

『西方要決釈疑通規』の思想的位相

— 恭敬修の系譜と関連して —

加藤 弘孝

〔抄録〕

基（六三二―六八二）撰述と伝わる『西方要決釈疑通規』（通称『西方要決』）は、三階教、禪宗、兜率天信仰をはじめとする他学派への対外観が見られ、中国仏教思想史研究において重要な研究対象と成り得る浄土教典籍である。しかしその成立背景はいまだに明らかになっておらず、思想史上に本書を位置付けることができないのが現状である。

喫緊の課題としては『西方要決』撰述者の問題がある。すなわち基の真撰か後世の仮託かという結論の差異によって思想的な位置付けが変わってくるのである。現状では基仮託説が有力であり、多くの先行研究がそれを前提に思想研究をおこなっている。ただ成立背景に踏み込んで考証をおこなったものは少なく、仮託

説が必ずしも確定的という訳でもない。そこで本稿では先行研究を整理した上で論点を絞り、その成立背景を考察していく。

具体的には『念仏鏡』など近接する典籍間の思想傾向から相対的に前後関係を判別するという方法論を用いて、『西方要決』の成立背景を検討する。そしてその際には両書の最も顕著な思想傾向である対三階教姿勢を手がかりとしたい。この作業によって唐代浄土教における『西方要決』の思想的位相が明確になるはずである。

キーワード 基、『念仏鏡』、『念仏三昧宝王論』、三階教、四修

はじめに

基（六三二―六八二）撰述と伝わる『西方要決釈疑通規』（通称

『西方要決』）は、三階教、禪宗、兜率天信仰をはじめとする他学派への対外観が見られ、中国仏教思想史研究において重要な研究対象と成り得る浄土教典籍である。

筆者はすでにその成立背景を論じ、唐中期という時代性を提出している。⁽¹⁾しかし紙面の都合上、先行研究を網羅することができず、また本書の有する思想的位相についても十分な情報を提示することができなかった。そこで本稿では、これらに再考証を加えることで本説の補強をおこなっていく。またその際、四修法の恭敬修の思想的特性を手がかりにしたい。

第一章 先行研究

まず本書の成立背景に関わる喫緊の課題としては撰述者の問題がある。すなわち基の真撰か後世の仮託かという結論の差異によって思想的な位置付けが変わってくるのである。現状では基仮託説が有力であり、多くの先行研究がそれを前提に思想研究をおこなっている。ただ成立背景に踏み込んで考証をおこなったものは少なく、基撰述説が完全に払拭された訳でもない。まずは先行研究を整理した上で論点を絞り、その成立背景を探究していきたい。

実証主義的な観点で論じられた近代以降のものに限定すると、『西方要決』成立問題に関わる研究の蓄積はそれほど多くない。すなわち、

- ・河野法雲「慈恩大師の浄土観」(『無尽灯』第十一卷、第十一号、真宗大学、一九〇六年)。

- ・河野法雲「慈恩大師の浄土観(承前)」(『無尽灯』第十一卷、第十二号、真宗大学、一九〇六年)。
- ・佐々木月樵『支那浄土教史』上巻(無我山房、一九一三年)。
- ・望月信亨「慈恩大師の浄土に関する著書及び其の所説」(『浄土教

之研究』仏書研究会、一九一四年、初出は一九〇二年)。

- ・矢吹慶輝『三階教之研究』(岩波書店、一九二七年)。
- ・望月信亨『支那浄土教理史』(法藏館、一九四二年)。

・大南龍昇「慈恩大師の浄土観」(『佛教論叢』第十五号、浄土宗教学院、一九七一年)。

・大南龍昇「慈恩大師の浄土観」(『佛教文化研究』第十七号、浄土宗教学院研究所、一九七一年)。

・糸原勇慈「『西方要決』と『念仏鏡』」(『宗教研究』第六〇卷、第四輯(二七二)、日本宗教学会、一九八七年)。

・糸原勇慈「『西方要決』の対三階積難」(『印度学仏教学研究』第三六卷、第二号(七二二)、日本印度学仏教学会、一九八八年)。

・浅野教信「講本『西方要決』」(永田文昌堂、一九九三年)。

・齊藤舜健「『西方要決』所説の願往生者」(『佛教論叢』第三九号、浄土宗教学院、一九九五年)。

・陳揚炯「中国浄土宗通史」(『中国仏教宗派史叢書』江蘇古籍出版社、二〇〇〇年)。

・張總「中国三階教史—一個佛教史上湮滅的教派—」(『国家哲学社会科学成果文庫』社会科学文献出版社、二〇一三年)。

などの諸研究である。

河野法雲は、良忠(一一九九—一二八七)の『往生要集義記』に記される済暹(一〇二五—一一一五)の五種の疑難に反駁して、真撰説をとる(「二九〇六①」)。更には唐末以後は三階教の流行がなかったことを踏まえ、基がこれを批判対象とするのは、整合性があるとす

〔一九〇六②〕。

佐々木月樵は、『上生経疏』は正さしく教義の根柢を前者（報身報土説）に置きたる者この故に、「上聖上賢皆此業に修すとして兜率往生をすすめ、西方往生に就ては「居淨域嚴淨因非上士之弘濟」と貶しぬ。然れども、世は必ずしも上聖賢の人のみにあらず、「法身幽微、法体難縁」の凡夫是れ多し。これら凡夫の爲めにその教義の根柢を後者即ち化身化土觀に置きて西方往生を勧めたるが『要決』にはあらざるなきかと思はるる也」（二六七―二六八頁）と述べて、『西方要決』と他の著書に矛盾が見られるのは、対象者によって弥勒信仰と弥陀信仰への態度が異なることに起因するとして真撰説をとる。

望月信亨は、済暹の五種の疑難を取り上げた上で、自説を展開し、『観弥勒上生兜率天経賛』に見える兜率天信仰など基の思想と矛盾することから偽撰説を主張する。なお目次に明治三五年（一九〇二）八月という初出年代の記載があるが、収録媒体などを追跡することができなかつた。この場合、本論文は『西方要決』研究の嚆矢ということになるであろう。

矢吹慶輝は、「今姑らく慈恩の西方要決を主として両者の相関を看ん」（五七一頁）と述べ、三階教との関連で言及する。真偽問題に関する言及はなく、真撰として扱っているようである。

望月信亨は、「一九二四」以降も本書の成立背景に検討を加え、「一九四二」の第十六章で「晩唐時代に至り彼の天台十疑論に模倣し、窺基の名を假つて偽作したものと認められる」（二〇〇頁）とし、第二十二章で「その体裁は天台十疑論に類し、又念仏鏡中の積衆疑惑門と

その論旨の相通するものが少くないようである」（三〇〇頁）と述べている。具体的な考証として「又第十一章に三階行者の五種の小疑を挙げべく、第十四章に作業の方規として往生礼讚の四修の法を出し、特に恭敬修の下に、有縁の像教及び住持三宝を敬うべきことを説いているのは、三階宗徒が仏像を以て泥龕となし、之を軽視するのを対破したものと見べく、その他、二乗種不生及び別時意の難を会通しているのは、共に天台十疑論等の意を承けたものとすべきである。之を要するに、此書は十疑論及び念仏鏡の説を補足し、当時流行しつつあった禪家を始め、三階宗及び弥勒教等に対して更に破難を加へ、以て浄土の弘通を企てたものと認めなければならぬ」（三〇二頁）と主張する。

大南龍昇は、「通報化の立場に立つて上生経疏と西方要決が著述されたという見解も首肯されうるであろう」（一九七一①）三九頁）とするが、「慈恩大師の浄土教は、原点に立ち還つて再考されるべきである」（一九七一②）八三頁）とも述べて態度を保留している。

糸原勇慈「一九八七」は、『念仏鏡』晩唐成立を唱える矢吹慶輝説と、『念仏鏡』から『西方要決』という望月信亨の前後説を勘案して、『西方要決』晩唐説をとり、三階教徒の行風の変容を以下のように指摘する。

「その晩唐時代には三階教籍類は殆ど散佚しており、道鏡等は当時の三階教徒の行風に接するのみで、教義の根幹を把握し得なかつた可能性がある。『群疑論』の掲げる論難が典拠を挙げているのに対し、『念仏鏡』『西方要決』にはこれがないのである」（二三二頁）。

「一九八八」は『西方要決』の専論であり、三階教との関連で思想内容への検討をおこなっているが、真偽に対する言説はない。

浅野教信は、濟暹や良忠など古来の議論を取り上げ、「『西方要決』の作者については古来異説が多く、その真偽は俄かに決し難いのであって、今日においてもなを議論は分かれているのである」（一三〇頁）と当否に慎重な態度をとっている。

齊藤舜健は、「現状では確実に偽撰であると断定はしかねるものの、限りなく偽撰に近いと考えてもよいと思われる」（七四頁）とした上で、本書に見られる凡夫化土往生説の特色を論じる。

陳揚炯は、智顛（五三八―五九七）の『浄土十疑論』や基の『西方要決』を後人の偽托とする望月信亨の説に反証して、「これらは唐代すでに通行し、浄土諸家によって引用され、中国浄土宗史上ながく真作として世におこなわれてきたので、本書は旧によって真偽を問わなかった⁽²⁾」と無条件に真撰と見做している。

張總は望月信亨の前後関係の所説を認めながらも、『浄土十疑論』を智顛の真撰とする陳揚炯の見解や、北斉という大行（生没年不詳）の年代を重視して、基の真撰とみる。あわせて本書の三階教観が穏和であることを指摘する。これは唐初における思想状況を反映しており、基の真撰とみることは妥当性があるとする（二三三―三四頁）。

以上、先行研究では、真撰説、偽撰説に大別できるが、本書に『浄土十疑論』（八世紀前半）や『念仏鏡』が参照されていることを指摘した望月信亨の研究の影響力（晩唐説）が大きく、後発の研究はほぼこれを踏まえている。

すなわち晩唐成立を唱える糸原勇慈の偽撰説にしる、初唐の思想背景を考慮する張總の真撰説にしる、『念仏鏡』↓『西方要決』という成立背景を前提に結論を導き出しているのである。

基の思想面からのアプローチに進展の余地がない以上、望月信亨の前後説に立脚しなければならぬことは間違いないところであろう。では望月信亨以降の研究のどこに課題があるのだろうか。この分野で成果を重ねている糸原勇慈の研究を取り上げて検討してみたい⁽³⁾。

糸原研究では、『念仏鏡』晩唐成立を唱える矢吹説と、『念仏鏡』から『西方要決』への展開という望月説を勘案して、『西方要決』晩唐説をとり、「三階の行風」の変容を指摘する。

三階教研究との連結を進めた点で学界への貢献は大きなものがあるが、『念仏鏡』を晩唐の成立とする説は、唐中期という大行年代を考証した塚本説を参照していないため蓋然性を弱めている。また筆者の年代研究で言及したように、「三階の行風」は、むしろ唐中期のもの⁽⁴⁾とよく一致することが明らかになっており、年代論に関しては再検討を要するのである。⁽⁵⁾

重要なのは、望月信亨が『念仏鏡』の成立時期を断言しておらず、塚本説を参照してあくまでも唐中期という時期を基軸としている点である。氏が編集した『仏教大辞典』においても「蓋し中唐以後、天台十疑論に次いで製作せられたるものなるべし⁽⁶⁾」とするのみである。『西方要決』を晩唐としたのは、『念仏鏡』の年代が絞り込めないこと、『念仏鏡』の撰述者たちの活動年代を貞元年間（七八五―八〇五）・元和年間（八〇六―八二〇）と見做した考察から、幅を持たせ⁽⁷⁾

るための暫定的な処置であつたと思われる。

したがって『念仏鏡』の年代研究が進展した今、『念仏鏡』の影響を受けた『西方要決』の成立を晩唐に引き寄せるのではなく、『念仏鏡』成立期（唐中期）を基軸に望月説を再検討する方法論が現段階では最も有用であると言えよう。本稿では以上のような観点に立つて、『念仏鏡』、『西方要決』の前後関係、思想的連関を論じていきたい。

第二章 対三階教論

第一節 「念仏作業次第」

まずは望月説の根拠となつた最も顕著な批判対象である対三階教姿勢を手がかりにしたい。

『西方要決』において対三階教論は「会釈三階行者五種小疑」（第十一章）に見られる。三階教は禅宗（第一章）や弥勒信仰（第七章）と並んで論難されており、最も文量が割かれている。これらの傾向や構成は『念仏鏡』「釈衆疑惑門」と共通する。また『念仏鏡』が主に信仰生活面に言及し、時には感情論に流される側面があるのに対して、『西方要決』では主に教理面での論難を行っており、情緒を廃して論理的であろうとする。『西方要決』は『念仏鏡』の思想傾向を意識しているようであり、『念仏鏡』の「念仏対三階門の説を補足したもの」とする望月説は説得力を有する。

対三階教論という観点で見ると、『念仏鏡』とは成立上の密接な関係を有していることは間違いないようである。そうすると、「念仏作業次第」との関連を示した「三階宗徒が仏像を以て泥龕となし、之を

軽視するのを対破したもの」という望月の見解は重要な考察対象となり得るのである。まず「念仏作業次第」の概要を示しておきたい。

『西方要決』「念仏作業次第」⁸⁾

第十四、略明作業方軌。疑曰、宗明念佛、作往生因。未知心慮、作何等解。念佛方軌、其狀若爲。通曰、却尋無際、數劫施旋、設使修因、多虛少實。但求名利、妄計我人、廣作善緣、不爲正理。沈淪惡趣、受苦無窮。聖主彌陀、流名攝化。果成爲佛、十劫已經。我等愚癡、唯貪造惡。雖學佛法、現世求名。自是非他。恒生傲慢、追求衣食、日夜勞動。設有餘功、用隨惡儻。若也不逢善友、淨土豈聞。一旦無常、還歸惡道。今逢大善知識、共我有緣、教我思惟、捨諸惡行、得聞阿彌陀佛本願慈悲。十劫已來、恒流正法。我由障故、今日始聞。五内悲傷、特生恥恨。瞋起貪行癡生。但修四修、以爲正業。⁹⁾

冒頭では作業の法軌を明かしている。衆生は心が移ろい易く、輪廻の悪業を積み重ねる存在であるが、善知識を機縁にして浄土門に帰入したならば、四修を修して正業とすべきことが述べられている。以下、長時修、恭敬修、無間修、無余修の順序で解説がなされる。全文とその主旨を挙げる。

【長時修】

一者、長時修。首從初發心、乃至菩提、恒作淨因、終無退轉。¹⁰⁾

一つ目は長時修である。初發心から菩提まで、常に善行をおこない、退転しないことである。

【恭敬修】

二者、若恭敬修。此復有五。⁽¹¹⁾

二つ目は恭敬修である。これには五種類の対象がある。

一恭敬有縁聖人。謂行住坐臥、不背西方、涕唾便利、不向西方也。⁽¹²⁾

一つ目は有縁の聖人たち（阿弥陀仏・諸菩薩）を恭敬することである。行住座臥、いかなる時であっても西方に背を向けることとはなく、涕唾や用便に際しても西方を疎かにしてはならない。

二敬有縁像教。謂造西方彌陀像變。不能廣作、但作一佛二菩薩、亦得。教者彌陀經等、五色袋盛、自讀教他。此之經像、安置室中、六時禮懺、華香供養、特生尊重。⁽¹³⁾

二つ目は有縁の経像を敬うことである。仏像とは西方極樂浄土の阿弥陀仏の仏像や仏画を制作することを言う。多くを制作することができなければ、一仏二菩薩（阿弥陀仏及び観音菩薩・勢至菩薩）を制作すればよい。經典とは『阿弥陀經』などで、五色の袋に収め、自ら拝読し、他人にも勧めるべきである。このような經典や仏像は部屋に安置し、六時に礼懺し、華や香を供養し、特に敬重の心を持たなければならない。

三者敬有縁善知識。謂宣浄土教者、若千由旬、十由旬已來、並須敬重、親近供養。別學之者、總起敬心、與己不同、但知深敬也。若生輕慢、得罪無窮。故須總敬。即除行障。⁽¹⁴⁾

三つ目は有縁の善知識を敬うことである。浄土の教えを説く人には、たとえ千由旬、十由旬の距離で隔たつていても尊重し、親しく供養するべきである。別学の人にも敬心を起こして、自分と異なる主義の人であつても深く敬うということを知るべき

である。もし輕慢の心が生じてしまつたら無窮の罪を得ることになる。このような訳で総じて敬うべきなのである。これが修道上の障害を取り除くことになるのである。

四者敬同縁伴。謂同修業者。自雖障重、獨業不成、要藉良朋、方能作行、扶危救厄、助力相資。同伴善緣、深相保重。⁽¹⁵⁾

四つ目は縁を同じくする法友を敬うことである。これは同行のことを指す。自身は罪障が重く、一人では成就できなくとも、良友の助けで行じることができ、危機を助け、厄難から救い、互いに助け合えるのである。同信の善縁は、互いに慈しみ合うことになるのである。

五敬三寶。同體別相、並合深敬。不能具錄。爲淺行者、不果依修。住持三寶者、與今淺識人、作大因緣。今粗料簡。言佛寶者、謂雕檀繡綺、素質金容、鏤玉圖繪、磨石削土。此之靈像、特可尊承。暫爾觀形、罪消增福。若生少慢、長惡善亡。但想尊容、當見眞佛。言法寶者、三乘教旨、法界所流、名句所詮、能生解緣。故須珍仰、以發慧基。抄寫尊經、恒安浄室、箱函盛貯、並合嚴敬。讀誦之時、身手清潔。言僧寶者、聖僧菩薩。破戒之流、等心起敬、勿生慢想。⁽¹⁶⁾ 五つ目は三寶を敬うことである。同体と別体、何れの視点であつても同様に深く敬うべきである。そのことをつぶさに説き示すことはできない。淺行者の者がこれによって修することはできない。三宝を住持することは、今の淺識の者と大きな因縁をなすのである。そこで今、大まかに説明する。

仏宝とは香木に彫り、織物に縫い、素地を金色で飾り、玉石を

鏤め、絹に描き、石を磨き、土を削った仏像がそうである。これらの霊像は特に尊崇すべきものである。僅かな時間であっても仏像を観ることで、罪が消え、福德が増すのである。もし少しでも慢心の心を生じさせたならば、悪が増長し、善を失ってしまうことになる。ただ尊容を想って、真仏に接するようにすべきである。

法宝とは三乗の教旨のことを言い、法界より流れ出て、金言によつて縁起の理解を齎す經典がそうである。このような訳で尊重すべきである。智慧を開発する基礎だからである。尊い經典を書写したならば、常に清浄な部屋に安置して、経函に収めて併せて敬重すべきである。読誦の時には身体や手を清らかにしなければならない。

僧宝とは高僧、菩薩のことを指すが、たとえ破戒の輩であろうと、等しく心に恭敬を発すべきであり、慢心の心を生じさせないようにするべきである。

【無間修】

三者、**無間修**。謂常念佛、作往生心。於一切時、心恒想巧。譬若有人、被他抄掠、身爲下賤、備受艱辛。忽思父母、欲走歸國、行裝未辦。由在他鄉、日夜思惟、苦不堪忍。無時暫捨、不念耶孃。爲計既成、便歸得達。親近父母、縱任歡娛。行者亦然。往因煩惱、壞亂善心。福智珍財、並皆散失。久流生死、制不自由。恒與魔王、而作僕使、驅馳六道、苦切身心。今遇善緣、忽聞彌陀慈父、不違弘願、濟拔群生。日夜驚忙、發心願往。所以精勤不倦、當念佛恩、

報盡爲期、心恒計念⁽¹⁷⁾。

三つ目は無間修である。常に念仏して往生の心をなすことを言う。いかなる時であっても、心を常に浄土に凝らすべきである。譬えると、ある人が拉致されて、身を下賤の境遇に落とすこととなり、艱難辛苦を被った。にわかに父母のことが思い出され、国に帰ろうとしたが、行装が整わなかった。異国の地にあつて、日夜、思惟して、苦しみを堪え忍ぶことができなかった。一時たりとも父母のことを思わなかったことはなかった。ただ行装が整うと、帰郷することができた。父母の側近くに仕え、喜びのなかで日々を過ごすことができた。行者もこのようなものである。昔から煩惱によつて善心を乱されてきた。福德や智慧などの宝物はみな散逸してしまった。久しく生死の世界を流転し、出離しようにもなす術がない。常に魔王の下僕となつて、六道の世界を奔走し、苦しみで身心をすり減らすことになるのだ。今、善縁に出遇い、阿弥陀仏の慈父が誓願に違ふことなく、あらゆる人々を救済していることを聞いた。日夜を問わず醒覚して、発心して極楽浄土に往生したいと願った。このような訳で、専心して倦むことなく、仏恩を抱いて、生涯が終わるまで、心は常に浄土を念ずるべきである。

【無余修】

四者、**無余修**。謂專求極樂、禮念彌陀、但諸餘業行、不令雜起。所作之業、日別須修念佛讀經。不留餘課耳。⁽¹⁸⁾

四つ目は無余修である。専ら極楽に往生することを求め、阿弥

陀仏を礼拝・念仏し、これ以外の諸行をまじえないようにするべきである。所作の修業としては、日々、念仏・読経を修すべきである。その他の諸行を留めてはいけない。

「念仏作業次第」の主題が四修の恭敬修にあることは一見して明らかである。恭敬修では、恭敬の対象として「有縁の聖人」、「有縁の像教」、「有縁の善知識」、「同縁の伴」、「三宝」の五種類に分類している。全体的に善知識の尊崇、経像への恭敬など此土での信仰態度に重点が置かれている。それでは本書の四修を他の浄土教典籍と比較するとどのような特色、課題が浮き彫りになるであろうか。

第二節 『念仏鏡』の恭敬思想との関連

望月信亨は「第十四章に作業の方規として往生礼讃の四修の法を出し⁽¹⁹⁾」と述べ、善導（六一三―六八一）の『往生礼讃偈』の影響を指摘するが、『西方要決』では配列と長時修の解釈の面で『念仏鏡』の第一「勸進念仏門」の四修も参照している。

又彼經云、有四種修行。何等爲四。一者、**長時修**、自從一發念佛、直至得生淨土成佛以來、終不退轉。二者、**敬處修**、正向西方、專想不移。三者、**無間修**、唯專念佛、無別雜善而來間隔、亦無貪嗔煩惱雜惡來間。四者、**無餘修**、無餘雜善而來間。何以故。雜善修道多劫乃成、由自力故。唯專念佛一日七日、即生淨土、位居不退、速成無上菩提、乘阿彌陀佛本願力故、速得成就、故名無餘修⁽²⁰⁾。

また彼の經には、四種の修行があるという。何を四種とするのだろうか。一つには長時修であり、ひとたび念仏の心をおこし

てから、「壽終後」ただちに浄土に生まれて成仏して終に不退転を得る（「まで止めないこと」）。二つ目は敬處修であり、西方に向けて、専ら想いを移さないこと。三つ目は無間修であり、ただ念仏に専念して、他の雑善がまざることが無いように、また貪瞋の煩惱や雑善が入り込まないようにすること。四つ目は無余修であり、諸々の雑善が入らないように。何故かと言えば、雑善の修行は多劫の末に成就するものであり、これは自力によるからである。ただひたすら念仏を一日、七日おこなえば即座に浄土に往生し、階位は不退転に達し、速やかに無上菩提を成就するのであつて、これは阿彌陀仏の本願力に乗るからである。速やかに成就できるので無余修というのである。

両者の四修法を較べると「念仏作業次第」では恭敬修の文量が突出しているのが一目瞭然であろう⁽²¹⁾。『西方要決』では『念仏鏡』の四修法を拡大している。そしてこの恭敬修における拡大に関しては、望月信亨が検討する『念仏鏡』「念仏対三階門」の第四問答との関連を指摘できるのである。

『念仏鏡』第四問答

問、三階法中、見形像及以諸經、不多恭敬、爲是泥龕。四生衆生是眞佛故、所以恭敬。念佛法中未知。敬佛像及經已不。

答、念佛法曰、見佛形像及經、竝遣恭敬。何以故。准報恩經一所說、釋迦牟尼佛向忉利天、爲母摩耶夫人說法、經九十日。優填大王憶念世尊、不能得見、遂遣巧匠造世尊形像一軀、一倣世尊。世尊從天下來至閻浮提、其優填大王與諸群臣遂去迎佛、其形像佛亦

迎世尊。世尊共形像佛、一處竝立。兩佛相似、遂將手摩形像佛頂、語形像言、我將不久入涅槃、留汝久住世間、教化衆生。世尊尙自敬佛形像、罪惡衆生豈不敬耶。又准十輪經云、獵師被袈裟、象爲起恭敬。敬袈裟功德、命終生忉利諸天、九十一劫受諸快樂。何以故。爲相似故。諸佛形像亦復如是。爲相似故、恭敬之者感得尊貴榮華、生天淨土。所以佛名經中、有盧舍那佛敬形像佛。盧舍那佛尙自敬形像佛、何況凡夫豈不敬耶。又華嚴經云、念佛三昧當得見佛、命終之後生於佛前。彼人臨命終時、勸令念佛。爲示尊像、令瞻敬故。故知華嚴經中亦遣恭敬形像佛。云何三階。難云、一切形像是涅槃、食來不合喫、一切牛驢是真佛、食來即合喫。一切形像是涅槃、衣服供養不合著。一切衆生是真佛、神虫上得衣。云何合著。一切衆生是真佛、不合損。一年之中損生無頭數、殺佛之罪如何除得。一切衆生是真德、身合安置勝妙處、自身既在好房舍、佛在下惡處、豈成平等。⁽²²⁾

問う。三階仏法の中で形像や諸經を見て、多くが恭敬せずに泥龕と見做し、四生の衆生は真仏であるので、恭敬をするという。念仏の法門中でははたして仏像及び經典を敬うのであろうか。答える。念仏の法門では仏の形像及び經典を見たならば、ともに恭敬の心を発すべきだといっている。どうしてであろうか。『報恩經』に依ると、釈迦牟尼仏が忉利天において母の摩耶夫人のために説法したところ九十日が経過した。優填大王は世尊を憶念したがよく思い浮かべることができなかった。そこで巧匠に世尊の形像一軀を造らせ、世尊に似せさせた。世尊は天界

より閻浮提に下った。優填大王は諸々の群臣と仏を迎えに行き、その形像もまた世尊を迎えた。世尊が形像仏と共に同所に並び立つたところ両仏は相似していた。そこで「世尊は」手で形像の仏頂を撫で、形像に「私はまもなく涅槃に入るが、汝を久しく世間に留めさせて、衆生を教化させよう」と述べたのである。世尊ですら自ら仏の形像を敬うのに、罪惡の衆生がどうして敬わないのであろうか。また『地藏十輪經』によれば「獵師が袈裟をつければ象は立ちあがって恭敬する。袈裟を敬う功德によつて、命が終わって忉利天の諸天に生まれた。九十一劫の間、諸々の快樂を受けた」とある。これらはどういふことなのだろうか。相似しているために諸仏の形像も以上のような功德がある。相似しているために恭敬する者は尊貴、榮華を感得し、天や淨土に生まれるのである。そのため『仏名經』の中で、盧舍那仏は形像の仏を敬っているのである。盧舍那仏ですら自ら形像の仏を敬うのに、どうして凡夫が敬わないのであろうか。また『華嚴經』には、念仏三昧は見仏を得て、命終の後、仏前に生ずるのであると説かれる。その人が命終に臨む時、念仏を勧めるのである。「その人の」ために尊像を示して恭敬させるからである。これでわかるのである。『華嚴經』の中で形像の仏を恭敬させるということを。三階教はどうであろう。批判している。全ての形像は涅槃なので食事をとることはないとし、全ての牛驢は真仏なので食事をとる、全ての形像は涅槃なので衣服を供養しても着ることはなく、全ての衆生は真仏なので昆虫

であつても衣を得て着ることができるといふ。いったいどのよ
うに着るといふのか。全ての衆生は真仏なので損なうべきでは
ないというならば、一年の間に「(四生を) 損なうことは数限り
なく、仏を殺傷する罪をどのようにして除くというのであろう
か。全ての衆生は真仏なので、その身を勝妙のところに置き、
自身もよい房舎にあつて、仏像は下悪のところにある。これが
どうして平等といえるのだろうか。

本箇所では「恭敬」といふ文脈のなかで、經典、仏像の尊崇が強調
されており、⁽²³⁾『大乘大集地藏十輪經』（通称『地藏十輪經』）を典拠と
した獵師の袈裟の説示は、⁽²⁴⁾高僧、破戒僧に拘わらず等しく敬うべきで
あるとする『西方要決』における僧宝觀の原型のようにも思われる。
また同書の僧宝觀とより酷似するのは、『念仏鏡』の第十一「念仏出
三界門」の三宝觀であり、

頭髮即落、袈裟著身、亦無戒行、在世間内、上至國王、下至父母、
皆反致敬。是誰之力、盡豈不是三寶之力。⁽²⁵⁾

頭髮を落とし、袈裟を身につければ、戒行が備わっていないくて
も、世間で上は國王から下は父母まで、みな敬をとるのである。
これは誰の力かといえ、ことごとく三宝の力なのである。
と記されるのである。ここでは明確に無戒の僧への尊崇が三宝と結び
付けられているのが注目すべきである。

以上を要するに、「念仏作業次第」の諸要素は、その原型を全て
『念仏鏡』に求めることが可能なのであつて、その構築に際しては
『往生礼讃偈』の四修法を土台に、『念仏鏡』「念仏対三階門」の第四

問答と三宝觀、四修法が参照されたものと見做すことができるのであ
る。『念仏鏡』から『西方要決』という前後関係は明らかであろう。

なお『念仏鏡』の該当箇所は、筆者の研究により三階教実践の根幹
である普敬への批判であることが史的に確かになっている箇所である。⁽²⁶⁾
最も三階教批判の顕著な部分であるにも拘わらず、対三階教論として
は展開されないのはなぜかという問題が生じてくることになるが、こ
こで重要な点は『念仏鏡』との他宗觀の差異である。

理論書と信仰書という差異はあるものの、『西方要決』では三階教
への態度が軟化している。⁽²⁷⁾本書には、『念仏鏡』と同様に三階教への
批判以外にも、禪宗、弥勒信仰への反発が見えることは先述したが、
ここでは競合する宗派を徹底的に排斥しようという意思は感じ取れな
い。『金剛般若經』とは会通し禪宗という名前も前面には出さない。
しかも三階教の普敬思想を論難した『念仏鏡』とは異なり、『西方要
決』の第十一章には普行の尊重など、⁽²⁸⁾微温的な要素が見出せるのであ
る。

第三疑曰。准今修行、學普爲宗。別念彌陀、乃成曲見。翻爲障道、
不免輪迴。何不捨別行、以隨修其普。通曰、仰尋普行、爲益極深。
大智通賢、方能措意。力微智淺、難以軌行。大聖隨機、遣修別行、
稱根性故。於理無傷假別爲因、修成普業。⁽²⁹⁾

すなわちここで、「普行を検討してみたところ、益を齎すことは極
めて深いのである」として一定の評価を与えているのである。重要な
のは先述した『西方要決』第十四章の「言僧宝者、聖僧菩薩。破戒之
流、等心起敬、勿生慢想」という恭敬修末尾の三宝觀が、三階教の普

敬に通じる思想だということであろう。

事実、三階教の影響下で成立した『瑜伽法鏡經』（七〇七年）の「常施菩薩所問品」第三には以下のようにある。

若見衆僧、莫問多少、勿簡持戒破戒及與大小、應生敬重、不得輕慢。⁽³⁰⁾

これは下敷となった『像法決疑經』には確認できない部分であり、三階教の地藏信仰との関連が窺える。⁽³¹⁾

『西方要決』における破戒僧への恭敬思想の受容事例からは、三階教の普敬批判を起点とした思想を、威儀を中心とした恭敬修に展開させていると見做すことができる。学派仏教における浄土教の優位性を主張した上で、行儀によって三階教を始めとする諸宗を止揚しているように見えるのである。

第三章 唐代浄土教における思想的位相

この姿勢は唐代浄土教の文脈においてみることで、理解が容易になる。唐中期に活躍した飛錫（生没年不詳）の『念仏三昧宝王論』（通称『宝王論』）巻上には普敬思想が濃厚に見出せるのであるが、⁽³²⁾これは『西方要決』の三宝観、とりわけ僧宝観を念仏三昧の脈絡で発展させたものと考えられる。例えば破戒の僧を主題とした「持戒破戒但生仏想門」第三では、破戒僧も尊ぶべきことが説かれる。

對曰、如來嘗於三昧海經、爲父王說。昔有四比丘、犯律爲恥、將無所怙。忽聞空中聲曰、汝之所犯、謂無救者不然也。空王如來、雖復涅槃、形像尚在。汝可入塔、一觀寶像眉間白毫。比丘隨之、

泣淚言曰、佛像尚爾、況佛真容乎。擧身投地、如大山崩。今於四方、皆成正覺。東方阿闍佛、南方寶相佛、西方無量壽佛、北方微妙聲佛、是四破戒比丘也。所以如來名此觀佛三昧。爲大寶王戒品海者、可以滌破戒之罪垢、得塵累之清淨也。此四比丘、一觀寶像、僉爲世雄。念佛之人、豈得惑於破戒之僧歟。⁽³³⁾

答えよう。如来はかつて『觀仏三昧海經』で、父王のために以下のようにお説きになった。すなわち「昔、四人の比丘がおり、律を犯したことを恥じて、よりどころを失ってしまった。その時、空中に、（あなたが犯した罪業を救う者が存在しないと思うのは正しくない。空王如来は涅槃に入ったが、形像はなお存在している。あなたは塔に入って、宝像の眉間の白毫を観察するのだ」と声が響いた。比丘はこの声に従って、涙を流して、（仏像でさえもこのように功德があるのだから、どうして仏の真容がそうでないことがあるだろうか」と言った。比丘がその身を地に投じた様子はあたかも大山が崩れるようだった。今、四方世界において、みな悟りを成就している。東方の阿闍佛、南方の宝相仏、西方の無量寿仏、北方の微妙声仏は、四人の破戒の比丘だったのである」と。このような訳で如来は、これを觀仏三昧と名づけた。大宝王の戒品海とは、破戒の罪垢をあらって、煩惱の清淨を得ることができるのを言うのである。これらの四比丘は、ひとたび宝像を観察することでみな仏となった。念仏の人は、どうして破戒の僧を惑わせることがあるだろうか。特に『大方等大集經』や『大般涅槃經』に基づき、次のように述べ

る箇所が重要である。

故大集經云、若諸王臣、打罵出家持戒破戒、罪同出百億佛身血。若見被袈裟者、無論持犯、但生佛想。佛想者念佛三昧也。斯之金口、明不輕之深旨也。安得恣行打罵而不懼哉³⁴。

このような訳で『大方等大集經』に説示されるのである。もし諸々の王臣が持戒、破戒の出家者を打罵したならば、その罪は百億の仏身より血を出させることと同様なのである。もしも袈裟を身につける者を見たならば、持戒、破戒を問うことなく、ただ仏想を生じさせるべきである。仏想とは念仏三昧のことなのである。この金口は不輕の深旨を明かすものである。どうしてほしいままに打罵を行い、慎まずにおれようか。

經云、寧爲心師、不師於心。見慳貪人、作施想、見破戒人、作持戒想。夫然則不爲六蔽境界之所纏。蓋成六度彼岸之觀門焉。若住分別之心、自取冥司之罰。不亦哀哉。若能翻此見心、則念佛三昧、如川之流矣³⁵。

經典（『大般涅槃經』）には「心の師となつたとしても、心を師としてはならない」と説かれる。慳貪の人を見れば施しの想いをなして、破戒の人を見れば持戒の想いをなすべきである。そのようであるならば、六種の悪心に囚われることはないのである。必ずや六波羅蜜の彼岸の觀門を成就するであろう。もし分別の心に執着すれば、自ら冥司の罰を被る。何と哀しいことか。もしこの見心を翻したならば、念仏三昧は川の流れのごとく成就するであろう。

更に三宝受持は『宝王論』卷下の「無相獻華信毀交報門」第十九にも見られる。

一華若此。一切土木形像、竹帛諸經、剃髮僧尼、住持三寶、戒定慧學、無論福田及非福田、悉可敬之。一切皆入真實三業供法界海中、有何不可。而欲略之哉。法華偈云、
若人於塔廟 寶像及畫像
以華香幡蓋 敬心而供養
乃至一小音 皆已成佛道³⁶

一華の供養とは以上のようなものである。あらゆる土や木の形像、竹簡や布帛の諸經、剃髮した僧尼、三宝や戒定慧の三学の住持や福田と非福田を問うことなく、すべてこれらを敬うべきなのである。これらはみな眞實の三業なのであり、供養法界海中に入るのに、どうしてそうでないことがあるだろうか。これを略すると、『法華經』の偈文では以下のように述べられている。もし人が塔廟において宝像や画像に華香、幡蓋をもって敬心より供養して、一小音でも称念したならば、みなすでに仏道を成就することになるのである。

ここでは経像の素材や僧侶の資質によって區別することなく一切の三宝を等しく恭敬する精神が謳われ、『法華經』の偈文により三宝受持と念仏三昧が関連付けられている。『念仏鏡』、『西方要決』に見られる破戒の僧をも尊ぶべきという僧宝思想は、『宝王論』に至って念仏三昧の脈絡で、普敬の理念と会通されているのである。

以上、事相面での三宝の尊崇という傾向が浄土教家間で引き継がれ、

飛錫において普敬（僧宝尊崇）の理念と念仏三昧が調和される過程を
確認することができた。

第一章から第三章までの検討により、『西方要決』は『念仏鏡』と
『宝王論』を繋ぐ典籍であることが判明した。またこれは同時に恭敬
修を中心とした四修の系譜とも重なる議論である。そこで最後にこの
観点からも『西方要決』の思想的位相を論じておきたい。

浄土教行儀の起点である『往生礼讃偈』の四修法は、『俱舍論』、
『撰大乘論釈』などの四修法を浄土教的に翻案したものである。⁽³⁷⁾とり
わけ『往生礼讃偈』の四修観では、恭敬修において彼土を対象とする
点が重要である。

『往生礼讃偈』を受けた『念仏鏡』では、第二章第二節で言及した
ように、四修の文脈ではないが、恭敬思想に着眼している。三階教の
普敬に対抗するため、恭敬思想を此土に引き寄せている。そしてこれ
が善導とは異なる方向性の解釈に繋がることになる。

『西方要決』では、『念仏鏡』の僧宝観などを参照して恭敬修を三
宝の範疇で論じること、恭敬修の対象が明確に此土にも及ぶことと
なり、三階教の普敬の思想との会通がはかられている。『念仏鏡』で
いう西方という「処」なども恭敬修の文脈で整理され、これによって
『往生礼讃偈』と『念仏鏡』両書の整合性がはかれることになる。
すなわち西方という方角を疎かにしない態度や、身近な三宝の重視な
ど、日常の行儀として整備されているのである。

ただ此土という観点で言えば、高德の聖者に対しての恭敬は論蔵に
も見えるものである。⁽³⁹⁾人師の要素を取り上げること破戒僧への恭敬

の扉が開かれた訳であるが、この意図のもと『西方要決』では『往生
礼讃偈』・『念仏鏡』に加え、論蔵の四修観も折衷していることになる
のである。どうもこのあたりに論蔵の第一人者である基に本書が仮託
された理由があったのではないだろうか。

成立当初より基に仮託されていたとすれば、⁽⁴⁰⁾その仏教学的権威をも
つて、三階教を初めとする諸学派を浄土教の威儀の立場から包括（統
合）し、その正統性を喧伝する撰述意図があったとも想定し得るので
ある。

おわりに

以上、第一章で提示した、近接する典籍間の思想傾向から相対的に
前後関係を判別するという方法論を用いて、『西方要決』の成立背景
を検討した。

まず第二章においては、『西方要決』と『念仏鏡』の思想的連関を
検討した。その結果、『西方要決』では、『往生礼讃偈』の四修法を基
軸に、『念仏鏡』の対三階教論が参照され、三宝思想や行儀の枠内で、
普敬が恭敬思想として取り込まれていた点を明らかにすることができ
た。

次に第三章では、『西方要決』に見える三階教に調和した三宝受持
の姿勢が、飛錫の『宝王論』に至って、念仏三昧を基軸とした普敬思
想の着想点となっていく点を確認した。

最終的な結論は、破戒僧への恭敬思想が、『念仏鏡』↓『西方要決』
↓『宝王論』の順序で加上されていくというものである。この結論に

より『西方要決』の成立は、『念仏鏡』（天寶年間）と『宝王論』（大暦年間）の中間期に位置づけられることになる。また四修法の系譜と重ね合わせる観点からは、成立当初より基に仮託されていた可能性も同時に指摘し得たのである。

〔注〕

- (1) 拙稿「『西方要決疑通規』の成立背景について」七九頁（『印度学仏教学研究』第七〇巻、第一号（一五五）、日本印度学仏教学会、二〇二一年）。
- (2) 陳揚炯『中国浄土宗通史』二五九頁（『中国佛教宗派史叢書』江蘇古籍出版社、二〇〇〇年）。和文引用は大河内康憲の訳本によった。
- (3) 『中国浄土宗通史』三三〇頁（東方書店、二〇〇六年）。
- (4) 『念仏鏡』の専論として、糸原勇慈「『念仏鏡』の対三階門」（『佛教論叢』第三一号、浄土宗教学院、一九八七年）がある。
- (5) 塚本善隆「統三階教資料雑記」一〇八―一〇九頁（『支那仏教史学』第一巻、第二号、支那仏教史学会、一九三七年）。
- (6) 拙稿「唐中期浄土教における善導流の諸相―『念仏三昧宝王論』と『念仏鏡』を中心に―」二二二―二二三頁（『法藏館』二〇二〇年）。唐中期という年代が明確になったことで張總の真撰説も同時に退けられる。なお張總は『浄土十疑論』を無条件に智顛のものとするが、佐藤哲英の考証が参照されおらず問題を残している。佐藤哲英『天台大師の研究―智顛の著作に関する基礎的研究―』六三八―六四三頁（百華苑、一九六一年）。
- (7) 望月信亨編『仏教大辞典』第二巻、一四二七頁（仏教大辞典発行所、一九三二年）。
- (8) 望月信亨『支那浄土教理史』二九四頁（法藏館、一九四二年）。
- (9) 佛敎大学総合研究所編『浄土教典籍目録』（佛敎大学総合研究所、二〇一一年）の「西方要決疑通規」の項目（二〇二―二〇三頁）で

は写本・刊本類の整理がなされている。書誌に関しては、天理図書館所蔵の浄土教版（鎌倉末期）などを中心に、現在、調査中であるため暫定的に『大正蔵』所収本を用いたい。なお章目については浅野教信『講本 西方要決』（永田文昌堂、一九九三年）を参照した。天理図書館所蔵本については、澤井勇治「天理図書館蔵『西方要決疑通規』について―摺刷技法を中心にして―」（『天理図書館報 ビブリア』No.九五、天理図書館、一九九〇年）及び「天理図書館蔵『西方要決疑通規』について（追記）―浄土教版粘葉装版木の割付け―」（『天理図書館報 ビブリア』No.九六、天理図書館、一九九一年）を参照のこと。

- (9) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一〇九中―下）。
- (10) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一〇九下）。
- (11) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一〇九下）。
- (12) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一〇九下）。
- (13) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一〇九下）。
- (14) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一〇九下）。
- (15) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一〇九下）。
- (16) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一〇九下―一〇一上）。
- (17) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一一〇上）。
- (18) 『西方要決疑通規』（大正蔵）第四七巻、一一〇上）。
- (19) 望月信亨『支那浄土教理史』三〇二頁（法藏館、一九四二年）。『往生礼讃偈』…「又勸行四修法、用策三心五念之行、速得往生。何者爲四。一者恭敬修。所謂恭敬禮拜彼佛及彼一切聖衆等。故名恭敬修。畢命爲期、誓不中止、即是長時修。二者無餘修。所謂專稱彼佛名。專念專想專禮專讚彼佛及一切聖衆等、不雜餘業。故名無餘修。畢命爲期、誓不中止、即是長時修。三者無間修。所謂相續恭敬禮拜、稱名讚歎、憶念觀察、回向發願、心心相續、不以餘業來間。故名無間修。又不以貪瞋煩惱來間。隨犯隨懺、不令隔念隔時隔日。常使清淨、亦名無間修。畢命爲期、誓不中止、即是長時修。又菩薩已免生死、所作善法回求佛果、即是自利。教化衆生、盡未來際、即是利他。然今時衆生、悉爲煩

惱繫縛、未免惡道生死等苦。隨緣起行、一切善根具速回、願往生阿彌陀佛國。到彼國已、更無所畏、如上四修、自然任運、自利利他、無不具足。應知」(『大正藏』第四七卷、四三九上)。

(20) 『念仏鏡』本(『寛永十九年版』乾、四丁裏〜五丁表)。

(21) 「彼經云」とあるが、これは『往生礼讃偈』を指すと思われる。

『集諸經礼懺儀』所収本を閲していたならば、經典(諸經)と扱われていても不自然ではない。あるいは善導(六一三〜六八一)の著作を經典と同様に見做していた可能性もある。すなわち『觀念阿弥陀仏相海三昧功德法門經』(通称『觀念法門』)など善導著作は經典と同様の扱いを受けている事例が存在するのである。また『念仏鏡』においても善導の著作を經典以上の尊崇をもって位置付ける事例が確認できる。拙稿『唐中期浄土教における善導流の諸相』『念仏三昧宝王論』と

『念仏鏡』を中心に―二九六頁(佛敎大学・法藏館、二〇二〇年)。

(22) 『念仏鏡』末(『寛永十九年版』坤、三十丁裏〜三十二丁表)。

(23) なお恭敬修の名称を「敬処修」と変更した理由については、『往生礼讃偈』の恭敬修では阿弥陀仏以外の経像が対象とならないことに起因するかと思われる。恭敬の対象として含めるために、恭敬思想として独立させ、区別化を図っているのである。

(24) 『地藏十輪經』の該当箇所は、第四「無依行品」第三之一(『大正藏』第十三卷、七四一下〜七四二上)である。『地藏十輪經』は三階教に多大な影響を与え、唐中期には地藏信仰は三階教の中で重要な要素となっている。如来藏、仏性思想との連関から重要視されるに至ったのであろう。『地藏十輪經』における破戒僧への恭敬思想は、全衆生への普敬を理論武装するものであり、浄土教にとって脅威だったと思われる。そこで本経を逆手にとって経像への恭敬の意で引用、受容したのである。もともと三階教の影響が皆無ということはなく、後述する「念仏出三界門」の三宝観で、僧宝に「無戒行」の僧を含む点は留意すべきである。なお破戒僧への恭敬思想が『地藏菩薩本願經』などの地藏經典に類出することは親鸞仏教センターの伊藤真博士の御指摘によって知ることができた。三階教の地藏信仰に関する先行研究と

しては、矢吹慶輝『三階教之研究』(岩波書店、一九二七年)や洪在成「三階教と地藏信仰―特に地藏教學を中心として―」(『佛敎大学院紀要』第二九号、佛敎大学院、二〇〇一年)などがある。

(25) 『念仏鏡』末(『寛永十九年版』坤、四十七丁裏)。

(26) 拙稿『前掲書』二八七〜二八九頁。

(27) 張總も三階の態度については指摘するが、これを唐初の状態であると見做す。張總『中国三階教史―一個佛敎史上湮滅的教派―』二三三〜二三四頁(『国家哲学社会科学成果文庫』社会科学文献出版社、二〇一三年)。

(28) 衆原勇慈「三階教の普行について」(『印度学仏敎学研究』第三九卷、第二号(七八)、日本印度学仏敎学会、一九九一年)では普行を通仏教的と捉える。

(29) 『西方要決疑通規』(『大正藏』第四七卷、一〇八中)。

(30) 『示所犯者瑜伽法鏡經』「常施菩薩所問品」第三(『大正藏』第八五卷、一四一九下)。

(31) また『法苑珠林』(六六八年)卷十九の「敬僧篇」第八にも「縦有持戒破戒、若長若幼、皆須深敬、不得輕慢」(『大正藏』第五三卷、四二三上)とあって、本主題が三階教と通仏教の接合点であったことがわかる。

(32) 矢吹慶輝『三階教之研究』五七八〜五八二頁(岩波書店、一九二七年)、塚本善隆『唐中期の浄土教―特に法照禪師の研究―』三〇四〜三一四頁(『東方文化学院京都研究所研究報告』第四冊、東方文化学院京都研究所、一九三三年)、望月信亨『支那浄土教理史』二八二〜二八七頁(法藏館、一九四二年)。

(33) 『念仏三昧宝王論』卷上(『嘉興藏版』八丁表裏)。

(34) 『念仏三昧宝王論』卷上(『嘉興藏版』八丁裏〜九丁表)。

(35) 『念仏三昧宝王論』卷上(『嘉興藏版』九丁表)。

(36) 『念仏三昧宝王論』卷下(『嘉興藏版』十二丁表)。

(37) 福原隆善「浄土教における四修(一)」二三三〜二四〇頁(北畠典生博士古稀記念論文集刊行会編『北畠典生博士古稀記念論文集』日本

佛教文化論叢』上巻、永田文昌堂、一九九八年）。例えば『俱舍論』巻二十七においては、福德智慧の二種の資糧を余すことなく修すことを無余修とし、三大阿僧祇劫の間、倦むことなく修することを長時修、精勤勇猛にして刹那刹那にも決して廃してはならないことを無間修、所學を敬い慢心をおこなさいことを尊重修としており、浄土教の四修と較べると解釈が大きく異なるものが多い。

(38) 『往生礼讃偈』の無余修には三階教（『大乘法界無尽藏法积』の普行、四修が意識され、区別化がはかられているという。糸原勇慈「善導教学と三階教―『礼讃』無余修との関連において―」四二頁（『佛教論叢』第三三号、浄土宗教学院、一九八九年）。なお三階教批判を展開した懐感（生没年不詳）の『积浄土群疑論』巻四においても、無余修が重視されているようである。糸原勇慈「四修法の系譜と善導の専修―三階普行と無余修との係りについて―」三七六～三八二頁（大正大学浄土学研究会編『丸山博正教授古稀記念論集 浄土教の思想と歴史』山喜房佛書林、二〇〇五年）。

(39) 糸原勇慈「『西方要決』の四修」五〇～五二頁（『印度学仏教学研究』第三四巻、第二号（六八）、日本印度学仏教学会、一九八六年）。糸原勇慈「『西方要決』の四修法について」二一三～二一五頁（『宗教研究』第五九巻、第四輯（二六七）、日本宗教学会、一九八六年）。

(40) 基の著作の『大乘法苑義林章』巻六には「三宝義林」という項目が存在する。ここで三宝の同体・別体、三時思想などが論じられているが、同書には破戒僧への恭敬を勧める僧宝観などは皆無であり、両書に思想的な対立・矛盾があることは言うまでもない。

（かとう ひろたか 仏教学科）

二〇二二年十一月十五日受理