

博士論文

論文題目 総合の行としての念仏 — 『往生要集』の思想

氏名 木澤 景

学位論文

総合の行としての念仏 — 『往生要集』の思想

東京大学大学院 人文社会系研究科

基礎文化研究専攻 倫理学専門分野

21087016 木澤 景

目次

序論 『往生要集』研究の動向と本稿の立場	．．．．．	1
第一章 教観二門の再統合という課題― 序文	．．．．．	1 0
第一節 教行の一体性	― 「目足」	1 1
第二節 正像末滅の統合	― 「濁世末代」	1 4
第三節 教観二門の濁乱	― 「多」	2 3
第四節 依という限界	― 「依」	3 2
第五節 断念を包含する克服	― 「予が如き頑魯の者」	3 6
第六節 修し易さと往き易さ	― 「易」	4 4
第七節 心としての一切	― 「一切の衆生には悉く皆心あり」	5 1
第二章 多を総合し一へと行く心という対象 ― 「心」	．．．．．	5 9
第一節 多様性の淵源	― 「心の随に転変す」	5 9
第二節 一なる心へ	― 「発菩提心」	6 5
第三節 一への初発点	― 「十の楽」	6 9
第四節 願という再出发点	― 「四弘誓願」	7 6
第五節 一切と重なる	― 「薩婆若、心、相応す」	8 4
第六節 心を用いる	― 「信」	9 3
第七節 心に学ばせる	― 「心の師となるべし」	9 8

第三章 収斂、総合、展開する修行 ― 「念仏」	．．．．．	1 0 3
第一節 出会いの光景	― 「想」	1 0 3
第二節 念仏の全景	― 「これとなんぞ異ならん」	1 0 7
第三節 作想の包摂力	― 「阿弥陀仏」	1 1 5
第四節 観相と心	― 「仏と異なることなけん」	1 2 2
第五節 観相の諸相	― 「惣相観」「雑略観」	1 2 9
第六節 すべてを念仏の時に	― 「助念」	1 3 6
第七節 獲得される自己	― 「別時念仏」	1 4 2
結論	．．．．．	1 4 8
第一節 本当の自己へ	― 「要」	1 4 8
第二節 絶対者へ行く	― 本書の提起しうる倫理学的課題	1 5 2

注	．．．．．	1 5 9
参考文献	．．．．．	1 8 7

本稿は恵心僧都源信（九四二・一〇一七）が著した『往生要集』^一に表れている思想を考察するものである。より具体的に言えば、本書の執筆動機と主題である念仏行の構造とを読み解き、本書が人間の心をどのように見ていたのか、その心が修行を通じてどのようなようになっていくことを目指したのか、そして本書を編むということが著者のどのような問いによるものだったのか、という問題を明らかにしようとするものである。

本稿の問題関心の所在をより明らかにするために、この書の二つの特質と主だった先行研究を見ておきたい。

第一の特質として、『往生要集』を考える際に、この書が後世に、あるいは社会に大きな影響を及ぼしたという点が必然的に注目されてくる。そもそもこの書の研究もその他の平安浄土思想の研究と同様に、浄土宗、浄土真宗内の研究者によって、法然（一一三三・一一二二）^二、親鸞（一一七三・一二六二）の先行思想として扱われることから開始された^三。宗門的立場からの研究は動機と目的が切実なものであるがゆえに、学ぶべき点の多い優れた指摘が積み重ねられている^{三四}。半面、その基本性質や制約上、一方で護教的にならざるを得ず^五、教学史の立場を離れ、より実証的な手法による思想史研究の立場からその克服が目指されることになる。その際注目されたのは、『往生要集』を生ぜしめた、あるいは広く受容されることを許容した社会的諸条件である。すなわち、ここでもこの書が外部から受け、また与えた影響の大きさが着目されたのである。多くの研究者によって多岐にわたる社会的条件に着目した優れた研究がなされてきているが、その中でも今日なお必ず顧みられなければならない代表的なものは、井上光貞氏の諸研究であろう。

井上氏の一連の研究は、『往生要集』そのものの研究というよりは、鎌倉仏教に結実する古代からの仏教思想史を一貫した視点から捉

えようとするものであった。しかし『往生要集』は「藤原時代的浄土教」の「思想的基盤」として特別な地位を有する書とされており^六、いきおい氏の研究、飛鳥時代から鎌倉時代の浄土教史においても極めて重大な位置を占めていると思われる。したがって井上氏の研究を『往生要集』研究の先行研究として挙げることはあながち牽強付会ではないだろう。一九三六年に出版された『日本浄土教成立史の研究』では、第二章第一節「天台浄土教と貴族社会」において、平安時代の貴族社会への浄土教の浸透過程とその思想的背景（批判的精神、無常観、末法思想の展開）から天台浄土教の特質を検討する文脈の中で、この書の特質を「諸行往生思想」と「観想的契機」に求め、この二特質から再度平安期以降の貴族的世界の浄土信仰が検討されている。第二節では「往生要集成立の背景」が検討され、源信の師である慈恵大師良源（九一・二・九八五）の著した『極楽浄土九品往生義』との比較が行われ、学解的・思弁的な『九品往生義』に比べ『往生要集』は信仰的、実践的であり、それは勸学会ならびに二十五三昧会^七という貴族の念仏結社運動の指導書として、運動の流行という精神的環境を背景に生まれた書であるからだ^八と結論付けられている。

『日本浄土教成立史の研究』における『往生要集』の検討は、以上のように、この書が貴族社会文化の発生基盤をなしている、そして貴族の修行生活を背景とし、また主導するという目的ともしているという具合に、貴族社会の動向との関連において本書を検討するという姿勢に終始している。とはいえ、井上氏はその確証を『往生要集』中の文言に求め、しばしば取り扱われる箇所以外の細部にも目を行き届かせて論証しており、『往生要集』研究としても非常に学ぶべき点が多いが、さらに踏み込んだ『往生要集』自体の研究が必^九要とされることもまた必然であろう。

『日本浄土教成立史の研究』に対して家永三郎氏は、本書が「仏教学者による教理史中心のもの、日本史学者による社会史的文化的なものとの二系列」の「乖離を克服し、双方の限界を相互に埋めあうことによつて、はじめて日本仏教史を科学にまで高めたものであった」と極めて高く評しつつ、その問題点として井上氏の手法の「客観主義は最も徹底しているが、一体浄土信仰のごとき対象の理解のために、実践的意志から全く切断された客観主義が真に適切な方法であるかどうか、疑なきを得ない」と評している^八。家永氏の

指摘を井上氏の研究における『往生要集』検討の余地に敷衍するならば、確かにこの書は中、下級貴族の念仏結社運動を背景に、またそれを主導する目的で編まれていることは見逃してはならない大きな要素であるが、それと関わりつつもそれとは別に本書には本書を通底する著者の思想課題があり、それを内在的に解釈学的に検討される必要もある、ということにもなるだろう^九。

そこでより『往生要集』や著者源信自体に注目した先行研究に目を向けてみると、主に宗門内部の研究者によって非常に精密な検討が行われている^{一〇}。しかしここでもまた一つの問題点が浮かび上がる。それは、『往生要集』の特質として第二に挙げておきたいことだが、この書が諸経論の要文の引用集という体裁をとっていることである^{一一}。したがって、『往生要集』の細密な検討は、手順としてまず引用元の諸経論を点検し、著者源信が先行するインド、中国、日本の仏教思想をいかに摂取したか、ということに焦点が絞られてくることにもなる。すでに述べたとおり、『往生要集』研究はその初期の段階では後世の法然、親鸞の思想から遡求的に検討されることが多く、その反省から本書の竜樹以来の浄土思想の継受、あるいは天台止観行思想の発揮としての研究が望まれ、引用集であるという特質もあいまって、『往生要集』がいかに優れて前代仏教思想を摂取し展開しているかという結論に留まり、この書においていかなる新たな展開、達成がなされたのかというところまでは踏み込みえていない向きもあろうかと思われる。

また前代仏教思想の継受、発揮という主題は、本質的には『往生要集』に向けてなされるものではなく、受容主体である著者源信において像を結ぶものでもある。したがってここでは『往生要集』一書の範囲を越えて、源信の諸著作が研究の対象となる。源信の著作は『恵心僧都全集』全五冊^三に収録される八十五部にもものぼるものがのこされている。真撰・擬撰の問題もいまだ十分な基準が確立していないが^三、一応真撰と認めうるものに限っても、それらそれぞれの主題の範囲は狭い意味での浄土教的問題や天台教学の問題の範囲に限られず多岐にわたる。そこで研究としてはまずその分類が試みられることになる。八木昊恵氏は源信の諸著作を「恵心教学」として、その全体に涉って詳細な検討をほどこしているが、八木氏の分類を例にとってみると、『恵心教学の基礎的研究』では「性相學關

係、天台學關係、彌陀思想關係、口傳法門關係」との四分類が挙げられている^{一四}。こうした分類は研究の初段階としては不可避なものであるし、また正当なものでもあらうと思われる。しかし分類を施すことによつて、ある種の前提が否応なく混入してくることも見逃すことができない。八木氏は源信の教学を「その教相の面では遠く印度に端を發する三一權實論諍の歴史的傳統を惠心在世期の教學的要請に於て領受開顯せる一乘思想の日本天台教學理論を根幹とし、その觀心の面では、これ亦歴史的な彌陀思想を成佛實踐法として自家の宗教體驗に於て統攝している」^{一五}と捉えている。源信諸著作の分類が、源信内部での「教相の面」と「觀心の面」との区分という前提を導き出すことになる。無論、この指摘は源信個人に着目する限りにおいては妥当な側面もある。「教相」「觀心」の二区分は「教觀二門」を標榜する天台宗の教学の全体を表す区分であり、天台僧源信もまたその伝統のうちにあるのは当然であるからだ。しかしその結果、「彌陀思想關係」に分類される『往生要集』がややもすると「教相の面」から隔離されるという弊害をももたらしていることは見逃してはならないだろう。

「彌陀思想關係」に位置する『往生要集』が「成佛實踐法」という側面を強く押し出してくるとき、教学研究としてより範圍を絞つたこれらの研究が、井上氏の研究に代表される思想史学の立場からの研究の成果である貴族の念仏結社運動の實踐指南書という点において合流してくる、という興味深い帰結を見せることになる。『往生要集』研究においては、教理的研究と思想史的研究との乖離が問題とされてきたのだから、この帰趨はそれ自体貴重な到達と評されるべきであろう。しかし、このそれゆえに見逃されてしまう点も少なくないように思われる。たとえば問題にしたいのは、「教相の面」から隔離された『往生要集』が、中・下級貴族の念仏結社の指導書として編まれたという知見と合流する時、『往生要集』の念仏についてしばしば論じられる、この書の念仏が高度で万人の修しうる行ではないという指摘である。以下にその代表例として、石田瑞麿氏の指摘を挙げておく。石田氏は、大文第五助念方法第七総結要行における「往生の要」に関して、「いわば一切を仏に打ちまかせた「深心」が大きな比重を占めたと思られる。(中略)「予が如き頑魯のもの」という自省の一端もここにあるからである。そしてそこにこそ、仏の救いが仰がれたものと思われる」とした後に次のように指摘して

いる。

ところでこのような一面が窺われるにもかかわらず、忘れられないことには、『往生要集』が「觀念に備」えるものとして書かれたという源信自身の発言である。(中略)

してみると、源信の念仏は、「予が如き頑魯のもの」というような、そうした人たちのよく堪えうるものかどうか、にわかには論断できない疑問を含んでいる。まして「助念の方法」に示されたさまざまな修行にしても、実はそれ自身極めて困難である。おのずから程度の高い觀想としての念仏を意図したと考えるのが、自然の勢いといえるかもしれない。^{一六}

石田氏の諸研究は、例えば『浄土教の展開』^{一七}に代表されるような仏教史的研究の成果を踏まえつつ、『悲しき者の救い―往生要集』^{一八}のように『往生要集』一書に内在してそこに著者源信の思想の痕跡を丁寧認めようとする研究に結実しており、本稿が目指す考察にとって非常に参考になるものが多い。ただし、石田氏は概ね井上氏と同じく『往生要集』成立の背景を觀学会から二十五三昧会への貴族の念仏結社運動に求め^{一九}、宗学的研究と同じく『往生要集』が行き当たった限界は後世において法然や親鸞によって克服されたという立場^{二〇}をとっており、これまで見てきたような思想史的研究と宗学的研究の成果を両方とも取り入れていると見られる点には注意しておくなくてはならない。ここでいう限界とは『往生要集』の念仏行が「予が如き頑魯のもの」というような、そうした人たちのよく堪え」えないものだ、というものである。石田氏は正修念仏觀察門の「別相觀」「総相觀」について、「以上のような觀想は極めて高度な能力・資質を備え、たゆむことない精進努力を必要とする」^{二一}としており、これが源信の限界を招来するということである。

石田氏の見当は、これまでの『往生要集』研究を踏まえれば当然導き出される帰結の一つであるだろう。「教相の面」では源信も天台一乘思想を考究し一切衆生を対象としていたが、実際の修行である「觀心の面」の書としての『往生要集』は念仏結社の主な結衆であ

る中、下級貴族に対象がおのずと限定され、彼らであって始めて可能な難度の高い念仏修行が展開されることになったという見方だからだ。幼少期から仏教的教養を育み、種々の仏事法会の営まれる日常生活を送り、生活の糧を得るために奔走する必要のない比較的自由な時間の多い中、下級貴族にはじめて、この書に記されている念仏修行は可能なのだということである。しかしこうした推論が可能であっても、それによって源信がなぜ『往生要集』を編んだのか、仮に「程度の高い」修行が求められているとしてもなぜそうした念仏修行を整理し編集することが必要だと考えられたのか、という問題について明かし尽くしたことはないだろう。その答えは本来なら『往生要集』そのものにこそ求められるべきものであるからだ。

石田氏の指摘に代表される『往生要集』の念仏修行が「程度の高い」ものであるという見方は、『往生要集』の仏教史上の位置についての一つの予断がもたらしたものであるように思われる。それは、法華経を頂点とし複雑多含な法門内容を持つ天台宗の実践修行である止観行、いわゆる聖道門的修行から、鎌倉時代に至って「南無阿弥陀仏」の称名行、易行門的修行が単一のものとして選り取られるに至った、という大きな仏教史的枠組の過渡期的な中間に『往生要集』は位置するのだ、という予断である。専修念仏を誰にでも修しうる「程度」の低く抑えられたものだとすると、最も「程度が高い」のは『往生要集』の念仏行ではなく、『摩訶止観』止観行などの自己の心性実相の観心行ということになる。止観行が『往生要集』を経て専修念仏に至ったという浄土教史的影響関係は広く認められるべきものであるが、それはあくまで後世から整理したものであって、『往生要集』と後代の法然、親鸞の思想課題とが同一であった、誰にでも修しうるものとしての行の単純化を目指していたということとは直ちに認められるものではない。いまだ来たらざる法然、親鸞の登場を予見しえない源信が取り組んだ思想課題は、おのずと法然、親鸞のそれと異なっていたのではないかということ、改めて考える余地は残されているように思われる。この問題に限定していえば、「予がごとき頑魯の者」とは実際にはどういう対象を指しているのか、本当に何らかの能力、たとえば天台止観行を修すことのできないというような意味で用いられているのか、だとすればなぜそれは修すことができないのか、ここでいわれている能力とはどういうものか、ということなどが検討されねばならない。

ここで、井上氏、石田氏らの研究に対する痛切な批判として、黒田俊雄氏をはじめとする顕密体制の立場からの『往生要集』観についても触れておかねばならない。黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』第三部 XI 中世における顕密体制の展開^{二二}では、九世紀の「密教による諸宗教の統合」から十世紀の「浄土教の発達」という展開を、「浄土教が密教と異質のものとして現われそれにとって代わったということなのかどうか」という問題設定から説き起こされる。源信の『往生要集』は、それにやや先行する空也（九〇三―九七二）の民間布教が「鎮魂呪術↓密教↓念仏」という貴族社会にすでに浸透していた連関を背景とする「郷里の念仏」に刺激されて成立したものだとおさえられる。したがって、石田瑞麿氏が「源信の浄土教については、天台法華をむしろ復興し、天台的念仏を定型化したものといわれ、脱真言の方向をもっていた」^{二三}というのに対し、黒田氏は、それは師良源にも認められる「顕密一致のたてまえのなかでの天台宗の自己主張としての性格」の發揮（「なし遂げた」）されたものと見なければならぬといわれる。つまり、源信の『往生要集』も、国家と宗教とが相即する体制の中で「天台宗の自己主張」という装いをまとっているだけで、本書の底流、源信の立ち位置としては、密教が連綿と流れ続けていると見るのである。

黒田氏の論は、自身ことわっておられるとおり抽象的な展望の記述であって、『往生要集』の記述そのものから導き出されたものではない。これを補うものとしては、速水侑氏の『平安貴族社会と仏教』^{二四}などの研究があるが、特に『往生要集』一書に焦点をしばった場合、完全に決着を見ているとはいいがたいと思われる。このことはすでに末木文美士氏が、「確かに、源信は密教を否定していないし、諸宗の調和の枠の中で天台の立場を主張したということも事実である。しかし、大きな流れの中に置くとき、それ以前の台密展開期に較べて源信ら平安中期の天台の学匠においては密教色が薄くなることも事実であり、彼らの立場を密教の一形態と見ることは、詭弁でなければ到底無理である」^{二五}と指摘している。速水氏の研究などにより実際の用例が挙げられていることで、『往生要集』に密教の要素が皆無でないことは間違いないと確かめられる。しかし、その密教的要素が『往生要集』全体の中でどのような位置をしめるのか、そもそも『往生要集』全体の構造はどのようなものであるか、といった『往生要集』自体の検討がない段階では、この密教的要素が残滓に

すぎないのか、源信がその密教的要素に深い関心を有していたことになるのかは判ぜられないと思われる。

井上氏のように当時の社会状況や本書が果たした役割からその性格を判ずることも、石田氏のように『往生要集』を後代の浄土思想から逆算して位置づけることも、八木氏のように先行するインド・中国の浄土思想や日本天台の發揮を見ることも、黒田氏、速水氏のように平安初頭以来の「密教」の果たした強力な流れを読み込むことも、『往生要集』の研究としては欠くべからざる有益な成果を提供するものである。しかし気になるのは、いずれにせよこれらの研究は、当時の社会状況や前後の思想的展開の中で『往生要集』の果たした役割を認定するにとどまらず、いきおいその認定が『往生要集』自体の執筆動機、問題意識でもあったという地点まで広げられないか、ということである^{二六}。二十五三昧会等の念仏結社の指導書とせんがために、末法思想を背景として機根拙き衆生の行を説き明かすために、密教化に対し天台法華を宣揚せんがために（それが天台僧としての源信の真面目であるにせよ、表面的なものにすぎないにせよ）、といった『往生要集』の執筆動機、問題意識とされるものは、源信という著者の存在を過小に見積もり、『往生要集』が社会や時代の動向に突き動かされることによって成立したのだと見過ぎている傾きもないとはいえないのではないか。無論、書物は社会や時代から完全に遊離して書き上げられるものではない。しかし、『往生要集』が『往生要集』として編まれねばならなかった要因の一番大きなものは、著者自身の問いに求められるべきであると考ええる。

本稿の立場は、『往生要集』には『往生要集』独自の思想課題があり、それに対し何らかの達成をなしえているのではないかというものである。『往生要集』は社会状況の反映、先代思想の継受、後代思想への影響など、外部に広くひろがりを持つ書であるが、同時にその独自性、達成についても認められるはずだということである^{二七}。

本稿は以上のような問題意識のもと、先行研究が重ねてきた優れた知見に学恩を被りつつ、従来比較的行われてこなかった『往生要

集』に内在した考察^{二八}を行うという方法で、『往生要集』の思想を明らかにすることを目指す。その際、出発点を『往生要集』がいかなる思想課題のもと編まれた書であるのか、ということをも、序文をてがかりに整理する点に設定する（第一章）。序文の検討において見通しとして得られた本書の思想課題は、当然、はたして主題である念仏行の叙述において、その問題に対する対応が展開されているのかということを通してその真偽が確認されねばならない。したがって、まずその思想課題の見通しから、著者が取り組まねばならないと考えた修行の対象、先取りしていえば「心」について検討する（第二章）。その上で『往生要集』の「念仏」行がいかなるものであり、何を目指したもののかを検討し（第三章）、最後に本書の思想について考察し、そして本書が倫理学に、倫理思想史研究に提起する問題の所在について言及していきたい（結論）。

なお、以上の問題意識に立つて検討をすすめるため、本稿は『往生要集』と引用される文献、場合によっては踏まえられていると考えられる文献に関して、非常に煩瑣な註釈的検討を重ねるという方法を採用した。その成果として得られたものは、ときに『往生要集』に限った話ではなく、仏教の常識に属するものにすぎないこともある。そうした常識も含めて、『往生要集』がどのような内的論理を持つ書なのかを改めて検討することが、以上に設定した問題意識に近接する適切な方法だと考えた。

本章では『往生要集』の劈頭に掲げられた、いわゆる序文とされる文章を扱う。本稿が目指すこの書を通底する著者の問いは、最も簡単な形ではあるが、この文章にこそ明かされているはずだからである。従来、この部分の検討は様々に行われているが、本稿があえて再度取り上げるのは、このごく短い文章でさえ、ともすると都合のよい箇所のみが切り取られて論じられることが多いと考えるからである。この箇所の解説に研究者の恣意が雑ざれば、ただちに本書全体の読みをゆがめてしまうであろう。本章ではやや注釈的整理に傾きすぎる作業にはなるが、この文章に流れる文脈に着目し、次章以降検討する『往生要集』の念仏行についての検討の基礎としたい。

まず全文を掲げておく。

それ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰か帰せざる者あらん。ただし顕密の教法は、その文、一にあらざ。事理の業因は、その行これ多し。利智精進の人は、いまだ難しと為さざらんも、予が如き頑魯の者、あに敢てせんや。

この故に念仏の一門に依りて、いささか経論の要文を集む。これを披きてこれを修むれば、覚へ易く行い易からん。惣じて十門あり。分ちて三卷となす。一には厭離穢土、二には欣求浄土、三には極楽証拠、四には正修念仏、五には助念方法、六には別時念仏、七には念仏利益、八には念仏証拠、九には往生諸行、十には問答料簡なり。これを座右に置き廃忘に備へん。

(十頁) 二九

この序文は「これを座右に置き廢忘に備へん」の語で閉じられている。「廢忘」の語を、実践修行における修行方法を失念したり、取り違えたりすることだと考えた上で、ここだけに着目すれば、この書が教理面というよりは、すぐれて実践の現場を想定して編まれた書であると規定することも許されるかもしれない^{三〇}。はたしてそのように『往生要集』を規定することが可能かということを確認するのが本節の課題である。

まず「それ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり」と言われる。「往生極樂の教行」とは、凡夫たる衆生が成菩提へと至る道のりにおいて、極樂浄土への往生を中継点として設定する仏の教えと仏道修行のことである。この時点ですでに「教」の語が用いられていることには注意が払われねばならない。「往生極樂の教行」は、「彌陀思想」による「成佛實踐法」であるが、著者の規定によればそれは「教行」と言い表されるものであつて、決して「行」のみとは捉えられていないということである。

それは「目足」という語にも表れていると思われる。本節では『往生要集』がなぜこの「目足」の語を用いたのか、そこにいかなる意識がうかがわれるかということを考えてみたい。ただし、「目足」の語は『往生要集』中、この箇所が単独例である^{三一}。したがって、著者が思想的背景とする天台宗における「教」と「行」の関係にも視野を広げて考察することにする。

「教行」との対応をはかれば、「目」は「教」に、「足」は「行」に應ずるものだろう。凡夫が仏へと至る道のりには、行き先を見定める「目」とそこへと至る「足」が必要であるということだ。ここで問題となるのは、「目」が行き先を見定めるとき、そこではいかなるものが見られているかということである。通常、「目」が行き先を見定めるといふことは、その目的地のみが見えていなければならないものではない。右でも左でも後方でもなく前方に、という時、前方と等しく右、左、後方も捉えられていなければならない。このような一般の見かたに立つ時、「目」は「足」よりも重要性を帯びた器官としてせり上がってくる。それは「教」こそが「行」を導き出すと

いう立場である。『法華玄義』巻第二上では「目足」が次のように言われる。

實相の境は、佛、天人の所作に非ず。本と自ら之ありて、今に適^{はじめ}たるに非ざるなり。故に最も初に居す。理に迷ふが故に惑を起し、理を解するが故に智を生ず。智は行の本たり、智目に因つて行足を起す。目、足及び境の三法を乗と爲し、是の乗に乗じて清涼地に入り、諸位に登る。

（『妙法蓮華經玄義』迹門十妙 第三、生起^{三三}）

「智は行の本たり、智目に因つて行足を起す」の語から明かなとおり、ここでは「目」と「足」は並ぶものではなく、おのずからある「境」からそれぞれ段階的に到達されるものである。この立場に立てば、教理と実践は截然と分たれるものではないが、教理を明かすことが実践修行のいかに修すべきかを導き出すものであるという段階的差異があることになる。そしてそこに差異があれば「行」だけを取り出すことができることになる。『往生要集』が純粹に実践の書であるという見方も、こうした「教」と「行」の捉え方から導出されるものであると考えられる。しかしすでにみたように『往生要集』が冒頭一文において「行」だけを取り出したものを扱うと宣言しているとは認められない。「目」としての「教」に加えて「行」たる「足」を「目足」という形で並べていることはどのように理解されるべきであろうか。

『玄義』と同じ天台三大部のうち、観心の指南書である『摩訶止観』も実践面を強く押し出すという意味では『往生要集』と立場を同じくする。巻第五上では「目足」が次のように言われている。

第七に正修止観とは、前の六重は修多羅に依つて、以て妙解を開き、今は妙解に依つて、以て正行を立つ。膏明相頼り、目足更^{たが}ひに資^{たす}く。（中略）慧は行を淨くし、行は慧を進む。

（『摩訶止観』第七重 正修^{三三}）

ここでは一見『玄義』と同じく、經典から「妙解」が導き出され、その「妙解」によって「正行」が立てられる、との立場が宣言されているようにも見える。しかし、それは『摩訶止観』の叙述の順序にすぎないのであって、ここから明かされることになる「行」たる「足」が「目足更に資く」と言われている点には注目されなければならない。『摩訶止観』がここから明かそうとする「正修止観」は、油（膏）と灯明（明）とが互いに頼りあう関係のように、「妙解」と相互に補助し合う関係となる。「目」は「足」の赴く先を導き出すのではなく、「目」と「足」が助け合って、証菩提が目指されるのである。「足」が働き出すことによって「目」もその視力を増し、視野を広げ、いかなることがあろうとも動揺しない仏道修行が修されることになるのだ^{三四}。ゆえに「慧は行を淨くし、行は慧を進む」とも言われるのである。いわば「足」たる修行が確立されることによって、「教行」はその本来の十全さを獲得していくことになる。そこで目指されているのは単なる「行」の確立には留まらないのである。

行の方法を明かすという営みは、ともすると、仏教の一部門にすぎない営みであるように見える。したがって、この営みがただ修行の現場における便宜のみを目的としていると捉えられやすい。經典に著された仏智から導き出された後の、実践修行の方法だけを抽出しているに過ぎないと見えるからである。しかし『摩訶止観』にあつたように、行法を明かすことは、そのまま仏智のありかをより深く探る営みでもある。開卷冒頭「目足」の語が用いられていることはこの意識が『往生要集』においても共有されていることを示していると考えられる。

さて『摩訶止観』はこのように修行を位置づけて、止観行を明かした書である。そこで明かされているのは「往生極樂の教行」といった限定を必要とするものではなく、書中幾度も出てくる「大乘」の語で表される、大乘仏教として欠く所のない正当な教行というべきものである。『往生要集』が「往生極樂の教行」という限定をつけた教行を開卷冒頭に提示しなければならなかった理由は、そのまま著者のこの書を編む上での思想課題のありかを示している。そこで次節ではこの問題を扱っていく。

説話等も視野に入れた広い研究から導き出されている人物像によれば、本書の著者源信は師である良源による叡山復興運動の中、広学堅義を勤めるなど教学面においても華々しい活躍をしつつ、官位などは固辞し、世俗の名利を願わずに横川にて実践修行も怠らなかつた人物であると言われる。天台宗の宗教面における俊英とも評されるべき彼が、既存の『摩訶止観』をはじめとする天台実践修行に留まることをよしとせず、『往生要集』を編んだのはなぜか。一切衆生の成仏を掲げる一乗思想という教から導き出された止観行などの行が、力もなく機縁も乏しい一般庶民には修しえないものであったから、という回答は、後世の思想や研究者の視点からの憶断であつて、著者自身の言ではない。再び序論の文言を見てみよう。

「それ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰か帰せざる者あらん」の文章は前節確認したとおり、教理と実践修行とが互いに補助し合うことによつて本来の十全性を確保しうる「教行」をこの書が扱ふと宣言したものである。では「教行」「目足」以外の言葉にも目を向けて検討していくことにする。

まず「それ」の語が用いられる意味を考えてみよう。「往生極樂の教行」が「濁世末代の目足」であることは、本節後半で確認するとおり本書において説明されないわけではない。しかし、そのことを「それ」、すなわち抑も、^{そもそ}という語りだし方で語っていることに注目すれば、それは自明のことであり、「濁世末代」において仏道修行をする上での前提とされているということになる。天台宗に代表される種々の総合的な仏教宗派の教理、実践を、今、仮に正統仏教の教行と表するならば、本来はそうした正統仏教の教行こそが仏道修行者にとっての前提を構成するはずである。にもかかわらず、「濁世末代」においてその位置を占めるのは「往生極樂の教行」であるといふことが前提として、言ふなれば仏教の常識として確認されている。ここからおさえておかねばならないのは、「往生極樂の教行」は正統仏教の教行の一部であつたり、そこから選り取られたりするものではないということである。「濁世末代」において、正統仏教の教行

と同じものを期待し、「帰」することができるのは、「往生極楽の教行」以外にはありえない。これが「濁世末代」の修行者にとっての前提である。このような意識が「それ」の一語に現れていると見るべきであろう。

このように「それ」の語に注目すると、一つの疑問が生ずる。はたして「濁世末代」とは著者の当時の時代意識を表す言葉だと無条件に認めてよいのかという疑問である。「濁世末代」は『往生要集』当時の時代規定ではなく、「それ」から語られる本書の前提にすぎないのではないか。正統仏教がそのまま有効であった時代と「往生極楽の教行」だけが頼りになる「濁世末代」とのある種の微妙な中間に本書の立場はあり、本来であれば「濁世末代」ならざる『往生要集』当時の今、必然的に要請される教行ではないのだが、それを今確認せねばならないという意識を含んだ言明ではないかということである。この可能性について言及した先行研究は管見によればない。本稿はこうした可能性を意識しつつ、「濁世末代」についての検討を進めていきたい。

この箇所はいわゆる末法意識として扱われることの多い箇所である。これは「濁世末代」を末法の到来近しと叫ばれた時代に生きた著者の時代意識であると無条件に認める立場からなされるものと推測される。ここでは、著者の時代意識を本格的に特定する作業は次節においてすることにして、まずその末法思想の働き方の側面から確認してみる。『往生要集』中にみえる末法意識は、いわゆる正法、像法、末法の三時による理解とは少し異なるように思われる。本書中の文言からこれを整理してみよう。

著者の生きた時代は通常像法末と言われる。しかし、『往生要集』中に「像法」の語は經典の引用中に三箇所を認めうるのみで^{三五}、そのうち一つは『観仏三昧海経』の「毘婆尸仏の像法の中に」^{三六}とあり、著者当時の像法とは関わりがない。残り二つの用例は、『大方等大集経』の引用においてである。『大集経』といえば、その「月蔵分」において三時説のもととなる五時の仏法の衰えを説いた箇所が思い起こされるが^{三七}、『往生要集』中にその箇所の引用はない。そして、「像法」残り二例が含まれる引用に著者が単に自らの時代を三時説において捉えていないことが明瞭にうかがわれる。

以下は大文第十 問答料簡の問答の一節、その前半部である。冒頭の「また云く」は『大集経』からの引用であることを示す。

また云く、

その時、世尊、上首弥勒及び賢劫の中は一切の菩薩摩訶薩に告げて言はく、「もろもろの善男子。我、昔菩薩道を行ぜし時、曾て過去の諸仏如来に於てこの供養を作し、この善根を以てわが与ために三菩提の因と作せり。我、今もろもろの衆生を憐愍するが故に、この報果を以て分ちて三分と作し、一分は留めて自ら受け、第二の分をば、わが滅後に於て、禅解脱三昧と堅固に相應する声聞に与へて、乏かくる所なからしめ、第三の分をば、かの破戒にして、經典を誦誦し、声聞に相應して、正法・像法に、頭を剃り、袈裟を著きん者に与へて、乏かくる所なからしめん。

(大文第十 問答料簡 第九 助道資縁 第二問答 三二二―三頁)

この引用中に「正法」と並んで「像法」の語が見える。ここでは明らかに「世尊」入滅後の仏法の衰退と、それに対応する「世尊」の備えについて語られている。この引用部の限りにおいては、『往生要集』も「像法」に生きる自分たちを「第三の分」に与かる「破戒」の修行者と自負しているかのように見える。もう一つの用例が登場する後半部は以下である。

弥勒。我、今また三業相應のもろもろの声聞衆、比丘・比丘尼、優婆塞・優婆夷を以て、汝が手に寄付す。乏少孤独にして終らしむることなかれ。及び、正法・像法に、禁戒を毀破して、袈裟を著ん者を以て、汝が手に寄付す。彼らをして、もろもろの資具に於て、乏少にして終らしむることなかれ。(中略)」と。

と。(已上) 破戒すらなほしかり。いかにいはんや、持戒をや。声聞すらなほしかり。いかにいはんや、大心を発して至誠に念仏せんをや。

(大文第十 問答料簡 第九 助道資縁 第二問答 三二三頁)

世尊の配慮は行き届いており、自らの修行の功德を三分に分け、その第三を「正法、像法」の破戒者に振り向けているだけではなく、やがて下生する弥勒菩薩にも託しているのである。これによって、たとえ下りきった世において戒を破るような修行者であっても、その時点で仏と弥勒菩薩の救いに与かれなくなるわけではないということが解明される。しかし、『大集経』を引用した著者の主眼は「像法」の破戒者であつても仏道修行が可能だということを明かす点そのものにはない。「破戒すらなほしかり。いかにいはんや、持戒をや」という著者自身による総括は、『往生要集』の対象とする修行者にとって世尊入滅後の世の下降は、ただちに「持戒」か「破戒」かを決定しないという意識を表している。「破戒」という最底辺のありようを持ち出して、そこから見れば上位に位置する「持戒」を指す自分たちの「乏くる所」なきありようを論証しているのである。仏教一般にいえることだろうが、特に『往生要集』にはこのような論理手法、いふなれば「すら」や「いはんや」の語による類推的論理手法がしばしば用いられている。

こうしてみると、確かに『往生要集』は「破戒」という最低の修行者の立場に立つては論じられていないようにも見える。無論、「破戒」の修行者も視野には収めているが、その地点をもつて自認しているとは言い難い。著者にとって「持戒」はいまだ可能なのである。このことは、今の引用が用いられる問答の主題からも明瞭にうかがわれる。

問ふ。凡夫は必ずしも三業相応せず。もし欠漏することあらば、応に依怙なかるべし。

答ふ。かくの如き問難は、これ即ち懈怠にして道心なき者の致す所なり。もし誠に菩提を求め、誠に浄土を欣ねがはん者は、むしろ身命を捨つとも、あに禁戒を破らんや。応に一世の勤勞を以て、永劫の妙果を期すべきなり。いはんやまた、たとひ戒を破るといへどもその分なきにあらざるをや。

(大文第十 問答料簡 第九 助道資縁 第二問答 三一・二頁)

著者にとって、釈迦入滅後、何らかの意味で世が変質していることは確かに意識されていると見るべきだろう。しかし、それはこの

書の後代の浄土思想家たちのように、凡夫の難行、あるいは修行そのものの遂行不可能性において捉えられる世の衰退ではない。「凡夫」を過小に見積もり、身、口、意の「三業相応」など果されることはないのだから、頼むべき「依怙」がもたらされることはないという発問に対し、そうした不安、疑念は「道心」によって克服されるものであるというのが本書の立場である。したがって、世の衰退は別の相貌をもつものとして捉えられている。釈迦の在世であつても、釈迦入滅後の今であつても、「菩提を求め」「浄土を欣」う心の堅持可能性とその効果とにおいて違いはないというのが著者の意識である。ここでも類推的論法を用いて「いはんやまた、たとひ戒を破るといへどもその分なきにあらざるをや」と論が展開されているところを見ると、やはりそうした「道心」すら持ちえない「懈怠」の人をも視野に入れておくことは確かである。しかし、「破戒」は単に最底辺を示すための議論であるから、そこだけを取り出し、何よりも優先してそうした人々を救い取りうる修行方法を確立しようということが著者の中心的思想課題であつたと見ることは許されないのではないか。むしろ著者が目指すのは類推的論法によつて展開された全体、最底辺から類推的に含まれてくる自分たちをも含む衆生全体に表現されているものである。ゆえにこの書の一部を持ち出して不徹底であり限界を持つ思想であるという認定はあたらないように思われる。

『往生要集』では、正、藏、末の三時における衰退は修行者の修行不可能性としては捉えられていない。可能なものもいれば不可能なものもいる。それは釈迦在世の時、あるいは釈迦入滅後間もない正法の時代と同じである。衆生の全体性はいつであつてもそうした多様なものである。歪曲したり切り捨てたりして、強いて一点においてこの多様な全体を捉えようとする意図は、この書にはないと思われるべきである。では「濁世末代」とは本書においていかなる相貌を持つ時代として捉えられていたのだろうか。この問題に対する著者の意識が最も明瞭に現れているのは、大文第三 極楽証拠門である。ゆえにこの章を検討していくことにする。

大文第三 極楽証拠は、「それ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤誰か帰せざる者あらん」という前提に対する「証拠」

を挙げる章段である。まず、十方の多種多様な浄土がある中で、なぜ極楽浄土のみが勧められるかが論じられる。第一の問答では、天台大師智顛によるとされた『浄土十疑論』が引用され、著者自身の語で「大師、一切の経論を披閱すること、およそ十五遍。応に知るべし、述ぶる所、信ぜざるべからずと」（七八頁）と総括されている。

この一文は、例えば「往生極楽の教行」について經典に書かれているからということがそのまま修行者にとつての「証拠」、そしてそこからもたらされる確信とはなりえないという消息を示している。著者が着目するのは、智顛が一切の経論を約十五回も披き閲覧したという事実である。智顛が『浄土十疑論』で極楽浄土を勧めていることがそのまま「証拠」ではなく、あらゆる經典を幾度も読みわきまえた智顛という人物に「証拠」を見るのである。しかも、智顛を「証拠」として、そのまま「信」じられるわけではない。「信ぜざるべからずと」「知」られるだけであって、「信」ずるか否かはまだその先にあるのである。

「往生極楽の教行」しかない、というのは「濁世末代」の修行者にとつて前提である。にもかかわらず、なぜ極楽浄土が勧められるのかという「証拠」が検討されねば、その前提が確かめられない。しかもその「証拠」はそのまま「信」という状態を持ち来る類のものではない。こうした「往生極楽の教行」に対する不確かな表現は、著者が「濁世末代」に対してなんらかの悲観的な認識を持っているのではないか、という感覚を覚えさせる^{三八}。はたして「濁世末代」はそうした悲観的な意味を持つものであるうか。

第一問答に続いて、なぜ「差別」のない他仏土に対して極楽浄土だけが偏向して勧められるのか、という問いに対し、『灌頂随願往生十法浄土経』や『心地観経』が引かれて、それは「衆生をして専心にあることあらしめんとす」（七九頁）るからである、という第二問答が展開される。修行者の「専心」を確保するために一浄土に限定するのだという回答は、当然、ではなぜその一浄土が極楽浄土であらねばならないのかという次なる問題を惹き起こす。それを扱うのが第三問答である。

問ふ。その心を専らにせんが為に、何が故に、中に於てただ極楽のみを勧むるや。

答ふ。たとひ余の浄土を勧むとも、またこの難を避けず。まぬが 仏意、測り難し、ただ仰信すべし。(中略)

仏の誠、慇懃なり。ただ仰ぎ信ずべし。いはんやまた機縁なきにあらず、なんぞ強ひてこれを拒まんや。

(大文第三 極楽証拠 第一 対十方 第三問答 七九・八〇頁)

ここで説かれているのは、結局「往生極楽の教行」が「濁世末代の目足」である理由は「仏意」にあるのであって、修行者には「測り難」いという、ある種の断念を含む解決策である。そこで要請されるのは「信」であるが、先にも見たとおり、「信」は「測り難」きところからは容易に導き出されない。「仰信すべし」と、それが当為であることは理解されても、そこから本当の信に至るかどうかは、それぞれの修行者の疑念、因縁のありようによって左右されてしまうのである。信じられる者もいれば信じられない者もいる。証拠を説く段におけるこのようなある種のもどかしさを内包した議論は、著者が信に対して非常に限定的な自制を施していることをうかがわせる。ただし、そうした限界はまたしても最低限の条件を示した上でなされる類推的論法によって克服が目指される(「いはんやまた以下」)。それが「往生極楽の教行」と「濁世末代」の凡夫との「機縁」である。続く箇所では再び智顛『天台十疑論』が引かれる。ここでは阿弥陀仏の四十八願や光明、阿弥陀仏に対する諸仏咨嗟と諸仏の成道などの「証拠」が挙げられるが、著者が導出しようとする論点は「機縁」に関する以下の文言である。

天台の十疑に云ふが如し。(中略)

また『無量寿経』に云く、「末後法滅の時に、独りこの経を留めて、百年、世にあらしめ、衆生を接引して、かの国土に生れしめん」と。故に知る、阿弥陀仏と、この世界の極悪の衆生とは、偏に因縁ありといふことを

と。(已上)

(大文第三 極楽証拠 第一 対十方 第三問答 八〇・一頁)

四十八願や光明、あるいは阿弥陀仏以外の諸仏が阿弥陀仏の本願力に与かつて成道しているという「証拠」は、それによって「信」まで至りうる衆生がいるとしても、そのすべてを覆うことはない。衆生にとってのかすかな「証拠」となりうるのは、釈迦が媒介となつて阿弥陀仏と「末法滅」の衆生との間に取り結んだ「偏」への「因縁」である。著者が四十八願でも諸仏の成道でもなく、おのずから準備された阿弥陀との「機縁」に可能性を見出すのは、『天台十疑論』の他の「証拠」ではなく、「機縁」についての議論が続いていくことから明かである。続いて引かれるのは慈恩大師窺基の『西方要決』である。

慈恩の云く、

末法万年には、余経は悉く滅し、弥陀の一教のみ、物を利すること偏に増さん。大聖独り留めたまふこと百歳。時、末法を経ること一万年に満たば、一切の諸経は並みな従ひて滅没せん。釈迦の恩重くして、教を留めたまへること百年なり

と。(已上)

(大文第三 極楽証拠 第一 对十方 第三問答 八一頁)

ここで注目されるのは、「末法滅」や「末法万年」という時代が、著者当時の像法末という時代とは重ならないということである。「末法滅」や「末法万年」は、今まさに「末法」に入ろうとしている『往生要集』当時の修行者にとって一万年後のことである。「法滅」において「百歳」残る「彌陀の一教」が、像法末の修行者にとつての「証拠」となるのはなぜか。この問題は、ここでも最底辺を提示してからの類推的論法が用いられていると考えなければ理解できないだろう。著者は、自分たちだけに向けられた教えを探し、その「証拠」を見つけようとするのではなく、最も仏法から縁遠い「末法滅」の衆生を最底辺に設定し、そこから類推的に自分たちも含めた衆生の全体性を把握しようとして試みているのである。

先に見たとおり、『往生要集』は釈迦入滅後の時代推移を教行証の衰退と単純には見なさない。正法、像法、末法の枠の中で『往生要

集』が編まれたとすれば、それはその時代特有の行法を明かしたに過ぎないことになる。無論、天台に広く行われた三時説を著者が否定しているわけではないだろう。しかし、それをもとに『往生要集』が考究を進めようとしても、今がいつの時代にあたるのか、ということすら煩雑な「証拠」をもとに特定しなおさねばならないという困難な事態が待ち受けているのである。そこで本書がねらいを転換して目指しているのは、像法、あるいは末法独自の仏法としての「往生極樂の教行」ではなく、正統仏教の「教行」の代替たりうる、正当な「教行」としての「往生極樂の教行」なのである。それは「末後法滅」の地点から類推的に衆生を覆うという手法によってなされているのではないかという見通しが立つ。

大文第三 極樂証拠 第一 对十方の第三問答は次の引用によって閉じられる。先に引用した二つの引用において「末後法滅」や「末法万年」と特定されていた時代の名が、最後の『釈浄土群疑論』からの引用においてより広い範囲をおさめる一語に統合される。

また懷感禪師の云く、

般舟三昧経に説かく、「跋陀和菩薩、釈迦牟尼仏を請うて言く、「未來の衆生は、いかにしてか十方の諸仏を見たてまつることを得ん」と。

仏教へて、「阿弥陀を念ぜしめたまふに、即ち十方一切の仏を見たてまつる」と。この仏、特に娑婆の衆生と縁あるを以て、まづこの仏に於て心を専らにして称念すれば、三昧成じ易きなり」と。(已上)

(大文第三 極樂証拠 第一 对十方 第三問答 八一頁)

最後の三番目にこの引用が用いられていることの意味は、無論、ただ並列して「証拠」を挙げているだけだと見ることも許されようが、この引用において用いられている語が必ずしもそれまで用いられていたものと同じではない点を顧慮する必要があるだろう。それ

は「未来」の語である。これまでの二つの引用によって、この「未来」が「末後法滅」「末法万年」から遡求的に著者当時の時代をも含みこむ時代名称であることがようやく理解されるのである。この引用が「機縁なきにあらず」ということの「証拠」の決定打として用いられていることの意味は、「末後法滅」を最底辺として類推的に自分たちをも含みこむ釈迦入滅後の衆生の時代を「未来」と規定するという点にあるだろう。「未来の衆生」、すなわち「娑婆の衆生」は「阿弥陀」仏と「特に」「縁」ある衆生なのである。ここにおいて、『往生要集』は三時説を統合的に見わたし、「未来」という時代意識に立つてその思想課題を追及しているという見方が成り立つ^{三九}。

以上により、さしあたり「濁世末代」は単純な末法観からは理解できないこと、『往生要集』はむしろ正法、像法、末法、法滅といった区分を超える大きな枠組「未来」において今を捉え、「往生極樂の教行」を問題にしようとしていることが確認された。『往生要集』は行や証の滅する末法意識において不徹底ではなく、より広い視野に立った徹底、正統仏教と変わらぬ視野を目指した書なのである。では「濁世末代」とは結局いかなる時代と考えればよいのであろうか、またそれは「未来」として共通の時間だからといってそのまま著者の時代意識を表すものなのか。なぜ「往生極樂の教行」と限定しなければならないのか、『摩訶止観』等の正統仏教の行法では足らないのか。これらの残された問題を次節においてさらに検討していくことにする。

第三節 教観二門の濁乱 — 「多」

前節までの検討で、『往生要集』が教行の一体性に意識を置き、また時代意識としても単純な三時説は採らず、法滅の地点から類推的に正、像、末、滅を「未来」と統合して衆生を捉えようとしていることが確認された。『往生要集』が行の実践のための書であったとしても、その行は教を廃して為し得るものとは考えられていない。また『往生要集』において、「往生極樂の教行」について考究するとい

うことは自分たちだけのための修行方法を明かすということではなかった。教を除外した行、あるいは像法や末法独自の行は、一切衆生に向けられた仏の智、あるいは慈悲のありようを局限して理解しているにすぎないからである。正統仏教の教行と変わらぬ「往生極楽の教行」を考究する本書においては、そうした思想課題は掲げられていないと見るべきであろう。

では前節で確認された「未来」という時代意識と、「濁世末代」の関係はいかなるものだろうか。「濁」と「末代」とが同時に用いられる用例が『往生要集』には序文以外にもう一箇所ある。それは前節扱った大文第三 極楽証拠の第二対兜率においてである。この章は、「玄奘三蔵」の言葉として「西方の道俗は並^{みな}弥勒の業を作す」（八一頁）が引かれ、なぜ本書において弥勒菩薩のもとへと向かう兜率天往生ではなく、極楽浄土への往生が限定して勧められるのかという問題が扱われる。その第二問答において、「玄奘の伝ふる所、会せずんばあるべからず」という問いに対し、著者は「西域の行法は暗ければ決し難^{みな}」いと断りつつ、次のように推測する。まずは「西域」には「小乗」を行ずる修行者も多いゆえ、小乗大乘ともに許す兜率上生を「並^{みな}」と表したのではないかと推し測る。この回答は著者自身認める通り「試み」の答えにすぎない。したがって想定される問者の疑念も根本的には解決されない。そこでまた「いかにはんや」の語によって、より説得力のある説が示され、類推的に解決が試みられる。

流沙より以東は盛んに大乘を興す。かの西域の雑行に同ずべからず。いかにはんや、諸教の興隆は必ずしも一時ならず。なかんづく、念仏の教は、多く末代の、経道滅したる後の濁悪の衆生を利する計^{はかり}なり。かの時、天竺にはいまだ興隆ならざりしか。もししからずは、上足の基師、あに、別に西方要決を著し、十の勝劣を立てて自他に勧むべけんや。

（大文第三 極楽証拠 第二対兜率 第二問答 八四頁）^{四〇}。

この文章は正確な論理がやや見えにくいので、前節までの成果も踏まえつつ、まずは解きほぐしていく。「流沙より以東」の「大乘」

の「教行」と、「西域」の大乗小乗入り乱れた「雜行」とを区別するだけの回答は、「玄奘の伝ふる所」を会通したものととは考えられていない。ここで回答が打ち切られないのは、『往生要集』にとつても「玄奘三蔵」の言葉が重く受けとめられていることを示している。「西域」から律、論とともに「経」をもたらした「玄奘」が、あえて伝えた「西方の道俗は並^{みな}弥勒の業を作す」という言葉だからであろう。そこでより大きなことわりとして持ち出されるのが、「諸教の興隆は必ずしも一時ならず」という道理である。前節において見たように、『往生要集』は平板な意味での三時説を採らない。釈迦入滅の直後の期間において「弥勒の業」や「念仏の教」などの「諸教」がすべて盛んであり、時代の推移とともに一様に失われていく、とは考えないのである。ゆえに「なかんづく」なる教えとして「経道滅したる後」に差し向けられた「念仏の教」が浮かび上がってくる。

「念仏の教」はもともと「末代」のためのものとして釈迦が「計」つたものである。本来の「興隆」は「末代」にあるはずである。「玄奘三蔵」の当時、インドでは「念仏の教」の「興盛」はいまだ訪れていなかったのではないか。したがって、「玄奘」の「上足」である「基師」、慈恩大師窺基が『西方要決』を著わす動機が構成されたのである。すでに「念仏の教」が盛んなら、「基師」があえて『西方要決』を書き、極楽往生を目指すことを「自他に勸」める必要性が生ずるはずがない。さしあたり引用した文章はこのような論旨で書かれているものだとおさえることができる。

注目しなければならないのは「基師」と『西方要決』への言及である。玄奘の高弟、慈恩大師窺基（六三二・六八二）は『往生要集』に先行する時代において、すでに「末代の」「濁悪の衆生」に向けられた「念仏の教」を「自他に勸」める試みを『西方要決』の述作によって行っている。これについて言及することが意味をなすためには、『往生要集』が、窺基の時代から「末代」が始まっていた（したがって『往生要集』の現在も「末代」である）と考えているか、あるいは窺基は「末代」でないにもかかわらず「念仏の教」の「興盛」を企図したと考えているかのいずれかであればならない。前者ではありえない。なぜならば、窺基の時代がすでに「末代」ならば、その時代状況も把握せず「玄奘三蔵」が「西域」の風習を紹介して兜率天往生の利点を挙げていること自体が過ちだからである。「玄奘」

がその程度の人物として見積もられているならば、「玄奘の伝ふる所、会せずんばあるべからず」という問いが問われる価値はないし、問われたにせよ「玄奘」の時代認識の過ちを指摘すれば済むのである。ゆえに窺基は「末代」ではないにもかかわらず、「濁悪の衆生」のための「念仏の教」を「自他に勸」めたと見なければならぬ。

「玄奘の伝ふる所、会せずんばあるべからず」という問題が根本的に解決するのは「いかにいはんや」という言葉以下の文章によってである。「諸教の興隆は必ずしも一時ならず」ということわりが、問答において共通了解であるからこそ、ましてや、という言い方が意味を持つてくる。「諸教の興隆は必ずしも一時ならず」ということわりは、玄奘や窺基の時代のみならず『往生要集』の時代にもあてはまることでなければならぬ。では逆に、いかなる時代が「諸教の興隆は必ずしも一時ならず」ではない時代なのか、ということについて考えておきたい。まずは釈迦在世の時代である。釈迦は機に応じて教えを説く。衆生はそれぞれおのれの機に最も適した教えを受けることになるのだから、教えのはやり、すたりということそのものがありえない。よって「諸教の興隆」は釈迦入滅後にはじまる。一方で、前節の引用にあったような、他のすべての教えが失われて「独り」、「弥陀の一教のみ」という時代においても「興隆」はない。あるのは「弥陀の一教」があるかないかという問題だけである。その意味では「諸教の興隆は必ずしも一時ならず」ということわりは、釈迦入滅から「弥陀の一教」のみが残る時点までの、中間の時間において働くものである。つまり「基師」の『西方要決』が「末代」ではないにもかかわらず「濁悪の衆生」のために「念仏の教」を勧めた背景と、『往生要集』が「往生極楽の教行」を扱う背景とは、「諸教の興隆は必ずしも一時ならず」という点において通底しているのである。「いかにいはんや」の語は、測り難い「西域」の「行」のあり方を推測するだけにとどまらず、自分たちとて様々な「諸教の興隆」のただ中にあるではないかという、実感可能で説得的な回答を行うために用いられる語と考えるべきであろう。自分たちの置かれた今が多様多様な「諸教の興隆」する「教行」の複雑に入り乱れた時代だからこそ、そこから類推して「西域」のことを納得しうるのである。『往生要集』の時代意識は必然的に「往生極楽の教行」を修すべきとされるような「末代」ではない。では「濁世末代」とは如何なる時代とされ、どのような意味で用いられているのだろうか。

引用中に見える「濁悪の衆生」は「末代の、経道滅したる後」という言葉によって規定される「濁悪」さを有する。「濁悪」の語は「衆生」を規定すると同時に、時代を規定する言葉としても働いている。ここで濁について考えてみる。濁とは清と対になる概念である。しかし水の濁にはまた段階がある。辛うじて光が認識できる程度の濁もあれば、完全な暗闇をもたらす濁もある。「経道滅したる」「濁」はいわば全くの暗闇であり、小乗大乘入り乱れた「西域」のありようは「諸教の興隆必ずしも一時ならず」であるがゆえに「濁」の薄い段階であるということになるだろう。濃淡の別はありながらも同じ「濁」であるからこそ、「なかんづく」全くの暗闇において有効性を持つ「教」、すなわち「念仏の教」が、いまだ程度のひどくない窺基の時代の「濁」にも有効であると示す類推の基準たりえるのである。

『往生要集』中、「濁」の語は、「濁世末代」も含めて五例認められる。そのうち二つ（先に引用した極楽証拠門の用例も含む）は「濁悪の衆生」という用いられ方であるが、残り二例が「濁」の解釈について示唆的である。

問ふ。仏の言はく、「諸仏の浄土は実に差別なし」と。何が故に、如来は偏に西方を讃めたまふや。

答ふ。随願往生経に、仏、この疑を決して言はく、

娑婆世界は、人、貪濁多くして、信向する者は少なく、邪を習ふ者は多くして正法を信ぜず、専一なることあたはざれば、心乱れて志なし。実には差別なけれども、もろもろの衆生をして専心にあることあらしめんとす。

（大文第三 極楽証拠 第一 对十方 第二問答 七九頁）

問ふ。仏を念ずれば、自ら罪を滅す。なんぞ必ずしも堅く戒を持たんや。

答ふ。もし一心に念ぜば、誠に責むる所の如し。しかれども尽日、仏を念ぜんも、閑かにその実を検すれば、浄心はこれ一両にし

て、その余は皆濁乱せり。

(大文第五 助念方法 第四 止惡修善 第四問答 一八〇頁)

これらの用例は「濁」が「乱」の語と親しいことを示している。第一の用例では、「專一」の反対の意味が「乱」であり、第二の用例では「一心」の「浄心」が「濁乱」の対となる。「一」ではなく「乱」れている様子を『往生要集』では「濁」と表わすのである。そうしてみると、「経道滅したる」世においては「正法」に対する「邪」が横行し「乱」れるが、本書の時代、「諸教の興隆は必ずしも一時ならず」ということわりから導き出される「教行」の乱立、あるいは複雑化の現状もまた「乱」であり、「濁」を構成する要素たりうるということになる。「基師」の時代も「乱」はあり、自分たちの時代も「乱」がある。

ここから思い起こされるのが、序文の「顕密の教法、その文一にあらす。事理の業因、その行これ多し」の一文である。この文章は通常、「往生極樂の教行」に関して、極樂往生を説く「顕密の教法」や「事理の業因」が「一」ではなく「多」であると解される箇所である。しかしそうだとすると「念仏の一門に依りて」と言いつつ「諸行往生」まで説き、「業因」たる行を「正修念仏」「助念」「別時念仏」と「一」ならざる仕方であっている『往生要集』が不徹底で、「程度の高い」修行を要求しているように見えてくる。だが、「濁世末代」が類推的論法の基準にすぎず、「諸教の興隆は一時ならず」という時代認識こそ著者の現在の認定であると見るならば、そこに流れる文脈は捉えなおされる必要があるだろう。再び序文の該当箇所を引いておく。

それ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰か帰せざる者あらん。ただし顕密の教法は、その文、一にあらす。事理の業因は、その行これ多し。

前節と本節において確認したとおり、「濁世末代」は必ずしも著者の時代意識とそのままには重ねがたい。大文第三ではむしろ自分た

ちの時代よりも世の下降が進みきった時代のことを指して「末代」が用いられている。そのことを踏まえてこの箇所を見ると、次のような文脈においてこの序文は捉えられるべきではないかということになる。そもそも「往生極楽の教行」は、今よりもずっと後の時代、「経道滅したる後」の「濁世末代」において修行者の「目足」となる「教行」である。「末代」における「道俗貴賤」はこれしかないからこそ皆この「教行」を拠りどころとして仏道を歩むであろう。このことは「濁世末代」にいまだ至らざる今にとってはさしあたり関係のない話である。今は「経道が滅したる後」ではない。「ただし」改めて今の状況を鑑みると、この時代において頼りにすべき「顕密の教法」は多種多様な経論に著され積み上がっており、その修行も多種多様な有様で入り乱れている。

「その行これ多し」までの序文は、「ただし」の語において、前提と現状を対比した文章である。「末代」「法滅」において唯一頼むべき「教行」は阿弥陀仏との「機縁」によって保証される「往生極楽の教行」であることは、いわば仏教の常識であり前提とされている。その時代には何が「目」となり、何が「足」となるかはおのずと知られる。それに対して『往生要集』当時は「末代」でも「法滅」でもない。たしかに「顕密の教法」や「事理の業因」は多種多様に目の前に残されていて、その豊富さ、複雑さは智顛ほどの力量のある人でなければ総体的に捉えられないほどである。しかし、そうであるがゆえに自分たちはこの「教行」の入り乱れた時代に困惑せざるをえない。序文冒頭はこのように読まれるべきである。

「濁世末代」は著者の時代意識ではないし、著者の悲観的時代意識でもない。「濁世末代」は、もちろん単純には願わしい時代ではないけれども、「往生極楽の教行」しかないという純一性においては、むしろ羨望される側面もある時代なのである。著者が悲観的に見ているものがあるとすれば、「濁世末代」ではなく、「教行」の入り乱れた今である。

本章第一節で天台思想における教行の一体性について確認しておいた。教行の入り乱れた時代という著者の現状認識において、大文第三で「大師、一切の経論を披閲すること、およそ十五遍」と天台大師智顛の名が出ていたことは示唆的である。智顛は著者にとって教行の入り乱れた世において、必要十分な教行一体の教理実践を打ちたたてた人物であった。『法華玄義』に「教は即ち觀の門と爲し、觀

は即ち教の門と爲す。教を聞きて而も觀じ、教を觀じて而も聞き、教觀相ひ資けて則ち通入して門を成ず^四とあるように、智顛の体系は「教觀二門」の総合教学であった。しかし、著者の目の前にある総合教学たる天台教学は、密教の摂取も相まって「一にあら」ざる状態にあり、行法も「多」く含まれて、混迷を極めている。「教」法、「觀」行それぞれが多様化している現状において、「二門」の総合が保たれているはずがない。複雑多含な「教觀二門」は、受け嗣ぐ側の力量によって必然的に専門化、細分化されていき、「濁世末代」の衆生が修する「往生極樂の教行」への単純明快な帰依という状態と比べても容易に修しえず、また「信」すらも容易には獲得できない状態である。これが序文冒頭に明かされた危機意識であり、本書の思想課題の淵源するところであると思われる。

前節、著者が自らを含む衆生を「未来の衆生」と統合的に捉えていることを見た。こうした混乱状況は「未来」という時間が必然的に招来する状況である。「未来」は、釈迦在世の時に於いて、「未」だ「来」たらざる時間のことである。覺者が不在であることは、おのずと「濁」や「乱」を招く。修行者が聞きたずね、それに答えて教え諭す仏が不在であるという事態は、「濁世末代」であろうが、『往生要集』が編まれた当時であろうが、事情は変わらないのである。さらに、『往生要集』当時が、智顛の総合的な「教觀二門」の余韻の濃厚な時代だからといって、それに回帰すれば事が済むわけではない。その総合を受け嗣ごうとした先達の営みは、細分化という現状を招きはしたけれども、それぞれが誤った営みであったわけではなかった。こうした複雑な現状における問題を克服する方途として、新たな「教觀二門」の再統合の基軸が求められたのではないか。本書の思想課題はこの点にあると思われるのである。

大文第十 問答料簡 第十 助道人法の第一問答では、「何等の教文か、念仏に相応するや」という発問に対し、「西方」の「教行」すなわち「往生極樂の教行」を諸要素に分けて、それぞれにおいて最も信賴すべき経論が列挙されている。その中で、「修行の方法は、多く摩訶止觀（十卷）、及び善導和尚の觀念法門并に六時礼讚（おのおの一巻）にあり」（三一七頁）とある。またよく知られているように、大文第六 別時念仏 第一 尋常別行の章では、「九十日」の「別行」として、『摩訶止觀』の「常行三昧」が長く引用され、他の諸経論か

らの引用はない(二〇〇・六頁)。この箇所も含め、『往生要集』における『摩訶止観』からの引用は十一例、他の論書に引用されているものをそのまま採用している例も十一例を認められる。こうした点を顧慮すると、『往生要集』は『摩訶止観』に依拠するところが大きいとしなければならない。大きく依拠しつつ、『摩訶止観』そのままの実修がよしとされないことの意味は、一つには智顛の樹立し遂げた「教観二門」の総合行がもはや展開されえない時代になっているということである。著者における時代の下降意識は、一般的な末法観のようなものではなく、智顛の時代からの下降として捉えなおされるべきである。同じ「未来の衆生」でありながら、同じ「教行」では仏道を歩み行けないという点にこそ『往生要集』の悲観的視線、危機意識を見なければならぬ。ただし、その際注意しなければならぬのは、完全に智顛の「教観二門」を廃し、『摩訶止観』的な修行に依らないことをこの書が目指していない点である。本書の『摩訶止観』への大きな依拠の第二の意味として、『摩訶止観』をもはや時代の用に堪えないと捨て去るのではなく、『往生要集』という新しい体系の中で『摩訶止観』所収の行法のいくつかを再生させようとする意志がそこにはあるということを押さえておきたい。本章第一節で確認した通り、『往生要集』にとって教行は一体のものである。その上で「顕密の教法は、その文、一にあらざる。事理の業因は、その行これ多し」というように「教」と「行」とについてそれぞれへの言及をしている態度は、ただ単純なもの、純一なものを求める態度ではなく、「教観二門」一体の総合教学たる教行に劣らぬ、総合的な教行を打ちたてる必要があるという自負の現れであろう。その意味で本書の思想課題は、「教観二門」の再統合にあつたと言えるのである^{四三}。それゆえ、『往生要集』にとって対象となる修行主体たる衆生も純一な極悪の衆生ではなかったと言える。対象となる衆生はそれぞれの多様性を保存したままの衆生であり、本書はそれらの多様な衆生を極悪の衆生から類推することですべて覆われるように論じていくのである。

序文冒頭の二文から知られる本書の思想課題は以上のようなものでなかったかという見通しが得られた。はたして『往生要集』の思想課題がこのようなものであったかどうかということは、本書の主題である念仏行がいかなるものであるかという点から再び検証され

ねばならない。同時に、仮にこのような思想課題のもと『往生要集』が編まれたとして、本書がどのくらいこの課題に応えうるものであったのかということも検討されねばならない。『往生要集』の念仏行がいかなるものであったかということは次章以降に検討するが、そのまえに序文の残された部分から、これまで見たような教行における念仏の位置についても次節で確認しておきたい。

第四節 依という限界 — 「依」

『往生要集』が編まれた時代は、いまだ「経道滅したる後」の「濁世末代」ではないにもかかわらず、かえってそのために「諸教の興隆」が入り乱れ、かつて総合教学であった「教観二門」も専門化、細分化が進み、容易にその全体を捉えることができない状況にあった。それは「教」を再生しようとしても「教」に寄り過ぎてあまたの教理書が細部の異同もそのままに積み上げられ、あるいは「行」を再生しようとしても「行」に寄り過ぎ多種多様な修行がその目指すところも曖昧なままに修されるといった混乱状況である。いわば法滅に対して像法や末法を誇りうる余地は皆無であり、ゆえに「未来」として統合された危機的時代であったのである。著者がこの時代にあって、「教観二門」を再統合する基軸として見定めたのは、本来であれば末代の教行である「往生極樂の教行」である。自分たちの時代に向けて残されたものではない「往生極樂の教行」が再統合の基軸として見定められるとは、思想的にはいかなる意味を持つ営みなのか。本節と次節でこの問題について考えてみたい。まず本節では「依」ということの意味を検討していく。

「顕密の教法、その文一にあらす。事理の業因、その行これ多し」という現状認識に対して、著者が本書において採ったのは「念仏の一門に依」という方法である。従来この「念仏の一門に依」ということは、著者の本書における立場表明の意味以上のことについてはそれほど吟味されてこなかった。しかし本章でこれまで見たとおり、『往生要集』の時代にあつて、「往生極樂の教行」に主題が

置かれることは必然的に導き出されるものではない。また「往生極樂の教行」中、念仏という修行が唯一のものでないことも、大文第九諸行往生などから明らかである。著者はこの「依」という一字に、見落としてはならない重大な意味を込めていると思われる。「依」ということについて、その思想的意味を考えていきたい。

『往生要集』において「依」の語が最も多く用いられるのは、何らかの經典に依って記述をしている、と表明する際である^{四三}。無論、この經典に依るということが『往生要集』において何を意味するかも、今の「念仏の一門に依」ということと無関係の事項ではないが、まずはその他の用例のうち特徴的なものを検討していく。

本章第二節において引用した大文第十問答料簡第九助道資縁の第三問答の発問の一節に「依怙」の語が見えていた。問いは、「凡夫」は「三業相応」の修行などはそうそうできるものではないから、「六天、日月星宿、天竜八部」(三一頁)が「三業相応」の修行者に「衣食」を与えることにはありつけない。そのことを「応に依怙なかるべし」と言っているのであった。先立つ第一問答では、「衣食」こそが「大事を弁ず」る縁であり、裸や空腹では修行はできない、ということが問われている。修行をしないものは修行者ではない。その修行に必須であるといわれる「依怙」は、まさに修行者が修行者であるための欠かすことのできないものなのである。

「依怙」は、それがなければ存在者の存在の根底を揺るがすものとして用いられる語である。大文第一厭離穢土第六天道においても、「五衰の相」、いわゆる天人五衰を示した後に次のように言われている。

この相現する時、天女・眷属、皆悉く遠離して、これを棄つること草の如し。林の間に偃れ臥し、悲しみ泣いて歎じて曰く、「このもろもろの天女をば、我常に憐愍せしに、いかんぞ一旦に我を棄つること草の如くする。我いま依るところなく怙^{たの}むところなし。誰

か我を救ふ者あらん。(略)」

(大文第一厭離穢土第六天道 四一頁)

著者が指示する引用元である『六波羅蜜經』を見ると、「依るところなく怙むところなし」の語はもともと、「我等、依るなく怙むなく、親しきなく主なく、歸するなく救ひなし」^{四四}とある。「天上欲退時」における「親しきなく主なく、歸するなく」という天人の孤独、何も頼るものがないありようが、「依るところなく怙むところなし」という表現でまとめられているのである。「依」のないことは、天人という存在者が五衰相を現する時に直面する「苦惱」の大きさを、それだけで表すものとして『往生要集』では用いられている。

修行者も六道の衆生として何ものかに「依」らねば修行者としての根底を保ちえない。その「依怙」をもたらずものとして仏や菩薩が捉えられてくる。以下は、極楽の阿弥陀仏のもとに集う菩薩の中の観世音菩薩についての記述である。

念々に疑を生ずることなけれ 観世音の淨聖は 苦惱死厄に於て 能く為に依怙となる 一切の功德を具し 慈眼もて衆生を視る
福聚の海無量なり この故に頂礼すべし
(大文第二 欣求淨土 第七 聖衆俱会樂 六八頁)

この箇所は『法華經』観世音菩薩普門品の偈からの引用であるが、『往生要集』は全文を引用するのではなく、冒頭の「弘誓の深きこと海の如し 劫を歴とも思議せられず」の部分、中盤の「神通力を具足し(略)十方のもろもろの国土に 刹として身を現ぜざることなし」の部分の抄出し、引用した普門品の偈の末部とつなぎ合わせて観音菩薩の特性としておさえている。天人において天上を去る時が最も「依」のないことが露呈される時節であったのと同様、人である修行者にとってのその時である「苦惱死厄」において、「依怙」となるのが観音菩薩のありようであり、時(「劫を歴とも」)や処(「刹として現ぜざることなし」)の制限を超えて「依」ることができるといことが、観音菩薩の特性の主眼として編集されている。修行者側の問題を除けば、修行者が人間に生きる以上、いついかなる場所においても観音菩薩が「依怙」となってくれるのである。『往生要集』が見出した観音菩薩の特性はこの「依怙となる」という慈悲のありように集約されている。

このように見てくると、「依」は修行者にとつての必須のありようであるが、それは観音菩薩などによって必ず、そして正しく保証されているということになってくる。だが、「依」は修行者が凡夫であるがゆえに、ある危険性をも孕んだありようであることも意識されねばならない。それは修行者が「道心」を十分に發揮せず、正しい「依怙」である観音菩薩ではなく、衣食を「依怙」と考えてしまふようなことも容易におこりうるという危険性である。

大文第一 厭離穢土は六道の厭相を記した章である。人間に生きる修行者にとつて、最も怖ろしく厭わしい境界として描かれる「地獄」や人間と空間を共にする「畜生」、あるいは場合によっては願わしい世界とも感じられかねない「天道」は、おのれがかつてあったありようや、これからありうるありようを描き出したものである。六道の苦相による厭相観は「心を調伏」して「五欲微薄」とすること、そしてやがてくる「臨終には正念にして乱れ」(五一頁)ないことを目的として修される行である。得られる果報からいえば、修行者の観行の妨げを取り除くためだけの修行ということになる。しかし、心の底から「厭」いの思いを抱くには、おのれが「地獄」にあつて苦しむこと、おのれが「天道」から退出することを悲しむことを想定することが必要である。つまり、大文第一 厭離穢土は、経論の抄出によつて、厭うべき相においてその世界観を提示しているにすぎないのではなく、その一道一道に、無始の輪廻をくり返してきたおのれの長久な時間における多様なありようが描かれている章なのである。この中の第五 人道では不浄、苦、無常が記される。特に人の体に住まう「八万戸の虫」の記述は、その不浄なる様を際立たせている。『宝積経』が引用される箇所には、数えきれない「虫」が人の髪や眼、脳、耳、鼻、唇、舌、臓器、尿道、大腸、脚に「依」つて生き、「昼夜に食ひ噉み、身をして熱惱せしむ」(三六頁)と言われている。ここで観ぜられるべきはそうした虫に苦しめられる人のありようの願わしくなさであるが、輪廻をくり返すおのれの多様なありようを考えれば、「虫」もまたおのれのありようとして捉えられなければならない。「虫」たちは人の各器官に「依」つてその個を特定され、また「依」つてしか生きられないものとして描かれている。人道の記述における「虫」よりもさらに直接「虫」としてのありようが描かれている第三 畜生道の「虫」の記述を見ると以下のようにある。

蟻・蚤等は、人の身に依りて生じ、また人に依りて死す。

(大文第一 厭離穢土 第三 畜生道 三三頁)

この短い記述において「虫類」^{四五}の厭相が描き出されているとすれば、「虫類」の苦は「依」ることにおいて、おのれの生の始発と結末を規定されざるをえないという点に求められることになるだろう。おのれが頑健であろうが、快を貪っていようが、「依」るといふありようありようしか許されぬ「虫類」は、寄生する宿主の生と死によっておのれもまた生じ失われていくのである。「依」といふありようは、それによっておのれがおのれであることをあらしめる地盤であるとともに、おのれがおのれの思うままにはありえない、おのれはおのれ以外の何者かに規定されてようやくおのれとしてある、ということを意味している。これは「虫」に留まらず、修行者にとつても想定しておかねばならない事柄である。節を改めて、修行者にとつての「依」を検討し、それに対して『往生要集』がどのように応じているかを引き続き確認していくことにする。

第五節 断念を包含する克服 — 「予が如き頑魯の者」

大文第七 念仏利益 第六 引例勸信では、第一の「引例」として『観仏三昧海経』から「毘婆尸仏の像法中」、「邪見にして正法を信じなかつた「五百の子」が父の涙の懇願によってその臨終の時に「南無仏」と唱え、「南無法」、「南無僧」と唱え終らぬ先に死に、四王天、大地獄、人道と輪廻を繰り返したが、父の教え以来、過去七仏中六仏の名を聞いた因縁で、第七の釈迦牟尼仏と同時代に生れ、彼に帰依するによって阿羅漢果を得たという話が引かれる(二三八・九頁)。この「引例」の主眼は「悪心を以ての故に、仏の正法を謗りたるも、ただ父の為の故に、南無仏と称へしをもて、生々に常に諸仏の名を聞くことを得」という点にある。しかし、『観無量寿経』の「下品下生」の修行者が、「命終の時に臨みて、善知識の種種に安慰して、爲に妙法を説きて教へて念佛せしむるに遇へり。此の人苦

に逼められて念佛するに違^いあらず、善友つげて言はく、『汝もし念ずることあたはずば、まさに無量壽佛と稱すべし』と。是のごとく至心に聲をして絶えざらしめ、十念を具足して南無阿彌陀佛と稱す。佛名を稱するがゆゑに、念念の中において八十億劫の生死の罪を除^くき「即ち極樂世界に往生することを得」^{四六}とされているのと、この「五百の釈子」とを比べた時に当然疑問が生ずる。以下はそのことを扱った問答である。

問ふ。下々品の人と五百の釈子とは、臨終に同じく念じたるに、昇沈なんぞ別なるや。

答ふ。群疑論に会して云く、

五百の釈子は、ただ父の教に依りて一たび仏を念じたるのみにて、菩提心を発し淨土に生れんことを求めて慇懃に慚愧せざりき。また彼は至心ならず、またただ一念にして十念を具せざるが故なり。

と。(略抄)

(大文第七 念仏利益 第六 引例勸信 問答 二四七頁)

引用元の懷感『釈淨土群疑論』では五つの解釈が提示されている^{四七}。『往生要集』はそのうち主に第二、第四、第五の説を採用して立論している。懷感による第一の解釈は「念佛の福」が尽き、「箭の空を射るに勢盡て便ち墮つる」ように天から地獄に輪廻したのだというものである。第三の解釈は、四十八願の第二、「もしわれ佛をえたらむに、國中の人天壽終の後また三惡道に更^からば、正覺をとらじ」^{四八}を提示するのみである。これはおそらく「五百の釈子」が一度天道に生れていることについて、法藏比丘の誓願には以上のようにあるのだから、彼らの行き赴いた「天道」が「極樂淨土」とは同視できないということを示したものであろう。第三の説が『往生要集』において落されるのは自明のことであって、大文第一から第三ですでに「天」と「極樂」との相違については述べきっている。懷感が示したような配慮は『往生要集』には不要である。では第一の説が落されるのはなぜか。それを知るために、著者が懷感の説から採用す

るものにも目を向けてみよう。第二は「無上菩提の心」すなわち「菩提心」を発さず、「慳慙に慚愧」しなかったことである。第五は「不至心」にして「唯一念」したのみであって、「十念を具足」しなければならなかったとされる。そして引用部冒頭の「父の教に依りて」の語は第四の解釈に見える文言である。第四の解釈は、『群疑論』本文では「不至心にして但だ父の命に依る、故に罪滅せず」とされている。『往生要集』はこの第四の解釈を第二の解釈に先立って、それと混ぜ合わせる形で提示している。つまり、「五百の釈子」が『観経』「下品下生」の衆生と異なり輪廻を繰り返したのは、何よりもまず「ただ父の教に依」ったという点に求められていると見ることができる。

こうした引用における操作は懐感と著者のこの問題に対する微妙なずれをもうかがわせる。ここで注目しておきたいのは、『群疑論』が「命」と表していた内容を、『往生要集』は「教」としている点である。懐感は『観仏三昧海経』の説話の概要を示す際に、「父を敬ふ心を起して父の言に随順して南無佛陀と稱す」としており、「不至心」さを敬父の念に過ぎなかった点に求めている。『往生要集』はこの説を採らない。『観仏三昧海経』には「五百の釈子」が地獄から抜け出すのを「父の長者の教誨せし所の事を憶ひて」^{四九}とあり、ここから臨終時の父の言葉は「命」ではなく、「教」であるとしたのだと予想される。『往生要集』は最終的に「五百の釈子」が釈迦の御前で阿羅漢果を成じた初発点を、彼らの父のこの「教」に見るのである。『観経』「下品下生」の「往生」と「五百の釈子」の「阿羅漢と成る」との最終地点の違いをひとまず措くならば^{五〇}、『往生要集』は「五百の釈子」の「沈」を本質的な悪道への「沈」潜とは見ず、ただ最終地点に至るまでに長大な時間を要したにすぎないと思われる。故に念仏利益の引例勸信に引かれるのであり、それはこの『観仏三昧海経』の説話のある部分では念仏成功譚とみなしているということである。懐感の第一の説であった「念仏の福」にも限りがあり、「往生」には足りなかったという点は、『往生要集』は採りえないところである。はじめの父の「教」が最後まで響いて、彼らは果報にたどり着いたのである。

『観経』の「下品下生」と『観仏三昧海経』の「五百の釈子」との相違が最終到達地点までの遅速、頓漸にあるとすれば、それを左

右したのは「教」の正しいか否かではなく、「依」のありようの差である。病苦のために臨終において自ら正念を定めることができないのは、「下品下生」も「五百の釈子」も変わらない。ただし前者は「依」ることによって「至心」に「十念」を達し、後者は「一念」のみで「不至心」なままに最期を迎えた。正しい対象に依ることができたとしても、その依りようによって、おのれの以後のありようは大きく左右されてしまうのである。依は単におのれにとつて必要不可欠な地盤でもなく、また依の対象によっておのれのありようが左右されてしまうということだけでもなく、いかに依るかまでも修行者に突きつけるありようでもあるのだ。

「依」の語は、修行者が必然的にとらねばならないありようを示していた。無論、仏菩薩は、修行者がそうした依るといふありようしかとりえないことに対して、彼らの「依怙」たらんと慈悲を行じてはいる。しかし、だからといって依といふことに無自覚に依存してはならない、というのが『往生要集』の立場である。大文第十 問答料簡 第二往生階位では、「九品の階位」が諸論者によって「異解不同」であることの原因として、「勝れたるものに依りて」説くかによってであるとしている（二七三・五）。諸論者も仏語たる經典に「依」って解釈を提示しているのだから、それぞれに間違いがあるわけではない。にもかかわらず、「勝れたるもの」「劣れるもの」という「依」、それぞれの依り方によって「異解不同」なる状況が生じ、論釈を読む修行者がその差異に「執」して修行が妨げられる場面が生じうるのである^{五二}。「教行」の「濁」乱状態という現状認識の本書にとつて、「依」はそう簡単に用いられる語ではない。「念仏の一門に依」ったところで、それだけで混乱状態が収まることにはならないし、依りようによってはその混迷の度合いを増すことにもなりかねないのである。『往生要集』はそのことにきわめて自覚的な書である。

こうした状況を回避するためには、依る対象が何であるかを正しく判じ、おのれがいかに依るかを正しく見定めておかねばならない。普賢菩薩が「真に依る」（六六頁）ように、あるいは阿弥陀仏が衆生を救うために最も有効である「貪と瞋とに依りて 道場に処したま

ふ」(九五頁)ようにである。だが、そのようなことは 仏菩薩において始めて可能なことであって、凡夫の容易にするところではない。したがって、凡夫の依は常にある種の断念を包含せざるをえないのである。修行中に障害をもたらす人ならざるもの、人の手ではいかんともしがたいもの、例えば夜叉や鬼というものをどのように遠ざけるか、という問題に対しては次のように言われる。

問ふ、種々の魔事、能く正道を障ふ。(中略)何を以てかこれを対治せん。

答ふ。治道多しといへども、今はただ応に念仏の一治に依るべし。(大文第五 助念方法 第六 対治魔事 第一問答)

「魔事」に対する「治道」は、現に「多」い。なぜ「多」くなるのかといえ、それは「魔事」が「種々」にわたるからである。しかし、そうした「治道」に一つ一つ「依」っているのは本来の修行がままならない。ゆえに『往生要集』が本来の修行と見定める「念仏」の付随的「利益」^{五三}によって「魔事」の「対治」をなそうとするのである。ここでの書き方からは、「念仏」は「対治魔事」をも含みこんだ行であるから、他の「治道」は考えずともよいと、無自覚に念仏に依ることを持ち上げる意図は読み取れない。もしそうした意図があるとするれば、念仏は最勝の治道であると応答すればよい。にもかかわらず、まず「治道多し」と断る点は注目されてよいはずである。もし時間と力量が許せば、多き治道をそれぞれに修することが理想なのである^{五三}。しかし、凡夫にはその時間も力量もない。したがってその理想を断念して「一治に依る」という現実的な方策が採られることになる。

『往生要集』が様々な経論から引用する際に用いられる「依」についても同じことが言える。本来であれば、智顛が十五回そうしたように「一切の経論を披閱する」ことが理想である。そうしたときにはじめて仏菩薩の依怙たるありようと、おのれがいかにかにそうしたものに依るべきかとが、凡夫なりにではあるが、明らかにになる。したがって正しい依を確保することを目指す修行者は、それぞれが広く経論を披き見ることが求められるはずなのだ。

問ふ。行人自ら応にかの諸文を学ぶべし。何が故ぞ、今勞はしくこの文を著せるや。

答ふ。あに前に言はずや。予が如き者、広き文を披くこと難きが故に、いささかその要を抄すと。

(大文第十 問答料簡 第十助道人法 第二問答 三一八頁)

『往生要集』の最終部に至って、「あに前に言はずや」と振り返られているのは、序文の「予が如き頑魯の者、あに敢てせんや。この故に念仏の一門に依りて、いささか経論の要文を集む」という言葉である。『往生要集』執筆によって期待される効果は、実践修行の便をもたらすということもあるが、その主眼は「広き文」、「教觀二門」の「濁」乱状況にある「教行」を全て「披閱」することができないことに対して「要」を捉えることによつて対処しようということにこそある。発問されるように「行人自ら応にかの諸文を学ぶ」とが最も理想的なありようである。しかし修行者がおのれ自身で「広き文を披くこと」は「難」であるがゆえに、その理想を断念して、代替的な方法として「要」を捉えることが目指されている。「念仏の一門に依」という方法は、理想を断念したその先に出てくる「要」を捉えるという目的のためのものである。もちろん、この「念仏の一門に依」という立場がとられているのは、「広き文を披く」という理想の代替たりえるからだということにはなるのだが、ここではまず、依るということがある種の断念を含みこむものであるということを確認しておきたい^{五四}。これは後に念仏行を確認する際にも大きな意味を持つてくるものである。

依るということは、修行者にとつて不可避のありようであり、またそれがゆえに限界を招来するありようでもある。この限界を正しく自覚したうえで『往生要集』は踏み込んで、依るというありようを手段として採用していると見るべきである。この踏み込みは、単に自暴自棄な現状の追認、こうせざるをえないのだという凡夫の機根拙さの受動的な認定ではなく、すぐれて能動的に行われる作為として遂行されている。前節までに確認してきたとおり、本来であれば「濁世末代の教行」に依る必要のない時代にあつて、あえて「経

道滅したる後」の教行である「念仏の教」に依り、そこに類推の基準を確保することによって、覺者不在の「未来の衆生」全体にとつての正当な教行を再び打ちたてようというのである。なにものかに依ってしかありえない主体が、あえておのれに向けられたものではないものに依るという営みをとることによって目指しているのは、像法末法といった限られた時間や、「予が如き頑魯の者」という限られた主体のいかにあるべきかを捉えることではなく、釈迦在世の時代において語られ、軽度の濁として多種多様に残存する教行が視野に収めるもの、いわば一切を捉えようとするのである。そしてこの一切は要を捉えることによって獲得されるというのである。『往生要集』はこの地点をあきらめてはいない。すなわち、劣機の衆生であるとは何もかもを断念するのではなく、覺者や智者と同じ方途を採ることをのみ断念しているにすぎないのだ。方法を断念しつつも目指しているのは、仏の智と同じものなのである。

本節までの検討によって、『往生要集』の現状認識と危機意識、それに対していかなる対処をし、克服を目指したかについては明らかになった。この書はたしかに能力の限られた衆生に向けられて書かれている。しかしそのことは、能力の限られた衆生向けの、正統仏教とは異なる教行を明かしたことを意味してはいない。能力の限られた衆生による、正当な仏教が目指されているのである。したがって、『往生要集』に、機根拙い衆生がこのような修行は不可能であると認定することは意味をなさない。より正しく問うならば、「教觀二門」の再統合の基軸である「経道滅したる後」の「念仏の教」から類推的に検討される一切衆生に向けられた教行が、いつのまにかその基準の位相から遠く遊離してしまっていないか、という問いになるだろう。そしてこの問題は『往生要集』随所で自覺的に検討されていることが注目される。すでに凡夫の依怙についての問答を引いたが、その他の例もいくつか挙げてみる。

問ふ。凡夫は勤修するに堪へず。なんぞ虚しく弘願を發さんや。

（大文第四 正修念仏 第三作願門 第三問答 九七頁）

問ふ。かの仏の真身は、これ凡夫の心力の及ぶ所にあらざれば、ただ応に像を觀ずべし。なんぞ大身を觀ぜん。

(大文第四 正修念仏 第四 觀察門 第一問答 一三五頁)

問ふ。凡夫の行者は、勤めて修習すといへども心純淨ならず。なんぞたす輒く仏を見たてまつらん。

(大文第十 問答料簡 第四 尋常念相 第八問答 二八四頁)

ここに挙げた問答の問い^{五五}は、全ていわゆる『往生要集』の「念仏」行の主眼たる「正修念仏」や「尋常念相」において問われていることが注目される。研究者によつてしばしば問題にされてきた、能力の限られた者に向けられた行の範疇を越えてしまっているのではないかという問題は、すでに『往生要集』自体において、持続的に点検され続けていった問題である。それを点検し続けなければならなかったのは、この書が目指しているものが、凡夫の位相を越えかねないものであるという自省が全編にわたって働いているからに他ならない。能力の限られた者の修行方法という類推の基準点を確保しつつ、目指されているのは遠く先にある何ものかであるがゆえに、こうした問題が常に立ち戻つて問われ続けていくことになるのである。

この地点に立つて、序文の「利智精進の人は、いまだ難しと為さざらんも、予が如き頑魯の者、あに敢てせんや」の真に意味するところを探れば、次のようになる。「利智精進の人」と「予が如き頑魯の者」を分けるのは、漠然とした大きな意味での能力ではなく、諸経論の「濁」乱状態に対する応じ方である。「利智精進の人」とは、智顛のごとく、「広き文を披くこと」のできる修行者のことである。「利智精進の人」にとつて、諸経論の「濁」乱状態は、何ら危機ではない。彼らには現に残っている多種多様な「教行」が「濁」とは映らない。それはちょうど「濁世末代」の「道俗貴賤」が「経道滅したる後」にあつても百年残るとされる「念仏の教」にわき目もふ

らずに「帰」していくありようと重なる。「利智精進の人」と「濁世末代」の「道俗貴賤」との間にあつて、諸経論の雑多性の前にとまどわねばならない修行者こそが「予が如き頑魯の者」である。それは「予が如き頑魯の者」が「依」というありようから本質的に逃れるすべがないことから導き出される。逃れようのない「依」というあり方の限界や危険性を深く知りわきまえ、「依」以外のありようをとりようがないということ、断念として含みこんだ上で、最終的に正当な仏教が目標とする証菩提、「一切」を対象とする地点を確保しようというのである。「利智精進の人」と「予が如き頑魯の者」が異なるのは手段であつて、目的そのものではない。「この故に、念仏の一門に依りて」の語は、「依」の限界を踏まえつつ、「依」によって最終的な目的へと至ることのできる特権的な「教行」として、すなわち類推の基準として、「念仏の一門」が見出され、それに「依」つて「利智精進の人」の「為」と変わらぬ「教行」が再構成されることを目指しているという宣言である。こうした「念仏」がいかなる行であるかは次章以降の検討において確認するが、少なくとも言えることは、『往生要集』において「念仏」は選択されているのではなく、「依」という地点から必然的に見出され、他の「教行」をも含みこむ修行であることを期待された行であるということだ。

このように考えるときに生じてくる問題は、念仏の易行性の問題である。次節では本書における難易の問題を確認しておく。

第六節 修し易さと行き易さ ― 「易」

序文に関するこれまでの検討によつて、『往生要集』は「教行」の乱立という現状認識に立つて、「予が如き頑魯の者」にはそうした状況の中で「教観二門」という伝統的な教行に依ることが困難であるという危機意識のもと、「念仏の一門に依」という特権的な手段を用いることにより、依というありようを引き受けたままに正当な仏教と同じ地点を目指し、「教観二門」を再統合するという思想課題を立てて編まれた書である、ということが確認された。

しかし、念仏の特権性とはいかなるものであろうか。その内実は次章以降の検討において行うが、従来この点に関しては、念仏が易行であるから、という見解が一般的にとられていると言える。これについては、単に後世の浄土思想家の知見を『往生要集』にあてはめている憶断と判ずることはできない。インド、中国以来の伝統的な念仏行論においても、念仏以外の正当な仏教における「難行道」的修行^{五六}と、「易行道」的修行としての念仏という対比は一般的に行われてきたものだからである。まずはこの点について、『往生要集』の立場を確認しておきたい。

はじめにおさえておかねばならないのは、『往生要集』もまた念仏を易行としている点である。以下は念仏易行論の先鞭となった竜樹『十住毘婆沙論』からの引用を含む箇所である。

また、不退転の位に至るに難易の二道あり。易行道と言ふは即ちこれ念仏なり。故に十住婆沙の第三に云く、

世間の道に難あり易あり。陸道の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち楽しきが如し。菩提の道もまたかくの如し。或は勤行精進のものあり、或は信方便の易行を以て、疾く阿惟越致に至るものあり。(乃至)阿弥陀等の仏及びもろもろの大菩薩の名を称し一心に念ずるも また不退転を得と。(已上)

文の中に、過去現在の一百余の仏、(中略)一百余の大菩薩を挙げ、その中に広く弥陀仏を讃めたてまつれるなり。諸行の中に於て、ただ念仏の行のみ修し易くして、上位を証す。知んぬ、これ最勝の行なるを。

(大文第十 問答料簡 第七 諸行勝劣 第一問答 三〇四・五頁)

ここで「易行道と言ふは即ちこれ念仏なり」と言われることから、『往生要集』もまた「易行」として「念仏」を「諸行の中」から選

び取っているようにも見える。前節の検討ではこの書において「念仏」は能力の限られた者にも修し易いという限られた理由によって選び取られたものではない、という見当をつけたが、やはり『往生要集』も「念仏」の「修し易」さに着眼して、他を捨てているのだろうか。

引用元である『十住毘婆沙論』の巻第五「易行品第九」は、念仏思想において必ず参照されるといってもよい、とりわけ珍重された論である^{五七}。この品は、冒頭まず、「阿惟越致地に至る者は、諸の難行を行じ、久しうして乃ち得べきも、或は聲聞、辟支佛地に墮せん。（中略）若し諸佛の所説に、易行道にして、疾く阿惟越致地に至ることを得るの方便有らば、願はくは爲めに之を説きたまへ」^{五八}という問いから始められる。その問いに対する回答は、「汝が所説の如きは是れ儻弱怯劣^{だうじやくこれつ}にして大心有ること無く、是れ丈夫志幹の言に非ざるなり」という言葉から始められる。この態度は、すでにみた「凡夫」の「依怙」の議論と重なっており、『往生要集』が『十住毘婆沙論』を断章取義的に引用するのではなく、『往生要集』の思想課題に適する限りにおいてはその基本精神をも踏襲しようとしている姿勢がうかがわれる。それはここでの議論が「不退転の位に至る」という論題から引用されていることから確かめられる。

『往生要集』の諸行勝劣は、一般に念仏が最勝であるという乱暴な議論をしている箇所ではない。引用部冒頭の「また」の語からも察せられるとおり、ここでは先行する部分とは異なる「不退転の位に至る」という視点に立って見た際に念仏の最勝性がわかるということを示しているにすぎない。つまり、いくつかの特定の視座に立った時に、それぞれ念仏は「最勝の行」であると認定されるという厳密な議論を展開しているのだ。念仏が勝れた行であるのは、第一が「功德」において「最尊第一」（三〇四頁）、第二が引用部「不退転の位に至る」という地点において「最勝の行」、第三が「汎爾の禅定すら、なほ既にかくの如し。いはんや、念仏三昧はこれ王三昧なるをや」（三〇六頁）という文から明らかなおと、一般的な「禅定」を基準に設定した類推的論法による念仏の勝れた点の論証という、異なる三つの視座が設定されて論が進められている。第三の一般的な「禅定」は、普通、念仏に比べて難行とされているものだから、それが類推の基準としている時点で、この書にいわゆる難行を排そうとする意図はそもそも認められない。そして問題の第二の論

において、「不退転の位に至る」という視座に立っていることは、『十住毘婆沙論』を正しく理解し、曲解することなく易行の問題を提示していることの証左に他ならない。それは、引用部に先立つ『十住毘婆沙論』の議論が「阿惟越致地に至る」という点に焦点を絞って、易行の在り処を探る議論になっているからである。したがって、「ただ念仏の行のみ修し易くして」の語だけを取り出すのではなく、それに続く「上位を証す」、すなわち不退転の位を得る証りまでたどり着くことができる、そのことにおいて「修し易い」と言われていると読まねばならない。能力が限られた者でもできるという相対的比較において念仏が易行と言われているのではなく、「不退転に至る」という最終的な目的地への道のりとして念仏は易行なのである。いうなれば、『往生要集』の易行とは、目的地への行き易さの謂いなのである。

『十住毘婆沙論』では易行に関する言説を求めるのは「怯弱下劣」であり「大心」がなく、「大人志幹」のありようではないとし、これを「方便」と認める限りにおいては説いてもよい、という譲歩を付けた上で議論が展開されていく。ここで『往生要集』が引かないわずかな一節がある。それは「世間の道に難あり易あり」の直前の「佛法に無量の法門あり」という文である。『十住毘婆沙論』を表記上の厳密さを越えてその基本精神まで踏襲する『往生要集』が、この一節を引用から落としたのは大きな意味があると思われる。

この意味を考える上で参考になるのは、『十住毘婆沙論』には、「易行」の言葉は見えるが、いわゆる難行という言葉は、少なくともこの箇所においては用いられていないという点である。『十住毘婆沙論』が「難行」というのは、たとえば「發菩提心品第六」にあるように、「大悲心は、是れ大将主・大衆主・大醫王・大導師・大船師。久しうして乃ち是の法を得たり。難行苦行を行じて、乃ち是の法を得たるに」^{五九}というように、「久」しさ、すなわち時間の長大さが必ず伴う概念である。このことは「易行品」の冒頭の発問においても見えていた。したがって『十住毘婆沙論』の難行は、禅定、読誦、解義などの「念仏」以外の行を指しているのではなく、延々と繰り返される生死輪廻の中で、ごくまれに仏教に出遇ってわずかに功德を積み、あるいは稀に彼岸へと到るような行、その到彼岸の営みの全体を指す語として用いられているのである。そして『往生要集』もまたこの立場を採るがゆえに、「易行道」という言葉を用いながら

難行と言わず、あくまで「不退転の位に至る」という点において易行であると述べるのである。『往生要集』が「佛法に無量の法門あり」という語を用いないのは、多種多様にある教行から選び出されるものとして易行があるのではなく、長久の時をかけて修される困難な行が一時において修されることを期待しうるがゆえに、念仏を最勝の易行とするという立場のためである。『十住毘婆沙論』において易行を安易に求める心がたしなめられた上で出された議論を、『往生要集』なりに再構成するには、「佛法に無量の法門あり」の語は誤解を招きかねない語として落されねばならなかったのである。

『往生要集』に立ち戻ってこのことを確認しておこう。まず、本書の易についてであるが、これが往き易さの謂いであるということとは次の二例に顕著に現れている。

目連所問經に云ふが如し。

(中略) 豪貴・富樂、自在なることありといへども、悉く生老病死を免るることを得ず。ただ仏の經を信ぜざるに由りて、後世に人となるも、更に甚だ困劇して、千仏の国土に生るることを得ることあたはず。この故に、我説かく「無量寿仏の国は往き易く、取り易し」と。(中略)

と。
(大文第三 極樂証拠 第一 对十方 第三問答 七九・八〇頁)

無量清淨覺經に云く、

阿弥陀仏は、觀世音・大勢至とともに、大願の船に乗じて生死の海に汎うかび、この娑婆世界に就いて、衆生を呼喚して大願の船上らしめ、西方に送り著けたまふ。もし衆生肯ひて、大願の船上る者は、並ともに皆去ることを得ん。

と。これはこれ往き易きなり。心地観經の偈に云く、
衆生は生死の海に没在し 五趣を輪廻して出づる期なし 善逝は恒に妙法の船となり 能く愛流を截りて彼岸に超えしめたまは
ん

と。
(大文第五 助念方法 第三 対治懈怠 第一 一五〇・一頁)

この二例はいずれも指示される『目連所問經』『無量清淨平等覺經』には見当たらない引用である。石田瑞麿氏によれば、前者は道綽『安樂集』巻上、後者は迦才『浄土論』巻下からの引用であるという^{六〇}。いずれの引用にも「往き易」といふことが言われている^{六一}。そしてその「往き易」さの反対、「往き」難さは、いわゆる難行が想定されているのではなく、輪廻して人に生れても「千仏の国土」に往き「生るることを得ることあたはず」ということや、「生死の海に没在し 五趣を輪廻して出づる期なし」ということを指している。したがって『往生要集』が念仏を易行であるという時、その対立項をなす「難」は次の一節に現れているような困難さということになる。

我等、いまだ曾て道を修せざりしが故に、徒に無辺劫を歴たり。今もし勤修せずは未来もまた然るべし。かくの如く無量生死の中に、人身を得ること甚だ難し。たとひ人身を得るとも、諸根を具することまた難し。たとひ諸根を具すとも、仏教に遇ふことまた難し。たとひ仏教に遇ふとも、信心を生ずることまた難し。
(大文第一 厭離穢土 第七 惣結厭相 四四頁)

冒頭言われる「我等」の語は、能力が限られたという意味での「予が如き頑魯の者」だけの連帯を指しているのではない。能力の多寡は相対的なものにすぎない。『往生要集』が見据える「難」は、そうした相対的な難易の淵源するところではなく、たまたま「人身」

を得たものがもらさず根源的に行き当たる「難」である。より正確に言えば、「人身」すら得られないものをも含んだ、輪廻する一切衆生全体を「我等」の語で包摂しているのである。幾重にも重なって突きつけられるこの「難」に対して特権的に働きうるものとして見定められたのが「易行」としての「念仏」である。重層的に立ちあはだかる「難」を一望のもとに収め、今生において「難」の全てを突破し、不退転の位に至らしめる行であることにおいて、念仏は易行であると言われるのである。

『往生要集』における念仏は、長久の時間と多様に存在する主体とを一望のもとに収め、それに解決を与える行として見定められている。ゆえに「教観二門」の再統合の基軸たりえるのである。単に能力が限られた者であっても修しうる行として選ばれているわけではない。これは序文に見える「易」に関しても言える。

「この故に、念仏の一門に依りて、いささか経論の要文を集む。これを披いてこれを修むるに、覚へ易く行ひ易からん」の文にみえる「易」は、注意深く読めば「念仏」から直接導き出される「易」ではないことは明らかである。ここで言われる「易」をもたらすのは「念仏」ではなく、「いささか経論の要文を集む」、すなわち『往生要集』そのものをもたらす効果である。「披」かれる「これ」は『往生要集』という書であって「念仏」ではない。「これを座右に置いて」という文も同様である^{六二}。無論、前節確認した通り、「経論の要文を集む」ということ自体は「念仏の一門に依」という踏み込みによって可能となるのだが、「念仏」と「覚へ易く行ひ易からん」を安易につなげることは許されない。念仏の特権性は易行であることだが、それは単に修し易いということではないのである。念仏の特権的な易行性は、むしろ「念仏の一門に依」ることによって、「経論の要文を集む」ことを可能にするという点、「教観二門」の再統合をもたらしうる行であるという点にある。

以上の検討により、序文についてはほぼ全体を見終えた。次章以降、「教観二門」再統合の基軸である念仏行について検討していくが、本節で得られた念仏の易行としての特権性、長久な時間における多様な衆生を包摂するということが何を意味するのかを最後に検討し、

次章への橋渡しとしたい。

第七節 心としての一切 ――「一切の衆生には悉く皆心あり」

『往生要集』が「念仏の一門に依」るのは、「この故に」の語からも明かなとおり、「それ往生極樂の教行は」から「予が如き頑魯の者、あに敢えてせんや」までの部分で明かされた時代意識とその危機感に対する解決のためである。「予が如き頑魯の者」は能力が限られているから、誰でも修しうる行が要請されるということではない。そもそも「往生極樂の教行」は「道俗貴賤、誰か帰せざるものあらん」という性質のものであり、往生極樂の教行に帰すにおいて能力の如何は関わりがない。さらに、『往生要集』においては人間以外の有情までもが念仏行の対象として想定されている^{六三}。前節見たとおり、この書が「念仏の一門に依」るのは、「予が如き頑魯の者」でもできる修行を選び出すためではなく、「予が如き頑魯の者」であれば困惑せざるをえない、教行の「多」にして「一にあらざ」という状況を根本的に解決するための総合の行として、念仏がとりわけ見出されたためである。多くの修行の中から念仏を取り出し、他行を捨て去るのではなく、「念仏の一門に依」ることによって、さまざまにある修行を捨てずにそのまま包摂しようというのである。能力の限られた者というかえって限定された対象には留まらない念仏行が『往生要集』の問題とする念仏である。したがって念仏が修行主体として対象とするものは一切衆生の全体に及ばねばならない。確かに前節では、念仏の易行としての特権性、長久な時間における多様な衆生を包摂するということが確認された。しかし行としての念仏が一切衆生を包摂しうるとは何を意味するのだろうか。

大文第八に、念仏の証拠とは、問ふ、一切の善業は、おのおの利益ありて、おのおの往生を得。何が故に、ただ念仏の一門のみを勧むるや。

答ふ。今、念仏を勧むるは、これ余の種々の妙行を遮せんとするにはあらず。ただこれ、男女・貴賤、行住坐臥を簡えらばず、時処諸縁を論ぜず、これを修するに難からず、乃至、臨終に往生を願ひ求むるに、その便宜を得ること、念仏にしかざればなり。故に木槵經に云く、

難陀国の波瑠璃王、使を遣して、仏に白して言さく、「ただ願はくは、世尊、特に慈愍を垂れて、我に要法を賜ひ、我をして日夜に修行するを得易く、未来世の中にもろもろの苦を遠離せしめたまへ」と。仏、告げて言はく、(中略)

と。

(大文第八 念仏証拠 第一問答 二五〇頁)

『木槵經』^{六四}の「波瑠璃王」はおのれが「日夜に修行するを得易」き「要法」を仏に乞うている。そこには「未来世の中にもろもろの苦を遠離せしめたまへ」というより根本的な願いが付随してくる。修行者の感覚として、修行のたやすさそのものが求められることにはありえない。最終的な報果のために、修行が易しく、「日夜」続けることができることが求められるのみである。なお『木槵經』における仏の「波瑠璃王」に対する応答は、常に「木槵子むくろじ一百八」を貫いたものを携え、行住坐臥に至心に三宝を称名し、一回ごとに「木槵子」を繰って行き、「二十万遍」に至れば天道に、「一百万遍」を満たせば「涅槃の道」へと至るといふものであった。至心が求められ、なおかつ回数も「二十万遍」「一百万遍」を満たしてはじめて意味をなす修行が、誰にでも修しうるたやすい修行として仏から教示されているとは考えられない。ここにおいても、念仏の「易」は修し易さ、続け易さ、達成し易さを包含する、求めるものへの行き易さなのである。

したがって冒頭の問答、なぜ念仏だけを勧めるのかという問いに対して答えられる内容も、単に念仏は易行で能力の劣った者にでも修することができるからだ、という意味としては読めない。念仏の特質は、「乃至、臨終に往生を願ひ求むるに、その便宜を得る」という効果の面まで及んでいることも注目されるが^{六五}、その「乃至」の語に着目するならば「男女・貴賤、行住坐臥を簡ばず、時処諸縁を

論ぜず、これを修するに難からず」の部分はその列挙ではなく、ひとつのまとまりとして読まれるべきである。つまり、個々の特定の修行者にとって能力的な面において「修するに難からず」のではなく、「念仏の一門」は「男女・貴賤」「行住坐臥」「時処諸縁」あらゆる修行者のあらゆる時、処に向けられている修行という意味で、勧められるべき「修するに難」くない修行なのである。

序文が示す著者の危機意識、正統仏教の教行が乱立しており「予が如き頑魯の者」はそれを前に困難さを覚えてしまうという状況が、「念仏の一門に依」って解決することを目指されるのも、念仏があらゆる衆生に向けられている行だからに他ならない。しかし、そもそもこの教行の乱立という事態は何が招来したものかといえ、それは仏教の修行があらゆる衆生に向けられていなければならぬという点にこそ、その原因を求めることができる。仏は衆生それぞれの機に応じて様々な方便を用い、衆生それぞれに適した行を準備してくれている。覚者の在世においては、常に新たな教行が供給され、教行の乱立状態は濁乱とはならない。しかし、覚者不在の「未来の衆生」にとっては、その豊富さこそがかえって陥穽となる。念仏はいかなる意味であらゆる衆生に向けられているということ達成し、この困難を克服するのであろうか。

問ふ。諸経の所説は機に随ひて万品なり。なんぞ管見を以て一文に執するや。

答ふ。馬鳴菩薩の大乗起信論に云く、

また次に、衆生の、初めてこの法を学ばんとするに、その心怯弱にして、信心の成就すべきこと難きを懼畏して、意退せんと欲する者は、当に知るべし、如来に勝方便ありて信心を撰護したまふことを。謂く、専心に念仏する因縁を以て、願の随に、他方の仏土に往生することを得るなり。修多羅に、「もし人、専ら西方の阿弥陀仏を念じて、作る所の善業もて廻向して、かの世界に生れんと願ひ求むれば、即ち往生することを得」と説くが如し。

と。〔已上〕明かに知んぬ、契経には、多く念仏を以て往生の要とせることを。もししからずは、四依の菩薩は即ち理尽にはあらざらん。

（大文第八 念仏証拠 第三問答 二五三頁）

仏法が多様な一切衆生をもらさず対象として示すのは、まずは「諸経の所説」が「万品」であること、すなわち量、内容ともに多岐にわたることからによってである。さまざまにある「諸経」の「教行」は、極論すれば、あらゆる衆生のおの「機に随」って説かれてある。したがって、衆生の側は、その多種多様性こそ喜びをおぼえるべきであり、おのれに向けられた「所説」のどこかにあることを信ずる根拠を見出すべきである。これを踏まえると、この問答の発問の意図は、生きていくうちはいつでも修行の途上にしかありえない修行者が「管見を以て一文に執する」こと、すなわち仏道を歩むことが「難」い生死流転の中でわずかに出会えた「万品」の中の「一文」、これが念仏証拠門の文言であることを踏まえれば「念仏の一門」に「執」することは、本来は許されないのではないかというものである。

著者はこの問いに対して、本書が「念仏の一門に依」ることは、さまざまに並存してある「所説」の「一文」に「執」しているわけではないと主張する。『大乘起信論』の引用によって、「万品」に遺されている「契経」は、みな「念仏を以て往生の要とせる」ことが確認されるという。注意しなければならないのは、仏教総体が「念仏」を「要」としていると言っているわけではないことである。「念仏」は、あくまで衆生が「その心怯弱」であることに対応する「勝方便」としての「要」の地位を有するのみである。ここからうかがわれるのは、本章がこれまでみてきた『往生要集』の問題意識、危機意識、そしてその打開策としての「念仏の一門に依」という方が、修行者の、そして行が差し向けられる対象である一切衆生の「心怯弱」であることに向けられていたということである。覺者在世の時代の衆生とも、智顛のような「利智精進の人」とも、「末代法滅」の「道俗貴賤」とも異なつて、『往生要集』当時の「予が如き頑魯の者」と括られる衆生は「心怯弱」という性質を最も強く持つ衆生であり、「心怯弱」であるがゆえに諸教の乱立状態を前にとまど

ってしまうのである。とはいえ、「心怯弱」は、程度の差こそあれ、あらゆる衆生に認められる性質でもある。『往生要集』はその対処を「念仏の一門に依」って目指そうというのである。

衆生の心の怯弱さは、念仏という勝方便によって「信心を摂護」されることにより克服される。信とは怯弱と同系列にあるものであって、したがって心の強い状態を意味する。弱き心から強き心へ、というのが『往生要集』が念仏によって目指す大きな課題であるという見通しが立つ。心を持つものはいずれも『往生要集』の説く念仏行の対象者である。そして念仏は心を強くする行なのである。

『大乘起信論』の引用を著者は「契経には、多く念仏を以て往生の要とせる」と総括していた。それを確認するために、「もししからずは、四依の菩薩は即ち理尽にはあらざらん」と言い加えている。ここでは「尽」の語が用いられることに注意を払わねばならない。念仏という要は、他を捨てて用いられるものではなく、他も含めた全を尽くすものとして用いられているのではないかという見通しが得られる。そこで問題となるのが「四依の菩薩」である。「四依の菩薩」とは、煩惱を具足する修行者と四果向の聖者のことを指しているとされる^{六六}。まとめれば菩薩以前の小乗仏教の修行者のことである。この問答では、「諸経」の「万品」が問題となっていたのだから、ここで唐突に「四依の菩薩」の語が用いられるのは、『大乘起信論』内部の話を超えて、『法華経』如来寿量品の「良医」が、病の子たちのために「良薬」を遣して死んだと、他国からその子らに使いを派遣して（「遣使還告」）告げる話を想起すべきである。この箇所を『法華文句』では次のように言う。

遣使とは、或は涅槃の中の大聲普告するを取て使人と為す、或は神通を用ひ、或は舍利を用ひ、或は経教を用ふる等を使人と為す、今は四依の菩薩を用ひて衆生に語て云く、佛已に滅度し、但だ此法を留めたまふ、我れ今宣弘す、汝當に受行すべしと、後時の衆生、

若し四依の経法を傳述する無くんば、豈に能く自ら佛は已に滅度したまふことを知らんや、故に四依を用ふ、是れ使人なり。

〔妙法蓮華經文句〕卷十上六七

「四依の菩薩」は「遣使」であつて、「良医」が遣した「良薬」そのものではない。しかし、「四依の菩薩」がいなければ、修行者は仏の滅度を知りえず、したがつて覚悟も定まらず、遺された「良薬」である教法を「受行」することができない。如来寿量品では、「良医」が子らの「心皆顛倒」を見て、子らのもとを去り、自身の死を告げる使いを派遣したのち、子らが「心遂醒悟しやうご」することを得、「良薬」を服用したとある。この世に大乘以前の修行者のいる意味は、衆生に仏の不在を告げ、仏の遺法に従いうる「心」の変化を与えるためである。おのれが覚者不在の「未来の衆生」であることを知りわきまえることによつて、「心」を正しく遺された教法に向けようというのである。「心」さえ変化してしまえば、あとは「良薬」の効能によつて病を治癒することができる。修行者の心が信という強いありようになれば、菩提への道はおのずと進まれて行く。その決定的な契機であるがゆえに「四依の菩薩」は「理尽」、それだけでも成菩提への道のりがおのずと開かれていく、総体としての仏教の「理」を「尽」しゆくものとして押さえられているのである。

『往生要集』において大乘以前の声聞乘、縁覚乘は、菩提へと至る階梯としての位置を有しており、それだけでも仏教の総体を尽しゆくものとして押さえられている六八。それは次の引用からも明らかである。

問ふ。諸文に説く所の菩提・涅槃は、三乗の中に於てはこれいづれの果なりや。

答ふ。初めは機に隨ひて三乗の果を得といへども、究竟して必ず無上仏果に至る。法華經に云ふが如し。

十方仏土の中には ただ一乗の法のみありて 二もなくまた三もなし 仏の方便の説を除く

と。また大經に、如来の決定の説義を明して云く、

一切の衆生には悉く仏性あり。如来は常住にして変易あることなし。

と。また云く、

一切の衆生は、定んで阿耨菩提を得べきが故に。この故に我は説く、一切衆生には悉く仏性ありと。

と。また云く、

一切の衆生には悉く皆心あり。およそ心ある者は、定んで当に阿耨菩提を成ずることを得べし。

と。

(大文第十 問答料簡 第六 麤心妙果 第八問答 三〇一・二頁)

『往生要集』において「三乗」という相違は「究竟」という時間的な一点において「無上仏果」という同地点に「至」るがゆえに本質的な差異を構成しない。『法華経』の一乗妙法を、著者は「究竟」の一点から逆算するという方法によって理解する。このような理解の仕方は本章で幾度か述べてきた類推的論法と形式的には同じである。「三乗」という差異、あるいは「教行」が「多」であるという混乱を、時間的にそれらが収斂される一点から類推して総体として捉えようとする思想的作為は、問題の根底にある相違や多様性を局限することなくそのままに引き受け、総体としての解決を目指しているからに他ならない。ゆえにこの箇所においても、「三乗」の相違という問題は、「一切の衆生」の多様なるありようの問題へと置き換えられる。

「大経」すなわち『涅槃経』師子吼菩薩品からの三節の引用が、「一切の衆生には悉く皆心あり」という「心」の導出によって留められていることには注目されねばならない。この一節は『涅槃経』では師子吼菩薩の「若し仏と仏性と差別無しとせば、一切衆生は何ぞ道を修むるを用ひんや」^{六九}という問いに対する世尊の応答の中に見える。一切衆生が悉く有する「仏性」が「佛」と等しいものであれば、衆生の修行の必要性はどこに生ずるのかという問題である。この応答の一応の帰結は、「一切衆生は悉く佛性有れども、煩惱覆ふが故に見ること能はず」であり、「一切衆生悉く首楞嚴三昧有り。修行せざるを以ての故に、見るを得ず」という点にある。「首楞嚴三昧」

すなわち衆生ならざる仏の堅固な三昧が、実は可能性としてはすでに衆生にも存しており、衆生の修行とは仏の修行を目指すことに他ならないこと、それによって「煩惱」によって覆われた一切衆生が有する「仏性」を「見」ることになることを説いている段である。『涅槃経』の修行の必要性の根源を探る論脈の中で、「一切の衆生には悉く皆心あり」の一節は、その前提を提示する一節に過ぎない。『往生要集』が「悉有首楞嚴三昧」までを引かずに中途の「心」の一節で引用を終えているのは、いわゆる本覚論的な地点に留まっていることを示しているのではないのは無論のことであるが^{七〇}、本書の問題と『涅槃経』で扱われる問題との方向の違いを意識せねば理解されないだろう。『涅槃経』においては修行の必要性が問題となっていたが、『往生要集』においてはこれまで確認してきたとおり、修行が既に多様に目の前にあるというそのこと自体が問題とされているのである。はたしてこうした多様な修行を包摂する地平、それら修行が向けられている一切衆生を全的に捉える地点はどこにあるかということこそが『往生要集』の主要な関心なのである。そしてその地点は、『涅槃経』においては前提として用いられていた「一切の衆生には悉く皆心あり」という文言によって、心こそが一切衆生の共有の一点であり、一切衆生を全的に捉えうる地点であると示される。そのために、「一切衆生悉有首楞嚴三昧」の引用は除かれたのである。

多種多様にある一切衆生は心を持っているという共通点が見出された。念仏が一切衆生を包摂するとは、念仏行があらゆる衆生の心を強く変化させていく行であるためである。この際、強くするとはいったい何を意味しているのか。『往生要集』において多様な一切衆生の心が強くなるとはどういうことかについて、次章検討していきたい。

第二章 多を総合し一へと行く心という対象 ― 「心」

本章は『往生要集』における心を検討する。『往生要集』には「心」の用例が七一二例^{七二}みとめられ、用例の膨大さのとおり、その意味は多岐にわたる。ここに「心」と同じ、あるいは近い意味で用いられる「意」、「情」、「念」などを含めると、厳密な線引きは難しく、数え上げること自体が困難である。この「心」という語の用例の広範さはそれ自体、心という言葉がもつ内容の複雑さ、豊かさを示しているとも許されよう^{七三}。

前章最後に見たとおり、『往生要集』の主題たる念仏行は、心を対象とした修行である。もとより「念」の対象は阿弥陀仏であるが、念仏行が目指すのは心に関することがらである。ゆえに以下のような一群の問いと答え、心はもともとどのようなものであるか、その心をどのように扱っていくのか、どのような心が理想の心とされるのか、理想の心を達成するためにはもとの心をどのようにすることが求められるのか、ということなどが本書には記されているはずである。本章では、本書の念仏行の対象である心について整理し、次章の念仏行の検討の準備を進めていく。

第一節 多様性の淵源 ― 「心の随に転変す」

『往生要集』の「心」の用例を見渡してみると、一つの傾向が見出される。それは善なる心、あるいは修行に関わる心と考えられる用例、たとえば「菩提心」(六五例)、「一心」(四六例)、「至心」(二〇例)などの語がそのままの形で繰り返し用いられるのに対し、悪、不善なる心と考えられる用例、「悪心」(五例)、「不善の心」(三例)などの語はそれぞれの用例は少なく、そのかわり「害心」、「欲心」、「恚心」、「痴愛の心」など、豊富な表現をみとめることができる^{七三}ということである。前章の最後に確認したように、心が一切衆生の

多様性を包摂する概念だとすれば、まずはの悪、不善の用法がその多様性を引き受ける側面だということになる。いくつかの用例を見てみよう。

もし邪見・極重の悪人ありて、この観法は相貌を具足すと聞いて、瞋恨の心を生ずといはば、この処あることなし。たとひ瞋を生ずとも、白毫相の光、亦また覆護せん。
(大文第四 正修念仏 第四 観察門 第四問答 一三六頁)

観仏経に云く、

もし邪念及び貢高の法を起さば、当に知るべし、この人はこれ増上慢にして、仏法を破壊す。多く衆生をして不善の心を起さしめ、和合僧を乱り、異を顕して、衆を惑はす、これ悪魔の伴なり。(中略)

と。
(大文第五 助念方法 第四 止悪修善 第一問答 一七四頁)

十往生〔阿〕弥陀仏国経に云く、(中略)

十には、正念にして、もし無上道に於て誹謗の心を起さず、精進して淨戒を持ち、また無智の者を教へてこの経法を流布し、無量の衆〔生〕を教化せんに、かくの如きもろもろの人等は悉く皆、阿弥陀仏の国に往生することを得。

と。
(大文第九 諸行往生 第一 明諸経 二五五頁)

これらの用例に出てくる「瞋恨の心」、「不善の心」、「誹謗の心」などは、「生」や「起」という言葉とともに用いられている。すなわち、さまざまな「心」は状況によって生起するものであると見ることができ^{七四}。生起した様々な心を統一的に見渡す語がない、心の

悪、不善の用法に幾度も繰り返し用いられる用法がないということは、『往生要集』が生起する心の雑多性を容易には統一しがたいものとみている証左である。それを総体として見渡す地点があるとすれば、それは心という語そのものでしかない。このことについて、もう少し詳しく考察してみる。

『往生要集』の中で大文第一 厭離穢土の地獄の描写は古来、人々の注目を集めてきた。地獄の苦の相の具象性は、そこから切実な厭いの感を惹起させるに十分堪えるものとして見られている。この地獄の描写の多くが『正法念処経』からの抄出によって構成されている。そこで『正法念処経』と『往生要集』の地獄の描写を比べてみると、まず感じられるのは、具象性においては『正法念処経』の方がより徹底されているということである。一例をあげてみる。まずは『往生要集』の描写である。

一つには、尿泥処。謂く、極熱の尿泥あり。その味、最も苦し。金剛の嘴の虫、その中に充ち満てり。罪人、中にありてこの熱尿を食ふ。もろもろの虫、聚り集りて、一時に競ひ食ふ。皮を破りて肉を噉み、骨を折いて髓を啜ふ。昔、鹿を殺し鳥を殺せる者、この中に墮つ。

(大文第一 厭離穢土 第一地獄 等活 一二頁)

該当する『正法念処経』の描写は以下である。

謂はく尿泥處にして、焼けたる尿は極めて熱く、其の味、甚だ苦し。赤銅、屎と和し、屎中に虫有り。虫に金剛の嘴ありて。遍く屎上を覆い、彼の諸の罪人、是の如き尿を食らふに、虫、身の内に入り、先ず其の脣を食ひ、次いで其の舌を食ひ、次いで其の斷を食ひ、次いで其の咽を食ひ、次いで其の心を食ひ、次いで其の肺を食ひ、次いで其の肚を食ひ、次いで其の脾を食ひ、次いで其の胃を食ひ、次いで小腸を食ひ、次いで大腸を食ひ、次いで熟藏を食ひ、次いで筋脈の一切の脈分を食ひ、次いで肉血を食ふ。彼の人、

是の如し。彼の地獄中に極苦惱を受け、人中の數の如くんば、乃ち無量百千歳を經。諸の殺生の人、惡業を造作し、若しは圍みて鹿を殺し、若しは獵りて鹿を殺し、養ひて鳥雀を殺し、若しくは鷹・雕等にて、彼をして殺さしめ已り、奪ひ取りて自ら食らふに、彼の業の果報にて、是の如く殺し已り、彼の人取りて食へる是の惡業の勢力を以ての故に、彼の糞屎中に多く諸の虫有り、虫に金剛の嘴有りて、其の身の内に入り、是の如く之れを食す。善・不善の果は自業に相似す。 (『正法念処經』卷第五 地獄品第三之一) 七五

『正法念処經』の描写は、罪人の「自業に相似」した「屎泥処」の苦を執拗に描きだす。罪人の食らった「屎」の中の「虫」が、罪人の「脣」から「肉血」までを食らう様は、罪人が生前に殺して食らった「鹿」や「鳥」の視点からの、食われることのありようを思い知らせるという側面もある。『正法念処經』の描写のおどましさは冗長の一言では片付かないものがある。にもかかわらず『往生要集』は極めて簡潔に、場合によっては『正法念処經』のねらいをも外すような形で抄出している。ここには冗長さを嫌う以外の意図的な操作があると見ねばならない。

『往生要集』が『正法念処經』の描写をそのまま採らないのは、「善・不善の果は自業に相似す」という総括が、『往生要集』の表現としてはふさわしくないと考えるからであろう。『正法念処經』は、この因と果との「相似」を徹底して描きだす意図がある。隨屎泥処の業因である鳥や鹿を殺し食らうことと屎泥処における虫によって食らわれる苦果は表裏をなすと言ってよいほどに密接である。業因と苦果とが「相似」していることこそが恐ろしさの基盤の一つとなっている。『正法念処經』は、何気なく振舞う人間としての今の惡業が、そのまま裏返しになって次生の地獄の果報としてもたらされることを強調しており、業と果の間には何の隙間もない。『正法念処經』を読む者が感じる恐ろしさは、ただ今おのれが為しつつある行いの無自覚さに驚くというところから来ている。一方『往生要集』の描写は、別の点に驚きがあるように感ぜられる。「鹿を殺し鳥を殺せる」という業因と屎泥処の苦果は、『正法念処經』のそれと比べれば、より離れている印象をもよおさせる。『往生要集』のこの箇所を読む者は、惡業と苦果の表裏一体なことに驚くというよりは、「屎」を

食らい「虫」に「骨を折」かれ「髓を啖」われるという得体の知れない地獄の苦相に恐れおののく。「凡夫」の理解を超えた、不可思議なことわりが体感せられるのに必要な描写のみが『正法念処経』から採られているのである。

『往生要集』が『正法念処経』の「果は自業に相似す」という態度を踏襲しない理由として考えられるのは、『正法念処経』が、かたわらに在る「世尊」の導きによって、「修行者」の「内心の思惟」として、地獄の苦相を捉えている点に求められる。「世尊」の説諭によつて「修行者」は「見聞して知」ることができ、「天眼にて見る」ことができる。「世尊」の導きがあればこそ、適切な地獄の相が「内心の思惟」によつて得られる。その得られ方は「心業の畫師は自らの業にて業果の地分を畫作」^{七六}する、すなわち地獄が「心」の中に画き出されるのである。『正法念処経』においては地獄とは、心に描きだされた画に他ならない。そしてそれがそのまま地獄の如実なる相なのである。この画が正しく観ずべき対象であることを保証するのは「世尊」の存在である。「外道」とは異なり、「世尊」のもとで「正法念處の法門」^{七七}を修する修行者であるがゆえに、如実に、自業といまだ現実化しない悪果とが「相似」する画を作り上げることができる。一人の人間である以上、ごく限られたものにすぎない「自業」が、「相似」なるありようをとつて地獄の「相」となるということを確認する地盤には、おのれの心と、そこにおいて画き出される地獄の様相とが、「世尊」の存在に裏打ちされて、真実なるものとして連結されていなくてはならない。『正法念処経』の「心」は、「世尊」の導きにより、ある意味では統御され、認識すべきものを正しく構成するものとして記されている。

では『往生要集』の場合はどうか。先に見たように「心」は多様である。地獄に記されるような「害心」(一一頁)、「欲心」(一五頁)、「愛心」(一六頁)などは、今現在のみずからの心とたやすく連結されるような心ではない。等活地獄での責め苦を受けながらも罪人同士「害心」を抱きあい、衆合地獄の責め苦を受けながらも幻影の美人の姿に「欲心」を抱き、衆合地獄悪見処において我が子が責め苦を受けるのを見て「愛心悲絶」する描写は、直接そこにみずからを見出すのではなく、少し離れた地点からみて、衆生の心のおのれ意に任せないありよう、ままならなさが感得されるようにとねらった編集の仕方である。そのような意図に基づきつつ、『往生要集』は

『正法念処經』をはじめとする諸經論を抄出しているとみるべきであろう。『往生要集』にとって不善なる心のありようは、限られた数の列挙を許すものであったとしても、そのすべてを捉えうるものとしては考えられていないのである。すべてを捉え尽すことを許さないのは、『往生要集』が、心を思うに任せないものとして捉える地点に留まり続けているからである。

『往生要集』の悪、不善な心の表現が多様であり、それらを統轄するような概念が与えられていないのは、衆生の心のままならなさを『往生要集』自身も引き受けるからに他ならない。そしてそれは次のように表現される。

ただ諸法は本より来、常に自ら寂滅の相なれども、幻の如く定性なく、心の随に轉變す。この故に、仏子、応に三宝を念じ、邪を翻して正に帰すべし。

(大文第六 別時念仏 第二 臨終行儀 臨終勸念 二〇九頁)

『往生要集』における衆生の「心」は、「諸法」本来の「寂滅の相」からは隔たった「幻の如く定性なき」諸法を構成してしまう。『正法念処經』では「世尊」の「正法念處の法門」に従うゆえに「修行者」は地獄を「心」に「畫」くことによって、地獄の相を空することができるとされる（「彼の心業の畫ける畫文盡きて、彼の人是の如くに彼處を脱るゝことを得」）。すなわち本来の「寂滅の相」たる「諸法」を回復するのである。それに対し、『往生要集』の「心」は、ただ「幻の如く定性なき」諸法を構成する原因としてしか働かない。「心の随に轉變」することによって、本来の「寂滅の相」から遠ざかっていくばかりなのである。ここで注意しなければならぬのは、本来の「寂滅の相」たる「諸法」を直接取り戻すことが勧められているわけではないことである。「邪を翻して正に帰す」方法としては、「三宝を念」ずることから派生する念仏があるのみなのである。直接「諸法」の「寂滅の相」を觀するのではなく、あるいは「正に帰す」ことを断念してしまうのでもなく、念仏という行が「邪を翻して正に帰す」ことを期しうる行として見出されてくるのである七八。

これは前章において詳しく検討した序文の構造と重なる。教行の濁乱状況は、一人の修行者に約して表現すれば「心の随に転変す」ということに他ならない。濁乱する教行を全て披見し修行してこの状況の中で仏道を歩むことが断念されていたように、「心」による「転変」を一つ一つ観じてその空なることを捉え、「幻」なる「諸法」を直接に正しく本来の「寂滅の相」として捉えることはひとまず断念されている。しかし「寂滅の相」という「正」に「帰す」る目的までがあきらめられているわけではない。念仏は断念を含みこみつつ、本来の目的と同じものを達しようとする行として、ここでも修行者に「依」られていくのである。

雑多な心は転変をもよおすものとして、さまざまに生起する運動としてしか把握できない。そのような心を引き受けつつ、正当な仏教の目指す地点へと向かう行が念仏行なのである。次節においては雑多なる心の捉えがたさに対し、心をどのようにしていくのが念仏なのかということを検討していく。

第二節 一なる心へ —— 「発菩提心」

前節で確認されたのは、『往生要集』の心、とりわけ悪、不善なる凡夫の心が、それを一つに統括して捉えることも、あるいは多様な多様なままに捉えることも困難なものと見られていたということである。そのような心を捉える困難さはどこに淵源するのだろうか。前節では、凡夫にとっての諸法が「心の随に転変」するという指摘を見た。しかし問題はこれだけには留まらない。

問ふ。凡夫の行人は、物を逐ふて意移る。なんぞ常に仏を念ずる心を起すことを得ん。

(大文第五 助念方法 第三 対知懈怠 第二問答 一七三頁)

本章冒頭で述べたように「意」の語は「心」とほとんど同内容として用いられる。あるいは心が何らかの方向性をもったありようともみることのできるだろう。転変する心を「常に仏を念ずる」方向に向けようとしても、「意」は「物」に惹き寄せられるようにその向かい行く先を「移」していくのである。これは前節の引用、凡夫の「諸法」は「心の随に転変す」ということの、「諸法」と「心」を入れ換えた言明である。「諸法」、「物」は「心」の定まらなさによって「転変」するものであると同時に、その「転変」が「心」自体の定まらなさをもたらしてくるのである。「物」と「心」とが相互に乱しあう関係においては、「常」の念仏行すら頼むことができない^{七九}。

ところで、こうした物と心との関係による心の捉えがたさは、何も『往生要集』だけが突き当たる困難ではない。たとえば天台観心行においては言うまでもなく、止観の止、奢摩他がこの困難を克服する役割を担う。一つの対象に集中し、心の動きを止める行である。以後、まず『往生要集』の中で、この止の要素がどこに認められ、どのような形で目的を達成することを目指しているのかを検討していきたい。

『往生要集』が念仏行の基本に据えるのは「五念門」である。

大文第四に正修念仏とは、これにまた五あり。世親菩薩の往生論に云ふが如し。

五念門を修して行成就すれば、畢竟して安樂国土に生れて、かの阿弥陀仏を見たてまつることを得。一には礼拝門、二には讚歎門、三には作願門、四には觀察門、五には廻向門なり。

と。云々。此の中において、作願と廻向の二門は、もろもろの行業に於て、応に通じてこれを用ふべし。

前節において引用した臨終の勸念では「三宝を念ず」と言われていた。より広く言えば、『観無量寿経』の「六念」、いわゆる六随念もまた、『往生要集』の念仏行の一面をなしているということである^{ハ〇}。また、大文第六 別時念仏には『摩訶止観』の四種三昧中、常行三昧が非常に長く引用されそのまま採録されており、『般舟三昧経』のいわゆる仏立三昧もまた『往生要集』の念仏行の一面をなしていると言わねばならない。こうしたことからわかるように、『往生要集』の念仏行は先行する様々な念仏行を多端に包摂している。その中で、世親『無量寿経優波提舍願生偈』（『往生論』）の「五念門」が「正修念仏」として基本に据えられているのは注目しなければならぬ。

『往生要集』が世親『往生論』の五念門をどのように撰取したかということについては、まず作願門と廻向門が修行の全場面を「通じて」「用」いられるとあるように、五念門の中での質差を見ている点が注目される。五念門はそれぞれが特殊な行相を持つ修行方法である。そのうち二門が修行の全場面で修されるということは、他の三門に対して作願と廻向の二門が質的に異なる修行であると見ていくことの証左に他ならない。身業である「礼拝門」、口業である「讚歎門」、仏身を観念する「觀察門」は、それぞれ同時に修されることとはかなわぬ性質の修行であるのに対し、「作願門」と「廻向門」はそのように「用」いることが可能な行として踏まえられている。このことは同時に、「作願門」と「廻向門」との重複、あるいは連動も予測させる。ここでは、『往生要集』においては作願門と廻向門が他の行相とは異なるものとして、かつ互いに何らかの関係のもとに位置づけられていると確認しておきたい。

このように『往生要集』においては作願門と廻向門とが質の異なる地位を有する行として扱われているが、本書が引用する世親『往生論』においては、作願門はそのような地位を有する行相としては記されていない。対応関係を探るなら、作願門はむしろ觀察門と対をなし、両門で止観を形成する行として説かれている。

云何が作願す。心に常に作願し、一心に専ら畢竟じて安樂国土に往生せんと念ず。如実に奢摩他を修行せんと欲するが故に。

云何が観察す。智慧観察なり。正しく彼を観ず。如実に毗鉢舍那を修行せんと欲するが故に。〔無量寿経優波提舍願生偈〕八二

『往生論』においては、「作願」門が「奢摩他」すなわち止、「観察」門が「毗鉢舍那」すなわち観を意味する。「心」の動きを止める行は「作願門」が担うことになる。「作願門」は「安樂国土に往生せん」という「一心」に向けて、「願」を「作」すという方法で、「心」を「一」にして「専」なる状態に止めようとする行である。ところが『往生要集』では「作願門」は極樂淨土に往生することを超えて、仏となることを願う行としてまとめられる。

第三に作願門とは、以下の三門は、これ三業相応の意業なり。綽禪師の安樂集に云く、

大經に云く、「およそ淨土に往生せんと欲せば、要ず發菩提心を須ふることを源となす」と。いかなるか菩提とならば、乃ちこれ無上仏道の名なり。もし心を發して仏とならんと欲せば、この心広大にして法界に周遍し、この心長遠にして未來際を尽す。この心普く備はりて二乗の障を離る。もし能く一たびもこの心を發さば、無始無生の有輪を傾く。(中略)

と。

(大文第四 正修念仏 第三作願門 九〇・九一頁)

『往生要集』が道綽『安樂集』を引用して論じるこの箇所には、淨土に往生するための行として「發菩提心」が挙げられている。この引用では「心」を「一」「専」にすること、つまり「奢摩他」が直接目指されているのではない。しかし「心」については別様のねらいが語られている。それは「發菩提心」によって、「心」が「廣大」さと「長遠」を獲得していくというものである。空間的な「遍」、時間的な「尽」によって得られるところの「心」の止まったありようなのである。遍く尽された「心」において変化は生じえない。「二乗」は過ちとして選り分けられ捨て去られるのではなく、「普」き「心」においては「障」を構成しえない。初發心が基点となって「長

遠」にして「尽」なる「心」が達成されれば、そこには生死輪廻という「諸法」が構成されることもなくなるのである。

空間的にあまねく、時間的に尽された心は、いわば仏心のありようである。『往生要集』は、『往生論』の止行である作願門をそのまま採りはしないが、仏心のような心へと連なる「発菩提心」によって、別の方法で止を目指しているというべきだろう。このことは何を意味しているのか。前節での検討を踏まえれば、心の捉えきれない多様性という問題を、本書は依然強く引き受け、凡夫としての修行者の心での止は断念される。しかしここでは、仏心のような心という本質的な解決の地点において、心の止が達成されることを目指すことが見て取れる。止が達成される、つまり一なる心のありようが獲得されるのは、仏心のような心に関わりゆくことによるのである。したがって『往生要集』に止はないのではなく、『往生要集』の念仏行全体の構造を通じて止が目指されていくということになる。

残される問題として、なぜ『往生論』のいう「安楽国土に往生せん」という願が、止行として心をかける一になりえないのか、ということは考えておかねばならない。『往生要集』が極楽浄土という仏国土をどのように見ているかという問いである。この問いは先行する浄土思想において標準的な行であったはずの、極楽浄土の様相を観ずるといいう修行が、本書においてはなぜ表から背後に後退しているのか、ということにも連なっていく。

第三節 一への初発点 —— 「十の樂」

衆生の心は雑多多様なものとしてある。それを何らかの方法によって捉え尽したり、統一的な視点で見通したりすることは、凡夫たる修行者には望みえないことである。それは修行者自身が、自身の心が「物を逐ふて移る」ということを直接止めることの難しさでもある。『往生要集』は捉え尽すことのできない心の多様性、茫漠とした、底知れない広がり、心のありようの一方に置く。その対

極には、普遍かつ永遠、ゆえに一なる仏心のような心のありようが置かれる。本書は、凡夫の修行者が、単純に、そして安易に、仏心を獲得し得る、とは考えない。本書は、念仏行を通して、仏心のような心を目当てに、捉えきれない心の広がり収め、収斂していくこと、総合していくことを目指していると思われる。心の多から一へという道行きを達成する行として、念仏行は依られているのではないか。本稿は以下、『往生要集』の心についての以上の見通しの正否を確認していくことにする。

前節で見たとおり、世親『往生論』の止行としての作願門は、「安樂国土へ往生せん」という一点に心を止める行であった。『往生論』は曇鸞のまとめ^{八二}によれば、「作願門」のあと「觀察門」として「器世間莊嚴成就」として十七の「莊嚴」、「衆生世間莊嚴成就」として十二の「莊嚴」が「觀察」されていく。「衆生世間莊嚴成就」すなわち極樂淨土に在るものを観ずる十二は、阿彌陀如来の八の「莊嚴」ともろもろの菩薩衆の四の「莊嚴」に分けられる。数字の比較にすぎないが、やはり「器世間莊嚴成就」つまり極樂淨土の様相も、相当の力をこめて歎ぜられていると見るべきだろう。そもそも『觀無量壽經』における、いわゆる十六観も、韋提希夫人の「いかにぞ、当に阿彌陀佛の極樂世界を見たてまつるべきか」^{八三}という問いから釈迦によって語り出され、宝樹、宝池、宝楼閣といった極樂淨土の依報をも観じていくものであった。極樂淨土のありようを観ずることは、そこに往き生れることを願うための欠くべからざるものであったはずである。『往生要集』が極樂の国土を観ずることを用いない表面上の理由は次のようなものである。

問ふ。何が故に淨土の莊嚴を觀ぜざるや。

答ふ。今は広き行に堪へざる者の為に、ただ略觀を勸むるなり。もし觀ぜん欲する者は、応に觀經を読むべし。いかにいはんや、前に十種の事を明せり。即ちこれ淨土の莊嚴なり。

（大文第四 正修念仏 第四 觀察門 第六問答 一三八頁）

この箇所は、一見すると能力のない修行者のために省「略」した観念の行として「観察門」を勧めたとも読みうる箇所である。はたしてそうなのかということについては、『往生要集』における「略」とはいかなる意味で用いられる語なのかを確認することで、後に観察門 第三雜略観を考える際に詳しく検討する（第三章第五節）。

ここで注目しておきたいのは、「浄土の莊嚴を觀」ずる行は、まず『觀無量壽經』を読むことによつてなされるという大原則が語られ、さらに付加的に大文第二欣求浄土における「十種の事」がその代替となりうるとされたことである。この問答が意味をなすには、欣求浄土の「十種の事」がそのままでは「浄土の莊嚴を觀」ずることにはならないという認識があらねばならない。しばしば大文第二欣求浄土は、大文第一 厭離穢土と一組にして『往生要集』の序論を構成し、本論たる大文第四 正修念仏、第五 助念方法、第六 別時念仏へと読む者を誘う役割を果すと言われる。そのように見られるのも、この欣求浄土の「十種の事」が、『觀經』の十六觀に含まれるような正当な「浄土の莊嚴を觀」ずる行とは見られないためであろう。それはなぜかということを確認していく。

大文第二に、欣求浄土とは、極樂の依正の功德、無量にして、百劫、千劫にも説いて尽すことあたはず。算分、喩分もまた知る所にあらず。しかるに群疑論には三十種の益を明し、安国抄には二十四の樂を標す。既に知んぬ、称揚はただ人の心にあることを。今、十の樂を挙げて浄土を讚へんに、猶し一毛もて大海を滌らすが如し。

（大文第二 欣求浄土 五三頁）

この箇所は、これから書かれる、願わしい世界を希求するという内容に反して、著者の強烈なもどかしさを感じさせる部分である。このもどかしさを招来するのは、願わしい世界を語ろうとしても、「極樂の依正」、すなわち国土とそこにあるものたちの「功德」が「無量」であり、時間的にどれほど長大な表現をもつてしても、著者のできる限りのどれほど巧みな比喻であつても、説き尽すことができないという事態である。「知」は断念され、「益」や「樂」を表明するという先人の営みに倣つて、「樂」による「讚へ」が次善の策と

して選ばれてくる。しかし、著者がみずからの「十の樂を挙げ」ることは、「一毛もて大海を滌らす」ことにすぎない。「十の樂」は、正当な「極樂の莊嚴を觀」ずる行、極樂の様相を如実に觀じ、「無量」の「功德」を「無量」なるままに「知」る修行ではありえないことが、すでに冒頭において表明されているのである。

このもどかしさを構成するのは、まずは「極樂の依正の功德」の「大海」のごとき「無量」さであるが、見逃してはならないのは「一毛」にすぎないみずからのありようもまたもどかしさの淵源となっていることである。本章第一節ではすでに、たとえ衆生の心が地獄の相を觀じたとしても、そこに如実な相の把握は断念されていたということを確認した。そこでの事情は「極樂」に関しても同様である。

占察經下卷に、地藏菩薩の言く、(中略)

一切の世界に心の形状を求むるに、一区分として得べきなし。ただ衆生の無明痴闇の、熏習する因縁を以て、妄りに境界を現じて、念著を生ぜしむ。(中略)

と。(乃至、広く説く。信解を以てこの理を觀念するを、菩薩最初の根本業となすなり)

(大文第五 助念方法 第三 対治懈怠 十八 觀仏法身 一六九頁)

いかなる対象に対してであれ、止行として心を一つの対象に向けて「心の形状」を捉えようとする際に、その、向ける、というはたらきをする何ものか自体が「無明痴闇の、熏習する因縁」という不可思議の領域のものを基礎としており、その限りにおいては、地獄であれ極樂であれ、「妄りに境界を現じて、念著を生ぜしむ」ことになる。「極樂の莊嚴を觀」ずることによって心を止まった状態にしようとする方法は、副次的な方法としてはありえても、直接の方法としては依り難いというのが『往生要集』の立場である。引用の末

部（◇で囲った部分）は著者自身の割書であるが、このことをわきまえることが「菩薩最初の根本業」とわざわざことわっていることから、『往生要集』が常にこの問題に自覚的な位置に立とうとしていることを認めてよいだろう。

とはいえ欣求浄土は「十の楽」として語り出されることになる。ともかくもどかしさを乗り越えさせたのは、「称揚はただ人の心にあることを」という「知」、気づきであった。心底から褒め称えれば「極楽」の如実な相が得られるということではない。如実な相はどうしようとも得られないが、「称揚」だけならばそれは「人の心にある」というのである。「称揚」とは「極楽」の種々相を「称え「揚」げることだが、具体的にはどのようにすることかは、『往生要集』の書きぶりが示している。「称揚」は、「かの土」と「今この土」（五六頁）、「この娑婆世界」と「かの西方世界」（六二頁）、「人の世にあるとき」と「もし極楽に生るれば」（六四頁）、「今この娑婆世界」と「かの国」（七一頁）、「今この娑婆世界」と「かの極楽国土」（七五、六頁）というように、おのれが今ある場所、そのありようと、「極楽」のそれとの質差において捉えられてくるものである。おのれを取り囲む「境界」の認識は「念著」にすぎず、願わしい世界のありようも如実には把握されない。ただ両者に落差のあることのみ、無論、落差の度合いはわからないが、それでも一方が厭わしく、他方が「揚」げられるべき世界であることだけが感得される。この「称揚」できるということを地盤として、「人の心」に感得される「楽」を用いた極楽の描写が書き起こされるのである。

大文第一 厭離穢土の人道の記述は、苦、不浄、無常の三相によって極めて簡潔かつ冷静な整理がなされる章であるが、大文第二欣求浄土の称揚を下支えする「この土」や「今この娑婆世界」の描写は、「人の心」に「依」ることを宣言したあとだけに、より著者の個人的かつ感情的な描写が展開される。一例をあげておく。

第九に、随心供仏の楽とは、（中略）

行者、今遺教に従ひて、十方仏土の種々の功德を聞くことを得、見るに随ひ、聞くに随ひて、遙かに恋慕を生ず。おのおの謂て言

く、「我等、いづれの時にか、十方の浄土を見ることを得、諸仏・菩薩に値ひたてまつることを得ん」と。教文に対ふごとに、嗟嘆せずといふことなし。しかれども、もしたまたま極楽国に生まるることを得ば、或は自力に由り、或は仏力を承けて、朝に往き、暮に來り、須臾に去り、須臾に還り、遍く十方一切の仏の刹に至りて、一面り諸佛に奉へたてまつり、もろもろの居士に値遇して、恒に正法を聞き、大菩提の記を受く。乃至、一切の塵刹に入りて、もろもろの仏事を作し、普賢の行を修す。また樂しからずや。〈阿弥陀経・平等覚経・双観経の意〉

（大文第二 欣求浄土 第九 随心供仏樂 七四―五頁）

ここに描かれる「随心供仏」という「樂」は、その基礎に「今」の「恋慕」、「嗟嘆」がなければならぬ。「遙かに恋慕」する「心」が深いからこそ、多種多様な「教文に対」いそのどれもが願わしいことに感ぜられ、「嗟嘆」の「心」が積るからこそ、往生の後の「随心」、「心の随」の行業が「樂」として浮かび上がるのである。「樂」を構成するためには、「樂」ならざる今のおのれのありようを、不十分なりに捉えておかねばならない。「十の樂」は自己を基準として語り出される。自己を基準とするがゆえに、「人の心」においても「樂」として「称揚」しうるし、同時にそれがそのまま如実に「極樂の莊嚴を觀」ずることにはならない。「樂」が代替という位置しか与えられないのはこのためである。

だとすると、そもそも「樂」として「称揚」することに行の要素はないのではないかという問いもおこってくる。しかし欣求浄土の「十の樂」が厭離穢土に続いて記されるのには大きな意味がある。それは、厭離穢土で茫漠とした捉えがたさの全体としてしか表現されえなかった「衆生」の「心」が、極樂浄土、さらにはその仏国土を成就した菩薩の修行を媒介として、一応なりとも形をもってくるからである。

問ふ。かの仏の化したまふ所は、ただ極樂・清泰の二国なりとするや。

答ふ。教文は、縁に随ひて且く一隅を挙ぐるのみ。その実処を論ずれば不可思議なり。華嚴經の偈に云ふが如し。

菩薩はもろもろの願海を修行して 普く衆生の心の欲ふ所に随ふ 衆生の心行、広くして無辺なれば 菩薩の国土も十方に遍し
と。
(大文第十 問答料簡 第一 極樂依正 第十六問答 二七〇頁)

經論からして仏のありかに関しては「一隅を挙ぐるのみ」である^{八四}。「実処」は「不可思議」としか表現できない。『往生要集』にとつて經論とは何かという大きな問題を一旦棚上げして考えれば^{八五}次のように言える。經典は釈迦が衆生の機に應じて与えた言葉であり、それを通じて「不可思議」の水準へと達せられる方便が選ばれているはずである。論釈はそれに正しく応じようとする先達の営みである。法蔵菩薩は「広くして無辺な」る「衆生の心」に應じて、阿弥陀仏として「十方に遍」き極樂淨土を成就している。『觀經』や『阿彌陀經』などに「依」つて極樂の「十の樂」を表現することは、必ず普通の極樂淨土、そして「無辺」の「衆生の心」につながっていくのである。厭離穢土において、茫漠とした捉えがたさとしてしかなかった衆生の心の全体は、凡夫である自己を基準とするという方法的限界を有しつつも、「衆生の心」に應ずる極樂淨土の「十の樂」として、欣求淨土において有限な表現として捉え直されたと見ることができる。『往生要集』が念仏修行へと筆を進める出発点として、欣求淨土は大きな役割を果していると思なければならぬ。

さらに残る問題としては、自己を基準とする「十の樂」が「極樂の莊嚴を觀」ずることの代替となるのはなぜかというものがあるが、「十の樂」も含め、これらの問題のさらに詳しい検討は第三章第三節で行う。

衆生にとつて、おのれがおのれであることは、この世に衆生としてあるかぎり逃れ難いありようである。それ以外にありえない、自己が自己であるという地点に「依」つて、その限りにおいて許される例えば称揚のような営みを行うことで、なにはともあれ茫漠とした心の全体が十という限られた量へと置換されてくる。心の全体を捉えることのできない自己を基準とした「十の樂」は、それで十分では決してないが、心の多から一へという道行きの欠くべからざる第一歩となる。とはいえ、正しい行法として位置づけるためには、

その第一歩を正しい出発点へと置き直す必要が生ずる。前節にみた「作願門」は、まさにその置き直しを実修する行であろうと思われる。節を改めて確認していく。

第四節 願という再出発点 —— 「四弘誓願」

本章第二節において、作願門が説き起こされる道綽『安樂集』の引用の前半を示しておいた。ここでは止行が達せられる地点、心の多種多端な振幅が本当の意味で止まる地点として、「この心広大にして法界に周遍し、この心長遠にして未来際を尽す」という空間的時間的に全なる一、いわば仏心のような心が明かされ、「心を発して仏とならんと欲」という「発菩提心」が、その仏心のような心へと連なりゆくという道が漠然と示されていた。前節で見た「樂」という初発点は、正しい行相の中での出発点へと置き直されなければならなかった。『安樂集』の引用の中略した部分を見てみる。

浄土論に云く、「発菩提心とは、正にこれ仏に作らんと願ふ心なり。仏に作らんと願ふ心とは、即ちこれ衆生を度せんとする心なり。衆生を度せんとする心とは、即ちこれ衆生を摂受して有仏の国土に生れしむる心なり」と。今既に浄土に生れんと願ふが故に、まづすべからく菩提心を発すべし。

と。(已上) 当に知るべし、菩提心はこれ浄土の菩提の綱要なることを。

(大文第四 正修念仏 第三作願門 九一頁)

『往生要集』『作願門』の特徴は、第一に、極樂往生を願うのではなく、その先にある成仏を願うという点、第二に、設定された心が次々に言い換えられていく点にある。

第一の特徴に関して、それでは極楽往生を願う心がしりぞけられているかといえ、そうではない。極楽往生を願う「心」は菩提を成ずる道行きの中に収めとられていく。

応に知るべし、仏を念じ善を修するを業因となし、極楽に往生するを花報となし、大菩提を証するを果報となし、衆生を利益するを本懐となすことを。譬へば、世間に、木を植うれば花開き、花に因りて菓を結び、菓を得て餐受するが如し。

(大文第四 正修念仏 第三作願門 第三料簡 第一問答 一一二頁)

この文章は、「独り速かに極楽に生れんと願ふ」、その「自利」の側面を質す問いからはじまる問答の末部である。この問いに対する答えは二つ与えられる。その二つめの答えとして、娑婆世界の修行のなりがたさゆえに、「今、菩薩の願行を円満して、自在に一切衆生を利益せんと欲するが為に、まづ極楽を求む」(一一二頁)のであって、結果的には「自利の為」ではないということが言われ、『十住毘婆沙論』や『浄土十疑論』が引用される。そのまとめとして、著者自身の言葉として引用した文章が語られる。『往生要集』にとって極楽往生は「花」である。「花」を願うことは、「果」を願い「餐受」を願うという一連の流れの中ではあってよい願いなのである。

娑婆世界にあることの困難さゆえに極楽往生を願うというのは、願う主体のおのれのありようを基準とした願である。それは娑婆世界の苦の反照として捉えられた極楽浄土の「十の楽」と同じ構成の中から発せられる願だからである。『往生要集』はこのような願を、その「自利」的側面ゆえに排除したりはせず、より高次の「願」によって包摂していく。正修念仏第五廻向門では、「菩提はこれ果報にして、極楽はこれ花報なり。果を求むる人、なんぞ花を期せざらんや」(一四〇頁)と、より積極的に「花報」を求めることが位置づけられていく。作願門が発菩提心を「仏に作らんと願ふ心」と設定するのは、極楽を願う心や極楽を称揚する「十種の楽」を感じる心を捨て去らずに包摂し、心を総合していくものである。仏心のような心ではないけれども、ひとまず衆生の心としての一つの心が設定

されたのである。それが「仏に作らんと願ふ心」である。

「作願門」冒頭の第二の特徴は、設定された心が次々に言い換えられていくというものであった。依然、衆生の心にすぎないが、それでも極楽往生を願う心などを包摂する一つの心、「仏に作らんと願ふ心」は即座に言い換えられ、「衆生を度せんとする心」、「衆生を撰受して有仏の国土に生れしむる心」と表現を変えていく。言い換えによって、ただ仏になりたいという心、いわばほとんど無内容な一つの心が実質的な内容を少しずつ獲得していくのである。ここで行われているのは言い換えであって、一つになった心を、また多に展開しているのではないことに注意が必要である。

「作願門」の「行相」もこのような視点から読み解くことができる。

初に、行相とは、惣じてこれを謂はば仏に作らんと願ふ心なり。また、上は菩提を求め下は衆生を化ふ心とも名づく。別してこれを謂はば四弘誓願なり。

(大文第四 正修念仏 第三 作願門 一 菩提心行相 九一頁)

「作願門」ははじめに一つの「心」を提示する。「惣じ」るならば「仏に作らんと願ふ心」一つが、修行者が行として発すべき「心」なのである。凡夫にすぎない修行者が抱く、限られた心にすぎない。しかし『安樂集』の引用の中で述べられていたとおり、「この心広大にして法界に周遍し、この心長遠にして未来際を尽す」という地点へとつながっている心である。ところが、行相としての作願門は、すぐさまその「心」を「上」「下」に、また「四」つに開いていくように見える。しかし注意深くみるならば、「上は菩提を求め下は衆生を化ふ心」（上求菩提下化衆生心）は二つの心ではない。これも世親の言葉と同じく、一つの心である「仏に作らんと願ふ心」の言い換え（「名づく」）なのである。このようにして、「仏に作らんと願ふ心」は徐々に実質的な意味内容を獲得していく。それは、おのれが

なりたい仏はどういう仏なのかという内容である。このように見てくると、次の「四弘誓願」も、行の形としては「四」を数えるが、一つ一つが「仏に作らんと願ふ心」の言い換え、心に内容を与えるものとして考えねばならない。「四弘誓願」とは衆生の一つの心に内容を与える、いわば形を与え確固たるものにしていく行なのである。

続く箇所では、まず「事を縁とする四弘願」と「理を縁とする四弘」があるとされる。「事を縁とする四弘誓願」は「衆生無辺誓願度」、「煩惱無辺誓願断」、「法門無尽誓願知」、「無上菩提誓願証」（九一・二頁）の四つからなる。「理を縁とする願」は、「諸法」の「寂静」、「生死即涅槃、煩惱即菩提」という「理」から発せられる「願」ではあるが、結局はそうした「理」の中で愚かにも苦しみもがく衆生を「縁」として、「この故に普く法界の一切衆生に於て、大慈悲を起し、四弘誓を興す」ことが目指される。つまり行相としては「事を縁とする四弘誓願」に合流してくる。「理を縁とする四弘」は「最上の菩提心」と言われるが、「作願門」が意をくだいて論じるのは、むしろ「事を縁とする四弘誓願」の「勝」れている点である。

周知のとおり「四弘誓願」は仏教においてごく一般的な行であって、『往生要集』にひとり特殊なものではない。しかし、「四弘誓願」が「無辺」の「衆生」を済「度」すること、「無辺」の「煩惱」を「断」ずること、「無尽」の「法門」を「知」ること、ということの問題にしているのは注目してよい。「無辺」「無尽」といった凡夫には及びがたいものと、凡夫の修行者の行という有限の営みと、という隔絶したものを問題としているのは、本章のこれまでの検討してきた地獄から欣求浄土の「十の楽」へという進展の中で扱われている問題と軌を一にしている。「四弘誓願」は両者を取り結びうるものが、願という心のありようであることを四つの行の形にしたものである。『往生要集』が作願門を四弘誓願という主題のもと叙述していくのは、きわめて自然な流れであるといえよう。

楽によって極楽浄土を捉えようとする営みは、言いかえれば、わずかであっても極楽浄土の如実なる相にたどりつこうとする試みであるといえる。楽において本当に如実な様相の一端に触れ得ているかが問われるとき、そこに自己が基準として働いている以上、触れ得ていないという答えがどこまでも返ってこざるをえない。四弘誓願は「無辺」、「無尽」を直接捉えようとするものではない。おのれ

がなろうと願う仏の具体像として、「無辺」、「無尽」なる対象と「度」、「断」、「知」といった一つの主体が為す行いとが重なることを願う行である。言い換えれば、全と一とが関わるあり方である。ここでは、修行者の自己という要素は願の一点に局限される。現在そうでないものが、いつかそうなるように、とおのれと仏とを結びつける働きが願である。したがって、「無辺」、「無尽」が矮小化されることはない。一つの主体の行為が全なる対象に関わりゆくという四つの形を与えるのが四弘誓願である。

『往生要集』は、大文第二 欣求浄土の「十種の楽」を説きつつ、さらに大文第四 正修念仏 作願門で願という形を書き記すことによつて、みずからの極楽往生を願うことなどを包摂する一つの心という出発点を引き直した。しかし、そこにはまだ内容も強さもない。凡夫である修行者が発した一つの心にすぎない。しかし、四弘誓願が修されることにより、そこに具体的な内容、一が全に関わるありようを加え始めたのである。作願門において、修行者の心は仏心のような心への道を歩み始めるのである。

「仏に作らんと願ふ心」から仏心のような心への道行きは、本章第二節に引いた作願門冒頭の文に「以下の三門は、これ三業相應の意業なり」とあつたとおり、観察門における色相観、廻向門を経て近づいていくことになる。とはいえ、これまでみた作願門における発願、修行者の一つの心に内実を重ねていく行は、具体性を増し、強く焦点を結ぶようになるといつても、どこまでいっても仏と修行者とを近づけはしない。ただ目標であるおのれがならんとする仏の実質、仏が無辺、無尽なものに関わるありようの具体的表現を得ていくだけである。だが、願という行は、ただ虚しく言い換えを続けていくわけではない。

天台の云く、

無量寿仏の国は果報殊勝なりといへども、臨終の時、懺悔して念仏すれば、業障便ち転じて、即ち往生することを得。惑染を具すといへども、願の力もて心を持たば、また居することを得るなり。

と。
(大文第十問答料簡 第二往生階位 第二問答 一二七二頁)

智顛述の『維摩經略疏』^{八六}が、極樂浄土が凡聖同居浄土であることを論証する段を意抄するこの文は、「感染を具す」凡夫が極樂に「居」という智顛の主意を落として、「凡夫」が「往生する」ことに焦点をあてて再構成されている。「果報殊勝」な「無量寿仏の国」と「臨終の時、懺悔して念仏」しなければならぬ凡夫との懸隔は、「願の力」によって「心」が維「持」、あるいは保「持」されることによって埋められる。「心」は「願の力」を通じて「持」つことの可能な状態になる。止との関係でいえば、心はたしかに動きを止め始めるのである。

ではその願の力とは何であろうか。先取りしていえば、願の力は廻向の目的と連動している。願そのものは、普遍と現実とのあいだにある隔絶の重なることを正しく、普遍を矮小化せずに現実を過大評価せずに、想像するにすぎない。しかしそこから付随的な、あるいは自発的な力が発生し、廻向へと連動していくことで、最終的な目標、仏心のような一なる心へとたどり着くことが目指される。まずは願の力についていくつかの用例を見てみよう。

問ふ。一心に念仏せば、理としてまた往生すべし。なんぞ要ず経論に菩提の願を勧むるや。

答ふ。大莊嚴論に云く、

仏国は事大なれば、独りの行の功德もては成就することあたはず。要ず願の力を須つ。牛は力ありて車を挽くといへども、要ず御者を須ちて、能く至る所あるが如し。仏の国土を浄むるも願に由りて引成す。願の力を以ての故に福慧増長するなり。

と。(已上)(中略)大菩提心には既にこの力あり。この故に、行者要ずこの願を發せ。

(大文第四 正修念仏 第三作願門 三料簡 第三問答 一一三頁)

比喩^{八七}にあるように、「願の力」は「牛」にとっての「御者」である。「牛」の「力」は「行の功德」である。「牛」は「御者」によって行き先を示されてはじめて目的地にたどりつくことができる。「行の功德」も「願の力」によってその向かい行くべき方向性を与えられるのである。

「力」を強調するこの問答の回答は、おそらく「一心に念仏せば、理としてまた往生すべし」ということを否定するものではない。ことわりとしてはそのとおりなのだろう。しかし「一心」という心のありようを達することは容易ではない。菩薩ですら仏国土を成ずる際に「願の力」によらねばならないのである。『往生要集』が語りかける「行者」には「要」ず「願を發せ」と言われる。『往生要集』が対象とする「行者」は、一という心のありようを直接には達せられない修行者である。ゆえに「願の力」を用いるのである。「願の力」によって、「一心に念仏」することと等しい、あるいはそれ以上の「功德」（「福慧増長」）が期待されるのである。では、「願の力」が「功德」に方向性、さらには「増長」を与えるとはどういうことだろうか。

問ふ。凡夫は常途に心を用ふるに堪へず。その時の善根は唐捐なりとせんや。

答ふ。もし至誠心もて、心に念じ口に言はん、「我、今日より、乃至、一善をも己が身の有漏の果報の為にせず、尽く極樂の為にし、尽く菩提の為にせん」と。この心を發して後は、所有のもろもろの善、もしは覚ゆるも覚へざるも、自然に無上菩提に趣向す。一たび渠溝を穿たば、もろもろの水おのづから流れ入りて、転た江河に至り、遂に大海に会するが如し。行者もまたしかり。一たび發心して後は、もろもろの善根の水、自然に四弘願の渠に流れ入り、転た極樂に生れて、遂に菩提の薩婆若の海に会す。いかにいはんや、時々、前の願を憶念せんをや。具さには下の回向門のごとし。

四弘誓願は修行者の生の具体的全場面で修されなければならない。他者と出会えば「衆生無辺誓願度」を、わずかでも煩惱の調伏に成功すれば「煩惱無辺誓願斷」を、一文でも經文を讀誦すれば「法門無尽誓願知」を、という具合に、「事に隨ひて心を用ふ」（九七頁）ことが求められる。發願が「心を用ふる」という表現に言い換えられていることについては、本章第六節において扱う。問いは「凡夫」である修行者が刻々と移り変わる生の現実の諸場面で、一つ一つに対応して四弘誓願を發し続けることはできない、というものである。この問いは「凡夫」の置かれた状況を正しく突いた發問であると言ってよいだろう。

行としての「願」は、たて前としては「常途に心を用ふる」ことが目指される。しかし「願」には「自然に無上菩提に趣向す」という「力」がある。その「力」を利用してよい。そのためにも最初の「發菩提心」、初發心が重要なのである。初發心を経た修行者にとって、そこで發される「四弘願」は「渠溝」となる。細い運河が造成されたことになる。その土地の水は自然とその運河へと流れこむ。土地の水とは、「四弘誓願」と結びつけることを「覺」えていられないうちに修されてしまう些末な善業による「功德」である。運河はどこへ流れ行くのか。すなわち「願の力」が「功德」に与える方向性とはどこに向かうものなのか。運河は「功德」を「極樂に生れ」という地点を経由しつつ、最終的には「菩提の薩婆若の海」へと導いていく。ここに至って、「四弘誓願」に結びつけることすらも「覺」えていられない「凡夫」の些末な善業は、「薩婆若」すなわち一切智へとつながっていく。意識からすらも漏れてしまう雑多なものが、一切という一なるものへと合流し、混ざり合っていく。修行者みずからの行いは「願」だけに限定されるが、修行者を超えたところで働く「願の力」が現実と普遍を埋めていくのである。「功德」が「菩提の薩婆若の海」へと合流すれば、たしかに限られたものでしかない「功德」は「福慧増長」を達成することになる。そのこととの消息は「下の廻向門」にて明かされるといふ。

注意しておかねばならないのは、『往生要集』は日々の行いを「四弘誓願」に結びつけること、「心を用」いることを完全に忘れてしまうのが「凡夫」だと認定しているわけではないことである。完全に忘れてしまう場合にせよ、という類推の基準を設定しつつ、「いかにはんや」と振り返って、「時々」でも「憶念」することぐらいはできる自分たちの位置を措定している。「覺」えておくこと、「憶

念」することは無効化されるわけではない。「時々」の頻度の差があるとはいえ、忘れ去りつつも時に思い出すという衆生の様々なありようを、本書はここでも多を包摂して、総合していくのである。

本節の検討を振り返っておこう。まず願そのものに関しては、意業すなわち心を対象とする行である作願門において、欣求浄土における「十の樂」、あるいは極樂往生を願うこと自体も、より高次の願である菩提心の中に包摂されていくということがねらわれていた。その菩提心はたしかに修行者にとつての一つの心だが、ほぼ無内容の「仏に作らんと願ふ心」にすぎない。このままではひどく頼りなく、心が僥動をやめることはおぼつかない。作願門の行はそれに一つずつ具体的意味内容を与えていき、特に四弘誓願がそれに与える内実は一なる仏が全に関わるあり方であった。そして「十の樂」や極樂往生を願うことにおいて基準として働いていた自己という要素が、願では対象である普遍的なものに影響を与えず、願うこと自体の一点に局限されていた。心の多から一への道行きは、ここにおいて確固たる再出発の地点を得、徐々に歩み始めたことになる。くわえて願はみずから発すものであるが、おのずからなる願の力によつて、修行者の功德を一切という地点まで連れて行くものでもあった。その到達点は廻向門において示されるはずである。次節では作願門と連動する廻向門について検討していく。

第五節 一切と重なる —— 「薩婆若、心、相応す」

前節までの検討において、『往生要集』においては作願門と廻向門の重複、連動が強く意識されていること、作願門にすでに願の力として「遂に菩提の薩婆若の海に会す」という廻向門の要素が入り込んできていることを確認しておいた。また、極樂往生を「花報」とし、証菩提を「果報」とするという捉え方も、作願門だけではなく、廻向門にもその用例があった。本節はまず廻向門の記述から作願門との連動を確認するところから始める。

問ふ。発願と廻向とは、何の差別あるや。

答ふ。誓ひて求むる所を期する、これを名づけて願となし、作せし所の業を廻らして彼に趣向する、これを廻向と謂ふ。

(大文第四 正修念仏 第五 廻向門 第五問答 一四〇・二頁)

「発願」と「廻向」との違いは、いまだない「求むる所」と、すでにある「作せし所」という「功德」の時間的な差にある。したがって、「功德」に視点をおくとき、作願門と廻向門はたしかに連動してくる。しかし、作願門は発菩提心といわれる心の行としてあった。功德という軸で連動してくる廻向門もまた心へと立ち戻る側面が認められるのか、ということが本節の主要な課題となる。

廻向門は冒頭まず『華嚴経』と『大智度論』をもとにして、廻向という行に必須の「五義」が整理され、次いで著者自身による行相の整理が行われる。

第五に廻向を明さば、五義の具足せるもの、これ真の廻向なり。一には、三世の一切の善根を聚集す。(花嚴経の意)二には、薩婆若、心、相応す。三には、この善根を以て一切衆生と共にす。四には、無上菩提に廻向す。五には、能施・所施・施物、皆不可得なりと観じて、能く諸法の実相と和合せしむるなり。(大論の意)

これ等の義に依りて、心に念ひ、口に言ひ、修する所の功德と、及び、三際は一切の善根とを(その一)、自他の法界の一切衆生に廻向して、平等に利益し(その二)、罪を滅し、善を生じて、共に極樂に生れて、普賢の行願を速疾に円満し、自他同じく無上菩提を証して、未来際を尽すまで衆生を利益し(その三)、法界に廻施して(その四)、大菩提に廻向するなり(その五)。

(大文第四 正修念仏 第五 廻向門 一三八頁)

前段は「義」を明かし、後段は具体的な行の要素を明かしているので、両者は厳密に対応しているわけではないかもしれない。しかし後段においてわざわざ「その一」から「その五」までの目印を付して項立てをしていることから、記述に際して何らかに対応させる意識があったとみるべきである。対応していると見ると、『華嚴経』からの「一」と要素の「その一」とは、「三世」、つまり過去現在未来の「功德」を「聚集」するという内容でその対応がはっきりしている。ところが『大智度論』からの「二」以降は対応しているのかどうかは判然としない。特に「四」と「五」は文言からして入れ替わっているように見える。ただしこのことについては、あとの第九問答による補足説明がなされている^{八八}。この問答は「義」としては四番目に位置する「菩提」への「廻向」が、要素では「その五」、「最後」に配されているのかを問うものである。したがって『往生要集』は「義」の「四」と「五」を、要素の「その五」と「その四」に、自覚的に充てていることがわかる。こうした問答があることによって、「廻向門」の「義」と要素との対応はたしかに意図されていると見てよいだろう。

第三の「義」は「この善根を以て一切衆生と共にす」というものである。対応する行の要素は非常に長い文になっている。これを分けて考えると、「罪を滅し、善を生じ」は「業因」としての「仏を念」ずる修行、「共に極樂に生れて」は「花報」としての極樂往生、「普賢の行願を速疾に円満し」は極樂での見仏^{八九}、「自他同じく無上菩提を証して」は「果報」としての作仏、「未来際を尽すまで衆生を利益し」は「本懐」としての度衆生、というように、前節でみた極樂往生を「花報」とする議論と正しく一致している。つまり「廻向」の要素の「その三」は、『往生要集』が対象とする、一人の修行者の営みの始終から「発願」という出発点を除いたものを指していることになる。

では、「果報」「本懐」が「その三」の段階で語られるのはなぜか、後に続く「その四」「その五」は何を意味するか、ということについては、「廻向門」第六問答に、「薩婆若」と「無上菩提」とを分ける意味を論じて、「論に廻向を明すに、これを分かれて二となす。故に今もこれに順ふ」（一四一頁）とある。『大智度論』に次のようにあるのを承けている。

問うて曰はく、先には薩婆若に應ずる心と言ひ、後には廻向と言ふ。何等の異か有る。

答へて曰はく、薩婆若に應ずる心は、諸の福德の因縁を起さんが為なり。廻向とは、餘法を求めずして、但佛道を求むるなり。

〔大智度論〕卷第四六 釈摩訶衍品第十八 九〇

『大智度論』において「薩婆若に應ずる心」（應薩婆若心）と「無上菩提」への「廻向」とは本質は同じでありつつ、「薩婆若に應ずる心」はそこからあらゆる善業が広がっていくものであり、「廻向」とは「佛道」の究極の地点である「無上菩提」への「廻向」以外を捨てて、ただ一点に集中されていくものとされる。「薩婆若」は雑多なるものを包括する、全にして一なものと考えられている。

ここまでの確認を踏まえて「廻向門」の「義」の第二におかれる「薩婆若、心、相応す」（薩婆若心相應）とは何なのかを検討しよう。まずは抄出元の『智度論』を見ておく。

『大智度論』釈摩訶衍品第十八九は、『般若経』において「摩訶衍」が問題にされることの問題から説き起こされる。「般若波羅蜜」を主題とする『般若経』が「摩訶衍」、「智度論」の言い換えでは「佛道」、を問題にしているのはなぜか。「佛道」とは、仏に至る道であり、種々の「善法」を「集」め、仏、菩薩、声聞、天などによるあらゆる「説」を「和合」したものである。「仏道」のあらゆる「善法」をもつとも優れた形で表現したものが「六波羅蜜」であり、「六波羅蜜」中もつとも優れた「般若波羅蜜」を説くことで、「仏道」全体を説くことになる。以上のように『般若経』そのものの主題が明かされる。「六波羅蜜」中、「檀波羅蜜」、すなわち「布施」は『般若経』において「五種の相」で明かされる。「所謂、薩婆若相應の心を用ひ、内外の物を捨てて、この福を一切衆生と共にし、阿耨多羅三藐三菩提に廻向す。無所得なるを用ふるが故に」と言われる「五種の相」のうち、「薩婆若相應の心」（薩婆若相應心）は、「薩婆若に應ずる心」（應薩婆若心）とも言い換えられ、それは「菩薩の心を以て仏の薩婆若を求め、縁を作し念を作し、心を繋げてこの布施を持し、薩婆若の果を得んと欲」するものであるとされる。また、今世次世の善果を求めず、ただ「衆生を度せんが為の故に」、涅槃すら求

めず、「但一切智等の諸仏の法を具せんと欲す」るものだとも言われる。ここで特に確認しておきたいのは、「薩婆若に應ずる心」が、その「心」としては「菩薩の心」にすぎないことである。

次に『往生要集』が「相応」という語を用いる際の語感をみておきたい。すでに「相応」の語は本稿の中でも幾度か出てきている。たとえば「作願門」冒頭では「三業相応の意業」という言い方がなされていた。身、口、意がいずれもそなわっていなければならぬ行ではあるが、「意業」として主題化される行であるということである。そして「相応」については次の用例が示唆的である。

問ふ。凡夫は勤修するに堪へず。なんぞ虚しく弘願を發さんや。

答ふ。たとひ勤修するに堪へざらんも、なほすべからく悲願を發すべし。その益の無量なること、前後に明かすが如し。(中略) 則ち知んぬ。昇沈の差別は心にありて、行にあらざることを。いかにいはんや、誰の人か、一生の中、一たびも南無仏と称せず、一食をも衆生に施さざるか。すべからくこれ等微小の善根を以て、皆応に四弘の願行に摂入すべし。故に行、願、相応して、虚妄の願とはならず。

(大文第四 正修念仏 第三作願門 一 明行相 第三問答 九七頁)

たった一度「南無仏」と称えること、たった一食「衆生」に施すこと、これらは微細な「善根」である。「勤修するに堪へない「凡夫」が、それでも、誰でも一度くらいはなし得ると認められる「行」である。この「行」は「四弘誓願」のような広大な「願」にとつて、何の意味もないものではないだろうか。こうした不安に対し、「願」は前節でみたように「願の力」によってあらゆる「善根」を「薩婆若の海」へと導いていくものだから、何よりもまず「四弘の願」の「行」にみずから「摂入」、包摂されて入っていくことが必要だという。その結果、「行、願、相応して」(行願相應)、「願」は「虚妄」にはならない、というのである。最後に「相応」が語られるためには必ず前提としての「行」と「願」の不「相応」がなければならぬ。「行」は一度の称名、一度の施食という局限されたものである

がゆえに、広大な「願」との「相応」が語られることに意味が出てくる。「三業相応」といわれるときも、身業と口業と意業とが同じでないからこそ、その「相応」が要請されてくるのである。

以上二点、『大智度論』の「薩婆若に應ずる心」が「心」としては「菩薩の心」にすぎないこと、そして『往生要集』が二者の「相応」というときには前提としてその二者の乖離、微少なものと広大なものという差がある、そうした用例が認められるということ踏まえると、「薩婆若、心、相応す」の「心」は一人の修行者の心であると見なければならぬ^{九二}。

廻向門を修する行者は、まず『華嚴経』にあるように、自身の過去、現在、未来の功徳を「聚集」する。未だ積まざる功徳すらも含めて、時間的に全なる功徳をみずから、おのれという一点に収斂して集め尽くすのである。「三世」に散在する功徳を総合して一つにする、という廻向門の第一の要素は、「作願門」で見た「心」のありように対応している。茫漠として捉えがたい、動き移りゆく心を「十の樂」として反転させ、「仏に作らんと願ふ心」という、とりあえずの出発点としての一つの心に収斂させていくのが『往生要集』の願である。その凡夫の心で発される「仏に作らんと願ふ心」を起点として、四弘誓願や次章にみる念仏行をとおして、ただの願だった一つの心が一切とつながりうる一なる心へと変わっていく。心の多から一への道のりをたどりきったときに、全にして一なる「薩婆若」と、局限されつつも一なる修行者の心とは「相応」を俟つのみになる。

問ふ。第二は、何ぞ薩婆若相応の心と名づくるや。

答ふ。論に云く、

阿耨菩提の意は即ちこれ薩婆若に応ずる心なり。応ずとは心を繋けて、「我当に仏と作るべし」と願ふなり。

と。

(大文第四 正修念仏 第五 廻向門 第二問答 一三九頁)

「薩婆若、心、相応す」という「廻向」の「義」を、心という視点から捉え直せば「薩婆若相応の心」（薩婆若相應心）となる。「薩婆若相応の心」とは、「薩婆若」との「相応」が達せられている「心」ではなく、あくまで修行者の側において「薩婆若」との「相応」が達せられるにふさわしい「心」のことである。いわば「薩婆若」との「相応」のために修行者の側からいかなる主体的な準備が必要かに焦点をあてた表現ということである。したがってただ引用されているのではなく、『般若経』、『大智度論』の「菩薩」と同じく、「心ずる」という能動的な営みが問題とされている。『我当に仏と作るべし』と願ふ」のは「作願門」の「発菩提心」と変わらない。ここでは「心を繋げて」という表現が新しい要素である。繋心とは心をつなぎ統一することであり、ここにおいていよいよ止行が実修され、達成されることが示されている。したがって、本章で幾度か述べてきた仏心のような心とは、『往生要集』内の言葉としては「薩婆若相応の心」ということになる。

大文第一 厭離穢土の厭わしさという茫漠とした雑多で捉え尽くせない心から大文第二 欣求浄土の「十の樂」という人の心を初発点とし、大文第四 正修念仏 作願門で願という出発点を引き直し、四弘誓願、願の力、観察門を経て、廻向門において「薩婆若相応の心」へと至る、というのが『往生要集』の心の軌跡である。それは多から一へ、そしてその一と一切との「相応」へという心の道行きである。多様な心を多様のままにとりて捉えることを断念しつつ、こうした道を経て到達される一なる心は、ある特定の心を選び出したり、他の心や心そのものを捨て去ったりして得られるわけではない。修行者が目指すのは「薩婆若」、すなわち一切を包含する智のありようと「相応」する一なる「心」なのである^{九三}。

さて、『大智度論』の引用にあったように、「薩婆若」はそこから種々の善業が生ずる因縁となるものである。したがって修行者は「薩婆若相応の心」を目指しつつ、日常の修行に立ち戻ることになる。心としては到達点であった廻向門であるが、不断に出発点である「作願門」に立ち戻りつつ修行が行われていくことになる。廻向の要素の「その三」が続くことがそれを示している。理念としては「薩婆

若相応の心」が到達点としてあっても、容易にその心が達せられるわけではないと言ってもいいだろう。その際、常に求められるのは、「一切智の心」を離れない、忘れないということである。「一切智の心」は、本節のこれまでの検討から、単に「一切智」というものに「心」があるということではないことは明らかである。「一切智」、「薩婆若」に「相応」するに足るおのれの「心」という意味である。

また決定毘尼經に云く、

大乘の中において発起、修行するに、日の初分の時に所犯の戒あるも、日の中分において一切智の心を離れずんば、かくのごとき菩薩は、戒身を壊せず。(中略) この義を以ての故に、菩薩乘の人は開遮の戒を持つ。たとひ所犯あるとも、応に失念して妄りに憂悔を生じ、みずからその心を悩ますべからず(中略)

と云々。一切智の心とは、余処の説に准ずれば、これ第一義空相応の心なり。或はこれ仏の種智を願求する心なるべし。

(大文第五 助念方法 第五 懺悔衆罪 第三問答 一八八頁)

この『決定毘尼經』からの意抄は、日々の修行の中で戒を犯した際に修されるべき懺悔行について、事の懺悔と理の懺悔のいずれが勝れているか、という問いに対し、「もし一人に約せば機に順ふを勝となし、もし汎爾に判ずれば理懺を勝となす」(一八七頁) という答えの中で引かれるものである。この回答は、事の懺悔と理の懺悔とに優劣があるのではなく、場面、問題設定のいかんによって修されるべき懺悔行はおのずと定まってくるということ語っている。したがって、『決定毘尼經』の引用も、「機に順ふ」懺悔と「理懺」とが混ざり合うような形で読むことができる。朝、昼、夕いずれの時にあっても「一切智の心」、すなわち「第一義空相応の心」、「仏の種智を願求する心」を「離れず」、「失念」しないということが、「大乘」の「菩薩」にとつての懺悔行なのである。これは絶えず「薩婆若相応の心」を目指すこと、「仏と作らんと願ふ心」という原点を忘れないこと、という意味である九四。

『往生要集』にとって心は捉えがたいと同時にとてもあますものである。表面上、修行に打ち込んでいたとしても、心は様々に移ろい動く。それは本来保つべき心から別の心へと動き変わっていくだけではなく、本来保つべき心を忘れ去り離れていくということでもある。前節に見たとおり、ただ行法にしたがって、あるいはきまぐれに「善根」を修することはあっても、その出発点たる願を覚えていないということがしばしばあるのである。四弘誓願には願の力があり、本来保つべき心を忘れていたとしても「善根」が無駄になることはない。しかしできることならば「失念」せずに覚えておきたい、忘れてはならないということが行者に求められるものである。序文において「これを披いてこれを修むるに、覚へ易く行ひ易からん」といわれ、「これを座右に置いて、廃忘に備へん」（十頁）といわれるのは、無論、具体的行相を忘れず覚えておくためという意味もあろう。しかし『往生要集』は具体的行相である正修念仏、助念方法、別時念仏のみならず、厭離穢土、欣求浄土、極楽証拠、念仏利益、念仏証拠、念仏諸行、問答料簡という多様な内容を持つ書である。したがって、「覚」えて「忘」れないように目指されているのは、本章がこれまで追ってきたような総合されていく心の始終、とりわけ常に立ち戻られるべき願、一切智を求める心なのである。『往生要集』が体系的な書であるとするならば、目的は念仏を明かすことにあったとしても、その体系の軸は心とみななければならない。『往生要集』は行を決して軽んじはしないが、「昇沈の差別は心において、行にあらざることを」とまで言うのはこのためである。

本節を閉じるにあたり、修行者が「一切智の心」を覚えて忘れないということ、あるいは「薩婆若相応の心」の「応ずる」という営みがどのような光景を持つものなのか、その像を結んでおきたい。

第一に、聖衆来迎の樂とは、およそ悪業の人の命尽くる時は、風、火まづ去るが故に動き熱くして苦多し。善行の人の命尽くる時は、地、水まづ去るが故に緩慢にして苦なし。いかにいはんや念仏の功積み、心を運ぶこと年深きものは、命終の時に臨んで大いなる喜おのづから生ず。

（大文第二 欣求浄土 第一 聖衆来迎樂 五三頁）

修行者として日々念仏修行を営んだ者は、臨終の地点から振り返れば、「心を運ぶこと年深きもの」である。この「心を運ぶ」という行いは、単に功德を浄土や菩提に廻向したということではない。おのれの「心」を往き生れるべき極楽に、ひいては「薩婆若」という目標地点に「運」び続けたということである。「運」ばれていった「心」はおのれの「心」であって、浄土そのものでも「薩婆若」でもない。その隔絶に常にはね返されながらも、「運」び続けられた「心」は対象と「応ずる」ことを目指している。あえて言えば、「応ずる」とは対象と正しく心を重ね合わせようとすることである。融合することは望みえないが、さりとして隔絶の前で立ち尽くし救いを求めるでもない。『往生要集』が目指す心のありようは、全にして一なる対象と重なる心である。

第六節 心を用いる ―― 「信」

前節までの検討で本稿が残している問題について整理しておく。本章第四節において、心が多から一へという道行きを進む中で、願が心を正しく捉える再出発点になっていることを見た。願は修行者の心が「薩婆若相應の心」へと至る手がかりとしての形を与えるものである。「願の力」というおのずからなるものともかく、与えられた手がかりを、修行者は具体的にはどのような仕方で「薩婆若相應の心」へと向かわせるのか。願の時点では、普遍と現実とのあいだにある隔絶が、いつか重なることを想像するにすぎない。こうした願の構造から必然的に求められてくる行が『往生要集』の主題たる念仏行、とくに観察門に記述される色相観であると考えられる。『往生要集』の色相観が何を目指した行であるのか、以上の見通しは正しいのかということについては次章において検討する。本節では、実際の修行の中で心はどのように扱われるのかということ、具体的な行相とは異なるところで、心の次元に限って確認しておきたい。

心の多から一への総合という道行きの中で、修行者自身がおのれの心に主体的に働きかける側面が認められるとすれば、本章第四節

で引いておいた「心を用ふ」という表現がそれにあたるだろう。「事に随ひて心を用ふ」とは、たとえば次のような心の用い方になる。以下は中略した部分に『大宝積経』の布施における心の用い方が示された箇所が引用される部分だが、それをうけて展開される著者自身の言葉の方を見ておこう。

問ふ。いかにして心を用ふるや。

答ふ。『宝積経』の九十三に云ふがごとし。(中略) かくのごとく、事に随ひて、常に心の願を發せ。「願はくは、この衆生をして速かに無上道を成ぜしめん。願はくは、我かくのごとく漸々に第一の願、行を成就し、檀度を円満して速かに菩提を証し、広く衆生を度せん」と。一の愛語を發し、一の利行を施し、一の善事を同ずるも、これに准じて知るべし。もし暫くも一念の悪を制伏する時は、応にこの念を作すべし。「願はくは、我かくのごとく漸々に第二の願、行を成就し、諸の惑業を断じて、速かに菩提を証し、広く衆生を度せん」と。もし一文一義を読誦し修習する時は、応にこの念を作すべし。「願はくは、我かくのごとく漸々に第三の願、行を成就し、諸の仏法を学んで、速かに菩提を証し、広く衆生を度せん」と。一切の事に触れて、常に心を用ふることを作せ。「我今身より漸々に修学し、乃至、極楽に生れて自在に仏道を学び、速かに菩提を証して、究竟して生を利せん」と。もし常にこの念を懐き、力に随ひて修行する者は、滯は微なりといへども、漸く大器に盈つが如く、この心能く巨細の万善を持ちて、漏落せしめずして、必ず菩提に至る。

(大文第四正修念仏 第三作願門 一明行相 第四問答 九八・九頁)

ここでの「心を用ふる」仕方は、「常に心の願を發」すということである。『宝積経』にある「布施」も、あるいは「愛語」も、「利」他「行」も、世俗の「善事」も、すべて「願」を「發」す契機とするならば、それが微細な「善根」であろうとも「必ず菩提に至る」のである。ここでは願から修行へという通常の流れが逆転し、「修行」から「願」への流れが生じている。前節検討したことで言えば、

「薩婆若相應の心」の「応」が「心を繋げて、『我当に仏と作るべし』と願ふ」ことに他ならなかったということもこれであろう。「心を用」いるとは、「修行」を通じて「心の願を發」すということ、修行から願へという流れをも含む。前節の最後に見た忘れずに覚えておくことも、「一切智の心」を離れないことも、心を用いるということなのである。

作願門の冒頭で言われていたとおり、「以下の三門は、これ三業相應の意業」なのだから、作願門、觀察門、廻向門という通常の修行の流れもまた心を用いることにはなる。しかし、修行者はいくら一日中念仏修行をしても、あらゆる瞬間において心が動きを止めていくということはありません。「尽日、仏を念ぜんも、閑かにその実を検すれば、淨心はこれ一両にして、その余は皆濁乱せり」（一八〇頁）と言われるとおりである。ここで心を用いることによって、改めて願が發される。その願は以前の願よりも、より正しく普遍と現実との乖離を認識し、より両者が重なることを切望した深く強い願となる。その願をもとにして、また新しい修行が修されていく。したがって心を用いて再び願を發することは欠かすことのできない要素なのである。ではこの深く強い願とは心のどのようなありようなのだろうか。再び心を用いるという題材に戻ろう。

『往生要集』において心を用いることは、大文第五 助念方法 第二 修行相貌の第三問答で主題的に扱われる。「修行相貌」は『撰大乘論釈』から四つの修行のあり方、「長時修」、「懇重修」（『撰大乘論釈』では恭敬修）、「無間修」、「無余修」が説かれる章段である。その第三問答では「その修行の時の用心はいかん」という発問がなされる。一見、「用心」は四修の相を実修する際の留意すべきことにならず、「用心」は注意の意味であるようにも思われる。しかし「修行相貌」が「第二に、修行の相貌とは、撰論等に依りて四修の相を用ふ」という文から始められていたことを踏まえれば、ここでの「用」も特に用いるの意味で使われていると見るべきだろう。さて、この「修行の時の」心の用い方を明かした問答の答えは、まず『觀經』の上品上生の「三心」、すなわち「至誠心」、「深心」、「廻向發願心」を示した文が引かれ、続いて善導『往生礼懺偈』からの略抄で「三心」釈が引用される。割書で著者自身が、「三心」は上品上生の衆生

に限ったものではなく、「禪師の釈のごとくは、理、九品に通ず」と指摘する。すなわち、あらゆる修行者が求められる「修行」における「心」の「用」い方なのである。それに続いて次のようにある。

鼓音声王経に云く、

もし能く深く信じて狐疑なき者は、必ず阿弥陀の国に往生することを得。

と。涅槃経に云く、

阿耨菩提は信心を因となす。この菩提の因はまた無量なりといへども、もし信心を説かば則ち已に撰め尽す

と。〔已上〕明かに知んぬ、道を修するには信を以て首となす。

（大文第五 助念方法 第二修行相貌 第三問答 一四七頁）

『阿弥陀鼓音声王陀羅尼経』と『涅槃経』の引用は明らかに「信」を主題にした引用である。善導の「三心」釈とこれらが特に断わりなく列挙されているのは、著者が『観経』の「三心」を「信」の諸相と見ているからであろう。このことの傍証として以下を挙げる
ことができる。

問ふ。もし凡下の輩もまた往生することを得ば、いかんぞ、近代、かの国土を求むる者千万なるに、得るもの一二もなきや。

答ふ。綽和尚の云く、

信心深からずして、もしは存し、もしは亡ずるが故に。信心一ならずして、決定せざるが故に。信心相続せずして、余念間つるが故に。この三、相応せざれば、往生すること能はず。もし三心を具して往生せずといはば、この処あることなし。

と。導和尚の云く、

もし能く上のごとく念々相續して畢命を期となすものは、十は即ち十生じ、百は即ち百生ず。もし専を捨てて雑業を修せんと欲する者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に三五を得。

と。「上のごとく」と言ふは、礼、讚等の五念門、至誠等の三心と、長時等の四修を指すなり。」

(大文第十 問答料簡 第二 往生階位 第九問答 二七五・六頁)

道綽『安樂集』の中に『觀經』の「三心」を扱った箇所はない。ここでの「三心」は「信心」に関わる三類型である。その道綽の「三心」と善導『往生礼懺偈』の「至誠等の三心」が、ともに往生の要件として用いられていることは示唆的である。「修行相貌」第三問答の構成と併せて考えれば次のようになる。善導に倣って『觀經』の上品上生の「三心」をあらゆる修行者に求める『往生要集』は、「至誠心」を「信」の「一」に「決定」していること、「深心」を「信」の「深」いこと、「廻向發願心」を「信」の「相續」して「余念」のないこと、と考えているのではないか。そして、一であること、不斷に相續して、廻向から作願に立ち戻ること、その過程で願を深く強くしていくことは、本章がこれまで見てきた心の道行きと正しく対応している。すなわち『往生要集』における信は心を用いることによつて、行の営みの中で獲得されていくものなのである。

ここで、そもそも『往生要集』の信とは何に対する信なのか、ということについて考えておきたい。仏教である以上、それは仏に対する信であり、仏の教えに対する信である。その大前提は『往生要集』も同じである。しかし、信が心を用いることによつて獲得されていくものであるがゆえに、信の対象はそれだけにとどまらない。

前章第六節に引用した文に、「かくの如く無量生死の中に、人身を得ること甚だ難し。たとひ人身を得るとも、諸根を具することまた難し。たとひ諸根を具すとも、仏教に遇ふことまた難し。たとひ仏教に遇ふとも、信心を生ずることまた難し。」(四四頁) というものがあつた。『往生要集』にとつて信はみずからおこすものではなく、ひとまずはたまたま「生ずる」ものである。それは信が「生死の因

縁は不可思議」(大文第十 問答料簡 第八 信毀因縁 第一問答 三〇八頁) という地盤から胚胎してくるものだからである。「仏教に遇ふ」という得難い契機を獲得しながら、人は誰もが「信心を生ずる」わけではない。信を生じない原因は「宿命」(三〇七頁) における「薄徳」を想定するしかないが、本当のところは「不可思議」である。「不可思議」という知の及ばない領域に淵源する信の獲得という難題であるがゆえに、たとえば「証拠」という知の再構築のみで、信が必ず獲得されるわけではない。前章にみたように、「極樂の証拠」として経論を挙げつつ「ただ仰ぎ信ずべし。いはんやまた」(八〇頁) と続けざるをえないのである。『往生要集』において、大文第八 念仏証拠も含めて、「証拠」は一つの手段にすぎない。くわえて「利益」(作願門、大文第七 念仏利益)、「樂」(「欣求浄土」)、「例」(大文第七 第六 引例勸信) など様々に信の「生ずる」の機縁を設けている。そして、それらを初発点として、心を多から一へと持ち来たらすことが目指される。「薩婆若、心、相応す」という地点が目指されるためには、当然「薩婆若」という目標に対する信も必要だが、同時におのれの心がそれに重なりうるのだという信も求められてくる。そしてさらには「則ち知んぬ、我等の成仏、疑なきことを」(一四二頁) という信の確立も目指されてくるのである。これは前章の最後に引用した龜心妙果の『涅槃經』の言葉でいえば、「一切衆生には悉く皆心あり。およそ心ある者は、定んで当に阿耨菩提を成ずることを得」(三〇二頁) ということを確かめる営みでもある。「心を用」 いることによって得られる信は、自己探求の末の自己把握という側面も有するのである。このことは『往生要集』の心について考える際に見逃してはならない点だと思われる。

第七節 心に学ばせる —— 「心の師となるべし」

『往生要集』の心についてまとめておこう。『往生要集』が心に対してとる態度は、たとえば觀心の行のような心のすべてをそのまま如実に捉えようとするものではない。この世のありとあらゆるもの(「諸法」)が心のはたらきによって生じているものであるとする『華

『嚴經』の三界唯心の思想^{九五}、またそれをうけて、凡夫の心の一念の中に一切のありようが宿っており、それを観ずることを目指す一念三千の観心行と『往生要集』との間にある差は、心の捉え方の差としてもおさえることができる。智顛は『摩訶止観』において、「心は是れ一切の法、一切の法は是れ心なるなり」と述べる^{九六}。ゆえにおのれの心を観ずる観心行が、覚者だけが覚知しうる「一切の法」の如実な把握として目指されるのである。いわば、心を学び、心に学ぶのである。『往生要集』においては多様な心を、その多様さのままに捉えることは、さしあたりは断念されている。

心を心そのままに捉えることが断念されるありようは、なにも『往生要集』に限ったことではない。それこそ後世の法然や親鸞たちが鮮やかな手なみで理論付けているところである。彼らの方法は、仏の心と衆生の心との乖離が何らかの形で埋められ回復されることを徹底的に断念するものであったといえよう。この断念が徹底しているがゆえに、弥陀の本願を根拠に称名念仏を選択すること、修行者の信心すらも弥陀から賜ったものであると認め、ひとえに絶対他力にたのむという道などが見出されてくる。念仏をとおして確かめ深められていく阿弥陀仏のありようから反照されるおのれの心は、たとえばおのれも含めた誰もが悪人であるという深い自覚を引き起こしてくる。あえてここだけに注目すれば、やはりおのれの心に対する認識をとおして念仏へと向かうという意味で、心を学ぶ、心に学ぶ側面が認められると思われる。

『往生要集』の心は多から一へと行き至るように用いられる心である。その意味では心を学ぶのではなく、いわば心に学ばせるのである。このことを考える上で注目されるのは、大文第五 助念方法 第四 止悪修善に見える「心の師となるべし。心を師とせざれ」という表現である。この「心の師となるべし。心を師とせざれ」の文言は、後世の諸文献に広く散見される言葉である。『発心集』^{九七}、『撰集抄』^{九八}、『野守鏡』^{九九}、『珠光心の文』^{一〇〇}、謡曲『熊坂』^{一〇一}などに見られる例は、それらがどれほど『往生要集』の影響によるものなのかは判然としない^{一〇二}。しかし、用例の豊富さにより、かつての日本人たちが並々ならぬ実感をもつてこの言葉を受けとめたということは推しはかられる。それに幾分か『往生要集』も寄与していることだろう。ただし、どう受けとめられたかということと、『往

生要集』がどのような意味で用いているかということとは、区別して検討されねばならない。『往生要集』がこの語を用いる意味は、從來、必ずしも正しくおさえられていないところもあるかと思われる^{一〇三}。

問ふ。誠に言ふ所のごとし。善業はこれ今世の所学なれば、欣ぶといへども、動もすれば退き、妄心はこれ永劫の所習なれば、厭ふといへども、なほ起る。既にしからば、何の方便を以てかこれを治せん。

答ふ。その治、一にあらざ。 (中略) 別相の治はかくのごとし。今、三の通の治を加へん。 (中略) もし惑、心を覆ひて、通、別の対治を修せんと欲せしめずば、須くその意を知りて、常に心の師となるべし。心を師とせざれ。

(大文第五 助念方法 第四 止悪修善 第五問答 一八一―四頁)

この第五問答は、それに先立つ第四問答の発問「仏を念ずればおのずから罪を滅す。なんぞ必ずしも堅く戒を持たんや」(一八〇頁)という水準、止悪修善ということ自体を疑う水準からは、すでに離れた問いとして提出される。止悪修善が行者にとって必ず修されねばならないものであることは「誠に言ふ所のごとし」なのである。「精進」や「持戒」を放棄して「心を恣に」すれば、修行者として取り返しのつかないことになる。心の否定的な側面を統御するという話題は、すでに第四問答で乗り越えられているのである。発問の立場はそれに納得した上で、それでもなお「方便」による「治」を求める。それは輪廻を繰り返した「永劫」のなかで培われた「習」が、おのれの力ではいかんともしがたいものとしての「妄心」を起してくるからである。不可思議な領域から生ずる「妄心」に対しては、止悪修善を胸に刻むという仕方では対処ができないのである。回答はこれに対して「別相の治」三種と、「通の治」三種、というきわめて行き届いた「治」の方法を提示する。ただおのれの「心」の否定的側面に対処する「法」は、これまでの止悪修善の章全体を通じて述べ終えている。それにさらに加えて「別」「通」六種の「治」を示すことは、この「永劫の所習」である「妄心」のどうしようもなき

に十分配慮がほどこされているものとみてよい。それでもなお問題は残る。行き届いた「別」「通」の「治」をそもそも修したい、修さねば、と思えない、「妄心」や「惑」がそのように働いたとするならば、修行者は一体何をなしようというのか。そこではじめて、そのような「妄心」、「惑」の働きを感知したならば（「その意を知りて」）、「常に心の師となるべし。心を師とせざれ」と言われるのである。以上みたような流れから、普通の意味で煩惱を「師」とするな、煩惱を統御する「師」たれ、と言っていないことは明白である。「常に心の師となるべし。心を師とせざれ」は「心」に対してどのように振舞うことなのか。

「常に心の師となるべし。心を師とせざれ」（「常爲心師、不師於心」）は『大乘理趣六波羅蜜多經』「精進波羅蜜多品第八」（巻七）にある言葉である^{一〇四}。ここでは仏に三種の精進があることが明かされ、それは菩薩も同じだとされる。そして精進の菩薩は「自然に十種勝事を獲得す」といわれ、その人に「常に心の師となりて、心を師とせず。卒暴あることなきは調伏像のごとし」の文がみえる。「卒暴」とは、にわかで荒々しい振舞をいう。たとえば、わき起こってくる煩惱に対し躍起になって対処を試みたり、その煩惱の根本を強いて知りわきまえようとしたりする態度は「卒暴」ではないのか、という疑問が生じてくる。

もう一つ参考になるのは、止悪修善の章に略抄される「他人を嫉毀する」罪に関する『大宝積經』からの引用である（二七五頁）。「業障深重」「諸根闇鈍」の「六十の菩薩」が仏によって自分たちの過去世、「二の説法の比丘」をねたみ、彼らを取り巻く人々をそそのかし、二人から遠ざけた「罪」が未だ尽きていないことを明かされる。菩薩たちは誓いによって「決定の心」を示す。以下はその誓いの一部である。

我、今日より未来際に至るまで、もし菩薩乗の人に於て違犯あるを見て、その過を挙げ露さば、我等、即ち如来を欺誑したてまつるとせん。我、今日より未来際に至るまで、もし在家、出家の菩薩乗の人の、欲楽を以て遊戯歓娛するを見んも、終にその過を伺求せずして、常に信敬を生じ、教師の想を起さん。

（大文第五 助念方法 第四 止悪修善 第一問答 一七六頁）

他人の「違犯」を見てそれをあげつらうことは「如来を欺誑」することに等しい。他人に「過」があろうとも、「信敬」をもって「教師の想」をなすのだと「六十の菩薩」たちは誓っている。自分たちが過ちある他人を教え諭す「教師」になるのではない。他人をその過ちごと「信敬」をもって見つめ、自分たちの「教師」と想像するのである。この「教師の想」と「常に心の師となるべし。心を師とせざれ」の文言は、同じ止悪修善の章で用いられているからというだけに留まらない、深い関連があるように思われる。

『六波羅蜜経』の「卒暴あることなき」と『宝積経』の引用で用いられる「教師の想」とから推測される「常に心の師となるべし。心を師とせざれ」の意味するところは以下のとおりである。「止悪修善」の様々な方途があり、「永劫の所習」である「妄心」についても「別」「通」六種の「治」がある。しかし、そもそもそうした「止悪修善」の手段をとろうとすること自体が「惑」によって阻害されるとき、修行者はそうしたおのれの「心」の状況を察知したならば、慌てず、常に、「妄心」に囚われるままのおのれを「師」として、おのれの「心」に見せるがよい。そうすればおのれの「心」はおのれと修行者にとつての出発点である「仏に作らんと願ふ心」に立ち戻るであろう。「妄心」や「惑」に囚われたままで、うるたえて乱暴におのれの「心」を何とかしようとするならば、それはおのれが「師」として振舞っているように見えて、実はおのれが囚われている「妄心」、「惑」におのれの「心」を指導させているに他ならない。「妄心」をおのれの「心」の「師」としてはならない。本章がこれまで見てきたように、「妄心」もまた「心」の一様態である。こうした雑多な様態の「心」をそのまますべて捉えることはできなくても、それらを捨て去ることなく包摂し、総合して「薩婆若相応の心」へと行くように、「心」を用いていくのが『往生要集』の「心」に対する態度の取り方である。それは「心」を学ぶのではなく、「心」に学ばせるということである。「常に心の師となるべし。心を師とせざれ」という表現は、そうした『往生要集』の「心」を最も凝縮した形で語られた表現であるように思われる。

以上で『往生要集』の心については、念仏行に関わる問題を除いて、論じ終えたことにする。次章は、これまでの成果も踏まえつつ、『往生要集』の念仏行がいかなるものであるかを検討していきたい。

第三章 収斂、総合、展開する修行 ― 念仏

本章は『往生要集』の主題である念仏行について検討する。従来、『往生要集』の念仏の検討は、大文第十 問答料簡 第四 尋常念相における「定業」、「散業」、「有相業」、「無相業」(二七九頁)の四分類を、有相散業、有相定業、無相定業の三分類へと発展させ、本書に記される念仏行の諸相をそれにあてはめてみる、という方法が採られることが多かった。これは『往生要集』自体が設定する分類によってなされる整理であるがゆえに妥当かつ有効なものであるが、ややもすると本書の念仏行が持つ諸要素を区分けすることに重点がおかれすぎ、その諸要素間の連絡については見えにくくするという側面があるかと思われる。ゆえに本稿では『往生要集』の記述から取り出しうる新たな整理の基軸を据え、それを通して本書の念仏行が目指すものを改めて検討していきたい。

第一節 出会いの光景 ― 「想」

『往生要集』の念仏は観想念仏であるともいわれる。観想念仏を仏教の一般概念であるとすれば特に問題視する必要はないかもしれないが、『往生要集』内で「観想」という語が用いられるのは、以下の一例に限られる。

導和尚の云く、

行者等、もしは病み、病まざらんも、命終らんと欲する時は、一ら上の念仏三昧の法に依りて、正しく身心に当てて、面を廻らして西に向け、心もまた專注して阿弥陀仏を観想し、心と口と相応して、声々絶ゆることなく、決定して往生の想、花台の聖衆の来りて迎接の想を作せ。(中略)

と。〔已上〕往生の想、迎接の想を作すこと、その理然るべし。

（大文第六 別時念仏 第二臨終行儀 一行事 二〇七頁）

この箇所にもみられる「観想」（観想阿彌陀佛）は善導『観念法門』の引用^{一〇五}の言葉であつて、著者自身の言葉ではない。そして、『観念法門』自身、直後に「往生の想、花台の聖衆の来りて迎接の想を作せ」（作往生想華臺聖衆來迎接想）というように「想」を「作」すという言葉を使っている。『往生要集』も引用後に、「往生の想、迎接の想を作すこと」（作往生想迎接想）と引き取っている。そもそもこの『観念法門』の「観想」の「想」は、「観」とならんで動詞として用いられている。「往生の想」、「迎接の想」のような名詞として「想」を用いる場合は「作」が用いられているのである。『往生要集』はこの『観念法門』の引用以外に「観想」という動詞を使わないし、「想」を「観」ずるという表現もない。つまり、「想」と「観」とが意識的につながれていない可能性があるのである。

「往生の想」とは、おのれが阿弥陀仏の極樂浄土に「往生」をする、あるいはした場面を心に思い描くものであり、「迎接の想」とは特にこの世から極樂浄土に向かう場面に関して、おのれが阿弥陀仏や仏をとりまく聖衆の来「迎」に与る場面、おのれがその仏菩薩に引「接」されて西方へと赴く場面を心に思い描くという営みである。注目される契機としては、阿弥陀仏や聖衆とともに、自己がその場面に参与していることである。ここで思い起こされるのが、前章の最後に見た「教師の想を起して」という「六十の菩薩」の誓いである。「教師の想」というのも、「教師」たる「欲樂を以て遊戯歎娛する」相手とそれに学ぼうとするおのれがいはじめて成立する。「教師の想」も、相手とおのれとがある場面を共有することで成立する思いなしなのである。そうした場面は、今眼前に広がる実際の場面ではない。ゆえに「想」は「作」されること、「起」されることが求められる。さらにいくつかの用例をみて確かめておこう。

しかも仏はこれ医王、法はこれ良薬、僧はこれ瞻病人なり。無明の病を除き、正見の眼を開き、本覚の道を示して、浄土に引撰すること、仏法僧にしくはなし。この故に、仏子、まづ大医王の想を生じて、一心に仏を念ずべし、「南無本師釈迦牟尼仏・南無薬師琉璃

璃光仏・南無三世十方一切諸仏」と、〈三念已上〉。「南無阿弥陀仏」と。〈十念已上〉。次に応に妙良薬の想を生じて、一心に法を念ずべし。(中略)次に随逐護念の想を生じて、一心に僧を念ずべし。(以下略)

(大文第六 別時念仏 第二 臨終行儀 二 臨終観念 二〇九頁)

三宝を「医王」、「良薬」、「瞻病人」と見るのは仏教においては広く行われる比喻である^{一〇六}が、それはあくまで一側面の比喻であつて、たとえば、仏は仏であり、ただ「医王」に留まるものではないとも言える。しかし、「無明の病」に侵され、「正見の眼」が閉じているおのれが意識されるときには、医師としての仏、薬としての法、看病者としての僧がより強く意識されてくる。患者としてのおのれが、治療を願い、介助を求めるときにはじめて「大医王の想」が「生」ずる。

感師の釈して云く、(中略)

かくの如き等のもろもろの大乗経には、有を呵し空を呵し、大を讃め小を讃むること、並乃ち機に逗まりて同じからざるなり。(中略)また観仏三昧経に云く、「如来にまた法身、十力、無畏、三昧解脱の諸の神通の事あり。かくのごとき妙処は、汝凡夫の覺する所の境界にあらず。ただ当に深き心に随喜の想を起すべし。この想を起し已らば、当にまた念を繋けて仏の功德を念ずべし」と。(中略)

と。
(大文第十 問答料簡 第四 尋常念相 第三問答 二八一・二頁)

懐感『釈浄土群疑論』が引かれている。經典には「我見」などの、ものがそれ自体として存在すると見ること厳しく戒める文言があるのに、仏の「相」があると考えて修する念仏が有効であるとされるのはなぜか、という問いに対し、別の經典では「空」にこだわ

りすぎて「空」を固定化、実体化してしまう。「空見」をより厳しく廃すようにとも言われることを指摘し、経典というものは安易に教えを抽象化するのではなく、衆生それぞれの「機に逗ま」って説かれているものであるから、受け取る衆生の側も安易な抽象化をせず、おのれの「機」にしっかりと足場を据えていなければならない、ということが示される。続いて『群疑論』には『観仏三昧海経』が引かれ、「凡夫」の考えでは及ばない「如来」の勝れた資質を無理に捉えようとするのではなく、ただ「随喜の想を起す」べきだといわれる。「如来」の「妙処」を強いて理解しようとするのではなく、「凡夫」たるおのれの「機」において、おのれのものでない他者のものを「喜」ぶ関係を想起せよというのである。ここでもやはり「想」の必須の契機は自己であって、おのれと仏との関係のなかで「随喜の想」は「起」されてくる。

以上、いくつかの「想」の用例を見たが、いずれも他者、とくに仏のみを想うのではなく、そこに自己という要素をいれ、両者の関係の一望できる光景を指した言葉が「想」であるといえるだろう。さて、この「想」を導く動詞としては、「作」、「生」、「起」などがあった。これらは八〇例ある「想」の用例の中で、比較的使用される頻度の高い語である。「作」は十二例、「生」は九例、「起」は七例を数えることができる。その中で、修行に関わる用例ではないが、たとえば「生」は、衆生が魔界と仏界の一如を理解せず、これは是、これは非とおのれで判ずる「是非の想を生じて五道に輪廻す」（一九三頁）というような好ましくないことを述べる際にも用いられる。同じように「起」についても、無明なる衆生が無であることをわかまえられずに「覚知の想を起して」（二六九頁）というように用いられている。「生」や「起」は生じさせる、起すという主体的能動的な意味にとどまらず、生じてしまう、起きてしまうという自発的受動的な意味も包含している。それに対して「作」は、本節冒頭の例にくわえ、「仏の淨刹に往く想を作さしむ」（八二頁）、「蓮華の合する想を作すべし」（一三四頁）というように、念仏修行の現場で要請される「想」に用いられることがほとんどである。したがって、『往生要集』の「想」に関する修行を言い表す呼称としては、「観想」よりも作想がふさわしいと考えられる。

作想という「念仏」方法に注目したのは、それが『往生要集』で最も中心をなすと考えられる「色相観」、すなわち「観相」（「相を觀ず」二八四頁）という「念仏」方法と、対照的な関係にあると考えるからである。本章第四節で詳しく扱う大文第四「正修念仏の觀察門」の、特に「別相観」をみると、さしあたりは対象である「相」に修行者の自己という要素の入る余地はなく、ただ仏の「色相」、「相好」が「觀」ぜられていく。「觀」ずる主体としての自己があるのみである^{一〇七}。『往生要集』の「念仏」行には、この観相と作想という大きく異なる「念仏」方法が併存していることに注目しておきたい。

作想は仏がおのれの方に来ておのれも仏の方に向かうという、出会いの場面を想像する行である。すなわち自己と仏が相互に寄り合う形になる。ところで、仏がおのれの方に来るといふもの、それも修行者自身はさしあたり主体的には動かないものとして、『往生要集』内には見仏という語もみえる。仏の側からこちらに来るといふことがらについて、次節で確認しておく。

第二節 念仏の全景 ― 「これとなんぞ異ならん」

前節では『往生要集』の念仏行の要素として、観相と作想とを挙げたが、本節では他に必要な概念がないことを確かめつつ、観相と作想の検討の材料を集めていきたい。

念仏は証菩提を目指す修行者の主体的な営みであつて、念仏を修さない者は本来その目的地にたどり着くことはない。そもそも仏から自己に来る修行、という言葉自体に矛盾が含まれている^{一〇八}。

仏から自己に来るといふことは、通常、神秘的な体験として認識される。神秘的な体験は、念仏についての教行の書である『往生要集』よりも、仏教説話集に豊富に採録される種のものである。それでも『往生要集』にそのような神秘的な体験を指し示す語を探すならば、それはたとえば見仏という語としてあらわれている。仏を觀ずるのではなく、仏が見えるのである。しかし、『往生要集』におけ

る見仏は、むしろ修行の後に訪れるものとして描かれている。

般舟経に云く、

「前に聞かざりし所の経巻をば、この菩薩、この三昧を持てる威神もて、夢の中に悉くおのずからその経巻を得、おのおの悉く見、悉く経の声を聞かん。もし昼日に得ずば、もしは夜、夢の中に於て、悉く仏を見たてまつることを得ん」と。(中略)

と。

(大文第七 念仏利益 第三 現身見仏 一二六頁)

般舟三昧を修した「菩薩」のみが、未見の経文を見聞きすることとともに、「見仏」を経験することができる。この箇所は念仏の利益りやくをあげる章段であるから、仏立三昧に限らず念仏三昧の利益を述べていると考えてよいが、いずれにせよ、「三昧」というきわめて高度な修行の利益として、「見仏」は「夜、夢の中に於て」神秘的な形でもたらされるのである。したがって、見仏だけを取り出して検討することは意味をなさない。見仏は作想と観相の結果である。

では、修行者が主体的に仏に向かって行かないような形で修される行は、『往生要集』内にまったくないのか。その時に注目しておきたいのは観像、すなわち仏像を観ずるといふ行である。観像がそのまま、仏から自己へ来る、ということではないが、観像を前節提示した観相と作想との関わりにおいて検討しておくことで、『往生要集』の念仏行全体の見取り図も得られることになる。

『往生要集』の念仏行における観像はそれほど多く語られるわけではない。観像はまずは以下二種の側面で語られる。第一に観相の利益の甚大なことを示す類推の基準として用いられる。第二に念仏を修する際の整えるべき環境、その道具として仏像が求められ、その使用法に関して言及される。

第一の類推の基準として用いられる観像は次のような形であらわれている。

観仏経に云く、(中略) また云く、

僂心にして像を觀ずるも、なほかくの如き無量の功德を得。いはんやまた、念を繋けて、仏の眉間の白毫相の光を觀ずるをや。

と。(中略) (已上。これを略抄す。)

(大文第四 正修念仏 第四 觀察門 第四問答 一三七頁)

「僂心」とは前章の検討を踏まえれば、全にして一なる心を目指す前に、あるいはそれを目指すことを忘れて、願を離れてしまった心のことである。そのような「僂心」において修されうるのは、觀相でも作想でもなく、せいぜいたまたま目にした仏像を、何かの機縁で「觀」ることなのである。『觀仏三昧海經』はそうした「僂心」の「像を觀ずる」經驗においても、「無量の功德」を得るといい、それを類推の基準として「仏」の「白毫」を「觀」「相」することの「功德」の大きさを提示する。同じような用例として、『觀經』の「ただ仏像を想ふすら無量の福を得。いはんやまた仏の具足せる身相を觀ぜんをや」(一三五頁、二三四頁)も引用される。これらの用例は、『往生要集』において觀像が觀相と比べて程度の低いものとして扱われていることを示している。

第二の修行の環境を整えるための設えられる道具とその利用の仕方としての用法は、まず仏像については次のように設置されることが求められる。

第一に、方処供具とは、内外俱に淨くして一の閑処を卜し、力の隨に花香供具を弁ぜよ。(中略) もしまのあた親り仏像に対せんには、すべからく燈明を弁ぜべし。もし遙かに西方を觀ぜんには、或は閻室を須ひよ。(感禪師は閻室を許す)

(大文第五 助念方法 第一 方処供具 一四三頁)

「西方」極楽浄土を「観」ずる行は、前章第三節に見たとおり自己を基準として修される。修行に即して言い直せば、おのれが往生を遂げた後に、おのれに体験される事柄として「十の楽」を述べるのである。極楽浄土には阿弥陀仏がおり、「十の楽」にも阿弥陀仏や聖衆との様々な出会いが記されている。すなわち「十の楽」のうち作想の一つの形なのである。前節においてみた「迎接の想」「往生の想」は、十の項目に整理されれば「十の楽」に他ならない。

「閻室」は現にここにはない場面、阿弥陀仏とおのれとの極楽浄土での出会いの場面を創出するために、それを阻害する今の情景を消し去ろうとする目的で用いられる。具体的には「往生の想」を作想するためである。ところが、「閻室」は、心を一に向けて進めていない修行者にとっては、手がかりを失わせ、茫漠とした心が動き移るままに諸法が、環境が構成されてくることにもなる。ゆえに「閻室」を用いてはならない場合もあるのだが、心を多から一へと進めつつある修行者にとっては「閻室」を用いてもよいとされる。『往生要集』ではその証拠を懐感の『群疑論』に見出して、修行の環境を整えることが目指される。

「閻室」と対比される「親子仏像に対」するのも、それが「対」面、出会いである以上、作想とみることができる。より具体的にいえば、「迎接の想」である。大文第六 別時念仏の第二 臨終行儀において『四分立行事鈔』を引いて、臨終者と仏像との配置を細かく指示する(二〇六頁)のも、「仏像」の顔を東に向ければおのれの来迎の場面を、顔を西に向ければおのれを引接する場面を、という具合に臨終者に作想の念仏を修させるためなのである。

このように仏像は作想の念仏の場面で用いられる設備だが、「親子仏像に対」する作想と「閻室」での作想とが並列されていたことを取り上げておきたい。念仏修行の部屋の準備として、作想の対象は「往生の想」、「迎接の想」と異なるものの、あってもなくてもよいのが「仏像」なのである。「仏像」の有無は、すぐにそのまま作想の不可能を意味するわけではない。観像によらなくても、作想はできるのである。

以上のように、観像は観相と作想との関連において、一段低いもの、道具立てにすぎないものと見られている。ところが、以下の箇

所で観像は次のようにも言われる。

言ふ所の、一日乃至七日とは、導和尚の観念門に云く、(中略)

また観仏経に云く、「もしもろもろの比丘、比丘尼、もしは男、女人して、四の根本の罪、十悪等の罪、五逆の罪を犯し、及び大乘を謗らんに、かくのごときもろもろの人、もし能く懺悔して、日夜六時、身心息まず、五体を地に投ずること大山の崩るるのごとくし、号泣して涙を雨らし、合掌して仏に向ひ、仏の眉間の白毫相の光を念ずること、一日より七日に至らば、前の四種の罪は軽微なることを得べし。白毫の光を観ぜんに、闇くして見えざる者は、応に塔の中に入りて、像の眉間の白毫を観ずべし。一日より三日に至るまで、合掌して啼泣せよ」と。

と。(已上。観念門よりこれを略抄す。)

(大文第六 別時念仏 第一 尋常別行 一 一日乃至七日 一九九頁)

これは七日の尋常の別行の一場面である。尋常の別行については本章第七節で詳しく扱うが、特別に期限を設けて普段以上の打ち込んだ修行が目指される。この七日の別行では、「見仏の想を作せ」(同 一九八頁 『観念法門』の引用)といわれている。つまり「見仏」そのものではなく、仏が目の当たりに見える場面を想像する。なぜ「見仏の想」が求められるかといえば、ここで修されるのが「懺悔」行だからである。とくに「懺悔」行には罪の発露という契機が求められる。「諸仏、一切の賢聖、天曹、地府、一切の業道に表白して、一生已来、身、口、意業の造る所のもろもろの罪を発露し懺悔せよ」(同)とあるように、「表白」の対象としての「諸仏」以下の存在が求められるのである。この『観仏経』の修行者が「塔の中に入」る前の「懺悔」においても「合掌して仏に向」っているのは、「見仏の想」においてあらわれた仏に対してである。そうした作想を修した上で「仏の眉間の白毫相の光を念ずる」という観相が目指されることになる。しかしその後に記載される観像は、その観相が上手く実修できない、「白毫の光を観ぜんに、闇くして見えざる者」のため

に、すなわち観相の代替として修されるのである。すでにみたように、観像は観相の勝れていることを示すための類推の基準とされた程度の低い修行である。これが当の観相の代用として修されるということは、単に修行の程度を下げよ、あるいは下げてもよい、ということだろうか。仮に下げてもよいのだとしたら、なぜ程度を下げるのが許されるのか。この問題を考える材料は、大文第七 念仏利益の第六 引例勸信の中に、同じく『観仏三昧経』からの逸話によって与えられる。

引例勸信は『観仏三昧経』から七、『宝積経』、『譬喻経』、『優婆塞戒経』から一つずつのあわせて十の逸話が引かれている。その十話の中で、観像に関するものが四話もあることは注目されてよい。観相よりも程度が低く、作想の道具立てにすぎず、なにより実際の修行方法を明かす章段ではそれほど記されていない観像の扱いとしては、非常に重いものがあるとしてよいだろう。ここでは、後に見るように『往生要集』の念仏修行の行法を記述する箇所にも影響を及ぼしていると思われる、第五話を中心に扱って検討していく。

概要は以下の通りである。四の仏が釈迦を讃える。それは釈迦が「未来の時の濁悪の衆生のために」白毫相を説いて衆生の滅罪を可能にしたからである。白毫相を観ずることによる滅罪は四仏の過去世での修行そのものであったがゆえに、四仏は釈迦を褒め讃える。その過去とは、空王仏が在世の時代のことであった。四仏は比丘としてそろって空王仏のもとで法を学んでいた。しかし煩惱のために不善の業が多く、悪道に墮すことは免れないところだった。

空中に声あり、比丘に語りて言く、「空王如来はまた涅槃したまひ、汝の犯せし所を救ふ者なしと謂ふといへども、汝等、今塔に入りて像を觀たてまつるべし。仏の在世と等しくして異りあることなけん」と。我、空の声に従ひて塔に入り、像の眉間の白毫を觀て、即ちこの念を作せり。「如来在世の光明色身は、これと何ぞ異らん。仏の大人相、願はくは、我が罪を除きたまへ」と。この語を作し已りて、大山の崩るるがごとく五体を地に投げて、もろもろの罪を懺悔せり。（大文第七 念仏利益 第六 引例勸信 二四一頁）

この後、四の比丘は長久の時間、生死輪廻を繰り返しながら、生れるごとに十方の諸仏と出会い続け、念仏三昧を受持し続けた。三昧の成ったとき諸仏が現前し授記された。四の比丘とは今の阿闍仏、宝相仏、無量寿仏（阿弥陀仏）、微妙声仏である。

「塔」の中の「像」があること、あったことに四の比丘は全く関与していない。仏像は四の比丘の主體的な営みから生成されたものではないということである。いわば縁として「不可思議」にそこにあつた。仏像があるという状況をあらしめること自体が、仏の不在という現実を引き受けねばならない「未来」の衆生に対する仏の慈悲といってもよい。仏の側から修行者の方に来たものである。しかし、そのままではただ仏像があるというにすぎない。仏像は個別具体的な実体で、仏そのものではありえない。そこで「空の声」が告げるのは、仏像しかない「今」と本当の仏の「在世」との隔絶が埋められうるという可能性である。仏像という道具を用いることによって、仏の不在という「今」と「仏の在世」とはつながれる。罪の発露の受け手としての仏とおのれとは再び出会うことを想像することができる。「仏の在世」というかけがえのない時間を取り逃がした四の比丘にとって、懺悔を修するための仏との再びの出会いには切実に願われていたことだろう。「空の声」は仏像という媒介を用いることにより、作想の実現可能なことを四の比丘に告げたのである。こゝまではこれまでみた観像の位置を大きく逸脱するものはない。

ところが「仏の在世と等しくして異りあることなけん」という「空の声に従ひて塔に入」った四の比丘が実修したのは、仏不在の今と仏の在世とをつなぐ作想ではなく、「如来在世の光明色身は、これと何ぞ異らん」、つまり仏そのものの姿と「これ」でしかない仏像との同一視であつた。より正確に言えば、同一であることが確かめられているわけではない。同一だということが直接強く意志されたのである^{一〇九}。明らかに異なるものを、確かめるでもなく、同じだと信じた。そのように心が用いられたのである。これを可能にしたのは、やがて仏になる四の比丘の宿縁や力量による部分もあるだろうが、仏の白毫の光明による滅罪が強く希求されていたからでもある。同一視を経て、四の比丘本来の、固有の欲求であるところの懺悔が修されていく。同一視という地点を経て、欲するままに個とし

ての修行が営まれていくのである。

この「如来在世の光明色身は、これと何ぞ異らん」という信のあり方は、心の用い方として常軌を逸している。普通は個別具体にすぎない物体としての仏像と、かつて存在した本当の仏のすがた、凡夫ならざる仏が獲得した身体の色相とを同一視することなどできないからだ。もしそれができるとしたら、仏像の個別具体としての側面を薄めることが必要になる。ここで『往生要集』が用いるのが観相、特に色相観なのである。詳しくは本章第四節において扱うが、観相はおのれの心において仏の形を作り出す。その形がいかなるものであるかという問題はあるが、ひとまず言えることは、阿弥陀仏ら四の比丘と「未来」の一切衆生との差は、心の用い方に関して、別の方途を採ることによって埋めることが目指されるということである。

引例勸信の第五話に見られる観像は、作想からはじまり、観相（色相観）を飛び越える強烈な信を経て、個としての特殊な行へと広がっていく。実はこの構図が『往生要集』の念仏行の全体を暗示している。ただし、強烈な信は凡夫には望みえない。ゆえに前章に見たように「仏に作らんと願ふ心」から「薩婆若相応の心」を歩ませることにより、心を「これと何ぞ異ならん」と信じることのできる地点まで到達させようとするのである。そして歩みの具体的な手だては観相の念仏によって与えられる。『大智度論』にあったとおり、「薩婆若相応の心」は諸善の因縁となる心である。全にして一なる心は、個人の行、諸行、多種多様な教行の実践へと広がっていく。ただし、「念仏の一門に依って」総合される前にあった雑多な濁乱した教行はすでにそこにはない。あるのは一切衆生を一切のままに対象として含み込む多種多様な教行なのである。あらゆる教行をあらゆる教行のままに学び修するのでもなく、雑多な教行から機根拙き凡夫に向けられたものを選び出して他行を捨てるのでもなく、念仏という一門において総合し、そこから開いていくことによって、「未来」の衆生に向けられた総合的な教行を打ち立てるのである。

四の比丘の話から『往生要集』の念仏の全体像が得られたが、見仏、観像に戻って本節をまとめておこう。仏の側から来るというこ

とがらは、特定の場合、たとえば不可思議な宿縁のような場合を除いて、本書の中には見いだせない。見仏は高度な修行の末にもたらされる。したがって作想や観相の結果である。また観像については、基本的に観相よりも程度の低い修行であるが、観像をとおして作想が修されたり、色相観としての観相を飛び越えるようなことも起こったりもする。尋常別行で白毫相を觀じ得ない修行者が觀像でもよいとされるのは、そうした觀像の奥深さが背景であろう。いずれにせよ、見仏も觀像も『往生要集』の念仏行の基本をなす要素ではない。したがって、次節において作想を、第四節、第五節において観相を見ていくことにする。

第三節 作想の包摂力 ― 「阿弥陀仏」

前節に見た『觀仏三昧教』からの引用は、ただ引例勸信に含まれる一つの挿話にすぎないのではない。大文第五 助念方法 第五 懺悔衆罪の冒頭には次のようにある。

第五に、懺悔衆罪とは、もし煩惱の為にその心を迷乱して禁戒を毀らんには、応に日を過ぎずして、懺悔を営み修すべし。(中略) 懺法一にあらず。衆の隨にこれを修せよ。或は五体を地に投じ、徧身に汗を流して弥陀仏に帰命し、眉間の白毫を念じ、発露涕泣して、応にこの念を作すべし、「過去、空王仏の眉間の白毫相を、弥陀尊は礼敬して、罪を滅し、いま仏を得たまへり。我今、弥陀を礼したてまつりて、また当にまたかくのごとくなるべし」と。

(大文第五 助念方法 第五 懺悔衆罪 一八五頁)

懺悔の方法の第一に示されているのは、「空王仏」の語からも明らかのように、引例勸信の第五話をなぞろうとする意識である。空王仏と阿弥陀仏を含む四の比丘との話は、『往生要集』において具体的な念仏方法を明かす正修念仏、助念方法、別時念仏へと流れ込んで

きている。その意味でも引例勸信の第五話は特別な地位を有するものなのである。

しかし、ここで実修されているのは「かくのごとく」と言いつつも、「これと何ぞ異ならん」といった像と仏との無前提の同一視、強烈な信ではない。四の比丘のときにはあつた空王仏の不在という問題は、懺悔衆罪の「懺法」の中では阿弥陀仏の得仏の軌跡によって埋められている。強烈な信とそれを持ち得ない懺悔行者との間は阿弥陀仏という媒介を得て埋められているのである。

ところで『往生要集』の一つの特徴として、表面上、阿弥陀仏へのこだわりが薄く感じられるというものが挙げられる。無論、作想も観相も、その対象は阿弥陀仏であつて、決して軽んじられているわけではないが、大文第三 正修念仏の第三 観察門 第一 別相観に挙げられる四十二相は、その大半、いわゆる三十二相は『般若経』によつており、残り十相は釈迦仏を観ずることを主とする『観仏三昧経』によつて補われている。色相のみならず、本書のさまざまなところで『般若経』、『維摩経』、『法華経』、『涅槃経』といった必ずしも阿弥陀を主題としない経論が引かれていることは、本稿においてもその一端を見てきたとおりである。また、たとえば、阿弥陀仏証拠といった章もない。大文第二 欣求浄土は極楽浄土の「十の楽」を説き、大文第三 極楽証拠は十方浄土と兜率天往生に対する極楽往生の優位を論じ、大文第七 念仏利益、大文第八 念仏証拠は本書の主題たる念仏を扱っているのと比べると、「極楽」や「念仏」に対して阿弥陀仏へのこだわりが他の浄土思想よりも旺盛であるとはいえない。阿弥陀仏の利益については、念仏利益の章に短い一項が設けられるのみである。

第五に、弥陀を念ずる別益とは、行者をしてその心を決定せしめんが為の故に、別にこれを明すなり。(滅罪生善と眞得護念と現身見仏と将来勝利とは、次のごとし)

(大文第七 念仏利益 第五 弥陀を念ずる別益 二三三頁)

「別益」とは特別な利益だが、阿弥陀仏に限らず念仏には利益があり、それに特に付加される利益という意味でもある。「弥陀を念ずる別益」の節は「第五」だが、先行する四節は念仏全体の利益であって、当然その四節が念仏の利益の中心となる。四節は引用中にもある「滅罪生善」、「冥得護念」（冥得護持）、「現身見仏」、「将来勝利」（当来勝利）であり、その項立てに即して「弥陀を念ずる別益」を示す経論を整理していることから、阿弥陀仏を念ずる特別な利益について、さしあたりは特に熱心に説いているわけではないことがわかる。

とはいえ『往生要集』はやはり阿弥陀仏に特別な位置を与えているといわねばならない。本書における阿弥陀仏を考える際にまずおさえておかねばならないのは、阿弥陀仏が諸仏を総合した一という位置にあるということである。

初に、礼拝とは、これ即ち三業相応の身業なり。一心に帰命して五体を地に投げ、遙かに西方の阿弥陀仏を礼したてまつるなり。多少を論ぜざるも、ただ誠心を用てせよ。或は応に観仏三昧経の文を念ふべし。

我今、一仏を礼したてまつるは、即ち一切仏を礼したてまつるなり。もし一仏を思惟すれば、即ち一切仏を見たてまつるなり。

一々の仏の前行者ありて、接足して礼をなすは、皆これ己が身なり。

と。（私に云く、一切仏とは、これ弥陀の分身なり。或はこれ十方の一切の諸仏なりと）

（大文第四 正修念仏 第一 礼拝門 八七頁）

著者は「一切仏」が「弥陀の分身」か「十方の一切の諸仏」かの判断を保留している。阿弥陀仏に帰依するものにとって、阿弥陀仏がいかなる仏かということが気にならないはずがない。にもかかわらず、著者個人による両案の併記のみで留められているのは、本書にとっての阿弥陀仏がそうした保留を許す対象であるということだ。阿弥陀仏が穿鑿の対象ではないことは、大文第十問答料簡の第

一 極樂依正の第五問答にもあらわれている。先行する第四問答で問われた極樂浄土の阿弥陀仏が「報身」か「入滅」かという問いに対して、その回答は道綽と迦才の対立した説を併記するのみである。続けて発問される。

問ふ。いづれをか正とするや。

答ふ。迦才の云く、

衆生の起行に既に千殊あれば、往生して土を見るにもまた万別あるなり。もしこの解を作さば、諸経論の中に或は判じて報となし、或は判じて化となすこと、皆妨難なきなり。ただし、諸仏の修行は、具さに報、化の二土を感ずることを知るべし。撰論に「加行は化を感じ、正体は報を感ず」といふがごとし。もしは報、もしは化、皆衆生を成就せんと欲するなり。これ則ち土は虚しく設けず、行は虚しく修せざれば、ただ仏語を信じて、経に依りて専ら念ずれば、即ち往生することを得。またすべからく報と化とを凶度すべからざるなり。

と。〈已上〉この釈、善し。すべからく専ら称念すべし。労はしく分別することなかれ。

(大文第十 問答料簡 第一 極樂依正 第五問答 二六三頁)

迦才『浄土論』は、経論の矛盾は、衆生の実践に千差あり、その果報である往生にも万別あるからで、矛盾していて当然だとしつつ、むしろ報や化といった多様なありかたに衆生の修行の可能性を見出すものである。「凶度」をいましめる迦才に、著者は全面的に賛同する。阿弥陀仏は「専ら称念」する対象であって、「分別」の対象ではない。この「衆生の起行に既に千殊あれば、往生して土を見るにもまた万別あるなり」という『浄土論』の文は、経論の側から阿弥陀仏に関する言説の矛盾が生じていることの原因を説明したのだが、阿弥陀仏の側からこのことを捉え直した問答が以下のものである。

問ふ。如来の化を施したまふは、事孤り起らず、要ず機縁に対す。何ぞ十方に遍ずるや。

答ふ。広劫に修行して無量の衆を成就したまふ。故にかの機縁もまた十方界に遍し。華嚴の偈に云ふがごとし。

往昔に勤修すること多劫海にして 能く衆生の深重の障を転ず 故に能く身を分けて十方に遍じ 悉く菩提樹王の下に現じたま

ふ

と。

(大文第十 問答料簡 第一 極樂依正 第十七問答 二七一頁)

直前の第十六問答は前章第三節で引いたが、阿弥陀仏の応化の地が問題になったものであった。したがって、この問答の「如来」も阿弥陀仏である。衆生の「機縁」に応じるといふ個別具体的な、「事」としての阿弥陀仏の教化と、阿弥陀仏の在所として示された「十方に遍ず」、すなわち普遍であることとは、原理的に矛盾するのではないかという問いである。それに対する答えは、具体的対象である「無量の衆」生を「成就」させているので、具体的かつ普遍的でありうるというものである。礼拝門冒頭で一切仏が阿弥陀仏の分身であるという可能性が提示されるのも、この『華嚴経』の偈、「能く身を分けて十方に遍じ」が踏まえられているからであろう。

『往生要集』における阿弥陀仏は、一切諸仏を総合した一仏であると同時に、その済度の対象が雑多で捉え尽くせない衆生の全体であるという地位を有する仏として捉えられている。阿弥陀仏という一点において、一切仏を総合し雑多な衆生の全体を収斂しているということがその根本的規定であって、たとえば報身であるか応化身であるかといった問題を「分別」すれば阿弥陀仏の本質を取り逃がすことになるのである。したがって、『往生要集』が阿弥陀仏についての検討をさして行わないのも、この本質領域を侵さないためには当然であったのである。阿弥陀仏は行を通じてのみ表現しうる仏なのである。そしてその行とは、まずは作想ということになる。

前章第三節で見たとおり、欣求浄土の「十の樂」は、決してそれだけでは極樂浄土の諸相を観じていることにはならなかった。そこに自己という基準がさしはさまれ、決して極樂の無量の功德を正しく捉えられるものではなかったからだ。しかし、心の多から一への道行きの中で、一応は心の全領域をすくい取った、初発点をなす欣求浄土の重要性は見逃されてはならなかった。心において「十の樂」が占めていた場所を、念仏行において占めるのが作想である。前節見た四の比丘の初発点、仏像のある塔に入る「空の声」が示唆したのはこの作想であった。とはいえ『往生要集』が対象とする修行者は「空の声」が聞こえるわけではない。そこで本書の念仏修行が初発点に置くのが、空王仏など他の仏ではなく、阿弥陀仏という誰しもが会いうる仏との、共にある場面の想像、作想なのである。作想の念仏を修することによって、阿弥陀仏が媒介とされることによって、あらゆる修行者が包摂されて念仏の対象となる。

もし相好を観念するに堪へざるものあらば、或は帰命の想に依り、或は引接の想に依り、或は往生の想に依りて、応に一心に称念すべし。
(大文第四 正修念仏 第四 觀察門 三 雜略觀 一三四頁)

「十の樂」がそうであったように作想の念仏にも克服されなければならない側面がある。作想によって想像される「帰命」(来迎)、「引接」、「往生」といった場面の想像は、おのれと阿弥陀仏との空間の想像である。これらには想像している場面におのれが入り込んできてしまっている。したがって、自己という要素をより限定した観相の念仏が上位に位置することになるのだ。しかし、作想の念仏があることによって、その出会いの対象が阿弥陀仏であることによって、それぞれ個別具体的なありようをする雑多な一切の衆生が包摂されてくる。この一文は觀察門 雜略觀の末部に置かれた文で、それまで説かれた観相に対して、作想でもよいということをいっており、その意味ではたしかに修行の易しさを問題にしている。したがって、これ以上に易しい念仏行がないのかということが問題になるかもしれない。しかし、それは『往生要集』の中には見いだせないのである。なぜならば出会いの場面の想像し易さ、端的に出会い易さと

いつてもいいかもしれないが、そのことにおいて、作想は最も易しい修行であるからである。それを支えているのが阿弥陀仏、誰しもが出会いいうという本質規定を持つ仏であるのだ。『往生要集』の立場としては、この一文がたしかに一切衆生を漏らさず包摂する最底辺をあらわす文章なのである。

『往生要集』の念仏行の中での作想の位置について確認しておこう。作想は阿弥陀仏との出会いの場面を想像する行であって、中でも「迎接の想」は端的に出会いの場面である。もちろん「往生の想」や「十の樂」には、阿弥陀仏とは直接関係のないものもある。たとえば、極樂での食事の場面の想像や、阿弥陀仏以外の菩薩衆との歓談の場面の想像は、直接は阿弥陀仏との出会いではない。しかし、極樂での食事や歓談の楽しさを支えているのは、極樂浄土を成就した阿弥陀仏に他ならない。その意味では、食事や歓談の場面の背景には、陰に日向に阿弥陀仏が想像されることになる。それでは作想をして一体何になるのか。作想では極樂往生を願う心が新たにされるということが目指されている。前章にみたように、極樂浄土を願う心は、今のおのれを取り巻く環境、「諸法」の反転である。「十の樂」や種々の作想は、「心の随に転変する茫漠として捉えがたい「諸法」の全体の反転として、少しずつ修行者の心を収斂させていく。それは一なる心ではまだない。世親『往生論』は「安樂国土へ往生せん」という地点で止が達成されるとしていたが、『往生要集』の作想は依然幅がある。阿弥陀仏に迎えに来てもらいたい、阿弥陀仏に引かれて往生したい、などと様々な願いとして場面が想像されるのである。『往生要集』の念仏行の構想としては、そうした幅のある極樂を願う心を否定せず、包摂する形で修行者における一つの心を打ち出す。それが「仏に作らんと願ふ心」である。「果報」としての証菩提の道の中に、「花報」としての極樂往生を組み込むのであった。本稿ではそれを、心の多から一への道行きにおける出発点の引き直し、としておいた。『往生要集』が念仏行の中に作想を持ち、それを日々修することを求めるのは、ともすると移りめぐり暴れまわってしまう修行者の心を、多から一の道へしっかりと向かわせるためである。作想ができていなければ、その先にある観相の念仏や「薩婆若相応の心」への到達など叶わないのである。「帰命の想」、「引

接の想」、「往生の想」に「依」ってもよい、というのは、力のない者のための修行を提示しているのではなく、観相の段階に到達していない修行者への配慮なのである。したがって作想の位置は極めて重大であるといえるだろう。

「見仏の想」にも付言しておこう。『往生要集』の修行者にとつての別時の懺悔の場面における「見仏の想」もまた阿弥陀仏の来臨をこいねがうものであったことは、本節冒頭に見た。「見仏の想」は極楽浄土を願う心と直接関わる作想ではないが、白毫相による滅罪をもたらす仏として阿弥陀仏が作想されるのである。「見仏の想」は他の作想の中心からは外れる作想だが、ここでもやはり阿弥陀仏が、その収斂の役割を果すのである。

以上、『往生要集』の念仏行における作想の位置をみてきた。作想は阿弥陀仏という強力な媒介によって、一切衆生を、修行者の雑多な心の全体を、収斂していく。そこに發菩提心、「仏に作らんと願ふ心」が衆生の一なる心として發されるのであった。しかし「仏に作らんと願ふ心」はただ修行者の心として一なだけである。その心を「薩婆若相應の心」へと歩ませるのは観相の念仏の役割である。次節からは観相について扱っていく。

第四節 観相と心 —— 「仏と異なることなけん」

前節の検討で、『往生要集』の念仏行の初発点の位置を占める作想が、雑多な衆生の全体と、修行者の心の全体を包摂し収斂していく行であることを確認した。阿弥陀仏という誰もが出会いうる仏と、まずは出会うこと想像するのである。さて、前章においてみた發菩提心から「薩婆若相應の心」へ心を歩ませる際の、心の用いかたの具体的な方途は、作願門と廻向門との中間に位置する觀察門が担うことになる。本章第二節で引いた四の比丘が「これと何ぞ異ならん」と飛び越えたものを、一切衆生の行たる念仏行がいかに埋めよう

と試みるかという問題でもある。本節では『往生要集』における観相の内実を見ていきたい。

大文第四 正修念仏 第四 観察門は冒頭に『十住毘婆沙論』から「新発意の菩薩は先づ仏の色相を念ず」（一一八頁）が略抄される。『往生要集』内には、『摩訶止観』からの引用の中に、『十住毘婆沙論』から同じ事柄を引いたと予想される箇所がそのまま採録されている。

言ふ所の九十日の行とは、止観の第二に云く、（中略）

婆沙に明す。新発意の菩薩は先づ仏の色相、相の体、相の業、相の果、相の用を念じて下の勢力を得、次に仏の四十の不共法を念じて心の中に勢力を得、次に実相の仏を念じて上の勢力を得て、しかも色、法の二身に著せず。（中略）

と。
（大文第六 別時念仏 第一 尋常別行 二〇四頁）

この『止観』からの引用も意抄であって、おそらくは『十住毘婆沙論』「助念仏三昧品第二十五」冒頭の内容に「共行品第十八」などの内容を補ったものと考えられる。すぐに気がつくのは、『止観』では「仏の色相、相の体、相の業、相の果、相の用」とあるものから、観察門は第一の「仏の色相」のみを取り出しているということである。これが取捨選択なのか、代表させた省略なのか、あるいは「色相」に統合されるのかという『往生要集』の立場は依然明らかではない。観察門は、別相観、想相観、雑略観からなる章だが、量、内容から最も力を込めて書かれているのは、第一の別相観である。そこでまずは別相観から、実際の「仏の色相」を一つ見てみよう。

九には、仏眼は青白にして上下俱に眺く。白きは白宝に過ぎ、青きは青蓮花に勝れり。或は次に、応に広く観ずべし。眼より光明

を出すに、分れて四の支となり、遍く十方の無量の世界を照す。青き光の中には青き色の化仏あり、白き光の中には白き色の化仏あり。この青と白の化仏、またもろもろの神通を現す。〈大集経に云く、「慈心を修め集め、衆生を愛視して、紺色の目の相を得たり」と云々。少なる時の間にも、この相を観ずる者は、未来の生処にて、眼常に明浄にして、眼根に病なく、七劫の生死の罪を除き却く。〉

（大文第四 正修念仏 第四 観察門 第一 別相観 一二二頁）

『往生要集』別相観に記される「色相」は、仏の外見の客観的描写のみをするのではないことがわかる。仏の眼の様態、それが他のものとの比較を絶していること、その眼がどのように世界に影響を広げていくのか、すなわち一切衆生をどのようなまなざしで見ているのか、仏がそうした眼を得るに至った業因、この眼相を観ずるときの利益、といった内容が一相の記述の中に包含されている。大きく分ければ、色相、影響、業因、利益が含まれているといつてよいだろう。『往生要集』に記述される四十二相のすべてにこれらの要素が揃っているわけではないが、欠けているもののなかには、「この好の業因并に利益は勘ふべし」（一二二頁）、「この唇の随好の業等は勘ふべし」（一二三頁）など、観ずる行者自身が経典などをもとに考えることを求めているものもある。つまり、記述の欠けた要素は埋められることが期されているのである。したがって、『往生要集』の「仏の色相」は「相の業、相の果、相の用」一二などを統合した語として用いられているとみてよいだろう。

次に別相観において、色相、その影響、業因、利益という全体によって表わされているのは何かということが問題となる。端的に言えば、仏が在世の時代において修行した業因、その結果得た色相、この色相が衆生に及ぼす影響、その影響をうけた衆生の得る利益、すなわち仏が衆生を救う初めから終りまでの三世にわたるありようが一相に包摂されているのである。『往生要集』の「色相」は、仏の一切衆生の済度の歩みの過去現在未来、すなわち時間的一切が描かれているのである。

とはいうものの、そのように断定するには、観相の利益について問題がある。『往生要集』には発菩提心の利益や、念仏の利益などが

まとめられている章節があった。これらは発心し、念仏する修行者の原動力をあらしめようとする箇所である。つまり、「色相」に記される利益も、単純に観ずる主体の自己が入り込んで、この相を観ずればいかなる利益がおのれにもたらされるか、ということを書いていくに過ぎない可能性がまだ残っている。以下は発菩提心の利益について述べた項が始まる部分である。

二に、利益を明さば、もし人、説の如く菩提心を発さんに、たとひ余行を少くとも、願の隨に決定して極樂に往生せん。

(大文第四 正修念仏 第三作願門 二利益 一〇三頁)

ここで注目したいのは、利益を説く項が、「二に」と別項立てになっていることである。同じことは大文第七 念仏利益にも認められ、行者の修行への動機を強めようとする章段は、はっきりとその行相を明かす段とは区別されて、別項を設けて説かれるのである。それに対し、色相の中に接合されて記述される利益は、観相の念仏者個人に訪れる利益であるという印象は薄い。利益が業因と並べられ、著者による割書(◇)によって示されていることも、業因、色相、利益という全体が考えられていることの証左としてよいだろう。要するに、あくまで「仏の色相」内に統合されて記述される相の利益は、「仏の色相」の一要素であって、やはり利益も仏が衆生を救う終始の一部なのである。その際、出会いとしての作想のときには必須の要件としてあった自己という要素は、「仏の色相」からは外れ、観ずる主体のみに限定される。観相の対象である「仏の色相」に自己の要素はないと言ってよい。これは前章でみた、心における「十の樂」から願へという移行と同じことが起っているといえるだろう。念仏修行における作想から観相へ、とは、まずは観という主体的行為に自己の要素を局限することなのである。

前章第四節でみたとおり、願とは「仏に作らんと願ふ心」である。この修行者が発す一つの心は、一方で「十の樂」や作想の念仏に

よる極楽往生を願う心などを包摂しているが、他方では内容のない移ろいやすい心にすぎない。作願門ではこの「仏に作らんと願ふ心」に少しずつ内実を与え始めていた。四弘誓願は、「無辺」、「無尽」な対象に対して「度」、「断」、「知」という一の主体の行為が重なることを願うものであった。「無辺」、「無尽」に対し一が何かをなし得る、ということである。しかし四弘誓願はどのようにそれが実現するかを心に示しはしない。「願の力」を除けば「仏に作らんと願ふ心」に別の表現を、すこしずつ具体的にはなるが、与えているにすぎない。作願門を経て観察門で修される別相観の観相は、さしあたり仏の一相に限られたものではあるが、仏の衆生を救う営みの全体を、自己という要素を抜き去って観ずる修行である。おのれは観ずる位置に終始し、仏と一切衆生との関係のみを心において観ずる。こうすることによって、ひとまず「仏に作らんと願ふ心」は、仏の特定の一相として具体化し、形を明確にしていく。「無辺」、「無尽」と一の主体の行為を重ねるのではなく、実際に仏が一切衆生に対してどのように関わるかということが観ぜられるのである。一が一切と関わるあり方の具体的な様相が心与えられることになる。つまり、観相は願に、より明確な形を与えていく行である。

「観察門」の「別相観」が要求するのは、一相のみへの集中した観ではない。仏の四十二相を頭頂部から足へ順に観じ、足から頭頂部へ逆に観じ、順逆十六回の往復を通じて、種々の仏の営みの始終を観じていくことである。四十二という限られたものを順に、そして逆に繰り返し返すのはなぜだろうか。仏の無辺無量のありようを捉えようとするならば、四十二という限定された相を超えて、仏のあらゆる相を捉えていかねばならない。もちろん「広く観ぜんと願ふ者は」(一一〇頁)とあるように、その数は固定的なものではなく、増加を許すものであろう。四十二は必要十分な最低限の「観法」(一三〇頁)として構成されているにすぎない。この中でもやはり別相観が要求するのは、より確かな形である。その形は、仏が一切の衆生と関わるありようを、色相を通じて一つ一つ観じていくことで得られるものである。四十二という一見、限られた数字は、仏の頭から足まで全身の身相から想像することのできる、過去現在未来の一切衆生への関わり方の全体である。

観相はあくまで仏の色相を観ずる修行である。釈迦をはじめとする諸仏が歩んだように成仏を目指すなら、一切を知り、一切に慈悲

を行じなければならない。それは濁乱する経論に様々に記されている。『往生要集』が直面する問題は、かつての力ある修行者たちと異なり、この一切というものがそもそも捉えられない、一切と関わるとはどのようなことかがわからないという事態なのである。一切という目標をあきらめずに目指すときに、本書が依るのが「念仏の入門」であった。観相はおのれの「心」に、仏が一切に関わるありようを形作らせる。いわば仏のありようを媒介として、一が一切と関わりゆく方途を探るのである。これは諸仏が獲得している「一切智」、「薩婆若」そのものではない。しかし修行者の目標である「薩婆若相応の心」にはつながっていく。なぜなら「薩婆若相応の心」こそ、一つの心でありながら一切である「薩婆若」と重なるうとする心だからだ。『往生要集』の観相は「発菩提心」から「薩婆若相応の心」への階段を築く修行である。それは「仏に作らんと願ふ心」が、徐々に、仏が一切に関わるありようの具体的な形を重ねていき、仏の全身という全体において、一切と関わる一を心の形として作り上げていくということである。

残る問題は、願に、そして観に局限された自己という要素が、果たして仏の色相を媒介として一切を捉えることのできるものなのか、という一点に絞られてくる。仏を観じたところで、おのれの心に観念される仏は、仏ではありえないのではないか。その仏が関わっているように想像される一切も、一切そのものではないのではないかという問いである。それは「発菩提心」から「薩婆若相応の心」への最後の一段は決して飛び越えられないのではないかということでもある。この問題について、本書が依拠するのは以下の経文類である。

観仏経に云く、

もし能く心を至して、繫念内にあり、端坐正受して、仏の色身を観ぜば、当に知るべし、この人の心は仏の心の如くにして、仏と異なることなけん。煩惱ありといへども、もろもろの悪の為に覆蔽せられず、未来世に於て大法雨を雨らす。

と。大集念仏三昧経の第七に云く、

当に知るべし、かくの如き念仏三昧は、則ち總じて一切の諸法の撰となす。

と。

(大文第七 念仏利益 第四 当来勝利 二二八・九頁)

正しく観相が実修されたとき、修行者の「この心」は「仏の心」のような「心」になる。もはや「心」自体に対して「仏と異なることなけん」という確信を持った推量が可能となる。そうした「念仏三昧」においては、「一切の諸法」が「總」合され包「撰」されてくる。仏の一切衆生に関わるありかたは、念仏という「心」を用いた修行で、確かに一切としてつかまれてくるといわれている。

本章第二節でみた四の比丘は、仏像と仏の身相との間にある隔たりを、「これと何ぞ異ならん」と信じた。これは像という実体的なものと本当の仏の身相との乖離を埋める強烈な意志、信によってなされた。(ここで行われた観の実際は次節で扱う。)『往生要集』の念仏の場合、そこまでの跳躍はない。作想から観相へという歩みの中で、だれもが一对一で出会いうる阿弥陀仏と出会いの場面を想像し、「仏に作らんと願ふ心」をもとに進んで、仏の色身を媒介とすることによって一切を漏らさず捉えるということがどのような光景を持つものなのかを観ることが目指される。その際、「心」は発願から出発し、観相によって願うことの具体性を加えて願を具体化し、仏が一切と関わるありようを通して「薩婆若」との「相応」という廻向を目指す。廻向は改めての発願を促し、その過程で信が強く深くなっていく。この信は、おのれが「薩婆若相応の心」を獲得しようという信でもあった。修行の側から言い直せば、念仏によって確かにおのれの「心」は「仏と異なることなけん」という地点まで到達しようのだという、念仏自体への信ということになる。最後の一点、「心」が仏を捉えられるのか、という部分の跳躍がないわけではないだろう。しかし、この跳躍が可能な限り小さくなるように、『往生要集』の念仏はその階梯を着実に周到に積み上げていくのである。

大文第四 正修念仏の「観察門」には、「別相観」の他に、「惣相観」、「雑略観」が付されている。また『往生要集』の念仏修行には、大文第五 助念の方法や大文第六 別時念仏に記される念仏修行もある。これまでの本稿の検討に基づいたとき、これらがどこに位置するか、という問題が残されている。これらを次節以降において扱うことにする。

第五節 観相の諸相 ―― 「惣相観」「雑略観」

『往生要集』の作想から観相へという念仏修行は、まず作想において、誰しもが出会いうる仏である阿弥陀仏と修行者が、一対一の関係で出会う場面を想像するところからはじまる。作想という初発を得て、それを原動力として、修行者は観相に進む。別相観における観相は、修行者が観という地点に留まることによつて、一なる仏と全なる一切衆生とがどのように関わるかを観ずる。観ぜられた一相における一と一切との関わり方は、願として修行者の心を「仏の心の如くして、仏と異なることなけん」という地点へと一歩一歩着実に向かわせていく。修行者が直接一切と関わることを目指すのではなく、仏が一色相において具現している一と一切との関わり方を心の形としていくことで、最終的な地点、一でありながら一切と重なっている「薩婆若相応の心」を目指し続けていく。以上が前節までに確認した内容である。

観察門には別相観の他に惣相観、雑略観が書かれており、それぞれは「意樂の随に応にこれを用ふべし」(一一八頁)と指示されている。分量、周到さなどから判断して別相観が重きをなしていることが想定されるが、「意樂の随に」用いられることが許されるということとは、惣相観、雑略観もまた、それぞれの仕方で一と一切との関わり方を捉えようとする観相であることが予想される。本節ではまず、この二つの観相の修行法を検討しておく。

惣相観は、まずは阿弥陀仏の全身を一つの相として観ずる。別相観で一相ずつ四十二相を重ねていった相好を、直接、総体として観ずるのである。

身の諸の毛孔より光明を演出すこと須弥山の如く、円光は百億の大千界のごとし。光の中に無量恒河沙の化仏あり、一々の化仏は無数の菩薩を以て侍者となす。かくのごとく八万四千の相あり。一々の相におのおの八万四千の随好あり。一々の好にまた八万四千の光明あり。一々の光明、遍く十方世界を照し、念仏の衆生を撰取して捨てざるなり。

（大文第四 正修念仏 第三 観察門 二 惣相観 一三二頁）

別相観において種々の相によって示された仏と一切衆生との関わり方は、惣相観においてはその関わり方の実際という具象性を薄め、「撰取して捨て」ないという関係の事実としておさえられる。いかに関わるかということが説かれるのではなく、関わっているということ自体が観ぜられていく。別相観における仏と一切衆生との関わり方は、「仏に作らんと願ふ心」に徐々に与えられていく形であった。惣相観は一がそのまま一切であること、したがってその一は形を持たない一であることを観ずる行となる。

行者、この時、都て余の色相なく、須弥・鉄圍、大生の諸山も悉く現れず、大海、江河、土地、樹林、悉く現れず。目に溢るるものは、ただこれ弥陀仏の相好なり。（中略）行者は心眼を以て己が身を見るに、またかの光明の所照の中にあり。

（大文第四 正修念仏 第三 観察門 二 惣相観 一三二頁）

「弥陀仏」の周囲を構成する環境、景物などの諸法は「弥陀仏」自身との差異を構成しない。阿弥陀仏自身が一切なのである。そし

てそこには観ずる主体たる「行者」も含まれてくる。「別相観」が出発点である「仏に作らんと願ふ心」から徐々に進む修行であるのに対して、「惣相観」は目標である「薩婆若」がどういうものか、ということとを直接観ずる行になる。「行者」という抽象的な言い方ではあるが、修行者自身が含まれている総体を捉える行として、惣相観は高度な観相ということになる。惣相観はこのあと阿弥陀仏の三身それぞれの一切性を観じ、さらに三身一体の一切を観ずる。

三世十方諸仏の三身、普門塵数の無量の法門、仏衆の法海、円融の万徳、およそ無尽の法界は、備りて弥陀の一身にあり。

(大文第四 正修念仏 第三 観察門 二 惣相観 一三三頁)

本章第三節では、作想の次元における阿弥陀仏は、個々の雑多な衆生が必ず出会いを想像しうる、一切仏と一切衆生とを結節する一点であり、その阿弥陀仏の本質が修行者の作想による一対一の出会いの想像を可能にしていると論じた。ここでは修行者個人との出会いではなく、一にして一切である阿弥陀仏の本質自体が観ぜられていく。

ここで問題となるのは、「仏に作らんと願ふ心」から一歩一歩進んでいく別相観よりも、「薩婆若」自体から「薩婆若相応の心」を捉える、正確に言えば「薩婆若」自体を捉える惣相観の方が手っ取り早く、また跳躍の必要を招かないのではないか、ということである。しかし、「薩婆若」を捉える高度な観が叶ったとしても、それを獲得する主体であるはずのおのれは、その「薩婆若」の一端でしかない。したがって、一切そのものが捉えられてくる究極の地点において、唐突におのれを一切から引きはがし、ある意味では無意味とも思える願が発せられることになる。

わが所有の三道と、弥陀仏の万徳と、本来空寂にして一体無碍なり。願はくは、我、仏を得て、聖法王に齊しからん。

(大文第四 正修念仏 第三 觀察門 二 惣相観 一三三頁)

「本来空寂にして一体無碍」であるものが、何かを「得」て、何かと「齊し」いことを願うことは意味をなさない。ここで願が發されているのは、修行者が成仏を目指す行者という地点に立ち位置を取り直しているということの意味する。つまり「薩婆若」がどれだけ「薩婆若」として一切を尽していても、おのれの現状の心は「薩婆若相応の心」ではないという地点に立ち戻っているのである。惣相観はこの回帰を必ず含まねばならない観相である。

ここで本章第二節に見た四の比丘を思い出してみたい。目の前に現象している像と空王仏の真身との同一視は、實際のところは惣相観の到達点から發せられたのであり、それを可能にしたのは強烈な信でしかない。別相観の観相がその大きな跳躍を徐々に埋めゆく行であったことは前節に見たとおりである。願を一つずつ形にして進めていくのではなく、最終地点から出發した彼らは、しかし懺悔を修したい、修さねばならないという実際の修行を願う。「本来空寂にして一体無碍」であれば、仏の一切の一部である悪業を懺悔する必要もない。にもかかわらず、彼らは懺悔という実際の修行の成就を願うことになる。惣相観においても、現実と真理との「本来」の「一体」に留まるのではなく、そこに現実の行が営まれていつてはじめて修行者としての「薩婆若相応の心」は達せられる。「本来空寂にして一体無碍なり」という観が修される時と接続する時間においては、必ず別相観的な一つ一つの、段階を持った行が修されねばならない。

四には無相業。謂く、仏を称念し浄土を欣求すといへども、しかも身土は畢竟空にして、幻のごとく夢のごとく、体に即して空なり、空なりといへども、しかも有なり、有にあらざ空にあらざと観じて、この無二に通達し、真に第一義に入るなり。これを無相業

と名づく。これ最上の三昧なり。

(大文第十 問答料簡 第四 尋常念相 二七九・八〇頁)

「無相業」、いわゆる理の念仏は「最上の三昧」である。しかしそこには「仏を称念し浄土を欣求す」という前段階が必ず求められる。そして、修行者が通常の日常生活を送る以上、「第一義に入る」という状態が永遠に続くわけではない。「無相業」は行法として取り出せば「最上」として独立したものであっても、実修としては「有相業」と繰り返して修されていく修行である。それは観相の念仏においては、別相観によって「仏に作らんと願ふ心」から一歩ずつ階梯を昇り、惣相観によって最終目標である「薩婆若」が何であるかということを観ずるということを繰り返すことに他ならない。その意味では惣相観もまた修行者が一切との関わり方を捉えようとするための観相の行の一部をなすことになる。

次に、雑略観は別相観、惣相観に比べて非常に記述が短い。しかしそのことは粗「雑」で簡「略」化した観相であるということを中心に意味するわけではない。雑略観は白毫相の一相にしぼって修する観相である。この一相にしぼるといふ行のあり方は別相観の一部でもある。別相観には七番目に白毫相の豊富な記述が採録されているし、十六回の順逆の観を終えた後に白毫相一相の観相が指示されている。(「十六遍の後は、心を住めて白毫の相を觀ぜよ」(『観念法門』の引用 一三四頁) 雑略観は、周到な別相観や高度な惣相観に劣る行ではなく、むしろ別相観の過程を飛ばすことのできる特権的な観相なのである。それはいかなる意味においてかを見ておく。

かの一々の光明、遍く十方世界を照し、念仏の衆生を撰取して捨てず。我もまたかの撰取の中にあり。煩惱、眼を障へて、見ることあたはずといへども、大悲、倦きことなくして、常にわが身を照したまふ。

(大文第四 正修念仏 第三 觀察門 二 惣相観 一三四頁)

先述のとおり、別相観では観に限定されていた自己という要素が、惣相観では「行者」として惣相の中に入り込み、最後に強いて引きはがされ発願されていた。別相観は一なる仏が一切と関わるありようを、さしあたりは自己を介在させずに純粹に取りだし、そのようになりたいと願に具体性を与える行として周到な修行である。それらに対して雑略観は、作想にも似た、阿弥陀仏と「我」との一对一の関係のみしか描いていないようにも見え、そこには他の観相にあった一切という契機がないようにも思われる。しかしむしろこのことが雑略観の特権性なのである。雑略観を「意楽」する修行者は、「我」が「撰取」の対象となっていることにおいて、一切が救われることを確信しうる修行者である。仏が一切に関わるありようの最低の極点が「我」であると確信しうる修行者のみが「雑略観」を「意楽」できる。本稿の中でも幾度か見てきたように、修行者が普通の生き方をしていれば、破戒の瞬間があってもその他の時間においては持戒でありうるし、本来の願を失念していてもきまぐれに微細な善業は修されている。そうしたおのれは雑略観による一切の把握を可能とする極点とはならない。おのれと仏との出会いにおいて、一が一切と関わるありようを観ずることのできる修行者にとっては、作想がすでに観相として働いてくる。

或は、応に自心を起して極楽国に生じ、蓮華の中に於て結跏趺坐し、蓮華の合する想を作すべし。尋いで、蓮華の開く時、尊顔を瞻仰し、白毫の相を観たてまつるに、時に五百色の光ありて、来りてわが身を照し、即ち無量の化仏、菩薩の、虚空に満てるを見、水鳥、樹林、及与び、もろもろの仏の出す所の音声、皆妙法を演ぶと。かくの如く思想して、心を欣悦せしめよ。願はくは、もろもろの衆生と共に安楽国に往生せん。

（大文第四 正修念仏 第四 観察門 三 雑略観 一三四頁）

雑略観では、それを「意楽」する修行者の特異性によって、すでに「蓮華の合する想を作す」という念仏と、「白毫の相を観たてまつる」という念仏とが一体となって提示されてくる。ただし観相の主題である一と一切との関わり方は、おのれの往生を作想する行であ

りながら、「もろもろの衆生と共に安楽国へ往生」することを願うという地点において達せられていると見ることができると見られる。雑略観もまた、観相として一と一切との関わり方を捉えようとする行なのである。

そうしてみると、雑略観の「雑」とは行の粗雑を意味するのではない。一切という対象を、おのれという本来不確かなものを確かな基準として、「雑」多のままに観ずることのできる地点にある者を対象にする行という意味になるだろう。続けて用いられる「略」の語も、行の過程を「略」という意味ではあっても、行の必須の要素を落とすという意味ではないのである。「略」は、雑略観を修する修行者が、宿命などの不可思議な領域において、求められる過程をあらかじめ「略」^{めく}っている、という意味すらも含むものだろう。

観察門は、仏が一切と関わるありようを、修行者が心に写し取ろうとする観相の行を明かした段である。その原型は別相観であり、それは作願門から廻向門への着実な階梯を築く行である。惣相観は別相観を補いうる高度な行として、しかし常に別相観に立ち戻りながら修されていく。雑略観は特権的な形で一と一切とが関わるありようを捉えることのできる者の観相である。観察門において実修される、仏という一が一切衆生へとどう関わりゆくのか、ということの把握への試みは、「薩婆若相應の心」の具体的内容となる。一なる心が一切と重なるということに到達しようと目指すときに用いられるのが、一なる仏が一切と関わりゆくすがたなのである。観察門とおして、多から一へ、そして一切と重なるという心の道行きはたしかに進められていくのである。

最後の雑略観が示した道は、一つの展開を予告している。一が一切と関わるありようを、仏を媒介として把握しえたならば、その後修される行は、それがたとえ作想という仏とおのれの対一の場面を想像する修行であつても、一切へと何らかの形でつながりゆく行になる。おのれという限界を持つ修行者が修する限界ある修行であつても、それは仏を媒介として、一切衆生へとつながっていく修行になるといふことである。雑多な修行の濁乱状態にあつて、一切を一切のままに修することの叶わなかった『往生要集』の最初の立ち位置は、五念門という念仏の過程を経て、多様な修行を修して、そのどれもが一切へと関わりゆくことになりうるといふ位置へと移

る。「薩婆若相應の心」が諸善の因縁となるというのはこのことを意味している。しかし、それはあくまで「薩婆若相應の心」が目指され続けているという条件を有する。次節では、多様への展開の最後の備えである、常に「薩婆若相應の心」を目指し続けるための行相を見ておく。

第六節 すべてを念仏の時に ― 「助念」

『往生要集』の心が目指すのは、「薩婆若相應の心」である。作想から觀相へという修行の中で、「薩婆若」自体が獲得されるわけではない。しかし『往生要集』の念仏行は、一なる仏が一切と関わるありようを觀じ、心において具体的な形として願い、積み重ね、「仏と異なることなけん」という「相應」の状態を達成するための周到な修行方法として見出された。その修行方法との出会いかたも、誰しもが出会いを想像しうる阿弥陀仏がいることで準備されている。修行方法は確実に「薩婆若相應の心」を目指して歩みゆくことができるように打ち立てられた。ただし、方法だけでは「薩婆若相應の心」は達せられない。その方法を実修する主体、修行者が「薩婆若相應の心」へと到達できる主体でなければならない。前章では心についてみたが、一切と「相應」する地点を目指すために、まず求められたのは茫漠とした捉えがたい心の全体を、一へと総合していくことであつた。「十の樂」から「願」、「薩婆若相應の心」への軌跡とは、心の多から一への道行きであつた。本節からは修行者という主体が総合されて一となるとはどういうことなのか、念仏の目指すところである一切と一の關係を受け取りうるような主体の一なるありようをどのように達成することが目指されるのか、それを目指す修行方法とはどのようなものなのかを問題としたい。

まず問題となるのが、修行者は人として生きているということである。人は普通生きる時間のすべてを修行し続けることはできない。

作想から観相へという修行を実修している瞬間があつたとしても、その他の時間においては眠ったり食べたりする時間が必ず必要になる。修行の時間は必ず中断されざるをえない。ただし、人として生きる修行者にとって、中断されて別の行動に移ることのない修行が営まれる時節が一度だけある。それは死ぬ直前の修行、臨終の修行である。

『往生要集』は大文第六 別時念仏の第二 臨終行儀において、「行儀」と「勸念」の項を立て、臨終者を送る修行の準備、方法、念仏の勧め方などを丁寧に記述している。逆説的な意味で終わることのない修行である「臨終」の念仏は、「臨終の一念は百年の業に勝る」（二一四頁）とも言われる。その理由もまた心によるものである。以下は、生涯にわたって悪業を積んできた者が、最後の瞬間に十念をするだけで往生することもあるのはなぜか、という問いに対する答えの中にある引用の一節である。壮健だったころ散々積んだ罪が、臨終の念仏で克服されることになるのか、という疑問である。

また十疑に釈して云く、

今、三種の道理を以て校量するに、軽重不定なり。時節の久近・多少にはあらず。いかんが三とする。一には心にあり、二には縁にあり、三には決定にあり。(中略) 決定にありとは、罪を造る時は有間心、有後心を以てす。仏を念ずる時は無間心、無後心を以てし、遂に即ち命を捨つるまで善心猛利なり。ここを以て即ち生ず。(中略) また人ありて、一生より已来、十善業を修して天に生るることを得べきに、臨終の時、一念決定の邪見を起さば、即ち阿鼻地獄に墮するがごとし。

悪業の虚妄なるすら猛利なるを以ての故に、なほ能く一生の善業を排ひて悪道に墮せしむ。あにいはんや、臨終の猛利の心もて念仏する、真実の無間の善業をや。無始の悪業を排ふことあたはずして、浄土に生るることを得ずといはば、この処あることなけん。

と。(已上)

(大文第十 問答料簡 第五 臨終念相 第四問答 二八八・九)

一生をかけて積んできた「罪」と「臨終」の「念仏」の「軽重」は、「罪」の方が重いと定まっているものではない、と『浄土十疑論』はいう。その三番目の道理として、「臨終」という時節には「決定」という特殊な事情があるということが挙げられる。最後の瞬間の心は「無間心」、「無後心」である。最後であるがゆえに他のことをする隙間はなく、最後であるがゆえにまだ後があるという思いはない。したがって、「臨終」の心は「猛利の心」であると言われる。それまでの悪業が最後の瞬間の念仏で善果へと塗り替えられてしまうように、健康なうちに修される修行も、最後の瞬間の「邪見」によって無駄になってしまう。臨終の時ではない時間に修される修行は「有間心」、「有後心」によって修されるからである。この「有間心」のありようは次のようにも記される。幾度か引いてきた文だがもう一度引いておく。

問ふ。仏を念ずれば、自ら罪を滅す。なんぞ必ずしも堅く戒を持たんや。

答ふ。もし一心に念ぜば、誠に責むる所の如し。しかれども尽日、仏を念ぜんも、閑かにその実を検すれば、淨心はこれ一両にして、その余は皆濁乱せり。野鹿は繋ぎ難く、家狗はおのずから馴る。いかにいはんや、自ら心を恣にせば、その悪幾許ぞ。この故に、要ず当に精進して、淨戒を持つこと、猶ほ明珠を護るが如くなるべし。後に悔ゆとも、なんぞ及ばん。善くこれを思念せよ。

（大文第五助念方法 第四止悪修善 第四問答 一八〇頁）

修行者は念仏をしていないわけではない。念仏をしつつも後から振り返ってみれば、心は「濁乱」しているのである。ところが心は「野鹿」のように統御し難く、「家狗」のようにだらけてしまう、思うに任せないものである。これは前章においてもしばしば見てきたとおりである。前章はそこから願を通じて一なる心を目指す過程を見たが、この箇所直接指示されるのは「精進」、「持戒」である。大文第五 助念方法の第四 止悪修善の文章で、助念方法には種々の念仏を助けるための事柄が記されている。

大文第五に、助念方法とは、一目の羅は鳥を得ることあたはざれば、万術をもて観念を助けて、往生の大事を成ずるなり。今、七事を以て、略して方法を示さん。一には方処供具、二には修行相貌、三には対治懈怠、四には止悪修善、五には懺悔衆罪、六には対治魔事、七には惣結要行なり。

(大文第五 助念方法 一四三頁)

冒頭、「一目の羅は鳥を得ることあたはざれば」とある。「一目の羅」とは正修念仏、すなわち五念門のことである。本稿はこれまで『往生要集』の念仏が心を多から一へ、「薩婆若相応の心」へと至るための周遍な内容を持つものであることを確認してきた。にもかかわらずそれでは足りない何かがある。助念方法とは何を加えて「羅」を作ろうというのが問題となる。そこで加えられるものを見ると、方処供具、修行相貌については、正修念仏の実修の仕方が記されている。対治懈怠から対治魔事までは念仏を阻害する要因を対治しようというものが並んでいる。方法と補助のための別修行が併存しているとも見える。はたしてこれらが助念方法として一章に集められている意味はなにか、ということも判然としない。一例として対治懈怠の冒頭を見てみる。

第三に、対治懈怠とは、行人、恒時に勇進することあたはず。或は心蒙昧となり、或は心退屈せん。その時、応に種々の勝事に寄せて自心を勧励すべし。

(大文第五 助念方法 第三 対治懈怠 一五〇頁)

対治懈怠は仏の「種々の勝事」、「仏の奇妙な功德を縁ず」(一五〇頁)ることによって、「勇進することあたはず」という事態に対処しようとするものである。このとき、「恒時に勇進する」とされているのは当然、正修念仏であるともみなすべきだろう。「恒時」すなわち常に念仏を修し続ける、ということとは、人としての修行者が達せられないものであった。そのことは「仏の奇妙な功德を縁」じても事情は変わらない。しかし、「懈怠」という側面においては、つまり心が「蒙昧となり」「退屈」するという原因から来る修行の中断に

ついでには、この「対治懈怠」によって「恒時」の修行の妨げにならぬようにしようというのである。そして対治懈怠の実修内容は、「十の楽」を「称揚」するような作想的念仏と、「勝事」として現象する仏の色身、法身を観ずる観相的念仏に包摂されていると云ってよい。二十ある項目の最後には、その「勝事」をいつかおのれのものにしようという願が付される。結局は作願、念仏、廻向という修行を実修する以外の特別なことをする行ではないのである。これらの意味するところは、正修念仏、五念門という総合的な修行の中で、修行者が人として生きていくために直面する問題の一側面として「懈怠」の面を取りだし、それを主題的に論じたのが対治懈怠であるということである。助念方法ほどの行法も五念門の念仏修行の特殊な側面を主題化した章であるとみることができないのではないか。

対治懈怠と同じことは、止悪修善と懺悔衆罪と対治魔事にも言える。対治魔事については、第一章第五節で「治道多しといへども、今はただ念仏の一治に依るべし」という文章を引いておいた。懺悔については本章第二節、第三節で述べたとおり発露の対象としての仏を必要とする行である。すなわち作想の念仏が実修される。また懺悔衆罪も対治魔事も理の念仏、つまり無相業の念仏による悪業の懺悔、魔の克服を説いている。ここでは止悪修善について詳しくみておこう。

第四に、止悪修善とは、観仏三昧海経に云く、

この念仏三昧、もし成就せんには五の因縁あり。一には戒を持ちて犯さず、二には邪見を起さず。三には憍慢を生ぜず。四には悲らず嫉まず。五には勇猛精進して頭燃を救ふがごとくす。この五事を行じて正しく諸仏の微妙の色身を念じ、心をして不退転ならしめ、また当に大乘經典を誦誦すべし。(中略)

と。

(大文第五 助念方法 第四 止悪修善 一七三頁)

持戒や大乘經典の誦誦は、たしかに行相としては念仏と異なるように見える。しかし、観相において仏の色相を観ずる修行者は、仏

がその色相を得るに至った過去世の業因をも観ずるのであった。別相観には業因として、たとえば種々の相を得るに至った「別因」として「二には淨戒なり」（一三〇頁）としているし、五の「勇猛精進」についても七番目の白毫相で「（略）観仏經に云く、「無量劫より昼夜に精進して身心懈ることなく、頭燃を救ふが如く六度、三十七品、十力、無畏、大慈大悲、もろもろの妙功德を勤修して、この白毫を得たり。（中略）」と」（一二一・一二頁）とされている。おのれの持戒や精進において、願としてその手本になるのは仏のありようである。「大乘經典を誦誦」することは、仏の過去現在未来のありようを知ることには他ならない。以上のように、念仏が実修されず他の修行がなされているように見えても、それは念仏と同内容の行が修されているのである。止悪修善は念仏の妨げとなる三業の造悪を止める念仏、懺悔衆罪は悪業を作ってしまったときの対処法としての念仏二二、対治魔事は人の力の及ばぬ魔に悩まされるとき念仏、という具合に、すべてが五念門の特殊相なのである。造悪や魔事は、懈怠と同じく、人として生きる修行者ができる限りの念仏修行を修さんとするときに、その停滞、中断を余儀なくさせる原因である。対治懈怠から対治魔事までの助念は、人として生きるすべての時間を念仏へと注ぎ込むためという目的を有する、しかもそれ自体、総合的修行である五念門の特殊な展開として記述されているのである。

ここにおいて助念方法がなぜ修行時の道具や設備、修行実修の方法、心構えを説くかも理解されてくる。方処供具や修行相貌に説かれる内容も、その準備を怠ったり、実修方法を違えたりすれば、本来修されるべき五念門の念仏修行は中断を余儀なくされる。たしかに修行の準備として、花を用意したり香を焚いたり仏像を配置したりということに従事している時間は表面上、念仏修行の前の時間である。しかし、ここでは直後に修される修行がどのように実施されるのかということを中心の中で思い浮かべつつ準備が行われる。「来迎の想」、「迎接の想」、「往生の想」などが作想されやすい空間を、極楽浄土や阿弥陀仏を手本としながら用意されていくことになる。直後の念仏の実修を想定しつつ方法や「用心」について知りわきまえておく修行相貌も同様である。

以上のように、助念方法は修行者が人として生きるがために起ってくる種々の問題について、それを総合的念仏である五念門から特

殊な形で取り出して項立てられている。助念方法の目的は、理念的には「恒時」、すなわち常なる修行であり、修行者の全時間を五念門に収斂していくための各種の方法ということになる。正修念仏と助念方法で編まれる「羅」とは、総合的修行としての五念門という縦糸と、修行者が人として生きるがために直面する種々の方法という横糸で編まれているが、同じ念仏という糸で作り上げられている。

しかし、この段階では修行者の一生はただ隙間のない、念仏に塗りつぶされただけの、平板なものに過ぎない。「心」が「十の樂」によって収斂されただけではとどまらなかったように、念仏が作想による阿弥陀仏との出会いという地点にとどまらなかったように、修行者の一生にも総合の結集点が設けられていく。それが大文第六 別時念仏に他ならない。節を改めて別時念仏を検討していこう。

第七節 獲得される自己 —— 「別時念仏」

別時念仏は尋常別行と臨終行儀からなる。修行者の時間、その総合の結集点として最大のもは前節冒頭でみたとおりの臨終という時節である。臨終について検討する前に、尋常別行について考察しておきたい。尋常別行は七日、三ヶ月という期限を設け、『般舟三昧経』による般舟三昧、『止観』の常行三昧を修する行である。すなわち、正修念仏の作想や観相を超えて、さらに見仏まで達成しようとする行である。見仏は本章第二節にみたように、きわめて高度な修行の結果訪れる神秘的な体験である。期限を設け、見仏という具体的な成果を有する尋常別行は、とはいえ修行者の修行の歩みの中で孤立した時間を構成するわけではない。

第一に、尋常別行とは、日々の行法に於て常に勇進することあたはず。故に、応に時ありて別時の行を修すべし。或は一、二、三日乃至七日、或は十日乃至九十日、樂の随にこれを修せよ。

(大文第六 別時念仏 第一 尋常別行 一九六頁)

この冒頭の文は前節に引いた対治懈怠の文と酷似している。つまり、同じく念仏行に「常に勇進する」ことを目指しつつ修される行なのである。修行者が人として生きるが故に生じてくる負の要素としての懈怠を克服するための、念仏行の特殊相の一つが対治懈怠である。それに対して、漫然と過ぎる念仏修行者の生という時間に、見仏という究極的な修行の達成、「薩婆若相応の心」そのものを獲得することへの挑戦の時節を設定することで、日々の修行に新たな動機力という正の要素を付加していこうというのが尋常別行である。尋常別行の念仏には、たしかに期限を有する側面がある。しかしその終りは、正修念仏と助念方法によって五念門に収斂されている日々の時間と接続している。尋常別行の終りという瞬間は、修行者の常の念仏修行という時間に回収されていくにすぎないのである。

尋常別行についてももう一つ考えておきたいのは、この章節のみが他の箇所とは記述方法が異なるといふことである。具体的には、七日の別時も九十日の別時も長大な引用のみで構成されている。七日の別行は善導『観念法門』からの略抄がほとんどを占め、末部に『大般若経』とその語句解説、迦才『浄土論』の短い引用が付されている。九十日の別行はより顕著で、『止観』の引用のみである。両者とも短い割書が挿入されることがあるが、どれも語句解説の域を出ない。とくに、九十日の別行は長大な引用の末部にわずかな割書による語句解説が付されるだけである。この編集方法の違いは何を意味するのであろうか。その直接の証拠は見いだせないが、本稿の検討を踏まえれば以下になるだろう。『観念法門』が記載する『般舟三昧教』を元にした七日の別行も、『止観』の常行三昧による九十日の別行も、『往生要集』の原点である教行の濁乱状態の中においては多を構成する一でしかなかった。しかし「念仏の一門に依って」編集、執筆が進み、五念門という総合の基軸が確立されたことにより、その基軸との関係において『観念法門』も『止観』も生かされる。五念門の実修による「薩婆若相応の心」への近接によって、そこから展開する諸善として、たとえばこれらの行法は大いに有効である。「薩婆若相応の心」からの展開として、「樂の随にこれを修」される土壌は整っており、「薩婆若相応の心」からの展開であれば、「樂の随に」その他の行法を修してもかまわない。尋常別行の編集態度の変化はこのようなことを表わしていると思われる。最も重要なのは基軸としての五念門を経由しておくことであり、心を「發菩提心」から「薩婆若相応の心」へ歩ませておくことである。

臨終という時節の特異性については、前節冒頭でみておいた。臨終に修される行が力を持つ理由の一つは「無間心、無後心」によって修されるからであった。ここで前節での検討を踏まえれば、助念方法により原理的には修行者の発心からの修行は間断なく続いている。これは現実的に継続されているということではない。修行者が人である以上、食事や睡眠のために修行を中断しなくてはならない。そうした現実においては決して叶わない間断なき修行は、前章にみた「願の力」のように、心の用い方において達成されることが目指される。以下は本稿第二章第二節に引いておいた「凡夫の行人は物を逐うて意移る」ということに対する対処法である。

遊戯、談笑の時は、極楽界の宝池、宝林の中に於て、天人、聖衆とともに、かくのごとく娯樂することを得んと願へ。もし憂苦の時は、もろもろの衆生と共に、苦を離れて極楽に生れんと願へ。もし尊徳に対すれば、当に極楽に生れて、かくのごとく世尊に奉へんと願ふべし。もし卑賤を見れば、当に極楽に生れて、孤独の類を利樂せんと願ふべし。およそ人畜を見るごとに、常に応にこの念を作すべし、「願はくは、この衆生と共に安樂国に往生せん」と。もし飲食の時は、当に極楽の自然微妙の食を受けんと願ふべし。衣服、臥具、行住坐臥、違縁、順縁、一切准じて知れ。

（大文第五 助念方法 第三 対知懈怠 第二問答 一七三頁）

修行の中断ということに限定してみると、たとえば「尊徳」の来訪も修行を中断する原因になりうる。しかし、それは阿弥陀仏にお仕えする自己を想像する、という作想の念仏が実施される機縁となりうる。「願の力」が発動するときと同じように、出来事にしたがって心を用い願うのである。飲食は極楽での食事を作想せよということになる。本章第三節で論じたように、極楽は阿弥陀仏の世界であるから、食事をするその背景には阿弥陀仏が想像されなくてはならない。「准じて」考えれば、たとえば眠るときは臨終の修行が滞りなく遂行され、次の瞬間は阿弥陀仏の来迎に与り、往生する場面を作想することになるだろう（「当に知るべし、草菴に目を瞑る間は便

ちこれ蓮台に跏を結ぶ程なり」(五三頁)。現実には修され得ない間断なき修行を、助念という修行方法と心の用い方によって実現しようというのである。その意味では、『往生要集』の修行者が目指すところは、間断なき修行そのものではなくとも、「無間心」の修行ということにはなるだろう。

それでは日常の修行が「無後心」にも修されるかという点、そこには注意が必要である。五念門の念仏における願は「仏に作らんと願ふ心」であり、「薩婆若相応の心」である。極楽往生は「花報」として願われてよいにすぎなかった。原理的には五念門の修行者にとって臨終の念仏と極楽往生は経過点にすぎない。したがって、『往生要集』の念仏修行は「有後心」、まだ後があるという心で修されてはならないのは当然だが、それは「無間心」である限りにおいて、つまり、これ、あれ、という時間がそもそも存在しないという意味においてのみ、「無後心」に修されると言わねばならない。しかしそうだとすると、『往生要集』は死を、人として生きるものの避けがたい、この上なく重大な死という契機を、単に証菩提までの修行の過程の中に位置づけて済ませてしまっているということになる。五念門の行としてはそうとしか言いようがない。しかし『往生要集』が臨終行儀、特に臨終勸念を記す筆致は、明らかに死を修行の経緯に回収して済ませる態度とは異なっている。臨終とは『往生要集』にとってどのような時節なのであろうか。

臨終行儀ではまず行事が明かされる。『四分律抄』、『勸念法門』、『安楽集』が引用され、臨終者の作想のためのしつらえ、参集すべき同行の基本態度などが明かされる。筆致が異なるのは次の臨終勸念である。これは参集した同行が、臨終者に向けて語りかける言葉である。臨終の十念を達成させるため、場合によっては病に苦しんでいるかもしれない臨終者に強いて十念を遂げさせるための言葉である。そしてこの言葉は行法という形式をとっていない。

次に臨終の勸念とは、(中間) 患に染みし初より病の床に來問して、幸いに勸進を垂れよ。ただし勸誘の趣は、応に人の意にあるべし。今且く自身のために、その詞を結びて云く、「仏子、年来の間、この界の希望を止めて、ただ西方の業を修せり。なかんづく、本

より期する所は、この臨終の十念なり。(中略)と。

(大文第六 別時念仏 第二臨終行儀 二 勸念 二〇八頁)

臨終勸念における行の要素は、さしあたりは「来問して」、「勸進を垂れよ」という地点にとどまる。なぜならば「勸誘の趣は、応に人の意にある」からである。『往生要集』の修行者であれば、臨終の心は「薩婆若相応の心」を目指している。しかし「無間心」、「無後心」として「勇猛」な臨終の心といえど、心の多から一への道行きの中途である。中途であるからこそ「勸進」が必要になる。中途であるからこそ、修行者個人それぞれに思い残すこと、気になること、後悔していることなどが様々にある。そうした雑多な臨終者の心は一括して行法にすることができないはずである。原理的には「勸誘の趣」を行として記すことはできないのである。しかし、著者は「且く」という留保を設けつつ、おのれのための「詞を結」ぶという。そして未来のおのれに「仏子、年来の間、この界の悵望を止め、ただ西方の業を修せり」と語りかけるのである。このあと、具体的な十念を勸誘する言葉においても「仏子、一生の間、偏へに西方の業を修せり」(二二二頁) という呼びかけがなされる。本来、行ではあり得ないはずの臨終勸念が、行であるかのように、しかも著者自身に向けた言葉を用いてまで語られるのはなぜか。

それは、臨終という時節が「偏へに西方の業を修」してきたという確固たる一の主体が成立する時だからである。『往生要集』において助念方法、尋常別行という行法がある意味は、この一点にすべての修行者の人生の時間、修行が流れ込んできているということであった。『往生要集』の念仏行が実修されてきたならば、臨終において修行主体は彼の全時間の総合された一であることを達成する。その一はこのあと、想像ではない阿弥陀仏との出会いへと進み、真実で実際の一切との関わりあい方を目の当たりにすることになる。臨終者を見送る同行は、臨終者に、おまえは一であった、より正しくは、たった今一である、と呼びかけつつ、人が一になる瞬間を見ることになる。著者がおのれの将来の予見として臨終の瞬間を描いているのは、臨終において総合された一の主体が見出しうるということに対する期待と覚悟の表れであるといえる。

『往生要集』の念仏行は、修行者の心を作想と観相とを通じて「薩婆若相応の心」へと導いていくのみならず、修行者自身を一へと総合し、「薩婆若相応の心」を持つに足る主体へと導いていく。濁乱状態にあった教行は、念仏を軸に位置づけ直され、改めて実修されていくことになる。多様に展開した教行は念仏によって総合されているということになる。このように念仏は、一つの特珠な行にすぎないようであって、修行対象である「心」、修行主体、そして教行を複合的に総合していくことのできる修行なのである。『往生要集』が「念仏の一門に依」ったのは、こうした総合を期してのことだったのである。

本稿は以上の検討で、『往生要集』の念仏行が総合の行であることをみてきた。その総合の働き方は一様なものではない。念仏行は一切衆生に向けられている。衆生は阿弥陀仏との出会いの想像という作想の念仏において、誰しもがその出会いを想像しうる仏としての阿弥陀仏において総合される。また念仏行は雑多でそのままでは捉えがたい心を、「十の楽」から「仏に作らんと願ふ心」を経て「薩婆若相応の心」への道行きにおいて総合する。その際「発菩提心」から「薩婆若相応の心」へと至るための階梯である観相の念仏行は、観ずる対象である相において、一なる仏が一切へと関わりゆくありようを総合する。そして念仏行は修行者の一生という時間を総合し、そこから種々の多様な善業を展開させていく。それはつまり、展開された多様な諸善が念仏行において総合されるということである。諸善を総合する念仏は、教行の濁乱状況にある当時の時代状況において、正像末滅の総合である未来という時節にとつての、ふさわしい依怙、基軸となる。このような形で濁乱する教行を総合しようと念仏を体系化した書が『往生要集』なのであった。

第一節 本当の自己へ——「要」

『往生要集』に記される念仏行は総合の行であるが、これは本書の著者が創出したものではない。「経論の要文を集む」（十頁）といわれるとおり、総合の行としての念仏行はすでに「経論」の中に散在していた。「要文を集む」という作業は、当然ながら全文を採録するということではない。全文を採録することは多を多のままに捉えようとする態度であって、それが叶わないというのが本書の出発点であった。「要文を集む」ところに、すでに総合は始まっているといえるだろう。その際、集められた「要文」は何をもって「要」とされたのか。最終的に総合を目指す営みの出発点としての「要」の認定はどのような基準でなされたと言えるのかということについて考

えておきたい。

本稿第一章第五節で詳しく検討したが、『往生要集』を編むこと、すなわち「要を抄す」ことは、「広き文を抜くこと」の代替として与えられている。それが代替であることを支える根拠、正しく「要」でありえているということは、欣求浄土の「十の樂」がそうであったように、先人たちの営みに倣っているということによって与えられるという。

天竺、震旦の論師、人師、経論の文を引くに、多く略して意を取れり。故に知んぬ、経旨を錯乱するはこれ盲の因たるも、文字を省略するはこれ盲の因にあらざることを。いはんや、今抄する所は、多く正文を引き、或は論師の出せる所の文なり。また繁き文を出すことあたはざるに至りては、注して、或は乃至と云ひ、或は略抄と云ひ、或は取意と云へるなり。これ即ち学者をして本文を勘へ易からしめんと欲してなり。

(大文第十 問答料簡 第十助道人法 第三問答 三一八頁)

『往生要集』は「広き文を抜くこと」の代替としてだけでとどまる書ではない。もしそうであれば、智顛、道綽、懷感といった論師たちの論書が、すでに教理に関する様々な疑問を解決し、実修すべき修行を提示しているからである。それらに倣って編まれた『往生要集』は、それらが扱う「正文」の真に意味するところを「勘」えた著者自身の営みの総合されたものである。そしてこれは『往生要集』で終わってしまうものではない。『往生要集』に学ぶ者はまた「正文」の意を「勘」えを続け、広く展開していくものなのである。「要」とは、それで必要十分だということの意味するのではなく、その後の展開の正しい起点になりうるということである。

次への展開の起点としての『往生要集』は、臨終という時節がそうであったように、ただ次への中継点をなすわけではない。『往生要集』が行き至った地点は、「理」を外さずに展開しえたという自負である。

問ふ。引く所の正文は誠に信を生ずべし。ただしばしば私の詞を加へたるは、なんぞ人の謗を招かざらんや。

答ふ。正文にあらずといへども、しかも理を失わず。もしなほ謬あらば、いやしくもこれを執せず。見ん者、取捨して正理に順ぜしめよ。

(大文第十 問答料簡 第十助道入法 第四問答 三一八・九頁)

『往生要集』を編み終えた著者は、みずから加えた「私の詞」によつても「理」を失わない表現をしえていくという確信に至つていく。無論、全く間違いがないという独善的なものではない。過ちは『往生要集』を読む者のその後の展開によつて正されることを期してはいる。そうした留保をしつつ、何はともあれ著者は「理」を表現し得たと自認しているのである。「理」を外してはいない、という地点に『往生要集』が到達しているということの意味を考えてみたい。

ここでいう「理」とは「正文」、すなわち經典の文言の「理」である。經文の「理」とは、釈迦が自身の言葉に託した「理」であり、つまり教えの中に宿る真意である。「私の詞」においても釈迦の教えの真意を表現し得ているという著者の自負はどこからくるのであるか。『往生要集』の釈迦に対する意識をもつとも明瞭に表わしている文の一つに、『往生要集』自身の言葉ではないが、次の一文がある。

感師の釈して云く、(中略)

妙く知る、大聖は巧みに根機に逗まりたまふものなるを。

と。

(大文第十 問答料簡 第四 尋常念相 第三問答 二八二頁)

ここでの『釈浄土群疑論』は、無相業に加えて有相業による往生も可能とされていることに、釈迦の、衆生の「根機」の多様性への

行き届いた配慮を見ている。『往生要集』もまた無相業を最上の三昧としつつ、有相業である別相観に力を注いで記していた。懐感の言葉をとおして本書もまた、そうした釈迦のありようを感嘆しているとみてよい。

釈迦入滅後の衆生、未来の衆生が教行の濁乱状態に戸惑うのは、さまざまにある教行の、一体どれがおのれに向けられたものなのか、ということを見失うためである。しかし、釈迦は入滅後も行き届いた配慮で「根機」にとどまっている。見失っているのは修行者の側の問題にすぎない。有相業では往生できない、という釈迦の言葉にこだわってしまうのは、みずからの「根機」にとどまって教えを遺している釈迦の真意を見いだせていないからである。その意味で、『往生要集』が釈迦の教えの真意を外してはいない、というのは、何ほどかはおのれの「根機」にとどまって教えを、つまり釈迦の遺している真意を見出しているということである。五念門を経て、仏という一が一切と関わるあり方を願って、薩婆若相應の心を目指して修行する行者にとつては、おのれの「根機」が漠然とではあるが見えてくる。薩婆若相應の心、一と一切とが関わるありかたをおのれの心の形として、意樂の随に諸善を修する修行者は、自己探求の道を一歩進んだ修行者なのである。

ここで注意が必要なのは、漠然とした「機根」の把握による自己と、臨終の時節に必ず立ち上がるように念仏が準備している一の主体とは異なるものである。修行によって全時間を総合され、「偏に西方の業を修す」によって規定される、臨終の時節の一の主体は、散在する時間を総合し、勇猛な臨終の心を作り出す。臨終は往生できるか否かの決定的瞬間であり、人として生きる者の重大な時節であって、一生の間この時以外ありえない一の主体を成り立たせるが、しかしそれは他の誰でもない自己ではない。本当の自己は往生を経て証菩提へと至って獲得されていく。ただし、総合の行としての念仏は、多様な善業へと展開することにより、修行者を本当の自己へとやや近づけはするのである。念仏を修することは自己探求の道を歩むことでもある。

本稿の検討を経て、本書の特色を改めてまとめるならば、『往生要集』は総合の行である念仏を通して、修行者がその心を変化させていく段階を示し、その道を歩みゆく方法を説き明かした書であるといえる。大きな見取り図で言えば、雑多を総合して一へと向かい、一から多様に展開するという側面を『往生要集』の念仏行に見出しうる。

『往生要集』は一応、念仏という行法を主題にして説いた書であるということはできるが、本稿が検討した範囲だけでも、その内容は、先行する仏教諸思想の継受やそれとの対決を通して、「依」ってあることの意味、人間の心のありようとその可能性、個別的存在者がいかにして普遍（一切）を目指しうるか、自己の探求、といった倫理学における重要な問題を問い、それに答えようとする書であった。その意味で本書もまた「人間存在の理法たる倫理が、その実現の過程たる特定の社会構造を媒介として、そこにおいて規定せられる特殊の行為の仕方としてロゴス的に自覚せられたもの」^{二二}であるところの倫理思想の一つと認められる。本節では『往生要集』が倫理学、日本倫理思想研究に提起しうる問題のいくつかを挙げておきたい。

まずは日本人の心の問題である。相良亨氏は日本人の心は伝統的に「おかれた状況（場）における心情の無私性の追求」^{二二}が目指されたのではないかという。ここで思い起こされるのが、第二章第六節に引いた微善でも修するたびにその場で願を発すというものや、第三章第七節に引いた個人に訪れる様々な状況に対して極楽浄土と阿弥陀仏を妄想するというものである。これらは、凡夫としてのおのれを否定するという意味、あるいは今ある娑婆世界における煩惱をおさえるという意味、また今ここではない極楽浄土を求めるという意味では「無私性」といえるかもしれない。しかし、その「無私性」がいわゆる「無心」や「現実随順」の意味であるとするならば、『往生要集』は別の見方を要する材料を提示することになるだろう。第二章第六節でみたように本書の心は用いられるものであって、

心自体に働きかけるものであった。また第三章第四節でみたように、観相は「仏に作らんと願ふ心」に仏の一と一切との関わり方という具象的な形を与える行であった^{二五}。もちろん相良氏は「無心無私は、決して死んだ静けさを指すものではなく、只管打坐・南無阿彌陀仏・正直・誠・あわれを知る等々として働く」ともいわれるが、それでも『往生要集』の、心の用いるという立場や観相は、日本人の心の見方の一側面として独特な材料を供するだろう。

次に『往生要集』が普遍と現実とをつなぐ方法として、念仏行による総合ということに道を見出していることについて考えておきたい。『往生要集』は一切を一切のままに捉えるという方法を断念する。しかし念仏をとおして、修行者の心と時間とを一に収斂させることを目指し、凡夫である修行者にとってできるかぎりの総合を目指す。現実的に一への総合がたやすく達せられるわけではないが、そうした一へと総合された心と時間、修行者の主体を、仏という一が一切と関わるあり方に重ねること、相応へと進める。その相応への歩みは修行者の生を通じて不断に行われるが、一方で相応を経ることによって一切との関係を保持したまま、多様な現実へと展開していく。以上が本稿の見た『往生要集』の普遍と現実のつなぎかたである。その特質は、一切を一切のままに捉えることを断念しつつ、雑多な現実を否定し捨て去るのではなく、総合という方法によって収斂することを目指すところに認められよう。

和辻哲郎氏は『倫理学』において人間存在の否定的構造を説く際に、主にキリスト教と仏教とを念頭に次のようにいう。

たとい既成の人倫的組織が棄却さるべきものであるとしても、否あるがゆえに、真に人倫的なる組織は一層重視されねばならぬのである。人倫的全体を形成することなしには絶対者への帰還の運動は行われ得ない。彼らの残した教会や僧伽がその巨大な例証である。かく見れば優れたる宗教は個人の立場から直接に絶対者に関係することを教えるのではなくして、有限な人倫的全体を通じてのみ絶対者に行くことを教えるのである。

(和辻哲郎『倫理学』第一章 第五節(一六))

仏教の言葉でいえば、和辻氏は釈迦などの偉大な宗教家が、在俗時の「人倫的組織」を否定して出家し個人となるが、個人となることによって得られた悟りは、再び個人を否定して「人倫的組織のただ中に帰って」、たとえば僧伽のような新しい「人倫的組織」を構成し、それを通じて「絶対者に行く」道を示そうとすると言う。『往生要集』の念仏行の中に、出家や悟りという場面の要素があるわけではないので、安易な比較は許されないが、それでも『往生要集』が一を指す時に、全の否定によってではなく、全の総合によってその位置を目指したことは注目されてよいと思われる。和辻氏はこの議論を「有限な人倫的全体」に回帰しない「小乗的羅漢」などとの対比から始め、「羅漢の個人主義的立場は、偉大な宗教からその慈悲や愛を捨象したものに過ぎない」という。しかし、和辻氏の否定性の強調は、大乘仏教に「慈悲や愛」を見出しつつ、『往生要集』でいえば願、発菩提心の要素が非常に薄いことにも原因があるように思われる。

このことがより顕著にあらわれるのは、和辻氏が『倫理学』の後に著わした『日本倫理思想史』においてである。相良亨氏が問題点として指摘するように、『日本倫理思想史』は『倫理学』の上に立った思想史研究であって、純粋に倫理思想から導き出されているものではないこと。したがって、さらには『倫理学』の際にはかすかにあったものが、『日本倫理思想史』においては完全に消えてしまっているという点もあろうかと思われる。それはこの箇所であれば「絶対者に行く」という要素である。『倫理学』から引用した箇所は、主に鎌倉仏教の法然、親鸞の念仏宗において、特殊として実現せられているとみられているようである。

しかしこれらの宗派は、武者の習いのように、主従関係のなかから出て来たのではない。それらはむしろ主従関係というごとき人間関係の超克を本質的な条件としていた。ここに道德の立場と宗教の立場との重大な相違が存するであろう。仏教は初めから「出家」を説くことによって宗教の立場の徹底を要求した。そうしてその出家は、ただに家の生活からの超脱のみならず、一般に人間関係か

らの超脱を意味した。しかしこのように宗教の立場に徹底することによって獲得せられた境地は、一般の人倫的な生活と無関係であることはできない。出家人たちの結成する僧伽は、理念においては人倫的組織の模範でなくてはならなかった。そこには慈悲が具体化されており、その成員は慈悲の行ないに徹していなくてはならなかった。

(和辻哲郎『日本倫理思想史』第三篇 第五章 二一八)

『日本倫理思想史』において、『往生要集』は、念仏の運動が武士社会の形成と古さを競うものであることを示す際に、著者源信の名と書名のみが示されるだけである。そして『倫理学』では「絶対者に行く」とされていた要素をこの範囲から探すならば、「慈悲の行ないに徹」ということになる。ここでは「慈悲」を行わずで否定の運動が止ってしまい、「慈悲」を行わずで仏になるための行であり、同時に、「慈悲」の本当の実現は証菩提の後にある、という発菩提心の側面が全くないように感じられる。『往生要集』はむしろ「超越者に行く」道を、主には極楽往生までの道を、念仏行をとおして表現した書であり、『倫理学』のときにはあつて『日本倫理思想史』で後退してしまった「超越者に行く」という要素を再生するための材料を供するに足る倫理思想であると考ええる。

なお和辻氏が指摘する、宗教家個人が回帰する「人倫的組織」としての「僧伽」の問題については、『往生要集』内部においては例えば第三章第七節に少し触れた臨終行儀における同行、その外部に求めれば勸学会や二十五三昧会、より広くは本書当時の天台宗などを想定することができる。しかし、本書がもつ念仏の内部の論理には「僧伽」という共同体の要素は必ずしも大きくない。行としての念仏が広く一切衆生に開かれていること、そして修行者が個として多様な諸善に展開していくことを本稿では確認した。このことに関してより示唆的なのは佐藤正英氏の官人共同体という見方である。佐藤氏によれば、あるべき官人共同体の模索は聖徳太子の時代からはじまる。

官人は、仏の絶対知の体得を希求して思念を重ね、修行を積み、生きとし生けるものに慈悲を修し、民に利福をもたらすべく、為

政の権能（＝権限や職務）を行使する選良（エリート）である。官人は為政を為すことによって、仏の絶対知の体得への階位を昇つていく世俗の菩薩である。仏の絶対知は、深く、広い。生きとし生けるものの数は知れず、利福は達成し難い。

（佐藤正英『日本の思想とは何か 現存の倫理学』第二部 第三章 II） 一一九

佐藤氏は源信の「官僧としての出世を喜ばず」という歴史的側面を認めつつ、勸学会や二十五三昧会の構成員として「源信をはじめとする官僧や、慶滋保胤、源為憲らの官人」という。つまり聖徳太子以来のあるべき官人共同体の模索が源信にも継続されているといふことかと思われる。捉えきれない一切衆生という対象を総合して念仏行を打ち立てようとする『往生要集』が抱く一切の光景は、官人共同体的な側面を有するものであったということは否定できないように思われる。もし、そこから逸脱するものがあるとするれば、それは前節で述べた、五念門を経た修行者が「意樂の随に」修する諸善への展開であろうかと思われる。

最後に源為憲『三宝絵』に関する佐藤氏の次の指摘について、『往生要集』の場合を考えておきたい。

近世の儒学者や国学者のようにはじめから仏教の埒外に身を置いているのであればともかく、仏教を観念の総体として対象化することは容易ではない。そのような対象化の要求がどこから出てくるのかはしばらく措くとしても、そのような試みが思想上ほとんど見出されないことからその難しさの一端は推しはかれよう。おそらく己れを包みこんでいる仏教から身を引き剥がすことの難しさに由来するのであろう。だが、『三宝絵』は、或るかたちにおいてではあるが、あたかもそのような難しさなど何処にも存在しないかのように、いともやすやすと対象化をなしとげている。稀有なことといつていいであろう。対象化を可能としているのは、為憲のすぐれた思想的資質であろう。だが同時に、外部世界からやってきた仏教が、時間が経つにつれ一回的な直接性に即した在りようを

脱し、停滞にも似た猶予の状況がうまれたこと、つまりよかれあしかれ仏教受容が一定の成熟期を迎えたことが、対象化を容易にしているのもあろう。『往生要集』や『日本往生極楽記』も、そうした思想状況から生れている。

(佐藤正英「超越の様相 ―三宝絵をめぐる―」二〇〇)

佐藤氏が指摘するように、「仏教受容が一定の成熟期を迎えたこと」が『往生要集』の成立に大きく関わっている。佐藤氏が念頭においている『三宝絵』ではなく、『往生要集』について本稿の検討を経ているならば、「一定の成熟期」とは教行の濁乱状態として訪れた。したがって、「己れを包みこんでいる仏教から身を引き剥がすこと」自体は『往生要集』では目指されていない。むしろそのただ中において、「引き剥がす」べきおのれ自体が見失われている状況であったのだ。「予がごとき頑魯の者」の「予」である著者は、おのれごと念仏に「依」って、その総合という働きにより、仏教の一応の、その後の展開の可能性を有するという意味での一応の「対象化」をなし遂げたのだと考えられる。

しかし、『往生要集』の「対象化の要求」はどこから出てくるのか。そもそも教行の濁乱状態を危機と認識するまなざしはどこで得られたのだろうか。このことを考えると、菅野覚明氏の以下の言葉が想起される。

仏教と日本の「土着」思想との交渉とは、根本的には、出来合いの思想教説同士の葛藤という形ではなく、仏教という完成された思想となまの思想的渾沌そのもの、すなわち「教説」と「問い」との葛藤とみなすべきなのである。いいかえれば、外来思想との葛藤という視点からみられた日本倫理想史の枠組みは、問いとしての思想(内部・意識)対、教えとしての思想(外部・物)という対立を基軸として構想しようということでもある。

(菅野覚明「武士道と仏教：『葉隠』の「我一人」をめぐる」二二)

顕密の教法、事理の業因は本来「完成された」「教説」としてあった。仏教の内部にあるものにとって、その完成は自明で疑う必要のないもの、あるいは疑ってはならないとする立場が普通だったはずである。その教行が濁乱として著者の目にうつったのは、著者自身がおのれの内部の「思想的渾沌」に気がついた瞬間だったのではないだろうか。この「思想的渾沌」は知り尽くすことへの欲求ではない。またすべてを抛って信じることへの欲求でもない。釈迦の言葉による導きと念仏という修行の力とを被りながら、修行者としてのおのれの心がどこまで行けるのかということへの問いであった。仏教の内部にありながら「問いとして思想」が引き起こす葛藤に向かい合って、心の行きうる限界を問うたとき、『往生要集』の念仏行はその総合という側面を強く押し出してきたのである。

一 『往生要集』からの引用は、原則として石田瑞麿校注『源信 往生要集』(原典 日本仏教の思想4 岩波書店 一九九一年)を用い、章題(大文第〇…第〇…)と頁数を記す。ただし後述のとおり、書き下しについては原漢文を参照し、しばしば改めた箇所がある。

(採女下四)

なお『往生要集』の諸本としては、建長五年版刊記の「自本此文有兩本、遺唐本・留和本」(『大日本史料 第一篇之二三』寛和元年四月是月条、七五頁)の文言から知られるように、宋に送られる際に再編集された遺宋本(再治本)と、それ以外の留和本の二系統があるとされてきた。石田瑞麿氏は留和本を「寛和元年(九八五)に源信が始めて書き上げた初稿本」の系統であるとしているが(石田瑞麿『『往生要集』の諸本』石田前掲書『源信 往生要集』所収 四九六頁)、留和本についてはすでに花山信勝氏が「謂はゆる再治本を以て任ずる遺宋本の方が恵心僧都自撰の原本に近く、草稿本と称せられてゐる留和本の方が後世の竄入を加へた加筆本の如くに考へられる」としており(花山信勝「遺宋留和二本説考」『原本校註・漢和対照 往生要集』山喜房佛書林 一九三七年 概説部 一一頁)、藤井智海氏も「現在の往生要集諸本を論ずるに簡単に遺宋本とか留和本とかいう名前を以て区分することは甚だ危惧にして、ただその何れの系統を汲むか又は何れを底本としたかという事が云い得られるのみ」としている(藤井智海『往生要集の文化史的研究』平楽寺書店 一九七八年)。

本稿は完本として最古のものである遺宋本系統の建長五年本(一二五三年)を底本とする前述の石田『源信 往生要集』を用いつつ、必要に応じて留和本系統については『大正新脩大藏經』第八四冊所収の高野山正智院藏古写本(筆写年次不明)、花山前掲書『原本校註・漢和対照 往生要集』の元禄十年本(一六九七年)を参照することにする。

書き下しについては、同じく建長五年本を用いる花山信勝訳注『往生要集』(岩波文庫 一九四二年)、花山勝友訳注『源信 往生要集』(徳間書店 一九七二年)等を参考に必要に応じて書き改めた。

諸本の校異は花山前掲書『原本校註・漢和対照 往生要集』所収の「諸本並ニ引用原典校合」ならびに福原蓮月『往生要集の研究』(永田文昌堂 一九八五年)所収の「校訂 往生要集」において確かめた。

二 大隅和雄氏は『日本史研究入門Ⅲ』(井上光貞・永原慶二編 東京大学出版会 一九六九年)において、平安時代の文化を代表するのが文学と並んで仏教であることを述べた後に、以下のように指摘している。

しかし、それにもかかわらず平安時代の仏教についての研究は、奈良時代や鎌倉時代の研究に比較するとはるかにおくれている。その理由は、日本仏教の研究が現代につながる教団や宗門から遡及してゆくという方向をとるために、鎌倉時代を越えて平安時代に遡上することは少ないからであろう。(中略)したがって平安仏教の研究は、これまで、第一にごく初期の問題を光仁・桓武朝の宗教政策としてとらえる試みと、第二に新仏教の源流を探るという方向、第三に『源氏物語』などの古典精神世界を理解するための研究、というような三つの関心で行われてきたといつてよい。

中でも多くの力が注がれてきたのが第二の問題関心によるものであったのは当然である。そしてそれは必然的に教学史を中心にすえるものであった。島地大等『天台教学史』、上杉文秀『日本天台史』、碓慈弘『日本仏教の開展とその基調』などはいずれもそういう関心で構想を立てられたものであった。このことは平安仏教の研究を日本史研究と結びつける方向をとざし、仏教史は教理の系譜を辿ることでの目的を達したと考えられた。(七九・八頁)

大隅氏はこの後の展開として、家永三郎『上代仏教思想史研究』、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』、重松明久『日本浄土教成立過程の研究』などを挙げ、これらの研究が「平安仏教を思想史の対象として明確に意識し、新しい研究を展開した」としつつ、「平安仏教は漸く、仏教史・宗教史としての研究に近づいたばかりであり、今後の研究にまつところ大であるといわねばならない」と概観している。

三 島地大等『天台教学史』(明治書院 一九二九年)では第四編第十三章「山寺兩門分裂時代の教學」において、「源信・覺運・覺超の三師を代表として見たる當代教學の傾向は著しく實際的となり、天台教義に密教教義が依用され實際化された、とした上で次のように述べる。

而して更に注目すべきものは天台の一心三觀を實際的に説明せんとするの傾向より一轉して、乃ち淨土念佛の思想鬱然として發現し來れること是なり。今若しこれをその裏面より觀察せば、慧檀の二師共に同一の經路をとり、『摩訶止觀』そのものを及ぶ限り實際化して説かんとせしも不幸失敗に歸し、畢竟止觀の觀法を實際化し得ざる缺點を發見するや、乃ち遂に念佛を以てこれ補はんとするものといふべし。されば圓觀を實際化せんとするに努めし經路は彌陀法の或る程度までを説明するものにして、淨土念佛の信仰は即ち圓觀の究盡せる所に立てられたるものなり。(三七〇・一頁)

島地氏は源信・覺運の實踐觀法が「既に斯る程度にまで及べりといふと雖も、惜むらくは其の所觀の對象なほ未だ理的色彩を全く脱するものにあらず」(三七七頁)としている。これは、単に源信・覺運の念仏が法然の称名の専修念仏に劣るといふ意味ではない。『往生要集』こそはこの「理的色彩」を脱したものであるというのが島地氏の結論である。

固より慧壇二師の念佛には摩訶止觀系統の理觀念佛と所謂浄土系統の念佛との二あり。就中後者の如きは源信晩年の作たる『往生要集』にあらはれたる特殊の念佛にして、鎌倉以後蔚然勃興したる我が浄土念佛は皆是と相關するものなりと雖も、而も慧壇二師共通の念佛にして且つその特色たるものや寧ろ前者にあるは論無しと云はざるべからず。

(三八〇頁)

『天台教学史』は、注二の大隅氏の概観においても触れられていた通り、実証的な仏教史研究の嚆矢をなす著作の一つである。しかしここでは例えば「源信晩年の作たる『往生要集』」といった事実誤認も散見される。『往生要集』は源信四四歳の作とされており、七六歳まで生きた源信の「晩年」とは言い難い。また源信の天台教学的著作は『往生要集』執筆後も続けられており、従って「晩年の作」であることを根拠に『往生要集』を源信の転回の書と見るのは首肯できない。

ただし次の点も見逃すことはできない。すなわち、島地氏の研究方法は『日本仏教教学史』(明治書院 一九三四年初版 一九七六年復刊)の緒言にあるような「主に人物を中心とする列傳體教學史に立たんことを欲す。但し理想は純粹なる思想中心にあるけれども、今は暫くそれに達する道程として止むを得ない」(一頁)というように人物に着目したものであり、『天台教学史』もまたすでに見たように覺運らと並んだ源信という人物に着目して『往生要集』その他の著作が検討されているが、『往生要集』を源信の他の著作と安易に結びつけることなく、その独自の点を掘り起こそうとする研究態度は、今日なお学ぶべき点が多いとせねばならないだろう。

四

上杉文秀『日本天台史』(破塵閣書房 一九三五年)では、源信の『大乘對俱舍鈔』や『一乘要決』などの著作を「内外破頭の研究は猶ほ是れ義學の分齊にして、亦自ら行學に入るの前方便に過ぎなかつたのである」とし、『往生要集』に結実する「行學」は「天台の觀心、觀心は山家所傳の一心三觀、一心三觀は己心中所行の所謂天真獨朗の觀心である。此の天真獨朗は僧都によりて始めて彌陀の念佛と調和し、正に往生極樂の要道を指示するに至つたのである」としている(四一四頁)。ここでは源信における「義學」と「行學」がなぜかくも截然と分たれるのか、「義學」が「前方便」に過ぎないのはなぜか(源信が教相に力を注いだのは「叡山佛法の復古を計り、觀道の大發展を爲さんとするに就て、先づ其基礎を一乘眞實義に固めたるもの」であると言われている(四一二頁)が、これだけでは「教相」が「前方便」にすぎないという根拠としては弱いように思われる)、といった根拠は特に示されず、あらかじめ何らかの前提のもとに論が進んでいる嫌いもあるが、『往生要集』が天台一心三觀を展開したものであるという立場が鮮明に主張されている。その『往生要集』については、第七章第三節「新佛敎の派生」第一項「浄土宗の開立」において比較的詳細に検討されている。ここでは『往生要集』の念仏が「觀稱を奄含するものである」ことを押さえつつ、「古來學者の意見が區々に分るゝ所以も此にある」として、『往生要集』における觀念と稱名の問題を検討していく。その際指針とされるのは、『拾

遺古徳伝』卷三の叡空と法然の説話を挙げて導き出される「要するに是れ一部の文相に就くか、僧都の意底を探るかの異である」というものである。ここから『往生要集』を概観して、「要は唯、観察門にあり」として大文第四正修念仏第四観察門を詳しく検討し、「此集の念佛とは即ち觀念の事で、口稱念佛はその觀念の中に開くものである。若し觀稱優劣を論ずるに至りては、觀念爲勝主義にして、纔に難易を論ずるに當りて稱名爲易とするのである」と一旦は押さえる。さらに進めて観察門雜略觀に「かの一々の光明、遍く十方世界を照し、念仏の衆生を撰取して捨てず。我もまたかの撰取の中にあり。煩惱、眼を障へて、見ることあたはずといへども、大悲、倦きことなくして、常にわが身を照したまふ。」(大文第四正修念仏 第四観察門 三雜略觀 一三四頁)という一節(特に「我もまた」の語)があることに着目して次のように述べている。

見るべし、此集一部の文面は、觀念を勧め、諸行を勧め、諸機の宜に任すべく、從容逼らざる所明かではあるが、此に來りて僧都の本意は、遂に筆端に迸つて我亦の二字となつた。前の總相觀の下には行者以心眼見於己身在於彼光明所照之中といふに對して、今は觀念の行者が光照を蒙ると同じく、我亦彼の攝取の中にありといふは、序文の如予頑魯之者豈敢矣の語と對映して、念佛一門の語を稱名念佛と解するの彌々僧都の本意なるを知るではないか。況んや次の文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、應一心稱念といふをや。されば僧都是一たび諸行を捨て、常行念佛に入りしも、二たび轉じて其常行の觀念を廢して唯無觀の稱名を本としたのである。

『日本天台史』四八二頁 ※表記は一部改めた

法然の説話に指針を得て「文相」と「意底」ありとした点、また挙げられている文例が後方にくればくるほど「意底」を表出しているという前提(もしそうならば、上杉氏が挙げる文例のさらに後には、「或は頭を低れ、手を挙げ、或は声を挙げ、名を稱へ、外儀は異るといへども、心の念は常に存せよ。」(大文第四正修念仏第四観察門三雜略觀 一三四・五頁)こそ、より「意底」に近いことになるはずであり、恣意的であるとの批判は免れないように思われる。)などは、『往生要集』を法然・親鸞の思想に寄せようとする宗学的手法であり、護教的視点であるように思われる(上杉氏自身も天台研究の動機が祖師親鸞聖人にあると序文で認めている)。「我亦」以下の文も親鸞の「正信心仏偈」に採録されたものであり(石田充之ら校注『親鸞』日本思想大系十一 岩波書店 一九七一年 六七頁)、宗門内で伝統的に重視されてきたにすぎないという背景も窺われる。とはいへ、「我亦」というわずかに二文字をゆるがせにせず、深く内在して著者の思想の過程を読み取るうとする態度は本稿も志すところであり、特定宗派への安易な牽強附会にすぎないとして顧みないには余りある先行研究であろうと思われる。

五 速水侑氏は『浄土信仰論』(古代史選書3 雄山閣出版 一九七八年)において、こうした宗門内部における主だった研究が「今日なお不滅の声価を保っている」とした上で、「今

の宗旨」つまり現在の宗門に連なる中世信仏教の前提としてのみ存在する」ために、「後の浄土宗門につながる要素（たとえば弥勒信仰など）は、研究対象から切りすてられてしまった」と問題を指摘しつつ、加えて以下のように述べている。

しかも、こうした教団人による宗門源流の研究は、ともすれば護法意識から離脱できぬ場合が多く、そこにも、客観的な歴史研究としては大きな限界の存在したことは否めない。
い。

(二四頁)

なお、速水氏が念頭に置く「護法意識から離脱できぬ」例としては、直接『往生要集』に関する研究ではないが、上杉前掲書における最澄の人格や西方往生について論じた部分、『末法灯明記』を真撰なりとする論法などである(四〇頁)。

六 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』(井上光貞著作集第七巻 岩波書店 一九八五年)一四五頁。井上氏の浄土教成立史において、源信や『往生要集』の検討は「天台浄土教のなかで最も浄土門的だった人を源信とし、なかでも往生要集とすることには何人も異論はないであろう。」(一一九・〇頁)という具合に、論理的帰結としてというよりは、一般的印象から導入される感が強い。無論、この一般的印象は広く認められるものであろうと思われるが、その他の叡山浄土教家や当時の文人貴族の検討の導入が論理的必然性において導き出されているのに比して、氏が源信『往生要集』に特別な位置を与えていることが鮮明に現われているように思われる。

七 井上前掲書には、康保元年(九六四)から寛和二年(九八四)、『往生要集』撰述の翌年)にかけて慶滋保胤が中心となって結成された勧学会について検討し、勧学会の指導者である慶滋保胤との間に相互の影響関係が認められることを指摘したうえで次のように述べている。

要集ができた翌年に、保胤は勧学会を解散して、源信のいる横川に入った。しかして源信とともに二五三昧会の中心となって活動したのであり、又、源信は晩年まで、二五三昧会を継続した人である。このことは、保胤が源信に影響をうけたことを示すばかりではなくして、保胤の勧学会の運動がはしなくも源信によって、さらに発展せしめられる結果となった事情を明らかにするものである。康保元年以来二十年、保胤は仲間の文人及び叡山僧との間の勧学会を指導してきた。その叡山僧の中に源信が加わっていたかどうかは知られないが、末期には二人は近づき、これがやがて源信との二五三昧会に発展した、そして、要集成立の時期は、勧学会が二五三昧会に発展解消した時期だったのである。

(一六四頁)

八 「史学雑誌」第六十五編第十二号(一九五六年)三〇・一頁。なお、家永氏が一例として問題にするのは、「貴族の浄土教志向の主体的条件の説明」が「いちじるしく単純にす

「ざる」点である。それは『往生要集』から導き出された「諸行往生思想」と「観想的契機」から、貴族の「批判的精神」「無常観」「末法思想」を諸文献において確認する過程であり、「著者が、解釈学的方法を併用することにより、もつと豊かな内容を導出されるようにつとめられなかったことが、惜しまれてならない。」としている。

九 この敷衍は本稿の立場からのものであり、さしあたりの家永氏の真意を歪曲したものはあろう。前注に挙げたとおり、家永氏の不満は「貴族の浄土教志向の主体的条件の説明」が「いちじるしく単純にすぎる」点に代表されるものであり、その点については「莊園支配体制の脆弱化」等の「複雑な条件を考慮」しつつ、「貴族社会内部の勝利者、最高位層の人々の危機意識」まで至る必要があるというものだった。しかし家永氏が著者井上氏に対して、「私は、ある仏教史家が著者の学風を評して「見る立場に終始している」と語ったのを思い浮かべながら、学問と実践の連関如何、という古くして新しい難問について、改めて考えさせられたのであった」（前掲「史学雑誌」第六十五編第十二号三一頁）と述べていることを顧慮すれば、家永氏の指摘の射程はこの敷衍にまで広がらうものと考ええる。

一〇 例を挙げれば、八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』（永田文昌堂 一九六二年）、藤井智海『往生要集の文化史的研究』（平楽寺書店 一九七八年）、福原蓮月『往生要集の研究』（永田文昌堂 一九八五年）などがその代表例であろう。

一一 『往生要集』には次のようにある。

この故に、念仏の一門に依りて、いささか経論の要文を集む。

（序）

予が如き者、広き文を披くこと難きが故に、いささかその要を抄すと。

（大文第十 問答料簡 第十 助道の入法）

なお、花山信勝氏によれば、「直接引文の形に於て引かれてあるもの六百五十四文、間接僧都所説の所依とし又は典拠として指示してある経論名二百五十五、引文中に引いてある他の経律論疏の文四十三、総計実に九百五十二」とされている（花山前掲『原本校註・漢和対照 往生要集』所収「引用文献概説」）。

ただし、『往生要集』は著者による規定がたとえ「要文」「集」であったとしても、引用集と規定するには著者自身による文章（たとえば「私に云く」（一四五頁）など）が多すぎると思われる。引用部だけに注目しても、いたるところで「抄出」「取意」によるものだという断りが多く、何を捨て、何を採り、いかに再構成しているか、という点を材料に

することによって、十分に著者の思想をうかがい知ることが可能である。したがって、本稿では、著者自身の言葉であるか、経論の引用部であるか、という形式的なことには大きな差異を認めず、それがどのように引用されているのか、原典との相違が生ずるのは著者のいかなる思惟によるものか、という点に注目して論を進めたい。

二二 『恵心僧都全集』比叡山専修院・叡山学院 一九二七年（一九七一年思文閣より復刻）

二三 末木文美士訳『大乘仏典 中国・日本篇 一九 安然・源信』（中央公論社 一九九一年）には以下のようにある。

源信の著作は、新しく発見されたごく一部のものを除くと、その大部分は『恵心僧都全集』全五冊に収録されており、容易に見ることが出来る。その部数は全部で八十五部にのぼるが、一つ問題になるのは、その中に源信作と伝えるものの、実際には後世の仮託書が数多く含まれていることである。（中略）源信自身の著作を考える場合にはそれらを除去しなければならぬ。

ところが、それが源信自身の著作で、それが後世の仮託書であるかという点になると、研究者によって説が分れ、いまだに十分な基準が確立していない。それ故、まず著述年代もわかり、源信自身の著であることがはっきりしているものを基準にとつて、そこから彼の思想傾向や叙述のスタイルを見出し、それに合うものを確定してゆく作業が必要となる。（三二〇 - 一頁）

『往生要集』は『東域伝灯録』に源信撰として載せられる四書のひとつであり、「彼の思想傾向や叙述のスタイルを見出し」す基準とすべき文献である。しかしこの四書（『大乘対俱舍抄』『往生要集』『阿弥陀経略記』『一乗要決』）だけに限っても、源信の扱う領域は非常に広く、容易には彼の「思想傾向」や「叙述のスタイル」を判じきれない。本稿はこうした事情を鑑み、序論と結論を除いて、必要な箇所以外では源信の名を用いず、『往生要集』の著者、編者という呼称を用いる。もとより『往生要集』の源信撰に疑念を抱くものではないが、本稿においてはまず『往生要集』の一書に限定して考察を行うという立場を採るがゆえである。

二四 八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』永田文昌堂 一九六二年 四一四頁。ただし八木氏はこの分類を「固より、全く便宜的な分類法で、實は相互錯綜して、自ら圓融無碍な自内證を示すのであるが、その著しい部に注目して見たのである」とし、「一往のものたる事を諒察せられたい」と断わりつつ挙げており、これらの分類が固定的なものでないことを十分踏まえている。

二五 八木前掲書 二二頁。

一六 石田瑞麿『往生要集』の思想史的意義（石田前掲書『源信 往生要集』所収）四四七頁。なお、文中の参照頁数は読みやすさの便宜のために削除した。

一七 石田瑞麿『浄土教の展開』（現代人の仏教・仏典 春秋社 一九七六年）では、『往生要集』から『観心略要集』『阿弥陀経略記』へと展開する源信の念仏が、後期の著作になればなるほど「事観を初歩の入門として理観を習うように強調し、本覚門思想に立った、天台教学の正統的思想がかなり強く表面に推し出されていることである」としつつ、以下のように述べている。

しかしこれらは、かれの念仏思想が一切のひとを包容する念仏から、特定の限られた資質のものに逆転後退したことを語るものではない。ここでもかれは、散乱のなかの念仏でも、心さえ誠であれば、来迎にあずかる、と説き、「至心の称名」はその名号の莫大な功德によってかならず来迎することができる、と記している。（一一八頁）

ここではさしあたり『往生要集』の念仏が「一切のひとを包容する念仏」であり、後期の著作の念仏が「特定の限られた資質のもの念仏」であるように見えることを前提として、それが実情と異なることが論じられている。これは『往生要集』の念仏の検討の個所で、注四の上杉『日本天台史』にも引かれていた「もし相好を観念するに堪へざるものあらば、或は帰命の想に依り、或は引撰の想に依り、或は往生の想に依りて、応に一心に称念すべし」（大文第四正修念仏 第四觀察門 三 雑略観）の箇所をもって、「称名念仏を続けて忘れないように努めるだけでよい、とされるのである」（一一〇頁）と結論づけられているためである。この箇所だけを抜き取って、源信の称名念仏専修要素とみなすことができないことは注四においても述べたので繰り返さない。本論第三章第三節において詳しく論ずる。ここで確認しておきたいのは、『往生要集』から『観心略要集』『阿弥陀経略記』への展開の中で、それぞれの著書が何を主題にしているかを踏まえることなく、それらの「念仏」が「一切のひとを包含する」と「特定の限られた資質のもの」という比較軸において検討されているという点である。一切衆生が対象になっているか、貴族など限られた対象しかもたないか、という比較軸は石田氏が持ち込んだものと判ぜざるをえないだろう。

一八 石田瑞麿『悲しき者の救い―往生要集』（筑摩書房 一九六七年）は、主に大文第一から大文第六を扱い、原文を引用しながら平易な文体でその内実を検討している。石田氏のねらいは「あとがき」にあるように「この書を正しくいまに生きるものと」すること（二五九頁）であるが、そこで氏が再生の軸として見定めるのは、題にもある「悲しき者の救い」という点である。石田氏はこの「救い」を単純に「念仏」のみに求めるのではなく、「念仏」に必ず要請される「同行」という他者との関係に求める（「はしがき」）のは卓見というべきだろう。「同行」については、論者は『往生要集』における「同行」（修士論文）において考察した。

一九 石田前掲書『悲しき者の救い―往生要集』一六・三九頁。

二〇 石田前掲論文『往生要集』の思想史的意義―には次のようにある。

このように見てくると、源信の念仏は『往生要集』によるかぎり、かなり明確さを欠いたものといわなくてはならない。時には観想が中心になって称名を傍に置き、時には称名が比重を増して観想に及ぶといった感が拭いきれない。それを曖昧と呼び、不徹底と名づけることは、いささか酷に過ぎるけれども、善導のような一貫したものがなかったことは確かである。そこには、源信がみずから求めた一つの限界があったと言つてよい。それはかれが置かれた歴史のなかにすでに求められるものでもあるが、もつとも重要な条件は、かれが善導に多くを学びながら、ついに『観經四帖疏』（観無量寿經疏）に取り組まなかつた事実である。

『四帖疏』が『往生要集』にその名を見せるのはたった一度である。（中略）あるいは、『四帖疏』そのものを見ることができなかったのかも知れない。（中略）

しかしそれがどうであろうと、正にこのために、『往生要集』は後の法然によって克服される運命を担った。法然の「偏に善導一師による」という宣言は、その意味において千鈞の重みを持つのである。（四四九頁）

ここで石田氏は、「観想」と「称名」の比重が時に変化することを「明確さを欠いたもの」であり、「曖昧」「不徹底」とも言われかねないものと評するのみであつて、なぜ両者の比重が変化しうるものなのか、それが『往生要集』の念仏にとつていかなる意味を持つのかの検討には入っていない。それは念仏行が一切衆生誰にでもたやすく修される行法であり、そのためには現代の我々から見ても妥当だと思われるような単純さが求められる、という抜き難い前提が働いているように思われる。果して念仏が一切衆生に向けられた修行方法であるとはどういうことか、念仏が易行であるときの易しさとは何を意味するのかについては検討することなく、石田氏自身の浄土真宗的信念に基づいて評価を下していると見ざるをえない。それは、源信の限界が善導観經疏の引用が少ないという一点に収斂されていることから否定しえないところであろう。

二一 石田前掲論文 四四四頁。

二二 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店 一九七五年 四三六・四四二頁。

二三 黒田氏が「源信の浄土教」と言っているように、石田氏の言及は直接『往生要集』に向けられたものではない。石田氏は『横川首楞嚴院二十五三昧起請』の第五条（「一可以光明眞言加持土砂。置亡者骸事」（『恵心僧都全集』第一 三四一頁）を引き、「しかしこの光明眞言による土砂加持は、実は源信の思想の上では、一種の残滓に止まり、密教から

遠ざかろうとしながらも、これと袂を分かち切れなかった一面をのぞかせているものである」（石田前掲論文 四三二頁）とし、「台密全盛に対する反省が源信の志向するところであり、『首楞嚴院二十五三昧結縁過去帖』の「不学真言」（『恵心僧都全集』第一 六七九頁）の語のとおりであって、「後の『観心略要集』もその意味になっているのである。『往生要集』における密教經典や真言も、世情との妥協を語るにすぎない」といわれる。

なお、すでに上杉文秀氏は注二の前掲書において「然るに今、恵心僧都に來りて、一たび眞言密教に風化したる叡山佛法をして、大に傳教大師の古に復し、此に開山の根本義たる天台一乗の教義を振起せしめたること、實に天台史上に特筆して長く忘るべからざる功績である」（四一二頁）と評している。

二四 速水氏は実際に『往生要集』の二箇所（大文第三、大文第九）を挙げて、光明呪を「証拠」としたり、「往生の諸行」としているのを根拠に、「おそらくは師良源の信仰にも刺激されて、光明真言信仰に深い関心を有していたことは疑いない」と推測している。（速水侑『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館 一九七五年 一七一・一七二頁。）

二五 末木文美士『鎌倉仏教形成論 思想史の立場から』法蔵館 一九九八年

二六 直接的な執筆動機に関して、源信の生母の逝去や師良源の示寂などが想定され検討されたが判然としない。花山信勝前掲書『原本校註・漢和対照 往生要集』「著作傳説考」概説部 六・七頁。石田瑞麿前掲論文 四二七頁。本論は本書がこのような書として編まれた理由としての問題意識や執筆動機のことを想定しており、きっかけとしての親しい人の死などを問題にしているのではない。もちろん本書の成立にあたり、著者源信の日常的な出来事も大きく影響を与えてはいいが、花山氏が「本文の中には、それらしい言葉は一箇所として見當らぬ」といわれるとおり、そうしたことは本文からは読み取れない。

二七 梶村昇氏は次のようにいう。

大切なことは『往生要集』の独特の価値である。たしかに本書はその書名が示しているように、往生するための要文を集めたものである。その点では、博識の学者がいわゆる教学的立場にたつて、こつこつと集めていけば誰にでも可能であるかのように思われる。しかし、『往生要集』の真の価値は、このような仏教学的な学術的な意味にあるのではない。それよりも、源信というひとりの稀有な才能の信仰の表白としての価値を認めるべきであると思う。

（梶村昇『往生要集』の世界』往生要集研究会編『往生要集研究』永田文昌堂 一九八七年。）

なお、梶村氏は花山信勝氏と辻善之助氏（『日本佛教史 第一巻 上世編』岩波書店 一九四四年 五五二頁）のあいだで問題になった、『往生要集』の執筆に要した時間が半年間と短いことを問題にした箇所、執筆にあたるまえに長年蓄積されたものがあつたとする辻説に与しつつ、だからといって準備さえしていれば誰でもできるものではない、という文脈の中で、引用した文章を記している。

二八 木村純二氏は『往生要集』は「法然や親鸞を頂点と見る思想史の解釈から、そこに至る「先駆」とのみ位置付けられ、法然や親鸞と異なる要素はすべて「不徹底」の一語で片付けられて」とされ、『栄華物語』と併せて本書の「内実を再検討」されている。(木村純二『『往生要集』と『栄華物語』』国士館大学哲学会「国士館哲学」第五号 二〇〇一年9頁。) 木村氏の『往生要集』の検討は、その人間観の側面に光をあてるものである。本稿はその念仏行の再検討を試みるものである。

二九 石田前掲書『源信 往生要集』、花山信勝前掲書『往生要集』では、「易覺易行」の箇所を「覚り易く行ひ易からん」と書き下している。花山信友前掲書『往生要集』では「易 覚 易 行」と表記されている。本稿は、本論における検討の結果、「覚へ」と読むべきだという結論に至った。行法について、その意味や方法がわかるのではないのではないかと考える。むしろ、具体的行法を覚えておくということを含みつつ、「薩婆若相応の心」、「一切智を求むる心」を覚えておくということが含意されているのではないかと考える。第二章第六節参照。

三〇 井上前掲書『日本浄土教成立史の研究』では次のようにある。

要集は人々が何故念仏をすべきか、念仏はいかにすべきかを論じた書である。しかもこのことは、源信自らも述べているのであって、たとえば、開卷冒頭の序文に「置之座右、備於廢亡」といい、又源信が本書を宋の商人周文徳に托して天台国清寺に贈った時の書状にも、「著往生要集三卷、備于観念」といつている。又、第五章の最終節の惣結要行は念仏論の要約として注目すべき一節であるが、本節は「未知、何業為往生要」の問いに始まって、「故此等法為往生要」で終わっている。往生要集の名も恐らくはここに由来するのであって、それは又本書の意図を端的に物語っているのである。

要集がこのように念仏生活の指南の書として書かれていたとすれば、この書が現実に念仏生活の規範として用いられた例が多いことに不思議はないであろう。

(引用中返り点、引用頁数は省略。 一四七頁)

井上氏は「これを座右に置き廢忘に備へん」(井上氏が原典として使用する花山前掲書『原本校註漢和対照往生要集』では「忘」になっており、「亡」は井上氏の、あるいは『日本浄土教成立史の研究』の誤記であろう。)という語に注目して、『往生要集』を「人々が何故念仏をすべきか、念仏はいかにすべきかを論じた書」であると認定する。『往生要集』はこうした内容を持つ書であることには本稿の立場からも異論はない。しかし、氏がそのまま「要集がこのように念仏生活の指南の書」であると展開されている点については同意できない。内容が「人々が何故念仏をすべきか、念仏はいかにすべきかを論じた書」であることと、なぜそうした内容を持つ書が編まれなければならないのかというところは直ちに結びつかないと考えるからだ。序論において述べたとおり、井上氏は本書の成立の背景に勸学会から二十五三昧会へという貴族の念仏結社運動の高まりを置いている。それだ

けを認めれば確かにこの書は「念仏生活の指南の書」となるだろうが、本書の著者が二十五三昧会のために、あるいは不特定の念仏結社のためにという内容の言葉を残していない以上、著者の内部に抱かれた思想課題の存在にも目を向けるべきであろう。

このような井上氏の外部から要因を持ち込んで書の思想を規定する手法に対する問題は、『日本浄土教成立史の研究』が「客観主義」に過ぎて「解釈学的方法」が用いられるべきであったと指摘していた家永三郎の次のような思想史観からも批判されることになるだろう。家永氏は唯物史観的思想史研究に対して「私は大体に於いて人間の精神的生産に対して物質的生産関係が基礎構造を成し、前者が後者の上部構造を成してゐることは承認せられるべきである」と考へる。然しこれだけのことを承認すると同時に、私は次の如きことを付け加へるのを忘れるわけにはゆかぬ。第一は、基礎と上部構造との関係は何処までも基礎と上部構造との関係にとどまるのであって、下部にあるものが常に上部を全面的に決定するわけではない、と云ふことである」と述べており、「私の考へでは、上部構造は上部構造としてその層の内部に於ける連続的發展があるのであって、常に基礎構造からの規定力によってのみ動かされてゐるわけではないと思ふ。思想から思想への継受や変化の存在をも否定するのは、事実を正視しない考へであると信ずる」としている。（『思想史学の立場』「史学雑誌」第五八編第五号 一九四九年）本稿も著者源信は『往生要集』を編むにあたって、先行する複雑多岐な天台止観行の思想と、執筆当時としては可能性としてのみある専修念仏のような誰でもできる行の思想と、という広がりを持つ視野の中で、自己の念仏行の思想を構成していったと考へる。それが貴族の念仏結社運動と無関係であると決して言えないが、それだけで説明されるべきものでもないと思われるのである。

なお、井上氏の推測する『往生要集』の書名の由来にも首肯できない。氏の付点の打ち方から「集」の字が漏れているのはなぜだろうか。また、大文第五助念方法第七惣結要行の引用は恣意的である。この書の主題が「念仏」であるということを行うためには、有名な「往生の業には念仏を本と為す」（一九四頁）をこそ引くべきであって、末部の「故にこれ等の法を往生の要となす」（一九五頁）に接続する部分には「念仏」の語はない。本書の主題が「念仏」であって、書名が「往生要集」であることは、素直に読めば、序文中の「往生、極楽の教行」について「念仏の一門に依りて、いささか経論の要、文を集む」（十頁）に求められるべきであろう。「要」の語は単に収斂していく一点ではなく、「要」として取捨されながらも「集」められることの可能なものである。「要」については本論の結論第一節で論じた。また「座右に置いて、廃忘に備えん」の真に意味するところについても本論第二章第五節において検討している。

三 『大正新脩大藏經』に付された「原本之異本奥書」には、「往生要集者。一代聖教之肝心。九品往生之目足也」とある（八九下）が、ここでは『往生要集』内の用例に限る。

三二 中里貞隆訳『妙法蓮華経玄義』（国訳一切経 和漢撰述部 経疏部一 大東出版社 一九三六年）五三頁。『大正新脩大藏経』第三三冊 六九八中。

三三 田村徳海訳『摩訶止観』（国訳一切経 和漢撰述部 諸宗部三 大東出版社 一九三九年）一六三頁。『大正新脩大藏経』第四六冊 四八下。

三四 引用を中略した箇所には以下の文言がある。

解行既に勤むれば、三障、四魔、紛然として競ひ起り、昏を重ね散を巨いにし、定明を翳動す。随ふべからず、畏るべからず。之に随はば人を將ひて惡道に向ひ、之を畏るれば正法を修することを妨ぐ。當に觀を以て昏を觀じ、昏に即して而も朗かにし、止を以て散を止め、散に即して而も寂ならしむべし。猪の金山に措り、衆流の海に入り、薪の火を熾んにし、風の求羅を益すが如くなるのみ。此の金剛の觀は煩惱の陣を割り、此の牢強の足は生死の野を越ゆ。

『摩訶止観』は解行が揃うことよって、仏道修行を営んでいく上で様々な障害が生じてくるが、正しい解行たる止観によれば、それら障害すらも修行の元手となる、としている。（なお、『大藏経』では「行解既勤」（四九上）となっているが、前部の記述の順序から国訳一切経に従った。）

三五 『往生要集』中「像」の語が用いられるのは五五例あり、「像法」の三用例を除いて、そのほとんどが「仏像」としての用例である。仏像を觀ずる觀像については第三章第二節で扱った。

三六 大文第七念仏利益 第六引例勸信の第一の例。ただし、この引例勸心章が「像法」の例から説き始められていることに重きをおいて、著者が自らの時代を「像法」と認定していたと見ることも許されよう。本論の立場から言えば、源信の時代意識が「像法末」であることは『往生要集』の背後にはあるだろうが、むしろそれが主題化されないところにこの書の意識を読むべきであろう、ということになる。なおここに記される説話は第一章第四節において詳しく扱った。

三七 我が滅後に於て五百年中は、諸の比丘等猶ほ我が法に於て解脱堅固なり、次の五百年は我が正法の禪定三昧堅固に住するを得るなり。次の五百年は、讀誦多聞堅固に住するを得るなり。次の五百年は、我が法中に於て、多くの塔寺を造りて、堅固に住するを得るなり。次の五百年は、我が法中に於て、鬪諍・言頌詆し白法隱没し損減して堅固なり。

（卷五五「月藏分第十二分布閻浮提品第十七」）

（成田昌信等訳注『大集月藏経』国訳一切経 印度撰述部 大集部四 大東出版社 二〇〇三年（一九三四年初版）一九二頁。『大正新脩大藏経』第十三冊 三六三上）

三八 井上前掲書『日本古代の国家と仏教』においては、大文第三 極楽証拠 第二对兜率、すなわち兜率天往生（弥勒菩薩）と極楽浄土往生（阿弥陀仏）の対比を扱う段を題材にして、

次のように言われる。

次に大文第三極楽証拠は極楽浄土を諸仏浄土中、至高とする理由を扱った章であって、極楽浄土が末代の凡夫にとって最も因縁の深いことを無量寿経等によって論証しているが、弥勒の兜率天との対比に関しては、兜率往生のさかんな法相宗の玄奘の「西方の道俗はみな弥勒の業を作す」の文に言及し、そのころの西域ではまだ末代の不安が少なかったからである、という歴史的解釈を下している。天台宗では、紀元前九四九年壬申を釈迦入滅の年、正法を千年、像法を千年とする三時説がひろがっていた。さきの千観の十願発心記も、往生要集もこれをおそうから、今は像法の末である。しかし千観が末法到来近しと意識しながら、これを超克しようという立場から弥勒の出世にもあずかろうとしたのに対し、源信は、末法観を悲観的な意味で強調しているちがいがここにあらわれている。『日本古代の国家と仏教』一三七頁

井上氏の見当は千観との対比においては重要な示唆を含んでいるというべきであろう。しかし、弥勒下生後の「竜花会」に関して源信が特別な期待を抱いていることを示す箇所もある。

今、これを案ずるに、積尊の入滅より慈尊の出世に至るまで、五十七俱胝六十百千歳を隔てたり。〈新婆沙の意〉その間の輪廻、劇苦いくばくぞや。なんぞ、終焉の暮に即ち蓮の胎に託することを願はずして、しかも悠々たる生死に留まりて竜花会に至ることを期せんや。いかにいはんや、もしたまたま極楽に生ぜば、昼夜、念の隨に都率の宮にも往来し、乃至、竜花会の中に、新たに対揚の首とならんこと、猶し富貴にして故郷に帰らんが如し。誰の人か、この事を欣樂せざらんや。

（大文第三極楽証拠 第二対兜率 第三問答 八六頁）

大文第十問答料簡第一極楽依正では、極楽の辺地、胎宮に胎生するものの苦についての議論が展開される。ここも一見すると、胎生の往生であっても苦はない、という議論のように見えるが、それはあくまで類推的論理の基準となる最底辺の提示であって、著者が願ひ期すところのありようは、極楽浄土にて阿弥陀仏や諸菩薩と親しく談義しうる場であることが、弥勒下生後の「竜花会」において「対揚の首とならん」とされていることから推測されるところである。したがって、源信が弥勒下生に期待を抱いていなかったとか、そこから源信の末法観が悲観的であるとかいう見方は、そもそもその末法観の意味も含めて再考の余地があるだろう。

三九 なお、こうした類推的論法の傍らで、阿弥陀仏への専心の「称念」から十方の諸仏の見三昧へという道筋も提示されていることは、関係のない事柄ではないだろう。これについては第三章第四節で際に詳しく扱う。

四〇 石田前掲本『源信 往生要集』（思想大系本）では、「念仏の教は、多く末代の、経道滅したる後の極悪の衆生を利す。計るに、かの時……」と書き下されている。建長五年本の原文では「念仏之教、多利末代経道滅後濁悪衆生、計也、彼時……」（三四四頁）であるという。『大藏経』では「濁悪衆生計也。」（四七中）とされている。他の箇所にも「計るに」と読むのがふさわしい用例はない。石田氏の書き下しの場合、「計」の主体は著者になる。その分、「念仏の教」の「極悪の衆生を利す」ということが釈迦の意図ではなく、定義を表わすことになるかと思われる。「也」の字があることも考慮して、花山信勝前掲本『往生要集』（岩波文庫）、花山勝友前掲本『往生要集』（徳間書店本）の訓読に従い、「……濁悪の衆生を利する計なり。かの時……」と書き下しておく。

四一 中里訳前掲書『妙法蓮華経玄義』三三一頁。『大正新脩大藏経』第三三冊 七八四中。

四二 『往生要集』と天台思想との関連を論ずる際には、その「教相の面」においてははいわゆる八教との関連を述べておかなければならない。ここでは『往生要集』の主題たる「念仏」行が「円教」としておさえられていることのわかる用例を二例あげておく。

問ふ。もししからば、かしこに生れて、早く無生法忍を悟るべからず。

答ふ。天台に二の無生忍の位あり。もし別教の人ならば、歴劫に修行して無生忍を悟り、もし円教の人ならば、乃至、悪趣の身にてもまた頓証する者あり。穢土にしてなほしかり、いかにいはんや浄土をや。かの土の諸事は、余処に例することなかれ。

（大文第十問答料簡 第二往生階位 第六問答 二七四・五頁）

問ふ。もし禅定の業にして読誦・解義等よりも勝れたらば、いかんぞ、法華経の分別功德品に、八十万億那由佉劫に修する所の、前の五波羅密の功德を以て、法華経を聞いて一念信解する功德に校量して、百千万億分の一分なりとする。いかにいはんや、広く他の為に説かんをや。

答ふ。これ等の諸行におのおの浅深あり。謂く、偏円の教に差別あるが故に。もし当教にて論ずれば、勝劣は前の如し。もし諸教を相対すれば、偏教の禅定は円教の読誦の事業にも及ばず。大集・宝積は一教に約して論じ、法華の校量は偏円相望す。この故に、諸文の義、相違せざるなり。念仏三昧も亦またかくの如し。偏教の三昧は当教に勝れたりとなし、円人の三昧は普く諸行に勝れたり。また定に二あり。一には、慧相応の定。これを最勝となす。二には、暗禅。いまだ勝となすべからず。念仏三昧は応にこれ初の撰なるべし。

（大文第十問答料簡 第七諸行勝劣 第二問答 三〇六・七）

四三 『往生要集』中、「依」が用いられる箇所は一一〇例あるが、そのうち、「已上は、智度論・瑜伽論・諸經要集に依りて、これを撰ぶ」（十一頁）のように、引用・抄出の元を明かす際に用いられる例は、形式的なものに限ると、二七例認められる。

四四 『大正新脩大藏經』第八冊 八七八上。本文の書き下しにおいて「ところ」と読まなかった点について付言しておく。『六波羅蜜經』には以下のようにある。
天上色香悦意欲樂、迷亂失念離此宮耶 諸天會中不得久住、我於今日命將盡耶。如是苦惱猶箭中心、我等無依無怙、無親無主、無歸無救。

「ところ」の語を強いて入れるならば、「我ら依るところなく怙むところなく、親しきところなく主とするところなく、帰するところなく救ひとするところなし」となるだろうが、『往生要集』では最後の「無救」は残して「誰か我を救ふ者あらん」としているのので、『往生要集』の意を汲んで『六波羅蜜經』の意を損なわずに、という意図のもとで書き下した。

四五 「畜生道」は冒頭において、「一には禽類、二には獸類、三には虫類なり」（三二二頁）と分類されているが、「虫類」に関する記述は、この箇所以外には見当たらない。

四六 椎尾辨匡訳『佛説觀無量壽經』（国訳一切経 印度撰述部 寶積部七 大東出版社 一九三二年）七三頁。

四七 前田聽徳訳『釋淨土群疑論』（国訳一切経 和漢混合部 諸宗部五 大東出版社 一九四〇年）二六七・八頁。

四八 椎尾辨匡訳『佛説無量壽經』（国訳一切経 印度撰述部 寶積部七 大東出版社 一九三二年）一六頁。なお『群疑論』では「又本願に言はく、更に三惡道を経ば正覺を取らずと。」とのみ記されている。

四九 『大正新脩大藏經』第一五冊 六六〇下。

五〇 本論でも見るとおり、『往生要集』の小乗觀は、最終的には菩薩乘一乘に包摂されるものとしてある。したがって、阿羅漢果を獲るという結末も、巨視的には成菩提の道のりの一段階であって、極樂往生と本質的な差異は構成しないものと考えられる。

五一 大文第十問答料簡第二往生階位の第五問答は、問者の「明らけし、往生の人はその位に限あることを。いづくんぞ、なほこれわれ等が分なりといふことを知らんや」という問いに対し、諸論者の中でも「十信以前の凡夫」を「上品」の三生にあてている例や善導『觀經抄』が「大小乘方便已前の凡夫を以て九品の位に判じ」ている例を挙げ、「今、經に説く所の上三品の業、なんぞ必ずしも執して深位の行とせんや」と結論づけている。発問者は、『觀經』の「上品」に記される例えば「至誠心」「深心」「廻向發願心」などが「凡夫」の修しえない行ではないかという意識を抱いている。「階位」にこだわることによって、修すべき「三心」等がおのれには届かぬものと始めから諦められてしまうことを『往生要集』はいましめている。なお『往生要集』における『觀經』上品上生の「三心」については本論第二章第六節で扱った。

五二 第二問答において「事の念」による「対治魔事」が明かされる段では、『大般若波羅密多經』と『般舟三昧經』が引かれ、「余は、下の利益門の如し」（一九二頁）と言われる。「利益門」とは大文第七念仏利益のことである。したがって、「念仏」がもたらす本来の果報である「往生」に対し、付随的な「利益」において「対治魔事」が達成されようとしていることがわかる。

五三 大文第五 第四 止悪修善 第五問答では「その治、一にあらざ」（一八一頁）と言われ、実際に「永劫に習ひたる」「妄心」の「治」として「別相の治」が三、「通の治」が三の計六治が列挙される。この箇所の詳細な検討は第二章第七節で行った。

五四 引用中の「かの諸文」とは、「念仏に相応」する諸經論のことである。本論第一章第三節において、序文の「顕密の教法」や「事理の業因」は必ずしも「往生極樂の教行」に関するものだけでなく、著者の時代意識として仏教一般の視点からの「多」「一にあらざ」という混乱状態のことを意味しているのではないかと論じた。「行人自ら応にかの諸文を学ぶべし」という理想が「念仏に相応」という限定をともなった諸經論を広く「披く」ことだとすると、矛盾が生ずるようにも見える。しかし、以下二点から矛盾はないものと考えられる。第一に、『往生要集』がこの引用箇所までに費やした論考、すなわち序文から末部までによつて、広く仏教一般が陰に陽に「往生極樂」を進めているということが明らかになったからということ（「明かに知んぬ、契経には、多く念仏を以て往生の要とせることを。」大文第八念仏証拠 第三問答 二五三頁）、第二に、この箇所では新たに「往生極樂の教行」に限られたとしても、さらに修行者はそこですら「広く披くこと」の困難さに直面することになり、二段階の断念が働いていると読むことができること、である。

五五 他にも以下のような箇所に見える。

問ふ。凡夫は常途に心を用ふるに堪へず。その時の善根は唐捐なりとせんや。

（大文第四 正修念仏 第三作願門 第五問答 九九頁）

問ふ。凡夫は力なし。能く捨てんとして捨つること難し。或はまた貧乏なり。いかなる方便を以てか、心をして理に順はしめんや。

（大文第四 正修念仏 第三作願門 第六問答 一〇〇頁）

問ふ。凡夫の行人は、物を逐うて意移る。なんぞ常に仏を念ずる心を起すことを得ん。

（大文第五 助念方法 第三 対治懈怠 第二問答 一七三頁）

五六 「難行道」「易行道」の語は、たとえば曇鸞『無量壽經優波提舍願生偈並註』（大正新脩大藏經）第四〇冊 八二六上）、いわゆる『往生論註』において用いられる語である。

謹んで案ずるに、竜樹菩薩の十住毘婆沙に云わく、菩薩、阿毘跋致を求むるに二種の道あり。一には難行道、二には易行道なり。

難行道とは謂わく、五濁の世、無仏の時に於いて、阿毘跋致を求むるを難となす。此の難に乃ち多途あり。粗ぼ五三を言いて以て義意を示さん。一には外道の相善、菩薩の法を乱る。二には声聞の自利、大慈悲を障ふ。三には無願の悪人、他の勝徳を破す。四には顛倒の善果、能く梵行を壊す。五には唯だ是れ自力にして他力の持なし。斯の如き等の事、目に触れて皆是れなり。譬へば陸路の歩行は則ち苦しきが如し。

易行道とは謂わく、但だ信仏の因縁を以て淨土に生ぜん願ずれば、仏の願力に乗じて便ち彼の清淨の土に往生することを得、仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり。譬へば水路の乗船は則ち樂しきが如し。

(藤堂恭俊訳『無量壽經優波提舍願生偈並註』(国訳一切經和漢撰述部 諸宗部五 大東出版社 一九四〇年初版 一九九四年改訂三刷) 一四頁)

なお、『往生要集』は曇鸞『往生論註』を直接には披見していないと見られることが石田瑞麿氏らによつて指摘されている。石田前掲書『源信 往生要集』二三一頁頭注。

五七 矢吹慶輝訳『十住毘婆沙論』(国訳一切經印度撰述部 釋經論部 七 大東出版社 一九三五年初版 一九九四年改訂第四刷) 所収の矢吹氏の解説には以下のようにある。

この十住毘婆沙論は初二地のみの細釋で文が盡きてゐるので、十地經或は品の論釋としては、未完結のものであり、恰かも大論は破相を表として顯相を裏としたのに對し、本論は顯相を表として破相を裏とし、般若空觀が主潮となつてゐるので、十地思想としては餘り重要視されなかつたが、易行品だけは永く珍重され、この品があるので本書が學佛者、特に淨土教家の間に珍重された。

(三一―四頁)

五八 矢吹訳前掲『十住毘婆沙論』 八五頁。

五九 矢吹訳前掲『十住毘婆沙論』 六四頁。

『往生要集』中、「易」の語は二六回用いられる。そのうち行の難易に関する記述で、行を修すること自体が「易」といわれるのは、本文で検討した諸行勝劣段の「ただ念仏の行のみ修し易くして、上位を証す」の用例も含めて二箇所すぎない。本文で述べたとおり、この箇所は「上位を証す」までを含めて「修し易く」と言われているのであつて、能力の限られた者であつても意味は認められない。

六〇 石田校注前掲書『源信 往生要集』頭注による。なお、『安樂集』には「目連所問經の如し」(『大正新脩大藏經』第四七冊 一四上)とあり、『淨土論』にも「また無量清淨覺經、及び無量壽經の二處に皆云く」(『大正新脩大藏經』第四七冊 一〇二上)とあるところから、『往生要集』は二經を引用元として指示したものと推測される。

六一 後者『無量清淨平等覺經』(実は『淨土論』)からの引用部に見える「これはこれ往き易きなり」の語も、迦才『淨土論』に見える文であるが(『大正新脩大藏經』第四七冊 一〇二中)、著者はこれを引用としてではなく、地の文において用いていることが注目される。

六二 「これを座右に置いて」の後に続く「廃忘に備えん」の「廃忘」が、何を忘れ去ることなのかについては、第二章第六節において詳しく述べた。

六三 『往生要集』は人間以外の衆生にとっての「念仏」もその視野に収めている。例えば大文第七念仏利益・第七悪趣利益では、『大悲経』の「もし畜生ありて、仏世尊に於て能く念を生ぜば、我また、「その善根の福報は、当に涅槃を得べし」と説く（二四七頁）の一節が引かれ、その例として同じく『大悲経』の鯨の例と『菩薩從兜術天降神母胎説広普経』の竜の子の例が採録されている（二四七・九頁）。たとえばこの鯨は、魚類であるがゆえに、称名念仏など為し得ていない。ただ「仏の名を聞くことを得」ただけである。それまでもが「念仏」の「利益」として論じられていることを鑑みれば、観念と称名との比較による難易の問題は『往生要集』が有する問題ではないことは明らかである。「称名」よりも「観念」重視であるから「程度の高い」修行が求められており、一切衆生を覆い得ていない、という憶断よりも、より広い意味で一切衆生を対象にした行が『往生要集』の念仏行なのである。

六四 この引用も石田氏の注によれば、善導『観念法門』からの引用であるとされている。

六五 かつて法然の易行との比較でこの箇所を検討した。『往生要集』の衆生観 — 「色相観」と「随喜」（『倫理学紀要』第十八輯 東京大学大学院人文社会系研究科倫理学研究室 二〇一一年）一三五・八頁。

六六 石田前掲書『源信 往生要集』二五三頁頭注に従った。ただし、この「四依の菩薩」は単に「馬鳴菩薩」を指す言葉である可能性もある。

六七 辻森要修訳『妙法蓮華経文句』（国訳一切経 和漢撰述部 経疏部二 大東出版社 一九三六年）四四九頁。『大正新脩大蔵経』第三四冊 一三五中。

六八 『往生要集』が「小乗」を成菩提への階梯とみなしている証左は、次の問答からも得られる。

問ふ。もし無常・苦・空等の観を作さば、あに小乗の自調・自度に異ならんや。

答ふ。この観も小に局らず。また通じて大乘にもあり。（以下略）

（大文第一厭離穢土 第七惣結厭相 第三問答 五〇頁）

ここでも、「無常・苦・空等の観」という小乗仏教の修行が大乘仏教に通じるものとしておさえられている。

六九 『往生要集』は『涅槃経』を「大経」と呼称して重視するが（引用中には『無量寿経』を「大経」と呼称する場合もある。例えば大文第四正修念仏・第三作願門冒頭の道綽『安楽集』の引用。九〇・一頁）、引用の際に用いられたのはいわゆる南本（慧嚴等編纂 三十六卷）であると推測される。それは、「涅槃経の三十二に云ふが如し」（大文第四正修念仏 第三作願門 九六頁）と引かれる『涅槃経』の引用が、曇無讖訳北本においては三十五卷の文言となっているからである。

師子吼菩薩品からの引用は、塚本啓祥・磯田熙文校注『大般涅槃経（南本）Ⅲ』（新国訳大蔵経 大蔵出版 二〇〇九年）二三四・二三七頁。

七〇 後世、恵心流の祖に仮託される源信であるが、『往生要集』の著者としての彼は、いわゆる煩惱即菩提のような前提を厳しくいましめる立場を採っている。それは次の問答からも明らかである。

問ふ。煩惱・菩提、もし一体ならば、ただ応に意に任せて惑業を起すべきや。

答ふ。かくの如き解を生ず、これを名づけて悪取空の者となす。専ら仏弟子にあらず。今反質して云はん。汝、もし煩惱即菩提なるが故に欣ひて煩惱・悪業を起さば、また応に生死即涅槃なるが故に欣ひて生死の猛苦を受くべし。
(大文第四正修念仏 第三作願門 第二問答 九六頁)

七一 遣宋本系統。留和本系統の青蓮院本ではさらに三例が加わる。

七二 相良亨氏は「こころ」について、日本語の辞書に記される語意が三〇前後、「こころ」が含まれる語が千以上あることから次のように言う。

これらの語・句の「こころ」が、いつも特殊なニュアンスをもって語られるというわけではない。相当、重なるものもある。しかし、「こころ」自体の語積として、二七あるいは三〇の語意があることに注目した上で、「こころ」がふくまれる語・句が千をはるかにこすことを思うと、「こころ」が微妙に異なる意味・ニュアンスをもって、さまざまに働いていることは認められよう。それは、人間の心そのものが、微妙な複雑さをもつからであろう。また、その微妙な複雑さを、日本人が長い歴史のなかで見つめ、言葉に表現してきただからであろう。
(相良亨『一語の辞典 こころ』三省堂 一九九五年 九・十頁)

相良氏はそうした「日本人の心」を「豊かな饜」(『日本人の心』『相良亨著作集5』所収 ペリかん社 一九九二年 九頁)と表している。

七三 以下に可能な限り列挙してみる。

「害心」(一一頁)、「欲心」(一五頁、三七頁、一二八頁)、「愛心」(一六頁)、「瞋怒の心」(二三頁)、「痴愛の心」(六四頁)、「我・我所の心」(七六頁)、「不善の心」(八二頁、一七四頁)、「悲心」(一二三頁)、「瞋恨の心」(一三六頁)、「嫉妬の心」(一七五頁)、「妄心」(一六九頁、一八一頁、一八六頁、二〇九頁、三〇一頁)、「諂誑不浄の心」(一七八頁)、「退転の心」(二七九頁)、「昏睡沈闇の心」(二八一頁)、「惑心」(一八三頁、一八四頁)、「顛倒の心」(二二八頁)、「散乱の心」(二三〇頁、二五六頁)、「悪心」(二三九頁、三〇一頁、三一二頁、三二四頁)、「殺心」(二四五頁)、「憍慢の心」(二五五頁)、「誹謗の心」(二五五頁)、「我慢の心」(二五六頁)、「憤鬧(の心)」(二五六頁)、「忘失する心」(二五六頁)。その他、善と不善との中間的な(本稿の立場において)「麤心」「浅心」などもある。

七四 第一章第七節において、『往生要集』の声聞・縁覚乗が「究竟」という時間的一点において包摂されることを確認したが、これもまた「二乗の心」(七五頁)が生起するものであり、「究竟」への経緯の中で変化するものと考えられていることを示している。

七五 山辺習字訳 田上太秀校訂『正法念処経』（国訳一切経 印度撰述部 経集部八 大東出版社 一九三三年初版 一九九〇年改訂）九七頁。なお、一部『大正新脩大藏経』第十

七（二七中下）により、文意が明確になるよう書き改めた。

七六 同『正法念処経』九六頁。

七七 同『正法念処経』一二頁。

七八 『往生要集』と『正法念処経』とを比較して検討する以上の考察は、当然、『往生要集』において華嚴思想がどのような位置を有しているのか、という問題へと通じていく。「心は工画師の如く、能く諸々の世間を画く」、「一切は唯、心造なり」（『大方広仏華嚴経』（八十華嚴）『大正新脩大藏経』第十冊（一〇二上、中））と言われる『華嚴経』がどのように生かされ、また離脱されているのか、という問題である。離脱ということに着目すれば、『往生要集』が天台の祖たる慧文や智顛の営みをどのように引き受けているのか、という問題でもある。大変重要な課題ではあるが、本稿ではさしあたり『往生要集』の内的論理に視野を限って検討し、以上の問題は今後の課題としたい。

七九 「物を逐て意移る」は問いであり、当然答えによって解決が模索される。だが現段階では、こうした問いが当然のものとして問われようということについて、問題にしておきたい。この問いの答えについては第三章第七節において扱う。

八〇 「上品上生とは、……また三種の衆生あり、まさに往生を得べし。何らかを三とす。一つには慈心にして殺さず、諸の戒行を具す。二つには大乘の方等經典を讀誦す。三つには六念を修行す。」（椎尾辨匡訳『仏説觀無量壽経』（国訳一切経 印度撰述部 宝積部七 六八頁）『大正新脩大藏経』第十二冊 三四四下。なお、『往生要集』に先行する天台浄土思想の書である良源『極楽浄土九品往生義』では、智顛が著わしたとされていた『観経疏』と龍樹『大智度論』に依拠して、この六随念から「念仏」が説かれている。『浄土宗全書』第十五卷（山喜房仏書林 一九七一年）所収 四上）。

八一 『大正新脩大藏経』第二六冊 二二一中。

八二 前掲藤堂訳『無量壽経優波提舍願生偈並註』二三、三九、四七頁。『大正新脩大藏経』第四〇冊 八二八上、八三二中、八三二下。

八三 前掲椎尾訳『佛説觀無量壽経』六〇頁。

八四 相良亨氏は、道元、内村鑑三、武士に、「真理、あるいは天地の一隅に立つという思想・姿勢」を見ている。『往生要集』も、「一隅」しか示されていない「教文」から、釈迦の真意を探ろうとする書として、「きびしさ」の質はともかく、日本人の「一隅に立つ」という意識の伝統に加えてよいと思われる。（相良亨「一隅に立つ 道元、内村鑑三、武士」

「現代思想 日本人の心の歴史」青土社 一九八二年 四四三頁）

八五 経論とは何か、という問題については、第一章にも少し触れたが、結論第一節でも扱った。

八六 二に同居浄土を明すとすは、無量寿国は果報殊勝にして比喻すべきこと難しと雖も、然るにまた染淨凡聖同居なり。何となれば、四趣なしと雖も、而して人天あり。何を以てこれを知るとなれば、彼の土に生ずる者は未だ必ずしも悉く是れ得道の人にあらざ。故に經に云く、重罪を犯す者の臨終の時、懺悔念仏し、業障便ち転じて、即ち往生を得。若し但だ聖生のみとせば、凡夫何ぞ彼の土に生ずるを願ひ得む。故に知る、惑染を具ふと雖も、願力の心を持ちて、また居を得るなり。

〔維摩經略抄〕卷第一「釋佛國品」『大正新脩大藏經』第三八冊 五六四中

八七 「石田瑞麿氏によれば、この引用は馬鳴『大莊嚴論經』、無著『大乘莊嚴論』のいずれにもなく、『大智度論』の文言であるという。石田氏は、延壽『万善同歸經』に本書の引用と同じものがあるので、ここはその孫引きではないかと推定している。石田前掲書『源信 往生要集』一一三頁 頭注。

八八 問ふ。最後に、何の意ありてか、唱へて「大菩提に廻向す」と言ふや。

答ふ。これはこれ、薩婆若と相応せしむるなり。これまた土風に順ひて、これを末後に置く。薩婆若と言ふは即ちこれ菩提なり。前の論の文の如し。

(大文第四 正修念仏 第五 廻向門 第九問答 一四一頁)

八九 「普賢の行願」は『往生要集』では以下のように記される。

願はくは、我命終らんと欲する時に臨んで 尽く一切のもろもろの障礙を除きて、まのあた面り、かの仏、阿弥陀を見たてまつり 即ち安樂の刹に往生することを得ん 我既にかの

國に往生し已れば 現前にこの大願を成就し 一切圓滿して尽く余すことなく 一切衆生界を利樂せん (大文第二 欣求淨土 第六 引接結縁樂 六五頁)

九〇 『大智度論』(昭和新纂国訳大藏經 論律部 第五卷 名著普及会 一九三二年初版 一九九〇年復刻版第二版) 三二七頁。

九一 前掲『大智度論』(国訳大藏經) 三二二・三二六頁。なお大正新脩大藏經第二五冊 三九四中・三九五中を参照し、書き下しについて一部改めた。

九二 本論が繁雜な議論を加えたのは、従来、この箇所が「薩婆若の心に相応す」と読まれてきたことを再点検するためである。石田氏の書き下しと花山勝友氏のルビが「薩婆若の心に相応す」としている。原文は「薩婆若心相應」であり、両氏の用いる「の」が主格を導くものとは見えない(薩婆若が心に相応す、の意味であるならば原文は「薩婆若相應心」となるはずである)。したがって「の」は連体格として働き「薩婆若の心」というもの「に相応す」と読んでいることになる。ここは「廻向」を説く段であるから、「功德」が「薩婆若の心」に「相応す」ということになるが、だとするとそれが意味するところは何かということが『往生要集』内部からは読み取れなかった。注八八にある「薩婆若と相応せしむるなり」という表現との差が問題であろうかと思われる。また「薩婆若」と「心」とが連続して用いられる用法は、本書に二例あるが、いずれも本文に引用した箇所「薩婆若

の心」と取り出してよいという積極的な基準となるとはみなせなかった。「薩婆若心」を単体のものとして扱う用法は『大智度論』巻四九（釈發趣品第二十）に「薩婆若心者」と始められる文があるが、前に經を引いて「應薩婆若心」、後ろに総括して「即是應薩婆若心也」とあり、「薩婆若心」だけが取り出せるようなものとはみなせない。石田氏や花山勝友氏の書き下しは、『般若經』『大智度論』に幾度も出てくる「菩薩摩訶薩は薩婆若に應ずる心を以て」（菩薩摩訶薩以應薩婆若心）という文言を「菩薩摩訶薩は薩婆若の心に應ずるを以て」と読むことになる。本書の著者が『般若經』『大智度論』をこのように読んでいたという積極的な根拠が見いだせなかったので（本節で後に述べる「一切智の心」についても、その根拠としては弱いように思われた）、本論に示したとおり、「行、願、相応して」の用例からこの箇所を読むことにした。なお、花山信勝氏はこの箇所を「薩婆若（を求むる）心と相應す」としている。これは『大智度論』により忠実な読み方だと思われるが、『往生要集』の表現である「薩婆若心相應」の読み方として、挿入を施し、順序を入れ換えて読むことは躊躇された。この問題については今後も課題としたい。

九三 「薩婆若、心、相応す」の「廻向」としての側面については次のように考えられる。「薩婆若」と修行者の「心」が「相応」を達するのは、本節はその「心」の問題としての側面にのみ視点をしばって論じてきたが、行に還元すれば「自他の法界の一切衆生に廻向して、平等に利益」するということになる。「功德」を「廻向」する対象が「自他の法界の一切衆生」となるためには、「廻向」の主体としてのおのれがはっきりと屹立してはならない。おのれの「心」が一なるありようを獲得したときに、その他に対して「平等」に関わることでできる地平が用意される。「薩婆若、心、相応す」とは、その前提条件から「廻向」までを「義」として述べたものである。「廻向」行の要素としては「自他の法界の一切衆生に廻向して、平等に利益」することだが、廻向文を唱えるといったものを除けば、その具体的な行相としては「心を繋げて、『我当に仏と作るべし』と願ふ」こと以外にはない。

九四 大文第九「往生諸行」において、『弥勒所問經』（石田氏によれば、千観『十願發願記』の孫引き。石田前掲書『源信 往生要集』二五五頁頭注）と『大宝積經』を引いて、以下のようにも言われる。

弥勒問經に云く、（中略）

六には、一切智の心を發して日々に常に念じ、魔忘あることなし。（中略）

と。宝積經の第九十二に、仏またこの十心を以て弥勒の間に答へたまへり。その中の第六の心に云く、「仏の種智を求め、一切の時に於て忘失することなし」と。

（大文第九往生諸行 第一明諸經 二五六頁）

これらの用例ではより明確に「廢忘」、「忘失」という言葉が用いられ、序文にあった「廢忘に備へん」という言葉が、「一切智の心」、「仏の種智を求め」る「心」という対象にも響きうるものであると感じられる。

九五 『八十華嚴經』十地品（卷第三十七）に「三界の所有、唯だ是れ一心なり。」（『大正新脩大藏經』第十冊 一九四上）とあり、『六十華嚴經』夜摩天宮菩薩說偈品（卷第十）に「心は工画師の如し。種々の五陰を画く。一切の世界の中に法にして造らざる無し。心の如く佛また然り。佛の如く衆生も然り。心・佛及び衆生、是の三差別無し。」（『大正新脩大藏經』第九冊 四六五下）とあるのを『華嚴經』の主意として一語にまとめたものであると言われる。本稿の扱った問題との関連では、『正法念處經』と『往生要集』との

織田得能著『織田佛教大辞典』の「三界唯一心」の項では、この語の初出が源信の『自行略記』ではないかと推測されている。次注参照。

九六 『摩訶止観』卷第五上の「観不思議境」に「夫れ一心に十法界を具し」から始まる一念三千を説いた有名な箇所があるが、この「心は一切法。一切法は心」は、その箇所に続いて出てくる（田村訳前掲『摩訶止観』一七八頁。『大正新脩大藏經』第四六冊 五四上）。

この「観不思議境」は「観心に十の法門を具す」の第一門として論じられている箇所で、大きくは「観心」を扱っている。前注に触れた『自行略記』は源信の真撰か後世の仮託かが判然としない一書であるが、次のように語りだされている。

夫れ三界は唯一心なり。心の外に別の法無し。心・佛及び衆生、是の三差別無し。阿鼻の依正は全く極聖の自心に處し、毘盧の身土は、凡下の一念を越えず。若し己心は佛心と異ならずと観ずれば、速かに如来の淨妙法身を證す。我れ今佛を求む。宜しく此の観を學すべし。以上観心大意（『恵心僧都全集』第五卷 五九七頁）

一念三千に基づく「観心」行の「大意」が『華嚴經』の三界唯心から語りだされている。なお、本稿の考察だけでは『自行略記』の真撰・偽撰を検討する準備にはとてもならないが、印象だけを述べておくなら『往生要集』の立場とは少なからず異なるものであるとは言えると思われる。

九七 仏の教へ給へる事あり。「心の師とは成るとも、心を師とする事なかれ」と。

実なるかな、此の言。人、一期過ぐる間に、思ひと思ふわざ、悪業に非ずと云ふ事なし。（三木紀人校注『方丈記 発心集』新潮日本古典集成 一九七六年 四三頁）

九八 あさましや、世を捨つるといへども、心はこれを捨てず、袂は染めぬれども、心はそめぬ物にして、身心かはりて萬行いたづらになし果てぬる事よ。しかれば「心の師とはなるとも、心を師とする事なかれ」と、佛も教へ給へる、これなるべし。（西尾光一校注『撰集抄』岩波文庫 一九七〇年 七二―三頁）

九九 心をたねとして、こゝろをたねとせざる事。それ心に善惡の二あり。故に佛教にも心を師として心を師とせざれといへるがごとく。歌も又よき心をたねとしてあしき心をたねとせず。（藤原有房『野守鏡』上 塙保己一編『群書類従』第二七輯 続群書類従完成会 一九六〇年）

一〇〇 たゞがまんがしやうがわろき事にて候。又ハ、がまんなくてもならぬ道也。銘道 にいわく、「心の師とハなれ、心を師とせざれ」と古人もいわれし也。

(村井康彦校注「古市播磨法師あて 珠光心の文」(林屋辰三郎他校注『古代中世芸術論』日本思想体系23 岩波書店 一九七三年 所収) 四四八頁。)

一〇一 されば愛着慈悲心は、達多が五逆に勝れ、方便の殺生は、菩薩の六度に優れりとか。これを見かれを聞き、他を是非知らぬ身の行方、迷ふも悟るも心ぞや。されば心の師となり、心を師とせざれと、古き言葉に知られたり。 (小山弘志・佐藤健一郎校注・訳『謡曲集②』新編日本古典文学全集 小学館 一九九八年 「熊坂」四二二頁)

一〇二 『往生要集』に先行する用例もある。ここでは『日本霊異記』を引いておく。

庶はくは拾文を觀むひと、天に愧ぢ人に慙ぢ、忍びて事を忘れ、心の師となして、心を師とすることなかれ。

(小泉道校注『日本霊異記』新潮日本古典集成 新潮社 一九七六年 中巻序 一〇六頁)

したがって、後世用いられるこの語が『往生要集』から引かれたものであるとは特定できない。『涅槃經』などから引かれ、すでに人口に膾炙する言葉であったと考えるべきだろう。

一〇三 山田昭全氏は『発心集』の句を取り、「仏道を求める者は、心を指導する側にたつべきであって、己れの心を指導者に仕立ててはいけないう意味である」とし、『往生要集』の句に対して、「心の師」とは、修行者の劣弱な心を正道へと導くところの師の意味で、これは最終的には仏や菩薩のようなものに帰着してゆく。いっぽう、「心を師とす」る場合は、修行者がみずからの心を師とすることである。今日的な言い方をすれば、それは、修行者に内在する「良識」ないし「理性」とでも言うべきものであろうか。」といわれる。

このように読む根拠は特に示されていない。(山田昭全「心を師とせざれ」と「心は師となる」『斎藤昭俊教授還暦記念論文集刊行会編 宗教と文化』こびあん書房 一九九〇年 五〇六七頁)。また相良亨氏も「心を師とせざれ」とは、おのれの妄念煩惱、さらにはいえば情念に引きずられるな、したがうなという意味で、漱石の表現をかりれば利己心の否定であるが、「心を師とせざれ」の心が、つねに同じ内容でとらえられていたとはいえない。心の師となれとは、この心をコントロールせよということであるが、何によつてどのようにコントロールするかということは(以下略)といい、いずれも本稿の立場とは異なる。(相良前掲書『一語の辞典』こころ』五〇頁)

一〇四 従来、この語の出典は『大般涅槃經』(北本)「獅子吼菩薩品第十一の二」の「願作心師不師於心」(『大正新脩大藏經』第十二冊 五三四上)が出典と目されることもあった。『往生要集』が用いていると考えられる南本(注六九参照)にも同じものが見つかる(同 七七八下)。しかし『往生要集』の「常爲心師、不師於心」と「願作」と「常爲」の部分が異なる。一方、『大乘理趣六波羅蜜多經』では「常爲心師、不師於心」(『大正新脩大藏經』第八冊 八九八中)と全く形が同じである。また、『往生要集』では『六波羅蜜經』巻七の当該箇所直前の二箇所を、ある程度長い引用として引いている(いずれも大文第五 助念方法 第三 対治懈怠の文。三 相好功德 一五二頁、十三 智慧無礙 一六二・三頁)。く

わえて止悪修善の章には『六波羅蜜經』が二度引用され、そのうち一つはこの第五問答の「通の治」の第一として引かれている。以上のことから、引用という形ではないにせよ、著者が止悪修善 第五問答を執筆する際には『六波羅蜜經』の言葉が意識されていたとみるほうが妥当である。このことはすでに日蓮が『兄弟鈔』に「心の師とはなるとも心を師とせざれとは、六波羅蜜經の文也」（立正大学宗学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』身延久遠寺 一九五二年 九三三頁）と述べている。この箇所は『往生要集』について述べた箇所ではないが『兄弟鈔』全体には『往生要集』で書かれている内容が頻出している。

一〇五 善導『觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門』『大正新脩大藏經』第四七冊 二四中。

一〇六 『往生要集』内では大文第五 助念方法 第四 止悪衆罪で『大智度論』の「仏は医王のごとく、法は良薬のごとく、僧は瞻病人のごとく、戒は服薬の禁忌のごとし」（一七四頁）を引いている。

一〇七 高橋弘次氏は次のように言う。

ところで個別的な觀想であれ、総括的な觀想であれ、また像想觀といった觀想であれ、いずれも人間の側からする意図的な手段・方法を用いての仏の觀見である。仏の側からの作用はなんら認められない。いわば実践者の積極的な精神集中によるところの仏の觀想である。

（高橋弘次『往生要集』における念仏と見仏 往生要集研究会編『往生要集研究』永田文昌堂 一九八七年 三七一頁。）

自己の力に依らずさしあたり「像」が目前にあるということ、ひいては「色相」として仏が「觀」ぜられるという点に、「仏の側からの作用はなんら認められない」としてよいかという点では本稿と立場は異なるが、觀相の行がすぐれて修行者の側の営みであるという点はそのとおりであらうと思われる。

一〇八 実際の来迎の場面のように仏から自己に来るといふこととは異なるが、修行方法が差し向けられるという意味では、後代の浄土思想家たちが選び取った称名は、まさに仏から自己に来る修行といえる。この矛盾に機縁を見出し、行を単一化したのが法然であり、この矛盾をさらに見事に昇華し、行を抽象化し純一化したのが親鸞である、といってもよいだろう。

一〇九 先取りしていえば、四の比丘はここで、現象と真理との相即、無相業を修している。觀察門の項目でいえば惣相觀である。本章第五節参照。しかし、「何ぞ異ならん」という意志を伴う無相業であるので、ここではその意志のみを提示した。

一一〇 『十住毘婆沙論』『助念仏三昧品第二十五』の該当部分は以下の通りである。

菩薩は應に此の 四十不共法を以て

諸仏の法身を念ずべし 仏は色心に非ざるが故に

是の偈は次第に略して四十不共法六品中の義を解す。是の故に行者は先づ色心の仏を念じ、次に法身の仏を念ずべし。何を以ての故に、新発意の菩薩は応に三十二相八十種好を以て仏を念ずべし。先に説くがごとく、転た深入にし中勢力を得、応に法身を以て仏を念じ、心転た深入して上勢力を得べし。応に実相を以て仏を念じて貪著せざるべし。

(前掲矢吹訳『十住毘婆沙論』(国訳一切経) 二二二頁)

一一 「相の体」については、阿弥陀仏の全身の相と一切との相即、三身相即から真如实相までを説く「惣相観」が担うものと思われる。第三章第五節参照。

一二 懺悔衆罪は「五念門」念仏にあらたな作想的側面を加えるものでもある。懺悔の重要性が他の助念方法の項目よりも高いためである。ゆえに次のように言われる。

これ等は皆、これ別時の懺悔なり。しかれども、行者は常に当に三事を修すべし。大論に云ふがごとし。

菩薩は必ず、すべからく昼夜六時に、懺悔と随喜と勸請との三事を修すべし。

と。(略抄)五念門の中の、礼拝の次に、応にこの事を修すべし。

(大文第五 助念方法 第五 懺悔衆罪 一八九頁)

まず懺悔には「別時」念仏において修されるという側面がある。これについては本章第三節にその一部を引用しておいた。懺悔は一生の中における造悪のみを対象とするのではなく、無始無終の輪廻の中で繰り返された造悪をも対象に実施される(「九十六億那由多等の劫の生死の罪を除却す」(一六八頁)ため、日々の行だけでなく、時を分けた特別な時間における修行である別行においても重要な要素となる。別時念仏については本節後半に論じた。

さらにここでは、「五念門」に加えて、特に「礼拝の次に」という指示を伴って、「懺悔と随喜と勸請との三事」が修されることになる。仏に転法輪を請う「勸請」、おのれのものではない他者の修行(仏の修行も含めて)を喜ばしく思う「随喜」も、作想によって修される。また、止悪修善と同じようにこれらを修したという業因を持つ仏を観ずる行、それに倣う行でもある。これらが「礼拝門」と「讚歎門」に挟まれていることの意味は、礼拝や讚歎もまた仏のいることを前提として修される行であるからであろう。『往生要集』の「五念門」の構造としては、礼拝、讚歎が作想の念仏であり、作願、観察、廻向が観相的な修行と違ってよいだろう。いずれにせよ、懺悔、勸請、随喜は「五念門」内に組み込まれる形で、特殊な場面の作想的念仏として実修されるのである。

一一三 和辻哲郎『日本倫理思想史』岩波文庫 第一分冊 二〇一一年 二〇頁。(『和辻哲郎全集 第十二卷』岩波書店 一九六二年 九頁)

一一四 相良亨『日本の思想』(初出『日本の思想』ペリかん社 一九八九年)『相良亨著作集5』所収 ペリかん社 一九九二年 三四七頁。

二五 相良氏は前掲書『日本の思想』で石田前掲論文『『往生要集』の思想史的意義』に依拠して、『往生要集』を観察、観想中心で、「予が如き頑魯のもの」にはよろしくしうるものではなく、法然が専修念仏へと一歩進めたとし、「日本浄土教の形成は、日本仏教における事重視の転換を殊に鮮やかに示すものといえよう。」(三一五頁)とされる。法然との比較はともかく、心に関しては『往生要集』の別相観、有相業、すなわち事の重視こそ注目されるべきであろう。

二六 和辻哲郎『倫理学』岩波文庫 第一分冊 二〇〇七年 一八七頁。(『和辻哲郎全集 第十卷』岩波書店 一九六二年 一二九・三〇頁)

二七 相良前掲書『日本の思想』三六三頁。

二八 和辻前掲書『日本倫理思想史』岩波文庫 第二分冊 二〇一一年 一五三・四頁。(『和辻哲郎全集 第十二卷』岩波書店 一九六二年 三〇六頁)

二九 佐藤正英『日本の思想とは何か 現存の倫理学』筑摩書房 二〇一四年 一九九頁。

三〇 佐藤正英「超越の様相 ―三宝絵をめぐる―」相良亨編『超越の思想 日本倫理思想史研究』東京大学出版会 一九九三年 七〇頁。

三一 菅野覚明「武士道と仏教：『葉隠』の「我一人」をめぐる」「東アジアにおける仏教と土着思想の交渉に関する総合的研究(平成八年度科学研究費補助金(総合研究)(C)研究成果報告書)」一九九七年 七三頁。

- 家永三郎『上代仏教思想史研究』法蔵館 一九六六年（初版 一九四二年）
- 家永三郎『中世仏教思想史研究』法蔵館 一九八九年（初版 一九四七年）
- 井上光貞・永原慶二編『日本史研究入門Ⅲ』東京大学出版会 一九六九年
- 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』『井上光貞著作集 第七卷』岩波書店 一九八五年（初出 一九五六年）
- 井上光貞『日本古代の国家と仏教』『井上光貞著作集 第八卷』岩波書店 一九八六年（初出 一九七一年）
- 石田瑞麿『悲しき者の救い―往生要集』筑摩書房 一九六七年
- 石田瑞麿『浄土教の展開』春秋社 一九七六年
- 石田瑞麿『地獄』法蔵館 一九八五年
- 石田瑞麿『日本仏教思想研究 第四卷 浄土教思想』法蔵館 一九八六年
- 石田瑞麿校注『源信 往生要集』（原典 日本仏教の思想4）岩波書店 一九九一年
- 石田充之『浄土教教理史』平楽寺書店 一九六二年
- 石津照璽『天台実相論の研究 存在の極相を求めて』創文社 一九八一年（初版 一九八〇年）
- 色井秀讓『浄土念佛源流考 大無量寿經とその周邊』百華苑 一九七八年
- 上杉文秀『日本天台史』破塵閣書房 一九三五年
- 大野達之助『上代の浄土教』吉川弘文館 一九七二年
- 大野達之助『鎌倉新仏教成立論』吉川弘文館 一九九四年（初出 一九八二年）
- 往生要集研究会編『往生要集研究』永田文昌堂 一九八七年
- 小原仁『文人貴族の系譜』吉川弘文館 一九八七年
- 小原仁『源信』ミネルヴァ書房 二〇〇六年

- 梯信暁『インド・中国・朝鮮・日本 浄土教思想史』法蔵館 二〇一二年
- 数江教一『日本の末法思想』弘文堂 一九六一年
- 河波昌『形相と空』春風社 二〇〇三年
- 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店 一九七五年
- 相良亨編『日本思想史入門』ぺりかん社 一九八六年（初版 一九八四年）
- 相良亨『日本人の心』『相良亨著作集5』所収 ぺりかん社 一九九二年（初出 一九八四年）
- 相良亨『日本の思想』『相良亨著作集5』所収 ぺりかん社 一九九二年（初出 一九八九年）
- 相良亨『一語の辞典 ころろ』三省堂 一九九五年
- 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』百華苑 一九七九年
- 佐藤正英『日本の思想とは何か 現存の倫理学』筑摩書房 二〇一四年
- 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』吉川弘文館 二〇一〇年（初版 一九八七年）
- 佐々木憲徳『天台教学』百華苑 一九七八年（初版 一九五一年）
- 佐々木憲徳『日本天台の諸問題』永田文昌堂 一九八二年
- 重松明久『日本浄土教成立過程の研究』平楽寺書店 一九七一年（初出 一九六四年）
- 島地大等『天台教学史』明治書院 一九二九年
- 島地大等『日本仏教教学史』明治書院 一九七六年（一九三四年初版）
- 末木文美士『大乘仏典 中国・日本篇 一九 安然・源信』中央公論社 一九九一年
- 末木文美士『鎌倉仏教形成論 思想史の立場から』法蔵館 一九九八年
- 平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房 一九九二年
- 田村圓澄『日本仏教史5 浄土思想』法蔵館 一九八三年

- 辻善之助『日本佛教史 第一卷 上世編』岩波書店 一九四四年
- 中村元『往生要集を読む』講談社学術文庫 二〇一三年（初版 一九八三年）
- 名島潤慈『夢と浄土教』風間書房 二〇〇九年
- 永田広志『日本封建制イデオロギー』『永田広志日本思想史研究』法政大学出版局 一九六八年（初出 一九四七年）
- 西田正好『無常觀の系譜 日本仏教文芸思想史 古代・中世編』桜楓社 一九七〇年
- 西村岡紹、末木文美士『觀心略要集の新研究』百華苑 一九九二年
- 新田雅章『天台実相論の研究』平楽寺書店 一九八一年
- 袴谷憲昭『日本仏教文化史』大蔵出版 二〇〇五年
- 谿慈弘『日本佛教の開展とその基調』（上）（下）三省堂 一九四八年
- 花山勝友訳注『源信 往生要集』徳間書店 一九七二年
- 花山信勝訳注『原本校註・漢和対照 往生要集』山喜房佛書林 一九三七年
- 花山信勝訳注『往生要集』岩波文庫 一九四二年
- 速水侑『源信』吉川弘文館 一九八八年
- 速水侑『日本仏教史 古代』吉川弘文館 一九八六年
- 速水侑『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館 一九七五年
- 速水侑『浄土信仰論』古代史選書3 雄山閣出版 一九七八年
- 速水侑『平安仏教と末法思想』吉川弘文館 二〇〇六年
- 比叡山専修院・叡山学院『恵心僧都全集』全五卷 一九二七年 復刻 思文閣 一九七一年
- 平川彰編『仏教と心の問題』山喜房佛書林 一九八〇年
- 福原蓮月『往生要集の研究』永田文昌堂 一九八五年

- 藤井智海『往生要集の文化史的研究』平楽寺書店 一九七八年
- 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店 一九七〇年
- 蓑輪頭量『仏教瞑想論』春秋社 二〇〇八年
- 蓑輪頭量編『事典 日本のお教』吉川弘文館 二〇一四年
- 八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』永田文昌堂 一九六二年
- 八木昊恵『恵心教学の総合的研究』永田文昌堂 二九九六年
- 山口益『大乘としての浄土 空・唯識から念仏へ』大法輪閣 二〇〇七年（初版 一九八六年）
- 湯浅泰雄『日本古代の精神世界』名著刊行会 一九九〇年
- 和辻哲郎『倫理学』岩波文庫 二〇〇七年（初版 一九三七〜四九年）
- 和辻哲郎『日本倫理思想史』岩波文庫 二〇一一年（初版 一九五二年）

参考文献

- 浅井成海「往生要集における菩提心」『印度学仏教学研究』二二・二二 一九七四年
- 荒木浩「源信の母、姉、妹―源氏物語「横川の僧都」と源信外伝成立をめぐる」『国語国文六五（四）』一九九六年
- 家永三郎「井上光貞著「日本浄土教成立史の研究」」『史学雑誌』五十六編十二号 一九四七年
- 家永三郎「思想史学の立場」『史学雑誌』第五八編第五号 一九四九年
- 色井秀讓「往生要集の念佛」『天台学報』二〇号 一九七七年
- 大南龍昇『観仏三昧海経』の譬喩 六譬品・観仏密行品訳注「浄土宗学研究 二七号」二〇〇〇年
- 奥田範美『往生要集』の念仏思想「真宗研究会紀要 一五号」一九八二年
- 岡亮二『往生要集』における念仏の一考察「佛教文化研究所紀要 龍谷大学仏教文化研究所紀要 三」一九六四年
- 辛島静志「阿弥陀浄土の原風景」『仏教大学総合研究紀要 一七号』二〇一〇年

- 菅野寛明 「武士道と仏教……『葉隠』の「我一人」をめぐる」 「東アジアにおける仏教と土着思想の交渉に関する総合的研究(平成八年度科学研究費補助金(総合研究(C))」研究成果報告書」 一九九七年
- 菊地大樹 「井上光貞『日本浄土教成立史の研究』」 『日本の仏教 1』法蔵館 一九九四年
- 木村純二 『往生要集』と『栄花物語』 「国士館哲学 第五号」 二〇〇一年
- 久下陞 『往生要集』における念仏観の形成」 仏教大学善導教学研究会編 『善導教学の研究』 東洋文化出版 一九八〇年
- 熊田健二 「末法思想の展開とその歴史的背景」 平岡定海編 『論集日本仏教史 第三卷 平安時代』 雄山閣出版 一九八六年
- 小山聡子 「末法の世における穢れとその克服」 今井雅晴編 『中世仏教の展開とその基盤』 大蔵出版 二〇〇二年
- 笹田教彰 「厭離穢土」考」 伊藤唯真編 『日本仏教の形成と展開』 法蔵館 二〇〇二年
- 相良亨 「一隅に立つ 道元、内村鑑三、武士」 「現代思想 日本人の心の歴史」 青土社 一九八二年
- 塩入良道 「五念門偈と往生要集の五念門」 「天台学报 一七号」 一九七四年
- 清水谷恭順 「天台の常行三昧に就て」 『奥田慈應先生喜寿記念仏教思想論集』 平楽寺出版 一九七六年
- 藪田香融 「山の念仏 その起源と性格」 『平安仏教の研究』 法蔵館 一九八一年
- 平雅行 「末法・末代観の歴史的意義 浄土教中心観批判」 『佛教史学研究 第二五卷第二号』 一九八三年
- 高田文英 『阿弥陀経略記』の引用経論疏とその特徴」 『印度学仏教学研究 五一号』 二〇〇二年
- 田村芳朗 「日本思想における空」 『仏教思想 7 空(下)』 平楽寺書店 一九八二年
- 得能光麿 「平安時代の浄土教に於ける貴族と庶民」 『龍谷大学論集 三五二』 一九五六年
- 常光香誓 『往生要集』における浄土十楽の思想的背景について」 『印度学仏教学研究 第四八卷第二号』 二〇〇〇年
- 内藤円亮 「源信の念仏思想(一)」 『往生要集』に説かれる念仏の種々相」 『仏教文化 10』 2000年
- 袴谷憲昭 「源信思想研究…第一部『大乘对俱舍抄』の註釈的研究(1)」 『駒沢短期大学仏教論集八号』 二〇〇二年
- 坂東性純 「人生苦と念仏」 『仏教思想 5 苦』 平楽寺書店 一九八〇年

- 坂東性純 「日本文学にあらわれた因果思想 往生要集」 仏教思想研究会『仏教思想3 因果』 一九八七年
- 福原隆善 「源信の凡夫観」 『印度学仏教学研究 五四号』 一九七九年
- 福原隆善 「源信における懺悔」 『印度学仏教学研究 五八号』 一九八一年
- 福原隆善 「源信の浄業観 特に善導との関係において」 『印度学仏教学研究 五九号』 一九八一年
- 福原隆善 『往生要集』の色相観 とくに別相観をめぐって 『叡山学院研究紀要七号』 一九八四年
- 福原隆善 『往生要集』における観相について 『印度学仏教学研究七十号』 一九八七年
- 福原蓮月 「恵心僧都の信心」 『叡山学院研究紀要 七号』 一九八四年
- 福原蓮月 「往生要集の正修念仏と観経十六観」 『叡山学院研究紀要 四号』 一九八一年
- 藤井智海 「源信僧都の人間観」 『日本仏教学会年報 三三号』 一九六八年
- 藤本佳男 「二十五三昧会における念仏とその意義」 『日本の社会と宗教・千葉乗隆博士還暦記念論集』 同朋舎出版 一九八一年
- 堀大慈 「二十五三昧会と靈山院釈迦講 源信における講運動の意義」 『二葉博士還暦記念会『仏教史学論集』 永田文昌堂 一九七七年
- 堀内伸二 「島地大等『日本仏教教学史』を読む」 『日本の仏教 1』 法蔵館 一九九四年
- 圓山亜美 「善導の観について」 『印度学仏教学研究 五六卷二号』 二〇〇八年
- 宮敏子 『往生要集』における「往生」成立の「時」をめぐって 『論集通号十』 一九八三年
- 宮敏子 「二つの二十五三昧会」 『宗教研究 二六二号』 一九八五年
- 山田昭全 「心を師とせざれ」と「心は師となる」 『斎藤昭俊教授還暦記念論文集刊行会編 宗教と文化』 こびあん書房 一九九〇年
- 由木義文 「日本天台の仏身論」 『玉城康四郎博士還暦記念 佛の研究』 永田文昌堂 一九八四年
- 龍福義友 「転換期の貴族意識」 『岩波講座 日本通史 中世1』 岩波書店 一九九三年
- 和田典善 『往生要集』における滅罪 「仏教文化研究二四号」 一九七八年
- 和田典善 「観想」と「観相」 『往生要集』とその撰述前後の浄土教典籍を中心に 「仏教文化研究第五十三号」 二〇〇九年