

源信の教・観の性格について

——『観心略要集』を中心として——

坂 東 性 純

一 『往生要集』との対比

恵心院の僧都源信の名著『往生要集』が後世の日本浄土教並びに日本文化全般に及ぼした影響が極めて顕著なものがあることは周知の事実である。浄土門独立の大業を完成し、浄土宗の開祖となった法然は「此故に予、往生要集を先達として浄土門に入也」^①と述懐し、又『往生要集』の所説を解明せんとしたその努力は、所謂法然の往生要集四部作——「釈」・「略料簡」・「料簡」・「詮要」——となつて残り、親鸞は源信を浄土門七高僧の第六番目に配置し、その名著『教行信証』の中において、『往生要集』の文八例を引証としたのみならず、『正信偈』『高僧和讃』等の中で源信の徳を讃えている。

しかしながら、法然の場合、その浄土宗独立の大業の根柢は「偏依善導一師」^②と自らも称した如く、主として善導流の浄土思想にあり、源信の影響としては、その安心確立のきっかけを為したに過ぎぬと言つても過言ではないであろう。そして、法然においては、その「選択」の根本的立場から、むしろ観心の念佛の超克がその基本路線であつたと言つてよいであろう。

例えば、その入滅間近かに門弟の勢観房源智に示したと伝えられる所謂「一枚起請文」の言葉^③などは、明らかにこの証左と見られよう。法然の場合、源信がその思想の中に於て占める性格はむしろ否定契機としての意味合いが大と見做される所以である。因みに法然の所謂「浄土五祖」^④の中には源信は含まれていないことも注意せら

れる。

同じく法然を継承する親鸞の場合においても、その思想のうちで、源信からの思想的影響の占める比重は、決して過少評価すべきでないにせよ、七高僧中の他の諸師に比して、さして重くはないと見られる。

ところで以上の代表的二師に影響を与えた源信の思想は、主として『往生要集』を通してであった。法然の場合は、天台止観の法門の影響を陰に蒙っていた同時代人との接触、対決を余儀なくされたが、『選択集』の中に体系づけた教理を観心念佛と妥協せしめるようなこととはなく、選択本願に基づく称名念佛こそは真の止観であるという当初からの姿勢には些かも改変はなかったことが知られる。又、親鸞への影響も、大概『往生要集』を通してであったことはこれまた疑いないことである。

さらに親鸞の場合、『教行信証』の行巻末尾に「正信偈」を掲げ、その六十行、一百二十句のうち四行八句をもって源信を讃嘆しているが、その前半で源信の教説の特質たる、いわゆる専雜の得失、報化二土の弁立を挙げ、後半は、源信の信仰告白の文をもって代表せしめている。

この文は、明らかに、化巻の御自釈中の勸誡の段において

爾れば夫れ楞嚴の和尚の解義を按ずるに、念佛証掘門の中に、第十八の願は「別願中之別願」なりと顕開し、觀經の定散の諸機は「極重惡人唯稱弥陀」と勸励したまへり。濁世の道俗、善く自ら己が能を思量せよ。知るべし。

と述べた言葉の指し示すところであり、『往生要集』では、第四正修念佛、第四觀察門下の

又彼の一々の光明は、遍く十方の世界を照し、念佛の衆生を撰め取って捨てず。我も亦、彼の撰取の中に在り。煩惱に眼を障へられて見ること能はずと雖も、大悲は倦むこと無く常に我が身を照したまふ。

の取意たることは明らかである。これと同意の文は『觀心略要集』第三歎「極樂依正功德」の下にも見られ、そこでは

即ち知ぬ。我等も彼の光の中に在て、としなえ照耀を被れども、煩惱に眼を障られて之を見ることを得ず。見ることを得ずと雖も、大悲倦むこと無く、常に我が身を照したまふ。

となつてゐる。これらは共に、明らかに『觀無量壽經』下下品に説く愚人に自らを想到した源信の自覚が繰らしめたものと言ふことができる。とも角、ここで決して単

純ならざる源信の思想をかくも簡潔に四行八句をもつて道破した親鸞の洞察は、実に注目に値するものと言わねばならない。この後半において占める言葉に表わされた自覚が正に源信の思想の終始変らざる背骨を為していたことは、『往生要集』においてのみならず、『観心略要集』その他に徴して明らかである。これは換言すれば、源信の生涯を通じて堅持された誠実な機の自覚を表わす指標としての意義を宿すものであるからである。

ところで、『観心略要集』は普通『往生要集』が著わされて後、三十二年を経過して成立したと見られているが、著作に表わされた年時に関する限りは、『往生要集』は永観二年（九八四年、四十三歳）十一月から翌永観三年（すなわち、寛和元年、九八五年、四十四歳）四月まで約半年をかけて選集したといわれ、『観心略要集』は後一条天皇の寛仁元年五月、すなわち僧都示寂が同年六月十日である故、その前月に序文が書かれたことになる。内容は勿論それ以前に遡るとはいえ、これは歴史学的に未確認であるが一〇一七年、源信が七十六歳の時の著作と一応見做されよう。量的に見ると、『略要集』は『要集』のほぼ四分の一の簡潔さを保ち、長部の『要集』が未だに観心念佛の名残りを濃厚に留めつつも、後世浄土教の

基を為すに適わしい内容を盛っているに対し、『略要集』は源信の観心を基本とする念佛思想が比較的簡潔に籠められている。これは一方において『要集』所引の師積二十七部百十二文の中、天台系の智者・荊溪よりの引文が極く僅かであるのに反し浄土系の懷感・道綽・善導・迦才等の引文が圧倒的多数を占めており、他方『略要集』所引の師積十八部七十六文の中、浄土系の引文が極めて少く、わけても善導を一度も引かず、天台系の南岳・天台・荊溪等の引文が大部分である事実を思い合わせても明らかである。両者は何れもその引文による文証を重視する性格から見て、文類形式の聖典の伝統を継承するものであり、念佛・観心の力点の相違は顕著ではあるが、その著わされた意図の上にも際立った対照のあることが知られる。

即ち、『要集』の序文によれば

是の故に念佛の一門に依つて、聊か経論の要文を集む之を披いて之を修すれば、覚り易く、行ひ易からん。

（中略）之を座右に置いて廃忘に備へん矣。

とあり、また、同じく『要集』第十問答料簡には、

問ふ。行人自ら応に、彼の諸文を学ぶべし。何が故に今勞はしく、此の文を著せる耶。

答ふ。豈、前に言はざりしや。子が如きの者は、広き

文を披くこと難きが故に、聊か其の要を抄すと。

とあり、また、一問答を置いて後、

問ふ。引くところの正文は、誠に信を生ずべし。但、

屢々私の詞を加へたるは、蓋ぞ人の謗を招かざらん耶。

答ふ。正文に非ずと雖も、而も理を失はず。若し猶謬

まれる有らば、苟しくもこれを執せざれ。見ん者は取捨して、正理に順ぜしめよ。若し偏へに誇りを生ぜば、

亦敢て辞せず。

と述べ、更にまた、

問ふ。因論生論、多日筆を染めて、身心を劬勞す。其

の功無きに非じ。何事をか期する耶。

答ふ。此の諸の功德に依り、願はくば命終の時に於て、

弥陀佛の無辺の功德の身を見たてまつることを得ん。

我及び余の信者と、既に彼の佛を見たてまつり已らば、

願はくは離垢の眼を得て、無上菩提を証せん。

と記している。これらの言葉から源信の『要集』撰述の

基本的姿勢を覗うことができる。すなわち、『略要集』

に対比して見た場合、『要集』は源信にとつては、対

他・教誠的なものであったと言うよりは、寧ろ対自・備

忘的なものであったと言うことである。これは殊に、序

文の「之を座右に置いて廃忘に備へん矣」という言葉に

明確に現われてはいるが、更にここに選り掲げた三番の

問答の第一の問に対する答は一層この事を裏付けており、

「子が如きの者は」の文に表れた自覚は、晩年にこれを

述べたということも考えられうるが、何よりも、他の根

機のすぐれたいかなる人達にもまして救われる必要のあ

る自己に対してである、という問題意識の蔽存を示すも

のである。第二の問に対する答の中の「見ん者は」とい

う言葉には、これはあく迄自己の備忘の為に記したもの

ではあるが、適々縁あってこれを披見する者があれば、

という響きを宿しており、著作を残す以上は、全く對他

的な訴えかけの意図を欠いているわけでは勿論ない。ま

た、第三の問答における答には、我人共にという自利利

他の願業が披瀝されているが、「我及び余の信者」と表し

たところ、通常よく見られる「普く諸々の衆生と共に」

という主格抜き願文の響きとは大いに異なった自己の

信境の強調が感じられる。

一方『略要集』においては、第十問答料簡の段におい

て、本書撰述の由来を自問自答しているが、そこでは、

一つには自心を練んが為なり

と

二つには他人を誘はんが為なり

の二項を挙げている。ところが『略要集』は総体的に見て、第二の対他の意図が、第一の対自的意図よりも優位を占めているかに見うけられる箇処がかなり散見される。例えば、『略要集』の序文中には

然るに志弘闡に深く、思兼濟に切なり

の言葉が掲げられてあることは『要集』の序文が対自・備志を強調する言葉のみであるのと頗る対照的であり、第十問答料簡段の

実に瘡^{まこと}聲の身なりと雖も、何ぞ亦迷者を導かざらんや

と極めて強い語調で撰述の覚悟を記し、その前に、『葉王品疏』の一文

我れ爾に明を伝ふ。爾後明を伝えよ。明明已むこと無

きは師之志なり。

を引いて師資相承の為の働きかけの必須なることを述べ、故に短才浅智を憚ら不ることは、断種の身と成らならんが為なり。

と結び、自己の教化的姿勢の必然を明記している。ここに機の自覚に基く強い欣求浄土思想を盛った『要集』と、一心三諦の観心の大要を略述することを主眼とする『略要集』の構えの相異が見られ、浄土念佛の相承が専ら『要集』を通して為されねばならなかった消息の一面が

反顯される。

- ① 「修学についての御物語」其四、法然上人全集四八六頁
- ② 行卷五、信卷本二、化卷本一
- ③ 『選択本願念佛集』
- ④ 「もろこしわが朝にもろもろの智者達の沙汰し申さるる観念の念にもあらず、また学文をして念のこころを悟りて申す念佛にもあらず。云々」
- ⑤ 曇鸞、道綽、善導、懐感、小康（法然『類聚浄土五祖伝』及び『浄土五祖伝』参照）
- ⑥ 所謂大原談義の外に、例えば、明禪法印との書状の往返（『法然上人行状絵図』等）
- ⑦ 八木吳恵氏は『恵心教学の基礎的研究』（六四四頁）に於て、親鸞が『往生要集』のみによらなかったであろう文証として、『高僧和讃』中の源空讃二十首の第一「本師源空世ニ出デテ、弘願ノ一乘弘メツツ、日本一州コトゴトク、浄土ノ機縁アラハレヌ」中の「一乗」「日本一州」「機」に注目し、これが『一乗要決』大文第五の第二義鏡要略第二文下の「然日本一州円機純一。朝野遠近、同帰一乘一緇素貴賤悉期ニ成佛。」を挙げる。

二 『略要集』における観心

『略要集』撰述の意図の核心は、その序文にも明記されている如く、あく迄も天台宗の正統的实践行たる観心を勧めることにある。源信は天台宗の実践の規範がこれにある事を踏まえ、これを「諸佛の秘要、衆教の肝心」

と呼び、『心地観経』の「能く心を観ずる者は究竟して解脱す。観ずる能わざる者は究竟して沈淪す」との文を引き、生死の沈と不沈とは、心性の観と不観との差が分れ目であることに先づ注意を促している。しかし澆季・末法の世にあっては、利根の人は少なく、其の法門を尋ねる人はあっても蘊奥を究め難く、その源をつきとめる者は稀である旨を記し、愚鈍の身は尚更のことであると歎じ、自利他救済の思いの切なるまま、天台大師の観心をひそかに慕い、本書を著わすに至った旨を述べている。従ってここに『観心略要集』は天台大師の観心の「略要」なることが知られる。ところが天台大師を思慕するといえ、その観心の実際面においては、その実むしる第六祖荊溪湛然に依拠しているといつてよいことは、前掲の引文頻度の示唆するところは元より、その内容からも明らかである。そもそも観心は天台止観の中核であり、その実践の基本であるが、『法華経』固有の円頓止観としてこれを体系づけたのは天台大師・智顛の『摩訶止観』においてである。ところが、この『止観』の中で組織立てられた所謂「十乗観法」の各項の相互関係を明確に規定したのは、第六祖湛然であった。即ち湛然は、上根の行人は十乗観法の第一・観不思議境の一法のみで

止観の目的を達することができ、中根は更に起慈悲心・巧安止観・破法徧・識通塞・修道品・対治助開までの七種の観法を必要とし、下根行者のみが更に知次位・能安忍・無法愛という十乗観法の全体を修行してはじめて止観の目的を達するとした。^①『略要集』はこの流れを把握するものである。

『略要集』は『要集』と並んで全篇を十章に分っているが、就中、観心そのものを中心主題としているのは、第二章及び第七章である。『略要集』は第七章・出離生死の観を明すところにその中心があると見られるが、等しく観心を主題としつつも第二章と第七章とはその趣きを異にし、従来次のような相異点が指摘されている。即ち、(一)第二章は往生の華報を所期とするが、第七章は所期を成佛の果報にとる。(二)第二章は阿弥陀の三諦を観ずるとする故、観の対象は所照の阿弥陀であるに反し、第七章は元初の一念を観ずるとする故、観の対象は所破の無明にある。(三)随って観の対象は、第二章においては妙境とされるに反し、第七章においては妄境とされる。(四)第二章においては妙境を念佛に寄せて明しているが、第七章においては、妄境を直ちに明している。(五)従って十章の全体からいえば、第二章は修行方便門としての

往生の業因を示しているが、第七章は正しく出離の業因を明かしている。^②

このように観心を詳述する『略要集』の主要な二つの章のうち、第二章は『華嚴経』や『起信論』を引くなど、所観の境を眼前の介爾の妄心とするよりは、どちらかといえば、一心三諦の阿弥陀、即ち空仮中の理に表わされた自性清浄の心とする傾向がやや強く見受けられ、どちらかと言えば華嚴・禅思想と密接な結びつきを特色とする山外派的な色彩が濃厚である。これに反し、第七章で強調される観心は、あく迄も天台宗観心本来の立て前である現前介爾の妄心を所観の境として一心三諦観を修すべきことに重点が置かれている。従って第二章においては一心三諦の理を掲げ明して

彼の春の夢は醒んと欲せざれども自ら醒るの期あり。

此の生死の夢は発心せざれば塵劫を経と雖も覚めず。

是の故に大加行を起して法性の覚を得んと誓い、応当に極楽に往生して覚悟の師に値遇すべし。

と結び、観心の緊要なる事を述べているが、第七章においては、

介爾の妄心若し起らば、次第に之を尋ねて空寂に帰せしめよ。

と具体的にその能観の方法を示し、冒頭に二つの問答を設けてその意を明らかにしている。その二つの問答とは何なる善巧方便を廻してか生死の輪廻を出離す可きや。謂く、無明の根本を観じて生死の枝条を絶つべきなり。と

其の（無明の病の）淵原を治する方云何ん。所謂、我心自空・罪福無主と観ずる也。

であり、前者の「無明の根本」は現前の心想そのままが無始の根本無明そのものである事を示し、後者の「我心」がそれに相当する訳であり、この観が天台の言う

一念の心即ち如来藏の理なり

という処に導かれるとする。しかしながらそもそも一念三千の観心とはいかなることを意味するのであるうか。

源信は湛然の『金鍼論』を引いて次のように理解していることを明らかにしている。

三千の諸法は無始の一念の無明に在りと知って惣して空仮中と観ずるは、是れ一心三観なり。一家所立の不思議境は、一念の中に於て理に三千を具す。故に一念の中に具さに因果凡聖大小依正自他有り。而るにこの三千の性は是れ中の理なり。一念所具の百界三千。更に互に一に趣いて、是の趣過ぎず。一念の三千なれば、

性相無生にして、一念有りと雖も有ならず。三千存すと雖も所有無し。一念の三千なれば、共して雜せず。一念の三千なれば、離れて亦分たず。彼彼の一念、彼の三千、法界に遍すと雖も、亦所在無し。偏に有なる可からず。偏に無なる可からず。唯是れ不思議の一事中道也。

したがってこのような理解から『略要集』所説の「觀心」は第二章と第七章において力点の相違はあるにしても、あくまでも空仮中の理を一念三千の直觀の中に看取る無相の理觀が目指されている事が知られる。尤も、第三章において無相の理觀を助けんがために、天親の『淨土論』によって淨土の依正の功德を挙げ、有相の事觀をも勧めているが、これが畢竟無相の理觀を目指してのことであることは、源信はその結びに当って『中論』の

因縁所生の法は、我れ即ち是れ空と説く。亦是名けて仮名と爲し、亦是れ中道の義なりと。

を引き、

安樂の佛土も因縁の所生なれば、即空即仮即中なり。

(中略) 当に知るべし。極樂は一念三千にして、並に畢竟空、並に如來藏、並に実相なることを。

と結んでいることから明らかである。

第二章における觀心は「寄念佛、明觀心」と本章の性格が冒頭に示されているように、直ちに觀心を示すのではなく、念佛を通してである。然らばここにおける念佛とは、そもそもどのような性格をもつものであるうか。

智顗は『摩訶止觀』の常行三昧を明す段において、この三昧の法が『般舟三昧經』に基くものであり、「よく定中において十方の現在の佛その前に在して立ちたもうを見たてまつること、明眼の人の清夜に星を觀るがごとく、十方の佛を見ることもまたかくのごとくに多」いが故に「佛立三昧」と名づけられることを述べている。更に身口意の三業に亘ってこの三昧法を詳述するに当り、口業の段において

口の説黙とは、九十日、身に常に行んで休息することなく、九十日、口に常に阿彌陀佛の名を唱えて休息することなく、九十日、心に常に阿彌陀佛を念じて休息することなく、九十日、あるいは唱念ともに運び、あるいは先に念じ後に唱え、あるいは先に唱え後に念じ、唱念あい継いで休息するときなかれ。もし弥陀を唱うるは即ちこれ十方の佛を唱うると功德等し。ただ専ら弥陀をもって法門の主となす。要をあげてこれをいわば、

歩歩、声声、念念、ただ阿弥陀佛にあり。

と記しているが、ここに「ただ専ら弥陀をもつて法門の主となす」とあるように、佛立三昧の中心が弥陀にあることを明らかにしている。これを承けた湛然の言葉「諸教の讚ずる所多く弥陀に在り」(『止観輔行伝弘決』)をも、源信は第二章の始めに引用して、弥陀の浄土への往生の素懐を遂げるよう勧めている。更に智顛の場合は、次の意業を明す段において、この阿弥陀佛の唱名が、阿弥陀の事観を伴うべきことを記している。すなわち

意に止観を論ぜば、西方の阿弥陀佛は、ここを去ること十萬億佛刹にして、宝地、宝池、宝樹、宝堂、衆の菩薩の中央に在し、坐して経を説きたもうを念ず。三月つねに佛を念ずるなり。なにをか念ずという、三十二相を念ずるなり。足下の千輻輪の相より一に逆縁して諸相、乃至、無見頂を念じ、またまさに頂相より順縁して、すなわち千輻輪にいたるべし。

と述べて、事相を縁として、遂にはこれらが無所有・空の観に導入されんことを期している。尤も『略要集』の中においても、源信は、第三「歎極楽依正徳」の章の中で、事観を薦めてはいるが、これはあくまで、第二、七章において正説する理観を助成せんがためであること

は明らかである。

源信自身の『略要集』における念佛の性格は、第二章中の

佛の名を念ずとは、其の意云何ん。謂く阿弥陀の三字に於て空仮中の三諦を観すべきなり。

が明確に語っているように阿弥陀における理観を窮極のものと思倣している。彼は更にそれを詳述して次のごとく言う。

彼の阿とは、即ち空。弥とは即ち仮。陀とは即ち中也。其の自性清浄の心は、凡聖に隔て無く、因果に改らず、三世に常住にして、二辺に動ぜられず。是れ中道なり。百界千如三千世間の諸法、森然として幻有なるは、是れ仮諦也。四句に推検するに、一法をも存せず。三千を亡泯するは、是れ即ち空也。

又、第七章においては

弥陀の名字の所詮、往生極楽の指南也。諸を忽がせにすること莫れ。

と述べ、弥陀の名号を讃嘆してその重要性を指摘している。そして次の第八章においてはこれを更に発展せしめて、理の懺悔に関連づけるに至る。理の懺悔とは『法華経』の結経たる『観普賢菩薩行法経』に説かれる無罪相

懺悔に基づき、懺悔の本質は窮極において万法皆空の理、理性の空の理の観を為すことが真に無始以来の罪根を滅する所以であるとする大乘佛教特有の懺悔の思想である。これは罪障を懺悔するための手段としての理観ではなく、諸法の空理を徹底的に観することがそのまま真の懺悔であるとする思想であって、真心徹到する者は三品の懺悔をする人と事実上等しいとなした『往生礼讚』における善導の思想に通ずるものがある。源信はここにおいて、これ迄に説いたところの一心三諦観の不徹底を顧慮し、懺悔の必要性和その方法を叙した後、「今此の理の懺悔を行ずるは、則ち真の念佛三昧なり」と結論し、『佛蔵經』の念佛品の「所有無しと見るを名けて念佛と為す。諸法の実相を見るを名けて念佛と為す。分別有ること無く、取ることなく、捨ること無きは、是れ真の念佛なり」を引証する。第二章に明かされた「空仮中の三諦」の念佛といい、ここに説かれている、理懺・無所有・諸法実相の念佛といい、これらの念佛は何れも阿弥陀の本願を体とする後世の法然・親鸞等の念佛とは全くその意趣を異にして言及されていることは明らかである。ここにおいては、阿弥陀の名号と、その一字一字に相当する理念との関係は、言語的にも何等その根拠は無く、等し

く空・仮・中という三諦並びにその統一としての即空・即仮・即中としての理を表詮する偶然的に配当せられた記号としての役割以上のものをば何等担っておらず、これこそ正しく法然が「もろこし、我が朝にもろもろの智者達の沙汰し申さるる観念の念」と称し、又、「学文をして念のこころを悟りて申す念佛」と指摘した念佛であったと思われる。その構成の点から見ても、『略要集』は内容的に必然と見做される順序を追っていないかにも思われる。徹頭徹尾理観を強調する『略要集』として当然のこととは言え、同一主題がくり返し幾つかの章に現われることは、一心三観が事観・理観・懺悔等に則して反復されることに顕著であるが、一方が他方を助成する如くであり、又時に主要なることをも思わせ、その軽重の評価を判断するのに困惑を覚えしめられる点、『要集』における念佛と同徹の感がある。これは源信の思想の複雑性と言うよりは、寧ろ源信の継承した思想の背景そのものの複雑性に帰せしめるべきであろうか。何れにしても『略要集』において見られる限りでの源信の観心の立場は徹底した無相離念の理観と言うことができよう。

① 湛然『止観大意』

「——又此の十法は俱円、常円なりと雖も、人に復三根

の不等あり。上根は唯一法なり。中根は二或いは七。下根は方に十を具す。上根の一法とは、謂く観不思議境なり。——」（大正・四六卷四六〇頁上）

安藤俊雄博士著『天台学』三二〇頁参照

② 上杉文秀師述『観心略要集講録』上、五十七頁。

③ Pratyupanna-samadhiの音訳が「般舟三昧」であり、意識が「佛立」三昧、或いは「諸佛現前」三昧である。

三 源信の機の自覚

以上において、源信はその念佛思想をば主として『要集』に譲り、『略要集』においては観心を第一義として闡明し、ここに散見される念佛なるものは理観の枠組の内におけるそれであり、具象性を離れた一心三観にその窮極の意図を置いていると見られることを述べた。たとえ事観が説かれるにしても、それは理観を助成せんが為の補助的位置に留まり、全体的にその抽象性を否定することができないことは明らかである。従って『要集』が観心の色彩を濃厚に帯びつつも念佛の実践の本義を頭わすことを意図していたとすれば、『略要集』はその哲学的背景を表面に打ち出して、源信の念佛思想の由来する背景を示していると言えるであろう。

『要集』においてと同様『略要集』においても顕著に

認められるのは、源信が自らの機の自覚を表詮した言葉の多いことである。これは源信の著書全般に通ずる特色であり、殊に『要集』とは異なり理の詮表を使命とする『略要集』にも多く見られることは、源信の人格がいかに深い宗教的自覚に富んでいたかを物語るものである。このことは佛教芸術史の上でも、恵心僧都に帰せられる佛像彫刻や絵画が夥しい数に上る事実と相俟って、恵心流の名の下に重要な一派を成していることや和讃類の製作等^①を勘みると、理性的思惟、論理的知性に富んだ宗教者である一面、極めて豊かな情操と三昧に基づく直観・審美的感覚を帯びた学僧であったことが知られる。

『略要集』序文には「何に矧はんや予が如き愚暗之者を乎」なる言葉が見え、『要集』の「予が如き頑魯の者、豈敢てせんや矣」と好対照をなしている。先にも述べた如く、この『要集』はどちらかと言えば対他・教誠的な趣きが強いが、それにも拘らず、表向き對他と見做される言辞の裏面に強い自己内省の響きが感じられるものが多い。例えば最終の第十の問答料簡章において幾つかの問答を設定して疑義を質しているが、多くは他からの設問というよりはむしろ自身を鷲直に観心の実修に捧げた人からのみ起りうる切実な問いの性格を帯びていることが注目

される。同章最後の問答において

今愚鷲の性を以て此の文を集むること、豈後見の嘲り無からん乎。

という問いを発しているところなどは、明らかにこれが自己内心の問いであり、しかも自身に本書撰述の意義を確認せしめようとしているかの必然の響きがある。また、此等の文を披くに落涙禁じ難し。昼夜に勤め精進して、空しく暮すこと莫れ。縦令い寸陰を競うと雖も、生涯の修善は幾くに非ず。

の文や

古人の遺ること無きを思う毎に、今世の終り有らんことを観すべき也。

等は生死無常に己が身を終始対決せしめて、観心に励んだ誠実な人格を髣髴せしめる。更に注意せられる事は、専ら観心念佛を明すかに思える『略要集』においてすらも、源信は散心念佛の称名も許容されるべき旨を、終りに臨んで明らかにしていることである。即ち、

問う。理観を修せずして只一佛の名号を称する人往生を得んや不や如何。答う。亦往生することを得可き也。彼の繫念定生之願に未だ理観を修せよとは言わず。聖衆來迎之誓いは只是れ至心の称名なり。

と述べている。ここで「繫念定生之願」は第二十願に、

「聖衆來迎之誓」は第十九願に相当し、「至心の称名」は下下品の「至心具足称南無阿弥陀佛」を指していることは明瞭であるが、源信は何故この期に及んで散心の称名念佛をここに導入したのであろうか。思うに己が機根を省みること深かった源信は、観心の実修にも誠実を尽し、無常観を常に踏まえて勤め励んだが故に、一層己れの人間としての弱さを痛感せしめられること切なるものがあつた為ではなからうか。従つて理観の観心の原則に背馳する自己の内心を深く自覚し、それを痛み悲しむこと尋常ならざるものがあつたに相違ない。彼はまた、

散心の念佛、誠に深妙なる哉。智解智に満てる人すら猶理観に堪えず。況んや尼女、在俗をや。

と記しているが、この「智解智に満ち」、「理観に堪え」ざる者とは、即ち、源信自身の謂であり、これは彼自身の告悔であり、詐らざる機の深心の表白であつたのではなからうか。空仮中の三諦というも、一心三観というも諸法即実相の直観ということに尽きるであらう。この直観は止観と名づけられる三昧においてのみ体解しうる超越的な次元における体験であり、しかも散乱龜動、煩惱熾盛の凡夫の容易には能く果遂しうるものでないことは

明白である。叡山を次々に下った、後の鎌倉新佛教の祖師達の下山を動機づけたものは、僧風の退廃、墮落といったような外部的な要因は勿論であるが、天台教説の繁鎮哲学的傾向、それに、何よりも止観達成の、機の側における、至難なる現実であったことは確かである。これは、それらの祖師たちの打ち出した簡截明瞭な教義——唱題、只管打坐、ただ念佛——に明らかに反顧されている。叡山浄土教を其の後継承、発展せしむることになった法然・親鸞にもこの止観の体験あり、この挫折の体験はあったであろうと思われる。選択・廻向に性格づけられる念佛開頭の歴史がその証左であり、それへの解答であったと言ふことができるからである。存覚がいみじくも美事な表現を与えて描破したのは、実に源信・源空・親鸞に通ずる止観超脱の苦悩の実態とも称し得るであろう。即ち

定水を凝らすと雖も識浪頻に動き、心月を観ずと雖も妄雲猶覆う。^②

これは止観という解脱の原理そのものの難行であることを示すのではなく、原理たる観心を実修する機の側における不確定性を表わすものであろう。換言すれば、完備した教学であればある程繁鎮哲学化する傾向が強く、

機の実修が伴わなくなるのみか、佛教本来の救済・解脱という大義が忘れ去られがちであるという事実もあるにせよ、むしろ三昧達成の人間の側における困難さという古今を通ずる永遠の課題がここには内在しているのである。

源信はこのような意味で、理を高く掲げつつも理に溺れず、將又自己の現実を見失わず、詐らず凝視した。完璧に成就されている自己を救いに導く筈の教義の前における救われざる自己を欺き得なかつたのである。従って彼は日本天台の伝統における最初の実存的な求道者であり、浄土願生者であったと称せられるべきではなからうか。

源信の実存的思考のあり方を示すものとして次のような事実も挙げられよう。乃ち、『略要集』第四弁「空寂中一蕩執の章に於て、『妙法蓮華経』第二十三の薬王菩薩本事品にある次の一節を引いているが、括弧の中の言葉を省略している。

〔若し如来の滅後、後の五百歳の中に、若し女人あって是の經典を聞いて説の如く修行せば〕此に於て命終して、即ち安楽世界〔の阿弥陀佛の大菩薩衆の圍繞せる住処〕に往いて、蓮華の中〔の宝座の上〕に生ぜん。そしてすぐ続いて

「此に於て命終して」とは、法華を修行すれば悪業の命終る也。「即ち安樂世界に往て」とは、安樂行に住する也。安樂行とは、法華經の行也。「即往」とは、即生に惑業心を転じて、極樂之清淨衆の心と成る也。「蓮華の中に生ぜん」とは、理解を生じて妙法蓮華の法門の中に入る也。

と解釈を下しているが、ここに明らかであるように彼は未來往生の經文を現生往生の意趣に読み替えている。即ち「命終」を現生のまま悪業の命の終る精神的命終と解釈し、「即往安樂」を未來安樂淨土に往生するとせずに、現身のまま、身・口・意・誓願の四安樂行を修すること
に安住することと解している。そして「即生」を心の轉換の意に解し、「生蓮華中」を淨土の宝池の蓮華の中とせず、『妙法蓮華經』の法門に入ることと取っている。

これは形の上からは、親鸞の本願成就文の「至心回向」の衆生から如来への転読、内容的には「前念命終・後念即生」を生前死後と分けて解した法然迄の伝統を、現生におけるものと解釈した親鸞の洞察を思わせるものがあるが、とも角ここには、天台一家の三諦三觀の根本教義から出てくる自然の結釈とは言え、源信の自己の確信に基盤を置いた思い切った自督の領解が表われていること

は確かである。源信は臨終を未來に期することに肯んぜず、常に現生足下に見ていたことが知られる。

このように、宗祖伝教と異なり、現実に具体的な論敵と華々しい論戦を交える必要の無かった源信の常恒の対決者は、とりも直さず己れ自らの内心の凡夫性であったと言えるのではなからうか。源信の絶えざる機の自覚は一心三諦の理觀（止觀）という三昧境を求めつつ、それを超克する道を自ら求めしめ、それが淨土願生の心を弥が上にも盛んならしめ、その求道の過程が法然・親鸞への自づからなる先驅的役割りを果さしめていたのである。その結果が、念佛こそは止觀を超克するものであり、それを真に成就するものであり、真の止觀に外ならないという歴史的解答を導き出すことになったのである。

① 例えば「六時和讃」、「十樂和讃」、「二十五菩薩和讃」等（恵心僧都全集、第一巻所載）

② 存覚「歎徳文」

③ 『一乗要決』は三乗思想、即ち五姓各別説との理論的な対決と見做され、この書の成立はあく迄源信の内面的な発願にその成立契機をもつと考えられる。