

## 『念仏鏡』の「釈衆疑惑門」について

— 慈愍三蔵慧日の諸行観と関連して —

加藤 弘孝

## 〔抄録〕

唐中期の浄土教典籍である『念仏鏡』（道鏡・善道共撰）には「釈衆疑惑門」という他宗派、他学派に対する論難がおこなわれる六項目からなる編目がある。

この六項目の内、①「念仏対三階門」、②「念仏対弥勒門」、③「念仏対坐禅門」の三門はそれぞれ三階教、弥勒信仰、禅宗という批判の対象となる集団が特定できるのであるが、④「念仏対講説門」、⑤「念仏対戒律門」、⑥「念仏対六度門」などは、論難の対象が判然としない。特に⑥「念仏対六度門」という六波羅蜜を念仏に集約する編目については、対象となる学派が存在せず、編纂者の主観が反映されているとも言われており、本書の撰述背景を解明する上で重要である。

この問題については同時代の浄土教家である慧日との思想的連関を検討することで解明に繋がると思われる。具体的にはまず『念仏鏡』の成立に影響を及ぼした大行という浄土教家と、慧日の諸行観を確認する。ついで『念仏鏡』編纂者たちの諸行観を論じ、その上で⑥「念仏対六度門」の思想的位相を解明していく。この作業によって本箇所批判対象者が慧日であることが明らかになると予測される。

キーワード 大行、『安樂集』、『浄土慈悲集』、六波羅蜜、念仏三昧

## はじめに

唐中期の浄土教典籍である『念仏鏡』（道鏡・善道共撰）には「釈

衆疑惑門」（第十章）という他宗派、他学派に対する論難がおこなわれる章目がある。本門の構成は①「念仏対三階門」、②「念仏対弥勒門」、③「念仏対坐禅門」、④「念仏対講説門」、⑤「念仏対戒律門」、

⑥「念仏対六度門」の六節から成っており、三階教、弥勒信仰、禅宗、講説、戒律、六度などの諸思想との比較がそれぞれの主題となっている。

この六項目の内、①「念仏対三階門」、②「念仏対弥勒門」、③「念仏対坐禅門」の三門はそれぞれ三階教、弥勒信仰、禅宗という批判の対象となる集団が特定できるのであるが、④「念仏対講説門」、⑤「念仏対戒律門」、⑥「念仏対六度門」などは、論難の対象が判然としない。特に⑥「念仏対六度門」という六波羅蜜を念仏に集約する編目については、対象となる学派が存在せず、編纂者の主観が反映されているとも言われており、本書の撰述背景を説明する上で重要である。

この問題について、筆者はすでに同時代の浄土教典籍である『略諸經論念仏法門往生浄土集』（通称『浄土慈悲集』、慧日撰）との思想的連関を検討することで慈愍三蔵慧日（六八〇—七四八）という批判対象を提出している。<sup>(1)</sup>ただ紙面の都合上、「釈衆疑惑門」の各節を詳細に検討することができず、『浄土慈悲集』以外の慧日に関わる資料にも言及することができなかった。そこで本稿では、旧稿に再考証を加えることで、本説の整合性を補強していきたい。

## 第一章 大行と慧日の諸行観

### 第一節 大行の諸行観

まずは『念仏鏡』の成立背景を述べながら、慧日との関連を考察していきたい。『念仏鏡』は師筋の大行（生没年不詳）の事跡を宣揚する目的で門葉に当たる道鏡（生没年不詳）、善道（生没年不詳）らに

よって撰述されたものである。<sup>(2)</sup>つまり『念仏鏡』には大行と道鏡、善道らの視点が二重に存在することになる。この二重性を踏まえることが、本書の撰述動機の解明に繋がると思われるのであるが、まずは大行の視点から確認していこう。

大行は念仏実践を絶対的なものと見做す立場に立って、三階教・弥勒信仰・禅宗などの他宗派、他学派を布教の最前線で排斥することにより、教線を拡大させていったと考えられる。そのことは、

第一「念仏対三階門」……故大行和上當在之日、亦有數箇三階捨三階法、歸依和上念佛。<sup>(3)</sup>

第二「念仏対弥勒門」……大行和上在日、數箇彌勒業人、迴心念阿彌陀佛。<sup>(4)</sup>

第三「念仏対坐禅門」……所以大行和上在日、數箇禪師門徒、從和上对教授、迴心念佛。<sup>(5)</sup>

と「釈衆疑惑門」の第一門から第三門のそれぞれの末尾に大行によって念仏に転向した人々が存在したという記述からも明らかである。

大行には特に玄宗期の王朝の意向を汲みながら三階教弾圧に与した経歴も確認でき、国家との結び付きは強いものがあつたようである。<sup>(6)</sup>

また念仏で病を平癒させた事跡など民間布教の色合いが濃い。それは善導（六一三—六八一）、大行らが教化していた時、念仏によって病が平癒した人々が多かったという「念仏得益門」（第三章）末尾の文からも窺える。

所以善道闍梨、大行和上在日、有數箇疾病人、念佛總差、自餘諸病念佛差者、無量、無邊、不可具説。非但念佛病得除差、近來此

處有人念佛前後感舍利數粒、每常供養。故知念佛利益難思議。<sup>(7)</sup>

更に念仏に種々の利益を認めていくのも特質の一つである。「念仏得益門」(第三章)には、

又准大行和上、念佛總有十種利益。何等爲十。一則佛力、二則易作、三則功德最多、四則自他極喜、五則速得見佛、六則定得不退、

七則定生極樂、八則更不離佛、九則壽命長遠、十則與聖無異。<sup>(8)</sup>

とあつて、大行の十種利益を述べる。念仏の功德を強調することによって他宗派・他学派への優位性を示し、それを民間布教に繋げていたようである。

こうした浄土教と他宗派をめぐる緊迫した情勢の中、長安仏教界の同時期の浄土教家とはどのような関係性にあつたのであろうか。八世紀初頭の有力な浄土教家としては懷惲(六三九―七〇一)や浄業(六五五―七一二)、慈愍三藏慧日などが知られるが、最も世代が近接していたのは『浄土慈悲集』の撰述者、慧日だつたと思われる。慧日は開元七年(七一九)にインドより帰国すると玄宗(六八五―七六二)より慈愍三藏の号を授かり、天宝七載(七四八)に没するまで仏教界の長老として重んじられる浄土教家である。

大行も慧日も長安の岡極寺に所属して<sup>(9)</sup>おり、同時期に同一寺院に籍を置いていたことになる。二人に面識がなかつたとは考え難いが、不思議なことに二人の接点を示す資料はないのである。これは布教対象の階層の差異もさることながら思想的な特質が相反するところにあつたためだと思われる。先述した通り、大行の実践理念は民間に密着して念仏に土着要素を含めることも辞さないものである。しかし慧日の

浄土教思想はこの態度と大いに異なるのである。次節においては慧日の諸行観を取り扱つてみたい。

## 第二節 慧日の諸行観

慧日の浄土教の特徴は、念仏を中心としながらも、戒律によって威儀を整え、礼讃・講經說法などの儀礼を執行する事相の実践に重点が置かれている。この思想構築の動機は慧日の北宗禪に対しての反発に由来すると見做せる。北宗禪批判については伊吹敦が慧日の主著『浄土慈悲集』を根拠に的確に論じているが、慧日の禪宗への論難には二つの観点が存在する。一つ目の観点は無為と有為である。

亦不假念佛誦經爲出離因。即此禪定、是無爲法、是可修法、是速疾法、是出離因。除此之外、諸餘行門、悉皆虛妄。即如念佛誦經、求生淨土。布施持戒、忍辱精進、乃至智慧、寫經造像、建立塔廟、恭敬禮拜、孝養父母、奉事師長等、是生死因、非解脫因。何以故、見善可修、見惡可斷、涅槃可欣、生死可厭、誓斷生死、誓證菩提、悉皆動念、心有所得、著相修習、虛妄分別、是有爲法、是生死法。雖復勤修、不免流浪者。<sup>(10)</sup>

すなわちここで禪家は念仏や誦經を出離の因とは見做さず、無為法の禪定のみが出離の因であるとす。それ以外の誦經、六波羅蜜、寫經、造像、建立塔廟、恭敬禮拜、孝養父母、奉事師長などの事相の行を有為法として価値を一切認めないと言っているのである。<sup>(11)</sup>

二つ目の観点は禪家の經典を逸脱する態度である。インド仏教を具に実見し、正統を意識していた慧日にしてみれば、經典と逸脱する中

国禪の実践観とは必然的に対立を余儀なくされたのである。<sup>(12)</sup>

例えばそれは次のような慧日の六波羅蜜・三学観にあらわれている。若執己見、不依聖教、言無爲法。許可修習有增益者、即無爲法、便有生滅。何以故。許有增益故。夫有增益者、皆有生滅、許有生滅、便同有爲、亦是虚妄。若許虚妄、便違聖教、及害己宗。若不許者、與理相違。何以故。自許無爲有生滅等故。又六度三學皆是有爲。禪定即是六度三學隨一所攝。如何確執は無爲耶。進退徵詰、逃竄無處。無明厚重、我慢山高。執自己見、強違理教。一何迷昧。<sup>(13)</sup>六波羅蜜と三学はみな有爲法である。禪定は六波羅蜜・三学の何れか一つに含まれるものなのである。どうしてこのような執着が無爲であるだろうかとする。

『浄土慈悲集』ではこういった禅家の態度に対して論難を提示しており、種々の諸行観が展開される。具体的には、まず禪定を求める者はまず齋戒を持つべきであって、『月燈三昧経』を引証して、持戒が参禅の必須の条件であると述べる。<sup>(14)</sup>

また以下の箇所は延寿（九〇四―九七六）の『万善同帰集』巻上における引用文のみが伝わり、『浄土慈悲集』には現存しないが、諸行について、

故慈愍三藏云、聖教所説正禪定者、制心一處、念念相續、離於昏掉、平等持心。若睡眠覆障、即須策動、念佛誦經、禮拜行道、講經説法、教化衆生、萬行無廢。所修行業迴向、往生西方淨土。若能如是修習禪定者、是佛禪定與聖教合、是衆生眼目、諸佛印可。一切佛法、等無差別、皆乘一如、成最正覺、皆云念佛、是菩提因。

何得妄生邪見。<sup>(15)</sup>

禪定の修習は仏の聖教と合致するのが、根本条件であって、その禅定の正修は、通規のごとく心を一処に制して、念念相續して散乱の雑念を排し、平等に心を持するを法とする。もし睡眠覆障のためにその行が妨げられたならば、心身を策動して念仏、誦經、礼拝、行道、講經、説法などのあらゆる万行を修して、その行業を廻向して浄土に往生すべきであると述べる。<sup>(16)</sup>

また『浄土慈悲集』では六波羅蜜についても以下のように捉えている。

若言世尊、説諸有爲、定如空華、無有一物名虚妄者、虚妄無法、非解脱因。如何世尊、勅諸弟子、勤修六度萬行妙因、當證菩提涅槃之果。豈有智者、讚乾闥婆城堅實高妙、復勸諸人、以免角爲梯、而可舉陟者哉。由此理故、雖是凡夫、發菩提心、行菩薩行、誓斷生死、趣大菩提。所修諸行、雖然有漏著相修習、是實是正。有體虚妄、非如龜毛、空無一物、説爲虚妄。若能如是解經意者、常行於相、相不能礙、速出生死、速得解脱。迷情局執、於教不通。雖求離相、恒被相拘。欲求解脱、反沈生死。<sup>(17)</sup>

すなわち世尊が六度の万行を説示したのは菩提涅槃の果を証すことができるからであって、凡夫といえども菩提心を発し、菩薩行を實踐し、生死を断することを誓ったならば大菩提に到達する。諸行は有漏の修習であるとはいえ真実のものである。もしよく經典の意によって常に相を行じたならば、妨げられることなく、速やかに生死を出て、解脱を得ると述べるのである。<sup>(18)</sup>

禪宗に対しての批判という点で両者は一致するが、念仏と諸行の関わりについては、前者が中国的な解釈を躊躇なく施し、念仏に種々の利益を包含する立場であり、後者が經典の範疇で併修をおこなうという立場であって、相反するものである。両者が同一寺院に属していたことで、ある種の緊張感が醸成されていたことは容易に想像がつく。交流を示す痕跡が皆無であるのも当然と言える。

## 第二章 道鏡・善道の諸行観

それでは弟子世代においてはどうかであろうか。『念仏鏡』の顕著な思想的特質として人師信仰がある。<sup>(19)</sup>たとえば『念仏鏡』の「念仏得益門」(第三章)では、念仏に関して、「善道闍梨集」の二十三種の利益、「大行和上」の十種の利益、「諸經」の三十種の利益という順序で説示がなされるのであるが、善導や大行など人師の所説を經典に優先させており、著書信仰の一端をうかがうことができる。

慧日が人師の疏釈を用いることは皆無であるのに対して、<sup>(20)</sup>『念仏鏡』編纂者たちは經典よりも人師の解釈を重視しており、これは慧日との思想的差異をより鮮明にする態度と言える。

また『念仏鏡』が慧日の没後の成立であるにも拘わらず、往生者にその名を挙げないという問題点もある。それは「已得往生門」(第四章)に見られる。

又近來、北都有綽禪師人、又有律師。西京善道闍梨、懷感法師、大行和上、并僧法會等數百餘僧人、念阿彌陀佛往生淨土。非但僧等往生、西京、東京及餘諸處有數箇尼師、得往生淨土。非但尼得

往生、西京、東都及餘諸處亦有數箇白衣賢者并優婆夷等、念阿彌陀佛、臨命終時、得好境界、往生淨土。如是品類不可具說。如往生傳。此卽是已往生者、有念佛法門、凡夫、二乘及諸菩薩同行之教。<sup>(22)</sup>

また近來では、北都(太原)に道綽禪師がおり、また律師がいる。西京(長安)の善導阿闍梨、懷感法師、大行和上、並びに僧、法会ら數百余人の僧は、阿彌陀仏を念じて淨土に往生した。僧らが往生しただけではなく、西京(長安)、東京(洛陽)及びその他の地で、いく人も尼僧が淨土への往生を遂げた。尼僧が往生を遂げただけでなく、西京(長安)、東都(洛陽)及びその他の地でもいく人も優婆塞、優婆夷らが阿彌陀仏を念じて、命終に好ましい対象を見聞きして、淨土に往生した。このような事例は詳細に述べることができない。『往生伝』に説かれる通りである。すでに往生を遂げたというのは、念仏の教えに拠るのであり、凡夫、二乗及び諸菩薩同行の教えなのである。

『念仏鏡』撰述時には、師の大行が遷化してある程度時間が経過していたと思われる。<sup>(23)</sup>しかし慧日は入寂の天寶七載(七四八)まで長老であり続け、その影響は中央の淨土教では支配的であったと思われる。<sup>(24)</sup>

またこれは表面化しないものの、慧日には善導の後継を意識している一面もあり、<sup>(25)</sup>対三階教対策で大行を善導と重ね合わせ、崇拜化を推進していた道鏡らを好ましくは思っていなかったはずである。道鏡ら

による慧日への黙殺はこのような背景を反映しているものと思われる。そこで以上のような浄土教内の思想的差異という背景を前提とした上で、『念仏鏡』の諸行観に軋轢の痕跡が存在するか精査してみたい。

『念仏鏡』の諸行観が窺えるものとしては、「釈衆疑惑門」（第十章）が重要である。これは伊吹敦によってすでに考察されており、⑥「念仏対六度門」を『念仏鏡』撰述時の状況、すなわち禅思想という時代的要請が反映されたものとする。

また先学は「他の門については、それぞれが現実存在する思想的立場を念頭に置いて書かれたものであることは明らかである。それゆえ、それらの各門では、次に掲げるように、その立場から浄土教へと転向した人の例を挙げているのである（…中略…）。つまり、「第十釈衆疑惑門」の「六門」のうち、他の五門は明らかに当時の仏教界の状況を反映するものである<sup>(26)</sup>とする。

⑥「念仏対六度門」に関して、これを撰述時の状況と述べる氏の見解は注目すべきものがあり、次章で詳細に検討してみたいが、ここではまずそれ以外の五門を扱いたい。

先学の成果の通り、第一門から第五門までは確かに転向者が記載される。ただより整理してみると、第四門・第五門の僧侶たちは自発的に念仏に帰依したかのような（後述の原文を参照）。つまり大行の関与が明白な第一門・第二門・第三門とそれ以外のものに区別できるということになる。また先述したように第一門は三階教弾圧という歴史的事象と連動している。第二門についても、民間弥勒信仰弾圧を背景としている<sup>(27)</sup>。第一門・第二門・第三門のみが玄宗期の歴史性を反

映していることになるが、これは④「念仏対講説門」、⑤「念仏対戒律門」などが弟子時代の特殊な事情によって成立した可能性があることを示している。

そこでまず④「念仏対講説門」を取り上げてみる。現行版の本段では錯簡が生じているので「寛永十九年版」の文を引用する<sup>(28)</sup>。

#### 第四「念仏対講説門」

第四念佛對講説門。問、念阿彌陀佛功德、多少於聞經功德。答、念佛功德、多於聞經功德、百千万倍。何以得知。觀經下品上生人無惡不作。由造惡故、命欲終時、地獄衆火、一時俱至。遇善知識、爲説十二部經、彼人聞已、滅除千劫等罪。聞經力小、地獄猶未滅。得智者教、念阿彌陀佛、十口滅除八十億劫生死之罪。多能濟身命。講經亦如磨石。雖獲少分利益、盡與他人、自損無量。爲受禮拜供養、大損果報。所以論云、譬如貧窮人、晝夜數他寶、自無半錢分。多聞亦如是。故知講經功德、亦少於念佛功德百千万倍。何以得知。如唯識論、多破計我。講論之者、口雖説法、心多計我、不起我者、万中無一。所以法華經云、我慢自矜高、諂曲心不實、於千萬億劫、不聞佛名字、亦不聞正法。如是人難度。由是事故、講論不如念佛百千萬倍。所以上世有惠感法師智仁法師蘊法師、皆捨講論、同歸念佛。<sup>(29)</sup>

本箇所では、講經に対する念仏の優位性が主張される。講經説法については、浄土教内部に向けられた批判であることが筆者の考察で明らかになっている<sup>(30)</sup>。ここで注視すべきは第一章で示したように『浄土慈悲集』に「念仏誦經、礼拝行道、講經説法」という慧日の諸行観が

見える点である。

もつともこの諸行廻向については、『浄土慈悲集』の現存テキストでは欠落しており、延寿の『万善同帰集』の引用文で確認できるのみであるが、礼拝行道に関わる礼讃が法照（七四六―八三八）の『浄土五会念仏誦経観行儀』（以下『五会法事讚』（広本）と称する）、『浄土五会念仏略法事儀讚』（以下『五会法事讚』（略本）と称する）に存在することや、現存する箇所を対象とした比較検討において、引用文と原文に大差ないことが明らかになっていることから、慧日の思想の主旨を概ね反映しているとみてよいであろう。<sup>(32)</sup>

更に注目したいのが本箇所の「如唯識論、多破計我。講論之者、口雖說法、心多計我、不起我者、万中無一」という唯識家に対する批判である。唯識という思想傾向は、『浄土慈悲集』と明確に対応する<sup>(34)</sup>で、これらの事象を勘案するならば、慧日を批判対象者の最有力候補として挙げるのが可能であろう。

以上、「釈衆疑惑門」（第十章）において、慧日の諸行観との連関が浮上してきた訳であるが、奇しくも次門の⑤「念仏対戒律門」も慧日が肯定的に捉える修道要素なのである。

#### 第五「念仏対戒律門」

問、念佛功德、多少於持二百五十戒五百戒等功德。答、念佛功德多於持戒功德百千萬倍。何以得知。准經說、持戒證小果。始到初地。准彌陀經、若一日七日念阿彌陀佛、往生淨土、即是八地已上菩薩。所以經云、衆生者皆是阿鞞跋致。故知、功德多於持戒功德百千萬倍。又准經中說、如今不是持戒時。是念佛時。何以得知。

准像法決疑經說、本師滅度、正法五百年、持戒堅固得。像法一千年、坐禪得堅固。末法一萬年、念佛得堅固。自從佛入涅槃已來、准釋迦碑文、已有一千七百餘年。入末法來二百餘年。故知是念佛時。不是持戒時。縱有持戒者、准戒經文、即得名譽及利養、死得生天上、無證得阿羅漢果。縱得生天、不出三界。就持戒人中、萬箇無一戒具者。何以故。爲戒細人龜、數多難持。若望念佛、數少易行。得多功德。問、念佛得益、多少於持戒得益。答、念佛能益無損。持戒損多益少。何以得知。准目連問經、破初篇戒、取長壽諸天計人間、九百一十五俱胝六百萬歲、墮地獄。准戒文中、有五篇七聚。依校量、第一篇重校量第二篇一倍。第二篇重校量第三篇一倍。第三篇重校量第四篇一倍。第四篇重校量第五篇一倍。第五篇最輕犯突吉羅、九百萬歲墮地獄中。一夜不懺者、捨本利。准破戒罪、無量無邊。持戒萬中無一。故知損多益少。念佛一口、除八十億劫生死之罪。所以有破戒罪、念阿彌陀佛、總得除滅。何以得知。准觀經文、下品中生人、或有衆生、毀犯五戒八戒及具足戒。如此愚人、應墮地獄經歷多劫。受苦無窮、臨命終時、遇善知識爲說阿彌陀佛十力威德、爲讚彼佛光明神力、教令念佛。彼人聞已、滅除八十億劫生死之罪、往生淨土。故知破戒罪亦得消滅。又准群疑論中說、破戒者護。復失道者導。盲冥者眼。故知念佛純益無損。承前北都有律師、捨戒律業、迴心念佛、往生西方極樂世界。准觀經中說言、中三品人。律師念佛、往生淨土。故知、念佛門、持戒苦行不及也。<sup>(35)</sup>

ここでは持戒に対する念仏の優位性が強調されるが、根拠としては

『像法決疑經』の教説が示される。すなわち釈尊入滅後、正法五百年の期間は、持戒によって解脱を得ることができる。像法一千年の期間は、坐禅によって解脱を得ることができる。末法一万年の期間は念仏によって解脱を得ることができる。そして『釈迦碑文』という碑文によれば、現在は一千七百年が経過しており、末法に入って二百余年の時期である。これによって今は念仏を實踐する時であり、戒律を實踐する時ではないのだとするのである。また末尾には戒律を捨て念仏に回心した律師の事跡が述べられる。

慧日の持戒観については先述した通りであり、望月信亨が「慧日は単に禅淨双修を主唱したのみでなく、亦禅教律の併修を唱道したものとすべきである<sup>(36)</sup>」と述べているように、持戒は慧日の淨土教を特色付ける最重要の修道要素である。

また『淨土慈悲集』には、

若不斷酒肉熏辛、命終之後、必墮地獄。人身尚失況乎淨土。<sup>(37)</sup>

とあって、持戒に関わる「断酒肉熏辛」などの具体的な事例が挙げられるが、『宋高僧伝』第二十九「雜科声徳篇」の「慧日伝」にも五辛の記載がある<sup>(38)</sup>。仏教界における戒律上の問題を慧日が解決したという文脈で出るものであり、ここからは慧日の淨土教内に留まらない中央仏教界における社会的影響の大きさが窺える。念仏一法を標榜する道鏡たちにとって、持戒など諸行を強調する慧日の動向は看過できないものであっただろう。やはり本箇所も慧日を批判対象者と見做すことができるのである。

なお戒律を捨て念仏に廻心した「承前北都有律師」については、先

述の往生人の中の一人として現れる。④「念仏対講説門」に出る転向者たちも『往生伝』を典拠とすると考えられるが、『念仏鏡』と『念仏三昧宝王論』（通称『宝王論』）の中間期に位置付けられる『西方要決疑通規』でも<sup>(40)</sup>、講經や戒律は扱われず、これらが淨土教家の主たる競合相手であったとは思われない。内部での論争における対抗処置として設置され、その実際の事例を示すために『往生伝』から適切な淨土教家が抽出されるに至ったのであろう<sup>(41)</sup>。

現段階でまとめると、①「念仏対三階門」、②「念仏対弥勒門」、③「念仏対坐禅門」は大行に属する諸行観であり、④「念仏対講説門」、⑤「念仏対戒律門」、⑥「念仏対六度門」は編纂者に属する諸行観であると結論付けることができる。

本章で見た講經・戒律における態度からは、大行・慧日両者の思想的差異が、大行の門葉に当たる『念仏鏡』の撰述者たちの時代に至って顕在化、先鋭化していったと見做すことができる。そしてこれらの態度は最終的には⑥「念仏対六度門」へと収斂されていくのである。

### 第三章 「念仏対六度門」の批判対象

④「念仏対講説門」と⑤「念仏対戒律門」も門葉時代に属することから明らかになった訳だが、その上で⑥「念仏対六度門」がどのように位置付けられるであろうか。以下に全文を引用する。

#### 第六「念仏対六度門」

問、念佛功德、多少於六波羅蜜。答、念佛功德、多六波羅蜜、百千萬倍。何以得知。准維摩經説、念定總持人、自求生淨土、總得

往生、一切不問。問曰、有人復疑。念佛猶如口打鼓。如何解釋。

答曰、亦如口打鼓。何以、因口誦心記、乃打由成。若無心口、無由得成。念佛亦爾。心信口稱、乃生淨土、速證無上菩提。若無心口、無由往生。所以如口打鼓。問、何故不念本師釋迦、但念阿彌陀佛。答曰、念彌陀者、本師教念。然始解修。猶如父母生得子已、遂付師教、學問乃成。皆由師立、彌陀亦爾。本師說經、懇勸勸念阿彌陀佛。令生淨土、早證菩提。將念佛名、稱爲難事。本師自說、我行此念阿彌陀佛難事、得無上菩提。本師釋迦自亦念佛勸。汝等一切衆生、若能稱念阿彌陀佛、定生淨土、早證菩提。是爲甚難希有之事、本師遣念阿彌陀佛。又復念佛猶如父母多諸子息。當居儉處。將去遂豐然始養得、不被餓死。本師亦爾。爲娑婆濁惡不堪久住。恐畏沈淪墮於地獄。將諸衆生同歸淨土、受諸快樂、不被沈淪。是故偏令思念阿彌陀佛、不念本師。非但釋迦因念佛得成佛。十方三世諸佛、皆因念佛三昧、當得成佛。故月燈三昧經云、十方三世一切過去未來及現在佛、皆學念佛、速證無上菩提。故知三世諸佛、皆因念佛、當得成佛。問曰、何故不念十方諸佛、偏念阿彌陀佛。答曰、現在十方佛中、彌陀最勝最尊最慈。又十方佛中、彌陀佛與衆生結緣最深。於現在十方佛中、彌陀佛願力攝衆生最多。又十方佛淨土中、彌陀佛淨土最好、韋提希等選得。又十方淨土中、彌陀淨土最近。十方諸佛名號中、念阿彌陀佛名號、功德最多。所以專念彌陀佛、不念餘佛。問曰、何故念佛是一法、乃能廣攝諸門。答曰、念佛雖是一法、定能廣攝諸門。何以得知。舉喻釋者、念佛猶如如意寶珠。雖是一箇寶珠、能攝一切寶物。故法華經中說、龍女

爲獻寶珠、速得成佛。雖是一法、增長一切功德。感得生淨土、速證無上菩提。一法包含一切法。所以維摩經云、念定即總持、包含一切法。故一法中乃含諸法。<sup>42)</sup>

本節は念仏の功德を六波羅蜜の功德と対比する箇所であり、念仏の一法は諸門を攝することが主張されている。本箇所の思想的特徴については、伊吹敦によって禅思想と関連して論じられている。それは北宗禅を批判しながらもその枠組みを摂取したというものである。

すなわち先学は、本書において、当時、勢力を有していた北宗禅を批判する一方、『観心論』などからその思想的影響を受けているとする。それは⑥「念仏対六度門」に顕著であり、ここでは念仏によって禅定などの六波羅蜜を包摂する思想が展開されるという。そして⑥「念仏対六度門」における批判対象は存在せず撰述者たちが自らの思想を構築するために仮想の対論者を設定したとする。<sup>43)</sup>

まず対論対象者についてみてみよう。先学は、批判対象は存在するが、実は身近なところに六度を強調する同時代の思想家が存在するのである。それは第一章で論じたように、他ならぬ慧日その人なのである。題名に⑥「念仏対六度門」とあるようにこれが対論の形式であることは間違いないのであるから、第二章の④「念仏対講説門」、⑤「念仏対戒律門」の検討結果と併せると明確に慧日を対象としたものと見做すことができよう。

そしてこの包摂思想の発想をどこから得たのかという問題についても、先学は「六度」、即ち「六波羅蜜」を修行することを浄土教と比較した記述は、これ以前には皆無である<sup>44)</sup>、「彼らが批判した当のもの

である禪から取り込んだのである<sup>(45)</sup>とするが、諸行を念仏に包摂（対比）する思想は、『観心論』に先行する道綽（五六二―六四五）の『安樂集』巻下の第四大門に見られるのである。

第四、依觀經及餘諸部、所修萬行、但能迴願、莫不皆生。然念佛一行將爲要路。何者、審量聖教、有始終兩益。若欲生善起行、則普該諸度。若滅惡消災、則總治諸障。故下經云、念佛衆生、攝取不捨<sup>(46)</sup>。

第四には『觀無量壽經』および他の諸經典によれば、修めた万行を廻向して往生を願えば、必ずその通りになる。しかし、念仏の一門こそが大切な教えとなるのである。何故かと言うと、聖教を詳しく調べてみると「念仏三昧には」始と終の二つの利益があるからである。もし善行（念仏三昧）を修める時には、あまねく六波羅蜜などを備え、悪災を除却する時には、「念仏三昧は」完全に種々の煩惱を退治するのである。だから『觀無量壽經』に念仏する衆生を救い取って見捨てることのないと説かれていいる。寿命が尽きれば必ずや「極樂浄土に」生まれる。これを始益というのである<sup>(47)</sup>。

何以故。此念佛三昧即具一切四攝、六度、通行、通伴故<sup>(48)</sup>。どうしてかと言うと、この念仏三昧は一切の四摂法、六波羅蜜をそなえており、全てに通じる行であり、全ての行をともしなうからである<sup>(49)</sup>。

特に前者の、諸行による廻向に一定の評価を与えながらも、念仏一行へ集約させるという一文は、第一章、第二節で示した「所修行業廻

向、往生西方浄土」という慧日の廻向の解釈を覆すものと言えよう。『念仏鏡』撰述者たちが『安樂集』を参照していることは、すでに拙著で論じたが、ここでの議論に『安樂集』の念仏三昧思想<sup>(52)</sup>が用いられていることは明白である。

また浄土教と六波羅蜜を対比した前例であるが、『安樂集』巻下、第七大門には、

是故大經云、十方人天來生我國、若不畢至滅度、更有退轉者、不取正覺。此方多時、具修施戒忍進定慧、未滿一萬劫已來、恒未免火宅、顛倒墜墮。故名用功至重獲報僞也<sup>(53)</sup>。

そのため『無量壽經』には、「十方の人天が私の国に往生し、覺りを得ずに更に退轉するならば、私は正覺を取らないであろう」と説いている。娑婆世界において長き時間にわたって、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧（六波羅蜜）をみな修めても、一万劫を満たさなければ、輪廻の世界にとどまり、誤った考えから免れることはできない。だから「功德を重ねたならば、覺りという果報を獲得できる」というのは偽りである<sup>(54)</sup>。

とある。本段落における浄土の行と対比しながらおこなった六波羅蜜行への批判は極めて厳しいものがあり、これは慧日の主張と真っ向から対立することも付言しておきたい。

結論を言えば、⑥「念仏対六度門」の直接の着想は、先学の主張するように禅思想（北宗禅）ではなく『安樂集』である。ただ慧日による禅批判がなければ『安樂集』の念仏三昧思想の再評価がなされることもなく、その意味では間接的な禅宗の影響は認めることができよう。

この念仏三昧思想は後発の浄土教家である飛錫（生没年不詳）に継承され、その主著である『宝王論』において統合仏教思想として体系化されるのである。<sup>(56)</sup>

## おわりに

以上、『念仏鏡』と慧日の諸行観を旧稿に基づきながら子細に比較した。その結果、『念仏鏡』「釈衆疑惑門」（第十章）の①「念仏対三階門」、②「念仏対弥勒門」、③「念仏対坐禅門」は大行に属する諸行観であり、④「念仏対講説門」、⑤「念仏対戒律門」、⑥「念仏対六度門」は善道・道鏡ら弟子筋（編纂者）に属する諸行観であることが更に明確になった。

そしてこの編纂者の諸行観は戒律・講説法・六波羅蜜など慧日が肯定する諸行を批判するものであって、最終的に⑥「念仏対六度門」で対立が解消され念仏に集約される点もより明確にした。

また包摂思想の直接の情報源は『安楽集』であり、禅思想の影響は間接的なものに留まるという説も併せて補強することができたのである。

なお『念仏鏡』の撰述年代は、天宝十載（七五一）から天宝十五載（七五六）の期間と見做すことができるが、これは慧日が天宝七載（七四八）に没してまもなくのことである。『念仏鏡』は慧日の入寂を待つて撰述されたものと想定することも可能であろう。<sup>(58)</sup>

## 〔注〕

- (1) 拙稿「『念仏鏡』の「念仏対六度門」について―『浄土慈悲集』の諸行観と関連して―」二四～二五頁（『印度学仏教学研究』第七一巻、第一号（一五八）、日本印度学仏教学会、二〇二二年）。
- (2) 伊吹敦「『念仏鏡』に見る八世紀後半の禅の動向」九七～九八頁（『東洋学論叢』第二八号（『東洋大学文学部紀要 印度哲学科篇』第五六集）、東洋大学文学部、二〇〇三年）。
- (3) 『念仏鏡』末（寛永十九年版）坤、三十三丁表。
- (4) 『念仏鏡』末（寛永十九年版）坤、三十五丁裏～三十六丁表。
- (5) 『念仏鏡』末（寛永十九年版）坤、三十九丁表。
- (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―』二三五頁（佛敎大学・法蔵館、二〇二〇年）。
- (7) 『念仏鏡』本（寛永十九年版）乾、十三丁表。
- (8) 『念仏鏡』本（寛永十九年版）乾、十一丁表。
- (9) 『宋高僧伝』には本寺の所在を「洛陽」とするが、これは華北の地理に通じない贊寧（九一九―一〇〇二）の誤認に基づくものと思われる。葬送地の「白鹿原」が長安郊外であることもこれを裏付ける。小野勝年の『中国隋唐長安・寺院史料集成 解説篇』（法蔵館、一九八九）には「慈愍三藏慧日が印度から帰って寺に入ったもののごとく」（七八頁）とあり、長安の岡極寺と見做している。承遠の事跡にも「京師」と出る。なお藤堂俊英「瓦礫變成金」（『浄土宗学研究』第三〇号、知恩院浄土宗学研究、二〇〇三年）によれば、慧日の「瓦礫變成金」の文には岡極寺に住していた一行『大日経疏』との思想的関連が見出せるという。
- (10) 『略諸経論念仏法門往生浄土集』（『浄土慈悲集』卷上（『大正蔵』第八五卷、一三三六中））。
- (11) 伊吹敦「禅宗の登場と社会的反響―『浄土慈悲集』に見る北宗禅の活動とその反響―」六頁（『東洋学論叢』第二五号（『東洋大学文学部紀要 印度哲学科篇』第五三集）、東洋大学文学部、二〇〇〇年）。「ここからは、「異見」の主が、万物を空虚で虚妄なものと観ぜしめる

「看浄」なる修行法を唱道し、それ故、經典や仏にすら執られてはならない（誦経や念仏も不要）と主張し、「禪定」によって「看浄」を実現することを究極の悟りと見做し、「禪定」のみが修行すべき「無為法」であり、それ以外の全て、例えば、波羅蜜行や写経、造像、寺院の建立などは、執着に基づく「有為法」に過ぎないから、解脱には全く役立たないと説く。といった特異な主張を行っていたことを知ることができると指摘される。

- (12) 伊吹敦「前掲論文」十六～十七頁。「上に見るように、慧日の批判は、常にインド以来の仏教の伝統的教説に沿った形で行われている。つまり、基本的には、インド的な枠組みを一步も出していないのであって、慧日が自らの主張が正当であることを示すために、しばしば經典を「聖教量」として引用しているのもそのためである。慧日にとってみれば、經典に合致しないということは、そのまま、それが正しくないということであったのであるが、禪宗の人々においては必ずしもそうではなかった。彼らは、『観心論』などに見るように、經典に説かれた教説を独自に理解することで、逆に自らの思想に奉仕させるようなことすら平気で行うような人々であったからである」と指摘する。
- (13) 『略諸経論念仏法門往生浄土集』（『浄土慈悲集』卷上（『大正蔵』第八五卷、一二三七上）。
- (14) 小野玄妙「慈愍三蔵の浄土教（中之三）」四〇頁（『現代仏教』第二卷、十二月号（第二十号）、大雄閣書房、一九二五年）。
- (15) 『万善同帰集』卷上（『大正蔵』第四八卷、九六三下）。
- (16) 小野玄妙「前掲論文」四一頁。
- (17) 『略諸経論念仏法門往生浄土集』（『浄土慈悲集』卷上（『大正蔵』第八五卷、一二四一上～中）。
- (18) 吉水岳彦『靈芝元照の研究—宋代律僧の浄土教—』六六頁（法藏館、二〇一五年）。
- (19) 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—』三二九～三三〇頁（佛敎大学・法藏館、二〇二〇年）。

- (20) 小野玄妙「慈愍三蔵の浄土教（中之三）」四五頁（『現代仏教』第二卷、十二月号（第二十号）、大雄閣書房、一九二五年）。
- (21) 拙稿『前掲書』二五四頁。
- (22) 『念仏鏡』本（寛永十九年版）乾、十三丁裏～十四表。
- (23) 拙稿『前掲書』二二七頁。大行は開元二十六年（七三八）頃までに入寂したと思われる。「西京（長安）の善導阿闍梨、懷感法師、大行和上」という文言からは、大行が長安で遷化したことが窺える。
- (24) 呂温（七七二～八一）の『南岳大師遠公塔銘記』には、慧日が帰国後に広州で教化を行った事跡が記されている。塚本善隆は「南海交通の要地たる広州は、かつて印度に航せし彼にとりては、種々の意味で有縁の土地と考え得る」とその教化の動機を考察している。塚本善隆「南岳承遠伝とその浄土教」二二九頁（『東方学報』京都、第二冊、東方文化学院京都研究所、一九三一年）。地方における遊化が望まれたのは中央仏教界での「三蔵」という評価を反映してのことと考えられる。
- (25) 三枝樹隆善「略諸経論念仏法門往生浄土集 解題」二九三～二九四頁（塚本善隆編『仏敎教育宝典 六 中国仏敎集』玉川大学出版部、一九八三年）。冒頭の七字一句、二句十行の「発願帰敬偈」は、善導の「十四行偈」の偈頌を偲ばせるものがあるという。
- (26) 伊吹敦「『念仏鏡』に見る禪の影響」七一～七二頁（『印度学仏敎学』研究』第五一卷、第一号（二〇一）、日本印度学仏敎学会、二〇〇二年）。
- (27) 拙稿『前掲書』三〇一頁。なお第三門も王朝による禪宗の活動規制と関連すると考えられるが、この問題については、別稿にて検討したい。
- (28) 拙稿『前掲書』三一四～三一八頁。
- (29) 『念仏鏡』末（寛永十九年版）坤、三十九丁表～四十丁表。「恵感法師」の箇所には異本註記が附されており、これに従うと「懷感法師」となる。
- (30) 拙稿『前掲書』三〇三頁。「蘊法師」は「蘊」と「憚」が音通する

ことから懐憚を指すと考えられる（佛敎大学、齊藤隆信博士の御教示による）。

- (31) ①「般舟讚」〈広本〉巻中、②「厭此娑婆願生淨土讚」〈広本〉巻下、③「西方讚」〈広本〉巻下、④「般舟三昧讚」〈略本〉などが『五会法事讚』に収録される。

- (32) 松野瑞光「慈愍三藏慧日の淨土敎思想―禪淨戒合行説の再検討―」一二五―一二七頁（『淨土学』第四二輯、大正大学淨土学研究会、二〇〇五年）。

- (33) 廻向については、『淨土慈悲集』の他の箇所にも「念仏誦經、廻向願求、上品上生、尽此一形、必定往生」（『大正藏』第八五卷、一二四二上）とある。

- (34) 「慈愍三藏が宗としていた所の敎学は、三論でも天台でも又華嚴でも無く、玄奘三藏一派の法相の学問が、基本になっていたものであることは、推察するに困難でない」。「慈愍三藏の説は、法相の学説に拠ったというよりは、寧ろ法相の学語を藉りて、仏敎の通義とする根本概念を提説したものとも云えようと思ふ」。小野玄妙「前掲論文」三一頁―三七頁。「彼の虚妄の説明に、円成実性、遍計所執性、依他起性を以て説明し、繩と蛇との喩を出す如き、全く法相宗の名目である。これより考うれば、彼慈愍は法相宗の学の系統を引けるものではないか」。道端良秀「真宗より見たる慈愍三藏（上）」六八頁（『宗学研究』第九号、宗学研究會、一九三四年）。

- (35) 『念仏鏡』末（寛永十九年版）坤、四十丁表―四十二丁表。

- (36) 望月信亨『支那淨土敎理史』二六七頁（法藏館、一九四二年）。

- (37) 『略諸經論念仏法門往生淨土集』（『淨土慈悲集』巻上（『大正藏』第八五卷、一二四二中））。
- (38) 小野玄妙「慈愍三藏の淨土敎（中之二）」四三頁（『現代仏敎』第二卷、十一月号〔第十九号〕、大雄閣書房、一九二五年）。藤原凌雪「慈愍流の念仏について」六二―六三頁（『真宗学』第十六号、龍谷大学真宗学会、一九五七年）。

- (39) 望月信亨『淨土敎之研究』五四六頁（仏書研究会、一九一四年）。

- (40) 拙稿「『西方要決疑通規』の成立背景について」七九頁（『印度学仏敎学研究』第七〇巻、第一号〔二五五〕、日本印度学仏敎学会、二〇二一年）。拙稿「『西方要決疑通規』の思想的位相―恭敬修の系譜と関連して―」二七―二八頁（『仏敎学部論集』第一〇七号、佛敎大学仏敎学部、二〇二三年）。

- (41) 唐中期の『往生伝』や『往生西方淨土瑞応刪伝』（文諱・少康共撰）などの往生伝は長安周辺での淨土敎の情勢を反映していると考えられるが、両書ともに大行を往生者として立伝する一方で、慧日の往生の記録を載録しない。ここからも内部における抗争の痕跡を窺うことができる。

- (42) 『念仏鏡』末（寛永十九年版）坤、四十二丁表―四十四丁裏。

- (43) 伊吹敦「『念仏鏡』に見る禪の影響」七五―七七頁（『印度学仏敎学研究』第五一卷、第一号〔二〇一〕、日本印度学仏敎学会、二〇〇二年）。
- (44) 「念仏対六度門」の包摂思想は、「広撰諸敎門」（第九章）を前提とするという。例えば本箇所には「念仏一法撰六度果報」などがある。

- (45) 伊吹敦「前掲論文」七五頁。

- (46) 『安楽集』巻下（『大正藏』第四七巻、十五上）。

- (47) 齊藤隆信・曾和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「『安楽集』訳註（四）第四大門・第五大門・第六大門」六―七頁（『佛敎大学法然仏敎学研究センター紀要』第七号、佛敎大学法然仏敎学研究センター、二〇二一年）。

- (48) 『安楽集』巻下（『大正藏』第四七巻、十六中）。

- (49) 齊藤隆信・曾和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「前掲訳註」十六頁。
- (50) 諸行廻向の思想は善導の『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』にも見られる。「又白、行者欲生淨土、唯須持戒念仏誦弥陀經。日別十五遍、二年得一万。日別三十遍、一年一万。日別念一万遍仏。亦須依時礼讚淨土莊嚴事。大須精進。或得三万六十万者、皆是上品上生人。自余

功德、尽迴往生」（『大正蔵』第四七卷、二三二中）。道端良秀「真宗より見たる慈愍三蔵（中）」八二―八三頁（『宗学研究』第十号、宗学研究会、一九三五年）。また『浄土慈悲集』と同時代の成立と考えられる『浄土十疑論』（智顛仮託）にも「他力者、若信阿弥陀仏大悲願力撰取念仏衆生、即能発菩提心、行念仏三昧、厭離三界、身起行施戒修福、於一一行中、迴願生彼弥陀浄土乘仏願力、機感相応、即得往生」（『大正蔵』第四七卷、七九上）、「又觀彼浄土七宝莊嚴妙楽等、備如無量寿經十六觀等、常行念仏三昧、及施戒修等一切善行、悉已迴施一切衆生、同生彼国決定得生。此謂欣願門也」（『大正蔵』第四七卷、八一中）などがある。

- (51) 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―』三〇五頁（佛敎大学・法蔵館、二〇二〇年）。
- (52) なお『安楽集』巻下、第四大門の『宝雲經』の十行の説示も包含思想の特徴を有していると考えられる。

- (53) 『安楽集』巻下（『大正蔵』第四七卷、十八下）。

- (54) 齊藤隆信・曾和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「『安楽集』訳註（五）第七大門・第八大門・第九大門・第十大門・第十一大門・第十二大門」四頁（『佛敎大学法然仏敎学研究センター紀要』第八号、佛敎大学法然仏敎学研究センター、二〇二二年）。

- (55) 大谷大学のマイケル・コンウェイ博士のご教示による。

- (56) 飛錫の『宝王論』では、諸行と念仏三昧という両者の傾向が調和されているようにも思われる。両者の思想的差異とはインド的思想と中国的思想との差異だとも言えるが、飛錫はこれらを会通しているのがある。詳細は拙稿「『念仏三昧宝王論』の諸行観」（『印度学仏敎学研究』第七二巻、第一号、日本印度学仏敎学会、二〇二三年）を参照されたい。

- (57) 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―』二五四頁（佛敎大学・法蔵館、二〇二〇年）。

- (58) 慧日と大行が同寺院に住し、更には慧日が「三蔵」という絶対的權威であったことから、名指しで批判することが憚られ、同時代の仏教

者が即座にその存在を想起することができる思想的特徴を用いて間接的に批判をおこなったのだと推察する。

（かとう ひろたか 仏敎学科）

二〇二三年十一月十四日受理