遺文集を中心としたこれまでの御法語研究について、先学の研究をもとに基礎的整理を行いたい。

以下、本論で扱う「御法語」<sup>4</sup>に関するこれまでの研究成果について、①遺文集の書誌、②御法語の真偽、③御法語の伝承の三点に分けて整理を試みたい<sup>5</sup>。

#### ①法然遺文集の書誌的整理——『西方指南抄』を中心に——

先述したように、法然研究にとって一次資料となるはずの三遺文集にかぎってみても、個々の遺文をみると未解決の問題が多く残されているのが現状である。何れも御法語を法然のものとして受け取ってもよいかという重要な問題であり、早急に解決が求められる。同様の問題は伝記資料にもあてはまることである。伝記に関しても、相互の記述の比較研究が多く、残された問題が多い。この伝記に関する研究で大切なことは伝記編集の資料となった遺文類について基本的問題を解決することである。

以上のような問題意識のもとでまとめられたのが、中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、初出一九九四年／増補改訂版二〇一〇年）である。この研究によって、御法語研究の書誌学に一定の基準が設けられた。遺文集についてそれまでの研究をふまえたうえで総合的にまとめられたのは中野氏がはじめてであろう。三遺文集について諸本比較を基本として、非常に緻密な研究がされている。以下、中野氏の研究を参考にしながら、各遺文集に関するこれまでの研究を整理し、問題点を明確にしたい。はじめに『醍醐本』・『語灯録』について整理を行い、最後に本論において主に用いる『西方指南抄』についてまとめていく。

#### A、『醍醐本』について

『醍醐本』<sup>6</sup>は、大正七年（一九一八）に醍醐寺三宝院で発見され、望月信亨氏によって紹介された<sup>7</sup>。この望月氏の研究は『醍醐本』研究の嚆矢とされる。元々この『醍醐本』に所収されている遺文には、第四篇「別伝記」・第五篇「御臨終日記」以外にタイトルらしいタイトルはなく、冒頭の第一篇は、望月氏によって「一期物語」というタイトルが与えられ、

・書写人が醍醐寺第七十九世の義演であること

- ・源智が見聞したもので源智の書ではないこと
- ・成立は法然入滅後三十年、すなわち仁治三年（一二四二）であつたこと
- ・全六篇に分けられ、この『醍醐本』が法然遺教の第一結集であり、『西方指南抄』が第二結集、『語灯録』が第三結集であること

等、多くの点が指摘され、法然御法語研究に大きな影響を与えた。

この望月氏の研究を基としてその後も多くの先学によって『醍醐本』研究が進められていく。『醍醐本』研究は非常に複雑であるが、野村恒道氏「醍醐本研究に関する回顧と展望」<sup>8</sup>や中野正明氏『増補改訂法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、二〇一〇年）に今後の展望を含めて詳しく整理されている。

重要な点のみを整理すると、成立年時について、井川定慶氏は望月説をうけたが、田村圓澄氏は、「御臨終日記」のみが法然滅後三十年の成立であり、「一期物語」は『西方指南抄』の「源空聖人私日記」（以下、「私日記」とする）より以後であるとし、望月氏に対抗した<sup>10</sup>。さらにこれらを受けて梶村昇氏は、「一期物語」・「禅勝房への答」・「三心料簡および法語」の三篇は建保二年（一二二四）頃、「別伝記」は建保四年（一二二六）頃、これらに「御臨終日記」と「三昧発得記」を加えた『醍醐本』全体は仁治三年（一二四二）のものであるとした<sup>11</sup>。

次に作者については、望月説に対して井川定慶氏は、はじめの「見聞出勢観房」を「見聞書勢観房」と読んで、「一期物語」が源智の筆であるとする<sup>12</sup>。三田全信氏は法然滅後三十年頃、源智の弟子宿蓮房が現行本のように編集したとする<sup>13</sup>。これらの研究に対して梶村氏は、「一期物語」・「禅勝房への答」・「三心料簡および法語」は源智の筆により、「別伝記」の筆者は不明、全体をまとめたのは源智の弟子であるとした<sup>14</sup>。さらにその後、「三昧発得記」は法然の筆によるものであり、その他の五篇はすべて源智の筆にかかるもので弟子がそれをまとめたという見解を示している<sup>15</sup>。

以上、『醍醐本』に関する研究はもつと複雑であるが、これだけの問題にかぎってみても、先学により意見が分かれ、未だ曖昧さが残るとみられている<sup>16</sup>。

## B、『語灯録』について

次に『語灯録』は、文永十一年（一二七四）から翌建治元年（一二七五）にかけて、良忠の門弟である了恵道光によって編纂されたものである。その構成は、『漢語灯録』十巻、『和語灯録』五巻に分かれ、さらに、『拾遺漢語灯録』一巻、『拾遺和語灯録』二巻が追加編纂されている。

この『語灯録』は法然研究の根幹史料となるべきものであるが、『醍醐本』や『西方指南抄』にそれぞれ良質な写本が現蔵されているのに対し、『語灯録』には原本が伝わらないばかりか、写本や版本類に諸本があるため、文献学的な検討を要する<sup>17</sup>。

『漢語灯録』について、写本としては大谷大学所蔵本（以下、「大谷本」とする）・千葉県善照寺所蔵本（以下、「善本」とする）の二つがあり、これらはどちらも恵空得岸が所持していたものを転写したものであるとされている。版本としては正徳五年（一七一五）に義山によって開版された正徳五年版（以下、「正徳版」とする）があるが、これについては、義山による改変が多く、また義山が底本としたものも不明であるため、資料的価値としてはすこぶる劣るものとされている。他に比較的古い写本として、浄厳院所蔵の『漢

語灯録』がある。現存するのは第七卷『逆修説法』の前半部分一冊のみにかぎるが、中世の書写本としての特徴をよく備えているとされている<sup>18</sup>。

また『漢語灯録』としてまとまったものではなく、『無量寿経釈』・『観無量寿経釈』・『阿弥陀経私記』には寛永九年（一六三二）版や、『無量寿経私記』・『観無量寿経私記』・『阿弥陀経私記』という名称の承応三年（一六五四）版といった、個々の別本として開版・書写されたものが存在するものもある<sup>19</sup>。

『拾遺漢語灯録』については、「大谷本」・「善本」は存在せず、義山による「正徳版」のみ存在していた。このため、『拾遺漢語灯録』は資料的価値を疑問視されてきたのであるが、一九九五年に曾田俊弘氏が、滋賀県の水口町立図書館において、「正徳版」に先行する写本（以下、『大徳寺本』とする）を発見したことによって研究が進むこととなる<sup>20</sup>。

『和語灯録』は、版本として、元亨元年（一三二一）に円智によって印刻された龍谷大学図書館所蔵版（以下、「元亨版」とする）、寛永二〇年（一六四三）に開版された「寛永版」、正徳五年（一七一五）に義山によって開版された「正徳版」が存在する。『拾遺和語灯録』については、『和語灯録』と同様に、「元亨版」・「寛永版」・「正徳版」すべてが存在する。

『語灯録』を研究する際には、このような書誌的問題をふまえたうえで、義山による「正徳版」ではなく、『漢語灯録』は、「大谷本」・「善本」といった恵空書写本、『和語灯録』は、「元亨版」を、より原本に近いものとして用いる等の注意が必要である。

この『語灯録』は『醍醐本』や『西方指南抄』に比べると、成立時期や編者が明確であることもあり、比較的信憑性が高い文献であるとされている<sup>21</sup>。

#### C、『西方指南抄』について

「十七条御法語」は三遺文集のなかで『西方指南抄』のみに所収されている。よって、『西方指南抄』に関する問題は、直接「十七条御法語」に関わるものでもある。ここでは、はじめに『西方指南抄』に関する書誌的研究の整理を行い、その後『西方指南抄』における「十七条御法語」の位置を確認したい。

#### a、書誌的整理

『西方指南抄』に所収されているそれぞれの御法語については、すでに岸一英氏により、『醍醐本』や『語灯録』との対応が論じられている<sup>22</sup>。『シンポジウム法然と親鸞』の末に付されている対応表をみると、『西方指南抄』の「法然聖人御説法事」は『語灯録』の『逆修説法』に対応し、『西方指南抄』の「或人念仏之不審聖人に奉問次第」は『醍醐本』の「禪勝房との十一箇条問答」、さらに『語灯録』の「十二の問答」に対応する等、法然の他の遺文集や伝記との対応が詳細にまとめられている。また、ここでは『西方指南抄』の「私日記」と『醍醐本』の「一期物語」、『西方指南抄』の「公胤夢告」と『醍醐本』の「別伝記」、『西方指南抄』の「十七条御法語」と『語灯録』の「三心義」が点線で結ばれている。点線における対応は全体的に一致するものではなく、一部一致するものがあることをあらわしていると考えられる。これを参照した安達俊英氏は、これらの点線は全体的に一致するものではないことから省き、さらに岸氏に加えて『醍醐本』の「一期物語」と『語灯録』の「浄土宗見聞（浄土随聞記）」との対応も明かしている<sup>23</sup>。この整理で安達氏は、岸氏

と同様に「三心義」と「十七条御法語」を点線で結んでいる。

『西方指南抄』は、康元元年（一二五六）から翌年にかけて親鸞によって筆記された原本が現存しており<sup>24</sup>、比較の後期の写本や版本しか伝わっていない『醍醐本』や『語灯録』と比べてみても、法然遺文の研究にとって最も資料的価値が高く、欠くことの出来ない遺文集であるとされている。しかし、親鸞の書いたものが原本からの書写であるのか、または親鸞による編集であるのかという問題がある<sup>25</sup>。

はじめに辻善之助氏は、親鸞筆跡に一定の基準を示し、親鸞の文献それぞれに真筆かどうかの評価を与えた<sup>26</sup>。このとき『西方指南抄』も真筆本であると認定している。この説は親鸞による書写か、編集かといった問題を解決するものではないが、この段階で親鸞によって書かれたものであるということが認められたのである。

その後、高千穂徹乗氏<sup>27</sup>、中沢見明氏<sup>28</sup>、宮崎円尊氏<sup>29</sup>、岩田繁三氏<sup>30</sup>らによって、『西方指南抄』はおおむね親鸞の手記、所持の記録をもとに親鸞自身が編集したものであるとし、現存するものは他者による転写本であるという見方がなされた。

その後は、奥書の理解や、所収されている内容、他の文献との比較による異同や省略箇所を検討等から、生桑完明氏によって親鸞編集説が説かれ<sup>31</sup>、それに対して赤松俊秀氏によって親鸞転写説が発表され<sup>32</sup>、この両者に焦点が絞られ論じられるようになった。

この後の研究としては、親鸞編集説には浅野教信氏<sup>33</sup>、靈山勝海氏<sup>34</sup>、転写説には平松令三氏<sup>35</sup>のものが挙げられる。いずれの研究も、奥書の理解と内容や他の文献との比較を中心に論じられている。

まず、奥書の理解について、編集説には、①中巻末の「十月十四日」とある日付は、「二十四日」の誤記であると想定することによって、書写日数の整合性を求めること、②「書之」は親鸞の自著を示し、「書写之」は自著の書写であるという区別のあること、③奥書の日時が必ずしも順序通りになっていないこと等がその根拠として挙げられる。また、親鸞のはじめの構想は上・中・下の三巻を目標としていたが、完成時には取扱い易いようにそれをさらに本・末に分けて六冊としたものと想定して、中巻末の署名が康元二年正月一日のものと考えられることから中巻を本・末に分断したのはこの日であり、その後同様に上巻を同二日に分断したと指摘することによって、康元元年から翌二年正月にかけて筆記の順序等に矛盾のあった奥書について新しい理解が示され、さらに親鸞の書写本は、題号の下に必ず撰号を記して自著と厳密に区分されている点や、墨の濃淡等の検討から親鸞が編集したと理解すべきであるとされている。

次に転写説では、上巻本の内題を原本によってよく検証すると、「曰」という字を一旦書いた後にそれを磨り消してその痕跡を覆い隠すように上から大きく「上」と書いたとみえることより、もともと「西方指南抄曰」であったとし、この本に先行する底本の存在を証明できる等といったものが挙げられる。これら奥書等からの検討については理解しがたい点も多く存在し、検討の余地があるように考えられる。

次に内容や他の文献との比較による検討については、高千穂氏<sup>36</sup>や靈山氏<sup>37</sup>によって『法然聖人御説法事』『七箇条制誡』『起請没後二箇条事』等における省略箇所指摘がなされ、さらに『法然聖人御説法事』の省略箇所にある一定の法則性があるとしている。両氏によると、『観経』所説のうち定散二善の諸行往生に関するもの、及び定散二善をもってなされた説法はほとんど省略されており、念仏往生を明かす部分のみが経の大意として採択さ

れているとして、それらは親鸞によって編集されたことの裏付けであるとしている。

これらに対して、赤松氏は、建長七年（一二五五）付の親鸞性信宛消息「かさまの念仏者のうたかひとわれたる事」と、「獅子身中の虫」に言及した九月二日付親鸞慈信坊善鸞宛消息等に、『西方指南抄』の「鎌倉の二品比丘尼へ御返事」、同じく「津戸三郎に答ふる書」あるいは「故聖人御坊の御消息」の内容とそれぞれ共通する点が指摘され、親鸞は康元年（一二五六）の『西方指南抄』筆記以前からその原本を手にかけていたとしている<sup>38</sup>。

中野正明氏はこれらの説を受け、親鸞編集説と転写説との間にはいまだに解決の方向が見出せていない現状にあるとし、奥書の理解や、他の文献との相違について異なった見解を示している<sup>39</sup>。

中野氏は他の文献との比較について、欠落や附記は親鸞の手によるものであることは明白であるが、それをただちに親鸞の編集と結びつけることはできず、書写段階における省略や附記であることも考えられるとしている。つまり、「編集」と「書写」との違いは、他の文献と異同があるかということのみではなく、親鸞が書く以前に『西方指南抄』の原本があったと想定できるか否かということである。それには親鸞が『西方指南抄』を筆記した意図を考察する必要があるとして中野氏は、親鸞にとつて『西方指南抄』に所収されている遺文が「大切な証文」であったことから、その意図がそれらの遺文を改変して、一から編集するという意図ではないことを述べている。またそのうえで、随所にみられる附記は、親鸞が転写の際に加筆したものと、その底本にすでに存在した附記とに分けて理解する必要があるとしている。

さらに中野氏はその底本なり原典の成立時期がいつころであるのか考察し、宝治二年（一二四八）に親鸞によって著述された『浄土高僧和讃』が『西方指南抄』の「私日記」や「法然聖人臨終行儀」等を土台にして作られた形跡を認めることができ、親鸞はこのときすでに『西方指南抄』の原本をみていたとし、さらに「私日記」には『本朝祖師伝記絵詞』（以下、『四巻伝』とする）や『醍醐本』の影響があったと考えられることから、親鸞が書写した『西方指南抄』の原本の成立は仁治二年（一二四一）から宝治二年（一二四八）の間とすることができるとしている。

また、その原本の作者という点に関して、「七箇条制誠」「起請没後二箇条事」の意味した内容に遡るならば、自然に法然の高弟である信空が果たした役割や位置が浮かんでくるとし、さらに、「私日記」に、

華嚴披覽之時、小蛇出来、信空上人見之怖驚キ給、其夜夢、我者此。聖人夜経論ヲ見、雖レ無ニ灯明一室内有レ光如レ昼、信空一法蓮房也、聖人同法一 同見其光。<sup>40</sup>

とあり、「私日記」の全体をみても人名が示されるのはこの箇所のみであり、「私日記」が「公胤夢告」の詳細な記述を末尾に挙げて終わっていること等を考えると、「私日記」の編者は信空の法系につらなる者との見方が強まるとしている。ここで、「私日記」の作者と『西方指南抄』の作者が同一人物である可能性と、以前に「私日記」を作成していた者が後に『西方指南抄』に所収したという両説が考えられるとする。

さらに、「公胤夢告」の詳細な解説や、高倉天皇御得戒の記事において「其戒之相承自ニ南岳大師一所レ伝、干レ今不レ絶、世間流布之戒是也」<sup>41</sup>と南岳大師より所伝の円頓戒であることにふれているところ等から、「私日記」の編者の候補として信空からの円頓戒正嫡の後継者である湛空等が挙げられるとしている。

つまり、『西方指南抄』の自筆本はすでに信空系の弟子の間で成立していたものを、帰洛した親鸞が下野高田在住の門弟らに念仏の安心を示そうとして、真仏に師法然の遺文集を付与するために康元元年になって転写したものと推測するのが妥当としている。

中野氏は、このように考えるならば、『西方指南抄』は法然研究の一等資料として、あるいは法然伝研究の基本的文献として再認識されてしかるべき文献であるとし、史料としての信憑性は他の法然の伝記・遺文集と比べて、量的に豊富で質的にもすぐれており、もっとも高く位置づけられるべきものであるとする。

このように、『西方指南抄』には親鸞の編集か、書写かという問題があり、必然的にそのなかに所収される「十七条御法語」についても同様の問題が含まれているのである。

b、『西方指南抄』の構成と「十七条御法語」の位置

『昭法全』では『西方指南抄』の目次として次のように示されている(巻数・丸括弧・囲みは筆者)。

西方指南抄目次

上本・末

一、法然聖人御説法事

二、(公胤夢告)

中本

三、建久九年正月一日記

四、法然聖人御夢想記

五、(十七条法語)

六、法然聖人臨終行儀

七、(諸人靈夢記)

中末

八、(七箇条起請文)

九、葬家追善事<sup>42</sup>

一〇、源空聖人私日記

一一、(三機分別)

一二、(鎌倉二位禪尼に答ふる書)

一三、(四箇条問答)

下本

一四、(大胡太郎実秀の妻に答ふる書)

一五、(大胡太郎実秀に答ふる書)

一六、(正如房へ遣はす書)

一七、(光明房に答ふる書)

一八、基親取信本願之様

一九、(基親書翰上人返書)

二〇、(或人念仏之不審聖人に奉問次第)

二一、(浄土宗大意)

下末

- 二二、四種往生事
- 二三、(黒田の聖へ遣はす書)
- 二四、(念仏大意)
- 二五、九条殿北政所御返事
- 二六、(熊谷へ遣はす書(九月十六日付))
- 二七、(要義問答)
- 二八、(津戸三郎に答ふる書)

先述したように「十七条御法語」を含め、『西方指南抄』には題名が付されていない遺文が多い。目次中、括弧で囲んだものが親鸞真筆本において題名のない遺文であり、『真宗聖教全書』・『親鸞全集』では各々独自の題名が付されている。また、『昭法全』では、他の写本や『語灯録』における同内容のものと対照し、それらを参考にして題名が付けられている。なお本論では、『昭法全』の題名によるものとする<sup>43</sup>。

まず、「十七条御法語」の前後の遺文について、「一、法然聖人御説法事」はいわゆる『逆修説法』にあたる<sup>44</sup>。「二、公胤夢告」は『醍醐本』「別伝記」の末尾や『四卷伝』等の諸伝記にも詳しく挙げられている。「三、建久九年正月一日記」は『醍醐本』・『語灯録』では「三昧発得記」にあたる。「四、法然聖人御夢想記」は『拾遺漢語灯録』「夢感聖相記」と同内容である。「十七条御法語」の後には「六、法然聖人臨終行儀」が続き、これは『醍醐本』「御臨終日記」や『拾遺漢語灯録』「臨終祥瑞記」にあたる。「七、諸人靈夢記」は『西方指南抄』独自のものである。続いて『語灯録』の「七箇条起請文」にあたる「八、七箇条起請文」等が掲載され、以後の遺文は『語灯録』と対応するものが多い。これだけ『語灯録』との関係が深いなかで全く対応するものがない。「十七条御法語」は『西方指南抄』のなかでも特殊なものであると考えられる<sup>45</sup>。また、「十七条御法語」の前後に所収される遺文については、それぞれいくつか問題が指摘され、偽撰説が出されたものも多い。

では、何故この位置に「十七条御法語」が所収されるのであろうか。目次の項目上でみると、比較的「十七条御法語」は前の方に所収されているが、実際には「法然聖人御説法事」が長文であるため、分量的にみると、全体の中ごろに所収されていることとなる。

中野氏はこの『西方指南抄』の所収順序について、それまでも平松氏等によって、雑然とした配列が疑問視されていたことを挙げ、一貫性を見出すことは難しいとしながらも、編集意図を明らかにするという目的のもと考察している。

中野氏は、『西方指南抄』をよくみると、教義篇・伝記篇・書簡篇(消息・法語篇)という一定の秩序をもっているとする。すなわち、「法然聖人御説法事」が教義篇、「公胤夢告」から「私日記」までは伝記篇、それ以降が書簡篇である。

そのうえで編集意図について考察し、中野氏が『醍醐本』の編集意図を考察する際に注目した「公胤夢告」が『西方指南抄』でも重要であるとす。当時朝廷・幕府から尊信を得ていた天台の代表的学匠である公胤に関する記事を「法然聖人御説法事」の直後に挿入することで、その内容に学問的正統性があることを強調し、その後、宗教体験記等はいわゆる証拠記録といえるもので、法然の思想と行状について宗教的威厳性・信憑性を高めようとして添えられたという意図があるとしている。つまり、『西方指南抄』の編集意図は、「法然聖人御説法事」を公開することにあつたとし、その他の遺文はそれを正統付けるためのものとしている。これらのことは何れも親鸞編集説を肯定するには矛盾を生ずる問

題であり、それ以前に底本あるいは原典が存在したとする転写説を裏付けることになるものであると指摘している<sup>46</sup>。

中野説では、「十七条御法語」は伝記篇に含まれ、ここに収録されている遺文は三昧発得の体験者である法然に対して、宗教者としての靈驗性を強調する意図を感じるとされている。筆者ははじめに配される「法然聖人御説法事」の正統性を証明するために、以下さまざまな遺文が続くという中野氏の説は妥当であると考ええる。

### ② 御法語の真偽について

法然の思想を研究するうえで、根拠となる資料が信頼できるものかという前提は欠かせない。その意味で法然遺文について偽撰と判断することも重要なことである。しかし、真偽を判断することは非常に難しく、慎重な考察が必要となる。

田村圓澄氏は、独自の判断基準で次々と法然遺文の偽撰説を発表した。田村氏によって偽撰とされた遺文は、「三昧発得記」・「法然聖人御夢想記」・「没後遺誠文」・「七箇条制誠」<sup>47</sup>・「送山門起請文」等多数ある。偽撰とする根拠はさまざまであるが、田村説の根底に一貫してあるものは、法然の真筆と『選択集』の内容に合致するもの以外は真撰とは認めないという見方であり、すべてその基準で判断している<sup>48</sup>。

この田村氏の判断基準は極端であるとして、後に多くの研究者によって疑義が呈されるのであるが<sup>49</sup>、松本史朗氏が「禅勝房伝説の詞」や「念仏往生要義抄」を偽撰と判断する際の根拠も、田村氏と同様『選択集』の説示を基準に考えられているのである<sup>50</sup>。

その他にも、これまで偽撰説が出された遺文<sup>51</sup>としては、『三部経大意』<sup>52</sup>・「登山状」<sup>53</sup>・「東大寺十問答」<sup>54</sup>等が挙げられる。

これらの偽撰説が田村説によっているか否かは不明であるが、『選択集』等との思想面での比較検討のみで真偽を判断するという考え方が多くの先学にあることは事実である。

このような田村氏の判断基準に対して中野正明氏は、内容面や伝記との関係、諸本の文献学的位置づけ等をもとに、問題がある文献としながら何れも真撰であることを論証している。また松本氏の「念仏往生要義抄」偽撰説に対しては安達俊英氏が、松本氏の偽撰説の根拠に対して異なる視点を挙げ、偽撰とは出来ないとしている。ただし、松本説の根拠に否定しきれない要素もあるとして、可能性が全くないとはいえないとする<sup>55</sup>。

### ③ 御法語の伝承について

これまで法然の御法語は、書誌的な研究や真偽問題に関する研究、また、『選択集』等の教義書や伝記の記述を解明するために用いられることが中心であった。一つ一つの御法語に注目し、それらがどのような背景のなかで説かれ、どういった変遷を経ながら伝えられてきたかということを考察する研究は、藤堂恭俊氏『法然上人研究』二（山喜房仏書林、一九九六年）、永井隆正氏『西方指南抄』所収「法語十八条」について、『印仏研』四二―二、一九九四年）の研究があるのみで、これまであまりされてこなかった。

藤堂氏は『法然上人研究』のなかで、二種類の御法語に関する伝承について考察している。はじめに「禅勝房によって聴聞されたと伝えられる宗祖の詞の研究」では、「禅勝房」という人物に注目し、禅勝房によって伝えられた詞の伝承について考察している。

藤堂氏はまず、禅勝房が伝承したと考えられる詞をA系統（遺文集に掲載されるもの）、

B系統（『法然上人伝記（九卷伝）』に掲載されるもの）、C系統（『法然上人行状絵図（四十八卷伝）』に掲載されるもの）の三系統に分け、A系統を基準としてB、C系統がいかなる詞を取捨選択して掲載したのか比較している。そしてA系統にないものをB、C系統に追加している点は、宗祖の詞の搜索の網の目を細かくしたために蒐集し得たとする。後世にくだるほど真偽の問題が出てくるが、『法然上人伝記』（以下、『九卷伝』とする）や『法然上人行状絵図』（以下、『四十八卷伝』とする）の編者が真偽についてなんの考慮もなく掲載したとは考えられないとし、むしろ真偽のふるいにかけられた結果であるとしていることは注目すべきである。

また、藤堂氏は「法然上人の常に仰られける詞の伝承とその法然諸伝における役割——とくに「念仏申にはまたく別の様なし」の詞をめぐって——において、「つねに仰せられける御詞」に説かれる「仏申にハまたく別の様なし たた申せは 極楽へむまるとしりて 心をいたして申ハまいる也」<sup>56</sup>という詞について、「短い詞ながらも、それなりに法然在生の時代はいうに及ばず、滅後百年を経過した時点においてすら、なお、法然の主張する称名念仏の真意を伝える詞として検討が加えられねばならない程、問題を提示している」<sup>57</sup>としてこの詞の伝承に注目している。藤堂氏がこの詞について説明しようとしていることは①この詞の「語録類」における伝承と、法然がこの詞を常に語らねばならなかった理由、②この詞の「伝記類」における伝承と、それらの伝記がいかなる意図のもとにこの詞を伝承しているのかという二点である。

はじめに、①「語録類」における伝承については、『西方指南抄』所収「法語十八条」・『明義進行集』所収「第五、白河上人信空」・『和語灯録』所収「諸人伝説の詞（信空伝説第十条）」・『一言芳談抄』第一二三条・『祖師一口法語』第一条の五種にみられるとしている。そしてこれらを比較検討した結果、『四十八卷伝』の作者は『和語灯録』からこの詞を取材した可能性が高いとしている。

また法然がこの詞を常に語らなければいけなかった事情としては、『明義進行集』と『遣北陸道書状』との検討から、一つには法然以前における既成の念仏と、法然の主張する念仏との間に一線を画する必要があること、二つには「新義」と名づけられる一念義、所謂背師自立の説を打破することという意図があったとしている。

次に、②「伝記類」における伝承については、『法然上人伝絵詞』（以下、『琳阿本』とする）・『拾遺古徳伝絵詞』（以下、『古徳伝』とする）・『九卷伝』・『法然上人伝法絵』（以下、『高田本』とする）・『四十八卷伝』の五種にみられるとしている。この内、『琳阿本』・『古徳伝』・『九卷伝』の三種の伝記に収められているものは、その主旨が常に念仏すべしという点に置かれていることから、語録類では「名号をとなふるほか 一切やうなき事也」と云う、『西方指南抄』の主旨を継承しており、『高田本』・『四十八卷伝』の二種は念仏を申すことよりは、念仏の目的・結果に主眼が置かれていることから、『明義進行集』と『和語灯録』にある「只申セハマイルコトナリ」という主旨を継承しているとしている。

藤堂氏はこれら伝記類を比較検討した結果、各種法然伝ではこの法然の詞を伝えるだけで終わらせていないことから、この詞を紹介するだけがこれら伝記作者の目的ではなく、彼らの意図するところは①法然門下における背師自立の邪義を打ち破ること、②法然門弟の主張に対して法然の主張する念仏の真意がどこにあるかを明示し、開顕することといった二点にあるとしている。

次に永井隆正氏は、「十七条御法語」第一条に説かれる、

或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナラス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。(二五二)コレ九品往生ノ義、意積ナリ。極大遅者ヲモテ、三生ニ出サルココロ、カクノコトク積セリ。又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。<sup>58</sup>

という御法語を、一つの御法語とするか、二つの御法語とするかという問題、ひいては、この遺文を「十七条」とするか、「十八条」とするかという問題に關して考察している。良忠の『浄土宗要集』(以下、『東宗要』とする)と信瑞『広疑瑞決集』<sup>59</sup>との比較から、「又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト」という一節は、『東宗要』や『広疑瑞決集』にはないことや、親鸞真筆本では前半の御法語と分けられ、改行されて記されていることから、前半と分けて第二条となる可能性があるとし、はじめの「大綱の願」については、『東宗要』や『広疑瑞決集』にないため、親鸞の言葉である可能性があるとしている<sup>60</sup>。

永井氏は、これらの対応法語との比較によって、この第一条は『東宗要』系統<sup>1</sup>の内容を親鸞は自らの言葉で書き直し、その解釈は『広疑瑞決集』系統のものを利用している可能性があるとしている。つまり、この第一条は、少なくとも、法然が直接門弟に語った御法語が記されているわけではなく、親鸞の何らかの意図が書写の際に加味されていた可能性が高いとしている<sup>62</sup>。

藤堂氏、永井氏ともに、非常に緻密な研究であるが、一つの御法語にかぎられている点でやはり限定的である。そしてその結果が他の遺文にも関わるかどうかは更なる研究を要する。「十七条御法語」全体を考察することによってはじめて解明できる背景もあり、それが本論の目的とするところである。

### 三、研究方法

これまでの法然御法語研究は、法然の思想を明らかにするための証左として検討されることや、法然の教義書・遺文集・伝記類のなかでの比較検討による書誌的研究、思想研究等々が中心であり、『選択集』や『語灯録』等に説かれない内容や、疑わしい内容は偽撰と判断される傾向にあった。これは御法語自体を研究対象とする意識が低いためであろう。

書誌的研究においては、中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』によって遺文が原型からどのように踏襲、改変されながら伝記類へと伝わっていくのかという問題意識のもと、諸本や遺文集・伝記類との比較によって詳細に考察され、遺文集の書誌学に一定の基準が設けられた。本論も中野説によるところが多い。しかし、中野氏の研究のように遺文集全体を対象とするのではなく、本論のように一つの遺文に絞って思想をふまえていくことで明らかにすることもあると考える。

御法語の真偽も本論において重要な問題の一つである。田村氏のように御法語と教義書の思想を比較するのみで真偽を判断するのではなく、一つ一つの御法語には『選択集』等とは異なり、複雑な背景があることに注意すべきである。本論は真偽を確定することの重要さもふまえて、これまでの偽撰説に対し、別の視点があることを提示したい。

また、御法語の伝承に關する研究では、法然門下やさまざまな諸師の著作まで範囲を広げ、そこに説かれる人物関係等の背景をふまえたうえで考察された研究は少なく、藤堂恭俊氏、永井隆正氏の研究があるのみである。両氏の研究は何れも詳細な研究ではあるが、

個々の御法語を扱うものであつて、遺文全体を考察したものではない。したがつて、一つの遺文を全体的に考察することにより、一つの御法語だけではみえてこない伝承背景が明確になり、従来の個々の御法語のみによる研究成果は見直しが必要となると考える。

以上のような問題意識のもと、本論においては十七条各条について、はじめに内容解釈と問題提起を行い、その後、法然遺文との比較によつて「十七条御法語」伝承の正統性や法然の思想について考察していく。さらに法然門下の著作や『語灯録』、『四十八卷伝』や『明義進行集』・『広疑瑞決集』等との比較によつて判明する背景をもとに伝承について言及していきたい。

「十七条御法語」は、個々の御法語が別々に伝承され、ほとんどが異なる人物や背景のなかで伝えられてきたものであり、一見そこに統一性はみられないようである。しかし、各条を整理した結果を全体的にみたとき、はじめてある一定の基準・共通点があることが明らかになることを論じていきたい。

また、本論における研究方法は、「十七条御法語」のみにあてはまるものではなく、他の遺文にもあてはめて考えることができる。法然の遺文のなかには、これまで偽撰説が出されたことがある御法語がいくつか見受けられる。それらの御法語についても、真偽問題を再検討できるのではないかと考える。

#### 四、本論の概要

本論は以下の六章より構成されている。

第一章「十七条御法語」とは」では、考察を進めていくために、「十七条御法語」に関する諸問題を提起する。第一節では「十七条御法語」に、題名・順序・段落等の形式上の問題や、真偽等の内容上の問題が多く存在することを指摘する。第二節では、「十七条御法語」全体の内容を分類し、伝承系統が二つに分けられることを指摘する。すなわち『明義進行集』系統と『広疑瑞決集』系統である。

第二章『明義進行集』伝承系統の法然法語群」では、第一章で分類した伝承系統に基づき、十七条のなかで『明義進行集』系統の伝承である九つの御法語について、各々伝承過程を明らかにする。その際、教義内容ごとに節を分け、そのうえで御法語の伝承に関わる人物等の背景をふまえ、その教義内容について考察を行う。たとえば、「十七条御法語」の第二条と第十七条は積尊出世の本懐と宗義各別といった同様の内容が説かれているため、この二つの条をまとめて一節とし、両条に関連する背景について言及する。それらをふまえ、『明義進行集』系統の伝承法語における特徴や共通点を明らかにする。

第三章『広疑瑞決集』伝承系統の法然法語群」では、『広疑瑞決集』系統の伝承である御法語について考察を行う。「十七条御法語」では三つの御法語が該当し、『明義進行集』系統と比べると少ないが、異なる伝承背景を指摘することができる。『明義進行集』と『広疑瑞決集』伝承法語の相違点がどのようなものであるか注目したうえで『広疑瑞決集』系統の伝承法語における特徴や共通点について考察する。

第四章『明義進行集』・『広疑瑞決集』にはみられない伝承の法然法語群」では、第二章でとりあげた以外の五つの御法語について検討する。第一節は明遍を中心として伝承を明らかにできる二つの御法語をとりあげ、第二節では残り三つの伝承が不明な御法語について検討する。伝承が明確になる御法語とは、法然教学的に珍しいものであったり、関

わる人物を明確にすることができたりする等、特徴があるが、伝承不明の三法語はその点では特徴が少ないものであるといえる。ただし教学的には重要な内容であるため、他の御法語との比較を通じて考察を行う。

第五章「十七条御法語」と法然教学<sup>5</sup>では、「十七条御法語」と法然の教義書や他の御法語に説かれる思想について、第四章までに行ってきた比較検討を整理し、相違点を明確にする。続いて、「十七条御法語」のなかでも、また法然教学のなかでもとくに重要な、念仏と諸行の問題について、法然教学を詳しく整理したうえで「十七条御法語」の説示と比較する。比較検討は各条の考察で行うが、改めて整理し直すことで判明する点もある。

第六章「十七条御法語」の伝承過程―成立と展開―では、前章までの検討をふまえ、法然が十七条の各御法語を説示した段階、信瑞が『明義進行集』・『広疑瑞決集』に採用した段階、『西方指南抄』に採用される段階といった三段階に分けてそれぞれの背景を詳しく考察し、明らかにする。第一節では、法然がこれらの御法語を説いた状況に注目し、人物関係や教団関係を中心にその背景を考察する。第二節では、『明義進行集』・『広疑瑞決集』の著者である信瑞の人物像に注目しながら、信瑞がこれらの御法語を自身の著作に採用した背景を考察し、「十七条御法語」の成立背景を明らかにする。そして第三節では最終的に『西方指南抄』に採用された背景について、第一章で提示した諸問題を含めて解決を試みる。また同時に十七条のなかでその後『語灯録』等に展開するものとしもないものがあることを指摘し、その理由を明らかにする。

本論は、以上のような検討を経て、「十七条御法語」の成立と伝承の背景について明らかにするものである。

<sup>1</sup>以下、本論ではこれら『醍醐本』・『西方指南抄』・『語灯録』の三つを「遺文集」とし、これらのなかに所収される個々の御詞を「御法語」、その御法語が幾つか集まって構成されるものを「遺文」と定義して進めていく。

<sup>2</sup>藤堂恭俊氏『法然上人研究』（山喜房仏書林、一九八三年）、永井隆正氏『西方指南抄』所収「法語十八条」について（『印仏研』四二―二、一九九四年）等の中では「法語十八条」として扱われている。この問題に関しては、第一章第一節で検討したい。

<sup>3</sup>後述するように、永井隆正氏が「十七条御法語」の第一条のみ考察している。

<sup>4</sup>「御法語」とは、広い意味では仏教に関わる事柄を述べた文章すべてを指すものである。「法然の御法語」といった場合も、漢文・和文を含め、門下の著作内に説かれる法然に関連する説示はすべて法然の御法語となるだろう。しかし、本論では狭義の意味、いわゆる『一枚起請文』に代表されるような、法然の教えが平易に説かれた類のものを指し、これらを「教義書」に対して「御法語」ととらえて進めていきたい（安達俊英氏「御法語の背景」一参照）。

<sup>5</sup>本論は御法語の伝承について考察するとともに、付随する書誌的・思想的問題にも言及していくが、本論中でとりあげる一々の問題について、これまでの膨大な研究を網羅することは求められていないだろう。法然に関する研究回顧は、以下に挙げる先学によるものとする。浅井成海氏『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』（永田文昌堂、二〇〇四年）末には法然関連の研究論文目録が内容ごとにまとめられている。また、浄土宗総合研究所編「研究ノート」近年における浄土学研究の状況―法然浄土教の研究状況―（『教化研究』二二、二〇一一年）には、法然に関する研究について「事跡編」・「資料篇」・「思想篇」・「哲学・美術」に分けて解説をふまえながら、現時点での法然研究状況が詳しく示されている。

本文ではこれらを参照しながら、本論の中心問題である御法語の問題に絞って研究回顧を試みた。

<sup>6</sup> 現存する『醍醐本』は江戸時代に醍醐寺の第七十九世座主であった義演が醍醐寺の聖教を書写・整理していた際に、原本を弟子に書写させたものである。真言宗の醍醐寺の僧侶にとつてはあまり重要な文献ではなく、そのため、誤字・脱字・錯簡等がいくつか認められるが、逆にそのために機械的に原文が書写され、恣意的な変更の可能性が少なく、かえって文献自体の信憑性を高めることにもなっている。また、この『醍醐本』は純粹な遺文集ではないが、純粹な伝記でもなく、両方の性格を兼ね備えた文献である(安達俊英氏「御法語の背景」二、『宗報』二〇〇一年二月号参照)。

<sup>7</sup> 望月信亨氏「醍醐本法然上人伝記に就て」(『浄土教之研究』、日本図書センター、一九七七年)参照。

<sup>8</sup> 藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究』研究篇(同朋舎、一九八八年)所収論文参照。なお、同著には『醍醐本』に関する多くの研究が寄せられ、この出版によって『醍醐本』研究が飛躍的に進展した。

<sup>9</sup> 井川定慶氏『法然上人絵伝の研究』(法然上人伝全集刊行会、一九六一年)参照。

<sup>10</sup> 田村圓澄氏「法然上人伝の系譜」(『浄土宗典籍研究』、一九七五年)参照。

<sup>11</sup> 梶村昇氏「醍醐本法然上人伝記」について(『亜細亜大学教養部紀要』四、一九六九年)参照。

<sup>12</sup> 井川定慶氏『法然上人絵伝の研究』参照。

<sup>13</sup> 三田全信氏『成立史的法然上人諸伝の研究』(平楽寺書店、一九六六年)参照。

<sup>14</sup> 梶村昇氏「醍醐本法然上人伝記」について」参照。

<sup>15</sup> 梶村昇氏「醍醐本」法然上人伝記」の筆者について(『浄土学』三〇—三五、一九七七年)参照。

<sup>16</sup> 野村恒道氏「醍醐本研究に関する回顧と展望」参照。

<sup>17</sup> 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』一三九—四〇頁参照。

<sup>18</sup> 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』一四七頁参照。

<sup>19</sup> これらは、『漢語灯録』として全体的にまとまったものではなく、それぞれ独立して存在するものである。

<sup>20</sup> この『大徳寺本』は奥書等から、浄厳院十四世住職である興譽恩哲によって一七〇二年に書写された写本であることが分かる。了惠道光の原本から直接書写したのではなく、写本の再書写であるが、義山による変更が加えられた「正徳版」に先行するものであり、原本により近い形式が残されているものとして注目される。この発見は『醍醐本』の成立にも関わるものであることが分かり、多くの研究者によって注目された。

梶村氏は、『大徳寺本』が発見される以前から、『拾遺漢語灯録』が『醍醐本』そのものであったとしていた。『大徳寺本』の発見によってその結論は変わらず、確固たるものになったとする(梶村昇氏・曾田俊弘氏「新出『大徳寺本 拾遺漢語灯録』について」(『浄土宗学研究』二二、一九九六年)、曾田俊弘氏『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性—大徳寺本『拾遺漢語灯録』の研究—(『仏教文化研究』四五、二〇〇一年)参照)。

これに対し『大徳寺本』の発見者である曾田氏は、これらの諸本に先行する原本にあたる「源智本」があったとし、『拾遺漢語灯録』は道光が「源智本」の「浄土宗見聞付臨終記」をそのまま書写し、その前後に二尊院の「三昧発得記」と「御教書御請」を加えて一巻としたものであり、『大徳寺本』はそれをそのまま書写したものである。『醍醐本』は、「源智本」である「浄土宗見聞」を編集して「二十話」とし、「禪勝房との問答(十二問答)」と「三心料簡事」を加えて語録篇とし、「臨終記」の前後に「別伝記」と「三昧発得記」を加えて行実篇とし、総六篇のものとなった。編集過程のある『醍醐本』「二十話」よりも『大徳寺本』「浄土宗見聞」の方が原型に近いとする。つまり『大徳寺本』の方が成立は遅いが、

内容は原型に近いことである。

その後、伊藤真昭氏も研究を加え（伊藤真昭氏「醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について」、『佛教文化研究』五三、二〇〇九年）、曾田氏・伊藤氏ともに『醍醐本』と『大徳寺本』の原資料となった源智の聞書が存在することを想定し、両者が別系統であるという梶村説と異なった説を出した。

善裕昭氏は、上記の説に対して問題点を指摘している（『醍醐本『法然上人伝記』の成立をめぐって―曾田・伊藤説の検討―」、『佛教文化研究』五八、二〇一四年）。善氏は、曾田氏の『拾遺漢語灯録』を編集した了慧は『醍醐本』をみて「三昧発得記」を載せたのではなく、二尊院の原本を書写したものであるという説に対して、二尊院本を「正本」とすることは、それ以外の存在を前提としており、みた可能性もあるとする。また、曾田氏・伊藤氏がもともと「源智本」に「三心料簡および御法語」はなく、『醍醐本』編集時に付加されたとする説に対し、『醍醐本』にある三つの私積を源智のものであるとしたうえで、私積の検討より「一期物語」「禅勝房との問答」「三心料簡および御法語」が一連であったことが分かり、源智の手元にあった時点からつながっていたとする。この一連のものがいわゆる『源智本』であり、源智没後、宿蓮房もしくは仕仏上人等の第三者によって『醍醐本』の体裁にまとめられたとする。また『醍醐本』と『拾遺漢語灯録』との関係については、『醍醐本』を主な素材として『拾遺漢語灯録』が作られたという、曾田・伊藤説とは異なった結論を出している。

これらの研究成果をみて分かれるとおり、法然の遺文集には基本的なところで未解決の問題が多い。本論はこれらの問題を直接検討するものではないが、御法語研究をするうえで常に念頭におきながら進めていかなければならないことである。

<sup>21</sup> もちろん、後述するようになかには偽撰説が出されるものも存在する。

<sup>22</sup> 岸一英氏『シンポジウム・法然と親鸞』（法蔵館、一九九七年）参照。

<sup>23</sup> 安達俊英氏「御法語の背景」二 法然上人遺文集対照表参照。

<sup>24</sup> 専修寺には写本が二つ所蔵されている。一つはこの親鸞真筆本であり、もう一つは親鸞門弟の覚信らによる転写本（覚信本）である。刊本には万治四年版、万治版を再治した天和三年版、また元禄七年版がある。

<sup>25</sup> 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』八七―八頁参照。

<sup>26</sup> 辻善之助氏『親鸞聖人筆跡之研究』（金港堂、一九二〇年）参照。

<sup>27</sup> 高千穂徹乗氏「西方指南抄に就て」（『顕真学報』一、一九三〇年）参照。

<sup>28</sup> 中沢見明氏「西方指南抄と漢和語灯録に就て」（『高田学報』二三・二四・二六、一九三九年・一九四〇年・一九四二年）参照。

<sup>29</sup> 宮崎田尊氏『真宗書誌学の研究』（永田文昌堂、一九四九年）参照。

<sup>30</sup> 岩田繁三氏「西方指南抄の研究」（『高田学報』三八、一九五五年）参照。

<sup>31</sup> 生桑完明氏「西方指南抄とその流通」（『高田学報』一、一九三〇年）参照。

<sup>32</sup> 赤松俊秀氏「西方指南抄について」（『仏教史学論集』、一九六一年）参照。

<sup>33</sup> 浅野教信氏「西方指南抄の研究序説」（『仏教文化研究紀要』三、一九六四年）、同氏「西方指南抄の研究―1―」（『真宗学』三三・三四合併号、一九六六年）参照。

<sup>34</sup> 霊山勝海氏「西方指南抄の評価について」（『宗学院論集』三七、一九六五年）、同氏「西方指南抄の編者について」（『真宗研究』一一、一九六六年）、同氏「西方指南抄における省略について」（『印仏研』一九一一、一九七〇年）、同氏『法然上人御説法事』について」（『京都女子大学人文論叢』一九、一九七〇年）等参照。

<sup>35</sup> 平松令三氏「西方指南抄の編集をめぐって」（『井川定慶博士喜寿記念 日本文化と浄土教論攷』、一九七四年）参照。

<sup>36</sup> 高千穂徹乗氏「西方指南抄に就て」参照。

<sup>37</sup> 霊山勝海氏各論文参照。

<sup>38</sup> 赤松俊秀氏「西方指南抄について」参照。

<sup>39</sup> 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』八七一―一三八頁参照。

<sup>40</sup> 『法伝全』七六九上―下

<sup>41</sup> 『法伝全』七六九下

<sup>42</sup> 『昭法全』では「起請没後二箇條事」とされているが、ここは写本に「葬家追善事」と題名が付されているところである。

<sup>43</sup> 『語灯録』との対照については安達俊英氏「御法語の背景」二 法然上人遺文集対照表参照のこと。

<sup>44</sup> 『逆修説法』と比べると、意図的な内容の脱落が認められる遺文であり、多くの問題を有する。詳しくは中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』第二章『西方指南抄』についてを参照のこと。

<sup>45</sup> 後ほど詳しく述べるように、「十七条御法語」の遺文自体は対応するものがないが、個々の内容については対応するものが存在する。この違いは重要な問題であり、第六章にてふれたいと考えている。

<sup>46</sup> 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』一二三―八頁参照。

<sup>47</sup> 漢語体からなる「七箇条起請文」（二尊院所蔵、『西方指南抄』所収、『漢語灯録』所収）と、和語体からなる「七箇条の起請文」（『和語灯録』所収）があり、これらは同一のものではないため、分けてみる必要がある。ここでは漢語体のものを指している。また、漢語体「七箇条起請文」について、中野正明氏は、『漢語灯録』や各種伝記類において、伝統的に「七箇条起請文」と称するのが一般的であったが、古文書学的にいつて、神罰仏罰を蒙るべき由を誓った神文に匹敵するものを有するとは考えられないことから、起請文ではなく、「七箇条制誠」とするのが妥当であるとしている。筆者も中野説に賛同し、「七箇条制誠」として進めていく。

「七箇条制誠」については、坪井俊映氏「初期法然教団における法然について―特に七ヶ条制誠・送山門起請文の成立について―」（『印仏研』六一―一、一九五八年）によって偽撰説が提唱され、これに対して大橋俊雄氏「七箇条起請文偽撰説を疑う」（『印仏研』七一―一、一九五八年）や香月乗光氏「七箇条起請文と送山門起請文について―その偽作説に対する反論―」（『佛教文化研究』八、一九五九年）によって坪井氏への反論が出され、注目された。

和文体の「七箇条の起請文」については、大橋俊雄氏が「法然上人に於ける制誠と勸誡」（『日本仏教』六、一九五九年）において、「浄土宗」という言葉を多用しているところや、煩惱をおこさないようにという聖道門的表現等から、少なくとも前半部分は偽撰であるとする。また平雅行氏は『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）において、浄土の菩提心を説く点、臨終正念観や懺悔への誠めを説く点等から、これはすべて偽撰であり、聖光かその周辺のものによるものであるとしている。

<sup>48</sup> 田村圓澄氏『法然上人伝の研究』（法蔵館、一九七二年）参照。

<sup>49</sup> 後述する中野正明氏や安達俊英氏等がそれにあたる。

<sup>50</sup> 松本史朗氏『法然親鸞思想論』（大蔵出版、二〇〇一年）参照。

<sup>51</sup> 以下、偽撰説の詳細は筆者が「近年における浄土学研究の状況―法然浄土教の研究状況―」（『教化研究』二二、二〇一一年）にて整理したものを註に記載する。

<sup>52</sup> 真撰説を提唱するものは、末木文美士氏「源空の『三部経大意』について」（『日本仏教』四三、一九七七年）、藤堂恭俊氏『法然上人研究』、善裕昭氏「法然『三部経大意』における諸問題」（『浄土宗学研究』二二、一九九六年）であり、偽撰説を提唱するものは坪井俊映氏『浄土三部経大意』の撰述者に関する諸問題―特に五種類の写刊本を比較して―（『仏教文化研究所年報』三、一九七五年）、『三部経大意』にみられる非法然的教説について―（『仏教文化研究所年報』、一九八二年）、深貝慈孝氏「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に関して―」（『法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房仏書林、二〇〇一年）である。

真偽問題を考察する際に中心となるのは、『三部経大意』に説かれる至誠心釈に法然の他

の遺文にみられない内容が説かれているということである。それは、至誠心積が定善・散善・弘願の三門にわたり、これがさらに総（自力）と別（他力）の二種に分類されるという内容である。藤堂氏はこの問題に関し、『和語灯録』を編集した道光や良忠の遺文をもつて考察することによって『三部経大意』は早い時代における法然の練磨の義であると受けとってよいであろう」としている。末木氏は諸本の至誠心積を比較対照し、次に法然門下である証空・隆寛・親鸞の至誠心積を挙げ、考察の結果『三部経大意』の至誠心積は「源空段階のものと考えるのが適当であろう」としている。善氏は至誠心積以外にも選択義の有無、三輩段解釈、付属の釈文引用の有無、三愛観、闡提観、少善根・多善根の六箇所についても考察し、『三部経大意』は法然が三部経や善導の真意を追求しただけの当初のみずみずしさや苦心の跡を伝えるものとして、彼の思想変遷のうえに確たる位置を与べきものである」と述べ、それぞれ法然の真撰であることを示している。

次に深貝氏は、名号観の相違によって偽撰説を提唱し、坪井氏は『三部経大意』にみられる非法然的教説について「において、弥陀如来の衆生回向説、至誠心積の下に出る「凡所施為趣求亦皆真実」の文に対する釈義、光明と名号の因縁説、至誠心の自力他力の釈義、浄土願生心の菩提心説といったことを根拠として偽撰説を出している。また坪井氏は『浄土三部経大意』の撰述者に関する諸問題―特に五種類の写刊本を比較して―において、『三部経大意』が説く本願の意趣と三心積の内容をそれぞれ整理したうえで、その二つの面において『三部経大意』の撰述者の推定を試みている。考察の結果、隆寛、信瑞、聖覚やその周辺によるものとしているが、最終的には具体的にはその人名を指摘することは困難であるとして特定するまでには至っていない。

<sup>53</sup>「登山状」に関する研究は、真偽の問題について作者を中心として考察するものが多い。はじめ「登山状」の作者に注目したのは後藤丹治氏「登山状と雑談集」(『中世国文学研究』磯部甲陽堂、一九四二年)であり、小林智昭氏「法然の法語―登山状をめぐる―」(『仏教文学研究』三、一九六五年)、静永賢道氏「登山状の序章について」(『中外日報』一九七五年)が続き、これら三氏は何れも、「登山状」と『雑談集』「無常の言」との類似より、「登山状」の出典は『雑談集』であり、後にその文章を引用して「登山状」が作られた、すなわち「登山状」の作者は『雑談集』の作者である無住であるとしている。その後永井義憲氏は「中世仏教と仏教文学」(『講座日本文学』五、岩波書店、一九六九年)や「登山状―その作者の再吟味―」(『日本仏教文学研究』三、新典社、一九八五年)等においてこれらの説に対して、聖覚が十一歳の無住の著作を引用することはあり得ないとして否定し、逆に無住が聖覚のものを引用したとした。その後安達俊英氏は「御法語の背景」二四(『宗報』二〇〇三年一月号)において、『四十八巻伝』三三の記事や対句を多用した美文調の文体から、第一段は聖覚の文章とみなしてほぼ間違いないとし、第二段以降は法然遺文である可能性を十分有しつつも、異論をはさむ余地も認めうる遺文であると結論づけている。

<sup>54</sup>「東大寺十問答」に関する研究としては、岸信宏氏「東大寺十問答に就て」(『仏教文化研究』一〇、一九六一年)、阿川文正氏「東大寺十問答」攷(『仏教史研究』六、一九七二年)、小林良信氏「東大寺十問答」(『大正大学総合仏教研究所年報』九、一九八七年)、加藤義諦氏・吉良潤氏・稲吉満了氏・稲田順学氏「東大寺十問答」と『逆修説法』(『西山学報』四、一九九四年)等が挙げられる。岸氏は真偽問題についてはふれていないが、基本的にこれを真撰ととらえたうえで、「東大寺十問答」は東大寺講説「三部経釈」のあとで引き続き重源が疑問を正したものと「三部経釈」を集成したものととして内容の解釈をしている。はじめこの遺文について直接真偽問題を問題としたのは阿川氏である。この論文でこの遺文に偽撰の可能性があるとするのは、聖問の『浄土述聞口決鈔』に偽作であることが指摘されている(『浄全』一一・六二―上)ことに起因するものである。しかしこの説に対して阿川氏は、その内容と法然の思想と根本的に相違するものではないとして、聖問は真撰説だったことを提唱している。ただし、後に『東大寺十問答』と『逆修説法』

や安達俊英氏「御法語の背景」一七（『宗報』二二〇〇二年六月号）等で指摘されるように、この『浄土述聞口決鈔』における一説は、聖罔ではなく質問者が「勢観・禅勝の所伝」を疑わしいといっているのであって、聖罔自身は偽撰ではなく「勢観・禅勝の所伝」も「東大寺十問答」も真撰ととらえているのである。次に『東大寺十問答』と『逆修説法』では、岸説を根拠不足として否定したうえで、真偽問題解決に取り組んでいるが、確定は難しいようにみえる。安達氏はこれが偽撰と考えられる根拠を『拾遺和語灯録』にしかない、東大寺資料や伝記にこの問答のことが記されていない、内容的に独特であるといった三点を挙げたうえで各内容について詳細に検討した結果、内容的には偽撰と考えられるが、問答の相手が南都の学匠だったため特殊な内容になったと考えるならば、真撰の可能性もあるとし、現状では真偽の決定は難しいとしている。

<sup>55</sup> 安達俊英氏『選択集』における諸行往生的表現の理解」（阿川文正教授古稀記念『法然浄土教の思想と伝歴』、二二〇〇一年）参照。

<sup>56</sup> 『昭法全』四九二

<sup>57</sup> 藤堂恭俊氏『法然上人研究』二、三二三頁参照。

<sup>58</sup> 『昭法全』四六八

<sup>59</sup> 『広疑瑞決集』（『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷）

<sup>60</sup> 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、一二八―三〇

<sup>61</sup> 後にふれるが、『東宗要』ではその内容が湛空の「自筆記」を元としていることが示されており、ここで『東宗要』系統とは、湛空からの伝承を意味するものである。『東宗要』から「十七条御法語」へという順序を示すものではない。

<sup>62</sup> 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、一三〇

## 第一章 「十七条御法語」とは

本章では、はじめに「十七条御法語」をめぐる問題を整理し、それをふまえて十七条各条の内容を概観したい。

### 第一節 「十七条御法語」をめぐる諸問題

本節では、「十七条御法語」の題名・説示順序・内容について問題を確認したい。

#### 第一項 題名について

「十七条御法語」という題名について永井隆正氏は、『西方指南抄』に所収されている遺文には元来題名がなく、「法語十八条」とも呼ばれており、同じ遺文でなぜ法語数が異なるのかという疑問について検討している<sup>1)</sup>。

「十七条御法語」が所収される『西方指南抄』の諸本を確認していくと、まず親鸞真筆本には題名がなく、改行の仕方で判断すると十九条に分けられる。

この親鸞真筆本を底本とする『正蔵』所収のものや、『昭法全』所収のものは『阿弥陀経』についての二つの御法語を一条として扱い、「又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観経所撰ノ法也」と「又云、地藏等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、往生以後、伴侶タルヘキカユヘナリト」の二条の御法語が一条の御法語とされ、『正蔵』には題名がなく、『昭法全』では「十七条御法語」とされている。しかし、『昭法全』は改行の仕方のみをみれば十八条の御法語となっているが、解説がないためその編集意図は不明である。

同じく親鸞真筆本を底本としている『定本親鸞聖人全集』（以下、『親鸞全集』とする）所収のものは、「又阿弥陀経ノ已発願等ハ」の御法語を表記上独立させているが、解説では独立したのではなく、第一条後半の御法語として扱い、全体で十八条になるとしている<sup>2)</sup>。

次に「覚信本を堯恵が転写したもの」を底本としたとされる万治四年、元禄七年の版本では、真筆本とは異なる改行の仕方がみられ、「又阿弥陀経ノ已発願等ハ」の御法語に、「又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐也」の御法語を改行せずに続けて『阿弥陀経』に関する一条の御法語として扱っている。このような改行の仕方ですべての法語をみると十八条になるが、これらの版本には題名が付されていない。

また、元禄版を底本とする『真宗聖教全書』所収のものは「十七条法語」とされているが、実際の表記にしたがうと、その題名と矛盾して十八条となっている<sup>4)</sup>。

これらのなかで題名が付されているのは『昭法全』（一九五五年）・『真宗聖教全書』（一九六二年）・『親鸞全集』（一九六九年）である。各本の編集者が題名を付けた背景は不明であるが、発行年時で判断すると『昭法全』が最も古い。したがって、「十七条御法語」という題名がはじめてみられるのは『昭法全』ということになる。

これらをふまえ永井氏は、第一条法語を考察した結果、「又阿弥陀経ノ已発願等ハ」の御法語は一条とせず、二条に分ける必要があるとし、全体として十八条になるとしている<sup>5)</sup>。筆者はこれら諸本の内容や字句の異同といった比較を行った結果、諸本の段落の分け方は妥当ではないと考えるため、以下筆者の整理によって一覧表を提示し、その相違点を明確にしたい（改行は筆者）。なお、ここでは諸本のなかで、真筆本と版本に加え、最初に題名を付したと考えられる『昭法全』との比較によって本論における分類を明示したい。

親鸞真筆本（真蹟集成）	題名 なし	<p>(1) 或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナラス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。コレ九品往生ノ義、意積ナリ。極大遅者ヲモテ、三生ニ出サルココロ、カクノコトク積セリ。</p>	<p>(2) 又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。</p>	<p>(3) 又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懐ナリ。云云。望トコロハコトナリ、疑ニ足サル者也。</p>	<p>(4) 又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観經所撰ノ法也。</p>	<p>(5) 又云、地藏等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、往生以後、伴侶タルヘキカユヘナリト。</p>
万治版・元禄版	なし	<p>(1) 或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナラス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。コレ九品往生ノ義、意ノ積ナリ。極大遅者ヲモテ、三生ニ出サルココロ、カクノコトク積セリ。</p>	<p>(2) 又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懐ナリ。云云。望トコロハコトナリ、疑ニ足サル者也。</p>		<p>(3) 又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観經所撰ノ法也。</p>	<p>(4) 又云、地藏等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、往生以後、伴侶タルヘキカユヘナリト。</p>
昭法全	「十七条御法語」	<p>(1) 或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナラス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。コレ九品往生ノ義、意積ナリ。極大遅者ヲモテ、三生ニ出サルココロ、カクノコトク積セリ。</p>	<p>(2) 又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懐ナリ。云云。望トコロハコトナリ、疑ニ足サル者也。</p>		<p>(3) 又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観經所撰ノ法也。</p>	<p>又云、地藏等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、往生以後、伴侶タルヘキカユヘナリト。</p>
本論での分類	「十七条御法語」	<p>① 或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナラス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。コレ九品往生ノ義、意積ナリ。極大遅者ヲモテ、三生ニ出サルココロ、カクノコトク積セリ。</p> <p>又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。</p>	<p>② 又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懐ナリ。云云。望トコロハコトナリ、疑ニ足サル者也。</p> <p>又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観經所撰ノ法也。</p>		<p>③ 又云、地藏等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、往生以後、伴侶タルヘキカユヘナリト。</p>	

親鸞真筆本	又云、近代ノ行人(省略)	又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。(省略)	(8) 又云、諸経ノ中ニトクトコロノ極楽ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。 観経ノ三心、小経ノ一心不乱、大経ノ願成就ノ文ノ信心歓喜ト、同流通ノ歓喜踊躍ト、ミナコレ至心信樂之心也ト云リ。コレラノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ積シタマヘル也ト云々。	(9) 又云、玄義ニ云ク釈迦(省略)	(10) 又云、導和尚深心(省略)	(11) 又云、往生ノ業成(省略)	(12) 又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。(省略)	(13) 又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相続ヲ要トスルカユヘニ。(省略)
万治版・元禄版	又云、近代ノ行人(省略)	(6) 又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。(省略)	(7) 又云、諸経ノ中ニトクトコロノ極楽ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。 観経ノ三心、小経ノ一心不乱、大経ノ願成就ノ文ノ信心歓喜ト、同流通ノ歓喜踊躍ト、ミナコレ至心信樂之心也ト云リ。コレラノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ積シタマヘル也ト云々。	(8) 又云、玄義云、釈迦(省略)	(9) 又云、導和尚深心(省略)	(10) 又云、往生ノ業成(省略)	(11) 又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。(省略)	(12) 又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相続ヲ要トスルカユヘニ。(省略)
昭法全	又云、近代ノ行人(省略)	(5) 又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。(省略)	(6) 又云、諸経ノ中ニトクトコロノ極楽ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。 観経ノ三心、小経ノ一心不乱、大経ノ願成就ノ文ノ信心歓喜ト、同流通ノ歓喜踊躍ト、ミナコレ至心信樂之心也ト云リ。コレラノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ積シタマヘル也ト云々。	(8) 又云、玄義釈迦(省略)	(9) 又云、導和尚深心(省略)	(10) 又云、往生ノ業成(省略)	(11) 又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。(省略)	(12) 又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相続ヲ要トスルカユヘニ。(省略)
本論での分類	又云、近代ノ行人(省略)	(5) 又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。(省略)	(7) 又云、諸経ノ中ニトクトコロノ極楽ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。 観経ノ三心、小経ノ一心不乱、大経ノ願成就ノ文ノ信心歓喜ト、同流通ノ歓喜踊躍ト、ミナコレ至心信樂之心也ト云リ。コレラノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ積シタマヘル也ト云々。	(8) 又云、玄義釈迦(省略)	(9) 又云、導和尚深心(省略)	(10) 又云、往生ノ業成(省略)	(11) 又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。(省略)	(12) 又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相続ヲ要トスルカユヘニ。(省略)

親鸞真筆本	(14) 又云、善導ハ第十八ノ願 (省略)	(15) 又云、第十九ノ願(省略)	(16) 又云、真実心(省略)	(17) 又云、善導与ニ恵心ニ相違 義事。善導ハ色相等ノ觀 法才ハ、觀仏三昧ト云ヘ リ。称名念仏才ハ、念仏 三昧ト云ヘリ。恵心ハ称 名觀法合シテ念仏三昧ト 云ヘリ。	(18) 又云、余宗ノ人浄土門ニ ソノ志アラムニハ、先ツ 往生要集ヲモテ、コレヲ オシフヘシ。ソノユヘハ、 コノ書ハモノニココロエ テ、難ナキヤウニソノ面 ヲミエテ、初心ノ人ノタ メニヨキ也。雖レ然真実 ノ底ノ本意ハ、称名念仏 ヲモテ、専修専念ヲ勸進 シタマヘリ。善導ト一同 也。	(19) 又云、余宗ノ人、浄土宗 ニソノココロサシアラム モノハ、カナラス本宗ノ 意ヲ棄ヘキ也。(省略)
万治版・元禄版	(13) 又云、善導ハ第十八ノ願 (省略)	(14) 又云、第十九ノ願(省略)	(15) 又云、真実心(省略)	(16) 又云、善導与ニ恵心ニ相違 義事。善導ハ色相等ノ觀 法才ハ、觀仏三昧ト云ヘ リ。称名念仏才ハ、念仏 三昧ト云ヘリ。恵心ハ称 名觀法合シテ念仏三昧ト 云ヘリ。	(17) 又云、余宗ノ人浄土門ニ ソノ志アラムニハ、先ツ 往生要集ヲモテ、コレヲ オシフヘシ。ソノユヘハ、 コノ書ハモノニココロエ テ、難ナキヤウニソノ面 ヲミエテ、初心ノ人ノタ メニヨキ也。雖レ然真実 ノ底ノ本意ハ、称名念仏 ヲモテ、専修専念ヲ勸進 シタマヘリ。善導ト一同 也。	(18) 又云、余宗ノ人、浄土宗 ニソノココロサシアラム モノハ、カナラス本宗ノ 意ヲ棄ヘキ也。(省略)
昭法全	(13) 又云、善導ハ第十八ノ願 (省略)	(14) 又云、第十九ノ願(省略)	(15) 又云、真実心(省略)	(16) 又云、善導与ニ恵心ニ相違 義事。善導ハ色相等ノ觀 法才ハ、觀仏三昧ト云ヘ リ。称名念仏才ハ、念仏 三昧ト云ヘリ。恵心ハ称 名觀法合シテ念仏三昧ト 云ヘリ。	(17) 又云、余宗ノ人浄土門ニ ソノ志アラムニハ、先ツ 往生要集ヲモテ、コレヲ オシフヘシ。ソノユヘハ、 コノ書ハモノニココロエ テ、難ナキヤウニソノ面 ヲミエテ、初心ノ人ノタ メニヨキ也。雖レ然真実 ノ底ノ本意ハ、称名念仏 ヲモテ、専修専念ヲ勸進 シタマヘリ。善導ト一同 也。	(18) 又云、余宗ノ人、浄土宗 ニソノココロサシアラム モノハ、カナラス本宗ノ 意ヲ棄ヘキ也。(省略)
本論での分類	(13) 又云、善導ハ第十八ノ願 (省略)	(14) 又云、第十九ノ願(省略)	(15) 又云、真実心(省略)	(16) 又云、善導与ニ恵心ニ相違 義事。善導ハ色相等ノ觀 法才ハ、觀仏三昧ト云ヘ リ。称名念仏才ハ、念仏 三昧ト云ヘリ。恵心ハ称 名觀法合シテ念仏三昧ト 云ヘリ。 又云、余宗ノ人浄土門ニ ソノ志アラムニハ、先ツ 往生要集ヲモテ、コレヲ オシフヘシ。ソノユヘハ、 コノ書ハモノニココロエ テ、難ナキヤウニソノ面 ヲミエテ、初心ノ人ノタ メニヨキ也。雖レ然真実 ノ底ノ本意ハ、称名念仏 ヲモテ、専修専念ヲ勸進 シタマヘリ。善導ト一同 也。	(17) 又云、余宗ノ人、浄土宗 ニソノココロサシアラム モノハ、カナラス本宗ノ 意ヲ棄ヘキ也。(省略)	(17) 又云、余宗ノ人、浄土宗 ニソノココロサシアラム モノハ、カナラス本宗ノ 意ヲ棄ヘキ也。(省略)

以上のように、本論における分類でみれば、第一条から第三条、第六・七条、第十六条に大きな異同がみられる。筆者が諸本とは異なる分け方をした理由については、第二章以降で各条を考察する際に詳しく述べていくが、結果として十七条となり、この遺文は「十七条御法語」としてとらえて問題ないと考える。よって本論では筆者の分け方に準じて進めていくこととする。

## 第二項 説示順序及び内容について

「十七条御法語」の説示内容は、教義的にみると教判論・本願論・起行論・安心論・行儀論に分類される。しかし、「十七条御法語」はこの内容的分類で並んでいるわけではない。また、本論では後ほど七条を主に二つの伝承系統に分けるが、その系統ごとに分類されているわけでもなく、関連する文献や人物ごとでもない。原文のみをみるかぎりでは、特徴のある条として、源信の名前がみえる箇所が四つあるが、説かれる箇所は散在している。このように一見無秩序に並んでいるようにみえるが、その順序には何か理由があるのだろうか。この問題についてはここで解決することができないため、第二章から第四章において、各条を詳しくみたらうで第六章にて再度考察したい。

次に「十七条御法語」は教判論・本願論・起行論・安心論・行儀論にほぼすべての条を分類することができる。つまり学術的な内容が多いということが指摘でき、その点で注目すべき遺文である。もう一つの特徴として他の遺文にはみられない珍しい内容が多いということが挙げられる。

序論で述べたように田村圓澄氏は、法然真筆本以外で『選択集』の内容に合致しないものは真撰といえないという見解を示した。その後、多くの先学によって法然遺文の真偽が検討され、いくつもの遺文に対して偽撰説が提唱されている。先述したように、その偽撰説に対する反論が出されながらも、何れも完全に偽撰説を払拭しきれていない。

田村氏のような立場に立つならば、この「十七条御法語」は直ちに偽撰と判断される。たとえば第一条に説かれる第二十願解釈であるが、法然による第二十願に関する説示が少ないだけでなく、それを三生、百年のうちの往生を誓うものだとする解釈は、『選択集』のみならず、法然遺文のなかに一切みられない。それ故に「十七条御法語」はこれまで注目されず、あまり研究対象にならなかつたのである。

以上、三つの問題から分かるように、この「十七条御法語」のなかには多くの問題が存在している。

## 第二節 「十七条御法語」の概要と伝承系統

本節では、はじめに「十七条御法語」の原文を挙げ、各条の説示内容を概観したい。また、本論では「十七条御法語」の伝承を、他の法然や門下の文献との関係に注目して考察していくため、本節では、各条ごとにとくに注目すべき関連文献を挙げておきたい。以下、本文は『真蹟集成』を基本として校合した結果であるが、頁数は便宜上『昭法全』のものとする。

第一項 「十七條御法語」の概要

① 第一条（以下、「十七條①」とする）

或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナラス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。<sup>（二五二）</sup>。コレ九品往生ノ義、意積ナリ。極大遅者ヲモテ、三生ニ出サルココロ、カクノコトク積セリ。又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。<sup>8</sup>

ここでは起行論（本願論）に言及して、四十八願のなか、第二十願について説かれている。『無量寿経』第二十願の意は、三生、つまり合わせても百年の内にはその願いが果遂し、往生することができる<sup>9</sup>と説かれる。最後に、『阿弥陀経』に説かれる「已発願」等の一節が、この三生の証であるとされている。

※関連文献：『東宗要』・『広疑瑞決集』

② 第二条（以下、「十七條②」とする）

又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懐ナリ。<sup>（一云云）</sup>。望トコロハコトナリ、疑ニ足サル者也。又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観経所撰ノ法也。<sup>9</sup>

ここでは教判論に言及して、釈尊が娑婆世界にあらわれた真の目的として説かれた經典について示されている。浄土門においては『阿弥陀経』等であり、聖道門においては『法華経』であり、両者の目指すところは異なるのであるから、その解釈に対して疑いをかけるには及ばないということが説かれている。続いて、私が安置（据え置いておまつり）しているすべての経律論は、『観経』の教えのなかにすべて含まれているとしている。

※関連文献：「一期物語」・聖光『浄土宗要集』（以下、『西宗要』とする）<sup>10</sup>・『明義進行集』

③ 第三条（以下、「十七條③」とする）

又云、地藏等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、往生以後、伴侶タルヘキカユヘナリト。<sup>11</sup> 地藏菩薩等の諸々の菩薩は、往生した後、覚りを目指す仲間となる方々であるから、軽んじてはならないとされている。

※関連文献：『広疑瑞決集』

④ 第四条（以下、「十七條④」とする）

又云、近代ノ行人、観法ヲモチキルニアタハス。モシ仏像等ヲ観セムハ、運慶康慶カ所造ニスキシ。モシ宝樹等ヲ観セハ、桜梅桃李之花菓等ニスキシ。シカルニ彼仏今現在成仏等ノ釈ヲ信シテ、一向ニ名号ヲ称スヘキ也ト云。タタ名号ヲトナフル、三心オノツカラ具足スル也ト云リ。<sup>12</sup>

ここでは起行論に言及して、末法の凡夫は、往生のためには観法ではなく、称名念仏を修すべきであることが説かれ、称名によって三心が自然に具足するとされている。

※関連文献：「信空伝説の詞」・「つねに仰せられける御詞」・『明義進行集』

⑤ 第五条（以下、「十七条⑤」とする）

又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。名号ヲトナフルホカ、一切ヤウナキ事也ト云リ。<sup>13</sup>  
ここでは行議論に言及して、念仏は、名号を称える他にはどのような形式も必要ないという、念仏の心構えが説かれている。

※関連文献：「信空伝説の詞」・「つねに仰せられける御詞」・『明義進行集』・『広疑瑞決集』

⑥ 第六条（以下、「十七条⑥」とする）

又云、諸経ノ中ニトクトコロノ極樂ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。<sup>14</sup>

ここでは起行論に言及して、浄土三部経を中心とする經典に示されている極樂浄土の莊嚴等は、『無量寿経』の四十八願の本願成就によるものであり、第十八願の願成就文において念仏がすすめられているとしている。

※関連文献：『西宗要』

⑦ 第七条（以下、「十七条⑦」とする）

觀經ノ三心、小経ノ一心不乱、大経ノ願成就ノ文ノ信心歡喜ト、同流通ノ歡喜踊躍ト、ミナコレ至心信樂之心也ト云リ。コレラノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ釈シタマヘル也ト云々。<sup>15</sup>

ここでは安心論に言及して、『觀經』に説かれる「三心」、『阿弥陀経』に説かれる「一心不乱」、『無量寿経』に説かれる「信心歡喜」、同じく『無量寿経』に説かれる「歡喜踊躍」等の説示はすべて、第十八願文に説かれる「至心信樂欲生我国」という心と同じであると説かれている。

※関連文献：『觀經釈』・「要義問答」・「信空伝説の詞」

⑧ 第八条（以下、「十七条⑧」とする）

又云、玄義ニ釈迦ノ要門ハ、定散ニ善ナリ。定者息慮凝心ナリ、散者廢惡修善ナリ。弘願者如大経説、一切善惡凡夫得生トイヘリ。予コトキハ、サキノ要門ニタエス、ヨテヒトヘニ弘願ヲ憑也ト云リ。<sup>16</sup>

ここでは起行論に言及して、はじめに『觀經疏』を引用して釈尊の「要門」は定善散善の二善であり、そのうち、定善とは思いを乱さず、心を凝らすことであり、散善とは散乱した心のままで、悪行をやめて善行を修することであるとされている。そして「弘願」とは、『無量寿経』に説かれている四十八願であり、善惡のすべての凡夫が往生できるのは、みな阿弥陀仏の「大願業力」に乗じてこれを「増上縁」とするからであるとしている。この説示をふまえ、自分のような愚者には、定散二善のような「要門」には堪えられず、ひたすら阿弥陀仏の「弘願」を頼りにするしかないと説かれている。

※関連文献：「信空伝説の詞」・「つねに仰せられける御詞」・『明義進行集』

⑨ 第九条（以下、「十七条⑨」とする）

又云、導和尚深心ヲ釈セムカタメニ、余ノ二心ヲ釈シタマフ也。経ノ文ノ三心ヲミルニ一切行ナシ、深心ノ釈ニイタリテ、ハシメテ念仏行ヲアカストコロ也。<sup>17</sup>

ここでは安心論に言及して、善導は深心を解釈するために、他の二心（至誠心・廻向発願心）を解釈したと説かれている。その理由として、『観経』で説かれる三心には行についてふれられないが、善導の『観経疏』で三心の中、深心釈にいたってはじめて念仏の行が説かれたからであるとされる。

※関連文献：特出すべきものは無い。

⑩第十條（以下、「十七條⑩」とする）

又云、往生ノ業成就、臨終平生ニワタルヘシ。本願ノ文ニ別ニエラハサルカユヘニト云リ。恵心ノココロ平生ノ見ニワタル也ト云リ。<sup>18</sup>

ここでは行議論に言及して、往生の業成就は、臨終・平生に通じることが説かれている。その理由として、『無量寿経』第十八願では、臨終や平生の念仏が分けられていないことを挙げている。そして、源信も『往生要集』において、平生の念仏が重要であると述べているとしている。

※関連文献：「つねに仰せられける御詞」・『明義進行集』

⑪第十一條（以下、「十七條⑪」とする）

又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。名号ヲ称スルハ、念ヲ成セムカタメ也。モシ声ヲハナルルトキ、念スナワチ懈怠スルカユヘニ、常恒ニ称唱スレハスナハチ念相続ス。心念ノ業、生ヲヒクカユヘ也。<sup>19</sup>

ここでは起行論に言及して、往生という目的が果たされるには、「念」が重要であるとされている。阿弥陀仏の名号を称えることは、「念」を成ずるためであり、称名を修さなければ、「念」は懈怠し、常に称名することによって、「念」は相続されると説かれている<sup>20</sup>。

※関連文献：特出すべきものは無い。

⑫第十二條（以下、「十七條⑫」とする）

又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相続ヲ要トスルカユヘニ。如意輪ノ法ハ、不浄ヲハハカラス、弥陀観音一体不二也。コレヲオモフニ、善導ノ別時ノ行ニハ、清浄潔斎ヲモチキル。尋常ノ行、コレニコトナルヘキ歟。恵心ノ不浄時処諸縁之積、永観ノ不浄身浄不浄之積、サタメテ存スルトコロアル歟ト云。<sup>21</sup>

ここでは行儀論に言及して、念仏の修し方について、念仏は相続することが重要であり、その際に身の不浄を厭う必要はないと説かれている。

※関連文献：『明義進行集』

⑬第十三條（以下、「十七條⑬」とする）

又云、善導ハ第十八ノ願、一向ニ仏号ヲ称念シテ往生スト云リ。恵心ノココロ、観念称念等、ミナコレヲ撰スト云リ。モシ要集ノココロニヨラハ、行者ニオイテハ、コノ名ヲアヤマチテム歟ト。<sup>22</sup>

ここでは起行論に言及して、第十八願の「乃至十念」の「念」の理解について、善導は称念であり、源信は、観念・称念の両方を指すとしている。そして最後に、『往生要集』による行者は、「念」の理解の仕方を誤ってしまう可能性があることを指摘している。

※関連文献：『明義進行集』

⑭第十四条（以下、「十七條⑭」とする）

又云、第十九ノ願ハ、諸行之人ヲ引入シテ、念仏之願ニ歸セシムト也。<sup>23</sup>

ここでは起行論（本願論）に言及して、四十八願中、第十九願について説かれている。第十九願には往生を願つてさまざまな功德を修める人に対して、阿弥陀仏が来迎すると誓われているが、それはそうしたさまざまな功德を修める人々の心をひきつけ、念仏往生の願である第十八願に帰依させようとするものであるとしている。

※関連文献：『広疑瑞決集』

⑮第十五条（以下、「十七條⑮」とする）

又云、真実心トイフハ、行者願往生ノ心ナリ。矯飾ナク、裏表ナキ相応ノ心也。雑毒虚仮等ハ、名聞利養ノ心也。大品経云、捨<sub>レ</sub>利養名聞<sub>一</sub>〔文〕。大論ニ述<sub>レ</sub>此文<sub>一</sub>之下ニ云、当<sub>レ</sub>業捨<sub>レ</sub>雑毒<sub>一</sub>者、一声一念猶具<sub>レ</sub>之、無<sub>レ</sub>実心之相<sub>一</sub>也、翻<sub>レ</sub>内矯<sub>レ</sub>外者、仮令外相不法<sub>ナレトモ</sub>、内心真実願<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>者、可<sub>レ</sub>遂<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>也〔云云〕。深心トイフハ、疑慮ナキ心也。利他真実者、得生之後利他門之相也。ヨテクハシク釈セスト。

觀無量寿経ニ、若有<sub>レ</sub>衆生<sub>一</sub>、願<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>彼国<sub>一</sub>者、發<sub>レ</sub>三種心<sub>一</sub>即便往生、何等為<sub>レ</sub>三、一者至誠心、二者深心、三者廻向發願心ナリ。具<sub>レ</sub>三心<sub>一</sub>者必生<sub>レ</sub>彼国<sub>一</sub>トイヘリ。往生礼讚ニ積<sub>レ</sub>三心<sub>一</sub>畢云、具<sub>レ</sub>此三心<sub>一</sub>、必得<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>也。若少<sub>レ</sub>三心<sub>一</sub>、即不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>生<sub>一</sub>。然則最可<sub>レ</sub>具<sub>レ</sub>三心<sub>一</sub>也。一至誠心者、真実心也。身行<sub>レ</sub>礼拝<sub>一</sub>、口唱<sub>レ</sub>名号<sub>一</sub>、意想<sub>レ</sub>相好<sub>一</sub>、皆用<sub>レ</sub>実心<sub>一</sub>。惣而言<sub>レ</sub>之、厭離穢土、欣求浄土、修諸行業、皆以<sub>レ</sub>真実心<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>勤<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>。外現<sub>レ</sub>賢善精進之相<sub>一</sub>、内懷<sub>ケリ</sub>愚惡懈怠之心<sub>一</sub>、所修行業、日夜十二時無<sub>レ</sub>間行<sub>ストモ</sub>レ<sub>レ</sub>之、不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>。外顯<sub>レ</sub>愚惡懈怠之形<sub>一</sub>、内住<sub>レ</sub>賢善精進之念<sub>一</sub>、修<sub>レ</sub>行之<sub>一</sub>者、雖<sub>レ</sub>一時一念<sub>一</sub>、其行<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>虚、必得<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>。是名<sub>レ</sub>至誠心<sub>一</sub>。二深心者、深信之心也。付<sub>レ</sub>之有<sub>レ</sub>二<sub>一</sub>。一者信<sub>下</sub>我是罪惡不善之身、無始已來輪<sub>レ</sub>廻六道<sub>一</sub>、無<sub>中</sub>往生縁上<sub>一</sub>。二信<sub>下</sub>雖<sub>レ</sub>罪人<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>仏願力<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>強縁<sub>一</sub>、得<sub>中</sub>往生上<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>疑無<sub>レ</sub>慮。付<sub>レ</sub>此亦有<sub>レ</sub>二<sub>一</sub>。一就<sub>レ</sub>人立<sub>レ</sub>信<sub>一</sub>、二就<sub>レ</sub>行立<sub>レ</sub>信<sub>一</sub>。就<sub>レ</sub>人立<sub>レ</sub>信者、出離生死道雖<sub>レ</sub>多、大分有<sub>レ</sub>二<sub>一</sub>。一聖道門、二浄土門。聖道門者、於<sub>レ</sub>此娑婆世界<sub>一</sub>、斷<sub>レ</sub>煩惱<sub>一</sub>証<sub>レ</sub>菩提<sub>一</sub>道也。浄土門者、厭<sub>レ</sub>此娑婆世界<sub>一</sub>、欣<sub>レ</sub>極樂<sub>一</sub>修<sub>レ</sub>善根<sub>一</sub>門也。雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>二門<sub>一</sub>、閻<sub>レ</sub>聖道門<sub>一</sub>歸<sub>レ</sub>浄土門<sub>一</sub>。然若有<sub>レ</sub>人多引<sub>レ</sub>經論<sub>一</sub>、善惡凡夫、不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>聞<sub>レ</sub>此語<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>退心<sub>一</sub>、彌增<sub>レ</sub>信心<sub>一</sub>。所以者何、罪障凡夫、往<sub>レ</sub>生スル<sub>一</sub>浄土<sub>一</sub>、積尊誠言、非凡夫妄説<sub>一</sub>。我已信<sub>レ</sub>仏言<sub>一</sub>、深欣<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>浄土<sub>一</sub>、設諸<sub>レ</sub>仏菩薩來、罪障凡夫言<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>浄土<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>信<sub>レ</sub>之。何以故、菩薩仏弟子、若實是菩薩者、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>乖<sub>レ</sub>仏説<sub>一</sub>。然已違<sub>レ</sub>仏説<sub>一</sub>、言<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>、知非<sub>レ</sub>真菩薩<sub>一</sub>。是故不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>信<sub>一</sub>。マタ仏ハ是同体大悲、実ニ是仏者、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>違<sub>レ</sub>釈迦説<sub>一</sub>。然則阿弥陀経説、一彼七日念<sub>レ</sub>阿弥陀名号<sub>一</sub>、必得<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>者、六方恒沙諸仏、同<sub>レ</sub>釈迦仏<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>ト<sub>レ</sub>虚証<sub>レ</sub>誠<sub>一</sub>之<sub>一</sub>。然今背<sub>レ</sub>釈迦説<sub>一</sub>、云<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>、故知非<sub>レ</sub>真仏<sub>一</sub>。是天魔變化。以<sub>レ</sub>是義<sub>一</sub>故、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>依<sub>レ</sub>信<sub>一</sub>。仏菩薩説尚<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>信<sub>一</sub>、何況余説哉。汝等所<sub>レ</sub>執雖<sub>レ</sub>大小異<sub>一</sub>、同期<sub>レ</sub>仏果<sub>一</sub>、穢土修行聖道意。我等所<sub>レ</sub>修正雜不<sub>トモ</sub>同<sub>一</sub>、共欣<sub>レ</sub>極樂<sub>一</sub>往生行業<sub>ハ</sub>浄土門意。聖道者は汝有縁行、浄土門者我有縁行。不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>此難<sub>レ</sub>彼、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>彼難<sub>レ</sub>此。如<sub>レ</sub>是信、是名<sub>レ</sub>就<sub>レ</sub>人立<sub>レ</sub>信、次就<sub>レ</sub>行立<sub>レ</sub>信者、往生極樂行雖<sub>レ</sub>区不<sub>レ</sub>出<sub>レ</sub>三種<sub>一</sub>。一者正行、二者雜行。正行者於<sub>レ</sub>阿弥陀仏<sub>一</sub>之親行也、雜行者於<sub>レ</sub>阿弥陀仏<sub>一</sub>之疎行也。先正行者、付<sub>レ</sub>之有<sub>レ</sub>五。一謂誦誦、謂誦<sub>レ</sub>三部経<sub>一</sub>也。二謂、觀<sub>レ</sub>極樂依正<sub>一</sub>也。三礼拝、謂礼<sub>レ</sub>弥陀仏<sub>一</sub>也。四称名、謂称<sub>レ</sub>

弥陀名号<sup>一</sup>也。五讚嘆供養、謂讚<sup>二</sup>嘆供<sup>三</sup>養阿弥陀<sup>一</sup>也。以<sup>三</sup>此五<sup>一</sup>、合為<sup>レ</sup>二。一者一心專<sup>二</sup>念弥陀名号<sup>一</sup>、行住座臥不<sup>レ</sup>問<sup>三</sup>時節久近<sup>一</sup>、念念不<sup>レ</sup>捨者、是名<sup>三</sup>正定之業<sup>一</sup>、順<sup>二</sup>彼仏願<sup>一</sup>之故。二者先五中、除<sup>二</sup>称名<sup>一</sup>已外札拜誦誦等、皆名<sup>三</sup>助業<sup>一</sup>。次雜行者、除<sup>二</sup>先五種正助<sup>一</sup>二行<sup>一</sup>已外諸誦誦大乘發菩提心持戒勸進行等一切行也。付<sup>三</sup>此正雜二行<sup>一</sup>、有<sup>二</sup>五種得失<sup>一</sup>。一親疎對、謂正行親<sup>二</sup>阿弥陀<sup>一</sup>、雜行疎<sup>二</sup>阿弥陀<sup>一</sup>。二近遠對、謂正行近<sup>二</sup>阿弥陀<sup>一</sup>、雜行遠<sup>二</sup>阿弥陀<sup>一</sup>。三有間無間對、謂正行係念無<sup>レ</sup>間、雜行係念間斷。四廻向不廻向對、謂正行不<sup>レ</sup>用<sup>二</sup>廻向<sup>一</sup>、自為<sup>二</sup>往生業<sup>一</sup>、雜行不<sup>レ</sup>廻向<sup>二</sup>時、不<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>往生業<sup>一</sup>。五純雜對、謂正行純往生極樂業也、雜行不<sup>レ</sup>爾、通<sup>二</sup>十方淨土乃至人天業<sup>一</sup>也。如<sup>レ</sup>此信者、名<sup>二</sup>就<sup>レ</sup>行<sup>一</sup>立信、是名<sup>二</sup>深心<sup>一</sup>。三廻向發願心者、過去及今生身口意業所<sup>レ</sup>修一切善根、以<sup>二</sup>真実心<sup>一</sup>、廻<sup>二</sup>向極樂<sup>一</sup>、欣<sup>二</sup>求往生<sup>一</sup>也。<sup>24</sup>

ここでは安心論に言及して、三心について説かれている。ここでは『大品般若経』・『大智度論』や、善導の『観経疏』・『往生礼讃』等のさまざまな経論釈を引用して、至誠心・深心・廻向發願心といった三心の解釈が示されている。全体的に短い詞から構成されている「十七条御法語」のなかで、異例ともいえるほどの長さである<sup>25</sup>。

※関連文献：特出すべきものは無い。

#### ⑩ 第十六条（以下、「十七条⑩」とする）

又云、善導与<sup>二</sup>惠心<sup>一</sup>相違義事。

善導ハ色相等ノ観法オハ、観仏三昧ト云ヘリ。称名念仏オハ、念仏三昧ト云ヘリ。惠心ハ称名観法合シテ念仏三昧ト云ヘリ。又云、余宗ノ人淨土門ニソノ志アラムニハ、先ツ往生要集ヲモテ、コレヲオシフヘシ。ソノユヘハ、コノ書ハモノニココロエテ、難ナキヤウニソノ面ヲミエテ、初心ノ人ノタメニヨキ也。雖<sup>レ</sup>然真実ノ底ノ本意ハ、称名念仏ヲモテ、専修専念ヲ勸進シタマヘリ。善導ト一同也。<sup>26</sup>

ここでは起行論に言及して、善導と源信とが念仏三昧の解釈を異にしていることについて、法然の考えを示している。善導は、「色相等ノ観法」を「観仏三昧」、称名念仏を「念仏三昧」とし、観仏三昧と念仏三昧を区別している。それに対し、源信は、称名と観法を合わせて念仏三昧とするとしている。続いて、他宗の人で、淨土宗の教えに帰依しようという志がある者には、最初に『往生要集』を用いてその教えを伝えるべきであるとする。その理由としては、『往生要集』は整理が行き届いているので、その趣意を理解することが容易く、初心の人にとって良いからであるとされている。そして最後に、善導と源信の解釈は異なっていると受け止められるが、源信の真の本意は称名念仏を専ら修め、専念することを勧進しており、善導と全く同じ意であるとしている。

※関連文献：『明義進行集』

#### ⑰ 第十七条（以下、「十七条⑰」とする）

又云、余宗ノ人、淨土宗ニソノココロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也。ソノユヘハ、聖道淨土ノ宗義各別ナルユヘ也トノタマヘリ。<sup>27</sup>

ここでは教判論に言及して、宗義各別ということについて説かれている。聖道門と淨土門の宗義は各別であるのだから、淨土宗の教えに帰依しようという志があるものは、必ずそれまでに属していた宗の教えを捨てるべきであるとしている。

※関連文献：「一期物語」・『明義進行集』

## 第二項 「十七条御法語」の内容的分類と伝承系統について

前項の概要をふまえ、「十七条御法語」は内容的に以下のように分類をすることができる。

- ・起行論：「十七条①・④・⑤・⑥・⑧・⑪・⑬・⑭・⑯」
- ・教判論：「十七条②・⑯」
- ・安心論：「十七条⑦・⑨・⑮」
- ・行儀論：「十七条⑤・⑩・⑫」
- ・その他：「十七条③」

また、各条と関連する主な文献を挙げたところ、とくに信瑞の『明義進行集』と『広疑瑞決集』との関係が多くみられた。「十七条御法語」と両文献の対応は以下のとおりである。

- ・『明義進行集』：「十七条②・④・⑤・⑧・⑩・⑫・⑬・⑯・⑰」
- ・『広疑瑞決集』：「十七条①・③・⑤・⑭」

もちろん聖光・良忠やその他の門下の著作にも関連内容はみられるが、とくに『明義進行集』『広疑瑞決集』には他の文献とは比較にならない程多くの関連内容がみられること、また、特殊な内容が多い「十七条御法語」のなかで、他の文献にはみられず『明義進行集』『広疑瑞決集』のみにみられる内容が多いこと等から、この両文献が「十七条御法語」の伝承に大きく関わるものである可能性が高いと考える。よって、本論では「伝承A『明義進行集』伝承の系統」(第二章で考察)と「伝承B『広疑瑞決集』伝承の系統」(第三章で考察)の二系統に分けて論じていくことが、内容的分類でまとめていくよりも「十七条御法語」の特徴をよくとらえられると考えたため、以下この分類に基づいて進めていくこととする。

### 小結

本章でははじめに、「十七条御法語」の題名・説示順序・内容に関する問題点を挙げ、整理してきた。そのなかで題名、段落分けについては筆者の説を挙げたが、何れも詳細については本論を進めていくなかで言及していくこととする。

その段落分けをふまえて「十七条御法語」の概要をまとめ、内容的分類をし、また伝承系統が『明義進行集』と『広疑瑞決集』に大きく分けられる可能性があることを指摘した。

以下、これらの問題点・内容的分類・伝承系統をふまえて進めていきたい。

<sup>1</sup> 永井隆正氏『西方指南抄』所収「法語十八条」について参照。

なお、藤堂恭俊氏も「法語十八条」としているが、藤堂氏は検討した結果を示しているわけではなく、先行研究をふまえて十八条ととらえていると考えられる。

<sup>2</sup> 永井隆正氏『西方指南抄』所収「法語十八条」について「一二五〇七頁参照」。

<sup>3</sup> 覚信とは、親鸞の門弟であり、堯恵とは、十五世紀頃の『選択私集鈔』を著した西山派堯恵であると考えられるが、詳しくは不明である。なお、『西方指南抄』の刊本には万治四年版、万治版を再治した天和三年版、また元禄七年版がある。この万治版が覚信本の転写本を底本としているということである。

<sup>4</sup> なお、改行の表記には不明瞭なところがあり、見方によっては十九条にもなる。

<sup>5</sup> 永井隆正氏『西方指南抄』所収「法語十八条」について「一三〇頁参照」。

6 筆者の分け方は、「又」等の表現や内容のみからではなく、各法語の関連人物や背景、伝承もふまえたうえでの結果であり、諸本のものより妥当であると考えている。

7 該当しないのは「十七条③」のみである。

8 『昭法全』 四六八

9 『昭法全』 四六八

10 『西宗要』に関しては『浄全』所収のものによることとする。『西宗要』は聖光が法然から受けた浄土宗の行と教に関する要義を八十項目にまとめ、問答体をもって細積したものである。これは一二三七年に門弟の良忠等の求めに応じて講述口授したものであり、それを良忠が同年の一月から四月にわたって聖光の口授をそのまま筆写したものである。そのため文辞に修飾がないとされている。

11 『昭法全』 四六八

12 『昭法全』 四六八 本文は『昭法全』によったが、『親鸞全集』では「一向二名号ヲ称スヘキ也ト云リ。タタ名号ヲトナフル(二)、三心オノツカラ具足スル也ト云リ。」となっており、このうち下線部は、『昭法全』には無く、『真蹟集成』・『親鸞全集』にはあるものである。ただし、下線部のうち、(一)は、『真蹟集成』にはないものである。

13 『昭法全』 四六九

14 『昭法全』 四六九

15 『昭法全』 四六九

16 『昭法全』 四六九 本文は『昭法全』によったが、『親鸞全集』では「又云、玄義ニ云ク<sup>1</sup> 釈迦ノ要門ハ」となっており、この下線部は、『昭法全』には無く、『真蹟集成』・『親鸞全集』にはあるものである。

17 『昭法全』 四六九 本文は『昭法全』によったが、『親鸞全集』では「ハシメテ念仏ノ行ヲアカストコロ也」となっており、下線部は、『昭法全』には無く、『真蹟集成』・『親鸞全集』にはあるものである。

18 『昭法全』 四六九

19 『昭法全』 四六九

20 最後に「心念ノ業、生ヲヒクカユヘ也」と説かれているが、この内容に関しては、意味が理解し難いため、後ほど第四章にて考察する際に詳しく述べたい。

21 『昭法全』 四六九

22 『親鸞全集』一二四 ここでは、『昭法全』ではなく、『親鸞全集』によることとする。『昭法全』では、最後の「アヤマチテム歟ト」というところが「アヤマテラム歟ト」となっており、『昭法全』の読み方では古典文法的に合わないところがあるので、『親鸞全集』によることとした。『真蹟集成』をみると、「チテ」と「テラ」は非常に区分がつきにくく書かれており、『昭法全』はこれを誤ったととらえるべきであろうか。

23 『昭法全』 四七〇

24 『昭法全』 四七〇—一 本文は『昭法全』によったが、『親鸞全集』では、

又云、真実心トイフハ、(中略) 発三種心即便往生ス、何等為三、(中略) 釈尊誠言ナリ、非凡夫妄説。(中略) 同期仏果ナリ、穢土修行聖道意。我等所修正雑不同、共欣極楽往生ノ行業浄土門意。聖道(門) 者是汝有縁行ナリ、浄土門者我有縁行。

となっており、このうち下線部は、『昭法全』には無く、『真蹟集成』・『親鸞全集』にはあるものである。ただし、下線部のうち、(一)は、『真蹟集成』にはないものである。

25 細かい考察は後ほど第四章にて述べることとする。

26 『昭法全』 四七一—二

27 『昭法全』 四七二

## 第二章 『明義進行集』 伝承系統の法然法語群

前章において「十七条御法語」の伝承が『明義進行集』系統と『広疑瑞決集』系統とに分けられる可能性がある」と指摘した。そのうち本章では『明義進行集』系統に属する御法語について検討する。「十七条御法語」のなかで該当するのは、「十七条②」・「十七条④」・「十七条⑤」・「十七条⑧」・「十七条⑩」・「十七条⑫」・「十七条⑬」・「十七条⑭」・「十七条⑯」である。

『明義進行集』全三巻<sup>1</sup>は、信空・隆寛の弟子であり、法然の孫弟子にあたる信瑞により著された言行録である。法然の念仏義に帰依した諸宗の学僧八人の思想や行実が挙げられている。その八人とは、第一静遍、第二明遍、第三隆寛、第四空阿弥陀仏、第五信空、第六覚瑜、第七聖覚、第八明禅であり、明遍の項のなかには数少ない遊蓮房円照に関する貴重な資料が含まれている。『和語灯録』のなかにも名前が出てくることや、唯一信空の「無観称名義」が説かれていること等、法然の思想を考察するうえで、一次資料の一つに挙げられる著作である。

この『明義進行集』は大正七年（一九一八）に黒坂勝美氏によって、大阪の真言宗御室派金剛寺より、弘安六年（一二八二）の恵鑿による写本が発見されるまでその存在が認められていなかった。この発見は大いに注目され、ただちに橋川正氏<sup>2</sup>、望月信亨氏<sup>3</sup>、伊藤祐晃氏<sup>4</sup>、井川定慶氏<sup>5</sup>らによって研究された。三巻のうち、第一巻はみつかつておらず、また成立時期が明確でないこと、他の法然文献との関係等、多くの問題を有するものであり、先学の研究もこれらを説明することに目的がおかれている<sup>6</sup>。

中寫容子氏はこれまでの先学の研究を、①筆者、②成立時期、③『明義進行集』と、『和語灯録』等に見られる「進行集」／「信行集」の名で引用されている典籍との関係、④伝存しない巻一の内容、⑤『明義進行集』と法然の諸伝との関係といった五つの点に分けて整理している<sup>7</sup>。

①から⑤について、これまでの研究成果を端的にみていくと、

①筆者が信瑞であることは疑いない<sup>8</sup>。

②明確にされていないが、信瑞の没年弘安二年（一二七九）が下限<sup>9</sup>、僧伝の最後に位置する明禅の没年仁治三年（一二四二）が上限とされている<sup>10</sup>。

③『和語灯録』に引かれる「進行集」は『明義進行集』とみてよい<sup>11</sup>。

④巻一に法然の事蹟が記されていたであろうということは諸説一致している<sup>12</sup>。

⑤ここは先学によって意見が分かれるとしている。

・望月信亨氏：『九巻伝』・『四十八巻伝』は『明義進行集』の記事に依っている<sup>13</sup>。

・伊藤祐晃氏：『明義進行集』の巻一が信瑞の『法然上人伝』である。

・井川定慶氏：『醍醐本』は『明義進行集』巻一の原本から稿本に交ぜたもの。

・三田全信氏：『明義進行集』と『法然上人伝』は別個のものである<sup>14</sup>。

本論ではこれらの研究ふまえたうえで進めていく<sup>15</sup>。

### 第一節 釈尊出世の本懐と宗義各別——一期物語からの伝承——

本節では、釈尊出世の本懐や宗義各別といった教判論が説かれる「十七条②」と「十七条⑯」について考察する。

第一項 釈尊出世の本懐と宗義各別について 「十七条御法語」 第二条

一、内容と問題点

「十七条②」には次のように説かれている。

又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懐ナリ。云々。望トコロハコトナリ、疑ニ足サル者也。又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観経所撰ノ法也。<sup>16</sup>

ここでははじめに、釈尊が娑婆世界にあらわれた真の目的が説かれた經典は、浄土門においては『阿弥陀経』等であり、聖道門においては『法華経』であり、両者の目指すところは異なるのであるから、疑いをかけるには及ばないということが説かれている。後半には、私が安置しているすべての経律論は、『観経』に含まれるとしている。

出世本懐論とは、釈尊がこの娑婆世界に出現した真の目的を論ずることであり、『法華経』第一方便品において、衆生をこの世で悟らせようという目的から『法華経』を説き示したことが釈尊の出世の本懐であるとされたことより生じた問題である<sup>17</sup>。智顛『法華玄義』では、法華時以前に説かれた経説は随他意語であり釈尊の本懐ではなく、今経『法華経』は「藏・通・別教」（不融）を捨て、ただ円教（融）を説く故に、出世の本懐の経であると説かれている<sup>18</sup>。同じく『法華玄義』二下では、『法華経』は諸々の経説を総括し、みなこの経に極まるといい、釈尊出世の本懐が『法華経』を説くこととする<sup>19</sup>。「十七条②」に関しては、以下の問題点がある。

- ・前半の内容については、この一節のみからでも理解し易いが、「疑ニ足サル」という一節が、何に対していつているのか明確でない。
- ・後半の内容は、この御法語のみから理解することが難しい。
- ・後半部分をはじめに「又云」とあることから、第二条とするか、第三条とするか見解が分かれる（出世本懐と宗義各別とは一緒に考えてもよいかという問題）。

またここで、釈尊観ということに関連して、本節の考察を進めていくうえで重要な論文があるので紹介したい。深貝慈孝氏「善導の仏陀観」(『中国浄土教と浄土宗学の研究』、二〇〇二年)である。

深貝氏は、善導浄土教の特徴の一つとして「仏説の強調」があるとする。善導の仏陀観は具体的には釈尊を指すが、善導は諸仏同証を根本的立場とするため、釈尊一仏を通じて仏陀の仏陀たる由縁を明らかにすれば、善導の仏陀観説明が達せられるとする。深貝氏は、善導によると、五濁の世に出現して弥陀浄土教を説いたのは、応現身の釈迦仏である。

その本地は『大般涅槃経』に説く無勝世界の仏陀である。(中略) 仏陀は娑婆世界の衆生の苦悩を見るに見かねて応現し、釈迦仏として八相成仏して弥陀浄土教を説いたと見る。

といい、さらに深貝氏は、『般舟讚』をもとに善導は、

釈迦仏が前世の菩薩位にあった時は、前仏の教えに随順し、長時劫に菩薩行を修したのであって(中略) 無上菩提尊となることを誓い、願が成就して菩提の果を証得したという。これはまさしく報身の仏陀であり、此土出現の釈迦仏の本地身である。

といい、つまりは、善導の仏陀観の底では、釈尊が仏陀として報身報土を得ているとし、

その真身の仏陀が真土を捨てて娑婆の衆生を化せんがために八相成仏の形をとって娑婆に出現したととらえているのである。

以上深貝氏は、釈尊の此土出現の本意が、凡夫の弥陀浄土往生を説くことにあつたというのが善導の見方であるということであるが、さらにその本懐が前世における菩薩位にあつた時からのものであり、誓願がそれにあたることに注意すべきとしている。つまり釈尊出世の本懐が前世の発願のときからのものであるということである。

いづれにしても善導にとつては、真仏としての釈尊が、凡夫のために娑婆に応現して弥陀浄土への往生を説きすすめたことが重要であつて、その弥陀観をもつて、撰論学派の念仏往生別時説に立ち向かつたとする<sup>20</sup>。

結論として深貝氏は、善導が「今乗二尊教、広開浄土門」ということをうけ、凡夫の念仏往生そのものは弥陀本願があつてのことであるが、実際問題としては、それを開示する釈尊の遺教なくしては衆生と無縁のものであり、その意味からも釈尊は発遣教主として阿弥陀仏と同様に尊ばれ、大恩ある本師として報恩せられるべき仏陀であるとしている。

この論考は、本節だけでなく、後ほど「十七条⑧」を考察する際にも関係し、さらには法然教学の基本をあらわす重要なものと考えられる。以下、この説をふまえて、法然教学との比較からはじめていきたい。

## 二、法然教学との比較

ここでは、法然における釈尊出世の本懐解釈について整理し、「十七条②」と比較したい。はじめに『無量寿経釈』には次のように説かれている。

釈迦捨テ、ニ無勝浄土ヲ一出玉フニ此ノ穢土ニ事ハ、本ト説テニ浄土之教ヲ一勸ニ進シテ衆生ヲ一為ナリレ令レ生ゼニ浄土ニ一。弥陀如来捨テニ穢土ヲ一、出玉フニ彼ノ浄土ニ事ハ、本ト導テニ穢土ノ衆生ヲ一為ナリレ令レ生ニ浄土ニ一。是則チ諸仏ノ出デニ浄土ヲ一出玉フニ穢土ニ一御本意ナリ也。善導ノ釈ニ云。釈迦ハ此ノ方ヨリ発遣ス。(一云云)是レ則チ此ノ経ノ大意ナリ也。<sup>21</sup>

ここはまさに、先ほどの深貝氏の論考にあつた仏陀観が法然の詞として示されているところである。ここで法然は、釈尊が無勝浄土を捨てて穢土に出現されるのは、浄土教をすすめて衆生を浄土に生まれさせるためであり、阿弥陀仏が穢土を捨てて浄土に出現されるのは、穢土の衆生を導いて浄土に生まれさせるためであるとしている。法然は善導の「釈迦此方発遣、弥陀即彼国来迎」という解釈を受け、浄土教が釈尊・阿弥陀仏二尊によることを強調し、発遣教主として無勝浄土から応現した釈尊を尊ぶのである。これが法然の釈尊出世の本懐解釈である。

次に『三部経大意』には以下のように説かれている。

我世ニ出ル事ハ、本意唯タ弥陀ノ名号ヲ衆生ニ令聞カタメナリトテ、阿難尊者ニムカヒテ、汝好ク此事ヲ持テ遐代ニ流通セヨト、ネムコ六ニ約束シヨキテ後、跋提河ノホトリ、沙羅林下ニシテ、八十ノ春ノ天、二月十五ノ夜半ニ、頭北面西ニシテ涅槃ニ入り給ニキ。(中略)アルイハ我等釈尊ニトヒタテマツルニコタヘタマフコトモアリキ。アルイハ釈尊ミツカラツケタマフコトモアリキ。济度利生ノ方便、今ハ誰ニ向テカ問奉ルヘキ。須ク如来ノ御詞ヲシルシ置テ、未来ニモ伝へ、御カタミトモセント云テ、多羅葉ヲ拾ヒテ、悉ク是ヲ注シ置キ、三蔵タチ是ヲ訳テ晨旦ニ渡シ、本朝ニ伝フ。諸宗ニ各ツカサルトコ六ノ一代聖教是也。而ヲ阿弥陀如来、善導和尚トナノリテ唐土

ニ出テ云ハク

如来出現於五濁	隨宜方便化群萌	或說多聞而得度	或說少解証三明
或教福惠隻除障	或教禪念坐思量	種々法門皆解脫	無過念仏往西方
上尽一形至十念	三念五念仏来迎	直為弥陀弘誓重	致使凡夫念即生

トヲセラレキ。 釈尊出世ノ本懷、唯此事ニ有ト云ヘシ。<sup>22</sup>

ここでは、釈尊出世の本意はただ阿弥陀仏の名号を衆生に聞かしめんためであるとされ、さらに阿弥陀仏が善導と名乗り、『法事讚』に「種々ある解脫の法門のなかに、念仏によつて往生する以外のものはない」と説かれていることを挙げ、念仏を明かすことが釈尊出世の本懷であるとしている。

また、『浄土宗略要文』では、

ニ善導和尚意、云三釈尊出世本意、唯說ニ念仏往生ヲ一之文。法事讚云。如来出ニ現シテ於五濁ニ、隨宜ノ方便ヲ以化ニ群萌一。或說ニ多聞ニシテ而得度スト一、或說ニ少解証ストニ三明一、或教ニ福惠双テ除ト障、或教フニ禪念シテ坐シテ思量セヨト一。種々法門皆解脫スレトモ、無レ過タルコト三念仏シテ往クニ西方ニ一。上ミ尽シニ一形ヲ一至マデ二十念三念五念ニ一、仏来迎シ玉フ。直ニ為ニ弥陀弘誓ノ重ガ一、致スレ使コトヲニ凡夫ヲシテ念レバ即生ゼ一。<sup>23</sup>

とし、『三部経大意』と同様に『法事讚』の文を引いて、善導の意によると、釈尊出世の本意がただ念仏往生を説くことにあるとされている。

次に「津戸三郎へつかはす御返事」（九月二十八日付）には、

釈迦如来の種々の機縁にしたかひて、様々の行をとかせたまひたる事にて候へは、釈迦も世にいて給ふ心は、弥陀の本願をとかんとおほしめす御心にて候へども、衆生の機縁人にしたかひてときたまふ日は、余の種々の行をもとき給ふは、これ隨機の法なり、仏の自らの御心のそこには候はず。されは念仏は、弥陀にも利生の本願、釈迦にも出世の本懷也、余の種々の行には似す候はず。<sup>24</sup>

と説かれている。ここで法然は、釈尊の出世を阿弥陀仏の本願を説くためであるとし、衆生の機縁にしたがって余の種々の諸行も説かれる。しかし、これは隨機の法であり、釈尊自らの本意の根底ではないとしている。したがって、念仏は阿弥陀仏の利生であり、釈尊の出世本懷であると述べている。ここでは『三部経大意』等には説かれなかつた念仏と諸行にふれており、諸行は隨機の法であり、釈尊の本意ではないとされている点が注目される。

これらの諸説においては、「十七条②」のように『阿弥陀経』や『觀経』を挙げて聖浄二門に分けて各々の出世本懷論を示すのとは異なり、善導の説をもとに出世本懷論について示している。

また、「十七条②」と関連すると思われるものとして、『醍醐本』の「一期物語」に説かれる次の一節にも注目される（以下、後述する「一期物語」と区別するため「一期②」とする。②は「二期物語」における段落ではなく「十七条②」と対応するという意味である）。

或云、上人在生ノ時、三井寺貫首大式僧正公胤、作三卷書ヲ一、破三選択集一名ニ浄土決疑抄ト一。其書ニ曰ク、法花ニ有ニ即往安樂ノ文一、觀経ニ有ニ誦誦大乘句一。転ニ誦法花ヲ一。生ニ極樂一、有ニ何妨カ一。然ニ廢ニ誦誦大乘一、唯付ニ属念仏ヲ一。（云云）是大ナル錯也（取意）。上人見レ之、不ニ見終ヲ一指置云。此僧正ハ此程之人トハ不レ思、無下ノ分際哉。聞カハレ言トニ浄土宗義ヲ一者、可レ思フニ定判ムトニ教ノ権実ヲ一者可レ思下廢レ権立レ実義ヲ説ト上。乍レ

聞<sub>レ</sub>立<sub>二</sub>宗義<sub>一</sub>、枉<sub>レ</sub>理<sub>ヲ</sub>以<sub>二</sub>法花<sub>一</sub>望<sub>ム</sub>入<sub>ト</sub>觀經往生ノ行ノ中ニ事、似<sub>タリ</sub>忘<sub>ル</sub>ニ宗義廢立一若シ能アリ学道者テハ、可<sub>レ</sub>謂<sub>下</sub>觀經ハ是爾前教也、彼教ノ中不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>撰<sub>二</sub>法花<sub>一</sub>。今浄土宗ノ意者、取<sub>二</sub>觀經前後之諸大乘經<sub>ヲ</sub>、皆悉ク撰<sub>二</sub>往生ノ内<sub>一</sub>、何<sub>ソ</sub>法花独殘<sub>レ</sub>之哉。事新ク不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>望<sub>レ</sub>入<sub>二</sub>觀經ノ内<sub>一</sub>、普ク撰意者、教ノ為<sub>下</sub>對<sub>二</sub>念仏<sub>一</sub>廢<sub>カ</sub>中<sub>上</sub>之<sub>ヲ</sub>也(云々)。使者学仏房還語<sub>ニ</sub>此由<sub>一</sub>、僧正閉口不<sub>レ</sub>言說<sub>一</sub>。彼僧正來<sub>テ</sub>說法之次、被<sub>レ</sub>語<sub>ニ</sub>於前<sub>一</sub>浄土決疑抄之由来<sub>ヲ</sub>、我今日臨<sub>ニ</sub>此砌<sub>一</sub>事、偏<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>懺<sub>二</sub>悔此事<sub>一</sub>也(云々)。聽聞ノ道俗貴賤莫<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>隨喜<sub>一</sub>、其後僧正同<sub>ク</sub>遂<sub>ニ</sub>往生ノ素懷<sub>ヲ</sub>畢<sub>ヌ</sub>、瑞相非奇特多<sub>シ</sub>(云々)。<sup>25</sup>

ここでは、法然在世中に「三井寺」の公胤僧正が『選択集』を非難するために著した『浄土決疑抄』に説かれる一節と、それに対する法然の答えが挙げられている。公胤の非難は、『法華經』には即往安樂の文があり、『觀經』には読誦大乘の句があるのだから、『法華經』を読誦して極樂に往生することを目指すことに何の問題があるのか。よって読誦大乘を廃してただ念仏のみを付属するのは大きな誤りである」というものである。その後『浄土決疑抄』に対する法然の答えとして、「宗義を立てるということは、権の教えを廢して実の教えを立てることである。浄土の宗義を立てたことを聞きながら、『法華經』を『觀經』の往生のなかに入れようとすることは、その廢立ということを忘れている。天台の教えでは『觀經』は爾前の教えであり、その經のなかに『法華經』を含むことはなく、浄土宗の教えでは『觀經』のなかに諸々の大乘經典すべてを含むのであるから、その『觀經』が往生行としては念仏以外の行を廢捨している以上、『法華經』読誦も廢捨されるべきである」<sup>26</sup>。ということが説かれている。最後に、公胤の使者<sup>27</sup>がこの法然の答えを公胤に伝えたところ、公胤は口を閉ざして何もいわず、後に自身の説法場で『浄土決疑抄』における過ちを懺悔し、公胤も往生の素懷を遂げたことが説かれている。この御法語の他にも、このような批判とそれに対して法然が答えた内容が説かれる御法語は多く存在する<sup>28</sup>。また、後にこの「一期②」をもとに作られたと考えられる『四十八卷伝』には、

かの上人の義をそしる、これおほきなるとがなりとて、則製作の決疑抄三卷をやかれにけり。<sup>29</sup>

とあり<sup>30</sup>、『浄土決疑抄』は後に公胤自身の手によって焼かれたことが説かれている。つまり『浄土決疑抄』は現存しないため、その内容は「一期②」等に引用されているものを『浄土決疑抄』の内容として理解するよりない。また、この公胤の話は「一期物語」や『四十八卷伝』以外にも、『四卷伝』・『古徳伝』・『九卷伝』といった諸伝にも展開し、「七条②」の伝承と関わるものと考えられるため、後ほど詳しく考察したい。

法然教学のなかで、出世本懐について説かれるものはいくつかあるが、「七条②」と軌を一にするものは「一期②」のみであった。

次に、法然門下における出世本懐論をみることによって、宗義各別論との関係を考察していきたい。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

聖光における出世本懐論については、郡嶋昭示氏「聖光の浄土教思想―『浄土宗要集』を中心として―」(大正大学大学院仏教学研究科博士論文、二〇〇八年)に詳しく述べられているため、参照しながら整理していきたい。「七条②」と関連するものとして、『西宗

要』に説かれる次の一節が注目される（以下、「西②」とする）。

問、阿弥陀経ノ中ニ付テレ明スニ念仏往生ヲ一、爾ハ者所レ云念仏ハ是レ為シヤニ釈尊出世ノ本懷ト一、ハタ如何。答、六方ノ如来皆讚ニ嘆シ玉フナリ釈迦出現甚難シトト逢ヒ。

難シテ云、法華経ノ中ニ唯以ノニ一大事因縁ヲ一故ニ出ニ現スト於世ニ一（文）。自リニ法華一外ハ不ルヤレ可レ云ニ出世本懷ト一乎。此ノ阿弥陀経等ハ皆是レ為レ説シカニ法華ヲ一故ノ方便教也。方等弾呵ノ部内ナルカ故ニ。答、毎ニ二教教ノ人一皆為レ説シカニ我カノ経ヲ一也ト云フ。如来ハ平等ノ慈悲ヲ以テ一切衆生ヲ哀テ説法シ玉フ。同体一子ノ慈悲ナレハ不ニ差別一、何レヨリモ三界ノ火宅ニ火焼セラル、衆生生死ノ大海ニ漂沈スル衆生ヲ濟度シ引キ出シ給シハ皆仏ノ出世成道ノ本懷也。（中略）難シテ云、法華経ハ者平等大慧ノ経ニシテ一切衆生皆成仏道ヲ明ス。此レハ方等部ノ経ニシテ一切皆成ヲ不レ明、非ルカニ平等大慧ニ一故ニ正ク判シテ可レ為ニ方便教ト一。猥リニ不レレ混セ本意ノ経ニ一、雖示種種道ノ説也。何ソ為シヤニ其実為仏乗ノ説也ト一乎。答、付テニ経説ノ文ニ云ハ、レ義ヲ、一日七日ノ念仏ニ依テ生死ヲ離レン事ハ無シレ過タルハニ阿弥陀経ニ一。乃至十声一声ノ功ニ依テ無始已来難キレ出ルハニ生死ヲ一、豈ニ非ヤニ仏ノ出世本懷ニ一乎。法華ハ雖ニ速疾也ト一当時成道ノ機ハ少ク未来得道ノ機ノ有リ。此レハ暫時之功ニシテ皆得往生ト云ヘル。現ニ証誠ノ明文顕然也。是ノ二経ノ現文ヲ見ルニ、法華ハ多宝一仏ノ証明ナリ。此ノ経ハ六方ナリ（二云）。<sup>31</sup>

ここでは三の問答があり、第一の問答では『阿弥陀経』に説かれる念仏は釈尊出世の本懐なのかという問いに対し、六方如来の讚歎をもつて答えている。第二の問答では、『法華経』には「一大事因縁」をもつての故に釈尊は出現したと説かれており、『阿弥陀経』等は『法華経』を説くための方便であり、『法華経』の他には出世本懷はないというのに対し、教えを受ける人によつて皆自身が受けた教えが本懷であるといい、釈尊は平等の慈悲をもつてすべての衆生を救うために説法されるのだから、衆生を救おうという教えは皆「出世成道本懷」であると説かれている。第三の問答では、『法華経』は「一切衆生皆成仏道」を明かす「平等大慧」の経であり、『阿弥陀経』等は「一切皆成」を明かさず、「平等大慧」の経でないため方便の教えであるとするというのに対し、『阿弥陀経』に説かれる、無始より出で難き生死を出ることができるといふ念仏の教えが、どうして釈尊の出世本懷でないことがあるだろうかとされ、また『法華経』の教えは「速疾」といつても、今のとき、成道の機は少なく、『阿弥陀経』等に説かれる教えは皆往生を得ることができ、現にその「現文」をみても、『法華経』は「多宝一仏」の証明であり、『阿弥陀経』は「六方」の仏の証明であるとされている。ここでは、「十七条②」と内容は同じで、『法華経』を信じる者にとっては『法華経』が釈尊の出世本懷であるということが説かれている。同時に、聖道・浄土、『法華経』・『阿弥陀経』を挙げ、『阿弥陀経』は決して方便ではなく、多宝一仏証誠の『法華経』よりも六方諸仏証誠の『阿弥陀経』こそが一切衆生に堪えうる出世本懷であるという主張がみられる。

また、同じく『西宗要』には次のように説かれている。

又尋テ云、経ハ依テニ何レノ文ニ一出世本懷トハ善導ハ得玉ヘルヤ乎。答、流通段ノ是為甚難ノ文也。身子ハ对告也。釈ニ云、世尊ノ説法時將ニ了ント懃懃ニ付ニ属スト弥陀ノ名ヲ一。又云、世尊懃懃ニ告テニ身子ニ一表ニ知セシム諸仏大悲ノ同コトヲ一。互相ニ讚シテレ徳ヲ心無シトレ異（乃至）釈迦ノ出現甚タ難シトレ逢（云云）。又云、如来出ニ現シ於五濁ニ一随宜方便シテ化スニ群

萌<sup>ラ</sup>。或ハ説キニ多聞ニシテ而得度スト<sup>一</sup>、或ハ説ケリ三小解ヲ以証ストニ三明<sup>ラ</sup>。○種種ノ法門皆解脱スレトモ無シトレ過ルコト三念仏シテ往クニニ西方<sup>ニ</sup>〔文〕。修行ノ時節ハ三念五念ノ功也。何ントナレハ弥陀弘願ノ重ケレハナリ。是レ釈迦弥陀ノ方便也。上ハ釈迦ノ方便、下ハ弥陀ノ方便之弘誓ト〔云云〕。種種法門ノ内ニハ法華經モ撰スヘシ。雖示種種道ノ如シ。頓教一乘ト立テトホル也。<sup>32</sup>

はじめに善導が何れの經典の文によつて念仏往生を出世本懐としてゐるかと問ひ、『阿弥陀經』流通分の「我レ於ニ五濁惡世ニ一行シテニ此ノ難事ヲ一得テニ阿耨多羅三藐三菩提ヲ一為メニ一切世間ノ一説クニ此ノ難信ノ之法ヲ一是ヲ為スニ甚難ト<sup>一</sup>」<sup>33</sup>の文がそれにあたるとしてゐる。その理由として『法事讚』の説示を挙げている。すなわち、①釈尊が説法の終りに阿弥陀仏の仏名を付属したこと、②諸仏の大悲はみな異なることがなく、釈尊の出現は極めて逢い難いこと、③種々の解脱の法門のなかで、念仏往生に過ぎたるものはないことの三つである。『二部經大意』・『浄土宗略要文』で指摘された『法事讚』の文に着目したものと考えられるが、「十七条②」で挙げた『阿弥陀經』の該當箇所を挙げる等、聖光は法然の説を取り入れつつ新たな見解を加えていることが分かる。さらに、続けて以下のように説いている。

難シテ云、聖道門ハ娑婆ノ教相也。浄土門ハ非ニ娑婆ノ教相ニ<sup>一</sup>。仏出ニ世<sup>玉</sup>娑婆ニ一本意ハ娑婆ノ機ヲシテ入聖得果セシメンカ為也。浄土門ハ其ノ便宜ニ説玉ヘル也。而ニ聖道門ノ中ニハ以ニ法華ヲ一為スルカニ第一ト一故ニ、偏ニ以ニ法華ヲ一可レ為ニ出世ノ本懐ト一也。然レハ者娑婆ノ衆生ヲ為ニレ化センカ法華經ヲ説キ八相成道シ給ヘハ是レ娑婆出世ノ本意也。為ニニ極樂浄土ノ機ノ一八相成道シ給ニハ非ス。只便宜ニ傍ニ説ケル法也。故ニ浄土門ノ法ハ阿弥陀仏ノ法也。穢土ノ仏ハ穢土ノ入聖得果ヲ以テ正トシ本トシ給カ故ニ、如何。答、今浄土門ノ念仏ノ機モ不レ非ルニハニ娑婆ノ機ニ<sup>一</sup>。娑婆ノ機ノ内ニテ有レトモ此土ノ入聖得果ニ不レ堪機ナレハ、浄土ヘ発遣シテ終ニ阿弥陀仏ノ所ニシテ得脱セシムル也。ニ仏ノ化ニ預リテ得脱スヘキ機也。(中略)難シテ云、一代聖教ノ中、法華經コソ寿命品如来秘密神通之力也。此ノ經ハ非ルヲヤニ如来ノ秘密神通ニ<sup>一</sup>。答、念仏モ亦深ト云フ義有リ。疏ノ一ニ釈シテ云ヘリ下仏ノ密意ハ弘深ニシテ教門難レ曉メ三賢十聖モ弗ト中測テ所ニト闕フ〔文〕。故ニ念仏ハ釈迦弥陀ノ秘密ニテ有ル也ト釈シ給ヘリ。難シテ云、是ハ人師ノ釈也。經文有ルレ之乎。答、弥陀智願海深広無涯底ト〔文〕。下ニ不了仏智大乘広智等ト〔云云〕。<sup>34</sup>

ここで注目すべきは、浄土門の教説をすべて出世の本懐であるとしてゐることである。つまり、『阿弥陀經』や『觀經』だけでなく、聖浄二門の教判に注目し、聖道門に対して浄土門そのものが出世の本懐とすることで、より浄土門の立場を明確にし、一代仏教のなかでの位置を確認しているのである。

続いて良忠の解釈をみていきたい。良忠は『觀經疏伝通記』(以下、『伝通記』とする)において、

今説テニ此ノ觀經ヲ一遂ルコトニ大悲ノ本意ヲ一專ラ在レ化スルニ凡夫<sup>ヲ</sup>。豈言シニ聖人ノ教ト一乎。(中略)問若爾ハ以ニ今經ヲ一可ヤレ為ニ如来出世ノ本懐ト一。答、約セハ大悲ノ本意ニ一者亦言シニ本懐ト一有ニ何ノ相違カ一。故ニ今ノ文ニ云ヘリニ諸仏大悲於苦者等ト一。阿弥陀經ニ云、釈迦牟尼仏能ク於ニ娑婆国土五濁惡世ニ一為ニ諸ノ衆生ノ一説トニ此ノ難信ノ之法ヲ一。元曉釈シテニ弥陀經<sup>ヲ</sup>一云、兩尊出世ノ之大意<sup>35</sup>

とし、ここでは『觀經』も含めて出世の本懐としている。また、『浄土宗要集聴書』では、

難シテ云、若爾ハ諸経一ニ可シレ為ニ出世ノ本懐ト一、如何。答、不レ爾ヲ。聖道門ハ化シニ利ナル者ヲ一浄土門ハ化スニ怯弱ヲ一。依テレ之ニ仏ノ大悲、先ッ可カレ救フニ重苦ヲ一故ニ不レ可レ混ニ濫ス諸経ニ一也。<sup>36</sup>

とし、諸経の一つ一つを出世本懐とすべきではないかという問いに対し、聖道門と浄土門は対象者が異なり、仏の大悲は先に重苦の者を救うものであるため、他の経と混同してはならないとしている。これらを受け、良栄『東宗要見聞』では、

於ニ大乘ノ中ニ一論スルニ勝劣ヲ一時ハ、法華ハ岸上ノ機、自力門ノ所益也。望ルニニ釈尊ノ濁世末代出世ニ一非スニ本懐之中ノ本懐ニ一。浄土ノ一乗ハ広ク度スニ万機ヲ一。所度ノ機ハ者法華ニ難キレ堪ヘ衆生、溺水常没ノ凡夫也。望ルニニ釈尊濁世ノ出世ニ一本懐之中ノ本懐ハ局テ在ニ浄土ニ一。故ニ今教ヲハ可レ為スニ最頂ノ本懐ト一也。<sup>37</sup>

とされ、法華の教えは岸上の機、自力門の所益であって、末代濁世においては本懐中の本懐とはいえない。浄土の教えは法華に堪えられない凡夫等広く万機を度し、濁世の出世ということでは本懐中の本懐であるとされる。

良忠やその門下においては、法然・聖光の説を受け継ぎつつ、聖浄二門のなかで浄土門こそが出世本懐だと強調する意味合いが強いように感じられる。つまり法然門下は、出世本懐と聖浄二門といった教判を関連づけて説いているのである。

## (2) 伝承の背景

「一期②」や「西②」は「十七条②」に説かれる内容と完全に一致するわけではないが、「宗義各別」という思想が説かれているという点で共通していると考えられる。ここで「宗義各別」思想について平雅行氏は、「十七条御法語」の最後に説かれる、

余宗ノ人、浄土宗ニソノコロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也。ソノユヘハ、聖道浄土ノ宗義各別ナルユヘ也トノタマヘリ。<sup>38</sup>

という一節や、「要義問答」<sup>39</sup>・「念仏大意」<sup>40</sup>・「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」<sup>41</sup>等から、「宗義各別」とは「天台宗の者は止観で悟りを開け。真言宗の者は即身成仏せよ。しかし極楽往生を願うなら、唯一の真の浄土教たる選択本願念仏説に従え」という法然の主張であるとする。法然は選択本願念仏説によつて諸行往生を否定し、「宗義各別」の主張によつて諸宗の浄土教を否定したとするのである<sup>42</sup>。

安達俊英氏は、「二期②」において法然は、「天台の教えとは別に浄土宗の教えを立てたのであるから、天台の教えでもって浄土宗の教えを理解しようとするのは筋違いである。天台は『法華経』の教えが中心であつて、浄土宗は『観経』の教えがその中心となる。相互に別の教えである両者を混同してはならない」ということを述べようとされたのではなく、かろうかとしている。さらに、「天台の教えにも浄土教の教えはあるかもしれないが、それは天台の教えの本質・中心ではない。それに対して、私の教えは浄土教を専門としており、天台とは別の教えである」と主張するために宗義各別を説いたとしている<sup>43</sup>。

またその一方で、林田康順氏は、「法然にとつて、実存的な立場からみれば聖道門の教えを成就できる人間などいようはずがないのだが、実際に聖道門を行じている者がいる以上、それを正面から否定することは法然の真意ではない。往生行という範疇を超えた誤った理解が一人歩きし、いたずらに論争を惹起する可能性のある念仏と諸行との勝劣義に基づく分別を戒められた由縁である。だからこそ法然は、阿弥陀仏の選択に基づく念仏諸行

の勝劣義を明快に論じた唯一の書である『選択集』の末尾に、念仏を非難する者が三悪道に墮することはないようにと大慈悲をもって願われ、むやみにそうした誤った理解がひろがることを畏れた<sup>4</sup>とし、これが、宗義各別思想の背景にあるものとしている。

先ほど法然や法然門下の思想を解釈する際は「出世本懐」に関する説示に注目し、ここでは「宗義各別」に関する先学の研究を整理してきた。そもそもこの両者は別の論議であり、一緒に考えることはできないのではないかという問題がある。しかし、これまでの考察をみて分かるように、「二期物語」や聖光・良忠は同じ問題として扱い、先学もそのようにみている。よってこの両者は同じ問題として扱ってよいと考える。

以上の検討を整理すると、次のようになる。

<p>十七条②</p>	<p>西②</p>	<p>一期②</p>
<p>又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懐ナリ云々。望トコロハコトナリ、疑ニ足サル者也。</p>	<p>問阿弥陀経中付明念仏往生爾者所云念仏是為积尊出世本懐ハタ如何答六方如来皆讚嘆积迦出現甚難逢難云法華経中唯以一大事因縁故出現於世文自法華外不可云出世本懐乎此阿弥陀経等皆是為説法華故方便教也方等彈呵部内故答每教人皆為説我此経也云如来平等慈悲以一切衆生哀説法自体一子慈悲不差別何三界火宅火焼セラル、衆生生死大海漂沈衆生濟度引出給皆仏出世成道本懐也(中略)法華経者平等大慧経一切衆生皆成仏道明此方等部経一切皆成不明非平等大慧故正判可為方便教猥不混本意経雖示種種道説也何為其実為仏乗説也乎答付経説文云義一日七日念仏依生死離事無過阿弥陀経乃至十声一声功依無始已來難出生死豈非仏出世本懐乎法華雖速疾也当时成道機少未來得道機有此暫時之功皆得往生云現証誠明文顯然也此二経現文見法華多宝一仏証明此経六方云云</p>	<p>聞言浄土宗義者、可思定判教権実者可思廢權立実義譏。乍聞立宗義、枉理以法花望入觀経往生行中事、似忘宗義廢立若能学道者、可謂觀経是爾前教也、彼教中不可撰法花。</p>
<p>又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ觀經所撰ノ法也</p>		<p>今浄土宗意者、取觀経前後之諸大乘経、皆悉撰往生行内何法花独残之哉。事新不可望入觀経内、普撰意者、教為对念仏廢之也。</p>
<p>C</p>		<p>使者学仏房還語此由：</p>

Aでは「十七条②」には『阿弥陀経』等は浄土門出世の本懐・『法華経』は聖道門出世の本懐」ということが説かれており、これは『西宗要』には説かれているが、「一期②」には説かれていない。しかし、「宗義各別」の思想が説かれている点で共通している。

B	A	
<p>其書曰。法花有 即往安樂文、觀 經有誦誦大乘 句。轉誦法花生 極樂、有何妨。 然廢誦誦大乘、 唯付属念仏。 云々は大錯也。 取意。</p>	<p>或云上人在生 時、三井寺貫首 大式僧正公胤、 作三卷書、破選 択集名浄土決疑 抄。</p>	<p>一期物語</p>
	<p>園城寺長 史僧正公 胤はしめ は謗して、 のちに帰 す。</p>	<p>四卷伝<sup>45</sup></p>
<p>彼書にことに一向 専修の義を難して 云、法華に即往安 樂の文あり、觀經 に誦誦大乘の句あ り、法華を轉誦し て極樂に往生せん に、なにの妨かあ らん。然に誦誦大 乗を廢して、たゞ 念仏を付属すと 云々。これ大なる 謬也と。</p>	<p>園城寺の碩学法務 大僧正公胤、選択 集を破せんか為に 二卷の書を造て、 浄土決疑抄と題 す。</p>	<p>古徳伝<sup>46</sup></p>
	<p>公胤僧正、 三卷の書 を造て上 人所造の 選択を破 す。是を浄 土決疑抄 と名く。</p>	<p>九卷伝<sup>47</sup></p>
<p>上人かの使にむかひて、これを ひらき見給に、上卷のはじめに 法華に即往安樂の文あり。觀經 に誦誦大乘の句あり。誦誦、極 樂に往生するに何のさまたげ かあらん。しかるに誦誦大乘の 業を廢して、たゞ念仏ばかりを 付属すといふ。これおほきなる あやまりなりといへり。</p>	<p>園城寺の長史、大式僧正公胤、 いまだ大僧都なりし時、上人を 誹謗して、公胤が見たらん文を 法然房の見ぬはありとも、法然 房の見たるらん事の、公胤が見 ぬはよもあらじと自嘆して、浄 土決疑抄三卷を記して選択集 を破す。則学仏房を使用者とし て、上人の室にをくらくと き、</p>	<p>四十八卷伝<sup>48</sup></p>
<p>上人見之、不見 終指置云。</p>		<p>聖人これを披 つゝ、こゝにいた りてみはてたまは す。</p>
	<p>この文を見たまひて、おほりを見ず。さしをきてのたまはく、</p>	

Bでは「十七条②」には『觀經』にすべての経律論が含まれることが説かれ、「一期②」には同様の内容が公胤の『浄土決疑抄』に対する答えの一部として説かれている。この内容は『西宗要』にはない。

C以後「一期②」ではその答えを聞いた公胤の反応等、記述は続くが、他の二つにはこれらの記述がない。

「十七条②」と「一期②」の関係をさらに詳しくみるために、「一期物語」におけるこの内容の前後をみていきたい。先述したように、公胤による『選択集』の論難や、それに対する法然の答えは「一期物語」以外の諸伝記にも展開されており、各伝記において相違点がいくつかみられるため、『浄土決疑抄』について説かれる部分を含め比較したい。

一期物語	<p>此僧正此程之人不思、無下分際哉。聞言浄土宗義者、可思定判教權実者可思廢權立実義譏。乍聞立宗義、枉理以法花望入觀經往生行中事、似忘宗義廢立若能学道者、可謂觀經是爾前教也、彼教中不可撰法花。</p>	<p>今浄土宗意者、取觀經前後之諸大乘經、皆悉撰往生行内、何法花独残之哉。事新不可望入觀經内、普撰意者、教為対念仏廢之也。云々</p>	<p>使者学仏房還語此由、僧正閉口不言説。</p>	G
四				
古徳伝	<p>闇て云此難非也。まつ難破の法、すへからく其宗義を知て後に難すへし。而今、浄土の宗義にくらくして僻難をいたさは、誰か敢て破せられん。</p>	<p>夫浄土宗の意は觀經前後の諸大乘經を取て、みなことごとく往生の行の内に入せり。其中に、なんそ法花經ひとりもれんや。觀經にあまねく撰入する意は、念仏に對して廢せんかためなりと</p>	<p>公胤これをつたへ聞て、唇を開てものいはす。</p>	<p>順徳院処胎の間、或時、公胤は加持のため、聖人は説戒のために、おなしく参す。</p>
九卷伝				<p>而に順徳院御処胎の時、僧正は加持の為に参し、上人は説戒の為にめさる。</p>
四十八卷伝	<p>この僧都これほどの人とはおもはざりつ。無下の事なりけり。一宗をたつとき、かれは廢立のむねを存ずらんとおもはるべし。しかるに法華をもて觀經往生の行にいれらるゝ事。宗義の廢立をわするゝに似たり。もしよき学生ならば、觀經はこれ爾前の教なり。かのなかに法華を撰すべからずとぞ難ぜらるべき。</p>	<p>今の浄土宗の心は觀經前後の諸大乘經をとりてみなことごとく往生の行のなかに撰す。なんぞ法華ひとりもれんや。あまねく撰する心は念仏に對してこれを廢せんためなりとの給ければ、</p>	<p>使帰てこのよしをかたるに、僧都口をとぢて、言説なかりけり。</p>	<p>あるとき宣秋門の女院中宮にて、一品の宮を御懷妊の時、上人は御戒の師にめされ、公胤は御導師に参じたまひて参会し給事侍き。</p>

I	H	
		一
		四
<p>公胤、坊に帰て後、弟子等に語て云、今日法然房に對面して二の所得あり。一にはいまたきかさることをきく。二にはもとされることのひかめるをあらたむ。実の宏才也けり。見立たる所の浄土法門聖意に違すへからず。彼聖人の義をそしれるは大なる過なりといひて、すなはち浄土決疑抄を焼をはりぬ。</p>	<p>奉行人遅参によりて、事いまたをこなはれさる以前に、不慮に二人一処に参会して、しはしは浄土の法門を談し、兼て諸事にわたる。</p>	古徳伝
<p>白川の房に歸りて、即ち決疑抄を火焰になけて誹謗の語忽に灰爐となりき。然れともなほ前をかなしむ涙おさへかたく後悔をいたす、腸ちやすし。</p>	<p>彼僧正ふかく上人に歸して、</p>	九卷伝
<p>僧都退出のち、弟子にかたられけるは、今日法然房に對面して、七箇条の僻事を直されたり。常に見参せば、才学はつき侍なん。たつるところの浄土の法門、聖意に違すべからず。あふぎて信ずべし。かの上人の義をそしる、これおほきなるのがなりとて、則製作の決疑抄三卷をやかれにけり。誠博覧のいたり、ゆゝしかりけりとぞ、ほめ申されける。かの僧正は、頭密の達者にて、智行兼備せり。称美の詞、信をとるにたれるものなり。</p>	<p>御受戒はてゝ、上人退出せんとし給に、預きたりてしばし候はせ給へ、見参に入侍らんと。大式の僧都御房申せと候と申あひだ、暫祇候し給に、御経供養はてゝ、僧都きたりて、上人には念仏の事をぞ尋申べけれども、まづ大要なるにつきて申侍なり。東大寺の戒の、四分律にて侍る事は、如何なるいはれにて侍ぞと申さるゝあひだ、東大寺の戒の、四分律にてあるべき道理を具に釈したまひたりしかば僧都かへりて、勘て見給けるに、上人申さるゝむね、すこしもたがはざりければ、次の日又参会の時、昨日仰られ侍し事ども、誠にさ候けりとして、僧都以外に上人を帰敬したまひ、浄土の法門を談じ、かねて余事にわたる。玄暉をぐゑんくゑんと、僧都申されければ、その宗の人の申侍しは、ぐゑんうんとこそ申侍しか、暉とかきてこそ、くゑんとはよみ侍れ、暉とかきては、うんとこそよみ侍れと上人直申されき。惣じてかくのごときにあやまりども七箇条まで直されたりしかば、</p>	四十八卷伝

J 彼僧正來說法之次、被語於前淨土決疑抄之由来、我今日臨此砌事、偏為懺悔此事也。云々聽聞道俗貴賤莫不隨喜、其後僧正同遂往生素懷畢、瑞相非一奇特旁多。云々	一期物語				
		四卷伝			
			古徳伝		
				九卷伝	
					四十八巻伝

ここで、各伝記に説かれる内容を順に比較しながら検討していきたい。

はじめにAの部分を見ると、いずれの伝記においても園城寺（＝三井寺）の公胤が法然の『選択集』を論破するために三巻からなる『浄土決疑抄』を造ったということが説かれ、とくに大きな相違点はみられない。『四巻伝』では『浄土決疑抄』の名が出ず、公胤がはじめは法然を誇っていたが後には帰依したということが説かれるのみで詳細な内容が説かれていない。『古徳伝』では『浄土決疑抄』が「二巻」となっているが誤りであろう<sup>49</sup>。『九巻伝』では『浄土決疑抄』の名は出るがその内容は説かれない。『四十八巻伝』では、他伝記と比べ最も詳しい説明がなされており、さらに公胤が使わした使者「学仏房」の名が挙げられている。この名は「一期物語」でもFに示されており、これを『四十八巻伝』でははじめに移動したと考えられる。

Bは『浄土決疑抄』の内容が説かれるところである。これは「一期物語」・『古徳伝』・『四十八巻伝』に示されている。これらの伝記には共通して、『法華経』を誦して極楽往生することが説かれている。これは『古徳伝』以降には『浄土決疑抄』は実在しなかったため、その内容は「一期物語」において「取意」として紹介されているものをそのまま採用したと考えられる。

Dからは『浄土決疑抄』に対する法然の答えが説かれ、「十七条②」とも関連するところである。「一期物語」・『四十八巻伝』では、はじめに「宗義を立てる」ということは「廃立」することであり、聖道門の立場からみても公胤の間違いを指摘している。『古徳伝』では聖道門については説かれていない。

Eでは浄土門の立場から公胤の間違いを指摘する。ここでは大きな相違はみられず、「一期物語」の記事をそのまま踏襲している。

Fでは「一期物語」のみ「学仏房」の名が出るが、先述のとおり、『四十八巻伝』にもAにて「学仏房」の名が挙げられている。

Gからは法然の答えを公胤が聞いた後、両者が再会する場面である。「一期物語」はこの場面が説かれず、後の伝記には伝わっている。つまり、初出が『古徳伝』ということである。

Hは両者が実際に対面し、話し合った場面である。『古徳伝』・『九巻伝』では「奉行人」が遅れたため、式が始まる前に両者が話し合ったとされ、「諸事」の内容が説かれないのに対し、『四十八巻伝』では話し合ったのが「受戒」が終わった後とされており、諸事の内容も一部説かれている。さらに二日にわたって両者が対面したことが説かれている。

Iでは公胤が自坊に帰った後の様子が説かれている。『古徳伝』では弟子達に法然と対面して二つの得るところがあったとされ、『九巻伝』では、公胤が前非を後悔して「腸たちや

すし<sup>50</sup>」とされ、『四十八卷伝』では法然に七つの誤りを直されたことが説かれており、「博覧のいたり、ゆゆしかりけり」と法然を称讃していることが説かれている。これら三文献にすべて共通して説かれていることは、かつて自身が法然の義を誇ったことは「おおきなる過」であったと懺悔して『浄土決疑抄』を焼いたということである。伝記類のなかではこの記事は「一期物語」ではなく、『古徳伝』が初出であるが、「一期物語」を後に修正したものであるといわれている「浄土随聞記」には、

胤公使<sup>ム</sup>弟子学<sup>ヲシテ</sup>斎<sup>テ</sup>之<sup>ヲ</sup>往<sup>レ</sup>而示<sup>ス</sup>於師<sup>ニ</sup>。(中略)学<sup>ハ</sup>胤還<sup>テ</sup>報<sup>ス</sup>、胤公無<sup>シテ</sup>語  
即焼<sup>ク</sup>其書<sup>ヲ</sup><sup>51</sup>

とあり、ここでも公胤が自身の書を焼いたということが説かれている。ここでは法然の答えを使者から聞いた後すぐに焼いたとされ、その他の伝記類と焼かれる時間的な相違はあるが、「浄土随聞記」は文永二年(一二七四)から建治元年(一二七五)に成立した『拾遺漢語灯録』に所収されているものであるため、『古徳伝』より前の成立であることを考えると、各伝記類がこの「浄土随聞記」の一節を参照して踏襲したと考えることもできるだろう。なお、「一期物語」と「浄土随門記」との前後関係については、いまだ問題が残されているため、後ほど詳しく整理したい。

最後にJの記事は「一期物語」のみに存在するが、ここでは公胤が過ちを懺悔し、後に往生の素懐を遂げたことが説かれている。

全体を比較してみると、AからFまでは各伝記とも、「一期物語」の記事をそのまま踏襲しているようにみえるが、GからIまでは「一期物語」ではなく、各伝記間に大きな相違がみられる。また、これらの比較において注目すべきことは、①『浄土決疑抄』の内容、②『浄土決疑抄』を焼く<sup>52</sup>ということ、③何故この公胤の話がこれまでも多くの伝記類に伝承されていたのかという三点である。

はじめに①『浄土決疑抄』の内容については、他の記事では各伝記間で相違がみられるものの、「一期物語」に説かれる内容が「取意」とされているにも関わらず、『古徳伝』や『四十八卷伝』もそのまま受け継がれている。

次に②『浄土決疑抄』を焼く<sup>53</sup>ということについては、「一期物語」ではなく、後の『拾遺漢語灯録』に所収されている「浄土随聞記」が初出であり、その後それを受け継いで伝記類に踏襲されていったと考えられる。

最後に③何故この話しがこれほど伝記類に伝承されていたかという点について、三田全信氏は、公胤が寺門派の高僧であったという理由だけでなく、はじめ『選択集』の破文である『浄土決疑抄』を著して反法然の氣勢を挙げたが、後に法然に接近すると忽ち魅了されて親法然派に転向し、さらに公胤は達弁のうえに三井園城寺の長吏であったから彼の言動には多くの人々が注目するためであるとしている<sup>52</sup>。また安達俊英氏は、あの有名な公胤が最終的に法然の教えを讃歎・承認されたということは、やはり浄土宗側の者にとっては見逃し得ない事柄であったのであろうとしている<sup>53</sup>。

先ほど挙げた「浄土随聞記」は正徳版『拾遺漢語灯録』(以下、『正拾漢』とする)に所収されているものであるが、ここで『大徳寺本』と『醍醐本』の三文献について比較してみたい。

G	F	E	D	C	B	A	
<p>上人往生後彼為沒後導師僧正來臨說法之次、被語出前淨土決疑抄之由來、我今日臨此砌事、偏為懺悔此事也。云々聽聞道俗貴賤無不隨喜、其後僧正同遂往生素懷畢、瑞相非一奇特旁多。云々</p>	<p>使者学仏房還語此由、僧正閉口不言說。即燒其正本。云々</p>	<p>今淨土宗意者、取觀經前後之諸大乘經、皆悉撰往生行内、何法花独殘之乎。事新不可望入觀經内、普撰意者、对念仏為廢之也。云々。</p>	<p>此僧正不思此程人、無下分際哉。聞立淨土宗義、可思定判教權實覽若判權實者可思定立廢權立實義覽。乍聞立宗義、枉理以法花望入觀經往生行中事、似忘宗義廢立若学匠者、可謂觀經者爾前教也、彼教中不可撰法花。</p>	<p>上人見之、末不見給指置云。</p>	<p>其書中云。法花有即往安樂文、觀經有誦誦大乘句。転誦法花往生淨土、有何妨。然廢誦誦大乘、唯付属念仏。云々。是大錯也。云々。</p>	<p>大德寺本「淨土宗見聞」<sup>54</sup> 又上人在生時、三井寺貫首大式僧正公胤、作三卷書、破選撰集名淨土決疑抄。</p>	<p>醍醐本「一期物語」</p>
<p>彼僧正來說法之次、被語於前淨土決疑抄之由來、我今日臨此砌事、偏為懺悔此事也。云々聽聞道俗貴賤莫不隨喜、其後僧正同遂往生素懷畢、瑞相非一奇特旁多。云々</p>	<p>使者学仏房還語此由、僧正閉口不言說。</p>	<p>今淨土宗意者、取觀經前後之諸大乘經、皆悉撰往生行内、何法花独殘之哉。事新不可望入觀經内、普撰意者、教為对念仏廢之也。云々。</p>	<p>此僧正此程之人不思、無下分際哉。聞言淨土宗義者、可思定判教權實者可思廢權立實義覽。乍聞立宗義、枉理以法花望入觀經往生行中事、似忘宗義廢立若能学道者、可謂觀經是爾前教也、彼教中不可撰法花。</p>	<p>上人見之、不見終指置云。</p>	<p>其書曰。法花有即往安樂文、觀經有誦誦大乘句。転誦法花生極樂、有何妨。然廢誦誦大乘、唯付属念仏。云々。是大錯也。取意。</p>	<p>或云上人在生時、三井寺貫首大式僧正公胤、作三卷書、破選撰集名淨土決疑抄。</p>	<p>正拾漢「淨土隨聞記」<sup>55</sup></p>
<p>師之滅後七七日間、門人聚會為修追福。胤公自請。一日勤其導師。說法之因、語聽徒日、吾今來臨上人追修之席者、偏為懺悔前非。具述上事、四座感其惘篤胤公自其而後、深歸淨土、終焉吉祥數有佳瑞云</p>	<p>学仏還報、胤公無語即燒其書</p>	<p>然吾立淨土宗、通以觀經前後諸大乘經、悉撰往生行中、而对念仏廢之、何独遺法華乎。</p>	<p>此書不足偏覽。会聞、胤公有優才也、不意出於如此淺語。胤公聞吾立淨土宗、必知判教權實。已知判教權實、復必知存廢權立實之義。然今何為難我廢立之義。又以円頓一実法華反撰爾前觀經誦誦大乘句中、以為所難準的、此亦似忘自宗廢立之旨。胤公若有深智、乃責余言、觀經爾前之教、何以円極法華、撰在爾前觀經誦誦大乘句中、而廢之乎。</p>	<p>胤公使弟子学仏齋之往而示於師。師披之未終卷而言日。</p>	<p>其書云法華有即往安樂之文、觀經有誦誦大乘之句。誦誦法華往生淨土、是有何妨。然廢誦誦大乘、唯立念仏一行。此大錯也。取意</p>	<p>又師在世時三井僧正公胤、作淨土決疑鈔三卷、破選撰集</p>	

三文獻を比較した結果、細かな字句の相違があり、『正拾漢』に関してはやはり義山による多くの改変がみられるが、そのなかでも今回とくに注目すべき点は以下の二点である。

Bは公胤の『浄土決疑抄』の内容が説かれる箇所であるが、ここで最後に『大徳寺本』では「云々」とされて終わっているのに対し、「一期物語」では「取意」とされている。『正拾漢』でも「取意」とされている。

Fでは『大徳寺本』では公胤が自ら『浄土決疑抄』を焼いたとされているのに対し、「一期物語」にはこの記事が存在しない。『正拾漢』には『大徳寺本』同様に焼いたことが説かれている。

ここで序論において整理した『大徳寺本』に関する先行研究をふまえ検討してみたい。

Bに関しては、『正拾漢』は『醍醐本』系のものから採用したと考えられるが、この「云々」と「取意」の違いから、『正拾漢』と『醍醐本』の前後関係を論ずることは難しいだろう。

Fに関しては、原型には『大徳寺本』のように焼いたという記事があり、それが伝承されていくなかでこの部分がなくなり、『醍醐本』のようになったと考えることもできるが、反対に、元はなかったが、後世になって『浄土決疑抄』が残っていなかったため、その理由として、後に誰かによって加えられたということも考えられる。ここではBとは異なり、『正拾漢』はこの記事に関しては『大徳寺本』を参照していることが分かる。

この一条のみでは、『大徳寺本』と『醍醐本』の前後という問題については、どちらの可能性も考えられるため、この問題は今後の課題としたい<sup>56</sup>。

### (3) 「十七条②」の伝承—問題の解決を含めて—

この「十七条②」については、後半の一節をどのように理解すべきか、また、出世本懐と宗義各別という内容を一つの詞としてよいかということが問題であった。

そこでこの御法語と関連するものをみたところ、「十七条②」の後半に関して「一期物語」にある公胤の話が注目された。「二期②」に説かれる「浄土宗の教えでは『観経』のなかに諸々の大乘經典すべてを含む」という内容は公胤の『浄土決疑抄』に説かれる内容に対して法然が答えた内容の一部であり、正しく「十七条②」の後半にあたるものである。さらに「一期②」においてその前には「十七条②」前半に説かれる「宗義各別」について説かれているのである。このことから、「十七条②」と「一期②」の公胤の話に関連性があると考えられる。

つまり「十七条②」が「一期②」に説かれる公胤の話のなかで、「浄土宗の教えでは『観経』のなかに諸々の大乘經典すべてを含む」という一節を採用し、その他の公胤に関する部分は省略されたため、それだけでは分かりにくいものとなったと考えられる。「一期物語」・「十七条②」はともに、はじめに「宗義各別」について説かれ、その後『観経』がすべてを含む」という内容に続き、両者は同様の流れをもって説かれていることが分かる。このことから、一見二つに分かれるとみえる「十七条②」は前半・後半の内容を合わせて一条とし、十七条全体のなかで第二条と考えることができ、それだけでは理解しにくい後半部分は「一期②」における公胤の非難に対して法然が答えた内容の一部としてとらえることで理解することができる。このように公胤は「十七条御法語」成立背景に関わる重要人物であると考えられるのである。公胤については後ほど考察したい。

第二項 宗義各別について 「十七条御法語」 第十七条

一、内容の理解

「十七条①」には次のように説かれている。

又云、余宗ノ人、浄土宗ニソノココロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也。ソノユヘハ、聖道浄土ノ宗義各別ナルユヘ也トノタマヘリ。<sup>57</sup>

この「十七条①」では、前項で「十七条②」を考察する際にふれた宗義各別ということについて説かれている。「十七条②」では、浄土門と聖道門では目指すところが異なるから、疑うに及ばないということが、「一期物語」の一節のなかで説かれていることが確認できた。「十七条①」では、さらに、聖道門と浄土門の宗義は各別であるのだから、浄土宗の教えに帰依しようという志があるものは、必ずそれまでに属していた宗の教えを捨てるべきであることが説かれている。

二、法然教学との比較

この御法語と同内容の説示は、『選択集』に、

設トヒ雖トモ下先ニ学セルニ聖道門ヲ一人ト上、若シ於テニ浄土門ニ有ハニ其ノ志一者、須ク下棄テテニ聖道ヲ一帰ス中於浄土ニ上。例セハ如シ下彼ノ曇鸞法師ハ捨テテニ四論ノ講説ヲ一一向ニ帰シニ浄土ニ一、道綽禪師ハ閣テニ涅槃ノ広業ヲ一偏ニ弘シカ中西方ノ行ヲ上。上古ノ賢哲猶ヲ以如シレ此ノ。末代ノ愚魯寧ロ不ニヤレ遵カハレ之ニ哉。<sup>58</sup>

と説かれている。ここでは、たとえ先に聖道門の教えを学んだものであっても、後に浄土宗の教えに帰依しようという志があるものは、聖道門を捨て、浄土門に帰すべきであるとされ、曇鸞や道綽といった「賢哲」もそうであったのであるから、末代の我々は、これにしたがうべきであるとされている。

また、「念仏大意」には、

シカルヲナホ念仏ニアヒカネテツトメヲイタサム事ハ、聖道門ヲステニ念仏ノ助行ニモチキルヘキカ。ソノ條コソ、カヘリテ聖道門ヲウシナフニテハ侍リケレ。<sup>59</sup>

と説かれ、ここでは聖道門の行を念仏の補助手段とすることを否定している。また、そうすることは、かえって聖道門の行を失わせることであるとして、聖道門自体を否定するのではなく、あくまでもその行を尊重しながら、聖道門と浄土門を併修するものへの反論をしているのである。

この他に、「浄土宗略抄」では、「さとりかた」く、「証しかた」い聖道門を捨てて、道綽や善導のすすめる「ゆきやす」い浄土門に入って仏の力を信じて名号を称えるのが浄土門の行者であるとされている。また、善導がすすめられた正行でさえも満足にできない者、すすめられていない雑行を加えることはあつてはならないとされている<sup>60</sup>。

また、「十七条②」で挙げた伝記類のなかで、「一期物語」には、

此僧正ハ此程之人トハ不レ思、無下ノ分際哉。聞カハレ言トニ浄土宗義ヲ一者、可レ思フニ定判ムトニ教ノ権実ヲ一者可レ思下廢レ權立レ実義ヲ讒ト上。乍レ聞レ立ニ宗義一、枉テレ理ヲ以ニ法花ニ望ムレ入トニ觀経往生ノ行ノ中ニ一、事、似タリレ忘ルニニ宗義廢立一若シ能アリ学道者テハ、可レ謂下觀経ハ是爾前教也、彼教ノ中不レ可レ撰「法花」。<sup>61</sup>

とあり、『古徳伝』には、

闍て云此難非也。まつ難破の法、すへからく其宗義を知て後に難すへし。而今、浄土の宗義にくらくして僻難をいたさは、誰か敢て破せられん<sup>62</sup>とあり、『四十八卷伝』には、

この僧都これほどの人とおもはざりつ。無下の事なりけり。一宗をたつとき、かれは廃立のむねを存ずらんとおもはるべし。しかるに法華をもて、観経往生の行にいれらるゝ事、宗義の廃立をわするゝに似たり。もしよき学生ならば、観経はこれ爾前の教なり。かのなかに法華を撰すべからずとぞ難ぜらるべき。<sup>63</sup>

とある。この部分は先述したように、三井寺の公胤が『浄土決疑抄』において、『法華経』では即往安楽の文があり、同じく『観経』では読誦大乘の句があるのだから、『法華経』を讀誦して極楽に往生することを目指すことに何の問題があるのか。よって読誦大乘を廃してただ念仏のみを付属するのは大きな誤りである」として『選択集』を非難したことに對する、法然の答えである。ここで法然は、宗義を立てるということが他の宗義と自身の宗義とを廃立することであるということをおぼろげに公胤に對して、「此僧正此程之人不思」・「無下分際」・「無下の事」とまでいって批判しているのである。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

法然門下においても、この内容は重要な問題として扱われている。門下の著作においてこの問題にふれているものは多数ある。まず、『徹選択集』では次のように述べられている。

本選択集ニ云ク。凡ソ此ノ集ノ中ニ立ルニ聖道浄土ノ二門ヲ一意ハ者。為レ令シカ下捨テ、ニ聖道ヲ一入中浄土門ニ上也。就レ此ニ有ニ一ノ由一。一ニハ由下去ルコトニ大聖ヲ一遙遠ナルニ上ニ一ニハ由ニ理深ク解徹ナルニ一(已上)計ルニ夫レ時ハ属シニ滅後ニ一代ハ当ルニ末法ニ一。戒定智恵漸ク廢レ得コトニ道果ヲ一甚タ希ナリ。如来ノ滅後已ニ二千年去ルコトニ大聖ヲ一甚タ遙遠也。理深ク解徹ナルカ故ニ。億億ノ衆生ノ中ニ未タレ有二一人トシテ得ル者一。因テレ茲レニ曇鸞道綽ノ二師出テニ于像法之終リ末法之始ニ一。忝モ為テ一釈尊之使者ト一特リ弘ムニ弥陀之教法ヲ一。鈍根無智之我レ等。設ヒ雖下漏レテニ聖道之根機ニ一不トレ能中即身ニ断惑スルコト上。已ニ降スニ念仏之法雨ヲ一誰人カ不レ潤ハニ甘露之妙味ニ一。然レハ則雖下先ニ学スルニ聖道ヲ一人ト上。若有ラハレ知ルコトニ此旨ヲ一者盍ソ下棄テ、ニ聖道ヲ一帰セ中浄土ニ上乎。<sup>64</sup>

ここでは、末法にあたる現在では、聖道門の教えは深い、それを解釈する行人の知解が微劣であり、衆生のなかで、その証を得た者は一人もない。しかし、そのような聖道門の教えから漏れたものであっても、すでに「念仏之法雨」は降り注いでいるのだから、その利益にあずからないものはないため、先に聖道門の教えを学んだものであっても、このことを知ったならば、聖道門を捨て、浄土門に帰依すべきであることが説かれている。

次に『選択伝弘決疑鈔』(以下、『決疑鈔』とする)では、聖道門と浄土門はどちらも同じく我々に本来具わっている仏性を顕現させるものであるのに、どうして聖道門を捨て、浄土門の一門を取るのかという問いに對して、「取捨」とは、要否の意味であり、「此」を必要とするときは、「此」を取って「彼」を捨て、「彼」を必要とするときは、「彼」を取って「此」を捨てるということであるとされている。これによって、今の場合は、末法の機に對して聖道門を捨て、浄土門を立てるということが述べられている<sup>65</sup>。

これらのことから、聖光や良忠は『選択集』や御法語類に説かれる法然の思想を受け継

ぎ、この聖道門と浄土門の問題を解決していると考えられる。

また、同様の内容が『明義進行集』にも以下のように説かれている。

問曰、浄土門ハ愚痴ニ還トイフ心イカン、答曰ク、モト聖道ノ諸宗ヲ学セル碩徳、後ニ浄土門ニ入テ、明ニ宗ノ意ヲウルニ、本願ノ奥旨、往生ノ正業ハ口称念仏ナリトミツメツル上ニハ、自宗ノ観仏三昧ナヲ廃ス、況ヤ他宗ノ深観ヲヤ、唯称名ノ外ハ、全く他事ヲハスル、其体憫前トシテシル事アタハサル物ニニタリ、カルカ故ニ、愚痴ニ還ルトイウ。<sup>66</sup>

『明義進行集』二・三は、はじめに諸師八名の思想や伝歴を挙げ、最後に著者信瑞自ら無観称名義を主張する跋文が示されている。これは最後に示された跋文の一部である。本書に挙げられた諸師八名は、いずれももと聖道門の学者で、後に法然の念仏義に帰依した者であり、無観称名義を提唱した者であるとされている。この点は『明義進行集』という文献の特徴をよくあらわしている説示であると考えられる。

### (2) 「十七条<sup>①</sup>」の伝承

続いて人物に注目して伝承を考察したい。まず、「十七条<sup>②</sup>」に関連した公胤が同じく「十七条<sup>①</sup>」にも深く関わっていると考えられる。「十七条<sup>②</sup>」と「十七条<sup>①</sup>」の内容が「一期物語」に示される公胤の話のなかで一連の流れとして説かれているのである。これは第一章で述べたような、「十七条御法語」の説示順にも関わる問題である。しかしこの一例だけではやはり、なぜこの両者がこれほど離れて説かれているか不明であるため、他の条もふまえて再考察したい。

また、『明義進行集』における他宗を意識した説示や、「十七条<sup>①</sup>」に「余宗の人」とあること、聖浄二門が出されていること等から、これらの内容は、他宗の人が意識され説かれていることが分かる。公胤はその相手として注目され、また、『明義進行集』に示される八名や著者信瑞はその相手として注目されるのである。ここで注目した宗義各別という問題、とくに「十七条<sup>①</sup>」に説かれるような、「宗義を立てるといふことは自他の宗義を廃立することだ」という思想は、第五章で考察する念仏と諸行の問題に深く関わるものである。後ほど関連づけて詳しく考察したい。

### 第三項 伝承背景―公胤との関係―

本節で考察した「十七条<sup>②</sup>」と「十七条<sup>①</sup>」は、同じ内容が説かれるというだけでなく、どちらも「一期物語」と深い関係があるという共通点があった。そして、「一期物語」のなかでもとくに、法然と公胤の法談が示される一連の流れのなかにこれらの御法語が含まれるのである。ここでこの二条の成立背景を明らかにするために、公胤とはいかなる人物かみてみたい。

公胤（久安元年（一一四五）〜建保四年（一一二一六）<sup>67</sup>）については、館隆志氏『園城寺公胤の研究』（春秋社、二〇一〇年）に詳しく、このなかで法然との関係にもふれられている<sup>68</sup>。以下、館氏の研究を参考にして、公胤の当時の仏教界における立場を中心にみていきたい。

公胤のいた園城寺は三井寺とも呼ばれ、貞観八年（八六六）に天台別院となった<sup>69</sup>。正暦三年（九九二）に天台宗内で比叡山と園城寺の抗争が始まり、山門（比叡山、円仁門徒）

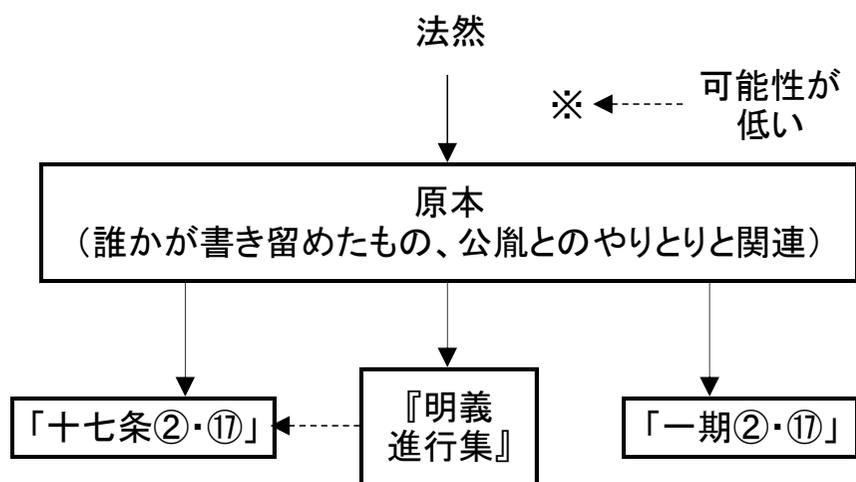
と寺門（園城寺、円珍門徒）とに分裂する<sup>70</sup>。

公胤は建仁二年（一一〇二）に園城寺別当<sup>71</sup>に就任し、元久二年（一一〇五）に園城寺の長である長吏に補任されている。当時の国の中枢に関わる人物との接点が多く、後白河上皇や後鳥羽上皇から重んじられ、鎌倉からも重用されていたようである<sup>72</sup>。

館氏は、鎌倉期顕教の最高の国家的法会<sup>73</sup>である三講（法性寺御八講・最勝講・仙洞最勝講）に注目している。館氏は、三講において教学上の最高責任者である証義を勤めた人物は、顕教系の各宗派、各寺院において公的に代表者となるという点に着目し、公胤がこの証義を勤めていることを指摘している。このことから、公胤が当時天台顕教を代表する学匠であり、仏教界で希有の存在であったことを明らかにし、そのような立場であったからこそ『選択集』反論の担当となったとしている<sup>74</sup>。

この公胤像をふまえたうえで「十七条御法語」の二つの条について考えると、「一期物語」・『明義進行集』も含めて、その背景には当時、公胤だけでなく天台宗からの批判と法然とのやりとりがあったということが分かる。ただし、「一期物語」に示される法然の態度から分かるように、法然はそうした批判に対して積極的に反論していたわけではない。どちらかといえば、「一期物語」や『明義進行集』の作者や関係者が、天台宗からの批判に対するために、法然の詞をもって理解し、説明しようとする背景があったのではないだろうか。

以上、「十七条②」・「十七条①」の伝承過程を図示すると次のようになる。



## 第二節 称名念仏と観想念仏―信空からの伝承 I―

本節では、称名念仏と観想念仏といった、起行論、すなわち念仏について説かれる「十七条<sup>⑬</sup>」と「十七条<sup>⑭</sup>」について考察する。

### 第一項 第十八願と念仏について 「十七条御法語」第十三条

「十七条<sup>⑬</sup>」には次のように説かれている。

又云、善導ハ第十八ノ願、一向ニ仏号ヲ称念シテ往生スト云リ。恵心ノココロ、観念称念等、ミナコレヲ撰スト云リ。モシ要集ノココロニヨラハ、行者ニオイテハ、コノ名ヲアヤマチテム歟ト。<sup>75</sup>

ここでははじめに、『無量寿経』に説かれる「設シ我レ得シニレ仏ヲ十方ノ衆生至心ニ信樂シテ欲シテ生セントニ我カ国ニ乃至十念センニ若シ不シハレ生セ者不レ取ニ正覚ヲ」<sup>76</sup>という第十八願に関する、善導の解釈が挙げられている。善導が直接解釈したものには、『観念法門』の「若シ我レ成仏センニ十方ノ衆生願シテ生セントニ我国ニ称センコトニ我カ名字ヲ一下至シニ十声ニ乗シテニ我願力ニ若シ不シハレ生セ者不トレ取ラニ正覚ヲ」<sup>77</sup>と、『往生礼讃』の「若シ我レ成仏センニ十方ノ衆生称シテニ我名号ヲ一下至マテニ十声ニ若シ不シハレ生セ者不トレ取ラニ正覚ヲ」<sup>78</sup>という一節がある。これらから、善導が第十八願を阿弥陀仏の名を称えて往生することであると示していることが考えられるが、「十七条<sup>⑬</sup>」にある「一向」という言葉はこれら『観念法門』・『往生礼讃』に存在しない。善導の五部九卷のなかで「一向」という言葉を用いているのは、『観経疏』に説かれる、「上来雖レ説<sup>玉ト</sup>ニ定散両門ノ之益ヲ一望レハニ仏本願ニ意在リニ衆生ヲシテ一向ニ専称セシムルニ弥陀仏ノ名ヲ」<sup>79</sup>という一箇所のみである。法然は『選択集』第四章私釈段で、この一節における「一向」という言葉に注目し、インドにある三寺の例を出して詳しく説明している。法然にとつて「一向」という言葉は非常に重要な言葉である。この『観経疏』の一節は、『無量寿経』に説かれる三輩の文すべてに「一向専念無量寿仏」とあることを受けてのことであり、「十七条<sup>⑬</sup>」は、先の『観念法門』・『往生礼讃』や、この『観経疏』の内容を含めたうえでの解釈であるといえる。つまり「十七条<sup>⑬</sup>」の善導に関する短い一節には、これらをすべて考慮したうえでの法然の善導解釈が示されていると考えられる。また第十八願の「乃至十念」の「念」が、称念を指していることが分かる。

次に、源信は「乃至十念」の「念」に観念も称念も両方含むということが示されている。『往生要集』のなかで、直接第十八願文を出しているのは一箇所のみである<sup>80</sup>。ここは諸々の聖教のなかで、念仏が往生業となる証拠の文を十挙げる箇所であり、そのなかの第三に第十八願文が説かれる。ここでの「念」は何を指すのか。全十文中、『観経』・『阿弥陀経』・『鼓音声経』に名号を念ずる、すなわち称念が説かれるが、源信はその後称念が往生業になるのだから、観念が往生業にならないはずがないとして、結局は観念をすすめている。

「十七条<sup>⑬</sup>」は、第十八願の「乃至十念」の「念」の理解について、善導は称念であり、源信は、観念・称念の両方を指すという解釈の後、最後に『往生要集』による行者は、この「名」、つまりは「念」の理解の仕方を誤ってしまう可能性があることが指摘されている。

ここに説かれる善導理解や「念」が称念であること、「念」の理解が源信と異なることは『選択集』をはじめ、法然教義書に共通して説かれる基本的な内容であり問題がないが、

善導と源信を比較する点、源信のとらえ方等、考慮すべき点がいくつかある。この「十七条<sup>⑬</sup>」は次に考察する「十七条<sup>⑭</sup>」と深い関係があるため、「十七条<sup>⑭</sup>」と合わせて考察したい。

## 第二項 称念と観念について 「十七条御法語」第十六条

### 一、内容と問題点

「十七条<sup>⑭</sup>」には次のように説かれている。

又云、善導与二惠心一相違義事。

善導ハ色相等ノ観法オハ、観仏三昧ト云ヘリ。称名念仏オハ、念仏三昧ト云ヘリ。惠心ハ称名観法合シテ念仏三昧ト云ヘリ。又云、余宗ノ人浄土門ニソノ志アラムニハ、先ツ往生要集ヲモテ、コレヲオシフヘシ。ソノユヘハ、コノ書ハモノニココロエテ、難ナキヤウニソノ面ヲミエテ、初心ノ人ノタメニヨキ也。雖レ然真実ノ底ノ本意ハ、称名念仏ヲモテ、専修専念ヲ勸進シタマヘリ。善導ト一同也。<sup>81</sup>

ここでははじめに、善導と源信が念仏三昧の解釈を異にしていることについて、法然の考えを示している。善導は、「色相等ノ観法」を「観仏三昧」、称名念仏を「念仏三昧」とし、観仏三昧と念仏三昧を区別しているの。それに対し、源信は称名と観法を合わせて念仏三昧としていると述べている。このとらえ方の違いが、冒頭の善導と源信の違いである。まず、善導については、『観経疏』に、

今此ノ観経ハ即以ニ観仏三昧ヲ一為レ宗ト亦以ニ念仏三昧ヲ一為レ宗ト一心ニ廻願シテ往ニ生スルヲ浄土ニ為レ体ト。<sup>82</sup>

とあり、浄影寺慧遠や吉蔵、智顛等が、『観経』を観仏三昧を宗となすものであるとしたのに対して、『観経』は、観仏三昧と念仏三昧を宗とするものであるとした。さらに『観経』に説かれる十六観について、

問曰ク、云何ナルヲカ名ケニ定善ト一、云何ナルヲカ名ケニ散善ト一。答曰、從ニ日觀ニ下至ルニ二十三觀ニ一已来ヲ名ケテ為ニ定善ト一、三福九品ヲ名ケテ為ニ散善ト一。<sup>83</sup>

とし、また、

前ニハ明シテ二十三觀ヲ一以ニ為ニ定善ト一。即是レ韋提致シレ請ヲ如来已ニ答ヘ玉フ。後ニハ明シテ三福九品ヲ一名ケテ為ニ散善ト一。是レ仏ノ自説ナリ。<sup>84</sup>

として、はじめの十三観は韋提希の請による定善であり、後の三観は仏の自説である散善であるとした。また、観仏三昧については、『観念法門』において、

如キニ観仏三昧經ニ説カレ、若シ有テ人ニ須臾ノ頃タモ觀スレハニ白毫相ヲ一若ハ見若ハ不見(中略)是ヲ名クニ観仏三昧ノ観法ト一。一切ノ時中ニ常ニ廻スレハ生スニ浄土ニ一。但依テニ觀経ノ十三觀ニ安心シテ必ス得レ不コトヲ疑ハ。<sup>85</sup>

として、十六観の内、はじめの十三観が観仏三昧であるとし、念仏三昧については、『観経疏』において、

如キニ無量寿經ノ四十八願ノ中ノ一、唯明ス下專念シテニ弥陀ノ名号ヲ一得ルコトヲ上レ生コトヲ。又如ニ弥陀經ノ中ノ一、一日七日專念シテニ弥陀ノ名号ヲ一得レ生コトヲ。又十方恒沙ノ諸仏証ニ誠シ玉不虛ヲ一也。又此ノ經ノ定散ノ文中ニ唯標ス下專念シテニ名号ヲ一得ルコトヲ上レ生コトヲ。此ノ例非レ一ニ也。広頭シニ念仏三昧ヲ一竟ヌ。<sup>86</sup>

とあり、この一節について柴田泰山氏は、ここで善導が示している「専念弥陀名号」あるいは「専念名号」は、「正定之業」としての「一心専念弥陀名号」と全くの同義であるとし、また、「広顕念仏三昧竟」という一文から、善導は「専念弥陀名号」＝「念仏三昧」としてとらえていたことが分かるとしている。つまり、『観経疏』に説かれる「念仏三昧」とは、「専念弥陀名号」であり、かつ「正定之業」と同義ということになるとしている<sup>87</sup>。「七条<sup>⑩</sup>」ではこれらの善導の説示を基にしていると考えられる。

次に源信については、『往生要集』に、

問、念仏三昧ハ為シ唯タ心念ト一為シヤ亦口唱ト一。答、如シ止観ノ第二ニ云カ一。或ハ唱念俱ニ運ヒ、或ハ先ニ念シテ後ニ唱ヘ、或ハ先ニ唱テ後ニ念ス。唱念相繼シテ無ク一休息スル時一声声念念唯タ在レト阿弥陀ニ一。<sup>88</sup>

とあり、ここでは、念仏三昧は「心念」であるのか、「口称」であるのかという問いに対して、両方に通じることが説かれている。また、

念仏三昧経ノ第七ニ云、当ニレ知ル如ノ是念仏三昧ハ則為レ総ニ撰スト一切ノ諸法ヲ一。<sup>89</sup>とあることから、「十七条<sup>⑩</sup>」ではこれらの説示によって、源信は称名念仏と観法をすべて合わせて念仏三昧とらえているとされている。

ここまでが、「十七条<sup>⑩</sup>」の前半部分であると考えられ、ここには善導と源信の相違点が説かれており、かつ、「十七条<sup>⑬</sup>」の前半部と同じ内容である。

続いて、他宗の人で、浄土宗の教えに帰依しようという志がある者には、最初に『往生要集』を用いてその教えを伝えるべきであるとする。その理由としては、『往生要集』は整理が行き届いているので、その趣意を理解することが容易く、初心の人にとつてわかりやすいからであるとされている。そして最後に、源信の真の本意は称名念仏を専ら修め、専念することを勧進しているものであり、善導と意図は同じであるとしている。

「十七条<sup>⑩</sup>」に関しては、「十七条<sup>⑬</sup>」も含めて以下の問題点・注目点がある。

- ・前半と後半を合わせて一つの条とすべきか、分けて考えるべきか。また後半にある「雖レ然」とは、何に対していわれているのか。
- ・源信と善導の違いと法然のとらえ方について。
- ・「十七条御法語」における源信の引用態度について。

## 二、法然教学との比較

はじめに前半部分に関してである。善導については『観経釈』に、

次ニ流通ニ有多ノ文段一、取テ要ヲ釈セバレ之、経ニ云。仏告ハク「阿難一、汝好ク持テ一是ノ語ヲ一。」「云云」釈ルニレ此ヲ有ニ一ノ意一。一ニ者先ツ依ラバニ善導ニ一、廃テ一正散ノ諸行ヲ一但帰ストニ念仏ノ一門ニ一。一ニ於テ一經中ノ諸文一、略シテ輔ニ助ス此ノ義ヲ一。一ニハ依リニ善導ニ一廢シテ一諸行ヲ一帰ストニ念仏ノ一門ニ一者、善導釈シテニ仏告阿難等ノ文ヲニ云。從ニ仏告阿難汝好持是語一已下ハ、正ク明下付ニ属シテ一弥陀ノ名号ヲ一、流通コトヲ於一退代上。上來雖レ説クト一正散兩門之益ヲ一、望レバニ仏ノ本願ニ一、意ニ在リ下衆生ヲシテ一向ニ専ラ称セシムルニ一弥陀仏ノ名ヲ上。」「云云」釈テ云ク。諸経ノ宗旨不同ナリ、此ノ経ニハ観仏三昧ヲ為レ宗ト、亦以ニ念仏三昧ヲ一為スレ宗ト。」「云云」。

とあり、ここで法然は、定散の諸行を廃して但念仏に帰すということについて、善導の二つの文によって説明している。このうち、二つ目の「諸経宗旨不同此経観仏三昧為宗亦以

念仏三昧為宗」という文が「十七條<sup>⑩</sup>」に関連するものであるが、この文がどのようなにほどの「依善導廢諸行念仏一門」に帰依することの説明につながるかということについては、『選択集』第十二章に次のように説かれていることから知ることができる。

凡ソ此ノ經ノ中ニ既ニ広ク雖トモレ説ト定散ノ諸行ヲ一、即以ニ定散ヲ一不シテ令メ下付ニ屬シテ阿難ニ流通セ後世ニ唯以ニ念仏三昧ノ一行ヲ一即使ム付ニ屬シテ阿難ニ流通セ退代ニ上ト也。問テ曰ク、何カ故ソ以ニ定散ノ諸行ヲ一而不ルヤニ付屬流通セ一乎。(中略)就テレ中ニ同疏ノ玄義分ノ中ニ云ク、此經ハ觀仏三昧ヲ為シレ宗ト亦念仏三昧ヲ為トレ宗ト。既ニ以ニ一行ヲ一為スニ一經ノ宗ト。何ソ廢シテ觀仏三昧ヲ一而付ニ屬スルヤ念仏三昧ヲ一之哉。答テ曰ク、云フテ望ルニ一仏ノ本願ニ一意在ト丙衆生ヲシテ一向ニ専ラ稱セシムルニ一乙彌陀仏ノ名ヲ甲。定散ノ諸行ハ非カニ本願ニ一故ニ不レ付ニ屬セ之ヲ一。亦於テニ其ノ中ニ觀仏三昧ハ雖トモ殊勝ノ行ナリト一非ニ一仏ノ本願ニ一故ニ不レ付屬セ一。念仏三昧ハ是レ一仏ノ本願ナリ、故ニ以テ付ニ屬ス之ヲ一。言ハニ望一仏本願ト一者指スニ一雙卷經ノ四十八願ノ中ノ第十八願ヲ一也。言ハニ一向專稱ト一者指スニ一經ノ三輩ノ中ノ一向專念ヲ一也。本願ノ之義具ニハ如シニ前ニ弁スルカ一。問テ曰ク、若爾ハ者何カ故ソ直ニ不シテ説カニ本願念仏ノ行ヲ一煩ク説クヤニ非本願ノ定散諸善ヲ一乎。答テ曰ク本願念仏ノ行ハ雙卷經ノ中ニ委ク既ニ説クレ之ヲ故ニ重テ不レ説カ耳。又説コトハニ定散ヲ一為ナリレ顯サンカニ念仏ノ超ニ過スルコトヲ余善ニ一。若無クハニ定散一何ソ顯サンニ念仏ノ特リ秀タルコトヲ一。例セハ如シニ法華ノ秀タルカニ三説ノ上ニ一。若無ンハニ三説一何ソ顯サンニ法華ノ第一ナルコトヲ一。故ニ今定散ハ為レ廢ノ而モ説キ念仏三昧ハ為レ立セシカ而モ説ク。(中略)然ルニ今至テ觀經ノ流通分ニ一釈迦如来告ニ命シテ阿難ニ一因テレ使ルニレ付ニ屬シ流通セ往生ノ要法ヲ一、嫌テ觀仏ノ法ヲ一尚ホ不レ付ニ屬セ阿難ニ一選テ一念仏ノ法ヲ一即以付ニ屬ス阿難ニ一、觀仏三昧ノ之法尚ホ以不レ付屬セ一。何ニ況ヤ於ラヤニ日想水想等ノ觀ニ一乎。然レハ則十三定觀ハ皆以テ所ノレ不レ付屬ニ一行ナリ也。然ニ世人若シ樂テ觀仏等ヲ一不ルハレ修セニ念仏ヲ一是レ遠クハ非レ乖ノミニ一彌陀ノ本願ニ一、亦是レ近クハ違スニ一積尊ノ付屬ニ一。行者宜クニ商量ス一。(中略)情ツラ尋レハニ經ノ意ヲ一者不レ下以テ此ノ諸行ヲ一付屬シ流通セ上、唯以テ一念仏ノ一行ヲ一即使ム付ニ屬シ流通セ後世ニ一。応ニレ知積尊所ニ以ハ不レ付ニ屬シタマハ諸行ヲ一者、即是レ非カニ彌陀ノ本願ニ一之故ナリ也。亦所ニ以ハ付ニ屬シタマフ念仏ヲ一者、即是レ彌陀ノ本願ノカ之故ナリ也。今又善導和尚所下以ハ廢シテ一諸行ヲ一帰セシムル中念仏ニ上者、即為ルノ一彌陀ノ本願ニ上、亦是レ積尊付屬ノ之行ナレハナリ也。故ニ知ヌ諸行ハ非レ機ニ失ヘリ時ヲ。念仏往生ハ當リレ機ニ得タリレ時ヲ。感応豈ニ唐捐ナランヤ哉。當ニレ知ル隨他之前ニハ暫ク雖トモレ開クトニ定散ノ門ヲ一隨自之後ニハ還テ閉ツニ定散ノ門ヲ一。一ヒ開テ以後永ク不ルハレ閉チ者唯是念仏ノ一門ナリ。彌陀ノ本願積尊ノ付屬意在リレ此ニ矣。行者応ニレ知ル。91

ここで法然は、善導が『觀經』を觀仏三昧と念仏三昧に分けてとらえたことについて、同じく善導が『觀經疏』において、「本願意在衆生一向專稱彌陀仏名」と説いていることから、觀仏三昧は殊勝の行であるが、非本願であり、念仏三昧は本願であること、さらにそれによって『觀經』の流通分に至って、積尊はただ念仏三昧の一行をもって阿難に付属したこと、念仏の一門は随意的の教えであり、念仏の教えが説かれた後には随意的の教えは閉ざされ、以後永く閉ざされないものは念仏の一行であること等から、觀仏三昧を廢し、念仏三昧を立することを説いている。

つまり法然は、善導が『觀經』を觀仏三昧と念仏三昧を宗とする經典としたことについて、同じく善導の、「上来雖説定散兩門之益望一仏本願意在衆生一向專稱彌陀仏名」という説示から、阿彌陀仏の本願や積尊の付屬と合わせて考えることによって、善導の本意が、『觀

經』を觀仏三昧と念仏三昧に分けたのみではなく、それがさらに觀仏三昧を廢し、念仏三昧を立することを意図するものであるととらえたのである。

また、「要義問答」においても、

イマコノ觀經ハ、觀仏三昧ヲモテ宗トシ、念仏三昧ヲモテ宗トストイフカコトキ、(中略)問、念仏ト申候ハ、仏ノ色相ヲ念シ候力。答、仏ノ色相光明ヲ念スルハ觀仏三昧ナリ。報身ヲ念シ、同体ノ仏性ヲ觀スルハ、智アサク心スクナキワレラハ境界ニアラス。善導ノ給ハク、相ヲ觀セスシテ、タ、名字ヲ稱セヨ。衆生サハリオモクシテ、觀成スル事カタシ、コノユヘニ大聖アハレミヲタレテ、稱名ヲモハラニス、メ給ヘリ。心カスカニシテ、タマシキ十方ニトヒチルカユヘトイヘリ。<sup>92</sup>

とあり、これも先の『選択集』と同様に考えることが出来る。

次に源信について、源信が称念と觀念をともに念仏とするということは、先に「十七条<sup>⑬</sup>」を考察した際に注目した『往生要集』の一文によって理解できる<sup>93</sup>。法然の『往生要集』理解が示されるものは、『往生要集』に関する『往生要集料簡』・『往生要集略料簡』・『往生要集釈』・『往生要集註要』の四つの釈書(以下「四釈書」とする)が挙げられる。「四釈書」のなかで法然は、独自の『往生要集』觀を示している。すなわち、『往生要集註要』において「約難易專唯勸称念」<sup>94</sup>とし、「嫌雜修雜行勸專修之志以之可知往生要集註要大抵在此」<sup>95</sup>とする等、『往生要集』の本意は称名念仏をすすめることにあるとすると出来る。この思想は「十七条<sup>⑬</sup>」の後半部分にも通じるものであるが、注意すべきは、「四釈書」すべてに通じて先ほどの『往生要集』に説かれる「但以念名号为往生業何況觀念相好功德耶」<sup>96</sup>という一節を引用し、觀<sub>ニ</sub>勝・稱<sub>ニ</sub>劣としたうえで、難易の面において称念をすすめると理解している点である。これには法然における思想の展開等の問題を考慮すべきであるが、少なくとも「十七条御法語」の成立は「四釈書」よりも後期に位置すると考える。

次に後半部分について、初心の人のために『往生要集』を用いるということに関しては、「一期物語」<sup>97</sup>・「修学についての御物語」<sup>98</sup>・「要義問答」<sup>99</sup>・「源智伝聞の御詞」<sup>100</sup>等にみられ、法然自身の体験をふまえたうえで『往生要集』を「先達」として浄土門に入るといふことが説かれている。

続いて『往生要集釈』に、

私ニ云ク。惠心雖レ尽レ理定<sub>下ニ</sub>ハニ往生ノ得否<sub>一</sub>、以テ<sub>ニ</sub>道綽善導<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>為<sub>ス</sub>ニ指南<sub>ト</sub>一也。  
又処々ニ多ク引ニ用於彼師ノ釈<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>見。然則用<sub>ニ</sub>惠心<sub>一</sub>之輩<sub>ラハ</sub>、必可<sub>レ</sub>シ<sub>レ</sub>帰<sub>ニ</sub>善導道綽<sub>一</sub>  
一也。<sup>101</sup>

とあるように、『往生要集』より進んで善導や道綽の教えに帰依すべきであるということが説かれている。これは源信の誤りを指摘し、善導と比較する「十七条<sup>⑬</sup>」に通じる。

ところが『選択集』においては、善導との比較として『往生要集』が引用されることはなくなり、道綽・懷感と同意見であるということと原文を引用せず「惠心同之」と示されるだけの箇所があり、明らかに源信に依るところが少なくなっていることが分かる<sup>102</sup>。ここに、

源信に依る

↓源信と比較して善導の教えに帰依することをすすめる

↓比較せずにただ善導の教えに依る

という法然自身における思想的変化の流れがみられる。この点については浄土門帰入等の問題を含め、後ほど問題点を考察する際に詳しく整理したい。

次に源信も本意は称名念仏を専らすすめているということに関しては、『往生要集料簡』に、

往生要集ノ意<sup>ロ</sup>、以テ<sup>ニ</sup>称名念仏<sup>一</sup>為<sup>ニ</sup>往生ノ至要<sup>ト</sup>。103  
とあり、『往生要集釈』に、

往生要集ノ意<sup>ロ</sup>称名念仏ヲ為<sup>スル</sup>ニ往生ノ至要<sup>ト</sup>。〔中略〕常ニ称シ<sup>ニ</sup>弥陀ノ名号ヲ<sup>一</sup>、随テ<sup>レ</sup>願ニ決定シテ得<sup>ベシ</sup>ニ往生ヲ<sup>一</sup>。是<sup>レ</sup>即此ノ集ノ正意ナリ也。104

とあり、『往生要集註要』(以下、『註要』とする)に、

今<sup>ニ</sup>拠<sup>ニ</sup>此等ノ文<sup>ニ</sup>、恵心<sup>モ</sup>註要<sup>ニ</sup>ハ引<sup>テ</sup>用<sup>テ</sup>善導ノ專雜<sup>ニ</sup>修<sup>ヲ</sup>一決<sup>ス</sup>ニ往生ノ得否ヲ<sup>一</sup>。而<sup>モ</sup>嫌<sup>テ</sup>雜修雜行<sup>ニ</sup>勸<sup>ニ</sup>專修<sup>一</sup>之志<sup>シ</sup>以テ<sup>レ</sup>之可<sup>シ</sup>知<sup>ル</sup>。往生要集ノ註要大概在<sup>レ</sup>此<sup>ニ</sup>。105

とあり、また「九条殿下の北政所へ進ずる御返事」にも、

恵心僧都ノ往生要集ニ往生ノ業念仏ヲ本トスト申タル、コノココロ也。イマハタタ余行ヲトメテ、一向ニ念仏ニナラセタマフヘシ。念仏ニトリテモ、一向專修ノ念仏也。

(中略)往生要集ニモ、余行ノ中ニ、念仏スクレタルヨシミエタリ。106

とある。これらには、『往生要集』において源信は、本意としては称名念仏をすすめているという法然の解釈が述べられている。

ここで、『往生要集』は、本来観想念仏をすすめる書でありながら、法然はその本意を称名念仏であるにとらえたのである。これは法然による独自の『往生要集』理解であると考えられるが、その背景について、林田康順氏は、『註要』には專修に向かう構造的・立体的な構成があるとしている<sup>107</sup>。『註要』ではまず、『往生要集』一部十門を開合に分け、合として五門を立てる。そのうち、第一厭離穢土門・第二欣求浄土門を修行方便とし、第三念仏往生門・第四諸行往生門を往生業因と設定し、そのなかでも諸行往生門を非要として取らず、念仏往生門を要として取る。次にその念仏往生門をさらに開合に分け、助念方門・別時念仏門・念仏利益門・念仏証拠門を正修念仏門の助成の位置に抑え、正修念仏門を要門と規定する。さらにその正修念仏門のなか、礼拝門・讚歎門・廻向門・作願門を取らず、観察門を要として取る。次に観察門のなか、勝であるけれども難である観念を取らず、劣であるけれども易である称念をすすめ、称念の際に用いる帰命想・引接想・往生想のなかでも、引接想を要として取る。このようにして、法然が、構造的・立体的に称名念仏一行へと向かう過程を示している<sup>108</sup>。

このような過程を経て、法然は『往生要集』を、称名念仏を本意とするものとして理解するのである。このような背景をふまえると、先ほどの「四釈書」や、「九条殿下の北政所へ進ずる御返事」にみえる、『往生要集』が称名念仏をすすめるものであるという法然による源信解釈が、不自然ではないといえるのではないだろうか。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

次に門下において、良忠は『伝通記』において、

観仏三昧為宗念仏三昧為宗<sup>ト</sup>者、問、〔中略〕但<sup>シ</sup>集ノ文<sup>ハ</sup>者上卷<sup>ニ</sup>ハ名<sup>テ</sup>観仏三昧<sup>ト</sup>一而令<sup>レ</sup>通<sup>セ</sup>観称<sup>ニ</sup>一、下卷<sup>ニ</sup>ハ名<sup>テ</sup>念仏三昧<sup>ト</sup>一亦令<sup>レ</sup>通<sup>セ</sup>観称<sup>ニ</sup>一。故<sup>ニ</sup>知<sup>ヌ</sup>集ノ意存<sup>スル</sup>コトヲ<sup>一</sup>

両三昧ヲ一。但シ其ノ得名総通シテ不レ分。今家得テレ旨ヲ以ニ相好観ヲ一別ニ名ケニ観仏ト一以レ称ルヲ一名号ヲ一別シテ名クニ念仏ト一。(中略) 恵心ハ称念ノ下ニ云ニ種種種観ト一即此ノ意也(一是竹谷ノ義)。凡ソ諸経論ノ中ニ念仏ト者皆通スニ観称ニ一。智度論等其義炳然ナリ。然ニ今家別ニ立スルコト両三昧ノ名ヲ一者為ニ令シカレ差ニ別セ助正ニ業ヲ一限テニ口称ニ一号シニ念仏三昧ト一限テニ相好観ニ一名テ為ニ観仏ト一。此乃念仏三昧ハ正業、観仏三昧ハ助業ナルカ故也。109

として、善導の「観経即以観仏三昧為宗亦以念仏三昧為宗」という解釈について、善導は相好観をもつて観仏三昧とし、名号を称することをもつて念仏三昧とすることが説かれ、また、源信は称念のなかに種々の観を明かし、その他の諸師も含め、これら諸経論のなかでは念仏はすべて観・称に通じるものとして説かれているが、今家(善導)は助業と正定業を差別するために、口称にかぎって念仏三昧とし、相好観にかぎって観仏三昧としていることが説かれている。ここで説かれている源信の解釈は、「十七条⑩」における源信の解釈に通じるものである。また、『決答鈔』においても、

云ニ善導ノ御意亦同クニ諸師ニ一十念ノ本願ニ可ト上レ兼ニ観念ヲ一云事甚以不レ爾ヲ。夫レ得レハニ文ノ大旨ヲ一者不レ暗ラニ教ノ元由ニ一、諸経諸論ノ中ニ以テニ観ト称トヲ一同ク名クニ念仏三昧ト一。然ルヲ善導ノ御意ハ依テ二十三観ニ一立テニ観仏三昧ヲ一、依テ九品ノ文ニ一立タマフニ念仏三昧ヲ一。其中ノ観ハ者色相観ナリ。其中ノ念ハ者即口称ナリ也。於ニ両三昧ノ中ニ明スノニ經ノ随自意ヲ一之時ハ以ニ念仏ヲ一為シニ正定業ト一以ニ観仏ヲ一名クニ助業ト一。明ニ知ヌ観ト称トハ各別ノ行ニシテ而不トレ可ニ合行スニ云事ヲ。110

として、諸論のなかに、観と称とを同じく念仏三昧とするものがあるが、善導はそれと異なり、『観経』の十三観によって観仏三昧とし、九品の文によって念仏三昧としたことが説かれている。ここで説かれる善導に対する解釈として、観・称を念仏三昧とするものものは、『伝通記』と同様に「十七条⑩」において源信の解釈として挙げられているものである。この源信による解釈は、法然の御法語にはみられないが、先ほど挙げた『往生要集』の文によって説かれたものであると考えられる。

「信空伝説の詞」には次のように説かれている。

信空上人のいはく、ある時上人の給はく、浄土の人師おほしといへとも、みな菩提心をすゝめて、観察を正とす。たゞ善導一師のみ、菩提心なくして、観察をもて称名の助業と判す。当世の人善導の心によらずは、たやすく往生をうへからず。111

「浄土の人師」に源信も含まれると考えると、「十七条⑬・⑭」に通じるものである。

また、『明義進行集』の信空の項には、

観法ナトヲシテ申ス事ニテハ候ハス、只口ハカリニテ申ス事ニテ候ナリ、サテコレヲハ無観称名トイヒ、観法セスシテ、只口ハカリニミナヲトナフルヲハ、別門ニタテ、念仏三昧ト説ケリ、観仏三昧、念仏三昧トテ、別段ノ事ニテ候ナリ、名モカハリ、コ、ロモカハレリ、シラヌモノ、コレヲシトケナクトリタカウヘカラス112

とあり、「無観称名」の名が挙げられ、念仏三昧と観仏三昧が違うものであることが説かれ、誤ってはならないとされている113。

また、同じく『明義進行集』明遍の項には、

廿五三昧ノ過去帳ト申スモノニ、恵心ニ或人トフテイハク、理観セサセ給ヤト、答曰ク、理観モセムトオモハムニハシツヘケレトモセス、タ、称名ハカリナリト(一云々)、恵心ノ先徳ノコトキノ、シツヘキヒトタニモセス、マシテオモフトモカナウマシカラ

とある。ここには『往生要集』とは異なる『二十五三昧結縁衆過去帳』の内容が説かれ、「十七条<sup>⑩</sup>」の後半部にある、源信の本意は称名をすすめることにあるということや、「十七条<sup>⑬</sup>」にある、『往生要集』のみでは意味を取り違えてしまうという内容をよくあらわしていると考えられる。

(2) 伝承の背景(人物関係等)

「十七条<sup>⑬</sup>・⑭」の内容はともに法然教義書にも多く存在するものであり、『明義進行集』や信空による伝承であると断定することはできないが、「十七条御法語」を全体的にみて『明義進行集』や信空との関連が深いと考えられる。また、両条の内容とも『明義進行集』に一貫している「無観称名」の義をあらわしている点で関連があるということができるといえる。さらに、ここではとくに法然による源信の解釈が注目される。先述したように、善導と源信の両者の思想を挙げて比較する説示は「四釈書」のみにみられた。これは「四釈書」が『往生要集』の釈書であるという性質から当然のことであり、他の教義書ではこのような比較はないことが分かる。そういった点より、「信空伝説の詞」や『明義進行集』信空の項において両者が比較されていることが注目されるのである。では、「十七条<sup>⑬</sup>・⑭」や「信空伝説の詞」・『明義進行集』等で、あえて源信の思想を挙げて善導と比較するのは、いかなる意図があるのだろうか。以下、法然による源信のとらえ方に注目し、考えてみたい。

(3) 問題点

はじめに源信と善導の思想的な違いと両者に対する法然のとらえ方について考察したい。そのためにはまず、法然の思想史について確認しておく必要がある。

石井教道氏は、法然の思想史についてそれを三期に分け、第一期を浅劣念仏期、第二期を本願念仏期、第三期を選択念仏期とされた。また第一期として『往生要集料簡』・『往生要集略料簡』・『往生要集釈』・『往生要集詮要』の「四釈書」を、第二期として『三部経大意』・『往生大要鈔』の二著を、第三期として『無量寿経釈』・『観無量寿経釈』・『阿弥陀経釈』の「三部経釈」・『逆修説法』・『選択集』を配している<sup>115</sup>。これらは、①「三部経釈」↓②『逆修説法』↓③『選択集』の順序で成立したことを示すものであり、法然の思想を考える際にはこの順序をふまえて論を進めていくべきである。

また、林田康順氏は、石井氏の説をふまえたうえで「善導弥陀化身説の成立」に注目し、「選択思想は正に『選択集』のみにしか明かされなかった」とし、また、「選択思想の説かれる『選択集』の説示は、それこそ思想史という言葉が成立する程、長期に及ぶ法然による思索と念仏信仰の深まりから生まれた結晶である」と述べている<sup>117</sup>。この思想史は法然の浄土門帰入以後における思想の深まりととらえることが重要であり、これをふまえたうえで考察せねばならない。

さらに藤堂恭俊氏は、「二期物語」に説かれる「往生要集為先達而入浄土門」という述懐の背景について考察している。藤堂氏は、この「二期物語」の内容は、法然が、源信の『往生要集』によって浄土門に帰入したということであらわしているが、後の法然教学と源信教学との違いや、『往生要集』において、法然の求めていた答えが、源信自身の説示で

はなく、善導の説示によって明らかにされていたこと等から、この述懐は、単に法然が、『往生要集』によって浄土門に帰入したことや、『往生要集』を全面的に受け入れたということであらわしているのではなく、法然による『往生要集』全体のなかからの往生業の取捨選択、法然の善導との出会いが『往生要集』の説示をきっかけとしてなされたことを示しているとしている。さらに、『往生要集』では、法然の最大の関心事である称名の得否ということについては、善導の『観経疏』の引用によって示されており、最大の関心事に対する解答が、源信自らの言葉ではなく、善導の言葉によって示されていたことから、それまで源信に傾倒していた法然は、このことを転機として善導その人にひかれていくことになったとし、法然による源信から善導への移行がこの述懐に含まれているとしている<sup>118</sup>。

「一期物語」や、先ほど挙げた御法語類における、一見すると『往生要集』による導きとされる説示や、『往生要集』の全面的な受け入れともとれる述懐は、そのままこれらの御法語を受け取るのではなく、藤堂氏が述べるような背景があったことに注意すべきであろう。すなわち、『往生要集』をすすめることは、源信を全面的に受け入れることではなく、善導と源信の質的相違をふまえたうえでの説示なのである。

この源信から善導への移行は、念仏と諸行の問題や、浄土門帰入といった法然の思想的基盤に関わる重要な事項である。これについては、後ほど第五章にて念仏と諸行の問題と合わせて詳しく考察したい。

続いて、「十七条<sup>⑩</sup>」にみられる「雖<sup>レ</sup>然真実ノ底ノ本意ハ、称名念仏ヲモテ、専修専念ヲ勸進シタマヘリ。善導ト一同也」という一節と、「十七条<sup>⑪</sup>」の内容が「又云、善導<sup>ノ</sup>と「又云、余宗<sup>ノ</sup>」で、前半と後半に分けられるのかという問題について考察したい。「雖<sup>レ</sup>然」の後に説かれる内容は、源信の真意が称名念仏の専修・専念をすすめているものであり、善導と同じであるとしているが、その前には二つのことが説かれている。すなわち、善導と源信の念仏の意が異なるということと、『往生要集』が初心の人によいという二点である。「雖<sup>レ</sup>然」以降の一節は、源信の本意が称名念仏にあって善導と同じとする箇所である。また、「雖」は逆接を意味するものであるので、「雖」をはさんで、後半の内容に自然とつながると考えられるのは、先の二点の内、はじめの、善導と源信の意が異なるということになる。つまり、「雖<sup>レ</sup>然」という説示のなかには「初心の人にいいけれども」という意味ではなく、「善導と源信は異なっているようにみえるけれども」という意味が込められ、その前後をつないでいるものと考えられる。また、前半の相違点と後半の『往生要集』の勸進は、別々にみると、先ほどの藤堂氏の指摘にあるように、ともすると後半のみでは『往生要集』の全面的な受け入れと解釈される。前半と合わせて一つの御法語とすることによって、藤堂氏が述べるような善導と源信の質的相違をふまえつつ、その真意は一致することを示しているものといえるだろう。このように考えると、この「十七条<sup>⑩</sup>」はやはり、前半と後半を合わせて一つの条にとらえるべきであるといえる。

次に源信の評価に対する相違について考察したい。「十七条御法語」では四つの条において源信の名が挙げられる。本節で検討している「十七条<sup>⑬</sup>・⑭」の他には、後ほど、本章第五節で考察する「十七条<sup>⑩</sup>」と「十七条<sup>⑫</sup>」である。このなか、「十七条<sup>⑩</sup>・⑫」は源信を肯定的にとらえ、「十七条<sup>⑬</sup>・⑭」は否定的にとらえている。同じ遺文のなかで、評価が異なる意味は何故であろうか。福原隆善氏は、法然御法語のなかで源信が現れるものを五十八種挙げ、詳細な検討の結果として、肯定的にとらえるものと否定的にとらえるもの

に分類している。その結果、源信を否定的にとらえるものは五十八種中ただ七種のみであり、しかもそのなかの二つに「十七条<sup>⑬</sup>・⑭」が含まれている。つまり、法然は基本的に源信を肯定的に引用し、自説の補助・論証に用いていることが分かる。これは福原氏の述べるように、最終的に善導弥陀化身説に展開するとはいっても、「往生要集によりて浄土の法門に入る」ということは法然にとって大きな意味を持つものであると考えられる<sup>119</sup>。また坪井俊映氏はこの点について、当時の南都北嶺に対する「配慮」、浄土一宗の創唱についての心労をあらわすとしている<sup>120</sup>。さらに筆者は加えて、源信を用いることによつて对他宗に説得力を持たせるためという意味合いも強いと考える。また、坪井氏の述べる「配慮」とは、「我首をきらるとも此事いはずはあるべからず」<sup>121</sup>という法然の詞からも分かるように、法然自らが非難され、弾圧されることに對する恐れからの配慮ではなく、弾圧によつて念仏の教えが途絶えてしまうことに對する配慮であると考えるべきであろう。

このような背景によつて、法然は源信を肯定的にとらえる傾向にあるが、ただ一点、「十七条<sup>⑬</sup>・⑭」に説かれるような「觀勝称劣」という事に関して決して認めることがない。これはいくらか配慮しても受け入れることができないのであろう。これは「十七条御法語」が「觀勝称劣」の立場である「四积書」段階のものではないということや、信空を中心とした「無觀称名義」を積極的に提唱する集団と関連するものであるということ等をあらわしていると考ええる。以下、これらのことをふまえて、「十七条<sup>⑬</sup>」と「十七条<sup>⑭</sup>」を合わせて、伝承について考察したい。

### 第三項 伝承背景―信空と天台教団―

本節で扱う「十七条<sup>⑬</sup>」と「十七条<sup>⑭</sup>」は、信空と関係があることを指摘した。信空は以後本論に関わる重要人物であるため、はじめに詳しく信空の人物像について整理し、それをふまえて伝承背景について検討していきたい。

#### 一、信空について

信空（久安二年（一一四六）―安貞二年（一二二八））の行実について以下の四点が注目される。

- ① 出自について
- ② 法然常隨の弟子で事実上の後継者として残された教団を統率した。
- ③ 叡空と法然から円頓戒をうけて戒師の地位を継承し、多くの人に相伝した<sup>122</sup>。
- ④ 元久元年（一二〇四）「七箇条制誡」を執筆して天台宗の弾圧をかわし、法然流罪後は事実上の後継者として残された教団を維持した。

①について、信空は久安二年葉室顛時の孫、行隆の子として生まれる。『尊卑分脈』によると、顛時の娘は円照（藤原通憲の息子）の妻となり<sup>123</sup>、顛時の父長隆も通憲も高階重仲の娘を妻としており<sup>124</sup>、通憲一族と葉室流との血族的関係がみられる。長隆の兄弟に頭隆がおり<sup>125</sup>、その子どもに頭長<sup>126</sup>・頭頼<sup>127</sup>・頭能<sup>128</sup>がいる。頭能の子が頭真<sup>129</sup>、頭頼の孫が明禅<sup>130</sup>、頭長の子が長方であり、長方は通憲の娘を妻としている<sup>131</sup>。その長方の子に乗願房宗源<sup>132</sup>や長兼<sup>133</sup>がいる。このように葉室流・通憲一族には法然と関係の深い人物が多く存在し、専修念仏禁断の圧迫に對して法然側に立ち、同情的である人物が多かった。例えば、南都からの圧迫に對し、長兼は法然側に立ち擁護している。また、

法然が貴族階級に知られていく経路もここに示唆されている<sup>134</sup>。後ほど本章第三節でもふれるが、明遍と信空が血族的に近い存在であったことも確認できる<sup>135</sup>。

②について、多くの先学が専修念仏教団における事実上の法然の後継者は信空であると、また法然研究において最も重要な人物としている。それは「七箇条制誡」の署名順序が当時の門弟の序列を表しているなかで、一番に署名していることや<sup>136</sup>、法然とともに生活していた門下も多くいたなかで信空が遺産の大部分を譲り受けたこと<sup>137</sup>、信空が法然の最も信頼する相談相手であったと考えられること等から分かることである<sup>138</sup>。何故これほどの存在である信空が二祖聖光と比べ必要以上に低くみられるのかという疑問について塚本善隆氏は、常に法然の側近に奉仕した信空には浄土宗義に関する新著述をなす必要がなく、後世宗義組織の中心となるような著作が残されなかったことが後に信空一派が継承されなかった理由であるとしている<sup>139</sup>。そして最終的に信空系統ではなく鎮西流が正統となったことについて鈴木成元氏は、第一の理由を派閥の問題としている。信空の滅後、信空に変わって指導者となったのは証空であった。これに対し信空の後を継ぐ湛空は批判的な立場に立ち、正統な後継者の立場を守ろうとした。このように信空滅後の京都は各派が自分の派の維持に懸命になっていた時期であり、その後半世紀ほど混沌とした状態が続いた。湛空滅後の嵯峨門徒はある程度発展したが、傑出した僧侶に恵まれず、また勢力維持に力を傾けるといった消極的態度から、積極的に大衆に布教するという意気込みが乏しかった。そのような状況下に良忠が入り、源智の紫野門徒と結びついて勢力を持つようになったと述べている。鈴木氏は続けて、事実上法然滅後統率者となって念仏信者を導き、他からの弾圧処理に当たっていたのは信空であり、二祖という意味が念仏信者を統率した後継者という意味であるならば、信空こそが二祖となるべき存在であったとしている。現在の流れから聖光が二祖であることは相違ないことであるが、信空の位置を忘れてはならないとしている<sup>140</sup>。

③・④は信空が比叡山への特別な影響力を持っていたことを示しているが、これに関連して、何故教団の中心にいた信空が法難流罪の対象にならなかったかという問題について多くの研究がなされている。塚本善隆氏は、三つの理由を挙げている<sup>141</sup>。

(一) 比叡山の出身であり、とくに円頓戒の受持相承者として叡山から認められ、かつ旧仏教を非難するような人物ではなく、旧仏教徒の排斥対象である破戒無慚の専修念仏者ではなかったため。

(二) 藤原氏の出身で、一門から多数の僧侶が山門・寺門・南都の諸寺(延暦寺・園城寺・東大寺・興福寺・仁和寺等)におり、かつ相当な有力者もいたため。

(三) 嘉祿の法難のころは八十歳という年齢であり、真面目な持戒念仏者であったため。さらに吉田清氏は、信空が天台教団に対し、互いに交流し合うといった天台門徒の一派として接したため、弾圧の対象者にならなかったとしている<sup>142</sup>。当時念仏門徒は常に仏教界から白眼視され、不安定であったなかで、信空は黒谷からの正統な円頓戒の相承者であり、当時京洛地方で相当な地位を占めていた玄朝阿闍梨に円頓戒を授与する等、密教系の高い地位の人々に円頓戒を相承し、対外的にも認められていた<sup>143</sup>。また出自の関係上一門からの擁護が強かった等の背景が重なったのである。つまりこのことは、信空が法然の教えを受け継ぎ、第一の高弟という立場にいなながらも、他宗から認められていたため、弾圧を加えられることがなく、また他宗に対して説得力や発言権を持っていたことをあら

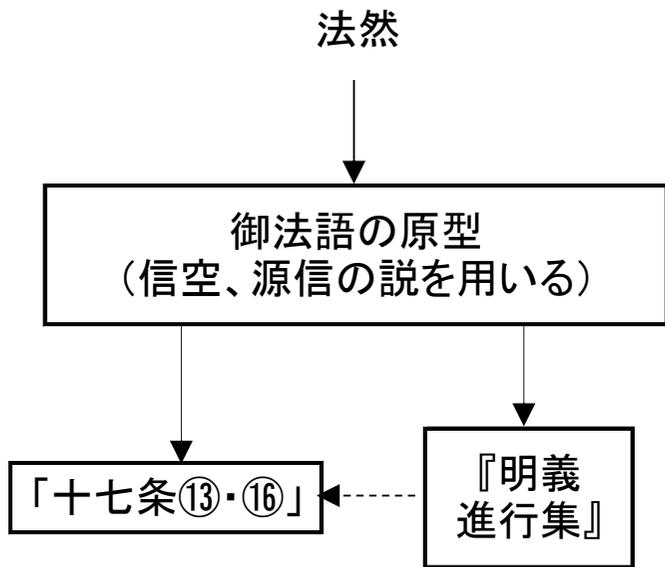
わしており、信空が法然教団において非常に貴重な存在であったか知ることができ<sup>144</sup>。これらのなかでとくに注目されるのは、信空が浄土宗義を伝える二祖聖光等とは異なり、教団の指導者的立場に立ち、南都北嶺等の圧迫に対し教団の維持存続に尽力し、浄土宗教団と他教団との間の衝突をやわらげる重要人物であったということである。信空には主著がないため思想的特徴を見出すことは難しいが、『明義進行集』等の記事により、「無観称名義」<sup>145</sup>をはじめ提唱した人物として注目される。

二、「十七条<sup>⑬</sup>」・「十七条<sup>⑭</sup>」の伝承背景について

これまでの整理で明らかとなった信空の人物像は、法然滅後事実上の統率者となって教団を導き、専修念仏教団の中心人物として、他からの弾圧処理に当たっていたというものであった。また、比叡山への特別な影響力をもっており、他宗から認められ、他宗への説得力や発言権をもっていたということである。

この信空像と、先ほど本章第一節で示した公胤との関係、及び御法語において源信をとりあげることが比叡山に対する説得力を持つためであるということとをふまえると、「十七条<sup>⑬</sup>」・「十七条<sup>⑭</sup>」の伝承背景として以下のような可能性が挙げられる。

すなわち、称名念仏と観想念仏という問題は、当時天台宗だけでなく、他宗からの批判の中心問題であった<sup>146</sup>。その問題に対して法然は、すでに善導の教えにもとづき、称名念仏一行の立場にあったため、他宗に反論するまでもなかったが、信空が法然の詞をもつて他からの弾圧処理に当たっていたのである。そしてその際に、源信の説示と善導の説示との同一性を指摘し、天台宗への説得力を増そうとしたのである。また、後述するように、明遍と信空とは深い血族関係があり、両者とも信瑞によって『明義進行集』にとりあげられ、かつ同様の詞が残されている。これらの点より、信空だけでなく、同じく念仏教団を守るため、他宗からの弾圧処理に協力した人々の存在があったと考えられる。それが『明義進行集』に挙げられる八名の諸師や著者信瑞なのではないだろうか。「十七条<sup>⑬</sup>」・「十七条<sup>⑭</sup>」の伝承過程を図示すると次のようになる。



### 第三節 念仏論―信空からの伝承Ⅱ 「白河消息」―

#### 第一項 「ヤウナキ」念仏について 「十七条御法語」第五条

##### 一、内容と問題点

「十七条⑤」には次のように説かれている。

又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。名号ヲトナフルホカ、一切ヤウナキ事也ト云リ。

147

ここでは、念仏は名号を称える他にはどのような形式も必要ないという、念仏の修し方及び心構えが説かれている。類似する内容は「つねに仰せられる御詞」等、他の多くの御法語にも示されている。「つねに仰せられる御詞」については藤堂恭俊氏の詳細な研究がある。

藤堂氏の論考は「念仏申にハマたく別の様なし たた申せは 極楽へむまるとしりて心をいたして申ハまいる也」<sup>148</sup>という詞の伝承を明らかにしたものである。

法然がこの詞を常に語らなければいけなかった事情としては、一つには法然浄土教以前における既成の念仏と、法然の主張する念仏との間に一線を画する必要があること。二つには「新義」と名づけられる一念義、所謂背師自立の説を打破することという意図があったとしている。

次に、「伝記類」における伝承考察の結果、この詞を紹介するだけがこれら伝記作者の目的ではなく、彼らの意図するところは①法然門下における背師自立の邪義を打ち破ること、②法然門弟の主張に対して、法然の主張する念仏の真意がどこにあるかを明示し、開顕することといった二点にあるとしている<sup>149</sup>。これらをふまえて、「十七条⑤」の伝承について考察していきたい。

##### 二、法然教学との比較

はじめに注目すべきは、「十七条⑤」に説かれる内容が『一枚起請文』の、

ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、うたがいなく往生するぞと思ひ取りて申す外には別の子細候わず<sup>150</sup>

という内容と軌を一にしていることである。つまり「十七条⑤」の短い詞のなかには『一枚起請文』に説かれる「観念の念」ではなく、「念の心をさとりて申す念仏」でもなく、「決定して」南無阿弥陀仏と申せば、自ずと「三心四修」が具足して間違いなく往生することができるとする、宗義上重要な内容が含まれているということである。

このような視点で見ると、「十七条⑤」の内容は、「乗願伝説の詞」に説かれる、

乗願上人のいはく、ある人問ていはく、色相観は観経の説也。たとひ称名の行人なりといふとも、これを観ずべく候か、いかん。上人答ての給はく、源空もはじめはさるいたづら事をしたりき。いまはしからず、但信の称名也と。(授手印決答よりいでたり)

151

といった、観念ではなく「但信の称名」の立場が説かれる御法語や、『醍醐本』所収「或時遠江国蓮花寺住僧禅勝房参上人奉問種々之事上人一々答之」に説かれる、

我身乗三仏本願<sup>二</sup>一之後、決定往生ノ信起<sup>ラ</sup>ン之上ハ、結<sup>二</sup>縁他善<sup>一</sup>事、全不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>雑行<sup>一</sup>、

可レ成ニ往生ノ助業トハ一也。善導ノ釈中、已隨ニ他善根一以ニ自他善根一廻ニ向浄土一。  
〔云々〕以ニ此釈一可レ知也。 152

といった決定往生心を説くもの、さらには「東大寺十問答」に説かれるような、  
問。三心具足の念仏は、決定往生歟。

答。決定往生する也。三心に智具の三心あり、行具の三心あり。智具の三心といふは、  
諸宗修学の人、本宗の智をもて信をとりかたきを、経論の明文を出し、解釈のおもむ  
きを談して、念仏の信をとらしめんとてとき給へる也。行具の三心といふは、一向に  
帰すれば至誠心也、疑心なきは深心也、往生せんとおもふは廻向心也。かるかゆへに  
一向念仏して、うたかふおもひなく往生せんとおもふは行具の三心也。五念四修も一  
向に信する物には自然に具する也。 153  
といった「行具の三心」等、宗義上重要な内容であることが分かる。

また、「十七条⑤」の内容が直接説かれ、伝承という面で注目されるものとしては、『明  
義進行集』信空の項・『和語灯録』「信空伝説の詞」・『一言芳談』・『祖師一口法語』・「つね  
に仰せられける御詞」や各種伝記類が挙げられる<sup>154</sup>。はじめに『明義進行集』（信空項中  
の、下野守藤原朝臣の妻からの質問に対する信空の返信部分）には次のように説かれてい  
る。

先師法然上人のあさゆふひおとにおしへられしことなり、念仏には全く様なし、たゞ  
申せは極楽へ詣る事としりて、こころをいたして、只申せはまいることなり、ものを  
しらぬうゑに、道心も無く、いたつらにそへなき物のいう事なり、さいはん口にて、  
阿弥陀仏を一念も十念にても申せかしと候し事なり。 155

ここでは、信空が法然より伝えられた詞として、念仏を称える際に、あるべき形式等全  
くなく、ただ称えれば往生できると信じて、心の底から称えれば往生することができる  
としている。称え方を論じるくらいなら、その口で念仏を称えるべきであるということが説  
かれている。

また、この内容は他にも「沙弥随蓮に示されける御詞」に、

念仏はやうなきをやうとす。ただつねに念仏すれば、臨終にはかならず仏きたりてむ  
かへて、極楽にはまいるなりと。 156

と説かれている。

このように、「十七条⑤」に関しては、他の多くの法然文献にも説かれることが確認でき  
る。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

先述したように、この内容は宗義の根幹をなすものであり、門下においても非常に多く  
の文献に同様の内容が説かれている。すべてを挙げることはできないため、いくつか例を  
挙げてみたい。

良忠は『観経疏略抄』において、

此ノ愚痴ヲハ具ストモ但信称名ノ力決定セハ可ニ往生ス一也。中中ノ少智ヲ出離ノ要道ト思ハア  
シカリヌヘシ。サレハ故上人云ク、学者ナリトモ此ノ門ノ出離ヲ期セン日ハ一文不通ノ身ト思テ  
ヨカルヘキ也。彼ハ学問ノ智恵也。出離ノ智恵ニハ非カ故也ト。又云、聖道門ノ意ハ智恵ヲ

極テ生死ヲ出ツ。浄土門ノ意ハ愚痴ニ還テ生死ヲ出ル也（二云云）。 157

とし、愚痴や学者、智者と但信称名の関係等にふれ、同じく『観経疏略抄』において、

至心ト云ニ具セリニ三心ヲ一。称名シテ可シトニ往生ス一信スル意也。此ノ心ノ外ニ別ニ無シニ相好等ノ意念一。唯タ唱ルルニ六字ヲ一称名念仏ト云フ也。無観ノ仏名可シトニ往生ス一云フ事、今文分明也。但信称名往生ニ無キニ不足一也。当品ニ云ヘリニ具足至心等十念ト一。今家ハ念ノ字ヲ互スラレ観ニ痛シテ下至十声ト述ヘ給ヘリ。 158

として、至心とは三心具足して往生を信ずる意であり、この他に相好等の意念は必要無く、無観称名、但信称名は往生のために不足がないとしている。

他にも多くの文献においてこの内容が説かれているが、諸師の説について関通『一枚起請文梗概聞書』上では、諸師の説が整理されている。関通は『一枚起請文』を解釈し、法然のすすめるところは、無観（「観念の念にもあらず」）・無解（「念の心をさととりて申念仏にもあらず」）、但信の称名（「ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、うたがひなく往生するぞと思ひ取りて申す外には別の子細候わず」）であるとし<sup>159</sup>、「つねに仰せられる御詞」（以下、「つね⑤」とする）の詞や<sup>160</sup>、「十七条④」の内容と鎮西より上洛せる修行者との問答に関する内容や<sup>161</sup>、「聖光伝説の詞」の説示<sup>162</sup>を挙げている<sup>163</sup>。関通のこれらの説示は、「十七条⑤」に説かれる「ヤウナキ事」と、『一枚起請文』に説かれる無観無解の但信称名を関連させて同様の問題として考察している点で注目すべきものである。

このようにみえてくると、「十七条⑤」や「つね⑤」の内容は、藤堂氏の述べているように、短い詞ながらに法然がつねに語らなければならぬほど重要な内容が含まれていることが分かる。

## （2）伝承の背景

「信空伝説の詞」は全十話からなり、一〇九話については、すべて「進行集よりいてたり」として、『明義進行集』が出典であることが明示されているが<sup>164</sup>、「信空伝説の詞」第十話には、次のように説かれている（以下、後述する「信空伝説の詞」と区別するため「信伝⑤」とする。⑤は「信空伝説の詞」における段落ではなく「十七条⑤」と対応するという意味である）。

信空上人又いはく、先師法然上人あさゆふおしへられし事也。念仏申にはまたく様もなし。たゞ申せは極楽へむまるとしりて、心をいたして申せはまいる事也。ものをしらぬうゑに、道心もなくいたつらに所へなき物のいら事也。さいはん口にて、阿弥陀仏を一念十念にても申せかして候ひし事也。又御往生のうちに、三井寺の住心房と申す学生、ひしりにゆめのうちに問れても、阿弥陀仏はまたく風情もなくたゞ申す事也と答へられたりと。大谷の月忌の導師せらるとて、おほくの人の中にて説法にせられ候ひきと。（「白河消息よりいてたり」<sup>165</sup>）

ここでは、信空が法然より伝えられた詞として、念仏を称える際に、あるべき形式等全くなく、ただ称えれば往生できると信じて、心の底から称えれば往生することができるという。称え方を論じるくらいなら、その口で念仏を称えるべきであるということが説かれ、その後続いて、法然と三井寺の住心房が夢中にて問答した内容が説かれている。そして最後に出典が「白河消息よりいてたり」として、「白河消息」であることが示されている。

る。先ほどの『明義進行集』と比較すると、「又御往生の<sub>レ</sub>ち」より前は完全に一致する。すでに望月信亨氏はこの箇所を検討し、『明義進行集』信空の項のなかに引用される、下野守藤原朝臣の妻からの質問に対する信空の返信が「白河消息」であると指摘している<sup>166</sup>。また、「信伝⑤」の「又御往生の<sub>レ</sub>ち」以後に説かれる「三井寺の住心房」については、岸信宏氏が次のように考察している<sup>167</sup>。義山の『円光大師行状画図翼賛』（以下、『翼賛』とする）に、

住心房大系図ニ右大弁行隆ノ息ニ有リ三山ノ阿闍梨覚頭号スルニ住心房ト一。是レ信空上人ノ之兄也。蓋シ此ノ師カ歟或ハ出雲路ノ住心房覚瑜（ママ）カ歟更ニ可シレ考フ。<sup>168</sup>

とあり、住心房とは、信空の兄である覚頭か、又は出雲路の覚愉かとして二人の住心房が挙げられ問題提起がされているが、義山による明確な答えは示されていない。岸氏はこの問題について、信空との関係や、「三井寺の住心房」とされているところから、住心房とは覚頭であるという説を挙げ、長西の依止者であり、信空と縁遠い覚愉ではないと結論づけている。

ここで伝承の背景を明らかにするために、住心房について考察したい。岸氏が住心房を覚頭としたことにより、その後、三田全信氏<sup>169</sup>や藤堂恭俊氏等、多くの研究者が三井寺の住心房＝覚頭とし、出雲路の覚愉と区別している。しかし、ここで『明義進行集』に説かれる以下の記事が注目される。すなわち、『明義進行集』三の「第六出雲路の覚愉」の項には、覚愉（保元三年（一一五八）～天福元年（一一三三））について、

上人は（中略）菴城寺住して、天台の義淵を良慶法眼にうかかひ（中略）花洛にかえりて、いづもちに草庵を經始しす（中略）およそは聖道門のとき、本寺より兩三度、源空上人のもとへ参して、律の法門の不審の事ともたつねられけるついでに、称名念仏の詮要の事も沙汰ありけるによりて、無観称名においては、上人の義にたがわず<sup>170</sup>とある。記事によると覚愉は園城寺に住し、法然との面識があり、『明義進行集』の作者である信瑞が師の提唱する無観称名義と違わないとして信空と並んで覚愉を挙げている。つまり、覚愉は三井寺に住し、信空との関わりがあったことが分かる。よって岸氏が根拠とした、信空と縁遠いことや三井寺に住していたことは、住心房が覚愉ではなく、覚頭であるという決定的な根拠にはならないこととなる。

さらに注目されるのが、同じく『明義進行集』の覚愉の項に、

念仏には、又風情なしと云々<sup>171</sup>

という詞が、覚愉のものとして挙げられていることである。これは省略されているものの、「信伝⑤」において三井寺の住心房が語った詞と同文である。すなわち『明義進行集』によると、「信伝⑤」の「三井寺の住心房」＝「出雲路の住心房」＝「覚愉」であることが明らかとなる。

また、『四十八卷伝』三九には、

三七日 導師住真房 檀那正信房湛空<sup>172</sup>

とあり、法然の中陰三七日の導師が「住真房」であるとされており、これを岸氏・三田氏・藤堂氏は覚頭としているが、「信伝⑤」中に説かれている、住心房が大谷の月忌の導師ということや『明義進行集』の記事によると、この「住真房」とは、住心房覚愉であることが明らかとなる。ちなみにこの中陰の追善供養をすすめたのは信空であり、覚愉が導師をした三七日の施主は信空の弟子湛空である。

また、覚愉は『明義進行集』に、

四十有余にして（中略）桑門に入る、その処は光明山なり、三四廻の後、花落にかえり<sup>173</sup>

とあるように、四十有余歳から三々四年ほど、東大寺別所の光明山寺に住していた。ここで光明山寺に関わり、さらに法然と関係の深い人物としては、明遍（康治元年（一一四二）〜元仁元年（一二二四））が挙げられる。同じく『明義進行集』明遍の項に、

五十有余にして（中略）光明山に籠居もし、（中略）五年というに（中略）律師を辞してながく高野山に籠居<sup>174</sup>

したとあり、明遍は五十有余歳から五年ほど光明山寺に住していたとされている。どちらも光明山寺入山の明確な年時は示されていないが、一二〇〇年前後の同時期に両者が光明山寺に住していたか、少なくとも、光明山寺という場所を通して接点があったことが考えられる。また、本章第二節で整理したとおり、信空の父である藤原行隆の妹が明遍の兄である円照の妻であることや、その他、行隆一族と明遍の父である通憲一族に血族的に密接な関係があり、信空の弟子信瑞が『明義進行集』や『広疑瑞決集』において明遍を大変重視していること等を合わせて考えると、信空・信瑞と明遍との間に深い関係があったことは明らかである。さらにそれらの関係のなかに覚愉を含めて考えることができる。

最後に、「信伝⑤」の後半は、『明義進行集』覚愉の項に同文がある他、「白河消息」のなかにも、「又させる風情もなき事にて候なり」と、類似の文章が存在する。『明義進行集』のこれらの詞を参照し、一文に合わせたものが「信伝⑤」であることが分かる。また、「七条⑤」には「信伝⑤」にある後半部分がないことから、『明義進行集』に引用された「白河消息」から直接伝承されていることが確認できる。つまり原本と考えられる「白河消息」が、『明義進行集』や「十七条御法語」・「信伝⑤」に直接伝わり、それから後に「つね⑤」等に伝わっていくという伝承が明らかとなる。

先述したように、「信空伝説の詞」全十話のうち、第一〜九話には『明義進行集』が古典であると明示されている。しかし、第十話では『明義進行集』に含まれているはずの「白河消息」が出典であるとされているということは、道光が『和語灯録』を編集した時点で『明義進行集』とは別に「白河消息」が独立して存在していたことをあらわしている。道光は当然『明義進行集』もみているが、この第十話のみは原本である「白河消息」からも直接採用していることが分かるのである。

## 第二項 伝承背景―「白河消息」との関係―

本節は前節に引き続き、信空に注目して考察を進めてきたが、前項では明遍や覚愉も「七条⑤」の伝承に関連する人物として指摘した。本項では「七条⑤」伝承背景の考察に先立ち、明遍の行実や思想的特徴、また覚愉の行実について整理したい。

### 一、明遍について

明遍（康治元年（一一四二）〜元仁元年（一二二四））の行実について、先学の研究をふまえて以下の五点に注目したい<sup>175</sup>。

(1) 名利を厭い五十余歳<sup>176</sup>で光明山寺に籠居する<sup>177</sup>。

伊藤唯真氏によると、安元元年（一一七五）、明遍の師敏覚は東大寺別当に補されたが、

二年半にして衆徒の違背を受けて失脚する。その失脚に関連して明遍の光明山寺入りもおきたと考えられるとしている<sup>178</sup>。

(2)善光寺参詣の途上、小松殿（一説に天王寺）において法然に対面し、散心念仏についての問答の後、帰浄する<sup>179</sup>。

大谷旭雄氏は明遍のこの散心問答における立場は、永観・珍海流の口称義への疑問、あるいは実修上の煩悶の結果であり、三論宗の立場から当時の念仏義の主流たる法然に尋問したとしている<sup>180</sup>。

(3)『三昧発得記』を源智より披見されて随喜の涙を流した。

『醍醐本』や『九卷伝』・『四十八卷伝』が伝えるところである。また、源智が造立した玉桂寺阿弥陀如来立像に納められていた念仏結縁交名に明遍の名があることや、源智が伝持していた『三昧発得記』を明遍が読んで感激したというこの話から、両者の間に関係があったことが分かると指摘されている<sup>181</sup>。さらに、明遍には三昧発得の経験が伝えられるが、浄土往生の行は散心の称名念仏で十分とする。平生の見仏については、慢等の心を起こすという理由で否定的な立場を取っている<sup>182</sup>。明遍は、建仁元年（一一二〇一）開眼供養が行なわれた、東大寺鎮守八幡宮の御神体である僧形八幡神像造立に結縁しているが、この像は重源が発願主となり、快慶が制作者であり施主となったものである。このことより、明遍と重源、快慶との関係が確認できる<sup>183</sup>。また、大阪の八葉蓮華寺の阿弥陀如来立像も快慶作であり、造立願主は恵敏（澄憲の子、明遍の甥）であり、その納入品には明遍が書写した『阿弥陀経』・『無量寿経』のなかの、三願の抜粋等が含まれていた。これによって、明遍と快慶との関係や、明遍がいかに三願を重要視していたかが分かるとされている<sup>184</sup>。さらに『高野山通念集』（寛文二二年（一六七二年））に快慶を明遍の弟子とする記述があり、後世のものであるが、否定される資料ではないとされている<sup>185</sup>。その他にも明遍は南都、飛鳥、河内、高野山等、畿内各地に結縁造像しており、遊行聖的な活動をみせている。このように明遍は、南都三論、真言、浄土の法門に精通し、宗教的多面性と重層性を内在した急進的な僧侶であったとされている<sup>186</sup>。

(4)法然の遺骨を首にかけて念仏相続したことや、明恵の帰依者が『摧邪輪』をみせようとしたところ、念仏を破する文は手にしないとして返したこと等の逸話が残っている。

これは『四十八卷伝』のみに伝えられている。『選択之伝』には「有人（昇蓮房）（明遍弟子）欲シテ知ント此輪ノ邪正ヲ披ニ露シ明遍ニ。遍見テ云、凡ソ立破道先達シテ所破ノ義ニ可レ成スニ能破ラ。爾ニ不シテ達ニ選択ノ趣ニ被レ破。故ニ其破文不レ当。其中ニ異学異見ヲ喻ルハ群賊ニ是善導ノ疏ノ文ナリ。非ニ法然ノ過ニ（会通在レ下）。<sup>187</sup>」とあり、明遍の弟子である昇蓮房が明恵の『摧邪輪』の正否を明遍に尋ねるために『摧邪輪』をみせたところ、明遍は『摧邪輪』が『選択集』の深い内容まで達していないとして明恵の過ちを指摘したとある。法然が小松殿で隆寛に『選択集』を付属した際、昇蓮房に助筆させたと記されているが、この人物が、明遍に『選択集』や『摧邪輪』をみせた昇蓮房であるとされている<sup>188</sup>。

(5)一族に高僧が多く、兄に澄憲・勝覚等があり、聖覚・貞慶は甥にあたる。

本論においてとくに注目すべきはこの事項である（以下、「付録Ⅱ」人物関係図「参照」）。『尊卑分脈』によれば、明遍の兄弟には貞憲・遊蓮房円照<sup>189</sup>・澄憲・勝憲等の高僧がおり、甥には聖覚（澄憲の子）や貞慶（貞憲の子）等、法然と関わりの深い諸師がごく近い関係にいたることが分かる<sup>190</sup>。また、明遍の父通憲は、一時的に明遍の師敏覚の父経敏の

猶子となっており<sup>191</sup>、明遍と敏覚も名義上の縁戚関係にあったこととなる。また、明遍の一族には独自の血族的信仰が形成されていた。個人的な信仰の拠り所をこえて血族的な集団を母体とした仏教信仰者の結衆があったとされている<sup>192</sup>。さらに明遍には、信空との関わりもみられる。すなわち、信空の父、藤原行隆は復興期の初代造東大寺長官であり、遊蓮房円照（明遍の兄）の妻は行隆の妹であった。また、権中納言長方（行隆一門）は円照の妹を娶り<sup>193</sup>、顕頼の娘は俊憲の妻であった<sup>194</sup>というように、行隆一門と通憲一門は血族的にも密接な関係にあった。明遍と信空もこの血族的な関係のなかで実際に交流があったと考えられる。通憲一門と行隆一門という血族集団は、浄土教を中心とした仏教信仰、さらには両家の職掌として、東大寺という「場」を共有する集団であったという側面もみえる<sup>195</sup>。また重源との関係もみられる。遣迎院阿弥陀如来立像の造像、一心寺結縁経等において、明遍は重源とともに結縁し、重源にならって阿弥陀仏号を名乗っている。また、重源は高野山新別所に専修往生院を設けて不断念仏を行ったが、明遍もここで不断念仏行に参加していた可能性が高いことが指摘されている<sup>196</sup>。この重源は八幡神像結縁者の他に、明遍の実兄である勝賢とも親交し、貞慶とは笠間寺・浄土寺で関係しており、通憲一族とはかなり深い親交があったとされる<sup>197</sup>。

また、『四十八卷伝』には、次のように説かれている。

彼の僧都は、論議決択の道、日本第一の誉れありき。或る時、貞慶已講（解脱上人是れ也）・澄憲法印・明遍僧都、会合して「我ら一族三人、いざ宗論し侍らん」と申されけるに、澄憲法印筆を執りて、「三論に明遍在り、敵の剣を取りて敵を害す。法相に貞慶在り、寸を問えば寸を答う。宗論更に叶うべからず」とぞ書かれたりける。「すべ一期の間、論義に詰まらず」とぞ申し伝え侍る。その評判、無下には侍らじかし。されば、彼の明恵上人、菅宰相為長卿の許へおわしたりけるに、『摧邪輪』の事を申し出したりければ、「さる事侍りしかども、僻事なりけりと思ひなりて、今は後悔し侍るなり」と申されけるとなむ。<sup>198</sup>

ここでは、貞慶・澄憲・明遍といった信西一族のなかの三人が会合し、宗論をしたことが示されている。このなかで、澄憲は明遍について「相手の剣を奪い取って、相手に害を加える才知がある」とし、貞慶について「わずかなことでも尋ねると、それに対してすぐ答える」とし、宗論をしたところでも太刀打ちできないとしている。このような逸話があるように、明遍は人と論議をして疑いを決断し、理を分別することにかけては日本一だという評判があり、一生の間に論議をして負けたことがないといひ伝えられている。続いて、明遍の思想に関して考察したい。聖光は顕真・明遍・法然の三人が善導義に帰依した西方の行人であるとし、明遍への評価が高い<sup>199</sup>。

また、先学によって明遍の浄土教に関する思想には展開があることが指摘されている。はじめ三論宗的な浄土教思想を持っていた明遍は、法然との散心問答を契機として、法然の意と大差がない念仏義の教示をする立場へと思想的に変移したとされている<sup>200</sup>。

明遍には『往生論五念門略作法』や『往生論臨終五念門行儀』、『念仏往生得失義』等の著作があったとされるが、いずれも現存していない<sup>201</sup>。よって明遍の思想をみるためには、他の諸師の著作に引かれる明遍の記述をもって判断するよりない<sup>202</sup>。続いて、明遍の思想のうち、本論ととくに関わるものを、内容ごとに分類してその思想的特徴について整理したい。

○散心念仏について

・明遍と本光房との問いに心の乱不乱に関する問答がある。散乱したときには心をしずめて後に念仏を称えるというのは上機のことであり、明遍は念仏を称える際の乱不乱を論じないとされる<sup>203</sup>。また、良忠と良遍にも同様の問答がある。

○浄・不浄

・有る在家人と明遍との問答で、身が常に不浄であることを恐れて仏を拝するために仏堂に行くことができないという問いに対し、不浄を解決することは難しいが、誠の心で仏を拝すればよいとしている<sup>204</sup>。

○本願について

・第十八願、第十九願、第二十願の三願が別々にあるのではなく、一人のうえに具されるものであるとする<sup>205</sup>。

・第十八願を生因の願とする<sup>206</sup>。

・第二十願を重視するが、他の願もすべて重要とする<sup>207</sup>。

・諸行は本願行ではないとする<sup>208</sup>。

・諸師と同じく明遍は第二十願を遠生の願とし、順次往生を誓ったものとはしない<sup>209</sup>。

・たとえ順次往生できなくても、第二十願をたのみとすれば、百年、三生の内に往生するとされている<sup>210</sup>。

・今生に順次往生できずとも、結縁者を捨てないという第二十願によって来生には必ず往生することができる<sup>211</sup>。

○至心（至誠心）について

・至誠心とは強盛の心であり、どんな行をしても一念真実の心をおこななければ順次往生することができないとする<sup>212</sup>。

・因等起（身語の表業を起こさせる心の働き）が虚仮であったとしても、刹那刹那に善の三業を起こせば、それは三業を起こしたこととなる。しかし、因等起が虚仮であるならば、刹那に起こす善は往生業とはならず、結局は虚仮となる。<sup>213</sup>

・義山は、明遍が至誠心を熾盛心であると解釈していたことを初期の思想であるとしている<sup>214</sup>。

○念と声について

・本願に説かれている「十念」とは称名念仏であるとしている<sup>215</sup>。

・念が内であれば声が外にあらわれるとし、行者の欣心が深いために声となってあらわれるとする。この故に行者の三業と阿弥陀仏は離れないとし、阿弥陀仏が五劫思惟して称名の願を起こしたのはこのためであるとするとする<sup>216</sup>。

・第十七願に「称我名」とあり、次の第十八願に「念」とあることから、念はすなわち称念であるとする<sup>217</sup>。

以上、ここで整理した明遍の人物像や思想については、本節だけでなく本論全体に関わる重要事項であるため、詳しく述べてきた。次に覚愉について整理したい。

二、覚愉について

出雲路の住心房覚愉（保元三年（一一五八）〜天福元年（一一三三））は、長西が師事

し、諸行本願義をうけたということである。『明義進行集』に覚愉について述べられているが、関連資料が少なく詳細についてはつきりしていない。

『明義進行集』によれば、はじめ三井寺の良慶に天台の教義を学び、慶範に密教を学んでいる。四十歳の頃に三井寺を出て光明山寺に入り、その三、四年後、出雲路に庵を開いて庵居し、天福元年（一二三三）に七十六歳で寂している<sup>218</sup>。

同じく『明義進行集』によれば、覚愉が三井寺にいた頃、律に関する不審を尋ねるために二、三度法然のもとを訪れている。また、そのついでに称名念仏の詮要についても法然から聞き、無観称名義においては法然に違わぬ理解をしていたとされる<sup>219</sup>。

覚愉については、吉田淳雄氏が詳しく考察している<sup>220</sup>。はじめに著作については、『長西録』より、『略往生講式』一卷・『善導和尚類聚伝』<sup>221</sup>一卷・『十誓願』または『十誓讚』があることが知られるが、何れも現存しない。また、良栄『東宗要見聞』に、「付四帖書造抄」があることから、『観経疏』の註釈書があったことが分かるが、これも現存しない。また覚愉と同時代に「覚瑜」なる人物が青蓮院の周辺にいたことが分かっているが、青蓮院系の僧であることや、僧綱に叙せられていることから、覚愉とは明らかに別人であるとされている。

廬山寺が覚愉の開いた出雲路の草庵に由来するとされていることについて吉田氏は、創建が寛元三年（一二四五）であり、覚愉の没年より後になっていると指摘し、『廬山寺縁起』<sup>222</sup>と『山城名勝志』<sup>223</sup>から以下のように述べている。

『廬山寺縁起』では、覚愉を本願、本光を開基とする。一方で『山城名勝志』ではそれに基づいて、『廬山寺従持次第』を引いて、覚愉の出雲路の仏閣と、本光（禅仙）の北小路の法峯の両方を相伝した明導が二箇寺を合わせたのが廬山寺であるとす。さらに近年の大塚紀弘氏の研究では、覚愉が出雲路に創建した仏閣を「原廬山寺」とし、その寺と本光房禅仙が北小路に結んだ「与願金剛院」とを禅仙の弟子である明導房照源が併合して廬山寺としたとしている。また、創建が寛元三年になっていることについては、この頃廬山寺に何らかの整備がなされたという推測をしている<sup>224</sup>。

また、覚愉は光明山寺に三、四年入っていたが、当時光明山寺は病氣療養の別所とされていたことが分かっている<sup>225</sup>。同時に南都浄土教の拠点、念仏道場の一つでもあり、明遍もいたことは先述したとおりである。覚愉が南都北嶺の両者と関わりがあることも注目すべき点である。

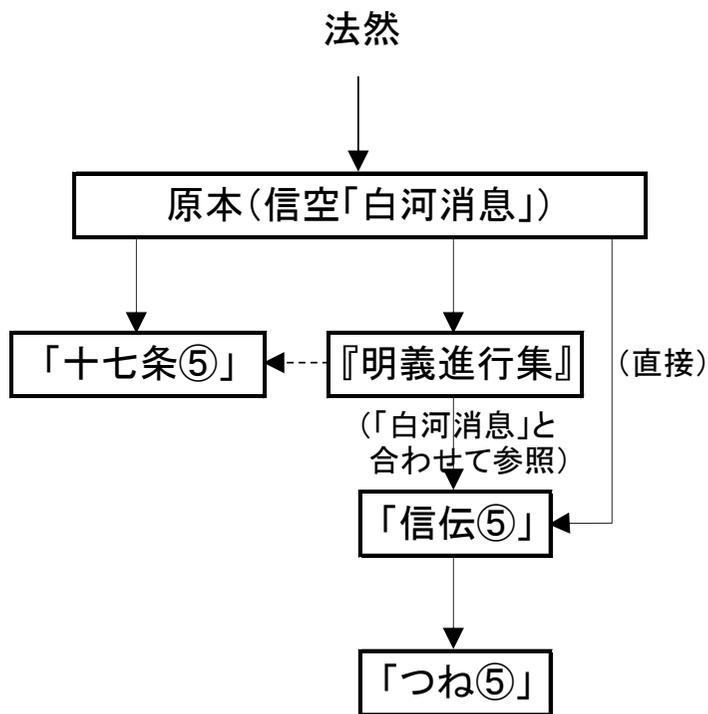
### 三、「十七条⑤」の伝承背景について

本節では、「十七条⑤」について「信空伝説の詞」と『明義進行集』とに着目して考察した結果、「信伝⑤」における住心房とは覚愉であるという結論に至った。そのうえで、藤堂氏等が重要な詞として詳細に検討されていた詞や「十七条⑤」の伝承に覚愉が大きく関わっていたこと、覚愉が南都浄土教者の拠点の一つである光明山寺を通じて明遍と近い存在であったこと等、覚愉の人物像をみることができた。

『明義進行集』は、信空の弟子信瑞が、法然の念仏義に帰依した諸宗の学僧八人を取りあげ、無観称名義を宣揚して末学の異義を正そうとした書である。つまり覚愉がその八人のなかに挙げられているということは、信瑞にとって無観称名を主張する重要人物であったことを意味する。しかしその重要人物の一人に挙げられている覚愉についてはこれまで

あまり注目されることがなかった。それはこれまでの研究において、「信空伝説の詞」や『四十八巻伝』に説かれる住心房を覚頭ととらえ、『明義進行集』と合わせて考えることがなかったことが大きな要因の一つであると考えられる。

伝承については、「白河消息」が原本であり、そこから『明義進行集』や「十七条御法語」「信空伝説の詞」へと伝わり、その後それらから「つねに仰せられる御詞」に伝わるといふ伝承が明らかとなった。図示すると以下のとおりである。



最後に、本節で覚愉について考察した際に、廬山寺を通して本光房禅仙と覚愉に関わりがあることが明らかとなった。覚愉や禅仙は、次節で「十七条④」を考察する際にも関わる人物であるので再度詳しく述べたい。

#### 第四節 念仏と諸行―信空からの伝承Ⅲ 『和語灯録』との関連から―

本節では、念仏と諸行といった起行論が説かれる「十七条⑧」と「十七条④」について考察する。「十七条御法語」の説示順と異なる順序で考察していく理由は『和語灯録』に関わることであり、本文のなかで説明していく。

##### 第一項 要門・弘願について 「十七条御法語」第八条

###### 一、内容と問題点

「十七条⑧」には次のように説かれている。

又云、玄義三釈迦ノ要門ハ、定散二善ナリ。定者息慮凝心ナリ、散者廢悪修善ナリ。

弘願者如大經説、一切善悪凡夫得生トイヘリ。予コトキハ、サキノ要門ニタエス、ヨテヒトヘニ弘願ヲ憑也ト云リ。<sup>226</sup>

ここでは、要門と弘願について説かれている。はじめの部分では『観経疏』玄義分に説

かれる、

其ノ要門トハ者即此ノ觀經ノ定散二門是ナリ也定ハ即息テ慮ヲ以凝シレ心ヲ散ハ即廢シレ惡ヲ以修スレ善ヲ廻シテニ斯ノ二行ヲ一求ニ願ス往生ヲ一也言ハニ弘願ト一者如シニ大經ニ説カレ一切善惡ノ凡夫得ルコトハ生スルコトヲ者莫シレ不ト云コト下皆乘シテニ阿弥陀仏ノ大願業力ニ一為中増上縁ト上

也<sup>227</sup>

という説がそのまま引用されている。『觀經疏』では、積尊の「要門」は定善と散善の二善であり、そのうち、定善とは思いを乱さず心を凝らすことであり、散善とは散乱した心のままで、悪行をやめて善行を修することであるとされている。そして「弘願」とは、『無量壽經』に説かれているとおりであり、善惡のすべての凡夫が往生できるのは、みな阿弥陀仏の「大願業力」に乗じてこれを「増上縁」とするからであるとされている。

そして「十七条⑧」では後半部分にこの善導の説を受け、自分のような愚者には、定散二善のような「要門」には堪えられず、ひたすら阿弥陀仏の「弘願」を頼りとしていると説かれている。

ここで問題に入る前に「要門」・「弘願」ということについて整理しておきたい。

「要門」・「弘願」という用語、またその解釈は、「三部經」等の仏説によって直接説かれているものではなく、善導の「三部經」解釈によるものである。ここで善導が説く「要門」、つまり定散二善とは、『觀經』において積尊が韋提希の要請によって答えた「随他意」の教えである。さらに『觀經疏』において、『觀經』の解釈として、

上來雖レ説<sup>玉ト</sup>ニ定散兩門之益<sup>ヲ</sup>一望<sup>レハ</sup>ニ仏本願<sup>ニ</sup>一意在<sup>リ</sup>三衆生<sup>ヲ</sup>シテ一向ニ専稱<sup>セシムルニ</sup>ニ弥陀<sup>ノ</sup>名<sup>ヲ</sup>一<sup>228</sup>

と善導が解釈したことからも分かるように、積尊は定散二善を説いた後、「随自意」の教えとして称名念仏を説き、善導はこの称名念仏が積尊の「随自意」としての思いであると同時に「望仏本願」として、これが阿弥陀仏の立てた本願であると解釈した。これをもって善導は弘願ととらえている。つまり善導は、『觀經』理解を通して、「要門」は積尊の「随他意」の教えであり、「弘願」は積尊の「随自意」の教えであると同時に、阿弥陀仏が立てた本願であると解釈したということである。『觀經疏』において第一項で挙げた一節の前には、

娑婆ノ化主ハ因<sup>ルカ</sup>ニ其ノ請<sup>ニ</sup>一故<sup>ニ</sup>即広開<sup>キ</sup>ニ浄土ノ要門<sup>ヲ</sup>一安樂ノ能人ハ顯<sup>シ</sup>下<sup>ヲ</sup>別意<sup>ノ</sup>之弘願<sup>ヲ</sup>一<sup>229</sup>

と説かれており、ここでは「娑婆化主」である積尊が浄土の要門を開き、「安樂能人」である阿弥陀仏が弘願をあらわしたとし、ここからも善導が「要門」は積尊が説いたものであり、「弘願」は阿弥陀仏が立てたものという違いをふまえていることが分かる。

善導が説く「要門」と「弘願」は、単に行としての定散二善と称名念仏を別個のものとして比較したのではなく、『觀經』に説かれる「随他意」↓「随自意」の流れにそって、積尊が説く定散二善と、阿弥陀仏が立てた本願を、積尊による「随他意」・「随自意」の違い、また積尊と阿弥陀仏の違いに留意しながら、解釈したと理解することが重要である。

本章第一節で挙げた深貝氏の論考のように、決して二尊が異なるということではなく、大悲願王・救済者としての阿弥陀仏と、発遣教主としての積尊ということであり、発遣教主積尊は請に応じて要門を説き、救済者阿弥陀仏は本願を立てることによって衆生を救うということである。これを図示すると次のようになる。

善導の『観経』解釈

「要門」 || 定散二善 || 積尊の「随他意」  
「弘願」 || 阿弥陀仏の本願 || 積尊の「随自意」

この「要門」や「弘願」は、念仏と諸行論の考え方に関わり、法然門下、とくに良忠・証空・親鸞等がその思想を形成する根幹となる重要なものである。また、「十七条①」等に説かれる第十八願・第十九願・第二十願といった三願と、この「要門」・「弘願」との間にも密接な関係がある。

「十七条⑧」に関しては、以下の問題点が挙げられる。

- ・三願や念仏と諸行論との関係。
- ・法然教義書において「要門」・「弘願」という用語を用いて解釈するのは『三部経大意』のみであり、先学の研究によって『三部経大意』の真偽が問題となつてきていること。
- ・「要門」・「弘願」とは証空や親鸞が各々の教義において重要視した課題であること。

二、法然教学との比較

先ほど問題点に挙げたように、法然の教義書において「十七条⑧」と関連する内容は『三部経大意』に、

但此至誠心ハヒロク定善ト散善ト弘願トノ三門ニワタリテ積セリ。是ニツキテ総別ノ義アルヘシ。総者自力ヲ以テ、定散等ヲ修シテ往生ヲ願フ、至誠心也。其故ハ疏ノ玄義分ノ序題ノ下タニ云ク、定即慮ヲヤメテ、以テ心ヲコラシ、散ハ即悪ヲ廢シテ以テ善ヲ修ス。此ノ二善ヲ廻シテ往生ヲ求也。弘願者大経ニ説カ如シ。一切ノ善悪ノ凡夫生ル、事ヲ得ハ、皆阿弥陀仏ノ大願業力ニ乗シテ、増上縁トセスト云事ナシトイヘリ。

自力ヲ廻シテ他力ニ乗ル事ハ明ナルモノカ。<sup>230</sup>

とあるこの一箇所のみである。「弘願」ということに関しては『往生大要鈔』に、「善導は観経の疏の一のまきに、弘願を積するに、一切善悪の凡夫むまるゝ事をうる事は、阿弥陀仏の大願業力に乗じて、増上縁とせずといふ事なし」<sup>231</sup>とあるように、『観経疏』の引用として所々に説かれているものの、「十七条⑧」や『三部経大意』のように、「要門弘願を比較し、要門に堪えられないから弘願に頼るといふ内容はみられない。

また、『選択集』第十二章には次のように説かれている。

当ニレ知ル随他之前ニハ暫ク雖トモ開クトニ定散ノ門ヲ「随自之後ニハ還テ閉ツニ定散ノ門ヲ」一ヒ開テ以後永ク不ルハレ閉チ者唯是念仏ノ一門ナリ弥陀ノ本願積尊ノ付属意在リレ此ニ矣行者心ニレ知ル<sup>232</sup>

第十二章ではこの箇所の他にも、定散二善と念仏を比較し、最終的には定散の門が閉ざされ、念仏一門のみが付属されることが説かれる。要門・弘願という用語は出てこないが、内容的には関連しているといえよう。

次に、法然御法語における解釈をみてみたい。「一期物語」には、

或人問云。常ニ存テニ廢悪修善ノ旨ヲ「念仏ムト、与下常思テニ本願旨ヲ」念仏上何カ勝タル哉。

答。廢悪修善ハ是雖ニ諸仏通戒<sup>1</sup>、当世ノ我等ハ悉ク違背セリ。若不レ乗ニ別意弘願ニ<sup>2</sup>者、難レ出ニ生死ヲ<sup>3</sup>者歟。云々<sup>233</sup>

とあり、ここでは、廢悪修善を思つて修める念仏と本願を思つて修める念仏とはどちら

が勝れているかという問いに対して、廃悪修善は諸仏に通じる戒ではあるが、現在の我々はその教えに背いてしまっているため、弘願に乗ずることがなければ、生死の世界を出ることは難しいと説かれている。これは、「十七条⑧」における「予コトキハ、サキノ要門ニタエス、ヨテヒトヘニ弘願ヲ憑也ト云リ」という一節と軌を一にしていると考えられる。さらに、『和語灯録』所収「二百四十五箇条問答」には、

一・つねに悪をとゝめ、善をつくるへき事をおもはへて念仏申候はんと、たゞ本願をたのむばかりにて念仏を申候はんと、いつれかよく候へき。答。廃悪修善は、諸仏の通戒なり。しかれども、当時のわれらは、みなそれにはそむきたる身ともなれば、たゞひとへに、別意弘願のむねをふかく信じて、名号をとなへさせ給はんにすぎ候まし。有智無智、持戒破戒をきはす、阿弥陀ほとけは来迎し給事にて候也。御心え候へ。<sup>234</sup>とあり、同じく「信空伝説の詞」（以下、後述する「信空伝説の詞」と区別するため「信伝⑧」とする。⑧は「信空伝説の詞」における段落ではなく「十七条⑧」と対応するという意味である）には、

ある人問ていはく、つねに廃悪修善のむねを存して念仏すると、つねに本願のむねをおもひて念仏すると、いつれかすぐれて候。答ての給はく廃悪修善は、これ諸仏の通戒なりといへども、当世のわれらことゝく違背せり。もし別意の弘願に乗せずは、生死をはなれかたきものか。<sup>235</sup>

とある。これらは単独の詞として説かれているが、いずれも「十七条⑧」等と同様に『観経疏』の一節を受けてのものであることは明瞭である。

これら三文献においては、いずれも、我々衆生は本願の力に乗じなければならぬことが説かれ、「十七条⑧」と同様の内容が説かれていると考えられる。

また、この詞は「つねに仰せられける御詞」（以下「つね⑧」とする）にも次のように説かれている。

又云。弘願といへるは、如ニ大経説ニ一切善悪凡夫得レ生者、莫レ不皆乘ニ阿弥陀仏大願業力ニ、為中増上縁上と善導釈し給へり。予がごときの不堪の身は、ひとへにたゞ弘願をたのむなり。<sup>236</sup>

ここでは、『観経疏』の一節が引かれ、自身のような「不堪の身」は、ただひらすら弘願を頼りにするということが説かれている。「十七条⑧」と比べて、要門については直接触れられていないが、「予がごときの不堪の身」とあることは、「十七条⑧」にある要門に堪えられないということを示していると考えられる。これは「十七条⑧」と軌を一にするものであるといえる。

『翼賛』には次のように説かれている。

● 釈シ給へリトハ玄義也十三定善ト上六品トノ機ヲ善凡夫ト云下三品ノ人ヲ悪凡夫トス四十八願ヲ大願ト名ケ六度万行ヲ大業トシ仏果ノ神力ヲ名テ大力トスルナリ<sup>237</sup> 善導の釈とは、『観経疏』玄義分を指し、「一切善悪凡夫」について、善凡夫とは、十三定善と上の六品、悪凡夫とは下の三品であり、「大願業力」について、「大願」とは四十八願、「大業」とは六度万行、「大力」とは仏果の神力であると説かれている。

これらの教義書や御法語をみるかぎり、法然は先ほど整理したような善導の「要門」・「弘願」解釈を継承し、教義書においては、「十七条⑧」に説かれる「予コトキハ、サキノ要門ニタエス、ヨテヒトヘニ弘願ヲ憑也ト云リ」という解釈について直接説かれているものは

みられないが、御法語類と合わせて考えると、善導をふまえたうえでの法然の解釈であるとみなすことができる。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

聖光の要門・弘願積について、『浄土宗名目問答』では、先の『観経疏』の一節を引用しているところがみられるが、ここは聖道門・浄土門や正行・雑行について説かれているなかで使われており、直接要門・弘願積については示されていない<sup>238</sup>。他に、『念仏三心要集』・『末代念仏授手印』(以下、『授手印』とする)・『念仏名義集』にもその用語は出てくるが、いずれも西山義の解釈を挙げるところであり、聖光自身の解釈はみられない<sup>239</sup>。『徹選択集』では、「弥陀の弘願」とされており、弘願が本願を指すものであるということは示されている<sup>240</sup>。

次に良忠の要門・弘願積は、『玄義分問書』・『伝通記』・『東宗要』の三書にみられる。このうち、『伝通記』では、詳細な解釈が示されている。別意之弘願ということに関しては、別意之弘願者ト対スニ総ノ四弘ニ故ニ云ニ別意ト一弘ハ是広大ナリ法事讚ニ云法蔵ノ行因広弘願ト総シテ而言ハ、レ之ヲ一部ノ経文皆彰スニ弘願ヲ一所謂凡夫往ニ生スルコト浄土ニ一皆乗スルカニ弥陀仏ノ願力ニ一故ニ別シテ而言ハ、レ之ヲ住立空中撰取不捨九品来迎下輩念仏即是顯ニ彰ス別意ノ弘願ヲ一<sup>241</sup>

とあり、別意とは総願に対する別願の意であり、弘願とは、総じていえば経文すべてが本願を顕彰しているが、別しては第七華座觀の住立空中、第九真身觀の念仏衆生撰取不捨、散善の九品来迎等であり、この中、住立空中尊が具体的な例であるとしている。

次に要門と弘願の関係については、

定散ノ行ヲ以爲ニ内因ト一仏ノ本願力ヲ以爲ニ外縁ト一因縁和合シテ皆得ニ往生コトヲ一<sup>242</sup>

として要門が因、弘願が縁であり、衆生の定散の行が内因で仏の本願力が外縁であり、因縁が和合して往生を得るとしている。次に要門については、

要ト者肝要門者ト通入謂ク一一ノ行各通スルニ浄土ニ一之要ナリ故ニ云ニ要門ト一問有カ云念仏ハ非ニ要門ノ行ニ一是弘願ノ行ナリト此義云何答若如ハニ此ノ義ニ即失スニ要門弘願ノ之旨ヲ一衆生ノ善行不レ出ニ定散ヲ一一定散ノ之外ニ不レ可ニ別ニ立ニ弘願ノ一行ヲ一三輩散善ハ今家ノ定判ナリ故ニ下輩ノ行モ亦是要門ナリ於ニ行業ノ上ニ一加ルハニ弘願力ヲ一即是弘願ナリ文理決定セリ何ソ及ニ疑殆ニ一然ニ世人ノ云凡夫ノ行人不堪ニ定散ニ一欲スレハレ修セントニ定行ヲ一心馳セテ六塵ニ一凝心絶スレ分ヲ欲スレハレ修セントニ散善ヲ一貪瞋競ヒ起テ廢惡難シレ成シ是故ニ如来以ニ弘願ノ行ヲ一引ニ凡夫ヲ一也ト此亦不レ然設ヒ雖ニ念仏ナリト一全ク無シハニ廢惡一何ソ生センニ浄土ニ一斯乃修善差品ナレハ廢惡モ亦異ナリ仏意欲スレ令ント下一切衆生ヲシテ滅シテニ無量ノ惡ヲ一速疾ニ証セ中万徳ノ之果ヲ上根縁不同ナレハ就テレ戒ニ授ケニ於五八十具等ノ戒ヲ一就テレ定ニ教ニ於觀練熏修等ノ定ヲ一就テハレ慧明スニ於生滅無生等ノ觀ヲ一或ハ為ニハニ姪女カ一令レ授ニ昼戒ヲ一或ハ為ニハニ獵者カ一授ニ与ス夜戒ヲ一ニ皆有ニ廢惡修善一然ルニ念仏者係テニ心ヲ浄土ニ一勤ニ行スル一万十方ヲ一之時或ハ被レニ安心ニ制セ一或ハ被レテニ起行ニ防一三毒暫ク息ミ七支不レ起豈非ヤ三念仏具ニ足スルニ廢惡ヲ一雖レ然ト凡夫具縛ノ行人數々退シ數々起ル為ニレ治センカニ此惡ヲ一随犯隨懺ス如ノレ此故実凡夫ノ分ナリ<sup>243</sup>

とあり、定散に説かれる一一の行が浄土に通じる要であるから要門というとしている。ま

た、①念仏行は散善の行ではなく弘願の行であるとす説に対して、衆生の善行は定散がすべてであり、念仏も散善に含まれるとし、定散の外に別に弘願の行を立てるべきではないとし、②凡夫は定散の行に堪えられないため、仏が弘願の行を以て凡夫を引接するといふ説に対して、「然らず」として、念仏にも廃悪はあり、念仏者が浄土に係て勤行するとき、安心に制せられ三毒がしばらくやむ等、これは念仏が廃悪を具足していることであるとしている。しかし、凡夫であるからしばらくは廃悪が退失し、悪心が起きるのであり、この悪を治すために随犯随懺するのであり、これが凡夫の分であると説かれている。ここで良忠が「有云」・「世人云」として挙げ、「要門弘願の旨を失す」として否定している上記①・②の説は、良栄『東宗要見聞』二では、西山義のことであると明示されている<sup>244</sup>。

次に弘願については、

言弘願者等<sup>ト</sup>者弘願ハ総シテ通スニ四十八願ニ一故ニ下ノ文ニ云ヘリ下弥陀本国四十八願願願皆發増上勝因<sup>ト</sup>上其文非レ一ニ別シテハ在ニ凡夫引接ノ之願ニ一所謂ル十八ト十九ト二十ト三十五等ナリ但シ先師ノ云序題ハ者は一經ノ大意ナリ若爾ハ所ノレ言要門弘願モ亦レ願スニ於一經ノ元意<sup>ヲ</sup>一是故ニ弘願ハ雖レ為ルトニ諸行ノ強縁ト一探ルニニ大師ノ意<sup>ヲ</sup>一可下以ニ第十八願<sup>ヲ</sup>一為中其要<sup>ト</sup>上<sup>也</sup> 245

とし、弘願は総じては四十八願に通じ、別しては凡夫引接の願である第十八願・第十九願・第二十願・第三十五願等の願であるとする。ここで、定散が皆弘願に乗じるといふならば、諸行をも弘願の行と名づけてよいのかという問いに対して、「祖師ノ云若有<sup>テ</sup>レ人間ハニ諸行皆是弘願ノ行ナリヤト一者応ニ答テ而言フ一唯念仏ノ行ノミナリヤト若有<sup>テ</sup>レ人間ハニ定散生スル時乗スルヤトニ弘願ニ一者応ニ答テ而言フ一皆乗ストニ弘願ニ一」<sup>246</sup>と、法然の詞を引用して、定散の諸善は弘願に乗ずるが、弘願の行ではないと答えている<sup>247</sup>。

また『東宗要』では、『伝通記』を前提として、宗義上重要な問題にしぼって説示されている。まず、要門は定散二善で往生の行因であり、弘願は弥陀の本願で往生の勝縁であることが説かれている。そして、この因縁が和合して往生の果を得ることができるとされる<sup>248</sup>。また、定散二善は、総じては撰凡夫願に乗じ、別しては諸行は来迎の願（第十九願）に乗じ、念仏は第十八願・第十九願の両願に乗ずるとされている。そして、定散が皆弘願に乗ずるならば、諸行を弘願の行としてよいかという問いに対しては、『伝通記』と同様に法然の詞をもつて否定している<sup>249</sup>。また、定散の善は凡夫の成ずるところではないから、仏が弘願である念仏一行で凡夫を撰するといふ説に対しては、定散の二善が分に応じて善を行じ、その善が廻向によって往生の生因となるとされている。

このように、聖光・良忠ともに要門弘願解釈に関しては、西山義が意識され、その解釈の否定が中心となっていることが分かる。また、要門・弘願解釈が念仏と諸行の關係についての思想をみるために重要であることが分かる。念仏と諸行に関しては第五章で整理したい。

## (2) 伝承の背景（人物關係等）

「十七条⑧」と関連するものとして『三部經大意』と御法語類が挙げられた。『三部經大意』については後ほど考察するが、御法語類のなかで内容的に一致するものは「つね⑧」である。「つねに仰せられる御詞」全体に関しては、これまで石井教道氏<sup>250</sup>や岸信宏氏<sup>251</sup>によって、ほぼすべての出典が調べられ、検討されているなかで、これら「つね⑧」

に關しては両氏とも出典が不明であるとしている。

「十七条⑧」と比較すると、細かな表現の違いはあるものの明らかに軌を一にしており、現在確認できるなかでは「つね⑧」出典がこの「十七条御法語」であることが考えられる。ほぼ一致する両者であるが、一点だけ異なるところは、「十七条⑧」に説かれる「玄義ニ釈迦ノ要門ハ、定散ニ善ナリ。定者息慮凝心ナリ、散者廢惡修善ナリ」という前半部分、そして、その要門に堪えられないために弘願を頼むという内容が「つね⑧」には説かれていない点である。

また、「信空伝説の詞」に同内容が説かれていることは重要である。「十七条⑧」と異なるのは、これが「ある人」との問答として説かれている点で、内容としては大きな相違はない。もう一点注目すべきは、『和語灯録』の「信空伝説の詞」全体をみると、これらの詞の最後に「進行集よりいてたり」とされていることである。現存の『明義進行集』にはこれらの詞が存在しないが、先学の研究によるならば、現存しない第一巻に含まれていると考えられる<sup>252</sup>。伝承に『明義進行集』が関わっていることと、信空が関わっていることはとくに注目すべき点である。

また、「信伝⑧」に説かれる「ある人」について、『大原談義聞書鈔』<sup>253</sup>に同内容が次のように説かれている。

永弁問曰ク罪業妄念ハ任佗自ラ専ラ称念必スレハ許サハレ可シトニ往生ス一者人皆住シニ惡見ニ一不レ恐ニ惡業ヲ一好ヲ作リニ衆罪ヲ一起シニ妄念ヲ一還テ可レ墮ニ惡趣ニ一也然レハ一往先ツ以ニ制惡息妄ヲ一為シニ安心ノ之面ト一可レ令レ恐ニ羸強之罪ヲ一如何ン上人答曰ク諸惡莫作諸善奉行ハ諸仏ノ通誠也然ルニ造罪ノ凡夫念仏往生ト云フ義ハ全ク非レ云ニハ下好ヲ造リニ惡業ヲ一起セト中妄念ヲ上今恐ニ惡趣ノ苦果ヲ一願ニ浄土ノ快樂ヲ一之者専ラ制ニ断シニ業ノ罪ヲ一可レ奉ニ行スニ業ノ善ヲ一雖レ知ルトニ此ノ道理ヲ一愚痴ノ凡夫更ニ難レ制ニ止シニ妄念惡業ヲ一此ノ事歎テモ而有レ余リ可レ恐可レ恐爰ニ弥陀ノ本願ハ為ニ救シカニ如ノレ此凡愚ヲ一以ニ易行易修ノ名号ヲ一令レ点セニ犯罪ノ答ヲ一得ルノニ此ノ意ヲ一之輩何ソ寄テニ事ヲ於他力本願ニ一好テ可レヤレ造ニ大罪ヲ一哉<sup>254</sup>

ここでは、法然と永弁との問答が示され、廢惡修善は諸仏の通誠であるが、この道理を知っていても我ら愚痴の凡夫は惡業を止めがたく、そのような凡夫を救うために阿弥陀仏の本願があるということが説かれている。ここに「永弁」という人物が挙げられているが、永弁は『九卷伝』・『法然上人伝（十卷伝）』・『四十八卷伝』等多くの法然伝に、大原問答が開かれる発端となった人物として挙げられている。天台宗檀那流に属し、後に法然義に帰依した人物とされ、同じく大原問答に参加した明遍や、信空と同時期の人物とされている。

### (3) 問題点

先述したように、良忠の著作における要門・弘願解釈では、「十七条⑧」にあるような「要門に堪えられないから、弘願を頼りとする」という説は説かれていない。むしろ凡夫が定散の行に堪えられないため、仏が弘願の行をもつて凡夫を撰するという説を西山義であるとして否定していた。

ここで、証空・親鸞における解釈を整理したうえでこの問題について考察したい。

証空は、釈尊一代の仏教を行門・觀門・弘願門に分ける。

・行門 — 自力修行の法門 — 聖道諸経に説かれる行法 — 觀門の方便 — 往生不可

・観門 — 弘願観照の法門 — 『観経』に説かれる定散二善 — 弘願を能詮

・弘願門 — 究極の原理 — 『観経』第七観 — 阿弥陀仏の果上の誓願 — 報土往生

行門とは自力修行の法門を意味し、『観経』以前の聖道諸経に説く八万四千の行法をいう。この行門の修行によって濁悪の凡夫が報仏の土に往生することは不可能であり、凡夫にとつて行門とは観門の機根へ調機誘引する、観門の方便としてのみ存在理由がある。観門とは要門ともいい、弘願観照の法門を意味し、他力浄土門をあらわす。他力領解後においては『観経』の定散二善はあくまで如説修行の法門ではなく、弘願を能詮する教えであるとする。しかも観門・弘願は能詮所詮の關係にのみ止まらずに、さらに進んで開会の關係にある。弘願とは一切善悪を弘く救済する阿弥陀仏の果上の誓願を意味し、三門論の究極の原理をあらわす。具体的には『観無量寿経』第七観の華座三尊をさす。この三門は、まず弥陀弘願より釈迦観門が開設され、観門よりさらに行門が設けられて、衆生の機根を観門の機根に整え、弘願に帰せしめるという撰化關係にある。弘願他力でなければ、報土往生はできず、念仏以外の諸行は不生であるから、絶対に往生は不可能であるとする。

次に親鸞は、(方便) 要門・(方便) 真門・(真実) 弘願門の三門を立て、これに浄土三部経・三願・三往生を配当して、三願転入の思想を立てている。

・要門 — 『観経』 — 第十九願 — 双樹林下往生

・真門 — 『阿弥陀経』 — 第二十願 — 難思往生

・弘願門 — 『無量寿経』 — 第十八願 — 難思議往生

第十九願(要門) から第二十願(真門) に転入し、さらに第二十願から第十八願(弘願門) に転入することによって真実の浄土に往生することができると説いている。このなか、念仏以外の諸行で往生を願うのを要門とする。真門とは、念仏を自力の心をもって称える者の往生を誓われた願であるとする。親鸞にとつて、『観経』(第十九願)・『阿弥陀経』(第二十願) はあくまでも方便なのであり、真実弘願の教えを説く、『無量寿経』(第十八願) に転入することが求められるのである。

証空・親鸞における「弘願」解釈は、善導から法然に継承された「要門」・「弘願」解釈を基としていられるが、これら西山義や浄土真宗では「弘願」を「弘願門」とし、その「弘願門」に対するものとして「行門」・「観門」や、「要門」・「真門」等を立て、それらを「弘願門」に至るまでの方便としてとらえるが、これは善導の解釈とは異なるものとなっている。また、先ほどのように善導が「要門」・「弘願」の相違を想定していたと考え、親鸞のように、善導が説く「要門」や「弘願」を積尊が説く『観経』や『無量寿経』にあて、さらにそれを阿弥陀仏が説く第十九願や第十八願にあてて考えることはできない。

藤堂恭俊氏は、この要門・弘願が教義書のなかで『三部経大意』の一箇所のみにか存在しないこと、またそれが良忠の排斥する西山義に類似していることを指摘し、これは法然が早い時期に示した鍊磨の義であつて、後に良忠の門下である道光が『和語灯録』編纂時にこの部分を大中に削除したとしている。法然遺文のなかには、その門下によつて、将来拡大解釈され、それぞれの流派ごとの説のもとになる要素を持つていとし、そのなかに西山義に類似するものがあつて当然であるとしている<sup>255</sup>。

これらをふまえて「十七条⑧」をみると、確かに一見良忠の批判していた、念仏は要門の行ではなく弘願の行であるという西山義に類似してしまうように見える。しかし、良忠の一連の著作におけるこの一節は、要門について、念仏行が要門のなかに含まれない、

定散の行の他に弘願の行としての念仏があるという説に対しての反論であり、また、阿弥陀仏が主格となり、凡夫は定散の行に堪えられないため、阿弥陀仏が定散の行の他に弘願の行をもって凡夫を引接するという説に対しての反論である。それに対し、「十七条⑧」の内容は、要門は息慮凝心・廃悪修善としたうえで弘願に頼るとのことである。そこには要門の他に弘願の行を立てるといった思想はみえず、我々はさまざまな行には堪えられないため、弘願を頼りとするという内容なのである。ここでの弘願とは、要門の他に弘願の行があるということではなく、本願の力という理解であると考えられる。つまり、「十七条⑧」の一節は、阿弥陀仏の本願力を頼りとするということを中心に説かれているものであり、良忠が著作において批判している内容には該当しない。藤堂説のとおり、後に西山義によって拡大解釈される要素をもつ内容ではあるが、法然の思想として考えても問題がないものと考ええる。

法然浄土教における廃悪修善に関して曾根宣雄氏は、法然による「悪に対する戒め」と「悪に対する寛容性」を善導の説く「抑止」と「摂取」の教えに着目し、両者が同時に説かれる法然の教えと親鸞の説くような「悪人正機説」との大きな相違を明確にしている<sup>256</sup>。今回の「信伝⑧」に関しても、廃悪修善が諸仏の通誠であり、重要なことと認識しながらも、それでも罪をおかしてしまわれれば弘願に頼るべきであるという内容であり、良忠の批判するような廃悪修善を軽視し、はじめから弘願に頼るような解釈とは異なるものであるため、法然の思想として全く問題ない。しかし良忠の批判を考慮して、『四十八巻伝』の「つねに仰せられる御詞」においてはじめて「要門」と「廃悪修善」とが削除されたと考える。この内容については『和語灯録』に「信空伝説の詞」を所収した時点では削除や改変は行われず、道光は原文を忠実に伝えていると考えたい<sup>257</sup>。

#### (4) 「十七条⑧」の伝承

要門・弘願解釈は、三願理解や念仏と諸行論を考察する際に重要なものとなるため詳しく考察し、そのうえで証空・親鸞の思想との相違を明確にすることができた。

伝承ということに関しては、『三部経大意』や「信空伝説の詞」・「つねに仰せられる御詞」との関連がみられ、とくに「つね⑧」は「十七条⑧」とほぼ同文であることや、人物としては永弁との関係がみられることを指摘した。以下同様の伝承系統が考えられる「十七条④」を考察し、合わせて検討したい。

#### 第二項 観法と称念について 「十七条御法語」第四条

##### 一、内容と問題点

「十七条④」には次のように説かれている。

又云、近代ノ行人、観法ヲモチキルニアタハス。モシ仏像等ヲ観セムハ、運慶康慶カ所造ニスキシ。モシ宝樹等ヲ観セハ、桜梅桃李之花菓等ニスキシ。シカルニ彼仏今現在成仏等ノ釈ヲ信シテ、一向ニ名号ヲ称スヘキ也ト云。タタ名号ヲトナフル、三心才ノツカラ具足スル也ト云リ。<sup>258</sup>

ここでは、二つの内容が示されている。はじめの部分では、往生のためには観法ではなく、称名念仏を修するべきであることが説かれ、最後には称名によって三心が自然に具足

するとされている。観法については、たとえ阿弥陀仏の姿を想い描いたとしても、あの高い仏師である運慶や、その父康慶が造った仏像ほどにも観じることは難しく、また、極楽の様を想い描いたとしても、現実にある桜・梅・桃・李ほどにも観じることが難しいとされる。善導の『往生礼讃』に、

彼ノ仏今現ニ在<sub>シテ</sub>レ世ニ成仏<sub>シ</sub>玉ヘリ当ニ<sub>レ</sub>知ル本誓重願不<sub>レ</sub>虚<sub>カラ</sub>衆生称念<sub>スレハ</sub>必<sub>ス</sub>得<sub>ニ</sub>往生ヲ

—259—

とあるように、阿弥陀仏は今現に仏となつて西方浄土にましますのだから、その誓いに立てた本願が虚しいはずがない。衆生が阿弥陀仏の名を称えれば、必ず往生が叶うのであるという解釈を信じてひたすら阿弥陀仏の名を称えるべきであると説かれている。そして、名号を称えることによって、自然に三心が具足されていくということが説かれる。

この条に関しては、以下の問題点が挙げられる。

- ・他文献に多くみられる内容だが、運慶・康慶の名を出して比較されることは少ない。
- ・「信空伝説の詞」に先述の「十七条⑧」と一連の詞として説かれている。

## 二、法然教学との比較

「十七条⑧」は、全体的には観法ではなく称念を行すべきであるという内容であり、法然の教義書・御法語類に多く説かれる内容であるが、運慶と康慶の名が出るものは、管見のところ「つねに仰せられる御詞」のただ一つのみである（以下「つね④」とする）。「つね④」には以下の様に説かれている。

又云。近來の行人観法をなす事なかれ。仏像を観ずとも運慶康慶がつくりたる仏ほどだにも、観じあらはすべからず。極楽の莊嚴を観ずとも、桜梅桃李の華菓程も、観じあらはさん事かたかるべし。たゞ彼仏今現在世成仏、当<sub>レ</sub>知本誓重願不<sub>レ</sub>虚、衆生称念必得<sub>ニ</sub>往生<sub>一</sub>の釈を信じて、ふかく本願をたのみて一向に名号を唱べし。名号をとなふれば、三心をのづから具足するなり。<sup>260</sup>

「十七条④」とは多少語句の違いがあるものの、内容的にはほとんど違いがない。御法語中にある『往生礼讃』の引用であるが、『往生礼讃』の原文では「彼仏今現在世成仏」と説かれているのに対して、「十七条④」では、各諸本通じて「彼仏今現在成仏」とされており、「世」の一字が欠けている。「つね④」ではこれを原文通り「彼仏今現在世成仏」と引用しているが、「十七条④」は単なる親鸞書写の際の間違いである可能性が大きい。

観法や、念仏を称えるなかで、自然と三心が具わるといふ法然の説示は他にも多くみられるが、「つね④」ほど「十七条④」と軌を一にしているものはみられない。

また、先述したとおり、この「十七条④」は「十七条⑧」と伝承系統が類似している。「信空伝説の詞」には、「十七条⑧」と軌を一にする「信伝⑧」に続いて次のように説かれている（以下「信伝④」とする）。

ある人問ていはく、称名の時心をほとけの相好にかけん事、いかやうにか候へき。答ての給はく、しからず、たゞ若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚、彼仏今現在世成仏、当知、本誓重願不<sub>レ</sub>虚、衆生称念、必得往生とおもふばかり也。われらか分齊をもて、仏の相好を観すとも、さらに如説の観にはあらし。たゞふかく本願をたのみみて、口に名号をとなふる、この一事のみ仮令ならざる行也。ある人問ていはく、善導本願の文を釈し給ふに、至心信樂欲生我国の安心を略し給ふ事、

なに心かあるや。答ての給はく、衆生称念必得往生としりぬれば、自然に三心を具足するゆへに、このことはりをあらはさんかために略し給へる也。<sup>261</sup>  
運慶・康慶の名が挙げられない点や問答形式になっている点を除いては、「十七条④」「つね④」と一致する内容である。また、「信伝⑧」と連続して説かれているということ、関係性があるものと考えられる。

『登山状』<sup>262</sup>には次のように説かれている。

又善導和尚、この観経を釈しての給はく、娑婆の化主、その請によるがゆへに、ひろく浄土の要門をひらき、安樂の能人、別意の弘願をあらはす。その要門といは、すなはちこの観経の定散二門これ也。定はすなはちおもひをやめても心をこらし、散はすなはち悪を廢して善を修す。この二行をめぐらして往生をもとめねがふ也。弘願といは、大経にとくがごとし、一切善悪の凡夫のむまるゝことをうるもの、みな阿弥陀仏の大願業力に乗じて、増上縁とせずといふことなし。(中略)しかれば定善散善弘願の三門をたて給へり。その弘願といは、大経云、説我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覚唯除五逆、誹謗正法といへり、善導釈しての給はく、若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚、彼仏今現、在世成仏、当知本誓、重願不虛、衆生称念、必得往生 云云。観経の定散両門をときをかりて、仏告阿難、汝好持是語ゝゝ者、即是、持無量寿仏名 云云。これすなはちささきの弘願の心也。<sup>263</sup>

注目すべきは、後半部分において、「十七条⑧」で説かれた要門・弘願と『観経』付属の文が一連の流れのなかで示されている点である。これは他の法然遺文にはみられない。「つねに仰せられる御詞」の十六番目の御詞には「又云。仏告阿難、汝好持是語、持是語一者、即是持無量寿仏名といへり。名号をきくといふとも信ぜずば、きかざるがごとし。たとひ信ずといふとも、となへずば信ぜざるがごとし。たゞつねに念仏すべきなり。」<sup>264</sup>とあり、この内容や付属の文を善導が解釈した、「上来雖説<sup>玉ト</sup>定散両門ノ之益<sup>ラ</sup>望<sup>レハ</sup>二仏本願<sup>ニ</sup>意在<sup>リ</sup>三衆生<sup>ヲ</sup>シテ一向<sup>ニ</sup>専称<sup>セシムルニ</sup>弥陀仏ノ名<sup>ヲ</sup>」<sup>265</sup>という文もここで考察した内容に深く関わるものである。これらの内容は『選択集』第十二章に詳しく説かれ、念仏と諸行といった重要な内容に関わるものであるため、第五章にてくわしく考察したい。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

内容は多くの著作に説かれるが、運慶・康慶の名が出るものはみられなかった。内容的に問題はないため、先ほどの二つの御法語との関係によって以下、伝承を探っていききたい。

#### (2) 伝承の背景（人物関係等）

「十七条⑧」を検討した際と同様に、石井氏・岸氏ともに「つね④」に関しても出典不明としているが、法然や門下の著作・御法語中、運慶・康慶の名が唯一みられる「十七条④」が出典であることは確実であると考えられる。また、同じく「信空伝説の詞」に「進修行集よりいたり」とあることから現存しない『明義進修行集』第一巻にふくまれる内容であると考えられる。以下、この三文献を第八条も含めて整理し、伝承について考察していきたい。なお、「信空伝説の詞」の説示順にしたがって、④・⑧の順序を逆とした。

<p style="text-align: center;">④</p> <p>又云、近代ノ行人、 觀法ヲモチキルニア タハス。 モシ佛像等ヲ觀セム ハ、運慶康慶カ所造ニ スキシ。モシ宝樹等ヲ 觀セハ、桜梅桃李之花 菓等ニスキシ。シカル ニ彼仏今現在成仏等 ノ積ヲ信シテ、一向ニ 名号ヲ稱スヘキ也ト 云。</p> <p>タタ名号ヲトナフ ル、三心オノツカヲ具 足スル也ト云リ。</p>	<p style="text-align: center;">⑧</p> <p>予コトキハ、 サキノ要門ニタエス、 ヨテヒトヘニ弘願ヲ 憑也ト云リ。</p> <p>弘願者如大經說、一 切善惡凡夫得生トイ ヘリ。</p> <p>又云、玄義ニ積迦ノ要 門ハ、定散ニ善ナリ。 定者息慮凝心ナリ、散 者廢惡修善ナリ。</p>	<p>「十七條御法語」</p>
<p>ある人間ていはく稱名の 時心をほとけの相好にかけ ん事いかやうにか候へき 答ての給はくしからす た、若我成仏十方衆生稱我 名号下至十声若不生者不取 正覺彼仏今現在世成仏当知 本誓重願不虛衆生称念必得 往生とおもふはかり也われ らか分齊をもて仏の相好を 觀すともさらに如説の觀に はあらした、ふかく本願を たのみて口に名号をととなふ るこの一大事のみ假令なら ざる行也 ある人間ていはく善導本 願の文を積し給に至心信樂 欲生我国の安心を略し給ふ 事なに心かあるや 答ての給はく衆生称念必 得往生としりぬれば自然に 三心を具足するゆへにこの ことはりをあらはさんかた めに略し給へる也</p>	<p>ある人間ていはくつねに 廢惡修善のむねをおもひて 念仏するとつねに本願のむ ねをおもひて念仏するとい つれかすくれて候 答ての給はく廢惡修善は これ諸仏の通誡なりといへ とも 当世のわれら ことゝく違背せり もし別意の弘願に乗せずは 生死をはなれかたきものか</p>	<p>「信空伝説の詞」</p>
<p>又云。近來の行人觀法をなす 事なかれ。 佛像を觀ずとも雲慶康慶が造 たる仏程だにも、觀じあらはす べからず、極樂の莊嚴を觀ずと も、桜梅桃李の花菓程も、觀じ あらはさんことかたかるべし。 たゞ彼仏今現在世成仏、当知本 誓重願不虛、衆生称念必得往生 の積を信じて、ふかく本願をた のみて、一向に名号を唱べし。</p> <p>名号を唱れば、三心をのづか ら具足する也。</p>	<p>又云。弘願といへるは、如 大經說一切善惡凡夫得生者 莫レ不下皆乘ニ阿弥陀仏大願業 力一為中増上縁上と善導釈し給 へり。 予がごとき 不堪の身は、 ひとへにたゞ弘願をたのむな り。</p>	<p>「つねに仰せられける御詞」</p>

「信空伝説の詞」のみ「ある人」との問答形式になっているところから、「十七条⑧」では「ある人」が永弁である可能性を挙げた。

この「十七条④」については、法然の念仏義がその的確な把握から定心・観想を否定し、散心口称の念仏をすすめていることをあらわしていると考えられる<sup>266</sup>。散心念仏といえ、法然門下においてはまず明遍の名が思い浮ぶが、「一期物語」には次のように説かれている<sup>267</sup>。

鎮西より来れる修行者、上人に問奉りて曰、称名の時心を仏の相好にかくる事は、いかゞ候べきと申けるを上人いまだ言説し給はざる先に、傍なる弟子、可然と申ければ、上人曰、源空は不然、若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚、彼仏今現在世成仏、当知本誓、重願不虛、衆生称念、必得往生と思斗也。我等分齊をもて仏の相好を觀ずとも、更に如説の觀にあらじ。ふかく本願を憑て只口に名号を唱ふばかり、縦令ならざる行也とのたまへり。<sup>268</sup>

この内容は、「十七条④」・「つね④」とは少し異なるものの、「信伝④」とほぼ同文である。「信伝⑧」ではこの問者が「ある人」とされていたが、ここでは「鎮西より来たれる修行者」とされている。この点について『閑亭後世物語』にも次のように説かれているが、これはいかなる人物であろうか。

上人御存生の時、西国の修行者申しけるは、仏の相好を常に心に懸て、念仏の数遍少く申さんと、心は散乱て数遍多候はんと何れか勝れ候べきと。其時お前に候僧の云く、心に常に仏の相好を思ひて申さんこそめでたかるべけれ。上人宣く、源空は全くさは思はず。本願のむなしからず、称念せば必ず生るべしと思ふより外には、全く心にかゝる事なしと。云々<sup>269</sup>。

ここではほぼ同内容が「西国の修行者」からの問いとして説かれている。内容からみて、この人物も「鎮西より来たれる修行者」と同一人物であると考えられる。『和語灯録日講私記』・『翼賛』・『法然上人伝（十卷伝）』等にも「鎮西より来たれる修行者」の問答であることは示されるが、人物の特定はされていない。これが示されるのは良忠『決答授手印疑問抄』（以下、『決答抄』とする）下と『一言芳談』である。『決答抄』下には次のように説かれている。

鎮西の本光房明遍に問い奉りて云わく。心若し散漫せば其時の称名善にあらず。心を閑かにして後唱う可き也と申候は如何用意すべく候らん。明遍答えて云わく。其れは上機にてぞ候らん。空阿弥陀仏が如きの下機は心を静むる事は何にも叶い難ければ、念珠の緒をつよくして乱不乱を論ぜず、くりいてこそ候へ。心の静まらん時と思うは堅固念仏申さん者にてぞ候はんずらん云々<sup>270</sup>。

これは先述の「信伝④」や『九卷伝』と軌を一にする内容であり、ここで「鎮西の修行者」が「本光房」であるということが明示され、かつその問答の相手が明遍であることが示されている。ただし『一言芳談』ではほぼ全文が『決答抄』と同じであるなかで、「本光房」ではなく「本覚房」としている。

「本光房」については、前節にて「十七条⑤」を考察した際にふれた本光房禅仙が挙げられる。禅仙について詳細は不明であるが、前節では廬山寺の創建に関わった人物として注目した。その際、覚愉によって寛元三年（一二四五）に創建されたと伝えられる廬山寺であるが、『明義進行集』によるとこれが覚愉の没年より後であるという指摘があることを

挙げた。そして、大塚紀弘氏の研究において、覚愉が出雲路に創建した仏閣である「原廬山寺」と禅仙が結んだ草庵である「与願金剛院」を禅仙の弟子である照源が併合して創建したものが廬山寺であり、寛元三年とは、何らかの整備がなされた年であるとされていたことにもふれた。この説は『廬山寺縁起』や『山城名勝志』を参考にしているものであり<sup>271</sup>、この説によるならば、廬山寺の創建は寛元三年（一二四五）よりも前ということになる。つまり、禅仙が与願金剛院を創建したのはそれ以前ということになり、禅仙という人物が、元仁元年（一二二四）没の明遍と関わり、上記のような問答をした可能性は十分に考えられる。

次に『一言芳談』で挙げられた「本覚房」に関しては、縁忍が挙げられる。縁忍は六波羅時代に活躍した「大原上人」の中心人物であり、天台宗恵心流に属する。顕真が大原上人を従えて論議したのが大原問答であり、ここで「十七条<sup>⑧</sup>」との関連もみられるが、大原問答に縁忍の名がみられないことや、「鎮西の」とされているところが不明である。

以上をふまえ、ここで明遍と問答する人物はやはり、先に挙げた本光房禅仙である可能性が高いと考えられる。また、廬山寺の創建に関わっているということから、天台宗の僧であったことも考えられる。

### （3）問題点

運慶と康慶に関して、青木淳氏は康慶を師とする快慶の信仰圏について考察している。青木氏は、快慶作の仏像中の結縁交名等から、快慶の人物関係を考察している。そのなかで本論において注目すべき仏像は以下の三点である。

#### （1）京都・遣迎院阿弥陀如来像

この造像には二つの勸進組織が複合的に関係している。一つは南都東大寺・光明山寺及び高野山を本拠とする重源・栄西・明遍等の勸進聖集団。もう一つは慈円・顕真等の比叡山の僧綱、ならびに大原・西山等天台別所系の勸進聖の集団である。この像の胎内には、結縁交名があり、青木氏はそれをもとに人間関係を整理している<sup>272</sup>。

#### （2）東大寺鎮守八幡宮の御神体の僧形八幡神像

この像には像内銘があり、そこから快慶が施主となり、結縁者として静遍・明遍・明恵・澄憲等がいたことが分かる。

#### （3）京都・極楽寺阿弥陀如来立像

この像内にも結縁交名があり、そのなかには覚愉・法橋実円・澄憲・聖覚等の名が挙げられている。

青木氏によれば、運慶が特定の施主や鎌倉幕府に深く関係した造像に比重が置かれているのに対して、快慶は重源を中心とした勸進活動に関係した不特定多数の人々による結縁造像が主流を占めるとしている。重源入滅以前、快慶は重源を介して作られた、南都や醍醐寺・高野山を中心とする法縁関係のネットワーク、また藤原通憲や葉室一門との血縁関係のなかで造像を行っている。

また青木氏は、「興福寺奏状」を契機として南都北嶺と法然教団は対立関係を深めるが、重源や澄憲といった人物を接点とすることで、両者の軋轢がある程度和らげられていたとする。そのうえで、南都北嶺と法然教団が対立関係にあるなかで、快慶が清涼寺釈迦如来像の修理を行いながら、玉桂寺や阿弥陀寺の阿弥陀仏像を弟子に制作させていたことを明

らかにしている<sup>273</sup>。

「十七条④」や「つね④」では、快慶ではなく、運慶・康慶の名が挙げられているため、青木氏の論考がそのままではまるものではないかもしれない。しかし、このように南都北嶺と法然教団との間の衝突をやわらげる人物や集団が存在し、そのなかには本論で注目する藤原通憲一族（明遍や澄憲・聖覚が含まれる）や葉室一門（信空が含まれる）、覚愉等が挙げられている点は注目すべきことである。

また、「十七条④」で当時仏師の第一人者として南都北嶺の間に名が知れ渡っていた運慶や康慶の名を出し、自分達は彼らほども仏の姿を想いえがくことが難しいと述べていることは、南都北嶺側にとっても、身近な具体例をもって自身の能力を改めて考え直す契機となるであろうし、そのように考え直させる意図が「十七条④」には含まれているのではないだろうか。

#### （4）「十七条④」の伝承

「十七条④」は、「信空伝説の詞」・「つねに仰せられる御詞」との関連がみられ、「つねに仰せられる御詞」と、全く同文であった。さらに「信空伝説の詞」と「つねに仰せられる御詞」のなかでは、「十七条④」との同文が「十七条⑧」の関連内容の直後に説かれている。

「信空伝説の詞」には『明義進行集』を出典とすることが明示されているため、『和語灯録』が、現存しない『明義進行集』の第一巻からこの御法語を採用したことは確実である。また、「十七条④」は「信伝④」と字句の相違等から明らかに別系統であり、「つね④」とは同系統である。さらに、「信伝④」と同様の内容が明遍と本光房禅仙との問答として残されているということを指摘できる。

#### 第三項 伝承背景―『和語灯録』との関連から―

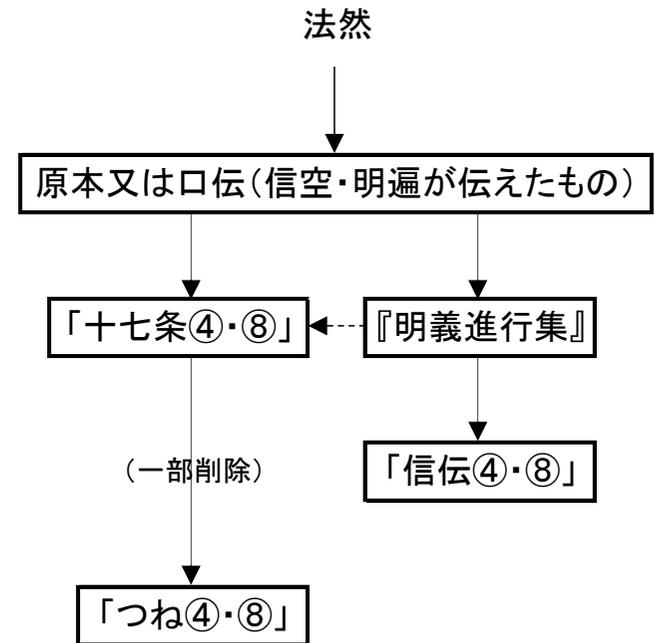
前節で「十七条⑤」について考察した際、原本にある「白河消息」が、『明義進行集』や「十七条御法語」・「信空伝説の詞」に伝わり、後に『四十八卷伝』等に伝わっていくという伝承を明らかにした。本節の「十七条⑧」と「十七条④」に関しては、『和語灯録』の「信空伝説の詞」と『四十八卷伝』の「つねに仰せられる御詞」に注目して考察を進めてきた。そのなかで二つの条に共通して明確となったことは、

(1) 「信空伝説の詞」の出典が『明義進行集』であることは確実であり、さらにそれは、現存しない『明義進行集』第一巻に含まれている。

(2) 「十七条御法語」は明らかに「信空伝説の詞」の系統ではなく、「つねに仰せられる御詞」と同系統である。

とくに(2)について、「十七条御法語」と「信空伝説の詞」は全く別のものであるかといえれば説示内容は同一であり、また「信空伝説の詞」のなかで「十七条⑧」・「十七条④」が一連の流れで説かれていることから、「信空伝説の詞」と「十七条④」・「⑧」の間には何らかの関係があったことがうかがえる。このことは、両者に伝わる以前に原本があったことを示しているのではないだろうか。

以上のことをふまえると、次のような伝承が明らかとなる。



先述したとおり、「信空伝説の詞」が『明義進行集』を引用していることは確実であるが、『明義進行集』第一巻は現存せず、どのように説かれているか確認できない以上、「十七条御法語」が『明義進行集』からの引用なのか、原本からの引用なのか明確にすることはできない。ただし、前項でみたように、道光が『和語灯録』編集の際、あまり手を加えず、原文を忠実に伝えているという編集態度をふまえると、「十七条御法語」は直接「原本」からの伝承である可能性が高いと考えられる。このように考えると、「原本」から『明義進行集』へ伝わる時点で改変が加えられたか、『明義進行集』へは信空や明遍から直接口伝として伝わったという可能性が考えられる。

また、この伝承に関わる人物としては、信空・明遍・永弁・禅仙が挙げられる。このなかで、「原本」成立時に関わった人物として信空や明遍が注目され、質問者という立場として天台宗の僧である永弁や禅仙が注目される。禅仙は廬山寺創建を通じて「十七条⑤」で注目した覚愉と関わっていることもふまえ、また、本章第二節・第三節の結果もふまえると、「十七条④」・「十七条⑧」については、以下の伝承背景が明らかとなる。

すなわち、永弁や禅仙等の天台宗からの質問に対して、信空や明遍が法然の詞をもって答えたものが、口伝または「原本」として存在し、それが『明義進行集』や「十七条御法語」に伝わり、その後『明義進行集』から「信空伝説の詞」へ、「十七条御法語」から「つねに仰せられる御詞」へと展開していくというものである。

覚愉・禅仙は、天台宗からの質問者という点のみで注目したが、覚愉と明遍は光明山寺を通じて何らかの関係があることが推察され、覚愉と禅仙は廬山寺を通じて関係を有していることより、明遍・覚愉・禅仙との三者間に他にも関係があったことが想定できる。

さて、「十七条④」・「十七条⑧」には、「つねに仰せられる御詞」への展開がみられたが、その展開過程における改変等の問題について考えてみたい。

「十七条④」は「つねに仰せられる御詞」と同文であるため問題ないが、「十七条⑧」については、原本には「要門」・「弘願」が説かれ、伝承されていくなかで削除・改変がされていったと考えられる。それは前項で考察したように、西山義や真宗義と間違えやすい

等の理由で「十七条⑧」の前半部分が「つねに仰せられける御詞」に伝承された時点で削除されたと考える。このように「十七条⑧」には、改変はあったとしても、「十七条⑤」と同様に、「十七条御法語」のなかに説かれる内容から『和語灯録』や『四十八卷伝』へと展開されるものは少なく、そのような意味では貴重である<sup>274</sup>。

#### 第五節 三種行儀―諸師からの伝承―

本節では、三種行儀について説かれる「十七条⑩」と「十七条⑫」について考察する。伝承をみることができるのは「十七条⑫」であるが、同じ三種行儀が説かれる「十七条⑩」を含めて進めていきたい。

##### 第一項 往生の業成就、臨終と平生について 「十七条御法語」第十条

一、内容について

「十七条⑩」には次のように説かれている。

又云、往生ノ業成就、臨終平生ニワタルヘシ。本願ノ文ニ別ニエラハサルカユヘニト云リ。恵心ノココロ平生ノ見ニワタル也ト云リ。<sup>275</sup>

ここでは、往生の業成就は、臨終・平生に通じることが説かれている。その理由として『無量寿経』第十八願では、臨終と平生の念仏が分けられていないことを指摘している。そして源信も『往生要集』において平生の念仏が重要であると述べているとしている。

#### 二、法然教学との比較

平生と臨終の念仏について「三心料簡および御法語」には、

於<sub>二</sub>平生念仏<sub>一</sub>ニ<sub>二</sub>往生不定<sub>一</sub>ト思<sub>ヘ</sub>、臨終ノ念仏モ<sub>二</sub>又以不定也。以<sub>二</sub>平生ノ念仏<sub>一</sub>ラ<sub>二</sub>決定<sub>一</sub>ト思<sub>ヘ</sub>、臨終<sub>一</sub>又以決定也<sub>一</sub>云々<sub>一</sub>。<sup>276</sup>

とあり、「十二問答」には、

問曰、臨終の一念は百年の業にすぐれたりと申すは、平生の念仏のなかに、臨終の一念ほどの念仏を申いたし候ましく候やらん。答、三心具足の念仏はおなし事也。そのゆへは、観経にいはく、具三心者必生彼国といへり。ひつの文字あるゆへに臨終の一念とおなし事也。<sup>277</sup>

とある。これらの御法語において念仏は、平生と臨終に通じるものであることが説かれている。また、「念仏往生要義抄」には、

問ていはく、最後の念仏と平生の念仏と、いづれかすぐれたるや。答ていはく、たゞおなじ事也。そのゆへは、平生の念仏、臨終の念仏とて、なんのかはりめかあらん。平生の念仏の、死ぬれば臨終の念仏となり、臨終の念仏の、のぶれば平生の念仏となるなり。(中略)問ていはく、撰取の益をかうぶる事は、平生か臨終か、いかむ。答ていはく、平生の時なり。そのゆへは、往生の心ま事にて、わが身をうたがふ事なくて、来迎をまつ人は、これ三心具足の念仏申す人なり。この三心具足しぬればかならず極楽にうまるといふ事は観経の説なり。かゝる心ざしある人を、阿弥陀仏は八万四千の光明をはなちててらし給ふ也。平生の時てらしはじめて、最後まですて給はぬなり。かるがゆへに不捨の誓約と申候也。<sup>278</sup>

とある。これによれば、臨終の念仏と平生の念仏は異なるものではなく、平生の念仏を称

えていてもそのときに死を迎えればそれが臨終の念仏となり、臨終の念仏を称えていても、そのときに生きながらえたとすればそれが平生の念仏となるということが説かれており、「十七条⑩」の「臨終平生ニワタル」という内容に通じるものである。

また、この内容は「つねに仰せられる御詞」（以下、「つね⑩」とする）にも、

又云。往生の業成就は、臨終平生にわたるべし。本願の文簡別せざるゆへなり。恵心の心も、平生にわたると見えたり。<sup>279</sup>

とあり、これは、「十七条⑩」とほぼ同文であり、法然は源信の本意が平生重視であるとしていたことがうかがわれる。

この「つね⑩」について『翼賛』には次のように説かれている。

●簡別ハエラヒワカツナリ願文ハ只一声十声念念ミナ決定ノ業ニシテ往生ノ果ヲ取ラシメント云テ平生トモ臨終トモカタツケテハ説レヌトナリ●觀經等ノ説臨終業成ハ分明ナリ平生業成ハイマタ定カナラスサレト要集ニ臨終ノ念相ヲ明スニモ平生ニ渉ルト見エタリ<sup>280</sup>

ここでは、願文にはただ一声十声念念皆決定の業であるとあつて、臨終とも平生とも定めてはならないこと、『往生要集』では臨終の念相が明かされているが、それは平生に通じるものであると説かれている。

平生の念仏と臨終の念仏について説かれた法然の御法語はいくつかあるが、「十七条⑩」において注目すべきは、源信も平生の念仏を重視していると説かれている点である。しかし実際に『往生要集』では、平生の念仏を重視するべきという記述はみられないばかりか、大文第六「別時念仏」には「尋常の別行」と「臨終の行儀」とが説かれており、「尋常の別行」では別時念仏が中心に説かれ、尋常の念仏についてはふれていない。さらに「臨終の行儀」では、臨終行儀の際の詳細な作法が説かれ、臨終を迎える人に対してどのように念仏をすすめていくかということが詳しく述べられている。

また『往生要集』では、

問為<sub>ル</sub>如<sub>シ</sub>下臨終ニ一<sub>ヒ</sub>念<sub>ル</sub>ニ<sub>ニ</sub>仏名ヲ一<sub>ニ</sub>能滅<sub>カ</sub>中八十億劫ノ衆罪上尋常ノ行者モ亦タ可<sub>キ</sub>ヤ<sub>レ</sub>然<sub>ル</sub>

ル<sub>レ</sub>耶答臨終ノ心力ハ強<sub>シ</sub>テ能滅ス<sub>ニ</sub>無量罪<sub>一</sub>尋常ノ称名ハ不<sub>レ</sub>応<sub>レ</sub>如<sub>ナル</sub>彼<sub>ノ</sub><sup>281</sup>

という一節や、「臨終ノ一念ハ勝<sub>ニ</sub>百年ノ業<sub>一</sub>」<sup>282</sup>という一節からうかがわれるように、源信は尋常の念仏と比べて臨終の念仏を重視している。

しかしその一方で、『往生要集』に、

但欲<sub>ル</sub>下今生ニ日夜相続<sub>シ</sub>テ專<sub>ニ</sub>念<sub>シ</sub>弥陀仏<sub>一</sub>專<sub>ニ</sub>誦<sub>シ</sub>弥陀經<sub>一</sub>称<sub>ニ</sub>揚礼<sub>三</sub>讚<sub>シ</sub>テ浄土ノ聖衆莊嚴<sub>一</sub>願<sub>ント</sub>上<sub>レ</sub>生者ハ除<sub>テ</sub>レ入<sub>ルト</sub>キヤ<sub>ニ</sub>三昧道場一日別<sub>ニ</sub>念<sub>コト</sub>ニ<sub>ニ</sub>弥陀仏<sub>一</sub>一<sub>ニ</sub>万畢<sub>マテ</sub>レ命相続<sub>セ</sub>ハ者即<sub>チ</sub>蒙<sub>テ</sub>ニ<sub>ニ</sub>弥陀ノ加念<sub>一</sub>得<sub>ン</sub>レ除<sub>ニ</sub>罪障<sub>一</sub>又蒙<sub>下</sub>仏<sub>ト</sub>与<sub>ニ</sub>聖衆<sub>一</sub>常来<sub>テ</sub>護念<sub>シ</sub>玉<sub>ヲ</sub>上<sub>レ</sub>既蒙<sub>ハ</sub>ニ<sub>ニ</sub>護念<sub>一</sub><sup>283</sup>

とあり、同じく『往生要集』に、

大文第八<sub>ニ</sub>念仏ノ証拠<sub>ト</sub>者<sub>一</sub>(中略)今勸<sub>ル</sub>ハ<sub>ニ</sub>念仏ヲ<sub>一</sub>非<sub>ス</sub>三<sub>ニ</sub>是遮<sub>ル</sub>ニ<sub>ニ</sub>余ノ種種ノ妙行<sub>ヲ</sub>一<sub>ニ</sub>只是男女貴賤不<sub>レ</sub>簡<sub>ハ</sub>ニ<sub>ニ</sub>行住坐臥<sub>ヲ</sub>一<sub>ニ</sub>不<sub>シ</sub>テ<sub>レ</sub>論<sub>セ</sub>ニ<sub>ニ</sub>時処諸縁<sub>ヲ</sub>一<sub>ニ</sub>修<sub>ル</sub>ニ<sub>レ</sub>之<sub>不</sub>レ<sub>レ</sub>難<sub>カラ</sub>乃<sub>至</sub>臨終<sub>ニ</sub>願<sub>ニ</sub>求<sub>ス</sub>

ル<sub>ニ</sub>往生<sub>ヲ</sub>一<sub>ニ</sub>得<sub>ル</sub>コト<sub>ニ</sub>其ノ便宜<sub>ヲ</sub>一<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>如<sub>カ</sub>ニ<sub>ニ</sub>念仏<sub>ニ</sub>一<sub>ニ</sub><sup>284</sup>

とあり、また『阿弥陀経略記』に、

問。一七日等。為<sub>ニ</sub>尋常<sub>一</sub>。為<sub>ニ</sub>臨終<sub>一</sub>耶答。由<sub>ニ</sub>尋常所行<sub>一</sub>。得<sub>ニ</sub>臨終正念<sub>一</sub>也。然義記云。心不<sub>レ</sub>転倒<sub>一</sub>。即得<sub>ニ</sub>往生<sub>一</sub>。何以故。臨終一念。用心懇切。即当<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>去。此釈<sub>ニ</sub>臨終正念之用<sub>一</sub>。非<sub>レ</sub>言<sub>ニ</sub>三七日必近<sub>ニ</sub>臨終<sub>一</sub><sup>285</sup>

とあるように、尋常の別時については、一生涯相續すること、尋常の行が臨終の正念につながることも説いている。

では、「十七条⑩」で法然が、「恵心ノココロ平生ノ見ニワタル也ト云リ」としていることとはどのようなとらえるべきであろうか。法然は、源信の説示と善導の説示を示して、源信の真意を探れば善導と合致すると示している。したがって、「十七条⑩」は法然による源信像が含まれた説示であると考えられる<sup>286</sup>。法然による源信の説示の引用態度は本章第二節で整理したとおりである。福原隆善氏の研究によれば、法然は源信を肯定的にとらえる傾向があることが指摘され、筆者はそのうえで、法然が源信の説示を引用する理由は、他宗、とくに天台宗への説得力を増すためであると考えた。次項の「十七条⑫」でも源信の説示が引用されるため、その際に再考したい。

三、伝承法語の特徴―法然門下の思想との比較―

「十七条⑩」のように、臨終の念仏と平生の念仏が通じるものであるという内容は、門下を通して多くみられるが、ここでとくに注目すべきは『授手印』に説かれる次の説示である。

一 正行ノ事心ニハ存シテニ三心ヲ一ロニハ称スルニ南無阿弥陀仏ト一也此ノ宗ノ意ロ以テニ此行ヲ一為ス第一之行ト一善導ノ御意ハ探テ一釈迦弥陀之御意ヲ一於テ二種種ノ往生ノ行之中ニ一以テニ此ノ口称ノ之一行ヲ一為シ玉ヘリニ殊勝第一之行ト一文ニ云ク一心ニ専ラ念シニ弥陀ノ名号ヲ一行住坐臥ニ不スレ問ハニ時節ノ久近ヲ一念念ニ不レ捨テ者是一名クニ正定ノ之業ト一順スルカニ彼ノ仏ノ願ニ一故一文一上人ノ云ク見ニ得テ此ノ文ヲ一之後ハ捨テテ二年来所修ノ之雜行ヲ一成ルナリニ一向専修之身ト一附テニ此ノ文ニ有リニ種種ノ之義一ニハ者觀經ノ三心之中ノ深心是レ也(中略) 四ニハ者三種ノ行儀ノ中ニ雖モレ通ストニ何レノ行儀ニモ一只是レ尋常行儀ノ之意也<sup>287</sup>

『授手印』について林田康順氏は、全体が「宗義」と「行相」に分けられていることを指摘し、そのなかで、この三種行儀は『授手印』において新たに創設された「行相」であるが、「三種の行儀のなかに何れの行儀にも通ずると雖も、只、是れ尋常行儀の意なり」と、別時行儀や臨終行儀を視野に入れつつも、尋常行儀を中心に据えた聖光の姿勢は、法然が「禪勝房伝説の詞」において「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし」<sup>288</sup>と述べられた日々の念仏生活の基本姿勢と何ら異なることはないとしている。また、聖光は法然が種々の御法語を通じて先に示したような三種行儀のとらえ方、すなわち、尋常行儀・別時行儀・臨終行儀の一々の位置づけとその関係性をふまえたうえで、『授手印』において、三心・五念門・四修と並列して、三種行儀をも「行相」の内に掲げ、「三種行儀も南無阿弥陀仏」と規定されたとする。念仏一行の実践に励む願往生人にとつて、別時行儀の実践は尋常行儀の策励であり、同時にそれは尋常行儀の実践に他ならず、あるいは、臨終行儀の実践は臨命終にあたっての行儀でありながら、それは尋常行儀の延長に他ならないという意趣であるとしている<sup>289</sup>。

次に、門下の説示のなかでとくに臨終行に関する源信の説示についてふれているものに注目したい。はじめに、聖光は『西宗要』において、

難シテ云別時ハ者一日七日十日乃至九十日ト日限リ尋常ハ者発心已後畢命ヲ為スルレ期ト也若爾ハ或尽一生活者只可ニ尋常ノ念仏ナル一若夫レ別時ニ通スト云ハ、者尋常ト混乱スヘシ答恵心先徳ノ意ニ依ニ尋常ノ別時ヲ一一生ノ間ト釈シ給ヘリ一生ノ中時ヲ分テ二時三時毎日用ト一別時ヲ一

釈シ玉ヘリ又上上根ノ者ハ一生長時ニ別時ヲ用ル者モ可ギレ有ル也又反シテレ之ニ得ルニレ意別時ノ大事ナル別時尚ヲ一生ニ通ス況ヤ易行ノ尋常不シヤレ通セニ一生ニ乎<sup>290</sup>と述べ、また、

難シテ云凡夫ノ念仏者ト云ン物ハ死苦来逼スル時身心不安カラ如クレ説ノ如クレ教ノ是ヲ不レ可レ行ス縦ヒ雖レ無トニ臨終ノ行儀ニ尋常平生ノ念仏ヲ以テ可シ往生ス如何答西方ノ念仏者ノ一大事ノ因縁ハ命終最後ノ一念ノ時ノ用心也正念ニ往シテ念仏ヲ申スハ往生ヲ得ト云ヒ正念乱レテ不レ念仏申不トレ得ニ往生ヲ云ン依レ之ニ善導和尚惠心ノ先徳ハ西方往生極樂ノ先達也祖師也念仏者ヲ決定シテ為ニ令シカニ往生ニ在生尋常ノ行儀ノ上ヘニ重テ臨終ノ行儀ヲ立テ給ヘル也兼テヨリ進テ以テ臨終ノ時ノ用心ヲ平生在世ノ時ヨリ且カツ、臨終ノ行儀ヲ漸漸ニ可レ練ルレ心ヲ(中略)善導和尚惠心ノ先徳既ニ以テ臨終ノ行儀ヲ教玉ヘリ此ノ教此ノ説ニ何ソ可キヤレ背但シ尋常念仏ヲ以テ可シ往生ス一別ニ不トレ可レ修スニ臨終ノ念仏ヲ云フ<sup>291</sup>

と述べている。これらの所説において注目すべきは、善導と源信を同じく「西方往生極樂先達」・「祖師」としている点、両師ともに、尋常行儀のうえに臨終行儀をたてられたとしている点、すなわち、尋常念仏の他に臨終の念仏を修すべきであるということではないとされている点である。また聖光は、源信の意によると、尋常の別時念仏は一生の間相續すべきであると考えられるとしている。

次に良忠は『決疑鈔』において、次のように述べている。

一日七日執持名号ト者問為シニ臨終ノ念仏トヤニ為ニ尋常ノ別行トヤニ答尋常ノ別行ナリ法事讚ニ云七日七夜心無間長時ノ起行モ倍々皆ナリト既ニ対シテニ長時ニ云フニ七日ト一也知ヌ是レ別行ナリ問觀念門ニ云上ニ尽シニ百年ヲ一下モ至ルトニ七日一日十声三声一声等ニ一既ニ対シテニ一形ニ一言フニ下至等ト一是レ似タリレ判スルニ臨終七日ノ行ト一答不レ爾ラ彼ノ文ニ所ノレ言七日等ハ者亦是レ尋常ノ別行ナリ但シ言ハニ百年一声等ト一者因テレ釈スルニ別行ヲ一広ク解スニ長時短時ノ念仏ヲ一也或ハ弥陀経ノ七日念仏ハ雖ニ是レ尋常ノ別行ナリト一意亦通スニ於臨終ニ一(中略)惠心ノ略記ニ云問一七日等ハニ為ニ是レ尋常トヤニ為ニ是レ臨終トヤニ答由テニ尋常ノ所行ニ一得ニ臨終ノ正念ヲ一也(中略)故ニ此レ等ノ諸師ハ判スニ尋常ノ行ナリト一也<sup>292</sup>

ここでは、『阿弥陀経』に説かれる「執持スルコト名号ヲ一若シハ一日若シハ二日若シハ三日若ハ四日若ハ五日若ハ六日若ハ七日一心不乱ナレハ」<sup>293</sup>というなか、「一日七日執持名号」について、これは臨終の念仏を指すのか、尋常の別行を指すのかという問題を挙げ、これは尋常の別行を指すものであると答えている。そして、『法事讚』や『安樂集』、源信の『阿弥陀経略記』等を論拠としている。最後に総じて、これら善導・道綽・源信等諸師の意はみな、尋常の行にあると解釈している。

## 第二項 浄・不浄、平生と別時について 「十七条御法語」第十二条

### 一、内容と問題点

「十七条<sup>⑫</sup>」には次のように説かれている。

又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相續ヲ要トスルカユヘニ。如意輪ノ法ハ、不浄ヲハハカラス、弥陀観音一体不二也。コレヲオモフニ、善導ノ別時ノ行ニハ、清浄潔斎ヲモチキル。尋常ノ行、コレニコトナルヘキ歟。惠心ノ不浄時処諸縁之釈、永観ノ不浄身浄不浄之釈、サタメテ存スルトコロアル歟ト云。<sup>294</sup>

ここでは、念仏は相続することが重要であり、その際に身の不浄を厭う必要はないとし、その根拠として「如意輪ノ法」を挙げている。

「如意輪法」とは、如意輪観音を本尊として、福德増起・意願満足・諸罪滅滅・諸苦拔済のために修する法である。この法は『観自在菩薩如意輪瑜伽經』等に依って修するのであるが、そのなかに、

不扞日及宿時食与澡浴若淨与不淨常応不間断遠離於散乱<sup>295</sup>

とあり、この説示から、「十七条<sup>⑫</sup>」に説かれる「如意輪法」は先に挙げた目的のための法であつて、「不浄をはばか」る必要がないとされている。次の「弥陀観音一体不二」という説示については、これら如意輪法を示す經典類には説かれていない。

観音菩薩は『観經』に説かれるように、阿弥陀仏の左脇侍<sup>296</sup>として蓮華台を持つてともに来迎する菩薩であり<sup>297</sup>、仏の化益を資助するとされる<sup>298</sup>。また、その宝冠のなかには阿弥陀仏が在すともされている<sup>299</sup>。『選択集』第十五章では、『往生礼讚』<sup>300</sup>や『観念法門』<sup>301</sup>に示される『観經』の説示<sup>302</sup>をもつて、阿弥陀仏とともに観音菩薩が行者を護念し、随逐影護することが説かれている<sup>303</sup>。

『観世音菩薩授記經』には、

阿弥陀仏正法滅後。過中夜分明相出時、観世音菩薩。於七宝菩提樹下。結加趺坐成等

正覚。<sup>304</sup>

とあり、阿弥陀仏が涅槃に入られた後に、観音菩薩がついで成仏すると説かれている。道綽の『安樂集』では、念仏一行に始終の二益があるなか、終益について示す際に、

観音授記經<sup>三</sup>云<sup>ニ</sup>「阿弥陀仏住世長久<sup>ニ</sup>兆載永劫<sup>ニ</sup>亦有<sup>リ</sup>滅度<sup>シ</sup>トコト<sup>一</sup>一般涅槃時唯有<sup>テ</sup>観音勢至<sup>ノ</sup>住<sup>ニ</sup>持<sup>シテ</sup>安樂<sup>ヲ</sup>一接<sup>ニ</sup>引<sup>シテ</sup>十方<sup>ヲ</sup>一其<sup>ノ</sup>仏ノ滅度亦与<sup>ニ</sup>住世ノ時節<sup>ニ</sup>等同<sup>ナリ</sup>然ル<sup>ニ</sup>彼ノ国ノ衆生一切無<sup>シ</sup>レ有<sup>ル</sup>コト<sup>一</sup>下<sup>ニ</sup>睹<sup>ニ</sup>見<sup>スル</sup>仏<sup>ヲ</sup>一者<sup>上</sup>唯有<sup>テ</sup>一向<sup>ニ</sup>專念<sup>シテ</sup>阿弥陀仏<sup>ヲ</sup>一往生<sup>スル</sup>者<sup>ノ</sup>ミ<sup>上</sup>常<sup>ニ</sup>見<sup>ル</sup>ニ<sup>ニ</sup>弥陀現在<sup>ニ</sup>シテ不<sup>ル</sup>ヲ<sup>レ</sup>滅<sup>シ</sup>ト<sup>ハ</sup>此<sup>レ</sup>即<sup>シ</sup>其<sup>ノ</sup>終時ノ益也<sup>305</sup>。

と、この經を引用している。これは道綽による取意文であるが、ここでは阿弥陀仏が浄土に在して衆生を化益する期間は兆載永劫ではあるが、また滅度したまうときがある。しかし、阿弥陀仏が涅槃に入つた後でも、観音・勢至の二菩薩が浄土を維持し、衆生を引導するため、仏の在世と変わりが無いというのが一般的な理解であるが、例外として念仏を行じて往生した者だけは常に阿弥陀仏が現に在して、決して滅度する相をみないということが説かれている。

法然は、『選択集』第十一章においてこの『安樂集』の説示を、念仏に現当の二益があることを示す際に引用している。そしてその後に、

当<sup>ニ</sup>シレ知<sup>ル</sup>念仏<sup>ハ</sup>有<sup>リ</sup>如<sup>キ</sup>此<sup>ノ</sup>等<sup>ノ</sup>現当二世始終ノ両益一応<sup>ニ</sup>シレ知<sup>ル</sup><sup>306</sup>

として、念仏には現当・始終の利益があるのだから、ますます念仏に精進せよと説いている。

以上のような『選択集』の説示で法然が主張していることは、念仏に現当始終の利益があることを示すことであり、『安樂集』に説かれるような、観音菩薩が阿弥陀仏にとつてかわるということではない。法然の観音菩薩理解としては、『選択集』第十五章に示されるような、阿弥陀仏とともに随逐影護するというものが妥当であろう。よつて「十七条<sup>⑫</sup>」に説かれる「弥陀観音一体不二」という説示は、やはり『観經』に説かれるような、阿弥陀仏と観音菩薩が常に一緒に来迎し、衆生を護念し、救うという同じ目的を持っているとい

う意味での「一体不二」ととらえるのが自然であると考える。

「十七条<sup>⑫</sup>」では続いて、善導は『観念法門』において、

欲センレ入ントニ三味道場ニ一時キニ依テ仏教ノ方法ニ先須ク下料ニ理シテ道場ヲ一安置シ尊像ヲ一香湯ヲ以掃灑ス上若シ無クニ仏堂一有ハニ浄房ニ亦得ニ掃灑スルコトヲ一如レ法ノ取テニ一ノ仏像ヲ一西壁ニ安置スヘシ行者等從二月ノ一日ニ至リ二八日ニ一或ハ從二八日ニ至二二十五日ニ一或ハ從リ二十五日ニ至リ二二十三日ニ一或ハ從リ二二十三日ニ至ルニ二十日ニ一月別四時佳シ行者等ミ自量テニ家業ノ輕重ヲ一於テニ此ノ時ノ中ニ入テニ淨行道ニ一若ハ一日乃至レ二七日ニ一尽ク須井ニ淨衣ヲ一鞋鞣亦須井ヨニ新淨ナルヲ一七日ノ之中チ皆須クニ一食長齋シ軟餅龜飯隨時ノ醬菜儉素節量ス一於テニ道場ノ中ニ一昼夜ニ束子レ心ヲ相續シテ專心ニ念シテニ阿弥陀仏ヲ一心ト与レ声相續シ唯坐唯立シテ七日ノ之間不レ得ニ睡眠スルコトヲ一亦不レ須クニ依テレ時ニ礼仏誦經スニ數珠モ亦不レ須ラレ捉ル但知レニ合掌ヲ一<sup>307</sup>

と述べているように、別時念仏を修する際には、身心を律して清らかな生活を送るよう定めたが、「十七条<sup>⑫</sup>」では、この別時の念仏と身の不浄を問わない尋常の念仏と内実は異なるものではないということが説かれている。このことは『観念法門』には説かれませんが、「十七条<sup>⑩</sup>」において考察した法然の思想に通じるものであるといえる<sup>308</sup>。

そして源信が『往生要集』大文第八「念仏証拋文」において、

今勸ルハニ念仏ヲ一非スニ是遮ルニ余ノ種種ノ妙行ヲ一只是男女貴賤不レ簡ハニ行住坐臥ヲ一不シテレ論セニ時処諸縁ヲ一修ルニレ之不レ難カラ乃至臨終ニ願ニ求スルニ往生ヲ一得ルコトニ其ノ便宜ヲ一不レ如カニ念仏ニ<sup>309</sup>

と説き、また永観が『往生拾因』において、

為メニ一散乱シテ人ノ觀法難キカレ成シ大聖悲憐シテ勸メ玉フニ称名ノ行ヲ一称名ハ易キカ故ニ相續シテ自念シテ昼夜ニ不スレ休マニ非ヤニ無間ニ一乎又不レ簡ハニ身ノ淨不淨ヲ一不レ論セニ心ノ專不專ヲ一称名不レハレ絶ヘ必得スニ往生ヲ一<sup>310</sup>

と述べていることを受けて、これらの解釈はこれまで述べてきたようなことをふまえたうえでのことであるとしている。この条の問題点は、源信と永観が肯定的に用いられているということである。

## 二、法然教学との比較

別時念仏について法然は、「七箇条の起請文」において、

一、とき々々別時の念仏を修して、心をも身をもはけましと々のへす々むへき也。日々に六万遍を申せは、七万遍をとなふれはとて、た々あるもいはれたる事にてはあれとも、人の心さまは、いたく目もなれ耳もなれぬれは、いそ々々とす々む心もなく、あけくれは心いそかしき様にてのみ、疎略になりゆく也。その心をためなおさん料に、時々別時の念仏はすへき也。<sup>311</sup>

と述べ、ここでは、尋常行儀を策励せんがための別時念仏の大切さが説かれている。林田康順氏は、この御法語を解釈して、その伝記や御法語を通じて法然が幾たびも別時念仏を修められていることは周知の事実であるが、その意図はどこまでも日々の称名念仏の策励にこそあったといえるとしている<sup>312</sup>。

法然は三種行儀のなかで、臨終や別時について否定することはなく、むしろ別時についてはすすめられている御法語もあるが、やはりその基本は尋常行儀にあったといえるのだら

う。このような法然の尋常行儀を重視する姿勢は、善導が『観経疏』において述べている「一心ニ専念シテニ弥陀ノ名号ヲ一行住坐臥ニ不レ問ハニ時節ノ久近ヲ一念念ニ不レ捨テ者是ヲ名クニ正定ノ業ト一順スルカニ彼ノ仏ノ願ニ故ニ」<sup>313</sup>等といった説示によるものであると考えられる。念仏の際の浄・不浄に関しては、「津戸の三郎へつかはす御返事」に、

念仏ヲ申サセタマハムニハ、ココロヲツネニカケテ、ロニワスレストナフルカ、メテ  
タキコトニテハ候ナリ。念仏ノ行ハ、モトヨリ行住座臥時処諸縁ヲキラワサル行ニテ  
候ヘハ、タトヒミモキタナク、ロモキタナクトモ、ココロヲキヨクシテ、ワスレス申  
サセタマハム事、返返神妙ニ候。<sup>314</sup>

とあり、念仏は心を清くして、忘れずに称えることが重要であり、身や口が不浄であることは問題ではないとしている。

別時と尋常（平生）ということに関しては、前項で述べたとおり、法然は基本的立場として尋常を重視し、その策励のために別時念仏をすすめているということをもふまえたうえでこの「十七条<sup>⑫</sup>」も理解すべきであろう。

### 三、伝承法語の特徴

#### （1）法然門下の思想との比較

また、門下における尋常と別時の念仏についても、「十七条<sup>⑩</sup>」を考察する際に整理したとおり、法然の思想と変わりないが、浄不浄ということに関しては、『授手印』に、

三種行儀ノ事一尋常行儀於テハレ所ニ不レ簡ハニ浄不浄ヲ一於テハレ身ニ不レ簡ハニ浄不浄ヲ一於テハニ衣裳ニ不レ簡ハニ浄不浄ヲ一於テハニ威儀ニ不レ簡ハニ行住坐臥ヲ一於テハレ食ニ不レ簡ハニ浄不浄ヲ一於テハニ時節ニ不レ簡ハニ久近ノ時ヲ一別時行儀於テハレ所ニ者清浄之道場於テハレ身ニ沐浴清浄於テハニ衣裳ニ清浄之服於テハニ威儀ニ常立常坐於テハレ食ニ一食長齋不スレ可ラレ食スニ酒肉五辛ノ不浄ヲ一於テハニ時節ニ若シハ一日若シハ七日十日九十日一臨終行儀可シレ用フニ別時ノ之行儀ヲ<sup>315</sup>

とあり、三種行儀についてそれぞれ、所・身・衣裳・威儀・食・時節における心構えについて説かれている。ここで聖光は善導や法然の説をうけて、尋常の際には浄不浄・行住坐臥・久近を簡はず、別時・臨終の際には清浄であるべきことを説いている。

また、ここで注目すべきは、『明義進行集』に説かれる但馬宮雅成親王に関する記事である。雅成親王は後鳥羽天皇の第五皇子、母は中宮修明門院重子であり、順徳天皇の同母弟にあたる。『四十八卷伝』によれば、母の修明門院は法然より受戒しており、その父高倉範季も法然や九条兼実と親密であったとしている<sup>316</sup>。『明義進行集』によれば、雅成親王は隆寛・聖覚・明禅の三名に書簡によって念仏往生に関する質疑をし、それに対して三師から返信（以下、請文とする）があったことが分かる。

この質疑応答に関しては、すでに中野正明氏<sup>317</sup>や前島信也氏<sup>318</sup>が詳細な検討をしているため、それらの研究を参考に考察したい<sup>319</sup>。両氏は良忠『浄土宗行者用意問答』・『閑亭後世物語』・『四十八卷伝』・『隆寛律師略伝』・『仮名唯信鈔』等も含め、異同についても比較検討しているが、詳細は両者に任せ、本論ではとくに注目すべき『明義進行集』のみに注目し、各師の雅成親王との書簡によるやりとりをみていきたい。

#### ○隆寛

隆寛に関して、『明義進行集』には以下のように説かれている。はじめに雅成親王の質疑

の内容は、

雅成親王但州ノ謫所ヨリタツネオホセラレテイハク、一日七日ノ之行一心不乱之様難  
存知候、罪悪生死ノ凡夫ノ心一時猶易乱候歟、彼不乱ハ定メテ其義候歟可承候、又現在ノ  
事ナレバトテ他仏ニモ神ニモ祈ヲモ勤ヲモスルハ雑行ナレハ往生ノサハリニモ成ヌヘク候歟、又  
現在ノ事ハ別ノ事ニテ後生ノ勤トテハ念仏ハカリナレハ不可有苦候ヤ、覽毎事可被計仰候也、  
恐々謹言 八月十日 在御判 320

とあり、ここでは三点の質問が示されている。一点目は、『阿弥陀経』に「一心不乱」とあ  
るが、凡夫は乱れやすいということ、二点目は、他仏や神に祈ることは雑行とされるが、  
往生の障りとなるかということ、三点目は、念仏だけで良いのかということである。これ  
に対する隆寛の返事として次のように説かれている。

律師御房 請文云

一日乃至七日一心不乱事

心ヲ西方ニカケテ北方ノ仏ニモ南方浄土ニモ東方ノ宝刹ニモ、ノソミヲカケ心ヲハク  
ルコトナキノ一心ニシテ不乱トハ申候也、コレスナハチ浄土宗ニ論スル所ノ一心不乱  
ノ義ナリ、煩惱具足ノ凡夫ナリ、妄念日々時々ニオコル、イカテカ須臾モ刹那モ不  
ナルコトアルヘキヤ、然則他力本願ニカケテ他仏ノ余行ニ心ヲウツサ、ルヲ不乱ト名  
ク、曇鸞法師イハク一心ト者念シテ無碍如来ニ一願テ生ト安樂ニ一心々相續シテ無他想間雜ス  
ルコトニ云々 聖道門ノ義ニテコソワカコ、ロキヨメコ、ロラスマシテ乱想ヲト、メ妄  
念ヲヤメヌニハ修行不成セストハ申シ候へ、コレスナハチ自力得道ノ教ノ談ナリ、一  
心ノコトハ、ヲナシケレトモ、宗ニシタカヒテソノ義ハ不同ニ候也

雑行事

往生極楽ノ業トテ、念仏ノ外ニ種々ノ行ヲアヒマシヘ候ヲ雑行トモ雑業トモ雑縁トモ  
申候也、現世ノ為トテ薬師ノ宝号ヲモ称シ観音経ヲモヨミ、又神明ニ法施ヲモサ、ケ  
ムコトハ全ク雑行トハ不可申候也、モテノホカノ不知案内ノ申シ様ナリ、往生極楽ヲ  
ネカヒテ称名念仏ニ入ラム人ハ現世ノ名聞モ利養モナムノ料ニイノルモトムヘキソト  
イフ難コソ候ヘトモ、ソノ条ハ不得心ノ難ニテ候也、其故ハ人ノ根性モ機根モ千差万  
別ナルコトニテ候ヘハ、現世ノ名利ヲナカクステ、往生ヲネカヒ、称名ヲハケムハ上  
品ノ機根ナリ、後世ヲモソレ、往生ヲモネカヒナカラ、出家ヲモセス、名利ヲモス  
テスシテ、念仏往生ノ勤ヲモタウルニシタカヒテ、イノリ経ヲモヨミ陀羅尼ヲモトナ  
ウル人モアルヘキナリ、則中品ノ機根ナリ、サレトモヒトヘニ現世ノ事ニ染着シテ後  
世ノ苦艱ヲモカヘリミサル下品ノヒトニノソムレハ、ナオモテ殊勝ノ事ナリ、多年ノ  
懇志ニコタヘテ臨終正念成就シナハ、順次往生ハ必定ナリカユヘナリ、

称名念仏用心事

弥陀ノ本願ヲタノミテフタコ、ロナク名号ヲトナフヘシ、コノ名号ハ一念ニ八十億劫  
ノツミヲ滅シテ則無上ノ功德ヲ具足シ広大ノ利益ヲウルナリ、一生造悪ノモノ、五逆  
深重ノトモカラ、臨終ノ十念ニヨリテ、カナラス極楽ニ往生ス、マシテフカク本願ヲ  
仰キ、ヒトヘニ重願ヲタノミテ日々ニ功ヲツミ、時々ニヨコタリナカラムヒトノ聖衆  
ノ迎ニアツカリテ観音ノ蓮台ニホラムコトハ、チリハカリモ不可疑煩惱ノアツカラ  
ムニツケテモ、罪業ノカサナラムニツケテモ、弥陀ノ願力ニテコレヲハラヒノソイテ  
名号ノ功力ニテキエウセム、スルソトオモヒテチリハカリモ疑フ心ナクシテ称名ヲハ

ケムカ、弥陀ノ願力ニカナヒタル念仏ニテハ候也、一念ヲモ十念ヲモカロムル事アルヘカラス、何況ヤトシ、ヲオクリ、ツキ、ヲカサネテ称名ヲコタラサラムヒトノ来迎ノ雲ニモレ引接ノ蓮ニホラムコトハ、ユメ、念仏ハスレストモ経ヲモカ、ス、ヨマス、堂塔ヲモ卒塔婆ヲモタテス、ツクラサラムハ、ヨハシトイウ事ハ、サラ、アルヘカラサルナリ、又肉食婬事ノ時ニハカナラス沐浴スヘシ、不浄ノ身ニテミタリカハシク、珠数ヲトリ、本尊ニ不可向、但シ煩惱ヲモクテ床ニシツミタラムヒトハ、イカニモ、シテ称名スヘシ、仏像ヲモオカムヘシ、コレハ別ノ事ナリ、サレハトテ身モツヨクコ、チモヨカラム時ハ、ヨク、ツ、シミキヨマルヘシ、一念十念ノ往生ヲ疑ヒ一日七日ノ称名ヲカロムルヒトハ、弥陀釈迦ヲソムクノミナラス、十方ノ諸仏ヲソムクツミヲモクシテ、永ク地獄ヲスミカトスヘシ、又念仏ノ日々ノ数反ハ上品ハ十萬九萬八萬七萬反、中品ハ三萬四萬五萬六萬反、下品ハ一萬已下ナリ、詮ヲトリ要ヲヌキテ、ホ、注進言上ス、此旨ヲモテ披露セシメ給ヘク候、恐惶謹言、

十一月二十三 日権律師隆寛請文<sup>321</sup>

ここで隆寛は一点目に対しては、煩惱具足の凡夫は日々妄念がおこるものであるが、不亂とはその妄念をおさえることなく、他仏の余行に心を移さないことであるとしている。二点目に対しては、往生極楽のための行として念仏以外の行を修することを雑行といひ、現世のために他仏や神を祈ることは雑行ではないとしている。三点目に対しては、念仏に不足ないことが説かれている。

### ○明禪

明禪に関しては、『明義進行集』のなかで、明禪の項の前に信空の項に出てくる。

雅成親王明禪法印ノモトへ、不浄ノ時ノ称名ノ事イカヤウニカ用意スヘキト御尋アリシニ、明禪ワレトハ計不被申一、内々コノ上人ニ相伝シテ申サル、御文ニイハク、不浄ノ時ノ称名事洗衣一浴アライ身ヲカサルハ嚴道場等一別時之儀ニ作常儀ノ口称三昧ハ唯繁念相続ヲ可為先ト一候、不浄之勤行ハ不可有強アナカチニ憚一候歟之由存念シ候然而以短才一無左右一計申之条冥顯之恐尚難免候之間相尋信空上人一法蓮房宗行卿舎兄法然上人ノ上足弟子ナリ一之処ニ御文如此不申被仰下之旨一内々相触候仍他事相交候ノ間切出シテ進入候彼上人内外博ハク通シ智行兼備ヘテ念仏宗ノ先達可謂傍一若シヤク一無フ一人ト一申状尤可為龜鏡候歟切出被進入状ニイハク、彼不浄不苦シ正文不覺一候、経唯除食事ト一候、善導ハ猶不除食事一除睡時ト一候ヘハ、不浄行住坐浄不浄一意計ハ分明ニ候歟<sup>322</sup>

雅成親王は信空ではなく、明禪に質問をしている。しかし、明禪が信空に相談し、その証拠としたため、信空の項にもこの記事が説かれるのである。ここで雅成親王は明禪に対して、不浄念仏に関する質問をしている。明禪の項には以下のように説かれている。

雅成親王明禪法印ノモトへ、不浄ノ時ノ称名ノ事イカヤウニカ用意スヘキト御尋アリシニ、称名念仏ノ肝要ノ文少々注進上候可之申給候抑明禪応勅喚一而念久誤雖備ト四宗之証義ヲ一遁公御ヲ一而日浅専未詳九品之浄業ヲ一自行念仏用心尚迷兄注進之条旁憚多候歟仍直録本文聊述其趣許候恐惶謹言 十二月十八 日法印明禪請文

注進セラル、称名念仏ノ肝要ノ文ト云者、七件如左、六時礼讚善導云(下略、以下「肝要の文」七件が挙げられる)<sup>323</sup>

○聖覚

聖覚の項には、

雅成親王念仏ノアヒタノ用心ナラヒニ日々ノ所作ニ不浄ヲハ、カルヘシヤイナヤノコトイカヤウニカ存スヘキトオホセラレタル請文ニイハク、御念仏之間ノ御用心者ハ一切功德善根之中ニ念仏最上ニ候、十悪五逆ノ罪障ト云ヘトモ全ク不為ナサ其障ヲ一称一念ノ力決定シテ可令往生之由真実堅固ニ信受之可聊モ猶預之義努力、不可候一、或憚リ身ノ懈怠ヲ一不浄ヲ一或ハ恐心散乱妄念ヲ一於往生極樂ニ一成ナスハ不定之想ヲ一極タル僻事ニ候可背仏意候也、恐惶謹言 十二月十九日法印聖覚御文

追言上

御念仏ノ事日々ノ御所作更ニ不可被憚不浄ヲ一候、念仏ノ本意ハ只常念ヲ為要ト一候、不簡行住坐臥時処諸縁ヲ一候也、但毎月一日敷、殊御精進潔斎ニテ御念ノ事可候也、其ノ外ノ日々ノ御所作ハ只御手水計ニテ可候也、以此旨ヲ一可令披露給重恐惶謹言<sup>324</sup>

とある。聖覚に対する質問は、念仏の際の用心と不浄をはばかりかという二点である。聖覚に關しては他の著作もみてみたい。良忠『浄土宗行者用意問答』には、

又近比但馬ノ宮ヨリ不浄念仏ノ事ヲ御問アリシ時聖覚法印ノ御返事ノ状ニハ念仏ノ行ハ万行万善ノ中ニ最上第一ノ法ナリ十悪五逆ノ罪障アリトイヘドモ全ク障サハリトナラズト真実堅固ニ御信受候ベキナリ所詮念仏ノ行ハ係念相續ヲ要トス強ニ浄不浄ヲ簡ハズ但シ毎月二一日ナドハ誠ニ御精進潔斎ニテ御念仏候ベキナリソノ外日日ノ御所作ハタゞ御手水バカリニテ候ベキナリ云云<sup>325</sup>

とあり、『閑亭後世物語』には、

雅成親王の御尋に依て。安居院法印聖覚のうけ文に。御念仏の間の御用心は。一切の善根の中に。念仏最上に候。十悪五逆の罪たりといへども。全く障たらず。一称十念の力。決定して往生せしむべきよし。真実堅固に御信受候べき也。聊も不定の義ゆめ、候べからずと。云々（中略）同御尋に依て。聖覚の請文に日々の御所作は。更に不浄憚べからず候。或は身の懈怠不浄に憚。或は心の散乱妄念におそれて。往生に不定の思をなすは。きはめたる僻事也。仏の御心にも背べく候也。念仏の本意は。たゞ常に念ずるを要として。行住坐臥を簡ず。時処諸縁をさらはず候也。但月毎に。一日などは御精進潔斎にて御念仏候べし。其外の日々の御所作は。たゞ御手水斗にて候べき也と。云々<sup>326</sup>

とある。これまで挙げてきた雅成親王と隆寛・明禪（信空）・聖覚らとの問答は、いずれもほぼ同内容であり、かつ「十七条<sup>⑫</sup>」と軌を一にしている。これは信空含めた四師が、同じ法然教学のなかで質問に答えているということを意味している。雅成親王と三師のやりとりに関する詳細な内容の検討は、中野氏や前島氏の論考で詳細に研究されており、本論では省略する。ただし、前島氏も指摘しているように、これらの記事のなかで、『明義進修集』の著者信瑞が書簡をその形式のまま引用している点に注目したい<sup>327</sup>。これは著作をまとめる際に、あまり自身の思想をふまえて手を加えることがないという信瑞の基本姿勢をあらわしているものと考ええる。

(2) 伝承の背景(人物関係等)

雅成親王との問答に関して、『明義進行集』・『浄土宗行者用意問答』・『閑亭後世物語』等には、親王と誰との問答か明確に示されていたが、「十七条⑫」には示されていない。そこで内容を比較すると、聖覚のものと関連があるようにみえる。聖覚に関する内容にはいずれにも隆寛・明禅・信空には説かれぬ「念仏本意只常念為要」「係念相続ヲ要トス」「念仏の本意は、たゞ常に念ずるを要として」といったことが説かれ、これを含めて全体的に「十七条⑫」と一致するのである。「十七条⑫」が聖覚のものを直接参考にしたかどうかということは、根拠がないためはっきりと分らない。隆寛・信空等のものと合わせてまとめられたものとも考えられる。いずれにしても、「十七条⑫」に雅成親王との問答が関連していることは間違いの無いことであると考えられる。

では、雅成親王とはいったいどういう人物なのであろうか。中野氏は、雅成親王は聖覚・明禅・信空・隆寛といった天台的色彩の強い学匠達と親交を結んでおり、当時の社会的背景を考察するうえに何らかの示唆を与えているとしているが<sup>328</sup>、確かに本論でも注目するように、信空や隆寛・聖覚は天台から後に法然に帰依したというだけでなく、その後も天台との特別な関係を持っていた学僧である。他にも雅成親王の息子である澄覚法親王が第八十四・八十七世の天台座主になっていること等からも<sup>329</sup>、天台宗との関係が深かったことが分かる。

### (3) 問題点

源信が肯定的に用いられている点については、本章第二節や前項でも述べたとおり、法然は基本的に源信を肯定的にとらえるということ、またそれが天台宗への説得力を増すためであるということをもふまえると、雅成親王が関係していることや、関連する人物が天台色の強い者であったという背景に合致するものである。永観については、「十七条⑫」のみにしか説かれぬが、永観を引くことも、他宗の人物に対して説得力を持たせるためであることをあらわしていると考えられる。

#### 第三項 伝承背景―雅成親王と天台教団―

以上、「十七条⑩」と「十七条⑫」の検討から、伝承には雅成親王と信空・隆寛・聖覚・明禅との質疑応答が深く関わっていることが分かった。

ここで本節に深く関わる隆寛・聖覚について簡単に人物像を整理したうえで伝承について考察していきたい。

#### 一、隆寛について

隆寛(一一四八―一二二七)に関しては非常に多くの研究が行われてきたが、ここでは本論に関わる次の一点のみを挙げておきたい。

鈴木成元氏は「源空の門下で忘れてならないのは隆寛である」としたうえで、隆寛について以下のように考察している。

専修念仏禁断のもとにあった隆寛は『別時念仏講私記』をつくり、これにのっとり講衆の結集をすすめて迫害に対抗して布教につとめ、また『知恩講私記』をつくり、この興行を通して法然の徳を讃歎し、門下の団結をはかったとする。後に並榎の定昭は隆寛に対

して『弾選扱』を書いて送り、隆寛はそれに対して『顕選扱』を書いて反発した。このやりとりが嘉禄の法難につながるのであるが、これほど隆寛が対外的に認められていたというところに鈴木氏は注目している。法然入寂後、念仏教団の統一には信空の力が、対外的な論議には隆寛の力が大きく働いたとする<sup>330</sup>。

## 二、聖覚について

聖覚（一一七六―一二三五）は、安居院系唱導の大成者であり、天台から法然の教えに帰依し、法然教団の弾圧に対して『登山状』を出す等法然教団のなかで重要な位置を占めていたとされている。

しかし、このような聖覚像に対して、伊藤唯真氏<sup>331</sup>・平雅行氏<sup>332</sup>・祢津宗信氏<sup>333</sup>等は異なった見方をしている。これら先学に共通することは、実際には各種法然伝に描かれるほど聖覚が浄土宗教団に深く関わってはいなかったことである。平氏は、嘉禄の法難時には、聖覚等が朝廷に念仏宗の停廃を要請したとしている<sup>334</sup>。

本論においてこの問題は解決しかねるが、少なくとも「十七条御法語」が説かれる時点では法然伝に示されるような、明遍や円照の甥であり、兼実と交流があったという聖覚像として進めていきたい。

以上をふまえ伝承について考察したい。先述したとおり、雅成親王と各諸師とがやりとりした内容について本論では詳細な検討を行わなかったが、本論で注目すべき点は、それら諸師が、天台的思想が含まれる雅成親王からの質問に対して、法然の教義をもって答えているということである。

先述のとおり、雅成親王は母の影響もあり、少なからず法然義へ傾倒していたと考えられるが、その一方で、天台宗との関係が深く、その中心にいたと考えられる。当然、当時の天台宗のなかでおこっていた専修念仏教団への批判も耳にしており、その渦中にいたであろう。そこでその葛藤のなかで雅成親王は、元々天台宗の学僧で法然に帰依し、かつ天台宗との特別な関係を保っていた信空や隆寛・聖覚・明禅といった人物にその悩みに対する答えを求めたという背景があったことである。これはこれまで本章で考察してきた背景と合致するものである。本節に関しては、「十七条<sup>⑩</sup>」が『明義進行集』からの伝承か、それとも原本すなわち個々の書簡が存在し、それらから伝承されたかということは判断しかねる。

ちなみに、雅成親王との関係が確認できなかったためふれてこなかったが、本章第三節で整理したとおり、乱・不乱ということと、浄・不浄ということに関しては明遍にも関連する説示が確認できる。これは、明遍にとって帰浄のきっかけとなった法然との問答に説かれる内容である<sup>335</sup>。いかに他宗の人物にとって気になる問題であったか知ることができる。もう一点、隆寛に対する雅成親王の質問のなかで、神を祈ることは往生の障りとなるかという一節があった。これは次章以降で注目する点であるが、南都北嶺は神祇信仰との関わりが深く、また、信瑞の特徴の一つとして『広疑瑞決集』のなかで神祇信仰に触れるということが挙げられる。詳しくは次章以降で述べていきたい。

「十七条<sup>⑩</sup>・<sup>⑪</sup>」の伝承過程を図示すると次のようになる。

## 小結 天台教団との関係

本章では、「十七条御法語」のなかで『明義進行集』との関わりが深い九つの御法語について考察してきた。その伝承にはさまざまな諸師が関わり、一見ばらばらであるが、節ごとに振り返りながら共通点を明らかにしたい。

第一節では、天台の公胤からの非難と法然とのやりとりのなかに伝承を見出した。法然は公胤に対して積極的に反論しているわけではないが、当時そのような批判が南都北嶺からあったことを確認した。

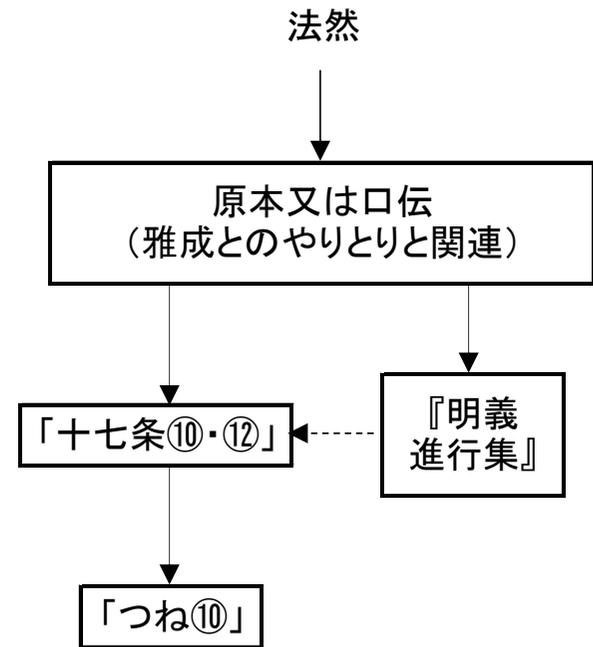
第二節では、信空との関係に注目し、信空の人物像を明確にしたうえで考察した。信空は他宗に対する影響力をもっているということや、本節で考察した「十七条御法語」に源信が引用されており、それが他宗への説得力を増すためであるということ、さらには本節の二つの条に説かれる称念と観念ということが他宗で批判の対象となる問題であったこと等をふまえ、他宗からの批判や疑問に信空らが答えるという背景があることを指摘した。

第三節では、明遍や覚愉に注目したうえで、原本となる「白河消息」と『明義進行集』・「十七条御法語」・『和語灯録』・『四十八卷伝』の関係のなかで具体的な伝承過程を明らかにした。「白河消息」から『明義進行集』・「十七条御法語」・『和語灯録』に伝わり、『四十八卷伝』へと展開されるというものである。

第四節では、第三節と同じ文献間で異なる伝承過程があることを明確にした。第三節とは「白河消息」と関係しない点で異なるが、同様に『明義進行集』の原本があることを指摘し、その原本から『明義進行集』・「十七条御法語」に伝わり、『明義進行集』から『和語灯録』・「十七条御法語」から『四十八卷伝』へと展開するという伝承過程を明らかにした。また同時に、第三節で注目した覚愉と廬山寺を通して深い関係のある禅仙や永弁からの質問に対して、信空や明遍が法然の教学をもって答えたという背景を明らかにした。

第五節では、雅成親王という天台宗と関係の深い人物からの質問に、信空・隆寛・聖覚・明禅といった諸師が法然教学をもって同様に答えている背景に注目した。

これらを総合してみると、自ずと對他宗、とくに天台宗との関係が注目される。いずれも関連する人物は、天台に属している人、天台にいながら法然に依っている人、法然教団



にしながら天台との関係を保持している人等であり、それらの諸師のなかで質疑応答がなされ、信空や明遍・隆寛等が聞かれたことに対して法然の教学をもつて答えたという背景が共通してみられた。法然と他宗との間には信空等が入り、法然はその質疑応答のなかに積極的に関わっていないという点も重要なことである。これほど對他宗という点に注目する理由は、これが次章にも関わるからである。次章以降もみたくうえで再考したい。

<sup>1</sup>良栄『往生礼讚私記見聞』には「敬西坊ト云人（実名ハ信瑞）信行集ト云文ヲ造ニ七卷一中ニ初ニハ以ニ和歌一為ニ出離ノ道ヲ一捨ニ綺語ノ和言ヲ一」、『浄全』四・七一七下）という記述があることから、三田氏は『明義進行集』が七巻あったとしている（『法然上人伝の成立史的研究』）。

<sup>2</sup>橋川正氏『明義進行集』とその著者（『仏教研究』七、一九二二年）、同氏『明義進行集』追考（『仏教研究』九、一九二二年）参照。

<sup>3</sup>望月信亨氏「信瑞の明義進行集と無観称名義」（同氏『浄土教之研究』、一九七七年所収）参照。

<sup>4</sup>伊藤祐晃氏「敬西房信瑞『明義進行集』について」（『仏教学雑誌』三・四、一九二二年）参照。

<sup>5</sup>井川定慶氏「信瑞の『法然上人伝』と『明義進行集』巻第一に就いて」（『仏教学雑誌』三・七、一九二二年）参照。

<sup>6</sup>これら先学の研究については、前島信也氏が修士論文『明義進行集』の研究（大正大学大学院仏教学研究科修士論文（未公刊）、二〇一二年）のなかで詳細に整理している。本論では以下、その成果に大いによるところである。

<sup>7</sup>大谷大学文学史研究会編『明義進行集 影印・翻刻』（法蔵館、二〇〇一年）の「解題」を参照。

<sup>8</sup>橋川氏が「明義進行集」に「信瑞同宿ノ昔…」「先師法蓮上人イハク…」等とあることから、信瑞の著作であるとし、望月氏も「広疑瑞決集」の信瑞による「先師」の使用例も参考にしたうえで賛同している。

<sup>9</sup>③の検討より、橋川氏は『和語灯録』成立の一二七五年まで下げられるとする。

<sup>10</sup>中寫容子氏『明義進行集 影印・翻刻』中「解題」参照。

<sup>11</sup>橋川氏の研究による。『和語灯録』と対応するのは隆寛の条のみであるが、橋川氏は、残りは伝存しない一巻に相当するとしている。

<sup>12</sup>伊藤祐晃氏は、信瑞撰の法然上人伝が『明義進行集』の巻一にあたるとし、橋川氏は『醍醐本』と法然上人伝の間には離しがたい関係があるとしている。⑤にも関わることであるが、井川氏や三田氏も伝記との関係をみている。その結果共通するのは巻一が法然に関する記述であるということである。

<sup>13</sup>望月信亨氏『浄土教之研究』参照。

<sup>14</sup>三田全信氏『法然上人伝の成立史的研究』参照。

<sup>15</sup>⑤の問題を含め、詳細な検討は今後の課題としたい。

<sup>16</sup>『昭法全』四六八、『真蹟集成』五・二二一四、『親鸞全集』五・二二〇一

<sup>17</sup>唯有ニ諸仏一乃能知レ之。所以者何。諸仏世尊唯以ニ一大事因縁一故出ニ現於世一。舍利弗云何名下諸仏世尊唯以ニ一大事因縁一故出ニ現於世一。諸仏世尊。欲下令ニ衆生開ニ仏知見一使レ得中清浄上故出ニ現於世一。欲レ示ニ衆生仏之知見一故出ニ現於世一。欲レ令ニ衆生悟ニ仏知見一故出ニ現於世一。欲レ令ニ衆生入ニ仏知見道一故出ニ現於世一。舍利弗。是為下諸仏以ニ一大事因縁一故出中現於世上。〔正蔵〕九・七上）

<sup>18</sup>雖三種種建立施ニ設衆生一。但隨他意語非ニ仏本懷一故。言ニ不務速説一也。今經正直捨ニ不融一但説ニ於融一。令ニ一座席同一道味一。乃暢ニ如来出世本懷一故。建ニ立此經一名レ之為レ

妙。(『正蔵』三三三・六八二中)

<sup>19</sup> 郡嶋昭示氏「聖光の浄土教思想―『浄土宗要集』を中心として―」参照。

法華総二括衆経」。而事極ニ於此」。仏出世之本意諸教法之指帰。(『正蔵』三三三・七〇四中)  
<sup>20</sup> 撰論学派の所依である『撰大乘論』は仏説ではなく、菩薩の造である。そこで善導は、自覚覚他覚行窮満の仏陀の説は了教であり依信すべきで、有漏の学地にあり、智行成就せず、行願不定誦の道程にある菩薩の論は不了教であるとする。菩薩の論は仏説に照らし合わせてはじめて信不信を定めるべきであるという。

<sup>21</sup> 『昭法全』六七

<sup>22</sup> 『昭法全』四二―三

<sup>23</sup> 『昭法全』三九八

<sup>24</sup> 『昭法全』五七二

<sup>25</sup> 『昭法全』四四五―六

<sup>26</sup> 訳については安達俊英氏「御法語の背景」五五(『宗報』、二〇〇五年一〇月号)二九頁を参照した。

<sup>27</sup> ここで「使者」とは「学仏房」であるとされている。三田全信氏はこの「学仏房」について、「尊卑分脈」によると、「長快」という人が、遁世して学仏上人と呼ばれているとし、しかもこの人は三井寺の人であったから、公胤が使をしたのはこの人であろうとしている(三田全信氏『成立史的法然上人諸伝の研究』、八七〜八頁参照)。

<sup>28</sup> この他に①「念仏大意」(『昭法全』四一五)、②「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」(『昭法全』五二四―六)、③「浄土宗略抄」(『昭法全』六〇二―三)、④「要義問答」(『昭法全』六一七―八)、⑤「念仏往生要義抄」(『昭法全』六八二)等にみられる。しかしこれらに説かれている内容は、批判についてはいわずれも『法華経』との並修を否定したことについての批判であるが、その答えとして②では『選択集』と同様の論法によって、『法華経』読誦は雑行であるためとされ、③ではほぼ②と同様の内容が説かれ、④では②と同様であるが、善導が専修をすすめ、人師もそれを承けているということも加えて傍証され、⑤では『法華経』は時期不相応の教えであるとされ、いずれも注目すべき内容であるが、これらには公胤や『浄土決疑抄』についてはふれられていないため本文では省略することとする。

<sup>29</sup> 『法伝全』二五五

<sup>30</sup> 「一期物語」には説かれていない。『昭法全』の「一期物語」は、『拾遺漢語灯録』に所収されている「浄土随聞記」との校訂が施されている。そこには公胤が『浄土決疑抄』を焼いたことが説かれているが、これは「浄土随聞記」の内容であり、「一期物語」には説かれていないのである。

<sup>31</sup> 『浄全』一〇・二三一―二上

<sup>32</sup> 『浄全』一〇・二三二上―下

<sup>33</sup> 『浄全』一・五五

<sup>34</sup> 『浄全』一〇・二三一―二下

<sup>35</sup> 『浄全』二・一七八下

<sup>36</sup> 『浄全』一〇・二八四下

<sup>37</sup> 『浄全』一・五一五上

<sup>38</sup> 『昭法全』四七二

<sup>39</sup> 『昭法全』六一九

<sup>40</sup> 『昭法全』四一五

<sup>41</sup> 『昭法全』五一四

<sup>42</sup> 平雅行氏『日本中世の社会と仏教』一七九〜八二頁参照。

<sup>43</sup> 『宗報』五五・二九―三〇頁参照。

<sup>44</sup> 林田康順氏「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺蔵『選択集』

へ―」(『佛教文化学会紀要』八、一九九八年)参照。

<sup>45</sup>『法伝全』五〇三 『四巻伝』は『本朝祖師伝記絵詞』といい、嘉禎三年(一二三七)、湛空によって著された四巻からなるものである。法然上人絵伝のなかで最古のものであるとされ、以後成立する絵伝の原型であるといわれる。

<sup>46</sup>『法伝全』六二五―六 『古徳伝』は『拾遺古徳伝絵詞』といい、正安三年(一二三〇)、本願寺三世覚如によって著された九巻からなるものである。『四巻伝』や『西方指南抄』から材料を取り集められたとされ、法然の正統を受け継いでいるのは親鸞であることを高揚するのに努めている。『拾遺古徳伝』の題名は、当時の法然の伝記に漏れている親鸞を拾記するとの意味だといわれる。従来明らかでなかった親鸞の行実が、法然を継ぐ者として詳しく叙述されている(今堀太逸氏『神祇信仰の展開と仏教』吉川弘文堂、一九九〇年参照)。

<sup>47</sup>『法伝全』四四五―六 『九巻伝』は『法然上人伝記』といい、応長元年(一二三二)、舜昌によって著された九巻からなるものである。『古徳伝』の影響下に成立した、鎮西義の正当性を主張する絵巻であり、一念義や真宗等を中心に他流儀を痛烈に非難している(今堀太逸氏『神祇信仰の展開と仏教』参照)。

<sup>48</sup>『法伝全』二五三―四

<sup>49</sup> 後ほど第三項の註で詳しく述べることであるが、『浄土決疑抄』の名は、法然諸伝記の他にも『高山寺聖教目録』に挙げられている。この目録は信頼できるものとされておられ、ここに三巻とあることから、『浄土決疑抄』は三巻本であったと考えられる。よって『古徳伝』の誤りであることが指摘できる。

<sup>50</sup> 断腸に悲しみに堪えないこと

<sup>51</sup>『昭法全』四四五―六

<sup>52</sup> 三田全信氏『成立史的法然上人諸伝の研究』九一―二頁参照。

<sup>53</sup> 安達俊英氏『御法語の背景』五五・三三頁参照。

<sup>54</sup> 梶村氏・曾田氏「新出『大徳寺本 拾遺漢語灯録』について」に紹介されている『大徳寺本』の原文を参照した。

<sup>55</sup>『浄全』九・四六一―二上

<sup>56</sup> 後ほど挙げる館隆志氏『園城寺公胤の研究』(春秋社、二〇一〇年)でも、この箇所而言及しているが、正徳版に大きな改変が認められるという指摘に留まっている。館氏は、この三本について各々の写本・版本の成立順を前提として、「二期物語」↓「大徳寺本」↓『正拾漢』の順序で考えているが、序論で述べたように、この三本の成立に関しては、それ以前の原本である「源智本」を想定した複雑な背景があり、そのことをふまえるべきであると考える。

<sup>57</sup>『昭法全』四七二

<sup>58</sup>『聖典』三・一〇

<sup>59</sup>『昭法全』四一五

<sup>60</sup>『昭法全』五九一―六〇二

道綽禅師は、聖道の一種は今時に証しかたしとの給へり。されはおのおのおこなふやうを申して詮なし。たゞ聖道門は聞とをくしてさとりかたく、まとひやすくしてわか分におもひよらぬみち也とおもひはなつへき也。(中略)道綽は、浄土の一門のみありて通入すへきみちなりとの給へり。されはこのころ生死をはなれんと思はん人は、証しかたき聖道をすて、ゆきやすき浄土をねかふへき也。この聖道浄土をば、難行道易行道となつてたり。(中略)さきの聖道門は、わか分にあらずと思ひすて、この浄土門にいりてひとすちにほとけのちかひをあふきて、名号をとなふるを、浄土門の行者とは申す也。これを聖道浄土の二門と申すなり。(中略)善導を信して浄土宗にいらん人は、一向に正行を修して、日々の所作に、一万二万乃至五万六十万をも、器量のたへむにしたかひて、いくらなりともはけみて申すへきなりとこそ心えられたれ。それにこれをききながら、念仏のほか余行をくわふる人のおほくあるは心えられぬ

事也。そのゆへは善導のすゝめ給はぬ事をは、すこしなりともくはふへき道理ゆめゆめなき也。すゝめ給へる正行をたにもなをものうき身にて、いまたすゝめ給はぬ難行をくわふへき事は、まことしからぬかたもありぬへし。

<sup>61</sup> 『昭法全』四四六

<sup>62</sup> 『法伝全』六二五

<sup>63</sup> 『法伝全』二五三一—四

<sup>64</sup> 『浄全』七・八五下

<sup>65</sup> 『浄全』七・一九二上—下

問、二門同ク顕スニ仏性ヲ一。何ソ捨テニ一門ヲ一取ルヤニ一門ヲ一乎。答、取捨ハ者用否ノ意也。謂ク用ルレ此ヲ之時ハ取テレ捨テレ彼ヲ、用ルレ彼ヲ之時ハ取テレ捨ツレ此ヲ。今任テニ集ノ意ニ一対シテニ末法ノ機ニ一捨テニ聖道門ヲ一取ニ浄土門ヲ一也。故ニ集ノ下ニ云、願スレハレ生セントニ浄土ニ随テニ寿ノ長短ニ一形ニ即チ至テ位階ルニ不退ニ一。与ニ此ノ修道ニ万劫トニ齋フスレ功ヲ。諸ノ仏子等何ソ不シテニ思量セニ不ルトニ捨テレ難ヲ求メレ易ヲ也。文中ニ有レニ。一ニ明シニ二門ノ出離ヲ一、二ニ其聖道ヨリ下ハ望テニ末法ノ機ニ一斥テニ聖道ヲ一勸ムニ浄土ヲ一。

<sup>66</sup> 『明義進行集 影印・翻刻』一八〇—一

<sup>67</sup> 入滅年は建保三年（一一二五）に一説、建保四年（一一二六）に四説あり、確定できない。

<sup>68</sup> なお、出典は館氏によるものとし、本文では結果のみを列挙したい。館氏は、本節で注目している『浄土決疑抄』に関しても詳細に検討している。法然との交流については、法然伝史料にしかみられないのであるが、当時のものとして信頼できる『高山寺聖教目録』に『浄土決疑抄』が公胤の著作として挙げられていることに注目し、また、日蓮が『念仏無間地獄抄』や『守護国家論』に挙げていることから、公胤が兼実を介して『選択集』を入手然との交流もあったものとしている。そのうえで、公胤が兼実を介して『選択集』を入手したということ（『園城寺公胤の研究』六三八頁）、法然の四十九日法会に公胤は導師を勤めなかつたこと（六八三頁）、『浄土決疑抄』を焼いたということは後年の絵伝によって創作されたものであるということ（六八四頁）、公胤が後に法然に帰依したということも後年に追加されたものであること（七二八頁）等を推測としたうえで述べている。

また、法然と公胤との間で『浄土決疑抄』の受け渡しを担当していた学仏房とは、長快であるとし、長快が葉室流の出身であり、信空や顕真と血族的に近い関係にあるということを明らかにしている点は、本論に関わる重要な事実である（六三三頁）。

<sup>69</sup> 天台別院になった際の「太政官牒」から、園城寺はもともと大友村主家の氏寺であり、六六二年に円珍が別当に任じられ、別院となった八六六年までの間に荒廃していた園城寺を再興したことが分かる。よって、園城寺の創建はそれよりかなり前のことであることが分かる。

<sup>70</sup> 園城寺の長は「長吏」、比叡山の長は天台宗の長である「天台座主」である。しかし、天台座主には園城寺の僧侶から補任されることもあったようである。

<sup>71</sup> 長である長吏に次ぐ役職。山内の大衆の是非を判断する人であり、規矩を正す人であった。ちなみに、興福寺や東大寺では別当が長に相当する。

<sup>72</sup> 館隆志氏『園城寺公胤の研究』一四四頁参照

<sup>73</sup> 三講が延暦寺・園城寺・興福寺・東大寺の四箇大寺をはじめとする中世のすべての学侶に門戸を開いていることから、最高の国家的法会と考えられている。

<sup>74</sup> 館隆志氏『園城寺公胤の研究』六四二頁参照。

その他の検討については、本書第二章第七節で詳しく考察している。

<sup>75</sup> 『親鸞全集』一二四 ここでは、『昭法全』ではなく、『親鸞全集』によることとする。『昭法全』では、最後の「アヤマチテム歟ト」というところが「アヤマテラム歟ト」となっており、『昭法全』の読み方では古典文法的に合わないところがあるので、『親鸞全集』によることとした。

- 76 『浄全』一・七
- 77 『浄全』四・二三三上
- 78 『浄全』四・三七六上
- 79 『浄全』二・七一下
- 80 諸ノ聖教ノ中、多以ニ念仏一為スニ往生ノ業ト一。其ノ文甚多シ。略シテ出サン二十文ヲ一。(中略)
- 81 『昭法全』四七一―二
- 82 『浄全』二・三下
- 83 『浄全』二・四下
- 84 『浄全』二・七〇上
- 85 『浄全』四・二二二下―三下
- 86 『浄全』二・四九上
- 87 柴田泰山氏『善導教学の研究』(山喜房仏書林、二〇〇六年) 四六七頁参照。
- 88 『浄全』一五・九〇上
- 89 『浄全』一五・一二〇下
- 90 『昭法全』一二〇
- 91 『聖典』三・七三一―六
- 92 『昭法全』六一九―三一
- 93 諸ノ聖教ノ中、多以ニ念仏一為スニ往生ノ業ト一。其ノ文甚多シ。略シテ出サン二十文ヲ一。(中略)
- 94 『昭法全』八
- 95 『昭法全』六
- 96 『浄全』一五・一二九上―下
- 97 『昭法全』四三七 往生要集ヲ為ニ先達ト一、而入ルナリニ浄土門ニ一。
- 98 『昭法全』四八六 此集に十門をたつ。其中に厭離穢土、欣求浄土、極楽証拠等の三門は、行体にあらず。しばらくこれををく。のこる所の七門は念仏の助成也。第四の一門はすなはち正修念仏也。これをもて此宗の正因とす。此故に予、往生要集を先達として浄土門に入也と(ニ云云)。
- 99 『昭法全』六二〇 恵心ノ往生要集ナントコソハ、ツネニ人ノ見ルモノニテ候ヘ。タ、シナニヲ御ランセストモ、ヨク御心エテ、念仏申サセ給ヒナンニ、往生ナニ事カウタカヒ候ヘキ。
- 100 『昭法全』七五五 因テレ茲ニ訪ヒ一楞嚴ノ先徳ノ遺跡ヲ一探ルニニ往生要集ノ意趣ヲ一、念仏ヲ為レ正ト諸行ヲ為レ傍ト。位該ヌレトモニ上下ヲ一正クハ為ニスニ凡下ノ一、述スルニニ其ノ行相ヲ一則チ引ケリニ道綽善導ノ釈文ヲ一。故ニ以ニ往生要集ヲ一而為テニ先達ト一知レリニ浄教之冲微ヲ一也。
- 101 『昭法全』二二六
- 102 坪井俊映氏「法然上人の南都における『浄土三部経』講説の立場について―天台黒谷沙門源空として―」(『浄土教論集』、一九八七年) 参照。
- 103 『昭法全』一一―二
- 104 『昭法全』二三
- 105 『昭法全』八
- 106 『昭法全』五三四
- 107 林田康順氏「法然上人『往生要集』四積書の研究―助念方法門、惣結要行積をめぐつて―」(『法然上人研究』五、一九九六年) 一―二四頁参照 ここで林田氏は、法然の『往

生要集』四積書について、そのなかの『釈』・『詮要』に存在する、『往生要集』大文第五「助念方法門」の第七惣結要行についての釈について、形式面・内容面からの検討によって、後世の加筆を指摘し、その加筆をふまえたうえで、末木文美士氏や服部正穩氏の研究に対して、四積書の前後関係を検討し、『詮要』が後期の先述であるとしている。その理由としては、①『詮要』は他の三積書にはみられない専修に向かう構造的・立体的な構成が一層明らかになる。『詮要』における法然の立場は試行錯誤の末にはじめて「専修」を説いた姿勢と受け止められる。②法然が『往生要集』十門を五門に分別した中、第三門を「念仏往生門」、第四門を「諸行往生門」と設定し、その語句の用法は『無量寿経釈』・『逆修説法』・『選択集』に受け継がれていくものである。③『往生要集』に説かれる三想の内、『詮要』では、他の二想に比して、阿陀陀仏からの働きかけに重きが置かれる引接想を重視している。④助念方法門・別時念仏門・念仏利益門・念仏証拠門等を助成とし、ここでの助成の用法は、『無量寿経釈』や『選択集』の前段階である。⑤『往生要集』第十問答料簡門の往生階位を釈す箇所における、諸師の引用にみえる特異性等といったものが挙げられる。これらの考察から、『詮要』における「選択」思想の萌芽を見出し、『詮要』は他の三積書に比して後期であるとしている。この内、本論では、①における専修に向かう構造的・立体的な構成を参照し、法然が『往生要集』において、称名念仏が本意であると解釈した背景について考察した。

108 林田康順氏「法然上人『往生要集』四積書の研究―助念方法門、惣結要行釈をめぐって―」八頁参照。

109 『浄全』二・一五四下―一五下

110 『聖典』五・一〇四―一五

111 『昭法全』六六九

112 『明義進行集 影印・翻刻』一四五―一六

113 この箇所は「十七条⑤」でもふれるように、「白河消息」に該当する部分であることにも注目される。

114 『明義進行集 影印・翻刻』一一五

115 あるいは、「四積書」時点と他の教義書の時点で法然による善導に対する意識が変化しているという点にも関係しているであろうか。

116 『昭法全』四一八

117 林田康順氏『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依と（『佛教文化研究』四二・四三合併、一九九八年）一二二頁、同氏「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺蔵『選択集』へ―」（『佛教文化学会紀要』八、一九九九年）三五頁参照。

林田氏は、「弥陀化身説の成立」と「選択思想」は密接不可分の関係にあるとする。石井説の第三期の三著の比較も含め、「弥陀化身説の成立」の時期の検討から、「選択思想」が『選択集』のみにしか明かされていない等のことがいえるとしている。

118 藤堂恭俊氏「浄土開宗への一歷程―源信より善導へ―」（『浄土宗開創期の研究―思想と歴史』、一九七〇年）五九―八五頁参照。

119 福原隆善氏「法然における善導教学の受容と展開」（『法然浄土教の総合的研究』、二〇〇二年）参照。

120 坪井俊映氏「法然上人の南都における『浄土三部経』講説の立場について―天台黒谷沙門源空として―」参照。

121 「御流罪の時西阿弥陀仏との問答」（『昭法全』七一五）

122 『高山寺本戒脈』や『青蓮院本戒脈』『浄華院戒脈』等によって知られる

123 『尊卑分脈』二（新訂増補『国史大系』、一九八七年）一一五

124 『尊卑分脈』二・一一二

125 『尊卑分脈』二・九一

<sup>126</sup> 『尊卑分脈』二・九九  
<sup>127</sup> 『尊卑分脈』二・九一  
<sup>128</sup> 『尊卑分脈』二・九六  
<sup>129</sup> 『尊卑分脈』二・九九  
<sup>130</sup> 『尊卑分脈』二・九五  
<sup>131</sup> 『尊卑分脈』二・九九  
<sup>132</sup> 『尊卑分脈』二・一〇二  
<sup>133</sup> 『尊卑分脈』二・一〇一  
<sup>134</sup> 伊藤唯真氏『浄土宗の成立と展開』(吉川弘文館、一九八一年)六二〜三頁、大橋俊雄氏「初期法然教団伸張の様相―『交名帳』を指標として―」(宮林教授古稀記念『仏教思想の受容と展開』一、二〇〇四年)等参照。  
<sup>135</sup> これらの人物関係については、本論付録に「付録Ⅱ」人物関係図」として示した。

<sup>136</sup> 『昭法全』七九〇  
<sup>137</sup> 『昭法全』七八七

<sup>138</sup> 塚本善隆氏・三谷光順氏「法蓮房信空上人の研究」(『専修学報』一、一九三三年)や鈴木成元氏「法然門下における信空と聖光」(『浄土学』二八、一九六一年)等参照。

<sup>139</sup> 塚本善隆氏・三谷光順氏「法蓮房信空上人の研究」参照。

また、あくまでも鎮西流の二祖・三祖は良忠が定めたということをもふまえておくことも重要である。

<sup>140</sup> 鈴木成元氏「法然門下における信空と聖光」、「浄土宗白旗派の正統性」(『印仏研』一四―一、一九六五年)参照。

<sup>141</sup> 塚本善隆氏・三谷光順氏「法蓮房信空上人の研究」参照。

<sup>142</sup> 吉田清氏『源空教団成立史の研究』二一九頁参照。

<sup>143</sup> 高山寺文書中にある信空が記した円頓戒戒脈に、玄朝に円頓戒を授けたことが記録されていることによる。「一朝の戒師」として、他にも多くの高僧にも円頓戒を授けていることが考えられ、それによって当時法然教団以外から認められていたことや発言権があったことが分かる。

<sup>144</sup> また、もう一つの問題は、信空が法然の四七日の導師、七七日の檀那をつとめているだけでなく、中陰の法要全体の提案者であるということである。「没後起請文」において法然は中陰法要をしないよう戒めている。このような法然の遺誡を無視して法要を行った理由は何であろうか。塚本善隆氏は、山門の圧迫が厳しいなかで、残された専修念仏者を統率するためにはあえてこの法要が必要であったとしている。当時一般的に行われていた追善法要を排して専修念仏一行に励むことは、他からの弾圧が再起するきっかけとなる恐れがあり、旧仏教徒からの弾圧緩和を考えてのことであるとされている<sup>144</sup>。これより信空は常に他宗との関係を気にかけて、教団を守ることに尽力した統率者であったことが明確となる。因みに七七日の導師には園城寺の公胤を迎えている。法然滅後、信空が教団の中心として生きた十七年間は、旧仏教や明恵からの受難の連続であった(塚本善隆氏・三谷光順氏「法蓮房信空上人の研究」参照)。

<sup>145</sup> 望月氏は「無観称名義」について、心を澄まし、妄念をはらって仏を観念するのではなく、散乱の心のままで阿弥陀仏の本願を憑み、名号を称することで、散心の念仏と同義であると定義している(望月信亨氏『浄土教之研究』参照)。

<sup>146</sup> 平雅行氏『日本中世の社会と仏教』一七六〜七頁参照。

<sup>147</sup> 『昭法全』四六九

<sup>148</sup> 『昭法全』四九二

<sup>149</sup> 以下、藤堂恭俊氏「法然上人の常に仰られける詞の伝承とその法然諸伝における役割―とくに「念仏申にはまたく別の様なし」の詞をめぐる―」(『法然浄土教の総合的研究』、一九八四年)参照。

150 『昭法全』四一六  
151 『昭法全』四六六 割書にあるように、『決答抄』が出典となる。『決答抄』には漢文体にて「乗願上人ノ云、有人問テ云ク色相観ハ観経ノ説ナリ也、設ヒ雖ニ称名ノ行人ナリト一可クレ観スレ之候歟、如何。上人答テ云ク源空モ始ニハサル徒ラ事シタリキ、今ハ不レ爾ラ。但信ノ称名也ト(云云)。」(『聖典』五・一〇三)とある。

152 『昭法全』六九七  
153 『昭法全』六四四  
154 これらの文献に関連することは藤堂恭俊氏が指摘している。

155 『明義進行集 影印・翻刻』一四六  
156 『昭法全』七一〇

157 『浄全』二・四四五下  
158 『浄全』二・六一二下

159 『浄全』九・一六八下  
160 『浄全』九・一九一下―二上

161 『浄全』九・一八五下  
162 ある時間ていはく、上人の御念仏は智者にてましませば、われらが申す念仏にはなさ

りてぞおはしまし候らんとおもはれ候は、ひが事にて候やらん。その時、上人御気色あしくなりておほせられていはく、さばかり申す事を用ゐ給はぬ事よ、もしわれ申す念仏の様、風情ありて申候はゞ、毎日六万遍のつとめむなくなりて、三悪道におち候はん、またくさる事候はずと、まさしく御誓言候しかば、それより弁阿はいよいよ念仏の信心を思ひさだめたりき。(『昭法全』四五八)

163 『浄全』九・一七八下

164 ただし、現存する『明義進行集』の中・下巻には、これらの詞をみることができな

現存しない上巻に所収されていたか、または「進行集」とは、『明義進行集』と全く別物であるか不明であるが、この問題は今後の課題としたい(安達俊英「御法語の背景」九六、

『宗報』二〇〇九年三月号参照)。

165 『昭法全』六七二

166 望月信亨氏「信瑞の明義進行集と無観称名義」参照。

167 岸信宏氏「法然上人の常の詞に就いて」(『法然上人伝の成立史的研究Ⅳ』、一九六五年)参照。

168 『浄全』一六・三三九上

平成二十四年度浄土宗総合学術大会の研究発表にて、吉田淳雄氏が、従来同一人物とされてきた「覚瑜」と「覚愉」とが別人物であることを指摘している。しかし『翼賛』の原文には覚瑜とあり、吉田氏や、本発表で筆者の考える覚瑜とは異なる。これは義山の誤りか、または伝承過程での誤りであると考える。

169 三田全信氏『成立史的法然上人諸伝の研究』参照。

170 『明義進行集 影印・翻刻』一五五―六

171 『明義進行集 影印・翻刻』一五七

172 『法伝全』二五〇

173 『明義進行集 影印・翻刻』一五五

174 『明義進行集 影印・翻刻』一〇九

175 本文に示した他にも以下のような行実が注目される。

⑥ 康治元年(一一四二)藤原通憲(信西)の末子として生まれる。貞応三年(一一二四)八十三歳で入寂。

諸文献に説かれるが、『明義進行集』・『法水分流記』では通憲の第十四子とされ、『紀伊続風土記』・『扶桑隱逸伝』・『本朝高僧伝』等には通憲の季子(末子、すなわち第十四子)とされているのに対し、『尊卑分脈』では第十二子とされ相違がある。三田氏は『明義進行

集』が間違えて記したのであるうとしている（『法然上人諸伝の研究』二一九六頁参照）が、さらに検討を要するようである。本論では今後の課題としたい。康治元年（一一四二）に生まれたことはどの文献にも記されていないが、『明義進行集』・『四十八卷伝』・『紀伊統風土記』等に貞応三年（一二二四年）八十三歳で入滅と説かれる記事より明らかになることである。

⑦ 幼少より東大寺東南院に入り、敏覚に師事して三論を学び、密教を兼学する。

三論を学んだことについては、『明義進行集』・『四十八卷伝』・『紀伊統風土記』・『本朝高僧伝』に共通するが、敏覚に師事したことは『四十八卷伝』には説かれず、「幼少」ということと「密教を兼学」したことは『紀伊統風土記』・『本朝高僧伝』のみが伝えるところである。伊藤氏は明遍が十八歳のとき、父通憲が平治の乱に殺され、明遍は越後に流された。配流が許された後、東大寺にて敏覚を師として三論を学んだとしている（『浄土宗の成立と展開』二四九頁参照）。

⑧ はじめは法然に批判的であった。

『琳阿本』・『古徳伝』・『九卷伝』・『四十八卷伝』に、明遍が『選択集』をみて、この書に偏執ありとして非難したところ、夜の夢に天王寺の西門にいる多くの病人に粥を配って歩く法然の様子と『選択集』の内容を合わせて考えたところ、非難したことを後悔し、念仏門に帰入するという逸話が伝えられる（『四十八卷伝』一六、『法伝全』七六一七）。

⑨ 大原問答に参加している。

大原問答に参加していたことは「私日記」・『四卷伝』・『法然聖人絵（弘願本）』・『黒谷源空上人伝（十六門記）』・『琳阿本』・『古徳伝』にある。一方で明遍は大原問答に在席しておらず、「私日記」の作者によって登場せしめられたという論考もある。田村圓澄氏は文治二年は明遍四十五歳にあたり、まだ京都（光堂）に居住していたことを根拠とし（『法然上人伝の研究』、大谷旭雄氏もその説を受け、疑わしいとしている（『法然浄土教とその周縁』乾、山喜房仏書林、二〇〇七年参照）。この点は直ちに判断できないことである。

<sup>176</sup> 一説には三十七歳あるいは三十一歳

<sup>177</sup> 光明山寺入山に関して以下の三説がある。『本朝高僧伝』：安元元年（一一七五）頃（三十一歳）、『四十八卷伝』：治承五年（一一八二）（三十七歳）、『明義進行集』：建久三年（一一九二）→建久六年（一一九五）（五〇有余歳）。これらの諸説について先学の説は一定しない。先学の説を挙げると、五来重氏：嘉応元年（一一六九）→嘉応二年（一一七〇）（『増補』高野聖）（角川学芸出版、一九七五年）二〇五頁参照。信西十三回忌の説話等より算出）、伊藤唯真氏：治承五年（一一八一）以前（『浄土宗の成立と展開』二五五頁参照。敏覚の没年より算出）、關恒明氏：治承五年（一一八一）頃（明遍についての一考察）（『大正大学大学院研究論集』一八、一九九四年）参照。敏覚の没年より算出）となる。

隠遁の志がさらに高く、五年を経て高野山に登り、蓮華谷に蓮華三昧院という庵を構えて三十年間籠居する。高野山入山には以下の三説がある。『紀伊統風土記』：平治元年（一一五九）（十九歳）、『四十八卷伝』：建久六年（一一九五）（五十四歳）、『明義進行集』：建久六年（一一九五）→正治二年（一二〇〇）（五五→六十歳）。これらをふまえた先学の意見は、名畑応順氏：建久七年（一一九六）（『明遍僧都の研究』、仏教研究』一・三、一九二〇年参照）、五来氏：承安三年（一一七三）頃（『増補』高野聖』二〇三→五頁参照）、伊藤氏：五十有余歳頃（『浄土宗の成立と展開』二五六→九頁参照）、關氏：建久三年（一一九二）→建久七年（一一九六）頃（『明遍についての一考察』参照）。

<sup>178</sup> 伊藤唯真氏『浄土宗の成立と展開』二五一頁参照。

<sup>179</sup> その時期は明らかでない。『法然聖人絵（弘願本）』・『琳阿本』・『古徳伝』・『九卷伝』・『四十八卷伝』といった伝記類や、『明義進行集』・『一言芳談』・『和語灯録』五「上人と明遍との問答」等、多くの著作に存在する。一説に天王寺とされるのは、先の④の内容を考慮したうえでのことであると考えられる。明遍四十歳（治承五年（一一八一））の頃は専修念仏が京洛に興隆していた頃であり、明遍と法然との出会いもこの頃にあったのではない

か。たとえ無かつたとしても、法然の念仏の教えが極めて濃厚ななかにいたことは否定できないとされている（伊藤唯真氏『浄土宗の成立と展開』二五五頁参照）。

180 大谷旭雄氏『法然浄土教とその周縁』乾、二六一頁参照。

181 那須一雄氏「蓮華谷明遍の浄土教思想」〔印仏研〕五六―一、二〇〇七年）参照。

182 那須一雄氏「明遍教学と静遍教学」〔印仏研〕五八―二、二〇一〇年）参照。

183 青木淳氏「空阿弥陀仏明遍の研究―特に仏師快慶との関係をめぐって―」〔印仏研〕四〇―二、一九九二年）参照。

184 青木淳氏「空阿弥陀仏明遍の研究―特に仏師快慶との関係をめぐって―」参照。

185 青木淳氏「空阿弥陀仏明遍の研究―特に仏師快慶との関係をめぐって―」参照。

186 青木淳氏「空阿弥陀仏明遍の研究（Ⅱ）―『明義進行集』の記事よりみた信仰者の血族的結衆についての一考察―」〔印仏研〕四一―二、一九九三年）参照。

187 『浄全』八・七四下

188 那須一雄氏「蓮華谷明遍の浄土教思想」参照。

189 円照については、伊藤唯真氏が浄土宗の開宗期における法然に関する重要人物として注目している（伊藤唯真氏『浄土宗の成立と展開』四二頁）参照）。

伊藤氏は「浄土の法門と、遊蓮房とにあへるこそ、人界の生をうけたる、思出にては侍れ」〔四十八巻伝〕四四、『法伝全』二八四）という法然の述懐に注目し、『明義進行集』の記事をもとに円照の人物像について考察している。

その結果、円照は善導義による高声称名の実践者であり、この存在が法然の比叡山下山と関わっているとする。つまり法然の下山は、法然が善導の『観経疏』によって専修念仏の教えに出会いながらも、なお安心決定しかねている時期にその自内証を確固たるものとするために、善導義の称名実践者・念仏聖である円照に会って自己の信仰を深めるという目的のためであったとするのである。また伊藤氏は、円照の家系に注目し、法然が円照のことを知ったのは、信空を介してであることも明らかにしている。

190 『尊卑分脈』二・四九三

191 『尊卑分脈』二・四八五 経敏が敏覚の父であったことは『明義進行集』

192 青木淳氏「空阿弥陀仏明遍の研究（Ⅱ）」参照。『明義進行集』の円照の記事に「スヘテ少納言入道一族コソテ遊蓮房ヲタトム事、仏ノ如シ、ウヤマウコト、キミニ同シ」とあることや、明遍の項全体をみたらうえでの意見である。

193 『尊卑分脈』二・九九

194 『尊卑分脈』二・九六

195 青木淳氏「空阿弥陀仏明遍の研究（Ⅱ）」参照。

196 那須一雄氏「蓮華谷明遍の浄土教思想」参照。

197 關恒明氏「明遍についての一考察」参照。

198 『聖典』六・六一―九

199 『授手印』

日本国ノ同時ノ西方ノ行人先達。北京ノ天台ノ貫首大原ノ顕真和尚（天台第一ノ之学生、無極ノ之心者也）。南京ノ東大寺ノ明遍僧都（三論宗第一ノ学生、無極ノ之心者也）。

黒谷ノ法然上人（自二十一歳ノ之心者、日本到来諸宗一ノ学レ之）。已上三人ハ同時ノ学生、三人俱ニ帰スニ善導之御義ニ。（『聖典』五・四〇）

200 大谷旭雄氏『法然浄土教とその周縁』乾、二六二―四頁参照。

201 『長西録』に示されている。

202 明遍の思想が現れている著作は、『明義進行集』・『広疑瑞決集』の他に、『正法眼蔵随聞記』・『沙石集』・『一言芳談』・『祖師一口法語』・『閑亭後世物語』や、聖光著作・良忠著作・法然諸伝記等が挙げられる。

203 ・『明義進行集』

アルトシ善光寺マウテノツイテニ、源空上人ノ、コマツトノニオハスルトコロニ人ヲ

イレテ、見参ニ入タキヨシノタマヒタリケレハ、上人ノ返事ニ、タレモ入タク候イラセ給ヘト、トキニサフライアヒタルヒト、コノコトヲキ、テ、イカナル甚深ノ法門カ問答アラムスラム、トテヨロコヒアヘルコトカキリナシ、上人サキサマニ客殿ニ居マウケテマチ給フトコロニ、僧都来臨シテアカリ障子ヲヒキアケテ、タカヒニ面ヲミアハセテ、イマタイナヲラヌホトニテ左右ナクコトハヲイタシテ問テ曰ク、未代悪世ノハ(ママ)レヲカ様ナル罪濁ノ凡夫、イカニシテカ生死ヲハハナレ候ヘキ、上人答曰ク、南無阿弥陀仏ト申シテ極楽ヲ期スルハカリコソシヘツヘキコト、存シテ候ヘト、僧都ノタマハク、ソレハカタノ様ニサ候ヘキカトハ存シテ候、其二取テ決定ノ料ニ申シツル候ト、僧都又問テ曰ク、ソレニ取テ念仏ハ申シ候ヘトモ心ノチルヲハイカ、シ候ハムスルト、上人答曰ク、ソレヲハ源空モ力ヲ及ヒ候ハスト、僧都又問曰ク、サテソレヲハイカ、シ候ハムスルト、上人コタヘテノタマハク、チレトモ猶ヲ称スレハ仏ノ願力ニ乗シテ往生スヘシトコソコ、ロヘテ候ヘ、タ、所詮オホラカニ念仏ヲ申スカ第一ノ事ニテ候ナリト、僧都イハク、カウ候、々々、コレウケタマハリニマイリツル候、トテ前後ニハ聊モ世間ノ礼儀ノコトハナクシテヤカテ退出云々、(中略)僧都退出ノスナハチ当座ニハヘリケル聖リタチニイアイテ、ノタマヒケルハ、欲界ノ散地ニムマレタルヒトハミナ散心アリ、タトヘハ人界ノ生ヲウケタルモノ、目鼻ノアルカコトシ、散心ヲステ、往生セムトイハムハ、ソノ理シカルヘカラス、散心ナカラ念仏申スモノハ往生スレハコソ目出タキ本願ニテアレ、コノ僧都ノ念仏ハ申セトモコ、ロノチルヲハイカ、スヘキト不審セラレツルコソイハレスオホユレト云々(『明義進行集 影印・翻刻』一〇九—一一二)

・『伝通記』

蓮華谷詣ルニ善光寺ニ一時、至テ大谷ノ庵室ニ一問云、散心ノ口稱為ルニ往生ノ業ト一聖教ノ所判其ノ旨明ナリヤ耶。大谷答テ云、釈義分明ナリト矣。其ノ後更ニ無クニ余言一即起テレ坐ヲ而去ヌ。然ニ今ノ学者不レ許ニ散心往生ヲ一而シテ謂ラク必ス発シテニ定心ヲ一即得ニ往生コトヲ一。観念法門ノ心眼即開ノ之釈ハ亦巨ルトニ下三品ニ一。非ニ是レ鸞綽導等ノ所立ニ一。感師亦立テニ散位ノ往生ヲ一云ヘリ三未離欲ノ者ノ生ストニ極楽ノ欲界ニ一。香象ノ云、見仏ト者是過去ニ修ニ習シテ念仏三昧ヲ一乃チ於ニ此世ニ得レ見コトヲニ仏身ヲ一。非レ謂ニハ下今世ニ要ス依テニ定心ニ一方ニ能ク見仏スト上。以ノニ散心ノ中ニモ亦見仏スルヲ一故(已上)。(『浄全』一一・一五六上)

・『決答抄』

鎮西ノ本光房奉テレ問ニ明遍ニ一云ク、心若シ散漫セハ其ノ時ノ称名ハ非レハ善ニ閑メテレ心ヲ後ニ可レ唱フ也ト、申シ候シハ如何カ可クニ用意ス候覽。明遍答テ曰ク、其レハ上機ニテ候覽、如ノニ空阿弥陀仏カニ下機ハ心ヲ静ムル事ハ何ニモ難シレ叶ヒ。念珠ノ絃ヲツヨクシテ不レ論セニ乱不乱ヲ一クリ居テコソ候エ、心ノ静ラン時ト思ハンニハ堅固ノ念仏申サヌ者ニテ候ハンスラン。(二云云)然阿ハ奉テレ問ニ良遍ニ一云ク、妄念ノ起ラン時ハ先ツ改テニ妄心ヲ一後ニ可クレ唱ニ名号ヲ一候カ歟如何。良遍答テ云ク、先ツ不レ論セニ乱不乱ヲ一可シレ唱フニ名号ヲ一也、名号ノ徳トシテ妄心ハ可キナリレ止ム也。此ノ二人ノ御義与ニ先師ノ口伝ニ一同ナリ也。可シレ思レ之。(『聖典』五・一三六)

204 『決疑抄見聞』

有在家人問テニ蓮華谷ニ一云、入道ハ身常ニ不浄ニ候ヘハ為ニ拜仏一家近ク構ニ仏堂ヲ一候、常ニ欲トモレ参ント身不浄也。恐ハニ不浄ヲ一奉コトレ拜シレ仏ヲ希レ也。如何候哉。僧都答云、実ニ難治ノ事也。但誠仏ヲ拜度切ニ覺ヘハ只参給ヘ。譬ハ参ニハニ主君ノ前ニ一正クスルニ衣冠ヲ一習也。然ニ不慮外ニ若焼失シ若強盜打入時、鬢力カズ直垂不レ着只急キ参ハ神妙ノ者ナリ。如レ其ノ仏ハ本ヨリ哀ニ衆生ノ苦ヲ一給フ。生死無常頻ニ責メ来。非ニ仏ノ加被ニ一誰カ救ン。有ハ下奉ントレ近ニ付本尊ニ一思フ心上無礼何ッ不レ苦、急キ可レ参ニ仏前ニ一。サシモ不シテ覺ヘ参セハ可レ罪ナル(二云云)。(『浄全』七・八六四上—下)

205

『広疑瑞決集』

十八、十九、二十の三種の願、俱に一人の上に具すべき也(『国文東方仏教叢書』第二

輯第一卷・二九)

206 『広疑瑞決集』

おほよそ十八の生因左右にあたはずと雖も(『国文東方仏教叢書』第二輯第一卷・二九)

207 『広疑瑞決集』

又或人、明遍僧都に問云、十九、二十の願の正しき其の体いかんと。答云、十九は来迎、二十は果遂の願也。十八、十九、二十の三種の願、俱に一人の上に具すべき也。おほよそ十八の生因左右にあたはずと雖も、十九の願ことに大切也。正しく往生の機に相応することは、いかにも仏身を拝見せん時、円満すべき也。然れば思を宝所にかけて、是を称念するに、十九は即来迎にあづかるなり。二十の願また以て殊勝也。我等がふかく頼む所、只この願也。ゆへいかんとなれば、此願の意は、いかにも往生を心にかけて、弥陀に帰しつるものは、あさきも深きも、順次多生に、皆其ののぞみを成ずるなり。おほよそ、三種の願、利益いづれもいづれもおろかならず、皆以殊勝也。〔此義又相伝義大同〕(『国文東方仏教叢書』第二輯第一卷・二九―三〇)

208 『伝通記』・『決疑抄』

蓮華谷ノ云諸行ハ非ニ本願ニ。〔浄全』二・二八九下、七・二一七下)〕

また、明遍が諸行を非本願行とする義は、口伝であるか、何か文があるかという疑問について、文があるはずであるが、みたことはないと言われている。

問、(坂下)蓮華谷等ノ諸行非本願往生ノ義ハ者為シニ口伝トヤ一將為シレ有トヤ其ノ釈一乎。答、定テ可レ有ニ所釈一、未レ見ニ其文一。可レ尋レ之。〔決疑抄見聞』、『浄全』七・七一八下)

209 『伝通記略抄』三

御廟大師東山ノ上人、蓮華谷ノ妙高院毘沙門堂等ノ先徳賢哲皆同ク第二十願ハ遠生ノ願ト料簡シ給ヘリ。以ニ此義ヲ一推ニ勘ルニ願意ヲ一知ヌ、第二十願ハ是レ遠生ニシテ而順次ノ生因ニ非。

〔浄全』二・四九五下)

210 『東宗要』(浄全一・七七)

蓮華谷(明遍)云、至誠心ト者強盛ノ心也。謂ク不シハレ發サニ一念真実ノ之心ヲ一何レノ行モ不レ可ニ順次ニ往生ス。縦ヒ雖レ非トニ順次ニ多生ノ往生モ亦非レハレ可キニ不ルレ期セ所詮ハ深ク憑ントナリニ第二十ノ願ヲ一。但シ又至テ臨終ニ真実ノ心發ルコトモ可シレ有レ之。(答ルニ妙香院ノ問ヲ一消息狀ノ意也)。本願房詣シテ蓮華谷ニ一夜聞キニ往生ノ安心ヲ一臨テ別ニ泣テ曰、予カ之病身再詣難シレ罔リ。嗟ア永訣ナラン歎。蓮華谷ノ云、怯弱ノ言ナル哉。再会不レ遠カラ。百年ノ之内自他必ス当ニ往生ス。若不シハレ順次ナラ一則三生必至ノ之願可レ憑ム也(云云)。〔浄全』一・七七上)なお、これらは良忠初出であり、出典は不明である。

211 『東宗要見聞』

蓮華谷ノ云、設ヒ雖トモ下今生ニ愚ニシテ不トレ遂中順次ノ往生ヲ上來生ニハ要ス可ニ往生ス。其ノ故ハ弥陀仏發シテニ廿願ヲ一不レ捨ニ結縁ノ者ヲ一故ニ。〔浄全』一・四〇六下)

212 『明義進行集』

トテモカウテモ至心ヲハケムヘキナリ、ハレモヒトモコノ心ノナキ事無術コトナリ、三部經ニモ決定往生ノ業トナルヘキ大切ノ処ニハミナ至心トイウコトハアリ、只浄土ヘマイリタキコ、ロハカリソ大切ナル(『明義進行集 影印・翻刻』一四〇五頁)

・『伝通記』・『決疑抄』

有人ノ云、至誠ト者強盛也。即發スヲ一念真実ノ之心ヲ一名ニ真実心ト一也(蓮華谷等ノ趣)。

〔浄全』二・二七六下、七・二七一上)

213 『伝通記』・『決疑抄』

有人ノ云、因等起ノ心ハ雖ニ是レ虚仮ナリト。刹那等起ニ起スヲニ善ノ三業ヲ一名ニ起三業ト一。意ノ云、心住シテニ名利ニ不ルヲ欣ニ浄土ヲ一属スニ因等起ニ。暫時ニ所ノ起ス善ノ三業ハ者非ニ往生ノ業ニ。故ニ名ニ虚仮ト一(蓮華谷)。(『浄全』二・三七八下、七・二七二下)

214 『和語灯録日講私記』

熾盛心等とは此は元祖の時代より此の誤り有る也。高野の明遍僧都も始は熾盛心と意得られたり。『浄全』九・七一(上)

215 『選択之伝』・『往生要集義記』・妙瑞『徹選択集私志記』

明遍曰、本願ノ十念即称名ト者此論文分明也。『浄全』八・一三四上、一五・二四八上、八・一三四上)

216 『伝通記』

蓮華谷ノ云。念在レハ内ニ言彰ルレ外ニ。行者信シテレ仏ヲ欣心深カ故ニ。出シテレ声ヲ而唱ルニ  
仏救玉ヘトレ我ヲ也。以ノニ是ノ義ヲ一故ニ行者ノ三業不レ離ニ弥陀ヲ一。弥陀因中ニ五劫思惟シテ  
遙ニ鑒ミテニ此ノ利ヲ一發セリニ称名ノ願ヲ一。『浄全』二・四二二(下)

217 『無量寿経鈔』

蓮華谷ノ云ク、次上ノ願ニ云ニ称我名等ト一次テレ之ニ云フレ念ト故ニ知ル称念ナリト。『浄全』  
一四・九一(上)

218 『明義進行集』三(『明義進行集 影印・翻刻』一五五)。寂年と世寿より逆算し、生  
年が保元三年(一一五八)と分かる。

219 オヨソハ聖道門ノトキ、本寺ヨリ両三度、源空上人ノモトへ参シテ、律ノ法門ノ不審  
ノ事トモタツネラケルツイテニ、称名念仏ノ詮要ノ事モ沙汰アリケルニヨリテ、無観称  
名ニオヒテハ、上人ノ義ニタカハス。『明義進行集 影印・翻刻』一五六)

220 平成二十四年度浄土宗総合学術大会口述発表「出雲路の住心房覚愉について」参照。

221 幸西の『唐朝京師善導和尚類聚伝』とは別本である。この承応版が覚愉の『善導和尚  
類聚伝』とされてきたが、金沢文庫本の発見、調査によって、小笠原宣秀氏によりそうで  
ないことが立証された(『唐朝京師善導和尚類聚伝に就いて』、『龍谷学報』三一〇、一九三  
四年)(上記吉田氏発表参照)。

222 『日仏全』新版八三・一七〇上

223 大島武好氏編『山城名勝志』(『京都叢書』一三、一二三上)参照。

224 大塚紀弘氏『中世禅律仏教論』(山川出版社、二〇〇九年)二七四〜五頁参照。

225 例としては覚樹(追塩千尋氏)『中世南都の僧侶と寺院』、吉川弘文館、二〇〇六年参照。  
や永観が挙げられる(大谷旭雄氏「永観―念仏宗の人―」、『法然浄土教とその周縁』乾、  
参照)。

226 『昭法全』四六九

227 『浄全』二・二上

228 『浄全』二・七一下

229 『浄全』二・二上

230 『昭法全』三四

231 『昭法全』六〇

232 『聖典』三・七六

233 『昭法全』四四七

234 『昭法全』六六八―九

235 『昭法全』六七〇

236 『昭法全』四九三

237 『浄全』一六・三三一下

238 『浄全』一〇・四〇六下

239 聖光は直接西山義とは述べていないが、内容から明らかに西山義であると考えられる。

240 『浄全』七・九五下

241 『浄全』二・一二八上

242 『浄全』二・一二八下

243 『浄全』二・一二九下―三〇上

244 『浄全』一・二五一―下

245 『浄全』二・一三一下

246 『浄全』二・二一一下

247 丸山博正氏「良忠の要門・弘願釈について」(『大正大学研究紀要』七二、一九八六年、一一一～四頁) 参照。

248 問何ヲカ名ルニ要門弘願ト一耶答要門ト者定散ニ善即チ往生ノ之行因也故ニ文ニ云ニ廻斯ニ二行ト一弘願ト者弥陀ノ本願即チ往生ノ之勝縁也故ニ文ニ云ニ為増上縁ト一是レ則因縁和合シテ得ニ往生ノ果ヲ一也(『浄全』一一・八上)

249 尋云定散ニ善乗トハ一弘願ニ一者乗スルニ何ノ願ニ一耶答総シテハ而乗スニ撰凡夫ノ之願ニ一別シテ而言ハ、レ之ヲ諸行ハ乗シニ来迎ノ願ニ一念仏ハ乗スニ二十八十九ノ両願ニ一也先師ノ云序題ハ是レ一經ノ大意カ故ニ要門弘願亦可レ顯スニ經ノ元意ヲ一是ノ故ニ弘願ハ総シテ成スト一諸行ノ強縁ヲ一探ルニ一大師ノ意ヲ一以ニ第十八ヲ一可レ為ニ其ノ要ト一也云々問定散皆乗セハ一弘願ニ一者以ニ諸行ヲ一可レ名ク一弘願ノ行ト一耶答不レ爾祖師ノ云若有テレ人問ハ、三定散生スル時皆乗スルヤト一弘願ニ一者可レ答テ而云フ一然也ト若有テレ人問ハ、二定散ノ諸行皆ナ弘願ノ行ナリヤト一者可レ答テ而云フ一不トレ然(『浄全』一一・八上)

250 『昭法全』四九二一五

251 岸信宏氏「法然上人の常の詞に就いて」参照。

252 井川定慶氏「信瑞の法然上人伝と明義進行集巻第一に就いて」(『仏教学雑誌』三・七、一九二二年)、伊藤祐晃氏「敬西房信瑞『明義進行集』に就て」(『仏教学雑誌』三・四、一九二二年)、望月信亨氏「敬西房信瑞の著書」(『仏書研究』五、一九一五年)、同氏「信瑞の明義進行集と無観称名義」等参照。

253 『大原談義聞書鈔』は聖覚の名を借り、聖問の作であるという説がある。(戸松啓真氏「三部経の註釈および大原談義に関する著作」、『浄土宗典籍研究』、一九七五年参照)。

254 『浄全』一四・七六六上

255 藤堂恭俊氏『法然上人研究』一参照。

256 曾根宣雄氏「法然浄土教における「廃悪修善」と「悪人救済」について」(阿川教授古稀記念『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年) 参照。

257 最後にもう一つ問題となるのが、「法然教学との比較」で挙げた『選択集』第十二章である。法然は、定散二善を諸行として念仏を含めていないのに対し、良忠が要門を定散二善とし、そのなかに念仏を含んでいるということである。この問題については、良忠や門下のなかにも説明がないが、おそらく法然にとつて、『選択集』第十二章のなかで言及すべき重要な問題ではなかったのではないだろうか。『選択集』では最終的に釈尊が付属したのは阿弥陀仏の本願である念仏一行であることを明示することが重要なのであつて、要門の定義は必要ではない。そもそもここで法然は要門という用語を一切用いていないのである。しかし良忠は『観経疏』に示されている要門という用語の定義づけをする必要があつた。そのため、善導が示した「要門」とは何かという詳しい定義づけをした結果が、要門に念仏も含まれるという結論なのである。よつて、法然と良忠の違いは、思想的なものではなく、単に詳しく「要門」の定義について掘り下げて考察したか否かという違いなのである。

258 『昭法全』四六八

259 『浄全』四・三七六上

260 『昭法全』四九四

261 『昭法全』六七〇一

262 『登山状』については、問題の多い書物であり、法然のものとしてとらえられないが、法然に関する遺文の中で唯一この形をあらわしていることからここに提示した。

263 『法伝全』二一三一四

264 『昭法全』四九四

265 『観経疏』(『浄全』二、七一下)

266 大谷旭雄氏『法然浄土教とその周縁』乾、二六七頁参照。

267 『九卷伝』三下にもほぼ同文が示されている(『法伝全』三七五下)。

268 『昭法全』四四二

269 『昭法全』七二四

270 原文は漢文体である。『一言芳談抄』下(『仏教古典叢書』十八—十九

271 大塚紀弘氏『中世禅律仏教論』二七四—五頁参照。

272 また、大阪一心寺の「一行一筆結縁般若心経・阿弥陀経」における結縁者には、重源・明遍や慈円・顕真等が挙げられ、遣迎院像と同一のネットワークのなかで形成されている。

273 青木淳氏「仏師快慶とその信仰圏」(伊藤唯真氏『日本仏教の形成と展開』、二〇〇二年)参照。

274 また、「十七条④」・「十七条⑧」ともに「一期物語」が関わっていたが伝承過程にはどのように関連するだろうか。「信空伝説の詞」のなかで「進文集よりいてたり」とされる九箇条の内、八条がほとんど同一の内容で「一期物語」に収録されている。このことについて望月信亨氏は『明義進文集』の第一巻が「一期物語」ではないかという仮説を立てるが、この説を自身によって否定し、『明義進文集』が「一期物語」からこれらの法語を抜萃したとしている(望月信亨氏「信瑞の明義進文集と無観称名義」参照)。しかし、信空から直接教えを受けた信瑞が、信空の伝説を師からではなく「一期物語」から抜萃することは不自然であると考えられる。「二期物語」は『明義進文集』↓「信空伝説の詞」の伝承のなかに組み込まれるものではなく、原本を採用したものと考えたい。さらに、この伝承をふまえて先ほどの藤堂氏による『三部経大意』を考えると、内容からみて『三部経大意』は原本の時期に近いものであると考えられるが、『三部経大意』の真偽問題・成立時期の問題に関しては、他にも多くの問題があるため、今後の課題としたい。

275 『昭法全』四六九

276 『昭法全』四五三

277 『昭法全』六四〇

278 『昭法全』六八六—七

279 『昭法全』四九四

280 『浄全』一六・三三三下—四上

281 『浄全』一五・一四六上

282 『浄全』一五・一六上

283 『浄全』一五・一〇九下

284 『浄全』一五・一二八下

285 『正蔵』五七・六七九上

286 法然による源信理解については、林田康順氏の論考があるが、後に第十六条においてより直接的に関連するため、その際に詳しく考察したい。

287 『聖典』五・一六—七

288 『昭法全』四六二

289 林田康順氏「選択本願念仏と結帰一行三昧」参照。

また、『西宗要』においては、

問善導和尚ノ御意何レノ行儀ヲ以テカ念仏者可ヤレ用レ之ヲ乎最実事ハ善導ノ勸メ給ハンヲ正トス  
ヘシ欲スレ知ントレ之ヲ如何答善導ノ釈ヲ見ルニ尋常ノ行儀ヲ正トス別時ノ行儀ハ傍行也其ノ故ハ  
別時ノ行儀ハ難行也尋常ノ行儀ハ易行也(『浄全』一〇・二〇七下)

とあり、ここでは、善導によるならば尋常行儀が正であり、別時行儀は傍行であるとされている。

290 『浄全』一〇・一三六上

291 『浄全』一〇・二一〇下—一上

292 『浄全』七・三三二下—三上

293 『浄全』一・五四

294 『昭法全』四六九

295 『正蔵』二〇・二一一中

296 『浄全』一・四二 観世音大勢至是大士侍立左右

297 観世音菩薩ハ執リニ金剛台ヲ一『浄全』一・四七、手掌ニハ作リニ五百億ノ雑蓮華ノ色ヲ一『浄全』一・四四

298 此ノ二菩薩助テ阿陀陀仏ヲ一普化スニ一切ヲ一『浄全』一・四六

299 其ノ天冠ノ中ニ有リニ一立テル化仏一『浄全』一・四四

300 若シ称ニ礼念阿弥陀仏ヲ一願スレハレ往ニ生セント彼ノ国ニ一者彼ノ仏即遣シテ下ニ無数ノ化仏無数ノ化観音勢至菩薩ヲ一護中念セ行者ヲ上復与ニ前ノ二十五ノ菩薩等一『浄全』四・三七五下

301 如キニ観経ノ下ノ文ノ一若シ有テレ人至テレ心ヲ常ニ念スレハニ阿弥陀仏及ヒニ菩薩ヲ一観音勢至常ニ与ニ行人ノ一作テニ勝友知識ト一随逐影護スト『浄全』四・二二八下

302 『観経』の①爾ノ時彼ノ仏即遣ハシテニ化仏化観世音化大勢至ヲ一至シメテニ行者ノ前ニ一『浄全』一・四九②観世音菩薩大勢至菩薩為ルニ其ノ勝友ウト一『浄全』一・五一」といった説示を善導が解釈したものである。

303 『聖典』三・八二―三

304 『正蔵』一一・三五七上

305 『浄全』一・六九六上

306 『聖典』三・六六

307 『浄全』四・二二六上―下

308 「十七条⑩」では、臨終と平生の関係であったが、その際に別時と尋常の関係についてもふれた。それは「七箇条の起請文」や、『授手印』に示され、さらにその思想が、善導の「一心専念」の文等によっていることも指摘した。

309 『浄全』一五・一二八下 法然も『選択集』においてこの箇所を『往生要集』から引用している。

310 『浄全』一五・三七五上 「十七条御法語」では「不論身浄不浄之釈」とされているが、実際に『往生拾因』では「不簡身浄不浄」となっている。これは『真蹟集成』でも同じく「不論」とされており、親鸞書写の際からの誤りであると考えられる。

311 『昭法全』八一―二

312 林田康順氏「選択本願念仏と結帰一行三昧」(『仏教文化学会十周年 北条賢三博士古稀記念論文集 インド学諸思想とその周延』、二〇〇四年) 五一〇―一頁参照。

313 『浄全』二・五八下

314 『昭法全』五〇四

315 『聖典』五・三〇―一

316 『法伝全』四八―九

317 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』五一五―二七頁参照。中野氏は、「一枚起請文」と同内容で伝承を異とする「善導寺御消息」について考察し、その遺文が含まれる写本に徳富蘇峰氏旧蔵本・清浄華院所蔵本・安土浄厳院所蔵本・『和語灯録』「諸人伝説の詞」所載本の四つがあることを挙げ、考察している(四九―五一四頁)。その結果、いずれにも共通するような聖光系の法語集の存在が想定できるうえで、この中で最も信頼を置くのは浄厳院本であるという結論にいたっている。この浄厳院本には「善導寺御消息」に続いて、法然の法語が四つ、さらに聖覚の法語が一つ、その後四十八首の和歌が載せられ、書写をした隆堯の奥書へと続く構成である。この聖覚の法語がすなわち今検討している雅成親王と聖覚との質疑応答の法語である。さらに、四つの法然法語のなかには「十七条⑤」と関連する内容が含まれていることにも注目すべきである。

318 修士論文『明義進行集』の研究」参照。

319 前島氏によると、雅成親王と三師のやりとりの日時は以下のとおりである。

雅成親王↓隆寛 八月十日 『明義進行集』

隆寛↓雅成新王 十一月二十三日 『明義進行集』

雅成親王↓聖覚 不明

聖覚↓雅成親王 十二月十九日 『明義進行集』『仮名唯信鈔』

雅成親王↓明禅 不明

明禅↓雅成親王 十二月十八日 『明義進行集』

3 2 0 『明義進行集』 影印・翻刻』一二三―四頁

3 2 1 『明義進行集』 影印・翻刻』一二四―八頁

3 2 2 『明義進行集』 影印・翻刻』一四〇―一頁

3 2 3 『明義進行集』 影印・翻刻』一六九頁

3 2 4 『明義進行集』 影印・翻刻』一六四―五頁

3 2 5 『浄全』一〇・七〇二上

3 2 6 『続浄』九・三六下―七上

3 2 7 前島信也氏 『明義進行集』の研究』参照。

3 2 8 中野正明氏 『法然遺文の基礎的研究』五二六頁参照。

3 2 9 『日本人名大辞典』参照。

3 3 0 鈴木成元氏 『浄土宗白旗派の正統性』(『印仏研』一四―一、一九六五年)参照。

3 3 1 伊藤唯真氏 『浄土宗の成立と展開』参照。

3 3 2 平雅行氏 『日本中世の社会と仏教』参照。

3 3 3 祢津宗信氏 『中世地域社会と仏教文化』(法蔵館、二〇〇九年)参照。

3 3 4 平氏は、日蓮の弟子日向が編纂した『金綱集』という史料によっている(『日本中世の社会と仏教』三二九頁)。

3 3 5 ○乱・不乱

・『明義進行集』

アルトシ善光寺ニマウテノツイテニ、源空上人ノ、コマツトノニオハスルトコロニ人  
ヲイレテ、見参ニ入タキヨシノタマヒタリケレハ、上人ノ返事ニ、タレモ入タク候イ  
ラセ給ヘト、トキニサフライアヒタルヒト、コノコトヲキ、テ、イカナル甚深ノ法  
門カ問答アラムスラム、トテヨロコヒアヘルコトカキリナシ、上人サキサマニ客殿ニ  
居マウケテマチ給フトコロニ、僧都来臨シテアカリ障子ヲヒキアケテ、タカヒニ面ヲ  
ミアハセテ、イマタイナヲラヌホトニテ左右ナクコトハヲイタシテ問テ曰ク、末代悪  
世ノハ(ママ)レラカ様ナル罪濁ノ凡夫、イカニシテカ生死ヲハハナレ候ヘキ、上人答  
曰ク、南無阿弥陀仏ト申シテ極楽ヲ期スルハカリコソシヘツヘキコト、存シテ候ヘト、  
僧都ノタマハク、ソレハカタノ様ニサ候ヘキカトハ存シテ候、其二取テ決定ノ料ニ申  
シツル候ト、僧都又問テ曰ク、念仏ハ申シ候ヘトモ心ノチルヲハイカ、シ候ハムスル  
ト、上人答曰ク、ソレヲハ源空モカラ及ヒ候ハスト、僧都又問曰ク、サテソレヲハイ  
カ、シ候ハムスルト、上人コタヘテノタマハク、チレトモ猶ヲ称スレハ仏ノ願力ニ乗  
シテ往生スヘシトコソコ、ロヘテ候ヘタ、所詮オホラカニ念仏ヲ申スカ第一ノ事ニテ  
候ナリト、僧都イハク、カウ候、コレウケタマハリニマイリツル候トテ前後ニハ聊  
モ世間ノ礼儀ノコトハナクシテヤカテ退出云々(中略)僧都退出ノスナハチ当座ニハ  
ヘリケル聖リタチニイアイテ、ノタマヒケルハ欲界ノ散地ニムマレタルヒトハミナ散  
心アリ、タトヘハ人界ノ生ヲウケタルモノ、目鼻ノアルカコトシ、散心ヲステ、往生  
セムトイハムハ、ソノ理シカルヘカラス、散心ナカラ念仏申スモノハ往生スレハコソ  
目出タキ本願ニテアレ、コノ僧都ノ念仏ハ申セトモコ、ロノチルヲハイカ、スヘキト  
不審セラレツルコソイハレスオホユレト云々(『明義進行集』 影印・翻刻』一〇九―一  
二頁)

・『伝通記』

蓮華谷詣ルニ善光寺ニ一時至テ大谷ノ庵室ニ一問云散心ノ口称為ルニ往生ノ業ト一聖教ノ所判  
其ノ旨明ナリヤ耶大谷答テ云釈義分明ナリト矣其ノ後更ニ無ツニ余言一即起テ坐ヲ而去ヌ然ニ今

ノ学者不レ許ニ散心往生ヲ一而シテ謂ラクク必ス発シテニ定心ヲ一即得ニ往生コトヲ一觀念法門ノ心眼即開ノ之釈ハ亦亘ルトニ下三品ニ一非ニ是レ鸞綽導等ノ所立ニ一感師亦立テニ散位ノ往生ヲ一云ヘリニ未離欲ノ者ノ生ストニ極樂ノ欲界ニ一香象ノ云見仏ト者是過去ニ修ニ習シテ念仏三昧ヲ一乃チ於ニ此世ニ一得レ見コトヲニ仏身ヲ一非レ謂ニハ下今世ニ要ス依テニ定心ニ一方ニ能ク見仏スト上以ノニ散心ノ中ニモ亦見仏スルヲ一故(已上) (『浄全』一・一五六上)

・『決答抄』

鎮西ノ本光房奉テレ問ニ明遍ニ一云ク、心若シ散漫セハ其ノ時ノ称名ハ非レハレ善ニ閑メテ心ヲ後ニ可レ唱フ也ト、申シ候シハ如何カ可クニ用意ス一候覽。明遍答テ曰ク其レハ上機ニテ候覽、如ノニ空阿弥陀仏カ一下機ハ心ヲ静ムル事ハ何ニモ難シレ叶ヒ。念珠ノ絃ツヨクシテ不レ論セニ乱不乱ヲ一クリ居テコソ候エ、心ノ静ラン時ト思ハンニハ堅固ノ念仏申サヌ者ニテ候ハンスラン。(云云)然阿ハ奉テレ問ニ良遍ニ一云ク妄念ノ起ラン時ハ先ツ改テニ妄心ヲ一後ニ可クレ唱ニ名号ヲ一候カ歎如何。良遍答テ云ク先ツ不レ論セニ乱不乱ヲ一可シレ唱フニ名号ヲ一也、名号ノ徳トシテ妄心ハ可キナリレ止ム也。此ノ二人ノ御義与ニ先師ノ口伝ニ一同ナリ也可シレ思レ之ヲ。(『聖典』五・一三六)散乱したときは心をしずめて後に称えるというのは上機のことであり、明遍は乱不乱を論じないとされる。同時に良忠と良遍の同様の問答も説かれ、同じ結果であり、聖光の口伝と同じであるとされている。

○浄・不浄

・『決疑抄見聞』

有在家人問ニテ蓮華谷ニ一云入道ハ身常ニ不浄ニ候ヘハ為ニ拝仏ニ家近ク構ニ仏堂ヲ一候常ニ欲トモレ参ント身不浄也恐ヘハニ不浄ヲ一奉レ拝シレ仏ヲ希レ也如何候哉僧都答云実ニ難治ノ事也但誠仏ヲ拝度切ニ覺ヘハ只参給ヘ譬ハ参ニハニ主君ノ前ニ一正クスルニ衣冠ヲ一習也然ニ不慮外ニ若焼失シ若強盜打入時鬢カ、ズ直垂不レ着只急キ参ハ神妙ノ者ナリレ如其ノ仏ハ本ヨリ哀衆生ノ苦ヲ一給フ生死無常頻ニ責メ来ル非ニ仏ノ加被ニ一誰カ救ン有ハ下奉ントレ近ニ付本尊ニ一思フ心上無礼何ソ不レ苦急キ可レ参ニ仏前ニ一サシモ不シテレ覺ヘ参セハ可レ罪ナル (『浄全』七・八六四上―下)

有る在家人と明遍との問答で、身が常に不浄であることを恐れて仏を拝するためには仏堂に行くことができないという問いに対し、難治なことであるとしたうえで、そのことを頭に留めないまま参ずることは罪となるが、反省し参拝するたびに切におもうのであれば、そのまま参ずるのがいいとしている。

## 第三章 『広疑瑞決集』 伝承系統の法然法語群

本章では前章で検討した『明義進行集』に続き、『広疑瑞決集』系統に属する御法語について検討する。「十七条御法語」のなかで該当する御法語は、「十七条①」・「十七条③」・「十七条④」である。以下、「十七条①」・「十七条④」・「十七条③」の順に各条の内容の理解や問題点をふまえたうえで伝承について整理していきたい。

ここで各条の考察に先立ち、『広疑瑞決集』の概要と、著者信瑞や信瑞との対論者である上原馬允敦広（以下、敦広とする）について確認しておきたい。

### (1) 『広疑瑞決集』について

『広疑瑞決集』全五巻は、信瑞によって康元一年（一二五六年）に著された<sup>1</sup>。その内容は、信濃の諏訪氏一族の一人である敦広が示した二十五の質疑に、信瑞が答えたものである<sup>2</sup>、本願等に関する教義的なものから、殺生と念仏の関係等実生活に関するものまで幅広いものとなっている。所々に他の人からの伝承であることを強調する説示が散見される。また、本書には「今」・「今の世」という語が多いことから、信瑞の関心が現世のあり方に向けられていたことが分かり、その内容より、鎌倉時代中葉における仏教受容の問題点がうかがえると考えられている<sup>3</sup>。そのなかでもとくに、第三巻「第二十四疑」以降にみられる神祇思想は、在俗者の神祇信仰と、それに対応する浄土宗の神祇観が展開され、中世浄土教の展開史上重要視されている。

『広疑瑞決集』は明治時代まで知恩寺に所蔵されていた巻第四のみが知られていたが、伊藤祐晃氏が大正二年（一九一三）に、名古屋円輪寺にて関通手沢本の完本を発見したことににより研究が進むこととなる<sup>4</sup>。

『広疑瑞決集』に関する研究としてはまず、発見者である伊藤氏が、著者信瑞についての整理している<sup>5</sup>。その後は他の先学によって、思想的な観点から、存覚の『諸神本懐集』との関係についての研究が中心に行なわれるようになる<sup>6</sup>。しかし、祢津宗信氏が指摘するように、信瑞の思想的立場の検討や成立事情、敦広の側、すなわち諏訪信仰との関連についての考察はほとんどされていない<sup>7</sup>。また、『広疑瑞決集』に示される神祇思想は、敦広の属する諏訪信仰に深く関係するものであり、『広疑瑞決集』は浄土信仰側からだけでなく、諏訪信仰の側にとっても貴重な資料としてみられている<sup>8</sup>。

さらに、祢津氏は『広疑瑞決集』の編集過程についても考察している。巻第一の第十疑の末に「又殺生罪の重き事は、第四第五両巻に委く明せり」とあることから、『広疑瑞決集』は敦広と信瑞の質疑が逐次的に羅列されたものではなく、書簡のやりとりをもとに信瑞が編集したものであり、構成上、第四・五巻が異質であると指摘している。また、敦広による畳みかけるような質問が示されているが、序文に記されるように信瑞と敦広は実際に会ったことがないようである。そこで両者の間には活発な書簡の往復があり、信瑞の編集によってあたかも対面して問答しているような構成になったものとしている。なかには信瑞が返答に窮するような疑問も掲載されていることから、質問の主旨には手が加えられず、書簡の内容がそのまま収録されているとされている。

加えて『広疑瑞決集』について注目すべきは、『明義進行集』との関係である。『明義進行集』の成立年が明確でないため、成立の前後について確定はできないが、『広疑瑞決集』

は敦広との質疑を示すという目的があるということや、神祇信仰についてふれられているということが特徴であり、その点において『明義進行集』と明確に異なる。しかし、第一から三巻には『明義進行集』と同様に信空や明遍、隆寛等の浄土思想をあらわす部分がある。この点については明確な違いがあるだろうか。このことについても問題意識を持ちながら進めていきたい。

## (2) 信瑞について

次に両著の著者である信瑞の人物像について整理しておきたい。

敬西房信瑞（弘安二年（一七九一）～一八二七）は、はじめ隆寛に師事し、その後信空の弟子となったため<sup>10</sup>、法然の孫弟子にあたる。生年は不明であるが、直接法然と面会した記録はなく<sup>11</sup>、信空から相伝した無観称名の義を鼓吹したとされる。望月氏は、信瑞の著作について、

・『浄土三部経音義集』四巻<sup>12</sup>

・『広疑瑞決集』五巻

・『泉涌寺不可棄法師傳』一卷<sup>13</sup>

・『明義進行集』三巻

・『黒谷上人伝』一卷（欠）<sup>14</sup>

を挙げている<sup>15</sup>。信瑞の行実についてはあまり詳らかでないが、思想的には先述したように、『広疑瑞決集』のなかで、神祇信仰にふれている点が注目されている。

伊藤唯真氏は信瑞における神祇信仰について考察するにあたり、法然における神祇信仰についてもふれている。法然は大きな期待をかけていた武士階級において、神社祭祀が重要な役割を果たしていることを知っていたため、神祇信仰を否定せず、そのうえで最終的に後世のためには専修念仏こそが絶対的なものであるという立場を貫いたとする。その教えを受ける信瑞は、敦広の背景にある諏訪信仰や、武士団の存在を意識し、神祇論を中心に念仏門への勧化を図った、つまり、信瑞による神祇信仰への言及は、念仏を普及させるためのものであるとしている<sup>16</sup>。

この伊藤説に対して、称津宗信氏は、『明義進行集』に登場する僧がいずれも元来顕密僧であり、信瑞がこれらの諸師を師とあおいだり、身近で接したり、尊敬の念を抱いたりしたのであり、こうした点に信瑞の立脚点がうかがえるとしている。また、信空も隆寛も、そして信瑞も、西山派等と対抗しつつも、ともに神祇不拝や戒律の超越という、いわゆる一向専修の最先端部分とは対照的であったと指摘している。

最終的に称津氏は、信瑞の師である隆寛・信空がともに比叡山に学んでいることや、法然から円頓戒を相承した信空・聖覚を重視すること、法華的な北京律をもたらした俊祐の伝記を著していること等から、信瑞は比叡山で受戒、修学後に法然に帰依したが、その立場は比叡山の教学と大きく乖離しない念仏であったとしている<sup>17</sup>。つまり、口称念仏に立脚しながらも顕密仏教に近い立場にいたということである。

筆者はこの称津氏の説に対して、信空や信瑞が顕密仏教に近い立場にいたことは賛同するが、その念仏が比叡山の教学と乖離しないという点には疑問をいだいている。以下考察を進めながら、考えを述べていきたい。

### (3) 上原馬允敦広について

敦広については、諏訪信仰の観点から祢津宗信氏が詳しく研究している<sup>18</sup>。

祢津氏は、『広疑瑞決集』が敦広の人物像を探るための唯一の史料であるとして注目している。『広疑瑞決集』序文に「信弼州諏訪方霊社有一清信士」とあり、奥書に「信濃国諏方氏人」とあることから、敦広が信濃諏訪に居住していたと指摘している。上原氏とは、諏訪上社大祝為貞の孫敦成を祖として上原郷に居住した一族である<sup>19</sup>。『広疑瑞決集』の記述から、敦広が神官層に属し<sup>20</sup>、諏訪氏の一族として神事を勤める一員であったことが分かり<sup>21</sup>、また、引用する経典類から、仏教的教養も豊かな人物であったことが分かる。仏教に帰依しながらも、諏訪社の伝統である狩猟祭祀を勤めることが敦広の最も悩んだ点であり、『広疑瑞決集』における質問にはその苦悩があらわれている<sup>22</sup>。つまり、敦広は諏訪社の社人として狩猟祭祀を勤めつつも、殺生を否定する仏教思想によって、その営みが墮地獄につながることに恐怖に怯えており、その解決のために信瑞へ質問したとされている<sup>23</sup>。

## 第一節 本願論 I — 信空からの伝承 —

### 第一項 第二十願について 「十七条御法語」第一条

#### 一、内容と問題点

「十七条<sup>①</sup>」には次のように説かれている。

或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナラス果遂スヘシ。假令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。

コレ九品往生ノ義、意釈ナリ。極大遅者ヲモテ、三生ニ出サルココロ、カクノコトク釈セリ。又阿弥陀經ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。<sup>24</sup>

ここでは、四十八願のなか、第二十願について説かれている。

これは「或人」の「念仏の不審（疑問）」に対して法然が答えたものであるが、はじめに、第二十願が「大綱の願」であることが説かれている。第二十願とは、『無量寿経』に、

設シ我レ得ンニレ仏ヲ十方ノ衆生聞テ我カ名号ヲ一係テニ念ヲ我カ国ニ一植<sup>エ</sup>ニ諸ノ徳本ヲ一至心ニ廻向シテ欲シニレ生ントニ我ニ一不<sup>レ</sup>シハニ果遂セ一者不<sup>レ</sup>取ニ正覚ヲ一<sup>25</sup>

とあり、「大綱の願」とは、『大智度論』に説かれる、

又如ニ捕<sup>レ</sup>魚前網不<sup>レ</sup>尽後網乃得<sup>一</sup>。<sup>26</sup>

という譬を参考にし、第二十願を大きな網と譬えたものであると考えられる。そして、良源の『極楽浄土九品往生義』に示される第二十願解釈<sup>27</sup>の意釈として、第二十願の意は、三生、つまり合わせても百年の内にはその願いが果遂し、往生することができる<sup>28</sup>と説かれる。続いて、湛然の『止観輔行伝弘決』（以下、『伝弘決』とする）に説かれる「極大遅者不<sup>レ</sup>出<sup>三</sup>三生<sup>二</sup>」<sup>29</sup>という一節を良源がこのように解釈したとしている。最後に、『阿弥陀経』に説かれる、

若有<sup>テ</sup>人<sup>レ</sup>已<sup>ニ</sup>発願シ今<sup>ニ</sup>發願シ当<sup>ニ</sup>發願シテ欲<sup>シ</sup>生<sup>ント</sup>ニ阿弥陀仏国<sup>ニ</sup>一者<sup>ハ</sup>是<sup>ノ</sup>諸人等皆得<sup>テ</sup>レ不<sup>ル</sup>コトヲ<sup>レ</sup>退<sup>ニ</sup>転セ於阿耨多羅三藐三菩提<sup>ヲ</sup>一於<sup>ニ</sup>彼ノ国土<sup>ニ</sup>一若<sup>ハ</sup>已<sup>ニ</sup>生<sup>シ</sup>若<sup>ハ</sup>今<sup>ニ</sup>生<sup>シ</sup>若<sup>ハ</sup>當<sup>ニ</sup>生<sup>セン</sup>是<sup>ノ</sup>故<sup>ニ</sup>舍利弗諸ノ善男子善女人若<sup>シ</sup>有<sup>シ</sup>レ信<sup>スル</sup>コト者<sup>ハ</sup>必<sup>シ</sup>當<sup>ニ</sup>發願シテ生<sup>ス</sup>ニ彼ノ

という一節が、この「三生」の証であるとしている。『阿弥陀経』の一節を「三生」と理解することは、窺基の『阿弥陀経疏』<sup>30</sup>・『仏説阿弥陀経通贊疏』<sup>31</sup>、智円の『仏説阿弥陀経疏』<sup>32</sup>、元照の『阿弥陀経義疏』<sup>33</sup>等に説かれているものであり、これらの思想を参照したと考えられる。また、親鸞の著作である『阿弥陀経集註』や『教行信証』では、元照の『阿弥陀経義疏』を引用し、丹念に書き込まれていたことから、親鸞と『阿弥陀経義疏』との関係が深いことが注目される<sup>34</sup>。この思想は、『愚禿鈔』において、『阿弥陀経』の選択について説く際に、

『小経』勸信<sup>二</sup>証誠<sup>二</sup>護念<sup>二</sup>讚歎<sup>二</sup>難易<sup>二</sup>(中略)執持<sup>三</sup>已今当発願<sup>三</sup>已今当<sup>35</sup>

とあり、「発願」に過去・現在・未来の三つがあると説いているように、親鸞が、先ほどの元照『阿弥陀経義疏』等を参考にして構築したものであり、藤田宏達氏によると、これは法然が『阿弥陀経』に「一つの選択あり」として「選択証誠」を挙げているのとは観点を異にした、親鸞独自の解釈であるとされている<sup>36</sup>。

以上のことから次の問題点が挙げられる。

- ・法然において他にこのような内容を説いている教義書や遺文はみられないということ。この内容は法然の語ったことがそのまま伝えられたものにとらえていいのか、または親鸞の思想が加えられたものにとらえるべきか。
- ・「又阿弥陀経ノ」以下を前半と合わせて第一条とすべきか、分けて二条とすべきかということ。
- ・三生という思想と別時意説との関係について。

この「十七条①」に関して、永井隆正氏が、良忠の『東宗要』<sup>37</sup>と『広疑瑞決集』<sup>38</sup>との比較によって検討している。はじめに、「十七条御法語」を「十七条」とするか、「十八条」とするかという問題に関して、後半の「又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト」という一節は、『東宗要』や『広疑瑞決集』にはないことや、親鸞真筆本では前半の御法語と分けられ、改行して記されていることから、前半と分けて第二条となる可能性があるとしている。また、はじめの「大綱の願」については、『東宗要』や『広疑瑞決集』にないため、親鸞の言葉である可能性があるとする。

永井氏は、対応法語との比較によって、この「十七条①」は『東宗要』系統<sup>39</sup>の内容を親鸞が自らの言葉で書き直し、その解釈は『広疑瑞決集』系統のものを利用している可能性があるとしている。つまり「十七条①」は、少なくとも法然が直接門弟に語った詞が記されているわけではなく、親鸞の何らかの意図が書写の際に加味されていた可能性が高いとするのである<sup>40</sup>。

## 二、法然教学との比較

「十七条①」に示される内容は、法然の教義書や他の御法語にはみられない。法然が教義書において、第二十願にふれているのは、管見のところ、『無量寿経釈』に説かれる、

次ニ別シテ約シテニ女人一発願シテ云ク。設シ我得タラシレ仏ヲ。其ノ有テニ女人一、聞ニ我名字ヲ一、

歡喜信樂シテ発ニ菩提心ヲ一、厭ヒニ於女身ヲ一、寿終之後チ復タ為タラニ女像一者、不レ取ニ正

覚ヲ一矣。付レ此ニ有リレ疑ヒ、上ノ念仏往生ノ願ハ不レ嫌ハニ男女ヲ一來迎引接モ且ルニ男女ニ一、

繫念定生ノ願又タ然カ也。<sup>41</sup>

という一節と、『逆修説法』三七日に説かれる、

次ニ来迎引撰ノ願係念定生ノ願皆如レ此撰取ノ願シ給ヘリ<sup>42</sup>

という二カ所のみである。ここでは、第二十願の名が「係（繫）念定生願」<sup>43</sup>とされているのみであり、その内容は詳しく説かれていない。「三生」という用語は、『逆修説法』<sup>44</sup>や、「念仏大意」<sup>45</sup>・『四十八巻伝』<sup>46</sup>等にもみられるが、第二十願と関連づける内容ではない<sup>47</sup>。ここで、法然における三願に関する思想について整理したい。

法然は第十八願について、『選択集』第六章で、「凡ソ四十八願皆雖トモニ本願ナリト一殊ニ以テニ念仏ヲ一為スニ往生ノ規ト」<sup>48</sup>と述べ、さらに同じく『選択集』第六章において、「四十八願之中ニ既ニ以ニ念仏往生ノ之願ヲ一而為スニ本願中ノ之王ト」<sup>49</sup>と述べ、四十八願は皆本願ではあるが、第十八願をもって「往生の規」とするとし、また、「本願の中の王」として、この願はすべての根本であり、四十八願の中心となる本願であることを示している。次に第十九願については、『三部経大意』に「臨終ノ時ニミツカラ菩薩聖衆圍繞シテ、其人ノ前ニ現セムト云フ願ヲ建テ給ヘリ。第十九ノ願是也。是ニヨリテ臨終ノ時ニイタレハ、仏来迎シ給フ。行者是ヲ見テ、心ニ歡喜ヲナシテ、禪定ニ入カ如クニシテ、忽ニ觀音ノ蓮台ニ乘リテ、安養ノ宝刹ニ至ルナリ。此等ノ益アルカ故ニ、念仏衆生撰取不捨ト云ヘリ」<sup>50</sup>とあることや、「本願ニ乃至十念ト立給ヒテ、臨終現前ノ願ニ、大衆圍繞シテ其人前ニ現セムト立給ヘリ」<sup>51</sup>等とあることから、第十九願は第十八願の念仏の衆生を撰取し来迎する、臨終撰取来迎の願としていたことが分かる。

第二十願について石田充之氏は、『無量寿経釈』に、「上ノ念仏往生ノ願ハ不レ嫌、男女ヲ一来迎引接モ且ルニ男女、懸念定生ノ願又タ然カ也」<sup>52</sup>とあることや、『逆修説法』に「次来迎引撰願係念定生願皆如レ此撰取願給」<sup>53</sup>とあることから、法然は第二十願を第十八願に基づく念仏行者が係念しておれば、必ず往生せしめられることを誓う願であると解釈しており、それは第十八願の念仏行者を第十九願に於いて来迎することを誓ったのと同様な意味で、係念していれば念仏行者が必ず果遂することを誓う第十八願の念仏一行往生の為の願であると解釈するとしている。しかし、法然において第二十願観はあまり明瞭に説示せられていないため、その解釈は門下へ要求せられている<sup>54</sup>。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

法然以後の諸師の著作から、「十七条①」の内容と軌を一にするものは、『東宗要』<sup>55</sup>と、『広疑瑞決集』が挙げられる。

はじめに良忠の『東宗要』には次のようにとかれている（以下、本節内で後述する『東宗要』と区別するため「東①」とする。①は『東宗要』における段落ではなく、「十七条①」と対応するという意味である）。

正信上人自筆ノ記ニ（在ニ嵯峨ニ尊院ニ）先師上人示シテ云人師釈シテ第二十ノ願ヲ一或ハ云ヒニ係念定生ノ願ト一或ハ云リニ三生果遂ノ願ト一後義相ヒニ符ヘリ源空カカ存念ニ一値ヒ上リニ弥陀ノ願ニ一修スニ念仏ノ行ヲ一百年ノ之内ニハ決定シテ可レ生スニ極樂ニ一然レハ則曠劫ノ之間今年ノ内ニ可レ見ニ浄土ヲ一也一生ニ生雖レ不トニ往生ニ第三生ニハ決定シテ可レ遂ク自レ今已後ノ一生不レ可レ過クニ五六年ニハ一又又ノ生ノ間ニハ決定シテ可カレ入ルニ浄土ニ一故也（云云建長三年後ノ九月二十七日記スレ之ヲ湛空印証取意）<sup>56</sup>

ここでは、この内容が嵯峨の二尊院にあった湛空の「自筆記」を元としていることが示され、その後、法然の第二十願の願名に対する意志が、「係念定生願」ではなく、「三生果遂願」であることが示されている。そして、「十七条①」と同様に三生の内に往生することが説かれ、最後に「取意」であることが示されている。この内容は「十七条①」と軌を一にしていると考えられる。

「東①」を理解するためには、良忠の念仏と諸行論、さらにこの一節が『東宗要』のなかでどのような位置づけがなされているかということが関係する。

はじめに良忠の念仏と諸行論については、聖光と同じく、諸行は本願行ではないがその諸行でも往生は不可能ではないとする。もちろん最終的には本願行である念仏をすすめるのであるが、同時に『観経』に説かれる定散二善をもに往生行とし、同じく往生の果を得る行であるとしたところに良忠の念仏と諸行論の特色がみられるのである<sup>57</sup>。

次に「東①」の『東宗要』における位置についてであるが、これは大元の問いが「第九問以念仏ノ外ノ余善ヲ一可レ云ニ生因本願ノ行ト一耶答不レ然生因ノ願局ルカ念仏ノ行ニ故ニ」<sup>58</sup>であり、念仏以外の諸行は本願行ではないのかという問いに対して答えた部分である。つまり、良忠による「諸行は本願ではない」という思想があらわされる部分なのである。

良忠の思想の内、「諸行も往生可能である」という指摘は、『東宗要』では第十問答でなされる論題である。第九問答は、「諸行は非本願行である」という思想を説くためのものであり、この「東①」はそのなかで、法然もこの第二十願を順次往生を認めた諸行本願とはみていなかったということを、湛空の一節を用いて説こうとした部分であることを注目すべきである。つまり、良忠がここで説こうとしたことは、往生の可否ということではなく、この第二十願が、三生の内に果遂することを誓ったものであり、諸行を独立させて順次往生を認めた本願として誓われたものではないということである。

次に、「十七条①」や「東①」の内容と軌を一にしているものとして信瑞『広疑瑞決集』に注目したい（以下、「広①」とする）。

二十の願は、念仏の行人、もし順次往生をとげずといへども、二生三生にも、ついに往生をとぐる也。慈恵釈ニ此願ニ云、若於ニ此界ニ、有ニ決定業不レ可レ転者ニ、雖レ無ニ順次生ニ我国土ニ、而令ニ順後業定得レ生矣、又ある人、空上人に問云、順次往生せざらん念仏者、いづれの生にか其志をとぐべきと。上人答云、いざしらず。但し二十願の意によらば、極楽に心をかけて、弥陀に帰したらんものは、ついに空しからず、往生をとぐべし。其往生をとげん時刻いつとささず。然れども、のいて是を案るに、普賢の行者を説に、極大遅者不出三生といへり。是にならずらへば、弥陀の行者も亦た然るべき歟。若然者、その三生の時刻百歳がうちには、念仏衆生はみな以往生すべきなり。

〔已上相伝一義也〕<sup>59</sup>

この内容は大きく三つに分けることができる。はじめに、「十七条①」と同様に、良源の『九品義』を用いて、順次往生しない者が二生・三生の内に往生を遂げることが説かれている。ここでは「十七条①」では示されていないかった、『九品義』の該当箇所も挙げられている。

次に、「ある人」と法然との問答が示されている。ここで法然は、順次往生しない念仏者がいつ往生するかという質問に対して、『無量寿経』の第二十願によって、「極楽に心をかけ」て、「弥陀に帰した」者は、必ず往生を遂げることができると説き、『観普賢菩薩行

法経』（以下、『観普賢経』とする）や『伝弘決』等に「なずら」えて、「のいて是を案」じた結果、それは「三生」・「百歳」の内であるとしている。そして最後にこの御法語が「相伝一義」であることが示されている。

ここで、「十七条①」と「東①」・「広①」について、何点か相違がみられるので、比較して相違点を挙げてみたい（次頁表参照）。

第一の相違点としては、Aにあるように、「十七条①」では「第二十願ハ、大綱ノ願ナリ」とされていることである。この記述は「東①」・「広①」には存在しない。

第二に、B・Eにあるように、「東①」ではこの内容が嵯峨二尊院にある「正信上人自筆記」によるものであり、また、「建長三年後九月二十七日記之湛空（印証取意）（括弧内は筆者）」と説かれていることである。「湛空」とは法然常随の弟子である「正信房湛空」のことであり<sup>60</sup>、はじめの「正信上人」と「湛空」は同一人物であると考えられる。この記述は「十七条①」・「広①」には存在しない。

第三に、C・Dにあるように、「東①」では「係念定生願」「三生果遂願」という言葉が説かれ、説明が詳しいことである。「十七条①」・「広①」には存在しない。

第四に、Dにあるように、「十七条①」では「コレ九品往生ノ義、意積ナリ」と説かれていることである。これは「東①」・「広①」には存在しない。

第五に、Fにあるように、「広①」では「又ある人空上人に問云、順次往生せざらん念仏者、（中略）其往生をとげん時刻いつとささず。然れども、のいて是を案るに」として、法然の言葉が説かれていることである。これは「十七条①」・「東①」には存在しない。

第六に、Hにあるように、「十七条①」では「又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト」ということが説かれている。これは「東①」・「広①」には存在しない。

また、「広①」にある「慈恵積々」（D）・「極大遅不出三」（G）は「十七条①」には存在するが、「東①」にはない。『東宗要』ではこの御法語以前の部分に存在する<sup>61</sup>。

H	G	F	E	D	C	B	A	
<p>又阿弥陀經ノ已發願等ハ、コレ三生之証也ト。</p>	<p>極大遲者ヲモテ、三生ニ出サルココロ、カクノコトク積セリ。</p>			<p>係念トイフハ、三生ノ内ニカナラス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。コレ九品往生ノ義、意積ナリ。</p>			<p>或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。</p>	<p>「十七条御法語」</p>
			<p>建長三年後九月二十七日記レ之湛空印証取意</p>	<p>植ニ弥陀願ニ修ニ念仏行ニ百年之内決定可レ生ニ極樂ニ然則曠劫之間今百年内可レ見ニ浄土ニ也一生ニ生雖レ不ニ往生ニ第三生決定可レ遂自レ今已後一生不レ可レ過ニ五六年ニ又又生間決定可レ入ニ浄土ニ故也（云云</p>	<p>先師上人示云人師釈ニ第二十願ニ或云ニ係念定生願ニ或云ニ三生果遂願ニ後義相ニ符源空存念ニ</p>	<p>正信上人自筆記在（嵯峨ニ尊院）</p>		<p>『東宗要』</p>
	<p>普賢の行者を説に、極大遲者不出三生といへり。是にならずらんば、弥陀の行者も亦た然るべき歟、若然者、その三生の時刻百歳がうちには、念仏衆生はみな以往生すべきなり。（已上相伝一義也）</p>	<p>又ある人空上人に問云、順次往生せざらん念仏者、いつれの生に其志をとぐべきと、上人答云、いざしらず、但し二十願の意によれば極樂に心をかけて、弥陀に帰したらんものは、ついに空しからず、往生をとぐべし。其往生をどげん時刻いつとささず、然れども、のいて是を案ずるに、</p>		<p>二十の願は、念仏の行人、もし順次往生をとけずといへども、二生三生にも、ついに往生をとぐる也。慈恵釈此願云、若於此界有決定業不可転者、雖無順次生我国土而令順後業定得生矣、</p>				<p>『広疑瑞決集』</p>

(2) 伝承の背景(人物関係等)

「十七条御法語」が所収されている『西方指南抄』は、『東宗要』に引用されている『伝通記』より前に親鸞によって書写されており、成立は少なくともそれ以前であると考えられる。よって、当然『西方指南抄』の方が『東宗要』よりも先に成立していたと考えられる。また、この内容が法然や聖光の他の著作や法語にみられないことから、法然からの直接の伝承ではないこと、良忠がこれを湛空のものだとし、聖光からの伝承とはしていない以上、聖光からの直接の伝承ではないということが考えられるだろう。

ここで、これまで考察してきたことを総合して考えてみると、『東宗要』において、第二十願を「係念定生願」ではなく、「三生果遂願」とすることが法然の「存念」に合致しているとしているが、法然の教義書では「係念定生願」とされ、聖光も『西宗要』<sup>62</sup>において同じく「係念定生願」としていることや、法然の教義書等にはみられない「過現門」・「現未門」等の用語を使用し、詳細な説明がされていること、湛空の「自筆記」を基にしているが「取意」であること、また、法然・聖光も、第二十願についてほとんどふれていないこと、他の諸師において良忠のような思想はみられないこと等から、これら良忠の著作にみられる第二十願理解は、法然が述べていないことを良忠がさまざまな経論を基に構築した良忠独自の思想ととらえてよいのだろうか<sup>63</sup>。このことは法然の教義書や、「十七条①」・「東①」、他の御法語からだけでは判断できない。そこで、「広①」の検討が重要となるのである。

「広①」では「相伝一義」とされていることから、この内容も、法然からの直接の伝承ではなく、『広疑瑞決集』の著者である信瑞が、師である信空から伝承したものであると考えられる。「相伝」であるため、細かな部分もすべて法然の意志を正確に伝承したものはかぎらないが、ここで注目すべきは、「広①」における「極楽に心をかけ」ということは、法然教義書に説かれる「係(繫)念」に通じるものであると考えられ、それを『観普賢経』や『伝弘決』によって考えてみると、それは「三生」であるということが法然の詞として示されているということである。良忠の著作にみられる、「係(繫)念」と「三生」を結びつける思想が、法然の教義書・御法語類のなかでこの「広①」に唯一みられるのである。また、「普賢の行者を説に、極大遅者不出三生」という一節は、良忠著作のなかでも挙げられた、『観普賢経』と『伝弘決』を組み合わせているものであり、ここにも良忠著作に通じる思想がみえるのである。

良忠が元としたのは湛空の「自筆記」であるが、『広疑瑞決集』も信空からの「相伝」であり、さらに湛空も信空からの円頓戒正嫡の後継者であることを考えると、両者ともに同じ信空からの伝承として理解することができる。

良忠の第二十願解釈はこの信空系の伝承を基に構築されていたと考えることができるのではないだろうか。「広①」をみなければ、良忠の第二十願解釈は、良忠が何によって打ち出した思想であるのか確認することができず、良忠の独創であると考えられてしまうのである。

(3) 問題点

「広①」で問題となるのが、係念によって三生の内に往生を遂げるといった解釈は別時意ではないかということや、「広①」に説かれるような、念仏の行者が順次往生を遂げなくても三

生の内に往生を遂げるといった思想は、法然の思想と異なるのではないかということである。

この問題については、まず第二十願の意味について考察する必要がある。第二十願は次のように説かれている。

設シ我レ得シニレ仏ヲ十方ノ衆生聞テニ我カ名号ヲ一係テニ念ヲ我カ国ニ一植<sup>エ</sup>ニ諸ノ徳本ヲ一至心ニ廻向シテ欲シニレ生ントニ我國ニ一不<sup>ハ</sup>ニ果遂セ一者不<sup>レ</sup>取ニ正覚ヲ一<sup>64</sup>

この第二十願は、十方世界にいる人々が阿弥陀仏の名号を聞いて、極楽浄土に思いをかけ、諸善根を修して、心をこめてこれらの功德を回向し、浄土に往生したいと願うならば、必ず往生の目的を果たし遂げさせるという願である<sup>65</sup>。この願の解釈については法然門下において詳しく考察されている。

はじめに聖光は『西宗要』において、

問第二十願ハ何ノ願也ト可<sup>レ</sup>ヤレ云乎答係念定生ノ願也難シテ云極楽浄土ハ是レ願行具足シテ生スル土也而ニ係念ト云ハ者当<sup>レ</sup>リニ唯願ニ一既ニ無シ<sup>レ</sup>行何ッ云ヤニ定生ト一乎答係念定生ト云フ名目ヲ以テ知<sup>ヌ</sup>順次往生ニハ非ス其時節ノ長短ハ難<sup>キ</sup>ナリ<sup>レ</sup>知此ヲ法地房ノ宣シハ魚ノ鈎ヲ吞タルカ暫ク引テアルクカ終ニハヒキアケラル、カ如シ我レニ念ヲカケタラン衆生ヲ終ニハ極楽へ生セシメント云フ願ヲ起シ給ヘル也是レハ下種結縁也ト云云<sup>66</sup>

とし、第二十願は「係念定生の願」であるとしたうえで、係念とは唯願無行であり、願行具足せず「定生」というのは別時意であるという問いに対し、『大智度論』に説かれる呑鈎魚の喩え<sup>67</sup>を用いたうえで、第二十願は順次往生を誓った願ではなく、阿弥陀仏に念を係ける衆生をいつかは極楽へ往生させるという下種結縁の願であると説いている。

次に良忠は、

- ・第二十願ハ宿善遠生ノ願也不<sup>レ</sup>可云ニ順次生因ノ願ト一（『観経疏略鈔』<sup>68</sup>
- ・第二十願ハ結縁ノ願也（『観経疏略鈔』<sup>69</sup>
- ・二十ノ願ノ意ハ者宿善果遂ヲ以テ為ニ願体ト一（『決疑抄』<sup>70</sup>
- ・二十ノ願於ニ結縁ノ者ニ一願スルニ遠生ノ益ヲ一也（『東宗要』<sup>71</sup>

とし、第二十願は、順次往生生因の願（順次往生の原因を誓った本願）ではなく、「結縁（阿弥陀仏との関係を結ぶ）願」であり、宿善（過去の善業）が遂げられることを願体とし、結縁者に遠生の益を願するものであるとしている。

また、その対象者については、良忠ならびに良忠門下が以下のように述べている。

- ・当機ハ頓ニ化シ結縁ハ遠ク護ル（『決疑抄』<sup>72</sup>
- ・過去ニ雖<sup>レ</sup>聞トニ浄教ヲ一依<sup>レ</sup>不<sup>ル</sup>ニニ心行相須セ一無<sup>ニ</sup>現益一者今生重テ聞ニ浄教ヲ一遂クニ往生ヲ一是ニ二十ノ願ノ宿善也（持阿『選択決疑抄見聞』<sup>73</sup>
- ・値<sup>テ</sup>レ法ニ順次往生ハ十八十九ノ願益也三生已下ノ往生ハ不<sup>ル</sup>レ捨テニ結縁ヲ一二十ノ願益也（持阿『選択決疑抄見聞』<sup>74</sup>

- ・蓮華谷（明遍）云至誠心ト者強盛ノ心也謂ク不<sup>ハ</sup>レ発サニ一念真実ノ之心ヲ一何<sup>レ</sup>ノ行モ不<sup>レ</sup>可ニ順次ニ往生ス縦<sup>ヒ</sup>雖<sup>レ</sup>非トニ順次ニ一多生ノ往生モ亦非<sup>レ</sup>ハレ可<sup>キ</sup>ニ不<sup>ル</sup>レ期セ所詮ハ深ク憑<sup>ン</sup>トナリニ第二十ノ願ヲ一（『東宗要』<sup>75</sup>
- ・念仏諸行俱ニ不如法ナルハ乗シテニ二十ノ願ニ一以テ促テニ多劫ヲ一三生ニ得生セシムヘシ（『東宗要』<sup>76</sup>

- ・不如法ノ言ハ可<sup>レ</sup>有ニ分別一約セハニ念仏ニ一或ハ退者或ハ虚仮心ノ者ノ中ニ刹那ニ発スニ願心ヲ一

等也不具三心ノ故ニ成ニ結縁ヲ一云ニ不如法ト一（良栄『東宗要見聞』） 77

・今生無ニ至心ニ雖レ不トニ往生セニ不レ捨テニ係念結縁ノ機ヲニ三生ニ令トニ往生セニ願也（良栄『東宗要見聞』） 78

・結縁ノ中ニ又有ニ兼行唯願ノ二類ニ兼行ハ勝ノ故ニ極速ハ三生ニ果遂シ極遅ハ四生五生ニ可レ有レ之唯願ハ最モ劣ナルカ故ニ准シテレ義ニ可レ知（良栄『東宗要見聞』） 79

・当流ノ意ハ二十ノ願ノ機過去ヲ為ニ強縁ト一現在ニ願行具足シテ未來ヲ為ニ往生ノ果ト一也（中略）  
今生ニ昔ノ聞名欲生ノ結縁不シテレ朽今生ニ重テ値テニ其法ニ一悔レ惡ヲ生スルトニ浄土ニ一可レ得レ意也（『東宗要坂下見聞』） 80

・第二十の願を。三生果遂の願とも名づく。（中略）心行具足せざる。孤願孤行の人は順次の往生は遂げずといへども。一と度も南無あみだ仏と唱へ。一念も極楽に心を係けたる人は永く生死に沈淪せず順後に往生を遂ぐる也。吞鈎の魚の。水にある事久しからざるが如し。（隆長『一教起請文但信鈔』） 81

・撰取不捨ノ言ハ可レ通ヌ二十八二十ノ願益ニ一若約セハニ当機ニ一順次往生ヲ為シニ不捨ト一若約ハニ結縁ニ一順後往生ヲ為スニ不捨ト一（良栄『東宗要見聞』） 82

・第二十係念定生ノ願（中略）法蔵愍ニ念シテ結縁ノ衆生久久ニ流転スルヲ一選ニ択シテ此願ヲ一撰スルニ順後ノ機ヲ一也（了慧『大經抄』） 83

心行具足し、如法（正しいやり方、一心専念）に念仏行を修する行者は第十八・十九願の益によって順次往生することができるが、不如法な者・唯願無行の者・心行具足しない者・安心を退失した者・念仏と諸行兼行の者等は順次往生することができない<sup>84</sup>。しかし、阿弥陀仏は愍みをもつてそのような者をも捨て給わず、三心具足せずとも、一度でも念仏を称えた者<sup>85</sup>、名号を聞いたり、極楽に心を係けた者、少しでも阿弥陀仏や念仏の教えに結縁した者は、その縁が朽ちることはなく、いつか必ず遅くとも三生の内には往生という目的を果たさせると誓ったのが第二十願である。つまり、この縁がそれだけ強いものであり、阿弥陀仏の慈悲の深さをあらわすものであるともいえ、これによって「十七条①」に説かれる「大網の願」という意味が理解できる。すなわち、念仏による順次往生については、第十八・十九願によってすでに確定していることであり、第二十願を単独で考えるとき、その行は念仏か諸行か、順次往生か順後か、という問題はその願体ではなく、どこまでも第二十願は結縁（の者を救うための）願であり、宿善果遂を誓った願なのである。最後に二十願と別時意の関係については、『東宗要坂下見聞』に

二十ノ願ノ係念ノ願ハ不カニ相続セニ故ニ是亦正ク非ニ三心ノ重ニ一亦非ニ作願ノ起行ノ分ニモ一撰論ノ願ハ是レ亦一念ノ願ニシテ不レドモニ相続セニ異ルニ二十ノ願ニハ一其ノ故ハ對シテニ懶墮懈怠ノ機ニ一隱密ニ唯願ノ当体ヲ説クニ順次往生ト一実ニハ非スニ順次ニ一終ニ成ニ願行具足ノ因ト一仏ノ方便説也二十ノ願ハ雖ニ一念ト一弥陀不レ捨テニ結縁ノ機ヲ一不レ超ヘニ三生ヲ一顕露ニ願給カ故ニ不レ可レ同スニ別時意ノ隱密ナルニハ一雖レ然ト二十ノ願ハ広カ故ニ其レ実ニハ別時意ノ機マテモ不レ可ラレ超ユニ三生ヲ一預リニ弥陀ノ願益ニ一三生ニ可シニ得脱スニ故ニ願所乗ノ機ハ通ニ頭ト密トノ二機ニ一論ハ別時密意ノ一機也云テレ然ト二十願ヲ不レ可レ得レ意ニ別時意ノ願トハ一別時意機ハ可レ乘也是レ積慈悲方便ノ巧説也若無シハニ別時意ノ説ニ懶墮懈怠ノ機如何シカ預シニ弥陀ノ三生ノ願益ニ一哉<sup>86</sup>

とあり、別時意とは、懶墮懈怠の者に対して、隱密に唯願による順次往生を説き、実はそれは仏の方便説であり、実際は順次ではなく、願行具足の因となるというものである。そ

れに対して第二十願は、顕露に一念だけでも結縁の機を捨てず三生の果遂を誓うもので、別時意の隱密に説くのは異なる。そのうえで、第二十願はその対象が広く、別時意の者までも三生の内に救うということが説かれている。

この第二十願解釈をふまえたうえで、「十七条①」について考えたい。そもそもここで法然は、念仏による順次往生について語っているのではなく、第二十願を単体として説いていると考えられる。すなわち念仏・諸行、順次・順後という問題ではなく、三生の内に結縁者が往生の目的を果たせるといふ第二十願の解釈をあらわしているのである。また、「広①」に説かれるような「順次往生せざらん念仏者」とは、先ほどみたような、不如法な者・唯願無行の者・心行具足しない者・安心を退失した者・念仏と諸行併修の者等を指していると考えられる。良忠等が説くように、少しでも念仏行と関わりのある者は念仏者なのであり、そのように考えると、「十七条①」・「東①」・「広①」に説かれる内容はどれも別時意ではなく、問題なく法然の思想としてとらえられることとなる<sup>87</sup>。ただしここで注意すべきことは、ここに示される解釈は、法然教学における根幹的な問題ではなく、あくまでも他者からの問いに対する答えであるということである。

「十七条①」の意味が取りづらい第一の要因は、「念仏之不審」として、念仏に関する質問がされているのに対して、法然が第二十願の解釈をもって答えていることである。法然が念仏に関する質問に対して第二十願解釈を説くとは考えにくいのである。この「念仏之不審」とは何を意味しているのだろうか。そこで注目されるのが、以下の良忠門下の説示である。

良栄『東宗要見聞』には、「至<sup>ニ</sup>第二生<sup>ニ</sup>一行<sup>シテ</sup>念仏ヲ<sup>一</sup>往生スル者可<sup>レ</sup>云<sup>レ</sup>乗<sup>スト</sup>二十八願<sup>ニ</sup>一乎<sup>ニ</sup>」<sup>88</sup>とあり、ここでは、念仏を称えて順次往生を遂げた者ではなく、不如法な者・唯願無行の者・心行具足しない者・安心を退失した者・念仏と諸行併修の者等を対象にしている。そして、三生のなかで第二生において念仏を称えた者は、三願の内、第何願によって往生するのかという問題が挙げられている。この問題の解決には、第十八願・第十九願・第二十願の三願解釈が重要となる。「十七条①」や「広①」における質問者が問題としていた「念仏之不審」とは、念仏を修した者が往生できないという意味での質問ではなく、念仏を修さず順次往生できなかつた者が、来世で念仏を修した場合、その往生は何願に基づくものかという質問だったと考えられる。そのような念仏に関する疑問に対する答えということであれば、法然が第二十願をもって説明する意図が理解できるのである。同様の問答は、良暁『浄土述聞鈔』<sup>89</sup>、尊観『浄土十六箇条疑問答』<sup>90</sup>等にもみられることから、良栄等の時代やそれ以前において、多くの諸師の間でこの問題が注目されていたことが分かる。

しかし、法然にとってそのような問題は、第二十願解釈の本質とは全く関係が無いことである。法然にとつて第二十願は、阿弥陀仏との強い縁を示すものであり、少しでも阿弥陀仏と結縁した以上、必ずいつかは往生という目的が果たされるというものであり、そこに本来、二生・三生、順次・順後といった概念は関係ないのである。そのため「広①」では、一端「いざしらず」として解答することをさせている。そのうえで質問に答えるために、「のいて是を案」じ、自身の教学の枠内で答えた結果が示されている。これは前章で述べた、他宗からの質問に法然教学のなかで答えたという背景と合致する。つまり、ここで示される第二十願解釈は、法然教学の枠内において他者からの問いに答えたものであり、

法然自身が積極的に主張しなかったことではない。しかし、法然の思想からはずれるものではなく、本願の一つ一つを仏説として軽視することなく受け止める法然の思想と合致するものだとすることである。

## 第二項 伝承背景―浄土各派における第二十願の受容をふまえて―

本節では、法然の第二十願解釈が説かれる「十七条①」について考察してきた。ここで伝承を明らかにする前に、諸師の三願解釈について簡単に整理しておきたい。

### 一、諸師における三願観

#### ○長西の解釈

長西は、念仏と同様に諸行も阿弥陀仏の本願行であり、それ故諸行による往生は可能であるとしている。第十八願は「念仏往生願」、第十九願は「念仏諸行来迎願」、第二十願は「諸行往生願」とし、第二十願を諸行の報土往生を誓われた本願として諸行本願義を提唱する。長西は第二十願の「不果遂者不取正覚」という文は「若不生者不取正覚」と同義であるとし、さらに長西の弟子である道教は『諸行本願義』において、

然法藏比丘、被催<sub>一</sub>平等慈悲<sub>一</sub>立<sub>二</sub>広弘之願<sub>一</sub>唯限<sub>二</sub>称名一行<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>立<sub>三</sub>諸行<sub>一</sub>者慈悲還狭少<sub>二</sub>非<sub>三</sub>大悲普辺之徳<sub>一</sub>何云<sub>二</sub>広弘願<sub>一</sub>乎<sub>一</sub>。

として、称名念仏のみを本願として、諸行を本願としないならば、それは一切衆生を平等に往生せしめようという仏の大慈悲を狭小ならしめるものであって、仏の本願を広弘の願ということはできないという。坪井俊映氏はこのような諸行本願義は南都北嶺の仏教徒より行われた専修念仏に対する批判に妥協したものと思われ、一時は栄えたがその特色なきために南都北嶺の仏教に吸収されて法系を断つに至ったとしている<sup>92</sup>。

#### ○証空の解釈

証空は、諸行は非本願行であり、諸行による往生は一応不可能であるとするが、弘願に帰入した後は可能であるとする。『観念法門観門義』によると、証空は第十八願を「念仏往生の願」、第十九願を「来迎引接の願」、第二十願を「係念定生の願」としている。証空は『観経疏』を重視し、その本経である『観経』に説く定散二善をもつて、釈尊一代の教行のすべてが収まるとして、『観経』を中心に独自の弘願念仏説を説いた。定散二善の諸行を自力の心によって修することを「行門」とし、定散二善の行は定散二善を修して往生を願すべきであるというのではなく、これは弘願念仏を開示するにあるという考えを「観門」とした。すなわち、諸行雑行とされる定散二善は弘願念仏を開示する手段方便の行とするのである。「弘願門」とは阿弥陀仏の本願であって、第十八願の念仏であり、この念仏は阿弥陀仏の本願成就による衆生の往生を領解して申す念仏である。そして、領解の心(三心)によって行ずる定散諸善は念仏に融会して往生の業となるのである<sup>93</sup>。

#### ○隆寛の解釈

隆寛は、諸行は非本願行であるが、諸行による往生は、一応可能であるとする。しかし、それは浄土の辺地にしか往生することができないというものである。『三ヶ願事』によると、隆寛は第十八願を「悪人念仏往生願」、第十九願を「本正道回心念仏の願」、第二十願を「本雑行回心念仏の願」とし、このうち第十九願は、『極楽浄土宗義』において、聖道門の人が縁にあつて浄土門に帰依し、三心をおこして往生を願う願としている<sup>94</sup>。

次に第二十願は、同じく『極樂浄土宗義』において、自力の念仏及び雑行を行じている者が回心して三心をおこして往生を遂げることを誓った願であるとしている<sup>95</sup>。つまり、第十九願は聖道門の人が回心して来迎を蒙って往生を遂げる願とし、第二十願は自力の念仏諸行の人が回心して往生を遂げる願とするのである。また弥陀の他力に帰し、三心をおこして念仏するものは報土に往生することができるが、三心を具足しても諸行を修ずるものは浄土の辺地にしか往生できないとする<sup>96</sup>。

#### ○親鸞の解釈

親鸞は隆寛の三願回心往生説の考えを受けたものと考えられる。親鸞は、諸行は非本願行であり、さらに諸行による往生は不可能であるとする。本願については、第十八・十九・二十願について真仮分別を行い、要真弘の三門を説いて三願転入を説き、往生行としての念仏と諸行の関係を明かしている。これは、親鸞の往生思想の根幹をなすものである。『教行信証』において、第十九願は「臨終現前の願」と名づけ、これは「方便要門」の教えであり、自力の心にて定散諸善根を修するものの往生を誓われた願とし、『観経』に説かれる往生業の説示に基づくと規定している。これは自力に執する聖道門の人を誘引して浄土に転入せしめるための方便の願であるとし、懈慢辺地にしか往生できないとする（双樹林下往生）。次に第二十願については、同じく『教行信証』に、「植諸徳本の願」とし、これは「真門」の教えであり、念仏を自力の心をもって称える者の往生を誓われた願であるとする。これは未だ自力の心に執するものであるから、たとえ念仏しても化身土である疑城胎宮の浄土にしか往生出来ないとする（難思往生）。この願による往生も方便化身土への往生であり、これを『阿弥陀経』の説示に基づくとしている。その根本をたどれば、親鸞が『観経』や『阿弥陀経』に説かれる仏身仏土やそこに説かれる内容に対して低い評価しか与えなかったことになる。自力念仏については、第十九願に誓われた往生行とするが、これは真門に入る方便の願とし、第二十願の自力念仏もまた方便とし、第十八願の弘願門の機こそ真実報土に往生できるものであるとする（難思議往生）。そして第十八願に基づく往生を『無量寿経』の説示に基づく往生であると規定しているのである。つまり親鸞は「浄土三部経」所説の総体をそのまま真実であると受けとめずに『往生論註』をはじめとする諸経論に基づいて阿弥陀仏や極樂浄土を真仮分別したのである<sup>97</sup>。

#### ○聖光の解釈

聖光は諸行は非本願行であるが、諸行による往生を否定しない。諸行でも往生はできるが、念仏が最もふさわしいとするのである。第十九願について『西宗要』では

上ハ念仏往生ノ願也此レハ衆生ノ往生セン時我レ迎ヒニ往カント云フ迎接ヲ願シ玉フ也修諸功德ト云ラ仏ノ本願トシ給ニハ非ス修諸功德ノ者ノ往生スルヲ来迎セント云フ願ナレハ来迎コソ願トハ立テ給ヘリ<sup>98</sup>

とし、第十九願は諸行のみによる往生を誓ったものではなく、念仏及び余善を修する者に来迎することを誓ったものとする。また第二十願については、「係念定生願」と名づけ、「順次往生ニハ非ス其時節ノ長短ハ難キナリレ知（順次往生にはあらず、その時節の長短は知りがたし）」<sup>99</sup>として、次生に浄土往生を期する本願とはしていない<sup>100</sup>。

丸山博正氏は、聖光の置かれた立場について、『授手印』の巻末にある「念仏往生浄土宗血脈相伝手次の事」に、

法然上人以テニ浄土宗之義ヲ一伝フニ弁阿ニ今又弁阿以テニ相承ノ之義並ニ私ノ勘文徹選択集

ヲ「讓」与へ沙門然阿ニ畢ヌ聞シレ之人髓ニ信シレ之行シテレ之ヲ可シレ遂クニ往生ヲ<sup>101</sup>

とあることから、「相承の義」は『授手印』に集約され、「私の勘文」は『徹選択集』とともに良忠に授けられたとする。『徹選択集』は法然の教えを通仏教の枠のなかに広げ、通仏教に戻したうえで浄土の教えの深勝性を主張した書であり、聖光の努力は第一に法然の教えを正しく伝えること、法然門下の異義のなかで正しい法然義を守ることであり、第二にその教えが通仏教の土俵のうえでも通用する体系を作り上げること、聖道諸宗に対して浄土門の立場を示すことであつたとしている。すなわち第一が「相承の義」であり、第二が「私の勘文」である。門下の立場は法然が独立させた浄土門の価値体系を、大乘仏教のなかでどのように位置づけるかという問題に対処せざるをえなかつたとするのである<sup>102</sup>。

#### ○良忠の解釈

良忠は聖光と同じく、諸行は非本願であるが、諸行による往生を否定していない。『東宗要』の第九問答では、このうち「諸行ニ非本願行」ということが、諸行を本願とする者の問いに対して説かれている。次に第十問答においては、「諸行で往生可能である」ということが、諸行は往生不可能とする者の問いに対して説かれているのである。つまり第十九願も第二十願もそれ自体が諸行の往生を誓つた願ではないが、諸行による往生を否定はして、ということである。「東①」が第九問答の一部であることはすでに述べたが、『東宗要』にはそれ以外にも第二十願について、「過現門」（過去・現在・未来）・「現未門」（現在・未来・三生）という用語を用いて「三生」を説明する次のような箇所がある。

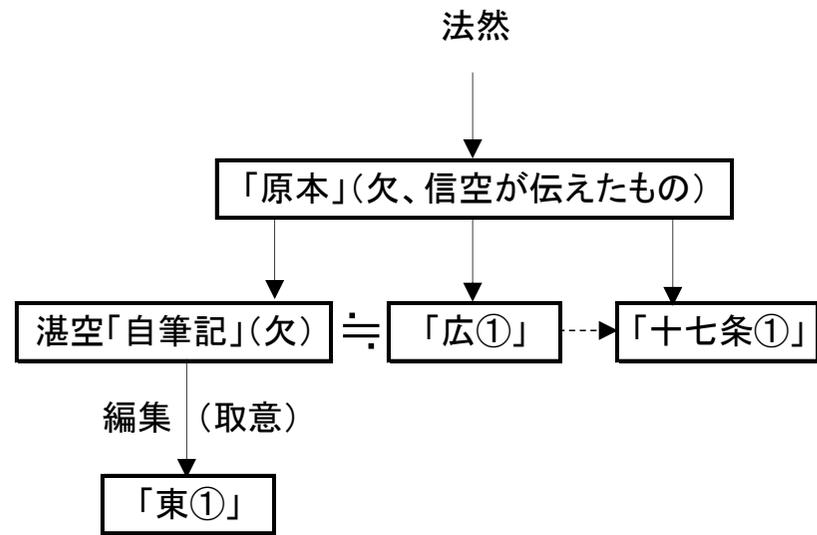
即以ニ過現末ノ二門ヲ可レ願スニ願意ヲ一ニ門名目借ニ山王院論記ニ言ハニ過現門ト一者過去ニ植エニ諸ノ徳本ヲ一現在ニ至心ニ廻向シ第三生ノ時方ニ得ニ往生ヲ一（中略）現未門ト者現ニ植エニ徳本ヲ一未来ニ至心ニ廻向シ第三生ノ時方ニ得ニ往生ヲ<sup>103</sup>

この用語は法然の教義書にはみられない。『東宗要』には、良忠が『山王院論記』<sup>104</sup>から言葉借りて、第二十願解釈に採用していることが示されている。ここで良忠は、第二十願に関して、『大阿弥陀經』<sup>105</sup>・『仏説無量清浄平等覺經』<sup>106</sup>に説かれる内容は「過現門」に、『九品義』に説かれる内容は「現未門」にあたるとして、どちらにしても三生は出ることがないとしている。そして、その例として、『観普賢經』<sup>107</sup>と、『伝弘決』に説かれる一節を挙げている。ここで良忠の著作から、この二つが挙げられている箇所を挙げると、『決疑鈔』・『決答鈔』・『伝通記』には、「弘決四ニ云ク（中略）極大遅ノ者ハ不レ出テ三生ヲ<sup>108</sup>とあり、『伝弘決』からの引用であるということが示され、原文が忠実に引用されているが、別の箇所では、『決疑鈔』・『東宗要』において、「普賢ノ行者極大遅ノ者不カレ出ニ三生ヲ<sup>109</sup>とあり、『伝通記』には、「普賢ノ行者ハ極遅ハ三生ナリ」<sup>110</sup>とある<sup>111</sup>。

良忠の教学は聖光の「相承の義」「私の勘文」という姿勢を受け継ぎながら、一般仏教の知識が駆使されているのが特色である。丸山氏によると、『東宗要』にかぎってみた場合、西山義に対する時は諸行往生の可能性が力説され、長西等の諸行本願義に対する時は諸行非本願が力説されるとしている。確かに第九問答の間では明らかに諸行本願義が意識されておき、第十問答の間では西山義が意識されているのである<sup>112</sup>。

#### 二、「十七条①」の伝承

以上の背景や諸師の解釈をもとに、「十七条①」の伝承は次のようにあらわされ、五点を指摘することができる。



(1) 「東①」では「湛空」の「自筆記」としてはいるため、信瑞の「広①」をみて採用したのではないが、信瑞は信空の弟子であり、湛空もまた信空からの円頓戒正嫡の後継者であり、両者とも信空との関係が深いことを考えると、この類の御法語は信空系の間でよくいわれ、伝えられてきた御法語であると考えられる。

(2) 第二十願と「三生」を結びつける思想は法然の教義書や他の御法語にはみられないが、『逆修説法』・「念仏大意」・「四十八巻伝」等には「三生」についてふれられており、法然がその「三生」と教義書で説いている「係（繫）念」とをはじめて結びつけたことを、唯一法然の詞として確認できるのが「広①」なのである。つまり、この第二十願に関する御法語類の原初形態に最も近いものが「広①」であり、「広①」は、法然の教義書にはみられない第二十願と「三生」を結びつけるという良忠の解釈の元となった法然の詞を確認することができ、さらにこの御法語が信空系の伝承であることを知ることができる大切な御法語である。

(3) 良忠が「正信上人自筆記」・「建長三年後九月二十七日記之湛空〔印証取意〕」と述べているような、湛空の「自筆記」は現存しないうえ、「東①」では「取意」とされているため確認できないが、良忠が根拠もなく湛空のものとはしないと考えられることから、信瑞の『広疑瑞決集』の他に湛空の「自筆記」も当時存在したと考えられる。信空系における相伝ということから、湛空の「自筆記」は「広①」と全同ではなくても、かぎりなく「広①」に近いと想定できる。つまり良忠は「広①」と同内容の湛空の「自筆記」に説かれている法然の詞を基に、「三生」・「百年」といった思想、さらに第二十願解釈を構築していった。それが現存するもので唯一確認できるのが「広①」であるということである。

(4) 「広①」と「東①」の検討から、この御法語が信空系による伝承である可能性は高い

と考えられ、「十七条①」も同様に信空系の伝承を受け継いだものであると考えられる。変遷を経ながらも、信空系の伝承を受けながら、法然の詞の真意が忠実に伝えられていると考えられる。

(5)「十七条①」はさまざまな経論・著作を基に構成されており、そこに親鸞独自の思想はみられない。よって、親鸞が書写したものの原本が存在したと考えられる。第二章での検討によって明らかになった、「十七条御法語」にあまり手が加えられた形跡がないことや、信瑞は原本をそのまま伝えていたこと、『明義進修集』には原本があったと考えられること等をふまえると、『広疑瑞決集』にも同様に、信瑞がもとにした法然から信空等に伝わった詞が記された原本があると考えられる。

この第一条をみるかぎり、これは親鸞が一から創作し、親鸞の思想が含まれているものではない。内容が法然のものとして珍しいものである故であろうか。

また、その際の背景については、ここでも前章までの結論と同様に、第二十願解釈を法然は積極的に説いたのではなく、外からの質問に対して、自身の教学の枠内で答えたという点、さらにそこに信空が関与していることが明らかとなった。

最後に、本論第二章第三節で整理した明遍の思想のなかに、この「十七条①」と同様のものがみられることに注目したい。列挙すると以下のとおりである。

・『広疑瑞決集』

又或人、問「明遍僧都」云、十九、二十の願の正しき其の体いかんと。答云、十九は来迎、二十は果遂の願也。十八、十九、二十の三種の願、俱に一人の上に具すべき也。

おほよそ十八の生因左右にあたはずと雖も、十九の願ことに大切也。正しく往生の機に相応することは、いかにも仏身を拝見せん時、円満すべき也。然れば思を宝所にかけて、是を称念するに、十九は即来迎にあづかるなり。二十の願また以て殊勝也。我等がふかく頼む所、只この願也。ゆへいかんとなれば、此願の意は、いかにも往生を心にかけて、弥陀に帰しつるものは、あさきも深きも、順次多生に、皆其ののぞみを成ずるなり。おほよそ、三種の願、利益いづれも、おろかならず、皆以殊勝也。〔此

義又相伝義大同〕 113

第二十願を重視するが、他の願もすべて重要とする。

・『伝通記略抄』

御廟大師東山ノ上人蓮華谷ノ妙高院毘沙門堂等ノ先徳賢哲皆同ク第二十願ハ遠生ノ願ト料簡シ給ヘリ以ニ此義ヲ一推ニ勘ルニ願意ヲ一知ヌ第二十願ハ是レ遠生ニシテ而順次ノ生因ニ非コトヲ 114。

第二十願を遠生の願とし、順次往生を誓ったものとはしない。

・『東宗要』

蓮華谷（明遍）云至誠心ト者強盛ノ心也謂ク不シハレ発サニ一念真実ノ之心ヲ一何レノ行モ不レ可ニ順次ニ往生ス一縦ヒ雖レ非トニ順次ニ一多生ノ往生モ亦非レハレ可キニレ不レ期セ所詮ハ深ク憑ントナリニ第二十ノ願ヲ一但シ又至テニ臨終ニ一真実ノ心発ルコトモ可シレ有レ之（答ルニ妙香院ノ問ヲ一消息狀ノ意也）本願房詣シテニ蓮華谷ニ一「夜聞キニ往生ノ安心ヲ一臨テレ別ニ泣テ日予カ之病身再詣難シレ凶リ嗟ア、永訣ナラン歎蓮華谷ノ云怯弱ノ言ナル哉再会不レ遠カラ百年ノ之内自他必ス当ニニ往生ス一若不シハレ順次ナラ一則三生必至ノ之願可レ憑ム也（云云） 115

至誠心とは強盛の心であり、どんな行をしても一念真実の心をおこななければ順次往生することができない。たとえ順次往生できなくても、第二十願を頼みとして、百年、三生の内に往生するとしている。

・『東宗要見聞』

蓮華谷ノ云設ヒ雖トモ下今生ニ愚ニシテ不トレ遂中順次ノ往生ヲ上來生ニハ要ス可ニ往生ス一其ノ故ハ阿弥陀仏發シテニ廿願ヲ一不レ捨ニ結縁ノ者を一故ニ一六。

今生に順次往生できずとも、結縁者を捨てないという第二十願によって来生には必ず往生することができる。

このように、明遍には第二十願を重視する思想がみられる。明遍は元々三論宗の学僧であるが、本論第六章で詳しく考察するように、この三願解釈は南都における重要な問題であったようである。三願の解釈は念仏と諸行の理解にもつながるものであり、そういった点で南都から注目され、また非難の論点となった。先に長西の三願観をまとめた際に挙げた坪井氏の指摘のように、長西を妥協させるほどの強い圧迫が南都からあったと考えられる。前章では天台宗との関係に注目して論じてきたが、以後本章では南都との関係にも留意して進めていきたい。

## 第二節 本願論Ⅱ―隆寛からの伝承―

### 第一項 第十九願について 「十七条御法語」第十四条

一、内容と問題点

「十七条⑭」には次のように説かれている。

又云、第十九ノ願ハ、諸行之人ヲ引入シテ、念仏之願ニ帰セシメムト也。 117

ここでは四十八願のなか、第十九願について説かれている。第十九願は『無量寿経』に、

設シ我レ得シニレ仏ヲ十方ノ衆生發シニ菩提心ヲ一修シニ諸ノ功德ヲ一至心ニ發願シテ欲シニレ生ントニ我カ国ニ一臨ンテニ寿終ノ時ニ一仮モ令シ不シハ下与ニ大衆ノ一團遶ラレテ現セ中其ノ人ノ前ニ上者不レ取

ニ正覺ヲ一118

と説かれ、十方世界にいる人々が、菩提心をおこして多くの功德のある諸善根を修して、心をこめて浄土に往生したいと願うなれば、その人の命終わるときにあたって、阿弥陀仏が浄土の菩薩聖衆にとりまかれてその前に身をあらわし、浄土に迎えとるといふ願である 119。

「十七条⑭」では、この第十九願が、そうしたさまざまな功德を修める人々の心をひきつけ、念仏往生の願である第十八願に帰依させようとするものであると説かれている。

この「十七条⑭」は短い詞であるが、三願のなかの一つとして「十七条御法語」全体のなかでも重要な詞であると考えられる。

この条に関しては、以下の様な問題点が挙げられる。

・第十九願によって念仏に帰入するという思想と親鸞の三願転入思想との類似↓法然の思想として問題はないか。

・要門・弘願解釈や、念仏と諸行論との関係。

## 二、法然教学との比較

「十七条①」では、法然教義書に第二十願について説かれているものが少なかつたことが問題となつたが、第十九願は、第二十願に関する説示に比べると教義書や御法語に多くの説示がみられる。ここでは「十七条④」の理解と関連して、法然の第十九願理解についても整理したい。はじめに『三部経大意』には、

三輩往生ノ文アリ、是ハ第十九ノ臨終現前ノ願成就ノ文也。発菩提心等ノ業ヲシテ三輩ヲワカツト云トモ、往生ノ業ハ通シテ皆一向専念無量寿仏ト云ヘリ。<sup>120</sup>

と説かれ、また、

臨終ノ時ニハ仏ケ自来テ迎給ニ、諸ノ邪業繫ヨク得ル者ノナシ。是ハ衆生ノ命ヲ終ル時ニ臨テ、百苦来リ逼テ、身心ヤスキ事ナク、悪縁外ニヒキ、妄念内ニモヨヲシテ、境界、自体、当生ノ三種ノ愛心キヲイ起リ、第六天ノ魔王此時ニ当リテ、威勢ヲ起テ妨ヲナス。如此種々ノ礙ヲ除カ為ニ、シカシ臨終ノ時ニミツカラ菩薩聖衆圍繞シテ、其人ノ前ニ現セムト云フ願ヲ建テ給ヘリ。第十九ノ願是也。是ニヨリテ臨終ノ時ニイタレハ、仏来迎シ給フ。行者是ヲ見テ、心ニ歡喜ヲナシテ、禪定ニ入カ如クニシテ、忽ニ觀音ノ蓮台ニ乗リテ、安養ノ宝刹ニ至ルナリ。此等ノ益アルカ故ニ、念仏衆生撰取不捨ト云ヘリ。<sup>121</sup>

と説かれている。ここでは、我々凡夫は臨終の時に、「三種の愛心」等の「種々の礙」が起るが、これらの「礙」を除くために阿弥陀仏が本願として第十九願を立てたのであり、行者はこの願によつて浄土に往生することができる」と説かれている。

また、『無量寿経釈』には次のように説かれている。

上ノ本願ノ願成就ノ文ニ雖レ明ストニ但念仏ヲ一、上ノ来迎ノ願等ノ中及ビ次ノ三輩ノ文明ニ助念ノ往生、諸行ノ往生ヲ一。依テレ之ニ諸ノ往生ノ行者、於ニ但念助念諸行ニ一、懷テ疑網ヲ一未ダレ決シ。故ニ至テニ流通ニ一、初ニハ廢ニ助念諸行ノ二門ヲ一、明スニ但念仏往生ヲ一。謂ク其有レ得レ聞クコトニ彼ノ仏ノ名号ヲ一。(云云)善導ノ釈ニ云。其有レ得レ聞ニ彼ノ弥陀仏ノ名号ヲ一、歡喜シテ至ニ二念ニ一皆ナ当ニ得ニ生ス彼ニ一。(云云)此ノ義亦タ非ズニ私ノ意ニ一、即チ善導ノ御意也。此ノ經ノ三輩ノ中ニ説キニ助念及ビ諸行ヲ一、後ニ流通ノ中ニ、廢シテレ之ヲ唯ダ明スニ念仏ヲ一。其ノ次第似タリニ二經ニ一。觀經ノ中ニハ、先ヅ廣ク逗シテニ機縁ニ一、説テ二十三定善、三福九品ノ之業ヲ一明スニ諸行往生ヲ一。其ノ次ニ仏以ニ此ノ法ヲ一、付属シ給フ文ニ云ク。仏告ハクニ阿難一、汝デ好ク持ニ是ノ語ヲ一等。(云云)。善導ノ釈ニ云。從ニ仏告阿難汝好持是語一已下ハ、正ク明ス下付ニ屬弥陀ノ名号ヲ一、流通スルコトヲ於退代ニ上。上來雖レ説クト定散兩門之益ヲ一、望レバニ仏ノ本願ニ一、意在リニ衆生ヲシテ一向専ラ稱シムルニニ弥陀仏ノ名ヲ一。(已上)此レ已ニ如レ此ノ、今經亦タ如レ此ノ。上ニハ逗シテニ機縁ニ一、且ク雖トモレ説クトニ助念仏往生及ビ諸行往生之旨ヲ一、准ルニ仏ノ本願ニ一故ニ、至テニ于流通ノ初ニ一、廢シテニ諸行ヲ一歸スルニ但念仏ニ一也。助行猶ラ廢スレ之ヲ、況ヤ但諸行ヲ哉。(云云)<sup>122</sup>

ここでは、直接第十九願に関する説明があるわけではないが、第十八願では「但念仏」が説かれているのに対し、第十九願や『無量寿経』の三輩の文に「助念往生」や「諸行往生」が明かされていることによつて、行者は「但念仏」・「助念仏」・「諸行」ということについて「疑網」を懐いてしまふとしている。この問題を解決するために『無量寿経』の流通分に至つて、はじめには第十九願や三輩の文に説かれた「助念諸行の二門」を廢し、「但

念仏往生」のみが明かされているということが説かれている。これは「十七条⑧」でみたような『観経』の次第に似ており、この『無量寿経釈』の説示は、第十九願が本来「助念往生」や「諸行往生」を明かすものではないということを示しているとも理解することができる。

次に、『逆修説法』では次のように説かれている。

来迎引接願者即此ノ四十八願中ノ第十九願也人師釈スルニレ之有リニ多義一先為ニ臨終正念ノ一  
来迎ヘリ所謂ル疾苦逼テ身ヲ一将欲レ死シト之時必ス起ナリニ境界自体当生ノ三種ノ愛心一也而  
ニ阿弥陀如来放テニ大光明ヲ一現下フニ行者ノ前ニ一時未曾有ノ事ナル故ニ帰敬ノ心ノ外ニハ無シニ他  
念一而レハ亡シテニ三種愛心ヲ一更ニ無シレ起一且ハ又仏近下テニ行者ニ一加持護念下フカ故也稱讚淨  
土經ニハ説キ下慈悲加祐シテ令シテニ心ヲ一不レ乱既ニ捨テレ命已テ即得テニ往生ヲ一住スト 中不退転ニ上  
阿弥陀經ニハ説ケリ下阿弥陀仏与ニ諸ノ聖衆一現ニ在ニ其前ニ一是人終時心不シテニ顛倒一即得  
レ往中生コトヲ 阿弥陀仏ノ極楽国土ニ上令心不乱ト与トハニ心不顛倒一即令ルノレ住ニ正念ニ一之義  
也然者非ニ臨終正念ナルカ故ニ来迎シ下ニハ一々々下カ故ニ臨終正念ナリト云之義明也在生之間往  
生行ノ成就セン人ハ臨終ニ必ス可レ得ニ聖衆ノ来迎一得ニ来迎一時忽ニ可ナリレ住ニ正念一也然ニ今  
時ノ行者多ク不シテレ弁ニ其ノ旨ヲ一捨テニ尋常ノ行ヲ一生シテニ怯弱ヲ一遙ニ期シテニ臨終ノ時ヲ一祈ルニ  
正念ヲ一最モ僻ヒカ胤インナリ也然者能ク々意ニ得ニ此ノ旨ヲ一於テニ尋常ノ行業ニ一不レ起ニ怯弱ノ心  
ヲ一於テハニ臨終正念ニ一可レ成スニ決定ノ思ヲ一也此ハ是レ至要ノ義ナリ聞カン人可シレ留レ心ヲ一此ノ  
為ニ臨終正念ノ一来迎スト云フ義ハ静慮院ノ静照法橋ノ釈也(中略) 弥陀如来与ニ諸ノ聖衆一共  
ニ現シテニ行者ノ前ニ一来迎引接為トシニ引テ示ニ道路ヲ一之義誠ニ被レ云一事也娑婆世界ノ習モ行  
ニハレ路ヲ一必具スルニ先達ヲ一事也依テレ之御廟ノ僧正ハ此ノ来迎ノ願ヲハ名下ヘリニ現前導生ノ願ト

— 123 —

ここでは、はじめに第十九願が「来迎引接願」であることが説かれ、『称讚浄土経』や『阿弥陀経』の説示を基に、臨終の時に正念であるから阿弥陀仏が来迎するのではなく、往生行を成就した者は臨終の時に必ず聖衆の来迎があり、その来迎によって忽ちに正念に住すことができるということが説かれている。そして、近時の行者がそのことを理解せずに、尋常の行を捨てて臨終の時のために正念を求めるのは大変な「僻胤」であるとしている。また、この正念に住せしむる為に来迎して下さるといふ義は、静照法橋の解釈を基としていることが示されている<sup>124</sup>。

また、阿弥陀仏が聖衆とともに行者の前に現れて、極楽への路を示し、引接していくことから、良源はこの第十九願を「現前導生願」<sup>125</sup>と名づけたということも示されている。

次に御法語類において第十九願について説かれているものとして、『拾遺和語灯録』に所収されている「法性寺左京大夫の伯母なりける女房に遣はす御返事」には、

われら戒品のふねいかたもやふれたれば、生死の大海おわたるへき縁も候はず。智恵のひかりもくもりて、生死のやみをてらしかたければ、聖道の得道にももれたるわれらかために、ほとこし給他力と申候は、第十九のらいかうの願にて候へは、文に見へす候とも、かならずらいかうはあるへきにて候なり。<sup>126</sup>

とあり、ここでは、「戒品の船・筏」が破れて「生死の大海をわたる」縁がなく、「智恵のひかりも」くもつて、「生死の闇を照らす」ことができないうような、聖道門の得道に漏れてしまう我々でも、第十九来迎の願によって必ず来迎があるということが説かれている。

また、『西方指南抄』所収「正如房につかはす御文」には、

モトヨリ仏ノ来迎ハ、臨終正念ノタメニテ候也。ソレヲ人ノミナワカ臨終正念ニシテ、念仏申タルニ、仏ハムカヘタマフトノミココロエテ候ハ、仏ノ願ヲ信セス、経ノ文ヲ信セヌニテ候也。(中略)ネカワクハ阿弥陀仏ノ本願アヤマタス、臨終ノ時カナラスワカマヘニ現シテ、慈悲ヲクワエタスケテ、正念ニ住セシメタマヘト、御ココロニモオホシメシテ、クチニモ念仏申サセタマフヘク候。コレニスキタル事候マシ。<sup>127</sup>

とあり、阿弥陀仏の来迎は、臨終の者を正念に至らしめるためにあるものであって、正念に至ったうえで念仏によって阿弥陀仏が来迎すると考えることは、阿弥陀仏の本願、すなわち第十九願を信じていないことになることと説かれている。

これら法然の教義書や御法語類における第十九願解釈には、この第十九願が、第十八願で誓った「但念仏往生」とは別に、「諸行往生」を誓った願ということではなく、あくまでも来迎することを誓った「来迎引接願」であることや、その来迎とは、臨終の時に正念であることを前提とした来迎ではなく、来迎によって正念となること、「正念↓来迎」と考えられることは、「僻胤」であり、第十九願を信じていないことになること等が示されていた。

以上のように、法然教学において第十九願は、来迎思想と関連して多く説かれるのであるが、「十七条<sup>⑭</sup>」のように、諸行を修する者を念仏一行に帰せしめるという思想はみられなかった。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

聖光・良忠はじめ法然門下の著作では、第十九願解釈と関連して要門・弘願解釈や念仏と諸行論に展開する説示が多く存在するが、いずれも「十七条<sup>⑭</sup>」の内容と関連する説示ではない。唯一同内容が示されるのは、『広疑瑞決集』(以下、「広<sup>⑭</sup>」とする)であり、次のように説かれている。

問、十九、二十の両願、諸行を廢する条、釈義のおもむき可レ然。但し、彼両願の料簡をきかんと思ふ。答、十九の願は、本善ある聖道門の学者の、後に浄土に帰したる人の相なり。發菩提心、修諸功德者、本所修の業を挙げ、至心發願、欲生我国者、浄土門に入る相也。此れ即ち今の世の法相、三論、華嚴、天台、真言等の学者の、自宗の菩提心をおこして、諸の行業をつとむるの人、正像末の教行証のいはれを案じつゞけて、聖道門を出で、浄土門に入れる是也。先師律師つねにの玉はく、隆寛こそ十九の願の機よ。其故は、本と円宗の菩提心を發して、聖道の出離を期せしほに、末法に生をうけたる身、涯分をしる故に、聖道の出離の叶ふまじきはれを心得て、浄土門に入れるなり。「云云」。(中略)又或人、問、明遍僧都一云、十九、二十の願の正しき其の体いかんと。答云、十九は来迎、二十は果遂の願也。十八、十九、二十の三種の願、俱に一人の上に具すべき也。おほよそ十八の生因左右にあたはずと雖も、十九の願ことに大切也。(中略)二十の願また以て殊勝也。我等がふかく頼む所、只この願也。(中略)おほよそ、三種の願、利益いづれも、おろかならず、皆以殊勝也。

〔此義又相伝義大同〕<sup>128</sup>

このなかで注目すべきは、第十九願が、元々聖道門の学者であったが、後に浄土門に帰依した者の相であるとされていることである。そしてその意をとって、信瑞の師である隆寛が常日頃から、自分は第十九願の機であると述べていたことが説かれている。ここで示

される聖道門から浄土門の流れは「十七条⑭」で示されていた内容と軌を一にするものである。

『和語灯録』の「隆寛伝説の詞」には、

隆寛律師のいはく、法然上人の、給はく、源空も念仏の他に、毎日に阿弥陀経を三巻よみ候き。一卷は唐、一卷は呉、一卷は訓なり。しかるを、この経に詮するところ、たゞ念仏申せとこそとかれて候へは、いまは一卷もよみ候はず。一向念仏を申候也と、隆寛一毎日に阿弥陀経四十八巻よまれき。すなはち心えて、やかて阿弥陀経をさしをきて、念仏三万遍を申しきと。<sup>129</sup>

とある。ここで示される内容は、『阿弥陀経』読誦から念仏一行への移行であるため、「七条⑭」とは異なるが、隆寛の詞であるという点で、関連があるものと考えられる。『決答抄』には、

乗願上人ノ云、有人問テ云ク色相観ハ観経ノ説ナリ也、設ヒ雖ニ称名ノ行人ナリト一可クレ観スレ之候歟如何。上人答テ云ク源空モ始ニハサル徒ラ事シタリキ、今ハ不レ爾ラ但信ノ称名也ト。

〔云云〕<sup>130</sup>

とあり、同内容が『和語灯録』のなかに、先ほどの「隆寛伝説の詞」に続いて「乗願伝説の詞」として収録されている。

次に、或人と明遍との問答が示され、第十八願・第十九願・第二十願の三願は、別々にあるのではなく、ともに一人のうえに具せられるべきものであるとされていることにも注目すべきである。また、第十八願だけではなく、第十九願や第二十願もすべて同じく「大切」な、「殊勝」なる本願であるとされている。そして最後に、これが「相伝義」であることが示されている。

(2) 伝承の背景（人物関係等）

第十九願については、法然や諸師による解釈が多くみられるが、「十七条⑭」の内容と軌を一にするのは「広⑭」のみであった。

「広⑭」の最後に「此義又相伝義大同」とあることから、「十七条①」と同様に信瑞の師からの相伝であることが考えられる。先述のとおり、信瑞にとつて直接の師とは、信空と隆寛の二師であることが、望月信亨氏によつて明らかにされている<sup>131</sup>。隆寛の詞とされていることから、隆寛からの相伝であると考えるのが自然であるが、ここでの相伝とは、一連の流れのなかに第二十願のことや明遍の思想が説かれていることから、すべてまとめて、最終的な師である信空からの相伝であるとも考えられる。

もう一点ここで注目すべきことは、『広疑瑞決集』の「広⑭」該当箇所直前に次のような問答が示されていることである。

諸行本願、非本願義、当世諍論也、面にあらずば決し難し。然れども相伝の一義に付て、粗是を料簡せば、十八は念仏往生の願。十九は聖衆来迎の願。二十は欲生果遂の願也。（中略）ある人の曰く、空上人は、浄土宗に於ては、失二稟承一の人なり。われらに又同じ。俱に目あり、意あれば、文を見て義を推するに、深く其旨を得たり。上人なんぞ我等にまさらんや、我等なんぞ上人に劣らんや。然れば何によりてか、強ちに上人の義を信ぜんやと云ふ者あり。此義いかん。答、如レ此云者は、顕密諸宗の中に、一宗をも学せず。儒道二教の中に、一教をも習はざる類ひの、仏法とては、只だ

世流布の浄土一宗計りをうかぐえる浅智の僧侶也。管をもちて天を見、針をもちて地をさゝんが如し。なんぞひろからんや。空上人は諸宗に通達し、浄土に証を得玉えり。(中略)彼等が上人をそしめるは、喩ば鼠の狗を襲ひ、豚の虎を咋せんが如し。ちかづかば即やぶれなん。(中略)発菩提心、修諸功德者、本所修の業を挙げ、至心発願、欲生我國者、浄土門に入る相也。此れ即ち今の世の法相、三論、華嚴、天台、真言等の学者の、自宗の菩提心をおこして、諸の行業をつとむるの人、正像末の教行証のいはれを案じつゞけて、聖道門を出で、浄土門に入れる是也。<sup>132</sup>

ここではまず、諸行本願・非本願といった問題が当時論争となっていたことが説かれている。続いて「ある人」が、法然は稟承を失った人であり、我等は法然に劣る者ではない。何故法然の義を信じる必要があるだろうかという主張が示され、それに対して信瑞がそのような者は「浅智の僧侶」であり、法然と直接論じ合ったならばすぐに論破されてしまうだろうとしている。

ここで注目すべきは、「失稟承」という批判は南都興福寺から出された『興福寺奏状』に掲げられたものであるということや、そのような南都からの批判に対して信瑞が、師から相伝された法然の詞によって法然教学の正当性を主張しているということである。この理念は前章で雅成親王と諸師の書簡をみた際にもふれたが、『広疑瑞決集』全体に、さらには信瑞の思想全体に通じるものであると考えられる。

### (3) 問題点

ここで本節の冒頭に挙げた問題点について考えたい。はじめに、「十七条⑭」に説かれる第十九願によつて念仏に帰入するという思想と親鸞の三願転入思想とが類似しているという問題、またそれを法然上人の思想ととらえてよいのかといった問題である。

三願転入について、簡単に図示すると以下になる。

- ・要門 — 『観経』 — 第十九願—双樹林下往生
- ・真門 — 『阿弥陀経』 — 第二十願—難思往生
- ・弘願門 — 『無量寿経』 — 第十八願—難思議往生

このうえで第十九願→第二十願→第十八願と転入するという思想である<sup>133</sup>。以下、この思想との違いについて考察していきたい。

先述したとおり、法然の理解として第十九願はあくまでも「来迎引接願」であり、それ以外の意味を求めていない。法然自身やその教えを信仰する念仏者にとってはこの理解のみで十分なのであるが、その一方で、念仏に対して懐疑的な者、批判的な者や諸行が本願行であると主張する者にとっては、まさにこの第十九願に諸行が説かれていることが諸行本願説の根拠となり、批判の対象となるのである。

では、その批判的な者とはどのような人物なのであろうか。平雅行氏は、禅恵という真言僧を例に出し、禅恵が瓦経作(康徳二年(一一四三))、弥陀像・地藏像・諸曼荼羅の作成と埋納、莊園内の養蚕の禁止、その他莫大な数の善根によつて「上品上生・極楽浄土」「値遇慈尊出世」等を願ったように、諸行往生思想に基づく多善根主義的浄土教が当時一般的であったことを挙げている<sup>134</sup>。

また『興福寺奏状』では、九箇条の失が挙げられているが、第六暗三浄土一失において、曇鸞・道綽・善導は諸行往生を許し、それだけでなく、一般の諸師である曇融<sup>135</sup>は橋を

亘たし、善旻は路を造り、常旻は堂を修し、善會<sup>136</sup>は坊を払い、空忍は華を採み、安忍は香を焼き、道如は食を施し、僧慶は衣を縫うといった善根を修し順次往生を遂げ、また僧諭は『阿含』を持し、行衍は『撰論』を講じ、各々感応あつて浄土に詣でることが出来たとし、諸行による往生をした人物を挙げて専修念仏を批判している<sup>137</sup>。これらの人物のなかで、詳細が分かるのは曇融と善会のみであるが、どちらも中国の僧であり、どの僧も当時の南都に実際にいた人物ではない。曇融に関しては『発心集』にも記載があり、当時一般的にもこの諸行往生ということが話題になっていたことが分かる。また、貞慶は『興福寺奏状』の内容について「八宗」の「同心」であるとして、興福寺のみならず、諸行により往生を求めることは当時の仏教界において一般的なものであったことが分かる。

このような状況下で法然の専修念仏思想に対する批判が出てくるのであるが、法然思想における「廃助傍の三義」等の「念仏と諸行」論によれば、これらの批判が全くの誤りであることを指摘することができる。「念仏と諸行」論の詳細については後ほどまとめるが、はじめ諸行が本願行であるという誤った第十九願理解によつて非難してきた者は、法然の思想をしっかりと理解したならば、最終的に自身の誤りを認めて必然的に念仏の教えに帰依することとなる。結果的にはじめ第十九願を誤解・批判していたこと自体が、浄土門に帰入するきっかけとなるのである。これは先ほど挙げた『広疑瑞決集』に、法然を誇ることは「豚の虎を咋せんが如」きことであり、「ちかづかば即やぶれなん」ことであると示されているとおりである。なかには、自身で第十九願について疑問を持ち、法然の教えを考え直すことでその疑問を解消し、浄土門に帰入する者もいるだろう。このような、はじめ念仏を批判し、諸行を修していた者が、浄土門に帰入するという流れをあらわしているのが「十七条<sup>14</sup>」の内容であると考えられる。

ただし、ここで注意すべきことは、「十七条<sup>1</sup>」の第二十願を考察した際と同様に、法然にとつて第十九願はあくまでも「来迎引接願」であり、先のような議論は第十九願に関する本質の問題ではないということである。また、阿弥陀仏が第十九願を、念仏一行に向かわせるという意味を込めて立てたということではなく、我々の理解の段階で念仏一行に向かわせるきっかけとなると受け止めるという意味である。「諸行は機に在り、来迎は仏に属す」<sup>138</sup>とあるように、阿弥陀仏は来迎を誓うためにこの第十九願を立てたのであって、諸行から念仏に帰入させるために立てたのではない。非難に対して法然がその思想の枠内で解決したということであり、機辺のレベルの問題である。本質として、第十九願は方便ではなく来迎を誓った願として重要な役割があるという点において、親鸞の説く三願転入のような第十九願を方便とする姿勢とは全く異なるのである。ここでも「一一の願虚しく設くべからず」<sup>139</sup>として仏説を決して軽視しない法然の姿勢は変わることがない。これは、「広<sup>14</sup>」で明遍が「三種の願、利益いづれもいづれもおろかならず、皆以殊勝也」とした思想とも通ずるところである。

「十七条<sup>14</sup>」で説かれる諸行から念仏に帰依する者の流れは、香月乗光氏が説く「廃助傍の三義」の段階説に似たところがある。

香月氏は、『選択集』に説かれる「廃助傍の三義」について、三義がともに一向念仏に帰すべきと考え、それまで先学が個々のものとしてみていた「廃助傍の三義」における三義間の関係性について、解釈を示している。

香月説によると、第三「傍正の義」においてははじめ念仏の傍にあつた諸行は、念仏が正であるかぎり念仏にウエイトがあるのは当然で、段々と念仏の方に主動力が出てくる。そして、傍にあつた諸行は、念仏を助成するという役割に変わってくる。ここで、第三「傍正の義」から第二「助正の義」への展開がみられる。

次に、念仏を助成する役割を持った諸行は、念仏が進められていく内に、助は助としての立場をいつまでも持続することが出来なくなり、助業を修することがいつの間にか念仏の力によって助業をなくすることになり、「但念仏」の状態に変化する。すなわち、第二「助正の義」から第一「廃立の義」への展開といえる。

香月氏は、『選択集』において、善導の意に依るならば善導の正意は第一「廃立の義」であるとし、つまりは、偏依善導の法然にとつても「廃立の義」が本意であることが考えられるとする。しかし、法然が『明義進行集』において隆寛に、「源空もはじめには、念仏の外に、阿弥陀経を毎日三巻読み候き——(中略)——この経の詮するところ、たまた念仏を申せとこそとかれて候へば、今は一卷もよみ候わず、一向念仏を申し候なり」と述べているように、実際に念仏を修する行者の機を考えると、はじめから念仏一途に成りきるといふのは難しいことであつて、法然もそうだったように、但念仏になるには段階が必要であると説く。この「傍正の義」から「助正の義」、「助正の義」から「廃立の義」という三義間の流れが一向念仏への道であり、念仏自体のなかにそのように進ましめる根源的な働きがあるのであり、阿弥陀仏の名を称えるなかに一切の行がおさまる働きを持つものが念仏であるとする<sup>140</sup>。

この諸行併修から念仏一行へと移行する段階は、先述した「十七条⑭」における聖道門から浄土門に帰入する流れと軌を一にすると考えられる。しかし筆者は、香月氏のように「初めから念仏一途に成りきるといふのは難しい」ため、法然が自身の実体験をふまえ、但念仏になるために諸行を交えた段階が必要であるという考えをこめて「廃助傍の三義」を説いたとは考えられない。「廃助傍の三義」を含めた念仏と諸行論については第五章に詳しく論ずるが、『選択集』においてこの「廃助傍の三義」を説いた後、「今もし善導に依らば、初めを以て正と為すのみ」<sup>141</sup>とし、善導に依るならばはじめの廃立を正とするのが適していると断定していることは重要である。法然にとつての善導は、「偏依善導一師」<sup>142</sup>であり、また「善導和尚ハ弥陀ノ化身ナリ」<sup>143</sup>という存在である。さらに「ただ善導和尚の意に依て浄土宗をたつ。和尚はまさしく弥陀の化身也。」<sup>144</sup>等と述べていることから、法然が絶対的に善導に依っていることを知ることができる。善導を弥陀の化身ととらえる法然にとつて、善導の所説は仏説と等しい価値のものとなる。「今もし善導に依らば、初めを以て正と為すのみ」ということは、たとえその前に「三義の勝劣を後世の学者にゆだねる」という謙虚な態度を示しながらも、法然のなかでは、善導による絶対的な確信を持つた「廃立為正」という結論があり、そこに段階をふまえることは決してないと考えられるのである<sup>145</sup>。

同様に「十七条⑭」における聖道門から浄土門の流れは、あくまでも念仏に批判的な者や諸行本願を主張する者が対象であると考えられる。法然は浄土門帰入者に諸行を併修する傍正の段階を積極的に主張することはあり得ず、また、阿弥陀仏が四十八願のなかで第十九願をそのような段階を考慮して立てたとは考えられない。あくまでもそれを理解する我々の理解の問題であり、批判する者に対して必要に駆られて説かれた詞であると考えら

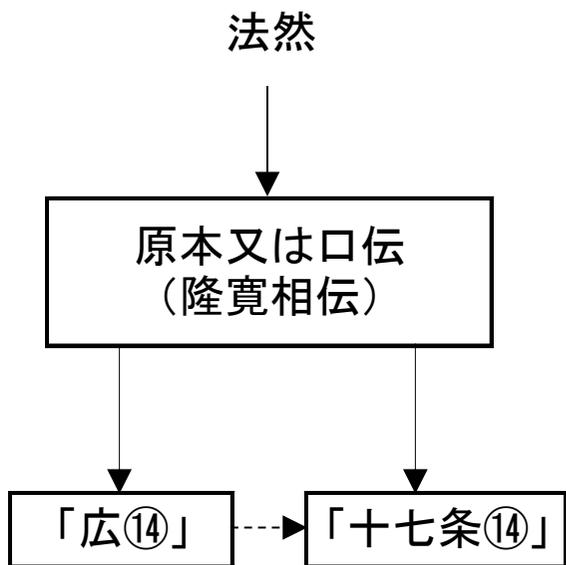
れる。

これらの問題を解決することによって、『広疑瑞決集』という著作において信瑞が、間違うことなく確実に法然からの教えを相伝していることを証明することができる。

## 第二項 伝承背景―浄土各派における第十九願の受容をふまえて―

以上、「十七条⑭」について「広⑭」に注目して考察してきた。「広⑭」にある「相伝」のみでは、これが誰からの相伝であるのか明確にすることはできないが、このなかに挙げられている隆寛・明遍、または「十七条①」で挙げられた著書信瑞の最終的な師である信空、この三師からの相伝であると考えられる。直接名前が挙がっている隆寛の可能性が最も高いとしておきたい。いずれにしても、信瑞が南都からの批判に対して、法然から脈々と伝えられてきた「相伝」をもって解決しようとしているという姿勢をみる事ができた。また同時に「十七条⑭」は珍しい内容ではあるが、前節で整理した各諸師の三願転入や諸行本願義等の思想とは異なり、南都を中心とした諸行本願や諸行による往生を主張するものを浄土門に引き込むため、それらの批判に法然思想の枠内で解決しようと答えたものととらえると、この内容も法然のものとして問題がないことを明らかにすることができた。また同時に、この内容が法然教学の中心問題となるものではなく、法然が積極的に説こうとしたものではないということも重要な点である。

同内容が『和語灯録』の「隆寛伝説の詞」や「乗願伝説の詞」等に説かれていたが、どちらも第十九願に関連しない。「十七条①」が『語灯録』等に展開されることがなかったのと同様に、三願転入思想と誤解されそうなこの部分は伝承の際に削除されたと考えられる。前章で考察した、天台宗との関係がみられる『明義進行集』系統の御法語と比べると、本章で扱う御法語は、前節の「十七条①」を含め、南都との関係が深いようにみえる。「十七条⑭」の伝承過程を図示すると次のようになる。



### 第三節 諸菩薩との関わり―南都との関係―

#### 第一項 地藏信仰について 「十七条御法語」第三条

##### 一、内容と問題点

「十七条③」には次のように説かれている。

又云、地藏等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、往生以後、伴侶タルヘキカユヘナリト。<sup>146</sup>  
ここでは、地藏菩薩等の諸々の菩薩は、往生した後、覚りを目指す仲間となる方々であるのだから、軽んじてはならないとしている。

地藏信仰は、『大乘大集地藏十輪経』・『地藏菩薩本願経』・『占察善悪業報経』といった「地藏三経」を中心経典とし、仏滅後、弥勒菩薩が次の仏として此の世にあらわれるまでの五濁悪世の衆生救済を特色とする信仰である<sup>147</sup>。

日本における信仰については、平安末期の成立とされる『今昔物語集』において地藏信仰の話が多く存在することから、平安末期に民衆の間に地藏信仰が盛んであったことが分かる。また、『沙石集』にも地藏信仰の話が存在するが、『沙石集』は弘安六年（一二八三）の成立であり、少なくとも、親鸞が『西方指南抄』を書写した際には存在していなかったため、ここでは直接関連するものではないと考えられる。ただし、平安末期に盛んになった地藏信仰が、『沙石集』の成立する鎌倉期においても盛んであったことは確認することができる。

井上光貞氏は、この地藏信仰が平安末期以後に民衆の間に著しく発展した理由として、天台浄土教においては法然浄土教とは異なり、救済者としての阿弥陀仏を純粹に発展させておらず、対象者が貴族中心であったことが考えられるとしている。つまり、造寺・造像・写経等のさまざまな功德を積むことによつて往生することができるとする天台浄土教において、同時に説かれる厭離穢土を示すための地獄の恐ろしさは、功德を実際に積むことのできる貴族の世界においてはさほどその恐ろしさが感じられなかったのであるが、同じ説法を聞く民衆の世界においては、その思想の発展に伴って、しだいに罪意識が目覚める一方で、貴族のように功德が積めないことから、地獄は必定という深刻な後世観が生まれ、その恐怖からの脱却として地藏信仰が発達したと考えられるとしている<sup>148</sup>。これらの背景をふまえ、考察を進めていきたい。

本条に関して、以下の問題点が挙げられる。

- ・多くの菩薩のなかで地藏菩薩に注目する意味について。
- ・他宗との関係について。

##### 二、法然教学との比較

『観経』では、「観世音菩薩大勢至菩薩為<sup>ル</sup>二其ノ勝友ト<sup>二</sup>」<sup>149</sup>とあるように、観音菩薩・勢至菩薩が「勝友」になるという説示があり、この文を受けて、「浄土宗略抄」には、

弥陀の本願をふかく信して、念仏して往生をねかふ人をは、弥陀仏よりはしめたてまつりて、十方の諸仏菩薩、観音勢至、無数の菩薩、この人を圍繞して、行住坐臥、よるひるをもきはらず、かけのこづくにそいて、もろゝの横悩をなす、悪鬼悪神のたよりをはらひのそき給ひて、現世にはよこさまなるわつらひなく安穩にして、命終の

時は極楽世界へむかへ給ふ也。されは念仏を信して往生をねかふ人、ことさらに悪魔をばらはんために、よろつのほとけかみにいのりをもし、つゝしみをもする事は、なしかはあるべき。いはんや仏に帰し、法に帰し、僧に帰する人には、一切の神王、恒沙の鬼神を眷属として、つねにこの人をまもり給ふといへり。150

と説かれている。すなわち、往生を願う念仏行者の周りには、阿弥陀仏をはじめ、無数の菩薩が取り囲み、守られるという内容である。しかし、これは現世における功德をあらわすものであり、「十七条③」のように往生以後について説かれているものではない。

法然は、『選択集』において、「聖意難シ測リ」151として、阿弥陀仏の聖意は我々凡夫が容易く測り知ることができないものではないとする。このことから分かるように、法然は往生以後について述べることに少ないのである。管見のかぎり、往生以後における菩薩との関係が説かれる御法語は、「十七条③」の他には「念仏大意」の、

末代ノ衆生、ソノ行成就シカタキニヨリテ、マツ弥陀ノ願力ニノリテ、念仏ノ往生ヲトケテノチ、浄土ニシテ阿弥陀如来観音勢至ニアヒタテマツリテ、モロモロノ聖教オモ学シ、サトリオモヒラクヘキナリ。152

という一節のみである。ここでは、凡夫にとつて教えの内容を体得することは難しいため、往生を遂げた後に阿弥陀仏や観音・勢至菩薩のもとで教えを学び、覚りを開くべきであるとしている。しかし、ここでも阿弥陀仏と観音・勢至菩薩に限定され、「十七条③」のように伴侶とはしていない。そのなかには観音・勢至菩薩のみでなく他の菩薩も含まれるが、少なくとも地藏菩薩に限定することはない。

何故「十七条③」では、さまざまな菩薩のなか、地藏菩薩が特化されているのだろうか。地藏菩薩が往生以後、伴侶となるという思想は、純粋な地藏信仰とは異なるものである。

### 三、伝承法語の特徴

(1) 法然門下の思想との比較

法然門下においては、『念仏名義集』に、

地藏菩薩ニ三世九世ノ利益無シ絶ルコト心得トモ前仏ハ既ニ滅シ後仏ハ未タレ出<sup>玉</sup>ハ二  
仏ノ中間ニテ仏モ不<sup>レ</sup>座時<sup>キ</sup>此ノ地藏菩薩ノ利益ヲ盛リニ仰グ也無<sup>レ</sup>仏世界度<sup>下</sup>衆生ノ  
誓ヒヲ立テ給ヘル菩薩ナレバ去テ此ノ菩薩ニトツテ無<sup>レ</sup>仏世界度衆生ノ御誓ヒ勝レタマ  
ヘルヲ利益トシテ此ヲ為シ<sup>レ</sup>正<sup>ト</sup>余ノ利益方便ヲハ為シ<sup>レ</sup>傍<sup>ト</sup>給ヘリ<sup>153</sup>

とあり、『東宗要』には、

見<sup>ル</sup>ニ華嚴伝<sup>ヲ</sup>地藏菩薩教<sup>テ</sup>罪人<sup>ニ</sup>云若人欲了知三世一切仏<sup>ニ</sup>如是観心造諸如来  
〔已上〕誦<sup>ル</sup>ニ此ノ文<sup>ヲ</sup>一時地獄即チ滅ス〔云云〕此亦無<sup>シ</sup>テ領解<sup>ニ</sup>得<sup>ル</sup>ノ勝利<sup>ヲ</sup>之証也<sup>154</sup>  
とあるように、地藏菩薩について述べているところは数箇所確認できる。しかしいづれも、  
いわゆる一般的な地藏信仰について述べているものであり、「十七条③」と関連づけられる  
ものはない。

そのなかで、『広疑瑞決集』には地藏菩薩が挙げられる説示が二箇所みられる。一箇所目  
には、

彼の神領を普領して、身をたて世を渡らん人、正くは其の社の本地に帰し、傍らには  
ねんごろに弥陀の名号を唱へし。故はいかんとなれば、静かに吾朝の神明の本地を聞  
に、多は是れ釈迦、弥陀、観音、勢至、普賢、文殊、地藏、龍樹等也。(中略)地藏菩

薩は弥陀と同体なるが故に、弥陀の名号を唱へば、彼御意にかなはん事疑なし。<sup>155</sup>とある。ここは本章の冒頭でも述べたように、『広疑瑞決集』のなかで第三卷第二十四疑にあたり、敦広からの神祇信仰に関わる質問に対して信瑞が答えるという本書の特徴的なところである。

ここでは敦広からの質問ということもあって、社の本地に帰しながら弥陀の名号を称えることがすすめられる。そして地蔵菩薩が阿弥陀仏と同体とされている点も特徴的である。

二箇所目は次のように説かれている（以下、「広③」とする）。

弥陀の名号を唱へて、極樂に往生しぬれば、苦をはなれ、樂をきはめて、普賢、文殊、弥勒、地蔵、観音、勢至等の徳行不可思議なる菩薩と、もに、一処に遊び、互に言語をまじへて、問訊恭敬す。<sup>156</sup>

ここも同じく第二十四義に説かれるものである。ここでは往生した暁には、極樂で菩薩とともに修行し、言葉を交わし、菩薩に合掌恭敬することができると説かれている。ここには地蔵菩薩以外の菩薩も説かれてはいるが、「十七条③」の内容にそのまま合致するものである。

（2）伝承の背景（問題点解決を含む）

以上、法然や門下には「十七条③」と一致する内容がみられないなか、「広③」のみに、関連する内容がみられた。さらにここは神祇信仰に関する質疑応答が説かれる箇所であるということも重要な点である。ここで、本論における第二章や、本章の前節までの考察をふまえ、南都北嶺といった他宗との関係に注目したい。

はじめに、「七箇条制誡」には次のように説かれている。

一、可<sub>レ</sub>停<sub>レ</sub>止<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>窺<sub>レ</sub>ニ一句文<sub>ヲ</sub>モ<sub>一</sub>、奉<sub>レ</sub>破<sub>レ</sub>眞言止觀<sub>ヲ</sub>、謗<sub>ス</sub>ルコト<sub>ヲ</sub>乙余ノ仏菩薩<sub>ヲ</sub>甲事、右至<sub>テ</sub>ハ<sub>ニ</sub>立破ノ道<sub>ニ</sub>者、学生之所<sub>レ</sub>經<sub>ル</sub>也、非<sub>ニ</sub>愚人<sub>ノ</sub>境界<sub>ニ</sub>、加<sub>レ</sub>之<sub>ニ</sub>誹謗正法<sub>ハ</sub>既除<sub>グ</sub>ニ<sub>一</sub> 弥陀ノ願<sub>ニ</sub>一、其ノ報当<sub>ニ</sub>墮<sub>ニ</sub>那落<sub>ニ</sub>豈非<sub>ニ</sub>痴闇<sub>ノ</sub>之至<sub>リ</sub>ニ<sub>一</sub>哉<sup>157</sup>

「七箇条制誡」は、当時の天台宗からの念仏禁止運動に対して法然が門弟の非行を戒めたもので、信空が執筆したとされている。法然の門弟のなかには、法然の教えを曲解して戒法を無視するものや、他宗の仏菩薩を謗る者があらわれる。「七箇条制誡」には、当時の門弟の間で蔓延していた曲解を誠める教えが説かれているのである。この七箇条の内、第一に、他宗の仏・菩薩を謗ることをしてはならないことが説かれている。ここから、当時門弟の間では、自らの教えの信仰対象とは異なる地蔵等の菩薩に対して、軽蔑等の曲解が蔓延していたことが分かる。

このような菩薩についての曲解に対して、法然がそれら菩薩を軽蔑することを戒めた背景としては、『十往生阿弥陀仏国経』（以下、『十往生経』とする）をはじめて説かれる、二十五菩薩思想があったと考えられる。『十往生経』には二十五菩薩について「若し衆生が阿弥陀仏を念じて往生を願うものは仏が二十五菩薩を遣わして行者を護り、昼夜一切処につきそって、悪鬼神を近づかしめず、永く病なく、常に安穩を得せしめん」<sup>158</sup>と説かれている。また日本においては、平安時代中期頃から、来迎思想が高まるにつれて二十五菩薩の来迎信仰が発展し、平安時代後半以降には二十五菩薩来迎図が盛んに描かれるようになったとされる。二十五菩薩来迎図のなか、最古のものとされている、高野山大円院外一丸箇院の来迎図には、二十五菩薩の他に地蔵菩薩・龍樹菩薩が加えられている。これら地蔵

菩薩を含めた諸菩薩は、阿弥陀仏とともに来迎する菩薩であり、極楽浄土と関係がないものではない。このような背景のもとに、法然は阿弥陀仏以外の諸菩薩を、浄土信仰と関係がないとして軽蔑していたものを戒めたと考えられる。

このような背景をふまえると「十七条③」も「七箇条制誠」のような戒めの一つとして考えられなくもないが、やはり地蔵菩薩が特化されている点は解決できない。そこで次に南都に注目してみたい。

先述したように、「広③」は『広疑瑞決集』のなかでもとくに、神祇信仰について説かれる部分である。神祇信仰ということに関連して、『興福寺奏状』には次のように説かれている。

第五背<sup>二</sup>靈神<sup>一</sup>失。念仏之輩。永別<sup>二</sup>神明<sup>一</sup>。不<sup>レ</sup>論<sup>二</sup>權化<sup>一</sup>実類<sup>一</sup>。不<sup>レ</sup>憚<sup>二</sup>宗廟<sup>一</sup>大社<sup>一</sup>。若<sup>レ</sup>崇<sup>二</sup>神明<sup>一</sup>。必<sup>レ</sup>墮<sup>二</sup>魔界<sup>一</sup>。云云。於<sup>二</sup>実類鬼神<sup>一</sup>者。置而不<sup>レ</sup>論。至<sup>二</sup>權化垂跡<sup>一</sup>者。既是大聖也。上代高僧。皆以帰敬。彼伝教<sup>二</sup>参<sup>一</sup>宇佐宮<sup>一</sup>。参<sup>二</sup>春日社<sup>一</sup>。各有<sup>二</sup>眼前奇瑞<sup>一</sup>。

159

ここは、専修念仏者が、権化垂迹、実類鬼神を尊敬せず、神の冥助をたのめば魔界におちるということに対する批判である。伝教等の高僧も神を敬い<sup>160</sup>、宇佐神宮や春日大社に参詣し、奇瑞を感得していることを例証に挙げて批判している。

この記事により「七箇条制誠」と同様に、専修念仏者のなかに神を軽んずる者がいたことが分かるが、この批判は当時南都において本地垂迹思想が盛んに説かれていたという背景から生じるようである。「扶桑略記」には、春日明神は興福寺を守護し、興福寺は春日明神を扶持するとあり<sup>161</sup>、両者の間に密接な関係があったことが分かる。このような興福寺の伝統を引き継ぐ、『興福寺奏状』の起草者貞慶にも春日信仰があったことが、「春日大明神発願文」等を著していることから分かる<sup>162</sup>。また、貞慶には『地蔵講式』<sup>163</sup>という著作があったことから分かるように、深い地蔵信仰があったようである。この地蔵信仰は、春日明神の第三宮の本地が地蔵菩薩であるという因縁に関係しているとされている<sup>164</sup>。また、この地蔵信仰は貞慶より法相宗の流れを受けつぐ良遍にも伝えられる<sup>165</sup>。

良遍については、次章で詳しく考察するが、当時南都において神祇信仰から発展した地蔵信仰があったことが分かる<sup>166</sup>。またそれが貞慶によるものであるという点が重要である。つまり、地蔵菩薩に特化して説かれる「十七条③」にはこのような背景があり、ここでもやはり他宗、とくに南都からの批判が関係するということである。

## 第二項 伝承背景―神祇信仰をふまえて―

「十七条③」に説かれる内容は「念仏大意」等にも説かれ、内容的にはとくに問題ないが、地蔵菩薩に特化されることは他の御法語や門下の著作にみえず、ただ『広疑瑞決集』のみに存在する点に注目して考察してきた。

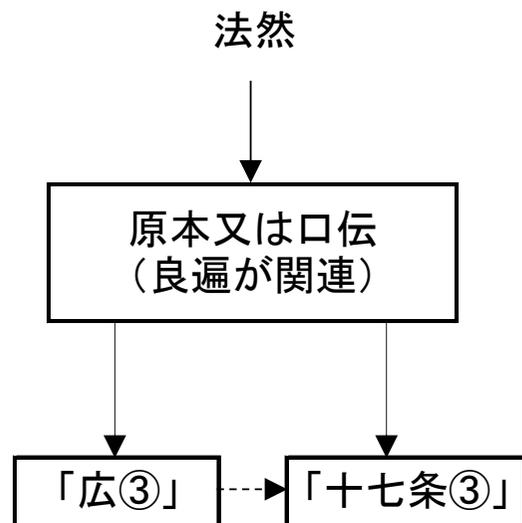
この『広疑瑞決集』の該当箇所は神祇信仰について説かれる部分であるが、南都北嶺に専修念仏教団の神祇不拝に対する批判があったことをふまえ、両者の批判をみた結果、とくに南都の『興福寺奏状』の起草者である貞慶に深い春日信仰があり、さらにそこから発展して地蔵信仰があったことが明らかとなった。

これらの背景をふまえると、「十七条③」は南都における信仰を意識した説示であることが分かる。前節まで考察してきたことと同様に、他宗からの非難や質問に、法然教学をも

って答えているという背景が明らかとなるのである。

『広疑瑞決集』にしか存在しないため、原本が想定できるか、答えたのは誰か等といった検討はできないが、信瑞が敦広からの質問に対して答えている箇所であることをふまえると、信瑞にも信空や明遍と同様に、對他宗のなかで法然教学の正統性を主張するという意識があったことが分かるのである。

「十七条③」の伝承過程を図示すると次のようになる。



## 小結

本章では、『広疑瑞決集』と関わりが深い三つの御法語について検討してきた。はじめに、前章で検討した『明義進行集』系統の御法語と異なる点は、法然教学にはあまりみられない内容が多いということである。すなわち、これらが本当に法然の思想か考慮する必要がある。また、前章でとりあげた御法語が全体的に天台宗との関係が深いものが多かったのに対し、本章の御法語は南都との関係が深いようにみえる。

前章と類似する点は、どちらも他宗が意識され、他宗からの質問や非難に対して答えたという背景がみられ、そこに信空や明遍といった人物が関わっていることである。

以下、節ごとに要点を整理し、本節の特徴を明らかにしていきたい。

第一節では、まず第二十願に関する法然の説示が、他の教義書・御法語にみられないように、別時意ともとられる内容であることが問題となった。そこで法然門下の解釈をもとに、法然における第二十願解釈を整理した結果、「十七条①」の内容が法然の思想からはずれるものではないことを明らかにした。同時に、それは法然が自身の教義をあらわそうとして積極的に説いたものではなく、他者から聞かれたから答えたという類のものであることを指摘した。その質問者とは、三願解釈に深い関心を持つ南都の者である可能性が高いという背景と、この詞が法然から信空へと伝わり、信瑞や湛空、「十七条御法語」へと伝わる原本が存在し、後に『東宗要』へと展開されるという伝承過程を明らかにした。

第二節では、法然による第十九願解釈が法然関連の文献中に多くみられるなか、「十七条④」にはそれらとは異なる第十九願理解が説かれ、唯一『広疑瑞決集』に関連内容が説かれていることに注目した。『広疑瑞決集』には、これが法然からの「相伝」であることが説かれていると同時に、他宗からの批判が意識されるなかでこの第十九願解釈が説かれてい

た。その批判は『興福寺奏状』にみられ、南都からのものであることが明らかとなった。「十七条<sup>④</sup>」に関しては、誰からの相伝であるのか断定することはできなかったが、信瑞が南都からの批判に対して、法然から脈々と信瑞の師を通じて伝えられてきた「相伝」の義をもって解決しようとする意識を持っていることを確認することができた。

第三節では、往生以後地藏菩薩が伴侶となるという非常に珍しい内容が説かれる「十七条<sup>③</sup>」について検討し、ここでも『広疑瑞決集』のみに同内容が説かれていることに注目した。『広疑瑞決集』のなかでも神祇信仰が説かれる箇所にあることや、地藏菩薩に特化されている点から考察を進めた結果、興福寺の貞慶や、その伝統を引き継ぐ良遍に地藏信仰がみられることが分かり、天台宗よりも南都との関係が深いことを指摘した。この良遍も「十七条御法語」の伝承を解明するために重要な人物であることを指摘することができる。

これらのことをふまえて第二章と比較すると、他宗に対して答えたという点では類似し、天台宗よりも南都が相手であるという点で異なるという結果となった。

また、新たに判明したことは、信空や明遍だけでなく、信瑞にも對他宗という意識があったということである。これは、『広疑瑞決集』における質問者の敦広の質問に対して信空・明遍等が法然から「相伝」された教えをもって答えている姿勢からも分かることである<sup>167</sup>。また、信瑞は天台宗に対しては元々天台宗に属し、当時もなお天台宗側に対して説得力や発言権をもっていた信空の詞をもって対応し、南都側に対しては、元々南都に属していた明遍等の詞をもって解決しようとしていたという背景があつたとも考えられるのではないだろうか。

<sup>1</sup>以下、『広疑瑞決集』に関しては、望月信亨氏「敬西房信瑞の著書」、伊藤唯真氏『浄土宗の成立と展開』、佐々木瑞雲氏「中世真宗教学と『広疑瑞決集』」、『印仏研』四八―二、二〇〇〇年）、松井輝昭氏「鎌倉時代における仏教受容の問題点―信瑞著『広疑瑞決集』の史的位置をめぐって―」、『史学研究』一六七、一九八五年）、祢津宗伸氏『中世地域社会と仏教文化』等を参照した。

<sup>2</sup>『広疑瑞決集』の奥書によると、本書の題名は、上原馬允敦広の疑問に対して信瑞が決したことにちなんでいる。つまり敦「広」の疑を信「瑞」が決した書であるということであらわしている。

<sup>3</sup>佐々木瑞雲氏「中世真宗教学と『広疑瑞決集』」参照。

<sup>4</sup>この発見までは上記のような成立背景が判明していなかった。

伊藤氏は発見の翌年に「円輪寺本」（伊藤氏が発見したもの）を翻刻して『広疑瑞決集利剣名号折伏鈔』を刊行し、その後『広疑瑞決集』は『国文東方仏教叢書』にも収められた。

この伊藤氏が発見した「円輪寺本」は、名古屋空襲によりすべて焼失している。よって、これまでの研究は伊藤氏の翻刻本か、『国文東方仏教叢書』によってされてきた。しかし最近、大正大学図書館に完本の複写本（以下、「大正大複写本」とする）があることが判明し、注目された。この「大正大複写本」に関する研究はまだ進んでいないため、来歴が明確になっていないが、おそらく内容的には「円輪寺本」を複写、または「円輪寺本」を筆写したものの複写であると考えられている（祢津宗伸氏『中世地域社会と仏教文化』を参照）。内容的に「大正大複写本」と伊藤氏の翻刻や『国文東方仏教叢書』には相違点が少ないが、最大の特徴は四巻のみの知恩寺本も含めてこれまでのものがすべて平仮名本であるのに対し、「大正大複写本」は片仮名本であることである。このように形式上の疑問点はいく

つかあるが、現時点で「円輪寺本」に最も近いテキストであるとされる。

また、伊藤氏翻刻本にはあったが『国文東方仏教叢書』では省略された序文と目録がこの「大正大複写本」には存在し、伊藤氏翻刻本が稀観本となっている現状より貴重なものである。

<sup>5</sup> 伊藤祐晃氏『浄土宗史の研究』（国書刊行会、一九八四年）参照。

<sup>6</sup> 真宗教学で盛んに進められた研究であり、祇津宗信氏『中世地域社会と仏教文化』論文の註において詳しい回顧がされている。

<sup>7</sup> 祇津宗信氏『中世地域社会と仏教文化』参照。

<sup>8</sup> 諏訪信仰側から貴重とされる理由は、中世諏訪社独特のある論理に関わる。中世諏訪信仰の特徴の一つとして、動物を殺生してもその動物は神に捧げられ人間食されることにより成仏の機会を与えられるという独特の「殺生功德論」があった。この論理ほどの時期に成立したか明確でないという。そんななか、『広疑瑞決集』ではこの論理に一切ふれられていない。『広疑瑞決集』のなかで、狩猟祭祀にもなう殺生の問題は敦広の質問の核心部分である。もし「殺生功德論」がすでに確立しているのであれば、これにふれられないのはおかしいということである。またはその論理によって敦広の悩みが解決されるならば、『広疑瑞決集』自体が成立しなかったと考えられている。すなわち、『広疑瑞決集』は「殺生功德論」成立の上限をうかがわせる史料であり、また、それ以前に成立したとされる『諏訪上社物忌令』や『大祝信重解状』に「殺生功德論」が説かれることから、これらの偽撰説が出され得る重要な史料となるのである。

<sup>9</sup> これは前章で考察した『明義進行集』の編集態度と合致する。

<sup>10</sup> 望月氏は、信瑞の信の字は、信空の字を紹ぐものであるという理由からはじめは信空に師事し、後に隆寛に帰依したとする。『浄土教之研究』九五五頁参照。

・『浄土惣系図』・『蓮門宗派』等にははじめ隆寛から後に信空に帰依すとされており、望月説はこれらを覆すほどの根拠とはなっていないように考えられる。

<sup>11</sup> 記録が無い以上、明確にすることはできないが、法然と信瑞の歳の差は六十七あり、直接教えを受けるのは難しく、法然の直弟子でない可能性が高いと考えられる。

<sup>12</sup> 『浄土三部経音義集』：嘉禎二年（一二三六）の作。一種の辞書であり、はじめの二巻は『無量寿経』、第三巻は『観無量寿経』、第四巻は『阿弥陀経』について、梵語及び難解の字句を註釈したものである。

<sup>13</sup> 『泉涌寺不可棄法師伝』：寛元二年（一二四四）の作。泉涌寺開山俊昶の伝記である。

<sup>14</sup> 『黒谷上人伝』：本文に示したとおり本書は現存しないが、『四十八巻伝』二六に、

弘長二年のころ上人の孫弟敬西房（法蓮房弟子）関東下向のとき、上人の伝を進たりけるに、数日披覧の後、上人の徳行をたうとみて、念佛の安心をたづねられければ、往生の故実勤行の文等をかきてたてまつりけり。禅門自筆の返状云、故実ならびに勤行の文給候ぬ。よくよく見覚候て、往生の心をすゝむべく候（『法伝全』一六五）

とあり、持阿『選択決疑抄見聞』五に、  
黒谷上人傳云（敬西作也）（『浄全』七・九二三下）  
とあり、『翼賛』に、

一卷傳隆寛律師ノ弟子信瑞大徳ノ所記スル也決疑鈔見聞（良榮）及浄土宗派ニ敬西房上人傳ヲ作ルト云是也第廿六卷ニ具ニスヘシ（『浄全』一六・一〇六上）  
等とあることによる。

『浄土十勝論』に援引される上人本伝、『直牒』・『決疑抄見聞』等に上人伝とされるのは、これを指すとされている。（望月信亨氏『浄土教之研究』九六五頁参照）

<sup>15</sup> 祇津宗信氏は『国書総目録』の信瑞の項からの引用として、信瑞の著作について、

・『観無量寿経音義』  
・『浄土三部経音義』  
・『上人秘伝』

- ・『法然上人本伝』
- ・『広疑瑞決集』
- ・『広疑瑞決集利剣名号折伏鈔』
- ・『明義進行集』
- ・『泉涌寺不可棄法師伝』

を挙げている。『国書総目録』について、望月氏の整理したものと比べると『観無量寿経音義』・『上人秘伝』・『法然上人本伝』・『広疑瑞決集利剣名号折伏鈔』が異なっている。

このことについては前島信也氏『『明義進行集』の研究』が詳細に検討しているため、以下引用する。最初の『観無量寿経音義』について祐津氏は言及していないが、『国書総目録』に「一巻、類・浄土、著・信瑞、活・大正新修大蔵経五七」（『国書総目録』二・三六八）とある。その『正蔵』の該当箇所を参照すると、『三部経音義』のみが収録されており、これは『三部経音義』のなかの『観無量寿経』の部分が切り取られて載せられたと考えられる。次に「上人秘伝」は『国書総目録』によると『元禄書籍目録』に記載があるとされる（『中世地域社会と仏教文化』、三一三頁参照）。『元禄書籍目録』は元禄年間に成立した書籍目録と考えられるため『広益書籍目録』のことを指すと考えられる。国立国会図書館デジタル化資料『広益書籍目録』第二巻には、

- 三 上人秘伝 律師隆寛
- 二 同伝 信瑞大徳

とあり、この「上人秘伝」のことを指すのであろう。『法然上人本伝』は『国書総目録』には『法然上人研究の回顧と展望』のなかに記載があるとされている。『法然上人研究の回顧と展望』は、おそらく大橋俊雄氏が著したものであると考えられるが、その書、もしくは論文がどこに所蔵されているかはわかっていないため、現在確認ができない。しかし『四十八巻伝』や良栄『選択集決疑鈔見聞』・持阿『決疑鈔見聞』から、信瑞が『黒谷上人伝』なる書を著したのは確かである。つまり信瑞が『上人秘伝』・『法然上人本伝』・『黒谷上人伝』のそれぞれを、もしくはどれかを作ったのちに名称が改められた書であると考えられるだろう。また、三田氏・大橋氏によると、澄圓『獅子伏象論』所収の法然上人伝が、信瑞の制作した法然上人伝を引用して著わされたものであるとしている（大橋俊雄「信瑞撰法然上人伝に就いて」、『藝林』四・二、一九五三年参照）。これによって信瑞の法然上人伝の一端を窺い知ることができる唯一の書とされている。『広疑瑞決集利剣名号折伏鈔』について祐津氏は、『国書総目録』では、『広疑瑞決集利剣名号折伏鈔』が一九一四年の刊本とされているが、これは先に述べた伊藤祐晃氏による翻刻本が、伊藤の自坊了蓮寺に伝わった『利剣名号折伏鈔』の翻刻と併せて一冊で出版されたことから生じたと思われる誤記である。利剣名号折伏鈔という信瑞の著作が存在するわけではない」と述べている（『中世地域社会と仏教文化』、三一四頁参照）。実際にその書を確認することは出来なかったが、伊藤祐晃氏『浄土宗史の研究』の著者紹介の部分に著書としてこの書が記されているので、祐津氏の記述は間違いないようである。

以上のことから望月氏が示した信瑞の著作と、『国書総目録』に著わされた著作はほぼ一致することが分かる。

<sup>16</sup> 伊藤唯真氏『浄土宗の成立と展開』三四三頁参照。

<sup>17</sup> 以下、祐津宗信氏『中世地域社会と仏教文化』三一三〜二〇頁参照。

<sup>18</sup> 祐津宗信氏『中世地域社会と仏教文化』参照。

<sup>19</sup> 伊藤富雄氏「上原氏の研究」（『信濃』、一九四二年三〜五月号）参照。

<sup>20</sup> 第二十四疑中の「仏道と神道との、底の一つならん様をばしらず…」や「神明に事らん身として…」等から。

<sup>21</sup> 鎌倉初期から、上原氏は同じ神氏一族の紐帯のなかで、京都諏訪氏あるいは信濃の諏訪上下社と密接な交流を維持し続けたという。（祐津宗信氏『中世地域社会と仏教文化』参照）  
<sup>22</sup> 諏訪信仰において、神職は来世に蛇に生まれ変わるといわれていた。信瑞も諏訪社が本

地垂迹説にもとづく権社ではなく、蛇神を祀る実社であると認識していたようである（吉野裕子氏『蛇―日本の蛇信仰―』、法政大学出版局、一九七九年参照）。この蛇に生まれ変わることも敦広における恐怖であった。

また、前章で注目した雅成親王も同様の悩みを抱えていた。

<sup>23</sup> 信瑞はこの敦広の悩みに対して、殺生は悪であるが、阿弥陀仏は殺生を悔い改める者を救うとすると同時に、今後重ねて殺生を続けるなどという。だが、それでは敦広は諏訪社の狩猟祭祀ができなくなってしまう。敦広は信瑞に対して、仏教に許容される伝統的神事としての狩猟祭祀を求めていたのであるが、信瑞はこれを容赦なく否定している。『広疑瑞決集』には、このやりとりの後、敦広が狩猟祭祀を離れて念仏に帰依したか、どうであったかという後日譚は説かれていない。

<sup>24</sup> 『昭法全』四六八 「十七条御法語」は『昭法全』所収のものを参照し、適宜『真蹟集成』五や、『親鸞全集』五を参照した。

<sup>25</sup> 『浄全』一・八

<sup>26</sup> 『正蔵』二五・一一四中―下

<sup>27</sup> 『浄全』一五・一八下

<sup>28</sup> 『正蔵』四六・二五八中

<sup>29</sup> 『浄全』一・五五

<sup>30</sup> 已発願者は過去今発願者は現在当発願者は未来（中略）若已発願者謂過去過去発願者已生也若今発願者謂現在一現在発願者今生也若当発願者謂未来一未来発願者当生也（『浄全』五・五七一下）

<sup>31</sup> 已発願者過去今発願者現在当発願者は未来（中略）已発願已得不退一今発願者即現在今得不退一当発願者当得不退一也（中略）已発願者為過去発願者一已生今発願者為一現在者一即生未来発願者為一未来一未来発願当生（『浄全』五・六一三下―四上）

なお、これら窺基の『阿弥陀経疏』・『仏説阿弥陀経通賛疏』はおそらく唐宋初において法相・唯識家によって名を窺基に仮托して作られたものであろうとされている。

<sup>32</sup> 若已生等者過去已発願者已生現在今発願者今生未来当発願者当生（『浄全』五・六四一下）

<sup>33</sup> 已即過去今即現在当即未来（『浄全』五・六九四上）

<sup>34</sup> 藤田宏達氏『阿弥陀経講究』（真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇一年）参照。

<sup>35</sup> 『親鸞全集』二・七―八

<sup>36</sup> 藤田宏達氏『阿弥陀経講究』二一四頁参照。

<sup>37</sup> 良忠晩年の作、弘安五年（弘安九年（一二八二）―一二八六）撰とされている。廣川堯敏氏「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題（一）」（『浄土学』三六、一九八五年）参照。廣川堯敏氏は、『東宗要』の草稿本といわれる『浄土集要肝心集』の成立等、詳細な研究から、『東宗要』の成立を検討している。草稿本である『肝心集』には、自著である一二八二年成立の『安樂集私記』が用いられており、したがって、一二八二年にまず二十論題の三巻本である『肝心集』が成立し、この二十論題を八論題に整理し直し、さらに十六論題を新たに追加執筆し、合計二十四論題としたものが五巻本『東宗要』であるとしている。

<sup>38</sup> 『広疑瑞決集』（『国文東方仏教叢書』第二輯・第一巻）

<sup>39</sup> 後にふれることであるが、『東宗要』ではその内容が湛空の「自筆記」を元としていることが示されており、ここでの『東宗要』系統とは、湛空からの伝承を意味するものではない。

<sup>40</sup> 永井隆正氏『西方指南抄』所収「法語十八条」について参照。

<sup>41</sup> 『昭法全』七五 ここは女人往生について説かれているところであり、第二十願についてはこの名前が挙げられているのみである。

<sup>42</sup> 『古本漢語灯録』（『仏教古典叢書』四〇） ここは四十八願全体について説かれているところであり、『無量寿経釈』と同様に、第二十願については、内容ではなく、願名にふれ

ているのみである。

<sup>43</sup> 「係念定生願」というのは、真源の義を踏襲したものであるとされている（良栄『浄土宗要集見聞』二・二、『浄全』一一・四〇一下）。

<sup>44</sup> 『古本漢語灯録』（『仏教古典叢書』二） 即生乃至三生必得往生

<sup>45</sup> 『昭法全』四一二

<sup>46</sup> 又いかにも、臨終正念に安住して、目には阿みだほとけをおがみ、口には弥陀の名号を唱へ、心には聖衆の来仰を待たてまつるべし。としごろ日ごろいみじく念仏の功を積たりとも、臨終に悪縁にもあひ、最後にあしき心もおこりて、念仏の心行をも退しぬるものならば、順次の往生しはづして、一生二生なりとも、三生四生なりとも、生死のながれにしたがひて出離の道にとどこほらん事は、まめやかに心うく、口惜き事ぞかし。〔四十八卷伝』二一（『法伝全』一一一））

<sup>47</sup> 他に、『昭法全』第八輯に所収されている『弥陀本願義疏』や『金剛宝戒积義章』等にも「三生」の言葉はみえるが、これらの文献は法然のものとしては疑わしいものであり、これらにおいても、第二十願と関連づけられているものはない。

<sup>48</sup> 『聖典』三・四〇

<sup>49</sup> 『聖典』三・四〇

<sup>50</sup> 『昭法全』三二二

<sup>51</sup> 『昭法全』四四五

<sup>52</sup> 『昭法全』七五

<sup>53</sup> 『古本漢語灯録』（『仏教古典叢書』四〇）

<sup>54</sup> 石田充之氏『法然上人門下の浄土教学の研究』上（大東出版社、一九七九年）一四八～五四頁参照。

<sup>55</sup> 『東宗要』の成立は、良忠が鎌倉にいたときに述作したものであるとされているが、門弟の慈心、礼阿の求めによって京都に上洛した際に講述したものであって、慈心によってまとめられたという説や、良忠が鎌倉に帰った後に寂恵によって編集されたという説等があり、明確な成立年を知ることができないようである。廣川堯敏氏によると、『東宗要』の成立は、上限は『安樂集私記』の成立年である弘安五年（一二八二）であり、下限は良忠が鎌倉に下向する弘安九年（一二八六）であると考えることができ、実質的には三カ年の間にまず草稿本である『浄土宗要肝心集』を撰述し、そのうえで『東宗要』を完成させたということができるとしている。（廣川堯敏氏「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題（一）」五〇―八一頁参照）

廣川堯敏氏は、この『東宗要』の成立について、異本や注釈書を整理し、撰述の由来、すなわち本書の成立が慈心・礼阿の要請による京都在住期の後半であると推定できること、また良忠が上洛した際の法然門流の動向、さらに良忠撰述の他の著作との関係や、『東宗要』の草稿本といわれる『浄土宗要肝心集』の成立等、詳細な研究から、この『東宗要』の成立を検討している。草稿本である『浄土宗要肝心集』には、自著である一二八二年成立の『安樂集私記』が用いられており、したがって、一二八二年にまず二十論題の三巻本である『肝心集』が成立し、この二十論題を八論題に整理し直し、さらに十六論題を新たに追加執筆し、合計二十四論題としたものが五巻本『東宗要』であるとしている。

<sup>56</sup> 『東宗要』二（『浄全』一一・四九下）

<sup>57</sup> 詳しくは第五章で念仏と諸行について考察する際に述べる。

<sup>58</sup> 『浄全』一一・四二下

<sup>59</sup> 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、二八一―九

<sup>60</sup> 湛空は、一一七六年に京都に生まれ、後に浄土教に帰依して法然の常隨の弟子となった。浄土教に帰依した年を明確にすることはできないが、知りうるかぎりでは一二〇七年の建永の法難の際には讃岐まで法然に随侍したとされることから、少なくともそれ以前には浄土教に帰依していたこととなる。また、法然↓信空↓湛空と相承する円頓戒の正統伝持者

であつたとされる。

61 この御法語より前の『浄全』一一・四六上に両者とも存在する。

62 第六十七第二十願事問第二十願ハ何ノ願也ト可ヤレ云乎答係念定生ノ願也難シテ云極樂浄土ハ是レ願行具足シテ生スル土也而ニ係念ト云ハ者当レリニ唯願ニ一既ニ無シレ行何ソ云ヤニ定生ト一乎答係念定生ト云フ名目ヲ以テ知ヌ順次往生ニハ非ヌ其時節ノ長短ハ難キナリレ知一此ヲ法地房ノ宣シハ魚ノ鉤ヲ吞タルカ暫ク引テアルクカ終ニヒキアケラル、カ如シ我レニ念ヲカケタラン衆生ヲ終ニハ極樂ヘ生セシメント云フ願ヲ起シ給ヘル也是レハ下種結縁也ト云云（『浄全』一〇・二二九上―下）

63 第二十願に関する解釈は、法然門下においては重要視され、多くの門下によって考察されてきているものであるが、管見のところ、法然から良忠に至る間の門下において、聖光も含め第二十願（係念）と「三生」を結びつけて解釈する良忠のような思想は良忠以外にはみられなかった。

64 『浄全』一・八上

65 坪井俊映氏『浄土三部経概説』（法蔵館、一九九六年）一九八頁参照。

66 『浄全』一〇・二二九上―下

67 『正蔵』二五・五二六中

68 以下この理由を十挙げている。

「一ニ若シ生因ノ願ナラハ第十八念仏ノ願ノ次ニ説テレ之為シ第十九ト一願シニ生因ヲ一已テ来迎ノ願ヲ可キレ為ニ第二十願ニ一也既ニ来迎ノ後ノ願也知ヌ遠生也」「二ニ植諸徳本ノ植ノ字ハ種也下種ノ願ト聞ヘタリ一世ノ種熟脱ニ非ヌ通漫ノ義ナリ過去ヲ為シレ種ト現在ヲ可レ為ニ熟脱ト一也知ヌ遠生也」「三ニ四十八願ハ一一ニ選択ノ願也第十八ノ願ノ時万行ヲ選擇シテ念仏ノ願ヲ立ツ何ソ一一ノ別願ノ中ニ所捨ノ行ヲ取り返シテ生因ト願セン哉知ヌ遠生也」「四ニ若第十八願ノ時ハ万行ヲ捨レドモ第二十願ノ時ハ返テ万行ヲ選取スト云ハ、者第二十願ノ時ハ上ノ念仏ノ行ヲ可キレ云ニ選擇スト一歟」「五ニ第十八願ノ中ニハ安心ヲ上ニ置キ起行ヲ下ニ置テ心行ヲ具足セリ是ハ順次生因ノ意ヲ願ス也第二十願ノ時ハ起行ヲ上ニ置キ安心ヲ下ニ置ク知ヌ植諸徳本ノ時ハ三心ヲ不レモレ具セ宿善ト成リ往生ノ時安心ヲ可レ具故ニ下ニ至心回向ノ言ヲ置クト云事ヲ知ヌ遠生也」「六ニ第十八ニハ若不生者ト云ヘリ是レ生因ヲ願ス言也第二十一ニハ不果遂者ト云ヘリ知ヌ非ニ生因ニ一事ヲ表シ遠生ヲ果遂ト云也」「七ニ諸仏ノ別願ハ意樂各別ニシテ皆局分ノ願也是ヲ以テ薬師ハ除病ヲ願シ不動降魔ヲ願スル等皆不同也弥陀ハ平等ノ引撰ヲ期シテ万機ヲ不シテレ簡念仏ヲ生因ト願シ給ハンニ有シ二何ノ失カ一若シ諸行生因ト願スト云ハ、恐クハ総願ニ可レ濫知ヌ遠生也」「八ニ凡ソ諸仏ノ慈悲ハ当機ヲハ現ニ益シ結縁ヲハ遠ク守ル弥陀何ニ意ソ不シテ下発シテニ遠生ノ願ヲ一救ハ中結縁ノ衆ヲ上釣魚之譬ヲ以テ合ヘキレ之歟」「九ニハ若シ別願遠生ヲ不レ願セ皆順次テ願スト云ハ、者何ソ薬師ノ十二願ノ中ノ願土ニ皆有ニ乃至証得無上菩提ノ言一哉」「十ニ御廟大師東山ノ上人蓮華谷ノ妙高院毘沙門堂等ノ先徳賢哲皆同ク第二十願ハ遠生ノ願ト料簡シ給ヘリ以ニ此義ヲ一推ニ勘ルニ願意ヲ一知ヌ第二十願ハ是レ遠生ニシテ而順次ノ生因ニ非コトヲ（『浄全』一一・四九五上―下）

① 生因ならば第十八願の次に説かれるべき② 植諸徳本の植の字は種であり、下種結縁をあらわす③ 第十八願において万行を選択したうえで、その行を再び取り返し生因とすることはない④ 第二十願で万行を選択するということは、念仏行を選択することである⑤ 十八願は安心を上置き、起行を下に置き心行具足しているため、順次生因をあらわす。二十願は起行を上置き、安心を下に置く。三心を具足しなくとも宿善となる。⑥ 十八願には若し不生者とあり、これは生因をあらわす。二十願では不果遂者とあり、これは遠生果遂をあらわす⑦ 阿弥陀仏は万機をえらばず、念仏を生因とした。諸行生因とすることはなく⑧ 諸仏の慈悲は当機を現に益し、結縁を遠く守るものである。阿弥陀仏がそこからはずれることとはない⑨ 仏の別願がすべて順次を願するのであれば、薬師の別願に「乃至証得無上菩提」とあるはずがない⑩ 御廟大師東山上人（法然）蓮華谷（明遍）妙高院（良快）毘沙門堂（明禅）等の先徳も同じく二十願が遠生の願と料簡している。

69 『浄全』二・五八―下

70 『浄全』七・二二二上

71 『浄全』一一・四六下  
72 『浄全』七・二二二下  
73 『浄全』七・七四八下 「相須」には必要とする等の意味があるが、ここでは相い具える等といった意味であると考えられる。

74 『浄全』七・七五六上

75 『浄全』一一・七七上

76 『浄全』一一・五〇上

77 『浄全』一一・四〇四下

78 『浄全』一一・三八七下

79 『浄全』一一・二七二下

80 『浄全』一一・一六七下―八下

81 『浄全』九・九九下

82 『浄全』一一・四九四下

83 『浄全』一四・九四上

84 この第二十願は、諸行本願義のように、諸行でも往生できることを示すものではなく、やはり、諸行を雑えるものは、順次往生ではないことも同時に示していると考えられる。しかし、そのような否定的な意味ではなく、この二十願はどこまでも結縁・三生果遂等の益をあらわすものととらえるべきである。

85 一度でも念仏を称えたならば往生することができるというのが、法然浄土教の思想であるが、その一念が本文に記したような不如法なものであり、その後退失してしまうのであれば、やはり順次往生はできないこととなる。これは一念義の立場をあらわしているとも考えられる。『往生礼讃』に「若能如如上ノ念念相続シ畢命ヲ為スレ期ト者ハハ即チ十生シ」〔浄全〕四・二五六下）とあり、これを受けて法然が『選択集』に「私ニ云ク見ルニ此ノ文ヲ一弥ヨ須クシニ捨テテ雑ヲ修スレ専ラ豈ニ捨テテ二百即百生ノ専修正行ヲ一堅ク執センヤニ千中無一ノ雑修雜行ヲ一平行者能ク思セヨニ量之ヲ」〔聖典〕三・一九）と説き、また「つねに仰せられける御詞」に「一念十念に往生をすといへばとて、念佛を疎相に申すは、信が行をさまたぐるなり。念々不捨者といへばとて、一念を不定におもふは、行が信をさまたぐるなり。信をば一念にむまると信じ、行をば一形にはげむべし。」〔昭法全〕四九二）と説いているように、一念での往生を信じながら多念相続することが重要である。しかし、このような順次往生できない者にも救われる道が残されているということが、阿弥陀仏の慈悲や縁の深さをあらわす第二十願の意ということである。

86 『浄全』一一・四九〇上―下

87 ただし筆者は、法然がこのような者を指して「念仏者」ということについては懐疑的である。法然にとつての「念仏者」とは、往生を願ひ、ただ念仏を称える者のことである。しかし、他宗の者からみれば、良忠が述べるような、不如法に念仏を称える者や、一念義のように一度しか念仏を称えない者も「念仏者」としてとらえられるのであり、「十七条①」や「広①」に示される質問は、そのような者からの批判的な意図が含まれたものであると考えられる。他宗の者からの「そのような順次往生できない念仏者はいつ往生できるのか」という批判的な質問に対し、「そのような者」でも、第二十願によるならば、いつかは往生という目的が果たされる、それほど阿弥陀仏との縁は強いものであるということがこの問答の主旨なのである。この「そのような者」という法然の答えが、この問答が伝わる内に法然の詞として「念仏者」と変えられたことも考えられる。これを真撰とするか、偽撰とするかということは本論の結論に関わる重要な問題である。

88 『浄全』一一・三八八下

89 『浄全』一一・五四九上―下

90 『浄全』一一・六七二上

91 石橋誠道氏『九品寺流長西教義の研究』（国書刊行会、一九三七年）「附録第二輯」二二二

一頁。

92 坪井俊映氏「良忠上人の浄土教学における念仏と諸行―特に法然上人門下と良忠上人―」(『良忠上人研究』、一九八六年)五五〇六頁参照

93 坪井俊映氏「良忠上人の浄土教学における念仏と諸行―特に法然上人門下と良忠上人―」五七〇八頁参照。

94 發菩提心修諸功德の人、縁に遇うて三心を發し来迎を蒙りて往生を得るなり。(平井正戒氏『隆寛律師の浄土教』、国書刊行会、一九八四年)「附録」二二頁参照

95 念仏と余行とを兼ね修して、信心不決定の人、忽ち縁に遇うて三心を發して、他力によるかゆえに、果して以て往生を遂ぐるこれなり。(平井正戒氏『隆寛律師の浄土教』、国書刊行会、一九八四年)「附録」一四頁

96 坪井俊映氏「良忠上人の浄土教学における念仏と諸行―特に法然上人門下と良忠上人―」五九〇六〇頁参照。

97 坪井俊英氏「良忠上人の浄土教学における念仏と諸行―特に法然上人門下と良忠上人―」(『良忠上人研究』、一九八六年)六〇〇一頁、林田康順氏『法然上人のみ教え―法然上人と親鸞聖人―』(浄土宗兵庫教区布教師会、二〇〇七年)五六〇六四頁参照。

98 『浄全』一〇・二二九上

99 『浄全』一〇・二二九下

100 坪井俊映氏「良忠上人の浄土教学における念仏と諸行―特に法然上人門下と良忠上人―」六二〇三頁参照。

101 『聖典』三・三三

102 丸山博正氏「良忠上人の九品観」(『良忠上人研究』、一九八六年)二〇〇〇一頁参照。

103 『浄全』一一・四五下―六上 「過現門」とは、過去に諸々の徳本を植え、現在に至心に廻向し、未来に往生を得るといふものであり、「現未門」とは、現在に諸々の徳本を植え、未来に至心に廻向し、第三生に往生を得るといふ思想である。また、この二つの用語に関しては、『決疑鈔』(『浄全』七・二二二下)にも使われているが、用語が使われているのみで、詳しい説明はないのでここでは省略する。

104 これは円珍の『法華論記』であると考えられる

105 若シ前世ニ作ニ惡ヲ聞テ我カ名字ヲ欲スル来ニ生ント我ニ者ノ即便反テ攻テ自ラ悔ヒレ過ガヲ為メニ道ノ作シ善ヲ便チ持テ一經戒ヲ一願シテ欲モヒテ生ント我ニ不ラ中斷絶セ上寿ヲ終テ皆ナ令メ下不レ復ラニ泥犁禽獸薜荔ニ即チ生レテ我カ国ニ在ラ中心ノ所願ニ上得ハニ是ノ願ヲ一乃チ作ランレ仏ト不ハレ得ニ是ノ願ヲ一終ニ不ニ作仏セ一。『浄全』一・一〇六上

106 十九ニ我レ作仏ノ時キ他方仏国ノ人民前世ニ為トモレ惡ヲ聞キ我カ名字ヲ一及ヒ正ク為シテ道ヲ欲ンニ来ニ生セント我カ国ニ一寿終シテ皆ナ令メンレ不ラニ復タ更ラニニ惡道ニ一則チ生テ我ニ在ニ心ノ所願ニ不ニハレ爾者我不ニ作仏一。『浄全』一・六三下

107 欲学普賢行。普賢行者。(中略)復有重者一生得見。復有重者二生得見。復有重者三生得見。(『正藏』九・三八九下)

108 『浄全』二・三七八上、『聖典』五・一一三、『浄全』一〇・四三上

109 『浄全』七・二三二下、『浄全』一一・四六上

110 『浄全』二・四〇四上

111 ここで、「普賢行者」ということは『観普賢経』に説かれているものであるが、『伝弘決』には説かれておらず、「極大遅者不出三生」ということは『伝弘決』に説かれているが、『観普賢経』には説かれていないという問題がある。この問題に関して聖岡は、『伝通記糅鈔』において、これは『観普賢経』と『伝弘決』を良忠が解釈し、二つを合わせて考えた結果であるということ述べている(『浄全』三・九八二下)。

112 岸覚勇氏『浄土宗義の研究』(記主禪師鑽仰会、一九五四年)、丸山博正氏「良忠上人の九品観」、同氏『東宗要』における諸行非本願説(『仏教文化研究』三一、一九八六年)、同氏「良忠上人著作の性格―要門・弘願釈を中心として―」(『浄土教論集』、一九八七年)

等参照。

- 113 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷 二一九。
- 114 『浄全』二・四九五下
- 115 『浄全』一・七七上 なお、これらは良忠初出であり、出典は不明である。
- 116 『浄全』一・四〇六下
- 117 『昭法全』四六八
- 118 『浄全』一・七―八
- 119 坪井俊映氏『浄土三部経概説』一九七頁参照。
- 120 『昭法全』二九
- 121 『昭法全』三二
- 122 『昭法全』九一
- 123 『仏教古典叢書』（古本漢語灯録）五―七
- 124 静照とは、一〇〇三まで生きた天台の学僧であり、浄土教に関心深く、この解釈が示されているのは、彼の『阿弥陀如来四十八願釈』（『続浄』四）であると考えられる。法然が『逆修説法』において参照するのは、年代や内容に関して問題はないだろう。
- 125 御廟僧正の義とは、『九品義』を指し、そこには、第十九行者命終現前導生ノ願（『浄全』一五・一八上）と説かれている。

- 126 『昭法全』五九〇
- 127 『昭法全』五四五―六
- 128 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、二八―三〇
- 129 『昭法全』四六四―五
- 130 『聖典』五・一〇三
- 131 望月信亨氏『浄土教之研究』九五五頁参照。
- 132 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、二六―八
- 133 三願転入について詳しくは前節で述べた。
- 134 平雅行氏『日本中世の社会と仏教』一一五―八頁参照。
- 135 『当麻曼茶羅疏』四五（『浄全』一三・六八六下―七上）に詳細あり。中国潤州（五九五―六〇五年）の僧である。
- 136 支那広州峴亭の人。八八一年に寂す。（『望仏』）
- 137 『日仏全』一二四（興福寺叢書第二）一〇五
- 138 良忠『東宗要』（『浄全』一一・四四下）
- 139 『選択集』（『聖典』三・一二一）
- 140 香月乗光氏『法然浄土教の思想と歴史』（山喜房仏書林、一九七四）九八―一〇九頁参照。

- 141 『聖典』三・三四
- 142 『観経釈』（『昭法全』一二七）、『阿弥陀経釈』（『昭法全』一五七）、『選択集』（『聖典』三・八六）

- 143 「大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」、「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」（『昭法全』五一二・五二八）
- 144 「浄土立宗の詞」（『昭法全』四八二）
- 145 林田康順氏『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依と、同氏「廬山寺蔵『選択集』における偏依善導一師をめぐる推敲」（『佛教文化学会紀要』一〇、二〇〇一年）参照。

前者において林田氏は、『選択集』時点とそれ以前での法然による善導のとらえ方に「弥陀化身」という絶対的な相違があることを明らかにし、後者においては、「廬山寺本」における挿入・削除といった法然による推敲に、どのような意図があったかという注目に注目している。その論考のなかで、これらの推敲は、偏依善導一師の立場を貫きながら、對他

宗等のさまざまな背景があらわれたものであるとしている。この論考は本論第五章で念仏と諸行について考察する際、さらには本論全体を通して注目している對他宗という点において重要であるため、結論で改めて詳しく整理したい。

<sup>146</sup> 『昭法全』四六八

<sup>147</sup> 地藏信仰の印度から日本への伝来や、その他の思想については、速水侑氏『地藏信仰』（塙書房、一九九五年）や、小野田俊夫氏『地藏菩薩の理解』（浄土宗光堂寺、一九七五年）等を参照のこと。

<sup>148</sup> 井上光貞氏『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七五年）二四一〜七頁参照

<sup>149</sup> 『浄全』一・五一

<sup>150</sup> 『昭法全』六〇四

<sup>151</sup> 『聖典』三・二四、『聖典』三・三五にもあり。

<sup>152</sup> 『昭法全』四〇七

<sup>153</sup> 『浄全』一〇・三六五下

<sup>154</sup> 『浄全』一一・一〇六上

<sup>155</sup> 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、六九

<sup>156</sup> 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、八八

<sup>157</sup> 『昭法全』七八七

<sup>158</sup> 『大日本正統蔵経』（以下、『統蔵』とする）一・三六六上

<sup>159</sup> 『日仏全』一二四・一〇五上

<sup>160</sup> 引用箇所以下に智証・行教・弘法も挙げられている。

<sup>161</sup> 『新訂増補国史大系』一二・三三四

<sup>162</sup> 「春日大明神発願文」には、「其中春日大明神者。本朝開闢之濫觴。仏法護持之上首。」（『日本大蔵経』法相宗章疏二・三二下）とあり、多くの大社の霊神のなか、とくに春日明神はわが国の起源であり、仏法護持の筆頭であるとされ、特別視されていることが分かる。

<sup>163</sup> 『地藏講式』に原本は存在しないが、笠間寺所蔵の鎌倉時代の写本と東京国立博物館所蔵本が存在し、平雅行氏『日本中世の社会と仏教』のなかで、悪人正機の史料として平氏による翻刻がされている（二八〇〜四頁参照）。

<sup>164</sup> 成田貞寛氏「鎌倉時代に於ける南都佛教の展開―特に良遍の危機意識を中心として―」（『佛教大学研究紀要』三七、一九六〇年）参照。

<sup>165</sup> 本文にあるとおり、次章でもふれるが、良遍の地藏信仰は『念仏往生決心記』に示されている。

又地藏菩薩ハ無仏世ノ導師本ト撰シニ穢土ヲ一願スレ救ントニ惡趣ヲ一其ノ間ノ利益專渴ニ仰スヘシ之ヲ一伏テ願ハ昼夜如クレ影ノ相傍テ令下ヘ三我ヲシテ遇ハニ於弥陀ノ来迎ニ一但欣カニ浄土ヲ一故ニ称ニ念スル彼ノ尊ヲ一耳更ニ非レ輕スルニニ於余ノ大聖ヲ一也不シテ得ニ此ノ意ヲ一帰スルニ一尊ニ一人多ク有ルカレ輕スルコトレ余ヲ欺可レ恐可レ恐（『浄全』一五・五六八下）

ここでは、地藏菩薩は末法において、衆生を守り、阿弥陀仏の来迎へと導いてくれる存在であるにも関わらず、近年念仏者のなかにこれらの事柄を誤解し、阿弥陀仏のみに帰して余の仏菩薩を軽んずる者が多く嘆かわしい。地藏菩薩はこのような大切な存在であり、誹謗してはならないとされる。

<sup>166</sup> 明恵にとつても春日明神が特別な神であり、深い関係があることが指摘されている。

<sup>167</sup> 藤井教公氏「明恵における神と仏」、『宗教研究』三四五、二〇〇五年参照。）

ただし、敦広は批判者ではない。

## 第四章 『明義進行集』・『広疑瑞決集』には

### みられない伝承の法然法語群

前章までは『明義進行集』・『広疑瑞決集』の伝承「系統に分けて考察してきたが、本章ではそのどちらにも属さない五つの御法語について考察する<sup>1)</sup>。

#### 第一節 明遍からの伝承

本節では、『明義進行集』にも『広疑瑞決集』に説かれないが、伝承という点で明遍と関連する内容が説かれる「十七条⑩」・「十七条⑪」の二つの御法語をとりあげる。

##### 第一項 念声は一論について 「十七条御法語」第十一条

#### 一、内容と問題点

「十七条⑩」には次のように説かれている。

又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。名号ヲ称スルハ、念ヲ成セムカタメ也。モシ声ヲハナルルトキ、念スナワチ懈怠スルカユヘニ、常恒ニ称唱スレハスナハチ念相続ス。心念ノ業、生ヲヒクカユヘ也。<sup>2)</sup>

ここでは、往生という目的が果たされるには、「念」が重要であるとされている。阿弥陀仏の名号を称えることは、「念」を成ずるためであり、称名を修さなければ、「念」は懈怠し、常に称名することによって、「念」は相続されると説かれている。そして最後に「心念ノ業、生ヲヒクカユヘ也」と説かれている。

「十七条⑩」に関しては以下の問題点がある。

- ・最後の「心念ノ業、生ヲヒクカユヘ也」という意味がわかりにくい。
- ・『選択集』に説かれるような念声は一論とは異なり、「念」を重視するが、法然の思想としてよいか。

#### 二、法然教学との比較

(1) 『選択集』に説かれる「念声は一論」

「念声は一論」とは、『選択集』第三章において、『無量寿経』第十八願文に説かれる「乃至十念」<sup>3)</sup>の「念」と、『観念法門』や『往生礼讃』に説かれる「下十声」<sup>4)</sup>の「声」との関係について法然が述べているものであり、次のように説かれている。

問テ曰ク、経ニ云ヒ二十念ト一釈ニ云フ二十声ト。念声ノ之義如何。答テ曰ク、念声ハ是レ一ナリ。何ヲ以テカ得タルレ知コトヲ。観経ノ下品下生ニ云ク、令メニ声ヲシテ不ラレ絶エ、具ニ足シテ十念ヲ一称セシムニ南無阿弥陀仏ト。称スルカニ仏名ヲ一故ニ於テニ念念ノ中ニ一除クトニ八十億劫ノ生死ノ罪ヲ一。今依ルニニ此ノ文ニ一、声ハ是念ナリ。念ハ即是声ナルコト其ノ意明ラケシ矣。<sup>5)</sup>

ここで法然は、「念」と「声」は同じもの、すなわち、「念」とは称名念仏であるとし、その根拠として『観経』を用いている。これが法然の「念声は一論」といった場合の、第一義となるものである。

(2) 第二義「念声は一論」

右に挙げた第一義的「念声は一論」の他に、第二義として異なる解釈がある。この「念声は一論」に関しては、永井隆正氏の詳細な論考があるため、永井氏のものによりながら考察したい<sup>6</sup>。

法然が『選択集』を著した後に明恵は『摧邪輪莊嚴記』において、

此義甚不可也。念者是心所、声者是色。心声既異何為二一体一乎。<sup>7</sup>

とし、「念」は「心所」であり、「声」は「色法」であり、この異なる二者を一体としている点において『選択集』に説かれる「念声は一論」を批判する。この明恵の批判について永井氏は、法然は当然「心所」と「色法」の違いは知ったうえでこの「念声は一論」を展開しているとする。その根拠として、草稿本である廬山寺藏『選択集』(以下、「廬山寺本」とする)では、「念声之義如何」という問いに対して、「声念是一」と、あえて「念」と「声」の文字を入れかえていることや、『選択集』において、「念則是声」だけではなく、「声即是念」ということが、並列に説かれていることに注目している。これは単なる対句表現として説かれたものではなく、「念」と「声」の関係について示したものであるとして、明恵の批判等の問題を解決したうえで、「念声は一論」について考察している。

結論を述べると、永井氏は、先ほどの「廬山寺本」や、『選択集』の「声即是念、念則是声」という表現から、この「念声は一論」は、第一義として、本願の十念は口称であり、称名を本体とすべきことを論証しているのはいうまでもないが、同時に、「念」と「声」との関わり、すなわち、口称と心意との関わりをも問題にされているのではないかとし、以下の御法語をもつてその論拠としている。

はじめに「声即是念、念則是声」の内、「声即是念」ということについて、これは「声」を前提として「念」が考えられており、口称の念仏が内なる心意である「念」を形成するというものである。この思想に関しては、「つねに仰せられる御詞」に、

煩惱のうすくあつきをかへりみず、罪障のかるきをもきをも沙汰せず、たゞ口に南無阿弥陀仏と唱へて、声につきて決定往生のおもひをなすべし。<sup>8</sup>

とあり、ここでは、口称念仏を前提として心意が形成されるという「声」↓「念」という過程が示されている。この内容は、『往生大要鈔』・「大胡太郎実秀へつかはす御返事」・「御消息」・「浄土宗略抄」等、他にも法然御法語のなかに多くみられる。

次に「声即是念、念則是声」の内、「念則是声」ということについては、「声即是念」とは逆に、「念」を前提として「声」が考えられ、内なる心意が「声」となって外に発せられるというものである。この思想に関しては、「つねに仰せられる御詞」に、

南無阿弥陀仏といふは、別したる事には思べからず。阿弥陀ほとけ我をたすけ給へといふことばと、心えて、心にはあみだほとけ、たすけ給へとおもひて、口には南無阿弥陀仏と唱るを、三心具足の名号と申也。<sup>10</sup>

とあり、また、『一言芳談』にも、  
あの阿波介が念仏も、源空が念仏も、またくもて同念仏也。助玉へあみだ仏と思ふ外は、別の念を發ざる也。<sup>11</sup>

とあり、ここでは、心意を前提として、口称の念仏が説かれている。つまり、「念」↓「声」という過程が示されていると考えられる。しかし永井氏も指摘するように、ここで注意すべきは、これらの内容が「念」↓「声」をあらわしているということは、後ほど考察する

法然門下の説示をふまえたうえで推測できることであり、この「念」を前提とするような思想は法然の基本的立場を示すものではないということである。

このことについては高橋弘次氏も指摘しており、先ほど挙げた「たゞ口に南無阿弥陀仏と唱へて、声につきて決定往生のおもひをなすべし」という説示をもとに、名号を称える声が先で心が後であること、すなわち口称が心意の内容を形成していくということを見逃してはならないとしている<sup>12</sup>。また、先述した「廬山寺本」の「声念是一」という表現や、『選択集』の「声即是念、念則是声」という表現から分かるように、どちらも「声」が先に示されており、ここにも「声」を先とするという法然の姿勢があらわれているものと考えられる。

しかし、これらの詞には「声↓念」と「念↓声」が相互にどのようなに関わるかということとは示されていない。そのため次に門下の説示に注目したい。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

聖光は『西宗要』において、

行ハ者必ス心カ勸ムル也。行カ心ヲ勸ムルヲ可レ知。南無阿弥陀仏ト申ス時、心ヲ勸ムル様ハ、是レハ往生セン為也ト思テ心ヲナラス也。心カ行ヲ励ス事ヲ可レ知ル。行カ心ヲ励ス事モ有リ。一向ニ云カワロキ也。心カ心ヲ勸メ、心カ行ヲ勸メ、行カ行ヲ勸メ、行カ心ヲ勸ル也。<sup>13</sup>

と述べ、ここではまず、「行」↓「心」の過程が示され、次に「心」を前提に「行」を説く、「心」↓「行」の過程が説かれている。これら両者の関係は、「勸」・「励」ということばを介在させることにより、「行」↓「心」によつて形成された「心」を前提に「心」↓「行」が展開されることをあらわしていると考えられる。また、聖光による四句分別は、「行」↓「心」↓「行」という構造を意識したものと考えられるのである。この「行」↓「心」は先ほどの「声」↓「念」の内容に通じるものであると考えられ、合わせて考えると、「声」↓「念」・「念」↓「声」の関係は「声」↓「念」↓「声」と考えられるのである。

良忠の『伝通記』では、蓮華谷（明遍）の言葉として、

蓮華谷ノ云、念在レハ内ニ、言彰ル外ニ。行者信シテレ仏ヲ欣心深カ故ニ、出シテレ声ヲ而唱ルニ  
仏救玉ヘトレ我ヲ也。<sup>14</sup>

とあり、「念」↓「声」という過程が示されている。また、勝願院（良遍）の解釈として、勝願院ノ云、凡夫ノ行ノ中ニ称名最勝ナリ。所ニ以然ル一者凡夫ハ雖レ修ストニ自余ノ妙行ヲ一、其ノ心散漫ニシテ而不レハニ相続一、其ノ行難シレ成シ。唯称名ノ行ノミ常ニ不レ忘レ仏ヲ。不カレ忘レ仏ヲ故ニ、成スニ決定業ヲ一。謂ク、心ニ忘ルレ仏ヲ時口ニ称レハニ仏名ヲ一、其ノ声入テニ我カ耳ニニ引ニ起ス我カ心念ヲ一。心念若起レハ此ノ念亦勸テレ声ヲ令レ唱レ仏名ヲ一。是故ニ念ハ勸シテレ声ヲ、声ハ起シテレ念ヲ常ニ不レ忘レ仏ヲ。有ニ此ノ益ニ故ニ法蔵比丘立玉フニ称名ノ願ヲ一。<sup>15</sup>

とある。称名の相続によつて「念」が相続することが説かれ、これは「十七条⑩」と同じ内容であるが、ここではさらに、その「念」が「声」をすすめて名号を称えさせるとしてしているのである。ここにも、先ほどの聖光と同様に、「声」↓「念」・「念」↓「声」は別個のものではなく、「声」↓「念」↓「声」という過程が示されているのである<sup>16</sup>。

もちろん、この過程は、「声」↓「念」↓「声」という一回で終わってしまうものではなく、「相続」と説かれているように、これがまた、「声」↓「念」↓…と常に相続していく

ことを含んでいることが考えられる。そしてこの過程は、最終的には、称名の相続へとつながり、これら一連の詞が、この称名の相続を主としていることがこれらの考察によって分かる。

また、良忠は、「念」を心意とし<sup>17</sup>、その心意とは具体的にどのようなことを指すかということについて、『決答鈔』では、「口称ハ三心ノ外ニ唱ニ六字ヲ一之外無キカニ別ノ念一故ニ」<sup>18</sup>とし、『観経散善義略鈔』では、「至心と云うに、三心を具せり。称名して往生すべしと信ずる意なり。此の心（＝三心）の外に別の相好等の意念無し」（括弧は筆者）<sup>19</sup>としていることからも、称名によって発せられる「念」を三心ととらえ、「声」↓「念」とは、称名によって三心が形成されることと考えていたことが分かる。これは、法然が「東大寺十問答」において説いた、「行具の三心」<sup>20</sup>に通じるものであると考えられる。また、良忠は、先ほどの『伝通記』における良遍の詞の引用や、『浄土大意抄』に、「声を我が耳に聞きて、心に弥陀を思うて其の心にすすめられて亦た口に唱う。念は声をすすめ、声は念を起す。常に弥陀をわすれず行ずるなり」<sup>21</sup>とあること等から、「念」を阿弥陀仏をおもう心、忘れない心としてとらえ、「声」がその「念」を形成し、さらにその「念」が「声」を形成し続けるとしている<sup>22</sup>。

## (2) 問題点

これら門下の解釈をもとに「十七条⑩」を考えてみたい。「十七条⑩」では、「声」↓「念」↓「声」の過程のなかで、「声」↓「念」という部分を示し、その後、「声」へとつながることは説かれていないが、「相続」ということが説かれている。よって、その後また、「声」につながり、「声」↓「念」↓「声」↓…とつながっていくことが想定されていると考えられる。「十七条⑩」は、それら一連の過程の相続によって、最終的に称名の相続が説かれる流れのなかで、はじめの「声」↓「念」という過程に特化して説かれた御法語の一つであると考えられる。

このことは、「十七条⑩」のみでは明確にならないことであるが、門下のものを合わせて考えることで、このような背景を知ることができる。

また、以上の考察をふまえ、「十七条⑩」の最後に説かれる、「一心念ノ業、生ヲヒクカユへ也」ということについて考えてみたい。ここで説かれる「生（しよう）」とは、「称」・「声」・「唱」等に通じるものであり、心念といった精神的なものが、「称」・「声」といったものをひいてくる、生み出していくということが説かれていると考えられる。このように考えるならば、「十七条⑩」には「声」↓「念」だけでなく、「念」↓「声」ということも説かれ、「声」↓「念」↓「声」↓…といった称名の相続が説かれていることとなる。すなわち、先ほど「声↓念」と「念↓声」が相互にどのような関係にあるかという問題は法然文献には示されないと述べたが、実はこの「十七条⑩」が法然文献のなかで唯一その相互関係についてふれているものであるといえる。

## (3) 「十七条⑩」伝承の背景

「十七条⑩」の伝承について考察する際にとくに注目すべき点は、良忠が「念声は一論」の第二義に関しては、自身の詞ではなく、明遍・良遍の詞をもって解釈しているという点である。よって、伝承についてはこの二師に注目したい。「十七条⑩」に説かれるような

「念声は一論」は永井氏の述べているように、法然がはじめから意識し、解決していたとはいえ、やはり明恵や『興福寺奏状』を出した貞慶等を中心とした南都からの批判を発端とし、それが意識されていることは明らかである<sup>23</sup>。

また、明遍は念と声ということについては、次のように述べていることが確認できる。

・『往生要集義記』、『選択之伝』、妙瑞『徹選択集私志記』

蓮華谷ノ云ク、本願ノ十念即チ称名ナルコト者此ノ論文分明也ナリ。<sup>24</sup>  
・『無量寿経鈔』

蓮華谷ノ云ク、次上ノ願ニ云ニ称我名等ト。次テレ之ニ云フレ念ト。故ニ知ル。称念ナリト。<sup>25</sup>  
これらの説示では、念とは称名念仏であることが明示されている。また、明遍には次のような法然との問答が残されている。

僧都のいはく、それはかたのやうに、さ候へきかと存して候。それにとりて、決定をせん料に申つるに候。それに念仏は申候へとも、心のちるをはいかゝし候へき(中略)上人のいはく、ちれとも名を称すれば、仏の願力に乗して、往生すへしとこそ心えて候へ。たゞ詮するところ、おほらかに念仏を申候か第一の事にて候也。<sup>26</sup>

この他にも明遍による散心念仏に関する問答が残されている<sup>27</sup>。これらの問答は、第二義「念声は一論」における「念」と「声」の問題を意識したうえでのことであることが考えられ、また、第二章第三節で確認したように、明遍と明恵との間に敵対関係があったことをふまえると、明遍がこの問題に敏感になつていたことは自然であると考えられる。

また、良遍にも明遍と同様の散心念仏に関する良忠との問答が残されている<sup>28</sup>。良遍は、至心を至誠心ととらえ、念仏を修す時には至心でなくてはならないとする。さらには、念仏を相続する内に專注の心がおこるともしている<sup>29</sup>。

このような明遍・良遍の思想をみると、明恵だけでなく、南都における「念声は一論」の中心問題、とくに法然に対する批判が第二義を中心としたものであったことが明らかとなる。

これらの背景や、良忠がこの問題に関して明遍・良遍二師の詞をもつて解釈しており、良忠が明遍と良遍を抱き合わせて引用する理由が、どちらも南都を代表した学匠であり、旧仏教に対する説得力を持ったためである<sup>30</sup>。ということをふまえると、「十七条⑩」に説かれる内容が南都における問題であり、南都浄土教者に関係の深いものであるということが分かる。

## 第二項 三心について 「十七条御法語」第十五条

### 一、内容と問題点

「十七条⑩」には次のように説かれている。(改行は筆者、以下改行を境として前半と後半に分けて考察する)

又云、**眞実心トイフハ、行者願往生ノ心ナリ。矯飾ナク、裏表ナキ相応ノ心也。雑毒虚仮等ハ、名聞利養ノ心也。**大品経云、捨<sup>レ</sup>利養名聞<sup>一</sup>一文。大論<sup>ニ</sup>述<sup>ニ</sup>此文<sup>一</sup>之下<sup>ニ</sup>云、**当<sup>ニ</sup>業捨<sup>ニ</sup>雑毒<sup>一</sup>者、一声一念猶具<sup>レ</sup>之、無<sup>ニ</sup>実心之相<sup>一</sup>也、翻<sup>レ</sup>内矯<sup>ル</sup>外者、仮令外相不法<sup>ナレトモ</sup>、内心眞実願<sup>ニ</sup>往生<sup>一</sup>者、可<sup>レ</sup>遂<sup>ニ</sup>往生<sup>一</sup>也(云云)**。深心トイフハ、疑慮ナキ心也。利他眞実者、得生之後利他門之相也。ヨテクハシク釈セスト。

観無量寿経<sup>ニ</sup>、若有<sup>ニ</sup>衆生<sup>一</sup>、願<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>彼国<sup>一</sup>者、発<sup>ニ</sup>三種心<sup>一</sup>即便往生、何等為<sup>レ</sup>三、一者

至誠心、二者深心、三者廻向発願心ナリ。具三心者必生彼国トイヘリ。往生礼讚二  
釈三心一畢云、具此三心一、必得往生也。若少一心一、即不得生。然則最可具三  
三心一也。一至誠心者、真実心也。身行ニ礼拝一、口唱ニ名号一、意想ニ相好一、皆用ニ実心  
一。惣而言之、厭離穢土、欣求浄土、修諸行業、皆以真実心ニ可勤ニ修之。外現ニ賢  
善精進之相一、内懐ケリニ愚惡懈怠之心一、所修行業、日夜十二時無レ間行ストモレ之、不  
得ニ往生一。外顯ニ愚惡懈怠之形一、内住ニ賢善精進之念一、修ニ行之者、雖ニ一時一念一、  
其行レ不虛、必得ニ往生一。是名ニ至誠心一。ニ深心者、深信之心也。付レ之有レ二。一者  
信下我是罪惡不善之身、無始已來輪廻六道一、無中往生縁上。二信下雖ニ罪人一、以ニ仏願  
力一為レハニ強縁一、得中往生上、無レ疑無レ慮。付レ此亦有レ二。一就レ人立レ信、二就レ行立レ  
信。就レ人立レ信者、出離生死道雖レ多、大分有レ二。一聖道門、二浄土門。聖道門者、  
於ニ此娑婆世界一、断ニ煩惱ニ証ニ菩提ニ道也。浄土門者、厭ニ此娑婆世界一、欣ニ極樂ニ修  
善根門也。雖レ有ニ二門一、閻ニ聖道門一歸ニ浄土門一。然若有レ人多引ニ經論一、善惡凡夫、  
不レ得ニ往生一、雖レ聞ニ此語一、不レ生ニ退心一、彌増ニ信心一。所以者何、罪障凡夫、往ニ生  
スルハ浄土一、釈尊誠言、非ニ凡夫妄說一。我已信ニ仏言一、深欣ニ求浄土一、設諸仏菩薩來、  
罪障凡夫言レ不レ生ニ浄土一、不レ可レ信レ之。何以故、菩薩仏弟子、若實是菩薩者、不レ可  
レ乖ニ仏說一。然已違ニ仏說一、言レ不レ得ニ往生一、知非ニ真菩薩一。是故不レ可レ信。マタ仏  
ハ是同体大悲、實ニ是仏者、不レ可レ違ニ釈迦說一。然則阿彌陀經說、一彼七日念阿彌陀  
名号一、必得ニ往生一者、六方恒沙諸仏、同ニ釈迦仏一、不トレ虚証ニ誠之。然今背ニ釈迦說  
一、云レ不レ得ニ往生一、故知非ニ真仏一。是天魔變化。以ニ是義一故、不レ可レ依信一。仏菩薩  
說尚以レ不レ可レ信、何況余說哉。汝等所レ執雖ニ大小異、同期ニ仏果、穢土修行聖道意。  
我等所レ修正雜不トモレ同、共欣ニ極樂ニ往生行業ハ浄土門意。聖道者は汝有縁行、浄土門  
者我有縁行。不レ可ニ以レ此難レ彼、不レ可ニ以レ彼難レ此。如是信、是名ニ就レ人立レ信、  
次就レ行立レ信者、往生極樂行雖レ区不レ出ニ二種一。一者正行、二者雜行。正行者於ニ阿  
彌陀仏一之親行也、雜行者於ニ阿彌陀仏一之疎行也。先正行者、付レ之有レ五。一謂誦誦、  
謂誦ニ三部經一也。二謂、觀ニ極樂依正一也。三礼拝、謂礼ニ彌陀仏一也。四称名、謂称ニ  
彌陀名号一也。五讚嘆供養、謂讚ニ嘆供ニ養阿彌陀仏一也。以ニ此五一、合為レ二。一者一  
心專念彌陀名号一、行住座臥不レ問ニ時節久近一、念念不レ捨者、是名ニ正定之業一、順ニ  
彼仏願一故。二者先五中、除ニ称名一已外礼拝誦誦等、皆名ニ助業一。次雜行者、除ニ先五  
種正助二行一已外諸誦誦大乘發菩提心持戒勸進行等一切行也。付ニ此正雜二行一、有ニ五  
種得失一。一親疎対、謂正行親ニ阿彌陀仏一、雜行疎ニ阿彌陀仏一。二近遠対、謂正行近ニ  
阿彌陀仏一、雜行遠ニ阿彌陀仏一。三有間無間対、謂正行係念無レ間、雜行係念間断。四  
廻向不廻向対、謂正行不ルニ用ニ廻向一、自為ニ往生業一、雜行不ニ廻向一時、不レ為ニ往生  
業一。五純雜対、謂正行純往生極樂業也、雜行不レ爾、通ニ十方浄土乃至人天業一也。如  
レ此信者、名ニ就レ行レ立信、是名ニ深心一。三廻向発願心者、過去及今生身口意業所レ修  
一切善根、以ニ真実心一、廻ニ向極樂一、欣ニ求往生一也。<sup>31</sup>

（ここでは三心について説かれている。全体的に短い詞から構成されている「十七条御法  
語」のなかで、異例の長さである。  
「十七条<sup>⑮</sup>」でははじめに、直接引用はされていないが、善導『観經疏』の一節をうけ  
て至誠心が解釈されている。

一者至誠心。至ハ者真ナリ。誠ハ者実ナリ。欲スレ明ント三一切衆生ノ身口意業ニ所ノレ修スル解

行、必須キコトヲニ真実心ノ中ニ作ス。不レレ得下外現シニ賢善精進ノ之相ヲ一、内懐クコトヲ中虚  
仮ヲ上。貪瞋邪偽奸詐百端ニシテ悪性難クレ侵メ、事同キハニ蛇蝎ニ一。雖レ起ストニ三業ヲ一名テ  
為ニ雜毒ノ之善ト一。亦名クニ虚仮ノ之行ト一。不レ名ケニ真実ノ業ト一也。若作スニ如ノレ此ノ安  
心起行ヲ一者ハ、縦使苦ニ励シテ身心ヲ一日夜十二時急ニ走リ急ニ作スコト、如ナルレ炙ウニ頭然ヲ  
一者モ衆テ名クニ雜毒ノ之善ト一。欲セハ下廻シテニ此ノ雜毒ノ之行ヲ一求ントレ生コトヲ中彼ノ仏ノ浄土  
ニ上者此レ必不可也。32

この『觀經疏』をうけて、真実心とは、うわべばかりを取り繕って飾り立てることなく、裏表ない自らの行いと合致した心であるとしている。そして、『觀經疏』に説かれる、「雜毒」と「虚仮」ということについて、これらは、名譽を求め、物欲に溺れる心であるとしている。『觀經疏』ではこれらの心を排除すべきことが説かれるのであるが、「十七条⑬」では続いて、『大品般若經』に説かれる、「当ニ業捨ニ雜毒ノ者、一声一念猶具レ之、無ニ実心之相一也、翻レ内矯レ外者、仮令外相不法、内心真実願ニ往生ノ者、可レ遂ニ往生一也」34という一節をもつてこれを説明している。

次に「深心」と至誠心の「利他真実」について説明しているが、ここでは廻向發願心にはふれず、また何故ここで深心の後に、至誠心の「利他真実」のみ説かれているか不明であるが、ここまでは三心について善導の説を解釈しているところといえるだろう。

次に、『觀經』に説かれる「若シ有テニ衆生一願セハレ生ントニ彼ノ国ニ者發スヘシニ三種ノ心ヲ一即便チ往生ス。何等ヲカ為レニト。一ニ者至誠心、二ニ者深心、三ニ者廻向發願心ナリ。具スルニ三心ヲ一者ハ必生スニ彼ノ国ニ」35という一節と、『往生礼讚』に説かれる「具シテニ此ノ三心ヲ一必ス得レ生スルコトヲ也。若シ少ヌレハニ一心ヲモ一即チ不レ得レ生コトヲ」36という一節をうけて、三心をすべて具えるべきであるとしている。

その後、再び三心について、至誠心からはじまり、前半り詳細な解釈が示されていく。はじめに至誠心については、『往生礼讚』に説かれる一節37をもとに、身口意業は真実心をもつて実践すべきことが説かれ、次に『觀經疏』の一節38をもとに、穢土を厭い、浄土を欣求して、さまざまな行を修めようとするものはみな真実心をもつて勤めるべきであるとしている。

次に『觀經疏』に説かれる説示39をもとに、外見には賢明な善人として精進しているふりをしながら、内心では悪しき怠け心を抱いて修める行業では、昼夜休むことなくこれを行じたとしても、往生を得ることはできず、反対に、外見には悪しく怠けがちな身ではあつても、内心では賢明に精進しようと思つて勤めるものは、わずかな時間、ほんの一瞬たりとも、その行が虚しいことはなく、必ず往生することができるということが説かれている。続いて『觀經疏』に説かれる、

言ハニ深心ト一者即是レ深ク信スル之心也。亦有リニ種一。一ニハ者決定シテ深ク信ス。自身ハ現ニ是レ罪悪生死ノ凡夫、曠劫ヨリ已来常ニ没シ常ニ流転シテ無シト有コトニ出離ノ之縁一。二ニハ者決定シテ深ク信ス。彼ノ阿弥陀仏四十八願ヲモテ撰ニ受シ玉衆生ヲ一。無クレ疑ヒ無クレ慮ヒ乗シテニ彼ノ願力ニ定テ得ト一往生ヲ一40

という一節をうけて、信機・信法について解釈され、「就人立信」41と「就行立信」42について説いている。

最後に廻向發願心については、『選択集』と同様に、法然によつて詳しく解釈されること

はなく、善導の解釈のとおりであるとするとする。

この「十七条<sup>⑮</sup>」の後半部分は、『和語灯録』所収「三心義」とほぼ完全に一致する。両者の内容は引用する経論の説かれる順序も一致することから、何らかの関係があることが考えられる。

この「十七条<sup>⑮</sup>」に関しては以下の問題点がある。

- ・ 異例の長さである。
- ・ 前半と後半に大きく分けられ、前半部分の構成にやや不自然な点がある。
- ・ 前半部は和語、後半部は漢語中心である。
- ・ 後半部分は『和語灯録』所収の「三心義」とほぼ一致する。

この問題について永井隆正氏は、「十七条<sup>⑮</sup>」の前半部における至誠心解釈と後半部の解釈が異なっていることから二つの法語に分けられるとしている<sup>43</sup>。また「十七条<sup>⑮</sup>」と「三心義」の成立時期については、両者に説かれる「五番相對」に関する表現と『逆修説法』・『選択集』に説かれる表現との比較から、『逆修説法』に近く、『選択集』以前に成立したものであるとしている<sup>44</sup>。角野玄樹氏は、「十七条<sup>⑮</sup>」の前半部と後半部は全く別の法語である可能性と、伝承過程で何らかの理由で合併されたものであるという可能性を挙げ、その理由として、両者の内容に差違があることや、前半部の流れがぎこちないことを挙げている。さらに角野氏は、永井氏が一応は法然の詞とみていた前半部について、善導や他の法然の文献には明言されていない内容が説かれている等という理由から、法然のものとすることに異議をとなえている<sup>45</sup>。

本項では、前半部に説かれる三心、とくに至誠心に関する思想に注目し、法然門下等の思想と比較したうえで考察し、さらには後半部と「三心義」との関係も考察したうえで、この御法語の伝承形態を探っていききたい。

## 二、法然教学との比較

まず後半部分に関して、『選択集』では、三心の私積段において、

但シ外ニ現シ賢善精進ノ相一内ニ懐クトハニ虚仮ヲ一者、外ハ者対スル内ニ之辞也。謂ク、外相ト与ニ内心ニ不レ調ハ之意ナリ。(中略) 若シ夫レ翻シテ内ニ播サハレ外ニ者亦可シレ足ルニ出要ニ<sup>46</sup>。

と説かれている。ここでは、外に「賢善精進」の相を現じ、内に「虚仮」を懐くことは、内外不調であり、至誠心ではないとされるが、その反対に、外の内容（「賢善精進」）を内の内容（「虚仮」を懐くこと）とすると、これも内外不調ではあるが、この場合には出離の要道となるとされている。法然は、三心については全面的に善導の解釈によっており、『選択集』の私積においても、あまり法然自身の解釈はみられないなかで、この内容は『観経疏』にはみられず、法然独自の解釈であるといえる。つまり、「十七条<sup>⑮</sup>」に説かれる、「外頭愚く」以降の一節は、まさに『選択集』にも説かれる法然解釈に通じるものであると考えられる。

前半部分についてさまざまな問題が生じる原因の一つに、構成の分かりにくさ、読みにくさが挙げられる。そのなかでもとくに読み取りにくい箇所は、「雑毒虚仮等ハ、名聞利養ノ心也。大品経云、捨利養名聞。大論述此文之下云、当業捨雑毒者、一声一念猶具之、無実心之相也」というところであろう。このなかで、「当業捨雑毒者、一声一念猶具之、無実

心之相也」という箇所は一見するとすべて『大智度論』の引用であるようにみえるが、実際に『大智度論』には「当業捨雑毒」<sup>47</sup>の五文字しか存在しない。筆者はこの箇所の「者」以下の文は『大智度論』の引用ではなく、この詞を残した者の解釈を指す「くとは」をあらわす「者」であると考ええる。つまりこの箇所を解釈すると、「雑毒虚仮等は名聞利養の心である。『大品般若経』には「捨利養名聞」と説かれ、『大智度論』には「当業捨雑毒」と説かれている（とおりである）。これを受けて解釈すると、一声一念でもこれを具してしまふとそれは実心の相ではない」ということになる。

次に、この詞は法然のものであるかということが問題となる。「雑毒虚仮」を「名聞利養」とする解釈や、『大智度論』をもつてこれを理解し、「一声一念」でもこれを具したならばそれは「実心の相」ではないといった解釈は、法然の他の著作や御法語においてはみられない思想である<sup>48</sup>。そこで以下、門下における至誠心解釈を参考に考察していく。

### 三、伝承法語の特徴

#### (1) 法然門下の思想との比較

ここでは、聖光・良忠の思想と、明遍・良遍の思想を比較したい。

#### ○聖光の解釈

##### A、虚仮雑毒について

・外見ばかり道心あるように見え、内心は邪見であり、内外不相応な者を雑毒・虚仮と名づく<sup>49</sup>。

・念仏を往生のためではなく、名聞、恭敬、利養のために称えるのは至誠心ではなく、虚仮心であり、誑惑の念仏であり、往生することができない<sup>50</sup>。

##### B、四句分別について

・一向虚仮心：非往生人、一向真心心：決定往生人、虚実俱具心：往生不定人、非虚非实心：尋常の人<sup>51</sup>

・多虚少実：非往生人、多実少虚：往生可能人、多少俱実：決定往生人、多少俱虚：非往生人<sup>52</sup>

・始虚終実：往生人、始実終虚：非往生人、始終俱実：決定往生人、始終俱虚：非往生人<sup>53</sup>

・内虚外実：非往生人、内実外虚：往生人、内外俱実：決定往生人、内外俱虚：世間罪人<sup>54</sup>

##### C、その他

・機根の浅深によって、虚仮のふるまいをし、疑心をもつて行ずる者もいるが、そういう者の虚仮心を停止させるために至誠心を説く<sup>55</sup>。

※聖光は、外見と内心が不調の者、また名聞、恭敬、利養のために念仏する者を虚仮とし、そのような者は往生することができないとする。また同時に、四句分別において非虚非実の人・内外俱虚の人を、尋常の人・世間の罪人とすることや、虚仮心・疑心をもつてしまふ行人のために至誠心が説かれたという立場は、さまざまな凡夫の機根を考慮した見方である。

#### ○良忠の解釈

##### A、虚仮について

・虚仮とは内外不調の心である<sup>56</sup>。

- ・虚仮心とは諸曲誑他の心であり、これを治すために至誠心が説かれている。虚仮心を抱くものは、得脱することがない<sup>57</sup>。
  - ・虚仮心を誠めるための説示のなかで『大智度論』が引用されている。良忠の時点では「十七条<sup>⑮</sup>」と同様にこの解釈にすでに『大智度論』が用いられている<sup>58</sup>。
- B、その他

- ・凡夫の真実心とは弱いもので、その捨てきれない凡心を補うほど仏願が強いものである<sup>59</sup>。
- ・真実とは、内外相応のことを指すのであって、猛利強盛ではない。上機に対しては良いが、下機に対しては、虎の尾を踏むようなものである。浄土の機はまさに下劣の機であるから、猛利強盛の心をおこすことはできない。分にあっているから真実心といえる<sup>60</sup>。

- ・四句分別のなかで、多実少虚を解釈する際、少分虚が含まれていたとしても、其の失を知り、悔いるならば、出離もあるとする<sup>61</sup>。
- ・虚仮心は誠めるためのものである<sup>62</sup>。
- ・凡夫は貪瞋を具してしまうものであるが、誠に極楽に往生したいと願うならば、至誠心は自然と具えられる<sup>63</sup>。
- ・凡夫の名利を求める心は江海のように大きいものであり、後世をねがう心は懈怠するものである<sup>64</sup>。

・至誠心のうえに九品の別があり、それによって強弱の異なりがある。そのうえで、至誠心は勇猛の心であり韋提希夫人の真心徹到と同じべきであるという長西の説を批判し、下機の者に対しては、内外不調の心を誠めるためのものであるとする<sup>65</sup>。

- ・真実のなかで本願を成就された果としての浄土に往生するためには、それに相応するようには、皆真実でなければならない。不実ならば往生を得ることはできないとするが、凡夫の真実は菩薩の真実に比べると弱く劣つたものである。しかし、阿弥陀仏の願力が非常に強いために、相順することができ、往生することができるのである<sup>66</sup>。

※良忠も、聖光と同様に内外不調の心を虚仮とし、虚仮心をいなくものは往生することができないとしている。同時に凡夫の心は移りやすく、弱いものであるが、仏願力によって往生することが説かれる。凡夫の機根を考えたうえで虚仮心を厳しく誠める立場がみられる。また、良忠の段階ですでに「十七条<sup>⑮</sup>」と同様に『大智度論』をもって解釈している点が注目される。

#### ○明遍の解釈

##### A、至誠心について

- ・至誠心とは「強盛の心」であり、「一念真実の心」をおこさなければ順次往生することはできない<sup>67</sup>。
- ・ここに説かれる「刹那等起」とは、身口の活動と同時に起こったはじめの一念を除いて、第二念後におこる、おこっては止み、止んではおこる刹那的な三業をいう。たとえ刹那的に善の三業がおこったとしても、すぐに停止してしまうようなものでは往生の業となることはできず、虚仮であり、不実である。すなわち、一念一声絶えることのない強盛な真実心が求められている<sup>68</sup>。

B、散心念仏に関して

・心が散乱すればそのとき称えた念仏は善にはならないということなどをどのようにとらえたりいかという本光房の問いに対して、それは上機のことであり、自身のような下機には心を静めることはかない難いことであつて、我々は乱不乱を論ぜず念仏を称えればよいとしている<sup>69</sup>。

・常に心の散乱してしまふ我々凡夫はどのようにすれば往生することができるかという明遍の問いに対して、法然は、散心のまま称名すれば仏願力によつて往生することは疑いなくと答える。法然と明遍の散心念仏に関する問答は、他にも『明義進行集』・『和語灯録』・伝記類に多く説かれている<sup>70</sup>。

※明遍には、(1)一念も虚仮心・散心を許さない立場、(2)散心念仏を許容する立場の二種類の解釈がみられる。一念一声も虚仮心を認めない立場がみられ、表現上では聖光・良忠に比べてやや厳しく誠めているようにみえる。(1)が「十七条⑮」に説かれる内容と一致する。

#### ○良遍の解釈

・至心を至誠心ととらえ、余念を雑えず、一境に專注することが重要である<sup>71</sup>。  
・至誠心とは随分の至誠であり、凡夫はそれぞれの分にしたがつて余念を防ぎ、一心專注を期すべきである。その間も余念が次々と起こつてしまうものであるが、これを覚知し、防ごうとすれば大願の力によつて止むのである。それを怠つてしまったならば至誠心を欠くこととなり、これを虚仮雑毒の行とよぶ<sup>72</sup>。

・良遍は三昧発得を目的とするが、今日の凡夫を考えると聞思の三昧でさえも成じ難いとしたうえで、称名を相続する間の一刹那に專注がおこることが有り、その一刹那の專注でも有るならばこれが生得の口称三昧であるとす。三昧を目的とすることは今回の問題とは異なるが、刹那の專注に関しては、厳しく專注を求めながらも、凡夫の機根を考慮したうえでの解釈がみられる<sup>73</sup>。

※良遍は凡夫のそれぞれの分に随つた至誠心をおこすべきであるとし、高次のものを求めていないことが特徴である。しかし、良遍の思想の特徴であるが、至心を至誠心ととらえ、非常に重視している立場がみられる。

#### (2) 問題点

「十七条⑮」のなかで、「観無量寿経二、若有衆生」以下後半部と『和語灯録』所収「三心義」とを比較すると、僅かな言葉使いのうえで差異はあるものの、思想のうえではほぼ完全に一致する。この箇所は、何か一つの経論を引用したものではなく、さまざまな経論を引用し、法然のものと考えられる解釈が所々に組み込まれているものであり、偶然一致するようなものではない。両者の関係性について、「十七条⑮」と『和語灯録』との間に直接関係があり、どちらかがどちらかを参考にしたか、「十七条御法語」の作者と『和語灯録』の編集者である道光がともに同じ原本となるものを参照したということが可能性として考えられる。どちらにしても、「十七条御法語」の作者と道光がともにこの法語を法然の詞として信頼するに足るものであるという考えのもとに、この内容を一条として組み込んだと考えることができる。

なお、後半部にかぎっては少なくとも法然の思想が説かれているものとしてとらえて問題ないと考えられる。

(3) 「十七条⑮」 伝承の背景

前項の「十七条⑩」では、明遍・良遍といった浄土宗と関係の深い南都浄土教者が関わっていることが分かった。そのため「十七条⑮」でも同様に両師に注目し考察した。「十七条⑮」に説かれる内容は、法然の文献にはみられないが、門下の文献には多く説かれている。そのなかで「十七条⑮」には、良忠等に多い凡夫の機根に関する説示がなく、明遍・良遍等の強い至心を強調する立場に近いようにみえるが、良忠も凡夫の機根を考慮しながらも、虚仮心を厳しく誡めている。すなわち、この箇所の説示については、良忠・明遍・良遍のものとして認められるものである。

これまで考察してきた他の条の結果をふまえ、そのなかで良忠が明遍・良遍の詞を引用する際には肯定的に用いることが多いということ、さらにはこの至誠心積についても良忠が両師を肯定的に多用している態度を総合してみると、「十七条⑮」は確かに直接法然著作にはみられない説示ではあるが、法然から明遍等に伝わった詞が伝承され、良忠や「十七条御法語」に伝わったと考えるのが妥当であると考える。前半部には乱雑さや不自然さがみられ、法然の詞が原型のまま伝わっているとは考えにくい。それは伝承のなかでの変化である可能性が高く、それをもって法然のものではないとする決定的な理由にはならないと考える<sup>74</sup>。

第三項 伝承背景―明遍と良遍―

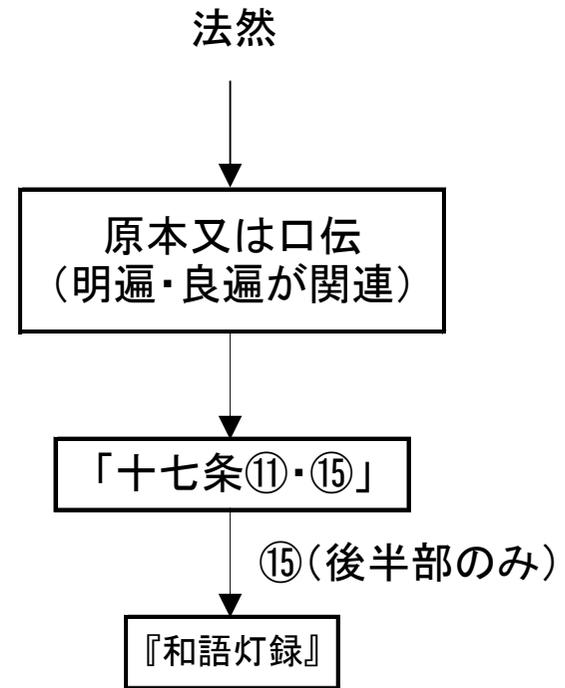
本節では、前章までの考察によつて「十七条御法語」の伝承と関わりがあると分かった明遍と良遍に注目して考察を進めてきた。

「十七条⑩」では、良忠が『伝通記』において、第二義念声は一論に関しては、自身の説ではなく、明遍と良遍の詞をもって解釈している点に注目した。この第二義的な念声は一論は、『興福寺奏状』や明恵の批判に関連する内容であり、また、良忠が明遍と良遍を抱き合わせて引用するのが、南都に対抗するためであるという背景をふまえると、南都との関係が深い内容であることが明らかとなる。

「十七条⑮」では、前半と後半に分け、とくに問題のある前半部分を中心に考察した。第一項をふまえ、明遍と良遍に注目した結果、この「十七条⑮」の前半部も両師と関係が深い内容であることが分かった。

この二つの御法語は確かに、『明義進行集』や『広疑瑞決集』との関連はみられないが、明遍や良遍といった南都浄土教に関連説示がみられる点、『興福寺奏状』や明恵からの批判が意識されている点、良忠が明遍・良遍を引用するのが南都に対して説得力を持たせるためであるという点等をふまえて、前章までと同様に対南都意識という背景があることを明らかにすることができた。

「十七条⑩・⑮」の伝承過程を図示すると次のようになる。



## 第二節 伝承不明の御法語

本節でとりあげる三つの御法語は、これまでの内容と異なり、伝承を明確にすることが難しいものである。なかには『明義進行集』や『広疑瑞決集』に似たような内容も存在するが、法然関連文献にも多くみられる内容であり、伝承を特定することができないからである。よって、本節では伝承に注目するのではなく、内容を特定することができないから問題点についてふれることを目的としたい。

### 第一項 願成就文について 「十七条御法語」第六条

「十七条⑥」には次のように説かれている。

又云、諸経ノ中ニトクトコロノ極楽ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。<sup>75</sup>

ここでは、浄土三部経を中心とする經典に示されている極楽浄土の莊嚴等は、『無量寿経』の四十八願が成就したことによるものであり、そのなか第十八願の願成就文は「諸有ル衆生聞テ其ノ名号ヲ信心歡喜シテ乃至一念至心ニ廻向シテ願スレハ生ント彼ノ国ニ、即得テ往生ヲ住ス不転ニ。唯除ク五逆ト誹スルトヲ正法ヲ」<sup>76</sup>とあり、ここでは念仏がすすめられているということが示されている。

この内容は『四十八巻伝』所収「阿弥陀経の大意をのべ給いける御詞」にも、「阿弥陀ほとけの功德は、即四十八願也。念仏往生をとくは、その中の第十八の願をさす也」<sup>77</sup>とあり、同様の内容が説かれているが、「十七条⑥」では「願成就文」とされているという点で異なる。

聖光や良忠が「願成就文」について述べているなかで、とくに注目されるのが、『西宗要』に説かれる、

問云、本願ト願成就トノ唯除ハ同シ事ナリヤ也。師ノ云ク、因果相順ナレハ同シ事也。此ハ因中説果ナリ。願成就ハ果中説因也。法然御房ハイミシキ人也。願成就ト者法然御房ヨソ仰ラレシカ異人ハ云ハス。<sup>78</sup>

という説示である。ここでは、法然を「イミシキ人」としたうえで、「願成就文」を示した

のが法然であり、他の人はふれていないとされている。

金子寛哉氏はこの「願成就文」について、『無量寿経』の同一經典のなかに願文と成就文が存在することにはじめて着眼された祖師は誰であったのかという視点で、曇鸞から始まる浄土教家のなかからその人物を探っている。

はじめに、曇鸞・道綽・善導について、道綽・善導は曇鸞の説をそのまま継承しており、皆同様に、阿弥陀仏の浄土が本願の成就によって莊嚴されたものであると解釈している。しかし、願文と成就文が同一の『無量寿経』内に存在するという説はみられない。さらにこの説は慧遠『無量寿経義疏』・吉蔵『無量寿経義疏』・迦才『浄土論』にもみられず、日本の祖師である良源・源信・珍海・永観等においても同様にこの説はみられないようである。

そのようななかで、法然の『三部経大意』には、

諸有衆生、聞<sub>二</sub>其名号<sub>一</sub>、信心歡喜、乃至一念、至心廻向、願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>彼国<sub>一</sub>、即得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>、住<sub>二</sub>不退転<sub>一</sub>、唯除<sub>二</sub>五逆<sub>一</sub>、誹<sub>二</sub>謗正法<sub>一</sub>ト云ヘル、是ハ第十八ノ願成就ノ文也。願ニハ乃至十念ト説ト云ヘトモ、正ク願ノ成就スル事ハ、一念ニアリト明セリ。次ニ三輩往生ノ文アリ、是ハ第十九ノ臨終現前ノ願成就ノ文也。<sup>79</sup>

とあり、第十八願・第十九願の「願成就文」が指摘されている。また『無量寿経』には、第一願・第二十願の「願成就文」が挙げられ、『選択集』ではさらにこれらが整えられている。よつて金子氏は、『無量寿経』内に願文と成就文が説かれているということをはじめて明確に示したのは法然だったとしている<sup>80</sup>。

この金子氏の論によるならば、「十七条⑥」の内容は、「願成就文」が指摘されていることから、法然がそれ以前の祖師の解釈を参照したものではなく、また、法然以後において新たに構築された思想でもなく、まさに、『無量寿経』を精読し、「願成就文」を発見した法然の思想があらわれているものとみることができる。

また、法然による阿弥陀仏の本願とその成就については、「念仏大意」に次のように説かれている。

薬師ノ十二ノ誓願ニハ、不取正覚ノ願ナク、千手ノ願マタ不取正覚トチカヒタマヘルモ、イマタ正覚ナリタマハス。弥陀ハ不取正覚ノ願ヲオコシテ、シカモ正覚ナリテ、ステ二十劫ヲヘタマヘリ。カクノコトキノ弥陀ノチカヒニ、信ヲイタササラム人ハ、マタ他ノ法文ヲモ信仰スルニオヨハス。<sup>81</sup>

ここからも、法然の阿弥陀仏の本願とその成就に対する深い洞察がみられるのである。管見のかぎり、聖光や良忠のものに、「十七条⑥」と完全に一致するものはみられなかったが、門下においても、法然から受けついで「願成就文」が意識されていることは明確であり、さらに、第十八願の願成就文が念仏を勧進していること、四十八願を成就した結果が極楽の莊嚴等であるという説は多くみられる。

これらのことから、この「十七条⑥」を法然の詞として受け取るには何ら問題はないだろう。

## 第二項 三心と第十八願について 「十七条御法語」第七条

「十七条⑦」には次のように説かれている。

観経ノ三心、小経ノ一心不乱、大経ノ願成就ノ文ノ信心歡喜ト、同流通ノ歡喜踊躍ト、

ミナコレ至心信樂之心也ト云リ。コレラノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ釈シタマヘル也ト云々。<sup>82</sup>

ここでは、『觀經』に説かれる「三心」<sup>83</sup>、『阿弥陀經』に説かれる「一心不乱」<sup>84</sup>、『無量壽經』に説かれる「信心歡喜」<sup>85</sup>、同じく『無量壽經』に説かれる「歡喜踊躍」<sup>86</sup>等の説示はすべて、『無量壽經』第十八願に説かれる「至心ニ信樂シテ欲シテ生セント我カ国ニ」<sup>87</sup>という心と同じであるとしている。

ここで問題となるのが、『親鸞全集』ではこの御法語が、前の「又云、諸經ノ中ニ」以下のもと合わせて第六条とされていることである。確かにどちらも本願について、さらには「願成就文」や第十八願について示されているため、合わせて一条ととらえることもできる。以下、この問題を中心に見ていきたい。

「三心」を第十八願の「至心信樂欲生我国」と同じとみる内容は、『逆修説法』や『選択集』にはみられず、『觀經釈』や、『和語灯録』所収の「要義問答」・「十二問答」・「信空伝説の詞」・「禅勝房伝説の詞」等にみられる<sup>88</sup>。

はじめに『觀經釈』には、

次ニ上品ニ又有リニ念仏一。爾レ者經ニ云。一ニハ者至誠心、二ニハ者深心、三ニハ者廻向發願心ナリ。具スルニ三心一者ハ、必ズ生ズニ彼ノ国ニ。凡ソ三心ハ通ズルニ万行ニ故ニ、善導和尚釈スルニ此ノ三心ヲ、以テスニ正行雜行ノ二行ヲ。今此ノ經ノ三心ハ、即チ開クニ本願ノ三心ヲ。

爾ル故ハ至心ト者至誠心也、信樂ト者深心ナリ、欲生我国ト者ハ廻向發願心也。<sup>89</sup>

とあり、『觀經』の「三心」は『無量壽經』の「至心信樂欲生我国」を開いたもの、つまりは同じものであるということが説かれている。法然の教義書においてこの内容が説かれるのは、『觀經釈』のみであるが<sup>90</sup>、御法語には以下のように多くの説示がある。

「要義問答」には、

本願ノ文ニ設我得レ仏十方衆生至心信樂欲レ生ニ我国一乃至十念、若不レ生者不レ取ニ正覺一トイフ。コノ文ニ至心トイフハ、觀經ニアカストコロノ三心ノ中ノ至誠心ニアタレリ。信樂トイフハ、深心ニアタレリ。コレヲフサネテ、イノチノオハルヲ期トシテ、

ミタレヌモノヲ、一心トハ申スナリ。<sup>91</sup>

とあり、「十二問答」には、

此三心は本願の至心信樂欲生我国の文を成就する文也。然則念仏せん人は、此三心を具して念仏すへき也。一に至誠心と云は阿弥陀仏を憑奉る心なり。二に信樂と云は常に名号を唱て往生をうたかはぬ也。三に廻向發願心と云は、往生して衆生を利益せんと思ふ心也。<sup>92</sup>

とあり、「信空伝説の詞」には、

ある人問ていはく、善導本願の文を釈し給ふに、至心信樂欲生我国の安心を略し給ふ事、なに心かあるや。答ての給はく、衆生称念必得往生としりぬれば、自然に三心を具足するゆへに、このことはりをあらはさんかために略し給へる也。<sup>93</sup>

とある。ここでは『觀經釈』と同様に、三心が「至心信樂欲生我国」にあたること、さらには「一心」にあたることが説かれている。

また、「禅勝房伝説の詞」には、

上人おほせられていはく、今度の生に念仏して来迎にあづからんうれしさよとおもひて、踊躍歡喜の心のおこりたらん人は、自然に三心は具足したりとしるべし。念仏申

ながら後世をなげく人は、三心不具の人也。もし歡喜する心いまだおこらずば、漸漸によるこびならふべし。又念仏の相續せられん人は、われ三心具したりとしるべし（念仏問答集にいでたり）。<sup>94</sup>

とあり、また「三心料簡および御法語」には、

一、知<sup>三</sup>我身<sup>ニ</sup>具<sup>コトヲ</sup>三<sup>ニ</sup>心<sup>一</sup>事。如<sup>二</sup>大經ノ説<sup>ノ</sup>、歡喜踊躍ノ心即發<sup>タラハ</sup>、可<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>三<sup>ニ</sup>心<sup>一</sup>具<sup>セル</sup>瑞<sup>ト</sup>也。歡喜<sup>ト</sup>者、往生決定<sup>ト</sup>思故<sup>ニ</sup>喜<sup>フ</sup>心也。往生<sup>ヲ</sup>不定<sup>ニ</sup>歎<sup>ク</sup>位<sup>ハ</sup>未<sup>レ</sup>發<sup>ニ</sup>三<sup>ニ</sup>心<sup>一</sup>也之者也。不<sup>レ</sup>發<sup>ニ</sup>三<sup>ニ</sup>心<sup>一</sup>故無<sup>ニ</sup>歡喜<sup>ノ</sup>心<sup>一</sup>、是則到<sup>レ</sup>疑<sup>故</sup>歎也（云々）。<sup>95</sup>

とある。これらにおいては、『無量寿經』における「歡喜踊躍」と三心の関係について示されている。すなわち、「歡喜踊躍」の心が發るとき、それは三心が具わったと知ることができるとされている。

さらに法然門下のものとしては、良忠の『決疑鈔』において、

上人ノ云、本願ノ至心信樂欲生我國<sup>ト</sup>觀經ノ三<sup>ニ</sup>心<sup>ト</sup>小經ノ一<sup>ニ</sup>心<sup>ト</sup>ハ皆三<sup>ニ</sup>心<sup>ト</sup>也<sup>ト</sup>。或<sup>ル</sup>人問<sup>テ</sup>云、阿彌陀經ノ所説ノ一<sup>ニ</sup>心<sup>ハ</sup>當<sup>テ</sup>、我<sup>等</sup>カ分<sup>ニ</sup>云<sup>何</sup>ンカ得<sup>ン</sup>ヤ<sup>レ</sup>意。上人答<sup>テ</sup>曰、一代所説ノ彌陀ノ行相、不<sup>レ</sup>出<sup>テ</sup>四<sup>十八</sup>願<sup>ノ</sup>之<sup>意</sup>ヲ。願文既<sup>ニ</sup>云<sup>フ</sup>至<sup>心</sup>信樂等<sup>ト</sup>。知<sup>ヌ</sup>、一<sup>ニ</sup>心<sup>ト</sup>ハ者指<sup>スト</sup>三<sup>ニ</sup>心<sup>一</sup>也。<sup>96</sup>

とあり、ここでは、『無量寿經』の「至心信樂欲生我國」、『觀經』の「三心」、『阿彌陀經』の「一心」がみな同じ三心であると説かれ、さらに『阿彌陀經』の「一心」が三心にあたる理由についても示されている。

「十七条⑦」における、『無量寿經』の願成就文にある「信心歡喜」も同じく「至心信樂之心」であるとする説示については、他の文献にはみられなかった。この問題も含め、第六条との関係について考えた場合、本願や願成就文についてふれている点では同じであるといえるが、やはりここでの主題は、諸經に説かれる内容が皆三心と同じであるということである。よって、やはりこれは第六条と分けて第七条としてとらえるべきであろう。

### 第三項 就行立信積について 「十七条御法語」第九条

「十七条⑨」には次のように説かれている。

又云、導和尚深心ヲ釈セムカタメニ、余ノ二心ヲ釈シタマフ也。經ノ文ノ三心ヲミルニ一切行ナシ、深心ノ釈ニイタリテ、ハシメテ念仏行ヲアカストコロ也。<sup>97</sup>

ここでは、善導は深心を解釈するために、他の至誠心・廻向發願心を解釈したと説かれている。その理由として、『觀經』に説かれる三心には行についてふれられないが、善導の『觀經疏』で三心のなかで、深心釈に至ってはじめて念仏の行が説かれたからであると考えられる。

後半部分に関しては、『觀經疏』散善義の「就行立信積」として問題なく理解できるものであるが、前半部分に説かれるような、善導が深心を積するために他の二心を積したという説はどのようにとらえるべきであろうか。

『選択集』に、

具<sup>スル</sup>三<sup>ニ</sup>心<sup>一</sup>者ハ必<sup>ス</sup>生<sup>スト</sup>中<sup>彼</sup>ノ國<sup>ニ</sup>上。明<sup>ニ</sup>知<sup>ンヌ</sup>。具<sup>シテ</sup>三<sup>ヲ</sup>必<sup>ス</sup>應<sup>シ</sup>得<sup>レ</sup>生<sup>スル</sup>コトヲ。積<sup>ニ</sup>ハ<sup>則</sup>チ云<sup>フ</sup>下<sup>若</sup>少<sup>ヌ</sup>レハ<sup>二</sup>一<sup>ニ</sup>心<sup>ヲ</sup>モ<sup>一</sup>即<sup>不</sup>ト<sup>上</sup>得<sup>レ</sup>生<sup>コトヲ</sup>。明<sup>ニ</sup>知<sup>ヌ</sup>。一<sup>モ</sup>少<sup>ヌ</sup>レハ<sup>是</sup>レ更<sup>ニ</sup>不<sup>可</sup>ナルコトヲ。因<sup>テ</sup>茲<sup>ニ</sup>欲<sup>セン</sup>生<sup>セント</sup>極<sup>樂</sup>ニ<sup>一</sup>之人<sup>ハ</sup>、全<sup>ク</sup>可<sup>レ</sup>具<sup>ニ</sup>足<sup>ス</sup>三<sup>ニ</sup>心<sup>一</sup>也。<sup>98</sup>

とあるように、善導の教えをそのまま受けた法然にとつて、三心はすべてが至要であり、

一つでも欠けてはならないとしているのは明らかであるが、『三部経大意』に、  
三心ハ区ニ分レタリト云ヘトモ、要ヲ取り詮ヲ撰テ是ヲイヘハ、深心ヒトツヲサマレ  
リ。99

とあるように、とくに三心のなかで深心を重視している御法語もみられる。

次に法然門下において、聖光は『西宗要』に、

又尋云、於ニ六部ノ往生経ニ、傍依ノ経ハ置テ正依ノ経ニ付キ、正依ノ経ニ付テハ双卷経阿弥  
陀経ハ置テ観経ニ付コトハ、如クニ上件ノ一有リニ三ノ故一。若爾ハ定散諸文ノ中、何レノ文ニ付テ  
浄土宗ヲ立ルヤ乎。一経始終ノ諸文ニ付テ浄土宗ヲ立ル歟。ハタ付テ一文一句ニ立ルニ此ノ宗  
ヲ一歟。如何。答、総シテ云フ時ハ依リニ観経一部之文ニ、別シテ云フ時ハ三心ノ中、深心ノ文  
ニ付テ立ツレ之ヲ。難シテ云、付テニ観経一部ノ諸文ニ可レ立ツニ浄土一宗ヲ一。何ソ付テニ深心一  
句ノ文ニ立ルヤレ之ヲ乎。答、善導御意、深心ノ一句ニ観経一部ヲ收ル意也。深心ハ文約ニシ  
テ意広ク、言ハ微ニシテ理明カ也。所謂深心ト者是レ信心也。在世之時ハ信心アル人ノミ同聞衆  
トシテ仏説玉ヘハニ此ノ経ヲ一聞テ悟リレ之ヲ、如来ノ滅後ニハ結集ノ羅漢、此ノ経ヲ書キ留玉ヘハ依ニ  
此ノ経ニ一修行シテ得ニ往生ヲ一。是レ深信具足スル信心ノ人也。依レ之ニ善導和尚モ深心ノ人ハ  
我カ所立ノ一向専修ノ弥陀之名号、是ヲ信シテ疑ヒヲ留ムル事ナク為ニレ令メンカニ決定往生セ一、  
自リニ深心ニ念仏ノ一宗ヲ釈出シ玉フ也。依レ之ニ就行立信者ト釈シ給ヘルハ付テニ念仏ノ行ニ一以  
深心ヲ一行シレ之ヲ払テ疑ヲ可トレ遂ニ往生ヲニ云フ事也（已上）。100

とし、はじめの問答においては、総じていうときは『観経』全体に依って浄土宗を立て、  
別していうときはそのなかの深心の文に依って浄土宗を立てることが説かれている。また  
次の問答においては、何故深心の一句によるのかという問いに対し、善導の本意としては、  
『観経』の一部すべてが深心の一句に収められており、深心を具えた行者が、善導自らが  
立てた「一向専修弥陀之名号」すべきことを深く信じて、必ず往生できるよう、深心の一  
句に依って「念仏の一宗」を導き出されたことが説かれている<sup>101</sup>。また、良忠は『伝通  
記』において、

問、三心ニ有ヤニ傍正一。答、三心俱ニ要ナリ。何ソ有シニ傍正一。但シ対スルレ機ニ時応レ有ルニ  
傍正一。謂ク約セハニ虚仮増ノ機縁ニ一者誠心ヲ為レ正ト。余ノ二ヲ為レ傍ト。若約セハニ疑心増ノ  
者ニ深心ヲ為レ正ト。若約セハニ不廻向増ノ者ニ第三ヲ為レ正ト。取テ要ヲ言ハ、レ之ヲ深心ヲ為  
レ正ト。以ニ是ノ信心ヲ一決了ス凡夫為コトヲニ往生ノ機ト一。若具スレハニ此ノ心ヲ一ニ心自ラ具ス。  
二心ハ不レ爾。註及ヒ安樂集ニ立テニ三信ヲ一不レ釈ニ一心ヲ一。信ニ知ヌ。三心ノ中ニハ深心ヲ為ト  
ニ云コトヲレ正ト也。102

とし、『決疑鈔』にもほぼ同文があり<sup>103</sup>、ここでは、三心間の関係について述べている。  
三心のなかに「傍正」はあるのかという問いに対し、三心はともに「要」なるものである  
が、衆生の「機」を考えると、三心各々について「傍正」があると説いている。三心が各々  
「機」によつては正と成り得ることを示した後、「要を取」れば、深心が正であるとしてい  
る。そして、深心を具えることによつて他の二心（至誠心・廻向発願心）も自然に具わる  
のであり、他の至誠心・廻向発願心ではこのようにはならないとする。その根拠として、  
『往生論註』や『安樂集』では「三信」を立てて、他の二心は解釈しておらず、ここでも  
深心が正とされていることが示されている。また聖岡は『教相十八通』において、

問、付テニ観経一部ノ文ニ可レ立ツニ浄土ノ一宗ヲハ一何ソ付テニ深心一句之文ニ而立玉フレ之乎。  
答、大師ノ御意、深心ノ一句ニ観経一部ヲ收ル也。（中略）可レ遂クニ往生ヲ一事ヲ云也（已

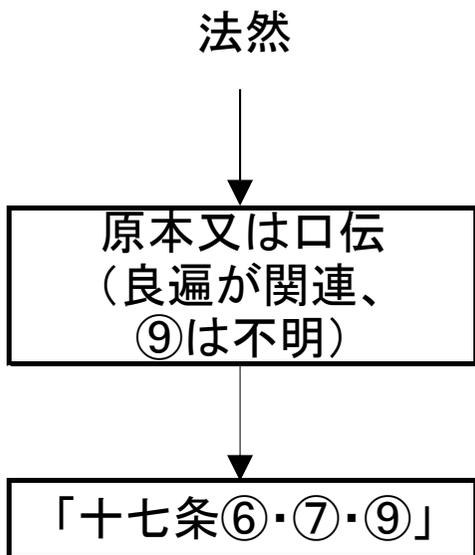
上鎮西<sup>一</sup>。私ニ云ク、此ノ相伝ハ釈迦如来ハ但タ以テ「四字ヲ」説<sup>玉</sup>フニ「浄土宗ヲ」。謂ク、二者深心ノ文也。光明大師ハ以テ「十一字ヲ」釈<sup>ニ</sup>成<sup>シ</sup>玉<sup>フ</sup>「浄土宗ヲ」。謂ク、言深心者即是深信之心也ノ釈也。 104

としている。はじめから「已上鎮西」までは、『西宗要』からの引用であるが、その後、釈尊は「二者深心」の四字をもって浄土宗を説き、善導は「言深心者即是深信之心也」という十一文字に浄土宗の教えを究めることができるとしていることが示されている。

法然門下においても、「十七条⑨」のような、善導が深心を解釈するために他の二心を解釈したとするものはみられなかったが、これらの祖師は、三心すべてが重要であることをふまえたうえで、深心を重視していたことは明確である。

これらの解釈をもとに考えると、「十七条⑨」の説示は、三心のなかに優劣をつけているわけではなく、他の二心が不必要であるとしているわけでもない。三心すべてが重要であるとしたうえで衆生の機によって深心を重要とするという意味でとらえると、法然の思想として問題のないものであるといえる。

「十七条⑥・⑦・⑨」の伝承過程に関して明確になるのは、以下のとおりである。



### 小結—伝承背景—

本章では『明義進行集』とも『広疑瑞決集』とも関連がみられない五つの御法語について考察した。

第一節で考察した二つの御法語は、前章までに「十七条御法語」と関係があることが明らかになった明遍と良遍とに注目し、同じく関係がみられることが分かった。また、『興福寺奏状』や明恵の批判の対象となる内容とも関係があるものであり、前章と同じく、南都との関わりが非常に深いことが明確となった。

これまで、「十七条御法語」中、十四種の御法語に関しては、伝承背景を明らかにすることができたなかで、本章第二節で考察した三つの御法語は、伝承背景を明確にすることができないものであった。しかし、いずれも法然教学上重要な内容である。この三つの御法語は「十七条御法語」のなかでどのような意味をもつのであろうか。十七条を全体的に見ると何らかの意味を見出せるかもしれない。次章で「十七条御法語」の全体像をみる際に再び考えてみたい。

1 『明義進行集』二・三には存在しない内容であるが、現存しない第一巻に示される内容である可能性がないわけではない。

2 『昭法全』四六九

3 設シ我レ得シレレ仏ヲ、十方ノ衆生至心ニ信樂シテ、欲シテ生セントニ我カ国ニ、乃至十念センニ、若シ不ハレ生セ者不レ取ニ正覚ヲ。唯除クニ五逆ト誹謗正法トヲ。〔『浄全』一・七〕

4 『観念法門』：即如キニ無量寿経ノ四十八願ノ中ニ説カレ仏ノ言ク、若シ我レ成仏センニ十方ノ衆生、願シテ生セントニ我カ国ニ稱センコトニ我カ名字ヲ下至ニ二十声ニ、乘シテニ我願力ニ若シ不ハレ生セ者不レ取ニ正覚ヲ。〔『浄全』四・二二三上〕

『往生礼讚』：又如シニ無量寿経ニ云カレ。若シ我レ成仏センニ十方ノ衆生、稱シテニ我名号ヲ、下至マテ二十声ニ若シ不ハレ生セ者不レ取ニ正覚ヲ。彼ノ仏今現ニ在シテ世ニ成仏シ玉ヘリ。当ニレ知ル。本誓重願不レ虚カラ。衆生称念スレハ必ス得ニ往生ヲ。〔『浄全』四・三七六上〕

5 『聖典』三・二八

6 永井隆正氏「法然上人における念と声について―「念声は一論」試論―」〔『仏教文化研究』一九、一九八四〕、同氏「良忠上人の念声は一論―とくに念と声の関わりについて―」〔『良忠上人研究』、一九八六〕参照。

7 『浄全』八・七九二上

8 『昭法全』四九三

9 順に『昭法全』六〇・五一九・五八一・五九五

10 『昭法全』四九二

11 『一言芳談』下〔『仏教古典叢書』一九〕

12 高橋弘次氏『法然浄土教の諸問題』（山喜房仏書林、一九九四年）二六三―四頁参照。

13 『浄全』一〇・一六五下

14 『浄全』二・四二二下

15 『浄全』二・四二三上

16 ここで注意すべきことは、良遍が「念勸声、声起念」として念を前提に声を導きだしており、先述した法然の声を前提とする思想とは基本姿勢が異なるという点であり、永井氏も指摘するところである。後述する良遍の浄土教に対する姿勢にも関わる。

17 「念はこれ等起の意、念、声は則ち所発の語声なり。色心体異にして能所義別なり」〔『決疑抄』『浄全』七・二四三下〕、「六字と唱うる間に能等起心の唱えさする方をば念と云う」〔『決疑抄裏書』、『浄全』七・三六七下〕、「念と声と色心各別なり。何ぞ同じといわんや」〔『決疑抄』、『浄全』七・二四三上〕、「念は思うとよみ、又唱うとよむ」〔『東宗要』、『浄全』一〇・二二八上〕、「口声に名を唱うを称と名づけ、心に六字を経るを念と名づく。口心に仏名を行ずるなり」〔『往生要集義記』五、『浄全』一五・二七五下〕、「心に仏を思うを念と云い、口に仏を唱うるを声と云うなり」〔『決疑抄裏書』、『浄全』七・三六七下〕、「心に弥陀を思うて、その心にすすめられて、また口に唱う。念は声をすすめ、声は念を起こす」〔『浄土大意鈔』、『浄全』一〇・七一四上下〕等と有ることから、良忠が「念」を心意ととらえ、阿弥陀仏をおもふこととも解釈していたことが明らかである。

18 『聖典』五・一〇五

19 『浄全』二・六一二下

20 『昭法全』六四四

21 『浄全』一〇・七一四下

22 永井氏はこの他にも「高声念仏」や阿弥陀仏との呼応関係といった視点から念声は一論について詳細に考察している。詳しくは同氏「法然上人における念と声について―「念声は一論」試論―」、同氏「良忠上人の念声は一論―とくに念と声の関わりについて―」参照のこと。

23 念声は一論の問題に関する当時の批判は本文で述べたとおりであるが、現代にもこの問題がある。主たる例は津田左右吉の論説である（「念仏と称名」・「無量寿仏といふ呼称」、

『シナ仏教の研究』(岩波書店、一九五七年)。本論の主旨とは関係がなく、また新たな見解を示すわけではないが、宗学研究の立場にも関わる重要な問題であるため、先学研究の回顧を中心にここで詳しく整理しておきたい。

津田左右吉氏は、念声の問題について、歴史的・文献的、そして客観的立場から、問題は浄土教に関することであるが、此の教の文献を読んでわれくのふしぎに思ふことは、経の本文とは違ったことが経の文として記され、それによって或る思想がくみたてられてゐることである(『シナ仏教の研究』一頁)。

としている。これは善導が『観念法門』等で第十八願文の解釈をし、「十念」を「十声」、称名とする、まさに法然が「念声は一論」の根拠とする箇所に対する批判であるが、以下道綽・善導の第十八願解釈について、両師は『無量寿経』の原文を書き換えしており、原典には説かれていない称名が力強く説かれるのは原文と異なっているという点で誤りであり、経典そのものに対して不忠実・不用意なしわざであるという批判をしている。また、津田氏の批判は善導の教えを受ける法然にも至り、

法然は其の選択集に無量寿経の原文の第十八願と善導の書きかへたものを並べ挙げ、それに対して深い疑を起さなかつた。十念と十声とに語のちがひのあることに気がついてはゐるが、「念声は一」と手軽く判定して、それらと同じ意義のものと見てゐる。これは勿論、善導の見解に批判を加へず、それにそのまゝ従つたものである(『シナ仏教の研究』四八頁)。

とし、さらに

法然の思想に仏教として、或は宗教として、いかなる意味があるかは、別問題として、無量寿経のかういふ解釈は明らかにまちがひである、といふよりも、かう解釈した態度なり考へかたなりがまちがひであつてゐる、といふべきであらう(『シナ仏教の研究』四九頁)。

として厳しく批判している。

津田氏は『無量寿経』における異訳本や梵本・チベット本にまで言及して結論づけており、実証的な客観的研究のあり方としては、何ら異論をはさむ余地はない(高橋弘次氏『法然浄土教の諸問題』四四二頁)とされながらも、この批判に対し、高橋弘次氏(『法然浄土教の諸問題』・静永賢道氏(『南都浄土教と法然上人の教学』、百華苑、一九八二年)・福原隆善氏(『念声は一論』、『浄土宗学研究』一一、一九七九年)の批判がある。

はじめに高橋氏の批判からみていきたい。津田氏の批判は最終的に宗学の研究のあり方にまで至り次のように述べている。

何ごとにおいても権威によることを尚ぐ宗教家としては、自己の思想を自己の思想として主張することができず、経典に其の根拠を求めねばならぬので、そこから、意識して或はせずして、自己の思想に適合するやうに経典を解釈することが生ずる。一方で経典の権威に服従しながら他方で自己の思想を主張しようとすれば、かうなるのが当然である。さうしてそれが一歩進むと、自己の解釈によって経典の本文を書きかへ、而もそれが経典の文辞であるが如く説きなすやうにもなる。が、これにはまた宗教家に特有な一種の自己陶醉もしくは自己信頼自己昂揚と、宗教家には離れられない宣伝的精神とがはたらいてゐる。経典を講説する学徒の態度としては許すべからざること

が平気で行はれたのは、これがためでもある(『シナ仏教の研究』四五頁)。

この批判に対して高橋氏は、宗学という主体的な研究のすべてが、津田氏のいうようなものでないとしたうえで、仏教の宗教として存立する所以が、たんに経典の一字一句がそのまま受けつがれていくところにあるとは考えられず、またそれをもって人間の救済がもたらされるとも思われぬ。善導や法然によって経典の語句が変えられたという批判には複雑な人間存在の問題が考えられておらず、宗教のよつてもつて成り立つ構成要素というものも考慮されていないとし、津田氏の実証的な客観的研究には限界があるとしている。

善導・法然によつて原典が変えられたのは事実であると認めながらも、それが何故変え

られたのかを、複雑な人間存在の深い認識をもって究明していくところに、主体的な研究を行う宗学の本来の学的意識があるとしている(『法然浄土教の諸問題』四四四頁)。以下、念仏の原語の考察等から、称名念仏は原語の意味から自然に導き出された結果であり、生きた人間の宗教的心情からは、念仏を称名として何らつまづくことなく受け止めることができるとしている。

さらに高橋氏は大乘経典にも言及し、仏教の歴史的研究成果からみれば、仏典は釈尊が直接説かれたものではなく、仏説・非仏説というのはたんに時間や形式、表現によって決まるのではなく、仏教の精神が正しく説かれ伝えられ、人間救済の教えとして歴史的に生かされているならば仏説として肯定していくのが大乘仏教の精神であるとす。こうしたところに宗教としての真实性を究明していく、宗学の意義を認めることが必要であるとし、津田氏の批判も再考すべきであるとしている(『法然浄土教の諸問題』四四四～八頁参照)。

次に静永賢道氏は津田氏の論考に対する論文として、結城令聞氏・今岡達音氏・中村元氏・渡辺照宏氏らのものを挙げ、結城氏・今岡氏といった浄土教信仰の面からの批判が妥当であるとし、それは念声は一論は、信仰の実際、阿弥陀仏の衆生救済という願意をおしかはつての立場からなされたものであるから、実証的な批判を試みることは無理と思われるからとしている(『南都浄土教と法然上人の教学』一八八頁参照)。そのうえで、実証主義、文献学という研究は思想信仰の深さにはふれ得ないとしている。

最後に福原氏は基本的に高橋氏と同意見であるが、経典の文々句々をそのまま受けつぐところに仏教の宗教として成り立つ場があるとすならば、その指摘は起こるべきであるが、それが成り立つのであれば津田氏より早くにこの問題は出ていたはずであるとしている。その問題がこれまで出なかったのは、津田氏が「法然の思想に仏教として、或は宗教として、いかなる意味があるかは、別問題として」とあって、宗教として肝心な人間の問題がはじめから無視され、文献学的実証学的立場のみから批判をし、善導・法然の宗教的内実をも批判しようとするのは、人間の宗教的心情を無視したものであり、重大な欠陥があるとしている。そのうえで、経典の受け取りはまさに津田氏が無視したような立場でしていかなければならぬことであるとしている。「十念」を「十声」と受け取らざるを得なかつたところに善導の生き生きとした宗教的心情があり、それがそのまま釈尊の真意と直結するのである(「念声は一論」五五頁参照)。

<sup>24</sup> 順に『浄全』一五・二四八上、八・一三四上、八・一三四上

<sup>25</sup> 『浄全』一四・九一上

<sup>26</sup> 『昭法全』六九二―三

<sup>27</sup> 『法然聖人絵(弘願本)』・『琳阿本』・『古徳伝』・『法然上人伝記』・『四十八巻伝』の各伝記にて、法然と明遍との散心問答に関する記事が、ほぼ同様の内容で説かれている(原文については、法然上人伝研究会編『法然上人伝の成立史的研究』対照篇一(知恩院、一九六二)の九九頁を参照のこと)。この他にも、『一言芳談』上(『古典叢書』二)や、『伝通記』(『浄全』二・一五六上)等にも同様の散心問答があつたことが説かれている。また、『決答抄』下(『聖典』五・一三六)や『一言芳談』下(『古典叢書』一八一―九)には鎮西の本覚(光)房と明遍との問答が説かれている。これらの問答では共通して、念仏を称える際には、心の乱不乱を論ぜず、相続することが重要であるという内容が説かれている。

<sup>28</sup> 『決答抄』(『聖典』五・一三六)に、明遍と並列して次のように説かれている。  
然阿<sup>レ</sup>奉<sup>テ</sup>問<sup>ニ</sup>良遍<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>妄念<sup>ノ</sup>起<sup>ラン</sup>時<sup>ハ</sup>先<sup>ツ</sup>改<sup>テ</sup>妄心<sup>ヲ</sup>後<sup>ニ</sup>可<sup>ク</sup>レ<sup>レ</sup>唱<sup>ニ</sup>名号<sup>ヲ</sup>一<sup>候</sup>カ<sup>敷</sup>如<sup>何</sup>。良遍答<sup>テ</sup>云<sup>ク</sup>先<sup>ツ</sup>不<sup>レ</sup>論<sup>セ</sup>二<sup>乱</sup>不<sup>レ</sup>乱<sup>ヲ</sup>一<sup>可</sup>シ<sup>レ</sup>唱<sup>フ</sup>二<sup>名</sup>号<sup>ヲ</sup>一<sup>也</sup>、名号<sup>ノ</sup>徳<sup>ト</sup>シ<sup>テ</sup>妄心<sup>ハ</sup>可<sup>キ</sup>ナ<sup>リ</sup>止<sup>ム</sup>也。

<sup>29</sup> 坂上雅翁氏「南都浄土教における至心について」(『印仏研』二九―二、一九八一年)、同氏「良遍『導意抄』について―念仏と別時意識をめぐって―」(大正大学総合佛教研究所年報二、一九八〇年)等参照。

<sup>30</sup> 坂上雅翁氏「南都浄土教と良忠上人の教学―とくに良遍との関係を中心として―」(『良

忠上人研究』、一九八六年）参照。

31 『昭法全』四七〇—一

32 『浄全』二・五五下

33 『正蔵』八・二一七上

34 『正蔵』二五・九八中では、『大品般若経』に説かれる「捨利養名聞」という一節を注釈しているが、ここには「十七条御法語」にあるような内容は説かれていない。また、他の論書においてもみられなかった。『大智度論』を取意したものであるのだろうか。

35 『浄全』一・四六

36 『浄全』四・三五四下

37 一ニハ者至誠心、所レ謂身業ニ礼ニ拜シ彼ノ仏ヲ一、口業ニ讚ニ歎シ称ニ揚シ彼ノ仏ヲ一、意業ニ専ニ念シ觀ニ察ス彼ノ仏ヲ一。凡ソ起ニ三業ヲ一必ス須クニ眞実ナル一。故ニ名クニ至誠心ト一。（『浄全』四・三五四下）

38 眞実心中ニ制ニ捨シテ自他ノ諸悪及穢国等ヲ一、行住坐臥ニ想フ下同ク一切ノ菩薩ノ制ニ捨スルニ諸悪ヲ一、我モ亦如ナラントト是ノ也。（中略）眞実心中ノ口業ニ讚ニ歎シ彼ノ阿弥陀仏及依正二報ヲ一、又眞実心中ノ口業ニ毀ニ厭シ三界六道等ノ自他ノ依正二報、苦悪ノ之事ヲ一、（中略）眞実心中ノ身業ニ合掌礼敬シテ四事等ヲモテ供ニ養ス彼ノ阿弥陀仏及依正二報ヲ一。又眞実心中ノ身業ニ輕ニ慢シ厭ニ捨ス此ノ生死三界等ノ自他ノ依正二報ヲ一。又眞実心中ノ意業ニ思ニ想觀ニ察憶ニ念シテ彼ノ阿弥陀仏及依正二報ヲ一如クスレ現スルカニ目前ニ一又眞実心中ノ意業ニ輕ニ賤シ厭ニ捨シ此ノ生死三界等ノ自他ノ依正二報ヲ一、不善ノ三業ヲハ必須クニ眞実心中ニ捨ツ一。又若起サハ一善ノ三業ヲ一者必須クニ眞実心中ニ作ス一、不レ簡ハニ内外明闇ヲ一皆須クニ眞実ナル一。（『浄全』二・五五下—六上）

39 不レ得下外現シニ賢善精進ノ之相ヲ一内懷クコトヲ中虚仮ヲ上。貪瞋邪偽奸詐百端ニシテ悪性難クレ侵メ、事同キハニ蛇蝎ニ一雖レ起ストニ三業ヲ一名テ為ニ雜毒ノ之善ト一。亦名クニ虚仮ノ之行ト一。不レ名ケニ眞実ノ業ト一也。若作スニ如レ此ノ安心起行ヲ一者ハ、縦使ヒ苦ニ励シテ身心ヲ一日夜十二時急ニ走リ急ニ作スコト、如ナルレ灸フニ頭然ヲ一者モ、衆テ名クニ雜毒ノ之善ト一。欲セハ下廻シテ此ノ雜毒ノ之行ヲ一求ントレ生コトヲ中彼ノ仏ノ浄土ニ上者、此レ必不可也。何ヲ以ノ故ニ。正ク由テナリ下彼ノ阿弥陀仏因中ニ行シ玉シニ菩薩ノ行ヲ一時、乃至一念一刹那モ三業ニ所レ修スル皆是レ眞実心中ニ作シ、凡ソ所ニ施為ニ趣求シ玉一亦皆眞実ナルニ上。（『浄全』二・五五下）

40 『浄全』二・五六上

41 聖罔は就人立信とは、信機の広積であり、就行立信とは信法の広積であるとしている。ただし、両方を信法の広積であるとすると一説もあることが良忠・聖罔によって示されている。はじめに「就人立信」とは、人によって信を立てることである。聖罔は、『観経疏』の「又一切ノ行者」（『浄全』二・五六下）以下が「就人立信」に該当するとしている（『浄全』七・五七三上—下）。「十七条<sup>⑤</sup>」ではこの『観経疏』の説をうけて、はじめに、聖道門をさしおいて、浄土門に帰すべきであると説かれている。次に、もし誰かが多くの経論をもつて「悪業を犯す罪深い凡夫は、決して往生など叶わない」というのを聞いたとしても、たじろぐことなく、いよいよ信心を深めるべきである。罪深い凡夫が浄土に往生するといふのは、釈尊の眞実の言葉であつて、凡夫の空言ではないからである。私（源空）は、既に釈尊の言葉を信じて心の底から往生を願っている。たとえ多くの仏・菩薩が来て、「罪深い凡夫は往生することが出来ない」といったとしても、これを信じてはいけない。なぜならば、菩薩は仏の弟子であつて、もし、眞の菩薩であるならば、仏の言葉に背くはずがないからである。すでもう仏に背いて「往生できない」といつているということは、それは眞の菩薩ではないと知ることが出来るから信じてはいけないのである。また、仏はみな同じ大慈悲を持っており、眞の仏ならば釈尊と異なるはずがない。『阿弥陀経』には「七日ないし一日、阿弥陀仏の名号を称えて必ず浄土に往生する」と説かれており、これをあらゆる世界の無数の仏が釈尊と同じように眞実であると証明している。釈尊の説に背いて「往生できない」といふのは、それは眞の仏ではないと知ることが出来る。これは天魔（第六天）の变化身である。よつて、その者が念仏を悪くいおうと、信じることはできないので

ある。仏・菩薩の姿をしていても念仏を悪くいうようなものを信じてはいけないのであるから、人や天魔の姿をしている者がいうような邪義・邪説を信じてはいけないのである。あなたが取り組んでいるのは大乘・小乗の異なりがあるとはいえ、いずれも覺りを目指すこの穢れた世界で修める行であり、それが聖道門が目指すところである。我々が修めるのは、正行と雑行の異なりがあるとはいえ、いずれも浄土往生を願う行であり、これは浄土門の目指すところである。聖道門はあなたにとつて縁の深い行、浄土門は我々にとつて縁の深い行なのである。よつて、浄土門の立場から聖道門を非難したり、聖道門の立場から浄土門を非難してはならない。このように信じることを「就人立信」とすると説かれている。

この「就人立信」について、柴田泰山氏は、確固とした願往生心を阿弥陀仏信仰を批判する人々への対峙的論理を通じて獲得することを示したものであるといえるとしている（『善導教学の研究』三七二頁参照）。

42次に「就行立信」については、『観経疏』をそのまま解釈したものが説かれており、正行・雑行、正定業・助業について説かれ、その後、これは『選択集』においても説かれているものであるが、『観経疏』の「若修スレハ三前ノ正助二行ヲ一、心常ニ親近シテ憶念不レハ断、名テ為ニ無間ト一也。若行スレハ二後ノ雑行ヲ一、即心常ニ間断ス。雖レ可トニ廻向シテ得レ生コトヲ衆テ名クニ疏雜ノ之行ト一也」（『浄全』二・五八下）という一節をうけて、法然が解釈した、「五番相對」について説かれている。そして最後に、これら「信機」・「信法」・「就人立信」・「就行立信」を信じていることが深心であるということが説かれている。

43永井隆正氏『西方指南抄』所収「法語十八条について」参照。

44永井隆正氏『五番相對の成立過程』（『印仏研』四一―二、一九九三）参照。

45角野玄樹氏『和語灯録』所収『三心義』について（『印仏研』五三一―一、二〇〇四）参照。

46『聖典』三・五五―六

47『正蔵』二五・九八下 『大智度論』原文は「当棄捨雜毒」である。「十七条御法語」書写段階での誤りと考えられる。

48「要義問答」に『阿弥陀経』に説かれる「一心不乱」について説かれた御法語があり、似ているようにみえるが、虚仮心を誠めるという意図のこの箇所とは異なる問題について説かれているものである。

49人目計リ二道心アル様ニ見ヘテ物哀レナル気色ニテ無隙念仏申シテ声ヲモ貴ゲニイツクシクツクロイ振舞モ誠シク心ニシメタル様ニ持ナシテ其心中ニハ邪見ニシテ露計モ後世ヲ思ヒタル事ハ更ニ無シ去レハ此人ノ心中ニハ虚仮ニシテ徒事ヲ思ヒ外ノ人目ニハ貴ク見ヘテ侍ベル也加様ニ謀事ヲ構ユル人ヲ誑惑ノ人ト申シ偽人ト申ス是ヲ雜毒トモ是ヲ虚仮トモ申ス（『念仏名義集』、『浄全』一〇・三七〇下）

偽テ行スルレ之ヲ者ハ被サレテ牽カニ貪瞋名利之心ニ一、而モ忘ルニ往生極樂之思ヲ一、為ニ求シカニ名利ヲ一姦シク饒リニ外見ヲ一内心ト外相ト不レ調ハ不同ナリ、内心ニハ求メニ名聞利養ヲ一外相ニハ現シテ往生ノ行儀ヲ一、詔ヒニ偽ル之ヲ一者ハ此レハ是レ虚仮心具足ノ之行者也（『決答鈔』（『聖典』五・一一七）

50以ニ念仏ヲ一往生ノ用事ニ不レ当テ、現世ノ名聞ノ為ニ当テレ之ヲ、為ニ恭敬ノ一当テレ之ヲ、為ニ利養ノ一当ルハレ之ヲ、全ク非ニ至誠心ニ一。只是レ虚仮心也。非ニ一向専修ニ一種種今生ノ用事ノ為也。或ハ又人ノ心ノ種種アル中ニ、有人ノ意ハ念ヲ半ハ為ニシニ臨終正念往生極樂ノ一、半ハ現世名利ノ為ニスルナリ。名利不浄ノ心ニシテ至誠心ヲ押シ障ヘ押シ隠ス也。是人ハ全ク不レ可ニ往生ス一。至誠心ノ念仏者ト云ハ浄土門ニ入ル。即チ初発心ヨリ已来至マテニ臨終之時ニ一、一生カ間ノ念仏ヲ以テ往生極樂ノ為ニ当ルヲ名クニ至誠心ノ念仏者ト一。依レ之至誠心ノ念仏者ハ雜毒虚仮ノ心ヲ可キレ止ム也。只至誠心ノ上ニモ至誠心ヲ重テ、虚仮心ハ遠離シテモ可キニ遠離ス一也。（『西宗要』、『浄全』一〇・一五九上―下）

此念仏ヲ申セハ世間ノ人聞キ好テ、実ニ貴キ念仏者也トテ、何ヲモ得サセヨカシ取ント思也。貪欲ノ故

ニ利ヲ思テ申ス念仏ハ利養ノ念仏也。又貪欲ノ念仏者也。是ヲ雜毒之念仏ト云ヒ、是ヲ虛化ノ念仏ト云ヒ、又ハ是ヲ誑惑ノ念仏ト云也。〔念仏三心要集〕、『淨全』一〇・三八八下)

51 『授手印』〔聖典〕五・一九)

52 『授手印』〔聖典〕五・一九—二〇)

53 『授手印』〔聖典〕五・二〇)

54 『念仏三心要集』〔淨全』一〇・三八八下)

55 淨土ノ機根ノ人人ノ中ニ、淺キ輩ノ淨土ニ入テ是ヲ行シナカラ虛仮ノフルマヒヲシ、疑心ヲ起シ我カワヒシキマ、阿弥陀仏助給ヘト云フ。如ノレ是ノ機縁ノ為、虛仮心ヲ停止セシメンカ為ニ、別シテ至誠心ヲ説キ。〔西宗要〕、『淨全』一〇・一六三下)

56 邪偽姦詐四字ハ皆詭曲不実ノ之義ナルカ故、以ニ内外不調ノ心ヲ一名ニ虛仮ト一。其ノ意明ケシ焉。〔伝通記〕、『淨全』二・三七七上)

57 至誠心ト者即質直ノ心也。此レ治スニ虛仮心ヲ一。虛仮心ト者即是諸曲誑他ノ之心也。若シ具スルニ此ノ心ヲ一者ハ万行徒ニ施シテ得脱無シレ期。此レ乃チ忘テニ出離ノ之志ヲ一住スニ名利ノ之思ニ一。所修ノ行業、併ラ為ニ名聞利養ノ一而作シテ不下為ニ往生極樂ノ一而行セ上也。〔決疑鈔〕、『淨全』七・二六八下)

58 智論第五云、無復懈怠已捨利養名聞ト者(中略)当ニ下棄ニ捨シテ雜毒ヲ一勤中求ス涅槃ノ樂ヲ上。譬ハ如ク三惡雹雨レハ傷ニ害スル於五穀ヲ一、若著スレハニ利供養ニ一破スニ慚愧頭陀ヲ一。今世ニハ燒キニ善根ヲ一、後世ニハ墮スニ地獄ニ一。如シト下提婆達多為ニ利養ノ一自没スルカ上。以レ是ヲ故ニ言ニ已捨利養名聞ト一。〔伝通記〕、『淨全』二・三七七下—八上)

59 菩薩ノ真実ハ強シ。聖心堅固ナルカ故ニ。行者ノ真実ハ弱シ。凡心羸劣ナルカ故ニ。強弱雖レ異ナリト真実相順セリ。謂ク、仏願強カ故ニ、撰シテ二行者ノ弱心ヲ一、以令レ生セニ淨土ニ一也。〔伝通記〕、『淨全』二・三七九下)

60 内外相応ノ真実ノ外ニ、以ニ猛利強盛ヲ一可ト云コトレ名ニ真実一、全ク所ナリレ不レ見也。彼ノ強盛ノ義ハ、若シ被シメハニ上機ニ一、如クニ龍ノ得タルカレ水ヲ、故ニ可有ルニ巨益一。若シ対ハニ下機ニ一、似タリレ踏ムニニ虎ノ尾ヲ一。還テ生スヘシニ怯退ノ心ヲ一。(中略)淨土ノ機ハ不ハレ堪エニ聖道ニ一、怯弱下劣ノ之機也。何ソ必モ発サンニ猛利強盛ノ心ヲ一哉。只局テ二涯分ニ一窮ムニ其ノ心ヲ一故ニ、名ルニ真実心ト一也。〔東宗要〕、『淨全』一・七七下—八上)

61 若シ知リレ失ラ悔ハハレ過ラ自有ンカニ出離スルト一歟。〔決疑鈔〕、『淨全』七・二六九上)

62 約シテニ誠門ニ一釈スニ虛仮心ヲ一。〔決疑鈔〕、『淨全』七・二七一上)

63 凡夫雖レ具ストニ貪嗔ヲ一、若シ実ニ欲レハレ生セント、皆具スニ誠心ヲ一。〔決疑鈔〕、『淨全』七・二七三上)

64 諸ノ凡夫、名利ハ如クニ江海ノ一、厭欣ハ似タリニ涓露ニ一。若シ欣フニハニ現世ヲ一、人必ス勇猛ナリ。若シ欣フニハニ後世ヲ一、人必懈怠ス。〔決疑鈔〕、『淨全』七・二七三下)

65 於ニ此ノ心品ノ上ニ一有リニ九品ノ別一。故ニ至誠心ニ可有ニ強弱一。其ノ分齊不レ可ニ一準ス一。(中略)有カ曰、至誠心ト者勇猛ノ心也。即可レ同スニ夫人ノ真心徹到ニ一。文ニ云、無為ノ之境ハ不レ可ニ輕爾トシテ即階ム一等(已上)。今ノ人モ非ンハレ如クニニ夫人ノ真心徹到ノ一者不レ可ニ往生ス一(云云)。難シテ云、一切淨土ノ機可ト云コトレ同スニ夫人ニ一、未ダレ尽レ理ヲ。若シ引テニ礼讚ノ真心徹到ノ文ヲ一、此レハ対シテニ今ノ機ニ一勸ムニ懺悔ノ心品ヲ一。何ソ云ハ、下異ナラシニ夫人ノ真心徹到ニ一哉ト上者、対シテニ今ノ機ニ一勸ムルニ真心徹到ヲ一辺ハ、雖ニ是同シト一、而隨テニ其ノ機ニ一可有ニ不同一也。若約ハニ下機ニ一者誠ムニ内外不調ノ之心ヲ一。謂ク、真心ト者即真実心也。徹到ト者以ニ真実心ヲ一令レ内外相応セ一也。此ハ是レ以ニ真実心ヲ一修スルヲニ懺悔ヲ一云ニ真心徹到ト一也。若爾ハ真心徹到亦可レ有ルニ淺深一。不レ可レ言ニ一切衆機皆同シトニ夫人ノ思ヒニ一。不ルノレ遇ニ逆縁ニ一之人、何ソ同シニ夫人ニ一耶。〔東宗要〕、『淨全』一・七七上—下)

66 彼ノ仏因中ノ行皆真実ノ作ナルカ故ニ、所得ノ之果不レ招ニ紆曲ヲ一。故ニ欲セハレ至シトニ彼ノ土ニ一、必ス須クニ真実ニシテ相ニ応ス所求ニ一。若心不実ナレハ無レ由シレ得ルニ生コトヲ。但シ菩薩ノ真実ハ強シ。聖心堅固ナルカ故ニ。行者ノ真実ハ弱シ。凡心羸劣ナルカ故ニ。強弱雖レ異ナリト真実相順セリ。

謂ク、仏願強カ故ニ、撰シテ二行者ノ弱心ヲ一以令レ生セニ淨土ニ一也。〔伝通記〕、『淨全』二・三

七九上―下)

67 蓮華谷(明遍)云、至誠心ト者強盛ノ心也。謂ク、不<sub>レ</sub>ハレ<sub>レ</sub>發サ<sub>二</sub>一念真実ノ之心<sub>一</sub>何<sub>レ</sub>ノ行モ不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>順次ニ往生ス<sub>一</sub>。(『東宗要』、『浄全』一一・七七上)、『決疑鈔』、『浄全』七・二七一上)や先述した『伝通記』にも記述有り。

68 有人ノ云、因等起ノ心ハ雖<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>虚仮ナリト、刹那等起ニ起<sub>ス</sub>ヲ善ノ三業<sub>一</sub>一名<sub>二</sub>起<sub>ス</sub>三業<sub>一</sub>ト。意ノ云心住<sub>シテ</sub>二名利ニ不<sub>ル</sub>ヲ欣<sub>ニ</sub>淨土<sub>一</sub>屬<sub>ス</sub>ニ因等起<sub>ニ</sub>。暫時<sub>ニ</sub>所<sub>レ</sub>起<sub>ス</sub>善ノ三業<sub>ハ</sub>者非<sub>ニ</sub>往生ノ業<sub>ニ</sub>。故<sub>ニ</sub>名<sub>ニ</sub>虚仮<sub>ト</sub>。(『蓮華谷』)、『伝通記』、『浄全』二・三七八下)

69 鎮西ノ本光房奉<sub>テ</sub>レ問<sub>ニ</sub>明遍<sub>ニ</sub>云ク、心若<sub>シ</sub>散漫<sub>セ</sub>ハ其ノ時ノ称名ハ非<sub>レ</sub>ハレ<sub>レ</sub>善<sub>ニ</sub>閑メテ<sub>レ</sub>心<sub>ヲ</sub>後<sub>ニ</sub>可<sub>レ</sub>唱<sub>フ</sub>也、申<sub>シ</sub>候<sub>シ</sub>ハ如何カ可<sub>ク</sub>ニ用意<sub>ス</sub>一候覽。明遍答<sub>テ</sub>曰ク其<sub>レ</sub>ハ上機<sub>ニテ</sub>候覽、如<sub>ノ</sub>二空阿弥陀仏<sub>一</sub>下機<sub>ハ</sub>心<sub>ヲ</sub>静<sub>ムル</sub>事<sub>ハ</sub>何<sub>ニモ</sub>難<sub>シ</sub>レ<sub>レ</sub>叶<sub>ヒ</sub>。念珠ノ絃<sub>ヲ</sub>ツヨク<sub>シテ</sub>不<sub>レ</sub>論<sub>セ</sub>ニ乱<sub>不</sub>乱<sub>ラ</sub>一クリ居<sub>テ</sub>コソ候<sub>エ</sub>、心ノ静<sub>ラン</sub>時<sub>ト</sub>思<sub>ハ</sub>ン<sub>ニ</sub>ハ堅固ノ念仏申<sub>サ</sub>ヌ者<sub>ニテ</sub>候<sub>ハ</sub>ン<sub>ス</sub>ラン。(云云)。(『決答鈔』、『聖典』五・一三六)、『一言芳談』にも同様の詞有り。

70 明遍僧都、善光寺參詣のついでに、小松殿の坊に参じて上人に問て云、末代惡世の罪濁の我等、いかにして生死をはなれ侍べきや。上人答云、弥陀の名号を称して淨土に往生をする。これをもて其肝心とするなりと。明遍愚案、如此信心を決定せむがために、かさねて此問をいたす也。そも、念仏の時、心の散乱するをば如何し侍べきや。上人の給く、欲界の散地に生をうけたるもの、心に散乱せざらむや。其条は源空も力をよばす。唯心は散乱すれども、口に名号を称すれば、仏の願力に乗じて、往生疑なし。所詮唯念仏の功をつむべき也。明遍悦て則退出。後に上人の給はく、あなことを、の御房や、生得の目鼻を取捨るやあると。云云。(『明遍僧都との問答』、『昭法全』六九四。この他にも、『明義進行集』、『一言芳談』、『伝通記』、『浄全』二・一五六等にも同様の説示有り。)

71 至心ト者禅林ノ十因ニ引<sub>テ</sub>ニ占察經<sub>一</sub>云、至心ニ復有<sub>ニ</sub>下中上ノ三種ノ差別<sub>一</sub>。何等<sub>ヲ</sub>カ<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>三命<sub>一</sub>。一<sub>ニ</sub>者<sub>一</sub>一心、所謂係想不乱心住<sub>ス</sub>了<sub>了</sub>了<sub>一</sub>。二<sub>ニ</sub>者<sub>一</sub>勇猛心、所謂専求<sub>シテ</sub>不<sub>レ</sub>懈<sub>不</sub>不<sub>レ</sub>顧<sub>ニ</sub>身命<sub>一</sub>。三<sub>ニ</sub>者<sub>一</sub>深心、所謂与<sub>レ</sub>法相応<sub>シテ</sub>究竟<sub>シテ</sub>不<sub>レ</sub>退<sub>セ</sub>(文)。以<sub>レ</sub>此<sub>ヲ</sub>得<sub>レ</sub>知<sub>コト</sub>ヲ。設<sub>ヒ</sub>雖<sub>ニ</sub>一称<sub>ト</sub>一係<sub>ニ</sub>念<sub>シテ</sub>名号<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>雜<sub>ニ</sub>余念<sub>一</sub>。專<sub>ニ</sub>注<sub>シテ</sub>一境<sub>ニ</sub>一其ノ心<sub>ヲ</sub>了<sub>了</sub>了<sub>一</sub>ナル<sub>ハ</sub>即<sub>ニ</sub>至心<sub>也</sub>。如<sub>ク</sub>レ<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>相策<sub>テ</sub>一期<sub>不</sub>不<sub>レ</sub>退<sub>セ</sub>、設<sub>ヒ</sub>雖<sub>レ</sub>不<sub>ト</sub>得<sub>ニ</sub>如法ノ専念<sub>一</sub>豈<sub>ニ</sub>非<sub>シヤ</sub>二下品ノ之<sub>ニ</sub>至心<sub>一</sub>耶(若不<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>至余念称名、設<sub>ヒ</sub>雖<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>退<sub>不</sub>及<sub>レ</sub>下敷)。故<sub>ニ</sub>決定<sub>也</sub>。退<sub>テ</sub>按<sub>スル</sub>ニ<sub>ニ</sub>性相<sub>一</sub>、行者<sub>ノ</sub>励<sub>シ</sub>レ<sub>レ</sub>声<sub>ヲ</sub>束<sub>レ</sub>心<sub>ヲ</sub>責<sub>テ</sub>レ思<sub>ヲ</sub>称念<sub>スル</sub>之間<sub>ニ</sub>ハ、決定<sub>シテ</sub>応<sub>シ</sub>有<sub>ル</sub>ニ<sub>ニ</sub>至心專想<sub>一</sub>。其ノ正<sub>至</sub>ノ時<sub>都</sub>テ<sub>無</sub>シ<sub>ニ</sub>他位<sub>一</sub>。阿弥陀仏ノ大悲願力任運<sub>ニ</sub>来<sub>到</sub>シテ、冥<sub>ニ</sub>合<sub>セン</sub>我<sub>ノ</sub>心<sub>ニ</sub>。本願決定<sub>シテ</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>ハ<sub>ル</sub>レ<sub>レ</sub>然<sub>ラ</sub>。

若不<sub>レ</sub>ハ<sub>レ</sub>然<sub>者</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>取<sub>ル</sub>ニ<sub>於</sub>正覚<sub>一</sub>故<sub>也</sub>。(『念仏往生決心記』、『浄全』一五・五六〇上―下) 72 至誠心ト者随分ノ至誠ナリ。更<sub>ニ</sub>非<sub>ス</sub>ニ<sub>越</sub>タル<sub>レ</sub>分<sub>ニ</sub>真実淨心<sub>ニ</sub>。若不<sub>レ</sub>爾<sub>者</sub>仏豈<sub>ニ</sub>不<sub>シテ</sub>レ<sub>レ</sub>量<sub>ラ</sub>二<sub>所</sub>被<sub>ノ</sub>機根<sub>一</sub>、横<sub>ニ</sub>説<sub>シヤ</sub>下<sub>不</sub>ル<sub>レ</sub>心<sub>ニ</sub>於<sub>ニ</sub>機<sub>ニ</sub>一教<sub>ヲ</sub>上<sub>。故<sub>ニ</sub>随分ノ誠<sub>ヲ</sub>乃<sub>シ</sub>名<sub>ニ</sub>至誠<sub>ト</sub>一。但<sub>シ</sub>言<sub>レ</sub>至<sub>ト</sub>者<sub>至</sub>ル<sub>ニ</sub>於<sub>ニ</sub>所<sub>ニ</sub>堪<sub>タル</sub>。其ノ所<sub>ト</sub>ハ<sub>レ</sub>堪<sub>ル</sub>者<sub>随</sub>テ<sub>レ</sub>人<sub>ニ</sub>不<sub>同</sub>ナリ。最<sub>下</sub>愚鈍ノ具縛ノ衆生モ、亦<sub>有</sub>リ<sub>ニ</sub>自<sub>分</sub>ニ<sub>所</sub>堪<sub>ユル</sub>誠心<sub>一</sub>。謂ク、常<sub>ニ</sub>知<sub>テ</sub>レ<sub>所</sub>ヲ<sub>レ</sub>作<sub>ス</sub>不<sub>ナリ</sub>レ<sub>レ</sub>念<sub>セ</sub>ニ<sub>余</sub>事<sub>一</sub>也。其ノ間<sub>數</sub>數<sub>所</sub>ノ<sub>来</sub>ル<sub>余</sub>念、雖<sub>レ</sub>難<sub>シト</sub>ニ<sub>對</sub>治<sub>シ</sub>、心ノ之<sub>所</sub>レ<sub>及</sub>、力ノ之<sub>所</sub>レ<sub>堪</sub>ル、慎<sub>ミ</sub>レ<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>防<sub>ク</sub>レ<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>。雖<sub>ト</sub>モ<sub>レ</sub>防<sub>ク</sub>ト<sub>猶</sub>ヲ<sub>来</sub>ル。雖<sub>ト</sub>モ<sub>レ</sub>来<sub>ルト</sub>猶<sub>ヲ</sub>防<sub>ク</sub>。防<sub>ト</sub>者<sub>所</sub>レ<sub>謂</sub>覚知<sub>スル</sub>ナリ。覚知<sub>スレ</sub>ハ<sub>得</sub>レ<sub>止</sub>コト<sub>ヲ</sub>非<sub>ニ</sub>別<sub>ニ</sub>強思<sub>シ</sub>テ<sub>悔</sub>ヒ<sub>悲</sub>テ<sub>調</sub>ニ<sub>ハ</sub>レ<sub>之</sub>ヲ。覺<sub>スレ</sub>ハ<sub>便</sub>止<sub>ム</sub>コト<sub>ハ</sub>者<sub>由</sub>ル<sub>ニ</sub>先<sub>ノ</sub>加行<sub>ニ</sub>。謂ク、先<sub>ノ</sub>加行<sub>ニ</sub>須<sub>ク</sub>發<sub>ス</sub>ニ<sub>大</sub>願<sub>ヲ</sub>一。願<sub>ク</sub>ハ<sub>我</sub>於<sub>テ</sub>二<sub>此</sub>一段<sub>ノ</sub>行<sub>ノ</sub>中<sub>ニ</sub>都<sub>テ</sub>無<sub>ニ</sub>余念<sub>一</sub>。一心<sub>不</sub>乱<sub>ナ</sub>ラ<sub>ム</sub>ト。如<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>願<sub>已</sub>テ<sub>應</sub>レ<sub>入</sub>ニ<sub>修</sub>行<sub>ニ</sub>。若<sub>ク</sub>ハ<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>者<sub>余</sub>念、設<sub>ヒ</sub>来<sub>ルト</sub>モ<sub>覺</sub>ヌ<sub>レ</sub>ハ<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>即<sub>止</sub>ム。由<sub>ル</sub>カ<sub>ニ</sub>先<sub>ノ</sub>大願ノ勢力<sub>ニ</sub>故<sub>也</sub>。此<sub>分</sub>猶<sub>懶</sub>ク<sub>シテ</sub>一向<sub>懈</sub>怠<sub>ニ</sub>シテ<sub>不</sub>レ<sub>ハ</sub>レ<sub>防</sub>レ<sub>乱</sub>者、即是<sub>レ</sub>都<sub>闕</sub>ニ<sub>至</sub>誠心<sub>一</sub>也。是<sub>ヲ</sub>名<sub>ニ</sub>虚仮雜毒ノ之<sub>行</sub>ト<sub>一</sub>。設<sub>ヒ</sub>日<sub>夜</sub>ニ<sub>勤</sub>ト<sub>モ</sub>必<sub>ス</sub>不<sub>ニ</sub>往生<sub>セ</sub>。(『善導大意』、『浄全』一五・五七四下―五上)</sub>

73 言<sub>ニ</sub>三昧<sub>ト</sub>一者、是<sub>レ</sub>定<sub>ノ</sub>心<sub>所</sub>ナリ。未<sub>ダ</sub>ニ<sub>必</sub>シ<sub>モ</sub>聞思修慧相<sub>應</sub>ニ<sub>一</sub>。但<sub>令</sub>レ<sub>ハ</sub>三<sub>其</sub>心<sub>ヲ</sub>シ<sub>テ</sub>專<sub>ニ</sub>住<sub>一</sub>一境<sub>ニ</sub>、必<sub>得</sub>ニ<sub>相</sub>應<sub>ヲ</sub>。若<sub>ク</sub>爾<sub>我</sub>等<sub>随</sub>分<sub>ノ</sub>至誠<sub>ヲ</sub>策<sub>シテ</sub>レ<sub>心</sub>ヲ<sub>相</sub>統<sub>称</sub>名<sub>スル</sub>之間、豈<sub>ニ</sub>一刹那<sub>モ</sub>無<sub>シ</sub>ニ<sub>專</sub>注<sub>一</sub>耶。若<sub>シ</sub>一刹那<sub>モ</sub>有<sub>ラ</sub>ハ<sub>ニ</sub>專<sub>注</sub>一者、即是<sub>レ</sub>生<sub>得</sub>ノ口<sub>称</sub>三昧<sub>ナリ</sub>。其ノ心<sub>若</sub>是<sub>レ</sub>強勝<sub>明</sub>了<sub>ナラ</sub>ハ、決定<sub>シテ</sub>可<sub>レ</sub>薰<sub>ス</sub>ニ<sub>其</sub>ノ<sub>自</sub>ノ<sub>種子</sub>ヲ。其ノ種、豈<sub>ニ</sub>非<sub>シヤ</sub>ニ<sub>淨</sub>土<sub>業</sub>ニ<sub>一</sub>耶。刹那<sub>ナリ</sub>ト<sub>モ</sub>、豈<sub>ニ</sub>非<sub>シヤ</sub>ニ<sub>決定</sub>ノ業<sub>ニ</sub>一耶。(『善導大意』、『浄全』一五・五七八下)

74 前半部最後に「利他真実」を「得生之後利他門之相」としていることは、確かに法然

の著作にはみられない思想である。ただし、これが明らかに他の誰かの思想と一致するものであると断定できない以上、至誠心↓深心の後に説かれることもあり、法然のものではないとするよりは、単なる書写段階で「廻向発願心」と間違えたと考える方が妥当ではないかと考える。廻向発願心を細釈しない『選択集』にも通じる。『大智度論』の文を間違えているところ等、文献的に問題があることは間違いないことであるが、それをもって非法然とすることはできない。

75 『昭法全』 四六九

76 『浄全』 一・一九

77 『法伝全』 一四五

78 『浄全』 一〇・二一七上―下

79 『昭法全』 二二九

80 藤堂恭俊氏「法然上人の常に仰られける詞の伝承とその法然諸伝における役割―とくに「念仏申にはまたく別の様なし」の詞をめぐって―」参照。

81 『昭法全』 四一四

82 『昭法全』 四六九

83 仏告ハク「阿難及ヒ韋提希、上品上生者トハ若シ有テ「衆生」、願セハレ生ントニ彼ノ国ニ一者、発スヘシニ三種ノ心ヲ。即便チ往生ス。何等ヲカ為レニト。一ニ者至誠心、二ニ者深心、三ニ者廻向発願心ナリ。〔浄全〕一・四六)

84 舍利弗若有テ「善男子善女人、聞テレ説ヲ「阿弥陀仏ヲ一執ニ持スルコト名号ヲ」、若シハ一日、若シハ二日、若シハ三日、若ハ四日、若ハ五日、若ハ六日、若ハ七日「心不乱ナレハ、其ノ人臨ンテニ命終ノ時ニ「阿弥陀仏与ニ諸ノ聖衆ト一現ニ在ス」其ノ前ニ」。是ノ人終ル時ニ心不ニ転倒セ即得レ往生コトヲ 阿弥陀仏ノ極楽国土ニ」。〔浄全〕一・五四)

85 諸有ル衆生、聞テ「其ノ名号ヲ」信心歡喜シテ、乃至一念至心ニ廻向シテ願スレハレ生ントニ彼ノ国ニ、即得テ「往生ヲ」住スニ不退転ニ。唯除クニ五逆ト誹ニ謗スルコトヲ「正法ヲ」。〔浄全〕一・一九)

86 仏語ハク「弥勒ニ、其レ有テレ得ルコトヲ聞クコトヲ「彼ノ仏ノ名号ヲ」、歡喜踊躍シテ乃至一念センニ、当ニレ知ル。此ノ人為レ得タリト「大利ヲ」。則チ是レ具ニ足ス無上ノ功德ヲ」。〔浄全〕一・三五)

87 『浄全』 一・七七

88 この他にもこの内容は、『安心起行作業抄』・『陀陀本願義疏』・『西方發心集』等にもみられるが、これらについては、『昭法全』において、第八輯「伝法然書篇」に所収されているものであり、その成立について真偽が明確でないため、ここでは扱わないこととする。

89 『昭法全』 一二六

90 『三部経釈』については、林田康順氏『「選択集」における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―』、同氏「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺蔵『選択集』へ―』や岸一英氏「岸氏『三部経釈』の研究」(『法然上人研究』創刊号、一九九二年)等)によってその書誌的問題が指摘されている。この該当箇所に関しては、他の教義書に存在しないことから、両氏の指摘するような、後から加えられた部分ではないと考えられる。

91 『昭法全』 六二六

92 『昭法全』 六四一

93 『昭法全』 六七一

94 『昭法全』 四六一

95 『昭法全』 四五〇―一

96 『浄全』 七・三三三下

97 『昭法全』 四六九 本文では『昭法全』によったが、『親鸞全集』では「ハシメテ念仏ノ行ヲアカストコロ也」となっており、下線部は、『昭法全』には無く、『真蹟集成』・『親鸞全集』にはあるものである。

98 『聖典』 三・五五

99 『昭法全』三二一—三

100 『浄全』一〇・一三四下—五上

101 聖光は『授手印』では、「抑此ノ宗ノ一大事ハ此ノ三心也。弟子上人在生ノ之時能蒙レリ此ノ御教訓ヲ。彼ノ然師ノ云ク、三心ノ之中ニ発スルニ至誠心ヲ之時、実ニ具スルニ後ノ深心廻向発願之ニ心ヲ也。依テレ之レニ三心之中ニ具スルニ一心ヲ者ハ、必ス具スルニ余ノ一心ヲ也」(『聖典』五・二五)と述べている。

ここでは至誠心を発せば、他の二心が自然に具わるとされ、至誠心を重視しているようにみえるが、この直後に「横の三心」・「豎の三心」について説かれており、聖光が「横の三心」の立場を取ることからも、ここで至誠心を特記していることは、三心の一例としてであり、その後の「一心」とは、至誠心にかぎるものではなく、三心すべてに通じるものと考えらるべきであろう。つまり、ここで至誠心が挙げられていることは、至誠心と特別に重視したものではないと考えられないだろうか。

102 『浄全』二・三九七上—下

103 問、三心ニ有ヤ二傍正一乎。答、三心ハ至要ナリ。何ソ有ンニ傍正一。但シ対スルレ機ニ時ハ応シレ有ニ傍正一。謂ク、約セハニ虚仮増ノ者ニ誠心ヲ為レ正ト。余ノ二ヲ為レ傍ト。若シ約セハニ疑心増ノ者ニ深心ヲ為レ正ト。若シ約スレハニ不廻向増ノ者ニ第三ヲ為レ正ト。又取テレ要ヲ言ハ、レ之、深心ヲ為レ正ト。以ニ是ノ信心ヲ一決ニ了ス凡夫為コトヲニ往生ノ機一。若シ具スレハ此ノ心ヲニ一心自ラ具スルカ故ニ。二心ハ不レ爾ヲ。故ニ論註及ヒ安樂集ノ中ニ唯立テ、三信ヲ不レ積ニ一心ヲ一。信ニ知ヌ。亦三心ノ中ニ深心ヲ為コトヲレ正ト。(『浄全』七・二九五上)

104 『浄全』一・二・七三六下—七上

## 第五章 「十七条御法語」と法然教学

本論では「十七条御法語」の伝承を明らかにするために、各御法語に説かれる内容と、法然の教義書や他の御法語に説かれる思想とを比較してきた。その結果、法然の思想を整理することにもつながった。本章では第二章から第四章で述べてきた「十七条御法語」と法然教学との思想面における比較検討を整理したい。なお、ここまでは「十七条御法語」の真偽が明確になつていかなかったため、「十七条御法語」に説かれる思想と、法然の教義書や他の御法語に説かれる思想とを区別し、後者を法然教学として進めてきた。本章でもこれまでにない、便宜上両者を区別して進めていく。

### 第一節 法然教学との比較

本節では、本論で行ってきた「十七条御法語」と他の法然文献との比較検討を振り返りたい。はじめに各条を内容ごとに分類すると、以下の表のようになる。

作業	安心	教判	念仏と諸行	内容	
			○	第二十願	1
		○		出世本懐 宗義各別	2
				伴侶としての 地蔵	3
			○	運慶・康慶 観法と称念	4
○			○	念仏の 心構え	5
			○	願成就文	6
	○			三心 至心信楽欲生	7
			○	要門・弘願	8
	○			深心重視	9
○				臨終と平生	10
			○	念声是一	11
○				浄・不浄 平生と別時	12
			○	第十八願	13
			○	第十九願	14
	○			三心 (長文)	15
			○	観仏三昧と 念仏三昧	16
		○	△	宗義各別 廃すること	17

以下、この分類のつとより、内容ごとにこれまでの考察を整理していきたい。なお、念仏と諸行はとくに重要な概念であるため、次節にて詳しく考察する。また、以下の本文中の傍線部は、「十七条御法語」が法然教学と異なる部分である。

#### 第一項 教判論

教判論が説かれる「十七条②・⑩」については、第二章第一節で考察した。

「十七条②」には、积尊の出世本懐について説かれている。出世本懐論は法然教学では、『無量寿経釈』・『三部経大意』・『浄土宗略要門』・『津戸三郎へつかはす御返事』に説かれ、要点を整理すると、积尊は「阿弥陀仏の本願を説くため」、「阿弥陀仏の名号を衆生に聞かせるため」に無勝浄土を捨てて穢土に出現したため、念仏を明かすことが积尊の出世本懐であるということである。また、法然は浄土教が积尊・阿弥陀仏の二尊によることを強調し、発遣教主としての积尊を尊んでいることも確認できた。しかし「十七条②」のように、『阿弥陀経』や『観経』を挙げて聖浄二門に分け、出世本懐論を示すことはない。そのな

かで「一期物語」には公胤が法然を批判した『浄土決疑抄』の内容が説かれ、この批判と法然とのやりとりした内容が、唯一「十七条②」と軌を一にするものであった。

「十七条⑭」には、聖浄二門の宗義は各別であるから、浄土宗の教えに帰依しようとするならば、聖道門を捨てるべきであることが説かれている。これは法然教学では『選択集』・「念仏大意」・「浄土宗略抄」に説かれ、「十七条⑭」と同内容が説かれていた。また、「十七条⑯」と同様に「一期物語」や『四十八卷伝』にも、同じく公胤の話のなかで説かれていた。

## 第二項 安心論

安心論が説かれる「十七条⑦・⑨・⑰」については、第四章で考察した。

「十七条⑦」では、『観経』の「三心」、『阿弥陀経』の「一心不乱」、『無量寿経』の「信心歓喜」、同じく『無量寿経』の「歓喜踊躍」の説示はすべて、『無量寿経』第十八願に説かれる「至心信樂欲生我国」と同じであるとしている。これは法然教学では、『観経釈』・「要義問答」・「十二問答」・「信空伝説の詞」・「禅勝房伝説の詞」・「三心料簡および御法語」等に説かれる内容である。「十七条⑦」に示されるような、『無量寿経』の願成就文にある「信心歓喜」も同じく「至心信樂之心」であるとすると説示はみられなかったが、「十七条⑥」を考察する際に言及したように、願成就文をはじめ提唱した法然にとっては、思想的に問題のある説示ではない。

「十七条⑨」では、三心のなかで深心が重視されているようにみえるが、実は三心のなかに優劣をつけているわけではなく、他の二心が不要であるとしているわけでもない。三心すべてが重要であるとしたうえで衆生の機によって深心を重要とするという意味であり、法然の思想として問題のないものであるといえる。

「十七条⑰」は、前後半に分けて考えられ、後半部に関しては『選択集』等に説かれる三心解釈と同内容であり、『和語灯録』「三心義」とほぼ同文である。善導の解釈をもとに、三心各々の解釈や三心が欠けてはならないこと等が説かれ、法然教学と変わらせず、問題がない。一方で前半部に説かれる、「雑毒虚仮」を「名聞利養」とする解釈や、『大智度論』をもつてこれを理解し、「一声一念」でもこれを具したならばそれは「実心の相」ではないといった解釈は法然教学にはみられなかった。

## 第三項 作業論

作業論が説かれる「十七条⑤」に関しては、第二章第三節で考察し、そのなかでも三修行儀が説かれる「十七条⑩・⑫」については、第二章第五節で考察した。

「十七条⑤」には、念仏は名号を称える他にはどのような形式も必要ないという、念仏を称える際の心構えが説かれている。この内容は『一枚起請文』に説かれる、念仏とは「観念の念」ではなく、「念の心をさとりて申す念仏」でもなく、「決定して」南無阿弥陀仏と申せば、自ずと「三心四修」が具足して間違いない往生することができる、宗義上重要な内容にも通じるものである。他にも『明義進行集』・「信空伝説の詞」・「乘願伝説の詞」・「東大寺十問答」・『一言芳談』・『祖師一口法語』・「つねに仰せられる御詞」や各種伝記類等、多くの文献にみられる内容である。

「十七条⑩」では、平生と臨終の念仏について説かれている。これは法然教学では、「三心料簡および御法語」・「十二問答」・「念仏往生要義抄」等に説かれている。ここでは、平生と臨終の念仏は同じものであり、平生の念仏中に死を迎えればそれが臨終の念仏となり、臨終の念仏を称えていても、生きながらえたならば平生の念仏となるということが示されている。「十七条⑩」でふれられる、本願や源信に関しては説かれていない。

「十七条⑫」では、念仏を称える際の身の浄・不浄ということと、平生と別時の念仏について説かれている。法然教学では、「津戸の三朗へつかはす御返事」・「七箇条の起請文」等に説かれ、ここでは、念仏は心を清くすることが重要であり、身や口が不浄であることは問題ないとしている。また、平生と別時に関しては、平生の念仏を重視し、その策励のために別時念仏が説かれている。「十七条⑫」とは、如意輪の法や、源信・永観が挙げられているところが異なる点である。

## 第二節 念仏と諸行について

第一節で挙げた分類表から分かるとおり、「十七条御法語」の多くが念仏と諸行に関わる問題であった。浄土宗学において重要概念である念仏と諸行については、本節で法然教学を考察したうえで「十七条御法語」の説示と比較したい。

念仏と諸行の問題はいうまでもなく、法然浄土教において中心となる大変重要な問題である。そのため、法然門下や近年の先学によって多くの研究がされているが、その研究内容は大きく分けて二つある。一つは『選択集』に説かれる「廃助傍の三義」を中心とした、念仏と諸行との関係に関する研究、もう一つは諸行の本願・非本願と諸行による往生の可否という問題に関する研究である。以下、各々はじめに先学の研究を整理したうえで、「十七条御法語」との関係に注目して考察したい。

### 第一項 念仏と諸行との関係について

#### 一、問題点

法然が往生行として明確に示しているのは念仏一行であるが、『無量寿経』・『観無量寿経』等に念仏以外の行が説かれていることも事実である。この問題について法然は、『選択集』第四章において「廃助傍の三義」によって次のように説明している。

一ニハ為ニ下廢シテニ諸行ヲ一帰セシメンカ中於念仏ニ上而説クニ諸行ヲ一也。一ニハ為ニレ助ニ成セシメンカ念仏ヲ一而説クニ諸行ヲ一也。三ニハ約シテニ念仏ト諸行トノ二門ニ一各為ニレ立シカニ三品ヲ一而説クニ諸行ヲ一也。(中略)初ノ義ハ即是為ニ廢立ノ一而説ク。謂ク諸行ハ為ニレ廢ノ而説キ念仏ハ為ニ立ノ而説ク。次ノ義ハ即是為ニ助正ノ一而説ク。謂ク為ニレ助シカニ念仏之正業ヲ一而説クニ諸行ノ之助業ヲ一。後ノ義ハ即是為ニ傍正ノ一而説ク。謂ク雖トモレ説トニ念仏諸行ノ二門ヲ一以ニ念仏ヲ一而為シレ正ト以ニ諸行ヲ一而為スレ傍ト。故ニ云フナリニ三輩通シテ皆念仏ト一也。但シ此等ノ三義殿最難シレ知リ。請フ諸ノ学者取捨在ヘシレ心ニ。今若シ依ラハニ善導ニ一以レ初ヲ為スノミレ正ト耳。一

すなわち、以下の三義をもって念仏と諸行の関係について説明しているのである。

- ・「廢立義」…念仏〓立、諸行〓廢。諸行を廢し、念仏に帰せしめるため諸行を説く。
- ・「助正義」…念仏〓正、諸行〓助。念仏を助成するため諸行を説く。

・「傍正義」…念仏〓正、諸行〓傍。念仏諸行の各々に三品を立てるため諸行を説く。これら三義を述べた後、第四章の最後に「今もし善導に依らば、初めを以て正と為すのみ」<sup>2</sup>と述べ、善導の本意に依るならば、第一「廃立の義」を正とするとしている。しかし一方で「ただしこれ等の三義、殿最知り難し。請う、諸々の学者取捨心に在るべし」<sup>3</sup>とも述べている。この一節をどのように解釈すべきであろうか。

『選択集』の註釈書のなか、「廃助傍の三義」について詳説しているものとしては、『決疑鈔』<sup>4</sup>・『決疑鈔直牒』<sup>5</sup>がある。これらの解釈に共通していることは、「廃助傍の三義」において法然の本意が第一「廃立の義」であるということ強調している点である。法然は『選択集』において、「今若し善導に依らば」といい、廃立を正とすることを自らの意ではなく善導に依るものであるとしているのに対し、『選択集』を深く考察したうえでともに「廃立為正」こそが法然自身の本意であると結論づけている点に注目すべきである。

## 二、先学の研究の整理

「廃助傍の三義」については、香月乗光氏、藤堂恭俊氏、廣川堯敏氏の研究がある。

### (1) 香月乗光氏『法然浄土教の思想と歴史』九八〜一〇九頁

香月氏は、「廃助傍の三義」は羅列的で、それぞれ別々のものとして取り扱われているようにみえるが、この三義が一人の念仏実践者の行の進みのうえに現れてくる段階であり、それを通して次第に向専修の実が挙げられてくるものと考え、三義間のつながりについてはこれまで宗学上とりあげられず、明らかにされていないと指摘し、三義をそれぞれつながりのある、一連の流れとして考えている。

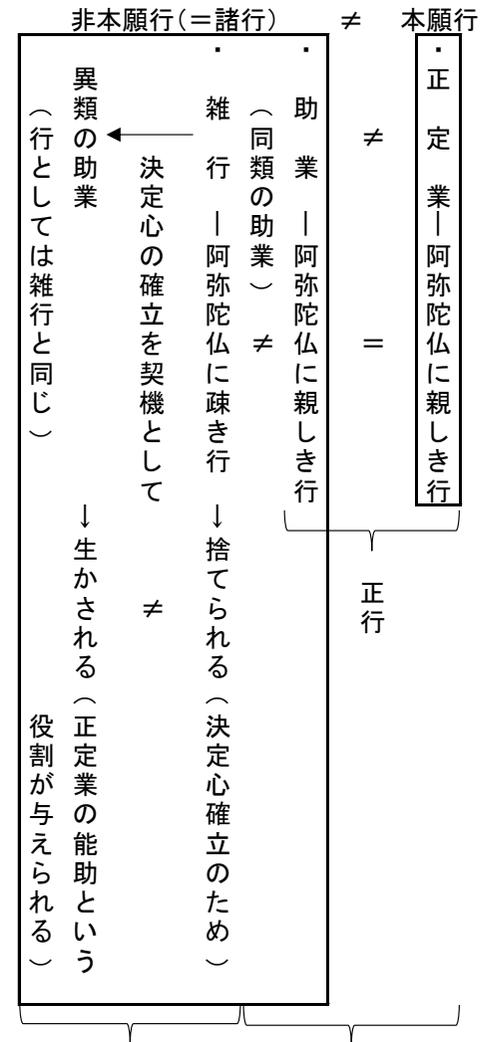
香月氏は、法然が『選択集』において、善導の正意は第一「廃立の義」であるとし、偏依善導の法然にとつても「廃立の義」が本意であることが考えられるとする。しかし、法然が『明義進行集』第二において、「源空もはじめには、念仏の外に、阿弥陀経を毎日三巻読み候き（中略）今は一卷もよみ候わず、一向念仏を申し候なり」と述べているように、実際に念仏を修する行者の機を考えると、はじめから念仏一途に成りきるというのは難しく、法然もそうだったように、但念仏になるには段階が必要であると説く<sup>7</sup>。すなわち、「傍正の義」から「助正の義」、「助正の義」から「廃立の義」という三義間の流れが一向念仏への道であり、念仏自体のなかにそのように進ましめる根源的な働きがあり、阿弥陀仏の名を称えるなかに一切の行がおさまる働きを持つものが念仏なのであるとする<sup>8</sup>。

つまり、香月説は一人の念仏行者の実段階を「廃助傍の三義」と関係づけた、実践的で体験的な論であるといえる。それまでこの三義はそれぞれ衆生の根性にしたがって廃立・助正・傍正の三義が説かれているといった論議がなされてきたなかで、この香月説は斬新で画期的なものであったとされている<sup>9</sup>。

### (2) 藤堂恭俊氏『法然上人研究』一、一四五〜二四六頁

藤堂氏の研究は「廃助傍の三義」について段階論として考察したものではなく、第二助正の義に注目し、助業について考察したものである<sup>10</sup>。藤堂氏は念仏以外の諸行について、「雑行」・「助業」・「異類の助業」・「同類の助業」と「決定往生心」に注目して考察する<sup>11</sup>。

藤堂氏の説について、以下図示をして要点を整理したい。



廻向が必要                      廻向が不必要

※ただし、雑行を廻向するためには先ず眞実深心を確立する必要があるのに対し、異類の助業は既に確立した状態であるため、その眞実深心の中に廻向すればいいという違いがある。

・ 助業とは源信の説くような「補助」ではなく、「助発」であり、称名念仏一行にむかわしめ、徹せしめるために設けられたものである。

・ 起立塔像等の諸行(異類の善根)が、機根によっては念仏にいそむ機縁・契機となる。それらの諸行が異類の助業とならない、すなわち念仏の妨げになる者にとつては、行じてはならないものであり、人によって千差万別であるということである。良忠は助業を念仏におこたりのある時にかぎって行ぜよと指摘している<sup>12)</sup>。

・ 「正定業」・「雑行」・「助業(同類の助業)」・「異類の助業」といった要語の同異について同じ点

「正定業」と「助業」：阿弥陀仏に親しい。

「助業(同類の助業)」と「異類の助業」：念仏を助成する。

「雑行」と「異類の助業」：行の内容。

異なる点

「正定業」と「諸行」：本願行か否か。

「助業」と「雑行」・「異類の助業」：阿弥陀仏に親しい行か否か、廻向が必要か否か。

「雑行」と「異類の助業」：決定往生心が確立しているか否か、取捨されるか否か。

いずれにしても、藤堂氏は阿弥陀仏の選択という概念を根底に据えつつ、衆生における行のあり方を論じ、「決定往生心の確立」という契機を重視し、その後で諸行が全く異質のものに変化するということを主張している。

ここで、「決定往生心の確立」とは、法然御法語のなかでは「或時遠江国蓮花寺住僧禅勝房参上人奉問種々之事上人一々答之」<sup>13)</sup>にしか存在しないものであり、具体的にどのようなことを指すのか、藤堂氏による具体的な説明はみられない。

この「決定往生心の確立」については、曾根宣雄氏が検討している。決定往生心・決定往生の信とは、文字通りに解釈すれば、「間違はなく往生できるといふ心」・「間違はなく往生できると信じていること」であるが、曾根氏は法然の各種御法語における三心に関する説示より、(1)念仏相続によって三心は自然に具足されること、(2)三心は心得やすいものであること、(3)三心は、阿弥陀仏が凡夫に具足可能な信として本願中に選択されたものであるという点に注目し、阿弥陀仏が定めた信が三心である以上、「決定往生の信」とは、三心の確

立、三心具足を意味するものであり、そうであるならば、決定往生の信は「心得やすい事」であり、念仏相続のなかで自然に成就されるものであるとしている。

このように考えられると、「決定往生の信」はとらえやすい概念となる。曾根氏はさらに、この「決定往生の信」に関連して、雑行の位置づけ、すなわちさまざまな善根を積むことの価値の有無は、浄土宗における僧侶・寺族のあり方や檀信徒のあり方、さらには社会実践を考えていくうえで非常に大切であるとしている<sup>14</sup>。

(3) 廣川堯敏氏「法然教学における廃立の構造——とくに異類の助業説の成立を中心として——」(『法然仏教の研究』、一九七五年) 五四九〜六九頁

廣川氏は、香月氏・藤堂氏の見解を受けて、「廃助傍の三義」間のつながりについて、往生するまでの段階にとどまらず、往生以後の問題もあわせて考察している。氏が挙げる「廃立の構造」は次のようにまとめられる。

第一段階 聖道門の諸行(此土成仏の行業としての諸行) 廃捨：『選択集』一  
第二段階 浄土門の諸行(浄土往生の行業としての諸行) 廃捨：『選択集』二・七・十二  
第三段階 浄土門の諸行の再生(異類の助業)：『十二問答』  
第四段階 異類の助業の止揚的展開

第五段階 聖道門の諸行(成仏に至る行業としての諸行) 再生とその実践：「要義問答」  
これらの段階は「廃立の構造」についてまとめられたものであるが、これを今「廃助傍の三義」にあてはめ、香月氏・藤堂氏のように三義間のつながりをふまえて考えてみると、第一、第二段階は「廃立の義」にあてはまり、第三段階に至って「決定往生心の確立」による「助正の義」への展開がみられる。さらに第三段階から第四段階の移行のなかに「助正の義」から「廃立の義」への展開がみられる。

(4) 安達俊英氏「法然上人における選択思想と助業観の展開」(『浄土宗学研究』一七、一九九〇年)

安達氏の論考は「廃助傍の三義」を中心に述べたものではないが、藤堂氏も注目した同類の助業、異類の助業に関連して助業概念の展開について考察している。

安達氏ははじめに、念仏と諸行の関係について『無量寿経釈』の説示(但念・助念・諸行)と『選択集』の説示(「廃助傍の三義」)を比較する。その結果、『無量寿経釈』では但念のみを正とし、他の二つが否定されているのに対し、『選択集』では廃立義が正とはされながらも他の二義が否定されていないとしている。安達氏はこの比較によって、『無量寿経釈』の助念は否定され、『選択集』の助正義は承認されるという結果が、助業概念自体の相違によるものであるとし、その相違点について整理している。

はじめに『選択集』における助業概念は、異類の助業を念仏一行に徹せしめる機縁・契機の意味でとらえていたということである。すなわち、『選択集』における助業は一貫して「助発」の意味であるが、もう一つの助業観として、決定往生信確立以後に念仏の助業ではなく「往生の助業」という意味での助業があるということである。いずれにしても念仏の不足を補う「補助」という意味は持たない。

次に、『無量寿経釈』における助業概念を明らかにしている。『選択集』では『無量寿経』に説かれる諸行を異類の助業としているのに対し、『無量寿経釈』では『往生要集』に説か

れる助念方法をもつて異類の助業としている。『往生要集』の助業とは、まさに念仏を補助する意味での助業である。よってそのような助念は否定されるとしている。

助発の意味での助業概念は選択思想と同様に『選択集』に至ってはじめて成立したものであり、よって『選択集』においては捨てられずに「廃助傍の三義」のいずれもが承認されることにある。捨てられるか否かが助業自体の概念によるものであり、その概念が『選択集』に至るまでに変化したということを明らかにしている。

### 三、筆者の結論 先学研究の検討をふまえて

以上の先学の研究をふまえて念仏と諸行について考察したい。はじめに「今もし善導に依らば」という説示の意味について考えたい。林田康順氏は『龍舒浄土文』の渡来年次の検討等から、法然による「善導弥陀化身説」の成立を、『選択集』を嚆矢とするものとする。つまり『無量寿経釈』にも、「導師愚意者依善導」とはあるが、そこでの善導は三昧発得の師としての善導であり、『選択集』において「今若依善導以初為正耳」といわれる際の、弥陀化身としての善導とは法然によるとらえ方が異なるとする。この弥陀化身説成立の前後とされる『無量寿経釈』と『選択集』における善導のとらえ方について、前者では「優れた人師」ではあるが「前後多文」等の補助を必要とする善導であり、後者では弥陀の化身、つまり『観経疏』が仏説と等しい価値を持つほどの存在であるといった大きな違いがある。よって、両著で述べられる「善導に依る」ということについて、人師としての善導と弥陀化身としての善導では、同じ表現でも全く重みが異なるものといえる。つまり「善導弥陀化身説」が確実なものとなっていた『選択集』撰述時において、善導の所説は法然にとつて仏説に等しい価値をもつほどのものである<sup>15)</sup>。

さらに林田氏は、偏依善導一師ということに関して、「廬山寺本」における法然の推敲作業の意図に注目して検討している。ここでは「廬山寺本」のなかで推敲のあとがみられる以下の五箇所が挙げられている。(1)『選択集』第一章：「西方要」三文字の削除、(2)第一章：師資相承問答の裏書き、(3)第二章：諸師による念仏諸行判別の挿入、(4)第三章：難易義釈中の『往生礼讚』裏書き挿入、(5)第四章：廃助傍の三義判定をめぐる「若」の挿入。このなかで、とくにここで注目したいのは(5)の箇所である<sup>16)</sup>。

林田氏は、法然が「ただしこれ等の三義、殿最知り難し。請う、諸々の学者取捨心に在るべし。今もし善導に依らば、初めを以て正と為すのみ」と説いていることについて、この説示は一見その三義の決着について法然自身の判断を避け、各自の自主的な判断に委ねた寛容な姿勢であるとも受け止められるが、その後の「今もし善導に依らば、初めを以て正と為すのみ」という一節は、法然による「偏依善導一師」の姿勢から振り返って見た場合、非常に厳格な意味を持っているとしている。さらにたとえ法然が「ただしこれ等の三義、殿最知り難し。請う、諸々の学者取捨心に在るべし」と述べたとしても、善導に依る法然にとつて必然的にその判断は「限定または決定の辞」としての助詞「耳（ノミ）」を伴って、「今、偏依すべき阿弥陀仏の化身である善導に依るならばはじめに掲げた廃立義【のみ】が正義である」という絶対なる真義へと至らざるを得ないとしている。また、廬山寺本『選択集』においてははじめ、

但<sup>シ</sup>此等ノ三義殿最難<sup>シ</sup>レ知<sup>リ</sup>。請<sup>フ</sup>諸ノ学者取捨在<sup>ヘシ</sup>レ心<sup>ニ</sup>。今依<sup>ラ</sup>ハニ善導<sup>ニ</sup>一以<sup>レ</sup>初<sup>ヲ</sup>為<sup>ス</sup>

ノミ<sup>レ</sup>正<sup>ト</sup>耳<sup>。</sup> 一七

と述べられていたこの箇所について後から推敲の際に「今」と「依」の間に挿入符「○」を付して「若」を加えて、

今若依善導以初為正耳

としていることについて、これは對他宗の立場に視点をおいた推敲であると考えられるとする（傍線筆者）。つまり法然にとつて実存としては到底成就でき得ない諸行であつても、現実に実践している者がいる以上、そうした諸行を真つ向から否定することは真意ではなく、廃立義の正義を主張するという葛藤のなかで、「善導に依らば」という絶対的な真義を吐露しながらも聖道門側からの批判に対し、「若」を挿入して緩衝剤の役割を持たせようとしたと結論づけている<sup>18）</sup>。

ここで筆者はこの林田氏の論を受けて、法然が『選択集』において「廃助傍の三義」を説く際に、これら三義は念仏実践においても三義間に関係をもつものではなく、「弥陀化身」の「善導に依」るならば、他の二義ではなく廃立のみを正とする立場で説いたと考えたい。『選択集』を説いた時期の法然にとつて、善導は「弥陀の化身」であり、善導の説示は仏説に等しいものであつた。法然にとつて「善導に依らば」という一言はそれだけ大きな意味を持つのである。そう考えると、法然はただ称名念仏一行をすすめる『選択集』において説かれた「廃助傍の三義」に、香月氏のように諸行を修する事をふくめた「傍正」「助正」の義を、「廃立」に至るまでの段階とするような意図で説いたのではなく、廃立のみが正であると主張しているのとらえたい。また、曾根宣雄氏が指摘しているように、「廃助傍の三義」を段階論で考えるという事は、阿弥陀仏が凡夫にとつてはじめから徹することが難しい行を本願として選択されたということになってしまう。これは『選択集』第三章に説かれる「難易の義」で、念仏が易行として阿弥陀仏が選択したという説示に反してしまふ。あくまでも阿弥陀仏は凡夫に実践可能な行として念仏を選択されたのである<sup>19）</sup>。

香月氏が法然の説いていない三義間の関係について考察した根拠としては、  
源空も始めはさる徒ら事したりき。今はしからず。但信の称名なり<sup>20）</sup>。

という御法語を、法然自身がそうだったように、浄土門帰入後の一人の念仏行者も称名一行になるためには同様に段階が必要であるとみなしたということが挙げられる。しかし先述したように、法然はこの「廃助傍の三義」を説く際に本当にこのような段階論的な意味を含んで説いたのであろうか。この問題を考察する際に注目されるのが藤堂恭俊氏の「浄土宗開創期前後における法然の課題」の論考である。

藤堂氏ははじめ源信に傾倒していた法然は、次のことを転機として善導にひかれていくことになったとして、法然による源信から善導への移行について述べられている<sup>21）</sup>。

・源信の『往生要集』のなかで法然の最大の関心事である称名の得否ということについては、『観経疏』の引用によつて善導の言葉で示されている。

・源信は修し易い念仏による往生を明かしながら、称名を観念ができない者の行ととらえ、称名は観念の勝なるに比べるならば劣つた行であるという立場である。

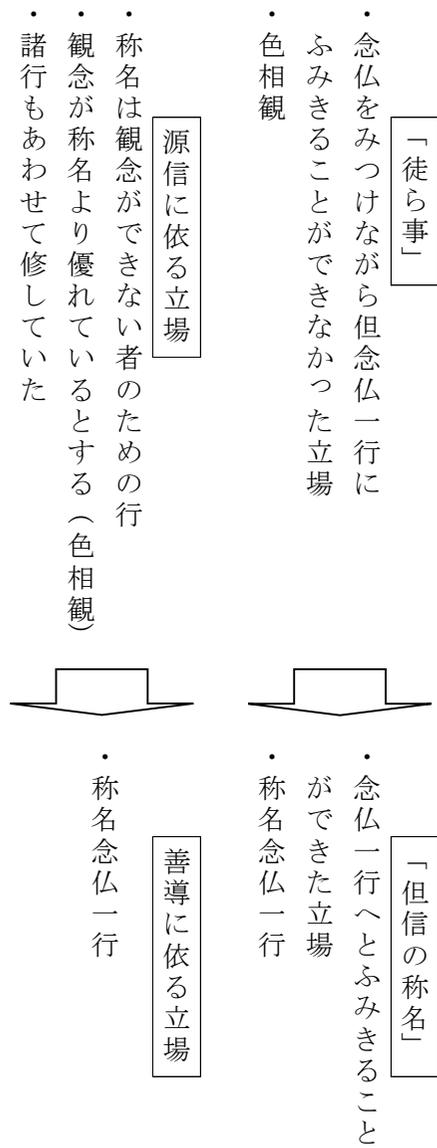
・法然の但念仏を強調して余の行を退ける立場とは異なるものであつた。

また法然は、『往生要集』に導かれ、念仏による往生を見出すこととなるが、それだけでは但念仏の一行にふみきるには至らなかつた。それを確信づけ、但念仏一行にふみきる事ができたのは、善導の『観経疏』に説かれていた「一心専念の文」、さらには、遊蓮房円照の存在からであつた<sup>22）</sup>。

藤堂氏によると、源信から善導への移行は、念仏を見つげながらも但念仏一行にふみきることができなかつた立場から「但信の称名」への移行であると考えられる。すなわち、源信の観勝称劣とする考えや、諸行もあわせて修していたそれまでの経過こそが「徒ら事」ととらえられるのではないだろうか。また、先ほどの御法語は、「色相観」を観ずるべきか否かという問いに対して法然が説いたものである<sup>23</sup>ということもあわせて考えると、「源信↓善導の移行」⇨「徒ら事↓但信の称名の移行」ととらえることができる。

さらに藤堂氏は、「二期物語」において述べられている、「往生要集為ニ先達ニ而入ニ浄土門」という述懐は、「源信↓善導の移行」を物語っているとしている<sup>24</sup>。今この藤堂氏の説によると、「源信↓善導の移行」⇨「徒ら事↓但信の称名の移行」の間に浄土門の帰入<sup>25</sup>をあてはめて考える事ができることとなる。つまり、「源空も始めにはさる徒ら事したりき。今はしからず。但信の称名なり」という御法語の「始め」は、浄土門帰入以前を指し、「今」は、浄土門帰入以後を指すものと考えられる。「始め」に「徒ら事」をしていたのは浄土門帰入以前のことであり、「始め」から「今」の間には浄土門帰入という大きな契機があつたのである。

ここまで整理してきた内容を図示すると、次のようにあらわされる。



ここで「源信↓善導の移行」の間に「浄土門帰入」をあてて考える事ができるといふ藤堂説に基づき「浄土門帰入」をあわせ考えると、次のようにまとめることができる。



ここまで述べてきたことは「聖覚法印に示される御詞」に説かれる、

京師善導和尚勸化の八帖の聖書「上人在世般舟讚未ニ流布ニ故云ニ八帖書」を拝見するに、末代造悪の凡夫出離生死の旨を輒定判し給へり。粗管見してはまだ玄意を曉めずといへども随喜身に余り、身毛為堅てとりわき見こと三遍、前後合て八遍なり。時に観経散善義の、一心専念弥陀名号の文に至て善導の元意を得たり。歡喜の余に聞人なかりしかども、予が如の下機の行法は、阿弥陀仏の法蔵因位の昔かねて定置るををやと、高声に唱て感悦髓に徹り、落涙千行なりき。終に承安五年「乙丑」の春、齡四

十三の時たちどころに余行をすてて一向専修念仏門に入て始て六万遍を唱。<sup>26</sup>

という説示に依つたものである。これに依れば、「善導に依」つて「浄土門に帰入」し、「但信の称名」となるのは法然四十三歳の「浄土門帰入」直後であると考えられる。そのように考えると、それ以前の「徒ら事」をし、「源信に依」つていた称名念仏一行になりきれない状態は「浄土門帰入」以前のことであるということがいえる。

しかしここで問題となるのは、『往生要集註要』において、

観念ト称念ト、勝劣アリ難易アリ。即観念ハ勝、称念ハ劣ナリ。故ニ念仏証拠門ノ中ニ云ヘリ下  
但以ニ念名号一為ニ往生之業一。何況観ニ念セン相好一功德ヲヤト上。又観念ハ難ク修シ、称念  
ハ易レ行。<sup>27</sup>

と説かれているように、浄土門帰入から『選択集』に至るまでに法然のなかで思想の変遷があつたということである。『往生要集註要』を浄土門帰入以後のものとするならば、今述べたようなことは成立しないものとなるだろう。

しかし、「聖覚法印に示されける御詞」においては「終に承安五年 乙丑 の春、齡四十三の時たちどころに余行をすてて一向専修念仏門に入て始て六万遍を唱」と述べられており、これは法然が「四十三歳の時」すぐに「余行を捨て称名念仏一行」にふみきつたことをあらわしている。確かに四十三歳の時点で法然による「選択思想」や「善導弥陀化身説」が成立し得ていないこともあるが、この御法語によるならば、「一心専念の文」によつて浄土門に帰入した法然にとつて、四十三歳の浄土門帰入をもつて称名念仏一行にふみきることはできたと考えられる。

では法然は、浄土門帰入以前に修していた諸行についてどのように考えていたのだろうか。「聖覚法印に示されける御詞」には次のように説かれている。

法は深妙なりといえども我が機すべて及び難し。經典を被覽するに其の智最愚なり。行法を修習するに其の心翻じて昧し。朝朝に定めて悪趣に沈まんことを恐怖す、夕夕に出離の縁の闕けたることを悲嘆す。忙々たる恨みには渡りに船を失うがごとし、朦朦たる憂いには闇に道に迷うがごとし。嘆きながら如来の教法を習い、悲しみながら人師の解釈を学ぶ。黒谷の報恩蔵に入りて、一切経を被見すること既に五遍に及びぬ。然れども、猶いまだ出離の要法を悟り得ず、愁情弥深く、学意増盛んなり。爰に善因急に熟し宿縁頓に顕れ、京師善導和尚勸化の八帖の書を拝見するに、末代造悪の凡夫、出離生死の旨をたやすく定判し給えり。粗管見していまだ玄意を曉らめずといえども随喜身に余り、身毛為堅てとりわき見ること三遍、前後合して八遍なり。(中略)終に承安五年乙丑の春、齡四十三の時たちどころに余行をすてて一向専修念仏門に入りて、始めて六万遍を唱う。<sup>28</sup>

法然は、念仏の教えに出会う前の、諸行を修していたことについて「心は暗くなる」、「三悪道に堕ちてしまうと恐れおののく」、「迷いの世界を離れる縁は一つもないと嘆き悲しんでいた」、「(諸行を修しながら、いまだ迷いの世界を離れ出る教えを見出せない状態は)辛く悲しい思い」と語っている。そして、最終的に善導の教えに出会い、余行を捨て、念仏一行の教えである浄土宗の開宗に至る。確固たる信念のもとに開いた浄土宗において、その教えを聞く我々に対し、法然は自らと同様に、「辛く悲しい思い」のするような、余行から始まる念仏への段階的な移行という意味を含んで「廃助傍の三義」を説いたとは考えにくいのではないだろうか。

また「大胡の太郎実秀へつかわす御返事」には次のように説かれている。

善導和尚ヲフカク信シテ、浄土宗ニイラム人ハ、一向ニ正行ヲ修スヘシト申事ニテコソ候へ。(中略)善導ノ御ココロニテススメタマヘル行トモヲオキナカラ、ススメタマハサル行ヲ、スコシニテモクハフヘキヤウナシト申コトニテ候ナリ。ススメタマヒツル正行ハカリヲタニモ、ナホモノウキミニ、イマタススメタマハヌ雑行ヲクハヘン事ハ、マコトシカラヌカタモ候ソカシ。<sup>29</sup>

法然は浄土門帰入以前に雑行を実際に修し、それができないために悩み苦しみ、ようやく唯一の救われる道としての念仏に出会い、念仏一行による浄土宗の開宗に至るのである。その法然からすれば、(称名)正行でさえきちんと修することができないのに、雑行(諸行)をも修すことなどできるはずがないことになる。ここでも法然は、「善導の教えを深く信じて浄土宗に帰依した人は、一向に(称名)正行を修すべきである」と述べ、浄土門帰入以後の「善導の御心にてお勧めになられた」称名正行による「但信の称名」という立場をとるべきであると強調しているのである。そもそも念仏の行とは、諸行に耐えられない我々凡夫のために、すべての衆生が同様に修すことのできる易行として、かつ勝れた行として阿弥陀仏が平等慈悲によって選択されたものであった。念仏行は、阿弥陀仏が五劫思惟のうえで、多くの修行のなかから選択された本願行であるそのことをふまえるならば、はじめから念仏一途に成りきることは難しく、但念仏になるには諸行を含めた段階が必要であるとはいえないのではないだろうか。

法然が諸行を修していたのは、浄土門帰入以前のことであり、「源空も始めにはさる徒ら事したりき。今はしからず。但信の称名なり」というように、法然は、辛く悲しい状態であるこれらの段階を経て念仏の一行にたどり着いたのである。すでに浄土門に帰入し、一向に称名念仏に帰依している法然によって説かれた「廃助傍の三義」に、帰入以前から以後への段階をあてはめて考えることはできないだろう。帰入以後は「今はしからず。但信の称名なり」という立場にあったという点に注目すべきである。

ここまで考察してきたことは、法然がどのような意図でこの「廃助傍の三義」を説いたかということについて、段階論ではなく廃立のみが正であるにとらえるべきであるということである。ただし藤堂氏が述べるような、行者における決定往生心を契機とした行のあり方を考えることはまた別の問題であり、重要なことであると考える。

藤堂説とここでの結論を関連させて考えてみたい。まず同類の助業といわれる、いわゆる正行中の助業に関しては、直ちに廃立為正として捨てられるべきものではないと考える。しかし、後に異類の助業となる雑行に関しては、少なくとも決定往生心確立以前においては捨てられる存在であり、廃立のみが正であるということが当てはまるであろう。決定往生心について説かれない『選択集』においては、廃立為正として念仏一行のみをすすめるのであり、そのうえで異類の助業という雑行を示したものと考えられる。

## 第二項 諸行本願・非本願、諸行による往生の可否という問題について

### 一、問題点

第一項では、念仏と諸行の関係について考察し、「廃助傍の三義」を法然が、段階論ではなく、第一「廃立の義」のみを正ととらえたうえで説いていることを指摘した。ただし、

法然が諸行そのものに往生の可能性を認めていたかどうかという問題は解決していない。近年、数名の先学によって、改めて諸行による往生の可否という問題について論議がなされている。この問題についてははじめに先学の研究を整理し、そのうえで筆者の考えを述べていきたい。

## 二、先学の研究の整理

### (1) 平雅行氏『日本中世の社会と仏教』一七一頁

平氏は、「選択」とは「弥陀を主体とする取捨」であることに注目し、念仏を選ぶ主体を行者から弥陀へと転換した点に、法然の思想創出のすべての鍵があるとしている。よって、弥陀浄土への往生を願う行者にとって、称名念仏が唯一の絶対価値的行為であり、他の一切の行は往生の手段として全く無価値になるとする。選択本願念仏説は、「念仏は弥陀の本願であるから、念仏を唱えるだけで往生できる」という本願念仏説とは明確に区別されるものであり、選択本願念仏は諸行の往生行としての無価値化、諸行往生の否定を本質とするとしている<sup>30</sup>。

### (2) 安達俊英氏「法然浄土教における諸行往生の可否―『選択集』第二章・第十二章を中心に―」(『佛教文化研究』四一、一九九六年)<sup>31</sup>(以下、「安達①」とする)

安達氏は平説を受け、理論的に念仏以外の諸行による往生が不可能なことはもちろんのこと、阿弥陀仏が選擇されたところの諸行を念仏行に混えることさえも、かえって往生の障りとなるとしている。

しかし、和語文献のみでなく『選択集』にも諸行往生が認められるかの如き御法語がみられることを指摘し、『選択集』では第四章・第十二章・第二章の説示にその可能性が秘められているとする。この内まず第十二章について詳しく考察している。

第十二章では私釈段に諸行往生が可能であるとする文言が現れる。これらの説示をもって両者の立場に研究者が分かれるが、安達氏は認められていないという立場に立ち、その根拠を述べている。

安達氏は第十二章を前半と後半とに分けると複雑な第十二章の構造が分かりやすくなるとする。そして前半部分にある二つの説示を挙げ<sup>32</sup>、諸行の一々によっても往生可能と付け加えられてしかるべきとする。しかし、その直後には以上述べたことは「上来雖説定散両門」の釈であるとし、否定される方向で理解すべきであるとする<sup>33</sup>。さらにその後法然は、念仏は付属、諸行は明確に不付属と価値付け<sup>34</sup>、定散は「廢」のために説かれたと述べていることから<sup>35</sup>、明らかに法然は諸行に往生行としての価値を認めていなかったと指摘する<sup>36</sup>。

最後に消息等における、諸行往生が認められる説示について考察している。ここでは「要義問答」と、「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」を挙げ<sup>37</sup>、推論として、法然が単なる思想家ではなく、あくまでも宗教的指導者であったからであるとしている。相手や状況によつて是非々々に対処し、諸行往生を目指す傾向にある者に対しては諸行を真っ向から否定せず、方便的に承認しつつ、専修へ導こうとしたということである。

(3) 松本史朗氏『法然親鸞思想論』<sup>38</sup>。一〇一―一九頁

松本氏は平説に対し、選択本願念仏説が「諸行往生の否定を本質としている」というのは妥当であるが、それが「念仏以外では往生できない」という意味であるならば賛同することができないとしている。それは法然著作のなかで「念仏以外で往生できない」とはどこにも説いておらず、平氏もその根拠を示していないとし<sup>39</sup>、『選択集』のなかには平氏の解釈を拒絶するような説示が多く存在するとしている。

一つは『選択集』第二章における「称名念仏〓必得往生」という説示である<sup>40</sup>。ここでは正定業に対して助業が「必得往生」であることが否定されたとしても、それは「不可得往生」ではなく、往生の可能性が否定されたわけではないとする。このことは諸行が「非本願」であることと、それによっては往生できないとすることは別の問題であるということにつながる。

続いて『選択集』第十三章の説示に注目し、善導も法然も諸行による往生を「難生」としており、諸行往生の可能性を認めているとする<sup>41</sup>。

次に良忠や道光も諸行による往生を認めていると述べた後、これらの持論に対して、念仏と諸行の間には廃立の関係があるという反論が予想されるとして、「廃」の意義について考察している。そして「廃」とは諸行による往生を否定するのではなく、諸行が本願であることを否定するものであるとする。また、念仏を説く主体は積尊であるが、「廃」の主体は阿弥陀仏であるとする。

最後に『選択集』第十一章に「念仏スル者ハ捨テレ命ヲ已後決定シテ往ニ生ス極樂世界ニ」余行ハ不定ナリ」<sup>42</sup>とあり、ここに諸行による往生が「不定」であるとされていることについて、この「不定」とは部分的に認めていることをあらわしているとして、最終的に念仏一行をすすめるのが『選択集』の結論であるが、諸行往生を完全には否定していないことを強調している。

(4) 末木文美士氏『鎌倉仏教形成論―思想史の立場から―』（法蔵館、一九九八年）一七

八頁

末木氏は法然と門下における念仏と諸行観について、「寛容」・「非寛容」という見方によって考察している。

はじめに、『選択集』に説かれる選択本願念仏説は、強い排他的な念仏絶対説に立つ「非寛容」な思想であるとする。第十九・二十願に説かれる諸行往生を無視して念仏一行にかぎるその思想は、法然自身の体験もさりながら、愚痴無智貧窮の者に自らの立場を置く強い社会意識があったためであるとされる。そして、『選択集』の徹底した体系は、外からの批判を呼び、門下によってさまざまな理論的模索がなされるに至った理由であるとしている。

次に幸西・聖光・隆寛・長西・証空・親鸞等の門下を挙げ、これら諸師が『選択集』を受けつぎつつ、『選択集』でなお理論的に説明が不十分だった問題へとそれぞれの思索を展開したとして門下の考察をしている。「寛容」・「非寛容」ということに関連して門下を以下の三つに分けている。

・長西・聖光―選択理論の有効範囲を限定することによって、その非寛容性を緩和し、諸行や聖道門の立場を容認しようとする立場。

・証空 ― 選択説の基本構造を保持しながらその非寛容性を改めようとする。天台に

おける絶待妙開会の論理を転用して、浄土門に全仏教を統攝するとともに、全仏教がそのまま肯定される形で寛容の立場に転じようとする立場。

・幸西・隆寛―化土あるいは辺地を設定することにより、直ちに報土に往生できない衆生親鸞をひとまず収容するという発想。化土・辺地の設定は非寛容と寛容の両面を生かしている。

このなかで聖光については、法然が選択思想によって念仏の普遍性を主張し、それが他派に対する非寛容・非妥協になったのに対し、聖光はその普遍性を捨て、廃立的立場を弱めることによって他派との摩擦を防ごうとしたとし、さらに聖光は実践的には法然の専修念仏を受けつぎながら、理論的にはその選択説を制限、解体することによって、法然の非寛容を寛容に転じたとしている。

(5) 安達俊英氏『選択集』における諸行往生的表現の理解〔以下、「安達②」とする〕  
安達氏は、松本説の問題を指摘している<sup>43</sup>。  
安達氏の結論は、理論的に諸行による往生は不可能というものである。そのうえで松本説に対してはじめに方法論上の問題を二点指摘している。

第一は、松本氏が法然の思想を論ずるにあたって、門弟の著作を傍証としている点である。安達氏は、門弟のなかに法然の思想と全同の人師は一人もないことを指摘したうえで、その門下の著述を傍証にすることはかえって客観的な法然教学の解明の妨げになるとする<sup>44</sup>。

方法論におけるもう一つの問題は、松本氏が自身の見解と合致しない文献を偽撰とする傾向がある点である。これに対し安達氏は、真偽の判断は慎重な態度が必要であるとし、非法然的表現を含むからといって偽撰とするのは早計であるとしている。

続いて諸行往生可否の問題について松本説の問題点を指摘する。  
まず、『選択集』第十二章における説示によって諸行往生を可能とすることに対しては、すでに「安達①」で解決しているとする。次に『選択集』第二章の「必得往生」の解釈では、その反対が「必不得往生」という全否定の可能性もあり得るとする。次に「不付属」ということに関しても同様に、絶対的否定の可能性があるとされている。

さらに安達氏は、第十三章で「難」としている問題については、法然にとって少善根<sup>11</sup>雑善を導き出すところにこの目的があり、諸行往生が「難」なのか「不可」なのかについて法然はあまり関心がなかったとしている。善導の説示にひかれて「難」と述べただけのことであるととらえるのである。よって、松本氏のようにこれらの説示によって諸行往生の可能性を認めるとする証左とはなり得ないとする<sup>45</sup>。

(6) 本庄良文氏『選択集』第十三章における「不可得生」の經典解釈法〔『浄土宗学研究』三七、二〇一〇年〕

本庄氏は、平説や安達説に対して、理論上の「否定」と実践上の「否定」が混同されているとしたうえで、法然が諸行往生を「廻向」という「かぼそい」回路を通すことによつて僅かに承認しているとする。

松本氏が挙げた『選択集』第十三章の「難生」という説示に注目し、法然が善導『法事讃』と同様に経文の「不可…得生」を「難生」といい換えている点、『逆修説法』では「難

ではなく「不可」としているが、『選択集』では「難」としている点に注目し、本庄氏の立場は、法然において諸行往生は「難」でなくてはならないとしている<sup>46</sup>。

(7) 同氏『選択集』第四・第十二章における「廃立」の語義(『八百年遠忌記念 法然上人研究論文集』、二〇一一年)

続いて本庄氏は別論文において、諸行往生の能否ということに関連して、法然における「廃立」の意味について考察している。

本庄氏の提起する問題は、「選択」と「廃立」をどちらも「Aを取り、Bを捨てる」という共通点でもって同義としてよいかということである。その問題意識のなかで「廃立」の語義を明瞭化しようとしている。

本庄氏は、善裕昭氏が「廃立」は天台教学に由来するものであるとし、「廃立」の主体は釈尊であり、阿弥陀仏の「選択」と混同してはならないとする説を挙げ、両者を区別している。さらに善氏は、「廃」する主体は、釈尊にかぎらず衆生にもあてはまるとしている<sup>47</sup>。

これを受けて本庄氏は、天台教学や『俱舍論』・『往生要集』における「廃立」の用例を挙げ、「廃立」を「Aを取り、Bを捨てる」と単純にするわけにはいかず、個々の問題ごとに慎重に扱うべきであるとする。

そのうえで、服部英淳氏による『選択集』の該当箇所の現代訳を参照し、この解釈が理に適うとしている。その服部訳とは、「釈迦は(往生を望む人に)諸行をやめさせ、念仏だけを行わせるために、諸行をも説かれた」というものであり、ここには主語が釈尊であり、「廃」「立」が使役の意味に解されている。故に「廃立」の主語は釈尊(衆生にやめさせる)にもなり、それを受ける衆生(釈尊の説示を受けて諸行をやめ念仏のみを修行する)ともなるのである。

(8) 森新之介氏「法然房源空の二門判と二行判―その能否と難易、勝劣について―」(『宗教学研究』八四―三、二〇一〇年)

森氏は諸行往生の能否について、平氏より続く研究をふまえたうえで『選択集』の説示について検討を加え、念仏が勝法勝行であるとすると、聖道門と諸行も深勝であり、これらによる証悟往生も可能であるとしている。森氏は平氏や安達氏の説にある問題点を指摘したうえで自説を述べている<sup>48</sup>。

結論として、法然が浄土門に帰入し、念仏を専修すべきと説いたのは、諸行往生は不可能ではないものの、困難であり、阿弥陀仏の本願行である念仏のみが確実に往生できるということであつたとする。同時に法然は、聖道門証悟や諸行往生を否定することを志向しておらず、『選択集』は自覚内省を深めたものであり、従来考えられていたよりも穏和であつたとしている。

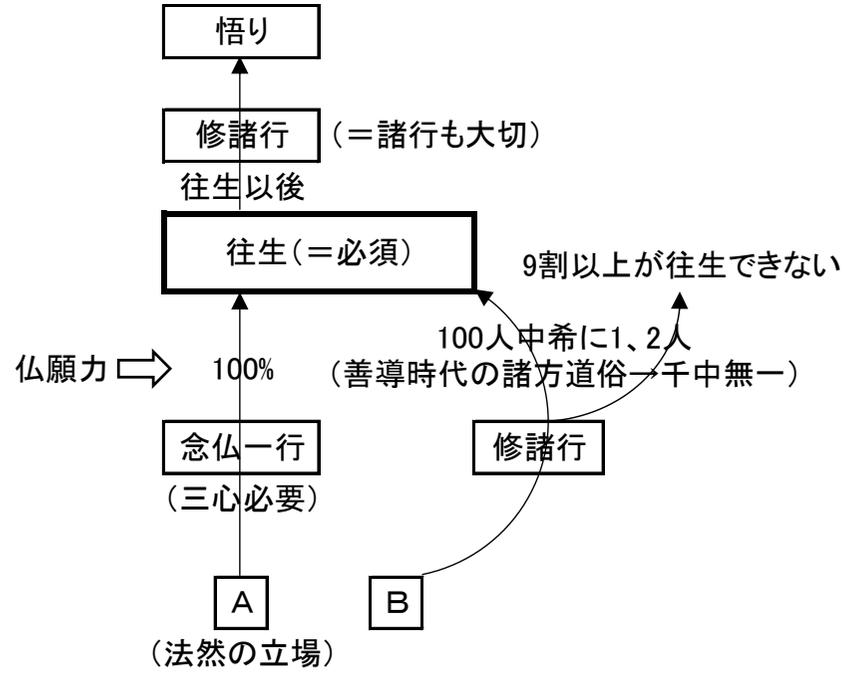
諸行往生の可能性について先学の意見を整理すると、

- ・ 認める …… 松本氏、本庄氏、森氏
- ・ 認めない …… 平氏、安達氏、末木氏

と分けられることとなる。ただし、結論としてはこの結果となるが、細かい点でそれぞれ先学の意見の間に大きな相違点が認められる。

三、筆者の結論 先学研究の検討をふまえて

結論から述べると、法然は諸行による往生の可能性を認めていないと考える。この点で結論としては平氏・安達氏・末木氏に賛同するものであるが、それだけでは解決できない問題があると考える。その解明には法然が諸行往生を認めないという考えに至る背景をふまえることが重要である。その背景は次の図のように表される。



A・Bの行者のうち、Aは念仏の教えを信じ、ひたすら念仏一行によって往生を目指す者である。このAは三心具足の念仏を称えることによって阿弥陀仏の本願力が加わり、百人中百人が確実に往生することができる。一方でBは、諸行の方が念仏よりも勝れているとして諸行によって往生を目指す者である。諸行は本願行ではないため、『往生礼讃』に説かれるように諸行による往生は「百時希に一二を得、千時希に五三を得」る程度である<sup>49</sup>。ここで注意すべきことは、『往生礼讃』では雑行による往生が「百時希に一二、千時希に五三」とする一方で「千中無一」とも説かれているが、これは善導が「このごろ自ら諸方の道俗を見聞」<sup>50</sup>した結果、すなわち善導時代の周りの道俗の様子として、諸行によって往生する者が「千中無一」であるとしているのであり、諸行による往生の可能性自体を完全に否定しているわけではないということである。つまり善導は理論上、諸行による往生を不可能とはしていないのである。

しかしこの図をみて分かるように、諸行による往生が百人中一、二人可能であるということと同時に、九割以上、つまりほとんどの人が往生することができず、その結果路頭に迷ってしまうことを意味している。法然は経説にのっとって、はじめから諸行による往生が絶対に不可能であるとは考えていなかったであろう。しかし、善導時代でも往生する人

は「千中無一」であるという事実のもと、結果として多くの人々を惑わせてしまう諸行による往生の可能性を、法然は凡夫が救われる道として認めることができず、事実上は皆無であるとし、またその諸行を最終的に「廃」するのが仏や善導の本意であると判断して諸行による往生を「千中無一」として否定し、念仏一行の立場に至るのである。これが法然による「浄土門帰入」である<sup>51</sup>。つまり、法然にとつての浄土門帰入とは、末法の凡夫は阿弥陀仏の本願である念仏以外では往生することができないという強い確信なのである。これは「十七条②」や「十七条⑩」に説かれていた、「一旦宗義を立てるといふこと、すなわち浄土門に帰入するといふことは、自他の宗義について廃立することだ」という宗義各別を説く法然の詞に通じるものである。

また、法然が念仏一行という究極の答えに至る背景のなかで、理論的に諸行による往生の可能性を認めながらも、いったん念仏一行に至った以上、それ以降諸行による往生の可能性を一切認めないこの法然の姿は、前項の「A、念仏と諸行との関係」の結論で述べたような、「浄土門帰入」を転機として但信称名、「廃立為正」の立場を確立し、その後帰入以前に修していた諸行をすすめることが一切ないという法然の姿勢と一致するものである<sup>52</sup>。前項で挙げた「聖覚法印に示される御詞」や、「大胡の太郎実秀へつかわす御返事」に説かれていたように、念仏一行に至った法然が、諸行往生の可能性を認め、すすめていたとは考えられない。法然は浄土門帰入に至る段階で諸行往生の可能性があることをふまえても、最終的にはやはり諸行を廃すべきものと解釈しているのである。

念仏と諸行に関して矛盾と感ぜられてしまうのはこの部分であり、結論として諸行往生を否定しながらも、そこに至る背景では諸行往生の可能性がゼロではないと認識していたという事実によるものである。しかしその間には「浄土門帰入」という法然にとつて大きな宗教的契機があり、そのうえで仏・善導が諸行往生を完全に否定したとみるところに、法然による機根を重視した浄土宗の独自性があり、その教えを受け取る浄土宗徒にとつて念仏のみが唯一の往生行であるという事実は変わらぬ。つまり、すでに浄土門に帰入している『選択集』を説いた時点で、法然が諸行往生を認めていたかという問いに対しては、一切認めていないということがふさわしいのである。

この念仏一行に至る浄土門帰入の背景を考慮することによって、法然が諸行の価値を認めながらも往生行として否定することや、御法語によって意見が異なり、矛盾しているとされる先学の指摘にも十分答えることができる。また、従来、聖光や良忠が諸行を非本願行としながらも往生の可能性は否定していないという、法然と異なる見解を示していることが浄土宗義上大きな問題となっていたが、この問題も解決することができる<sup>53</sup>と考える。すなわち、聖光や良忠は積極的に諸行をすすめているのではなく、先ほどの図のなかで、諸行を修するBが『往生礼讃』の「百時希に一二を得」といった説示によって、往生する可能性がゼロではないとしているのであって、それによって西山義等の邪義に対しているのである。しかし、法然が浄土門帰入以後、最終的には深い機の洞察によって、念仏一行をすすめるという背景を正しく受けつぐ両師は、同じく最終的には念仏一行による往生のみをすすめるのである。諸行往生を可とするのは部分的な説明であって、これをもって聖光・良忠の諸行往生説を独特の説、法然と異なる説と受け止めないことが重要である。聖光・良忠が法然と異なる義を提唱したのではないということは、浄土宗義上とても重要なことであると考える。

先学の意見が異なるのは、理論的に可能ということについてどの点に注目するかの違いである。浄土門帰入以後の法然に注目するならば、諸行による往生は理論的にも不可能、帰入以前の法然における経説理解に注目するならば理論的には可能性がゼロではないということである。このようにみると、法然の経典理解が不徹底であるともみなされてしまうかもしれないが、経説における可能とは、実際の末法における凡夫にはほぼ不可能なものである。法然は、弥陀釈迦二尊や善導がその事実をふまえて、最終的には念仏一行のみを説いているということを理解し、諸行による往生を不可能と解釈したのであり、そこに不足点は一切ないのである。むしろ経典を深く、より丁寧に読み取った結果であるといえるだろう。

では、諸行はどんな根拠をもって往生可能な行となり得るのであろうか。

法然にとってこれは説く必要がないことであるため、法然による言及はない。よって、良忠等の法然門下による説示をもとに解釈していく必要がある。しかしその際に気をつけなければならないことは、安達俊英氏が指摘するように、良忠等の見解がそのまま法然の真意ではないということである<sup>53</sup>。この点に留意しながら、進めていきたい。良忠の諸行往生に関する解釈は、沼倉雄人氏博士論文「良忠『観経疏伝通記』の研究」に詳しくまとめられている。以下、沼倉氏の論考を参考にしながら整理していきたい。

良忠は、善導が『観経疏』における要門弘願積のなかで「廻斯二行」<sup>54</sup>とし、雑行を解積する際に「廻向得生」<sup>55</sup>としていること等をうけ、『伝通記』において、諸行によって往生するためには廻向が必要であると<sup>56</sup>。さらに、廻向だけではなく、『伝通記』において、諸行による往生においても仏願力の加被が必要であるとしている<sup>57</sup>。ではどのような願に乗ずるかということについて『東宗要』では、

念仏ノ機ハ託スニ生因ト来迎ト余ノ撰凡トノ三願ニ一故ニ積シニ当知本願最為強ト一百即百生ト云ヘル、蓋シ此ノ謂ヒ也。諸行ノ機ハ唯託シテ来迎ト余ノ撰凡トノ両願ニ一不レ乗セニ生因ノ願ニ一故ニ判シニ廻生雜善恐力弱ト一ニ三五ト云ヘル、即此ノ義也。<sup>58</sup>

とあり、ここでは念仏と対比され、諸行による往生について説かれている。すなわち、念仏による往生は「生因願（第十八願）・「来迎願（第十九願）・「余の撰凡夫願<sup>59</sup>」の三つに乗じるため「百即百生」であるのに対し、諸行による往生は「来迎願」・「撰凡夫願」のみに乗じて「生因願」に乗じないため『往生礼讃』に説かれるように百中「一二」、千中「五三」であるとされている。また、『伝通記』には、

問。由テ撰機ノ願ニ一亦得ハニ往生ヲ一。与ニ生因ノ願ニ一有リヤニ何ノ差別一。答。撰機ト生因ト雖ニ同ク仏願ナリト一。而撰機ノ願ハ唯願スルカレ機ヲ故ニ行難クニ成就シ一。生因本願ハ願スルカニ別因ヲ一故ニ行易シニ成就シ一。総シテ而言ハ、レ之ヲ。因位ノ行成スルコトハ必被ルニ果ノ加ヲ一。謂ク聖道ノ機成スルニハニ二空ノ行ヲ一被ルニ総シテ仏加ヲ一（一重）。余行成スル時総シテ仏加ノ上ニ亦仮ルニ撰凡ノ願ヲ一（二重）。称名ノ行成スルニハ上ニ二力ノ上ニ三重テ被ルニ生因本願ノ之力ヲ一（三重）。是故ニ称名ハ十即十生ナリ。<sup>60</sup>

とある。ここは諸行往生が撰機の願に乗じてかなうものであるとしたうえで<sup>61</sup>、生因願と撰機願の相違点を述べたところであるが、ここで良忠は、どちらも本願であるが、撰機願は機根を撰取することを目的とした願であるため行が成就し難く、生因の願は往生のために行が示される願であるため行が成就しやすいとしている。さらに、称名念仏行には撰機の願だけでなく、仏の冥加・撰凡の願・生因の願の三重の力を被るために「十即十生」

であるとされている。良忠は諸行往生の可能性を認めながらも最終的には称名念仏をすすめていることが分かる。

これはあくまでも良忠の思想であり、そのまま法然の思想としてみることはできないが、善導が「百時希に一二を得」るとした根拠をよくあらわしていると考えられる。浄土門帰入以前、法然もこのような理論はふまえたうえで最終的に諸行を廃し、念仏一行に至るものと考ええる。

※まとめ

法然は浄土門帰入以前、そこに至るまでの背景、すなわち思想構築の段階では、諸行による往生が理論上可能であることを理解していたと考える。しかし、浄土門帰入という大きな契機を経て「但信称名」となり、その後の選択思想の確立にもなつて『選択集』で「廃立為正」と主張する法然にとっては、もはや諸行往生の可能性は一切認められず「千中無一」となる。そしてその段階における法然は、我々に同じ段階をふまえた念仏一行に至る道を示すことはなく、ただ念仏一行による往生のみを説くのである。この問題は法然のなかで、「帰入前段階―諸行往生の可能性は認める」↓「帰入以後―可能性を一切認めない」という背景があつたことをふまえなければいけない。「認めていた」といつてももちろん、積極的に認め、すすめていたわけではない。法然御法語のなかに諸行往生の可能性が説かれるものがあるのは、前段階の背景をふまえたものであり、一切否定する姿勢は以後のことであるというふうに見えるると矛盾は解消し、また、聖光や良忠の諸行往生説は法然から脱しているものではないこととなり、両師の正統性を確立することもできるだろう。

### 第三項 「十七条御法語」との比較

「十七条御法語」では、念仏と諸行について「十七条①・④・⑤・⑥・⑧・⑪・⑬・⑭・⑯・⑰」に説かれている。

このなかで、「十七条④・⑤・⑧・⑬・⑯」には、観念ではなく、称念をすすめる内容が説かれているが、本節で考察した、諸行による往生を認めないという思想に合致するものである。

「十七条⑧」に説かれる、要門に堪えられないから弘願に頼るという思想は、前項で示した結論の図における、念仏一行に至る背景をあらわしている。

「十七条⑬・⑯」の源信と善導の違いを明確にし、善導に依る立場は、法然が浄土門帰入を契機として、源信から善導へ移行する背景と一致する。

「十七条⑭」には、第十九願による諸行から念仏一行への流れが示されていたが、これは第三章で考察したように、第十九願にそのような力があるということではない。これは本節で、香月氏が「廃助傍の三義」を段階論としてとらえているのに対して、問題点を指摘したのと同様の理由で否定することができる。

「十七条⑰」に示される宗義の廃立は、「廃助傍の三義」における第一廃立の義と同内容である。

最後に、「十七条①・⑬・⑭」に説かれる第十八願・第十九願・第二十願のいわゆる三願に関しては、これらが諸行往生を認めるものであるかということが、法然門下において重要な論点であった。本節の考察の結果、法然にとってはやはり、第十九願・第二十願は諸

行往生を目的とした本願ではないことを明らかにした。このようにみると、「十七条①・⑬・⑭」はいずれも法然の思想として問題ないことが分かる。

## 小結

以上、内容分類ごとに「十七条御法語」と法然思想との比較をしてきた。前章までに行った各条の考察によって、「十七条御法語」は法然の思想が説かれるものとして問題ないことを示してきたが、改めて法然教学との比較を整理することによって分かることは以下のとおりである。

法然教学を整理したうえで「十七条御法語」をみると、いずれも法然教学の枠内からはずれるものではなく、問題がないことが分かる。しかし、完全に一致するものではなく、「十七条御法語」には、法然教学には説かれない内容が多く示される。

こういった点で、やはり「十七条御法語」は内容的に特殊なものであると考えられる。これは、『選択集』の説示等のように、法然が自ら積極的に示そうとした教学とは類を異にするものであるということである。

1 『聖典』三・三一—四

2 『聖典』三・三四

3 『聖典』三・三四

4 『浄全』七・二四六—五三

5 『浄全』七・五四三—五〇

6 『選択集』第四章の終わりに、「この三義について法然が「およそかくのごとき三義不同有りといえども、ともにこれ一向念仏の為にする所以なり。」(『聖典』三・三四)というように、これら三義が何れも一向念仏の為にあると説いている点に注目している。

香月説によると、第三「傍正の義」においてははじめ念仏の傍にあつた諸行は、念仏が正であるかぎり念仏にウエイトがあるのは当然で、この二本立ての状態が続き、念仏と諸行がいつまでも相並んで修されることはなく、段々と念仏の方に主動力が出てくるということである。そして、傍にあつた諸行は、念仏を助成するという役割に変わってくる。つまり、諸行が念仏を助成するための行としておし進められるのである。ここで、第三「傍正の義」から第二「助正の義」への展開がみられる(『法然浄土教の思想と歴史』一〇五頁参照)。

次に、念仏を助成する役割を持った諸行は、念仏が進められていく内に、助は助としての立場をいつまでも持続することが出来なくなり、助業を修することがいつの間にか念仏の力によって助業をなくすることになり、「但念仏」の状態に変化する。すなわち、第二「助正の義」から第一「廢立の義」への展開といえる(『法然浄土教の思想と歴史』一〇五—一〇六頁参照)。

7 香月氏は、『明義進行集』第二において法然が、弟子の隆寛に「源空もはじめには、念仏の外に、阿弥陀経を毎日三巻読み候きくこの経の詮するところ、たた念仏を申せとこそとかれて候へば、今は一卷もよみ候わず、一向念仏を申し候なり」と申した言葉を記し、法然もはじめは念仏以外の行を修し、そのすべてが念仏一行に帰することに気づき、一向専念となった様子を示していることにも注目している。

8 『法然浄土教の思想と歴史』一〇八—一〇九頁参照。

また香月氏は、『選択集』第二章で一度雑行として選捨された諸行が、第四章に至って再び異類の助業として役割を与えられているところにも注目し、この点も香月氏が、三義

間のつながりや流れに注目するきっかけとなったのではないかと考えられる(『法然浄土教の思想と歴史』一〇一〜一〇二頁参照)。香月氏によると、雑行から助業への変化は、「決定往生心の確立」によるものであり、これは後に述べる藤堂説で中心となるものである。

9丸山博正氏稿「法然の念仏思想―念仏と諸行の問題を中心として―」(『浄土教文化論』一九九一年)一二六頁参照。

10以下の考察は、曾根宣雄氏研究発表「法然上人の教えに基づく浄土宗僧侶のあり方―念仏と社会実践」(浄土学研究会第十回学術大会発表、二〇一四年六月七日)参照。

11はじめに「雑行」については、阿弥陀仏の本願の聖意に疎い行であり、聖意を疎かにし、うとんじ、遠ざけるような性質を持つものであるとする。さらにこの雑行は、その行のみでは「往生の因」となることができなものである。善導の「修雑行者必用廻向之時成往生之因。若不用廻向之時不成得往生之因」という文から、それが往生にかかわりを持つためには必ず行者による廻向が必要となるのである。よって、このような行は捨てられるべきだと考えられる。しかしこの捨てられるべき雑行が、一度捨てられた後再びとりあげられ、役割を与えられることが出来るというところに目を付け考えられたのが、藤堂氏の説である(『法然上人研究』一、一六〇〜一頁参照)。それは、行者の「決定往生心(真実深心)の確立」によるものである。藤堂氏は、法然が禅勝房の問いに対して答えた「或時遠江国蓮花寺住僧禅勝房参上人奉問種々之事上人一々答之」の第三の問答において、

我身乘<sup>二</sup>念仏本願<sup>一</sup>之後、決定往生ノ信起<sup>ラ</sup>ン之上、結<sup>二</sup>縁他善<sup>一</sup>事、全不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>雑行<sup>一</sup>、可<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>往生ノ助業<sup>ト</sup>ハ<sup>一</sup>也。善導ノ釈中、已随<sup>二</sup>他善根<sup>一</sup>以<sup>二</sup>自他善根<sup>一</sup>廻<sup>二</sup>向浄土<sup>一</sup>。云々。以<sup>二</sup>此釈<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>知也。(『昭法全』六九七)

と法然が述べていることを受けて、『選択集』第二章において一度捨てられた雑行は、「決定往生心の確立」というきっかけによつて、『選択集』第四章において新しく「異類の助業」として、往生の助業としての役割を果たしうるとする(『法然上人研究』一、一六二頁参照)。このとき異類の助業は、廻向が必要なくなつたのではなく、「決定往生心の確立」による真実深心中に廻向することができるということである。例えば、出家・発心等の雑行は、それ自体を目的とされるのではなく、それをすることが念仏一行を貫く手段となり、念仏を助成するといった働きをすることができるようになるのである。

ここで、「決定往生心の確立」によつて雑行が異類の助業と新しく名づけられることについて、この両者は行として修すべき内容は同じものであるが、決定往生心の有無により、念仏を助成するという点では全くの別物であり、同様にみてはいけなとする。また、異類の助業として生まれ変わったといっても、それは元々非本願行であり、本願行の念仏の前に助業としての域を出ることは決してない。念仏第一であり、その域に入ることはできないのである(『法然上人研究』一、一九七頁参照)。また、「決定往生心の確立」した者にとつて異類の助業による念仏の助成は必要なのかという疑問に対しては、その疑問自体が間違っているのであつて、念仏の助成が必要なのではなく、たとえ諸行を行じても、決定往生心を確立した者にとつてはそれさえもが念仏の助成と成り得るといふことなのである(『法然上人研究』一、二四二〜三頁参照)。

次に「助業」については、これは非本願行であるという点では念仏と類を異にするものであるが、助業はすべて阿弥陀仏にかかる行であり、阿弥陀仏に対し親近性をもつものとして、雑行とも別のものとして考えることが出来る。阿弥陀仏にかかる行とは、浄土三部経を誦すること、阿弥陀仏の依正二報を觀察する、阿弥陀仏を礼拝し、讚歎供養することであり、その一々が何らかの方法で直接、間接的に阿弥陀仏とかかわりを持つことになる。

雑行には廻向が必要なのに対し、この助業は特別な廻向が必要なく、直接的に念仏の助成としての役割を果たしうるのである。また、助業はそれ自身の内に称名念仏一行にむかわしめる働きを持ち、正定業との内面的なつながりを持っている。その点で雑行や異類の助業と大きく異なるのである。これが称名と並んで正行(五種正行)のなかに取り組めら

れた所以である。助業はすべて念仏一行に徹せしめる役割を持つものであり、称名念仏に向かわせるためのものである。助けるといつても、称名は絶対的な行であるため、その称名の不足を補うためという消極的な意味はなく、行者をただ念仏一行にさせるための助業なのである(『法然上人研究』一、二二八〜九頁参照)。

<sup>12</sup> 『決疑抄』(『浄全』七・二二八上)、『決答抄』(『聖典』五・一一三)

<sup>13</sup> 前掲註に挙げた、藤堂氏が注目しているものである。

<sup>14</sup> 藤本淨彦氏古記記念論集(二〇一四年度刊行予定) 掲載論文参照。

<sup>15</sup> 林田康順氏『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依と参照。

<sup>16</sup> (1) に関しては、当初法然は、引文に『西方要決』を据えようとしたが、第一章の篇目と齟齬が生じることや、偏依善導一師を念頭におき、法相宗の祖師の『西方要決』を引文に置くことへの躊躇が生じたとする。(2) に関しては、撰述当初は考慮に入れられていなかったが、『興福寺奏状』における浄土宗の師資相承への疑念に因應するために敢えて加えられたとする。(3) に関しては、道綽・懐感・源信の解釈を加えているが、ここでも对他宗からの批判を意識し、偏依善導一師の普遍性を敷衍するためとする。(4) に関しては、当初『往生要集』のみを難易義の典拠としていたが、偏依善導一師の立場から善導の著作をあてようとしたものとする。对他宗という点は本論の結論に大きく関わるものである。第六章で再び注目したい。

<sup>17</sup> 『聖典』三・三四

<sup>18</sup> 林田康順氏「廬山寺蔵『選択集』における偏依善導一師をめぐる推敲」(『仏教文化学会紀要』一〇、二〇〇一年) 参照。

<sup>19</sup> 藤本淨彦氏古記記念論集(二〇一四年度刊行予定) 掲載論文参照。

<sup>20</sup> 『昭法全』四六六

<sup>21</sup> 藤堂恭俊氏『法然上人研究』一、一七〜二五頁参照。

<sup>22</sup> 藤堂恭俊氏『法然上人研究』一、二〇頁、伊藤唯真氏『浄土宗の成立と展開』二三〜六〇頁参照。

<sup>23</sup> 「乗願上人伝説の詞」

乗願上人のいはく、ある人問ていはく、色相観は観經の説也。たとひ称名の行人なりといふとも、これを観ずべく候か、いかん。上人答ての給はく、源空もはじめはさるいたづら事をしたりき。いまはしからず、但信の称名也と。(『昭法全』四六六)

このように、この御法語は「色相観」を観ずるべきか否かという問いに対して法然が説いたものである。

<sup>24</sup> 藤堂恭俊氏『法然上人研究』一、一八頁参照。

<sup>25</sup> ここでの浄土門帰入とは、「善導の浄土教」に帰入したことを意味するものである。

<sup>26</sup> 『昭法全』七三三

<sup>27</sup> 『昭法全』五一六

<sup>28</sup> 『昭法全』七三三

<sup>29</sup> 『昭法全』五二四

<sup>30</sup> 『日本中世の社会と仏教』一七三頁参照

また、平氏は、望月信亨氏をはじめとした浄土宗学では勝劣義への評価が高く、奈良博順氏や大橋俊雄氏が難易義は選択思想と矛盾するという難易義方便説を提起したことについて、勝劣・難易の義は弥陀が念仏を選択した根拠であって、行者が念仏を選び行ずる時の根拠ではないことを両氏は見落として指摘している。そのうえで、法然の思想は「簡単だから念仏せよ」でも「最も功德があるから念仏せよ」でもなく、あくまでも「弥陀によって選択された唯一の往生行であるから念仏せよ」という選択本願念仏説であるとしている(『日本中世の社会と仏教』一七五〜六頁参照)。

そのうえで平氏は、井上光貞氏・田村圓澄氏・藤井学氏らによって高く評価されてきた難易義を本質であると、それにも関わらず法然が勝劣義を援用している所以について考

察している。

その結論として平氏は、

選択説に論理的飛躍があるからだ、と私は考える。法然は難易・勝劣の両義によって選択本願念仏説を説明しようとしたが、その説明は完璧とはいえない。(中略)法然はまさに奈良氏・大橋氏を幻惑させたように、難易義と選択本願念仏説との論理的飛躍を糊塗するために、勝劣義を援用したのではあるまいか(『日本中世の社会と仏教』一七六―七頁参照)

とし、さらに註では、

望月氏に典型的に見えるように、勝劣義への評価が高いのは、選択本願思想の解明が不十分なことと密接な関係がある。例えば望月氏は『略述浄土教理史』第九章で、法然の主張は「選択」の一語に尽きると論じているが、しかしその内容は単なる「取捨の意味」であり、具体的には法然が捨聖帰浄・捨雜帰正し、さらに助業を捨てて本願念仏をとったという「三重選択」を意味するに過ぎない。つまり氏の語る「選択」も「三重選択」も、選ぶ主体は弥陀ではなく法然なのである。私が本文で否定した二行章中心説とは、このような議論を指す。(中略)称名勝行説は決して法然の独創ではない。にも関わらず、それを法然浄土教の画期性と評するのは、所詮、矛盾した議論なのである(『日本中世の社会と仏教』二〇七頁参照)

とする。

また、当時なされた顕密仏教側からの典型的批判として、「称名だけでなく持戒や智恵も往生行にしたなら、もっと多くの人々が救済されるのではないか。それこそが慈悲の平等ではないのか」という者があつたことを挙げ、その問題に対して往生行を多元化してしまえば、弥陀の下における平等は瓦解し、顕密仏教的浄土教へと後退せざるを得ないとして、この難関を突破するために援用されたのが勝劣義であり、行の位相においてはじめて絶対的な聖道否定を達成し、弥陀の下における平等を確立したとしている(『日本中世の社会と仏教』一七六―七頁参照)。

顕密仏教との関係ということでは、専修念仏の思想的意義が何であつたかを論ずるために、専修念仏教団と顕密仏教との両者で使われる「専修」や「易行」・「選択」等の用語の質的差異を明らかにする必要があるとする。そのなかでもとくに「専修」概念について平氏の説に注目したい。氏は「三心料簡および御法語」に説かれる「余行シツヘケレトモ、セスト思、専修心也。余行自出ケレトモ身カナハ子ハエセスト思ハ、修セ子トモ雑行心也。云々」(『昭法全』四五〇)という一説をもとに、a「余行はやろうと思えばできるけれど、やるまい」と断念することと、b「余行は本当は修すべき妙行であるが、私の能力を超えているからできない」と考えることの二種類の専修概念を挙げ、aは専修心であり、bはたとえ実際に余行を修せずともそう考えること自体が雑行心であるという法然の説に注目している。顕密仏教における「専修」とは、後者bのような専修であり、それを愚かな民衆への方便ととらえる。法然における「専修」とは、前者aのような専修であり、専修念仏とは念仏の専修それ自体が目的ではなく、信心の表現形式に過ぎないとする。つまり、たとえ身体的行為として念仏を専修していたとしても、非本願の余行を「目出」たいものと考ええることは、弥陀の誓願への無知を意味し、雑行心と批判されるものであるとする。それ故、専修念仏とは諸行往生の否定を本質とするとしている。そして、このa bの専修観を分かつのは、念仏の選択主体が行者なのか、弥陀なのかにかかつており、この点を見逃したところにこれまでの研究の混乱があるとする(『日本中世の社会と仏教』一九二―五頁参照)。顕密仏教との意見の相違が、その概念理解の相違という根底の部分から異なっているということに注目すべき指摘である。

先ほど挙げた勝劣義に関する平氏の説に対して林田氏は、法然の勝劣義が成立する過程を考察するなかで以下のように述べている(林田康順氏「法然上人「選択思想」と「勝劣・難易二義」をめぐって」(『宗教研究』三一九、一九九九年)、同氏「法然上人における勝劣

義の成立過程——『逆修説法』から廬山寺蔵『選択集』へ——参照)。

法然は勝劣・難易の二義を述べる直前まで、阿弥陀仏による選択の姿勢を詳細に明かしている。そのなかで阿弥陀仏は選択を、勝劣に準じる価値に基づいて判断を下し、往生行の取捨も同様の基準でされていることが明かされている。その阿弥陀仏の聖意を汲んだ法然が選択の基準を勝劣義に求めたのであって、そこに論理的飛躍は存在しない。同時に林田氏は奈良氏が勝義を重視することに賛同しながらも、易義を選択義と矛盾するとする点に関しては疑問視している。阿弥陀仏は勝義から称名念仏を選択したとはいえず、その対象は我々底下の凡夫であり、称名念仏という易なるものに勝の功德を持たせたことこそが阿弥陀仏の「五劫思惟・兆載永劫」の酬因であり、感果に他ならないとする。また、平氏の勝行義が法然の独創でないという説に対しては、それまでの仏教界における常識としての他宗の行と比較による勝行説と、選択本願念仏説に基づく念仏諸行の勝劣義とは大きな質的隔たりがあるとしたうえで、その絶対的な阿弥陀仏の選択によって念仏を「ひとりだちをせさせ」、それまでの(難(諸行)・易(念仏)・勝(劣)・易(念仏)・勝(劣))という仏教界の常識を(難(諸行)・易(選択本願念仏)・劣(勝))と一八〇度覆す法然による勝劣義はまさに画期的であったとする。その根底には、林田氏の述べるように、「平行線の教え」から「たすきがけの教え」への画期的な転換をした法然による凡人報土の思想があつたと考えられる。すなわち「平行線の教え」とは、機辺の論理であり、Dランクの凡夫はDランクの浄土にしか往生できないという天台の教えや、Cランクの高次な浄土へはDランクの凡夫は往生できないという法相の教えである。「たすきがけの教え」とは、仏辺の論理であり、Dランクの凡夫が修める称名念仏は本来Dランクの功德しかない行であるが、仏辺からみれば阿弥陀仏の本願力が加わる超Aランクの功德を具えた決定往生行へと昇華されるというものである。それは凡夫にとつての唯一の易行である念仏行に阿弥陀仏が万徳をこめたナンバーワンの勝行として選取されたということである。

<sup>31</sup>なお、後に安達氏が述べているように、次に挙げる松本氏の論文は、『法然親鸞思想論』が発行される以前に、一九九八年に『駒沢大学佛教学部論集』二九において発表されている。よって、刊行物としては松本氏の方が先に発表されていることになる。しかし、原稿成稿は一九九七年であるため、内容的には松本氏に先行するものとしてこの順序になった。

<sup>32</sup>①縦ヒ雖トモレ無トニ余ノ行一、或ハ一、或ハ多、随テ其ノ所ニ堪ユル修シテ二十三觀ヲ一可シレ得ニ往生ヲ一。其ノ旨見ヘタリレ経ニ。敢テ莫レニ疑慮スルコト一。(『聖典』三・六七)②縦ヒ雖トモレ無トニ余ノ行一以ニ孝養奉事ヲ一為ニ往生ノ業ト一也。(『聖典』三・六八)

<sup>33</sup>定善散善大概如シレ此ノ。文ニ即云フニ上來雖説定散兩門之益ト一是ナリ也。(『聖典』三・七三)

<sup>34</sup>凡ソ此ノ経ノ中ニ既ニ広ク雖トモレ説トニ定散ノ諸行ヲ一、即以ニ定散ヲ一不シテ令メ下付ニ属シテ阿難ニ一流中通セ後世ニ上、唯以ニ念仏三昧ノ一行ヲ一即使ム下付ニ属シテ阿難ニ一流中通セ退代ニ上也。(『聖典』三・七二)

<sup>35</sup>説コトハニ定散ヲ一為ナリレ顯サンカニ念仏ノ超ニ過スルコトヲ余善ニ一。若無クハニ定散一何ソ顯サンニ念仏ノ特リ秀タルコトヲ一。例セハ如シニ法華ノ秀タルカニ三説ノ上ニ一。若無ンハニ三説一何ソ顯サンニ法華ノ第一ナルコトヲ一。故ニ今定散ハ為ニ廢ノ而モ説ク。(『聖典』三・七四)

<sup>36</sup>前半部が『逆修説法』等の『選択集』以前の説示をもとに展開されているのに対し、後半部は『選択集』撰述時に新たに創出された叙述であるとす。その後半部について①傭ツラ尋レハ一経ノ意ヲ一者不下以テニ此ノ諸行ヲ一付属シ流通セ、唯以テニ念仏ノ一行ヲ一即使ム三付ニ属シ流通セ後世ニ一。応ニレ知釈尊所ニ以ハ不レ付ニ属シタマハ諸行ヲ一者、即是レ非カニ弥陀ノ本願ニ一之故ナリ也。亦所ニ以ハ付ニ属シタマフ念仏ヲ一者、即是レ弥陀ノ本願ナルカ之故ナリ也。②今又善導和尚所下以ハ廢シテニ諸行ヲ一帰セシムル中念仏ニ上者、即為ルノニ弥陀ノ本願ニ一之上、亦是レ釈尊付属ノ之行ナレハナリ也。③故ニ知ヌ諸行ハ非レ機ニ失ヘリ時ヲ。念仏往生ハ当レレ機ニ得タリ時ヲ。感応豈ニ唐捐ナランヤ哉。④当ニレ知ル随他之前ニハ暫ク雖トモレ開クトニ定散ノ門ヲ一随自之後ニハ還テ閉ツ定散ノ門ヲ一。一ヒ開テ以後永ク不レ閉チ者唯是念仏ノ一門ナリ。弥陀ノ本願釈尊ノ付属意在リレ此ニ矣。行者応

ニ知ル。(いずれも『聖典』三・七六)の四つの説示を挙げ、後半部においては諸行の往生行としての可能性はまったく否定されていると結論づけている。そのなかの一つとして、諸行が時機不相応とする説示について安達氏は、法然浄土教の教判は時機に基づく教判であり、決して念仏以外の教・行の価値そのものを否定するものではないので、時機不相応と判定されたからといって諸行そのものの価値を否定することはないが、末法と時代とそとの衆生にとつて不相応ということは、実質的には末代の衆生において諸行は往生行として無価値という方向で理解されるべきであるとしている。最終的に、前半と後半は叙述方法に違いがあるものの、諸行で往生できることを否定し、釈尊の真意が念仏一行にあることを示すという点で一致しているとみる。

もう一点、善導が『往生礼讃』において諸行による往生が①百に一二、千に五三とし後には②千中無一と二通りに表現することについて、『逆修説法』や『選択集』では②「千中無一」の立場をとり、御法語類では①「百に一二、千に五三」の立場をよく取ることについてふれ、法然は実際の布教の現場にあつては幾分ゆるやかな廃立の立場に立っていたとしている。

### 37 「要義問答」

餘行ノモノハフツトムマレストイフニアラス、善導モ廻向シテムマルヘシトイヘトモ、モロモロノ疎雑ノ行トナツクトコソハ、オホセラレタレ。(『昭法全』六一八)

「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」

イトマヲイレテ、不定往生ノ業ヲクワエム事ハ、損ニテ候ハスヤ。ヨクヨクココロウヘキ事ニテ候ナリ。タタシカク申候ヘハ、難(雑)行ヲクワヘム人、ナカク往生スマシト申ニテハ候ハス。(『昭法全』五二五―六)

38 初出は先述のとおり、『駒沢大学佛教学部論集』二九、一九九八年である。

39 『法然親鸞思想論』二頁

40 問テ曰ク、何カ故ソ五種ノ之中ニ独リ以ニ称名念仏ヲ一為スルニ正定業ト一乎。答テ曰ク、順スルカニ彼ノ仏ノ願ニ一故ニ。意ノ云ク称名念仏ハ是レ彼ノ仏ノ本願ノ行ナリ也。故ニ修スルレ之ヲ者ハ乗シテニ彼ノ仏ノ願ニ一必ス得ルニ往生スルコトヲ一也。(『聖典』三・一四)

41 阿弥陀経ニ云ク、不レ可下以テニ少善根福德ノ因縁ヲ一得ヒ生スルコトヲニ彼ノ国ニ一。舍利弗、若シ有テニ善男子善女人一聞テレ説ヲニ阿弥陀仏ヲ一執ニ持スルコト名号ヲ一若ハ一日若ハ二日若ハ三日若ハ四日若ハ五日若ハ六日若ハ七日一心不乱ナレハ、其ノ人臨テニ命終ノ時ニ一阿弥陀仏与ニ諸ノ聖衆ト一現ニ在シタマフ其ノ前ニ一。是ノ人終ル時心不シテニ顛倒セ一即得レ往生スルコトヲ一阿弥陀仏ノ極楽国土ニ一。

善導釈シテニ此文ヲ一云ク、極楽ハ無為涅槃ノ界ナレハ随縁ノ雑善恐クハ難シレ生シ。故ニ使ム下如来選テニ要法ヲ一教テ念スルコトニ弥陀ヲ一専ニシテ復専ナラ上。七日七夜心無間ニ長時ノ起行モ倍マス皆然ナリ。臨終ニ聖衆持シテレ華ヲ現ス。身心踊躍シテ坐スニ金蓮ニ一。坐スル時即得ニ無生忍ヲ一。一念ニ迎将シテ至ルニ仏前ニ一。法侶将モテレ衣ヲ競ヒ来テ著セシム。証ニ得シテ不退ヲ一入ルニ三賢ニ一。

私ニ云ク不トハレ可下以ニ少善根福德ノ因縁ヲ一得ヒ生コトヲニ、彼国ニ一者諸余ノ雜行ハ者難シレ生シニ彼国ニ一。故ニ云フニ随縁ノ雑善ハ恐クハ難トレ生シ。少善根トハ者対スルニ多善根ニ一之言ナリ也。然レハ則雑善ハ是レ少善根ナリ也。念仏ハ是レ多善根ナリ也。(『聖典』三・七七―八)

42 『聖典』三・六六

43 安達氏本人が述べているように、「安達①」が成稿後、刊行される間に松本氏が先ほどの論文を発表した。「安達①」の成稿時点で松本論文はまだ出されていなかったため、「安達②」はその松本説に対して改めて安達説を述べたものである。結論として「安達①」の結論と変わることはなく、そのなかで松本説の問題を指摘したものである。

44 聖光・良忠に關しても、その見解が法然の真意であつたという保証はないとする。

45 ただし、続く『選択集』第二章の「五番相對」中の「諸行は廻向によつて往生行となる」という説示や『選択集』第十一章の「不定」の説示に關しては問題が複雑だとする。

第二章説示に關しては、先ほどと同じように、あくまで善導の言葉を註釈しただけの一

節であるとするが、「不定」に関しては判断し難いとしている。

この二つに関しては諸行往生容認の根拠となる可能性を認めざるを得ないとするが、法然が『選択集』で「千中無一」としている点、「諸行非本願」は「諸行不往生」を意味するという点、選択を説明する際法然は諸行の完全否定を示すため諸行の「選捨」を強調する点等の理由で、やはり往生の可能性は否定しているとするとする。

<sup>46</sup>その立証のために、(1)『選択集』における経典解釈の原則より、经文より善導の解釈を重視すべきである、(2)『逆修説法』と『選択集』の関係により、前者より後者を重視すべきである、(3)部派仏教以来の経典解釈の伝統より、经文の「不可」を「難」と解釈できるという視点が必要であるとし、以下それらについて論じている。

(1)に関しては、「宗義に基づく聖典解釈においては、仏説の表面的な文言よりも解釈者の解釈が優先される」という部派仏教以来の伝統があることにふれ、法然が『選択集』で終始一貫して善導一師の立場から三部経を解釈しようとしているのはこのような伝統をふまえてことであるとする。

(2)に関しては、『逆修説法』で经文通りに「不可得往生」としたのを不適切と考え、『選択集』では「難生」と改めたとする。先述したように、『阿弥陀経』と善導とで矛盾がある場合は善導を優先し、『逆修説法』と『選択集』で矛盾がある場合には『選択集』を優先するという原則にのっとったものである。この原則をもとに本庄氏は安達氏が善導の解釈を法然は機械的に口まねをして単純に解釈しただけであるとすることに對して、弥陀化身とする法然の善導解釈を軽視しているとしている。続いて「不可」を「難」と解釈する根拠として、否定辞「na」に注目し、また『俱舍論』の用例を挙げて説明する。

これらの考察によつて、法然の諸行往生に對する解釈を否定ではなく難とするのである。<sup>47</sup>善裕昭氏「法然上人における重要用語の検討—廃立—」(『仏教論叢』三五、一九九一年)参照。

<sup>48</sup>『選択集』第一章に説かれる道綽の説と善導の「千中無一」を比較する。まず道綽に於いては、『選択集』第一章に「我カ末法ノ時ノ中ニ億億ノ衆生、起シテ行ヲ修センニ道ヲ、未ダレ有ラニ人モ得ル者ニ」(『聖典』三・五)とあるのに注目し、「億億」とは十の十六乗、すなわち京の中に一も無い「京中無一」<sup>49</sup>不可能であるとすると、そして、この道綽の一説が私釈で一切ふれられないことに注目し、法然は聖道門による往生が不可能であると考えているなかつたとする。次に『選択集』第二章に説かれる善導による「千中無一」という説示については、善導は雑行による往生を「百時希得一二、千時希得五三」と考えていたが、諸方道俗の解行を見聞することによつて、それが困難なことを知り、「千中無一」に改めたということを指摘し、「千中無一」とは「百時希得一二、千時希得五三」よりも諸行往生の困難かつ不確実であることを強調したものであるが、道綽の「京中無一」とは異なり、不可能を主張するものではないとする。よつて、法然にとつても諸行往生は困難かつ不確実ではあつたが、不可能ではないとする。

また松本氏と同様に、「廢」の意味について、諸行による往生を否定するのではなく、諸行が本願であることを否定するものであるとする。よつて、この廢を根拠として諸行往生を認めない立場にある安達説を否定する。

<sup>49</sup> 『浄全』四・三五六下

<sup>50</sup> 『浄全』四・三五七上

<sup>51</sup> ただし往生以後、諸行によつて悟りを目指すというところから、諸行自体の価値を否定しているわけではないことが分かる。

<sup>52</sup> 決定心とはこの背景における諸行が理論上往生可能であるという事実を何とか説明するための解決策とは考えられないだろうか。

<sup>53</sup> 同氏『選択集』における諸行往生的表現の理解」参照。

<sup>54</sup> 『浄全』二・二上

<sup>55</sup> 『浄全』二・五八下

56 迴斯二行求願往生ト者。此ハ述ス三定散各成ルコトヲニ生因ト一。(中略)各別往生ノ経积分明ナリ。是故ニ迴ト者迴因向果ナリ。(『浄全』二・一三一上―下)

57 若今凡夫生スルニ報土ニ一時ハ。願力不シハレ加不カレ可レ生ス故ニ。別シテ以ニ仏願ヲ一為ニ増上縁ト一。令ニ凡夫ノ行ヲシテ成サニ報土ノ因ト一。(『浄全』二・二二八下)

58 『浄全』一・三二下  
59 撰凡夫願とは、『伝通記』に「別シテハ在ニ凡夫引接ノ之願ニ一。所謂ル十八・十九・二十・三十五等ナリ。」(『浄全』二・一三二下)とあるのによれば、第十八願・第十九願・第二十願・第三十五願ということになる。

60 『浄全』二・二二上

61 良忠は以下の『伝通記』の説示から分かるように、諸行往生がかなうのは、機根の撰取を目的として「撰機の願」があるためであるとしている。

二乗ノ念処道品等ノ諸行。雖レ不トレ願セニ生因ト一。而依テニ撰取声聞ノ願力ニ一。生スルニ彼ノ土ニ一時即チ成ニ生因ト一。三賢ノ菩薩モ亦復如レ是。専ラ由テニ撰取菩薩ノ本願ニ一皆得ニ往生コトヲ一。自余ノ衆行モ亦雖レ不トレ願セニ生因ト一。而撰凡ノ願広キカ故ニ。凡夫生スル時皆乗スニ仏願ニ一。凡ソ機類万品ナレハ教行亦非レ一ニ。(『浄全』二・二二下)

なお、良忠は「撰機の願」について具体的に解説していないようである。「撰機の願」については、聖罔が『釈浄土二藏義』に第十八・十九・二十・三十三・三十四・三十五・三十六願の七願を挙げている(『浄全』一・二二五四上―下)。

ここで聖罔は、四十八願を次第七重と不次第七重に分けて分類し、不次第七重では四十八願を撰法身願・撰浄土願・撰衆生願に分けて配当している。この配当は慧遠のものと同じであるが、聖罔はさらに撰衆生願の四十三種の願を撰凡夫願と撰聖人願に分け、このうち撰凡夫願を撰自国願と撰他国願に分ける。この撰他国願に配当される七願がここでいう「撰機の願」である(坪井俊映氏『浄土三部経概説』九〇頁参照)。

62 本論では、はじめに挙げた先学の研究についての検討は加えなかった。この問題に関しては別稿で詳細に述べたい。

## 第六章 「十七条御法語」の伝承過程―成立と展開―

本章ではこれまでの考察をもとに、「十七条御法語」に説かれる各御法語が、法然によって語られてから、どのような過程を経て『西方指南抄』に採用されるに至ったか、その背景について考察する。その際、以下の三段階に分けてみていきたい。

(1) 第一段階―各御法語説示時

(2) 第二段階―『明義進行集』・『広疑瑞決集』への伝承と「十七条御法語」の成立

(3) 第三段階―『西方指南抄』への伝承とその後の展開

(1)では、「十七条御法語」として成立する以前の、法然によってこれらの御法語が語られた際の背景について考察する。(2)では、法然によって説かれた御法語が信瑞によって『明義進行集』や『広疑瑞決集』に採用される段階と、「十七条御法語」として成立する際の背景について考察する。(3)では、『西方指南抄』に採用される段階と、さらにその後『和語灯録』や『四十八巻伝』へと展開する際の背景について考察する。

### 第一節 各御法語説示時の背景

まず根本的な事象であるが、「十七条御法語」に説かれる内容を法然のものとしてよいかという問題を考えねばならない。そこで、「十七条御法語」の真偽に関する問題を再確認しておきたい。

#### 第一項 「十七条御法語」の真偽をめぐる問題

第一章で述べたように、田村圓澄氏は法然の御法語について、真筆本以外で『選択集』の内容に合致しないものは真撰とはいえないとした<sup>1</sup>。前章まで「十七条御法語」各条を詳しくみてきたが、田村氏の論理によるならば「十七条御法語」中、多くの内容が偽撰とということになるだろう。

例えば、第三章で考察した「十七条①」に説かれる第二十願解釈や、「十七条⑭」に説かれる第十九願解釈は、『選択集』に説かれていないだけでなく、一見すると法然の思想とは異なる内容である。また、「十七条③」の地藏信仰や、「十七条⑪」の『選択集』とは異なる第二義的ともいふべき「念声は一論」、「十七条⑮」の独特な至誠心解釈等、「十七条御法語」は田村説によらずとも、これまでの御法語研究の見方ではすぐに偽撰と判断されるべき遺文である。

個々の内容が法然のものとしても問題がないことについては、前章までに言及してきたが、以下、このような問題点があることをふまえながら、「十七条御法語」の成立背景を明らかにすると同時に、真偽問題についてもふれていきたい。

#### 第二項 各御法語説示時の状況

本章では、前章までの結果をふまえて「十七条御法語」全体に関する伝承を明らかにする。本項でははじめに、本論における前章までの研究成果の回顧と、その回顧によって注目人物として浮かび上がる良遍の思想や人物像を通して「十七条御法語」全体を概観し、各御法語の説示時の状況を考察したい。

一、「十七条御法語」と良遍の関係について

(1) 前章までの研究成果の回顧

はじめに前章までの考察結果を整理しておきたい。

第二章では、公胤・信空・明遍・覚愉・禅仙・永弁・雅成親王・隆寛・聖覚といった人物に注目して伝承を考察した結果、「十七条御法語」や『明義進行集』に至るまでの原本があったであろうことが明らかとなり、天台宗からの批判や質問に対して、信空や明遍が法然の教学をもって答えていたという構図が明らかとなった。信空が天台宗から戒師として認められ、説得力を持っていたことや、その論争に法然は直接関わっていないということも重要な点である。

第三章では、信空や明遍の他に、良遍や信瑞にも注目して伝承を考察した。ここで考察した御法語に説かれる三願解釈や地藏信仰は、『広疑瑞決集』のみにみられる内容であり、『広疑瑞決集』の検討から、これらが『興福寺奏状』にみられる南都からの批判と関係するものであることや、地藏信仰に関しては、貞慶や良遍等の南都法相宗で伝えられる伝統的なものであることが明らかとなった。同時に、「十七条御法語」に説かれる思想は、法然が積極的に自身の教義を主張しようとしたものではなく、南都等からの批判や質問に答えたものが含まれるということも指摘した。また、『広疑瑞決集』における信瑞の説示から、著者信瑞にも对他宗という意識があり、他宗からの批判に対して法然教学の正統性を主張しようとする姿勢があることを確認した。このことから、信瑞は自身の著作に、法然から相伝された他宗に対する説示を採用し、他宗からの批判に対応していたという著述背景が明らかとなる。それ故に『明義進行集』や『広疑瑞決集』では、他宗から法然に帰依した諸師が中心となっていることが分かる。

第四章では、上記の伝承系統に属さない五つの御法語について考察した。第一節で扱った二つの御法語では、明遍と良遍との関係に注目し、『興福寺奏状』や明恵による批判と関連する内容であることや、良忠が明遍・良遍を合わせて引用するのは南都に対抗するためであるという点をふまえた結果、より明確な南都との関係が明らかとなった。第二節で扱った「十七条⑥・⑦・⑨」の三つの御法語は、十七条のなかで唯一伝承がみられないものである。

これまで、信空や明遍等と「十七条御法語」との関係を中心に進めてきたが、ここで、第三章第三節や第四章第一節で注目した良遍について改めて整理したい。

(2) 良遍について

良遍（建久五年～建長四年（一一九四～一二五二））は、南都法相宗の学僧であり、貞慶の孫弟子にあたる。『善導大意』（寛元四年（一二四六年））・『観心覚夢鈔補闕法門』<sup>2</sup>・『厭欣抄』（建長二年（一二五〇年））・『念仏往生決心記』（建長三年（一二五一年））等の著作を著しており、これらの浄土教関連著作が晩年に集中していることは、晩年に強く浄土教に傾倒していったことをあらわしている。法相宗を本宗としながらも弥陀念仏による西方極楽往生を願ったことや、良忠のかつての師であったということ等から、良遍の浄土教思想を説明しようとする研究が行われてきた<sup>3</sup>。また、その思想には「十七条御法語」の成立背景を説明する手がかりとなるものが多く存在するため、以下良遍の著作や、先学

の研究を参考にして「南都浄土教者のしめくくり」<sup>4</sup>ともいわれる良遍について整理した<sup>5</sup>。

#### A、良遍の行実について

良遍に関して本論に関わる問題は、良遍が明遍や信空と同時代に生き、他宗からの浄土帰依者として有名な人物であるにも関わらず、『明義進行集』・『広疑瑞決集』といった信瑞の著作に一切登場しないということである。良遍は諸行本願義を提唱したとされるが、後述するように長西のような主張とは異なることや、同じく諸行本願義を提唱したとされる覚愉は『明義進行集』に一項目として挙げられていることから、諸行本願義が理由ではないと考えられる。以下良遍が信瑞によって用いられない理由や、浄土宗における良遍のとなえ方に注目しながら進めていきたい。

良遍には二十八部四十八巻の著作があったと伝えられている。それらの内容は、法相唯識にとどまらず、因明・律・浄土・禅・真言等に及び、当時の新仏教に鋭敏に反応し、多様な思想を有する学匠であった。良遍は従来の難解な唯識教学を簡潔に要約して初学者に理解し易くしたり、唯識学者が敵視してきた一乗仏教の長所を取り入れ、唯識教学を組織し直し、新宗の長所を摂取して時代に相応した教学を提唱している。こういった意味で良遍の教学は法相の伝統とは異なり、改革者と位置づけられ、良遍自身にもその自覚があったようである。その必然性は、良遍の生きた時代背景によると考えられる。平安中期以後の仏教界は、道心なく出家する者によってただ名利を争う場と化し、末期より鎌倉時代に至っては、己の欲望のために旧寺院は僧兵を擁護して仏教徒同士の争いがおこるような、社会の激変、僧団の腐敗墮落が顕著となる時代である。また、末法思想も相まって、危機せまる状態のなか、時代の要請によって生じたのが浄土宗をはじめとする新宗である。そのような状況に危機意識をもった良遍はその危機を克服し、南都仏教の復興のため、改革を必要とした<sup>7</sup>。そのようなことから、良遍は基本を法相におきながらも、仏説は尊重すべきだという信念を持ち、自らの信じる仏道を他に強制することなく、新旧を問わず他の教学と対応し、他の教学と融合を図るのである<sup>8</sup>。

良遍は覚愉・長西と並んで諸行本願義を立てたとされる。『念仏往生決心記』や『善導大意』において第十八・第十九・第二十の三願に着目し、諸行も本願中に誓われた生因の行であるとし、三心四修を具すれば往生業となるとする。ただし、第十九願に修諸功德・第二十願に植諸徳本とあるのは、それぞれ来迎・果遂の所由とするという意味であり、願体を表すものではないとする。本願に諸行が説かれてはいるものの、この諸行は衆生に修することが出来ないため願体とはせず、ただ称名一行のみが修することができるため第十八願を設けてその願体としたとする。この点が、第二十願の植諸徳本をもって願体とする長西とは異なるのである<sup>9</sup>。

#### B、良遍の思想について

良遍の浄土教に関する思想内容について具体的にみていきたい。なお、「十七条御法語」と関連する思想に関しては、何条と関連するか、その都度記していきたい。

はじめに、南都浄土教の流れには早くから善導教学に対する注目がああり、永観・珍海・明恵等にもみられる。良遍も善導教学の影響を強く受けており、専修念仏教団の善導理解に対しては批判的であった<sup>10</sup>。

四十八願については、とくに『善導大意』・『念仏往生決心記』において、四十八願中、

第十八・第十九・第二十願の三願に注目し、四十八願のうち往生の修因はこの三願のみにしかないとする。その修因とは、第十八願は「乃至十念」、第十九願は「修諸功德」、第二十願は「植諸徳本」である。そしてすべての定散二善も三心四修を具足すれば往生の業となり、そのなかでも正にして定なるものは専心の口称念仏であると主張する<sup>11</sup>。良遍において称名念仏は定散二善と同等の意味で用いられ、往生行としての差異は認められない<sup>12</sup>。↓「十七条①・⑧・⑬・⑭」と関連（本願という点では⑥とも関連するか）

また、この三願にはいづれも「至心」という表現が使われているが、この「至心」も南都浄土教における注目点である。良遍は常に心に仏を憶念し、忘れることのないことを念仏と理解し<sup>13</sup>、出離の要行としての称念の態度に、至心なることが強調される<sup>14</sup>。良遍の至心とは定心とも受け取れるが、『善導大意』には次のように説かれている。

専シテ心ヲ連ネレ声ヲ連レ念ヲ定テ得ニ三昧ヲ一必得ニ往生スルコトヲ一（中略）我等随分ノ至誠ヲ策シテ心ヲ相統称名スル之間タ豈ニ一刹那モ無シニ專注一耶若シ一刹那モ有ニラハ專注一者即是レ生得ノ口称三昧ナリ其ノ心若是強勝明了ナラハ決定シテ可レ薫スニ其ノ自ノ種子ヲ一其ノ種豈ニ非スヤレ浄土業ニ一耶刹那ナリドモ豈ニ非スヤニ決定ノ業ニ一耶<sup>15</sup>

ここでは、至心称念は三昧発得を目的としたものではあるが、專注一境の心、つまり至心を至誠心ととらえていることが分かる。念仏を相統する態度として、至誠心をもって三昧発得を目指すべきとするのである。単に念仏すればいいのではなく、至心でなくてはならないとし、この至心についてはあくまでも三昧発得を目的としている。ここに良遍の南都系としての一面がみえる。しかし凡夫の機根を考えると、本来の意味での三昧は得がたいが、生得として定の心所があるので、念仏相統する内に刹那の專注が起こることがあるとする。これは生得の口称三昧であり、決定往生の業種子となっていくと主張する。また、至心を至誠心ととらえる解釈は法然独自のものであり、良遍が法然の影響を受けていたことが分かる<sup>16</sup>。また、同時に至心は『阿弥陀経』の「一心不乱」とも同義であるとし、専心専想して余念を交えず、余事を念ぜざる心が至誠心であるとした。力の堪えられるかぎりに余念をおさえ、一心不乱であることを期すべきとしたところは、明遍が法然に会う以前の思想に等しく、「有観称名」の義に変化はなかったとされている<sup>17</sup>。↓「十七条⑦・⑪・⑬」と関連

また往生の業成就は『念仏往生決心記』に「不問平生臨終但心至時可成業道」<sup>18</sup>とあるように、平生・臨終を問わず、「心の至らん時」すなわち、至心となるとき、往生業が成就するとされている。↓「十七条⑩・⑪」と関連

良遍の思想は、弟子である良忠の著作中にも引用され、そこから分かる思想もある。すなわち『伝通記』には、

勝願院ノ云凡夫ノ行ノ中ニ称名最勝ナリ所ニ以然ル一者凡夫ハ雖レ修ストニ自余ノ妙行ヲ一其ノ心散漫ニシテ而不レハニ相統一其行難シ成シ唯称名ノ行ノミ常ニ不レ忘レ仏ヲ不レカ忘レ仏ヲ故ニ成スニ決定業ヲ一謂ク心ニ忘ルレ仏ヲ時口ニ称レハニ仏名ヲ一其ノ声入テニ我カ耳ニ一引ニ起ス我カ心念ヲ一心念若起レハ此ノ念亦勸テレ声ヲ令レ唱ニ仏名ヲ一是故ニ念ハ勸シテレ声ヲ声ハ起シテレ念ヲ常ニ不レ忘レ仏ヲ有ニ此ノ益ニ故ニ法蔵比丘立玉フニ称名ノ願ヲ一実ニ望ルニ凡夫ニ一時万行万善ノ中ニ称名ハ第一ノ行ナリ<sup>19</sup>

とあり、散心念仏と念声は一論について良遍の思想が説かれている。念声は一論に関しては第四章で述べたとおりである。↓「十七条⑪・⑫」と関連

次に良遍における別時意識に関する思想が、『念仏往生決心記』にあらわれている。

問此経ノ往生何ソ必シモ順ナラン次不レ知ラ是レ帶ルニモアランニ別時意識ヲ一答執ニ持スルコト名号ヲ一若ハ一日乃至七日ナランニ其ノ人臨トニ命終ノ時ニ一〔文〕豈ニ別時ナランヤ乎何ニ況ヤ已発願今発願当発願乃至若已生若今生若富生ト云一〔文〕今発願ノ人ハ即今生ノ人也今此ノ今生豈ニ非ランヤニ順次ニ一乎就テレ中ニ解ニ釈シ述スルニ三別時意ヲ一慈恩ノ定判ハ望テナリニ於報土ニ一全ク不レ遮セニ彼ノ化土ノ順次ヲハ一<sup>20</sup>

ここで良遍は、『阿弥陀経』の説は別時意ではないかという問いをなし、それに対して二説出している。一つは「命終の時に臨んで」とあることから別時でなく順次であるとし、二つには「今発願」以下の文についても、今生の人について述べているのであるから、順次往生であるとしている。この良遍の別時意に対する会通は、坂上氏が述べているように、明確とはいえないものである<sup>21</sup>。ただし、『阿弥陀経』のこの箇所が南都浄土教の間で話題になっていたことであるという点は注目すべきである。↓「十七条①」と関連

また、第三章で述べたとおり、良遍には地藏信仰があったようである。その思想は『念仏往生決心記』に述べられているが、その要点を示すと以下のとおりである。地藏菩薩は末法において、衆生を守り、阿弥陀仏の来迎へと導いてくれる存在であるにも関わらず、近年念仏者のなかにこれらの事柄を誤解し、阿弥陀仏のみに帰して余の仏菩薩を軽んずる者が多く嘆かわしいとし、地藏菩薩はこのような大切な存在であり、誹謗してはならないとしている<sup>22</sup>。この地藏信仰は貞慶にもみられ、孫弟子の良遍まで法相宗の伝統のうえで伝えられたものと考えられる。地藏信仰が盛んになった平安末期に、先述したような末法思想における危機意識によって求められたものである。良遍は平安時代の地藏信仰を継承すると同時に、自身の信仰のもと、法然門弟による地藏軽視に対抗してますますその意を強くしたものと考えられる<sup>23</sup>。↓「十七条③」と関連

C、良遍の人物像について

以上の点より判明する良遍の人物像は以下のとおりである。

良遍に弥陀信仰があったことは確認できるが、一方で法相以外の教学を修めることは当時の時代的な危機感からの融合という必然性によるということも判明した。すなわち、貞慶の意志を継ぐ良遍ではあるが、諸宗を純粹に理解しようとするところから、他宗を否定的にみることはない。しかし、根底には法相唯識の思想があり、その枠から出るものではなく、浄土教義にかぎってみてもすべてを肯定的に受け入れていくわけではない。よって観勝称劣等の思想がみえるのは当然のことであり、「無観称名」義を前面に打ち出す信端によって『明義進行集』に引かれぬことも当然である。しかし、良遍の思想は、肯定・否定の立場によらず、法相の立場から純粹に浄土教を理解しようとした点や、かつ当時の南都仏教者や南都浄土教者の間で注目されていたという点で、浄土教研究にとって大変有意義なものであると考える。また、良忠は良遍と明遍を抱き合わせで引用し、その説によっているところが七例みられるが、これは両者とも当時の南都を代表した学匠であり、法然の開宗以後、南都浄土教を代表する位置にあり、旧仏教に対する説得力を増すために良遍の言葉を用いているとされている<sup>24</sup>。

### (3) 「十七条御法語」と良遍の関係について

以上のような良遍の人物像と思想をふまえると、いかに「十七条御法語」と南都との関

係が深いか分かる。

第四章第一節で考察した「十七条⑪・⑬」の二つの御法語に良遍との関係があることは先述したとおりであるが、第四章第二節で考察した伝承が分らない「十七条⑥・⑦・⑨」の三つの御法語のうち、「十七条⑥」と「十七条⑦」にも良遍の思想との関連がみられる点が注目される。もちろん、単に良遍の思想と関連する内容が説かれるからといって南都と関係があると断定することはできないが、第四章の第一節や、第三章までの結果をふまえることによつて、ここに関係性を見出すことができるのである。

つまりこの結果、第四章で扱った、一見伝承背景が不明な御法語は、五つ中四つが実は南都との関わりがあったこと、さらには、「十七条御法語」のなかで「十七条⑨」以外はすべて天台や南都との関係がみられるということになる。

二、説示時の状況―他宗との関係を中心に―

さらに南都北嶺との関係をみていきたい。

第三章において「十七条御法語」のなかで一見法然のものとして疑わしいと考えられる、第十九願・第二十願解釈や地藏信仰に関する三つの内容について考察した結果、すべて法然のものとしても問題がないという結果となった。しかし同時に、これらの内容は法然教学における根幹的な問題ではなく、法然が積極的に教義を主張するためのものではないことを指摘した。あくまでも他者から聞かれた問いに対して答えたという類のものであるということである。

では、その問者とはどのような人物であろうか。全体的にみて、これらの内容は到底法然の教えを信じる専修念仏者からの質問であるとは考えられない。どちらかといえば専修念仏に対して疑義を持つ者や、批判を目的とした質問に対して何とか教義の枠内で解決しようとする苦心の様子がみえるのである。

「十七条⑭」について考察した際、信瑞『広疑瑞決集』の説示によつて、当時諸行本願・非本願といった問題について論争となっていたことや、法然を批判する「ある人」の思想が『興福寺奏状』の内容と一致していることを指摘した。南都北嶺からの専修念仏教団批判の内、現在確認することができる代表的なものは、先述した『興福寺奏状』や明恵による『選択集』批判である。以下本項では、これらに説かれる内容のうち、「十七条御法語」と関わるものに注目し、説示時における周辺の状況を明らかにしたい。

(1) 『興福寺奏状』の批判<sup>25</sup>

『興福寺奏状』は貞慶による起草とされるが、その時代、また内容からも『選択集』を直接みていない状態での批判であると考えられる。貞慶は藤原通憲の孫であり、解脱上人や笠置上人ともいう。『法相心要鈔』一卷、『法華経開示鈔』二八卷等、三十四部もの著書がある。そこには南都諸師の特色としての罪業輪廻の思想に裏付けられた危機意識のもと、戒律を復興し、弥勒の浄土を願い、諸天善神の加護を念じ、釈迦如来を信仰し、念仏の力によりつつ、観心修入の道によつて仏果に到らんとする法相宗的な立場からの主張が示され、その思想は『興福寺奏状』にも反映されている<sup>26</sup>。貞慶には春日信仰や地藏信仰がみられ、その信仰が良遍へと受けつがれていくことは先述のとおりである。

以下、『興福寺奏状』に説かれる法然教団への批判と「十七条御法語」との関係について

みていきたい<sup>27</sup>。

《第一「立新宗失」》<sup>28</sup>

法然には面授口決もなく、血脈相承もなく、勅許にも及んでいない。勝手に念仏宗と立てるのは不当であるという批判。↓『広疑瑞決集』(十七条⑭)で検討した箇所)と関連

《第二「図新像失」》<sup>29</sup>

撰取不捨曼荼羅において、阿弥陀仏の光明が念仏行者のみを照らし、諸善を修する者は照らされず、このような図をみる者は、諸善を修することを悔いることになるという批判。最後に「偏修ニ余善」。全不レ念ニ弥陀一者。実可レ漏ニ撰取光一。既欣ニ西方一。亦念ニ弥陀一。寧以ニ余行一故。隔ニ大悲光明一哉。」<sup>30</sup>とあるように、この批判の中心は、阿弥陀仏に限らずに余善のみを修する者が照らされないことは理解できるが、西方をねがいがら念仏諸行を併修する者に光明が照らされないことは理解できないということであり、念仏諸行併修者が排除されることへの批判であると考えられる。↓「十七条①・⑰」と関連

《第三「軽釈尊失」》<sup>31</sup>

余仏を礼することなく、余号を称えない弥陀一仏称名専修の主張は、阿弥陀仏の名号、その浄土を説き示した釈尊までも無視することになるという批判。実際法然にはこのような思想はないが、専修念仏教団に対する誤解であろう。貞慶には深い釈迦信仰があり<sup>32</sup>、釈尊を重視する貞慶にとって当然の批判なのであろう。↓「十七条②・⑰・③」と関連

《第四「妨万善失」》<sup>33</sup>

専修念仏者はただ弥陀一仏の名号に執着し、他の出離の要路をふさいでいる。『法華経』を読むものは地獄に落ちるといい、法華を受持して浄土往生の業因という者は大乘を誹謗する人であるとし、堂塔の建立や尊像の造図等を軽んじている。これは誹謗正法であり、阿弥陀仏の悲願から捨てられてしまうことだという批判。↓「十七条②・⑰」と関連

《第五「背霊神失」》<sup>34</sup>

専修念仏者が、神祇不拝、権化垂迹、実類鬼神を尊敬せず、神の冥助をたのめば魔界におちるということに対する批判。伝教・智証・行教・弘法といった高僧も敬神していることを例証に挙げて批判する。このなかで伝教は春日社に参じたことが挙げられているが、貞慶にも春日明神への信仰がみられる。興福寺は藤原氏の氏寺であり、また春日神社も藤原氏の氏神として、関係が深い。春日明神は興福寺を守護し、興福寺は春日明神を扶持するとされ、密接な関係がある。このような伝統を貞慶も引き継いでいると考えられる。また、法相宗僧侶においては地藏信仰がみられ、貞慶においても『地藏講式』にその信仰がみられる。到来する末法思想のなか、弥勒出現までの間には地藏菩薩が救うということからの信仰であるが、春日明神の第三宮の本地が地藏菩薩であるという因縁にも関係するとされている<sup>35</sup>。↓「十七条③」と関連

《第六「暗浄土失」》<sup>36</sup>

『観経』には三福が浄土往生の行業として説かれ、また曇鸞・道綽・善導にも諸行往生を許す解釈がある。それだけでなく、一般の諸師である曇融<sup>37</sup>は橋を亘たし、善晟は路を造り、常旻は堂を建立し、善會<sup>38</sup>は坊を払い、空忍は華を採み、安忍は香を焼き、道如は食を施し、僧慶は衣を縫うといった善根を修し順次往生を遂げ、また僧諭は阿舎を持し、行衍は撰論を講じ、各々感応あつて浄土に詣ることが出来たとし、諸行による往生をした人物を挙げて、専修念仏者が諸行往生を否定し、弥陀願力による念仏一行のみによって

往生が可能になると説いていることを批判している<sup>39</sup>。諸善を修して浄土に往生しないことではないのであって、むしろ専修に執した者の方が浄土往生を不可能ならしめたという批判である。第十八願の「乃至十念」の誓いは、最も劣悪なるものを救う特別の誘引的誓いであるとし、末劣である専修口称を憑んで、決定業因とすることは、本とし勝である観心修入の本義を忘れてしまうことであり、それはならないことだとする。そして、諸善併修、念仏・余善併修の浄土教が主張される。↓「十七条②・⑬」と関連

《第七「誤念仏失」》<sup>40</sup>

念仏者がいうような口称念仏は、観や定を伴わないため粗雑で浅劣である。善導は後年に三昧を得ており、観念と口称を兼ねていた。善導が口称を一期というのは下機を導く方便であるという批判である。まず念仏について所念仏と能念の相について念仏論を展開し、能念については口称と心念とに分け、散心口称は劣であり、定心観念念仏・理念念仏は深にして勝であるとする。何故念仏のなかで最も浅にして劣の口称の行に執着しているのか、比較するまでもないとする。また、専修念仏者たちは阿弥陀仏の四十八願中、第十八願に念仏往生が誓われているというが、阿弥陀仏の本願は第十八願のみではない。どうして多くの大願をかくしてただ一種のみを本願とするのか。さらに、第十八願だけみても「乃至十念」とあるのは本来観念を本とし、多念を目的としながら最下のもを十念としたのであり、下劣のものを導く方便であるとする。もつとも導きやすく生じやすいのは観念であり、多念である。『観経』に「若人迫苦不得違念仏称無量寿仏」とあることからその念仏は心念であり観念である。つまり念仏三昧観念三昧により観念成就を期するのが『観経』の本旨であるとするのである。『瑞応伝』等によれば、善導は十六観経を行じて三昧を発得したのであり、その念仏は観念と口称を兼ねている。『観経』付属の文や善導一期の行業が称名にあるようにするのは下機を三昧発得に誘引するための方便であり、善導の言葉には表裏があるとする。↓「十七条②・④・⑪・⑬・⑭・⑯」と関連

《第八「損釈衆失」》↓「十七条御法語」とは関連しないため省略する。

《第九「乱国土失」》<sup>41</sup>

専修念仏者が極端に諸宗を排除し、国土を乱していることへの批判。このなかで、「所願只諸宗与二念仏」。宛如二乳水。一。仏法与二王道。一。永均二乾坤。一。而諸宗皆信二念仏。一。雖無二異心。一。専修深嫌二諸宗。一。<sup>42</sup>とあるように、諸宗はみな念仏を信じているのであり、専修念仏者による諸宗融合が求められているとしている。↓「十七条②・⑰」と関連

先述したとおり、『興福寺奏状』は当時の「八宗同心」の批判であり、これらの問題は南都北嶺の共通の当時の問題であったということが分かる。

(2) 明恵の批判<sup>43</sup>

次に華嚴宗の僧、明恵(承安三年〜貞永一年(一一七三〜一二三二))による批判に注目する。『摧邪輪』は建暦二年(一一二二)に著されたもので、『興福寺奏状』との大きな違いは、『選択集』をみているかどうかの違いである。しかし、基本的な姿勢は似たところがあり、貞慶と明恵には以下のような共通点がみられる<sup>44</sup>。

- ・南都仏教の中興者である。(貞慶は法相宗の中興、明恵は華嚴宗の中興)
- ・戒律を重んじた。
- ・熱心な釈迦信仰者であり、春日信仰者であった。

・法然專修念仏批判の先頭に立った。

このように貞慶と明恵は当時の中世人から同様のイメージでとらえられている。明恵は貞慶について「解脱の御房は不思議に哀なる人に候ふ、其も籠居の条我等うけず候なり、かく申と御物語候べし」<sup>45</sup>と述べているように、明恵にとつての貞慶は宗教的に極めて多大な影響を与えた人物とされる。具体的には、春日明神信仰・釈迦信仰・法然批判等の点において貞慶を手本としている。明恵は春日明神の託宣を受けた後、春日社に二度参拝するが、その折、建仁三年笠間寺で貞慶と対面している。その際に、貞慶は不思議な香気を嗅ぎ、これを春日明神の降臨であると感じて法施を明神に奉り、その後、明恵と対面したという逸話が残っている<sup>46</sup>。

『摧邪輪』は、大きく大文第一「菩提心を撥去するの過失」・大文第二「聖道門を以て群賊に譬ふるの過失」の二大過失を挙げ、大文第一についてさらにⅠ菩提心をもって往生極樂の行とせざるの過ち、Ⅱ弥陀本願のなかに菩提心無しというの過ち、Ⅲ菩提心をもって有上小利の行とするの過ち、Ⅳ双観経に菩提心を説かずといい、並びに弥陀一經止住の時に菩提心なしというの過ち、Ⅴ菩提心は念仏を抑うるものというの過ち、の五種に分け詳細に批判している。Ⅰは『選択集』第三章、Ⅱは第四章、Ⅲは第五章、Ⅳは第六章、Ⅴは第十二章と第七章、大文第二は第八章に対して反論を展開している。以下、それぞれの内容を確認していきたい。

大文第一「菩提心を撥去するの過失」

《Ⅰ菩提心をもって往生極樂の行とせざるの過ち》：第三章への批判

『選択集』において阿弥陀仏が余行をもって本願とせず、念仏をもって本願とすること、すなわち、菩提心を余行、非本願行とし、第十八願中に菩提心を捨てたことへの批判である。

四十八願の処々に發菩提心の言葉があり、とくに第十八願には「至心信樂欲生我国」とあり、それは口称の内心を誓うもので、その深なるものは菩提心というべきであるとして、第十八願中に菩提心を取りあげていることを論証して反論する<sup>47</sup>。さらに、善導の『観経疏』<sup>48</sup>・『観念法門』<sup>49</sup>・『往生礼讃』<sup>50</sup>の文を挙げ、善導の示す念仏は心念のある称名念仏であり、三昧を成じ真念を得るといふ菩提心のある念仏であるとしている<sup>51</sup>。↓「十七条⑦・⑪・⑬・⑯」と関連

《Ⅱ弥陀本願のなかに菩提心無しというの過ち》：第四章への批判

『選択集』において「廢助傍の三義」を説き、善導の解釈をもって、念仏を立、余行を廢とすることへの批判である。

「本願中さらに菩提心等の余行無し」とあるが、第十九願には「發菩提心修諸功德」と誓われ、また第十八願には「至心信樂欲生」と誓われているのをどのように考えるかということである<sup>52</sup>。『群疑論』では「至心發願」を大菩提心の意味に扱っており、「至心信樂欲生」も明らかに菩提心と理解すべきであるという反論である<sup>53</sup>。称名念仏は方便で菩提心が根本であり、「廢助傍の三義」を出して「今若し善導に依らば初を以て正と為すのみ」として菩提心を排除することは、念仏・菩提心の本義に背き、善導を毀謗するものであるとする<sup>54</sup>。↓「十七条⑦・⑬・⑭」と念仏と諸行に関する条と関連

《Ⅲ菩提心をもって有上小利の行とするの過ち》：第五章への批判

『選択集』において『無量寿経』に「歡喜踊躍乃至一念（中略）為得大利」とあること

や、『往生礼讃』によつて、「乃至一念得大利」と説くのは、菩提心等の諸行を一応説いたが、その諸行を捨て称名一行のみを讃歎することに対する批判である。

『選択集』では「歡喜踊躍乃至一念」の得大利を称名一行とするが、そうではない。「歡喜踊躍」は仏果菩提無上福田を縁として起る縁発心であり、その縁発心の等起が乃至一念である。「歡喜踊躍」のある一念こそ無上大利であり、「歡喜踊躍」のない一念を小利有上といふべきであるとし、要は縁発心である菩提心とそれに伴う大菩提の行こそ要路であり、称名等の易行を三輩段で説くのは一応の隨機の説であるとしている<sup>55</sup>。↓「十七条⑦・⑩」と関連

《IV 双観経に菩提心を説かずといひ、並びに弥陀一經止住の時に菩提心なしといふの過ち》：第六章への批判

末法万年の後に余行は悉く滅し、念仏のみ留まるという説への批判であるが、「十七条御法語」とは直接関連しないため省略する。

《V 菩提心は念仏を抑うるものといふの過ち》：第十二章・第七章への批判

『選択集』において『観経』付属の文や『観経疏』付属の文等を引き、定善観仏は阿弥陀仏の本願に背き、釈尊の付属されない行であり、持戒・発菩提心・解第一義・読誦大乘等の四箇の散善行は当世の人の好むところであるが、阿弥陀仏の本願ではなく、釈尊付属の行でなく、善導の意に沿わないとすることへの反論である。『選択集』は、終始善導の「上来説く」の説示に主張の根拠が置かれているため、明恵の批判も善導の付属釈念仏定散観に重点をおいて反論されている。

善導の念仏は定善か散善かという問題について、明恵は善導が「念仏三昧」と処々に説いていることから定善とみなすべきとする。称名は念仏三昧の前加行であるから、称名は散善であるが、定善に摂すべきであるとするのである<sup>56</sup>。このように善導の称名は定善に通ずるものであつて、『観念法門』等によれば、読誦等の余行の併修をも許すものである。仏教の法門平等の通軌によれば、余仏余善併修は認めるべきものであり、善導もその通軌を壊していないとして念仏定散義を説く<sup>57</sup>。また、『観経疏』付属文の「一向専称」という文につき、「一向」とは三業に通ずるもので、意一向の意味で考えるところに心念あり、菩提心ありといふべきであり、一向専称は菩提心の体を離れるものではないとする<sup>58</sup>。『観経疏』に「観仏三昧為宗亦念仏三昧為宗」とあるのは、声名と心念と相応し、念仏と観仏を離さないという。称名を付属することは、念仏三昧を付属し、観仏三昧を付属することを意味するのであつて、つねにそこには心念たる菩提心があるのである<sup>59</sup>。つまりここでは観念念仏同体であり、「一向専称」はそこに心念をとり、念仏三昧観念定を成就すべき菩提心を体性としているもので、それを区別して菩提心等の諸行が念仏を抑えんとすべきではないとする<sup>60</sup>。善導の念仏が定散に通じ、「一向専称」に菩提心があることを力説することによつて『選択集』に反論しているのである。↓「十七条⑧・⑩・⑬・⑯」と関連

大文第二「聖道門を以て群賊に譬ふるの過失」：第八章への批判

『観経疏』の二河白道の譬喩中に「群賊」として説かれる「別解別行悪見人」を法然が聖道門の解行学見を指すとしたことへの批判であるが、「十七条御法語」とは直接関連しないため省略する。

以上、「十七条御法語」に関連する内容について明恵の批判をみてきた。これまで明恵の法然批判は、法然が菩提心を否定したことに對する反論であると把握されてきたが、昨今

それは本質をとらえきつているかという問題提起がされている。吉田淳雄氏は、『摧邪輪』を全体的にみたうえで、法然批判の本質は法然の「一代仏教観」（すなわち釈尊が説かれた「一代仏教」中の教説をどのように受け止め、体系化し、相互の関係を設定するかという教理的・教理的側面と、それを説いた釈尊に対してどのような信仰形態で臨み、信仰世界を生きたかという実践的・実存的側面との両面を併せ把握されたもの）への批判であるとする。明恵は、釈尊一代の教説の多様性は機根の多様性に対応したものと認識し、すなわち「一代仏教観」と衆生の「機根観」とは表裏の関係にあり、両者に衆生の機根観に対する見方の違いが生じた結果、一代仏教観の相違が生じたものとする。そして両者の一代仏教観の相違から、法然が「他の経論を捨てる」ことこそが大文第一「菩提心を撥去せる過失」と大文第二「聖道門を以て群賊に譬ふる過失」の二つの過失の根本であるとすると、機根に多様性があり、その多様な機根に対応してそれぞれの教えが説かれたと考える明恵にとつて、衆生を一樣に凡夫とみなし、そのうえで凡夫に適應するたった一つの法門こそが真実であるとして他のすべてを廃捨する法然浄土教は、「邪法」と映ったのであるとする<sup>61</sup>。↓「十七条②・⑭」に関連

以上、『興福寺奏状』や『摧邪輪』のように専修念仏教団を直接批判したものから、当時のような点で南都北嶺からの批判を受けていたか知ることができる。これらは南都北嶺の教義において重要であり、容認できないものであったためにおこる批判である。つまり、これらの批判から、南都北嶺において重視していた問題点が明らかにになるのである。

本項では、良遍や、『興福寺奏状』、明恵からの批判を通して、いかに「十七条御法語」と南都北嶺との関係が深いかということを明らかにしてきた。

ここで本項と前章までの考察をふまえ、「十七条御法語」の各条と関連する文献や人物、南都北嶺との関係、内容分類を整理した一覧表を次頁に提示したい。

この表のなかでとくに注目すべきことは、以下の三点である。

- (1) 信空・明遍・良遍との関係が多くみられること。
- (2) 天台宗との関係が多くみられること。これは第二章で信空・覚愉・公胤・雅成・源信等との関わりによって明らかとなった伝承より確認できることである。
- (3) 十七条中十五条に南都との関連がみられること。これは第三〜五章の考察より、良遍の思想や、『興福寺奏状』、明恵の批判と関連する内容が多く、これを南都との関係があるとしてとらえることによって明らかになることである。

南都・天台との関係(批判や質問)					関連人物						関連文献		内容	
南都	天台	公胤	明恵	『興福寺奏状』	聖覚	覚愉	隆寛	良遍	明遍	信空	『広疑瑞決集』	『明義進行集』		
○				○				○	○	○	○		第二十願	1
○	○	○	○	○					○			○	出世本懐 宗義各別	2
○			○	○				○			○		伴侶としての 地蔵	3
○	○			○		○			○	○		○	運慶・康慶 観法と称念	4
	○					○			○	○	○	○	念仏の 心構え	5
○								○					願成就文	6
○			○					○					三心 至心信樂欲生	7
○	○		○					○	△	○		○	要門・弘願	8
													深心重視	9
○								○				○	臨終と平生	10
○			○	○				○	○				念声是一	11
○	○雅成				○		○	○	○	○	○	○	浄・不浄 平生と別時	12
○	○		○	○				○		○		○	第十八願	13
○			○	○			○	○	○	○	○		第十九願	14
○								○	○				三心 (長文)	15
○	○		○	○				○		○		○	観仏三昧と 念仏三昧	16
○	○	○	○	○					○			○	宗義各別 廃すること	17

「十七条御法語」の成立を明らかにするためには、この結果に加えて、信瑞がこれらの内容を『明義進行集』や『広疑瑞決集』に採用した際の背景が重要となる。次節では、『明義進行集』や『広疑瑞決集』への伝承を考察したうえで、改めて「十七条御法語」の成立について考えたい。

## 第二節 『明義進行集』・『広疑瑞決集』への伝承と「十七条御法語」の成立

### 第一項 信瑞の人物像と『明義進行集』・『広疑瑞決集』の編集態度

「十七条御法語」は、ほとんどの内容に『明義進行集』と『広疑瑞決集』との関連がみられる。著者である信瑞は、「十七条御法語」の成立背景を明らかにするために重要な人物である。本節でははじめに、これまでの考察で明らかとなった信瑞の人物像や、著作の編集態度について整理しておきたい。

第三章で「十七条①」や「十七条⑭」を考察した際に、『広疑瑞決集』の説示に注目したところ、信瑞は「相伝」を重視していることが明らかとなった。ここでの相伝とは、信瑞の直接的な師である信空や隆寛からのものであえると考えられるが、それはすなわち、師が法然から伝えられたものであることを意味する。これは「十七条⑭」と関連する『広疑瑞決集』に「此義又相伝義大同」<sup>62</sup>とあることから分かることである。

また、第二章で「十七条⑫」と関連して、雅成親王との書簡でのやりとりについて考察したところ、信瑞が著作にそれらの記事を採用する際、自身の思想を交えて原資料に手を加えることがないことを確認した。これは先ほど述べたように、信瑞が師からの相伝を重視し、「此義又相伝義大同」というように、相伝を正確に伝えようとする態度からも分かることである。

最後に、信瑞の他宗に対する態度を確認したい。第二章で「十七条⑰」との関連で挙げた『明義進行集』には、

問曰、浄土門ハ愚痴ニ還トイフ心イカン、答曰ク、モト聖道ノ諸宗ヲ学セル碩徳、後ニ浄土門ニ入テ、明ニ宗ノ意ヲウルニ、本願ノ奥旨、往生ノ正業ハ口称念仏ナリトミツメツル上ニハ、自宗ノ観仏三昧ナヲ廃ス、況ヤ他宗ノ深観ヲヤ、唯称名ノ外ハ、全く他事ヲハスル、其体憫前トシテシル事アタハサル物ニニタリ、カルカ故ニ、愚痴ニ還ルトイウ<sup>63</sup>。

と示され、信瑞が聖道門の諸宗を意識していることが分かる。また、「十七条⑭」との関連で挙げた『広疑瑞決集』には、次のように説かれていた。

諸行本願、非本願義、当世諍論也、面にあらずば決し難し。然れども相伝の一義に付て、粗是を料簡せば、十八は念仏往生の願。十九は聖衆来迎の願。二十は欲生果遂の願也。(中略) ある人の曰く、空上人は、浄土宗に於ては、失<sup>ニ</sup>稟承<sup>一</sup>の人なり。われらに又同じ。俱に目あり、意あれば、文を見て義を推するに、深く其旨を得たり。上人なんぞ我等にまさらんや、我等なんぞ上人に劣らんや。然れば何によりてか、強ちに上人の義を信ぜんやと云ふ者あり。此義いかん。答、如<sup>レ</sup>此云者は、顕密諸宗の中に、一宗をも学せず。儒道二教の中に、一教をも習はざる類ひの、仏法とては、只だ世流布の浄土一宗計りをうかゞへる浅智の僧侶也。管をもちて天を見、針をもちて地をさゝんが如し。なんぞひろからんや。空上人は諸宗に通達し、浄土に証を得玉えり。

(中略) 彼等が上人をそしめるは、喩ば鼠の狗を襲ひ、豚の虎を咋せんが如し。ちかづかば即やぶれなん。(中略) 発菩提心、修諸功德者、本所修の業を挙げ、至心発願、欲生我国者、浄土門に入る相也。此れ即ち今の世の法相、三論、華嚴、天台、真言等の学者の、自宗の菩提心をおこして、諸の行業をつとむるの人、正像末の教行証のいは

れを案じつづけて、聖道門を出で、浄土門に入れる是也。<sup>64</sup>

ここでは、諸行本願・非本願といった問題が当時の諍論となっていたことや、外から法然に対する非難があったことが示されている。そしてこの非難の主が、「顕密諸宗の中」の「浅智の僧侶」であり、さらにそれが「今の世の法相、三論、華嚴、天台、真言等の学者」であることが明示されている。これらの法然非難に対して信瑞は、「彼等が上人をそしめるは、喩ば鼠の狗を襲い、豚の虎を咋せんが如し。ちかづかば即やぶれなん」として強い対抗意識をあらわしている。ここで挙げられる法相・三論・華嚴は、まさに本論でとりあげてきた『興福寺奏状』・明遍・明恵に関連することにも注目すべき点である。また、信瑞の著作は全体的に同様の態度が貫かれ、『明義進行集』に採用された八名の諸師もこのような基準で選ばれたものといえるのではないだろうか。

これらを整理すると、信瑞は法然から伝わってきた「相伝」をそのまま継承し、原本に手を加えることが少なく、自身の思想を交えることをしていない。しかし、信瑞にも他宗に対抗して法然教学の正統性を主張する意識があり、その目的のために信空や明遍等が伝えた法然の思想をもって対抗しようとする人物像がみえるのである。

## 第二項 「十七条御法語」と信瑞著作との関係

次に、「十七条御法語」と信瑞の著作との関係について整理したい。これまでの考察結果より、伝承に関していえることは、『明義進行集』・『広疑瑞決集』から直接「十七条御法語」に伝わった可能性は低いということである。

各御法語の内容や語句の検討より、「十七条御法語」は『明義進行集』や『広疑瑞決集』からではなく、その原本や口伝から直接採用された可能性が高い。つまり、その原本があることを想定できる点や、これらの内容がしっかりとした法然からの「相伝」であることが明示されている点で、『明義進行集』と『広疑瑞決集』に同内容が説かれている意義は大きい。また、このことは、『明義進行集』に挙げられる諸師が他宗からの帰依者を中心としていることから、「十七条御法語」と同様に、他宗に対する信瑞の姿勢があらわれている可能性が高いことを示していると考えられる。

また、「十七条御法語」と関係を有する部分にかぎってみれば、第二章でみた『明義進行集』は天台宗との関係が深く、第三章でみた『広疑瑞決集』は南都との関係が深いことが分かる。また、『明義進行集』と関連するものは法然の思想にも同様の思想がみられる場合が多いのに対し、『広疑瑞決集』と関連する「十七条①・③・⑭」は法然にはみられない内容が説かれているという違いもあった。これは『明義進行集』や『広疑瑞決集』全体に通じる相違点なのであるか。全体をみなければ分からないことであり、可能性として留め、この点については今後の課題としたい。

## 第三項 「十七条御法語」成立の背景

### 一、「十七条御法語」の説示順とその意図について

以上の結果をふまえ、「十七条御法語」の成立背景について、「十七条御法語」の説示順等から探ってみよう。

前章までの考察をもとに各条が説かれる順序をみると、「十七条御法語」は内容や関連文

献、人物等の基準で並んでいるわけではなく、そこに一定の規則性はみられない。教義的にこの並び順に意味を見出すのは難しいことである。

しかし、全体的にみても、後半になるにつれて教義的な内容が説かれ、前半部分はそれとは異なった種類の内容が説かれていることに気づかされる。前半に説かれる内容は、聖光から良忠という浄土宗鎮西流で伝えられる教義の視点で見れば、珍しいものである。

そこで考えられることは、この「十七条御法語」は、浄土宗に帰依し、浄土宗義を学ぶ者を対象として編集されたものではなく、浄土宗義を批判する他宗を対象としたものであるということである。宗義上珍しい内容が説かれる前半部は、実は当時の一般の民衆や他宗の者からすると、関心を有したであろう内容が並べられているのである。

順番にみていくと、「十七条①」に説かれる第二十願解釈は、教義的なものというよりも、阿弥陀仏と結縁をしていれば必ずいつかは救われる、それほど阿弥陀仏との縁が強いものであるという内容であった。「十七条②」に説かれる釈尊の出世本懐論は、釈迦信仰につながるものであり、「十七条③」は地藏信仰につながるものである。先述したとおり、これらは南都や天台で重視されており、当時の民衆にも広く知られていたであろう。「十七条④」では運慶・康慶といった当時の著名な仏師の名を出すことで、誰もがその人物像を頭に浮かべられ、説示内容を受け入れやすくなることを意図したものでだろう。「十七条⑤」は念仏の心構えが説かれ、誰もが理解しやすい内容によって少しずつ教義的な内容へと導かれていく。その後は教義的な内容が増えてくるが、このように考えると、前半の第五条までは、「十七条御法語」を示すべき対象者にとって導入の意味が込められていると考えられる。

親鸞真筆本をみると、「十七条御法語」はことわりもなく、突然ある人との問答からはじまる。しかし、たとえ突然であっても、それが自分達に関心のある内容であれば、意識せずともその内容に引き込まれるのである。そして、導入によって引き込まれたうえで、伝えるべき教義的な内容が続いていく。この並び順には、そのような導入から教義に引き込むといった編者の意図がみえるのである。

本項のはじめに述べたように、浄土宗第二祖・第三祖の教義を中心とした見方と異なるのは、「十七条御法語」の編者と聖光・良忠の説くべき対象者や目的が異なるからであろう。聖光や良忠は、著作を残すことによって浄土宗の教えを後世に伝えていくことを目的としたのに対し<sup>55</sup>、「十七条御法語」の編者にはそのような意識はなく、当時の仏教界において立場が危ぶまれていた浄土教団や法然の教えを何とか守ろうとすることが目的であったのである。よって、対象者や目的が異なる以上、一方の立場からみればもう一方は異質なものととなる。二祖・三祖の流れを汲む者にとつては「十七条御法語」が重視されず、また、「十七条御法語」自体が、後世に伝えられることを想定したものではなく、その当時の状況に対する対応のみを目的とする以上、それが浄土宗鎮西流において後世に伝えられないのは当然のことなのである。

このように、そもそも説く対象者や目的が異なっていることをふまえると、教義の本質が説かれていないということのみで「十七条御法語」が法然のものではないとはいえない。信瑞等が對他宗として残したものであるとするならば、すべての説明がつくのではないだろうか。

## 二、対象者の相違について

御法語が説かれる対象者という点に関しては、清水澄氏の注目すべき論考がある。

清水氏は、「一百四十五箇条問答」における法然の解答態度から、法然の人間観がその時代にいかなる意義をもつものであるかについて考察し、御法語が説かれる背景を明らかにしている。要点を整理するならば、次のようになる。

法然は多様な人々とさまざまな形のかかわり方を通して、人々の悩みを解決したのであり、ここに法然の化他活動の充実をみることができる。しかし「一百四十五箇条問答」に關しては、そのような態度がみえない。半数の内容が質問者に対して積極的に解答を示さず、法然にすがってきた民衆を突き放しているようにもみえる。この点で他の御法語とは異なるものである。清水氏はこのような態度がみられる理由を説明することを目的としている。

この問題は、そもそも「一百四十五箇条問答」に示されるような民衆からの質問、すなわち、日常生活における具体的な宗教的行為や慣習といった、行為に関する疑問や不安と、法然が示そうとする念仏による阿弥陀仏の救いを目的とする教義との間に大きな質的相違があることから生じるものである。質問をした者は、実際の生活のなかにおける不安の解消を法然に求め、それらの問題解決を従来の呪術的、神仏混淆的祭祀のなかに見出そうとし、現実の世界のなかで対処しようとしている。つまり、法然と質問する民衆の間には、問題意識にも、その解決方法にも根本的な差異があると指摘している。

しかし法然は、民衆がこのような本質的ではない問題に心から悩まされて助けを求めてきていることや、そういった本質からずれた質問をすることが、凡夫の現実の姿であるということ、はじめからおろこみ済みであり、ここに法然の人間観がみられると述べている。そこで、法然がこのような質問にどのように対処したかという点、そのような行為に關する悩みは重要な問題ではなく、そのままでよいとしたうえで、とにかく凡夫の自覚をし、念仏を称えなさいというものであった。これは一見、何とか答えを求めようとする民衆に対して、突き放しているようにみえてしまうかもしれない。しかし、法然はただ自らの教義と関係がない質問には答えずに突き放しているのではなく、各々の解答の後には「ただ念仏を称えなさい」という教示が続き、しっかりと念仏による救いの道が示されているのである。。「一百四十五箇条問答」をみる際には、このような背景があることを知ることが重要である。法然はこのような人間の現実を計算ずみであり、これらの人間が最終的に救われる道は、各々の質問者が求めているような、現世におけるその場凌ぎの答えを示すことではなく、その質疑応答を通して念仏の教えに導くことのみにあると認識していたと考えられる。

こういった清水氏の指摘に基づくならば、その御法語が説かれた対象者やそれに対する法然の意志をふまえずに御法語をみれば、誤解が生じてしまうことになる。つまり、法然の御法語には「A、教義体系を示し、教義の本質を説く類のもの」と、「B、聞かれたから答えたという類のもの」があり、これまでは、Bの部分のみをみて、非法然的な内容と評価されることが多かった。「二百四十五箇条問答」を例にすると、表面上の質疑だけをみれば、それこそ法然は質問者の質問に答えず、突き放しているようにみえる（これはBに該当する）。そのような態度から、人間の凡夫性を重視する従来の法然像とはかけ離

れているとして、「二百四十五箇条問答」自体が偽撰と判断されかねない。しかし、その背景には先述したように、念仏へと導いていく（これはAに該当する）という一連の流れがあり、法然の化他を目的とした意志があるのである。この流れがそのままの形で残されていけば、法然の詞として問題が生じることがないのであるが、一部分のみが御法語として残され、その部分のみで判断するために誤解が生じてしまうのである。また、先ほど挙げたAとBとは、質的に異なるものであり、同じ土俵で並列してみることはできない。田村氏が、『選択集』の思想と異なる御法語は偽撰であるとするのは、このAとBを同じものさしでみた結果であるといえるが、それは正しい見方ではないと考える。AとBは質的には異なるが、どちらも法然の説いたものであることに変わりはないのである。

「十七条御法語」に関しても、御法語に示される文面のみから判断するのではなく、聞かれたから答えたもの、または他宗からの批判に対するために説かれたもの（Bに該当）が残されていると考えると、これを法然の詞であるとするのが妥当であることが分かる。御法語の背景をみることはこれだけ重要なことである。

またここで、対象者によって、聞かれたから答えたということに関して、もう一点重要なことは、法然がこれらの質問や批判についてははじめから解決済みであり、また、このような批判が生じることも理解していたということである。これは第五章で挙げた林田氏の論考に述べられているように、「廬山寺本」における法然の推敲作業の後から分かることである<sup>77</sup>。法然は自らの立場が危ぶまれることを恐れたのではなく、念仏の教えが他宗の圧力によって消されてしまうことを苦慮し、他宗への配慮を怠らなかったのであろう。

### 第三節 『西方指南抄』への伝承とその後の展開

#### 第一項 「十七条御法語」の親鸞への影響―三願転入・要門弘願―

本論では『西方指南抄』全体の問題にふれられたわけではないが、少なくとも「十七条御法語」にかぎってみれば、これは親鸞による意図的な加筆があったとは考えられない。ここで親鸞の思想と関係がみられる「十七条①・⑧・⑭」の考察の際に挙げた理由をふりかえってみたい。

#### 一、三願解釈について

「十七条①」と「十七条⑭」は三願のなかで、第十九願と第二十願が説かれるところである。「十七条⑭」に説かれる、「第十九願は諸行者の者を引入して念仏に帰せしめるものである」という思想が、親鸞の三願転入思想に類似していることや、「十七条①」の後半部に説かれる『阿弥陀経』の「若有レ人已発願今発願当発願」という説示が、親鸞が元照『阿弥陀経義疏』によって構築した思想に似ていることが問題として挙げられた。

この問題については、『広疑瑞決集』の内容より検討した。

はじめに思想面において、「十七条⑭」に関しては、親鸞のように第十九願自体に念仏一行に向かわせる意味が込められていると解釈するのではなく、それを受け取る我々の理解上の問題であり、諸行往生を主張する者からの批判に対して法然が答えることによって、結果として念仏一行に至るといった背景をあらわす説示であると考えた。「十七条①」に関しては門下の思想より解釈したが、第二十願は順次往生を誓ったものではなく、あくまで

も阿弥陀仏との結縁が強いものであるということであらわした説示であって、法然の思想として全く問題がないのと同時に、「十七条⑭」と同様に法然が積極的に説いたものではないことを明らかにした。

いずれにしても、第十九願の本質は来迎を誓い、第二十願は結縁を誓うものとしている点で、第十八願を重視しながらも本願の各々を決して軽視することがない法然の思想と合致し、親鸞の思想とは質的に大きく異なっていることを確認できた。

伝承という面では、『広疑瑞決集』に同じ内容が存在することが、親鸞の思想が混入していない大きな根拠となる。信瑞は親鸞からの影響を受けておらず、自身の著作にも引用することがない。両者の間には関係がなく、これらの内容は信瑞が師より相伝された法然の思想としてとらえてよいことである。先述したとおり、「十七条御法語」が『広疑瑞決集』から直接伝えられたものである可能性は低いですが、両者に伝えられた原本が存在していたことをあらわしている。

## 二、要門について

「十七条⑧」は要門・弘願について説かれるところである。親鸞は三願転入思想を「淨土三部経」と三願と要門・真門・弘願門の組み合わせによって構築している。法然の他の教義書や御法語に「要門」という用語がみられないことや、要門にたえられないから弘願にたよるという思想が親鸞の思想と類似していることが問題となった。

この問題について思想面では、法然における「廃悪修善」解釈に着目し、法然は廃悪修善を諸仏の通戒として重視していることを挙げ、親鸞や西山義のように要門や廃悪修善を軽視して弘願に頼るといふ思想とは異なることを述べた。

伝承面では、この説示と「十七条④」が一連の内容として「信空伝説の詞」に存在する点に注目した。『和語灯録』には「信空伝説の詞」の出典が『明義進行集』であると明記されており、これが親鸞の思想ではなく、信空からの伝承であることが明確となった。

## 三、親鸞への影響について

以上の点より、「十七条御法語」の説示は、親鸞の思想が含まれるものではないことが確認できる。しかしながら、親鸞の思想形成に影響を与えたという可能性は十分に考えられる。親鸞はこのような法然の説示を証左として、自身の三願転入等の思想を構築していったのではないだろうか。これはつまり、法然の説示、とくに本論で明確にしたような複雑な背景を有する説示は、表面上だけで解釈すると、誤解が生じる可能性もあるということである。道光等はこのあたりの危険性を十分に把握していたのであろう。これは次項に関わる問題である。

## 第二項 『西方指南抄』への伝承

以上のように、現在確認することができる『西方指南抄』に所収される「十七条御法語」は、親鸞の思想が含まれるものではないことを述べてきた。すなわち、現存しない「十七条御法語」の原本が存在したということであり、親鸞は原本「十七条御法語」を書写したことになる。

本章でこれまで述べてきた「十七条御法語」とは、この原本「十七条御法語」のことであり、複雑な背景のなかで成立してきた原本「十七条御法語」を親鸞が自身の思想を加え

ずに書写したものが、現存する『西方指南抄』のなかの「十七条御法語」ということである。

『西方指南抄』のなかで「十七条御法語」がこの位置に配された理由については、『西方指南抄』全体をみなければ分からないことであるが、中野正明氏は『西方指南抄』は教義篇・伝記篇・書簡篇（消息・法語篇）に分けられるとし、「十七条御法語」は伝記篇に該当するとした<sup>68</sup>。信瑞が師から相伝された内容によって「十七条御法語」が成立したと考えると、中野説に異論はないが、對他宗という視点も加えて『西方指南抄』全体をみると、また違った結論が出せるのではないだろうか。今後の課題としたい。

### 第三項 「十七条御法語」の展開

最後に、「十七条御法語」から『和語灯録』や『四十八卷伝』に展開される御法語について考えてみたい。

「十七条御法語」のなかで『和語灯録』に伝えられる御法語は「十七条⑤」の後半部のみであり、『四十八卷伝』所収「つねに仰せられける御詞」に伝えられる御法語は「十七条④・⑧・⑩」の三条である。他にも関連がみられる内容があるが、字句の比較等から、「十七条御法語」からの伝承とは考えられない。全四条と少ないが、そのなかでも「十七条⑤」の後半部は「三心義」として『和語灯録』に伝えられるもので、法然の三心解釈として一般的なものである。前半部が伝えられていないことから、道光が前半部に問題があるとして削除したか、又は、この一条のみということから、『和語灯録』には「十七条御法語」からではなく、他に存在した原本から伝承した可能性が高いと考えられる。

続いて、『四十八卷伝』に展開した三つの御法語であるが、これらはいずれも「十七条御法語」と細かな表現も軌を一にしているため、現在確認できる文献のなかでは、「十七条御法語」から収録したものと考えてよさそうである。そのなかでも「十七条⑩」はほぼ完全に一致する。「十七条④・⑧」は第二章で考察したように、同じ伝承のなかで一連の内容としてとらえられるものであるが、そのなかで「十七条⑧」に説かれる「要門」に関する内容だけが削除されていた。これはやはり、先述したように、親鸞へ影響を与えるような内容であり、また、一見西山義ともとらえられてしまう恐れがあるものであり、『四十八卷伝』編集の際に、誤解が生じることを恐れて削除されたものと考ええる。

いずれにしても、この「十七条御法語」は、『和語灯録』や『四十八卷伝』編集当時においても注意を要すべき遺文とみられていたのは確かである。

しかし、本論において検討した背景や、改変されながらも『四十八卷伝』に採用されていることを考えると、「十七条御法語」が偽撰であるということではなく、他宗に対する内容であったという背景があり、それを理解できなければ法然の思想が誤って伝えられてしまうということや、良忠の流れを汲む道光等にとっては、その内容が教義の本質とは異なるものであり、重視すべきものではなかったということである。やはり「十七条御法語」は、考慮すべき問題を含みながらも、決して偽撰とすることはできない、特殊な背景を有した遺文であるといえる。

ここで解決すべき問題は、『和語灯録』に伝承される一部の「十七条御法語」とは、『西方指南抄』に所収される「十七条御法語」か、それとも、原本「十七条御法語」かということである。この問題解決には、伝承される『和語灯録』や『四十八卷伝』の説示が重要

となる。『和語灯録』や『四十八卷伝』の「つねに仰せられける御詞」には、『西方指南抄』という一切説かれていない。さらに『翼賛』にも説かれないうところをみると、やはり原本「十七条御法語」からの伝承であると考えられるのが自然であると考ええる。また、『西方指南抄』内の「十七条御法語」の説かれ方をみるかぎり、「つねに仰せられける御詞」という題名にあるように、法然がつねに語っていた内容であるかどうかは分からない。したがって、『西方指南抄』からの伝承であるとは考えられないのである。

## 小結

本章では、「十七条御法語」の成立と展開について、その背景を(1)各御法語説示時、(2)『明義進行集』・『広疑瑞決集』への伝承と「十七条御法語」の成立、(3)『西方指南抄』への伝承とその後の展開の三段階に分けて考察した。

第一節では、第一段階である法然によって御法語が説かれた際の背景について考察した。良遍の思想や人物像をもとに「十七条御法語」との関係を明らかにし、さらに『興福寺奏状』や明恵による法然批判との関係より、「十七条御法語」はほとんどの内容が南都との関係を有していることを確認した。

第二節では、第二段階である信瑞によってこれらの内容が『明義進行集』や『広疑瑞決集』に採用される段階と、「十七条御法語」が成立する際の背景について考察した。前章までに検討した各条の伝承を再確認したうえで、信瑞が法然から信空等に「相伝」された内容をもって他宗に対抗し、法然教学の正統性を主張していたという背景を示した。また、「十七条御法語」の成立については、はじめに説示順から編者の意図を確認した。この説示順には教義的な基準で規則性を見出すことが難しいが、この遺文が特定の対象者を想定していたと考え、前半部分はその対象者が目を引くような導入であり、その後に教義的な内容へと導いていくという編者の意図があったのではないかと指摘した。その対象者とは南都北嶺等の法然教団への批判者であり、それに対抗する信瑞によるものであるということである。この対象者の相違をふまえることによって、法然にはさまざまな御法語の説き方があり、また、一連の流れがある内容のうち、一部分のみが残される類の御法語があり、背景をみずに真偽判断をすることはできないとした。この法然の説き方とは、「A、教義体系を示し、教義の本質を説く類のもの」と「B、聞かれたから答えたという類のもの」であり、「十七条御法語」はBに該当するものである。Bのみをみると一見法然の思想と異なっているととらえられてしまうが、両者とも法然の説示として問題がないのである。

第三節では、第三段階である「十七条御法語」が『西方指南抄』に採用される際の背景とその後の展開について考察した。第一項では、「十七条御法語」の内容が及ぼした親鸞への影響について考察した。これまでの考察より、「十七条御法語」は親鸞の思想が含まれるとは考えられないが、この法然の説示をもとに親鸞の思想が形成された可能性が高い。これは法然の御法語が、説かれた背景や、法然が自ら本当に示したかったことを考慮しなければ、親鸞の思想のように受け取ることができる一面があることをあらわしている。これはもちろん、法然によるものではなく、後に「十七条御法語」をはじめとした遺文を編集した者が、法然の詞を一部分しか伝えなかつたことから生じる問題であろう。第二項では、『西方指南抄』所収の「十七条御法語」と、原本「十七条御法語」を明確に区別した。第三項では、「十七条御法語」以後、『和語灯録』や『四十八卷伝』へと展開される際の背景

について考察した。ここで第二項でも挙げた、法然遺文にある問題を道光等が注意し、『和語灯録』等には採用しなかったという背景があると考えられた。また、この『和語灯録』や『四十八卷伝』への伝承が、『西方指南抄』からではなく、原本「十七条御法語」からであることを指摘した。

ここで最後に、前章までの考察結果もふまえて、「十七条御法語」伝承の特徴について改めて整理を行ないたい。

本論ではこれまで、「十七条御法語」の大きな特徴として、法然の教義書や他の御法語にはあまりみられない内容が多いということに注目して考察を進めてきた。例えば、「十七条①」には第二十願に関する問答が示されているが、ここで示される質問は明らかに専修念仏者から出されたものとは考えられない。

そこで個々の御法語が説かれた背景を考察した結果、第二章で検討した『明義進行集』系統の御法語は天台宗との関係が深く、第三・第四章で検討した『広疑瑞決集』系統の御法語や明遍に関する御法語は南都との関係が深いことが明らかとなった。それをふまえ、本章では良遍・『興福寺奏状』・明恵との関係をみることにし、「十七条御法語」のなかで十六の御法語が南都や天台宗との関連があることを確認した。

これらのことから分かることは、信空や明遍が、他宗からの批判に対して、法然から聞いていた教義をもって答えたか、または批判に対するために信空らが法然から直接聞いたものが原本あるいは口伝として残り、それを信瑞が『明義進行集』や『広疑瑞決集』に、師からの「相伝」として採用したという背景である。ここで示される内容は、法然が自身の教義を示そうとして説いたものではなく、聞かれたから教義の枠内で答えたという類のものであると考えられる。さらには、信空と明遍には血族的な関係があり、この親類関係のなかに信空等と同様に法然教団を守ろうとした集まりがあったことも考えられる（付録Ⅱ「人物関係図参照」）。

信瑞は『明義進行集』等を編集する際、基本的には自身の思想を交えないため、そこには信空等の師から伝えられた法然からの「相伝」がしっかりと残っていると考えられる。ここで信瑞は、編集の際に、天台宗からの批判には天台宗出身で天台宗に影響力をもっている信空の相伝をもつて対応し、南都の批判には南都出身の明遍等の相伝をもつて対応していたということも考えられるだろう。「相伝」によっていることが明確に示されているところが、信瑞の説示の信頼できるところであり、「十七条御法語」の説示背景を知るための注目点である<sup>69</sup>。

では次に、このような背景で伝えられた御法語は、偽撰としてしまつてよいかという問題について整理したい。本章の冒頭で述べたように、田村圓澄氏の考え方やこれまでの真偽判断方法でみると、「十七条御法語」は偽撰に分類されるものである。しかし、筆者はこのような背景がある遺文を、『選択集』と異なるから、または聖光・良忠の思想と異なるからといった思想面の根拠のみで偽撰としてしまつては、法然の幅のある教学体系を正しく受け取ることができないと考える<sup>70</sup>。

確かに、「十七条御法語」は法然の詞がそのまま残されたものではなさそうである。しかし、信瑞によるしつかりとした「相伝」によって、法然の思想が確実に伝えられたものがあり、完全な真撰とはいえなくても、法然の詞が伝えられたととらえられる、このような

種類の御法語もあるということを指摘したい。単に法然が対他宗ということでは述べたものとして残っているのであれば、後世の何者かによる偽撰である可能性が高くなる。しかし、その伝承過程に信空や明遍等の多くの諸師が関係し、信瑞によって相伝されていることが重要であり、また誰かの批判に対するために、『選択集』等とは異なる内容が説かれることはあり得ることであると考える。このことについて筆者は、法然の御法語に、教義の本質を説くものと、聞かれたから答えたという二種類の説き方があると指摘し、質的には異なるが、両者とも法然の詞として受けとめてもよいものであるとした。そのうえで、このような背景を考慮することなく、内容のみで真偽を判断してきたこれまでの御法語研究には問題があり、「十七条御法語」は法然の思想が伝えられたものとみなしてよいものであることを主張したい<sup>71</sup>。序論でも述べたように、法然の思想を正確にとらえるために偽撰と判断することは重要なことであるが、しっかりと背景をふまえたうえで、法然の思想としてとらえられるものがあることがいえるならば、法然御法語研究、法然研究の幅が大きく広がることになると思われる。

<sup>1</sup> 田村圓澄氏『法然上人伝の研究』参照。

<sup>2</sup> 浄土安立・西方報化項（宝治二年（一二四八年））

<sup>3</sup> 坂上雅翁氏「南都浄土教と良忠上人の教学——とくに良遍との関係を中心として——」、同氏「良遍『道意抄』について——念仏と別時意説をめぐって——」（『大正大学総合仏教研究所年報』二一、一九八〇年）等参照。

<sup>4</sup> 坂上雅翁氏「良遍の生駒隠遁について」（『法然学会論叢』四、一九八三年）参照。

<sup>5</sup> 良遍については、望月信亨氏「生駒良遍の浄土教義」（『浄土学』七、一九三四年）等を参照した。

<sup>6</sup> 北畠典生氏『信願上人小章集』における良遍教学」（『仏教学研究』三二・三三、一九七七年）参照。

<sup>7</sup> 山崎慶輝氏「一 日本唯識の展開——貞慶より良遍へ——」（日本仏教宗史論集二『南都六宗』、一九八五年）、成田貞寛氏「鎌倉時代に於ける南都佛教の展開——特に良遍の危機意識を中心として——」参照。

<sup>8</sup> 北畠典生氏「良遍の生涯」（『龍谷紀要』三一、一九八二年）参照。

<sup>9</sup> 望月信亨氏「生駒良遍の浄土教義」参照。

<sup>10</sup> 坂上雅翁氏「良遍の専修念仏批判について」（『仏教論叢』二七、一九八二年）参照。

<sup>11</sup> 『善導大意』（『浄全』一五・五七七上）

<sup>12</sup> 『善導大意』（『浄全』一五・五七七上）、また『念仏往生決心記』（『浄全』一五・五五八上）

八上）

<sup>13</sup> 『善導大意』（『浄全』一五・五七七下）

<sup>14</sup> 『念仏往生決心記』（『浄全』一五・五五七下）

<sup>15</sup> 『浄全』一五・五七八上

<sup>16</sup> 坂上雅翁氏「良遍の専修念仏批判について」参照。

<sup>17</sup> 望月信亨氏「生駒良遍の浄土教義」参照。

<sup>18</sup> 『浄全』一五・五六二下

<sup>19</sup> 『浄全』二・四二三上

<sup>20</sup> 『浄全』一五・五五八上—下

<sup>21</sup> 坂上雅翁氏「良遍『道意抄』について——念仏と別時意説をめぐって——」参照。

<sup>22</sup> 『浄全』一五・五七四下

<sup>23</sup>成田貞寛氏「鎌倉時代に於ける南都佛教の展開―特に良遍の危機意識を中心として―」、清水邦彦氏「良遍の地藏信仰」、『印仏研』四三―一、一九九四年）参照。

<sup>24</sup>坂上雅翁氏「南都浄土教と良忠上人の教学―とくに良遍との関係を中心として―」参照。  
<sup>25</sup>解釈に関しては、石田充之氏『鎌倉浄土教成立の基礎研究』（百華苑、一九六六年）、成田貞寛氏「法然の専修念仏義成立の波紋―興福寺奏状をめぐる諸問題―」（『佛教文化研究』二二、一九七六年）、奈良博順氏「興福寺奏状と『愚迷発心集』（戸松教授古稀記念『浄土教論集』、一九八七年）を参照

<sup>26</sup>成田貞寛氏「法然の専修念仏義成立の波紋―興福寺奏状をめぐる諸問題―」参照。貞慶の批判について、平雅行氏は、その原因は門弟の行状ではなく、法然の思想そのものにあつたとした（『日本中世の社会と仏教』参照）。これに対して城福雅伸氏は、その批判対象は門弟のみで、法然に対してはむしろ擁護しようとしているとした（『興福寺奏状』についての一考察）、『仏教学研究』四七、一九九一年参照）。これらを受けて安達俊英氏は、平氏の結論に賛同して、批判対象は法然思想そのものであるとしている（『法然浄土教に対する批判と戒』、『浄土宗学研究』一九、一九九二年参照）。

<sup>27</sup>解釈については適宜、石田充之氏『鎌倉浄土教成立の基礎研究』や成田貞寛氏「法然の専修念仏義成立の波紋―興福寺奏状をめぐる諸問題―」を参照した。

<sup>28</sup>以下、『興福寺奏状』は、『日仏全』一二四（興福寺叢書第二）一〇三上―八下に順次説かれてゐる。第一の該当箇所の原文は以下のとおりである。

若自<sub>レ</sub>古相承。不<sub>レ</sub>始<sub>二</sub>于今<sub>一</sub>者。逢<sub>三</sub>誰聖哲<sub>一</sub>。面受<sub>二</sub>口決<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>幾内証<sub>一</sub>。教誠示導哉。縦雖<sub>二</sub>有<sub>レ</sub>功有<sub>レ</sub>徳。須<sub>下</sub>奏<sub>二</sub>公家<sub>一</sub>。以待<sub>中</sub>勅許<sub>上</sub>。私号<sub>二</sub>一宗<sub>一</sub>。甚以不当。

<sup>29</sup>近来諸所。翫<sub>二</sub>一画図<sub>一</sub>。世号<sub>二</sub>撰取不捨曼陀羅<sub>一</sub>。弥陀如来之前。有<sub>二</sub>衆多人<sub>一</sub>。仏放<sub>二</sub>光明<sub>一</sub>。其種々光。或枉而横照。或来而返<sub>レ</sub>本。是顕宗学生。真言行者為<sub>レ</sub>本。其外持<sub>二</sub>諸經<sub>一</sub>。誦<sub>二</sub>神呪<sub>一</sub>。造<sub>二</sub>自余善根<sub>一</sub>之人。其光所<sub>レ</sub>照。唯専修念仏一類。見<sub>二</sub>地獄絵像<sub>一</sub>之者。恐<sub>レ</sub>作<sub>二</sub>罪障<sub>一</sub>。見<sub>二</sub>此曼荼羅<sub>一</sub>之者。悔<sub>レ</sub>修<sub>二</sub>諸善<sub>一</sub>。教化之趣。多<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>此類也<sub>一</sub>。（中略）偏修<sub>二</sub>余善<sub>一</sub>。全不<sub>レ</sub>念<sub>二</sub>弥陀<sub>一</sub>者。実可<sub>レ</sub>漏<sub>二</sub>撰取光<sub>一</sub>。既欣<sub>二</sub>西方<sub>一</sub>。亦念<sub>二</sub>弥陀<sub>一</sub>。寧以<sub>二</sub>余行<sub>一</sub>。隔<sub>二</sub>大悲光明<sub>一</sub>哉。

<sup>30</sup>『日仏全』一二四（興福寺叢書第二）一〇四上

<sup>31</sup>爰専修之身。不<sub>レ</sub>礼<sub>二</sub>余仏<sub>一</sub>。口不<sub>レ</sub>称<sub>二</sub>余号<sub>一</sub>。其余仏余号者。即釈迦等諸仏也。

<sup>32</sup>貞慶の釈迦信仰は『悲華經』によるものであり、「唐招提寺釈迦念仏願文」（『日仏全』一〇五・二一）によつて貞慶の釈尊観を知ることができる。すなわち、貞慶は釈尊を「此界之慈父」・「我等之悲母」・「一代之教主」・「四衆之本師」をそなえた一体四徳を兼ねた仏であるとし、その他に『地藏講式』や『春日権現験記』等にも示され、貞慶のさまざまな信仰の根底にはこの釈迦信仰があるとされている。また、後述する明恵にも同様の釈迦信仰があつたようである。（今堀太逸氏『神祇信仰の展開と仏教』九三―六頁や、成田貞寛氏「法然上人と貞慶上人―釈迦如来観を中心として―」、恵谷隆戒先生古稀記念『浄土教の思想と文化』、一九七二年参照。）

<sup>33</sup>今執<sub>二</sub>一仏之名号<sub>一</sub>。都塞<sub>二</sub>出離之要路<sub>一</sub>。（中略）我<sub>下</sub>説<sub>二</sub>法華經<sub>一</sub>之者<sub>中</sub>地獄<sub>上</sub>。或云<sub>下</sub>受<sub>二</sub>持法華<sub>一</sub>浄土業<sub>上</sub>者。是謗<sub>二</sub>大乘一人也<sub>一</sub>。（中略）如<sub>二</sub>堂塔建立<sub>一</sub>。尊像造<sub>二</sub>図<sub>一</sub>。輕<sub>レ</sub>之吹<sub>レ</sub>之。如<sub>レ</sub>土如<sub>レ</sub>沙。福恵共闕。現当憑<sub>レ</sub>少。（中略）謗<sub>二</sub>大乘一業<sub>一</sub>。罪中最大。雖<sub>二</sub>五逆罪<sub>一</sub>。復不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>及。是以弥陀悲願。引撰雖<sub>レ</sub>広。誹謗正法。捨而無<sub>レ</sub>救。於戲西方行者。所<sub>レ</sub>憑在<sub>レ</sub>誰乎。

<sup>34</sup>念仏之輩。永別<sub>二</sub>神明<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>論<sub>二</sub>權化実類<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>憚<sub>二</sub>宗廟大社<sub>一</sub>。若崇<sub>二</sub>神明<sub>一</sub>。必墮<sub>二</sub>魔界<sub>一</sub>。（云云）。於<sub>二</sub>実類鬼神<sub>一</sub>者。置而不<sub>レ</sub>論。至<sub>二</sub>權化垂迹<sub>一</sub>者。既是大聖也。上代高僧。皆以帰敬。彼伝教参<sub>二</sub>宇佐宮<sub>一</sub>。参<sub>二</sub>春日社<sub>一</sub>。各有<sub>二</sub>眼前之奇瑞<sub>一</sub>。

<sup>35</sup>本章で良遍の行実をまとめる際にも言及した。

<sup>36</sup>曇鸞法師者。念仏大祖也。於<sub>二</sub>往生上輩<sub>一</sub>。出<sub>二</sub>五種縁<sub>一</sub>。其四云。修諸功德。中輩七縁之中。起塔寺。飯食沙門（云云）。又道綽禪師。会<sub>二</sub>常修念仏三昧文<sub>一</sub>云。行<sub>二</sub>念仏三昧<sub>一</sub>多

故。言<sub>レ</sub>常修<sub>一</sub>。非<sub>レ</sub>謂<sub>二</sub>全不<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>余三昧<sub>一</sub>也（云云）。善導和尚者。所<sub>レ</sub>見塔寺。無<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>修覆<sub>一</sub>。然者上自<sub>二</sub>三部之本經<sub>一</sub>。下至<sub>二</sub>一宗之解頤<sub>一</sub>。諸行往生盛所<sub>レ</sub>許也。加<sub>レ</sub>之。曇融<sub>レ</sub>橋。善晟造<sub>レ</sub>路。常旻修<sub>レ</sub>堂。善会弘<sub>レ</sub>坊。空忍採<sub>レ</sub>花。安忍燒<sub>レ</sub>香。道如施<sub>レ</sub>食。僧慶縫<sub>レ</sub>衣。各以<sub>二</sub>事相一善<sub>一</sub>。皆得<sub>二</sub>順次往生<sub>一</sub>。僧喻持<sub>レ</sub>阿含<sub>一</sub>。行衍之講<sub>二</sub>撰論<sub>一</sub>。（中略）若愚痴道俗。不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>之意<sub>一</sub>。或輕<sub>二</sub>往生之道<sub>一</sub>。或退<sub>二</sub>念仏之行<sub>一</sub>。或又不<sub>レ</sub>兼<sub>二</sub>余行<sub>一</sub>。無<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>者。全非<sub>二</sub>本懷<sub>一</sub>。

<sup>37</sup>『当麻曼茶羅疏』四五（浄全一三・六八六下―七上）に詳細あり。中国潤州（開皇一五年）大業一年（五九五―六〇五年）の僧である。

<sup>38</sup>支那広州峴亭の人。中和一年（八八一年）に寂す。『望仏』

<sup>39</sup>『日仏全』一二四（興福寺叢書第二）一〇五

<sup>40</sup>先於<sub>二</sub>所念仏<sub>一</sub>。有<sub>レ</sub>名有<sub>レ</sub>体。其体中。有<sub>レ</sub>事有<sub>レ</sub>理。次付<sub>二</sub>能念之相<sub>一</sub>。或口称或心念。彼心中。或係念或觀念。彼觀念中。自<sub>二</sub>散位一至定位<sub>一</sub>。自<sub>二</sub>有漏一及<sub>二</sub>無漏<sub>一</sub>。淺深重々。前劣後勝。然者口唱<sub>二</sub>名号<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>觀不<sub>レ</sub>定。是念仏之中。麁也淺也。若隨<sub>レ</sub>世依<sub>レ</sub>人。此又雖<sub>レ</sub>足。正及<sub>二</sub>校量<sub>一</sub>者。争不<sub>レ</sub>弁<sub>二</sub>差別<sub>一</sub>。爰專修蒙<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>此難<sub>二</sub>之時<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>顧<sub>二</sub>万事<sub>一</sub>。只答<sub>二</sub>一言<sub>一</sub>。是弥陀本願。有<sub>二</sub>四十八<sub>一</sub>。念仏往生。第十八願也。可<sub>レ</sub>下隱<sub>二</sub>幾許大願<sub>一</sub>。唯以<sub>二</sub>一種<sub>一</sub>。号<sub>中</sub>本願<sub>上</sub>哉。付<sub>二</sub>彼一願<sub>一</sub>。乃至十念者。挙<sub>二</sub>其最下<sub>一</sub>也。以<sub>二</sub>觀念<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>本。下及<sub>二</sub>口称<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>多念<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>先。不<sub>レ</sub>捨<sub>二</sub>十念<sub>一</sub>。是大悲至深。仏力最大也。其易<sub>レ</sub>導易<sub>レ</sub>生者。觀念也。多念也。依<sub>レ</sub>之觀經云。若人苦迫。不得念仏。応称無量寿仏（云云）。既称名之外。有<sub>二</sub>念仏言<sub>一</sub>。知其念仏。是心念觀念也。彼勝劣兩種之中。如來本願。寧置<sub>レ</sub>勝而取<sub>レ</sub>劣哉。（中略）觀經付属之文。善導一期之行。唯在<sub>二</sub>仏名<sub>一</sub>者。誘<sub>二</sub>下機<sub>一</sub>之方便也。彼師解頤。詞有<sub>二</sub>表裏<sub>一</sub>。

<sup>41</sup>仏法王法。猶如<sub>二</sub>身心<sub>一</sub>。互見<sub>二</sub>其安否<sub>一</sub>。宜<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>彼盛衰<sub>一</sub>。当時浄土法門始興。專修要行最盛。可<sub>レ</sub>謂王化中興之時歟。但<sub>三</sub>字已廢<sub>一</sub>。八宗將<sub>レ</sub>滅。天下理乱。亦復如何。所<sub>レ</sub>願只諸宗与<sub>二</sub>念仏<sub>一</sub>。宛如<sub>二</sub>乳水<sub>一</sub>。仏法与<sub>二</sub>王道<sub>一</sub>。永均<sub>二</sub>乾坤<sub>一</sub>。而諸宗皆信<sub>二</sub>念仏<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>異心<sub>一</sub>。專修深嫌<sub>二</sub>諸宗<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>同座<sub>一</sub>。水火難<sub>レ</sub>並。進退惟谷。

<sup>42</sup>『日仏全』一二四（興福寺叢書第二）一〇八上

<sup>43</sup>解頤については、石田充之氏『鎌倉浄土教成立の基礎研究』参照。

<sup>44</sup>共通点に關しては下間一頼氏「貞慶像の形成―戒律実践の真相―」（吉川弘文堂、二〇〇二年）参照。

<sup>45</sup>『明患上人資料第一』二二二九

<sup>46</sup>『明患上人神現伝記』『明患上人資料第一』二四七

<sup>47</sup>是以四十八願中处处又有<sub>二</sub>發菩提心之言<sub>一</sub>。汝所<sub>レ</sub>引第十八願中云至心信樂欲生我國（云云）明知内心是正因也往生之業非<sub>三</sub>唯限<sub>二</sub>口称<sub>一</sub>也設深解<sub>二</sub>菩提心行相<sub>一</sub>時雖<sub>レ</sub>言<sub>三</sub>至心信樂之文非<sub>二</sub>必菩提心<sub>一</sub>若口称之外取<sub>二</sub>内心<sub>一</sub>者以<sub>二</sub>内心<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>正因<sub>一</sub>（『浄全』八・六八七上）  
<sup>48</sup>觀經疏第一初云道俗時衆等各發<sub>二</sub>無上心<sub>一</sub>（此即菩提心也乃至）願以<sub>二</sub>此功德<sub>一</sub>平等施<sub>二</sub>一切<sub>一</sub>同發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>往<sub>二</sub>生安樂國<sub>一</sub>又第四卷終示<sub>二</sub>靈相<sub>一</sub>勸<sub>二</sub>有緣知識<sub>一</sub>文云以<sub>二</sub>此功德<sub>一</sub>廻<sub>二</sub>施衆生<sub>一</sub>悉發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>慈心相向（等云云余処解頤亦有<sub>二</sub>此文<sub>一</sub>）此中既云<sub>二</sub>各發無上心<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>各称弥陀仏<sub>一</sub>云<sub>二</sub>同發菩提心<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>同称弥陀名<sub>一</sub>云<sub>二</sub>悉發菩提心<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>悉称弥陀名<sub>一</sub>当<sub>レ</sub>知菩提心是浄土正因故總標處唯出<sub>二</sub>正因<sub>一</sub>也（『浄全』八・六八八上―下）

<sup>49</sup>觀念法門出<sub>二</sub>念仏三昧法<sub>一</sub>引<sub>二</sub>般舟經<sub>一</sub>終云阿弥陀仏報言欲<sub>二</sub>來生<sub>一</sub>者当<sub>レ</sub>念<sub>二</sub>我名<sub>一</sub>莫（以下、省略）（『浄全』八・六八八下）

<sup>50</sup>往生礼讚云又如<sub>二</sub>文殊般若云<sub>一</sub>明<sub>二</sub>一行三昧<sub>一</sub>唯勸独处<sub>二</sub>空閑<sub>一</sub>捨<sub>二</sub>諸乱意<sub>一</sub>係<sub>二</sub>心一仏<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>觀<sub>二</sub>相顔<sub>一</sub>專称<sub>二</sub>名字<sub>一</sub>即於<sub>二</sub>念中<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>彼阿弥陀仏及一切仏等<sub>一</sub>（『浄全』八・六九一下）  
<sup>51</sup>以<sub>二</sub>三昧<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>趣為<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>得<sub>二</sub>真念<sub>一</sub>故勸<sub>二</sub>称名<sub>一</sub>也（『浄全』八・六八九下）

<sup>52</sup>言<sub>下</sub>本願中更無<sub>中</sub>菩提心等余行<sub>上</sub>者何故第十九願云發菩提心修諸功德等（云云）（中略）言<sub>三</sub>第十八願無<sub>二</sub>菩提心之言<sub>一</sub>者既云<sub>二</sub>至心信樂欲生我國<sub>一</sub>何此中簡<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>乎（『浄全』八・六九三上―下）

- 5<sub>3</sub> 『浄全』八・六九三下―四上  
5<sub>4</sub> 『浄全』八・六九七下  
5<sub>5</sub> 『浄全』八・七〇四上―下  
5<sub>6</sub> 『浄全』八・七二三上  
5<sub>7</sub> 『浄全』八・七二八下  
5<sub>8</sub> 『浄全』八・七二九下  
5<sub>9</sub> 『浄全』八・七三一上―下  
6<sub>0</sub> 『浄全』八・七三六下  
6<sub>1</sub> 「明恵『摧邪輪』の法然批判 再考」(『仏教論叢』四九、二〇〇五年)  
6<sub>2</sub> 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、三〇  
6<sub>3</sub> 『明義進行集 影印・翻刻』一八〇―一頁  
6<sub>4</sub> 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、二六―八  
6<sub>5</sub> 先述したように、そのような意図が聖光にあったかは不明であり、良忠によるところが大きいと考えられる。  
6<sub>6</sub> 清水澄氏「法然上人の人間観―護教論的試論―」(浄土宗開宗八百年記念『法然上人研究』、一九七五年) 参照。  
6<sub>7</sub> 林田康順氏「廬山寺蔵『選択集』における偏依善導一師をめぐる推敲」参照。  
6<sub>8</sub> 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』一二三―八頁参照。  
6<sub>9</sub> ここで、南都北嶺の批判と御法語との関係について、(1)法然教学があつたうえでの批判か、(2)批判があつたうえで、それに対抗するための御法語かといった問題があるが、ここで「十七条御法語」に限ってみれば、他の教義書や御法語には説かれぬ内容が多いというところが、(2)に該当するものであることの根拠となる。  
7<sub>0</sub> 疑わしい遺文は、法然教学をまとめるうえでことわりなしに典拠とできないという問題もある。  
7<sub>1</sub> このように考えると、『明義進行集』や『広疑瑞決集』自体が對他宗ということを意識して編纂され、『興福寺奏状』の「相承がない」という批判に対する信瑞の抵抗である可能性や、『明義進行集』で初めて示された「無観称名義」という概念が、對他宗のこのような背景のなかでつくられ、主張されるべき必要性が生じたというような可能性も考えられる。これは『明義進行集』・『広疑瑞決集』全体をみなければ解決できない問題であるため、今後の課題としたい。

## 総 結

以上、六章にわたって「十七条御法語」の成立と伝承過程における背景について論じてきた。ここで、各章における検討で明らかになった点を整理し、「十七条御法語」伝承の特徴を明らかにして結論としたい。

第一章では、はじめに「十七条御法語」に関わる三つの問題点について検討した。「題名」・「説示順序」・「内容」の三点である。「題名」については、親鸞真筆本や版本、『昭法全』の段落分けとは異なる筆者の見解を提示したうえで、全部で十七条になることを示し、題名は「十七条御法語」として間違いがないことを明らかにした。その段落分けに基づいて各条を概観し、説示内容が起行論・教判論・安心論・作業論に大きく分けられることや、十七条のうち、大半の御法語が信瑞の『明義進行集』・『広疑瑞決集』と深い関わりをもつことを指摘した。第二章以降は、この『明義進行集』伝承系統と『広疑瑞決集』伝承系統に分け、残された「説示順序」や真偽に関わる「内容」の問題を念頭におきながら考察をすすめた。

第二章では、第一章で提示した二系統のうち、『明義進行集』の伝承系統に属する御法語である「七条②・④・⑤・⑧・⑩・⑬・⑯・⑰」について検討した。この九つの御法語には、一見内容的な統一性がみられないが、伝承という視点でみたととき、はじめて各御法語に共通点がみられることを指摘した。「七条②・⑯」には、釈尊出世本懐や宗義各別といった教判論が説かれていた。「二期物語」に唯一同内容が示されていたことより、この内容は、天台僧である公胤からの法然に対する非難が発端となつて示されたものであることを明らかにした。当時公胤以外にも、他宗から法然に対する批判があつたことが確認できるが、法然は積極的に公胤に反論しているわけではない。「七条⑬・⑯」には、称念と観念といった念仏論が説かれていた。この御法語では、「信空伝説の詞」、『明義進行集』信空の項に同内容が示されていたため、信空の人物像に注目した。この御法語のなかでは、源信と善導が比較して示されており、法然は源信の説示を用いることによつて、他宗、とくに天台宗に対して説得力をもたせたものである。信空は他宗からの弾圧処理に当たつていたということや、円頓戒の戒師として天台宗に対して発言力や影響力をもつていたことから、この法然の説示をもつて他宗からの疑問や批判に対して信空が答えたものであることを明らかにした。「七条⑤」には、念仏の修し方と称える際の心構えが説かれていた。『明義進行集』や「信空伝説の詞」との比較から、この御法語は信空の「白河消息」が原本であることを指摘し、そこから『明義進行集』や「七条⑤」へと伝わっていくという伝承過程を示した。さらに、この御法語の背景には明遍や天台僧覚愉との関連もうかがわれた。明遍と信空は血族的に近く、その一族は、法然教団を守ろうとする血族的な集まりがあつた。覚愉は『明義進行集』に項を設けて挙げられる八名のうちの一人である。「七条④・⑧」には、念仏と諸行といった念仏論が説かれていた。ここでは、「信空伝説の詞」の説示との関係から、「七条御法語」と信空の関わりがより明確になる。また、「七条⑤」で注目した覚愉と廬山寺を通して関係をもつ禅仙や永弁も「七条御法語」と関連がある人物として挙げられた。いずれも天台僧であるが、これらの質問に信空や明遍が法然の教えをもつて答えているという構図をみることができた。さらに、「七条⑤」の時と異なり、「白河消息」のような原本が確認できないことから、原本の他に、口伝という伝わり

方もあることを指摘した。最後に「十七条⑩・⑫」には、三種行儀について説かれていた。『明義進行集』には雅成親王が隆寛・明禪・聖覚に念仏往生に関する質問を書簡にてやりとりしていたことが示され、その質疑応答のなかに「十七条⑩・⑫」の内容が説かれていた。雅成親王は天台教団と深い関わりを持つ人物であり、ここでも天台の立場からの質問に対して隆寛等が法然の教えをもって答えるという背景があることが明らかとなった。また、信瑞が『明義進行集』を編集する際に、これらの書簡の内容に手を加えることがなく、原本を忠実に記載していることを確認できたことも重要な点である。以上、各条を検討した結果、第二章でみえてくる共通点とは、公胤・源信・覚愉・禅仙・永弁・雅成親王という天台宗との関係が深い人物が関連していたことである。このような天台の思想を持つ者からの質問や批判に対して、信空や明遍、隆寛等が、法然の教えをもって対処し、さらに、その論争に法然自身は関わっていないということを明らかにした。

第三章では、第一章で提示した二系統のうち、『広疑瑞決集』の伝承系統に属する御法語である「十七条①・③・⑭」の三条について検討した。「十七条①」には、第二十願について説かれていた。ここでまず問題となったのが、この説示の真偽である。法然は他の文献で第二十願解釈を述べることがほとんどない。また、ここに説かれるような、三生、百年の内に往生がかなうという内容はどこにもみられない。これは、田村圓澄氏による真偽判断によれば、すぐに偽撰とされるべき内容である。そこで法然門下の文献から関連内容を検索すると、『東宗要』と『広疑瑞決集』の二文献のみに同様の内容が説かれていた。このうち、『広疑瑞決集』に、この内容が信空からの「相伝」であることが明示されている点に注目し、原本から『広疑瑞決集』や「十七条御法語」に伝承される背景を明らかにした。また、信空だけでなく、明遍や南都においてもこの三願というものが重要な問題となっていたことを確認した。真偽に関しては、門下の解釈より、第二十願というものが、そもそも念仏による往生を願体としたものではなく、阿弥陀仏との結縁の強さを示すものであり、阿弥陀仏と一度でも縁を結んだ者は、いつか必ずその願いが果遂し、往生がかなうというものであるととらえることによって、「十七条①」や『広疑瑞決集』に説かれる内容が法然教学として問題がないと結論づけた。同時に、この内容は法然が積極的に自身の教学を示すものとは類を異にし、他者からの質問に対する問答のなかで説かれている点に注目した。「十七条⑭」には、第十九願が諸行の人を第十八願にひきこむという、法然教学にはみられない内容が説かれていた。門下の文献のなかでも同内容がみられるのは『広疑瑞決集』のみであり、この点より検討した。『広疑瑞決集』の該当箇所には、第二十願と同様に「相伝」であることが説かれている点や、その直前に示される信瑞の詞に注目した。そこには、信瑞の他宗からの批判に対する強い対抗意識があらわされている。そこで分かることは、信瑞には對他宗という意識があり、そのために信空や隆寛といった師から「相伝」された法然の解釈をもって他宗に対抗しようとする構図である。また、ここに挙げられていた批判は、『興福寺奏状』に示される内容と一致し、南都からの批判であったことが分かる。「十七条③」には、往生以後、地藏菩薩等が覺りを目指す仲間となるという内容が説かれるが、これも法然教学にはみられない内容であった。そして『広疑瑞決集』のみに同様の説が説かれる点も先の二つの御法語と同様であった。ここで注目したのが、『興福寺奏状』起草した貞慶や、その教えを引き継ぐ良遍等、南都の間には強い地藏信仰があるということである。つまり、第三章でも、對他宗という意識のなかで、信瑞が信空等によって相伝され

た法然の解釈によって対処していたという背景が明らかとなる。第二章と異なる点は、この三つの内容は法然教学的に珍しいということと、相手が南都であるということであった。第四章では、「十七条御法語」のなかで、『明義進行集』系統にも『広疑瑞決集』系統にも属さない五つの御法語について検討した。「十七条⑥・⑦・⑨・⑪・⑬」が該当する。このうち、「十七条⑩・⑮」には、念声は一論と三心論が説かれていた。この二つの御法語の伝承には、ともに明遍と良遍が深く関わっていることを明らかにした。また、『興福寺奏状』や明恵からの批判が意識されていることが確認された。「十七条⑥・⑦・⑨」には、それぞれ願成就文、第十八願の「至心信樂欲生我国」、就行立信釈について説かれている。本章では、これら三つの御法語に関して、特定の人物や伝承背景を確定することができなかった。これは関連人物が特定できないためである。しかし、教義的には問題がない内容であることを確認した。

第五章では、「十七条御法語」に示される内容と、法然の教義書や他の御法語に説かれる内容との比較検討を行った。これは第二章から第四章において各条を考察する際に述べてきたことであるが、改めて整理しなおすことによつて、「十七条御法語」の思想面における特徴を明確に示すことができた。また、第二節で述べた、念仏と諸行に関しては、先学の研究をもとに、法然が「浄土門帰入」という大きな宗教的体験を経て、念仏一行となり、諸行往生を一切認めない立場になるということを明らかにした。各思想について比較した結果、「十七条御法語」は法然教学の枠内にはおさまるものであるが、法然が自ら積極的に示そうとした教学とは趣きを異にする特殊なものであるという特徴があることを指摘した。第六章では、本論の研究目的である、「十七条御法語」の伝承過程について検討した。

その際、「十七条御法語」が現存する形に至るまでを三段階に分けて考察した。(1)各御法語説示時、(2)『明義進行集』・『広疑瑞決集』伝承時、(3)『西方指南抄』伝承時とその後への展開の三段階である。(1)は法然によつて「十七条御法語」に説かれる内容が語られた際の背景である。はじめに、「十七条御法語」の伝承に関する重要人物として、良遍の思想や人物像について整理した。良遍の思想をみることによつて、当時の南都における仏教の問題点を確認することができた。また、第三章や第四章で注目した『興福寺奏状』や明恵の批判を全体的にみたらうと、「十七条御法語」との対応を確認したところ、十七条中、十五条がこれらに対応する結果となった。つまり、これは南都との関係があることをあらわしている。これをふまえて、第四章の最後に検討した伝承不明の三つの御法語のうち、結局「十七条⑥」と「十七条⑦」の二つも南都で問題となっていた教義内容であることが明らかとなった。また、第二章で検討した天台宗との関係を加えると、十七条中十六条が他宗との関係を有すると結論づけた。(2)は信瑞によつてこれらの内容が採用された際の背景である。信瑞は師からの「相伝」を正確に伝えるため、原本に手を加えることなく、その相伝をもつて他宗からの批判に対抗していたことを確認した。また、「十七条御法語」は『明義進行集』等から直接伝わったものではなく、それ以前の原本や口伝が想定できることも確認した。そして(1)の結果もふまえて、「十七条御法語」の成立時の背景を検討した。はじめに「十七条御法語」の並び順については、浄土宗義を学ぶ者を対象にしているのではなく、他宗の者や民衆にとつて関心のある内容が前半部に並び、徐々に教義的な内容に導いていくという意図があることを明らかにした。それ故に、浄土宗義からみれば珍しい内容がみられることとなる。続いて、その対象者に関して、「一百四十五箇条問答」を例に、法然の御法

語には「A、教義体系を示し、教義の本質を説く類のもの」と、「B、聞かれたから答えたという類のもの」という二種類があることを明らかにした。この背景をふまえずに、Bのみが示される御法語を文面のみで受け止めるならば、非法然のと判断されてしまうのである。御法語が説かれた背景を確認する重要性を指摘した。「十七条御法語」はBにあたるものである。続いて、最終的に『西方指南抄』に採用される際と、その後に展開する際の背景について検討した。「十七条御法語」にかぎってみれば、ここに親鸞による意図的な加筆や編集があったとは考えられず、原本が存在し、親鸞はそれを書写したということの本論で論証した。しかし、「十七条御法語」に示される三願解釈や要門・弘願というような理解が親鸞に影響を与えた可能性があることを指摘した。そして最後に、後に『和語灯録』や『四十八卷伝』へと展開する背景について、これまで述べてきたように「十七条御法語」が特殊な背景のなかで成立し、伝統的な法然教学とは異質のものであるということや道光や舜昌等が注意し、誤解を恐れて削除や改変を加え、問題のない形で採用したと推察されると結論づけた。

以上の検討より、「十七条御法語」について本論で指摘し得た点は以下のとおりである。

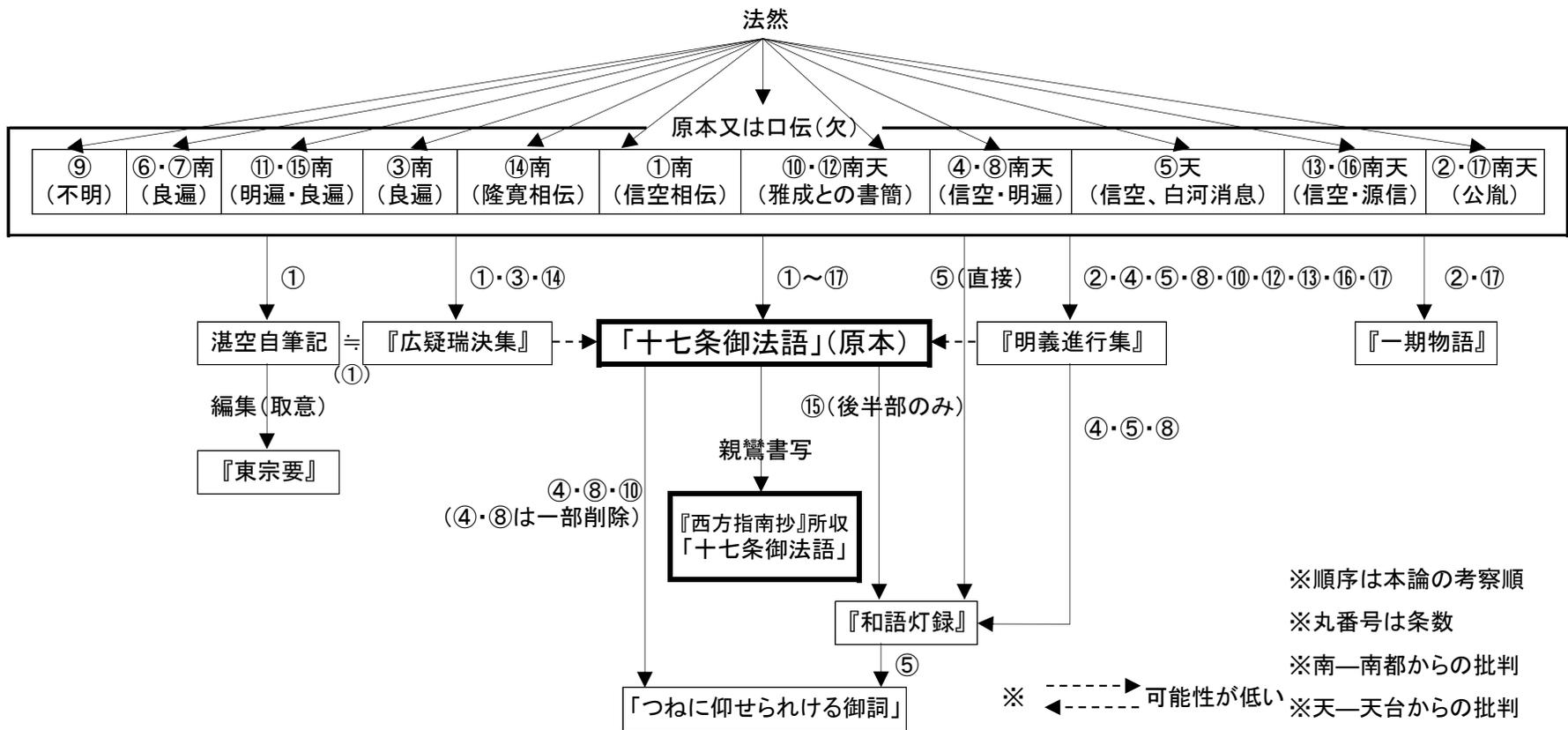
① 『西方指南抄』に所収される以前に、原本が存在したと考えられること。

② 「十七条御法語」は、法然が自らの立場を明らかにするために積極的に説いたものではなく、他者からの質問に答えたものであること。

③ 御法語の成立や伝承の背景をふまえると、「十七条御法語」の内容は法然の詞が示されたものとして受け取ることができ、偽撰とみなされないこと。

また、本論のような、御法語の背景を探る研究方法を用いることによって、『三部経大意』や「東大寺十問答」といった、これまで真偽を中心に問題が提起されてきた遺文の問題点を見直すことができると思われる。これらの文献と「十七条御法語」の成立事情は非常に似通っている。この検討は今後の課題としたい<sup>1)</sup>。

最後に、「十七条御法語」に説かれる法然御法語の伝承過程について、これまでの結果を次頁に図示してまとめたい。



すなわち、法然から信空や明遍等に伝えられた御法語が、原本又は口伝として残っていたと推測されるということである。これらの成立背景は区々であり、本論で各々考察してきたところである。それらの御法語が、『明義進行集』や『広疑瑞決集』等に採用されるのと同時期に、「十七条御法語」の原本が成立したと考える。その原本「十七条御法語」から、『西方指南抄』や『和語灯録』、『四十八卷伝』へと展開していくものである。

「十七条御法語」は確かに一見多くの教義問題を孕む御法語であるが、その伝承背景をしつかりとふまえたならば、安易に偽撰とみなすことはできないものであり、法然の思想が示された遺文として受け取るべきものであると結論づけられるのである。

<sup>1</sup>今後の課題としては、他に以下のような点も挙げられる。

(1) 文献について

本論では、主に「十七条御法語」が所収される『西方指南抄』や信瑞の『明義進行集』、『広疑瑞決集』に注目して進めてきた。しかし、「十七条御法語」に関する部分に限定した検討であり、全体的にみることはできなかった。『明義進行集』と『広疑瑞決集』の比較等、本論では解決しきれなかった問題がたくさんある。また、信瑞のこの両著は、この時代の背景を読み解くための課題が多く存在する文献であり、とても興味深い。『明義進行集』に挙げられる諸師の個々の思想も明らかにされる必要があり、これらの検討には、本論では言及することができなかった『一言芳談』や『祖師一口法語』との関係等、宗学上重要な問題が関わってくる。

(2) 真偽について

御法語研究において、基本となる各遺文の真偽については、早急な解決が求められる。本論では、「十七条御法語」に関する真偽について解決することができたが、この結論や方法論は、他の遺文にも援用することができると考えている。

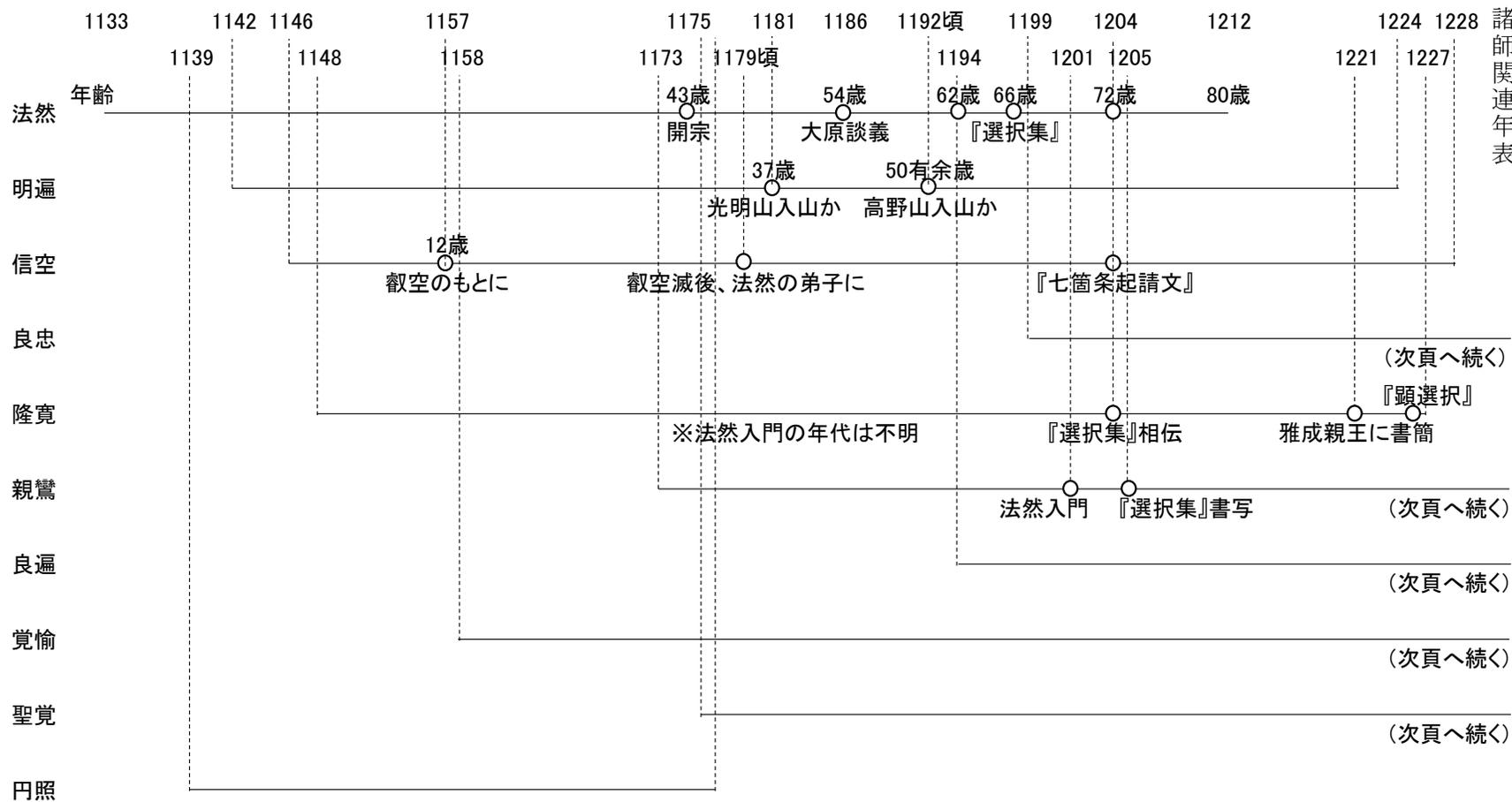
(3) 時期について

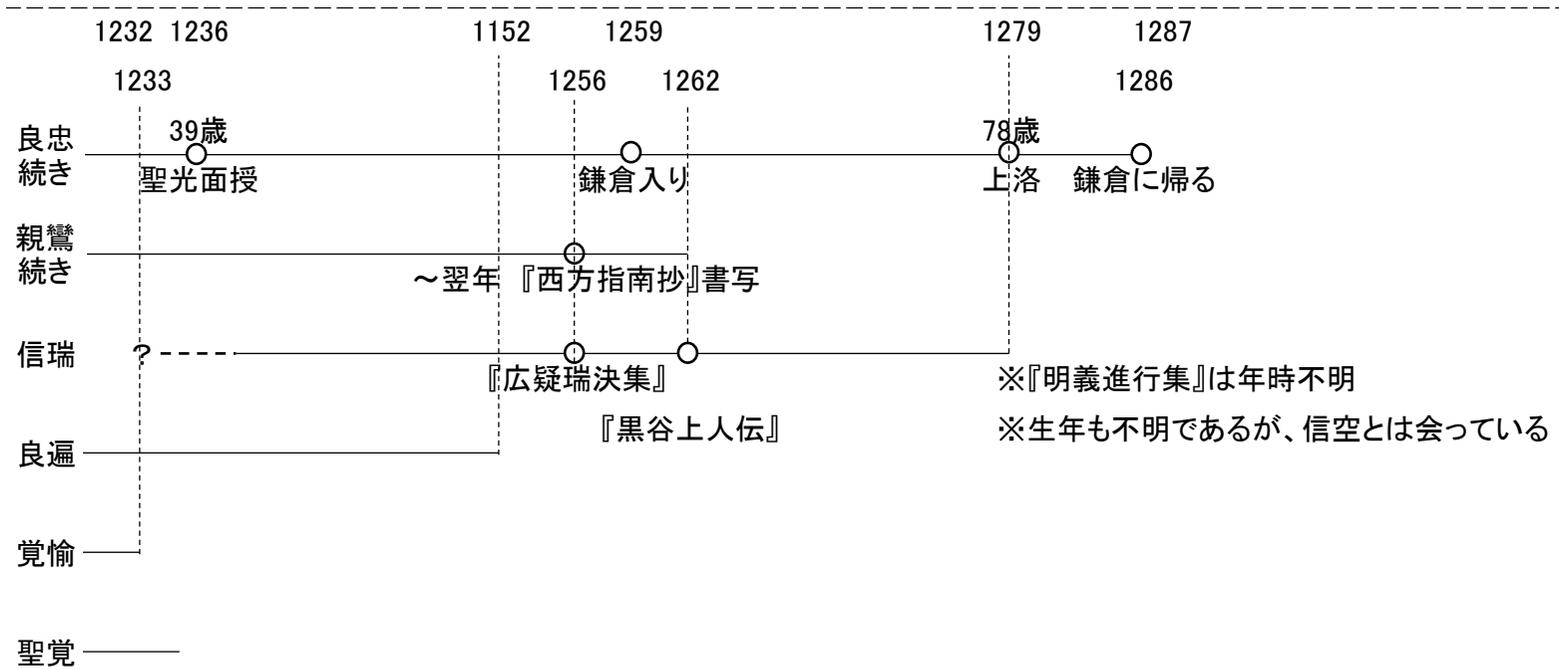
御法語が説かれた時期を特定することは、非常に難しいことである。本論においても、「四釈書」との比較によって、「十七条御法語」が「四釈書」よりも後期のものであることにはふれたが、具体的な時期の特定には至っていない。少なくとも他宗からの批判が激しくなり、法然門下がその批判に対処せざるを得なくなった頃に関係することは分かるが、詳しい検討は今後の課題としたい。

このような検討を重ねることによって、御法語の文面上のみでは把握することができない、法然の幅のある教学体系を理解することができるのである。

# 付録

## 【付録Ⅰ】 諸師関連年表







## 参考文献

※著者別、五〇音、年代順

### 【単行本】

- 阿川貫達氏『浄土宗義概説』（浄土宗、一九五七年）
- 浅井成海氏『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』（永田文昌堂、二〇〇四年）
- 井川定慶氏『法然上人伝全集』（法然上人伝全集刊行会、一九五二年）
- 井川定慶氏『法然上人絵伝の研究』（法然上人伝全集刊行会、一九六一年）
- 石井教道氏『浄土の教義と其教団』（寶文館、一九二九年）
- 石井教道氏『選択集全講』（選択集全講刊行後援会、一九五九年）
- 石田充之氏『日本浄土教の研究』（百華苑、一九五二年）
- 石田充之氏『鎌倉浄土教成立の基礎研究』（百華苑、一九六六年）
- 石田充之氏『法然上人門下の浄土教学の研究』（大東出版社、一九七九年）
- 石橋誠道氏『九品寺流長西教義の研究』（国書刊行会、一九三七年）
- 伊藤唯真氏『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文館、一九八一年）
- 伊藤祐晃氏『浄土宗史の研究』（国書刊行会、一九八四年）
- 井上光貞氏『新訂日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七五年）
- 今堀太逸氏『神祇信仰の展開と仏教』（吉川弘文堂、一九九〇年）
- 今堀太逸氏『権者の化現―天神・空也・法然―』（吉川弘文堂、一九九〇年）
- 追塩千尋氏『中世南都の僧侶と寺院』（吉川弘文館、二〇〇六年）
- 大島武好氏編『山城名勝志』（京都叢書）一三、一三三上）
- 大塚紀弘氏『中世禅律仏教論』（山川出版社、二〇〇九年）
- 大谷大学文学史研究会編『明義進行集 影印・翻刻』（法蔵館、二〇〇一年）
- 大谷旭雄氏『法然浄土教とその周縁』（山喜房仏書林、二〇〇七年）
- 小野田俊夫氏『地藏菩薩の理解』（浄土宗光堂寺、一九七五年）
- 香月乗光氏『法然浄土教の思想と歴史』（山喜房仏書林、一九七四年）
- 岸一英氏『シンポジウム・法然と親鸞』（法蔵館、一九九七年）
- 五来重氏『増補Ⅱ高野聖』（角川学芸出版、一九七五年）
- 三田全信氏『増補改訂 浄土宗史の諸研究』（山喜房仏書林、一九五九年）
- 三田全信氏『成立史的法然上人諸伝の研究』（平楽寺書店、一九六六年）
- 静永賢道氏『南都浄土教と法然上人の教学』（百華苑、一九八二年）
- 柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房佛書林、二〇〇六年）
- 浄土宗総合研究所編『法然上人のご法語』一（浄土宗、一九九七年）
- 浄土宗総合研究所編『法然上人のご法語』二（浄土宗、一九九九年）
- 浄土宗総合研究所編『法然上人のご法語』三（浄土宗、二〇〇一年）
- 末木文美士氏『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三年）
- 末木文美士氏『鎌倉仏教形成論―思想史の立場から―』（法蔵館、一九九八年）
- 杉紫朗氏『西鎮教義概論』（百華苑、一九二四年）
- 大正大学浄土学研究会編『阿川文正教授古稀記念論集 法然浄土教の思想と伝歴』  
（山喜房佛書林、二〇〇一年）

- 平雅行氏『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）
- 高橋弘次氏『法然浄土教の諸問題』（山喜房仏書林、一九九四年）
- 高橋弘次氏『続法然浄土教の諸問題』（山喜房仏書林、二〇〇五年）
- 館隆志氏『園城寺公胤の研究』（春秋社、二〇一〇年）
- 田村圓澄氏『法然上人伝の研究』（法蔵館、一九七二年）
- 田村芳朗氏『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）
- 辻善之助氏『親鸞聖人筆跡の研究』（金港堂、一九二〇年）
- 津田左右吉氏『シナ仏教の研究』（岩波書店、一九五七年）
- 坪井俊映氏『浄土三部経概説』（法蔵館、一九九六年）
- 坪井俊映氏編『法然浄土教要文集―附昭和 新修法然上人全集索引』（平楽寺書店、二〇〇五年）
- 藤堂恭俊氏『法然上人研究』（山喜房仏書林、一九八三年）
- 藤堂恭俊氏『法蓮房信空上人』（浄土宗黒谷金戒光明寺、一九八九年）
- 中井真孝氏『法然絵伝を読む』（思文閣、二〇〇五年）
- 中野正明氏『増補改訂 法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、二〇一〇年）
- 祢津宗信氏『中世地域社会と仏教文化』（法蔵館、二〇〇九年）
- 野村恒道氏・福田行慈氏編『法然教団系譜選』（青史出版、二〇〇四年）
- 袴谷憲昭氏『法然と明恵―日本仏教思想史序説』（大蔵出版、一九九八年）
- 林田康順氏『現代人における法然上人の受けとめ方―俱会一処・法然上人のものさし―』（浄土宗大阪教区布教師会、二〇〇三年）
- 林田康順氏『法然上人のみ教え―法然上人と親鸞上人―』（浄土宗兵庫教区布教師会、二〇〇七年）
- 速水侑氏『地藏信仰』（塙書房、一九九五年）
- 平井正戒氏『隆寛律師の浄土教』（国書刊行会、一九八四年）
- 藤田宏達氏『阿弥陀経講究』（真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇一年）
- 法然上人伝研究会編『法然上人伝の成立史的研究』対照篇一（知恩院、一九六二年）
- 松本史朗氏『法然親鸞思想論』（大蔵出版、二〇〇一年）
- 宮崎円尊氏『真宗書誌学の研究』（永田文昌堂、一九四九年）
- 宮林昭彦氏『授戒―仏心を育てる―』（青史出版、二〇〇二年）
- 望月信亨氏『浄土教之研究』（日本図書センター、一九七七年）
- 諸戸素純氏『法然上人の現代的理解』（知恩院宗学研究所、一九六四年）
- 吉田清氏『源空教団成立史の研究』（名著出版、一九九二年）
- 吉野裕子氏『蛇―日本の蛇信仰―』（法政大学出版局、一九七九年）
- 靈山勝海氏『西方指南抄論』（永田文昌堂、一九九三年）、
- 良忠上人研究会編『良忠上人研究』（大本山光明寺、一九八六年）

【論文】

- 青木淳氏 「空阿弥陀仏明遍の研究―特に仏師快慶との関係をめぐって―」  
『印仏研』四〇―二、一九九二年）
- 青木淳氏 「空阿弥陀仏明遍の研究（Ⅱ）―『明義進行集』の記事よりみた信仰者の血族的結衆についての一考察―」『印仏研』四一―二、一九九三年）
- 青木淳氏 「空阿弥陀仏明遍の研究（Ⅲ）―中世高野山における結衆とその背景―」  
『印仏研』四二―二、一九九四年）
- 青木淳氏 「仏師快慶と法然―中世職工人研究の新視点―」  
『印仏研』四四―二、一九九六年）
- 青木淳氏 「仏師快慶とその信仰圏」『日本仏教の形成と展開』、法蔵館、二〇〇二年）
- 赤松俊秀氏 「西方指南抄について」『仏教史学論集』、一九六一年）
- 阿川文正氏 「『東大寺十問答』攷」『仏教史研究』六、一九七二年）
- 阿川文正氏 「法然上人滅後における迫害」『法然浄土教の総合的研究』、一九八四年）
- 阿川文正氏・戸松義晴氏・久米原恒久氏・坂上雅扇氏・服部淳一氏・糸原勇慈氏・小林良信氏・鈴木靈俊氏・野村恒道氏、共同研究「法然上人語録の研究」  
『大正大学総合佛教研究所年報』九、一九八七年）
- 浅井成海氏 「法然における神祇の問題」『真宗学』六二、一九八〇年）
- 浅井円道氏 「守護国家論と摧邪輪」『勝呂信靜博士古稀記念論文集』、一九九六年）
- 浅野教信氏 「西方指南抄の研究序説」『仏教文化研究紀要』三、一九六四年）
- 浅野教信氏 「西方指南抄の研究―1―」『真宗学』三三・三四合併号、一九六六年）
- 安達俊英氏 「法然上人における「選択」思想の展開」『仏教論叢』三四、一九八九年）
- 安達俊英氏 「法然上人における選択思想と助業観の展開」  
『浄土宗学研究』一七、一九九〇年）
- 安達俊英氏 「法然浄土教に対する批判と戒」『浄土宗学研究』一九、一九九二年）
- 安達俊英氏 「内専修外天台」と「捨聖帰浄」『仏教文化研究』三七、一九九二年）
- 安達俊英氏 「法然浄土教における諸行往生の可否―『選択集』第二章・第十二章を中心に―」『佛教文化研究』四一、一九九六年）
- 安達俊英氏 「『選択集』における諸行往生的表現の理解」  
（阿川文正教授古稀記念『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年）
- 安達俊英氏 「御法語の背景」『宗報』、二〇〇一年一月号〜二〇一〇年七月号）
- 井川定慶氏 「信瑞の『法然上人伝』と『明義進行集』巻第一に就いて」  
『仏教学雑誌』三一七、一九二二年）
- 生桑完明氏 「西方指南抄とその流通」『高田学報』一、一九三〇年）
- 石田充之氏 「南都浄土教の教学史的意義」『南都仏教』四、一九五七年）
- 石田充之氏 「選択集に対する摧邪輪の批判精神」『日本仏教学会年報』二六、一九六一年）
- 伊藤真昭氏 「醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について」  
『佛教文化研究』五三、二〇〇九年）
- 伊藤富雄氏 「上原氏の研究」『信濃』、一九四二年三〜五月号）
- 伊藤唯真氏 「法然浄土教と民俗信仰―『百四十五箇條問答』を中心として―」  
（『法然浄土教の総合的研究』、一九八四年）

- 伊藤祐晃氏 「敬西房信瑞『明義進行集』について」(『仏教学雑誌』三一四、一九二二年)
- 岩田繁三氏 「西方指南抄の研究」(『高田学報』三八、一九五五年)
- 岩田親静氏 「明恵房高弁撰『摧邪輪』における「宗」の観念」  
(『立正大学院年報』、一九九九年)
- 大谷旭雄氏 「永観―念仏宗の人―」(『法然浄土教とその周縁』乾、二〇〇八年)
- 大西磨希子 「蓮華三昧院所蔵阿弥陀三尊像の主題と明遍の思想」  
(『南都仏教』七四・七五、一九九七年)
- 大橋俊雄氏 「法然上人語録研究序説―特に語録研究の回顧と展望を中心として―」  
(『浄土学』二七、一九四〇年)
- 大橋俊雄氏 「信瑞撰法然上人伝に就いて」(『藝林』四・二、一九五三年)
- 大橋俊雄氏 「七箇条起請文偽撰説を疑う」(『印仏研』七一、一九五八年)
- 大橋俊雄氏 「法然上人に於ける制誠と勸誡」(『日本仏教』六、一九五九年)
- 大橋俊雄氏 「初期法然教団伸張の様相―『交名帳』を指標として―」  
(宮林教授古稀記念『仏教思想の受容と展開』一、二〇〇四年)
- 小笠原宣秀氏 「唐朝京師善導和尚類聚伝に就いて」(『龍谷学報』三一〇、一九三四年)
- 梶村昇氏 「醍醐本法然上人伝記」について」(『亜細亜大学教養部紀要』四、一九六九年)
- 梶村昇氏 「醍醐本『法然上人伝記』の筆者について」(『浄土学』三〇―三五、一九七七年)
- 梶村昇氏・曾田俊弘氏 「新出『大徳寺本 拾遺漢語灯録』について」  
(『浄土宗学研究』二二、一九九六年)
- 香月乘光氏 「七箇条起請文と送山門起請文とについて―その偽作説に対する反論―」  
(『佛教文化研究』八、一九五九年)
- 加藤義諦氏・吉良潤氏・稲吉満了氏・稲田順学氏 「東大寺十問答」と『逆修説法』  
(『西山学報』四、一九九四年)
- 角野玄樹氏 『和語灯録』所収『三心義』について」(『印仏研』五三―一、二〇〇四年)
- 金子寛哉氏 「願成就文」考」(『印仏研』四四―一、一九九五年)
- 岸一英氏 『三部経釈』の研究」(『法然上人研究』創刊号、一九九二年)
- 岸覚勇氏 『浄土宗義の研究』(記主禪師鑽仰会、一九五四年)
- 岸信宏氏 「東大寺十問答に就て」(『仏教文化研究』一〇、一九六一年)
- 岸信宏氏 「法然上人の常の詞に就いて」(『法然上人伝の成立史的研究Ⅳ』、一九六五年)
- 北畠典生氏 「良遍教学の特徴―『法相二卷鈔』における平易性について―」  
(『仏教学研究』三〇、一九七三年)
- 北畠典生氏 『信願上人小章集』における良遍教学」  
(『仏教学研究』三二・三三、一九七七年)
- 北畠典生氏 「良遍の生涯」(『龍谷紀要』三一、一九八二年)
- 楠淳證氏 「貞慶の法然浄土教批判に関する一考察」  
(『龍谷大学論集』四三四・四三五合併号、一九八九年)
- 楠淳證氏 「良遍の浄土教思想に関する一考察」(『龍谷大学論集』四三八、一九九一年)
- 郡嶋昭示氏 「聖光の浄土教思想―『浄土宗要集』を中心として―」  
(大正大学大学院仏教学研究科博士論文、二〇〇八年)
- 後藤丹治氏 「登山状と雑談集」(『中世国文学研究』、一九四二年)

小林智昭氏 「法然の法語―登山状をめぐって―」(『仏教文学研究』三、一九六五年)  
小林良信氏 「東大寺十問答」(『大正大学総合仏教研究所年報』九、一九八七年)

坂上雅翁氏 「珍海における決定往生心について」(『印仏研』二七―一、一九七八年)  
坂上雅翁氏 「良遍『導意抄』について―念仏と別時意説をめぐって―」

(大正大学総合佛教研究所年報二、一九八〇年)  
坂上雅翁氏 「南都浄土教における至心について」(『印仏研』一九―二、一九八一年)

坂上雅翁氏 「南都浄土教における三時思想について」(『宗教研究』五五―三、一九八二年)  
坂上雅翁氏 「良遍の専修念仏批判について」(『仏教論叢』二七、一九八二年)

坂上雅翁氏 「良遍の生駒隱遁について」(『法然学会論叢』四、一九八三年)  
坂上雅翁氏 「南都仏教における因明の秘伝的傾向―良遍を中心として―」

(竹中信常博士頌寿記念論文集『宗教文化の諸相』、一九八四年)  
坂上雅翁氏 「語黙念仏について」(『印仏研』三五―二、一九八六年)

坂上雅翁氏 「南都浄土教と良忠上人の教学―とくに良遍との関係を中心として―」  
(『良忠上人研究』、一九八六年)

坂上雅翁氏 「知足院悟阿と良遍」(『印仏研』四〇―二、一九九二年)  
坂上雅翁氏 「光明山寺を中心とした南都浄土教の展開」

(『関西国際大学研究紀要』九、二〇〇八年)  
佐々木瑞雲氏 「中世真宗教学と『広疑瑞決集』」(『印仏研』四八―二、二〇〇〇年)

三田全信氏 「浄土宗と存覚」(『仏教論叢』一七、一九七三年)  
静永賢道氏 「登山状の序章について」(『中外日報』、一九七五年)

柴田泰山氏 『善導教学の研究』(山喜房仏書林、二〇〇六年)  
清水邦彦氏 「良遍の地藏信仰」(『印仏研』四三―一、一九九四年)

清水澄氏 「法然上人の人間観―護教論的試論―」  
(浄土宗開宗八百年記念『法然上人研究』、一九七五年)

下間一頼氏 「貞慶像の形成―戒律実践の真相―」(『中世の寺院体制と社会』、二〇〇二年)  
城福雅伸氏 『興福寺奏状』についての一考察」(『仏教学研究』四七、一九九一年)

末木文美士氏 「源空の『三部経大意』について」(『日本仏教』四三、一九七七年)  
鈴木成元氏 「法然門下における信空と聖光」(『浄土学』二八、一九六一年)

鈴木成元氏 「浄土宗白旗派の正統性」(『印仏研』一四―一、一九六五年)  
鈴木善鳳氏 『摧邪輪』と専修念仏教団」(『印仏研』四五―一、一九九六年)

關恒明氏 「明遍についての一考察」(『大正大学大学院研究論集』一八、一九九四年)  
善裕昭氏 「法然上人における重要用語の検討―廃立―」(『仏教論叢』三五、一九九一年)

善裕昭氏 「法然『三部経大意』における諸問題」(『浄土宗学研究』二二、一九九六年)  
善裕昭氏 「醍醐本『法然上人伝記』の成立をめぐって―曾田・伊藤説の検討―」

(『佛教文化研究』五八、二〇一四年)  
曾田俊弘氏 『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性―大徳寺本『拾遺漢語灯録』の研究―」(『仏教文化研究』四五、二〇〇一年)

曾根宣雄氏 「法然浄土教と三昧発得」(『仏教文化学会紀要』七、一九九八年)  
曾根宣雄氏 「法然浄土教における「廃悪修善」と「悪人救済」について」

(阿川教授古稀記念『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年)

曾根宣雄氏「法然上人の教えに基づく浄土宗僧侶のあり方―念仏と社会実践」

(浄土学研究会第十回学術大会発表、二〇一四年六月七日)

高千穂徹乘氏「西方指南抄に就て」(『顕真学報』一、一九三〇年)

玉山成元氏「浄土宗三代の確立」

(『日本仏教宗史論集第五』法然上人と浄土宗、一九八五年)

田村圓澄氏「法然上人伝の系譜」(『浄土宗典籍研究』一九七五年)

田村晃祐氏「良遍の浄土教」(『東洋学論叢』四八、一九九五年)

坪井俊映氏「初期法然教団における法然について―特に七ヶ条制誡・送山門起請文の成立について―」(『印仏研』六一一、一九五八年)

坪井俊映氏「浄土三部経大意」の撰述者に関する諸問題―特に五種類の写刊本を比較して―」(『仏教文化研究所年報』三、一九七五年)、

坪井俊映氏「『三部経大意』に見られる非法然的教説について」

(『仏教文化研究所年報』一九八二年)

坪井俊映氏「良忠上人の浄土教学における念仏と諸行―特に法然上人門下と良忠上人―」

(『良忠上人研究』一九八六年)

坪井俊映氏「法然上人の南都における『浄土三部経』講説の立場について―天台黒谷沙門源空として―」(『浄土教論集』一九八七年)

塚本善隆氏・三谷光順氏「法蓮房信空上人の研究」(『専修学報』一、一九三三年)

藤堂恭俊氏「浄土開宗への一歷程―源信より善導へ―」

(『浄土宗開創期の研究―思想と歴史』一九七〇年)

藤堂恭俊氏「法然上人の常に仰られる詞の伝承とその法然諸伝における役割―とくに「念仏申にはまたく別の様なし」の詞をめぐる―」

(『法然浄土教の総合的研究』一九八四年)

戸松啓真氏「『三部経大意』について」(『仏教論叢』六、一九五八年)

永井義憲氏「中世仏教と仏教文学」(『講座日本文学』五、一九六九年)

永井義憲氏「登山状―その作者の再吟味―」(『日本仏教文学研究』三、一九八五年)

永井隆正氏「法然上人における念と声について―「念声は一論」試論―」

(『仏教文化研究』二九、一九八四年)、

永井隆正氏「良忠上人の念声は一論―とくに念と声の関わりについて―」

(『良忠上人研究』一九八六年)

永井隆正氏「法然の念声は一論―とくに成立背景について―」

(『宗教研究』六二―四、一九八六年)

永井隆正氏「五番相對の成立過程」(『印仏研』四一―二、一九九三年)

永井隆正氏「『西方指南抄』所収「法語十八条」について」(『印仏研』四二―二、一九九四年)

中沢見明氏「西方指南抄と漢和語灯録に就て」

(『高田学報』二三・二四・二六、一九三九年・一九四〇年・一九四二年)

中寫容子氏「明義進行集解題」(『明義進行集 影印・翻刻』二〇〇一年)

名畑心順氏「明遍僧都の研究」(『仏教研究』一一三、一九二〇年)

那須一雄氏「蓮華谷明遍の浄土教思想」(『印仏研』五六―一、二〇〇七年)

那須一雄氏「明遍教学と静遍教学」(『印仏研』五八―二、二〇一〇年)

- 奈良博順氏 「興福寺奏状と『愚迷癡心集』」(戸松教授古稀記念『浄土教論集』、一九八七年)
- 成田貞寛氏 「鎌倉時代に於ける南都佛教の展開―特に良遍の危機意識を中心として―」  
〔佛教大学研究紀要〕三七、一九六〇年)
- 成田貞寛氏 「法然上人と貞慶上人―持戒と念佛を中心として―」  
(七百五十年大遠忌記念『法然上人研究』、一九六一年)
- 成田貞寛氏 「法然上人と貞慶上人―釈迦如来観を中心として―」  
(恵谷隆戒先生古稀記念『浄土教の思想と文化』、一九七二年)
- 成田貞寛氏 「法然の専修念仏義成立の波紋―興福寺奏状をめぐる諸問題 其の二―」  
(浄土宗開宗八百年記念『法然上人研究』、一九七五年)
- 成田貞寛氏 「法然の専修念仏義成立の波紋―興福寺奏状をめぐる諸問題―」  
〔仏教文化研究〕二二、一九七六年)
- 成田貞寛氏 「南都聖道諸師の善導観―貞慶、明恵を中心として―」  
〔佛教大学大学院研究紀要〕九、一九八一年)
- 野村恒道氏 「醍醐本研究に関する回顧と展望」  
(藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究』研究篇、一九八八年)
- 橋川正氏 『明義進行集』とその著者」(『仏教研究』七、一九二二年)
- 橋川正氏 『明義進行集』追考」(『仏教研究』九、一九二二年)
- 林田康順氏 「法然上人『往生要集』四積書の研究―助念方法門、惣結要行釈をめぐって―」  
〔法然上人研究〕五、一九九六年)
- 林田康順氏 「法然上人『往生要集註要』の研究―特に往生階位積について―」  
〔仏教論叢〕四〇、一九九六年)
- 林田康順氏 「法然上人『往生要集』積書撰述についての一考察」  
〔仏教文化学会紀要〕四・五、一九九六年)
- 林田康順氏 「法然上人思想史再考序論―選択思想と善導弥陀化身説―」  
〔仏教論叢〕四二、一九九七年)
- 林田康順氏 「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺蔵『選択集』へ―」(『佛教文化学会紀要』八、一九九八年)
- 林田康順氏 『選択集』における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―」  
(『佛教文化研究』四二・四三合併、一九九八年)
- 林田康順氏 「法然上人「選択思想」と「勝劣難易二義」の位置」  
(『仏教論叢』四三、一九九八年)
- 林田康順氏 「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺蔵『選択集』へ―」(『佛教文化学会紀要』八、一九九九年)
- 林田康順氏 「法然上人「選択思想」と「勝劣・難易二義」をめぐって」  
(『宗教研究』三一九、一九九九年)
- 林田康順氏 「廬山寺蔵『選択集』における偏依善導一師をめぐる推敲」  
(『佛教文化学会紀要』一〇、二〇〇一年)
- 林田康順氏 「選択本願念仏と結帰一行三昧」  
(『北条賢三博士古稀記念論文集 インド学諸思想とその周延』、二〇〇四年)

林田康順氏 「法然上人における勝劣・大小・多少相對三義の成立について―「念仏多善根の文」渡来の意義―」

(宮林昭彦教授古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』、二〇〇四年)

林田康順氏 「法然上人「浄土立宗の御詞」について―「平行線の教え」から「たすきがけの教え」へ―」(『三康文化研究所年報』三六、二〇〇五年)

林田康順氏 「凡入報土の論理―「浄土立宗の御詞」を通じて―」

(『仏教論叢』五〇、二〇〇六年)

林田康順氏 「仏教における念仏―念から声へ―」(『秋篠文化』五、二〇〇七年)

平岡定海氏 「南都仏教における菩薩思想―弥勒浄土思想の系譜―」

(西義雄博士頌寿記念論集『菩薩思想』、一九八一年)

平松令三氏 「西方指南抄の編集をめぐって」

(『井川定慶博士喜寿記念 日本文化と浄土教論攷』、一九七四年)

廣川堯敏氏 「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題(一)」

(『浄土学』三六、一九八五年)

廣川堯敏氏 「法然門下における専修念仏義の展開」(『浄土教文化論』、一九九一年)

廣川堯敏氏 「然阿良忠と諸行本願義」(『印仏研』四二―二、一九九四年)

廣川堯敏氏 「鎌倉浄土教における廻向発願心釈」(『印仏研』四六―二、一九九八年)

深貝慈孝氏 「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に關して―」

(『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年)

富貴原章信氏 「唯識宗の良遍について」(『同朋学報』八・九合併号、一九六二年)

福原隆善氏 「念声は一論」(『浄土宗学研究』一一、一九七九年)

福原隆善氏 「『逆修説法』と『往生要集』」

(藤堂恭俊博士古稀記念論集『浄土宗典籍研究』研究篇、一九八八年)

福原隆善氏 「法然における善導教学の受容と展開」

(『法然浄土教の総合的研究』、二〇〇二年)

藤井教公氏 「明恵における神と仏」(『宗教研究』三四五、二〇〇五年)

本庄良文氏 「『選択集』第十三章における「不可得生」の経典解釈法」

(『浄土宗学研究』三七、二〇一〇年)

本庄良文氏 「『選択集』第四・第十二章における「廢立」の語義」

(『八百年遠忌記念 法然上人研究論文集』、二〇一一年)

前島信也氏 「『明義進行集』の研究」

(大正大学大学院仏教学研究科修士論文(未公刊)、二〇一二年)

前島信也氏 「『明義進行集』をめぐる一考察―特に但馬宮雅成親王の書簡について―」

(『浄土学』五〇、二〇一三年)

松井輝昭氏 「鎌倉時代における仏教受容の問題点―信瑞著『広疑瑞決集』の史的位置をめぐって―」(『史学研究』一六七、一九八五年)

丸山博正氏 「法然の教義とその対機説法」(『浄土宗の諸問題』、一九七八年)

丸山博正氏 「法然上人における教義の教化への展開」

(『法然浄土教の総合的研究』、一九八四年)

丸山博正氏 「良忠上人の九品観」(『良忠上人研究』、一九八六年)

丸山博正氏 「良忠の要門・弘願釈について」(『大正大学研究紀要』七二、一九八六年)  
丸山博正氏 『東宗要』における諸行非本願説」(『仏教文化研究』三一、一九八六年)  
丸山博正氏 「良忠上人著作の性格―要門・弘願釈を中心として―」  
(『浄土教論集』、一九八七年)

丸山博正氏 「法然の念仏思想―念仏と諸行の問題を中心として―」  
(『浄土教文化論』、一九九一年)

望月信亨氏 「敬西房信瑞の著書」(『仏書研究』五、一九一五年)

望月信亨氏 「生駒良遍の浄土教義」(『浄土学』七、一九三四年)

望月信亨氏 「醍醐本法然上人伝記に就て」(『浄土教之研究』、一九七七年)

望月信亨氏 「信瑞の明義進行集と無観称名義」(『浄土教之研究』、一九七七年)

森新之介氏 「法然房源空の二門判と二行判―その能否と難易、勝劣について―」  
(『宗教研究』八四―三、二〇一〇年)

山崎慶輝氏 「日本唯識の展開―貞慶より良遍へ―」

(『日本仏教宗史論集二』南都六宗』、一九八五年)

吉田淳雄氏 「明恵『摧邪輪』の法然批判再考」(『仏教論叢』四九、二〇〇五年)

靈山勝海氏 「西方指南抄の評価について」(『宗学院論集』三七、一九六五年)

靈山勝海氏 「西方指南抄の編者について」(『真宗研究』一一、一九六六年)

靈山勝海氏 「西方指南抄における省略について」(『印仏研』一九―一、一九七〇年)

靈山勝海氏 『法然上人御説法事』について」(『人文論叢』一九、一九七〇年)

## おわりに

本論は六章からなっているが、その内容はこれまでに学術雑誌に投稿した原稿や、諸学会における発表原稿に大幅な加筆を加えたものと、新たに執筆した原稿によって構成している。諸学会での発表および、学術雑誌に掲載されている原稿の初出は次のとおりである。

### 【第二章】

「十七条御法語」について―第二条法語に関する伝承と変遷―

(平成二十一年度浄土宗総合学術大会発表 二〇〇九年)

『和語灯録』所収「諸人伝説の詞」について―「信空上人伝説の詞」の伝承と住心房について―(佛教文化学会第二十二回学術大会発表 二〇一二年)

「法然上人御法語の成立過程に関わる人物について―「十七条御法語」の伝承過程を中心に―(佛教文化学会第二十三回学術大会発表 二〇一三年)

### 【第三章】

「十七条御法語」について―第一条法語に関する伝承と変遷―

(『浄土学』四六、二〇〇九年)

### 【第四章】

「十七条御法語」について―第十一条法語に関する伝承と変遷―

(平成二十二年度浄土宗総合学術大会発表 二〇一〇年)

「十七条御法語」について―第十五条法語に関する伝承と変遷―

(平成二十三年度浄土宗総合学術大会発表 二〇一一年)

### 【第五章】

「法然上人における源信から善導への移行について―「徒ら事」と「但信の称名」―(平成十九年度浄土宗総合学術大会発表 二〇〇七年)

このたび筆者が拙いながらも本論文をまとめることができたのは、大変多くの方々のあたたかい支えがあったからである。この場を借りて、ご指導を賜った諸先生、ならびに筆者を支えてくれた方々、お世話になった方々にお礼の言葉を述べさせていただきます。

筆者は青森県の浄土宗寺院に生まれ、幼いころより阿弥陀さまのもとで育ち、大正大学へと進学した。大学に進学した当初は、仏教、浄土宗への理解、そして僧侶になるという自覚が不足していた。しかし、すばらしい先生方や同期の仲間にも恵まれ、学門の面白さ、仏教の奥深さにふれることができた。

学部の卒業論文では、林田康順先生を主査として、曾根宣雄先生に直接のご指導をいただき「法然上人の念仏観―「廃助傍の三義」を中心に―」という論題で執筆をした。曾根先生には論文の書き方を一から教えていただき、その時取り組んだ念仏と諸行の問題は、本論文でも重要な課題の一つとなった。卒業論文を執筆するにあたって、ともに切磋琢磨した工藤大樹君、丸山孝立君は今でも大切な友人であり、僧侶として尊敬する存在である。そのような仲間とひたすら卒業論文に取り組んだ一年間は、博士論文執筆という、この道に進むきっかけとなった大切な一年であった。

学部を卒業し、大学院に進んだ筆者は、学部時代とは比べものにはならない学門の道の厳しさに、何度も心が折れそうになった。しかし林田康順先生に熱心にご指導いただき、修士論文を執筆することができた。ご多忙にも関わらず、林田先生に夜遅くまでご指導いただいたことは今でも心に残っている。その際に取り組みはじめたのが、本論の主題である「十七条御法語」である。

博士後期課程に進んだ後は、浄土学主任教授である廣川堯敏先生にご教授いただいた。廣川先生のご指導のもと、法然上人の御法語の研究を続け、廣川先生が退職された後は林田先生にご指導いただいた。林田先生には大学の講義や会議の他、各種講習会、研究所の業務等、大変お忙しいなか、貴重なお時間をいただいた。林田先生にご指導いただくなかで、筆者は自らの凝り固まった狭い視野がどんどん開かれていくのを感じた。多角的に御法語をみるという研究姿勢は、林田先生のご指導があったからこそのものである。

本論の執筆にあたっては、林田先生、曾根先生に懇切丁寧なご指導をいただいた。筆者は大学院博士課程を満期退学した後、青森県の自坊に戻ったため、電話や電子メールでのご指導いただくことが多々あった。そのような大変失礼なふるまいに対しても、本当に熱心に、時には深夜までご指導いただいた。

郡嶋昭示先生と大橋雄人先生には、内容のご指導だけではなく、提出書類の指導等、公私にわたり大変お世話になった。先生方の勉強にとりくむ姿勢は筆者の研究者としての見本であり、尊敬するところである。柴田泰山先生、石川琢道先生、工藤量導先生には本論執筆をはじめ重要な時期に、親しくご指導、ご助言をいただいた。筆者が大学院時代に、吉水岳彦先生と工藤量導先生の博論執筆のお手伝いをさせていただいたことも、本論文を執筆するにあたって大変大きな経験となった。

また、巻末の英文目次作成は佐藤堅正氏にご協力いただいた。事務的なことに関しては、後藤史孝副手に大変お世話になり、また多大な迷惑をおかけした。校正作業では安孫子稔章氏、勝崎裕之氏、前島信也氏、加島裕和氏、星俊明氏に大変お世話になった。非常に煩雑な作業であったにも関わらず、作業に没頭してくれた。この校正作業にあたり場所を提供してくださった曾根先生、奥さま、ご家族のみなさまには、身の回りの世話から食事まですべてご用意いただいた。感謝してもきれない。そして、ともに論文執筆に取り組んだ杉山裕俊氏に感謝申し上げたい。常に筆者の前に行く杉山氏の存在はとても大きく、大変尊敬するところである。

この他にも、多くの方々のお支えによって本論をまとめることができた。心より感謝申し上げます。ありがとうございます。

最後に私事で大変恐縮であるが、本論提出に際し、環境を整えながら支えてくれた家族に感謝の意を表したい。また、筆者は二年前に結婚し、昨年長男が誕生した。家内は、一人で育児をしながらも、勉強をしやすい環境を整えることに努力してくれた。息子にはこの一年間何もしてあげられなかったが、将来、この論文と一緒に読みながら、仏教について話せる日を楽しみにしている。

合掌

平成二十六年（二〇一四） 十月

長尾隆寛

Honen's "Seventeen-Article Words",  
The Background of its Transmission and Development

BY

RYUKAN NAGAO

## Contents

1 Purpose .....	1
2 Reviews of research: the issues and current situation of research of Honen's words .....	1
① Bibliographical organization of the Collection of Honen's words: "Saihoshinansho" .....	2
② Authenticity of Honen's words .....	9
③ Transmission of Honen's words .....	9
3 Plan of research.....	11
4 Outline .....	12
Chapter 1 What is "Seventeen-Article Words" ? .....	19
Section 1 Issues on "Seventeen-Article Words" .....	19
1 Title.....	19
2 Order of teachings and their contents .....	23
Section 2 Outline and transmission of "Seventeen-Article Words" .....	23
1 Outline of "Seventeen-Article Words" .....	24
2 Classification of contents and transmission of "Seventeen-Article Words" .....	29
Conclusion of Chapter 1 .....	29
Chapter 2 Group of Honen's words in the transmission of "Myogishingyoshu" .....	31
Section 1 True intention of Śākyamuni and differences in each teaching .....	31
1 True intention of Śākyamuni and differences in each teaching; Article 2 .....	32
2 Differences in each teaching; Article 17 .....	47

3 Background of transmission: Relation with Koin .....	49
Section 2 Recitation Nenbutsu and Meditation Nenbutsu: Transmission from Shinku I .....	51
1 Eighteenth Vow and Nenbutsu; Article 13 .....	51
2 Recitation and Meditation; Article 16 .....	52
3 Background of transmission: Shinku and Tendai Sect .....	60
Section 3 Theory of Nenbutsu: Transmission from Shinku II, “Letter from Shirakawa” .....	63
1 No-format Nenbutsu; Article 5 .....	63
2 Background of transmission: Relation with “Letter from Shirakawa” .....	67
Section 4 Nenbutsu and other practices: Transmission from Shinku III, “Wagotoroku” .....	72
1 Main Gate and Great Vow; Article 8 .....	72
2 Meditation and Recitation; Article 4 .....	80
3 Background of transmission: Relation with “Wagotoroku” .....	86
Section 5 Three types of practices: Transmission from various masters .....	88
1 Fulfillment of Action for Ojo, on one’s deathbed or in daily life; Article 10 .....	88
2 Clean/unclean, daily life and special occasion; Article 12 .....	91
3 Background of transmission: Prince Masanari and Tendai Sect .....	98
Conclusion of Chapter 2: Relation with Tendai Sect .....	100
Chapter 3 Group of Honen’s words in the transmission of “Kogizuiketsushu” .....	119
Section 1 Theory of Original Vow I : Transmission from Shinku .....	121
1 Twentieth Vow; Article 1 .....	121
2 Background of Transmission: Understanding of the Twentieth Vow by Honen’s disciples .....	131
Section 2 Theory of Original Vow II : Transmission from Ryukan .....	136

1 Nineteenth Vow; Article 14 .....	136
2 Background of Transmission: Understanding of the Nineteenth Vow by Honen’s disciples .....	144
Section 3 Bodhisattva’s: Relation with Nara Buddhist Schools .....	145
1 Jizo (kṣitigarbha) Faith; Article 3 .....	145
2 Background of Transmission: Jingi Worship .....	148
Conclusion of Chapter 3 .....	149
Chapter 4 Group of Honen’s words not found in the transmission of “Myogishingyoshu” and “Kogizuketsushu” .....	160
Section 1 Transmission from Myohen .....	160
1 Assertion that ‘thinking of’ and ‘reciting’ are really one thing; Article 11 .....	160
2 Three mindsets; Article 15 .....	164
3 Background of Transmission: Myohen and Ryohen .....	171
Section 2 Honen’s words of unknown transmission .....	172
1 Passage regarding the fulfillment of the vow; Article 6 .....	172
2 Three mindsets and the Eighteenth Vow; Article 7 .....	173
3 Establishment of faith with respect to practice; Article 9 .....	175
Conclusion of Chapter 4: Background of Transmission .....	177
Chapter 5 “Seventeen-Article Words” and Honen’s teachings .....	187
Section 1 Comparison with Honen’s teachings .....	187
1 Classification of Buddhist Doctrine .....	187
2 Established Mind .....	188
3 Practice .....	188
Section 2 Nenbutsu and other practices .....	189

