

『願生浄土義』に見る普寂の法然観

吉田 啓佑

第一章 緒論

普寂（宝永四年（一七〇七）—天明元年（一七八二））は、近世江戸中期の浄土律僧である。性相・華嚴に通じた学僧として知られ、主著である『顕揚正法復古集』（以下『復古集』と記す）（安永八年（一七七九）六月再治）では仏教統一論的立場から各宗の一致と独自の大乘仏説論を説き、村上専精『大乘仏説批判』をはじめ、仏教の近代化に大きな影響を与えたとされる。

一、普寂および『願生浄土義』について

普寂は、字を徳門といい、晩年には道光と号した。普寂に関する最も広汎な研究を行った西村玲は、普寂の自伝『摘空華』および鸞山『長泉普寂大和上行状記』に依りながら、普寂の生涯を修学期、遍歴修行期、講義著作期の三つに分けてまとめている。^①

普寂は、宝永四年（一七〇七）、伊勢国桑名郡の一向宗（現・真宗大谷派^②）源流寺に生れた。享保八年（一七二三）

から翌九年（一七二四）にかけて、十八、十九歳のときに、美濃称名寺の円澄から『浄土論註』『無量寿經』『阿弥陀經』の講義を受けた。その翌年、桑名天承寺の禎山禪師から『大乘起信論義記』『華嚴五教章』等の講義を受け学教を志し、この後京都・堺・浪花で諸師の講義を聴講した。

享保十二年（一七二七）の夏、普寂は河内法然寺で義雄と『俱舍論』を自学した。その年に病を起こし、伊勢に帰郷した。病になって以降「是に於てか、出離の道に於て大怖畏を起せり。日夕惘然として、忽然として自ら崇むる所の法義の、経論に牴牾することを遅慮す。千思万慮、心扉漸開し、自ら、従前安履する所の全く正法の藩籬の外なることを覚ゆ。」³と、一向宗の教えが経論に違ふことを考えるようになり、享保十九年（一七三四）二十八歳の時に、生寺を去った。ここまでが修学期にあたり、以後遍歴修行期に入る。

普寂は伊勢を出た後、諸国を歴遊して念仏・誦經・誦呪等の修行を行った。尾張の真言宗興正寺に滞在した折、浄土宗の捨世僧関通（元禄九年（一六九六）―明和七年（一七七〇））と出会い、この縁が後に浄土律僧となるきっかけとなった。関通の勧めによつて、普寂は元文元年（一七三六）に大巖寺の適誉良義から宗戒兩脈を受け、宣蓮杜明誉の号を授けられている。

元文四年（一七三九）三十三歳のとき、普寂は修行中に三つの疑問（須弥山説、大乘仏説、因果応報輪廻の意味）を生じた。これらの疑問は、約二年後、近江守山浄土寺の可吟庵にて一年半の間念仏・坐禪の修行を行った際に、覺り体験を得て解決されていったという。

諸寺を転々とし、極貧の中で修行生活を送っていた普寂は、延享三年（一七四六）の秋、四十歳のとき、浄土律僧湛慧（延宝三年（一六七五）―延享四年（一七四七））の招きで洛西の長時院に入る。翌年二月に湛慧は入寂するが、湛慧の計らいで同年六月に普寂は具足戒を受け、正式に律僧となった。普寂は以後長時院を取りまとめるよう

になり、宝暦元年（一七五一）には正式に住職となっている。

宝暦十三年（一七六三）、五十七歳で江戸目黒長泉院に招かれ住職に就いてからは、天明元年（一七八一）まで、増上寺や長泉院で華嚴・性相をはじめとする講義を行った（講義著作期）。講草の多くが学僧らの浄財によって開版されている。

天明元年、七十五歳の八月に、普寂は体調を崩して死期を覚り、九月十日からは飲食を断った。これ以後、浄土曼荼羅に向って念仏を行い、仏殿での勤行も欠かさなかったという。十月一日から七日間、普寂は仏殿で臨終行儀の念仏を行う。この後は仏殿に登れなくなつて念仏を称えるのみになり、十月十四日に入寂した。

普寂の生涯に渉る著作は四〇部一四三卷あるとされる。普寂の著作はそのほとんどが余乗に関するものであり、浄土教に関する専門書は『願生浄土義』のみである。著作における署名は常に「苾芻普寂」であり、番号や蓮社号を用いておらず、浄土宗への帰属意識は強くなかったとされる。

『願生浄土義』は、普寂が入寂する半月前の天明元年九月二十八日に刊行された。普寂は刊本に目を通して僧尾・堯雲の二弟子に弘通を托した。入寂前日の十月十三日、門弟らへの遺言の中で「願生浄土義に余の所懐を述ぶ。余の滅後、汝等須らく依行すべし。」⁴と述べて自らの遺誡としていことから、『願生浄土義』に普寂自身の信仰・実践の立場を示していると考えられる。

管見の限り、『願生浄土義』の諸本には三系統が存在する。第一は刊本の系統で、天明元年五月の奥書があり、同年の初版本のほか、明治二五年（一八九二）と同四四年（一九一一）の翻刻本がある。⁵第二は安永九年（一七八〇）十二月奥書の写本であり、佛教大学および大谷大学に所蔵されている。第三は安永七年（一七七八）十二月奥書の写本であり、佛教大学所蔵である。二系統の写本のうち、安永九年本は刊本とほとんど同じ内容を有し、一方の安

永七年本は、刊本や安永九年本との間で全体の構成が異なっており、草稿本にあたると推定される。以上より、『願生浄土義』は、安永七年十二月から同九年十二月に至る二年間に、著者である普寂自身によって刊行を意識した改編が行われたと考えられる。この期間は『復古集』の再治（安永八年六月）と重なることから、両書は共に普寂最晩年の思想を表す著作であるといえる。本稿では、主に明治四四年翻刻本『願生浄土義』を資料として用い、一部で安永七年写本を参照する。

二、普寂の浄土教思想に関する先行研究

ここで、普寂の浄土教思想に関する研究のうち、主たるものをまとめておく。

一、伊藤真徹（一九三六年^⑥、一九六四年^⑦）

普寂の浄土教思想の理解において、その基調となっているのは伊藤真徹の研究であろう。

伊藤は、一九三六年、普寂の性悪論と、それに対する浄土宗の学僧大我（宝永六年（一七〇九）—天明二年（一七八二））からの批判について論じている。その中で、大我が『統芝談』に、普寂の浄土宗への改宗の動機を次のように述べることが紹介されている。

一向宗はその風習として僻遠の地に生れし者は院家能家となること難し。然るに自身は北勢の出生なれば如何に学殖ありとも栄位を襲ふこと不可能なれば、他宗に転じて人に尊敬せられんとす、されど禪は速疾に禪師になること能はず、浄家に転じ檀林に入寺せんも学課九部に分れ、伝法亦年数の定めあるを以てその中途へ横入する事は許されざるを以て湛慧律師を誑惑して弟子比丘となり愚人に尊重せられんとせり^⑧。

また一九六四年には、近世の封建制度の下で起こった浄土宗信仰の革新派として捨世派と浄土律（興律派）の二派を挙げ、浄土律としては普寂による浄土宗学批判を取り上げている。大我による普寂批判を援用しながら『復古集』『願生浄土義』の所説について論じ、「普寂は善導の浄土法を僻解したものが法然であり、法然の精神を歪曲したものが、その後の列祖歴代の碩徳であると決断し、善導の解行の粹のみが唯一絶対であるとした」と結論づけている。

二、芹川博通（一九八四年）⁹⁾

芹川博通は、普寂の仏教研究が宗派的解釈にとらわれない通仏教の立場（仏教統一論的立場）から自由に展開されたものであるとし、村上专精の説に依って、普寂が正法教の復古主義者であることを述べている。その上で『願生浄土義』に基づいて普寂の浄土教思想を紹介し、普寂が浄土宗義を仏教統一論（あるいは通仏教）の立場から位置付けているとして、その思想に近代仏教学の萌芽を認めている。

三、西村玲（二〇〇八年）¹⁰⁾

西村玲は、著書『近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践——』において、近世仏教を宗教思想史の観点から捉えなおすことで、辻善之助らによる近世仏教堕落史観からの脱却を図っている。その中で近代につながる仏教の思想的水脈の一つとして普寂を取り上げ、普寂に関する基礎的な各宗学研究と全体的な思想史研究の統合止揚を目指している。

西村は伊藤真徹による普寂批判について、普寂はインドと唐以前の中国仏教だけを認めるからある程度妥当であると認め、普寂は法然を末世に応じた布教者としては認めるが、自分の人生の模範とは考えていないとしている。

西村は、普寂の思想における浄土の意義について次のように考察している。普寂は釈尊の正法復古として小乗戒（律）の実践を説いたが、現実の社会状況の中で小乗戒を自他ともに第一の基準として実践することは不可能であった。この世での修行の限界に直面した普寂は、さらなる修業の場として不退の浄土を目指した。

また西村は、普寂にとつての念仏は三昧すなわち瞑想であつたとし、普寂は念仏を瞑想とする立場から法然を理解したとしている。

大南龍昇（二〇一五年）^①

大南龍昇は、浄土宗近代史研究において、仏教の近代化に影響した重要人物として普寂を取り上げ、西村の研究および普寂の行跡・思想を紹介している。普寂は『願生浄土義』諸門分別、第七聖浄分別章において『十住毘婆沙論』易行品の所説を用いながら自らの浄土思想を述べるが、そこに仏の本願力や易行の語は見られないと指摘している。

以上を総合すると、普寂はその自由討究の姿勢が近代仏教の先駆けとして評価される一方で、法然の教義に対しては批判的あるいは消極的な態度をとつたとする流れが現代まで続いている。

ここで一つの疑問が生じる。前節で述べたように、普寂が生寺を出た動機は一向宗の教えに対する疑義であり、普寂は経済的安定を捨てて苦しい生活の中で遍歴修行を行うことを厭わなかった。そのような普寂が、善導の教えを正しく理解していないと見る法然の門流に進んで加わるとは考えにくい。普寂は浄土律僧となつて、結果的に経済的安定や一定の社会的地位を得ることになつたが、自伝を見る限りそこには偶然的要素が大きく、大我のいうように名利が目的で浄土宗に転入したとは思えない。それでは転入に際し、普寂にとつて、法然の思想あるいは鎮西

派の教義に何かしら賛同できるものがあつたと考えるのが自然ではなからうか。

そこで本稿では、普寂の浄土教思想、特に善導・法然等の祖師をどのように観たのかについて、主に『願生浄土義』の記述に依つて再検討を加えることとした。

第二章 普寂の浄土教祖師観

一、伊藤真徹の論拠

前述の伊藤一九六四年の論文において、普寂が「法然は善導の浄土法の僻解者であり、以後の浄土宗列祖は法然の精神を歪曲したもの」と観たとされている論拠は、概ね次の五点にまとめられる。

①『復古集』各論第六章浄土宗、第五節往生の行因、第二項弥陀浄土の行因に「寂曰く、散善義の文、旨幽深なり。二河白道の譬、妙且つ至れり。後代僻解する者蓋し多し。豈に歉然たらざるべけんや。」⁽¹³⁾とあり、普寂は善導一師のみに依り、善導以後の一切諸師の説を排除しようとした。

②『復古集』同項に「寂竊かに謂らく、導和尚、其の解行の粹なるは、固より論無き所なり。其の浄土の法に於て、自行の微困なる、化他の懇惻なる、蓋し古今一人なるのみ。憾むところは、後代に此の師の言句を僻執する者は猶ほ牛毛の如くにして、此の師の実義に投契する者は鱗角よりも希なり。然るに末運の使しむる所なりと雖も、慨然たらざるを得ざるなり。」⁽¹⁴⁾とあり、後代の人師の所解を排撃している。

③『復古集』同項において普寂は起行について基本的に、『往生論』所説の五念門、『観経疏』散善義所説の五種正行に依準している。しかしまた、『往生礼讃』が五念門を起行とし、『往生論』が奢摩他毘鉢舍那を正行とし、「散善義」

が称名を正定業とし、『往生礼讃』が『文殊般若経』の一行三昧を引き、『観念法門』が観仏三昧・念仏三昧を明すことを挙げて、これらはすべてみな願生浄土の要行であるとしている。これは法然が『選択集』第二章の私釈段に「弥須捨^レ雜修^レ專、豈捨^三百即百生專修正行^一、而堅執^三千中無^一雜修雜行^一乎⁽¹⁵⁾」と述べて、散善義所説の正定業たる称名を相續することを專修とした意趣に反する。

④『願生浄土義』安心起行作業、第二起行章の所説を論拠とする。

五種正行を立給ふ所詮は、心を一境に注めて雜慮を制止し、速に往業成弁し三昧発得せしむるの秘術なり、この旨によらずして專修を立るは、全く仏祖の正旨にあらず、……專修の要旨は、心を一処に制し、雜慮を鎮遏するにあり、其所制伏の中に染浄あり軽重あり、染法の浄業を障るは毒の業を妨る如く重く、浄法の浄業を障るは業の業を妨る如く輕し、染の中に軽重あり、中に於て惡業最大なり、最も先に防ぐべし、煩惱は其次なり、妄念雜慮は最輕なり、この三障不障の分齊は、次下三章に明すが如し、世に專修の法門を引て情見に殉ふものありて、うた、藥説を生じ、祖師の正意たる專修の実義は、殆んど隱晦せんとす、いはゆる情見とは情謂を以て念仏一法を執相堅着し、たゞ余法余行を嫌忌し、最も專念を障る重煩惱妄念も全く遮妨する心なく、世の五欲恩愛名利等に心を委ぬ、たとひ念仏すれども世念心の主となるゆへ、これ不至心虚仮心所起の業にて、厭欣三心みな真ならざるゆへ、全く專修の実義なし、これはこれ祖師の建立し給ふ專修とはその旨天淵なり⁽¹⁶⁾

普寂は、專修の法門を自己の情見に殉死させて祖師の正意を隱蔽しようとする有様が、浄土宗の宗義史の事実であるとし、善導以後の諸師が自己の情見によって行う念仏は、祖師すなわち善導の建立する念仏とは大いに異なる⁽¹⁷⁾と断定した。

⑤『復古集』同章第六節判教立宗、第二項立宗に、「古師並に本宗に依て浄土の法を修せるも、別に宗を立てず。

吉水に至て一宗を別立せること、上に已に述ぶるが如し。然るに立と不立とは各道理あり。」と標題して、中国の浄土教諸師は、その宗致においては聖道・浄土で同一であったために、一宗を別立する必要が無かったとしている。一方法然の浄土開宗について普寂は「吉水の此の宗を別立せる所以は、蓋し斯れ濁世最難化の衆生を、摂化するの秘術なるのみ。」と判定し、これについて「後学深く祖師を崇め、祖意に氷炭する者、蓋し多し、察すべし。」と述べ、法然以後の大師は祖意の把握に欠けるところがあつて、いたずらに祖師の言句に僻執し、精神の根元を歪曲転訛させたものとした。

以上の論点について、次節以後では普寂が法然の浄土教をどのように捉えたのか検討していく。

二、法然は善導浄土教の僻解者か

論拠①は、善導『観経疏』散善義、三心釈中の回向発願心釈に出る二河白道喩の解釈に関するものである。散善義では合喩として、四五寸の白道は「衆生貪瞋煩惱中能生清淨願往生心^一也」、水火の二河は「衆生貪愛如水瞋憎如火也」、水が道を湿^{うる}すことは「愛心常起能染汚善心^二也」、火が道を焼くことは「瞋嫌之心能燒功德之法財^三也」、西岸に到ることは「不顧水火二河念念無遺棄彼願力之道捨命已後得生彼国^四」、群賊等は「衆生六根六識六塵五陰四大」あるいは「別解別行惡見人等」の喩えであること等が明されている。¹⁸⁾

普寂は、『復古集』にこの比喩についての具体的な解釈を述べないが、『願生浄土義』安心起業作業、第三作業章に自らの解釈を述べている。

二河白道の譬の中、四五寸の白道即ちこの清淨心無間斷なり、南北の水火二河はこれ煩惱の種子に喩へ、ある

時来て道を潤し道を焼は、現行の惑に況す、ある時細惑現行し淨念を妨ぐれども、念時日を隔てずこれを懺除するゆへ、願生の心間斷なく、淨心相續なを白道の西岸に通徹するが如し、然ば穢念妄想はこれ淨念を奪ひ淨業を間隔する怨賊なり、今即ち弥陀一法金剛王宝剣を提て、かの怨賊を遮遣するがこの四修なり¹⁹⁾

ここで普寂は、白道が（煩惱のない）清淨な心であることを強調し、現に起こる貪瞋の煩惱は隨犯隨懺して除くことを説いている。さらに、群賊（怨賊）の合喩「衆生の六根・六識・六塵・五陰・四大」を「穢念妄想」と読み替え、これを遮り追いやるのが四修の行法であるとの解釈を加えている。『復古集』にいう「後代の僻解者」とは、このような普寂の解釈や善導の合喩に反するものであると考えられる。

また、『願生淨土義』同章では続けて、無余修とは余行余善は尊重しつつも、三昧現前のために雑え修さないことであつて、阿弥陀一仏に執着させるために説かれてゐるわけではないことが述べられている。

清淨品法余行余善は、深く尊重愛樂すれども、今は且く專修一心を成ぜんがため、まじへ修せざること、上に述るがごとし、祖師¹⁰⁾この四修を判し給ふ所詮、またこれ淨業者をして三業四儀淨念相續し、速に往業成弁し、疾く三昧現前せしむるの方法のみ、偏に弥陀一仏を執相堅着せしめんとにはあらず²⁰⁾

ここで、傍線部Cに上述とされているのは、作業章前半に解説されている善導『往生礼讃』所説の四修のことであるから、傍線部Dの祖師とはその四修を判釈した法然のことである。

法然は、『選択集』第八章²¹⁾および「要義問答」²²⁾に二河白道喩を含む散善義の三心釈を引用しているが、特段に独自の解釈は述べておらず、『選択集』第八章私釈段には「回向発願心之義不可^レ俟^レ別釈」と述べて、回向発願心については善導の釈義のみに依ることを示している。以上より、論拠①傍線部Aにいう「後代の僻解者」に法然が含まれるとは考えにくい。²³⁾

論拠②において、普寂は善導の解行を讃歎し、善導の言句にとらわれて偏った理解をなす者は大勢いるが、その真の意義に符合する者は極めて希であることを嘆いている。ここで「麟角よりも希」との表現が使われているが、これは「全くいない」という意味ではなく、必ずしも法然を「善導の言句を僻執する者」としたとはいえない。

論拠③は、普寂が称名以外の諸行を往生行として認めるのは、諸行往生を「千中無一」として否定する法然の意趣に相反する、という趣旨である。

法然における諸行往生の可否については法然門下でも解釈が分かれており、現代に至るまで議論が続く微妙な問題である。『選択集』においては諸行往生を否定しない文言が多く見られることから、法然は諸行往生を肯定している²⁵と解釈することも可能である。また二〇一二年に本庄良文は、「法然は諸行往生の可能性を理論的に完全否定したわけではない」との立場から『選択集』第二章における「千中無一」説の会通が可能であることを示している²⁶。以上は近年の文献学的研究の成果であるが、宗学の枠にとられず自由な討究を行った普寂が類似の見解に達していたとしても不思議ではない。そもそも鎮西派においては、聖光『末代念仏授手印』に「諸行往生称名勝」といい、諸行往生を肯定しつつ称名の一行を選び取る立場がとられている。

したがって、普寂が諸行を往生行として認めるからといって、それが法然の意趣に反するという自覚があったとは限らない。

論拠④では、祖師が立てた専修正行は妄念雜慮を制伏する方法であることが説かれ、悪業・煩惱・妄念雜慮が往生の障りとなるか否かについては次下三章、すなわち諸門分別、第二罪惡障不障章、第三煩惱障不障章、第四妄念障不障章で明かすことが述べられている。

第二罪惡障不障章では、本願のみに執着して罪障を怖れない「罪惡無過」の見解を厳しく非難し、「吉水上人云く、

兎にも角にも悪を忍びて、念仏の功をつむべきなり又云く、小罪をも犯さざれと、又法語の中、切に罪惡無過の僻見を誡め呵し給ふ文頗る多し、みるべし」と、『十二箇条問答』⁽²⁷⁾や『一紙小消息』⁽²⁸⁾等法然の法語に言及している。

第三煩惱障不障章では、次のように『和語灯録』「七箇条の起請文」を引用し、念仏を心の主、煩惱を心の客とすべきことを述べ、煩惱も無いに越したことはないとしている。

語灯に云く、われらが、生死輪廻のふるまひは、たゞ貪瞋痴の煩惱の絆に由てなり、貪瞋痴起らばなを惡趣へ行くべきまよひのおこりたるぞと、こゝろえてこれをとゞむべきなり、いまだ煩惱具足のわれらなれば、かくは心得たれども、常に煩惱は起るなり、起れども煩惱は心の客人とし、念仏を心の主としつれば、あながちに往生をばさへぬなり、煩惱を心の主とし、念仏を心の客人とすることは、雜毒虚仮の善にて往生に嫌はるゝなり、詮する所、前念後念の間には、煩惱をまじゆとも、かまへて南無阿弥陀仏の六字の中には、貪等の煩惱を起すまじきなり⁽³⁰⁾

また、同じく「七箇条の起請文」を引いて、善導・法然が同じく煩惱が雜起するのを虚仮心としたと主張している。又語灯に云く、真実といふは、諸の虚仮心なきをいふなり、虚仮といふは、貪瞋痴の煩惱を起して、正念を失ふを虚仮心といふなり、およそ諸の煩惱起ることは、みなもと貪瞋痴を母として生ずるなり、貪に喜足少欲の貪あり、不喜足大欲の貪あり、今浄土宗に制する所は、不喜足大欲の貪煩惱なり、先づかやうの道理を心得て、念仏すべし、これが真実の念仏にてあるなり、喜足少欲の貪は苦しからず、瞋煩惱も敬上慈下の心を壊らずして、道理を心得ほどくなり、痴煩惱はおろかなる心なり、この心をかしこくすべし、先づ生死を厭ひ浄土を欣ひて、往生を一大事といとなみて、もろもろの家業をことゝせざれば、痴煩惱なきなり、少々痴は浄土往生の障りにはあらず、これほどに心得つれば、貪瞋等の虚仮はうせて真実はやすく起るなり、これを浄土宗の菩

提心といふなり、詮する所、生死の報を輕んじ、念仏一行を励むゆへ、眞実心といふなりと……二祖一同に煩惱難起するを虚仮心と名て、痛く嫌ひ給ふこと上に出すが如し⁽³¹⁾

第四妄念障不障章において、普寂は三昧現前のためには妄念を制すべきとの立場をとりながら、妄念を許す法然の法語について会通している。

法語の中に、あるとき祖師対機說法し、妄念ながら念仏せよと示し給ふ、これゆるすに似て制する巧論なるべし、……一句の阿弥陀仏を執持し、金剛王宝剣を握るが如くすれば、諸念自ら泯伏し淨心恒に現前すべし、法語の中に、称名の声の下には、妄念自らやむを、河をわたるに足の下の水はふみきるに喩え給ひ、またとゞめてもとゞめても、とゞめられざるをいかゞせんとの語意察すべし、豈これ妄念くるしからずといふ意ならんや、然ればとゞめ得べき龐妄念の正行をさゆるものは、ひしと止め、制しがたき細妄念はとりあへず、念仏すべしとなり、これとゞめずしてとゞむるの巧説なり⁽³²⁾

以上のように、『願生淨土義』諸門分別の第二章から第四章までにおいては、法然の法語を根拠としたり、自説と会通したりするような記述が多く見られる。これを踏まえると、論拠④に「世念心の主となる」とあるのは「七箇条の起請文」に念仏と煩惱の主客が分別されることを受けた表現であることは明らかであり、傍線部B「祖師の建立し給ふ專修」は「善導が立て、法然が承けた專修」を意味すると推定される。

三、普寂の淨土教史観

論拠⑤は法然の淨土立宗に関する内容である。この部分の全文は次の通りである。

吉水の此宗を別立する所以は、蓋し斯れ濁世最難化の衆生を、摂化するの秘術なるのみ。熟^{うらや}ら史伝の載する所

を按ずるに、吉水上人は乃ち命世の偉器なり。夙に叡峰に入りて台教を研磨し、笈を四方に負て徧く諸宗を学び、数しばしばば大蔵を閲して深く玄猷を探り、又た翅たばに学識拔群なるのみにあらず、行徳も亦た類を出づ。法華三昧を修すれば、則ち白象を定中に感じ、華嚴大經を写せば、則ち神竜を机前に來たし、或は円光を月輪に現じ、十六の妙觀意に随て現前し、十余年來薦しきりに勝相を視る。三昧定相の記録見に存す。豈に若き人かくのことにして、天台教觀の学習し難くるしきに困みて、所宗を退棄して淨土教に入るべけんや。其の別に一宗を立てるの由は祖文に粲たり。寂久く之を領す。而も之を説き著さんとすれば、則ち恐らくは時に牴牾せん。黙して之を置かは、則ち亦た慮る、遂に祖師をして、三家村裏の翁婆に彷彿たらしめ、吉水の法流は壅闕して世に行われざらんか。是に於てか、周舎の鄂鄂に慮る無きに非ずと雖も、亦た衆人の唯唯に委随するを忍びず。進退維きはれ谷りて、胆を舐るのみ。淨土宗の教を弁じ訖る。

後学深く祖師を崇め、祖意に氷炭する者、蓋し多し、察すべし。⁽³³⁾

法然が天台に依らずして、淨土宗を立てたのは、濁世最難化の衆生を摂化する秘術としてである。別に一宗を立てた理由は法然の述作に明らかであるが、これを説き明かすことは時流に違うためにはばかれるという。

普寂のいう、法然が淨土宗を別立した理由とは何か。本節では、『願生淨土義』に説かれる「勸誡二門」および普寂の淨土教史觀を鍵として考察する。

『願生淨土義』諸門分別、第一業成分齊章には、道綽、善導、法然の言行を挙げて、法の勝れた功德を明らかにするために往生は容易いと勸めても（勸門）、自他の往生の得不到について論ずるときは難しいと誡めるべきである（誡門）ことが説かれている。つまり、勸門とは、本願力を讃揚して往生は容易いと念仏等を勧めることであり、誡門とは、往生は難しいこととして自他の惡業・煩惱を誡め、安心起行を励ますことであるといえる。『願生淨土義』

では、続けて「勸誡二門は摂化の善巧、并び示すべし、ゆへに仏説祖訓易しと勧め、難しと誠しむ、二門宛転として車の両輪の如し、偏に易しと執し、偏に難しと計する、并に仏祖の正意にあらず、深く思ふべし」と、これら勸誡二門は並べ示すべきであつて、片方に偏執してはならないことを述べている。普寂は『願生浄土義』の随所で勸門への偏執を本願夸・唯他力として破斥し、誡門を宣揚しており、第七聖浄分別章および第八仏教超情章を除く全ての章はこの誡門に通じる内容を有している。次に、この「勸誡二門の両立」を踏まえて普寂の浄土教史観を見る。普寂は『願生浄土義』諸門分別、第五因縁生果章において、中国の浄土教史と善導の教化について次のように述べている。

昔し仏教東漸の初め支那六朝の間、蓮社の遺風浄教や、流行すといへども、いまだ大に宗教を張るに至らず、かつ摂論通釈家別時意趣を局執し、おもふらく、染界の凡夫浄土に生ずといふは、即ち論にはゆる別時意趣にて、順次往生にはあらずと、浄土の法門此異見の為に妨礙せられ一旦否塞す、李唐の始め道綽善導迦才懷感等の諸徳一時に偲起し、櫛々焉として浄土の法門を弘揚し、摂論師の局見を対破せり、就中善導禪師解行超邁三昧発得し、化を一時にしき、五部を製述し、浄土の法門これ末世相應の要法たることを顕し、かつ本願増上縁を挙揚して、以て時人を撃勸し給ふ、その殊に本願力を讃揚し給ふ所詮、をよそ二意あり、一にはこれを以て摂論師の妨礙を遮遣し、二には是を以て末世怯儒の劣機を策発し、浄土の法門に帰嚮せしめんと欲す、これ摂化の善巧のみ、これ正因なきもの、たゞ縁力のみにて往生すといふ意趣にはあらず³⁶⁾

中国においては、かつて摂論師の別時意説のために浄土教は流行しなかった。そこで善導は、本願力を讃揚して摂論師の偏見を対破し、末世の凡夫を励まし浄土教に帰依させようとした。これは「摂化の善巧（巧みな手段）」としてであつて、正因すなわち信行の無いものが縁力すなわち本願力のみによって往生するという意味ではないと

いう。続けて、日本の浄土教史と法然の教化について次のように述べている。

本邦慧心永観等の諸徳、浄土の法門に帰し、自行化他一時に儼然たり、時機いまだ熟せず、信受するものまれなり、その比学人性相通途の義門に局滞し、凡愚いかでか界外の浄土に生ぜんやと怯退するものおほかりき、吉水上人此のときに出世し、濁世難化の衆生を誘摂し、如来大悲の本懷を通暢せんと欲し、即ち悟真擊揚本願の緒余を承て、ますます懇慫にこれを提挙し給ふ、時人この化によりて、すなはち怯弱の情を引立て、娑婆の凡愚といへども、本願増上縁力にて、淨刹に往生することを得べしと信解し、願生の心を興起す、願生の心興起すれば、厭欣三心五行三業清淨等みなこの心より現前す⁽³⁷⁾

日本では、俱舎・唯識等法相宗の学問の通説にとどまつて、凡夫がどうして界外の浄土（報土）に往生することができようかとひるむ者が多かった。そこで法然は、善導が本願を讃揚した部分を承け継いで、さらに丁寧なこれを提挙した。当時の人々はこの教化によって、ひるむ心がとざされて、凡夫であつても本願力によって往生できることを信解し、願生の心（往生を願う心）が起こつた。この人々は元來往生を難しいと考へていたため、ひとたび願生の心が起これば、この心から安心・起業・作業がすべて現れ出たという。これが論拠⑤にいう「摂化するの秘術」の詳細であると考えられる。

こうした浄土教史観を上述の勸誡二門に照らして考えると、普寂は日本における「性相通途の義門」に誠門としての機能を見ていたと理解することができる。つまり、法然以前においては、誠門への執着によって願生の心が起き難く、法然が立宗にあたり勸門を挙揚したことで、勸誡二門のバランスが正され浄土教が流行したということである。そうだとすれば、法然から時代を経て浄土宗義が一般に認知され、一定の權威を得た近世江戸期にあつて、勸門の挙揚を主とする法然の教化をなおそのままの形で継承することは、普寂には勸門への執着と映つたのではな

かろうか。そう考えると、普寂が『復古集』や『願生浄土義』で度々非難する「後代の僻解者」とは、誠門が唱えられなくなり、勧誡二門のバランスが崩れた近世という時代、普寂と同時代の人々を指していたことになる。

また、「悟真撃揚本願」とは善導の本願念仏のことであり、「ますます懇慫にこれを提挙し給ふ」とは法然がそれを継承して選択本願念仏を立てたことを指しているのは明らかである。加えて、上に挙げた二国の浄土教史に関する文の間では、善導以前・法然以前の浄土教、撰論師・法相宗による論難、善導・法然の教化、という明らかな対比関係を見ることができ³⁹る。さらに、『願生浄土義』では善導の教化を「撰化の善巧」とし、『復古集』では法然の立宗を「撰化するの秘術」としており、善導・法然に対してはほぼ同義の語を用いた評価がなされている。

以上より、普寂は善導と法然の両方を祖師とし、同列視していたと考えざるを得ない。

第三章 結語

ここまで、普寂が法然を善導の僻解者と観たとされていることについて、その論拠はいずれも薄弱であること、むしろ法然をも自らの祖師として善導と同列視したと考えられることを示した。

『願生浄土義』において、念仏往生の易行性や本願力については積極的に述べられない。また、法然の主著『選択集』私釈段からの引用は皆無であり、法然の述作のうち引用されるのは主に制誡内容の法語類である。普寂のこのような撰述・引用態度は、一見すると法然に対して批判的であるように映えると思われる。しかし、勧門への執着を批判し誠門を宣揚することが『願生浄土義』の撰述意図であったと見るならば、この態度は必然的であり、普寂が必ずしも法然に対して批判的であったとは考えられない。

祖師批判で知られる普寂であるが、浄土教に関する限りにおいて、普寂は明白な形での善導・法然批判は行っておらず、批判の対象は専らそれ以降の人師の祖師理解であった。この結論に依るならば、「普寂はインドと唐以前の中國仏教だけを認める」という見解に対して疑義が生じると思われる。普寂の思想の全体についてより正確に理解するためには、浄土教以外の教義理解・祖師理解についても、再検討が必要であろう。

註

- (1) 西村玲『近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践——』（トランスビュー、二〇〇八年）、四七—八八頁。初出は西村玲「徳門普寂——その生涯（1707—1781）——」（『インド哲学仏教学研究』一四、二〇〇七年）、八七—九九頁。
- (2) 以下、『摘空華』の表記に倣い、一向宗と記す。
- (3) 『摘空華』（『浄土宗全書』一八）、二八〇頁上—下。以下、訓読は西村玲前掲書を参考にした。
- (4) 註(3)、鸞山補遺、二九七頁上。
- (5) この他、龍谷大学には慶応四年（一八六八）版本が所蔵されている。復刻・翻刻本の類と思われるが、未確認である。
- (6) 伊藤真徹「普寂律師と大我上人——特に天台性悪説について——」（『摩訶衍』一六、一九三六年）、三六—五九頁
- (7) 伊藤真徹「徳川時代における浄土宗信仰革新運動」（『佛教大学研究紀要』四六、一九六四年）、一一—一六頁。
- (8) 註(6)、三七頁。
- (9) 芹川博通「普寂の浄土教思想——『願生浄土義』を中心として——」（『浄土教——その伝統と創造Ⅱ——』（山喜房、一九八四年）、一七五—一九二頁。

(10) 西村玲前掲書、普寂の浄土教理解については主に二三四—二六一頁。初出は「不退の浄土——普寂の実践観——」(『東アジア仏教研究』三、二〇〇五年)、七三—八五頁。

(11) 大南龍昇「浄土宗近代史研究への期待」(『佛教文化研究』五九、二〇一五年)、五一—一頁。

(12) 以下、『復古集』の分科及び訓読は『国訳一切経』諸宗部二四、二四五—三八〇頁に依った。

(13) 『復古集』(『大日本仏教全書』新版二九、通宗部全 一九六頁下)、『国訳一切経』諸宗部二四、三四四頁。

(14) 註(13)、一九七頁下(三四六頁)。

(15) 『昭和新建法然上人全集』(以下『昭法全』と記す)、三二七頁。

(16) 『願生浄土義 附徳門和上伝』(報恩出版、成等庵、一九二一年)、一一—一三頁。

(17) 註(13)、一九八頁上(三四七—三四八頁)。

(18) 『観経疏』散善義(『浄土宗全書』二)、六〇頁上—下。

(19) 註(16)、一八頁。

(20) 註(16)、一八頁。

(21) 『昭法全』、三三二—三三三頁。

(22) 『昭法全』、六二二—六二五頁。

(23) 法然の二河白道喻解釈については、宮島磨「善導『観無量寿経疏』における「二河白道喻」をめぐって」(『人文社会論叢 人文科学篇』一、一九九九年)、七六頁および同論文註(4)に論じられている。

(24) 普寂が二河白道喻について具体的にどのような解釈を意図して「僻解」としたのかは現時点では不明である。その解明には浄土宗諸師の解釈と普寂の解釈とを比較検討する必要があると思われるが、煩瑣を極めるためここで論ずる

ことはできない。ところで、前掲宮島磨論文に依ると、親鸞においては群賊の一つとして「定散自力の心」を加え、「能生清淨願往生心」を如来回向の信心とする等の解釈が見られる。このような解釈は、普寂にとっては明らかに誤ったものであったと思われる。

- (25) 本庄良文「法然における諸行往生の可否——「ふつとむまれずといふにはあらず」——」（『印度学仏教学研究』六八（二）、五四九—五五九頁を参照した。法然における諸行往生肯定の根拠としては、『選択集』第二章に「依『善導和尚意』、往生之行雖^レ多、大分爲^レ二。一正行、二雜行。」「修^二雜行^一者、必用^二回向^一之時成^二往生之因^一。」、第六章に「諸行往生近局^二末法万年之時^一、念仏往生遠落^二法滅百歳之代^一也。』と述べられ、第十一章に「余行不定」と表現され、第十二章に「諸行のうちいずれか単独で往生できる」旨の多くの文言が見られること等がある。

- (26) 本庄良文『選択集』第二章における千中無一説——諸行往生の可否に関連して——」（『佛教大学仏教学部論集』九六、二〇一二年）、三一—四二頁。

- (27) 註(16)、二七頁。

- (28) 『昭法全』、六八〇頁。

- (29) 『昭法全』、五〇〇頁。

- (30) 註(16)、二九—三〇頁。出典は『昭法全』、八〇九—八一〇頁参照。

- (31) 註(16)、三〇—三二頁。出典は『昭法全』、八〇八—八〇九頁参照。

- (32) 註(16)、三六—三七頁。

- (33) 註(13)、一九八頁上（三四七—三四八頁）。

- (34) ここでいう「祖文に繁たり」が、「浄土立宗の御詞」に「若法相の教相によれば、浄土を判ずること甚深也といへども、

全く凡夫往生をゆるさず……（『昭法全』、四八一頁）」とあることだと仮定すると、後述する普寂の日本浄土教史観と整合する。

(35) 註(16)、二二頁。

(36) 註(16)、三九―四〇頁。

(37) 註(16)、四〇―四二頁。

(38) 刊本には出ないが、安永七年本の該当箇所には「此人元來後世一大事ト思フ正見ナルユエ願生ノ心ダニ立テバ自ラ厭欣三心五行四修三業清浄等ノ心行皆発ル也（佛敎大学蔵安永七年本『願生浄土義』、四五紙右）」とある。

(39) 安永七年本『願生浄土義』該当箇所に中国浄土教史および善導の教化については述べられておらず、述べられるのは日本浄土教史と法然の教化についてのみである。前者は再治の際に加筆されたものと考えられる。したがって、刊本で述べられる善導観は、普寂自身の法然観に重なる形で成立した可能性も考えられる。