

在家仏教の形成と維摩經の教説

——律令仏教の変革と親鸞・道元の立場 補考二——

宮 井 義 雄

一 無常觀の受容の二類

私はかつて聖徳太子の遺語「世間虚仮唯仏是真」が維摩經・勝鬘經からただちにとられたのではなく、太子の二經の理解をとおしてあらわれたものであることを、三經義疏によって推論した。維摩經にみあたらない往生の語が同義疏に出てくるのも、維摩經と勝鬘經を連関させ、勝鬘經から採ったとみてはじめて納得できる。維摩經義疏には法空の解や中公の釈が入っている。法空は推古朝に高句麗から貢進された法定ではなからうか。

凝然の維摩經疏庵羅記には、法空について「太子の在世、百濟・新羅等より高僧・法匠、日域に來至す、其の中にこれ有り」とのべている。「百濟・新羅等」とのみしるして高句麗をしめさないが、推古紀にはむしろ高句麗からの來朝學僧の方が多い。三年（五九五）の條に「高麗の僧惠慈歸化す、則ち皇太子師としたまふ」、十年（六〇二）の條に「高麗の僧僧隆・雲聰、ともに來歸す」、十八年（六一〇）の條に「高麗王、僧曇微・法定を貢り上ぐ、曇微、五經を知り、また能く彩色及び紙墨を作る」、二十三年（六一五）の條に「高麗の僧惠慈、國に歸る」、三十三年（六二五）の條に「高麗王、僧惠灌を貢る、仍りて僧正に任す」とみえる。高句麗王朝との關係は、十三年（六〇五）の條に「高麗國の大興王、日本國の天皇、仏像を造りますと聞きて、黄金三百兩を貢上る」と修交の密なるをつたえていて、學僧の貢進はその意志の表明であった。太子は惠慈を師とした。維摩經義疏には論語・老子のごとき外典の引用が散見し、法華・勝

鬘二經の義疏にみあたらない現象として注意されている。法定とともに貢進された曇微は、「五經を知り」と特記される學僧であった。法定にもおそらく同様の素養があったのであろう。維摩經義疏の法空とは法定のことであり、法空の空か法定の定のいずれかが誤記または誤写とおもわれる。五經を知る法空・曇微らの學風が維摩經義疏に入つて外典の引用となつたのではなからうか。

高句麗の仏教については、富貴原章信氏は羅什の四世の弟子とかがえられる撰續の僧明が遼東の出身だつたことを重視し、これによつて羅什系仏教の高句麗傳來を想定している。地理的にも羅什門下の北方系なる僧肇・僧叡の影響が高句麗におよんだことが想像される。維摩經義疏には僧肇の所説がもっとも多くみとめられ、太子のテキストが羅什訳出の維摩詰所説經なることとともに、この際留意すべき事実としてあげてよからう。凝然の三国仏法伝通縁起によれば、惠灌は吉藏についた三論宗の學僧であつた。弟子の福亮は藤原鎌足のために山階陶原の家で維摩經を講じた。孝徳紀には「沙門大法師福亮」としるされ、福亮も高句麗の出身だつたことが知られる。惠灌の以前に來朝した惠慈・僧隆・曇微・曇微・法空らもその系統の祖師にあたり、羅什・僧肇の教學をつたえたとかんがえても、あながち不自然とはならない。智光は福亮の弟子智藏について三論宗をまなんだ。智光の浄名玄論略述に太子の維摩經義疏がしばしば引用されているのも、元興寺に本書が伝存したからであらう。惠慈以下の高句麗學僧はみな元興寺に止住した。上宮聖徳法王帝説では、太子は惠慈を師として法華

三車権実二智の趣をひらき、維摩不思議解脱の宗に到達したという。惠慈を師としたとするは、実は惠慈のあとをつぐ高句麗字僧をもふくめて差支えないことであらう。

維摩經義疏にもっとも多く引く僧肇の説は注維摩詰經から採られている。これは天平十四年（七四二）十一月廿三日付の優婆塞觀本連堅滿侶の貢進解に読經の一として「注維摩經一部 訓」、同十五年（七四三）正月七日付の優婆塞辛国連猪甘の貢進解に読經の一として「注維摩經一部」とみえるをはじめしばしば優婆塞貢進解中に散見し、書写の事実も正倉院文書中になりに見出される。吉藏の淨名玄論は慶雲三年（七〇六）十二月八日記の跋語をもつ写本が現存している。鎌足・不比等の維摩會開催とならぶ維摩經研究の片鱗をうかがうに足るであらう。ちなみに太子の法華義疏に本義として尊重する梁の法雲の法華義記は正倉院文書にほとんどあらわれない。わずかに、

勅旨写一切經所牒 法隆寺三綱等

法華經疏一部 法雲師撰者

右、為 御願一切經之本、奉請如前、若不在寺家、探求散所、

必早欲請、故牒

天平十九年十一月十四日

春宮舍人少初位上阿刀酒主

造仏長官兼遠江員外介外従五位下国

大倭少椽従七位上佐伯宿禰今毛人

としるせる勅旨写一切經所牒と

法隆寺三綱牒 返抄事

法華經疏一部 法雲師撰者

右、得今月十四日牒傳、為本奉請如前者、今依牒旨、尋求不得

今錄事狀、即附使、以牒

天平十九年十一月十四日

都維那靈尊

上坐乘範

寺主玄鏡

とこたえた法隆寺三綱の返抄中にその書名が出てくるだけであり、しかも法隆寺では尋ね求めて得ざる旨を通報している。奈良時代には採らなくな

ったのかも知れない。

太子の世間虚仮は維摩經の理解にもとづく重要な思想である。維摩經義疏では、方便品の「疾に因りて寶の為に説法す」る箇所をひらいて三となし、「第一に先づ惡を離るることを誠しめ、第二に諸仁者此可患厭より以下は、善を修めよと勧め、第三に諸仁者欲得仏身より以下は、上の誠勸を結ぶ」とみ、第一の「惡を離れよと誠しむる中」に五門をあげ、それによつて世間、すなわち人天の世界の虚仮なる所以をつまびらかにしている。五門は無常門・苦門・空門・無我門・不淨門である。太子は經文の「是の身は無常にして強きこと無く、力無く、堅きこと無し、速かに朽つるの法なり、信ずべからず」の一二だりをもつて無常門をあらわすとするが、勝鬘經義疏には「無常なる者はこれ虚妄の法なり」と説かれている。苦門をあらわすとする部分については、「為苦為惱より以下は苦門を挙げ、内心適はざる之を苦といひ、外逼る之を惱といふ、内外皆隨はざるが故に、衆病の集する所と言ふなり」とのべ、空門をあらわすとする部分については、「是身如聚沫より以下空門を挙ぐるに自ら十譬あり、即ち分ちて二と為す、第一に前の五譬は内の我所空なることを明かし、是身如夢より以下の五譬は外の我所空なることを明かす」といい、經文中の「虚妄の見たり」とあるを「智中を以て摩するに、実を得ざることを明かす」と解する。無我門をあらわすとする部分については、「第一に歴に四大の譬をもつて無我を明かす、第二に是身不実より以下は總じて四大通じて余の事に寄せて無我を明かすなり」と概観して四大の譬を詳述し、不淨門をあらわすとする部分については、「第一には初に三十六物不淨を明かす、第二に虚偽より以下は、皆理の不淨を明かす、虚偽の法は、智者は皆以て不淨とす、故に理不淨といふ」と注している。五門の解釈は「虚妄」「不実」「仮」「仮名」「虚偽」を人天の本質とした。文殊師利問疾品では、方便品の「惡を離れよ」のかわりに「著を離れよ」と説き、「応に著すべからず」とすすめる經文に対して「此の二句は虚仮を勧むるなり」と總括している。虚仮は五門の總括であった。世間虚仮はこの理解から生れた語である。

扶桑略記の斉明天皇二年（六五六）の条には、鎌足が病床に臥した時、

百濟禪尼法明が「維摩詰經は問疾に因りて教法を発す、試みに病者の為に之を誦せん」と奏し、鎌足のために問疾品を誦したところ、偈句いまだ終らないうちに、その病が快くなったという。これは文殊の問疾によって発せられた維摩の教法の宣揚により、真実の仏の威神力が虚仮の病を空じ去った意味であろう。読経は教法宣揚の一方法であった。維摩會はこれを機縁としておこされたとつたえられる。万葉集ならびに歷代の勅撰集では、維摩經方便品の十喻がもつばら人生の無常を表現する知識として採られた。さらにそれを媒介として彼岸をもとめた実例もいくらかうかがわれる。無常觀の導入に維摩經は一役買ったのである。

万葉集卷七では、柿本人麻呂は、

卷向の山辺響みて往く水の水沫の如し世の人われは

と詠んでいる。これは卷五の「筑前国司守山上憶良が熊凝に為りて其の志を述ぶる歌に敬みて答ふる歌六首」の序に「伝へ聞く、飯合の身滅び易く泡沫の命駐め難し」とみえるのとともに、聖德太子の謂ゆる空門十譬に「是の身は聚沫の如し、撮摩すべからず、是の身は泡の如し、久しく立つを得べからず」とあるのにもとづく。同巻の憶良の「俗道の飯合即ち離れ去り易く留まり難きを悲歎する詩」の序には「所以に維摩大士玉体を方丈に疾み、釈迦能仁金容を双樹に掩ふ」と現生の維摩に病、釈迦に死あるをのべ、「俗道の変化は猶ほ撃目のごとく、人事の經紀は申臂のごとし、空しく浮雲と大虚を行く、心力共に尽きて寄る所無し」と俗道の変化を十譬に「是の身は浮雲の如し、須臾に変滅す」とみえるによつてしめしている。卷十九には大伴家持の「世間の常無きを悲しむ一首并短歌」がのせられ、卷二十には同人の「病みて常無きを悲しむ修道せまくして詠める歌二首」につづいて、「寿を願ひて詠める歌一首」として

泡沫なす仮れる身ぞとは知られども猶し願ひつ千歳の寿を
とうたわれている。十譬が病または死とむすびつくことによつて、無常の人生に対する悲哀の心情がつかわれてくる。卷五の「大宰帥大伴卿の凶間に報へ給ふ一首」には

世の中は空しきものと知る時しいよますます悲しかりけり
とよまれている。ここには世間虚仮の認識がわずかながらうかがわれる。

現生の無常をかなしむ心情は、やがて仏教の説く常住の浄土を死後にもとめさせるようになる。万葉集卷五の「筑前守山憶良が亡妻を悲傷しめる詩一首」の序に「蓋し聞く、四生の起滅、夢に方りて皆空し、三界の遷流、環の息まざるに喩ふ、所以に維摩大士方丈に在り、疾に染むの患を懐くことあり、釈迦能仁双樹に坐し、泥洹の苦を免るる無し、故に知る、二聖至極、力負の尋ぎて至るを払ふこと能はず、三千世界誰か能く黒闇の搜り来るを逃れむ」と病または死の不可避を維摩・釈迦によつて説き、愛河波浪已先滅 苦海煩惱亦無結 從來厭離此穢土 本願託生彼淨刹と無常の此岸を穢土とし、穢土を厭離して彼岸の淨刹に託生せんことをのぞんでいる。正倉院所藏の維摩經下卷には、天下勝室二年（七五〇）四月十五日付の奥書が存し、維摩經書写を過往の穗積老に対する追福の善根にあて、ひろく諸衆生とともに西方浄土に往生せんことをねがっている。浄土教の受容に維摩經の無常に関する教説が一役をになったことは、これらの事実のうちにみとめられよう。ただ二資料とも過往の者に対する悲傷または追福を機縁とする西方浄土の認識であり、自己の西方願生の表白ではない。

菅家文草の「家地施入雲林院 代藤清瀬」なる一文には、「閻浮泡 幻の国、娑婆露電の郷、生滅期せず」と云っている。泡幻は維摩經方便品の「此の身は泡の如し」「此の身は幻の如し」に由来し、露電は同品の「此の身は電の如し、念々に住せず」とともに、金剛般若經の「露の如く亦た電の如し、応に是の如きの觀を作すべし」にもとづく成語であろう。源兼明の菟裘賦には、「凡そ人の世に在るや、花上の露より殆く、空中の雲の如し、去留常無く、生滅定まらず」とのべ、そこに維摩をしのんでいる。源為憲の三宝絵詞では、山階寺維摩會の条に「此の身夢のごとし、まことと見るべからず、此の身は雲のごとし、久しからずしてきえうせぬ、又諸の人皆この身をいとひて、まさに仏の身をねがふべし」と維摩經方便品十譬の条を抄訳し、今昔物語集の「金峯山解獄良算持者語」では、「心ノ内ニ思ハク、此ノ身ハ此レ水ノ泡也、命ハ亦タ朝ノ露也、然レバ我レ此ノ世ノ事ヲ不レ思ズシテ後世ノ勤メヲ営ム」とおなじく十譬の知識を媒介として来世のための勤行に心をうつしたことをしめし、長承三年（一一

三四）中宮亮輔家歌合の判詞には「維摩にのする比喩にも此の身は泛べる雲の如しといへり、尋常ならぬに譬ふるなり」と無常に関する知識源を十譬の一におき、寂然の法門百首では、無常の部に

維摩如空中雲 須叟散滅

風にちるありなし雲の太空にただよふほどやこのよ成るらん
とうたっている。寂然は大原三寂の一人藤原頼業の法名である。

十譬をうたった和歌を勅撰集にもとめると、古今集にはなく、後撰集に流れて末をも頼まず水の上の沫に消えぬる憂き身と思へば 大江千里
かくれゐてわがうきさまを水のうへのあわとも思ひきえなん

思ひいつる時ぞかなしき世の中はそら行く雲のはてをしらねば
よみ人しらず

後拾遺集に

維摩經の十喩のなかにこの身芭蕉の如しといふ心を 前大納言公任
風ふけば先破れぬる草の葉によそふるからに袖ぞ露けき

同喩の中にこの身は水の月の如しといふ心をよめる 小 弁
常ならぬ我が身は水の月なれば世に住み遂げむ事を覚えす
千載集に

維摩經十喩此の身は水の泡の如しといへる心をよみ侍りける

前大納言公任

ここに消えかしこに結ぶ水の泡の浮世にめぐる身にこそありけれ

維摩經十喩此身如水中月といへる心をよめる 宮内卿永範

すめば見ゆ濁ればかくる定めなき此の身や水にやどる月影

維摩經十喩此の身は夢の如しといへる心をよめる 藤原資隆朝臣

見る程は夢もゆめとしられねば現もいまは現と思はじ

とみえ、鎌倉時代の新古今集にも

維摩經十喩の中に此身如夢といへることを 赤染衛門

夢や夢現や夢とわかぬ哉いかなる世にかさめむとすらむ

といった王朝歌人の関係と歌がふくまれている。十譬にちなむ和歌が後撰集以後にあらわれるのは、西方願生の浄土教がおこった時代の現象なるこ

とを意味する。東密・台密の全盛時代にはなかった。十世紀以後になって藤原氏の栄花の反面に沈淪せる諸氏族は、悲哀の心情を維摩經の十喩に託して表現した。彼等は沈淪の現実を無常観によってうけとめ、致仕して出家入道した。厭離穢土の宗教感情は世俗生活の外に出て後世のための行業をつとめることによって満足した。

はやく奈良朝末期に石上宅嗣は致仕して住宅を阿闍寺となし、東北に維摩にまなんだ方丈の室をもうけて仏道を修し、唐の飛錫から「日本国亦た維摩詰あり」とたたえられ、述念仏五更讀一卷を恵投された。藤原道長・同実資らは里第に念誦堂をもうけて読経・念仏の場とした。源氏物語の鈴虫の巻には、女三宮の邸内における念誦堂の設備がくわしい。無量寿院・平等院は道長・頼通の致仕後の隠棲所であった。権記の長保三年（一〇〇一）五月の条には、右近衛権中将源成信・左近衛少将藤原重家が二十三歳・二十五歳のわかき身をもって三井寺におもむいて出家遁世したことが出ている。動機は道長の病に際して栄花・門胤の空しさを経験したことであった。続本朝往生伝には、権中納言源顯基が後一条院の葬送の後にわかに出家遁世して大原山にすんだという。上の無常の歌をよんだ公任大納言は出家して長谷に遁世し、おなじ藤原頼業の大原遁世も無常観にもとづいた。類例はきわめて多い。鎌倉時代のはじめには、鴨長明は日野に出家遁世して「栖はすなはち浄名居士の跡をけがせり」と方丈記にかきとどめ、方丈の室に阿弥陀像をやすんじ折にふれて不請の念仏をとなえた。方丈記には人生を水と泡と朝顔にたとえた無常観がうかがわれる。朝顔を芭蕉にかえれば、維摩經の十喩のうちである。公家の無常観は出家遁世して余生を世俗外的宗教的貴族主義におもむかせたのを特色とする。

維摩經の無常をも内包した世間虚仮観は、徹底した此岸否定の思想として曇鸞の往生論註にとられ、往生論註をとおして永観・親鸞におよんだ。往生要集には直接、往生論註をひいたところはなく、源信は本書をみなかつたらしい。

聖徳太子の勝鬘經義疏では「仏の真実を欺じて常任に帰依す」と説いて嘆仏真実功德章をはじめにたて「今日の常住真実を欺じて、願うて帰依を為す、昔日の無常に帰依するに異なるなり」と「昔日の無常」に「今日

の常住真実」を對比させている。昔日の無常は世間虚仮にふくまれ、今日の常住真実は法身の仏である。曇鸞の往生論註では、人天の諸善と真実の功德を対照して「真実功德相は二種の功德あり、一は有漏の心より生じて法性に順ぜず、謂ゆる凡夫人天の諸善、人天の果報、若しは因若しは果、皆これ顛倒、皆これ虚偽なり、是の故に不実の功德と名づく、二は菩薩智慧清浄の業より起りて仏事を莊嚴す、法性に依りて清浄の相に入る、是の法顛倒せず虚偽ならず、名づけて真実功德と為す、云何が顛倒せざる、法性に依りて二諦に順ぜざるが故に、云何が虚偽ならざる、衆人を摂して畢竟浄に入らしむるが故に」と論じ、五逆十惡の業と觀無量壽經における下品の十念を校量して、阿彌陀仏の名号を真実の功德、五逆十惡を虚妄顛倒の見によるものとしている。人天の世界、すなわち世間は虚妄であり、真実は法性の世界に存する。太子の世間虚仮唯仏是真と曇鸞の浄土教論には共通の思想的基盤がみとめられる。虚仮・虚妄は現世否定の思想である。曇鸞はその虚妄思想をとった。阿彌陀仏の信仰は人天の世界の否定の上にたてられた。そこに太子の唯仏是真と曇鸞の阿彌陀仏信仰との冥合点があった。

曇鸞が五逆十惡の業と下品の十念を校量した往生論註の一節は、永觀の往生拾因にそのままひかれてある。「曇鸞の浄土論註に云はく、今当に義を以て輕重の義を校ぶべし、在心と在縁となり、云何んが在心なる、彼の造罪の時は自ら虚妄顛倒の見に依止して生ず、此の十念とは善知識の方便安慰に依りて実法を聞きて生ず、一は実一は虚、豈に相比を得んや、譬へば千歳の闇室も、光り若し暫らく至りぬれば、便ち明朗なるが如し、闇室に室に在ること千歳なりと言って、去らざることを得んや、云何んが在縁なる、彼の造罪の時は自ら妄想・煩惱・虚妄・果報の衆生を縁じて生ず、此の十念とは阿彌陀如来真実清浄無量功德の名号によって生ず、譬へば人あって彼の毒箭の中ところ、筋を截り骨を破るに、滅除藥の鼓を聞かば、即ち箭出で毒除かるが如し、豈に彼の箭深く毒厲しくして鼓の音声を聞くととも箭を抜き毒を去ること能はざることを得べけんや」。曇鸞によれば名号は阿彌陀仏の真実清浄無量の功德であった。永觀はこの名号觀をとった。この名号觀の底には維摩經の人天虚妄觀があった。往生拾因の序

には「況んや世間は春來の夢、榮華何ぞ実ならん、人身は水上の沤あは、浮生誰か留まらん」と維摩經十喻による無常觀がしめされている。この無常はあきらかに人天虚妄のうちにつつまれるものである。

親鸞の教行信証には往生拾因がひかれていて、沙彌教信の追慕も同書に紹介せる伝にもとづいた。歎異抄の親鸞法語に「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもてそらごとたはごとまことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにおはします」と説けるは、永觀の往生拾因をとおして曇鸞の往生論註にさかのぼる念仏觀である。往生論註には維摩經の引用が多い。維摩經仏国品が阿彌陀仏の浄土の理解の根底にすえられている。天親の往生論における衆生世間清浄の解釈に際しては、衆生を不生不滅の義とし、「經の中に、五受陰洞達するに、空にして所起无し、これ苦の義なり、と言ふが如し」と維摩經弟子品の空觀をとった。また「聖公言はく、法身は像无くして形を殊にす、並びに至願に応ず、言无くして玄籍弥く布けり、冥權謀无くして動じて事と会す」と注維摩詰經における僧肇の所説をひいている。聖徳太子の維摩經義疏とおなじく僧肇の大乗空觀の思想をくんでいることが知られる。直接の交渉なき曇鸞と太子が、維摩經を媒介として冥合する宗教思想を展開せるは、注維摩詰經の尊重をとおして竜樹・羅什の系統につらなつたからである。太子の世間虚仮唯仏是真が曇鸞をうけた親鸞の法語と契合するのも、決して偶然事ではない。

維摩經の十譬はわが公家の無常觀を育成し、彼等の余生を浄土教におもむかせた。それは来世への過渡期であり、来世は現世の延長とかがえられた。しかるに維摩經の世間虚仮は律令仏教に対する批判の浄土教に根を下した。親鸞の浄土は此岸の完全なる否定の世界であった。

二 維摩經仏国品の十七事と諸行往生の教説

正倉院文書によれば、奈良時代にすでに曇鸞の往生論註も道綽の安樂集も善導の觀經疏・西方決事讃・般舟讃・六時行道も將來していた。元興寺の智光は曇鸞の往生論註に注目して無量壽經論釈をあらわし、天親の往生論を往生論註によって注釈した。智光は浄名玄論略述の著作があるほど

に維摩經をおもんずる傾向を本書によくしめしている。

維摩經仏国品には釈迦が仏国土の淨きことを舍利弗にみせ、「斯の下劣の人を度せんと欲する為の故に、此の衆惡不淨の土を示すのみ、譬へば諸天容器を共にして食ふも、其の福德に随つて飯食の異有るが如し、是の如く舍利弗もし人心淨ければ、便ち此の土の功德莊嚴を見る」と説いたという。聖德太子の維摩經義疏では「我仏国土常淨如斯とは、若の言は如なり我が所得の報土常に淨きこと即ち今、この応土の清淨なるが如しと明かすなり」と釈している。往生論註には、觀察門を二分して一を器世間莊嚴成就、二を衆生世間成就の觀察とし、器世間莊嚴成就の觀察を十七にわかし、その説明の間に往生論の「備諸珍宝性具足妙莊嚴」について「能生既に淨し、所生焉んぞ不淨を得む、故に經に言はく、其の心淨きに随つて則ち淨土淨しと、是の故に諸珍宝性具足妙莊嚴と言へり」と維摩經をひいているが、良忠の往生論註記には「智光云はく、四天忉利青白の飯を受くるに、上首天は白色の飯を得、眷屬天は青白の飯を得」と飯色の異に關する智光の注釈をあげ、「能生既淨等は、智光の疏の一に云ふ、能生の業自体既に淨し、所生の報何ぞ不淨なることを得ん^上」^己經言とは維摩經なり」と曇鸞の能生・所生に智光が業・報の語をくわえたことをあきらかにしている。聖德太子は淨土を衆生の報土と解したけれど、智光の所論も太子にひとしい。智光が諸善を重視せるは、この業報の理解に照見して考察すべきである。

維摩經仏国品には、直心・深心・菩提心・布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智恵・四無量心・四攝法・方便・三十七道品・廻向心・説除八難・自守戒行不譏彼闕・十善の十七事をあげて菩薩の淨土を説いている。聖德太子の維摩經義疏では、この条について「宝積当知と云ふより以下は、第二に因の間に答ふ、中に就いて開いて三と成す、第一に正しく万善はこれ淨土の因なることを明かし、……第一の正しく万善はこれ淨土の因なりといふことを明かす中に就いて凡そ十七の事あり」と万善同歸の教説をいれているのが目につく。智光の淨名玄論略述には太子の維摩經義疏を少くとも二十七回以上ひいたことが知られているが、なお無量壽經論積の方は曇鸞の往生論註を全面的にとつていて、淨土教思想について太子との直接的

關係をかたることはできない。往生論註では、法藏菩薩の第十八願成就文をあげ、「此を案じて言はく、一切の外道凡夫人、皆往生を得ん」と凡夫往生をこれによつて可能とし、觀經の下下品の生によつて「下品の凡夫、但だ正法を誹謗せざれば、仏を信ずる因縁をもて皆往生を得しむ」と断じている。智光は往生論の起觀生信の釈に第十八願成就文をとつた。往生論註記にひく智光の疏には「觀とはこれ解、信とはこれ行なり、然るに先づ解有りて方に能く行を興す、行の中信を以て第一と爲す、故に今信心を擧ぐ」と觀察の解を第一とし、信を行のうちにいれ、「起觀と言ふは、念を一処に繫け諦かに彼の国を觀ず、生信と言ふは、諸有の衆生、阿弥陀の名を聞いて信心歡喜し乃至一念せんに、皆往生を得、唯だ謗法を除く、況んや復た具さに諸善功德を修せんをや」とのべている。往生論註記の著者は「此の釈、前後相違あるに似たり」といふかつたけれど、智光の觀と信の關係に対する理解は、往生論註に「此の十七種の莊嚴成就を觀ずれば、能く眞實の淨信を生じて、必定して彼の安樂淨土に生ずることを得」と説くのに一致する。安養抄にひく智光の疏には「分つて下品三生の人と示す、是の如き人、本と善無しと雖も、而も善友に因りて命終の發心を以て因と爲し、無量壽仏の本願を縁と爲し、亦た安養淨土に往生することを得」といい、智光は下品三生の往生を第十八願に縁づけている。「況んや復た諸善功德を修せんをや」は、觀經の諸行往生の立場を承認しているのである。それはまた維摩經の十七事を淨土の因とする立場にも通ずる。間接的に太子と智光の淨土教思想はつらなる。後の法然の雜行廢捨とは、ここでするどくわかれる。

了慧の無量壽經鈔によれば、智光は第十八願を諸緣信樂十念往生願とした。これは戸松憲千代氏が「これ願文の十方衆生を縁として、又至心信樂欲生我國を信樂とし、乃至十念を十念往生と云い、更に又不生者を以て欲生と呼んだもので、実に十八願を巧みに取意し尽しているのである」と解釈したのは、親鸞の信心論の先驅である。ただ智光の觀察中心は第十八願を具體的には下品三生の救済にあてていて、そこが第十八願の信仰を第一義とせる親鸞の教説と異なる。

道綽の安樂集には、発菩提心の必要を無量寿経と曇鸞の往生論註の引用によってしめしている。無量寿経は意をとって「大経に云はく、凡そ浄土に往生せんと欲はば、要らず発菩提心を須ひるを源と為す」とのべ、つぎに「浄土論に拠るに云はく」として往生論註をひき、「今、発菩提心と言ふは、即ちこれ願作仏心なり、願作仏心とは即ちこれ度衆生心なり、度衆生心とは即ち衆生を攝取して有仏の国土に生まれしむるの心なり、今すでに浄土に生れんと願ふ、故に先づ須らく菩提心を発すべし」とその一節をそのままあげ、つぎに「菩提の正体は理求むるに無相なり……この故に經に言はく、菩提は心を以て得べからず身を以て得べからず」と維摩経菩薩品によつて菩提の無相なるを説き、万行を修して能く感すべきことをおしえている。この無量寿経および往生論註にもとづく発菩提心論はそのまま源信の往生要集に「菩提心はこれ浄土の菩提の綱要なり」と前提してひかれた。永観の往生講式では「発菩提心とは浄土に往かんと欲せば、必らず道心を発すべし、人木石にあらず、好めば自ら発心す」と発心に木石と異なる人間の価値をみとめ、珍海の菩提心集では「必らず菩提心を本として往生す」、「菩提心を発さぬ人は生るべからず」と発心を本を主張している。往生論註を祖述した無量寿経論釈でも発菩提心は重視されていたとおもわれる。しかし安養抄にひくところでは、下品三生の発心を往生の因として強調しながらも、これに第十八願を縁として注意し、「下品上生は法を聞き信解して無上心を発す」「下品下生は実相を説くを聞き、罪を滅し己って歡喜し、即ち菩提の心を発す」と発心の誘因を信心においている。至心信樂欲生の三心を信樂の一心に統括せる意味は、ここに存する。

良源の極樂浄土九品往生義には四十八願の願名があげられている。それらの願名はほとんど智光の四十八願釈にもとづいたのである。良源は智光の諸縁信樂十念往生願を聞名信樂十念定生願とし、「問ふて曰く、云何んが十念、營へて曰く、もし下品下生の文に准へば」とその十念を下品品の十念に会通し、「五逆を造り正法を誹謗する者を除き、自余の凡夫の若し願有らん者は必らず生るることを得しむ、これ第十八なり、彼の人の善根は深妙に非ず、故に現前与衆生迦提を説かず」と第十八願を第十九願に比して低くとらえ、第十九願を智光にしたがって行者命終現前導生願とし、

「彼、菩提心を発し、諸の功德を修む、故に大衆の与に開遊せられ、其の人の前に現はれて撰す、是を二願の差と為す」と臨終迦提に第十九願の高き意味を見出ししている。この二願の差別はおそらく智光の見解を明確にしただけであつたろう。諸行の重視である。

極樂浄土九品往生義では、観經と維摩経の会通がいちじるしく目につく。九品往生の段では、上品上生の三心中の至誠心について「維摩経に依るに、之を直心と名づく」と維摩経仏国品における直心にあて、「彼の經文に云はく、直心はこれ菩薩の浄土なり、菩薩成仏の時、不謬の衆生、其の国に來生す」とひき、つぎに智顗説湛然略の維摩経略疏によつて直心の解釈をなし、つづいて、「故に文に云はく、直心はこれ道場なり、虚假無きが故に」と維摩経菩薩品をとつて直心を虚假無き真実の心にしてゐる。深心については「維摩経に云はく、深心はこれ菩薩の浄土なり、菩薩成仏の時、功德を具足する衆生其の国に來生す」とおなじく仏国品の深心に一致させ、「彼の疏に云はく」と維摩経略疏をひく。廻向発願心については「浄土論智光の疏に云はく、馬鳴の説に依るに、此の三心は十解の初心に在り、彼に直心と言ふは、即ち今の至誠心なり、深心之に同じ、彼に大悲心と云ふは、即ち今の廻向発願心なり、もし此の説に依らば、廻向発願心は唯だこれ利他にして自利の辺を少く、大悲心即是此心と説くを以てなり」と智光の無量寿経論釈によつてこれを利他の大悲心とし、論拠を馬鳴の大乗起信論にもとづけ、「維摩経に説かく、廻向心はこれ菩薩の浄土なり、菩薩成仏の時、一切功德を具足せる国土を得」と維摩経仏国品の廻向心をとり、「彼の疏に釈して云はく」と維摩経略疏の釈をひき、「經文に又云はく、大乘心はこれ菩薩の浄土なり、菩薩成仏の時、大乘の衆生其の国に來生す」とまたおなじく仏国品をあげる。「大乘心」は羅什訳維摩詰所説経では「菩提心」となっている。良源は「この大乘心とは即ちこれ発願心なり」と釈し、「故に疏に釈して云はく」と維摩経略疏によつてこれを細説する。

かくして本書が観經の至誠心・深心・廻向発願心を維摩経仏国品の直心・深心・廻向心菩提心に会通していることが知られる。良源は最後に「浄名の疏に云はく、三心は只だこれ一心なり、但だ名の異なる耳、何と

なれば三心只だこれ一心、自性清淨なり、二辺の曲に非る、之を名づけて直心と爲し、源底を究め難き、之を名づけて深と爲し、其の性の広博なる、之を目して大と爲す」と三心即一心論を維摩經略疏によって展開している。後の親鸞の三心即一心論は無量壽經の三心を信樂の一心に統攝したのであるけれど、そのうちに同一の論理がひそんでいることは否めない。良源は三心を具するを上品上生とし、これを別教では初地に、円教では初住に隣る菩薩とするとした。ここが往生要集・選択集に依用した善導の往生礼讃偈の理解と大きく異なる。

良源は上品上生の衆生三種に関する第一の慈心不殺を十善中の第一の戒善とし、具諸戒行については所謂不偷盜乃至不邪見とし、維摩經仏国品に「十善はこれ菩薩の淨土なり、菩薩成仏の時、命中天ならず、大富・梵行・言ふ所の誠諦・常に軟語を以てす・衆属離れず善く諍訟を和す・言は必らず虚益して・嫉まず・悲らず・正見の衆生・其の国に來生す」とみえるのに比定した。慈心は四無量心にあたとみられ、「初を挙げて終を顯はす、故に悲喜捨具足す」といい、維摩經仏国品に「四無量心はこれ菩薩の淨土なり、菩薩成仏の時、慈悲喜捨を成就する衆生、其の国に來生す」とあるをとる。上品中生の条では、深心因果について「もし十善を修せば必らず人天に生じ、展転衆を受けて後に菩提に至る、もし十惡を造れば必らず三途に墮し、展転苦を受けて輪廻無窮なり、是の如くの理を信じて疑心有ること無し、是等を名づけて深心因果と爲す」と説き、「維摩經に善惡の業敗亡せずと説けるは、即ち此の意なり」と同仏国品に相当の文句をみとめる。

中品中生の条では、受持五戒八齋戒についてのべ、修行諸戒におよんで「維摩經に説かく、持戒はこれ菩薩の淨土なり、菩薩成仏の時、十善道を行ずる満願の衆生、其の国に來生す」と維摩經仏国品の持戒記事をあげ、これに対比する。中品下生の条では、經文に、父母に孝養し世の仁慈をおこなった者が命終時に善知識にあり、阿彌陀仏国土の樂事ならびに法藏比丘の四十八願をきき、おわって死し、極樂淨土に往生する、とあるをしめし、四十八願を發起した理由を娑婆世界における惡業におき、「維摩經に説いて云はく、八難を除くはこれ菩薩の淨土なり、菩薩成仏の時、国土に

三惡八難有ること無し」と仏国品をひいてそれにあてて。無量壽經における法藏菩薩の四十八願はここでつまびらかにされる。下品三生の条には維摩經の引用はまったく見あたらない。これは重要な特徴である。

良源は維摩經仏国品の十七事を觀經の中品下生以上の諸行に対応させ、下品三生の事はふくまれていないとみた。下品三生の救済は第十八願によるものとかがえられ、そのために第十八願が第十九願よりひくくとりえられた。源信の往生要集でも「もし相好を觀念するに堪へざるもの有らば、或は歸命の想に依り、或は引攝の想に依り、或は往生の想に依って、応に一心に称念すべし」と説いて觀勝称劣の立場を踏襲し、称念を觀念にたえない愚者の往生業とした。念仏には觀念と称念がふくまれた。念仏以外の諸行としては「一には財法等の施、二には三歸・五戒・八戒・十戒等の多少の戒行、三には忍辱、四には精進、五には禪定、六には般若第一義を信ずる等七には菩提心を發す、八には六念を修行す……九には大乘を誦誦す十には佛法を守護す、十一には父母に孝順し師長に奉事す、十二には憍慢を生ぜず十三には利養に染まず」という十三事をあげている。これはほぼ維摩經仏国品における淨土の因の十七事にひとしい。この諸行容認の範圍において維摩經は往生要集でもおもんぜられている。

往生要集の正修念仏門の第三作願門のはじめに、道綽の安樂集をひいて發菩提心の要をしめし、菩提心の行相について「總じてこれを謂へば、仏と作らんと願ふ心なり」と定義し「問ふ、此の中に、理を縁として菩提心を發すも、亦た因果を信じて、勤めて道を修行すべきや、答ふ、理かならず然るべし、淨名經（の偈）に云ふが如し、諸仏の國と衆生との、空しきこと觀（知）ると雖も、而も常に淨土を修め、また（諸の）群生を教化く」と維摩經文殊師利問疾品をひいて諸行を修め衆生を教化すべきことを強調している。安樂集にまなんだのである。

大文第五助念方法の第三対治懈怠の条には、自心勸励のために仏の奇妙の功德を縁とすべきを主張し、「一には応に四十八の本願を思念すべし」といい、つぎに「二には名号の功德を（思念すべし）」とのべ、名号の功德について「維摩經に言ふが如し、諸仏の色身の威相・種性・戒・定・智慧・解脱（解脱）知見・力・無所畏・不共の法・大慈大悲・威儀・所行、

及び其の寿命、説法教化し、衆生を成就し、仏国土を浄め、諸の仏法を具するは、悉く皆同等なり、是の故に名づけて三藐三仏陀と為し、名づけて多陀阿伽度と為し、名づけて仏陀と為す、阿難、もし我れ広く此の三句の義を説かば、汝劫寿を以てせんも、尽く受くること能はじ、たとひ三千大千世界の、中に満てらん衆生をして、皆阿難の如く、多聞第一にして、念総持を得しむとも、此の諸の人等、劫の寿を以てせんも、亦た受くる能はじ」と維摩經菩薩行品をひき、「要決に云はく、維摩經に云はく、仏の初の三の号を、仏もし広く説かば、阿難は劫を経とも、領受すること能はじと、成実論に、仏の号を釈するに、前の九の号は、皆別義に従ひ、前の九の号の、名義の功德を総べて、仏世尊と為す、初の三の号を説くすら、劫を歴ともきはめがたく、阿難の領悟すら、能く具悉すること莫し、更に六の号を加へて、以て仏の名を製したまへり、勝徳既に円かなれば、其れを念ずるは大善なりと己上は要決なりと窺基の著とつたえる西方要決釈疑通規によつて説明している。このところは法然の道修説法に往生要集の所説としてそのままとられた。「三句」「三の号」とは三藐三仏陀・多陀阿伽度・仏陀の呼称であり、阿弥陀という名前のことではない。一般的な仏の呼称の功德を問題としたのである。

「七には神通無礙を（思念すべし）」と解脱の世界の神通無礙の思念を説いては、その文証の第二に「浄名經に、菩薩の不思議の解脱を説いて云はく、三千大千世界を断ち取ること、陶家輪の如くにして、右の掌の中に著け、恒河沙の世界の外に擲げ過るとも、其の中の衆生は、己が往く所を、覺えず知らず、又復たもとのごとく本処に置くに、都べて人をして往來想を有たしめず、而も此の世界の本相は故の如し、又下方に於て恒河沙等の諸仏の世界を過ぎ、一仏土を取つて上方に挙げ著くるに、恒河沙の無數の世界を過ぐるごと、針鋒を持つて一蘗葉を拏ぐるが如くして、而もなやまず所なし、須弥山を以て芥子の中に納れ、四大海を以て一毛孔に入るも、亦復た是くの如し、其の中の衆生は覺えず知らず、唯だ応に度すべき者のみ、乃ちこれを知見る」と維摩經不思議品を抄出してあげ、「十七には無礙弁説を（思念すべし）」と仏の無礙弁説については、その文証の一に「浄名經の偈に云はく、仏は一音を以て法を演説したまへど、衆生は

類に随つて各解を得て、皆謂ふ世界は其の語を同じうしたまふと、これ即ち神力不共の法なり」とおなじく仏国品をひいている。

往生要集では、仏ならびに仏教一般に関する問題を維摩經によつて証明している。阿弥陀仏の事もそのうちにふくまれるのである。阿弥陀仏の独自の教法はその外に存することとなる。かかる教法の登場とともに維摩經は表面にあらわれなくなつてくる。善導の著作には維摩經の引用はみとめられない。往生要集は善導の著作を採用しはじめた。そこに往生要集が新しい問題を提起してきた事実がうかがわれる。

極樂浄土九品往生義は良源が右大臣藤原師輔のためにつくつたと云われる。これに對して往生要集は「男女貴賤、行住座臥を簡はず、時処諸縁を論ぜず」修し得る念仏を本として書かれた。問答料簡門の第二往生階位の条に「問ふ、設ひ報土に非ざらんも、惑業の重き者、豈に浄土を得んや」と設問し、「答ふ、天台の云はく、無量寿仏の国は果報殊勝なりと雖も、臨終の時、懺悔して念仏すれば、業障便ち転じて、即ち往生することを得、惑染を具すと雖も、願力持心すれば、亦た居することを得るなり」と維摩經略疏によつて凡夫往生を説き、九品の階位を論じて下品におよび「下品の三生には別の階位無し、但だこれ具縛造惡の人なり、明らけし、往生の人は其の位に限り有りといふことを、寧んぞ猶ほこれ我等が分なりといふことを知らんや」と問い、こたえて「上品の人は、階位設ひ深くとも、下品の三生は豈に我等が分に非ざらんや」と下品三生を「我等が分」にあて、その理由をつまびらかにしている。これは念仏証拠門に「三には四十八願の中に念仏門に於て別して一願を發して云はく、乃至十念せん、もし生れずば正覺を取らじ」と第十八願をあげ、「四には觀經に（云はく）、極樂の惡人は他の方便なし、唯だ仏を称念して極樂に生ることを得」と下品の往生を觀經によつてしめせるに對應する。源信は良源が輕視した凡夫往生に注意して称念をとりあげた。ここに善導の著作がとりあげられてくる理由が存した。

問答料簡門の往生階位の条には、凡夫往生の可能性に關連して「問ふ、もし凡下の輩も亦た往生することを得ば、云何んぞ近代、彼の国土を求むる者は、千万なるも、得るものは一二も無きや」と設問し、「答ふ、緯和

尚の云はく、信心深（淳）からず、もしは存しもしは亡するが故に、信心一ならず、決定せざるが故に、信心相統せず、念念まじはるが故に、（此の三相応せざれば、往生すること能はじ、もし此の）三心を具して（往生せずといはば、是の処有ること無しと、導和尚の云はく、もし能く上の如く念々相統して畢命を期と為る者は、十即十生、百即百生なり、もし專を捨てて雜業を修せんと欲する者は、百の時希に一二を得、千の時希に三五を得と、上の如くと言ふは、礼・讚等の五念門と至誠等の三心と長時等の四修とを指せるなり」と道綽の安樂集ならびに善導の往生礼讃偈によつて解答している。良源が上品上生に限定した觀經の三心について、源信が「經の文は上品上生に在りと雖も、禪師の釈の如くんば、理九品に通ず」と往生礼讃偈によつてひろく九品にひろいてあてたのも、この百即百生の目的にそうことである。法然の選択集でも「念仏の行者必らず三心を具足すべきの文」として觀經・同善導疏・往生礼讃偈をあげた。善導の宗教は凡夫往生をゆるす百即百生の法門として往生要集・選択集にとられたのである。

しかし往生要集では「往生の業には念仏を本と為す」と主張しながら、諸行往生をみとめ、觀念・称念ともにとられていて、專修念仏にはまだ程遠かった。專修念仏への道をひらいたのである。そのあとをうけた永觀の往生拾因では念仏の一行をひらいて十因とし、「弥陀の名号は殆んど大陀羅尼の徳にも過ぎ、又法華三昧の業にも勝れたり」と阿弥陀仏の名号を真言宗の陀羅尼、天台宗の法華三昧の上におき、「斯れに依つて行者、余の一切の諸願諸行を廢して、念仏の一行を唯願唯行すべし、散慢の者は一人も生せず、專修の人は万に一人も失することなし」と念仏に善導の千中無一論をとっている。ただ「散慢の者は一人も生せず」の制限は、法然をして往生拾因をとらせなかつたところである。念仏の十因には、はじめにかならず「一心に阿弥陀仏を称念すれば」と一心なる称念があげられている。この一心は俱舎の等持定、唯識の心專注の義であつた。「予、先賢を知らんがために、独り閑室に在つて、西に向つて目を閉ぢ、合掌を額に当て勵声に念仏して、即ち一心を得たり、敢へて以て乱れず、誠に聖言地に堕ちず、行者仰信すべし、縦ひ末代と雖も、何ぞ仏を見ざらんや、声仏事を作

すと云ふ、斯の言誠なる哉。」ここに「声仏事を作す」というのは、維摩經菩薩行品に「有るは音声・語言・文字を以て仏事を作す」とみえるのにもとづく。維摩經は「三昧發得」を目的とするかぎりにおいていれられた。

往生拾因には往生要集に見出されない散善義の就行立信の一節があらわれる。第十因に「一心に阿弥陀仏を称念すれば、隨順本願の故に必らず往生を得」と説き、その文証として第十八願をひき、「善導和尚云はく、行に二種あり、一には一心に弥陀の名号を專念す、これを正定の業と名づく、彼の仏の本願に順ふが故に、もし礼誦等に依るをば、即ち助業と名づく、此の二業を除いて自余の諸善を悉く雜行と名づく」と散善義の一節をとり「この故に行者、念を悲願に係けて、心を至して称念すべし、不至心の者を除くことは、本願に順はざるが故なり」とむすんでいる。散善義の一節は法然を大悟させ、專修念仏の教法を決定させたところである。往生要集では、善導における專・雜の關係が充分に追求されなかつた。往生拾因は專修の意味をようやく限定し、散善義の就行立信をひくにいたつた。これによつて本願の行としての念仏の意味がきつてきた。ただ永觀もなお第十八願の乃至十念を下下品の十念にあてている。「もし十念の願に非ずんば、彼何ぞ往生を得ん、逆者尚は爾り、何に況んや余人をや」と第十八願による逆者の往生可能を根拠に余の一切の往生を承認し、「我等もし持戒精進ならば、何ぞ弥陀を待み、何ぞ偏へに極樂を欣はん、破戒懈怠の身なり、十念往生の願を責ふは、この故なり」と自身の破戒懈怠の懺悔を機縁に第十八願を仰ぐ。往生要集に「諸經の行業は、總じてこれを言はば、梵網の戒品を出でず」と強調して諸行をおもんずる立場は、ここでは大きくくずれ、むしろ破戒懈怠の者の救済に照準をあて、そこから第十八願を仰いでいく姿勢が、顯著にしめされはじめていることが知られる。

珍海の決定往生集では、「夫れ西方の淨業は弥陀無漏の法身法藏比丘の清淨本願に依託して起る、所以にこれ凡愚の所行なりと雖も、其の性清淨なり、下劣人の所修なりと雖も、其の用を起すこと廣大なり」と仏の清淨本願に依託せる西方の行が清淨なることをのべ、「所以に維摩に、其の心

浄なるを以ての故に、仏土亦た浄なり、と云ふ」と維摩經仏国品を文証としてあげている。珍海もまた「觀經導和尚疏の第四に云はく」と前置きして散善義の就行立信釈をひき、「本願に順ふとは、四十八願の中に云はく、我が名号を聞きて、念を我が国に係くと云云、今、云ふ称名は実にこれ正中の正なり」と本願を第二十願にあてた。第十八願は「第八弘誓決定とは本願の中に云はく」としてあげられ、「願力に由り諸の衆生をして定んで浄土に生れしむ、故に決定と名づく」と往生の決定をこの願にもとづけた。第二十願は第十八願の往生浄土の誓願を実現する正定の行とみられたのであろう。しかし正定の行なる称念は「往生の因」として「浄土の業はもしは定もしは散、即ち此の身の中に於て定んで成就することを得」とされる。定散二善の中のものであり、純粹な他力の念仏とはなっていない。第十八願の十念について「もしこれ一念ならば但だ能く因と為るのみ、而も未だ定業にはあらず、もし十念を具せば乃ち定業と成る、而して乃至と言ふは一念これ最極なることを願はさんが為なり」と十念を具して定業となることを説き、その間における「余縁散乱」を排している。このかぎりにおいて維摩經が依用された。珍海の照準も凡夫にあった。「世俗の凡夫、念仏の行を修すれば、此より即ち安樂世界に生る」とのべ、「生に九品あり、何ぞ自ら下劣を憚らんや」と下劣の側にたっている。

往生要集のあとをうけた書としてなお見おとしてならないのは、先号でもふれた末法灯明記である。本書では末世の導師を名字の比丘とする文証の一として大悲經から「仏、阿難に告げたまはく、後の末世、法滅せんと欲する時に於て、……我が法中に於て、たとひ性のみ是れ沙門なれども、沙門の行を注し、自ら沙門と称し、形は沙門に似て、当に袈裟を被著する者あるべし、賢劫中に於て弥勒を首と為し、乃至盧遮如来、彼の諸の沙門是の如き仏の所にして、無余涅槃に於て次第に涅槃に入ることを得て、遺余有ること無けん、何を以ての故に、是の如き一切の沙門の中に、乃至一たび仏名を称へ一たび信を生ぜん者は、所作の功德終に虚設ならず、我れ仏智を以て法界を測知するが故に」とひいている。この一条はほとんど全文が往生要集の極樂証掘門の經文証として見出される。ただ往生要集では末法灯明記に「後の末世」となっているところが「当來の世」としるされ

ている。原典は「當來の世」であるから、原典の最初の引用者は源信であり、末法灯明記の著者はことさらにそれを「後の末世」とあらためたとみなすべきであろう。末法灯明記では、大悲經のこの一条の引用につづいて「維摩經に云はく、仏の十号の中に、初の三を聞くの福、仏もし広く説かば、劫を経るも尽きじと云云」と維摩經の一条をしめしている。これは大悲經の「所作の功德」を説明するためである。維摩經の一条は往生要集の助念方法門で名号の功德をあらわすためにあげた經文証にほかならない。これによって末法灯明記の「末法の教」は「後の末世」の教にあたり、往生要集の念仏を称念に限定した浄土の教なることが想察される。往生要集の「夫れ往生極樂の教行は濁世末代の目足なり」、往生拾因の「西方の要路は末代に縁あり」、拾遺往生伝の「夫れ末法万年に於ては弥陀の一教炳なり」、白上人縁起の「これ則ち末法万年の間、弥陀の一教、遺るべきの故なり」など、往生要集以後には浄土教を末法の教とする見解が一般的である。末法灯明記はこの時代の共通理解を背景としている。

維摩經の引用は往生要集まで多く、往生拾因・決定往生集・末法灯明記は一箇所ずつにすぎない。選択集・教行信証には直接の引用はみあたらない。雜行の廢捨が維摩經仏国品の十七事をいれさせなくなったのである。

三 不断煩惱入涅槃の教説と浄土教の摂取

浄土教の確立は維摩經の姿を表面から消させた。しかしそれは維摩經の教説が法然・親鸞の宗教にまったく影響しなくなったという意味ではない。親鸞は永観の往生拾因を教行信証にひきながら、智光の無量寿經論釈をとっていないけれど、これは智光の依った曇鸞の往生論註にさかのぼったからである。往生論註は教行信証に数多くみとめられる。親鸞の鸞が曇鸞の鸞だと推論されるほど、親鸞は往生論註にまなぶところが大であった。往生論註には維摩經を証権とする往生論の注釈が少くない。維摩經における在家仏教の原理は曇鸞を媒介として親鸞におよんだ。

竜樹の大智度論には、衆生多少力不可思議・業力不可思議・電力不可思議・仏法力不可思議の五大不可思議をあげ、「五大不可思議の中に於ては

仏法力最も不可思議なり」と仏法力最も不可思議を説いている。曇鸞はこれをききのまま往生論註に、道綽も安樂集にとった。源信の往生要集、永観の往生拾因にもその思想が入っている。維摩經は安樂集に「不可思議解脱を宗と爲す」とするが、不思議品が存し、菩薩の不可思議解脱をのべていて、往生要集に引用されたことは、すでにみたとおりである。維摩經の不思議品は華嚴經の入法界品につらなる。入法界品は一名不可思議解脱品という。天親の往生論は無量寿經によって浄土往生をねがった願生偈とその説明から成り、往生論註はそれを注釈するに、不可思議解脱を宗教とする維摩經の教説を移入した。善導の法事讃における難思議往生樂、親鸞の教行信証における難思議往生には、不可思議の思想がふくまれている。

天親の往生論では「彼の仏国土の莊嚴功德成就を観察すとは、十七種有り応に知るべし」と阿弥陀仏国土について十七種の莊嚴国土成就を論じ、その一々についてつまびらかにした。曇鸞の往生論註はそれを細説し、

「不可思議力とは総じて彼の仏国土の十七種莊嚴功德力の思議し得べからざることを指す」とそこに阿弥陀仏の不可思議力を見出した。曇鸞はそれを維摩經の引用によって注釈している。曇鸞は十七種の仏国土莊嚴功德の第一莊嚴清浄功德成就について「此れ云何んが不思議なるや、凡夫人の煩惱成就せる有りて、亦た彼の浄土に生るることを得れば、三界の繫業畢竟じて牽かず、則ちこれ煩惱を断ぜずして涅槃分を得、焉んぞ思議すべけんや」と煩惱を断ぜずして涅槃分を得る不可思議性を説いている。この際の「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」は、維摩經弟子品に「煩惱を断ぜずして涅槃に入る」とみえるのにもとづく。しかも維摩經に存しない分字を涅槃にそえているのは、仏国土が菩薩行を成就するところとかがえられたからであろう。第十六の莊嚴大義門功德成就については「此れ云何んが不可思議なるや、夫れ諸天の共器には飯に随福の色あり、足の指地を按じて乃ち金磔の旨を詳かにす、而して往生を願ふ者の、本は三三の品なれども、今は一二の殊なし、亦た溜澠の一味なるが如し、焉んぞ思議すべけんや」と論じ、そこに浄土における平等の一相を見出している。「諸天の共器には飯に随福の色あり、足の指地を按じて乃ち金磔の旨を詳かにす」とは、維摩經仏国品に「是に於て仏、足指を以て地を按ずるに、即時に三千大千

世界の若干の百千の珍宝嚴飾すること、譬へば宝莊嚴仏の無量の功德宝莊嚴土の如し、一切の大衆未曾有なりと歎ず、而して皆自ら宝蓮華に坐するを見る、……仏、舍利弗に告げたまはく、我が仏国土常に淨きこと此の如し、斯の下劣の人を度せんと欲する為の故に、此の衆惡不淨の土を示す耳、譬へば諸天容器を共にして食ふも、其の福德に随つて飲食の異なるが如し、是の如く舍利弗、もし人心淨ければ使ち此の土の功德莊嚴を見る」とあるのにもとづく。

往生論註では、つぎに菩薩の莊嚴功德成就にうつり、第一の如実修行を説く文中に「諸の衆生淤泥の花を開くが故に」とみえる往生論の文句に対して、「淤泥花とは、經に、高原の陸地には蓮花を生ぜず、卑湿淤泥に乃ち蓮花を生ず、と云へり、此は凡夫煩惱泥中に在りて、菩薩の為に開導せられて能く仏の正覺の花を生ずるに喩ふ」と維摩經仏国品によって注釈している。正覺の花は煩惱の泥中から生ずる。煩惱は維摩經では仏種である。

親鸞の入出二門偈頌の曇鸞の条には

如実修行相應は、名義と光明に随順するなり、斯の信心を以て一心と名づく、

煩惱成就せる凡夫人、煩惱を断ぜずして涅槃を得しむ、即ちこれ安樂自然の徳なり、

淤泥華といふは、經に説いて云はく、高原の陸地に蓮を生ぜず、卑湿淤泥に蓮華を生ず、

此は凡夫、煩惱の泥の中に在りて仏の正覺の華を生ずるに喩ふるなり、斯は如来の本弘誓不可思議力を示す、即ちこれ入出二門を他力と名づくとのたまへり、

と不断煩惱得涅槃および淤泥華の二語を往生論註からとり出し、そこに仏の本弘誓不可思議力を仰いでいる。また高僧和讃の曇鸞の条には、

尽十方無礙光の 大悲大願の海水に 煩惱の衆流帰しぬれば 智慧のうしほに一味なり

如来清浄の本願の 無生の生なりければ 本則三々の品なれど 一二もかはることぞなき

とうたわれている。これらの事実によつて親鸞の在家仏教には曇鸞をとおして維摩經の教説が入りこんでいることが想察される。

日蓮の開目鈔には「二乗ハ自身ハ解脱トオモヘドモ、利佗ノ行カケヌ、設ヒ分分ノ利佗アリトイヘドモ、父母等ヲ永不成仏ノ道ニ入ルレバ、還ツテ不知恩ノ者トナル、維摩經ニ云ハク、維摩詰又問文殊師利、何等為如來種、答ヘテ曰ク、一切塵勞之儔為如來種、雖以五無間具猶能免此大道意等云云、又云ハク、譬如族姓之子高原陸土不生青蓮芙蓉荖華、卑濕汚田乃此華等云々、又云ハク、已得羅為底真者經不能復起道意而具佛法也、如根敗之士其於五樂不能復利等云云、文ノ意ハ貪瞋癡等ノ三毒ハ仏ノ種トナルベシ、殺父等ノ五逆罪ハ仏種トナルベシ、高原ノ陸土ニハ青蓮華生ズベシヤ、二乗ハ仏ニナルベカラズ、イフココロハ二乗ノ諸善ト凡夫ノ惡ヲ相スルニ、凡夫ノ惡ハ仏ニナルトモ、二乗ノ善ハナラジトナリ、諸ノ小乘經ニハ惡ヲイマシメ善ヲホム、此ノ經ニハ二乗ノ善ヲソシリ凡夫ノ惡ヲホメタリ、還ツテ仏經トモオボエズ、外道ノ法門ノ様ナレドモ、詮ズルトコロハ、二乗ノ永不成仏ヲツヨク定メサセ給フニヤ」と維摩經によつて二乗の独善をしりぞけ、凡夫の成仏を強調している。二乗の独善排斥は維摩經にしばしばあらわれ聖德太子の維摩經義疏にもその傾向が濃厚である。親鸞の教行信証の行巻には、一乗海の海について釈せる中に「願海は二乗雜善の中下の死骸を宿さず、何に況んや人天の虚假邪偽の善業、雜毒雜心の死骸を宿さんや」と説いている。これは直接には往生論註に「海とは言ふところは、仏の一切種智深広にして涯無し、二乗雜善の中下の死骸を宿さず、之を海の如しと喩ふ」とみえるよつて曇鸞に由来することが知られる。さらに日蓮の開目鈔に対比して、維摩經の主張が曇鸞をとおして親鸞におよんだとかがえるべきであらう。

親鸞の高僧和讃の曇鸞の条には

本願円頓一乗は

煩惱菩提体無二と

往相の廻向とくときは

悲願の信行えしむれば

無礙光の利益より

逆惡撰すと信知して

すみやかにとくさとしむ

弥陀の方便ときいたり

生死すなはち涅槃なり

威徳広大の信をえて

必ず煩惱のこほりとけ

すなはち菩提のみづとなる

とよまれている。これらは往生論註に維摩經の意をとつて浄土の教をとけるところをとらえたものである。往生論註では「道は無導道なり、經に云はく、十方无導人の一道より生死を出づといへり、一道は一元導道なり、无導は生死即涅槃と知るなり、是の如き等の入不二の法門は無導の相なり」と華嚴經をひいて十方の諸仏が煩惱即菩提・生死即涅槃と無導にさざるを説いているが、入不二の論理は維摩經の入不二法門品にくわしい。

「善意菩薩曰く、生死と涅槃とを二と為す、もし生死の性を見れば、即ち生死無し、縛無く解無く、燃えず滅びず、是の如く解する者、是を入不二法門に入ると為す」と生死即涅槃、「師子意菩薩曰く、有漏と無漏とを二と為す、もし諸法等しきを得れば、即ち漏不漏の想を起さず、相に著せず、亦た無相に住せず、是を入不二法門に入ると為す」と有漏即無漏が論ぜられている。同觀衆生品には「天曰く、仏は増上慢の人の為に姪怒癡を離るるを説きたまふのみ、もし増上慢なき者には、仏は姪怒癡の性即ちこれ解脱なりと説きたまふ」とみえ、聖德太子の維摩經義疏では「天女答ふ、但だ有を存する増上慢の者の為に、仏は為に煩惱を離るるを解脱と為すと説きたまへるなり、もし有を存ぜざる増上慢なき者には、仏は煩惱は即ち解脱なりと説きたまふ」と釈した。生死即涅槃・煩惱即菩提が不可思議解脱の境地である。

親鸞は「必ず煩惱のこほりとけ、すなはち菩提のみづとなる」とうたった。この文句に相当するところは往生論註にはみあたらない。直接には往生要集をとおして智頭の摩訶止観にさかのぼり、摩訶止観から維摩經にたどられる。

往生要集の正修念仏門の第三作願門の条に「生死は即ち涅槃なり、煩惱は即ち菩提なり、一一の塵勞門は翳せば即ちこれ八万四千の諸波羅蜜なり、……無明の變じて明と為るは、氷を融いて水と成すが如し」と生死即涅槃・煩惱即菩提の教理にたつて「氷を融いて水と成すが如し」なる比喩をもちいている。親鸞は直接には往生要集にもとづいて「煩惱のこほりとけ、すなはち菩提のみづとなる」といったのである。往生要集の助念方法門の第四止惡修善の条には「今、我が惑心に具足せる八万四千の塵勞門と、

彼の弥陀仏の具足したまへる八万四千の波羅蜜門とは、本来空寂にして一体無礙なり、貪欲は即ちこれ道なり、悲癡も亦た是の如し、水と氷との性異なる処に非ざるが如し、故に經に云はく、煩惱と菩提とは体二つ無く、生死と涅槃とは異処に非ずと云云、我今未だ智火の分有らざるが故に、煩惱の水を解いて功德の水と成すこと能はず、仏、我を哀愍して、其の得たまへる法の如くし、定と慧との力をもって莊嚴し、此れを以て解脱せしめたまへ」と念じ、念じおわって、声をあげて念仏し、仏の救護を請え、とおしえている。「貪欲は即ちこれ道なり、悲癡も亦た是の如し」とは、無行經によつたのであるが、また維摩經仏道品に「菩薩……貪欲を行ずることを示して諸の染著を離れ、瞋恚を行ずることを示して諸の衆生に於て悲癡有ること無く、愚癡を行ずることを示して而も智慧を以て其の心を調伏す、……涅槃を現じて而も生死を断ぜず、文殊師利よ、菩薩能く是の如く非道を行ずる、是を仏道に通達すと為す」と説けるに通ずる。水と氷の比喻は摩訶止観がもち出したのである。

摩訶止観には「浄名にいはく、如来の解脱はまさに衆生の心行のなかににおいて求むべし、衆生即ち菩提なれば、また得べからず、衆生即ち涅槃なれば、また滅すべからず、一心すでにしかり、諸心またしかなり、一切の法またしかなり」と維摩經文殊師利問疾品によつて衆生即菩提・衆生即涅槃をのべ、「生死即ち涅槃なり、これを苦諦と名づく、一塵に三塵あり、一心に三心あり、一一の塵に八万四千の塵勞門あり、一一の心もまたかくのごとし、貪瞋癡もまた即ちこれ菩提なり、煩惱もまた即ちこれ菩提なり、これ集諦と名づく、一一の塵勞門を離せば即ちこれ八万四千の諸の三昧門なり、またこれ八万四千の諸の陀羅尼門なり、またこれ八万四千の諸の対治門なり、また八万四千の諸の波羅蜜を成す、無明は転ずればすなはち變じて明となる、水を融いて水を成すがごとし」と無明を転じて明となすを氷をといて水をなすにたとえている。往生要集の著者はこれをとつたのである。源信は氷をといて水となす智火を阿弥陀仏にもとめた。摩訶止観では「法性は苦・集に異ならず、ただ苦・集に迷つて法性を失なふ」と、水は結んで氷となるも、別の氷なきが如し、……經にいはく、煩惱即ちこれ菩提なり、菩提即ちこれ煩惱なり」と氷と水の關係を煩惱と菩提の

關係にあて、維摩經によつて「一切の塵勞はこれ如来の種なり」「非道を行じて仏道に通達す」「また非道を行じて仏道に通達すと名づけ、また煩惱これ菩提なりと名づけ、また煩惱を断ぜずして涅槃に入ると名づく」といっている。往生要集に「經に云はく、煩惱と菩提とは体二つ無く、生死と涅槃とは異処に非ず」とみえるは、維摩經の意をとつたのである。煩惱の氷をといて菩提の水となすというのも、維摩經をとつた智顗のことばとかがえられる。

智顗には維摩經玄疏・同文疏の著作、ならびに智顗說湛然略の維摩經略疏が存する。智顗の浄土教は多く維摩經仏国品に負うている。原理は煩惱の氷をといて菩提の水とする、煩惱菩提体無二であった。源信はこれをと

り、親鸞もそれをもちいた。

聖徳太子の維摩經義疏では「不断煩惱而入涅槃是為宴坐とは、もし能く煩惱即空にして断すべきなしと解すれば、これ則ち自ら涅槃を証す、汝、煩惱已に断じて方に涅槃に入らんと存せば、則ち分別を成す、何ぞ名づけて宴とせん、此の句は涅槃を証する方便を能くせざるを訶す」と釈し、「煩惱を断ぜずして涅槃に入る」とする維摩經の説を正当とし、「肇法師云はく、煩惱の真性は即ちこれ涅槃なり、慧力強き者は煩惱即空と観じて涅槃に入る、断を待ちて而して後に入るにはあらざるなり」と注維摩詰經における僧肇の義によつてそれを補強し、「煩惱已に断じて方に涅槃に入らん」とする見解を排した。曇鸞は「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」と維摩經の「煩惱を断ぜずして涅槃に入る」の涅槃を涅槃分に、入を得にあらためて自得を表明した。親鸞は自己の文中では曇鸞の「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」の分字をはぶき、不断煩惱を此岸、得涅槃を彼岸のこととした。教行信証行巻の正信念仏偈に「能く一念喜愛の心を発すれば煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり」とよまれ、唯信鈔文意に「ひとすぢに具縛の凡夫、屠沽の下類、無礙光仏の不可思議の誓願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり」とおしえている。太子と親鸞をむすぶ仏教思想は、維摩經の「煩惱を断ぜずして涅槃に入る」であった。親鸞はそれを太子から直接うけずに、曇鸞とおして自家菜籠中の物とした。

曇鸞も聖徳太子も維摩経の理解には僧肇をおもんじている。竜樹・羅什をつらぬく大乘空観が、僧肇をへて曇鸞・太子におよんだ。曇鸞も太子も六朝仏教の流れである。曇鸞をうけた親鸞は、自ら太子とつらなつた。

四 心の出家と浄土教の立場

維摩経における在家仏教の原理は、「心の出家」の問題として聖徳太子から親鸞におよんだ。一応の事は前号で論述した。ここではさらに補足してその筋道をあきらかにしておきたい。

維摩経弟子品に、在俗の居士維摩の言として諸長者子に対して「汝等便ち阿耨多羅三藐三菩提心を発さば、これ出家なり」とおしえたことが出ている。これに対して聖徳太子は義疏に「浄名心の出家を勧む」と釈した。それは正に同品に「白衣たりと雖も沙門清浄の律行を奉持し、居家に処すと雖も三界に著せず、妻子有るを示すも常に梵行を修し、眷属有ることを現ずるも常に遠離を樂ふ」という維摩の生活を端的にあらわしたものとせねばならない。太子は在家仏教の原理を維摩にまなんだ。この原理は脈々として叡山の仏教をとおしてながれ、親鸞にいたつて実をむすんだ。

仁忠の叡山大師伝には、叡山の菩薩の三聚戒について「南岳・天台の両大師は昔、靈山に於て親しく法華経を聞き、兼ねて菩薩の三聚戒を受けたり、所以に師師相授けて、智者は灌頂に授け、灌頂は智威に授け、智威は恵威に授け、恵威は玄朗に授け、玄朗は湛然に授け、湛然は道達に授け、道達は最澄、次に義真に授け」とその系統をのべ、最澄が弘仁九年（八一八）自ら誓願して南都戒壇の二百五十戒を棄捨し、これを山上に布く山家学生式を制定したことをしている。最澄は聖徳太子を慧思の後身とする所伝を信じ、「日本の玄孫」と自称して天台宗の弘布を使命とした。⁽⁵⁾山家学生式によれば、大乘の大僧戒は十重禁戒四十八輕戒であり、内容は優婆塞・優婆夷の五戒を発展させたもので、沙弥の十戒とあまりかわらない。大乘戒を受持する出家が菩薩僧であった。菅原道真が天台座主安慧のために製した頭揚大戒論序には「遂に梵網宗を毀つて以て沙弥宗を為し、三聚教を貶して以て非僧教と為す」とする非難の声をあげている。⁽⁶⁾しかし

沙弥宗または非僧教の断定のうちにこそ叡山戒壇の大乘戒の本質がうかがわれる。大乘戒の特色は根を在家におくことであつた。山家学生式に「仏道には菩薩と称し、俗道には君子と号す、其の戒広大にして真俗一貫す」と真俗一貫の大乘戒の意義を強調し、法華経によつて菩薩に出家の菩薩と在家の菩薩が存することを主張している。

顯戒論には、仁王経ならびに良賁の仁王経疏を論拠として「法華の一宗、天台の兩人、仏国の法に依りて、僧籍を立てず統撰に預らず、叡山に安置して修学することを得しめたまへ」と請い、治部省玄蕃寮に属する僧綱の支配から天台の年分度者を独立させ、「其の出身の法、一に大学の本籍を除かず、階を加へて学を勧むるに同じくせん」とこれを大学の学生に準ずるあつかいにし、本籍をのぞかないで国司の管理のもとにとどめおかんことをのぞんでいる。その原則はすでに山家学生式に「凡そ法華宗天台の年分、弘仁九年より永く後際を期し、以て大乘の類と為す、其の籍名を除かず、仏子の号を賜加す」とみえる。本籍の俗名に仏子の号をくわえるのである。この処置によつて「袈裟を妻子に制し、農業を俗家に断じ、一十二年山林に修せしめ、其の業を得るに随ひて、進退を定めんとす、もし制に違ふこと有らば、袈裟・衣を脱して在家の士と為さん」とすることが可能となる。根は在家に存するのである。

弘仁十三年（八二二）六月四日、最澄死し、七日の後、山家学生式允許の官符が下つた。光定の伝述一心戒文には「菩薩僧の官符下り畢んぬ」としている。翌年二月二十六日には延暦寺号があたえられ、二十七日には延暦寺あての官牒がおくられた。叡山大師伝によれば、その中に「今式の意を案ずるに、応に業を試むべき者は、先づ別当に申して彼の処分を聴き、試業既に訖らば、亦た別当に申せ、別当執奏して、仍て国忌の日、便ち得度せしめ、更に治部・僧綱を経べからず、其の義条に応試するものは、一に太政官去る延暦廿五年正月廿五日治部省に下せる符の旨に依りて試み、得度已に畢らば、別当官に申し、籍を勘へ并びに度縁を与へ、然して後に治部省に下知せよ」と指令されていた。これによつて試業得度は、「治部・僧綱を経」ないでおこなわれ、勘籍ならびに得度の事がおわつた後、太政官が治部省に下知することとなつた。三月三日、権中納言藤

原三守と右中弁大伴国道が延暦寺俗別当に任ぜられ、ついで天台宗年分度者二人の試業得度が実施された。おわって後、勘籍について議がおこり、勘籍の官符を民部省に下すこととした。爾後、「宗の二度者、勘籍の日、官所に往かず、山裏に在りて度縁を得」た。僧綱を経なくなったのである。さらに菩薩の大戒は義真によっておなじく山上でさづけられた。度縁・戒牒にはともに官印が押された。天台座主の任命は僧綱の統撰にあずからない延暦寺教団の存在を明確にした。

最澄は弘仁七年（八一六）四天王寺の聖徳太子廟に詣で、「法華宗を伝へんことを求むる詩」をつくり、その序に「聖徳太子は即ちこれ南岳慧思大師の後身なり、……持経を大唐に請ひ、妙法を日域に興す」とたえ、「日本の玄孫興福寺沙門最澄、愚なりと雖も、我が師教を弘めんことを願ひ、渴仰の心に任へず」とのべている。山家学生式の制定、顕戒論の上進はその後のことであった。法華秀句には「上宮御製の法華疏」「我が大日本の上宮の御製」と称して太子の法華義疏をおもんじている。彼は太子から見出される法華一乗の思想をうけついだ。それが法華經安樂行品の「不親近小乘三蔵学者」をとって大乘戒壇の建立を主張させる動機となった。彼は大乘戒を持する僧を菩薩僧とした。菩薩僧なる新しい宗教的人格について、山家学生式に「国宝とは何物ぞ、宝とは道心なり、道心有るの人を名づけて国宝と為す、……乃ち道心有るの仏子、西には菩薩と称し、東には君子と号す、……誠に願はくは先帝の御願、天台の年分、永く大類と為し、菩薩僧と為さん」と道心有る仏子たることを明示している。山上の得度受戒は菩提心を発するを第一義とした。ここに「心の出家」を強調した太子との思想的連関が見出される。

顕戒論に、法華經から菩薩沙弥の語を見出し、「己に菩薩沙弥あり、寧んぞ菩薩僧無からんや、智周師の梵網經の疏に云はく、もし大乘の出家の義は、浄名の諸長者子に告げて、汝、ただ阿耨菩提心を発せよ、是れ即ち出家なり、是れ即ち具足なり、といふが如く、華嚴經に、善財童子菩提心を発し、徧く一百一十の善知識の所を歴て、菩薩行の法門を求む、文殊師利菩薩・弥勒菩薩同じく讃嘆して、汝能く三宝を紹隆し、一切の仏の不共法を成就す、これ真の出家、これ真の具足なり、といふが如し、大乘の出

家は性相の義を具足す、剃髮染衣、義亦た此に同じ、即ち菩提心を以て相と為し、一切の行法を性と為す故に能く、五住地の煩惱が家の法を破するを、名づけて出家と為す^{〔已上〕}明文らかに知んぬ、大乘の出家有ることを」と維摩經・華嚴經によって菩薩僧の存在を主張している。維摩經は「心の出家」を説き、華嚴經はこれに剃髮染衣の義をくわえた。最澄はこの二經の所論によって出家の菩薩を存在させ、単なる在家人と厳に区別した。延暦寺の教団は発菩提心の出家の菩薩僧を成員とした。そこに在家人を「心の出家」としてただちに教団の成員とするまでにいたらない延暦寺教団の限界が存した。在家仏教教団は維摩經の「心の出家」のみをとるを必要とした。

かかる叡山の仏教も十世紀からいちじるしく変貌した。座主良源は康保五年（九六八）にはじめて六月会の広学堅義をおこした。扶桑略記に「延暦寺広学立義を始む、立者覺円、博士禪芸、律師立つる所は、三觀義因明四相違」とみえる。園城寺も寛仁元年（一〇一七）に十月会の碩学堅義をたてた。扶桑略記に「智証大師の遠忌なり、茲により五箇日間、三井寺に於て法花十講を修す、今年より始めて碩学堅義を置く、最初の立者蓮昭、問者十人、今度は本藏の例に准じ、探題の博士無し。」とある。延久四年（一〇七二）十月の条には「円宗寺に行幸す、始めて二会八講を修し、天台已講を置かる」とするされ、二会はやがて法勝寺大乘会をくわえて三会となり、山門寺門の大僧が一年交代に講師をつとめ、おえて已講を称し、南京三会の已講とならんで順次に僧綱にすんだ。かくして天台宗も立義の仏教となり、大僧は僧官僧位をあらそった。

南都北嶺の諸大寺が朝廷とかわらない名利獲得の場所となるや、反発の修学者は本寺・本山を去って別所に遁世した。此岸否定の浄土教はこの新しい遁世僧の間からおこった。源信も永観も実範も寂空も法然も親鸞も遁世して浄土教を追求した。最澄は山上の得度受戒者を菩薩僧とし、菩薩の本義は道心有る人とした。しかるにここにいたって道心有る人は山上でまなぶ大僧ではなく、別所その他に遁世して仏道を修する者のこととなり、一般の世間も遁世の聖を道心者とした。遁世の心がおこるを道心おこるとい、遁世の生活をつづけるを道心に住るとした。源信の往生要集、永観

の往生講式、珍海の菩提心集に菩提心を浄土の菩提の綱要としたのは、そのまま通世の浄土教家に適合することとみなされたのであらう。

しかしながら通世の聖は聖徳太子の敬慕した維摩のような世俗内の職業生活者ではなく、世俗外にある宗教的貴族主義者である。ここに世俗内にありながら仏道を修する俗聖が問題となってくる。この両者の問題が源氏物語の横川の僧都および宇治の八宮によくうかがわれる。

横川の僧都は「八十あまりの母、五十ばかりの妹」をもつ「六十にあまる年」の通世聖であった。「朝廷の召にだに従はず、深く籠りたる山」にいて、「山籠りの本意深く、今年はお出でし」と決心せるに、「限りのさまなる親の道の空にて亡くやあらむ」ときいていそいで下山し、浮舟のために「われ無慚の法師にて忌むことの中に破る戒は多からめど、女の筋につけてまだ謗とらずあやまつことなし」と弁じて驗者の任にあたり、彼女の希望によって出家させ援戒した。しかるに薫大將からその素性を知り、「髪鬘を剃りたる法師だに、あやしき心は失せぬもあり」となげき、自らも「このしるべにて必ず罪得侍りなむ」とうれえながら添状をかい、「いかはせむ、もとの御契あやまち給はで、愛執の罪をはるかきこえ給ひて」と薫との復縁をすすめている。女一の宮からは「山の座主御修法仕うまつらせ給へど、なほ僧都参らせ給はでは験なし」とて召され、下山して祈禱におもむいた。自ら「かばかりの天の下の驗者」をもって任じている。これが道心ふかい通世聖の半面であった。また宇治の八宮は薫から「俗ながら聖になり給ふ心の掟やいかに」と「聖になりはてて、今は限りとよろづを思し棄てた」る通世の心の掟をたずねられ、自らは「心ばかりは蓮の上に思ひのぼり、にぎりなき池にも住みぬべきを、いとかく幼き人々を見棄てむうしろめたさばかりになむ、えひたみに容貌をまかへぬ」と懺悔告白している。通世の大僧の聖も俗の聖も愛執を断ちきつてはいなかった。どこまでも菩提心と煩惱は一しよであった。拡張解釈すれば、ここに煩惱を断ぜずして涅槃を得る道が、新しい仏教の課題として追求すべきことを示唆しているようにおもわれる。

聖徳太子は維摩の教を「心の出家」をすすめる」と解し、源信は「浄名大士は身は家に在れど心家を出で」とたたえた。慶滋保胤は池亭記の中で

「朝に在りては暫らく王事に随ひ、家に在りては心は永く仏那に帰す」といい、三善為康の拾遺往生伝では、信濃守藤原永清の心境を「身は俗塵に在れど心は仏界に帰す」とのべている。在俗の人間は「心の出家」によって仏教者たることができる。煩惱を断ぜずして涅槃を得る道は、ここからひらかれた。

三州俗聖起請十二箇条事は寛弘元年（一〇〇四）をある程度へだてた後の作である。この俗聖は世俗内にあって田畠を耕作しながら仏道を修していた。自らを菩提心者と規定し、「縦ひ菩提心者と雖も二種有るべし、在俗は作るべし、出家の輩は作るべからず」と出家・在家の別による田畠耕作をわからず、自己は在俗の菩提心者として「十界衆生の活計の爲、未だ田畠の務を抛たず」とのべている。これにつづいて「老翁未だ出家せず、其の心如何」との問いを發し、「文に曰く、大乘の故に必らずしも出家すべからず、小乗の故には必らず出家すべしと云々」と前置きし、「意は四衆誰か仏弟子に非らん、只だ有道心の有尤を以て其の實不實を定むるのみ、故に適道心有る者は必らずしも出家すべからず、もし小乗心の者に至りては、出家の功德を得んが爲に、万事を抛って出家すべし、……苟くも老翁大乘に安住し、白髪を頂くと雖も未だ邪見に墮ちず」とこたえ、菩提心の有無を焦点とし、剃髮出家の如何を問題としていない。「心の出家」の好例がここに見出される。

拾遺往生伝・後拾遺往生伝の著者三善為康は、本朝新修往生伝にその伝をつたえている。越中国射水郡の生れ、十八歳にして入洛し、算博士三善為長に師事し、算博士に任じ諸陵頭をかねた。承徳二年（一〇九八）八月夢中に阿弥陀仏の書を得、「汝の命根未だ尽きざれば、此の度は迎へず、爾、質直の心有り、先づ来り告ぐる所なり」と告げられた。よって「質直の心は往生の門なり」ときとった。これは拾遺往生伝の序にするところであり、質直の心を往生の門とするは、維摩經仏國品に直心を浄土の因とするのに通ずる。康和元年（一〇九九）九月、四天王寺に参詣し、百万遍の念仏を修し、舍利の出現を祈請し、「救世観音・護世四王・太子聖靈・護法口竜、同じく証明すべし」とねがって証跡を得た。その後、世俗往生決疑と二往生伝をあい一つにつくった。保延五年（一一三九）六月、身に疾

患あり、猶子行康は出家持戒をすすめた。彼は「往生極楽は信心に在るべし必らずしも出家に依るべからず、念仏功積み、畢命を期と為さば、十即十生・百即百生ならん」とこたえてしたがわなかった。さきの直心はここでは信心となっている。「心の出家」の心は菩提心から信心にうつった。八月、彼は歿した。

拾遺往生伝・後拾遺往生伝では、俗人の出家入道に対しては道心発るとし、俗人のままの浄土教帰依にはその直心を称している。たとえば外記入道寂禪の伝に「俗名中原理徳……天喜四年二月三日、挙げて少外記に補す、朝衙の間、道心暗に発り、閏三月、ひそかに叡山に登り、出家受戒す、爾より以降、花洛を顧みず、永く松門に住む」とみえ、源雅通伝に「性素と正直、心諂諛を離る」と天性正直なるを特筆し、六波羅密寺参詣の一尼が夢中に一宿徳の比丘から「只だ直心に念仏せば、必らず極楽に往生せん、近くは則ち左近中将源雅通朝臣、只だ直心を以て法花を持つが故に、善根を作らずと雖も、既に往生を得」と告げられたとある。本朝新修往生伝の為康伝では、この直心が信心となっている。

後拾遺往生伝の隆暹伝では、隆暹は山僧であったが、後に京都に出て妻帯生活をいとなみ、日別十二万遍の念仏を修した。やがて四天王寺聖霊院に詣でて順次往生の可否を問ひ、夢に聖徳太子の使を介して不動仏のもとにいたり、極楽往生一定の書を得てかえったという。不動仏とは維摩経に出てくる阿闍仏のことであり、維摩居士の本地とされている。為康が四天王寺に詣でたのも、隆暹と似た心境であり、ともに太子を在俗の聖者、往生伝の第一号として尊崇していたのであろう。日本往生極楽記の第一伝は太子伝である。太子は正しく維摩経の「心の出家」を身をもってしめした人であった。為康が「往生極楽は信心に在るべし、必らずしも出家に依るべからず」と自覚し、「質直の心は往生の門なり」と自証せるは、九十一年の生涯をかけて修得したところであった。三州俗聖の菩提心は為康では信心にかわっている。これが順当なる展開であった。

選択集では、「弥陀如来余行を以て往生の本願と為さず、唯だ念仏を以て往生の本願と為したまへるの文」の条に「或は菩提心を以て往生の行と為るの土あり、……即ち今は前の布施・持戒乃至孝養父母等の諸行を選捨

して、専称仏号を選取す、故に選択と云ふ」と菩提心を諸行のうちにいれて廃捨し、「釈尊定散の諸行を付属せず、唯だ念仏を以て阿難に付属したまへる文」の条に「又菩提心の行有り、人亦た以為へらく、菩提心はこれ浄土の綱要なり、若し菩提心無き者は即ち往生すべからずと、……此の四箇の行は当世の人殊に欲する所の行なり、此等の行を以て殆んど念仏を抑ふ」と念仏をおさえる諸行のうちに菩提心の行をいれ、雑行としてしりぞけた。一期物語には「浄土の人師多しと雖も、皆菩提心をすすめて觀察を正とす、唯だ善導一師のみ菩提心なくして往生を許し、觀察を以て称名の助業と判ず」といい、これによって法然が菩提心を廃捨したとしている。曇鸞をうけた智光、道綽をうけた源信、智光・源信をうけた永観・珍海らの菩提心重視は、法然によってくつがえされた。菩提心が觀察とむすびつく自力的な心の在り方だったからである。

明恵は摧邪輪をあらわして選択集に抗議し、「菩提心を撥去するの過失」と「聖道門を以て群賊に譬ふるの過失」を非難した。そして無量寿経の第十八願をとりあげ、至心信樂欲生を發菩提心の言とし、菩提心を浄土の正因すると主張した。智光とかなり近い見解である。

親鸞の教行信証では、「大信心は……選択廻向の直心」といい、信心を「正直の心にして邪偽雜はること無し」とした。これは信心の本質的特徴を説明するために維摩経の直心論をもちいたともみなし得るところである。維摩経菩薩品には「直心はこれ道場なり、虚偽無き故に」と直心の性質を説き、聖徳太子の維摩経義疏には「無虚偽故とは、信は質直にして虚偽なきことを積するなり」と質直にして虚偽なき直心を信としている。三善為康の「質直の心」「信心」は太子ならびに親鸞の理解に通ずる。親鸞の信心は至心信樂欲生の三心を統攝せる信樂の一心であり、「一心は則ち清浄報土の真因なり」と断ぜられる。親鸞は正像末和讃に

自力聖道の菩提心　　こころもことばもおよばれず

常没流転の凡愚は　　いかでか發起せしむべき

と自力聖道の菩提心をしりぞけ、教行信証に金剛の信心を他力横超の菩提心としている。法然によって廃捨された菩提心は、他力の立場から信心に会通された。信心は超越的な阿弥陀仏の誓願の信樂であった。これによつ

て浄土にかよう心と罪惡深重の穢身はするどくわかれたた。

親鸞は自己の愚禿生活を「愛欲の広悔に沈没し名利の大山に迷惑す」と懺悔告白している。誓願不思議の信仰はこの懺悔告白の上に存在した。源氏物語における横川の僧都や宇治の八宮のごとき聖にみとめられた愛欲の世界は、ここでは愚禿の生活の実態として明示されている。愚禿の生活は凡俗の生活であった。かかる煩惱具足の生活のまま救済されるのが、親鸞の信心為本の教説にはかならなかった。三善為康の「往生極楽は信心に在るべし」は、親鸞によって在家仏教の原理としてとられた。

五 聖・沙彌・入道の類別と聖批判の台頭

今昔物語集の巻十五は往生伝五十四篇をあつめている。これを類別すると、大僧・聖・沙彌・入道・尼・俗人となる。この類別は浄土教が寺院止住の大僧のみの独占でなかったことを雄弁にものがたっている。聖・沙彌・入道の別を明確に規定せねばならない。それは婆娑婆世界の救済神として阿弥陀仏が進出し来たこととふかくむすびついている。

平安末期の聖には本寺・本山から遁世した大僧と沙彌の十戒をうけたまま僧戒をうけないで修行する僧との二類が存する。遁世は俗化した寺院を出る再出家であり、遁世の聖は世事を事とせず、聚落に進出して俗塵に染まず、閑寂を愛する生活態度をもった。世俗外的宗教的貴族主義を特色として指摘することができる。続本朝往生伝では、比叡山から多武峯に遁世した増賀について「早く以て発心して唯だ後世を慕ひ、現世の事は敢て蒞芥せず、」興福寺から多武峯に遁世した仁賀について「深く後世を恐れ全く名聞を棄て、或は寡婦を嫁すと称し、或は病有り」と称し、寺役に随はず、拾遺往生伝では、山僧覚念について「幼にして出家し、長じて受戒す、永く大原の谷に住み、西方の行を修し、世事を営まず」、山僧長慶について「幼にして台嶺に登り、早く比丘と為る、俄かに道心を発し、世事を屑しとせず、遂に北山に赴き、施无畏寺に住む」、後拾遺往生伝では、山僧快賢について「忽ち道心を発し、大谷の江文寺に移住し、草庵を巖泉の畔に建つ、故に人泉下房となづく、……行住の処、唯だ閑寂を事とす」

三外往生記では、興禪寺僧經源について「成業已後、……俄かに世間の法を抛ち、菩提心を発し、遂に小田原蘭若に住む、迎接房聖人と称す」、本朝新修往生伝では、失名の沙門佳林房について「洛都の名僧なり、聚落に住むと雖も、羣塵に染まず」とかたられてゐる。法然の没後起請文に「普く予が遺弟等に告ぐ、予が没後、各宜しく別居すべし、……静処に閑居して独り念仏を行ぜんには如かず」と書きおいたのも、法然の門流が遁世の聖を主体としたからである。

修行の聖としては、拾遺往生伝に、「沙門善法……多年人に仕ふ、忽ち人界を厭ひ、己に仏道に入る、爾より以降、国邑を経歴し、居処を定めず、弊衣麤食、是を常事と為す、道俗を勧進して勤行講經し、人に法花を勧めしめ、限るに六万部を以てす、時人呼んで六万部聖と号す」、大和国に一上人有り、其の名を失ふ、俗呼んで阿弥陀房といふ、壮年発心して出家受戒し、偏へに世事を抛ち、只だ念仏を唱ふ、今昔物語集に「性空聖人……二十六ト云フ年出家シテ霧嶋ト云フ所ニ籠リテ、心ヲ発シテ日夜ニ法花經ヲ誦誦ス」、今昔、雲林院ト云フ所ニ菩提講ヲ始メ行ヒケル聖人有リケリ、極メタル盗人也ケレバ、被レ捕レテ獄ニ七度被レ禁タリケルニ、……其ノ後此ノ盗人深ク道心ヲ発シテ、忽ニ髻ヲ切りテ法師ト成リヌ、日夜ニ弥陀ノ念仏ヲ唱ヘテ、懃ニ極楽ニ生レムト願ヒケル程ニ、雲林院ニ住シテ此ノ菩提講ヲ始メ置ケル也」などとつたえらうちにうかがわれる。俗人が入道して堅固な出家生活をいとなみ、仏道を修行して聖と仰がれる例も存する。慶滋保胤は出家入道して空也に師事し、諸国を経歴して仏事をおこし、大江匡衡作の「左相府為寂心上人四十九日修誦誦文」に寂心上人とよび、今昔物語集には「内記ノ聖人」と称せられ、大江定基は出家入道して寂心に師事し、三外往生記に「寂照上人」、二中歴に「入唐聖」とあらわれ、中右記の保延三年（一一三七）七月の条には、「入道聖人念寂」を請じて一条家の仏事をいとなみ、同四年（一一二八）二月の条には、「入道聖人を請じて受戒す」としるされている。この種の聖はほとんど南都北嶺の戒壇にのぼって大僧戒をうけたようにはみうけられない。今昔物語集巻十五の沙弥は世俗内にあって妻子を帯し職業生活をいとなむ在家沙弥である。本書では在家沙弥と入道を区別している。しかししだ

いに混線してしまい、本書が入道の部に伝をつらねる乗蓮に対して、師鍊の元孚釈書には「鬘髪を除いて在家沙弥と為る」といい、「国俗、剃髪して梵儀を全うせず、妻子有る者を、在家には沙弥と称す」と注する。本書はこの点で原義を明確にしているとせねばならない。念仏問答集によれば、法然は「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし」と念仏為本の生活をおしえ、「ひじりで申されずば、めをまうけて申すべし、妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし」としめしたと云われる。法然の理解する聖は出家の浄行者であり、妻帯なき持戒者であった。かかる聖はしばしば戒師となった。権記の長徳四年（九九八）八月の条に「教静上人来り、戒を女人に授く」、中右記の承徳二年（一〇九八）八月の条に「家中不例の人に、明賢聖人を請じて戒行を受けし」めたことが出ている。院政時代の公家日記には、聖を請じて受戒した記事がすこぶる多い。法然も戒師となる聖の一人であった。これに対して在家沙弥にはその事はなかった。

おなじく剃髪して僧形を呈しながら、聖は戒師となって靈驗を仰がれ、在家沙弥は戒師となる権威をもたなかった。これは聖に咒的特質の所有者なる意味をみとめたためであった。籠山して練行する聖は、大衆の目にその証明を付与した。女人遠離は練行を純粹視させた。ただここで注意すべきは、比叡山・高野山などで練行した顕密の大僧との関係であろう。それは顕密の大僧が平安京に入って榮達する世俗内の存在に転落したために、反射的に榮達の道をはなれて遁世した聖、または大僧とならないままに修行する沙弥の聖に、純粹な菩提心の保有を感得したことである。最澄は菩薩僧を道心ある僧侶とし、山上に安置して十二年間練行をつませた。その肝心の道心が山上の大僧に見出されなくなった。世人はそれを聖にみとめた。ここに聖尊崇の社会的基盤がよこたわっていた。

今昔物語集卷十二の多武峯増賀聖人語では、「而ル間ニ道心堅固ニ発リニケレバ、現世ノ名聞利養ヲ永ク弃テ、偏ニ後世菩提ノ事ヲノミ思ヒケル」と増賀が叡山から多武峯へ遁世した時を発心時とし、横川源信僧都語では、「然レドモ道心深キガ故ニ、偏ニ名聞ヲ離レテ、官職ヲ辞シテ遂ニ横川ニ籠居ス、其ノ後、静ニ法花経ヲ誦シ念仏ヲ唱ヘテ、偏ニ後世菩提ヲ

祈ル」と源信が権少僧都を辞して横川に籠居した理由を道心におき、卷十三の比叡山僧明秀該誦法花経語では、「年四十二成ル時ニ道心発リテ西塔ノ北谷ノ下ニ黒谷トイフ別所有リ、其ノ所ニ籠居テ、静カニ法花経ヲ誦シ、三時ノ行法不_レ断テ勤_メ行フ」と明秀が黒谷別所に籠居した時を発心時とし、卷十五の醍醐觀幸入寺往生語では、「東寺ノ入寺僧ニ成リニケル、而ル間觀幸何ナル縁ニカ有リケム、堅ク道心発リニケレバ本寺ヲ去リテ忽ニ土佐国ニ行キテ、偏ニ名聞利養ヲ棄テテ、聖人ニ成リテ年来行ヒケル」と觀幸が東寺を去って土佐国に遁世した時を発心時としている。発心時を出家時ではなく再出家の遁世時においたところに、平安初期と異なる時態がしのばれる。読本朝往生伝では、源信の横川籠居に対して「此を恐れ深く道心門に赴く」といい、山僧覚真は「初め洛陽に出で公請の用を勤め」たが、「後、菩提心を発し、鞍馬寺に栖」んだとつたえ、拾遺往生伝では蓮待について「幼年出家して仁和寺に住み、叡算阿闍梨に師事す……壯年の時、道心忽ち発し、隱居の後改めて蓮待と名づく、俗呼んで石藏聖といふ」とのべている。諸往生伝も遁世の大僧を聖とし、その本領を道心者なる点においた。

中右記の承徳二年（一〇九八）八月の条に、戒師明賢聖人を「多年横川に籠居せる発菩提心の人」と称し、おなじくの保安元年（一一二〇）六月の条に、良雅を臨終の善知識にえらんだことにつき、「件の人は此の年来道心を発して本寺に籠居す、……朝夕公請に移る僧侶は此の事に於ては其の憚を思ふために相語るべからず」と朝夕公請にはしる僧侶より籠居して道心に住する聖なる点をとっている。兵範記の保安五年（一一五六）六月の条では、病悩の鳥羽法皇に驗者の任にあたつて授戒せる三滝聖人西念に關し、「件の聖人は近代無双の行者、心性大根の権者なりと云々、此の間大悲山に隱居し、敢て出洛せず、再三召を遣はし、出を請はると云々」と近代無双の行者なる点を特筆した。この種の聖には再度の出家はなく、聖沙弥となった時を発心時とし、道心を修行のはじめからもたせている。今昔物語集卷十二の書写山性空聖人語に、上掲のごとく性空が二十六歳の時に出家して霧島にこもり発心して日夜に法華経を誦したといい、卷十三の筑前国僧蓮照身令食諸虫語に、僧蓮照を蓮照聖人とよび、「若キヨリ法

花経ヲ受ケ習ヒテ、昼夜ニ説誦シテ、他ノ思ヒ无シ、亦タ道心深クシテ人ヲ哀ブ心弘シ」とある。拾遺往生伝に「延救上人は武蔵国慈光寺の住僧なり、道心内に薰り、德行外に顕はる」「大和国に一上人有り、……壮年発心して出家受戒し、……只だ念仏を唱ふ」などとみえるのも、おなじ事実をしめす。菩提心を保有することが仏教伝来以前の聖と本質的に異なる点である。

聖は道心に住し練行につとめる純粹の出家であり、その世俗外性は世俗の大衆をして咒的超人なる信頼をいだかせるに充分であった。聖が験者の任にあたり、出家の戒師となり、臨終の善知識にえらばれたのは、ここに因由した。聖と反対に在家沙弥は世俗内にあつて職業生活をいとなんだ。かかる存在はすでに平安初期の日本靈異記の中にあられてゐる。牟婁の沙弥は「鬢髪を剃除して袈裟を著け、俗に即きて家を取め産業を営造む」者であった。日本往生極樂記・往生拾因に伝をとどめる沙弥教信は、妻子を帶して隣里に雇用されながら、日夜念仏をとなえて阿弥陀丸とよばれた。今昔物語集の巻十五は在家沙弥の往生伝に一つの特色をもたせてゐる。

撰津国賀古駅教信往生語では、撰津国島下郡の勝尾寺の勝如聖人が「道心深クシテ別ニ草ノ菴ヲ造ツテ、其ノ中ニ籠リ居テ、十余年ノ間、六道ノ衆生ノ為メニ无言ニシテ勸ニ行ヒ」來つたのに対し、沙弥教信は「一生ノ間、弥陀ノ念仏ヲ唱ヘテ昼夜寤寐ニ怠ル事无カ」つたといわれ、勝如はその最後を知つて「悲ビ貴ムデ、忽ニ教信ガ所ニ行キテ、泣々ク念仏ヲ唱ヘ」、本の庵にかゝつて「日夜ニ念仏ヲ唱ヘテ怠ル事无」き生活に入り、「終リ貴ク失」せたとつたえ、「彼ノ教信妻子ヲ具シタリト云ヘドモ、年來念仏ヲ唱ヘテ往生スル也、然レバ往生ハ偏ニ念仏ノ力也」と往生の業を念仏とする思想にむすびつけてゐる。聖人の無言の念仏と在家沙弥の口称の念仏を対照し、前者をして後者にしがわせたところ、口称の念仏が仏語の世俗内化にもっとも有効だったことを示唆しているとおもわれる。北山師取法師往生語では、叡山の延昌僧正が下賜の時代に修行中にゆくりなく師取法師の家にやどり、夫婦して「師取ノ取殘シタル馬牛ノ肉ヲ取り持來テ、其レヲ噉ヒテ命ヲ養ヒテ過ギ」、「念仏ヲ唱フルヨリ外ニ

勤ムル事无クシテ年來ニ成リヌ」るを知り、後、その浄土往生を夢み、自らも「念仏ヲ唱ヘ善根ヲ修シテ極樂往生シ」たのべ「食ニ依ツテハ往生ノ妨ト不成ズ、只ダ念仏ニ依ツテ極樂ニハ參ル也ケリ」とおなじく念仏為本の実例にしている。これは在家沙弥の念仏に大僧がしたがつたのである。鎮西師取法師往生語では、仏道修行僧が鎮西の山中で師取法師浄尊の家に一泊し「弟子浄尊ハ愚癡ニシテ悟ル所无シ、人ノ身ヲ受ケ法師ト成レリト云ヘドモ、戒ヲ破リ慙无クシテ、返ツテ惡道ニ墮チナムトス、今生ニ榮花ヲ可レ樂身ニモ非ズ、只ダ仏ノ道ヲ願ヒテ戒律ヲ持チ、三業ヲ調ヘム事ハ、仏ノ教ヘニハ不レ吐ズ」と破戒して三業不調の身なるを懺悔され、「分段ノ身ニハ衣食ニ依ツテ罪造ル」と造惡の生業をうつたえられたが、しかも夜半の法華懺法・法華説誦・弥陀念仏を知つて「賤ノ乞匄ノ様ナル者ト思ヒツルニ、突ニ貴キ聖人也」と感じ、後、夫妻の念仏往生を見てそこにとどまり仏法を修行したとしている。

往生要集は「往生の業には念仏を本と為す」と念仏為本を強調し、かつ「諸經の行業は總じてこれを言はば梵網の戒名を出でず」と説いて持戒をおもんじ、「三業を護るは止善にして、仏を称念するはこれ行善なり、菩提心及び願は此の二善を扶助す、故に此れ等の法を往生の要とす」と三業護持をもとめた。しかるに末法灯明記では、「末法の中に於ては……破戒尚は無し、何に況んや持戒をや」、「末法は法爾として正法毀壞す、三業無記、四儀乖くこと有り」と末法の事態を破戒無戒・三業無記においた。浄尊伝は末法の欣浄者の典型である。加賀國僧尋寂往生語では、山僧撰円が尋寂の家にやどり、「弟子尋寂、年來法花経ヲ説誦シ、弥陀ノ念仏ヲ唱ヘテ仏道ヲ願フト云ヘドモ、世ノ難レ奔キニ依ツテ此ク妻子ヲ具シタリ」と世俗内の往生業をきき、美濃國僧樂延往生語では、比叡山無動寺の聖人が樂延の家にとまり、「形法師也ト云ヘドモ僧ニ非ズ、頭ノ髮ハ二寸許ニ生ジテ、俗ノ水干・袴ヲ着」、「狩獵ヲ役トシテ魚鳥ヲ食トセ」るを知り、「法花経ヲ誦シ念仏ヲ唱フル、此レヲ限キ功德也ヘ云ヘドモ、……何ゾ如レ此ノ罪ヲ造リ乍ラ忽ニ極樂ニ往生スル事有ラムヤ」とうたが、しかも後にその往生を夢みて、「泣々ク礼拝シテ悲ビ貴ビ」人々も聖人の語るに感激したという。浄土教がいかなる世俗の職業生活をも容認する機

縁は、かかる破戒無戒の救済の保証に存した。それが往生要集以後にあらわれた浄土教の実態であった。在家沙弥はそれを身をもって人々にしめした。大僧・聖はその証誠者であった。今昔物語集は在家沙弥の往生伝においてこのことを配慮している。

入道は官仕を辞し、家業をはなれて、遁世出家した者である。在家沙弥とは遁世の点で区別される。今昔物語集の卷十七に「参河入道寂照ト云フ人有リ、道心堅固ニシテ世ヲ弃ツル人也」と三河守を最後に入道した寂照を「世ヲ弃ツル人」といつている。卷十五では、比叡山の入道真覚、源惣入道、高階良臣入道、高階成順入道、河内国の入道尋祐の五人があげられている。真覚は権中納言藤原敦忠の第四子、右兵衛佐までのぼって「俄ニ道心発リニケレバ」、出家して叡山にのぼり、両界および阿弥陀の法をたち、一生の間たえなかった。源惣は内匠頭適の第七子、廿余歳の時、病んで世をいとい、たちまち髪をきって出家した。高階良臣は宮内卿までのぼり、出家して戒をうけた。高階成順も筑前守の任をおえて帰京し、「道心盛リニ発リニケレバ」、出家して戒をうけた。戒は沙弥の十戒である。本朝新修往生伝の藤原宗貞伝に「遂に禅侶を請じて以て出家し、一日に再度、十戒を受持す」とみえる。尋祐は「初ハ俗」、「道心深ク発リニケレバ、出家シテ後、妻子ニ離レテ和泉ノ国松尾ノ山寺ニ移リ住シ」た。入道は剃髪出家の時が発心時であった。卷十九の頭少将良峯宗貞出家語では「忽ニ道心ヲ発シテ出家スルヲ以テ、出家ノ縁有リケリト可レ知キ也」、内記慶滋保胤出家語では「年漸ク積リテ道心発リニケレバ、……法師ト成リヌ」、鴨嶋見雄死所来出家語では「道心深ク発リニケレバ、愛宕護ノ山ニ貴キ寺ニ行キテハ忽チ髻ヲ切りテ法師ト成リニケリ」とその事実をあきらかにしている。三外往生記に「念西比丘はこれ少僧都実覚の童子なり、……生年五十、遂に以て入道し、永く世事を抛つ」とみえるごとく、入道は厳密には世事をすて、多くは妻子とはなれて寺に入り、草庵をむすんで住んだ。今昔物語集の尋祐伝には「堅固ノ聖人ニ非ズシテ、俗也ト云ヘドモ心ヲ発シテ出家入道シテ、惣ニ極樂ニ往生セムト願ヘバ、如レ此クハ往生スル事多カリ」と入道を堅固の聖から区別している。だが三外往生記に「沙門念照は俗姓小野氏、名は為国、……寂照上人に随逐して出

家入道し、持戒清浄なり」と説けるごとく、本来の入道は十戒をまもった。持戒生活に意味があった。

聖は典型的な道心に住する仏法修業者であり、女人遠離の清僧として世俗の大衆から尊崇された。大衆は彼等を目して咒的特質の所有者とした。しかし今昔物語集では一方に聖に対する批判が見出され、咒的特質の保有を否認する説話をおさめている。これは見のがすことのできない事実である。卷二十の伊吹山三修禪師得天狗迎語では、「其ノ山ニ久シク行フ聖人有リケリ、心ニ智リ无クシテ法文ヲ不レ学ズ、只ダ弥陀ノ念仏ヲ唱フルヨリ外ノ事不レ知ズ」と山中修行の念仏聖についてのべ、年久しくもつた時、天狗にはかられて極楽に迎える模様をしてつれ去られ、七八日をへて弟子たちが奥山に薪をきり、谷を差し覆う高い杉の木の末に、師を裸にしてしばらくつけあるをみとめ、たすけ下してつれかえり泣きあったという「心ヲ発シテ貴キ聖人也ト云ヘドモ、智恵无ケレバ、此ク天狗ニ被レ謀ケル、弟子共亦タ云フ甲斐无シ、如レ此クノ魔縁ト三宝ノ境界トハ更ニ不レ似ザリケル事ヲ、智リ无キガ故ニ不レ知ズシテ被レ謀ル也」と批判されている。つづく愛宕護山聖人被謀野猪語では、「愛宕護ノ山ニ久シク行フ持経者ノ聖人」が、「智恵无クシテ法文ヲ不レ学」、「鹿猪ヲ射殺スヲ以テ役トセ」る一獵師に「近來夜々普賢ナム現シ給フ、然レバ今夜ヒ留ツテ礼ミ奉リ給ヘ」とかたり、その夜、白象にのって下り来る菩薩を礼拝し、獵師にも礼拝をうながしたが、獵師は経をも知らぬ我が目に見えるをあやしめ、試みに背後から矢を射かけたところ、光は消え、谷間ににげたので、翌朝ついてうかがうに、谷底に大なる野猪が射殺されていたとのべ、「然レバ聖人也ト云ヘドモ、智恵无キ者ハ此ク被レ謀ル也、役ト罪ヲ造ル獵師也ト云ヘドモ、思慮有レバ此ク野猪ヲモ射頭ハス也ケリ」と評している。聖の咒的特質をしめさないで、法文をまなばず、邪信におちいるを警告するは、浄土教を咒術の世界から離脱させる第一段階の事象と解すべきである。

三善為康の拾遺往生伝では、山僧尊忍は暮年にいたって越後国に住み、經典読誦と不動慈悲咒万遍を日課としたが、傍に法縁聖がいて苦行に精進した。尊忍は「法縁聖は苦行貴しと雖も、臨終に疑有り、吾れ常に之を悲

六 咒的特質の所有者の否定

しむ」となげき、法縁の弟子から「我が師上人は苦行精進の聖なり、尊忍供奉は濫行懶惰の人なり、凡に在りて聖を誘ふ、其れ然るべけんや」と難ぜられた。しかしついに法縁は数日病悩、さとうずして死し、尊忍の方が正念入滅し、瑞相多かったとつたえられる。苦行精進の聖に対する批判はここにもあらわれている。

今昔物語集卷十五では、在家沙弥があるいは比叡山の大僧あるいは道心堅固の聖をうごかして口称の念仏をおもんじさせ、屠児淨尊にいたっては「実ニ貴キ聖人也」と修行僧をして愛動させている。比重は聖よりも在家沙弥の方が大である。今昔物語集の著者は定かでないけれど、在家沙弥が俗人の側にたつ人だったのではなからうか。日本往生極楽記は慶滋保胤、続本朝往生伝は大江臣房、拾遺往生伝は三善為康、三外往生記は筑前入道とよばれる沙弥蓮禪、本朝新修往生伝は藤原宗友の撰修である。僧侶の著作でないことを特色とし、日本往生極楽記は四十五人中の十一人、続本朝往生伝は四十二人中の十四人、拾遺往生伝は九十五人中の二十五人、後拾遺往生伝は七十三人中の三十人、三外往生記は五十人中の三人、本朝新修往生伝は四十一人中の十四人を俗人の伝とする。今昔物語集の卷十五が五十四人中の十三人を俗人の往生伝とするのと揆を一にする。卷十五の越智益躬の伝では「同ジクハ可三出家シト云ヘドモ、俗乍ラモ現ハニ往生疑ヒ无ケレバ、貴キ事也」、藤原佐世の妻の伝では「不ニ出家ニズシテ女也ト云ヘドモ此ク往生スル也」と俗人の男女ともに出家しないでも往生し得ることを特筆して出家大僧の律令仏教に対比し、観室の従童の伝では「此レヲ思フニ賤ノ物ノ故モ不レ知ヌ童也ト云ヘドモ、年来極楽ヲ願ヒケルニヤ、……疑ヒ无ク極楽ニ往生シタル者トゾ語リ伝ヘタル」と身分低き者をも往生し得ることを知らせている。

浄土教が在家仏教として展開する事態は、平安時代の諸往生伝によって端的にうかがわれる。浄土教の本領は在家仏教となることによってもっとも明瞭に発揮された。その端緒を諸往生伝によって探求してみなければならぬ。

今昔物語集では、聖に菩提心の住持をみとめ、そこに聖の咒的特質をもとづかせた。平安末期の公家の日記もそのことを保証している。だが本書は同時に菩提心を一般の俗人にもひらき、聖の特有とする従前の理解をあらためていることも、見おとしてはなるまい。ここに浄土教が在家仏教となる端緒がひそんでいる。

卷十五の左近少将藤原義孝朝臣往生語では、「道心有ル人ハ、後ノ世ノ事ハ惡モシカルベシ」と義孝の道心がたたえられ、丹波中将源雅通往生語では、「此クノ如ク罪ヲ造リ榮花ヲ好ムト雖モ、内ニハ道心有ツテ、常ニ世ヲ厭フ心有リケレバ、常ニ法花経ヲ誦シケリ」、伊予国越智益躬往生語では、「道心深クシテ仏法ヲ信ジ因果ヲ知ル」、越中前司藤原仲遠往生記率天語では、「若クヨリ道心有ツテ、偏ニ世ノ事ヲ思ハズシテ、兄弟後世ノ事ヲノミ恐レケリ」、近江守彦真妻伴氏往生語では、「其ノ妻伴ノ氏、若キヨリ道心有ツテ弥陀仏ヲ念ジ奉リケリ」、右大弁藤原佐世妻往生語では、「其ノ女幼キ時ヨリ因果ヲ知ツテ、仏法ヲ信ジテ道心有リケリ」、伊勢国飯高郡老嫗往生語では、「道心有リテ月ノ上十五日ニハ仏事ヲ修シテ、下十五日ニハ世路ヲ営ミケリ」、加賀国「」郡女以蓮花供養仏往生語では、「其の後、妻寡ニシテ道心ヲ発シテ家ニ独リ居タリ」、近江国坂田郡女以蓮花供養仏往生語では「心柔軟ニシテ因果ヲ悟リ仏法ヲ信ジテ殊ニ道心有リケリ」とみな道心あるを最初にこわっている。ここに「心の出家」の事例がみうけられる。「心の出家」は維摩経の原義にもどって在家に身をおいたまま菩提心を発することとなつたのである。

往生要集の間答料簡門の「塵心の妙果」の条では、「諸の文に説く所の菩提涅槃は、三乗の中に於てこれ何れの果なりや」と問い、「初めには機に随つて三乗の果を得と雖も、究竟しては必らず無上の仏果に至る」とこたえ、その文証として法華経に「十方仏土の中には唯だ一乗の法のみ有つて、二も無く亦た三も無し、仏の方便説をば除く」とみえるをあげ、つづいて「如来決定説の義を明し」たものとして涅槃経から

一切の衆生は悉く仏性有り、如来は常住にして変易有ること無し

また

一切の衆生は定んで阿耨（多羅三藐三）菩提を得るが故に、是の故に我れ説く、一切の衆生は悉く仏性有り

また

（一切の）衆生は悉く皆心有り、凡そ心有る者は、定んで当に阿耨（多羅三藐三）菩提を成ずることを得べし、

とひいている。源信が菩提心を浄土の菩提の綱要としたのは、かかる悉く仏性の教説に裏づけられていた。続本朝往生伝には、「二条関白の侍女、当初の好色」藍君が道心を発して落飾入道し、都鄙を歩行してつねに常住仏性の四字をとえ、人に仏事をすすめるに唱導を本としたという。拾遺往生伝の鹿背太伝では、臨終の時、「若し法を聞く者有らば、一として成仏せざる無し」と誦したとつたえられる。梁塵秘沙の今様に

常の心の蓮には、三身仏性おはします 垢つききたなき身なれども
仏になるとぞ説いたまふ

とうたわれているのも、おなじ思想の開陳である。

今昔物語集巻十五の往生伝の人々はさかに「道心アリ」「道心発ル」「道心深シ」などと道心の発起または道心の深化が説かれ、その人々はあらゆる階層にひろくわたっている。しかしここで問題とすべきは世俗内にあつて職業生活をいとなみながら浄土教を奉ずる在家沙弥と一般俗人である。彼等も道心の住持がみとめられている。道心とは菩提心である。諸行往生を説く往生要集は、菩提心を重視した。平安京の貴族は諸行往生の浄土教をむかえた。だが源信は一方では凡夫往生を主張し、下品三生を「我等が分」とし、下品三生の称念をすすめた。永観の往生拾因にはじめて善導の観經疏散善義の就行立信釈がひかれ、本願の行としての称念の本義があきらかにされた。ただ永観も源信とおなじく菩提心をおもんじ、浄土教を他力の宗教として確立することはできなかった。菩提心は自己の内なる心の在り方であり、自力的と云わねばならない。しかし浄土教が凡夫のための宗教として発展するには、阿弥陀仏なる人格神の無縁の大悲が大きく浮び上つて来なければならなかった。第十八願の信仰が基礎となつてこそ浄土教は救済仏教としての本領を確実にすることができる。信心は救済

者なる仏に對する心の在り方であり、他力的と解せられる。自力の菩提心から他力の信心への遷過は、浄土教がかぎられた貴族の仏教から一般大衆の、本質的には庶民の仏教に推移する道をひらくことであつた。

律令仏教は修善の仏教であり、八宗に寓する浄土教は観經の諸行往生説をとつた。景戒の日本靈異記でも「世を厭ひ善を修する」法をおもんじた。しかし十世紀以降における律令体制の解体は、罪惡を大きな社会問題としてうかびあがらせた。やがてそれは政治問題にも発展した。修善仏教は罪惡に對処できなかった。浄土教はじめて本領を発揮すべき機会に遭遇した。

古事記・日本書紀の神話には、死後における罪の裁きがあらわれている。民族宗教には極楽も地獄もなかった。黄泉は一般的に死して帰する地下のきかない国であつた。仏教者は黄泉を地獄として罪人の帰するところにあて、諸仏の浄土を善行者の往生するところとした。日本靈異記の「非理に他の物を奪ひ、惡行をなし報を受けて、奇事を示す縁」に、膳臣広国が死して閻羅王のもとにいれり、亡父が生前の罪のむくいによつて地獄の苦しみにあうを見たとをかり、それを「黄泉に至りて善惡の報を見」としている。死は何人もかわることができない。死をとおす罪の裁きは個我的意識を育てた。将門記に「田舎人報じて云はく、今、三界国六道郡五趣郷に住む、但し中有に使を寄せ消息を告げて云はく、予、在世の時一善をも修せず、此の業報に依りて惡趣を廻る、我を訴ふるの者、只今、万五千人、痛しい哉、将門惡を造るの時、伴類を催して以て犯す、報を受けるの日、諸罪を蒙りて以て独り苦しむ、身受苦の劍林に置き、肝を鉄団の熾燼に焼く、楚毒至痛敢て言ふべからず」と将門が現世の罪を死後に一人でうけて惡趣におち、伴類が誰もこれをわかないことをことわり、今昔物語集の越中国書生妻死墮立地獄語に、三人の子が立山地獄に行つて亡き母の苦しい声をきき、「我モ地獄ニ入りテ母ノ苦ニ代ラム」とさけべるに、人あつて「祖ノ苦ニ子ノ代リテ罪ヲ蒙ル事ハ、此ノ世ノ事ニコソ有レ、冥途ニハ各業ニ依リテ罪ヲ受クレバ、代ラムト思フト云フトモ、其ノ事不レ能ジ」とさとしたといひ、拾遺往生伝に、南部の一女が今わの際に「吾れ諸子を生み、自ら多くの罪を作り、今、独り此界を去るのみ」と告

げたとある。かかる我一人を救う者が阿弥陀仏とかがえられた。三州俗聖起請十二箇条事に、「妻子珍宝及王位、臨命終時不隨身」の經文とともに

ワレヒトリクラキホノホニマドフトモタレカアハレトイハムヤアミダ
ブ

とよまれている。阿弥陀仏の信仰は罪の救済によって正当になった。

今昔物語集卷十五は賢善精進者と破戒造悪者との二類の往生伝をあわせおさめている。東大寺の明祐は「戒壇ノ和上」であり、「一生ノ間、持齋ニシテ、戒律ヲ持チテ破ル事无」く、尼釈妙は「出家ノ後ハ戒律ヲ持チテ犯ス事无」く、藤原義孝は「道心省リテ深ク仏法ヲ信ジテ惡業ヲ不造ズ、魚鳥ヲ不食ズ」、越智益躬は「未ダ頭ヲ不剃ズト云ヘドモ、十重禁戒ヲ受ケテ、法名ヲ定メテ定真ト云フ」とある。これらの往生伝は日本往生極樂記・大日本法華驗記からとられた。拾遺往生伝では、慶日が「一生持齋にして、五内禁を護り」、射水親元が「六齋と云ひ十齋と云ひ、精進かくこと無く」、後拾遺往生伝では、平明が「生年三十三より長く肉食を断つ、況んや殺生に於てをや」の生活をつづけ、三外往生記では、隆尋が「十七歳以来、念仏を事と為し、常に精進に勤め」たとしている。かかる賢善精進は律令仏教の正統である。しかるに今昔物語集の成意伝では、「心淨クシテ染着スル所无」く、「本ヨリ持齋ヲ不好ズシテ、心ニ任セテ、朝夕ニ物ヲ食フ」をばからず、自ら「或経ニ云ハク、心菩提ヲ障フ、食菩提を不障ズト、然レバ食ニ依ツテ更ニ後世ノ妨ト不レ可成ズ」と并じ、藥延伝では、「形ハ法師也ト云ヘドモ僧ニ非ズ、狩獵ヲ役トシテ魚鳥ヲ食トス」る生活をいとなみ、源雅通伝では、「人ニ伴ナヒテ春ハ山ニ入りテ鹿ヲ狩リ、秋ハ野ニ出テ雉ヲ殺ス、如レ此ク罪ヲ造リ榮花ヲ好」み、阿武大夫伝では、「極メテ心猛クシテ殺生ヲ業トシテ人ニ被レ恐テ威勢國ニ満チテ、恣ニ惡業ヲ造ル事无限シ、年来如レ此クノミニシテ善根ヲ勤ムル事ヲ更ニ不知ザリケリ」といわれている。拾遺往生伝の大法師順源が娘を妻として破戒の極をしめし、藤井久任が出家入道しても「妻兒に離れず、精進を専らにせず」、後拾遺往生伝の奴袴君が「年来の間、盜殺を業と為し、其の罪科に依り、牢獄に禁ぜられ、一足を切ら」れているのも、おな

じ、造惡の類である。しかも諸往生伝は二類の往生をひとしくゆるしている。末法灯明記に「須らく二類を分たず、共に一味を食して、僧尼跡を絶たず、鳴鐘時を失せざるべし、然れば乃ち末法の教、國を有たしむるの道に允はん」と説く教界の背景がここにかがわれる。

しかしながら新しい浄土教の任は二類の中の後者を救済することであった。阿弥陀仏の本願はこれによって始めて權威をたかめた。今昔物語集卷十五では、聖を民間に講を導入して浄土教をつたえた伝道者としている。雲林院で菩提講をはじめた聖人、丹後國で菩提講をはじめた聖人、鎮西で千日講をおこなった聖人があげられる。雲林院の菩提講については、中右記の承徳二年（一〇九八）五月の条に「此の講筵は故源信僧都結縁の為に始め行はるる所なり、其の後、無縁の聖人の行来日久し」とみえ、源信の創始説をとっているけれど、本書では鎮西の盜賊が改心して出家し、雲林院にすんでこれをはじめたとしている。水左記の承暦四年（一〇八〇）十月の条には「今日、清水橋河原に於て迎講の事有り、醍醐山に住む聖人之を行ふと云々、予、結縁の爲め參向す」、中右記の天仁元年（一一〇八）九月の条には「今日、前律師永観、東山に於て迎講を行ふ、都人皆以て行向ひ結縁すと云々」とするされ、聖が迎講をおこなって都民をみちびいたことをしめす。迎講も源信の創始とつたえられる。迎講・菩提講を庶民の中に導入したのは聖であった。南都北嶺等の大僧が朝廷の法会・講会に参加して義を立て、読書人たる貴族を相手に經論を講じたのは、まったく対照的な聖の活動舞台と云わねばならない。今昔物語集卷十九の讃岐國多度郡五位開法即出家語には、源大夫が講の講師から「阿弥陀仏ト申ス、其ノ仏心広クシテ、年来罪ヲ造リ積リタル人ナリトモ、思ヒ返シテ一度阿弥陀仏ト申シツレバ、必ズ其ノ人ヲ迎ヘテ、樂シク微妙キ國ニ、思ヒト思フ事叶フ身ト生レテ、遂ニハ仏トナム成ル」とおしえられ、即座に剃髮出家して戒をうけ、念仏をとなえながら西したという。講の講師は聖だったのであろう。雲林院菩提講の講師となる聖も盜賊が回心して念仏聖となった類の説教をおこなったこととおもわれる。卷十五の造惡業人最後唱念仏往生語では、「罪ヲ造ルヲ以テ役トセ」る「殺生放逸惣テ无限」き惡人が、病重くなった時、「火ノ車見エ」、これをいたくおそれたところ

「智リ有ル僧」は、「然レバ弥陀ノ念仏ヲ唱フレバ、必ズ極樂ニ往生スト云フ事ヲ信ゼヨ、此レモ仏ノ説キ教ヘ給ヘル所也」とたたみかけ念仏の信仰をせまっている。巻十九の撰津守源満仲出家語でも、「殺生ノ罪」重き源満仲に対して「仏ノ如クナル聖人達の勸メケレバ、此ノ極惡ノ者モ善心ニ翻ヘテ出家スル也ケリ」と聖の勸奨によって回心したことを説いている。超越的な阿弥陀仏の信仰は悪人から切実におこった。

往生要集には上にもあげたごとく阿弥陀仏の第十八願と下品の称念をしめして「唯だ念仏の一門を勧むる」理由としている。ここは後に親鸞が教行信証にひいたところであり、今昔物語集巻十五の丹波中將源雅通往生語の最後に「極樂ニ往生スル事ハ、善根ヲ造ルニハ不レ依ズ、只ダ心ヲ直クシテ経ヲ誦シ念仏ヲ可レ唱キ也ケリ」と善根のむくいによる浄土往生を否定し、もっぱら直心の誦経と念仏にもとづかせたのと相通する。中右記の元永三年（一一二〇）二月の条には「静遍阿闍梨と号する有り、年来、宗像辺に居住し、頗る説経を好む、但し戒を破り妻子を具して住居す」と破戒僧静遍がさくぶる説経を好んだことをしているが、説経は破戒僧にふさわしい罪人の救済を阿弥陀仏の大悲にかけるものであったろう。隆暹は「下品下生に生るべき」夢告を得て念仏往生をとげた。園城寺僧は「仏力を念ずるに依り往生を遂ぐ、思ふにこれ弥陀の本願は重罪人を弃てざるなり」と本願をそこに仰いでいる。第十八願が下品三生の称念とむすびついてしだいに力を得たことは、諸往生伝をひもとけば容易に想察される。日本往生極樂記の序には「瑞応伝載する所三十余人、此の中には牛を屠り、鶏を販ぐ者有り、善知識に逢ひ十念往生す、予、此の輩を見るごとに弥よ其の志を固くす」、続本朝往生伝の源頼義伝には「定んで知る、十惡五逆猶は迎接を許さる、何に況んや其の余をや」、後拾遺往生伝の序には「夫れ弥陀は娑婆に誓有り、屠兒終命の暁、覺月発露の窓を照し、猘徒瞋目の時、奇香見火の室に薫る」とあり、慶滋保胤・大江匡房・三善為康の往生伝をものせる本意が端的にうかがわれる。親鸞の悪人正機説は浄土教を使命予言の宗教として確定したのである。

聖に対して在家沙弥はまだ布教者とはなっていない。静遍のような大僧が妻帯して在家沙弥とおなじ境地に入り、地方民衆の間に伍して説経をお

こなったのであり、俗人が在家沙弥となって伝道にしたがった例はなおみとめられない。ただ在家沙弥ならびに俗人は浄土教をとおして自己自身を主体とする宗教を形成しつつあった。それは信心為本の宗教であり、呪術を払拭して仏と直接する道をひらくことにはかならなかった。

在家沙弥・俗人は古来、布教者となることなく、ただ仏教を至心に信仰するに終始した。日本靈異記の「如法に法華経を写し奉り火に焼けざる縁」では、家をおさめ産業をいとなむ牟婁の沙弥が、「深信功を精み」「一乗の経を写し」て靈験を得たことをたたえ、「至誠心に法華経を写し奉り験ありて異事を示す縁」では、山城国相楽郡の人が「至深の信心」によって法華経をうつして寸法のあわない函に靈験によっておさめ得たことをつたえている。これらの説話は今昔物語集にそのままとられた。今昔物語集巻十五の在家沙弥または俗人は、「偏ニ心ヲ至シテ法華経ヲ誦シ弥陀ノ念仏ヲ唱ヘ」（葉延沙弥）、「只ダ心ヲ直クシテ経ヲ誦シ念仏ヲ唱フ」（源雅通）、「実ノ心ヲ至シテ念仏ヲ唱フ」（近江守彦真妻伴氏）というごとく至心・直心の念仏者である。拾遺往生伝序では、三善为重は「質直の心は往生の門なり」と確信し、本朝新修往生伝の為康伝では、為康は「往生極樂は信心に在るべし、必らずしも出家に依るべからず」と直心を信心におきかえている。かかる信心を報土往生の真因としたのが親鸞であった。道心が信心にとつてかわられたのは、職業生活に忙しい在家沙弥・俗人の立場を主体としたためにおこったとみることができよう。

正信は迷信を排除する。続本朝往生伝の散位小槻兼任伝では、兼任の妻が「正朔の日、世俗の忌有り、念仏を休むべし」といさめたのに対し、「児女子の愚、何ぞ一に斯に至る、蜉蝣の世に住み、何の忌む所有らん」とこたえてしたがわず、拾遺往生伝の前常陸守源経隆伝では、「吾れ二月十五日を以て死せん」と仏滅の日を自己の命終日にねがい、財物をたくわえず、人の乞うに任せてあたえ、ある人、蓄財して造寺費とすべきを忠告したのに対し、「資貯は浮雲の如し、乞ふ者に施すべし、何ぞ強ひて財貨を惜しみて仏寺を造るべけんや」とこたえて造寺の善根をつまず、風疾にかかった時、「日時を損ばず」、たちまち仏前につき、ひとえに念仏をとなえて逝つたとある。教行信証の化身土巻を想起させるに足る仏教の正し

い信奉とすべきであらう。往生要集の厭離穢土門の第五人道の条には、不浄相・苦相・無常相をあげ、不浄相について「愛する所の男女も皆た是の如し、誰か智有る者、更に愛着を生ぜん」とのべているが、今昔物語集卷十九の参河守大江定基出家語には、「久シク葬送スル事无クシテ、抱キテ臥シタリケルニ、日来ヲ経ルニ口ヲ吸ヒケルニ、女ノ口ヨリ奇異シキ臭キ香ノ出来タリケルニ、疎ム心出来テ、泣ク葬シテケリ、其ノ後、定基、世ハ疎キ物也ケリト思ヒ取ツテ、忽ニ道心ヲ発シテケリ」、春宮蔵人宗正出家語には「夫、此ノ死ニタル妻ノ无レ限リク恋シク思ヘケレバ、思ヒ煩ヒテ棺ヲ開キテ望キケルニ、長カリシ髪ハ抜ケ落チテ枕上ニヲホドレテ有リ、愛敬付キタル目ハ木ノ節ノ拔跡ノ様ニテ空ニ成レリ、……香ハ口鼻ニ入ル様ニテ无レ限リク臭カリケレバ、噎スル様ニナム有リケル、其ノ後、此ノ良ノ面影ゲノミ思ヘテ、其ヨリ深ク道心発リ」といづれも美しい愛妻の肉身腐臭にもとづく疎みを俗世否定の契機としている。世間虚仮の正しい仏教的把握である。

日本往生極楽記の増命伝に「歛葬の間、煙中に香氣あり」、広道伝に、「此の日音楽空に満ち、道俗耳を傾く」と死時の奇瑞をかたり、拾遺往生伝の維範伝に「其の第五日、廟室に歛葬す、旬日の間、門人往きて視るに、容顏變ぜず、定印乱るること無く、鬢髮少しく生じ、臭氣更に無し」後拾遺往生伝の入道忠犬丸伝に「其の後三箇日、全く爛壞せず、定印故の如し」と死後の奇蹟をしるしている。臨終正念の拡大した所伝であらう。しかし一方にはかかる所伝に反するものが散見する。日本往生極楽記に、「廬前に死人有り、群狗競ひ食ふ」と沙弥教信の遺骸を群狗の競食にまかせたことをのべ、拾遺往生伝に、聖人蓮待は「吾れ臨終の時、葬歛すべからず、只だ野原に置きて鳥獸に施すべし」と遺託し、沙門善法は「吾が死骸を以て収葬すべからず、必らず林野に置きて鳥獸に施すべし」と遺言している。三州俗聖起請十二箇条事に「夫れ葬送の粧を以て専ら極楽の便と為すべからず、犬葬を以て本意と為す、路頭を撰ぶべからず」と葬送を輕視したもの、これらの往生伝と相通する。葬儀の呪的性格を一掃し、遺骸の処理を無形式にあつかわせるのである。改邪鈔に「某親鸞閉眼セバ賀茂河ニイレテウホニアタフベシ」という親鸞の遺言をつたえるのは、かかる

先蹤につななる事実としてあやしむにあたらない。

維摩經の「心の出家」は、浄土教に入って身と心の背反を説き、即身成仏の教説を否定し去った。これによって大僧も聖も呪的特質の所有者として尊崇される基盤をうしなった。在家仏教は愚禿親鸞によって独立した。凡俗が親鸞の宗教の主体であった。維摩經の教説は親鸞によって浄土教の中に正しくとりいれられた。これによって親鸞が在家仏教の本流を的確に捉えた事実が知られる。

(一九六九・一二・三一)

註

- | | | | | | | | | | |
|-----------------------|-----------|----------|-------------------------------|--------|----------|--------|--------|--------|-----------|
| (1) 拙稿 | (2) 富貴原章信 | (3) 本朝文粹 | (4) 戸松憲千代 | (5) 光定 | (6) 菅家文草 | (7) 光定 | (8) 光定 | (9) 最澄 | (10) 本朝文粹 |
| 三経義疏と天寿国繡帳の關係(日本仏教二六) | 日本唯識思想史 | | 智光の浄土教思想に就いて(大谷学報一八の一・四、一九の一) | 伝述一心戒文 | | 前掲文 | 同上 | 顯戒論 | |