

平成二十八年年度 学位請求論文（課程博士）

『逆修説法』の研究

大正大学大学院仏教学研究科仏教学専攻 博士後期課程

安孫子 稔章

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、引用文などの特殊な場合はこのかぎりではない。
2. 引用文は二文字下げ、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、他文献からの引用は「」にて、補訳は「」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〕 建久五年（一一九四）
4. 書名、経典名などには『 』を付し、章篇名や学術雑誌所収論文などは「」を付した。なお、参考文献初出は註にて、書名の後の（ ）内に出版社名（論文の場合は所収文献）、発行年（西暦）の順に示した。
5. 巻数・頁数・年号の数字は単位語無しの漢数字を用いた。それ以外の数字は慣用化された表現も含め単位語有りの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 四十九日 十三仏 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】

『正藏』	『大正新脩大藏経』
『卍統藏』	『大日本統藏経』
『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』
『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・一三二頁上

（浄土宗全書、第二卷、一三二頁、上段を意味する）

8. 主な典籍は具名を出さず、以下のように略称を用いた。

【略称】

【具名】

『観経』	『観無量寿経』
『観経疏』	『善導』『観無量寿経疏』
『往生論』	『世親』『無量寿経優婆塞舍願生偈』
『往生論註』	曇鸞『無量寿経優婆塞舍願生偈註』
『選択集』	『選択本願念仏集』

目次

凡例	1
目次	1
序論	1
一、研究の目的	1
二、研究の回顧	1
①『逆修説法』の成立に関する研究	2
②『逆修説法』諸本の研究	6
③『逆修説法』の教学的 research	7
④『逆修説法』と『選択集』との比較研究	10
三、研究方法	12
四、研究概要	13
第一章 『逆修説法』の成立と伝承	22
第一節 「逆修法会」の儀礼と説法について	22
第一項 「逆修法会」の儀礼についての先行研究	23
第二項 史料に残る中世逆修法会の実例	24
第三項 「逆修法会」における法然の説法の意義	28
第二節 『逆修説法』諸本について	29
第一項 法然遺文集について	30
第二項 『逆修説法』諸本についての先行研究	33
第三項 『逆修説法』諸本の対校	34
第四項 『逆修説法』の伝承過程	45
小結	48
第二章 『逆修説法』における阿弥陀仏功德讃嘆	55
第一節 功德讃嘆について	55
第一項 功德の意味	56
第二項 『逆修説法』に説かれる功德	59

第二節 阿弥陀仏身論について・・・・・・・・・・・・・・・・	61
第一項 初七日の真化二身論について・・・・・・・・	61
第二項 三身同体論と三身別体論・・・・・・・・	64
第三項 四七日の三身論について・・・・・・・・	67
第三節 阿弥陀仏の光明について・・・・・・・・	70
第一項 十二光仏について・・・・・・・・	71
第二項 常光・神通光と撰益文について・・・・・・・・	73
第三項 浄土宗諸師の撰益文解釈・・・・・・・・	77
第四項 名号・光明・寿命の功德の関係性・・・・・・・・	79
第四節 阿弥陀仏の名号について・・・・・・・・	81
第一項 法然の名号論に関する先行研究・・・・・・・・	82
第二項 永観の名号論・・・・・・・・	83
第三項 『逆修説法』に説かれる名号論・・・・・・・・	84
第五節 極楽浄土について・・・・・・・・	85
第一項 法然の浄土観に関する先行研究・・・・・・・・	85
第二項 『三部経釈』における極楽浄土の説示・・・・・・・・	86
第三項 『逆修説法』における極楽浄土の説示・・・・・・・・	88
小結・・・・・・・・	96
第三章 『逆修説法』における経功德讃嘆と念仏論・・・・・・・・	105
第一節 『無量寿経』解釈と各七日における相違・・・・・・・・	106
第一項 本願について・・・・・・・・	106
第二項 三輩について・・・・・・・・	113
第三項 流通分について・・・・・・・・	117
第二節 『観無量寿経』解釈と各七日における相違・・・・・・・・	122
第一項 三福について・・・・・・・・	122
第二項 念仏について・・・・・・・・	131
第三節 『阿弥陀経』解釈について・・・・・・・・	134

第四節	『逆修説法』に説かれる念仏論の構造	137
第一項	『逆修説法』二七日末尾に説かれる八文についての先行研究	137
第二項	『逆修説法』の念仏論と八種選択義	138
第五節	『逆修説法』における念仏に関する説示構成	143
第一項	初七日・二七日 ―念仏論の概要	143
第二項	三七日・四七日 ―念仏論の補足	146
第三項	五七日・六七日 ―念仏論の実践	148
小結		151
第四章	『逆修説法』に説かれるその他の問題	159
第一節	浄土宗論について	159
第一項	『逆修説法』に説かれる浄土宗論	160
第二項	諸宗・諸行の扱いについて	166
第二節	阿弥陀仏入涅槃説について	169
第一項	慧遠と道綽の阿弥陀仏入涅槃説	169
第二項	『逆修説法』に説かれる阿弥陀仏入涅槃説	171
第三項	『選択集』に説かれる阿弥陀仏入涅槃説	174
第三節	伝記類について	176
第四節	源信と『逆修説法』	192
第一項	『逆修説法』における源信の影響についての先行研究	192
第二項	『逆修説法』における源信の引用について	193
第三項	「来迎引接」解釈における源信の影響 ―無意識的引用	200
第四項	『往生浄土用心』における源信の影響 ―意識的引用	202
小結		205
総結		211
参考文献		
おわりに		
英文目次		

序論

一、研究の目的

本論は、『逆修説法』の研究」と題し、法然上人（以下、諸師の敬称を省略）の遺文¹の一つとされる『逆修説法』に説かれる法然の思想を明らかにすることを目的とする。

浄土宗の開祖法然は、唐の善導が書き記した『観経疏』に説かれる本願念仏義を土台として、称名念仏こそ阿弥陀仏の大悲本願によって成就された末代の凡夫が救われる唯一の勝易の行であり、それ以外の諸行は劣難の行であるから、称名念仏一行を専修すべきとする選択本願念仏義を説き、これを世に広めた。その法然の念仏論は建久九年（一一九八）、法然六十六歳時に著された『選択集』に明快に示されており、この書をもって浄土宗の根本聖典とみなすことは異論を挟まないところであろう。

一方、『選択集』撰述の約四年前、建久五年（一一九四）頃に成立したと推測される『逆修説法』²という書がある。『逆修説法』とは、外記禪門なる人物が催した死後の往生菩提のために生前あらかじめ善根功德を修しておく七七日の「逆修法会」に際し、初七日から六七日まで導師を勤めた法然の説法の記録であるとされる。この書は内容も『選択集』に繋がる部分が多く³、『選択集』に次ぐ教義書として、法然教学研究のうえで非常に重要な史料であるといえる。よって、『選択集』との比較という視点を踏まえて、『逆修説法』に説かれる法然の思想をみていきたい。

以下、『逆修説法』に関する先行研究を回顧し、それを受けて本論における研究方法と研究概要を示す。

二、研究の回顧

『逆修説法』に関しては近年に至るまで、あまり法然教学研究の対象として扱われてこなかったという事実がある⁴。その理由として、『逆修説法』の研究を行ううえでの問題点である以下の三点を指摘できる。

- ① 「逆修法会」が開筵されたことを示す歴史史料が存在しない。
- ② 異本が多く存在し、いずれが法然の正確な言葉に近いか明確ではない。
- ③ 他の法然遺文にみられない説示が多く存在する。

よって、『逆修説法』の研究はこれらの問題点を解明するための研究、及び『逆修説法』特有の説示に関する研究が中心であり、大きく三つに分類できる。それぞれ①『逆修説法』の成立に関する研究、②『逆修説法』諸本の研究、③『逆修説法』の学術的研究として、以下に整理していきたい。また、法然教学の究極はやはり『選択集』であるため、当然『選択集』が中心的史料とされ、『逆修説法』はあくまでも法然教学完成までに位置する過渡期の成立と考えられる。ゆえに、『逆修説法』のみを対象とした研究は少ないものの、『選択集』との比較対象として『逆修説法』が用いられる研究は数多い。それらについても④『逆修説法』と『選択集』との比較研究として回顧していく。

① 『逆修説法』の成立に関する研究

『逆修説法』が成立するためには、その説法が説かれた場である「逆修法会」が開筵されるという歴史的事実が必要不可欠である。したがって、『逆修説法』の成立に関する研究は、必然的に「逆修法会」に関する研究ということになる。しかし、「逆修法会」に関しては、その成立を示す確たる史料が残っていないため、さまざまな問題点がある。以下、(1) 逆修信仰について、(2) 『逆修説法』の成立年次について、(3) その他の問題という三つに分類して整理する。

(1) 逆修信仰について

はじめに、「逆修法会」開筵の思想的背景となる逆修信仰についての研究をみていきたい。はじめに、『菩提心集』に、

問逆修とて生るおりに四十九日の事するは何事そや。答^①中有の旅を弔ふ事。其時に親しき人のせんずる功德を兼てわれ仕置きつれはいよいよ目出たき事なり。^②經には逆修三七日といへり。^③逆とはあらかじめといふ事ぞ。預めとは兼てといふ事なり。^④三七日とは三七日行ふべしとなり。四十九日は七日七日を足せば違ふまじ。されは又ただ七日する人も此世にはあり。されども經のままならば本は三七日なり。中有の旅は程定まりなし。七日も二七日も三七日も四七日も五七日も六七日も七七日もあり。^⑤大方は七七日にて定むる也。それより久しといふ事もあり。⁵

とあり、生きている間に逆修と云って四十九日の法事を行うことにはどのような意があるのかという問いに対し、珍海は、

① 逆修とは中陰の弔いであり、親しい人の回向する功德より自分で修する功德の方がより勝れていること。

② 逆とはあらかじめという意味、あらかじめとは兼ねてという意味であること。

③ 經典に「逆修三七日」とあり、本来は三七日(二十一日間)の行法であるが、実際は七七日(四十九日間)勤めるものが多いこと。

を示している。⁶ここに珍海が指摘する經典とは、『随願往生十方浄土經』⁷である。そのなかに、

若四輩男女善解法戒。知身如幻精勤修習行菩提道。未終之時逆修三七。然灯続明、懸繪幡蓋、請召衆僧、転読尊經。修諸福業得福多不。仏言普広其福無量不可度量。随心所願獲其果実。⁸

とあり、よく法戒を解し仏道修行に励む者が、まだ命終わる前に三七日の逆修を行い、燃灯続明・懸繪幡蓋・請召衆僧・転読尊經の四つの福業を修したならば、無量の福を得て所願に従って果を獲ることができると説かれている。傍線部に「逆修三七」とあるように、珍海はこの經を逆修の所依としていることがわかる。

『逆修説法』の文を見ると、燃灯続明・懸繪幡蓋・請召衆僧・転読尊經という四つの福業が作法として行われていることが読み取れる。法然と珍海とは時代的にも近いことから、法然が導師を勤めた「逆修法会」も、この『随願往生十方浄土經』を所依としていられると考えられる。ただし後述するように、法然は珍海の逆修觀を踏襲したわけではなく、逆修を

浄土教的に展開しており、「逆修法会」は他に例をみない純粹浄土教的な莊嚴のなかで執り行われたものであるということに留意しなければならない。

また、珍海が①に示していたように、『隨願往生十方浄土經』には、

又有衆生不信三宝不行法戒。或時生信或時誹謗。或時父母兄弟親族。卒得病苦縁此命終。或墮在三塗八難之中。受諸苦惱無有休息。父母兄弟及諸親族。為其修福為得福不。

仏言普広。為此人修福七分之中為獲一也。何故爾乎。縁其前世不信道德。故使福德七分獲一。¹⁰

とあり、三宝も信じず法戒も行じなかつた者が、亡くなった親族のために福業を修して回向したとしても、亡くなった者はその功德をわずか七分の一しか獲ることができないと説かれている。これは傍線部にあるように「七分獲一」の思想とされるものである¹¹。対して、法然『往生浄土用心』には、

七分全得の事、仰のまゝに申けに候。さてこそ逆修はする事にて候へ。¹²

とあり、傍線部に「七分全得」と説かれるように、逆修によって生前に自らの菩提のために善根を積めば、その功德を全て得ることができるので、逆修はすすんで行うべきであると考えられていたことがわかる。

このような逆修信仰を背景に、平安時代には貴族たちを中心に多くの逆修法会が修されていた。川島一通氏は「法然所修「逆修法会」の特異性―前例との比較を通じて―」のなかで、現存する史料のなかより天曆三年（九四九）から建保六年（一一一八）に至るまでの三十九の逆修例をあげて、その形態を事細かに分類整理した結果、そのなかで儀礼形態に大きな異なりはみられないとして、平安初期に逆修儀礼はある程度確立されていたとみている¹³。

さらに、民間信仰としての逆修の跡を板碑や石塔にみることができる。服部清道氏「逆修と板碑」では、中世の板碑にみられる逆修信仰について実例をあげつつ論究している¹⁴。千々和到氏「東国における仏教の中世的展開―板碑研究の序説として―」では、逆修信仰に関する板碑の研究がなされ¹⁵、千々和美氏「板碑精査が示す中世民衆仏教史普及の実態」では板碑研究の成果として逆修の板碑の多いことが指摘され、板碑を主として死者のために造立されたものであると考えてしまうことは誤りで、むしろ生存者が自身の救済のために造立することが主な目的であったという見解が示されている¹⁶。川勝政太郎氏「逆修信仰の史的研究」では、わが国における最も古い逆修の例として、正暦五年（九九四）の關白藤原道隆が修した逆修の仏事をあげ、一方で貴族ではない庶民が集団で逆修を行う法界衆生逆修という形態についても言及し、江戸時代以前の中世から近世にかけて隆盛を誇つた逆修信仰と庶民との結びつきに関して、石塔研究を中心として歴史的に追っている¹⁷。

また、宗学研究者による法然自身の逆修観を明らかにしようとする研究として、大谷旭雄氏「法然上人における逆修について」では、法然は念仏による逆修法をすすめており、この念仏回向による逆修こそ逆修の浄土教的展開ということができると結論づけている¹⁸。その他に、池見澄隆氏「逆修考―中世信仰史における論拠と実態」では、逆修信仰の実態を機能・目的のうえから、「往生」志向、「延寿」志向、「死の受容」志向の三つの型に分類している¹⁹。

浄土教思想を中心に進展してきた逆修であるが、浄土宗以外にもその例をみることができる。平安期には『預修十王生七経』²⁰を所依とする十王信仰が仏教的に展開されて十三

仏信仰が隆盛となり、『弘法大師逆修日記事』²¹にみられるように、初七日から三回忌までの逆修日に十三仏の本尊を配置した逆修が行われていたことが知られる。これは『随願往生十方浄土経』を所依とする七七日の逆修とは性格を異にする²²。また、伊藤良久氏「中世日本禅宗の逆修とその思想背景」では、曹洞宗・臨済宗関係の語録を分析した結果、頻繁に逆修法が行われていたことが明らかにされている²³。

このように、中世には逆修信仰が隆盛を誇り、宗派を問わず逆修法会が行われていたことを知るのである。

(2) 『逆修説法』の成立年次について

次に、「逆修法会」の開筵を受けた『逆修説法』の成立年次についてであるが、これは最も古くから活発に議論が重ねられてきた争点である。『逆修説法』諸本を見渡しても、その文中に成立年次に関する言及がないため、推論の域を出ない。ただし、その内容の検討から、いま現在これを建久五年（一一九四）の成立とするのが一つの定説となっている。

この説の起源は越智専明氏『浄土宗年譜』である。また、これにもとづいて伊藤祐晃氏『浄土宗史の研究』、藤本了泰氏『浄土宗大年表』でも同様に建久五年成立説を採用している²⁴。そのようななか、石橋誠道氏「新発見の師秀説草に就て」では、『逆修説法』の成立について、法然六十六歳の五月から六十七歳の二月までの間であることが述べられ、初めて建久五年成立説が否定されている²⁵。石橋氏の説は、法然院より『逆修説法』の異本である『師秀説草』が発見されたことを機に発表されたもので、そのなかにしばしば「如選択」とあるのに着目し、すなわちこれが『選択集』以後の成立を示すものである。しかし、これに対して石井教道氏『選択集の研究 総論篇』では、『師秀説草』などのなかに「如選択」とあるのは、書写者が『選択集』を参照しつつ書写したことを物語るものにならず、これがそのまま成立を『選択集』以後とする根拠とはなりえないとしている。石井氏は同著のなかで、『三部経釈』・『逆修説法』・『選択集』の三書の内容を検討し、そこに三段の思想的推移を認め、その成立順序を解明している²⁶。石井氏の説は、『逆修説法』の成立を『三部経釈』と『選択集』の中間に位置づけることが可能であると結論づけるものであり、ただちに建久五年成立を立証するものではないが、越智説を肯定的に受け止めたうえで思想的検討を加えており、今日に至る建久五年説受容の先駆となっている。

ただし、そもそも越智氏がどのような史料を根拠としてこの説を唱えたのが定かではないため、以来この建久五年成立説が研究者たちの間でさまざまに検証されてきた。大谷旭雄氏「逆修法会の成立史的研究―成立年時と成立時の形態考―」では、『逆修説法』の成立年次についての越智説の受容に関して、踏襲的認容として小澤勇貫氏²⁷・坪井俊映氏²⁸・蓮実重康氏²⁹の研究を、検討認容のうち肯定的立場として大橋俊雄氏³⁰・三田全信氏³¹・伊藤唯真氏³²の研究を、否定的立場として香月乗光氏³³・藤堂恭俊氏の研究³⁴を、無拘束的立場として菊地勇次郎氏の研究³⁵をあげ整理している。

また大谷氏は同論のなかで、法然が諸宗について述べるときの配列中の達磨宗に対する位置づけや、『龍舒浄土文』の渡来、建久三年秋に修されたとされる七日念仏礼讚などに着目して考察し、独自の視点から『逆修説法』の成立年次を「建久三年秋以後、建久五年七月五日以前」にまで限定できることについて言及している³⁶。おそらくこの大谷氏の研究

が、現存する歴史的史料とその考察にもとづいた、『逆修説法』成立年次特定に関して、可能な限りの推測であると考えられる。それは奇しくも越智氏の建久五年成立説、さらには石井氏の研究などに代表される法然教学上の思想変遷からみた学術的考察にもとづく論説と一致している。これらより、『逆修説法』の成立年次を建久五年とすることは、現状、蓋然性が高いと考えられる。

また、小林清尚氏は、「逆修法会」開筵の契機となった安樂房遵西の入信時期について各伝記類より検討した結果、それぞれ差異があることを示し、各伝記の信頼性を明らかにすることで、「逆修法会」の成立年次を知る手がかりになることを述べており³⁷、今なおさまざまなアプローチで成立年次を明確にする試みがなされている。

(3) その他の問題

「逆修法会」に関するその他の問題を扱ったものとして、まずその施主についての研究がある。『逆修説法』の文中に施主について言及する部分が二箇所ある。三七日と五七日に、

今此大法主禪門、挑^テ四十八ノ燈明^ヲ、奉^リ四十八ノ願主^ニ給^{ヘリ}、即光明ノ業也。³⁸
而^ニ大法主禪門、偏^ニ為^ニ一人ノ孝子大徳ノ^一、被^レ勸^メ深ク入^シ下^{ヘル}、往生浄土ノ門^ニ事^モ、哀^レ被^ニ思^ヒ合^ハ候^也。³⁹

とあり、いずれも施主を「大法主禪門」と呼称し、それぞれ阿弥陀仏に四十八の灯明を挑げることと、一人の孝行息子に勧められて往生浄土の門に入ることについて法然の考えが述べられる。ここには具体的な人物名が明かされることはない。しかし、『漢語灯録』編者である了恵道光は、奥書に、

右六ヶ條ハ、是外記禪門〔安樂房遵西ノ父也〕修^{セン}五十日ノ逆修^ヲ一之時^キ、以^テ上人^ヲ
一^ニ為^ス先^ニ六ヶ會ノ導師^ト一、彼ノ説法ノ聞書也。⁴⁰

と述べ、逆修の施主を「外記禪門」と呼称し、これを「安樂房遵西の父なり」と言及している。さらに、浄土宗諸師の著作をみると、良忠『選択伝弘決疑鈔』及び『浄土宗要集』には、

祖師ノ云隨^テ三心ノ淺深^ニ有^リ二九品ノ階位^一〔外記大夫入道五十日逆修説法詞〕。⁴¹
とあり、施主を「外記大夫入道」と呼称しているが、やはり具体的な名前は明かされない。これに対し、白旗派祖良暁の『浄土述聞鈔』には、

次上人解釈者師秀草^ニ云^ク分^ツコト^ト此ノ真化^ニ一身^ヲ一見^{タリ}ニ双卷經^ニ三輩ノ文^ノ中^ニ一。⁴²

とあり、『逆修説法』の説示を引用して「師秀草に云く」としている。つまり、良暁は『逆修説法』を『師秀草』と呼称していることがわかる。『逆修説法』には『師秀説草』と題される和文体の異本が残っており、その奥書には、

外記大夫師秀安樂房之父也。⁴³
とあり、安樂房遵西の父で外記大夫師秀という人物であることが知られる。

この人物について、大谷旭雄氏は『逆修説法』の引用と呼称で詳細に検討している。まず「外記大夫」という官職名については、清原・中原の二氏から任用される外記が、元来六位であるが年功により五位に至ったものを外記大夫と称することを明らかにし、『中原系図』⁴⁴に師秀の名と「出家、法名安樂、為法然上人弟子」と註される子・師広の名を確認している。そしてこの中原師秀を「逆修法会」の施主とし、師広を安樂房遵西とするこ

とは時代的には符号すると認めながらも、「中原系図による以外に師秀説を肯定する積極的資料は見出しえないのが現状であり、師秀説はあるいは良暁によつて確証もないままに仮定されたという疑いすらでてくる」と述べ、慎重論の立場を取っている⁴⁵。

また、「逆修法会」のなかで修された儀礼については、大谷旭雄氏が「法然上人における逆修について」及び『逆修説法』の成立史的研究―成立年時と成立時の形態考―で、詳細な検討を施している⁴⁶。

②『逆修説法』諸本の研究

次に、『逆修説法』諸本の研究について概観する⁴⁷。『逆修説法』が『漢語灯録』に所収された経緯について、その編者である了恵道光は奥書において、

但集^{ルニ}多本^ヲ、或^ハ有^ニ真字^一、或有^ニ仮字^一、未^レ知^ニ何^レカ正^{ト云フコトヲ}。今且^ク就^テ真字^{ノ本ニ}集^ム之、須^ク尋^ニ正本^一焉。⁴⁸

と述べ、当時すでに真字本と仮字本の二種類の流布本があり、真字本のものを採用したと言及している。これによつて、古来よりいくつかの版があつたことが想定される。現存する『逆修説法』の諸本は、

- ① 千葉善照寺・大谷大学所蔵『漢語灯録』所収『逆修説法』
- ② 安土浄厳院所蔵『漢語灯録』所収『逆修説法』
- ③ 良照義山が開版した『漢語灯録』所収『逆修説法』
- ④ 『西方指南抄』所収『法然聖人御説法事』
- ⑤ 安土浄厳院所蔵『無縁集』

⑥ 京都法然院・東京通元院所蔵『師秀説草』
の六本である⁴⁹。これら諸本については、第一章第二節において改めて詳しく検討したい。ここでは先行研究の簡単な概論のみあげる。

伊藤祐晃氏『浄土宗史の研究』では、⑤『無縁集』の全本が独自の観点から翻刻、紹介されている⁵⁰。また、石井教道氏『選択集の研究 総論篇』では、これら諸本の一部について比較検討が施されている⁵¹。

近年では、さらに詳細な書誌学的研究がすすめられ、諸本の書誌学的信頼性について考察されている。宇高良哲氏『逆修説法』諸本の研究』では、②安土浄厳院所蔵『漢語灯録』所収『逆修説法』の翻刻版、⑤『無縁集』の写真版と翻刻版が掲載され、また①と③の『漢語灯録』の対照も行われている。宇高氏は後の解説のなかで、『逆修説法』諸本のそれぞれについて内容も含めて詳細に検討し、その書誌学的信頼性について言及している⁵²。林田康順氏「法然上人『逆修説法』諸本の比較研究」では、宇高氏の内容検討を踏まえつつも、より詳細にそれぞれの諸本で独自にみられる説示、共通にみられる説示を比較検討し、①善照寺・大谷大学所蔵『漢語灯録』所収『逆修説法』によるのが最も正確に法然の説示そのものに近づけると結論づけている⁵³。この林田氏の論説などを受けて、現在の『逆修説法』研究では、①を基礎テキストとするのが主流になっている。

また、①以外の諸本を主たる対象とした研究もある。小林清尚氏は⑥『師秀説草』の「如選択」とある省略部分に着目し、その伝承について考察している⁵⁴。また、⑤⑥のみに説かれる七七日に説かれる女人往生説に関する研究も散見される⁵⁵。

この他に、『逆修説法』の呼称についての研究がある。大谷旭雄氏『逆修説法』の引用と呼称⁵⁶では、良忠に始まる『逆修説法』という呼称について検討が施されている。大谷氏は、『漢語灯録』編入以前から良忠は一本の『逆修説法』を保持していたとし、『西方指南抄』所収『法然聖人御説法事』はこの良忠保持版の改作である可能性にまで言及している⁵⁶。

③ 『逆修説法』の教的研究

『逆修説法』の教的研究は、諸本の研究にて述べたように、『漢語灯録』所収『逆修説法』を基礎テキストとするものが主流である。

『逆修説法』は第一章ともいべき初七日から、第六章ともいべき六七日までの全六章段に分けられる。その各七日においてまず阿弥陀仏の身体的特徴について説かれ、その後『無量寿経』・『観経』・『阿弥陀経』の「浄土三部経」についての講説がなされるという基本的構成になっている。また、初七日に説かれる浄土宗論や五七日に説かれる師資相承のように、阿弥陀仏身や經典についての解説に当てはまらない説示が間に説かれることもある。

たとえば初七日の前半において阿弥陀仏真化二身論が説かれ、そのはじめに、

今且ク以テ^ニ真身化身之二身ヲ^一、奉ル^レ讚^ニ嘆^シ弥陀ノ之功德ヲ^一。 ⁵⁷

とあるように、真化二身論について説くことで阿弥陀仏の功德を讃嘆するという旨が述べられている。これは二七日以降でも同様である。ゆえに各七日の前半にある阿弥陀仏の身体的特徴について説く部分は総じて「仏功德讃嘆」と称される。また、たとえば初七日後半においては「浄土三部経」のうち『無量寿経』・『阿弥陀経』について説かれるが、その終わりに、

経功德存略如斯。 ⁵⁸

とあるように、自身の經典講説をもって経の功德を簡略に説明したという旨が述べられる。これもまた二七日以降でも同様である。ゆえに各七日の後半にある「浄土三部経」について説く部分は総じて「経功德讃嘆」と称される。このような『逆修説法』の説示構成を整理すると次頁の【表】のようになる。

以下、『逆修説法』の教的研究を(1) 仏功德讃嘆、(2) 経功德讃嘆、(3) その他の問題というように分類して整理する。なお、それぞれの研究で後の章段に関わるものは改めて詳しく検討するため、ここでは概論のみをあげる。

(1) 仏功德讃嘆

『逆修説法』における仏功德讃嘆のなかでも特に扱われることの多い仏身論と名号論に関する研究を概観する。

仏身論については、『逆修説法』において法然によって初七日の真化二身論と四七日の三身論という二つの仏身論⁵⁹が示されている。この両者をどのように捉えるべきか、諸研究者の間で考察がなされてきた。

神子上恵龍氏は『彌陀身土思想の展開』において、法然の阿弥陀仏論の主格は三身門中第二の報身であることを明確に示し、真化二身論で感覚的な仏身を真身とする理由として、

【表】『逆修説法』の説示構成

		仏功德讃嘆	その他	経功德讃嘆	その他
初七日	真身・化身 来迎引接	浄土宗論	無量寿経』 阿弥陀経』		
二七日			観経』	念仏の勝義性 を示す八文	
三七日	名号(別号) 光明・寿命	阿弥陀仏 入涅槃説	無量寿経』 阿弥陀経』		
四七日	三身(惣徳) 白毫(別徳)		観経』		
五七日	依報 正報	師資相承	無量寿経』		
六七日	名号(通号)	浄土宗論	観経』	専雑得失。 ⁶¹ (五番相対)	

「一文不知の尼女子を対象として興隆した念仏の法門であつたから」であると述べている⁶¹。また、高橋弘次氏は、『法然浄土教の諸問題』のなかで、『逆修説法』に説かれる真化二身論について、これは浄土宗伝統の三身論に説かれる報化二身と同義であり、真身とは酬因感果身すなわち報身を意味しているものの、法然は人間に関わる仏を説くなかで哲学的な三身論を用いることを嫌い、阿弥陀仏の救済の働きをよく示すことのできる真化二身論を用いたのではないかと述べている。一方、三身論について高橋氏は、阿弥陀仏自身の立場としての三身即一論であるとするものの、「阿弥陀仏が三身即一であるという場合も阿弥陀仏のうちから引き出された論理的表現として首肯できるが、法然のあまり語るところでないので推論は避けたい」としている⁶²。このように、初七日の真化二身論は阿弥陀仏報身論を法然がわかりやすく提示したものであり、四七日の三身論は道綽・善導が示す阿弥陀仏身を報身と規定する三身論とは異なる三身即一論であるとみなされていた。

これに対し、曾根宣雄氏は一連の論稿のなかで、四七日の三身論について、前半部分は一仏を内証外用より説明するものであり、その内証に三身が具足されることを示しているが、その後続く部分は三身それぞれの説明であつて、法身と報身は所知と能知として捉えることができる⁶³と述べ、四七日の三身論をそのまま三身即一論とみなす従来の説に対して疑問を投じる。続けて、この四七日における三身論は、個別的な阿弥陀仏論ではなく、当時の日本浄土教における一般的な三身論と受け取るべきであると指摘する⁶³。曾根氏の研究は、これまで曖昧に扱われてきた『逆修説法』の二つの仏身論について詳細な検討を施すものであり、曾和義宏氏「法然上人の阿弥陀仏観」においてもその説が支持されてい

る⁶⁴。

次に、『逆修説法』のなかで三七日と六七日に説かれる法然の名号論⁶⁵について、香月乗光氏は法然の称名勝行説の根拠として万徳所帰論について考察するなかで、源信『往生要集』をその由来するところとし、法然の説はこれを素材として取り入れながら更に一步進めたものであらうと述べている⁶⁶。

これに対し、深貝慈孝氏は、香月氏が説くように万徳所帰論は源信『往生要集』より導かれたとするのが一般的であるとしながらも、『逆修説法』に説かれるような「阿弥陀」の別号ではなく「仏」の通号が名号の功德を包む本体であるとすると法然の名号観形成のうえで、基『西方要決』こそがその依拠ともなる重要な役割を果たしているとみている⁶⁷。また、曾根宣雄氏は、万徳所帰とは阿弥陀仏の内証・外用に限定された論であると明言し、源信及び永観の名号観は名号のなかにあらゆる功德を含むとしている点において法然のそれとは異なると指摘している⁶⁸。

『逆修説法』に説かれる名号論は、従来『選択集』に説かれる名号万徳所帰論との対比のなかで取りあげられることが多かったが、藤堂俊英氏は『逆修説法』の名号論を主題に置き、浄土宗内外の文献に説かれる名号論と対照して、数々の論点を見出ししている⁶⁹。

この他にも、『逆修説法』の仏功德讃嘆部分には他の法然遺文にみられない独自の説が多く、その研究対象となるテーマは多岐にわたる⁷⁰。

(2) 經功德讃嘆

次に、『逆修説法』の經功德讃嘆に関する研究を概観する。

『逆修説法』では二七日と四七日に諸行である三福について詳しく説かれており、法然遺文のなかでは諸行に関する説示分量が非常に多い書であるため、『逆修説法』の説示をもとにして法然教学における念仏と諸行について言及されることが多い。藤堂恭俊氏は、念仏と助業について説くなかで、「浄土三部經」の根本意趣が往生行としての念仏を説くことにあるとする説示が『逆修説法』にあることを指摘する⁷¹。

また、六七日に説かれるいわゆる念仏諸行の五番相對の文に関してはいくつかの研究をみることができる。まず藤本浄彦氏「五番相對私考―善導と法然をめぐって―」では、五番相對の語は『無量寿經釈』に初見され、『逆修説法』では五相對、『三心義』では五種の得失とされるなど、対照表を示して詳説している⁷²。これを受けて永井隆正氏「五番相對の成立過程」では、藤本氏が示したものに『法語十八条』を加えた五書における五番相對の説示を対校し、『逆修説法』に説かれるものは『無量寿經釈』・『選択集』よりも前の表現であり、『三心釈』・『法語十八条』を基礎としていると結論づける⁷³。これに対し、福原隆善氏「六相對と五番相對」では、法然の著した『往生要集』四積書に説かれる念仏諸行の六相對と、『無量寿經釈』・『逆修説法』・『選択集』の三書に説かれる五番相對を綿密に比較対校し、「六相對は念仏が阿弥陀仏や諸仏、諸論師が勧める実践であることが強調されているが、五番相對では阿弥陀仏との信仰の内実が主となっていることが知られる。それだけ五番相對の方が信仰の深まりとともにつちかわれて示されたと思われる。」と述べられる⁷⁴。また、柴田泰山氏「『選択集』第二章段所説の五番相對について」では、『逆修説法』と『選択集』の五番相對を比較し、専雜二修という実践論の解釈としての提示から正助二行のみ

が絶対的かつ唯一的に浄土門に対応した実践行であることの主張へと展開していることを読み解いている⁷⁵。

この他にも、『逆修説法』の経功德讃嘆部分を対象とした教学研究が近年すすんでいる⁷⁶。

(3) その他の問題

『逆修説法』に説かれる仏経功德讃嘆に含まれないその他の問題を取り扱った研究として、最も多くみられるものは五七日に説かれる浄土五祖伝に関する研究である⁷⁷。

香月乗光氏『法然浄土教の思想と歴史』では、『逆修説法』以前には浄土五祖選定を示す確たる史料が存在しないことを明らかにし、法然は『逆修説法』初七日から五七日の間に浄土五祖を選定して相承説を立てたと結論づけている⁷⁸。伊藤唯真氏は『浄土宗の成立と展開』で香月氏の指摘に注目しながら、浄土宗名の問題、善導伝の問題、善導をはじめとする浄土五祖などについて、『逆修説法』を題材として論じている⁷⁹。また、金子寛哉氏「浄土五祖」については、法然の『逆修説法』と『類聚浄土五祖伝』に説かれる五祖伝を比較対校し、『類聚浄土五祖伝』を『逆修説法』より先の成立であると推論している⁸⁰。近年の研究としては、日野崇雄氏が「浄土五祖について」において浄土五祖の選定理由を探るなかで、『逆修説法』と『類聚浄土五祖伝』を対校し、浄土五祖は「捨聖帰浄」して浄土門の教えを宣布した善導を中心とする祖師であることを明らかにしている⁸¹。

この他にも、種々の法然浄土教学上の重要な問題が、諸研究者によって『逆修説法』の内容と関連させて論じられている⁸²。

④ 『逆修説法』と『選択集』との比較研究

『逆修説法』と『選択集』との比較研究としては、林田康順氏の一連の論文が注目される。

林田氏は『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依とのなかで、法然の選択思想について、「選択」という語は法然の宗教的確信から出た言葉であるとし、これを得るためには善導弥陀化身説にもとづく「偏依」という確信が必要不可欠であり、それゆえに『逆修説法』時点ではまだ「選択思想」とまでは呼ぶことができず、これを確立したのは『選択集』以後であるとしている⁸³。また、「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」のなかでは、『無量寿経釈』・『逆修説法』三七日・廬山寺蔵『選択集』の三書の説示の比較考察を通じて、『逆修説法』の説示は念仏の勝行説に留まるものであって、念仏諸行の勝劣義という点までは説かれていないと述べている⁸⁴。続いて、「法然上人における勝劣・大小・多少相対三義の成立について」念仏多善根の文「渡来の意義」のなかで、『逆修説法』四七日までに念仏諸行の大小義はみられないもの、五七日にはすでにそれを見出せることを指摘している⁸⁵。さらに、「法然における「選択」思想の成立とその意義」のなかでは、『逆修説法』初七日には「選択」の語がみられずに「一向」をキーワードとした論理の組み立てがみられ、二七日に至って唐突に『大阿弥陀経』の引用があり「選択」の語があげられ、三七日・五七日では「選択」をキーワードとした論理の組み立てがみられることを指摘している⁸⁶。林田氏の一連の論文は、近年着々と培われてきた法然教学の形成という観点から『逆修説法』の説示を捉える研究の成果として

みることができよう。

この他に近年の主な研究として、高橋弘次氏『逆修説法』と『選択集』では、二者の説示内容を全体的に比較し、『選択集』にみられない『逆修説法』の説示として、阿弥陀仏とその浄土の功德に関する説示、真化二身による法然独自の阿弥陀仏観、光明そのものの作用や阿弥陀仏の十二光について、阿弥陀仏が無量寿とされる所以などをあげ、二者の特色として、『選択集』が念仏の実践体系を示しているのに対し、『逆修説法』は阿弥陀仏の依正二報の功德を説き示しているとし、『逆修説法』を『選択集』とともに法然浄土教の思想・教理の形成されるうえで重要な著書であることを認めねばならない」と結論づけている⁸⁷。兼岩和弘氏「廬山寺蔵『選択集』第三章について」及び『選擇集』と『逆修説法』では、『選択集』草稿本といわれる廬山寺本について、『逆修説法』の時の手控えを参照しながら書写していたであろうことが指摘されている⁸⁸。柴田泰山氏『選択集』第一章段説示の「所依の経論」について⁸⁹では、『逆修説法』と『選択集』所説の所依の経論について比較対照し、それをもとに法然の教判論の形成についての重要な考察がなされている⁹⁰。川島一通氏『逆修説法』から『選択集』へ⁹¹では、『逆修説法』において善導『観経疏』所説「上来雖説」の文の引用が多いことに着目し、法然が善導説示の「本願念仏」に選択性を見出していた可能性を指摘している⁹²。これらの研究は『逆修説法』と『選択集』の比較という方法論を用いながら、『逆修説法』に新たな法然教学上の価値を見出していこうとする新しい形の研究であるといえよう。

また、『選択集』以外の法然遺文との比較研究として、岸一英氏『逆修説法』と『三部経釈』では、『三部経釈』の内容について、少なくとも新層・古層の二者が認められることが指摘されている。岸は、その古層の部分を指して『三部経釈』の原本とするならば、それは『逆修説法』以前の成立であると位置づけられるが、新層をも含んだ現在伝わっている『三部経釈』の姿は、『逆修説法』・『選択集』よりも新しいことを物語るものであり、それをもって著述の前後関係を推し量ることは到底できないとして、『三部経釈』の新層・古層の見極めがまずなされるべきであるとしている⁹³。また善裕昭氏「法然『三部経大意』における諸問題」では、『三部経大意』の成立の問題を探るなかで、その内容と『逆修説法』説示とを比較検討している⁹⁴。

さらに、法然の著作以外との比較研究として、福原隆善氏『逆修説法』と『往生要集』では、『往生要集』によって浄土の法門に入ったとされる法然は、善導の本願念仏に帰依して後も念仏思想の深い表現にあたっては『往生要集』を中心とする源信の著作によるところが大きく、特に阿弥陀仏の功德を強調するところについてはよく引用される傾向がある⁹⁵とされ、『逆修説法』においてその傾向が顕著にみられると指摘している⁹⁶。

ここまで、『逆修説法』に関する諸研究を概観してきた。大谷旭雄氏が、

この『逆修説法』は『選択集』など他の法然書にはみられない説示を含み、後世の浄土宗において法然の説示として活用されながらも、法然の思想を『選択集』や『一枚起請文』を中心とみる固定的な視点からは、ともすると教義的に違背するものともみられ、法然の説示として軽視されてきた傾向すらある。しかし、その成立は明らかではないが、文治六年の『三部経釈』と『選択集』の中間における法然の思想を伝えるものとしてみると、何ら矛盾するものはないように思われるのである。⁹⁴

と述べているとおり、現在では多くの浄土教学研究によって、『逆修説法』が『選択集』以前に成立した法然遺文として扱われている。しかし、望月信亨氏や石井教道氏によって『逆修説法』諸本の校合が行われている。⁵⁵にも関わらず、『逆修説法』の説示内容を取りあげて法然の思想を分析していくという研究が多くみられ始めるのは、比較的近年になってからのものが多いことがわかる。ゆえに、『逆修説法』の研究は今後さまざまな論点が見出されることが期待でき、基礎的な研究の充実がさらに必要となってくるであろうと考えられる。⁵⁶

三、研究方法

以上の先行研究の整理を踏まえ、以下に本論の研究方法を示す。

『逆修説法』は研究を行ううえで先述した三つの問題点を抱える書である。そのうち、①「逆修法会」が開筵されたことを示す歴史史料が存在しないという問題点については、中世に逆修信仰が隆盛を誇り、それを受けて建久五年（一一九四）頃に法然を導師とする「逆修法会」が営まれていたとみる妥当性が、諸研究によって示されていた。ただし、現存する史料が乏しいため、研究の進展のためには新しい視点の導入が必要である。②異本が多く存在し、いずれが法然の正確な言葉に近いかが明確ではないという問題点については、多くの教学研究において恵空が書写した『漢語灯録』に所収される『逆修説法』がもっとも法然の言葉に近いとみられている。ただし、諸本に関する考察については諸研究で差異がみられる。

よって、はじめに「逆修法会」について新たな視点から考察し、続いて『逆修説法』諸本を改めて比較検討することで、『逆修説法』の成立と諸本の伝承について一定の見解を示し、本論が法然遺文を対象とする思想研究であるという点を明確したい。

また、③他の法然遺文にみられない説示が多く存在するという問題点については、①②の問題も含んで『逆修説法』の説示が本当に法然の思想であるか不明なので、従来取り扱われないことが多かった。これに対し、『逆修説法』の学術的研究の進展によって、それがたしかに法然の思想と矛盾しないことが明らかになってきた。さらに、『選択集』との比較研究によってその関連性が指摘され、『逆修説法』に説かれる思想は『選択集』以前の法然の思想であると具体的にみられるようになった。よって、現在の浄土教学研究では、『逆修説法』の特徴的な説示は、法然浄土教思想がいまだ『選択集』の前段階にあるという視点から検討されることが多い。

しかし、『逆修説法』にのみ特徴的な説示が存在するのは、学術的な違いだけではなく、『逆修説法』が説かれた場面に要因を求められるのではないかと考えられる。『逆修説法』は「逆修法会」という儀礼における説法の記録である。説法は法会における一作法であり、説かれる内容に制限や要求があったとも考えられる。また、ゆっくりと推敲して書き上げることができる書物と異なり、説法には時間的制約がある。文字で書くのと音で伝えるのとでは表現方法も異なる。このような場面性が『逆修説法』の内容に与える影響を考えなければ、『逆修説法』に説かれる法然の思想を正しく読み解くことはできない。このような場面性を考慮に入れるという視座が、従来の研究には欠けていたとみられる。

すなわち本論では、『逆修説法』の内容検討にあたり、従来の研究にみられた、

(1) 法然の思想であるか不明とみる

(2) 『選択集』に説かれる法然浄土教思想思想の前段階とみる

という二つの視座のうち、(1)の視座を否定して『逆修説法』がたしかに法然思想研究の対象となることを示す。さらにそれに加え、

(3) 説法という場面性を通してみる

という新たな三つめの視座を導入する。これにより、法然の説示意图をより正確に読み説くことができ、法然の真意に近づくことができると考える。

また、『逆修説法』に説かれる法然の思想研究の方法論として、従来の研究で最もよく用いられてきたのは『選択集』との比較検討であった。『逆修説法』時点での思想段階について明確にするために、法然教学の集大成たる『選択集』と比較することはたしかに必要な手段である。『逆修説法』より少し前の成立とみられる教義書である『三部経釈』との比較も、法然の思想変遷を探るうえで有効であろう。

しかし他書との比較以前に、『逆修説法』自体が一つの思想段階として捉えられるかという問題がある。先にあげた【表】に明らかのように、『逆修説法』の説示の特徴として、思想に大きく関係する「浄土三部経」の解釈が各七日に繰り返し説かれることが知られる。さらに、先述した林田氏の研究でも明らかになっていたように、各七日の間にも思想段階の差異があるとみられる。つまり、『逆修説法』は全体を通して一つの思想段階を示す書ではなく、説法がすすむにつれて法然の思想が深まりをみせていると読むこともできる。にもかかわらず、これまでの研究において『逆修説法』のなかでの説示の差異に着目して比較するものは数少ない。

よって本論では、『逆修説法』の内容検討の方法として、従来の研究にみられた、

(A) 法然の他書、特に『三部経釈』・『選択集』との比較検討

に加えて、

(B) 『逆修説法』の各七日における同テーマについての異なった説示の比較検討

を主たる研究方法として採用し、『逆修説法』における法然の思想変遷を読み解き、その様相をより明確に示したい。

四、研究概要

本論は、以下の四章により構成される。

第一章『逆修説法』の成立と伝承について¹⁾では、内容検討に先だって『逆修説法』の説示を法然の思想であるか不明とみる視座を排除して、『逆修説法』の説示を通して研究の法然思想研究としての価値を示すことを目的とし、『逆修説法』の成立と伝承について考察する。まず、『逆修説法』が「逆修法会」における説法であるという点に着目し、逆修儀礼のなかで説法の持つ意義を明らかにするために、日記類などに記録の残るその他の逆修法会における説法の扱われ方や内容を参考に、説法という儀礼の形態と役割について考察する。次に、『逆修説法』諸本の伝承について一定の見解を示して、本論の依拠すべきテキストを選定するために、改めて諸本の説示の比較検討を行う。

以降の章では、『逆修説法』に説かれる法然の思想を明らかにすることを目的とし、内容

検討を行う。

第二章『逆修説法』における阿弥陀仏功德讃嘆」では、『逆修説法』に説かれる法然の阿弥陀仏に関する思想を明らかにするために、阿弥陀仏功德讃嘆における説示について考察する。はじめに、功德讃嘆の意を正確に捉えるために、『逆修説法』で頻繁に用いられる功德という語について、法然がこの語を用いた意図を検討する。以降、『逆修説法』内に説かれる阿弥陀仏功德讃嘆の主要項目である真化二身論と法報応の三身論という二つの仏身論、十二光と常光・神通光という阿弥陀仏が具える光明の功德、阿弥陀仏の本なる功德と表現される寿命の功德、それらの功德が収められる根幹である名号の功德、依正二報の功德が説かれるなかで示される浄土の功德について考察する。それぞれの考察のなかで、『選択集』・『三部経釈』の説示と比較しながら、『逆修説法』における法然の阿弥陀仏論を整理する。

第三章『逆修説法』における経功德讃嘆と念仏論」では、『逆修説法』に説かれる法然の「浄土三部経」解釈と念仏論を明らかにするために、経功德讃嘆部分における説示について考察する。主な方法論として、『逆修説法』のそれぞれの章段で「浄土三部経」の同箇所についてどのような解釈の相違があるかを比較検討する。『無量寿経』では、本願・三輩・流通分の三つの部分に関わる解釈、『観無量寿経』では三福九品・念仏付属の二つの部分に関わる解釈、『阿弥陀経』では全体に関わる解釈を比較して、そこから法然の説示意図と思想変遷を読み取る。また、『選択集』で説かれる選択本願念仏思想と『逆修説法』における念仏論の相違を明確にするために、『逆修説法』二七日の説示と『選択集』第十六章段とを比較する、さらに、各章段に重複する内容を持つ『逆修説法』の特殊な説示構造について、なぜこのような構造を取るに至ったのかを明らかにするために、「逆修法会」という場面性を念頭に置いたうえで、法然の意図的な配置と思想的展開という二つの側面を考慮しながら検討する。

第四章『逆修説法』に説かれるその他の問題」では、『逆修説法』の法然の思想をより明確に示すために、従来の研究においてあまり題材とされることが少なかった『逆修説法』における注目すべき説示について取りあげ、考察する。まず初七日において浄土宗を立てることを明確に示しながら、教判論である聖浄二門判については最終章段である六七日に取りあげられるという『逆修説法』の構造が取られた理由を明らかにするために、両者の説示を比較し、法然の構成の狙いを読み解く。次に、三七日に阿弥陀仏入涅槃説がなぜ説かれたのかを明らかにするために、説示内容からその意図を考える。また、往生伝などに説かれる説話類が多く引用される理由を示すために、内容の共通点から引用意図について考えたうえで、その典拠と問題点についてみていく、さらに、叡山浄土教思想が『逆修説法』に与えた影響を明らかにするために、『逆修説法』に多く引用される源信に焦点を当てて考察する。

本論は、以上の検討を経て、『逆修説法』に説かれる法然の思想を明らかにするものである。従来の研究より多角的に、「逆修法会」という場面性による影響や『逆修説法』のなかでの思想的展開も考慮に入れつつ内容をみなおし、これまでにない新しい『逆修説法』の総合的研究となることを目指す。

1 以下、本論では『昭法全』に所収される法然の手にかかる教書・法語類全般をまとめて「法然遺文」と呼称する。

2 三祖良忠門下で三条派の祖である了惠道光の編纂した法然遺文集『黒谷上人語灯録』漢語篇（以下、本論中『漢語灯録』と表記する）巻七・八に所収され、これを指して『逆修説法』と表記する。また、『逆修説法』の場となった法然が導師を勤めた法会を「逆修法会」と表記し、その「逆修法会」で法然が説法した事実を「逆修説法」と表記する。

3 『逆修説法』以前の成立と推測される『三部経釈』のなかには『選択集』と共通する記述が数多く存在することが知られているが、岸一英氏が『三部経釈』の記述には新層と古層が混在すると指摘しているように、『選択集』を参照して加筆・補正されたと考えられる箇所が多く存在しており、そのような部分を除いた『三部経釈』の古層部分と『逆修説法』を比較すると、『逆修説法』の方が『選択集』の思想により近いとみてとれる。岸一英氏「『逆修説法』と『三部経釈』」（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）等参照。『三部経釈』は法然が東大寺において南都学衆を相手に「浄土三部経」の講説（東大寺講説）を行った際の講録とされる。『漢語灯録』に『無量寿経釈』・『観無量寿経釈』（以下、『観経釈』）・『阿弥陀経釈』の三本が収集され、これらをまとめて「三部経釈」と呼称する。『漢語灯録』の奥書の記述等より文治六年（一一九〇）頃の成立とみられる。本論では、以下この「浄土三部経」の三本の釈書をまとめて『三部経釈』と表記する。

4 坂上雅翁氏「『逆修説法』研究の回顧と展望」（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）では、『逆修説法』に関して部分的な研究は散見されるものの、まとまった形での総合的な研究は数少ないとしたうえで、その理由として、①法然へ逆修法会を依頼したとされる外記禅門自体に関する史料がほとんどみられず、その人物像を明らかにできないこと。②法然による逆修法会がいつ行われたかについて確たる史料が認められず、年時の特定が不明確であること。③『逆修説法』には他の法然の書にはみられない説示があり、宗義研究のうえで軽視された傾向があったことの三点があげられている。

5 『浄全』一五・五二〇頁上。

6 林田康順氏は「法然上人における中陰について」（『佛教論叢』五七、二〇一三年）において、浄土宗における中陰や七日の法要等の捉え方について、法然が『観経』に説かれる九品による華開の遅きを巧みに援用し、浄土教的に解釈していることをあげている。また、逆修については、『往生浄土用心』の説示をもとに、「中陰を前提として修められていた逆修法会を広く自他の浄土往生を目指し、あるいは、本願念仏を回向する場として捉え直している」と指摘している。

7 『灌頂経』第一に所収される『灌頂随願往生十方浄土経』（『正蔵』二一・五二八頁下―五三二頁中）。なお、望月信亨氏『仏教経典成立史論』（法蔵館、一九四六年）には「道教并に俗信関係の疑偽経」として扱われている。

8 『正蔵』二一・五三〇頁上―中。

9 『逆修説法』三七日に、「今此大法主禅門、挑_テ二四十八ノ燈明_ヲ、奉_リ二四十八之願主_ニ一給_{ヘリ}、即光明ノ業也」（『昭法全』二四八頁）とある部分が燃灯続明、「此ノ逆修五十ヶ日ノ間ノ供仏施僧之營_{ミハ}、併_テ壽命長遠ノ業也」（『昭法全』二五〇頁）とある部分が請召衆僧、

五七日に、「重被^レ稱揚讚嘆^一給^{ヘリ}。阿弥陀如来ノ形像、被^レ書写供養^一給^{ヘリ}。双卷無量寿經被^レ函給供養^一給^リ。浄土五祖ノ影」（『昭法全』二六一頁）とある部分が懸繪幡蓋と転読尊經の作法が行われたことを示しているとみてとれる。このように、『逆修説法』の記述から「逆修法会」内の儀礼作法を部分的に読み取ることができる。大谷旭雄氏「法然上人における逆修について」（佐藤密雄博士古稀記念『佛教思想論叢』、一九七二年）に「逆修法会」における所作についての詳しい考察があるので参照されたい。

10 『正蔵』二二・五三〇頁上。

11 『随願往生十方浄土經』と同様に「七分獲^一」の思想を説く經典として、『地藏菩薩本願經』に「若有男子女人。在生不修善因多造衆罪。命終之後。眷屬小大爲造福利。一切聖事七分之中而乃獲^一。六分功德生者自利」（『正蔵』一三・七八四頁中）と説かれる。

12 『昭法全』五六〇頁。なお、法然遺文のなかで逆修に触れられるのは、『逆修説法』と『往生浄土用心』のみである。

13 川島一通氏「法然所修「逆修法会」の特異性―前例との比較を通じて―」（『三康文化研究所年報』三三、二〇〇一年）。

14 服部清道氏「逆修と板碑」（『板碑概説』、一九三三年）。

15 千々和到氏「東国における仏教の中世的展開―板碑研究の序説として―」（『史学雑誌』八二、一九七三年）。

16 千々和実氏「板碑精査が示す中世民衆仏教史普及の実態」（『日本歴史』三三七、一九七六年）。

17 川勝政太郎氏「逆修信仰の史的研究」（『大手前女子大学論集』六、一九七二年）。

18 大谷旭雄氏「法然上人における逆修について」（佐藤密雄博士古稀記念『佛教思想論叢』、一九七二年）。

19 池見澄隆氏「逆修考―中世信仰史における論拠と実態」（『浄土宗学研究』一四、一九八二年）。

20 『正統蔵』二一に所収される。

21 『弘法大師全集』五に所収される。

22 十三仏信仰と追善供養については渡会瑞頭氏編『十三仏の世界』（ノンブル社、二〇一二年）等を参照されたい。

23 伊藤良久氏「中世日本禅宗の逆修とその思想背景」（『印仏研』五七、二〇〇九年）。

24 それぞれ、越智専明氏『浄土宗年譜』（教報社、一八九八年）、伊藤祐晃氏『浄土宗史の研究』（伊藤祐晃師遺稿刊行会、一九三七年）、藤本了泰氏『浄土宗大年表』（大東出版社、一九四一年）を参照。

25 石橋誠道氏「新発見の師秀説草に就て」（『仏專学報』二二、一九四〇年）。

26 石井教道氏『選択集の研究 総論篇』（平楽寺書店、一九五一年）。

27 小沢勇貫氏『選択集講述』（浄土宗、一九七一年）記載の法然上人年表には、建久五年時に「安楽房遵西の父外記入道師秀、上人を請じて七七日の逆修を修す（越智専明年譜）」とある。

28 坪井俊映氏「法然の語録述作年次に関する研究」（『法然浄土教の研究』、一九八二年）付録の『逆修説法』の項目に、「建久五年（一一九五）法然六十二歳の時のものである。

（越智専明著『浄土宗年表』）とある。西暦の表記は坪井氏の誤りか。

²⁹ 蓮実重康氏「祖師像制作の意義と二尊院の浄土五祖像」（『重源上人の研究』、一九五五年）。

³⁰ 大橋俊雄氏「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て」（『日本名僧論集』六、一九八二年）。

³¹ 三田全信氏『成立史的法然上人諸伝の研究』（光念寺出版部、一九六六年）に、「安楽房の父師秀が建久五年（一一九四）頃五十日の逆修を行って法然上人を招いたことがあり、その結願を真観房に代勤せしめられていることが、「法然上人御說法事」及び「逆修說法」の末尾に記されてある」とある。

³² 伊藤唯真氏「善導影像の特色」（『浄土宗の成立と展開』、一九八一年）。

³³ 香月乗光氏「重源の浄土五祖像将来について」（『印仏研』一八一―一、一九七〇年）では、『阿弥陀経釈』・『逆修說法』・『撰択集』に説かれる浄土宗相承説についてみるなかで、「逆修說法」の撰述年代は詳らかでないが、その内容からみて、文治六年の「三部経釈」と、建久九年の「撰択集」との中間に成立したものと考えられる」とある。大谷氏は香月氏を建久五年成立説に対する否定的立場とみているが、成立年次が明確に否定されるわけではなく、成立時期を『三部経釈』から『撰択集』の間として幅をもたせている見解である。

³⁴ 藤堂恭俊氏「法然の偏依善導と八種撰択義」（『法然上人研究』一、一九八三年）では、『龍舒浄土文』の請来を『逆修說法』の少し以前であるとしたうえで、成立年次について「越智専明の『浄土宗年譜』、および藤本了泰の『浄土宗大年表』には建久五（一一九四）年としている。その建久五年は『漢語灯録』によって記されているが、それが何本によったか不明なので、この年代は不確実である。但し本書は東大寺講説の『三部経釈』の以後、『撰択集』選述以前と考えられる」と述べられる。藤堂氏も香月氏と同様、建久五年説を明確に否定するわけではなく、成立時期に幅をもたせている。

³⁵ 菊地勇次郎氏「源空と浄土五祖像」（『源空とその門下』、一九八五年）では、建久五年成立説に触れることなく、「『法然聖人御說法事』はほぼ建久の前半ほどに、安楽房遵西の父中原師秀、またはその身辺の人の逆修に行なわれた『浄土三部経』の講説であったろう」と述べられる。

³⁶ 大谷旭雄氏「逆修法会の成立史的研究―成立年時と成立時の形態考―」（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）。

³⁷ 小林清尚氏「安楽房遵西の入信時期について」（『浄土宗学研究』二六、二〇〇〇年）。

³⁸ 『昭法全』二四八頁。

³⁹ 『昭法全』二五九頁。

⁴⁰ 『昭法全』二七三頁。

⁴¹ 『浄全』七・二九四頁下（『撰択伝弘決疑鈔』）。『浄全』一一・八三頁下（『浄土宗要集』）。

⁴² 『浄全』一一・五四六頁上。

⁴³ 藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究 資料篇』（同朋舎、一九八八年）一一三頁。

⁴⁴ 『系図綜覧』二（国書刊行会、一九一五年）・二五〇頁。

⁴⁵ 大谷旭雄氏「『逆修說法』の引用と呼称」（榎田良洪博士頌寿記念『高僧伝の研究』、一九七三年）。

46 ここまであげた大谷旭雄氏の『逆修説法』に関する研究諸論文はいずれも『法然浄土教とその周縁』坤（山喜房佛書林、二〇〇七年）に所収されている。

47 『逆修説法』に限らず、史料の成立の不確かさから発せられる疑問は、他の法然遺文も通じて抱えている問題であるといえる。たとえば林田康順氏が「『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依」(『佛教文化研究』四三、一九九八年)のなかで、「真跡の少ない法然の著作・法語の解明には、法然自身の思想変遷を踏まえつつ、後世の編集・加筆をも念頭に置かねばならないということがある」と述べるように、正しい法然教学の研究を目指す場合、法然の著作であるとはつきりしている『選択集』を除けば、全ての法然遺文は書誌学的信頼性の検討を必要とする。

48 『昭法全』一七三頁。

49 恵空が書写した千葉善照寺及び大谷大学所蔵本と、隆堯が書写した安土浄厳院所蔵本をまとめて計五本とする分類や、所蔵元の相違によって計八本とする分類もある。

50 伊藤祐晃氏『浄土宗史の研究』(伊藤祐晃師遺稿刊行会、一九三七年)。

51 石井教道氏『選択集の研究 総論篇』(平楽寺書店、一九五一年)。

52 宇高良哲氏『逆修説法』諸本の研究』(文化書院、一九八八年)。

53 林田康順氏「法然上人『逆修説法』諸本の比較研究」(『印仏研』九〇、一九九七年)。

54 小林清尚氏「師秀説草」の伝承過程について」(『浄土宗学研究』一八、一九九二年)。

55 小林清尚氏「『逆修説法』七七日に於ける女人往生について」(『佛教論叢』三六、一九九二年)等。

56 大谷旭雄氏「『逆修説法』の引用と呼称」(榎田良洪博士頌寿記念『高僧伝の研究』、一九七三年)。

57 『昭法全』一三二頁。

58 『昭法全』一三七頁。

59 初七日に「今且ク以テ真身化身之二身^ヲ、奉ル^レ讚^シ弥陀ノ之功德^ヲ」(『昭法全』一三二頁)と真化二身論が説かれ、四七日には「為ニ善根成就ノ、三身ノ功德如ク^レ形ノ可シ^レ奉ル^レ説キ」(『昭法全』二五五頁)と三身論が説かれる。

60 形式的には六七日の説示は最後まで『観経』の功德讚嘆となつてはいるが、五番相對の提示から専雜二修の得失についてあげる部分には『観経』の經文に関する解釈は述べられず、独立して『逆修説法』の念仏実践論のまとめとみることができると、表中には經功德讚嘆とは別に記載した。

61 神子上恵龍氏『彌陀身土思想の展開』(永田文昌堂、一九五〇年)。

62 高橋弘次氏『法然浄土教の諸問題』(山喜房佛書林、一九七八年、改訂増補二〇〇四年)。

63 曾根宣雄氏「法然上人における内証・外用①」(『仏教文化学会紀要』二、一九九四年)、「法然上人における内証・外用②」(『仏教文化学会紀要』三、一九九五年)、「法然上人の三身同体論と三身別体論」(高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学仏教学論叢』一、二〇〇四年)、「『逆修説法』四七日の三身論についての再検討」(『大正大学研究紀要』九六、二〇一一年)等参照。

64 曾和義宏氏「法然上人の阿弥陀仏觀」(『浄土宗学研究』三六、二〇一〇年)。

65 『逆修説法』三七日には、「阿弥陀仏ノ内証外用ノ功德雖ニ無量ト、取^レ要^ヲ不^レ如^カニ名号ノ功德^{ニハ}。是ノ故^ニ即彼ノ阿弥陀仏殊^ニ以^ニ我^カ名号^ヲ、濟^ニ度^シ衆生^ヲ、積^ニ迎^シ大師^モ多^ク讚^テ

二彼ノ仏ノ名号ヲ一、流ニ通下ヘリ未来ニ一。然者今付テニ其ノ名号ニ奉ハニ讚嘆シ一者、阿弥陀ト者、是天竺梵語也。此ニハ翻シテ曰ニ無量寿仏一、又曰ニ無量光仏トモ一」（『昭法全』二四五頁）とあり、阿弥陀仏の内証・外用の功德は無量であるが名号の功德に及ぶものはないので、阿弥陀仏は名号をもって衆生済度し、釈尊は名号を未来に流通したことを述べる。そして、阿弥陀とは梵語で無量寿・無量光の意であることを示し、その後は光明と寿命の功德讚嘆となる。次に、六七日には、「名号ノ功德ハ一切ノ諸仏ニ皆有マヌニ種ノ名号一。謂フ通号ト別号也。別号ト者、薬師瑠璃光阿闍梨迦牟尼ナント申ハ是レ別号也。念仏モ准シテレ之可シレ知。阿弥陀仏ニモ有マヌニ通号別号一。阿弥陀ト者別号也。此ニハ云ニ無量寿無量光一。此ノ別号ノ功德ハ前々ニ奉リレ釈候キ。通号ト者云フレ仏ト是也。一切ノ諸仏皆具下ヘリ此ノ名一。一仏モ無レ替ルコト。仏ト者具ニハ云ニ仏陀ト一、此ニハ翻シテ云ニ覺者ト一」（『昭法全』二六九頁）とあり、すべての仏の名号には通号と別号があり、阿弥陀仏は「阿弥陀」が別号で「仏」が通号であつて、このうち別号については前の三七日に釈し終えたことを述べ、ここでは通号について解釈し、すべての仏が共通して具える功德であるとしている。

66 香月乗光氏『法然浄土教の思想と歴史』（山喜房佛書林、一九七四年）。

67 深貝慈孝氏「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に関して―」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年）。

68 曾根宣雄氏「法然上人の万徳所帰論について」（『佛教論叢』五四、二〇一〇年）。

69 藤堂俊英氏「宗祖の名号観」（『浄土宗学研究』三七、二〇一一年）。

70 ここにあげる仏身論と名号論以外の阿弥陀仏功德讚嘆に関する研究としては、高橋弘次氏『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九七八年、改訂増補二〇〇四年）において、法然の浄土観、法然浄土教における光明の問題などの多くの研究がなされている。また『逆修説法』の阿弥陀仏功德讚嘆にもとづいた近年の研究として、斎藤蒙光氏「法然浄土教における往生浄土」（『印仏研』一二〇、二〇一〇年）、「法然上人における極楽浄土の説示―『三部経釈』『逆修説法』『選択本願念佛集』を通して―」（『浄土宗学研究』二六、二〇一〇年）がある。参照されたい。

71 藤堂恭俊氏『法然上人研究』一（山喜房佛書林、一九八三年）。

72 藤本浄彦氏「五番相對私考―善導と法然をめぐる―」（小沢教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』、一九七七年）。

73 永井隆正氏「五番相對の成立過程」（『印仏研』八二、一九九三年）。

74 福原隆善氏「六相對と五番相對」（丸山博正教授古稀記念論集『浄土教の思想と歴史』、二〇〇五年）。

75 柴田泰山氏「『選択集』第二章段所説の五番相對について」（『浄土学』四七、二〇一〇年）。

76 代表的な研究として、丸山博正氏「法然の三心深化論」（『印仏研』七四、一九八九年）では、『逆修説法』二七日に「随テ三心ノ浅深ニ可レ有ルニ九品階位一也」（『昭法全』二四一頁）とある説示より、念仏相續によって三心が深化することを説いている。また、中御門敬教氏「法然上人による三輩・九品の解釈」（『浄土宗学研究』三八、二〇一二年）では、『逆修説法』の説示をもとに法然の三輩・九品に対する解釈について考察されている。

77 ここにあげるもの他に浄土五祖伝についての主な研究として、藤堂恭俊氏「重源の浄

士五祖影像請来」(『仏教文化研究』四、一九五四年)、阿川文正氏「師資相承と浄土開宗に関する一考察」(小沢教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』、一九七七年)等をあげることができる。

7 香月乗光氏『法然浄土教の思想と歴史』(山喜房佛書林、一九七四年)。

7 伊藤唯真氏『浄土宗の成立と展開』(吉川弘文館、一九八一年)。

8 金子寛哉氏「浄土五祖」について」(大久保良順先生傘寿記念論文集『仏教文化の展開』、一九九四年)。

8 日野崇雄氏「浄土五祖について」(『浄土学』四五、二〇〇八年)。

8 代表的な論点として、菩提心の問題がある。浄土宗学的重要典籍である香月乗光氏『法然浄土教の思想と歴史』(山喜房佛書林、一九七四年)、藤堂恭俊氏『法然上人研究』(山喜房佛書林、一九八三年)、坪井俊映氏『法然浄土教の研究―伝統と自証について―』(隆文館、一九八二年)に、『逆修説法』に説かれる菩提心について論究されている。この他に『逆修説法』の学術的研究の代表的なものとして、初七日に説かれる三種の愛心について考察した神居文彰氏「臨終における三愛の問題」(『印仏研』八二、一九九三年)、初七日に説かれる阿弥陀仏の来迎引接の三義にもとづき、法然の来迎思想の展開について示した林田康順氏「法然上人における来迎思想の展開」(『佛教論叢』五六、二〇一二年)などがあげられる。

8 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―」(『仏教文化研究』四三、一九九八年)。

8 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―」(『仏教文化学会紀要』八、一九九九年)。

8 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―」(宮林昭彦先生古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』、二〇〇四年)。

8 林田康順氏「法然における「選択」思想の成立とその意義」(『仏教学』五一、二〇〇九年)。

8 高橋弘次氏「『逆修説法』と『選択集』」(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)。

8 兼岩和弘氏「廬山寺蔵『選択集』第三章について」(『佛教論叢』四三、一九九九年)、同氏「『選擇集』と『逆修説法』」(『佛教学大学院紀要』二八、二〇〇〇年)。

8 柴田泰山氏「『選択集』第一章段説示の「所依の経論」について」(阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年)。

9 川島一通氏「『逆修説法』から『選択集』へ」(『大正大学大学院研究論集』二三、一九九九年)。

9 岸一英氏「『逆修説法』と『三部経釈』」(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)。

9 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)。

9 福原隆善氏「『逆修説法』と『往生要集』」(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)。なおここにあげた岸氏・高橋氏・福原氏の論文がすべて所収される藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究』は、資料篇と研究篇の二巻構成となっている。

る。資料篇には『逆修説法』の異本である『師秀説草』の影印版と翻刻が所収され、研究篇には『逆修説法』に関連する論文が九本収められている。この論集は、『逆修説法』研究において大きな進展をもたらし、後の研究の基礎ともなった非常に重要な典籍であるといえる。

⁹⁴ 大谷旭雄氏「『逆修説法』の引用と呼称」（榎田良洪博士頌寿記念『高僧伝の研究』、一九七三年）参照。大谷氏らの研究成果を受けて、たとえば柴田泰山氏が「『選択集』第一章段説示の「所依の経論」について」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年）のなかで「今日、多数現存している法然遺文中において、現時点で一応の定点として認識可能な典籍は『逆修説法』と『選択集』であろう。文章表現上における法然浄土教の到達点が『選択集』であり、既に諸先学が指摘しているように内容から判断する限り『選択集』撰述以前に『逆修説法』の原型である法然所修の逆修法会が実施され、その際の講説内容が文章として整理されていたと考える」と述べるように、現在では多くの浄土学諸研究者が『逆修説法』を法然の代表的教義書として評価している。

⁹⁵ それぞれ、望月信亨氏『法然上人全集』（宗粋社、一九〇六年）、石井教道氏『昭和新修法然上人全集』（平楽寺書店、一九五五年）を参照。

⁹⁶ 『逆修説法』の基礎的研究の一例として、『逆修説法』における引用経疏類を整理した明石和成氏「逆修説法における引用諸経論疏」（『佛教論叢』二二、一九七八年）をあげられる。

第一章 『逆修説法』の成立と伝承

本章は、『逆修説法』の内容検討に先だつて、本研究のスタンスを示すことを目的とする。まず本研究では、「逆修法会」自体が成立していたか否かという史的検討を行わない。その理由は、「逆修法会」の成立を示す史料が現存せず、立証が困難で推論の域を出ないためである。しかし、その成立を認めなければ『逆修説法』の思想の研究も始まらない。

そこで、序論に整理したこれまでの研究の成果により妥当なものとして諸研究者の間で認められている以下の次項を前提として肯定したうえで、以降の論をすすめていきたい。

①建久五年（一一九四）に法然の弟子安樂房遵西の父である中原外記大夫師秀が、当時の逆修信仰の高まりを受けて、自身の死後の往生菩提を願つて七七日の逆修法会を修し、その初七日から六七日までの導師を法然が勤めた。

②その際に導師である法然の説法があり、その説法がある弟子によって記録され、その後編集されて一書の形にまとめられたもの（以下、これを本論中『原本①』と表記する）が成立した。

③『原本①』は弟子たちの間で書写されて、いくつかの系統に分かれたが、その一つが了恵道光によつて『漢語灯録』に組み込まれ、『逆修説法』となり今日に伝わっている。

さて、『逆修説法』がここに示したように「逆修法会」における説法の記録を伝承したものであるとしたら、『逆修説法』に説かれる法然の思想研究にあたり、以下の二つの問題点が生じる。第一に、「逆修法会」という場が法然の説法に影響を及ぼしていたのか否かという点である。「逆修法会」のなかで法然は導師という役割を与えられ、儀礼の一つとして説法を行っているという状況である。法然は自身の考えを思うように伝えることができず、説法による仏讃嘆という役割を果たすことを優先せざるをえなかった可能性もある。つまり、このような状況下で説かれた法然の言葉を、法然の思想として捉えられるのかという問題を解消しておく必要がある。第二に、現在残されている『逆修説法』が法然の言葉をどれほど正確に伝えているかという点である。

本論は法然の思想研究として『逆修説法』の研究を行うものである。ゆえに、これらの問題点を解消し、『逆修説法』にはたしかに法然の思想が説かれていると示すことで、『逆修説法』の説示を法然の思想であるか不明とみる視座を否定し、本論の法然浄土教思想研究としての価値を確立することを本章の第一の目的とする。

さらに、研究をすすめるうえで、現在伝わる『逆修説法』の諸本のうちどれを研究対象とすべきかというテキストクリティックが必要である。そのため、諸本の説示の比較検討を行い、その伝承について見解を示したうえで、本論の依るべきテキストを選定することを第二の目的とする。

以下、検討をすすめていきたい。

第一節 「逆修法会」の儀礼と説法について

本節では、『逆修説法』に法然の思想が説かれることを示すにあたり生じる第一の問題点

を解消することを目的とする。

「逆修法会」のなかで修された儀礼に関しては、『逆修説法』本文内に外記禅門のなした所作についていくつかの記述が散見され、ある程度その様相を知ることができる¹⁾。一方、説法については、『逆修説法』四七日の末尾に、

次ニ十二定善、次ニ九品散善、今日ハ且ク可ニ存略一候。時尅モ推遷リ、座席モ久成リ候ハ者、又後ニ可レ申候。²⁾

とあり、説法が長くなり時間が迫ってきてしまったので、続きはまた後日解説すると述べられている。これをみるに、法然はこの法会において、当然のことながら説法時間も考慮に入れなければいけなかったということがわかる。このような時間的制約や、儀礼のなかの説法という場面的制約は、『逆修説法』における潜在的問題であり、それが法然の説法へ少なからず影響を及ぼしていることは否定できないところである。しかし、それは必ずしも『逆修説法』の内容自体がそれらの制約によって教学的に歪められていることを意味するものではない。

以下、儀礼における説法という場面性が『逆修説法』の内容に与えた影響を明らかにするために、「逆修法会」における儀礼と法然の説法の関係性について検討する。

第一項 「逆修法会」の儀礼についての先行研究

「逆修法会」がいつ行われたのかに関する研究は多いが、その「逆修法会」で行われた儀礼はどのようなものなのか、またその説法はどのような状況下で行われたのかといった事項に関する研究は数少ない。「逆修法会」の儀礼に関する先行研究として、大谷旭雄氏は「法然上人における逆修について」で、『逆修説法』内の記述をもとに、この逆修法会の施主である外記禅門がなした所作について詳細に考察し、『随願往生経』において逆修になすべき業として説かれる燃灯续明・懸繪幡蓋・請召衆僧・転読尊経の四つの福業のうち、懸繪幡蓋を除く三つが修されていることを明らかにし、法然は念仏回向による逆修を真意としながら助業的にこれらを修せしめたのであろうと推論している³⁾。続けて、「逆修法会の成立史的研究―成立年時と成立時の形態考―」では、後白河法皇の修した寿永二年（一一八三）の三七日逆修での儀礼を『吉記』⁴⁾の記述をもとに概観し、それにもとづいて「逆修法会」の儀礼内容について自身の考えを示している。ここに略述すると、

- ① 法然は初七日から六七日の導師を勤めた。
- ② 導師の他に招請される題名僧⁵⁾については、特に記述がないものの、『没後起請文』に名のあるような法然の門弟たちがいたことも考えられる。
- ③ 逆修法会の前例では奉行が任命され、公卿が参仕するのが通例だが、奉行は遵西か信空、公卿は禅門の一族関係者の参仕が考えられる程度である。
- ④ 逆修の期間は五十日間であった。
- ⑤ 「逆修法会」における仏功德讃嘆は阿弥陀一仏、経功德讃嘆は「浄土三部経」に限られており、当時常識化していた逆修法にのっとり、内容的に浄土宗的に塗り替えられたものである。

- ⑥ 講説時間は一回四時間程度であった。

といった事項をあげることができる⁷⁾。これらは後白河法皇の逆修に関する記述を受けた大

谷氏の推論である。

次に、川島一通氏は「法然所修『逆修法会』の特異性―前例との比較を通じて―」で、現存する史料のなかより天曆三年（九四九）から建保六年（一一一八）に至るまでの三十九の逆修例をあげて、その形態を事細かに分類整理している。結論として、検討した逆修のなかで儀礼形態に大きな異なりはみられないとして、平安初期に逆修儀礼はある程度確立されていたとみている。しかし、そのなかでも、阿弥陀一仏による道場の莊嚴など、単一的な浄土教的要素を有した「逆修法会」のような逆修例はそれ以前にみる事ができず、それこそが「逆修法会」の特異性であると指摘している。

以上両者の先行研究より、法然当時逆修は盛んに行われており、その儀礼は平安中期に確立されていて、「逆修法会」もその一定の形式に則って行われた可能性が高いとみることが出来る。そのようななか、大谷氏の「逆修の浄土教的展開」という言葉に明確に表現されるように、阿弥陀一仏の功德讃嘆に限るなど、従来の逆修を大々的に浄土宗的に転換したのが「逆修法会」であるといえる。

また、逆修のなかで行われた説法という視点から先行研究を概観すると、「逆修法会」において法然是導師という立場であり、毎日説法をするわけではなく、初七日から七日毎の法要において説法をしており、その講説時間は四時間程度であったとみられる。つまり、法然には四時間掛ける六日分の計二十四時間という説法時間があったという計算になる。もちろん法然浄土教思想のすべてを語り尽くすことは難しいだろうが、制約といえるほど短い時間でもないように感じられる。

浄土教的な莊嚴で飾られたなかで、浄土門帰入の志を起こした外記禅門及び自身の門弟たちを前にし、阿弥陀仏や「浄土三部経」の講説をするという「逆修法会」の場面性は、法然が自身の教学を説くにあたってそれほど大きな制約にはならなかったのではないかと、これらの先行研究より推察できる。

第二項 史料に残る中世逆修法会の実例

「逆修法会」に関する従来の研究は、『逆修説法』自体やその他日記類などの史料を参考として、「逆修法会」の儀礼内容などを明らかにし、日本仏教史上における意義を探るといったような成立史的研究としての趣が強い。その反面、「逆修法会」という場面性が『逆修説法』の内容に与えた影響についての考察はほとんどなされていない。ゆえにこれ以降は、「逆修法会」以外の逆修でも当然なされていた説法という行為が逆修儀礼のなかで持つ意義について、史料に残る逆修例をもとに考え、「逆修説法」の記録が持つ教学的史料としての信頼性について検討したい。

川島氏の研究では、史料上の逆修儀礼の一々を詳細に分類しているが、川島氏のいうように平安中期に儀礼的に確立されていた逆修法会が、その後三百年間にもわたって同じように繰り返し修されていることにはいささか疑問が沸く。またその施主をみてみると同一人物によって開かれているものが多く、特に後白河法皇についてみれば、嘉応元年（一一六九）から建久二年（一一九一）の二十二年間で八回もの逆修の記録がある。このように逆修法会が繰り返し開かれる背景として、逆修本来の死後の往生菩提を願うということの他の目的があったとも考えられる¹⁾。また、川島氏の調査した三十九の逆修例にお

ける儀礼内容の一覧表をみると、前半十九例（一一五〇年代まで）と後半二十例（一一六〇年代以降）という分類をした場合、『法華経』の読誦・書写が行われた」とする記述のあるものが前半十九例中九例であるのに対し、後半二十例中は三例しかないなど、必ずしも同じような儀礼形態が三百年間にわたって受け継がれているとはいえない部分もある。

そこで、史料に残る逆修例の内初期にあたる①治安三年（一〇二三）に関白道長によって修された逆修、そして記録上最も多くの逆修法会の施主となり外記禅門とも有縁である後白河法皇¹の修した逆修の内、最も早い②嘉応元年（一一六九）の逆修、さらに同じく後白河法皇の修した逆修の内最も遅く、「逆修法会」に年代が最も近いと考えられる③建久二年（一一九一）の逆修の三例を特に取りあげ、年代によってその内容にどのような変遷があるのかみていくことで、法然当時の逆修法会様式の潮流を確認したい。なお、先述したように『逆修説法』への影響を考察するという目的のもと、特に逆修法会中に行われた説法に着目してみていきたい。

① 治安三年（一〇二三）逆修

この逆修は関白藤原道長によって修された。期間は治安三年五月二十八日より四十九日間、場所は道長により創建された法成寺の阿弥陀堂である。

『小右記』¹²の記録によれば、初日の様子としては、まず関白・内大臣以下公卿が入堂着座し、続いて導師含め八名の僧が入堂する。この八僧は天台座主院源をはじめ全員名が明らかにされており、名のある僧たちであったことがうかがえる。莊嚴としては、

懸等身阿弥陀如来像四十九体、(但中一幅尊像七尺許歟、加図観音・勢至并天人音楽像、等身無勢至、每前立机、机上灯燃、御明二燃灯、亦有仏供用様器、)書写金泥法花経・心経・阿弥陀経若干卷、又黒字観音経。¹³

とあり、この頃の逆修儀礼の典型的形式どおり、阿弥陀如来を本尊とし、燃灯や法華経の書写などを行っている。ただし、四十九体もの阿弥陀如来像を掲げるのは他に例がなく¹⁴、また阿弥陀経の書写を行うのも記録上はじめての例であり、道長の篤い浄土教信仰をうかがうことができる。初日の儀礼としては、講・諷誦・行道・布施・乗燭・撒花・念仏とあり、その参加者の名が記載されている。

説法については特に言及がない。ただし、八僧の名を載せた後に「講師座主」とある。また結願の日には

大僧都慶命講師、説経後修諷誦。¹⁵

とあり、慶命という僧が講師を勤めたという記述がある。この他の逆修例をみても、法要の導師とは別に講師という役割が設定され、何人かの僧が交代で勤めていることが多い。また、二日目以降の記事をみると、残念ながら結願の七月十六日まで道長の逆修に関する描写はほとんどみられないが、六月十日の記事に

今日請五口僧、奉為賀茂明神講演仁王経、是二季例也。¹⁶

とあり、五人の僧を招請して季節の恒例行事である仁王会¹⁷を始めたとあり、七月十五日にこの結願の記事がある。さらに、六月二十二日には一条天皇が円教寺で八講を始めたことが載っており、七月二日には法興院での八講の結願とあり、そこに道長が出席した旨もある。このように、逆修法会期間中も道長をはじめとする公卿たちは逆修に専念するとい

うわけではなく、さまざまな講が行われていることがわかる。このような講は、繰り返し定期的かつ同時並行的に修されていることから察するに、『逆修説法』にみられるような丁寧な經典の講説とは趣を異にし、祈祷などを主たる目的とした形式的・儀礼的な法事としての意味合いが強いようにみてとれる。

この治安三年逆修のなかにみられる講も、僧が聴衆に語りかける説法というよりは、はつきりと自身の死後の往生菩提を目的とした逆修法会という儀式のなかでの一儀礼であろうと考えられる。

②嘉応元年（一一六九）逆修

この逆修は『玉葉』・『百練抄』・『寺門高僧記』・『兵範記』の四つの史料¹⁾に記録が残っており、規模の大きい逆修であったことがうかがえる。期間は嘉応元年六月十七日から五十日間、後白河上皇を施主とし、場所は法住寺であった。導師は禅智という僧が勤めた。題名僧は十二名で全員の名前の記載がある。

『兵範記』の記載によると、六月十七日の記事には、

今日太上皇令遁世給、御年四十三、(中略)於法住寺御所御懺法堂、有其儀。¹⁾

とあり、この日後白河上皇が四十三歳にして出家したということが明かされている。その出家の儀式についてこの後に詳細な記述が続いている。そのなか、剃髪などが終わった後に、「次被始御逆修」とあり、出家の儀礼の一部として逆修が行われていることがわかる。以下、逆修の儀礼について次々に書かれており、参加者や布施した物の内容など実に詳細に記録されている。

ただし、説法についてはそれら一連の儀礼のなかに

次打御誦経鐘、誦誦教化如常、了揚御経題名、次読願文、次説法、次布施。²⁾

とあり、所作のなかの一つとして「次説法」と記載があるが内容については一切触れられていない。おそらく「打御誦経鐘」や「読願文」と同等のもので、特に内容のある説法ではなかったであろうと推測される。この後に願文の内容と思われる記載があり、そのなかに逆修五十日間の供仏・写経について詳しく書かれている。たとえば初日には、

奉造立金色等身阿弥陀如来像一体

同三尺觀世音菩薩像一体

勢至菩薩像一体

奉书写金字紺紙妙法蓮華經一部

無量義經一卷

觀普賢經一卷

阿弥陀經一卷

般若心經一卷

奉摸写素紙妙法蓮華經五十部

無量義經五十卷

觀普賢經五十卷

阿弥陀經五十卷

般若心經五十卷²⁾

とあり、阿弥陀・観音・勢至の供仏と『法華経』・『無量義経』・『観普賢経』・『阿弥陀経』・『般若心経』の書写の旨がある。これ以降、写経については七日毎に同様に『法華経』以下五経典五十部の摸写が定められている²²。またこれとは別に毎日の所作として、

奉図絵阿弥陀如来像一鋪

奉摸写素紙妙法蓮華経十部

已上素紙妙法蓮華経九百部也、但五十箇日間可被滿一千部、而於今百部者、七々日可被供養矣。²³

とあり、阿弥陀仏一体の図絵と『法華経』十部の書写が定められている。特に『法華経』書写は傍線部にみられるように五十日間で一十部なすべきことが述べられている。これが本当ならば大変な行であり、五十日間ほとんど休みなく写経を行わねばならない。いずれにせよ、この逆修における施主の中心的所作は写経・供仏であることがわかる。法事について述べられているのは初日と結願日だけで、いずれも説法があつた事実については述べられているが、内容についての言及は全くない。

参考として、大谷氏が前掲先行研究にて検討している寿永二年の後白河法皇の逆修では、書写された経典は七日毎に『法華経』八部であり、だいぶ少なくなつてゐることがわかる。

この寿永二年の逆修の記録には、「説法ニタ時」と説法が四時間ほどなされたとする記載があり、法華経の書写よりも説法に時間が割かれるようになった傾向をうかがうことができる。また、後白河法皇が行つた八回の逆修中、初回と三回目は五十日逆修であるが、四回目にあたるこの寿永二年の逆修以降五十日逆修はなく、ほとんどが三七日逆修である。

これらより、後白河法皇は出家を契機とし、当初は死後の往生菩提を願つて供仏・写経など善根功德を積むための行業を中心とした逆修を行つていたが、回数を重ねる毎に簡略化され、七日毎の法事とそのなかでの説法が逆修の中心となつていったのではないかと考えられる。

③建久二年（一一九二）逆修

この逆修は後白河法皇を施主として、建久二年閏十二月二日より二十二日まで修された三七日逆修である。三七日とはいつても、たとえば開筵から十六日目にあたる十七日を五七日に定めるなど、適宜に日を定めて初七日から七七日までの法要を行つてゐる。場所は「長講堂」とあり、おそらく法皇の建立した六条西洞院の長講堂を指すのであろう。初日の導師は公頭が勤めており、説法を行つたとの記述がある。招請された僧は十二名である。名前の記載はない。

ここまでは従来の逆修の記述と大きな異なりはないように思われるが、これ以降にこの建久二年の逆修の特徴的な記述がみられる。『玉葉』によれば、まず翌三日の記事に、

今日御逆修、毎日講澄憲法印、(中略)、今日説法、万人拭涙、法皇万歳之後、天下之人有様、人民之愁歎等、悉演説云々。²⁴

とあり、傍線部にあるように澄憲²⁵が毎日説法をするという旨の記述がある。さらにその二日後の五日の記事にも、

秉燭以後、澄憲法印来、即始、(中略)説法珍重、太自常、(中略)未如此師之説法、先世之感報也。²⁶

とあり、やはり澄憲の珍重な説法に関しての記述がある。内容についての詳しい言及はないが、波線部「万人拭涙」や「先世之感報也」といった言葉は聴衆の大きな感動を十分に伝えている。これより、この澄憲による説法は、治安三年逆修の講の例にみたような形式的・儀礼的な經典の講説とは趣を異にし、聴衆に向けた法の教授であったのではないかとみられる。また十四日の記事には、

今日第四七日、被供養焰魔王、導師祐範律師、説法中品歟。²⁷

とあり、傍線部にみられるように祐範という僧が導師を勤め説法をしたという記述がある。この逆修法会では初日及び結願法要の導師が公願、四七日が祐範、五七日が澄憲であったとされ、七日の法要毎に異なる僧が導師を勤め、同時に説法もしていたとみられる。従来は七日の法要毎に導師とは別に講師が設けられ、儀礼的に經典の講説を行う例が多かったが、この建久二年逆修では毎日講師による經典の解説があり、七日の法要では導師が説法を行うという形式に変化しているということがわかる。これは、一一五〇年代以降史料に残る逆修例が急増していることからわかるように、逆修の流行のなかで、逆修儀礼の簡略化と説法の重視という流れの一端とみることができる。

なお、結願の日の記事には、導師公願の説法の内容かと思われる事項の羅列がある。それをみると、

一崇徳院御稜辺、(讚岐国)、立一堂可被置仏事。²⁸

とあり、讚岐の国の崇徳院の御稜に仏像を置くべき旨を述べており、これ以降も逆修儀礼に関することというよりも、世間一般的な話が中心である。

これより、導師による説法の内容は往生というような目的に縛られることなく、話をする僧によって大きく異なり、多く僧側の自由に任されていたのではないかと考えられる。

第三項 「逆修法会」における法然の説法の意義

ここまで、特に逆修儀礼のなかの説法に着目して、数ある逆修例から三つを取りあげ考察してきた。川島氏も指摘するように、①治安三年逆修の例にみたような道場の莊嚴や、供仏と法華經の書写を儀礼の中心とする基本的な形式は、約三百年間大きな変化なく受け継がれてきたといえる。そのなかで、供仏は阿弥陀一仏、經典は「浄土三部經」に完全に限定するというようなまさに逆修法会の革命的な展開は、法然にしかできなかったということとは重要な事実である。

さて、それぞれの逆修における儀礼についてより細かくみていくと、ただ同じような形式で繰り返し修されているわけではなく、儀礼全体における説法の意義自体が変化してきたことがわかる。逆修法会は本来的に自身の往生菩提を願う法要で、儀礼的意味合いの強いものであったが、後白河法皇の逆修における儀礼の②嘉応元年逆修から③建久二年逆修への形式的変化にみられたように、一一五〇年以降逆修法会が流行すると、逆修の所作も多様化し、一定の傾向として僧から説法を賜るということに次第に重点が置かれていったのではないかと考えられる。それに伴い、先に述べたように『法華經』の読誦・写経は減少傾向を示しているようである。その他の所作や莊嚴などに關しても、従来のをただ継承するのではなく浄土教的要素が加わるなど、各々の導師を勤める僧の判断によって、比較的自由なアレンジがみられつつあったのが法然当時の逆修法会の現状だったと考えら

れる。

そのような流れを汲みながら、「逆修法会」の施主である外記禅門は、自身の死後の往生菩提を願うという逆修本来の目的ももちろんあったであろうが、それと並んで法然から浄土宗とは何かについてゆっくり聞きたいという思いを込めて「逆修法会」を開き、その導師として法然を招請したのではないかと考えられる。そして、そのように周到に用意された説法の間であつたからこそ、法然は心おきなく自身の浄土教学について説くことが出来たと推察できる。

すなわち、「逆修法会」という場面性は、形式的には法然の説法に一定の制約をかけていることは確かであろうが、それによって『逆修説法』の内容が教学的に歪められるなどの影響を受けているとは考えづらい。ゆえに『逆修説法』に説かれる思想は、『選択集』のような教義書に説かれる思想と、何ら価値的な相違なく受け止められるのである。

第二節 『逆修説法』諸本について

本節では、本章のはじめに提示した『逆修説法』に法然の思想が説かれることを示すにあたり生じる二つの問題のうち、第二点目である『逆修説法』の伝承の正確性の問題を解消を目的とする。『逆修説法』が成立した当時の『原本①』には法然の言葉がほぼそのまま残されていたとしても、現在残る『逆修説法』諸本にそれがどの程度正確に伝承されてきているかは定かではない。『逆修説法』は法然浄土教思想研究の基礎的テキストとなる法然遺文として十分な信頼性を持つものであろうか。『逆修説法』諸本を対校することで検討したい。

またそれを受けて、本章第二の目的である『逆修説法』の研究をすすめるうえで必要なテキストクリティックを行う。

『逆修説法』には、以下の六本の異本が知られる。

- ① 恵空版『漢語灯録』所収『逆修説法』（以下、『古本』と表記）
千葉善照寺及び大谷大学所蔵の『漢語灯録』に所収。法然が導師を勤めた逆修法会の初七日から六七日までの説法録である。奥書には嘉元四年（一一三〇六）の覚唱による書写から、元禄十一年（一六九八）の恵空による書写までの記載がある。
- ② 浄厳院蔵『漢語灯録』所収『逆修説法』（以下、『浄厳院本』と表記）
安土浄厳院所蔵の『漢語灯録』に所収。内容は『古本』とほぼ一致する。奥書に永享二年（一四三〇）の隆堯による書写の記録があり、現存する最古の『漢語灯録』の写本と推測される。惜しくも四七日以降は欠如している。
- ③ 義山版『漢語灯録』所収『逆修説法』（以下、『新本』と表記）
義山の手による改訂版『漢語灯録』に所収。説法の流れは『古本』とほぼ一致するものの、文章は改篇が激しく、大きく異なっている。『浄全』の底本である。『昭法全』には『古本』とは別に掲載されている。正徳五年（一七一五）の刊行。
- ④ 『西方指南抄』所収『法然聖人御説法事』（以下、『御説法事』と表記）
親鸞述『西方指南抄』に所収。題名・文体は異なるが、内容は『古本』に近い。途中文章を省略・改変している。康元二年（一二五七）の成立で、『逆修説法』諸本

のなかで最も古い。

⑤ 『無縁集』

安土浄嚴院所蔵の和文体の異本。題名の由来がはっきりしないが、内容は『古本』に近い。漢語系統にはない七七日まで記載がある。奥書はないが、書写の字体などから室町中期の書写と推定できる。

⑥ 『師秀説草』

京都法然院及び東京通元院所蔵。内容は『無縁集』とほぼ一致。奥書に貞享四年（一六八七）の雲臥による書写の記録がある。

以上の『逆修説法』諸本は、内容的にたしかに法然によって説かれたものであるとみとれるものの、明らかな文章の省略・改変が認められる史料も多く、そのすべてが法然自身の言葉をそのまま伝えていたとは考えづらい。しかし、同様の内容を持つ本が題名と形態を変え、諸本に分かれて現在まで伝承されてきている事実は、非常に興味深い。諸本の内容がほぼ同じであることを考えれば、おそらく今確認できる『逆修説法』に近い『原本①』があり、それが書写を繰り返される形で現在まで伝わっていると推察できる。

以下、ここにあげた六本の『逆修説法』諸本の文章を比較対校することにより、これらの諸本がいかなる関係性をもって成立し、現在まで伝承されてきたのかについて考察する。

第一項 法然遺文集について

『逆修説法』諸本について検討する前に、『逆修説法』が所収される『漢語灯録』をはじめとする法然遺文集について、基本的な事項を確認しておきたい。法然遺文とは、法然の遺した法語や書物など、法然の言葉と考えられるもの全般を指し、それらを集めたものを法然遺文集と呼称するが、これには『法然上人伝記』（以下、『醍醐本』・『西方指南抄』・『黒谷上人語灯録』（以下、『語灯録』）の三本が現存する。以下、それぞれについて概要を確認する。

まず、『醍醐本』は全六篇よりなる。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「醍醐本法然上人伝記に就て」によって紹介され、世に知られるところとなった。望月氏は『醍醐本』の成立を法然入滅後三十年の仁治三年（一二四二）であったとし、源智の見聞を主として編纂されたものであるが、編者は不明であるとした。そして、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』が第三結集であると述べている²⁹。あわせて望月氏は『仏教古典叢書』に『醍醐本』を活字化し、これをベースとして成立年次や作者についての研究が展開された³⁰。

以来、研究者の間でも意見が分かれ、いまだ明確にはなっていないものの、『醍醐本』は法然亡き後最初に編纂された遺文集であり、源智および源智系の門弟により筆記・編纂されたという点はおおむね認められてきた。ただし、近年の研究の進展のなかで、たとえば伊藤真昭氏「醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について」では、『醍醐本』は西山派で成立し、それが醍醐寺に伝わったものであると結論され、その成立については法然の孫弟子である信瑞と二尊院が大きく関与している可能性に言及している³¹ように、『醍醐本』の成立に関する問題は依然として不明な点が多いといえる。いずれにせよ、『醍醐本』は後の遺文集に繋がる所収文献が少なく、『逆修説法』へと収められるような遺文も『醍醐本』の

なかには存在しない。

次に、『西方指南抄』は全六巻・二十八篇よりなる。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³²、後世の写本や版本しか伝わっていない『醍醐本』・『語灯録』と比べて書誌学的信頼性が高く、法然教学研究において非常に重要な史料であるといえる。『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が底本として存在し、現存する自筆本はその写本であるという見方がなされていた³³。後になると、この自筆本を親鸞自身の編集による草稿本とみる立場（親鸞編集説）と、親鸞以前に存在した底本を親鸞が転写したものとみる立場（親鸞転写説）に分かれ、研究者間の論争の的となっている³⁴。

中野正明氏は『法然遺文の基礎的研究』にて、編集説と転写説を見極めるには、『西方指南抄』を親鸞が筆記した意図を考察する必要があるとし、親鸞にとって『西方指南抄』に所収される遺文が重要な証文であることから、その筆記意図は遺文の改変や編集というところにはないことを明らかにし、親鸞転写説を支持している。さらに、『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任の門弟らに念仏の安心を示そうとして、康元元年になって転写したものと推測している。以上のような考察より中野氏は、『西方指南抄』の史料としての信憑性は法然の伝記・遺文集のなかで最も高く位置づけられるものであり、法然研究の基本的文献として再認識されるべき文献であると主張する³⁵。

この『西方指南抄』のはじめの二巻にあたる巻上本・巻上末に『逆修説法』の異本である『御説法事』が所収される。これはもちろん『西方指南抄』のなかで最も長い所収文献であり、親鸞にとって『西方指南抄』編纂の契機となったともいえる非常に重要な文であったことが推察できる。そして、『西方指南抄』に所収される文献の多くは文体などを整えられて『語灯録』へと引き継がれている。

『語灯録』は全十五巻・四十六篇よりなる。このうち漢文体のものを収めたのはじめの十巻二十二篇を『漢語灯録』とし、その巻七・巻八に『逆修説法』が所収される。後の和文体のもの五巻二十四篇は『和語灯録』と呼称される。また、続編として『拾遺黒谷上人語灯録』（『拾遺語灯録』）があり、これは漢語篇（『拾遺漢語灯録』）一卷二篇と、和語篇（『拾遺和語灯録』）二巻八篇の全三巻・十一篇より構成される。この『語灯録』及び『拾遺語灯録』は法然遺文集として最も大部であり、法然教学研究の根幹史料となるべきものである。

『語灯録』は、『漢語灯録』の序に、

文永十一年臘月如来成道日 望西楼沙門了恵謹書³⁶。

とあり、また『和語灯録』の序には、

時に文永十二年正月廿五日 上人遷化の日 報恩の心さしをもちいふ事しか也。³⁷

とあることから、文永十一年（一二七四）から翌年にかけて良忠門下の三条派祖である了恵道光によって編纂され成立したことが明らかにされている。ただし、『語灯録』の原本は現存しておらず、全体を収めた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もの（「正徳版」）が残るのみである。しかし、これは明らかに改変が多く、法然遺文としての史料的价值は疑問視されている³⁸。一方、『語灯録』全体としてではなく、『漢語灯録』・『和語灯録』・『拾遺漢語灯録』・『拾遺和語灯録』としてそれぞれ独立する写本・版本が存在している。以下、『逆修説法』の所収される『漢語灯録』についてより詳しくみて

いきたい³⁹。

『漢語灯録』には写本としては大谷大学所蔵本と千葉善照寺所蔵本の二つがあり、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、体裁などの細かい相違を除けば同内容と認められるものである。これは義山の開版した『漢語灯録』と大きく内容が異なっているため、義山のもを『新本漢語灯録』(『新本』と呼ぶの)に対し、『古本漢語灯録』(『古本』と呼称し)区別している。またこの他に『古本』よりも古い写本として、安土浄厳院所蔵の『漢語灯録』がある。現存するのは第七巻のみであるが、内容は『古本』とほぼ等しく、『古本』の書誌学的信頼性を高めるものである。

『古本』と『新本』の伝承について、それぞれの奥書からももう少し詳しく検討してみる。まず『古本』の巻七の奥書には、

写本者義山公自^三三輪^一借^二出一本^一再以^二二尊院之蔵本^一校^レ之。今以^二彼^一校本^一写^レ之畢。
元禄十一年八月写此卷校。 恵空⁴⁰。

とあり、義山が三輪⁴¹から借り出した本(三輪本)と二尊院の蔵本(二尊院本)を校合し、「今彼の校本を以て之を写し畢んぬ」と述べられる。また、巻一〇の奥書には、

此卷書写、元禄七年戊極月九日之夜功畢。根本^ハ和州三輪之本、書写之後以^二二尊院之蔵本^一校^レ合^一之。今写本^ハ良照和尚^ハ本也。⁴²

とあり、三輪本を書写した後二尊院本によって校合したとされ、「今写本は良照和尚の本なり」と述べられる。これらの奥書は主語が明確ではなく、波線部「今彼の校本を以て之を写し畢んぬ」と「今写本は良照和尚の本なり」をどのように解釈するかについて、先学諸師でも意見が分かれている。善裕昭氏「古本漢語灯録の奥書について」(『法然上人八百年大遠忌記念論文集 現代社会と法然浄土教』・二〇一三年)では、先学の研究を踏まえたうえで、「恵空は二尊院本を発見し、その刊行を義山に勧めた。義山は別に三輪本を得て写し、その本文に二尊院本との校合を書き入れた。恵空が書写したのは、その義山の書写・校合本で、これが「今写本ハ良照和尚ノ本」といわれるものである。つまり、二尊院本の発見は恵空、三輪本の発見は義山で、三輪本書写と二尊院本校合は義山によってなされたのである」とまとめている⁴³。この推論に矛盾はないと考えられる。

また、巻八の奥書には、

本云嘉元四年八月五日以蓮花堂正本書写了。覚唱⁴⁴

と、嘉元四年(一二〇六)に覚唱によって「蓮花堂正本」を書写したとあり、以降元禄十一年(一一六九八)の恵空の校合まで計五名による書写の記録がある。この奥書に記される伝承の記録の信憑性について宇高良哲氏は『逆修説法』諸本の研究⁴⁵で、「書写了」とある表記が不自然であること、「蓮花堂正本」とあるが『逆修説法』の真偽問題が当時からあったとは考えづらいこと、書写の場として記載される三光院や来迎寺など寺院の所在が不明であることの三点をあげて、疑義を呈している⁴⁶。これに対し善裕昭氏は、「書写了」とする表記例はよく用いられていたこと、「蓮花本正本」は『逆修説法』の真偽論ではなく恵の弟子筋に伝わる『漢語灯録』によったという意であること、中世に三光院や来迎寺の存在を大和地域で認めることができることを明らかにし、奥書の信憑性が高まったことを認めている⁴⁶。これら諸研究の成果により、『古本』は伝承についていまだに不明な点が多いものの、奥書も含めてかなり書誌学的信頼性の高い文献として認定されるようになったといえる。

次に、『新本』には巻末に知恩院四十二世白誓至心の跋文があり、そのなかで、

予曾^テ把^テ各々二三本ヲ一読ム^レ之ヲ。魚魯倒置遺字闕脱往往^ニ有^リ之。又背^ニ馳^{シテ}大師尋常ノ法語^ニ、而矛盾^ニ盾^{セル}宗義^ニ者ノ間々亦有^リ之。(中略) 豆州薬王山寺^ニ有^リ武州金沢ノ藏本^一。昔時遊歴ノ之次取^ニ親ク見^ル一也。於^レ是^ニ遣^ム弟子某^ヲシテ往^テ彼^ニ請^ハ一^レ之ヲ良願^不レ違^ハ。不日^ニ齋^チ来^ル予欣然^{トシテ}披^テ卷^ヲ展覧^一過^スル^ニ、曾^テ所^ノ疑^フ者^ノ果然^{トシテ}掃^テ迹^ヲ、而従来ノ陰晦一時^ニ帰^スレ^ニ矣。不^ヤ亦快^ラ一^乎。(中略) 因^テ使^ム下^ニ義山法師ヲシテ就^テ彼^ノ善本^ニ対^シ校訂正^シ、去^テ瑕^玼ヲ一還^ラ中^ニ全璧^ニ上^マ焉。校成^テ蔵^ム之^ヲ当山ノ書室^ニ。

とある。簡単にまとめれば、かつて至心自身が読んだ数本の『漢語灯録』は誤字脱字が多く、法然の尋常の法語に反し宗義に矛盾するものであったが、豆州薬王山寺に所有される武州金沢藏本(金沢本)を読んだところ、かつての疑いが晴れる非常に明快なものであったので、義山に依頼してこれを校本として対校訂正して原形に復元し、知恩院に収められたことが明かされている。さらに、その前には、

建武四年七月、得了惠上人所集語灯録艸本十八卷。従其初冬至臘月廿五日、与同門老宿四五輩治定之畢。更写一本蔵武州金沢称名寺文庫者也。下総州鐫木光明寺 良求⁴⁸。

とあり、鐫木光明寺の良求が建武四年(一一三三七)に了惠道光の草本十八巻を得て、仲間とともにこれを校訂し、それを書写したものを武州金沢称名寺に収めたとの記載がある。両記述より、良求の書写したものが『新本』の校本となる金沢本であると考えられるが、金沢文庫に『漢語灯録』は現存せず、何を指すかは不明である。また、底本については言及がないが、『古本』の奥書により義山はこのときすでに三輪本と二尊院本をみていたことが知られるわけであるから、底本は『古本』に近い内容を持つものであり、これを至心の跋文にあるように「宗義に矛盾」するものとみなし、全く異なる『新本』に近い内容を持った金沢本によって校合されたと読むことができる。つまり、『新本』の内容が『古本』と大きく異なることについて多くの研究者が義山の手による改変とみているが⁴⁹、良求によって金沢本にすでにこのような改変がなされ、義山はそれにもとづいて校訂したとも考えられる。その可能性については今後より詳しく検討していく必要があるが、いずれにせよ、『古本』の書誌学的信頼性を認めた場合、『新本』の内容をそのまま法然の教説とは受け取り難く、後人の手により詳細に解説が加えられた『漢語灯録』であると結論できる。

第二項 『逆修説法』諸本についての先行研究

次に、『逆修説法』諸本に関する先行研究のうち、主要なものをあげる。諸本の研究はその成立と伝承及び関係性について論じたものが中心である。

まず大谷旭雄氏『逆修説法』の引用と呼称⁵⁰では、浄土宗諸師による『逆修説法』の引用を摘出し、その呼称について検討している。大谷氏は、『逆修説法』諸本中最古の写本である『御説法事』(一一二五七年成立)よりも先に良忠が『選択伝弘決疑鈔』(一一二四四年成立)のなかで「外記大夫入道五十日逆修説法詞」と引用していることを指摘し、「かような『御説法事』の省略を補うものは、現存の諸異本中では最も原形に近いと断定される『古本漢語灯録』所収の『逆修説法』であることから考えると、「法然聖人御説法事」はこれに近いものを所依としているといえるのであり、しかもこれが書写された康元二年以前に『逆

修説法』なる一書が存在していた事実からすれば、親鸞の書写したものは元来、漢文体の『逆修説法』を和文体に改めつつ改作されたともいえるのではなからうか」と述べる。

また、『無縁集』については、「偶々この寺（安土浄厳院）に隆堯が永享二年に書写した『漢語灯録』七巻が所蔵されており、これと『無縁集』に使われる特殊な用字に限って比較するとほぼ一致するから、あるいは隆堯が漢文体の『逆修説法』をもとに、和文体に改作したものがこの『無縁集』であったかもしれない」と推論する。さらに、良忠門下がおおむね『逆修説法』と呼称していた本書を白旗派の良暁は『浄土述聞鈔』のなかで『師秀草』と呼称していたことを指摘し、白旗系の異本として『師秀説草』と題する異本があったことは確実であるとするなど、『逆修説法』諸本に関する数々の考察を施している⁵⁰。

次に、宇高良哲氏『逆修説法』諸本の研究⁵¹では、『逆修説法』諸本の内容・体裁・奥書に言及し、現在の諸本研究の基礎となっている。この内容検討の詳細に関しては、後ほど本論のなかで改めて考察していきたい。宇高氏は諸本検討の結果として、

①『御説法事』は書誌学的に最も現在信頼できる史料であるが、『原本①』の抄出本であり、全体を伝えていない。その点『古本』は、書誌学的には問題があるが、『御説法事』と内容がよく合致しており、比較的『原本①』に近いものと思われる。

②『無縁集』は浄土宗の書籍とどめるものである。倉時代の字体の名残をとどめるものである。

③『師秀説草』は形式的には本来最も『原本①』に近いものであったと予測する。しかし現存の『師秀説草』は書誌学的にも、内容的にもかなり手が加えられているようであり、現在の史料価値は『古本』より劣るものと思われる。

などの点を指摘している⁵¹。宇高氏の検討結果をもとに、『逆修説法』の諸本についてまとめたものが、以下の【表】である。

さらに、林田康順氏「法然上人『逆修説法』諸本の比較研究」では、『古本』・『無縁集』・『御説法事』の三書の内容を詳細に比較検討し、いずれの本を用いればより正確に法然の説示に近づけるかを考察している。その結果、

①『無縁集』には「如選択」などとする明白な編集作業や単純な脱落が多々みいだされる。さらに指示のない多くの削除作業を施しているとともに、経釈を傍らにおいて加筆作業もあると思われる。

②『御説法事』のみに存在する説示は編者の加筆と思われる箇所が多く、総体的に法然の説示と考えにくい。

③『古本』の加筆改篇作業は、語句の用法などにみられるものの、必要最小限度にとどまっているようである。

などと述べ、『古本』による方がより正確に法然の説示に近づけると結論を導いている⁵²。これらの先行研究より、『古本』が最も『原本①』に近い内容を保持しているとみられる。『逆修説法』諸本の伝承に関しては依然として不明な点が多いものの、宇高氏の研究にまとめられるものへの反論はなく⁵³、これを現時点での『逆修説法』諸本研究の成果としてみることができよう。

第三項 『逆修説法』諸本の対校

ここまでみてきた先学の研究成果を踏まえ、本論の考察では以下の三点に着目したい。

(1) 『新本』について

『新本』は法然の言葉を正確に伝えるものではないとみなされ、近年では法然研究の史料となることはなく、先行研究のなかでもほとんど触れられない。しかし、義山が『新本』を作る際に校本としたとされる金沢本の存在と信頼性が否定されたわけではなく、『新本』の跋文に述べられるとおり『古本』の問題点を解明できるような良質の写本である可能性がある。一方で、『新本』にみられる大きな改変は義山によってなされたものではなく、金沢本の書写者とされる良求によってなされ、『古本』とは全く別系統の『漢語灯録』として存在していたとも考えられる。そこで、『古本』と『新本』の文章を比較することで、金沢本の様相について考えてみたい。

【表】『逆修説法』の諸本

書名	書写・成立年代 (推定)	文体・ 体裁	書誌学的 信頼性	内容的 信頼性	備考
① 恵空版『漢語灯録』 所収『逆修説法』	元禄十一年 (二六九八) から江戸後期	漢文体 ・写本	△	○	内容的に『原本①』 に近い。
② 浄厳院蔵『漢語灯録』 所収『逆修説法』	永享二年 (一四三〇)	漢文体 ・写本	○	○	『漢語灯録』最古 の写本。三七日ま で。
③ 義山版『漢語灯録』 所収『逆修説法』	正徳五年 (一七一五)	漢文体 ・版本	×	×	意図的な文章の改 変。
④ 『西方指南抄』所収 『法然聖人御説法事』	康元二年 (一二五七)	和文体 ・写本	◎	△	諸本中最古の写 本。『原本①』の抄 出本。
⑤ 『無縁集』	室町中期頃	和文体 ・写本	○	△	天台の記家による 写本。『師秀説草』 と同系統。
⑥ 『師秀説草』	貞享四年 (一六八七) から江戸後期	和文体 ・写本	△	△	形式的に『原本①』 に近い。七七日 の記載あり。

(2) 『御説法事』について

『西方指南抄』に所収される『御説法事』は、現存する『逆修説法』諸本のなかで最もその成立が古く、書誌学的信頼性の高い史料であるといえる。しかし、その内容は『古本』と比較すると大きく省略され、林田氏の研究では『御説法事』のみにみられる説示は総体的に法然のものとは考えにくいと結論される。ただし、大谷氏がこの省略を補う内容を記すものが『古本』であることから、『御説法事』は当時すであつた漢文体の『逆修説法』を和文体に直したものであるとの考えを示しているように、『古本』と同じ系統で伝承されたとも考えられる。一方で宇高氏は、法然の講説録であるという性格上、『原本①』は『師秀説草』の形式に近い和文体と考えているようである。もしそうであれば、『御説法事』は和文体の『原本①』を底本とした『古本』と系統の異なる書となる。そこで、『御説法事』と『古本』の説示の異同を見極め、両者の関係性を探りたい。

(3) 『無縁集』・『師秀説草』について

両者はともに和文体で七七日の記載を持つなど共通点が多い。ただ、『無縁集』について林田氏が述べるように、後世に『選択集』などの経釈を踏まえて改篇されたものと考えられ、その成立については不明である。大谷氏は良忠門下諸派により『逆修説法』の呼称が異なることに注目し、『無縁集』と『師秀説草』もそれぞれ一条派・白旗派と縁の深い書とみているようであるが、内容から考えれば両書は同じ書写の系統にあることが推察される。では、両書と比較したとき、どちらがより成立の早い史料とみることができだろうか。

以下、これらの問題点について明らかにするために、重要と考えられるAからGの七箇所をあげて諸本を検討する。なお、このうちBとCは宇高良哲氏『逆修説法』諸本の研究』の解説に同様に比較対校されているので、そちらも確認しながら論をすすめる。

A. 初七日『観経』引用⁵⁴

① 『古本』

観経ニ説テ云ク其ノ身六十万億那由他恒河沙由旬ナリ。眉間ノ白毫右ニ旋レリ如シニ五須弥山一文。其ノ一ノ須弥山ノ高サ出レ海入レ海各々八万四千由旬ナリ也。又青蓮慈悲ノ眼ハ如ニシテ二四大海水ノ一青白分明ナリ也。

② 『浄厳院本』

観経ニ説云其ノ身六十万億那由他恒河沙由旬。眉間白毫右ニ旋テ如五須弥山一文。其ノ一ノ須弥山ノ高サ出海ヨリ一入海一各々八万四千由旬也。又青蓮慈悲ノ眼ハ如シ四大海水ノ一清白分明也。

③ 『新本』

観経ニ云無量寿仏ノ身ハ如二百千万億夜摩天ノ閻浮檀金色ノ一。仏身ノ高サ六十万億那由他恒河沙由旬ナリ。眉間白毫右ニ旋テ婉転トシテ如シトニ五須弥山ノ一。仏眼ハ如ニシテ二四大海水ノ一清白分明ナリ。

④ 『御說法事』

觀經ニトキテイハクソノ身量六十萬億那由他恒河沙由旬ナリ。眉間ノ白毫右ニメクリテ五須弥山ノコトシト。ソノ一須弥山ノタカサ出海入海オノオノ八萬四千那由他ナリ。マタ青蓮慈悲ノ御マナコハ四大海水ノコトクシテ清白分明ナリ。

⑤ 『無緣集』・⑥ 『師秀說草』

觀經ノ說云其身量六十萬億那由他恒河沙由旬。眉間白毫右旋如五須弥山ノ如クシテ其ノ一ノ須弥山ノ高サ出海入海各八萬四千由旬繕那也。又青蓮慈悲眼ノ御眼ハ如四大海水ノ如クシテ清白分明也。

この部分は『觀經』の引文ではあるが正確ではなく、途中『觀經』にはない説示があるが、諸本においてほぼ同様の文章で記述されている。そのなかで唯一③『新本』のみ『觀經』に正確な引用である。この部分以外でも③は原典に忠実な引用が多い。このように引用文をあげるときは、底本・校本の記述に関わらず、原典に正確に引用することが③の基本的スタンスということができる。

その他諸本を見比べると、①『古本』と②『淨嚴院本』はほぼ一致し、「清白」と「清白」の違いのみである。④『御說法事』・⑤『無緣集』・⑥『師秀說草』もやはり「清白」である。原典では「青白」であるので『古本』が正しいようであるが、このように諸本に共通するエラーは『逆修說法』伝承の初期からあったものとみられる。したがって①は幾度となくその書写が繰り返されるなかで、原典にもとづいて修正されたのではないかと推察する。さらに、④⑤⑥はいずれも「其身」が「其身量」となっており、関係性が深いようにみてとれる。ただ、①②で「由旬」とする部分を④では「那由他」とするのに対し、⑤⑥では「由旬繕那」としている。⑤⑥は④を参照しながらも独自の記述もあることがわかる。

B. 初七日「志法遺書」⁵⁵

① 『古本』

我 _レ 在生死海	幸値聖船筏	我所顯真聖	來迎卑穢質
若欣求淨土	必造画形像	臨終現其前	念々罪漸尽
其所顯聖衆	先讚新生輩	仏道示増進	隨業生九品

② 『淨嚴院本』・④ 『御說法事』

我 _レ 在生死海	幸値聖船筏	我所顯真聖	來迎卑穢質
若欣求淨土	必造画形像	臨終現其前	示道路撰心
其所顯聖衆	先讚新生輩	仏道樂増進	念々罪漸尽
			隨業生九品

③『新本』

我在生死海 幸値聖船筏 我所顕真聖 来迎卑穢質
 若欣求淨土 必造画形像 臨終現其前 示道路摂心 念々罪漸尽 隨業生九品
 其所顕聖衆 先讚新生輩

⑤『無縁集』・⑥『師秀説草』

我在生死海 幸値聖船筏 我所顕真像 来迎卑穢質
 若欣求淨土 必造画形像 臨終現其前 示道路摂心 念々罪漸尽 隨業生九品
 其所顕聖衆 先讚新生輩 増進仏道樂

◎真福寺蔵戒珠集『往生浄土伝』

或在生死海 幸値聖船筏 我所顕真聖 来迎卑穢質 乘乗仏本願力 指指西西方方而而去去
 若欣求淨土 必造画形像 臨終現其前 示道路摂心 念々罪漸尽 隨業生九品
 其所顕聖衆 先讚新生輩 増進仏道樂

真福寺蔵戒珠集『往生浄土伝』(以下、『真福寺本』)所収の志法の遺書の引用である⁵⁶。いまは返り点・送り仮名に関する考察は省略し、漢字だけを比較する。この部分に関する主な宇高氏の指摘は以下のとおりである。

- (1) ①『古本』の最終句にのみ「仏道示増進」とあるが、これは①が「樂」の異体字を読み切れなかったために起きたエラーであり、「樂」が正しい。
- (2) ②『浄厳院本』と④『御説法事』は同一であり、②は①に先行する良質の写本であるとといえる。⑤『無縁集』と⑥『師秀説草』も同一である。
- (3) ③『新本』は「増進仏道樂」をカットしているが、理由は明白ではない。
- (4) 『真福寺本』に最も近いのは④『御説法事』の引文である。
- (5) 三句目と最終句をそれぞれ「我所顕真聖」・「仏道樂増進」とする①〜④の系統と、「我所顕真像」・「増進仏道樂」とする⑤⑥の系統の二通りの流布本があったと推測される。

以下、宇高氏の指摘した点を中心に考察していきたい。(1)(2)の指摘は妥当である。①は諸本のなかでも比較的后世の書写本であり、書写の間違ひが多いことが読み取れる。また②と④が同文であることから、『原本①』に近い段階からこの形で伝承されてきたと考えられる。

また(4)には原典に最も近いのが④であるとされるが、果たして原典をみてみると、最終句は「仏道樂増進」ではなく「増進仏道樂」で語順が異なっており、一概に最も原典に近いとはいえないことがわかる。さらに、一句目は「我在生死海」ではなく「或在生死海」であり、五・六句目の「乘仏本願力 指西方而去」が諸本の引用には抜け落ちてしまっている。これらの相違について大谷旭雄氏は、法然が「乘仏本願力 指西方而去」の二句を省略したのは教義上の誤解を避けるためであるとし、「増進仏道樂」の語順が異なるのは、法然が所覽した『往生浄土伝』が『真福寺本』と近い形態をもちながらも、「仏道樂増

進」の語順になつていたためと推論している⁵⁷⁾。しかし、「乗仏本願力 指西方而去」の二句が教義上の誤解を避けるために省略されたとする推論は、やや妥当性を欠くとみてとれる。それよりも、法然が所覧した『往生浄土伝』は『真福寺本』とやや異なり、一句目が「我在生死海」で、五・六句目「乗仏本願力 指西方而去」が存在せず、最終句が「仏道樂増進」となつていたとみる方が妥当と考えられる。

そして、原典に忠実な③でもやはり一句目の間違いは直つておらず、五・六句目がない。おそらく③の校本となつた金沢本の校訂者は法然が所覧した『往生浄土伝』も『真福寺本』も確認できなかったため、一句目の相違と五・六句目の存在に気づかず、『逆修説法』諸本のいずれが正しい引文なのか断定できなかったため、原典に正確な引用を目指すというスタンスから(3)に指摘されるように最終句を省略せざるを得なかったのではないかと推察する。もし義山が『真福寺本』かそれに近い形態の『往生浄土伝』を所覧して、③の校訂において文章改変を厭わなかったとしたら、原典の記述に依拠して修正した可能性が高いと考える。

いづれにせよ、金沢本なるものももし存在したとしても、そこに説かれる「志法遺書」は今ある『古本』系統に説かれるものとあまり相違なく、その書誌学的欠点を補うことができるような性格のものではないと想像できる。

(5)の指摘では、⑤⑥は書写の系統が①④と異なり、二通りの流布本があつたと述べられている。しかし、一句目の相違と五・六句目の脱落が修正されておらず、三句目が「我所顕真像」となる史料も現存していないことから、『古本』と同系統で伝承されたものが、⑤⑥の成立の段階で最終句だけ語順を考慮して修正され、三句目を「我所顕真像」と誤つて書写してしまつたと考えられる。これより、⑤と⑥は非常に近い書写の関係にあることが読み取れる。

C. 三七日「法照『五会法事讃』」⁵⁸⁾

①『古本』

於未来世悪衆生	称念西方弥陀号	依仏本願出生死	以直心故生極樂	又云
彼仏因中立弘誓	聞名念我惣来迎	不簡貧窮将富貴	不簡下智与高才	
不簡多聞持淨戒	不簡破戒罪根深	但使廻心多念仏	能令瓦礫變成金	

②『浄嚴院本』

於未来世悪衆生	称念西方弥陀号	依仏本願出生死	以直心故生極樂
彼仏因中立弘誓	聞名念我惣来迎	不簡貧窮将富貴	不簡下智与高才
不簡多聞持淨戒	不簡破戒罪根深	但使廻心多念仏	能令瓦礫變成金

③『新本』

彼仏因中立弘誓	聞名念我総来迎	不簡貧窮将富貴	不簡下智与高才
不簡多聞持淨戒	不簡破戒罪根深	但使廻心多念仏	能令瓦礫變成金

④『御說法事』

於未來世惡衆生	称念西方弥陀号	依仏本願出生死	以直心故生極樂	又云
彼仏因中立弘誓	聞名念我惣 _レ 迎 _レ 来	不簡貧窮將富貴	不簡下智与高才	
不簡多聞持淨戒	不簡破戒罪根深	但使廻心多念仏	能令瓦礫 _レ 反 _レ 成金	

⑤『無縁集』

彼仏因中立弘誓	聞名念我惣 _レ 迎 _レ 来	不簡貧窮將富貴	不簡下智与高才
不簡多聞持淨戒	不簡破戒罪根深	但使廻心多念仏	能令瓦礫 _レ 反 _レ 成金

⑥『師秀説草』

彼仏因中立弘誓	聞名念我惣 _レ 迎 _レ 来	不簡貧窮將富貴	不簡下智与高才
不簡多聞持淨戒	不簡破戒罪根深	但使廻心多念仏	能令瓦礫 _レ 反 _レ 成金

◎法照『五会法事讚』（『選択集』同文）

彼仏因中立弘誓	聞名念我惣 _レ 迎 _レ 来	不簡貧窮將富貴	不簡下智与高才	（中略）
不簡多聞持淨戒	不簡破戒罪根深	但使廻心多念仏	能令瓦礫 _レ 反 _レ 成金	

『選択集』にも引用される法照『五会法事讚』の引文である。ここでも返り点・送り仮名は省略し、漢字だけを比較する。この部分も宇高氏の研究で取りあげられているので、指摘されている点をあげると以下のとおりである。

- (1) ①『古本』・②『浄厳院本』・④『御說法事』の三本と③『新本』・⑤『無縁集』・⑥『師秀説草』の三本という二つのグループに区分できる。

- (2) 『五会法事讚』の完全な引用ではなく、①②④の最初の四句の出典は不明である。(3) 『選択集』の引用と⑤⑥の引用が一致している。

以下、これを確認していく。まず(1)について、宇高氏は「於未來世惡衆生 称念西方弥陀号 依仏本願出生死 以直心故生極樂」という四句の有無のみを判断基準として区分を行っているようである。たしかに、①と②は、「又云」の有無を除けば同一である。ただし、③も四句を省略している以外は①②と一致している。『五会法事讚』の原典にもこの四句はなく、(2)に指摘されるように出典不明である。したがって、③ではやはり原典に正確な引用というスタンスから意図的に省略されたものと考えるのが妥当であろう。

原典を確認すると、二句目「聞名念我惣_レ迎_レ来」が正しくは「聞名念我惣_レ迎_レ来」であることがわかる。『選択集』には「迎_レ来」と正しく引用されるこの文を義山が確認できないわけもない。つまり、③の校訂の際に用いた底本・校本に共通して「来迎」とするエラーがあり、義山がそのエラーに気づかず書写したか、もしくは元の記述を優先し改変を避けてあえてそのまま書写したということになる。これをどう考えるかは今後の検討課題であるが、『新本』の大きな文章改変は、義山によるものではなく、金沢本に元からあったものとも考えることができる。また、③の底本・校本となったものは書誌学的には『古本』に近い系統であったと推察できる。一方、宇高氏によって①②と同グループに区分された④

は「迎來」と引用しており、①②③より原典に正確である。

次に、(3)について宇高氏は、「絶対的に信頼できる『選択集』の引用と『師秀説草』『無縁集』の引用が一致することに興味を引く」と述べているが、⑤⑥は最終句が「能令瓦礫反成金」となるエラーがあり、完全には一致しない。『選択集』に最も近いのはむしろ④である。さらに、二句目が⑤では「來迎」、⑥では「迎來」となっており。⑤において『漢語灯録』諸本と同様のエラーがあることは注目に値する。つまり、二句目に注目すれば、①②③⑤のグループと④⑥のグループという別の区分が成立するわけである。ここでは、原典に正しく引用する⑥を⑤よりも先の成立と位置づけておく。

D・五七日「三輩往生」。

①『古本』

次ニ往生ノ業因ハ雖レ定ト念仏ノ一行ヲ随行者ノ根性ニ有リ上中下。故ニ遂タリニ三輩ノ往生ヲ。

③『新本』

又往生ノ業因雖レ決定スト於念仏一行ニ而モ行者ノ根性自ラ有ニ上中下。故ニ此ノ經ニ明スニ三輩往生ヲ。

④『御説法事』

次ニ往生ノ業因ハ念仏ノ一行定ト云トモ行者ノ根性ニシタカフテ上中下アリ。カルカユヘニ三輩ノ往生ヲ説。

⑤『無縁集』・⑥『師秀説草』

次往生ノ業因ハ念仏ノ一行ト定ト云トモ行者ノ根性ニ随テ上下アリ。故ニ三輩ノ往生ヲ説ケリ。

この五七日における「三輩往生」の説示部分は、従来の研究で⑤『無縁集』・⑥『師秀説草』に「如選択」とあることが検討されていたが、ここではその直前の文に注目したい。②『浄厳院本』は四七日以降が欠本であり、当然この五七日部分もない。③『新本』では、内容は①『古本』と同じであるが、説示に囚われない特徴的な文章改変がみられる。④『御説法事』では①で「三輩の往生を遂げたり」とする部分が「三輩ノ往生ヲ説」となっており、他に大きな相違はない。

⑤と⑥でも、やはり④にならって「三輩ノ往生ヲ説ケリ」となっている。ただし、その前の文では「行者ノ根性ニ随テ上下アリ」とあり、①③④において「上中下」となっている部分が、⑤⑥では「上下」となっている。一見単なる⑤⑥の脱落であるかのように受け取れるが、『親鸞聖人真蹟集成』の写真版で④の該当箇所を確認すると、「上下」と書かれたところに後から朱筆で「中」と書き加えられていることがわかる。この朱筆が後世の加筆などではなく親鸞の校正であるならば、同様の脱落が後世のものとされる⑤⑥にみられ

るのは興味深い。⑤⑥の書写者がこの朱筆の修正を見落として書写してしまったか、もしくは⑤⑥が④を底本として書写された後に朱筆が入ったのではないかと推察できる。いずれにせよ、⑤⑥は④と近い関係性にあるとみられる。

E. 三七日 『無量寿経』引用 61

① 『古本』

仏告阿難無量寿仏壽命長久不可勝計汝寧知否仮使十方世界無量衆生皆得人身悉令成就声聞緣覚都共推算計禪思一心竭其智力於百千万劫悉共推算計其壽命長遠之數不能窮尽知其限極声聞菩薩人天之衆壽命長短亦復如是非算數譬喩所能知也。

② 『淨嚴院本』

仏告阿難無量寿仏ハ壽命長久ニシテ不可勝計汝寧知レリ乎仮使ヒ十方世界ノ無量衆生皆得テ人身ヲ一悉ク令メテ成就就声聞緣覚ヲ一都ヘテ共ニ集会シ禪カニモ思ヲ一心ニシテ竭ツクシテ一其ノ智力ヲ一於テ百千万劫ニ悉ク共ニ推算シテ計トモニ其壽命長遠之數ヲ一不レ能ニ窮尽シテ知コトニ其限極ヲ一声聞菩薩人天之衆ノ壽命長短モ亦復如是非ニ算數譬喩ノ所ニ能ク知一也。

④ 『御説法事』

仏告阿難無量寿仏壽命長久不可勝計汝寧知乎仮使十方世界無量衆生皆得人身一悉令レ成就就声聞緣覚都共ニ推算計禪思一心竭其智力於百千萬劫一悉ク共推算シテ計其壽命ノ長遠之數ヲ一不レ能ハ窮メ尽シテ知コト一其限極ヲ一声聞菩薩天人之衆壽命長短モ亦タ復タ如レ是非算數譬喩ノ所能知コト一也。

⑤ 『無縁集』

仏語阿難無量寿仏壽命長久不可勝計汝寧知乎仮令十方世界無量衆生皆得人身悉令成就声聞緣覚都共ニ集会禪メ思一ニシテ偈心得其ノ智力於百千劫悉ク共ニ推算シテ計ルコト其壽命ノ長遠之數ヲ不レ能ハ窮シテ尽シテ知コト其限極ヲ声聞菩薩天人之衆壽命長短モ亦タ復タ如是非算數譬喩ノ所ニ能知コト一也。

⑥ 『師秀説草』

仏語阿難無量寿仏壽命長久不可勝計汝寧知乎仮令十方世界無量衆生皆得人身悉令成就声聞緣覚都共集会禪思一心竭其智力於百千万劫悉共推算計其壽命ノ長遠ノ之數ヲ不レ能窮尽シテ知コト其限極ニシテ声聞菩薩天人之衆壽命長短亦復如是非算數譬喩ノ所能知ル一也。

◎ 『無量寿経』・③ 『新本』

仏語ハク阿難ニ無量寿仏ノ壽命長久ニシテ不レ可ニ称計ス汝寧知シヤ仮使ヒ十方世界ノ無量

ノ衆生ヲシテ皆得シメニ人身ヲ一悉令テ成就セ声聞縁覺ヲ一都テ共ニ集会シ禪思一心ニ竭クシテ「其ノ智力ヲ」於「百千萬劫ニ」悉ク共ニ推算シテ計トモ「其ノ壽命ノ長遠ノ劫數ヲ」不シレ能ハ三窮尽シテ知ルコト「其ノ限極ヲ」声聞菩薩天人ノ之衆ノ壽命ノ長短モ亦復タ如シレ是ノ非ニ算數譬喩ノ所ニ能知ル也。

三七日の『無量寿経』引文には諸本間でまとまっていくなかの異同が確認できる。各本に五本ずつ引いた傍線部に注目したい。まず①『古本』と②『浄厳院本』を比べると、①では二番目の傍線部で「不可勝計汝寧知否」、三番目の傍線部で「都共推算計」となっているのに対し、②ではそれぞれ「不可勝計汝寧知乎」、「都共集会」とある。『無量寿経』の原典を確認すると、正しくは「不可称計汝寧知乎」、「都共集会」であり、どちらも完全に一致はしないものの、②の方が原典に近い引用であることがわかる。③『新本』は原典通りの引用である。

④『御説法事』では①と同様「都共集会」を「都共推算計」としている。これは後方に出てくる「推算計」を先に書き入れてしまった単純な間違いである。これより、①と④が同じ書写の系統にあり、同様にこのエラーを伝承してきていることが推察できる。②は①から書写の系統が分かれた後、誤りに気づき修正したと推察できる。この他の相違点としては、①②が五番目の傍線部で「菩薩人天」とあるのに対し、④は「菩薩天人」である。原典を確認すると④の方が正しい。ここまで検討する限り、①は原典との相違が最も大きいといえる。①は他の諸本に比べて後世に及ぶ写本であり、何度も繰り返し書写されるうちにこのようにエラーを重ねてきたことがうかがえる。よって内容に大きな相違はないものの、細かい記述に関しては②や④の方が信頼性が高いといえる。

⑤『無縁集』と⑥『師秀説草』は、一番目の傍線部が「仏語阿難」となっており、①④が「仏告阿難」とあるのと相違する。原典では「仏語阿難」であり、⑤⑥のほうが正しい。また、⑤と⑥の相違点としては、⑤が四番目の傍線部で「一偈心得其智力」となっているのに対し、それ以外の諸本と原典では「一心竭其智力」である。これは明らかに⑤の書写者によるエラーである。一方、④の「都共推算計」は修正されている。⑥は「不可勝計」以外は原典どおりであり、③を除けば最も原典に正確である。これより、④を底本として間違いを修正する形で成立したのが⑥であり、⑥を書写したものが⑤であるという流れをみるができる。

F. 三七日「持二百五十戒」⁶²

①『古本』

大小ノ戒経皆失ナハ依テカレ何ニ持タンニ二百五十戒ヲモ。

②『浄厳院本』

大小ノ戒経皆失ナハ者依カレ何持タンニ二百五十戒ヲモ五百戒ヲモ。

④『御説法事』

大小ノ戒経ミナウセナハナニニヨテカ二百五十戒オモ五十八戒オモタモタム。

⑤『無縁集』・⑥『師秀説草』

大小ノ戒経皆失^テハ何依^テカ二百五十戒^ヲモ五十八戒^ヲモ持^{タル}。

三七日における『無量寿経』の「特留此経」の文の解説の一部分である。③『新本』は明確な対応箇所がないためここでは比較しない。

①『古本』で「何持二百五十戒」とある部分が、②『浄厳院本』では「何持二百五十戒五百戒」となっている。これは①の脱落と考えるのが妥当であろう。④『御説法事』では②と異なり、「二百五十戒オモ五十八戒オモタモタム」となっている。⑤『無縁集』・⑥『師秀説草』も多少の相違はあるが④と同様である。それぞれ確たる証拠を持たないが、数字の流れを考えれば②の「五百戒」の方が自然であるとみてとれる。つまり、元の本に「五百戒」とあったものを④では誤って「五十八戒」としてしまい、⑤⑥は④を底本として成立したため、やはり同様の誤りを犯してしまったのではないかと推察できる。一方、①②の『古本』系統は正しく伝承されたものの、①は繰り返し書写されるなかで「五百戒」を落としてしまったとみられる。

G. 五七日「定不定」⁶³

①『古本』

以^テ我^ガ自力ノ強弱^ヲ一不^レ可^レ思^ニ定^トモ不定^トモ^一。

④『御説法事』

ワカ自力ノ強弱ヲサタメテ不定ニオモフヘカラス。

⑤『無縁集』・⑥『師秀説草』

我自力ノ強弱^ヲ定^テ不定^ニ不^レ可^レ思[。]

五七日における『無量寿経』解説のなかで、「唯だ一向に仏願力を仰いで往生をば決定すべきなり」と、行者はただ阿弥陀仏の本願力を仰ぐべきことを述べた後に、自力の強弱によって往生が決定するわけではないと説く部分。②『浄厳院本』にはなし。③『新本』の文章はやはり明確な対応箇所がないため省略する。

①『古本』では「我が自力の強弱を以て定不定と思うべからず」と読み、④『御説法事』、⑤『無縁集』、⑥『師秀説草』の三本では「我が自力の強弱を定めて不定に思うべからず」と読んでいる。文章を考慮すれば、自力の強弱によって往生が定まるとか定まらないとか考えるべきではないという意味であるから、①の方が正しいようにみてとれる。

では、④⑤⑥は単に誤って書写してしまったのであろうか。ここでは、両者の読みが「以て」を除けば語順は一致することに注目したい。すなわち、④は漢文で「不可思定不定」

とあった元の本を、誤って「定めて不定に思うべからず」と読み下してしまい、⑤⑥でその文を再び漢文化したためにこのようなエラーが起きていると考えることができる。ここから、①と④が同じ書写の系統にあり、共通する本を書写したと仮定すると、それは漢文体で、①に近い形態であったと推察できる。

『師秀説草』系統は先行研究にもみたように省略も多く、「如選択」といった語も見受けられることから書誌学的信頼度は低い。従来、『漢語灯録』・『御説法事』につながる漢語系統とは異なる和語系統とみられることも多いが、今ここにみた『御説法事』との関連の深さを鑑みるに、後世の者が『御説法事』を底本とし、『古本』系統を校本として引用文などを修正し、編纂した書とも想定できる。『無縁集』・『師秀説草』の省略部分が、『御説法事』に全く存在しない四七日部分に集中していることもこれよりうかがい知ることができる。

第四項 『逆修説法』の伝承過程

ここまで『逆修説法』諸本の成立と伝承について明らかにするために、諸本の説示を比較検討してきた。先にあげた三つの問題点に関して検討した結果をまとめると以下のようである。

(1) 『新本』について

『新本』は『古本』とは大きく異なる文章変化が特徴的であるが、『古本』と共通する引用部分と比較すると、明らかに『古本』にもとづいたことによるエラーがそのまま残っている部分が散見される。したがって、『古本』そのものであるかどうかは不明であるが、書誌学的には『浄厳院本』に近い『古本』と同系統の古写本の『漢語灯録』を底本とし、独自に変更されたものであろう。ただし、その変化が義山によるものなのか、校本とされた金沢本の書写者である良求によるものなのかは今回の検討からは判然としなかった。この点は今後の検討課題である。

(2) 『御説法事』について

『古本』と『御説法事』とは同じ書写の系統にあることがみてとれた。さらに、Gの検討より、『御説法事』は漢語体を和文体に改めたものである可能性が高いと考えられる。

『御説法事』は、書写の間違いも多く指摘できたが、『古本』と共通するエラーが多く、むしろ『古本』と比べるとより正確に諸経論を引用しているといえる。もし『御説法事』が親鸞の手により編集されたものだとしても、そのスタンスは「自身の教学に合わない教説は削除する」というもので、その点法然の言葉とは離れることに留意しなければならない。したがって、現在の教義を歪曲してまで後から加筆したような説示はほとんど認められない。したがって、現在確認できる『御説法事』の内容は、『原本①』にもともとあったものと捉えられる。『浄厳院本』と合わせて、『古本』の書誌学的欠点を補えるものである。

(3) 『無縁集』・『師秀説草』について

序論でも確認したように、『古本』巻八の奥書に、

但集^{ルニ}多本^ラ或^ハ有^レ真字^ニ或^ハ有^レ仮字^ニ。未^タ知^レ何^レカ正^{ト云フ}コトヲ。今且^ク就^テ真字^ノ本

とあり、『逆修説法』は了恵道光編纂時点で真字本（漢文体）と仮字本（和文体）があり、了恵はひとまず真字本を採用したと述べられている⁶⁵。これより、『無縁集』・『師秀説草』がその和語系に当たるとも考えられる。しかし、両書を検討した結果、『御説法事』との関連が深く、おそらく『御説法事』を底本として、その他に『漢語灯録』も含めた経釈類を傍らに置いて省略部を補充し、編集したものと考えられる⁶⁶。

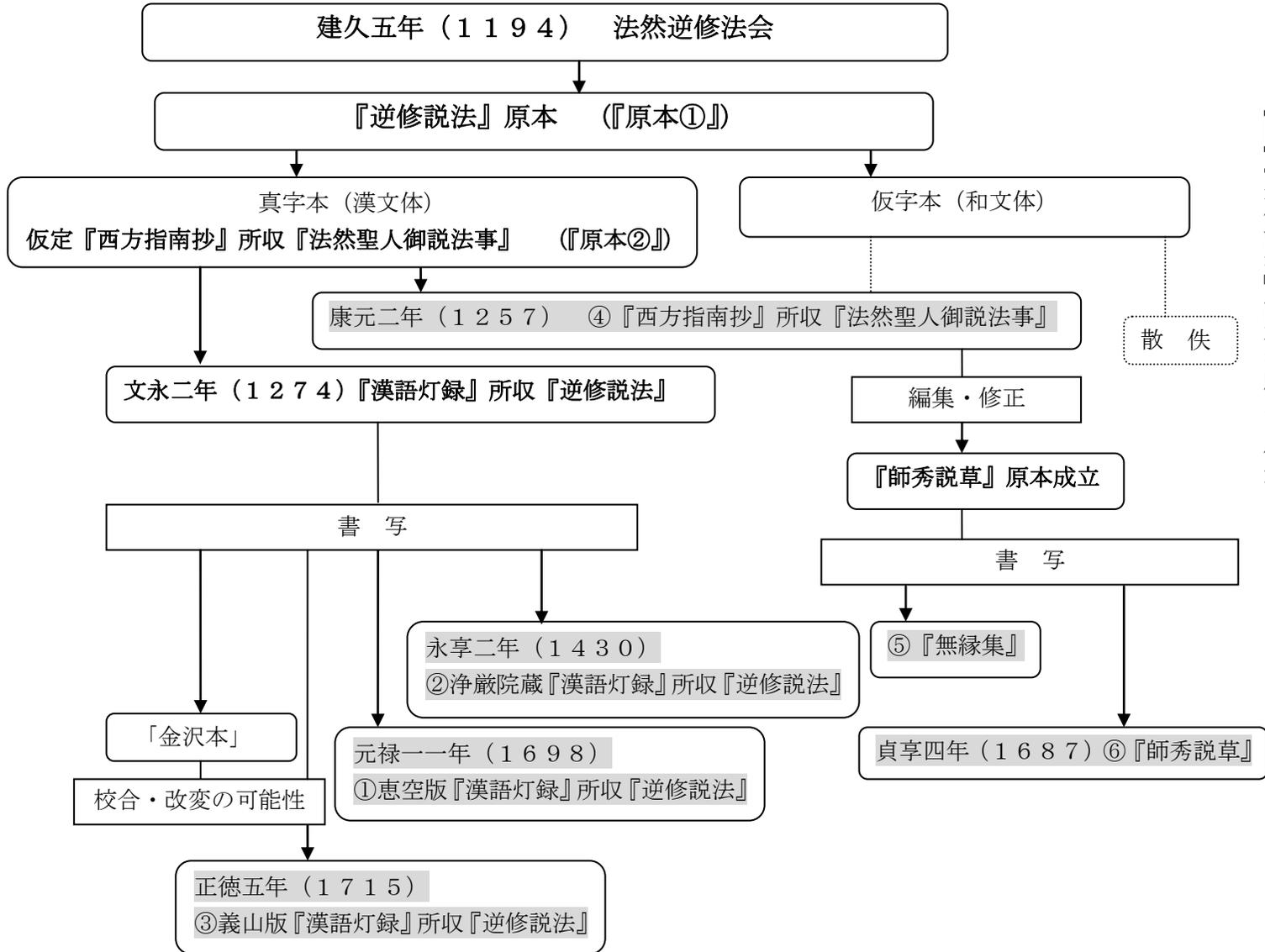
『無縁集』と『師秀説草』を比べると、『師秀説草』の方が正確な引用が多いようにみとれた。『無縁集』については、宇高氏が室町中期の天台の記家による書写とみる一方、大谷氏は浄厳院隆堯の書写とみており諸説が一定しないが、現在まで伝わるものは浄厳院所蔵の一本のみであり、諸釈書にもその書名をみることができないことから、『師秀説草』を個人的に書写し『無縁集』と外題をつけ、それを隆堯が保管していたものではないかとみられる。

以上の考察より、『逆修説法』諸本の成立と伝承についてまとめると、以下の【図】のようになる。本論における『逆修説法』の成立と伝承に関する見解を、建久五年の「逆修法会」の開筵から順を追ってみていくことで示していきたい。

「逆修法会」の後すぐ、弟子たちによって法然の説法の内容がまとめられ、『原本①』（和文体）が成立した。『原本①』はまた弟子たちの間で繰り返し書写され、了恵が法然遺文集『語灯録』を編纂した文永十一年（一二七四）以前に真字本と仮字本が成立していた。了恵はこのうち真字本を採用し、『逆修説法』と題名をつけて『漢語灯録』に組み入れた。また、了恵が『語灯録』を編纂する十七年前の康元二年（一二五七）に、親鸞の手にかかる『西方指南抄』が成立している。この法然遺文集は親鸞自身が編纂したのではなく、すでに成立していた遺文集（仮定『西方指南抄』）を親鸞が必要な部分だけ書写し、弟子へと引き渡したものであろう⁶⁷。そのため内容は仮定『西方指南抄』より抄出されたものとなっており、所収される『法然聖人御説法事』もその例に漏れない。一方、仮定『西方指南抄』は、『漢語灯録』が採用したものと同一真字本系統の『御説法事』を所収していたと考えられる。この仮定『西方指南抄』に所収される『御説法事』が、現在伝わる『逆修説法』諸本のすべての原本（『原本②』）にあたるとみられ、了恵が『逆修説法』の底本としたのもこの『原本②』であったと推察する。

一方、仮字本について、宇高氏は『御説法事』・『無縁集』・『師秀説草』などの和文体のものを指すとしている。そのように仮定すると、真字本が『原本②』を指し、仮字本が現在伝わる形の抄出された『御説法事』を指すことになる。しかし、了恵は真字本と仮字本を比較した結果、「未だ何れか正ということを知らず」という判断を下している⁶⁸。このとき了恵が『西方指南抄』の原本と抄出本を比べていたとすれば、明らかに前者が「正」であるという判断を下せたはずである。つまり、了恵がその判断を下せなかったことから、仮字本は現在確認できる『御説法事』を指すのではなく、『原本①』そのものかもしくは『原本②』とは別系統の和文体の写本があった可能性が高い。ただし、現時点では論拠が薄く、親鸞が仮字本を抄出して書写した可能性も否定しきれないため、図中では点線で示す。

また、『無縁集』・『師秀説草』も『御説法事』との繋がりが強く読み取れることから、同系統の伝承本であるとみてとれ、もし『語灯録』編纂時点で『御説法事』と異なる仮字本



【図】『逆修説法』諸本の成立と伝承

が存在していたとすれば、それは残念ながら現在まで伝承されていないと考えられる。『師秀説草』は白旗系の門弟によって、『御説法事』を底本として『漢語灯録』と校合しながら、七七日を組み込むなど新たに改訂された書とみられる。

そして、『師秀説草』が個人的に書写され、隆堯が浄厳院に収めたものが『無縁集』である。隆堯は『逆修説法』に関心があったようであり、『漢語灯録』巻七を書写した『浄厳院本』が現存している。『無縁集』が隆堯の書写によるものかどうかは不明であるが、自身の関心から『逆修説法』が所収される『漢語灯録』巻七・巻八と『師秀説草』を手に入れて書写していたとも考えられよう。

なお、『新本』については、『古本』に近い『漢語灯録』を底本として、金沢本と校合したことが明かされているが、金沢本は現存せず、もし存在していたとしても書誌学的には『古本』に近いものであったと推察できる。『新本』の内容は法然の言葉をそのまま伝えるものではなく、校訂者による解説が組み込まれたものである。対して『古本』は、了恵の編纂した『語灯録』をそのままの形で伝承してきていると考えられるが、伝承のなかで発生した書写の間違いは非常に多い。しかし結果的には、『逆修説法』諸本中最も『原本①』に近い内容であるとみられる。

小結

以上、本章では『逆修説法』がたしかに法然の思想を伝える史料であり、その説示にもとづく研究が法然研究として確かに価値をもつものであると示すことと、『逆修説法』の内容検討に先だって諸本のなかから研究対象を定めるテキストクリティックを行うことの一つを目的とし、『逆修説法』の成立と伝承に関する問題を考察してきた。

まず、『逆修説法』が法然の言葉を収めたものだとしても、その法然の言葉自体が、「逆修法会」という場面性の影響により、法然の浄土教思想を正しく伝えるものでないとしたら、『逆修説法』の研究が法然の思想の研究とはならない。そこで、「逆修法会」がどのような儀礼内容・状況のなかで開かれ、そこにおける法然の説法はどのような意義を持つものであったのか、史料に残る逆修例を参照して、以下のように推察した。

儀礼内容は、先行研究として確認した大谷氏や川島氏の研究に明かされるように、『随願往生経』を所依とする当時の基本的な逆修の所作を踏まえながらも、供仏讃嘆は阿弥陀一仏、読誦書写される経典は「浄土三部経」に限定され、浄土五祖影の図絵も行われるなど、特異なまでに浄土教的要素に特化された逆修であったことをうかがい知ることができる。この法会を発起したのは、法然の門弟安楽房遵西の父外記禅門こと中原外記大夫師秀である。外記禅門は、貴族たちの間で頻繁に修されていた自身の往生菩提を願う逆修法会を開くことを思い立ち、その導師を息子の師である法然に依頼した。自身も熱心な浄土教信者であった外記禅門の発起であったからこそ、単一的な浄土教要素を有した逆修法会が実現したと考えられる。さらに、当時は逆修儀礼のなかで説法が大きな位置を占めるようになっており、外記禅門も導師法然による説法を熱望したとみられる。よって、五十日の逆修のうち七日毎に四時間ずつ法然の説法が組まれた。

ここに、純粹浄土教的な莊嚴に囲まれ、自身の門弟の父である熱心な浄土教信者を前に、逆修儀礼の一部として七日毎にまとまった説法をするという、法然にとつてもおそらく他に経験したことのない稀有な状況が生まれることとなった。果たして自らの教えを伝えるためにどのような説くべきなのか、法然が与えられた時間のなかでの説法の内容について

大いに悩み苦心したことは想像に難くない。その結果紡ぎ出された言葉を、随喜の弟子たちが手記に取り、後に一つの書としてまとめたものが『逆修説法』である。その内容は法然の生の声を伝えるように、臨場感に溢れた印象を読み手に与える。それは逆修儀礼の一部としての説法ではあるものの、決して形式的な讃嘆に留まるものではなく、法然浄土教思想が十分に織り込まれ、聴衆を巧みに専修念仏信仰へと誘うものである。このような説法が実現した背景として、浄土教的に彩られた場面性のみならず、それまで一儀礼としての形式的側面の強かった逆修の説法が、時代の変化のなかで次第に重視され、大きな意義を持つようになっていたという要素も見過ごしてはならない。

つまり、法然にとって大きな経験であったに違いない「逆修法会」の説法から生まれた重要な法然遺文が『逆修説法』であり、そのなかの記述は法然の思想研究の史料として相対的な価値をもつものであると結論できる。

ただし、教的内容に対する場面性の影響はないとしても、説法という時間的・空間的制約が説法の説示構成・説示内容に与えた影響はたしかに存在すると考える。本論では次章以降、場面性を通じた視座としてその影響を考慮に入れて『逆修説法』の説示をみていきたい。

続いて、『逆修説法』の原本には法然の言葉がそのまま残されていたとしても、現存する『逆修説法』諸本に正確に伝承されていなくては研究の価値は薄れてしまう。そこで、現在伝わる諸本を対校し、伝承の過程について考察したうえで、本論のよるべきテキストを選定した。

諸本のなかで、最も成立が古く、元の形態を留めて現在まで伝承されているという観点からみれば、『御説法事』が最も書誌学的信頼性が高いといえる。ただし、『御説法事』は『逆修説法』より内容が少なくないうえに、漢文体の『原本②』を和文体に改めて必要な部分だけ書写したものであるとみてとれた。また、『師秀説草』の原本は『御説法事』を底本として『古本』系統の『漢語灯録』と対校しながら校訂して成立したものであり、現在残る『師秀説草』はそれが繰り返し書写されてきたものであると考えられる。『無縁集』は現存する『師秀説草』より成立は古いとみてとれるが、『師秀説草』の伝承本が個人的に書写されて題をつけられたものと推察できる。

また、『新本』は校訂者による文章改変が激しく、法然の思想をそのまま伝えるものとしてふさわしい史料ではない。ただし、この改変が『新本』の編者である義山の手によるものか、校本に元からあった改変なのかを見定めるのは容易ではなく、慎重に考える必要がある。

内容が『原本①』に近いのは、『原本②』をその形態のまま留めている『古本』と『浄厳院本』であると考えられる。『浄厳院本』は、現在まで繰り返し書写されてきたとみられる『古本』より古い時代の写本であるため、これを研究に用いるのが最適であるとみられるが、『逆修説法』の半分の三七日までしか現存せず、いま手にすることができるとみられる。『古本』は『昭法全』の底本となっており、内容的にも『浄厳院本』と大きく異なることがない。よって本論では『逆修説法』の研究テキストとして『古本』を採用する⁶⁰。

以上の考察により、『逆修説法』の説示を法然の思想であるか不明とみる視座を否定した。本論では次章以降、法然浄土教思想研究として、『古本』を主たる研究対象とし、そこに説かれる法然の思想を明らかにしていきたい。

1 たとえば、三七日に「今此大法主禪門、挑^テニ四十八ノ燈明^ラ、奉^リニ四十八之願主^ニ給^ヘリ」（『昭法全』二四八頁）とあり、外記禪門が四十八の灯明を掻き立てて阿弥陀如来に供養したことが述べられる。また、五七日に「重被^レニ称揚讚嘆^一給^ヘリ。阿弥陀如来ノ形像、被^レニ書写供養^一給^ヘリ。双卷無量寿経被^レニ函絵供養^一給^ヘリ。浄土五祖ノ影」（『昭法全』二六一頁）とあり、ここまでの法会のなかの儀礼として、阿弥陀仏像が称揚讚嘆され、『無量寿経』が書写供養され、浄土五祖影が函絵供養されていることが述べられる。

2 『昭法全』二六一頁。

3 大谷旭雄氏「法然上人における逆修について」（佐藤密雄博士古稀記念『仏教思想論叢』、一九七二年）。

4 『吉記』は平安末期の公家吉田経房（一一四二—一二〇〇）の日記。仁安元年（一一六六）から建久四年（一一九三）まで二十八年分が記録されていたというが原本は現存せず、写本によって十三年分の記録が知られる。『増補史料大成』二九・三〇所収。

5 題名僧とは、経供養などのときにその經典の題目を読みあげる僧のことを指す。石田瑞麿『例文仏教語大辞典』参照。

6 大谷氏は寿永二年の後白河法皇の逆修における初日の説法の時間について「説法ニ^タ時」とあることから、一時を現在の二時間とすると四時間に及ぶ講説であったとし、「逆修法会」における説法時間も同程度であったと推論している。

7 大谷旭雄氏「逆修法会の成立史的研究—成立年時と成立時の形態考—」（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）。

8 川島一通氏「法然所修「逆修法会」の特異性—前例との比較を通じて—」（『三康文化研究所年報』三三、二〇〇一年）。

9 大谷旭雄氏「法然上人における逆修について」（佐藤密雄博士古稀記念『仏教思想論叢』、一九七二年）にて用いられる。

10 たとえば『日本往生極楽記』（『続浄』六所収）などの往生伝に示されているように、当時は多大なる浄業を積み、並々ならぬ精進努力を要してはじめて極楽往生が遂げられると考えられていた。したがって後白河法皇が繰り返し逆修法会を開筵した理由として、より多くの善根功徳を積むことで極楽往生を確実にするためであるとも考えられる。ただし、本論ではそのような死後の菩提に資するという目的の他に、逆修法会の果たした役割について考察していく。

11 大谷旭雄氏「逆修法会の成立史的研究—成立年時と成立時の形態考—」（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）のなかで、「逆修法会」の施主である外記禪門の子とされる遵西について、『愚管抄』の記録をもとに、「遵西は院別当、高階泰経を通じて後白河院の間接的近臣といえる立場にあった」と述べられている。『愚管抄』は鎌倉初期に成立した慈円の手による史論書。

12 『小右記』は平安時代の公卿藤原実資の日記。

13 『大日本古記録 小右記』六・一六九頁。

14 この治安三年逆修と同様、藤原道長を施主とする万寿三年（一一〇二六）の逆修では、道長の年齢に合わせ六十一体の阿弥陀仏像が函絵されている。道長以外の施主による逆修ではこのような例はみられない。

- 15 『大日本古記録 小右記』六・一八四頁。
- 16 『同右』一七二頁。
- 17 春秋二季または天災・疾疫などの際に、宮中の大極殿・紫宸殿・清涼殿などで、『仁王経』を講読して鎮護国家・万民豊樂を祈願した勅会のこと。日本では六六〇年に始まったとされる。
- 18 『玉葉』は九条兼実の日記で長寛二年(一一六四)から正治二年(一一二〇)までの三十五年間の記録が残っている。平安末期から鎌倉初期の史学研究を行ううえでの基礎資料と位置づけられている。『百練抄』は鎌倉後期に成立したとみられる公家の日記などの諸記録を抜粋・編集した歴史書。編者是不詳だが、吉田経房の『吉記』をはじめ勸修寺流出身者の日記が多く引用されることから、同流の関係者説が有力視されている。『寺門高僧記』は鎌倉末期の成立とされる天台宗寺門派の高僧を中心とする伝記。編者不詳。『兵範記』は平安時代の公家平信範の日記。天承二年(一一三二)から承安元年(一一七一)まで四十年間の記録が残る。
- 19 『増補史料大成』二二所収『兵範記』五・三九頁下。
- 20 『同右』五・四三頁上。
- 21 『同右』五・四四頁下。
- 22 ただし、供仏については、初七日薬師如来、二七日弥勒如来、三七日千手観音、四七日地藏菩薩、五七日釈迦如来、六七日不動明王、結願日普賢菩薩とあり、現在伝わる十三仏信仰とも形の異なる七日毎の供仏があったようである。また、大谷旭雄氏「逆修法会の成立的研究―成立年時と成立時の形態考―」(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)にて考察される寿永二年の後白河法皇の逆修でも、順番は異なるものの同様に各七日で違う仏の供養が行われている。
- 23 『増補史料大成』二二所収『兵範記』五・四六頁上。
- 24 『玉葉』三・七六七頁下。
- 25 安居院の澄憲。川島氏の前掲論文「法然所修「逆修法会」の特異性―前例との比較を通じて―」(『三康文化研究所年報』三三、二〇〇一年)のなかで、安居院の僧が逆修法会において使用した表白集とされる『安居院唱導集』の内容より、「安居院系統が実施する逆修法会においては、当時の阿弥陀仏信仰の状況が色濃く表現されており、法然と同時代における阿弥陀仏信仰の実態をみる際には不可欠な資料である」と述べられている。
- 26 『玉葉』三・七六七頁下。
- 27 『同右』三・七六九頁上。
- 28 『同右』三・七七二頁上。
- 29 望月信亨氏「醍醐本法然上人伝記に就て」(『浄土教之研究』、一九七七年再版)。
- 30 望月信亨氏編『仏教古典叢書』(国書刊行会、一九八四年再版)。『醍醐本』に関する研究については、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)に詳しくまとめられているので、参照されたい。また、後に藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究 資料篇』(同朋舎、一九八八年)に影印版が出版され、『醍醐本』研究に大きく寄与した。さらに、後述する一九九五年の『拾遺漢語灯録』の発見も、『醍醐本』研究に大きな影響を与えた。伊藤真昭氏は「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)で『醍

翻本』研究について、望月氏の活字版にもとづくものを第一期、影印版にもとづくものを第二期、『拾遺漢語灯録』発見以降を第三期と分類している。

³¹ 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）。

³² 専修寺にこの親鸞真筆本と、親鸞門弟の覚信らによる転写本（覚信本）の二つの写本がある。刊本には万治四年版、天和三年版、元禄七年版がある。辻善之助氏は『親鸞聖人筆跡の研究』（金港堂、一九二〇年）で、親鸞の筆跡に一定の基準を示し、親鸞の文献それぞれに真筆か否かの評価を与えた結果、『西方指南抄』を真筆本に認定している。

³³ 高千穂徹乘氏「西方指南抄に就いて」（『顕真学報』一、一九三〇年）等参照。

³⁴ 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）に親鸞編集説が発表され、これに対し赤松俊秀氏は「西方指南抄について」（『仏教史学論集』、一九六一年）に親鸞転写説を発表して反論した。以来、親鸞編集説として、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）、靈山勝海氏「西方指南抄における省略について」（『印仏研』三七、一九七〇年）等があげられ、親鸞転写説として、平松令三氏「西方指南抄の編集をめぐる」（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）等があげられる。

³⁵ 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、一九九四年）。法然教学研究の一次資料となるべき『醍醐本』・『西方指南抄』・『語灯録』の三遺文集には依然として多くの書誌学的問題が残っているが、本書はそれら遺文集の基本的問題の解決を試みたものである。長尾隆寛氏は学位請求論文「法然上人「十七条御法語」の研究―伝承と展開の背景―」において、中野氏の書に対し、「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をはじめである。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」と評価している。

³⁶ 『浄全』九・三二三頁下。

³⁷ 『龍谷大学善本叢書一五 黒谷上人語燈録（和語）』（同朋舎、一九九六年）五五八頁上。

³⁸ 『浄全』卷九所収の『語灯録』の底本として「正徳版」が採用されているが、これに対し藤原猶雪氏は「法然上人文集としての漢語燈録印本に対する決疑」（『歴史地理』四一―一六、一九二三年）等の論稿で「正徳版」の史料的問題点を指摘している。このような藤原氏の研究成果を受けて、現在では法然研究の一次史料として「正徳版」を用いないことが通例である。

³⁹ 『漢語灯録』以外の『語灯録』について、『和語灯録』には版本として元亨元年（一二三二）に円智によって印刻された「元亨版」、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』も『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。『拾遺漢語灯録』については、義山による「正徳版」のみ存在していたため、史料の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「大徳寺本」を発見したことによって研究がすすむこととなった。

- 40 『佛教古典叢書』所収『古本漢語燈錄』七・四七頁。
- 41 奈良県桜井市にある三輪山を指すと考えられる。古来より神の宿る山とされ、神官僧侶以外は足を踏み入れることのできない禁足の山とされてきた。鎌倉時代慶田によって三輪山平等寺が建立された。
- 42 『佛教古典叢書』所収『古本漢語燈錄』一〇・五五頁。
- 43 善裕昭氏「古本漢語灯録の奥書について」（『法然上人八百年大遠忌記念論文集 現代社会と法然浄土教』、二〇一三年）。
- 44 『佛教古典叢書』所収『古本漢語燈録』八・三九頁。
- 45 宇高良哲氏『『逆修説法』諸本の研究』（文化書院、一九八八年）。
- 46 善裕昭氏「古本漢語灯録の奥書について」（『法然上人八百年大遠忌記念論文集 現代社会と法然浄土教』、二〇一三年）。
- 47 『浄全』九・四六七頁上。
- 48 『浄全』九・四六六頁上—下。
- 49 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、一九九四年）等参照。
- 50 大谷旭雄氏「『逆修説法』の引用と呼称」（榎田良洪博士頌寿記念『高僧伝の研究』、一九七三年）。
- 51 宇高良哲氏『『逆修説法』諸本の研究』（文化書院、一九八八年）。
- 52 林田康順氏「法然上人『逆修説法』諸本の比較研究」（『印度学仏教学研究』九〇、一九九七年）。
- 53 ただし、先に確認した『西方指南抄』に関する編集説と転写説、また善裕昭氏の『古本』の奥書に関する反論のように、個々の史料に関しては諸研究者の間で見解が分かれるところである。おおむね、宇高氏の結論している時点に比べ、近年の宗学研究において『古本』の書誌学的信頼性は高まってきているとみてとれる。
- 54 『昭法全』一六五頁、二二二頁、二七四頁。『浄厳院本』・『新本』・『無縁集』・『師秀説草』における振り仮名・送り仮名・返り点は、藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究 資料篇』（同朋舎、一九八八年）、及び宇高良哲氏『『逆修説法』諸本の研究』（文化書院、一九八八年）に所収される影印版に準じた。なお、諸本はすべて『昭法全』所収『逆修説法』及び『法然聖人御説法事』に校合が示されているため、本註では『逆修説法』諸本対校の引文について、以降『昭法全』の頁数のみ記載するものとする。
- 55 『昭法全』一六九頁、二三五頁、二七六頁。
- 56 塚本善隆『塚本善隆著作集 六 日中仏教交渉史研究』（大東出版社、一九七四年）に『真福寺本』の詳細な研究がある。また、大谷旭雄氏「戒珠集『往生浄土伝』と法然」（『大正大学研究紀要』七八、一九九三）のなかで、法然は志法遺書の引用において『真福寺本』に依拠したと考察されている。
- 57 大谷旭雄氏「戒珠集『往生浄土伝』と法然」（『大正大学研究紀要』七八、一九九三）。
- 58 『昭法全』二〇三頁、二五三頁、二九五頁。
- 59 なお、義山版『漢語灯録』に所収される『無量寿経釈』では「聞名念我惣迎来」と『五会法事讚』の原典に正しく引用されることが知られる。
- 60 『昭法全』二一八頁、二六七頁、三〇八頁。
- 61 『昭法全』一九二頁、二四八頁、二九一頁。

⁶² 『昭法全』二〇四頁、二五四頁。

⁶³ 『昭法全』二一八頁、二六六頁。

⁶⁴ 『昭法全』二七三頁。

⁶⁵ 宇高良哲『『逆修説法』諸本の研究』（文化書院、一九八八年）四一一頁等参照。

⁶⁶ 林田康順氏「法然上人『逆修説法』諸本の比較研究」（『印度学仏教学研究』九〇、一九九七年）のなかで、『無縁集』編者が浄土宗の師資相承の説示部分に『選択集』を参照した可能性が指摘されている。また『御説法事』にはなく『古本』・『無縁集』に共通する説示も存在することが示され、『古本』と『無縁集』・『師秀説草』との繋がりもあることがわかる。『無縁集』・『師秀説草』は『御説法事』を底本とするものの、不審に思われる部分は『古本』や『選択集』をもって補正したとみてとれる。

⁶⁷ ここでは中野正明氏が『法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、一九九四年）等で示している親鸞転写説に依拠する。

⁶⁸ 『逆修説法』の最後に当たる『漢語灯録』卷八の奥書に、「但集本或有真字或有仮字。未知何正。今且就真字本集之。須尋正本焉」とある。ここで了恵はひとまず真字本によつたというスタンスを示しており、真字本・仮字本ともに正確な法然の言葉を伝えているとはみず、正本が他に存在していると考えていたことがうかがえる。

⁶⁹ 『古本』を収める刊本は多いが、本論では『昭法全』を用いる。

第二章 『逆修說法』における阿弥陀仏功德讃嘆

本章では、『逆修說法』に説かれる法然の思想のうち、阿弥陀仏に関する思想を明らかにすることを目的とする。序論にて『逆修說法』の内容を仏功德讃嘆・経功德讃嘆・その他の問題という三つの分類をして整理したが、本章ではこのうち、左表に示す仏功德讃嘆部分について内容を検討していく。

	仏功德讃嘆	その他	経功德讃嘆	その他
初七日	真身・化身 来迎引接	浄土宗論	無量寿経』 阿弥陀経』	
二七日			観経』	念仏の勝義性 を示す八文
三七日	名号(別号) 光明・寿命	阿弥陀仏 入涅槃説	無量寿経』 阿弥陀経』	
四七日	三身(惣徳) 白毫(別徳)		観経』	
五七日	依報 正報	師資相承	無量寿経』	
六七日	名号(通号)	浄土宗論	観経』	専雑得失 (五番相対)

※ □ …… 先行研究にて考察済

■ …… 本章にて考察

□ …… 未考察

本論の検討で扱う仏功德讃嘆の内容となる仏身の功德・白毫の功德・光明の功德・寿命の功德・名号の功德・依正二報の功德の解釈には、他の法然遺文にみられない『逆修說法』の特徴的な説示が多くみられることが知られる。従来の研究では、これを『選択集』に至る以前の法然の思想段階という視座から検討するものが多かったが、本論ではそこに説法という場面性を通してみるという視座を加えて考察していきたい。

第一節 功德讃嘆について

本節では、具体的な仏功德讃嘆の内容検討に入る前に、より正確な内容理解のために『逆修說法』のなかで頻繁に用いられる「功德」という語の意味を明確にしておきたい。

『逆修說法』は「逆修法会」における説法を書き留めたものである。そして、その説法は本を正せば逆修儀礼のなかの一部であったものであり、二つの中心的儀礼である供仏と

写経に付随し、供養する仏や書写する經典がいかに優れた存在であるのかを、説法師が逆修の施主に代わって述べることで逆修のための善根を積むという意味合いが強かったと考えられる。つまり、聴衆に向けた教化のための説法ではなく、仏と經典に向けた讃嘆のための説法であると考えるべきである。時代が下るにつれて説法が重視され、聴衆のために法を説くという側面が重視されるようになったが、あくまでも表向きは讃嘆のための説法であり、『逆修説法』でもその傾向は変わることなく受け継がれている。その証拠に、阿弥陀仏・浄土三部經の解説に入る前や終わった後には「讃嘆」という語が頻繁に用いられている¹⁾。

それに加え、「仏功德讃嘆」や「経功德讃嘆」という言葉からもわかるように、『逆修説法』では「讃嘆」とともに「功德」という語を並べて「功德を讃嘆する」という表現が多用されていることがわかる。「讃嘆」は「功德」を用いなくとも、単に「仏を讃嘆する」とか「經典を讃嘆する」という表現が可能であるため、あえて「功德」を多用することには何らかの意があると推察できる。

そこで『逆修説法』のなかで用いられる「功德」の意味を明確にし、そこから読み取れる法然の意図について考察していきたい。

第一項 功德の意味

『逆修説法』において用いられる「功德」の意を明らかにするため、法然が浄土宗所依の經典とした『無量寿經』・『觀經』・『阿弥陀經』の三つの經典のなかで「功德」がどのような意で使われているか確認する³⁾。

【『無量寿經』】

まず『無量寿經』のなかで注目すべき「功德」の用例として、四十八願中第十九願に次のようにある。以降、浄土宗総合研究所編『現代語訳』浄土三部經⁴⁾の現代語訳を並べて記載する。

設シ我レ得シニレ 仏ヲ十方ノ衆生発シ 菩提心ヲ 修シ 諸ノ功德ヲ 至心ニ発願シテ欲シニレ 生ント 我カ国ニ臨シテ 寿終ノ時ニ 仮令不シハ 下ニ 大衆ノ圍繞ラレテ 現セ 其ノ人ノ前ニ 者レ不レ 取ニ 正覺ヲ⁵⁾

【訳】私が仏となる以上、「誰であれ」あらゆる世界に住むすべての人々が覺りの境地を求め、様々な功德を積み、まことの心をもって私の国土に往生したいとの願いを發したにもかかわらず、「その者が」命を終えようとする時、「万が一にも私が」多くの聖者たちとともにその人の前に現れ出ないようなことがあるならば、「その間、」私は仏となるわけにはいかない。

ここで述べる「功德」とは、我々衆生が仏に回向するために積む善行・善根を意味していると解釈できる。また、「四誓偈」中には次のようにある。

為レ衆ノ開ニ法蔵ヲ 広ク施シ 功德ノ宝ヲ 常ニ於テ 大衆ノ中ニ 説法師子吼シ下フ⁶⁾

【訳】人々のために仏法の蔵を開け放ち 「仏の」功德という宝玉を分け隔てなく施し 常に人々の中にあつて 獅子が吼えるように 「雄壮に」法を説く。

この「功德」は衆生の積むものではなく、法を説くことによって仏から衆生へと与えられる宝であるとされている。すなわち、善行によって衆生が得る利益もしくは説法のような

仏から衆生への働きかけそのものを示すと解釈できる。

【『観経』】

次に『観経』に用いられる「功德」の意としては、たとえば十六観中第十四上輩観の上品中生について説くなかに次のようにある。

深ク信シテ「因果ヲ不レ謗セニ大乘ヲ以テ此ノ功德ヲ廻向シテ願ニ求ス生ント」極楽国ニ^一ア

【訳】因果「の道理」を深く信じ、大乘「の教え」を誇ることがない。「そして」こうしたことの功德を振り向けて、極楽世界に往生したいと願う。

この「功德」は『無量寿経』の第十九願にみた功德と同様で、衆生が積んだ善行もしくはそれによって積まれた善根という意である。『観経』ではこれ以降も九品往生を説くなかにしばしば「功德」の語が用いられるが、いずれもこの意である。

【『阿弥陀経』】

最後に『阿弥陀経』に用いられる「功德」の意としては、極楽浄土の様子を説く最後に次のような表現が繰り返される。

舍利弗極楽国土ニハ成就セリ如キノ是ノ功德莊嚴ヲ^一。

【訳】舍利弗よ。「阿弥陀仏のおられる」極楽世界は、このような「仏国としての」理想的な環境が整っている。

ここでは「功德莊嚴」という語を「理想的な環境」と訳していることがわかる。この「功德莊嚴」の語は極楽浄土の様子を説く部分だけではなく、阿弥陀仏の光明・寿命など仏身に関することを説く部分の後にも同様に付されている。すなわちここで用いられる「功德莊嚴」とは、阿弥陀仏の修行によって果報として体現されたもの全般を意味していると受け止められる。「功德莊嚴」は厳密には功德と莊嚴という二語に分けるべきであろうが、ここではそれぞれほぼ同意を示していると考えられる。

以上、「浄土三部経」に確認できた「功德」の意味をまとめれば、

①衆生が仏に回向するために積む善行・善根。

②仏が衆生に与える利益。仏から衆生への働きかけ。

③（阿弥陀）仏によって体現されたもの。莊嚴。果報。

の三意をあげられる。①と②の違いは、仏が与え衆生が享受する「功德」という関係性にまつわる主体と客体の相違と捉えることができるであろう。①の意で用いられる「功德」は、何らかの利益を得るために衆生が仏に回向する善行のことを示しており、衆生から仏への働きかけである。対して②の意で用いられる「功德」は、その働きかけに応じた仏が衆生へ与える利益のことを示しており、仏から衆生への働きかけである。一方、③の意で用いられる「功德」は、仏の持つ特徴に関する言説であり、果報として成就された莊嚴などを意味するものである。それは、衆生が享受する利益の根拠ともなる仏の持つ偉大な力そのものを示す言葉であると捉えられる。

次に中国諸師による「功德」の解釈についてみていきたい。諸経疏類のなかで「功德」の語がかなり頻繁に用いられることは述べるまでもないが、そのなかでも「功德」そのも

のについて解説が施されているものにはここでは着目する。

【慧遠】

まず浄影寺慧遠は、『維摩義記』のなかで、

其功德者亦名福德。福謂福利。善能資潤福利行人故名為福。是其善行家徳故名福德。如清冷等是水家徳。功謂功能。善有資潤利益之功故名為功。還是善行家徳故名功德。¹⁰とあり、「功德」を「福德」といい換え、福という語は「善能く資潤して行人を福利するが故に名づけて福と為す」と述べ、善行が行人を福利するという意であるとす。そして功という語は、「善に資潤利益の功あるが故に名づけて功と為す」と述べ、善行には利益をもたらす効力があるという意であるとしている。すなわち先に確認した①から③の「功德」の三意にあてはめると、慧遠は①を「善」とし、②を「功德」であると解釈していることがわかる。

【吉蔵】

吉蔵は、『仁王般若経疏』のなかで、

功德者施功名功、帰已曰徳也。¹¹

と述べ、「功德」の功は「功を施す」の意、徳は「自分に返ってくる」の意であるとしている。すなわち、吉蔵の解釈では、功德を「功」と「徳」に分け、「功」が①、「徳」が②の意を示すとされる¹²。

【曇鸞】

一方、曇鸞『往生論註』にも「功德」についての解釈がある。作願門について説くなかで、『往生論』に説かれる「真実功德相」の解釈として、

有二種ノ功德。一ニ者從リ有漏心ニ生シテ不レ順法性ニ。所謂ル凡夫人天ノ諸善、人天ノ果報、若ハ因若ハ果皆是レ顛倒ナリ皆是虚偽ナリ。是ノ故ニ名ツ不実ノ功德ト。二三者從リ菩薩ノ智慧清浄ノ業ニ起セル莊嚴仏事ハ、依テ法性ニ入ル清浄ノ相ニ。是ノ法不ニ顛倒ナラ不ニ虚偽ナラ、名テ為ニ真実功德ト。¹³

とあり、「功德」には二種あると述べられている。曇鸞は第一に有漏心より生じる人天の諸善、あるいは人天の果報を不実功德であるとし、第二に菩薩の清浄心より生じる清浄の業、あるいはその果報としての清浄相を真実功德であるとしている。これを①から③に当てはめると、人天の諸善が①、人天の果報が②、菩薩の清浄の業・果が③となる。すなわち曇鸞は、①と②を区別なく不実功德とし、③を真実功德とする二項対立で功德を説明していることがわかる¹⁴。

このように、諸師の書中に確認できる「功德」の解釈は、細かい意味や分類の違いはあるものの、概ね①から③の意を当てはめることで代替できるものであるということがいえよう。さらに、③の意で用いられる「功德」は『阿弥陀経』から世親そして曇鸞へと受け継がれる浄土教における特徴的な用法であり、①および②の意で「功德」が解釈されることが多いようにみとれる。

第二項 『逆修説法』に説かれる功德

次に、『逆修説法』内にみられる「功德」を調べてみたところ、全部で百九箇所に及んだ。それぞれが先述した①から③の三意のいずれに当てはまるか検討したところ、①十三箇所、②十九箇所、③七十七箇所であった。すなわち法然は『逆修説法』内で、「功德」をさまざまに使い分けており、そのなかでも諸師にはあまりみられなかった③の意で「功德」をよく用いていることがわかる。

ここでそれぞれの用例についてさらに細かくみていきたい。まず「①衆生が仏に回向するために積む善行」の意で用いられる「功德」の用例としては、五七日に『無量寿経』所説三輩段について説く内、中輩・下輩の解釈に、

中輩ノ文ニ云ク、雖トモ_レ不_レ能_ハ三行シテ作ルコト_一沙門_一、大ニ修シテ_ニ功德_ヲ当_ニ下_ニ発シテ_ニ無上菩提之心_ヲ、一向ニ専ラ念ス_中無量寿仏_ヲ上。下輩ノ文ニ云ク、不_レ能_ハ三作シ_ニ修_{コト}功德_ヲ、当_ニ無上菩提之心_ヲ、一向ニ専ニシ_レ意_ヲ乃至十念、々_ニ無量寿仏_一。15

とある。ここでは、中輩の者は沙門となることはできないが大いに功德を修して無上菩提の心を起こして無量寿仏を専念し、下輩の者は功德を修することはできないが無上菩提の心のために積む善行」を指すと受け取れる。この「功德」は「衆生が仏に回向

次に「②仏が衆生に与える利益」の用例としては、四七日において奉事師長往生を遂げたとされる道衍という人物について説く内に、

道衍ハ一生涯ノ間タ不_レシテ受_レ具足戒_ヲ一。始終仕_{ヘテ}師_ニ。依_テ其ノ功德_ニ得_{タリト}往生_ヲ一。見_テ伝記_ニ候也。16

とあり、道衍は一生涯具足戒を受けず師に仕え、その功德によって往生を遂げたと述べられている。この「功德」は「仏が衆生に与える利益」を指すと受け取れる。

以上①②の二つの用例はいずれも経功德讃嘆中にあるものだが、『逆修説法』における「功德」の用例全百九箇所のうち、実に八十五箇所が仏功德讃嘆中に用いられている。たとえば初七日の仏功德讃嘆の初めに、

今且ク以_テ真身化身之_ニ身_ヲ、奉_ル讚嘆_シ弥陀ノ之_ノ功德_ヲ一。17

と用いられる「功德」は「③仏によって体現されたもの」の意であり、真身・化身という二身論によって阿弥陀仏が体現した仏身について讃嘆するという意と受け取れる。このように、仏功德讃嘆中に用いられる「功德」はほぼ③の意であるとみてとれる。ただし、『阿弥陀経』や『往生論註』においては「功德莊嚴」というように「功德」と「莊嚴」という語が並列的に記述され、ほぼ同意を示すという用例が多かったのに対し、『逆修説法』における「莊嚴」の語は二十一箇所しかなく、さらにそのうち「功德莊嚴」と並び記される用例は二箇所しかない。つまり、「功德」が単独で用いられ「功德莊嚴」の意を示しているという大きな特徴がある。

一方、経功德讃嘆中に確認できた「功德」は、①もしくは②の意を取るものが大部分であったが、それは法然自身によって用いられるものよりも「修功德」や「無上功德」といった『無量寿経』を初めとする経疏類からの引用文中にみられるものが多い。つまり、『逆修説法』において法然自身によって用いられる「功德」は大部分が阿弥陀仏功德讃嘆中にあり、③の意を示しているのである。

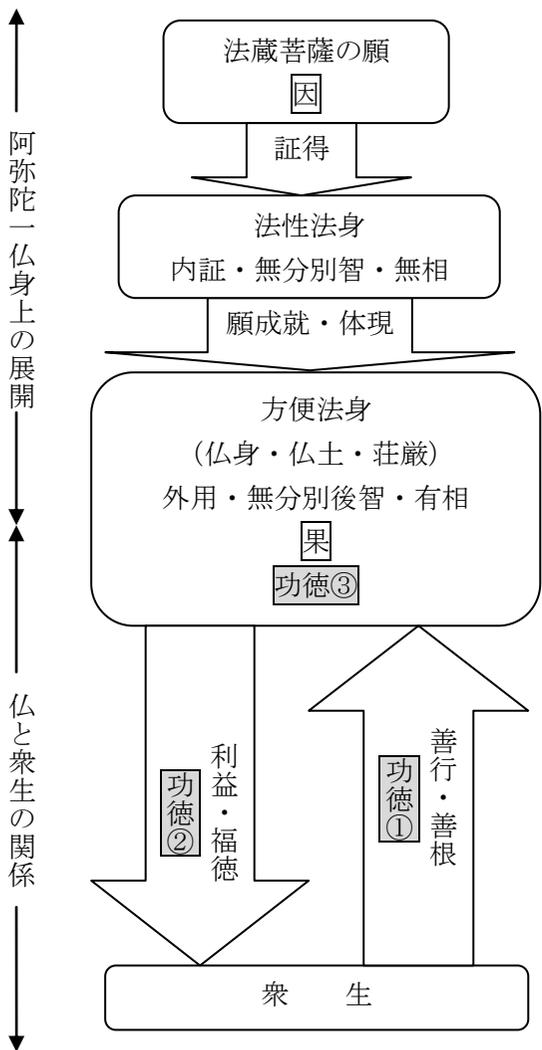
なお、高橋弘次氏『法然浄土教の諸問題』のなかに、「阿弥陀仏の名号の功德(はたらき)」

という表現があり¹⁸、高橋氏は「名号の功德」を「名号のはたらき」と②の意で解釈しているようである。たしかに名号に関してはそのような捉え方も可能であるが、『逆修説法』において「名号の功德」という表現は仏功德讃嘆に用いられていることから相を示していると考えられる。よって名号のはたらきというより、「阿弥陀仏の体現した名号そのもの」と捉えた方が適切であろう。

では、なぜ法然は『逆修説法』において、③仏によって体現されたものという意の「功德」を多用するのであろうか。そこには仏の主体性の強調という狙いがあるのではないかと推察できる。仏身や経典について言及するとき、「功德」の語を付すことによって、仏が自らの意志によって願を立て、その成就によって体現されたものであるという意を強調することができると。つまり、阿弥陀仏の身体的特徴や浄土の莊嚴は阿弥陀仏の願により成就されたものであり、それを説き明かしている「浄土三部経」もまた仏願を基礎として成立しているということである。そして、それを讃嘆することは仏願（撰法身願・撰淨土願）を讃嘆することであり、ひいては第十八願（撰衆生願）、念仏の讃嘆へとつながると考えられる。ゆえに、「功德讃嘆」としての仏身・経典に関する言及は、決して法然の恣意的な解説や教化ではなく、仏意にかなった仏の言葉そのものと受け取ることができるのである。

ここまで確認した「功德」の意を図示すると、以下の【図】のようになる。「功德」が示しているのは仏と衆生の関係を表わす三意であると考えられる。ここで、改めて法然浄土教における阿弥陀仏の有相性について考えてみたい。法然の考える阿弥陀仏は、『往生論註』に説かれる法性法身と方便法身という語¹⁹を借りていえば、法蔵菩薩が法性の理を証得して法性法身（内証）を得て、その後衆生救済のために方便法身（外用）を示した報身仏である。換言すれば、無分別智から無分別後智への展開であり、その結果体現された仏身・仏土は絶対次元に存在する有相であって、究極的な価値を保持するものである²⁰。つまり、仏の有相性は理から出た事であって、③を「功德」と呼ぶのはまさに衆生救済のために体現されたものであるからであり、純粹浄土教の特徴的な用法であるといえる。

【図】「功德」の三意



第二節 阿弥陀仏身論について

ここからは『逆修説法』に説かれる法然の阿弥陀仏論を明らかにするために、『逆修説法』の内容検討を行う。

まず、『逆修説法』に説かれる阿弥陀仏身論について考察する。法然は『逆修説法』のなかで阿弥陀仏身について二箇所において論じている。すなわち、初七日に説かれる真化二身論と、四七日に説かれる法報応の三身論である。なぜ法然は一つの書のなかで異なる二つの仏身論を提示しているのでしょうか。本節では二つの仏身論の関係性と法然の説示意図を明らかにするために、それぞれの説示を検討していきたい。

第一項 初七日の真化二身論について

真化二身論は、『逆修説法』のみにみることでできる特徴的な仏身論で、近来の浄土教研究者によって様々な研究がなされている。高橋弘次氏は、真化二身論について『法然浄土教の諸問題』のなかで、「ここで説かれる真化二身と浄土宗伝統の三身論に説かれる報化二身とは同義であり、真身とは酬因感果身すなわち報身を意味しているものの、法然は人間にかかわる仏を説く中で哲学的な三身論を用いることを嫌い、阿弥陀仏の救済の働きをよく示すことのできる真化二身論を用いたのではないか」と述べている²¹。

真化二身論が阿弥陀仏報身論に相当し、救済の働きをよく示すために用いられた仏身論であるとすると高橋氏の説は、諸研究者の考察を通じて概ね首肯されているとみてとれる²²。しかし、なぜ初七日で阿弥陀仏の救済の働きを強調する必要があるのかという点に関する言及はなく、またここで哲学的なものとして嫌われたはずの三身論は四七日にて取りあげられるのである。

よって、まずは法然が初七日で真化二身論を用いた意図を明確にするために、真化二身論の説示をみていきたい。『逆修説法』初七日において法然は、

今且ク以テ^二真身化身之^二身^一ヲ、奉^レ讚^嘆シ^二弥陀ノ^一功德^一。分^{コト}此ノ^二真化二身^一ヲ、見^テ

と述べ、真身と化身の二身に分けて阿弥陀仏の功德を讃嘆するとし、この真化二身の分類は『無量寿経』の三輩の文のなかにみることができると述べる²⁴。そしてまず真身について、

先ツ真身^ト者、真実ノ^二身也^一。弥陀因位ノ^二時、於^テ世自在王仏ノ^一所、発^シ下^フテ^二四十八願^一ヲ^レ之後、兆載永劫ノ^二之間、修^シテ^二布施持戒忍辱精進等ノ^一六度萬行^一、而所^レ願^下ヘル之^二修因感果之^二身也^一。²⁵

と述べ、真身とは真実の身であって、阿弥陀仏が世自在王如来のもとで四十八願を發した後、六度万行成就によって体现された修因感果の身であるとする。これは浄土宗の一般的な三身論で説かれる報身についてのごく簡単な解釈とみてとることができる。続けて、

觀^ニ經^ニ説^テ云ク、其身六十萬億那由他恒河沙由旬^{ナリ}、眉間ノ^二白毫右^ニ旋^レリ、如^シ五須弥山海水^ノ、青白分明也。自^リ身^ノ諸毛孔放^ツ光明^ヲ、如^シ須弥山^ノ。頂^ニ有^ニ旋^レル^ル円光

一、如シ百億二千大千世界ノ一。如レ是ニ有ニ八萬四千ノ相、一一ノ相ニ各有ニ八萬四千ノ好、一一好ニ各有ニ八萬四千ノ光明。其ノ一々ノ光明遍ク照ニ十方世界ヲ、念仏ノ衆生ヲ攝取シテ不レ捨テ、身色ハ如シ夜摩天ノ閻浮檀金色ノ一。云々。是レ不レ限ニ弥陀一仏ニ、一切諸仏皆黄金ノ色也。諸色ノ中ニハ以テ白色ヲ為本ト、故ニ、雖レ可ト一仏ノ色モ白色ナル、其色尚ヲ損スル也。但有テ黄金ノミ、不変ノ色也。是ノ故ニ十方三世一切ノ諸仏、皆為顯カニ常住不変ノ相ヲ、現下ヘル黄金ノ色ヲ也。是レ觀仏三昧經ノ意也。但シ真言宗ノ中ニ有リ五種ノ法。其ノ本尊ノ身色、随テ法各別ナリ。然トモ而時暫時方便之化色也。非ニ仏ノ本色ニハ一矣。是ノ故ニ造クルニ一仏像ヲ、雖レ非スト、白檀綠色ハ、不レ得ニ功德、造ルハ、金色ニ者、即決定往生ノ業因也。即ノ生乃至三生ニ必ス得ト云ヘリ、往生ヲ、是レ弥陀如来真身之功德ナリ。存ルコト略ヲ、如シレ斯ノ一。26

とあり、『觀經』を典拠として阿弥陀仏の白毫・眼・光明・身色についての解釈がある。そのうち、身色については諸仏皆共通して唯一普遍の色である金色をしており、金色の仏像を造ることで往生の業因となることと説かれ、これが阿弥陀仏の真身の功德であるとまとめられる。ここで、阿弥陀仏の白毫・眼・光明の功德の解釈、及び身色に関して『觀經三昧經』を典拠として金色であるとする部分までは阿弥陀仏の真身の功德の解釈として妥当である。対して、最後に金色の仏像を造ることが往生の業因となると説かれる部分は、波線部「不得功德」の「功德」の語が、前節でみた功德の三意の②にあたる衆生が得る利益・福德を意味しており、阿弥陀仏像を建立することの利益について言及しているとみとれる。

続いて化身については、

次ニ化身ト者、無ニシテ而忽チ有ナルヲ云フレ化ト者、随ヒレ機ニ応レ時ニ現ニ身量ヲ、大小不同ナリ。經ニ云、現シテ大身ヲ、満虚空ノ中ニ、或現シテ小身ヲ、丈六八尺ナリト。就テ一化仏ニ、有リ多種一。

(A) 先ツ円光ノ化仏ト者、經ニ云ク、於テ円光ノ中ニ有リ百萬億那由他恒河沙ノ化仏一、一一ノ化仏衆多無數ノ化菩薩ヲ以テ為ニ眷屬ト。文。

(B) 次ニ攝取不捨ノ化仏ト者、光明遍照十方世界念仏衆生攝取不捨ト者、是レ真仏ノ攝取也。此ノ外ニ有ニ化仏攝取一也。三十六萬億ノ化仏各与ニ真仏ニ共ニ攝取シテ十方世界ノ念仏ノ衆生ヲ一也。

(C) 次ニ来迎引接ノ化仏ト者、九品ノ来迎ニ各々有ニ化仏一、随テレ品ニ有リ多少一。上品上生ノ来迎ニハ、真仏ノ之外ニ有リ無數ノ化仏一、上品中生ニハ有リ千ノ化仏一、上品下生ニハ有ニ五百ノ化仏一。乃至如クレ是ノ一次第ニ減シテ、下品上生ニハ真仏不レ来迎シテ、但遣スニ化仏化觀世音化大勢至ヲ。其ノ化仏ノ身量、或ハ丈六八尺ナリ。化菩薩ノ身量モ随テレ其レニ、下品中生ニハ天花ノ上ニ有テ一化仏菩薩一来迎シ下フ。下品下生ニハ命終ノ之時見下金蓮花ノ猶シ如ナル二日輪ノ一住スルヲ、其人前ニ上。如キハ、レ文者雖レ見タリト、下無キニ化仏来迎モ之様ニ上、善導ノ御意、依ラハ「觀經」ノ十一門ノ義ニ者、第九門ニ明ス命終ノ之時、聖衆迎接シ下フ不同、去時ノ遲疾ヲ。又云ヘリ、今此ノ十一門ノ義ハ約ニ對スルニ九品ノ文ニ、一々ノ品ノ中ニ皆有ト、中此十一上。然者下品下生ノ中ニモ可ナリ有ルニ来迎一。而ヲ五逆ノ罪人依テ其ノ罪重ニ、不レ能ニ正ク見コト一化仏菩薩ヲ、但見ナリ、下我カ所ノ可キレ坐ス之金蓮花許リヲ上。又文ニ有レハナリ「隱顯」也。

(D) 次ニ又為ニ十方ノ行者ノ一、本尊有リ現下ヘルコト「小身之化仏」。天竺ノ鷄頭摩寺ノ五通菩薩、以テ「神足」一詣テ「極樂」ニ「白」一仏言ク、娑婆世界ノ衆生欲ニレ修往生ノ行ヲ、無シ一其ノ

本尊^一、仏願クハ為ニ現ヘト身相ヲ、仏則趣テ菩薩ノ請ニ樹上ニ現下ヘリ。仏化五十体ヲ。菩薩即模シテ之弘ム世ニ、鷄頭摩寺ノ五通菩薩ノ萬陀羅ト者、則是也。又智光ノ曼陀羅トテ有リ。世間ニ流布之本尊^一。其ノ因縁ハ人常ニ知ルレ之ヲ、不レ可^ニ其ニ申ス^一、可^レ見^ニ日本往生伝ヲ^一。又為^ニ下教ニ化シテ新生ノ菩薩ヲ^一而說法センカ、化シテ現ス^ニ小身ヲ^一。此ハ是レ^レ弥陀如来化身ノ功德ナリ、略スルコト亦如^レ是矣。²⁸

と述べられ、化身とはなにも無い所に急に姿を現し、時に応じて体の大小も異なるもので多種あるとし、以下に四種の化仏をあげている。はじめに(A)円光の化仏として、『観経』を引用して阿弥陀仏の円光のなかにいる百万億那由他恒河沙の化仏をあげる。次に(B)撰取不捨の化仏として、やはり『観経』に説かれる「光明遍照」の文(撰益文)を引用してこれを真仏の撰取とし、この他に三十六万の化仏の撰取があるとされるが、典拠は示されない²⁹。続いて(C)来迎引接の化仏として、九品それぞれに化仏の来迎があり、品によつて多少があるとされる。下品中生と下品下生は化仏の来迎がないように経文には説かれるが、善導『観経疏』³⁰では九品解釈の十一門義の第九番目に聖衆の来迎を明かしており、また九品すべてにこの十一門があてはまると述べられることから、下品中生と下品下生にも化仏の来迎はあるものの、罪が重いのでその本人にはみることができないと解釈している。さらに(D)小身の化仏として、行者の本尊となるためや新生の菩薩を教化するために仏が小身を現すことがあるとし、鷄頭摩寺の五通菩薩と智光の曼陀羅を例示している。そして、以上が阿弥陀仏の化身の功德の概略であるとまとめられる。また、ここにはあげていないがこの後の説法で、往生を志す者が仏像を造る場合、来迎引接の像を造るのが最も適切であるとされ、阿弥陀仏の来迎引接に関する説明が続く。

この化身の解釈は、前後の部分との関連があることがわかる。まず(A)円光の化仏と(B)撰取不捨の化仏は、前の部分である真身の解釈のうち、阿弥陀仏の光明に関する説明のなかですでに言及されており、それに対応する形で示されていることがわかる。ただ、先の真身の説示部分では、あくまでも阿弥陀仏身のなかの一相として光明の様子について記述されているという印象を受けるが、この化身の説示が加わることによつて、光明のなかの動きがみてとれるようになり、光明による撰取という衆生と仏のかかわり合いである救済作用がより鮮明に示されていると受け取れる。また、(D)小身の化仏は行者の本尊に関する説示であるから、真身の解釈における身色の説明の後半部分にあたる仏像の色に関する説示、及び化身の説明の後に説かれる来迎引接の像を造るべきことを述べる説示と対応することがわかる。やはり(A)(B)と同様、衆生と仏のかかわり合いである「利益・福德」を意味する「功德」を得るための業となることが明らかにされている。

そして、化身の解釈の中心となるのは(C)来迎引接の化仏である。(A)(B)(D)が典拠となる経典や論疏をあげるといふ比較的簡単な説明となっているのに対し、(C)は九品それぞれの様相に言及してから善導の解釈を典拠として、九品それぞれに必ず化仏の来迎があることが示されている。さらに、化身の解釈が終わり真化ニ身論の提示が終わった後、来迎引接についてのより詳しい解釈へと説法は進んでいく。ここまでみると、法然が『逆修説法』の最初である初七日の阿弥陀仏功德讚嘆において真化ニ身論を提示したのは、阿弥陀仏身の様相(功德^③)に関する解釈を施すという意味合いも当然あったと考えられるが、それに加えて、『逆修法会』開筵にあたり三尺立像の阿弥陀仏来迎引接像を供養した外記禅門の善根功德(功德^①)をまず褒め称え、その見返りとして阿弥陀仏が小身の化仏

として本尊に成り変わり、撰取の光明を放ち、来迎引接という救済作用（功德②）に預かることができる」と説くという意味合いが強かったと考えられる。すなわち、この阿弥陀仏真化二身論は、「逆修法会」という場面性が生み出した特殊な仏身論であるといえる。真身の解釈は阿弥陀仏が体現した功德の讃嘆であり、化身の解釈は衆生と仏のかかり合いにあたる功德の讃嘆とみてとれる。

このように、衆生と仏のかかり合いという側面について説くとき、当時の法然にとつて真化二身論が最も適した仏身論であったとする高橋氏の説は支持できるものである。ここではそれに加え、そもそも真化二身論は、衆生と仏のかかり合いのなかでも特に重要である阿弥陀仏の救済作用としての本願成就（真身）・光明撰取・来迎引接（化身）を説くために用いられた特殊な仏身論であったと補足できる。

さて、高橋氏はここで同時に、法然は三身論を哲学的な仏身論として嫌ったと言及しているが、四七日には法然による三身論の提示もたしかに存在するのである。この真化二身論と三身論の二つの仏身論をどのような関係性で捉えるべきかという疑問が残る。次項以降、考察していきたい。

第二項 三身同体論と三身別体論

四七日における三身論とは以下の部分である。

① 仏ニ有^マス^ニ惣^レ別^ノ二功德^一。先ツ惣^ト者、四智三身等ノ功德也。一切ノ諸仏ハ内証等具シテ一仏モ無^レ異故^ニ、諸経ノ中ニ説^ニ一仏ノ功德^ヲ、惣^テ不^レ説^ニ内証ノ功德^ヲハ、唯別^シテ説^ク外用ノ功德^ヲ也。② 雖^レ爾^ト為^ニ善根成就^ノ、三身ノ功德如ク形ノ可シ奉^ルレ説^キ。③ 先ツ法身ト者、是^レ無相甚深之理ナリ也。一切ノ諸法畢竟空寂ナルヲ即名^ク法身ト。次ニ報身ト者非スレ別物ニ、解^リ知^ル彼ノ無相之妙理ヲ智恵ヲ名^ル報身トハ也。所知^ヲハ名^ケ法身ト、能知^ヲハ名^ケ報身ト也。此ノ法報之功德周^ニ遍^{セリ}法界ニ、無^レ不^云コト^三周^ニ遍菩薩^ニ乗^ノ之上^ヘ、乃至六趣四生之上^ニモ^一矣。次ニ応身ト者、為^ニ三^度度^センカ衆生^ヲ、於^テ無^際限^ノ中^ニ示^シ際限^ヲ、於^テ無^功用^ノ中^ニ現^シ功用^ヲ給^{ヘル}也。凡^ソ於^テハ其^ノ仏ノ功德^ニ者、等覚無垢ノ菩薩^ス、則非^ス其^ノ覚知^ノ之境界^ニ、况^ヤ薄地ノ凡夫^ヲヤ乎。（中略）功德ノ難^{コト}レ計^リ如^シレ是。不^レ限^ラ積迦^一仏^ニ、一切諸仏モ如^シレ此^ノ。 31

法然はここで、

① 仏の功德に惣と別の二功德があるとし、その惣の功德の一つとして四智三身などの功德をあげる。そして、内証の功德はすべての仏で異なることはないので、諸経のなかで仏の功德を説く時は普通内証ではなく外用の功德について説くと述べる

② しかし、ここでは善根を成就するために三身の功德を説くと述べる。

③ 三身それぞれの説明として（傍線部）、法身は「奥深い普遍的な真理」であるとし、報身は「形のない妙なる真理を理解する智恵」であるとし、応身は「衆生を救済するためには限りがないのに限りある様子を示す仏身」であるとしている。

という三身論を示している。

一方、『逆修説法』以前の法然遺文とされる『無量寿経釈』においては、次のような三身論が説かれている。

次ニ果位ノ三身。如常。法身ト者。如常。報身ト者。報^テ前因^ニ所^ニ感得^{スル}身也。布^テ髮^ヲ掩^レ泥^ノ之^功感^ジ紺瑠璃頂^テ、流^シレ血^ヲ割^レ肉^ヲ之^勒得^ル紫磨金ノ膚^ヲ。（中略）凡^ソ答^テ

「萬行ノ因ニ感コト萬徳ノ果ヲ、依因感果如華ノ結ガレ果ヲ。酬テ業招クレ報ヲ、似タリレ響ノ随フニレ聲ニ、是則チ酬テ法蔵比丘実修ノ萬行ニ、弥陀如来得玉ヘル実証ノ萬徳ヲ報身如来也。次ニ応身ト者、始終応同ノ身也。」³²

ここでは法身については「常の如し」と説明は省略されているが、報身については、因に報いて得られた身であるとし、その後、酬因感果について例をあげて詳しく説かれ、最後に阿弥陀仏は報身仏であると規定している。応身については、「始終応同の身」であると説明される。この『無量寿経釈』の三身論と『逆修説法』四七日における三身論は、明らかに異なることがみてとれる。

浄土宗の三身論といえ、道綽・善導の流れを汲んだ弥陀の仏格を報身とみる法報応の三身論が想起される。つまり、阿弥陀仏の仏身は万行を修めた結果として体現した「修因感果身」であるとし、法報応の三身論を用いてその仏格を報身に配当する論説のことである³³。道綽『安樂集』第二大門に、

第二三出トハ「菩提ノ名体ヲ者、然ルニ菩提ニ有リ三種」。一ニ者法身ノ菩提。二ニ者報身ノ菩提。三ニ者化身ノ菩提也。言ハ「法身ノ菩提ト者、所謂ル真如実相第一義空ナリ。自性清淨ニシテ体無シ穢染」。理出テ、天真ニ不ルヲ、仮ラ「修成」名テ為「法身」。仏道ノ体本ナルヲ名テ曰フ「菩提ト」。言ハ「報身ノ菩提ト者、備ニ修シテ萬行ヲ能感ス。報仏ノ之果ヲ」。以果酬ヲレ因ニ名テ曰「報身ト」。円通無礙ナルヲ名テ曰「菩提ト」。言ハ「化身ノ菩提ト者、謂ク從リレ報起シテ用ヲ能趣ヲ萬機ニ名テ為「化身ト」。益物円通スルヲ名テ曰「菩提ト」。³⁴

とあり、「報身の菩提」と言うは、備さに万行を修して能く報仏の果を感ず。果因に酬るを以て名づけて報身と曰う」と示されている。善導も『観経疏』において阿弥陀仏の仏格を報身として示していることがわかる³⁵。これは『無量寿経釈』に説かれる三身論に近い。

しかし一方で『観経疏』定善義には、

諸仏ハ三身同証シ悲智果円ナルコト等齊シテ無シレ³⁶。

とあり、三身を全ての仏が同様に具足しているものとする言説もみられる。これは先にみた『逆修説法』四七日に説かれる①三身の説明に近いようにみてとれる。この二種の三身論は、浄土教研究者のなかで古くから三身同体論と三身別体論と区別される。この用語は、石井教道氏が『浄土の教義と其教団』のなかで、善導の提示する諸仏が三身を同証するという論説を三身同体論とし、阿弥陀仏の仏格を報身とする論説を三身別体論として整理しているものを嚆矢とする³⁷。先の高橋氏の著のなかでは、「法然における三身論には、阿弥陀仏の内証の功德としての、いわゆる仏のはたらきとしての意味内容を示す立場と、いま一つは、(中略)阿弥陀仏の酬因感果身であることの性格を表現する場合との、この二つの異った立場のあることが明らかに指摘されるといふことである。この二つの異った立場は、阿弥陀仏自身のはたらきを示す立場と、いま一つは阿弥陀仏を外から性格づけする立場ということができる」と述べられ、『逆修説法』に説かれるものを三身同体論、『無量寿経釈』に説かれるものを三身別体論と規定している。このように、三身同体論と別体論は別々に考えられるべき仏身論として捉えられてきた。

これに対し、曾根宣雄氏は「法然上人の三身同体論と三身別体論」において、三身同体論を仏の内証の功德、三身別体論を阿弥陀仏の仏格と規定し、曇鸞・道綽・善導・法然へと継がれる純粹浄土教は阿弥陀仏の有相性を絶対次元において肯定することに特徴があり、また報身の有相性は阿弥陀仏自身の選択に基づき成就されたものであるから、三身別体論

をもって阿弥陀仏を外から定義するものとはできないとして、高橋氏の解釈に疑義を呈する³⁸。さらに、『逆修説法』四七日の三身論についての再検討」のなかで、この四七日の三身論について改めて詳細な考察を施している。曾根氏は、先にあげた四七日引用文の内、三身の説明に入る前の部分「仏に惣別の二功德あり。先ず惣とは四智三身等の功德なり。一切の諸仏は内証等しく具して一仏も異なり無し。故に諸経の中に仏の功德を説くに、惣じて内証の功德をば説かず。唯だ別して外用の功德を説くなり」については、一仏を内証外用より説明するものであり、その内証に三身が具足されることを示しており、三身自体論であると認めている。一方、その後にくく部分は三身それぞれの説明であつて、法身と報身は所知と能知として捉えることができることと述べていることから三身別体論であるとす。曾根氏の説は、『逆修説法』四七日の三身論をそのまま三身自体論とし、弥陀の仏格を報身と規定する三身論を指して三身別体論とする従来の説に対して疑問を投じるものである。曾根氏は続けて、この四七日における三身論は、個別的な阿弥陀仏論ではなく、法然からみた「当時の日本浄土教における一般的な三身別体論」と受け取るべきであると指摘する³⁹。

そこで、法然以前の日本浄土教諸師の著述内にみることのできる仏身論について確認しておきたい。まず源信『往生要集』には、

問。同性経ニハ云ト報身ト。授記経ニハ云フ入滅ト。二経ノ相違、諸師何シカ会スルヤ。答。

綽禪師ハ会シテ授記経ヲ云、此ハ是レ報身ノ現ニ隱没ノ相ヲ非ニ滅度ニ也。迦才ハ会シテ同性経ヲ云、浄土ノ中ノ成仏ヲ判シテ為レ報者是レ受用ノ事身ニシテ。非ニ実ノ報身ニ。40

とあり、『大乘同性経』の報身説と『観音授記経』の弥陀入滅説の会通⁴¹について、道綽は報身の弥陀が隱没の相を示しているだけであると会通し、迦才は入滅した仏身は化身であつて実の報身ではないと会通したことをあげており、弥陀報身説を支持しているように窺える。たとえば神子上恵龍氏が『彌陀身土思想の展開』で、「弥陀報身の主張をなし給うたことは浄土真宗の祖師として考ふる時は何の不思議もなく、当然のことに思はれるけれども、日本天台における師の地位に想到する時、吾人は和尚の英断に感服せざるを得ぬのである」と述べるように、阿弥陀仏を報身と捉えることは法然後の浄土宗においては当然のように思われるが、当時の叡山浄土教においてはまさに卓見といえる視点であり、かなり革新的な説であつたと見受けられる。ただし、源信が阿弥陀仏の仏格を報身と規定した明確な記述はなく、源信の他著には四種の弥陀に関する記述もみることができ⁴²。

続いて、この源信に影響を受けたと考えられる叡山浄土教諸師の仏身観について検討してみる。永観の仏身観については、朝岡知宏氏が「永観の仏身観と三論教学より見る『往生拾因』の所説」において吉蔵の三論教学における仏身論を用いて解釈し、『往生拾因』中に阿弥陀仏身が法身に相当すると解釈できる部分と報身に相当すると解釈できる部分が混在していることを指摘した後、『拾因』には、阿弥陀仏の仏身について第九因にて「法身自体」と表現をしている。(中略)報身的な表現並びに相好を持つ・来迎や衆生を護念するというような表現をされている阿弥陀仏に対して法身概念のみで理解するのは難しい」と述べているように、阿弥陀仏を報身とみる概念はあるようであるが明確には示されていない⁴³。また、覚鑿と同時代の密教浄土教師である実範の『病中修行記』のなかには、阿弥陀仏が四種法身を具足することが述べられる⁴⁴など、阿弥陀仏の仏身論については諸師によってさまざまに理解が異なっていることがわかる。

このように、諸師による解釈の相違はあるものの、法然当時の日本浄土教においては概ね阿弥陀仏の仏格は法身に近いとされながら、来迎などの人格的作用を考えて報身に相当すると解釈できる部分もあると捉えられていたようである。つまり、法身と報身は通じるものがあるとも捉えられ、一般的な三身論といえば『逆修説法』に説かれるような仏身論に近かったと考えられる。

以上の先行研究および浄土教諸師の仏身論解釈を踏まえ、三身同体論と三身別体論について改めて考えてみたい。まず三身同体論については、善導によって諸仏が等しく三身を具足していると述べられており、法然も惣の功德の一つとして三身をあげ諸仏で異なりはないと述べているから、すべての仏が仏となるために等しく具えている内証の三身のことであると規定できる。「三身」とはいつでも具体的な三つの個別の仏身の形態を指すわけではなく、仏が具えているすべてを知るための智慧を意味する語であると受け取れる。なお、高橋弘次氏は三身同体論を「阿弥陀仏自身のはたらきを示す立場」と定義しているが、あくまでも内証(悟り)であって外用(はたらき)ではないという点に留意すべきである。またこれに対し、『逆修説法』四七日の前掲引用文の②③にあたる三身に関する後半の解釈は、法報応の三身に対する個別の説明であるから、三身同体論として捉えるのは適切ではない。これは内証の三身をふまえたうえで展開される当時の仏教界における一般的な三身論と捉えるべきである。

そして、三身別体論については、道綽の示したように阿弥陀仏に限定された仏格論であると規定できる。そして曾根氏が述べるように、浄土宗では当然阿弥陀仏身を報身として受け取り、報身の有相性は阿弥陀仏自身の選択に基づき成就されたものとみるべきであるから、三身別体論を「阿弥陀仏を外から性格づけする立場」とする高橋氏の定義はやはり適切ではないといわざるを得ない。一度真如の世界に到達した阿弥陀仏が、自らの意志によって衆生救済のために有相性を示した結果、「外」から性格づけられるようになったのが報身であると表現した方が正確であると考えられる。

第三項 四七日の三身論について

ここまでみたように、三身別体論と三身同体論の定義については、曾根氏の述べるように三身同体論を仏の内証の功德、三身別体論を阿弥陀仏に限定された仏格論とみる解釈が妥当である。そして『逆修説法』四七日の説示の①は三身同体論、②③は一般的な三身論を示していると考えられる。ただし、従来の研究では、なぜ法然が個別的な阿弥陀仏の仏格論とは異なる三身論の提示をこの四七日で行ったのかという点に関してほとんど触れられていない。そこで、今再び『逆修説法』四七日所説の三身論に目を向けて、その法然の説示意图について考察したい。

まず法然は仏の功德に惣と別の二功德があるとし、その惣の功德の一つとして三身をあげ、続いて三身各々の説明に入っている。そして、法身は「奥深い普遍的な真理」であるとし、報身は「形のない妙なる真理を理解する智慧」であるとして、報身と法身を能所の関係で捉えている⁴⁵。その後法然は、「此の法報の功德法界に周遍せり」と述べ、法身と報身の功德はあらゆる存在に普くいきわたっていると、その対象として六道や四生までも含めている。

さらに法然は「惣」の功德を説いた後に、阿弥陀仏の「別」の功德について説いている。そこには、

(A) 次ニ阿弥陀如来ノ別徳ト者、彼ノ仏ニ有「八萬四千相」。其ノ中ニ以テ「白毫ノ一相ヲ」為ニ最勝ト。故ニ觀經ニ説テ云ク。觀ニ無量壽仏ヲ者、從リニ「相好」入シ。但觀シテ「眉間白毫ヲ」一、極テ令ヨ「明了」ナラ、見上レハ「眉間白毫」者、八萬四千ノ相好自然ニ當レ見。云々。善導ノ御意ハ、從リ「頭上ノ螺髮」至「マテ」足下ノ千輻輪ニ、於テ「一々ノ相好」順逆ニ觀「コト十六遍」後、注メテ「心ヲ眉間白毫」ニ「莫シト」雜乱「コト」。云々。

(B) 然ハ則且ク可シ奉ルニ讚「嘆シ白毫一相之功德」ヲ。依テ「惠心ノ御意」ニ奉テハ、讚シ「白毫ノ功德」者、夫レ有リ「五」。謂ク「白毫ノ業因、白毫ノ相貌、白毫ノ作用、白毫ノ体性、白毫ノ利益也」。⁴⁶

とあり、まず阿弥陀仏の別徳のなかでも白毫相が最も勝れているとし、典拠として『觀經』⁴⁷の經文をあげ、続けて善導『觀念法門』⁴⁸に説かれる觀想法を引用している(A)。そして、白毫の功德について源信の説に依つて讚嘆するとして、白毫の業因・白毫の相貌・白毫の作用・白毫の体性・白毫の利益の五つをあげ、後に細かい説明を施している(B)。すなわち、法然による阿弥陀仏の別徳としての白毫相の説明は(A)部分で終わっており、(B)以降はあくまでも源信による白毫の功德の解釈を述べたものであると理解できる。

法然がここで源信を引用し、詳しく白毫の功德を讚嘆している理由について、傍線部「然らば則ち且らく白毫一相の功德を讚嘆し奉るべし」という部分に注目して考えたい。これより、白毫の功德の解釈はAの部分で終わっているものの、法然は功德讚嘆のためにB以降の説示を展開していると読むことができる。『逆修説法』は「逆修法会」という宗教的儀礼のなかの説法録であり、特に仏功德讚嘆では仏の身体について讚嘆すること自体が一番の目的とみられる。つまり、この四七日の仏功德讚嘆においては、阿弥陀仏の白毫の功德の甚大なることを述べるのが法然の目的であったと考えられる。仏の惣徳を説くなかにみられた、仏の功德が六道・四生までも含めたあらゆる存在に普くいきわたるという説示も、仏の広大な功德をよりわかりやすく伝えるという意図があったと理解できるだろう。ただし、白毫の五功德について述べるなか、白毫の体性について述べる部分で、

次ニ白毫ノ体性ト者、中論云。因縁所生法、我説即是空、亦名為假名亦是中道義。已上。

①白毫、即チ因縁所生ノ法ナルカ故ニ、其ノ性即空即仮即中也。即空ノ故ニ非レ因果、畢竟空寂ニシテ而無シレ有「コト」体用一。即仮カ故ニ因果体用萬徳無辺也。三世ノ法門一切ノ諸法、悉ク具足シテ無シ闕クルコト。爾者一切ノ諸仏菩薩モ、一切ノ声聞緣覺モ、一切ノ地獄鬼畜モ、一切ノ修羅人天モ、凡ソ百界千如三千世間、皆備タリ此ノ弥陀白毫ノ一相ニ。即中道ナルカ故ニ非スレ有「ニモ」非「レ」無「ニモ」、非「真足」ニ「非」不「ニモ」真足一。離レ因ヲ離レ果ヲ、亦不スレ離「ニモ」因果ヲ一。無クレ体モ無クレ用モ、亦非「レ」無「ニモ」体用一。譬ハ如「ニ々」意珠一、②非ス下畜此ノ白毫ノ一相ノミ備タルニ
中空仮中ヲ上。余ノ一々ノ諸相モ皆具「レ」此ノ三諦ヲ。非「畜」此ノ弥陀一仏ノ功德備タルニ「三諦」円融ノ義ヲ、余ノ一切ノ諸仏モ悉具足シテ、円融無礙也。又一切諸ノ菩薩モ皆悉備タリ。又非「畜」菩薩ノ「ミニ」声聞緣覺モ亦如レ是。乃至六趣四生之上ニモ、一々皆無シ「レ」不「云」コトレ「備」三諦ノ妙理ヲ。凡ソ於テハ「此」ノ三諦ノ理ニ者、凡聖互ニ備ヘ、迷悟俱ニ具セリ。然者阿鼻ノ依正ハ、全ク処「極聖」ノ自心ニ、毘盧ノ身上ハ、不レ越「レ」凡下ノ一念ヲ。③是ハ天台宗ノ意也。⁴⁹

とある点は注目すべきである。法然はここで白毫の体性(本質)を明かすなかで『中論』⁵⁰を引用し、傍線部①「白毫は即ち因縁所生の法なるが故に、其性即ち空、即ち仮、即ち中

なり」と述べ、空仮中の三諦をあげている。そして続いて、傍線部②「啻だ此の白毫の一相のみ空仮中を備えたるに非ず。余の一々の諸相皆此の三諦を具う」と述べ、三諦は白毫のみが具えるものではなく、その他の諸相も具えているとし、阿弥陀仏のみではなく諸仏、諸仏のみではなく菩薩、菩薩のみではなく声聞縁覚から六趣四生に至るまで全ての衆生が平等に具えているとしているが、これは法然による白毫の「説明」とみるのではなく、源信の説に依った白毫の「讃嘆」とみるべきであろう。さらに、この部分の最後に波線部③「是は天台宗の意なり」と述べている。これはあくまでも天台宗の考えであると但し書きを付することで、自身の教学からは一線を画していることを明確にしているのである。これは、天台教学における阿弥陀仏観によって白毫を讃嘆するものの、法然浄土教学においては仏と衆生は而二相對の關係であつて、決して並列的に説かれるべきものではないという意思表示とみることが出来る。

ここにみた阿弥陀仏の別徳の讃嘆にあたる白毫の解釈と同様に、惣徳の讃嘆にあたる三身の解釈も、阿弥陀仏の功德讃嘆が『逆修説法』時点の法然にとつて最優先事項であつたために設けられた説示と考えられる。阿弥陀仏の仏格の問題は、『逆修説法』以前の『無量寿経釈』において説いていることから分かるように、善導によつてすでに解決されている問題であり、『逆修説法』でそれ以上の解釈を施す必要はないと考えていたのではないかと推察できる。また、阿弥陀仏の仏格を報身とする道綽善導流の解釈はすでに源信において確認できるものの、それは決して一般的といえる論説ではなく、法然当時においてもそれほど定着していなかったのではないかと窺い知ることが出来る。こうした背景を鑑みて、法然はここで当時まだしつかりと定義されていなかった阿弥陀仏格論として法報応の三身論を説くよりも、一般的な三身論を説いた方がより伝わりやすいと考え、それによつて阿弥陀仏功德讃嘆という目的を果たしているともみとれる。

一方で、仏の功德が三諦を具えすべての衆生にいきわたると説くことは、仏功德の甚大なることを示すためにも効果的であるが、いわゆる「万法の弥陀」⁵¹のような阿弥陀仏が存在の根源として森羅万象を司るとする法身的理解に繋がる危険があつた。その事を慎重に考えた法然は、白毫の解釈において仏と衆生が平等に三諦を具えるとするのは天台の解釈であるで一線を画すことで、天台的な法身を根源とする阿弥陀仏理解を脱却し、仏と衆生の而二相對の關係性を保持させている。

以上のように、四七日の三身論から、阿弥陀仏の功德讃嘆と天台宗的な阿弥陀仏理解からの脱却という法然の二つの狙いをみてとることができた。ここには阿弥陀仏に限定した具体的な仏格論を明確にみることはできないが、もちろん法然の頭のなかには究極の有相性を体現しながら、空間・時間の際限なく衆生救済という働きを実現する報身の弥陀があつたことは明らかである。そのような阿弥陀仏観が確立されていたなかで、仏を讃嘆するという主目的と、あくまでも阿弥陀仏身に関して法身的解釈を施さないというバランスのうえに成立したのが、『逆修説法』四七日所説の三身論ということが出来る。

最後に、この四七日の三身論と初七日の真化二身論の關係性について考えてみたい。今一度四七日の仏功德讃嘆の文の初めをみると、

① 仏^ニ有^マ惣^ト別^ノ二功德^一。先^ツ惣^ト者、四智^ニ身等^ノ功德也。一切^ノ諸仏^ハ内証等具^{シテ}一^ニ仏^モ無^レ異故^ニ、諸経^ノ中^ニ説^ク一^ニ仏^ノ功德^ヲ、惣^{シテ}不^レ説^ク一^ニ内証^ノ功德^ヲ、唯^{シテ}説^ク一^ニ外用

ノ功德ヲ也。②雖レ爾ト為ニ善根成就ノ一、三身ノ功德如ク形ノ可シ奉ルレ説キ。③先ツ法身ト者、是レ無相甚深之理ナリ也。⁵²

とあり、①で仏の惣徳として四智三身があげられ、すべての仏の内証は等しく、諸経のなかに仏の功德が説かれるとき、内証の功德ではなく外用の功德について説くとされる。そして②では善根成就のために三身の功德を説くと述べられる。つまり『選択集』に、

弥陀一仏ノ所有ル四智三身十力四無畏等ノ一切ノ内証ノ功德。⁵³

と示されるような、三身を内証であると断定する表現はないことに注意しなければならぬ。とはいっても、①に惣徳として示される三身は、直後に仏の内証について説かれていることから、内証の三身であるとみてとれよう。一方、②では善根成就のために三身の功德を讃嘆することが述べられるわけであるから、この説示部分はたしかに惣徳の讃嘆ではあるが内証の説明とは限らないと考えられる。そして、その内容となる③はここまでみてきたように当時の仏教界における一般的な三身論とみてとれる。

つまり、②③は阿弥陀仏に限らず諸仏に共通する惣徳としての三身の説明である。惣徳とは諸仏が共通に具えている惣徳という意と受け取れるが、そのなかの一つが内証であり、またそのなかの一つが①に説かれる三身であるということである。そして、②以降に説かれる三身は内証ではないが諸仏が共通に具える惣徳であり、法然によってここで惣徳として讃嘆されるのである。

また、外用については四七日には説かれぬが、すでに初七日に説かれていることがわかる。すなわち、それは真化二身論に相当する。真身とは道綽・善導さらに『無量寿経釈』にて説かれる報身が衆生救済のために体現された仏身であることを示し、化身とはその救済作用そのものを示している。『逆修説法』には、阿弥陀仏を報身と規定する仏格論は説かれないが、初七日時点でそれを前提として論が展開しており、阿弥陀仏格論については本書成立時点で、法然のなかですでに明確に解決している問題であると考えられる。

すなわち、法然は初七日においては阿弥陀仏が本願成就身であるという点とその救済作用である光明摂取・来迎引接について重点的に説き、説法も後半に差し掛かった四七日においては、諸宗に対して阿弥陀仏・浄土宗の勝れていることを述べるために一般的に理解されやすい説示を意図的にしているのではないかとみてとれる。

第三節 阿弥陀仏の光明について

次に、『逆修説法』三七日に説かれる阿弥陀仏の光明の功德讃嘆についてみていきたい。三七日の仏功德讃嘆の初めには、

阿弥陀仏ノ内証外用ノ功德雖ニ無量ト、取ニ要ラ不レ如ニ名号ノ功德ニハ。是ノ故ニ即彼ノ阿弥陀殊ニ以ニ我カ名号ヲ、濟ニ度シ衆生ヲ、釈迦大師モ多ク讃テ彼ノ仏ノ名号ヲ、流通下ヘリ来ニ。然者今付テ其ノ名号ニ奉ハ讃嘆シ者、阿弥陀ト者、是天竺梵語也。此ニハ翻シテ曰ニ無量寿仏、又曰ニ無量光仏トモ。又曰ニ無辺光仏無碍光仏無对光仏炎王光仏清浄光仏歡喜光仏智恵光仏不断光仏難思光仏無称光仏超日月光仏トモ。是ニ知シテ名号ノ中ニ備ケリト下光明与ノ壽命之ニ義ラ云事ヲ。彼ノ阿弥陀仏ノ一功德ノ中ニハ壽命ヲ為レ本、而光明勝タレカ故也。然者亦可シ奉ルレ讃ニ光明壽命ノ二徳ヲ。⁵⁴

と述べられ、阿弥陀仏の内証・外用の功德は量り知れないが、そのなかで名号の功德に及ぶものはないとし、阿弥陀は梵語であつて無量寿仏、無量光仏もしくは『無量寿経』所説十二光仏の意であるとされる。そして、阿弥陀仏の名号に寿命と光明の二つの意味がある理由として阿弥陀仏の功德のなかでは寿命が根本であり、光明が勝れているからであるとし、以降は光明と寿命の二功德についての説明が続いている。そのうち、光明の功德については十二光仏と常光・神通光という『逆修説法』独自の光明の解釈がある。

本節では、三七日に説かれる光明の功德讃嘆について検討し、『観経釈』や浄土教諸師の書を参照することで、法然の考える阿弥陀仏の光明の様相を明確にする。それを受け、光明と寿命との関係性についても考察してみたい。

第一項 十二光仏について

十二光仏とは、『無量寿経』巻上に、

無量寿仏ヲハ号シ上ル無量光仏、無辺光仏、無礙光仏、無対光仏、焰王光仏、清浄光仏、
歡喜光仏、智慧光仏、不断光仏、難思光仏、無称光仏、超日月光仏ト。其レ有テ衆生一
遇フ斯ノ光リ者、三垢消滅シ身意柔軟ナリ喜踊躍シテ善心生ス焉。若シ在テ塗勤苦ノ之处一
ニ見上レハ此ノ光明一皆得テ休息ラ無シ復タ苦惱一、寿終ノ之後チ皆蒙ル解脱ラ。 55

とある部分であり、無量寿仏の別称として①無量光仏、②無辺光仏、③無礙光仏、④無対光仏、⑤焰王光仏、⑥清浄光仏、⑦歡喜光仏、⑧智慧光仏、⑨不断光仏、⑩難思光仏、⑪無称光仏、⑫超日月光仏の十二号があげられる。その一々についての詳しい言及はないが、その光を蒙る者は三垢を消滅し歡喜踊躍して休息を得、臨終の後解脱を得ると説かれる。

これに対し、『逆修説法』三七日には、先にあげた冒頭の文に続いて、十二光仏それぞれについての解説として、

①初ニ無量光ト者、經ニ云。無量寿仏有八萬四千相一々相各有八萬四千随形好復有八萬四千光明一々光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨。云々。恵心勘テ之ニ云。一々ノ相ノ中ニ、各具シテ七百五俱胝六百萬ノ光明、熾燃赫奕タリト。云々。從ニ相一所レ出ス光明如シ斯ノ、况ヤ八萬四千ノ相ヲ乎。誠ニ非算數ノ所ニ及。故ニ云ニ無量光ト。

②次ニ無辺光ト者、彼レ仏ノ光明其ノ數如レ此。非ニ啻無量ナルノミニ、所レ照亦無シ有ニ辺際一、故ニ云ニ無辺光ト。

③次ニ無礙光ト者。如シハ此ノ界ノ日月燈燭等ノ光者、雖ニ一ト重ヘナリト一隔レ物ヲ者、其ノ光無レ徹ルコト。若レ彼ノ仏光被ハレ碍レ物ニ者、此界ノ衆生、設ヒ雖ニ念仏一不レ可レ得レ蒙コトヲ。其ノ光撰ラ。其ノ故ハ彼極樂世界ト与ニ此娑婆世界一之間ニ、隔タリ十萬億ノ三千大千世界ヲ。其ノ一々ノ三千大千世界ニ各有リ四重ノ鐵圍山一。謂ク先ツ有下圍ニ四天下ヲ之鐵圍山上、高サ齊シ須弥山ニ。次ニ有下圍ニ小千界ヲ之鐵圍山上、高サ至レリ第六天ニ。次ニ有下圍ニ中千界ヲ之鐵圍山上、高サ至レリ色界ノ初禪ニ。次ニ有下圍ニ大千界ヲ之鐵圍山上、高サ至レリ第二禪ニ。然ハ則若非シ無碍光ニ者、一世界スラ尚不レ可レ徹ル。何ニ況ヤ十萬億ノ世界ヲ耶。然ニ彼レ仏ノ光明徹照シテ彼レ此レ若クノ大小ノ諸山ヲ上、撰取シ下此界ノ念仏ノ衆生ヲ無レ有コト障礙一。照撰シ下余ノ十方世界ヲ事モ亦如シ是ノ。故ニ云ニ無碍光一。

④次ニ清浄光ト者、人師釈シテ云。無貪ノ善根所生ノ光也。云々。貪ニ有レ一ニ、姪貪財貪也。清浄ト者、非ニ但除一却スルノミニ汚穢不浄ヲ、断除其ノ一ノ貪ヲ也。貪ヲ名ク不浄ト故也。若シ約ハ戒ニ者、当レ不姪戒ト不慳貪戒ト。然ハ者法藏比丘ノ昔ノ不姪不慳貪所生ノ光ハ

ルカ故ニ、觸レ此ノ光ニ者ノハ滅ス一貪欲之罪ヲ。若シ有テ人貪欲盛ニ雖レ不トレ得レ持コトヲ一不姪不食ノ戒ヲ、至レ心ニ專ラ念レハ、此ノ阿弥陀仏ノ名号ヲ者、即彼仏放テ無貪ノ清浄之光ヲ照觸撰取下カ故ニ、除キ一姪貪財貪之不浄ヲ、滅シテ一無戒破戒ノ之罪愆ヲ、成テ一無貪善根ノ身ト、均シキ一持戒清浄ノ人也。

⑦次歡喜光ト者、此ハ是レ無瞋ノ善根所ノ生光ナリ也。久持テ一不瞋恚ノ戒得下ヘル一此ノ光一。故ニ云無瞋所生光ト。觸ルレ此ノ光ニ者滅ス一瞋恚ノ罪ヲ。然者雖一瞋増盛ナル人、專ラ修スレハ一念仏ヲ者、以テ彼ノ歡喜光一撰取下カ故ニ、瞋恚ノ罪滅シテ同シ一忍辱ノ人ニ。是レ亦如三前ノ清浄光ノ滅スルカ一貪欲ノ罪ヲ一矣。

⑧次ニ智恵光者、此ハは無癡ノ善根所生ノ光也。久ク修シテ一切智恵ヲ、断盡シテ愚癡之煩悩ヲ得下フ一此ノ光ヲ一故ニ、云無癡所生ノ光ト。此ノ光ハ亦滅一愚癡之罪ヲ。然者雖一無智ノ念仏者ナリト、照シテ一彼ノ智恵ノ光ヲ以テ一撰取シ下フ故ニ、即滅シテ一愚癡ノ口⁵⁶ヲ一、与一智者一無レ有^{コト}一勝劣一。又如ク一此ノ光ノ一可レ知。⁵⁷

とある。ここには『無量寿経』所説十二光仏のうち、①②③⑥⑦⑧について『無量寿経』には説かれない詳しい解説がある。①無量光では、阿弥陀仏の光明について『観経』に八万四千光明と説かれ、源信『往生要集』に七百五俱胝六百万光明と説かれる部分を引用し、一つの相でこれだけの光明があり、八万四千の相から放たれる光明を合わせれば計算し尽くせないほどであるから無量光であると説かれる。②無辺光では、阿弥陀仏の光明はその数が無量というだけでなく、その照らす場所も限りがないから無辺光であると説かれる。③無礙光では、阿弥陀仏の光明は極楽浄土と娑婆世界を遮る数々の鉄围山を貫き、三千大千世界という距離を越えて衆生を照らし救い取ることができ、遮られることのない光であるから無礙光であると説かれる。⑥清浄光では、「人師」の解釈に依り無貪の善根から生じた光であるとし、この光に照らされた人は無戒破戒の罪が滅し、持戒清浄の人と等しくなると説かれる。ここでは「人師」についての言及はないが、憬興『述文贊』に同様の記述があることが知られる⁵⁸。⑦歡喜光では、無瞋の善根から生じた光であるとし、この光に照らされた人は瞋恚の罪が滅し、忍辱の人と等しくなると説かれる。⑧智慧光では、無癡の善根から生じた光であるとし、この光に照らされた人は愚癡の罪が滅し、智者と等しくなると説かれている。ただし、阿弥陀仏の清浄光・歡喜光・智慧光を蒙ったところで、罪悪生死の凡夫である我々がこの娑婆世界において聖者と等しい価値をもった存在になるわけではないことは明白である。ここは阿弥陀仏の視点からみた場合、念仏によって光明を蒙る者は聖者と等しい価値をもった存在であり、聖者と同様に浄土への往生がかなうという言説とみてとるべきである。

さて、高橋弘次氏は『法然浄土教の諸問題』のなかで、この『逆修説法』の説示と曇鸞『讚阿弥陀仏偈』における十二光仏の讚歎を比較して、十二光それぞれに同量の偈頌をもつて讚歎する『讚阿弥陀仏偈』に対し、『逆修説法』では清浄・歡喜・智慧の三光を強調していることについて、それぞれに戒法を持った清浄な人間、忍辱の行を修した人間、智慧ある人間を形成していくことが明らかにされているという事情によると推察している。高橋氏は、『逆修説法』で⑧智慧光の解説の後に、

如シテ是而雖レ有十二光ノ名一、取^{コト}要ヲ在^リ斯ニ。⁵⁹

とあることから、法然は十二光のなかでも清浄・歡喜・智慧の三光を強調しているとみているようである⁶⁰。ただし、③無礙光と⑥清浄光の間には、④無対光と⑤焰王光を省略す

るようなことについて特に言及されていない。

そこで、『讚阿弥陀仏偈』を参照して、十二光のうち残り六光について詳しくみてみる。④無対光は、対になるものが無い光明という意である。⑤焰王光は、最尊第一の光明という意である。⑨不断光は、絶たれることがない光明という意である。⑩難思光は、仏以外の者には測り難い光明という意である。⑪無称光は、名づけることができないほどの光明という意である。⑫超日月光は、日月の光を超えた光明という意である。このように、『逆修説法』で省略された六光はすべて、阿弥陀仏の光明の相自体の持つ特徴についての讚嘆であることがわかる。同様に①②③もやはり、阿弥陀仏の光明という相について、無量であり、無辺であり、無礙であると讚嘆しており、広く捉えるならば十二光仏中①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫の九光はすべて、阿弥陀仏の光明の相自体と照らし方の特徴を表わしていることとめることができる。

これに対し、⑥⑦⑧の三光は光明を蒙る衆生の特徴を表わしたものであるという大きな違いがある。『讚阿弥陀仏偈』では、⑥清浄光は、明朗で色を超絶した光明という意、⑦歡喜光は、被る者に安樂を施す光明という意、⑧智慧光は、無明の闇を破す光明という意であると説かれる。ここでは、⑦⑧は光明を蒙る衆生の特徴による分類であるが、⑥は阿弥陀仏の光明の相の特徴であり、他の九光と同じ分類に入るとみてとれる。しかし、法然は⑥を無貪善根所生の光であると規定することで、⑥⑦⑧の三光により衆生の三毒が滅せられると整理し、阿弥陀仏の光明を蒙ることによる衆生の利益を明確に示している。

よって、この十二光仏の説示部分は、初七日における真化二身論の提示と同じように、説法という場面性を受けて、阿弥陀仏と衆生のかかわり合いを説くことに重点を置く『逆修説法』の特徴的な説示とみることができる。

第二項 常光・神通光と撰益文について

十二光仏の解釈の後に、

大方彼仏ノ光明ノ功德中ニハ、備タリ如ノ是義ヲ。細カニ明者可レ有ル多種一。大ニ分テ有リレ。①ニハ常光、ニニハ神通光也。初ニ常光ト者、諸仏ノ常光各々随テ意樂ニ有リ遠近長短一。或ハ云ヘリ常光面各一尋相ト。如キ釈迦仏ノ常光一是也。或ハ照シニ七尺ヲ一、或照ニ一里一、或照ニ一由旬ヲ一、或照ニ二三五四乃至百千由旬ヲ一、或ハ照ニ一四天下一、或照ニ一仏世界ヲ一、或ハ照ニ一仏三仏乃至百千仏ノ世界ヲ一。此ノ阿弥陀仏ノ常光ハ、於ニ八方上下無央数ノ諸仏ノ国土ニ無レ所レ不ト云レ照。八方上下ハ付極樂ニ指ニ方角一也。(中略)②常光ト者長時不断ニ照ス光也。次ニ神通光ハ者、是レ別別ニ照ス光也。如ハ下釈迦如来ノ欲レ説ト法花經ニ之時照シカ中東方萬八千土ト者、則神通光也。③阿弥陀仏ノ神通光者、撰取不捨ノ光明也。有ル念仏ノ衆生ニ之時ハ照シ、無キ念仏ノ衆生ニ之時ハ無カレ照下故也。61

とあり、法然はここで傍線部①にあるように阿弥陀仏の光明には大別して二種の光、常光と神通光があると説いている。そして、常光とは十方世界のあらゆる国土を「長時不断に照らす光」であり(傍線部②)、これに対し神通光とは「別々に照らす光」であって念仏する衆生がいるときのみ照らすとしている(傍線部③)。このように阿弥陀仏の光明を常光・神通光という二つに分類して解釈することは、『逆修説法』のみにみられる法然独自の説であり、やはり十二光仏と同様、場面性を受けて衆生救済を明かすことに重きを置いた説示であるとみてとれる。

ただし、この常光と神通光の解釈について、藤堂恭俊氏は『法然上人研究』二で、法然が詠んだとされる「月かけのいたらぬさとはなければともなかむる人のこゝろにそすむ」という月影の歌と、『観経』に説かれる「光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨」の撰益文との関係をふまえ、次のように論じている⁶²。

① 月影の歌を「月かけのいたらぬさとはなければとも」という前半の句と「なかむる人のこゝろにそすむ」という後半の句とに切り離し、前半の句を仏辺（仏の側の立場）に立つ内容、後半の句を機辺（衆生の側の立場）に立つ内容であると解釈できる。

② 『観経』所説撰益文の「光明遍照十方世界」の八文字が月影の歌の前半部にあたり、「念仏衆生撰取不捨」の八文字が後半部に当たると解釈できる。

③ 撰益文の前半部が「あまねく十方世界に漏れなくゆきわたり、すべてのものを一律平等に撰取する「長時不斷に照らす光」の常光を表しており、後半部が「念仏する者だけが撰益を蒙る撰取不捨の光」の神通光を表していると解釈できる。

この藤堂氏の研究に代表されるように、撰益文を前半と後半に分け、それぞれについて十方世界を照らす光である阿弥陀仏の常光と、念仏衆生のみを照らす光である阿弥陀仏の神通光を示しているとみることは、現在の浄土宗学において極めて一般的な解釈であるといえよう。しかし、みてわかるように『逆修説法』には神通光を「撰取不捨の光」とする説示が確認できるだけで、全体を通して撰益文との関連性が述べられているわけではない。

果たして藤堂氏の示すように、常光・神通光と撰益文とを関連づけ、その前半を常光、後半を神通光にあてはめて解釈することは妥当であろうか。以下、撰益文の読み方と阿弥陀仏の常光・神通光の解釈について、より詳しくみていきたい。

まず撰益文の読み方に関する研究として、廣川堯敏氏は『鎌倉浄土教の研究』で、古来二通りの読み方があるとし、

A. 一一の光明は遍く十方の世界を照らして、念仏の衆生を撰取して捨てたまわず。

B. 一一の光明は遍く十方世界の念仏の衆生を照らして、撰取して捨てたまわず。

の二つをあげ、前者Aは「照撰不同の訓読法」であり浄土宗系、後者Bは「照撰一致の訓読法」であり西山義系の読み方であると述べている⁶³。すなわち、「光明遍照」の「照」の字は「十方世界」にかかり、「撰取不捨」の「撰」の字は「念仏衆生」にかかると捉えればAの読み方になり、「照」と「撰」とが同じく「十方世界念仏衆生」にかかっていると捉えればBの読み方になるといえることである⁶⁴。

廣川氏によれば、西山派祖証空の著作のなかにこのA・B両方の読み方を施している典拠を確認できるとしているが、そのなかでも着目すべきは『観経疏自筆鈔』において、善導『観経疏』真身觀釈の「四^ニハ明^シ光照ノ遠近^ラ一五^ニハ明^ス下光ノ所^レ及処^口遍^ニ蒙^{コト}ヲ撰^益ヲ上^レ」の文に対する釈文で、

光照遠近トイハ、光明遍照十方世界ヲ指スナリ。光所^レ及処遍蒙^中撰益トイハ、念仏衆生撰取不捨ヲ指スナリ。是則チ、広ク十方ヲ照ス事ハ、念仏ノ衆生ヲ照サン為ナレバ、十方ヲ照ス光明皆、撰取不捨ノ為ト云フ事ヲ積シ顯スナリ。般舟讚ニ云ク、不^下為^レ余縁^ニ光普照^上唯^ニ念^レ仏^ニ往生^人一、此ノ心ナリ。今ノ第四、第五ノ積ヲ合シテ顯スナリ⁶⁵。

とある部分である。ここでは傍線部にあるように形式として撰益文の前半部である「光明遍照十方世界」と後半部である「念仏衆生撰取不捨」を分ける証空の撰益文の読み方がはつきりとみてとれる。この証空の解釈を受けて、仁空実導は『観経疏弘深鈔』において証

空の義は法然と同じAの照撰不同の読みであったとしている⁶⁷。

しかし、改めてその解釈をみても、阿弥陀仏の光明が十方世界を照らすのは念仏衆生を照らすためであり、それはすべて念仏衆生に向けられた撰取不捨のための光明であると述べている。つまり証空はここで、「照」と「撰」とを分けて捉え、阿弥陀仏の光明が「照」らす範囲としては十方世界に遍満するとしているものの、その対象は「撰」されるべき念仏衆生のみ限定すると解釈している。つまり、形式をみれば「照撰不同」であるとみてもとれるが、意味するところを突き詰めれば結局念仏衆生のためだけに照らす光明であるから「照撰一致」と受け取れる。

この証空の解釈を受けて、証空の孫弟子である顕意道教は『観経疏楷定記』のなかで、光明遍照の「照」と撰取不捨の「撰」の相互関係について三説があるとし、第一説に光明遍照の「照」と撰取不捨の「撰」がともに諸行に通ずる場合（諸行本願義）、第二説に光明遍照の「照」は念仏・諸行に通ずるが、撰取不捨の「撰」はただ念仏に限る場合（浄土宗義）、第三説は光明遍照の「照」も撰取不捨の「撰」もともに念仏に限る場合で、顕意はこの第三説をもって「祖承の正義と為す」と述べている⁶⁸。これ以降、この顕意の説に基づいて西山義独自の照撰一致の訓読法が成立するに至ったようである。

この廣川氏の研究においては、撰益文に関してAの照撰不同の訓読法が浄土宗義であり、Bの照撰一致の訓読法が西山義であるとされる。ただし、法然が照撰不同の義に立つとする典拠として、廣川氏は「月影の歌」を最初にあげ、続けて『逆修説法』所説の常光・神通光がそれぞれ照と撰の光に対応すると述べているが、あくまでも意を取るとすれば藤堂氏の示すように照と撰の光に常光・神通光を対応させることができるというだけであり、『逆修説法』のなかで法然によって「光明遍照十方世界」が常光を指し、「念仏衆生撰取不捨」が神通光を指すというように明示される部分はない⁶⁹。

そこで、撰益文の読みについて説かれた法然遺文として『観経釈』の説示を確認する。『観経釈』において『観経』に説かれる阿弥陀仏の相好の功德について種々述べられているが、そのなかで阿弥陀仏の光明について、

① 十二ニ光照遠近ト者、經ニ云。一一ノ光明遍照シ十方世界ヲ念仏衆生ニ有レ近有レ遠ト者ハ、与レ極樂ト於テ近隣世界ニ、能ク念スレ弥陀仏ヲ、照スラレ之ヲ為スレ近ト。次ニ遠ト者ハ、与レ極樂ト遠遠之所ニシテ、能ク念スレ弥陀仏ヲ、即チ照スラレ之ヲ名テ為スレ遠ト。云云。
② 十三ニハ光明撰益ト者、經ニ云。撰取不捨。是レ則チ前ノ光明ハ、撰取シテ念仏衆生ヲ、一切ヲ而モ不ルヲ捨テ玉ハ名テ之ヲ為スレ光明ノ利益ト。70

とあり、傍線部にあるように撰益文を①「光明遍照十方世界念仏衆生」と②「撰取不捨」とに分け、前者を光照の遠近を明かす文として、後者を光明の撰益を明かす文として捉えていることがわかる⁷¹。『昭法全』では傍線部①の「一一光明遍照十方世界念仏衆生有近有遠」の部分を「一一の光明遍く十方世界を照らし、念仏衆生に近有り遠有り」と訓点を付けて読み下しているが、ここで解釈されているのは「光照の遠近」であって「衆生の遠近」ではないのだから、ここはやはり「一一の光明遍く十方世界の念仏衆生を照らすに近有り遠有り」と読む方が自然である。続く文では、極樂から近い世界の衆生を照らすのが近であり、極樂から遠い世界の衆生を照らすのが遠であると説明がなされるが、ここで注目すべきは遠近どちらにおいても波線部「能く弥陀仏を念ず、之を照らすを之を名づけて近と為す」、「能く弥陀仏を念ず、即ち之を照らすを名づけて遠と為す」とあるように、光照の

対象を「能く弥陀仏を念ず」る念仏衆生に限定しているという点である。すなわち、法然は『観経釈』においては撰益文の十六文字を前十二文字と後四文字に分けて解釈し、さらに照撰一致の義を示していることが明らかにみてとれるのである。これは常光について特に対象を限定せず、単に「長時不断の光」であるとした『逆修説法』の説示とは大きく異なるといえよう。

なお、この『観経釈』で阿弥陀仏の常光・神通光について言及されることはないが、前の傍線部「光照の遠近」が阿弥陀仏の光明は遠くの者も近くの者も照らすという意であり、後の傍線部「光明の撰益」が阿弥陀仏の光明は念仏の衆生を撰取するという意であるから、前者を常光、後者を神通光であると一見することはできる。ただし、『逆修説法』で説かれる常光は「十方世界」を目的語とし、世界中に遍満することのできる阿弥陀仏の光明の特性・特徴を示すものであるが、『観経釈』の「光照の遠近」に説かれる光明は「十方世界念仏衆生」を目的語とし、阿弥陀仏の光明はどんな遠い世界にいる者も照らすとするもの、それは念仏衆生に限定されるわけであるから、つまるところ『観経釈』には神通光のみが説かれているとみることができるのである。

次に、法然の消息において撰益文に言及したものをみてみると、『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』のなかで、

マタ観無量寿経ニハ、光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨トハ、コノ弥陀ノ光明念仏ノヒトヲノミテラシテ、余ノ一切ノ行人オハテラサストイフナリ。ヨノ人ノイハク、タ、シ余行ナリトイフトモ、極楽ヲネカハムモノオハ仏ノ光明テラシテ、撰取シタマフヘキニ、ナンソタ、カナラスシモ、念仏ノ人ハカリヲテラシタマハムヤ。善導和尚ノノタマハク、弥陀身色如金山。相好光明照十方。唯有念仏蒙光撰。当知本願最為強。念仏ハコレ弥陀ノ本願ノ行ナルカユヘニ、成仏ノ光明カヘテ本地ノ誓願ヲ信スル、真実信心ヲエタル信者ヲテラシタマフナリ。余行ハマタ本願ニアラサルカユヘニ、弥陀ノ光明キラフテテラシタマハス。⁷²

とあり、傍線部にみられるように、阿弥陀仏の光明は念仏者のみを照らして余行の者は照らさないと説いている。ここでは十方世界を照らす阿弥陀仏の常光について説かれることなく、念仏者のみを照らす神通光についてだけ説かれているといえよう。すなわち、ここでも「光明遍照」の帰するところは「十方世界」ではなく「十方世界念仏衆生」であると読み解くことができる。これは『観経釈』の解釈に近いといえる。

また、『選択集』では第七章段において撰益文が引文としてあげられるが、その後、主に善導『観経疏』を引用してこれを解釈しており、法然の特徴的な解釈をみることはできず、常光・神通光についての言及もない。ただし、『観経疏』の引用に続けてやはり善導の『観念法門』の、

観念法門ニ云ク、又如ク前ノ身相等ノ光、一一遍ク照ス十方世界ヲ、但タ有テ下專ラ念スル阿彌陀仏ヲ衆生ノ上、彼仏ノ心光常ニ照シテ是人ヲ撰護シテ不捨テタマハ。総テ不レ論セレ照ニ撰スルコトヲ余ノ雑業ノ行者ヲ。⁷³

という部分を引用している。この文に対する法然の私積はみられないが、傍線部「身相等の光、一一に遍く十方世界を照らし」とあるのは常光であり、波線部「但だ専ら阿弥陀仏を念ずる衆生有らば、彼の仏の心光常に是の人を照らして、撰護して捨てたまわず」とあるのは神通光であると解釈できよう。この『観念法門』の引用は『逆修説法』にはない。

ここに來てようやく法然遺文のなかで撰益文を「光明遍照十方世界」と「念仏衆生撰取不捨」に分け、前者を常光、後者を神通光とする解釈に近い形を確認できる。

ただ、單純に常光が「身相等の光」であり、神通光が「心光」であると換言できるのかという疑問が残る。『逆修說法』に「大方彼の仏の光明の功德のなかには、是の如きの義を備えたり」と説かれるように、法然是常光・神通光をあくまでも阿弥陀仏の光明という一相の持つ二つの特性・特徴であるとみている。「身相等の光」と「心光」というように光明を表現した場合、阿弥陀仏の外面相たる身相から放たれる光は遍く十方世界を照らし、そこに念仏の衆生がいるときはさらに阿弥陀仏の内面相たる心から特別な光が差し込むというように受け取れる。そのように阿弥陀仏の光明自体に種類があるのではなく、常光・神通光、さらには『無量寿経』に説かれる「清浄光」「歡喜光」「智恵光」も全く同様に、阿弥陀仏の光明の含み持つ特性・特徴として包括されるとするのが法然の解釈であると考えられる
74。

第三項 浄土宗諸師の撰益文解釈

次に、ここまでみてきた法然の撰益文及び常光・神通光の解釈について、浄土宗においてどのように受け継がれていったか、法然門下以下浄土宗諸師の著作にみられる撰益文の読み方・解釈についてみていくことで考察していきたい。

まず、三祖良忠は『觀經疏伝通記』のなかで、

經^ニ一一光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨^ト者、始自^リ二光明^ニ至^{マテ}ハ^ニ于世界^ニ、總^{シテ}明^ス二光明ノ周遍^ヲ。謂^ク彼^レ念^フノ光莫^シレ不^{コト}三遍^ク照^ス十方世界ノ念^ハ不^念ノ者^ノ及^ヒ情^非情^等ヲ^一。但^シ文^ノ所^レ歸^{スル}專^ラ在^レ照^スニ念^フ。念^ハ已^下ハ明^ス下^光雖^ニ普^ク照^スト唯^撰コトヲ^中念^ハ念^ハ者^ヲ上^一。
75

と述べ、撰益文を前半と後半に分け、前半を「念仏する者もそうでない者も阿弥陀仏の光は平等に照らす」とし、後半を「光は平等に照らすものの、ただ念仏の者のみ救いをたまわることができるとし、これこそがこの文の帰するところであると解釈している。また、この後に良忠がこの阿弥陀仏の光明が常光か神通光であるかという問いに対し、

問、所^レ言^ハ光明^ハ為^シニ是^ニ常光^トヤ。答、爾^也。本願所成ノ光ナルカ故^ニ。若神通光ナラハ何^レノ仏カ不^レ同^ラ。故^ニ大經^ニ説^ク、余^ハ一尋^等ノ光、弥陀^ハ無量ノ光明^ト。若無量光是^レ神通光ナラハ、余^ハ亦^然ヘシ。略記^ニ云、常光^一尋^ハ雖^レ常^{ナリト}非^レ遍^ニ。別縁遍照^ハ雖^レ遍^{ナリト}非^レ常^ニ。此^ハ念^ハ念^ハ即^不レ如^シ是^ト。經^テ無量劫^ヲ二遍^ク照^ス十方^ヲ。
76

と述べ、本願によって成就されたものであるから常光とする。そして、仏の光明が神通光であることは諸仏も同じであるが、阿弥陀仏の光明は無量光であつて、無量劫を経て十方世界を照らすものであるから常光とすべきことが説かれる。

この良忠の説を受けて浄土宗七祖聖罔は『決疑鈔直牒』のなかで、

光明遍照ノ之文ヲ釈スル中ニ、此^ハ光明^ハ常光^カ歟神通光^{歟ト}問^テ、常光^ト答^フ。其^ハ故^ハ、神通光ナラハ諸^ハ同^ク無量^ニ照^スヘシ。別願^ヲ不^トモ^レ立^テ可^キ無量^{ナル}事^ハ決定^ス。常光^ハ或^ハ一尋^ヲ照^シ或^ハ百由旬^等ヲ照^ス等^ト云^テ、光^ニ際^限有^ト見^{タリ}。故^ニ阿^彌陀^ハ我^カ光明^{無量}ナラント願^スト云^{ヘリ}。
77

と述べ、阿弥陀仏の光明を常光とする良忠の説を支持している。この光明を救いの力である神通光としたならば、結局諸仏の神通光も無量であつて変わりはない。しかし、阿弥陀

仏は「光明無量の願」を立てているわけであるから、それは常光に対して立てた願であると聖罔はみている。

この二人の解釈をまとめるならば、法然においては明確にみることでできなかった撰益文を「光明遍照十方世界」と「念仏衆生撰取不捨」に二分する構造がはっきりと明示され、それに基づいて撰益文が解釈されている。ただし、前半を常光、後半を神通光とすることはなく、阿弥陀仏の光明は常光であると述べるのみである。これは、神通光を否定しているわけではなく、阿弥陀仏の光明の相というものを考えた場合、それほどまでも無量であつて、決して念仏者のみに限定されるものではないという意であらう。すなわち、常光・神通光をそれぞれ光明の相としてみればこのような論になるが、光明の持つ特性・特徴としては「光明遍照十方世界」の常光と「念仏衆生撰取不捨」の神通光がここにしつかりと示されているといえよう。

次に、撰益文の読み方について、浄土諸流を比較してより詳しく言及した説示をみていきたい。義山は『観経随聞講録』のなかで、

扱此文ニ有二義^ニ。一義ハ、初ヨリ至テ世界ニ報仏ノ常光明ス周遍ノ義ヲ。謂ク彼ノ仏光遍照ス十方念不念ノ者及情非情等ヲ。一是明ニ色光ニ。但シ文ノ所帰スル專ラ在リ照ニ念ヲ。念仏已下ハ明ス唯撰スコトニ念仏ノ者ヲ。一是明ニ心光ニ。故ニ照ノ字可レ流ニ至ス世界ノ字ニ。又一義ハ、一一等ノ十八字ハ偏ニ明ス撰取ノ光明ヲ。謂ク彼ノ仏光唯照シテ十方念仏ノ衆生ヲ。不照撰セ余ヲ。一唯明ニ心光ニ。故ニ照ノ字ハ可レ流ニ至ス衆生ノ字ニ。一義俱ニ用レ之。共ニ相伝ノ義ナルカ故ニ。一記拳ニ両義一釈レ之故ニ。但再往言ハ、レ之ヲ、初義ヲ為レ正。準スルカ今家ノ釈ニ故ニ。78

と述べ、撰益文の解釈に二義あるとして、初めに良忠の解釈をあげ、この義に依れば「光明遍照十方世界」は色光を明かし、「念仏衆生撰取不捨」は心光を明かしており、この場合は、「光明は遍く十方世界を照らして、念仏の衆生を撰取して捨てたまわず」と読むべきであるとする。次にもう一義としてこの文は心光だけを明かしていると読むこともあり⁷⁹、その場合は「光明は遍く十方世界の念仏衆生を照らし、撰取して捨てたまわず」と読むべきであるとする。そして浄土宗では前者を正義としていると述べている。

義山は撰益文の読み方を二通りあげ、良忠の読みを浄土宗の正義とし、さらに撰益文前半をもつて色光、後半をもつて心光を明かすものと解釈している。色光とは常光を指し、心光とは神通光を指すものであるとみてとれるが、これが良忠の論じていたように光明の相のことであるのか、相の含み持つ義のことであるのかといったことについての言及まではみられない。

これに対し、香月院深勵は『選択集講義』のなかで、

元祖ノココロハ観経私記ノ釈ヲミルニ、色心二光ヲ分タズニ十方世界ヲ照ストコロノ遍照ノ光明ヲ以テスグニ念仏ノ衆生ヲ撰取スルト釈ス。コノ章ノ票文ニ弥陀光明不照余行者唯撰取念仏行者之文ト云ガソノコ、ロナリ。光明遍照ノ光明デ念仏ノ衆生ヲ撰取スルト云義ナリ。ヨテ元祖ノコ、ロデコノ経文ニ国訓ヲツケルトキハ遍照ニ十方世界念仏衆生一撰取不捨トヨムコ、ロナリ。⁸⁰

と述べ、色心二光を分けないのが法然の意であるとし、これに従えば撰益文は「光明は遍く十方世界の念仏衆生を照らし、撰取して捨てたまわず」と読むべきであるとしている。続けて、

ソレデハ善導ニソムクデナイカト云ニ然ラズ。色心ノ二光ヲ相ヲ分テバ右ノ通りナレドモ仏ニアリテハ色心不二ナリ。弥陀ノヒカリカ、ヤク色光ヲ以テ十方世界ヲテラシテ念仏ノ衆生ガアレバニワカニ心光ヲトリ出スト云ヤウナ不自由ナコトデハナイ。色光ヲモテ十方世界ヲテラシ、念仏衆生ニ向フトキハソノ色光デスグニ撰取ス色心不二ナリ。(中略) 観念法門ノ釈デハ念仏諸行ヲ相對シテ明スニヨテ色心二光ヲキツパリワケタモノナリ。般舟讚ノ釈ハ色心不二ナリ。元祖ノ釈ハ色心不二ノコ、ロデ釈ス。⁸¹と述べ、阿弥陀仏の光明の相について色心二光を分けるのではなく色心不二であるとし、確かに『観念法門』では色心をしつかりと分けているものの、『般舟讚』では色心不二であると解釈しており、元祖は色心不二の解釈に依っているとしている。これは色心を分ける解釈を浄土宗の正義とした義山の説とは相反している。

深勵の説は、廣川氏の先行研究にみた西山義の解釈と同じであるといえる。たしかに、光明の相について法然は色心二光というような分け方をせず、ただ阿弥陀仏の光明の相を示すのみであり、『観経釈』では念仏衆生を照らす光明についての言及しかみられない。しかし、光明の持つ特性・特徴についてみれば義山の述べているように、常光・神通光という分類を『逆修説法』で法然は施しており、『撰択集』においても『観念法門』を引用することでその考えを示している。『逆修説法』で法然が色心二光の語を用いず、常光・神通光という語を用いたのも、相自体の分類ではなく、相の具える特性・特徴の分類であるということを明確にするためではないかと推察できる。そして、これを撰益文の前八文字・後八文字に当てはめて解釈することは、法然自身は行っていないものの、良忠以下浄土宗諸師によって法然の考えをより明確にするためになされた表現であり、それは法然の意志と何ら矛盾するものではないといえよう。

よって、月影の歌の意をどう捉えるかはさておき、常光・神通光の解釈に撰益文を用いる藤堂氏の説は妥当であると結論できる。

第四項 名号・光明・寿命の功德の関係性

本節ではここまで、『逆修説法』三七日の仏功德讚嘆のうち、特に光明の功德讚嘆について考察してきた。ただし、その三七日の初めに法然は、阿弥陀仏の名号に寿命と光明の二つの意味があり、その理由として阿弥陀仏の功德のなかでは寿命が根本であり、光明が勝れているからであると述べている。では、ここに説かれる名号の功德・光明の功德・寿命の功德の関係をどのように捉えるべきであろうか。

『逆修説法』三七日の文を今一度確認すると、まず法然は

阿弥陀仏ノ内証外用ノ功德雖ニ無量ト、取ニ要ラ不レ如ク名号ノ功德ニハ。⁸²

と述べ、阿弥陀仏の内証と外用の功德は量り知れないが、そのなかでも名号の功德に及ぶものはないと述べている。ここで用いられる功德という語は「仏が体現したものだ」という意であるから、それを踏まえて解釈すればこの部分は「阿弥陀仏の体現した内証と外用は数知れないが、そのなかでも名号に及ぶものはない」という意となる。次に、

是ニ知シテ名号ノ中ニ備タリト光明与ノ「寿命」之ニ「義」ヲ上云事ヲ。彼ノ阿弥陀仏ノ一功德ノ中ニハ寿命ヲ為レ本、而光明勝タルカ故也。然者亦可シ奉レ讚ニ光明寿命ノ二徳ヲ。⁸³

とある部分を同様に「功德」の語に注意して解釈すれば、「ここに名号のなかに光明と寿命の二つの「義」が備わっていることがわかる。「その理由は」阿弥陀仏が体現したもののな

かでは、寿命が根本であり、光明が勝れているからである。だからまた阿弥陀仏が体現した光明と寿命の二つについて讃嘆しよう」という意となる。ここで注目すべきは、名号に備わる光明・寿命は功德ではなく「義」とされていることである。この「義」という語は、これ以前に阿弥陀の原語の翻訳として「無量寿」「無量光」と訳されることを述べていることから考えれば、単純に「阿弥陀仏の名号のなかに光明と寿命の二つの意味が具えられている」と解釈することができる。

ただしそれに加えて、「義」という語の解釈としてこれ以降の文をみると、法然は十二光についての説明を一通り終えた後、

大方彼仏ノ光明ノ之功德ノ中ニハ備タリ如レ是義^ラ一。細カニ明者可レ有ル多種^一。大ニ分テ有リ^レ二。一ニハ常光、二ニハ神通光也。初ニ常光ト者、⁸⁴

と述べ、光明の功德のなかにここまで述べた十二光のような「義」があるとし、細かく分ければ十二光となるが、大まかに分ければ常光と神通光という分類もできると示している。つまり、光明の功德のなかに無量光の功德・清浄光の功德・歓喜光の功德など何種類も「功德」があるわけではなく、光明という一つの功德に多くの特性・特徴があり、それを十二光で分類するか、常光・神通光の二光で分類するかの違いを法然は「義」という語を用いて述べているのである。よって「義」は光明の相を示しているのではなく、光明の特性・特徴を意味していると考えられる。

これに基づいて、「名号のなかに光明と寿命の二義を備えたり」という一句を解釈すれば、「名号は光明と寿命という「阿弥陀仏の有する」特徴・特性を示している」という意であると受け取れる。なお、この三七日では名号の功德について説かれることはないが、『逆修説法』六七日において名号の功德の説明がある。その初めには、

一切ノ諸仏ニ皆有マズ二種ノ名号^一。謂ク通号ト別号也。(中略) 阿弥陀仏ニモ有マズ二通号別号^一。阿弥陀ト者別号也。此ニハ云ニ無量寿無量光^一。此ノ別号ノ功德ハ前々ニ奉リ^レ釈候キ。⁸⁵

とあり、一切の仏には通号と別号があり、無量寿・無量光という阿弥陀仏の別号の功德については前に説明したと述べられている。この別号の説明がまさに三七日部分であると受け取れる。つまり、厳密に言えば光明・寿命の二義が備わっているのは阿弥陀仏の別号であって、そこに「仏」という通号がついて初めて「名号」となり、さらに我々衆生がそれを称えることで往生がかなうという効力が發揮されるのである。その救済作用までを含め、「阿弥陀仏の内証外用の功德無量なりと雖も、要を取るに名号の功德に如かず」と述べられていると考えられる。

次に、「彼の阿弥陀仏の一功德中、寿命を本と為し、光明勝れたるが故なり」と示される意図について考察する。この後、光明の功德の解釈となるが、そのなかで、

諸仏ノ功德ハ何ノ功德モ皆雖^レ遍^一法界ニ、余ノ功德ハ其ノ相無シ^二顕^ル事^一。但シ有^ラ光明^ラ一正^ク顕^{セル}下^ニ遍^ニ法界^ニ之^ニ相^ヲ上^ニ功德也。故ニ諸ノ功德ノ中ニ以^テ光明^ヲ最^モ勝^{タリ}ト^リ積^シ給^フ也。⁸⁶

とあり、仏の功德のなかで光明の功德だけが法界に相として現れている功德であると述べられている。これより法然はこの世界の光そのものがまさに阿弥陀仏の光明であると捉えていることが分かる。逆にいえば、他の功德はすべて我々が極楽に往生した後に確認できるものなのである。ここで法然は而二相對・指方立相の極楽浄土を想起していることが明確にみてとれる。そして、この娑婆世界に居ながらにしてみることでできる光明の功德は、

法然にとつてやはり「最勝」の功德であると受け取れるのである。

また、寿命の功德の解釈のなかに、

惣シテ論ルニ仏ノ功德ヲ有リ能持所持ノ二義一。以テ壽命ヲ云能持ト。自余ノ諸ノ功德ヲ悉ク云所持ト也。寿命ハ能ク持諸ノ功德一。一切ノ萬徳ハ皆悉壽命ニ所ルカレ持故也。此ハ当座ノ導師カ私義也。⁸⁷

とあり、仏の功德には能持と所持があり、寿命だけが能持の功德であるとされる。寿命以外の諸々の功德はすべて寿命の功德によって支えられ所持されるという解釈である。つまり寿命の功德とは阿弥陀仏の体現した功德でありながら、寿命が無ければ阿弥陀仏が存在できないわけだから、結局阿弥陀仏自身であるということである。「阿弥陀仏の一功德中、寿命を本と為す」の意はまさにこのことである。ここで「当座の導師の私義なり」とあるように、この解釈は法然独自の解釈であるとみてとれる。

このように、『逆修説法』三七日冒頭で並列的に讃嘆される名号・光明・寿命の功德であるが、ここに整理すれば、

- ・名号の功德—及ぶもののない功德—衆生救済の力を持つ
 - ・光明の功德—勝れた功德—娑婆世界で相としてみることが出来る
 - ・寿命の功德—本となる功德—他の功德を所持することが出来る
- とまとめることができる。なお、『選択集』には阿弥陀仏身に関する記述がほとんど説かれず、ここにあげた説示も引き継がれない。しかし、無量寿・無量光の解釈は根本的なものであり、思想としては『選択集』に継承されるとみて教義的な問題はないと考えられる。

第四節 阿弥陀仏の名号について

前節でみたように、『逆修説法』三七日に阿弥陀仏の「阿弥陀」という言葉が無量寿・無量光を意味することが説かれ、そこから光明・寿命の功德について解釈される。ただし、名号自体については詳しい言及がない。名号について詳しく説かれるのは六七日の仏功德讃嘆であり、阿弥陀仏の名号に関する法然の解釈が説かれている。そこには、

①名号ノ功德ハ一切ノ諸仏ニ皆有マズニ種ノ名号一。謂ク通号ト別号也。別号ト者、薬師瑠璃光阿闍鞞迦牟尼ナント申ハ是レ別号也。念仏モ准シテ之可シレ知。阿弥陀仏ニモ有通マズニ号別号一。阿弥陀ト者別号也。此ニハ云ニ無量寿無量光一。此ノ別号ノ功德ハ前々ニ奉リレ積候キ。通号ト者云フレ仏ト是也。一切ノ諸仏皆具下ヘリニ此ノ名ヲ一仏モ無レ替ルコト。仏ト者具ニハ云ニ仏陀ト一、此ニハ翻シテ云ニ覺者ト一。付テレ之ニ有ニ三ノ意一。(中略)

②往生要集ノ対治懈怠ノ中ニ挙タルニ二十種功德ヲ一第二ニ、讃ルニ名号ノ功德ヲ一、引ニ維摩經ヲ云ク。諸仏ノ色身威相種姓戒定智恵解脱知見力無所畏不共之法大慈大悲威儀所行及ヒ其ノ寿命、説法、教化、成就衆生、淨仏国土、具ニ諸仏法一悉皆同等ナリ。是ノ故ニ名ヲ為ニ三藐三仏一、(中略)

③又西方要決ニ云。諸仏願行成ニ此果名一。但能念レ号具包ニ衆徳一、故成ニ大善一。已上。是レ通号ノ功德成ニ大善一也。然ニ永観律師ノ十因ニ釈スルニ阿弥陀ノ三字ヲ一之コソ処ニ、引テ此文ヲ一釈ニ成セラレタルハ別号ノ功德ノ大善ナル様ヲ一者、僻事也。申ニ南無阿弥陀仏ト一功德殊勝ナルコトハ者、通号之仏ト云一字之故也。云フニ阿弥陀ト一之名号ノ目出タ貴キモ、彼ノ仏之名

号ナルカ故也。然ニ弥陀ノ三字ヲ付キレ名ニ給ヘル故ニ、功德殊勝ナル仏ニテ坐マス様ニ申ス人モ候。其レハ僻事ニテ候也。⁸⁸

とあり、「阿弥陀仏」という四字の名号について自説を述べている。この説示の特徴として、

①阿弥陀仏を「阿弥陀」の別号と「仏」の通号に分けて説き、その内「阿弥陀」とは無量寿・無量光という意であり、「仏」とは覺者という意であるとしている。

②『往生要集』を典拠として、仏の持つ功德について説き、それらの功德はあらゆる仏が同等に具えているものであるとしている。

③『西方要決』を典拠として、名号の内、「仏」という通号の功德こそが大いなる善業を具えるものであると説き、よって「阿弥陀仏」という名号が勝れているのも「仏」という通号があるからこそであるとし、「阿弥陀」という別号こそが勝れているとする。永観の説を否定している。

という三点をあげることができる。本節では『逆修説法』の説示から、法然が「阿弥陀仏」という名号をどのように捉えていたのかを明らかにし、またそれは他師の名号観とどのように異なるのかを確認して、法然教学上の意味を考察していきたい。

第一項 法然の名号論に関する先行研究

法然の名号論に関する先行研究としては、まず香月乗光氏が、法然の称名勝行説の根拠として『選択集』に説かれる名号万徳所帰論について考察するなかで、源信『往生要集』をその由来するところとし、法然の説はこれを素材として取り入れながら更に一歩進めたものであると結論づけ、また『勸心略要集』及び『正修観記』⁸⁹を引用して、「阿弥陀」の三字に空仮中の三諦を当て一切法を撰尽するとするいわゆる阿弥陀三諦説と法然の説示との間に関連性をみている⁹⁰。が、これはいささか疑問の残るところである。『逆修説法』六七日において法然が名号にさまざまな仏の功德を説く教説は、あくまでも「仏」の通号について述べるところであって、「阿弥陀」の別号についてはそのような論理展開はしていないのである。

深貝慈孝氏は、法然の名号万徳所帰論について、香月氏の説くように源信『往生要集』より導かれたとするのが一般的であるとしながらも、『逆修説法』に説かれるような「阿弥陀」の別号ではなく、「仏」の通号が名号の功德を包む本体であるとする法然の名号観形成のうえで、基『西方要決』こそがその依拠ともなる重要な役割を果たしているとみている。氏は、「阿弥陀」の別号はあくまでも無量寿・無量光という阿弥陀仏所具の功德を代表する二功德であって、このなかに阿弥陀仏一仏の万徳が包摂されるわけではないということについて強調している⁹¹。ただ、ではなぜ法然は「仏」の通号こそが万徳所帰であるとし、「阿弥陀」の別号に万徳の包摂をみる説を明確に否定したのかという点については詳しい言及がなされていない。

曾根宣雄氏は、『選択集』第三章の説示⁹²より、法然の説く万徳所帰とは、阿弥陀仏の仏身上に具足されたすべての功德が名号に撰在することを意味するものであり、すなわち万徳とは文字通りのあらゆる功德ではなく、阿弥陀仏の内証・外用に限定された論であると明言し、源信及び永観の名号観は、名号のなかにあらゆる功德を含むとしている点において法然のそれとは異なると指摘している⁹³。氏の論説は、万徳所帰論の意味するところを阿弥陀仏の内証・外用に限定することで法然の相対的二元論へと意味づけ、その名号観に

論理性を付与するものである。

以上の先行研究にみたように、これまでの法然の名号論に関する研究としては、『選択集』所説の名号万徳所帰論をどのように捉えるかという問題点が議論の中心であった。ただし、法然は『選択集』においては「阿弥陀仏」という名号をどうみるかといったいわゆる名号観については触れておらず、ただ「南無阿弥陀仏」と称えるという実践論のなかで万徳所帰論を述べている。事実、『選択集』でこの部分以外にも「名号」の語を確認できるが、それらはいずれも実践行としての念仏を意味する文脈のなかで使用されている。

すなわち、『選択集』所説の万徳所帰論とは、「阿弥陀仏」という名号のどこにどのような功德が込められているかといった事柄は問題とせず、「南無阿弥陀仏」と称えることで阿弥陀仏の内証・外用の功德を享受することができるとする多分に実践論的な教説であると捉えることができよう。

これに対して『逆修説法』では、『選択集』にみられるような実践的な名号論をみることはできない。ただ、『逆修説法』にみられる法然の名号観、すなわち「阿弥陀」の別号はただ無量寿・無量光を指し、「仏」の別号がすべての仏に通じる諸功德を指しているという見方は、『選択集』においても変わらなかつたであろう。それは先にみた永観の名号論への明確な否定から推察できる。

第二項 永観の名号論

それでは、法然が明確に否定した永観の名号論とはどのようなものであつたのだろうか。永観は『往生拾因』のなかで、

故ニ知ヌ弥陀ノ名号ノ之中ニ即チ彼ノ如来ノ従リニ初発心ニ乃至仏果マテ所有ル一切ノ萬行萬徳皆悉ク具足シテ無シ有ルコトニ缺減一、非スニ唯弥陀一仏ノ功德ノミニ、亦撰十方ニ諸仏ノ功德ヲ一以ニ一切如来ノ不ラレ離レニ阿字ヲ一故ニ因テ此ニ念仏ノ者ノ諸仏ニ所ルニ護念セ一。今此ノ仏号ハ文字雖レ少シト具ニ足ス衆徳ヲ一。如シニ如意珠ノ形体雖レ少ナシト雨フラスカニ無量ヲ財ヲ一。何ニ況ヤ四十二字ノ功德円融無礙ニシテ。一字ニ各々撰スニ諸字ノ功德ヲ一。阿弥陀ノ名モ如シレ是ノ無量不可思議ノ功德ヲ以合成セリ。 94

と述べている。法然はこの永観の説に対して、先の『逆修説法』六七日の引用部③にみたように、別号の功德が大善根であるとするのは間違ひであると言っているわけであるから、明確に否定しているのは傍線部「阿弥陀の名も是の如し。無量不可思議の功德を以て合成せり。」の部分であろう。

ただ、ここで注目すべきは、永観がこの前に波線部「唯だ弥陀一仏のみに非ず。亦た十方諸仏の功德を撰す。一切の如来は阿字を離れざるを以ての故に此に因りて、念仏の者は諸仏に護念せらる。今此の仏号は文字少なしと雖も衆徳を具足す」と述べている点である。ここにある「衆徳」について、曾根氏の論説ではこれを文字通りの「あらゆる功德」を指すものとし、ここをもって法然の相対的二元論に基づく名号観とは明らかに異なる一元論的名号観であるとみている。ただし、この『逆修説法』六七日説示において法然は、この波線部説示には全く触れることなく、ただ「阿弥陀」の三字が無量不可思議功德を合成するという傍線部説示を否定するのみである。つまり、『逆修説法』時点の法然の名号論としては、名号のなかに十方諸仏と同等の功德を含んでいることは特に問題がなかつたと考えられる。

すなわち、法然がここですまざるもって強調したかったのは、「阿弥陀」の別号に一切法が内包されるとみる阿弥陀三諦説に代表される当時の密教的名号観の否定であると考えられる。そして、諸師が名号にみる「衆徳」については明確に否定することはないものの、その主体を「阿弥陀」の別号から「仏」の通号に移すことによって、阿弥陀三諦説からの脱却に成功しているといえよう。

第三項 『逆修説法』に説かれる名号論

ここまでの先行研究の整理、および永観に代表される法然当時の浄土教他師の名号論を踏まえ、『逆修説法』六七日に説かれる法然の名号論について改めて詳しくみていきたい。前掲した引用文の前、すなわち六七日の仏功德讃嘆の冒頭部分には、

仏ノ功德ハ前々ノ毎ニ七日一悉ッ奉ニ讃嘆一事ニテ候ヘトモ、必シモ不シ申サニ前ニ申タル事ヲハ一可レ思別ノ之徳ヲ珍シク奉レ讃事ニテモ不レ候、讚ニ嘆スルニ同事ヲ一功德増ル事ニテ候ヘハ、猶可レ奉ル積シニ名号ノ功德ヲ一。①相好ノ功德ハ仏ノ六根モ、凡夫六根、眼耳鼻舌身意ハ同物也。但シ仏ノ六根ハ勝レ、凡夫ノ六根ハ劣ル許リ也。名号ノ功德ハ一切ノ諸仏ニ皆有マスニ二種ノ名号一。謂ク通号ト別号也。別号ト者、薬師瑠璃光阿閼鞞迦牟尼ナト申ハ是レ別号也。②念仏モ准シテ之可シレ知。阿弥陀仏ニモ有マスニ通号別号一。阿弥陀ト者別号也。此ニハ云ニ無量寿無量光一。

③此ノ別号ノ功德ハ前々ニ奉レ積候キ。 95

とあり、仏の功德については今まで述べてきた通りであるが、繰り返し讃嘆すれば功德も増すので、やはり名号の功德について解釈するとし、ここから名号の功德についての解釈が始まるのであるが、その初めに法然はなぜ傍線部①「相好の功德は仏の六根も凡夫の六根も、眼耳鼻舌身意は同じ物なり。但し仏の六根は勝れ、凡夫の六根は劣る許りなり」と述べている。この一節は名号の功德の解釈としてはやや不自然に組み込まれているような違和感がある。そのまま読み進めていくと、名号の功德には通号と別号があることが述べられ、薬師瑠璃光・阿閼・鞞迦牟尼といった別号があげられる。そのすぐ後に傍線部②「念仏も之に准じて知るべし」とあり、傍線部①の一節は②の「之」へと集約されていることがわかる。つまり、仏の名として薬師や瑠璃光や阿閼などとあるのは凡夫の名として鈴木や佐藤などがあると同じであるが、ただ仏の名は勝れており凡夫の名は劣っているだけである。換言すれば、仏の名号のうち別号の部分は、ただその仏の特徴を示す名前の部分であって、そこには確かに仏としての功德が込められているもののそれだけでは顕現されず、まさに鈴木や佐藤といった凡夫の名前となら変わることはないのであるが、そこに「仏」という通号が付くことによって、ただちに名号としての功德を発揮し始めるということを法然はこの一節によって強調しているのである。

そして、それでは阿弥陀仏の別号である「阿弥陀」についてはどのような意味であるのかということについては、傍線部③「此の別号の功德は前々に積し奉り候き」とあるように、三七日において無量寿・無量光ということについて詳しく述べられている。今ここでは三七日の説示についてみることは控えるが、いづれにせよこのように、別号の解釈と通号の解釈をあえて離して別の部分で施していることから、法然が「仏」の通号にこそ名号の功德顕現の働きをみていたということを知ることができよう。

すなわち、六七日において一切仏に共通の功德について説き、それが「あらゆる功德」として捉えられたとしても、あくまでもその功德を内包するのは「仏」の通号の方であり、

「阿弥陀」の別号は阿弥陀仏の願成就により具足された功德として独立しているのだと示すことによつて、自身の教学と諸師の一元論的浄土教観との間に明確な線引きを施そうとした法然の狙いをここにみてとることができる。そしてそれは言うまでもなく法然浄土教の画期性であり、同じ六七日末の「娑婆の外に極楽有り、我が身の外に阿弥陀有り。」という仏凡の相對關係を明確に示した一節へとつながっていくのである。

『逆修説法』六七日所説の名号観としては、「阿弥陀」の別号は無量寿・無量光に代表される阿弥陀仏の願成就によつて具足された功德を内包し、「仏」の通号は一切仏に共通する仏の功德を内包しているとみていることがわかる。

また、ここで永観の名号観を明確に否定するのは、永観が名号に阿弥陀仏以外の衆徳をも内包していると説いたからではなく、「阿弥陀」という別号のなかにその衆徳が内包されると説いたからであった。これより『逆修説法』時点で法然にとつてまずもつて重要だったのは、「阿弥陀」の別号に一切法が内包されるとみる従来の密教的な阿弥陀三諦説からの脱却であったとわかる。すなわち、「阿弥陀」の別号はあくまでも無量寿・無量光といった意味しかないが、そこに「仏」と付くことによつて一切仏に共通の功德が付与され、さらにその功德が顕現するとしている。この場合の通号と別号はあくまでも独立したものである。

これにより、密教的名号観との間に明確な線引きはできたものの、「仏」の通号に収められた「衆徳」の解釈を起因として、また「阿弥陀仏の名号は万物一切に通ずる」とするような名号観が形成される懸念はまだあった。そこで法然は『選択集』において「阿弥陀」と「仏」を離すことなく、「仏」の通号によつて名号の功德が初めて顕現するという図式はそのままだに、さらに「阿弥陀」の別号によつて「仏」の功德が阿弥陀仏一仏の体現したものに限定されるという構図を取っている。そして、そこに「南無」と付けば、凡夫の修する実践行としての阿弥陀仏の功德の享受という念仏実践行の意となり、それはまさしく『選択集』所説の名号万徳所帰論なのである。

なお、『逆修説法』に説かれる名号論に関しては、説法という場面性の説示への影響はほぼ認められないと考えられる。

第五節 極楽浄土について

『逆修説法』二七日の『観経』解釈と、五七日の阿弥陀仏の依正二報の功德讃嘆のなかで極楽浄土についての詳しい記述がある。本節では、『逆修説法』で法然が極楽浄土をどのようにとらえていたのかを明らかにするために、二七日・五七日の説示と『三部経釈』の説示を比較しながら考察していきたい。

第一項 法然の浄土観に関する先行研究

『選択集』には極楽浄土に関する説示がほとんどみられない。香月乗光氏は法然の浄土観について、「浄土は理解の対象ではなくて、体験によつて自らみとけるべき世界であることが明らかに示されている。これが法然の浄土観の重大な基盤となるものである」⁹⁷と述べる。また、高橋弘次氏は、法然によつて積極的に浄土について説かれることが少ない

理由として、一つめに浄土については世親『往生論』・曇鸞『往生論註』・道綽『安樂集』・善導『観経疏』に論じ尽くされていること、二つめに浄土は求むべき世界であり、そこに往生すべく念仏の実践を強調するのが大事と認識されたことをあげ、法然の身土観は善導の思想をそのままに継承したものであり、大きくその差をみることはできないと述べている⁹⁰。このように、従来の研究では法然の説く浄土の様相について特に取り上げられることは少なかつた。

ただし、『三部経釈』および『逆修説法』五七日には『選択集』には説かれない浄土の莊嚴についての言及がある。このような法然の浄土の説示に関する近年の研究として、齋藤蒙光氏の一連の論文がある⁹¹。齋藤氏は『無量寿経釈』の説示より、浄土では衆生の存在・生命を否定するのではなく、迷いの境界を超える樂が与えられ、浄土は仏自身の自内証そのままの世界ではなく、大慈悲によって衆生のために莊嚴された世界であることを読み取っている。また、諸師の伝統に則って通仏教的用語に彩られた説示展開をしている点について、法然の思想がいまだ突き詰められていない可能性や、法然浄土教がいまだ浸透していない状況、対象が他宗の学僧であること、三部経に対する「釈」であるという状況などを理由としてあげている。また、『逆修説法』の説示より、五七日の説示について極樂の有相性を阿弥陀仏一仏のみならず、釈迦仏との二尊の働きかけとして受け止めていると指摘し、極樂の依正を写實的に説明することを通して、それが阿弥陀仏の願力によって莊嚴されている点、また釈迦仏の衆生に欣求させようとする意図によって語られているという点を強調しており、これは四七日の形式的な説示に対し、穢土の凡夫という立場から極樂浄土を受けとめる法然の態度を明確にするためであろうと推測している。

一方で齋藤氏は、「極樂世界とは阿弥陀仏の願力によってこそ往生できる他方仏土であるから、凡夫自らの内において直接的に観想や理解することはできない。よってただただ釈迦仏の説法を通してよろこび求めるべきであるというのが、法然自身の極樂浄土に対する態度であると読み取れる」と述べているが、これについては本章第一節で確認したように、仏が衆生救済のために、無分別後智として有相性を示したものが阿弥陀仏の浄土であるのだから、衆生が観想行を成就することは難しいとしても、認識できる存在であるのは確かであるということに留意しておくべきであろう。

第二項 『三部経釈』における極樂浄土の説示

従来の研究では善導の浄土観をそのまま継承したため独自の思想はみられないとされることが多かったが、齋藤氏の研究に代表されるように、『三部経釈』と『逆修説法』には『選択集』に説かれない浄土に関する説示があり、そこには法然独自の解釈もみられる。よって今一度両者の説示を比較してその相違点を確認したうえで、『逆修説法』における法然の浄土観について考察したい。

『三部経釈』における浄土の様相についての説示として、『阿弥陀経釈』のなかに、

一ニ付テニ極樂ノ依正ニ一、亦タ有レニ。一ニハ依報、二ニハ正報ナリ。付ニ依報ニ一有リニ七重ノ羅網^一、有リニ七重ノ行樹^一、亦タ有リニ七宝池^一、有リニ黄金ノ大地^一。付テニ正報ニ一、亦有レ仏有リニ菩薩^一、有ニ声聞^一、有リニ阿毘跋致ノ衆生^一、亦有リニ一生補処ノ菩薩^一。此レ等ノ依正ノ功德前キニ已ニ顕シ了ス、重テ不レ可ニ申上^一。100

とあり、極樂浄土の依正二報について、依報とは七重の羅網、七重の行樹、七宝の池、黄金の大地など極樂浄土の莊嚴のことであり、正報とは仏、菩薩、声聞、阿毘跋致の衆生、一生補処の菩薩など極樂浄土にいる者のことであることを述べた後、依正の功德については既に説明し終えたので重ねて申さないとし、具体的な説明を省略している。しかし、この『阿弥陀経釈』内のこれ以前の部分に、そのような説示は見当たらない。すなわちこの「前已頌了」は明らかに『無量寿経釈』もしくは『観経釈』を指しているとみてとれる¹⁰¹。この説によつて、『無量寿経釈』及び『観経釈』をみてみると、『観経釈』では定善十三観について説くなかに浄土の莊嚴についての説示があるもの、それは観の対象として説かれており、十三観それぞれの方法や効能の説明に重点が置かれている。そのなかには『逆修説法』につながる表現がみられるので、これについては次項で詳しく取り上げる。

次に、『無量寿経釈』には極樂浄土の莊嚴についての直接的な説示はみることができない。ただし、四十八願について説くなかで、

①抑モ此ノ四十八ノ願ハ、皆ナ有ニ拔苦与樂之義。爾ル故者ハ大悲ハ者拔苦ナリ、大慈ハ者与樂也。第一ノ無三惡趣ハ大悲拔苦也。第二ノ不更惡趣モ亦是レ大悲拔苦也。第三ノ悉皆金色ハ者是レ与樂也。第四ノ無有好醜モ亦是レ与樂也。②乃至十八ノ念仏往生ノ願ニ有リ二一ノ意。出離生死ハ是拔苦也。往生極樂ハ是与樂也。③生死ノ衆苦一時ニ能ク離テ、浄土ノ諸樂一念ニ能ク受ク。若シ弥陀ニ無ニ念仏ノ願、衆生不シレ乘セニ此ノ願力ニ者バ、五苦逼迫ノ衆生、云何シガ可シレ離ルニ苦界ヲ。過去生生世世不リケレバ、値ハニ弥陀ノ誓願ニ者于レ今在ニ三界皆苦ノ火宅ニ、未ダレ至ラニ四徳常樂ノ宝城ニ。過去皆ナ以テ如シレ此ノ、未來亦空ク可シ送ル、今生ニ有テカニ何ナル福ニ此ノ大願ニ。設ヒ雖トモレ遇ト、若シ不シレ信セ者バ、如シレ不ルガレ値ハ。既ニ深ク信ズレ之ヲ、今正ク是値ナリ。但設ヒ心ニ雖レ信トレ之ヲ、若シ不シレ行レ之ヲ、又如シレ不信。既ニ行レ之ヲ、正ク是信ナリ。願力不ズレ空カラ、行業有リレ誠、往生無レ疑ヒ。既ニ離ニ生死ヲ、可レ離ルニ衆苦ヲ、即是レ大悲拔苦也。④次ニ往生スルノ極樂ニ之ノ後、身心ニ受ケテ諸樂ヲ、眼ニ拜ニ見シ如来ヲ、瞻ニ仰セシ聖衆ヲ。毎トニ見ル増シニ眼根ノ樂ヲ、耳ニ聞クニ深妙ノ法ヲ、毎トニ聞ク増シニ耳根ノ樂ヲ、鼻ニ聞テニ功德ノ法香ヲ、毎トニ聞増スニ鼻根ノ樂ヲ、舌ニ嘗ムニ法喜禪悦ノ味ヲ、毎トニ嘗増スニ舌根ノ樂ヲ、身ニハ蒙ルニ弥陀ノ光明ヲ、毎ニ觸ル増スニ身根ノ樂ヲ、意ニ縁スニ樂之境ヲ、毎トニ縁増スニ意根ノ樂ヲ。極樂世界ノ一一ノ境界皆ナ離苦得樂之計コト也。風ノ吹クモニ宝樹ニ是レ樂也。枝條華菓韻スニ常樂ヲ。波ノ洗ヲモニ金ノ岸ニ是レ樂也。微瀾廻ニ流スニ四徳ヲ。洲鶴ノ嘯モ是レ樂也。根力覺道ノ法門ナルガ故ニ。塞鴻ノ鳴モ是レ樂也。念仏法僧ノ妙法ナルガ故ニ。歩モニ宝地ニ是レ樂也。天衣ノ受ケレテ入ルモニ宝宮ニ是レ樂也。天樂ノ奏スレ耳ニ、是レ則チ弥陀如来慈悲ノ御心発テニ念仏之誓願ヲ、我等衆生ニ拔キレ苦ヲ与レ樂ヲ心也。¹⁰²

とあり、①四十八願にはすべて拔苦与樂という意味があり、②第十八願には出離生死という拔苦と往生極樂という与樂の意があることを述べる。そして③念仏の行業によつて五苦逼迫の衆生が極樂浄土に往生できることが拔苦であり、④極樂に往生した後、身心に諸樂を受けることが与樂であると説かれる。ここには、浄土の依報については説かれませんが、正報である浄土に往生した衆生の与樂については詳しい言及がある。

このように、浄土の様相について言及した『観経釈』では依報と正報の仏菩薩についての説明があるものの、経文に沿った説明がなされており、法然自身による解釈はあまりみられない。これに対して、『無量寿経釈』の浄土の様相に関する言及は、正報の衆生に関す

る説示のみであるが、『三部経釈』のなかで唯一法然自身の言葉による浄土の解釈とみるこ
とができる部分であり、やはり『逆修説法』へと組み込まれていくのである。

第三項 『逆修説法』における極樂浄土の説示

『逆修説法』には、まず二七日に、『観經』の定善十三觀の解釈がある。そこには、

①初日想觀トハ者、二八月ノ彼岸ノ日ノ將ニ没ト時、先見テレ日ヲ塞テレ目ヲ。想フニ其日ノ有様ヲ
一。想ヒ畢レハ者又開テレ目ヲ見ルレ日ヲ。初ハ加様而想ヒニ付レハ日ヲ、後ニハ無キレ日モ処ニテモ心
ニ想者如ナルヲ見カ申スニ日想成就ト一也。閉テレ目ヲ想ニ見ルハ日ヲ者尚ヲ觀ノ淺キ時也。閉テモ
レ目開テモ目、同ク自在ニ見レ日ヲ、申スニ觀ノ之深ク成就スルト一也。此ノ觀成就スル時者、云フ
レ有ト、阿弥陀仏現シ玉フ事候ヘトモ、其レハ難キレ有事也。以テ此ノ日想觀ヲ、置クコトニ十三觀ノ
初ニ有リニ三義一。一ニハ為レ令シカレ練ニ習光明ニ一也。謂ク彼ノ極樂世界ハ光明赫奕トシテ、而
不可レ有ル下以テ凡夫ノ眼ヲ直ニ見コト上。是ノ故ニ先ツ觀ニ習シテ有ルレ光物ヲ一之後ニ可レ觀ニ
彼ノ国ヲハ一也。而於テ此ノ界ニ一、有ルモノ、光無シニ越スルレ日ニ之物一、故ニ先ツ用ニ此ノ觀ヲ一
也。二ニハ為レ令シカレ知ニ罪障ノ輕重ヲ一也。謂ク作スニ此ノ觀一時、随テ罪ニ見ルコトレ日ヲ不同也。
或ハ黑障如ニ黑雲ノ障レ日ヲ。或ハ黄障如ニ黄雲ノ障カレ日、或ハ白障如ニ白雲ノ障カレ日、
如ニ雲カ覆カレ日、衆生ノ業障之障ルコトモニ所觀ノ境ヲ一亦爾ナリ。然者随テ此ノ相ニ一、可キレ
懺ニ悔無始已來ノ三業ノ罪障ヲ一之料也。三ニハ為レ令シカレ知ニ極樂ノ方処ヲ一也。謂ク彼ノ国ハ
則在リニ西方一、日没ノ方モ亦西方也。彼ノ国ハ当レリニ二季ノ彼岸ノ日入ル処ニ一、因レ之修スルニ
初ニハ此ノ觀ヲ一、必スニ二季ノ彼岸之日ノ正ク東ニ出テ、正ク西ニ入ラシ時ニ開キレ目ヲ閉テレ目可レ
見レ日ヲ云也。

②次ニ水想觀ト者、將レニ觀シトニ極樂世界ノ瑠璃ノ地ヲ一、凡夫具縛ノ衆生ハ、從リニ無始一以
來、未タレ見事ナレハ者欲ストモニ直ニ觀ト一成就セン事難キカ故ニ先ツ見レ水ヲ一。後ニ閉テレ目想レ水
ヲ、是レ亦如クニ前ノ日想觀ノ、々ノ淺深モ如レ前ノ。水想成就シテ見レ水ヲ閉レ目開レ目、得ツレ
ハニ自在ヲ一者、変シテレ水ヲ作スニ水想ヲ一、觀シニ作シテレ水ニ一後ニ變シテレ水ヲ又作スニ瑠璃ノ想ヲ一、
水ハ似タルカニ瑠璃ニ一故也。所ハレ詮スル水想モ水想モ觀シニ顯サン瑠璃ノ地ヲ一之料ノ方便也。
③次ニ地想觀ト者則前ノ水想觀次第ニ成就者、地想觀モ成就スル事也。其ノ瑠璃地ノ下ニ有テ
金剛ノ七宝ノ金幢一撃タリレ地ヲ。其ノ撃タル金幢ヲハ、善導ノ御意ハ云ヘリニ無量無數一。他師ノ意
ハ見但有テニ一ノ金幢一撃レ地ヲ、其ノ幢八方ニシテ八楞具足ト上。云々。八楞ト者云ヘリニ八之
傍ト、楞ハ則傍也。仏説下フニ法花經ヲ一之時キ、娑婆ノ地轉シテ成レリニ瑠璃地ト一。此ノ觀成就
ノ時モ亦爾ナリ。仏言下テ殊ニ為ニ未來世ノ衆生ノ一、説ト中此ノ觀地ノ法ヲ上、此ノ觀想ヲハ殊ニ勸下
ヘル也。觀經ノ疏ノ第三ノ初ニ、積ニ此觀ヲ一之下ニ引ケリニ清淨覺經ノ信不信ノ因縁ノ文ヲ一。此ノ
文ノ意ハ、聞テレ説ヲニ淨土ノ法ヲ一、信向シテ身ノ毛豎者、過去聞テニ此法門ヲ一、今重テ聞ク人
也、今信スルカ故ニ決定シテ可レ往ニ生ス淨土ニ一。又聞トモ如レ不ルカレ聞、惣シテ不レ信向一者ハ
始テ自ニ三惡道一來テ、罪障未タレ盡シ心無ニ信向一也。今不レ信故ニ、又不レ可レ有レ出ルコトレ
生死ヲ等云ヘル也。詮シテハ往生人之信ニ此ノ法ヲハ一候也。

④次宝樹觀、⑤次宝池觀、⑥次宝樓觀、此等不レ能ニ悉ク積成スルニ一。經文及ヒ此疏ニ具也。
如レ是ノ讚ニ嘆スルモ依報ヲ一、則奉ルレ讚ニ嘆⑨阿弥陀仏觀ヲ一。云々。⑩次ニ觀音觀、⑪次ニ
勢至觀。彼ノ国ニ雖レ有ト無量ノ聖衆一、取ルニ要ラ此ノ左右ノ二菩薩也。故ニ讚テニ此ノ二菩
薩許一、余ノ菩薩ヲハ略シテ不レ出也。

⑫次普観想_ト者、是_レ自_レ往生之観也。雖_レ未_タニ臨終ノ時_ニテラ、作_スニ已_ニ往生ノ想_一也。有_ニ大安寺_ニ勝行上人_ト云者_一、是成_ニ就_{タル}五輪観_一之人也。件ノ上人毎日立_ニ籠_テ塗籠_ニ、良久_ク在_ラ出_{タリ}、弟子共恠_レ之_ラ後_ノ墻ノ穴_{ヨリ}竊_ニ望_レ之、上人ハ不_シテ_レ見_レ而半疊_ノ上_ニ有_リニ水_ノ湛_{タル}ノミ。為_ニ知_カニ僻事_カ実事_{カラ}、弟子等投_ニ入_テ髮剃_ト、於_其ノ水_ノ中_ニ、而見_レ者誠_ニ水也。作_ニ不思議ノ思_ヲ各去_ヌ。暫_ク在_テ師ノ上人_ニ從_ニ塗籠_一出_テ、忽_ニ痛_ミテ_ニ腹中_ヲ、問_テ弟子等_ニ云、我入_{タル}内_ニ時、汝等見_{ツル}歟。又有_{ツル}ニ何事_カ一_等ト。弟子難_{シテ}通_レ而任_テ実_ニ申_シテ師_ニ。其ノ時師_ノ云、我亦入_{ラン}時可_レ取_ニ髮剃_ト。弟子等承_テ之、次ノ日又見_レハ上人_不見_レハ、半疊_ノ上_ニ但有_リニ火焰_ノ燃_{ユル}ノミ。其火中_ニ有_レ砥、弟子等取_ニ出_ス其砥_ヲ。師出_テ、腹_ノ中_ノ苦痛_忽ニ平復_シヌ。又次ノ日見_レハ者、半疊_ノ上_ニ一茎_ノ蓮花生_{セリ}。見_テ此_等ノ相_ヲ、弟子恠_問ニ師_ニ、答曰。我入_ニ水輪_ニ時_ハ成_レ水_ト、入_ニ火輪_ニ時_ハ成_レ火_ト、入_ニ蓮花_ニ時_ハ化_{シテ}成_ニ蓮花_ト一也。又現_ニ往_ニ生_{スル}ナリト極樂_ニ世界_ニ一也云_キ矣。然者正_ク如_ク此_ノ經_ノ說_ノ、雖_レ不_ト三遍_ク修_ニ習_ヒ往生_ノ観_ヲ、而有_リ三_現身_ニ指_ルコト_ニ極樂_一、何況_ヤ平生_ニ凝_ラヤ_ニ往生_ノ観_ヲ耶。彼ノ上人ハ真言宗_ノ人ナリ。云云。又唐土_ノ明曠_ト云人_ハ、十三観_ノ中_ニ自_ニ日想_ニ至_ニ普往生_ノ観_一、十二観成就_{シタル}人也。如_モニ我等_一欲_ハレ観者、必可_ニ成就_一也。即此_ノ經_云ク。無量寿_ノ身量_無辺、非_是凡_夫心力_ノ所及。

然彼如来宿願力故、有憶想者必得成就。云々。

⑬次_ニ雜想観_ト者、縮_ニ彼_ニ仏六十萬億那由他恒河沙由旬之大身量_ヲ、観_{スル}ニ丈六八尺之小_身之有_様一也。此_ハ是_レ十三之定善也。103

とある。いま浄土の莊嚴に関する説示に着目してみると、①第一日想観では、目を閉じていても開いていても自在に目を思い浮かべられることを説き、日想観が十三観の初めに配置されることについて、極樂の光明をみる練習のため、罪障の軽重を知るため、極樂の方位を知るためという三つの理由をあげている。ここでは浄土の光明が非常に強く、凡夫の目ではみられないと説かれる。②第二水想観では、極樂世界の地面は瑠璃でできており、瑠璃は水に似ているため水想をなしてから水想をなすことを説く。③第三地想観では、極樂の地面の下には金剛の七宝の金幢があり地面を支えていると説かれ、『観經疏』が引用される。④第四宝樹観・⑤第五宝池観、⑥第六宝楼観については、經文や『観經疏』に明らかになされているとして詳しい説明がない。ここまでは依報の讚嘆であるとし、続けて阿彌陀仏觀を讚嘆すると述べられるが、⑦第七華座観、⑧第八像想観、⑨第九真身観については省略されている。⑩第十観音観、⑪第十一勢至観は極樂の聖衆のなかで重要な二菩薩であるため讚嘆するという簡単な説明があるだけである。⑫第十二普想観では、臨終の前に自らの往生の観想をすることであるとし、大安寺勝行上人と唐の明曠という二人の僧侶の逸話について説かれる。⑬第十三雜想観とは、阿彌陀仏の身量を縮めて小さな仏身を観想することであると説かれる。

以上のように、二七日の十三定善の説示内容は、『観經釈』と同様に観想法についての説明が中心であり省略されている箇所も多く、極樂浄土の莊嚴についてはほとんど説かれていない。明らかにされるのは、①光明が強いこと・②地面が瑠璃でできていること・③地面の下に金剛七宝の金幢が支えていることの三つのみであるが、これらはすべて『観經』および『観經疏』の文にそのまま沿った説示であり、法然独自の解釈とはいいい難いものであるといえよう。

これに対し、五七日で再び極樂浄土の依正二報の功德に関する説示がある、そこには、

先ツ奉ハレ讚ニ嘆シ阿弥陀仏ノ功德ヲ者、即有マスニ依正二報ノ功德一。先ツ依報ト者、彼ノ仏ノ國中ニ所有スル宝地宝樹宝池宝殿等ノ地下地上ノ一切ノ莊嚴也。

③其ノ宝地ト者、大経ノ中ニハ七宝為地。云々。觀経ノ中ニハ瑠璃為地。云々。阿弥陀経ノ中ニハ黄金為地。云々。三経既ニ相違セリ、以テレ何ヲ可キヤレ為ニ実義ト一。今当座ノ御導師、私ニ得レ意候ニ、有リニ四義一。A. 先ツ以テレ実ヲ論セハレ之者、以テニ不可説無量ノ宝ヲ一、而為ニ極樂世界ノ地ト一。B. 次ニ双卷経ニ説コトハ、七宝為地一者、此娑婆世界ノ之習ハ、以テニ金銀等ノ七宝ヲ一、為セリニ殊勝ノ宝ト一。故ニ仏欲シテ下為ニ世界ノ衆生ノ一令シテ起ニ樂欲ノ心一、令ムトニ進欣求ノ心ヲ一、挙テニ此ノ土ノ勝タル宝ヲ一為ルニ彼ノ国ノ地相ト一事ヲ説給ヘル也。C. 次ニ觀経ノ中ニ瑠璃為地ト者、此ノ経ハ自レ本欲シテ下為ニ世界ノ衆生ノ一勤ント中觀想説ヲ給ヘルカ故ニ、由テニ瑠璃ハ其ノ相似タルニ一レ水ニ、為ニ下以テニ此ノ娑婆世界ノ水ヲ一、為センカ中觀ノ前方便ト上、説下ヘルニ瑠璃地ト一也。D. 次ニ阿弥陀経ニ説下フハ、黄金為地ト一者、彼ノ七宝ノ中ニハ、亦以レ金ヲ為ニ第一ノ宝ト一。是レ猶ヲ取テレ詮挙テニ最上ノ宝ヲ一顯スニ彼ノ国ノ地一、為レ勸カニ欣求ノ心ヲ一也。

④次宝樹莊嚴ト者、雖モニ珍地ナリト一、亦無シハレ樹者以レ何ヲ可レ為ニ莊嚴ト一。此娑婆世界ニ嚴勝地ナント申モ、樹ナント木之日出ヲコソ申候。故ニ彼ノ国モ准テニ此ノ土ニ一説下フハ、宝樹ノ莊嚴ヲハ也。其ノ宝樹ノ高サ八千由旬也。娑婆世界ニ何カ左程ニ高キ樹候ハン、円城樹コソ五百由旬トハ申テ候。就テニ此ノ宝樹一、有ニ純樹一有ニ雜樹一。純樹トハ者、専ラ金ニテモ矣、銀矣、以テニ唯一宝ヲ一自レ根至ニ茎枝葉ニ一、同ク金ニテモ矣銀矣在ルヲハ申ニ純樹ト一候也。余ノ宝モ亦爾ナリ。雜樹トハ者或ハ金ニテ枝銀也。花葉ニテモ皆以テニ別宝ヲ一而交タルヲハ者申ニ雜樹ト一候也。

⑤次ニ宝池ト者、設トモレ有樹無シハレ池者、尚莊嚴無カ故ニ、説下ヘシニ宝池ノ莊嚴ヲハ一也。内外左右ニ有ニ諸ノ浴池一申、阿弥陀仏ノ浴池、八萬四千由旬也。云云。

⑥次ニ宝殿ト者、設ヒ有トモニ宝樹宝池ノ目出タキ莊嚴一、無ハニ宝殿一者、阿弥陀モ、諸ノ聖衆モ、可ニ居ニ住シ下フ何ニカ一、故ニ説クニ宮殿ヲ一也。樓閣ト者、宮殿ノ之莊嚴也。宮殿ノ四ノ角ニ必在ト覺候也。此レ等ノ依報皆阿弥陀仏ノ功德也。

讚ニ仏ノ相好光明ノ有様ヲ一、而モ彼ノ仏ノ功德顯ル、也。 104

とある。初めに、阿弥陀仏の功德には正報と依報の二功德があるとし、まず依報の功德について説かれる。依報の功德は宝地・宝樹・宝池・宝殿・その他の依報の順に説かれている。ここには特に言及がなく少し表現は異なるものの、③地想觀、④宝樹觀、⑤宝池觀、⑥宝樓觀という『觀経』の順に従って並べられているとみてとれる。

③宝地では、「浄土三部経」に説かれる浄土の地面に関する説示が、『無量寿経』では七宝、『觀経』では瑠璃、『阿弥陀経』では黄金とあり全て異なることについて、私釈では四義があるとして、

A. 眞実の立場から論じて、説くことのできない無量の宝を地としている。

B. 『無量寿経』の立場から論じて、娑婆世界では七宝を殊勝の宝としているので、欣求心を起こさせるために七宝を地と説いた。

C. 『觀経』の立場から論じて、衆生が觀想しやすすいように、水に似た瑠璃を地と説いた。

D. 『阿弥陀經』の立場から論じて、娑婆世界では七宝のなかでも黄金が第一であるので、欣求心を起こさせるために黄金を地と説いた。

という四つの解釈を示している。④宝樹では、たとえ地が珍しくても樹木がないと莊嚴が整わないと述べられ、娑婆世界でも景勝地には素晴らしい樹木があるため、それに準じて宝樹が説かれたとし、高さは八千由旬であるとされる。そして、宝樹には金のみとか銀のみというように一種の宝により成る純樹と、根が金で枝が銀というように多種の宝より成る雜樹の二種があると説かれる。⑤宝池では、樹があっても池が無くては莊嚴が整わないと述べられ、阿弥陀仏の浴池の深さは八万四千由旬であると説かれる。⑥宝殿では、樹と池があっても宮殿がなくては阿弥陀仏や聖衆が住むことができないと述べられ、樓閣とは宮殿の四隅にある莊嚴であると説かれる。またその他の依報功德として、極樂の聖衆には自然に現れる衣服と自然に現れる飲食があると説かれる。このように、極樂浄土の莊嚴を娑婆世界と同じような感覚でありありと説く、法然の特徴的な説示をここにみる事ができる。そして、これらはすべて阿弥陀仏の願力に依るものであつて、阿弥陀仏の功德は相好や光明に限らず、依報もすべて阿弥陀仏の願力による功德であるとまとめられる。

次に、正報の功德については、

A. 正報ノ功德ト者、彼ノ阿弥陀仏ハ、云ヘハニ其ノ身量ヲ一、六十萬億等。云々。眉間白毫等。云々。御身色。云々。頂邊円光。云々。如レ此而シテ八萬四千ノ相ヲ具シ給、毎レ相又有りニ八萬四千ノ好一。一々ノ好ニ亦有ニ八萬四千光明一、一々ノ光明遍ク照ニ十方世界ヲ一念佛ノ衆生ヲ撰取不レ捨。云々。是則阿弥陀仏ノ正報ノ功德也。

B. 又觀音勢至及ヒ彼ノ土ニ所有菩薩人天、併テ彼仏ノ正報ノ功德也。都テ彼ノ国ノ人天ハ目モ鼻モ非スニ我物ニ。皆仏ノ願力所成之功德也。頭目髓腦五体身分、無シトシテ非云コトニ阿弥陀仏ノ願ニ。譬ハ如シ此ノ娑婆世界ノ人ノ子ノ身体髮膚、併テ分ツニ父母ノ身ヲ。即此ノ經ニ被タルレ説四十八願ニテ可レ候也。五通ノ願、悉皆金色等ノ願是也。然者唯阿弥陀仏為ニ彼国ノ一切ノ菩薩人天ノ一入テハ目ニ成リニ天眼通ヲ一、入テレ耳ニ令レ得ニ天耳通ヲ一、入テレ心ニ令レ得ニ他心智宿命智ヲ一、成テハ足ト令レ得ニ神足通一、成テハ膚ト成シニ金色ノ身ト一給ル也。具足諸相ノ願亦如シレ是ノ。生ル、ニ彼ノ国ニ一人ハ、六根六識、併テ阿弥陀仏之入リ給也。非ス啻ニ菩薩ノミニ。声聞モ亦如レ是ノ。觀音勢至ハ、本ハ此ノ娑婆世界ノ菩薩也。然ニ彼ノ成仏後、往ニ生シ彼国ニ一、酬テニ一生補処願ニ一、成下ヘルニ補処ノ菩薩トハ一也。然ハ者此ノ觀音ハ為ニ報カニ仏恩ヲ一戴下ヘルニ本師ノ阿弥陀佛一也。觀音頂戴冠中住、種々妙相宝莊嚴。云々。此ノ觀音勢至ノ二菩薩ニテモ、皆阿弥陀仏ノ願力也。

C. 加之、又見ニ聞スレハ一切ノ萬物ヲ一者、皆生トニ念仏ノ心ヲ一申也。宝樹宝地水鳥宝閣ニテ、阿弥陀仏之願シ給カ故トコソ覺ヘ候。則阿弥陀經ニ云、欲令法音宣流、變化所作。云々。天台宗ノ釈ニ云。一仏成道、觀見法界、草木国土悉皆成仏、身長丈六、光明遍照、其仏皆名妙覺如来。已上。双卷經ニ雖レ説ト下宝樹宝池ノ有様ヲモ、諸ノ菩薩声聞ノ功德ヲモ、經ノ題ニハ唯云ヘルコトハ、ニ無量寿經ト一者、其ノ經ノ中ニ所レ被レ説諸ノ功德莊嚴ハ、併テ彼仏ノ願力所成ナルカ故也。

D. 娑婆世界ノ中ニモ、五臺山ノ文殊ハ、花嚴經等ニ經ノ品々入ニ五臺山ニ一人、其中所有草木等ノ一切萬物ヲ、想シテニ皆是レ文殊ナリト一、而為ニ觀法成就一見タリ矣。又一ノ因縁候。昔シ有テ僧、行キニ無遮大会ヲ一。爾時一人ノ女人、懷キ子具タルレ犬ヲ来レリ。而此ノ女人從テレ僧、先キニ受テニ我カ分ヲ一、又受クニ子ノ分ヲ一。剩乞ナルヲニ犬ノ分ヲ一、願主ノ僧思テ下未タレ引ニ

僧達^一之先^ニ余^リニ云^フ者哉^ト。而^レ遲^ク与^ケレハ者、此^ノ女人腹立^テ聞^テコソ^ニ無^遮ノ大会^ト一^ニ參^テ候^ヘ、依^レ物^ニ被^レ嫌^レ人^ヲ候者哉^トテ、登^ルヲ^レ空^ヘ見^レハ、女人^ハ文殊^ニテ坐^シ、子^ハ善財童子、犬^ハ師子^ニテ有^ケル。自^余ノ後^チニ五臺山^ノ辺^ニテ施行^引ク人^ハ、不^レ嫌^ハレ何^申事^ノ候。彼^ノ極樂世界^モ亦復^如レ是。

E. 惣^{シテ}此^ノ国^ノ中^ニ所有^依正^二報^ハ、併^テ答^テニ法蔵菩薩ノ願力^ニ一^ニ成就^シ給^ヘル也。此^ハ是^レ阿弥陀仏ノ功德^ト、粗^可レ得^レ意^哉。 105

とある。これは以下のようにまとめることができる。

A. 正報の功德とは阿弥陀仏の身量や白毫や光明など、阿弥陀仏の身体的特徴のことである。

B. また観音勢至などの極樂浄土の菩薩人天も仏の正報の功德であり、すべて阿弥陀仏の願力に成り立つ功德である。

C. それだけではなく、極樂の莊嚴はすべて阿弥陀仏が体现したものであるから、其れを見聞きすると念仏の心を起こす。

D. 娑婆世界でも一切のものが文殊であると観想することで観法成就することがあるとし、五台山の因縁話が説かれる。

E. 惣じて極樂の依正二報はすべて法蔵菩薩の願力に報いて成就したものである。

ここでBの説示に着目すると、阿弥陀仏が極樂のすべての菩薩人天の目・耳・心・足・皮膚に入りこんで神通力を与えることが説かれている。これは先にあげた『無量寿経』において、目に如来を見、耳に深妙の法を聞き、鼻に功德の法香を聞き、舌に法喜禅悦の味を嘗め、身に弥陀の光明を蒙り、意に樂の境を縁じ、それぞれ極樂の境界に触れる毎に与樂となることが示される説示を形式的に受け継いでいることがわかる。ただし、『無量寿経』で阿弥陀仏が体现した極樂の境界から得る与樂として説かれていたが、『逆修説法』では阿弥陀仏が直接目や耳などに入りこむと説かれ、阿弥陀仏自身の力による功德であることがより鮮明に描かれている。つまり、この説示は、『逆修説法』で説かれてきた阿弥陀仏功德讃嘆のまとめであり、ここまで讃嘆してきた阿弥陀仏の功德はすべて阿弥陀仏の願力によって成り立っているものであるという意を強調している。

そしてCの説示において、それらに触れることでまた念仏の心が喚起されると説かれる点は非常に重要である。極樂浄土の莊嚴に直接触れることのできる往生者であっても、具体的な実践行として念仏を修すべきとされている。ましてや極樂浄土の観想もままならない娑婆世界の我々が修すべき行は、念仏より他ないということが明白である。このDの説示を受けて、これ以降浄土の莊嚴に関する説示はなく、六七日の仏功德讃嘆における名号論へとつながっていく流れをみてとることができる。

次に、この『逆修説法』の説示と『観経』の十三定善に関する説示を比較する。『観経』には次のように説かれている。

① 一ニ日想観^ト者、先^ツ讚^ズニ經^文ヲ。次^ニ取^テ要^ヲ可^シ積^レ之^ヲ。云云。問^テ曰^ク。何^ガ故^ツ観^レ日^ヲ。答^レ。此^レニ有^ス三^ノ意^一。一ニハ此^ノ観^ズル^ニ日^ヲ不^レ取^ラニ冬夏兩時^ヲ一、取^ルニ春秋ノ二時^ヲ一^ニ意^ハ、為^ナリ^レ令^レ知^ラニ極樂之^ノ正^方ヲ。一ニハ為^ナリ^レ令^レ知^ラニ罪障ノ輕重^ヲ一。罪障^ニ有^ス三^ノ。一ニハ黒障、如^シニ黒雲ノ障^ルガ^レ日^ヲ。一ニハ黄障、如^シニ黄雲ノ障^ルガ^レ日^ヲ。一ニハ白障、如^シニ白雲ノ障^ルガ^レ日^ヲ。行者若^シ此^ノ想^現セバ須^ク三^ノ悔^ス罪障^ヲ一。云云。三ニハ為^ナリ^レ令^レ知^ラニ極樂ノ光明等^ノ現^ズル^{コト}ヲ。一(如^シニ道諦^一)修^スル^ニ日想観^ヲ、除^キニ食時^ヲ一、行住

坐臥ニ若シ令メバニ觀想一、始メノ觀想何ソツラシニ成ニ就之ヲ一哉。

②ニニ水想觀ト者、先ツ經ノ水想ト者ハ、如シバニ上ノ日想ノ一、閉目開目ニ即チ觀ズニ日輪ヲ一。今此ノ水想ハ、即チ行住坐臥ニ不レ問ハニ時節ノ久近ヲ一。閉目ニモ亦タ觀ニ察スル水ヲ一也。云云。次ニ弘法大師ノ伝ニ云ク。入水想觀。云云。次ニ可レ積スニ日想之後チニ觀ズル水之由ヲ一。疏ニ問テ曰ク。次ニ何ガ故ソ觀ルヤレ水ヲ。答。觀ジテニ日輪ヲ一、表シニ彼界ノ長暉ヲ一、今觀ズルコトハレ水ヲ彰スニ彼ノ瑠璃地ノ平正ヲ一。云云。

③ニニ地想ト者、先ツ經文、次ニ疏ニ積スニ修觀ノ法ヲ一。法ト云ハ即チ向テニ靜処ニ一、面テラ向ニ西方ニ一正坐跏趺スルコト、一ニ同ナリ前ノ法ニ一。既ニ住シレ心ニ已テハ徐徐トシテ轉ジテ心ヲ想モヘニ彼ノ宝地ヲ一、雜色分明ナリ。初テ想ハムニハ不レ得レ想スルコトヲニ多境ヲ一、即チ難レ得レ定。唯ダ觀ニ方寸一尺等ヲ一、或ハ一日二日三日、或ハ四五六七七日、或ハ一月一年二年三年等、無レ間フコトニ日夜ヲ一、行住坐臥ニ、身口意業常ニ与レ定合セヨ。唯ダ萬事俱ニ捨テ、由如クナレバニ失意聾盲癡人ノ一者、此ノ定必ズ即チ易シレ得。如是ノ、三業随フレ縁ニ轉ジニ定想ヲ一、遂テレ波ニ飛フ、縦ヒ盡ストモニ千年ノ寿ヲ一、法眼未ダニ會テ開ケ。若シ心ニ得ルレ定ヲ時ハ、或ハ先ツ有ニ明想現ルコト一、或ハ先ツ可シ見ニ宝地等種種分明不思議ノ者ヲ一。有ニ二種ノ見一。一ニ者想見猶ヲ如ニ知覺一故ニ、雖トモレ見ルトニ淨境ヲ一、未ダニ多ク明了ナラ。二者ハ若シ内外ノ覺滅シ即チ入ラバニ正受ニ味ニ一、所レ見淨境即チ非ズニ想見ニ一、得ンヤレ為スルコトヲニ比較一也。次ニ只ダ依テニ此ノ觀一可ニ往生一之旨。云云。委ハ見ベシニ經文ヲ一。上ノ日想水想ノ二觀ニ無シニ功能一。次ニ双卷ニ雖レ説クトニ七宝ノ地ヲ一、未ダレ説カニ觀地往生ノ之旨ヲ一、唯ダ見テニ彼ノ相一之未ダレ知ニ此ノ旨ヲ一。然ニ今至ルニ此ノ經ニ一之時キ、始メテ知ルニ觀地往生之旨ヲ一。云云。故ニ知ス、往生之行唯非レ念ズルニ彼ノ仏名ヲ一、觀ズルニ彼地ヲ一亦タ是レ往生極樂ノ業因ノ事ナリ。次ニ以下ノ宝樹宝池等亦復タ如レ是シ。

④ニニ宝樹觀ト者、先ツ來意。云云。次ニ經文、次ニ七重行樹ノ義、次ニ修觀逆順ノ義、次ニ觀ノ功德、例シテニ上ノ地想ニ一可シレ知レ之ヲ。次ニ双卷ノ中ニ雖トモレ説トニ七宝行樹ヲ一未ダレ説カニ樹觀往生ノ之旨ヲ一。云云。

⑤ニニ宝池觀ト者、先ツ來意。云云。宝樹雖レ精ナリト無ンバニ池水一未レ好カラ。一ニハ為レ不レ空カラニ世界一、一ニハ為ナリニ莊ニ嚴セン依報ヲ一。為メノニ此義ノ一故ニ有ニ宝渠觀一。云云。次ニ此ノ觀之中ニ有レ池、有ニ准レ之由一。云云。又有ニ八池之義一。云云。次ニ尋ニ樹ノ上下ヲ一之義。云云。次ニ觀成ノ之義。云云。准レ前ニ亦タ有ニ思惟正受ノ二義一。思惟ト者、閉目開目ニ思惟スレバ見レ之ヲ、不レバニ思惟一而モナリ見。正受ト者、不ズレ由ラニ思惟ニ一。云云。次ニ觀ノ功能準ズニ地觀ニ一。次ニ双卷ノ中ニ雖レ説クトニ宝池ヲ一。云云。

⑥ニニ宝樓觀ト者、先ツ來意。云云。彼ノ淨土ニ雖レ有リトニ宝池一、無ンバニ宝樓宮閣一亦タ無辺ナリ。云云。次ニ觀成ニ亦有レニ、準レ前ニ可レ知レ之ヲ。云云。次ニ觀ノ功能一可レ見ニ經文ヲ一。次ニ双卷ニ雖レ説クトニ宮殿等ヲ一無。云云。

※⑦〜⑩省略

⑫ニニ普觀ト者、先ツ來意、上ニ已ニ極樂ノ依報正報身土主伴ヲ具ニ觀ジレ之竟ツテ、極樂ノ觀行已ニ以テ満足シ修スルニ往生ノ觀ヲ一故ニ、上ニ次テ此ノ觀來ナリ。次ニ作スニ經文次第往生ノ之相ヲ一、可レ積レ之。云云。往生相者、謂ク雖ニ華臺聖衆ナリト一、未ダニ來迎シテハ、既ニ為シニ來迎ノ想ヲ一、雖レ未ダニ命終セ、既ニ為シニ命終ノ想ヲ一、雖レ未ダレ乘ゼニ蓮臺ニ一、為シ下乗ズルノ蓮臺ニ一想ヲ上、雖レ未ダニ往生セ、既ニ為シニ往生ノ想ヲ一、雖レ未レ入ニ宝池之中ニ一、既ニ為シ下入ニ宝池ノ中ニ一想ヲ上、雖レ未ダニ蓮華開ケ一、既ニ為ニ蓮華開クルノ想ヲ一、雖レ未ニ眼目開

カズ一、既ニ為ニ眼目開ケル想ヲ一、雖レ未ダニ光明照サ一、為シニ光明ノ照ス想ヲ一、雖レ未ダレ見ズニ
仏菩薩一、為ニ見仏菩薩想ヲ一、雖レ未ダ聞ニ水鳥樹林諸仏ノ說法ヲ一、為ニ聞クノレ之想ヲ一
如ニ勝解作意ノ一、此ヲ為ニ往生之觀ト一。此ヲ若シ成者バ得ルニ現身往生ヲ一。付テレ之ニ亦タ可レ
有ルニ思惟正受ノニ義一。云云。次ニ以テニ大安寺之像一可レ合レ之ニ、次ニ宋朝ノ始メニ經来テ
後チ、大唐國中ノ比丘比丘尼、誰ノ人ト誰ノ人カ成ニ就スト云此ノ十二觀ヲ一者バ、唯ニ有明瞻法
師一人一、具ニハ出タリニ僧伝ニ一。欲セバニ往生ヲ一勘セヨレ彼ヲ。既ニ丈夫也、我レ亦タ丈夫也、
何ソ妄リニ生ジニ強弱ノ之想ヲ一、無カラシニ修習ノ之意一。今マ聴聞ノ諸衆ノ中ニ、真実ノ厭離穢土
ノ御志シ御シ、真実ノ欣求淨土ノ御志シ御サバ、自リ今日一後チ、各ノ隨レ願ニ、或ハ一觀、或
ハニ觀、隨テレ意ニ修レ之ヲ、或ハ宝地、或ハ宝池、或ハ華座、或ハ像想、乃至仏菩薩觀、任セ
テレ願ニ各ノ修レ習之ヲ一、各可レ期ヌニ往生極樂ヲ一。云云。

⑬十三ニ雜略觀ト者、前ノ仏菩薩觀是ナリ。先ニハ觀ニ想彼土ノ大身ノ仏菩薩ヲ一、今此ノ雜觀ト
者、觀ズニ小身ノ仏菩薩ヲ一。此レニ有ニ三ノ意一。一ニハ前ト觀ズルニ大身ヲ一人ト、為レ使メンニ自
在ニ觀ゼレレ之ヲ、二ニハ或ハ觀未成ノ人者、又タ付レ小ニ、三ニハ或ハ隨テニ意樂ニ觀ズレ之。云
云。次ニ觀ズルニ其ノ小身相ヲ一日、当ベシレ觀ズニ弥陀如来ノ丈六ノ像ヲ一、或ハ有ニ池水華上ニ一、
或ハ可シレ觀ズニ三丈六ノ像有リトニ宝宮宝閣之中ニ一、或ハ可レ觀ズレ有リトニ宝林宝樹ノ下トニ一、或
ハ可レ觀ズレ有リトニ宝臺宝殿中ニ一、或ハ可レ觀ズレ有リトニ虚空宝雲華盖之中ニ一。如是ノ隨レ
願ニ、宝閣宝林宝樹、一一各ノ留メテ心ヲ思レ之ヲ。皆ヲ為シニ仏想ヲ一、機境相應シ、成就甚
ダ易。云云。此ノ雜想ニ有ニ三尊一、獨リ非レ仏ノミ。故ニ云ニ雜此想ト一。亦有ニ真仏一、亦有ニ
小身一、亦有ニ大身一。既ニ非ニ純ニ大一、非ニ純ニ小ニ一。故ニ云ト雜ト。義甚ダ多シ、且ク述ニ
一ヲ両一、余准スヘシニ知之一。106

①日想觀では、この觀想が説かれる理由として、順番は異なるものの『逆修說法』と同様の
の三義が説かれる。②水想觀では、やはり『逆修說法』と同様に極樂の瑠璃地を觀想する
ために、目を閉じていても開けていても水を觀察できるようにすることが説かれる。③地
想觀では、西方に向かつて心をひたすらに集中させて極樂淨土の宝地を想い昼夜に励んで
いれば、いつか必ず禪定を得ることができると説かれる。さらに、日想觀・水想觀には効
能がないが、この地想觀以降の觀想は宝樹觀でも宝池觀でも、その業により往生を得るこ
とができるとされる。このような説示は『逆修說法』にはみられない。また『逆修說法』
にみられた宝地を支える金幢に関する説示は『觀經釈』になく、地想觀の内容は大きく異
なっている。④宝樹觀では、具体的な説明は大部分省略されているが、「上の地想に例して
之を知るべし」とあることから、經典には説かれぬ宝樹觀による往生についての説示が
あったと推察できる。⑤宝池觀・⑥宝楼觀も同様に、省略される部分が多いものの、往生
の業因として効能があると説かれる。ただし、「宝樹精なりと雖も、池水無くんば未だ好し
からず」、「彼の淨土に宝池有りと雖も、宝楼宮閣無くんば亦た無辺なり」という表現は、『逆
修說法』五七日の説示に通じているとみることができよう。

⑦華座觀から⑩勢至觀までは、『逆修說法』ではほとんど説かれていなかったのに対し、
『觀經釈』では他の觀に比べてより詳しい説明が施されている。二書の説示形式が大きく
異なるため、ここでは省略する。また、⑫普想觀では、これまでに極樂の依正二報の觀想
を終えたと述べられ、実際に往生する前に細かな往生の相を觀想することが説かれ、『逆修
說法』より詳しい説明がある。そしてこの觀想が成就すれば現身往生を遂げられるとされ
る。なお、『逆修說法』に具体的に示されていた大安寺勝行上人については「大安寺の像を

以て之に合すべし」とだけ述べられ、また唐の明曠については唐でただ一人十二観を成就した人物とされるが、明曠となつており少し異なっている¹⁰⁷。⑬雑略観では、これまでに説かれてきた浄土のそのままの大きさの仏菩薩観に対し、小身の仏菩薩を観想するものであるとする。『逆修説法』では雑略観とあり異なっているものの内容は共通しており、より具体的な説明となつている。この雑略観をもつて往生を遂げられるとする説示はみられないが、これはこれまでに述べてきた⑦から⑩の観想ですでに説かれているため重ねて説くことを避けているとみることができるといえる。

以上、『逆修説法』と『観経釈』に説かれる極楽浄土に関する説示を比較すると、以下のようによつてまとめられることができる。

- (1) ①日想観と②水想観は両書において衆生の修すべき観想行として説かれ、具体的な浄土の相についてはほとんど説かれない。
- (2) ③地想観から⑥宝楼観は、『逆修説法』では浄土の相について法然独自の言葉で具体的に説かれ、それらはすべて阿弥陀仏の願力に依るものであるとされるが、『観経釈』では『逆修説法』と類似する表現がみられるものの、観想行としての説明が中心であり、浄土の相については説かれない。
- (3) ⑦華座観から⑩勢至観は、『逆修説法』ではそれぞれについての説明はなく、極楽の正報の功德としてまとめて説かれるが、『観経釈』では『観経』の流れに沿つた詳しい解釈がある。
- (4) ⑫普想観と⑬雑略観は、極楽の莊嚴の観想とは一線を画している。両書の内容は近いが、『観経釈』の方がより詳しい説明となつている。
- (5) 極楽に往生した衆生の様子は、『観経釈』には説かれないが、『無量寿経釈』に『逆修説法』の正報の功德の内容につながる説示がある。
- (6) 『逆修説法』では極楽浄土の依正二報はすべて阿弥陀仏の願力所成の功德であり、それに触れるものは念仏の心を起こすと説かれて念仏が推奨されるが、『観経釈』には念仏について説かれることはなく、③地想観から⑫普想観にいたるまで、それぞれの観想を成就することで往生を遂げられると説かれる。

全体として『観経釈』の説示は浄土の莊嚴よりも往生の方法についての説明が中心であったが、それぞれの観想をそのまま往生行としているのに対し、『逆修説法』ではそのような説示はなく、阿弥陀仏の功德を讃嘆したうえで、最終的に念仏の勧進へとつなげているという大きな違いがある。法然は善導の身土観をそのまま継承したため独自の浄土論は説いていないとするのが従来の研究の見方であったが、『逆修説法』五七日には浄土の依正二報の功德によつて念仏の心が喚起されるとする法然独自の教説がある。

また、『逆修説法』では、浄土の莊嚴はすべて阿弥陀仏の願力所成であると繰り返し強調されることが印象的であった。これは説法という場面性の影響ではなく、浄土の解釈における法然の思想が、『逆修説法』の時点で法然浄土教が確立された『選択集』以降とほぼ変わらない段階まで到達していることを示していると考えられる。六七日に、

説^テ娑婆之外^ニ有^二極樂^一、我身之外^ニ有^二阿彌陀^上、而明^ス可^レ願厭^ヒ此界^一生^テ彼^ノ
国^ニ得^{ント}無生忍^ヲ上^之旨^ヲ甲也。108

と、娑婆の外の極楽、我が身の外の阿弥陀仏が示されるように、法然はまさに絶対他者としての有相の弥陀・指方立相の浄土を説き明かしており、己心の弥陀・己心の浄土を明確に否定している。『逆修説法』における白毫や名号に関する解釈では、天台宗的な解釈が影響していたが、初七日に説かれる真化二身論が、阿弥陀仏報身論のうえに立てられた法然独自の説であったことを踏まえ、法然の阿弥陀仏身論は『逆修説法』時点ではほぼ確立していたとみてとれる。なるほど、たしかに本覚思想から離れて、この世界を娑婆世界、自身を罪悪生死の凡夫とみる思想があつたうえで、それを土台としてその後法然浄土教が構築されていくというのは自然な流れであるように思われる。この『逆修説法』の時点では、天台宗的な阿弥陀仏・浄土理解に大きく影響されながらも、そこから抜け出して自身の浄土教的世界観を構築していこうとする思想段階であるとみてとれる。

小結

本章では、『逆修説法』に説かれる法然の阿弥陀仏に関する思想を明らかにするために、仏功德讃嘆について詳しく考察してきた。

『逆修説法』と『選択集』を比較したとき、『逆修説法』の最大の特徴は阿弥陀仏に関する説示が非常に多いということであろう。『選択集』は念仏がいかに優れているかを理論的に証明する書であるため阿弥陀仏に関する説示は少ないが、対して『逆修説法』は善根成就のための讃嘆として仏・経功德讃嘆がある。「浄土三部経」については『三部経釈』ですでに自身の考えを一つの形にまとめている法然であったが、阿弥陀仏についての考えをまとめた説法という形にするのは、法然にとっても初めての経験だったと考えられる。その点、『逆修説法』は法然の阿弥陀仏観を知るためには第一史料とすべきものである。

ただし、『逆修説法』では『選択集』には決してみられない天台教学に基づいた阿弥陀仏論が展開される。その背景として次の二点に留意しておくべきである。

第一点目に、『逆修説法』が逆修儀礼のなかの説法の記録であり、その場面で法然が阿弥陀仏について説く際に功德讃嘆という姿勢を基調としたことである。法然は道綽善導流の純粹浄土教的阿弥陀仏身土観を受け継ぎ、『逆修説法』時点ですでに阿弥陀仏身土論を確立させていたと考えられる。それにもかかわらず、相反するような天台教学に基づく阿弥陀仏論が展開されるのは、阿弥陀仏の功德の甚大なることを示し、その功德を讃嘆するためであったと受け取れる。

第二点目に、『逆修説法』時点では法然浄土教思想が未確立であり、『選択集』に至る以前の段階であったという点である。たとえ功德讃嘆のためであっても、選択思想が確立されていれば、浄土教学に基づく阿弥陀仏論以外は決して説くはずがなく、むしろ浄土教学に基づいて天台の理論に基づく阿弥陀仏より勝れた阿弥陀仏を説こうとするような、阿弥陀仏論に関する「浄土教的展開」がなされて然るべきである。しかし、『逆修説法』ではそのような展開はみられない。これは偏に法然浄土教思想が未確立であることを示しており、法然にとつては阿弥陀仏論ではなく念仏論を入口にして、選択本願念仏義の確立を待ってから初めて、天台に基づく阿弥陀仏論を一度瓦解させ、純粹浄土教学に基づいた阿弥陀仏論の再構築が始まると考えられる。

このようなことを背景として、『逆修説法』ではいまだ天台の理論にしたがって功德讃嘆という役割を果たしている。しかし、なんとかして既存の権威ある思想である天台教学に對抗しようとする姿勢はみてとれる。その一例として、法然が用いた「功德」という語は、いまだ「選択」という仏の主体性を示す直接的表現を持たない法然にとって、阿弥陀仏觀を示すための大事な表現であったと考えられる。阿弥陀仏が得証して無分別智の境界に入った後に、衆生救済のために再び有相性を示したものが阿弥陀仏の仏身であり仏土であり莊嚴であるということを、仏と衆生とのかかわり合いを意味する「功德」という語を用いて法然は示そうとしてみているとみとれる。

また、道綽善導流の報身報土論に全面的に依っていた法然であるが、当時の日本仏教界においてまだ正確に理解されていなかった阿弥陀仏報身論を示すことに関しては慎重に考えたとみられる。その結果、『逆修説法』では道綽善導流の三身論をあえて説かず、まず初七日では説法という場面性を鑑みて、本願成就・光明撰取・来迎引接という阿弥陀仏の個別的特徴をわかりやすく説くための真化二身論を用い、「逆修法会」の施主である外記禪門の善業を称讃して、仏と衆生のかかわり合いを示すことに重点を置いた。そして、説法が進んだ四七日では、諸仏に共通する内証の功德としての三身を提示したうえで、当時の日本仏教界の一般的な三身の説明を展開することで、甚大なる阿弥陀仏の功德を讃嘆している。ただし、阿弥陀仏が森羅万象にいきわたるとする法身的理解に繋がるような説については、天台の理解であると明確に示し、自身の教学との線引きを行っている。

そして、極楽浄土に関してはより明確に阿弥陀仏の願力所成の功德であることを強調し、ただ念仏の行によって指方立相の報土へ往生すべきことを示している。このように、天台教学を基調としながらも、浄土教学の身土論と異なる部分は自身の思想ではないことを明確にし、それでも一応讃嘆として述べるという説示のスタンスが『逆修説法』には多く認められるのである。

阿弥陀仏功德讃嘆のなかでも、法然の阿弥陀仏觀の特徴がよく表れているのが光明・壽命・名号に関する解釈である。まず光明の相の特徴とその効用について、十二光仏の説明は概ね天台教学に則ってなされるが、その後法然独自の常光・神通光が説かれる。これは阿弥陀仏の光明の特性を示すもので、光照という作用を主眼とするものを常光、撰取という効用を主眼とするものを神通光とする解釈である。光明の功德は全功德中唯一、娑婆世界において衆生が目に見ることのできる阿弥陀仏の功德であり、ゆえに法然は「勝」の功德と定めている。また、壽命の功德は全功德中唯一、他の功德を所持することのできる能持の功德であり、それは阿弥陀仏そのものであるゆえに法然は「本」の功德と定めている。そして、名号は阿弥陀仏の特性として光明と壽命が勝れていることを別号で示しており、名号を称えることで衆生の極楽往生が叶うという救済作用までも含め「他に及ぶものがない」功德であると法然は定めている。さらに、仏の別号に功德が内包されるとする天台の解釈を明確に誤りであると指摘するなど、独自の理論を展開している。これらはいずれも阿弥陀仏に限定的に重きを置いた法然浄土教的な解釈であり、『選択集』に説示が引き継がれることはないものの、思想は継承されていると考えられる。

以上、『逆修説法』に説かれる阿弥陀仏論の特徴を整理してきた。法然はこの「逆修法会」の施主である外記禪門に対して、光明の功德の説明の最後に、四十八の灯明をかき立てる行為は光明を得るための業であり、また天眼を得るための業であるとしている。さらに寿

命の功德の説明の最後には、この逆修法会で仏に供養したり僧に施しをしたりする行為は寿命を長くするための業であるとしている¹⁰⁹。これは先述した曇鸞の功德の分類でいえば不実功德であるとみてとれる。ただ、功德讃嘆の最後にあえてこのような利益を述べることで、「逆修法会」という儀礼によりわかりやすい意味付けをしようとする法然の狙いが窺える。三七日の説示において「当座の導師の私義」として寿命があるからこそ功德を所持することができることからも、直接的な現世利益の表現ではないが、目の前で善業を積む外記禅門を讃嘆するものであり、法然の場面性に合わせた説法であると受け取れる。このように逆修法会という場面性に留意することは、『逆修説法』を読み解くうえで必要不可欠であるといえよう。

本章で触れた説示のなかで、初七日における真化二身論や三七日における十二光仏の解釈などは、法然遺文のなかでも『逆修説法』にしか確認できない説示であり、ともすればこのような説示を根拠として、『逆修説法』は法然的ではないとみなされてきた歴史も存在する。しかし、場面性を考慮に入れてその説示をよく検討すれば、なぜ法然がそのような解釈を施したのかという理由が必ず存在しており、それは『逆修説法』における功德讃嘆を基調とするスタンスと、その時点での法然浄土教思想の未確立という二つの観点からすべて説明がつくものであると見受けられる。そして、そのような説示をもって『逆修説法』の有する法然遺文としての唯一無二の価値と考えられるのである。

ただし、説法という場面性もたらす影響は、功德讃嘆を重視するという説示傾向だけではない。予期せぬ事態に見舞われ、説法が予定通りに進まないという時間的な影響も想定できる。また、『逆修説法』と『選択集』の説示の相違はまずもって『逆修説法』と『選択集』の思想段階の相違という視座から考察し、その後に場面性を考慮に入れるべきである。そのためには『逆修説法』の時点で法然浄土教思想がどの程度まで『選択集』の段階に近づいていたのかをより明確にしておく必要がある。

これらの問題を念頭に置き、次章以降引き続き検討をすすめる。

1 全部で十三箇所ある。なお、『選択集』には「讃嘆」は用いられないが、「讃歎」が二十九箇所ある。そのほとんどは五種正行の一つである讃歎供養正行に関する言及の部分である。『逆修説法』では「讃歎」が用いられることはなく、「讃嘆」もすべて法然自身の言葉として用いられる。

2 以降、本節において「功德」という語自体を指して論じる場合、「功德」と表記する。

3 なお功德の原語としては① *guna*② *punya* (いずれも *n* の下に *n*) 等があり、中村元著『佛教語大辞典』ではそれぞれ①すぐれた徳性。よい性質。価値ある性質。善を積んで得られるもの。②福、福德、善いこと。等とある。本論ではこれらの原語について特に取り扱わないものとする。

4 浄土宗総合研究所編『【現代語訳】浄土三部経』（浄土宗、二〇一一年）。

5 『聖典』一・二八頁—二九頁。

6 『聖典』一・四一頁。

7 『聖典』一・一七九頁。

8 『聖典』一・一九八頁等。

9 『聖典』一・二〇〇頁。「舍利弗彼仏光明無量照十方国無所障礙是故号为阿弥陀」は阿

弥陀仏の光明・寿命についての段であるが、この後にも「功德莊嚴」の語がある。

10 慧遠『維摩義記』第一本（『正蔵』三八・四二九頁上）。

11 吉蔵『仁王般若経疏』巻上1（『正蔵』三三三・三三八頁下）。

12 吉蔵『勝鬘宝窟』（『正蔵』三七・一一頁中）には、「悪尽曰功。善満称徳。又徳者得也。修功所得故名功德也」とあり、功を修して得るものを功德とする解釈もみられる。

13 曇鸞『往生論註』巻上（『浄全』一・二二二頁上）。

14 世親造菩提流支訳『往生論』を見ると、三種二十九句に分類される阿弥陀仏の成就した莊嚴相について説かれる内、『阿弥陀経』と同様、「功德莊嚴」という語が用いられ、その成就については「功德成就」とされている。また、『往生論註』には三種二十九句の解釈の中で、「莊嚴〇〇功德」という形の説示が多用される。よって『往生論註』に見られる「功德」は、ほとんど菩提流支の訳した「功德」の語をそのまま継承もしくは解釈する際に用いられるものであり、「莊嚴」の語とほぼ同意であると受け取れる。

15 『昭法全』二六七頁。

16 『昭法全』二六〇頁。なおこの箇所以外に経功德讚嘆中「善行を積むことによつて得る利益」の意で「功德」が用いられるのは、二七日に房翥という人物の勸進行者往生について述べる中で「依テ此勸進功徳ニ、即自閻魔之庭往生シタリト云事候也」（『昭法全』二四一頁）とある部分のみである。

17 『昭法全』二二二頁。

18 高橋氏は法然が源信『往生要集』や永観『往生拾因』に説かれる名号観を受けて万徳所帰論を展開したとし、たとえば、「法然が、念仏を修するなかに「戒法を持った清浄な人」「忍辱の行を修した人」「智恵ある人」と等同する作用が、仏の清浄光・歓喜光・智恵光に触れることによつて生ずる、というものは、まさに名号の万徳の帰する所以であり、名号の功德（はたらき）の証左といふべきであろう」（高橋弘次氏『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九七八年、改訂増補二〇〇四年）三七九頁）と述べるように、万徳所帰なる名号を称えることで我々が利益を享受することを指して「名号の功德」と捉えていることがわかる。この他、『法然浄土教の諸問題』の索引において、「名号の功德」に関連する頁として計十三頁が示されている。

19 『浄全』一・二五〇頁参照。

20 曾根宣雄氏「『往生論註』所説の二身論と『大智度論』所説の二身論について」（『佛敎文化研究』五一、二〇〇七年）参照。また、曾根氏は「浄土敎における仏辺と機辺について」（『佛敎文化学会紀要』一一、二〇〇三年）のなかで、「正統な浄土敎においては、極楽浄土は絶対次元にありながら有相であると解釈する。有相莊嚴は差別相ではあるが、穢土の執着を離れた勝義のものである。理と事という語でいうならば、阿弥陀仏及び極楽浄土は「単なる事ではなく、理を踏まえた事」ということができるだろう。また「理を踏まえた事」であるから、事の先に理を想定しないという大きな特徴を有するのである」と述べている。

21 高橋弘次氏『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九七八年、改訂増補二〇〇四年）取意。

22 たとえば曾根宣雄氏は、「法然上人の三身同体論と三身別体論」（高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学仏敎教学論叢』一、二〇〇四年）にて、「真化二身論は阿弥陀仏の個別的な

論理であると供に、救済者としての具体的な内容を示すものである。高橋博士が従来阿弥陀仏報身論と峻別されていなかった真化二身論の特徴を指摘し、真化二身論をもって法然の阿弥陀仏観の特異性を示すものと結論づけたことは首肯されるだろう」と述べている。

23 『昭法全』二二三二頁。

24 『聖典』一・七一頁―七三頁。『無量寿経』の三輩段のうち上輩段に「無量寿仏与ニ諸ノ大衆ト一現下フニ其ノ人前ニ」と極樂の聖衆とともに来迎する阿弥陀仏が説かれる。続いて中輩段に「無量寿仏化ニ現シ下フ其身ヲ一光明相好具ニ如シニ真仏ノ一。与ニ諸ノ大衆ト一現下フニ其ノ人前ニ一即随テ化仏ニ往ニ生ス其ノ国ニ一住シテニ不退転ニ一功德智慧次テ如シニ上輩ノ者ノ一也」と説かれ、中輩の者の臨終には、姿かたちは真仏と変わらない化仏が聖衆とともに来迎し、この化仏に従って極樂往生できると説かれる。法然はこの中輩段の説示を真化二身論の典拠として示しているとみられる。

25 『昭法全』二二三二頁。

26 『昭法全』二二三二頁―二二三三頁。

27 この部分の経典引用は『観経』とは少し内容が異なるが、概ね『観経』を典拠として、法然が取意したものと捉えることができる。本論第一章第二節でも確認したように、『逆修説法』の「説法録」という性格上、全体を通じて経典引用に関しては完全に原典に正確ではない部分が多い。

28 『昭法全』二二三三頁―二三四頁。

29 なお、『新本』所収『逆修説法』にも『古本』と同様に三十六万億の化仏が真仏とともに撰取するという記述がある。第一章にて確認したように、『新本』の校訂者は編集過程で、典拠の明確ではない引用文は削除する傾向が強いため、この部分は法然が『観経』の取意として述べているとみているか、もしくは何らかの典拠を確認していると考えられる。このように、『新本』を引用文の典拠の有無を示す参考資料としてみることもできる。

30 『聖典』二・一一八頁。

31 『昭法全』二五五頁―二五六頁。

32 『昭法全』七八頁―七九頁。

33 浄土宗外では、たとえば浄影寺慧遠が『観無量寿経義疏』の中で真身・応身・化身の三身論をあげ、阿弥陀仏は来迎の相を持ったため応身または化身であると規定している（『浄全』五・一九四頁上）。

34 『浄全』一・六八〇頁上。

35 『観経疏』玄義分に「今彼弥陀現是報也」（『聖典』二・二五頁）とある。

36 『聖典』二・一〇一頁。

37 石井教道氏『浄土の教義と其教団』（富山房書店他、改訂増補一九七二年）。なお、柴田泰山氏は『善導教学の研究』（山喜房佛書林、二〇〇六年）で、この二つの三身論を関連づけ、「阿弥陀仏報身論の存在論的根拠として三身同証説が位置している」と述べている。

38 曾根宣雄氏「法然上人の三身同体論と三身別体論」（高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学仏教学論叢』一、二〇〇四年）。

39 曾根宣雄氏「『逆修説法』四七日の三身論についての再検討」（『大正大学研究紀要』九六、二〇一一年）。この他に「法然上人の阿弥陀仏論」（『大正大学大学院研究論集』

一六、一九九二年）など、法然の阿弥陀仏觀と三身論に関する曾根氏の関係諸論文を参照されたい。

40 『浄全』一五・一三四頁上。

41 道綽『安樂集』第一大門に「今依テニ大乘同性經ニ一、弁ニ定セハ報化淨穢ヲ一者、經ニ云淨土ノ中ニシテ成仏シ玉ハ者悉是レ報身ナリ、穢土ノ中ニシテ成仏シ玉ハ者悉是レ化身ナリト」（『浄全』一・六七六頁下）とあり、道綽は『大乘同性經』を報身説の拠り所としていることがわかる。曾和義宏氏は「道綽の仏身仏土論の特異性」（『印仏研』五三・一、二〇〇四年）において、道綽が『撰大乘論』や『起信論』ではなく『大乘同性經』を拠り所とした理由として、『撰大乘論』には別時意説が説かれることに加え、淨土は報身所居の報土、穢土は化身所居の化土と明確に分別するためであったと述べている。『觀音授記經』に説かれる弥陀入滅説については、本論第四章第二節で改めて触れる。

42 『自行念仏問答』（『恵心僧都全集』一・五四二頁）に、①法蔵が初めて仏に会って菩提心を起こし、修行円満して成仏した「爾前の弥陀」、②『法華經』「化城喻品」に説かれる「迹門の弥陀」、③『法華經』「無量品」に説かれる「本門の弥陀」、④己心の弥陀である「觀心の弥陀」の四種の弥陀が説かれている。神子上惠龍氏『彌陀身土思想の展開』（永田文昌堂、一九五〇年）一三一頁―一三二頁等参照。

43 朝岡知宏氏「永觀の仏身觀と三論教学より見る『往生拾因』の所説」（『佛教論叢』五〇、二〇〇六年）。朝岡氏によると『往生拾因』中第二因に、「稱シテ名ヲ除ク障ヲ其ノ理顯然タリ。臨終ノ迎接豈レ不レニ信受セ」とある部分（『浄全』一五・三二五頁上）は化身の弥陀であると解釈できるし、また第九因に、「非ニ唯妄念ノ其ノ性本無ナルノミニ」。所變ノ境界モ皆悉性空ナリ。性空即仏ナリ。不レ須ヒニ異求ヲ一是ノ故ニ諸法ハ一色一心トシテ無シレ非ト云コトニ法身ニ」とある部分（『浄全』一五・三八九頁下）は実相法身の仏、つまり法身に相当すると解釈することができるとしている。

44 苦米地誠一氏「中川実範の仏身觀について」（『密教学研究』三三、二〇〇一年）。「実範の阿弥陀觀」（『智山学報』五〇、二〇〇一年）等参照。

45 このように法身と報身を能所の関係で捉えているものとして、曾根宣雄氏は「『逆修説法』四七日の三身論についての再検討」（『大正大学研究紀要』九六、二〇一一年）で『法華文句』第九下（『正蔵』三四・一二七頁下―一二八頁上）をあげており、法然の三身論は智顛に依っているとするものの、このような説示は決して多くないと指摘している。

46 『昭法全』二五六頁。

47 『浄全』一・四四頁。

48 『浄全』四・二二二頁上。

49 『昭法全』二五七頁―二五八頁。

50 『中論』には「因縁生法我説即是無亦為是仮名亦是中道義」（『正蔵』三〇・三三三頁中）とあり、「是空」が「は無」となっているなど『逆修説法』の引用するものと少し異なる。これに対し灌頂『法華私記縁起』に『中論』の引用として「因縁所生法我説即是空亦名為仮名亦名中道義」（『正蔵』三三・六九五頁下）とあり、『逆修説法』とすべて一致することが知られる。

51 曾根宣雄氏「阿弥陀仏の説示をめぐって―特に「方法の弥陀」について」（金子寛哉先生頌寿記念論文集『中国浄土教とその展開』、二〇一一年）参照。

- 52 『昭法全』二五五頁。
- 53 『聖典』三・二四頁。
- 54 『昭法全』二四五頁。
- 55 『聖典』一・四八頁。
- 56 □||人偏に夫二つの下に心。
- 57 『昭法全』二四五頁―二四六頁。
- 58 『述文贊』は七世紀頃の新羅の法相宗の僧とされる憬興による『無量寿経』の註釈書で、正しくは『無量寿経連義述文贊』と称し全三巻より成る。その巻中に十二光仏を解釈しており、清浄光・歡喜光・智慧光について「從仏無貪善根而現亦除衆生貪濁之心故清淨。從仏無瞋善根而生能除衆生瞋恚心故歡喜。光從仏無癡善根心起復除衆生無明品心故智慧」(『正藏』三七・一五五頁下)とあり、阿彌陀仏の光明は無貪善根・無瞋善根・無癡善根の光であることが示される。藤堂恭俊氏『法然上人研究』二(山喜房佛書林、一九九六年)所収「法然浄土教における新羅浄土教の撰取―法然浄土教に見出される宗教体験の一特徴―」参照。また、源信『往生要集』巻中末には、「清浄光仏(一云。滅三垢一故。憬興師云。無貪善根所生故)、歡喜光佛(一云。遇者悦意故。興云。無瞋所生故)、智慧光佛(一云。智慧所発故。興云。無癡所生故)」(『浄全』一五・九二頁上)とあり、『述文贊』の解釈が示されている。法然はこの源信の説に依っていると考えられる。和田典善氏「源信と法然における光明について」(『仏教文化学会紀要』一一、二〇〇二年)参照。
- 59 『昭法全』二四六頁。
- 60 高橋弘次氏『法然浄土教の諸問題』(山喜房佛書林、一九七八、改訂増補二〇〇四)。
- 61 『昭法全』二四六頁。
- 62 藤堂恭俊氏『法然上人研究』二(山喜房佛書林、一九九六年)所収「法然浄土教における念仏信仰の内実―特に法然自詠の和歌を中心として―」参照。
- 63 ここに述べられる「照撰不同の訓読法」・「照撰一致の訓読法」という語は、三浦貫道氏『観経講話』(三浦一行全集刊行会、一九四四年)に「光明遍照の照の字と撰取不捨の撰の字とに付いて、照撰各別と取る人と、照撰一致と取る人とがある」とある箇所等を参考にしていると考えられる。
- 64 廣川堯敏氏『鎌倉浄土教の研究』(文化書院、二〇一四年)。
- 65 『浄全』二・四九頁上。
- 66 証空『観経疏自筆鈔』(『西山叢書』二・九七頁下)。
- 67 仁空実導『観経疏弘深鈔』(『西山全書』別巻一・二八一頁上)。
- 68 顕意道教『観経疏楷定記』(『西山全書』七・三二五頁下)。
- 69 『逆修説法』で撰益文が引用されるのは、初七日において真化二身論が説かれる部分と、三七日において十二光仏のうち無量光仏を説明する部分であり、いずれも常光・神通光という区別はない。
- 70 『昭法全』一〇五頁。東大寺講説『無量寿経釈』・『観経釈』・『阿彌陀経釈』は『古本』には所収されないが、寛永九年(一六三二)と承応三年(一六五四)に開版された版本が現存する。ここにあげた『昭法全』の底本は寛永版の『観経釈』である。
- 71 異本である承応版はほぼ同文。『新本』所収『観経釈』では、初めの傍線部「念仏衆生」の後に「撰取不捨。善導釈曰。此明光照遠近。一一光明者、即前八萬四千光明也。十方

世界念仏衆生者、即前光明之所照也」とあり、ここでもやはり「十方世界念仏衆生」を光明の照らすところとしている。

72 『昭法全』五一〇頁―五一二頁。

73 『聖典』三・四二頁。原文は善導『観念法門』（『浄全』四・二二八頁下）。なお、『選択集』「廬山寺本」の第七章の記述はこの引用文の直前までしかない。

74 なお、『選択集』・『逆修説法』・『観経釈』の諸版本を見渡すと、撰益文の引用にあたり十六文字に訓点の施されているものもあり、やはり「光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨」とA「照撰不同の訓読法」にならって訓点がつけられているものが多かった。ただし、『選択集』「往生院本」と『新本』所収『逆修説法』は「光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨」とB「照撰一致の訓読法」にならった訓点であった。無論、後世の補筆ともいえる訓点から法然自身の思想を読み解くことは難しいが、『浄土三部経』を出典とする文の訓読法について、浄土宗系の諸版本で相違があることは数少ない。このあたりからも、照撰不同の義とされるAの訓読法が従来から現在のような主流を担っていたわけではなく、当然法然がどのような読みをしていたかについては容易に結論を下せるものではないということが窺える。

75 『浄全』二・三四九頁下。

76 同右。

77 『浄全』七・五五八頁下。

78 『浄全』一四・六一五頁下―六一六頁上。

79 義山はこの後に「凡分色心二光」、是鎮西義相伝也。然他流（西山）色心二光分別甚不依用」。唯心光一边落着破当流義」と述べ、色心二光を分けず心光だけを説いているとする解釈は西山流にみられると述べている（『浄全』一四・六一六頁下）。

80 深励『選択集講義』（法蔵館、一八八五年）二五四頁下―二五五頁上。

81 同右。

82 『昭法全』二四五頁。

83 同右。

84 『昭法全』二四六頁。

85 『昭法全』二六九頁。

86 『昭法全』二四七頁。

87 『昭法全』二四八頁。

88 『昭法全』二六九頁―二七〇頁。

89 『勸心略要集』及び『正修観記』について香月氏は源信の作と見ているようであるが、現在では偽撰とする説が有力である。末木文美士氏『勸心略要集の新研究』（百華苑、一九九二年）等参照。

90 香月乗光氏「法然教学に於ける称名勝行説の成立」（『法然浄土教の思想と歴史』、一九七四年）。

91 深貝慈孝氏「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に関して―」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年）。

92 いわゆる名号の万徳所帰論と呼ばれる「名号是万徳之所帰也、然則弥陀一仏所有四智三身十力四無畏等一切内証功德、相好光明説法利生等一切外用功德、皆悉撰在阿弥陀仏名号

之中。故名号功德最為勝也」(『聖典』三・二四頁―二五頁)とされる部分である。

93 曾根宣雄氏「法然上人の万徳所帰論について」(『佛教論叢』五四、二〇一〇年)。

94 『浄全』一五・三七二頁。

95 『昭法全』二六九頁。

96 『昭法全』二七一頁―二七二頁。

97 千賀真順氏「浄土」の特輯號について」(『佛教大学研究紀要』五〇、一九六六年)に所収される。

98 高橋弘次氏「法然の浄土観」(『浄土宗学研究』二〇、一九九三年)等参照。

99 齋藤蒙光氏「法然上人における極樂浄土の説示―『三部経釈』『逆修説法』『選択本願念仏集』を通して―」(『浄土宗学研究』三六、二〇〇九年)、「法然浄土教における往生浄土―『三部経釈』における極樂浄土の説示―」(『佛教論叢』五四、二〇一〇年)、「法然浄土教における往生浄土―逆修説法』『選択本願念仏集』における極樂浄土の説示―」(『印仏研』五八、二〇一〇年)。

100 『昭法全』一四七頁―一四八頁。

101 この一節は、『三部経釈』の講説順について、『阿弥陀経釈』が一番初めとなることではないといえる根拠となる部分である。

102 『昭法全』七四頁―七五頁。

103 『昭法全』二三八頁―二四〇頁。

104 『昭法全』二六一頁―二六二頁。

105 『昭法全』二六二頁―二六三頁。

106 『昭法全』九九頁―一一頁。

107 金子寛哉氏「法然上人引用の“明曠”について」(『佛教論叢』二四、一九八〇年)において、明曠は明曠の誤りであろうと推察されている。

108 『昭法全』二七一頁―二七二頁。

109 それぞれ「大法主禪門挑_テ四十八ノ燈明ヲ、奉_リ四十八之願主ニ給ヘリ、即光明ノ業也、亦天眼ノ業也」(『昭法全』二四八頁)、「此ノ逆修五十ケ日ノ間ノ供仏施僧之當ミハ、併_テ寿命長遠ノ業也」(『昭法全』二五〇頁)とある。ここで法然は「光明の功德」や「寿命の功德」という語を用いることはなく、儀礼を明記したあと「業」であるという表現をしている点から、「功德」の語への配慮が感じ取れる。

第三章 『逆修説法』における経功德讃嘆と念仏論

本章では、『逆修説法』に説かれる法然の思想のうち、「浄土三部経」解釈と念仏に関する思想を明らかにすることを目的とする。よって、左表に示すように「浄土三部経」解釈が中心的に説かれる経功德讃嘆部分と、二七日に説かれる念仏の勝義性を示す八文について内容を検討していく。

		仏功德讃嘆	その他	経功德讃嘆	その他
初七日	真身・化身 来迎引接	浄土宗論	無量寿経 阿弥陀経		
二七日			観経	念仏の勝義性 を示す八文	
三七日	名号(別号) 光明・寿命	阿弥陀仏 入涅槃説	無量寿経 阿弥陀経		
四七日	三身(惣徳) 白毫(別徳)		観経		
五七日	依報 正報	師資相承	無量寿経		
六七日	名号(通号)	浄土宗論	観経	専雑得失 (五番相対)	

※ ……考察済



……本章にて考察



……未考察



経功德讃嘆の説示構成をみると、初七日・三七日・五七日では『無量寿経』と『阿弥陀経』について、二七日・四七日・六七日では『観経』について説かれるという分類はあるものの、それぞれの経典解釈の内容は重複している部分が少なくない。たとえば『無量寿経』解釈について注目すると、『選択集』では第三章で本願について説かれ、第四章で三輩について説かれ、第五・第六章で流通分について説かれるというように、章段によって扱われるテーマが分かれている。これに対し、『逆修説法』ではテーマを分類して解釈するというような構成の形は取っておらず、各七日でそれぞれ『無量寿経』全体を通して解釈が施される。ただし、各七日の経典解釈の内容をより細かくみていくと、同じテーマに関して全く同じ内容ではなく、それぞれ少しずつ異なっていることがわかる。その相違から、未確立の法然浄土教思想が展開していく様子や、説法という場面性の影響を受けた『逆修説法』における説示傾向を読み解くことができると考えられる。

これまで諸々の浄土教学研究者によって、『逆修説法』における「浄土三部経」解釈が取り上げられ、『選択集』をはじめとする他の法然遺文との比較検討によって、いくつもの法

然浄土教思想に関わる重要な考察がなされてきたことはいまさら述べるまでもない。しかし、『逆修説法』のなかの各七日における説示を比較検討するという研究は多くない。

そこで本章では、『逆修説法』各七日の経功德讃嘆の説示を比較検討し、『逆修説法』に説かれる「浄土三部経」解釈の様相を明らかにしたい。さらに、一七日末尾にまとめられる念仏往生の勝義性を示した八文に着目し、『逆修説法』の念仏論の構造を明らかにしたうえで、その説示構成の意図を考察していきたい。

第一節 『無量寿経』解釈と各七日における相違

まず、『逆修説法』初・三・五七日に説かれる『無量寿経』解釈を明らかにするために、各七日の説示を比較検討していきたい。

代表的な先行研究として、林田康順氏は「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―」で、念仏諸行の勝劣・大小相對について考察するなかで、『逆修説法』の初七日・三七日・五七日の説示を比較検討し、勝劣相對に関しては『逆修説法』全体を通じてはつきりと認めることはできないものの、大小相對に関しては四七日までは認められないが五七日には認めることができる結論づけている²⁾。これは『逆修説法』という一つの教義書のなかで、教学的進展が認められるとする研究として非常に重要なものである。ただし、林田氏の論稿は、『選択集』に至るまでの法然の選択思想の形成という点に着目し、『逆修説法』段階での念仏諸行の勝劣・大小・多少相對三義の確立について検討するものであり、『逆修説法』における『無量寿経』解釈の相違に着目して比較検討するものではない。よって本節では、『逆修説法』に説かれる『無量寿経』解釈全体を改めて比較していきたい。

法然は『逆修説法』五七日のなかで『無量寿経』について説き終わった後に、

惣シテ此ノ双卷無量寿経ニ説念仏往生ノ文有七処^一。一ニ者本願ノ文、二ニ者願成就ノ文、

三ニ者上輩ノ中ノ一向専念ノ文、四ニハ者中輩ノ中ノ一向専念ノ文、五ニハ者下輩ノ中ノ一向専

意ノ文、六ニ者無上功德ノ文、七ニ者特留此経ノ文ナリ也。又此ノ七処ノ文ヲ合シテ為レニ二ト。一

ニ者本願、此ニ撰スレ^二、謂ク初ノ発願ト々成就トナリ也。二ニ者三輩、此ニ撰スレ^三、謂ク上輩

中輩下輩也。又就^テ此ノ下輩ニ有リニ類^一。三ニ者流通、此ニ撰スレ^二、謂ク無上功德ト、特

留此経也。³⁾

と述べ、傍線部にあるように『無量寿経』のなかで念仏を説いている箇所が七箇所あるとし、さらにその七箇所を「本願」（本願・願成就）と「三輩」（上輩・中輩・下輩⁴⁾）と「流通」（無上功德）の文・「特留此経」の文⁵⁾の三つに分類している。この分類は五七日において初めて明確化されるものの、初七日・三七日においても同様にこの三つに関する言及がある。よって『無量寿経』解釈を本願・三輩・流通という三つに整理し、それぞれに関する初・三・五七日における説示をみていく。

第一項 本願について

まず本願についてみていきたい。

【初七日】

初七日では、

無量寿経ニハ初ニ説阿弥陀如来ノ因位ノ本願ヲ、次ニ説ナリ彼ノ仏ノ果位ノ二報莊嚴ヲ。然者此ノ経ニハ説阿弥陀仏ノ修因感果ノ功德ヲ也。則上卷ノ初ニ所ノ説四十願等ハ、彼仏ノ因位ノ發願也。同卷ノ奥及ヒ下卷ノ初ニ所ノ説淨土莊嚴并ニ衆生往生ノ因果ハ、彼ノ仏ノ果位ノ願成就也。一々ノ本誓一々ノ願成就、経文ニ明也、不違アラハ其ニ積スルニ也。⁷

とあり、『無量寿経』には初めに因位の本願が説かれ、次に果位の二報莊嚴（願成就）が説かれ、総じて阿弥陀仏の修因感果が説かれると述べるもの、波線部「具に積するに違はず」とあるように、詳しくは講説する時間がないということで省略されている。初七日ではここまで阿弥陀仏真化ニ身論や淨土宗論について述べられてきており、講説時間が不足していたとも考えられる。いずれにせよ、初七日の説示は、

① 『無量寿経』について

阿弥陀仏の因位の本願と果位の二報莊嚴（修因感果）が説かれること

② 因位の本願

③ 果位の願成就

と『無量寿経』の内容構成を簡単に述べるだけで、具体的な説明はない。

【三七日】

三七日では、まず

次ニ双卷無量寿経者、淨土ノ三部経ノ中ニハ猶此ノ経ヲ為ニ根本ト也。其ノ故ハ一切ノ諸善ハ願ヲ為ニ根本ト。然ニ此経ニハ説テ阿弥陀如来ノ因位ノ願ヲ謂ク、乃往過去久遠無量無數劫ニ有リキレ仏、申シキ世自在王仏ト。其時有リキ一人ノ国王ト。聞テ仏ノ説法ヲ、發シテ無上道心ヲ、捨テ國ヲ棄テ、王ヲ出家シテ成レリ沙門ト、名テ曰キ法藏比丘ト。即詣テ、世自在王仏ノ所ニ一、右ニ遶リ三匝シテ、長跪合掌シテ、奉テ讚シレ仏白シテ言ク、我設テ淨土ヲ欲フレ度ント衆生ヲ一。願ハ為レ我カ説下ヘト経法ヲ。爾ノ時ニ世自在王仏為ニ法藏比丘ノ一、説キニ百一十億ノ諸仏ノ淨土ノ、人天ノ善惡、国土ノ麗妙ヲ、又現シテ之ヲ與ヘ給フ。法藏菩薩聞キ、仏ノ所説ヲ、又見ニ嚴淨之国土ヲ一已テ後チ、五劫ノ間思惟シ取捨シテ、從ニ百一十億ノ淨土ノ中ニ撰取シテ、而設ケニ四十八ノ誓願ヲ一給ヘリ。從ニ百一十億之國中、善惡之中ニハ捨レ惡ヲ取レ善ヲ、麗妙之中ニハ捨テ麗妙ヲ取リ、如レ是取捨シ撰取シテ發下フカ此ノ四十八願ヲ一故ニ、此経ノ同本異訳ノ大阿弥陀経ニハ、此ノ願ヲハ被タリ説カ撰取ノ願ト。⁸

とあり、「淨土三部経」のなかで『無量寿経』こそが根本の経であるとし、その理由として、この経には諸善の根本である阿弥陀仏の因位の本願について説かれているからであるとされる。その後、法藏説話が説明され、世自在王仏の導きによって法藏菩薩が二百一十億国のなかから善惡のなかには惡を捨てて善を取り、麗妙のなかには麗を捨てて妙を取るというように取捨撰取して四十八願を起こしたことを述べ、『大阿弥陀経』には四十八願を撰取の願と説かれることを明かす。続いて、

其ノ撰取之様粗申開候ハ者、先初ノ無三惡趣願者、彼ノ諸仏ノ国土ノ中ニ、撰テ捨シテ有ラハニ三惡道ニ、撰テ取テ無ラニ三惡道ニ而為ニ我カ願ト。次ニ不更惡趣ノ願ト者、撰テ捨テ彼仏國ノ中ニ設ヒ國ノ中ニハ雖レ無ト三惡道ニ、彼ノ國ノ衆生有レ更ヘリ隨ルコト他方ノ三惡道ニ一之國ヲハ、撰下

取テ惣シテ不レ更ニ惡道ニ一之國上而為ニ我カ願ト一也。次ニ悉皆金色ノ願、次ニ無有好醜願、凡ソ一々ノ願皆如レ此ノ可シ知ル。第十八念仏往生ノ願ト者、彼ノ二百一十億ノ諸仏ノ国土ノ中ニ、或ハ有下以テ一布施ヲ一為ル一往生ノ業ト一之國上、或ハ有下持戒及ヒ禪定智惠等、乃至。發菩提心、持經持咒等、孝養父母奉事師長、以如ノ是ノ種々ノ行ヲ一、各為ニ往生ノ行一之國上、或又有下以ニ專称ニ念スルヲ其國ノ教主ノ名号一為ニ往生ノ行ト一之國上。然ニ彼ノ法藏比丘、撰下捨テ、以テニ余行ヲ一為ニ往生ノ行一之國上、撰下取テ以ニ名号一為ニ往生ノ行ト一之國上、立下ヘル下我土ノ往生ノ之行モ如レ是也。次ニ來迎引撰ノ願、係念定生ノ願皆如レ此撰取シテ願シ給ヘリ。9

とあり、法藏菩薩の選択の願について、「無三惡趣の願」・「不更惡趣の願」における法藏菩薩の選取り・選り捨てが説明され、「悉皆金色の願」・「無有好醜の願」・「來迎引撰の願」・「係念定生の願」についても同じように解釈することが述べられる。そして、第十八念仏往生の願については、布施・持戒などの六波羅蜜行や孝養父母・奉事師長などの三福の諸善に説かれるような諸行を往生行とする国を選び捨て、国の教主の名号を称念することを往生行とする国を選び取つて自らの願としたと説いている。さらに、

凡ソ始メ自ニ無三惡趣ノ願一終リ至マテ得ニ三法忍ニ一、思惟選択スルノ之間ニ逕下ヘル五劫ヲ一也。如クレ是選択シ撰取シテ後ニ、詣テ、一仏所ニ一々ニ説キ下レ之。説キ其ノ四十八願ヲ一已テ後、又以レ僞ヲ曰ク。我建ニ超世ノ願ヲ一、必ス至ランニ無上道ニ一、斯願不シハ満足一、誓テ不レ成正覺ヲ一、乃至。斯ノ願若シ尅果セハ、大千心シ感動ス一、虚空ノ諸天人、当ニ雨珍妙ノ花ヲ一。云々。彼ノ比丘説キ一此僞ヲ一竟ルニ、応シテ時ニ普地六種ニ震動シ、天ヨリ雨妙花散ス一其上ニ一、自然ノ音樂聞エ于空中ニ一、又空中ニ讚シテ曰。決定シテ必成ヘシト無上正覺一。然者言フハ彼ノ法藏比丘ノ四十八願ハ一々ニ成就シテ、決定シテ可ト成仏一者、其ノ初發ノ願ノ時キ於世自在王仏ノ御前ニ諸魔龍神八部、一切大衆中ニ兼テ顕レル事也。爾者彼ノ世自在王仏之法ノ中ニハ、法藏菩薩ノ四十八願經トテ受持シ誦シキ之ヲ一。今雖ニ釈迦法ノ中ナリト一、仰テ彼ノ仏ノ願力ヲ一願ハン生ント一彼ノ国ニ者ノハ入ルヘキ一此ノ法藏菩薩ノ四十八願ノ法門ニ一也。即道綽禪師善導和尚等モ、入リ一此法藏菩薩四十八願ノ法門ニ一給也。彼花嚴宗ノ人ハ持ニ花嚴經ヲ一、或ハ三論宗ノ人ハ持ニ般若等ヲ一、或ハ法相宗ノ人ハ持ニ瑜伽唯識ヲ一、或ハ天台宗ノ人ハ持ニ法花一、或ハ善無畏ハ持ニ大日經ヲ一、又金剛智ハ持ニ金剛頂經ヲ一。如レ是ノ各随テ宗ニ持ニ依經依論ヲ一也。今宗トセン一浄土ヲ一入ハ、依テ一此ノ經ニ一可レ持ニ四十八願ノ法門ヲ一也。10

とあり、法藏菩薩が五劫をかけて四十八願を選択した後、世自在王仏の前で「四誓偈」を誓い、それに対し天地が讃嘆し応えたことから、四十八願の成就は前もって約束されていたことであると説く。そしてそれゆえに、阿弥陀仏の願力を仰いでその国に往生することを願う者は、法藏菩薩の四十八願の法門に入るべきであるとし、華嚴宗の人が『華嚴經』、三論宗の人が『般若經』、法相宗の人が『瑜伽唯識』、天台宗の人が『法華經』、善無畏が『大日經』、金剛智が『金剛頂經』を保持するように、それぞれ宗に応じて依りどころとする經論を保つのであって、浄土宗の人は『無量壽經』に依つてこの四十八願を保つべきであると説く。

次に、

持トハニ此經ヲ一者、則持ニ弥陀ノ本願ヲ一者ナリ也。即法藏菩薩ノ四十八願ノ法門也。其ノ四十八願ノ中ニ、以テ第十八ノ念仏往生ノ願ヲ一而為ニ本体ト一也。故ニ善導ノ曰ク、弘誓多門四十八、偏標念仏最為親。云々。念仏往生ト者、源ト從リ一此ノ本願一起レリ。然ハ者觀經弥陀經所レ説念仏往生ノ旨モ、乃至。余ノ諸經ノ中ニ所レ説、皆以テ一此ノ經ニ所レ説本願一為ニ根本

ト也。何ヲ以テカ知ナラハレ之者、觀經ニ所説ク光明撰取ヲ善導釈シ給ニ、唯有念仏蒙光照、当知本願最為強。云々。此釈ノ意ハ者、本願ノ故ニ光明モ撰取スト聞ヘタリ矣。又此ノ經ノ下品上生ニ双ヘテ説ニ聞經ト称仏トヲ、讚シテ称仏ノ功ノミヲ不レ讚下ハ聞經ヲ之所ヲ、善導釈シテ云、望仏願意者、唯勸正念称名一、往生義、疾不レ同ニ雜散之業ト。云々。此レ亦本願ナルカ故ニ讚下フト称仏ヲ聞ヘタリ矣。又釈シ下ニモ同經ノ付属ノ文ヲ、望仏本願意在衆生、一向専称弥陀仏名。云々。此レ亦弥陀ノ本願ナルカ故ニ、釈尊モ付属シ流通シ給ト聞ヘタリ矣。又阿弥陀經ニ所レ説一日七日ノ念仏ヲ、善導讚給ニ、直為弥陀弘誓重、致使凡夫念即生。云々。此レ亦一日七日ノ念仏モ、弥陀ノ本願ノ故ニ往生スト聞タリ矣。乃至。双卷經ノ中ニモ、三輩已下ノ説文ハ皆由ニ本願ニ也。凡ソ不レ限ニ此ノ三部經ノ三ツニ、一切諸經ノ中ニ所レ説之念仏往生ハ皆望テ此ノ經ノ本願ニ説也。例之ニ応シレ知ル矣。11

続いて、

抑法藏菩薩、何ナレ者、捨テ、余行ニ唯以テ称名念仏ヲ而立テ本願ト給ヘルソト云ニ、此ニ有リニ義。一ニ者念仏ハ殊勝ノ功德ナルカ故、二ニ者念仏ハ易カレ行シ故、遍カニ于諸機ニ故。初ニ殊勝功德故ト者、彼ノ仏ハ因果惣別ノ一切ノ萬徳、皆悉ク名号ニ顯カ故ニ、一度モ唱レハ南無阿弥陀仏ト得ニ大善根ヲ也。是以西方要決ニ云、諸仏願行成此果名、但能念レ号具ニ包ニ衆徳、故成大善不レ廢ニ往生。云々。又此ノ經ニ即指シテ一念ヲ讚タリ無上功德ト。然者殊勝ノ大善根ナル故ニ撰テ之ヲ為ニ本願ニ給也ヘル。二ニ易修故者、申コトハ南無阿弥陀仏ト一者、何ナル愚癡ノ者モ、少キモ老タルモ、易ク被カレ申故ニ以テ平等慈悲ノ御意ヲ立ニ其ノ行ト給ヘリ。若シ以テ布施ヲ為下ハ、本願一者、貧窮困乏ノ輩ハ、断ニ往生ノ望ヲ。若シ以テ持戒ヲ為下ハ、本願ト、破戒者無戒類ハ亦可断ニ往生ノ望ヲ。若シ以テ禪定ヲ為ハ本願一者、散乱僣動之輩ハ不レ可ニ往生ス。若シ以テ智恵ヲ為ハ本願ト者、愚癡下智ノ者ハ不レ可ニ往生ス。自余ノ諸行モ准シテ之ニ応シレ知ル。然ニ堪タル布施持戒等ノ諸行ニ者極テ少ク、貧窮破戒散乱愚癡輩ハ甚多シ。爾者以テ上ノ諸行ヲ為ニ本願ト給ハ、者、得ニ往生ヲ者少ク、不レ得ニ往生ノ者多矣。因テ茲ニ法藏菩薩被催平等慈悲ニ、為ニ遍ク撰シカニ一切ヲ、不シテ以テ彼ノ諸行ヲ為ニ往生ノ本願ト上、唯以テ称名念仏ノ一行ヲ為ニ其ノ本願ニ給也。故ニ法照禪師云、(中略)能令ニ瓦礫ヲシテ変シテ成ヒ金。云々。14

とあり、ではなぜ法藏菩薩が余行を捨てて念仏を本願としたのかということについて、傍線部にあるように、念仏は殊勝の功德があるからという理由と、念仏は行じやすくあらゆる人々にいきわたるからという理由の二点をあげている。前者については、阿弥陀仏の一切の万徳がみな名号に備わっているため、一度でも南無阿弥陀仏と称えれば大善根を得るとし、『西方要決』を引用する¹⁵。また『無量寿経』流通分に念仏を無上功德と讃えられることをあげている。後者については、南無阿弥陀仏と称えることとはどのような者でも実践できるので、阿弥陀仏が平等慈悲の心によってその行を立てたとし、もし、布施・持戒・禪定・智恵を本願としたならば貧窮困乏・破戒無戒・散乱僣動・愚痴下智の者は往生でき

ないため、法蔵菩薩はすべての者を救おうとして称名念仏一行を本願としたと説き、法照『五会法事讚』を引用する¹⁶。

最後に、

雖^レ立^ト如^レ此誓願^一、其ノ願不^ハ成^ス就^ニ者、非^ス正^可キ^モ憑^ル。然^レ彼ノ法蔵菩薩ノ願^ハ、一々成就^{シテ}既^ニ成^シ下^{ヘリ}。其中^ニ此ノ念仏往生ノ願成就^ス文^ニ云、諸有衆生聞其名号、信心歡喜乃至一念、至心回向願生彼国、即得往生住不退転。云々。¹⁷

とあり、法蔵菩薩の願はすべて成就していることを述べ、続けて念仏往生の願の成就文をあげるが詳しい説明は省略されている。

これらを整理すれば、

① 『無量寿経』について

阿弥陀仏の因位の本願が説かれるため「浄土三部経」の根本であること

② 因位の本願

A. 四十八願の説明

A・1. 法蔵説話

A・2. 『大阿弥陀経』所説選択の願の説明

A・3. 浄土宗の人は四十八願を保つべきこと

B. 第十八念仏往生の願の説明

B・1. 四十八願のなかで第十八念仏往生の願を根本とすること（『法事讚』）

B・2. 諸経の念仏往生はすべて『無量寿経』の本願を根本とすること（『観経』・『阿弥陀経』の四文と善導の解釈）

B・3. 念仏が選ばれた理由

B・3・1. 念仏の勝行性（万徳所帰の名号）

B・3・2. 念仏の易行性（阿弥陀仏の平等慈悲の心）

③ 果位の願成就

という構成であるとまとめることができる。

【五七日】

五七日では、まず

次無量寿経^ト者、如來說^下教^ヲ事皆為^ニ衆生濟度^ノ也。故^ニ衆生ノ根機區^{ナルカ}故^ニ、仏ノ経^ト教^モ亦無量^{ナリ}。而^ニ今^ノ経^ハ為^ニ往生浄土^ノ説^下衆生往生ノ法^一也。阿弥陀仏ノ修因感果、次第、極樂浄土^ノ報莊嚴之有様委^ク説^キ給^{ヘルモ}、為^レ令^カ勸^テ衆生^一發^サ欣求^ノ心^上也。然^ニ此^ノ経^ノ所^レ説^ハ、説^{ヘル}我等衆生^ノ可^キ往生^一之^ノ旨^上也。¹⁸

とあり、釈尊が衆生濟度のためにさまざまな経を説くなかで、この『無量寿経』は衆生の往生について述べられた經典であるとする。そして、衆生に欣求浄土の心を起こさせるために阿弥陀仏の修因感果について詳しく述べられているとするものの、その詳細は省略され、「我等衆生の往生すべき旨を説きたまえる」とまとめている。次に、

但^積スル^ニ此^ノ経^一、諸師ノ意不同也。今且^ク以^テ善導和尚ノ御意^一心得候^ニ、此^ノ経^ハ偏^ニ説^テ専修念仏ノ旨^一、為^下衆生往生ノ業^ト也。何^ヲ以^テ知^ルナラ^ハレ^レ之^者、先^ツ説^ク彼^ノ因位ノ本願^一中^ニ云^ク、設^レ我得^レ仏、十方衆生、至心信樂欲生我國、乃至十念、若不生者不取正覺。云々。彼^ノ因位法蔵菩薩ノ之^昔、於^テ世自在王^ノ所^トニ、從^リ二百一十億ノ諸

仏ノ妙土ノ中ニ選テ発スニ四十八ノ誓願ヲ一。設テ浄土ヲ一成仏シテ可レ令ムニ衆生ヲシテ々ヒニ「我国ニ一
行業ヲ選テ願ヒ給シニ、全ク不シテ立テ余行ヲ一但立下ヘルニ念仏ノ一行ヲ一也。故ニ大阿弥陀経ニ、
既彼仏ノ願ハ選択シテ立給カ故也。大阿弥陀経トトハニ此経ニ同本異訳ノ経也。 19
とあり、『無量寿経』に関する諸師の解釈は不同であるが、善導の意によればこの経は偏に
専修念仏を説いたものであるとし、その根拠として第十八願の文を引用する。そして、法
蔵菩薩が二百一十億の諸仏国土から選択して四十八願を立て念仏一行を往生行とし、『大阿
弥陀経』に選択の願について説かれることを明かしているが、二七日にみられるような詳
しい説明は省略されている。

その後、

然ニ往生ノ行ヲ、我等カ點カシク今始テ可レ計フ事ニハ不レ候。皆被タルニ定置一事者也。法蔵比丘若
シ悪シク選テ立給ハ者、世自在王仏猶左ノ可レ有ス歟。令シテレ説カニ彼ノ願共トモラ一之後ニ。何ソ授
下記下ハン決定シテ可シトレ成ス。無上正覺ヲ上乎。法蔵菩薩ノ立下テニ彼ノ願ヲ一、兆載永劫ニ間難行
苦行積功累徳シテ、既ニ成仏シ給タレハ者、昔ノ誓願一々ニ不レ可レ疑、而ニ善導和尚引テ此ノ
本願ノ文ヲ一曰ク、若我成仏、十方衆生、称ニ我名号一、下至二十声一、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。云々。 20

とあり、波線部に「往生の行をば我等が點しく今始めて計らう事には候わず。皆定置られ
たる事なり」とあるように、往生の行は我々が考えることではなく、法蔵菩薩により定め
られ世自在王仏によつて認められた、すでに定め置かれた行であると説かれる。そして、
法蔵菩薩がこの願を立ててから兆載永劫の間に難行苦行を重ね、すでに成仏しているのだ
から誓願を疑うべきではないとし、善導『往生礼讃』の文を引用する²¹。さらに、

実ニ我等衆生取テコソニ自力許ニシテ而求メシニ「往生ヲ一、此ノ行等ハ為ランレ叶ヒヤニ私ノ御心ニ一、又
有ラントレ不ヤレ叶不審ニモ覺、往生モ不定ニハ可レ候。申テニ念仏ヲ一願ハンニ往生ヲ一人ハ、非ニ自力
ニテ可ニハニ往生ス一也、只他力ノ往生也。本自唱ヘハニ私ノ定置下フ之名号ヲ一、乃至十声一声ニ
テモ令シテレ生給者、十声一声念仏シテ一定可ケレハコソニ往生ス一、其願成就シ成仏シ給フト云フ道理
ハ候ヘ。然者唯一向ニ仰テニ私ノ願力ヲ一可レ決定ス往生ヲハ一也。以テニ我カ自力ノ強弱ヲ一、不レ
可レ思ニ定トモ不定トモ一²²。

とあり、我々が自力で往生しようとするからこそ念仏という往生行が不審に思われてしま
うのであって、仏が定め置いた名号であるから必ず十声一声の念仏で往生が叶うとし、た
だ仏願力を頼りとして往生すべき旨が述べられている。その後、

彼ノ願成就ノ文ハ在リニ此ノ経ノ下卷一。其ノ文ニ云ク、諸有衆生、聞其名号、信心歡喜乃至一
念、至心廻向願生彼国、則得往生住不退転。云々。凡ソ四十八願莊嚴セリ浄土ヲ一、花池
宝閣キ、無レ非云コトニ願力ニ一。其ノ中ニ独リ不レ可レ疑フニ念仏往生ノ願ヲノミ一。極楽浄土若シ浄土
ナラハ者、念仏往生モ亦決定往生也。 23

とあり、第十八願の成就文をあげ、四十八願の成就により浄土が莊嚴されているのである
から、第十八願による念仏往生も確實であると述べられる。なお、ここで一見唐突に浄土
の莊嚴のことが説かれるのは、五七日の初めに浄土の二報莊嚴について「阿弥陀仏の願成
就による功德である」と説いた²⁴流れから、念仏往生の願も間違いなく成就しているとわ
かりやすく示すためであるとみてとれる。

これを整理すれば、

① 『無量寿経』について

- A. 衆生の往生浄土のために阿弥陀仏の修因感果と浄土の二報莊嚴を説くこと
- B. 衆生の往生の実践行として専修念仏の旨（第十八願）を説くこと

② 因位の本願

- A. 四十八願の説明（概説）
- B. 第十八念仏往生の願の説明
 - B・1. 念仏はすでに定め置かれ、必ず成就している往生行であること
 - B・2. 自力ではなく他力に任せて往生すべきこと

③ 果位の願成就

という構成であるとまとめることができる。

以上、各七日における本願についての説示をみてきたが、初七日については『無量寿経』の内容について簡単に述べられるだけで、説示分量が少ないため、以下三七日と五七日に限って比較検討していきたい。

三七日と五七日の説示の流れは基本的に同じであるが、詳しくみてみると少なからぬ相違があるので検討していきたい。まず初めに①で『無量寿経』とはどのような経典であるかが示される。三七日では、『無量寿経』には一切諸善の根本となる阿弥陀仏の願が説かれているため、「浄土三部経」の根本であると述べられる。対して五七日では、『無量寿経』は衆生の往生を主旨とした経典であり、衆生に欣求浄土の心を起こさせるために阿弥陀仏の修因感果と浄土の二報莊嚴について説かれているとし、衆生の往生の実践行として第十八念仏往生の願が説かれることを初めに述べている。

続いて、②で因位の本願について説かれる。まずAで四十八願に関する解釈があるが、三七日では法蔵説話を述べた後、『大阿弥陀経』に説かれる選択の語意について、四十八願の諸相に言及しながら説かれ、浄土宗の人は四十八願を保つべきことを述べるといふ非常に丁寧な説明となっている。これ対して五七日では、四十八願に関する詳しい説明は省略され、第十八願に焦点を当てて説かれている。このように、五七日の説示はより念仏論に限定した説き方になっていることがわかる。四十八願に関する詳しい説明を設けていないのは、単に繰り返すことになることを避けたとも考えられるが、『無量寿経』の要旨が念仏にあるということにより明確に示すためとも考えられる。

そして、肝心の念仏論の内容にあたる第十八願について説いたBの説示は、三七日と五七日で大きく異なっている。三七日では、四十八願のなかでも第十八願を根本とするとし、諸経に説かれる念仏往生はすべて『無量寿経』の本願を根本とする説かれ、『観経』・『阿弥陀経』から四文を引用し、さらにそれに対する善導の解釈をあげてその証左としている。この説示部分は、二七日末尾に説かれる八文との関係性が認められるため、本章第四節において改めて考察したい。このような第十八願に関する記述は五七日にはなく、やはり三七日の方が丁寧な説明であるとみてとれる。

さらにここまでの解釈を受け、「なぜ阿弥陀仏は念仏一行を選択し本願行としたのか」という問いに対する答えにあたる部分を比較してみると、三七日では念仏の勝行性と易行性について述べるのに対し、五七日では我々の考えの及ぶところではないので、ただ仏によって定められた念仏の一行を信じ他力に任せることが述べられる。この三七日の説示については、林田氏の論文²³でも詳細に考察されているように、念仏の勝行説・易行説に留ま

るものであって、念仏諸行の勝劣義・難易義というところまでは説かれていないとみてとれる。これに対し、五七日の説示は『選択集』に説かれる選択本願念仏義とも形を異にしており、勝劣義・難易義といった面からは考察できないが、阿弥陀仏の選択について疑いの心を起こすことのないよう促すものである。これにより、念仏一行を本願となすことは、衆生の選び取りではなく阿弥陀仏の選択であるということが実に明確に示されている。すなわち、この『逆修説法』三七日時点で経疏を典拠とした念仏諸行の勝劣義・難易義という明確な提示ができず、それでは念仏一行に励むべき理由として少し弱いと考えた法然は、五七日においては、念仏が勝易の行であるというような理論的説明を離れ、ただ我々には測ることのできない甚大な仏意によって選択された行が念仏であり、それこそが我々が念仏を行すべき唯一無二の理由として提示したのである。

そして、この本来我々が測ることのできない仏意を推し測って、三七日の念仏勝易説に組み込んだものが、まさに「聖意測り難し」として勝劣義と難易義を述べた『選択集』第三章段の説示であると考えられる。つまり、『逆修説法』三七日の念仏勝易説が、『選択集』第三章段に説かれる念仏諸行の勝劣義・難易義へと思想展開するにあたっては、『西方要決』や『五会法事讚』に縛られることなく仏意を推し測ることが求められ、ゆえにこの五七日の説示は、『選択集』に説かれる念仏実践理論体系を構築するために必要な段階であったといえよう。

また続けて、③果位の願成就に着目すると、三七日では四十八願の成就のうちの一つとして念仏往生願成就について説かれるのに対し、五七日はより十八願のみに特化し、四十八願の成就を理由として、十八願の成就も確実とする説示構成である。ここにもやはり、十八願に特に焦点をあてる五七日の説示の特徴をみてとることができる。

ここまで『無量寿経』に説かれる本願に関する三七日と五七日の説示の相違をみてきたが、②のBの念仏論における両者の説示の相違と、①の『無量寿経』総論・②のAの四十八願の説明・③果位の願成就における両者の説示の相違は、少し性質が異なると考えられる。前者の相違は、「どうして念仏が選択されたのか」という同じ疑問点から発せられた答えであり、三七日で説いたものを五七日で修正しているとみてとれる。つまり、これは法然が「逆修法会」における説法のなかで、自身の念仏論についてどのように説けばより正確に伝わるのか懸命に考えた結果、法然の念仏論自体が展開して深まりをみせた痕跡であると捉えることができよう。

これに対して、後者の相違にみられるように、五七日において四十八願にあえて深く触れず、十八願のみに特化した説示が展開されるのは、決して法然の四十八願に対する認識が変化したわけではない。その証拠に、五七日の果位の願成就では、四十八願がすべて成就していることを十八願成就の根拠とする論がある。これは法然の思想的展開ではなく、逆修法会の説法が進むにつれ、説示の関心を「一切諸善」からより「念仏一行」へと収斂させていこうとする法然の説示傾向を示しているとみてとるのが適切ではないかと考えられる。すなわち、『逆修説法』内における各七日の間の説示の相違には、(1)法然の思想的展開と(2)法然の説示傾向という二つの意があると受け取れる。

第二項 三輩について

次に三輩についてみていきたい。

【初七日】

初七日では、

其中ニ説ハ「衆生往生ノ因果」者、則チ念仏往生ノ願成就之諸有衆生聞其名号ノ文、及ヒ三輩ノ文是也。若シ依ハ「善導ノ御意」者、就テ此三輩ノ業因ニ、可レ立ニ正雜二行ヲ。就テ正行ニ亦有レ一、正定ト助業ト也。三輩俱ニ云ヘルハ二一向専念ト者、則正定業也。順スルカ「彼ノ仏ノ本願」故ニ、又其ノ外ニ有リ「助業」一、有リ「雜行」一。開クニ經ノ文ヲ、当リ「觀經疏ノ正雜二行」ニ。此中ニ中輩ノ文ニ有「起立塔像ノ句」一。其ノ像ハ者、經文ニハ雖レ不ト見「何ノ佛像」云ト、懷感禪師ノ群疑論ニ、立ル「都率ト西方ト十五ノ同義」中ニ、有リ「造像同ト云之義」一、積ルニ其ヲ「造ル」彌陀形像「之証拠」ニ、引ケリ「此ノ中輩ノ起立塔像ノ文」ヲ。故ニ知ヌ、彼ノ像ト者是レ彌陀ノ形像、往生ノ助業也ト云ヘリ。26

とあり、『無量寿經』のなかで衆生の往生の因果について説かれるのは念仏往生の願成就文と三輩の文であるとする。そして、善導に依つて三輩のなかに正雜二行・正助二業を立てることができるとし、三輩すべてにおいて説かれる一向専念は正定業で、中輩に説かれる起立塔像は助業であると述べている。続いて、

凡ソ此ノ三輩ノ中ニ各雖レ説ト「菩提心等ノ余善」一、望「上ノ本願」一、專在「令ムル」レ称「念」彌陀「名号」ヲ。故ニ云ヘリ「二一向専念ト」。上ノ本願ト者、指「四十八願ノ中ノ第十八願」一也。一向ノ之言ハ、對スルニ二向三向ニ之義也。若シ念仏ノ外ニ並テ修ハ「余善」者、可キ背クニ一向ノ義ニ一也。求シ「往生」人、專ラ依テ「此ノ經」一、必ス可レ意得此ノ旨「一」也。27

とあり、波線部「上の本願に望むれば、専ら弥陀の名号を称念せしむるに在り」と善導『觀經疏』の取意文を引き、弥陀の本願に依るならば、念仏以外の余善を修することなく、一向に念仏一行に励むべきであると述べている²⁸。

これをまとめれば、

①三輩の説明

衆生の往生の業因を説くこと

②三輩に正雜二行・正助二業を立てられ、余善は助業であること（助正の義）

③一向の義に依つて、念仏一行に励むべきこと（一向専念）

という構成である。ここには『選択集』に説かれるような「廃助傍の三義」について述べられることはない²⁹が、もし仮に当てはめるとすれば、②は助正の義であるといえよう。対して③は廢立の義の根拠となる部分ではあるものの、「余行は廢捨のために説かれる」とまでは言及されていないことに留意したい。

【三七日】

三七日では、

次ニ三輩往生ハ皆一向専念無量寿仏。云云。此ノ中ニ雖レ有ト「菩提心等ノ諸善」一、望「上ノ本願」一、願「二」者、一向「專」念「彼」名号「一」也。例ハ如シ「彼觀經ノ疏」ニ「積」シテ云カ「一」。上來雖レ説ト「定散兩門ノ之益」一、望「メ」ハ「仏本願」一者、意ハ在「衆生」ラシテ一向ニ專ラ称ムルニ「彌陀仏ノ名」一。云々。望仏本願ト者、指此ノ三輩ノ中一向専念ヲ一也。30

とあり、三輩往生とはすべて一向専念無量寿仏であると述べ、初七日と同様に波線部『観經疏』の引文があり、三輩には菩提心などの諸善が説かれるものの、本願に従うならば一向に念仏を修すべき旨が説かれる。つまり三七日では初七日の②の助正の義に当たる説示はなく、

①三輩の説明

すべて「一向専念無量寿仏」であること

③一向の義に依つて、念仏一行に励むべきこと（一向専念）のみが説かれる。

【五七日】

五七日では、

次ニ往生ノ業因ハ雖レ定ト念仏ノ一行ヲ、隨行者ノ根性ニ有ニ上中下。故ニ遂タリニ三輩ノ往生。即上輩ノ文ニ云ク、其ノ上輩者捨テ家ヲ棄テ欲ヲ、而作ナリ沙門ト、発シテ菩提心ヲ、一向ニ専ラ念ニ無量寿仏ヲ。云々。中輩ノ文ニ云ク、雖トモレ能ハ三行シテ作ルコト沙門ト、大ニ修シテ功德ヲ、当ニ發シテ無上菩提之心ヲ、一向ニ専ラ念ス中無量寿仏ヲ上。下輩ノ文ニ云ク、不能作シ修コト功德ヲ、当ニ發シテ無上菩提之心ヲ、一向ニ専ラ意ヲ乃至十念、々々無量寿仏。云々。当座ノ導師、私ニ作りニ積ヲ候。此ノ三輩ノ文中ニ雖レ挙ト菩提心等ノ余行、望ニ上ノ仏ノ本願ノ意、一在リ衆生ヲテ一向ニ専ラ念スルニ無量寿仏ヲ。故ニ云ニ一向ト。即又觀念法門ニ善導釈シテ曰ク、此ノ經ノ下卷ノ初ニ云ク、仏説一切衆生根性不同、有上中下、隨其根性皆勸專念無量寿仏ノ名ヲ、其人命欲終時、仏与聖衆自来迎摂尽得往生。已上。此ノ積ノ心ハ三輩俱ニ念仏往生也。誠ニ一向ノ言ハ捨レ余ラ之詞也。例ハ如ニ五天竺ノ三ノ寺ノ一。一ニハ一向大乘寺、二ニハ一向小乗寺、三ニハ大小兼行寺。此ノ一向大乘寺ノ中ニハ無シテ学ニ小乗ヲ、一向小乗寺ニハ無シテ学スルコト大乘ヲ、大小兼行寺ノ中ニハ大小兼俱ニ兼学スル也。大小ノ両寺ニハ俱ニ安ク一向ノ言ヲ、兼タルレテ寺ニハ不安カ一向ノ言ヲ。以テレ之意得ヘ候ニ、今經ノ中一向ノ言モ亦爾ナリ。若シ念仏ノ外ニ兼ハ余行ヲ者、即非一向ニ。准ニ彼ノ寺ニ者可シニ云フ兼行ト。既ニ云フ一向ト。可レ知捨トテフコトヲ諸行ヲ。31

とあり、往生のための行は念仏一行であるが、行者の機根に上中下の三段階があるため『無量寿經』に三輩往生が説かれるとし、經文が引用される。そして、導師である法然自身の解釈とし、やはり波線部「上の本願に望むれば」の一文に依り、阿弥陀仏の本願に従つて一向に念仏を修すべき旨が説かれる。また、『觀念法門』を引用し、三輩はすべて念仏往生と解釈すべきであると説く³²。さらに、五天竺の三寺の譬えにより、一向という言葉はその余を捨てるといふ意であると解釈する。その後、

但此ノ三輩ノ文中ニ就テ、説ニ余行ヲ有リニ三意。一ニ者為レ令下捨テ諸行ヲ歸中念仏ニ上、並テ説ニ余行ト、於テ念仏ニ置ニ一向ノ言ヲ。二ニ者為レ助ニ念仏ヲ、説ニ諸善ヲ。三ニ者為ニ念仏ト与ニ諸行ニ並ヘ示サンカ有コトヲ三品ノ差別ト、説ク諸行ヲ。此ノ三義ノ中ニハ、但初ノ義ヲ為レ正ト。後ノ二ハ傍義也。33

とあり、三輩のなかに余行が説かれる理由として、一つめに諸行を捨てて念仏に帰依させるため、二つめに念仏を助けるため、三つめに念仏と諸行にともに三品の区別があることを示すためという三意をあげ、この三つのうち初めの解釈が正義であつて残りは傍義であると説く、これは『選択集』所説「廢助傍の三義」につながる説示である。

これをまとめるとすれば、

① 三輩の説明

往生行は念仏一行であるが、衆生の機根に区別があるため説かれること（経文引用）

③ 一向の義に依って、念仏一行に励むべきこと（一向専念）

A. 一向の説明（五天竺三寺の譬え）

B. 廃助傍の三義につながる説

となる。

以上、各七日を比較したい。まず、初七日では、①の三輩の説明で衆生の往生の因果を示すとされ、三輩に正雜二行・正助二業があることが明かされ、特に起立塔像の功德をあげて、諸善は正定業である念仏を支える助業であることが示される。その後③念仏一行に専修すべきことを説いている。ここで中輩の「起立塔像」について特にピックアップされるのは、逆修の所作としての供仏に配慮することと考えられる。初七日の仏功德讃嘆では、外記禪門が来迎引接の阿弥陀仏像を供養する様子が描かれている。しかし、起立塔像が助業であることを説いた直後に、一向専念に励むべしと説く初七日の説示は、説得力がないように感じられる。

これを受けて三七日では、①で三輩はすべて一向専念無量寿仏であるとし、その後も余行のことは触れず一向に念仏すべき旨だけを述べ、三輩の要点をわかりやすく述べている。また、初七日では②助正の義として供仏の功德について説いた後に③一向専念があったため説得力に欠けたが、三七日では③のみがより明確に示されている。ただし、その内容は初七日と大きく異なることはないため、この初七日と三七日の説示の相違は、説法が進むにつれてより念仏一行に収斂させて説こうとする（2）法然の説示傾向による相違とみてとることができる。

これに対し五七日では、①の三輩の説明で、往生行は念仏一行であるが、行者の機根に上中下があるため三輩が説かれるとし、初めて経文が引用される。これは三七日と異なるが、その後すぐに『観経疏』「望仏本願意」の文を引き、三輩の要旨は一向専念であると述べる部分は三七日と一致する。よって、ここでは三七日で説法時間などの都合により説けなかった経文の引用部を、五七日で（3）内容の補足を行っているために生じた相違であると考えられる。その後、③のAで一向の語についての詳しい説明があり、さらにBで廃助傍の三義につながる説が示される。三七日まででは余行が述べられる理由としては初七日に②助正の義が示されるだけで、あとは『観経疏』「望仏本願意」の文を根拠として一向専念が説かれていた。しかし、五七日で初めて「一向の言は余を捨つるの詞なり」と示され、そこから余行が説かれる理由として三意をあげ、そのなかでも廃立が正義であるとして、三輩の要旨は一向専念にあるということを確認している。この初・三七日の説示から五七日の説示への変化は、三輩に余行が説かれる理由についてより深く考えた法然が、助正の義よりも廃立の義が先に立つべきと考え直した結果、修正・補足されて示されたものであると捉えられるため、（1）法然の思想的展開であるといえよう。そして、この五七日の説示はさらに修正され、いうまでもなく『選択集』第四章段の廃助傍の三義へと引き継がれるのである^{3,4}。

第三項 流通分について

次に『無量寿経』の流通分に関する説示をみていきたい。

【初七日】

初七日には、流通分についての言及はみられない。

【三七日】

三七日では、

次ニ至テ_二流通_一、云々。其有得聞彼ノ仏名号、歡喜踊躍乃至一念、当知、此人為得大利、即是具足無上功德。云々。善導ノ御意ハ、上尽一形下至一念之無上功德也。依ハ_二余師_一、意者、但奉テ_レ少ヲ而況スル_レ多_ニ也。云々。³⁵

とあり、まず「無上功德」の文を引用し、一生の念仏からたった一念の念仏まで無上の功德であるとする善導の解釈をあげる³⁶。

次に、

次ニ当来之世経道滅尽、我以慈悲哀愍、特留此経止住百歳、其有衆生值此経者、随意所願皆可得度。云々。以テ_二此ノ末法萬年後、三宝滅尽時ノ往生_一ヲ而思_ニ、蹟ス_ニ一向專念ノ往生ノ義_一也。其ノ故ハ説_レ善提心_ヲ經皆ナ滅_レテ者、依テカ_レ何_ニ知_ニ善提心之行相_一。

大小ノ戒経皆失シテハ依_レ何持_タン_ニ二百五十戒_ヲモ。不シケ_レハ_レ有_ル「_レ佛像_一」者、造像起塔ノ善根_モ不_レ可有。乃至持経持咒等_モ亦如_レ此。爾ノ時尚_ヲ一念ス_ルニ往生ス_ルニハ即善導云ク、爾時聞一念皆当得生彼。云々。以テ_レ彼ヲ思_ニ今_レ念仏ノ行者_ハ更_ニ於_ニ余ノ善根_ニ不_スモ_レ具_ニ一塵_一、決定シテ可_ニ往生_ス一也。然者不_シテハ_レ發_レ善提心_一争カ可_キ一往生_ス、不_シテハ_レ持_レ戒_ヲ何可_キ一往生_一、無_シテハ_レ智恵_一者不_ルニテ_ニ意得_レ此ノ経候_ヲ也。懷感禪師釈ルニ此ノ文_ヲ云_ヘリ_ト説戒受戒_モ皆不_レ可_レ成、甚深ノ大乘_モ不_レ可_レ知、故_ニ先_ニタチ_ニ隱没_シテ不_ニ世_ニ行_ナハ_レ一、但念仏ノミ易シ_レ覺_リ、淺識ノ凡愚尚_ヲ能_ク修習_シテ可_ト得_ル中利益_上。云々。実ニ戒法滅_シナハ_レ者、不_レ可_レ有_レ持戒_一。大乘皆滅_ナハ_レ不_レ可_レ有_レ發_レ善提心_一誦誦大乘_モ云事明也。既_ニ云_ヘリ_ト淺識凡愚_ト、応_ニ知_レ、非_ハ「_レ智恵_一」云事_ヲ。如_レ此輩_ノ、但修_シテ_レ称名念仏一行_ヲ、至_マテ_ニ一声_ニ可_ト一往生_ニ云也。是_レ亦弥陀本願ノ故也。即彼ノ本願之遠_ク撰_スル_ニ一切_ヲ「_レ義_ナリ也_」。³⁷

とあり、「特留此経」の文を引用し、三宝が滅尽してしまえば善提心や戒を知るための経も滅びてしまうのだから、当然そのような余善自体も滅びてしまっているはずであり、それでも念仏により往生が遂げられるということは、余善なくして一向專念だけで往生が叶うという意に他ならないとする。そして、善提心や持戒がなければ往生できないという人はこの『無量寿経』の意を理解していないと述べ、懷感『群疑論』を引用して、浅はかでもかな者でも称名念仏一行によつて往生が叶うと説く。最後に、念仏で往生できるのは弥陀の本願であるからだとしている。

まとめれば、

① 「無上功德」の文

一生の念仏から一念の念仏まで無上の功德であること

② 「特留此経」の文

A. 余善が滅びても念仏のみで往生が叶うこと

- A・1. 余善がないと往生できないとするのは誤りであること、『群疑論』引用)
 A・2. 念仏が弥陀の本願であるためどんな者でも往生できること
 となる。

【五七日】

五七日では、

次ニ此ノ經ノ流通分ノ中ニ説テ云ク、仏語弥勒、其有得聞彼仏名号、歡喜踊躍乃至一念、当知、此人為得大利、即是具足、無上功德。已上。上ノ三輩ノ文中ニ雖レ説ト「念仏ノ外ニ諸功德ヲ、不レ讚余善ヲ、但奉念仏ノ一善ヲ、讚嘆シテ無上功德」流通未來ニ。念仏ノ功德ノ勝タルコト「于余ノ功德ニ明也。大利ト者、対スル小利ニ之言也。無上ト者、無キ此ノ功德ノ上タル之功德ハ」之義也。既ニ指シテ「一念ヲ云」大利ト、亦云フ「無上ト」。況ヤニ「一念三念乃至十念ヲヤ乎。何ニ況ヤ百念千念乃至萬念ヲヤ乎。是レ則舉テ小ヲ況レ多也。以ニ此文ヲ」余行ト与「念仏」相對意得ルニ、念仏ハ即大利也、余行ハ即小利也。念仏ハ亦無上也、余行ハ亦有上也。

惣シテ願ニ往生ヲ一人、何ッ捨テ、無上大利ノ念仏一、而執セン「有上小利ノ余行ヲ」乎。38

とあり、「無上功德」の文をあげたあとに、三輩のなかで念仏だけが無上功德と讃嘆されるのであつて、余善よりも功德が勝れているのは明らかであるとしている。そして一念を指して大利・無上と説かれることをあげてその意を説いた後、波線部のように念仏は大利・無上であり、諸行は小利・有上であるとする対比がある。

次に、

次ニ此ノ經ノ下卷ノ奥ニ云ク、当来之世経道滅尽、我以慈悲哀愍特留此経止住百歳、其有衆生値此経者、随意所願皆可得度。云々。善導釈シテ此文ヲ云ク、萬年三宝滅、此経住百年、爾時間一念、皆当得生彼。云々。釈尊ノ遺法ニ有三時ノ差別一、正法像法末法也。其ノ正法一千年ノ間ハ、教行証ノ三ツ俱ニ具足セリ、如ク教而行シテ隨テ得レ証ヲ。像法一千年ノ間ハ有テ教行無シ証、隨テ教ニ雖モ行ト無シ得コト「悉地」ト。末法萬年ノ間ハ有テ教ノミ無シ行証一、僅ニ雖ニ教許残タリト、無シ如ク教ノ而行ル者一、雖シ行スト亦無得証ノ者一。夫レ末法萬年ノ滿後ハ、如来ノ遺教皆失シ、住持ノ三宝悉ク滅スヘシ。凡ソ無ク「仏像経卷」一、無ク「剃リ頭ヲ染タル」衣ヲ僧モ一、仏法ト云事ハ不可聞ク「名字」タニモ一。然ニ爾時マテ但此ノ双卷無量寿経一部ニ卷許残リ留テ、百年マテ在シテ世ニ濟シ度シ下フ衆生ヲ一事、殊ニ哀ニ覺ヘ候。39

とあり、「特留此経」の文を引用し、善導『往生礼讚』の「万年三宝滅」の文40をあげた後、正像末の三時について説明し、末法万年の後にも『無量寿経』だけが残つて衆生を救済するのは大変ありがたいことであると述べる。そして、

花嚴経モ涅槃経モ、凡ソ大小権実ノ一切ノ諸経、乃至大日金剛等ノ真言秘密之諸経モ、皆悉ク滅タラン時、但此ノ経許リ留リ給事ハ何事ニ歟ト覺ヘ候。釈尊以テ慈悲ヲ「留給事、定テ深意候覽。仏智実ニ難レ測矣。応ヘシ」但阿弥陀仏ノ機縁深ク「于此ノ界ノ衆生ニ」坐マス故ニ、釈迦大師「留ナル中於彼ノ仏ノ本願」上矣。就テ此ノ文ニ「而案」候ニ、有「四ノ意」a. 一聖道ノ得脱ハ「機縁浅ク、浄土ノ機縁ハ深シ。故ニ説ケルニ三乗一乗ノ得度ヲ」之諸経ハ先タテ滅シ、但説ク「一念十念ノ往生ヲ」此経許リ可レ留ル。b. 二ニハ就「テモ」往生ニ「十方浄土ハ機縁浅ク、西方浄土ハ機縁深シ。故ニ勸タル」十方浄土ヲ「之諸経ハ皆滅シテ、勸タル」西方往生ヲ「之此経独可レ留。c. 三ニハ都率之上生ハ機縁浅ク、極楽之往生ハ機縁深シ。故ニ上生心地ノ勸都率」之諸経ハ皆滅シテ、勸極楽ニ之此ノ経独可レ留。d. 四ニ諸行ノ往生ハ機縁浅ク、念仏往生ハ機縁深シ。故ニ説「諸行ヲ」

之諸經ハ皆滅シ、説念仏ヲ之此経独リ可レ留。此ノ四義ノ中ニハ、眞実ニハ第四十八ノ願ノ念仏
往生ノミ可ト云レ留之義正義ニテ候也。 41

とあり、なぜ全ての経が滅びた後もこの『無量寿経』のみ残るのかということについて、
波線部「仏智実に測り難し」としながらも、阿弥陀仏とこの世界の衆生との機縁が深いこと
で釈尊が慈悲によつて阿弥陀仏の本願を留め置いたと解釈し、その機縁が深いということ
について、a. 聖道門の得脱は機縁が浅く浄土の往生は機縁が深い、b. 十方浄土への往
生は機縁が浅く西方浄土への往生は機縁が深い、c. 都卒の上生は機縁が浅く極楽の往生
は機縁が深い、d. 諸行往生は機縁が浅く念仏往生は機縁が深いという四義をあげ、この
なかで第四の義を正義としている。さらに、

被タル説「特留止経止住百歳ト者、唯此ノ二軸ノ経卷独リ可シト残聞テ候。然モ而実ニハ経ハ
雖トモレ失ト、但念仏ノ一門許リ留テ、百年可レ有平ト覚候。彼ノ秦ノ始皇焼レ書ヲ埋シレ儒ヲ之時、
毛詩許リ残タリト申事ノ候。其レモ文ハ被トモレ焼、詩ハ留テ在レ口ニ申テ、詩ヲ人々ノ暗ニ覚ヘタリ、
故毛詩許リハ残タリト申事ノ候。以テレ之意得候ニ此経留テ百年可ト在申モ、経卷ハ皆隠没ストモ
南無阿弥陀仏ト云事ハ、留テ于人ノ口ニ百年ニテモ聞伝事ト覚候。経ト者亦所説ノ法ヲ申ス事ナ
レハ者、此ノ経ハ独リ説念仏ノ一法ヲ一。然者爾時間一念皆当得生彼ト善導モ積シ給ル也。此レ
秘藏ノ義也。輒ク不レ可申ス。 42

とあり、「特留此経」の真意として、秦の始皇帝の焚書坑儒のときに『毛詩』だけは人々が
暗記していたため残ったように、『無量寿経』自体はなくなつたとしても念仏は人々の口に
残るといふことであると述べ、波線部にあるようにこれを「秘藏の義」であるとしている。
まとめれば、

① 「無上功德」の文

A. 念仏は大利・無上であり、余行は小利・有上であること（念仏諸行相對）

② 「特留此経」の文（『往生礼讚』引用）

A. 正像末の三時の説明

B. 「特留此経」の理由

B・1. 念仏は機縁が深いから

B・1・1. 念仏の機縁を示す四意

B・2. 『無量寿経』がなくなつても念仏が人の口に残るから（秘藏の義）

となる。

以上、三七日と五七日の説示を比較検討すると、まず①無上功德の文に関する両者の相
違については、前述の林田氏の論文に指摘された大小義の明言であつて（1）法然の思想
的展開とみることができる。詳説は省略する。

続く②特留此経の文に関する説示部分は、三七日では菩提心や余善が減びてしまつても
念仏による往生は残るといふ解釈から、念仏一行による往生が証明されていると読み取つ
ている。これは「本願」解釈において念仏一行が選択されたことを説き、「三輩」解釈で一
向専念に励む旨を説いたのと同じ、念仏の諸行に対する勝義性を立証する論理構造である。
これに対し五七日では、すべての経が滅びた末法万年の後にも『無量寿経』だけが残るの
はなぜかという点について考察されている。「特留此経」の説明としては、今こゝで重ねて
念仏一行による往生を説くよりも、なぜ念仏のみが残るのかを説いた方が適切であると考

えられる。そして、五七日の②のB・1に説かれる念仏の機縁を示す四意は『選択集』第六章段へと引き継がれる。

また、五七日の②のB・2に説かれる『無量寿経』は滅びてしまっても念仏は残るとする「秘蔵の義」は、『選択集』にもみられない説示である。これは外記禅門に対する説法という『逆修説法』の極めて限定的な環境であるからこそ説かれたといえるのではないか⁴³。法然は『無量寿経』のみが末法の後も残ることについて種々考察しているが、やはり「仏智実に測り難し」であって、どれも確信的なものではなかったと考えられる。ただし、たとえ『無量寿経』が滅びてしまったとしても、念仏だけは人の口に残るといふことについては、確信を持っていたのであろう。だからこそ、『選択集』のようなしつかりと教理的に体系化された教義書には明示されないものの、『逆修説法』では善導の「爾時間一念」の文を独自に解釈し、「秘蔵の義」として説いたのではないかと推察できる。これは逆説的に、『逆修説法』が説かれた環境が法然にとって本音を隠さずに説くことができたような、法然浄土教的に洗練された場であったということの証明にも繋がるかとみてとれる。

なお、『選択集』では、第五章段に「無上功德」の文を引文として念仏諸行の大小相対が説かれる⁴⁴が、第三章段の勝劣義と同様「聖意測り難し」としたうえで論が展開されている。『逆修説法』五七日では「特留此経」の解釈に「仏智実に測り難し」とあるが、『選択集』ではこの部分と「無上功德」の文を結びつけて大小相対を示しているとみてとれる。このように、『選択集』で法然は、自身の念仏実践論の中枢をなす念仏諸行相対三義を説くにあたっては慎重に論を展開しており、勝劣義・大小義に関しては念仏を勝・大利とする典拠は認められるものの、諸行を劣・小利とする明確な典拠がないため、「聖意測り難し」と断りを入れている⁴⁵。加えて、この「聖意測り難し」の語は『選択集』撰述時点で典拠が明確ではないことに困窮した法然が、体裁を保つために咄嗟に挿入したという類の語ではなく、『逆修説法』時点から推敲を重ねたうえで取り込まれた一節であることがわかる。そして、第六章段には「特留此経」の文を引文として「選択留教」について説かれており、ここでは「聖意測り難し」の語は消え、『逆修説法』で「秘蔵の義」とされた『無量寿経』自体ではなく念仏のみが残るとする説が、「末法万年後余行悉滅特留念仏之文」⁴⁶という篇目として昇華されていることを知るのである。

いずれにせよ、三七日では「特留此経」の文を念仏のみで往生が叶う根拠の一つとして捉えているが、なぜ『無量寿経』のみが経道滅尽の後も残るのかということについては説かれておらず、五七日でその理由について詳しく説かれるという構成になっている。三七日の『無量寿経』解釈は、「本願」「三輩」「流通分」のすべてを通して念仏が諸行に対して勝れていると示すことを主題としてみるととれる。これは二七日末尾に説かれる念仏往生が諸行往生に勝ることを示す部分の補足であり、後に『選択集』第十六章段に説かれる八種選択のうち「選択本願」「選択讚歎」「選択留教」へと組み込まれていく概念である。ただし、「特留此経」の文の説明としては、なぜ『無量寿経』だけが残るのかという解釈は不可欠であるため、五七日で(3)内容の補足を行っていると考えられる。一方で、五七日にも「特留此経」の文が念仏往生の勝義性を示す根拠の一つとなるという概念は存在するはずであるため、ここにそのことが説かれたいのは三七日で説かれた(4)内容の省略であるとみられる。

ここまでの『無量寿経』解釈に関する比較検討の要旨をまとめると、各七日の説示の相違には、

- (1) 法然の思想的展開
- (2) 法然の説示傾向
- (3) 内容の補足
- (4) 内容の省略

という四意があると考えられる。(2)法然の説示傾向とは、逆修法会の説法が進むにつれ、広く仏教に通じる諸善について解釈を施そうという姿勢から、次第に念仏一行についての解釈に特化していくことで、諸功德を念仏一行に収斂しようとする説示姿勢である。『無量寿経』解釈のみならず、『観経』・『阿弥陀経』解釈においても同様の視点を持ち込むことができるであろう。これを踏まえて本願・三輩・流通分の説示の相違について考察すると以下のようまとめられる。

①本願については、念仏が勝易の行であるとする三七日の説示と阿弥陀仏の選び取りを明確に示す三七日の説示の相違は、(1)法然の思想的展開であると考えられる。一方、三七日で四十八願全体について説かれるのに対し、五七日では十八願のみに特化して説かれるという相違は、(2)法然の説示傾向によるものと考えられる。

②三輩については、初七日で説かれていた助正の義が三七日において省略されるという相違は(2)法然の説示傾向によるものと考えられる。また、初・三七日で経文が引かれず、五七日で初めて経文引用があるのは(3)内容の補足である。一方、五七日においてそれまでに説かれなかった一向に関する解釈と廃助傍の三義につながる説があるのは、(1)法然の思想的展開であると考えられる。

③流通分については、「無上功德」の文の解釈において、五七日にのみ念仏諸行の大小相対が説かれるのは、(1)法然の思想的展開であると考えられる。一方、「特留此経」の文の解釈において、三七日で説かれなかった『無量寿経』のみが残るとされる理由が五七日に説かれるのは、(3)内容の補足であり、また三七日で「特留此経」の文が念仏一行による往生を証明すると説かれる部分が五七日にないのは、(4)内容の省略であると考えられる。

特に五七日における『無量寿経』解釈は、『選択集』に通じる部分もかなり多く、教学的にも『選択集』と近いものであると捉えることができる。

また、ここでは説示の相違を三意に分類して考察したが、全体を通じていえることとして、『逆修説法』の説示は初七日から順に章を下るに依じて、換言すれば「逆修法会」における外記禅門への説法が進むに順じて、法然教学的に精錬されていく様子を窺い知ることができる。『逆修説法』全体の説示構成については第五節にて改めて考察するが、いずれにせよ『逆修説法』からは説法にあたった法然の創意工夫が読み取れ、その浄土教思想形成のうえで大きな役割を果たしていることに異論はないであろう。

なお、この『無量寿経』解釈のなかで確認できた念仏諸行相対に関する法然の思想的展開については、『選択集』と関連して特に重要と考えられるので、改めてまとめておく。『選択集』では、第三章段の勝劣義と第五章段の大小義を説く二箇所のみ「聖意測り難し」と断りがあることが知られるが、この語の淵源もそれぞれ『逆修説法』に確認することができた。勝劣義に関しては『逆修説法』三七日で念仏の勝行・易行説が明示されるが浄土

宗祖師を典拠としていない。対して五七日では、「往生の行をば我等が點しく今始めて計らう事には候わず。皆定置られたる事なり」と、経疏に基づいた論証を離れて定め置かれた仏意に従うべきと説かれた。このような経証を離れるという着想を経て、『選択集』第三章段では、この二つの説示を組み合わせ、測り難い聖意を推し測った結果としての勝劣義を示すに至ったとみてとれる。また、大小義に関しては『逆修説法』五七日で『選択集』と同様の説示があるが、やはり諸行を小利とする典拠が手薄であったため『選択集』において同様に明示することを慎重に考えた法然は、第三章での「聖意測り難し」とした手法を再び採用し、「無上功德」の文に基づく大小義とその直後に説かれる「特留此経」の文の解釈に説かれる「仏智実に測り難し」の語を組み合わせて『選択集』の説示を構成したと考えられる。そして、「特留此経」の文の解釈はさらに推敲が重ねられた結果「秘蔵の義」が昇華され、「仏智実に測り難し」が取り除かれた形で『選択集』第六章段へと組み込まれるのである。

第二節 『観無量寿経』解釈と各七日における相違

次に、『逆修説法』二・四・六七日に説かれる『観経』解釈を明らかにするために、各七日の説示を比較検討していきたい⁴⁷。

『逆修説法』における『観経』解釈は二七日に最も詳細に説かれている。二七日のはじめに、

震旦人師釈経、有大意、釈名、入文解釈三意。今且可略之。但取要釈之者、今此観無量寿経有二意。初明修定散二善而往生、次明称名号而往生。⁴⁸

とあり、經典解釈として大意・釈名・入文解釈の三意があるものの、ここではこれを省略するとしたうえで、『観経』には二つの意があるとし、定散二善を修して往生することと、名号を称えて往生することをあげている。以下、『観経』の解釈が始まり、定散二善と念仏行について説かれる。二七日には阿弥陀仏功德讃嘆がないが、定善十三観の解釈をもって仏功德讃嘆の代わりとしているとみてとれる⁴⁹。

これに対して、四七日と六七日も『観経』の解釈があるものの、その内容は二七日に比べると限定的であり、四七日には三福について、六七日には念仏行について説かれるのみである。したがって、本節では三福に関する二七日と四七日の説示、及び念仏に関する二七日と六七日の説示を比較検討する。

第一項 三福について

『観経』において十六観法が説かれる前に、

欲_レ生_{ント}彼_ノ国_ニ者_ハ当_レ修_ス三_ニ福_ヲ。一_ニ者_ニ孝_ニ養_シ父母_ニ奉_ニ事_シ師長_ニ慈_心ニシテ不_レ殺_サ修_ス十_ニ善_業ヲ。二_ニ者_ニ受_持シ三_ニ歸_ヲ具_ニ足_シ衆_戒ヲ不_レ犯_セ威_儀ヲ。三_ニ者_ニ発_シ菩_提心_ヲ深_ク信_シ因_果ヲ読_シ誦_シ大_乗ヲ勸_進ス行者_ヲ。⁵⁰

とあり、阿弥陀仏の国土に往生することを願うものが修すべき善行として三福が説かれる。それは世福・戒福・行福に整理されそれぞれ、

世福Ⅱ①孝養父母・②奉事師長・③慈心不殺・④修十善業
戒福Ⅱ⑤受持三歸・⑥具足衆戒・⑦不犯威儀

行福Ⅱ⑧發菩提心・⑨深信因果・⑩誦誦大乘・⑪勸進行者

となり、合わせて十一項目である。『逆修說法』二七日と四七日にはこの十一項目に関する解釈があるが、全て同程度の説明とはなっていない。大きな特徴としては二七日では⑩誦誦大乘の説示分量が多く、四七日では①孝養父母の説示分量が多い。以下、それぞれについて詳しくみていきたい。

①孝養父母

【二七日】

二七日では、

一ニハ孝養父母ト者、有リ世間ノ孝養ニ、有リ出世ノ孝養ニ。世間ノ孝養ト者、俗書ニ云。立テ身ヲ行シ道、揚ニ名ヲ後世ニ、以頭ハニ父母ノ孝ノ終リ也ト申シテ、於レ世ニ有名譽一、而以テ下好キ者哉是ハ某カ子ト被レ云ハ上、為ニ孝養ノ極ト一也。出世孝養ト者、勸ニ父母ヲ入ル菩提ノ道ニ、是レ眞実ノ孝養也。⁵¹

とある。まず孝養には世間の孝養と出世の孝養の二つあることを述べ、世間の孝養とは地位を確立し父母の名を顕揚することであり、出世の孝養とは親を勧めて悟りを求める道に入らせることであって、これこそが眞実の孝養であると説かれる。

これをまとめると、

A. 二種の孝養

B. 世間の孝養の説明

B・1. 地位を確立し名を顕揚すること（立身行道）

C. 出世の孝養の説明

C・1. 父母を菩提の道に導くこと（眞実の孝養）

となる。

【四七日】

四七日では、

孝養父母ト者、可シ有ル世間出世ニノ孝養ニ。世間ノ孝ト養者、俗家所ノ言孝経等ニ説ル是也。身体髮膚ハ受タリ于父母ニ、不ルヲ敢テ毀傷ニ孝ノ始也。（中略）立テ身ヲ行トハ道者、随ニ己カ家ニ各学ナヒ、行テ下可キ学ヒ習フ之道ヲ上、揚レ名ヲ開テ徳ヲ仕ヘ身ヲ朝廷ニ、施シテニ譽ヲ四海ニ、被レテ云ハ是ハ其ノ人之子ト、顕ハスニ父母名ヲモ、申スニ孝養ノ終トハ一也。孝

経ニハ挙タリニ五等ノ孝養ヲ一。則天子、諸侯卿、大夫、士、庶人也。有リニ水菴孝養一。是ハ

採リ薪ヲ結ヒレ水ヲ、捻ミ菜ヲ拾ヒテ菓ヲ、朝暮ニ養フニ父母ヲ一孝養也。又有リニ顔色ノ孝養一。是レ守テニ父母ノ顔ヲ一、随テニ其ノ趣ニ何事モ不レ違ハレ心ニ也。孔子曰。色難シト。是レ皆世間ノ孝養也。⁵²

とあり、やはり孝養に世間と出世の二種があることが述べられ、続いて世間の孝養の説明として、父母から授かった身体を傷つけないことが孝の始まりであり、立身出世して父母

の名を顕揚することが孝の終わりであるとする。またその他の世間の孝養として、『孝経』に説かれる五等の孝養、一日中父母を養う水菴の孝養、父母の表情を見極めて父母に随う顔色の孝養があげられる。次に、

次ニ出世ノ孝養ト者、流転三界中、恩愛不能断、棄恩入ニ無為一、真実報恩者申、不レ継カ
ニ父ノ道ヲモ一、不レ随ニ母ノ心ニモ一、不レ運ハニ水菴之志ヲモ一、不スシテレ守ラニ顔色ノ之趣ヲモ一、而
或ハ交リニ山林ニモ一、或ハ住シテニ蘭若ニモ一、修ニ行スル仏道ヲ一者、当時ノ思者似レトモニ不レ知レ恩ヲ
忘タルニモ徳ヲ、暫ク棄ニ有漏ノ恩徳ヲ一、終ニ求ルニ無為ノ報謝ヲ一也。是ヲ申スニ真実ノ孝養トハ一也。
故ニ心地観経ニ云ハク。若シ人欲ハ、レ報シハニ父母ノ恩ヲ一、代テ於父母ニ發スニ誓願ヲ一、入テ阿
蘭若菩提場ニ一、晝夜ニ常ニ修ヘシニ於妙道ヲ一。云々。⁵³

とあり、出世の孝養の説明として、父母への恩愛や世間の孝養を捨てて仏道修行することこそ、一見知らずのようにみえるが、真実の孝養であると説く。その後、

又出世ニモ可有立身ヲ行フ道ヲ義一。智行内ニ積リ、名徳外ニ顕テ、被レ云ハニ三蔵法師禪
師律師ナント一、即其ノ意也。或ハ被レ云ニ羅什三蔵玄奘三蔵トモ一、被レ云ニ南岳大師天台大
師トモ一、即是也。又出世ノ孝養ハ、必可トレ棄ツニ父母ヲ一云事モ不スレ候ハ也。即律ノ中ニ有リニ
生縁奉事ノ一法。謂ク父ノ貧カラン者置キニ寺ノ内ニ養レ之ヲ、母ノ貧者置テニ寺ノ外ニ養ト云ヘリレ之。
云々。彼モ此モ随テニ人ノ意樂ニ一、可レ依時ノ宜ニ一也。梵網経ニモ説ケリ下孝ニ順スルヲ父母師僧一
名ト戒矣。⁵⁴

とあり、出世の孝養にも世間の孝養と同様に「立身行道」があるとされ、また必ずしも父母を捨てなければならないということではないと補足される。最後に、父母の因縁によって悟りを得た須跋陀の物語⁵⁵があげられる。

これを整理すれば、

A. 二種の孝養

B. 世間の孝養の説明

B・1. 父母から授かった身体を傷つけないようにすること

B・2. 地位を確立し名を顕揚すること（立身行道）

B・3. その他の世間の孝養

C. 出世の孝養の説明

C・1. 父母を退け悟りを求める道に入ること（真実の孝養）

C・2. 出世の孝養の補足

C・2・1. 地位を確立し名を顕揚すること（立身行道）

C・2・2. 必ずしも父母を退ける必要はないこと

C・2・3. 須跋陀の物語

とまとめることができる。

両者の説示を比較すると、まず孝養に世間と出世の二種の孝養があることを述べるAの説示は共通している。続く世間の孝養の説明で、二七日では、立身行道が孝養の極みであると述べるのみであるが、四七日では父母から授かった身体を傷つけないことが孝養の始まりであり、立身行道が孝養の終わりであると、さらに世間の孝養についても説かれている。四七日は二七日より詳しい説示となっているが、内容は矛盾するものではなく、説

示分量の少ない二七日の補足であるとみてとれる。

一方、出世の孝養の説明において、二七日では父母に菩提の道を勧めることを真実の孝養としていたのに対し、四七日では世間から離れて父母を退け仏道修行することを真実の孝養であると説いており、相違がみられる。ただし、四七日ではその後、出世の孝養にも立身行道があることを述べ、必ずしも親を捨てる必要はないと説き、さらに須跋陀の因縁譚を引用して、親子の縁によって教化の道に入ることを奨励している。これは明らかに子である遵西の勧めによって浄土門に帰依した外記禅門へ向けた説示であるとみてとれる。そして、このC・2・3の内容は二七日と共通している。つまり、『観経』を全体的に説いた二七日においては説法の時間が限られており、詳しく踏み込んだ内容が説けないと判断した法然は、父母を勧めて菩提の道に入ること、すなわち外記禅門を逆修法会へと導いた遵西の行いこそが出世の孝養であって真実の孝養であると、この場で説くべき最低限の「孝養父母」の説明をするに留まった。これに対して三福を中心に説いた四七日では、十分に説法を尽くすことができたため、二七日の説示を補足し、自らの考える「孝養父母」の意を丁寧に説明している。よって、出世の孝養の説明は四七日を真意とみるべきであるが、二七日の内容も決して矛盾するものではなく四七日の説示に取り込まれるものと考えられる。

このように、「孝養父母」に関する二七日と四七日の説示の相違は、(3) 内容の補足による相違とみることができる。

② 奉事師長

【二七日】

二七日では、

次ニ奉事師長ト者、云テ父母ハ七生、師僧ハ累劫ト、而師恩ハ勝ルニ父母ノ恩ニモ一也。然者雪山童子ノ之聞シ半偈ヲ、投テ身而報シ羅刹ノ恩ヲ、常啼菩薩ノ之求シ般若ヲ割テ身ヲ供ニ養シ曇無竭菩薩ニ。56

とあり、父母の恩が七生続くのに対し、師の恩は永遠に続くとする。これは、道宣『浄心戒観法』に「父母七生師僧累劫。義深恩重」⁵⁷と説かれる部分を参照していると考えられる。そして、雪山童子と常啼菩薩の物語を引用して師恩の勝れたることを示している。

【四七日】

四七日では、

奉事師長者、此ニ又有世間ノ師一、有出世ノ師一。世間師ト者、教ヘ仁義礼智信等ヲモ一、乃至随テ道々ニ一、記伝、明経、医道、陰陽道等、教フル此等ノ師也。於テ之ニ孝順給仕スル事、如スル父母ノ也。世リ有三尊。謂父、師、君也。云ル下在ル人中ニ仕ヘ之如スヘントレ一ノ、是也。出世ノ師ト者、教フル乙可キ下出テ生死ヲ趣菩提上之道ヲ師也。或ハ訓ヘ聖道之得道ヲ一、或ハ教ルニ浄土之往生ヲモ一也。各随テ宗教ヘタランニ天台真言三論法相等ヲモ一師也。如クレ是教タルニ出離生死成仏解脱之道ヲ一師僧之恩ハ、勝タリニ父母恩ニモ一。故ニ道宣律師云ヘリニ父母ハ七生、師僧ハ累劫、愚者無ト知コト矣。有リヤニ沙弥道衍ト云者ノ一、奉事シテ師僧ニ遂タルニ往生一人也。仏ノ外ハ至マテ大羅漢ニ一、受タルニ具足戒ヲ一僧ヲハ不レ使ハレ之ヲ

故ニ、道衍ハ一生涯ノ間タ不シテ受ニ具足戒ヲ、始終仕ヘテ師ニ、依テ其ノ功德ニ得タリト、往生ヲ見テ伝記ニ候也。又舍利弗ノ弟子ニリ有均提沙弥ト云者ノ、亦為ニ事レ師ニ不レ受ニ具足戒ヲ一人ニテ候キ矣。⁵⁸

とあり、師にも世間の師と出世の師があるとされる。まず世間の師は道德や学問を教えるくれる先生のこと、父母のように仕えるべきであるとする。一方出世の師は生死の世界を出て菩提の道に導く師僧のことで、二七日と同様に師僧の恩は父母の恩より勝れているとされ、道宣の引用が明確に示されている。さらに、奉事師長によって往生を遂げたとき、道衍と師に仕えるために戒を受けなかった均提の物語が引用される。

両者を比較すると、二七日では四七日に示される世間の師と出世の師のうち、より重要と考えられる出世の師のみが説かれていることがわかる。つまり、奉事師長でも孝養父母と同様に、四七日で二七日の内容がよりわかりやすく補足説明されているとみてとれる。

③ 慈心不殺・④ 修十善業・⑤ 受持三帰

【二七日】

二七日では、具体的な説明は省略されている。

【四七日】

四七日では、

慈心不殺ト者、四無量心ノ中ノ初ノ慈無量也。即拳テ初ノ一戒ヲ撰スル後ノ二也。慈無量ト者与ヘレ樂ヲ、悲無量ト者救レ苦也。喜無量ト者、見テ拔苦与樂ニ而喜也。捨無量ト者、不喜不苦也。修十善業ト者、一者不殺生、二者不偷盜、三者不邪淫、四者不妄語、五者不綺語、六者不悪口、七者不両舌、八者不貪、九者不瞋、十者不邪見也。天台ノ意可シレ有ルニ四教ノ之四無量并ニ十善業、又如キハ真言宗ノ者、可有五種之四無量并ニ十善業。事相同様ナルトモ、依テ觀心ノ浅深ニ、有ニ如ノ是ノ不同也。受持三帰者、帰ニ依スルナリ仏法僧ニ也。此レニ有ニ多ノ三帰。所謂翻邪ノ三帰、八戒三帰、乃至声聞戒三帰、菩薩戒ノ三帰等也。大ニ分テハ不レ出レニ。一ニハ者大乘ノ三帰、二者小乗ノ三帰也。⁵⁹

とある。③ 慈心不殺では、四無量心のうちの慈無量心のこと、慈無量をあげて他の三つを撰していると説かれる。④ 修十善業では、十種の善業を修すること、宗派によって異なるがあることが示される。⑤ 受持三帰では、三宝に帰依すること、多種の三帰があるが大きく分ければ大乘の三帰と小乗の三帰の二つに分類できることが説かれる。

このように、いずれも簡単ではあるが、二七日のように省略されることなく法然の考えが示されている。

⑥ 具足衆戒・⑦ 不犯威儀

【二七日】

二七日では、

次具足衆戒ト者、此ニ有ニ大乘戒、有ニ小乗戒。小乗ト者、僧ノ戒ハ二百五十戒也、尼ノ戒

者五百戒也。大乘者、七衆通シテ受ル二十重四十八輕ノ之五十八戒ヲ也。次ニ不犯威儀ト者、付テレ戒ニ輕ラ名ケ威儀一、重テ名ケレ戒ト也。大乘ニハ八萬威儀、小乗ニハ三千ノ威儀也。⁶⁰とある。⑥具足衆戒では、十重四十八輕戒の大乘戒と二百五十戒・五百戒の小乗戒があることが示される。⑦不犯威儀では、戒の軽いものが威儀であるとされ、大乘には八万の威儀、小乗には三千の威儀があると説かれる。それぞれ、戒と威儀について大乘と小乗の違いを述べた簡単な説明である。

【四七日】

四七日では、

具足衆戒者、天台ノ意者、有リニノ具足戒一。謂ク大乘ノ具足戒、小乗ノ具足戒也。大乘ハ依テ梵網ニ持ニ五拾八戒ヲ一也、小乗ハ依テ四分五分十誦僧祇等ノ小乗律ニ、比丘ハ持ニ二百五十戒ヲ一、比丘尼ハ持ニ五百戒ヲ一也。不犯威儀ト者、是レ亦有大乘ノ威儀一、有小乗ノ威儀一。大乘ニハ八萬威儀、小乗ハ三千ノ威儀也。⁶¹とある。⑥具足衆戒では、二七日と同様に大乘と小乗の戒について説かれるが、傍線部「天台の意」や『四分』『五分』『十誦』『僧祇』等の小乗律」など二七日に説かれない部分もある。⑦不犯威儀は二七日と同内容である。

この⑥と⑦は二七日と四七日の説示が非常に近いが、やはりわずかに四七日において二七日の説明が補足されているとみてとれる。

⑧發菩提心

【二七日】

二七日では、

次ニ發菩提心ト者、諸宗ノ意不同也。今淨土宗ノ菩提心ト者、先往生シテ淨土ニ一、欲スル下度シニ一切衆生ヲ一、断シニ一切ノ煩惱ヲ一、悟リニ一切ノ法門ヲ一、証ント無上菩提ヲ与之心也。⁶²

とあり、菩提心については諸宗で考えが異なるとし、淨土宗ではまず淨土に往生して、その後一切の衆生を救済し、一切の煩惱を断ち切り、一切の法門を悟り、この上無い菩提心を証得しようとする願う心であると説かれる。

【四七日】

四七日では、

發菩提心ト者、諸師ノ意不同也。天台ニ有ニ四教ノ菩提心一。謂ク藏通別円是也。具ニハ如ニ止觀ニ説ク一。但シ藏通ニ教ノ菩提心ハ不可ニ往生一。真言宗有ニ三種ノ菩提心一。謂ク行願勝義三摩地是也。具ニハ如ニ菩提心論ニ説カ一。花嚴ニモ亦有菩提心一。如シ彼ノ菩提心義及ヒ遊心安樂道等ニ説カ一。又有ニ善導所積ノ菩提心一。具ニ如ニ觀經ノ疏ニ宣ルカ一。凡ソ發菩提心ノ句ハ、其ノ言雖レ一ト、各望レハ諸宗ニ一、其ノ義不同也。⁶³

とあり、二七日と同様に諸宗の考えが異なることが述べられ、さらに天台宗の四教菩提心、真言宗の三種菩提心、華嚴宗の菩提心を例示している。淨土宗の菩提心については、傍線部「善導所積の菩提心有り。具さに觀經疏に宣る如し」とされ、具体的な説明はない。

このように、両者の説示の流れは同様であるが、諸宗の菩提心に関しては、四七日で省略され七日の説示を補足説明しているのに対し、浄土宗の菩提心に関しては、四七日で省略されている。これは①孝養父母から⑦不犯威儀までの三福のなかの世福・戒福の説明ではみられなかった相違の特徴である。二七日における浄土宗の菩提心の解釈は一致する引用文献はないが、善導『観経疏』の取意と考えられ⁶⁴、(4)内容の省略による相違とみてとれる。

⑨ 深信因果

【二七日】

二七日では、

次ニ深信因果ト者、有リニ世間ノ因果ニ、有リニ出世ノ因果ニ。世間ノ因果ト者、即六道ノ因果也。

出世ノ因果ト者、即四聖ノ因果也。一代聖教ノ所説、不レ出此ノ六道四聖ノ因果ヲ。是ノ故

ニ一代ノ説教、併テ撰スル此ノ一句ニ也。⁶⁵

とあり、因果には世間の因果と出世の因果があり、世間の因果とは六道の因果、出世の因果とは四聖の因果であると説かれる。さらに一切経は六道四聖を出ないため、すべてこの深信因果の一句に収められるとする。

【四七日】

四七日では、まず

深信因果ト者、付テレ之有レニ。一ハ世間ノ因果、二ハ出世ノ因果。世間ノ因果ト者、即六道ノ

因果也。如ニ正法念経ニ説カ。出世ノ因果ト者、即四聖ノ因果也。如ニ諸ノ大小乗経ニ説カ。

⁶⁶

とあり、二七日と同様に六道の世間の因果と四聖の出世の因果が説かれる。次に、

若以テ此ノ因果ノ二法ヲ、遍ク撰ハ諸経者、諸宗ノ義不同也。且ク依ハ天台ニ者、謂ク花

嚴経ニハ説「仏菩薩二種ノ因果ヲ、阿含経ニハ説「声聞縁覚ノ二乗ノ因果ヲ、諸ノ方等ノ諸経ニ

ハ説「四乗ノ因果ヲ、般若ノ諸経ニハ説「通別円ノ因果ヲ、法花経ニハ但説「仏ノ因果ヲ、涅槃

経ニハ又説「四乗ノ因果ヲ也。然ニ此ニ深信因果ノ言ノ中ニ、遍ク撰ニ一代ノ聖教ヲ也。⁶⁷

とあり、天台宗の意に依って『華嚴経』・『阿含経』・『方等経』・『般若経』・『法華経』・『涅槃経』に説かれる因果を概説し、一切経が深信因果の一句に収められることを説く。さらに、

深ク信スル此ノ世間出世二種ノ因果ヲ者、雖レ無余ノ行ニ可キニ往生ニ也。若シ於テ此ノ因果ニ

起ス疑謗ヲ者ノハ非ニ畜不ノミニ往生ニ、可シレ墮ニ悪道ニ。法相宗ノ学生新羅国順璟法師ハ、

誹謗シテ花嚴ノ初発ノ心時便成正覚之文ノ意ヲ、忽ニ大地破裂即身ニ墮タリ地獄ニ。其ノ穴于

レ今ニ在リ、人は云ト「順璟カ之奈洛迦ト。云々。是則不レ信セ「仏ノ因果ヲ、而誹謗セシカ故

ニ墮地獄一人也。可シレ哀可レ畏。云々。⁶⁸

とあり、深信因果による往生を説き、因果を誹謗した罪によって地獄へ落ちた順璟の物語をあげている。

このように、深信因果では再び①から⑦までと同様に四七日が二七日の補足説明となっているが、四七日には二七日で全く触れられない深信因果による往生が説かれている。この相違は、念仏一行へと洗練されていく(1)法然の思想的展開・(2)法然の説示傾向と

は明らかに異なる方向性であるが、果たしてどうみるべきであろうか。⑩読誦大乘と合わせて考えたい。

⑩ 読誦大乘

【二七日】

二七日では、

次ニ読誦大乘ト者、通シテ指ス一切ノ顕密ノ諸大乘経ラ、非ス別シテ読誦スルニハ一両ノ経ラ一。読誦ハ五種ノ法師ノ中ニハ、挙レニヲ顕シ余ノ三ヲ一、十種法師ノ中ニハ、出シテニ二種法師ヲ一、明ス余ノ八種ノ法行ヲ一也。然者於テ顕密ノ一切ノ大乘ニ、受持読誦解説書写スル等皆是レ往ノ生業也。読誦ハ小乗ヲ一、非往生ノ業ニハ。又中邊論ニ云ク。施コトハ二十種法行ヲ一者但限ト大乘ニ。云々。69。

とあり、まず読誦大乘について、大乘とは特定の経ではなく一切の諸経典を指し、読誦とは『法華経』に説かれる五種法師⁷⁰、あるいは『中辺分別論』に説かれる十種法行⁷¹をまとめたものであると説明される。そして、大乘経典を受持・読誦・解説・書写などすることとはすべて往生行であると説かれる。その後、顕教と密教はすべて大乘経典に収まることを述べ、

恵心僧都ノ往生要集ニモ往生ノ行ニ立ニ二門ヲ一、初ニハ念仏往生、次ニハ諸行往生ナリ。念仏往生ヲハ以テニ五念ノ行ヲ一、釈ニ成シ之、諸行往生ノ篇ニハ、挙タリニ二十三ノ諸行一。其ノ中ニ即有二読誦大乘一。又ヘリ云往生ノ行業、惣シテ而言レ之不ト上レ出テ梵網ノ戒品ヲ一。准シテ之思レ之、往生ノ行業不レ出テ此経ニ三福ノ業ヲハ一矣。云モ梵網戒品ト一、則具足衆戒ノ之一句也。其ノ中ニ猶大乘戒許也。非此ノ読誦大乘ノ句中ニ撰ノミニ一切ヲ一、所ノ言具足衆戒句中ニモ、深信因果句中ニモ、受持三帰句、發菩提心ノ句、一々ニ皆撰シニ二代ノ聖教ヲ一、撰タリニ一切ノ萬行ヲ一。72

とあり、源信『往生要集』に念仏による往生と諸行による往生が説かれているとし、諸行往生については十三の諸行をあげており、そのなかに読誦大乘があり、往生の行業は『梵網経』の戒品を出ないと述べられる⁷³ことを明かす。さらに諸行往生については傍線部「往生の行業此の経三福の業をば出でず」とあるように三福にすべて収められているとし、またそれぞれの句に一切経・一切行が収められていると説かれる。そして、

以ニ此ノ経ヲ一尋レハニ諸経ヲ一者、花嚴経ハ八十六ノ花嚴ニハ不レ説ニ往生浄土ヲ一。四十花嚴普賢十願ノ中ニ説クレ之。法花経ニハ薬王品ニ説ケリ「即往安樂世界ト一。此等ハ二度説ナリ」往生一也。然ル故ハ者、此ノ観経ニ惣シテ説ク下受持読誦シテ諸大乘経ヲ一、而往生ト云事ヲ一時ニ、受持於花嚴法花可ト云ニ往生ニ事顕タル上、別シテ各々ノ経ノ中ニ説ハ則二度説クナリ也。大般若ニハ雖レ不トレ説ニ往生ヲ一、依テニ此ノ観経ノ説ニ、読誦シテモ彼経ヲ一往生スル也。即唐土ニ有ニ常敏ト云人一、申シテ「宣旨ヲ一、勸テニ大般若ヲ一、書写シテ遂クニ往生ヲ一云事ノ候也。余ノ諸ノ大乘経ヲモ准テレ之ニ可レ知ル。74

とあり、往生浄土を説く経典と説かない経典があるが、内容に関わらずどんな大乘経典であつても受持読誦することで往生することができるとし、『般若経』を書写して往生を遂げた常敏の物語を引用している。

これを整理すれば、

A. 読誦大乘の説明

A・1. 大乘の説明

A・2. 読誦の説明

B. 読誦大乘は往生行であること

B・1. 三福は往生の行業を示していること（『往生要集』の引用）

B・2. 三福に一切経・一切行が取り込まれること

B・3. どんな大乘經典であつても受持読誦により往生行となること

とまとめることができる。

【四七日】

四七日では、

読誦大乘_ト者、別_{シテ}不_レ限_ニ一_ニ經_ニ一_ニ、廣_ク撰_ス諸_ノ大乘_ヲ。又不_レ限_レ經_ノミ_ニ、惣_{シテ}於_テ大乘_ノ經_律論_ニ、皆_受持_レ読誦_{スル}者、往生_ノ業_也。但惣_テ云_カ大乘_一故_也。又顯密俱撰_ニ此_ノ大乘_ノ一句_ニ也。貞元入藏錄_ニ大乘目錄_ノ中_ニ同列_{ネテ}顯密_ノ諸_{大乘}ヲ入_{タル}カ_一其中_ニ故_也。読誦具_{サニ}云_者可_レ云_ニ受持_レ読誦_解說_書写_等ト、今則_ニ五種_{法師}ノ中_ニ、略_{シテ}顯_ス顯_ス讀_誦ノ二種_{法師}一_也。若_シ約_ハ十種_ノ法師_一者、且_ハ可_シ顯_ス顯_スナル_ニ披_讀諷_誦ノ二種_{法師}一_也。則願_{ハシ}往生_ヲ一_人、於_レ彼_ノ顯密_ノ諸_{大乘}經_ニ、可_キレ_修ス_ニ受持_レ読誦_等ノ行_一也。75

とあり、大乘とは一切諸々の大乘經典のこと、読誦とは五種法師・十種法行をまとめたものであるとし、読誦大乘は往生業であることが説かれ、二七日の内容を要約した形であるとみてとれる。

両者を比較すると、読誦大乘ではここまでみた多くの三福の説明とは異なり、二七日で詳しく説かれた内容を四七日で省略している。これは⑧發菩提心と同じ（4）内容の省略による相違と考えられる。

また、⑨深信因果の四七日における説示で、三福の一つである深信因果という善行を往生行として説いていたが、この読誦大乘の二七日における説示では諸行往生という側面がより強調され、三福のすべての善行に一切経・一切行が収められており、それぞれが往生行となることを明らかにしている。つまり、⑨深信因果の二七日に往生行に関する言及がなかったのは、単に省略されていたからであり、四七日において初めて三福を往生行として捉えられるようになったわけではなく二七日から四七日まで一貫された説示とみられる。よって、⑨深信因果における四七日の説示は二七日の（3）内容の補足であると考えられる。

⑩勸進行者

【二七日】

二七日では、

次_ニ勸_進行_者ト_ハ者、有_ニ聖道_{淨土}二門_ノ勸_進一_也。淨土宗ノ意、一代諸教諸宗ノ法門、不_レ出_ニ此_ノ聖道_{淨土}二門_ヲ一_、八宗九宗_ハ則_ニ聖道_門也_也。今我往生淨土ノ法門_ハ則_ニ淨土_門也_也。然者就_ニ此_ノ二門_ニ一_、各可_シレ_有ル_レ行_者一_、謂_フ聖道_ノ之_行者、淨土_ノ行_者也。勸_{メン}シ_ハ彼_ヲモ_此ヲ_モ一_、皆_勸進_行者_也。但勸_進セ_ハ小_乘戒_ヲ一_、難_レ得_ニ往生_ヲ一_歟。勸_レハ_ニ淨土_ヲ一_{今少}可_レ有_ル一_也。

「往生ノ便リ」歟。有リキ「房翫」ト云人、勸メテ一人ヲ令レ修念仏ヲ。其ノ人依テ其ノ念仏ノ力ニ遂ニ往生ラ一矣。然ル間房翫臨終シテ、於テ「閻魔ノ廳」ニ被レ判善惡ノ之刻ニ、依テ此勸進ノ功德ニ、即自「閻魔之庭」往生シタルト云事候也。三ノ福業存レ略如シレス。76

とあり、勸進行者とは聖道と浄土の二門の行者を勸進すること、小乗の行者を勸進して、も往生は難しいが、浄土の行者を勸進すれば往生できるとして、房翫の物語をあげる。

【四七日】

四七日では、

勸進行者、依ハ「道綽ノ御意」者、有「聖道ノ行者」、有「浄土ノ行者」。一ニ聖道ノ行トハ者者、八宗ノ行者是也。浄土ノ行者マテ者、専ラ求「浄土」之輩也。就テ此ノ二門ノ行者ニ勸進スル者、則往生ノ業也。然者亦此ノ勸進行者ノ一句ニモ、一代ノ聖教、諸宗ノ法門マテ悉ク可レ撰ム也。77とあり、道綽の意78に依れば聖道の行者は八宗の行者で、浄土の行者は専ら浄土を求めめる行者であるとし、この二門の行者を勸進すれば往生行となることを説いている。

両者を比較すると、二七日と四七日の説示に大きな違いはないが、やや二七日の方が詳しい内容となっている。これも⑧発菩提心⑩読誦大乘と同様の(4)内容の省略による相違と受け取れる。

第二項 念仏について

次に、二七日と六七日の『観経』解釈において説かれる念仏についての説示を比較検討したい。

【二七日】

二七日では、

次ニ明下称シテ「名号ヲ」往生スルコト者、経云。仏告阿難汝好持是語持是語者即是持無量寿仏名。云々。善導釈シテ之云。從「仏告阿難汝好持是語」已下ハ、正ク明ス下付属シテ「弥陀ノ名号ヲ」流通於スルコトヲ「退代」ニ上。上来雖レ説「定散兩門ノ之益」、望レハ「仏本願」ニ意在リ「衆生ヲシテ」一向ニ専ラ称ムルニ「弥陀仏ノ名」。云々。凡ソ此ノ経ノ中ニハ雖レ説ト「定散」ノ諸行ヲ、不下以テ「其ノ定散」ヲ付属上、但「念仏」一行ヲ付属シテ「阿難」ニ流通ス「未来」ニ也。79

とあり、『観経』に説かれる称名による往生について、流通分の「汝好持是語」の説示をあげ、これに対する善導の解釈として、『観経疏』散善義に説かれる「上来雖説」の文を引用して、『観経』には定散の修行が説かれているがそれらを付属せず、念仏一行のみを阿難に付属したことが述べられる。続いて、

流「通」ストハ「退代」者、遙トス「法蔵百歳」ヲ。即末法萬年ノ後、仏法皆滅シテ不レ聞「三宝」ノ名字ヲ「之」時、唯此ノ念仏ノ一行ノミ留テ、百歳可レ在。然者聖道ノ法文モ皆滅、十方浄土ノ往生モ亦滅シ、上生都率モ亦失シ、諸行往生モ亦失シタルン之時、唯此ノ念仏往生ノ一門ノミ留テ、雖モ其ノ時ナリト「一念ニ必シ」可往生「故」ニ、指シテ之云「退代」トハ也。是レ則拳テ「遠」ヲ撰スル「近」也。望仏本願ト者、指ス「弥陀如来ノ四十八願」中「第十八願」也。今教主釈尊捨テ「定散」ニ善ノ諸行ヲ、付「属」シテ「念仏」ノ一行ヲ「事」モ「弥陀本願」ノ行ナル故也。一向専称ト者、指ス下「双卷経」ニ所レ説「三輩ノ文」中ノ一向専念ト也。一向之言ハ捨ルレ余ヲ之詞也。此ノ経ニハ初ニハ廣ク雖レ

説ト定散ヲ、後ニハ一向ニ択テ念仏ヲ付属シ流通シ給ヘルナリ也。然ハ欲テ遠クハ随彌陀ノ本願ニ
一、近クハ稟ケント中釈尊ノ付属ヲ者ノハ、一向ニ修シテ念仏ノ行ヲ可レ求ニ往生ヲ也。80

と、善導の引文を解釈している。「遐代流通」は末法万年の法滅の後も念仏だけは百年留まり往生できること、「望仏本願」は阿弥陀仏の四十八願中の第十八願を指すこと、「一向専称」は『無量寿経』に説かれる三輩段の「一向専念」の意であり、一向は他を捨てるという意であるから、この『観経』で釈尊は初め定散二行を説いたが、後に念仏一行を選び取って付属流通させたことを明かしている。ここにみられる解釈はすべて『観経』ではなく、『無量寿経』をもとにしていることがわかる。この流れを受けて、

凡ソ念仏往生之勝ルコト于諸行往生ニ有ニ多義⁸¹。

とあり、この後に「浄土三部経」を通じて念仏往生が諸行往生に勝ることを示す八文が示される。これについては第四節で詳しく考察する。

これを整理すれば、

A. 『観経』引文

B. 『観経疏』「上来雖説」引文

B・1. 念仏だけは百年留まり往生できること（遐代流通）

B・2. 阿弥陀仏が四十八願のなかの十八願を本願としたこと（望仏本願）

B・3. 釈尊が定散二行を捨て、念仏一行を選び取って付属したこと（一向専称）

C. 念仏往生が諸行往生に勝っていること（八文）
とまとめることができる。

【六七日】

六七日では、

凡ソ此ノ経ニハ遍ク説ニ往生ノ行業ヲ。則初ニハ説テ定散ニ善ヲ、惣与ヘ一切ノ諸機ニ、次ニ
簡テ念仏ノ一行ヲ、別シテ流通セリ未来ノ群生ニ。故ニ経ニ云、仏告阿難汝好持是語等。云々。
善導釈レ之言ハク從仏告阿難汝好持是語已下、正ツ明テ付ニ属弥陀ノ名号ヲ一流ニ通スルコトヲ於
遐代ニ等。云々。82

とあり、『観経』には初めに定散ニ善が説かれ、後に念仏一行が選ばれて未来に流通させていることを述べ、二七日と同様に『観経』と『観経疏』の引文がある。続けて、

然者依テ此経ノ意ニ、今捨テ聖道ヲ入ルニ念仏ニ也。就テ其ノ往生浄土ニ亦其ノ行是レ多シ。
依テレ之ニ善導和尚立テ、専雜ニ修ラ、判シ諸行ノ勝劣得失ヲ給ヘリ。則此ノ経疏ニ云、就行
立信ト者、然ニ行有ニ種一、一ニハ正行、二ニハ雜行。云々。専修ルラ彼ノ正行ヲ云ニ専修ノ行
者ト。不シテ修レ正行ヲ而修ルラ雜行ヲ、申ス雜修ト者也。付テ其ノ専雜ニ修ノ得失ニ、
今私ニ料簡ウルニ有五義。一ニハ親疎対、二ニハ遠近対、三ニハ有間無間対、四ニハ廻向不廻
向対、五ニハ純雜対也。83

とあり、この経の意に依って聖道門を捨て念仏に帰入すべきことが述べられる。そして善導の就行立信釈に依り正行と雜行を説き、正雜ニ修の得失について親疎対・遠近対・有間無間対・回向不回向対・純雜対の五相對をあげ、それぞれについて説明を施した後、往生浄土のためには雜行を捨て正行を修すべきことが説かれる。さらに、

又善導和尚ノ往生礼讚ノ序ニ、判シ此ノ専雜ノ得失ヲ給ヘリ。専修ノ者ハ十即十生シ、百ハ即百
生ス。雜修ノ者百カ之一ニ、千カ之五三ト。云々。（中略）加之、即ノ此ノ文次ニ云ク、予比

日見_レ聞_{スル}ニ諸方ノ道俗ヲ、解行不同_{ニシテ}專雜有_リ異、然_ニ專修者十即十生シ、雜修ノ者千中無_{シト}一モ。云々。以_テ前ノ義ヲ而判_シ候ニハ、雖_モ下許_シ千カ中ニ五三ト一給_{ヘリト}上、今正ク見_ルニハ無_{シト}一モ宣_ヘ給_{ヘル}也。其ノ時ノ行者タニモ無_{リケル}一雜行_{シテ}往生スル者ノハ一候。増_{シテ}弥時_モ機_モ下_{リタル}当世ノ行者ハ、雜行往生ト云フ事ハ思_フ可_キ絶_ツ事也。設_ヒ又可_{ニテモ}一往生ス、百カ中ニ一二、千カ中ニ五三内候。極_テ不定ノ事也。聞_タニモ百人ニ九十九人ハ往生_{シテ}、今_ニ一人ハ不_{シト}上_レ生、若_シ有_ルララント_下当_{タル}其ノ一人_ニ之身_{ニヤ}上_レ而不審_{シクモ}可_レ覺_{ヘス}。何_ニ況_ヤ、云_ハン_下百カ_ノ一_ニノ内_ニ一定可_ト入_ル上_レ事難_ク候ハ_ハスレ。然者不_レ可_下捨_テ、百即百生之專修_ヲ一、而執_ス中_ニ無_一之雜行_上。唯一向_ニ修_{シテ}念_仏ヲ可_キ捨_ツ雜行_ヲ也。是_レ則_レ此_ノ經_ノ大意也。望_仏本願_意在_衆生一向_專称_弥陀_仏名。云々。返々_モ仰_テ本願_ヲ可_キナリ_一念_仏ス_一也。仰_キ願_クハ。云々。84

とあり、善導『往生礼讚』の「十即十生」の文⁸⁵を引用して、雜行による往生は果てしなく難しいことであるので、これを捨てて念仏一行に励むべきことを述べる。最後に再び善導の『觀經疏』「上来雖說」の文を引用して、本願の念仏を修すべきことを説いている。

これを整理すれば、

A. 『觀經』引文

B. 『觀經疏』「上来雖說」引文

C. 『觀經疏』「就行立信」引文

C・1. 正雜二行

C・2. 專雜二修の得失(五番相對)

D. 『往生礼讚』「十即十生」引文

D・1. 千中無一の雜行を捨てて百即百生の專修念仏に励むこと

B. 『觀經疏』「上来雖說」引文

とまとめることができる。

両者を比較すると、『觀經』における念仏往生について解釈するにあたり、A『觀經』「汝好持是語」の文とB『觀經疏』「上来雖說」の文を初めに引用し、釈尊は諸行を捨てて念仏を付属したと説く点は共通している。二七日では「上来雖說」の引文をさらに詳細に解釈していることから、この文を土台として諸行を捨てて念仏を付属するという釈尊の選択を認めていることがわかる。

一方、六七日では「上来雖說」の文を引用した後、そこを一端離れて「就行立信」の文について解釈し、さらに正雜二行を專雜二修と読み替えている。これは二七日にみられなかった説示である。二七日では「上来雖說」の文のみを頼りとして念仏と諸行の相對を説いていたが、六七日ではそれを「就行立信」の文にまで拡大し、さらに『選択集』第二章段所説五番相對説につながる独自の理論を構築している。これは(1)法然の思想的展開と捉えられる。

また、二七日では釈尊が諸行を捨てて念仏を選んだことは述べられるが、法然によって諸行を捨てるべきことは述べられない点に注意したい。よって、二七日では最後に念仏往生が諸行往生より勝れていることについて「浄土三部經」を通してあげているが、これは逆の見方をすれば、諸行はたしかに本願も付属も証明もないが往生できるということを示すものとみてとれ、法然自身による諸行往生の否定の言葉はないのである。これに対して、

六七日では行として念仏が諸行に勝れていることを述べており、諸行が往生行であるとは述べていない。さらに、六七日には『往生礼讃』の引文があり、千中無一という善導の強い諸行の否定の語を受け、法然も「唯だ一向に念仏を修し雑行を捨つべきなり」と明確に諸行を否定している。これは二七日の説示とは大きく異なる点であり、(1)法然の思想的展開と認められる。

ここまで『逆修説法』に説かれる『観経』解釈を明らかにするため、二七日と四七日における三福の解釈、及び二七日と六七日における念仏の解釈を比較検討してきた。

まず三福の解釈については、全体を通じて両者に教学的な相違はなく、

(3) 内容の補足

(4) 内容の省略

によって説示内容が異なっているとみてとれる。二七日では『観経』を全体的に解釈しているため、その一部分である三福の説明に関しては省略されることが多い。①から⑦までの世福・戒福については二七日では比較的簡単な説明となるか、もしくは完全に省略されており、その省略部分を三福の説明に特化した四七日で補足するという形が取られている。

これに対し、⑧から⑩の行福については、二七日ですでに詳しい説明が施されており、四七日では繰り返しを避けて省略されるという形を取る場合が多い。行福は諸行往生と結び付けて説かれることが多く、ここから『逆修説法』時点で法然は諸行往生を否定するわけではなく、諸行往生もしっかりと説くことによって初めて、念仏往生がより勝れている簡単な勝易の行による往生であるということが理解できるといえる。二七日でも行福についてはなるべく省略することなく説いているとみてとれる。これは諸行を捨捨し念仏一行による往生を説く『選択集』のスタンスとは明らかに異なる。

また念仏の解釈については、二七日と六七日の説示の相違から、(1)法然の思想的展開をみてとることができた。『逆修説法』では全体を通じて、『観経疏』の「上来雖説定散両門之益、望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名」の文を九回も引用しており、この文を軸として諸行に対する念仏の勝義性を明確にしているとする説示姿勢がみてとれる。二七日では、「上来雖説」の文を解釈することに専念していた法然であるが、六七日では、ここまでの説法を受けて念仏の諸行に対する勝義性に確信を持ち、自らの言葉で五相對をあげるといふ念仏論の進展がみられる。さらに、六七日では「千中無一」を根拠として諸行往生を明確に否定するという二七日にない説示がある。これは法然の思想的展開と考えられる。

第三節 『阿弥陀経』解釈について

続いて、『逆修説法』初・三七日に説かれる『阿弥陀経』解釈を明らかにするために、各七日の説示を比較検討していきたい。『無量寿経』・『観経』に比べて『阿弥陀経』が解釈される部分は多くなく、初七日と三七日の『無量寿経』解釈の後にみられるのみである。いまこの両者を比較する。

【初七日】

初七日では、

次ニ阿弥陀経者、初ニ説極樂世界ノ依正二報ヲ、次ニ説キ下修シテ二一日七日ノ念仏ヲ一之往生スルコト上、後ニ説ケリ下六方ノ諸仏於テ念仏ノ一行ニ、証誠護念シテ下之旨ヲ上。則此ノ経ニハ不レ説ニ余行ニ而選テ説ケリ念仏ノ一行ヲ。文ニ云ク。説キ不可以少善根福德因縁得生彼国一、説ケリ下聞テ説テ阿弥陀仏一、執持スルコト名号一、若ハ一日乃至七日、一心不乱ナレハ、其ノ人臨テ命終ノ時ニ、阿弥陀仏与ニ諸ノ聖衆ニ現在ニ其ノ前ニ、是ノ人終時、心不顛倒一即得ト中往生上。爰ニ知ヌ、余善ハ少善根也、念仏ハ多善根也。修シテ彼ノ少善根ノ余行ヲ一、不レ可レ得ニ往生スルコトヲ一、修スルハ此ノ多善根ノ念仏ヲ一、必可ト云コトヲレ得ニ往生ヲ。是ノ故ニ善導和尚積シテ此ノ文ヲ云ク。極樂無為涅槃界、隨緣雜善恐難生。故使如来選要法、教念弥陀專復專。云々。89。

とあり、まず『阿弥陀経』の説明として、初めに極樂世界の依正二報、次に一日から七日の念仏による往生、最後に六方諸仏の証誠護念を説くとし、一貫して余行を説かず念仏一行のみを説いていることを明かす。そして、『阿弥陀経』に説かれる「少善根福德因縁」一日七日念仏の文を引用し、余行は少善根で念仏は多善根であるとして、余行ではなく念仏を修して往生すべきことを述べる。最後に善導『法事讚』の「極樂無為涅槃界」90の文を引用する。

これをまとめると、

A. 『阿弥陀経』の説明

A・1. 構成（依正二報・一日七日念仏往生・六方諸仏証誠）

A・2. 余行は説かれず念仏一行のみ説かれること

B. 『阿弥陀経』「少善根福德因縁」一日七日念仏」引文

B・1. 余行は少善根、念仏は多善根であること

B・2. 『法事讚』「極樂無為涅槃界」引文

となる。

【三七日】

三七日では、

次阿弥陀経下者、不レ可下以ニ少善根、福德因縁得レ生コト中彼ノ国ニ上、舍利弗若有善男子善女人一、聞レ説テ阿弥陀仏一、執持スルコト名号一若一日乃至七日。云々。善導和尚積云、隨緣雜善恐ハ難レ生シ、故ニ使ニ如来ヲシテ選ハニ要法ヲ一。云々。爰ニ知ヌ、以テニ雜善ヲ一名ケニ少善根ト一、以ニ念仏ヲ一可レ云ニ多善根云事ヲ。此ノ経ハ則捨テ、ニ少善根ニ雜善ヲ一專ラ説ニ多善根ナル念仏ヲ一也。近來度タル唐書ニ龍舒ノ浄土文ト申文ノ候。其レニ申シテ阿弥陀経ノ脱文ト一、出セリ下有ルニ二十一字ニ之文ヲ上。一心不乱ノ下ニ云ク、專持名号以称名故、諸罪消滅、即是多善根福德因縁。云々。即彼ノ文ノミニ出シテ此ノ文ヲ云ク、今ノ世ニ所ノレ伝文ニ脱セリト此ニ二十一字ヲ一。云々。雖レ無下此ノ脱文ニ唯以テ義ヲ思ニ、雖レ有ニ多少ノ義一、正ク指シテ念仏ヲニ云フニ多善根ニ文、実ニ大切也。91

とあり、初めに「少善根福德因縁」一日七日念仏の文を引用し、それに対する善導の解釈として、『法事讚』の文を引用する。そして、『阿弥陀経』では少善根である余行を捨て、

多善根である念仏を専ら説いていることを明かす。さらに、『龍舒浄土文』の二十一字の『阿弥陀経』脱文を引用し、念仏が多善根であることをより明確に示している。続けて、

次ニ六方如来ノ証誠ヲ説。彼六方ノ諸仏ノ証誠、雖レ似ト但限テ此ノ一経ノミニ而証誠下ニ、以テ実ヲ案スル者、不レ限此ノ経ニ、惣シテ証誠スル念仏往生ラ一也。然トモ而若付テ双卷経ニ而証誠セハ者、彼経ニ雖レ説ト念仏往生ノ本願ラ一、三輩ノ中有カ菩提心等ノ行一故、証誠スル念仏ノ一行ラ旨不レ可レ頭ル、若シ証誠セハ觀経ラ一者、彼ノ経ニ雖レ後ニ説ト念仏ラ一、亦初ニ有リ定散ノ行一。故ニ証誠スル念仏ラ義不レ可レ頭。爰以証下誠唯一向ニ説タル念仏ラ此ノ経ラ給也。但証誠之言ハ雖レ在ト此ノ経ニ、証誠之義ハ可シレ通ス彼ノ双卷觀経ニモ。非スニ昔双卷觀経ノミニ、若シ説シ念仏往生ノ旨ラ経ラハ、悉ク可ト有ル六方ノ如来ノ証誠ニ可レ得レ意也。故ニ天台ノ十疑論ニ云、阿弥陀経大無量寿経鼓音声陀羅尼経等ニ云ク、釈迦仏説給フ経ラ一時ニ、有十方世界ニ各恒河沙ノ諸仏一舒其ノ舌相ラ一、遍ク覆ニ三千世界ニ、証下誠シテヘリト一切衆生ノ念スル阿弥陀仏ノ本願大悲ノ願力ラ一故ニ、決定シテ得トレ生コトヲ極樂世界ニ云々。92

とあり、六方諸仏の証誠について、これは『阿弥陀経』のみの証誠ではなく念仏往生の証誠とみるべきことを述べ、もし念仏の他に余行も説かれる『無量寿経』や『觀経』に証誠があつた場合、念仏の証誠であるという意が不明瞭であるため、『阿弥陀経』にのみ証誠があると解釈し、智顛『十疑論』93を引用する。

これをまとめれば、

A. 『阿弥陀経』「少善根福德因縁く一日七日念仏」引文

A・1. 『法事讚』「極樂無為涅槃界」引文

A・2. 少善根の余行を捨て、多善根の念仏のみ説かれること

A・3. 『龍舒浄土文』引文

B. 六方諸仏証誠の説明

B・1. 『阿弥陀経』の証誠ではなく念仏の証誠であること

B・2. 『阿弥陀経』に証誠がある理由

B・3. 『十疑論』引文

となる。

両者を比較すると、初七日では初めに『阿弥陀経』全体の構成を依正二報・一日七日念仏往生・六方諸仏証誠と明らかにしてから、「少善根福德因縁く一日七日念仏」の文のみを解釈していたが、三七日では触れられず、初めから「少善根福德因縁く一日七日念仏」の文の解釈に入っている。そのなかで、『法事讚』の引用は共通しているが、三七日にも『龍舒浄土文』の二十一字の『阿弥陀経』脱文があげられ、念仏が多善根であるという意をより明確にしている94。この相違は初七日の説示の(3)内容の補足とみてとれる。

三七日ではさらに、初七日において構成として触れられるだけであつた六方諸仏証誠の説明がある。初七日の説示分量が少ないため、この相違をどう捉えるかは難しい判断ではあるが、これもやはり初七日で説き切れなかつた六方諸仏証誠に関する補足説明と考えられる。このように、『阿弥陀経』の解釈は、初七日の内容を三七日で拡大する形となつており、両者に矛盾する説示はみられない。よって全体を通じて三七日が初七日の(3)内容の補足とみることができる。

第四節 『逆修説法』に説かれる念仏論の構造

ここまで『逆修説法』に説かれる「浄土三部経」解釈について明らかにするために、各七日の説示を概観し比較検討し、そのなかで、『逆修説法』において念仏がどのように説かれているかを確認してきたが、具体的に念仏論がどのように構成され、『逆修説法』の思想がどの程度『選択集』に近づいているのかに言及することができなかった。よって本節では『逆修説法』に説かれる念仏論の構造をより明確にし、『選択集』の念仏論と比較するために、二七日末尾にある念仏の勝義性を示す八文部分について考察する。

二七日で『観経』解釈が終わった後、

凡_レ念仏往生之勝_{ルコト}于諸行往生_ニ有多義_一。一者因位本願。₉₅

とあり、念仏往生が諸行往生より勝れていることを示す多くの義があるとして、「一者因位本願」以下、特に『観経』に限ることなく、「浄土三部経」にわたって念仏の諸行に勝れたる点を述べた八か所の引用文を列挙する部分がある。この部分は先学の研究のなかで、『選択集』所説八種選択義との関連が指摘されている。

以下、この八文の部分について詳しくみることで、『選択集』に説かれる選択本願念仏義との関係性を踏まえて、『逆修説法』時点での法然の念仏論の構造を明らかにしたい。

第一項 『逆修説法』二七日末尾に説かれる八文についての先行研究

この二七日の説示と八種選択義との関連性を指摘した代表的な研究として、藤堂恭俊氏は、『法然上人研究』一所収「法然の偏依善導と八種選択義」のなかで、ここをもって『選択集』所説八種選択義の素地であるとみている。ただし、藤堂氏の研究における『逆修説法』に関する言及は、法然の選択思想が『逆修説法』時点においてどのような形でみられるかを検討するものであり、具体的に「選択」の語についての解説がなされないこの二七日の部分については、「八種選択義に示される八種が、『三部経釈』より後に成立した『逆修説法』の上に、既にすべてでそろっていることを知ることでもできる」と述べるに留まり、それ以上の言及はなされていない。そのなかで藤堂氏は、「八種の選択義は選択本願義を根本と考えなければならぬし、他の七義は阿弥陀仏によって選択本願念仏の一行が開示されていなければ成立しない」とし、阿弥陀仏の選択本願を基として八種選択義が成立していることを明かしている⁹⁶。

次に、安達俊英氏は論稿「法然上人における選択思想と助業観の展開」のなかで、やはり藤堂氏と同様、法然の選択思想の成立とその展開を探る内、『逆修説法』二七日の八文について触れている。安達氏は藤堂氏の研究を踏まえ、「そもそも「八選択」とは『逆修』二七日の末尾で「凡_レ念仏往生之勝_{ルコト}于諸行往生_ニ有多義_一として列挙される八項目をそのまま選択概念で捉え直すことによって成立したものである」と、この部分について藤堂氏より具体的に言及している。さらに安達氏は続けて、「この『逆修』の一節は『往生要集』念仏証拠門にその淵源を求めることができるのではないかと考える」と述べている。安達氏の主張としては、『逆修説法』二七日末尾の一節は、『選択集』所説八種選択義の原型としてたしかに捉えられるものの、『逆修説法』段階では選択の主体は弥陀一仏に留まる、も

しくは弥陀の選択は釈迦・諸仏の選択とは一線を描くものであり、『選択集』において初めて選択主体が拡大して三仏同心の選択が説かれ、その背景としては念仏の教えの普遍性を示すという狙いがあつたとみている⁹⁷。

藤堂・安達両氏の研究は、あくまでも法然の選択思想の成立及び展開の究明という問題意識から『選択集』所説八種選択義に着目し、その原型としての『逆修説法』二七日末尾の説示に関して言及したものであつたが、両氏の研究を受けて、川島一通氏は論稿『逆修説法』から『選択集』へのなかで、『逆修説法』中にみられる選択に関する記述と『選択集』説示とを比較検討する内、より明確にこの二七日末尾の説示と八種選択義との比較対照を行い、両者間にみられる差異から法然選択思想の展開を考察している。川島氏の作成した対照表は【表】に示される通りである。ここから、川島氏がこの二七日末尾部分をもつて八種選択の原型とみていることは明らかである。

川島氏の論説の注目すべき点は、『逆修説法』において法然が『阿弥陀経』のなかに釈尊の選択をみているとする点であろう。そして、選択の主体としては、『逆修説法』時点では弥陀・釈尊の二仏であり、『選択集』において諸仏を含めた三仏へと広がつたとしている⁹⁸。川島氏の説は、「選択」という具体的な語の有無を問題とせず、「選択性」という視点から選択思想を探ろうとする点にやや妥当性を欠く感も否めないが、『逆修説法』自体に着目し、全体を通じて『選択集』の説示との比較検討を行うという研究方法は評価されるべきである。

そして、南宏信氏は「法然「八種選択義」の淵源―『往生要集』から『選択集』へ―」で、以上の研究を総括し、安達氏が指摘した源信『往生要集』大文第八念仏証拠門に「多以念仏為往生業。其文甚多。略出十文」⁹⁹とあり、以下諸経から念仏往生について説く十文を集めた部分に、八種選択義のうち六種までその淵源をみることができると述べる¹⁰⁰。また、八種選択義のなかに「浄土三部経」に含まれない『般舟三昧経』を典拠とした「選択我名」が不自然にあげられることについて、法然『往生要集釈』において『往生要集』大文第八念仏証拠門が解釈されるときに説かれる六義のうち、「自説不自説」にすでに『般舟三昧経』が引用されることを指摘し¹⁰¹、法然の思想形成の過程の早い時期から練り上げられてきた重要項目であつたため、「選択我名」として昇華されていると論じている。

ところで、ここまで先学の研究を振り返るなかで、幾度となく「選択」という語を使つてきたが、たとえば林田康順氏が『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依とにおいて、「勝劣義に裏付けられた選択思想と善導弥陀化身説とは密接不可分の関係であり、(中略)そうした意味での選択思想は正に『選択集』のみにしか明かされなかつたのではないか」と述べている¹⁰²ように、法然教学的にみれば、『逆修説法』内に「選択」の語はたしかにみられるものの、その意味するところは『選択集』所説の選択とは一線を描くものであると考える必要がある。そういった意味で、今みてきた先学研究のなか、および以降の論において『逆修説法』内の説示を扱うなかで「選択」の語を用いているが、それはあくまでも『逆修説法』時点での選択の意であるということに留意しなければならない。

第二項 『逆修説法』の念仏論と八種選択義

以上の先行研究より、『逆修説法』二七日末尾の念仏の勝義性を示す八文は、『選択集』所説八種選択義の原型となつていゝことは確かにいえるだろう。ここでの論点は、選択の主体の問題と、そこから『逆修説法』時点での法然の選択思想をどのように考えるかという二点にあると考えられる。

【表】「八種選択義」説示の二書比較 103

	『逆修説法』								『選択集』	
	説示順・選択の主体 / 本文									
A. 本願	一者因位本願。謂弥陀如来因位法蔵菩薩時、願發四十八願、設浄土成仏之時、立衆生往生行撰定時、撰捨余行撰定唯念仏一行而立于往生行。此選択願者、大阿弥陀経説也。	1	一選択本願者、念仏は法蔵比丘、於二百一十億之中、所選択往生之行也。細旨見上故云、選択本願也。							
B. 撰取	二者光明撰取。此是阿弥陀仏還念因位本願、以相好之光明撰取念仏衆生而不捨令往生也。不撰取余行者矣。	4	一選択撰取者觀経之中、雖説定散諸行、弥陀光明、唯照念仏衆生、撰取不捨。故云、選択撰取也。							
C. 我名	三者弥陀自言、此是跋陀和菩薩詣極樂世界、修何行可往生彼国、奉問阿弥陀仏者、仏答言、欲来生我国者当念我名莫休息、即得往生。云々。不勸余行。	8	加之、般舟三昧経中、又有一選択。所謂選択我名也。弥陀自説言、欲来生我国者常念我名、莫令休息。故云、選択我名也。							
D. 付属	四者釈迦付属。謂今此経所説付属流通也。不付属余行。	6	三選択付属者、又雖明定散諸行、唯獨付属念仏。一行故云、選択付属也。							
E. 証誠	五者諸仏証誠。此是阿弥陀経所説、釈迦仏撰説念仏往生旨者、六方諸仏各同讚、同勸舒広長舌遍覆三千大千世界而証誠。是則為令一切衆生信念仏往生決定可無疑也。余行如是不証誠矣。	7	所謂選択証誠也。已於諸経中多雖説往生之諸行、六方諸仏於彼諸行而不証誠。至此経中説念仏往生。六方恆沙諸仏、各舒舌覆大千、説誠實語而証誠之故云、選択証誠也。							
F. 留経	六者法滅往生。謂萬年三宝滅、此経住百年、爾時聞一念、皆当得生彼。云々。末法萬年後、唯念仏一行留可往生云事也。余行不爾。	3	三選択留教者、又上雖舉余行諸善、釈迦選択唯留念仏一法故云、選択留教也。							
G. 化讚	加之下品上生十惡罪人、臨終之時聞経与称仏之二善雖並之、化仏来迎而讚云汝称仏名故、諸罪消滅、我来迎汝、未讚聞経之事。	5	二選択化讚者、下品上生人、雖有聞経称仏二行、弥陀化仏、選択念仏、云汝称仏名故諸罪消滅、我来迎汝故云、選択化讚也。							
H. 讚歎	又双卷経説三輩往生業之中、雖説菩提心及起立塔像等之余行、至流通處讚其有得聞彼仏名號、歡喜踊躍乃至一念、当知此人為得大利、則是具足無上功德、不指余行讚無上功德。	2	二選択讚歎者、上三輩中雖舉菩提心等余行、釈迦即不讚歎余行、唯於念仏、而讚歎云無上功德故云、選択讚歎也。							

よって、それらを考察するため、『逆修説法』と『選択集』の説示を比較することで、二七日所説の八文について具体的にみていきたい。ここでは、先述の川島氏の論文にあった前頁の対照表をそのまま用いて述べていくこととする。この表に表記したAからHまでの記号を用いて、『逆修説法』二七日の説示と『選択集』所説の八種選択義を比較すると、

①『逆修説法』にたしかに八種選択義の全ての対応説示があげられているが、順序が異なっており、『選択集』ではA↓H↓F↓B↓G↓D↓E↓Cの順である。

②『逆修説法』では、念仏が諸行に勝る理由としてAからFまでの六つがまずあげられ、それにプラスしてG・Hが述べられるという構成になっている。

③『選択集』ではA・B・C・Gが弥陀の選択、D・F・Hが釈迦の選択、Eが諸仏の選択と明示され、念仏が三仏同心の選択であることを説くが、『逆修説法』ではそのような説示はない¹⁰⁴。

といった相違がみられる。

そこで、まず『逆修説法』における選択の主体について考えてみる。川島氏はEのなかの「釈迦仏撰説念仏往生旨」という部分に着目し、『逆修説法』では『阿弥陀経』における選択の主体として釈尊の選択をみており、諸仏の選択はみられないとし、後の『選択集』における選択の主体性の拡大を指摘している。これを受けて南氏は、Eの淵源となった『往生要集』の引文は「諸仏証誠」の文ではなく、「一日七念念仏の文」であったことを指摘し、『往生要集』段階では主体は弥陀であったが、二七日で「諸仏証誠」の文へ移行した段階で釈迦が主体となるとして、川島氏の説を補足している。南氏はこの八文が説かれる直前に、

然^ハ欲^ク遠^ク随^フ弥陀ノ本願^ニ、近^ク冥^ク積尊ノ付属^ラ者^ノハ、一向^ニ修^シ念仏ノ行^ヲ可^レ求^ム往生^ラ也。¹⁰⁵

とあり、遠くは弥陀の本願に従い、近くは釈尊の付属を受けようとする者は一向に念仏して往生を求めべきであるとする文から、『逆修説法』二七日末尾の八文における主体は弥陀と釈迦であると論じている¹⁰⁶。たしかに「釈迦仏撰説念仏往生旨」が「一日七念念仏の文」を含有していると考えると、主体は釈尊であると考えられる。しかし、ここはあくまでも「五者諸仏証誠」として説かれる部分であり、「釈尊が念仏を選んだ」ことではなく、「その釈尊が選んだ念仏を諸仏が証誠した」ということを法然が「念仏往生の諸行往生に勝れたること」としてあげていると考えるべきである。

さて、①の相違の理由は、『逆修説法』では説示順として選択の主体に基づき、弥陀↓釈尊↓諸仏の順に述べているのに対し、『選択集』では經典に基づき、『無量寿経』↓『観経』↓『阿弥陀経』↓『般舟三昧経』の順で述べていることによる。『逆修説法』において選択の主体順に並べたのは、やはりこの時点においてはAの弥陀の因位の本願のみが『大阿弥陀経』に説かれる確固たる選択なのであって、その概念を釈尊・諸仏にまでは拡大していないからであろうと推察できる。林田氏の論文でも考察されているように「選択思想」はこの時点で未成立であり、法然にとって「選択」として捉えられるのはAだけであつたらう。ただし、「選択」という概念では捉えられないが、法然はここでDやEにおいて釈尊・諸仏が念仏往生を諸行往生より勝れていることを示す部分に、行為の主体性をみていたと考えられる。Dには「釈迦付属」、Eには「諸仏証誠」というようにはつきりとその主体が述べられていることからそれは推察できる。BからEまではすべて、弥陀因位の本願とし

て念仏が選択されたことを受けて、弥陀・釈迦・諸仏が自ら念仏の勝義性を証明したことを示す要文であり、後に選択概念が成立・拡大することによって、そのままの主体性をもって八種選択の一つとして昇華されると考えられる。

ここで改めて『逆修説法』の説示順に注目すれば、並列的に並べられたAからFのうち、Fは『選択集』において釈尊の選択とされるものであり、この説示順の法則からは外れてしまう。ではなぜFはEの後ろに配置されているのであろうか。その理由として、この『逆修説法』時点で、法然はFに示される『無量寿経』の「特留此経」の文に釈尊の主体性をみていないと考えられる。AからEまでには必ず行為の主体が明言されていたが、このFの部分に「釈迦」といった主体の語はない。おそらく法然は、まず阿弥陀仏によって選択された因位の本願があり（A）、それを受けて弥陀が念仏の者のみを光明摂取し（B）、自らの名を称えることのみを勧め（C）、釈尊が念仏のみを付属し（D）、諸仏が念仏のみを証誠した（E）のと同様に、念仏が本願に支えられることで自らが主体となって末法万年の後も留まり念仏往生の勝義性を示すというように考えていたと推察できる。すなわち、このFは行為の主体を持たず、強いていえば念仏そのものを主体とみることができが、やはりBからEまでとは質を異にするものであるとみてとれる。そして、『選択集』に至って八種選択義として整理されるなかで、釈尊の選択という主体性を与えられて組み込まれるのである。

次に②についていえば、このGとHの二つもやはり説示順の法則からは外れてしまっている。しかも、Gは弥陀化仏、Hは明記されてはいないものの明らかに釈尊というように、Fとは異なり行為の主体もはっきりしている。ではなぜこの二文は前六文とは区別される形で提示されているのだろうか。

その理由として、GとHはともに讃嘆という行為であることが注目される。それは光明による摂取や阿難への付属など、念仏に具体的な価値づけをするBからFの行為とは性質が異なり、あくまでも副次的な要素であるとみてとれる。すなわち、『逆修説法』において法然は、阿弥陀仏の因位の本願によって選択された念仏が、BからFの三仏の具体的な行為によって価値を付与され、それがG・Hでさらに讃嘆されると示すことで、念仏の諸行に対する勝義性をより明確に示そうと考えたのである。よって、『逆修説法』ではGとHの讃嘆は具体的な行為とは認められず、AからFを装飾するものとして扱われるが、『選択集』では讃嘆という行為の価値が高められてAからFと同等となり、仏の主体性を保ったまま八種選択義へと昇華されている。

以上みてきたように、八種選択義の原型とされるこの『逆修説法』二七日末尾の八文は、三仏同心の選択として説かれた『選択集』の四つの弥陀の選択・三つの釈尊の選択・一つの諸仏の選択という構造とは大きく異なっているとみてとれる。『選択集』との相違を中心にその構造の要点をまとめれば、以下のようになる。

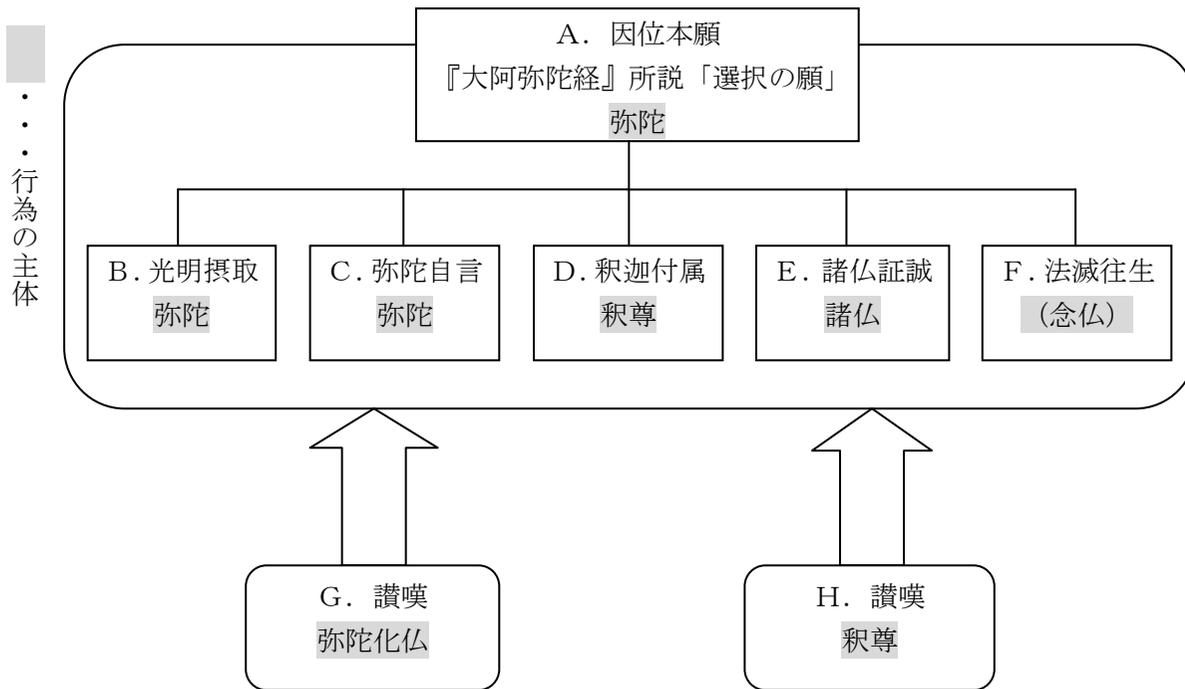
- ① 「選択」という概念で捉えられるのは本願にみられる弥陀の選択のみである。
- ② 摂取・我名の主体は弥陀、付属の主体は釈尊、証誠の主体は諸仏であるが、本願以外は選択概念があてはまらない。
- ③ 留教は釈尊を主体とせず、念仏自らが主体となる。

④ 撰取・我名・付属・証誠・留経は、本願によって確立された念仏に具体的な価値を付与する行為であり、念仏が諸行に対して勝義性を持つ根拠となる。

⑤ 化讃と讃嘆は念仏に具体的な価値を付与する行為と認められず、本願・撰取・我名・付属・証誠・留経を装飾して念仏の勝義性をより明確に示すために説かれる。

すなわち、第一段階に「選択」として捉えられる因位本願があり、第二段階に念仏の勝義性を示す根拠として光明撰取・弥陀自言・釈迦付属・諸仏証誠・法滅往生があり、第三段階に念仏の讃嘆として弥陀化仏と釈尊の讃嘆があるというように三段階の質的相違を認められることが、『逆修説法』二七日末尾の八文の特徴であるといえよう。これを図示すれば、【図】のようになる。

【図】『逆修説法』二七日所説念仏勝義性を示す八文の構図



ここまで『逆修説法』二七日末尾に説かれる念仏の勝義性を示す八文について考察してきた。この部分をもって『選択集』所説八種選択の原型とすることは問題ないだろう。しかし、その構造は『選択集』の八種選択義とは異なり、それぞれの説示の質的相違から三段階の重構造を成していることを読み取ることができた。ここに偏依善導一師・善導弥陀化身觀に基づく「選択思想」が加わってグレードアップされ、さらに念仏を主体とする留経を釈尊の選択に当てはめ、化仏の讃嘆を弥陀の選択へ、釈尊の讃嘆を釈尊の選択へと格上げし、弥陀・釈尊・諸仏を同格に並べて、その念仏実践論により一般普遍性を持たせたものが『選択集』第十六章段に説かれる八種選択義であると考えられる。

第五節 『逆修説法』における念仏に関する説示構成

前節において『逆修説法』二七日末尾に説かれる念仏の勝義性を示した八文と、『選択集』第十六章段に説かれる八種選択義との関係性について考察し、『逆修説法』の念仏論の構造について明らかにした。しかし、この部分を『逆修説法』における念仏論の到達点としてみるならば、『逆修説法』の説示ではそれが説法の序盤である二七日にすでに登場することとなり、最終十六章段で八種選択義が説かれる『選択集』とは順序が逆転していることがわかる¹⁰⁷。では、なぜ『逆修説法』で念仏論の総括ともいえる説示が二七日に説かれるのであろうか。

このような説法の構成を施した法然の意図を明らかにするために、本節では説法という場面性を考慮に入れながら、『逆修説法』全体を通しての各七日の経功德讃嘆に説かれる念仏論について引文に注目しつつ改めて検討し、その説示構成を整理したい。

第一項 初七日・二七日 ―念仏論の概要

以下、『逆修説法』各七日の経功德讃嘆に説かれる念仏に関する説示を今一度整理していく。なお、「浄土三部経」解釈については本章第一節から第三節で考察したため、本節では重要と思われる引文のみをあげながら論を進める。

【初七日】

さて、初七日に説かれる念仏論をみてみると、まず『無量寿経』解釈においては、阿弥陀仏の因位の本願と果位の二報莊嚴が説かれると構成が述べられる。具体的な言及としては、三輩に関して、

三輩ノ中ニ各雖レ説ト菩提心等ノ余善ヲ、望ニ上ノ本願ニ、専在レ令ムルニレ称念弥陀名号ヲ。

故ニ云ヘリニ一向専念ト。上ノ本願ト者、指ニ四十八願ノ中ノ第十八願ヲ一也。一向ノ之言ハ、対

スルニ一向ニ一向ニ之義也。¹⁰⁸

と善導『観経疏』に説かれる「上来雖説定散両門之益、望仏本願者、意在衆生一向専称弥陀仏名。」の取意文を引用し、「上本願」とは阿弥陀仏の四十八願のなかの十八願であり、「一向専念」の一向とは一向三向に対する意であるとして、弥陀の本願に依るならば念仏以外の余善を修することなく、一向に念仏一行に励むべきであると述べる。

次に、『阿弥陀経』解釈においては、極樂の依正二報・一日七日念仏・六方諸仏の証誠護念の三つが説かれると、やはり『阿弥陀経』の構成が述べられる。その後、

説キ「不可以少善根福德因縁得生彼国」、説ケリ「聞テ説ラ「阿弥陀仏」、執持スルコト名号一、若ハ一日乃至七日、一心不乱ナレハ、其人ノ臨テ命終ノ時ニ「阿弥陀仏与諸ノ聖衆」現在ニ其ノ前ニ、是ノ人終時、心不顛倒即ト得往生上。109

と、『阿弥陀経』の「少善根福德因縁一日七日念仏」の文があり、これに対する解釈として、善導『法事讃』の「極樂無為涅槃界、隨縁雜善恐難生。故使如来選要法、教念弥陀專復專。110」の引文がある。ここには直接念仏の多善根を示す『龍舒浄土文』の引用はないが、余善は少善根・念仏は多善根と述べられている。また同様に、『阿弥陀経』六方段の引用はないが、諸仏の念仏証誠の旨は述べられている。最後に、

凡ソ念仏往生ハ是レ弥陀如来ノ本ノ願行也、教主積尊ノ選ヒ下ヘル要法也。六方諸仏ノ証誠シ下ヘル説也。余行ハ不レ然。其ノ旨具ナリ「經文及諸師ノ積ニ也。仏経ノ功德、存スルニ略ヲ如レ斯ノ。仰キ願クハ。云々。111

とあり、初七日結語として念仏は弥陀の本願であり、積尊の選んだ要法であり、六方諸仏の証誠する説であるとしている。初七日には積尊についての言及は特になかったが、この部分より『無量寿経』所説三輩と『阿弥陀経』所説「一日七日念仏」を「積尊の選びたまる要法」と述べているのではないかとみることができる。

【二七日】

次に、二七日に説かれる念仏論をみると、まず『観経』の定散二善の解釈があり、定善十三観・三福の後に、九品について説かれる。そのなかで八種選択義の一つである選択化讃にあたる下品上生の引文の説示を確認すると、

下品上生者即十悪輕罪ノ凡夫也。經ニ云。或有衆生作衆惡業、雖不誹謗方等經典、如斯愚人多造衆惡、無有慙愧、命欲終時遇善知識、為讚大乘十二部經首題名字、以聞如是諸経名故、除却千劫極重惡業、智者復教合掌叉手、称南無阿弥陀仏、称仏名故、除五十億劫生死之罪。云々。112

とあり、『観経』でこの直後に説かれる

爾ノ時彼ノ仏、即遣ハシテ「化仏化觀世音化大勢至」一、至シメテ「行者ノ前ニ、讚シテ言ハク。善男子。汝称スルカ「仏名」故ニ、諸罪消滅セリ。我レ来テ迎レ汝ヲ。113

とする化仏による讃嘆の部分は省略されてしまっており、ここには聞経を讃嘆せず念仏を讃嘆するというような説示はない。その後、名号を称して往生することを明かすとし、

明下称シテ「名号ヲ」往生スルコトヲ「者、経云。仏告阿難汝好持是語持是語者即是持無量寿仏名。云々。善導釈シテ之云。從「仏告阿難汝好持是語」已下ハ、正ク明ス下付「属シテ名号ヲ」流通スルコトヲ於退代ニ上。上來雖説「定散両門ノ之益」、望レハ「仏本願ニ」意ニ在衆生ヲシテ一向ニ専ラ称ムルニ「弥陀仏ノ名」一。云々。114

とあり、『観経』「念仏付属」の文をあげた後、善導『観経疏』の引文を示して、『観経』には定散二善が説かれるが積尊の本意は「一向専称」の念仏にあり、ゆえに念仏一行を阿難に付属したと述べる。続いて、『観経疏』に説かれる「退代に流通す」の退代とは法滅後百年のことであり、末法万年の後もただ念仏の一行のみ百年間残るとしている。これは明らかに『無量寿経』の流通分に説かれる「特留此経」の文を意識した説示である。そして「望

仏本願」とは『無量寿経』に説かれる四十八願のなかの十八願のことであり、「一向専称」は『無量寿経』の三輩に説かれる一向専念のことであると、いずれも経文は示されないものの、『無量寿経』に基づいた解釈がなされ、弥陀の本願と積尊の付属を受けようとする者は一向に念仏を称えるべきことが述べられる。

その後、「念仏往生の諸行往生に勝ること多義あり」として前節に考察した八文の提示がある。ただし、この八文をよくみてみると、しっかりと経文が引用されるのは、

欲^ハ来^ニ生我国^ニ者当^ニ念^{シテ}我^カ名^ニ莫^ル休息^{スル}コト、即得^{ント}往生^ラ。 115

と引かれる『般舟三昧経』と、

汝称^{スル}カ^ニ私名^ニ故^ニ諸罪消滅^{セリ}。我^レ来^テ迎^ト汝^ラ。 116

と引かれる『観経』「下品上生」の文と、

其^レ、有^テ得^ルコト^レ聞^クコト^ラ彼^ノ仏^ノ名号^ヲ、歎喜踊躍^{シテ}、乃至一念^{セン}、当^ニ知^ル、此^ノ人、為^レ得^{タリト}大利^ヲ。則^チ是^レ具^足無上^ノ功德^ヲ。 117

と引かれる『無量寿経』「無上功德」の文だけであり、その他は取意文や善導の解釈によって代用され、経文の提示はなされていないことがわかる。

これを踏まえて、この八文を整理すると、

- (1) 経文があげられ、解釈がなされているもの¹¹⁸
 - (2) 経文はあげられていないが、解釈はなされているもの
 - (3) 解釈はなされていないが、経文はすでにあげられているもの
 - (4) 経文もあげられず、解釈もまだなされていないもの
- の四つに分類できる。引き続き前節であげた表に示されるアルファベットを用いて示すと、
- (1) D 付属は二七日に経文とその解釈がある。
 - (2) A 本願は初七日と二七日、E 証誠は初七日、F 留経は二七日に解釈はあるものの経文はない。
 - (3) C 我名・G 化讚・H 讚歎は二七日末尾に経文はあるものの解釈はない。
 - (4) B 撰取はまだ説かれていない。

とまとめることができる。

初七日と二七日の説示の特徴として、「浄土三部経」の構成について全体的に概論を説いているとみてとれる。初七日では『無量寿経』について阿弥陀仏の因位の本願と果位の二報莊嚴が説かれるとし、『阿弥陀経』について極楽の依正二報・一日七日念仏・六方諸仏の証誠護念の三つが説かれるとして、初めに全体の構成を説き、それぞれの詳しい説明はほとんどなされていない。二七日では『観経』について初めに定散二善の往生があり、次に称名による往生があると、やはり構成が説かれてから『観経』全体を通じて解釈されている。

初七日・二七日ではともに善導『観経疏』の「上来雖説定散両門之益、望仏本願者、意在衆生一向専称弥陀仏名」の文が解釈され、本願とは阿弥陀仏の四十八願のなかの十八願であり、一向とは他を捨てる意であると説かれる。つまり、二七日までの法然の狙いは、「阿弥陀仏によって選ばれた本願である念仏一行のみを専修すべきと強調すること」であったと考えられる。

これを受けて、二七日末尾の念仏往生が諸行往生に勝ることを示す文では、前節にみたように「本願」を中心として念仏論が構成される。ここで初めて『大阿弥陀経』の選択の

願についての説示があるが、これは阿弥陀仏によって本願が選ばれたということを分かりやすく示すためであると考えられる。また、ここにはまだ解釈が述べられない引文についても説かれているが、これは法然がこの先の説法の指針を立てる意をもって、ここに説いていると推察する。その証拠に、ここでまだ説かれていない引文の解釈はすべて次の三七日に確認できるのである。

第二項 三七日・四七日 — 念仏論の補足

【三七日】

三七日では、まず仏功德讃嘆として阿弥陀仏の光明の功德について詳細な解説がある。

これは二七日において經典解釈をもって仏功德讃嘆の代わりとした¹¹⁹のと逆に、光明功德讃嘆によってその解釈も含んでいるとみてとれる。つまり二七日末尾の八文のなかで唯一經文も解釈もない「光明撰取」について、三七日の初めに説かれているとみてとれる。続けて『無量寿經』解釈においては、まず本願について、やはり二七日までに説かれなかった『無量寿經』の經文に即した詳しい説明がある。

その後、

念仏往生_ト者、源_ト從_リ此_ノ本願_一起_レリ。然_ハ者觀經_ノ阿彌陀經_ノ所_レ說念_ハ佛_ノ旨_モ、乃至余_ノ諸經_ノ中_ニ所_モ說、皆_以テ此_ノ經_ノ所_レ說本願_一為_ニ根本_ト也。¹²⁰

とあり、『觀經』『阿彌陀經』を初めさまざまな經典に説かれる念仏も、この『無量寿經』の第十八願を根本としているとし、そのことを知る根拠として、

何_ヲ以_テ知_ナラ_ハレ_レ之_者、

① 觀經_ニ所_レ說_ク光明_{撰取}、善導_{撰取}給_ニ、唯_有念_ハ佛_ノ蒙_ハ光_ノ照_、當_知本願_最為_強。云々。此_積ノ意_ハ者、本願_ノ故_ニ光明_モ撰_取スト聞_ヘタリ矣。

② 又此_ノ經_ノ下_品上_生ニ_双ヘ_テ說_ニ聞_經ト_稱佛_トヲ、讚_シテ稱_ハ佛_ノ功_ノミ_ヲ不_レ讚_下ハ_聞經_ヲ之_所ヲ、善導_{撰取}シ_テ云、望_ニ佛_ノ願_ノ意_者、唯_勸正_念稱_名、往_生義、疾_不同_雜散_之業_ト。云々。此_レ亦_本願_{ナル}カ_故ニ_讚下_{フト}稱_ハ佛_ヲ聞_ヘタリ矣。

③ 又_積下_ニモ_同經_ノ付_屬ノ_文ヲ、望_佛本願_意在_衆生、一_向專_稱阿_彌陀_佛名。云々。此_レ亦_彌陀_ノ本願_{ナル}カ_故ニ、積_尊モ_付屬_シ流_通シ_給ト聞_ヘタリ矣。

④ 又_阿彌_陀經_ニ所_レ說_{一日}七日_ノ念_ハ佛_、善導_{撰取}給_ニ、直_ニ為_彌陀_弘誓_重、致_使凡_夫念_即生。云々。此_レ亦_一日_{七日}ノ_念ハ_佛、彌_陀ノ_本願_ノ故_ニ往_生スト聞_タリ矣。

⑤ 乃至_双卷_經ノ_中ニ_モ、三_輩已_下ノ_説文_ハ皆_由本願_ニ也。凡_ソ不_レ限_ニ此_ノ三_部經_ノ三_ツニ、一_切諸_經ノ_中ニ_所說_之念_ハ佛_往生_ハ、皆_望テ_此ノ_經ノ_本願_ニ説_也。例_レ之_ニ三_心知_ル矣。¹²¹と五つあげられている。ここにあげられる經疏の引文について詳しくみてみると、

① 『觀經』に説かれる「光明撰取」の解釈として善導『往生礼讚』を引用し、本願であるから光明撰取すると説く。

② 『觀經』の下品上生に聞經と稱仏が説かれるが、化仏が稱仏のみを讃嘆し聞經を讃嘆しなかったことに関する解釈として善導『觀經疏』を引用して、本願であるから讃嘆すると説く。

③ 『觀經』の付属の文の解釈として善導『觀經疏』を引用し、本願であるから積尊が付属流通させたと説く。

④『阿弥陀経』に説かれる「一日七日念仏」の解釈として善導『法事讃』を引用し、本願であるから一日七日の念仏で往生できると説く。

⑤『無量寿経』の三輩以下の文はすべて本願を基としており、「浄土三部経」に限らずすべての経に説かれる念仏往生はすべて本願を基にしてしていると説く。

この①から⑤の引文は二七日末尾の文と概ね一致している。①では二七日に説かれなかったB光明について三七日仏功德讃嘆にて詳説したのに続いて改めて『観経疏』を引用して説き、さらに②では二七日で引文の提示のみであったG化讃についてそれを補うように言及されている。一方、④で『阿弥陀経』に関して示されるのは一日七日念仏であつてEの諸仏証誠の文はなく、⑤で『無量寿経』についても詳しい説明はない。

その後、

次ニ三輩往生ハ皆一向専念無量寿仏。云云。此ノ中ニ雖レ有ト菩提心等ノ諸善一、望メハ上本願ニ者、一向ニ専ラ念ニ彼仏ノ名号一也。例ハ如シニ彼観経ノ疏ニ積シテ云カ一。上來雖レ説ト一定散兩門ノ之益ヲ、望メハ仏本願ニ者、意ハ在ニ衆生ヲシテ一向ニ専ラ称ムルニ「弥陀仏ノ名ヲ」。云々。望仏本願ト者、指此ノ三輩ノ中一向専念ヲ一也。 122

と、初七日と同様に『観経疏』の引文があり、三輩には菩提心などの諸善が説かれるもの、本願に従うならば一向に念仏を修すべき旨が説かれる。そして、

次ニ至テ流通ニ。云々。其有得聞彼ノ仏名号、歡喜踊躍乃至一念、当知、此人為得大利、即是具足無上功德。云々。善導ノ御意ハ、上尽一形下至一念之無上功德也。依ハ「余師ノ意者、但拳テテ少ヲ而況スルレ多ニ也。云々。 123

と、ここでH讃嘆についての説明があり、『無量寿経』所説「無上功德」の文を引用し、一生の念仏からたった一念の念仏まで無上の功德であるとする善導の解釈をあげる。続けて、次ニ当来之世経道滅尽、我以慈悲哀愍、特留此経止住百歳、其有衆生値此経者、随意所願皆可得度。云々。以テ此ノ末法萬年後、三宝滅尽ノ時ノ往生ヲ一而思ニ、頭スニ一向専念ノ往生ノ義ヲ一也。其ノ故ハ説ル「菩提心ヲ」経皆ナ滅シテ者、依テカレ何ニ知ラン「菩提心之行相ヲ」。大小ノ戒経皆失シテハ依レ何ヲ持シニ二百五十戒ヲモ一。(中略)以テレ彼ヲ思ニ今ヲ念仏ノ行者ハ更ニ於ニ余ノ善根ニ不スモ具ニ一塵一、決定シテ可ニ往生ス一也。 124

と述べられ、F留経について二七日になかった引文がまず提示され、三宝が滅尽してしまえば菩提心や戒を知るための経も滅びてしまうのだから、それでも念仏により往生が遂げられるということは、余善なくして一向専念だけで往生が叶うという意に他ならないとする詳細な説明がある。

次に『阿弥陀経』の解釈では、

次阿弥陀経ト者、不レ可下ニ少善根、福德因縁得レ生コト彼ノ国ニ上、舍利弗若有善男子善女人一、聞レ説ヲ「阿弥陀仏一、執持ルコト名号一若一日乃至七日。云々。善導和尚釈云、随縁雜善恐ハ難レ生シ、故ニ使ニ如来ヲシテ選ハ一要法ヲ一。云々。爰ニ知ヌ、以テ「雜善ヲ」名ケニ少善根ト、以テ念仏ヲ「可レ云ニ多善根」云事ヲ。此ノ経ハ則捨テ、少善根ナル雜善ヲ「専ラ説ニ多善根ナル念仏ヲ」也。近來度タル唐書ニ龍舒ノ浄土文ト申文ノ候。其レニ申シテ「阿弥陀経ノ脱文ト、出セリ下有ルニ二十一字」之文ヲ上。一心不乱ノ下ニ云ク、専持名号以称名故、諸罪消滅、即是多善根福德因縁。云々。即彼ノ文ノミ出シテ「此ノ文ヲ」云ク、今ノ世ニ所レ傳文ニ脱セリト「此ニ二十一字」一。云々。雖レ無ト「此ノ脱文」唯以テ義ヲ思ニ、雖レ有「多少ノ義」一、正ク指シテ「念仏ヲ」云フニ多善根一文、実ニ大切也。 125

とあり、初七日と同様の引文に続けて念仏多善根を示す『龍舒浄土文』があげられる。続いて、六方諸仏の念仏証誠について、

次ニ六方如来ノ証誠ヲ説。彼六方ノ諸仏ノ証誠、雖レ似ト但限テ此ノ一經ノミニ一而証誠下ニ、以テ実ヲ案スル者、不レ限此ノ經ニ、惣シテ証誠スル念仏往生ヲ一也。126

とあり、諸仏の証誠はこの『阿弥陀経』にしかないが、その意はすべての経に通じており、念仏往生自体を証誠しているとみるべきことが述べられ、以下、初七日の説示に比べて詳しい解釈がある。やはりここにも『阿弥陀経』の引文を明確に提示されることはないものの、意を取れば『阿弥陀経』六方段を引文とすることは明白である。

このように三七日では二七日までの念仏論を補足するようにB光明・H讚嘆・F留經の引文、及びG化讚の意がすべて説かれており、ここまでで『逆修説法』における念仏論を構成する重要概念である二七日末尾の八文が、すべて引用されて出揃い、それぞれ解釈もなされたとみることができよう。

【四七日】

続いて、四七日には

次ニ觀無量壽經ト者、此經ニハ説テ定散二門ヲ一、明往生ノ行業ヲ一。所謂ル三福九品之散善、十三之定善也。127

と、『觀経』に三福九品と十三定善という定散二門の往生業が説かれていると述べられ、二七日であげられた「名号を称えて往生すること」は初めから提示されておらず、結果的に四七日には念仏に関する説示はほぼない。法然がこのような説法段を設けた意図としては、四七日末尾に、

宗トセンニ浄土ヲ一、人モ、一切經ハ猶可ニ大切ナル事也。然ル故ハ、此ノ觀経ノ三福業ノ中ニ、所レ説ク諸行ノ々相ヲ、余ノ諸経ニ不トハレ顕サ者、何カ知ン矣。受持三帰、具足衆戒モ、以テコソニ諸大小乗ノ律一、知リ持戒ノ作法ヲモ候ハンスレ。但此ノ一句許ニテハ不レ可レ叶候。發菩提心ノ様モ、開テコソ下説ニ諸ノ發菩提ノ心ノ行相ヲ一之諸経ヲ知候ハンスレ。深信因果モ亦爾也。六道ノ因果モ、四聖ノ因果モ、離テハ二代ノ聖教ヲ一、何ヲ以カ知ランレ之ヲ。読誦大乘モ如レ此ノ可シレ知ル、勸進行者モ亦同シ。然者浄土宗ノ中ニ、大小乗ノ諸経、皆悉可レ在也。何ニ況解説ノ師ハ、最可ニ兼ニ学ス諸宗ヲ一也。128

とあり、『觀経』三福に説かれる諸行については一切経に説かれる諸行を参照しないとわからないわけであるから、浄土宗の人でも一切経は大切にし、諸宗を勉強しなくてはいけないと述べられている。そして、本章第二節で確認したように、四七日の説示は概ね二七日の三福の説明を補足するものとしてみることができよう。

以上のように、三七日・四七日の説示は、概論を説くために詳しい説明が施されていないかった初七日・二七日を補足するものであると考えられる。なお、四七日の三福の解釈は、念仏一行に励むことを前提としながら、なお諸宗を軽んじてはいけないとする念仏行者の心構えを戒めて説いたものであると考えられ、念仏の実践を説く五七日・六七日に向けた準備の説示とみることができよう。

【五七日】

五七日では、經功德讚嘆の前に五祖の説明がある。師資相承については初七日ですすでに触れられていたが、ここでは新たに浄土五祖を制定し直し、それぞれの祖に関する詳細な伝記が添えられている。ここでこのような提示があるのは、この五七日時点で初めて五祖が制定されたと考えることもできるが、この後いよいよ念仏の実践を説いていくにあたり、初めに五祖という目標となる人をあげ、念仏行者の指針とするという狙いがあるのではないか。

次に『無量寿経』解釈である。初・三七日ではまず本願についての言及があつたが、五七日では初めに、

次無量寿経_ト者、如来_下説_ラ教事皆為_ニ衆生_ノ濟度_ノ一也。故_ニ衆生_ノ根機區ナルカ故_ニ、仏ノ經教_モ亦無量ナリ。而_ニ今經_ハ為_ニ往生_ノ淨土_ノ説_下衆生_ノ往生_ノ法_ヲ一也。阿彌陀仏ノ修因感果ノ次第、極樂淨土ノ二報莊嚴之有様委ク説_キ給_{ヘル}モ、為_レ令_下勸_テ衆生_ヲ一發_サ欣求_ノ心_ヲ上_也。然_ニ此經_ノ所詮_ハ、説_{ヘル}我等衆生_ノ可_キ往生_ノ之旨_ヲ上_也。129

と述べ、釈尊が衆生濟度のためにさまざまな経を説くなかで、この『無量寿経』は衆生の往生について述べられた經典であるとする。そして、衆生に欣求浄土の心を起こさせるために阿彌陀仏の修因感果と極樂の浄土二報について詳しく述べられているとし、「我等衆生の往生すべき旨を説きたまえる」とまとめている。すなわち、ここまで各七日仏功德讚嘆において莊嚴功德について述べられてきたことも、つまるところ我々衆生に欣求浄土の心を起こさせるという意図があり、往生浄土を説くためであるとする旨がここで初めて明確に示され、念仏実践の動機を高めている。続けて本願が説かれた後、

然_ニ往生_ノ行_ヲハ我等カ點_シ今始_テ可_レ計_フ事_ニハ不_レ候。皆被_{タル}定置_一事者也。法藏比丘若シ惡_シク選_テ立_給ハ者、世自在王仏猶左_ソ可_レ有_ス歟。令_シテ説_カ彼_ノ願_共ヲ一之後_ニ。何_ソ授_下記_下ハ_ン決定_シテ可_シト成_ス無_上正覺_ヲ上_乎。(中略)実_ニ我等衆生取_テヨソ_ニ自力許_ニシテ而求_メン_ニ往生_ヲ一、此_ノ行_等ハ為_スラシ_レ叶_ヒヤ_ニ、御心_ニ一、又有_ララント_レ不_ヤレ_レ叶_不審_ニモ覺_ヘ、往生_モ不定_ニハ可_レ候。申_テ念_仏ヲ願_ハン_ニ往生_ヲ一人_ハ、非_ニ自力_ニテ可_ニハ_ニ往生_ス一也、只他力_ノ往生_也。本自唱_ヘハ_ニ仏_ノ定置_下下_フ之名号_ヲ一、乃至十声_{一声}ニテモ令_シテ生_給者、十声_{一声}念_仏シテ一定_{ケレ}ハ_{コソ}可_レ往生_ス一、其願成就_シ成_仏シ給_フト云_フ道理_ハ候_ヘ。然者唯一向_ニ仰_テ一仏_ノ願力_ヲ一可_レ決定_ス往生_ヲ一也。以_テ一我力_{自力}強弱_ヲ一、不_レ可_レ思_定トモ不定_{トモ}一。130

と述べられ、往生の行は我々が考えることではなく、法藏菩薩により定められ世自在王仏によつて認められ、すでに定め置かれた行であるとされる。そして、我々が自力で往生しようとするからこそ念仏という往生行が不審に思われてしまうのであつて、ただ仏願力を頼りとして往生すべき旨が述べられている。これはまさに我々衆生の側からみた念仏実践論であるといえよう。三七日において阿彌陀仏の側からみた念仏勝行説が説かれるのと対照的である。その後、三輩の解釈から一向の義が述べられ、続けて流通分の「無上功德」「特留此経」の解釈がある。これは初七日及び三七日とほぼ同様の説示の流れである。最後に、「本願」「三輩」「流通」の七処文があげられるが、新たにあげられる引文等はない。そして、「源は弥陀の本願に随順し給える故なり。然れば、念仏往生と云う事は、本願を根本とするなり。所詮は此の経は始めより終わりに至るまで弥陀の本願を説くと意得べきなり。」と念仏実践の心得が述べられて『無量寿経』解釈がまとめられる。

【六七日】

六七日では『観経』を解釈するとしながらも経文にはほとんど触れられず、まず宗論について説示される。これもやはり初七日にて触れられていたが、六七日で改めて詳説されている。その後ようやく経典に言及されるが、その初めに、

今此ノ経ハ往生浄土ノ教也。不レ明_二即身頓悟ノ之旨_一ヲモ_一、不レ説_二歴劫迂廻之行_一ヲモ_一、説_テ下娑婆之外ニ有_二極楽_一、我身之外ニ有_二阿弥陀_一上、而明_ス乙可_レ願厭_レ此界_一生_レ彼_二国_一ニ得_下無生忍_上之旨_一ヲ也。 131

とあり、『観経』は往生浄土の教えであって、娑婆の外に極楽があり、我が身の外に阿弥陀仏がいて、この世界を厭い極楽往生すべきことを説いた経典であると述べている。そして、定散二善に触れられることはなく、付属の文があげられた後に、「然れば此の経の意に依りて、今聖道を捨て念仏に入るなり」と述べられる。これは四七日にて念仏が説かれず三福の説明に終始していたのと対照的である¹³²。ここで a. 聖道門を捨てて浄土門に入るべき旨が述べられた後、b. 正行と諸行の五番相対が述べられ正行を修すべき旨が述べられ、さらに c. 善導『往生礼讃』を引用して百即百生の専修念仏が明かされる。この a から c までの三段階の説示は『選択集』十六章段に説かれるいわゆる「略選択」に通じる構造と捉えることができる。ただ、最後には

然者不_レ可_下捨_テ、百即百生之専修_一、而執_ス中無_一之雜行_上。唯一向_ニ修_{シテ}念仏_一可_レ捨_ツ雜行_一也。是_レ則此経ノ大意也。望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名。云々。返々_モ仰_テ本願_一可_キナリ念仏_ス一也。 133

とあり、初七日から続けて説かれてきた「一向専称」の引文によって結ばれている。これより、『逆修説法』における念仏論は、初七日より一貫して衆生の念仏実践における姿勢を示した「一向」という語によって説かれているとみてとれる。

このように、五七日・六七日では、四七日までに説かれた念仏論を受けて、衆生の側からみた念仏実践論を説くことを主題として構成されていると受け取れる。

ここまで『逆修説法』で念仏論の総括が二七日で示される理由を明らかにするために、『逆修説法』における各七日の念仏に関する説示の特徴を分析しながら考察してきた。『逆修説法』において法然は、

①初七日・二七日では「浄土三部経」を全体的に概説し、二七日末尾で「浄土三部経」を典拠とした自身の念仏論の概要を提示する。

②三七日・四七日では念仏論を構成する「浄土三部経」の引文のうち、説法時間の都合などによりそれまで引用・解釈されなかった文を補足説明することで、念仏論をより確かなものとして提示する。

③五七日・六七日ではそれまでに説かれた念仏論に対し、我々衆生がそれをどのように受け止め念仏を実践していくべきか、念仏行者の在り方や心構えについて、衆生の視点に立った解説がなされる。

という概要・補足・実践の三段階で自身の念仏論を示していることがわかる。このように、『逆修説法』に説かれる念仏論は、第一・二・八・九章段で機辺の構造について説き、それ以外の章段で仏辺の構造について説いて、それを第十六章段の八種選択義で包括すると

いう『選択集』の説示構成とは大きく異なり、四七日までで念仏往生の根本となる本願を中心として「浄土三部経」に説かれる諸文によってそれを支えることで念仏論を構築し、五・六七日でそれを受けて衆生の視点に立った実践論を説くという説示構成であるとまとめられる¹³⁴。

では、法然はなぜ『逆修説法』においてこのような説示構成で念仏論を説いたのか。その理由として第一点目に、『逆修説法』を一貫する「一向」の語を手がかりとすることができる。『選択集』に説かれる「選択」は明らかに仏辺の側に立った理論であるが、『逆修説法』の「一向」は機辺の側に立った理論である。ゆえに、『逆修説法』で法然が最終的に説きたかったのは「一向専称」という念仏の実践であり、先に念仏論を示してから念仏実践を説くという説示の流れは妥当であるといえる。

第二点目に、『逆修説法』が説かれた説法という場面に理由を求められる。この「逆修法会」において法然が導師を勤め、説法をするということは当然もって決められていたであろうと想像するが、時間的制約のなかでいつ説法が中断してしまうとも限らない。事実、本章でみたように『逆修説法』の「浄土三部経」解釈は各七日の多くの部分で重複する内容となっているが、もしこの説法が事前に法然の計画していた通りに進んでいたら、このような構成にはならなかったのではないかと考えられる。あくまでも自由な推論であるが、施主である外記禅門がよく理解の行き届かなかった点について、法然に再度講説するように要求したということも想定できる。ゆえにそのような事態を想定して、法然は自身の念仏論を支える経証についてはなるべく早い段階で提示しておきたいと考えたであろう。だからこそすべての引文が出し終わる三七日ではなく、二七日に前もって「八文」を提示し、それを後から補足するという構造を採用したのではないかと考えられる。

小結

本章では、『逆修説法』に説かれる「浄土三部経」解釈と念仏論を明らかにするために、経功徳讃嘆において「浄土三部経」解釈について三重にわたって説かれる説示構成に着目し、各七日の経典解釈を比較検討して、その相違から法然の思想進展と場面性の影響について考察した。また、二七日末尾に説かれる念仏往生の勝義性を示す八文を詳しく読み解くことで、『逆修説法』時点での法然の念仏論について、『選択集』の念仏論との比較を中心に考察した。

まず、各七日における「浄土三部経」解釈の相違を、以下の四つに分類した。

- (1) 法然の思想的展開
- (2) 法然の説示傾向
- (3) 内容の補足
- (4) 内容の省略

このうち(2)・(3)・(4)の相違は、説法という場面性が与えた外的要因によって生じた相違であると考えられる。『逆修説法』において法然に与えられた説法の時間には限りがあると考えられ、たとえば大谷旭雄は各七日につき四時間ほどだったのではないかと推察している。この限られた時間のなかでは経典解釈のすべてを説くことはできず、予定して

いた説法がすべて終えられるとも限らない。このような状況において、法然は異なる七日において同じ題材について説くとき、当然以前説いたことを省略したり、また説ききれなかったと思うことを補足したりしながら、説法を進めていったため、(3)と(4)の相違が生まれたと考えられる。また、説法における主要な目的は、前章までに確認したように仏・経功德讃嘆であるが、經典解釈を通じて法然が外記禅門に最も伝えたかったことは、念仏の相続であったに違いない。よって、法然は意図的に説法の題材を次第に念仏一行へと収斂し、念仏を説くことに多くの時間を割けるように自身の説法を調整していたと考えられる。その痕跡が表れるのが(2)の相違である。

これに対し、(1)の相違は、『選択集』に至る以前の過渡期である法然の思想が、まさに『逆修説法』のなかで進展した痕跡であると捉えられる。法然は約一か月半に渉る外記禅門に対する定期的な説法をこなしていくなかで、当然のことながら自身の教学を改めて整理し、引文を改めて読み返していくことで、少しずつ教学上の変化をきたしていったと考えられる。いまだ『選択集』の思想段階には到達していないとみられるにせよ、このような思想の展開を一書内に認めることができるのは『逆修説法』の大きな特徴である。

次に、『逆修説法』と『選択集』の思想の相違をより具体的に示すために、『逆修説法』に説かれる念仏論を端的に示す二七日末尾の八文について考察した結果、『選択集』では弥陀・釈迦・諸仏の三仏同心の選択という念仏論の構造であったが、『逆修説法』では選択として説かれるのは弥陀の本願のみであり、撰取・我名・付属・証誠・留教が本願によって選択された念仏を支えるものとして説かれ、さらに化讃・讃歎が念仏を装飾する讃嘆として説かれるという三重の構造の念仏論であるとみてとれた。

さらに、念仏論の構造のみならず、念仏論を示すための説示構成にも両者間で明らか相違があった。『選択集』では全体の最終章である第十六章段に八種選択義が説かれるのに対し、『逆修説法』では二七日に念仏論がすでにまとめられ、これを指針として説法が進められるという形を取っていた。そして、各七日でそれぞれの經典と引文に対し解釈を施すのではなく、二七日までに念仏論の概要を提示し、四七日までに補足説明して、五・六七日でより実践的な視点から念仏を説くという、やはりここでも三重の構造による説法の組み立てがなされている。

ここにみた『逆修説法』と『選択集』の念仏論の構造の相違は思想段階の相違として捉えるべきであるが、念仏論を示すための説示構成は、思想段階の相違によるものではなく、説法という場面に理由を求めるべきである。後から自由に修正可能な書とは異なり、予期せぬ事態も孕みながら臨場感を持って進行していく説法という状況に対し、法然が取った方法論が『逆修説法』の念仏に関する説示構成に表れていると考えられる。

本節では、念仏論の検討を通して『逆修説法』に説かれる法然の思想が『選択集』にどの程度近づいているかをみたが、念仏論以外には言及できなかった。その他に関する思想については、次章にて明らかにしていきたい。

¹ 五七日には『阿弥陀経』の解釈はない。

² 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―」（宮林昭彦先生古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』、二〇

〇四年）。

3 『昭法全』二六八頁―二六九頁。

4 この説示部分には「下輩に二種あり」とされるが、以降に二種についての説明はない。

5 『無量寿経』卷下の流通分に「仏語ハク^{ハク}弥勒ニ^ニ。其レ、有テ^レ得ルコト^レ聞クコト^レニ彼ノ仏ノ名号ヲ^ヲ、歡喜踊躍シテ、乃至一念センミ、当ニ^レ知ル、此ノ人、為レ得タリト^ト大利ヲ^ヲ。則チ是レ具ニ^ニ足ス無上ノ功德ヲ^ヲ」(『聖典』一・一三四頁)と説かれる部分を指す。

6 『無量寿経』卷下の流通分に「当来ノ之世、経道滅尽センニ、我レ以^ニ慈悲ヲ^一哀愍シテ、特リ

留メテ^ニ此ノ経ヲ^一、止住スルコト百歳ナラン。其レ、有テ^レ衆生^ニ、値フ^ニ斯ノ経^ニ者ハ、随テ^テ意ノ所願^ニ一、皆可シ^ニ得度ス^ニ」(『聖典』一・一三五頁)と説かれる部分を指す。

7 『昭法全』二二六頁―二二七頁。

8 『昭法全』二五一頁。

9 『昭法全』二五一頁―二五二頁。

10 『昭法全』二五二頁。

11 同右。

12 『浄全』四・八頁下。

13 「光明撰取」については『往生礼讃』(『浄全』四・三七二頁上)、「下品上生」については『観経疏』散善義(『浄全』二・六八頁上)、「付属の文」については『観経疏』散善義(『浄全』二・七一頁下)、「一日七日念仏」については『法事讃』(『浄全』四・二五頁下)を引用している。全ての引文の中に「本願」・「願」・「弘誓」というように阿弥陀仏の本願を示す語があることから、『観経』・『阿弥陀経』も『無量寿経』の本願を根本とする典拠としてあげられている。

14 『昭法全』二五三頁。

15 基『西方要決疑通規』(『浄全』六・六〇〇頁上)。

16 法照『浄土五会念仏略法事儀讃』(『浄全』六・六八六頁上)。また、『浄土五会念仏誦経観行儀』中(『正蔵』八五・一二四六頁下)にも同文あり。ただし、『古本』や『御説法事』に収録される「於未来世悪衆生 称念西方弥陀号 依仏本願出生死 以直心故生極楽」の四句は出典不明。

17 『昭法全』二五三頁。

18 『昭法全』二六六頁。

19 同右。

20 同右。

21 『浄全』二・三七六頁上。

22 『昭法全』二六六頁。

23 同右。

24 『昭法全』二六二頁参照。本論第二章第五節にて考察した。

25 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)参照。今ここで『逆修説法』に注目して林田氏の説を見るならば、『逆修説法』三七日では第十八念仏往生願建立の由縁を明かすなかで、阿弥陀仏が念仏一行を本願として選択した由縁を、念仏は殊勝の功德であり、同時に易行であるからとしているが、これだけでは念仏の勝行説ではあっても、念仏諸行の

勝劣義とはなり得ないとしている。また、ここで称名念仏が大善根であることの典拠として用いられる『西方要決』は『選択集』では用いられず、偏依善導一師観も未成立であると述べている。

26 『昭法全』二二七頁。

27 同右。

28 『観経疏』散善義（『浄全』二・七一頁下）「上来雖^レ説^{玉ト}定散両門之益^ヲ、望^レハ^ニ仏本願^ニ意在^リ三衆生^ヲシテ一向^ニ専称^{セシムルニ}弥陀仏ノ名^ヲ」。『観経疏』のこの部分は、取意文も含めて『逆修説法』中にのべ九箇所引用が認められ、これは『選択集』の四箇所比べてかなり多いことが分かる。川島一通氏はこのことに着目し、『逆修説法』においてこの一文の持つ意味について考察し、法然が善導説示の「本願念仏」に選択性を見出していた可能性を指摘している。川島一通氏「『逆修説法』から『選択集』へ」（『大正大学大学院研究論集』二三、一九九九年）参照。また林田康順氏は、『龍舒浄土文』渡来を契機として、釈尊の選り取りを中心とした「一向」の念仏から、弥陀の選り取りを中心とした「選択」の念仏へと法然の念仏実践論が変化していった旨を読み取っている。林田康順氏「法然上人「選択思想」成立の背景」（『佛教論叢』五五、二〇一一年）等参照。

29 安達俊英氏が「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、一九九一年）の中で述べているように、法然の助業観は『選択集』に至るまで変化してきており、「廃助傍の三義」の概念も『選択集』において初めて成立しているといえよう。

30 『昭法全』二五三頁―二五四頁。

31 『昭法全』二六七頁。

32 『浄全』四・二三三頁上。

33 『昭法全』二六七頁。

34 ただし、法然は『逆修説法』時点では『観経疏』を読み切れておらず、「廃助傍の三義」も未成立と考えられる。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、一九九一年）参照。

35 『昭法全』二五四頁。

36 『観経疏』玄義分（『浄全』二・一〇頁下）。

37 『昭法全』二五四頁。

38 『昭法全』二六七頁。

39 『昭法全』二六七―二六八頁。

40 『浄全』四・三六二下頁。

41 『昭法全』二六八頁。

42 同右。

43 『無量寿経釈』をみると、善導『往生礼讃』所説の「万年三宝滅」の文を引く後に「始皇焼五経毛持不失誦、在人口之故、称弥陀名号可例之」（『昭法全』九六頁）とあり、『逆修説法』に至ってこの部分が特にピックアップされ、「秘蔵の義」とされるまでになったということがわかる。

44 『聖典』三・三五頁。

45 林田康順氏は「法然上人における勝劣・大小・多少相对三義の成立について―「念仏多善根の文」渡来の意義―」（宮林昭彦先生古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』、一一

〇〇四年)のなかで、「聖意測り難し」の語について、諸行の劣性を明示するに足る典拠が余りにも手薄なことを念頭にこの一節を挿入したと推察しているが、同時に念仏三昧を発得した法然の心中で本願念仏による浄土往生への絶対的確信は決して揺らぐものではないと指摘し、この語は他宗教学に向けてのものであるとみている。また、多少相對義は『龍舒浄土文』によって『逆修説法』時点で念仏は多善根・諸行は少善根とする典拠が明確であるため、「聖意測り難し」の語はない。

46 『聖典』三・三七頁。

47 『逆修説法』各七日における『觀經』解釈の相違について扱った先行研究は確認できなかった。

48 『昭法全』二三八頁。

49 本論第一章第五節にて考察した。

50 『聖典』一・一四七頁。

51 『昭法全』二四〇頁。

52 『昭法全』二五八頁―二五九頁。

53 『昭法全』二五九頁。

54 同右。

55 三福の説明部には、このように三福の実践によって往生や悟りを得た菩薩・高僧の物語が度々引用されている。これらの出典については本論第四章第三節にて改めて示す。

56 『昭法全』二四〇頁。

57 『正蔵』四五・八三三頁中。

58 『昭法全』二五九頁。

59 『昭法全』二六〇頁。

60 『昭法全』二四〇頁。

61 『昭法全』二六〇頁。

62 『昭法全』二四〇頁。

63 『昭法全』二六〇頁。

64 『觀經疏』「玄義分」に説かれる上品下生者の説明部(『浄全』二一・六三頁下―六四頁上)の取意と見られる。

65 『昭法全』二四〇頁。

66 『昭法全』二六〇頁。

67 『昭法全』二六〇頁―二六一頁。

68 『昭法全』二六一頁。

69 『昭法全』二四〇頁。

70 『法華経』法師功德品一九(『正蔵』九・四七頁下)に、「受持是法華經。若説若誦若解説若書写」と説かれる受持・誦・誦・解説・書写の五種の行法。

71 世親造真諦訳『中辺分別論』(『正蔵』三一・四六一頁上―中)に、「大乘法修行有十。一書写。二供養。三施与他。四若他説誦一心聽聞。五自誦。六自如理取名句味及義。七如道理及名句味顯説。八正心聞誦。九空処如理思量。十已入意為不退失故修習」と説かれる十種の行法。

72 『昭法全』二四一頁。

73 『往生要集』では、大文第四から大文第八までで念仏往生について説かれ、大文第九において諸行往生について説かれている。また大文第九往生諸業門の惣結諸業として、「諸経ノ行業ハ総シテ而言ハ、レ之ヲ不レ出テニ梵網ノ戒品ヲ」(『浄全』一五・一三二頁下)とあり、往生浄土の因となる梵網戒品の説明として以下に十三の諸行があげられ、このうち第九に読誦大乘が示されている。本論第四章第四節にて改めて詳説する。

74 『昭法全』二四一頁。

75 『昭法全』二六一頁。

76 『昭法全』二四一頁。

77 『昭法全』二六一頁。

78 道綽『安樂集』上(『浄全』一・六九三頁上)。

79 『昭法全』二四三頁—二四四頁。

80 『昭法全』二四四頁。

81 『昭法全』二四四頁。

82 『昭法全』二七二頁。

83 『昭法全』二七二頁。

84 『昭法全』二七三頁。

85 『浄全』四・三五六頁下—三五七頁上。

86 『逆修説法』における諸行に対する法然の捉え方については、本論第四章第一節にて改めて詳しく考察したい。

87 川島一通氏「『逆修説法』から『選択集』へ」(『大正大学大学院研究論集』二二二、一九九九年)参照。また、林田康順氏は「法然における『選択』思想の成立とその意義」(『仏教学』五一、二〇〇九年)の中で、『逆修説法』初七日には「選択」の語がみられずに「一向」をキーワードとした論理の組み立てがみられ、二七日に至って唐突に『大阿弥陀経』の引用があり「選択」の語があげられ、三七日・五七日では「選択」をキーワードとした論理の組み立てがみられることを指摘している。

88 『逆修説法』各七日における『阿弥陀経』解釈の相違について扱った先行研究は確認できなかった。

89 『昭法全』二二七頁。

90 『浄全』四・二一頁上。

91 『昭法全』二五四頁。

92 『昭法全』二五四頁—二五五頁。

93 『浄全』六・五七三頁下。

94 『龍舒浄土文』に示される『阿弥陀経』脱文は念仏諸行の多少相対を明確に示す典拠であり、法然の念仏実践論形成の上で非常に重要な文である。この請来について大谷旭雄氏は「逆修法会の成立史的研究—成立年時と成立時の形態考—」(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)で、文治五年(一一八九)八月十五日であると具体的に推論している。また、法然がこれを読した時期については、たとえば岸一英氏が「『逆修説法』と『三部経釈』」(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)において、「第一七日と第三七日とのあいだに大きな展開がみられると理解したほうが自然である」と述べており、『逆修説法』初七日と三七日の間に初めて閲読し

たとみていることを示唆しているが、初七日にすでに多少義に関する言及があり、これに
関しては初七日の講説時間の不足などによる省略とも考えることができるため、現時点で
結論することは難しい。本論では初七日は全体的に簡潔な記述に留まっていることから、
講説時間などの都合により解説が省略されているとみて論をすすめている。

95 『昭法全』二四四頁。

96 藤堂恭俊氏『法然上人研究』一（山喜房佛書林、一九八三年）所収「法然の偏依善導と
八種選択義」参照。

97 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）参照。

98 川島一通氏「『逆修説法』から『選択集』へ」（『大正大学大学院研究論集』二二、一
九九九年）。

99 『浄全』一五・一二九頁上。

100 南宏信氏「法然「八種選択義」の淵源——『往生要集』から『選択集』へ——」（『浄土
宗学研究』四一、二〇一五年）。なお、角野玄樹氏は「『逆修説法』第二七日における八
種義の成立」（『佛敎大学仏敎学部論集』九八、二〇一四年）で、『逆修説法』第二日末
尾にあげられる八種の経文は善導の釈文から選定されたと論じているが、南氏は「これは
筆者と見解を異にする」と述べている。

101 南宏信氏「法然『往生要集』諸釈書の六義について」（『佛敎大学大学院紀要』三四、
二〇〇六年）参照。

102 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」（『佛敎文化研
究』四二・四三合併、一九九八年）。

103 川島氏の前掲論文に掲載された表に『選択集』における説示順と選択の主体を加えた
ものである。『逆修説法』…『昭法全』二四四頁。『選択集』…『昭法全』三四七頁。

104 『選択集』ではこの八種選択義が述べられた直後に、「本願ト撰取ト我名ト化讚ト、此ノ
之四ハ者是レ弥陀ノ選択ナリ也。讚歎ト留教ト付属ト、此ノ之三ハ者是レ釈迦ノ選択ナリ也。証誠ハ者
六方恆沙諸仏ノ之選択ナリ也。然ハ則、釈迦、弥陀及十方ノ各ノ恆沙等ノ諸仏、同心ニ選択シタマ
フ念仏ノ一行ヲ。余行ハ不レ爾ヲ。故ニ知ヌ。三経共ニ選テ「念仏ヲ、以為スルノ「宗致ト「耳」（『聖
典』四・八五頁）とあり、選択の主体が述べられる。

105 『昭法全』二四四頁。

106 南宏信氏は「法然「八種選択義」の淵源——『往生要集』から『選択集』へ——」（『浄
土宗学研究』四一、二〇一五年）のなかで、「二七日末尾で説く一文を見ると、この素地
という所の主体は弥陀と釈迦であることが注目される。二七日末尾の六方諸仏護念の念仏
は、「選択証誠」の萌芽と捉えられる」と述べている。

107 前掲した南氏の論文に、『往生要集』から『選択集』に至るまでの八種選択義の成
立過程を示した表が掲載されるが、その中の『逆修説法』の配置をみると二七日・五七日・
二七日の順となっており、『選択集』八種選択義を到達点とした場合、『逆修説法』の説
示順が変わってしまうことがわかる。

108 『昭法全』一三七頁。

109 同右。

110 『浄全』四・二二頁上。

- 111 『昭法全』二二七頁。
- 112 『昭法全』二四二頁。
- 113 『聖典』一・一八七頁。
- 114 『昭法全』二四三頁―二四二頁。
- 115 『昭法全』二四四頁。『般舟三昧經』には、「阿弥陀仏報言。欲來生者當念我名。莫有休息則得來生」（『正藏』一三・八九九頁上―中）とある。
- 116 『聖典』一・一八七頁。
- 117 『聖典』一・一三四頁。
- 118 ここでの解釈とは、この二七日末尾の部分以外に八文が解釈されている説示を指す。
- 119 二七日には全七日中唯一仏功德讚嘆部分がないが、これは「積スルニ經ヲ而レ仏ノ功德モ顯レ、讚スレハレレ仏ヲ者ノ經ノ功德モ顯ル、也」（『昭法全』一三八頁）という言葉に示されるように、この後に述べられる『觀經』定善を解釈することで仏功德の讚嘆となるので特に設けていないということが推察できる。
- 120 『昭法全』一五二頁。
- 121 『昭法全』二五二頁―二五三頁。
- 122 『昭法全』二五三頁―二五四頁。
- 123 『昭法全』一五四頁。
- 124 同右。
- 125 同右。
- 126 同右。
- 127 『昭法全』二五八頁。
- 128 『昭法全』二六一頁。
- 129 『昭法全』二六六頁。
- 130 同右。
- 131 『昭法全』二七一頁―二七二頁。
- 132 四七日と六七日を一对として、初めに諸行を明かし、後に念仏を明かすという『觀經』同様の構造を取っているとみることもできる。
- 133 『昭法全』二七三頁。
- 134 林田康順氏は「『選択集』の構造について―偏依善導一師―」（『印仏研』二〇、二〇〇六年）において『選択集』第一・二・八・九章段を機辺の構造、その他の章段を仏辺の構造とみて詳説するが、兼岩和広氏が「『選擇集』と『逆修說法』」（『佛教大学大学院紀要』二八、二〇〇〇年）にて廬山寺本第一章から第三章と『逆修說法』を対照し、『逆修說法』を『選択集』執筆の手控えとして使用していたことを述べるなかで、林田氏が機辺の構造とした第一・二章段には『逆修說法』五・六七日の説示が、仏辺の構造とした第三章段には三七日の説示が多く引用されているのを確認することができる。

第四章 『逆修説法』に説かれるその他の問題

本論ではここまで、『逆修説法』に説かれる法然の思想を明らかにするために、『逆修説法』の仏・経功德讃嘆部分について考察してきた。本章では、これに含まれない部分で、法然の思想研究のために重要と考えられる説示を取りあげて考察していきたい。

		仏功德讃嘆	その他	経功德讃嘆	その他
初七日	真身・化身 来迎引接	浄土宗論	無量寿経』 阿弥陀経』		
二七日			観経』	念仏の勝義性 を示す八文	
三七日	名号(別号) 光明・寿命	阿弥陀仏 入涅槃説	無量寿経』 阿弥陀経』		
四七日	三身(惣徳) 白毫(別徳)		観経』		
五七日	依報 正報	師資相承	無量寿経』		
六七日	名号(通号)	浄土宗論	観経』	専雑得失 (五番相對)	

※ □ ……考察済 □ ……本章にて考察

まず『逆修説法』における諸問題のうち、ここまで触れられなかった論点として、『逆修説法』において浄土宗がどのように定義されているのかという問題がある。これを明らかにするために、「浄土三部経」の選定・浄土宗の法門・教判について説かれている初七日と六七日の説示を考察する。次に、『選択集』には略述されるが『逆修説法』で詳しく説かれる阿弥陀仏入涅槃説について、その説示意図を明らかにするために三七日の説示を考察する。

さらに、『逆修説法』の特徴的な説示として、仏・経功德讃嘆を通してみられる伝記類について出典を検討し、法然の説示意図について考察する。最後に、初期法然教学形成に大きな影響を与えたと考えられる源信の思想と、『逆修説法』の法然の思想との関係性を明らかにするために、『逆修説法』における源信の引用箇所について検討する。

第一節 浄土宗論について

本節では、『逆修説法』における浄土宗の教判論や所依の經典論などの浄土宗論について明らかにすることを目的とする。

『逆修説法』では、初七日に「浄土三部經」の選定と浄土宗という法門についての解説があり、間を置いて六七日に教判論が説かれる。『選択集』では、第一章段に聖浄二門判が明示され、聖道門を捨てて浄土門に帰入すべき旨が説かれるが、『逆修説法』はそのような構成は取っていない。では、説法のはじめである初七日と終わりである六七日に浄土宗論が説かれるのは、どのような意図があるのか。両七日の説示を比較検討することで考察していきたい。さらにこれと関連して、『逆修説法』のなかに説かれる諸宗・諸行に関する説示から、法然の諸宗・諸行に対する捉え方について考察する。

第一項 『逆修説法』に説かれる浄土宗論

【初七日】

初七日においては、仏功德讃嘆を終えた後、經功德讃嘆に入る前に浄土宗論が説かれる。まず、「浄土三部經」について、

次ニ三部經ト者、今名コトニ三部經ト一者非ニ初テ申ニ。其ノ証斯レ多シ。所謂大日ノ三部經、大日經・金剛頂經・蘇悉地經等は也。弥勒ノ三部經、上生經・下生經・成仏經等は也。鎮護国家三部經、法花經・仁王經・金光明經等は也。法花三部經、無量義經・普賢經・法花經等は也。是則名クルニ三部經ト一証拠也。今此ノ弥陀ノ三部經モ、有人師ノ云浄土教ニ有リニ三部ト、所謂双卷無量壽經・觀無量壽經・阿弥陀經等は也。依レ之ニ今名クルニ浄土ノ三部經ト也。又名クニ弥陀ノ三部經ト一。又或師ノ云、彼三部經ニ一加テニ鼓音声經ト一名クトニ四部ト。云云。¹

とあり、「大日三部經」、「弥勒三部經」、「鎮護国家三部經」、「法華三部經」をあげ、これから解釈していく弥陀の三部經の呼称の例とし、「有人師」の説を引用して『無量壽經』・『觀經』・『阿弥陀經』を「浄土三部經」とし、また『或師』の説を引用してこの三部經に『鼓音声經』を加えて四部經とすることを述べている。² 続いて、

凡ソ諸經ノ中ニ或ハ有リ下説ニ往生浄土ノ法ト一經上、或ハ有下不レ説經上。花嚴經ニハ説ケレ之、則四十花嚴ノ中ノ普賢ノ十願是也。大般若ノ經ノ中ニ、惣シテ不レ説カレ之。法花經ノ中ニハ説クレ之、即藥王ノ品即往安樂世界ノ文是也。涅槃經ノ中ニ不レ説レ之。又真言宗ノ中ニハ、大日經金剛頂經ノ蓮花部ニ雖レ説レ之、大日ノ分身ナリ也。非ニ別シテ説ニハ。諸ノ小乘經ニハ都テ不レ説レ之。然説ニ往生浄土ノ法ト一、不レ如カニ此ノ三部經ト一。故ニ浄土一宗ニハ以テニ此ノ三部經ト一為スニ其ノ所依ト。³

とあり、諸經のなかに、往生浄土の法を説く經と説かない經があるとし、『華嚴經』・『法華經』を説く經、『大般若經』・『涅槃經』・『小乘諸經』を説かない經、『大日經』・『金剛頂經』を大日如来の分身として説かれた經として分類している。そして結論として、波線部「然らば往生浄土を説く法は此の三部經に如かず」と述べられ、浄土宗では「浄土三部經」を所依の經典とすることを説いているが、直前まで往生浄土の法を説く經典があるとしながら、特にそれに関する説明もなしに、唐突に「浄土三部經」に勝るものはないとする説示は少し説得力に欠ける印象がある。

次に、浄土の法門について、

又於此ノ浄土ノ法門ニ、立コトニ宗ノ名ヲ一非ニ初テ申ニ、其ノ証拠多シレ之一。少々出ハレ之者、元曉遊心安樂ニ云ヘル下浄土宗ノ意本為ニ凡夫一、兼為スト_中聖人上、其ノ証也。彼ノ元曉ハ花嚴宗ノ祖師也。又慈恩ノ西方要決ニ云。依トニ此ノ一宗一、亦其ノ証也。彼ノ慈恩ハ法相宗ノ祖師也。又迦才ノ浄土論ニ云。此ノ一宗、竊ニ為トニ要路一、亦其証也。又善導ノ觀經疏ニ云。真宗_下レ遇、亦其証也。彼ノ迦才善導ハ、俱ニ專スルニ此ノ浄土一宗ヲ一之人也。自他宗ノ_レ釈既ニ如レ此ノ。加レ之立コトニ宗名一者、天台法相等ノ諸宗、皆由ルニ師資相承ニ一。然ニ浄土宗ニ既ニ有ニ師資相承ノ血脉ノ次第一。所謂ル菩提流支三藏惠寵法師道場法師曇鸞法師法上法師道綽禪師善導禪師懷感禪師少康法師等也。自リ菩提流支一至法上一者、出タリニ道綽ノ安樂集ニ一。自他宗ノ人師、既ニ名ニ浄土ノ一宗ト一。浄土宗ノ祖師、又次第ニ相承ス。依テレ之ニ今相伝シテ、名ニ浄土宗ト一者也。然ニ不レ知ニ此ノ旨一之輩、未タ_四會テ聞ニ八宗ノ外ニ有コトヲ_二浄土宗_一等ト難破スル事ノ候者、聊申シ開候也。⁴

とあり、元曉『遊心安樂道』基『西方要決』、迦才『浄土論』、善導『觀經疏』をあげて浄土宗という宗の名を立てる証拠とし、また菩提流支三藏・惠寵・道場・曇鸞・法上・道綽・善導・懷感・少康と繋がる浄土宗の師資相承をあげて、宗内外の諸師によって浄土宗という一宗がすでに認められていることを明示し、浄土宗を寓宗とする批判を退けている。さらには、

凡諸宗ノ法門ニ有ニ淺深一、有リニ広狭一。則真言天台等ノ諸大乘宗者広ニシテ而深シ。俱舍成実等ノ小乗宗者広ニシテ而淺シ。此浄土宗者狭ニシテ而淺シ。然者彼ノ諸宗者、於テ今時ニ一機与レ教不ニ相応一。教深シテ而機淺シ、教広シテ而機狭カ故也。譬ハ如ニ韻高シテ而和スルモノ少キカ一。又如ニ小器ニ盛カニ大物ヲ一。唯此ノ一宗ノミ機与レ教相応セル之法門也。故ニ修セハレ之者必ス可ニ成就一也。然則於テ彼不相応ノ教ニ、莫ニ勞シテ費フニ身心ヲ一、唯帰シテニ此ノ相応ノ法門ニ一、速ニ可レ出ニ生死ヲ一也。⁵

とあり、諸宗の法門には浅深・広狭があり、真言・天台などの諸大乘宗は広深、俱舍・成実などの小乗宗は広浅、浄土宗は狭浅であつて、今の時代の衆生の狭浅の機根と相応する教えは浄土宗だけであるとし、機教不相応の諸宗に心身を費やすことなく、浄土宗一門に帰依すべきであると述べる。

ここで浄土宗の教えが狭浅であり諸大乘宗の教えが広深であると示されることは、『選択集』以降の法然教学の視点からみれば大きな違和感がある。たとえば林田康順氏が「たすきがけの教え」という語で表現するように、下根の機である我々凡夫が最上の価値ある浄土へ往生（凡入報土）できると説くのが法然浄土教の大きな特徴であり、たとえ機教が相応するからといって浄土宗の教えが狭浅であつてはならない。法然は『逆修説法』時点で道綽善導流の身土觀を継承していたことは確かであると考えられるから、当然凡入報土の思想を持ち合わせていたと思われるが、このように浄土宗の教えを狭浅とする表現から、この『逆修説法』初七日の説示では機辺の側に立つて念仏往生を捉えており、選択思想に代表される仏辺の側に立つ捉え方はなされていないとみることができ。

この初七日の説示をまとめると、

① 「浄土三部経」について

A. 三部経の呼称の例

B. 「浄土三部経」選定の典拠

C. 「浄土三部経」を所依とすること

②浄土宗について

A. 浄土宗の確立

A・1. 宗の名を立てる典拠

A・2. 浄土宗の師資相承

B. 浄土宗に帰依すべきこと

B・1. 諸宗は機教不相応（教は広深―機は狭浅）

B・2. 浄土宗は機教相応（教も狭浅―機も狭浅）

となる。

【六七日】

六七日では、仏功德讃嘆で名号論について説いた後、経功德讃嘆で『観経』解釈へと入るが、そのはじめに、

次ニ観無量寿経ト者、欲ハレ得トレ意ニ大意ヲ一者、必ス可キレ知ルニ教相ヲ一也。不レハレ沙汰教相ヲ一者、法門ノ浅深差別不レ明故也。然ニ諸宗ニ皆有リニ立教開宗一。法相宗ニハ立ニ三時教ヲ一、撰シニ一代ノ諸教ヲ一、三論宗ニハ立ニ二藏教ヲ一撰シニ大小ノ諸教ヲ一、花嚴宗ニハ立ニ五代教ヲ一、天台宗ニハ立ニ四教一。今我浄土宗ニハ道綽禪師ノ安樂集ニ立ツニ聖道浄土ノ二教ヲ一一代聖教五千余軸、不レ出ニ此ノ二門ヲ一。初ニ聖道門者、三乘一乘ノ得道也。即於テ此ノ娑婆世界ニ断惑開悟スル之道也。惣シテ分ハ有レニ。謂ク大乘小乗ノ聖道也。別シテ論スレ者、有ニ四乗ノ聖道一。謂ク声聞乘縁覺乘菩薩乘仏乘也。浄土ト者先ツ出テ此ノ娑婆穢惡ノ境ヲ一、生ニ彼ノ安樂不退ノ国ニ一、自然ニ増進シテ証ニ得セント仏道ヲ一而求ムル道也。立コトハニ此ノ二門ヲ一者、非ニ道綽一師ノミニ一、曇鸞法師モ引テニ龍樹菩薩ノ十住毘婆沙論ヲ一立タマヘリニ難行易行ノ二道ヲ一。難行道ハ如クニ陸地ヲ歩行スルカ一、易行道ハ如シトレ乗カレ船ニ譬ヘ給ヘリ。立コトニ此ノ二道ヲ一不レ限ニ曇鸞一師ニ一、天台ノ十疑論ニモ引釈シ給ヘリ。又迦才ノ浄土論ニモ同ク引ケリ。其ノ難行道トハ者、即聖道門也、易行道トハ者即浄土門ナリ也。加之、又慈恩大師云、親逢ニ聖化ニ一、道悟リニ三乗一、福薄ク因疎ナルヲハ勸テ帰シムトニ浄土ニ一。云々。此ノ中ニ三乗ト者、即聖道門也、浄土トハ即浄土門也。難行易行、三乗浄土、聖道浄土、其ノ言雖レ異ト其ノ意皆同シ。 7

とあり、『観経』の意を理解するためには教相を知らなければならぬとし、法相宗の三時教、三論宗の二藏経、華嚴宗の五教、天台宗の四教の教相判釈が説かれる。そして、浄土宗では道綽『安樂集』に説かれる聖道浄土の二教を立てるとし、それぞれの説明がある。まず聖道門は三乗と一乗により、この娑婆世界で煩惱を断ち、悟りを開く教であるとし、大乘・小乗の聖道という分類と、声聞乘・縁覺乘・菩薩乘・仏乗の四乗の聖道という分類があげられる。これに対し浄土門は娑婆世界を出て安樂不退の浄土へ生まれ、そこから自然に修行をすすめて仏果を得ようとする教であるとする。さらに、聖浄二門を立てることとは道綽だけではなく、曇鸞が立てて智顛・迦才が引用する難行易行や、基の『西方要決』に説かれる三乗浄土も、聖道浄土と言葉は異なるが同意であるとする。

次に、

凡ツ一代ノ諸教不レ出ニ此ノ二門一也。乃非ニ畜浄土宗ノ経論ノミ撰ニ此ノ二門ニ一、乃至諸宗ノ章疏皆不レ出ニ此ノ二門ヲ一也。天台宗ニハ正クハ明シニ仏乗ノ聖道一、傍ニハ明スニ往生浄土ヲ一。即往安樂ノ文是也。花嚴宗ニハ又如クニ天台宗ノ一、云フ下修ルハニ聖道ヲ一難レ得レ可レ生中浄土上。

願我臨欲命終時。云々。達磨宗ニハ不依レ經ニ立レ教、申テ前仏後仏以心不立文字ト、不レ依レ經論ニ宗也。釈迦入滅之刻ニ、僅ニ以テ一偈ヲ一密々ニ授ニ之ヲ迦葉ニ一給ハル法也。其ノ偈ニ曰ク。法ノ本法ハ無法ナリ、々々ノ法ハ亦法ナリ、今付スニ無法ヲ一時、法は何ソ會テ法ナラシム。云々。或授ケニ如レ此偈ヲ一、或ハ申テ揚眉動目ト一、擧テ眉ヲ搖レ目意得ト云法也。更ニ無シニ受習トスル事一、解テニ即身即仏ト一、惣シテ不レ沙汰セテ往生淨土ヲハ。真言宗ニハ申テ二父母所生身速証大覺位ト一、約シテ二大日如来ニ一説キニ即身成仏旨ヲ一、胎藏ニハ立ニ三部ヲ一、金剛ニハ立ニ五部ト一。此両部ノ大法ニハ不レ説ニ淨土ヲ一、唯即身ニ得ニ大日如来ノ位ヲ一也。此レ無キ下普通人ノ可キ修シ得ニ様モ上事也。然ハ者菩提心論ニハ云ヘリ下為ニ上根上智ノ人ノ一説ト此ノ法ヲ一。近来ノ人ハ不レ及ニ下根ニタシモ一欲レ修不レ叶ハ事也。(中略)此ノ花嚴天台達磨真言ノ四宗ハ、或ハ即身成仏、或ハ即心是仏ニシテ、皆仏乗ノ聖道也。其ノ中ニ雖ニ自説トニ往生ヲ一、非ニ正シキ意ニハ一傍ノ義也。三論法相ハ、又明ニ歷劫成仏ノ旨ヲ、是ハ菩薩乘ノ聖道ナリ也。⁸とあり、淨土宗の經論に限らず一代諸教はすべてこの聖淨二門に収まるとし、諸宗について解釈する。天台宗は、先にあげた分類のうち仏乗の聖道門が正義であり、傍義として淨土門を明かすとする。華嚴宗は、天台宗と同様である。達磨宗は所依の經典がなく、即身即仏を悟ることを目指し、往生淨土を問題としない。真言宗は即身成仏が主旨であり、胎藏三部・金剛五部のなかに淨土を説くことはないとし、これは普通の人には大変難しく「上根上智の人」の為の法であつて、下根にも及ばない近來の人は修そうとしても叶わないと述べる。そして、この華嚴・天台・達磨・真言の四宗は即身成仏・即身是仏が主旨であつて、皆仏乗の聖道であつて、往生淨土を説いたとしても傍義であるとする。

さらに、この他の宗について、

三論法相ハ、又明ニ歷劫成仏ノ旨ヲ一、是ハ菩薩乘ノ聖道ナリ也。三論宗ノ祖師嘉祥ハ、觀經双卷經俱ニ造タレトモレ疏ヲ、不レ下用テニ淨土ヲ一為我カ本意ト上故ニ不ニ委ク釈セ一。此ノ朝ニハ元興寺ノ智光賴光、捨テ、ニ本宗ヲ一入ニ淨土門ニ一、智光ハ造レリニ往生論ノ疏一、近ハ永觀入ニ念仏ノ一門一、造ルニ往生十因ヲ一。此等モ猶本宗ノ意ニテハ不レ沙汰往生ヲ一、皆捨テ、ニ本宗ヲ一入ニ淨土ニハ一也。法相宗ノ祖師慈恩大師ハ造ニ西方要決ヲ一、雖モ三偏ニ勸トニ往生淨土ヲ一、非ニ自宗ノ意ニ一。但為ニ化道ノ一剩ニ釈シ往生ノ旨ヲ一給也。然ハ者自身ハ上ニ生シ兜率ニ一給ヘリ。俱舍成実律宗、此等ハ是レ小乘宗也。明シテニ声聞緣覺ニ乘ノ得道ヲ一、而惣シテ不レ説ニ淨土ヲハ一。然者声聞乘ノ聖道、緣覺乘ノ聖道也。而ニ今此ノ經ハ往生淨土ノ教也。不レ明ニ即身頓悟ノ之旨ヲモ一、不レ説ニ歷劫迂廻之行ヲモ一、説テ下娑婆之外ニ有ニ極樂一、我身之外ニ有ニ中阿彌陀上、而明ス乙可レ願厭ヒニ此界ニ生テニ彼ノ国ニ一得ント下無生忍ヲ上之旨ヲ甲也。善導釈シテ曰ク。定散等廻向、速証無生身。云々。凡ソ此ノ經ニハ遍ク説ニ往生ノ行業ヲ一。則初ニハ説テニ定散ニ善ヲ一、惣与ヘニ一切ノ諸機ニ一、次ニ簡テニ念仏ノ一行ヲ一、別シテ流ニ通セリ未來ノ群生ニ一。故ニ經ニ云、仏告阿難汝好持是語等。云々。善導釈レ之言ハク從仏告阿難汝好持是語已下ハ、正ク明下付ニ屬彌陀ノ名号ヲ一流中通スルコトヲ於遐代ニ上等。云々。然者依テニ此經ノ意ニ一、今捨ニ聖道ヲ一入ルニ念仏ニ一也。⁹

とあり、三論宗・法相宗は歷劫成仏を主旨とする菩薩乘の聖道であるとする。なお、三論宗祖嘉祥大師吉藏は『觀經』と『無量壽經』の註釈書を造つたが、淨土を本意とはせず、これに対し日本の元興寺の智光・賴光、さらに永觀は三論宗を捨てて淨土門に入つたことを明かしている。また、法相宗の慈恩大師基は『西方要決』を造つて往生淨土を勧めたが、やはり本意ではなく付随的な解釈であり、自身は弥勒の兜率天に往生したと述べる。さら

に、俱舍・成実・律宗は皆小乗宗であり、二乗の悟りを明かして浄土を説かないので、声聞乗の聖道か縁覚乗の聖道であるとする。

この後に『観経』は往生浄土の教えであって、この世界を厭い浄土に往生して無生忍を得ることを願うのが主旨であり、聖道門を捨てて念仏に入るべきであると説いている。以下、六七日には『観経』の解釈はほとんどなく、正雜二行、五番相對、『往生礼讃』の文についての解釈がある。

六七日の浄土宗論についてまとめると、

①教判論

A. 諸宗の教判論

B. 浄土宗の教判論（聖浄二門）

B・1. 聖浄二門の説明

B・2. 難行易行・三乗浄土と同意であること

B・3. 諸宗はすべて聖道門であること

B・4. 聖道門を捨てて念仏に帰入すべきこと

となる。

初七日と六七日を比較すると、初七日では「浄土三部経」の選定と浄土宗の名を立てることを説き、六七日では浄土宗の教判論を説くという構成になっている。このうち、初七日の自宗・他宗に対する説示が六七日の聖道二門判へと展開しているとみてとれる。以下、関連性を詳しくみていきたい。

まず初七日②のBで浄土宗の法門について説くなかで法然は、浄土宗に帰依すべき理由として機教相応ということを最優先し、狭浅の機である我々凡夫には広深の教である諸大乗宗の教えは相応せず、ただ一つ狭浅の教である浄土宗が相応の教えであると説く。これは『選択集』以降の浄土教学の視点と大きく異なることは先に述べたとおりである。そして、六七日の教判論のなかの①のB・2では、聖浄二門と難行易行・三乗浄土が同意であることが説かれる。難行易行道とは文字どおり、諸行は修し難く念仏は修し易いとの判釈であるが、念仏往生が諸行往生に勝れているということまでは説かれない。また三乗浄土判とは、『西方要決』に、

親逢^二聖化^一道悟^三三乗^一、福薄因疎勸歸^二浄土^一。10。

と説かれ、聖人の教化に会う者は三乗の悟りを得、善業が薄く因縁が疎い者は浄土の教えに帰依させるとする判釈である。これは明らかに浄土門を聖道門より価値の劣るものとみている。よって、六七日においても機教相応という観点から、浄土門は簡単であるから下根の我々に相応する教えであるとする教判に終始しており、「たすきがけの教え」は不成立であるとみてとれる。無論、『逆修説法』にみられる念仏論においては念仏が諸行に勝れることを再三説いているから、念仏の勝行性について法然が思考を巡らせていたことに疑いはないが、その入り口においては実践可能か否かという点を重視して、易行性に特に焦点を当てた論理が展開されるのが『逆修説法』の浄土宗論の特徴であるといえよう。

なお、この六七日の説示は『選択集』の第一・第二章段に引き継がれている。まず教判論は『選択集』第一章段に引き継がれるため、『選択集』でも聖浄二門判は『逆修説法』同様に難易相對に焦点を当てた説示となっているが、続く專雜得失・五番相對は第二章段に

おける正雜二行説、正助二業説へと取り込まれ、念仏の諸行に対する勝行性を明確に示している。このように『選択集』における念仏行者の入り口は、第一章段に説かれる浄土二門判だけではなく、第一・第二章段をまとめて機辺の側からみた「三重の選び取り」であるとみることができる。これは『逆修説法』の浄土宗論の構成とは明らかに異なる。換言すれば、『逆修説法』全体を通じてその集大成として示された六七日の説示をもって、ようやく『選択集』の入り口に立ったとみることができ、『逆修説法』の各七日の間で法然の思想が展開していくのと同様に、『選択集』では『逆修説法』の思想がさらに大きく展開され、法然教学の終着点となる選択本願念仏思想へとたどり着いたと考えられるのである。

次に、初七日①のCで「浄土三部経」を所依の經典と定める説示において、『華嚴経』・『法華経』が往生浄土を説く経、『大般若経』・『涅槃経』・「小乗諸経」が往生浄土を説かない経、『大日経』・『金剛頂経』が大日如来の分身として往生浄土が説かれた経として分類される。これに対し、六七日①のB・3で諸宗はすべて聖道門であることを説くなかで、經典名こそないが、初七日にあげられるそれぞれの經典を所依とする諸宗において浄土門を説くか否かの言及がある。まず『法華経』を所依とする天台宗、『華嚴経』を所依とする華嚴宗は仏乗の聖道門を正義とし、浄土門を傍義とするとされる。続いて『大日経』・『金剛頂経』を所依とする真言宗、所依の經典がない達磨宗は、仏乗の聖道であるとされる。また、「大乘諸経論」を所依とする三論宗・法相宗は菩薩乗の聖道、「小乗諸経」を所依とする俱舍・成実・律宗は声聞乗・縁覚乗の聖道であると説かれる。

このように、初七日では、諸経に関して往生浄土を説く経と説かない経という分類はなく、「浄土三部経」との違いが曖昧であったが、六七日では諸経の差異について、

往生浄土を説く経（『華嚴経』・『法華経』・『大日経』・『金剛頂経』） 〓 仏乗の聖道門

往生浄土を説かない大乘経 〓 菩薩乗の聖道門

往生浄土を説かない小乗経 〓 声聞・縁覚乗の聖道門

と四乗の聖道門として差別化することで、諸宗をすべて聖道門のなかに収め、ただ一つの浄土門の教えである浄土宗と明確に一線を引いている。そして、B・4でこれら聖道門の諸宗の教えを捨てて、浄土門の念仏一行に帰入すべきことが明示されるのである。これは初七日の説示にくらべてわかりやすい解釈であると受け取れる。

ただ、初七日にはすでに②のBにおいて浄土宗に帰依すべきことが述べられ、「彼の不相応の教に於いて勞して身心を費やすこと莫れ。唯だ此の相應の法門に歸して速やかに生死を出づべし」とあり、確かに明確に諸宗を捨てるといふ言葉はないが、それに近い表現がある。それにもかかわらず、前章で確認したように二七日・四七日の三福解釈のなかでは諸行往生について説かれている。また、聖道浄土二門判という教判論の提示は説法のはじめである初七日に説かれてしかるべきと考えられるが、説法の終わりである六七日に配置されていることも不可解である。法然が聖浄二門判という教判を用い始めたのがまさに六七日であるとも考えられるが、二七日で三福の勸進行者の解釈のなかに、

勸進行者トハ者、有^二聖道浄土二門ノ勸進^一。浄土宗ノ意、一代諸教諸宗ノ法門、不^レ出^二此

ノ聖道浄土ノ二門^ヲ、八宗九宗ハ則聖道門也。今我往生浄土ノ法門ハ則浄土門也。 11

とあり、浄土宗では一代諸経を聖道浄土の二門で判じ、八宗九宗が聖道門であり浄土宗が浄土門であるとする六七日と全く同意の文がすでに説かれているのである。

つまり、『逆修説法』における浄土宗論は、初七日と六七日で説かれ方は異なるものの、

法然は聖浄二門判によって諸宗を聖道門として判じて退ける考えを『逆修説法』当初から持っていたとみてとれる。しかし、それを具体的に説くことを温存し、六七日に至ってはじめて明らかにしていると考えられる。『選択集』とは逆の構図となるこの説示構成にはどのような意図があるのか。次項にて考察したい。

第二項 諸宗・諸行の扱いについて

『逆修説法』の念仏論では、経証によって念仏往生が諸行往生に勝ることが示され、諸行を捨てて念仏一行に励むことが説かれている。しかしその一方で、諸行を退ける聖道二門判が六七日まで明らかにされず、それまでに『観経』三福解釈を中心に諸行往生に関する記述も多く認められ、ゆえに判然としない感がある。このような説示構成がなされる理由を明らかにするために、ここでは四七日末尾において諸宗・諸行について法然の意が述べられる説示に注目したい。

四七日の経功徳讃嘆の内容は念仏が説かれることなく、『観経』に説かれる三福諸善の解釈に終始している。その構造は『逆修説法』のなかでも特異であるように受け取れる。四七日の説示は全体的に二七日の補足説明となつてゐることは前章で確認したが、では法然はなぜ貴重な時間を使ってまで三福諸善の詳細な解釈を施したのであろうか。四七日で三福の最後に説かれる「勸進行者」の解釈が終わつた後、法然は、

宗トセンニ浄土ヲ一人モ、一切経ハ猶可ニ大切ナル事也。然ル故ハ、此ノ観経ノ三福業ノ中ニ、所レ
①説フ諸行ノ々相ヲ、余ノ諸経ニ不トハレ顕サ者、何カ知ラン矣。受持三帰、具足衆戒モ、以テコソ
ニ諸大小乗ノ律一、知リニ持戒ノ作法ヲモ一候ハンスレ。但此ノ一句許ニテハ不レ可レ叶候。発菩提心
ノ様モ、開テコソ下説ニ諸ノ発菩提ノ心ノ行相ヲ一之諸経ヲ上知候ハンスレ。深信因果モ亦爾也。六道
ノ因果モ、四聖ノ因果モ、離テハニ一代ノ聖教ヲ一、何ヲ以カ知ランレ之ヲ。誦誦大乘モ如レ此ノ可シ
レ知ル、勸進行者モ亦同シ。然者浄土宗ノ中ニ、大小乗ノ諸経、皆悉可レ在也。②何ニ況解説ノ
師ハ、最可ニ兼ニ学ス諸宗ヲ一也。次ニ十三定善、次ニ九品散善、今日ハ且ク可ニ存略一候。時
尅モ推遷リ座席モ久成リ候ハ者、又後ニ可レ申候。仰キ願クハ云々。 12

と述べて説法を終えている。これは四七日の説法の総括とみてとることができよう。はじめに浄土宗の人は一切経を大切にしなければならぬと述べられ、その理由として『観経』に説かれる「受持三帰」・「具足衆戒」などの三福の業を説明するのに、『観経』にはその内容が説かれないため、他の經典がなかつたら知る術がないからであると述べる。さらにこれを受けて、浄土宗の教えには大小乗諸経が含まれているのだから、傍線部②にあるように「解説師」は「諸宗を兼学」しなければならぬと述べる。これは注目すべき言葉である。『選択集』第一章段では聖道浄土の二門を説く内に、

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、須ツ下棄テテニ聖
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。 13

と、あの曇鸞や道綽ですら聖道門を捨てて浄土門に帰したのだから、我々も当然そのようにすべきであると述べられるように、浄土一門帰入への勸進が『選択集』の立場であり、『逆修説法』に説かれる「諸宗兼学」とは相容れないことがわかる¹⁴。

ただしこの四七日の説示では、傍線部①「諸行の行相を説く」という観点から、諸経がなければそれを知り得ないので、「解説師」はしっかりと諸経・諸宗を学ぶべきであると述べられている。これは決して一般所化に向けた言葉ではない。この説法の聞き手である外記禅門が「解説師」としての役割を期待されるほどの教養高い人物であったことはここから推察される。つまり、四七日の三福解釈のなかで、たしかに三福諸善の実践による往生が説かれているが、それは決して法然の勧めるところではなく、法然がそれらを説いた真意は、浄土宗の念仏とは明確に異なる諸宗と諸行を外記禅門に示すためであったと考えられる。

そして最後に、『観経』の残りの十三定善と九品散善については、時間が長くなってしまったため説明を省略すると述べられている。この後の「今日は且く存略すべく候。時尅も推遷り、座席も久しく成り候へば、又、後に申すべく候」という言葉を素直に受け取れば、三福諸善の解釈に思いの他熱が入り、時間が無くなってしまったということである。ここから、諸行についてしっかりと学習し理解していなければならぬと身をもつて伝えようとする法然の意を感じ取ることができる。ただ、法然は四七日の三福解釈に入る前に、「観無量寿経とは、此の経には定散二門を説きて、往生の行業を明かす。所謂三福九品の散善、十三の定善なり」と述べており、これより経文や二七日の説示とは順番を入れ替えて、先に散善、次に定善について説く予定で始まり、その散善の三福について説いた時点で時間が来てしまった格好になっていることがわかる。もし法然がここで定善について本来に説こうとしていたならば、二七日と同様に散善の前に説くのが自然の流れともみてとれる。すなわち、四七日の説示ははじめから三福の解説に重点を置いた説法の構成であり、やはり有望な外記禅門に対して諸宗兼学の重要性を示したいという法然の意図を汲み取ることができる。そして、諸行の解説が終わるのを待って、最終六七日にて聖浄二門判を示して、改めて諸行を廃して念仏一門に入ることを明確にするのである。

つまり、教判論を六七日まで説かなかつたのは、諸行に関する説示を虚しいものにせず、十分に説くためであったと考えられる。

このように、『逆修説法』においては『選択集』の選択本願念仏思想に基づく諸宗の見方とは明らかに異なり、諸宗を学ぶことを勧め、諸行往生を肯定しているとみてとれる。『選択集』においても第十二章段で諸行往生が説かれてはいるが、『逆修説法』にあるような諸宗兼学を勧めるような文はない。さらに章段の最後には、

随他之前^{ニハ} 暫ク^{トモ} 雖^レ 開^{クト} 定散ノ門^ヲ、 随自之後^{ニハ} 還^テ 閉^ツ 定散ノ門^ヲ。 一^ヒ 開^テ 以後^ニ 永^ク 不^ル ハ^レ 閉^テ 者^モ 唯^ニ 念^フ 仏^ノ 一^ノ 門^{ナリ}。 弥陀ノ本願、 釈尊ノ付屬意在^リ 此^ニ 矣。 行者^必 知^ル。

15

とあり、諸行（定散門）は釈尊がさまざまな相手の願いに応じて示した法門（随他意）であるのに対し、念仏は衆生救済のために釈尊が自ら説いた法門（随自意）であり、念仏往生が説かれた後は諸行往生の門は閉じられると明確に示されている。つまり、諸行往生は理論的には可能ではあるが、我々には当然実践不可能であるから修すべきではないとするスタンスである。一方、『逆修説法』では六七日に至ってはじめて聖浄二門判が示され、「今聖道を捨てて念仏に入るなり」とされるが、四七日の説示とは時間的に二週間もの隔たりがあつて効果的ではないうえに、前章第五節で検討したように説法中断などの事態も考慮できるため、もし諸行は廃されるために説かれるという立場に立つならば、必ず四七日の

説示の最後に諸行を捨てて念仏一行を専修すべきことを説かなければならない。それをせずに諸宗兼学の勸進で四七日の説法を結んだことから、法然はこの時点で諸宗・諸行と念仏に対して『選択集』の「廃立」というスタンスとは明確に異なる「傍正」に近い捉え方をしていたと考えられる。

以上、『逆修説法』における諸宗・諸行の扱いとしては、

- ① 浄土宗の教えを他者に説く能化者は、諸宗・諸行も学ぶべきである
- ② 諸宗・諸行について十分に説くために、教判は最終六七日であげる
- ③ 諸行往生は可能である
- ④ 念仏の方が諸行より易行であるから、念仏往生を目指すべきである
- ⑤ 念仏往生は諸行往生よりも勝れている

とまとめられる。①②のスタンスは『選択集』とは大きく異なる。①については、『選択集』では諸行に関する言及はあるものの、たとえ門下の者に対してもそれを学ぶべきとする説示はない。②については第一章段で聖浄二門判が説かれて聖道門が閉じられる。③に関しては研究者の間でも見解のわかれるところである¹⁶。が、『選択集』第十二章段に諸行往生が説かれているため、法然は理論上諸行往生は可能とみていると考えられ、しかし実際は不可能であるし仏の本願にも背くものであるとして否定している。そして、④⑤は『選択集』に引き継がれて大きく展開される。④は前項にみたように易行性に焦点を絞った教判から、「三重の選び取り」としてより重層的に再構築され、⑤は三七日に説かれる念仏勝易説や二七日に説かれる念仏の勝義性を示す八文が、勝劣相対義や八種選択義という形に昇華され、念仏実践論の中核となる。このように、『逆修説法』における諸宗・諸行の扱いは選択思想に基づいた法然教学における見方とは異なるものの、『選択集』の思想形成へと繋がる前段階として重要な役割を果たしているともみてとれる。

ここまで『逆修説法』に説かれる浄土宗論について明らかにするために、初七日と六七日の説示を比較検討した。その結果、初七日では往生浄土を説く法と説かない法という区別しかなかったのに対し、六七日では四乗の聖道門と浄土門という分類によって浄土門への帰入がより明確に示されるという内容の差異があったものの、念仏の易行性に焦点を当てて念仏一門への帰入を勧める点は共通しており、初七日時点で教判論は成立していたと考えた。

これより、なぜ初七日では教判論が説かれず六七日においてはじめて説かれるのかという疑問が残った。これについては、四七日の三福解釈の最後に諸宗兼学が説かれる部分を検討した結果、法然は「解説師」と目される者及び能化者に対しては、浄土宗のみを学ぶのではなく、諸宗を広く学びしっかりと理解することの重要性を説いてみるととれた。ただ、それはあくまでも「浄土三部経」に関する理解を深めるため、また正しい經典解説ができるようになるためであり、よって聖浄二門判が最後の六七日まで示されないのも、浄土門へのより自発的でスムーズな帰入を勧めるために、はじめから諸宗を聖道門として切り捨てることなく、諸宗についての丁寧な説明を施し考える時間を置いたうえで、六七日にいたって浄土一門への帰入という明確な解答を示すという法然による意図的な説法の組み立てであると考えられる¹⁷。

第二節 阿弥陀仏入涅槃説について

本節では、『逆修説法』において阿弥陀仏入涅槃説が詳しく解説される意図を明らかにしたい。

三七日の仏功德讃嘆では、先にみたように主に阿弥陀仏の光明・寿命の二功德について説かれるが、その後には、『観音授記経』に説かれる阿弥陀仏入涅槃説について法然の言及がある。阿弥陀仏入涅槃説については、古来浄土教祖師によって種々会通されてきたところであるが、三七日の仏功德讃嘆で阿弥陀仏の寿命が無量であることを讃嘆してきた法然が、ここであえて阿弥陀仏入涅槃説について示すのはどのような狙いがあるのだろうか。以下、考察していきたい。

第一項 慧遠と道綽の阿弥陀仏入涅槃説

法然の阿弥陀仏入涅槃説をみる前に、浄影寺慧遠と道綽の阿弥陀仏入涅槃説の理解についてみておきたい。

【慧遠】

浄土教祖師のなかではじめに『観音授記経』所説の阿弥陀仏入涅槃説について提示したのは浄影寺慧遠であろう。慧遠は『観経義疏』で、

然仏寿命、有_レ真有_レ応。真、如_二虚空_一、畢竟無_レ尽。応身寿命、有_レ長有_レ短。今此所_レ論、是_レ応非_レ真。故彼『観音授記経』云、「無_二量_一寿命、命雖_二長久_一、亦有_二終_一尽。」故知。是_レ応。此_レ仏_レ応、寿長久無_レ辺、非_二余_一凡_二夫_一二乘能_レ測_一。故曰_二無_二量_一。命限_レ称_レ寿_一。と述べ、仏の寿命には真と応があり、真身の寿命は無_レ尽であるが、応身の寿命は長短があるととした後、『観音授記経』を引用し、波線部にあるように阿弥陀仏は寿命が無量であるというが終わりのときがあるとす。これは、寿命があまりに長く凡夫や二乗ではとても測り知ることができないので無量寿と言っているだけで、本当は寿命に限りがあると述べ₁₉、ここをもつて阿弥陀仏の仏身を応身とする根拠としている。すなわちこの慧遠の説は、阿弥陀仏の寿命には限りがあり、いつか本当に滅してしまうという考えである。

【道綽】

この慧遠の提示した阿弥陀仏入滅説に対して反論したのが道綽である。道綽は『安樂集』巻上で、

問曰。如来ノ報身ハ常住ナリ。云何ソ『観音授記経』ニ云ヤ、「阿弥陀仏入涅槃ノ後テ、観世音菩薩、次ニ補_二スト_一仏処ニ_一也。」答曰。此ハ是_レ報身。示_二現_一隱_二没_一相_一。非_二滅_一度_一也。彼ノ經ニ云。「阿弥陀仏入涅槃ノ後、復有_二テ_一深厚善根ノ衆生_一、還_二テ_一見_二ル_一コト如_二シト_一レ故_一トノ。」即其ノ証也。又『宝性論』ニ云、「報身_二有_二リ_一ニ五種ノ相_一。説法ト・及_二可_一見ト・諸業不休息ト・及_二休息隱没ト_一・示現不実体トナリト。」即其ノ証也。₂₀

と述べ、阿弥陀仏が報身であるとしたらなぜ『観音授記経』に「阿弥陀仏が涅槃に入った後は観音菩薩が仏所を補う」などと説かれているのかという問いに対し、波線部にあるよ

うに、阿弥陀仏は報身であるから入滅したのではなく、隱没の相を示現しただけであるとされた。そしてその典拠として、同じ『観音授記經』のなかに、阿弥陀仏入涅槃の後でも深い善根を積んだ者は元の様に阿弥陀仏を拜見できると説かれていること、さらに、『宝性論』に説かれる報身の五種相のなかに隱没の相があることを典拠としてあげている。

また、道綽は『安樂集』卷下において、

第四^ニ依ル^ニ觀經及余諸部^ニ、所修ノ萬行但能廻願スル^ニ、莫シ^レ不ト云コト^ニ皆生セ^一。然モ念仏ノ一行、將テ為^ニ要路ト^一。何ソヤ者。審^ニ量スル^ニ聖教ヲ^一、有^リニ始終ノ両益^一。(中略)
下ノ經^ニ云、「念仏ノ衆生ヲ撰取シテ不^レ捨^下ハ。」^一 寿尽レハ必生ス。此ヲ名クニ始益ト^一。言ハ^ニ終益ト^一者、依ル^ニ『觀音授記經』^ニ云ニ、「阿弥陀仏住世長久^ニシテ、兆載永劫^ニ亦有^リニ滅度^シト^一。般涅槃ノ時、唯有^テ觀音勢至ノミ^一、住^ニ持シテ安樂ヲ^一接^ニ引シ^下十方ヲ^一。其ノ仏ノ滅度亦与^ニ住世ノ時節^一等同ナリ。然ル^ニ彼ノ國衆生一切無シ^レ有ルコト^下觀^ニ見スル^ニ仏ヲ^一者^上。唯^有テ^下一向^ニ專念シテ^ニ阿弥陀仏ヲ^一往生スル^ニ者ノミ^上、常^ニ見ル^ニ弥陀現在^ニシテ不^レルヲ^一滅^シ下ハ。」
此^レ即是^レ其ノ終時ノ益也。²¹

と述べ、『觀經』や諸經に依ればどのような行であつても修して回願すれば往生できないことはないが、そのなかでも念仏一行がもっとも重要であるとし、その理由として念仏には始終の両益があるとしている。そしてその始益とは、「撰益文」に説かれるように念仏者は命終の後必ず往生できることであり、その終益とは、『觀音授記經』に、「阿弥陀仏が兆載永劫の後に滅度した時、觀音勢至が残り極樂淨土で十方の衆生を引接するため、阿弥陀仏入滅の前と何ら変わることはないが、極樂の衆生が阿弥陀仏の姿をみることはできない。しかし、ひたすら念仏を称えて往生した者だけが滅度の前と同じように阿弥陀仏の姿を拜見できる」と説かれることであると述べる。これは先にみた『安樂集』卷上の説示とは少し異なっており、『觀音授記經』の引用中とされる傍線部「深厚善根衆生」を「一向專念阿弥陀仏往生者」と示し、念仏者こそが始終の両益を蒙ることができるとするより具体的な説示となっていることが注目される。いづれにせよ、道綽の説は慧遠とは異なり、阿弥陀仏の仏身を報身と考え、阿弥陀仏が滅度するというのは涅槃の相を示すということ、本當に寿命が尽きて滅するわけではなく、報身の相の一つを示すにすぎないという解釈である。

【『觀音授記經』】

ここで、阿弥陀仏入涅槃説の典拠とされる『觀音授記經』の説示をみてみると、

阿弥陀仏壽命無量百千億劫、當^レ有^ニ終極^一。善男子、當來^ニ広遠不^レ可^レ計劫^一、阿弥陀仏當^ニ般涅槃^一。般涅槃後、正法住^レ世等^ニ仏壽命^一。在世滅後、所^レ度衆生悉皆同等。仏涅槃後、或有^ニ衆生不^レ見^レ仏者^一。有^ニ諸菩薩得^ニ念仏三昧^一。常見^ニ阿弥陀仏^一。復次善男子、彼仏滅後、一切宝物浴池蓮花衆宝行樹、常演^ニ法音^一与^レ仏無^レ異。善男子、阿弥陀仏正法滅後、過^ニ中夜^一分明相出時、觀世音菩薩於七宝菩提樹下、結加趺坐成^ニ等正覺^一。²²

とある。これを要約すれば以下のようである。

・阿弥陀仏は寿命が無量であるが、考えられないほど遠い未来には般涅槃のときがある。

・阿弥陀仏涅槃の後もその正法は仏の寿命と同じくらい長く留まるが、仏の姿をみる
ことができない者もいる。

・ただし、念仏三昧を得た諸菩薩は常に阿弥陀仏をみることが出来る。(傍線部)

・阿弥陀仏滅後も極楽の莊嚴は仏在世と同じように法音を奏でる。

・阿弥陀仏の正法が終わると観音菩薩が正覚を成じて仏となる。

これを見ると、『観音授記経』の説として慧遠において引用されたものとも道綽において引用されたものとも少し異なっていることがわかる。すなわち、両者は自分の解釈にあてはまるように『観音授記経』の経文を取意している。慧遠ははじめの波線部「阿弥陀仏の寿命無量百千億劫にして、当に終極有るべし」のみを取意しており、以降の文については取り上げていない。これに対して道綽は後半の傍線部「諸菩薩の念仏三昧を得る有り、常に阿弥陀仏をみる」を特に取り上げて、『安樂集』上巻では「復た深厚善根の衆生有りて、還りてみる事故の如し」と取意し、さらに下巻では「得念仏三昧」を「一向専念」と読み替えている。

第二項 『逆修説法』に説かれる阿弥陀仏入涅槃説

この慧遠と道綽の説を踏まえ、法然の阿弥陀仏入涅槃説をみてみる。『逆修説法』三七日で阿弥陀仏の光明・寿命の功德について説いた後、

彼仏如レ是雖ニ寿命無量ナリト一、又有マスニ涅槃隱没ノ之期一。付テレ之哀ナル事候矣。道綽禪師
釈シ下於テニ念仏衆生ニ一有リト中、始終之両益上給ヘリ。明スニ其ノ終益ヲ一、則引テ『観音授記経』
ヲ一云、「阿弥陀仏住世シテ、寿命兆載永劫ノ後滅度シ下ヲ可シ有ルニ但観音勢至引ニ撰シ下フコト
衆生ヲ一。爾時ニ一向ニ専ラ念仏往生シタル衆生ノミ、常ニ奉ルコト見レ仏ヲ如レ不ルカレ滅下ハ。余行
往生ノ衆生ハ不ト奉レ見」云ヘハ者、得テシニ往生ヲ一之上ニ者、其時マテノ事ハ余リノ事ソ。左右有
ナント可ク覺ス候ヘトモ、臨フハニ其ノ時ニ可レ悲カル事ニテヨリ候。 23

とあり、阿弥陀仏の寿命は無量であるが涅槃隱没のときがあるとし、これについてありがたい
たいことがあるとして道綽の説く始終両益をあげる。始益については説明がないが、終益
については、『観音授記経』に「阿弥陀仏が入滅して観音勢至が衆生を引接するとき、ただ
ひたすらに念仏して往生した衆生だけが阿弥陀仏をみることができ、余行往生の者はみる
ことができない」と説かれることであるとす。これは『安樂集』巻下の文の取意である
とみてとれる。そして、往生できるのならばそのようなことは問題としないと思うかもしれ
ないが、実際に阿弥陀仏がおられない極楽の様子をみた時は本当に悲しいに違いないと、
往生者の視点に立った率直な意を述べている。

この後続けて、

彼ノ積尊入滅ノ有様ニテモ可ニ推シ量ラル一候也。証果ノ羅漢、深位ノ大士モ乍レ知リニ非滅現滅之
理ヲ一、不シテ堪ニ当時別離ノ悲ニ一、仰キテ天ニ伏シテ地ニ長哭悲泣シキ。況ヤ未証ノ衆生ヲヤ乎、
淺識ノ凡愚ヲヤ乎。乃至龍神八部五十二類モ、凡涅槃之一会無シレ不ト云コトレ流ニ悲歎之涙ヲ一。
加之沙羅林之梢ヘ、拔提河之水、惣ヘテ山河溪谷草木樹林モ、皆顛シキニ哀傷ノ之色ヲ一。然則
聞テニ過去ヲ一思ヒニ未來ヲ一、准ラヘテニ穢土ニ一知ルニ浄土ヲ一、彼ノ阿弥陀仏之隱シニ衆宝莊嚴ノ
国土ニ一、入下テニ涅槃寂滅ノ道場ニ一之後、八萬四千之相好無クニ并ヒ現シ下フ一、無量無辺之光
明無ラシニ永ク照レ之時キ、彼ノ会ノ衆生人天等、悲哀之思恋慕之志、何許カハ可キレ候フ。七宝

自然ノ之林ナリトモ、八功如意之水ナリトモ、名花軟草之色モ、鳧鴈鴛鴦之音モ、何ニカ不レ知ニ其時ヲ一耶。淨穢ハ雖ニ土異リト一、世尊ノ滅度既ニ無シレ異コト。迷悟ハ雖ニ心替一、所化ノ悲恋何ッ有シヤレ易ハルコト乎。24

とあり、釈尊の入滅の様子を引き合いに出し、羅漢が悲嘆に暮れて泣き叫び、未証の衆生はなおさら悲しみ、山河・溪谷・草木・樹林も皆悲しみの色を示した様子を描く。そして、この穢土になぞらえて浄土の様子を推し測れば、阿弥陀仏が涅槃隠没し、八萬四千の相好や無量無辺の光明が二度と現れないとき、極楽の衆生の悲しみは計り知れないものであり、極楽の莊嚴も皆そのときを知るであろうと述べる。このように、浄土と穢土では国土が違い、迷いの我々と浄土の衆生では心が異なるが、教えを受けた者の悲しみは何も異なることはない、法然は自身の考えを示している。さらに、

此ノ娑婆世界ノ凡夫具縛ノ人之事ト与レ心不ニ相応一、意樂各別ニシテ而常ニ違背シ、互ニ厭惡、或ハ成ニ父母ト一、或成ニ師弟トモ一、或ハ結ヒニ夫婦之契ヲモ一、或ハ作シテニ朋友之語ヲヒテ一、暫モ副ヒ亦馴ヌレハ者、隔ニ遠近之境ヲ一、改テニ前後ノ生ヲ一、如レ是生キラモ矣死ヲモ矣告クルレ別レラ之時ニハ、惜ムニ名残ヲ一之心忽ニ催シ、不レ堪レ悲ニ之涙難キレ押事候。何ニ況彼ノ仏ハ内ニハ畜ヘテニ慈悲哀愍之心ヲ一坐ノミマシマセハ者、随テ奉レニ馴レ弥昵シク、外ニハ備ヘニ見者無厭之徳ヲ一坐マシマセハ者毎ニ奉レ見長イヤ珍ナルヲヤ哉。実ニ無量永劫ノ間、朝夕ニ奉レ拜シニ萬徳円滿之御容一、昼夜ニ奉テ馴レニ四弁無窮之御音ノ一、恭敬瞻仰シ隨遂給仕シテ、過タラン之心地ニ成タラン下永ク不レ奉レ見事ニ上許、可キレ悲カル事ヤ可キレ候。雖下無有衆苦之境、離諸妄想之所上、此一事ハ左寛ヘ候矣。其レニ如レ本ノ奉テ見無ランニ改マル事ノ一々ハ実ハ哀難レ有事トコソ覺候。是則念仏ノ一行ハ彼仏ノ本願ナルカ故ナリ也。爾者同クハ願ハンニ往生ヲ一人、從リニ專修念仏ノ一門一可キレ入也。25

とある。娑婆世界の煩惱に縛られた凡夫は心がそれぞれ異なっており、互いに憎み合ったり嫌い合ったりするのが常であるが、それでも父母・師弟・夫妻・朋友などの親しい関係の者が亡くなる時は悲しみに耐えきれず涙を流すものである。ましてや阿弥陀仏は慈悲哀愍の心のみを持った存在であるので、お顔を拝見したりお声を聞いたりする度に親しみの心が膨らんでいくものであるが、それが阿弥陀仏の入滅によりもう拝見できないとなると、より一層悲しいことであろうと述べ、苦しみのない浄土といえどこのことは大きな問題であると推察している。そしてこのことから、念仏によって往生した者がもとのように阿弥陀仏を拝見できるということは本当にはありがたいことであり、このような利益があるのも念仏が阿弥陀仏の本願だからであるとして、専修念仏一門を勧めている。

以上、『逆修説法』に説かれる法然の阿弥陀仏入涅槃説についてまとめると、

①阿弥陀仏入涅槃説の提示

道綽「始終の両益」

②阿弥陀仏入涅槃の非嘆

A. 釈尊入涅槃時との比較

B. 娑婆世界における別れとの比較

③念仏は阿弥陀仏の本願であるから利益を受けること

となる。法然は①で「涅槃隠没の期」と述べており、この語は道綽『安樂集』にある「示現隱没相」が念頭にあるとみられる。この直後に道綽の引用があり、これより法然は阿弥

陀仏入涅槃説に関して道綽の説に依っていると推察できる。しかしここには、阿弥陀仏は報身であるから涅槃の相を示しているだけであり本当の入滅ではない、とする『安樂集』巻上に説かれるような入涅槃説の会通はなく、ただ念仏を称えて往生する者は阿弥陀仏をみることができるとする『安樂集』巻下に説かれる終益について述べるだけである。これは先にみた仏身仏土論と同様、この阿弥陀仏入涅槃説についても法然は道綽の説に依っているためあえて提示していないと考えられる。ただし、続く『観音授記経』に述べられる「正法世に住すること仏の寿命に等し」の引用もなく、この解釈では、説法の聞き手である外記禅門に「いつか阿弥陀仏は滅度してしまい、その教えも途絶えてしまう」という誤解を与える可能性がある。法然が、ここまで述べて来た阿弥陀仏無量寿の功德にも矛盾するような危険性を冒してまで、ここで阿弥陀仏入涅槃説を説くのにはどのような意図があるのだろうか。

以下に続く法然の説示の特徴として、

- (1) 道綽所説の念仏始終の両益の説示を取意し、念仏往生の者のみ極樂浄土で元の様に阿弥陀仏をみることができ、余行の者はみることができないと述べている。
- (2) 釈尊の入涅槃を引き合いに出して阿弥陀仏の入涅槃を説明し、穢土と浄土における衆生の心情を同じように解釈している。

- (3) 阿弥陀仏入涅槃の後も念仏往生の者のみ阿弥陀仏を拝見できるのは、念仏が本願だからであるとし、念仏を勧進している。

という三点をあげることができる。まず(1)について、法然はここで道綽所説の「始終の両益」についてあげているものの、実際には終益しか述べていない。これについては「無量寿といわれる阿弥陀仏にも涅槃がある」という話題を受けて、自身の解釈を述べるために道綽を引用したため、必要としたのは阿弥陀仏入涅槃後の極樂往生の相についての説示であったからであると考えられる。ただし、道綽『安樂集』には、「唯だ一向に専ら阿弥陀仏を念じて往生する者のみ、常に弥陀現在にして滅したまわざるを見る」とあり、余行の者に関する説示は特にないが、法然はここで道綽の文を「爾の時に一向に専ら念仏往生したる衆生のみ常に仏を見奉ること滅したまわざるがごとし。余行往生の者は見奉らず」と引き、余行の者は阿弥陀仏をみることができないということまで言及している。つまり、法然がここで阿弥陀仏入涅槃説をあげるのは、念仏と諸行の相対関係をわかりやすく示すという意図があったことがわかる。なるほど、阿弥陀仏が涅槃に入ってしまった後には、極樂に往生しても阿弥陀仏をみることができないというのと、元の様にみることができるといふのでは、感覚的にもかなり大きな差があるように思われる。これは、この『逆修説法』を聞いている禅門からしてみれば非常にわかりやすい対比構造である。

次に(2)については、法然が極樂の世界をより一層感覚的に捉えようとしている姿勢がみてとれる。法然にとって極樂浄土はやはりどこまでも指方立相の世界であり、そこに往生することをありありと日常的感覺で考えていたのである。だからこそ極樂往生において法然が重視したのは、「念仏往生の者は常に阿弥陀仏の姿を拝見できる」という可視的価値であって、道綽によって解決済みである阿弥陀仏入涅槃説の会通を示すことにはそれほど重きを置いていなかったと考えられる。また外記禅門への説法として想像しやすいうちに、穢土の感覺で浄土のことを語るのは非常に効果的であり、ここで釈尊の入滅の様子

と穢土における別れの様子について言葉を尽くして細かく描写しているのも、背景にそのような意図があると推察できる。

さらに(3)について、念仏が本願であるから念仏往生の者は阿弥陀仏入涅槃の後もその姿を拝見できるという説示は、前章第四節で確認した二七日末尾に説かれる念仏の勝義性を示す八文のうち、第二段階の撰取から留経までと同じように念仏に具体的な価値を付与するものとみてとれる。二七日末尾にここであげられる道綽『安樂集』があげられないのは、釈尊の説いた経説とは異なるためと考えられるが、それでもこの『安樂集』に説かれる念仏往生者の終益は、本願念仏を支える重要な根拠として法然によってここに説かれていることがわかる。また最後に「爾れば同じくは往生を願わん人、専修念仏一門より入るべきなり」と念仏一行が勧められることより、この阿弥陀仏入涅槃説は阿弥陀仏功德讚嘆として説かれているものの、明らかにこの後に説かれる念仏論への導入であると読み取れる。

第三項 『選択集』に説かれる阿弥陀仏入涅槃説

ここで『逆修説法』の阿弥陀仏入涅槃説の特徴をより明確にするために、『選択集』の説示を比較してみたい。『選択集』第十一章段にも同様に阿弥陀仏入滅についての説示がある。第十一章段は、『観経』に念仏者は人中の芬陀利華であると説かれる部分とそれに対する善導『観経疏』の引文があげられ、その後法然の私釈がある。それは三つの問答に分けられる。この第十一章段の説示について林田康順氏は「法然上人による「人中分陀利華」釈説示の意義く勝劣難易二義との関連をめぐって」において、廬山寺蔵『選択集』の推敲跡より、第二・第三問答が第一問答において展開された主張をより深めるために設定されたものであると読み取り、この教説の流れは『選択集』第三章私釈段において法然自らが創唱した念仏諸行の勝劣難易二義の論理展開と軌を一にするものであると結論している²⁶。阿弥陀仏入涅槃説は、その三つの問答を受けて、第十一章私釈段の結語として説かれる部分であり、

加之、念仏ノ行者ヲハ、観音勢至如ク影ト与ノ形暫クモ不ニ捨離セ。余行ハ不レ爾ヲ、又念仏スル者ハ捨テテ命ヲ已後決定シテ往ニ生ス極樂世界ニ。余行ハ不定ナリ。凡ソ流ヘニ五種ノ嘉譽ヲ、蒙ルニ尊ノ影護ヲ。此レハ是レ現益ナリ。亦往ニ生シテ浄土ニ乃至成仏ス。此ハ是レ当益ナリ也。又道綽禪師於ニ念仏ノ一行ニ立ツニ始終ノ両益ヲ。安樂集ニ云ク念仏ノ衆生ハ撰取シテ不レ捨タマハ。寿尽キテ必ス生ス。此ヲ名クニ始益ト。言フハニ終益ト一者、依ルニ『観音授記経』ニ云ク、阿弥陀仏ノ住世長久兆載永劫ニシテ、亦有リニ滅度シタマフト。般涅槃ノ時唯有テニ観音勢至一住ニ持シテ安樂ヲ、接ニ引ス十方ヲ。其仏ノ滅度亦与ニ住世ノ時節ニ等同ナリ。然ルニ彼ノ国ノ衆生一切無シレ有コト下観ニ見スル仏ヲ一者上。唯有テ下一向ニ専ラ念シテニ阿弥陀仏ヲ一往生スル者ノミ、常ニ見ルニ弥陀現在シテ不ルヲニ滅シタマハ。此レハ即是レ其ノ終益ナリ也。已上。当ニ知ル、念仏ハ有リニ如キレ此ノ等ノ現当ニ世始終ノ両益。応ニ知ル。²⁷

とある。ここではまず、念仏行者は観音勢至の二菩薩の影護を蒙るといふ現益と命終の後に極樂世界へ往生できるといふ当益が説かれ、余行にはそのような利益はないとする。続いて、道綽『安樂集』の始終の両益の説示を引用し、念仏には現当二益と始終両益がある

とまとめられる。『逆修説法』の阿弥陀仏入涅槃説と比較したとき、この『選択集』の説示の特徴として、

- (1) 念仏者の現当の二益と始終の両益を並べて提示している。
 - (2) 始終の両益について、『安樂集』を正確に引用しており、『逆修説法』にみられた余行往生の者についての言及はない。
 - (3) 阿弥陀仏入涅槃に對する衆生や莊嚴の様子などの描写がない。
 - (4) 念仏が本願だから始終両益があるという記述がない。
- という四点をあげることができる。

(1) について、ここでは念仏者には現当に二益があり、余行の者はこの利益を蒙ることができないという説示を受けて、始終の両益が説かれている。第十一章段全体の流れを考えれば、一貫したテーマとして念仏諸行の勝劣相対が説かれているとみることができ。つまり、法然がここで「加之」として現当二益・始終両益をあげるのは、「余行にはそのような利益はない」ということを示し、念仏諸行相対を明確にするという狙いがあると考えられる。そのように考えると、(2)で『逆修説法』に説かれた余行往生の者に関する言及がないのはむしろ不自然であるようにみとれるが、『逆修説法』では取意の引用文が多く用いられるのに対し、『選択集』では原典に正確な引用が多いことから、ここでも『安樂集』を正確に引用し、「唯だ一向に専ら阿弥陀仏を念じて往生する者のみ有りて、常に弥陀現在して、滅したまわざるを見る」という文に念仏諸行の相対関係を含めるとみとれることが出来る。また、「余行は爾らず」「余行は不定なり」とする現当二益と並べて説くことで、その意はより鮮明になっている。

これより(3)の相違の理由も明らかである。すなわち、『逆修説法』では阿弥陀仏功德讚嘆と念仏論をつなぐものとして阿弥陀仏入涅槃説が説かれていたため、阿弥陀仏の入滅がいかに悲しいものであったかを強調する必要があったが、『選択集』では念仏諸行相対を示すための一例として始終の両益を説いているのであり、阿弥陀仏入涅槃説はそこに付随してきた論にすぎず、法然はこれを特に取り上げて解釈することはないのである。また、『逆修説法』では本願である念仏に具体的な価値を付与するものとして阿弥陀仏入涅槃説を捉えることができたが、『選択集』では「浄土三部経」を軸により理論的に組み立てられた八種選択義によって念仏論を構築しているため、(4)のように念仏が本願であるということと始終の両益とを単純に結び付けることはないのである。

ここまで、『逆修説法』三七日所説の阿弥陀仏入涅槃説について、浄土教祖師の会通を踏まえつつ、また『選択集』の説示とも対比して、そこにみとれる法然の意図について考察してきた。これをまとめると、

- ① 『逆修説法』三七日において法然が阿弥陀仏の無量寿の功德を説いた後に、あえてそれに矛盾するような阿弥陀仏入涅槃説を説いたのは、釈尊の入涅槃や現世での別れとの対比によってわかりやすく描写することで、諸行に對して念仏が勝れていることをより鮮明に伝えることができると考えたためである。

② 法然が阿弥陀仏入涅槃説を会通せず、ただ念仏往生者のみ阿弥陀仏を拝見できると述べるだけであるのは、法然にとって極樂浄土への往生は日常的な感覚で捉えるべ

き事柄であり、視覚的に阿弥陀仏が存在すると確認できれば、概念的に阿弥陀仏が存在するかしないかといった事柄は問題ではなかったからである。

③『逆修説法』に説かれる阿弥陀仏入涅槃説は、本願である念仏に具体的な価値を付与するものであり、阿弥陀仏功德讃嘆でありながら念仏論を支えるものとしても捉えることができるため、念仏論へのスムーズな導入を促すために効果的に配置されている。

④『選択集』にも阿弥陀仏入涅槃説があげられるが、念仏諸行の勝劣相対を示すための材料として始終両益を述べることが目的であり、『逆修説法』における役割とは異なっている。

といったことが指摘できる。

また、③にあげた阿弥陀仏入涅槃説が本願念仏に具体的な価値を付与するという点についてもう少し詳しく言及すれば、ここに説かれる念仏の終益は極楽に往生した後を得る利益であるという特殊性に注目したい。諸行往生というものを考えた場合、『逆修説法』を通じて法然は諸行による往生を勧めてはいないが、諸行往生自体を否定することはなく、二・四七日では三福諸善の実践による往生を説いている。つまり、もし機教が相応すれば諸行による往生も可能ということになるわけだが、たとえ往生できたとしても諸行往生ではこの終益を得ることはできないのである。念仏往生が諸行往生に勝れることとしてあげられる二七日末尾の八文は、たしかに往生行として念仏が諸行に勝れる証拠にはなるが、往生以後のことには触れられていない。これに対し、極楽に往生してからの利益を具体的に説いている阿弥陀仏入涅槃説に伴う始終両益の説示は、法然が寿命無量功德との矛盾を犯してでも説いておきたかった重要概念として納得できるのである。

第三節 伝記類について

『逆修説法』のなかには、例証として伝記類に説かれる僧・菩薩の物語が引用される部分を数多く確認することができる。これは『選択集』をはじめとする他の教義書とは異なる本書の説示特徴の一つである。

本節では『逆修説法』にあげられるこれらの伝記類について、まずその典拠を明確にし、出典不明のものに関しては類似の伝記類を参考に『逆修説法』の記述に至った経緯を考察していきたい。また、説示内容からその伝記が引かれる意図を明らかにし、『逆修説法』時点での法然の思想の様相について考えていく。

『逆修説法』には管見の限り全部で二十一の伝記を確認することができる。それらを整理し出典をあげたものが以下の【表】である。なお、五七日に説かれる五祖伝は例証として説かれる伝記類とは異なるため、含めていない。

さて、これらの伝記類のほとんどは各種伝記類に明確な典拠を認めることができるものであったが、一部典拠が明確ではないもの、もしくは伝記類の混同と考えられるものがあった。以下、それぞれの伝記について詳しくみていきたい。

【表】『逆修説法』に引用される伝記類

僧名	A. 五通菩薩	B. 勝行	C. 明曠	D. 雪山童子	E. 常啼菩薩
内容概略	<p>五通菩薩が極楽に詣で、仏に修行の対象となる本尊を求めると、仏は木のうえに化仏五十体を現した。五通菩薩はすぐにこれを模写して世に広めた。</p>	<p>大安寺の勝行上人のたてこもった塗籠を弟子たちが覗くと、上人はみえず、ただ水があった。弟子たちは剃刀をその水のなかに投げ入れた。上人が塗籠から出てくると、腹痛を訴えた。次の日また覗くと、ただ炎が燃えていた。その火のなかにあった剃刀を取り出すと、腹痛は回復した。次の日はただ一本の蓮の花が生えていた。弟子たちが問うと上人は「私は水輪三昧に入っているときは水となり、火輪三昧に入っているときは火となり、蓮華三昧に入っているときは蓮の花となる。またこの身のまま極楽世界に往生するのだ」と答えた。</p>	<p>唐の明曠は、日想観から普往生観までの十二観を成就した。</p>	<p>雪山童子は半偈を聞いた見返りに、自分の身を投げ出して羅刹の恩に報いた。</p>	<p>常啼菩薩は般若を求めて、自分の身を切り裂いて曇無竭菩薩に供養をした。</p>
出典	<p>『続高僧伝』 『正蔵』五〇・五一五頁 下) 『三宝感應要略録』 『正蔵』五一・八三〇頁)</p>	<p>不明</p>	<p>『続高僧伝』 『正蔵』五〇・六三三頁 上)</p>	<p>『大般涅槃経』 『正蔵』一一・四〇五頁 —四五—頁)</p>	<p>『摩訶般若波羅蜜経』 『正蔵』八・四一三頁 下)</p>
備考	<p>初七日 阿弥陀仏 化身の功德</p>	<p>二七日 普想観</p>	<p>二七日 普想観</p>	<p>二七日 三福 「奉事師長」</p>	<p>二七日 三福 「奉事師長」</p>

J. 梵摩比丘	I. 灯指比丘	H. 跋陀和菩薩	G. 房翥	F. 常敏	僧名
<p>梵摩比丘は身体から光を放った。過去世に仏に灯明を献じた功德による報いである。</p>	<p>灯指比丘は生まれつき指から光を放った。過去世に、古くなった仏像の指が壊れていたのを修理した功德によつて、指から光を放つという報いを得た。</p>	<p>跋陀和菩薩が極樂世界に参るための行を阿弥陀仏に尋ねると、仏は、「休むことなくわが名を称えよ」とお答えになった。</p>	<p>房翥はある人に念仏を勧め、その人は往生を遂げた。この勸進の功德によつて、自身も閻魔の庁から浄土へ往生した。</p>	<p>唐土の常敏は、『大般若経』を书写して往生を遂げた。</p>	<p>内容概略</p>
<p>『法華文句記』 『正蔵』三四・二〇二頁中)</p>	<p>『法苑珠林』 『正蔵』五三・五六六頁中— 下) 『灯指因縁経』 『正蔵』一六・八一—頁上— 中)</p>	<p>『般舟三昧経』 『正蔵』一三・八九九頁上— 中)</p>	<p>『瑞往伝』 『統浄』一六・一一頁上) 『龍舒増広浄土文』 『正蔵』四七・二六八頁上) 『宝王三昧念仏直指』 『正蔵』四七・三七八頁下) 『浄土疑弁』 『正蔵』四七・四一九頁下) 『仏祖統紀』 『正蔵』四九・二八四頁中)</p>	<p>『三宝感応要略録』 『正蔵』五一・八四四頁上— 中) 真福寺本『浄土往生伝』 『塚本本』六二・二四四頁)</p>	<p>出典</p>
<p>三七日 光明の功德</p>	<p>三七日 光明の功德</p>	<p>二七日 念仏の勝義性</p>	<p>二七日 三福 「勸進行者」</p>	<p>二七日 三福 「誦誦大乘」</p>	<p>備考</p>

M. 応持菩薩	L. 玄奘三蔵	K. 阿那律	僧名
<p>応持菩薩が、一丈六尺という仏の御身長を竹杖で計ると、その竹よりなお高く、また竹を接いで計ろうとしても際限がなかった。その竹を突き立てた場所は竹林となった。玄奘三蔵がインドに渡った時にみた杖林山である。</p>	<p>玄奘三蔵は山中で盗賊に会い、すべての財宝を奪い取られた。盗賊が去った後、弟子たちが嘆くなか、三蔵は特に嘆くことなく、むしろ喜んだ。弟子たちがその訳を問うと、三蔵は、「私は最も大事な宝を取られなかった。この世の中で命以上の宝は無い。もし生きていればまた他の宝を得ることが出来るからである」とお答えになった。龍智阿闍梨はこれを聞いて、財宝を集めて玄奘三蔵のもとに送り、すぐに三蔵の言葉は叶った。</p>	<p>阿那律は、釈尊の説法中に眠ってしまい、懺悔して睡眠を断った。七日後、目がみえなくなってしまう、治す医療がなかった。釈尊はこれを哀れみ、天眼を持つ方法を教え、阿那律はこの法を修して天眼第一の阿那律となった。この阿那律は、過去世において仏の物品を盗もうとして塔のなかに入り、今にも消えそうな灯明をかき捨てた時、突然菩提心が起こった。今天眼を得たのは、灯明をかき捨てた功德による。</p>	<p>内容概略</p>
<p>『止観輔行伝弘決』 『正蔵』四六・一六七頁</p>	<p>『大唐大路慈恩寺三蔵法師伝』二 『正蔵』五〇・二三二頁 下―二三二頁上</p>	<p>『今昔物語集』二 『注好選』中 『経律異相』 『正蔵』五三・六八頁上 『諸経要集』 『正蔵』五四・四三頁下</p>	<p>出典</p>
<p>仏身の功德 四七日</p>	<p>寿命の功德 三七日</p>	<p>三七日 光明の功德</p>	<p>備考</p>

Q. 須跋陀	P. 遵式	O. 南岳大師	N. 目連尊者	僧名
<p>須跋陀は長い間仏の教えに 帰依することがなかったが、 過去世に須跋陀の子として 生まれたことがある阿難の 教化にしたがい、釈尊の説法 を聞かせたところ、解脱を得 ることができた。</p>	<p>沙門遵式は、般舟三昧の行を 行じていたときに病を患っ て血を吐いたが行を続けた。 そのとき、白衣をまとった観 音菩薩が現れ、遵式の口のな かから数十四の虫を取り出 し、また指の先から甘露を出 してその口に注いだ。遵式は たちまち癒され、頭頂から一 寸あまりの肉髻が出た。</p>	<p>南岳大師が法華三昧の行を 行じていた時、普賢菩薩が頭 頂をお撫でになり、頭頂に肉 髻が生まれた。</p>	<p>目連尊者が神通力で仏の声 が聞こえる限界を測ったと ころ、数多の仏の世界を過ぎ て、とても身長の高い人たち の住む光明幡世界に到達し た。その国の教主は目連に、 自力では元の娑婆世界へ帰 ることができないので、釈迦 如来の神通力を受けて元の 国へ帰るよう教えた。目連は これを了承して、娑婆世界に 向かってはるかに釈迦如来 を礼拝し、仏の力によつて元 の国へ帰ることができた。</p>	<p>内容概略</p>
<p>『大般涅槃經』 『正蔵』一二・六〇二頁中― 六〇三頁下)</p>	<p>『往生集』 『正蔵』五一・一三四頁上― 中) 『新修往生伝』 『続浄』一六・一二五頁)</p>	<p>『法華伝記』 『正蔵』五一・五九頁中) 『仏祖統紀』 『正蔵』四九・一七九頁上)</p>	<p>『止観輔行伝弘決』 『正蔵』四六・一六七頁) 『大智度論』 『正蔵』一一・一二七頁) 『法苑珠林』 『正蔵』五三・四六九頁) 『妙法蓮華經文句』 『正蔵』三四・一四頁) 『注好選』中 『今昔物語集』一</p>	<p>出典</p>
<p>四七日 三福 「孝養父母」</p>	<p>四七日 仏の別徳 (肉髻の功徳)</p>	<p>四七日 仏の別徳 (肉髻の功徳)</p>	<p>四七日 仏身の功徳</p>	<p>備考</p>

僧名	内容概略	出典	備考
R. 道衍	沙弥道衍は、一生涯の間具足戒を受けず、最後まで師に仕え、その功德によつて往生を得た。	不明	四七日 三福 「奉事師長」
S. 均提	均提沙弥は師に仕えるために具足戒を受けなかった。	『賢愚経』 『正蔵』四・四四四頁下	四七日 三福 「奉事師長」
T. 順璟	新羅国の順璟法師は、『華嚴経』の文意を誹謗した途端、たちまち大地が裂けてその身のまま地獄に堕ちてしまった。その穴は今でもあり、人はこれを順璟の奈落と呼ぶ。	『宋高僧伝』 『正蔵』五〇・七二八頁上	四七日 三福 「深信因果」
U. 有僧	ある僧が無遮大会を行った時、一人の女が子を抱き、犬を連れてやつて来た。この女は自分と子の施される分ばかりか、犬の施される分まで乞いたので、僧が施しをためらうと、女は腹を立て、空へ昇つていった。女は文殊菩薩で、子は善財童子で、犬は獅子であった。	『今昔物語集』一九 (新日本古典文学大系『今昔物語集』四・一一〇頁) 『三國伝記』五 『日仏全』九二・二六八頁中	五七日 阿弥陀仏正報の功德

A. 五通菩薩

初七日の阿弥陀仏真化二身論において化身のうち小身の化仏についての説示で、

天竺ノ鷄頭摩寺ノ五通菩薩、以テニ神足ヲ一詣テニ極楽ニ一白レ仏言ク、娑婆世界ノ衆生欲ニレ修ン
トニ往生ノ行ヲ一、無シニ其ノ本尊一、仏願クハ為ニ現ヘトニ身相ヲ一、仏則趣テニ菩薩ノ請ニ一樹上ニ
現下ヘリニ仏化五十体ヲ一。菩薩即模シテレ之弘ムレ世ニ、鷄頭摩寺ノ五通菩薩ノ萬陀羅ト者、則
是也。 29。

とあり、五通菩薩が神足で極楽に詣で、娑婆世界の衆生のために修行の対象となる本尊を仏に求めると、仏は木のうえに化仏五十体を現したので、五通菩薩はすぐにこれを模写して五通菩薩曼陀羅として世に広めたことが説かれる。『統高僧伝』・『三宝感応要略録』に同内容の伝記が認められる。仏が小身を示すことの例証として用いられている。

B. 勝行

二七日において『観経』所説の十六観について説かれている。その第十二普想観について説かれるなかで、普想観とはまだ臨終に至る前に自身の往生の様子を観想することであるとされた後、

有^二大安寺^一勝行上人^{ト云ク}者、是成^二就^一タル五輪観^ヲ之人也。件^ノ上人毎日立^二籠^一塗リ籠^ニコメニ一、良久^ク在^テ出^{タリ}、弟子共恠^レ之^ヲ後ノ牆ノ穴ヨリ竊^ニ望^レ之、上人ハ不^{シテ}見^レ而半畳ノ上ニ只有^リ水ノ湛タルノミ。為^レ知^カ僻事^カ実事^{カラ}、弟子等投^ニ入^テ髮剃^ト、於^其ノ水ノ中ニ、而見^レ者誠^ニ水也。作^ニ不思議ノ思^ヲ、各去^ヌ。暫^ク在^テ師ノ上人從^ニ塗籠^一出^テ、忽^ニ痛^{ミテ}腹中^ヲ、問^テ弟子等^一云、我入^{タル}内^ニ時、汝等見^{ツル}歟。又有^{ツル}何事^カ等^ト。弟子難^{シテ}通^レ而任^テ実^ニ申^{シツ}師^ニ。其^ノ時師^ノ云、我亦入^{ラン}時可^レ取^ニ件髮剃^一。弟子等承^テ之、次^ノ日又見^レハ上人不^レ見^ヘ、半畳ノ上^ニ但有^リ火焰^之燃^{ユル}ノミ。其^火中^ニ有^レ砥、弟子等取^ニ出^ス其^砥。師出^テ、腹^ノ中^ノ苦痛^忽平復^{シヌ}。又次^ノ日見^レハ者、半畳ノ上^ニ蓮花生^{セリ}。見^テ此^等ノ相^ヲ、弟子恠^問師^ニ、答^曰。我入^ニ水輪^三味^一時^ハ成^レ水^ト、入^ニ火輪^三味^一時^ハ成^レ火、入^ニ蓮花^三味^一時^ハ化^{シテ}成^レ蓮花^ト也。又現^ニ往^ニ生^{スル}ナリト極樂世界^ニ也云^キ矣。然^者正^ク如^ク此^ノ經^ノ說^一、雖^レ不^レ遍^ク修^ニ習^セ往^ニ生^ノ觀^ヲ、而有^リ現^身語^ノ極^樂、何況^ヤ平生^ニ凝^ラ往^ニ生^ノ觀^ヲ耶。彼^ノ上人^ハ真言宗^ノ人^{ナリ}。30

とあり、大安寺の勝行について以下のように説かれている。この人は五輪観を成就した人であった。毎日塗籠に立てこもっていたのを不審に思った弟子たちが、囲いの穴からひそかに覗くと、上人はみえず、半畳の上にただ水があった。弟子たちは剃刀をその水のなかに投げ入れてみると、たしかに水であった。しばらくして塗籠から出てきた上人は、たちまち腹のなかに痛みを感じたので、弟子たちに尋ねた。弟子たちは事実を上人に申し上げた。上人は、「私がまた入ったとき、その剃刀を取るように」と言った。弟子たちはこれを承諾した。次の日またみると、上人はみえず、半畳の上にただ炎が燃えていた。その火のなかに剃刀があった。弟子たちはその剃刀を取り出した。上人が出てくると、腹のなかの痛みはたちまち回復した。また、次の日は半畳の上に一本の蓮の花が生えていた。弟子たちは不思議に思つて上人に問うと、上人は「私は水輪三味に入っているときは水となり、火輪三味に入っているときは火となり、蓮華三味に入っているときは蓮の花となる。またこの身のまま極樂世界に往生するのだ」と答えた。

この説話を例証として法然は、往生の観想を修していなくともこの身のまま極樂へ往生できるのでから、ましてや普段から往生の観想に傾注していれば必ずこの身のまま極樂往生がかなうと説いている。

勝行の伝記は、その分量もかなり多く、非常に詳細な記述であるが、伝記類に五輪観を成就した勝行上人という人物を確認することができず、その典拠は不明である。ただ、法然『観無量寿経釈』に普想観について説かれる部分に本書と同様の説示があり、そこには普想観について説かれた後、「次に大安寺の像を以て之に合すべし」³¹とある。この一文が何を意味しているのかは前後の文を読んでも明確ではない。ただし、この部分を『逆修説法』二七日説示と対照すれば、これが大安寺の勝行のことを示唆しているのではないかと考えられる。これより、勝行は大安寺に關係のある僧であり、法然が確認した伝記類が他に存在していたのではないかと推察できよう。しかし、『大安寺史・史料』³²などの大安寺關係諸典籍をみても「勝行」という僧の名を確認することはできなかった。今後さらなる検討をすすめていきたい。

また、その内容を見ると、五輪観成就によって往生できることを説くものであり、特にこの勝行の説話を受けて法然が、波線部「然れば正しく此の経の説のごとく、遍く往生の観を修習せずと雖も、現身に極楽に詣でること有り。何に況んや平生に往生観を凝らさんをや」と述べ、『観経』に説かれる往生観を修していなくても極楽に詣でることができるのであるから、普段から往生の観想を行っていれば往生は間違いないと説く部分は注目される。法然はここで『観経』の定善にあたる観想念仏による往生ばかりでなく、浄土宗外の經典に基づいた五輪観のような観想行によってもその身のままで極楽へ往生できることを認めているのである。これは浄土宗の教えとは大きく隔たりがあるといわざるを得ない。これも『選択集』とは異なり諸行往生と念仏往生について傍正的に示そうとする『逆修説法』の特異な説示であると受け取れる。

C・明曠

勝行の説話に続いて、

又唐土ノ明曠ト云人ハ、十三観ノ中ニ自ニ日想一至普往生観一、十二観成就シタル人也。³³
とあり、明曠という人物が『観経』に説かれる十三観中十二観を成就したことが説かれる。この明曠については、金子寛哉氏が「法然上人引用の“明曠”について」において、『観経』に、

次ニ宋朝ノ始メニ経来テ後チ、大唐国中ノ比丘比丘尼、誰ノ人ト誰ノ人カ成ニ就スト云此ノ十二ノ観ヲ者バ、唯ク有ニ明曠法師一人。³⁴

とあり、波線部「明曠法師」という僧が唐において唯一十二観を成就した人物であって、我々はこれを見習って修行に励まなければならないと説かれていることをあげ、『続高僧伝』の記述でも「明曠」とあることを指摘している³⁵。ゆえに、『逆修説法』に説かれる明曠は明曠の誤りであろうと推察できる。

内容についてはほとんど省略されているうえに引用自体が短く考察が難しい。法然浄土教的観点から考えれば、これまで十二観を成就できたのはただ一人であるのだから、それだけ観想行は難しいと説くための例証という受け取り方もできる。しかし、法然はこの直後に、

如モ我等ニ欲ハレ観者、必可ニ成就一也。³⁶

と述べており、この明曠の例を受けて、我々のような者でも観想行を成就できることを説いている。つまり、明曠の伝記は、実際に十二観を成就することが可能であるという実例として示されるものである。これは、我々に実践可能な行は称名念仏だけであるとすると『選択集』以降の法然浄土教の立場とは大きく異なることがわかる。

D・雪山童子・E・常啼菩薩

二七日の『観経』三福解釈のなかの「奉事師長」の説明で、師の恩は父母の恩に勝るほど大きいものであることが説かれた後に、

雪山童子ノ之聞シニ半偈ヲ一、投テレ身而報シニ羅刹ノ恩ヲ一。常啼菩薩ノ之求シニ般若ヲ一、割テレ身ヲ供ニ養シキ曇無竭菩薩ニ。³⁷

とあり、雪山童子が半偈を聞いた見返りに自分の身を投げ出して羅刹の恩に報いたことと、

常啼菩薩が般若を求めて自分の身を切り裂いて曇無竭菩薩に供養をした説話があげられている。この二つはそれぞれ『大般涅槃経』と『摩訶般若波羅蜜経』に説かれており、内容に問題はないが、源信『往生要集』大文第二欣求浄土門に、

又儒童ハ捨テニ全身ヲ一而始テ得タリニ半偈ヲ一。常啼ハ割ニ肝府ヲ一而遠求タリニ般若ヲ一。³⁸

とあり、雪山童子と常啼菩薩が『逆修説法』と同じように連続して引かれていることが知られる。よつて、『逆修説法』の説示は、この『往生要集』を参照しているとみてとれる。次節にてより詳しく取り上げるが、このように特に言及がなくても『逆修説法』で『往生要集』を参照する部分が多いと考えられる。

いずれにせよ、この引用は「奉事師長」による往生を示すものではなく、三福としての「奉事師長」の功德の大きいことを示すためのものである。

F. 常敏・G. 房翥

先と同じ『観経』三福解釈のうち、「読誦大乘」の説明において、

即唐土ニ有ニ常敏ト云人ニ、申シテニ宣旨ヲ一、勸ニ大般若ヲ一、書写シテニ遂クニ往生ヲ一云事ノ候也。³⁹

とあり、唐の常敏という人物が『大般若経』を書写して往生を遂げたことがあげられている。また続いて「勸進行者」の説明において、

有リキニ房翥ト云人ニ、勸メテニ一人ヲ一令レ修ニ念仏ヲ一。其ノ人依テニ其ノ念仏ノ力ニ遂ニ往生ヲ一矣。然ル間房翥臨終シテ、於テニ閻魔ノ庁ニ被レ判ニ善惡一之刻ニ、依テニ此勸進ノ功德ニ一、即自ニ閻魔之庭ニ往生シタリト云事候也。⁴⁰

とあり、房翥という人物がある人に念仏を勧めたことによりその人は往生を遂げ、この勸進の功德によつて自身も閻魔の庁から浄土へ往生したと説かれている。

この二つの説話はいくつかの伝記類に収められているが、『逆修説法』における説示は省略されているため、いずれを典拠としているのか検討することは難しい。内容としては、両者ともそれぞれ「読誦大乘」による往生と「勸進行者」による往生が可能であることを示す例として用いられており、先述したB・Cの提示と同様、『選択集』以降の法然浄土教の立場とは大きく異なるとみてとれる。

H. 跋陀和菩薩

二七日の末尾で念仏の諸行に対する勝義性を示す八文をあげるうちのひとつとして、

跋陀和菩薩詣テシニハニ極楽世界ニ一、修シテニ何ノ行ヲ一可キト往ニ生彼国ニ一、奉シカレレ問ニ阿弥陀仏ニ者、仏答言ク、欲ハニ来ニ生我国ニ一者当ニ三念シテニ我カ名ニ莫ルニ休息スルコト一、即得ニト往生ヲ一。云々。⁴¹

とあり、跋陀和菩薩が極楽世界に参るための行を阿弥陀仏に尋ねると、仏は、「休むことなくわが名を称えよ」と答えたことが説かれる。『般舟三昧経』のこの部分は、本論第三章第四節でも触れたように、『選択集』の八種選択義の一つ「選択我名」の引文となる重要概念である。ここでは考察を略す。

I. 灯指比丘・J. 梵摩比丘・K. 阿那律

三七日の光明の功德の解釈において、

I. 仏在世^ニ有^ニ灯指比丘^ト云^レ人^一、生^シ時^有リ^三從^リレ指放^テレ光照^{コト}二十里^ヲ、後^ニ成^テニ^一仏弟子^一出家^{シテ}得^{タリ}ニ羅漢^果ヲ^一。依^下從^リレ指放^ツレ光^ヲ之因緣^ニ上、名^ト曰^{ヘリ}ニ^一灯指比丘^一。過去九十一劫^ノ昔、毘婆尸^ノ佛^ノ時^ニ由^テ下^テ奉^シレ修^ニ理^シ旧^キ佛像^ノ指^ヲ損^シ下^ルヲ^一之功德^ニ上、則^レ得^{タル}下^レ從^リレ指放^ツ光^ヲ之報^ヲ上^也。

J. 又有^ニ梵摩比丘^ト云^レ人^一、從^リレ身放^ツレ光照^{セリ}ニ^一由^旬ヲ^一。是過去^ニ獻^リシ^ニ仏^ニ於^テ灯明^ヲ一故^也。

K. 又^ニ佛弟子^ノ阿那律^ハ、於^テニ^一佛法^ノ座^ニ有^キニ^一睡眠^シタリ^事一、仏是^ヲ種^々ニ^一彈^呵シ給^フ。阿那律^即發^{シテ}ニ^一懺悔^ノ心^ヲ一断^ツニ^一睡眠^ヲ一、經^テニ^一七日^ヲ一後^其ノ目^乍ラ^レ開^成ニ^一其眼^不レ^一見^エ。問^ニ之^ヲ一^一醫師^一、々々答^テ曰^ク。人^ハ以^テレ食^ヲ為^レ命^ト、眼^ハ以^テレ睡^ヲ為^レ食^ト、若^シ人^七日^不レ^一食^命豈^不レ^一尽^シヤ乎。然則命^ハ非^ニ醫療^之所^ニ一^一及[、]如^シト^ニ命^尽ヌル^人ニ^一醫療^無カ^レ由^シ。云々。爾^ノ時^哀テ^之教^下フ^ニ天眼^{之法}ヲ^一、即^修シ^テレ^之還^テ得^{タリ}ニ^一天眼^ヲ一。則^云ヘル^ニ天眼^{第一}ノ阿那律^ト一^一是^也。過去^ニ欲^シテ^レ盜^トニ^一仏物^ヲ一、入^テニ^一于塔^中ニ^一見^テニ^一灯明^既ニ^一欲^スル^ヲレ消^{サント}以^テニ^一弓^ノ機^ハス^ヲ一挑^レ之^ヲ。爾時^ニ忽^然ト^一發^{シテ}ニ^一改悔^ノ心^ヲ一、剩^ハ發^{タリ}キ^ニ無^上道^心ヲ^一。從^リレ其^レ以^來生^々々^々得^{タリ}ニ^一無量^ノ福^ヲ一。今^一釈迦^出世^ノ時^遂ニ^一得^脱シ^テ、亦^如ク^レ是^ノ得^{タリ}ニ^一天眼^ヲ一。是^レ則^由テ^下挑^{タリ}シ^ニ彼^灯明^ヲ一^一之功德^ニ上^也。然^ハ奉^ルハ^ニ仏^ニ於^テ灯明^ヲ一、或^ハ光明^之業^也、或^ハ天眼^之業^也。42

とあり、灯指比丘・梵摩比丘・阿那律という三人の説話があげられる。灯指比丘は過去世に古くなった佛像の指が壊れていたのを修理した功德によって指から光を放つ報いを得た。梵摩比丘は仏に灯明を献じた功德によって身体から光を放つ報いを得た。阿那律は灯明をかきたてた功德によって天眼を得た。

この三人の説話はいくつかの伝記類に収録されているが、共通してあげられる典拠はなく、仏の光明の功德が勝れていることを示すための例証としてそれぞれ法然が引用してきたものとみてとれる。Aの五通菩薩の例にもみたように、特に阿弥陀仏の化仏や光明の功德に限定するのではなく、諸仏を通じての功德讃嘆という形をとっている。またこの他に三者に共通する特徴として、いずれも過去世においてなした善業の報いとして、現身に利益を蒙ることが説かれるという点をあげられる。これは『観経』三福解釈におけるF・Gにおいて、諸行を修した利益として往生が説かれるのとは異なる特徴である。

L. 玄奘三蔵

三七日の寿命の功德の解釈のなかで、

然者玄奘^三蔵^為ニ^一求法^{一度}下^シニ^一天竺^ニ之^時キ、於^テニ^一或^ル山^中ニ^一遇^{ヘリ}ニ^一盜人^ニ一。所有^ル財^宝至^{マテ}ニ^一身上^ノ衣裳^ニ一悉^ク被^レヌ^ニ奪^取一、弟子^共散^々ニ^一逃^ケ去^リヌ。三蔵^逃ニ^一入^テ或^ル家^ノ内^ニ一^一隱^下ヘ^リニ^一蓮葉^ニ一。如^シテ^レ是^盗人^去テ^後ニ、弟子^共自^リニ^一東^タ西^タ一^一來^リ集^泣合^{タリ}。三蔵^自リ^ニ一池^ノ中^ニ一^一出^給テ、更^ニ不^レ歎^タニ、剩^悦給^{ヘリ}。弟子^等恠^{ミテ}奉^テレ^一問^申様^ハ、遇^下ヘ^リニ^一是^レ淺^猿キ^事ニ^一、何^事ニ^一悦^{タル}氣^色ニ^テハ^坐ト^乎。三蔵^答曰^ク。我^為ニ^一盜人^ノ一^一不^レ被^レ取^ニ第一^ノ宝^ヲ一、何^ッ不^レシ^ヤト^レ慶^耶。弟子^等又^申様^ハ、既^ニ及^ニ三^ニ裸^形ニ^一被^ニ剥^キ取^一畢^ヌ、亦^有ル^ヤニ^一何^ノ殘^物一乎。又^答下^フ様^ハ、於^ニ此^ノ世^ニ一^一無^シ下^過タル^レ命^ニ宝^上、命^若活^キ者^又可^レ得^ニ他^ノ之^宝ヲ^一一故^也。我^朝ノ俗^書ニ^モ云^{ヘリ}三^生為^トニ^一大宝^一、我^今為^ニ二^一彼^ノ盜人^ノ一^一不^レ奪^レニ^一此^ノ命^ヲ一、可^キト^レ有^ニ過^{タル}レ^一之^悦ヤ^一答^給下^{ヘリ}。其^ノ後^龍智^阿闍^梨聞^テニ^一此^ノ事^ヲ一、勸^テニ^一十方^且那^ヲ一^一集^テ

種々財宝^一送り^ニ遣^ス玄奘三蔵ノ許^ニ、其ノ宝過タルコト^ニ前々^ニ非^ニ比較^ニ、忽^ニ叶^{ヘリ}三蔵ノ言^ニ。左程ノ翻経ノ三蔵強チ^ニ雖^レ非^ト可^キレ惜^ムニ身命^一随^テ世間ノ法^一如^クレ然^ノ宣給ケルニヤトソ耶覚候。 43

とあり、山中で盗賊にあつた玄奘三蔵が、すべての財宝を奪い取られたのになぜか喜んでゐる様子を見て、弟子たちがその訳を問うと、三蔵は命という最も大事な宝を取られなかつたからであるとし、また命があればまた他の宝を得ることができると述べ、その言葉を伝え聞いた龍智阿闍梨が財宝を集めて玄奘三蔵のもとに送つたと説かれる。『大唐大路慈恩寺三蔵法師伝』に同内容の説話が収録されている。

この説話は本論第三章第三節でもみたように、寿命は仏の諸功德を具える主体となる能持の功德であり根本の功德であることを明快に示すための引用であると考えられる。ただし、ここでは仏ではなく玄奘三蔵という僧が例示されており、そのため非常にわかりやすい説示ではあるものの、寿命を大事にしたことよつて最後に財宝を手にすることが説かれるなど俗世間的な印象を拭えない。仏の功德を我々が現身において受ける利益に引き寄せて考へる機辺の側に立つた論理であるとみてとれる。やはり、『選択集』における仏辺の側に立つた論理構造とは大きく異なつており、『逆修説法』の特徴的な説示であるということが出来る。

M・応持菩薩・N・目連尊者

四七日の三身についての解釈のなかで、仏身の功德については菩薩であつてもなかなかうかがい知ることは難しいとし、

在世^ニ応持菩薩^ト申シ、菩薩、奉^テ見^ニ如来^ニ積尊^ノ之現給^{ヘル}御身^ノ長丈六^{ナル}ヲ^一、思^テ仏^ノ御長^ハ不^リケリト^レ有^レ幾^クモ、以^テ二竹杖^ヲ奉^ルニ計^ニ其^ノ御長^ヲ、從^ニ其^ノ竹^一尚高^ク坐^{マシケレ}ハ者、又続^テレ竹^ヲ欲^{スル}ニ計^{ント}、随^テレ其^レ終^ニ不^レ得^レ知^{コト}ヲ^一其^レ限^リヲ、捨^テ、其^ノ竹^ヲ築^{ツキ}立^{タル}所^ニ即生^ヘ付^{キテ}成^{レリ}二竹林^ト、名^クニ之^ヲ杖林山^ト。玄奘三蔵渡^シ天竺^ニ時^キ見^ニ其^ノ杖林山^ヲ給^{ヘリ}。又目連尊者得^テ二神通^ヲ、奉^ルニ計^リ二仏^ノ御音^ノ所聞^{ユル}之際限^ヲ、先^ツ到^テ下^邊ニ小千界^ヲ之鐵圍山^ニ上、猶如^ニシテ二仏前^ノ無^シレ異^{コト}。次^ニ到^テ下^邊ニ中千界^乃至^大大千界^ノ之鐵圍山^ニ上聞^クニ之^レ、猶同^ク如^シ二仏前^ノ。如^{シテ}レ此^ノ而過^テ二西方九十九恒河沙^之仏世界^ヲ、到^ニ光明幡世界^ニ。其^ノ国^ノ人^ハ極^テ長^ケ高大^也。目連取^ニ付^{タル}鉢^ノ縁^ニ、以^テレ箸^ヲ々^々上^テ虫^{ナント}之様^ニ思^{ヘリ}。爾^ノ時^ニ其^ノ国^ノ教主^ノ仏^ハ光明王^仏告^テ言^ク。此^ハ從^リレ此^レ東方^過テ二無量恒河沙世界^ヲ有^リ二世界^一、名^テ曰^フ二娑婆世界^ト。其^ノ国^ニ有^リレ仏、奉^ルレ名^ケ二釈迦牟尼^一、其^ノ仏^ノ御弟子証果^ノ大阿羅漢^也、不^トレ可^レ賤^ム。聞^テレ之^ノ忽^ニ歸^敬セリ。其^ノ時^彼ノ国^ノ教主、教^テ二目連^ニ曰^ク。小乗^ノ神足^ハ不^レ過^キ二三千大千世界^ヲハ、然^ラ汝^カニ依^テ本師^{釈迦}如来^ノ神力^ニ來^{レリ}ニ此^ノ世界^{マテ}、以^テ二自力^ヲ還^事不^レ可^レ叶^フ、速^ニ尚^奉テ三歸^ニ命^シ釈迦^{如来}ヲ^一、受^テ二其^ノ神力^ヲ可^{シト}還^ルニ本^国ニ也。目連承^テレ之[、]即向^テ二娑婆世界^ニ、遙^ニ奉^ルレ礼^シ二釈迦牟尼^ヲ、依^テ二仏力^ニ得^{リト}還^ニ本^国ニ

二云事^ノ候。 44

と説かれている。ここには傍線部「応持菩薩」と「目連尊者」という二人の名があげられ、以下のような記述がある。応持菩薩は、釈尊の身長が一丈六尺であることを拝見して、竹杖でその御身長を計るとその竹よりなお高かつたので、また竹を接いで計ろうとすると、そ

れにしたがって仏の身長も高くなり、最後までその限界を知ることができなかった。その竹を捨てて突き立てた場所に、すぐに竹が育って竹林となった。これを杖林山と名づけている。また目連尊者は、神通力を得て仏の声が聞こえる場所の限界を計ろうとした。

ここにある伝承と同様の記述を『止観輔行伝弘決』にみるができる。そこには

一一相好凡聖不_レ得_二其辺_一者、前兩教凡聖及當教地前。不_レ窮_二於報身相辺_一。如_二西域記云_一。昔婆羅門_一以_二竹杖長一丈六_一欲_レ量_二仏身_一、纒約_二仏身_一杖上猶有_下如_二杖量許_上。量既不_レ已挿_レ地而去。其杖成_レ林。後於_二此中_一而立_二精舍_一名為_二杖林_一。梵天不_レ見_二其頂_一者、梵在_二色界_一。從_二彼天_一來亦未_三曾見_二世尊頂相_一。如_三応持菩薩欲_レ量_二仏身_一。仏成道後遊_二波羅奈_一。東方去_レ此甚遠。有_レ仏号_二思惟華_一。世界名_二懷調_一。有_二菩薩_一名_二応持_一。來礼_二仏足_一繞_二千匝_一已。念欲_レ量_二仏身_一。即自變形高三百二十萬里。復見_二仏身_一高五百四十三萬兆姦_二億里_一。以_二仏神力_一応持往_二至上_一方百億恒沙世界_一。界名_二蓮華莊嚴_一。仏名_二蓮華上_一。至_二彼界_一永不_レ見_二釈尊之頂_一。不_レ知_二仏身遠近幾何_一。往問_二彼仏_一。彼仏答言。更過_二恒沙劫_一亦不_レ能_レ見_二釈尊之頂_一。智慧光明言辭悉皆如_レ是。出_二金剛蜜迹經_一。此尚不_レ見_レ況_レ梵天耶。目連不_レ窮_二其聲_一者、仏在_二靈鷲_一。目連自念。欲_レ知_二仏声所_一至近遠。即從_レ座起往_二須彌頂聞_二如来声_一如在_二目前_一。自以_二神力往_二大千_一辺大鐵圍頂_一故聞無_レ異。仏念目連欲_レ試_二我清淨音場_一。吾今欲_レ現。時目連承_二仏力_一。⁴⁵

とある。この『止観輔行伝弘決』の記述は『摩訶止観』にある

一一相好凡聖不_レ得_二其辺_一。梵天不_レ見_二其頂_一。目連不_レ窮_二其声_一。⁴⁶

の一節を解説したものである。「一一の相好凡聖其の辺を得ず」の部分は『逆修説法』の説示の流れと一致する。ゆえに、法然はこの『摩訶止観』の説示を念頭に置き、仏身とは究め難いものであるということの例証として『止観輔行伝弘決』の応持菩薩と目連尊者の説話を挿入したものと考えられる。ただし、『止観輔行伝弘決』の本文をみると、波線部にあるように、竹で釈尊の身長を測ろうとしたのは「婆羅門」である。ここであげられている『大唐西域記』を確認しても、

其先有_二婆羅門_一、聞_二釈迦_一仏身長丈六_一。常懷_二疑惑_一未_二之信_一也。乃以_二丈六竹杖_一欲_レ量_二仏身_一。恒於_二杖端_一出過_二丈六_一。如_レ是增_二高莫_一能窮_レ実。遂投_レ杖而去⁴⁷。

とあり、やはり竹で釈尊の身長を測ろうとしたのは婆羅門である。応持菩薩については、釈尊の頭頂をみようとしたがいくら上へあがってもついにみる事ができなかったとされる伝承が記述されている。その後、『逆修説法』と同様の目連尊者の話が続く。このように応持菩薩と目連尊者の説話が並んでいるのは『止観輔行伝弘決』だけなので、婆羅門と応持菩薩を混同してしまっているものの、『逆修説法』は『止観輔行伝弘決』を直接の典拠としてこの部分の伝承を記載していると考えられる⁴⁸。

内容については、具体的な現身の利益は説かれていないが、阿弥陀仏に限定せず仏の功德の甚大なることを示すものである。

○・南岳大師・P・遵式

四七日で仏の別徳として白毫の功德の解釈が述べられた後、人間のなかにも現身の肉髻の相を得た者がいるとして、

O. 天台宗ノ祖師南岳大師、行下シニ法花三昧ヲ一之時、普賢菩薩來ヲ摩下シカハニ其ノ頂ヲ一者、頂上ニ忽ニ生セリトニ肉髻ヲ一云事候也。

P. 沙門遵式始行テニ般舟三昧ヲ一、四十九日之間常行シテ不ニ坐臥一。然間受テレ病ヲ吐クコト
レ血甚多シ、雖レ爾ト以レ死ヲ為シテニ其期ト一、終ニ不ニ退轉一。道場之四角ニ各置テニ入タル
灰ヲ鉢ヲ一、吐キニ入其ノ血ヲ一、行道スルコト不レ止。于時ニ如クレ夢如クレ幻、奉レ見ニ白衣觀音
ヲ一、叙ノハテレ指ヲ從ニ口ノ入チ一取ニ出シ數十ノ蟲ヲ一給フ。又從リニ指ノ前キ一出シテニ甘露ヲ一、灑
キニ其ノ口ニ一給フ。遵式忽ニ愈身心清淨ニシテ、自リ頂出コトニ肉髻ヲ一一寸余、又其ノ声高コト
出如レ前ノ也。云々。49。

とあり、以下のような南岳大師と遵式という二人の説話があげられる。南岳大師は法華三昧の行を行っていた時、普賢菩薩が頭頂をお撫でになり、頭頂に肉髻が生まれた。沙門遵式は般舟三昧の行を行っていたときに病を患って血を吐いたが、行を続けると観音菩薩が現れ、遵式の口のなかから数十匹の虫を取り出し、指の先から甘露を出してその口に注ぐと遵式はたちまち癒され、頭頂に肉髻が生まれた。

この両者はやはり異なつた伝記類に収録され、法然がそれぞれ引用したものと考えられる。また両者とも諸行の実践による現身の利益を示したものである。

Q. 須跋陀

四七日の『観経』三福解釈のうち、「孝養父母」の説明において、

如來在世ノ時有ニ外道一、名テ曰フニ須跋陀一、永ッ不レ帰ニ仏法ニ一。然ニ仏遣シテニ阿難尊者ヲ
一、遣ハスレ召シテニ須跋陀ヲ一。其ノ故ハ阿難過去ニ五百生ノ間、有レ生タルコトニ須跋陀カ子ト一、
依テニ其ノ因縁ニ一可キレ随フニ阿難ノ教化ニ一故也。阿難承テニ仏勅ヲ一、誘テニ須跋陀ヲ一具シテ詣
テニ仏ノ所一令ルニ聞カニ仏ノ所説ヲ一、即開タリトレ解キ云因縁ノ候也。50。

とあり、外道の須跋陀は仏に帰依することがなかったが、過去世に須跋陀の子として生まれたことがある阿難の教化にしたがい、釈尊の説法を聞かせたところ、解脱を得ることができたと説かれる。『大般涅槃経』に同内容の説話が収録されている。

これはI・J・Kと同様に過去世からの因縁によつて現世に利益を得るとするものである。

R. 道衍・S. 均提

次に、「奉事師長」の説明において、

有リキニ沙弥道衍ト云者一、奉ニ事シテ師僧ニ一遂タルニ往生ヲ一人也。仏ノ外ハ至マテニ大羅漢ニ一、
受タルニ具足戒ヲ一僧ヲハ不レ使ハレ之ヲ故ニ、道衍ハ一生涯ノ間タシテ受ニ具足戒ヲ一、始終仕
ヘテレ師ニ、依テレ其ノ功德ニ一得タリトニ往生ヲ一見テレ伝記ニ候也。又舍利弗ノ弟子ニ有リニ均提
沙弥ト云者一、亦為ニレ事レ師ニ不レ受ニ具足戒ヲ一人ニテ候キ矣。51

とある。ここには道衍と均提という二人の人物について説かれる。道衍は師僧に仕えるため一生涯具足戒を受けなかったが、その功德によつて往生を遂げることができた。また、舍利弗の弟子である均提はやはり師に仕えるため具足戒を受けなかった。

道衍の説話については、波線部「伝記に見え候」とあることからわかるように、法然が何かしらの伝記類を典拠として記述していることは明らかであるが、ここに説かれるよう

な具足戒を受けずに奉事師長往生を遂げた道衍という沙弥の名は史料類から確認することができなかった。大安寺勝行上人の事例同様、法然が確認していた伝記類が他に存在していたと考えられるが、やはり今後の検討課題である。均提については、『賢愚経』「沙弥均提品六〇」に、

我蒙^二師恩^一。得^レ脱^二諸苦^一。今当^下尽^レ身供^二給所須^一。永作^二沙弥^一。不^レ受^中大戒^上。⁵²
とあり、たしかに「大戒を受けず」の記述は確認できたが、奉事師長による往生については触れられていない。そもそも奉事師長往生の例証を伝える伝記類は非常に少なく⁵³、この『逆修説法』の説示はその貴重な史料の一つであるといえよう。

内容としては、F・Gと同様三福に説かれる諸行による往生を示すものである。

T. 順璟

続いて、「深信因果」の説明において、

法相宗ノ学生新羅国順璟法師ハ、誹^二謗^一シテ花嚴ノ初發心時便成正覺之文ノ意ヲ、忽^ニ大地破裂即身^ニ墮^{タリ}地獄^ニ。其ノ穴于^レ今^ニ在^リ、人是^ラ云^ト順璟カ之奈洛迦^ト。云々。是則不^レ信^セ二^レ仏ノ因果^一、而誹謗^セシカ故^ニ墮^二地獄^一人也。⁵⁴

とあり、新羅の順璟法師は、『華嚴経』の文意を誹謗した途端、たちまち大地が裂けてその身のまま地獄に落ちてしまったと説かれる。この説話は『宋高僧伝』に収録されており、諸大乘経を大切にすべきことを強調するための引用であるとみてとれ、本章第一節にみた『逆修説法』の説示特徴をよく示している。

U. 有僧

五七日において阿弥陀仏正報の功德について説かれるが、そのなかで

昔有^テ僧^一、行^キ二^レ無遮大会^一。爾時一人ノ女人、懷^キ子具^{タル}犬^ヲ来^レリ。而此ノ女人従^テ僧^一、先^キニ受^テ二^レ我カ分^一、又受^ク二^レ子ノ分^一、剩^乞ナルヲ^ニ犬ノ分^一、願^主ノ僧思^テ未^タ引^レ僧^一達^一之先^キニ余^リニ云^フ者哉^ト、而遅^ク与^ケレハ者、此ノ女人腹立^テ聞^テコソ^ニ無遮ノ大会^ト參^テ候^ヘ、依^レ物^ニ被^レ嫌^レ人^ヲ候者哉^ト、登^ルヲ^レ空^ヘ見^レハ、女人ハ文殊^ニテ坐^シ、子ハ善財童子、犬ハ師子^ニテ有^{ケル}。自余ノ後^テ三^ニ五台山ノ辺^ニテ施行引^ク人^ハ、不^レ嫌^ハ何^レ申事^ノ候。⁵⁵

とある。ある僧が無遮大会を行った時、一人の女が子を抱き、犬を連れてやって来た。この女は自分と子の施される分ばかりか、犬の施される分まで乞いたので、僧が施しをためらうと、女は腹を立て、空へ昇っていった。女は文殊菩薩で、子は善財童子で、犬は獅子であった。

ここには「有僧」とあるだけで具体的な僧名は記されておらず、典拠も定かではない。しかし、『今昔物語集』に非常に類似した説話を確認することができる。そこには、

亦、寂照^{五台山ニ}詣^デ、種々ニ功德ヲ修^{ケル}ニ、湯ヲ涌^{シテ}大衆^ニ浴^{セム}トシテ、先^{大衆}、僧^供ニ着^キ並^{タル}程^ニ、極^テ穢^氣ナル女^ノ、子^ヲ抱^{タル}、一^ノ犬^ヲ具^{シテ}、寂照^方前^ニ出^来ヌ。此ノ女瘡^カキテ穢^氣ナル事^無限^シ。此^レヲ見^ル人^共穢^ガリテ追^ヒ嗥^ル。寂照^此ヲ制^{シテ}女^ニ食物^ヲ与^ヘテ返^シ遣^ル。而^ルニ、此ノ女^ノ云^ク、「我ガ身^ニ瘡^有テ糸^難堪^ク侘^{シケ}レバ、湯浴ムガ為^ニ參^{ツル}也。湯ノ切、少^シ我^レニ浴^シ給^ヘ」ト。一^共此^レヲ聞^テ嗥^テ追^フ。女^被追^テ後^ノ方^ニ逃^去テ、窃^ニ湯屋^ニ入^テ、子^ヲ抱^キ

乍ラ、犬ヲ具シテサフメカシテ湯ヲ浴ム。人共此レヲ聞テ、「打追ハム」ト云ヒテ、湯屋ニ入テ見レバ、搔消ツ様ニ失ヌ。其時二人々驚キ怪ムデ、出テ見廻セバ、楣ヨリ上様ニ紫ノ雲光リテ昇レリ。人々此レヲ見テ、「此レ、文殊ノ化シテ、女ト成テ来給ヘル也ケリ」ト云ヒテ、泣キ悲ムデ礼拝スト云ヘドモ、甲斐無クテ止ニケリ⁵⁶。

とある。寂照という僧が湯浴みの会を開いたところ、汚い様子の女が子と一匹の犬を連れてやってきたが、人々がこれを追い払うとたちまち空へ昇っていき、女が文殊の化身であったとわかり人々は泣き悔んだという話である。この説話は『逆修説法』の説示とほぼ同じ内容構成であるとみてとれるが、

- ・ 寂照という僧名がある
- ・ 無遮大会ではなく、湯浴みの話である
- ・ 子と犬が善財童子と獅子であったという説は出てこない

また、法然より時代が下り、室町時代の成立とされる『三国伝記』にも同様の説話を確認できる。そこには「大聖文殊貧女変作事」として

昔或寺齋会。貧女一人南来晨望寺。然抱二子犬随其外更無資具。寺主僧逢云。我又為去他所飢望。我髮剪与食物乞。主僧諾命童僕飯饌三膳与之云。一膳貧女。二膳二子為也。女云。一疋犬有当犬請可与。僧聞勉強也。云敢不与。雖然深望之不休。仍復与之。女重曰。我腹有子更須令食云。食物乞。時僧憤然語曰。汝求僧食無厭事。品々与之処在腹内未生為子求食事甚以不当。不可与。汝速去責。貧女被呵即離地虛空座化身忽文殊像。犬為獅子。二兒即善財及于填王成⁵⁷。

とある。ある寺で齋会があり、一人の女性が二人の子と一匹の犬を連れてやってきた。僧がそれぞれに食物を与えると、女はお腹のなかにも子がいるからその子の分も恵んで欲しいと言った。僧が断って追い返すと、女はたちまち文殊となり、犬は獅子となり、二人の子は善財童子と優填王となったという話である。これも『逆修説法』の説示とかなり近い内容であるが、

- ・ 連れている子が二人であり、善財童子と優填王となった
- ・ 僧が断つたのは犬の分ではなく、お腹の子の分の施食である
- ・ 五台山について触れられていない

といった相違点がある。これらより、『逆修説法』の説示は、『今昔物語集』と『三国伝記』のちようど中間に位置しているようにみとれる。他にこれと同内容の説話を含む史料がみつからないため判断は難しいが、時代的に考えても『逆修説法』の説示は『今昔物語集』から『三国伝記』へと受け継がれるちようどその変遷途上に位置している段階の説話を収録したものではないかと推察できる。

内容としては、この説話があげられる前に阿弥陀仏の願力所成の浄土の説明があり、さらに、それを受けて、

娑婆世界ノ中ニモ、五台山ノ文殊ハ、花嚴経等ニ経ノ品々入ニ五台山ニ一人、其中所有草木等ノ一切萬物ヲ、想シテニ皆是レ文殊ナリト一、而為ストニ觀法成就一見タリ矣。⁵⁸

とあり、娑婆世界においても阿弥陀仏の極楽浄土と同様に、中国の五台山では草木や人々などをすべて文殊であると観想することで、觀法成就できることがあると述べられている。そしてその例として、後の説話があるという構成になっている。これは上の玄奘三蔵の例

と同様に、仏辺の事象を機辺の側に引き寄せて説く論理構造であるとみてとれる。

ここまで『逆修説法』に引かれる伝記類について、その典拠を明らかにし、不明のものについては類似の史料などを基に考察を施したうえで、引用意図について考えてきた。

伝記類の引用は、そのほとんどが阿弥陀仏功德讃嘆、もしくは経功德讃嘆のうち『観経』の三福の説明中にみられることがわかった。『逆修説法』は念仏体系書であることはたしかであるが、もとは逆修法会という儀礼における説法録であり、その施主である外記禅門をして阿弥陀仏へ帰依する心を増進させることが第一命題なのである。そして、伝記類による例証は、内容もわかりやすく、聴衆をして講説内容により深い印象を残すことができるであろう。それゆえ各七日のはじめに阿弥陀仏功德讃嘆が配置され、そして仏の功德の甚大なることを明確に印象付けるために伝記類が用いられていると考えられる。

また、『観経』三福に中心的に説かれる念仏以外の諸善について、『逆修説法』ではこれを否定するスタンスは取らず、むしろより深く学ぶことで念仏を理解する一助となるとし奨励している。しかし、諸善による往生については法然が自分の言葉で説くべきところではなく、浄土宗という立場から経証による説明も難しいため、伝記類を用いて聴衆に諸善の勸進を印象付けるとともにその例証としたのである。一方で、仏説によって完全に立証することのできる念仏については、伝記を交えることなく、あくまでも純粹に経証と法然自身の言葉によって理論構築がなされている。その証拠に、五七日以降念仏が中心的に説かれるようになると、伝記類は途端に少なくなっている。このように、念仏を証明する場合は経証を用い、仏功德・諸善を証明する場合は伝記類を例証として用いるという説示的住み分けが『逆修説法』には認めることができる。これは法然が説法を組み立てるうえでの創意工夫の表れであるとみてとれるであろう。

一方、それぞれの伝記をより詳しくみていくと、まずA・I・J・K・M・Nは、阿弥陀仏功德讃嘆中に説かれているが、阿弥陀仏に限定することなく諸仏の功德が勝れていることを示すものであった。さらに、I・J・K・O・P・Qでは過去世における善業や念仏以外の行によって現身に利益を受けることが示されている。これらの説示は、阿弥陀一仏を所帰とし、過去世における罪業を現世における念仏一行によって滅して、次の生に極樂へと往生すると説く浄土宗の教えとは異なるものであると受け取れる。ただし、たとえば名号の功德讃嘆において阿弥陀仏の名号は「仏」という通号のなかに功德が内包されると説かれるように、阿弥陀仏の具える内証は一切諸仏に共通の功德であり、阿弥陀仏功德讃嘆のためは当然諸仏の讃嘆も必要である。裏を返せば、『選択集』でこれらの伝記類の引用が除かれ、阿弥陀仏の功德についてほとんど言及されないのは、これら諸仏に関する説明の必要性を省き、浄土宗の所求・所帰・去行に焦点を絞り明確に示すためであるとも考えられる。

また、『観経』三福解釈のなかにあげられるB・F・G・Rの伝記は諸行による往生の実例として示されている。『選択集』では第十二章段の『観経』三福解釈のなかで理論上諸行往生は可能としているものの、実践上は不可能であるとみており、当然これらの伝記の例示はない。さらに、L・Uでは仏辺の事象を機辺の側に引き寄せて説く論理展開がみられた。これも仏辺の側に立った選択本願念仏義を根幹とする『選択集』の視点からみれば相応しない説示であると考えられる。このように伝記類の引用の検証を通じて、『逆修説法』

の思想は、『選択集』のそれと大きな隔たりがあるともみることができるとは、

第四節 源信と『逆修説法』

本論ではここまで、『逆修説法』に説かれる法然の思想を明らかにすることを目的とし、『逆修説法』の各七日の説示の比較検討と、法然の代表的教義書である『選択集』及び『三部経釈』と『逆修説法』との比較検討という二つの方法論を軸に、『逆修説法』に関するさまざまな考察を施してきた。そのなかで、源信に代表される天台の浄土教思想が『逆修説法』の思想に影響していることをみてとれた。そこで本節では、法然の初期の教学形成において大きな影響を与えたと考えられる源信の思想と『逆修説法』に説かれる思想との関係性を明らかにしていきたい。さらにそこから、法然が源信を引用した意図について考えていく。

第一項 『逆修説法』における源信の影響についての先行研究

醍醐本『法然上人伝記』に「往生要集為先達而入浄土門⁵⁰。」とあるように、法然は、特にその教学形成の初期において、『往生要集』を中心とする恵心僧都源信の浄土教思想より影響を受けたことはよく知られている⁵¹。事実、『選択集』・『逆修説法』・『三部経釈』において源信の引用が散見され、法然によって称名念仏を説いた先達として認められていることがわかる。たとえば坪井俊映氏は「法然における『往生要集』の受容と展開」のなかで、「(法然は源信を) 称名念仏を説く先達として崇めているのを見る」と述べている⁵²。一方で、高橋弘次氏が『往生要集』における念仏と見仏」のなかで、源信の説く念仏について「意図的な手段・方法を用いての観想にもとづく観仏であり、善導系の念仏の教えが積極的に説かれるというものではない」と述べられる⁵³。ように、善導から法然へと受け継がれる称名念仏とは一線を画している。

このように法然教学において、源信の念仏実践論は結果的に偏依善導一師論によって棄却される。ただし、法然教学の集大成たる『選択集』にほとんど説かれない阿弥陀仏に関する説示を多く含む『逆修説法』においては、より特徴的な源信の引用があるのではないかと推察できる⁵⁴。

『逆修説法』における源信の影響についての先行研究として、福原隆善氏は『逆修説法』と『往生要集』で、『逆修説法』中に引かれるすべての源信の引用をあげ、それぞれについて詳細に検討を施している。その内容については後の研究のなかで触れていくが、結論として福原氏は、『逆修説法』における『往生要集』を中心とする源信の著作の影響については、念仏が阿弥陀仏の本願の行であるとともに、特に阿弥陀仏の名号の功德の勝れていることを強調するところに引用されるという特色を見出すことができる。この点については、『逆修説法』に先だって成立したとみられている『無量寿経釈』『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』の三部経釈や、『逆修説法』の後に成立したとみられる『選択集』にもこれほど強調するところはみられない。(中略) 阿弥陀仏の功德を説くときには『往生要集』を中心とする源信の著作が重要な役割を果たすものとして引かれ、『逆修説法』にはそれが顕著に

みられる」と述べている⁶⁴。福原氏の研究は『逆修説法』における源信の影響についての最も基礎的な研究といえる。そして、名号論に関する説示に多く源信の引用がみられることを指摘しているが、それ以上の考察は特にみられない。

次に、南宏信氏は、本論第三章において確認したように、「法然「八種選択義」の淵源―『往生要集』から『選択集』へ―」で、『選択集』第十六章段に説かれる八種選択義に関して、その素地となる部分として従来から認められてきた『逆修説法』二七日末尾の文以前に、源信『往生要集』大文第八念仏証拠門にその淵源をみることを指し、善導の淨土教世界に指南を仰ぎ、その咀嚼の上に打ちたてられている」と結論している⁶⁵。南氏は、従来から指摘されてきた阿弥陀仏の功德讃嘆に関する部分のみならず、法然教学の中核を成す選択本願念仏義の形成においても、源信『往生要集』が影響しているとする。

また南氏は、「法然における『往生要集』の受容について」において、『選択集』における三部経の引用箇所ほとんどが、『往生要集』においてすでに話題とされており、そのなかにははつきりと『往生要集』の名が明記されない部分も多いことを指摘して、『往生要集』を先達として浄土門に帰入した法然にとって『往生要集』の影響が、意識的か無意識的であるかは別として、現れているといえよう」と述べる。一方で、『逆修説法』や『往生要集』諸釈書などの法然遺文における『往生要集』の引用箇所は、必ずしも同じではない。つまり『往生要集』への態度は単にある一つの解釈で一貫されているのではなくてある程度の振れ幅をもって捉えられていることが予測できることを述べている⁶⁶。つまり、法然における源信の引用は一概に規定することができないため、それぞれの法然遺文における解釈をみていく必要があるということである。

以上の先行研究を踏まえ、本論では福原氏の論文にて取り上げられた『逆修説法』にみられる源信の引用に加え、明確に引用をあげてはいないものの源信を参照していると考えられる説示⁶⁷についても取りあげ、特に法然の引用意図に注意を払って検討する。

第二項 『逆修説法』における源信の引用について

『逆修説法』のなかで「往生要集云」や「恵心云」といったように、明確な形であげられる源信の引用は、大きく分類すれば全部で①読誦大乘、②白毫、③光明・寿命、④名号の四箇所があげられる⁶⁸。以下、それぞれについて検討する。

①読誦大乘

『逆修説法』二七日において、『観経』所説の三福についての解説があるが、そのなか「読誦大乘」についての文中に、

次ニ読誦大乘ト者、通シテ指ス一切ノ顕密ノ諸大乘経ヲ。非ス別シテ読誦スルニハ一両ノ経ヲ。一読誦ハ五種ノ法師ノ中ニハ、擧レニヲ顕シニ余ノ三ヲ、十種法師ノ中ニハ、出シテ二種法師ヲ、明スニ余ノ八種ノ法行ヲ也。然者於テ二顕密ノ一切ノ大乘ニ、受持読誦解説書写スル等皆是レ往生ノ業也。読誦ハ小乗ヲ、非ニ往生ノ業ニハ。又中辺論ニ云ク。施コトハ二十種法行ヲ者但限ト大乘ニ。云々。此ノ経ノ意又此ノ読誦大乘ノ一句ニ撰スルニ諸大乘経ヲ也。然者花嚴般若方等ノ諸経、法花涅槃皆可レ撰スニ此ノ句中ニ。非ス二密顯ノ密教モ又爾ナリ。大日経モ

金剛頂經^モ、乃至諸尊ノ別法^モ皆悉ク撰ス^ニ此ノ中^ニ。貞元入藏ノ録頭密俱^ニ入タル^ニ大乘ノ目錄^ニ也。惠心僧都ノ往生要集^ニモ往生ノ行^ニ立^ニ二門^ヲ。初^ニハ念仏往生、次^ニハ諸行往生ナリ。念仏往生^ヲハ以^テ五念ノ行^ヲ一^ニ積^ニ成^シ之^一。諸行往生ノ篇^ニハ擧^{タリ}二十三ノ諸行、其ノ中^ニ即有^ニ読誦大乘^一。又云^{ヘリ}二往生ノ行業、惣^{シテ}而言^レ之^不ト^レ出^テ二梵網ノ戒品^ヲ。准^{シテ}レ之^ニ思^レ之、往生ノ行業不^レ出^テ此經三福ノ業^ヲハ^一矣。云^モ二梵網戒品ト^一、則具足衆戒ノ一句也。其ノ中^ニ猶大乘戒許也。非^ニ此ノ読誦大乘ノ句中^ニ撰^ノミ^ニ一切^ヲ。所^レノ言具足衆戒句ノ中^ニモ、深信因果句ノ中^ニモ、受持三歸ノ句、發菩提心ノ句、一々^ニ皆撰^シ二一代ノ聖教^ヲ一撰^{タリ}二一切ノ萬行^ヲ。69。

とあり、大乘とはすべての大乘經典のこと、読誦とは五種法師・十種法行のことであると解釈した後、大乘經典を受持・読誦・解説・書写などすることはすべて往生行であると説かれる。そして、読誦大乘の一句のなかに、『華嚴經』・『般若經』・『法華經』・『涅槃經』などの頭教のみならず、『大日經』・『金剛頂經』などの密教もすべて収まることを述べている。

この直後に傍線部「惠心僧都の往生要集にも往生行に二門を立つるに、はじめには念仏往生、次には諸行往生なり」とあり、『往生要集』では、往生行として念仏往生と諸行往生の二門を立てていると述べられる。このうち、念仏往生は五念門によって解釈し、諸行往生は十三の諸行をあげて解釈しており、そのなかに読誦大乘も含まれているとする。さらに続いて、往生行は『梵網經』の戒品に収まるとする『往生要集』の引用をあげ、ここから往生行は『觀經』に説かれる三福にすべて収まっており、『梵網經』の戒品は具足衆戒の一句と同じことであると述べるが、やはりここでも戒の内容を大乘戒に限定している。そして、読誦大乘の句だけではなく、具足衆戒・深信因果・受持三歸・發菩提心のすべての句のなかに一代聖教の一切萬行が収められると解釈している。

なお『往生要集』では、大文第四から大文第八までで念仏往生について説かれ、大文第九において諸行往生について説かれている。このうち大文第四正修念仏門では、世親『往生論』に説かれる五念門に基づいた解釈が展開される。一方、大文第九往生諸業門では惣結諸業として、

今私^ニ云。諸經ノ行業ハ総シテ而言^ハ、レ之^ヲ不^レ出^テ二梵網ノ戒品^ヲ。別シテ而論^レハ、レ之^ヲ不^レ出^テ二六度^ヲ。一。細明サハ、二其相^ヲ一有^リ二其ノ十三^一。一者財法等ノ施、二者三歸五戒八戒十戒等ノ多少ノ戒行、三忍辱、四ニハ精進、五ニハ禪定、六ニハ般若（信第一義等是也）、七ニハ發菩提心、八ニハ修^ニ行^ス六念^ヲ（念^ニ仏法僧戒施天^一謂^ニ之^ニ六念^一十六想觀亦不^レ出^レ之^一）、九^ニハ讀^ニ誦^シ大乘^ヲ、十^ニハ守^ニ護^ス仏法^ヲ、十一^ニハ孝^ニ順^シ父母^ニ、十二^ニハ不^レ生^セ二橋慢^ヲ。十三^ニハ不^レルナリ^レ染^マニ利養^ニ。70。

とある。まず、傍線部「諸經の行業は総じて之れを言わば梵網の戒品を出でず」とあり、「往生の行業」とする『逆修説法』の引用と少し異なっているが、往生浄土の因として説かれる部分であるので内容はさほど変わらないだろう。この梵網戒品の説明として十三の諸行があげられ、このうち第九に読誦大乘が示されている。よって、『逆修説法』の記述のとおりであるといえる。福原論文では、この十三の諸行と、『選択集』第三章段に、

第十八ノ念仏往生ノ願^トハ者、於^テ彼ノ諸仏ノ土ノ中^ニ、或^ハ有^リ下^リ以^テ二布施^ヲ一為^ルノ二往生ノ行^ト之土^上。或^ハ有^リ下^リ以^テ二持戒^ヲ一為^ルノ二往生ノ行^ト之土^上。或^ハ有^リ下^リ以^テ二忍辱^ヲ一為^ルノ二往生ノ行^ト之土^上。或^ハ有^リ下^リ以^テ二精進^ヲ一為^ルノ二往生ノ行^ト之土^上。或^ハ有^リ下^リ以^テ二禪定^ヲ一

為ルノ^ニ往生ノ行ト^一之土上。或ハ有リ下以テ^ニ般若ヲ^一（信スル^ニ第一義ヲ^一等是也）為ルノ^ニ往生ノ行ト^一之土上。或ハ有リ下以テ^ニ六念ヲ^一為ルノ^ニ往生ノ行ト^一之土上。或ハ有リ下以テ^ニ持經ヲ^一為ルノ^ニ往生ノ行ト^一之土上。或ハ有リ下以テ^ニ起立塔像飯食沙門及以ヒ孝養父母奉事師長等ヲ^一為ルノ^ニ往生ノ行ト^一之土上。或ハ有リ下以テ^ニ起立塔像飯食沙門及以ヒ孝養父母奉事師長等ノ種種ノ之行ヲ^一各為ルノ^ニ往生ノ行ト^一之国土等上。或ハ有リ下專ラ称シテ^ニ其ノ国ノ仏名ヲ^一為ルノ^ニ往生ノ行ト^一之土上。如クレ此ノ以テ^ニ一行ヲ^一配スルコトハ^ニ一仏ノ土^一者。是レ且ラ^ニ一往ノ之義ナリ也。再往論セハレ之ヲ其ノ義不定ナリ。71

とある、本願念仏の選択によって諸行往生として選捨される部分との関連性が指摘されている。たしかにここであげられている諸行は『往生要集』の十三諸行と対応しているようにみてとれ、法然が『往生要集』を参照して記述したと考えられる。ただし、ここに『往生要集』についての言及はない。また、『選択集』では第十二章段で三福の解釈が提示されており、そこでも読誦大乘についての説明があるが、やはり『往生要集』は引かれない。選択本願念仏義に基づき『選択集』においては、『往生要集』に説かれる諸行往生ははじめから廃されるべきものであり、諸行の典拠として『往生要集』を参照していてもその名をあげないのは当然と考えられる。

一方、『逆修説法』では『往生要集』の引用が明示される。「読誦大乘」の前にすでに「具足衆戒」・「深信因果」・「受持三帰」・「發菩提心」などの三福についての解釈が施されているにもかかわらず、ここでは『往生要集』に関する言及がなく、読誦大乘に至ってはじめて『往生要集』の引用とともに諸行往生について説かれるのは、『往生要集』に説かれる十三諸行のうち三福と合致するのは「読誦大乘」だけであるためと考えられる。それに加えて、『逆修説法』四七日の『觀經』三福解説の最後に、諸経がなければ諸行の行相を説くことができないため、浄土宗の能化の者は一切経を大切にし、諸宗を兼学しなければならぬということが説かれているのは本章第一節で確認したとおりであるが、ここから三福の行業を知るためには「經典を読誦する」ということが必須であり、そのために三福のなかでも読誦大乘が要点となっていることをうかがい知ることができる⁷²。つまり、法然は三福諸善のなかでも中心となる「読誦大乘」において『往生要集』を引用することで、三福諸善全体を通じて往生行となることを主張しているとみてとれる。

もちろん、法然が二七日・四七日の三福解釈で諸行往生について説いたのは、浄土宗の念仏とは明確に異なる諸宗と諸行を外記禅門に示すためであり、法然が真に勧めているのは「浄土三部經」の受持であって、念仏一行の専修による往生にあったのは間違いない。しかしそのような考えを持ちながらも、ここで法然は外記禅門に対する説法という場面性を優先し、源信『往生要集』を典拠として諸宗兼学を勧めるために読誦大乘をはじめとする諸行による往生について説き、三福の行すべてに一代聖教の一切萬行を収めると述べている。このように、『逆修説法』における源信の引用は場面性の要求にこたえたものという見方もできるが、そのような説示が成立する背景として、『選択集』の立場とは明らかに異なる諸宗の捉え方がわかることがある。

② 白毫

四七日の阿弥陀仏功德讚嘆においては、はじめに「仏に惣別の二功德有します」とあり、

まず惣の功德として三身について述べられ、次に別の功德として白毫についての説明がある。そこで源信『阿弥陀仏白毫観』が引用される。

次ニ阿弥陀如来ノ別徳ト者、彼ノ仏ニ有ニ八萬四千相一。其ノ中ニ以テニ白毫ノ一相ヲ一為ニ最勝ト一。故ニ観經ニ説テ云ク、観シニ無量寿仏ヲ一者、從リニ一ノ相好一入レ。但観シテニ眉間白毫ヲ一、極テ令ヨニ明了ナラ一。見上レハ、ニ眉間白毫一者、八萬四千相好自然ニ當ニレ見。云々。善導ノ御意ハ、從リニ頭上ノ螺髮一至マテニ足下ノ千輻輪ニ一、於テニ一々ノ相好ニ一順逆ニ觀コト十六遍ノ後、注メテニ心ヲ眉間白毫ニ一莫レトニ雜乱コト一。云々。然ハ則且ク可シ奉ルニ讚ニ嘆シ白毫一相之功徳ヲ一。依テニ惠心ノ御意ニ一奉テハ、レ讚シニ白毫ノ功德ヲ一者、夫レ有リレ五。謂ク白毫ノ業因、白毫ノ相貌、白毫ノ作用、白毫ノ体性、白毫ノ利益也。初ニ白毫ノ業因ト者、(中略)此レ惠心ノ御意也、又經ノ説也。白毫ノ功德存スルニ略如シレ斯ノ。73

とあり、『阿弥陀仏白毫観』に基づき白毫の業因・白毫の相貌・白毫の作用・白毫の体性・白毫の利益の五項目をあげ、細かい説明を施している。この部分は『逆修説法』にみられる源信の引用のなかでも最も長く詳細である。なお、『阿弥陀仏白毫観』には、

若欲観念阿弥陀仏者、先但応観白毫一相。此中私用五種観法。一観業因。二観相貌。三観作用。四観体性。五観利益。74

とあり、たしかに白毫の五種観法があげられており、以下の解釈も『逆修説法』本文とほぼ同意である。

この白毫に関する部分は、本論第二章第二節においてすでに取り上げたためここでは詳しい考察を省くが、ここでも法然は、「逆修法会」という儀礼の場において、より大きく普遍的な阿弥陀仏身に対する功德讃嘆を求められるという場面性による要求にこたえるために、源信を引用しているとみてとれる。福原氏は源信の著作のなかで白毫観について説かれるのは『阿弥陀仏白毫観』だけであり、法然が阿弥陀仏の別徳として最勝の白毫観の説明をするにあたって『阿弥陀仏白毫観』に依ったのは当然であると述べる75が、それに加えてこのように、法然は自身の教学と少し離れた部分で場面性による要求に応える形で示す解釈には、源信の名を明示して積極的に引用する姿勢をみてとることができる。

③ 光明・寿命

『逆修説法』三七日では、阿弥陀仏の功德について、名号の功德が最も勝れていると述べられる。そして、阿弥陀仏の名号のなかに光明と寿命の二つの意味があることから、光明・寿命の二徳について讃嘆される。まず光明の功德讃嘆のはじめに『無量寿経』所説十二光仏についてあげられた後、

先ツ明ハ、ニ光明功德ヲ一者、初ニ無量光ト者、經ニ云。「無量寿仏有八萬四千相一々相各有八萬四千随形好復有八萬四千光明一々光明遍照十方世界念仏衆生摂取不捨」云々。惠心勘テレ之云。「一々ノ相ノ中ニ、各具シテニ七百五俱胝六百萬ノ光明一、熾燃赫奕タリト」云々。從ニ一相一所レ出ス一光明如シレ斯ノ。況ヤ八萬四千ノ相ヲヤ乎。誠ニ非ニ算數ノ所ニレ及。故云ニ無量光ト一。76

とあり、無量光について『観經』真身観を引き、続けて源信『往生要集』を引用して、阿弥陀仏の一々の相には七百五俱胝六百萬の光明を具えていて盛んに輝いており、それが八萬四千の相になると計算の及ぶものではないため、阿弥陀仏の光明は無量光であると述べ

ている。続いて、十二光仏の解釈の後に常光・神通光の説明があるが、その常光の説明の最後に、

就_テ此_ニ常光_ニ有_リ異説_一。則平等覺經_ニハ別_{シテ}指_ス頭光_一。觀經_ニハ惣_{シテ}云_ニ身光_一。異説往生要集_ニ勘_{タリ}之_一。可_シ見_レ矣。常光_ト者長照不斷_ニ照_ス光_也。77

とあり、常光について異説があり、『平等覺經』では頭光を指し、『觀經』では身光としており、『往生要集』に異説が考察されているから参照するよう述べ、常光とは長照不斷の光であるとまとめられる。

さらに、寿命の説明のはじめに、

次_ニ壽命_ノ功德者、諸仏_ノ壽命隨_テ意樂_ニ有_ニ長短_一。依_レ之_ニ惠心僧都作_下ヘリ_ニ四句_ヲ。或_ハ有_ニ仏_ノ壽命_ハ長_ク、所化_ノ衆生_ハ命短_一。如_キ花光如来_ノ、仏_ノ命_ハ十二小劫、衆生_ノ命_ハ八小劫_{ナリ}也。或_ハ有_ニ能化_ノ仏_ハ命短_ク所化_ノ衆生_ノ命長_キ。如_ニ月面如来_ノ。仏_ノ命_ハ一日一夜、衆生_ノ命_ハ五十歳也。或_ハ有_ニ能化_{所化}俱_ニ命短_キ。如_ニ釈迦如来_ノ。仏_モ衆生_モ俱_ニ八十歳也。或_ハ有_ニ能化_{所化}俱_ニ命長_一。如_ニ阿弥陀如来_ノ。仏_モ衆生_モ俱_ニ無量歳也。故_ニ經_ニ云。「仏告阿難、無量壽命長久不可勝計、汝寧知乎、假使十方世界無量衆生皆得人身、悉令成就声聞緣覺、都共集会禪思一心竭其智力於百千萬劫、悉共推算計其壽命長遠之數、不能窮尽知其限極、声聞菩薩天人之衆壽命長短亦復如是、非算數譬喩所能知也」云々。但_シ若_シ神通之大菩薩等計_ヘ給_ハシ_ニハ一大恒沙劫也、以_テ大論意_ヲ「惠心勘下_ヘリ_レ之_一。78

とあり、諸仏の寿命はその考えによって長短があるとし、源信『阿弥陀経略記』を引用して、仏と衆生の寿命の長短について以下の四説をあげている。

- A. 仏の寿命が長く、衆生の寿命は短い。——花光如来
- B. 仏の寿命が短く、衆生の寿命は長い。——月面如来
- C. 仏の寿命も衆生の寿命もともに短い。——釈迦如来
- D. 仏の寿命も衆生の寿命もともに長い。——阿弥陀如来

そして『無量寿経』を引用して、どんな菩薩であっても阿弥陀仏の寿命を計算するのは難しいことを述べた後、もし神通力を持った大菩薩が計算したとしても一大恒河沙劫かかるとし、この説は源信が『大論』によって考えたとの言及がある。

ここで引用される源信の文についてみていきたい。まず無量光の説明として引用される「一々の相のなかに各七百五俱胝六百萬の光明を具え、熾燃赫奕たり」は『往生要集』中に繰り返し用いられる表現である。『往生要集』大文第四正修念仏門の觀察門に、

如_レ是有_テ二八萬四千ノ相_一。一一相_ニ各々有_ニ二八萬四千ノ随好_一。一一好_ニ復有_ニ二八萬四千ノ光明_一。一一ノ光明遍照_シ十方世界_ヲ念_ハ仏ノ衆生_ヲ撰_取シテ不_レ捨。当_ニ知_ル一一ノ相ノ中_ニ各具_シ二百五俱胝六百萬ノ光明_ヲ。熾然赫奕_トシテ神德巍巍_{タル}コト如_シ金山王_ノ在_ルカ_ニ大海_ノ中_ニ。79

とあり、『逆修説法』と同意である⁸⁰。ただし、次の常光の説明にあげられる「異説往生要集之を勘えたり」は、「異説」が何を指しているのか不明瞭である。『往生要集』大文第五助念方法門の第三対治懈怠には、光明威神の説明として『平等覺經』があげられた後、

「已上取意。私云、觀經云「彼仏円光如二百億大千界」、此經云「頂中光照三千萬仏国」

二經意同耳」⁸¹

とあり、『観経』に「彼の仏の円光は百億大千界の如し」とされる説と、『平等覚経』に「頂のなかの光は千萬の仏国を照らす」とされる説は同意であるとする。一方で、その直後に『無量寿経』の十二光仏が引用された後には、

〔已上取意。平等覚経別云二頂光一。観経總云二光明一〕⁸²

とある。『逆修説法』には『平等覚経』と『観経』の説示について波線部「頂光・身光」とあるのに対し、『往生要集』には「頂光・光明」とあげられる。福原論文では、この『逆修説法』と『往生要集』の説示の違いを指して「異説」と解釈しているようであるが、果たしてそうであろうか。本論第二章第三節で考察したように、ここで法然の述べる常光は決して頂光すなわち頭の光に限定されるものではなく、阿弥陀仏の光明という一相を通じた働きであるとみてとれる。つまり、それを頂光に限定する『平等覚経』の説示を法然は「異説」として捉えていると考えられる。「異説往生要集之を勘えたり」は、『観経』に説かれる円光と『平等覚経』に説かれる頂光は同意であると、『往生要集』において会通される部分を指しているのとみるのが妥当である。

次に、寿命の説明のはじめに源信『阿弥陀経略記』が引用される部分であるが、たしかに『阿弥陀経略記』には、

凡諸仏寿、随宜不同。或有仏長衆生短。如未來花光仏世。或有仏短衆生長。如東方月面如来。彼仏寿命一日一夜。或有俱長。如極樂国。或有俱短。如今仏世。⁸³

と、ほぼ『逆修説法』の引用と同意の説示がある。ただし、『逆修説法』にはその後、神通力を持った大菩薩が阿弥陀仏の寿命を計算したら一大恒河沙劫かかるといふ説をあげ、これを源信が『大論』によって考えたと述べられるが、『阿弥陀経略記』や『往生要集』のなかにそのような記述はなく、『大論』が何を指すのかも不明である。いずれにせよ、この部分は法然による言及とみることができ、諸仏とその仏世界の衆生に対する阿弥陀仏と極樂世界の衆生の優位性を示すものである。

このように、阿弥陀仏の光明・寿命の説明においては、源信の引用は法然の意に沿う形で提示されている。これは①②とは異なる傾向である。

なお、『阿弥陀経略記』では、ここにあげた文の直後、無量寿仏の名号に関して、

若作観解、無者即空、量者即仮、寿者即中、仏者三智即一心具。⁸⁴

とあり、「無量寿」の三字を「空仮中」の三諦に当てはめる無量寿三諦説の名号論が説かれている⁸⁵。福原隆善氏「日宋天台浄土教の交渉―源信の源清記に対する見解を中心に―」では、無量寿三諦説は日中を通じて源信を嚆矢とすることが述べられる⁸⁶。源信に端を発すると考えられる無量寿（阿弥陀）三諦説はその後の叡山浄土教に大きな影響を及ぼすものの、この法然『逆修説法』六七日において否定されるところとなる。しかし、六七日で名号論について中心的に説かれる部分には『阿弥陀経略記』の引用はなく、ただこの寿命の功德の説明部分に引かれるのみである。なぜ法然はそのような引用の方法を取ったのか。次項と合わせて考えてみたい。

④名号

『逆修説法』六七日において名号論が展開される。これについては本論第二章第四節においてすでに考察しているが、ここでは源信の引用について中心的にみていきたい。

さて、「阿弥陀仏」の名号のうち、二七日で「阿弥陀」の別号が説かれたのに対し、ここでは主に「仏」の通号についての説明がある。その最後に、

①往生要集ノ對治懈怠ノ中ニ、擧タル二十種功德ヲ第二讚ルニ名号ノ功德ヲ、(A)引ニ維摩經ヲ云ク。「諸仏ノ色身威相種種戒定智慧解脫知見力無所畏不共之法大悲威儀所行及ヒ其ノ壽命、說法、教化、成就衆生、淨仏国土、具ニ諸仏法ニ悉皆同等ナリ。是ノ故名テ為ニ三藐三仏一、名テ為ニ多陀阿伽度ト一名テ為ニ仏陀ト。阿難若シ我広ク説カハニ此ノ三句ノ義一、汝以テモニ劫寿一、不レ能ニ尽ク受コト一。正ニ使シム下三千大千世界ノ中ニ満テラ衆生ヲシテ、皆如クニ阿難ノ一多聞第一ニシテ、得ニ念惣持上、此ノ諸人等以テニ劫之寿一亦不レ能レ受」已上。(B)要決云、「成実論ニ積シテニ仏ノ名号」云々。(C)又西方要決ニ云。諸仏願行成ニ此果名一但能念レ号具包ニ衆徳一、故成ニ大善一已上。是レ通号ノ功德成ニ大善一也。②然ニ永觀律師ノ十因ニ積スルニ阿弥陀ノ三字ヲ一之処ニ、引テ此文ヲ一積ニ成セラレタルハ別号ノ功德ノ大善ナル様ヲ一者、僻事也。⁸⁷

とあり、①『往生要集』にあげられる名号の功德についての説明を引用し、(A)『維摩經』・(B・C)『西方要決』を典拠として、仏の功德の甚大なることと、そのすべての功德が兼ね具えられる通号の功德の大善なることを述べ、②阿弥陀の三字別号に一切の功德を内包させるとみる永觀を否定している。この部分に対応する『往生要集』大文第五助念方法門の第三對治懈怠では、

名号ノ功德トハ。(A)如シニ維摩經言カ一。「諸仏ノ色身ハ威相・種性・戒・定・智慧・解脫・知見、力・無所畏・不共之法、大悲、威儀所行、及其壽命、說法教化、成就衆生、淨仏国土、具ストニ諸ノ仏法ヲ一、悉皆同等ナリ。是故ニ名テ為シニ三藐三仏陀ト一。名テ為シニ多陀阿伽度ト一。名テ為シニ仏陀ト一。阿難、若我広ク説ハニ此三句ノ義ヲ一、汝以ストモニ劫ノ寿ヲ一不レ能ニ尽受ルコト一。正使ヒ三千大千世界ノ満ルレ中ニ衆生、皆如クニ阿難ノ一多聞第一ニシテ得シニ念惣持ヲ一、此諸ノ人等以センモニ劫之寿ヲ一亦不レ能レ受ルコト一。(B)要決云。「維摩經云、仏初ノ三号ヲ仏若広ク説ハ、阿難經ルトモレ劫不トレ能ニ領受スルコト一。成実論ニ積ルニ仏之号ヲ一、前之九号ハ皆從ヒニ別義ニ一、総フルヲ前ノ九号ノ名義功德ヲ一為シニ仏世尊ト一。説スラニ初ノ三号ヲ一歴ルトモレ劫難シレ周キハメ、阿難ノ領悟スラ莫シニ能具悉スルコト一。更加テニ六号ヲ一以製スニ仏名ヲ一。勝徳既ニ円ナリ、念ルハ其レヲ大善也」(已上要決)。⁸⁸

とある。『逆修説法』をみる限りではどこまでが『往生要集』の引用であるのか明確ではなかったが、諸仏の功德は皆同等に甚大であることを明かす(A)『維摩經』の引用と、波線部「成実論に仏の号を積するに」に始まり、名号を念ずることを大善となす(B)『西方要決』の引用は確認できた。⁸⁹ 対して、(C)の引用は対応箇所がなかった。つまり、ここで法然によってあげられる源信の引用は、(A・B)の仏の功德は甚大でありその名号を念ずることが大善であることを述べる部分までであり、続く(C)の「諸仏の願行、此の果名を成ず。ただ能く号を念ずれば具に衆徳を包ぬ。故に大善を成ず」という仏の名号が衆徳を具足することを述べる『西方要決』の一文は、法然自ら引いたものであることがわかる。ここで法然が主旨としているのは「仏」の通号にこそ一切仏の功德が内包されるという点であり、そのことを示す(C)の引用の持つ意味は大きい。

その後永觀の名号論を否定するわけであるが、先に確認したように、名号に衆徳が具足されるとする説示は否定されず、ただ阿弥陀の別号に無量不可思議の功德が合成されるとする説示を否定するだけである。この永觀の名号観は、先に述べた源信の無量寿三諦説に

基づいていると推察できるわけだが、ここでは源信があげられることはなく、永観が身代わりとなつて批判の矢面に立たされているような構図である。

法然はここで意図的に源信を擁護しているようにみえる。阿弥陀仏の名号論に関する議論は、他でもない源信を嚆矢としており、法然自身もその理論構築において源信より少なからぬ影響を受けたであろう。ゆえに、『逆修説法』にいたつて源信とは異なる名号論にたどり着いたものの、やはりその元祖たる源信を否定することは難しかったのではないかと推察する。結果として、『逆修説法』においても名号論に関する典拠としては、「阿弥陀」の別号にあたる光明・寿命の功德讃嘆、及び「仏」の通号の解釈部分においてまずもつて源信を引用することで、たしかに叡山浄土教伝統の名号論の系譜を受け継いだうえに、自身の理論のあることを示そうとしたのではないかと考えられる。そして、自身の名号論と異なる部分に関しては、源信を否定するのではなく、源信の思想を引き継いだ永観を否定することによりその意を示していると思われるのである。このように、法然にとつて源信は浄土教の先師であり、阿弥陀仏身に関する説示のなかでも光明・寿命・名号という特に重要と考えられる三者については、はじめに積極的に源信を引用することで自身の教学の正統性を示そうとする法然の説示姿勢をみてとれる。

なお、『選択集』の名号論では源信の提示はなく、『西方要決』も引かれない。『逆修説法』の名号論では、源信の(A・B)の引用を踏まえてそこから『西方要決』という材料を取り出し、(C)を取り入れて「仏」の通号にこそ一切仏の功德が内包されると解釈しているが、これに対して『選択集』では源信を離れて阿弥陀仏功德に関する理論が構築されており、『西方要決』に示されるような一切仏の功德ではなく、より限定的に阿弥陀仏の一切の功德が名号に内包されるとして万徳所帰論を示している。このように、『逆修説法』は、源信の浄土教学からの脱却を測りつつも、基本的にはその構築された教学的世界観に乗りつつ論をすすめている思想段階であると考えられ、それを乗り越えて独自の思想段階に到達したのが『選択集』に説かれる法然の思想である。

第三項 「来迎引接」解釈における源信の影響 — 無意識的引用

『逆修説法』中に明確に典拠を示され源信が引用されるのは前項に示した四箇所であるが、『逆修説法』の特徴ともいえる阿弥陀仏功德讃嘆においては、明示はされないものの、『往生要集』を典拠としてしていると推察できる部分がいくつかある。その代表的説示として、初七日に阿弥陀仏の来迎引接について説かれる部分をみていきたい。

『逆修説法』初七日では、法然独自の仏身論である阿弥陀仏真化二身論について説かれた後、逆修法会において造立された仏像に関する言及がある。そして、往生の志のある人は来迎引接の像を造つて来迎引接の願を仰ぐべきであると説かれ、来迎引接についての解釈がある。そこには、

其来迎引接願者、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。

①先為ニ臨終正念ノ一来迎ヘリ。所謂ル疾苦逼テ身ヲ将欲レ死ント之時、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、近下テニ行者ニ加持護念下フカ故也。称讚浄土経ニハ説キ下、慈悲加祐シテ令シテ心ヲ一不レ乱。既ニ捨テレ

命已テ、即得テ往生ヲ住スト不退轉ニ。阿弥陀經ニハ説ケリ、阿弥陀仏与ニ諸ノ聖衆ト一現
ニ在ス其前ニ、是ノ人終時心不顛倒、即得往中生コトヲ阿弥陀仏ノ極樂国土ニ。令心不
乱トトハ心不顛倒、即令レ住ニ正念ニ之義也。然者非ニ臨終正念ナルカ故ニ来迎シ下ニ
ハ、々々下カ故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。然今時ノ行者多ク不シテ弃ニ其ノ旨ヲ
一捨テ尋常ノ行ヲ、生シテ怯弱ヲ一遙二期ニ臨終ノ時ヲ一祈ルニ正念ヲ、最モ僻胤ナリ也。然者
能ク々意ニ得ニ此ノ旨ヲ、於ニ尋常ノ行業ニ一不レ起ニ怯弱ノ心ヲ、於ラ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。聞カン人可シ留レ心ヲ。此ノ為ニ臨終正念ノ一来迎
云ノ義ハ、静慮院ノ静照法橋ノ釈也。

②次ニハ為ニ道ノ先達ノ一来迎下フ也。或ハ往生伝ニ沙門志法ノ遺書ニ曰ク、

我在テニ生死海ニ一幸ニ値ヘリ聖ノ船筏ニ一我カ所ノレ頭ス真聖 来ニ迎シ下フ卑穢ノ質ミラ一
若欣ニ求センモノハ浄土ヲ一必ス造ニ画スヘシ形ヲ像一臨終ニ現シテニ其ノ前ニ一示シニ道路ヲ一
撰下フレ心一念念罪漸ク尽 随業ニ生スニ九品ニ一其ノ所ノレ頭聖衆 先讚ニ新生ノ輩
ヲ一 仏道示ニ増進一

是則於ニ此ノ界ニ一所ニ造画スル一之形像、成テ先達ニ送ニ浄土ニ一之証拠ナリ也。又見ニ葉
師經一、有リ下欣フニ浄土ヲ一輩ノ行業、未ダレ定迷フ中往生ノ路上。則文ニ云、有ハ三能ク受ニ
持八分齋戒ヲ一。或經ニ一年一、或復タ三月受ニ持学処ヲ一、以テニ此ノ善根ヲ一、願ス下生シテ
ニ西方極樂世界無量寿仏所ニ一聽中聞セント正法ヲ上。而未タレ定者ノ若聞ニ世尊藥師瑠璃光
如来ノ名号ヲ一、臨ニ命終ノ時ニ一有ニ八菩薩一、乘ニ神通一来テ示ニ其ノ道路ヲ一。即於テニ彼ノ
界ノ種々雑色衆宝ノ花中ニ一自然ニ化生ス。已上。若彼ノ八菩薩不ハ示ニ其ノ道路一者、
難レ得ニ獨リ往生スルコトヲ一乎。以レ之而思ニモ、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テ三引示ニ道路ヲ一之義、誠ニ被レ云事也。娑婆世界ノ習モ、行ニハレ路ヲ
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一。
③次ニ為ニ對ニ治センカ魔事ヲ一来迎者、申ニ道盛リナルハ者魔盛ナリト一、仏道修行スルニハ必相
ニ副魔ノ障難一也。真言宗ノ中ニハ云誓心決定スレハ魔宮振動スト一、修ニ行スルニ天台止觀四
種三昧ヲ一、十種ノ境界発ル中ニ云ヘリニ魔事境来ト一。又菩薩ノ三祇百劫ノ行既ニ成シテ唱ル
正覺ヲ一時ト、魔王来テ種々ニ障碍セリ。何ニ況ヤ凡夫具縛ノ行者、設ヒ雖レ修トニ往生ノ行業ヲ
一不ハ對ニ治魔ノ障難ヲ一者、遂ケンコトニ往生ノ素懷ヲ一難カラン。然ニ阿弥陀如来、被レ圍ニ遠
無數ノ化仏菩薩聖衆ニ一光明赫奕トシテ現下フニ行者ノ前ニ一時ニハ、不レ能下魔王是ニ近キレ此
障中碍スルコトヲ之ヲ上。然則来迎引接ハ為レ對ニ治センカ魔障ヲ一也。〇。

とあり、来迎引接について人師によって多くの義があるとし、①臨終正念のため、②道の
先達のため、③対治魔事のための三意をあげている。以下、それぞれについての説示を詳
しくみていきたい。

まず①では、人が苦しみ死のうとするときには、必ず境界愛・自体愛・当生愛の三種の
愛心が起るが、阿弥陀仏が光明を放って目の前に現れたときは、いまだかつて経験した
ことがないので帰敬の心しか起こらず三種の愛心は亡び、仏が加持護念してくださるので
正念となることができると説く。また、『称讚浄土経』と『阿弥陀経』を引用して来迎があ
るから正念となることの典拠とし、それを理解せずに尋常の念仏行を疎かにして臨終の正
念を祈るのは大きな間違であると述べる。そして、尋常の行を大切にしていれば臨終正念は定

められていると考えることが最も大事であるとし、この義は静慮院の静照法橋の解釈であるとまとめている。

②では真福寺蔵『浄土往生伝』に収められる志法の遺書に自ら描いた形像が浄土への道を示すとある文と、『薬師経』に八菩薩が瑠璃光世界への道路を示すとある文を典拠として、阿弥陀仏の来迎も極楽浄土への道を示すためであると説き、「御廟の僧正」がこの第十九願を現前導生の願と名付けていることを明かしている。これについては良源『極楽浄土九品往生義』に「第十九に行者命終現前導生の願⁹¹」とあることから、「御廟の僧正」は良源であることが知られる。

③では仏道修行をする時には必ず魔障があり、真言・天台などを典拠として魔障について述べられ、ましてや凡夫の身においては魔障がとて多くそれを対治しなければ往生は難しいとする。しかし、阿弥陀仏の来迎引接によって菩薩衆に囲まれ、その光明に照らされるときは魔が近づくことができないので、魔障を対治するために来迎引接があると説かれる。

この来迎引接の解釈部分のはじめに、傍線部「人師之れを釈するに多義有り」とし、人師の来迎引接の解釈をみていくという形で三意が示されている。しかし、①には静照、②には志法と良源という諸師の釈が示されるのに対し、③には魔障に関する典拠は示されるものの、肝心の阿弥陀仏の来迎による対治について説いた具体的な師釈の提示がない。

一方、『往生要集』大文第五助念方法門の第六に対治魔障があり、そこには、

第六ニ對治魔障事ト者。問。種種ノ魔障能障正道^一。或令シテ^レ発セ^ニ病患^ラ。或令シテ^レ失^ニ觀念^ヲ。或令^ムレ^得セ^ニ邪法^ヲ。〔中略〕如キレ是等ノ事、若ハ過若ハ不及。皆是魔障ニシテ悉障^ニ正道^ニ。何以カ對^ニ治^センカ之^ヲ。答。治道雖トモ^レ多、今但^ニ依^ルニ念^ハ佛ノ一治^ニ。此ノ中モ亦有^リニ事理^一。一ニハ事ノ念ト者、言行相^シテ一心ニ念スル^レ佛時ハ、諸ノ惡魔不^レ能^ニ沮壞^{スル}コト。一ニハ問。何故ソ不^レルヤ壞^セ。答。佛護念スルカ故ニ、法ノ威力ナルカ故ニ、不^レ能^ニ沮壞^{スル}コト。92

とあり、病気を起こしたり観念を失わせたりする魔障にどう対処すべきかという問いに対し、念仏の一行によることを述べ、また念仏によって仏の護念があり、魔障が破壊されることを述べている。ここでは来迎引接については特に触れられないが、法然にはこの『往生要集』に説かれる対治魔障が頭の片隅にあり、『逆修説法』において特に典拠をあげるでもなく述べたのではないかと推察できる。『逆修説法』の③の説示のなかに波線部「光明赫奕」という『往生要集』によく用いられる表現が挟み込まれていることから、法然も意図しない意識下において源信の説示が影響している様を見受けられる。

第四項 『往生浄土用心』における源信の影響 ―意識的引用

さらに、この来迎引接の解釈部分と、『往生浄土用心』⁹³とを対比してみてみる。その第七条に臨終来迎について以下のように示されている。

一。日ころ念仏申せとも、臨終に善知識にあはすは往生しかたし。又やまひ大事にて心みたれば、往生しかたしと申候らはんは、さもいはれて候へとも、善導の御心にては、極楽へまいらんと心さして、おほくもすくなくも念仏申さん人の、いのちつきん時は、阿弥陀ほとけ聖衆と、もにきたりてむかへ給ふへしと候へは、日ころたにも御

念仏候へは、御臨終に善知識候はずとも、ほとけはむかへさせ給ふへきにて候。(中略) 又かろきやまひをせんといのり候はん事も、心かしくは候へとも、やまひもせてしに候人も、うるはしくおはる時には、断末魔のくるしみとて、八萬の塵勞門より、無量のやまひ身をせめ候事、百千のほこつるきにて、身をきりさくかことくして、見んとおもふ物をもみず、舌のねすくみて、いはんとおもふ事もいはれず候也。これは人間の八苦のうちの死苦にて候へは、本願信して往生ねかひ候はん行者も、この苦はのかれすとて、悶絶し候とも、いきのたえん時は、阿弥陀ほとけのちからにて、正念になりて往生をし候へし。臨終はかみすちきるかほどの事にて候へは、よそにて凡夫さためかたく候。たゞ仏と行者との心にてしるへく候也。そのうゑ三種の愛心おこり候ひぬれば、魔縁たよりをえて、正念をうしなひ候也。^③この愛心をは善知識のちからはかりにてはのそきかたく候。阿弥陀ほとけの御ちからにてのそかせ給ひ候へく候。諸邪業繫無能礙者たのしくおほしめすへく候。又後世者とおほしき人の申けに候は、まつ正念に住して念仏申さん時に、仏来迎し給ふへしと申けに候へとも、小阿弥陀経には、「与諸聖衆現在其前、是人終時心不轉倒、即得往生、阿弥陀仏、極樂国土」と候へは、人のいのちおはらんとする時、阿弥陀ほとけ聖衆とゞもに、目のまへにきたり給ひたらんを、まつ見まいらせてのちに、心は轉倒せずして、極樂にむまるへしとこそ心えて候へ。されはかるきやまひをせはや、善知識にあははやといのらせ給はんとまにて、いま一返も、やまひなき時念仏申して、臨終には阿弥陀ほとけの来迎にあつかりて、三種の愛をのそき、正念になされまいらせて、極樂にむまれんとおほしめすへく候。されはとていたつらに候ぬへからん善知識にもむかはておはらんとおほしめすへきにては候はず。^①先徳たちのおしへにも、臨終の時に、阿弥陀仏を西のかへに安置しまいらせて、病者そのまへに西むきにふして、善知識に念仏をすゝめられよとこそ候へ。それこそあらまほしき事にて候へ。たゞし人の死の縁は、かねておもふにもかなひ候はず、にはかにおほちみちにておはる事も候。又大小便利のところにてしぬる人も候。前業のかれかたくて、たちかたなにていのちをうしなひ、火にやけ、水におほれて、いのちをほろほすたくひおほく候へは、さやうにてしに候とも、日ころの念仏申て極樂へまいる心たにも候人ならば、いきのたえん時に、阿弥陀観音勢至、きたりむかへ給へしと信しおほしめすへきにて候也。^②往生要集にも、時所諸縁を論せず、臨終に往生をもとめぬかふに便宜をえたる事、念仏にはしかすと候へは、たのもしく候。^④

ここでは、臨終のときに善知識に会わず、病気の苦しみによつて心が乱れてしまうと往生が難しいとする考えに対して、日頃から念仏を称えていれば必ず仏の来迎はあると説かれる。また、死に際したときの苦しみは堪えがたいが仏の来迎により正念となることができるとし、三種の愛心は善知識でも取り除くのが難しいが、阿弥陀仏の力によつて取り除かれるとする。正念の念仏によつてこそ来迎があると考える者に対しては、『阿弥陀経』を典拠として否定している。さらに、傍線部①にあるように、臨終のときには西の壁に阿弥陀仏を掛け、その者を西向きに寝かせて善知識に念仏を勧めてもらうという先徳達の教えが理想としながらも、人の死というのはいつ訪れるかもわからないものなので、日頃から念仏を称えて、命終のときはいつでも来迎があると信じるべきであるとし、傍線部②に『往生要集』にも時と場合によらず臨終に往生がかなうことが説かれている旨を述べている。

この『往生浄土用心』と『逆修説法』の来迎引接の解釈を見比べると、三種の愛心に言及して仏の来迎があることよって臨終正念を得ることができるとし、臨終の念仏を重視するのではなく尋常の念仏を勧進している説示の流れはよく似ていることがわかる⁹⁵。両者の説示については林田康順氏が詳細に検討を施し、臨終時における「対治魔事ノタメ」の来迎が「臨終正念ノタメ」の来迎のなかにそのまま組み込まれて再構成されることや、来迎正念の典拠として『逆修説法』には『称讃浄土経』と『阿弥陀経』があげられているが、『往生浄土用心』には『阿弥陀経』のみがあげられる⁹⁶。のは、『選択集』第一章において「浄土三部経」を正依の経典として明示した立場に通じるものであると考えられることを指摘しており⁹⁷、『逆修説法』を経て『往生浄土用心』の説示が成立しているとみられる。

『往生浄土用心』では結びに、不慮の事故などによつてたとえ臨終行儀が叶わなくとも、日頃から念仏を称えている人のもとには必ず来迎があるとし、その説示の典拠として『往生要集』大文第八念仏証拠門に、「只だ是れ男女貴賤、行住坐臥を簡ばず、時処諸縁を論ぜずして之れを修するに難しからず。乃至臨終に往生を願求するに其の便宜を得ること念仏に如かず⁹⁸。」とある文を示しているようである。また、「先徳たちのおしへにも、臨終の時に、阿弥陀仏を西のかへに安置しまいらせて、病者そのまへに西むきにふして、善知識に念仏をすゝめられよとこそ候へ」と示される臨終行儀についても、やはり『往生要集』の大文第六別時念仏門の臨終行儀の項に、

其堂中ニ置^ニ立像^一、金薄^ヲ以^テ塗^レ之、面^ヲ向^{タリ}西方^ニ。(中略)或^ハ説^{カク}仏像^ヲ向^ケ東^ニ。病者^ヲ在^レ前^ニ。私云、若無^ニ別処^一、但令^ニ病者面向^レ西、焼^レ香散^レ華種種勧進^一。或可^レ令^レ見^ニ端嚴仏像^一。99。

と、部屋の西方に仏像を安置し、病者を西に向けて焼香や散華などの勧進をするという記述があり、他にも臨終行儀の様子が詳細に説かれている。同じような臨終行儀については多くの諸師が説いているため法然も「先徳たちの教え」として特定を避けているが、ここで源信の説を想定している可能性は高いであろう。

さらに、傍線部③「この愛心を善知識のちからはかりにてはのそきかたく候。阿弥陀ほとけの御ちからにてのそかせ給ひ候へく候」と、阿弥陀仏の力で三種の愛心が取り除かれるとする説示に関しては、『往生要集』で阿弥陀仏の功德について説かれるなかで、

念仏三昧^ハ必見^レ仏。命終之後生^{スト}仏前^ニ。故^ニ今応^レ作^ニ是念^一。願^ハ弥陀仏放^ニ清浄^ノ光^一、遙照^ニ我心^一。覺^ニ悟^シ我心^一、転^{シテ}境界自体当生^ノ三種^ノ愛^一、令^下得^下念仏三昧成^ル就^{シテ}往生極樂^上。100。

とあり、念仏三昧を修する者は命終のときに必ず仏をみることができるのであるから、阿弥陀仏の光明が自身の心を照らして三種の愛心を転じて、念仏三昧を成就して極樂往生を得ることができるように願うべきであると述べられている。この説示は阿弥陀仏の来迎によつて三種の愛心が取り除かれるとする典拠とはならないが、法然が『往生要集』から着想を得て、それに対する肯定・否定を交えながら、その特徴的な来迎正念の思想を構築していったと考えられる。

このように、『逆修説法』を経て成立したとみられる『往生浄土用心』でも『往生要集』の影響は強くみられるが、『選択集』以降次第に源信の思想の必要な部分だけを明示し、自身の教学の統制下に置くようになる。それは『逆修説法』において無意識的に源信に依拠していた思想段階とは大きく異なるとみてとれる。

ここまで『逆修説法』に説かれる法然の思想と源信の思想との関係性を明らかにするために、法然の引用意図に留意しながら源信の引用文を考察してきた。源信に対する法然の引用姿勢として、次の三点を確認できた。

1. 場面性からの要求にこたえるために、自身の教学と異なる思想として源信を引用する。
2. 自身の教学形成のなかで大きなポジションを占める源信に敬意を示し、優先的に引用する。
3. 自身の意図しないところで、無意識的に源信に依拠する。

このように、『逆修説法』における源信の影響はたしかに強いとみてとれるが、それは一定方向のものではなく、三種に分類されることがわかる。無論、『選択集』以降法然は、自らの画期的な浄土教的世界観を完成させて、源信の思想を統制下に置き、論理展開の材料としている。しかし『逆修説法』においては、いまだ源信の浄土教的世界観にしたがつて論理展開がなされている。法然はたしかに意識下に根強く存在する源信に影響を受けつつ、その場面に応じて意識的もしくは無意識的に、あるときは源信に依り、あるときは依らずに説法をすすめている。新たな自身の浄土教学が形成されていくなかで、源信をどのように扱うべきか、その気配りを『逆修説法』中の源信の引用に感じ取ることができる。

小結

本章では、『逆修説法』に説かれる法然の思想に関わる重要な論点でありながら、仏・経功徳讃嘆に含まれずここまで考察できなかったその他の問題として、浄土宗論・阿弥陀仏入涅槃説・例証としての伝記類・思想への源信の影響について考察してきた。

これまでの『逆修説法』の検討のなかで確認してきたように、『逆修説法』は「逆修法会」における説法録であり、その主題はあくまでも阿弥陀仏の功徳讃嘆であるという大きな特徴がある。ゆえに、『逆修説法』解釈においては、「逆修法会」という特殊な場面性を考慮に入れることが必要となる。まずそのような視座からこの章の考察を振り返る。

浄土宗論において浄土宗の土台となる教判論である聖浄二門判が、はじめからその概念があつたとみてとれるにもかかわらず、初七日の浄土宗論には説かれず最終六七日ではじめて説かれるのは、説法の相手である外記禅門の器量を法然が見定め、浄土門念仏一行への帰入を前提として、これから多くの者に浄土門を広めていく解説師となるためには、諸宗・諸行について学ぶことも必要であろうという認識のもとそれらについて詳しく説き、最終的には実践論のなかでそれらを聖道門として切り捨てるという構成を施しているためと考えられる。また、阿弥陀仏入涅槃説は、三七日で説かれる阿弥陀仏の寿命無量功徳とは矛盾しているようにも受け取れるが、阿弥陀仏の入涅槃の悲しみをありありと説くことができる説法においては、それでも念仏往生の者だけは入涅槃の後も阿弥陀仏をみることでできるとする念仏の勝義性を示すのに大きな効果を期待できる説示であることから、法然はあえてここに組み込んでいると考えられる。そして、『逆修説法』の説示特徴の一つでもある、例証としてさまざまな説示に組み込まれる伝記類は、仏功徳讃嘆や諸善について

説かれる際に用いられ、經典解釈だけでは単調になりやすい説法に彩りを加え、より印象的に伝える役割を担っている。また、場面性による要求が自身の教学とは異なるものであっても、権威ある源信の思想を引用することで、それにこたえようとしている。

しかしそれに対して、法然浄土教思想からみた場合異質と認めざるを得ない教説の数々の思想段階であるとみる視座から考察を振り返る。次に、『逆修説法』が『選択集』以前の思想段階であるとみる視座から考察を振り返る。

『選択集』の思想段階においては、たとえ能化の学習のためだとしても諸行往生と念仏往生を傍正的に説くはずがなく、浄土宗の先哲たちに倣って我々も聖道門を切り捨てて念仏一門に入るべきだとする廃立的な説示となる。また、八種選択義に基づく選択本願念仏思想が確立されているため、念仏往生が諸行往生に勝る証拠としての終益は必要としない。よって阿弥陀仏入涅槃説については一応の提示はするものの、詳細には説かれぬ。伝記類に関しては、諸行往生の実例となり現世利益を積極的に説くものであるから、当然排除する。そして、自身の浄土教的世界観が構築されているため、源信に依拠することなく、必要に応じて引用するに留めている。

このように、念仏論に留まらず、本章にみた諸行論や浄土宗論においても、『逆修説法』と『選択集』の間には法然浄土教の思想段階の相違が確実に存在している。

1 『昭法全』二三五頁―二三六頁。

2 大谷旭雄氏は「法然上人における三部経の選定と呼称」（藤原弘道先生古稀記念『史学仏教学論集』、一九七三年）で、法然によって浄土宗正依の經典となる三部経が選定されたのは東大寺講説の頃であるが、『選択集』ではじめて「浄土三部経」という呼称が用いられることを指摘する。また『逆修説法』に三部経選定の典拠としてあげられる「有人師」は『観無量寿経疏頌要記』を著した源清であり、『鼓音声経』を加えて四部経とした「或師」は慈恩大師基であるとす。また、柴田泰山氏は「『選択集』第一章段説示の「所依の経論」について」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年）で『逆修説法』と『選択集』の所依の經典論を詳細に比較し、『選択集』では新たに「正依・傍依」というロジックが導入されたことや、『鼓音声経』が弥陀化身説の典拠となるため『選択集』にて所依として選定されなかったことなどを指摘している。

3 『昭法全』二三五頁―二三六頁。

4 『昭法全』二三六頁。

5 同右。

6 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）参照。

7 『昭法全』二七〇頁―二七一頁。

8 『昭法全』二七一頁。

9 『昭法全』二七一頁―二七二頁。

10 『浄全』六・五九二頁下。

11 『昭法全』二四一頁。

12 『昭法全』二六一頁。

13 『聖典』三・一〇頁。

14 林田康順氏「法然上人における難易義成立の意義―機辺から仏辺へ―」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年）にて、『無量寿経釈』にも八宗の僧がその宗に留まりつつ念仏を併修することに寛容な姿勢や、念仏と諸行の併修を一概には否定しない説示が認められることが指摘されている。

15 『聖典』三・七六頁。

16 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）等参照。本庄氏はこの他に諸行往生に関する論稿を多数発表しているが、本庄氏の論のなかで、『逆修説法』は初七日において『阿弥陀経』に説かれる余善が少善根とする文を解釈して「不可得往生」としていることから、諸行往生を否定する法然の立場として論じている。

17 なお、『逆修説法』では初七日において師資相承の血脈について言及があり、その後間を置いて五七日で道綽『安楽集』に説かれる六祖と法然が示す五祖という形に整理され、五祖伝が詳細に述べられている。五祖の選定については、この『逆修説法』五七日に初出であり、法然の説法の意図的構成という視点から考えれば、仏道修行に勤しみながらも末代愚魯である我々をして、学問の志を削ぐことのないよう、四七日における諸宗兼学の一応のまとめが終わった後の五七日に、我々が目指すべき念仏実践の理想像として説かれているともみてとれる。『選択集』第一章段に説かれる曇鸞と道綽が聖道門を捨てて浄土門へ帰入したという一節も、この五祖伝の提示と同様の狙いがあると考えられる。

18 『浄全』五・一七一頁下―一七二頁上。

19 ここで慧遠が阿弥陀仏の寿命を無量と考えた理由について柴田泰山氏は、「慧遠は阿弥陀仏について応身と設定し具体的な有相の観察対象として見ていたことから、一仏が有相という具体的な形相を所有する以上、その仏身が有相を永遠に存続することは不可能であり、そのことを『観音授記経』を経証として説明したものと推察される」と述べている。

柴田泰山氏『善導教学の研究』（山喜房佛書林、二〇〇六年）参照。

20 『浄全』一・六七六頁下―六七七頁上。

21 『浄全』一・六九五頁下―六九六頁上。

22 『正蔵』一一・三五七頁上。神子上恵龍氏は『彌陀身土思想の展開』（永田文昌堂、一九五〇年）の中で、「この『授記経』の文は弥陀応身説の証権としては極めて重要且つ根本的の権威を持っているものであって、応身説を立てる論者は皆一様に之を引用することを見逃さないようである」と述べている。

23 『昭法全』二五〇頁。

24 同右。

25 『昭法全』二五〇頁―二五一頁。

26 林田康順氏「法然上人による「人中分陀利華」釈説示の意義―勝劣難易二義との関連をめぐって―」（佐藤良純先生古稀記念『インド文化と仏教思想の基調と展開』、二〇〇三年）。

27 『昭法全』三三八頁。

28 塚本善隆氏『塚本善隆著作集 六 日中仏教交渉史研究』（大東出版社、一九七四年）を指す。

29 『昭法全』二三四頁。

- 30 『昭法全』二二九頁―二四〇頁。
- 31 『昭法全』一一一頁。
- 32 『大安寺史・史料』（大安寺、一九八四年）参照。
- 33 『昭法全』二四〇頁。
- 34 『昭法全』一一一頁。
- 35 金子寛哉氏「法然上人引用の“明曠”について」（『佛教論叢』二四、一九八〇年）。
- 36 『昭法全』二四〇頁。
- 37 同右。
- 38 『浄全』一五・六二頁上。
- 39 『昭法全』二四一頁。
- 40 同右。
- 41 『昭法全』二四四頁。
- 42 『昭法全』二四七頁―二四八頁。
- 43 『昭法全』二四九頁。
- 44 『昭法全』二五五頁―二五六頁。
- 45 『止観輔行伝弘決』一之四（『正蔵』四六・一六七頁中―下）。
- 46 『摩訶止観』一下（『正蔵』四六・六頁中）。
- 47 『大唐西域記』（『正蔵』五一・九二〇頁上）。
- 48 伊藤唯真氏監修・真柄和人氏訳註『傍訳逆修説法』下（四季社、二〇〇六年）・一〇六頁に同様の指摘がある。
- 49 『昭法全』二五八頁。
- 50 『昭法全』二五九頁。
- 51 『昭法全』二六〇頁。
- 52 『賢愚経』一三 沙弥均提品六〇（『正蔵』四・四四四頁下）。
- 53 真福寺蔵戒珠集『浄土往生伝』上（『塚本本』六・二五七頁）に「釈惠鮮奉事師長往生浄土」とあるものが現在確認できる奉事師長往生の唯一の事例である。
- 54 『昭法全』二六一頁。
- 55 『昭法全』二六三頁。
- 56 『今昔物語集』一九（新日本古典文学大系『今昔物語集』四・一一〇頁）。
- 57 『三国伝記』五（『日仏全』九二・二六八頁中）。
- 58 『昭法全』二六三頁。
- 59 『昭法全』四三七頁。
- 60 法然が源信の著作を学んでいたことを伝える遺文・伝記類は存在しないが、当時の叡山浄土教の状況を踏まえ、法然が『往生要集』等から少なからぬ影響を受けたことは十分容認できる。坪井俊映氏『法然浄土教の研究―伝承と自証について―』（隆文館、一九八二年）所収「法然の『往生要集』観」等参照。
- 61 坪井俊映氏「法然における『往生要集』の受容と展開」（『往生要集研究』、一九八七年）。
- 62 高橋弘次氏「『往生要集』における念仏と見仏」（『往生要集研究』、一九八七年）。
- 63 たとえば福原隆善氏は「『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)のなかで、「『選択集』は『無量寿経釈』などの三部経の釈の影響を強く受けるのであるが、『逆修説法』は少し異なるように思われる。『逆修説法』には『選択集』などには引かれないもの、たとえば十二光などがあり、特異性がみられる。ところがその部分と『往生要集』との関係が強い」と述べている。

⁶⁴ 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)参照。

⁶⁵ 南宏信氏「法然「八種選択義」の淵源―『往生要集』から『選択集』へ―」(『浄土宗学研究』四一、二〇一五年)。

⁶⁶ 南宏信氏「法然における『往生要集』の受容について」(『佛教論叢』五二、二〇〇八年)。

⁶⁷ たとえば、藤堂恭俊氏が『逆修説法』三七日に引かれる憬興の『述文賛』の十二光仏の引用がすでに『往生要集』に引用されていることを指摘している。藤堂恭俊氏『法然上人研究』二(山喜房佛書林、一九九六年)所収「法然浄土教における新羅浄土教の摂取―法然浄土教に見出される宗教体験の一特徴―」参照。この他、和田典善氏「源信と法然における光明について」(『仏教文化学会紀要』一一、二〇〇二年)等参照。

⁶⁸ 前掲した福原氏の論文では『往生要集』より五箇所、『阿弥陀経略記』より一箇所、『阿弥陀仏白毫観』より一箇所の計七箇所に分類しているが、今ここでは便宜を図り四箇所にまとめた。

⁶⁹ 『昭法全』二四〇頁―二四一頁。

⁷⁰ 『浄全』一五・一三二頁下。

⁷¹ 『聖典』三・二三頁―二四頁。『無量寿経釈』にも後世の者が『選択集』を引いて補筆したと考えられる同文(『昭法全』七〇頁―七一頁)がある。

⁷² 『逆修説法』四七日の三福解釈の後に、「宗トセンニ浄土ヲ一人モ、一切経ハ猶可ニ大切ナル一事也。然ル故ハ、此ノ観経ニ三福業ノ中ニ、所レ説ク諸行ノ々相ヲ、余ノ諸経ニ不トハレ頭サ者、何カ知ラン矣」(『昭法全』二六一頁)と説かれる。

⁷³ 『昭法全』二五六頁―二五八頁。

⁷⁴ 『恵心僧都全集』三・五七九頁。

⁷⁵ 福原氏は『往生要集』において観察門に示される別相観・総相観・雑略観と白毫観の關係性を示した上で、結論として『往生要集』の念仏は白毫観を示したものにほかならないと述べている。福原隆善氏「『往生要集』の白毫観」(『浄土宗学研究』一五・一六併号、一九八六年)参照。

⁷⁶ 『昭法全』二四五頁。

⁷⁷ 『昭法全』二四六頁―二四七頁。

⁷⁸ 『昭法全』二四八頁。

⁷⁹ 『浄全』一五・八四頁上。

⁸⁰ なお福原氏は前掲論文において、これと同表現が『往生要集』の他の箇所や『阿弥陀経略記』など源信の他著にもみられることを指摘している。

⁸¹ 『浄全』一五・九二頁上。

⁸² 同右。

⁸³ 『恵心僧都全集』一・四〇一頁。

84 同右。

85 無量寿三諦説の成立については、村上明也氏「源信における「無量寿三諦説」成立の再考」（『佛教學研究』六四、二〇〇八年）等に詳しい。また、源信の撰述と伝えられる『観心略要集』には阿弥陀三諦説が説かれるが、近年では偽撰とされることが多いため、こゝでは触れない。

86 福原隆善氏「日宋天台浄土教の交渉―源信の源清記に対する見解を中心に―」（『叡山学院研究紀要』五、一九八二年）。

87 『昭法全』二七〇頁。

88 『浄全』一五・九一頁上。

89 『逆修説法』には『西方要決』の「成実論に仏の号を積するに」の部分しか引用されず、前後は省略されてしまっている。

90 『昭法全』二三四頁―二三五頁。

91 『浄全』一五・一八頁上。

92 『浄全』一五・一〇六頁下―一〇七頁上。

93 『拾遺和語灯録』巻下に所収され、法然が念仏者の心得として九カ条を示したものである。

94 『昭法全』五六二頁―五六四頁。

95 曾根宣雄氏は「ターミナルケアと宗教」（『東洋における死の思想』（春秋社、二〇〇六年）所収）で、法然の臨終行儀に関する教説として『逆修説法』と『往生浄土用心』をあげてその寛容性と包容性について言及している。

96 法然が来迎正念を示した消息類としては他に『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』・『浄土宗略抄』・『正如房へつかはす御文』があるが、それぞれ『称讃浄土経』のみを典拠としており、『阿弥陀経』をあげていない。

97 林田康順氏「法然における来迎思想の展開」（『鳳翔学叢』七、二〇一一年）。

98 『浄全』一五・一二八頁下。

99 『浄全』一五・一二二頁下。

100 『浄全』一五・一一五頁下。

総 結

以上、本論ではここまで『逆修説法』の研究」として、『逆修説法』に説かれる法然の思想を明らかにするという目的のもと、全四章にわたって考察を施してきた。

従来の研究では、他の法然遺文に説かれぬ『逆修説法』の特徴的な説示について、

(1) 法然の思想であるか不明とみる

(2) 『選択集』に至る以前の思想段階とみる

という二つの視座から研究されてきた。本論では(1)を否定したうえで、さらに、

(3) 説法という場面性を通してみる

という新たな視座を導入し、(2)(3)によって『逆修説法』の説示を検討した。

また、研究の方法論として、従来は、

(A) 他の法然遺文にみられる説示との比較研究

が中心であったが、本論ではさらに、

(B) 『逆修説法』の各七日における説示の比較研究

という新たな方法論を用いた。

これにより各章の考察において明らかになった点を整理したうえで、『逆修説法』に説かれる法然の思想について、『選択集』と比較する形で提示することで結論としたい。

第一章では、『逆修説法』の説示について、(1) 法然の思想であるか不明とみる視座を排除することを目的とし、『逆修説法』の成立と伝承について考察した。第一節では、史料に残る逆修例を参考に「逆修法会」の様相について検討した結果、逆修における説法の意義の高まりを受けて、「逆修法会」の法然の説法も決して形式的な仏讃嘆ではないと考えられ、『逆修説法』が法然の思想を示す史料として研究対象となることを確認できた。第二節では、現在伝わる『逆修説法』の諸本六本を対校し、それぞれの関係性と成立背景、書誌学的信頼性について考察した結果、『古本』所収『逆修説法』は諸本のなかでも書写年代は遅い方であると考えられるが、最も早い成立とみられる『西方指南抄』所収『御説法事』よりも『原本』に近い形式を留めていると推測できた。これらの考察により、『逆修説法』は『選択集』成立の数年前に法然が「逆修法会」における説法を行った際の記録であるとみることも、また『古本』所収『逆修説法』に説かれる思想を法然のものとしてみることは十分に妥当性を認められると考えられる。よって、『逆修説法』の研究が法然遺文を通じた法然浄土教思想研究として確かに価値あるものであるということを確認した。

以降の章では、『古本』所収『逆修説法』を基礎テキストとして、『逆修説法』の内容について、(2) 『選択集』に至る以前の思想段階とみる、(3) 説法という場面性を通してみるという二方向の視座をもって内容検討を行った。第二章では、『逆修説法』に説かれる法然の阿弥陀仏に関する思想を明らかにすることを目的とし、『逆修説法』のなかの仏功德讃嘆部分の説示について考察した。第一節では内容理解の準備として、『逆修説法』において「功德」という語を法然が頻繁に用いた意図について、「功德」は仏と衆生の関係性を表わす語であり、浄土の莊嚴が仏を主体として体现された衆生救済のための有相と示すものであると明らかにした。第二節では、初七日に説かれる阿弥陀仏真化二身論と四七日に説かれる法報応三身論という二つの仏身論について考察した。真化二身論は「逆修法会」にお

ける説法という状況において、法然が阿弥陀仏の特徴である本願成就・光明撰取・来迎引接をわかりやすく説くために用いられたものであるのに対し、三身論は諸仏に共通する内証の三身の提示と、惣徳としての当時の仏教界における一般的な三身を説明するものであることを明らかにした。また三身論の説示意图として、法然浄土教完成以前の天台宗的な阿弥陀仏理解からの脱却を図る思想段階であったことと、場面性の要求によって阿弥陀仏の功德讃嘆の必要があったことという二点を指摘した。第三節では、三七日に説かれる阿弥陀仏の光明の功德について考察した。十二光仏と常光・神通光の説明は、場面性の要求によって衆生の利益が強調されているという特徴を指摘した。加えて常光・神通光については、藤堂恭俊氏の解釈についての検討も施し、その妥当性を確認した。第四節では、六七日に説かれる名号論について考察した。法然は「阿弥陀」の別号が無量寿・無量光の意味を示すもので、「仏」の通号に諸仏共通の功德が内包されるとみており、永観を否定して密教的名号観からの脱却を図っているが、名号を実践論として捉える『選択集』とは思想的隔たりがあり、『選択集』に至る前段階の思想として『逆修説法』の名号論を理解すべきであると明らかにした。第五節では、五七日に説かれる浄土に関する説示について考察した。法然は善導の浄土観を継承しながらも、『三部経釈』と『逆修説法』の説示を比較すると説かれ方の相違があり、また『逆修説法』には浄土の依正二報の功德によって念仏の心が喚起されるとする法然独自の解釈もみられたため、『選択集』に至る以前ではあるものの、『逆修説法』の段階で十分に成熟した法然の思想を確認できる一例であるとみてとれた。

第三章では、『逆修説法』に説かれる法然の「浄土三部経」解釈と念仏論について明らかにすることを目的とし、『逆修説法』のなかの経功德讃嘆部分の説示について考察した。第一節・第二節・第三節では、各七日の説示の比較という(B)の方法論により『無量寿経』・『観経』・『阿弥陀経』の解釈について検討した結果、それぞれの説示に相違がある理由として、いまだ完成されていなかった法然の浄土教思想が展開したとみられる部分と、「逆修法会」の場に合わせた法然の説示傾向・内容の補足・内容の省略とみられる部分があることが明らかになった。また(A)の方法論により『選択集』の説示との比較を行った結果、『逆修説法』の説示は『選択集』の説示へとつながる前段階として受け取れることが明らかになる一方で、『選択集』の思想段階とは明らかに異なる説示もみてとれた。これらは『逆修説法』において『選択集』に説かれる法然浄土教思想がいまだ未確立であったことを証明するものである。第四節では、二七日末尾に説かれる念仏の勝義性を示した八文について考察した。『選択集』に説かれる三仏同心の選択としての八種選択義の構造と異なり、『逆修説法』では八文のなかで、第一段階に選択本願があり、第二段階に念仏の勝義性を示す根拠として撰取・我名・付属・証誠・留経があり、第三段階に念仏の讃嘆として化讃・讃歎があるという三段階の質的相違が認められ、これを『逆修説法』の念仏論の構造とみてとれた。『選択集』の前段階の思想として理解できるものである。この考察を受けて第五節では、『逆修説法』各七日における念仏論へのかかわり方について考察した。「浄土三部経」解釈を振り返った結果、初七日・二七日では「浄土三部経」を全体的に概説し、念仏論の概要を提示していた。三七日・四七日では念仏論を構成する引文のなかで、それまで引用・解釈されなかった文を補足説明していた。五七日・六七日ではすでに説かれた念仏論に対し、念仏行者の在り方や心構えについて衆生の視点に立った解説がなされていた。このように『選択集』と異なり、四七日までで念仏論を構築し、五・六七日で実践論を説くとい

う構造は、説法という時間的制約のなかで、それに対応するために法然により考えられたものであると結論した。

第四章では、仏・経功德讃嘆に含まれない部分で、『逆修説法』における法然の思想を明らかにするために特に重要と思われる説示をとりあげて考察した。第一節では、初七日と六七日に説かれる浄土宗論について、(B)の方法論によって検討した結果、初七日の段階で聖道二門判の考えを持つているとみられるにもかかわらず、六七日にはじめて提示されていた。また、『逆修説法』を通じて諸宗・諸行を否定せずに説かれている。その理由として、『逆修説法』の思想は『選択集』の前段階であるため、諸行と念仏を廃立的に説くのではなく傍正的な説示となっていることと、法然が説法の相手である外記禅門の資質を見込み、浄土宗のみを学ぶのではなく、諸宗の広い理解と学習を促すことが重要と考えていたとみてとれることの二点を指摘した。第二節では、三七日に説かれる阿弥陀仏入涅槃説について考察した。阿弥陀仏入涅槃説は諸行に対する念仏の勝義性を示すために重要な概念であり、さらに説法という場面性を受けて感覚的に捉えやすい説示が重視されたため『逆修説法』に説かれたと推察した。また、『選択集』では『逆修説法』のような阿弥陀仏入涅槃説の詳細な解釈が施されないのは、選択本願念仏義が確立されているため特に示す必要がなかったとみてとれた。第三節では、『逆修説法』にあげられる伝記類について考察した。浄土宗の立場から説くのが難しい諸行について、内容がわかりやすく聴衆により深い印象を残すことができ、かつ仏の功德の甚大なることを示す讃嘆のために伝記類が用いられていると指摘した。一方、伝記類のなかでは諸行往生が実例として示されており、実践上諸行往生は不可能とみる『選択集』の思想とは大きな隔りがあると指摘した。第四節では、『逆修説法』における源信の影響について考察した。『逆修説法』において源信が引用される箇所を検討した結果、説法という場面性を受けてわかりやすい功德讃嘆のために当時流布していたと考えられる源信を引用したとみてとれた。一方、法然は自身の新しい浄土教的世界観を構築しようとしながらもいまだ源信の思想から抜け出せず、そのため源信の名を明示せず密かに引用する箇所も『逆修説法』内にみられることを明らかにした。

以上の考察を経たうえで、『逆修説法』に説かれる法然の思想について明らかになったことをまとめると以下の【表】のようになる。『逆修説法』はたしかに法然遺文の一つとして認められる史料であり、そのなかに説かれる思想を法然のものとしてみることに問題は無い。『逆修説法』はその内容をみる限り、『選択集』成立の数年前の法然が、自身の教学にもとづいて阿弥陀仏や「浄土三部経」について説いた説法録であるとみられる。

そして、『選択集』以後の時代に生きる我々が『逆修説法』に説かれる法然の思想について読み解く際には、『逆修説法』時点では『選択集』に説かれる選択本願念仏義に代表される法然浄土教思想が確立されていない段階であったという内的要因に注意を払う必要がある。それが顕著に表れる例として、阿弥陀仏身に関わる説示と諸行の捉え方があげられる。『逆修説法』では、白毫・光明の解釈や名号論など阿弥陀仏身に関わる多くの説示において、源信の浄土教的世界観による解釈がみられる。また、三福の諸行について詳しい説明が施されるうえに、諸行往生を実践上可能として示す伝記類がいくつも引用されている。これらの説示は『選択集』には存在せず、『逆修説法』が前時代的な思想段階であったからこそ、特徴的な説示がみられると理解できる。

ただし以上のような内的要因に加えて、『逆修説法』が「逆修法会」という儀礼の場になされた説法録であるという場面性による外的要因も考慮に入れなければならない。それが顕著に表れる例として、真化二身論の提示と各七日における念仏論の説かれ方があげられる。真化二身論は道綽善導流の阿弥陀仏報身論をよく咀嚼した法然が、来迎引接の像の前にその功德を説くという場面において、本願成就・光明摂取・来迎引接という弥陀の個別的な救済作用を最も上手く伝えるために用いられた仏身論である。また、念仏論の構造が二七日末でまとめられるのは、先の見通しが立ちづらい説法という状況を考慮し、あらかじめ概要だけを説法の序盤に示しておこうとする法然の狙いにもとづくものであると理解できる。

すなわち、『逆修説法』に説かれる法然の思想の正しい理解のためには、浄土教思想の未確立という内的要因と、「逆修法会」における説法という外的要因の双方を考慮に入れ、そのバランスを見極めながら慎重にみていくことが肝要であると結論できる。さらに、『逆修説法』は一書のなかで思想展開がみられる特殊な書であるという点にも配慮すべきである。そのようなプロセスを経たうえで『逆修説法』の説示を考察した結果として、『逆修説法』に説かれる法然の思想を『選択集』との比較という視点から、以下のように提示できる。

- (1) 阿弥陀仏論は『選択集』に記述がないため比較はできない。『逆修説法』に説かれる真化二身論・光明(常光・神通光)・寿命・名号・浄土に関する思想は法然独自のものとみてとれるが、天台宗的な阿弥陀仏理解を脱却しきれていない。
- (2) 念仏論は、『逆修説法』内の思想展開によって、念仏諸行相對三義へつながる重要概念が生まれている。『選択集』にてあげられる引用文はすでに『逆修説法』にて認められるが、選択概念で捉えることはできず、構造も異なっている。
- (3) 『逆修説法』では諸行往生と念仏往生を傍正の関係で捉えており、廃立の関係を第一義とする『選択集』の思想と異なる。

最後に、本論は『逆修説法』に説かれる法然の思想を明らかにすることを目的として論をすすめてきたが、『逆修説法』で法然がたどり着いた思想の地点と、『選択集』に説かれる最終的な思想の地点との距離を図ることに主眼を置いたため、法然の思想が形成されていく過程をみるという視座が欠如していたことを否めない。また、『逆修説法』にはその他の法然遺文にはみられない引用典籍が確認できるなど文献史料として興味深い点が多いが、本論では言及しえなかった。これらの点は今後の研究の進展によって明らかにされることを期待するとともに、自身の今後の課題としたい。

【表】『逆修説法』に説かれる法然の思想

説示内容	仏身	白毫	光明	寿命	名号	浄土	念仏	「浄土三部経」	諸行	教判	阿弥陀仏 入涅槃説	師資相承	専雑得失
日七	初	四	三	三	三 六	五	全	全	全	初 六	三	初 六	六
『逆修説法』	真化二身論	法報心三身論	弥陀の別徳	十二光仏 常光・神通光	無量寿	依正二報	念仏往生の勝義性を示す八文	同じ引文について 概略・補足・実践	念仏往生が勝れるが 諸行往生も肯定	往生浄土説く 経典か否か	聖浄二門判	苦提流支三蔵少康 浄土五祖	五番相對
『選択集』 記載の有無と 内容の異同	記載なし	内証の三身	記載なし	記載なし	記載なし	記載なし	選択本願念仏義 八種選択義	各章段で 異なる引文	理論上肯定 実践上否定	聖浄二門判 (機辺からの 選び取り)	簡単に提示	同内容の記載	同内容の記載
『逆修説法』における 説示特徴	本願成就・光明撰取・ 来迎引接を説くためのもの。	内証と一般的三身論。	阿弥陀仏の功徳の甚大なるこ とを示す。源信に依拠。	仏と衆生のかかわり合い重視。 勝なる功徳。目にみえる功徳。	本なる功徳。能持の功徳。	願力所成の浄土。 莊嚴により念仏の心を喚起。	選択の本願の指摘のみあり。 三段階の質的相違。	思想的展開・説示傾向・補足・ 省略がみられる。	三福諸行についての詳説。 伝記類による諸行往生の実証。	浄土宗は機も教も狭浅。 浄土門の易行性を強調。	往生後の念仏の勝義性を示す ものとして重視。	説法全体の結語たる念仏諸行 相對として五番相對を提示。	実践論のはじめに目指すべき 姿として浄土五祖を提示。

参考文献

※著者・編者五〇音、年代順。敬称略。

【単行本】

- 阿川貫達『浄土宗義概説』（浄土宗、一九五七年）
- 浅井成海『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『法然上人伝全集』（法然上人伝全集刊行会、一九五二年）
- 石井教道『浄土の教義と其教団』
（寶文館、一九二九年 富山房書店他、改訂増補一九七二年）
- 石井教道『選択集の研究 総論篇』（平楽寺書店、一九五一年）
- 石井教道『選択集全講』（選択集全講刊行後援会、一九五九年）
- 石田充之『日本浄土教の研究』（百華苑、一九五二年）
- 伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文館、一九八一年）
- 伊藤唯真監修・真柄和人訳註『傍訳逆修説法』（四季社、二〇〇六年）
- 伊藤祐晃『浄土宗史の研究』（伊藤祐晃師遺稿刊行会、一九三七年）
- 井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七五年）
- 宇高良哲『逆修説法』諸本の研究』（文化書院、一九八八年）
- 小澤勇貫『選択集講述』（浄土宗、一九七一年）
- 大谷旭雄『法然浄土教とその周縁』（山喜房佛書林、二〇〇七年）
- 越智専明『浄土宗年譜』（教報社、一八九八年）
- 香月乗光『法然浄土教の思想と歴史』（山喜房佛書林、一九七四年）
- 菊地勇次郎『源空とその門下』（法蔵館、一九八五年）
- 岸一英『シンポジウム・法然と親鸞』（法蔵館、一九九七年）
- 三田全信『増補改訂 浄土宗史の諸研究』（山喜房佛書林、一九五九年）
- 三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』（光念寺出版部、一九六六年）
- 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）
- 浄土宗総合研究所編『現代語訳』浄土三部経』（浄土宗、二〇一一年）
- 末木文美士『勸心略要集の新研究』（百華苑、一九九二年）
- 末木文美士『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三年）
- 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）
- 高橋弘次『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九七八年、改訂増補二〇〇四年）
- 高橋弘次『続法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、二〇〇五年）
- 塚本善隆『塚本善隆著作集 六 日中仏教交渉史研究』（大東出版社、一九七四年）
- 辻善之助『親鸞聖人筆跡の研究』（金港堂、一九二〇年）
- 坪井俊映『浄土三部経概説』（法蔵館、一九九六年）
- 坪井俊映『法然浄土教の研究―伝承と自証について―』（隆文館、一九八二年）
- 坪井俊映編『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『法然上人研究』一・二(山喜房佛書林、一九八三年／一九九六年)

中野正明『増補改訂 法然遺文の基礎的研究』(法藏館、二〇一〇年)

袴谷憲昭『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『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『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)

廣川堯敏『鎌倉浄土教の研究』(文化書院、二〇一四年)

藤田宏達『阿弥陀経講究』(真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇一年)

藤本了泰『浄土宗大年表』(大東出版社、一九四一年)

松本史朗『法然親鸞思想論』(大蔵出版、二〇〇一年)

三浦貫道『観経講話』(三浦一行全集刊行会、一九四四年)

神子上恵龍『彌陀身土思想の展開』(永田文昌堂、一九五〇年)

望月信亨『仏教経典成立史論』(法藏館、一九四六年)

望月信亨『浄土教之研究』(日本図書センター、一九七七年)

諸戸素純『法然上人の現代的理解』(知恩院宗学研究所、一九六四年)

吉原浩人編『東洋における死の思想』(春秋社、二〇〇六年)

渡会瑞顕編『十三仏の世界』(ノンブル社、二〇一二年)

【論文】

- 明石和成 「逆修説法における引用諸経論疏」(『佛教論叢』二二、一九七八年)
- 赤松俊秀 「西方指南抄について」(『仏教史学論集』一九六一年)
- 阿川文正 「師資相承と浄土開宗に関する一考察」
(小沢教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』一九七七年朝岡知宏「永観の仏身観」三論教学より見る『往生拾因』の所説」
(『佛教論叢』五〇、二〇〇六年)
- 安達俊英 「法然上人における「選択」思想の展開」(『佛教論叢』三四、一九八九年)
- 安達俊英 「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 「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 「『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)
- 生桑完明 「西方指南抄とその流通」(『高田学報』一、一九三〇年)
- 池見澄隆 「逆修考――中世信仰史における論拠と実態」(『浄土宗学研究』一四、一九八二年)
- 石橋誠道 「新発見の師秀説草に就て」(『仏専学報』二二、一九四〇年)
- 伊藤真昭 「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)
- 伊藤良久 「中世日本禅宗の逆修とその思想背景」(『印仏研』五七、二〇〇九年)
- 伊藤唯真 「善導影像の特色」(『浄土宗の成立と展開』、一九八一年)
- 大谷旭雄 「法然上人における逆修について」
(佐藤密雄博士古稀記念『佛教思想論叢』、一九七二年)
- 大谷旭雄 「『逆修説法』の引用と呼称」
(榎田良洪博士頌寿記念『高僧伝の研究』、一九七三年)
- 大谷旭雄 「法然上人における三部経の選定と呼称」
(藤原弘道先生古稀記念『史学仏教学論集』、一九七三年)
- 大谷旭雄 「逆修法会の成立史的研究――成立年時と成立時の形態考――」
(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)
- 大谷旭雄 「戒珠集『往生浄土伝』と法然」(『大正大学研究紀要』七八、一九九三年)
- 大橋俊雄 「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 「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て」
(『日本名僧論集』六、一九八二年)
- 香月乘光 「重源の浄土五祖像将来について」(『印仏研』一八―二、一九七〇年)
- 香月乘光 「法然教学に於ける称名勝行説の成立」
(『法然浄土教の思想と歴史』、一九七四年)
- 角野玄樹 「『逆修説法』第二七日における八種義の成立」
(『佛教大学仏教学部論集』九八、二〇一四年)
- 兼岩和弘 「廬山寺蔵『選択集』第三章について」(『佛教論叢』四三、一九九九年)

兼岩和弘 『選擇集』と『逆修說法』(『佛敎大学大学院紀要』二八、二〇〇〇年)
金子寛哉 「法然上人引用の“明曠”について」(『佛敎論叢』二四、一九八〇年)
金子寛哉 「浄土五祖」について」

(大久保良順先生傘寿記念論文集『仏敎文化の展開』、一九九四年)
神居文彰 「臨終における三愛の問題」(『印仏研』八二、一九九三年)

川勝政太郎 「逆修信仰の史的研究」(『大手前女子大学論集』六、一九七二年)
川島一通 『逆修說法』から『選擇集』へ

(『大正大学大学院研究論集』二三、一九九九年)
川島一通 「法然所修「逆修法会」の特異性―前例との比較を通じて―」
(『三康文化研究所年報』三三、二〇〇一年)

菊地勇次郎 「源空と浄土五祖像」(『源空とその門下』、一九八五年)
岸一英 『逆修說法』と『三部経釈』

(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)
岸一英 『三部経釈』の研究」(『法然上人研究』創刊号、一九九二年)

小林清尚 『師秀説草』の伝承過程について」(『浄土宗学研究』一八、一九九二年)
小林清尚 『逆修說法』七七日に於ける女人往生について」

(『佛敎論叢』三六、一九九二年)
小林清尚 「安楽房遵西の入信時期について」(『浄土宗学研究』二六、二〇〇〇年)

齋藤蒙光 「法然浄土教における往生浄土―「逆修說法」『選擇本願念佛集』における極楽浄土の説示―」(『印仏研』一二〇、二〇一〇年)

齋藤蒙光 「法然浄土教における往生浄土―『三部経釈』における極楽浄土の説示―」
(『佛敎論叢』五四、二〇一〇年)

齋藤蒙光 「法然上人における極楽浄土の説示―『三部経釈』『逆修說法』『選擇本願念佛集』を通じて―」(『浄土宗学研究』三六、二〇一〇年)

坂上雅翁 『逆修說法』研究の回顧と展望」

(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)
柴田泰山 『選擇集』第一章段説示の「所依の経論」について」

(阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年)
柴田泰山 『選擇集』第二章段所説の五番相對について」(『浄土学』四七、二〇一〇年)

末木文美士 「源空の『三部経大意』について」(『日本仏教』四三、一九七七年)
善裕昭 「法然上人における重要用語の検討―廢立―」(『佛敎論叢』三五、一九九一年)

善裕昭 「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 「古本漢語灯録の奥書について」

(『法然上人八百年大遠忌記念論文集 現代社会と法然浄土教』、二〇一三年)
善裕昭 「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―」
(『佛敎文化研究』五八、二〇一四年)

千賀真順 「浄土」の特輯號について」(『佛敎大学研究紀要』五〇、一九六六年)
曾田俊弘 『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の關連性―大徳寺本『拾遺漢語灯録』

の研究―」(『仏敎文化研究』四五、二〇〇一年)
曾根宣雄 「法然上人の阿弥陀仏論」(『大正大学大学院研究論集』一六、一九九二年)

曾根宣雄 「法然上人における内証・外用①」 『仏教文化学会紀要』二、一九九四年
曾根宣雄 「法然上人における内証・外用②」 『仏教文化学会紀要』三、一九九五年
曾根宣雄 「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 「法然浄土教における「廃悪修善」と「悪人救済」について」

(阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年)
曾根宣雄 「法然上人の三身同体論と三身別体論」

(高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学仏教学論叢』一、二〇〇四年)
曾根宣雄 「ターミナルケアと宗教」 『東洋における死の思想』、二〇〇六年

曾根宣雄 『往生論註』所説の二身論と『大智度論』所説の二身論について」
『佛教文化研究』五一、二〇〇七年

曾根宣雄 「法然上人の万徳所帰論について」 『佛教論叢』五四、二〇一〇年
曾根宣雄 『逆修説法』四七日の三身論についての再検討」

(『大正大学研究紀要』九六、二〇一一年)
曾根宣雄 「阿弥陀仏の説示をめぐって―特に「万法の弥陀」について」

(金子寛哉先生頌寿記念論文集『中国浄土教とその展開』、二〇一一年)
曾和義宏 「法然上人の阿弥陀仏観」 『浄土宗学研究』三六、二〇一〇年

曾和義宏 「道綽の仏身仏土論の特異性」 『印仏研』五三・一、二〇〇四年
高千穂徹乗 「西方指南抄に就て」 『顕真学報』一、一九三〇年

高橋弘次 『往生要集』における念仏と見仏」 『往生要集研究』、一九八七年
高橋弘次 『逆修説法』と『選択集』

(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)
高橋弘次 「法然の浄土観」 『浄土宗学研究』二〇、一九九三年

高橋弘次 「善導の浄土観」 『日本仏教学会年報』五八、一九九三年
田村圓澄 「法然上人伝の系譜」 『浄土宗典籍研究』、一九七五年

千々和実 「東国における仏教の中世的展開―板碑研究の序説として―」
『史学雑誌』八二、一九七三年

千々和実 「板碑精査が示す中世民衆仏教史普及の実態」 『日本歴史』三三七、一九七六年
坪井俊映 「法然の語録述作年次に関する研究」 『法然浄土教の研究』、一九八二年

坪井俊映 「法然における『往生要集』の受容と展開」 『往生要集研究』、一九八七年
坪井俊映 「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

藤堂恭俊 「重源の浄土五祖影像請来」 『仏教文化研究』四、一九五四年
藤堂恭俊 「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 「法然の偏依善導と八種選択義」 『法然上人研究』一、一九八三年

藤堂俊英 「宗祖の名号観」 『浄土宗学研究』三七、二〇一一年
苦米地誠一 「中川実範の仏身観について」 『密教学研究』三三、二〇〇一年

苦米地誠一 「実範の阿弥陀仏観について―付・東大寺観智院所蔵『観自在王三摩地』翻刻
―」 『智山学報』五〇、二〇〇一年

苦米地誠一 「実範の阿弥陀観」 『智山学報』五〇、二〇〇一年

永井隆正 「五番相對の成立過程」(『印仏研』八二、一九九三年)
長尾隆寛 「法然上人「十七條御法語」の研究―傳承と展開の背景―」

(二〇一四年度大正大学学位請求論文)

野村恒道 「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)

蓮実重康 「祖師像制作の意義と二尊院の浄土五祖像」(『重源上人の研究』、一九五五年)

服部清道 「逆修と板碑」(『板碑概説』、一九三三年)

林田康順 「法然上人「選択」思想の先例考」(『仏教論叢』三五、一九九一年)

林田康順 「法然上人『往生要集』四積書の研究―助念方法門、惣結要行積をめぐって―」

(『法然上人研究』五、一九九六年)

林田康順 「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 「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 「法然上人『逆修説法』諸本の比較研究」

(『印仏研』九〇、一九九七年)

林田康順 『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)

林田康順 「法然上人「選択思想」と「勝劣難易二義」の位置」

(『佛教論叢』四三、一九九八年)

林田康順 「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 「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 「東大寺講説「三部経釈」に説かれる「選択」思想への疑義」

(『印仏研』九五、一九九九年)

林田康順 「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 「法然上人における難易義成立の意義と機辺から仏辺へ」

(阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年)

林田康順 「法然上人による「人中分陀利華」釈説示の意義と勝劣難易二義との関連をめぐって」

(佐藤良純先生古稀記念『インド文化と仏教思想の基調と展開』、二〇〇三年)

林田康順 「法然上人『観無量寿経釈』に説かれる「人中分陀利華」釈について―廬山寺蔵

『選択集』との対比を通じて―」

(佐藤成順博士古稀記念論文集『東洋の歴史と文化』、二〇〇四年)

林田康順 「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 「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 「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 「法然上人における祈りについて―特に現世利益をめぐって―」
(『日本仏教学会年報』七〇、二〇〇五年)
- 林田康順 「凡入報土の論理―「浄土立宗の御詞」を通じて―」
(『佛教論叢』五〇、二〇〇六年)
- 林田康順 『選択集』の構造について―偏依善導一師―
(『印仏研』一一〇、二〇〇六年)
- 林田康順 「仏教における念仏―念から声へ―」(『秋篠文化』五、二〇〇七年)
- 林田康順 「法然における「選択」思想の成立とその意義」(『仏教学』五一、二〇〇九年)
- 林田康順 「法然上人「選択思想」成立の背景」(『佛教論叢』五五、二〇一一年)
- 林田康順 「法然における来迎思想の展開」(『鳳翔学叢』七、二〇一一年)
- 林田康順 「法然上人における来迎思想の展開」(『佛教論叢』五六、二〇一二年)
- 林田康順 「法然上人における中陰について」(『佛教論叢』五七、二〇一三年)
- 日野崇雄 「浄土五祖について」(『浄土学』四五、二〇〇八年)
- 平岡定海 「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 「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)
- 深貝慈孝 「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』、二〇〇一年)
- 福原隆善 「日宋天台浄土教の交渉―源信の源清記に対する見解を中心に―」
(『叡山学院研究紀要』五、一九八二年)
- 福原隆善 『往生要集』の白毫観」(『浄土宗学研究』一五・一六併号、一九八六年)
- 福原隆善 『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 「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)
- 福原隆善 「六相對と五番相對」
(丸山博正教授古稀記念論集『浄土教の思想と歴史』、二〇〇五年)
- 藤本浄彦 「五番相對私考―善導と法然をめぐって―」
(小沢教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』、一九七七年)
- 藤原猶雪 「法然上人文集としての漢語燈録印本に対する決疑」
(『歴史地理』四一・六、一九二三年)
- 本庄良文 『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)
- 本庄良文 『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)
- 丸山博正 「法然の教義とその對機説法」(『浄土宗の諸問題』、一九七八年)

丸山博正 「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 「法然の三心深化論」〔印仏研〕七四、一九八九年

丸山博正 「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

南宏信 「法然『往生要集』諸積書の六義について」

〔佛教学大学院紀要〕三四、二〇〇六年

南宏信 「法然における『往生要集』の受容について」〔佛教論叢〕五二、二〇〇八年

南宏信 「法然「八種選択義」の淵源―『往生要集』から『選択集』へ―」

〔浄土宗学研究〕四一、二〇一五年

村上明也 「源信における「無量寿三諦説」成立の再考」〔佛教學研究〕六四、二〇〇八年

望月信亨 「醍醐本法然上人伝記に就て」〔浄土教之研究〕、一九七七年再版

森新之介 「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

吉田淳雄 「法然浄土教研究の状況」

〔阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一年）

靈山勝海 「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 「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 「法然上人御説法事」について」〔人文論叢〕一九、一九七〇年

和田典善 「源信と法然における光明について」〔仏教文化学会紀要〕二、二〇〇二年

おわりに

本論は四章からなっており、その内容はこれまでに学術雑誌に投稿した原稿および諸学会における発表原稿に大幅な加筆・修正を加えたものと、新たに執筆した原稿によって構成される。各原稿の初出は以下のとおりである。

【第一章】

「法然逆修法会についての一考察―儀礼の側面から―」

〔大正大学大学院研究論集〕三八、二〇一四年

『逆修説法』諸本に関する再検討」〔浄土学〕五三、二〇一六年

【第二章】

「法然における功德について」

〔大正大学総合佛教研究所年報〕三八、二〇一六年、発表要旨

『逆修説法』三七日所説の阿弥陀仏功德讃嘆について」

〔佛教文化学会紀要〕二四、二〇一五年

『逆修説法』四七日所説の三身論について」〔浄土学〕五一、二〇一四年

『観無量寿経』所説撰益文に関する一考察」

（小澤憲珠名誉教授頌寿記念論集『大乘仏教と浄土教』ノンブル社、二〇一五年）

『逆修説法』六七日所説の名号観について」〔佛教論叢〕五六、二〇一二年

【第三章】

『逆修説法』五七日における『無量寿経』解釈について」〔佛教論叢〕五八、二〇一四年

『逆修説法』二七日所説の念仏勝義性を示す八文について―『選択集』所説八種選択義との対比を通じて―」〔浄土学〕四九、二〇一二年

『逆修説法』における念仏論の構造について」

（平成二七年度浄土宗総合学術大会発表、二〇一五年、未刊行）

【第四章】

『逆修説法』と『三部経釈』―特に浄土宗論に関して―」

〔大正大学総合佛教研究所年報〕三七、二〇一五年、発表要旨

『逆修説法』における諸宗兼学について」

（平成二六年度浄土宗総合学術大会発表、二〇一四年、未刊行）

『逆修説法』三七日所説の阿弥陀仏入涅槃説示について」〔浄土学〕五〇、二〇一三年

『逆修説法』所引の高僧伝について」〔浄土学〕五一、二〇一五年

『逆修説法』六七日所説の名号観について」〔佛教論叢〕五六、二〇一二年

『逆修説法』における源信の影響」〔佛教文化学会紀要〕二五、二〇一六年

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、ご縁をいただいた多くの方々のおかげであつたからである。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。

筆者は東京・深川の浄土宗寺院に生まれ、四兄弟の二番目の長男として幼い頃より仏縁

に恵まれた環境のなかで育った。地元の小学校を卒業後、中学・高校は浄土宗門学校である芝中学・高等学校へと進学した。中学時代の道徳の時間には、当時の校長先生であった小川有順先生より、法然上人の生涯について貴重なご講義を賜った。思い返せばそれが筆者にとって初めての浄土宗学との触れあいだった。高校二年・三年時には当時芝学園の教員を勤めておられた小嶋知善先生がクラス担任であった。勉強だけに限らず学生生活のあらゆる場面において、小嶋先生には大変お世話になった。このように大正大学進学前から多くの浄土宗の先生方とのご縁を結ぶことができたのは非常にありがたいことであった。

大学は慶応義塾大学文学部へと進学し、人間科学を専攻した。幼い頃から自坊を継ぐ将来を描きつつも、進路について迷うところもあつた筆者は、「人」がいかにして「僧侶」になるのかということに興味を持ち、人間科学の視点から考察して卒業論文をまとめた。このときの経験は、その後の研究の糧となった。

晴れて僧侶となる決心がついた筆者は卒業後、大正大学へ学士編入した。初めて学ぶ浄土学は、とても新鮮で楽しいものであつた。いままでもお念仏のことをわかつたような気がして過ごしてきたが、誰にでも修すことのできるお念仏で極楽往生が叶うとする法然上人の教えの大きさに触れる度に、圧倒される思いだった。なぜ法然上人がこのような思想に至つたのかということに興味湧き、法然上人の思想変遷について卒業論文で取り組みたいと願っていたところ、柴田泰山先生から『逆修説法』の研究を勧めていただいた。柴田先生とともに『古本漢語灯録』を読み進め、一字一句懇切丁寧な指導をいただき、浄土学の奥深さを思い知つた。結局卒論では初七日しか扱うことができなかつたが、修士課程へと進んだ後も『逆修説法』を継続して研究していく動機となつた。先生が地元に戻られてからはお会いする機会が少なくなつたが、会うたびに親しくご助言をいただいたことに大変感謝している。

大学院進学後は、廣川堯敏先生のご教授をいただいた。授業のなかで『観経疏』と『観経釈』をじっくりと講読する機会をいただき、その後の自身の研究に大いに役立った。先生のご指導のおかげで、未熟な身でありながら修士論文『『逆修説法』の研究』を提出し、修士課程を卒業することができた。この修士論文が本論文の土台となつていることは改めて述べるまでもない。また、小澤憲珠先生には、勉強面に留まらず何かと気にかけていただいたことは大変ありがたかつた。ご退官なされた両先生へは、心底深い感謝の念に堪えない。

本論執筆においては、林田康順先生と曾根宣雄先生のご指導をいただいた。林田先生は本論でも非常に多くの論稿を取り扱わせていただいたように、法然上人研究の第一人者であり、筆者を研究の道へと導いてくださった心の師である。敬愛する林田先生より直接のご指導をいただけたことは、まさに幸甚の極みであつた。にもかかわらず、筆者の怠惰な研究姿勢と失礼な振る舞いにより、お忙しい先生に多大なるご迷惑をかけてしまったことは、自責の念に堪えない。そのような筆者に対して、なお温かい言葉をかけてくださり、熱心にご指導をいただけたことには、誠に多謝の念尽くし難いが、ここに一片の謝意を示しておきたい。

また、曾根先生からは、本当に親身になつてご指導をいただいた。研究内容についての非常にわかりやすく具体的な指導に何度も救われた思いであつた。さらに、研究のみならず、私生活においても曾根先生には懇意にさせていただき、さまざまな相談にも乗っていた

だいた。筆者の研究生生活を支えてくださった先生に心より御礼申し上げたい。

郡嶋昭示先生と大橋雄人先生には、一から論文の書き方を教えていただいた。筆者の拙い文章にもめげない懇切丁寧なお二人のご指導があったからこそ、本論文もようやく体裁を保つことができたと感じている。心より感謝申し上げたい。

石川琢道先生、吉水岳彦先生、工藤量導先生には、筆者が論文執筆で忙しく過ごしているのを気にかけていただき、顔を合わせる度にいつも温かい励ましの声をかけていただいた。先生方の勉学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。杉山裕俊先生と長尾隆寛先生は、筆者に勉強の方法から大学院の生活まですべてを教えて下さった敬愛する先輩である。お二人の背中をみながら過ごした大学院時代は、とても楽しい思い出として心に残っている。また、両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。先生方には大変感謝している。

校正作業では後藤史孝氏、勝崎裕之氏、前島信也氏、春本龍彬氏、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かかわらず、筆者の自坊まで出向いて作業に没頭してくれた。皆さまのお力添えがなければ本論は完成していなかった。心より感謝申し上げます。

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。本当に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、筆者のわがままを受け入れて、環境を整えながら支えてくれた家族に心より感謝の意を表したい。そしてもう一人、近いうちに新しい家族となる伴侶に感謝する。本論執筆中は迷惑をかけて怒られてばかりであったが、一緒に生活を過ごすなかで自身も勉学に励みながら、本当によく支えてくれた。ありがとう。

甚だ微力ではあるが、これから少しずつ皆さまに恩返しをしていくことがいまの目標である。

合掌

平成二十八年（二〇一六） 十月

安孫子稔章

3 Influences by Genshin found at understanding of greeting and redeeming by Amitabha Buddha:	
Unconscious quotation · · · · ·	200
4 Influences by Genshin found in <i>Ojo Jodo Yojin</i> ; Conscious quotation · · · · ·	202
Conclusion of Chapter 4 · · · · ·	205
Conclusion · · · · ·	211
Bibliography	
Afterword	
Contents (in English)	

Section 3 Reading for Amitabha Sutra	134
Section 4 Structure of the theory about the prayer to Amitabha Buddha stated in <i>Gyakushu Seppo</i>	137
1 Preceding studies of eight sentences stated at ending of 2 nd seven days in <i>Gyakushu Seppo</i>	137
2 Relationship between the theory about the prayer to Amitabha Buddha stated in <i>Gyakushu Seppo</i> and the proof the prayer from selected eight sentences	138
Section 5 Structure of explanation for the prayer to Amitabha Buddha in <i>Gyakushu Seppo</i>	143
1 1 st and 2 nd seven days; Outline	143
2 3 rd and 4 th seven days; Supplement	146
3 5 th and 6 th seven days; Practice	148
Conclusion of Chapter 3	151
Chapter 4 Other points of note stated in <i>Gyakushu Seppo</i>	159
Section 1 Definition of the Jodo sect	159
1 definition of the Jodo sect stated in <i>Gyakushu Seppo</i>	160
2 The deal about other sect and conduct	166
Section 2 The theory that Amitabha Buddha will be Nirvana	169
1 Understanding by Eon and Doshaku	169
2 Stated in <i>Gyakushu Seppo</i>	171
3 Stated in <i>Senchakushu</i>	174
Section 3 Stories in biography	176
Section 4 Genshin influences <i>Gyakushu Seppo</i>	192
1 Preceding studies of influences by Genshin found in <i>Gyakushu Seppo</i>	192
2 Quotation from Genshin's words found in <i>Gyakushu Seppo</i>	193

1	About the twelve kinds of light	71
2	Relationship between the ordinary light and the daemonic light to Shoyakumon	73
3	Reading for Shoyakumon of other masters in the Jodo sect	77
4	Relationship between the name, the light, and the life of the Amitabha Buddha	79
Section 4	Name of Amitabha Buddha	81
1	Preceding studies of understanding for the theory about the name by Honen	82
2	Understanding of the theory about the name by Eikan	83
3	The theory about the name stated in <i>Gyakushu Seppo</i>	84
Section 5	Amitabha Buddha's Pure Land	85
1	Preceding studies of understanding for the Pure Land by Honen	85
2	Explanation for the Pure Land stated in <i>Sanbukyoshaku</i>	86
3	Explanation for the Pure Land stated in <i>Gyakushu Seppo</i>	88
	Conclusion of Chapter 2	96
Chapter 3	Admirations for the <i>kudoku</i> of the sutras and the theory about the prayer to Amitabha Buddha in <i>Gyakushu Seppo</i>	105
Section 1	Difference between each seven days about reading for Infinite Life Sutra	106
1	The Original Vow of Amitabha Buddha	106
2	Three Stages in people	113
3	Ending of the sutra	117
Section 2	Difference between each seven days about reading for Amitayurdhyana Sutra	122
1	Three classes of good conduct	122
2	Prayer to Amitabha Buddha	131

3 Plan of this study	12
4 Outline	13
Chapter 1 The birth and descend of <i>Gyakushu Seppo</i>	22
Section 1 The rites and discourse in the Gyakushu	22
1 Preceding studies of the rites in the Gyakushu	23
2 Examples of Middle Gyakushus that remain in source books	24
3 The meaning of discourse by Honen in the Gyakushu	28
Section 2 Different books of <i>Gyakushu Seppo</i>	29
1 About the Collection of Honen's words	30
2 Preceding studies of different books of <i>Gyakushu Seppo</i>	33
3 Comparison different books of <i>Gyakushu Seppo</i>	34
4 The process of descend of <i>Gyakushu Seppo</i>	45
Conclusion of Chapter 1	48
Chapter 2 Admirations for the kudoku of the Amitabha Buddha in <i>Gyakushu Seppo</i>	55
Section 1 What is the admirations for the <i>kudoku</i> ?	55
1 The meaning of the <i>kudoku</i>	56
2 The <i>kudoku</i> used in <i>Gyakushu Seppo</i>	59
Section 2 Theory of the Amitabha Buddha's body	61
1 The theory about true and false bodies of the Buddha stated in 1 st seven days	61
2 The theory about same three bodies and the different three bodies of Buddha	64
3 The theory about three bodies of Buddha stated in 4 th seven days	67
Section 3 Light of Amitabha Buddha	70

A Study of *Gyakushu Seppo*

BY

NENSHO ABIKO

Contents

Explanatory Notes	i
Contents (in Japanese)	ii
Introduction	1
1 The purpose of this study	1
2 Review of studies	1
① Studies of birth of <i>Gyakushu Seppo</i>	2
② Studies of different books of <i>Gyakushu Seppo</i>	6
③ Dogmatic studies of <i>Gyakushu seppo</i>	7
④ Comparative studies of <i>Gyakushu seppo</i> with <i>Senchakushu</i>	10