

鎌倉浄土教の展開における対外的契機

川 添 昭 二

本稿は「鎌倉仏教の展開における対外的契機」考察の一環として、掲出題目関係の諸研究を整理したものであるが兼ねて、日蓮の念仏批判の理解に資そうとする作業のひとつである。

鎌倉仏教展開の基点を法然にみることは、ほぼ異論のないところであろう。鎌倉仏教の展開における対外的契機の考察にあたっては、まず法然をとりあげるのが順当であろう。そしてそれは、法然の宗教形成における善導の占める位置の問題、ということにつきよう。法然の浄土宗開立の意義は、それまで寓宗的に扱われてきた浄土教を一宗として独立させ、法然独自の立場からそれまでの浄土教をも含めて広く仏教全般を見直し、新しい仏教を樹立した点にある。^①すでに諸先学によってしばしば指摘され、あるいは『選集』によって明らかのように、法然は源信の『往生要集』を導きとして善導に接し、^②称名の一行によってかならず往生を得るといふ念仏易行、念仏勝行に到達したのである。^③

法然の専修念仏の達成には、源信を頂点とする叡山浄土教、永観・珍海を代表とする南都浄土教および民間浄土教、^④さらには善導の浄土教ないし政治的・経済的情勢の変化等^⑤の諸契機を考慮せねばならないが、とくに「偏依善導」は法然の宗教に独自性を付与した主要契因である。もちろん、法然自らの宗教形成における主体的な選択はもっとも重

視すべきであり、善導自体に対しても法然の選択の論理が貫いていることはいうまでもない。法然における善導は、(一)善導への指向、(二)人間善導観の確立、(三)化身善導の確信から仏格善導観への三階梯をとっているといわれる。(四)は師資相承に関する南都北嶺の旧教団の批判に対する姿勢のうち成立している。五百年をへだつ法然の善導帰入は、口訣相承でも面授口伝でもなく、善導の著書をとおしてのものであり、師資相承を重んずる仏教界の非難は大きかった。こうして、善導を中心として曇鸞、道綽、善導、懷感、少康の浄土五祖が立てられ、善導の仏格化がなされたのである。^⑦浄土五祖観、仏格善導観の成立の背景には、法然に、入宋受法していないことを弱点としてこれを補強しようという動機があったであろうし、また、中国舶載の浄土教典籍に無関心であったのではなく、次のことなどから、その便宜ももっていただろうと思われる。『選択集』第十三章には王日休(一一七三)の『竜舒増広浄土文』^⑧巻一にみえる襄陽石刻阿弥陀経文を引証しており、『類聚浄土五祖伝』^⑩にも「竜舒浄土文」を引き、「法然聖人御説法事」には「チカコロ唐ヨリワタリタル竜舒浄土文トマフス文候」^⑪として、阿弥陀経の逸文を引きながら論証をすすめている。法然は浄土五祖観を立てるに際して、『統高僧伝』以下の中国の諸書を素材にしているが、日常の講説にもそれらを用いていたようである。しかし、法然にあっては、宋代浄土教典籍の依用は決定的ではなく何といっても「偏依善導」が法然念仏の中核であった。

建暦二(一一二二)年、法然が没した直後、壁底に埋めよとまでいまして公開を秘していた『選択集』が公刊されると、華嚴の高弁は、ただちに『摧邪輪』(くわしくは『於一向尊修宗選択集中摧邪輪』)をあらわしてこれを批判した。それは善導念仏の本旨にそいながら、『選択集』の菩提心排除の点を中心に、多角的な反論を加えたもので「法然によって生誕確立された他力向下門的な浄土教が、仏教としてあらしめられる場合、その大乘仏教的な根本理

念を如何に考えるのか、といった重要な課題を直接打出して問うている」¹²と批判の基本的な意義があったと解されている。つづいて嘉祿三（一二二七）年の大法難があり、内部には異義の統出をはらみ、法然門流は苦難のなかに再起をはかり、拡充の努力をせねばならなかった。法然没後鎌倉時代の法然門流の教学的な動向は、隆寛・聖覚・幸西・証空・親鸞などの他力念仏一行専修を徹底しようとする動きと、弁長・長西などにみられる諸行往生を認める動き、および両者の中間的亜種等に分類できよう。法然門流は外部からの批判と弾圧、内部における一念多念の対立等の諸問題をかかえ、教学的にはいくつかの潮流を生み出しつつ、批判に対しては反論を、迫害に対しては適応をはかりながら、教团的には「日本国一向に法然が弟子と」なっていた。¹³

ところで、宋代浄土教関係典籍は十三世紀に入る前後頃から活発に相次いで移入されはじめた。建久九（一一九八）年の『選択集』選述以後、法然直弟のうちもつとも遅い著作『観経疏光明抄』（一二六一年頃の著）をあらわしている長西の晩年に至る約六十年の間に浄土教典籍の代表的なものはほとんど移入されたとみられる。¹⁴法然の直弟たちは善導疏の講述にはげむとともに宋代浄土教典籍を積極的に受容・活用して、おのおのの念仏義を深化させていった。この傾向は年をおって深まっていた。法然門下の宋代浄土教受容で顕著なことは、元照（一〇四八—一一一六）やその系統の戒度（一一八九頃の人）、宗曉（一一五一—一二一四）らの著作の依用度が大きいことである。¹⁵元照は銭塘の人で大智律師と呼ばれ、西湖靈芝の崇福寺に住した。允湛（一〇〇五—一〇六一）とともに宋代律宗の代表的人物である。はじめ天台宗を学び、大いに戒律の復興につとめ、晩年には浄土教に帰依し、念仏家として著名であり、『観無量寿経義疏』三卷（大正蔵三七・浄全五）『阿弥陀経義疏』二卷（大正蔵三七・浄全五）の著作がある。戒度の『観経義疏正観記』（一一八一年作・浄全五）は前者の注釈である。戒度は元照の弟子ではないが、『観経扶新論』

一卷等を書いて元照の主張をたすけた。宗暉は石芝と号し南宋天台宗の四明三家の随一たる広智派の系統に属した。その『棠邦文類』五卷（大正蔵四七・浄全六）は、往生浄土に関する諸経文・詩偈の類を編輯したもので、南宋の慶元庚申（六年・一二〇〇）に汪大猷・柏庭善月の序跋をつけて出版している。

善導系浄土教中心の日本の浄土教に靈芝元照系の浄土教が移入された契因は、凝然（一二四〇—一三二一）の『三國仏法伝通縁起』（応長元年・一三一一作、日仏全一〇五頁）がつとに指摘しているように、俊仍（一一六六—一二二七）が入宋して台教律宗を伝え、兼ねて元照の浄土教を伝えたところにある。俊仍は在宋十二年の間に律と天台の研究を中心に広く宋の仏教を学んだ。そのもたらした宋仏教は台・律・禪・浄一致的な融合調和の教学であり、俊仍は帰国後も中国との交渉を断たず積極的に文化の交流につくしているだけに、その影響するところは広範で、鎌倉仏教界は新しい相貌を呈してきた。従来南都の戒律すなわち南京律のほかに、新たに戒律嚴守の北京律がおこって南京律さえも中興されるという影響をうけた。俊仍所伝の元照系浄土教は、泉涌寺の十六観堂建設に具体化された。それは中国における十六観堂の見聞実践をとおしたものであり、天台教学を背景に、坐禅念仏三味の徹底によって己身に浄土を現成せしめようとするものであった。俊仍がもたらした元照系浄土教は法然門下に受容されて、従来の善導流浄土教に本質的な影響を与え、日本浄土教の展開に一つの新しい時期を画した。

宋代では善導系浄土教はすでに衰退し、諸宗融合の形で禪宗系・天台系・戒律系の浄土教がおこなわれていた。そのうち元照らの戒律系の浄土教は「大宋の浄教、天下一均して靈芝（元照）の行儀を用い、宗旨の規矩となす」といわれたほど、南宋で広く弘通していた。俊仍が律を学んだ如庵了宏は南山律靈芝元照の系統でもあり、俊仍は元照の浄土教を重視して日本に伝来した。以後、俊仍開創の泉涌寺を中心として元照系浄土教がひろまり、善導・元照両系

を兼ね用いるものも多くなった。元照系浄土教が法然門下に受容されたのは、当代における末仏教受容の一般的状況を背景とするが、元照系の浄土教に善導流の投影がみられ、²¹⁾かつその宗風が実践的であったことなどにもよるものであろう。長西が俊仍に学び（『源流章』）、隆寛の弟子信瑞が『泉涌寺不可棄法師伝』を書いているような人的関係も無視できない。

法然直弟のうち、とくに中国の文物に積極的な関心を示したのは、一念義の幸西（一一六三—一二四七）および親鸞（一一七三—一二六二）、諸行往生義の長西（一一八四？—一二六六）らであった。幸西の著作としては、建保二（一二二四）年五月撰の『唐朝京師善導和尚類聚伝』²²⁾『玄義分抄』一卷（建保六年・一二一八作）²³⁾が知られるが、前者には多くの末代浄土教関係の典籍が用いられている。²⁴⁾幸西の弟子明信と入真は浄土三部経・善導五部九巻の具疏に出版で知られ、²⁵⁾その事蹟は鎌倉時代浄土教学興隆のうえで重視される。建保五（一二一七）年、仁和寺御室の経蔵に秘蔵されていた善導の『般舟讚』が発見され、明信は証本の校合を求めて入宋し、わずかに善導の著『八門文』（『玄義分』の断簡であろう）をもたらしたという。明信は帰国のうち出版を企て都合八部十三巻を刊行した。そのうち『法事讚』二巻ははじめての刊行であり、既刊のものでも新たに校勘を加えて刊行しており、明信・入真の印本で今日まで伝世しているものもある。

長西は宗義の内容からみて元照系浄土教の影響を深くうけている。十八願を称名念仏、二十願を諸行本願の本拠とし、念仏と諸行の間に一応優劣正傍の別を認めながら、諸行の功德それ自らの力によっても報土に生まれると立論する長西の説は、元照の『阿弥陀経義疏』の説とはなはだ近似している。²⁶⁾ちなみに長西の門下の空寂は『元照弥陀経疏鈔』三巻をあらわしている。法然門弟としてはもっとも遅い著作といわれる長西の『観経疏光明抄』²⁷⁾には元照を中心

とする宋代浄土教の典籍類が数多く引用されており、長西の編輯とされる『浄土依憑経論章疏目錄』には、法然門下が依用したような宋代浄土教典籍類はおおむね網羅記載されていて、長西が宋代浄土教に深い注意を払っていたことが分かる。良忠（一一九九—一二八七）は俱舍唯識の仏教基礎学に通じ、中国仏典とくに宋代浄土教典籍を盛んに引用して論をなしており、その『選択弘決疑抄』（建長六、一二五四年作・浄全七）や『観経疏伝通記』（正嘉二、一二五八年作・浄全二）などは、長西の『観経疏光明抄』と同じ傾向を示している。³⁰

昭和十八（一九四三）年二月、西本願寺宝物調査の折に発見された親鸞自筆の『観無量寿経・阿弥陀経集註』一卷（西本願寺蔵・国宝）は『般舟讚』の引本がみられるところから親鸞の青壮年期の真蹟とされているが、他の真蹟と同じように宋朝風の欠画文字が多数使用されており、『観無量寿経』には宗暁の『楽邦文類』の屠沽者に関する部分を引き、³¹『阿弥陀経』には元照の『阿弥陀経義疏』を引いている。親鸞が『楽邦文類』を、いつ、どこで読んだのかはつきりしないが、弁長が嘉禎三（一二三三）年に書いた「徹選択本願念仏集」の第十二・十六編訳下に引用する前に読んでいたことは確実で、建仁元（一一〇一）年から建永二（一二〇七）年の吉水時代には知っていたらうといわれる。³² そうだとすれば『楽邦文類』の刊行（一二〇〇年）直後にはそれを知っていたことになる。入手系路としては親鸞のおじて儒者である日野宗業を通じてであろうとか、³³ 幸西の一念義系に求められるという見解もある。³⁴ 幸西流が中国の文物撰取に積極的であったこと、幸西の『唐朝京師善導和尚類聚伝』には『楽邦文類』が引かれており、親鸞真蹟・西本願寺所蔵の『烏龍山師並屠兒宝蔵伝』一卷には『楽邦文類』が引かれているが、それは幸西の『類聚伝』を底本とした抄出の手控えだといわれる。³⁵ これらのことを考えると、親鸞の『楽邦文類』の入手しないし閲読の系路は幸西の一念義系に求めるほうが可能性は高い。

『棠邦文類』の「文類」というのは、中国において経釈の要文を聚集・分類した教学書のことをいうが、親鸞のいわゆる『教行信証』は、正しくは『顕浄土真実教行証文類』で、「往生浄土の真実の教法と行業と証悟とを頭わす、経論釈の要文の類集の序文」の意であり、『棠邦文類』にならっていることは、すでに早くから指摘されているところである。親鸞は同書を愛読して『教行信証』成書の方法や題名に影響を受けただけでなく、教学の体系化にも示唆を受けた。化巻本の二雙四重の教相判釈が同書巻四の桐江法師択英の「弁横豎二出」の文に示唆をうけたものであることは著名である。このほか『教行信証』には趙宋天台の浄土教典籍を相当に引用しているが、何といつても、元照をはじめその弟子用欽および戒度などのいわゆる元照系の台律系浄土教典籍の依用が多い³⁸。もちろん、宗義や立場を異にするものの著作の引用にあたっては趣旨の転用や内容上の新しい意味付けがなされて親鸞の宗教形成に資されていることはいうまでもない。『教行信証』における元照を中心とする宋代浄土教の役割は、貞慶・高弁らの法然門流に対する論難を予想して、元照系浄土教を中心とする宋代浄土教典籍の依用によって自説を固めた点にあり、依用の態度は単なる文字註釈の利用にとどまらなかった。宋代浄土教にみられる体験的・実践的な側面を主体的に受けとめ念仏法門の絶対平等救済性の強調に生かしていくところにその真髓があった³⁹。

親鸞の宋朝文化に対する関心は深く、積極的な摂取の姿勢がみられ、親鸞の執筆した尊号や真像の銘文の書式とその表装の様式や自筆本・転写本の装幀、四六駢儷体文の修辭、親鸞の書く文字とその書風などに宋朝文化の影響が強くみられる⁴⁰。

法然と親鸞の宗教に相違をもたらした理由はさまざまであるが、その一斑として、両者の宋代浄土教に対するかわりあいのかたの相違があったことは明らかである。その相違がどこからきたのかは、かならずしも容易には断言しえ

ないが、法然なしに親鸞はありえなかつたのであるし、法然の念仏確立があつてはじめて法然門流なかならず親鸞の宋代浄土教の主體的摂取があつたことだけは確かである。宋代浄土教のみのりの移入時期と法然浄土教の成立との間にはずれがあつたし、それは日末の交通形態に一定程度規定されたものであつたらう。

なお、親鸞の宗教形成における対外的契機を考える際、朝鮮浄土教との関係も注目すべきである。善導(六一三—六八一)と同時代に、朝鮮には、新羅の元暁(六一七—六八六)が出て、浄土教を宣揚し、多くの浄土教思想家が輩出した。朝鮮浄土教家の著作類が日本に将来されて平安・鎌倉期の浄土教家達の著作に引用されており、中国浄土教が観經中心であるのに対し、朝鮮浄土教は大經中心であるところにその特徴があることが指摘されている。親鸞は『教行信証』教巻の巻頭に「夫れ真実の教えを顕さば則ち大無量寿經是也」といつている。同書には朝鮮(新羅)浄土教家の説として法位(七世紀頃の人)の説を一回と憬興(六八一頃)の説を十三回、計十四回引いている。行巻に引かれた法位の『大經義疏』二巻は散逸して現存しない。親鸞の引文は称名往生の説明にあてられている。憬興の説はすべて『大經述文贊』三巻から引かれており、十三回の引用のうち十回は行巻にまとめて引かれている。憬興の引文の解釈については、真宗宗学史のうえでも論議のあるところであるが、源弘之氏の整理によれば、親鸞の名号為体の教義を確立させるうえに意義をもつていゝという。

注

- ① 香月乗光編『浄土宗開創期の研究』五頁、平樂寺書店、昭和四十七年五月。
- ② 醍醐本「法然上人伝記」に収める「一期物語」に「ただし百即百生の行相においてはすでに導緯・善導の釈に譲って、くわしくこれを述べず、この故に往生要集を先達として浄土門に入るなり」とある。
- ③ 「往生礼讃」に「百は即ち百ながら生ず」とある。

- ④ 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』第三章第三節、山川出版社、昭和三十一年九月。
- ⑤ 赤松俊秀『統鎌倉仏教の研究』参照、平樂寺書店、昭和四十一年八月。
- ⑥ 大橋俊雄『法然 一遍』岩波書店・日本思想大系10四三二頁、昭和四十六年一月。
- ⑦ 菊池勇次郎『源空と浄土五祖像』(森博士還暦記念会編『対外関係と社会経済』) 塙書房、昭和四十三年九月。
- ⑧ 大藏経や諸伝記の中から浄土往生に関する文献を編纂したもの。十卷(附録二卷)。南宋淳熙八年(治承五年・一一二二作、浄土宗全書六、大正大藏経四七。
- ⑨ その全文を記した碑は福岡県の宗像神社にある。
- ⑩ 『昭和新修法然上人全集』八四六頁。
- ⑪ 右同二〇五頁。
- ⑫ 石田充之『鎌倉浄土教成立の基礎研究』第二章第二節一八八頁。百華苑、昭和四十年五月。
- ⑬ 『撰時鈔』定遺一〇三二頁。
- ⑭ 長西編輯と目される「浄土依憑経論章疏目錄」(日仏全目錄部・真全目錄部)。
- ⑮ その詳細については石田充之「親鸞聖人の宋代浄土教受容の意義」(『龍谷大学論集』三六五、昭和三十五年十二月。「親鸞教の基礎的研究」永田文昌堂、昭和四十五年十月に再録)。
- ⑯ 金沢文庫に「建保二(一一二四)年極月八日書了於洛陽書之小比丘朗弁」の奥書をもつ写本がある。
- ⑰ 『泉涌寺不可棄法師伝』(統群書類従第九輯上五二頁)によれば、俊仍将来の文物は「仏舍利三粒、普賢舍利一粒、如庵舍利三粒、釈迦三尊、三幅、碑文十六羅漢二本、三十二幅、水墨羅漢、十八幅、南山靈芝真影、各一幅、律宗大小部文三百二十七卷、天台教觀文字七百一十六卷、華嚴章疏七百七十五卷、儒道書類二百五十六卷、雜書四百六十三卷、法帖御書堂帖等碑文七十六卷、雜碑等不能委記」と伝えられている。俊仍の研究としては石田充之編『鎌倉仏教成立の研究俊仍律師』法蔵館、昭和四十七年三月がもっとも総括的である。高雄義堅「不可棄法師俊仍の入宋」(『支那仏教史学』五卷三、四号、昭和十七年三月)、『中国仏教史論』に「入宋僧俊仍と南宋仏教」と改題再録、平樂寺書店、昭和二十七年九月)は、宋代仏教受容に果たした俊仍の事蹟を精細に述べている。
- ⑱ 高雄義堅『中国仏教史論』一六三頁以下。
- ⑲ 擬然『浄土法門源流章』統群書類従第八輯下四〇〇頁。
- ⑳ 大智律師像が泉涌寺をはじめ西大寺・東大寺等に所蔵せられ、九月一日に靈芝忌がおこなわれるなど、元照が深く尊崇されていることは、元照系浄土教のひろまりを知る指標になろう。平田寛「南都の大智律師西像」(『ミュージアム』二〇五、昭和四十二年)参照。
- ㉑ もちろん元照の『観経疏』の玄談に(大正蔵三七)、普導『観経疏の定善観、散善三観説を評して、十六定善観説を主張するな

との相違はある。注⑩石田論文参照。元照の浄土教の特色のうち注意すべきは、南山律の系譜に立ち、普導の影響をうけながら戒淨二門（一致）の立場をとり、万徳をおさめる阿弥陀仏の名号による悪人称名念仏往生を主張していることである（普賢兪寿「後仍系浄土教と親鸞の関連について」石田充之編『後仍律師』二一〇頁以下）。

⑫ 幸西が普導の伝記を集めて編纂したもの、写本三種、刊本二種。石田充之『日本浄土教の研究』一三三―一四頁、百華苑、昭和二十七年十月参照。

⑬ 戊午叢書の一つとして刊行。安井広度『法然門下の教学』（昭和四十三年七月、法蔵館より複刊）に附録として収む。

⑭ 石田充之編『後仍律師』一九〇―一九一頁。

⑮ 藤堂祐範『浄土教版の研究』大東出版社、昭和五年六月。

⑯ 高雄義堅『中国仏教史論』二〇四―一五頁。

⑰ 十八冊、現存五冊、弘長元（二二六）年頃、金沢文庫蔵、『宗学研究』9・11・12・14・15・16所収。

⑱ ただ、「天台一家の諸著を出すも、猶遺漏妙ならず」（高雄義堅『中国仏教史論』二〇五頁）といわれている。

⑲ 高雄義堅『中国仏教史論』二〇二―二三頁に引文一覽がかかっている。

⑳ 石田充之の編『後仍律師』一九三頁。

㉑ 『親鸞聖人全集』註釈篇（二〇三頁）。

㉒ 右同一三七―一四一頁。なお、『集註』を通しては、極めて実践的、実感的な調子高い念仏往生義が展開されてくる素地が十分示されている（石田充之『親鸞教学の基礎的研究』第二篇七）といわれている。

㉓ 浄全七一九一頁・九二頁。

㉔ 赤松俊秀『親鸞』八二頁。吉川弘文館、昭和三十六年四月。

㉕ 右同八三頁。

㉖ 松野純孝『親鸞』二五二頁。評論社。昭和四十六年四月。

㉗ 小笠原直孝『鳥龍山師並屠兒宝蔵伝について』（『龍谷史壇』三一―一三二頁）、『親鸞聖人全集』写伝篇2解説。

㉘ それらの引文については石田充之『親鸞教学の基礎的研究』第二篇六、普賢兪寿注⑩論文、山田龍城・福原亮敏「親鸞教学とその著作中の引用書」（『龍谷大学論集』三六五・六合併号）、岩波日本思想大系11『親鸞』の『教行信証』の頭注等が便である。

㉙ 石田充之注⑩掲載書参照。なお、赤松俊秀『親鸞』一八一―二頁は、『唯心抄文意』（全集和文篇二〇〇頁）を引き「これは、

弥陀の誓願は貧富、賢愚、淨穢を選ばず、ただ衆生を回心し念仏させて極樂往生を遂げさせることであると説く段であるが、聖

覚の引用していない元照の「弥陀経疏」や、戒度の「聞持記」にもとづくものであり、「屠沽下類」すなわち漁獵師・商人を

悪人とし、これらが弥陀の誓願往生の正機であることを強調している」と説かれており、同氏が親鸞の宗教の社会的基盤を商工

業者に求められる根拠を示すものである。

④⑩ 小川貫式『仏教文化史研究』第三部五、永田文昌堂、昭和四十八年五月。
④⑪ 以下、親鸞と朝鮮浄土教学との関係については、主として源弘之「朝鮮浄土教と親鸞聖人」(『宗学院論集』四〇号、昭和四十五年三月)によった。