

論文

# 法然浄土思想における仏性の位相

一ノ瀬 和 夫

〔抄 録〕

法然が、大乘仏教に通底する概念である「仏性」を、どのように認識していたのかを検討することで、法然浄土思想の特色を明らかにすることを目的とする。具体的には、『逆修説法』を通してその口称念仏における名号と声の意味づけ、並びに念仏の修行としての位置づけを抽出し、そこから、法然が「仏性」を断念する方向にあったことを示す。次に、法然の遺文に記された「仏性」という文言を網羅的に取り上げ、その使われ方および文脈上の意味等を分析することで、法然に「仏性」断念の方向を取らせることになったその人間認識を浮かび上がらせる。その上で、「仏性」を断念した法然の浄土思想が、二元論的世界観を前提とするものになることを示し、その条件のなかで必要となる、「仏性」に代わって衆生と阿弥陀仏とを繋ぐ回路を保証するものとして、善導が提起した三縁、特に親縁に法然が注目した可能性を提示する。

キーワード：法然、仏性、口称念仏、浄土思想、親縁

## 1. 『逆修説法』から見た口称念仏

法然浄土思想の根本を示すのは、もちろん『選択本願念仏集』（以下、『選択集』）である。これは言わば、「書き記された法然浄土理論」であり、その点で論理も一貫し整合性も高く、法然浄土思想の一つの完成型と言うことが出来る。一方で、逆修という法会に集まった会衆に向けての法然の説法の記録である『逆修説法』は、「語り説かれた法然浄土理論」であるため、自ずから冗長さや曖昧さを含み込むものとなっていることは否定できない。しかし逆にそれ故に、理論が完成に到る以前の思考の筋道や前提条件がそこから浮かび上がってくることもある。とりわけ『逆修説法』の成立時期が、大谷旭雄が「逆修法会の成立史的研究—成立年次と成立時の形態考—」で結論づけたように<sup>(1)</sup>、建久四年（一一九三年）後半から建久五年（一一九四年）の前半ということであれば、『選択集』が撰述される一一九八年を遡ることわずか四年であり、法然浄土思想の形成過程を探るには最適の資料であることは改めて強調するまで

もない。そこで、その『逆修説法』において、法然浄土思想の中核をなす念仏と、その念仏の意義を保証する名号が、それぞれどのように認識され位置づけられていたのかを確認してみると、二つの注目すべき特徴が浮かび上がってくる<sup>(2)</sup>。

第一点は、念仏において称えられる名号について。法然は『逆修説法』三七日において、「阿弥陀仏内証外用功德、雖无量、取要不如名号功德」<sup>(3)</sup>（阿弥陀仏の内証外用の功德は、無量なりと雖も、要を取るに名号の功德には如かず）と言及し、その根拠としては、六七日の説法で『西方要決』の以下の部分を挙げている。「諸仏願行成此果名、但能念号具包衆徳、故成大善」<sup>(4)</sup>（諸仏の願行、此の果名を成ず。但だ能く号を念ずるに、衆徳を具包す。故に大善を成ず）。この『西方要決』の文言は、源信『往生要集』<sup>(5)</sup>、永観『往生拾因』<sup>(6)</sup>、珍海『決定往生集』<sup>(7)</sup>がこぞって引いているもので、その点では、当時の浄土思想における共通認識に添うものである。ところが、それに続けて、「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。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」<sup>(8)</sup>（南無阿彌陀仏と申す功德殊勝なることは、通号の仏という一字の故なり。阿彌陀という名号の目出たく貴きも、彼の仏の名号なるが故なり。然るに阿彌陀の三字を名に付き給える故に、功德殊勝なる仏にてまします様に申す人も候。それは僻事に候なり）とも述べ、名号の主な功德の拠り所を「仏」という通号に帰するのである。つまり、「南無阿彌陀仏」という念仏において、名号の功德は「阿彌陀」の部分に特化されるものではないということであり、その意味で、「南無阿彌陀仏」という念仏がそのまま阿彌陀仏の本質と結びつくと考えることは控えなくてはならないのである<sup>(9)</sup>。

第二点として、「南無阿彌陀仏」の念仏について、それは真言・陀羅尼といった呪文的な性格のものではないということ。これは念仏を、それを称える「声」という要因から捉えたときに問題となる点である。確かに人間にとって声というものは、発せられ、瞬時に消えてゆくというその刹那性の故もあって粹にはめがたく、ある種、神秘性を帯びたものとして位置づけられる傾向がある。その結果、「紀元前六世紀の哲学者で数学者のピタゴラス以来、声と音によって宇宙と合一するという考え方は、シャーマニズム（巫女を通じて神霊・祖霊と交霊する原始宗教の一形態）という形で今日も残存している」<sup>(10)</sup>と指摘されるように、声を、人間と人間を超越する存在とを繋ぐもの、あるいは超越する存在そのものと捉える考え方も広く世界で共有されてきている。法然の口称念仏においても、例えば「声が超越的実在を現すのだとすれば、仏の名をとることは、仏を現前に実在せしめることになる」<sup>(11)</sup>と解釈され、また、『逆修説法』における浄土五祖のうち善導への言及部分を祖上に挙げて、「つまり称名念仏において、その言語行為の対象であるところの聖なる仏の名のもとにおいて、さらに言えばその聖なる仏名の一音節一音節のもとで仏が立ち現れるという意味である。だからこそ発する聖なるコトバそのものがその場において仏となり、コトバの一音節一音節そのものが仏として立ち現れるのである」<sup>(12)</sup>、といった分析も試みられてきている。これらの解釈を成立させているの

は、「ことばとそれを発する声=仏」という原理になるが、そうなる必然的に、仏がこの世界に遍満しているということが前提とされなければならない。真言・陀羅尼は大日如来が世界に遍満している法身であることによって、その意味やちからが保証されるのであるが、阿弥陀仏はそもそもそういった仏としては捉えられていないはずである。法然にとって阿弥陀仏は報仏であり、更にそれとも関連して、なによりもその浄土思想の根幹には、善導を淵源とする指方立相という思想がある。その点で、「南無阿弥陀仏」の口称念仏の意味を、声の持つ「ちから」という方向から定義づけようとする方法は、多くの矛盾を生み混乱を招くことにもつながる。

以上の二点を『逆修説法』において確認することができるが、ここから必然的に連結する問題を第三点として追加すると、口称念仏は果たして往生のための「修行」と捉えられていたのだろうか、という問いになる。法然自身は、普段六万回の念仏を欠かさなかったと言われているが<sup>(13)</sup>、例えば「末代ノ衆生、ソノ行成就シカタキニヨリテ、マツ彌陀ノ願力ニノリテ、念佛ノ往生ヲトケテノチ、浄土ニシテ阿彌陀如來觀音勢至ニアヒタテマツリテ、モロモロノ聖教ヲモ學シ、サトリヲモヒラクヘキナリ」<sup>(14)</sup>と言い、また「抑、機をいへば、五逆重罪をえらばず、女人闍提をもすてず、行をいへば、一念十念をもてす」<sup>(15)</sup>とも述べていて、修行成就の困難さ、そしてそれに代わるものとしてのわずか一念の念仏という認識を持っていたことが確認出来るのである。ここに注目すると、伝統的な仏道のなかでは言うまでもなく、教・行・証のひとつである修行は必須で重要な要因であることは、菩薩の五十二位を見るまでもなく自明のことであるが、法然の修行観はその前提を突き崩すものであると言えるのである。修行が問題とされるとき、付随的に必ず達成度を基準とするランク付けが存在する。法然はそういった差異化を否定あるいは無効化するところに、自らの浄土思想の基盤を据えたと考えていいだろう。法然と阿波介の念仏に差があるのかとの問いを立て、差はないと答えたエピソード<sup>(16)</sup>に端的に示されているように、法然の念仏においては、いわゆる「修行」といった側面は極めて希薄であると思えることができる。

## 2. 口称念仏と仏性

法然の口称念仏において、名号、とりわけ「南無阿弥陀仏」という六字の名号をめぐる考察からは、それがそのまま万徳を備えた阿弥陀仏そのものと直結していると短絡してはならないこと、また、真言・陀羅尼的な神秘的なちからを備えたものとは必ずしも言えないこと、そして念仏には、修行としての性格が極めて希薄なこと、以上三点がその特徴であると言うことが出来る。ところで発想を転換して、これら三点をそれぞれ逆に成立させようとするならば、どういった要因を前提として考えればよいのだろうか。

ここで問題として浮上するのが仏性というテーマである。というのは、「法身としての仏が

遍在する」という前提を立てれば、上記三点はすべて成立するからである。名号の功德と念仏の声の神秘的なちからについては、既に大日如来の遍在という例を挙げて言及したが、法身としての仏の存在を想定すれば、この世界のすべての現象は仏の顕現ということになり、文字も音も、そして声も、すべては仏そのものと一体化するという捉え方が成立する。そして、「法身の遍在することこそが、衆生が如来蔵・仏性を有することの究極的な根拠とされていることが知られる。法身が遍在するというのは、大智・大悲を有する如来の本質的な在り方、時間・空間にわたっての無限なはたらきを示すにほかならないから、如来こそが衆生をしてさとらしめる根源の力だということになる」<sup>(17)</sup>とすれば、法身の仏の遍在は、衆生側から言えば自らに仏性が備わっているということになる。修行に関しては、仏性を如来蔵に置き換えれば、「如来蔵思想というの、この『自浄清浄心、客塵煩惱染』という考え方を基として、その本来清浄で光り輝く心こそが、衆生がさとりに向けて努力する原動力にほかならないと考えるところから出発したのである」<sup>(18)</sup>から、そもそもが、悟りに向けて煩惱を消していくという行為、すなわち修行は、仏性・如来蔵思想の根幹を支える本来的条件となっているのである<sup>(19)</sup>。

こうしてみると、法然の口称念仏から浮かび上がるのは、仏性の断念に向かう方向性である。法然は、比叡山の天台教学に長く身を寄せていたのであり、またその浄土思想は源信から列なるものであることは言うまでもない。日本天台の祖、伝教大師最澄は、法相宗の徳一との間で一乗一性思想対三乗五性思想の論争を繰り広げたことで知られるが<sup>(20)</sup>、天台は一乗一性の仏性説の拠点であり、「衆生の如はすなわち仏の如なり、これ性浄解脱なり」<sup>(21)</sup>（衆生のありようが仏のありようにほかならないのは、性浄の解脱である）と説かれるように、源信の『往生要集』も仏性を前提条件とした論理で構成されている。また、法然がその浄土思想形成のなかで影響を受けたと思われる永観も、『往生拾因』において「法身同体」に言及し、また珍海も『決定往生集』において仏性を基本とした論を展開している。つまり法然は、このような浄土思想のながれのなかに身を置きながら、そのひとつの前提である仏性観を断ずる方向に舵を切ったと考えられるのである。

### 3. 仏性から身体へ

法然が自ら学んでいた天台教学の根幹にある仏性思想に対して、なぜ否定的になったのか。『選択集』の冒頭で『安楽集』を引いて「大集月藏經云、我末法時中、億億衆生、起行修道、未有一人得者」（『大集月藏經』に云く、「我が末法の時の中に、億億の衆生、行を起し修せんに、いまだ一人も得るもの有らじ」）<sup>(22)</sup>と述べているように、「末法」という時代認識がその根底にあることは間違いない。しかしより注目すべきは、人間のありように対する、妥協のない醒めた眼差しの存在であるように思われる。

『逆修説法』の四七日と六七日の説法にそれぞれ次のような文言がある。前者は「其螺髻玉

毫外、人具六根、佛具六根給、其相皆如此」<sup>(23)</sup>(其の螺髻、玉毫の外は、人も六根を具せり、仏も六根を具し給へり、その相、皆此の如し)であり、後者は「相好功德佛六根、凡夫六根、眼耳鼻舌身意同物也」<sup>(24)</sup>(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)というものである。これだけを見ると、衆生と仏との共通性が強調されていて、むしろ仏性の存在を予感させる認識にも思えてくる。しかし兩個所とも、それぞれ続けて「但勝劣差別、好醜不同許也」<sup>(25)</sup>(ただ勝劣の差別、好醜の不同ばかりなり)、「但佛六根勝、凡夫六根劣也」<sup>(26)</sup>(ただ仏の六根は勝れ、凡夫の六根は劣るなり)とあり、その差異は歴然たるものとして示される。むしろここで注目すべきは、六根ということで、「意」の外に人間の身体も仏との比較のために持ち出されているという点にある。すなわち、内面という抽象的な視点だけではなく、身体という生々しい「現実」を比較の対象とすることで、観念的な枠組みによる定義では伝えきれない、仏に対する人間の落差という現実を、人々により鮮明に、そして具体的に意識させようとする法然の意図が反映されたものと理解してもよいであろう。

ところで、仏と人間との比較において身体に注目するという思考法は、法然にはじまったものではなく、日本浄土思想の流れの中では源信の『往生要集』に既に顕著に現れていた傾向である。厭離穢土を説くなかで源信は、解剖学的とも言えるような視点から執拗に人間の身体を分析している。例えば「凡人身中、有三百六十之骨、節節相拄、謂指骨拄足骨、足骨拄踝骨、踝骨拄膕骨、膕骨拄膝骨」<sup>(27)</sup>(凡そ人の身中に、三百六十の骨有りて、節節相拄えたり。謂く指骨は足骨を拄え、足骨は踝骨を拄え、踝骨は膕骨を拄え、膕骨は膝骨を拄え)とはじめて、「胃為五穀之府、亦為脾府、三升糞在中、其色黄、膀胱為津液之府、亦為腎府、一斗尿在中其色黑」<sup>(28)</sup>(胃を五穀の府と為す。亦た脾の府たり。三升の糞中に在て、其の色黄なり。膀胱を津液の府と為す。亦た腎の府たり。一斗の尿中に在て、其の色黒なり)と続け、微に入り細を穿つように、肉体として存在する人間の汚濁にまみれる現実を腑分けしていく<sup>(29)</sup>。その目的は、「頑魯之者」<sup>(30)</sup>としての徹底した自己認識を人々に促すところにあるが、その点から言えば、源信にとって人間の身体とは、人間の持つ「劣性」を映し出す「鏡」のようなものとして捉えられていたと言える。この文脈で捉えれば、前述の法然における人間の身体への言及も、仏に近い存在としての人間という認識を示すものではなく、人間は仏からははるかに遠く離れた存在であることを自覚するための表現と理解すべきということになる。そしてこの自覚は、源信と同じように、自己を愚かな存在として徹底的に見つめ認識しようとするところに起因していたことは間違いない。しかし法然の人間認識、自己認識の深度は、源信のそれを遙かに踏み越え、絶望の淵の一步手前まで追い詰められるほどの切実さに満ちたものであったと考えるべきであろう。仏性に対する法然の意識をより詳細に検討することで、そのことは明らかになる。



#### 4. 法然における仏性

法然是具体的に、仏性に対してどのような認識を持っていたのだろうか。それを知るためには、法然の遺文といわれるものの中で、「仏性」ということばがどのような文脈で、どういった意図の下で使われていたのかを検討する必要がある。そこで、『昭和新修法然上人全集』（以下『昭法全』）所収の文章の中で、「仏性」という用語が確認できるものを同書の分類に従って整理してみると、以下のようになる。

- （教書篇）①「三部経大意」、②「観無量寿経釈」、③「阿弥陀経釈」、④「選択本願念仏集」、⑤「浄土宗略要文」
- （法語類篇）⑥「登山状」
- （消息篇）⑦「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」
- （対話篇）⑧「要義問答」、⑨「聖覺法印に示されける御詞」
- （雑篇）⑩「浄土五祖伝」
- （伝法然書篇）⑪「安心起行作業抄」、⑫「西方発心集」、⑬「念仏縁起」、⑭「金剛寶戒誨授章」、⑮「金剛寶戒釋義章」、⑯「金剛寶戒秘決章」、⑰「浄土布薩式」、⑱「大原談義聞書」、⑲「本願帰命之十ヶ条」

このなかで、資料としての信頼性という観点から、まず『昭法全』において「法然上人の撰述又は法語等と傳へてゐる所謂眞偽未詳のもの」<sup>(31)</sup>とされている（伝法然書篇⑪～⑲）に該当する九篇と、法然の浄土思想に直接関わることのない（雑篇）の⑩「浄土五祖伝」を除き、残り九篇を対象として、「仏性」という用語が使われている個所の意味するところを検討してみよう。

##### ①「三部経大意」

極樂世界ニ水鳥樹林ノミ微妙ノ法ヲ囀モ不思議ナレトモ、是ヲハ佛ノ願力ナレハト信シテ、何ソ只第十八ノ乃至十念ト云フ願ヲノミ可疑哉。惣シ（スヘ）テ佛ノ説ヲ信ハ、此モ佛説也。華嚴ノ三无差別、般若ノ盡淨虚融、法華ノ實相眞（皆）如、涅槃ノ悉有佛性、タレカ不信、是モ佛説ナリ、彼佛説也<sup>(32)</sup>。

極樂世界では、池の水や鳥や木々が言葉に尽くせない深遠な教えを口ずさむというのも、推し量ることの出来ない不思議なことであるが、これも仏の願力の故として信ずるのに、どうして第十八願の「乃至十念」という願だけを疑うべきであろうか。すべて仏の教えを

信ずるならば、これも仏説である。華嚴経で説く「三無差別」、般若経で説く「尽淨虚融」、法華経の「実相真(皆)如」、涅槃経の「悉有仏性」を信じない人がいようか。これも仏説であり、それも仏説である。

②「観無量寿経釈」

或持法華経一部八卷鉢達實相、或行(解)涅槃知佛性、或讀(習)淨名經悟道場<sup>(33)</sup>。

あるいは、法華経一部八巻を固く守って真如のことわりを極め、涅槃経を修行して(理解して)仏性を知り、維摩経を学んでさとり(浄土)を悟る。

③「阿弥陀経釈」

法照禪師、於(登)五臺山……而問文殊普賢二聖者言、末法(代)凡夫去聖時遙、智識轉劣、垢穢最(障尤)深、恒爲煩惱塵勞之所縛蓋、眞如實相(佛性)無由顯現。佛法懸廣修行無邊(浩瀚)、未審於諸法門、修何法門、易得成就疾得成佛<sup>(34)</sup>、

法照禪師は五台山に登り……文殊普賢の二人の聖者に尋ねて申し上げた。「末法の時代に生きるわれわれ凡夫は、釈迦入滅から遙かに時間が隔たり、認識するちからはますます衰え、煩惱に満ちてしまっています。常にその煩惱が邪魔をして、普通の真理(仏性)を現す術もないのです。仏教の教えは広く、修行もさまざまです。(そこで)知りたいのですが、いろいろな教えの中で、どの教えを身につければ、修行を容易に成就させ、速やかに成仏することが出来るのでしょうか……」

④「選択本願念仏集」

安樂集上云。問曰一切衆生皆有佛性。遠劫以來應值多佛。何因至今仍自輪廻生死不出火宅<sup>(35)</sup>。

『安樂集』上巻に云っている。「質問して言う。すべての人間には仏性がある、遠い過去から現在まで、多くの仏に見えてきているはずである。(ところが) どうして今日まで生死を繰り返して、この煩惱の世界から逃れることが出来ないのだろうか」

⑤「浄土宗略要文」

『選択集』に同じ<sup>(36)</sup>。

⑥「登山状」

そもそも（抑）一代諸教のう（内）ち、顯宗密宗、大乘小乗、權教實教、論家部八宗にわかれ、義萬差につらな（連）りて、あるい（或）は萬法皆空の宗をと（説）き、あるい（或）は諸法實相の心をあか（明）し、あるいは五性各別の義をた（立）て、あるい（或）は悉有佛性の理を談し、宗々に究竟至極の義をあらそひ、各々に甚深正義の宗を論す<sup>(37)</sup>。

さて、この時代のさまざまな教えのなかには、顯教と密教、大乘と小乗、權教と實教、更には独自に論を立てた仏教者は八宗にわかれ、その教説はさまざまに違って並び立ち、一方では萬法皆空の宗旨を唱え、または諸法實相の考えを説き、五性各別の説を立て、さらには悉有仏性のことわりを論じて、宗派ごとにこの上なく優れた教説であることを競い合っ、それぞれ深遠で正しい宗旨であることを主張している。

⑦「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」

コノ文ノココロハ、浄土ヲネカヒ、念佛ヲ行スル人ヲミテハ、毒心ヲオコシ、ヒカコトヲタクミメクラシテ、ヤウヤウノ方便ヲナシテ、専修ノ念佛ノ行ヲヤフリアタヲナシテ、申トトルニ候也。カクノコトクノ人ハ、ムマレテヨリ佛性ノマナコシヒテ、善ノタネヲウシナヘル、闍提人ノトモカラナリ<sup>(38)</sup>。

この文の意味するところは、浄土に往生することを願って念仏する人を見ると悪心を起こし、嘘偽りを企み考え出して、さまざまなやり方で専修念仏の行を妨害し害を及ぼして邪魔しようとするということです。このような人は、生まれつき仏性という視力を失い、善（根）の種を失った闍提人と同じような人なのです。

⑧「要義問答」

問、念佛ト申候ハ、佛ノ色相ヲ念シ候カ。

答、佛ノ色相光明ヲ念スルハ、觀佛三昧ナリ（也）。報身ヲ念シ、同躰ノ佛性ヲ觀スルハ、智アサ（浅）クココロ（心）スクナキワレラ（我等）カ境界ニアラス<sup>(39)</sup>。

【問】念仏というものは、仏の姿かたちを念ずることでしょうか。

【答】仏の姿かたちや、その発する光明を念ずるのは、觀佛三昧です。報身としての仏を念じたり、仏と衆生は一体のものとして、その仏性を觀想することは、知恵も浅く、知や情をつかさどる精神の働きも劣るわたしたちの力の及ぶところではありません。

⑨「聖覺法印に示されける御詞」

有時上人、予に語ての給はく、法相三論天台華嚴眞言佛心の諸大乘の宗、遍學し悉明るに



入門は異なりといへども、皆佛性の一理を悟顯ことを明す、所詮は一致なり。法は深妙なりといへども我が機すべて及難し<sup>(40)</sup>。

あるとき、法然上人が私にお話になった。「法相、三論、天台、華嚴、真言、禪といった大乘の各宗について、すべて学び理解したが、(教えの)入口は違っていても、すべて仏性という同一のことわりを悟り現すことを説いていて、究極の目的は同じである。この教えは深く優れたものであるが、私の能力・資質ではどれも達成することは難しい。

①から⑨までを概観すると、「仏性」という用語の使用法には三通りあることがわかる。一つ目は、他宗の宗旨などに言及する際に使用されるもの。これには①、②、⑥が該当する。二つ目は、論書や逸話などからの引用に当たるもの。これには③、④、⑤がある。三つ目は、書簡も含めて法然自身の語りのなかで言及されたときのもので、⑦、⑧、⑨がそれに当たる。

この時点でまず明らかなことは、いわゆる経論や法語といった浄土思想に直接かかわる文書のなかで使用される「仏性」の語は、他宗の教理への言及、ないしは引用という文脈上に限られているということである。また、引用に分類した③「阿弥陀経釈」については、流通分を解説するなかで、法照禪師が五台山を訪ねたことに言及する中でのものだが、「眞如實相(佛性)」という表記は善照寺本『漢語燈録』に基づくもので、寛永九年版『阿弥陀経釈』では、(佛性)の表記は消えている<sup>(41)</sup>という点にも留意しなくてはならない。

そこで、最終的に問題となるのは、法然自身の語りのなかで「仏性」に言及がある⑦、⑧、⑨になる。そのなかで⑦「鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事」については、「カクノコトクノ人ハ、ムマレテヨリ佛性ノマナコシヒテ、善ノタネヲウシナヘル、闡提人ノトモカラナリ」という部分を見る限り、法顯本『涅槃経』に基づくと考えられる、人間には前提として仏性があるが一闡提はそこからは漏れる<sup>(42)</sup>、との説の反映とも理解可能な認識を読み取ることが出来る。そうすると、法然は基本的に仏性を認めていたとみなせるのであるが、ここで問題となるのがテキストの信憑性である。というのは、「佛性ノマナコ」という部分について、「佛性」という表記は高田本『西方指南抄』によるものであって、元亨版『和語燈録』、知恩院本『四十八卷伝』、正徳版『和語燈録』においては「佛法ノマナコ」となっているのである<sup>(43)</sup>。「佛性」か「佛法」か、この違いはここでの文脈においては決定的である。つまり、この資料を以て法然における仏性問題を判断することは、現時点では困難であると言わざるを得ないのである。

残る⑧と⑨は、いずれも同じような論旨での使用例として、一考に値する。まず、⑧の「要義問答」では、「同躰ノ佛性ヲ觀スルハ、智アサ(浅)クココロ(心)スクナキワレラ(我等)カ境界ニアラス」として、仏性というものがあつたとして、知恵も心持ちも劣る人間にはそれを悟ることは不可能であるという認識が示されている。⑨の「聖覺法印に示されける御詞」では、浄土宗以前の大乗諸宗における根本は、詰まるところ共通して仏性の悟りにあると

した上で、「法は深妙なりといへども我が機すべて及難し」と述べて、自らの機根ではそれらの教えを実現することはできないとする。つまり、仏性がたとえ存在するとしても、それを断念せざるを得ないほど人間はその資質、能力を劣化させてしまったという、深い絶望に満ちた認識がここにはあると考えるべきであろう。

法然の遺文や記録された会話等のなかで、仏性への言及が極端に限られたものとなっている理由は、この認識にあると言えよう。そしてこの徹底的に突き詰めた人間観は、『選択集』で取り上げられる善導の二種深心における「決定深信自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之縁」<sup>(44)</sup>（決定して深く、自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず）という認識への同意から始まり、『一枚起請文』における「念佛を信せん人は、たとひ一代の御のりをよくよく學すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともからにおなしくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念佛すへし」<sup>(45)</sup>という言葉にまで至る、法然の宗教人としての人生を貫ぬく基底的意識であったとみなすことは可能であろう。これは源信の、前提として仏性を承認した上での「頑魯之者」との自己認識とは明らかに一線を画して、仏性の存在を断念せざるを得ないところまで追い詰められたなかでの、極めて厳しい人間認識と言えるのである。

## 5. 仏性から親縁へ

上記の人間認識に加えて、法然の浄土思想をその枠組みの上からも仏性問題から遠ざけているのは、既に言及した極楽浄土の位置づけ、すなわち善導を淵源とする指方立相という前提である。法然自身『逆修説法』二七日において、「此阿彌陀佛者、從是西方過十萬億三千大千世界、有七寶莊嚴地、名曰極樂世界、是則其土教主也」<sup>(46)</sup>（此の阿彌陀仏とは、是より西方十萬億の三千大千世界を過ぎて、七寶莊嚴の地有り。名づけて極樂世界と曰ふ。是れ則ち其の土の教主なり）と定義し、また「真言教の彌陀は、これ己心の如来、ほかをたつぬへからす。この教の彌陀は、これ法藏比丘の成佛也。西方におはしますゆへに、その心おほきにことなり」<sup>(47)</sup>とも述べている。このように阿彌陀仏と極楽浄土を設定することによって、この世界すべてに仏が遍満するという一元論的世界観ではなく、この世界（娑婆世界）と極楽浄土とを画然と分ち、阿彌陀仏は極楽浄土に住まうものとすることで、明確に二元論的世界観を打ち出しているのである<sup>(48)</sup>。

この二元論的な世界観のなかでは、法身としての仏が遍満する、すなわち一元論的であることを前提とする仏性論は論理的に成り立たなくなる。つまり、法然は上記の論証からも明らかのように、正面から仏性否定をしたわけではないが、その人間認識および浄土概念両面から、実質として仏性を条件とする浄土思想は構想し得なかったと考えられるのである。『涅槃經』で示された「一切衆生悉有仏性」は大乗仏教を特色づける重要な思想であるが、法然の浄土理

論はそこから一步出るところから始まる<sup>(49)</sup>。そしてその二元論的世界観のなかにおいては、必然的に自と他という意識が問題となり、それは世界の中に個として存在しているということをも自覚させるものであるとともに、他との「関係」の可能性を問うことを促すことにもなる。すなわち、「一切衆生悉有仏性」が前提とされるならば、衆生と仏との関係をとくに問題とする必要はない。煩惱によって迷いの世界に彷徨っていても、おのれのなかに確実に存在する仏を自覚し、仏が顕現してくるための修行を重ね、その修行を完成させることが出来れば、凡夫である人間にも悟りの世界は開かれてくるからである。しかし、仏性の存在を断念せざるを得ないところまで追い詰められていることを意識した人間にとっては、その自覚に立った上で、まずは他者である仏との関係を築くところからはじめる以外に道はない。

この状況において法然が選択した仏との関係を築く手段は、結論から言えば念仏であり、この、衆生と阿弥陀仏を結ぶものとしての念仏という捉え方は、既に多くの先学によって指摘されてきたことでもある。管見の及ぶ限りでは、まず藤堂恭俊は、法然の『往生要集』受容を論ずるなかで、「法然の関心は仏凡の間に於ける間断の有無ということに、そそがれていたのである。このようなことに関心がよせられるということは、法然自身の宗教意識のなかに仏凡の対立、両者の間におけるこえがたい断絶を感じとっていたことを読みとることができるであろう。仏を自己の外に求め、しかもそれを人格的にとらえ、その人格仏とのつながり、緊密な結びつきを、称名の上にはたそうとし、いな称名の上においてこそ実現し得るという確信を五十字の上に見出したのである」<sup>(50)</sup>と言及し、同じく、『浄土教文化論—阿弥陀仏編』(浄土宗総合研究所編、山喜房佛書林、一九九四年)所収「阿弥陀仏信仰論—とくに仏凡の人格的呼応関係を中心として—」や、『法然上人研究第二巻』(山喜房佛書林、一九九六年)所収「法然浄土教における念仏信仰の内実」で、この人格的関係を中核に据えた論を展開している。次に高橋弘次は「南無阿弥陀仏と声にだして称えるということは、まさに阿弥陀仏という絶対者の宗教的人格を呼んでいることであり、その呼ばれた阿弥陀仏は自らの宗教的人格をもって、呼んだ行人に應えるのでなくてはならない。すなわち名号はたんなる符号でもなく、また呪文でもない」<sup>(51)</sup>と述べ、永井隆正も同様に、「この遺文(『往生浄土用心』引用筆者)は、まさに阿弥陀仏の名号を称えるということが、阿弥陀仏という宗教的人格に呼びかけていることであり、その呼ばれた阿弥陀仏は自らの宗教的人格をもって呼んだ者に應えるという阿弥陀仏と衆生とが人格的呼応の関係をもっていることを示している」<sup>(52)</sup>と指摘している。さらに末木文美士は、阿弥陀三諦説に触れるなかで、「法然の選択本願説は、こうした念仏勝行説を受けながら、それが念仏自体にではなく、弥陀の本願に基礎づけたところに特徴があるのである。そのことによって、念仏は弥陀と衆生の人格的な関係を結ぶものとして位置づけられることになるのである」<sup>(53)</sup>と論じ、また別のところでは端的に「念仏というのは基本的に言えば、まさに他者である仏と私自身とがどう関わるかという、その関わりの問題なのです」<sup>(54)</sup>としている。

藤堂、高橋、永井の三説の視点は大枠として、念仏の行為主体である衆生側に基づくもので

あるのに対し、末木説は念仏そのものの属性に根ざしたものであるという違いはあるものの、念仏が衆生と阿弥陀仏とをつなぐ回路であるとの認識では共通していると言えるであろう。それでは一步踏み込んで、念仏の何が、具体的に衆生と阿弥陀仏の関係を成立させているのだろうか。既に指摘したように、『逆修説法』においては、名号の功德、称名そのものに具わるちから、そして修行としての念仏といった捉え方は、仏性を断念せざるを得ないという前提の中では、いずれも決定的要因とはされてはいなかった。しかし確かに、衆生と阿弥陀仏をつなぐものとして、法然は口称念仏を主張したのである。その主張を支えた根拠はいったい何であったのだろうか。

ここで着目すべきは、『逆修説法』六七日、すなわち法然が行った説法の最終日分の、更にもその終結部で、善導に依って正雑二行の五番相對を説き、『観經疏』から引用する「衆生起行、口常稱佛、々即聞之、身常禮敬、佛々即見之、心常念佛、々即知之、衆生憶念佛者、佛亦憶念衆生、彼此三業不相捨離」<sup>(55)</sup>（衆生、行を起こして口に常に仏を称すれば、仏則ちこれを聞き給ふ。身、常に仏を礼敬すれば、仏則ちこれを見給ふ。心に常に仏を念すれば、仏、則ちこれを知り給ふ。衆生、仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念し給ふ。彼此の三業、相捨離せず）という文言である。というのは、この文言を法然は、『選択集』においても繰り返し引用するのである。まず『選択集』第二章では、『逆修説法』とほぼ同一の構成でこの文言が引かれる<sup>(56)</sup>。そればかりではなく、さらに第七章で、親縁、近縁、増上縁の三縁に言及するところでは、そのなかの親縁の説明として再びこの同じ文言が持ち出されるのである<sup>(57)</sup>。法然の浄土思想が完成する時期に位置する『逆修説法』および『選択集』で繰り返し引用されているということは、法然がその思想を支える重要な理論的根拠を、この文言に見出していた可能性を示唆している。

では、この文言の言わんとするところは何か。文字通りに読めば、衆生の阿弥陀仏に向けての称念などの行為に対して、阿弥陀仏は必ず「聞く」、「見る」、「知る」、「憶念する」ことで応えてくれるということであろう。つまり、衆生と阿弥陀仏の間には衆生側からの行為によって、ある「回路」が開かれる、すなわち衆生と仏との関係性は保証されるということである。仏性を前提とすれば、衆生と仏との関係性を問題とする必要はそもそもなかった。如来蔵としてすべての人間には仏が具わっているからである。しかし、仏性の存在を断念すれば、人間と仏の結びつきを根本的に保証するものはなくなってしまふ。その状況のなかで法然が見出したのが、この親疎對、遠近對、そして三縁といった概念、更に絞込みれば親縁という概念の可能性であったと言えるのではないか。すなわち、二元論的な世界観という前提の中においてこそ、親縁が保証されることが仏性に代わり人間と仏をつなぐ必須条件となり、浄土思想を支える重要な基盤となったのである。そして、法然の口称念仏は、そこから必然的に導き出された、衆生から阿弥陀仏に向けての祈りを籠めた呼びかけなのである。

〔注〕

- (1) 大谷旭雄「逆修法会の成立史的研究—成立年次と成立時の形態考—」(『浄土宗典籍研究・研究編—藤堂恭俊博士古希記念』同朋出版、一九八八年)大谷はここで、まず成立時期をめぐる研究史を概観し、建久五年(一一九四年)とする越智専明説を紹介した上で、達磨宗停止の院宣、『龍舒浄土文』の将来時期、建久三年に後白河院の菩提のために催された七日念仏礼讃の検討などを通して多角的にその実施時期を検討し、建久四年後半から建久五年の前半という結論を導き出している。
- (2) この点の詳細については、佛教大学大学院文学研究科仏教学専攻に提出した筆者の修士論文『声と信仰—法然浄土教における念仏往生の論理』(二〇一九年)で論じている。
- (3) 『昭和新修法然上人全集』(以下『昭法全』)「逆修説法」二四五頁。
- (4) 『昭法全』「逆修説法」二七〇頁。
- (5) 『浄土宗全書』(以下『浄全』)十五卷「往生要集」一四四頁 b09-10。
- (6) 『浄全』十五卷「往生拾因」三七二頁 a08-09。
- (7) 『浄全』十五卷「決定往生集」四九三頁 b03-04。
- (8) 『昭法全』「逆修説法」二七〇頁。
- (9) 以下を参照。

福原隆善は次のように指摘している。

「名号の功德が殊勝とされるのは通号の功德の仏の一字についていわれることで、別号としての阿弥陀の三字にあるのではないという。『阿弥陀』の功德は『無量寿無量光』の功德であって、阿弥陀の一字ずつに分解してのことではないというものである。阿弥陀あるいは無量寿の三字に功德があると説くのは永観ばかりでなく、当面課題としている源信にもみられることである」福原隆善「『逆修説法』と『往生要集』」『浄土宗典籍研究』(同朋舎出版、一九八八年)九七頁。

また、深貝慈孝は以下のよう指摘している。

「一体、名号の功德という、六字の名号とか、三字の名号とか、ことに阿弥陀仏の名号について言及されるのであるが、『選択集』においては、そのような具体的な表現はない。ただ念仏が本願として選択された理由に、勝の義として名号万徳所帰説が論ぜられているのである。その場合の釈としては、どうしても阿弥陀仏の仏号ということで、阿弥陀の三字に重きをおいて、内証の功德も外用の功德も解することになるので、いずれかといえば、別号である阿弥陀に、その功德が具足せられるという方向にいくことが多い。……法然の名号万徳所帰説は、窺基の釈の引用によっても知られるように、仏という通号のもつ内証外用の二功德を指しているであることを知るべきである」深貝慈孝「『逆修説法』における中国唱導家の文献引用について」『浄土宗典籍研究』(同朋舎出版、一九八八年)二二九頁。

- (10) 鈴木英夫「自然と声」兵藤裕己編著『思想の身体 声の巻』(春秋社、二〇〇七年)五五頁。
- (11) 諸戸素純『法然上人の現代的理解』(知恩院宗学研究所、一九六四年)一一三頁。
- (12) 柴田泰山「『逆修説法』所説の浄土五祖伝について」『日中浄土』第二七号(日中友好浄土宗協会、二〇一八年)二四頁。
- (13) 『浄土宗聖典』第六卷「四十八卷伝」六三頁。「大唐の善導和尚の教えに従い、本朝の恵心先徳の勧めに任せて、称名念仏の勤め長日六万遍なり」と記されている。
- (14) 『昭法全』「念佛大意」四〇七頁。
- (15) 『昭法全』「念佛往生要義抄」六八八頁。
- (16) 『昭法全』「聖光房に示されける御詞」七四五頁。

「或時上人かの俗をさして、あの阿波介が申念佛と、源空が申念佛と、いづれかまさと聖光房にたづね仰られけるに、心中にわきまふるむねありといへども、御ことばをうけ給はりて、たしかに所存を治定せんがために、いかでかさすがに御念佛にはひとしく候べきと申されたりければ、上人ゆゆしく御氣色かはりて、されば日來浄土の法門とてはなにごとをきかれける



- ぞ。あの阿波介も佛たすけ給へとおもひて南無阿彌陀佛と申す。源空も佛たすけ給へとおもひて南無阿彌陀佛とこそ申せ。更に差別なきなりと仰られければ、もとより存ずることなれども、宗義の肝心いまさらなるやうに、たうとくおぼえて感涙をもよをしきとぞかたり給ける。」
- (17) 高崎直道『増補新版 仏性とは何か』（法蔵館、一九九七年）一七一頁。
- (18) 高崎直道『如来蔵思想Ⅰ』（法蔵館、一九八八年）一九三頁。
- (19) この点に関して、天台本覚思想などでは、本来衆生に仏性が備わっているならば修行は必要なくなるといった修行不要論的方向の解釈も生まれた。〈末木文美士『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』（新潮社、一九九三年）一一四頁—一三八頁〉ただし、最近の如来蔵・仏性研究のなかで下田正弘は次のような見解を示している。「すでに迷いや苦悩から解放され、究極的理想が実現した次元から、いまだ苦悩や迷いにあるものにとってのさとりや救いのなりたちを明かす如来蔵思想が、世界の二元的様相を前提とせず、単純に現実を肯定する一元論として解釈されてしまうなら、それは修行の存在意義を無化し、解決すべき問題を隠蔽する暴論になってしまいかねない……じっさい袴谷〔一九八九〕や松本〔一九八九〕に代表される批判仏教的立場からは、如来蔵思想がこうした世俗一元論的なものとして理解されてきた」（桂紹隆・齊藤明・下田正弘・末木文美士篇『如来蔵と仏性 シリーズ大乘仏教第八巻』（春秋社、二〇一四年）八頁。
- (20) 最澄と徳一の論争については、常盤大定『仏性の研究—修正版』（明治書院、一九四四年）、ならびに富貴原章信『中国日本仏教思想史』（国書刊行会、一九八八年）を参照。特に前者には詳細な紹介がある。
- (21) 『摩訶止観 下』（関口真大校注、岩波書店、一九八〇年）三五〇頁。なお現代語訳に関しては、池田魯参『詳解 摩訶止観』（現代語訳篇）（大蔵出版、一九九五年）六九三頁。
- (22) 『昭法全』「選択本願念仏集」三一頁。
- (23) 『昭法全』「逆修説法」二五八頁。
- (24) 『昭法全』「逆修説法」二六九頁。
- (25) 『昭法全』「逆修説法」二五八頁。
- (26) 『昭法全』「逆修説法」二六九頁。
- (27) 『浄全』十五巻「往生要集」四七頁 a07~09。
- (28) 『浄全』十五巻「往生要集」四七頁 b12~13。
- (29) 源信は人間の不浄を身体の側面から描いていくのに、『大般涅槃經』、『大宝積經』、『禪祕要法經』、『釈禪波密次第禪門』、『僧伽吐經』、『止観輔行伝弘決』、『大般若經』を引用している。また、ここで取り上げられる人間の不浄を構成する臓器等については、「三十六物」という項目で、『望月佛教大辭典』には以下の解説がある。「三十六種の不浄物の意。即ち人の身中に三十六種の不浄物ありと観ずるを云う。大智度論第四十八に〈髮毛等乃至腦膜、略説すれば則ち衆多なり〉と云い、五門禪經要用法に〈愛を除かんと欲せば應に三十六物を観ずべし〉と云える是れなり」『望月佛教大辭典』第二巻、一五六七頁。また、さらに遡り『中阿含經』に既に、「此身中有髮毛爪齒麁細薄膚。皮肉筋骨心腎肝肺大腸小腸脾胃搏糞腦及腦根。涙汗涕唾膿血肪髓涎膽小便」という文言が、卷第二十「念身經」（『大正藏』1.0556.a13-16, a19-22）と卷第二十四「念處經」（『大正藏』1.0583.b06-09, b12-14）に見られる。
- (30) 『浄全』十五巻「往生要集」三七頁 a07。
- (31) 『昭法全』十三頁。
- (32) 『昭法全』「三部經大意」三七—三八頁。
- (33) 『昭法全』「観無量寿經釈」一二頁。
- (34) 『昭法全』「阿弥陀經釈」一四二頁。
- (35) 『昭法全』「選択本願念仏集」三一頁。
- (36) 『昭法全』「浄土宗略要文」三九七頁。
- (37) 『昭法全』「登山状」四一七—四一八頁。
- (38) 『昭法全』「鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事」五二九頁。



- (39) 『昭法全』「要義問答」六三一頁。なお、高田本「西方指南抄」の表記は、「問、念仏ト申候ハ、佛ノ色相光明ヲ念スルハ、觀佛三昧ナリ(也)」であるが、文意を優先してここでは、元亨版「和語燈録」および正徳版「和語燈録」の表記を採用した。
- (40) 『昭法全』「聖覚法印に示されける御詞」七三三頁。『浄全』十七卷「十六門記」六頁。
- (41) 『昭法全』「無量寿経釈」一五五頁。
- (42) 大乘『涅槃経』には四種類あるといわれている。すなわち1) 法顕訳『大般泥洹経』、2) 曇無讖訳『大般涅槃経』、3) 慧嚴・慧観・謝靈運などの『大般涅槃経』、4) 若那跋陀羅訳『大般涅槃経後分』であるが、このうち法顕の六卷本『涅槃経』には「一切衆生に悉く仏性有り」と説かれると同時に「但し一闍提を除く」とある。一闍提にも仏性があるとする部分が登場するのは曇無讖訳『大般涅槃経』からである。詳しくは藤井教公「涅槃経と東アジア世界」(桂紹隆・斉藤明・下田正弘・末木文美士篇『如来蔵と仏性 シリーズ大乘仏教第八巻』(春秋社、二〇一四年)、及び望月良晃校注『新国訳大蔵経 涅槃部5 大般泥洹経 大般涅槃経後分』(大蔵出版、一九九九年)の「解題」を参照。
- (43) 『昭法全』「鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事」五二九頁。
- (44) 『昭法全』「選択本願念仏集」三二九頁。
- (45) 『昭法全』「一枚起請文」四一六頁。
- (46) 『昭法全』「逆修説法」二三八頁。
- (47) 『昭法全』「百四十五箇條問答」六六八頁。
- (48) 田村芳朗は「法然は、時機相応ということから、わざわざ、相対的二元論におりたつた……」との認識を示している。ただし、その論旨には賛成しかねる点がある。田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』(平楽寺書院、一九六五年)一八五―一八六頁。袴谷憲昭は「このような善導の『指方立相』説は、『二種深信』の第二点である、『唯心』説に基づく『仏』の内在性の排除を、阿弥陀仏の外在性として、より積極的に展開したものであると考えられる」と述べている。袴谷憲昭『法然と明恵 一日本仏教思想史序説』(大蔵出版、一九九八年)九一頁。
- (49) この点について、高橋弘次は「法然の人間観一特に『瓦礫變成金』について一」(『印度学仏教学研究』十五―一、一九六六年)で、『選択集』冒頭の『安楽集』からの引用、並びに本稿に引用した③「阿弥陀経釈」の部分で「末法凡夫去聖時遙智識轉劣垢障尤深佛性無由顯現」という文言で取り上げ、「今この二つの文をみるに、衆生は、それを顕現するとしないとにかかわらず、本来佛性を悉有していることが認められる。これはまぎれもなく人間存在の本質的な立場を示すものであり、法然の思想信仰において『衆生＝人間存在は本来佛になる性能を有する』ということ前提としていることを物語るものである」(一四二頁)と述べている。この主張に関しては、根拠としている文言はそれぞれ道綽からの引用と法照の発言であり、それを直接法然の思想と直結させる論法には同意できない。ただし、高橋は人間存在の在り方として、A. 本質的立場―一切衆生悉有佛性、A'. 実存的立場―佛性無由顯現、B. 実存的立場―能令瓦礫變成金、と分類し、「Bこそ、浄土念仏門の中に見出される人間存在の実態である」といっている」の述べている点は注目される。一九七八年に上梓された同氏の『法然浄土教の諸問題』(山喜房佛書林)の第一部「法然浄土教の人間観」もほぼ同様の論考になっている。大北裕生の「法然上人の人間観」(『佛教学大学院論集』第五号(一九七一)も高橋論文の主張とほぼ同一である。更に西川知雄は『法然浄土教の哲学的解明』(山喜房佛書林、一九七三年)で次のような見解を表明している。「浄土教は『一切衆生悉有仏性』をとく性宗の立場を取る。一切衆生をしてその本有仏性を自覚せしめようとする大慈悲に基づく大乘菩薩行となって己れを現した浄土教が、本有仏性の衆生に対してなぜ『凡夫』という取扱いの姿勢を取るのか。……人間に対して客観的立場に立ち、人間は本有仏性であると規定しうるのは、法辺(仏辺)に於てである。すなわち、『人間は本有仏性である』と云いえるのは、仏の立場から人間を見た場合においてである。仏から見れば人間はすべて仏性をもつ存在であろう。しかし、人間の立場に立って人間を見て、『人間は本有仏性である』というとは、傲慢に外ならない」(一〇五頁)。

- (50) 藤堂恭俊『法然上人研究』（山喜房佛書林、一九八三年）五頁。なお、引用文中の「五十字」というのは、『往生要集』第四正修念仏門中の「行住坐臥。語黙作作。常以此念。在於胸中。如飢念食。如渴追水。或低頭拱手。或拳声称名。外儀雖異。心念常存。念念相続。寤寐莫忘」（『浄全』十五卷「往生要集」八五頁 b08-11）を指す。
- (51) 高橋弘次『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九七八年）一三五頁。
- (52) 永井隆正「法然上人における念と声について—『念唱是一論』試論—」（『佛教文化研究』第二九号、浄土宗教学院研究所、一九八四年）八〇頁。
- (53) 末木文美士『鎌倉仏教形成論—思想史の立場から』（法蔵館、一九九八年）一七四頁。
- (54) 末木文美士『浄土思想論』（春秋社、二〇一三年）五三頁。
- (55) 『昭法全』「逆修説法」二七二頁。
- (56) 『昭法全』「選択本願念仏集」三一五頁。
- (57) 『昭法全』「選択本願念仏集」三二七頁。

（いちのせ かずお 文学研究科仏教学専攻博士課程）  
（指導教員：本庄 良文 教授）  
2019年9月24日受理