

名号観からみる法然浄土思想

一ノ瀬 和 夫

1. 名号論の経緯と問題

仏の名号は、称名念仏を根本とする法然にとって、その浄土思想の根幹に関わる問題の一つになる。従って、法然の名号のとらえ方についてはこれまでさまざまな考察が重ねられてきているが、近年の研究に限っても、管見の限りでは以下のものがある。

まず、香月乗光氏は「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』山喜房佛書林、1974年）において、法然の称名勝行説について、万徳所帰、名体相即、功德享受の三点を軸に、日本仏教においては源信、永観、中国仏教では曇鸞、道綽といった流れを辿りながら、その成立の経緯を論じている。特に源信からの影響を強調しているが、その論拠は『観心略要集』を源信撰述とすることを前提とすることで成り立っている。一方、深貝慈孝氏は「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』山喜房佛書林、2001年）で、法然の名号観について、六字、四字、三字と三通りの見方があるが、特に「阿弥陀」の三字に万徳所帰をみる見解に対して疑義を申し立てている。法然の名号論には仏名を通号と別号とに分けてとらえているところがあることを指摘し、『逆修説法』における永観批判に言及し、その流れから法然遺文のなかでも名号論について永観の名号観と重なる主張の見える、例えば『三部経大意』などの資料的位置付けに再考が必要なことを示唆している。深貝氏には、同様の趣旨が含まれる「『逆修説法』における中国聖道家の文献引用について」（『浄土宗典籍研究・研究編—藤堂恭俊博士古稀記念』同朋出版、1988年）もある。次に高橋弘次氏の「法

然の名号観』は、著書『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、2003年）に収められた小論だが、名号万徳論を論じて名号に含まれる寿命・光明を取り上げ、前者を能持、後者およびそれ以外のすべての功德を所持ととらえ、あくまでも人格仏の立場からの考察を行なっている。同時に、深貝論文では問題視された『三部経大意』を真撰とみなした上での名号解釈も述べられている。

以上は近年といっても比較的過去に属するものだが、最近のものとしては、まず曾根宣雄氏には2本の論文がある。「法然上人の万徳所帰論について」（『佛教論叢』第54号、浄土宗教学院、2010年）では、法然が説くところの万徳は、あらゆる功德ではなく、阿弥陀仏にそなわる「内証外用のあらゆる功德」¹⁾であるとして、源信、永観などの名号観との比較を行なっている。この中で、『観心略要集』は源信の真撰であるとする立場をとっている。もう一つの論文「法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立」（『佛教文化研究』64号、浄土宗教学院、2020年）では、『三部経釈（大意）』、『阿弥陀経釈』、『往生浄土用心』、『逆修説法』、『選択本願念仏集』という諸教書にみられる名号観の年代を追っての変遷、さらに法然と時代が重なる忍空の天台観心法門につらなる著書との比較を通して、法然の名号観が、法身的な万徳を備えたものであるという意識から阿弥陀仏一仏の内証外用の功德を表すものへと変化したとし、そこに法然浄土教の二元相対的構造を認めている。次に安孫子稔章氏は、『逆修説法』六七日所説の名号観について」（『佛教論叢』第56号、浄土宗教学院、2012年）において、まず先行研究を批判的に紹介した後、法然の名号の問題を論ずる際の対象教書として『選択集』よりも『逆修』に注目する。その上で法然による永観批判を取り上げ、その意図を「阿弥陀三諦説に代表される当時の密教的浄土教観」²⁾への否定とし、名号における「仏」の通号を強調することで、一元的な浄土教観とは一線を画する浄土教観の確立を目指した、とする。そして長尾隆寛氏は、「『三部経大意』に説かれる名号観について」（『佛教論叢』第63号、浄土宗教学院、2019年）で、『三部経大意』真撰説の立場から、教書によって異なる法然の名号観を進化論的な変化として論じている。

こうしてみると、法然の名号観に関する研究においては、二点留意すべき問題があることが見えてくる。ひとつは、法然の名号観を論ずるとき、法然の遺

文のうちどれを検討対象とすべきかという問題。もうひとつは、それと関連して『観心略要集』をどのように扱うのかというものである。後者については、本論考の後半で言及することになるので、ここではまず、第一点である法然遺文の問題の検討から始めたい。

法然が名号に言及している代表的な教書としては、先行研究によると、『選択本願念仏集』と『逆修説法』、それに『三部経大意』ということになる。ここで問題となるのが『三部経大意』である。『三部経大意』には名号認識について次の文言が記されている。

夫三字ノ名號ハ少シト云ヘトモ、如來ノ所有ノ内證外用ノ功德、萬德恒沙ノ甚深ノ法門ヲ此ノ名號ノ中ニヲサマレ（オサメタ）ル、誰カ是ヲ量ルヘキ。（略）然ハ彌陀如來觀音勢至普賢文殊地藏龍樹ヨリハシメテ、乃至彼ノ土ノ菩薩聲聞等ニ至ルマテソナヘ給ヘル所ノ事理ノ法門、定惠功力、内證ノ實智、外用ノ功德、惣シテ萬德無漏ノ所證ノ法門、悉ク三字ノ中ニ收マレリ。惣シテ極樂世界ニ何レノ法門カ漏レタル所アラム。而ヲ此三字ノ名號ヲ（オ）ハ、諸宗各我宗ニ釋シ入タリ。眞言ニハ阿字本不生ノ義、八萬四千ノ法門、四十二字ノ阿字ヨリ出生セリ。一切ノ法ハ阿字ヲハナレタル事（コト）ナシ。故ニ功德甚深ノ名號ナリト云ヘリ。天臺ニハ空假中ノ三諦、性了緣ノ三ノ義、法報應ノ三身、如來（ナリ。）所有ノ功德、是ヲイテス。故ニ功德甚深也ト云。如此諸宗各我カ存ル所ノ法ニツヒテ、阿彌陀ノ三字ヲ釋セリ。³⁾

これは明らかに、『逆修説法』六七日の「申南無阿彌陀佛功德殊勝者通號之佛云一字之故也。云阿彌陀之名號目出貴、彼佛之名號故也」⁴⁾〈南無阿彌陀仏と申す功德殊勝なるは通号の仏と云ふ一字の故なり。阿彌陀と云ふ名号の目出たく貴きも、彼の仏の名号なるが故なり〉という説示とは対立する名号観になる。これについて坪井俊映氏は、『三部経大意』の思想的内容の考察を通して偽撰説を唱え⁵⁾、深貝慈孝氏も前掲の論考⁶⁾で同様の疑義を呈している。一方末本文美士氏は、その思想内容に一部逸脱が見られるが原則的に法然思想の粹

の中に収まるとし、撰述年代は東大寺講説と『選択集』の間である中期と考えられるが、名号観などは初期とも言えると述べ⁷⁾、善裕昭氏も、『逆修』や『選択集』などとの詳細な比較から、法然教学とは異なる部分はあるながらもその枠のなかでの問題であるとし、撰述時期に関しては初期としている⁸⁾。ただしこの二つの論考においては、ここで問題とする名号観については踏み込まない、あるいは触れられてはいない。

法然の浄土思想の成立過程について、ある程度の時期的な変遷があるのは当然のことではある。しかしながら、名号観は仏身観とも連動し、仏身観は仏の在り方、その功德とはたらきを原理的に定義し、その仏を前提とした仏教思想を根本で決定するものである。その点から判断すると、『三部経大意』と『逆修』では正反対とも言える名号観を、法然の浄土思想の進化論的变化にとらえることは本質的に無理があるように思われる。また後述する天台観心法門と法然との関係という視点からも、本論考では、坪井、深貝両氏の見解に立ち、『三部経大意』を検討対象から外し、『選択本願念仏集』と『逆修説法』に見られる名号観を検討することとする。

2. 名号とその功德

法然はその主著『選択本願念仏集』の第三章において、阿弥陀仏が念仏を選択した理由を説明して次のように述べる。

初勝劣者、念佛是勝、餘行是劣。念佛勝者、名號者是萬德之所歸也。然則彌陀一佛所有四智三身十力四無畏等一切内證功德、相好光明說法利生等一切外用功德、皆悉攝在阿彌陀佛名號之中。故名號功德最爲勝也。餘行不然。各守一隅。⁹⁾

〈初めに勝劣とは、念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。念仏は勝とは、名号はこれ万徳の帰する所なり。しかれば則ち弥陀一仏のあらゆる四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿弥陀仏の名号の中に摂在せり。故に名号の功德

最も勝とするなり。余行はしからず。おのおの一隅を守る。〉

つまり念仏が他の行にまさって優れているのは、阿弥陀仏という名号に万徳が含まれているためとするのである。しかしそれ以上の根拠はここでは示されず、なぜ名前の中に全ての徳が含まれることになるのか、その経緯についての論理的ないしは教理的な説明が十分になされているとは言い難い。

その説明となると思われる論理は、『選択集』撰述の数年前とされる法会の筆録『逆修説法』のなかに見出すことができる。六七日の説教で法然は次のように語っている。

猶可奉釋名號功德。相好功德佛六根、凡夫六根、眼耳鼻舌身意同物也。但佛六根勝、凡夫六根劣許也。名號功德一切諸佛皆有二種名號。謂通號別號也。別號者、藥師瑠璃光阿闍釋迦牟尼申是別號也。餘¹⁰⁾ 佛准之可知。阿彌陀佛有通號別號。阿彌陀者、別號也。此云無量壽無量光。此別號功德前々奉釋候。通號者、云佛是也。一切諸佛皆具此名。一佛無替。¹¹⁾

〈猶、名号の功德を釈し奉るべし。相好の功德は仏の六根も、凡夫の六根も、眼耳鼻舌身意は同物なり。但し仏の六根は勝れ、凡夫の六根は劣る許りなり。名号の功德は一切の諸仏に皆二種の名号有します。謂く通号と別号なり。別号とは、薬師瑠璃光・阿闍・釈迦牟尼など申す、これ別号なり。余仏もこれに準じて知るべし。阿弥陀仏にも通号別号有します。阿弥陀とは、別号なり。此こには無量寿・無量光といふ。此の別号の功德は前々に釈し奉り候き。通号とは、仏といふ是れなり。一切の諸仏皆この名を具したまへり。一仏も替わること無し。〉

ここで法然は、名号には通号と別号の二号があるとしてその功德を説明していくが、本論に入る前にまず相好の功德に言及している点は注目される。¹²⁾ 「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」という部分だが、名号の功德を述べる

のに、なぜ相好の功德から始めるのかといえば、姿かたちという、法会の聴衆にとって最も具体的で理解し易い例から切り出して、それによって仏と凡夫（人間）との勝劣を実感的に前景化し、その結果として実体化された勝劣の基準を名号にも当てはめるためと考えられる。そもそもこの逆修法会では、阿弥陀仏の三尺の立像、四十八の灯明、浄土五祖の図絵などが設られ、¹³⁾ 聴衆は視覚的、感覚的に阿弥陀の世界に浸っている状態にある。この中で相好という具象から始めて、名号という観念につなげる説法は、優れて効果的であったと思われる。

3. 通号としての「仏」

さて、『選択集』での勝劣義に関しては前述の通り、その根拠は省略されていたが、『逆修』では六七日に至るまでの説法の中で、根拠となる要因の提示は何度か積み重ねられている。法然は初七日の説法においてまず、真化二身論を使って阿弥陀仏の功德を説くなかで、「彌陀因位之時、於世自在王佛所、發四十八願之後、兆載永劫之間、修布施持戒忍辱精進等之六度萬行、而所顯之修因感果之身也」¹⁴⁾ 〈弥陀因位の時、世自在王仏の所に於て、四十八願を發し給ひて後、兆載永劫の間、布施・持戒・忍辱・精進等の六度万行を修して、顯し給へる所の修因感果の身なり〉として、阿弥陀仏を「兆載永劫の間」、「六度万行を修し」た「修因感果」の仏として位置付ける。さらに四七日では、阿弥陀の別徳として白毫を挙げ、「然彼阿彌陀佛、法藏比丘昔、兆載永劫間、修六度所攝之無量無邊之妙行、集所具足若干功德顯眉間白毫也」¹⁵⁾ 〈然れば彼の阿弥陀仏、法藏比丘の昔、兆載永劫の間、六度四摂の無量無辺の妙行を修して、具足し給へる所の若干の功德を集めて眉間の白毫をば顯し給へるなり〉とする。ここでも、「兆載永劫の間、六度四摂の無量無辺の妙行を修し」ていることが要とされている。ここから導き出されるのは、仏であることと衆生であることの決定的差異はこの「行の継続と完遂」の可否にあり、必然的に可は勝、否は劣になるということであろう。

こうして仏の名号は「勝」であることをまずは前提とした上で、その功德について通別に分けて説示されていくという論理構成が取られているが、六七日の説教では、通号である「仏」そのものについての法然の認識が提示される。

それをまとめると、まず「仏」の名号は諸仏に共通であるとして、「仏」とは「覚者」のことで、それには三つの意味がある。すなわち「自覚」「覚他」「覚行円満」ということで、それぞれ凡夫、二乗、菩薩とは異なることを意味しているとする¹⁶⁾。さらにその名の由来と変遷を述べた後で、「一世界中無同様二佛出給事」¹⁷⁾〈一世界の中に同じ様に二仏出給ふ事無し〉として、仏とは他とは異なるだけではなく、比較するものがない無上の存在であることが強調される。こう論じた上で、『西方要決』を引いて、「諸仏願行成此果名」¹⁸⁾〈諸仏の願行この果名を成ず〉と、名号の成立条件を定立する。つまり、仏とは、誓願を立て修行を実践することで「仏」という名を非生得的、後驗的（ア・ポステリオリ）に獲得する存在であり¹⁹⁾、その功德が勝れているのも、誓願と修行を完成させている無上の主体を表すものである故、ということが明示されるのである。

4. 法然の永観批判

前節でみた法然の仏名理解からすると、この説示に続けて、「然永観律師十因、釋阿彌陀三字之處、引此文釋成別號功德大善様者、僻事也。申南無阿彌陀佛功德殊勝者、通號之佛云一字之故也。云阿彌陀之名號目出貴、彼佛之名號故也」²⁰⁾〈然るに永観律師の十因に、阿弥陀の三字を釈する処に、この文を引きて別号の功德の大善なる様を釈成せられたるは僻事なり。南無阿弥陀仏と申す功德殊勝なるは通号の仏と云ふ一字の故なり。阿弥陀と云ふ名号の目出たく貴きも、彼の仏の名号なるが故なり〉と、永観の名号観を批判するのも当然のこととして理解できよう。むしろより注意を払うべきなのは、この文の後に続く、「然阿彌陀三字付名給故、功德殊勝佛坐様申人候。其僻事候也」²¹⁾〈然るに阿弥陀の三字を名に付き給へる故に、功德殊勝なる仏にて坐します様に申す人も候。其れは僻事にて候なり〉という文言である。

そもそも永観は『往生拾因』（以下『拾因』）で、次のように述べていた。

西方要決云。諸佛願行成此果名。但能念號具包衆德。故成大善不廢往生（已上）。故知。彌陀名號中即彼如來從初發心乃至佛果所有一切萬行萬德皆悉具足無有缺減。非唯彌陀一佛功德。亦攝十方諸佛功德。以一切如來不離阿

字故。因此念佛者諸佛所護念。今此佛號文字雖少具足衆德。如如意珠形體雖少雨無量財。何況四十二字功德圓融無礙。一字各攝諸字功德。阿彌陀名如是。無量不可思議功德合成。²²⁾

〈西方要決に云く。諸仏の願行此の果名を成ず。但だ能く号を念ずれば衆德を具抱す。故に大善と成て往生を廢せず。(已上) 故に知んぬ。弥陀の名号の中に即ち彼の如來の初發心より乃至仏果まであらゆる一切の万行万德皆悉く具足して欠減有ること無し。唯弥陀一仏の功德に非ず。また十方諸仏の功德を摂す。一切如來は阿字を離れざるを以ての故に。此れに因て念仏の者は諸仏に護念せらる。今この仏号は文字少なしと雖も衆德を具足す。如意珠の形体少さしと雖も無量の財を雨らすが如し。何に況や四十二字の功德圓融無礙にして、一字に各諸字の功德を摂す。阿彌陀の名も此の如し。無量不思議の功德を以て合成せり。〉

法然の名号観からして問題となるところは、「弥陀の名号の中に即ち彼の如來の初發心より乃至仏果まであらゆる一切の万行万德皆悉く具足して欠減有ること無し」の部分はよいとしても、「四十二字の功德圓融無礙にして、一字に各諸字の功德を摂す。阿彌陀の名も此の如し」という認識であろう。ここにみられる永観の論理は、「阿彌陀」の文字そのものに生得的、先驗的（ア・プリオリ）に功德が内在している、というものになる。そうだとすれば、名号の功德は非生得的、後驗的（ア・ポステリオリ）に得たものとする法然の理解とは相容れないものであることは言うまでもない。

こう考えると、前述の永観批判に続く「阿彌陀の三字を名に付き給へる故に、功德殊勝なる仏にて坐します様に申す人」とは具体的に誰なのか、その輪郭もおのずから焦点を結んでくる。前述したように、安孫子稔章氏に、「法然がここでまずもって強調したかったのは、〈阿彌陀〉の別号に一切法が内包されると見る阿彌陀三諦説に代表される当時の密教的浄土観の否定であったのだ」²³⁾との洞察に富んだ指摘がすでにあるが、より具体的に絞り込めば、撰述を源信に仮託したとされる『観心略要集』（以下『略要集』）に代表される天台観心法

門の名号観、そしてそこから展開される念仏観が、その批判の対象とされていた可能性を想定することができる。

末本文美士氏は阿弥陀三諦説について、この理論は院政期の天台浄土教で発達したもので、真言系の浄土教にも取り入れられて広まったとしている。そして、最初にこの理論を提唱したのはおそらく『略要集』で、内実は名号を観心に結びつけ、「阿弥陀」の三字にそれぞれ空仮中を割り当てるものだったが、理論と言えるほどの根拠はないものの名号を天台の一心三観に通じるものとした、と説明している²⁴⁾。その『略要集』で問題となるのは次の文言であろう。

問。不修理観、只稱一佛名號人、得往生不如何。答。亦可得往生也。彼繫念定生之願、未云修理観。聖衆來迎之誓、只是至心稱名。夫名號功德以莫大故。所以空假中三諦。法報應三身、佛法僧三寶、三德、三般若、如此等一切法門、悉攝阿彌陀三字。²⁵⁾

〈問ふ。理観を修せずして只だ一仏の名号を称する人、往生を得るやいなや、如何。答ふ。亦た往生を得るべし。彼の繫念定生の願に、未だ理観を修せよと云はず。聖衆來迎の誓ひは只だ是れ至心の称名なり。夫れ名号の功德莫大なるを以ての故なり。ゆえに空仮中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三宝、三德、三般若、此の如き等の一切の法門、悉く阿弥陀の三字に摂す。〉

ところで、この『略要集』の「空仮中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三宝、三德、三般若、此の如き等の一切の法門、悉く阿弥陀の三字に摂す」と、前述の『拾因』の「四十二字の功德円融無礙にして、一字に各諸字の功德を摂す。阿弥陀の名も此の如し。無量不思議の功德を以て合成せり」を対置すれば、一方が三諦等の功德、他方が四十二字の功德云々という違いこそあれ、阿弥陀の三字に全ての功德が含まれるという基本的な論理構造は、ほぼ一致していることは明らかである。つまり法然の永観批判が『略要集』に及んでも、なんの不思議もないことになる。

さらに注目すべきは、この二文にそれぞれ続く文言である。表として示すと

以下のようになる。

『拾因』	一稱南無阿彌陀佛即成廣大無盡善根。 <u>如彼丸香僅燒一分衆香芬馥。亦如大網少牽一目諸目振動</u> ²⁶⁾
『略要集』	故唱其名號。即誦八萬法藏。持三世佛身也。纔稱念彌陀仏。 <u>冥備此諸功德。猶如燒丸香一分衆香悉熏。浴大海一滄用衆河水耳</u> ²⁷⁾

『拾因』では「一たび南無阿弥陀仏と称ふれば即ち廣大無尽の善根を成ず。彼の丸香の僅かに一分を焼けば衆香芬馥するが如し。亦た大網の少さき一目を牽くに、諸目振動するが如し」、『略要集』は「故に其の名号を唱ふれば、即ち八方の法蔵を誦し、三世の仏身を持つなり。纔かに弥陀仏を称念したてまつるに、冥に此のもろもろの功德を備ふること、猶し丸香の一分を焼けば衆香悉く熏じ、大海の一滄に浴すれば衆河の水を用ゐるが如きのみ」となる。両文の一重下線部、二重下線部、波線部をそれぞれ比較すると、論旨、語句選択、比喩パターンのいずれをとっても、どちらかがもう一方を意味はそのままに要約、ないしは言い換えたと考えざるを得ないほど酷似していると言うことができよう。『拾因』の撰述年代は1103年とされているが²⁸⁾、『略要集』に関しては、「十二世紀前半にはある程度流布するに到っていたことが知られる」²⁹⁾とされているに過ぎず、確定的なことはわからない。ただ、『略要集』の源信撰述説はほぼ否定されていることからすると、『略要集』が『拾因』を参照した可能性も俄には否定できなくなるのである。

5. 『往生拾因』と『観心略要集』

『拾因』の撰述時期が1103年とほぼ確定しているのに対し、『略要集』の成立時期は前述のように不確定と言わざるを得ないが、西村岡紹氏と末木文美士氏はその共著『観心略要集の新研究』（百華苑、1992年）において、次のような見解を提示している。まず末木氏は、『略要集』の第十問答料簡門に念佛往生の例として引かれる唐時代の僧雄俊伝の出典が、当初考えられていた『往生西

方浄土瑞応伝』ではなく、名古屋真福寺で発見された偽撰戒珠集『往生浄土伝』によるものであることを論証する。そして、『往生浄土伝』が遼の非濁（1063没）の『随願往生伝』をもとに、おそらく十二世紀後半に日本で編集されたものとするならば、『略要集』の成立も十二世紀後半となる可能性も出てくるとしている³⁰⁾。

一方西村氏は、『略要集』の一節「先徳云。一世勤修は須臾間。何捨衆事不求浄土」³¹⁾〈先徳の云く。一世の勤修は是れ須臾の間なり、何ぞ衆事を捨てて、浄土を求めざらんと〉の「一世」以下の文言が『往生要集』からの引用であることを示し³²⁾、『略要集』が源信の撰述とするならば、自らを「先徳」とはしないとして、源信撰述説を否定している³³⁾。その上で、成立年代に関しては、『略要集』より一歩進んだ念仏思想が見られるとされる『妙行心要集』を基準として、「『妙行心要集』が寛治六年（1092）までに成立している以上、『観心略要集』はそれ以前の成立ということになるから、『観心略要集』の成立下限は、寛治六年（1092）といえよう」³⁴⁾と述べている。しかし、ここで根拠とされている『妙行心要集』の成立年代に関しては、末木文美士氏の『鎌倉仏教形成論—思想史の立場から』（法蔵館、1998年）によると、佐藤哲英氏は寛仁元年（1017）から寛治六年（1092）とする一方、田村芳朗氏は鎌倉初期から中期にかけて（1200年-1250年）とするなど諸説あると指摘している³⁵⁾。末木氏自身も「『略要集』を院政期末期とすると、それより発展していると考えられる『心要集』はさらに成立を引き下げなければならなくなる」³⁶⁾と述べるなど、成立年代が確定しているとは言い難いのが現状である。

そこで視点を変えて、前節で指摘した『拾因』と『略要集』の文言の類似に改めて注目してみると、興味深い事実が浮かび上がってくる。二つの文言で、もっとも類似しているのは『拾因』の「如彼丸香僅焼一分衆香芬馥」と『略要集』の「猶如焼丸香一分衆香悉熏」の部分、次が前者の「亦如大綱少牽一目諸目振動」と後者の「浴大海一滴用衆河水耳」ということになる。この部分につき、それぞれ出典を辿ってみると、まず『拾因』については、『華嚴經』に「乃至焼丸香時。充滿十方一切法界」〈乃至一つの丸香を焼く時、十方一切の法界に充滿す〉³⁷⁾という一部似た文があるものの、大谷旭雄氏の指摘にあるよう

に『心性罪福因縁集』（以下『心性集』）という書物からの引用であることはほぼ間違いないと思われる。³⁸⁾ というのは、『心性集』のなかに、「猶如大綱牽一目時、一切諸目皆悉振動。亦如丸香諸香合故、焼一分時衆香馥芬」³⁹⁾〈猶し大綱の一目を牽く時、一切諸目皆悉く振動するが如し。亦た丸香は諸香を合する故に、一分を焼く時、衆香馥芬するが如し〉という文言を見出すことができ、これは『拾因』とその論述の順番こそ違い、表現はほぼ一致するのである。

これに加えて、ここで問題にした『拾因』の文言のすぐ前には、「彌陀名號中即彼如來從初發心乃至佛果所有一切萬行萬德皆悉具足無有缺減」⁴⁰⁾〈弥陀の名号の中に即ち彼の如来の初発心より乃至仏果まであらゆる一切の万行万徳皆悉く具足して欠減有ること無し〉との文があるが、『心性集』にも上記引用部のすぐ直前に「稱南無佛一音聲中、然彼如來從初發心及證極果於其中間、一切功德智慧慈悲禪定解脫一切善根皆悉具足無有缺減」⁴¹⁾〈南無仏と称ふる一音声中に、然も彼の如来、初発心従り及び極果を證する其の中間に於いて、一切の功德智慧慈悲禪定解脫、一切の善根、皆悉く具足して欠減有ること無し〉と、弥陀を如来に変更し、一部文言を省略した以外はほぼ同じ表現が見出せるのである。表にすると以下ようになる。

『拾因』	彌陀名號中即彼如來從初發心乃至佛果所有一切萬行萬德皆悉具足無有缺減。如彼丸香僅焼一分衆香芬馥。亦如大綱少牽一目諸目振動。
『心性集』	稱南無佛一音聲中然彼如來從初發心及證極果於其中間一切功德智慧慈悲禪定解脫一切善根皆悉具足無有缺減。猶如大綱牽一目時一切諸目皆悉振動亦如丸香諸香合故焼一分時衆香馥芬。

これらの事実から、『拾因』と『心性集』を直線的、短絡的に結びつけてしまうことはもちろん控えなくてはならない。しかし一方で、次のような可能性も無いとは言い切れない。すなわち、『拾因』には「彼の丸香」という表現が使われているが、「彼の」とは筆者とその想定する読者にとって、ある共通のイメージを抱くことができるものを指すときの表現ということができる。とこ

ろで、大谷氏の論考「心性罪福因縁集とその影響—とくに『往生拾因』と『今昔物語』—」、並びに吉原浩人氏の指摘⁴²⁾にもあるように、『心性集』に記された挿話は、『拾因』成立後まもなく世に出た『今昔物語』のいくつかの説話に取り込まれていることが知られている。したがって、当時の仏僧集団などある一定の層にとって、説法や著述に際しての共通の素材源となっていた書物であったと考えられないことはないのである。そうだとするならば、永観が書名を出さずにその表現を利用した蓋然性は高いとも言えることになる。

一方、『観心略要集』の寛文本には首書（頭書）が付されているが、それによると当該箇所について、二重下線部は『首楞嚴經』、波線部は『涅槃經』によるとされている。ただし、頭注付延べ書本を作成した末木氏の注によると⁴³⁾、具体的には『摩訶止観』からの引用としている。『摩訶止観』の該当箇所は以下のような文言である。

浄名曰。入瞻蔔林不嗅餘香。入此室者但聞諸佛功德之香。首楞嚴曰。擣萬種香爲丸。若燒一塵具足衆氣。大品曰。以一切種智知一切法。當學般若波羅蜜。法華曰。合掌以敬心欲聞具足道。大經曰。譬如有人在大海浴。當知是人已用諸河之水。⁴⁴⁾

『浄名』にはく、「瞻蔔林に入れば余香を嗅がず、この室に入る者はただ諸仏の功德の香を聞く」と。『首楞嚴』にはく、「万種の香を擣いて丸となす。もし一塵を焼けば衆氣を具足す」と。『大品』にはく、「一切種智をもて一切法を知らんには、まさに般若波羅蜜を学ぶべし」と。『法華』にはく、「合掌して敬信をもて具足の道を聞かんと欲す」と。『大經』にはく、「喩へば人あり、大海にありて浴するがごとし。まさに知るべし、この人はすでに諸河の水を用ふ」と。⁴⁵⁾

つまり、この中の『首楞嚴經』と『大經』（『涅槃經』）の部分抜き出してということになる。確かに意味的には合致しているが、『止観』、『略要集』、『心性集』、『拾因』それぞれの当該箇所を並べてみると、次のような対応関

係が見えてくる。

『止観』	擣萬種香爲丸。若焼一塵具足衆氣。譬如有人在大海浴。當知是人已用諸河之水。
『略要集』	猶如焼丸香一分衆香悉熏。浴大海一滄用衆河水耳。
『心性集』	丸香諸香合故焼一分時衆香馥芬。/如酌大海一滄之水一切諸流自然而得。
『拾因』	如彼丸香僅焼一分衆香芬馥。亦如大網少牽一目諸目振動。

まず前半部分、「丸香」が含まれ文については、意味、表現としてより近いのは『止観』と『心性集』であり、『略要集』は『拾因』に近似していることがわかる。一方、『略要集』の「浴大海一滄用衆河水耳」は『拾因』の「亦如大網少牽一目諸目振動」とは、意味はぴったりと重なるが表現は異なる。『止観』の「譬如有人在大海浴。當知是人已用諸河之水」とは、意味は合致するが表現は微妙に異なる。一方『心性集』には、「丸香」の文とは違う場所だが、「如酌大海一滄之水一切諸流自然而得」⁴⁶⁾〈大海の一滄の水を酌むに一切の諸流自然に得るが如し〉という表現が見られる。「大海一滄」という語彙などは『略要集』と共通し、先の「丸香」という表記も一致していることと合わせ、ここでは『略要集』と『心性集』に親近性があるようにも思われてくる。

次に、『略要集』、『心性集』二書の内容的な特徴を確認してみると、『略要集』はすでにみたように阿弥陀三諦説を説き、「我身即彌陀。彌陀即我身。娑婆即極樂。極樂即娑婆」⁴⁷⁾〈我が身即ち弥陀、弥陀即ち我が身なれば、娑婆即ち極樂、極樂即ち娑婆なり〉と、現実肯定につながる思想を持つ。一方の『心性集』については、撰述意図としては「末法における衆生、とりわけ破戒者への勸戒と救済にあり、破戒無慚者を主人公とした話を多く収載している」⁴⁸⁾とされている。その前提のなかで、それぞれの話の最後は「應知心佛衆生三無差別。應觀法性真如寂靜諸法心起不思議故」⁴⁹⁾〈応に知るべし、心仏衆生の三は差別なし。応に観ずべし、法性真如寂靜なるも諸法心起不思議の故に〉の文言で締め

括られ、この仏と衆生の間に差別はないとする思想は『略要集』に通じている。また「一切艸木總皆是佛身、身長丈六放光說法」⁵⁰⁾〈一切草木総て皆是れ仏身、身の長け丈六、光を放ち法を説く〉、あるいは「艸木山河亦是佛身」⁵¹⁾〈草木山河、亦是れ仏身〉など、天台本覚思想の「草木国土悉皆成仏」にもつながる文言も見出すことができる⁵²⁾。

それでは、『心性集』は一体いつごろ成立したのか。これについて吉原氏は、その文体に見られる和習漢語に注目して次のように述べている。

『法華驗記』との親近性は際立っている。このことから『心性罪福因縁集』は、『法華驗記』と同じ成立圏にあることを示唆していよう。如上、〈本覚讃〉や『中陰経』の引用に加え、文体や語彙からも『心性罪福因縁集』は中国選述ではあり得ず、日本天台宗の文化圏の中で、院政期前後に撰述された作品であることは確実と考える。⁵³⁾

院政期前後ということから、11世紀後半から12世紀末までとして、『法華驗記』の成立が長久年間（1040年-1044年）であり、『拾因』（1103年）に確実にその引用が見られるということを加味すると、11世紀半ばから後半にかけて成立したと推測することは可能となってくる。

以上の考察を踏まえて、改めて『略要集』の位置付けに戻ると、『心性集』、『拾因』との語彙の共通性、思想の類似性という点から、『略要集』は『心性集』よりは後、『拾因』とほぼ同じか、あるいは『拾因』の後に成立したという可能性も考えることができてくる。また何よりも『拾因』との関係ということで言えば、名号観に見られる近似性はあきらかで、その名号観は天台観心法門の阿弥陀三諦説につながっていくとすれば、法然が六七日の説法で永観への批判に続けて、「然るに阿弥陀の三字を名に付き給へる故に、功德殊勝なる仏にて坐します様に申す人も候。其れは僻事に候なり」という時、その射程には『略要集』を嚆矢として形成された、観心念仏を主張する天台観心法門がはっきりと意識されていたと理解しなくてはならなくなる。⁵⁴⁾

6. 法然における名号

天台観心法門に対する法然の立ち位置を示唆する痕跡は、上記以外にもいくつか拾い上げることができる。『逆修説法』においてはまず四七日の阿弥陀仏の説示のなかで、その外用の功德を、源信の『阿弥陀仏白毫観』を参照して白毫を例にとって説明する。白毫を業因、相貌、作用、体性、利益という五項目に分けて論じていくが、その体性について「白毫即因縁所生法故、其性即空即假即中也」⁵⁵⁾〈白毫は即ち因縁所証の法なるが故に、其の性即ち空、即ち仮、即ち中なり〉と言い、「乃至六趣四生之上、一々皆無不備三諦妙理」⁵⁶⁾〈乃至六趣四生の上にも、一々皆、三諦の妙理を備へずと云ふこと無し〉とする。『阿弥陀仏白毫観』からの直接引用であることもあり、まさしく天台の三諦説に則った説明であり、法然はそれをそのまま受容しているかのようにも思える。ただし説示は、「是天台宗意也」⁵⁷⁾〈是れは天台宗の意なり〉と締め括られ、はっきりと自説ではないことを明示し、相対化されている。しかし同時に、源信からの影響、さらに自ら天台で仏道修行を続けてきたこともあって、法然が天台の三諦説、ひいては天台浄土教＝天台観心法門を知悉していたことを物語る一節でもある。

天台観心法門に対する法然の姿勢がより鮮明に示されるのは、六七日の、上記の名号の功德の説明の後の『観無量寿經』の説示においてである。よく知られた部分であるが、「此經往生淨土教也。不明即身頓悟之旨、不説歷劫迂廻之行、説娑婆之外有極樂、我身之外有阿彌陀、而明可厭厭此界、生彼國得無生忍之旨也」⁵⁸⁾〈此の經は往生淨土の教へなり。即身頓悟の旨をも明かさず、歷劫迂廻の行をも説かず、娑婆の外に極樂あり、我が身の外に阿弥陀有しますと説いて、厭ふべき此の界を厭ひ、彼の國に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり〉と『観經』を読み解く。これに初七日での説示、「凡此三輩中各雖説菩提心等餘善、望上本願、專在令稱念彌陀名號。故云一向專念」⁵⁹⁾〈凡そ此の三輩の中におのおの菩提心等の余善を説くと雖も、上の本願に望むれば、専ら弥陀名号を称念せしむるに在り。故に一向專念と云へり〉を加えた理念が法然の浄土思想の根幹となるが、それは、「我身即彌陀。彌陀即我身。娑婆即極樂。極樂即娑婆」⁶⁰⁾〈我が身即ち弥陀、弥陀即ち我が身なれば、娑婆即ち極樂、極樂即ち娑婆なり〉

といい、「己心見佛身。己心見浄土」⁶¹⁾〈己心に仏身を見、己心に浄土を見ん〉とする観心法門の思想、すなわち具体的には観心念仏（理観念仏）として「真如実相の理を觀じ、己心に仏・浄土の理を觀…天台本覚法門の興隆と密接に連関しながら展開し…現実肯定的思想の論拠として、〈生死即涅槃〉という概念も用い」⁶²⁾る思想とは対極に位置付けられるものであり、それと厳しく対立するものであることは必然の成り行きとも言える。その意味で、直接的に名前を出して批判することはしないが、明らかにそこには自らの浄土思想の対極に位置するものとして天台観心法門が意識されていたと考えられるのである。

もう一点『一百四十五箇條問答』の例を挙げておけば、そこで法然は、「この（此）眞如觀はし候へき事にて候か」という質問に対する答として、「これ（此）は恵心のと申て候へとも、わろき物にて候也」と述べている⁶³⁾。『眞如觀』は源信に仮託された観心法門を説く書であるが、その主張するところは「十方法界ノ諸佛、一切ノ菩薩モ、皆我ガ身ノ中ニマシマス」⁶⁴⁾であり、『略要集』につらなる観心法門を説くものである。法然はその思想を、源信の説ではありながらも、あるいは源信撰と言われるが偽撰と知った上では定め難いがいずれにせよ、「わろき物」として正面から否定することで、はっきりと観心法門に対する自らの立場を示しているのである。

法然にとって名号の功德とは、非生得的、後驗的に得たものであった。ところが観心法門では、例えば仏性が典型的な例となるが、すべては生得的、先驗的にそこにあるものとして前提されている。従って南無阿弥陀仏の念仏も、その字句そのもの、その音そのもののなかにおのずから功德が内在していることになる。しかし法然は、名号は菩薩が兆載永劫の修行の結果得た仏の功德の表象であるとはとらえるが、その名前自体が真理や悟りに直接結びつくものであるとはみなしていなかったのである。法然の称名念仏の意味とあり方を考えるときには、この前提がまずは出発点となるべきであると思われる。

註

1) 曾根宣雄 「法然上人の万徳所帰論について」(『佛教論叢』54号、2010年) p.192

- 2) 安孫子稔章『『逆修説法』六七日諸説の名号観について』(『佛教論叢』56号、2012年) p.99
- 3) 『昭法全』pp.38-39 (なお、表記が諸本で異なる場合には、文意が通ることを原則として適宜変更している。)
- 4) 『昭法全』p.270
- 5) 坪井俊映『『三部経大意』に見られる非法然的教説について』(『佛教大学佛教文化研究所年報』創刊号、1982年)、及び同『『浄土三部経大意』の撰述者に関する諸問題－特に五種類の写刊本を比較して－』(『佛教大学佛教文化研究所年報』3号、1985年)
- 6) 深貝慈孝「法然上人の名号観一名号万徳所帰説に関して一」(阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房佛書林、2001年)、及び同『『逆修説法』における中国聖道家の文献引用について』(『浄土宗典籍研究・研究編一藤堂恭俊博士古稀記念』同朋出版、1988年)
- 7) 末本文美士「源空の『三部経釈』について」(『日本仏教』43号、1977年)
- 8) 善裕昭「法然『三部経大意』における諸問題」(『浄土宗学研究』22号、1995年)
- 9) 『昭法全』p.319
- 10) 「餘佛准之可知」の「餘」については、諸本によって異同がある。「餘」の表記が使われるのは『法然上人御説法事』、『無縁集』、『師秀説帥』であり、古本漢語燈録(恵空本)、古本漢語燈録(善照寺本)は「念」、漢語燈録(義山本)ではこの文そのものが削除されている。本論考は、基本的に善照寺本に基づくが、この文字に関しては、「念」ではなく「餘」とするのが論の流れとして自然で適切だと考える。おそらく、書写の段階で、「余佛」となっていたものが「念佛」と誤記されたものと思われる。
- 11) 『昭法全』p.269
- 12) 安孫子論文もこの点に触れているが、註10で示した古本漢語燈録の読み、「念」を採用しているため、解釈が異なる。
- 13) この視点は、佛教大学本庄良文教授のご示唆による。
- 14) 『昭法全』p.232
- 15) 同上、p.256
- 16) 同上、p.269
- 17) 同上。
- 18) 同上、p.270
- 19) 深貝慈孝『中国浄土教と浄土宗学の研究』(思文閣出版、2002年)所収の「法然上人の名号観一名号万徳所帰説に関して一」にも、「仏が衆徳を備えていることは、実は過去の菩薩位の願行が、この仏果の名号を成就したのであるから、名号すなわち通号の仏が万徳所帰である」(p.46)との指摘がある。
- 20) 『昭法全』p.270
- 21) 同上。
- 22) 『大正蔵』84巻、p.91b-c
- 23) 安孫子稔章『『逆修説法』六七日諸説の名号観について』(『佛教論叢』56号、2012年) p.99
- 24) 末本文美士『鎌倉仏教展開論』(トランスビュー、2008年) pp.141-142
- 25) 西村岡紹・末本文美士『観心略要集の新研究』(百華苑、1992年) p.138
- 26) 『大正蔵』84巻、p.91c
- 27) 『観心略要集の新研究』p.138
- 28) 『新纂浄土宗大辞典』、『世界大百科辞典』等による。
- 29) 『観心略要集の新研究』p.147
- 30) 末本文美士『『観心略要集』の研究』『観心略要集の新研究』pp.147-207 特にpp.161-166参照。

- 31) 『観心略要集の新研究』 p.72
- 32) 『大正蔵』 84巻、46a「一世勤修は須臾間。何不棄捨衆事求浄土哉」となっている。
- 33) 西村岡紹「『観心略要集』成立考」『観心略要集の新研究』 pp.209-228
- 34) 同上、pp.219-220
- 35) 末木文美士『鎌倉仏教形成論—思想史の立場から』（法蔵館、1998年）特に「第二章 本覚思想と浄土教—『妙行心要集』の場合」参照。
- 36) 同上、p.323
- 37) 『大正蔵』 9巻、708a
- 38) この問題に関する大谷旭雄氏の論文には以下の3つがある。「永観における浄土思想形成の一面」（『日本仏教』第26号、1966年）、「心性罪福因縁集と永観の密教的名号観—特に第七念仏項の影響から—」（『佛教論叢』第11号、1966年）、「心性罪福因縁集とその影響—とくに『往生拾因』と『今昔物語』—」（『印度学仏教学研究』第18巻2号、1970年）なお、前二つの論文においては、了恵が『往生拾因私記』のなかでこの文言の出典を『心性罪福因縁集』としている、との指摘がある。上記三篇の論文は、同氏著『法然浄土教とその周縁 乾』（山喜房佛書林、2007年）に収録されている。（pp.33-56）
- 39) 『新纂大日本統蔵経』 88巻、p.4c
- 40) 『大正蔵』 84巻、p.91b-c
- 41) 『新纂大日本統蔵経』 88巻、p.4c
- 42) 吉原浩人「『心性罪福因縁集』解題」『稀観禅籍集続』中世禅籍叢刊第十二巻（臨川書店、2018年）この「解題」のなかに、「院政期に成立した『今昔物語』巻四—9・10は、『心性罪福因縁集』を原拠としている」との指摘がある。（p.776）
- 43) 『観心略要集の新研究』 p.66
- 44) 『大正蔵』 46巻、p.2c
- 45) 池田魯参『詳解摩訶止観 天巻 定本訓読編』（大蔵出版、1998年）pp.24-25をもとに、一部送り仮名を変更してある。
- 46) 『新纂大日本統蔵経』 88巻、p.6c
- 47) 『観心略要集の新研究』 p.111
- 48) 吉原浩人「『心性罪福因縁集』解題」、p.779
- 49) 『新纂大日本統蔵経』 88巻、p.1cなど
- 50) 同上、p.6b
- 51) 同上、p.8c
- 52) 吉原浩人氏も註48の前掲解題のなかで、「天台本覚思想では、草木成仏を盛んに説く。この思想は、『中陰論』の〈一仏成道観見法界、草木国土悉皆成仏、身長丈六光明遍照、其仏皆名妙覚如来〉という偈文の影響によることが大きい。しかし竺仏念訳『中陰論』にこの文はなく、日本において造られたものとされている。本書（『心性罪福因縁集』：筆者注）巻中3には、この偈文に近い文が引かれている」（p.780）と述べ、本論文の註50で挙げた文を示唆している。
- 53) 吉原浩人「『心性罪福因縁集』解題」、p.786
- 54) 末木文美士氏は註25として挙げた『略要集』からの引用部と、『選択集』第3章の名号勝行の箇所が近似していることを指摘し、阿弥陀三諦説が法然の名号勝行説に影響を与えた可能性について言及している。（『鎌倉仏教展開論』 p.143）しかし、それは肯定的影響というよりも否定的反発という意味として理解すべきことが、法然の永観批判に続く文言からは窺える。
- 55) 『昭法全』 p.257

- 56) 同上。
- 57) 同上、p.258
- 58) 『昭法全』 pp.271-272
- 59) 同上、p.237
- 60) 『観心略要集の新研究』 p.111
- 61) 同上。
- 62) 柳澤正志 『日本天台浄土教思想の研究』 (法蔵館、2018年) p.315
- 63) 『昭法全』 p.648
- 64) 『恵心僧都全集』 第一卷 (思文閣出版、1984年) p.452