

良忠上人撰『決答授手印疑問抄』をめぐる一考察

林 田 康 順

一、はじめに

本稿は、筆者がこれまで述べてきた初重『往生記』・二重『授手印』・三重『領解抄』についての拙論を受け、浄土宗の五重相伝の四重伝書に据えられた良忠上人（以下、祖師の尊称を略す）撰『決答授手印疑問抄』（以下、『決答抄』と記す）の理解において留意すべき点について言及するものである。とはいえ『決答抄』は、『往生記』や『領解抄』のおよそ十倍、『授手印』のおよそ三倍と大部であるため、その全体を等しく概観することはなしえない。そこで『決答抄』撰述の縁起が記される序文と『授手印』題号や序文についての問答を取り上げ、良忠による本書撰述の意図に注目したい。また、その勸誠において中心となる二河白道の譬喩を取り上げ、その教学的意義を考察し、浄土宗義理解の基本について言及したい。

二、『決答授手印疑問抄』撰述の意図

康元二（二二五七）年、良忠五十九歳の時、およそ一カ月に及ぶ在阿との問答を記したのが本書であり、その序文に自身による述作の縁起が述べられている。この縁起は四重勸誠において詳細に語られる内容であり、本書理解の上でも必要不可欠であることから、その一部を引用しつつ、若干の解説を試みて良忠の思いを確認したい。まず、在阿を通じた道遍による次の一節である。

三心念仏の義、曲しく訓化を蒙ること、歲月すでに久し。然るに（法然）上人鶴林の後、年来浄土の学者に遇うといえども、その詞は一字も先聞に似ず。所謂、昔、宇都宮の禪門に誘引せられて、一日、善恵上人の三心の義を聞くに、一字一言も相伝の義に非ず（中略）また長樂寺の律師、四十八日の別時を修して、十六段の奥旨を講ず。すなわち愚身を以てその証誠と為す。然れどもしかも、上人の意に非ざるが故に、証誠すること能わず。（『浄土宗聖典』五・二九三）

このように道遍は、法然から学んだ「三心（具足の本願）念仏の義」に対し、自称浄土教者によるさまざまな説示は似て

も似つかないもので、証空の説く三心理解や隆寛による『選択集』講説も例外ではないと指摘している。また良忠は、師聖光の言葉を次のように伝えている。

（聖光）上人、善導寺の塔に在して、聖護房を遣わして、愚昧を召して、付属して云く、「我が義、汝に付す。汝、来世に伝うべし。故上人の門徒の中に愚人多く、上人の御義を贗す。予が門人もまた爾るべし。学生に非ざるよりは、師の説を伝え難き故なり」と。その外、諸人に向かうごとに、愚昧を指して、人に示して云く、「弁阿亡じての後は、法門の事は然阿に問わるべし。然阿はこれ、弁阿がこれ盛年に成れるなり」と。『同前』五・二九六

聖光は、法然・聖光門下の多くが自身の独善的理解で念仏法門を解釈してしまふざらうがあることを危惧されていた。すなわち、聖光の眼には、聖道浄土二門判を踏まえ、法然による偏依善導一師の真意を熟知した上で、指方立相・西方十万億仏土の極楽浄土への往生乃至俱会一処とそこでの成仏、五劫思惟・長載永劫・本願成就・十劫正覚の阿弥陀仏、選択本願・三仏同心の称名念仏を所求・所帰・去行に据えた宗義の体系を誤りなく相承している者があまりにも少ないと映ったのであろう。

こうした聖光の見解は、既に拙稿において言及した『授手印』における聖光の姿勢からもうかがえる。すなわち『同』「序文」において「（法然）上人往生の後には、その義を水火に諍い、その論を蘭菊に致して、還って念仏の行を失って、

空しく浄土の業を廃す（中略）徒らに称名の行を失すること
を悩ぎ、空しく正行の勤めを廃しぬることを悲しんで、かつ
うは然師報恩の為、念仏興隆の為に、弟子が昔の間に任せ、
沙門が相伝に依つて、これを録して、留めて向後に贈る」（『同
前』五・二三四）と述べ、宗相門下における念仏相統を軽視す
る異義の興盛を悲しみ、また『同』「裏書」においては「近代
の人人、学文を先と為して、その称名をば物の員にせず。こ
れすなわち邪義なり。邪執なり。無道心の人なり。無後世心
なり（中略）已上の三義、これ邪義なり。必ず必ず全く、こ
れ法然の義には非ず。梵釈四王を以て証と仰ぎ奉る。三義と
もに学文を為さざるの無智の僧達の愚案なり。憍慢憍慢なり。
善導の御釈に相応せざるの義なり。心有る人、能く能く善導
の御釈を見て思うべし。今現文の義を捨て無文の義を出せり。
すでに現文に違し、また古の行にも背く有り」（『同前』五・二
四六）と述べ、一念義・西山義・寂光土往生義の三義に対し、
念仏相統を軽んじる「邪義・邪執」であると強く戒めている。
だからこそ聖光は、法然の遺文にも見出せない「宗義・行相」
という区分をあえて創設し、念仏相統の重要性を強く主張し
たのである。

さて、『決答抄』序文にあるように、こうした聖光の姿勢
を良忠が継承しているの言うまでもなく、聖光・良忠両上
人と証空等の間には、深い溝が横たわっていたのである。そ

れは『授手印』題号や序文についての良忠の回答にも伺える。まず、前者において良忠は師聖光の次の言葉を示している。

（法然）上人御往生の後、一念義と云う事、繁昌せしより已来、小坂の弘願義、世に興るに至って、人、皆、先師の御遺誠に背き、多くは念仏の行を廃す。然るに弁阿、先師の御教訓を守って、毎日六萬遍、畢命を期と為す。（『同前』五・二九七）

ここで聖光は、一念義や弘願義が法然の遺誠に背いていることをいたく哀しまれている。また後者においても、これとほぼ同趣旨の次のような回答がなされる。

一念義・弘願義を立てる輩、数遍を廃す。この義を痛んで『授手印』を作るなりと申され候う。次に相伝の条は、「近代興盛の義、ともに全く先師の御義には非ず。而るに相伝と号する事は、一向虚言なり」と先師は申され候うなり。（『同前』五・二九九）

ここでも良忠は、師の言説を依りどころとして、一念義や弘願義の教えに対し念仏を廃する教えであると主張している。

とりわけ、先述した『決答抄』序文の中にある「善恵上人の三心の義」といった端的な表現によっても明らかのように、三心理解の根本的な相違が聖光・良忠と証空等を隔てる決定的な要因となっているのは明らかである。この点については、既に拙稿において詳述したが、その概要は次の通りである。すなわち、『領解抄』において良忠が、師聖光による三心の四句分別の姿勢を継承し、十六種に及ぶ詳細かつ綿密な三心の

四句分別を説示された意図は、本覚思想に立脚して法然の教えを曲解し、その必然的な結果として三心を発す主体を仏の側に求めようとした門下の異義に対し、三心はどこまでも衆生の側（機辺）が発し具えるべき心であって、仏の側（仏辺）にそれを求めるべきものではないことを明かさんがためであり、こうした良忠の姿勢は、善導・法然・聖光の三心理解の基本を忠実に継承している、というものである。ちなみに、『決答抄』において、もつとも問答数が多く、紙面を割いているのが他ならぬ三心を取り上げた箇所であり、そこに説かれる良忠の姿勢もまた『領解抄』の姿勢を忠実に踏襲している。こうした事実は、法然の他の門弟と接触した在阿がもつとも疑問を抱いた点が三心の異解であり、良忠がもつとも意を注がねばならなかった点もやはり三心の正しい弘伝であったことを物語っている。

以上、良忠による『決答抄』撰述の意図は、念仏相統を軽視する法然門下の異義・異説に対し、宗祖法然・師聖光と相伝した念仏のみ教えを誤りなく後世の者に伝えなければならぬという使命感からであったのである。

三、二河白道の譬喩について

『決答抄』は、自序に続けて『授手印』の題号と序文についての各一問答が配される。さらに『授手印』本文に対する

宗義と行相への「決答」と、奥図・聖光行状についての各一問答が施された後、流通の心得である自跋をもつて一部を終える。これら全八十二問答から構成されている『決答抄』だが、先述したように第二十一問答から第七十五問答までが三心をめぐる問答であり、問答数のおよそ七割を占め、いかに三心理解の正確さが求められていたかを知ることができる。この中、その勸誡において必ず取り上げられるのが、次の第四十四問答である。

問う、何が故に三心具足せる上に、現世の貪欲は強盛に起り、後世の心行はなお弱く、覚えるや。答う、貪瞋は無始串習の法なり。故に強し。願生は今生に始めて励む心なり。故に弱きなり。他力本願はこの時に当たつて、利益を施すなり。二河の釈に吉吉見合わすべきなり。（『同前』五・三四六）

ここで在阿は、たとえ三心を具足しても、現世に執着する貪欲の心が次から次へと沸き起こるのに対し、浄土往生を願う心が弱々しいのは何故だろうか、と問いを投げかけている。それに対して良忠は、貪欲や瞋恚の心ははるか無始の彼方から果てしなく蓄積され続けてきたものであるから強固なのに対し、浄土往生を願う心は今生においてはじめて発した心に過ぎないので、はなはだ脆弱なものである。しかし、阿弥陀仏の他力本願の働きは、たとえそのように微弱なものでも、衆生の願往生心の発露を決して見逃さず、この時とばかりに

衆生救済の働きを施される。そうしたありさまは、二河白道の譬喩に見事に表現されており、それをよくご覧になり、その状況と重ね合わせてみなさい、と回答している。

この問答を依拠として、四重の勸誡は善導『観経疏』「散善義」にある二河白道の譬喩の解説に入る。この譬喩は、無始以来の煩惱多き私たち凡夫のありのままの姿と浄土往生を願う念仏行者が具えるべき信の姿を見事に表現したものである。さて、この二河白道の譬喩を通じて、真つ先に思いを致すのは、そこで説かれる譬喩の多くが相対化されていることである。そのいくつかを指摘してみると次のようになるうか。

東岸に人の声あつて勧め遣る（釈迦の教法）…西岸の上に人有つて喚ぶ（弥陀の願意）

西岸（極楽）…東岸（娑婆）

白道四五寸（衆生の願往生心）微…水火の二河（衆生の貪瞋煩惱）強

人、道の上を行きて直に西に向かう（衆生の願往生の姿）…群賊等喚び回す（別解・別行・悪見人等による惑乱及び願往生心の退失）

群賊・悪獸（衆生の六根など）…人無き空迴の沢（悪友に随い、善知識に値わず）

水波（愛心）…火焰（瞋嫌）

（須臾に西岸に到れば、善友相い見えて喜ぶ）…二尊…往生人

(人無き空廻の沢↓) 悪友…善知識

(水火の二河↓) 衆生の貪愛(水)…衆生の瞋憎(火)

(水波、常に道を湿す↓) 愛心…善心

(火焰、常に道を焼く↓) 瞋嫌…法財

このように二河白道の譬喩は、多くの相対概念が散りばめられている。無論、今さらこうした事実を指摘するまでもなかるうが、あえて取り上げた意図は次の点にある。つまり、法然以前と以後とを問わず、「こうした相対概念を立てる教えは究極の教えではない、レベルが低い」とする非難が後を絶たないからであり、あるうことか、聖道門によるこうした物言いに對し、深く吟味もせず、それに呑み込まれ、迎合してしまふ者が多いことを危惧するからである。すなわち、「浄土三部經」に説かれる酬因感果の阿弥陀仏や有相莊嚴の極樂浄土をその教学中に取り込んで、絶対的の一元論(不二絶対)のもとで唯心浄土・自性弥陀・心仏衆生三法無差別などといった用語によつてその本質を曲解したあげく、そうしたありようこそ究極の姿であり、本質であると強弁する始末となるのである。

しかし、善導・法然の教学体系が、そうした絶対的の一元論をそれこそ絶対的な基盤とはせず、それと対局にある相対的の二元論(而二相對)の視点に立っていることは明白である。つまり、偏依善導一師を旗印にして法然が開宗された浄土宗は、

良忠上人撰『決答授手印疑問抄』をめぐる一考察(林田)

仏と凡夫、極樂浄土と娑婆世界などを、ことごとく對極に据えた教えなのである。そして、法然の教えが、絶対的の救い主である阿弥陀仏と究極の救いの場としての西方極樂浄土とを説く相対的の二元論の視点に立っていたからこそ、結果として、当時の仏教界の支配的常識であつた差別的機根觀と差別的の世界觀を打破することができたとも言えるのである。法然の教えが、自力の仏教から他力の仏教へ、智慧の仏教から慈悲の仏教へ、悟りの仏教から救いの仏教へと、その常識を一八〇度転換されたと言われる所以は正にここにある。

とはいえ、こうした法然の教説を曲解し、絶対的の一元論を是とする本覺思想に再び還歸した法然門下が多くいたのも事実である。本覺思想に翻弄された法然門下の主張は「念仏を相續する教えは、阿弥陀仏の本願力を疑っているものである」という選択本願念仏の誤った受け止め方に端を発する。必然的にその流れは行の輕視・信の強調という果てしなき螺旋の渦に巻き込まれ、いつしか行を修める主体ばかりか、信を発す主体までも見失うこととなる。その結果、三心を発す主体を凡夫の側から阿弥陀仏の側へと委ねざるを得ない理論を提唱せざるを得なくなり、最終的に娑婆と浄土、仏と凡夫との隔絶という法然が主唱した相対的の二元論の世界觀をも放棄することとなる。こうした経緯を経て成立した彼らの主張は、詰まるところ、煩惱即菩提・生死即涅槃・娑婆即浄土・絶対

他力即絶対自力・念仏即一切行、あるいは、唯心浄土・自性弥陀といった方向性に還帰せざるを得ない。

しかし、既に法然は凡夫が発す信の境界について周知し、いくつかのご法語を通じてその周辺の消息を明らかにされている。

ただしこの三心の中に、至誠心をやうやうにこころえて、ことにまことをいたすことを、かたく申しなすともがらも待るにや。しからば弥陀の本願の本意にもたがひて、信心はかけぬるにてあるべきなり。いかに信力をいたすといふとも、かかる造悪の凡夫の身の信力にて、ねがひを成就せむほどの信力は、いかでか待るべき。ただ一向に往生を決定せむればこそ、本願の不思議にては待けれ。さやうに信力もふかく、よからむ人のためには、かかるあながちに不思議の本願おこしたまふべきにあらず、この道理おぼ存じながら、まことしく専修念仏の一行にいる人いみじくありがたきなり。（『昭法全』四〇九頁）

このように法然は、至誠心を発す主体を阿弥陀仏の側へ委ねかねない見解を強く戒め、たとえ私たち凡夫がどれほどに信心の力を注ぐとしても、凡夫の信心に往生という願いを叶わせるほどの力がどうしてあるものか、自ら往生を遂げるほど信心の力が強い者のために阿弥陀仏は本願を誓われたわけではない、と述べられている。こうしたご法語からも、凡夫の信力の強弱や堪不によって浄土往生が叶うものではない

ことは明らかであり、凡夫救済の根拠は阿弥陀仏のみ名を称える選択本願念仏行にのみあることが分かる。法然は次のようにも述べられる。

問ふて曰く、臨終の一念は百年の業にすぐれたりと申すは、平生の念仏の中に、臨終の一念ほどの念仏をば申しいたし候まじく候やらん。答ふ、三心具足の念仏はおなじ事なり。（『同前』六四〇頁）

法然は、臨終行儀に偏重した当時の風潮を戒めつつ、尋常の念仏と臨終の念仏とに質的な相違のないことを指摘されている。無論、ともすると現代においても、私たち凡夫は、その分際もわきまえず、最期臨終における状況を鑑み、その際の切迫した心境で称える念仏を、日常の心境で称える念仏よりも功德があるものと考えがちである。しかし、こうした思い違いも、突き詰めて考えれば、凡夫の信の力が、本願念仏、もしくは、浄土往生の何らかの助けになるのではないかという驕りから生じた異解に他ならない。このように凡夫の機根の相違に基づく信の強弱・堪不など、阿弥陀仏の視点に立てば取るに足らないものであることを私たちは失念してはならない。凡夫の側からのアプローチである機辺と仏の側からのアプローチである仏辺とを決して混同してはいけないのである。善導・法然・聖光・良忠という二祖三代の伝統をいただく浄土宗義の基底に、以上のような、あくまでも絶対的救済者である阿弥陀仏が発された本願念仏（仏辺）とどこまでも

煩惱具足の凡夫が発し具えるべき三心（機辺）との峻別が貫かれていたことを私たちは肝に銘じておかねばならないのであり、二河白道の譬喩はそうした意趣を見事に表現した教えなのである。

四、おわりに

最後に本書最終問答である第八十二問答の良忠による回答を提示して閑筆したい。

長時の御勤めは、生年三十六の夏より、七十七の春に至るまで、時剋一分も違えず六時の礼讃と六巻の『阿弥陀経』とを、御勤め候いき。御念仏は毎日に六萬返なり。初夜の後、暫く打ち臥したまう。子の半ばに至って、驚いて中夜の行法を始められ候いし。後には御音ある念仏にて、後夜に継ぎ、後夜より夜の曙るまで、御念仏の声は、懈怠ある事は、少しも見えず候いき。晨朝と日中と日没との礼讃は、御堂にて候いき。夜の中に大略六萬返は、御勤め候いし様なり。「御念仏の中に時時、助けたまえ阿弥陀仏と雑じえ言う」と仰せられ候う。如法、勇猛に見えたまい候いき。八句の老体、寒熱の時に至っても、少しも怠らず御坐し候しなり。（『浄土宗聖典』五・三七二）

聖光による実に尊き念仏相続のありさまが語られている。良忠は、聖光のこうした日々の行実を目の当たりにされていた。無論聖光は、法然による日課六万遍のありさまを拝見さ

れていたからこそ、こうした念仏相続の生活となったことは言うまでもない。正に法然が述べられる「智者のふるまいをせずしてただ一向に念仏すべし」を具現化した日々の行実だったのである。最終問答においてこうした師の伝歴を子細に述べられた由縁が、生涯を通じて師が修め続けられた念仏相続を軽んじ、師が常に仰せられた「助けたまえ」との思いを基調とする三心の理解を曲解した輩に対する良忠の強い憤りからであつたのは明らかだろう。念仏相続を軽んずる輩に對して良忠が厳しい姿勢で対峙されたのは当然の帰結なのである。

以上、五重相伝の四重伝書に据えられた『決答抄』理解において留意すべき点として、良忠による『決答抄』撰述の意図、二河白道の譬喩を通じた浄土宗義理解の基本について言及してきた。大方の諸賢によるご叱正を仰ぐ次第である。（紙面の都合上、詳細な検討は別稿に譲り、末註は略す。）

（キーワード） 聖光、良忠、『授手印』、『領解抄』、『決答抄』、二

河白道

（大正大学専任講師・浄土宗総合研究所研究員）

ture of that work is its emphasis on living freely without attachment to the concept of enlightenment.

30. A “12 Division of Time” in Chan — Dunhuang document Pelliot chinois #3604

Szu-wei LU

This document is based on the division of time named “the twelve horary signs,” and elaborated in the twelve kinds of verses. The unknown author of this document states his thought and practices of Chan through these verses. This was formed under the influence of the Northern Chan School before the eighth century, characterized by Nembutsu (Buddha-Contemplation)-Chan syncretism.

31. The Problem of *An Account of the Coming East of Huineng's Dingxiang*

Young-sik JEONG

In this article, I have examined a Korean text *An Account of the Coming East of Huineng's Dingxiang* written by a Korean monk Kakhun (覺訓). It tells the story that a Silla monk Kim Deabi (金大悲) tried to cut the head off the corpse of Huineng, an episode mentioned in the *Jingde Chuandenglu* (1004). However, this document is based on two materials: the *Sanggaesa jingamsōnsa daegong tappi* 双溪寺真鑑禪師大空塔碑 and the *Samguk yusa* 三国遺事. Two problems are focused on here. First, a ‘Dingxiang’ portrait of a Chan master is equivalent to a ‘head’; second, the creation of the monk Kim Deabi 金大悲 just originated from a sentence that “there is a statue of Taebi 大悲 in Paengnyul (栢栗) Temple”.

32. The *Kettō Jushuin Gimonsō* (決答授手印疑問抄) of Ryōchu (良忠)

Kōjun HAYASHIDA

This paper is a study about the reason why Ryōchu (良忠) wrote the *Kettō*

Jushuin Gimonshō (決答授手印疑問抄). Hōnen, Shōkō (聖光), and subsequently Ryōchu, throughout their lives held a relative, not an absolute, standpoint. The typical explanation of this standpoint is just a metaphor of two rivers and a white path (*niga-byakudō* 二河白道), and we must try to understand the three thoughts (*sanjin* 三心) through this metaphor.

33. On the *Dacheng wuliangshou zhuangyan jing* 大乘無量壽莊嚴經 in Shōko's Works

Shōji GUNJIMA

The *Dacheng wuliangshou zhuangyan jing* 大乘無量壽莊嚴經 (*Zhuangyan jing* 莊嚴經) was translated in the Song period as another version of the *Wuliangshou jing* 無量壽經. No one has explained when this text was imported into Japan. Shōko noted in one of his works that he saw a copy of the *Zhuangyan jing* at the Munakata shrine. So we know that the *Zhuangyan jing* was imported before the Koryō printed version. Shōko quoted this text in his *Jōdoshū yōshu* (*Seijūyō*) and *Tetsu senchaku hongan nenbutushū* (*Tetsusenchaku*). Therefore, we know that Shōko made a careful reading of the *Zhuangyan jing* and tried to resolve the difficult points of the original text. Shōko's works, *Seijūyō* and *Tetsu senchaku*, that quoted the *Zhuangyan jing* were written in his later years. The most explicit details were expounded in the *Tetsu senchaku*. I believe Shōko's thought changed from the *Seijūyō* to the *Tetsu senchaku*.

34. Yūkai's View of *Bonnō-soku-bodai*

Mayuri RINZAN

In this article, I examine how Yūkai understood the concept of *bonnō-soku-bodai* (*kleśa* or afflictions are the same as *bodhi* or enlightenment). Yūkai (1345-1416) was a Muromachi era scholar-monk of the Shingon School. In his first work, the *Hōkyōshō*, he criticized the heretical Tachikawa Sect emphasizing their misunderstanding of *bonnō-soku-bodai*. In his treatise, the *bon-*