

博士学位請求論文

指導教員 曾和義宏 教授

法然浄土思想の位相

— 佛性から称名念仏へ —

佛教大学大学院

文学研究科仏教学専攻

一ノ瀬和夫

【目次】

| | |
|--------------------------|----|
| 序章 法然浄土思想研究の課題 | 1 |
| 第1章 『往生要集』と法然浄土思想 | |
| 1. 『往生要集』四積書の問題 | 9 |
| 2. 前期の先行研究 | 10 |
| 3. 後期の先行研究 | 12 |
| 4. 『詮要』と『釈』の構造と趣旨 | 13 |
| 5. 「惣結要行 A 釈」と「惣結要行 B 釈」 | 18 |
| 6. 「惣結要行 B 釈」の問題 | 21 |
| 7. 『往生要集詮要』における法然浄土思想 | 22 |
| 第2章 『阿弥陀経略記』と法然浄土思想 | |
| 1. 法然研究と『阿弥陀経略記』 | 25 |
| 2. 『阿弥陀経釈』と『阿弥陀経略記』 | 25 |
| 2-1. 『釈』と『略記』における「発願」 | 28 |
| 2-2. 『釈』と『略記』における「因」 | 29 |
| 2-3. 『釈』と『略記』における「果」 | 31 |
| 2-4. 小結 | 32 |
| 3. 『逆修説法』と『阿弥陀経略記』 | 32 |
| 3-1. 『逆修』と『略記』における仏土 | 33 |
| 3-2. 『逆修』と『略記』における仏身 | 34 |
| 3-3. 『逆修』と『略記』における名号 | 38 |
| 3-4. 「特留此経」をめぐる | 40 |
| 3-5. 小結 | 41 |
| 4. 法然と源信における浄土思想の異同 | 41 |
| 第3章 法然浄土思想と佛性 | |
| 1. 法然以前の浄土教における佛性認識 | 43 |

| | |
|------------------------|----|
| 2. 法然の佛性認識 | 45 |
| 第4章 『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観 | |
| 1. 二身説と三身説 | 52 |
| 2. 先行研究の課題 | 54 |
| 3. 四七日における三身論 | 56 |
| 4. 法然の阿弥陀仏観 | 58 |
| 5. 功德の範囲 | 62 |
| 第5章 法然浄土思想における「仏土」の意味 | |
| 1. 「仏土」の問題 | 64 |
| 2. 源信の「仏土」 | 65 |
| 3. 法然の「仏土」 | 66 |
| 4. 「仏土」の意味 | 68 |
| 第6章 名号観からみる法然浄土思想 | |
| 1. 名号論の経緯と問題 | 70 |
| 2. 名号とその功德 | 73 |
| 3. 通号としての「仏」 | 74 |
| 4. 法然の永観批判 | 75 |
| 5. 『往生拾因』と『観心略要集』 | 78 |
| 6. 法然における名号の功德 | 83 |
| 第7章 『真如観』と法然 | |
| 1. 法然の『真如観』批判 | 85 |
| 2. 『真如観』の位置とその主張 | 86 |
| 3. 『真如観』の問題 | 89 |
| 4. 動く仏と動かぬ仏 | 90 |
| 第8章 法然の念仏の二元的否定 | |

| | |
|------------------------------------|-----|
| 1. 社会の中の念仏 | 93 |
| 2. 第一の否定 | 93 |
| 3. 第二の否定 | 96 |
| 4. 二元的否定の論理 | 98 |
| | |
| 第9章 称名念仏の確立と念仏の「声」 | |
| 1. 「觀念（為）勝、称念（為）劣」と「念佛是勝、餘行是劣」のあいだ | 100 |
| 2. 観想念仏と称名念仏 | 100 |
| 3. 称名念仏における名号 | 102 |
| 4. 法然における称名 | 103 |
| 5. 念声是一説の導入 | 106 |
| 6. 称名における親縁 | 107 |
| 7. 称名の声 | 108 |
| | |
| 終章 称名念仏がもたらすもの | 112 |
| | |
| 註 | 116 |
| | |
| 初出一覧 | 137 |

序章 法然浄土思想研究の課題

法然浄土教の根幹は「専修念仏」にある。この「専修念仏」の教えによって、それまでの日本における仏教の在り方が、国家仏教的なものからひろく万民に開かれたものへと変換されたことは、衆目の一致するところであろう。それほどまでの変革を実現した法然の念仏とは、一体どのような思想的背景をもって構想されたものだったのだろうか。また、法然入寂の直前に弟子の勢観房源智の請に応じて記されたとされる『一枚起請文』は、「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」¹と結ばれている。いかに仏法を深く学ぼうとも愚者であるとの自覚をもって、ただひたすら念仏するという、この愚直とも言える念仏への信頼と確信は、どういった経緯から生まれたものなのだろうか。

当然のことながらそこには、善導教学の理解と摂取があったことは言うまでもない。それを受けて、善導と法然を結びつける研究は数多く蓄積されてきている。しかしそれと同時に見落としてはならないのは、そもそもの前提として法然は、日本に移入されて以来、平安時代を通して形成された浄土思想の中核を担った天台浄土教の環境の中で、長く修行を積んでいたという事実である。その点を考慮するとき、法然が独自の浄土思想を打ち立てていく過程には、天台浄土教に対する受容と批判、そしてその克服という問題が大きな教理的課題としてあったであろうことは、また想像に難くないのである。その辺りの経緯を論じた先行研究については、源信の主著『往生要集』との関係を、とりわけ書誌学的見地を主軸にして問うものは数多く存在するが、それ以外の著作をも対象として考察した研究は、管見の限りではそれほど多くはないように思われる。そこで本論文では『往生要集』に加え『阿弥陀経略記』、また、法然が言及している、あるいは意識していたと推測できる天台浄土教関連の文献にもできるだけ注目しながら、法然浄土思想形成の内実を分析することを目的とする。

検討に際して対象とする法然の文献についてであるが、法然研究における難問のひとつに、どの資料をもって法然の真筆とするかということがある。『昭和新修法然上人全集』（以下『昭法全』）には多くの文書が収められているが、そのうちのどれが信頼に足るものであるのかという点については、今もって簡単には解決し得ない部分も多い。そのなかで、『選択本願念仏集』（以下『選択集』）、四種の往生要集積書（次章で論ずるが、これにもその内容と叙述の整合性について異なる見解が併存している）、『阿弥陀経釈』（古層）、『一枚起請

文』、それに幾つかの教書、法語、消息、対話等を取り上げるが、中核には『逆修説法』（以下『逆修』）を据えて検討を進めることとする。『逆修』には、他に異なる三つの書名が確認できるが²、内容はほぼ同様に、合わせて八種の異本が存在する。³この点を踏まえても、まずは資料としての信頼性は高いと判断することができる。

もちろん以上の資料のなかで、法然の著述であることがもっとも確実であるばかりではなく、かつその浄土教教理の根本を説いているのは『選択集』である。しかしこれは、「生死に迷うひとびとに救いとなるのは往生浄土の教えであり、それは本願口称の念仏の実践以外にはないということを教義的に組織づけ」⁴た、とされているように、凡夫往生を可能とするのは既存の聖道門ではなく専修念仏のみであるという前提を確立した上で、その教理的整合性を論理的に記した書として位置付けられるものであって、言わば、完成された思想を基に書き記された法然浄土理論ととらえることができる。

それに対して『逆修』は、「逆修」という法会における法然の説法の筆録、すなわち『選択集』のような書き記された法然浄土理論ではなく、法事という場に集まった具体的な参列者を前にして語り説かれた法然浄土理論ということになる。「書かれたもの」は「話されたこと」よりも、簡潔で論理性も整合性も高くなるのに対して、「話されたこと」は「書かれたもの」よりも、聴衆の理解を促すための繰り返しも多く、ときには前後で矛盾しているかのような説明が出てくることもあり得る。しかしその一方で、論理はより多様に展開し、話題も多岐に渡り、書かれた場合よりもわかりやすく噛み砕かれたかたちで教理が展開されることもある。

例えば『選択集』において、救済の主体となる阿弥陀仏の仏身・仏土にかかわる基本的位置づけや、その根拠に関する法然の認識、さらには他宗、とりわけ天台浄土教に対する法然の姿勢といった、その浄土思想の基盤を構成する諸要素が十分に説き明かされているのかと言えば、そうとは言い難い。一方『逆修』には、「法話」という場の性格もあって、上記の点も含めて、法然が浄土思想を組み立てていく過程における、歴史的かつ思想的な規定条件といったものへの言及も多く含まれている。それに加えて、当時の「逆修法会」は天台色の強く残るもので、それへの配慮も窺い知ることができる。その意味で、法然の浄土思想を、完成された教理的整合性という側面からだけではなく、当時の天台を中心とする浄土信仰という歴史的条件との葛藤という側面も含めて理解していくためには、『逆修』を中核的検討対象として、そこから見えてくる法然の思考の傾向やひろがり考察することは、必要かつ有効な方法となると考えられるのである。

そもそも、『逆修』として筆録された説法がおこなわれた「逆修法会」とは、「生前から死後の菩提を祈って仏事を行うこと。〈預修〉ともいう。灌頂経や地藏本願経などの説に基づくが、わが国では平安時代から盛んになった」⁵と位置付けられる法事であった。法然が導師を務めた件の「逆修法会」も、基本的にこの枠組に入るものとする事ができるが、その設えと法式は、阿弥陀仏像の造立、燈明、図絵供養、經典の書写供養、供仏施僧、そして『懺願儀』を修するといったものであったようである⁶。そのなかで、『懺願儀』が修されるということについては、以下のような指摘が注目される。

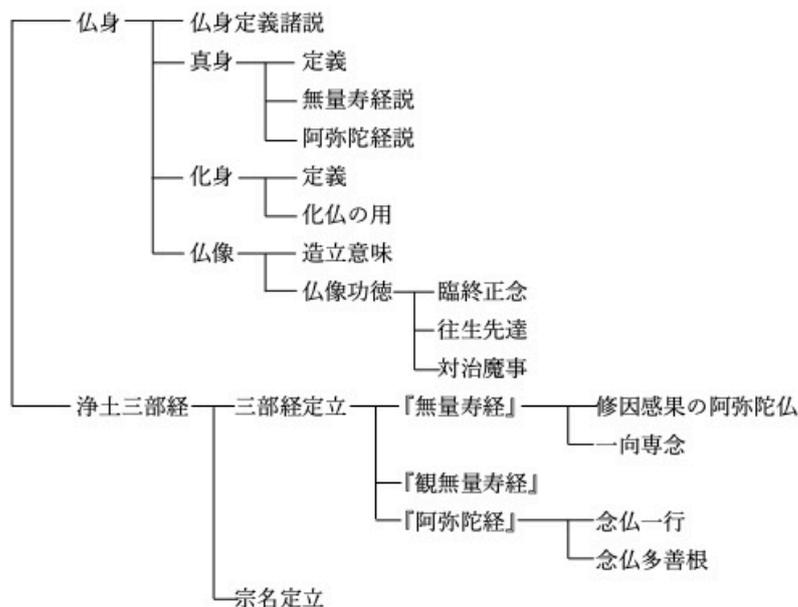
この『懺願儀』は智顛の作と言われる『法華三昧懺儀』にならい、弥陀浄土教的に随義転用したものといわれ、嚴浄道場など十門をたてて往生の行事を示し、五悔の法によって罪障を懺悔し、また弥陀の身光を觀ぜしめようとするものであり、天親の『往生論』所説の五念門が採用されているなど、浄土教的といえるが、その底流にある思想は仏の相好を觀じて歸するところ空仮中の三觀を修せしめるものであって、すこぶる天台的なものである。⁷

つまりこの法会は、浄土教的色彩で統一されたものではなく、先にも言及したように天台的な側面も色濃く残されていたということが確認できるのである。

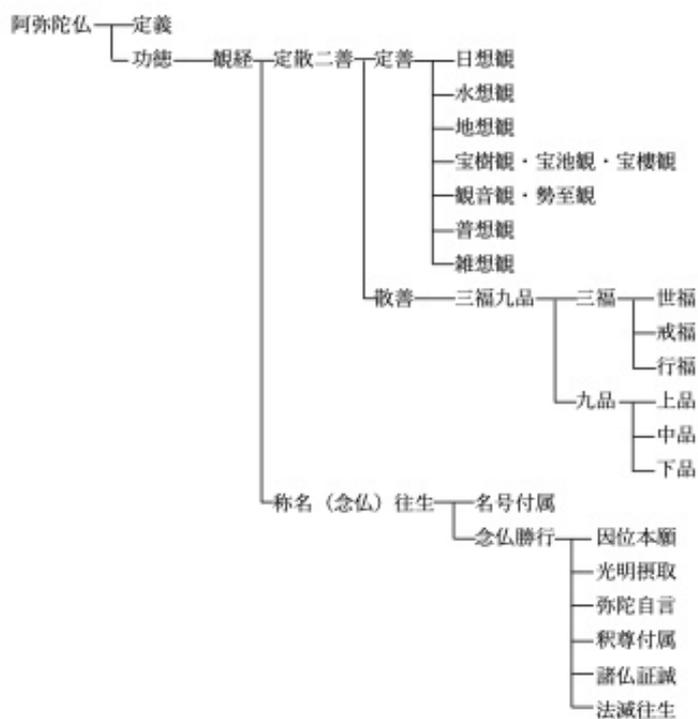
さて、法然が導師を務めたこの「逆修法会」であるが、挙行されたのは建久五年（1194）とされ、施主は法然の直弟子安樂坊遵西の父、少外記の任にあった中原師秀と言われている。⁸法然の説法は初七日から六七日まで計六回行われているが、それぞれの法会における説法の内容は多岐にわたっている。あえて大枠をまとめるとするならば、『無量寿経』、『觀無量寿経』、『阿弥陀経』の浄土三部経、並びに阿弥陀仏を軸に据え、必要に応じて善導の『觀經疏』を取り入れて、阿弥陀仏の功德から専修念仏の功德までを多角的に解き明かすもの、とすることができよう。六回の説法は、順番を追った一続きの論旨で統一されているわけではなく、例えば阿弥陀仏の仏身ならば、ある説法では概略が説かれ、別の説法ではまた違った角度からより踏み込んで語られるといった構成になっている。そのため、あるテーマ、例えば称名念仏に対する法然の姿勢を確認しようと思えば、説法の日をまたいで、そのテーマに関連する説示を拾い上げていくということになる。ただ、それぞれの説法がどのような構成で行われたのかをまずは確認しておくことも必要と思われるので、以下に、初七日から六七日までの説法の内容を科文として示しておくこととする。ただし科文に関しては、法然が

触れている全ての話題の細部まで含めると煩雑になるので、その説示の内容と構成の骨格が見える程度に留めたものとする。

【初七日】 三尺立像阿弥陀仏。双卷経阿弥陀経。



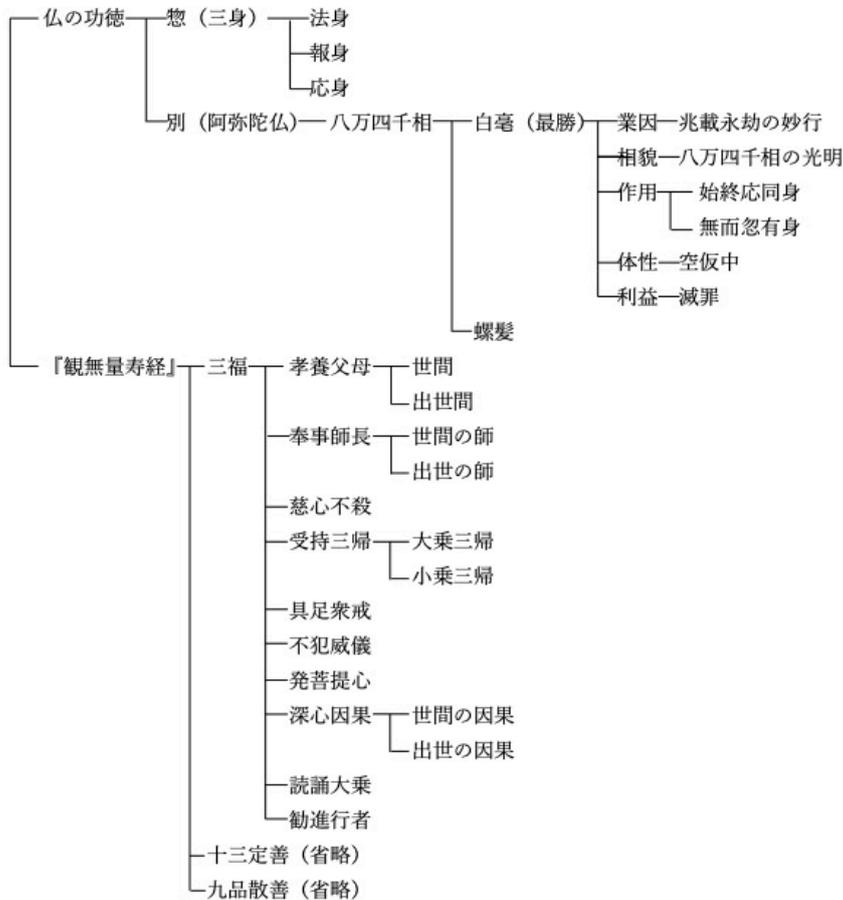
【二七日】 弥陀観経同疏一部



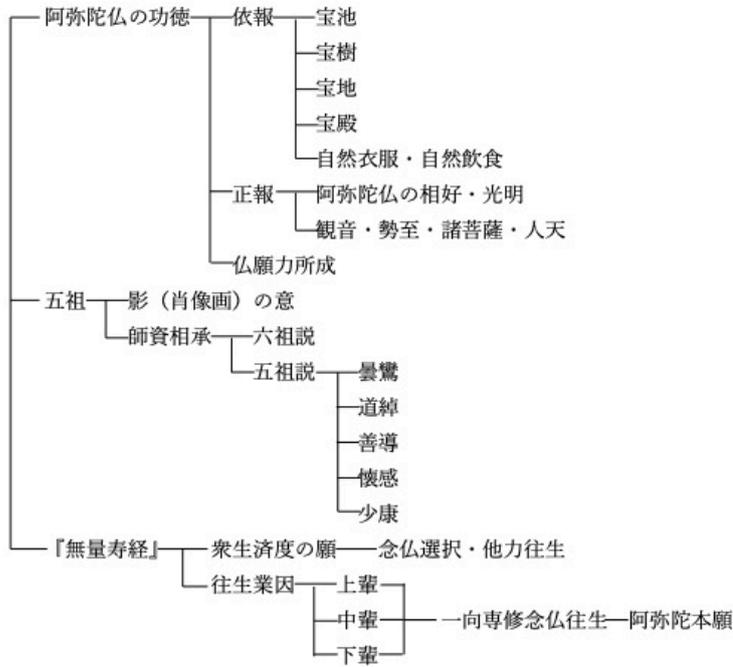
【三七日】 阿弥陀仏。『双観経』『阿弥陀経』



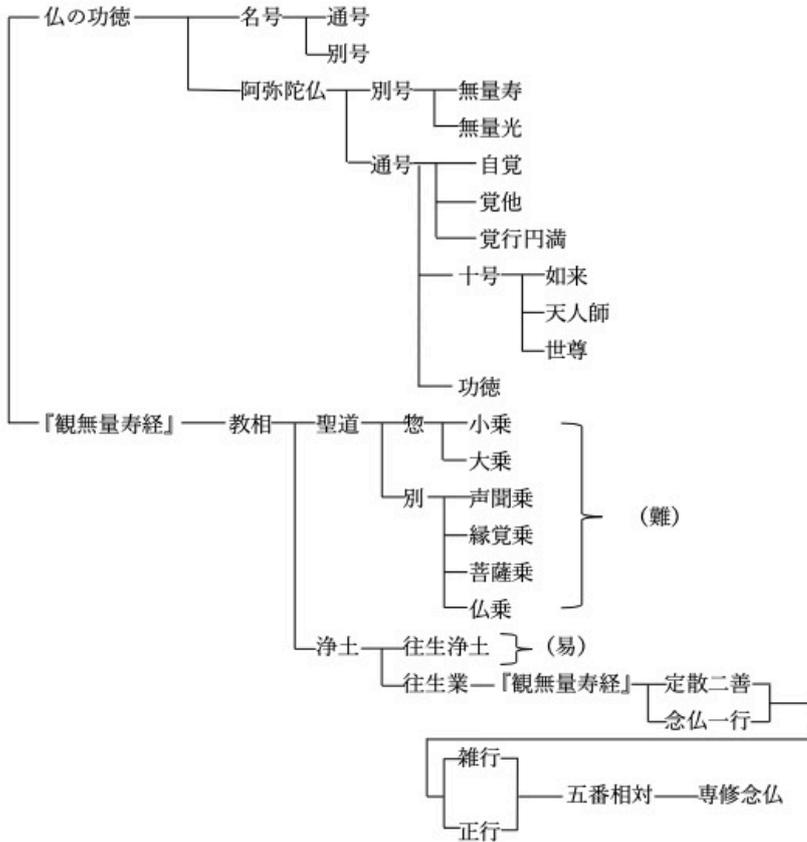
【四七日】 阿弥陀仏。『観無量寿経』



【五七日】 阿弥陀仏。『双観経』、五祖影。



【六七日】 阿弥陀仏。『観無量寿経』。



以上を前提として次章から検討を進めていくが、論文の構成は以下のようになっている。まず第1章と第2章において、天台浄土教、とりわけ源信の浄土思想を法然がどのように受け止めていたのかを確認していく。第1章は、法然が浄土教に導かれるきっかけとなった源信の『往生要集』について、法然の解釈を明らかにするために、『往生要集』に関するいわゆる四積書を取り上げる。『往生要集詮要』、『往生要集料簡』、『往生要集略料簡』、『往生要集釈』になるが、この四積書についてはその成立順、また『往生要集詮要』と『往生要集釈』においては、その内容構成に関わる一部後筆説問題等、さまざまな課題がある。したがって、それらにも触れながら中心に据えるべき積書を判断し、法然の『往生要集』理解の内実を検討する。続いて第2章では、源信最晩年の著作『阿弥陀経略記』を取り上げる。この書と法然の関係については、これまで指摘されることはあっても深く検討されることはあまりなかったが、これを下敷きとして成立していることが確実な法然の『阿弥陀経釈』、並びにその書への言及が確実に確認できる『逆修』との比較を行う。この手続きにより、法然が源信の浄土概念から引き継いだ点、留保した点、あるいは自説を主張した点などを明らかにし、法然が自らの浄土思想を構築していくときに問題となる諸点を確認する。

第3章から第9章までは、第1章、第2章の考察で浮上した源信と法然の差異について、項目を分けて検討していくが、まず第3章では、佛性という概念に注目し、法然の佛性認識に焦点を当てる。ここでは源信に加え、その浄土思想を引き継いだと考えられる永観、並びに珍海のそれぞれの浄土概念の根底にある佛性認識を、それぞれの著作から明らかにすることから始める。その上で、法然の教書、法語、消息、対話等に現れる「佛性」という用語の用例を取り出し、そこに見られる使用パターンや文脈から読み取れる意味等の考察を通して、法然の佛性認識のあり方とその実態を浮かび上がらせる。

第4章では、前章で検討した佛性という概念と表裏一体の関係にある仏身観、すなわち法然の阿弥陀仏観を検討する。法然の仏身観については、阿弥陀仏を報身ととらえているとする点は多くの先行研究の一致するところであるが、仏身としては二身説とみなすもの、あるいは三身説ととらえるものなど、その見解はからずしも一致しているとは言い難い。ここでは、『逆修』においてその仏身観が示されている文言を分析し、法然は阿弥陀仏を三身一体の仏ととらえ、その前提に立つことで、その功德があまねく行き渡るものと認識していたことを明らかにする。

第5章は、仏身と対になる概念である仏土について、源信の仏土観との比較を通して法然の仏土観を考察する。それによって、その仏土観は二元論的世界観を前提とする法然の浄

土思想にとって、その枠組みと構造を支える基盤的概念として位置付けられるものであることを提示する。

第6章は、それまでの第3章、第4章、第5章で検討した佛性、仏身、仏土のそれぞれが複合的に連関して成立しているものとして名号をとらえ、法然の名号観を分析、考察する。先行研究の紹介、検討に続き、法然による永観の名号論批判などを取り上げ、さらに天台観心法門の名号観なども分析対象に含めて、法然の名号観とその背景となる思想を多角的視点から浮き彫りにする。

第7章は、第6章で言及した天台観心法門と法然浄土思想との関係をさらに掘り下げ、法然が阿弥陀仏にみていた仏のあり方を明らかにする。具体的には、『一百四十五箇条問答』に記された、法然による『真如観』批判を取り上げる。はじめに『真如観』の論書としての趣旨を確認し、そこに見出せる仏のありようを抽出する。その上で、法然が『真如観』を否定する理由は、『真如観』が前提としている仏の在り方・属性と、法然が認識するそれとの違いにあると考えることができることを提示する。

第8章と第9章は、7章までの考察で検討した、佛性、仏身、仏土、名号などそのすべてを前提として成立し、法然浄土思想の核となる念仏を検討する。まず第8章では、法然が案出した称名念仏が、当時の衆生と社会にとってどういった意味を持ち、そしてどのような作用をもたらすものとしてとらえられていたのかという、いわば外側から見た法然の念仏を考察する。そして第9章ではその内部に目を向け、称名念仏はどのような経緯を経て、教理的整合性をもつ行として構築されたのかということについて考察する。具体的には、観想念仏と称名念仏の比較、称名念仏における名号の位置付け、善導の念称は一説、三縁説の受容などを検討し、法然の称名念仏のあり方と特質を明らかにする。

終章では、決定的な影響力を持つに至った法然の称名念仏の「称」、すなわち声を出すという行為に注目し、名号を称えるということが持つ時代の枠に囚われない意義を考察する。そして、法然の浄土思想の核にある称名念仏によって実現される、衆生と阿弥陀仏との関係のあり方を示してまとめとする。

第1章 『往生要集』と法然浄土思想

1. 『往生要集』四積書の問題

天台僧として修学を続けた法然が浄土教を志すきっかけとなったのは、源信の『往生要集』（以下『要集』）を通してであったことは、「是（予）故往生要集（以）爲先達（導）、而入浄土門」¹〈この（予）故に、往生要集を先達とし、浄土門に入るなり〉という法語からも明らかであろう。事実、法然が『要集』を解釈したとされる書は四種類にのぼる。『昭法全』の掲載順にあげれば、『往生要集詮要』（『詮要』）、『往生要集料簡』（『料簡』）、『往生要集略料簡』（『略料簡』）、そして『往生要集積』（『積』）となるが、ひとつの著作に対して、同一人による四種類もの解釈が存在するという事は、それ自体、何らかの問題がそこにはあることを予想させるものとなっている。そこでまず、四積書の位置付けと、そこに示されている『往生要集』理解の内実を確認し、その上で、法然が独自の浄土教を目指すための課題となった点を検討することとする。

はじめに、法然の『要集』積書をめぐる先行研究の展開を振り返ると、その歴史には前期、後期という二期に分けてとらえることを可能とするような分岐点が存在する。画期となっているのは、林田康順氏による一連の研究である²。林田氏は四積書の成立順序を検討するなかで、『要集』助念方法門中の「惣結要行」部に関する積について、『詮要』、『積』両書に共通するもの（積は二種類あり林田氏はこれを「A積」、「B積」とする。『積』、『詮要』に共通するのは「B積」で、これは『料簡』にも含まれる。「A積」は『略料簡』と『積』中の「B積」の前に置かれている。³）は、後の時代に増補された可能性があると指摘して⁴、書誌学的側面からこの積書の成立過程に光を当てたのである。この指摘がきっかけとなって、四積書研究は新たな視点からのアプローチも可能になったと言える。本論稿においても、具体的に『詮要』、『積』を分析する際に言及するが、「惣結要行 B 積」には、それ以外の積書部分の主旨と一見矛盾するような文言が確かに含まれている。そのために、これら積書を解釈する際に混乱や矛盾が生じ、整合性確保の障害となることもあったのである。

事実、林田氏の論文以前の研究においては、『詮要』も『積』も「惣結要行 B 積」が織り込まれていることが前提とされていたため、積書の成立時期およびその順番については、かなりの振れ幅のある見解が併存している。⁵ したがって、論考の根拠となるテキストそのものに疑問符が打たれた以上、一部の研究については、そこから導き出された考察論理とその結論も、再考、修正が必要となる場合が出てきたのは当然の流れと言える。しかしながら見

逃してはならないのは、それらが先行研究として意味のないものになったのかと言えば、必ずしもそうではないということである。前期に登場した研究であっても、林田氏の指摘によって再考されるべき部分はあるながらも、それ以外の点では注目すべき指摘や分析を含むものも少なくないのである。そういった論考を振り返ってみると、管見の限りでは発表年代順に、八木昊恵『恵心教学の基礎研究』(1962)、末木文美士「初期源空の文献と思想—『往生要集』積書を中心に—」(1976)、坪井俊映「法然の往生要集に関する四種積書の考察—一向専修批判の弁述書として—」(1977)、服部正穂「法然上人の『往生要集』観(3)—詮要、料簡、略料簡—」(1984)の四氏による研究がある。

2. 前期の先行研究

まず八木氏は、「往生之業念仏為本」という文言に注目し、『選択本願念仏集』と『要集』とは貫通しているという前提に立ち⁶、次のような結論を導き出している。

積には観察門に於て称念を取るとの論があり、更に「又於念佛有二。一但念佛、前正修念佛門也。二助念佛、今助念門意也。此要集意以助念門為決定業歟。但善導和尚御意不爾」とするので明白である。彼は要集の真意が助念門に存する限り善導と異なる助念仏として念仏思想の過程的存在と考え、然も要集の内から自己の教学に合致する念仏証拠門の三番問答六義相対を求め、厳密な廢立論理の洗練を経て現れ来るものを恵心の真意として、選択集劈頭に掲げたものであろう。⁷

ここでは指摘だけにとどめるが、この「惣結要行」部理解は、後に詳しく検討する「惣決要行B積」の解釈の際に、おおいに参考となるものである。

次に末木氏の論考は、四つの積書の成立順を、全ての積書で取り上げられる「観察門」、「念仏証拠門」、「往生階位」、そして「惣結要行」についての法然の解釈を分析することで明らかにしようとしたもので、結論としてその順番は、『詮要』、『料簡』、『略料簡』、『積』であると主張したものである⁸。分析項目に「惣結要行」が入っているため、後に林田氏の反論対象となるものではあるが、それぞれの積書の緻密な分析には注目すべきものがある。例えば、『積』の構成について、大意、積名、入文解釈という三門による解釈をする部分と、それに続く広、略、要による解釈部分は連続しておらず、一部重複するところもあるとして、次のように指摘する。

前半は『要集』自体に忠実で、大意の項では通佛教的無相的真理観と浄土教的厭穢欣浄との会通が計られ、入文解釈では『詮要』と同じく『要集』の十門を五門に合する。後半の広では『要集』の項目をあげて概観し、略では惣結要行、要では観察門、念仏証拠門、往生階位を取り上げる。⁹

これらの指摘は、後述する林田論文以降の後期に登場する諸論考を先取りする認識を含むものとしてとらえることもできるが、とりわけ、『釈』の文章構成に見られる問題にいち早く言及したものとしても注目しておく必要があるだろう。

三番目の坪井氏の論考は、四釈書の成立事情、成立時期、そして釈書述作のそもそもの意図の考察までも視野に入れたもので、四釈書研究の一つの基準を示した重要な論文とみなすべきものと思われる。ここで坪井氏は、成立事情に関しては、四書の成立順の考察という末木氏が提示した方向は取らず、次のような見解を示す。

元来、原本と思われる書写本が一本あって、これを転写し伝授しているうちに誤記増曠されて別本になったのではなく、上人の講述を筆録するときに、複数の筆録者があって、それぞれ別個に筆写したために、二本三本が出来上ったのであろう。¹⁰

その上で、成立時期に関しては法然の伝記類を根拠とし、そこに見える『往生要集』講述の時期からの推定として、三部経講説（1190年）の後、後白河法皇の崩御（1192年）までの間あたりとしている。¹¹ そして述作意図については、法然とその浄土教が当時置かれていた宗派的、社会的立場を文脈に入れて、次のような注目すべき見解を提示している。

この四種類の『往生要集』に関する釈書は、法然が説く念仏一行往生説に対して行われた南都北嶺の批判に対して、天台宗恵心僧都も『往生要集』において称名念仏の一行往生をすすめるのが主意であると釈することによって、また法然自身の説く称名念仏説の先達として恵心を崇めることによって、南都北嶺の念仏批判の鋒をさけ、併せて批判の弁述書として述作されたものとするのである。¹²

坪井氏が提示した以上三点のなかで、とりわけ三番目の述作意図については、林田論文の成果を取り込むことで、更に発展させられる可能性があり、これについては後述することにする。

服部氏には、『往生要集』積書の成立順を検討する複数の論文があるが¹³、「法然上人の『往生要集』観（3）—詮要、料簡、略料簡—」では、『詮要』について、末木氏同様にその成立時期は初期であると考えられることを、詳細な『詮要』本文の分析を通して主張している。その分析はテキストの構造を明らかにするもので、『詮要』の正確な理解に役立つものとなっている。

3. 後期の先行研究

さて、林田論文以後、すなわち後期の『往生要集』積書研究は、当然ながら林田氏の説を前提として踏まえるところから始まっている。まず南宏信氏は「法然『往生要集』諸積書の六義について」（2006年）¹⁴において、文献における後筆の可能性を認識した上で、より厳密な資料分析を行うために、当該資料以外の文献との比較検討という方法を導入している。そして「『往生要集』の構成について」（2007年）においては次のように述べる。

つまりこの『要集積（鈔）』なる文献は最初から一つのものとしてあったのではなく、法然が浄土門に帰依してから『選択集』を著述するまで、もしくはそれ以後も含む時間経過において整理された複数の断片が、合一されて成立したことが窺える。¹⁵

こうして、良忠の『往生要集鈔（義記）』と対応させることで、「『古本漢語』以外の系統に属する法然の『往生要集』積書の存在が確認できそうである」¹⁶と、諸積書をめぐる研究に新たな課題を提起している。

松岡法之氏の「法然上人『往生要集』諸積書の成立と展開」（2014年）も、後世の加筆・編集があったことを前提とした上で、南論文を受けて「諸積書は元になった断片的な記述（法然の『往生要集』講説の筆録など）を編者がつなぎ合わせたり、加筆等の手を加えながら成立した」¹⁷として、後代の関連文献との比較などを通して、各積書の位置づけを試みている。

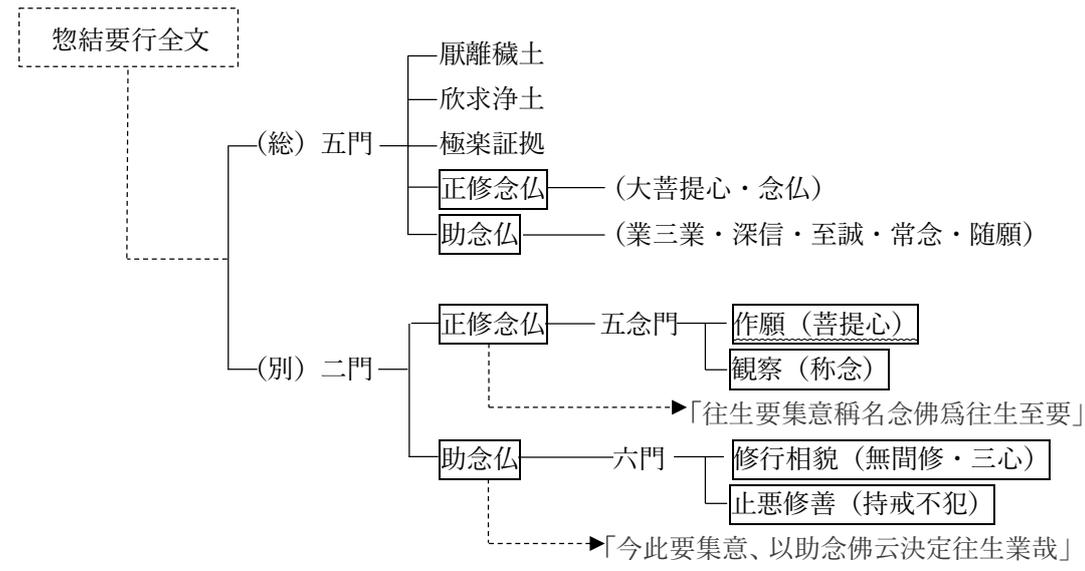
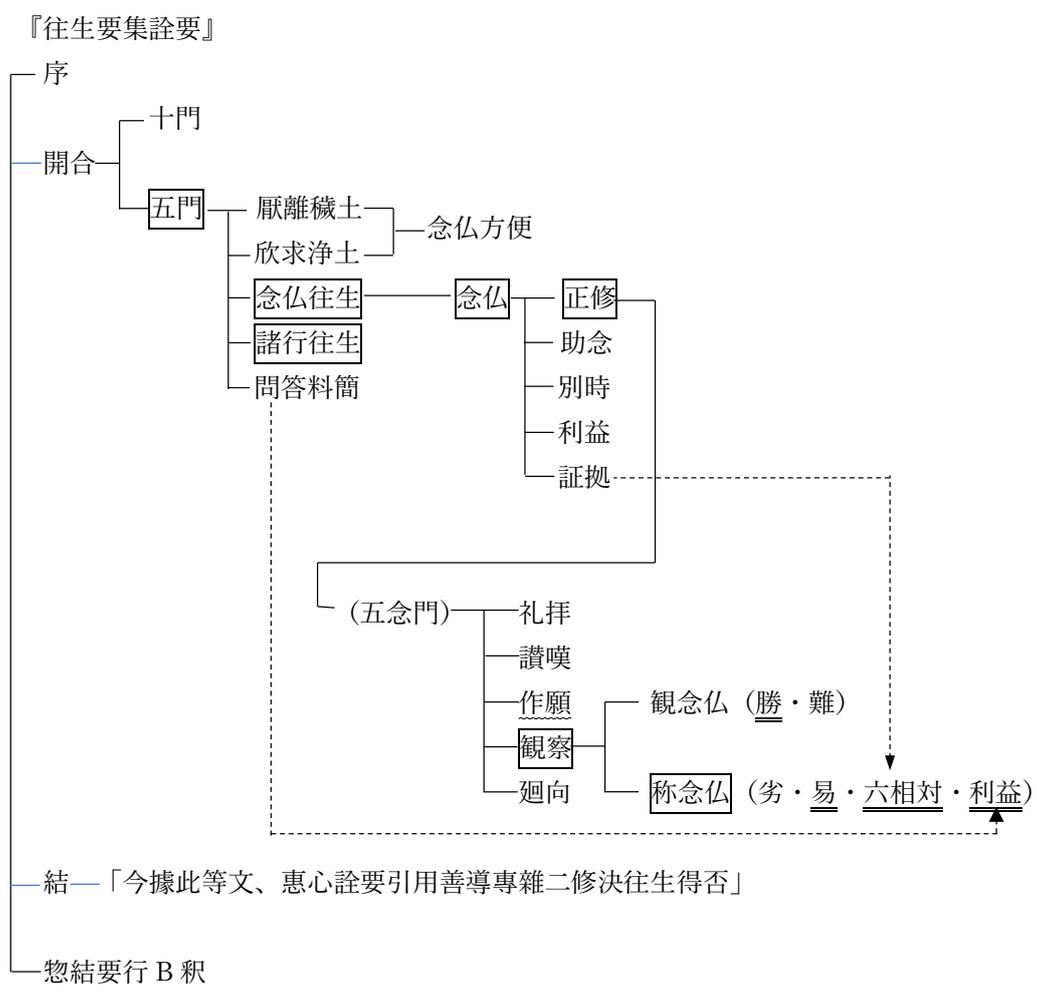
一方、齋藤蒙光氏は「法然上人の『往生要集』観について—『往生要集詮要』を中心に—」（2014年）において、『無量寿経』を引いて、『要集』における助念仏に対する法然の

理解の揺れの可能性を指摘する。その上で、『詮要』にはもともと「B 釈」があったと考えられるとして、「『詮要』は、称名念佛を往生の至要、専修念佛を詮要と位置付けつつも、全体を通して、助念佛こそが往生の要、肝要、『往生要集』の正意であると解釈する資料と見るのが妥当と考える」¹⁸ と、林田説に疑問を投げかけている。同様に下端啓介氏も、「法然『往生要集釈』における合・広・略・要の関連性」（2020年）において、『古本漢語灯録』所収の『往生要集釈』について、開・合・広・略・要といったテキスト構造に埋め込まれた相互関係を辿っていけば、「[惣結要行 B 釈] を含めた『往生要集釈』の意義付けがなされる」¹⁹ として、そのままの形でも整合性を備えた法然の思想が読み取れる可能性はあると主張している。

以上が、近年における『要集』諸釈書をめぐる研究史の大枠の動向であるが、林田氏による「A 釈」・「B 釈」への注目、さらにそれらが後筆による増補であった可能性の指摘は、それまでの研究の見直しと新たな展開に向けての、意味ある提起であったことは疑いない。しかし現状では、その説が定説として問題なく受け入れられているとは言い難いことも事実であろう。以下では、これらの諸研究を踏まえて、いま一度原点に戻り、そのテキストの論理構造の分析と論旨を再検討し、法然浄土思想にとっての『要集』の意味を確認してみることとする。この問題を検討するには、四種の釈書それぞれを対象にするのが適切かもしれないが、本稿では、「法然の一群の往生要集釈書は『往生要集詮要』一卷と『往生要集釈』一卷とにまとめられる」²⁰ とする坪井俊映氏の研究成果を受けて、『詮要』、『釈』の二書を対象として分析を行う。

4. 『詮要』と『釈』の構造と趣旨

まず『詮要』は、図で示すような構成で説かれる釈書になっている。



この構成からもわかるように、階層構造で『要集』を分析していくのが『註要』の基本的論理といえることができるが、便宜的に分ければ六層からなっていると考えることができる。

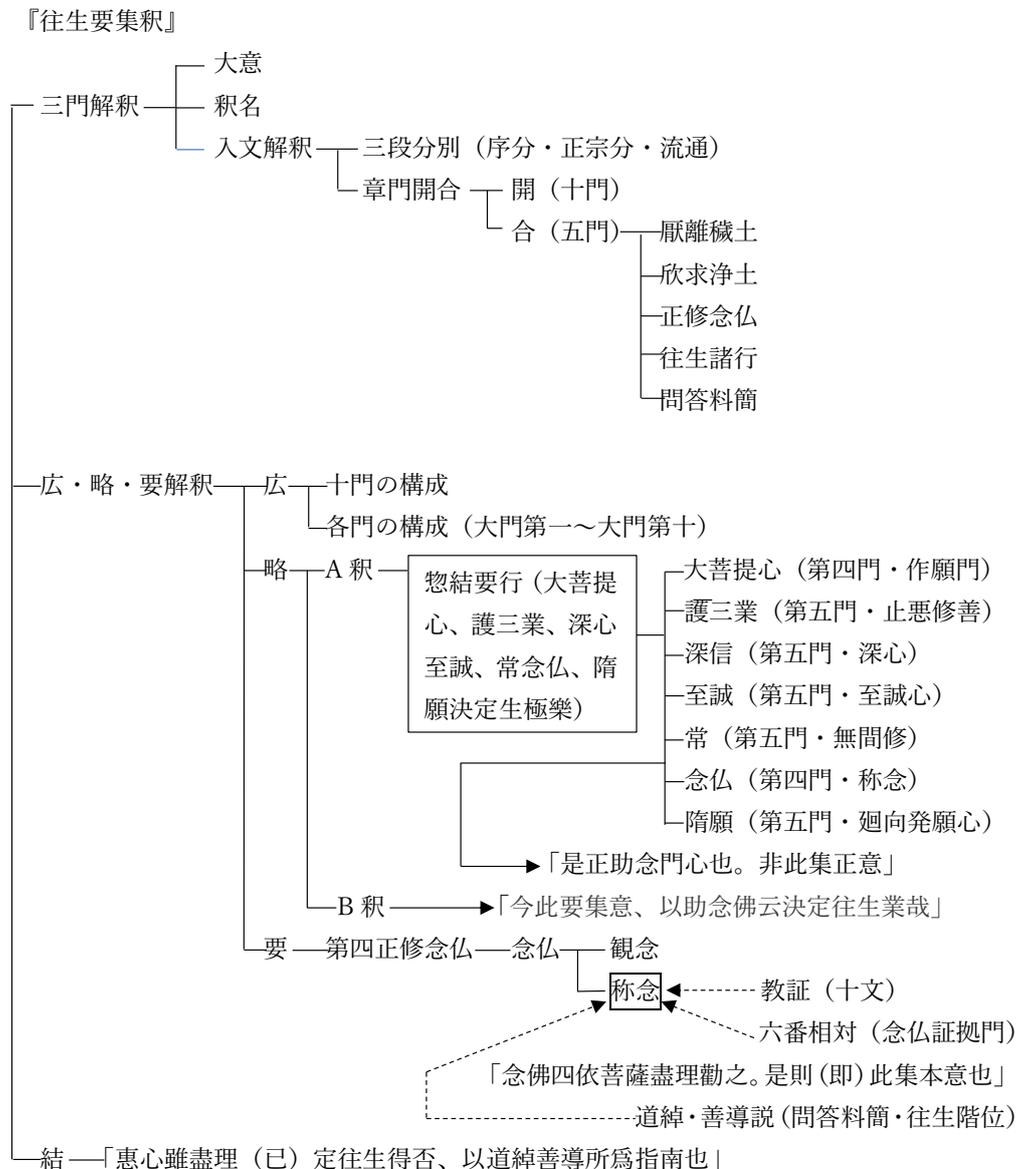
まず全体の「序」として、『要集』劈頭の「夫往生極樂之教行濁世末代之目足也²¹」〈それ往生極樂の教行は濁世末代の目足なり〉を含む短い文がそのまま引用される。次の「章門開合」を第一層として解釈が始められるが、ここでは十門からなる『要集』を合して五門とする。すなわち(1)厭離穢土(第一大門)、(2)欣求淨土(第二大門と第三大門)、(3)念仏往生(第四大門から第八大門)、(4)諸行往生(第九大門)、(5)問答料簡(第十大門)になる。次に第二層は「五門の取捨」として、前記の(1)と(2)は念仏方便として除かれ、(3)念仏往生と(4)諸行往生が往生業因として取り上げられる。その上で(3)と(4)を合すれば、諸行往生は非要、念仏往生が要とされる。

こうして(3)の第四大門から第八大門までの念仏門が選択されたわけだが、第三層として「念仏門の中での開合」が行われる。すなわち、念仏門は開けば正修・助念・別時・利益・証拠となるが、合して要門となるのは正修念仏とされる。第四層は「正修念仏内の選択」となっており、まず五念門のうち観察門が要とされ、そこに含まれる観念仏と称念仏がそれぞれ詳説されていく。はじめに観念仏を具体的に説き、次に『要集』の「若有不堪觀念相好、或依歸命想、或依引攝想、或依往生想、應一心稱念²²」〈若し相好を觀念するに堪えざるもの有れば、或いは歸命想に依り、或いは引攝想に依り、或いは往生想に依り、まさに一心に稱念すべし〉を引いて稱念仏を導入し、続けて「行住坐臥、語默作々、常以此念在於胸中、如飢念食、如渴追水。或低頭舉手、或舉聲稱名。外儀雖異、心念常存、念々相續、寤寐莫忘²³」〈行住坐臥、語默作々、常に此念を以て胸中に在し、飢して食を念じ、渴して水を追うが如し。或いは低頭挙手にも、或いは挙声称名せよ。外儀異なると雖も、心念常に存して、念々に相續して、寤寐にも忘ること勿れ〉の文言を解釈して、源信は觀念と稱念両方を勧め、どちらの場合にも無間修が必要とされるとする。ここまでは、觀念、稱念に差をつけることはしないが、続いて勝劣・難易という基準を持ち出し、觀念は勝、稱念は劣として、一方で觀念は難、稱念は易と説明する。勝劣と難易、どちらを宗教教義的により高度な判断基準とするかは難しいところであるが、法然はその議論へここでは足を踏み入れることはせず、あくまでも『要集』の文言のなかから結論を導き出す方法をとる。そこで引用されるのが、『要集』の序にある「披之修之、易覺易行²⁴」〈之を披きて之を修するに、覺へ易く行じ易からん〉と第八大門(念仏証拠門)の「男女貴賤修之不難²⁵」〈男女貴賤、之を修するに難からず〉という文言である。こうして、それらを文証として「此集意、自始至終、勸(捨)難取易²⁶」〈此の集の意、始め自り終りに至まで、難を(捨てて)易を取る〉と述べ、そもそも易行である稱念を勧めることが源信の意図であったと結論づける。

その上で、『要集』では称念に際して「帰命想」、「引接想」、「往生想」いずれかに依るとされているが、「引接想」が要であるとする。末木氏も指摘するように²⁷、ここは法然独自の説で注目すべき点であるが、「往生想」には往生する主体、すなわち衆生の意識が色濃く張り付いている。一方「引接想」からは、衆生を迎え摂る阿弥陀仏の姿がまずはイメージされる。つまり、「往生想」には自力的なニュアンスがあるのに対して、「引接想」からは他力的な姿勢が感じられ、他力本願の思想がここで意識されていると読み取ることも可能になっている。

さて文の構造に戻り、第五層は「念仏と諸行の比較」がなされる。これまでで、念仏、とりわけ称念仏が源信の本意であることが明らかにされたので、ここでは大門第八にある三つの問答から、念仏と諸行の違いが六つの相対として示される。すなわち(1) 難行易行対、(2) 少分多分対、(3) 因明直弁対、(4) 自説不自説対、(5) 摂取不摂取対、(6) 随宜尽理対である。続いて第六層は「念仏往生の利益」として、善導を引いて、念仏の行者は「十即十生」し、懈慢国に行くこともないことを説明する²⁸。そして以上の検討の結論として、短い文になるが、「今據此等文、恵心詮要引用善導專雜二修決往生得否。而(集主決判往生得否、専用善導專雜二修。此則)嫌雜修雜行勸專修(正行)之志(旨)以之(炳然)可知(焉)。往生要集詮要大概在此²⁹」〈今此等の文に拠るに、恵心も詮要には善導の專雜二修を引き用いて往生の得非を決す。而れども(集主往生の得非を決判するに、専ら善導の專雜二修を用ゆ。此即ち)雜修雜行を嫌ひて專修を勧める志し之を以て知るべし。往生要集の詮要大概此に在す〉と、源信は称念の有効性の証明には善導を用いていると述べ、以上が『要集』の要点であると、それまでの議論をまとめるのである。現行本ではこの後に、いわゆる「惣結要行B 釈」が続くのであるが、この問題については、次節で「A 釈」・「B 釈」を取り出して論ずる際にまとめて検討することとする。

次に『釈』の構成は、『詮要』と比べるといささか込み入っている。「惣結要行」の「A 釈」、「B 釈」両方が含まれるということもその原因の一つであるが、敢えて言えば、カメラ的構造を持つためと言える。『詮要』の論理構成は階層構造とすることができたが、『釈』は内容が重複したり分析方法が異なったりする箇所を含む三つの部分が、貼り合わされてできているような構成なのである。簡略化した図で示すと、以下のようなようになる。



まず初めの部分は、「三門による『要集』解釈」とすることができ、大意・積名・入文解釈という三門から、その枠組みが紹介される。このうち「入文解釈」では開・合の分類が行われ、開では十門、合では『詮要』と同様の五門が示される。

次の部分は「広・略・要による『要集』解釈」とすることができるが、その「広」解釈では、先の「入文解釈」における十門、五門分けとほぼ同様の説明が繰り返されるのである。この部分は、末木氏が前述の論文で指摘している点でもあるが³⁰、内容に重複がみられる。続く「略」による解釈であるが、ここに「惣結要行」の「A 積」、続いて「B 積」が並べられている。林田氏の指摘した問題の箇所になるが、ここは詳しく分析比較する必要があるの

で、別立てとして後述する。「略」に続く「要」の部分では、大門第四正修念仏のなかの観察門が分析される。その論旨および論述構成は、『詮要』分析において示した階層構造で言えば、その第四層から第六層までのそれと極めて類似している。具体的には、まず要とは「約念佛一行勸進文是也³¹」〈念仏の一行に約し勸進する文是なり〉と規定し、続いて観察門の観念を説く。それから「若（有）不堪觀念相好³²」〈若し相好を觀念するに堪えざれば〉として称念を対象に含め、「行住坐臥、語黙作々³³」〈行住坐臥、語黙作々〉の文や念仏証拋門の「男女貴賤（省略）修之不難³⁴」〈男女貴賤、（省略）之を修するに難からず〉を引用して念仏の功德を述べる。その上で、「諸聖教中、多以念佛爲往生要³⁵」〈諸の聖教の中に、多く念仏を以て往生の要とす〉と結論づけ、『無量寿経』や『観経』を含めて十文を経証として示して、「明知、契經多以念佛爲往生要³⁶」〈明らかに知んぬ、契經に多く念仏を以て往生の要と為ることを〉とまとめている。その後、これも『詮要』同様の六番相對、そして『要集』第十大門の往生階位にある道綽、善導の引用部を示して補足し、要の解釈は閉じられる。

最後の部分は、これも『詮要』同様短い部分になるが、全体の総括として、「恵心雖盡理（已）定往生得否、以道綽善導所爲指南也³⁷」〈恵心理を（已に）尽くすと雖も往生の得否を定めたまふには、道綽善導を以て指南と為す所なり〉とするが、善導に加えて道綽も含めているところは、『詮要』と異なる部分となっている。

5. 「惣結要行 A 釈」と「惣結要行 B 釈」

さて、問題となる「惣結要行」の「A 釈」・「B 釈」であるが、まずはこの二つの釈がどのような内容、構成を備えたものであるのかを確認するところから始めてみよう。

「A 釈」（p.17 図表参照）ははじめに『要集』の「惣結要行」部から、「問。上諸門中、所陳既多。未知何業爲往生業。答。大菩提心、護三業、深心至誠常念佛、隨願決定生極樂³⁸」〈問ふ。上の諸門中に、陳ぶる所既に多し。未だ知らず何の業をか往生の業に為る。答ふ。大菩提心、護三業、深心至誠常に念仏すれば、願に隨て決定して極樂に生ず〉の文言を引き、「諸門」とは第一大門から第五大門までのこととして、そのなかから七つの往生業を抽出する。すなわち、「大菩提心」（第四大門、五念門中の作願門）、「護三業」（第五大門、止悪修善）、「深信」（第五大門、修行相貌中の三心の深心）、「至誠」（第五大門、三心中の至誠心）、「常」（第五大門、四修中の無間修）、「念仏」（第四大門、観察門中の觀稱のうちの称念）、「隨願」（第五大門、三心のうちの回向發願心）になる。その上で法然自

身の判断としては、「是正助念門心也。非此集正意³⁹」（是は正しく助念門の心なり。この集の正意には非ず）と結論づけるのである。そしてその根拠として、持戒は必ずしも往生の条件とはならないことを例として挙げ、論を閉じる。つまり「A 釈」は比較的直線的でわかりやすい論述となっていて、助念門で説かれる念仏は『要集』の正意ではないとの判断が示されている。

一方「B 釈」（p.14 図表参照）は、文頭に「惣結要行」部分の全文が引用され、（ただし、『詮要』においてはこの全文引用は略される）続いて、ここに示される内容が「決定往生要法也⁴⁰」（決定往生の要法なり）と規定される。その上で「A 釈」と同様に、「惣結要行」で言及される「諸門」とは第一大門から第五大門を指すと解してから、「未知何業爲往生業⁴¹」（未だ知らず何の業をか往生の要と爲る）との文言に対する答えには、五門に絞る考え方と二門に絞る考え方とがあるとする。

はじめに五門に絞った場合は、第一大門から第五大門までで要となるのは、第四正修念仏門と第五助念仏門であるとする。その根拠としては、「惣結要行」部にある往生業をまとめた文言「大菩提心、護三業、深心至誠常念佛、隨願決定生極樂⁴²」（大菩提心、護三業、深心至誠常に念仏すれば、願に隨て決定して極樂に生ず）のうち、「大菩提心」、「常念佛」は第四大門に、その他の業は第五大門に含まれていることが挙げられる。

次に二門に絞るという見方については、すでに要として取られた第四大門と第五大門に対して、それぞれにまた二門を立てるという見方であるとする。第四大門について、そこでは五念門が論じられているが、そのなかで作願門と觀察門の二門が往生の要とされる。さらに作願は菩提心を意味するが、縁事と縁理の二つのうち、念仏は悟りを目指すものではなく往生を遂げるための行という点で縁事の菩提心を要とすると補足される。一方觀察には觀仏と称念という二門があるが、このなかでは称名が要であるとする。そしてそれを受けて、「以之思往生要集意（以此思之、此集本意）稱名念佛爲往生至要⁴³」（之を以て思ふに往生要集の意（之を以て之を思ふに、此の集の本意）稱名念仏を往生の至要と爲る）という文言が添えられる。つまり、第四大門に基づけば、稱名念仏が『要集』の正意になるということである。

次に、第五大門に即して二門に絞る場合は、ここで説かれる「方處供具」以下六門のうち「修行相貌」と「止惡修善」の二門が要とされる。その上で、「修行相貌」については四修のうち無間修、そして三心が、「止惡修善」については持戒不犯、すなわち十重菩薩戒が要とされる。こうして法然は、「依此要集意欲遂往生者、（應當）先發縁事大菩提心、次持

十重木叉、以深信至誠（具足三心）、常稱彌陀名號隨願決定得往生。是即此集正意也⁴⁴」〈此の要集の意に依りて往生を遂げんと欲する者は、先ず縁事の大菩提心を発し、次に十重木叉を持って、深信と至誠とを以て、常に弥陀の名号を称し、願に随て決定して往生を得るべし。是れ此の集の正意なり〉とまとめる。すなわち第五大門に基づくと、『往生要集』の正意は、助念門で説かれる菩提心や持戒を伴う念仏ということになる。つまり二門に絞るという方法を取って第五大門を読み解くときには、そこで説かれる七法を含んだ念仏（助念仏）が『往生要集』の肝心になるという理解になり、先の第四大門では称名念仏こそが正意となるとした結論とは対立することになるのである。

この対立する結論に対する法然の見解が示されるのが、「B 釈」の末部にある次の文言であると考えていいであろう。法然は「又於念佛有二。一但念（佛）（此即）前正修門意也。二助念佛、（此即）今助念門意也。要集（之）意、以助念佛爲決定往生業歟。但善導和尚意不爾歟⁴⁵」〈又念仏に二有り。一には但念（仏）（此れ即ち）前の正修門の意なり。二には助念仏、（此れ即ち）今の助念門の意なり。要集の意は、助念仏を以て（も）決定往生業と為るか。但し善導和尚の意は爾らずか〉（善照寺本では「不爾」の後の「歟」はなく、「云云」。また『詮要』の「B 釈」は「又念佛往生有二。一但念佛、二助念佛也。今此要集意、以助念佛云決定往生業哉⁴⁶」とされる）と文を結ぶのである。前の文からのつながりが少しわかりづらいところであるが、次のように理解することができよう。すなわち、「念仏には第四大門に説く称念と第五大門に説く七法を備えた念仏（助念仏）とがあるが、『要集』は助念仏も決定往生の業とするのだろうか。ただし善導の考えはそうではないのではないか」、という理解である。（『詮要』では善導への言及はなく「『往生要集』は助念仏を往生決定の業とするのだろうか」、として文を切っている）引用した文中にある「歟」であっても「哉」にしても、どちらも疑問や反語の働きを持つ助詞であるので、この時点では、称念仏往生と助念仏往生、どちらが『要集』の正意であるかについて、助念仏往生への疑念は示しながらも決定的な判断は保留していると考えるのが妥当であるように思われる。ただし『釈』では、先の構造説明で指摘したように、この「B 釈」に続けて広・略・要の要に当たる部分が始まり、そこでは大門第四正修念仏の観察門に特化した議論が展開される。つまり、先に引用した八木昊恵氏の解釈のように⁴⁷、助念門ではなく正修念仏、すなわち称念が『往生要集』の本意になるという論理展開になっていると理解することができるのである。⁴⁸

そこで問題は、「B 釈」が文末に置かれる『詮要』である。「B 釈」を除いた『詮要』はすでに確認したように、開・合、要・非要といった分別法を駆使して明快に『要集』を分析

し、その正意は第四正修念仏門の観察、とりわけそのなかの称念にあることを示し、さらに諸行との差異を六番相対で説明した上で、称念の功德の根拠は善導に依っていると結論づけていて、理路整然と組み立てられた釈書として完結している。そこにこの「B 釈」が付け加えられているのであるが、『詮要』のこれまでの論理展開の途中で、すでに「非要」として切り捨てられた助念門をここで復活させる意図を説明する文言も一切なく、文の構成面、論理面、どこから見ても林田氏の指摘の通り、後の時代に法然以外の人物によって付け加えられたものであることはほぼ間違いない⁴⁹。そうだとするならば次に問題になるのは、なぜ付け加えられたのか、あるいはなぜ付け加えられなければならなかったのか、というその理由ということになる。

6. 「惣結要行 B 釈」の問題

すでに述べたように「B 釈」は、第四大門念仏正修門での称念だけではなく、第五大門助念仏で言うところの、七つの行が合わさったものとしての念仏も『要集』の正意となるのか、その最終判断は微妙に宙吊りにされた状態で締め括られるものであった。したがって、『要集』の念仏は称念であると断定する『詮要』の末尾に付け加えられたとするならば必然的に、すでに下された断定を相対化、曖昧化するものとして機能することになる。かつて坪井氏が『要集』釈書の意図を、「南都北嶺の念仏批判の鋒をさけ、併せて批判の弁述書として述作されたもの⁵⁰」としたことについてはすでに言及したが、「B 釈」を除いた『詮要』、あるいは「A 釈」「B 釈」を含む『釈』であっても、八木氏のように読み込んだ場合には、これは正鵠を射る指摘であったと言える。しかし、原型としてあった『詮要』にその論旨を相対化する「B 釈」がのちに付け加えられたとすると、その意図はどこにあったのだろうか。そこで、改めて注目してみたいのは、「B 釈」を除いた『詮要』と「B 釈」どちらもが取り上げる正修念仏門に関する解釈には、無視できない違いが確認できるという点である。

まず『詮要』本体においては、「(今) 且就正修門料簡。此又(中) 有五門。始(所謂) 禮拜讚嘆作願觀察廻向也。此五門中、唯(但) 以觀察(而) 爲其要⁵¹」(今) 且く正修門に就き料簡す。此れに又五門有り。始めは(所謂) 禮拜讚嘆作願觀察廻向なり。此の五門の中、唯だ觀察を以て其の要と為) として、五念門のなかから觀察門だけが要とされている。一方「B 釈」においては、二門に絞り込んで正修念仏門を論ずる中で、五念門について「此五門中、以作願觀察二門爲往生要⁵²」(此の五門の中に、作願觀察の二門を以て往生の要と為) として、觀察門だけでなく作願門も要としているのである。その作願門の内実は何かと言え

ば、菩提心ということである。そうなると、「B 釈」の有り無しという問題は、詰まるところ菩提心を取り上げるか否かという点に還元されることになるのである。そこで、法然の往生行をめぐる議論の中で菩提心がとりわけ問題化された事例を振り返ると、一つの可能性としては、『摧邪輪』における明恵の法然批判という事実が浮かび上がってくる⁵³。つまり、今のところ『詮要』と『摧邪輪』を結びつける資料等はなく、推測の域を出るものではないが、「B 釈」が後の時代における付加増広という前提に立つならば、それは法然滅後の浄土宗教団による、菩提心批判への対応のためであった、という可能性もあながち否定できないものとなる。⁵⁴坪井氏は「B 釈」が埋め込まれた『要集』諸釈、主に『詮要』と『釈』を対象として、「南都北嶺」による念仏批判を回避するため、としたわけだが、「B 釈」は後の時代の付加であるとする林田氏の説に従えば、上記のような菩提心批判への対応という可能性も検討の枠の中に入ってくるのである。

一方、『釈』における「B 釈」の意味は、『詮要』の場合とはおのずから異なってくる。すでに述べたように『釈』では「B 釈」のあとに、広・略・要の「要」部分が続くので、「B 釈」の意味は「要」部分の趣旨によって上書きされる。すなわち『釈』の論旨は、最終的には『要集』の正意は称名念仏にあるという点に着地するのである。そもそも『釈』は、末木氏が言及した、大意・釈名・入門解釈の三門解釈における章門開合部と、広・略・要解釈の広の部分との重複問題⁵⁵、さらには林田氏の指摘にもあるように、助念門で説かれる念仏は『要集』の正意ではないとする「A 釈」と、そこを曖昧化する「B 釈」の併存など⁵⁶、そのテキスト構造は極めてキメラ的な様相を呈したもので、論旨も錯綜しているのである。

7. 『往生要集詮要』における法然浄土思想

以上の検討を前提とすると、法然の『要集』に対する姿勢をできる限り厳密に理解するためには、「B 釈」を含まない『詮要』が最も妥当なテキストということになると言えそうである。その成立時期については諸説あり、決め難いというのが現状であるが、原型となるものが現れたのは、少なくとも『逆修』、『選択集』よりも以前であると考えられるように思われる。⁵⁷その上で、『詮要』から汲み取ることで法然の思考方法と浄土思想をまとめてみると、以下のようなになるであろう。

まず、すでに述べたように『詮要』の論理展開は、一貫して開・合、および要・非要という方法あるいは基準で統一されている。とりわけ要・非要という分類の仕方は、言い方を変えれば選択していくという思考法に則しているということが出来る。そうであるならば、す

で『詮要』の時点で、『選択集』を構成する法然の論理展開の原理は整えられていたということになる。

次に浄土思想としては、間違いなく称念による念仏一行が強調されている。「A 釈」、「B 釈」との問題とも絡むが、『要集』の念仏は観念と称念を合わせ含み、そのうちの称念にしても、口称のみの念仏と菩提心や持戒等とセットになった念仏（助念仏）が想定され、往生業としての念仏は幅を持った枠の中でとらえられている。それに対し法然は、それを称念の念仏一行へと収斂させている。ここが、天台浄土教から離れることになる法然の独自性ということになるが、称念を観念から切り離す論理として『詮要』で示されるのは、勝劣においては称念が劣であることを認めた上での、難易という判断軸の優先というものであって、易行を勧めることが『要集』のそもそもの意図であるとする以外、難易という判断基準が勝劣という価値基準に勝ることを説明する原理への言及はない。この点に注目して、『選択本願念仏集』では「念佛是勝、餘行是劣」⁵⁸〈念仏は是れ勝、余業は是れ劣なり〉となることから『詮要』の成立年代を推定する研究も可能ではあるが、一方で、『詮要』はあくまで『要集』の釈書であるので、法然は『要集』の論理の内側に留まりつつ、そこから称念を観念から切り離し、決定的な往生行として導き出して見せたと考えることもできるであろう。

そのようにとらえれば、むしろここで注目しておくべきは、法然がその根拠として示した、「披之修之易覺易行⁵⁹」と「男女貴賤修之不難⁶⁰」という文言ということになる。そしてそのどちらもが、念仏という行を、念仏そのものに内在する原理からではなく、実践という側面からとらえたものと言うことができる。つまり法然はその浄土教思想の基盤として、『要集』のなかから、実践における称念の敷居の低さという要因を引き出したのである。敷居が低いということは「機を選ばない」ということであり、衆生側の能力は問われなくなる。

視線を歴史に転ずれば、『要集』が世に出た平安中期、すなわち摂関政治が確立された十世紀末期から、末法の時代に入り、『方丈記』が伝える災厄、騒乱、戦乱を経て、鎌倉幕府の時代が始まる十二世紀末へと時代は変遷していくわけで、そのなかで救済の教えも状況に合わせてその対象を広げていったのは極めて自然な流れであったと言える。その意味では、難易義が勝劣義に優先するという論理はそれほど無理のあるものではない。しかしながら、天台浄土教とは異なる称名念仏一行を掲げる法然独自の浄土思想を確立するためには、勝劣における勝である観念仏を非要とする根拠の明示は、教理的にも対顕密諸宗的にも必要になるはずである。しかし、『要集』に依る限りは解けない課題として、持ち越されたと考えてもいいであろう。

そもそも観念・称念という概念には、おのずから救済の主体となる阿弥陀仏をどのようなあり方の仏ととらえるのかという仏身観、それに付随する仏土観も裏付けとして問題となってくるものである。『要集』には阿弥陀仏に触れる部分があるが、『詮要』で法然がその点に言及することはない。この仏身仏土観の問題は、法然が活動した時代、すなわち顕密体制のなかで念仏一行を教理的に確立するためには、避けて通ることのできない課題ではあるが、それだけに微妙で慎重な取り組みが必要になるものでもあったはずである。したがって法然は、『詮要』においてはそこまで踏み込むことはせず、まずは、称名念仏一行を抽出したと考えることができる。そして、その課題について法然の認識がはっきりと示されてくるのは、後の『逆修説法』の時点ということになる⁶¹。

第2章『阿弥陀経略記』と法然浄土思想

1. 法然研究と『阿弥陀経略記』

法然が、その浄土思想を確立する過程において源信の『往生要集』から受けた影響については、前章で見た通りである。そして、その影響関係についても、多くの先行研究がすでに明らかにしてきているところである。しかしながら、源信撰述がほぼ確実な『阿弥陀経略記』（以下『略記』）と法然の教書類との関連ということになると、その内容の細部にまで踏み込んで分析した研究は、極めて限られたものとなっているのが現状であるように思われる。『阿弥陀経』は浄土三部経の一角をしめる重要な經典であり、法然の浄土理論にとっても欠くことのできないものであることは言うまでもない。したがって、源信の『阿弥陀経』理解を示す『略記』を、法然がどのように受け止めていたのかという問題は、法然の浄土思想を知る上で極めて重要なポイントであり、必須の検討事項になると思われる。

そこで、法然の教書のなかで、『略記』との関連を確実に辿ることのできる『阿弥陀経釈』と『逆修』について、それぞれに見られる『略記』受容の実態と、そこに現われる異同が内包する意味を考察してみることにする。なお、『阿弥陀経釈』の現行テキストに関しては、『選択集』にある文言を後の時代に付け加えた部分が含まれるという問題が指摘されており¹、その扱いには慎重を期す必要がある。そこでここでは、岸一英氏の研究成果である『阿弥陀経釈』古層復元本を検討対象として利用することとする。

2. 『阿弥陀経釈』と『阿弥陀経略記』

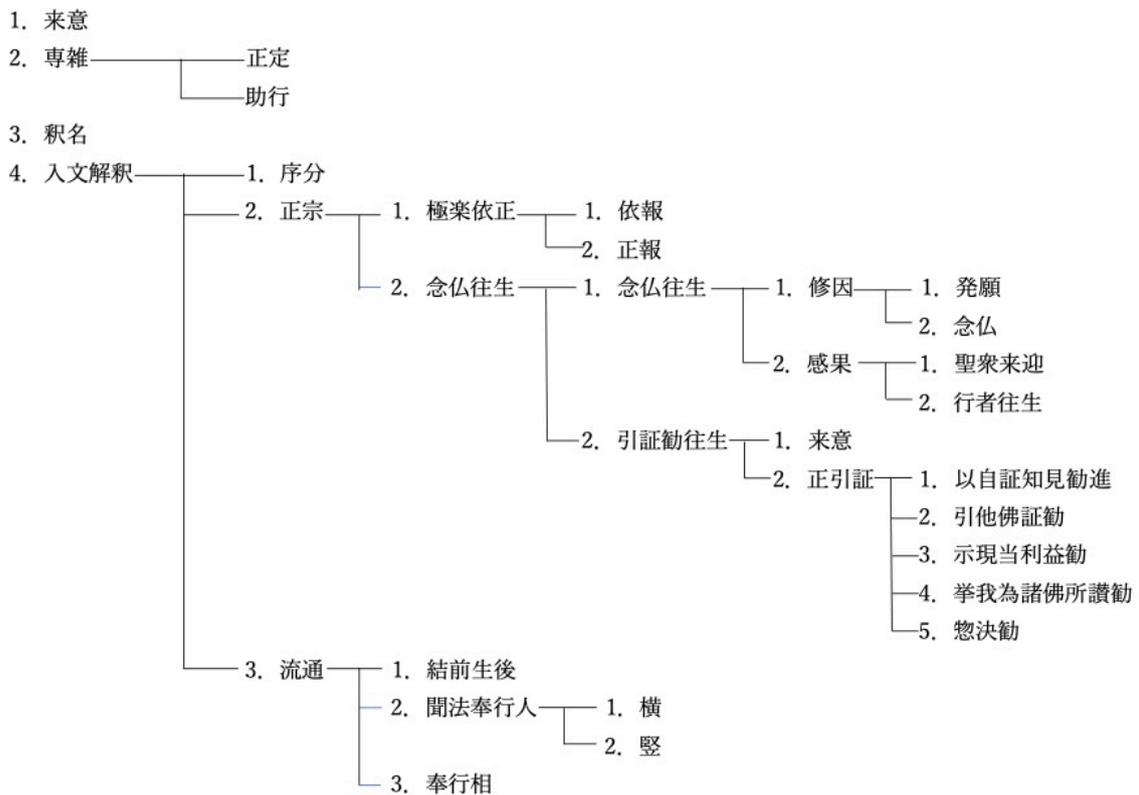
『阿弥陀経釈』（以下『釈』）が、その枠組みにおいて『略記』を踏襲していることについては、すでに渡辺真宏氏が五つの類似点を挙げて、「法然上人が『阿弥陀経』を講説する際に、『阿弥陀経略記』を手控えとして随時参照されたことは間違いないと思われる」²としている。これを受けて岸一英氏は、『釈』の古層・新層を検討する中で『略記』との関連に触れ、渡辺氏と同様に「『阿弥陀経釈』の構成は釈名から流通分にいたるまで分科・科段においても、引用する文例の多さの上から考えて、まず『略記』を下敷きにしていることが理解されよう」³と結論づけている。

上記の先行研究からも明らかなように、法然の『阿弥陀経』理解の基本に、源信の『略記』があったことはほぼ間違いない。ただ注目すべき点は、影響があったという事実そのものではなく、その影響がどの程度で、どの範囲に及ぶものであったのか、あるいはどこでずれて

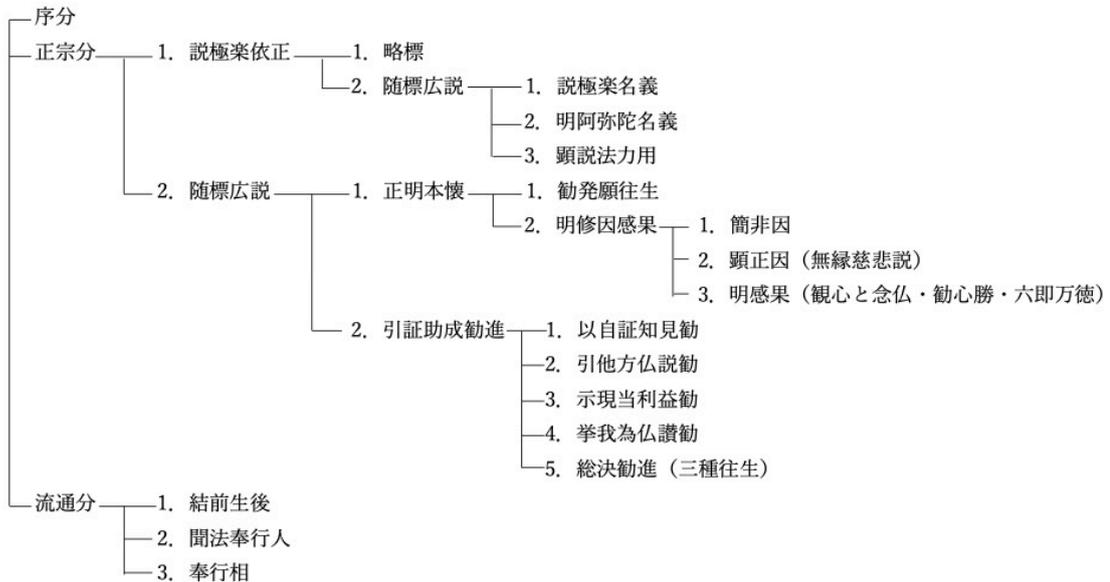
くるのかということになる。つまり、法然の『阿弥陀経』受容は源信から直線的に受け継がれたものなのか、あるいは屈折して独自の解釈が付されたところがあるのか、それを確認することが、より本質的で重要な課題となるのである。

それを検証する方法として、最も基本的でかつ明示的であると思われるのは、まずは両書の科文を比較してみることであろう。ここでは、『釈』に関しては岸一英氏作製の科文⁴、『略記』に関しては柳澤正志氏作成の科文⁵を利用することとする。それぞれ細部に至るまで科段分けがされているが、当面の課題として、両書の大枠の構成がわかる範囲のものを示してみると、以下のようなになる。

『阿弥陀経釈』（岸一英「『阿弥陀経釈』古層復元本」〈『佛教文化研究』第54号〉より）



1. 大意
2. 題目
3. 分文解釈



二つの科文の「入文解釈」（『略記』では「分文解釈」）に注目すると、いずれも「序分」、
「正宗（分）」、「流通（分）」という通例に倣った構成になっている。本論に該当する「正宗
（分）」については、それぞれ二部に分けられ、次にその二部をさらに分けて、各々に二項
目を配置するというところまで一致している。異なってくるのは、その先で枝分かれする項
目部分となる。ただし、その中の、『釈』の「引証勸往生」部と『略記』の「引証助成勸進」
部は一致し、『釈』の「極楽依正」部と『略記』の「説極楽依正」部も実質的に同じ内容と
なっている。つまり、明らかに異なる構成となるのは『釈』の「念仏往生」部と、それに対
応する『略記』の「正明本懐」部ということになる。このことが示唆しているのは、『阿弥
陀経』の核心となる往生と阿弥陀仏のあり方をめぐって、法然と源信との解釈・理解には差
異があった可能性があるということである。

『釈』の「念仏往生」部と『略記』の「正明本懐」部については、項目名や分け方におい
ていくつか異動があるが、ここでは両論の論旨を汲みその差異を明確化するため、各部の最
下段に置かれた項目、すなわち、『釈』では「発願」・「念仏」・「聖衆来迎」・「行者往生」、『略
記』では「勸発願往生」・「簡非因」・「顕正因」・「明感果」に注目してみる。その上で、内容
から分類して、『釈』の「発願」と『略記』の「勸発願往生」は「発願」をめぐる認識とい

うことでくり、『釈』の「念仏」と『略記』の「簡非因」・「顕正因」は極楽往生をもたらす「原因」ということでまとめ、さらに『釈』の「聖衆来迎」・「行者往生」と『略記』の「明感果」は原因に対する「結果」としてグループ化することができる。ここではその三点に絞って、法然と源信それぞれの『阿弥陀経』理解を探ってみよう。

2-1. 『釈』と『略記』における「発願」

『釈』で法然は、「発願」について「一（初）發願者（謂）發往生願（也）、發往生願者、經云（曰）衆生聞者、應當發願、願生彼國。所以者何、得與如是諸上善人俱會一處。云々是則發往生願也」⁶〈一つ（初め）に発願とは往生の願を発す（なり）、往生の願を発すとは、經に云く（曰く）衆生聞かん者、まさに発願して彼の国に生じんと願うべし。故は何となれば、かくの如くの諸々の上善人と俱に一処に会することを得ればなり。云々 是れ則ち往生の願を発すなり〉とする。省略部分もあるので、早急な断定は避けなくてはならないが、これは『阿弥陀経』の「舍利弗、衆生聞者、應當發願、願生彼國。所以者何。得與如是諸上善人、俱會一處」⁷〈舍利弗、衆生聞かん者、まさに願を発して、彼の国に生まれんと願うべし。所以はいかに。かくの如きの諸々の上善人と、俱に一処に会うことを得ればなり〉をほぼなぞった説明であると言えよう。

これに対し、『略記』ではまず「時衆於極樂、心雖欣樂、仏未聽許。故不發願、心在岐道、專待仏勅。感応道交故勸願生」⁸〈時衆極樂に、心欣樂すと雖も、仏未だ聽許せず。故は願を発さず、心、岐道に在りて、専ら仏勅を待つ。感応道交の故に願生を勧む〉との解釈が示される。「発願」とは「感応道交」、つまり「人に応じた仏のはたらきかけと、それを感じとる人の心とが相交わり合致すること」⁹の条件になるという認識である。天台宗には智顛以来の感応思想が認められるということだが、「発心を感じによって示し、感応道交をもって発心の姿であると説明する、このような天台の感応論は、正しく機微応赴義で表わされていた修道的性格を肯うものであるといえよう」¹⁰と言われるように、『略記』では、衆生の発心と仏のはたらきという、両者の関係性をも視野に入れた解釈になっていると理解できる。しかしながら、法然の『釈』においてはその点に言及されることはない。もっとも、法然も後の『逆修』と『選択集』になると、阿弥陀仏と衆生の関係性においては、善導にならって三縁や五番相對という概念を導入してくることはなる。

2-2. 『釈』と『略記』における「因」

第二点として、極楽往生の因=原因について、『釈』は「二念佛者、復（亦）分爲二。一簡小善、二正修念佛」¹¹〈二つに念佛は、復た（亦た）分けて二とす。一つには小善を簡び、二つには正しく念仏を修す〉と述べてから、善導を引きつつ、「二正修念佛者、（謂）是一心稱念彼佛名、々之（號、名）爲念佛」¹²〈二つに正修念仏とは、（謂く）是れ一心に彼の仏名を称念す、之を名づけて（号を名づけて）念仏と為〉と続けて、極楽往生の因としての念仏とは仏名を称念すること、と位置づけている。これは、法然が『往生要集』を読み解く中で、そこにある「若不堪觀念相好。或依歸命想。或依引攝想。或依往生想。應一心稱念」¹³〈若し相好を觀念するに堪えざるもの有れば、或いは歸命の相に依り、或いは引攝の相に依り、或いは往生の相に依って、応に一心に称念すべし〉の文言を引いて、「然則（是以）依勝劣（則）先雖勸觀念、約難易（則）專唯勸稱念也」¹⁴〈しかれば則ち勝劣に依て先ず觀念を勧むと雖も、難易に約しては専ら唯だ称念を勧むるなり〉として、觀念よりも称念を優先させるとする解釈を行ったのと、軌を一にする姿勢であると言えよう。

更に加えて、「今此經意、但非明（於）善人一日七日往生、兼又（亦兼）明（於）十惡輕罪、破戒次罪、五逆重罪（之）人往生」¹⁵〈今この經の意は、但だ善人一日七日の往生を明かすに非ず、兼ねて又、十惡の輕罪、破戒の次罪、五逆の重罪人の往生を明かすなり〉と、念仏による、善惡を問わない全ての衆生の救済をも読み込んでいる。この理解はいずれ、『逆修』における「彼佛因果惣別一切萬德、皆悉名號顯故、一度唱南無阿彌陀佛得大善根也」¹⁶〈彼の仏は因果惣別の一切の万德、皆悉く名号に顕るるが故に、一度も南無阿彌陀仏と唱ふれば、大善根を得るなり〉、『選択本願念仏集』における「念佛勝者名號者是萬德之所歸也」¹⁷〈念仏勝とは、名号は是れ万德の歸する所なり〉という認識につながっていくものと考えていいだろう。

一方『略記』はこの点について、次のように説いている。「若一日二日、乃至若七日、面向西方、觀佛威光、徧照十方、無所障礙、稱名一心、念願生彼国土、淨信無疑。應如是修」¹⁸〈若しは一日、二日、乃至、若しは七日、面を西方に向けて、仏の威光、遍く十方を照らし、障碍する所無きことを觀じて、名を称して一心に彼の国土に生ぜんことを念願し、淨信疑い無し。応に是の如く修すべし〉。ここには「称名」という要素への言及もあるが、「念願生彼国土」として「念ずること」、さらに「觀佛威光」として「觀ずること」という要因も同時に条件として挙げられる。その上で「若欲修深觀、見止觀常行三昧文。或觀無緣慈。是深觀惠」¹⁹〈若し深觀を修せんと欲せば、止觀の常行三昧の文を見よ。或いは無緣の慈を觀

ぜよ。是れ即ち深観の恵なり」として、ことさらに観想を強調していく。この、観想を称念に優先させる姿勢は、『往生要集』を引き継ぐものであると言えるかもしれない。そして、『観経』の「観佛身故即見佛心。佛心者大慈悲是。以無縁慈攝諸衆生」〈仏身を観ずるが故に、即ち仏心を見る。仏心とは大慈悲是れなり。無縁の慈を以て諸の衆生を摂す〉などの文言を引き、仏のあり方の説示を通して、仏を観ずることの意味へと論を展開させていく。

ここで説かれる仏の在り方を意味づけているのは、「無縁の慈」ということであるが、それは以下のような仏身理解を通して導き出される。まず前提として「無者法空。即所縁理。理性即是。法身菩提故也」²⁰〈無とは法の空。則ち所縁の理なり。理性は則ち是れ法身の菩提なるが故なり〉とする。意味するところは、無というのは、一切の存在には実体も自性もなく、これが(ひとの)ところに認識作用を起こさせる客観的対象(物)を貫く真実であり、この普遍の真理が、法身としての仏の悟りの境地である、ということになろう。その上で、「縁者能縁即是般若。般若即是報身菩提。慈悲利生即是解脱。解脱即是應身菩提」²¹〈縁とは能縁、則ち是れ般若なり。般若は則ち是れ報身の菩提なり。慈悲利生は則ち是れ解脱なり。解脱は則ち是れ応身の菩提なり〉とする。縁とは、対象となるものを認識する主観のことで、つまりこれが知恵であり、知恵とは則ち報身が悟りを開いて至った境地である。憐れみ慈しんで衆生を救うということは、煩惱を払い、真に自由の境地に達したということであり、これがつまり、応身が悟りを開いて至った境地になる、と理解することができよう。ここまでで、法報応の三身が揃ったことになるが、それをまとめて、「無縁慈悲、是即諸佛三身萬徳」²²〈無縁の慈悲、是れ即ち諸仏三身の万徳なり〉、すなわち、無縁の慈悲(無差別平等の憐れみと慈しみ)が全ての仏の法・報・応の三身に備わった一切の徳であるとする。従って「十方三世佛衆法界、不出無縁慈悲光外。此中法身徧自他身、凝然常住」〈十方三世の仏衆の法界は、無縁の慈悲の光の外に出でず。此の中の法身、自他の身に遍じて凝然として常住なり〉ということ、無縁の慈悲の光は常に変わることなく、あらゆる世界に満ち溢れているものであることを説く。そしてそれを根拠として、「行人應念願。由無縁慈光明所照故。得顯自他身本三身性」²³〈行人、応に念願すべし。無縁の慈の光明の所照に由るが故に、自他の身、本有三身の性を顕すことを得ん〉と、行を積む人には阿弥陀仏の光明が降り注いでいるので、それによって自らが本来備えている三身(自性身・受用身・変化身)の本性が顕れてくるものであることを説いて、「但行住坐臥繫念彼國、觀佛以無縁慈威光照十方、稱名一心念深信、願生彼」²⁴〈但だ行住坐臥に念を彼の国に懸けて、無縁の慈の威光を以て十方を照らすことを観じて、名を称し一心に深く信じて、彼に生ぜんことを願ぜよ〉と、その無縁

の慈悲の源である阿弥陀仏をまずはひたすら観想し、そしてその名を唱えて深く信じ往生を願え、と結論づけるのである。

このように、『略記』における「発願」では、衆生側の行為は阿弥陀仏という仏のあり方と密接に関わるものであることを前提として、仏身とその徳に焦点を当てて細部に渡り詳説するものとなっているとすることができ、ここが法然の『釈』とは大きく異なるところとなる。法然は悪人さえも往生できると、衆生側の条件に注目したが、源信にはそういった点への言及は見られない。一方で源信は、阿弥陀仏の仏身についての緻密な論理づけを通して、往生の因を抽出するが、法然がここで阿弥陀仏の在り方、即ち仏身に触れることは一切ない。仏身観の違いから、敢えてこの点には触れようとはしなかったのか、あるいは、既定の事実として受け入れているという前提に立っていたのか、この時点で判断することは難しい。しかしながら、この問題は両者の浄土思想観を左右する根本的な要素を含むものであり、後に『逆修』においては、より明確な形で論じられることになる点でもある。

2-3. 『釈』と『略記』における「果」

往生行の結果である「果」について、『釈』は二つの項目を挙げている。「聖衆来迎」と「行者往生」であるが、どちらも『阿弥陀経』の教説をなぞるように敷衍したものである。そのなかで、「聖衆来迎」について、その対象となる衆生に言及して「今（等。問。）此経来迎者、九品（生）中是何哉、不審尤多」²⁵〈今（等。問う。）この経の来迎とは、九品の中には是れ何ぞや、不審尤も多し〉との問いを立て、「今観経意付（亦就）上々品、明念佛往生之旨也」²⁶〈今観経の意も（亦た）上上品に就き、念仏往生の旨を明かすなり〉としている点と、「行者往生」について、その修因として「七日」とされることに関して、「以何故、今付（就）七日、明念佛行」²⁷〈何を以ての故に、今七日に付き（就き）、念仏の行を明かす〉と問いを発し、それについての考察を述べているところが特徴となる。しかしながらそのどちらもが、それぞれ『略記』における「今示因果、唯在上品」²⁸〈今因果を示すことは、ただ上品のみ在り〉、及び「問一七日等為是尋常、為臨終耶」²⁹〈問う、一・七日等は是れ尋常とや為ん、臨終とや為んや〉の部分を引いたものである。その意味では、『釈』のこの部分は全面的に『略記』に負ったものということもできなくはない。

ところで『略記』においては、上記の『釈』に引用された部分以外のところに、見逃すことのできない見解が提示されている。往生が実現すると衆生は仏に見えることになるわけだが、その点について「凡夫行人何況見仏身」³⁰〈凡夫の行人、何に況や仏身を見んや〉と

の問いを立てる。これに対し「由佛悲願及深信解、能観念者得見仏身」³¹〈仏の悲願、及び深信の解に由り、能く観念する者は仏身を観ることを得〉と答え、更に「然観心勝」³²〈然るに観心勝れたり〉として『観経』の「心想佛時。是心即是三十二相八十随形好。是心作佛是心是佛」³³〈心に仏を想う時は、是の心即ち是れ三十二相・八十随形好なり。是の心仏を作せば、是の心是れ仏なり〉などを引用して、観心が優れた行であることを主張する。その上で、観を行ずるものが仏を見ることのできる理由として、「彼佛依正萬徳。無始已來。在己心中」³⁴〈彼の仏の依正の万徳、無始より已來、己心の中に在り〉と説くのである。まさに、もう一歩進めば「己心の弥陀」とも言えそうな認識だが、これはいづれ天台観心法門の基盤となる思想となっていくものである。こうして「六即の弥陀」の概念にも言及して、妄想に遮られ仏の教えに触れていない衆生でも、己心には弥陀がいるので「理即の功德」の段階にある、といった説明も付け加えられるのである。

この論の展開を考慮すると、「果」において、法然はほぼ全面的に『略記』の記述をなぞっている可能性があるという前述の判断は、見直さなくてはならなくなる。「己心の弥陀」という概念は、二元論的世界観のなかで展開する法然の浄土理論にとっては、相容れることの決してできない認識であるのは言うまでもない。そうすると、ここにおいては、法然は源信の『阿弥陀経』解釈のなかから、自説と齟齬を生ずる可能性のある箇所を慎重かつ徹底的に排除しつつ、当時の通説に収まる範囲で、自らの『阿弥陀経』理解を示したとすることができるかもしれない。

2-4. 小結

法然の『釈』を源信の『略記』と比較すると、構成についてはほぼ『略記』を踏襲していることは確実である。また、大枠での理解についても、『略記』が基本となっていると考えられ、その点では、法然は源信から多くを継承していると判断することができる。しかしながら、念仏に関しては、源信が観念に重きを置くのに対して、法然は称念・称名にこだわっているのも確かである。そして、最も重要な点として、阿弥陀仏のあり方、その仏身のとらえ方という点では大きく異なる可能性があるということが、以上の検証からは言えそうである。このことを踏まえて、次に『逆修』と『略記』との関係を検討してみよう。

3. 『逆修説法』と『阿弥陀経略記』

『略記』からの影響が確認できる、もう一つの法然の教書は『逆修』である。この点につ

いての先行研究としては、曾根宣雄氏の「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『仏教論叢』第61号、2017年）と、齋藤蒙光氏の「法然の阿弥陀仏解釈－『逆修説法』と『阿弥陀経略記』との関連性－」（『共生文化研究』第4号、2019年）がある。

まず曾根氏はその論考の中で、「法然が三身の説明、とりわけ法身と報身の関係性については『阿弥陀経略記』を参照している可能性は高い」³⁵とした上で、相違点として、法然は「三身即一を内証の功德に限定し、それを諸仏平等と解している」³⁶ことと、「法身を報身の根源と捉えるのではなく、報身については法身を解り知る主体として捉えている」³⁷ことを指摘している。一方齋藤氏は、この二書において関連が認められる項目として、仏身と名号に注目し、そこから派生する功德や特質について、両者の異同を分析している。

本稿では、これらの先行研究を参照しながら、第二節での『釈』と『略記』との比較から明らかになった異同点を踏まえて、「仏土」、「仏身」、「名号」、そして『無量寿経』にある「特留此経」をめぐる解釈という、法然と源信の相違が比較的顕著に現れると思われる四項目の検討を通して、法然浄土思想の特質を考察することとする。

3-1. 『逆修』と『略記』における仏土

仏土、すなわち極楽浄土に関して、『略記』では「一切諸仏総有二身。一者眞身。住報佛土。二者應身。住同居土。西方化主。是一應化」³⁸〈一切の諸仏に総じて二身有り。一には眞身、報仏の土に住す。二には応身、同居土に住す。西方の化主は是れ一應化なり〉として、阿弥陀仏を応化身（応身）とみなすため、同居土、すなわち凡聖同居土としている。これは天台宗にいう四土の最下位に位置づけられるもので、「凡夫と聖者が共に住する所」³⁹になる。その土の内はさらに穢土と浄土に分かれるが、衆生と仏は「同居」の関係にあるという点に、ここでは注目しておく。

一方『逆修』は、「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」⁴⁰〈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・精進等の六度萬行を修して、顯し給へる所の修因感果の身なり〉とある通り、阿弥陀仏を報身としているため、その浄土は報土となる。従って、衆生が阿弥陀仏と見えるためには極楽浄土に往生しなくてはならない。⁴¹つまり、仏の住まう浄土と衆生の生きる娑婆という二つの異なる世界が前提とされているのである。同居土の場合には、その中に穢土と浄土があるにせよ、それは

一つの世界に包み込まれるものとして、二元的世界という原理が意識される必要はないが、報土と娑婆は、絶対的に隔絶した二つの別の世界として位置づけられることになる。この差は、『略記』と『逆修』のなかで言及される浄土に関する以下の説示からも明らかである。

『略記』は、『阿弥陀経』の「爾時佛告長老舍利弗。從是西方過十萬億佛土。有世界名曰極樂。其土有佛號阿彌陀。今現在說法」⁴²〈その時、仏、長老舍利弗に告ぐ、是れ従り西方に、十萬億の仏土を過ぎて世界あり、名づけて極樂と曰ふ。其の土に仏有り、阿弥陀と号す。今、現に在して法を説く〉の部分について、それを六つの要素から成るとして説明する。一つ目が仏は舍利弗に向かって説いていること、二つ目は浄土の方角とそこまでの距離、三つ目が極樂世界、四つ目が教えを説くのが阿弥陀仏であること、五つ目が説法の行われる時節、六つ目が説法そのもの、となる。こうした上で、「雖有六文。以極樂彌陀說法三事爲要」⁴³〈六の文有りと雖も、極樂・弥陀・説法の三事を以て要と爲す〉として、重要となるのは、三、四、六番目であると選別し、極樂の方角やその遠近については関心を示していない。

それに対して『逆修』では、「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」⁴⁴〈此の阿弥陀仏とは、是れ従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〉と言い、あるいは「彼國則在西方」⁴⁵〈彼の国は則ち西方に在り〉、また「彼極樂世界與此娑婆世界之間、隔十萬億三千大千世界」⁴⁶〈彼の極樂世界と此の娑婆世界との間に、十萬億三千大千世界を隔たり〉と、極樂浄土の方向とそこへの距離が繰り返し強調される。そして、最終的にそれは「娑婆之外有極樂、我身之外有阿彌陀」⁴⁷〈娑婆の外に極樂有り、我が身の外に阿弥陀有り〉という認識に収斂されていく。つまり、法然にとって仏土のあり方と位置づけは、その浄土思想における世界観の基本的な枠組みとなっていることが知られるのである。

3-2. 『逆修』と『略記』における仏身

仏身の問題については、曾根論文、齋藤論文それぞれが取り上げている。曾根氏は既に引用したように、法然の三身論に関して「法身を報身の根源と捉えるのではなく、報身については法身を解り知る主体として捉えている」⁴⁸と解釈し、齋藤氏は「阿弥陀仏の仏身について、源信が応化身と位置づけるのに対して、法然は真身・化身を共に具えるのだと解釈している」⁴⁹とした上で、「法身を重視する『阿弥陀経略記』の「無縁の慈悲」釈と比較したならば、人格的な報身のはたらきがより強調されていることが理解できる」⁵⁰としている。両氏

とも、法然の阿弥陀仏理解は報身を主体としたものであるとしていると判断できるが、これは極楽浄土を報土ととらえる法然の認識に沿うものであろう。

ここではまず、齋藤氏が「源信は一切諸仏に〈真身〉〈応身〉の二種の身体がある」⁵¹と指摘している源信の二身論に対して、法然も『逆修』初七日の説法で、「今且以真身化身之二身、奉讚嘆彌陀之功德」⁵²〈今且く真身化身の二身を以て、弥陀の功德を讚嘆し奉る〉と述べて、応身と化身という用語の違いはあるものの、意味としては同様の二身論を持ち出しているところから、両者の仏身認識を確認してみることとする。

『略記』において、仏身に関わる説示で注目すべき箇所は二ヶ所ある。一つは、仏土を論ずる際にすでに引用した、「一切諸佛總有二身。一者真身。住報佛土。二者應身。住同居土」⁵³〈一切の諸仏に二身有り。一には真身、報仏の土に住す。二には応身、同居土に住す〉という文言。もう一つは、前節でも言及した次の文言である。

無者法空。即所縁理。理性即是。法身菩提故也。大般若經云。一切法空。説爲法界。即此法界説爲菩提云云。縁者能縁。即是般若。般若即是報身菩提。慈悲利生。即是解脱。解脱即是應身菩提。由此當知。無縁慈悲。是即諸佛三身萬徳。⁵⁴

無とは法空、即ち所縁の理なり。理性は即ち是れ、法身の菩提なるが故なり。『大般若』に云く、「一切法空を説いて法界と為す。即ち此の法界、説いて菩提と為す」と〈云々〉。縁とは能縁、即ち是れ般若なり。般若は即ち是れ報身の菩提なり。慈悲・利生は即ち是れ解脱なり。解脱は即ち是れ応身の菩提なり。此れに由りて当に知るべし。無縁の慈悲、是れ即ち諸仏の三身万徳なり。

前者は二身論で、後者は三身論となっているように思われるが、これは前者が有相無相を切り分けなかつたかたちでの仏の説示であるのに対して、後者は有相無相を切り分けて仏をとらえる仏身論となっていると理解すれば、矛盾するところのない一貫した仏身認識であると判断できる。真身とは「法身と報身の二身を合わせたもの」⁵⁵、あるいは「常住不変の真実身。三身でいえば、法身・報身をあわせた仏身」⁵⁶との定義があるが、前述の最初の引用では「一には真身、報仏の土に住す」とあるように、真身のうち有相としての報身に焦点を当てれば、その住処は自ずから形ある報土ということになる。そうだとすると、源信の本質的仏身理解は、後者の引用部の説示にあると考えるのが妥当であろう。

この説示の大枠は、先に本章の2-2において、『略記』における往生の因を論じた際に既に検討しているので繰り返しになるが、源信がその仏身理解を明らかにする重要部分になるので、ここで改めて文言の意味を取ってみると、次のように理解できる。

すなわち、「無というのは、一切の存在には実体も自性もないということで、こころに認識作用を起こさせる客観的対象物を貫く真理である。そして、この普遍の真理が、法身としての仏の悟りの境地となる。『大般若経』に、「一切の存在は実体も自性もないと説いて、それを全宇宙の全存在のありようだとする。つまり、これは、全宇宙の全存在のありようを説いて、それが悟りの境地であるとするのである」と説かれている通りである。「縁」というのは、対象となるものを認識する主観のことで、つまりこれが知恵である。知恵とはすなわち、報身が悟りを開いて至った境地である。あわれみ、慈しみに衆生を救うということは、煩悩を払い、真に自由の境地に達したということであり、これがつまり、応身が悟りを開いて至った境地なのである。このことを前提として、次のことを理解すべきである。無差別平等のあわれみと慈しみというものが、すべての仏の法・報・応の三身に備わる一切の徳なのである」。

このように理解できるとすると、法身とは普遍の真理そのものであり、報身はその真理を認識する知恵を備えたもので、応身は悟りの結果としての慈悲を持って衆生を救うものということになる。そしてその三身は、「無縁の慈悲」という徳で貫かれているのである。その上で源信はさらに続けて、次のように述べる。

十方三世佛衆法界。不出無縁慈悲光外。此中法身遍自他身。凝然常住。法界性故。般若解脱。雖無事用。無始時來。理性常然。行人應念願。由無縁慈光明所照。故得顯自他身。本三身性。⁵⁷

十方三世の仏衆の法界は、無縁の慈悲の光の外に出でず。此の中の法身、自他の身に遍じて凝然として常住なり。法界の性なるが故に、般若と解脱と事用無しと雖も、無始の時より来た理性は常念たり。行人応に念願すべし、無縁の慈の光明の所照に由るが故に自他の身、本有三身の性を顕すことを得ん。

大枠の意味を取ってみると、現在・過去・未来すべての世界の仏を信ずるものたちは、仏の無差別平等の光から外れることはなく、法身は常に自他すべてのひとに備わり、人はその

光に照らされているので、本来備わっている三種の仏身が現れ出てくる、と理解できる。つまり、仏は法身としてはこの世界に常に遍満し、それによって衆生が生来そなえる佛性もそれぞれの内から現れてくる、との認識を示していることになる。

では、法然の『逆修』における仏身認識は、どのようなものであつただろうか。まず興味深いのは、法然も源信同様、二身論と三身論を併用している点である。二身論については、「今且以眞身化身之二身、奉讚嘆彌陀之功德」⁵⁸〈今且く眞身化身の二身を以て、弥陀の功德を讚歎し奉る〉と述べてから、眞身は「眞実の身」、「修因感果の身」とし、化身については「化身者、無而歟有有云化」⁵⁹〈化身とは、無にして忽ち有なるを化と云ふ〉としている。次に三身論については、四七日の説法で次のような解釈をおこなっている。

先法身者、是無相甚深之理也。一切諸法畢竟空寂即名法身。次報身者非別物、解知彼無相之妙理智惠名報身也。所知名法身、能知名報身也。此法報之功德周遍法界、無不周遍菩薩二乘之上、乃至六趣四生之上矣。次應身者、爲濟度衆生、於無際限中示際限、於無功用中現功用給也。⁶⁰

先ず法身とは、是れ無相甚深の理なり。一切の諸法畢竟空寂なるを即ち法身と名づく。次に報身とは別物に非ず、彼の無相の妙理を解り知る知恵を報身とは名づくるなり。所知をば報身と名づけ、能知をば報身と名づくるなり。此の法報の功德法界に周遍せり。菩薩二乗の上、乃至六趣四生の上にも周遍せずと云ふこと無し。次に応身とは、衆生を濟度せんが為、無際限の中に於いて際限を示し、無功の中に功用を現し給へるなり。

法身とは理であり、その理とは「諸法畢竟空寂」であるということ、これはつまり、『略記』に見られた「法空」と理解できる。そしてその理を知る主体の知恵が報身であり、応身とは「衆生を濟度」するために取る仏の仮の身体となる。そうだとすると基本的にその仏身理解は、『略記』に見られた三身解釈とほぼ重なるものであり、初七日の説法での二身論と合わせて、その仏身認識の枠組みは、ほぼ『略記』における源信のそれを引き継ぐものであると考えるとよさそうである。

その上で確認すべき点は、『略記』において「法身遍自他身」〈法身自他の身に遍じて〉と説示される認識、すなわち法身は世界に遍満し衆生の内にも行き渡っているという理解を、

法然も共有していたのか否かという問題になる。『逆修』には前述のように「法報之功德周遍法界」〈法報の功德法界に周遍せり〉と、『略記』と似た表現があるので、一見すると法然も法身及び報身の遍満を認めているかのような印象を与える部分で、齋藤氏も「彼土のみならず此土までも阿弥陀仏の影響下に置くこの説示は、一見すると法然の基本的な仏土解釈と反するように思われる」⁶¹と指摘している。しかし、『略記』は「法身遍自他身」という説示であるのに対して、『逆修』は「法報之功德周遍法界」となっている。つまり、法然の認識は、仏そのものではなく、仏の「功德」があらゆる世界に行き渡るということなのであって、決して仏そのものが遍満するということではないと理解することができる。この点は、法然と源信の仏身観の本質的かつ決定的な違いとなる。

3-3. 『逆修』と『略記』における名号

名号について、『略記』は「於阿彌陀一梵語中。含無量光。無量壽義」⁶²〈阿弥陀の一の梵語の中に於いて、無量光、無量寿の義を含む〉と説いて、経論を引いてその説明をした後、「此之二義。顯横豎益。無量光者。顯横利物。遍照十方。攝衆生故。無量壽者。顯豎利物。經無數劫。利衆生故」⁶³〈此の二義は横・豎の益を顕わす。無量光とは横の利物を顕わす。遍く十方を照らし、衆生を摂するが故なり。無量寿とは豎の利物を顕わす。無量劫を経て、衆生を利するが故なり〉と、「光」においては空間を、「寿」においては時間を貫くその徳を挙げる。そしてさらに無量寿の解釈を押し広げて、「無者即空。量者即假。壽者即中。佛者三智即一心具。應知。圓融三觀之智。冥於圓融三諦之境。萬徳自然圓。名阿彌陀佛」⁶⁴〈無とは即空、量とは即仮、寿とは即中なり。⁶⁵仏とは三智、即ち一心に具するなり。応に知るべし、円融三観の智、円融三諦の境に冥じて、万徳自然に円なるを、阿弥陀仏と名づく〉とする。つまりここには、齋藤氏が「〈円融三観の智〉すなわち〈仏〉が、〈円融三諦の境〉すなわち〈無量寿〉と冥合し、万徳が自ずと円満するから〈阿弥陀仏〉なのだ」というのである⁶⁶と指摘しているように、名号を通号と別号が統合されたものにとらえる姿勢が見られるのである。

一方『逆修』は、「阿彌陀者、是天竺梵語也。此翻曰無量壽佛、又曰無量光佛」⁶⁷〈阿弥陀とは、天竺の梵語なり。此れには翻じて無量寿仏と曰い、また無量光仏と曰ふ〉と始めて、「名號中備光明與壽命之二義」⁶⁸〈名号の中に光明・寿命の二つの義を備へたり〉とする。そして光明、無量寿それぞれの功德を詳しく説いてから、「則此經詮説阿彌陀如來功德也。其功德之中備光明無量壽命無量二義。其中又壽命猶最勝也」⁶⁹〈則ち此の經の詮には阿弥陀

如来の功德を説くなり。其の功德の中には光明・無量寿、無量の二義を備へたり。其の中にはまた寿命猶最勝なり」とまとめている。つまり、阿弥陀という名号の中に、空間としての世界に行き渡る光明と、現在・過去・未来の時間を貫く寿命という功德の実体が込められているとしているのであるが⁷⁰、そうだとするとこの部分は、『略記』の理解とほぼ重なっていることになる。それに加えて、「寿命猶最勝也」として、「光明」と「寿」のなかでは「寿」を上位に位置づけているが、この点についても、『略記』における名号解釈で、無量寿という三字に天台教理の核心である空仮中三諦の理が託されていて、内実こそ違え、「光明」と「寿」の二功德を差異化し、「寿」を重視するという方向性には共通性が窺える。

ただここで、法然が別号の「光明」と「寿」のうち、「寿」を勝としていることについては、「彌陀如来發壽命無量願、非爲御身求長壽之果報、爲濟度利生可久、又爲令衆生發欣求之心也」⁷¹〈弥陀如来の寿命無量の願を発し給ひけんも、御身の為に長寿の果報を求め給ふには非ず、濟度利生の久しかるべき為、また衆生をして欣求の心を発さしめんが為なり〉との説示はあるものの、『略記』における無量寿三諦説による別号説明よりも、その根拠付けは弱いという印象は拭えない。そもそも「逆修」という法会自体は、「生前から死後の菩提を祈って仏事を行うこと」⁷²だったが、そこには「往生」指向、「延寿」指向、そして「死の受容」指向という三つのパターンが見られ、「延寿」指向は「平安末期から中世末期にいたるまで他の系譜に比してもっとも顕著で持続性のある系譜」⁷³であったとされている。法然自身その説法の中で「此逆修五十ケ日間供佛施僧之營、併壽命長遠業也」⁷⁴〈此の逆修五十ケ日の間の供仏施僧の営みは、併せて寿命長遠の業なり〉と述べていることなども重ね合わせると、「寿」の重視はそういった「逆修法会」の型に沿った結果であったと考えることもできなくはない。いずれにせよ、ここでの「寿」への注目は、形の上では源信に重なっていると言えよう。

さらに、永観の名号観を批判するところでは、「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」⁷⁵〈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〉との認識が示される。仏の名号は、別号と通号を合わせ備えて初めてすぐれて尊いものとなるというものだが、これは、『略記』の先ほどの認識と完全に一致する。ただし、ここでも見逃せないのは、その内実である。『略記』の場合、通号となるのは仏＝円融三観の智、別号となるのは無量寿＝円融三諦の境となっていた。一方『逆修』では、通号は仏＝四智三身等功德⁷⁶、別号は阿弥陀＝光明・無量寿になる。通号については、両者の認識は内

実を異にししながら、智という概念においてはある程度の共通性はあると判断できるが、それぞれの別号が指し示しているものは明らかに異なっている。つまり、名号のあり方、とらえ方についての認識の基本的枠組みにおいては、法然は源信を継承していると考えられるが、その内実となる通号と別号のうち、とりわけ別号に付与された無量寿三諦説という教説を引き継ぐことはなかったのである。

3-4. 「特留此経」をめぐって

「特留此経」は、そもそも『無量寿経』に「當來之世經道滅盡。我以慈悲哀愍。特留此經止住百歲。其有衆生值斯經者。隨意所願皆可得度」⁷⁷〈当來の世、經道滅盡すとも、我れ、慈悲哀愍を以て、特に此の經を留め、止住すること百歲せん。其れ衆生有りて、この經に値ふ者、意の願ふ所に随つて、皆得度すべし〉と説かれ、『安樂集』や『西方要決』、さらには『往生要集』にも引かれている文言である。『略記』においても、『十疑論』からの引用として「末世法滅之時。特留此經百年在世。接引衆生。往生彼國。故知。彌陀與此世界極惡衆生。偏有因縁」⁷⁸〈末法滅盡の時、特に此の經を留めて百年世に在り。衆生を接引して彼の國に往生せしむと。故に知んぬ。彌陀と此の世の極惡の衆生と、偏えに因縁有ることを〉と、阿彌陀仏と衆生との機縁を説く文脈の中で言及されている。

『逆修』において法然も、『無量寿経』の件の法文を引いてから、「釋尊以慈悲留給事、定深意候覽。佛智實難測矣。應但阿彌陀佛機縁深于此界衆生坐故、釋迦大師留於彼佛本願矣」⁷⁹〈釈尊慈悲を以て留め給う事、定めて深き意にて候ふらん。仏智實に測り難し。応に但だ阿彌陀仏の機縁此の界の衆生に深く坐す故に、釈迦大師も彼の仏の本願を留め給へるなり〉として、『略記』同様、阿彌陀仏と衆生の機縁という文脈の中で言及する。ここまでは、『略記』の理解と何ら変わるところはなく、法然は源信をなぞっていると言っても過言ではない。しかしながら、この後、法然は独自の解釈を展開していく。

まず、先に引用した文に続けて、「就此文而案候、有四意」⁸⁰〈此の文に就いて案じ候に、四つの意有り〉として、釈尊が『無量寿経』を留めた理由を四つ挙げる。一つは「聖道得脱機縁淺淨土機縁深」〈聖道の得脱は機縁浅く、淨土の機縁は深し〉、二つが「就往生十方淨土機縁淺、西方淨土機縁深」〈往生に就いて、十方淨土は機縁浅く、西方淨土は機縁深し〉。三つは「都率之上生機縁淺、極樂之往生機縁深」〈都卒の上生は機縁浅く、極樂の往生は機縁深し〉で、四つが「諸行往生機縁淺、念佛往生機縁深」〈諸行の往生は機縁浅く、念佛往生は機縁深し〉となる⁸¹。そして「此四義中、眞實第四十八願念佛往生可留之義正義候也」⁸²

〈此の四義の中には、真実には第四の十八の願の念仏往生のみ留むべしといふ義、正義にて候なり〉と、第十八願で説かれる念仏こそが正しい道理だとする。さらにそれだけに止まらず、「此経留百年可在申、経卷皆隱没南無阿彌陀佛云事、留于人口百年間傳事覺候」⁸³ 〈此の経留めて百年在るべしと申すも、経卷は隱没すとも南無阿彌陀仏と云ふ事は、人の口に留まりて百年にても聞き伝う事と覚え候〉と、この経を留めるとは口称の念仏を留めるという事であることを強調し、それは「此秘藏義也」⁸⁴ 〈此れ秘藏の義なり〉とするのである。この一節は、『略記』の解釈から大きく飛躍しているところになるが、法然が念仏をどういったものとして受け止めていたのかが、具体的なイメージとして実によく理解できる箇所になっている。つまり、源信との距離もはっきりと示されると同時に、後に『選択集』においても「特留此経」に一章が割かれることになるように、法然の称名念仏への確信が示されるどころともなっている。

3-5. 小結

『逆修』において、『略記』との関連があると思われる箇所や概念を「仏土」、「仏身」、「名号」、そして『無量寿経』にある「特留此経」の解釈という四点に絞って比較してみると、次のことが確認できる。

「仏土」に関しては、極楽浄土を源信は「同居土」、法然は「報土」とするので基本的な相違があるが、法然にとっては、その浄土思想を支える二元的世界観もあって、浄土の空間的な位置づけが重視されていることがわかる。一方源信にとっては、浄土の方角やそこへの距離は問題とはならない。「仏身」に関しては、三身としてとらえるというその枠組みにおいて、法然は源信から明らかにその概念を受け継いでいる。しかし法身は法界に遍満とする源信に対して、法然はあらゆる世界に行き渡るのは仏の功德であると考え、同時に阿彌陀仏を報身ととらえ、ここで二人の仏身観は別れることになる。また名号についても、仏は通号と別号を併せ持つことで成立するととらえる認識においては、源信と法然は一致している。しかし、その内実、とりわけ別号に空仮中の三諦を結びつけるか否かで両者の名号観は完全に分岐する。そして「特留此経」の解釈をめぐることは、法然はそこに独自の解釈を織り込んで、往生行としての称名念仏の唯一無二性を際立たせるものとなっている。

4. 浄土思想における源信と法然の異同

源信の『略記』と法然の『釈』、並びに『逆修』との関連を検討してみると、『阿彌陀経』

のとらえ方、阿弥陀仏の仏身やその名号の在り方といった点に関して、法然は源信の見解を大枠で継承している、ないしはそれらから少なからぬ影響を受けていることが見えてくる。それは、天台から出発した法然としては必然の流れであったとも言える。そのなかで、際立った相違として浮かび上がってくるのは、絞り込めば二点になるように思われる。すなわち、三身としての阿弥陀仏理解のなかで、法身をどのように位置づけるのかという点と、往生行としての観想（心）念仏と称名念仏の評価という点である。

このうち念仏については、法然は『釈』においても『逆修』においても、一貫して称名念仏に重きを置く姿勢を貫いている。とりわけ『逆修』での「特留此経」をめぐる説示は、法然としては珍しく、少しばかり仰々しい「秘蔵の義」という表現まで使って口称の意義を説き、称名念仏に託すその強い思いが迸っているとも言える。そして、その法然の称名念仏重視、さらにその仏土観、名号観を決定づけているのが、阿弥陀仏をどのような仏として理解するのかという仏身観ということになるが、とりわけ法身をどう位置づけてとらえるのか、ということが焦点になっていると思われる。源信はここで、「法身遍自他身」とあったように、世界に遍満するものとして法身をとらえていた。法身を佛性という言葉に置き換えるならば⁸⁵、佛性が世界と衆生に遍満するという前提が、その浄土思想にあったということである。一方、法然は「法報之功德周遍法界」として、その功德は世界の隅々まで行き渡るとするが、法身そのものが遍満しているとの認識を示すことはない。

『略記』と『釈』、『逆修』の比較からは、以上の点があきらかになる。これに加えて、極楽浄土について娑婆との相違を強調し、二元的世界を想定していたことにもう一度着目すれば、法然は、阿弥陀仏が三身を備えた仏であると見なしはするものの、その浄土思想の組み立てに際して、法身すなわち佛性は世界に遍満しているという前提は取ってはいなかった、あるいは取れなかったと言うことができそうである。

第3章 佛性と法然浄土思想

1. 法然以前の浄土教における佛性認識

高崎直道氏の『佛性とは何か』のなかに、次のようなことばがある。

如来蔵、あるいは佛性の教えは、仏教における、ことに大乘仏教における、一番究極的な教えであろうと思われます。阿弥陀さまの教えでも何でも、すべてその中に含めて考えることができるような、きわめて重要な考え方、大乘の一番根源にある教えであると言えましょう。¹

つまり、涅槃経にある「一切衆生悉有佛性」という概念は、大乘仏教が大乘仏教であるための教えの大前提とも言えるものであるということである。法然以前の日本における浄土教実践者たちをみても、確かにこの原則が存在しているように思われる。法然の『無量寿経釈』を参照すると、法然にとっての浄土教の先達とは次のような顔ぶれになる。

次（三）依感師智榮等、補助善導之義者、是（此）有七（家。一感師）一（二）智榮、二（三）信仲、三感師、四天竺覺親（天竺人）五日本源信、六禪林（永觀）、七越州（珍海）。²

次に（三）に感師智榮等に依て、善導の義を補助せば、是（此）に七（家）有り。（一には感師）一には（二には）智榮、二には（三には）信仲、三には感師、四には天竺（天竺人）の覺親、五には日本の源信、六には禪林（永觀）、七には越州（珍海）なり。

すなわち、日本においては、源信、永觀、珍海を先達と見なしていることになるが、それぞれについてその佛性認識を具体的に確認してみると、以下のような実態が見えてくる。

まず、源信については、そもそも「一乗家は一性説なり、三乗家は五性説なり。随って一乗家は悉有佛性説なり、三乗家は一分無性説なり」³といわれる一乗家、すなわち日本天台の僧であるので当然であるが、その『往生要集』の大門第四「正修念仏」の第三〈作願門〉に、次のような文言が見出せる。

當知。煩惱菩提體雖是一。時用異故染淨不同。如水與氷。亦如種果。其體是一。隨時用異。由此修道者顯本有佛性。不修道者終無顯理。⁴

当に知るべし。煩惱菩提體は是れ一なりと雖も、時用異なるが故に染淨同じからず。水と氷の如く、亦た種と果の如し。其の體は是れ一なるも、時に随つて用異なる。此れに由つて道を修する者は、本有佛性を顯し、道を修せざる者は終に理を顯すこと無し。

ここにある「本有佛性」からも明らかなように、源信は本来衆生には佛性が備わっているものではあるが、行を積まないものにはそれが現れ出てくることはないと認識していたと言えよう。これに加えて、「衆生即佛性。佛性即衆生」⁵〈衆生は即ち佛性なり、佛性即衆生なり〉という文言も見出すことができ、本来衆生には佛性が備わるとする認識を持っていたことは自明の理ということであろう。

次に永観は、『往生拾因』のなかの第九因として、「一心稱念阿彌陀佛、法身同體故必得往生」⁶〈一心に阿彌陀仏を稱念し奉れば、法身同體の故に、必ず往生を得〉として、「佛與衆生同體無異、衆生同體佛、利穢土無障、諸佛同體衆生、往淨土何隔」⁷〈仏と衆生と同體無異なり。衆生同體の仏なれば、穢土を利するに障りなく、諸仏同體の衆生なれば、淨土に往くに何ぞ隔てん〉とする。「法身同體」とは突き詰めれば、法身が世界に遍満し、すべてのものはそれと一体であることを示すものであり、それは如来蔵・佛性思想に繋がる概念と理解することができる。

そして珍海であるが、その『決定往生集』には、冒頭部に「當知。世俗凡夫修念佛行從此即生安樂世界」⁸〈まさに知るべし。世俗の凡夫、念仏の行を修して、これより即ち安樂世界に生ず〉とあり、念仏往生への姿勢をまず鮮明に示している。また善導の「一心專念彌陀名號行住坐臥不問時節久近、念念不捨者是名正定之業、順彼佛願故」⁹〈一心に専ら彌陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざるは、これを正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に〉が引かれ、源信、永観以上に法然の念仏觀への接近を窺わせている。しかしながら佛性という点については、「一者中道佛性。爲成佛因、亦名正因、亦名本覺。衆生本來有此覺性」¹⁰〈一つには中道佛性。仏因を成じんが為、または正因と名づけまたは本覺と名づく。衆生に本来この覺性あり〉として、佛性は衆生に内在するという前提では源信、永観と共通し、その意味では、前述の大乗仏教の大前提に沿ったものである

ことは間違いない。

2. 法然の佛性認識

それでは法然は具体的に、佛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まず、法然の遺文といわれるものの中で、「佛性」ということばがどのような文脈で、こ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』（『昭法全』）所収の文章の中で、「佛性」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「聖覚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「金剛寶戒訓授章」、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」¹¹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、「佛性」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。¹²

極楽世界では、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「悉有佛性」を信じない人がいようか。これも仏説であり、あれも仏説である。

②「観無量寿経釈」

或持法華經一部八卷躰達實相、或行（解）涅槃知佛性、或讀（習）淨名經悟道場。¹³

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）佛性を知り、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¹⁴

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、普遍の真理（佛性）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。¹⁵

『安楽集』上巻に云っている。「質問して言う。すべての人間には佛性がある、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、この煩悩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。¹⁶

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。¹⁷

さて、この時代のさまざまな教えのなかは、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、さらには悉有佛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て、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「鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事」

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、申トトムルニ候也。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。¹⁸

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佛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佛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、生まれつき佛性という視

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。¹⁹

【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、觀仏三昧です。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、その佛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。²⁰

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、眞言、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、すべて佛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。

以上、①から⑨までを概観すると、「佛性」という用語が使用される文脈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、他の論書や逸話などからの引用に含まれるもの。これには③、④、⑤がある。そして三つ目が、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がそれになる。

この時点でまず明らかなことは、いわゆる自らの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「佛性」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、引用として分類した③「阿弥陀経釈」については、流通分を解説するなかで、法照禅師が五台山を訪ねたことに言及する中でのものであるが、「眞如實相（佛性）」という表記は善照寺本『漢語灯録』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²¹という点にも留意しなくてはならないだろう。

そこで、最終的に問題とすべきものは、引用や例示ではなく法然自身の語りのなかで直接「佛性」に言及がある⑦、⑧、⑨になると考えてよいと思われる。そのなかで⑦「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」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、闍提人ノトモカラナリ」という部分を見る限り、法顕本『涅槃経』に基づくと考えられる、人間には前提として佛性があるが一闍提はそこからは漏れる²²、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、法然は基本的に佛性を認めていたとすることも出来るのであるが、ここで問題となるのがテキストの信頼性である。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『和語灯録』、知恩院本『四十八卷伝』、正徳版『和語灯録』においては「佛法ノマナコ」となっているのである。²³「佛性」か「佛法」か、この違いはここでの議論においては決定的に重要であるが、この対立を解決することを可能とするような根拠は、どこからも見いだすことはできない。つまり、この書簡を以て法然における佛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、佛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佛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、佛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。²⁴法然は「およそ佛教おほしといへども、詮ずるところ戒定慧の三學をばすぎず、いはゆる小乗の戒定慧、大乘の戒定慧、顯教

の戒定慧、密教の戒定慧なり。しかるにわがこの身は、戒行において一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず、智慧において斷惑證果の正智をえず」²⁵と語ったと伝えられているが、まさにその認識と重なるものであろう。

こうしてみると、法然の遺文や記録された会話等のなかで、佛性への言及が極端に限られたものとなっている理由は、上記で示された認識にあると言えるのではないか。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緣」²⁶（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、常に没し常に流轉して、出離の縁あることなしと信ず）という認識への同意に始まり、『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」²⁷という言葉に至るまで、法然の宗教人としての生を貫ぬく基底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、前提として佛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、いわば佛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。富貴原章信氏は善導における佛性の問題を論ずるなかで、次のような指摘を行なっている。

罪惡生死の凡夫は、果てしない生死の苦海にいよいよ沈み、ますます没し、かくて永劫の流轉をかさねて成仏することはない。これが自身が凡夫であるという自覚である。凡夫の自力は往生成仏のために、全く無力であるという自覚である。別記の如く、このような自身が凡夫であるとの自覚は、すでに曇鸞、道綽、もしくは迦才などに明らかにみられるが、さらに云えば、これは自身が断善の闡提であり、畢竟じて無佛性のものであるとの自覚である。²⁸

ここにみられる迦才、曇鸞、道綽、善導などに通底する凡夫意識とその自覚こそ、法然のそれに近いものであり、その自覚が「無佛性」という認識につながるとすれば、法然の佛性に対する基本的姿勢の淵源もそのあたりに求めることができるのかもしれない。それと同時に、法然がその浄土思想をまとめ上げ確立する時期は、鴨長明の『方丈記』に縷々書き記されたような、天災、飢饉、疫病、それに源平による戦乱などの政治的混乱などが絶え間なく立て続けに勃発するという、文字通りあらゆる厄災が一気に押し寄せた想像を絶するよ

うな過酷な時代にまさに寄り添うように重なっている。そのような時代的条件も、その思想形成に少なからぬ影響を与えたであろうことも、忘れてはならない歴史的な事実であろう。

第4章 『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観

1. 二身説と三身説

第3章においては、法然における佛性の問題を取り扱ったが、そもそも佛性は仏の在り方、つまり仏身に関する認識と深く関わるものである。そこで、この章では法然の仏身観を検討してみることにする。

法然の仏身論は、『逆修』の初七日と四七日の説法に現れる。初七日においては、その冒頭に、「経論之中、説佛功德有無量身。或惣説一身、或別説二身、或説三身、或説四身、乃至華嚴經説十身功德。今且以眞身化身之二身、奉讃嘆彌陀之功德」¹〈経論の中に仏の功德を説くに、無量の身有り。或いは惣じて一身を説き、或いは別して二身を説き、或いは三身を説き、或いは四身を説く。ないし華嚴經には十身の功德を説けり。今且く眞身化身の二身を以て、弥陀の功德を讃嘆し奉る〉と説き、四七日では、「佛有惣別二功德。先惣者、四智三身等功德也。一切諸佛内証等具一佛無異故、諸經中説佛功德、惣不説内証功德、唯別説外用功德也。雖爾為善根成就、三身功德如形可奉説」²〈仏に惣別の二功德有り。先ず惣とは、四智三身等の功德なり。一切の諸仏は内証等しく具して一仏も異無き故に、諸經の中に仏の功德を説くに、惣じて内証の功德をば説かず。唯別して外用の功德を説くなり。爾りと雖も善根成就の為に三身の功德、形の如く説き奉るべし〉と始めている。ひと続きの説法の中で法然が披瀝した仏身論ではあるが、前者は二身論、後者は三身論とみなすこともできるので、この点を中心に、これまで先学によってさまざまな検討が積み重ねられてきている。その中でも、体系的論考として注目すべきものには、高橋弘次氏と曾根宣雄氏による一連の研究がある³。

高橋氏は、「法然が三身論を使用して阿弥陀仏を論証していく場合、(1) 阿弥陀仏は法・報・応の三身のなかの報身であるとする(中略)報身論の立場と、いまひとつは(2) 阿弥陀仏は三身即一、いわゆる阿弥陀仏自身が法・報・応の三身を具有しているという立場との、異なった二つの立場が指摘される」⁴とした上で、かつて石井教道氏によって提示された三身同体論、三身別体論にふれて⁵、「阿弥陀仏の内証功德を示す場合を三身同体論というべきであり、いま一つの阿弥陀仏の修因感果身であることの性格を示す場合を三身別体論というべき」⁶であって、「阿弥陀仏の三つのはたらきを示す三身同体論の立場は、阿弥陀仏それ自身のたつ立場であり、いま一つ阿弥陀仏の修因感果身であることの性格を示す三身別体論の立場は、阿弥陀仏の性格を外から論証し表示しようとする立場である。前者は仏自身の

たつ絶対次元のものであり、後者は人間の側に立つ相対次元のものである」⁷とする。従って、「阿弥陀仏を修因感果身なるが故に報身とみなすことは、その報身の根源に理智冥合の法身、あるいはたんなる理としての法身を予想することをまぬがれない。しかしわれわれ救いを求めるものの宗教的立場からいうならば、救済仏としての阿弥陀仏により根源的な法身を認める必要は毛頭ない」⁸として、衆生側の立場としては真化二身論こそが法然の仏身観である⁹と結論づけている。

一方、曾根氏は管見の限りでも、「法然上人における内証・外用①—特に内証の四智・三身について—」（『佛教文化学会紀要』第2号、1994年）から、近年の『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『佛教論叢』第61号、2017年）まで、数多くの論考を通してこの問題に取り組んできている。その特色は、法然が四七日の説教で用いた内証・外用という概念に注目し、それを軸として三身、特に法身と報身の関係を明らかにしようとするところにある。具体的にその研究の初期から中期にかけては、「四智・三身が一体的に捉えられた場合、仏の理知不二の境を意味することもある（中略）これを法然の説にあてはめるならば、法然の説く『内証の四智・三身』は仏身上に顕現具足された真如をいうと考えられ、内容は矛盾しないといえるだろう。つまり、法然は『内証の四智・三身』を有相や作用等を意味するものと捉えていなかったと考えられるのである」¹⁰として、三身という概念自体を無相であるととらえる。そして「内証に説かれる四智・三身等は理知不二の境を示しているのであり、直接的に救済作用等を意味しているのではないのである。したがって内証の三身に基づく有相や作用は、外用において現れるものなのである」¹¹と論を進め、それを根拠として「当然のことであるが、法然は報身である阿弥陀仏の根源や出発点に法身を想定していない」¹²とする結論を導き出している。ただし三身の在り方については、「法蔵比丘が無相である仏智の境界に入り（内証）、その上で衆生救済のために有相莊嚴・救済作用（外用）を顕すのである。浄土や阿弥陀仏の有する有相性は、あくまでも理知不二である内証を踏まえたものなのである。したがって外用の有相性や救済作用は、迷いの執着の段階とみなされるようなものではなく、無分別後智・出出世間として解されるものなのである」¹³としている。つまり、報身としての阿弥陀仏は、「さとり」の境界を内的に通過したものと見なされていると解釈することができる。こうして、上記の2017年の論文では、改めて次のような見解が示されることになる。

法然は三身論については、源信によりながらも、その内容に独自の解釈を施している。

一つ目は、三身即一を内証の功德と限定し、それを諸仏平等と解している点である。内証の三身とは、三身をあくまでも証果として捉えるというものであり（中略）単に三身具足をもって諸仏平等とするのではなく、内証の功德という仏の『所証の理』が諸仏平等であると捉えていくのが法然の立場である。二つ目は法身と報身を能所の関係で説明するということを依用しつつも（中略）法身を報身の根源と捉えるのではなく、報身については法身を解り知る主体と捉えていることを示している。¹⁴

この解釈はこれまでの論究を統合したものであるが、三身の関係性については「『逆修説法』において法然は、報身とは法身を根源とするのではなく、法身を悟った仏身であることを示しているのである」¹⁵としている。報身である阿弥陀仏はその出発点に法身を想定しない、という認識と理解できるが、それは突き詰めると最終的には、三身同体という枠組みの中で阿弥陀をとらえることはしない、という見解に着地することになるように思われる。

2. 先行研究の課題

高橋説、曾根説から明らかになるのは、前者は、三身同体論と三身別体論を整理することで、『逆修』初七日の説法で説かれる真身・化身の二身説に法然の阿弥陀仏観の本質を見て、それを根拠として信仰的な立場からは、「阿弥陀仏により根源的な法身を認める必要は毛頭ない」としていることであり、後者は、内証・外用と三身の関係性を分析することで、法然は「阿弥陀仏の根源や出発点に法身を想定していない」としている点になろう。つまり両者とも、法然の三身論における法身の位置づけは報身に先行するものではない、あるいは法身と報身の継続的連携性はないとする主張を共有している、とみなすことができる¹⁶。これは一つには、阿弥陀仏とは、法蔵比丘が四十八願を建て、兆載永劫の修行の後に仏となった修因感果の報身であるという、道綽、善導説以来の前提に倣っているがためであろうし、同時に、真化二身説と三身説を会通させようとした結果とも言えよう。

しかしそもそも、初七日に説かれる二身説と四七日に説かれる三身説は仏身論として分裂したものなのだろうか。また、三身同体論、三身別体論を絶対・相対、あるいは仏辺・機辺といった概念で理解することが、法然の阿弥陀仏観の実体とその浄土思想の背景をどれだけ正確に明らかにすることにつながるものなのか、疑問は残る。加えて、曾根論文が開拓した内証・外用という視点からの法然の阿弥陀仏観へのアプローチは、切り口として有効なものと思われるが、そこに散見される「法然においては阿弥陀仏の仏格は報身であり、三身

はあくまでも阿弥陀仏の内証の功德を示すものなのである」¹⁷、あるいは「(法然は-筆者注-) 三身即一を内証の功德と限定し、それを諸仏平等と解している(中略)内証の三身とは、三身をあくまでも証果として捉えるというものであり(中略)単に三身具足をもって諸仏平等とするのではなく、内証の功德という仏の『所証の理』が諸仏平等であると捉えていくのが法然の立場である」¹⁸といった指摘は、法然にとっての阿弥陀仏は、あくまでも報身としてのはたらきによって意味を持つ、という意図によるものと考えれば理解できるが、三身の実体と位置づけをより複雑化かつ曖昧化し、法然の浄土思想を通仏教的な枠組みからとらえることをかえって困難にしているようにも思われる。

そもそも、ここで問題の前提となる「内証の功德」は、前出の「仏に惣別の二功德有り。先ず惣とは、四智三身等の功德なり。一切の諸仏は内証等しく具して一仏も異無き故に、諸経の中に仏の功德を説くに、惣じて内証の功德をば説かず。唯別して外用の功德を説くなり」¹⁹という文脈に登場する。その解釈について、現代語として考えてみれば、例えば真柄和人訳は、次のように解している。

仏には、惣と別の二功德がおありになる。まず、惣とは四つの智慧と三種の身体との功德である。すべての仏は内面のさとりを同等に具えていて、一仏として異なることがない。だから、数ある経の中に仏の功德を説く場合、総体的に、内面の功德は説かず、ただ、個別に外に向かってはたらく功德だけを説くのである。²⁰

また、大橋俊雄訳は以下の通りである。

仏の功德には、諸仏に共通したものと、その仏にのみ具わっているものがある。諸仏に共通したものとしては四種の智慧、三種の仏身などの功德がある。一切のもろもろの仏にも異なることなく具わっているから、いずれの経典の中にも仏の功德を説いているが、一般的に内なる悟りの功德は説くことなく、その仏にのみ具わっている外へのはたらきを説いている。²¹

以上の二訳には、前者は原文に忠実、後者は意識的とそれぞれ違いはあるものの、「内証」の理解に関しては、「内面のさとり」、「内なる悟り」ととらえている点では共通している。つまり、「内証」とはそもそも、「内なる悟り=自己の心の内で真理をさとること」²²であり、

その功德とは、真理をさとしたその結果として具わる「徳性」、「特質」ということになる。ここではそれが、「四智」や「三身」ということなのである。従って、内証の功德の意味するところを仏の「所証の理」、すなわち無相的なるものとしてのみ理解することは、かえって本来の意味するところの実態から逸脱してしまうことになるのではないだろうか。むしろ、上記二通りの現代語訳に共通にみられるように、仏の功德ということに関して、有相、無相という切り分けをするのではなく、仏そのものに関わる功德と、仏による外部に向けての功德という理解を前提とした上で、法然の仏身をめぐる説法をたどっていけば、一見もつれているように感じられる内証と三身をめぐる論理も、思いのほか統一の取れたものであることが、おのずから明らかになってくるように思われる。

3. 四七日における三身論

『逆修』に現れる、いわゆる二身論と三身論において、問題となるのは四七日に説かれる三身論になるだろう。この部分は、既に前節で検討した「仏に惣別の二功德有り」という文言で始まるが、その惣に分類される内証の功德である三身を説明する部分で、まず法身は「は無相甚深之理也。一切諸法畢竟空寂即名法身」²³〈是れ無相甚深の理なり。一切の諸法畢竟空寂なるを即ち法身と名づく〉と定義される。続けて「次報身者非別物、解知彼無相之妙理知恵名報身也。所知名法身、能知名報身也。此法報之功德周遍法界、無不周遍菩薩二乘之上、乃至六趣四生之上矣」²⁴〈次に報身とは、別物に非ず、彼の無相の妙理を解り知る知恵を報身とは名づくるなり。所知をば法身と名づけ、能知をば報身と名づくるなり。此の法報の功德法界に周遍せり、菩薩二乗の上、乃至六趣四生の上にも周遍せずと云うことなし〉と報身を説明する。つまり、法身が知られる対象としての真理であり、報身が知るところの主体である知であって、その法身と報身は同体のものであるとする。さらにその徳は法界に遍満する、となれば、無相である法身と同様に、報身もまた無相的側面を持つという解釈も成立することになる。曾根氏が「法然は『内証の四智・三身』を有相や作用等を意味するものと捉えていなかったと考えられるのである」²⁵とするのも、法然のこの文言に対応したものと考えられるかもしれない。しかし一方で、通仏教的な文脈の中で、瑜伽行唯識学派の自性身、受用身、変化身の三身説から発展した、法・報・応の三身論の枠組みにおける基本的理解に基づけば、報身は本来的に「願と行とが完成して、願と行とに報いた結果としての仏身の謂で」あり、「動くもの、変わるもの、可視的なもの」であるはずである。²⁶ 「法相・三論・天台・華嚴・眞言・佛心の諸大乘の宗、遍學し悉明る」²⁷〈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」と伝えられる法然が、仏身の「在り方」に昏かったとは考えられず、また自ら『無量寿経釈』においては、「報身者、報前（萬行）因所感得（之萬徳）身也」²⁸〈報身とは、前（万行）因に報いて感得する所の（万徳）身なり〉という理解を既に示してもいるのである。そうした前提を考慮すると、ここでは報身を無相ではなく有相でもあるものとして理解しなくてはならないということになるであろう。

では、どのように考えればこういった解釈が可能になるのだろうか。そこで改めて振りかえるべきは、報身（受用身）のそもそもの「在り方」とその「はたらき」ということになる。長尾雅人氏は法身（自性身）と報身（受用身）について、「自性身がさとりを開いたり法を享受したりすることがないということは、それがもともと悟りそのものであり、いわゆる本覚だからであろう。自性身が本覚であるのに対すれば、受用身はいわば始覚である。人間にとっての救いは、このような受用身において成立つのであって、自性身においてではない」²⁹とした上で、受用身には二重性があり、「超越的であると共に現象的、歴史的であると共に超歴史的」であって、また自利的であると同時に利他的でもあるとしている。³⁰つまり、「超越的」、「超歴史的」、「自利的」とは自受容身、「現象的」、「歴史的」、「利他的」とは他受用身ということであろう。この見地に立てば、法然がここで「報身とは、（法身と-筆者注-）別物に非ず」としているのは、二重性を備えた報身（受用身）について、「超越的」、「自利的」な側面を対象とした場合の説明であると理解することが可能となる。それはすなわち、もう一面である「現象的」、「利他的」な部分は、ここで直接言及されないまでも、当然のこととして一連の言説において前提されているということでもある。そもそも、問題となっているこの個所は、すべての仏に共通する「惣」について説明している部分であって、利他の在り方、つまり、報身の「現象的」、「利他的」な部分については、外用の功德、すなわち「別」として説かれるべきものなのである。

以上の理解に立てば、報身とはすなわち、「無相の妙理を解り知る知恵」という「超越的」かつ「自利的」な側面では法身と共通する普遍的属性を具えるが、一方で、獲得した真理の認識を個別的に衆生救済に振り向けるという、具体的なはたらきを持った有相の主体でもあるということになる。つまり、法身としての真理は世界に遍満するが、その「真理を解り知る」主体である報身が備える智慧の功德も、その点においては法身と異なることなく世界に行き渡るのである。その上で、利他行を担う主体である有相としての報身は、法然の理解に則れば、外用として説かれる功德を衆生に施すというかたちで、衆生救済という具体的か

つ個別的なはたらきをも示すのである。

このように理解すれば、「報身とは、〈法身と-筆者注-〉別物に非ず」という文言や「法報の功德法界に周遍せり」といった認識も、通常の三身論のなかに収まるものとして理解することができるであろう。さらに、前出の長尾氏はその仏身を論ずる中で、「自性身は、法を本質とする法身ではあるが、そこに法の享受ということは説かれていない。不動なる自性身には、享受という動はありえない。法の享受があるためには、自性身はその絶対の座を一步下って具象的相対的とならなければならない。空性であり法界であるような座から下りて、浄土がそこに現成し、願と行とを伴い、それらを原因として仏陀が結果するという、報身の姿をとらねばならない」³¹と述べているが、これがまさに、阿弥陀仏の在り方そのものと考えてよい認識なのである。法然の阿弥陀仏理解は正確にこれに重なるものであるとしてとらえることが出来る。つまり、真理という「静」の理ではなく、その真理に基づく衆生救済という「動」を求めた法然にとって、阿弥陀仏は、実体として修因感果の報身としてあるが、同時に、所知・能知の関係で法身を内包し、利他行としての具体的はたらきにおいては、「為濟度衆生、於無際限中示際限、於無功用中現効用給也」³²〈衆生を濟度せんが為、無際限の中に於いて際限を示し、無効用の中に於いて効用を現じ給へるなり〉と説明される応身の姿を取ることによって、すべての衆生に向けての救済のはたらきかけが可能な仏となるのである。

4. 法然の阿弥陀仏観

以上を前提として、次に法然が分類した惣別の別にあたる外用の功德の内実をみてみよう。法然はここで、源信の『阿弥陀仏白毫観』を参照して³³、阿弥陀仏の外用について、八万四千相のなかで最勝である白毫に例をとって、業因、相貌、作用、体性、利益という五項目に分けて説明している。

先ず白毫の業因について、『大集経』、『観仏三昧経』等を引用してから、「然彼阿彌陀佛、法藏比丘昔兆載永劫間、修六度四攝之無量無邊之妙行、集所具足若干功德顯眉間白毫也」³⁴〈然れば彼の阿弥陀仏、法藏比丘の昔、兆載永劫の間、六度四攝の無量無邊の妙行を修め、具足したまへる所の若干の功德を集めて眉間の白毫を顕したまへるなり〉としているが、これは、「兆載永劫の間、六度四攝の無量無邊の妙行を修め」という部分からも明らかのように、修因感果身である報身の条件に対応している。白毫は報身としての阿弥陀仏の身体の一部であるので当然のことではあるが、白毫が報身の功德、すなわちその代表的特質であるこ

とが先ず確認されるのである。

相貌については「眉間白毫、右旋婉轉、如五須弥山」³⁵〈眉間の白毫、右旋婉轉して、五須弥山の如し〉ということで、報身、応身につなかる有相であることを示し、続いて白毫の作用については、「謂白毫所放光明中現衆事也」³⁶〈謂く、白毫より放つ所の光明の中に衆事を現ずるなり〉と言ってから、「謂應以佛身得度者、即現彼白毫光作佛身」³⁷〈謂く、仏身を以て得度すべきには、即ち彼の白毫の光を現じて仏身となる〉と説く。そしてこれには釈迦にみられるような始終応同の身と、「只忽然而現之佛身」³⁸〈只だ忽燃として仏身を現ずる〉無而歟有の身があるとして、阿弥陀仏は後者であるとする。無而歟有の身とは、「惣」の部分で三身を説くなかでの応身についての説明にあった、前出の「爲濟度衆生、於無際限中示際限、於無功用中現功用給也」³⁹〈衆生を濟度せんが為、無際限の中に於いて際限を示し、無効用の中に於いて効用を現じ給へるなり〉の具体化であることは言うまでもない。

残り二項目のうち、利益に関しては「滅如此多劫之罪也」⁴⁰〈此の如く多劫の罪を滅するなり〉の文言そのままに、利他であることを示している。ただ問題は、体性の説明において、「白毫即因縁所生法故、其性即空即仮即中也」⁴¹〈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」⁴²〈乃至六趣四生の上にも、一々皆、三諦の妙理を備えずと云うこと無し〉としている点である。もしこのように考えられていたとするならば、それは万法一如の天台的思想に非常に接近したものと言えることになる。しかしながら、法然自身この説明を、「是天台宗意也」⁴³〈是れは天台宗の意なり〉と補足をつけて結んでいるところからも、源信の白毫観の分類をそのまま引用したための結果であって、法然の阿弥陀仏観の忠実な反映と理解する必要は、この部分に関してはないと判断してもよいだろう。またこの点は、序章で言及したように、逆修説法という法会がそもそも、天台系の色彩を残す法会であったということを考慮すれば、十分に予想できる展開でもある。

以上から明らかになるのは、外用の功德は、報身の利他的側面とその実践を担う応身に正確に対応して説かれているということである。そこで、四七日で説かれる三身論をめぐるこれまでの検討結果を、惣別に分け、さらにそれぞれの内実を、説教で言及されている事項を基本に、そこからさらに必然的に導き出されると思われる事項も加えて、〈属性〉、〈関係性〉、〈はたらき〉、〈因位の有無〉、〈相〉、そして〈功德の範囲〉という六項目に分けて図式化すると、次に示す表の A 欄のようになる。これに加えて、初七日に説かれる真化二身論の内実を A 欄と同様の項目を設けた B 欄として書き出してみると、それは四七日での三身論の

説明と重なってることが見えてくる。

| 法然の阿弥陀仏観 | | | | | |
|----------------------------|----------------------------|-----------------|-----------------------|---|---------------|
| 三身説 | | | | | |
| 徳（内証） | | | | 別（外用） | |
| 功德 | 三身 | | | 八万四千相 | |
| 内実 | 法身 | 報身 | 応身 | 白毫 | |
| A 【 四 七 日 】 | 属性 | 無相甚深の理 | 無相の妙理を解り知る智慧 | 衆生を済度せんがため、無際限のなかにおいて際限を示し、無効用の中において効用を現す | 無而歎有の身 |
| | 関係性 | 所知 | 能知 | 報身の利他のはたらきに対応 | 報身としての阿弥陀仏の一部 |
| | はたらき | 自利 | 自利・利他 | 利他 | 利他 |
| | 因位の有無 | 無 | 有 (報身の普遍的性格は修因感果仏) | 有 (応身の存在前提は報身) | 有 (修因感果) |
| | 相 | 無相 | 有相 | 有相 | 有相 |
| | 功德の範囲 | 法界周遍 | 法界周遍 | 法界周遍 | 法界周遍 |
| | 二身説 | | | | |
| | B 【 初 七 日 】 | 内実 | 真身 | | 化身 |
| 属性 | | (修因感果之身) | | 無而歎有 | |
| 関係性 | | 利他 | | 利他 | |
| はたらき | | 有 (修因感果之身) | | 有 | |
| 因位の有無 | | 有 | | 有 | |
| 相 | | 有 | | 有 | |
| 功德の範囲 | | 法界周遍 (光明遍照十方世界) | | 法界周遍 (光明遍照十方世界) | |

具体的には二身論において、まず真身を説いて「先真身者、眞實之身也。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」⁴⁴〈先ず真身とは、眞實の身なり。弥陀因位の時、世自在王仏の所に於いて、四十八願を發したまふて後、兆載永劫の間、布施持戒忍辱精進等の六度万行を修して、顯したまへる所の修因感果の身なり〉とするが、これは前述の白毫の業因の説明に対応し、つまりは三身を説く際の報身と重なっていることになる。また、化身については、「化身者、無而歎有云化者、隨機應時現身量大小不同」⁴⁵〈化身とは、無にして忽ち有なるを化と云う。機に随い時に応じ身量を現じ大小不同なり〉とあるが、これも前出の外用としての白毫の作用を説明した部分と文言の表現も含めて共通で、つまりは、「衆生を済度せんが為、無際限の中に於いて際限を示し、無効用の中に於いて効用を現じ給へるなり」⁴⁶と説明される応身に重なっているのである。

こうしてみると、初七日の真化二身のはたらきは、四七日の三身論の中の、利他の側面としての報身と応身のそれにほぼ寸分違わず重なり、つまりは三身論の、法身に關わる部分を省略して説明したものであることが明らかになる。そもそも真化二身論の説示は、逆修法会の初日の、それも説教の語り始めに置かれているものである。その文言は先に引用したように、「今且く真身化身の二身を以て、弥陀の功德を讚嘆し奉る」と始まるが、ここでの「且

く」という表現に着目すると、これは「仮に」、「かりそめに」、「一応」といった意味であり、「とりあえず」⁴⁷というニュアンスを持った言い回しであることが知られる。したがって、説法の初日の、そもそもの説き始めの時点において、法事に集う会衆に向けて、まずは阿弥陀仏をわかりやすく説明するための方便として説かれた二身論、ととらえるのが最も自然な解釈ということになる。

この点は、別の視点からも確認できる。『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観は、源信の『阿弥陀経略記』と共通するものがあることはすでに第2章で述べているが、源信はそこで、次のような説を展開していた。まず、広く仏身を定義して、「一切諸仏総有二身。一者真身。住報仏土。二者応身。住同居土」⁴⁸〈一切の諸仏に総じて二身有り。一つには真身、報仏の土に住す。二つには応身、同居土に住す〉とする。この説明の枠組み自体、法然の真仮二身論と重なることは明らかで、文字通り受け取れば、二身論と理解すべきことになる。しかし見逃してはならないのは、別の個所では次のようにも説かれることである。まず、『仏説阿弥陀経』という経名にある「仏」を説明する部分では、「仏者娑婆化主。三身万徳之釈尊」⁴⁹〈仏とは娑婆の化主、三身万徳の釈尊なり〉とし、別の個所でも「無縁慈悲。是即諸仏三身万徳」⁵⁰〈無縁の慈悲、これ即ち、諸仏の三身万徳なり〉とする。これらはいずれも、仏は三身を具えるものとの認識を前提としたものであることは言うまでもなく、そうなるところで言う「真身」とは、「法性身と化身、真身と生身などの二身説をとる智度論では静止的な理法としての法身のなかに、それとは別の報身的性格をも与えることが多い」⁵¹と言われるように、法身と報身を合わせた仏身を意味し、「住報仏土」とは、有相としての報身の住処を説明するもの、と理解すべきことになる。すなわち、源信の仏身観は三身論が基盤となっているのである。さらにその三身の関係については、これも第2章で言及したことであるが、「無者法空。即所縁理。理性即是。法身菩提。……縁者能縁即是般若。般若即是報身菩提。慈悲利生。即是解脱。解脱即是応身菩提。由此当知。無縁慈悲。是即諸仏三身万徳」⁵²〈無とは法の空、即ち所縁の理なり。理性は即ち是れ、法身の菩提なるが故なり。 (中略) 縁とは能縁、即ち是れ般若なり。般若は即ち是れ、報身の菩提なり。慈悲利生は即ち是れ、解脱なり。解脱は即ち是れ、応身の菩提なり。此に由りて当に知るべし。無縁の慈悲は、これ即ち、諸仏の三身万徳なり〉と説明する。つまり、法身とは普遍の真理そのものであり、報身はその真理をさとる知恵であり、応身が具体的に慈悲のところで衆生を救済する存在となるということである。そうすると、すでに確認した法然の三身認識と重なることは明白で、『逆修』に見られる法然の阿弥陀仏観の原型は源信にあったと考えることも

できることになる。そうだとするならば、法然の二身論も源信同様、基本的に法身、報身、応身という三身論を前提としたものであると結論づけることが可能になる。

5. 功德の範囲

法然にとって阿弥陀仏は、『無量寿経釈』に見られた認識にあるように、まずは報身としてとらえられていたことは間違いない。その上で、三身論という枠組みもまたその前提となっていたとすると、そこに法然はどのような意味を見出していたのであろうか。そのことを検討する上で役立つと思われるのが、別表の A、B 両欄のそれぞれの最下段、「功德の範囲」と名付けた事項である。ここでは、例えば法身なら法身の功德、具体的には「無相甚深の理」ということになるが、その理、すなわち真理がどの程度の範囲まで及んでいるのかを示したもののだが、表でも明らかなように、A、B 欄ともに、どの仏身においても「法界周遍」ということで共通するのである。では、なぜどの仏身においても「法界周遍」となるのか、法然の説示を振りかえると、次のように理解できよう。

法然が「法界周遍」という表現を使うのは、「此の法報の功德法界に周遍せり」という部分だが、ここではその前提としてまず、法身と報身を所知と能知という関係性で定義し、法身の「無相の妙理」を報身が自らの本質をなす知恵で「解り知る」ことによって、法身と報身は具体的に結びつけられる。角度を変えて言えば、法身としての「無相甚深の理」は、他へのはたらきをもたない不動、無相の状態にあるが、その理を「解り知る」知恵を具えた報身とつながることによって、始めて衆生救済という目的をもった具体的な動きとはたらきへと変換されるのである。こうして、理を知で変換することで、具体的動きとはたらきを表現した報身としての阿弥陀仏は、因位の誓願を実現すべく、その功德を衆生に振り向けていくのであるが、本来的に法界に遍満する法身の「理」を「解り知る」報身の功德＝はたらきであるので、その救済も必然的に法界すべてに及ぶことが、通仏教的な教理の点からも保証されることになると考えられるのである。

この、「救済は法界に遍満する」という保証は、法然にとって重要な意味を持つ点であったと思われる。というのも、法然の浄土思想においては、大乘仏教に共通する佛性、あるいは如来蔵的な思想については、すでに指摘したように、それを否定する、あるいは断念するところから始まっていると考えられるからである。例えば、これも既に言及してある点であるが、「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」⁵³〈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、すべて佛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〉といったことばにも、その断念の思いは色濃く表れている。このような認識に立つ法然にとって、救済可能性の法界周遍を保証する仏身観は是非とも必要なものであったろうし、この阿弥陀仏観によって、衆生は、如来蔵(佛性)に頼ることは不可能であるとしても、阿弥陀仏との直接的関係性さえ確立することが出来れば、いかなる煩悩に囚われているにしても、たとえ罪人であろうとも、救済の対象となり得るといふ論理は成立することになったと考えられる。

ただその際に、一点注意すべきは、外用の白毫の作用を説くなかで、無而歟有の説明として「惣六道四生一切凡聖、併被疑彌陀如來之毫光所現歟者也」⁵⁴〈惣じて六道四生一切の凡聖は併ら弥陀如来の毫光の所現かと疑はるるものなり〉といい、「然法界中、但彌陀一佛之遍給也」⁵⁵〈然れば法界の中には、弥陀一仏の遍し給へるなり〉と述べている部分である。これらは阿弥陀仏が、まるで法身のように世界に遍満することを示すものと理解されかねない表現となっている。そうすると、弥陀と衆生は一体であることを担保する、佛性ないしは如来蔵の实在といった概念が法然にあったことを意味することになる。しかしこの部分は、文言に忠実に読んでいけば、あくまで阿弥陀仏が、利他行としての衆生救済のため、白毫からの光でさまざまな姿を現出させるという文脈上での言及であり、如来蔵を想定した、法そのものである静態としての阿弥陀仏の遍在が含意されたものではないことは、敢えて言うまでもなく明らかであろう。中村玲太氏も、「法然が『然法界中但弥陀一仏之遍給也』とするのは、弥陀が『一切身』を現ずる存在であるから、六道等の全世界の存在は弥陀が私を化導するために現れた存在たり得る、と受け止めたのだと考えられる」⁵⁶と述べているが、その点を確認すれば、むしろここでは、阿弥陀仏の救済は遍く全法界の衆生すべてに行き渡るといふ、法然の浄土思想にとって肝要な点が、比喩的に表現されたものと理解することもできるのである。

このように、『逆修』で展開された法然の阿弥陀仏観は、法身、報身、応身という三身一体の仏身観を前提として阿弥陀仏をとらえ、その理解に立って報身のはたらきを核に据えることで、衆生すべてに向けての救済の可能性を通仏教的にも矛盾なく緻密に論理づけた、一貫性のある仏身論となっているとすることができるのである。

第5章 法然浄土思想における「仏土」の意味

1. 「仏土」の問題

前章において、法然は阿弥陀仏を法・報・応の三身一体の仏にとらえ、その点では源信の阿弥陀仏観を継承するものであったことを明らかにした。ただし、法然にとって阿弥陀仏は、あくまでも報身としてのほたらき、すなわち真理そのものではなく、それを悟り知ること、すべての衆生にその功德をふりむけていく仏として位置づけられる存在であった。では、報身である阿弥陀仏の住まう仏土、すなわち極楽浄土はどういったものとしてとらえられていたのだろうか。そのことを検討するにあたり、まず、法然の浄土思想の特徴を、通時的な視点からの影響関係、そして共時的側面としての当時の他宗派との根源的差異という点から振り返っておくと、以下のようにまとめることができる。すなわち、前者については言うまでもなく、善導、源信それぞれの浄土思想を選択しつつ受容したこと、後者については、第3章で述べたとおり、他宗が押し並べて前提としていた「佛性」への言及が驚くほど少ない、ということである。従って、法然における「仏土」についての考察においても、上記二点は常に意識しておくべき視点となる。

ところで、法然における「仏土」の問題を扱った先行研究は、他のテーマと比べると極めて少ない。これはそもそも、「法然上人は、救いを求める往生浄土のための念仏の実践体系を強調することにつとめ、浄土の世界に往生するという、その世界について論じる場所は少ない」¹との指摘にもあるように、法然の遺文に「仏土」に関わるような言及が少ないことにも一因があるが、依正不二ということ、正報である阿弥陀仏をめぐる仏身論の中に「仏土」の問題も埋め込まれているためとも考えられる。また、通仏教的にみても、「仏土」のあり方は仏身論の変遷とともに、そのとらえ方に変化があったとされているようである。例えば、「仏身論は多数の教論書に説かれており、旧訳の範囲で三身論を説く経論だけでも『宝性論』『楞伽経』『法華経』『金剛般若経論』『十地経論』『摂大乘論釈』『金光明経』『佛性論』『起信論』『大乘同性経』『般若経論』など多数の典籍が」²あり、「仏土論は仏身論の議論に牽引され、徐々に中国独自の発展を遂げた思想と考えられる」³との指摘がある。

この文脈の中で、阿弥陀仏の仏土に関しては、「浄影寺慧遠(523-592)、吉蔵(549-623)らは、『無量寿経』・『観無量寿経』に対する注釈書の中で、そこに説かれる阿弥陀仏とその浄土を、応身・応土であるとしている。これに対して、道綽(562-645)は、慧遠、吉蔵ら諸師の解釈を「大失」と批判し、阿弥陀仏とその浄土は報身・報土であるとし、善導(613-

681) も同じく報身・報土であるとした」⁴と理解されてきていると言えよう。法然が、この道綽・善導の解釈を引き継いでいることは改めて確認するまでもないが、前述したように、その浄土思想形成の過程で影響を受けたことが確実な、源信との距離についても考慮しておく必要がある。繰り返しになるが、そもそも法然の仏道修行の場は天台にあり、叡山における浄土思想を確立した源信の仏土観・極楽浄土観と法然のそれを比較しておくことは、法然における仏土の意味を理解する上で有益かつ必須の作業となるのである。

2. 源信の「仏土」

依正不二の原則に則って、仏身と仏土とは相即不離のものとして語られるが、まず源信の阿弥陀仏観について『往生要集』には次のように説示されている。「彼佛是三身一體之身也。於彼一身所見不同。或丈六或八尺。或廣大身」⁵〈彼の仏は是れ三身一体の身なり。彼の一身に於いて所見不同なり。或いは丈六或いは八尺、或いは広大の身なり〉また『阿弥陀経略記』においては、仏身・仏土をめぐって「一切諸佛總有二身。一者眞身。住報佛土。二者應身。住同居土」⁶〈一切の諸仏に総じて二身あり。一つは眞身、報仏土に住す。二つは応身、同居土に住す〉と定義し、さらに「彌陀本地應迹難量。普徧十方。廣利六道。極樂是其一區。彌陀是其一化」⁷〈阿弥陀仏の本地垂迹、量り難し。普く十方に徧じ、広く六道を利す。極樂是れ其の一區、彌陀是れ其の一化〉としている。『阿弥陀経略記』では、「眞身」、「応身」の二身とされているが、これはいわゆる開応合眞、開眞合応説を前提に、眞身に法身と報身が想定されていると考えられる。したがって源信はつまるところ、三身一体としての阿弥陀仏はあらゆる世界に遍満し、生きとし生けるものを利しているが、極樂はその中の一世界である同居土で、そこにいる彌陀は一つの応身であるとしている、と理解できる。この解釈は、基本的に天台の四土説⁸に則ったものと思われるが、阿弥陀仏は報身、極楽浄土は報土とする法然の身土観とは、明らかに異なっている。ただし源信の仏土観については『往生要集』大門第十のなかから、興味深い記述を抽出することができる。

大門第十「問答料簡」で源信はまず、極樂は報土か応土かとの問いを立てる。そしてその答えとして、迦才を引用して次のような認識を明らかにする。「若報若化。皆欲成就衆生。此即土不虛設。行不空修。但信佛語。依經專念。即得往生。亦不須圖度報之與化也。(已上)此釋善矣。須專稱念。勿勞分別」⁹〈若しは報、若しは化、皆、衆生を成就せんと欲するなり。此れ即ち、土、虚しく設くるにあらず。行、空しく修するにあらず。但だ仏語を信じ、經に依りて専ら念ずれば、即ち往生を得ん。亦た須く、報と化とを圖度すべからざるなり、

と。(已上) 此の積善し。須く専ら称念すべし。勞しく分別すること勿れ)。つまり、「源信は報身と応身をめぐる仏身論については深くは追求せず、むしろ両説を認めていく立場を取る」¹⁰と、柳澤正志氏が指摘しているように、源信の関心の振り子は、仏土の「属性」を教理的側面から精緻に定義していく方向ではなく、まずもって仏土＝浄土に往くための行を実践することのほうに振れていたと考えられるのである。それに加えて、源信の行の根本は観想念仏にあったがため尚のこと、報土、化土といった「属性」を教理に則って遵守することを超えて、「欣求浄土」の章に見られるように、教典に説かれる極楽浄土という仏土自体の莊嚴そのものが観想の対象として重要な位置を占め、関心も払われることになっていたと推測することができる。

3. 法然の「仏土」

法然は既に述べたように、仏身観・阿弥陀仏観に関しては、基本的に源信と同じく三身一体ととらえていたと考えてよい。ただし、法然は報身を中核に据えた三身一体論であったことは言うまでもない。では、仏土認識においては、源信との共通点はあるのだろうか。確かに法然も、『観無量寿経釈』などでは、当然ではあるが浄土の莊嚴を詳説している。しかし、『往生要集』を解釈した『往生要集釈』、『往生要集詮要』、『往生要集料簡』、『往生要集略料簡』に注目すると、そのいずれにも、それぞれ「上五門中、厭離欣求證據三門非要、故捨不取」¹¹〈上の五門の中に、厭離、欣求、証拠の三門は要に非ず、故に捨てて取らず〉、「今此五門中、厭離與欣求二門、即（是）修行方便也」¹²〈今此の五門の中に、厭離と欣求との二門は、即ち（是れ）修行の方便なり〉、「初惣約五門簡者、上厭離等三門非是往生要、故簡而不取」¹³〈初めに総じて五門に約して簡ぶとは、上の厭離等の三門は是れ往生の要に非ず。故に簡びて取らず〉、「上五門中、厭離欣求證據三門非要、故捨不取」¹⁴〈上の五門の中に、厭離、欣求、証拠の三門は要に非ず、故に捨てて取らず〉とあるように、浄土の依報を説く「欣求」門を重視することはない。つまり法然は、源信を参照して自己の浄土思想を構築していく過程においては、依報としての浄土、そして浄土の莊嚴自体はあくまでも副次的なものとしてとらえていた可能性が高いのである。それは、法然が往生行として選択したのが、源信の観想念仏ではなく称名念仏であったことの、当然の帰結であるとも言える。つまり、称名念仏という行の成就にとって必須とされるのは、浄土の莊嚴ではなく、念仏の衆生を救い摂る阿弥陀仏の存在と、衆生と阿弥陀仏との関係性の確立ということに収斂していくからである。

この点は、『選択集』においても確認できる。〈選択本願念仏集〉という書名自体がそもそも語っているが、念仏の功德を教理的に証明することを目的とした論書であることもあって、そこで説かれる主題は往生業としての称名念仏の真正さを保証する仏の功德に集中し、浄土そのものが掘り下げられて論じられることはない。そうなると、法然の中で「場」としての浄土は、あまり意味を持つものではなかったと結論づけたいくなるが、決してそう言い切ってしまうこともできないのである。それどころかむしろ、浄土の莊嚴といった依報とは違った側面において、法然は仏土に重要な意味を持たせていると思われるのである。『逆修』においては、そのことの証となる法然の説示をいくつか見出すことができる。

『逆修』における仏土（極楽浄土）に関わる説法には、二つの方向性があることを確認できる。一つは、娑婆を基点とした場合の浄土の空間的位置づけとそこへの距離に言及するものであり、もう一つは、浄土の「場」としての存在理由を説くものである。

第一点について、まず二七日の説法で阿弥陀仏を説いて、「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」¹⁵〈これより西方十萬億三千大千世界を過ぎて、七寶莊嚴の地あり。名づけて極楽浄土といふ〉と、『阿弥陀經』、さらには『觀經疏』にも言及される点を挙げて、浄土の空間的な位置づけが紹介される。これとほぼ同様の指摘は、三七日にも、「彼極樂世界與此娑婆世界之間、隔十萬億三千大千世界」¹⁶〈彼の極樂世界とこの娑婆世界との間に、十萬億の三千大千世界を隔てたり〉として繰り返されている。また二七日には、『觀經』において、定善十六觀のうち日想觀が最初に説かれる理由を三つ挙げて、その三点目として、『觀經疏』にならって、「三爲令知極樂方處也。謂彼國則在西方、日沒方亦西方也」¹⁷〈三つには、極樂の方處を知らしめんが爲なり。謂く、彼の國は則ち西方に在り。日沒の方もまた西方なり〉としている。さらに六七日には、「娑婆之外有極樂」¹⁸〈娑婆の外に極樂有り〉との文言もある。これらの説示から浮かび上がるのは、娑婆世界と極楽浄土の間にある、次元を超えと言ってもいいような距離的隔たりと、それ故にとも言える、浄土の所在の方角的確定ということになる。これらはいずれも、善導の指方立相の考え方に由来するものだが¹⁹、ここで重要なのは、娑婆世界（現実世界）と極楽浄土は決して重なりも接することもない、異なる二つの境界であるという認識を、法然は繰り返し強調しているという事実である。²⁰

次に第二点として、浄土の「場」の意味ということでまず注目すべきは、六七日で浄土の教えを説くなかにある次の文言である。「浄土者先出此娑婆穢惡境、生彼安樂不退國、自然增進證得佛道而求道也」²¹〈浄土とは先づ此の娑婆穢惡の境を出でて、安樂不退の國に生じ、

自然に増進して仏道を証得せんと求むる道なり)。つまり「安楽不退」の極楽浄土とは、仏の悟りを得ることのできる「場」であると認識されているのである。これは、視点を変えて言い換えれば、娑婆での悟りの可能性は不可能事として断念されている、という前提が設定されているということでもある。ここに聖道門を否定して浄土門を建てた意味も込められていると理解することができるが、それはひとまず置き、前述の点をさらに突き詰めていくと、娑婆という世界を生きる衆生が抱えるさまざまな現世的条件、すなわち生まれ、身分、資力、その他諸々全ての属性も、仏の悟りを得るという目的にとってはまったく効力を持たないという点で、無意味なものとなるという認識にもつながっていくことになる。²²

では、なぜ極楽浄土では仏の悟りを得ることができるのか。それに対しては、五七日の説法で法然は阿弥陀仏の功德を説いて次のような認識を示している。「生彼國人、六根六識、併阿彌陀佛之入給也」²³〈彼の国に生まるる人は、六根六識、しかしながら阿弥陀仏の入り給ふなり)。つまり既に指摘したように、法然は佛性に言及することはほとんどなかったことから推測できるように、自らの浄土信仰においては佛性をその条件とはしていなかった言うことができた。言い換えれば、この娑婆世界において、衆生は仏を内在化することはないと認識していたと判断できるのである。しかし、往生が叶い、極楽浄土に住まうことができたなら、そこは阿弥陀仏の本願が成就して成立した世界であるので、衆生はたとえどんな条件の人間であったとしても、その属性に関わらず仏が内在化する、すなわち仏と一体化することが可能となるとしているのである。そしてそうなれば必然的に、衆生は「自然に増進して仏道を証得」することになる。

4. 「仏土」の意味

前節から明らかになる法然にとっての極楽浄土＝仏土の意味は、次のようにまとめることができよう。仏土への距離と方角に言及することで、娑婆と浄土という二つの境界の異質性が絶対化される。それによって必然的に二元論的な世界観が成立する。田村芳朗氏は、

平安末期から鎌倉にかけての、未曾有ともいうべき末世的社會現象は、現実を、そのまま是として肯定し、あるいは不二一如の境界に観念することを、もはや不可能ならしめるにいたった。ひとびとは、現実の無常とけがれのなかにたたされ、人間のよわさと、おろかさ、罪ぶかさを痛感させられ、強烈な現実否定と彼岸希求を、心にいただくにいたった。このときにおいて、仏教が救済実践の力を発揮しうするためには、不二絶対のた

かみから、而二相対におりたつことが、必要とされてくる。²⁴

と述べて、「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」²⁵と指摘しているが、この相対的二元論を衆生側からとらえれば、娑婆世界における人間のあり方もそこでの価値観も絶対の枠組みから外れ、全てカッコ付きのものへと認識の上では変換されるということになる。つまり衆生にとって、娑婆での属性は娑婆にいる限り変更不可能なものとして受け入れざるを得ないとしても、その制約がそのまま極楽浄土に持ち越されると考えねばならない根拠は、これによって消滅する。²⁶つまり、衆生に対して、浄土における絶対的平等が保証されることになる。その上で、娑婆世界では断念せざるを得なかった仏との一体化、すなわち佛性の存在可能性についても、「六根六識、しかしながら阿弥陀仏の入り給ふなり」とあるように、極楽浄土においてははっきりと前景化され、いかなる衆生の内にも仏が宿り、それによって悟りへの道が開かれる可能性が生まれることになる。つまり、阿弥陀仏の絶対平等の救済と、それによる衆生の悟りの実現性を、具体的、実践的に支えるのが称名念仏だとするならば、論理的枠組みとして保証し裏付けるのが、法然の極楽浄土概念、仏土論ととらえることができるのである。

末法という危機的時代認識の中で、当時の顕密仏教を土台で支えていた「佛性」を信仰の条件とせずに、なおかつ全ての衆生に開かれた救済の可能性としての称名念仏を成立させるための、その前提として、この仏土観＝浄土観は是非とも必要とされるものであり、いわば法然浄土理論の体系を支える基盤となっていた概念であると言えるであろう。

第6章 名号観からみる法然浄土思想

1. 名号論の経緯と問題

仏の名号は仏の概念やその本質に直結し、称名念仏を根本とする法然にとっても、その浄土思想の根幹に関わる最も重要な問題のひとつとして位置づけられてきた。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積み重ねられているが、近年の研究に限っても、管見の限りでは以下のような展開が見られる。

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して成り立っている。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』における永観批判に言及して、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『三部経大意』などの資料的位置づけには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と光明を取り上げ、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、『三部經釈(大意)』、『阿弥陀經釈』、『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過程を論じている。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徳を表すものへと変化したとして、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、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、「『三部經大意』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、『三部經大意』真撰説の立場から、教書により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』をどのように位置づけて扱うのかというものである。後者については、本章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『三部經大意』ということになる。ここで問題となるのが『三部經大意』である。『三部經大意』には名号認識をめぐって、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、如來ノ所有ノ内証外用ノ功徳、萬徳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、定恵功力、内証ノ實智、外用ノ功徳、惣シテ萬徳無漏ノ所證ノ法門、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、性了縁ノ三ノ義、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

上記の文頭「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、萬徳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」の部分だけでも明らかであるが、「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、惣シテ萬徳無漏ノ所證ノ法門、悉ク三字ノ中ニ收マレリ」に至っては、『逆修』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。云阿彌陀之名號日出貴、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〉という説示とは真っ向から対立する名号観になる。これについて坪井俊映氏は、『三部經大意』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「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歸である」⁶と主張して、同様の疑義を呈している。一方、末木文美士氏は、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枠の中に収まるとし、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り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。ただし末木、善両氏の論考においては、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ろう。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。つまり仏の名号は、その仏を軸として構築される仏教思想の本質そのものを指し示すものなのである。その点から判断すると、『三部經大意』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ととらえることは牽強付会に過ぎ、論理的にも無理があるように思われる。また後述する、天台観心法門に対する法然の姿勢という視点も加味して、本論考では、坪井、深貝両氏の見解に立ち、『三部經大意』を検討対象から外し、『選択集』

と『逆修』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『選択集』の第三章において、阿彌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、名號者是萬徳之所歸也。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、名号はこれ万徳の歸する所なり。しかれば則ち彌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・說法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿彌陀仏の名号の中に攝在せり。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、阿彌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、『逆修』のなかに見出すことができる。名号の功德そのものについては、六七日の説教で法然は次のように説明している。

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・阿閼・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象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・可視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、聴衆は視覚的、感覚的に阿弥陀仏の世界に浸っている状態にある。この中で相好という極めて具象的なものから始めて、名号という抽象的なものへとつなげる説法は、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」¹³ 〈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」の仏として位置づける。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」¹⁴ 〈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」の成否にあり、必然的に成は勝、否は劣になるということであろう。

こうして、「行」の完成を説くことで、まずは仏の存在がそもそも「勝」であることを前提とした上で、名号の功德について通別に分けて説い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」を示していて、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¹⁵。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」¹⁶〈一世界の中に同じ様に二仏出で給ふ事無し〉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」¹⁷〈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）に獲得した存在であり、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」¹⁸〈然るに永観律師の十因に、阿彌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、永観の名号観を批判するのも当然の成り行きとして理解できることになる。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」¹⁹〈然るに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。但能念號具包衆徳。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徳皆悉具足無有缺減。非唯彌陀一佛功徳。亦攝十方諸佛功徳。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徳。如如意珠形體雖少雨無量財。何況四十二字功徳圓融無礙。一字各攝諸字功徳。阿彌陀名如是。無量不可思議功徳合成²⁰

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徳を具抱す。故に大善と成て往生を廢せず。（已上）故に知んぬ。彌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徳皆悉く具足して欠減有ること無し。唯彌陀一仏の功徳に非ず。また十方諸仏の功徳を攝す。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徳を具足す。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徳圓融無礙にして、一字に各諸字の功徳を攝す。阿彌陀の名も此の如し。無量不思議の功徳を以て合成せり。

法然の名号觀からして問題となるところは、「彌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徳皆悉く具足して欠減有ること無し」の部分はいよとしても、「唯彌陀一仏の功徳に非ず。また十方諸仏の功徳を攝す。一切如來は阿字を離れざるを以ての故に」、あるいは「四十二字の功徳圓融無礙にして、一字に各諸字の功徳を攝す。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、「阿字」を根拠としてすべての仏の功徳も一名号のなかに収まるという永觀の論理は、「阿彌陀」の文字そのものに生得的、先驗的（ア・プリオリ）に功徳が内在しているという論理につながっていく。そうだとすれば、名号の功徳は非生得的、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、前述の永觀批判に続く「阿彌陀の三字を名に付き給へる故に、功徳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觀の否定であったのだ」²¹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『觀心略要集』（以下『略要集』）に代表される天台觀心法門の名

号観、そしてそこから展開される観心念仏観が、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であろう。

末木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假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²²。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、三徳、三般若、如此等一切法門、悉攝阿彌陀三字。²³

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。ゆえに空假中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三宝、三徳、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「空假中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三宝、三徳、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は、『略要集』に代表される観心念仏に及ぶものであると考えても、論理の飛躍ということにはならないであろう。

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</u> 。亦如大綱少牽一目諸目振動 ²⁴ |
| 『略要集』 | 故唱其名號。即誦八萬法藏。持三世佛身也。 <u>纔稱念彌陀仏</u> 。冥備此諸功德。 <u>猶如燒丸香一分衆香悉熏</u> 。浴大海一滯用衆河水耳 ²⁵ |

『拾因』では「一たび南無阿彌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。亦た大綱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、即ち八方の法藏を誦し、三世の仏身を持つなり。) 纔かに彌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、大海の一滯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語句を言い換えて表現した、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²⁶、『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」²⁷という説があるに過ぎず、確定的な年代は決定されてはいない。そうすると、『略要集』の源信撰述説はすでに否定されたと言えることもあり、『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、西村問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年没)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²⁸。

一方西村氏は、『略要集』の一節、「先徳云。一世勤修是須臾間。何捨衆事不求浄土」²⁹〈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³⁰、『略要集』が源信の撰述とするならば、自らを「先徳」とすることはあり得ないとして、源信撰述説を否定する³¹。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年）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年）といえよう³²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年）から寛治六年（1092年）とする一方、田村芳朗氏は鎌倉初期から中期にかけて（1200—1250年）とするなど諸説あるとされている³³。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³⁴と述べるなど、やはり成立年代が確定しているとは言い難いのが現状であろう。

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「猶如燒丸香一分衆香悉熏」の部分、次が前者の「亦如大網少牽一目諸目振動」と後者の「浴大海一滄用衆河水耳」ということになろう。この部分につき、それぞれの出典を辿ってみると、まず『拾因』については、『華嚴經』に「乃至燒一丸香時。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〉³⁵という一部似た文はあるものの、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。³⁶というのは、『心性集』のなかに、「猶如大網牽一目時、一切諸目皆悉振動。亦如丸香諸香合故、燒一分時衆香馥芬」³⁷〈猶し大網の一目を牽く時、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』の文言とその論述の語順こそ違え、表現はほぼ一致しているのである。

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」³⁸〈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〉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」³⁹〈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脱、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を見出すことができるのである。表にすると以下のようになる。

| | |
|-------|--|
| 『拾因』 | 彌陀名號中即彼如来從初發心乃至佛果所有一切萬行萬德皆悉具足無有缺減。如彼丸香僅燒一分衆香芬馥。亦如大網少牽一目諸目振動。 |
| 『心性集』 | 稱南無佛一音聲中然彼如来從初發心及證極果於其中間一切功德智慧慈悲禪定解脱一切善根皆悉具足無有缺減。猶如大網牽一目時一切諸目皆悉振動亦如丸香諸香合故燒一分時衆香馥芬。 |

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ということは、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に使われる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「院政期に成立した『今昔物語』卷四—9・10は、『心性罪福因縁集』を原拠としている」⁴⁰という指摘にもあるように、『心性集』に記された挿話は、『拾因』成立後（1108年）しばらくした頃に世に出たと推定される『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。それらの事実から判断すると、当時の学僧などある特定の層にとって、『心性集』は説法や著述に際しての共通の素材源、ないしは参考文献となっていた書物であったという可能性も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『拾因』において、書名を挙げ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⁴¹、具体的には『摩訶止観』からの引用とされている。『摩訶止観』の当該箇所には以下のような文言がある。

淨名曰。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。

若焼一塵具足衆氣。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。⁴²

『浄名』には、「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、「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、「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、「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、「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。⁴³

つまり、この中の『首楞嚴經』と『大經』（『涅槃經』）の部分抜き出しているということになる。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となっている。

| | |
|-------|--------------------------------------|
| 『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』 | 猶如燒丸香一分衆香悉熏。浴大海一滯用衆河水耳。 |
| 『心性集』 | 丸香諸香合故焼一分時衆香馥芬。 / 如酌大海一滯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見てくる。一方、『略要集』の「浴大海一滯用衆河水耳」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、「如酌大海一滯之水一切諸流自然而得」⁴⁴〈大海の一滯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。「大海一滯」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」⁴⁵〈我

が身即ち弥陀、弥陀即ち我が身なれば、娑婆即ち極楽、極楽即ち娑婆なり」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、その撰述意図として、「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」⁴⁶とされている。その前提のなかで、それぞれの説話の最後は「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」⁴⁷〈応に知るべし、心仏衆生の三は差別なし。応に觀ずべし、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、仏と衆生の間に差別はないとするこの思想は『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」⁴⁸〈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」⁴⁹〈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」にもつながりそうな文言も見出すことができる⁵⁰。

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、次のような見解を示している。

『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、〈本覚讚〉や『中陰經』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。⁵¹

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』の位置づけに戻ると、『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言えば、名号觀に見られる近似性はあきらかで、その名号觀は天台觀心法門の阿弥陀三諦説につながっていくものとなれば、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。其れは僻事にて候なり」という時、その射程には『略要集』を嚆矢として形成された、觀心念仏を主張する天台觀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。⁵²

6. 法然における名号の功德

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における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」⁵³〈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」⁵⁴〈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」⁵⁵〈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『観無量寿経』の説示においてである。よく知られた部分であるが、ここでは「此経往生浄土教也。不明即身頓悟之旨、不説歴劫迂廻之行、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」⁵⁶〈此の経は往生浄土の教へなり。即身頓悟の旨をも明かさず、歴劫迂廻の行をも説かず、娑婆の外に極樂あり、我が身の外に阿彌陀有しますと説いて、厭ふべき此の界を厭ひ、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かさなり〉と『観経』を読み解いている。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」⁵⁷〈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、専ら彌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であろう。そしてそれは、「我身即彌陀。彌陀即我身。娑婆即極樂。極樂即娑婆」⁵⁸〈我が身即ち彌陀、彌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」⁵⁹〈己心に仏身を見、己心に浄土を見ん〉とする『略要集』からつらなる観心法門の思想、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

理を観（中略）天台本覚法門の興隆と密接に連関しながら展開し（中略）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」⁶⁰る思想の対極に位置するものであることは明らかである。したがって、法然がそれと厳しく対立するのは必然の成り行きであったと言ってもよい。その意味で、直接名前を出して批判することはしないものの、明らかにそこには自らの浄土思想とは対立するものとして、天台観心法門が意識されていたとすることが出来るように思われる。

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）眞如観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⁶¹。『眞如観』は源信に仮託された天台本覚思想を説く書であるが、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」⁶²であり、『略要集』をはじめとする観心法門の思想と一致している。法然はその思想を、源信の説であると知りながらか、あるいは源信撰と言われるが偽撰と知った上でのことなのかは定め難いが、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、例えば佛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。

第7章 『真如観』と法然浄土思想

1. 法然の『真如観』批判

第6章において名号観を論ずるなかで、法然による永観批判から天台観心法門に対する姿勢まで触れたが、そもそも法然は、その遺文などを見る限り、他宗や他者の教説に対して公然と批判に及ぶことは極めて稀であったとすることができた。国家体制とも深く連関した顕密体制が強固に確立されている中で、新たな宗派を立教した宗教者として、それは当然の姿勢であったとみなすことができるが、そのような状況下でありながらも敢えて批判を口にしていく珍しい事例が、この永観批判であった。これに加えてもう一件、検討に値する興味深い事例がある。『一百四十五箇条問答』に記された法然の言葉とされるもののなかにある、源信述とされてきたが、現在では偽書であることが明らかな『真如観』に対する批判である。永観批判は、既にみたように、阿弥陀仏における名号観とそこから派生する仏身観をめぐって、阿字観を根拠とした仏身偏在論、そしてそれを含みこむ当時の天台観心法門への異議がその根底にあったと推測することができた。では、『真如観』に対する批判は、法然のどのような思想から発せられたものだったのだろうか。

『一百四十五箇条問答』の第三条には、次のようなやりとりが記録されている。

この（此）眞如観はし候へき事にて候か。答。これ（此）は恵心のと申て候へとも、わろき物にて候也。おほかた（大方）眞如観をは、われら（我等）衆生は、えせぬ事にて候そ、往生のためにもおも（為思）はれぬこと（事）にて候へは、無益に候。¹

質問者からの、真如観は実践すべきものかとの問いに、法然は「恵心のと申て候へとも、わろき物にて候也」と答える。まず前提として、「恵心のと申て候へとも」とあるところから、これは一般的な実践修行法としての観法（観心）ではなく、源信述とされ、おそらくは当時人口に膾炙していたであろう『真如観』を文脈に置いた問答と考えてよいだろう。それを法然は「わろき物」、「無益」と、完膚なきまでに否定しているのである。法然はその浄土思想の構築にあたって、源信から多大の影響を受けていたことはすでに何度も繰り返したところである。そうでありながら、ここでは全面否定していると判断できるわけだが、では源信そのひとに対する否定であるのかといえば、そうとも言い切れない。というのは、「恵心のと申て候へとも」という言い回しからは、『真如観』を撰述したのは源信と言われてい

るけれども実はそうではない、というニュアンスも読み取ることができるからである。従って、「源信のものと言われるが、良くない」なのか、「そもそも源信のものではなく、かつ良くない」なのか、後者の可能性が強いようにも思われるが、その真意はどの辺にあったのか、確定することは難しい。しかし、いずれにせよ、『真如観』そのものを否定する姿勢には断固たるものがあることは確かである。

2. 『真如観』の位置とその主張

『真如観』は、『天台本覚論』（日本思想体系 9、岩波書店）にも収められていることから知られるように、天台本覚思想に分類される教説が記されたもので、おおよそ西暦 1200 年前後に成立したとされている。² 西村岡紹氏の「院政期天台文献の成立史的考察」によると、その写本は八種類あり、そのうちの一つ、無題のものが「草稿本」とされ、五つが略抄本で、そのなかの四つは同じ文言で綴られている。そして、残り二部は広本で、うち一つが版本の底本となったものとされている。³ なお同論文には、略抄本のうち、金沢文庫本と龍谷大学本の翻刻が掲載されている。以上に加えて、道元徹心氏は、ハーバード大学サクラ美術館所蔵の無題の写本を調査し、翻刻付で紹介しているが、それは『真如観』の新たな略抄本にあたり、もっとも古い写本と位置づけられるとしている⁴。ちなみに、『恵心僧都全集』ならびに『天台本覚思想』に収められている広本をもとにした『真如観』と比較すると、略抄本の分量は約五分の一であるのに対し、ハーバード大学本は約二分の一弱と、分量は既存の略抄本よりもだいぶ増えている。大枠の趣旨はいずれも共通しているが、説明の多少、引用する経論の数などに違いがある。また、法然が「恵心のと申て候へとも」とした写本について、道元氏はハーバード大学本であった可能性があることに言及しているが⁵、その根拠についてはなお疑問が残り、現状では上記の種々の写本類のうちどれが該当するのかを確定することは出来ないように思われる。そこで本論考では、版本、略抄本、ハーバード大学本に共通する論述部分を主な検討対象とすることとして、ひとまず『恵心僧都全集』第一巻（思文閣出版、1984 年）所収の『真如観』を参照すると、その大枠は、総論（概説）と各論（詳説）という二部構成仕立てで組み立てられていることが知られる。

その総論部では文頭に、「空假中の三観、大體ヲ可レ示」⁶〈空假中の三観、大体を示すべし〉として天台の三諦が示され、

一色一香ハ。草木瓦礫。山河大地。大海虚空等ノ一切非情類ナリ。是ラノ萬物。皆是

無レ非ニ中道一。異名一ニアラズ。或ハ眞如。實相。法界。法身。法性。如來。第一義トナヅク。此等ノ多ノ名ノ中ニ。且ク眞如ト云フ名ニヨセテ。諸經論ノ中ニ多ク明セル中道觀ノ義ヲ明スベシ。⁷

一色一香は、草木瓦礫、山河大地、大海虚空等の一切、非情の類いなり。これらの万物、皆是れ中道に非ざるは無し。異名一つにあらず。或いは眞如、実相、法界、法身、法性、如來、第一義と名づく。此れ等の多くの名の中に、しばらく眞如と云う名によせて、諸經論の中に多く明かせる中道觀の義を明かすべし。

と、中道に即した教えの説示である旨が示される。その上で、「疾ク佛ニ成ラント思ヒ、必ズ極樂ニ生ント思ハバ。我心即眞如ノ理也ト思フベシ」⁸〈疾く仏に成らんと思ひ、必ず極樂に生まれんと思はば、我が心即ち眞如の理なりと思ふべし〉と、この教説全体の核心となる主張が提示される。以下各論部では、この「我心即眞如ノ理」をめぐる、『法華經』を中心に諸經論を引きながらの説明が繰り返されていく。

ここで注目すべきは、天台の教えはもとより、いわゆる顕密のすべての仏教にとっての目的とも言うべき「成仏」と、浄土教の目指す「極樂往生」が「我心即眞如ノ理」の下に統一的、ないしは並立的にとらえられていることである。このようなとらえ方を可能とする根拠となっているのは、

眞如ト我ト一ツ物也ト知ヌレバ。釋迦彌陀藥師等ノ十方諸佛モ。普賢文殊觀音彌勒等ノ諸菩薩モ。皆我身ヲハナレ玉ヘル物ニアラズ。⁹

眞如と我と一つ物なりと知りぬれば、釈迦・弥陀・薬師等の十方の諸仏も、普賢・文殊・観音・弥勒等の諸菩薩も、皆我が身を離れ給へる物にあらず。

あるいは、

サレバ大日釋迦彌陀觀音彌勒等ノ一切菩薩ニ生レ。亦身子目連迦葉阿難等ノ諸賢ニウマレ。華嚴阿含方等般若。乃至八萬法藏十二部經。此等ノ人法ヲ。悉ク和合シ融通シテ。乃至一切ノ非情。草木山河。大海虚空。皆眞如ノ外ノ物ニアラズ。¹⁰

されば、大日・釈迦・弥陀・観音・弥勒等の一切菩薩に生まれ、また、身子・目連・迦葉・阿難等の諸賢に生まれ、華嚴・阿含・方等・般若、ないし八万法蔵、十二部経、此れ等の人法を悉く和合し融通して、乃至、一切の非情、草木山河、大海虚空、皆真如の外の物にあらず。

とする、絶対的一元論ともいうべき万法一如、相即不二の思想であると考えてよいだろう。この前提に立てば、「成仏」も「極楽往生」も同じ地平に位置づけられることになる。ただし、

真如ヲ觀ゼン者。極樂ニ生レント思ハバ。心ニ任セテ決定シテ生レム事疑ナシ。其故ハ。佛ニ成ン事ハ極テ難シ。自行化他ノ無量ノ功德。法界ニ満テ。佛ニ成ガ故也。極樂ニ生レム事極テ易シ。惡業ヲ作ル者モ。命終ノ時。心ヲ至シテ。一一二十度南無阿彌陀仏ト唱レバ必ズ生ル。¹¹

真如を觀ぜん者、極楽に生まれんと思はば、心に任せて決定して生まれん事疑いなし。其の故は、仏に成らん事は極めて難し。自行化他の無量の功德、法界に満ちて、仏に成るが故なり。極楽に生まれん事極めて易し。悪業を作る者も、命終の時、心を至して、一々に十度南無阿彌陀仏と唱ふれば、必ず生まる。

として、成仏は難、極楽往生は易と差異化している点は、天台の枠内における極楽往生の位置づけを示すものとして留意すべきであろう。この点については柳澤正志氏も、『真如觀』では真如の理を觀ずることに二つの働きを認めている。一つは即身成仏であり、一つは極楽往生である。ここでは我心即真如の理を感ずることにより『法華經』の万法一如の理を知り即身成仏すると説いているのであり、また、真如の理を觀じて極楽往生を遂げることができるとある。そして、同じく真如の理によるといっても、即身成仏と極楽往生の間には難易が想定されている¹²と指摘している。なお、ここでは言及だけに留めるが、天台に見られるこのような即身成仏と極楽往生の難易に関する認識に対して、法然は『逆修』で、「此花嚴天台達磨眞言四宗、或即身成佛、或即心是佛、皆佛乘聖道也。其中雖自説往生、非正意傍義也」¹³〈此の花嚴・天台・達磨・眞言の四宗は、或は即身成仏、或は即身是仏にして、皆仏

乗の聖道なり。其の中に自ら往生を説くと雖も、正しき意には非ず、傍の義なり」として、聖道門、浄土門の教判で対処している。

3. 『真如観』の問題

では、法然の浄土思想からみて『真如観』のどこが、「わろき物」とされるような問題となるのだろうか。言うまでもなく、法然の考える浄土思想は、娑婆世界と極楽浄土、衆生と阿弥陀仏とを峻別する二元的世界観が前提とされ、『真如観』にみられる万法一如・相即不二の一元論とは基本的に対立的関係にある。しかしこの点に関しては、『逆修説法』において白毫観に触れた場面に、次のような文言が記されている。

惣六道四生一切凡聖併被疑彌陀如來之毫光所現歟者也非啻此白毫一相惣八萬四千相一々皆如此現一切身也然法界中但彌陀一佛之遍給也。¹⁴

惣じて六道四生一切の凡聖は、併せて弥陀如来の毫光の所現かと疑はるるものなり。啻だこの白毫一相のみにあらず、惣じて八万四千の相、一々皆此の如く一切の身を現ずるなり。然れば法界の中には、但だ、弥陀一仏の遍し給ふなり。

源信の『阿弥陀仏白毫観』を基にしたものなので、法然の解釈は相即不二をそのまま前提としたものとなっている。しかし、このように説き終えた最後に、「是天台宗意也」¹⁵〈是れは天台宗の意なり〉と付言するのである。この論法から見えてくるのは、明らかに法然自身の認識とは異なっているものの、正面から否定するのではなく、他宗の一認識として相対化しつつ紹介しているという姿勢であろう。つまり、万法一如・相即不二の一元論に関しては、法然の認識とは根源的に対立しているものの、それはそれぞれの認識論に関わる次元での違いであって、「わろき物」と断定して否定するようなものではないということになる。

ところで、冒頭で言及した法然による永観批判の枢要は、名号を通したその仏身観にあった。ここで再確認すると、

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。¹⁶

然るに永観律師の十因に、阿弥陀の三字を積する処に、この文を引きて別号の功德の大善なる様を積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。

という部分になるが、仏の功德は、別号に表されるその仏独自の外用としての功德だけではなく、通号で示されるすべての仏に共通する内証の功德が統合されてこそ無上のものとなる、というのが法然の認識であった。そして、その認識を支えているのが、願行成就の報身としての阿弥陀仏理解であることは言うまでもない。

では、『真如観』においては、仏はどのようにとらえられていたのだろうか。結論から言えば、法身・報身・応身といった仏身のはたらきに関わる話題への言及は一切ない。¹⁷ 一方で、万法一如・相即不二という大前提によって、「法界ニ遍ズル眞如ヲ我體ト思ハバ。即チ我レ法界ニテ。此外ニコトモノト思フベカラズ。悟レバ十方法界ノ諸佛。一切ノ菩薩モ。皆我が身ノ中ニマシマス」¹⁸〈法界に遍ずる真如を我が体と思はば、即ち我れ法界にて、此の外に異物と思ふべからず。悟れば十方法界の諸仏、一切の菩薩も、皆我が身の中に在します〉はずでありながら、「此度流來生死ノ始。本覺眞如ノ理ヲ忘レ」¹⁹〈この度、流來生死の始め、本覺眞如の理を忘れ〉たがために、法界に偏在する仏、すなわち真如を見失ってしまった衆生に対して、「さとり」を促すという論旨になっている。ここから知られることは、『真如観』において、さとりは衆生が観（心）を通じて気づき、身につけるべきものであって、仏は衆生に働きかけることはなく、ただ法界に遍満してあるもの、という認識の構図がみられることである。つまり言い方を変えれば、『真如観』で言及される仏は、内証の功德はもとより外用の功德といったものも問われることのない、ただそこに在る「動かぬ仏」なのである。

4. 動く仏と動かぬ仏

ところで、長尾雅人氏は論稿「仏身論をめぐりて」において、仏身のあり方について次のような見解を示していた。

自性身は、法を本質とする法身ではあるが、そこに法の享受ということは説かれていない。不動なる自性身には、享受という動はありえない。法の享受があるためには、自性身はその絶対の座を一步下って具象的相対的とならなければならない。空性であり法界であるような座から下りて、浄土がそこに現成し、願と行とを伴い、それらを原因として仏陀が結果するという、報身の姿をとらねばならない。²⁰

つまり、報身であることの意味は、「法の享受」、すなわち内証の功德である究極の真理を外用として実践すること、具体的には、悟りの知恵を救済へと振り向けていくことにあるということになるが、法然が報身としての阿弥陀仏を問題とする理由もそこにあると考えるべきであろう。その時代と人を、「末代愚魯」²¹と認識する法然にとって、仏＝阿弥陀仏とはあくまでも衆生の救済に向けて「動く」仏であったのである。法然浄土教の根幹には称名念仏があるが、それが意味ある行となるのも、阿弥陀仏はその念仏を行ずる衆生に應えるという、仏側の行為に対する確信があるからであった。『逆修』六七日の説法に、善導による正雑二行をめぐる五番相対がある。その親疎対を説く中にある、

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。²²

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。心に常に仏を念ずれば、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。

という文言は、『選択集』でも繰り返されているが²³、このことからしても、法然にとってきわめて重要な意味を持つ文言であったことは明らかである。ここに示されているのは、衆生の行為に対して、「聞」き、「見」て、「知」り、「憶念」することで應える仏であるが、これこそが法然が理解する、行為する＝動く仏としての阿弥陀仏のあり方なのである²⁴。そうであるならば、『真如観』において前提とされている動かぬ仏は、時節・機根それぞれに不相応の存在以外の何ものでもないものになり、そうであるならば、「わろき物」で「無益」と判断されても何ら不可思議なことではなくなる。

以上に加えて、永観批判との関連でいえば、法然はその批判に際して、「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」²⁵〈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〉として、名号そのものに生得的な功德があるとする認識への批判の矛先を、永観ひとりに留めずより広い対象に広げていた。そこで『真如観』をみると、

一香一花ノ微少ノ供養スラ真如ヲ観ズレバ、功德如し是。況ヤ一度仏ノ御名ヲ唱へ、一句一偈ノ経ヲ読奉り、又書奉り、一一文字則真如ノ理ト成ト思ハン功德、サラニ説尽スベカラズ。²⁶

一香一花の微小の功德すら真如を観ずれば、功德是の如し。況んや一度仏の御名を唱え、一句一偈の経を読み奉り、また書き奉り、一々の文字則ち真如の理と成ると思わん功德、さらに説き尽くすべからず。

という文言が存在する。ここにある「一一文字則真如ノ理ト成」とは、方法一如、相即不二という原則からは当然予測されるものだが、法然の否定する生得的功德を条件として成立する認識に他ならない。真如を観ずれば文字の一字一字も真如そのものであるという論理は、そもそも仏（真如）が時間と空間を超越して衆生を含む法界にあらかじめ遍満していることを前提として初めて成り立つものであろう。しかし、遍満するとは動きがないこと、動かないということであり、既に見たように、「當今末法是五濁悪世」〈当今は末法是れ五濁悪世なり〉²⁷と認識する法然にとって、そのような「動く」という属性を欠く原理は「わろき物」、「無益」なものとなるのである。

このように、法然の『真如観』批判の根底にあるものを、動かぬ仏への否定ととらえてみると、その認識は永観批判と通底したものであることが見えてくる。そしてさらにその批判の矛先を辿っていくと、その果てに、普遍の理として動かぬものである真如＝佛性を措定し、それを前提として観心によって「我身即彌陀。彌陀即我身。娑婆即極樂。極樂即娑婆」²⁸〈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〉という悟りを目指す、天台観心法門の思想が浮かび上がってくるのである。

第8章 法然の念仏の二元的否定

1. 社会の中の念仏

『選択集』の巻頭、「南無阿彌陀佛」の文字の下に「往生之業念佛爲先」¹〈往生の業には念仏を先とす〉と記されていることに象徴されるように、念仏が法然浄土思想の根幹にあることは改めて言うまでもない。『選択集』ばかりではなく、例えば教書として同様に重要な位置を占める『逆修』においても、第一日目の説法で初めて『無量寿経』に言及する段で、「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」²〈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、専ら彌陀名号を称念せしむるに在り。故に一向專念と云へり〉と説き、更には『阿彌陀経』に触れた後では、「凡念佛往生是彌陀如來本願行也。教主釋尊選要法也。六方諸佛證誠説也。餘行不然。其旨具經文及諸師釋也」³〈凡そ念仏往生は是れ彌陀如來の本願の行なり。教主釈尊の選び給へる要法なり。六方諸仏の証誠し給へる説なり。余行はしからず。その旨經文及び諸師の釈に具さなり〉と、教理的側面も踏まえて言い切っている。

ところでその念仏を、法然の浄土思想の内側から形成された結果としてとらえることはひとまずおき、まずは当時の宗教事情とその社会構造という文脈に位置づけてみると、法然の念仏には二元的な否定というはたらきが含まれていることが明らかになる。

2. 第一の否定

法然は念仏を決定的な往生行として規定するために、善導の『観経疏』における三福九品往生の解釈を参照する。例えば『逆修』では『観経疏』を引用した後で、「此經初廣雖説定散、後一向擇念佛付屬流通給也。然欲遠隨彌陀本願、近稟釋尊付屬者、一向修念佛行可求往生也」⁴〈この経には初めには広く定散を説くと雖も、後には一向に念仏を釈して付属し流通し給へるなり。然れば遠くは彌陀の本願に随ひ、近くは釈尊の付属を稟けんと欲し、一向に念仏行を修して往生を求むべし〉と説明する。また『選択集』にも同様の言及は数多いが、第十二章では「釋尊所以不付嘱諸行者、即是非彌陀本願之故也。亦所以付嘱念佛者、即彌陀本願之故也。今又善導和尚所以廢諸行歸念佛者、即爲彌陀本願之上亦是釋尊付嘱之行也。故知諸行非機失時。念佛往生當機得時」⁵〈釈尊諸行を付属し給はざる所以は、即ち是れ彌陀の本願にあらざるが故なり。また念仏を付属し給ふ所以は、即ち是れ彌陀の本願なるが故なり。今また善導和尚諸行を廢して念仏に歸せしむる所以は、即ち彌陀の本願なるの上、亦

是れ釈尊付属の行なればなり。故に知んぬ、諸行は機にあらず時を失へり。念仏往生は機に当たり時を得たり」として、時機に相応しいという理由も付け加えている。

この三福九品往生から念仏一行への変換によって、仏道修行の体系そのものはもとより、それが震源となって人と社会をめぐるさまざまな事象に有形無形の影響を及ぼすことになったことについては、法然は当然のこととして自覚的かつ意識的であったと考えられる。とりわけ、『逆修』、『選択集』ともに、法照の『五会法事讃』から同じ文言を引いているところは注目される。それは、「彼佛因中立弘誓 聞名念我總迎來 不簡貧窮將富貴 不簡下智與高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深 但使廻心多念佛 能令瓦礫變成金」⁶〈彼の仏の因中に弘誓を立つ 名を聞きて我を念せば総て迎來せん 貧窮と富貴とを簡はず 下智と高才とを簡はず 多聞と淨戒を持つとを簡はず 但だ心を廻して多く念佛せしむれば 能く瓦礫をして変じて金と成さしむ〉というものだが、來迎の条件をただ「名を聞きて我を念せば」とすることで、必然的に社会的経済的な階層的身分から個人的な機根の上下に至るまで、全ての差異は不問に付されることになる。なぜなら、仏の名を聞き念ずることは、何らの条件もなく誰にでも可能なことであり、この原則が徹底されると、結果的に、それまで当たり前のこととして意識にのぼることもなく、それ故に問われることなく世間に受け入れられて不動なるものの如く思われてきた諸々の制度と、そこにあった価値観も、根底から覆されることにつながっていくからである。これが第一の否定である。

ただしこの点は目新しい指摘であるわけではなく、歴史学的側面からの先行研究によってすでに確認されていたことでもある。黒田俊雄氏は「法然が選択集で[末代の凡夫]には称名念仏しかないと主張したとき、そこには祈祷・持戒など教理上の問題とともに、造寺造塔などの貴族的作善に対する批判が含まれており、それは顕密的特質つまり王法佛法相依論による世俗的・権力的頹廢に対する批判を内包するものであった」⁷として、念仏が当時の権力的支配体制への否定となっていたと述べている。さらに平雅行氏は、黒田説を継承しながら「実際、諸行往生の否定は持戒と破戒、有智と無智、富貴と貧賤との間の宗教的能力の差異を消滅せしめている。とすれば法然は、この世の人々の機根が平等であると主張するために、諸行往生を否定したと言えよう」⁸と述べ、念仏一行の主張は人間の素質・能力を平等と考える法然の思想に基づくものであると、その解釈を拡張している。

ただしこの平氏の理解は、法然の浄土思想の内実にも関わってくるものなので慎重に判断する必要がある。まず確認しておくべきは、諸行往生の否定が「人々の機根が平等である」ことに直結するものと平氏はとらえているが、そう言い切ってしまうのは早計であろうと

いうことである。なぜなら、先に引いた法然の『五会法事讃』への言及は、念仏が選択された理由の一つが易修であることを説明する文脈の中でのものであり、どのような条件の人間であっても念仏を唱えることは容易なので阿弥陀仏はこれを選択した、とされているからである。具体的に『逆修』では、次のような説示となっている。

二易修故者、申南無阿彌陀佛者、何愚癡者、少老、易被申故以平等慈悲御意立其行給。若以布施爲本願者、貧窮困乏輩、斷往生望。若以持戒爲本願、破戒者無戒類亦可斷往生望。若以禪定爲本願者、散亂僣動之輩不可往生。若以智恵爲本願者、愚癡下智者不可往生。自餘諸行准之應知。然堪布施持戒等諸行者極少、貧窮破戒散亂愚癡輩甚多。爾者以上諸行爲本願給者、得往生者少、不得往生者多矣。因茲法藏菩薩被催平等慈悲、爲遍攝一切、不以彼諸行爲往生本願、唯以稱名念佛一行爲其本願給也。⁹

二つに易修とは、南無阿彌陀仏と申すことは、何なる愚痴の者も、少きも老いたるも、易く申さるるが故に平等の慈悲の御心を以てその行と建て給へり。若し布施を以て本願と爲したまはば、貧窮困乏の輩は往生の望みを断ず。若し持戒を以て本願と爲したまはば、破壊の者無戒の類は亦た往生の望みを絶つべし。若し禪定を以て本願と爲したまはば、散乱僣動の輩は往生すべからず。若し知恵を以て本願と爲したまはば、愚痴下智の者は往生すべからず。自余の諸行も之に准じて知るべし。然るに布施持戒等の諸行に堪えたる者の極めて少なく、貧窮破戒散乱愚痴の輩は甚だ多し。爾れば上の諸行を以て本願と爲し給はば、往生を得る者は少なく、往生を得ざる者は多からまし。茲に因りて法藏比丘平等の慈悲を催され、遍く一切を摂せんが爲に、彼の諸行を以て往生の本願とせずして、唯称名念仏の一行を以て其の本願と爲し給ふなり。

つまり念仏は仏側の選択であって、人間の側から見ればそれは「機根の平等」ではなく、往生に向けての「機会の平等」が実現された、という意味として理解すべきところなのである。もちろん、「機会の平等」であっても黒田氏の指摘にもあるような意味で、当時の社会において絶対化、固定化された権力や権威的前提に風穴を開けるには十分な認識転換であったことは間違いない。しかし、法然の思想の中に「機根の平等」を読み込むことにはより慎重な考察が必要であり、そうしないと、その念仏思想の根底をなす重要な認識を読み誤ることにつながりかねないのである。

3. 第二の否定

そもそも「機根の平等」という概念は、法然の時代を遥かに遡って、いわゆる「一切皆成思想と五性格別思想との対立」¹⁰にもみられる佛性・如来蔵思想と関わる問題としてとらえるべきであろう。日本の仏教史においては、伝教大師最澄と法相宗の徳一による一乗・三乗論争が名高いが、「一乗家は一性説なり、三乗家は五性説なり。随って一乗家は悉有佛性説なり、三乗家は一分無性説なり」¹¹と言われ、一乗思想の根底を支える悉有佛性説は、すべての人間には佛性が備わっていると考えることから、これは「機根の平等」という概念につながるものとして、人間の在り方についての平等主義とみなすことができる。この一乗思想の拠点である天台浄土教は、悉有佛性説から「草木国土悉皆成仏」¹²で知られる天台本覚思想を発展させたことについては、改めてここで言及するまでもないが、法然はその天台で仏道修行を行っているため、当然のことながらその一乗思想を知悉していたと考えられる。従って、その浄土思想を構築するに際しては、天台の一乗主義、本覚思想に対してどのような距離を取ったのか、という問題は重要な検討課題となってくるのである。

ところで、天台浄土教には源信以降、二つの大きな流れがあったとされている。この点について柳澤正志氏は次のようにまとめている。

一つは『往生要集』に代表される観想・有相の念仏であり、これは極楽の依正を観想することを往生の正行とする事観念仏である。もう一つは『略要集』を起点とする観心念仏（理観念仏）である。これは真如実相の理を觀じ、己心に仏・浄土の理を觀る念仏である。この観心念仏は天台本覚法門の興隆と密接に連関しながら展開してゆく。そこでは現実肯定的思想の論拠として、「生死即涅槃」という概念も用いながら教理構築が図られている。¹³

法然は源信の『往生要集』に深く影響を受けながらも、その書を論じた『往生要集詮要』など四つの論書からも明らかなように、善導に依りながら、源信の念仏の実態を観想から称念へと読み替えることで、自らの念仏思想を形作っていったことはすでにこれまでに論じたところである。問題となるのは、『略要集』（『観心略要集』）に代表される天台観心法門と法然との関係である。この点に関しても、第7章で既に検討しているが、結論から言えば、本覚思想及び観心法門的浄土教に関して、法然は否定、ないしは意図的な無視といった姿勢

を一貫して取っていたと考えることができた。

『略要集』については、源信の撰述であるとする説は既に否定されていて、その成立年代についても第7章において確認済であるが、例えば末木文美士氏は「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」¹⁴と述べている。そうだとすると、法然の叡山における仏道修行時代には存在していたはずであるが、管見の限りでは、法然のものとされる遺文の中には一度としてその書名が登場することはない。そんな中、末木氏は『三部経大意』にある一節「崑崙山ニ行テ玉ヲ不取シテ返リ、旃檀ノ林ニ入テ枝ヲ不折シテ出テナハ、後悔如何セム」¹⁵について、『略要集』のなかにその典拠が求められると指摘して¹⁶、法然が『略要集』をみた可能性に触れている。しかし『三部経大意』に関しては、すでに名号を論じた際に言及したとおり偽撰説もあり、その取り扱いには注意が必要になる。ここでは、その点についてはひとまず置いておき、もしその指摘が正しいとすれば、法然はこの書の内容を把握しながらも、書名を明示した引用には値しないと判断していたとも考えられる。

それを直接証明することは現時点では難しいが、例えば『略要集』の主張する観心法門の根幹が、「我身即彌陀。彌陀即我身。娑婆即極樂。極樂即娑婆。[中略] 翻一念妄心。而思法性理。己心見佛身。己心見淨土」¹⁷〈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。[中略] 一念の妄心を翻じて、法性の理を思へば、己心に仏身を見、己心に浄土を見ん〉といった主旨にあるとすれば、法然が『逆修』において『観経』を説く段で述べる、「娑婆之外有極樂、我身之外有阿彌陀」¹⁸〈娑婆の外に極樂あり、我が身の外に阿彌陀あり〉という認識とは全く相容れないものであり、法然にとって『略要集』の思想は受け入れ難いものであったであろうことは間違いない。さらに、前章で論じた点であるが、『一百四十五箇條問答』¹⁹における「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、「これ（此）は惠心のと申て候へとも、わろき物にて候也」²⁰も参考になるであろう。『眞如觀』も源信に仮託された観心法門を説く書になるが、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」²¹ということであれば、法然が「わろき物」と断定することになんら不思議はないのである。

こうしてみると法然は少なくとも、佛性是認を前提として成立する「機根の平等」という認識は持っていなかったと判断しても、不都合はないと思われる。そもそも、佛性を前提とする「機根の平等」から出発する観心法門の浄土教は、一方では観心という、精神集中と抽象的思考という能力が必要とされる理観をその核に置いているのであり、その達成の成否は最終的には個々人の能力、すなわち機根のあるなしに帰せられることになるのである。つ

まり、「悉有佛性」を謳うことによって信仰上の「平等思想」は表面的には打ち出されはするものの、その「平等思想」を実現するためには「能力主義」に則った修行が求められ、結局のところ衆生の機根の差異を肯定し、固定化していくものになってしまうのである。これでは詰まるところ、信仰の条件として、顕密体制が温存してきた世俗的な権力や権威といったものを個人的能力に置き換えただけで、大乘仏教が本来目指してきた「すべての衆生」の救済にはつながらない。平等を唱えながら不平等＝差別を常態化させることになってしまうという矛盾は、解消されないのである。法然はその状況の中に、仏によって選択された称名念仏を導入することで、まず佛性を前提とする「機根の平等」を不問に付し、その上で差別の淵源とも言える「能力主義」をも拒否したと考えられるのである。これが第二の否定である。

4. 二元的否定の論理

法然の念仏におけるこの二元的な否定は、言うまでもなくその浄土思想の本質とも深くつながったものである。それはとりわけ佛性を否定ないしは不問に付した上での、信仰の場での「能力主義」の否定という面で顕著になる。法然と、俗人である阿波介の念仏に違いがあるのかとの問いを立て、「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」²²と答えたというエピソードなどはその一例となるが、この意識を支えている自己認識が最も端的に表現されているのが、次のことばであろう。「法相三論天台華嚴真言佛心の諸大乘の宗、遍く學し、悉く明らむるに、入門は異なりといへども、皆佛性の一理を悟顯することを明す、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び難し」²³〈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、ことごとく理解したが、(教えの)入口は違っていても、すべて佛性という同一のことわりを悟り現すことを説いていて、究極の趣旨は同じである。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〉つまり法然は、浄土宗以前の既存仏教の本質を佛性の顕現という点でとらえ、そこにおいては、自らの宗教的能力は零度にあると、あえて自己を位置づけていたのである。これは一面では謙虚な自己認識とも取れるが、他の側面からみれば、過激な反転への可能性を孕んだ姿勢でもある。なぜならば、自らをある文脈の中で零度にあるものとして位置づけることは、見方を変えるならば、その文脈そのものの否定へと向かう可能性を示唆するものともなり得るからである。²⁴事実、法然は結果的にそれを実行し、自らを含めたあら

ゆる衆生の救済を可能にするものとして、称名念仏を専らとする浄土思想を構築するのである。そしてこの姿勢を決して変えることなく終生貫き通したことは、既に何度か述べている通りである。

第9章 称名念仏の確立と念仏の「声」

1. 「觀念（為）勝、称念（為）劣」と「念佛是勝、餘行是劣」のあいだ

法然の浄土思想の根幹にある念仏についての認識の一つに、『選択集』の第三章に記された、「念佛是勝、餘行是劣」¹という考え方がある。一方で、『選択集』以前に成立したと考えられる『往生要集詮要』においては、「觀念（為）勝、称念（為）劣」²という文言も見出すことができる。この点に着目して末木文美士氏は、法然の『往生要集』釈書を論ずるなかで、「称名を劣行とする点に本書（『往生要集詮要』：筆者注）の特徴があり、他の釈書には見られない。『選択集』等では称名を易にして勝と主張し、そこに彼の念佛思想の大きな特徴が見られるのであるから、本書の易劣説は未だ『要集』の影響の大きい初期のものと考えられる」³と、法然の教書成立の時期についての論を展開している。ここで、「『選択集』等では称名を易にして勝と主張し」としているところの、『選択集』における実際の文言は「念佛是勝」であるが、称名と念仏については、「『選択集』では念声是一を主張し、念佛と言えは称名であり、觀念は五種正行の一、又は定善の中に含まれるのであるから、念佛を觀念称念に分けること自体初期的」⁴との判断を下している。また林田康順氏も勝劣難易義を論ずるなかで、「法然は〈試み〉としての勝劣義を〈解〉する直前に、〈超_レ發無上殊勝_ノ之願_ヲ〉された阿弥陀仏の聖意を汲み、勝劣に準じた価値基準によって念仏と諸行との選択を語っている。したがって、後に続く勝劣義の説示は、称名念仏が〈妙・善・好・清浄〉なる〈無上殊勝〉の本願行であることを既に内に明示した上で論をすすめている」⁵として、念仏＝称名という前提に立った論を展開している。法然の念仏が称名念仏であることに間違いはなく、上記のように念仏＝称名という理解もその限りでは問題ない。しかしながら、それを称名＝勝という等式に直結させてしまうことには、より慎重になる必要があるように思われる。というのも、『選択集』で法然が使っている表現は「称名是勝」ではなく、あくまで「念佛是勝」であり、そこには法然の念仏思想構築の論理が籠められていると考えられるからである。

2. 観想念仏と称名念仏

法然は、『往生要集』にある、「應念。彼佛眉間白毫相旋轉。猶如頗梨珠。光明遍照攝我等。願共衆生生彼國。若有不堪觀念相好。或依歸命想。或依引攝想。或依往生想。應一心稱念」⁶〈応に念ずべし。彼の仏の眉間の白毫相旋り転ずること、猶を頗梨珠の如し。光明

遍照して我等を摂む。願はくば衆生と共に彼の国に生まれんと。若し相好を観念するに堪えざるもの有れば、或いは歸命想に依り、或いは引摂想に依り、或いは往生想に依り、まさに一心に称念すべし」の部分を釈して、「観念勝、称念劣」としたのであるが、このとらえ方は当時の仏教世界では通説に沿ったものであったと思われる。

観念と称念の位置付けのうち、まず観念について、福原隆善氏は仏の三十二相八十種好を論ずるなかで、「大乘仏教が現われるまでは如来の三十二相は、その偉大性を強調するために説かれる。大乘仏教になると、如来の偉大性を説くことを引き継ぎながらも、次第に観念の対象としての三十二相、とくに白毫相についてはその傾向が強くなってくる」⁷と述べている。その点について平岡聡氏は、「大乘仏典所説の念仏の特徴は、それが〈見仏〉との関連で説かれることが多い点である」⁸という言い方で説明している。確かに、浄土教関連の最初期の経典とされる『般舟三昧経』では、「一心念若一晝夜。若七日七夜。過七日以後。見阿彌陀佛。於覺不見。於夢中見之」⁹〈一心に念じ若しは一昼夜、若しは七日七夜、七日を過ぎて以後、阿彌陀仏を見る。覚において見ざれば、夢中に之を見る〉と説かれているように、念ずることで仏を見るという構図がまず存在していたと考えていいだろう。依正二報を観ずることを定善義として説いた『観無量寿経』は、その意味ではひとつの典型ということになる。

この前提の上で、さらに平岡氏は念と称について、「〈念仏〉と〈称名〉は本来別の行であったが、初期仏教の段階より少し時代が下がると、両者の関係は密になり、相即的に説かれるように」¹⁰なるが、「〈念仏〉の〈念〉は〈行〉として古くから確立していたが、〈称〉は三帰依等では用いられるものの、〈行〉として位置付けられることはなかった。(中略)〈称(名)〉も仏教の実践に取り入れられ、念との密接な関係性の中で修道体系化されていくが、その優劣は明白であり、〈称は念に劣る行〉とされる。この関係はインド仏教以来、中国仏教を経由し、日本仏教の法然以前まで継続されることになる」¹¹としている。そうだとするならば、法然の『往生要集』釈書における念仏理解は、源信の所説のみならず広く当時の定説の枠内に留まるものであったことになる。

ところで、観念(観想念仏)が、上記のように「念ずることで仏を見る」ということであるならば、その仏とは、「偉大性」そのものである具体的な三十二相を備えた実体的存在であるとするならば、観念とは必然的に、無上の徳に満ちた有相の仏を具体的に想定した行ということになる。一方、称名とは、「声」に出して仏の「名」を称えるということで、名には三十二相にあたるような有相的要素は存在しない。つまり、このままでは、称名は観念よりも具

体性を欠いた、ある意味で記号化された仏を対象とする行ということになり、その功德の根拠も観想の場合よりも抽象化、希薄化したものとならざるを得ない。したがって、称名を観想に劣らぬ行とするためには、この差異を埋める論理が必要ということになる。そこで源信以来、称名を取り入れた念仏実践者の念仏観を辿ってみると、いずれの場合にも共通して、名号に観仏の場合の仏と同等となるような実質を付加しようとした工夫の跡を確認することができる。

3. 称名念仏における名号

まず源信は、『往生要集』においては前述のように、観念勝、称名劣という前提に立っていたが、晩年に撰述した『阿弥陀経略記』では、新たな名号観を提示する。そこで源信は、阿弥陀仏を説明する中で、「無者即空。量者即假。壽者即中。佛者三智即一心具。應知。圓融三觀之智。冥於圓融三諦之境。萬德自然圓。名阿彌陀佛」¹²〈無とは即空、量とは即假、壽とは即中なり。仏とは三智、即ち一心に具するなり。応に知るべし、円融三觀の智、円融三諦の境に冥じて、万徳自然に円なるを、阿弥陀仏と名づく〉とする。つまり、無量壽三諦説と言われるものであるが、無量壽仏（阿弥陀仏）の名号の中に、空・假・中三諦の知恵と真理、全ての徳が含まれているという論理である。これにより、名号は単なる名前ではなく、真理と徳そのものという前提が生まれることになる。

次に源信から約百年後に『往生拾因』を著した永観は、そのなかで次のように述べている。

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。¹³

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。唯弥陀一仏の功德に非ず。また十方諸仏の功德を摂す。一切如来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徳を具足す。如意珠の形体少さしと雖も無量の財を雨らす如し。何に況や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。

すなわち、四十二字陀羅尼門を根拠に、阿弥陀の三字には全ての功德が含まれていると主張するのである。これはすでに言及したように、後に法然が『逆修』において、仏のあり方をめぐって、永観が仏の字を無視して阿弥陀の三字のみでその徳を語る点を批判することになるものだが、いずれにせよ、名号と功德を結びつけるという点では源信と共通する方向性を持つ主張と見なすことができる。

こうしてこの流れが展開、発展して、その極北とも言える主張が現れるのが、天台観心法門の理論的核心に位置する『観心略要集』ということになる。この書は源信撰述とされていたが、既に偽書であることは明らかにされ¹⁴、おそらくは『往生拾因』以後、十二世紀末前後までの間に、天台浄土教ないしはその周辺で成立したものと考えられるが¹⁵、このなかではまず、観心の根本である理観を修めることが説かれる。しかし、理観が叶わない場合には称名でも往生は可能だとして、その根拠を「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、三徳、三般若、如此等一切法門、悉攝阿彌陀三字」¹⁶〈夫れ名号の功德莫大なるを以ての故なり。ゆえに空假中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三寶、三徳、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〉と説明する。つまり、前述の無量寿三諦説、永観の阿弥陀万徳説を拡大統合したような内実を持つもので、阿弥陀三諦説と称される名号観であるが、まさに名号は仏そのものであることを主張するものとなっている。

こうしてみると、称名を取り入れた実践者たちは、称える対象である仏名を、単なる名ではなく、まずは仏の徳そのものととらえ、次第に仏そのものであると見做すようになるとの変化はみられるものの、それぞれ名号に特別の意味づけを行ってきたことが見えてくる。観想念仏は、有相としての仏を具体的に見るということを目指していたわけだが、称名念仏は名号を仏の徳ないしは仏そのものとするすることで、名号を称えることと有相の仏とまみえることを、実質的に同一線上に位置付けようとしていたと考えることができるのである。

4. 法然における称名

法然の称名における名号観は、まず『逆修』で言及され、続いて『選択集』でも説かれている。『逆修』では、念仏には殊勝功德があり、行じ易いとしてから、「初殊勝功德故者、彼佛因果惣別一切萬徳、皆悉名號顯故、一度唱南無阿彌陀佛得大善根也」¹⁷〈初めに殊勝功德故とは、彼の仏は因果惣別の一切の万徳、皆悉く名号に顕れるが故に、一度も南無阿弥陀

仏と唱ふれば大善根を得るなり」と、名号万徳を挙げ、その根拠として『西方要決』を引いて、「諸佛願行成此果名、但能念號具包衆徳、故成大善不廢往生」¹⁸〈諸仏の願行此の果名を成ず、但だ能く号を念ずれば具に衆徳を包む、故に大善を成じて往生を廢さず〉とする。また『選択集』では、阿弥陀仏はなぜ十八願で念仏一行を往生行としたのかとの問いを立て、「聖意難測」¹⁹〈聖意測り難し〉とした上で、念仏を構成する念と仏とのうちの、仏に当たる名号に触れ、「念佛勝者名號者是萬徳之所歸也。然則彌陀一佛所有四智三身十力四無畏等一切内証功德、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」²⁰〈念仏勝とは名号は是れ万徳の歸する所なり、然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功德、相好光明說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攝在せり、故に名号の功德最も勝と為るなり〉、と述べる。以上二書の見解は、『西方要決』からの引用の有無を含めて微妙な違いはあるものの、名号万徳とする点は共通し、名号には仏そのものの功德が含まれるという認識においては、基本的に源信以来の念仏実践者たちの名号観と重なるところはあると言える。

先行研究においても、この名号万徳という点を軸にして論じたものは数多い。例えば香月乗光氏は「名号が万徳所得であるから、称名が勝行であると云うこの説は、先ず仏名と仏体との間において、名体相即の義が認められ、更に仏と衆生との間に於いて、功德享受の義が認められているのである」²¹とし、藤堂恭俊氏は「（阿弥陀仏の：執筆者注）根本願望を実現する機能が阿弥陀仏の名号の内に具わっていないはずないのである」として、さらに「称名念仏において感応道交、仏凡一体、入我我入の心境に到達していた」と結論する²²。つまり、名号には仏の功德が内包されるとした上で、仏名を称えることは、仏の功德ないしは仏そのものとの一体化につながるということであろう。一方、福原隆善氏は「名号に阿弥陀仏の内証外用の一切の功德が攝しているから優れているのではなく、称名念仏することによってその功德が働き出し、行者はただ名号を称するのみでよいとするからであると思われる」²³と述べている。これは、名号そのものに込められた功德を前提として、その名号の能動性に言及したものであろう。そして平岡聡氏は、「名号に内面的な功德と外見的な功德のすべて〈万徳〉が歸せられることで、〔南無阿弥陀仏〕と云う六文字〈能詮〉は〈万徳所期〉という実体〈所詮〉と同一視され、真言化されて、称名者を往生させる力を持つ言葉となる」²⁴として、名号＝阿弥陀仏を根拠として、名号の真言化、すなわち名号そのものに往生を実現する神秘的、超越的なちからが存するとするのである。

ところで、以上の先行研究を理解するときに留意しておかなくてはならないのは、そこでは称名、すなわち称えることと、称えられる対象としての名号が、おしなべて一体のものとして前提され論じられているという点である。一方法然は、『逆修』においてであれ『選択集』であれ、まず名号の功德を説き、それを受けて次に念仏における「念」の意味を、名号とは切り離して説明している。具体的に言えば、まず名号については上述のように、仏の名号は観仏における有相の仏に匹敵する功德を内包するものであることを示すために、名号万徳が説かれる。しかしそこから、名号が仏そのものであるとか、それだけで往生を保証するような超越的な功德があるといった方向に、論を展開させることはない²⁵。『逆修』、『選択集』ともに、名号万徳を論ずる部分は比較的簡潔に切り上げてしまうのである。そしてすぐに、念仏の「念」に当たる部分を、難易義としてかなり詳しく説明していくという論理展開を取っている。そしてその議論の根幹を支えているのは、『逆修』では、「二易修故者、申南無阿彌陀佛者、何愚癡者、少老、易被申故以平等慈悲御意立其行給」²⁶〈二に易修故とは、南無阿彌陀仏と申すことは、何なる愚癡の者も、少きも老いたるも、易く申さるるが故に平等の慈悲の御意を以てその行と立て給へり〉、『選択集』では、「次難易義者、念佛易修諸行難修」²⁷〈次に難易の義とは、念仏は修し易く諸行は修し難し〉という認識になる。つまり法然の論法は、自らの思い描く念仏を行として独り立ちさせるために、仏名については、名号万徳論によってその功德を仏そのものと同等の位に押し上げ、その前提の上で、「念ずる」という行為については難易義における易の包括性を前景化するという、二段構えの手続によって意義付けていくというものなのである。そしてそのなかの難易義については、前掲引用の『逆修』には「易く申さるるが故に平等の慈悲の御意を以てその行と立て給へり」とあり、また『選択集』では、前掲引用部分に続く箇所「念佛易故通於一切。諸行難故不通諸機。然則爲令一切衆生平等往生捨難取易爲本願歟」²⁸〈念仏は易きが故に一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。然れば則ち一切衆生をして平等に往生せしめんが為に難を捨て易を取りて本願となし給へるか〉としているように、どちらにおいても、易を選択するのは阿彌陀仏であることを明示する。ここは、法然の勝劣・難易義観を理解するための重要なポイントになる。すなわち、勝劣・難易という比較概念については、通常、勝劣という基準により高度の意義と価値が置かれがちであるが、念仏という本願は、阿彌陀仏が難易義における易を、平等の慈悲の発露として選択した結果であると法然は認識していたのである。このことの意味は後に改めて取り上げることにするが、ひとまずここまでの時点

で、法然は念仏を構成する仏名と、それを念ずることについて、名号万徳論によって名号≡
仏とし、難易義によって念>余行（念易、余行難）ととらえていたことになる。

5. 念声是一説の導入

ところで、「念仏」および「称名念仏」という表現について、本来的には念仏は包括的な
意味を表し、称名念仏はその一部を指す用語である。しかしながら、『逆修』においても『選
択集』においても、その原則に則った使い分けがされているかといえ、必ずしもそうとは
言えない。例えば、『逆修』では、前節で取り上げた名号の万徳と念仏の難易を論じた箇所
のなかで、「此亦一日七日念佛、彌陀本願故往生聞矣」²⁹〈此れ亦一日七日の念仏も、弥陀
の本願の故に往生すと聞きたり〉という文もあれば、「抑法藏菩薩、何者、捨餘行唯以稱名
念佛而立本願給云、此有二義」³⁰〈抑も法藏菩薩、何なれば、余行を捨てて唯称名念仏を以
て本願と立て給へるぞと云ふに〉という箇所もある。また『選択集』にも、例を示すことは
省略するが、同様の例は多い。

これはそもそも、念仏にしる、称念にしる、その概念の境界は明確とは言えず、曖昧なも
のであったという実態を反映したものなのかもしれない。³¹実際、例えば『往生要集』には、
「若有不堪觀念相好、或依歸命想、或依引攝想、或依往生想、應一心稱念」³²〈若し相好を
觀念するに堪えざるもの有れば、或いは歸命想に依り、或いは引攝想に依り、或いは往生想
に依り、まさに一心に稱念すべし〉という文言があるが、「或依歸命想、或依引攝想、或依
往生想、應一心稱念」の部分にあきらかなように、源信の言うところの称念には、觀想の要
素がはりついていたことが見てとれる。また法然はこの部分を釈しているが、称念とは称名
の意であるという前提に立った上で、「就（於）此稱念、又用三想。謂歸命想、引攝（接）
想、往生想也。此中云、但以引攝（接）想爲其要」³³〈此の称念に就て、又三想を用ゆ。謂
く歸命想、引接想、往生想なり。此の中に云ふ、但だ引接想を以て其の要と為〉とする。こ
こから判断すると、少なくともこの時点では、法然も称名に觀想的要素が含まれることを認
めていたように読めなくもない。このように、念仏、称名、あるいは觀想といった語彙の概
念は微妙に重なり合うような状態にあったことは事実であろう。しかし、称名念仏を行とし
て独り立ちさせるためには、この曖昧さを解消しておくことは必須の手続きであったはず
である。そしてその為導入されたのが、『選択集』において説かれる念声是一説であった
と考えられる。

『選択集』第三章で法然は、阿弥陀仏による念仏選択を難易義によって示し、論証や経証を重ねた後で、「問曰經云十念釋云十聲。念聲之義如何。答曰聲念是一」³⁴〈問いて曰く、經に十念と云ひ釈に十声と云ふ。念声の義如何。答ふ、声念は是れ一なり〉と結論づける。そして、『觀經』の「下品下生」部と『大集月藏經』を引いて、それが仏説に適うことを立証する。これにより、『選択集』の文脈においては、念仏と、声によって仏名を称える称名念仏とは互換的な関係となり、前節で示した念>余行の関係は、称名>余行という意味として理解することが可能となる。さらに称と念が同じであり、先に示したように名号と仏がほぼ同格という前提に立てば、念仏勝とは称名勝のことであることにもなる。

6. 称名における親縁

これまでの考察をまとめると、まず、念仏は十八願として阿弥陀仏によって選択された行であるが、その念仏には、觀想、称念などのさまざまな形態が考えられた。そのなかで、伝統的には觀念が称念に勝る行とされてきたが、法然は名号万徳論と念声是一論によって、觀念と称念の勝劣という問題を止揚して³⁵、念仏は往生行としては易行であるが、それは阿弥陀仏が本願として選択した行であるとするので、称名念仏こそがその本質であることを明らかにした、ということになる。では、その往生行としての称名念仏について、具体的にどのような働きを持つものと法然は理解していたのだろうか。すでに述べたように、法然は名号が兆載永劫の修行の結果としての仏の功德を示すものとはしていた。しかしそれは、称える対象としての名号が、觀想によってまみえることのできる有相の仏と同等の功德をもつものであることを示すための論理であって、名号自体に往生を保証する超越的、神秘的な力があるとか、ましてや名号を称えることが仏と一体になることに等しいといった、永観や天台觀心法門に見られた認識は持っていなかった。そのことは、法然が娑婆と極楽という二元論的世界を設定し、阿弥陀仏を極楽に住まう仏としたことから窺い知ることができる。それに加えて、法然が善導の『觀經疏』から三縁、とりわけその中の親縁という概念を取り入れていることに着目すると、法然の称名認識はおのずから明らかになる。

法然は、『逆修』、『選択集』どちらにおいても親縁に言及する。『逆修』では六七日の説法の終わり近くに、専雑二修の得失を説く五番相對のなかの親疎對の説明として、親縁が引かれる。すなわち「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」³⁶〈衆生行を起こして口常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまふ、身常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまふ、心に常に仏

を念ずれば、仏之を知りたまふ、衆生仏を憶念すれば、仏亦衆生を憶念したまふ、彼此の三業相捨離せず」という文言である。『選択集』では、第二章でこれもまた五番相對を説く中の親疎對の説明として、さらに第七章では、『觀經疏』からの直接引用部に、上記と同様の文が示される。

三縁の中で称名念仏に関わる親縁の内実とは、「衆生行を起こして口常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまふ」ということになるが、衆生が念仏として、「南無阿彌陀仏」と声を出し称え続けると、すぐに仏はその声を聞く、つまりその声に応じてくれる、という関係が成立しているということである。とすると、ここに見られる衆生と仏の関係の構図は、感応道交のそれと極めて近いものとも言える。この点については、すでに曾和義宏氏の指摘があるが³⁷、善導の三縁概念と感応思想との関係については、次のように述べている。

感応思想では、機根が一定ではないので、仏に対する働きかけ「感」もさまざまであり、それに対する仏からの働きかけ「応」も一定ではない。それに対し善導は、称名念仏という行が阿彌陀仏に対する働きかけ「感」である、としたのである。阿彌陀仏による「応」、衆生へのはたらきかけの発動を機から行に轉換することによって、誰にでも平等に発動する、すなわち三縁という関係が成立し、阿彌陀仏による平等な救済がなされる、ということが可能にしたのである。³⁸

すなわち、感応思想においては仏へのはたらきかけ（感）を起こすのは多様な機根であった。それを称名念仏という一行に変換するによって、仏から衆生へのはたらきかけ（応）は平等に発動するとしたのが善導の三縁であるということになる。法然はその思想を受け継ぎ、仏名を称えるという行為を、神秘的、あるいは超越的なちからを発動させるものとしてではなく、あくまでも衆生と仏を結ぶための行、すなわち媒体ととらえたと考えられるのである。つまり、「南無阿彌陀仏」ということば自体に超越的な救済のちからが備わっているというわけではなく、「南無阿彌陀仏」と声に出して称えれば、それは仏に向かっての呼びかけとなり、その行為自体が仏を求める行として、「タタ名號ヲトナフル、三心オノツカラ具足スル也ト云リ」³⁹〈ただ名号をとらふる、三心おのずから具足する也と云へり〉という内実を備えることにもつながると、法然は認識していたと考えることができるであろう。

7. 称名の声

法然は、行として伝統的に観念勝・称名劣と見なされてきた念仏概念を、善導の念声是一論、および三縁、とりわけ親縁の概念を取り入れて、まずはその内実・構造を組み替えた。そして、易行としての念仏を、阿弥陀仏はその慈悲の発動である本願として選択した、と読み解くことで、称名念仏をあらゆる衆生にとっての往生行へと解き放ったと言える。それは誰にでも可能という意味で、往生行の平等化であり、「南無阿弥陀仏」と称えるという以外、特別の約束事に拘束されないという点で行の簡素化であったとも考えられる。平等化は称名念仏の大衆的広がりを可能にし、簡素化は念仏の概念から実践法に至るまで、そのあり方の多極化につながる。しかし大衆化、多極化という現象にはそれぞれに反動がつきもので、法然の晩年及びその死後に起こった念仏への弾圧などは、その一つの現れと言うことができるであろう。とりわけ、称名がそもそも声を伴う行であることから、どちらかというより理知的というよりは感覚的、精神的というよりは身体的といった趣の強い声そのものが必然的に前景化されることになったことは、法然自身の意図を超えて、功罪取り混ぜたさまざまな結果を生み出すこととなったと考えることができる。

声を出してものを言うという行為は、言語行為という観点からは三つの層に分けて考えることができるとされる。すなわち、発語行為（何かを言う）、発語内行為（何かを言うことにおいて）、発語媒介行為（何かを言うことによって）となるが⁴⁰、称名念仏に当てはめるならば、念仏を称える（何かを言う）という行為は、念仏を称える主体に（何かを言うことにおいて）なにかしらの意味、効果を対自的・心理的に生じさせることになり、さらに念仏を称えることで（何かを言うことによって）対他的、社会的にもある影響を与えたり反応を引き起こしたりすることになる。

つまり、衆生が「南無阿弥陀仏」と呼びかけるとき、発語内行為という側面からは、第一義として衆生のうちに現世的な制度や価値観に縛られた現実層を超えた次元で、その呼びかけに呼応してくれるはずである仏と、その救済（往生）の実現可能性が意識化される。いわば、衆生は内的に、往生という今現在ではないが未来に約束される可能性を生きることができることになる。同時に発語媒介行為的には、仏からの呼応を引き出すということばかりではなく、法然自身、「ワカミニニキコユルホトオハ、高聲念仏ニトルナリ。サレハトテ、譏嫌ヲシラス、高聲ナルヘキニハアラス、地體はコエヲイタサムトオモフヘキナリ」⁴¹と述べてもいるように、「南無阿弥陀仏」と称える声は、時として外部世界からの反発を招くことにもつながるのである。現に、「かの念仏は後鳥羽院の末つかたに、住連・安楽などいひし、その長としてひろめ侍けり。これ亡国の声たるがゆえに、承久の御乱いできて王法おと

ろへたり」⁴²と言われ、また「源空法師、専念の宗を建つ。遺派・末流、或いは曲調に資って抑揚頓挫、流暢哀婉し、人性を感じしめ、人心を喜ばしむ。士女、楽聞して、雑踏駢闐す。愚化の一端と為しつべし」⁴³とも批判されたのは、その証左となろう。

声を前景化する称名念仏には、このように振り幅の大きなさまざまな作用や効果があったが、それらを含み込んだ上で、いかなる行にもまして、それはあらゆる階層に開かれた往生行であったことは疑いようのない事実であろう。本質的に念仏とは異なるが、声を基盤に据えた行法として声明がある。これは仏教音楽と言えるものだが、詠法が定められた声楽として、「規範にかなった響きで唱えられる声明は、その美的感覚的な表出力によって、美的権威と宗教的権威を二重に体現することになったのである」⁴⁴と言われるように、統一的で権威的なものへと収斂することをその本質とする。一方で、法然の称名念仏はその対極に位置するものであったのである。⁴⁵先述の『十二問答』にある「地體はコエヲイタサムトオモフヘキナリ」という言葉が示す通り、法然は称名念仏のありかたに枠をはめたり規則を定めたりしようとはせず⁴⁶、ただ声に出して仏名を称えることでよしとしたのである。

声に出すことを重視したのは、根本原理的には、「タトシ佛ノ本願ハ稱名ノ願ナルカユヘニ、聲ヲタテトナフヘキ也」⁴⁷〈ただし仏の本願は称名の願なるがゆえに、声をたててとなふべき也〉という、教義的な正当性に依るものではあろう。しかし同時に、法然自身の内にも、声への独特の思い入れがあったと言えなくもないように思われる。直接的な言及があるわけではないが、僅かながらも声に対する法然の思いを窺い知ることができそうな説示が、『逆修』五七日の説法には含まれているのである。それは、末法百年に『無量寿経』のみ留まることを説く部分になるが、実際に留まるのは念仏であるとしてから、その理由として「彼秦始皇燒書埋儒之時、毛詩許殘申事候。其文被燒、詩留在口申、詩人々暗覺」⁴⁸〈彼の秦の始皇書を焼き儒を埋めし時、毛詩許り残りたりと申す事の候。其れも文は焼かれるとも、詩は留まりて口に在りと申して、詩を人々の暗に覚へたり〉と例を引く。そして、「此經留百年可在申、經卷皆隱沒南無阿彌陀佛云事、留于人口百年間傳事覺候」⁴⁹〈此の經留めて百年在るべしと申すも、經卷は隱没すとも南無阿彌陀仏と云ふ事は、人の口に留まりて百年にても聞き伝う事と覚え候〉とするのである。つまり、始皇帝による焚書坑儒のなか、毛詩だけは人に暗記され口伝えによって生き延びたように、經典は消滅しても、衆生と仏を結ぶ「南無阿彌陀仏」の念仏は、人が称えることで伝えられていく、というのである。

そこから読み取ることができるのは、声は記憶と伝達を担う究極の媒体となり得るといふ認識であり、それに加えて同時に、衆生と仏を結ぶ唯一無二の存在でもあるという法然の

強い思いである。もしそう理解することができるのであれば、称名念仏は法然にとって、教義的に揺るぎないものであるばかりでなく、行としてもその実効性という点で、最も確実絶対のものであったということになる。そして、そのような前提があってはじめて、「觀念の念にもあらず、又學問をして念の心をさとりて申す念佛にもあらず、たゞ往生極樂のためには、南無阿彌陀佛と申して、うたかひなく、往生するそとおもひとりて、申すほかには別の子細候はず」⁵⁰と言い、さらに「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」⁵¹と言い切ることが可能になったと考えられるのである。

終章 称名念仏がもたらすもの

これまでの考察を振り返ると、以下のようにまとめることができる。法然はまず、源信の『往生要集』を通して浄土の教えと出会ったわけだが、源信はその著書の中で観想念仏を往生の可能要件の第一としていたのに対し、法然は称名念仏一行で往生は可能と読み取ったところに、両者の浄土思想観の分岐点を見いだすことができた。この相違の根本を辿れば、両者の仏身観の異同から生じたものであると考えることができたが、仏を法・報・応の三身一体ととらえる点では両者は共通していた。違いは、源信が法身のあり方を重視し、法身は世界に遍満するものととらえたのに対し、法然は法報の「功德」は世界に行き渡るとはしたものの、あくまで報身としてのはたらきを通して阿弥陀仏を理解したという点にあった。これは両者の佛性認識にも連動するもので、源信は天台教学の伝統に則り、佛性の遍満を前提として往生の道を説いたのに対し、法然は佛性を条件とはしない往生の可能性を追求することになったのである。そして、この法然独自の浄土思想を構築する際の理論的枠組みとなったのが、娑婆と極楽を峻別する二元的世界観という設定であり、源信や永観、さらには天台観心法門などにみられた、名号そのものに救済を保障する超越性や神秘性が内在するとする思想への明確な否定といったものであった。その上で、機根の優劣に関わらず全ての衆生が、報身、すなわち動く仏である阿弥陀仏とつながる回路を開くことができる唯一絶対の媒体として、法然は称名念仏を打ち出したのである。

それではなぜ、「専修念仏や白拍子は亡国の哀音と非難された」¹という状況の中で、法然の念仏は広く世間の衆生に受け入れられるに至ったのであろうか。それは、まさに燎原の火のように広がりながら、一方で既成権力の側からは非難と弾圧の対象とすらなるのである。延暦寺による専修念仏停止の要求に端を発する元久の法難（1204年）、興福寺奏状（1205年）から法然配流（1207年）に至る建永の法難、さらに法然の死後に起こった嘉禄の法難（1227年）と言われる一連の弾圧がそれである。そしてそのような危機的状況にも関わらず、称名念仏は生き延びていったのである。

法然の称名念仏が、政治的、宗教的弾圧や時代趨勢の変化など、幾多の逆流を掻い潜りながらも廃れることなく、現代まで連綿と人の口に留まり続けた理由としては、複雑に絡み合ったさまざまな要因を挙げなくてはならないであろう。その解明は、今後の課題とせざるを得ないが、一点だけここで触れておきたいのは、呼びかけとしての称名念仏に内包された独特のはたらきという側面である。前章で提示した、声に出してものを言うことをめぐる発語

内行為に関わる点になるが、「声には私たちの思考を促進し、生み出す力がある。『食欲は食べると同時にわくものだ』というフランスの諺があるように、『思考はしゃべると同時にわく』²ものだと言われることがある。声を発することによって、それまでは当人にも曖昧であった内面の思いが一気に焦点を結び、明確な方向を備えた思考として意識化されるようになるということである。³つまり、声を発することによってその主体は、心理的にそれまでとは違ったなんらかの次元へと押し出されていくことがあるというのである。⁴そうであるならば、「南無阿弥陀仏」と称えることは、念仏する主体にとって阿弥陀仏への呼びかけという意味を持つばかりではなく、本人も気づかぬうちに、「南無阿弥陀仏」の祈りに込められた願いを実現しようとする方向へと、自らを発動させる「行為」そのものにもなっていると考えることができることになる。

この文脈のなかに、すでに言及した「タタ名號ヲトナフル、三心オノツカラ具足スル也ト云リ」⁵という法然の言葉を置いてみると、その意味は、声に出して仏名を称えるという行為が、阿弥陀仏への呼びかけにとどまらず、三心（至誠心・深心・廻向発願心）を身に備えるという結果を、自然にあるいは自動的に念仏する主体にもたらしているということになる。つまり、構えることなく、ただありのままに声を出して仏の名を称えるという行為（行）が、声を出す主体の内面に作用して、往生の条件となる三心を生み出すことになると言っていいと理解してもいいだろう。そして、称名念仏という行に備わるそのはたらきがあつて初めて、本願に基づく三縁という約束を衆生に保証する阿弥陀仏と、三心を備えた衆生との間には、一方向的ではない双方向的な、すなわち「全人格的な関係」が確かに結ばれるということになるのである。もちろん言うまでもなく、阿弥陀仏と衆生の関係において、最終的救済としての往生をもたらす主体はあくまで阿弥陀仏の側にある。その点に関しては、衆生は徹底して他力を持つ立場にあることに変わりはない。しかし、声に出して「南無阿弥陀仏」と称えた時、その人は主体的な存在として信仰を選び取っていることになるのである。したがってその意味では、阿弥陀仏と衆生との間の回路を開くのは、あくまでも衆生側の主体的行為ということになる。そして、もしそう言えるとするならば、法然が案出した阿弥陀仏の本願としての称名念仏とは、すべてを阿弥陀仏に任せるための祈りではなく、救済の主体である阿弥陀仏に通ずる回路を、衆生が「自覚的意思」をもって開いていくための唯一無二の媒体として提示されたものと理解すべきものとなる。そして、この媒体を通して発動された「自覚的意思」というところのあり方は、法然の時代においては、貴族や公家階級に属さない大多数の庶民にとって、それまで経験したことの無い宗教的「自我」の気づきであったと

も言えるかもしれない。念仏弾圧の中でも念仏がしぶとく生き延びることができたのは、そういった、念仏が衆生の精神のあり方に与えた衝撃、そして覚醒ということにもあったと考えても、必ずしもの外れということにはならないであろう。そして称名念仏のそういったあり方は、特定の時代の枠組みに縛られるものではなく、時を超えて現代にもつながっているはずのものでもある。

「自分だけで存する身体、静止している身体は、不分明な塊でしかない。われわれが身体を、明確な同一視されべき一個の存在として知覚するのは、それが物に向って動くときであり、志向的に外部におのれを投げかける限りにおいてである」⁶とは、哲学者メルロ＝ポンティの言葉である。人間は、自己完結した状態に留まっているときには何者でもない存在に過ぎないが、「動く」とき、はじめて輪郭を備えた実存的存在となるという意味として理解していいだろう。そうするとこれに呼応してすぐに思い浮かぶのは、これまで幾度か言及した、長尾雅人氏が仏身をめぐって述べた次の言葉である。

自性身は、法を本質とする法身ではあるが、そこに法の享受ということは説かれていない。不動なる自性身には、享受という動はありえない。法の享受があるためには、自性身はその絶対の座を一步下って具象的相対的とならなければならない。空性であり法界であるような座から下りて、浄土がそこに現成し、願と行とを伴い、それらを原因として仏陀が結果するという、報身の姿をとらねばならない。⁷

静の状態にある自性身（法身）は、その法を享受、実践する為には「絶対の座から一步下りる」、すなわち動くことによって報身となり、はじめて「法を享受」する、つまり衆生にむけてのはたらきかけが可能となるという見解である。言わば、阿弥陀仏は「動く」報身であることによって、全ての衆生を救済するという本願の成就を実現する存在となる。凡夫である衆生も、その煩悩にまみれた状況から脱しようと希うならば、やはり「動く」ことが求められるのである。しかし、佛性を前提とはしない、あるいはできないという条件のなかにおいては、その動きとは、聖道門が課する修行といったものではあり得ず、阿弥陀仏によって選択された念仏を称えるという行為＝動きによって、阿弥陀仏による救済につながる扉を自ら開くということになる。ここで衆生と阿弥陀仏は、その動機と方向のベクトルは正反対のものではありながら、いずれも何ものかの実現に向けて「動く」という点で二重写しの存在となる。すなわち、救済という目的のため不動の状態から動へと踏み出した報仏として

の阿弥陀仏に向けて、衆生は煩惱具足の愚魯の身のままで、「南無阿弥陀仏」と称えることで、極楽往生の実現を目指す一步を自覚的に踏み出すのである。その意味で、法然の念仏は自力と他力とが会おう場でもあると言えよう。そして、そうだとするならば、そこでは、釈尊が残した「自灯明」、「法灯明」の教えが、最も根源的かつ純一な形として実践されているととらえることもできるのである。

「南無阿弥陀仏」の称名念仏は、簡潔、単純な行に見えて実は、仏としてのあり方と念仏を称える人のあり方といった問題から始まり、衆生と仏の関係、人が声を発するという行為に付随して生じる個の内面に関わる問題、声（音）が他者に与える影響等、その論点は多様に拡がっていく行（行為）なのである。本論稿ではそれらの一部について、一つの見方を示したものであり、全体から見れば僅かな一隅に照明を当てたにすぎない。ただ、念仏は少なくとも歴史を重ねるなかで、日本の社会に広く行き渡り、かつ定着した行として受け入れられてきたものである。従って、その実態をより多角的に考察することは、宗教的意味の確認だけにとどまるものではなく、われわれの精神史、生活史の内実に新たな視点をもたらすのみならず、人と人、人と社会のあり方における声の役割にも光を当てることにもつながっていく可能性を秘めた、有益な作業になると思われる。それらへの展開もまた、今後の課題としたい。

【序章】

- ¹ 『『昭和新修法然上人全集』 p.416. (以下『昭法全』と略す。なお本論考においては、法然関連の遺文について、基本的に『昭法全』所収のものを使用する。)
- ² 題目としては、「法然上人御説法事」、「無縁集」、「師秀説草」、そして「逆修説法」となる。
- ³ 詳しくは『法然坊源空述 逆修説法』(佛教大学法然仏教学研究センター、2023)の『『逆修説法』解題』(岩谷隆法)を参照。
- ⁴ 戸松敬真「法然上人の『三昧発得記』について」『密教文化論集』19巻、1971年、p.202.
- ⁵ 『岩波仏教辞典第二版』pp.203-204.
- ⁶ 『逆修説法』の具体的内容から以下のことがわかる。①「今此被造立佛、傳祇園精舎之風、模三尺立像、期最期終焉之暮、造來迎引接」〈今この造立せられ給へる仏は、祇園精舎の風を伝えて、三尺の立像を模し、最後終焉の暮を期し、來迎引接の像を造れり〉(初七日)、②「今此大法主禪門、挑四十八燈明、奉四十八之願主給」〈今この大法主禪門、四十八の燈明を挑げて、四十八の願主に奉げ給へり〉(三七日)、③「故知、此逆修五十ケ日間供佛施僧之營」〈故に知んぬ。この逆修五十ヶ月の間の供佛施僧の営み〉(三七日)、④「彼遵式此逆修間日々被行候懺願儀之作者也」〈彼の遵式は、これ逆修の間日々に行われ候『懺願儀』の作者なり〉(四七日)、⑤「重被稱揚讚嘆給阿彌陀如來形像、被書寫供養給雙卷無量壽經、被圖繪供養給淨土五祖影」〈重ねて稱揚讚嘆され給へり阿彌陀如來の形像、書寫供養され給へり双卷無量壽經、図繪供養され給へり淨土五祖の影〉(五七日)
- ⁷ 大谷旭雄「法然上人における逆修について」伊藤唯真・玉山成元編『日本名僧論集第六卷：法然』吉川弘文館、1982年、pp.155-156.
- ⁸ 大谷旭雄氏は「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・研究編一藤堂恭俊博士古希記念』同朋出版、1988年)において、成立時期をめぐる研究史を概観し、建久五年(1194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などの検討などを通して、多角的にその実施時期を考察し、建久四年(1193年)後半から建久五年(1194年)の前半という結論を導き出している。また、法会実施の動機としては、「遵西が善知識となって父禪門を浄土門に帰入せしめたことを出家の孝養としてたたえているところをみると、禪門はかくして浄土門に帰入したのを契機として、逆修本来の目的と浄土の信仰を深化するため、法然を招請して逆修法会を修したのが真相ではなかろうか」(p.45)としている。

【第1章】

- ¹ 『昭法全』p.437.
- ² 林田康順「法然上人『往生要集』四積書の研究一助念方法門、惣結要行積をめぐって一」『印度学仏教学』

研究』1995年、44-1。同「法然上人『往生要集』積書撰述についての一考察」『仏教文化学会紀要』1996年、4-5号など。

³ 「B 積」は、『詮要』では『昭法全』の8ページ13行目から文末まで。『積』では同じく『昭法全』の21ページ11行目から24ページ3行目まで。

⁴ 林田康順「法然上人『往生要集』積書撰述についての一考察」、p.82.

⁵ 曾根宣雄氏の『傍訳 往生要集詮要／往生要集積』（四季社、2004年）の「解説部」には、林田康順氏の論文登場までの経緯が簡潔にまとめられている（pp.265-266）。また南宏信氏の「法然『往生要集』諸積書の六義について」（『佛教大学大学院紀要』34、2006年）には、林田論文以降のものも含めて、具体的な論文を提示して、前期説、後期説、並びに成立順序の諸説が整理されている（pp.14-15、pp.23-25）。

⁶ 八木昊恵『恵心教学の基礎研究』永田文昌堂、1962年、p.632.

⁷ 同上、P.636.

⁸ 末木文美士「初期源空の文献と思想」『南都仏教』37、1976年、p.48.

⁹ 同上、p.49.

¹⁰ 坪井俊映「法然の往生要集に関する四種積書の考察——向専修批判の弁述書として——」『人文学論集』11、1977年、pp.3-4.

¹¹ 同上、p.15.

¹² 同上、p.5.

¹³ 服部正穂「法然上人の往生要集観（2）——『要集』の正意に関して——」『宗教文化の諸相：竹中信常博士 頌寿記念論文集、山喜房仏書林、1984年。同「法然上人の『往生要集』観（3）——詮要、料簡、略料簡——」『東海仏教』29、1984年。同「法然の『往生要集』末疏成立年時について——」『浄土教論集：戸松教授古稀記念』大東出版社、1987年、など。

¹⁴ 南宏信「法然『往生要集』諸積書の六義について」『佛教大学大学院紀要』34、2006年。

¹⁵ 南宏信「『往生要集』の構成について」『佛教大学大学院紀要』35、2007年、p.18.

¹⁶ 同上、pp.26-27.

¹⁷ 松岡法之「法然上人『往生要集』諸積書の成立と展開」『浄土学』51、2014年、p.297.

¹⁸ 齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観について——『往生要集詮要』を中心に——」『佛教論叢』58、2014年、p.167.

¹⁹ 下端啓介「法然『往生要集積』における合・広・略・要の関連性」『佛教大学大学院紀要 文学研究科編』48、2020年、p.11.

²⁰ 坪井俊映「法然の往生要集に関する四種積書の考察——向専修批判の弁述書として——」、p.10.

²¹ 『昭法全』p.3.

²² 同上、p.5.

²³ 同上。

²⁴ 同上、P.6.

- 25 同上。
- 26 同上。
- 27 末木文美士「初期源空の文献と思想」、pp.49-50.
- 28 『昭法全』 pp.7-8.
- 29 同上、p.8.
- 30 末木文美士「初期源空の文献と思想」、p.49.
- 31 『昭法全』 p.24.
- 32 同上。
- 33 同上。
- 34 同上。
- 35 同上、pp.24-25.
- 36 同上、p.25.
- 37 同上、p.26.
- 38 同上、p.20.
- 39 同上、p.21.
- 40 同上、p.22.
- 41 同上。
- 42 同上、p.21.
- 43 同上、p.23.
- 44 同上。
- 45 同上、p.24.
- 46 同上、p.10.
- 47 八木昊恵氏の解釈とは、註7として示した「彼は要集の真意が助念門に限り前号と異なる助念門として念仏思想の過程的存在と考え、然も要集の内から自己の教学に合致する念仏証拠門の三番問答六義相対を求め、厳密な廃立論理の洗練を経て現れ来るものを恵心の真意」としてとらえたことを指す。
- 48 称念が『往生要集』の正意であるということに関しては、『一期物語』に記された法然の『往生要集』観も傍証となる。ここで法然はまず、「第四是正修念佛也。以此爲念佛體。第五是助念方法也。以念佛爲所助、以此門爲能助」(『昭法全』 p.437)として、正修念仏を正業とし、助念仏を助行と位置づけ、その上で、「於五念門雖名正修念佛、作願廻向是非行體、禮拜讚嘆又不如觀察。々々中、於稱名、丁寧勸之爲本意云事顯然也」(同上)と述べ、正修念仏には五念門があるが、そのなかで『要集』が往生行として懇ろに勧めているのは称名であることはあきらかであるとしている。
- 49 B 釈の文自体が、法然によるものか、あるいは後の時代の他者の手になるものかは、ここでは問わない。
- 50 坪井俊映「法然の往生要集に関する四種釈書の考察——向專修批判の弁述書として——」、p.5.
- 51 『昭法全』 p.5.

⁵² 同上、p.9.

⁵³ 『摧邪論』は文頭部分に「一撥去菩提心過失。二以聖道門警群賊過失」(『浄全』8巻、p.675)と記し、『選択集』批判の最大の理由の一つに菩提心を捨て去っていることを挙げている。

⁵⁴ 袴谷憲昭氏の次の見解は、この説の検討に際して、参考となるものと思われる。「明恵の法然批判は、〈菩提心〉を認めるか否かで論を組み立てた点で極めて分かりやすかった上に、法然の菩提心否定説たる他力主義を批判した明恵の菩提心肯定説たる自力主義が、当時の階層化社会のイデオロギーとして極めて有効であったがゆえに、また当時平行して数度試みられた、他力主義に対する思想弾圧も功を奏したことも手伝って、「事実」上の勝利を取め、他力主義は手痛い敗北を喫するに至ったのである」(『法然と明恵—日本仏教思想史序説』大蔵出版、1998年、p.98)

⁵⁵ 末木文美士「初期源空の文献と思想」、p.49.

⁵⁶ 林田康順「法然上人『往生要集』四積書の研究」、p.125. 林田氏はここで、「一書のなかにもかかわらずA・B両積で惣結要行が、正意か非正意かをめぐって『要集』への解釈の矛盾が露呈してしまう」としている。

⁵⁷ この点については、ほぼ全ての先行研究の一致した見解と考えられる。南宏信氏の「法然『往生要集』諸積書の六義について」における図表(p.16)も参考になる。

⁵⁸ 『昭法全』p.319.

⁵⁹ 同上、P.6.

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 法然の『阿弥陀経积』(古層)は、『詮要』とそれほど時期を違えず成立していたと考えられる。それは、源信の『阿弥陀経略記』を下敷きにして記されたものだが、『阿弥陀経略記』には源信の仏身観が詳細に述べられているのに対して、『阿弥陀経积』はその点に触れていない。詳しくは、拙稿「法然浄土思想と『阿弥陀経略記』」(『佛教大学大学院紀要文学研究科編』51、2023年)参照。

【第2章】

¹ 詳しくは、岸一英「『阿弥陀経积』の古層の復元—『三部経积の研究(五)』」(『高橋弘次先生古稀記念論集：浄土学佛教学論叢』第1巻、山喜房書林、2004年)を参照。

² 渡辺真宏「『阿弥陀経积』の諸問題」『佛教文化研究』37号、1992年、p.104.

³ 岸一英「『阿弥陀経积』古層の復元—『三部経积』の研究(五)」、p.173.

⁴ 註1で挙げた岸論文にも科段が掲載されているが、ここではその後発表された「『阿弥陀経积』古層復元本」(『佛教文化研究』54号、2010年)に付記されたものを使用する。

⁵ 柳澤正志『日本天台浄土教の研究』法蔵館、2018年、pp.458-459.

⁶ 『昭法全』p.135.

⁷ 『浄全』第1巻、p.53.

- 8 『恵心僧都全集』第一卷、p.408.
- 9 『例文仏教語大辞典』(Web版)
- 10 池田魯参「天台感応思想の成立意義」『駒澤大学仏教学部研究紀要』29、1971年、p.101.
- 11 『昭法全』p.135.
- 12 同上。
- 13 『恵心僧都全集』第1巻、p.109.
- 14 『昭法全』p.6.
- 15 同上、pp135-136.
- 16 同上、p.253.
- 17 同上、p.319.
- 18 『恵心僧都全集』第1巻、p.411.
- 19 同上。
- 20 同上、p.412.
- 21 同上。
- 22 同上。
- 23 同上。
- 24 同上、p.413.
- 25 『昭法全』p.136.
- 26 同上。
- 27 同上、p.137.
- 28 『恵心僧都全集』第1巻、p.413.
- 29 同上。
- 30 同上、p.414.
- 31 同上。
- 32 同上、p.415.
- 33 『大正蔵』12巻、p.340,a.
- 34 『恵心僧都全集』第1巻、p.415.
- 35 曾根宣雄「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」、p.167.
- 36 同上。
- 37 同上。

- 38 『恵心僧都全集』第1巻、pp.399-400.
- 39 『新纂浄土宗大辞典』Web版
- 40 『昭法全』p.232.
- 41 同上、p.440. 「一期物語」のなかの、以下の説示が参考になる。「我立浄土宗意趣者、爲示凡夫往生也。若依天台教相者雖似許凡夫往生、判浄土至淺薄也。若法相教相者判浄土雖甚深、全不許凡夫往生也。諸宗所談、雖異、惣不許凡夫生浄土云事。故依善導釋義、興浄土宗時、即凡夫生報土云事顯也」〈我浄土宗を立つ意趣は、凡夫往生を示す為なり。もし天台の経相に依れば凡夫往生を許すに似たりと雖も、浄土を判ずること淺薄なり。もし法相の経相に依れば浄土を判ずること甚深なりと雖も、全く凡夫の往生を許さざるなり。諸宗談ずる所、異なりと雖も、惣じて凡夫の浄土に生ずると云う事を許さず。故に善導の釈義に依り、浄土宗を興す時、即ち凡夫報土に生まると云う事顕すなり〉
- 42 『大正蔵』12巻、p.346c.
- 43 『恵心僧都全集』第1巻、p.387.
- 44 『昭法全』p.238.
- 45 同上。
- 46 同上、p.246.
- 47 同上、pp.271-272.
- 48 曾根宣雄「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」、p.167.
- 49 齋藤蒙光「法然の阿弥陀仏解釈－『逆修説法』と『阿弥陀経略記』との関連性－」『共生文化研究』第4号、2019年、p.22.
- 50 同上、p.30.
- 51 同上、p.22.
- 52 『昭法全』p.232.
- 53 『恵心僧都全集』第一巻、p.399.
- 54 同上、p.412.
- 55 中村元『佛教語大辞典』p.784.
- 56 『例文仏教語大辞典』(Web版)
- 57 『恵心僧都全集』第一巻、p.412.
- 58 『昭法全』p.232.
- 59 同上、p.233.
- 60 同上、p.255.

- 61 齋藤蒙光「法然の阿弥陀仏解釈－『逆修説法』と『阿弥陀経略記』との関連性－」、p.30.
- 62 『恵心僧都全集』第1巻、p.400.
- 63 同上。
- 64 同上、p.401.
- 65 これが「無量寿三諦説」とされる概念になるが、末木文美士氏は、「無に空、量に仮、寿に中を宛てるのは多少こじつけのだとしてもひとまず理屈が通らないわけではない」としている。(末木文美士「観心略要集の研究」、p.196)
- 66 齋藤蒙光、p.26. また『阿弥陀経略記の訳注研究』(村上明也・吉田慈順編著、法蔵館、2020年)においても、「円融三観の境(無量寿)と円融三観の智(仏)が冥合して、万徳が自然に円かなることを阿弥陀仏と名づけ」(p.25)と解説されている。
- 67 『昭法全』p.245.
- 68 同上。
- 69 同上、p.249.
- 70 齋藤蒙光氏もこの点について、次のように指摘している。『『逆修説法』では「横豎の益」に対する直接的な言及は見られないが、(中略)光明が空間的に、そして寿命が時間的に行き渡るという見解は、三七日の仏徳讃歎の説法の全体に見て取れる。」(前掲論文、p.25)
- 71 『昭法全』p.249.
- 72 『岩波仏教辞典第二版』p.203.
- 73 池見澄隆「逆修考－中世信仰史上の論拠と実態－」『浄土宗学研究』14、知恩院浄土宗学研究所、1981年、p.119.
- 74 『昭法全』p.250.
- 75 同上、p.270.
- 76 同上、p.255.
- 77 大正蔵12巻、p.279a.
- 78 『恵心僧都全集』第1巻、p.418.
- 79 『昭法全』p.268.
- 80 同上。
- 81 四つの意味については『昭法全』、p.268.
- 82 『昭法全』p.268.
- 83 同上。

⁸⁴ 同上。

⁸⁵ 源信に仮託された書とされる『真如観』には、「是ラノ萬仏。皆是無非中道。異名一ニアラズ。或ハ眞如。實相。法界。法身。如來。第一義トナヅク」(『恵心僧都全集』第一卷、p.451)とあり、また、「佛性トハ。眞如ノ異名ナリ」(同書、p.456)との認識が示されている。

【第3章】

¹ 高崎直道『佛性とは何か』法蔵館、1977年、p.141.

² 『昭法全』p.86.

³ 常盤大定『佛性の研究』明治書院、1944年、p.27.

⁴ 『恵心僧都全集』第一卷、p.71.

⁵ 同上、p.72.

⁶ 『浄全』15巻、p.387.

⁷ 同上、p.388.

⁸ 同上、p.474.

⁹ 同上、p.490.

¹⁰ 同上、p.484.

¹¹ 『昭法全』p.13.

¹² 同上、pp.27-38.

¹³ 同上、p.121.

¹⁴ 同上、p.142.

¹⁵ 同上、p.311.

¹⁶ 同上、p.397.

¹⁷ 同上、pp.417-418.

¹⁸ 同上、p.529.

¹⁹ 同上、p.631. 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「和語灯録」および正徳版「和語灯録」の表記を採用した。

²⁰ 同上、p.733.

²¹ 同上、p.155.

²² 大乘『涅槃經』には四種類あるといわれている。すなわち1)法顯訳『大般泥洹經』。2)曇無讖訳『大般涅槃經』、3)慧嚴・慧観・謝靈運などの『大般涅槃經』、4)若那跋陀羅訳『大般涅槃經後分』である

が、このうち法頭の六巻本『涅槃経』には「一切衆生に悉く佛性有り」と説かれると同時に「但し一闡提を除く」とある。一闡提にも佛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『如来蔵と佛性：シリーズ大乘仏教第八巻』春秋社、2014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、1999年)の「解題」を参照。

²³ 『昭法全』p.529.

²⁴ 法然の佛性認識については、松本四郎氏が『法然親鸞思想論』(大蔵出版、2002年)において、次のような見解を示している。「法然について言えば、法然は如来蔵思想について論じていない。これは“如来蔵思想は、凡夫の為の教えである浄土教に合致しない”という善導の説を承けたものかもしれないが、論じていないからといって、如来蔵思想を否定したことにはならないであろう」(pp.84-85)

²⁵ 『昭法全』p.459.

²⁶ 同上、p.329.

²⁷ 同上、p.416.

²⁸ 富貴原章信『中国日本佛性思想史』国書刊行会、1988年、p.273.

【第4章】

¹ 『昭法全』p.232.

² 同上、p.255.

³ 仏身論研究の動向の詳細については次の論考に詳しい。「近年における浄土学研究の状況—法然浄土教の研究状況—」(『教化研究』第22号、浄土宗総合研究所、2011年、pp.282-287)(執筆：杉山裕俊)

⁴ 高橋弘次『改版増補 法然浄土教の諸問題』山喜房佛書林、1994年、p.94.

⁵ 石井教道『浄土の教義と其教團』富山房書店、1972年、p.165.

⁶ 高橋弘次『改版増補 法然浄土教の諸問題』p.95.

⁷ 同上、p.73.

⁸ 同上、p.114.

⁹ 同上、p.115. 次のように総括されている。「阿弥陀仏自身のうちから論理を引き出し、それによって阿弥陀仏を論証せんとする立場が、法然の特異とする二身論であり、これこそ阿弥陀仏を信仰の対象としその救済にあずかる人間の絶対信頼の心情をこわさない阿弥陀仏論なのである。私は、こうしたまったく他と異にする真化二身論こそ、法然の仏身観であると結論づけるものである。」

¹⁰ 曾根宣雄「法然上人における内証・外用①—特に内証の四智三身について—」『仏教文化学会紀要』第2

号、p.52.

¹¹ 曾根宣雄「法然上人にける内証・外用②—特に内証・外用の思想的背景について—」『仏教文化学会紀要』第3号、p.172.

¹² 曾根宣雄「法然上人における内証・外用③—内証・外用論の論理展開について—」『浄土教の思想と歴史：丸山博正教授古稀記念論集』山喜房佛書林、2005年、p.149.

¹³ 同上、p.152.

¹⁴ 曾根宣雄「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」『仏教論叢』61、2017年、p.167.

¹⁵ 同上、p.168.

¹⁶ この点について曾和義宏氏は「法然上人の阿弥陀仏論—その説示に注目しては—」（『浄土宗学研究』第37号、2011年）において、次のような解釈を提示している。「『逆修説法』では、（中略）報身を中心として、法身をその中に取り込んでいこうとする意図が伺える。（中略）法身の扱いについて、並列的な説示から、報身への取り込み、さらには三身論のような通仏教的な仏身論を不用とする説示へと変遷していった」（p.56）

¹⁷ 曾根宣雄「法然上人の三身同体論と三身別体論」『高橋弘次先生古稀記念論集：浄土学佛教学論叢』第1巻、山喜房佛書林、2004年、p.126.

¹⁸ 曾根宣雄「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」、p.167.

¹⁹ 註2参照。

²⁰ 真柄和人『傍訳 逆修説法（下）』四季社、2007年、pp.17-18.

²¹ 大橋俊雄『法然全集』第二巻、春秋社、2010年、p.89.

²² 中村元『佛教語大辞典 縮刷版』東京書籍、1985年、p.1033. ちなみに石田瑞麿『例文仏教語大辞典』（小学館、1997年）では「内心のさと。自己の内心における真理の体得。みずからの心のうちに仏教の真理を悟ること。また、その悟った真理」（p.818）、望月信亨『望月佛教大辞典』第4巻（世界聖典刊行協会、1973年）では「自内に證得するの意。外用に對す。また自内證とも名づく。即ち親しく内に證悟證得するを云ふ」（p.3980）となっている。

²³ 『昭法全』p.255.

²⁴ 同上。

²⁵ 曾根宣雄「法然上人における内証・外用①—特に内証の四智三身について—」、p.52.

²⁶ 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店、1979年、pp.270-271.

²⁷ 『昭法全』p.733.

- ²⁸ 同上、pp.78-79.
- ²⁹ 長尾雅人、前掲書、p.274.
- ³⁰ 『同上』、pp.274-275.
- ³¹ 『同上』、pp.273-274.
- ³² 『昭法全』 p.255.
- ³³ 『往生要集』 大門第四觀察門で説かれる別相観、総相観、雑相観それぞれの中に白毫への言及があり、法然はそれらを当然認識していたものと考えられるが、五項目に分けて説明されるのは『阿弥陀仏白毫観』においてのみである。同書で、「別巻」（『浄土宗全書』第 15 巻、p.85）と注記されているのがそれに当たる。『大乘仏典〈中国・日本篇〉一九：安然・源信』（中央公論社、1991 年）に末木文美士訳『阿弥陀仏白毫観』と解説がある。
- ³⁴ 『昭法全』 p.256.
- ³⁵ 同上。
- ³⁶ 同上、p.257.
- ³⁷ 同上。
- ³⁸ 同上。
- ³⁹ 同上、p.255.
- ⁴⁰ 同上、p.258.
- ⁴¹ 同上、p.257.
- ⁴² 同上。
- ⁴³ 同上、p.258.
- ⁴⁴ 同上、p.232.
- ⁴⁵ 同上、p.233.
- ⁴⁶ 同上、p.255.
- ⁴⁷ この表現は、佛教大学元教授本庄良文氏のご教示による。
- ⁴⁸ 『恵心僧都全集』第 1 巻、p.399.
- ⁴⁹ 同上、p.383.
- ⁵⁰ 同上、p.412.
- ⁵¹ 安藤俊雄「天台仏身観の主體的性格」『大谷學報』48 巻第 4 号、1969 年、p.7. 加えて、『例文仏教語大辞典』には「常住不変の眞実身。三身でいえば、法身・報身をあわせた仏身。二身でいえば、化身（応身）に対する仏身」との解説がある。

⁵² 『恵心僧都全集』第1巻、p.412.

⁵³ 『昭法全』p.733.

⁵⁴ 同上、p.257.

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 中村玲太「法然門流における弥陀法身／報身説の検討—弥陀は三世を貫く如来か—」『現代と親鸞』第30号、親鸞仏教センター、2015年、p.7.

【第5章】

¹ 高橋弘次「法然の浄土観」『浄土宗学研究』20号、1993年、p.1. この他、「法然の著述を通して、仏土に関する論究は少ない」（浅井成海「法然の仏土観」『真宗学』45-46号、1972年、p.138.）との指摘もある。

² 工藤量導『迦才「浄土論」と中国浄土教—凡夫化土往生説の思想形成—』法蔵館、2013年、p.282.

³ 同上、p.285.

⁴ 曾和義宏「阿弥陀仏の仏身規定をめぐって」『浄土宗学研究』第26号、1999年、p.97. なお、このテーマに関しては、神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』（永田文昌堂、1968年）をはじめ多くの先行研究がある。

⁵ 『恵心僧都全集』第1巻、p.107.

⁶ 同上、p.399.

⁷ 同上、p.382.

⁸ 天台宗において四土とは、凡聖同居土、方便有余土、実報無障碍土、常寂光土のこと。『新纂浄土宗大辞典』参照。

⁹ 『恵心僧都全集』第1巻、p.221.

¹⁰ 柳澤正志『日本天台浄土教思想の研究』法蔵館、2018年、p.295.

¹¹ 『昭法全』p.21.

¹² 同上、p.4.

¹³ 同上、p.11.

¹⁴ 同上、p.15.

¹⁵ 同上、p.238.

¹⁶ 同上、p.246.

¹⁷ 同上、p.238.

¹⁸ 同上、p.271.

¹⁹ 善導の指方立相については、柴田泰山「善導『観経疏』所説の「指方立相」について」（『佛教論叢』45号、2001年）における以下の指摘が参考になる。「善導が『観経疏』において説示している「指方立相」は、『観経』の経説内容は釈尊と阿弥陀仏の二仏によって浄土法門が開示された」ということを意図し、かつ、善導はこの阿弥陀仏を「法身」ではなく「三身同證」から「未来世一切の衆生を救済することを自己存在の目的として、自らの意思において自己顕現を行っている仏身」としてとらえていると見ることが出来る。善導においては、阿弥陀仏はどこまでも自己の外において存在し、自己と一対一の主体的関係にある仏身として認識していたと考える」（pp.72-73）

²⁰ 法然が極楽浄土への距離とその方角を強調するのは、結果的に天台浄土教の観心法門との差異を強調することにもつながる。源信に仮託された書と言われる『観心略要集』は、観心法門を説く代表的な論書とされるが、その中には次のような一節がみられる。「我身即彌陀。彌陀即我身。娑婆即極樂。極樂即娑婆。[中略] 故遙過十萬億國土。不可求安養淨利。翻一念妄心。而思法性理。己心見佛身。己心見淨土」〈我が身即ち彌陀、彌陀即ち我が身なれば、娑婆即ち極樂、極樂即ち娑婆なり。[中略] 故に遙かに十萬億の國土を過ぎて、安養の淨利を求むべからず。一念の妄心翻じて、法性の理を思えば、己心に佛身を見、己心に淨土を見ん〉（西村岡紹・末木文美士『観心略要集の新研究』百華苑、1992年、p.111）これは、法然がここで示す極楽浄土と娑婆世界との二元論的なあり方とは、真っ向から対立する概念である。『観心略要集』については、第6章でより詳しく論ずる。

²¹ 『昭法全』p.270.

²² この点のはのちに述べる念仏における二元的否定という問題と重なる。

²³ 『昭法全』p.263.

²⁴ 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』平楽寺書店、1965年、p.177.

²⁵ 同上、p.186.

²⁶ 註22と同様に、念仏における二元的否定の問題と重なる。

【第6章】

¹ 曾根宣雄「法然上人の万徳所歸論について」『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 同上、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—」『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、p. 46.
- ⁷ 末木文美士「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』、『師秀説艸』であり、古本漢語灯録（恵空本）、古本漢語灯録（善照寺本）は「念」、漢語灯録（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 安孫子氏も前述の論文でこの点に触れているが、註10で示した古本漢語灯録の読み、「念」を採用しているため、解釈が異なる。
- ¹³ 『昭法全』p.232.
- ¹⁴ 同上、p.256.
- ¹⁵ 同上、p.269.
- ¹⁶ 同上。
- ¹⁷ 同上、p.270.
- ¹⁸ 同上、p.270.
- ¹⁹ 同上。
- ²⁰ 『浄全』15巻、p.372.
- ²¹ 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.
- ²² 末木文美士『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、2008年、pp.141-142.
- ²³ 西村岡紹・末木文美士『観心略要集の新研究』百華苑、1992年、p.138.
- ²⁴ 『浄全』15巻、p.372.
- ²⁵ 『観心略要集の新研究』p. 138.
- ²⁶ 『新纂浄土宗大辞典』、『世界大百科辞典』等による。

- 27 『観心略要集の新研究』 p.147.
- 28 末木文美士『『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。
- 29 『観心略要集の新研究』 p.72.
- 30 『恵心僧都全集』第一卷所収の『往生要集』では、「一世勤修。是須臾間。何不棄衆事。求浄土哉」となっている。
- 31 西村岡紹「『観心略要集』成立考」『観心略要集の新研究』、pp.209-228.
- 32 同上、pp.219-220.
- 33 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、[IV.本覚思想の形成]の第二章、「本覚思想と浄土教—『妙行心要集』の場合」参照。
- 34 同上、p.323.
- 35 『大正蔵』9巻、708a.
- 36 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。なお、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)
- 37 『新纂大日本統蔵経』88巻、p.4c.
- 38 『浄全』15巻、p.372.
- 39 『新纂大日本統蔵経』88巻、p.4c.
- 40 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、p.776.
- 41 『観心略要集の新研究』 p.66.
- 42 『大正蔵』46巻、p.2c.
- 43 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. なお、一部送り仮名を変更してある。
- 44 『新纂大日本統蔵経』88巻、p.6c.
- 45 『観心略要集の新研究』 p.111.
- 46 吉原浩人「『心性罪福因縁集』解題」、p.779.
- 47 『新纂大日本統蔵経』88巻、p.1c など
- 48 同上、p.6b.

⁴⁹ 同上、p.8c.

⁵⁰ 吉原浩人氏も註 46 の解題のなかで、「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 48 で挙げた文を示唆している。

⁵¹ 吉原浩人「『心性罪福因縁集』解題」、p.786.

⁵² 末木文美士氏は註 23 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）

⁵³ 『昭法全』 p.257.

⁵⁴ 同上。

⁵⁵ 同上、p.258.

⁵⁶ 同上、pp.271-272.

⁵⁷ 同上、p.237.

⁵⁸ 『観心略要集の新研究』 p.111.

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 『日本天台浄土教思想の研究』 p.315.

⁶¹ 『昭法全』 p.648.

⁶² 『恵心僧都全集』第 1 巻、p.452.

【第 7 章】

¹ 『昭法全』 p.648.

² 田村芳朗「天台本覚思想概説」『天台本覚思想』日本思想体系 9、岩波書店、1973 年、p.528.

³ 西村問紹「院政期天台文献の成立史的考察」『香川孝雄博士古稀記念論集・佛教学浄土学研究』永田文昌堂、2001 年、pp.77-80.

⁴ 道元徹心「ハーバード大学所蔵『真如観』の検出」『龍谷大学論集』471 号、2008 年。

⁵ 同上、p.37.

⁶ 『恵心僧都全集』第 1 巻、p.451.

⁷ 同上。

- ⁸ 同上、pp.451-542.
- ⁹ 同上、p.452.
- ¹⁰ 同上、pp.461-462.
- ¹¹ 同上、p.453.
- ¹² 柳澤正志『日本天台浄土思想の研究』p.131.
- ¹³ 『昭法全』p.271.
- ¹⁴ 同上、p.257.
- ¹⁵ 同上、p.258.
- ¹⁶ 同上、p.270.
- ¹⁷ 天台宗においてはそもそも、仏身仏土のとらえ方は四身四土説といわれ、仏身は劣応身・勝応身・他受用身・法身と分類され、阿弥陀仏は勝応身とされる。(『新纂浄土宗大辞典』) ちなみに、『真如論』で言及される「仏」は法身が前提されていると思われる。
- ¹⁸ 『恵心僧都全集』第1巻、p.452.
- ¹⁹ 同上、p.459.
- ²⁰ 長尾雅人『中観と唯識』pp.273-274.
- ²¹ 『昭法全』p.313.
- ²² 同上、p.272.
- ²³ 同上、p.315, p.327.
- ²⁴ 詳しい検討は省略するが、『逆修説法』一七日で「其來迎引接願者、即此四十八願中第十九願也」〈其の來迎引接願とは、即ち此の四十八願中の第十九願なり〉(『昭法全』p.234)として説示される來迎も、動く仏としての阿弥陀仏の代表的特質の一つであることは言うまでもない。
- ²⁵ 『昭法全』p.270.
- ²⁶ この文言について、略抄本、ハーバード大学本ではそれぞれ以下のように記されている。「又一度仏の名号を唱え一句一偈の經をよみたてまつりてもかきまいらせてくやうしたるも一々文字即真如の理なりと思はん功德さらに説つくすへからず」(〈略抄本翻刻〉西村岡紹「院政期天台文献の成立史的考察」、p.84)、「況一度佛名号唱一句一偈經讀誦書奉一々文字即真如理思功德更説盡可不」(〈況や一度比佛ノ名号ヲ唱へ一句一偈ノ經ヲ讀ミ誦シ書キ奉ツリテ々ノ文字即チ真如ノ理ナリト思ハム功德更ニ説キ盡ス可ラ不〉(〈ハーバード大学本翻刻〉道元徹心「ハーバード大学所蔵『真如観』の検出」、p.57)
- ²⁷ 『昭法全』p.311.
- ²⁸ 『観心略要集の新研究』p.111.

【第8章】

¹ 『昭法全』 p.310.

² 同上、p.237.

³ 同上。

⁴ 同上、p.244.

⁵ 同上、p.343.

⁶ 『大正蔵』 47 卷, p.481,c06-16.

⁷ 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店、1975 年、p.481.

⁸ 平雅行『鎌倉仏教と専修念仏』法蔵館、2017 年、p.296.

⁹ 『昭法全』 p.253. ちなみに『選択集』では「故知。念佛易故通於一切。諸行難故不通諸機。然則爲令一切衆生平等往生捨難取易爲本願歟。若夫以造像起塔而爲本願者貧窮困乏類定絶往生望。然富貴者少貧賤者甚多。若以智慧高才而爲本願者愚鈍下智者定絶往生望。然智慧者少愚癡者甚多。若以多聞多見而爲本願者少聞少見輩定絶往生望。然多聞者少少聞者甚多。若以持戒持律而爲本願者破戒無戒人定絶往生望。然持戒者少破戒者甚多。自餘諸行准之應知。當知。以上諸行等而爲本願者得往生者少、不往生者多。然則彌陀如來法藏比丘之昔被催平等慈悲。普爲攝於一切不以造像起塔等諸行爲往生本願。唯以稱名念佛一行爲其本願也」(『昭法全』 p.320) となっている。

¹⁰ 常盤大定『佛性の研究』明治書院、1944 年、p.4.

¹¹ 同上、p.27.

¹² この概念に関しては、末木文美士『草木成仏の思想：安然と日本人の自然観』(サンガ、2017 年) が参考になる。

¹³ 柳澤正志『日本天台浄土教思想の研究』 p.315.

¹⁴ 末木文美士「観心略要集の研究」、p.147.

¹⁵ 『昭法全』 p.40.

¹⁶ 末木文美士「観心略要集の研究」、p.149.

¹⁷ 同上、p.111.

¹⁸ 『昭法全』 pp.271-272.

¹⁹ 書名表記に関し、『昭法全』においては『百四十五箇條問答』となっているが、『新纂浄土宗大辞典』等にならない『一百四十五箇條問答』とした。

²⁰ 『昭法全』 p.648.

²¹ 『昭法全』 p.452.

²² 同上、p.745. 全文は以下の通りである。「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」

²³ 『昭法全』 p.733.

²⁴ この、凡夫としての自覚という点について、黒田俊雄氏の次の様な指摘も参考になる。「かかる凡夫の自覚は庶民にとっては悲観的な無力・劣悪の自覚ではなく、むしろ自分こそが救われるべき本来の対象として登場したことの、喜びに満ちた自覚であったといわねばならない。専修念仏が庶民を風靡した理由は、ここにあった」（『日本中世の国家と宗教』岩波書店、1975年、p.494）

【第9章】

¹ 『昭法全』 p.319.

² 同上、p.5.

³ 末木文美士「初期源空の文献と思想」『南都仏教』37、1976年、p.49.

⁴ 同上。

⁵ 林田康順「法然上人「選択思想」と「勝劣難易二義」の位置」『仏教論叢』43、1999年、p.6.

⁶ 『浄全』15、p.85.

⁷ 福原隆善『観念と稱名』下、佛教大学通信教育部、1999年、p.3.

⁸ 平岡聡『進化する南無阿彌陀仏—念仏はどこからきてどこに向かうのか?—』大蔵出版、2020、p.50.

⁹ 大正蔵13、p.905 a.

¹⁰ 平岡聡『進化する南無阿彌陀仏—念仏はどこからきてどこに向かうのか?—』 p.81.

¹¹ 同上、p.103.

¹² 『恵心僧都全集』第一巻、p.401.

¹³ 『浄全』15巻、p.372.

¹⁴ 西村岡紹・末木文美士『観心略要集の新研究』（百華苑、1992年）の中に、その根拠が示されている。

¹⁵ 拙稿「名号観から見る法然浄土思想」（『佛教大学仏教学会紀要』27、2022年）参照。

¹⁶ 西村岡紹・末木文美士『観心略要集の新研究』百華苑、1992年、p.138.

¹⁷ 『昭法全』 p.253.

¹⁸ 同上、p.253.

¹⁹ 同上、p.319.

²⁰ 同上。

- ²¹ 香月乗光『法然浄土教の思想と歴史』山喜房仏書林、1974年、p.78.
- ²² 藤堂恭俊『法然上人研究』第一巻、山喜房仏書林、1983年、pp.317-317.
- ²³ 福原隆善『觀念と稱名』下、p.46.
- ²⁴ 平岡前掲書、p.219.
- ²⁵ 名号が仏そのものであるといった見方は、それを称える主体が仏と一体になる、すなわち佛性を具えるということにつながる。しかし、法然は佛性に関しては極力言及することを避けていたことは事実であり、いわゆる「己心の弥陀」説は法然の浄土思想とは相容れないものであることは明らかである。詳しくは、拙稿「法然浄土思想における佛性の位相」（『佛教大学大学院紀要文学研究科編』48、2020年）等を参照。
- ²⁶ 『昭法全』p.235.
- ²⁷ 同上、p.319.
- ²⁸ 同上、p.320.
- ²⁹ 同上、p.252.
- ³⁰ 同上、p.253.
- ³¹ 藤原俊雪『念佛思想の研究』（永田文昌堂、1957年）には、「念佛とは元来読んで字のごとく念ずることであるが、その念に觀念あり称名あり、また憶念、思念、心念、想念等熟語あり」（p.59）との指摘がある。
- ³² 『浄全』15、p.85.
- ³³ 『昭法全』p.6.
- ³⁴ 同上、p.321.
- ³⁵ 『選択集』第十二章において、法然は「觀佛三昧雖殊勝行非佛本願故不付屬。念佛三昧是佛本願」（『昭法全』pp.341-342）〈觀仏三昧は殊勝の行なりと雖も仏の本願に非ざるが故に付屬せず。念佛三昧は是れ仏の本願なり〉とする。つまり、觀念劣、念仏（称念）勝という図式は想定されていない。觀念と念仏（称念）は、勝劣の関係ではなく、本願非本願という分類になる。
- ³⁶ 『昭法全』p.272.
- ³⁷ 曾和義宏「〈三縁〉の成立について」『佛教学部論集』第100号、佛教大学、2016年、p.43.
- ³⁸ 同上、p.48.
- ³⁹ 『昭法全』p.468.
- ⁴⁰ 詳しくは、『言語と行為』（J.L.オースティン、飯野勝己訳、講談社学術文庫、2019年）参照。
- ⁴¹ 『昭法全』p.635.
- ⁴² 『群書類従 野守鏡』巻第484、温故学会、1984年、44丁右1-4行。
- ⁴³ 虎関師鍊（藤田琢司編著）『訓読元亨釈書』上巻、禅文化研究所、2011年、pp.641-642.
- ⁴⁴ 大石典『仏教の声の技一悟りの身体性』法蔵館、2017年、p.116.
- ⁴⁵ この点については、次の様な指摘にも留意すべきであろう。「音楽にも鎮護国家の機能が認められており、声明成仏、音楽成仏の思想が流布した一方、逆に専修念仏や白拍子は亡国の哀音と非難される」（平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、1992年、p.23）

⁴⁶ 本間大善氏は「法然浄土教における声の地平—わが耳に聞こえるほどの念仏—」（『日本思想史研究』53、2021年）で、「法然にとって念仏の声の程度は大きな問題ではなく、本質は〈声を出そうとすること〉（身体はコエヲイタサムトオモフヘキナリ）そのものにあつたからである。このとき、整った声の高声念仏も、〈わが耳に聞こえるほどの念仏〉も、価値的な差異は無化されるのである」（p.8）と述べているが、これも法然の念仏の多様性を指摘したものと言えよう。

⁴⁷ 『昭法全』 p.635.

⁴⁸ 同上、p.268.

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 同上、pp.415-416.

⁵¹ 同上、p.437.

【終章】

¹ 阿部康郎『聖者の推参—中世の声とヲコなるもの』名古屋大学出版会、2001年、p.6.

² 伊藤亜紗「貸し出される身体—話すことと読むことをめぐって」塚本昌則・鈴木雅雄編『声と文学—拡張する身体の誘惑』平凡社、2017年、p.32.

³ 伊藤亜紗氏はその著書『どもる身体』（医学書院、2018年）のなかで、「思考はしゃべると同時にわくものだ」ということに関して、「つまり私たちは、常に前もって自分が言おうとすることを分かって言っているのではなく、しばしば言うのと同時に、おのずとと言うべき内容が生まれてくると言うのです」（p.231）と説明している。

⁴ 町田宗鳳氏は「法然が観想念仏よりも口称念仏に強くこだわったのは教義上の理由も無論あったにしても、それ以上に、身体を通じて発声することの重要さに彼が気づいていたからではないだろうか」（『法然対明恵—鎌倉仏教の宗教対決』講談社選書メチエ、1998年、p.171）と述べているが、これも声を出すことの意味に言及したものとしてとらえることができよう。

⁵ 『昭法全』 p.468.

⁶ M.メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』（中島盛夫訳）法政大学出版、1982年、p.526.

⁷ 長尾雅人『中観と唯識』 pp.273-274.

【初出一覧】

本論考の各章を構成する論文の初出時のタイトル、ならびに発表媒体は以下の通りである。なお、書き下ろしを除く論文については、初出時のものに、文言の訂正、文章の修正、大幅あるいは小幅な削除、または加筆等を適宜加えている。

序章 法然浄土思想研究の課題

書き下ろし。

第1章 『往生要集』と法然浄土思想

「『往生要集』と法然浄土思想」（法然仏教学研究センター2023年度第2回研究会発表論文、2023年5月）

第2章 『阿弥陀経略記』と法然浄土思想

「法然浄土思想と『阿弥陀経略記』」（『佛教大学仏教学会紀要』28号、2023年3月）

第3章 法然浄土思想と佛性

「法然浄土思想における佛性の位相」（『佛教大学大学院紀要・文学研究科編』48号、2020年3月）

第4章 『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観

「『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観」（『佛教大学大学院紀要・文学研究科編』49号、2021年3月）

第5章 法然浄土思想における「仏土」の意味

「法然浄土思想における『仏土』の意味」（『印度學佛教學研究』70巻1号、2021年12月）

第6章 名号観からみる法然浄土思想

「名号観からみる法然浄土思想」（『佛教大学仏教学会紀要』27号、2022年3月）

第7章 『真如観』と法然

「動く仏と動かぬ仏—法然の『真如観』批判」(2022年度佛教大学大学院佛教学専攻春学期中間発表会原稿、2022年7月)

第8章 法然の念仏の二元的否定

「法然念仏思想における二元的否定」(2021年度佛教大学大学院佛教学専攻春学期中間発表会原稿、2021年7月)

第9章 称名念仏の確立と念仏の「声」

「『觀念(為)勝、称念(為)劣』と『念佛是勝、餘行是劣』のあいだ」(2023年度佛教大学大学院佛教学専攻春学期中間発表会原稿、2023年7月)

終章 称名念仏がもたらすもの
書き下ろし。