

『往生要集』の念佛思想

梯 信 晓

はじめに

【往生要集】序文において、源信は撰述の意趣を次のように述べている。

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。ただし顯密の教法、その文一に非ず。事理の業因、その行これ多し。利智精進の人は、いまだ難しとなさず。予がごとき頑魯の者、豈にあへてせんや。このゆゑに念佛の一の門によつて、いささか経論の要文を集む。これを披きこれを修するに、覺り易く行じ易し。^{〔一〕}

往生極楽の法門すなわち浄土教を末世相応の仏教と捉え、その教理・実践を説く幾多の教えの中から、特に「念佛」の法門ひとつを選んで、ここにその教説を提示しようと言うのである。念佛の一門のみを説く理由は、頑魯の者を対象とするからである。【往生要集】は、末世の凡夫を対象として、「念佛」の教理を説き示した書であると言える。

『往生要集』の念佛思想の大綱は、大文第四「正修念佛」の章に示されている。その冒頭には、次のように述べられている。

大文第四に、正修念佛とは、「これにまた五あり。世親菩薩の往生論に云ふが」とし。「五念門を修して行成就せば、畢竟じて安樂國土に生れて、かの阿弥陀仏を見ることを得。一には礼拝門、二には讀嘆門、三には作願門、四には觀察門、五には回向門なり。」と云々。この中に作願・回向の二門は、諸の行業において、まさに通じてこれを用ゐるべし。

源信は、世親『淨土論』所説の「五念門」の全体を指して「念佛」と呼ぶ。「この中に作願・回向の二門は、諸の行業において、まさに通じてこれを用ゐるべし。」という付記は、作願門と回向門とは弥陀念佛以外の実践と共通である、という意味であろう。源信が、念佛の教理を組織するにあたって「五念門」を採用したのは、大乘佛教の実践のすべてを包含するほどの視野で「念佛」を捉えようとしたためと考えられる。

ただし『往生要集』の五念門は、『淨土論』の教説そのままではない。源信独自の解釈が盛り込まれている。その特徴を求めるにあたり、まず『淨土論』の五念門と、それに対する疊鸞『論註』の見解とを概観しておきたい。『論註』は十世紀の比叡山には流布しておらず、源信はこれを見てはいない。しかし『論註』の副註である智光の『無量寿經論註』は参照しているので、間接的に影響を受けていることは確かである。それはともかくとして、『論註』には、『淨土論』の文意を越えた疊鸞独自の淨土教観が示されている。それと源信の見解とを比較することによって、『往生要集』の教理的特徴がより明確になると考えるのである。

一 『淨土論』の五念門と『論註』の五念門觀

世親の『淨土論』は、淨土教理の構築を目指した最初の論書である。極樂依正の莊嚴功德を讚詠する偈頌と、往生極樂のための修道体系を示した長行とからなる。その教理的特徴は、極樂依正の莊嚴を聖者の感得する受用土の相として示した点と、そこへの往生を目指す修行を自利・利他の五念門の形に組織した点とに認められる。極樂の清浄性を主張し、それにふさわしい往生行を組織した書と見てよかろう。五念門とは、次の五つの実践を言う。

- ①礼拝門（身をもつて阿弥陀仏を礼拝する。）
- ②讚嘆門（口で阿弥陀仏の徳をほめたたえる。）
- ③作願門（心を専注して安樂国土に往生しようと願う。）
- ④觀察門（智慧をもつて仏国土・阿弥陀仏・仏土の諸菩薩の莊嚴功德を觀察する。）
- ⑤回向門（一切の功德を一切衆生に回向して、ともに安樂国に往生することを願う。）

五念門の中心は、第三作願門と第四觀察門であると言われる。作願門は、一心専念に往生極樂を目指して奢摩他(samatha 止)の行を修することであり、觀察門は、智慧をもつて觀察し毘婆舍那(vipasyana 觀)を行することであると説く。⁽³⁾「止・觀」はともに大乗佛教の重要な行業であるが、特に瑜伽行派の論書では、止觀は瑜伽行そのものであると示され、また、聞薰習・意言・無分別智と唯識性に悟入してゆく瑜伽行は、具体的には止觀の行であると説かれる。⁽⁴⁾この止觀の修行によって、柔軟心(智慧)を完成してゆくとともに、一切衆生を救い、ともに極樂国に生まれることを願つて利他の回向を実践し、慈悲心を成就してゆく。自利利他の二利を成就することによって、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・樂清淨心)を満足して、四心(智慧心・方便心・無障心・勝真心)を成就するが、それは、妙樂勝真心といふ一心に帰する。こうして往生極樂の因が完成すると云う。止・觀によつて得られた真如の智慧と、そこから生ずる利他慈悲心とを成就して極樂に往生するわけである。『淨土論』の末尾に、「菩薩はかくのごとく五門の行を修して自利利他す。速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得るゆゑなり。⁽⁵⁾」とあるように、五念門は仏果の成就を目指す修行である。

また、觀察門に示された三嚴二十九種の莊嚴功德の中、特に國土莊嚴十七種には、「解深密經」「撰大乘論」「仏地經論」等に説く十八圓滿(真諦訳では十八圓淨)の影響が顯著である。瑜伽行派では、自性身・受用身・変化身の三身説によつて仏身を論ずるが、その受用身所居の淨土の相として示されたのが十八圓滿である。『淨土論』は阿弥陀仏の淨土を受用土と捉え、觀察の対象としての淨土の莊嚴を、瑜伽行派の淨土觀に基づいて示している。『淨土論』には、瑜伽行派の立場に依拠して、受用土への往生を目指す行者のための仏道修行の体系が示されているのである。

『淨土論』がインドで流布した形跡は見られないが、中國では、六世紀のはじめに菩提流支(一一五二七)によつて訳出されて以来広く流布し、淨土教の実践を論ずる際には常に五念門が念頭に置かれるほどになる。

曇鸞(四七六—五四二?)の『論註』二卷は、訳出直後に著された『淨土論』の註釈書である。ただし瑜伽行派の教理に則して訳されたものではなく、むしろ曇鸞は羅什門下の法系に連なる人物である。それだけに『論註』には、『淨土論』の意図を越えた曇鸞独特的見解が隨所に見える。その基底には、凡夫の往生成仏を認めることのできるような理論をうち立てる、という理念が据えられているようである。

『論註』の冒頭には、淨土教が仏教の中でのどのような位置を占めるのか、という問題が議論されている。そこでは、龍樹の『十住毘婆沙論』易行品の教説が重要な役割をはたしている。

龍樹は易行品に、諸・久・墮の難を避けて疾く阿惟越致地に至る方法として信方便易行を説いた。諸仏・諸菩薩を

念じ、その名を称えることによって、不退転を得ることができると言うのである。中でも阿弥陀仏の名を称えるべきことが力説されている。そこには、「阿弥陀仏の本願はかくのことし。へもし人われを念じ、名を称して自ら帰すれば、すなはち必定に入り、阿耨多羅三藐三菩提を得ん。」と。このゆゑに常にまさに憶念すべし。」とあり、続いて偈をもつて阿弥陀仏の功德を列举し称讃している。龍樹は、易行の代表として阿弥陀仏の教説を紹介しているのである。

これを承けて曇鸞『論註』は、「菩薩の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。⁽⁷⁾」と、仏教を難行・易行の二道に分ける。五濁無仏の末世において難行道を成就するのは困難である。それに対し、易行道を次のように示している。

易行道とは、謂くただ信仏の因縁をもつて淨土に生ぜんと願すれば、仏願力に乗じてすなはちかの清浄の土に往生を得、仏力住持してすなはち大乗正定の聚に入る。正定はすなはちこれ阿毘跋致なり。たとへば水路の船に乗ればすなはち樂しきがごとし。この無量壽經優婆提舍は、けだし上衍の極致、不退の風航なるものなり。⁽⁸⁾

易行道とは、信仏の因縁によつて淨土への往生を目指す仏教である。これをもつて淨土教の定義と見ることができる。仏願力に乗じて淨土に往生し、仏力に支えられて正定聚すなわち不退転 (avavartika 阿毘跋致、阿惟越致) を得ることができる、と言うのは、易行であるゆえんを述べたものであるが、同時にそれは淨土教の特徴と解せられる。往生の因と果との成就に仏の力が関与している、ということである。そして世親の『淨土論』を、易行道としての淨土教を説く論書と捉え、大乘佛教の極致、不退転に向かう順風滿帆の船のような教え、と讀えているのである。

『淨土論』には易行を説く意図は見られない。しかし曇鸞は、易行品の教説を用いて淨土教は易行道であると言いい、この見解を基盤として淨土教を理解しようとしているのである。したがつて五念門には、下根の凡夫にも修することのできる易行の要素が見いだされなければならない。それは『淨土論』には用意されていなかつたものである。

五念門の註釈は、主として【論註】巻下「起觀生信」の章にある。はじめに礼拝門を釈して、「今まさに常に願生の意をなすべきがゆゑに、阿弥陀如來を礼するなり。⁽⁹⁾」と、願生心の重要性を述べる。これは【淨土論】の立場と異なる。【論註】獨特の見解は、讚嘆門釈以降に見られる。

最も特徴的なのは第二の讚嘆門の釈である。【淨土論】には、「いかんが讚嘆する。口業をもつて讚嘆す。かの如來の名を称するに、かの如來の光明智相のごとく、かの名義のごとくす。如實に相應を修行せんと欲するがゆゑなり。⁽¹⁰⁾」とある。如來の名を称揚することによつて、名義にしたがつて如來の光明智相を感じし、相應 (Sage 瑞伽) すなわち菩薩行の成就を目指すと言うのである。如來の光明智相とは、受用身としてのはたらきを指すのもと思われる。

これに対し臺灣は、「かの如來の名を称す」とは、謂く無礙光如來の名を称するなり。⁽¹¹⁾と、讚嘆門を如來の名を称える」とと規定した上で、次のように述べている。

「かの如來の光明智相のごとく」とは、仏の光明はこれ智慧の相なり。この光明は十方世界を照らすに障礙あることなし。よく十方衆生の無明の黒闇を除くこと、日・月・珠光のただ空穴の中の闇をのみ破するがごときにはあらざるなり。「かの名義のごとく、如實に修行し相應せんと欲す」とは、かの無碍光如來の名号は、よく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満たす。⁽¹²⁾

如來の名号には、衆生の無明を取り除き、志願を満たすはたらきがあるから、称名が往生の因となる、と言う。【淨土論】では、称名は、「如實に相應を修行する」手段であつた。それを【論註】は、「(称名を) 如實に修行する」とによつて（如來の名義と）相應する」と読んで、称名の功德を前面に押し出そうとしているようである。「如實に修行して名義と相應する」ことによつて、称名は往生の因となる。その点を臺灣は、次のように述べている。

しかるに名を称し憶念することあれども、無明あるによつて所願を満たさざるは、いかんとなれば、如實修行せ

ざると、名義と相応せざるによるがゆゑなり。いかんが如実修行せざると名義と相応せざるとなす。謂く如来はこれ実相身なり、これ為物身なりと知らざるなり。また三種の不相応あり。一には信心淳からず。もしは存しもしは亡^ムするがゆゑに。二には信心一ならず。決定なきがゆゑに。三には信心相続せず。余念間つるがゆゑなり。この三句展転してあひ成す。信心淳からざるをもつてのゆゑに決定なし。決定なきがゆゑに念相続せず。また念相続せざるがゆゑに決定の信を得ざるべし。決定の信を得ざるがゆゑに心淳からず。これと相違せるを、「如実に修行し相應す」と名づく。このゆゑに論主、「我一心」と建言す。⁽¹³⁾

ここに、二知三信の称名が求められている。実相身とは真如实相にかなつた自利円満の身、為物身とは衆生を済度する利他円満の身である。阿弥陀仏は、真如より現れて衆生を救済する自利利他円満の仏であることを知ること、そして「信心」が淳一で相続すること。それによつて称名は往生の因行となる、と言う。【淨土論】劈頭に世親が「我一心」と言つたのは、この「信心」を強調するためだつた、と述べているのである。

さらに曼鷺は、如來の名号は「名法相即」するから、名を称えることによつて名号の功德を享受することができると言う。普通、名と法とは別のものである。ところが如來の名号は、如來の光明智相と相即しているから、「阿彌陀仏」と称えれば、その光明智相が、衆生の無明を破し、往生の願いを満たすことができる。その徳義を表していふのが、「尽十方無礙光如來（阿彌陀仏）」という名号なのである。救済は名号のはたらきである、とはそのような意味である。救済を身に受けるためには、如來の名を称えればよい。如來の名と救済の法とが相即しているからである。ただし、如実に修行して名義と相應する、二知三信の称名でなければならない。二知は名号のはたらきを知ることであり、それは自身が救済されてゆく論理を認知することを意味する。それがすなわち「信心」を得るということである。淳一の「信心」が相続するとは、自身の往生が確信されている状態である。その境地をもたらす名号の功德は、称名によつて自身の上にはたらく。だから称名が往生の因となるのである。讚嘆門の积はこのように理解され

よう。

続いて、作願門・觀察門・回向門と順に釈されてゆくが、「ここにおける【論註】の特徴として、古来諸先聖は、この三念門が此彼二土にわたる行と解釈されていることを指摘する。⁽¹⁴⁾

作願門の釈では、まず、「奢摩他」を訳して止と曰ふ。止とは、心を一處に止めて惡をなさざるなり。」と、奢摩他を止惡と解釈する。これ自体、極めて特異な理解であるが、続けて次のように言う。

「奢摩他」を止と云ふは今三の義あり。一には一心に専ら阿弥陀如來を念じてかの土に生ぜんと願すれば、この如來の名号およびかの國土の名号、よく一切の惡を止む。二にはかの安樂土は三界の道に過ぐ。もし人またかの國に生ずれば、自然に身口意の惡を止む。三には阿彌陀如來正覺住持の力、自然に声聞・辟支佛を求むる心を止む。この三種の止は、如來の如実功德より生ず。⁽¹⁵⁾

一は娑婆で、二・三は極樂において成就する。これに関連して曇鸞は、「利行満足」の章に入第三門を釈して、「寂靜止を修せんがためのゆゑに、一心にかの國に生ぜんと願す。」と言つてゐる。【淨土論】の、「入第三門とは、一心專念に彼に生ぜんと作願し、奢摩他寂靜三昧の行を修するをもつてのゆゑに、蓮華藏世界に入ることを得。これを入第三門と名づく。」という文の釈である。【淨土論】には、此土において奢摩他寂靜三昧を行することによつて、蓮華藏世界に入る、すなわち極樂に往生することができる、と言う。それを曇鸞は、奢摩他寂靜三昧を行ずるために往生を願う、と解したのである。【淨土論】が此土での成就を目指した清淨なる行としての第三作願門は、曇鸞によると、極樂に往生した後に完成するもの、と解釈される。こうして此土での作願門は、一心に弥陀如來を念じて極樂への往生を願うこととに限られる。それによつて一切の惡が止められるのは、如來および國土の名号のはたらきによる、と言うのである。名号の力によつて此土における行いが清淨性をもつようになる、という主張は、讚嘆門の釈と同一である。

次に観察門の釈を見てみたい。曇鸞は次のように述べている。

「毘婆舍那」を觀と云ふはまた二の義あり。一にはここにありて想をなしてかの三種の莊嚴功德を觀ずれば、この功德如実なるがゆゑに、修行すればまた如実の功德を得。如実の功德とは、決定してかの土に生ずることを得るなり。二にはまたかの淨土に生ずることを得れば、すなはち阿弥陀仏を見、未証淨心の菩薩、畢竟じて平等法身を証することを得、淨心の菩薩と上地の菩薩と、畢竟じて同じく寂滅平等を得るなり。⁽¹⁹⁾

ここでも、一は此土の行、二は往生後の見仏について語られている。この中、往生後の見仏によつて、未証淨心の菩薩が寂滅平等を得る等と言うが、この文言は、【淨土論】において、仏の不虛作住持功德の利益として説かれたものである。曇鸞はそれを、極樂における見仏の利益と解釈し、ここに転用したのである。やはり、清淨なる觀察門行の成就も、往生後のことと考えていたようである。

最後に回向門を釈して、曇鸞は次のように言つう。

回向に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。往相とは、おのが功德をもつて一切衆生に回施して、ともにかの阿弥陀如來の安樂淨土に往生せんと作願するなり。還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得、生死の稠林に回入して一切衆生を教化し、ともに仏道に向かふなり。もしは往もしくは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがためなり。⁽²⁰⁾

往相回向は此土における利他行であるが、その完成は、往生後である。それを還相回向と名づける。往生の後、奢摩他・毘婆舍那によつて無漏の智慧を完成し、そこから生ずる方便力すなわち利他慈悲心によつて回向門行を成就してゆく、と言うのである。

以上【論註】卷下「起觀生信」の章を概観した。曇鸞は、讚嘆門の註釈に力を注ぎ、称名が往生のための因行となることを論証した。また、作願門・觀察門・回向門が成就するのは往生後である、という特異な解釈をしている。曇

鸞は、「淨土論」の立場を承けて、五念門行の清淨性を論証することに努めるが、その完成を往生後に持ち越すことによって、此土での行の易行性を主張しようとしたのである。往生淨土の法門を易行道と捉えたからには、下根の凡夫にも修することのできるような行が用意されなければならなかつたからである。だからと言つて単に修し易いだけの劣行では往生はかなわない。そこで曇鸞は、「清淨なる五念門は此彼二土を通じて成就する。したがつて、此土での行は未完成であり、それだけに修し易い。しかし、如來の名号のはたらきによつて清淨性を付与されているから、往生の因行となる。」と主張したのである。

称名が往生の因行となることを力説したところにも、同様の意図をうかがうことができる。如來の名を称えるだけならば、下品の悪人にもできる。しかも、如來の名号の中には衆生救済の功徳が備わつてゐる。二知三信の称名は、その功徳を起動させるものである。だから往生が可能となる、と言うのである。

一 『往生要集』の五念門觀

正修念佛の概要

【往生要集】大文第四「正修念佛」は、「五念門」の教説を用いて「念佛」の体系を組織した章である。⁽²²⁾

第一「礼拝門」には、阿弥陀仏を礼拝する作法が示されている。ここに源信は、「仏を礼することはすなわち一切仏を礼することであるとか、能礼の行者と所礼の仏とが体無二」であるなどといふ、空の立場での礼拝を説くとともに、「心地觀經」の六種礼拝功德の文を援用して、礼拝の際に心に念すべき内容を独自に作成し提示している。

第二「讚嘆門」では、「十住毘婆沙論」易行品より阿弥陀仏を称讃する偈文を引用し、さらに【法華經】方便品の偈を引いて讃仏の功德が勝れていることを説いてゐる。「礼拝」は身業を、「讚嘆」は口業を中心とするが、いずれも

仏の功德を称讃する方法を示すことに力が注がれている。

上二門の簡略な記述とはうつてかわり、第三「作願門」と第四「観察門」には極めて多くの紙面が費やされる。作願・観察の二門を「正修念佛」の枢要とするのである。

第三「作願門」には、發菩提心の意義とその実践の方法とが示されている。「淨土論」「論註」との相違が最も顯著な項目である。「淨土論」では「作願門」は、「一心專念に往生極樂を願い、如實に奢摩他を行すこと」とされ、「論註」は、その実践を此土と彼土とに分けて易行性を強調するが、いずれも「作願」は、「願生心を起すこと」とと解されていた。「論註」にも菩提心に触れた記述はあるが、それは下巻の「善巧攝化」の章、菩薩の巧方便回向成就を祝する文中に見え、五念門の全体を支える理念として示されたものと言える。源信はそれを「作願門」の行業とすることによって、「念佛」の中核に位置づけたのである。その因由と意義については、後に一節を設けて検討したい。

第四「観察門」には、主として阿弥陀仏の色相観の方法が示されている。「淨土論」の「観察門」には三嚴二十九種の莊嚴功德成就の相が説かれる。最も特徴的な教説と言えるが、源信はこれに触れず、「別相觀」「總相觀」「雜略觀」の三項目を立てて、独自の行法を組織している。色相觀に限定したのは初心の行者への配慮である。源信はここに次のように言う。

十住毘婆沙に云ふが」とし。「新發意の菩薩は、まづ仏の色相を念す。」⁽²⁴⁾

これが「摩訶止觀」卷一上の常行三昧の文の見解を受けたものであることは周知のことである。⁽²⁵⁾

「別相觀」には、華座觀と仏身觀とを説く。特に仏身觀の記述は詳細を極め、頭頂より足下に至るまで四十二の相を個別に観じてゆく方法が説かれている。

「總相觀」には、阿弥陀仏の總身を觀する法が説かれる。まず蓮華座上にあって無量の化仏・菩薩に圍繞され、八

万四千の相好を具し、その一々より攝取不捨の光明を放つ姿を一時に観せよと言ふ。ついで三身一体の仏身觀が示される。三世十方の諸仏の三身、さらには無尽の法界がすべて阿弥陀仏の一身に備わり、一体となつてゐる様を観じつゝ、次のような境地を目指せと説く。

所觀の衆相は、すなはちこれ三身即一の相好・光明なり、諸仏同体の相好・光明なり、万徳圓融の相好・光明なり。色すなはちこれ空なるがゆゑに、これを真如実相と謂ふ。空すなはちこれ色なるがゆゑに、これを相好・光明と謂ふ。一色・一香も、中道にあらざるはなし。受・想・行・識もまたまたかくのごとし。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礙なり。願はくはわれ仏を得て、聖法の王と齊しからん。⁽²⁶⁾

ここには單なる色相觀を越えて、中道真如を觀ずる「理觀」に通ずる思想を見いだすことができよう。

「雜略觀」には、阿弥陀仏の白毫相を觀ずる方法が示されている。源信には『往生要集』以前の著述として『阿彌陀仏白毫觀』がある。『往生要集』の「雜略觀」は、『阿彌陀仏白毫觀』の記述をほぼ踏襲したものであることが指摘されており、源信が早くから白毫觀に注意を払つていたことが知られる。⁽²⁷⁾ その意義については後に検討する。

「雜略觀」の後に源信は「極略觀」を付け加える。白毫より放たれる光明の中に攝取された自身を念じながら、衆生とともに往生することを願ふと言ひ、さらに、相好を觀念する能力のない者に対しては、次のように言ふ。或は帰命の想により、或は引摂の想により、或は往生の想によつて、まさに一心に称念すべし。⁽²⁸⁾

この「三想一心称念」には称名念佛が含まれると考えてよからう。源信は「觀察門」の末尾に、わずかに称名念佛に触れるのである。『論註』が「讚嘆門」に称名念佛をとりあげ、多くの紙面を費やしてその意義を説いたのと対照的である。

第五「回向門」には、①三世の一切の善根を聚集すること、②薩婆若の心と相應すること、③この善根をもつて一切衆生とともにすること、④無上菩提に回向すること、⑤能施・所施・施物はみな不可得なりと観じてよく諸法の実

相と和合せしむること、という五義をもつて回向の意義を説いていふ。

以上のように、『往生要集』に示された五念門の教説は、『淨土論』や『論註』の教理を継承しているとは言い難い。五念門の骨格のみを採用して、内容は全く独自の思想に塗りかえられている。

それではなぜ、源信は五念門の組織を採用したのであろうか。先学の論考中には、このような疑問を特にとりあげたものは見当たらない。五念門は淨土教の実践を組織した最初のものであり、中国・朝鮮の淨土教典籍において、淨土教の実践が論ぜられる際には、必ず五念門が考慮されている。源信は、隋唐・新羅における淨土教教理研究の成果を踏まえ、それを越えることを目指したのである、と考えるならば、五念門採択の理由など改めて論ずる必要などないのかもしれない。ただ疑問に思つるのは、末世の凡夫のために「念佛一門」を開示することを目的とした『往生要集』が、なぜ五念門の全體を指して「念佛」と呼んだのか、という点である。五念門とは別に、凡夫向けの「念佛」を論ずることも可能だつたはずである。源信の意図を求めてゆきたい。

五念門と念佛

『往生要集』には、五念門の全體を「念佛一門」に統合しようとする意図がうかがわれる。源信は、礼拝門を「三業相応の身業」、讚嘆門を「三業相応の口業」、作願・觀察・回向の三門を「三業相応の意業」と言⁽²⁹⁾う。五念門を身・口・意の三業に配当するのは『淨土論』の立場を継承したものであるが、源信はそれぞれに「三業相応の」という文言を補つてゐる。五念門の一々は、三業のすべてを傾けて行う修行という点で一括りにできるといふことである。ちなみに『摩訶止觀』における四種三昧の説明を見ると、常坐・常行・半行半坐の三項に修行の方法が示されているが、いずれも「身の開・遮、口の説・默、意の止・觀」の次第で三業に約して説かれている。源信は大文第六「別時念佛」の第一「尋常別行」の項に、『摩訶止觀』卷二上より常行三昧の文を引用するが、その中、「口の説・默」を説

くところに、次のような記述が見える。

九十日、身には常に行じて休息することなく、九十日、口には常に阿弥陀仏の名を唱へて休息することなく、九
十日、心には常に阿弥陀仏を念じて休息することなかれ。⁽³¹⁾

また【往生要集】完成の前年に著された源為憲の【三宝絵詞】は、当時比叡山で盛んに行われた不斷念仏の模様
を、次のように伝えている。

念佛は慈覚大師のもろこしより傳て、貞觀七年より始行へるなり。四種三昧の中には、常行三昧となづく。仲秋
の風す、しき時中旬の月明なるほど、十一日の暁より十七日の夜にいたるまで、不斷に令^レ行なり。……身は常
に仏を回る。身の罪ことごとくうせぬらむ。口には常に経を唱ふ。口のとが皆きえぬらむ。心には常に仏を念
ず。心のあやまちすべてつきぬらむ。⁽³²⁾

【摩訶止観】の常行三昧とは大きく異なるが、三業のすべてを駆使して行するという点は共通している。「三業相
應」は比叡山における念佛の伝統を継承する立場と考えてよからう。源信は、三業相應の五念門の全体を「念佛」と
いう言葉で括り、それを天台淨土教教理の中核に据えようとしたのではなかろうか。

加えて五念門という、大乗菩薩道の全体を視野におさめた修道の体系をもつて「念佛」と呼んだところには、當時
の風潮、あるいはそれに追従する比叡山の学僧たちの姿勢に対する批判の意が込められているようと思われる。

十世紀の社会一般における理解としては、「念佛」と言えば「称名念佛」が中心であり、「觀想念仏」はさほど意識
されていなかつたようと思われる。

称名念佛は九世紀以来、比叡山の不断念佛を構成する重要な要素であり、また十世紀に社会全体が大きな関心を寄
せた空也の念佛も、称名を中心としていた。十世紀末に著された保胤の【日本往生極樂記】には、次に挙げるよう
に、「念佛」という言葉で「称名念佛」を意味する用例が複数見える。⁽³³⁾

梵祇寺の十禪師兼算。……便ち諸の弟子と一心に念佛す。少くしてまた歟す。口に念佛を廃めず、手には定印を乱さずして入滅す。……

沙門空也。……口に常に弥陀仏を唱ふ。ゆゑに阿弥陀聖と号す。……天慶より以往、道場聚落に念佛三昧を修すること希有なり。いかに況んや小人愚女は多くこれを忌む。上人來りてより後は、自ら唱へ他をしてこれを唱へしむ。その後世を挙げて念佛を事とす。……

延暦寺の僧明靖。……すべからく自他ともに念佛三昧すべし。すなはち僧侶を枕前に請じて、仏号を唱へしむ。……

沙門増祐。……上人穴の中において念佛して即世す。この時寺の中に廿人ばかり、高声に弥陀の号を唱ふ。驚きて尋ね見るに人なし。……

一方「念佛」と「観念」とが同意で用いられていると思われる例は、次の二例くらいである(3)うか。

延暦寺楞嚴院の十禪師尋靜。……五・六日を歎て、さらに沐浴を加へ、三箇日夜、永く食飯を絶ちて、一心に念佛す。また弟子の僧に命ずらく、汝曾て水漿を勧め問訊を致すべからず。観念を妨ぐることあるのゆゑなり、と。

当時の社会一般においては、「念佛」は「称名念佛」を意味する言葉であった。少なくとも貴族たちはそのように考えていたと思われる。それに応ずるように、良源の「九品往生義」や、千觀の「十願發心記」、禪瑜の「阿弥陀新十疑」では、念佛に関する議論は、【觀無量壽經】下品段に説く称名念佛による滅罪の問題に限られている。十世紀の比叡山では、称名念佛の教理化が急務だったと言えよう。下品の悪人が臨終来迎を感得するためには、重い罪業を滅ぼさなければならない。その滅罪に最も効果的なのが臨終十念の称名念佛である、という見解が示されたのである。

その議論は『往生要集』にも継承されている。ただし臨終十念の問題は、大文第六「別時念佛」の第二「臨終行儀」の項や、大文第十「問答料簡」の第五「臨終念佛」の項に扱われていて、念佛の綱要を述べた大文第四「正修念佛」の章には触れられていない。「正修念佛」では、極略観に示された「三想一心称念」の中にわずかに称名念佛の要素がうかがわれるのみで、特に称名念佛の教理は議論されていない。源信は、下品人の称名念佛による滅罪往生を認めつつも、あえてそれを念佛の中核には置かなかつたのである。

そもそも「念佛」を文字通りに解せば、仏の相好や功德を、心に思い描くという「心念」の意を主とすべきであろう。確かに古来、仏の名号を称える「称念」の意も含まれていたようであるが、それはあくまでも「心念」を助ける行業と見るのが隋唐以来の一般的な理解であった。たとえば唐初期の迦才『淨土論』卷上には、次のような記述がある。

念佛とは、また二種あり。一はこれ心念、二はこれ口念。心念とは、また二種あり。一には仏の色身を念ず。謂く阿弥陀仏身には八万四千の相あり、相に八万四千の好あり、好に八万四千の光明等あり。二には仏の智身を念ず。謂く阿弥陀仏には五分法身大慈大悲力無畏等あるなり。二に口念とは、もし心に力なくば、すべからく口をもつて來たり扶くべし。口をもつて心を引き、散乱せざらしめ⁽³⁵⁾。

また宗密（七八〇—八四二）は『華嚴經普賢行願品別行疏鈔』卷四において、種々の念佛を判別し、①称名念（仓名を称える）、②觀像念（塑画等の像形を念想する）、③觀想念（仏の相好を觀想する）、④實相念（仏の真如実相を觀する）の四種念佛を立て、①から④の順に次第に深妙になつてゆくと述べている。⁽³⁶⁾

日本では、智光（七〇九—七八〇頃）の『無量寿經論疏』卷一に、右の迦才の説が踏襲されている。

『往生要集』では、大文第十「問答料簡」の第四「尋常念佛相」の項に、次のような記述が見える。

第四に尋常の念佛を明かさば、これに多種あり。大きに分ちて四となす。一には定業、謂く坐禪入定して仏を觀

するなり。二には散業、謂く行住坐臥に、散心に仏を念ずるなり。三には有相の業、謂く或は相好を観じ、或は名号を念じて、ひとへに穢土を厭ひて、専らにして淨土を求むるなり。四には無相の業、謂く仏を称念し淨土を欣求すといへども、しかも身土すなはち畢竟空にして、幻のことく夢のことし、体に即して空なり、空なりといへども有なり、非有非空なりと観じて、この無⁽³⁹⁾二を通達して、真に第一義に入るなり。これを無相の業と名づく。これ最上の三昧なり。

定業・散業・有相業・無相業の四種念佛を挙げ、第四の無相業が最上であると言ふ。「称名念佛」は有相の散業に含まれると見てよからう。また、大文第八「念佛証拠」には、次のように述べられている。

この中に觀經の下下品・阿弥陀經・鼓音声經は、ただ名号を念ずるをもつて、往生の業となす。いかに況んや相好・功德を觀念せんをや。⁽⁴⁰⁾

称名念佛を、相好功德の觀念よりも劣つた行と見ていふことは明白である。

「念佛」の樞要を示す大文第四「正修念佛」の章には、称名念佛の教理は議論されていない。相好を觀念する能力のない者に對して示された「三想一心称念」の一部にからうじて称名の要素が見いだされるのみである。それは、称名念佛は劣行であると考えたからであろう。源信は、無相離念の理觀を最上の念佛とし、ついで仏の色相を觀察する事觀を位置づけ、称名念佛を最も劣つた行と見る。その上で凡夫相応の実踐として、色相觀を中心とする觀想念念佛の方法を示したのである。その見解は、称名念佛に偏つて念佛を捉えていた当時の社会一般における理解を打ち破るものだつたと言えよう。

三 作願門の特徴

五念門と發菩提心

源信は作願門を「發菩提心」と捉え、その意義と実践の方法について、第一「行相」、第二「利益」、第三「料簡」の三節を設けて議論している。作願を、「願生心を起こし、心を淨土に專注する」と解した【淨土論】【論註】との違いが最も顯著な部分である。

ただし、往生極楽のためには發菩提心が必須であるということをはじめて明言したのは曇鸞である。【論註】卷下「善巧攝化」の章に、菩薩の巧方便回向成就を积して、次のように述べられている。

王舍城所説の無量寿經を案するに、三輩生の中に、行に優劣ありといへども、みな無上菩提の心を發せざるはなし。この無上菩提心とは、すなはちこれ願作仏心なり。願作仏心とは、すなはちこれ度衆生心なり。度衆生心とは、すなはち衆生を攝取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。このゆゑにかの安樂淨土に生ぜんと願する者は、かならず無上菩提心を發すなり。もし人無上菩提心を發さずして、ただかの国土の樂を受くること間なきを聞きて、樂のためのゆゑに生ずることを願するは、またまさに往生を得ざるべし。このゆゑに、「自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を拔かんと欲するがゆゑに。」⁽⁴⁾と言ふ。

曇鸞は、前四念門の自利行から第五回向門の利他行が必然的に展開することを、菩提心をもつて証明している。発菩提心は、五念門の全体を支える理念として提示されているのである。

この説は道綽に繼承され、その【安樂集】卷上の文を、源信は「作願門」の冒頭に引用して、「菩提心はこれ淨土の菩提の綱要なり。」と述べている。⁽⁵⁾発菩提心の重要性は、曇鸞や道綽のみならず、隋唐・新羅の淨土教典籍の隨所

に説かれている。日本では、智光の『無量寿經論疏』や良源の『九品往生義』に見え、千觀の『十願發心記』などは發菩提心を勧めることを中心課題としている。⁽⁴³⁾

したがつて發菩提心を重視する立場は、隋唐以来の、あるいは比叡山の伝統を繼承するものと言える。ただし「作願門」を發菩提心と解した例はほかにない。『往生要集』の特徴は、五念門の行業の中に發菩提心を位置づけたところにある。

その因由をたずねた論考は意外に少なく、八木吳恵氏・普賢晃壽氏・淺井成海氏・武覺超氏らが、『論註』『安樂集』『摩訶止觀』や天台『十疑論』・迦才『淨土論』、元曉の著述などの影響を指摘している。源信が実際に依用した、あるいは参照したであろう著述に、菩提心の重要性が説かれ、その中には「菩提心正因說」と呼べるほどの見解も見いだされると言う。淺井成海氏は、それらの教説を吟味した後、發菩提心の真意は慈悲心であり、作願門を發菩提心と見る真意は、淨土への願生が單なる自己の欲望を満たすものではなく、大乘菩薩道の精神に基づくことを示すところにある、と述べている。

慈悲利他の心を伴わない「願生心」は我欲と大差ないということである。このことは「作願門」の第三「料簡」の第一問答に論ぜられている。そこには、一人すみやかに極楽に往生したいと願うのは自利の行ではないのか、という問い合わせが發せられ、答えて、極樂を願う者は必ず四弘誓願を發し、その願にしたがつて修行するのであるから、それは大悲心の行である、と言う。自在に一切衆生を利益するために極樂を目指すのである、ということを強調し、末尾に次のように述べている。

念佛・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、利益衆生を本懷となす。⁽⁴⁵⁾

源信が「作願門」を「發菩提心」としたのは、「願生心」には慈悲利他の心が必須であるということを強調するためだと言えよう。ただし、源信がいかなる根拠をもつて發菩提心を五念門すなわち「念佛」の中におさめたのか、と

いうことも考えておくべきであろう。そのような議論は先学の論考中には見えない。

「作願門」の第一「行相」の後半に設けられた九番の問答の中、第三から第七問答に四弘誓願の実践についての議論がなされている。

第三問答には、凡夫は四弘誓願を發しても、十分に実践する能力がないから、發すだけ無駄なのではないか、と發問し、たとえ凡夫の發心でも、ひとたび四弘誓願を發したならば、どんなに些細な善行もすべて悟りの因となる、と答え、続いて次のように述べている。

行者、事に隨ひて用心すれば、乃至一善をも空しく過ぐす者なし。⁽⁴⁶⁾

次の第四問答に、その「用心」の方法を問い合わせ、ひとつひとつ達行を四弘の実践として意味を持たせるための心の持ち方を教える。第五・第六問答には、「用心」すなわち心を正しくたもつことによって、凡夫の善が四弘の実践となり、すべて菩提に回向されることを示す。第七問答では、縁理の菩提心を發した聖者にも利他の実践は必須であることを説く。以上五番の問答において源信は、菩提心には必ず修行が伴うことを主張しているのである。

さらに第二「利益」の末尾近くに置かれた問答において、いわゆる「別時意」⁽⁴⁷⁾の教説を引き合いに出し、四弘願の広大の菩提心には、慈悲利他の実践が伴うことを述べている。「願行具足」が強調されているのである。

その上で、第三「料簡」の第二問答において、「念佛の行は四弘の中において、これいすれの行の攝ぞ。」と問い合わせを發し、次のように答える。

念佛三昧を修するは、これ第三の願行なり。隨ひて伏滅するところあるは、これ第二の願行なり。遠近に良縁を結ぶは、これ第一の願行なり。功を積み徳を累ぬるは、第四の願を成するなり。⁽⁴⁸⁾

第一～第四の願行とは、「度・断・知・証」の四弘誓願とその実践を意味する。念佛三昧を、四弘誓願の一々を完成してゆく修行として意味づけているのである。続く第三問答には、念佛だけで往生できるだろうに、なぜ發菩提心

が必要なのか、と問い合わせ、菩提心の支えがなければ念佛の修行を成就することはできない、と答えている。

このように源信は、發菩提心を「念佛」の体系の中に位置づけるための理論を、十分に用意しているのである。

縁事発心と縁理発心

作願門の教理的特徴をうかがうにあたつて論すべきことは種々あろうが、まずとりあげなければならないのは、第一「行相」の骨格を示す際に採用された、「縁事発心・縁理発心」の教説についてであろう。以下にその意義を検討したい。

「縁事・縁理」の出撃について、良忠の『往生要集義記』卷四には、「黒谷上人の云く、この名目は遊心安樂道による。」⁽⁴⁹⁾とあり、古來諸先學はこれを承認している。『遊心安樂道』は元暁の著と伝わるが、元暁以降の何人かの手が加わっていることは確実であり、しかも十一世紀半ばになつて漸く比叡山とその周辺での流布が確認できるのみで、それ以前の流傳は不明である。⁽⁵⁰⁾源信の手元にはなかつたと思われる。ただし「縁事・縁理の発心」については、元暁の『両巻無量寿經宗要』にも同様の記述が見える。この書は元暁の真撰であり、奈良時代に传来して盛んに書写されている。東大寺智懶による副註があり、それを源信が参照した形跡がある。⁽⁵¹⁾よつて源信は『両巻無量寿經宗要』に依拠して「縁事・縁理」の名目を立てたと見るのが妥当である。

そこでまず、元暁『両巻無量寿經宗要』の菩提心釈を概観しておきたい。

『両巻無量寿經宗要』の修因論は、三段よりなる。第一に「無量壽經」所説の往生因として三輩の修因が明かされ、第二に往生の正因として菩提心を明かし、第三に助因として十念を明かす。その第二、菩提心釈の冒頭には、次のように述べられている。

経に言ふところの正因とは、謂く菩提心なり。無上菩提心を發すと言ふは、世間の富樂とおよび二乘の涅槃とを

願みず、一向に三身菩提を志願す。これを無上菩提の心と名づく。

菩提心を往生の正因とする説は、吉藏の『無量寿經義疏』に、「三輩人を選びて、みな菩提心を正因となし、余行を縁因となす。」と見える。また「三身菩提」という文言は、『法華經論』の教説、あるいは道綽『安樂集』巻上の菩提心觀に見える、「しかるに菩提に三種あり。一には法身菩提、二には報身菩提、三には化身菩提なり。」という説を想起させる。⁽⁵²⁾

次に元暁は、この菩提心を「隨事發心」と「順理發心」とに開き、「隨事」について次のように述べている。

煩惱は無数なり、願はくは悉くこれを断せん。善法は無量なり、願はくは悉くこれを修せん。衆生は無邊なり、願はくは悉くこれを度せん。この三事において、決定して期願す。初はこれ如來斷德の正因なり。次はこれ如來智德の正因なり。第三心は恩德の正因なり。三德合して無上菩提の果となす。すなはちこの三心は總じて無上菩提の因となす。⁽⁵³⁾

これは、いわゆる度・斷・知・証の四弘誓願の証を除く三心を、斷・智・恩の三徳に配したものである。『攝大乘論』世親撰卷十四には、「三身はすなはちこれ三徳なり。法身はこれ斷徳、應身はこれ智徳、化身はこれ恩徳なり。」とあって、三身が三徳に配当されている。元暁は發菩提心を定義して、「一向に三身菩提を志願す。」と言つて、そのことが『攝大乘論』世親撰の上で成立していることがわかる。

ところで「煩惱無數…」以下の記述は、天台の四弘誓願に似てゐる。元暁の『起信論疏』には天台『小止觀』の依用が見られるので、あるいはこの記述も天台の影響かもしれない。⁽⁵⁴⁾

次に元暁は順理發心を釈して、次のように述べている。

諸法はみな幻夢のごとく、有にあらず無にあらず、言を離れ慮を絶すと信解す。この信解によつて、広大の心を發す。煩惱・善法あるを見ずといへども、しかも断すべく修すべきを撥無せず。このゆゑに悉く断じ悉く修する

を願ふといへども、しかも無願三昧に違はず。みな無量の有情を度せんと願ふといへども、しかも能度と所度とを存せず。ゆゑによく空・無相に順隨す⁽⁵⁹⁾。

前述の断・修・度の三心が、空・無相・無願の三三昧に契つてゐる状態を順理發心と言ふのである。さらに次のような見解を示している。

隨事發心には退すべきの義あり。不定性人もまたよく發するを得。順理發心はすなはち退転なし。菩薩性人すなはちよく發するを得⁽⁶⁰⁾。

隨事發心を不定性人の所發、順理發心を菩薩性人の所發とするのである。

以上のような元曉の教説を承けて、源信は第一「行相」の冒頭に、次のように述べている。

初に行相とは、總じてこれを謂はば願作仏心なり。また上求菩提・下化衆生の心と名づく。別してこれを謂はば四弘誓願なり。これに二種あり。一には縁事の四弘願なり。これすなはち衆生縁の慈悲なり。或はまた法縁の慈悲なり。二には縁理の四弘なり。これ無縁の慈悲なり⁽⁶¹⁾。

發菩提心を「縁事の四弘誓願」と「縁理の四弘誓願」とに開き、それぞれを「三縁慈悲」に配当している。三縁慈悲への言及は元曉の积には見えず、源信独自の見解によるものである。源信は菩提心を「慈悲心」より起くるもの、と見るのである。これは【次第禪門】卷一上の、「菩提心とは、すなはちこれ菩薩は中道正觀をもつてし、諸法実相をもつて一切を憐愍し、大悲心を起こして四弘誓願を發す」や、【摩訶止觀】卷一下の、「仏の菩提心は大悲より起くる」、あるいは同巻五上の、「すなはち大悲を起こし両の誓願を興す。衆生無邊誓願度、煩惱無數誓願斷なり。……ゆゑに大慈を起こし両の誓願を興す。謂く法門無量誓願知、無上仏道誓願成なり」。という立場に一致する。

さて源信は「三縁慈悲」の中、衆生縁・法縁の慈悲を「縁事」に、無縁の慈悲を「縁理」に配当する。衆生縁・法縁の慈悲とは、実体として捉えた衆生あるいは諸法を対象として起こす慈悲であり、無縁の慈悲とは、特定の対象に

とらわれない絶対平等の立場で起こす慈悲を言う。所発の行位については経論によつて見解が異なり、「大智度論」卷二十には、「衆生縁」は凡夫あるいは未漏尽有学人の所発、「法縁」は漏尽の阿羅漢・辟支仏・諸仏の所発、「無縁」はただ仏のみの所発と言い、「仏地經論」卷五には、「初發心位の諸菩薩等は、多分有情縁の慈を修習す。……修正行位の諸菩薩等は、多分法縁の慈を修習す。……得無生忍の諸菩薩等は、多分無縁の慈を修習す。」とある。源信の見解は示されていないが、「縁事」は「有」の立場で発す凡夫の菩提心、「縁理」は「空」の立場で発す聖者の菩提心であると考えてよかろう。

統いて源信は、縁事発心を度・斷・知・証の四弘誓願として示し、度・斷・知の三願に、「三聚淨戒」「仏の三徳」「三因仮性」「三身菩提の因」を配当してゆく。元曉の「兩卷無量寿經宗要」には「三身菩提の因」への言及が見え、また「仏の三徳」には三願が配当されているが、そのほかは源信が付け加えたものである。三聚淨戒を三身菩提因に配当する説は、道宣の「積門帰敬儀」卷上に見え⁽⁶⁷⁾、三因仮性と三身との関係は「摩訶止觀」卷五下に、「應仏は縁因より生じ、報仏は了因より生じ、法仏は正因より生ず。」と述べられている。源信は、これらの教説によつて元曉の説を補強し、度・斷・知の三願に三身菩提の因となる戒行・功德・仮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満の仏果を証得する因となる、と主張するのである。

次に源信は、「縁理」の願を明かして、次のように言う。

二に縁理の願とは、一切の諸法は、本来寂靜なり。有にあらず無にあらず、常にあらず断にあらず、生ぜず滅せず、垢れず淨からず。一色・一香も、中道にあらざるはなし。生死即涅槃、煩惱即菩提なり。一々の塵勞門を翻すれば、すなはちこれ八万四千の諸波羅蜜なり。無明変じて明となること、水を融かして水となすがごとし。さらに運き物にあらず。余處より来るにもあらず。ただ一念の心にあまねくみな具足すること、如意珠のごとし。宝あるにもあらず宝なきにもあらず。もし「なし」と謂はばすなはち妄語なり。もし「あり」と謂はばすなはち

邪見なり。心をもつて知るべからず。言をもつて弁すべからず。衆生この不思議・不縛の法の中において、しかも思想して縛をなし、無脱の法の中において、しかも脱を求む。このゆゑにあまねく法界の一切衆生において、大慈悲を起こし、四弘誓を興す。これを順理の発心と名づく。これ最上の菩提心なり止観の第一を見るべし。⁽³⁾

はじめの一節には元曉の影響が見えるが、以下次第に『摩訶止観』の影響が濃厚になつてゆく。源信自身、「止観の第一を見るべし。」と註しているように、後半は全く『摩訶止観』卷一下「發大心」の記述を踏襲したものである。このことはすでに多くの先学が指摘されている。ことに武覚超氏は、源信の用いた「無縁の慈悲」という言葉に注目し、これを円教無作四諦の原理に基づく四弘誓願であることを論証し、縁理発心は円教の菩提心であると述べている。⁽⁴⁾

さらに付け加えるならば、第一「行相」の終わり近くに、源信は次のように述べている。

行者、常に諸法の本来空寂なるを観じ、また常に四弘の願行を修習せよ。空と地とによつて宮舎を造立せんとするも、ただ地ただ空にしては、つひに成ざることあたはざるがごとし。これはこれ諸法の三諦相即するによるがゆゑなり。中論の偈に云ふがごとし。「因縁所生の法を、われすなはちこれ空なりと説く。また名づけて仮名となす。またこれ中道の義なり。」と云々。さらに止観を檢へよ。⁽⁵⁾

有に対する執着はもちろん、空に対する執着をも離れよという教説の結語である。ここに「三諦相即」という言葉を用い、【中論】観四諦品のいわゆる三諦偈を引用して、【摩訶止観】の参考を求めている。

『摩訶止観』卷三上には、『瓔珞經』に説く、「從仮入空・從空入仮・中道第一義」の三觀を応用して円頓止観の教理が組織されている。第一に、現実世界は差別の相を呈しているが、実はそれらは固定的なものでない。したがつて差別相に固執せずに本来の姿としての「空」を観じなければならない。これが「從仮入空觀」である。破せられる仮と悟入する空とを觀るので「二諦觀」とも言う。第二に、「空」を悟るということは、差別相を捨て去つて空にと

どまるということではない。空もまた空と観じ、空から仮に出る。これを「従空入仮觀」と言う。仮を空と観じ、空を空と観じ、また仮を破して空を用い、空を破して仮を用いるので「平等觀」とも言う。第三に、従仮入空と従空入仮の両方を視野に入れながら、しかもどちらにもどどまらない。これを「中道第一義觀」と言う。智顥はこの「三觀」を明かす前に、①体真止（空の真理を体得してそこにとどまる）、②方便隨緣止（仮なる現実の相に隨縁してそこにとどまる）、③息一辺止（空・仮の一辺を離れて中道にとどまる）の「三止」を立てている。以上の三止・三觀は便宜上次第に対応して説明したが、本来は不次第のものである。円教の三諦圓融の立場で、三止・三觀を一体化的につかむことを「円頓止觀」あるいは「一心三觀」と言う。

源信は、円教の三諦相即の立場で発す菩提心を「縁理發心」と呼び、これを最上の菩提心とするのである。

ところで、この「縁理・縁事」の發心について、普賢見寿氏は、究極的には縁理の四弘誓願がすぐれているが、それが実践不能なものには縁事發心でもよいという説相である、と言い、觀察門に事觀を重視し、序文に、「余がごとき願魯の者」とすることを考えれば、縁事の菩提心にウエイトを置いていたものと考える、と言う。⁽⁷³⁾ 浅井成海氏も、「止觀」の思想を論述しながらも具体的には常に凡夫の救いを問い、縁事の菩提心をあきらかにすることが、源信の目指すところであった、と述べている。⁽⁷⁴⁾

これらの説に対し、武覺超氏が疑問を呈している。武氏の批判は、源信の目的は凡夫相應の程度の低い菩提心を説くことにあるという見解に注がれている。武氏は、安然の「菩提心義抄」に、理即の凡夫にも、円教無作四諦の理にかなつた發菩提心すなわち縁理發心が可能である、という教説が見えることを指摘し、源信がその影響を受けていると推測する。そして凡夫の發心が、最終的には縁理の菩提心に帰結されるところに『往生要集』の意義がある、と主張するのである。⁽⁷⁵⁾

源信が理即の菩提心を考えていたかどうかはわからないが、確かに凡夫の發心を高く評価する記述は多い。たとえ

ば前項に触れたが、第一「行相」の後半に設けられた九番の問答の中、第三から第六問答には、凡夫発心の意義が論ぜられている。そこには、縁事発心が、凡夫の善行に働きかけてそれを菩提の因とし、仏果の完成に至るまで行者を支え続ける、という理論が提示されている。中でも第六問答には、次のような問い合わせが發せられている。

問ふ。凡夫は力なれば、よく捨てんとして捨てがたし。或はまた貧乏なり。何の方便をもつてか、心をして理に順ぜしめん。⁽⁷⁶⁾

縁事発心に伴つて力無く些細な善行を重ねている凡夫の心を、理に順ぜしめるための心の持ち方が問われている。答えて、次のように言う。

宝積經に云く、「かくの」とく布施せんに、もし力あることなくしてこれを覺することあたはず、財を捨つることあたはずは、この菩薩はまさにかくの」とく思惟すべし。へわれ今まさにつとめて精進を加へ、時々漸々に慳貪・吝惜の垢を断除すべし。われまさにつとめて精進を加へ、時々漸々に財を捨てて施与することを学して、常にわが施心をして增長し広大ならしむべし。」⁽⁷⁷⁾と。

凡夫所發の縁事発心が、正しい「用心」によつて縁理発心へと導かれてゆく、といふ見解が示されているのである。

統く第二「利益」の項でも、凡夫発心の利益が盛んに説かれている。その中に、次のような記述が見える。

賢首品の偈に云く、「菩薩生死において最初に発心する時、一向に菩提を求むること、堅固にして動すべからず。かの一念の功德、深廣にして涯際なし。如來分別して説くに、劫を窮むるも尽すことあたはじ。」⁽⁷⁸⁾と。ここに言ふ発心は凡聖に通す。つぶさに弘法を見よ。

この偈文は、灌頂の記した『摩訶止觀』序文に、円頓止觀の文証として引用されている。灌頂はこれを釈して、次のように述べている。

この菩薩は、円の法を聞き、円の信を起こし、円の行を立て、円の位に住し、円の功德をもつて自ら莊嚴し、円の力用をもつて衆生を建立す。……いかんが円の位に入るや。初住に入る時、一住は一切住にして、一切は究竟、一切は清浄、一切は自在なり。これを円の位と名づく。

灌頂は、こここの最初発心を、円教の聖者の所發と見て いるようである。ところが源信は、「(1)」に言ふ発心は凡聖に通ず。つぶさに弘決を見よ。」と註している。そこでこの部分を釈した湛然の『止観輔行伝弘決』卷一之一の文を見ると、そこには次のような見解が示されている。

生死と言ふは、極下位博地初心を挙ぐ。もししからずは、いかんがよく円頓の功深なるを顯はさん。⁽²⁾

湛然は、この最初発心を凡夫の所發と主張するのである。よつて源信は、「弘決」の説を重視して、最初発心が凡夫の発心にも通ずるということを強調する意図をもつて、註を附加したものと理解できよう。

【華嚴經】賢首品の偈に統いて、源信は同じく【華嚴經】の初発心菩薩功德品より初発心の功德を讃嘆する偈文を引用する。

その少し後には、【涅槃經】より、「発心と畢竟とは二つ別なし。かくの」とき一心において前の心難し。自らいまだ度することを得ずしてまづ他を度す。このゆゑにわれ初発心を礼す。」といふ偈文を引用する。この偈文は、【法華玄義】卷五上に引用され、次のように訳されている。

これ諸大乗に悉く円の初発心住位を明かすなり。いま第10住に至る云々。⁽³⁾

ところが、元曉の【両卷無量寿經宗要】では同じ偈文が「隨事發心」を明かすところに引用され、次のように述べられている。

經に言ふがごとし。「発心と畢竟とは二つ別なし。かくの」とき一心において前の心難し。自らいまだ度することを得ずしてまづ他を度す。このゆゑにわれ初発心を礼す。」と。この心の果報は、これ菩提なりといへども、

しかもその華報は、淨土にあり。しかるゆゑんは、菩提心の量は、広大無辺、長遠無限なり。ゆゑによく広大無際の依報淨土、長遠無量の正報寿命を感じ得す。菩提心を除きて、よく彼に当たるものなし。ゆゑにこの心を説きて、彼の正因となす。これ隨事發心の相を明かすなり。⁽³⁾

初發心は隨事發心であるけれども、菩提の果報に向かい一つ、往生淨土という華報の正因となることが示されているのである。源信が發菩提心の教理を組織するにあたつて元曉の教説を採用したのは、凡夫所發の菩提心を高く評価する元曉の見解に賛同したからとも考えられよう。

源信は、元曉『兩卷無量壽經宗要』によつて菩提心を「縁事・縁理」に開き、凡夫所發の縁事發心が、正しい「用心」によつて、圓教の三諦相即の立場で發す縁理發心に通じてゆくことを主張する。ここに『往生要集』の菩提心思想の特徴を捉えることができよう。凡夫の發心が、初發心より往生淨土を経て畢竟仏果に至るまで、行者を支え続けることを示しているのである。

四 臨終行儀と五念門

十世紀以降、比叡山天台宗において推進される淨土教教理研究は、貴族社会への阿弥陀仏信仰の浸透と連動するものである。貴族たちの信仰は、「臨終の時に阿弥陀仏・諸菩薩の来迎にあずかり極楽に往生したい。」という願いに集約される。貴族の要望に応え、その願いを叶えるために、良源・千觀・禪瑜が示した「念佛」の実践は、臨終十念の称名念佛であった。臨終十念の称名によって重罪が滅せられ、聖衆來迎を感じ得することができるとして教えたのである。『往生要集』は、貴族の要望に応えるために著された書ではない。世俗の権力に背を向けて修行に邁進する清らかな念佛行者を対象とする著述である。しかし「臨終來迎信仰」には極めて大きな関心が払われている。もともと比叡

山の念佛行者を発信源とする信仰であるから、それは当然のこととも言えるが、臨終来迎信仰の教理化が社会的要請であるという意識は、源信にもあつたにちがいない。

『往生要集』大文第六「別時念佛」の第二「臨終行儀」の項には、「行事」「勸念」の二節を立てて、臨終来迎にあずかるための実践の体系が示されている。⁽⁸⁴⁾

第一「臨終行事」には、道宣『四分律行事鈔』、善導『觀念法門』、道綽『安樂集』の説を擧げる。『四分律行事鈔』の文は、祇園精舎の無常院の行事を紹介する一節である。次の『觀念法門』には、臨終の行者が、聖衆の來迎を得て往生してゆく自身の相を観じながら臨終正念を獲得してゆく方法、ならびにそれを支える看病人の作法が示されている。自往生觀による臨終正念の獲得が臨終行儀の目的であることを説く、最も重要な引文である。最後の『安樂集』には、臨終十念の称名念佛を成就する法が示されている。当時の比叡山における研究成果を踏まえたものと言えよう。

第二に、「臨終勸念」として、臨終行者を支える看病人の心得を説く。源信が独自に組織した臨終作法である。その中に、「正修念佛」の五念門との関連を示す記述が見え、源信が念佛の教理を組織する際に、臨終来迎信仰を意識していたことが看取される。管見の及ぶ限りでは、過去にこのようないかんの観点から『往生要集』の念佛思想を論じたものは見当たらない。ただ藤堂恭俊氏が、『觀察門』の概略観に示された「三想一心称念」を論ずる際に、「臨終行儀」の十事勸念の記述に触れている。⁽⁸⁵⁾ 三想を臨終人のために特設された行業と捉えた藤堂氏の見解は注目すべきであるが、議論は極略観に限られていて、五念門の全体には及んでいない。

そこで以下、五念門との関連に注意しながら「臨終勸念」の記述を検討してゆきたい。

はじめに源信は、臨終十念の成就を助けるための勧進の言葉を紹介している。ひたすら仏の相好を観じ、仏の法音を聞き、仏の正教を説きながら、阿弥陀仏の後に従い聖衆とともに極楽へ往生してゆく自分自身の姿を観せしめよ、

と言ふのである。これは「行事」の項に引用された【観念法門】の教説に準拠して示された、臨終勸念の総説と言うべきものであろう。源信はこれに統き「十事勸念」、すなわち十項目にわたり臨終時の心の持ち方を指導する方法を説いている。十事は、時間の経過に沿つて説かれていくようで、臨終最後の一念が末尾に据えられている。そこを目指して臨終行者の観念を導いてゆくのである。

第一には、「まづまさに大乗の実智を發して、生死の由來を知るべし。」と言い、生死即涅槃・煩惱即菩提の見地から自身の迷妄を打ち破つてゆく心の持ち方が示されている。第二には、「淨土に往生せんがために、まづまさにこの界を厭離すべし。」と言い、第三には、「まさに淨土を欣求すべし。」と言う。はじめの三事には、行者の迷妄を打破して、「厭穢・欣淨」の念をなさしめる方法が説かれる。

次の第四の冒頭に、「おほよそかの國に往生せんと欲ふ者は、すべからくその業を求むべし。」という文言が見え、以下の七事では、「念佛」の行業を勧めることが求められている。

第四には、【無量寿經】の第二十願の文を挙げて、三世一切の善根を極楽に向向せよと説き、「願はくはわが所有の一切の善根力によつて、今日決定して極楽に往生せん。」と念ぜよと指示する。

第五には、第十九願の文を挙げて、菩提心を發して念佛せよと説き、「願はくはわれ一切衆生を利益せんがために、今日決定して極楽に往生せん。」と念ぜよと説く。

第六には、阿弥陀仏の功德を称讃せよと説き、「われ今一念の中に、ことごとくもつて弥陀如来の一切の万徳を帰命す。」と念ぜよと説く。

第七には、阿弥陀仏の色相を念ぜよと説き、「願はくは白毫相の光、わが諸の罪を滅せん。」と念ぜよと説く。

第八には、白毫より放たれる光明が十方世界の念佛衆生を照らし、攝取して捨てざる相を念ぜよと説き、「願はくは弥陀仏、清淨の光を放ちて、はるかにわが心を照らし、わが心を覺悟して、境界と自体と当生との三種の愛を転じ

て、念佛三昧成就して、極楽に往生することを得しめん。」と念ぜよと言う。

第九には、「自身が今まさに聖聚來迎にあずかり引接擁護されている姿を觀せよ」と説き、「願はくは仏大光明を放ちて、觀音・勢至とともに来りて決定して来迎し、引接して極楽に往生せしめん。」と念ぜよと言う。あるいは行者にその能力がない場合は、「看病人が、「仏觀音・勢至無量の聖衆とともに来りて、宝蓮台を整げて、仏子を引接せん。」と言え、と指示している。

第十には、臨終最後の一念を支える心得を説く。一心に仏を念じつつ、自身が極楽の池中蓮華台の上に往生する姿を觀じ、「如來の本誓は一毫も謬ることなし。願はくは仏決定してわれを引撰せん。」と、あるいは、「願はくは仏必ず引撰せん。」等と念ぜよ、と言う。そして、「病者をして縁縁を生ぜしむることなかれ。」と、正念のうちに最期を迎えることを指示して、十事勸念を結んでいる。⁽⁸⁸⁾

十事の第四は「回向門」、第五は「作願門」、第六は「礼拝門」と「讚嘆門」、第七は「觀察門」の色相觀、第八は雜略觀すなわち白毫觀の実践に相当する。

第九には聖聚來迎の相を説き、第十では最期の一念において自身の往生相を觀じつつ臨終正念を獲得させることを目指している。臨終行儀の最終段階を示したものと言える。これを目標として、まず「厭離穢土・欣求淨土」を念じ、ついで五念門の実践によって「念佛」を行じ、最終目標としての臨終正念へと導いてゆくのである。

自往生觀による臨終正念の獲得が臨終行儀の目的である。そこに行者を導く手段として、「五念門」の行業が位置づけられていることがわかる。

ところで藤堂恭俊氏は、極略觀の「三想」に注目して臨終行儀との関係を指摘するが、むしろ重要なのは「白毫觀」の方であろう。十事の第七は、阿弥陀仏の色相觀を勧めるものであるが、その記述は白毫觀を中心としている。勧念の言葉でも、「願はくは白毫相の光、わが諸の罪を滅せん。」と、白毫觀による滅罪を願う内容となっている。そ

して第八において、白毫觀による光明攝取の觀想を指示する。そこに、「境界と自体と当生との三種の愛を転じて、」という文言が見える。臨終の際に起こつてくる「三愛」は、往生を妨げる元凶であり、これを断することによつて来迎を感じ得することができる、という見解は、千觀の「十願發心記」にも見られた。⁽⁸⁷⁾ 当時の比叡山における一般的な認識と考へてよからう。千觀は、發菩提心によつて三愛を封じ込めることができる、と述べていた。源信は、白毫觀の中で三愛を伏滅せよ、と言つ。それによつて第九の來迎觀、すなわち自分が阿弥陀仏の引接にあづかつている姿を觀ずるという段階へと導いてゆくのである。源信はそこに、「以上第七・八・九条の事は、常にまさに勧誘すべし。その余の条は時々これを用ゐよ。」⁽⁸⁸⁾ と細註を施していく。この三事がことに重要であることを示している。白毫觀は、來迎觀から自往生觀、臨終正念へと進む臨終行儀の最終段階への導入部に位置づけられているのである。

すでに触れたように、源信は『往生要集』以前に「阿弥陀仏白毫觀」を著していく。白毫觀に早くから注目していたことが知られる。その思想的根柢については福原隆善氏が詳しく論じている。源信が白毫觀を重視したのは、白毫の一相に八万四千の相好功德がすべて現れると説く、『觀無量壽經』第九真身觀の教説によるものであり、「阿弥陀仏白毫觀」に示された五種の觀法は、己心と白毫の一相とが円融無礙であるといふ、天台実相論の立場に依拠するものであること等が指摘されている。また『往生要集』の記述を検討して、白毫觀は光明攝取の救済のはたらきを觀ずる法である、という見解が示されている。⁽⁸⁹⁾ これに少々の私見を付け加えたい。

『往生要集』「觀察門」の雜略觀には、「阿弥陀仏白毫觀」の記述を踏襲して、次のようない記述がある。

かの一々の光明、あまねく十方世界の念佛の衆生を照らして、攝取して捨てず。われまたかの攝取の中にあり。

煩惱の眼を障へて、見ることあたはずといへども、大悲倦むことなくして、常にわが身を照らす。⁽⁹⁰⁾

自身が光明攝取の中にあることを觀ずることが指示されているのである。続いて『往生要集』には、次のように述べられている。

或はまさに自心を起して極楽国に生じて、蓮華の中において結跏趺坐し、蓮華の合する想をなすべし。尋いで蓮華の開く時に、尊顔を瞻仰し、白毫の相を観ず。時に五百色の光ありて、來りてわが身を照らすに、すなはち無量の化仏・菩薩の虚空の中に満てるを見る。水・鳥・樹林および諸仏の出すところの音声は、みな妙法を演ぶ。かくのごとく思想して、心をして欣悦せしめよ。願はくは諸の衆生とともに、安樂国に往生せん。⁽⁸⁾

これは「自往生觀」を説くものである。この部分は、『阿弥陀仏白毫觀』では、次のような簡略な記述であった。

況んやわが精神、常に極樂の宝蓮華の中において結跏趺坐し、尊顔を瞻仰するに、時に仏の光明、來たりてわれを照らすをや。⁽⁹⁾

『往生要集』の撰述にあたつて源信が言葉を付け足したのは、これが「自往生觀」であることをさらに明確にするためであろう。源信は、平生の時から、白毫觀によつて自身が阿弥陀仏の光明攝取の中にあることを観じ、そこからさらに自往生觀を目指して觀念を進めてゆくことを指示するのである。その先に、「臨終正念」という目標が見定められていたであろうことは、「臨終行儀」の記述によつて明白である。

「正修念仏」に説かれた五念門の念仏は、あくまでも平生の行業として示されたものである。しかし、平素より念佛の修行を積み重ねておくことには、臨終行儀のための準備という意義が見いだされるのである。臨終來迎信仰への対応は、『往生要集』の中心課題のひとつであった、と言えよう。

おわりに

『往生要集』は末世の凡夫のために「念佛の一門」を説き示した書である、ということを念頭に置いて、「念佛」の教理的特徴を求め、その意義を検討する、という方向で考察を進めてきた。

まず、「念佛」の綱要が説かれた大文第四「正修念佛」の記述を分析して、源信の五念門觀の特徴を求める。その意義を検討した。源信は五念門の全体を指して「念佛」と言う。そこには、称名念佛に偏って「念佛」を理解していた当時の社会一般の風潮に対する批判の意が感じられる。源信は、自利利他圓滿を目指す大乗菩薩道の全体を視野におさめて、「念佛」の教理を組織したのである。

ことに「作願門」の教説に特徴が見られる。源信は、往生極楽を願う心には利他慈悲の実践が必須であるという信念によって、「作願門」を發菩提心と解し、それを念佛の体系の中に位置づけた。さらに菩提心を「縁事・縁理」に開き、凡夫所発の縁事菩提心が、正しい「用心」によって、円教の三諦相即の立場で發す縁理菩提心に通じてゆくことを主張する。凡夫の発心を高く評価することによって、末世の凡夫に發菩提心を勧めるのである。

次いで、五念門の行業と臨終來迎信仰との接点を求めて、「臨終行儀」の記述を検討した。臨終行儀の目標は、自往生觀による臨終正念の現前にある。その正念に対しても、聖衆來迎が顕現すると考えたからである。「臨終の十事勸念」には、導入部に厭穢・欣淨觀を説き、ついで五念門行による觀念を示し、最終的には自往生觀から臨終正念へと行者を導いてゆく方法が説かれている。中でも白毫觀のはたす役割は大きく、自身を光明攝取の中に確認することが、自往生觀を実現するための手段となると言う。源信が組織した「念佛」の教理の基底には、臨終來迎信仰への対応という意図が見いだされるのである。

源信は、大乗菩薩道の理に契り、しかも末世の凡夫にも実践可能な「念佛」を提示するために「往生要集」を著したのである。貴族の要望に応えるために安易な「念佛」を示そうとしたのではない。しかし結果的に、「往生要集」は十一世紀の貴族社會に流布し、臨終來迎信仰の隆盛に大きな役割をはたすことになる。それは「往生要集」が時代の要請に即応する書だったからであろう。

- (注)
- (1) 【往生要集】序 (【大正藏】八四、三三頁上)
 - (2) 【往生要集】卷上 (【大正藏】八四、四七頁下)
 - (3) 【淨土論】 (【大正藏】二六、二三三頁中)
 - (4) 武内紹光「無量寿經優婆提舍願生偈」一一一—一二二頁 (淨土真宗本願寺派安居講本、一九八六年)
 - (5) 【淨土論】 (【大正藏】二六、二三三頁上)
 - (6) 【十住毘婆沙論】卷五 (【大正藏】二六、四三頁上)
 - (7) 【論註】卷上 (【大正藏】四〇、八二六頁中)
 - (8) 【論註】卷上 (【大正藏】四〇、八二六頁中)
 - (9) 【論註】卷下 (【大正藏】四〇、八二五頁中)
 - (10) 【淨土論】 (【大正藏】二六、二三三頁中)
 - (11) 【論註】卷下 (【大正藏】四〇、八二五頁中)
 - (12) 【論註】卷下 (【大正藏】四〇、八二五頁中)
 - (13) 【論註】卷下 (【大正藏】四〇、八二五頁中一下)
 - (14) たとえば良忠「無量壽經論註記」卷四、作願門の釈中 (【淨土宗全書】一、三二三頁上一下) に、「今の止の三義の中に、初の一は此土に約し、後の二は彼土に約す。」とあり、同じく觀察門の釈中 (同、三一四頁上) に、「また二義あり等とは、第一の義は此土に約し、第二の義は彼土に約す。」等とある。
 - (15) 【論註】卷下 (【大正藏】四〇、八二五頁下)
 - (16) 【論註】卷下 (【大正藏】四〇、八二五頁下—八二六頁上)
 - (17) 【論註】卷下 (【大正藏】四〇、八四三頁中)
 - (18) 【淨土論】 (【大正藏】二六、二三三頁上)
 - (19) 【論註】卷下 (【大正藏】四〇、八二六頁上)
 - (20) 【淨土論】 (【大正藏】二六、二三三頁中)
 - (21) 【論註】卷下 (【大正藏】四〇、八二六頁上)

- (22) 〔往生要集〕卷上・中〔大正藏〕八四、四七頁下—五七頁中)
- (23) 〔論註〕卷下〔大正藏〕四〇、八四二頁上)
- (24) 〔往生要集〕卷中〔大正藏〕八四、五三頁上)。〔十住毘婆沙論〕卷十二〔大正藏〕二六、八六頁上—中)の取意。
- (25) 〔摩訶止觀〕卷二上〔大正藏〕四六、一三頁上)。良忠『往生要集義記』卷五〔淨土宗金書〕一五、二六六頁下)等参考。
- (26) 〔往生要集〕卷中〔大正藏〕八四、五六頁上)
- (27) 福原隆善「〔往生要集〕の白毫觀」〔淨土宗學研究〕一五・一六、一九八三年)、末木文美士訳「阿弥陀仏白毫觀」解説〔大乘仏典・中國・日本篇〕一九〔安然・源信〕中央公論社、一九九一年)、西村岡紹「阿弥陀仏白毫觀」の研究〔叡山學院研究紀要〕二一、一九九九年)、西村岡紹「醍醐三室院藏源信撰〔白毫觀法〕について」源抄「阿弥陀仏白毫觀」の再治本〔叡山學院研究紀要〕二五、二〇〇三年)等。
- (28) 〔往生要集〕卷中〔大正藏〕八四、五六頁中)
- (29) 〔往生要集〕卷上〔大正藏〕八四、四八頁上・中)
- (30) 〔摩訶止觀〕卷二上〔大正藏〕四六、一二頁中・一二頁上・一三頁上)
- (31) 〔往生要集〕卷中〔大正藏〕八四、六八頁中)。〔摩訶止觀〕卷二上〔大正藏〕四六、二二頁中)。
- (32) 〔三宝絵詞〕卷下〔仏全〕一一、四六七頁上)
- (33) 〔日本往生極樂記〕〔仏全〕一〇七、八頁下・九頁下—一〇頁上・一〇頁下・一一頁下—一二頁上)
- (34) 〔日本往生極樂記〕〔仏全〕一〇七、八頁下—九頁上)
- (35) 〔往生要集〕卷中・卷下〔大正藏〕八四、六九頁中—下・八三頁上—八五頁上)
- (36) 〔迦才〔淨土論〕〕卷上〔大正藏〕四七、八九頁中)
- (37) 澄觀疏・宗密鈔〔華嚴經普賢行願品別行疏鈔〕卷四〔統藏〕一一七、四五七丁左上—四五八丁右上)
- (38) 智光〔無量寿經論狀〕卷二〔服部純雄〔智光撰〕〔無量壽經論狀〕稿〔復元資料〕〕〔淨土宗學研究〕十五・十六、一九八六年、一〇九頁、以下「服部復元本」と呼ぶ)
- (39) 〔往生要集〕卷下〔大正藏〕八四、八二頁上)
- (40) 〔往生要集〕卷下〔大正藏〕八四、七七頁中)

- (41) 「論註」卷下（『大正藏』四〇、八四、二〇頁上）
- (42) 「往生要集」卷上（『大正藏』八四、四八頁中一下）。道綽「安樂集」卷上（『大正藏』四七、七頁中一下）の略抄。
- (43) 智光「無量寿經論疏」卷三（『服部復元本』二一八頁）、良源「九品往生義」（『仏金』一二四、二三〇頁上）、千觀「十願發心記」（佐藤哲英「叡山淨土教の研究」資料編、一六〇頁）。
- (44) 八木吳恵「惠心教學の基礎的研究」四八三—四八四、五四一一五四二、六一八頁等（永田文昌堂、一九六二年）、普賢見壽「日本淨土教思想史研究」一四四一一四九頁（永田文昌堂、一九七二年）、淺井成海「往生要集」における菩提心」（印度學仏教學研究）二二一—二、一九七四年）、武覺超「天台教學の研究」六〇—七八頁（法藏館、一九八八年、初出は、往生要集研究会編「往生要集研究」水田文昌堂、一九八七年）。
- (45) 「往生要集」卷上（『大正藏』八四、五二頁中）
- (46) 「往生要集」卷上（『大正藏』八四、四九頁下）
- (47) 「往生要集」卷上（『大正藏』八四、五二頁上）
- (48) 「往生要集」卷上（『大正藏』八四、五二頁中）
- (49) 良忠「往生要集義記」卷四（『淨土宗全書』一五、二四九頁下）
- (50) 落合俊典「遊心安樂道」日本攝述説をめぐって」（『仏教論叢』二四、一九八〇年）、同「遊心安樂道の著者」（華頂短期大學研究紀要）二五、一九八〇年）、章輝玉「遊心安樂道」考（『南都仏教』五四、一九八五年）、韓普光「新羅淨土思想の研究」第一章第四節「遊心安樂道」の諸問題（東方出版、一九九一年）、梯信曉「元曉の淨土教思想について—『兩卷無量壽經宗要』を中心として—」（三崎良周編「日本・中國 仏教思想とその展開」山喜房仏書林、一九九二年）等参考照。
- (51) 「往生要集」卷上、下（『大正藏』八四、四六頁中、七九頁下、八四頁下）
- (52) 元曉「兩卷無量壽經宗要」（『大正藏』三七、一二八頁下）
- (53) 吉藏「無量壽經義疏」（『大正藏』三七、一二三頁中）
- (54) 道綽「安樂集」卷上（『大正藏』四七、七頁中）、「法華經論」卷下（『大正藏』二六、九頁中）。
- (55) 元曉「兩卷無量壽經宗要」（『大正藏』三七、一二八頁下）
- (56) 世親枳真諦訳「攝大乘論疏」卷十四（『大正藏』三二、二五七頁下）

- (57) 元曉「兩卷無量壽經宗要」(【大正藏】三七、一二八頁下)
- (58) 福士慈稔「元曉著述に於ける天台の影響について」(【印度學仏教學研究】三九一一、一九九〇年)
- (59) 元曉「兩卷無量壽經宗要」(【大正藏】三七、一二八頁下)
- (60) 元曉「兩卷無量壽經宗要」(【大正藏】三七、一二八頁下)
- (61) 「往生要集」卷上(【大正藏】八四、四八頁下)
- (62) 「次第禪門」卷一上(【大正藏】四六、四七六頁中)
- (63) 「摩訶止觀」卷一下(【大正藏】四六、九頁下)
- (64) 「摩訶止觀」卷五上(【大正藏】四六、五六頁上)
- (65) 「大智度論」卷二十(【大正藏】二五、二〇九頁中一下)
- (66) 「仏地經論」卷五(【大正藏】二六、三一四頁中)
- (67) 道宣「觀門帰敬儀」卷上(【大正藏】四五、八五六頁中一下)
- (68) 「摩訶止觀」卷五下(【大正藏】四六、六七頁上)
- (69) 「往生要集」卷上(【大正藏】八四、四八頁下—四九頁上)。【摩訶止觀】卷一下(【大正藏】四六、九頁上—中)。
- (70) 武覺超「天台教學の研究」六四頁(前掲)
- (71) 「往生要集」卷上(【大正藏】八四、五〇頁下)
- (72) 「摩訶止觀」卷三上(【大正藏】四六、二四頁中—)
- (73) 普賢晃寿「日本淨土教思想史研究」一四八—一四九頁(前掲)
- (74) 浅井成海「往生要集」における菩提心(前掲)
- (75) 武覺超「天台教學の研究」七五—七八頁(前掲)
- (76) 「往生要集」卷上(【大正藏】八四、五〇頁中)
- (77) 「往生要集」卷上(【大正藏】八四、五〇頁中)
- (78) 「往生要集」卷上(【大正藏】八四、五一頁中)
- (79) 「摩訶止觀」序文(【大正藏】四六、二頁上)
- (80) 「止觀輔行伝弘決」卷一之二(【大正藏】四六、一五二頁中)

- (81) 「往生要集」卷上（〔大正藏〕八四、五一頁下）。「涅槃經」（北本）卷三十八（〔大正藏〕二二、五九〇頁上）。
- (82) 「法華玄義」卷五上（〔大正藏〕三三、七三四頁中）
- (83) 元曉「兩卷無量壽經宗要」（〔大正藏〕三七、一一八頁下）
- (84) 「往生要集」卷中（〔大正藏〕八四、六九頁上—七一頁中）
- (85) 藤堂恭後「往生要集にみられる五念門説の独自性—五念門の創説とその展開—」（往生要集研究会編『往生要集研究』前掲）
- (86) 「往生要集」卷中（〔大正藏〕八四、六九頁中—七〇頁下）
- (87) 千觀「十願發心記」（佐藤哲英「叡山淨土教の研究」資料編、一七〇頁）
- (88) 「往生要集」卷中（〔大正藏〕八四、七〇頁下）
- (89) 福原隆善「往生要集」の白毫觀（前掲）
- (90) 「往生要集」卷中（〔大正藏〕八四、五六頁上）
- (91) 「往生要集」卷中（〔大正藏〕八四、五六頁上—中）
- (92) 「阿弥陀仏白毫觀」（惠心僧都全集）三、五八一頁）