

源隆国『安養集』の研究(二)

梯 信 暁

安養集巻第二本一 南泉房大納言 延暦寺の阿闍梨教人と共に集む

(1) 本 衍字。巻二は本末に分かれていない。

14 正高凡夫説

(80) 浄土論上 加才に云う(迦才、『大正蔵』四七、八八頁上(中)、「問う。浄土の法門には、凡夫も聖者も等しく趣くけれども、法門の主旨としては凡聖のいづれを対象とするのか。答え。『観無量寿経』における韋提希の請願および仏の答えを見ると、ただ未来世の煩惱に苦しむすべての凡夫のために、浄土を説いて往生を勧めることを旨としている。菩薩のことは述べていない。菩薩行の立場によるならば、菩提心を発して悪道に趣くことを願えと説き、浄土への往生を願えとは説かないだろう。…中略…要するにいかなる人でも、菩提心を発して、ひたすら阿弥陀仏を念じ、穢土を厭い、浄土を願い、臨終正念を成就すれば、みな往生することができるのである。観念の修行に励んで臨終の心に乱れがなければ上輩の往生を遂げると説き、臨終十念を成就するのみならば下品下生である等と、経には三輩九品の差別を説くが、『無量寿経』四十八願や『観無量寿経』の意によれば、凡夫こそが本来往生すべき者なのであり、聖者の往生は添えものとして説くのみである。ただし大乘の教えを誘うような者は、善根が断ち切られるので、往生できない」(要約)と。

(81) 同中に云う(迦才「浄土論」巻中、『大正蔵』四七、九〇頁中(下)、『観無量寿経』は、韋提希が五濁を厭い、極楽への往生を願ったことによって、仏が三福十六観の法門を説き、五逆十惡の者を含むあらゆる衆生に往生を勧めた經典である。韋提希は五濁世界に居て、逆惡の子阿闍世を生んだのである。仏は、彼らが往生できると説かれたのであるから、現在の五濁世界の凡夫も、みな往生できることは明白である。

問う。韋提希は大菩薩である。衆生を教化するために女身を受けて五逆の子を

生んだのである。決して凡夫などではない。答え。実は菩薩であったとしても、凡夫の身を現すのは、凡夫を救うためである。菩薩が地獄の身を現すのは地獄の衆生を救うためである。阿闍世や提婆達多等は教化のために仮の姿を現すが、教化を受けるのは現実の衆生である。韋提希が現に凡夫として五濁世界に身を置いたのは、五濁の凡夫を救って極楽に往生させるためである。また、法蔵比丘の四十八願は、まずすべての凡夫のために発されたものであり、聖者のための配慮は後からの添えものである。浄土の法門は、本来凡夫のための教えであり、聖者のための教えは添えもの過ぎないのである。上位の菩薩が悪道に留まって衆生を救うことを願うのは、自身が悪道に墮ちる心配がないからである。凡夫は本當に悪道に墮ちてしまうから、どうしても浄土に生まれなければならない。浄土の法門は、本来凡夫のために説かれたのである。菩薩のためではない」(要約)と。

(82) 西方要決に云う(伝基、『大正蔵』四七、一〇八頁下(一〇九頁上)、「第五の疑問。末法凡愚の者には地蔵菩薩を礼懺するのがふさわしい。弥陀浄土の法門は像法の上根人ならば修められるかもしれないが、現在の下根人には到底無理だろう。会通。聖教の文を五つ引用して疑いを晴らそう。第一に『大集賢護経』に、「仏が賢護に告げられた。『わが滅度の後、仏弟子がこの三昧を伝えようとする際、悪比丘がこれを信受せず、魔説を述べ、あるいは誹謗するようなどがあるかもしれない。そんな濁惡の衆生にも、仏弟子がこの法を伝えて、福德を与えるであろう』と説かれる。第二に『薬師経』に、「文殊菩薩が像法の衆生のために、「仏弟子が往生極樂の法を疑うならば、薬師仏の名を念じて即座に疑いを断ち、臨終には八大菩薩が往生の路を示してくださいませように」と願った」と言う。第三に『阿弥陀経』に、「あらゆる世界の諸仏たちが、五濁世界において難信の法を説く釈迦仏を讃え、その教えが真実であることを声高らかに証明される」と言う。第四に『観無量寿経』に、「韋提希が、五濁世界で苦しむ悪衆生のために往生浄土を願った」と言い、また、「惡業の限りを尽くした下品人もみな往生できる」と言う。第五に『無量寿経』に、「釈迦如来は五濁の衆生のために、五惡・五痛・五燒を除く法を説かれる」と言う」(要約)と。

(83) 遊心安樂道元敬に云う(伝元暁、『大正蔵』四七、一一八頁上)、「四十八願や『観無量寿経』の旨を詳細に検討すると、凡夫こそが本来往生する者であり、聖者は添えものとして往生する者である。『観無量寿経』には、「ただ未来世の煩惱に苦しむすべての凡夫のために浄土を説いて往生を勧める」と言い、菩薩のことは述べていない。ただ大乘の教えを誘う者は、善根が断ち切られているために往生できない。また小乗の愚法を学ぶ者は、浄土があることを信じないので往生

できない。あるいは往生を願わずに自在の利他活動をする菩薩は往生しない。ただし阿羅漢は愚法・不愚法の区別なくみな往生できる。(要約)と浄土論上これに同じ(迦才「浄土論」巻上、『大正蔵』四七、八八頁上中)。

(84) 群疑論五に云う(懐感、『大正蔵』四七、五九頁上)、「問う。『弥勒問經』には、十念は凡愚の念ではない、煩惱のまじわる念ではないと言ふ。あらゆる煩惱を備える凡愚の者が、なぜ煩惱のまじわらない念を發すことができるのか。答へ。この経が凡愚の念にあらざると説くのは、聖者の念であるという意味ではない。煩惱がまじわらないと言ふのも、疑惑者の念であるという意味ではない。ただこの十種の念を發せば、娑婆を捨ててやがて解脱の国に往生できるということをかそうとしているのである。十念を修めて往生を願う心は、迷いの世界に背を向け、悟りに向かっているので、凡愚の念ではない、煩惱がまじわる念ではない、と言ふのである。具足戒は凡夫が受けても聖所受の戒と言ふようなものである」(要約)と。

(85) 浄土論下^{迦才}に云う(迦才、『大正蔵』四七、一〇二頁下〜一〇三頁上)、「問う。浄土は殊にすぐれた処であり、聖者の住む蓮華藏世界であるのに、なぜ底下の凡夫が生まれることができるのか。答へ。浄土はすぐれた世界であるが、もとより凡夫が往生することを想定して造られた世界である。聖者が衆生を導くために五濁世界にやってくるのである。だから凡夫であっても、仏を敬うならば浄土に往生できることは明白である」(要約)と。

(86) 群疑論二に云う(『大正蔵』四七、三八頁下)、「問う。『瑜伽師地論』には、第三地の菩薩に於てはじめて浄土に生まれると説かれる。地前の凡夫や声聞に往生を勧める意味はあるのか。答へ。往生人の優劣によって浄土には微妙の差別があるので、經論の教説も一定ではない。たとへば『仁王般若經』には、仏のみが浄土に住すると説かれる。これは仏の大円鏡智によって現される無漏の世界だけを浄土と言ふからである。『瑜伽師地論』では、定力自在によって浄土に生まれるという見地から、三地以上と言ふのである。また、無分別智を得て人法一執の煩惱を断じ、遍滿法界の理や百法明門を悟って諸仏浄土に往生するという見地から、初地以上の菩薩が浄土に生まれると説く經論もある。あるいは、仏の本願大悲によって、すべての凡夫、下品五逆十惡に至るまで、菩提心を發せばみな往生できるという教説もある。(『楞伽經』には)龍樹は初地で往生すると言ひ、『華嚴經』では初発心の凡夫の菩薩が浄土に生まれることを願えば往生できると言ふ」(要約)と。

(87) 群疑論七に云う(『大正蔵』四七、七四頁中下)、「問う。念仏三昧を成

就すれば、諸仏菩薩の姿や浄土の莊嚴を見られることは、聖教に明らかに説かれているので何の疑いもないが、現今の無知で怠惰な道俗男女が、暫く道場に入つて至心に仏を稱するだけで三昧定を獲得できるなどという教説は虚偽ではないのか。答へ。多くの者がそのような疑惑を懐いているが、仏の教説を疑ってはならない。宿世に善根を植えた者が、今生に暫く法を聞き、思惟して悟りを得るのである。『賢護經』には、(仏の滅後、この三昧經典が流布する時、教えの通りに修行する者は王三昧を得るだろう)と説かれる。仏法に入る者には様々な機根がある。すぐれた智慧によって教義を領解する者や、一心に念仏して仏を見る者、あるいは俗人でも善知識の教えに順って念仏して定を得る者がある。經論を理解する力が劣っていても、専念の者は三昧を得ることができる。教義にとらわれて散乱の心が多ければ、どんな高僧が道場に入つても三昧は成就できない」(要約)と。

【考察】

卷二冒頭の三項「正為凡夫説」「要發菩提心」「十念」は、七門の第三「修因」の第二グループであり、修因論の柱の一つをなす。卷一末に置かれた「修因」の第一グループ「諸法門中偏勸念仏三昧」「念仏方法」「修行久近」「念仏」「念仏三昧証」には平生の念仏を中心として、修因論の諸問題を広く取り上げ、卷三本末の十二論題よりなる第三グループでは『觀無量壽經』所説の定散十六觀を扱うのに対し、本卷冒頭の三論題は凡夫往生の修因を論ずるものである。『安養集』は、發菩提心を凡夫にも不可欠の修因であると考え、「凡夫が菩提心を發し十念を成就して往生する法門」を浄土教の柱の一つに据えているということである。この三論題には、『安養集』修因論の一大特徴が發揮されていると言えよう。その最初に位置する「正為凡夫説」は、『往生要集』大文第十「問答料簡」の第二「往生階位」の第一〜第三問答を承けて設けられた論題である。

『往生要集』「往生階位」は、十三番の問答からなるが、第一〜第三問答では、凡夫往生の可否が論ぜられている。

第一問答には、『瑜伽師地論』卷七十九(『大正蔵』三〇、七三六頁下)に見える、「第三地の菩薩に於てはじめて浄土に生まれることができる」という説を挙げ、凡夫往生を論ずることに意味はあるのかと問う。『瑜伽師地論』に言う「第三地」は、五十二位の第三發光地ではなく、七地門の第三淨勝意樂地を指す。五十二位の初歡喜地に当たる。第一問の答えとして源信は、懐感「群疑論」卷二(『大正蔵』四七、三八頁下)の、「往生人の優劣によって浄土には微妙の差別が

あるので、経論の教説も一定ではない」という説を挙げ、次いで道宣の釈(実は道世『法苑珠林』巻十六、『大正藏』五三、四〇六頁上)として、「第三地の菩薩となつて、はじめて報身仏の浄土を見る」という説を紹介する。浄土には優劣があり、初地以上の聖者は報身報土を感得するが、凡夫向けの浄土も用意されていることを示しているのである。

第二問答では、凡夫向けの浄土などあるのかと重ねて問い、答えて天台『維摩疏』(『維摩経略疏』巻一、『大正藏』三八、五六四頁中)より、極楽は凡夫にも往生可能であると説を提示する。

第三問答では、『弥勒問経』を挙げて、凡夫の念仏では往生できないのではないかと問い、『西方要決』(『大正藏』四七、一〇五頁中)より、娑婆を厭い浄土を願う心はもはや煩惱具足の凡夫の心ではないという説を引用して答えてしている。

以上三番の問答において、源信は、凡夫の往生を認めることに力を注いでいる。極楽は、本来聖者が往生すべき世界であるけれども、凡夫にも開かれているという立場である。

それを承けて『安養集』「正為凡夫説」では、(80)(81)迦才「浄土論」より、『観無量寿経』「無量寿経」は凡夫に往生を勧めることに主眼を置く経であり、そこに提示された浄土教は、「本為凡夫、兼為聖人」の法門であることを説く文を引用する。

次の(82)『西方要決』には、念仏の法門が末世の凡愚人や五濁の悪人のためのものであることを説く『大集賢護経』「薬師経」『阿弥陀経』「観無量寿経」『無量寿経』の文が紹介されている。

(83)『遊心安楽道』は、引文の後に付された、「浄土論上これに同じ」という註記の通り、(80)迦才「浄土論」の文を踏襲したものである。

以上四文はいずれも『往生要集』には言及されておらず、しかも浄土教の主たる所被の機は凡夫であるという、源信とは異なる見解が主張されている。

(84)『群疑論』は、『弥勒問経』に説く十種念は、凡夫の所発でありながら、もはや凡夫の域を超えたものであることを説くもので、『往生要集』「往生階位」の第三問答に引用された『西方要決』の文と同意である。

(85)迦才「浄土論」には、浄土は凡夫のために建立された世界であることが説かれている。これは(80)～(83)に提示された見解に通ずる立場であると言

える。(86)『群疑論』には、『瑜伽師地論』の、第三地の菩薩にしてはじめて浄土に

生まれるという説をきっかけとして、往生人の機根の優劣や浄土の微妙によって様々な教説があることが示されている。これは『往生要集』「往生階位」の第一問答の答えの中で言及された『群疑論』の文の、全貌を提示したものである。

(87)『群疑論』には、機根の劣る者でも専念によって三昧を成就することができるという。これは、『往生要集』「往生階位」第二問答の趣旨に合致する見解であると言える。

以上本項所掲の八文の中、(86)は『往生要集』に引用された文の全貌を示すもの、そのほかは『往生要集』には言及されなかった要文である。その中(84)(87)は、源信の見解と軌を一にする要文であり、源信が参照した可能性があることを指摘する意図で掲げられたものであろう。

本項で注目すべきは、(80)(81)(82)(83)(85)である。そこには源信が取り上げなかった観点が示されている。『往生要集』が浄土教の所被の機として想定した「余がごとき頑魯のもの」とは、来世の凡夫を意味するものと思われるが、源信がその凡夫のために提示した往生浄土の修因は、大文第四「正修念仏」に組織された五念門の「念仏」であり、それは発菩提心と色身観の観想念仏を中心とする実践であった。したがって源信の言う、「余がごとき頑魯のもの」には、かなり高度な実践に堪えられる者を含んでいることがわかる。上掲「往生階位」の第一～三問答によるならば、源信は浄土教を、「凡夫と聖者の両方を対象とする仏教」と見ていたと考えることができよう。

それに対し、『安養集』が論題名に採用した「正為凡夫」という言葉は、(80)(83)見える「凡夫是止生、聖人是兼生」や(81)の「本為凡夫、兼為聖人」という見解から導き出されたもので、浄土教は凡夫を救済するための仏教であり、聖者の救いは添え物として説かれているだけであるという意味である。『安養集』はここに「正為凡夫説」という論題を設けて、浄土教を「凡夫を対象とする仏教」とする、源信とは異なる見解を提示し、浄土教の所被の機類に関する議論を深めようとしていることがうかがわれるのである。

15 要発菩提心

(88)無量寿論三に云ふ(智光『無量寿経論釈』巻三、古逸)、「莊嚴大義門功德成就とは、偈に、大乘善根界乃至平等一相の故なり。釈して曰く、第十六成就乃至平等一相とは、いはく菩薩の根なり。経の中に言ふが如し、(菩薩の根を起して仏土を取る)と。菩薩の根とはこれ菩提心なり。すなはち信等の五根

をもって彼土に往生せんとする者は、諸根明利なりとは、すなはちこの義なり。またただ無漏の恵根をもって彼土に往生せんとする者は、智慧成満し深く諸法に入るとは、すなはちこの義なり。菩提心は果徳円通す。ゆゑに菩提と名づく。大菩提において意を起して趣求するを名づけて発菩提心となす。しかるにこの発心を、経にはしばらく願と言ふ。大菩提は来たりて属せしむるを要するなり。ゆゑに願と称す。なんぢ、この発菩提心の、その相はいかん。略して三種あり。一には相、二には息相、三には真なり。言ふところの相とは、菩薩深く生死の過患、涅槃の功德を見て、生死を棄捨し、涅槃に趣向す。相に随つて厭求するを相発心と名づく。息相と言ふは、菩薩深く諸法平等を悟り、それ生死は共に本性寂滅なりと知る。相として求むべきものなし。ゆゑに前の相を棄てて、心を正道に帰す。ゆゑに発と称す。まことにおもひれば、相を取るは正道に違ふ。このゆゑに相を捨つれば、すなはちもつて発となす。これはこれ外を廢してもつて内に帰するがゆゑに。またいふべし、離相平等の心始めておこるを発となす。ここをもつて経に言ふ、〈諸発を滅して発せざる、これ発菩提心なり〉と。言ふところの真とは、我身は本来これ菩提なり。妄想心を覆ひて在れば覺せず、彼は外に在りと謂ひて外に向かふ。異に趣求することなければ、菩提の性はこれ己が体なりと知るがゆゑに、すなはち菩提心なり。異求なきがゆゑにすなはち菩提なり。彼の異求を捨てて、心を自実に帰するがゆゑに発心と名づく。誠におもひれば、外に求めて正道に違背す。彼を捨てて実に歸し、外を廢して内に帰す。ゆゑに発と稱す。また真証菩提の心始めて起るを発と名づく」と。

【現代語訳】智光『無量寿経論釈』卷三に云う、「論に、〈莊嚴大義門功德成就とは、偈に、大乘善根界…中略…平等一相の故なり〉と言う。註釈する。第十六番の莊嚴成就である。…中略…平等一相とは菩薩の根である。経〔維摩経〕、『大正藏』一四、五三八頁上)に、〈菩薩の根を起して仏土を取る〉と言ふ通りである。菩薩の根とは菩提心のことである。「信・勤・念・定・慧」の五根によって浄土に往生しようとする者は、それら諸根がすぐれているというのはこの意である。またただ無漏の慧根のみによって浄土に往生しようとする者は、智慧が完成し深く諸法を悟っているというのはこの意である。菩提心は悟りの徳に等しいから菩提と言ふのである。大いなる悟りを目指して、心を傾けて求めることを発菩提心と言ふ。この発心のことを・経では願とも言う。大いなる悟りは必ず手に入れようと思ふので、願と言ふのである。この発菩提心とは、どのようなものであるか。おおよそ三種ある。一に相発心、二に息相発心、三に真発心である。相発心とは、菩薩が深く生死のわずらいや涅槃の功德を見て、生死を捨てて涅槃を求める。そ

の相を見て、厭いあるいは求めるので、相発心と言ふ。息相発心とは、菩薩が深く諸法平等を悟り、生死は共に本来悟りであり、かたちあるものを求めるのではないと知る。よつて相発心の立場を離れて、心を正しい悟りの方向に向ける。それを発と言ふのである。かたちにとらわれていては、正しい悟りを得られない。かたちへのとらわれを捨てるから、発と言ふのである。外の相を捨てて、内の心に帰するからである。また、かたちへのとらわれを捨ててはじめて平等の心が起るので、発と言ふのである。だから経〔文殊師利問菩提経〕、『大正藏』一四、四八二頁上)には、〈かたちあるものに対して心を起さなくなつてを發菩提心と言ふ〉と説かれるのである。真発心とは、わが身は本来悟りであると知ることである。妄想が心を支配すると悟れない。悟りが外界に実在すると言つて心を外界に向けるからである。外界に悟りを求めることがなくなれば、悟りの本性が自身の内にあると知る。これが菩提心である。外界に求めないから悟りなのである。外界に求めることをやめて、心を自身の内なる真如に向けるから発心と言ふ。外界に求めることが間違ひなのである。間違ひを捨てて真如に向かい、外を捨てて内に向かう。だから発と言ふ。また正しい悟りの心がはじめて起ることを発と言ふのである」と。

(89) 安樂集 道釋上に云う(『大正藏』四七、七頁中(八頁上))、「初めに發菩提心を説明するにあたり、四つの項目を立てる。第一に菩提心のはたらき、第二に菩提という言葉の意味、第三に發菩提心の種々相、第四に問答による考察である。

第一に、菩提心のはたらきについて、『無量寿経』に、〈浄土に往生することを願う者は、必ず菩提心を発すことが根本である〉と言ふ。菩提とはこの上ない悟りという意味である。一度でも菩提心を發して仏になろうと願えば、その心は永遠に尽きることなく、かならず仏の悟りを成就することができる。

第二に、菩提という言葉の意味について。三つある。一に法身菩提とは、真如実相が悟りの根本となるということ、二に報身菩提とは、修行の成果が悟りの因となるということ、三に化身菩提とは、自在に衆生を救う力を備えるということである。

第三に、發菩提心の種々相について。三つある。一にあらゆるものが本来清らかであることを知ること、二にあらゆる修行をすること、三に慈悲によつて衆生を救おうとすることである。『浄土論』(曇鸞『論註』卷下)に次のように言ふ。〈發菩提心とは、自ら仏になろうと願う心である。その心は、衆生を救おうとする心、すなわちすべての者を仏の浄土に生まれさせようとする心である。浄土に生まれようとする者は、まず必ず菩提心を發さねばならない〉と。

第四に、問答による考察。問う。あらゆる修行をして悟りを得て仏となると言うが、『諸法無行経』(巻上、『大正蔵』一五、七五二頁中)に、(悟りをどこかに求めても 悟りはどこにも見つかからない…)と歌われているのはなぜか。

答え。悟りこそそもそもかたちとしてとらえられるものではない。だから経『維摩経』巻上、『大正蔵』一四、五四二頁中)に、(悟りは心身でとらえられるものではない)と説かれるのである。そのことを知るために修行するのである。だから『大智度論』(巻十八、『大正蔵』二五、一九〇頁下、曇鸞『略論安樂淨土義』、『大正蔵』四七、二頁下)には、(智慧が見えると言う人は 煩惱に縛られている 智慧が見えぬと言う人も 煩惱に縛られている とらわれ離れて智慧見れば それを悟りと名づくべし 智慧を空じて見ないなら それも悟りと名づくべし)と歌い、龍樹が釈して、(有無にこだわることが煩惱であり、有無にこだわらないのを悟りと言う)と述べている。このように正しく修行すれば、理に違ふことはない。

また『淨土論』(『論註』巻下)には、次のように述べられている。「菩提心を発して悟りを得ようとするならば、二つのことを心得よ。第一に、悟りを妨げる三つのことを離れよ。第二に、悟りに向かう三つのことを知れ。悟りを妨げる三つのことは、一に智慧を起こして自分の樂しみを求めず、自身への執着を離れること。二に慈悲を起こして、一切衆生の苦を取り除き、人を不安にするような心を離れること。三に衆生済度の方法を身につけて一切衆生を憐れみ、自分の利益に固執する心を離れること。この三つを離れると、悟りに向かう三つのことができるようになる。その一は汚れない清らかな心。自分の樂しみを求めないからである。その二は人を安らかにする清らかな心。人の苦しみを取り除くからである。その三は人に樂しみを与える清らかな心。人を悟りへと導くからである。悟りは永遠の安樂の処である。そこに至る道が大義門すなわち大乘仏教の法門であり、それがすなわち安樂淨土なのである。だからひたすら阿彌陀仏の淨土に往生することを願えと説くのである。無上の悟りを得させたいからである」と。

(90)『觀經記』(『龍興』『觀經記』巻下、古逸)、『觀經』に広く上輩三品を明かし、『兩卷』は總じて上輩一品を明かす。この別ありといへども、理は違ふことなし。ただ機の宜しきに随つて各別に説くのみ。ゆゑに『兩卷』に、(諸の功德を修す)と云ふ。この一句をもって彼の廣行を撰す。中輩もまたしかり。上輩に准じて知れ。問ふ。『兩卷』の中輩は、沙門と作るにはあらず、また化仏を見、菩提心を發し、広く大乘の善根あり。『觀經』の中輩は、中上・中中のかくのごとき二人は、並びにこれ沙門にしてまた眞仏を見るも、大心を發さず。

中下の一人は、それ沙門にあらず、頓に仏を見ず、大心を發さず。並びに小根人なり。かくのごとき等の別あり。いかに違うことなからん。答ふ。それ中輩の内にも多種あり。或は沙門ありて、中品の業を行じ、或は在家ありて中品の業を造る。或は大根あり、或は小根あり。或は眞仏を見、或は化仏を見、或は仏を見ず。かくのごとき等の類、上輩に及ばず、下輩に勝過す。並びにみな中輩の内に撰入す。このゆゑに『兩卷』にはしばらく在家の大乘の根性、化仏の土を見るものに拠つて、その中輩を明かす。『觀經』にはまた在家・出家の眞仏を見るもの、および仏を見ざる小乗根人の、菩提を發せざるものに拠つて、その中輩を明かす。かくのごとき等の別は、みな機の宜しきに随つて、おのおの一途を顯す。理は實に同齊なり。またいふべし、『兩卷』の意も同じく小乗を明かすと。しかるに(當に菩提心を發すべし)と言ふは、二乗の菩提心を發して、はじめて淨土に生ずるを顯さんと欲す。これ大根にあらず。またいふべし、中輩の淨土に生じてすなはち大心を發すがゆゑに、(當に發すべし)と言ふ。當は應なり。しかるゆゑに、二乗彼に生じて、決定して應に菩提心を發すべきがゆゑに。もしこの義に依れば、諸の淨土に生ずるもの、まず定めて菩提心を發することを要するにあらず。或は彼に生じてはじめて大心を發すがゆゑに。この義は下に至りてさらに分別するなり。問ふ。上輩にもまた小乗人ありやいなや。答ふ。經文にはなしといへども、二義をもつて釈すれば、また小あり。ゆゑはいかんとすれば、不愚法人は發心して彼の淨土に生ずるを願求す。根性猛利にして速やかに勝行を修するもの、まさに上輩に屬すべし。しかるに經にはしばらく大根に拠つて示すのみ。また大に准すべし。しかるゆゑに、もし二乗の發心して大を行ずるも、なほ彼の大乗根性の初めて菩提を發する凡夫人に及ばざるがゆゑに。二乗人は上輩に入らず。下輩もまたしかり。左右を擧ぐるのみ。問ふ。『兩卷』にすでに云ふ、(それ至心ありて彼の國に生ぜん)と欲し、まさに無上菩提の心を發すべし。乃至十念、乃至一念も彼の仏を念じて、その國に生ぜん)と願へば、この人の臨終に、夢に彼の仏を見ん)と。『觀經』の中に云ふ、(下上・下中の二品は並びに化仏菩薩を見るも、下下品のごときはすべて聖を見ず)と。称名に隨ふといへども、念の徳を得ず。また三品人はならびに彼に生じてはじめて菩提心を發す。いかに二經違ふことなしと言ふことを得ん。答ふ。中輩の釈のごときは、理實にならびに同じ。その義いかんとなれば、解に二義あり。第一に、下輩に多類あり。或はまず發心して後にはじめて彼に生じ、或はまず發せず、彼に生じて後に發す。或は化の聖を見、或は夢に聖を見、或は頓には見す。或は明了の心をもって十念一念、仏の功德を念じ、彼に生ずることを願求し、或はただ十念、称名に隨つて念の徳を得

す。このゆゑに二經のおの一例を挙げ。またいふべし、下上・下中は、諸悪を作るといへども、善知識の念仏の徳を得るを勉むるに遇ひ、至心を発して彼に生ずることを願求す。下下一人はただ称名に随ひて、念の徳を得ざるも、しかれども至心の中に彼國に生ずるを求む。もし彼を求めざれば、何ぞ敢て称名せん。このゆゑに明らかに知んぬ、彼の『兩卷』と同じきを。至心欲生の優劣の別のみ。また下三品は、ならびに発心してはじめて彼の國に生ずるにあらず。彼の國に生じて後にはじめて発心するのみ。『觀經』の説のごとし。しかるに『兩卷』の中に〈當に發すべし〉と言ふは、彼に生ずる時に望むがゆゑに〈當に〉と言ふなり。またいふべし、彼の經はしばらく下輩の内の発心の者を挙げ。何に縁りて見仏に差別あるとなれば、それ下輩の中に多類あるがゆゑなり。二經のおの例を挙ぐるごと、前義のごとく大義を解す。しかりといへども文に随ひてさらに釈すと。

【現代語訳】龍興『觀經記』卷下に云う、『觀無量壽經』には上輩を三品に開いて明かし、『無量壽經』では上輩を一品に括って明かしている。説相に違いはあるが、道理に矛盾はない。衆生の機根に応じて説いているだけである。『無量壽經』には、「種々の功徳を修める」と説き、この一句によって『觀無量壽經』の種々の行をすべて収めているのである。中輩も、上輩と同様である。

問う。『無量壽經』の中輩は、沙門となることなく、化仏を見、菩提心を発し、広く大乘の善根を修める。『觀無量壽經』の中輩の中、中上・中中は、ともに沙門であり、また眞仏を見るが、菩提心を発さない。中下は、沙門ではなく、すぐに仏を見ることができず、菩提心を発さない。また中輩はみな小乗の人である。これほどの違いがあるのに、なぜ違わないと言えるのか。答え。中輩にも多種ある。沙門で中品の行いをなす者、在家で中品の行いをなす者、大乘の者、小乗の者、眞仏を見る者、化仏を見る者、仏を見られない者等々あるが、みな上輩には及ばず、下輩よりもすぐれている。おおよそ中輩に収められるのである。だから『無量壽經』では、在家の大乘人で、化仏の土を見る者を中輩とし、『觀無量壽經』では、在家・出家の眞仏を見る者と、仏を見られない小乗人で菩提心を発さない者とを中輩とするのである。このような違いは、教えを聞く者の機根に応じて、一面を提示することによって生ずるのである。道理としては何ら変わらない。また『無量壽經』には、小乗人をも明かしていると言ふことが可能である。〈當に菩提心を發すべし〉という文言は、小乗人がやがて菩提心を發して淨土に生まれるということを行わんとするものである。この人はもともと大乘の菩薩ではない。あるいは中輩人は、淨土に生まれてから菩提心を發すので、〈當に發すべし〉と説かれるのである。〔當〕は「應」の意つまり、「やがて必ず」という意味である。

小乗人が極楽に生まれたならば、必ず菩提心を發すからである。このように考えるならば、淨土に生まれるには、あらかじめ菩提心を發すことが必須であるわけではないということになる。淨土に生まれてはじめて菩提心を發すからである。この論義は後に詳説する。

問う。上輩にも小乗人はあるのか。答え。經文には見えないが、二つの観点から、あると言える。小乗の聖者が菩提心を發して淨土に往生することを願うという場合、そして機根の極めて勝れた者が速やかに勝れた修行をするという場合は、上輩に属すと言ふべきである。經ではとりあえず大乘人について述べているだけである。あるいは大乘人に准ずる者と言ふ。なぜなら、すぐれた小乗人が発心して大乘の修行をするとしても、初めて発心する大乘の凡夫に及ばないからである。小乗人を上輩あるいは下輩に入れないのは、一面を述べただけに過ぎない。

問う。『無量壽經』には、〈誠の心をもって極楽に生まれるかと思つて無上の菩提心を發せ。たとえ十念・一念でも阿彌陀仏を念じて、極楽に生まれるかと思へば、臨終の時、夢に阿彌陀仏を見るであろう〉と説かれる。『觀無量壽經』には、〈下上・下中人は化仏菩薩を見るが、下下品人は菩薩を見ることができない〉と言ふ。称名だけはするけれども、念仏の徳が得られないからである。また下品の三人はみな極楽に生まれてから菩提心を發す。どうして二經の教説が違わないと言えるのか。答え。道理も實際も中輩の釈と同様である。その理由を二つの観点から述べよう。第一に、下輩にも多くの種類がある。まず発心して、後に往生する者、娑婆では発心せず、往生してから発心する者。化の聖衆を見る者、夢に聖衆を見る者、すぐには見られない者。すぐれた智慧によって十念・一念、仏の功徳を念じて極楽に往生することを願う者、ただ十念の称名のみで念仏の功徳を得られない者などである。二經はその一例を挙げるだけである。下上・下中は、諸悪を作るけれども、善師に遇つて念仏の功徳を得よと勧められ、誠の心を發して極楽に往生したいと願う者である。下下品人はただ称名するのみで、念仏の功徳は得られないが、誠の心をもって極楽への往生を求める者である。往生を求めないのならば、どうして称名するだろうか。よつて『無量壽經』の下輩と同様だということも明白である。誠の心、往生を願う心に優劣の違いがあるだけである。また下品の三人は、発心してから往生するのではない。往生した後にはじめて発心するのである。『觀無量壽經』に説かれている通りである。『無量壽經』に、〈當に發すべし〉と説かれるのは、極楽に生まれる時を想定して〈當に〉と言ふのである。あるいは『無量壽經』は、下輩人の中の、発心する者を挙げていとも言

える。見仏に差別があるのは、下輩の中に多類あるからである。二経それぞれの観点については、以上でおおよそのことを説明したが、さらに経文に即して解釈してゆこう」と。

(91) 無量義経述義記中に云ふ(義寂『無量壽経述義記』巻中、古逸)、『起信論』に云ふ、へ略して発心を説くに三種あり。一には信成就発心、二には解行発心、三には証発心なり。信成就発心とは、何らの行に依つて、信の成就を得て、よく発心するに堪ふるや。いはゆる不定聚の衆生に依る。薫習と善根力とあるがゆゑに、業の果報を信じ、よく十善を起し、生死を厭ひ、無上正等菩提を欲求し、諸仏に値ひて、親承供養し、信心を修行すること、一万劫を経て、信心成就するがゆゑに。諸仏・菩薩教へて発心せしめ、或は大悲をもつてのゆゑによく自ら発心し、或は正法滅せんとするに因りて、護法の因縁をもつて、よく自ら発心す。かくのごとく信心成就して発心することを得る者は、正定聚に入り、畢竟退せず。如来種の中に住して、正因と相応すと名づく。もし衆生ありて、善根微少にして、久遠より已來、煩惱深厚にして、仏に値ひて供養することを得といへども、しかれども人天の種子を起し、或は二乗の種子を起す。たとひ大乘を求むることあれども、根はすなはち不定にして、もしは進み、もしは退す。或は諸仏を供養することあらば、いまだ一万劫を経ざるも、中において縁に遇ひ、また発心することあり。いはゆる仏の色相を見て、その心を発し、或は僧を供養するに因りて、その心を発し、或は二乗の人の教へて発心せしむるに因り、或は他に學んで発心す。かくのごとき等の発心は、みな不定にして、悪因縁に遇へば、或はすなはち退失し、二乗の地に墮す。この信成就発心に、略説して三あり。一には直心。正しく真如の法を念ずるがゆゑに。二には深心。染ひて一切の善行を集むるがゆゑに。三には大悲心。一切衆生の苦を抜かんと欲するがゆゑに。また四種の方便を修す。一に行の根本方便。いはく一切法の自性は無生なりと観じて、妄見を離れ、生死に住せず。一切法は因縁和合して業果を失せずと観じて、大悲を起し、諸の福徳を修し、衆生を撰化して、涅槃に住せず。法性の無住に随順するをもつてのゆゑに。二に能止の方便。いはく慚愧悔過して、よく一切の悪法を止め、増長せしめず。法性の諸の過を離るるに随順するをもつてのゆゑに。三に善根を發起し増長する方便。いはく慇懃心に三宝を供養・礼拝し、諸仏を讚嘆・隨喜・勸請す。三宝を愛敬する淨心をもつてのゆゑに、信增長することを得て、すなはちよく無上の道を志求す。また仏法僧の力に護らるるに因るがゆゑに、よく業障を消し、善根退せず。法性の礙障を離るるに随順するをもつてのゆゑに。四に大願平等方便。いはゆる発願して、未來を尽くし、一切衆生を化度するに、

余あることなからしめ、みな無余涅槃を究竟せしむ。法性の断絶なきに随順するをもつてのゆゑに。法性は廣大にして一切衆生に遍く、平等無二にして、彼此を念せず。究竟寂滅なるがゆゑに。菩薩この心を発すがゆゑに、すなはち十分に法身を見ることを得。法身を見るをもつてのゆゑに、その願力に随ひ、よく八相を現じて衆生を利益す。いはゆる都率天より退き、入胎、住胎、出胎し、出家、成仏、転法輪して、涅槃に入る。しかるにこの菩薩は、未だ法身とは名づけず。その過去無量世來の有漏の業のいまだ決断することあたはざるをもつてなり。その生ずるところに随つて、苦と相応するも、また業繫にあらず。大願自在力あるをもつてのゆゑに。修多羅の中に、或は惡趣に退墮するものありと説くがときは、それ實の退にあらず、ただ初学の菩薩のいまだ正位に入らずして、懈怠なる者をして、恐怖せしめ勇猛ならしめんがためのゆゑに。またこの菩薩、ひとたび発心の後には、怯弱を遠離し、畢竟二乗の地に墮することを畏れず。もし無量無辺阿僧祇劫に勤苦難行して、すなはち涅槃を得と聞くも、また怯弱せず。一切はもとよりこのかた、おのずから涅槃なりと信するをもつてのゆゑに。解行発心とは、まさに知るべし、うたたすぐれたることを。この菩薩、初の正信よりこのかた、第一の阿僧祇劫を、まさに滿せんとするがゆゑに、真如の法の中において、深解現前し、修するところは相を離る。法性の体には慳貪なしと知るをもつてのゆゑに、随順して檀波羅蜜を修行す。法性の体は明にして無明を離ると知るをもつてのゆゑに、隨順して般若波羅蜜を修行す。証發心とは、淨信地より乃至菩薩の究竟地までなり。何の境界を証するや。いはゆる真如なり。轉識によるをもつて説いて境界となすも、しかもこの証には境界あることなし。ただ真如のみあるがゆゑに、名づけて法身となす。この菩薩は一念のあひだに、よく十方無余の世界に至り、諸仏を供養し、轉法輪を請ふは、ただ衆生を開き利益せんがためなり。文字に依らず、或は地を超えてすみやかに正覚を成ずるを示すは、怯弱の衆生のためのゆゑなり。或は我無量阿僧祇劫においてまさに仏道を成ずべしと説くは、懈怠の衆生のためをもつてのゆゑなり。よくかくのごとき無数の方便を示すこと不可思議なり。しかも実に菩薩の種姓は、根等しく、発心すなはち等しく、証するところまた等しくして、超過の法あることなし。一切の菩薩は、みな三僧祇劫を経るがゆゑに。ただし衆生世界は同じからず、所見と所聞と、根・欲・性と異なるに隨ふがゆゑに、所行を示すもまた差別あり。またこの菩薩は功徳成満して、色究竟處において、一切世間の最大の身を示す。いはく一念相應の恵をもつて、無明頓に尽くるを、一切種智と名づく。自然にして不思議の業あり、よく十方に現じて、衆生を利益す」と。これ略して三種發心を説く」と。

【現代語訳】義寂『無量寿経述義記』巻中に云う、「起信論」に云う、(発菩提心について、およそ三種ある。第一に信成就発心、第二に解行発心、第三に証発心である。

信成就発心とは、どのような修行によって信を成就し、菩提心を発することができるようになるのか。この発心は、不定聚すなわち未だ信心が成就していない者のために説くものである。そのような者は、薰習(本覚の働きかけと聞法による学習)と前世の善行とをきっかけとして修行を開始し、善悪の因果を信じ、十善を行い、輪廻を厭い、無上の悟りを目指し、諸仏に仕えて供養を捧げる。そのようにして信心の修行を重ねること一万劫を経て、信心が成就するのである。信心が成就したのを見て諸仏・菩薩が教えて発心させ、あるいは大悲心によって自発的に発心し、または正しい仏法が滅びようとするのを見て護法の心をもって発心する。このように信心を成就して発心することができた者は、正定聚すなわち初発心住の位に就いて、仏道の成就に至るまで退転することがない。如来の家族となつて、成仏の正因を得た者と呼ばれる。

もし善根がわずかで、久遠の過去からずっと煩惱が重く、仏に遇って供養を捧げながらも、娑婆に留まり、小乗の心を起こすような者や、あるいは大乘の仏道を求めながらも不安定で進退をくりかえす者、諸仏に供養を捧げることができたために、一万劫の修行を満たすことなく、ふとした縁によって発心してしまう者、仏の相好を見たり僧に供養を捧げたことによって発心する者、小乗の行者の教えや他人に学んで発心する者などは、みな信心が不安定であり、悪縁に遭えばすぐに発心を翻して、小乗の修行に墮落してしまう。

この信成就発心は、およそ三つの心からなる。その第一は直心。正しく真如の法を念ずる心である。第二は深心。すべての善行を願ひ集める心である。第三は大悲心。すべての者の苦を取り除こうとする心である。

また真如に帰順するための四つの具体的方法を示そう。第一にあらゆる行の根本。すべてのものは移り変わり、固定的な実在ではないと観じて、生死の世界に執着せず、しかもすべてのものは因果の法則に基づいて存在していると観じて、大悲心を起こし、善行を行い、衆生を救済して、悟りの境地にとどまることなく働き続ける。真如の「とどまらない」という性格に随順することである。第二に自発的に悪を止めること。慚愧悔過することによって、すべての悪をとどめて広がらないようにする。真如の「まちがいが無い」という性格に随順することである。第三に善をなす能力を強めること。心を込めて三宝を供養・礼拝し、諸仏を誉め讃え、そのはたらきを喜び、教化を請い願う。三宝を敬愛する篤い心によつ

て、信心が強化され、それによって無上の悟りを志願する心を起こす。また仏・法・僧の力に護られるために、悪業の障りが消え、善を行ひ続けることができる。真如の「さわりが無い」という性格に随順することである。第四に大誓願を發し、すべてを平等に救おうとうすること。菩提心を發して、未来の果てまで、すべての衆生を教化し尽くして、悟りへと導こうとする。真如の「途絶えない」という性格に随順することである。真如は广大であり、すべての衆生を等しく救う。それが悟りの境地である。

菩薩がこの心を發すと、少しだけ仏の法身を見ることが出来る。法身を見ることによって、衆生救済の大誓願を發し、仏陀と同じように八つの姿を現して衆生を救う。都率天より降り、摩耶夫人の胎に入り、やどり、誕生し、出家し、成仏し、説法して、涅槃に入る。しかしこの菩薩は法身とは呼ばない。はるか過去からの煩惱が未だ完全には断じ尽くされていないからである。だからこの世に生まれて苦を受けるけれども、それによって悟りを妨げられることがない。発心の誓願力によって自在の力を持つからである。経には、悪趣に退墮する者もあると説くが、それは実の退墮ではない。いまだ正定聚に定まらない初学の菩薩に、怠け心を起こさせないよう、恐れ的心を持たせ、勇気を与えるための方便の教説である。この菩薩は、すでに発心したのであるから、くじけることなく、また小乗の修行に退墮するおそれもない。無量無辺阿僧祇劫の難行苦行を経てはじめて悟りを得ることができると聞いても、くじけることはない。すべてのものは本来悟りであると信ずることが出来るからである。

解行発心は、信成就発心よりもやすすぐれている。初発心住に達した菩薩は、最初の発心から第一の阿僧祇劫の修行を完成しようとする頃、真如に対する深い理解が現れ、真如が無相であることを知る。真如法性には貪りの心がないことを知り、その徳に随順して布施波羅蜜を修行する。…中略…真如法性は智慧を備え、無知の障りがないことを知り、その徳に随順して般若波羅蜜を修行する。

証発心は、淨信地(初地)から菩薩の最終段階までである。どのような悟りが現れるのかという、いわゆる真如の悟りである。自己の認識の対象でありながら、それが実体を持たず、ただ真如の智慧のみであるので、法身の菩薩と呼ばれるのである。この菩薩は一瞬の間にあらゆる世界に行き、諸仏を供養して説法を要請する。それは衆生に福德を与えるためである。文字に執着せず、また通常の階梯を超えてすみやかに悟りを得ることのできる道を示すのは、意志の弱い者を励ますためである。逆に無量阿僧祇劫の修行を経てはじめて悟りを得ることができると説くのは、怠け者を戒めるためである。このように無数の手段を用いて衆

生を救うのは、不可思議のことである。しかしそれはあくまでも方便として現されるものであり、実際には菩薩はみな等しい能力を持ち、発心も悟りも等しく、特別なことは何もない。すべての菩薩は三阿僧祇劫の修行を経て悟りを得るのである。ただし衆生の世界はまちまちである。人々の見ることや聞くこと、能力・意欲・性格などがみな異なるので、それらに応じて示される修行に違いがあるだけのことである。

この証発心の菩薩は、修行の功徳を完成して、色究竟天つまり三界の最高所において、最高最大の身体を現す。そして菩薩としての最後の智慧によって最後の煩惱を滅ぼし、一切種智すなわち仏の智慧を得る。この智慧には不可思議の働きがあり、意図せずともおのずからあらゆる世界の人々に福徳を与えることができるのである」と。以上簡略に三種の発心を説き示した」と。

(92) 遊心安樂道に云う(『大正蔵』四七、一一四頁中下)、「まず正因を明かし、次に助縁を明かす。正因とは無上の菩提心を発することである。世間の富楽や二乗の悟りを願わず、ひたすら三身の仏となることを目指すことである。発心に二種ある。一は隨事の発心、二は順理の発心である。隨事発心とは、一に無数の煩惱を悉く断じ、二に無量の善法を悉く修め、三に無辺の衆生を悉く救おうと願うことである。一は如来断徳の正因、二は如来智徳の正因、三は恩徳の正因である。三徳が合わさって無上の悟りの果となるのであるから、三つの発心は無上の悟りの因であると言える。因と果とは異なることがない。經(北本『涅槃經』卷三十八、『大正蔵』一一一、五九〇頁上等)には、(発心と悟りは等しいが 発心のほうが難しい、苦界にとどまり他をすくう 最初発心を敬礼す)と説かれる。菩提心の果報は悟りであるが、華報は浄土にある。菩提心は廣大無辺であるから、浄土の華報と悟り果報とを両方感得させることができる。だから発菩提心を正因とするのである。

順理発心とは、あらゆるものは有無を離れ言慮を越えていることを理解した上で、廣大の菩提心を発することを言う。煩惱や善法には実体はないと知りながら、断じよう、修めようとする心は捨てないのである。断じよう、修めようと思いながら、無願三昧に等しい境地を実現しているのである。無量の衆生を救おうと願うけれども、救う者と救われる者とを区別しない、空・無相の境地で救うのである。經に(『金剛般若經』、『大正蔵』八、七四九頁上)、(衆生を救おうと言いつつ 実は救われる実体なし)等と説かれるとおりである。このような不可思議の発心を順理発心と言う。隨事発心は退転の可能性があり、不定性の人にも発せる。順理発心は退転せず、菩薩性の人だけが発すことができる。これらの発心には限

りない功徳が備わる」(要約)と。

(93) 浄土論上に云う(『大正蔵』四七、八九頁下九〇頁上)、「第二に必ず菩提心を発すること。もし菩提心を発さなければ、苦を避け樂を願うことになろうから、往生はかなわないうら。菩提心には三種ある。第一にすべての悪を断とうとする心、第二にすべての善を行おうとする心、第三にすべての者を救おうとする心である」(要約)とこれは『無量壽經』三輩往生段にすべて菩提心が説かれていることによる。

(94) 連義述文贊下に云う(懷輿『無量壽經連義述文贊』卷下、『大正蔵』三七、一五八頁下)、「観無量壽經」の九品を合わせて、本經では三輩とする。西經の中輩の記述に、出家在家の違いや見仏の可否、あるいは発心の有無などの違いがある等と非難すべきではない。本義としては異なる。中輩には多種あり、両經はその一端を説いているのである。へまきに菩提心を発すべし」と説くのは、浄土に生まれる者は必ず菩提心を発すということを言うのであり、定性二乗が往生できないことを言わんとするものではない(要約)と。

【考察】

本項は、『往生要集』大文第四「正修念仏」の第三「作願門」の議論を継承している。

『往生要集』の修因論の特徴は、世親『浄土論』に説く五念門の体系を用いて「念仏」の教理を組織し、就中「作願門」の実践を「発菩提心」としたところにある。「浄土論」に示された作願門は単に、「願生心を起こすこと」であった。それを「発菩提心」としたのは、大乘菩薩道の実践としての念仏を提示するためであったと言える。源信は浄土教に、「往生極樂の華報・証大菩提の果報・利益衆生の本懐」という三つの目標を見据えている。浄土教は仏道の成就を目指す教えであるから、上求菩提・下化衆生の菩提心を発すことが必須であると言っているのである。

『往生要集』「作願門」には、まず『安樂集』の文が略抄されている。そこには『無量壽經』卷下三輩段の文と『論註』卷下菩提心積の文とを挙げて、往生浄土を目指す者は、まず必ず菩提心を発さなければならぬと説かれている。その意を承けて、源信は、「行相・利益・料簡」の三項を設け、発菩提心の議論を展開する。

第一「行相」では、発菩提心の実践として「縁事発心・縁理発心」を説く。その名目は元曉『無量壽經宗要』(『大正蔵』三七、一一八頁下)の論説を依用した

ものである。元暁は発菩提心を往生の正因とし、まず「隨事発心」として、「煩惱無数、願悉断之。善法無量、願悉修之。衆生無辺、願悉度之」という三心を挙げ、それを「断・智・恩」の三徳に配して、「三身菩提の因」と言い、さらにその三心を空の立場で発すならば、それが「順理発心」となると述べている。

それを承けて源信は、「縁事発心」を度・断・知・証の四弘誓願とし、度・断・知の三願に、「三聚淨戒」「仏の三徳」「三因仏性」「三身菩提の因」を配当する。源信は、元暁の説を補強し、度・断・知の三願に三身菩提の因となる戒行・功德・仏性などあらゆる要素が備わり、それが第四の「無上菩提誓願証」の願に集約されて自利利他圓滿の仏果を証得する因となると主張するのである。また「縁理発心」については、元暁の論説に、『摩訶止観』「發大心」の第二「弘誓に約して是を顯す」(巻二下、『大正蔵』四六、八頁上)一〇頁中)の記述等を加味して、これを円教の菩提心と見る。さらに『中論』三諦偈の文を引用して、三諦相即の立場で発す菩提心を「縁理発心」と呼び、それが最上の菩提心であると言う。しかるに「行相」の項の後半に設けられた問答の中には、凡夫所発の「縁事発心」が、正しい「用心」によって「縁理発心」へと導かれてゆくという見解が示され、凡夫が発心することの意義を強調する記述が見える。

第二「利益」第三「料簡」の項でも、凡夫の発心が高く評価されている。源信は、凡夫の発心が、初発心より往生浄土を経て畢竟仏果に至るまで、行者を支え続けることを説いているのである。

それを承けて『安養集』「要發菩提心」の項には、まず(88)智光『無量寿經論釈』より、大義門功德を釈する文が引用される。そこには、「平等一根本とは、いはく菩薩の根なり……菩薩の根とはこれ菩提心なり」と述べて、菩提心の相について詳しい説明がなされている。それは『論註』には見られない記述である。智光は、淨影『大乘義章』卷九(『大正蔵』四四、六三六頁上)中の文を依用して菩提心の相を説いている。淨影は、菩提心の相として、「相発心(生死の相を厭い、涅槃の相を求めて発心する)・息相発心(生死・涅槃の無相を知り、離相平等の心で発心する)・真発心(我身即真如を悟って己心に向かつて発心する)」の三種を挙げている。有名な説であるが、『往生要集』には言及されていない。源信が採用した「縁事・縁理」以外の名目を用いる要文を挙げたものと言える。

(89)『安養集』は、第二大門の第一「明發菩提心」の全文で、「出菩提心功用・出菩提名体・顯發心有異・問答解釈」の四項よりなる。第一項には、『無量寿經』の教説によって、往生浄土のためには発菩提心が必須であると言い、第二項には菩提の名体として法・報・応の三身の菩提を挙げる。第三項では、發菩提心の相

として、「自性清淨を知ること・万行を修すること・衆生済度を本懐とすること」という三つを挙げ、『論註』より、「菩提心とは、願作仏心・度衆生心であり、往生を目指す者は必ず発さなければならない」と説く文を引用する。第四項では問答を設け、菩提心は本来無相であるが、それを知らずには修行が必要であると言い、『論註』巻下(『大正蔵』四〇、八四二頁中)より、智慧・慈悲・方便の三門によって三種の菩提門相違法(我心貪着自身・無安衆生心・供養恭敬自身心)を遠離し、三種の菩提門に隨順する法(無染清淨心・安清淨心・染清淨心)を満足せよと説く文を引用している。この中、第一項・第三項の記述は、『往生要集』「作願門」の冒頭に略抄されている。『安養集』はその全貌を提示したと言える。また第二項に示された三身菩提のことは、源信が「行相」の項に採用した元暁の説の中でも取り上げられている。『安養集』はその見解の源流を示したことになる。

(90)龍興『觀經記』は、『無量寿經』と『觀無量寿經』の三輩九品往生段の教説の相違を論ずる文である。『無量寿經』では三輩のすべてに發菩提心が説かれているのに、「觀無量寿經」の中輩はみな小乗人で菩提心を発さず往生する。その相違について論じ、結論としては、ともに一端を提示するのみであり、本筋においては矛盾しないと言う。さらには、『無量寿經』の「當發菩提心」という記述は、未來の発心を説くものであると言い、浄土に往生してから菩提心を発す者もあるという見解を提示している。龍興は、往生のためには必ずしも發菩提心を要するわけではないと考えていたようである。これは『往生要集』には見られなかった見解である。

(91)義寂『無量寿經述義記』は、『起信論』の三種発心を提示する文である。「信成就発心・解行発心・証發心」の三種発心の教説は、『往生要集』には言及されていないが、古來発心の行位を論ずる際に多用され、(88)に触れた淨影『大乘義章』にも取り上げられている。(88)と同様、『安養集』は、源信が扱わなかった異説を紹介したと言える。

(92)『遊心安樂道』は元暁撰と伝わるが、実は後世の成立である。元暁『兩卷無量寿經宗要』の記述を軸とし、ほかに複数の文献の説が盛り込まれている。成立年代・地域ともに不詳である。ただしここに挙げられた文は、『兩卷無量寿經宗要』(『大正蔵』三七、一一八頁下)の記述にほぼ一致する。『往生要集』が採用した「縁理・縁事」の名目が、元暁の説を依用したものであることは確かであるが、源信はその出拠を明示していない。『安養集』はその典拠として、この『遊心安樂道』の文を挙げたのであろう。

(93) 迦才『浄土論』は、短文ながら、往生のためには発菩提心が必須であること、その相として、「断悪・修善・化度」の三心を挙げている。この文は『往生要集』には言及されていない。『安養集』は、源信が触れなかった異説を紹介しているのである。また引文の末尾に付された細註は『安養集』の編者が書き加えたものである。それによると、この文が、『無量寿経』三輩段の教説によって、往生極楽のためには発菩提心を必須とする源信の見解と立場を同じくするものと評価されていることがわかる。

(94) 憬興『無量寿経連義述文贊』には、(90) 龍興『観経記』と同様、『無量寿経』と『観無量寿経』の三輩九品往生段の教説の相違が論ぜられている。結論も龍興と等しい。やはり『往生要集』には見られなかった見解である。

以上、本項所掲の七文の中、(89) は『往生要集』に略抄された要文の全貌を示すもの、(92) は『往生要集』には引用されなかったものの、源信の論述と軌を一にするものである。源信の論述の出拠として挙げられた要文であると言える。そのほかの五文(88)(90)(91)(93)(94)には、源信が取り上げなかった見解が示されている。

源信は発菩提心を念仏の枢要に据えた。その教理を組織した大文第四「正修念仏」の第三「作願門」の論述は、『往生要集』の特徴の一つである。『安養集』はその立場を承けてここに「要発菩提心」という論題を立てたのであるが、源信の論述の源流をたずねるだけでは飽き足らず、菩提心論に新たな観点を加えようとしていることが看取できる。その中には、凡夫所発の相発心を取り上げた(88)(91)、往生後の発菩提心を説く(90)(94)等、凡夫相応の教えとしての菩提心論が見られ、『安養集』が凡夫往生の法門の中に発菩提心を位置付けようと試みていることがうかがわれるのである。

16 十念

(95) 観無量寿経に云う(「大正蔵」二二、三四六頁上)、「下品下生とは、五逆十悪など悪の限りを尽くした者を言う。そのような者は悪業のために悪道に墮ちて苦痛を受け続けるのが道理であるが、臨終の時に、善師に遇って念仏を勧められるというような機会に恵まれることもある。それでも彼は苦しみのために仏を念ずることができない。それを見て善師が、もし念ずることができないのなら、誠の心を込めて十遍、(南無阿弥陀仏)と称え続けよと教え、その通りにすると、一遍の称名ごとに、八十億劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪が除かれ、

命終とともに金蓮華に迎え取られて、あつという間に極楽に往生することができる(要約)と。

(96) 同経疏天台に云う(天台『観経疏』、『大正蔵』三七、一九四頁中)、「(称無量寿仏)から十念までは、善心が十念あるいは一念でも相続すれば、即座に往生できることを説く。念仏によって罪が除かれるためである。

問う。念仏というわずかばかりの心のはたらきが、生涯の悪に勝るのはなぜか。答え。『大智度論』(巻二十四、『大正蔵』二五、二三八頁中)によると、死に臨む人の心の力は、百年の願力に勝ると言う。これを大心と呼ぶのである(要約)と。

(97) 同疏記法聡に云う(法聡『観経記』、『浄土宗全書』五、二二七頁上)、「称名念仏をする際は、四つの条件を満たさなければならぬ。第一に、必ず阿弥陀仏の名を称えること。第二に、誠の心を込めること。第三に、声を絶やさないうこと。第四に、十念を満たすこと。この四つの条件を満たした上は、決して往生を疑ってはならない。『十疑論』に、「十かかえの綱は千人の男がかかっても意のままにはならないが、子どもでも剣をふるえばすぐに切断できるようなものだ。千年間積み上げた柴でも豆粒ほどの火でたちまち焼き尽くされるようなものだ。臨終の心は力が強く、真実心が途切れることがないので、浄土を目指す者は、あつという間に往生することができるのである」と説かれる通りである(要約)と。

(98) 同疏記奥下に云ふ(龍興『観経記』巻下、古逸)、「問ふ。今この文の中に、(不善五逆十悪を作り、悪道に墮すべきも、十念を具足して仏名を称するがゆゑに、一念の頃のごときにすなはち極楽世界に往生することを得)と。『造像功德経』の中に、(彌勒菩薩、仏に白す、如来は常に五種の業ありて最も深重となし、決定して無間地獄に墮すと説く。いはゆる父を殺し乃至和合僧を破す。もし衆生ありてまづこの罪を作り、後に仏所において淨信を生じて仏像を造らば、この人さらに地獄に墮すとするか、墮せずとするか、と。仏、彌勒菩薩に告げて言はく、我今汝のために重ねて譬喩を説かん。ある人、手に強弓を執り、樹林の中において上に向かひて葉を射るに、その箭、徹り往きてかつて礙するところなきがごとし。もし衆生ありて、この逆罪を犯し、後に仏像を作りて懺悔せば、無根の信を得て、我思微薄となり、地獄に墮すといへども、またすなはち出離す。箭の停まらざるがごとく、これもまたかくのごとし」と。この二経を案するに、称名の福の勝劣、この義いかに。答ふ。死の来る時に就かば、称名、定めて勝なり。もし余の時に就かば、心の勝劣に随ふ。しかるゆゑんは、死に臨む時は、その心專一にして甚だ勝なり。余の時は、所作の善悪、まづその果を感ず。『対法論』

のごとし。問ふ。もし一有情、多業を成就せば、いかんが次第に異熟を受くるや。善(問答?)ふ。彼の身において重きものまつ熟す。或は死を得る時に現に在前するもの、或は先に数習するところのもの、或は最初に行ふところのものは、彼の異熟まず熟す。また『智度論』に、問ふ。命終はらんとするに、小許時の心、いかんがよく終身の行力に勝るや。答ふ。この時の心、時は須く小なりといへども、心力は猛利なること文(問答?)の如し。毒は小なりといへども、よく大事を成すがごとし。これ垂死の時の心は、決定して猛利なるがゆゑに、百千時の行に勝る。身および諸根を捨つること急なるがゆゑに。二(問答?)後(問復?)死未(問答?)りて、称名するの時、弥陀の本誓および菩薩の接を蒙るがゆゑに、惡道に墮せず、すなはち淨土に往生す。問ふ。この下下品人は、ただ金蓮華を見るのみにして、仏・菩薩を見ず。いかんが接と言ふや。答ふ。金蓮華を見れば、すなはち仏・菩薩の接なり。もし余の時に約さば、起心力に隨ひて、その福に勝劣あること、定めて判ずるべからず。基法師云ふ、大乗の法の中、もし發業を論ぜば、遍じて四有に通ず。と。『觀經』に説くがごとし、命終未(問答?)るに臨んで、十念を具足すれば、極楽に生ずるがゆゑに。問ふ。十念を具足して淨土に生ずるは、別時意となすや、即となすや。答ふ。解は同じからず。有るもの説かく、別時なり。撰論の説の如し、と。また有るもの説いて言はく、ただ發願のみによつて安樂土に往きて生を受けることを得るは、別時意と名づく。と。『莊嚴論』に云ふ、へもし人、阿弥陀仏を見んと願はば、一切みな往生を得といはば、これ別時に生ずることを得るによればなり。と。『弥勒問經』に、阿弥陀仏に白して言はく、仏の所説のごとくんば、阿弥陀仏の功德利益をもつて、もしく十念相續して不斷に念仏せば、すなはち往生を得。いかんが念ずべし、と。仏言はく、凡愚の念にあらず、不善の念にあらず、結使を雜する念にあらず、かくのごとき十念を具すれば、すなはち安養國に往生を得。何らをもととなす。一には、一切衆生に常に慈心を生じ、その行を毀せず。二には、一切衆生に深く悲心を起し、殘害の心を除く。三には、護法心を發し、一切法に誹謗を生ぜず。四には、忍辱の中に決定心を生ず。五には、深心清淨にして利養に染せず。六には、一切種智心を發し、日日常に念じて廢忘あることなし。七には、一切衆生に尊重心を起し、我慢心を除き、謙下して言説す。八には、世の談論に味着心を生ぜず。九には、覺意に近づき、深く種種善根の因縁を起し、憤鬧散亂の心を離る。十には、正念に仏を觀じ、諸想を除去す。と。かくのごとき等の文のゆゑに、別時なるを知る。有るもの説かく、即時なり。上に引く二論は、ただ願のみにして行なきゆゑに別時意なり。今この經の中には、十念を具足して仏を念じ名を稱へ

て、彼國に生ずるを願ふ。すでに願行を具す。あに即時にあらずや。彼の『弥勒問』所説の十念は、受用土に望む。變化土にあらず。この經の十念は、變化土に望む。もし受用に望まば、これまた別時なり。道基師等は大いに後説に同じ。ここに念と言ふは、多種ありといへども、『仁王』の九十生滅を用ふべし。と。

【現代語訳】龍興『觀經記』卷下に云う、「問う。今この『觀無量壽經』の中に、不善業、五逆十惡を作り、惡道に墮すべき者が、十念を具足して仏名を稱したために、あつという間に極樂世界に往生することができた」と言う。「造像功德經」(卷下、『大正藏』一六、七九四頁中)には、阿弥陀菩薩が仏に申し上げた。如来はいつも五種の業は最も重く、必ず無間地獄に墮ちると説かれます。父殺しから破和合僧までの五逆罪のことです。もしこの罪を作つた者が、後に仏のもとで淨信を生じて仏像を造るならば、この人は地獄に墮ちるのでしようか、墮ちないのでしようか、と。仏は弥勒菩薩に答えられた。あなたのためにもう一つ譬喩を説こう。ある人が手に強弓をもつて樹林の中で上に向かって葉を射るならば、その矢は何の差し障りもなく樹林を通り抜けてゆくだろう。この逆罪を犯した者が、後に仏像を作つて懺悔すれば、無根の信を得て、我欲の心が薄れ、たとえ地獄に墮ちたとしても、またすぐに救われてゆくだろう。矢が止まることがないのと同様である」と説かれる。この二經を勘案するに、称名の福徳の勝劣はいかがか。答え。臨終の時について言へば、称名の福徳は、決定的に勝れている。それ以外の時について言へば、その時の心の勝劣によって異なる。その理由は、臨終の時の心は、ひたすら集中しているので、極めて勝れている。それ以外の時は、行いの善惡によって、まずその報いを受けることになる。阿毘達磨に説かれる通りである。

問う。種々の行いをなした者は、どのような順番でその報いを受けるのか。答え。まず重い行いがその報いを受ける。あるいは死の瞬間に行ったこと、あるいは先に行ったこと、あるいは最初に行ったことが、まずその報いを受ける。また『大智度論』(卷二十四、『大正藏』二五、二三八頁中)に次のように言う。「問う。臨終時のわずかな時間に起こす心が、なぜ一生の行いよりも強力であるのか。答え。臨終時の心は、時間はわずかでも、心の力が猛烈に強いこと、火のようだからである。毒はわずかの量で大きな働きをするようなものである。臨終の時の心は、断然強烈であるから、百年の行いよりも強いのである。身体や感覺を急激に失うからである」と。また臨終に称名すれば、阿弥陀仏の本誓願および仏菩薩の救いを蒙るので、惡道に墮ちることなく、即座に淨土に往生することができるのである。

問う。本経の上下品人は、ただ金蓮華を見るだけで、仏菩薩を見ない。それでも救いであると言えるのか。答え。臨終の時に金蓮華を見ようというのは、すなわち仏菩薩の救いである。臨終以外の時ならば、心の力の強弱によって福徳に勝劣を生ずるので、どちらとも判断できない。基法師は、〈大乘仏教においては、発業（後に果報を招く業）は、四有（生有・本有・死有・中有）のすべてに及ぶ〉と云う。『観無量寿経』に、臨終（死有）の時に十念を満たせば、極楽に生まれることができる」と説かれている通りである。

問う。十念を満たして浄土に生まれるという教説は、別時意の方便であるか、それとも即座に往生できるという真説であるか。答え。諸説ある。一説には、別時意である。『撰大乘論』に説く通りであると言う。また一説には、ただ発願のみによって極楽に往生できるという教説は、別時意であると言う。『大乘莊嚴経論』（巻六、『大正蔵』三二、六二〇頁下）には、〈阿弥陀仏を見たいと願う者はみな往生できると説くのは、別時（遠い未来）に生まれられることを言うのである〉と言い、また『弥勒問経』には、次のように説かれる。〈弥勒が仏に次のように申し上げた。仏の仰せによれば、阿弥陀仏の功德利益のおかげで、十念の間絶えることなく念仏を続けることができた者は即座に往生することができるということですが、どのように念ずればよいのですか、と。すると仏がおっしゃった。愚かな凡夫の心ではない、不善の心でもない。煩惱のまじわる心でもない。そんな心で十念を満たせば、即座に極楽に往生できる。その十念とは、第一に、一切衆生に常に慈しみの心で接し、その言動を損なわない。第二には、一切衆生に深い慈愛の心で接し、残忍な心を取り除く。第三には、仏法を守護する心を発して、すべての教えを誹謗しない。第四には、いかなる困難にも耐え忍び、信念を曲げない。第五には、清らかな心を貫いて、金や名譽を求めない。第六には、空を悟る智慧の心を起こし、それを日々に保って忘れない。第七には、一切衆生に尊敬の念をいだいて、慢心せず、謙譲に話す。第八には、世間話に熱中しない。第九には、悟りを目指す心を起こし、ひたすら善行を積み重ね、心が騒いだり乱れたりしないように注意する。第十には、心を正しく保って仏を観念し、それ以外の想念を起ささない〉と。これらの文によって、別時意であることが知られると言う。また一説には、即時往生の真説であると言う。上掲の二説は、ただ往生を願うだけで、修行を伴わないから別時意だと言うのである。この『観無量寿経』には、十念を具足して仏を念じ名を称えて、極楽に生まれたいと願えと説かれる。たしかに願と行とを満たしているのではないか。明らかに即時往生の真説だと言え。『弥勒問経』に説く十念は、受用土に生まれるための修因である。変化土の

修因ではない。『観無量寿経』に説く十念は、変化土の因である。受用土に対しては、やはり別時意である。道基師等はほぼこの見解に等しい。念には多くの意味があるが、ここでは『仁王般若経』（巻上、『大正蔵』八、八三五頁下）の、九十生滅の説（念を時間の単位と見、九十刹那を一念とする）によるのがよい」と。

(99) 無量寿経上に云う（『大正蔵』一一、二六八頁上）、「もしも私が仏の悟りを完成することができたとしても、その時、あらゆる世界の衆生が、誠の心をもって私の教えを信じ、私の国に生まれたいと願って、わずか十念でもしてくる者を、生まれさせることができないならば、私は決して仏の位には就かない」（要約）と。

(100) 同経述義記中に云ふ（義寂『無量寿経述義記』巻中、古逸）、「第十八、撰取至心欲生願。『観経』下品下生の中に云ふ、〈或は衆生ありて不善の業を作し乃至すなはち極楽に往生することを得〉と。これらの文に准ずるに、十念を経る頃、専ら仏名を称するを十念となすなり。ここに念と言ふは、いはく南無阿弥陀仏と称へる、この六字を経る頃を一念と名づく。一心見道はただ一の生滅のみにあらざるがごとし。一類の境において事究竟するを一念と名づく。刹那数量の多少を限るにあらず。問ふ。もししからば、何のゆゑに『弥勒問経』に云ふ、〈仏所説の願のごとくんば、阿弥陀仏の功德利益は、もしよく十念相續して不斷に念仏せば、すなはち往生を得。いかに念ずべし。仏言はく、凡夫の念にあらず、不善の念にあらず、結使を雜する念にあらず、かくのごとき念を具すれば、すなはち安養國土に往生を得。おほよそ十念あり。何らを十となす。一には、一切衆生に常に慈心を生じ、その行を毀せず。もしその行を毀すれば、終に往生せず。二には、一切衆生に深く悲心を起こし、残害の意を除く。三には、護法心を発し、身命を惜まず、一切法に誹謗を生ぜず。四には、忍辱の中に決定心を生ず。五には、深心清浄にして利養に染せず。六には、一切種智心を発し、日日常に念じて廢忘ることなし。七には、一切衆生に尊重心を起こし、我慢意を除き、謙下して言説す。八には、世の談話に味着心を生ぜず。九には、覺意に近づき、深く種種善根の因縁を起し、憤悶散乱の心を遠離す。十には、正念に仏を觀じ、諸想を除去す〉と。かくのごとき十念は、その事甚だ難し。いかに苦逼り念仏に違あらざるに、よく具にかくのごとき十念を起さん。答ふ。これ、専心に仏名を称する時、自然にかくのごとき十念を具足することを説く。一一別に慈等を縁するにあらず。また彼の慈等を教えて十となすにあらず。いかに別に縁せずしてよく十を具足する。戒を受けんと欲して三帰を称する時、別に離殺等の事を縁せずといへども、よく具に離殺等の戒を得るがごとし。まさに知るべし、この中

の道理もまたしかり。十念を具足して南無仏と称すれば、よく慈等の十念を具足して南無仏と称すと謂ふべし。もしよくかくのごとくんば、称念するところに随ひ、もしは一称、もしは多称、みな往生を得。またこの十念は、凡の起こすところといへども、凡夫の事にあらず。ゆゑに凡夫の念にあらずと云ふ。専心称名すれば、余念間(ま)はることあらざるがゆゑに、不善にして結使難(ま)はることあらず。かくのごとく相続して十念を経る頃、一一の念の中に、自然に慈等の十念を具足す。まさに知るべし、この念は、豎にその時を論ぜば、十念を経、横にその事を論ぜば、すなはち慈等を具す。非凡夫念の言をもって、高く上地を推すべからず。自ら逸脱して因を修せしむれば、懸岸の想を生ず。『観經』の中には、下品生によって十念を説くをもつてのゆゑに」と。

【現代語訳】義寂『無量寿経述義記』巻中に云う、「第十八、撰取至心欲生の願。『観無量寿経』下品下生には、〈不善の限りを尽くす者が、…中略…即座に極楽に往生することができると説く。面經の文をあわせて考えると、十念を経過する間、ひたすら仏名を称えることを十念と言うのである。念とは、南無阿弥陀仏の六文字を称える時間を一念と言う。一心見道(無漏の智慧)によって真如を見る)の心は、利那的に生滅するようなものではない。一定の境界で心が完成するのを一念と言うのである。利那の數量をはかるのではない。問う。それならば、なぜ『弥勒問經』に次のように説かれるのか。〈仏の説かれた誓願によれば、阿弥陀仏の功德利益のおかげで、十念の間絶えることなく念仏を続けることができたら者は即座に往生することができるということですが、どのように念ずればよいのですか、と問うと、仏がおっしゃった。凡夫の心ではない、不善の心でもない。煩惱のまじわる心でもない。そんな心を満たせば、即座に極楽に往生できる。その心はおおよそ十種の念よりなる。十種念とは、第一に、一切衆生に常に慈しみの心で接し、その言動を損なわない。人の言動を損なうような者は決して往生できない。第二には、一切衆生に深い慈愛の心で接し、残忍な心を取り除く。第三には、仏法を守護する心を発し、命をかけて、すべての教えを誹謗しない。第四には、いかなる困難にも耐え忍び、信念を曲げない。第五には、清らかな心を貫いて、金や名譽を求めない。第六には、空を悟る智慧の心を起こし、それを日々に保って忘れない。第七には、一切衆生に尊敬の念をいだいて、慢心せず、謙譲に話す。第八には、世間話に熱中しない。第九には、悟りを目指す心を起こし、ひたすら善行を積み重ね、心が騒いだり乱れたりしないように注意する。第十には、心を正しく保って仏を觀念し、それ以外の想念を起こさない」と。このような十念を起すことは極めて困難である。死苦のために

念仏さえできない者が、どうしてこの十念をすべて起こすことができよう。答え。これは、ひたすら仏の名を称すれば、自然にこれら十念を満たすことができるという教説である。一つひとつ慈心等の十の念を起させと言うのではない。また慈心等を数えて十念と言うのではない。別々に十の念を起させ言うのではない。また十念を満たすのかと言うと、戒を受ける際に、三帰依文を称えたならば、一々(殺すことなかれ)等の条文を称えなくても、それは三帰依の中に含まれているようなものである。十念も同じことである。十遍(南無仏)と称えれば、慈心等の十念を満たして(南無仏)と称えたと見える。だから称名念仏すれば、それがただ一度であっても、たくさん称えても、みな往生できるのである。またこの十念は、凡夫が起こすものであるけれども、本来凡夫のなせるわざではない。だから凡夫の念にあらずと言うのである。ひたすら称名すれば、ほかの心がまじわることがないから、不善の心、煩惱まじりの心ではないと言うのである。このようにして十念を継続すれば、一々の念の中に自然に慈心等の十の念が備わる。よってこの念は、時間を言えば十遍の称名の間であり、功德を言えば慈心等の十種の念を備えるのである。凡夫の念ではないという言葉は誤解して、上位の菩薩の修行であると考へてはならない。自分の能力を逸脱する修行は、塵つぶちを歩くような気持ちを生ずる。『観無量寿経』では、下品生の極悪人に対して十念の教えを説いているのだから」と。

(101) 同経連義述文黃中に云う(標與『無量寿経連義述文贊』巻中、「大正藏」三七、一五二頁上)、「一説には、『無量寿経』の十念は、『弥勒問經』所説の慈等の十法による念であり、称名の十念ではないと言ふ。しかしそれは誤りである。『弥勒問經』の十念は凡夫の行ではない。上品人でも修めることはできないだろう。『無量寿経』の十念は、『観無量寿経』の称名の十念と同一である。上輩人も十念を修めるとしても、道理に反することはない。また乃至十念と説くのは、一念二念を含むということである(要約)と。

(102) 同経義疏 法位上に云ふ(法位『無量寿経義疏』巻上、古逸)、「然るに彼の下品下生觀の法には、ただ称名觀のみを作す。彼の經に云ふ、〈或は衆生あつて乃至命終の後、すなはち往生業(業?)を得〉と。經に、〈彼の人苦逼して念仏することあたはず〉と云ふは、念に多種あり。或は仏の名字を念じ、或は仏の相好を念じ、或は仏の光明を念じ、或は仏の功德を念じ、或は仏の智慧を念じ、或は仏の本願を念す。ここに、〈念することあたはず〉と云ふは、相好・功德等を念することあたはず、また仏の法身、不生不滅、無生念觀を念することあたはざるなり。〈もし念することあたはざれば、まさに無量寿仏を称すべし〉と言ふ

は、これただ名号を称するを明かす。この称名観は、成就し易し。へ十念を具足して仏名を称す」と言ふは、口称・心念、かならず十を須ふ。功德圓滿して罪滅し福生するによるがゆゑに。もし十を満たさざれば、罪滅尽せず、往生を得ず。七生須陀洹は、もし七生を満たさざれば、生尽さざるがゆゑに、羅漢を得ざるがごとし。また菩薩の十種の無明尽きざれば、成仏を得ざるがごときゆゑに。また称仏の本願は、四十八大願に云ふ、へたとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂して、わが國に生ぜんと思ひて、乃至十念せん。もし生ぜずは、正覺を取らじ」と。この文を案するがゆゑに知んぬ。十念は一も欠くることを得ず。問ひて曰く、ただ仏名を称さばすなはち往生を得とは、『撰大乘論』にこれすなはち別時意なりと作す。答へて曰く、もし一念佛名してすなはち往生すといはば、これはこれ別時意なり。一念はこれ十念の因なるがゆゑに。意は十念の時にあり。十は一を積むによるがゆゑに。一金錢を得ればすなはち千金錢を得と云ふがごとし。一はすなはちこれ千にはあらず。千は一を積むによるがゆゑに。『法華經』に云ふがごとし。へ一たび南無仏と称さば、みなすでに仏道を成す」と。これはこれ別時意なり。これ成仏道の初因を明かすなり。また童子戯れに沙を聚めて仏塔を為すがごとし。漸漸に功德を積み、大悲心を具足せば、みなすでに仏道を成ず。案するにこれ満足して始めて成仏するを明かす。今この十念満足して始めて往生を得。問ひて曰く、仏名に何の神驗あつて、名を称すればすなはち罪を滅して往生す。答へて曰く、諸仏はみな称名に依る。名を称するはすなはち徳を稱す。徳はよく罪を滅し福を生ず。名もまたかくのごとし。もし仏の名号を信心すれば、よく善を生じ悪を滅すること決定して疑ひなし。称名して往生すること、これ何の惑あらん。疑惑して信ぜざれども、しかれども罪福を信じ、善本を修習するによつて、その國に生ずるを願はば、なほ往生を得。名づけて胎生と曰ふ。いはんやいま決定信樂して名号を稱し、十念相續せば、彼に生ずること疑はざるなり。問ひて曰く、十念すればもしは相續と為すか。答へて曰く、十念無間ならば、もしは相續と為す。これはこれ斂心定まるがゆゑに。もし多日念を積まざれば、すなはち定義として成らず。力なきがゆゑに。水流無間ならば、東海に注ぐことを得るも、もしそれ問てば、すなはち処に隨つて滅没し、東海に到らざるがごときによる。これもまたかくのごとし。問ひて曰く、十念と言ふは、一法もつて十念を起こすべきとなすや、十法もつて十念を起こすや。答ふ。これに兩義あり。また一法もつて十念を起こすものあり。すなはちこれ仏名の一法に依つて、十念を生起す。口に十声を稱すれば、念に十あるも、法はただ一法なり。また十法を念じて十念を起こすものあり。口に名を稱せず、ただ十念を起こす。念はこれ智慧

なり。十念と言ふは、一には一切衆生に慈心を生じ、一切衆生にその行を毀せず。もしその行を毀さば、終に往生せず乃至十には、諸想を除去し正念に仏を觀す。問ひて曰く、今この中には何の十念を取るや。答へて曰く、もし称名觀ならばすなはち一法を取りて十念を起こす。もし十法を取りて十念を起こさば、すなはち『弥勒問經』に明かすところに依る。もし命終の時に臨んで、苦受に逼らるれば、すなはち称名の十念を取れ。ゆゑに『觀經』に云ふ、へかくのごとく至心に声をして絶えざらしめ、十念を具足して南無仏と称さば、仏名を稱するがゆゑに、念の中に八十億劫の生死の罪を除く」と。

【現代語訳】法位『無量壽經義疏』卷上に云う、「しかし『觀無量壽經』の下品下生觀では、称名觀だけをなせと説く。『觀無量壽經』には次のように言う。へある者が、…中略…命を終えた後すぐに往生することができると。經に、へ彼は、死苦に逼られて念仏することができない」と言うが、その念には様々な意味がある。仏の名字を念じたり、仏の相好や光明、功德、智慧、あるいは本願などを念ずる等である。ここで、へ念ずることができない」と言うのは、相好や功德等を念ずることができない、あるいは仏の法身や不生不滅、無生念觀を念ずることができないという意味である。へもし念ずることができなければ、無量壽仏を称えよ」と言うのは、ただ名号を称えよという意味である。この称名觀は、成就することが容易である。へ十念を具足して仏名を称えよ」と言うのは、口に称え、心に念ずること、かならず十を満たせということである。功德圓滿してはじめて罪が滅し、福が生ずるからである。もし十を満たさなければ、罪が滅びし尽くせない。往生できない。七生の後に悟りを得る須陀洹の聖者は、七生を満たさなければ、娑婆の生存を断ち切ることができないので、阿羅漢の悟りを得ることができないのと同じである。また菩薩が、十地の間に十種の無明を滅ばし尽くさなければ、成仏できない(真諦訳『撰大乘論』卷下、『大正藏』三二、一二五頁下)のと同じである。また称名念仏を誓われた本願のことは、四十八大願の中に、へもし私が仏の悟りを完成することができたとしても、その時、あらゆる世界のすべての人々の中に、誠心誠意、私の教えを受け容れ、私の世界に生まれたいと願いつつ、わずかに十念でもしてくる者がいて、その者を生まれさせることができないならば、私は決して仏の位には就かない」と説かれていた。この文によるならば、十念は一つでも欠けてはならない。

問う。ただ仏名を称するのみで即座に往生できるという教説は、『撰大乘論』では別時意の方便であると説かれてはいないか。答え。もし一念の称名で即座に往生できると言うならば、これは別時意である。一念は十念の因に過ぎない

からである。仏は十念を満たす時を問題にされているのである。十は一の積み重ねであるから、一銭を得ればやがて千銭を得るだろうと言うのと同じである。一と千とは同じではない。千は一の積み重ねだからである。『法華経』に、「一たび南無仏と称する者はみなすでに仏の悟りを成就している」と説かれるのは、別時意の方便である。これは仏道修行の最初の因を説くものである。あるいは童子が砂遊びで仏塔を作るようなことである。次第に功德を積み、やがて大悲心を備えれば、みな悟りを成就できるのである。やがて修行を満足して、はじめて悟りを成就するということなのであろう。ここでは、十念を満足してはじめて往生することができるのである。

問う。仏名にいかなる神験があつて、名を称えるだけで罪を滅し往生することができるのか。答え。諸仏はみな称名を大切にされる。名を称えることは徳を讃えることである。仏徳は罪を滅して福を生ずるものである。仏名も同じである。仏の名号のいわれを信ずる者は、間違いなく善を生じ、悪を滅すことができる。称名して往生することに何の疑惑を生ずる余地があらう。称名往生の教えを疑い、信じられない者でも、罪福の報いだけは信じて、善を行い、それによって極楽に生まれたいと願うならば、それでも往生はできると説かれる。それを胎生と呼ぶ。ましてや信心確立して、名号を称え、十念相統するならば、往生は疑いない。

問う。十念すれば相統だと言えるか。答え。十念が途絶えなければ相統と言える。集中することで心が定まるからである。何日もかけて念仏を積み重ねなければ、当然成就できない。力が弱いからである。水の流れば、途絶えなければやがて海に注ぐことができるだろうが、もし途絶えたならば、そこで流れは消滅して、海にまで到達しないのと同じである。十念も同様である。

問う。十念とは、一つの事で十念を起せばよいのか、あるいは十の事で十念を起すのか。答え。二つの見解がある。一つの事で十念を起すという立場は、仏の名号一つで十念を起せと言ふ。口に十遍称名すれば、念は十を満たすが、法はただ一つである。また十の事を念じて十念を起すという立場は、称名をせず、十種の念を起せと説く。念とは智慧のことである。その場合の十念は、第一に、一切衆生に慈しみの心を生じ、一切衆生の言動を損なわない。もし損なえば決して往生できない。…中略…第十に、余計な想念を取り除き、正しく心を保って仏を観念する等というものである。

問う。今はこちらの十念を採用するのか。答え。称名観は、一つの事で十念を起すという立場である。もし十種の事で十念を起すという立場は、『弥勒問経』に説くところである。臨終の時には、死の苦しみに逼られるので、称名の十

念を取るべきである。だから『観無量寿経』には、「教えにしたがって誠の心を傾け、声を絶やすことなく、十念を満たして南無仏と称えれば、仏名を称えたことによつて、その一念一念のたびに八十億劫の間生死の世界に繋ぎ止められるほどの罪が除かれる」と説かれるのである」と。

(103) 注十疑論に云う(澄叅『註十疑論』、『浄土宗全書』六、五八七頁上)「五八八頁上」。「問う。永遠の過去から悪を重ね、今生においても悪の限りを尽くした者が、臨終十念を満たして即座に往生して三界の繋縛を離れることができるのはなぜか。答釈。永遠の過去からの悪業の多少強弱を知ることができない善・悪・無記の種子は心に刻まれて失われることがない。無漏の行のみが悪業を消し去ることができるのである。勸念の修行に励み、悪念が起らないようにつとめなければならない。ただ臨終に善知識に遇つて十念を成就することができるのは、みな前世の善業の強い者である。悪業の強い者は善知識に遇つてもできないので、ましてや十念成就などできるはずがない。以下、三種の根拠を示して、業の軽重は、時間の長さによるのではないことを述べよう。三種の根拠とは、一に心に在り、二に縁に在り、三に決定に在り。第一に心に在るとは、罪を造るのは虚妄顛倒の心であり、念仏するのは阿弥陀仏の真実功德が備わつた名号を聞いたことによつて生じた心である。真実が重いことは明白である。万年の暗闇が一瞬の光によつて破られるようなものである。第二に縁に在るとは、罪を造る時には虚妄の境界殺・盜・淫・妄語などであるを縁とし、念仏の心は無上の菩提心を縁とする。真実菩提心が重い。毒矢に射られた傷がいかに深くとも、解毒薬を塗つた太鼓の音を聞けば、矢が抜け毒が除かれるようなものである。第三に決定に在るとは、罪を造る心には、有間心・有後心、すなわち後に償うこともできようなどと思う余裕がある有間心・有後心というのは平生のことである。

臨終の造悪は直ちに報いるので、臨終の一念に邪見を起せば阿毘地獄に墮ちる、念仏する時の心は、無間心・無後心、すなわち余裕のない心である臨終の善には悪を差し替む余地がないから無間心と言ふ。臨終に念仏ですぐに命尽きるといふ場合は、後のことを思う余念がないので無後心と言ふ。十かかえの繩は千人の男がかかってもどうすることもできないが、童子が剣をふるえばたちどころに分断できるようなものである繩は無始悪業、童子は初心の行者、剣は十念成就、分断は即得往生の譬えである。また千年積み重ねた柴も、豆ほどの火であつたという間に燃え尽きるようなものである柴は煩惱、千年は無始、豆は小さいことの譬え。善知識の勧めで信を得て念仏すれば、即座に煩惱が尽き往生が決定するからである。だから『涅槃經』には、「煩惱を盡事として仏弟子に嚆ませよ」と説かれるのである。生涯十善を積み重ねて天上界に生まれるべき者が、臨終に一念の邪見を起せば、即座に阿毘地獄に墮ちる。臨終の悪業は極めて強力なので、(以下欠落部分を細字で補う……) 一生の善業を排除して、悪道に

随とすのである。その逆に、臨終の念仏は善の力が極めて強いので、無限の過去からの悪業を排除して、浄土に往生させる。一遍の念仏が、八十億劫の間生死の世界に繋ぎ止められるほどの罪を取り除くと説かれるのは、念仏する時には心の力が極めて強いので、悪業を滅ぼして、かならず往生できるといふことを疑ってはならない(要約)と。

(104) 往生礼讃偈 善導に云う『大正蔵』四七、四三二頁下)、[第二に深心とは、真実の信心である。すなわち自分は煩惱具足の凡夫であり、善根少なく、娑婆の迷いから抜け出すことができない者であると告知すること、そして阿弥陀仏の本願によって、わずか十遍あるいは一遍でも名号を称える者も必ず往生できると告知することである。一遍の称名にも疑いの心を差し挟まないから深心と名づけるのである(要約)と。

(105) 安楽集 道順上に云う『大正蔵』四七、一〇頁下(一頁中)、[問う。大乘経典には、(業とは秤のようなもので、重いものがまず報いる)と説かれるのに、一生涯悪業を造り続けてきた者が、臨終の時、善師に遇ってわずか十念することによって往生できるのはなぜか。答え。業の軽重は、(心・縁・決定)に在り、時間の長短によるのではない。まず心に在るとは、罪を造るのは虚妄顛倒の心であり、十念は真実の心から生ずる。真実が重いことは明白である。千年間の暗闇が一瞬の光によって破られるようなものである。『遺日摩尼宝経』(『大正蔵』一一、一九一頁中)には、(何億劫、愛欲の中で罪を造り続けてきて、仏経を聞いて一度でも善を念ずるならば、罪はすべて消滅する)と説かれる。第二に縁に在るとは、罪を造る時には自らの妄想と煩惱まみれの人とを縁とするが、十念は無上の信心と阿弥陀如来の真実功徳を備えた名号とを縁とする。毒矢に射られた傷がいかに深くとも、解毒薬を塗った太鼓の音を聞けば、矢が抜け毒が除かれるようなものである。第三に決定に在るとは、罪を造る心には、有間心・有後心、すなわち後に償うこともできようなどと思う余裕がある。十念の心は、無間心・無後心、すなわち余裕のない心である。『大智度論』(卷十三、『大正蔵』二五、一五三頁下の文を大きく改変している)に、(臨終の時には、激しい苦しみや恐れに襲われるが、善師に遇って勇気を起こし、十念を相続するならば、善根が増大して往生することができる)と云う。あるいはまた(『大智度論』卷二十四、『大正蔵』二五、一三三八頁中、改変)、(敵陣を破ろうとする時は生涯最大の力を一時に使い果たす)と云う。臨終十念の善も同じである。また(『大智度論』卷二十四、『大正蔵』二五、一三三八頁中、改変)、(臨終に一念の邪心を起こせば、すべての善を帳消しにして悪道に墮ちる)と云う。

問う。十念とはどれほどの時間か。答え。経には、有為の法が百一遍生滅する時間を一刹那と言ひ、六十刹那を一念とすると云うが、今はこのような時間を言うのではない。ただ阿弥陀仏を心に念じて、その姿の全体あるいは一部を觀想し、十念の間ほかの想いをまじえないことを十念と言ふのである。念の数を問題にするのではない。ただし初心者には念を数えることも有効である。

問う。念仏三昧の修行はどのようにするのか。答え。曠野を行く旅人が、武装した盜賊に遭って逃げる時、目前に河があれば、ほかの思いを差し挟むことなくひたすら河を渡る方法を考えるだろう。阿弥陀仏を念する時もこれと同じである。仏の法身、威神力、智慧、白毫相、相好、本願を念する時も、称名する時も、ひたすら相続して断絶することがなければ、必ず仏前に生まれることができる。後世の学者のために述べよう。真俗二諦の義に照らして言うならば、不可得の念は智恵門の立場、相続不断の念は功徳門の立場である。よって経(『維摩経』卷上、『大正蔵』一四、五三七頁上)には、(菩薩は功徳と智恵とによって修行する)と言ふ。初学者は相を離れてものを考えることができないから、相によって専念すればよい。それで往生できることは疑いない。

問う。『無量寿経』に、(あらゆる世界の衆生の中に、誠の心をもって私の教えを信じ、私の国に生まれたいと願って、わずか十念でもしてくれる者がいて、その者を生まれさせることができないならば、私は決して仏の位には就かない)と説かれる。これによって、平生には何もせず、臨終の時にはじめて念仏しようとする者がある。いかがか。答え。それは違う。経に説かれる十念相続は、容易なことのように思われるが、凡夫の心は野獸のように静まり難い。だから平生から準備して、善根堅固にしておかなければならない。釈尊は大王に、(善を積んでおけば死ぬ時悪念が起らない。樹が倒れる時には、必ず曲がっている方に倒れてゆくようなものである)とおっしゃった。死苦が襲ってきたならば、平生からの備えがなければ、とても念仏などできないだろう。同志数人と約束して、臨終の時にはお互いを導き合ひ、弥陀の名号を称えて極楽への往生を願ひ、声を絶やすことなく十念を成就しなければならぬ。命終わる時が極楽に往生する時である。ひとたび正定聚に入れば、もはや何の憂いもない。みなこの大利を思つて、互いに励まし合おう(要約)と。

(106) 郡疑論第七に云う(『群疑論』卷七、『大正蔵』四七、七二頁中下)、[問う。『無量寿経』第十八願には、乃至十念すればみな往生を得る、ただし五逆を除くと言ひ、下巻成就文には、乃至一念すればみな往生を得ると説く。一念・十念の違いは何によるか。答え。数の多少は問題にならない。臨終の時にはじめて

教えを聞き、一遍の称名をして命終わる者もあれば、二遍三遍乃至十遍の称名をすることが出来る者もあろう。法蔵比丘はそれらの者をすべて往生させようと誓われたのである。もし五逆・謗法の罪を犯した者は、十遍の称名を成就してはじめて往生できる。九遍以下は往生できないので乃至十念と説かれるのである。五逆謗法の者はどこまでも排除されるのではない。多念すれば重罪の者も往生できる、一念でも往生できるが五逆謗法の者は除くと説かれたのである(要約)と。

(107) 浄土論 加す下に云う(迦才「浄土論」巻下、「大正蔵」四七、一〇二頁下)、「問う。山のように積み重ねた罪を、たった十念で滅ぼし尽くすことができるはずがない。百万遍でも足りないだろう。なぜ罪を滅ぼさずに往生することが出来るのか。答え。三つの見解を示そう。第一の説は、重罪を滅ぼし尽くせなくても、臨終の時に正念が成就すれば、その心がそれまでの善業をすべて引き寄せてくるので、善悪相殺して往生することができるといふものである。第二には、仏の名号には万徳が備わっているので、ただ一念でもすれば、万徳を念じたことになる」と言つて、『維摩経』(巻下、「大正蔵」一四、五五四頁上)の、「仏の名号の意義は、阿難ほどの理解力を持っていても、とてもすべて理解することはできないだろう」といふ教説を挙げる。第三には、悪業は妄心より生じ、念仏は真心より生ずる。真心の光には妄心の闇を破る力があると言ふ。以上三つの理由によつて、臨終に十念するだけで、必ず往生することができると言ふのである(要約)と。

(108) 群疑論七に云う(『大正蔵』四七、七〇頁下〜七二頁上)、「問う。生涯三福・十六観の修行をしてきた者や、臨終に善知識の教えに遇つて一声・十声の称名をした者は、罪が滅んで往生できるだろう。もしこれらの人が生き長らえて、修行しない期間が長かつた場合、臨終に念仏しなければ往生できないのか、それとも念仏できなくても往生するのか。答え。往生できる。すでに修行成就して罪が消滅していれば、その後どれほどの時間が経とうとも往生できよう。しかし二つの場合がある。修行成就の後、死ぬまで罪を造らないならば、すでに修めた念仏によつて往生できるだろう。しかし存命期間に悪心を起こし、不善の行いをした場合は、おそらく往生できない。経には、一念の怒りが百千の法門を閉ざすと云い、また怒りの心は功徳を台無しにすると説かれる。あるいは、臨終時の行いは真つ先に報いを招くとも言う。修行成就した後多くの罪を造れば、おそらく往生はできないだろう(要約)と。

(109) 群疑論六に云う(『大正蔵』四七、六九頁上〜下)、「問う。阿弥陀仏を一念あるいは十念して極楽に往生することができるとは、ただ念仏のみで往生でき

ることか、それともその他の修行もしてはじめて往生できるということか。ただ念仏のみだとすると、わずか一念で、どうして無上功徳が備わると説かれるのか、理解できない。答え。功徳の大きさは時間の長さや修行の量に比例するわけではない。『金剛般若経』(『大正蔵』八、七五〇頁上)に、「毎日朝昼晩に無量の身命を布施すること無量劫に及ぶ功徳よりも、この経を聞いて信順する功徳のほうが大きい」と説かれるとおりである。一念の念仏に無上の功徳が備わるといふ教えを疑つてはならない。『法華経』(『観世音菩薩普門品』、「大正蔵」九、五七頁上)に、「六十二億恒河沙の菩薩の名を受持し、生涯供養をする功徳と、観世音菩薩の名号を受持し、わずかに礼拝供養する功徳は等しい」と説かれる。『十輪経』(『大方広十輪経』巻一、「大正蔵」一三、六八五頁上)に、「百大劫の間心を込めて観世音菩薩等を念ずるよりも、一食の間地藏菩薩を念ずる功徳が大きい」と言ふ。その地藏菩薩を何劫も念ずるよりも、一声心を込めて阿弥陀仏を念ずる功徳のほうが大きい。念仏一声の功徳は、他の菩薩を念ずる何阿僧祇劫の修行よりも大きいのである。

問う。『法華経』(方便品、「大正蔵」九、九頁上)の、「散乱心をもつて塔廟に入り、一たび南無仏と称すれば、みな仏道を完成しようなものである」といふ教説を思い浮かべよ。もし一声の称名で即座に極楽に往生し、一声の念仏で即座に仏道を成就することができると言ふのであれば、この世には一人の凡夫もおらず、みな仏となつては行かずであらう。そうではなく、一声の称名は遠い未来の成仏の一因であり、長い時間をかけ、徐々に功徳を重ねて、ようやく悟りを得るのである。臨終十念の教説も同様であらう。答え。『法華経』は声聞の修行者に対して、散乱心の念仏も遠い未来の成仏の因となると説いて、彼らを一乗の法門に導こうとするのである。『観無量寿経』とは立場が異なる。『観無量寿経』は、凡夫を極楽へと導く教えを説く経典である。九品の差別を説き、それぞれ修行の程度に浅深があるが、いずれも凡夫である。その中に、一念で往生する者もいるのである(要約)と。

(110) 無量寿論釈三に云ふ(智光『無量寿経論釈』巻三、古逸)、「問ひて曰く、つぶさに諸悪五逆を有する罪人、善知識に値ひ、十念称名すれば、彼の土に生ずるを得て、菩提心を発すと、これいかなる凡夫にしてかくのごときたるや。答へて曰く、この人昔より菩提心を発すも、退して悪を作り、まさに悪趣に墮つべきも、善縁に遇ふがゆゑに、発心称名し、十念を具足して、すなはち往生を得。かくのごとく、本より仏の種子ある者、悪縁に値ふがゆゑに、現に逆を作すといへども、勝因あるがゆゑに、発心往生す。かくのごとくならざる者は、善友に遇

ひて称名十念するといへども、生ずることを得ず。至心ならざるがゆゑに、深心ならざるがゆゑに、と。如実の義は、諸の具縛の人、いまだ菩提の種子を殖へざる者は、心を決して悪を造り、および逆罪を作る。決定と不決定とを問はず、かくのごとき等の人、命終の時に臨んで、善知識に遇ひ、法を聞きて信受し、十念を具足せば、すなはち安楽浄土に往生することを得」と。

【現代語訳】『無量寿経論釈』巻三に云う、「問う。五逆をはじめあらゆる悪を犯した罪人が、善師に出遇って十念称名すれば、極楽に往生して菩提心を発すと説かれるが、いったいどんな凡夫にこのようなことができると言うのか。答え。この人は普菩提心を発したけれども、修行を断念して悪をなし、悪趣に墮ちるべきところ、善師の縁に遇うことができたために、発心称名し十念を満たして、即座に往生することができたのである。このように本来仏となるべき素養のある者は、悪縁によって逆罪を犯しても、勝れた縁に遇って発心して往生する。そうでない者は、善師に遇って称名十念しても、往生することはできない。誠の心や深い信心がないからであると言われる。私見として正しい見解を示そう。煩惱にまみれた人、いまだ悟りに向かうことのない者は、迷うことなく悪を造り、逆罪を犯す。その罪業の重さによって、報いが確定している罪、未確定の罪があるが、そのいずれであっても、臨終の時に善師に出遇い、法を聞いて信順し、十念を満たせば、即座に極楽に往生することができるのである」と。

(11) 群疑論五に云う(『大正蔵』四七、六一頁上)、「『弥勒問経』には十種の念を修してはじめて往生を得ると説かれる。(第一に、一切衆生に常に慈しみの心で接する。第二に、一切衆生の言動を損なわない。第三に、一切衆生に深い慈愛の心で接する。第四には、命をかけて仏法を守護しようとする。第五に、すべての教えを誹謗しない。第六に、いかなる困難にも耐え忍び、金や名譽を求めない。第七に、智慧の心を起こし、それを日々に保って忘れない。第八に、一切衆生に尊敬の念をいだく。第九には、世間話に熱中せず、悟りを目指してひたすら善行を積み重ねる。第十に、心が乱れぬよう注意し、正念に仏を念じて、他の想念を起ささない」と。この経説によると、十念はそれぞれ別に起すものである。十遍の称名で往生が得られるというのは間違ではないか。答え。往生極楽の修行は一つではない。三福や十六観、九品の行業などもみな往生の因である。『弥勒問経』には十種の法を説き、『観無量寿経』下々品には称名十念で往生できると説く。いずれも聖教である。尊ばねばならぬ。往生の行は一つだけではない。ただ仏の名を称えよというのも阿弥陀仏の教説であろうが、大乘経典の誦誦や父母への孝養、世間・世間の善、定散二善なども往生の因である。広く聖教を誦

んで信を開発せよ。一局に固執してはならない(要約)と。
(12) 遊心安楽道 元較に云う(伝元暁、『大正蔵』四七、一一四頁下)、「一五頁中)、「以下、下輩の十念について説明しよう。『無量寿経』に説く下輩の十念には二つの意味がある。顯了すなわち文字通りの意味と、隱密すなわち隱された意味とである。

隱密とは、第三の純淨土(地上菩薩所居の受用土)の果報を得る十念である。

それは『弥勒問経』に、「凡夫の念でも不善の念でも煩惱のまじわる念でもない十念を相続すれば、即座に安楽浄土に往生できる。その十念とは、第一に、一切衆生に常に慈しみの心で接し、その言動を損なわない。人の言動を損なうような者は決して往生できない。第二には、一切衆生に深い慈愛の心で接し、残忍な心を取り除く。第三には、仏法を守護する心を発し、命をかけて、すべての教えを誹謗しない。第四には、いかなる困難にも耐え忍び、信念を曲げない。第五には、清らかな心を買いて、金や名譽を求めない。第六には、空を悟る智慧の心を起こし、それを日々に保って忘れない。第七には、一切衆生に尊敬の念をいだいて、慢心せず、謙譲に話す。第八には、世間話に熱中しない。第九には、悟りを目指す心を起こし、ひたすら善行を積み重ね、心が騒いだり乱れたりしないように注意する。第十には、心を正しく保って仏を觀念し、それ以外の想念を起ささない」と説かれるような十念である。このような十念を起すことができる者は、凡夫ではない。初地以上の菩薩にしてはじめてこれらの十念をすべて修めることができるのである。これは純淨土に生まれるための下輩の修因である。

顯了の十念相続は、第四の正定聚土(地前菩薩所居の變化土)の果報に対して説かれたものである。『観無量寿経』下品下生に、「五逆十悪など悪の限りを尽くした者が、臨終の時に善師に遇って念仏の教えを受け、また仏を念ずることができないのなら、仏を称念せよと教えられ、その教えに順って、誠の心を込めて十念を相続して、南無阿弥陀仏と称え続けたことにより、一遍の称名ごとに、八十億劫の問迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪が除かれて、命終とともに極楽に往生することができた」と説かれるような十念である。「誠の心」とはいかなるものか。また「十念相続」とはどのようなことか。羅什(実は曇鸞『略論安楽浄土義』、『大正蔵』四七、三頁下)が、「曠野を行く旅人が、武装した盜賊に遭って逃げる時、目前に河があれば、ほかの思いを差し挟むことなくひたすら河を渡る方法を考えるだろう。それを一念と言う。それと同様、他の念をまじえず、仏の名や仏のすがたをひたすら念じ続け、十念に至るまで、誠の心を持ち続けるならば、それを十念と言うのである」と述べている。これが顯了の十念である。

『無量寿経』の十念には隱密・顯了の二つの意味がある。顯了十念は、『観無量寿経』の立場と等しい。ところが、『観無量寿経』では五逆の者は救われ、誹法の者だけが排除される。『無量寿経』では五逆の者も誹法の者も共に除かれる。この相違をどのように理解すればよいのか。一説には、『観無量寿経』には五逆の罪を犯した後、大乘の教えによって懺悔した者を説き、『無量寿経』には懺悔しない者を説くと言う。また一説には、『弥勒所問経』の十念は純淨土の因のみを説くのではなく、『観無量寿経』と同じく、第四の淨土(變化土)の因を説くと言う。慈等の十念は凡夫の念ではないと言われ、十信・三賢の菩薩が修める慈悲心等をもって十念としているからである。よって『大宝積経』發勝志樂会に、次のように説かれる。十種心を発して阿弥陀仏を専念するものは命終とともに仏の世界に生まれることができる。その十種心は、凡愚不善の者や煩惱を持つ者には発することができない。その第一は、慈しみの心を起こして人を傷つけない。第二には、深い慈愛の心を起こして人を悩ませない。第三には、命をかけて佛法を守護する。第四には、困難を耐え忍び、信心を曲げない。第五には、金や名譽を求めず、清らかな心を貫く。第六には、空を悟る智慧の心を起こし、それを常に忘れない。第七には、人々に尊敬の念を持つ。第八には、世間話に熱中せず、仏道に邁進する。第九には、清らかな心で善行を積み重ねる。第十には、雑念をまじえずに仏を想念する。このうちどれか一つの心を成就して往生を願う者は、必ず生まれさせよう」と。この経は『弥勒問経』と同本異訳である。凡愚不善の者や煩惱を持つ者には発することができないと説かれるが、それは無性一闍提や定性二乗、誹法五逆等の罪人を言うのである。それ以外の者ならば、十種の

中一つの心でも成就すれば往生できると説かれている。よって『弥勒問経』の十念は、地上菩薩のみが修めることのできるものではないことが知られよう(要約)と。

(113) 無量寿経論第三に云ふ(智光『無量寿経論釈』卷三、古逸)、「もし男女あつて至心に修行すること十念已上ならば、必ず彼に生ずることを得。弥勒菩薩、仏に白して言ふが如し。如来所説の阿弥陀仏の功德利益は、もし十念相續して不斷に仏を念ずる者は、必ず往生を得と。いかに念ずべし」と。仏、弥勒に告ぐ、(安養國に生ずるには、おおよそ十念あるべし。一には諸衆生に常に慈心を生ぜよ。二にはその行を毀せざれ。三には深く悲心を起こせ。四には護法心を生ぜ。五には忍辱清淨にして利養に染せざれ。六には一切種智心を生ぜ。七には諸衆生に尊重心を生ぜよ。八には世の談話に味着心を生ぜざれ。九には諸善根の因縁を起せ。十には正念に仏を觀ぜよ。この十念は、悲念者(非念者—?)凡愚

念にあらず、不善念にあらず、結使の念を雜せず」と。かくのごとく、まさに知るべし、觀を修し見を離れ、行するところなしといへども、行せざるころなし。ゆゑに彼に生ずるを得」と。

【現代語訳】『無量寿経論釈』卷三に云う、「誠の心をもって修行すること十念以上の者は必ず極樂に往生できる。弥勒菩薩が仏に、(阿弥陀仏の功德によって、十念の間途絶えることなく仏を念ずる者は、必ず往生できるとおっしゃいましたが、いったいどのように念ずればよいのですか?)と問うたところ、仏は弥勒に次のように説かれた。(安養國に生まれるためには、次のように十念を修めよ。第一に、人には常に慈しみの心を持って。第二に人の言動を損なうな。第三に深い憐れみの心を起こせ。第四に佛法を護ろうとする心を生ぜ。第五に困難を耐え忍び、清らかな心貫いて、金や名譽を求めない。第六に空を悟る智慧の心を生ぜ。第七に人に対して尊敬の念を懐け。第八に世間話に熱中するな。第九に善行を積み重ねよ。第十に正しく心を保って仏を觀念せよ。この十念は凡愚の念ではない。不善の念ではない。煩惱を念をまじえない)と。これによって、勸念を修して邪見を離れ、空の立場で修行すれば、極樂に往生できるといふことがわかるだろう」と。

(114) 同論註解上(靈鷲(大正藏)四〇、八三四頁下)、「問う。一念とはどれほどの時間か。答え。有為の法が百一遍生滅する時間を一刹那と言ひ、六十刹那を一念とするとも言ふが、ここでは時間の長短を言うのではない。ただ阿弥陀仏を憶念することを言うのである。他の想念をまじえずに仏のすがたを觀する心が十念相續すれば十念と言ひ。あるいはただ仏の名号を称える場合も同様である。問う。心に仏を念ずること、その念を数えることを同時に行うことは困難である。どうすればよいか。答え。『観無量寿経』の十念は、往生の因が成就することを言うのであり、念仏の数を数えることを必須とするわけではない。十念で往生の因が成就するというのは、仏の側からの言説である。我らはただ他のことを考えずに念仏相續すればよい。どうしても数のことを知りたければ、口伝によって教授する。文書にはできない」と(要約)。

(115) 淨土論中に云う(迦才、『大正藏』四七、九一頁下)、「問う。『弥勒問経』には、十念を説いて、凡夫の念ではない、煩惱の心をまじえない念であると言ふ。娑婆の衆生はそもそも凡夫であり、煩惱を断ち切つてはいない。どうして念仏して往生できると言うのか。答え。『弥勒問経』を文字通りに解して、煩惱のない人でなければ往生できないと言ふならば、仏以外の者はだれも往生できないことになる。經に、凡夫の念と言ふのは、菩提心を生じて三界を離れて仏になること

を指すことなく、ただ念仏して極楽への往生を願ひ、自分一人だけで苦を避けて楽を追うような者を指すのである。そのような凡夫の念では往生はできない。だから『無量寿経』には、三輩往生人は皆必ず発菩提心を発すと説かれるのである。また、煩惱の心をまじえないとは、心を集中して仏の相好を観じ続けることを言うのである。口に念仏を称えていても、心に五欲を起せば、これは煩惱のまじわる心である。あつく清らかな心で念仏するならば、それは煩惱とは異なり、『弥勒問経』の教えに合致する心なのである」と(要約)。

(116) 観仏疏に云ふ(道闇『観経疏』巻下、古逸)、「経に曰く、善友告言より(具足十念称南無仏)に至るは、これ、もしよく安心して暫くも念ずる者は、口に無量寿仏の名を称すべきことを明かす。声をして絶えざらしめ、十念を具足せば、すなはち往生を得。問ふ。統と不統と、ともにこれ十念なるも、なにをもつて、問あらば生ぜず、相統すれば往くことを得るや。解して云ふ、なほ服薬三服相統すれば、その病はすなはち除かるも、三服間断すれば薬勢続かず、その病さらに増すがごとし。これもまたかくのごとし。十念相統すれば、善勢力強く、罪滅して往生す。もし『弥勒問経』に依らば、その時弥勒菩薩、仏に白して言ふ。仏の所説のごとくんば、すなはち弥陀仏の功德利益は、もしよく十念相統して不断に念仏する者は、すなはち往生を得。乃至何等を十となす。一には、一切衆生に常に慈心を生じ、一切衆生にその行を毀せず。もしその行を毀すれば、終に往生せず。二には、一切衆生に深く悲心を起こし、残害の心を除く。三には、護法心を発し、身命を惜しまず、一切法に誹謗を生ぜず。四には、忍辱の中に決定心を生ず。五には、深心清浄にして利益に染せず。六には、一切種智心を生じ、日常に念じて廃忘あることなし。七には、一切衆生に尊重心を起こし、我慢心を除き、謙下して言説す。八には、世の談話に味着心を生ぜず。九には、覺意に近づき、深く種種善根の因縁を起す。十には、正念に仏を觀じ、諸想を除去す」と。この経は直ちに言ふ、十念を具足せば、十念に由るがゆゑに、よく重罪を除き、浄土に生ず、と。ゆゑに『智度論』に云ふ、(ある人一生悪を造るも、命終に臨む時、善道に生ずるを得。ある人一生善を造るも、命終に臨む時、惡道に生ず。これに二義あり。一には後の業報熟すに由る。二には臨終時に、善の心・心所法生ずればなり)と。問ふ。この人一生悪を造るも、いかんが臨終時の一念、よく終身の行業に勝るや。答ふ。譬へば大将一人、よく大敵を破るがごとし。命終に臨む心もまたしかり。火のごとく毒のごとし。一念の念心、よく終身の行業に勝る。行じて諸事を捨るつこと忽ちなるがゆゑに。すなはちその義なり。『雜寶藏經』の中に説くがごとし。(一)の優婆塞あり。家中に一一(羅?)漢僧を

供養す。命終に臨む時、その妻、僧とともにその側にある。この人、妻に恋愛心を生ず。これを業として命終し、すなはち婦の鼻孔の中に生じて、一出(生ず)の身を受く。この虫、地に墮ち、其門師(師を見て?)愧じて命終し、また善道に生ず」と。また『成実論』の中に説くがごとし。(人、溢処に近づきて死し、飛鳥の中に生ず)と。まことにこの人、空処を思願するに由り、この思願に乗じて、すなはち鳥の中に生じ、遊ぶに虚空に処す)と。このゆゑにたとひ先に浄土の業を起せども、命終の心に念仏することを得ず、余の思念を起し、余の思願を起し、生趣の業を作さば、先の浄土の因を納め、後の報の業を作して、後の報の中に浄土(浄土生ず)を得。この義をもつてのゆゑに、経には命終の時、かならず善友の教を仮りて念仏せしめ、十念を相統してはじめて極楽世界に往生することを得といふ」と。

【現代語訳】道闇『観経疏』巻下に云う、「経の、(善友告言)より(具足十念称南無仏)までは、心穏やかにほんのしばらくでも念ずることができる者は、口に無量寿仏の名を称えよと説く。声を絶やすことなく十遍を満たせば、即座に往生することができる。

問う。相統してもしなくても、十念は十念であろうに、なぜ途切れたならば往生できず、相統すれば往生できるのか。答え。薬を飲む際、三服を続けて飲めば病は癒えるが、間を置いて三服飲んでも薬は効かず、かえって病が悪化するようなものだ。十念も同様、相統すれば善の勢力が強いで罪が滅んで往生できるのである。『弥勒問経』には次のように言う。(その時弥勒菩薩が仏に申した。仏の仰せによれば、阿弥陀仏の功德によって、十念相統して途絶えることなく念仏する者は即座に往生できる、と。中略)十念とはいかなるものか。第一には、一切衆生に常に慈しみの心で接し、その言動を損なわない。人の言動を損なうような者は決して往生できない。第二には、一切衆生に深い慈愛の心で接し、残忍な心を取り除く。第三には、仏法を守護する心を発し、命をかけて、すべての教えを誹謗しない。第四には、いかなる困難にも耐え忍び、信念を曲げない。第五には、清らかな心を買いて、金や名誉を求めない。第六には、空を悟る智慧の心を起し、それを日々心に保って忘れない。第七には、一切衆生に尊敬の念をいだいて、慢心せず、謙譲に話す。第八には、世間話に熱中しない。第九には、悟りを目指す心を起し、ひたすら善行を積み重ねる。第十には、心を正しく保って仏を觀念し、それ以外の想念を起さない)と。この経には、十念を満たせば、十念によって重罪が取り除かれ、浄土に往生できると、はっきりと説かれている。よって『大智度論』(巻二十四)、『大正藏』二五、二三八頁中、(106)『安樂集』參

照)に、(一)生涯悪を造っても、臨終に善道に生まれる者もあり、一生涯善を造っても、臨終に悪道に生まれる者もある。これには二つの理由がある。第一には、後に造った行為の報いによるため。第二には、臨終時の善は心の作用が強いからである」と言う。

問う。生涯悪を重ねてきた者が、どうして臨終時の一念によって、生涯の悪業を打ち滅ぼすことができるのか。答え。大将一人で敵の大軍を打ち破るようなものだ。臨終の心も同様、火や毒のように強い。一念の力のほうが一生涯の行為よりも強いのである。行為を起こしてすぐにすべてを捨て去るからである。『雜寶藏經』(『法苑珠林』巻八十三、『大正藏』五三、八九九頁中参照)には次のように言う。(ある在家信者が、家庭に阿羅漢僧を招いて供養を捧げていた。臨終の時にはその僧と共に、彼の妻が側にいた。彼は妻を恋しく思い、その思いの中で命を終えると、すぐに婦人の鼻孔に棲む虫として生を受けた。やがて鼻孔から地面に墮ち、師僧の姿を見て慚愧し、今度は天上界に生まれかわった)と。また『成実論』(巻八、『大正藏』三三、三〇一頁下)には次のように言う。(水辺で死んだ者は鳥に生まれかわる。彼は空を思い、その思いによって鳥となり、空を住みかとするのである)と。だから先に浄土に生まれるための行いをしているも、臨終に念仏することができず、その他の世界に生まれるような行いをなせば、先の浄土の因は帳消しになり、後の行為の報いとして、次の生を受けることになるのである。だからこそこの『観無量寿經』には、臨終にあたっては、必ず善師の教えによって念仏させよと言ひ、十念を相統してはじめて極樂世界に往生することができると説くのである」と。

(17) 安樂土義 羅什に云う(曇鸞『略論安樂淨土義』、『大正藏』四七、三頁下(四頁上))、「問う。『観無量寿經』下輩生想の中に、十念を相統すれば往生できると言う。十念相統とはどのようなことを言うのか。答え。曠野を行く旅人が、武装した盜賊に遭って逃げる時、目前に河があれば、ほかの思いを差し挟むことなくひたすら河を渡る方法を考えるだろう。それを一念と言う。それと同様、十念の間、他の念をまじえないことを十念相統と言うのである。阿弥陀仏を念ずる時もこれと同じである。仏の名字、相好や光明、不可思議な威力や働き、智慧、本願等を念じて、他の想念をまじえず、十念の間心を保持することができれば、それを十念相統と言うのである。十念相統は、容易なことのように思われるが、凡夫の心は野獸のように静まり難い。だから平生から準備して、善根堅固にしておかなければならない。釈尊は頻婆娑羅王に、(善を積んでおけば死ぬ時悪念が起らない。樹が倒れる時には、必ず曲がっている方に倒れてゆくようなもので

ある)とおっしゃった。死苦が襲ってきたならば、平生からの備えがなければ、とても念仏などできないだろう。同志数人と約束して、臨終の時はお互いを導き合い、弥陀の名号を称えて極樂への往生を願い、声を絶やすことなく十念を成就しなければならぬ。命終わる時が極樂に往生する時である。正定聚に入れば、もはや何の憂いもなくなるであろう(要約)と。

【考察】

本項には、『無量寿經』や『観無量寿經』に見える「十念」の経説についての議論を扱う。『安養集』修因論の根幹をなす項目で、二十三の要文が列挙されている。

『往生要集』では十念論は、大文第六「別時念仏」の第二「臨終行儀」ならびに大文第十「問答料簡」の第五「臨終念相」の項に取り上げられている。

『往生要集』「臨終行儀」は、臨終行者を正念の境地へと導き、来迎を感得させ往生を遂げさせることを目指して、その具体的方法を説く一節である。臨終行儀の目標は臨終正念の成就であり、正念が得られれば来迎にあずかることができると言う。行者が罪障のために正念の境地に至ることができないようならば、看病人は共に念仏して、行者の罪障を取り除いてやらなければならない。その方法を示す要文として源信は、①道綽『安樂集』巻上(『大正藏』四七、一一頁中)より、「十念相統」を説く文を引用する。そこには、罪障による死苦を逃れる方法として、同志が助けて共に称名し、臨終十念を成就させよと説かれている。も

とは曇鸞の『略論安樂淨土義』(『大正藏』四七、三頁下)に見える説で、それを道綽が依用したものである。源信はその文に対して次のような意見を述べている。

言ふところの十念は、多釈ありといへども、しかも一心に十遍、南無阿弥陀仏と称念する、これを十念といふ。この義、經の文に順ぜり。

十念には多くの意味があるが、この十念は一心に十遍、称名することであると言う。ここに源信は、十念の称名念仏を臨終時における滅罪の法として提示しているのである。

『往生要集』の修因論の綱要は、大文第四「正修念仏」の章に提示される。そこには五念門の体系を利用して、発菩提心と色身觀を中心とする独自の実践が組織されている。称名念仏については、「觀察門」の末尾に、色身觀を修することのできない凡愚の者に対してわずかに言及されるのみであり、「正修念仏」を補佐する大文第五「助念方法」の章にも、称名念仏の議論は見えない。『往生要集』の本論、大文第一〜第九では、称名念仏は、右に提示した大文第六「別時念

仏」の章に扱われるのみである。「往生要集」の本論では称名念仏はあまり重視されなかったのである。

ただし源信は本文第十「問答料簡」の章において、本論中に詳しく論ずることのできなかつた重要な課題をいくつか取り上げていて、その中に臨終十念の問題を扱う項目がある。第五「臨終念相」である。そこには十三番の問答が設けられている。

第一問答では、②『観無量寿経』下品下生段所説の「十念」の意味を問ひ、③道綽『安樂集』卷上(『大正蔵』四七、一頁上)より、「ただ阿弥陀仏の、もしは総相、もしは別相を憶念して、所縁に随ひて觀じ、十念を経て他の念想間難することなき、これを十念と名づく」と等と説く文と、④『有云』として、「一心に南無阿弥陀仏と称念して、この六字を経るあひだを一念と名づく」という説を紹介する。④は新羅義寂『無量寿経述義記』卷中(古逸)の一節である。十念は観念と称名とに通ずるものであることが示されている。

第二問答では、『弥勒問経』に説く十念往生の法門には、慈心等、深広の十念を起すことが求められているのに、「観無量寿経」では、わずか十声の称名念仏でも往生が可能であると説かれるのはなぜかと問ひ、答えとして、⑤新羅義寂『無量寿経述義記』卷中(古逸)、⑥懐感『群疑論』卷五(『大正蔵』四七、六一頁中)、⑦迦才『浄土論』卷中(『大正蔵』四七、九三頁下)の説を挙げる。⑤には、専心称名すれば自然に慈等の十念が具足すると言う。⑥には、經の説を会通して、称名の中に慈等の十念を取り込んでいるのである。⑦には、經説の是非を論ずるべきではないと言う。往生の修因は多岐に亘るのであり、それぞれの經に説く通り、別々に理解せよという立場である。⑦には、慈等の十念は平生の行、「観無量寿経」の十念は臨終の行であると言う。源信が引文の末尾に「意は感師に同じ」と付記しているように、各經説を別々に理解するという点では懐感と同じ立場であると見えよう。

第三問答では、『無量寿経』に見える「乃至一念」という文言と、「十念」との相違を問ひ、答えとして、⑧懐感『群疑論』卷七(『大正蔵』四七、七二頁中)下の説を挙げている。そこには、極悪業者の者は十念を要し、その他は一念でも往生できると説かれる。源信は、臨終十念の教説を、極悪人のために用意されたものと見ているようである。

第四問答では、極悪人が臨終にわずか十遍の称名念仏をするのみで往生できるのはなぜかと問ひ、答えとして⑨『那先比丘経』卷下(『大正蔵』三一、七〇一頁下)七〇二頁下)、⑩天台『十疑論』(『大正蔵』四七、八〇頁上)、⑪道綽『安

樂集』卷上(『大正蔵』四七、一〇頁中)下の文を挙げる。⑨には、仏法を知

り智慧を得た者は、そうでない者よりも罪が軽い等と説かれる。それは仏の支えがあるからで、引文に続いて源信は、「十念に衆罪を滅して、仏の悲願の船に乗りて、須臾に往生することを得ることも、その理またしかるべし」と付記している。源信は、臨終十念による滅罪・往生の法門には、仏願力の支えがあると考えていることがわかる。⑩は、いわゆる「三在釈」の文である。曠劫以来の悪業の罪と、臨終に起こすわずか十念の念仏の功德との軽重を論ずるもので、「在心・在縁・在決定」という三つの観点から、凡夫の散漫なる妄念から繰り出される悪業よりも、仏の教えを拠り所とする真実の業であり、しかも臨終の切迫した心から繰り出される念仏の方が重いと主張する。この見解はもと曇鸞『往生論註』卷上(『大正蔵』四〇、八三四頁中)下)に見え、『安樂集』卷上(『大正蔵』四七、一〇頁下)一頁上)にも踏襲されている。⑪には、他力が働くことによって小さな力で大きな効果を上げる七つの例が挙げられている。源信はそれに加えて、

十例の譬喩を挙げ、『安樂集』を補佐している。以上三つの引文と補説とによって、源信は、臨終十念の称名念仏には他力すなわち仏願力が加わっているから、常軌を超えて極悪人を救う働きがあると主張する。

第五問答では、臨終の心念力の強さは如何ほどかと問ひ、答えとして、⑫『大智度論』卷二十四(『大正蔵』二五、一三八頁中)、⑬道綽『安樂集』卷上(『大正蔵』四七、一頁上)の文を挙げている。⑫には、臨終心力は決定して勇健であるから百年の行力に勝ると言う。⑬には、臨終の大怖畏の為に勇猛心が起こるから十念往生が可能となると言う。

第六問答では、仏号を称えるだけで無量の罪を滅することができるのはなぜかと問ひ、答えとして、⑭道綽『安樂集』卷上(『大正蔵』四七、二頁上)、⑮『法苑珠林』卷二(『大正蔵』四七、一〇七頁中)下の文を挙げている。⑭には、仏の名号は、名(言葉)と法(働き)とが相即するからであると言う。曇鸞『往生論註』卷下(『大正蔵』四〇、八三五頁下)の記述を踏襲するものである。⑮には、仏の名号は因位の願行に酬報するものであり、ただ名号を念ずればその中に諸徳が包含されると言う。称名に滅罪の効果が大きいのは、名号に仏の功德が込められているからであると言うのである。

第七問答では、わずか十声の称名念仏によって即座に罪を滅して往生できるのはなぜかと問ひ、答えとして、⑯懐感『群疑論』卷三(『大正蔵』四七、五〇頁上、略抄)の文を挙げる。そこには、念仏は、「大乘心を発す縁・浄土を願生する縁・阿弥陀仏本願の縁・念仏功德の縁・仏の威力によって加持する縁」と

いう五つの縁を起動するから、滅罪往生が可能となると説かれる。

第八問答では、逆誘除取の議論を取り上げ、⑩懐感『群疑論』(『大正藏』四七、四三頁下〜四四頁上)に挙げられた諸説と懐感の自説、および懐感説を修正した源信の自説として、逆罪人の十念往生は不定であるという見解を提示する。

第九問答では、第八問答に提示した源信の自説の根拠を問い、答えとして、過去世の善行の有無や、臨終と平生とで、念力に差があると述べている。

第十問答でも続いて逆誘除取を論じ、五逆罪は順次生に罰を受けることが決定している行為なのに、なぜ滅罪が可能なのかと問い、⑪懐感『群疑論』巻五(『大正藏』四七、六〇頁中〜下)の文を引いて答えとしている。そこには、決定業という考え方は小乗の立場であり、大乘ではすべての行為が不定業であると言

う。

第八問答〜第十問答では、逆誘除取の問題が議論されている。『安養集』は、卷十に「五逆誘法生不生」という論題を設けてこの問題を大きく取り上げているが、本項「十念」の中でも少しこの問題に触れている。

第十一問答では、『涅槃経』に見える、智慧によって重罪の苦を転じて軽く受けることができるという教説を取り上げ、十念往生の教説は、何をもちて軽受と言えるのかと問い、答えとして、⑫『無量寿経』巻下(『大正藏』一一、二七八頁中)所説の「疑城胎宮」や、⑬『観無量寿経』下品段(『大正藏』一一、三四五頁下〜三四六頁上)に説く「胎生」の説を挙げて、これらを墮地獄の罪が減せられた姿であると言う。

第十二問答では、臨終と平生の滅罪について論じ、臨終の心力は強いので称名によって無罪を滅するが、尋常の称名にはそれほどの効果はないと答える。

第十三問答では、浅心の念仏に利益があるかと問い、答えとして、『首楞嚴三昧経』より滅除業の譬喩を引く。この譬喩は、第四問答に引用された⑭天台『十疑論』に言及されている。これに源信が私見を加えて、聞名だけでも功德があるのだから、たとえ浅心であっても念仏にはそれ以上の利益があると述べている。

以上十三問答によると、源信は、専心称名の十念には大きな功德があり、臨終時の実践としては極めて効果的であると考えていたことがわかる。たとえ極悪人でも、臨終十念の称名念仏によって往生できるのは、仏の名号には仏願力が加わっているからであり、また臨終心念の力は強大であるから、臨終十念によって墮地獄の罪が軽減されると言うのである。ただしそれは極悪業者を対象とする教説である。だから「正修念仏」の教義の中ではほとんど取り上げられなかったのである。

それを承けて『安養集』はここに「十念」という論題を立てる。

まず十念論の出拠として(95)『観無量寿経』下品下生段の文を挙げる。『往生要集』が「臨終念相」第一問答の冒頭に言及した⑯の全貌を提示したものである。『安養集』は(96)から(98)まで、「観無量寿経」の註釈書からの要文を列挙する。いずれも『往生要集』には言及されなかった文である。

(96)天台『観経疏』の文には、臨終心念が強大であることが主張される。その趣旨は、源信が「臨終念相」第五問答に挙げた⑰『大智度論』の説に等しい。

(97)法聡『観経記』は、(96)の釈文であるが、ここに言及された「十疑論」の文は、源信が「臨終念相」第四問答に挙げた⑱の中に見える。

(98)龍興『観経記』からは、十念論に関する四番の問答が引用されている。第一〜三問答では、善悪の業報と臨終十念との関係について議論し、臨終時には心力が強大であり、したがって臨終十念の称名には滅罪の功德が絶大であるから、悪人も往生することができるかと主張する。『往生要集』「臨終念相」第四・第五問答や第十二問答の論調に等しく、源信の論述の典拠であった可能性がある。第四問答では、十念往生別時意趣説を取り上げ、『弥勒問経』所説の慈等の十念は受用土に対して即得往生の因であり、『観無量寿経』の称名の十念は变化土に対して即得往生の因である等と言う。別時意趣説は『往生要集』では大文第四「正修念仏」の第三「作願門」の第二「利益」の中に扱われていて、十念論に関連する議論の中には見えない。ただし『弥勒問経』の十念と「観無量寿経」の十念の比較については、「臨終念相」第二問答に取り上げられている。『安養集』は、卷十に「別時意趣」を論ずる論題を用意している。にもかかわらず、ここにあえて第四問答までを引用したのは、この議論が十念論と関連することを指摘するためであったと考えられる。

(99)『無量寿経』第十八願文は、(95)と共に十念論の出拠の一つである。以下(100)から(102)まで、「無量寿経」の註釈書からの要文が列挙される。

(100)義寂『無量寿経述義記』は、第十八願の釈文である。ここで義寂はまず、『無量寿経』第十八願文の「十念」を、『観無量寿経』下品下生の文に説く「十念」と同意と見て、これを十遍の称名念仏と理解し、「南無阿弥陀仏」と称して、この六字を経るあひだを一念と名づく」と述べている。これは『往生要集』「臨終行儀」の、「言ふところの十念は、多積ありといへども、しかも一心に十遍、南無阿弥陀仏と称念する、これを十念といふ」という記述に合致し、また「臨終念相」第一問答に紹介された④「有説」と完全に一致する。『安養集』は、この文の出典を指摘したものである。義寂はこれに続いて問答を設け、『弥勒問経』の

慈等の十念と「観無量寿経」の称名の十念とを比較して、専心称名すれば自然に慈等の十念が具足する等と述べている。『往生要集』「臨終念相」第二問答に引用された⑤は、この問答の結論の部分である。『安養集』は、ここに問答の全文を含む、義叔の第十八願釈の全貌を提示しているのである。

(101) 憬興『無量寿経連義述文贊』も、『弥勒問経』の十念と『観無量寿経』の十念との比較である。この文は『往生要集』には言及されなかったが、「臨終念相」の第二問答の議論に沿ってその内容を補足する要文であると言える。

(102) 法位『無量寿経記』も『往生要集』には言及されなかった要文である。ここには六番の問答が設けられ、全体的に十念を「相統」することの重要性が説かれている。よって『往生要集』「臨終念相」第一問答の内容を補足するものと言える。ただし法位は、第二問答で別時意趣説を取り上げ、また第五・第六問答では『弥勒問経』の慈等の十念に言及するなど、十念を多角的に論じている。

(103) 『註十疑論』は、『往生要集』「臨終念相」の第四問答に一部が引用された⑩天台「十疑論」第八疑の文に、前後を補った長文および澄或註の文である。源信が依用した文の全貌ならびにその釈文を示したものである。

(104) 『往生礼讃』は、深心釈の一節で、本願の十念は下至十声一声の称名を意味すると言い、疑心がなければ一遍の称名でも往生できると述べた文である。この文は、『往生要集』では大文第五「助念方法」の第二「修行相貌」の項に、四修三心の心構えを説く中に引用されるが、ここでは三心具足を強調することに意が払われていて、十念論は特に意識されていない。「十念」を論ずる要文として、ここにこの文を掲げたのは、『安養集』の卓見であろう。

(105) 『安養集』は、第二大門の第三「広施問答」第二第五問答の文である。第二問答は、生涯の悪業と臨終の十念との軽重を論ずるもので、すでに触れたように『論註』巻上の「三在釈」を踏襲したもので、天台「十疑論」にも類似の記述がある。『往生要集』はこれを⑩天台「十疑論」から引用している。『安養集』はここにその源流を指摘したものの言える。第三問答は「十念」の意を問うもので、『往生要集』ではその一部が③に見える。第四問答では、念仏三昧の心のあり方を問い、渡河の譬喻を用いて「専念」を強調している。もと曇鸞『略論安楽浄土義』(『大正蔵』四七、三頁下)に見える積であるが、『往生要集』では、大文第五「助念方法」の第二「修行相貌」の項に『安養集』から引用されている。「専念」を勧める中で言及された要文で、(104)と同様、特に十念論を意識したものはない。『安養集』が、ここにこの問答を省くことなく掲げたのは、やはり十念論の一環として有効であると判断したためであろう。第五問答は、臨終十念の

成就にのみ意を注いで平生の念仏修行を怠る者は如何かと問い、それを非難する。これも、もと曇鸞『略論安楽浄土義』(『大正蔵』四七、三頁下)に見える積である。この文は『往生要集』「臨終行儀」に引用された①に一致する。『安養集』は、『往生要集』の各所に部分的に引用された文の全貌をここに示したことになる。

(106) 『群疑論』には、五逆謗法の罪人がどこまでも排除されるのではないことが主張されている。この文は『往生要集』「臨終念相」第三問答に引用された⑧の全貌である。

(107) 迦才「浄土論」は、臨終十念によって生涯の重罪を滅することができる理由を問い、答えとして、第一に臨終正念の威力、第二に仏号に備わる功德の大きさ、第三に悪業・念仏がそれぞれ妄・真に依拠することを言う。この文は『往生要集』には直接言及されていない。しかるに第一の理由は、「臨終念相」の第五問答に引用された⑩「大智度論」⑬「安養集」と軌を一にし、第二の理由は同じく第六問答に引用された⑮「西方要決」と類似する。殊に迦才が第一の理由に挙げた、「命終の時に臨んで正念現前せば」という文言は、『往生要集』が最も重視する「臨終正念」という言葉の出拠であるとさえ言える。『安養集』はここに源信が参照したと思われる文を指摘しているのである。

(108) 『群疑論』は、往生決定の時期を論ずる文で、称名念仏による滅罪によって往生は決定するが、その後には罪を犯した場合、そのままでは往生できないと言う。『往生要集』にはそのような議論はなされていない。しかし源信も、臨終の時点で滅罪が完了していなければ往生できないと考えていたことは確かである。「臨終行儀」は滅罪の完了を目指す実践であると言える。『安養集』がこの要文を掲げたのは、源信と同一の見解をここに見出したためであろう。

(109) 『群疑論』は、わずか一念で往生できるのは、念仏に無上の功德が備わるからであり、一念往生は別時意ではないと主張する。『往生要集』には見られない文である。ただし議論の内容は、「臨終念相」の第七問答と軌を一にする。そこに源信が引用した⑩は『群疑論』巻三の文であるが、『安養集』は、それと同一の問題を論じた要文を『群疑論』巻六に見出してここに掲げたのである。

(110) 智光『無量寿経論釈』は、五逆の罪人が善師に遇い十念称名するだけで往生して菩提心を発することができるとはなぜかと問い、一説として、宿世の善根の有無によって往生の可非が分かるとする見解を挙げ、私見としてそれを否定し、経説の通り、いかなる悪人も善師に遇って十念すれば往生できると理解せよと説く。ここに言う一説は、浄影『観経義疏』(『大正蔵』三七、一八六頁上)、龍興

『観経記』巻上(古逸)等に見える。いずれも源信が十念を論ずる中では言及しなかった見解である。ただし『往生要集』「問答料簡」の第二「往生階位」の第十二問答において、凡夫の往生を論ずるに当たり、源信は、わずかの称名念仏も無駄にならないことを主張し、宿善によって極悪人が善師に遇い十念念仏によって往生するという『観無量寿経』の経説を例に挙げている。『安養集』は、その問題意識を十念論の中に持ち込んだものと言える。ちなみに右に挙げた浄影の説は『安養集』巻十「五逆謗法生不生」の項(751)に、龍興の説は巻三「九品往生修因」の項(243)に引用されている。

(11) 『群疑論』は、『往生要集』「臨終念相」第二問答に挙げられた⑥の全貌を示すものである。

(12) 『遊心安樂道』は、十念を顯了・隱密に分けて理解し、『観無量寿経』には凡夫を対象として顯了の十念を説き、『弥勒問経』には聖者を対象として隱密の十念を説くと言う。元暉『無量寿経宗要』(『大正蔵』三七、二一九頁上)中の記述を踏襲したものである。この文は『往生要集』には言及されていないが、『臨終念相』第二問答の議論に沿って、その内容を補足する要文である。

(13) 智光『無量寿経論釈』も、『弥勒問経』の十念を論じたもので、右と同様、源信は引用しなかったが、『臨終念相』第二問答を補足する要文である。

(14) 曇鸞『論註』は、十念の定義を論ずる文である。源信は『論註』を見ていないが、『往生要集』「臨終念相」第一問答に引用された③『安樂集』はこの『論註』の文を踏襲している。よって『安養集』は源信の論述の本来の出拠を指摘したことになる。

(15) 迦才『浄土論』は、『弥勒問経』の十念を取り上げた文で、この議論の嚆矢に位置付けられる。『往生要集』には言及されなかったが、『臨終念相』第二問答を補足する要文である。

(16) 道闡『観経疏』からは、一番の問答を引用する。十念相統について論ずる中で、初めの問答には『弥勒問経』の十念を取り上げ、後の問答では臨終心力が強大であることを主張している。源信はこの書を見ていないと思われるが、『臨終念相』第二問答および第四・五問答と関連し、その内容を補足する要文である。

(17) 曇鸞『略論安樂浄土義』は、十念相統の意義を論ずる文で、『往生要集』「臨終行儀」に引用された①『安樂集』はこの『略論安樂浄土義』の文を踏襲している。源信は『略論安樂浄土義』を見ていなかったと思われる。『安養集』は源信の論述の元の出拠を指摘したことになる。

以上二十三文の中、(95)(99)(100)(103)(105)(106)(111)は、『往生要集』に

一部引用、略抄または指摘された文の全貌を示すもの、(96)(97)(98)(101)(102)(107)(108)(109)(112)(113)(114)(115)(116)(117)は、『往生要集』には引用されなかったが、源信の論述と軌を一にするものであり、その中には源信が参照した可能性のあるもの、あるいは出拠と言えるものも含まれる。そして(104)(110)および(105)の一部(第四問答)は、『往生要集』とは別の観点から十念を論じたもので、十念論に新たな資料を加える意図をもって掲げられた要文であると言える。

17 滅罪

(118) 安樂集(巻上、『大正蔵』四七、一〇頁中)、「問う。三界に繋がる原因となる業を断ち切ることなく、ただ阿弥陀仏を念ずるだけで浄土に往生して三界を脱出することなどできるのか。答え。まず法の道理によって論破し、次に譬えを用いて説明する。まず法の道理によるとは、諸仏には不思議智・大乗広智・無等無倫最上勝智がある。その不思議智とは、少を多とし、多を少とし、近を遠とし、遠を近とし、軽を重とし、重を軽とすることのできる智慧である。次にそのことを七つの譬えを用いて説明しよう。第一に、百人が百年かかって集めた薪も、豆ほどの火によって半日で焼き尽くされる。第二に、足の不自由な人でも、船に乗れば日に千里を行くことができる。第三に、どんなに貧しい者でも、国王に喜ばれて大金持ちになることができる。第四に、愚鈍な者でも、帝王に従えば空を飛ぶことができる。第五に、千人の男がかかって切れない綱でも、剣をふるえば子供でも断ち切ることができる。第六に、鳩鳥が水に入ると魚や貝はみな死んでしまうが、犀の角が泥に触れるとみな生きかえる。第七に、黄鶴が死んだ子安を呼ぶと、子安が生き返る。このように、すべてのものは自力・他力によって無限に展開する可能性を持つ。凡夫の考えによって仏のはたらきに疑いを差し挟むことなどできない。経に説く五つの不思議の中で、仏のはたらきが最も不可思議である。三界に繋がる業が重く、念仏は軽いから、極楽に生まれて正定聚に入るのとは不可能だなどとは決して言えない。

問う。大乘經典には、(業とは秤のようなもので、重いものがまず報い)と説かれるのに、一生涯悪業を造り続けてきた者が、臨終の時善師に遇ってわずかに十念することによって往生できるのはなぜか。答え。業の軽重は、(心・縁・決定)に在り、時間の長短によるのではない。まず心に在るとは、罪を造るのは虚妄顛倒の心であり、十念は真実の心から生ずる。真実が重いことは明白である。

千年間の暗闇が一瞬の光によって破られるようなものである。『遺日摩尼宝経』(『大正蔵』一一二、一九一頁中)には、(何億劫、愛欲の中で罪を造り続けてきても、仏経を聞いて一度でも善を念ずるならば、罪はすべて消滅する)と説かれる。第二に縁に在るとは、罪を造る時には自らの妄想と煩惱まみれの人とを縁とするが、十念は無上の信心と阿弥陀如来の真実功德を備えた名号とを縁とする。毒矢に射られた傷がいかに深くとも、解毒薬を塗った太鼓の音を聞けば、矢が抜け毒が除かれるようなものである。第三に決定に在るとは、罪を造る心には、有間心・有後心、すなわち後に償うこともできようなどと思う余裕がある。十念の心は、無間心・無後心、すなわち余裕のない心である。『大智度論』(卷十三、『大正蔵』二五、一五三頁下、改変)に、(臨終の時には、激しい苦しみや恐れに襲われるが、善師に遇って勇氣を起し、十念を相統するならば、善根が増大して往生することができると言う。あるいはまた、『大智度論』卷二十四、『大正蔵』二五、二三八頁中、改変)、(敵陣を破ろうとする時は生涯最大の力を一時に使い果たす)と言う。臨終十念の善も同じである(要約)。

(119) 群疑論四に云う(『大正蔵』四七、五一頁上)、『観仏三昧海経』(卷三、『大正蔵』一五、六六〇頁中)、『六六〇頁上取意)に、(外典を学んで仏法を信じない兄弟がいた。父が心配して仏法を説いたけれども、兄弟はそれを誹謗した。父は兄弟が阿鼻地獄に墮ちることを恐れ、仏の名を称えよと教えた。兄弟は父の言う通り、南無仏と称え、また父の教えに従って、南無法・南無僧と称えて命を終えた。兄弟は念仏の善によって天上界に生まれたが、天の寿命が尽きた後、謗法の罪によって阿鼻地獄に墮ちた)と言う。これによると、臨終の念仏によって、生天の果を得るけれども、罪を滅することはできず、次には阿鼻地獄に墮ちるということになる。なぜ『観無量寿経』では、下輩の者が一声の念仏ですべての罪を滅して極楽に生まれ、二度と悪趣に墮ちることなく、悟りを得ることができると説かれるのか。同じように仏の名を称えて、なぜこれほどの違いがあるのか。答え、『観仏三昧海経』に登場する兄弟は、天に生まれて快樂に溺れ、善を修めなかった。念仏の福徳が尽きて三途に墮ちたのである。『観無量寿経』の下輩人は、極楽に生まれて仏を見、法を聞いて六波羅蜜を修し、あらゆる罪を滅して悟りを得るのである。兄弟は念仏はしたが菩提心は発さず、慚愧の心もなかった。父の命に従っただけで罪を滅し尽くせず、一旦天に生まれたが、再び悪趣に沈んだのである。謗法の罪は、『観無量寿経』では下品下生人の罪に当たる。十念を具足してはじめて罪が滅する。兄弟は至心なく、また一念しただけである。だから罪が滅せず、地獄に墮ちたのである。念仏の福徳が強いためにしばらくは

天に生まれることができたが、謗法の罪が重いので悪趣に墮ちたのである(要約)と。

(120) 群疑論三に云う(『大正蔵』四七、四九頁中)、『五〇頁上)、「問う。『地藏十輪経』(卷四、『大正蔵』一三、七四四頁下)には、十悪輪の罪を犯した者は、一切諸仏も救うことができないと説かれる。ところが一方では念仏すれば罪を滅して極楽に往生できると言う。なぜ救われぬなどと説かれるのか。答え。『地藏十輪経』に(救われぬ)と言うのは、罪を造らせないための仏の配慮の言葉である。あるいは重罪を犯しながら懺悔しない者に對し、懺悔を勧めるための教説である。『地藏十輪経』の文を文字通り(一切救われぬ)と理解するならば、第二階の聖者が逆罪や十輪罪を造った場合も救われぬことになってしまう(三階の聖者が逆罪や十輪罪を造った場合も救われぬことになってしまう)『無量寿経』に逆罪を除くと説くのは第三階すなわち現今の惡業生に對する教説であり、『十輪経』を用いて、現今の惡業生には念仏による滅罪は不可能であると主張する……筆者補筆。信行禪師の、第二階の人は救われ、第三階の人は救われぬという主張は、間違っている。『観無量寿経』の教説の通り、念仏は五逆・十輪すべての重罪を除くと理解せよ。

問う。『仏藏経』第三(卷中、『大正蔵』一五、七九四頁下)、『七九五頁下)に次のように言う。(大莊嚴仏が入滅された後、四人の惡比丘がいた。空を説く仏の教えを捨てて、ジャイナ教の祖ニガンダの教えに執着した。死後は阿鼻地獄に墮ち、焼けた鉄板の上で、仰向け・うつ伏せ・左向き・右向きにそれぞれ九百万億年ずつ焼かれて黒こげになって死に、さらに灰地獄・大灰地獄・等活地獄・黒繩地獄に生まれ、それぞれに同じ年月の間苦しみを受けた。黒繩地獄の命を終えるとまた阿鼻地獄に生まれ、苦しみをくり返した。彼らと親しくしていた在家信者や出家修行者、さらには彼らの信者たち、あわせて六百四万億の人々も、彼らと共に生死を繰り返して、大地獄に墮ちて身を焼かれた。何劫もの時間を経て地獄から地獄へと転生し、ようやく人間世界に生まれることができて、五百回もの生死を繰り返して辛酸をなめた。その後、一切明王仏に出遇って出家し、十億年の間わき目もふらずに修行につとめたけれども、聖者の境地に至ることもできなかつた。まして悟りを得るなど到底できずに命終わり、また阿鼻地獄に戻った。その後九十九億の仏に出遇っても、やはり聖者の境地には至れなかつた。それはなぜかという、仏が深い教えを説いてくださったのに、それを信じず、否定し、凡聖の修行者や持戒の比丘を傷つけ謗った、そのためである。極めて当然のことと言えよう)と。十億億年の間わき目もふらずに修行に努めても、罪は滅びずに、また地獄に墮ちたと言うのに、どうして一遍あるいは十遍ばかりの念仏

で、即座に罪を滅ぼし浄土に往生するなどということができるとか。答え。仏を念ずると、次の五つの勝れた縁がはたらくから罪が滅ぼされるのである。その第一は大乗の菩提心を発すという勝縁。『観無量寿経』の下品人は大乗の人であり、『仏藏経』の悪比丘は小乗の人である。大乗の菩提心を発せば重罪を滅することができるのである。第二には浄土に往生したいと願う勝縁。小乗の人は十方世界の仏の存在を信じないから罪を滅することができない。第三に阿弥陀仏の本願の勝縁。阿弥陀仏の本願には名を称する者の一切の罪を除くと誓われている。第四に念仏の功德の勝縁。『仏藏経』の悪比丘は四念処觀を修しただけで念仏はしなかったから罪を滅することができなかったのである。第五に仏の威力の勝縁。阿弥陀仏は強大な威力によって念仏行者を支え、必ず往生させることができる。小乗の徒とは異なるのである(要約)と。

(121) 群疑論六に云う(『大正藏』四七、六八頁中下)、一問う。『観無量寿経』下品上生には、至心に仏を称すれば、五十億劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪を滅すと説き、下品中生には仏の功德を聞けば、下品下生には仏の名を称すれば、共に八十億劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪を除くと説く。仏を念ずる功德は同じであるに、なぜ滅罪の量が異なるのか。答え。二説ある。第一に、功德に違いはないが、罪に軽重があると言う。下品上生人は五十億劫分の罪が往生を障礙し、下品中生下生人には八十億劫分の罪がある。第二に、仏の名号を念ずる功德は同じであるが、念仏する心の真剣味に違いがある。下品上生人は罪が軽い分、恐怖心が薄い。下品中生人には地獄の猛火が迫ってくるので、恐怖のため念仏の心に真剣味が加わる。だから八十億劫分の重罪を滅することができるのである。だとすれば、下品下生人は最も大きな恐怖に見舞われるであろうに、なぜ中生人と同じく八十億劫分の罪なのか。それは、下品下生人の氣力からすれば、それが限度だからである。仏の功德に軽重があるわけではない。衆生の力の強弱によって、滅罪の量が異なるのである(要約)と。

(122) 群疑論六に云う(『大正藏』四七、六八頁下)、「問う。『観無量寿経』下品上生段には、十二部経の題目を聞くことよって千劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪を滅し、一声の念仏によつて五十億劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪を滅すと説き、『金剛般若経』(『大正藏』八、七五〇頁下)には、經を聞いて信順すれば八百四千万億那由他の諸仏を供養するよりも功德が大きいと説く。この違いは何か。答え。『金剛般若経』に説く仏への供養は好時順境における行為であり、また形にとられた心によるので功德は少ない。經の受持は悪時逆境における行為であり、形にとられない心によるので功德は大きい。

『観無量寿経』の間経と念仏は、共に悪時逆境における行為であり、また形にとられた心による。しかし阿弥陀仏との遠来の深い因縁が熟して、この悪世において仏を称し信を生ずることは極めて難しいことである。だから称名による滅罪は、間経による滅罪よりも大きいのである(要約)と。

(123) 群疑論六に云う(『大正藏』四七、六八頁下、六九頁上)、「問う。『観無量寿経』下品下生人の罪は下品中生人よりも重いといても、五逆・謗法が加わるだけである。それなのになぜ、下品中生人は仏の功德を聞くだけで即座に往生し、下品下生人は必ず十念を具足して阿弥陀仏を称してはじめて浄土に生まれることができる」と説かれるのか。答え。二説ある。第一の説はこうである。五逆謗法の罪はもともと六劫にすぎない。ところが『観無量寿経』に九の八十億億劫の罪があると説かれるのは、五逆によって過去の罪が増大されるためである。第二の説は、五逆は五劫の罪だが、謗法には無限長遠の罪があると説く。『大正藏』(卷五、『大正藏』八、二五五頁中)や『仏藏経』(卷中、『大正藏』一五、七九四頁下、七九五頁下)に説かれるとおりである。だから十声の称名によって八十億劫分の重罪を滅して、はじめて往生できるのである(要約)と。

(124) 群疑論七に云う(『大正藏』四七、七二頁中)、「問う。『観無量寿経』下品下生人は、十声念仏の一々の念によつて八十億劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪を除かれると言う。そこですでに罪が除かれているのに、浄土において蓮華が開いた後に観音菩薩が諸法実相を説いて罪を除滅すると言われるのはなぜか。除くべき罪が残っているのなら、往生が障礙されなかったのはなぜか。答え。微細の障礙が残っているから除滅の法を説くと言うが、それはほんの少しであり、また念仏の善は強力なので、仏の威力によつて往生は妨げられない。下々品の悪人は、重罪によつて苦を受けるべきところ、念仏の功德によつて悪趣に墮ちることを免れるが、なお微細の罪障が残っているので、往生の後、觀音勢至が諸法実相を説いて眞実の仏を觀ぜしめ、それによつて微細の罪障を除くのである(要約)と。

(125) また云う(『群疑論』卷七、『大正藏』四七、七二頁下、七三頁中)、「問う。念仏によつて八十億劫の重罪を滅して極樂に往生すると言うが、それは種子(心の深層にある根本煩惱)を滅するのか、上心(心の表層に現れる煩惱)を滅するのか。種子は悟りの智慧によつて滅するもので、念仏では滅せられないだろう。また善心と悪心とが上心に同時に現れることはないから、念仏の善心によつて造罪の悪心を滅するということはないだろう。滅するのは種子でも上心でもない。念仏しなければ罪の種子が存続して悪道の報を受けることになる。

念仏の力によって、罪の種子が果を招く力を軽減して、悪報を感じなくさせるから、罪を滅すと説かれるのである。種子の勢力を滅するのであって、その本体を滅するのではない。

問う。念仏は種子の感果のはたらきだけを滅すると言うならば、後に悪縁に遇えば種子の勢力が復活して悪報を感じることもあるのか。答え。可能性はある。念仏の力によって種子が悪法を感じる力を抑えても、後に悪を造れば昔の悪業が復活する。逆に勝れた縁に遇い続けられれば、悪法が徐々に弱まり、善法が盛んとなって、悟りの智慧を生じ、やがて罪が完全に滅するであろう。

問う。悪業の種子は念仏によって悪趣の報を感じるはたらきを滅除されると言うならば、念仏の善が浄土の報を招くはたらきも、重罪によって滅除されるのか。答え。可能性はある。一念の怒りが百千の法門を障礙するようなものである。

『遺教経』(『大正蔵』二二、一一一頁中)には、怒りはあらゆる善を破壊すると言い、「功德を掠めとる最大の賊は、怒りである」と言う。悪が善を滅する場合も、善の種子を滅するのではなく、善の果報を感じるはたらきを滅するのである。一生涯善を修めても、臨終にそれを忘れて悪業を起すと、すべての善は帳消しとなり、後の悪業によって悪道に墮ちる。一生涯五逆・十悪など悪の限りを尽くした者が、臨終の十声念仏によって重罪を滅し、浄土に生まれるのと同様である。命終の日には悪心を起すことなく、専心念仏して往生を遂げよ(要約)と。

(126) 安樂集上に云う(『大正蔵』四七、五頁上〜下)、『観仏三昧海経』に次のような教説がある。〈積尊は頻婆娑羅王に、諸仏の出世には三つの利益があるとおっしゃった。その第一は、十二部経を説いて法を施し、衆生の煩惱を除き、智慧を与え、諸仏の前に生まれて悟りを得られるようにすることである。第二には、相好光明を観察させて、四重五逆の罪を取り除き、往生成仏へと導くこと、第三には、王に念仏三昧を勧めることである。王が積尊に、《仏の悟られた真如実相、第一義空を観ずる方法を教えてくださらないのはなぜですか》と問うと、積尊は、《仏の悟りは深すぎて、凡夫に感得できる境地ではありません。だから王には念仏三昧を勧めたのです》とおっしゃった。そこで王が、《念仏の功德はどのようなものですか》と問うと、積尊は、《梅檀の芳香が伊蘭の悪臭を消し去るように、迷いの世界で念仏し続けられれば、必ず仏前に往生することができ、往生すれば、すべての悪心は大慈悲心に改められるのです》と説かれた。伊蘭とは貪欲・瞋恚・愚癡の三毒煩惱や惑・業・苦の三障などの重罪を言い、梅檀は衆生の念仏の心を譬えたものである。衆生がひたすら念仏し続けられれば、往生の業因が完成するので

ある。

問う。たった一念の功德によって、どうしてすべての罪障を断ち切ることができるのか。答え。多くの大乘經典に、念仏三昧の不可思議なはたらきが説かれている。『華嚴経』(六十巻本卷五十九、『大正蔵』九、七七八頁下)には、師子の筋肉でつくった絃を張った琴をひとたび奏すると、ほかの琴の絃はすべて断ち切れてしまふという譬えが見える。菩提心を発して念仏三昧を修めるならば、すべての煩惱罪障は断ち切られるのである。また同じく『華嚴経』(六十巻本卷五十九、『大正蔵』九、七七七頁上)に、牛・馬・羊の乳を合わせたものを器に入れ、そこに師子の乳を加えると、ほかの乳は消えて無くなり、透明な液体となると説かれるように、菩提心を発して念仏三昧を修めれば、すべての悪魔や障りに妨げられることがない。それは、念仏三昧がすべての三昧中の王だからである(要約)と。

(127) 観念法門 善導(『大正蔵』四七、二四頁下〜二五頁上)、「問う。仏は、菩提心を発して極楽への往生を願えと勧め、あるいは造像・礼拝・供養せよ、仏を観じ名号を念ずること一万乃至十万遍せよ、『阿弥陀経』を誦すること十五乃至十万遍せよ等と説く。それによって、現生あるいは命終の後にどのような利益を得られるのか。浄土に往生することはできるのか。答え。現生および命終の後に必ず大きな功德利益がある。第一に滅罪増上縁、第二に護念得長命増上縁、第三に見仏増上縁、第四に撰生増上縁、第五、証生増上縁である。

その第一滅罪増上縁とは、『観無量寿経』(『大正蔵』二二、三四五頁下〜三四六頁上)に、次のように言う。〈下品上生人は、生涯十悪の重罪を造るが、命終に善師が阿弥陀仏の名号を一声称えさせることによって五十億劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪を除かれる〉と。これは現生における滅罪の増上縁である。また、〈下品中生人は、生涯佛法上の罪を造る。斎・戒を破り、供え物を食って恥ずかしいとも思わない。臨終には地獄の猛火が一気に押し寄せるが、その時善師が現れて彼のために阿弥陀仏の功德や極楽の莊嚴を説く。彼はそれを聞いて、八十億劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪を除かれ、地獄が消え去る〉と。これも現生における滅罪の増上縁である。また、〈下品下生人は、生涯五逆の重罪を造り、地獄に墮ちて苦を受け続けるべきところ、臨終に善師が現れ、彼に阿弥陀仏の名を十声称えさせる。するとその一声一声が、八十億劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪を除く〉と。これも現生における滅罪の増上縁である。また、『観無量寿経』によって浄土を観ずるならば、現生において念々に八十億劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪が除かれる。また経に

よって浄土図などを描き、その莊嚴を觀すれば、現生において、無量億阿僧祇劫の間迷いの世界に繋ぎ止められるほどの罪が除かれる。また華座の莊嚴を觀すれば五十億劫分、仏の像や真実の身、觀音・勢至等の姿を觀すれば、無量億劫分の罪が除かれる。これらはみな現生における滅罪の増上縁である」(要約)と。

(128) 西方要決に云う(『大正藏』四七、一〇八頁上)、「第二の疑問。業道は秤のようなもので、善悪には必ず報いがある。生涯造ってきた悪の報いを受けず、直ちに極楽に往生できるとはどういうことか。念通。いかなる行為にも苦楽の報いがある。愚かな凡夫が罪や過ちを重ねてきたけれども、現在は何人間界に生を受けることができた。はたして悪業は断ぜられたのだろうか。もし断じ尽くしたと言ふならば、除くべき悪はないことになる。いまだ断じていないと言ふならば、なぜ人間の生を受ける障害とならなかったのだろうか。第三階の凡夫悪人は、この生を受けた時、悪を断じ尽くしてはいないけれども、人間に生まれるべき業が勝っていたのである。善の報いが尽きてしまったら、苦の果を受けることになる。浄業がやや強かったので、悪が障礙とならなかっただけである。三帰・五戒は有漏の善なので、顛倒の想念に引かれて母体に宿ったが、悪に遮られることなく人間に生まれることができたのである。今こそ菩提心を発して、苦の原因を断じ尽くし、将来の成仏を誓って、ひたすら極楽への往生を願え。命終の時、善師の護念によって心を正しく保ち、聖聚が現れて往生を渴仰させるであろう。この勝因によって、往生は易かる。疑いを懐くことなく浄業を修めよ」(要約)と。

【考察】

本項「滅罪」と次項「念仏利益」は、七門中「因果」に属する。「修因・因果」第二グループの中、凡夫往生の因を論ずる「正意凡夫説」「要發菩提心」「十念」に対応し、凡夫往生の果を論ずる項目であると言える。本項には「滅罪」を論ずる十一の要文が掲げられている。

『往生要集』の得益論は、大文第七「念仏利益」に扱われ、その中「滅罪」については、第一「滅罪生善」および第五「弥陀別益」の第一「滅罪生善」の項に取上げられている。

「念仏利益」の第一「滅罪生善」には、『観仏三昧海経』『大宝積経』『遺日摩尼宝経』『普曜経』『般舟三昧経』『度諸仏境界経』より、観想念仏や称念名仏、あるいは聞法や仏との結縁等による滅罪を説く要文を列挙し、第五「弥陀別益」の冒頭「滅罪生善」の項には、『観無量寿経』より像觀・流通分・雜想觀の滅罪

を説く文、『阿弥陀思惟経』より阿弥陀念仏による滅罪を説く文が引用されている。

ただし源信はこれ以外の箇所でも、様々な問題に関連して滅罪を論じている。たとえば、大文第四「正修念仏」の第三「作願門」の第二「利益」の項には發菩提心による滅罪の問題が取り上げられ、大文第五「助念方法」の第四「止悪修善」第五「懺悔衆罪」あるいは大文第十「問答料簡」の第五「臨終念相」の項にも滅罪に関する論述が見える。

『安養集』はそのすべてに目を配り、ここに滅罪論に関する要文を集めているのである。

その冒頭(118)『安樂集』は、第二大門の第三「広施問答」第一・第二問答の文である。第一問答には、臨終十念による滅罪に関連して、三界の繫業を破す仏の不思議智について七つの譬喩を挙げて論じている。この文は、『往生要集』大文第十「問答料簡」第五「臨終念相」の第四問答に一部引用されている。また『安樂集』の第二問答は、一生涯の悪業と臨終の十念との軽重を論ずる、いわゆる三在釈を含むもので、『往生要集』では同じく「臨終念相」第四問答に言及されている。源信は、『安樂集』を踏襲した天台「十疑論」の文を引用するが、その内容はほぼ同じである。三在釈は、前項「十念」の(106)と一部重複するが、本項「滅罪」には滅罪論の部分のみを掲げているのである。

(119)「群疑論」も、臨終十念による滅罪を論ずる文である。源信はこの文に言及しなかったが、ここに引用されている『観仏三昧海経』の文は、『往生要集』「念仏利益」の第六「引例勸信」の冒頭に引用された経文と同一箇所であり、源信がこの「群疑論」の文を参照していた可能性が高い。

(120)「群疑論」は、一番の問答からなる。第一問答では、『地藏十輪経』の教説を用いて凡夫往生を否定する三階教の見解を批判している。この問題は『往生要集』大文第五「助念方法」の第五「懺悔衆罪」の項に取り上げられ、源信はその末尾に「群疑論」の見解を略抄して議論を結んでいる。(120)の第一問答は、その全貌に当たる。続く第二問答は、臨終十念は五縁を起動するから滅罪往生が可能となることを主張するもので、源信が、「問答料簡」の第五「臨終念相」第七問答に依用した「群疑論」の文の全貌に当たる。

(121)〜(123)「群疑論」は、一連の文で、『観無量寿経』下品段の教説を手がかりとして滅罪の問題を論じたものである。いずれも『往生要集』には言及されていない。下品三生人の滅罪については、源信は、大文第七「念仏利益」第五「弥陀別益」の末尾「将来勝利」の項に『観無量寿経』の文を略抄して提示する

のみで、その内容を詳しく論じてはいない。『安養集』は『群疑論』の一連の問答をここに掲げて、滅罪論の新たな資料を提供しているのである。

(124)『群疑論』は、臨終十念の滅罪の威力について論じた問答で、『往生要集』には言及されなかった要文である。ただし源信は、この次の問答の一部を「問答料簡」の第五「臨終念相」の第三問答に引用する。『安養集』はその全貌をすでに前項「十念」の(106)に掲げている。また次の(125)は、『群疑論』の、さらにその次の一節で、三番の問答を設けて十念と逆誘除取の問題を論じた要文である。その部分も『往生要集』には言及されていない。つまり(124)(125)は、(106)の前後に位置し、『群疑論』はここに都合六番の問答を設けて、臨終十念の滅罪の問題を論じており、しかも(124)(125)には、源信が論じなかった問題が扱われているのである。『安養集』はそれを指摘するため、すでに掲げた(106)を除く前後の要文をここに掲げたと見える。なお、(125)の中に見える『遺教経』の文は、『往生要集』大文第五「助念方法」の第四「止悪修善」の項に言及されているが、そこでは瞋恚を誡める文証として挙げられていて、滅罪論とは無関係である。

(126)『安養集』は、第一大門の第四「宗旨不同」の文である。この文も『往生要集』には言及されていない。ただし源信は、「問答料簡」第五「臨終念相」第四問答に類似の問題を論じている。そこには臨終十念による滅罪の問題が取り上げられ、『那先比丘経』「十疑論」に続いて、『安養集』巻上『大正蔵』四七、一〇頁中下より、他力が働くことによって小さな力で大きな効果を上げる七つの例を挙げた文を引用する。源信はそれに加えて、私見として十例の譬喩を挙げている。その第一は、栴檀の香が伊蘭の悪臭を抑えること、第二には、『華嚴経』の師子筋の譬えを挙げる。また、大文第四「正修念仏」の第三「作願門」の第二「利益」の項に、発菩提心の利益を説く要文を列挙する中に、『華嚴経』の師子乳の譬喩を説く文が見える。さらに「問答料簡」第七「諸行勝劣」第一問答において源信は、「念仏三昧はこれ王三昧なるをや」と述べている。諸所に源信がこの『安養集』の文を参照した形跡が見受けられるのである。『安養集』はそのことを指摘する意図をもって、ここにこの文を掲げたのであろう。

(127)『観念法門』は、滅罪増上縁の文である。源信はこれに直接は言及していないが、ここに善導が挙げた『観無量寿経』の文は、『往生要集』大文第七「念仏利益」第五「弥陀別益」の末尾「将来勝利」の項に滅罪の文証として引用されている。『安養集』は、ここに源信が参照した可能性のある要文を掲げたと見える。

(128)『西方要決』は、三階教の主張を批判する一節からの引文である。第三階の凡夫悪人には往生極楽は望めないという三階教の主張を批判し、人間界に生を受け、罪業の力が弱まっている今こそ、菩提心を発して浄業に努め、極楽への往生を目指すべきであると言う。この見解は、『往生要集』には言及されておらず、また類似の論述も見当たらない。『安養集』は、この要文によって、滅罪論の新たな資料を提供したと言える。

以上十一文の中、(118)(120)は、『往生要集』に一部引用、略抄または指摘された要文の全貌を示すもの、(119)(126)(127)は、『往生要集』には引用されなかったが、源信の論述と軌を一にするものであり、その中には源信が参照した可能性のあるもの、あるいは出拠と言えられるものも含まれる。そして(121)(122)(123)(124)(125)(128)は、『往生要集』とは異なる観点から滅罪を論じた要文である。

また本項で注目すべきは、すべての要文が『観無量寿経』下品段に説かれた滅罪を論ずるものであり、そのほとんどが臨終十念による滅罪の効果が絶大であることを問題にしている。凡夫往生の果を論ずる得益論第二グループの特徴が遺憾なく発揮されていると言える。

18 念仏利益

(129)『安養集』下 道縁 に云う(『大正蔵』四七、一四頁下〜一五頁下)、「念仏三昧を宗要とする経がたくさんある。以下に八つ紹介する。初めの二つは仏の一相のみを観ずる三昧であり、後の六つは種々の縁によって種々の相を観ずる三昧である。」

第一に『華首経』(巻十、『大正蔵』一六、二〇三頁下)に言う。〈三昧には二種類がある。一相三昧と衆相三昧である。一相三昧とは、ひたすら一仏の相を念じ、しかもそれが無相であることを知ることによって、仏が現前し説法される。この三昧に住して無常を悟り、三昧より起って説法する。これを一相三昧と名づける〉と。

第二に『文殊般若経』(巻下、『大正蔵』八、七三二頁上〜中)に言う。〈一行三昧とは、善男善女が静かな場所で乱意を捨てて仏に向かい、その姿を観ずるのではなく、心を一仏に懸けてひたすらその名字を称え続けるならば、その念の中に過去現在未来の諸仏を見る。一仏を念ずる功德が無辺であるからである。これを一行三昧と名づける〉と。

第三に『涅槃経』(北本巻十八・二十二、『大正蔵』一一、四六九頁下、四九六

頁下等意)には、(心を込めて念仏三昧を修める者は、いつでもどこでもどんな格好をしていても、十方諸仏が見まもってくださる)と説かれる。

第四に『観無量寿経』等には、どんな修行も回向願生すれば必ず往生できると説かれるが、中でも念仏の一門が肝要である。念仏には始終の両益があるからである。念仏は万行を摂め、一切の障礙を滅するはたらきがある。よって『観無量寿経』(『大正蔵』一一、三四三頁中)には、(念仏するすべての者を摂め取って決して捨てず、命終に必ず往生させる)と言う。これが始益である。終益とは、『観音授記経』(『大正蔵』一一、三五七頁上)に、(阿弥陀仏の寿命は長久であるが、やがては滅度される。その後は観音勢至が衆生を導くのであるが、ただひたすら阿弥陀仏を念じて極楽に往生した者はだけは、仏の入滅なさらない姿を見ることができ)と言う。これが終益である。念仏以外の行では滅度の相を見ることになる。

第五に『般舟三昧経』(一巻本、『大正蔵』一三、八九九頁上)に言う。(わが国に往生したい者は、常にわが名号を念じ続けよ。そうすれば往生できる。また仏が三十二相を備えて端正に輝く姿を觀せよ)と。

第六に『大智度論』(卷七・二九九、『大正蔵』二五、一〇九頁上、二七六頁上)に三つの教えが示されている。第一に、(念仏は法王であり菩薩はその臣下である。よって仏を尊び、常に念仏せよ)と説かれる。第二に諸菩薩が、(我らは仏のおかげで修行を成就させていただいたので、報恩のために常に仏に近侍することを願っている。臣下が主を念ずるようなものである)と言ひ、第三にまた諸菩薩が、(我らは昔、悪師のために悪道に墮ち、無量劫の間迷いの世界を出られなかった。その後善師に教えられて念仏三昧を修め、障礙が除かれて悟りを得た。この大利益を得たために仏のそばを離れないのである)と言う。

第七に『華嚴経』(六十巻本卷十四・七・四十六、『大正蔵』九、四八七頁下・四三七頁中・六九〇頁上)には、次のような偈が説かれる。(無量劫の時を経てつぶさに苦しみを受けようと 如来を嫌い背を向けて 救いを拒むことなかれ)と。(念仏修める人はみな 必ず見仏往生す 臨終の人に会えたら 念仏三昧勧めよう)とも歌われる。また功德雲比丘が善財童子に次のように教えたと言う。(私が知っているのは唯一、念仏三昧の法である。この三昧によって、すべての仏と浄土を見、迷いを離れて悟りを得ることができる。それ以外のことは知らない)と。

第八に『海龍王経』(卷一、『大正蔵』一五、一三三頁上)には次のように言う。(仏が龍王に告げられたところによると、阿弥陀仏の国に生まれるためには、八

つことを行わなければならない。第一に常に諸仏を念ずること、第二に如来を供養すること、第三に世尊を誉め讃えること、第四に仏の形像を作るなどの功德を修めること、第五にその功德を回向して往生を願うこと、第六に心くじけないこと、第七にひたすら努力すること、第八に仏の智慧を求めることである。この八法をすべて行えば、常に仏を離れることはないだろう)と。

問う。八法のすべてが備わらなくても、仏前に往生できるのか。答え。すべてが備わらなくても必ず往生できる。それは仏が『宝雲経』を説かれた時と同様である。『宝雲経』(卷六、『大正蔵』一六、一三六頁下)には、十種の行を備えれば往生できると説かれたのであるが、その時、仏は除蓋障菩薩に対して、(十行の中の一つでも完璧であれば、あとの九行もすべて清浄となる)とおっしゃった。また『大樹緊陀羅王経』(卷一、卷四、『大正蔵』一五、三七〇頁上・三八五頁中下)には、(菩薩が四種の行を修めれば常に仏前を離れることはない。その第一は、自行化他して衆生に往生見仏の思いをなさせる。第二は、自行化他して衆生に正法を聞くことを願わせる。第三は、自行化他して衆生に菩提心を発させる。第四は、ひたすら心を傾けて念仏三昧を修める。以上四種の行を備えれば、どこに生まれても常に仏前を離れることはない)と説かれ、また、(念仏は菩薩の修行に三十二の器があると説かれる。布施は富を得る器であり、忍辱は身の端正を得る器、持戒は清浄な身を得る器、五逆不孝は地獄の器、発菩提心は成仏の器、常に念仏して浄土に往生するのは見仏の器である)と言う。この六つだけを挙げて、そのほかは説かれない。経にもこのような省略がなされているのである。往生を願う者が念仏しないでいられるはずがなからう。また『月灯三昧経』(卷一、『大正蔵』一五、五五三頁上)には、(念仏のすがたを念じつつ 身心常におだやかに 心迷わず保てたら 大きな智慧を得るだろう この三昧を完成し 心を制御できたなら どこへ行ってもほとけを見 無量諸仏に遇うだろう)と説かれる(要約)と。

(130) 群疑論七に云う(『大正蔵』四七、七〇頁中下)、「問う。阿弥陀仏を念ずる功德が大きいのは、無所得の心をもって無相を觀じ、仏の法身を念ずるから大きいのか、それとも有所得の心をもって有相を觀じ、報化身を念じても大きいのか。答え。共に大きい。法身を念ずる功德はもちろんだが、有所得の心で仏の色身を觀じ、心を込めて称念すれば、また大きな功德を得る。下輩人などは生涯悪を造り、臨終に仏の名号を称念するのである。無相の念などなせるはずがない。よって有相の念仏でも大きな福德が得られることが知られよう。微細の煩惱まで断ち切ろうとするのであれば、無相念仏が必要だが、往生の因を作るだけなら有

相念仏でよい」(要約)と。

(131) 安樂集上に云う(巻下、『大正蔵』四七、一六頁上)中、「問う。念仏三昧は、ただ罪障を取り除いて世俗の福徳を得るだけの実践であるのか、それとも悟りを得ることのできる修行であるのか。答え。悟りを得ることができる。『華嚴経』十地品(巻二十三、『大正蔵』九、五四七頁上)に、初地から第十地までの修行を説き終わった後、(菩薩の修行はすべて念仏・念法・念僧を離れず、妙なる樂器をもって三宝を供養する)と説かれているとおりでである。往生淨土を願う者は、地上の菩薩から一乘凡夫に至るまで、みな念仏を学ぶのである。それは念仏三昧が四摂・六度をはじめとする一切の諸行に通ずる行だからである」(要約)と。

(132) 群疑論七に云う(『大正蔵』四七、七五頁中)七六頁上、「念仏三昧にはどのような利益があるのか。聖教を挙げて学徒の修学を勸励してほしい。答え。無量の利益があるが、『華嚴経』『大集賢護経』等によっていくつかを紹介しよう。第一に聖衆を見ることが出来る。『大集賢護経』卷一(『大正蔵』一三、八七五頁下)に、(端座して心を集中して一日乃至七日の間、阿弥陀仏の相好・威儀・大衆・説法を正しく念じ続けるならば、阿弥陀仏を見ることが出来る。昼間に見ることができなくても、夢に見ることはできるだろう)と云う。第二に正法を聞くことができる。同じ経(同、八七六頁中)の続きに、(その阿弥陀仏が説法して下さる。一切の法は本来不壊である等と説く大乘甚深の妙法を聞くことができる)と云う。第三に重罪を滅することができる。『観仏三昧海経』(巻九、『大正蔵』一五、六八九頁下、六九〇頁中)に、(この三昧は破戒者を護る薬であり、煩惱の闇を打ち破る灯である)と云い、また、(如来は未来世の五苦の者、破戒者や五逆謗法等の悪人のためにこの除罪の法を説かれる)と云う。第四に淨土に往生することができる。『華嚴経』(六十卷本巻七、『大正蔵』九、四三七頁中)に、(念仏修める人はみな、必ず見仏往生す、臨終の人に会ったら、念仏三昧勧めよう)と云い、『観無量寿経』(『大正蔵』二二、三四六頁中)に、(この三昧を修める者は、現身に阿弥陀仏と観音勢至の二菩薩を見、二菩薩の法友となって諸仏のもとに生まれることができる)と云う。第五にあらゆる三昧の根本となる。『観仏三昧海経』(巻九、『大正蔵』一五、六八九頁下)に、(観仏三昧からあらゆる三昧が出生する)と云う。第六に、当来には成仏することができる。『大集賢護経』(巻一、『大正蔵』一三、八七六頁上)に、(当来に必ず仏となり、善覚如来と名のるであろう)と云い、また同じ経(同、八七四頁中)下)に、賢護菩薩が仏に、どのような三昧を修めれば、仏國土に往生することなく、此土において

諸仏を見、諸仏所説の正法を聞くことができるのかと問うたところ、仏は、次のようにおっしゃった。(思惟諸仏現前三昧を正しく修めれば、それらのことを成就することができる。その功徳は言葉では表せない)と。

問う。念仏三昧を修めれば無上の功徳を得られるということであるが、現在の学者が修めてもそのような功徳を得ることが出来るのか。答え。浅深がある。深三昧を得れば、右に述べたような果報が得られる。大龍は大千世界を潤すほどの雨を降らし、小龍は雲を興すこと数里に満たないが、それでも木を潤すことはできる。三昧も同様、浅深によって果報に勝劣はあるが、みな仏を見て仏土に往生することができる。

(133) 淨土論上(迦才、『大正蔵』四七、九〇頁上)、「常に仏名を念ずることに三つの利益がある。常に念ずることによって、第一に悪に関する心や悪による罪障が除かれ、第二に善の心が増大し仏を見ることができ、第三に念仏の習慣が身につくことによって臨終に正念が現前する」(要約)と。

(134) 安樂下に云う(『安樂集』巻下、『大正蔵』四七、一七頁上)中、「大法鼓経」に云う。(諸仏の名号を称念する者は、十方諸仏賢聖に見守られ、思いのままに十方淨土に往生する)と。『大悲経』(巻二、『大正蔵』一一、九五五頁取意)には、(大悲とは、ひたすら念仏し続け、命終わって極樂に往生し、次々に人を導いて念仏させることである)と云う。また『涅槃経』(巻十九、『大正蔵』一一、四八〇頁上)には、(一声仏名を称える功徳は、大きな歳を一月の間開放して人々に施す功徳よりも大きい)と云い、『増一阿含経』(巻三十四、『大正蔵』二、七四〇頁上)には、(ほんのしばらく善心を相続して仏の名号を称えるならば、世界中の人に衣服・飲食・臥具・湯薬を供養する功徳よりも大きい)と云う。また『大品般若経』には、「散心の念仏には生涯大きな福徳がある。散華念仏も同様である」と云う。このように念仏の利益は莫大である。ほかに『十往生経』など多くの大乘經典に文証があるが、すべてを挙げることはできない」(要約)と。

(135) 無量寿論信下(曇鸞に云う)論註(巻下、『大正蔵』四〇、八三五頁下)、「問う。名は法(もの・はたらき)を指す言葉である。仏の名号を称えて願いが満足するとは、月を指す指が闇を破ると言うようなことである。そのようなことはありえないだろう。答え。名と法とが一体である場合とそうでない場合とがある。一体である場合とは、諸仏・菩薩の名号や般若波羅蜜、陀羅尼の言葉、まじないの言葉などである。腫物を癒す、(日出東方乍赤乍黄(お日様昇って赤い黄色い))という言葉は、朝に唱えても夜に唱えても有効である。また『抱朴子』

によると、敵軍に対して、(臨兵闘者皆陣列在前行(敵陣に向かい整列前進))と唱えらる、敵の矢に当たらないようなものである。足が痺痺した時は、木瓜の枝を火に炙ってあてると治るが、木瓜の枝がないときは(木瓜)と言うだけでも有効である。世間にもこのようなことがあるのだから、仏の不可思議の世界ではなおさらである。名と法とが異なるのは、指で月を指すような場合である(要約)。智光釈の意これに同じ。

(136) 同論釈第二(智光『無量寿経論釈』、古逸)、(須く専心に常に阿弥陀仏の名号を念ずべし。三種の益あり。一には常念によるがゆゑに、諸悪の尋伺畢竟せず、また業障を消す。二には常念によるがゆゑに、善根増長し、また見仏因縁を種うることを得。三には常念によるがゆゑに、薰習熱し、命終の時に臨み正念現前す。経の中に言ふがごとし、(へも阿弥陀仏の名号を受持すことまはらば、その心を堅固にし、憶念して忘れず、精進して念仏三昧を修集し、彼の如来は常に安樂世界に住することを知る。念を相續して断絶することなかれ。この『鼓音声王経』を誦誦すること十日十夜、六時に専念し、彼の仏を敬礼して念念に絶えざれば、十日の中に、必ず彼の仏を見、ただ重障を除かん」と。

【現代語訳】智光『無量寿経論釈』卷二に云う、「必ずひたすら心を集中して、常に阿弥陀仏の名号を念せよ。それによって三つの利益が得られる。第一に、常に念することによって、悪に関する心が起こらず、悪による罪障が除かれる。第二に、常に念することによって、善の心が増大し、仏を見る因が成立する。第三に、常に念することによって、念仏の習慣が身につく、臨終に正念が得られる。経(鼓音声王経)、『大正蔵』一二六、三五二頁下)に云う。(阿弥陀仏の名号を心に保つ者は、信心が堅固となり、経文を忘れることなく、念仏三昧の修行に努め、阿弥陀仏が極樂世界にましますことを知るだろう。念仏を相續して断絶しないようにせよ。この『鼓音声王経』を誦誦すること十日十夜の間、毎日六度の勤行において、阿弥陀仏を専念し敬礼して心に保ち続けるならば、その十日の中に、必ず阿弥陀仏を見、重い罪障が取り除かれるだろう」と。

(137) 浄土五念(念仏略法事儀讃に云う、法照『浄土五念念仏略法事儀讃』、『大正蔵』四七、四八〇頁下)、「娑婆で念仏称えると、極樂の池に蓮が生え、生涯念仏する人は、その蓮に乗って往生す(要約)と。

【考察】

「念仏利益」という論題名からもうかがわれるように、本項は「修因・感果」第二グループにおける得益論の総まとめに当たる。第一グループでは現生におけ

る利益が主たる議論の対象であったのに対し、本項には「往生」「成仏」を含む当来の利益を説く文が集められ、また『往生要集』が提示した念仏実践の最終目標とも言うべき「臨終正念」の利益を挙げた(133)迦才「浄土論」の文も見える。本項は、『往生要集』大文第七「念仏利益」の論述を継承して設けられた論題であり、さらには『往生要集』の諸所に散在する得益に関する議論も考慮に入れて、関連の要文が集められている。

『往生要集』「念仏利益」において、当来の利益を扱うのは、第四「当来勝利」と、第五「弥陀別益」の第四「将来勝利」の項である。「当来勝利」では、不墮悪道を説く『華嚴経』『般舟三昧経』『観仏三昧海経』、往生を説く『大集経』(『安樂集』所引)『十二名経』、成仏を説く『観仏三昧海経』『念仏三昧経』『大般若経』『大宝積経』『十二名経』『法華経』『華嚴経』の文を掲げ、「弥陀別益」の「将来勝利」には、往生を説く『鼓音声王経』『平等覚経』『無量寿経』『観無量寿経』、悟りの成就を説く『無量寿経』の文が引用されている。

(129) 『安樂集』は、第四大門の第二「諸経所明念仏」の文で、念仏を説く諸経論を列挙する一節である。八段よりなり、①『華首経』には一相三昧による見仏聞法の益が説かれ、②『文殊般若経』には一行三昧による現身見仏、③『涅槃経』には念仏三昧による諸仏護念が説かれる。④『観無量寿経』は念仏による始益として撰取不捨、「観音授記経」は終益として往生後の見仏を説く。⑤『般舟三昧経』には常に仏名を念ずることによって往生を得ることを説く。⑥『大智度論』には念仏による解脱・不離仏、⑦『華嚴経』には念仏三昧による見仏、⑧『海龍王経』『宝雲経』『大樹緊陀羅王経』『月灯三昧経』には、念仏等の諸功德による往生・不離仏を説く。

『安樂集』はこの直後に第三「念仏三昧利益」という一節を設けて得益を論じているので、第二節は得益論に限定されるものではない。しかし見方によっては、ここには念仏による現身見仏・往生等の利益が列挙されていて、得益を論ずるための資料としても有用である。この文を「念仏利益」の冒頭に掲げたのは『安養集』の卓見であると言える。

『往生要集』には、この文は引用されなかったが、源信はここに挙げられた経論のいくつかには言及している。

たとえば②『文殊般若経』一行三昧の文は、『往生要集』大文第七「念仏利益」の第三「現身見仏」の冒頭に引用された文と一致する。また一行三昧のことは、大文第四「正修念仏」第四「観察門」の第三「雑観」にも言及されている。⑤

『般若三昧經』常念我名の文は大文第六「別時念仏」第一「尋常別行」の冒頭、一七日の念仏行事を紹介するところに引用された『観念法門』の文の中に見え、また大文第八「念仏証拠」に列挙する十文の中にも挙げられている。⑦『華嚴經』念仏三昧見仏の文は、「別時念仏」第二「臨終行儀」の中、臨終勸念の第八項に引用されている。

このほかの教説は、『往生要集』には言及されなかったものである。『安養集』はこの文によって、念仏による得益を論ずるための資料の充実を目指したと言える。

(130) 『群疑論』には、有相念・無相念は共に大きな功德があり、往生のためには有相念も有効であることを言う。『往生要集』には言及されなかった文であるが、源信はこの問題を大文第十「問答料簡」の第四「尋常念相」の項に取り上げて詳しく論じている。そこでは有相念・無相念を共に高く評価し、特に有相の色身觀の功德を強調することに力を注いでいる。そもそも源信が「正修念仏」の第四「觀察門」に組織した念仏は、有相の色身觀を中心とするものであった。それは新発意の菩薩を対象とするからであると言う。(130) はそのような『往生要集』の立場に通ずる文であると言える。

(131) 『安養集』は、第四大門の第三「念仏三昧利益」の第四問答の文である。念仏三昧は成仏の因となることを主張している。『往生要集』には引用されていないが、源信はこの問題を「正修念仏」第三「作願門」の第三「料簡」の項に論じ、「念仏・修善を業因となし、往生極樂を華報となし、証大菩提を果報となし、利益衆生を本懐となす」と述べている。『往生要集』に提示された念仏は、自利利他円満の菩薩行であり、成仏の果報を目標に据えた実践である。(131) はそのような『往生要集』の基本姿勢と軌を一にする文であると言える。

(132) 『群疑論』は、一番の問答からなる。『往生要集』には言及されなかった文である。第一問答には、念仏三昧による得益を、①見仏・②聞法(以上『大集賢護經』) ③滅罪(『觀仏三昧海經』) ④往生(『華嚴經』『觀無量壽經』) ⑤諸定の根本となる(『觀仏三昧海經』) ⑥成仏(『大集賢護經』)の六項目にわたって列挙する。その中、①『大集賢護經』の文は、『往生要集』「念仏利益」第五「弥陀別益」の第三「見仏」の項に引用され、③『觀仏三昧海經』の文は「念仏利益」の第六「引例勸信」の項に、④『華嚴經』の文は「別時念仏」第二「臨終行儀」の中、臨終勸念の第八項に引用されている。これらについては、この「群疑論」の文を掲げることによって、源信の論述の源流を示したことになる。その他は源信が触れなかった経文で、それらについては、得益論に関する新たな資料を提供し

たことになる。第二問答には、三昧の浅深によって得益に勝劣があるが、みな見仏・往生は得られると言う。浅心念仏にも利益があるという見解は、『往生要集』では、「問答料簡」の第五「臨終念相」の第十三問答に示されている。ここでは源信は、天台「十疑論」を手がかりとして「首楞嚴三昧經」所説の滅除業の譬喩を引いている。この「群疑論」の論説と軌を一にするものと言える。

(133) 迦才「浄土論」には、常念によって滅罪・見仏・臨終正念の利益を得ると説かれる。この文は『往生要集』大文第五「助念方法」の第七「総結要行」の項に引用されている。『往生要集』の修因論を総括する一節であり、その肝要と云うべき「往生之業念仏為本」の教説を提示する一連の文中に挙げられた、極めて重要な意味を持つ引文である。『安養集』はこの「浄土論」の文を、得益を論ずる肝要の文と見て、本項「念仏利益」に掲げたのである。

(134) 『安養集』は、第五大門の第一「修道延促」からの引文である。道綽はここに①仏道に難易二道のあることを述べ、②易行道往生浄土の法門の文証として『無量壽經』「讚阿弥陀仏偈」『觀無量壽經』「起信論」『鼓音声王經』『大法鼓經』『隨願往生經』の文を列挙した後、③諸經の文を引いて証説すると言って『大法鼓經』に説く隨願往生の利益、『大悲經』に説く往生の利益と大悲の実践、『涅槃經』増一阿含經『大品般若經』に説く称名の功德等の教説を紹介する。

『安養集』が掲げるのは③の部分のみである。①②③とも『往生要集』には引用されていないが、②に列挙された経文は、『大法鼓經』以外は『往生要集』にも言及されている。ところが③に挙げられた諸文はいずれも『往生要集』には言及されていない。『安養集』は得益論の資料として、『往生要集』に触れられなかった要文を提示したのである。ただし道綽が掲げた『大法鼓經』の文は、原典に一致する箇所が見つからず、また『大品般若經』の引文中に見える「散心」は原典では「敬心」となっている。道綽の読み替えをまじえた、特殊な資料が提示されたことになろう。

(135) 『論註』は、「起觀生信」讚嘆門釈末尾の問答で、古来「名法相即」と呼ばれる釈文である。阿弥陀仏という「名」と、必ず救うという「法」とが相即するから、名号を称えることによって必ず救済の功德が享受できると言うのである。源信は「論註」を見ていない。しかしこの記述は、源信が用いた智光の『無量壽經論釈』にもあったことが、本引文末尾の「智光釈の意これに同じ」という註記によって知られる。源信は敢えてこの見解を採用しなかったことになる。『安養集』は、源信が扱わなかった資料として、称名の功德を説く『論註』の文を掲げたのである。

(136)『無量寿経論釈』は、おそらく(135)『論註』の文を踏襲した「名法相即」の釈文に続く一節であろう。智光はここに、①専心念仏の利益を示し、②「鼓音声王経」から十日念仏による現身見仏の利益を説く文を引用する。①②ともに迦才「浄土論」(巻上、「大正蔵」四七、九〇頁上、九三頁上(下))を踏襲したものである。この『無量寿経論釈』の文は、『往生要集』には言及されていないが、①は(133)と同じで、「助念方法」第七「総結要行」において迦才「浄土論」から引用され、②は「念仏利益」第五「弥陀別益」の第四「将来勝利」の項に「鼓音声王経」から直接引用されている。『安養集』はここに源信の論述と類似する記述を見出して指摘したのである。

(137)『浄土五会念仏略法事儀讃』は、念仏による来迎の利益を説く文である。『浄土五会念仏略法事儀讃』は、円仁によって将来され、比叡山の念仏に大きな影響を与えた書であるが、『往生要集』には引用されていない。また『往生要集』大文第七「念仏利益」の中に「現身見仏」はあるのに、「臨終来迎」は挙げられていない。臨終来迎信仰への対応は、『往生要集』の主題の一つであるが、「念仏利益」の章では議論されていないのである。源信は、往生には来迎が必須であると考えていたために、「念仏利益」の中に特に臨終来迎の益を数えることはしなかったであろう。しかしこれはこれは驚くべきことである。『安養集』はそのことに気付き、ここに念仏による来迎の利益を説く『浄土五会念仏略法事儀讃』の文を掲げたのであろう。『安養集』は『浄土五会念仏略法事儀讃』の文を二箇所引用しているが、あと一つは、巻四「35仏迎來不來」の(256)であり、やはり念仏による来迎の利益を説く文である。『安養集』は『浄土五会念仏略法事儀讃』を、念仏による臨終来迎を説く書として評価していたことがうかがわれる。

以上九文の中、(133)のみは『往生要集』にも引用されている。ただし源信はそれを修因論の中で取り上げていたが、『安養集』は得利益を論ずる要文としてここに掲げたのである。そのほかはみな『往生要集』には引用されなかった文である。その中、(129)(130)(131)(132)(136)は『往生要集』の論述と軌を一にする要文であり、源信が依拠したのものも含まれる。(134)(135)(137)には源信が触れなかった問題が取り上げられている。特に称名の功德について、源信が採用しなかった資料を提示した点は注目に値する。

19 是心作仏は心是仏

【考察】

本項は論題名のみが掲げられ、引文が欠落している。論題の出拠は、『観無量寿経』第八像観の、「諸仏如来はこれ法界身なり。一切衆生の心想のうちに入る。このゆゑになんぢら心に仏を想ふとき、この心すなはちこれ三十二相八十随形好なれば、この心作仏す、この心これ仏なり」という文であろう。

この問題は、『往生要集』では大文第七「念仏利益」の第四「当來勝利」の項に扱われている。そこに源信は、まず「観仏三昧海経」巻一(「大正蔵」一五、六四六頁上)の、「是の人の心は仏のごとし。心と仏と異無し」という文と、右掲『観無量寿経』第八像観の文とを挙げて、その意味を問う。答えて、智光『無量寿経論釈』巻一(古逸、曇鸞『論註』巻上、「大正蔵」四〇、八三三頁上とは同文)より、「衆生の心に仏を想ふ時に当りて、仏身の相皆衆生の心の中に顕現す。譬へば、水清ければすなはち色像現す。しかも水と像とは一ならず異なるがごとし。ゆゑに言ふ、仏の相好の身すなはちこれ心想事成なり。〈是心作仏〉とは心よく仏と作るなり。〈是心是仏〉とは心のほかに仏なきなり。譬へば、火は木より出でて木を離るることを得ず、木を離れざるをもつてのゆゑに、すなはちよく木を焼きて火となる。木を焼くはすなはちこれ火なるがごとし」という文を挙げる。続いて『大集経』日藏分(巻三十八、「大正蔵」一三、二五六頁中)より、「行者この念をなす、これらの諸仏は従つて來るところなし。去つて至るところなし。ただ我が心の作なり。三界の中において、この身は因縁なり。ただこれ心の作なり。我、覚観に随ひて多を欲すれば多を見、少を欲すれば少を見る。諸仏如来はすなはちこれ我が心なり。何をもつてのゆゑに。心に随ひて見るがゆゑに。心すなはち我が身なり。すなはちこれ虚空なり。我、覚観によりて無量の仏を見る。我、覚心をもつて仏を見、仏を知る。心は心を見ず、心は心を知らず。我、法界を觀するに、性、牢固なることなし。一切の諸仏はみな覚観の因縁より生ず。このゆゑに法性はすなはちこれ虚空なり、虚空の性もまたこれ空なり」という文を引用し、『観無量寿経』の文意や智光の釈意と同じであると言ふ。

智光は曇鸞の釈を踏襲し、心が仏と作るとは、念仏によって行者の心に仏が顕現することであり、心が仏であるとは、行者の心と仏とが離れないことであると言ふ。『大集経』には、三界に居る行者が、煩惱を伴う自分の感覚によって、因縁によって心に仏を作り出すと言ふ。源信はこの両説を同意と見ているのである。続いて源信は、心が仏と作ることを知れば、一切諸仏の教えが理解できるようになり、三悪道の苦から解放されるといふ利益があると述べている。

このほか、大文第六「別時念仏」の第一「尋常別行」に引用された「摩訶止観」

常行三昧の文の中には、『般舟三昧経』（卷上、『大正蔵』一三、九〇六頁上）所説の、「心作仏、心自見、心是仏」の教説を用いて観心念仏に触れた記述が見える。

これらの議論を承けて『安養集』はここに「是心作仏是心是仏」という論題を設けたのである。『往生要集』『念仏利益』の論述を継承しているので、七門の中では第四「感果」に属する項目であると見てよからう。この問題に関する要文は、本項では欠落しているが、すでに述べたように、卷一「念仏」の項に挙げられた(72)『群疑論』卷六の文を掲げるのが妥当である。

『群疑論』には、「是心作仏是心是仏」の教説が唯識教学の立場で論ぜられている。源信はその文に言及していないが、観心念仏を論ずる際に参照した可能性があることは、すでに述べた通りである。観心念仏は院政期以降の天台宗で隆盛となるが、『安養集』ではさほど重視されなかったようである。ここに唯一「是心作仏是心是仏」という論題を設け、卷一「念仏」の項に挙げた(72)の文をここに移して掲げようとしたものと思われる。その作業をしないままになったのか、あるいは書写の段階で抜け落ちたのかは判然としない。

20 善悪知識

(138) 無量寿論第三に云ふ(智光『無量寿経論釈』、古逸)、「善知識とは、いはく仏説に随ひ、正観を修学する、大悲の菩薩にして、猛利に論せず、法性を観じ、八法に動せず、自利利他するなり。『仏蔵』に世尊自ら言ふが如し、へ人のために有相の法を説くは、これ衆生悪知識なり。人のために無相の法を説くは、これ衆生善知識なり」と。また龍猛の説かく、(何らなるかこれ善知識。よく空・無相・無作・無生・無滅の法、一切種智を説き、人心をして歓喜信樂に入らしむるをこれ善知識となす)と。有所得にして大乘を学ぶ人のときは、教の意を識らず、権を守り実を捨てて、悪知識となる。甚だ悲しむべきなり。善知識によりて正観の法を聞き、信受尊重し、理のごとく觀察せば、一刹那に万行を具足す。何の悪か銷さざらん。何の善か起さざらん。下品下生もすでにそれかくのごとし、自余の八生もまたまたかくのごとし。正観を修する時、徳を具することかくのごとし。なんぞ安樂土に生ぜざることを得ん」と。

【現代語訳】智光『無量寿経論釈』卷三に云う、「善知識とは、仏説に随って正観を修学する大悲の菩薩であり、現世の利益を求めず、法性を観じて世俗の欲を離れ、自利利他を行ずる者である。『仏蔵経』(卷上、『大正蔵』一五、七八五頁

下、吉蔵『大乘玄論』卷二、『大正蔵』四五、二九頁下所引)に世尊が、(有相の法を説く者は悪知識であり、無相の法を説く者は善知識である)と仰せになる。また龍猛『大智度論』(卷九十六、『大正蔵』二五、七三二頁上)には、(善知識とは、空・無相・無作・無生・無滅の法、仏の一切種智を説き、人をして歓喜信樂の境地へと導く者である)と言う。執着を捨てることなく大乘を学ぶ(法相宗の)人は、仏教の真意を知らず、仮の教えにとらわれて真実の教えを捨て、悪知識となっている。悲しいことである。善知識に従って正観の法を聞き、信受尊重し、教えのとおりを観察すれば、あつという間にすべての修行が成就する。あらゆる悪を消し、あらゆる善が起る。下品下生人でも救われるのである。ましてそれ以上の者はなおさらである。正観を修めることによって功德を得、みな極樂に往生することができるのである」と。

(139) 安樂集下に云う(『大正蔵』四七、二〇頁下、二二頁上)、「第一に善知識の教に従うことを勧める。『法句経』に、宝明菩薩が仏に善知識の意を問うたところ、仏は、(善知識とは深法を説く人を言う。すなわち空・無相・無願を説き、究竟真如を悟りながらも、現実に生きる人々を導くことができる。そんな人が善知識である。善知識はあなたを育てて悟りに導く父母であり、善悪を見極めさせる眼であり、苦海を渡す大船であり、悪道から引き抜く大綱である)とおっしゃったという。人々の善知識になったとしても、それでも必ず極樂への往生を目指すべきである。娑婆に留まれば仏道からはずれてしまうからである。舍利弗は娑婆で菩提心を発し、六十劫の間菩薩行を修めたが、悪知識に眼玉を乞われ、ついに退転してしまったという。娑婆で仏道を修めるのは極めて困難だということが知られよう。だから往生極樂を勧めるのである。一たび往生すれば、戒・定・慧の三学が増進し、万行が成就する。だから『無量寿経』に、(極樂には毛髮ほどの悪もない)と説かれるのである(要約)と。

【考察】

本項「善悪知識」には、修行を助ける善知識と阻害する悪知識について論ずるための資料を提示する。本項と次項は七門の第三「修因」に属する。

『往生要集』では、この問題は、大文第十一「問答料簡」第十一「助道入法」の項にわずかに言及されている。そこには、すぐれた師に仕えることが重要であることを説く『大智度論』卷四十九(『大正蔵』二五、四一四頁中)の文、善友同行を尊ぶべきことを説く『法華経』卷七(『大正蔵』九、六〇頁下)および『付法蔵因縁伝』卷六(『大正蔵』五〇、三三二頁上)の文が挙げられている。そのほ

かでは、『観無量寿經』下品段に登場する善知識のことは、「問答料簡」の第五「臨終念相」の項において、臨終十念を論ずる中で取り上げられている。

それらの論述を承けて『安養集』は、ここに二文を挙げる。いずれも『往生要集』には言及されなかった文である。(138) 智光『無量寿経論釈』には、善知識・悪知識の語意が示されている。これは『往生要集』では扱われなかった問題である。(139) 『安養集』は、第十一大門第一節の文で、語意の提示に加えて、善知識となることよりも往生極楽を目指すことを勧めている。これも源信が取り上げなかった観点である。『安養集』は善知識に関して、『往生要集』が採用しなかった資料を提供しているのである。

21 知魔非魔

(140) 西方要決に云う(『大正蔵』四七、一〇六頁上〜下)、「第六に、『涅槃経』(北本卷四十、『大正蔵』一一、六〇〇頁下)に、(阿難は魔に苦しみ、文殊がそれを救った)と言ひ、『大品般若経』(卷四、『大正蔵』八、二四一頁上)に、(魔王が仏に变身しても人にはわからない)と言ひ、また『優婆塞多経』(不明)には、(悪魔所変の仏に対し麴多尊者が頂礼した)と言ふ。そこで疑問。阿難や優婆塞多のような尊者でも悪魔所変の仏に惑わされた。今時の行者が阿弥陀仏を想念し、臨終に仏を見た時、それが悪魔の境界であつたとしても帰依してしまふであらう。所見の境界が真実ならば修行の助けとなるが、もし魔像を見れば虚偽に陥るだらう。疑問が残るので会通してほしい。会通。如来の身体は金色燦然として妙珠・日輪のようである。魔王が变身しても到底及ぶものではない。阿難は小乗の行者だから惑わされ、また『大品般若経』の段階では、凡夫や浅行の菩薩には、魔所変の仏を見分けることはできなかったのである。『涅槃経』では、迦葉の請ひに対して仏説と魔説との区別法が説かれる。(北本卷七、『大正蔵』一一、四〇二頁下)。夜、家に侵入してきた犬を追い払うようにすれば、魔は退去するだらうと説かれる(北本卷六、『大正蔵』一一、三九七頁中)。仏法に親しんでおれば、仏と悪魔の相状は区別できる。眉間白毫が蔽かに整つていれば仏であり、そうでなければ魔である。また、優婆塞多が魔を識別できなかったと言ふが、それには次のような話が伝わっている(『大莊嚴論経』卷九、『大正蔵』四、三〇七頁下〜三〇九頁中、『阿毘達磨大毘婆沙論』卷百三十五、『大正蔵』二七、六九七頁下〜六九八頁上)。(魔王が優婆塞多に宝冠を施したところ、それに気付いた麴多がそれを三種の死骸に変えて魔王の首に掛けた。魔王はそれを取り払

うとしたが、どうしても取れない。諸天に相談したところ、我らの力は及ばないので、麴多尊者にお願いせよということだった。そこで再び麴多の所へ行き、尊者を礼拝して取り除いてもらった。すると麴多は、釈尊入滅の後、仏の姿を見られない、どうか我がために仏の姿となつてほしいと言ふ。そこで魔王が仏の姿となつたところ、麴多はそれを頂礼したの言うのである。麴多は釈尊に敬いを捧げたのであつて、魔王を礼拝したのではない。魔王は深く慶び、三宝に帰依し、麴多を礼拝した」ということである。魔を識別できなかったのではなからぬ。大勢で助けてやれば、一人でも凶悪の者を防ぐことができる。浄土を目指して心を込めて念仏する者は、必ず往生することができる。彼らには十方諸仏の助けがあるから、魔の付け入る隙はない。弥陀聖聚が慈光を放つて行者を迎え、極楽へと導くのである。悪魔を恐れて修行を怠つてはいけない(要約)と。

(141) 群疑論四に云う(『大正蔵』四七、五一頁中〜五二頁下)、「問う。經に、(内に三毒あれば外に神鬼魔を感じる)と説かれる。念仏三昧によって阿弥陀仏を見、命終には仏聖衆が花をもって来迎してくださると言ふが、三毒煩惱を持つ我ら凡夫が見るのは神鬼魔の境界ではないのか。答へ。(念の前半部分に千字を超え脱落がある。煩瑣な論説の部分に省略しているように思われる。普通『安養集』はこのような場合、「乃至」を挟む等してその旨を明示しているが、ここにはそのような書き加えない。よつて写誤による脱落の可能性もある。以下主要点のみ細字で簡略に示す……)念仏は三毒の因ではなく、三毒を滅する法である。三毒がなくても、阿難のように魔に苦しめられ、假使麴多のように魔に華鬘を掛けられることもある。また三毒があれば必ず魔を感じるというわけでもない。煩惱具足の凡夫を極楽へと導く『観無量寿経』『無量寿経』の教説は、決して魔説ではない。悪魔は必ずしも実体として顕現するのではなく、我が心に邪念が生ずるような場合も、魔のしわざと言ふ。隠れた魔のほうが恐ろしいのである。阿弥陀仏は四十八願をもつて娑婆の衆生を接引し、十方諸仏はその教えが真実であることを宣言される。その教えを聞いて浄土の業を修め往生を願う。これは魔境を出、魔に惑わされなくなるということである。『称赞浄土経』に、(阿弥陀仏の不可思議功德の名号、極楽世界の清浄莊嚴を聞いて信を生ずる人は、かならず極楽に往生する)と言ふ。よつて往生の業を修める者は、悪魔も付け入る隙がないので、深い信心を得られるのである。信心が得られないと、魔が心を覆い、誹謗を生ずる。そのような誤りをおかしてはならない。正しい仏法に従えば、仏を見、魔を見る。魔を見ても苦を受けることはない。邪法に従えば、仏を見て魔であると思ひ、非法を行ずる。維摩居士が魔女を教化したように、真実の法に従えば、魔境にあつても、魔と真実との区別ができるのである。念仏して仏を見ることができれば、それがたとえ魔であつたとしても、いよいよ勇猛に仏を想念すれば、何も恐れる

ことはない。邪の三毒のために仏を観想することができず、正見を破壊して鬼神の意のままになることを、〈内に三毒あれば外に神鬼魔を感じる〉と言うのである。邪の三毒があっても、善師に仕え、仏教によって菩提心を発し、善行を修めて正信正見を得れば、神鬼魔は現れない。たとえ現れても煩わされることはない。諸仏の護念を勝縁とし、自ら発した菩提心を正因とすれば、魔に惑わされることはない(要約)と。

(142) 群疑論七に云う(『大正蔵』四七、七四頁上)、「問う。念仏三昧によって得られる境界は行者によってまちまちである。ある者は浄土だけを見て仏を見ることができない、また仏だけを見て浄土を見られない、あるいは両方を見、さらに種々の衆生の生涯所造の善悪を見る。それらの境界は真実であるのか虚偽であるのか、またどのように見るのか、聖教の文証を挙げてほしい。答え。聖教に依らずに修学する者は仏弟子ではない。魔の眷属である。謹んで『華嚴経』六十巻を拜見すると、その巻四十五に、善財童子が文殊師利菩薩の教えによって南方可樂国に功德雲比丘を訪ね、菩薩行を問うたことが説かれている(現行本では巻四十六、『大正蔵』九、六八九頁下〜六九〇頁中)。功德雲比丘は二十五種の念仏三昧の法を説かれた。その中に、嚴淨仏刹念仏三昧を得れば一切諸仏の浄土を見、淨業念仏三昧を得れば一切衆生の善悪の業を見、円満普照念仏三昧を得れば一切諸仏とその眷属の浄土を見る等と言う。今時の未熟の行者はその一二を見るのみである。三昧の浅深によって所見の境界がまちまちであるということは、聖教に説かれているので、疑ってはならない(要約)と。

【考察】

本項「知魔非魔」は七門の第三「修因」に属し、念仏三昧の中で感得する境界が真実であるのか、あるいは悪魔によって現出された世界なのかを区別する方法について論じた要文を集めている。

この問題は、『往生要集』では大文第五「助念方法」の第六「対治魔事」に取り上げられている。ここでは念仏によって魔の阻害を防ぐ方法を論じている。まず「事の念仏」による方法として、『大般若経』卷三百四十六(『大正蔵』六、七六六頁下)「般舟三昧経」卷中(『大正蔵』一三、九二二頁下)の文を挙げ、仏の教えに順って念仏三昧を修せば魔に阻害されないと言う。次に「理の念仏」として『摩訶止観』卷八下(『大正蔵』四六、一一五頁上、一一六頁中)の文を挙げ、魔界と仏界とは一如であると観じ、無縁の慈悲を起せと説く。さらに『大智度論』卷五十五(『大正蔵』二五、四一七頁下)、同卷三十七(『大正蔵』二五、三三

二頁下)の文を挙げて、平等無差別の心を得れば魔を寄せ付けないと言い、『大集経』卷四十九(『大正蔵』一三、三三〇頁中)より、他化自在天の魔王が仏弟子を護ると誓ったことを説く文を引用して、念仏行者には実の魔は近づかず、権の魔は護ってくれると述べている。

このほか大文第四「正修念仏」第三「作願門」の第二「利益」において、発菩提心の利益を説く経文を列挙する中に引用された『華嚴経』入法界品の文に、「一切の煩惱・諸魔・怨敵も壊することあたはざるところなり」とあり、大文第七「念仏利益」の第二「冥得護持」および第五「弥陀別益」の第二「冥得護持」の項では、諸仏菩薩の護念によって念仏行者は魔に付け入られることがないと言う。

これらの論述を承けて、『安養集』はここに「知魔非魔」という論題を設け、三文を掲げている。

(140) 『西方要決』は、魔所変の仏と真仏とを区別するのは、凡夫には困難であることを示しつつ、往生を目指して念仏する行者は、諸仏の護念によって魔の付け入る隙はないと言う。

(141) 『群疑論』にも、仏の教説に順って正信を生ずる者は、諸仏護念を勝縁とし、発菩提心を正因として、魔に惑わされることはないと言う。(140)(141)共に『往生要集』には言及されなかった文であるが、源信が「退治魔事」や「冥得護持」に示した見解と軌を一にする。

(142) 『群疑論』は、念仏三昧によって感得する境界が行者によってまちまちであることから、その相の真偽を問う。答えとして、『華嚴経』の文を挙げ、修める三昧の浅深によって現れる境界が様々であることは理にかなっていると言っ。これは魔境・魔説等、魔の障礙を論ずる文ではない。本来は、次項に掲げるべき文であると思われる。文中に、聖教に依拠しない修行者を指して「魔の眷属」であると言うところがあるが、その文言に引きずられて本項目に入り込んでしまったのかも知れない。

22 往生人所見靈偽

(143) 群疑論七に云う(『大正蔵』四七、七五頁上)、「問う。念仏三昧によって浄土を感得すると、生きながらにして自分が浄土に居る相を見ることができない。あるいは来迎相を見る。その境界は真実であるか、あるいは虚偽であるか。答え。それは虚偽の境界ではない。須達長者が祇園を布施した時、その功德によってや

がて生まれる兜率天の相を見たように、因行が成就すれば果相が現前するのである。浄土の蓮台があらかじめ現れるのは、因果が相符した証しである。疑うことなく仰信せよ。

問う。念仏三昧を得たことを、行者はどのようにして知るのであるか。聖教の文証を示してほしい。答え。『観無量寿経』第九観に、「心に想い心眼をもって見よ。これを見る者は十方諸仏を見る。よってこれを念仏三昧と名づける」と言う。これが文証である。見仏をもって三昧の成就を知るのである。修行を継続して三昧を保ち続ければ常に聖衆を見、修行を怠れば三昧を失い聖衆を見られない。三昧は、聞慧(教えを聞いて了解する智慧) 思慧(道理を思惟して生ずる智慧) 相応の実践であり、必ずしも修慧(実践により体得する正しい智慧)の獲得にまでは至らない(要約)と。

安養集第二

右は宝園院本をもってこれを書写せしむるものなり
明曆二丙申歳八月吉日

江州粟太郡芦浦観音寺舜興藏 印

【考察】

本論題名は、「往生人所見靈偽」と記されているが、それでは意味が通じない。この前後四箇所に見える「靈」字がすべて「虚」の誤記であることから、題名の「靈」は「虚」の誤りと考えてよからう。とすると論題名は「往生人所見虚偽」となるが、所掲の(143)『群疑論』巻七の文には、念仏三昧所見の境界は虚偽ではないと述べられている。また本来はこの項に収められるべき(142)『群疑論』巻七の文意も同様である。とすると「往生人所見虚偽」では言わんとすることの逆の意となる。文意に即した論題名を探るならば、(142)の問いの中に見える、「この所見の相は真となすや偽となすや」、あるいは(143)の問いの中に見える、「この境は実となすや虚(虚)となすや」という文言によって、①「往生人所見真実虚偽」②「往生人所見真偽」③「往生人所見虚実」などが考えられる。本論題は、念仏三昧所観の境界を論ずるものであるので、七門中第四「感果」に属する。

『往生要集』にこの問題に関連する記述を求めると、大文第六「別時念仏」の第二「臨終行儀」の末尾に、臨終行者が感得する来迎が、極楽からの聖衆来迎か、

地獄からの火車来迎かを見分ける方法について論じた箇所がある。そこに源信は『群疑論』巻七(大正藏)四七、七一頁中)の文を引いて、分別の方法を示している。

『安養集』がここに「往生人所見……」という論題名を掲げたのは、その議論を継承する意図があったためであろう。しかし実際に掲げられた要文(142)(143)は共に念仏三昧所見の境界の真偽を論じたもので、論題名とは必ずしも合致しない。『安養集』編者の意図に相応するか否かはともかく、(142)(143)は『往生要集』には言及されなかった文であり、源信が取り上げなかった観点に立つ資料を提示したことになる。

以上で巻二を終わる。奥書は巻一と同じである。