

# 『往生要集』の思想的意義

坂 東 性 純

横川の恵心院僧都・源信（九四二—一〇二七）は、平安時代の半ばに出られ、比叡山の天台宗の流れを汲む学徳兼備の大徳として知られ、数多いその著作の中でも、特に「往生要集」（三卷）の著者として名高いことは、周知のことである。

僧都は大和国葛城郡に生れ、七歳の時父親（卜部正親）を喪つたのが動機で、叡山に登り、慈恵大師・大僧正良源の門に入り、十三歳の時剃髪受戒して、名を源信と称した。以後、顕密の学道にはげんだが、村上天皇に召されて宮中八講会（法華経）八巻を講説する法会）の講師の一人となったが、その師良源に似て弁舌に勝れ、聞いて称嘆しないものはなかったと云われる。僧都の出家と人となりに関して、古来、僧都の母の道心堅固が伝えられ

ているが、八講会に際して宮中から賜わった布帛を母に贈つたところ、母は喜ばず、却つて誠めて言うには、出家したそなたが名利を求める僧となられることは自分の望むところではない。かの多武峯の増賀聖の如く名利を抛擲し、万人の後世を弔い、導くことが自分の素志である。源信はこの母の誠めに深く自ら恥ぢ、爾後山門を出でず、専心修行に勉励し、後、一条天皇の御代に権少僧都に補せられようとしたときも、固辞して受けず、ひたすら横川の山谷に隠居して、写経・著作・修行をこととしたと言われる。

その著作の主なものには、「因明論疏四相違略註釈」三卷（三十七歳）、「往生要集」三卷（四十四歳）、「尊勝要文」（五十三歳）、「枕草子」（六十歳）、「台宗疑問」（六十二歳）、「大乘対俱舍抄」十四卷（六十四歳）、「一乗要決」三卷（六十五歳）、「白骨観」（七十歳）、「俱舍頌疏

正文」(七十二歳)、「阿弥陀経略記」(七十三歳)、「観心略要集」二卷(七十六歳)等があり、恵心僧都全集五巻の中には、大小約九十部の著作が集められている。ところが、全集に集録されているすべてが、僧都の手になったものではなく、後世僧都の名に仮託されたものをも含んでいる。この事実はとりも直さず、僧都の学問体系の広汎であったことを物語るものである。大乘・小乗・顯教・密教に亘ることは、鎌倉期の親鸞が、源信を「源信は広く一代の教を開き、偏えに安養に帰して一切を勸む」〔教行信証〕・行巻・正信念佛偈〕と嘆じたことが思い合わされる。

源信の著作全般を通じて窺えることは、僧都が広学博識で、その視野が宏大で、凡そ佛教学全般に亘り、凡庸なる学僧ではなかったということである。事実、所謂慈恵大師門下四哲(源信・覚運・性空・増賀)の随一に数えられ、後世、日本天台教学における二大学派(慧心流・檀那流)の一方の祖とされるに至っている。浄土真宗の七祖の中、源信は第六祖に数えられ、日本の初祖に位しているが、殊に第七祖法然は「予往生要集ヲ先達トシテ浄土門ニ入ルナリ」(古徳伝)と自ら述懐して、その思想的系譜が源信に直接することを明らかにしている。尚

法然が「往生要集」の真意を得んとして努力したその研究の足跡は、法然の所謂、往生要集四部作——「釈」・「略料簡」・「料簡」・「詮要」——がよく示している。源信の著作に於て注意されることは、因明や俱舍等に関する佛教の基礎学的なものが、かなり大きな地位を占めていることである。日本天台宗の開祖伝教大師の後半生は、奈良南都の学匠との一乗三乗権実や佛性論に関する激しい論争で彩られているが、その流れを汲む天台の学僧としての源信が、天台学・弥陀思想関係の著作と並んでこれら性相の学を極めて、自己の思想展開の見えざる基盤としていることは看過されてはならぬ重要な事実である。

天台の学僧としてよりは、寧ろ日本浄土教の流れの上において、源信の名を高からしめたものは言う迄もなく「往生要集」であるが、天台教学の実践部門たる観心の組織的叙述は、理論面の主著を「一乗要決」と見る時、「観心略要集」に於てなされていると見ることができよう。「要集」中には、師積二十七部十二文が引かれ、その中心は浄影大師の「観経疏」、天台大師の「十疑論」を始めとして、その他は、殆んど道緯・善導・懐感等の後世所謂純浄土系の諸師の文のみの引用なるに反し、「略要集」は師積十八部七十六文の中、天台部は六十八

文の多きにわたるが、浄土教系の人としては、道綽・法照等を用いるも、一度も善導を引用せず、道綽も僅かに菩提心生因の一文のみである。従って源信がこの「略要集」中に於て試みていることの中心は、どこ迄も天台大師智顛と天台六祖荆溪大師湛然の「止観」と「弘決」の学系を祖述するにあると見られる。

「往生要集」は後世、法然・親鸞の浄土宗・浄土真宗を生み出す重要な礎を築いたばかりでなく、わが国平安朝中期以後の浄土教信仰全盛時代を齎す直接的動機をなしたと見られている。又、その影響は、源氏物語・栄華物語・枕草子・平家物語・源平盛衰記・謡曲等から淨瑠璃の類に至る迄見出され、大原三千院の往生極楽院、日野法界寺の阿弥陀堂、宇治平等院の鳳凰堂を始め、全国諸寺の阿弥陀堂等の建築に迄及び、近年にも岡山・耕三寺の六道を模した洞窟、滋賀・福田寺の杉本哲郎画伯の筆になる十界図等に迄及んでいる。所謂、二十五菩薩来迎図や、山越阿弥陀の図、又、早来迎等の来迎相の弥陀像や弥陀絵、地獄変相の図や地獄双紙、十界図等の作品類もこの「往生要集」の思想的影響の下に現われた視覚的芸術の例である。もと漢文で書かれた「往生要集」は徳川時代に入ってからは、その普及版として作られた絵

入和文「往生要集」(三卷)として、広く民間に行き亘るようになり、地獄・極楽や六道の觀念は遂にわが国民一般から離すことのできぬ思想信仰を形作るに至っている。

この様に「往生要集」の日本の宗教思想に及ぼした影響の特色は、文学・美術・建築等の視覚芸術・造形美術に対する影響の夥しき、広汎さにあってよい。所謂、禅美術、密教美術に対応する浄土教美術の大部分がこの源信の「往生要集」の影響を陰に陽に受けていると言つても過言ではあるまい。これらは主として浄土三部経に描かれた極楽浄土の莊嚴、弥陀の来迎、並びに「要集」の冒頭に詳しく述べられた六道の模様を、視覚的に表現したものである。わけても数多の彫像・絵画がその制作を源信僧都に皈している事實は注目さるべきである。

## 二

「往生要集」の構成は十の正文(十章)から成っている。即ち、(一)厭離穢土、(二)欣求浄土、(三)極楽の証拠、(四)正修念佛、(五)助念の方法、(六)別時念佛、(七)念佛の利益(八)念佛の証拠、(九)往生の諸行、(十)問答料簡、である。この中、法然の「詮要」によれば、(三)から(八)迄の六文は「念佛往生」を明かす諸文であり、(九)は「諸行往生」を

明かし、従つて十文全体は(一)厭離穢土、(二)欣求浄土、(三)念佛往生、(四)諸行往生、(五)問答料簡の五文に分けられるのである。卷頭の源信の序文によれば、往生極楽といふことが万人の皈すべき道であること、しかるにその道は多くの岐路に別れており、智慧がすぐれて努力精進しうる人はともかく、濁れた末の世にある自分ごときの頑迷で愚かな者には覺束ぬ。それ故末代の目となり足ともなる真に頼るべき念佛の一門を中心の眼目として、それに関係のある大切な文章を経論から抜粋して編纂したのが、この書であるという。そして序文の末尾に「之を座右に置いて廢忘に備えん」と結んでいるからして、四十歳にしてこの書を著して後は、七十六歳にして現身の往生の素懐を遂げる迄親しまれたであろうことが察せられる。しかし一面天台の流れの中に出られた僧都が、夙に念佛信仰に心を寄せ、永らく研学修行された結果としての文証とも見ることができよう。

源信の浄土系の思想的承譜に関して顕著なことは、普通浄土真宗の七祖に挙げられている祖師方の中、曇鸞の影が極めて薄いということである。これは「大無量寿経」の味読に当り、親鸞が天親・曇鸞の解釈の影響を強く受けているという後世の歴史的事実に照し合わせてみる時、

源信の特質の一つを示すものであろう。因みに、第十文の問答料簡の中で、源信が挙げている「念佛に相応せる教文」と称される経論の中には曇鸞の著作は見出せない。又、要集中の「論註」の名は道綽からの引用中に漸く姿を表わずに留る。これに反し、源信には善導・道綽の影響の方がより顕著である。

「要集」中の第四文・正修念佛は世親の「無量寿経優婆提舍願生偈」中の五念門に依つて、念佛の教えの実践門を明らかにしているが、礼拝・讚歎・廻向の各門は比較的短く取扱われているに反し、作願・觀察の二門は詳述されている。殊に作願門を明かすに当つては、二十対の問答形式を以て菩提心の解明に充て、觀察門の別相觀に於ては、阿弥陀佛の相好の四十二種好を觀佛三昧經に依つて逐一列挙している。殊に第五門の廻向は、主として「大智度論」に拠つて自力の廻向のみ明かしており、親鸞が「教行信証」の証巻に於て「論註」に依つて展開している他力の廻向の思想は未だここには認められない。還相廻向の全面的な弁証法的意義——即ち願作佛心即度衆生心という——はここには未だ現われず、自力の廻向の思想と、その裏付けとして、願作佛心が薩婆若心、即ち発菩提心を意味するとの指摘があるのみで、発願と廻

向とは別箇の取扱いがなされている。

天台門の觀心の教學の影響を強く受けた源信に、作願と觀察のかかる重視があるのは、けだし当然のことと云えるであろう。

この様に「往生要集」の背景となる顯著な思想的影響の強い經は、「大無量壽經」や「阿彌陀經」ではなく、むしろ「觀佛三昧經」や「觀無量壽經」であることが知られる。又、作願門に於て、「大無量壽經」の四十八願等は一度も言及せられていない。むしろ、源信の作願の中心は、「思益梵天所問經」や「莊嚴菩提心經」等所説の緣理の作願の色彩が極めて濃厚である。

「往生要集」の念佛の性格は遽かには断定し難い曖昧さを宿している。第五文・助念の方法の第七・総結要行の段に於て、「上の諸門の中に、陳ぶるところ既に多し。未だ知らず、何れの業をか往生の要とする」という問いを提出して、源信は、「大菩提心と、三業を護ると、深く信じ誠を至して常に佛を念ずるとは、願に随つて決定して極樂に生る。況や復た、余の諸の妙行を具せんをや」と答え、続いての問、「何が故に、此れ等を往生の要とする」には、「——往生の業には、念佛を以て本と爲す。其の念佛の心は、必ず須らく理の如くすべし。——」と

答えている(傍点筆者)。ここで考え合わされるべきことは

「要集」の中心と見られる第四正修念佛文の中、殊に第四觀察門の冒頭の言葉である。そこには觀察門を開示する意図と考えられる源信の心境が伺える。即ち「觀察門とは、初心の觀行は、深奥に堪えず。——諸の「經」の中に、初心の人の為には、多く、相好の功德を説けり。是の故に、今当に色相觀を修すべし」と云つて、別相觀・總相觀・雜略觀の三法を順次に明かそうとしている。これは細より麁へ、難より易への順であり、遂に觀相を混えない称名念佛に迄推し進められる。即ち「略の故に述べざりしかども、佛を念じ已つて後は、心に二菩薩を觀ずべし。或は名号を称えよ、多少は意に随へ」と述べている。この順序は、善導大師が対象を持たぬ理觀を去つて、有相の事觀を定めて、遂に一向専稱の念佛に皈せしめた行き方を正しく継承するものであつて、源信の目ざしていたものは、疑いもなく劣機の者の為の有相の事觀である。しかし、「要集」中の核心にふれる箇處では、理觀への執を全面的に破棄する迄に至っていない。この「要集」に於ける源信の念佛觀の曖昧性は、別著「觀心略要集」に於ける明確な理觀先行主義と頗る対蹇的である。即ち「略要集」中第二の寄念佛明觀心一章では、

「阿弥陀の三字に於て空・仮・中の三諦を觀ず可きなり」と、はっきりと理觀の念佛を唱道している。

ここで再び考え合わせるべきことは、「略要集」が、「要集」の著わされてから三十二年を経過して成立したという事実である。更に「要集」における源信の念佛の性格の曖昧性の其の後に辿った経路は、「略要集」の結末に於て見る事ができる。源信は云う、「念佛は必ずしも理觀にあらざれども、要<sup>かな</sup>す之往生すと。散乱の中の念佛なりと雖も、只誠心を用いむには、遂に引摂を蒙らん」と。ここでは、誠心という条件を附した上で、理觀に非ざる念佛の功を認めている。しかし、そのすぐ直後に於て、「尚を真の善知識に従つて、速かに円觀の念佛を修習すべきなり」と述べている。そして、更に次の問の答えの中で、「何ん人が初心従り即ち理を得たるや。事を以て初門と為して、理觀を習う可きなり」と断じている。ここには明らかに、事觀よりは理觀を、達成さるべき標準として設定していることが知られる。

以上のことがらに徴して明らかなのは、源信の念佛の性格が、根機の劣る者を勘考した場合は有相から無相へと導かれる称名念佛をすすめ、自身を頑魯の劣機に置きつつも、理觀の觀念の念佛をあく迄も指向していると

いうことである。事觀の有相の念佛は、「略要集」に述べられた理想からも知られるように、理觀に進むべき、準備段階の位置に留まるがごとくに見られる。しかし一切衆生の平等の救済という浄土教本来の目ざす大乘の見地からした場合は、必然的に無相の称名念佛が優位に立たざるを得ないということは、源信の自覚内容には明らかに認めうると言えよう。しかし、それは、あく迄も劣れる者としての蔑まれた位置にあり、法然・親鸞に至って始めて前面に推し出される悪人正機の先駆的役割を果たすという意義に留まるのである。しかしながら、道綽・善導と連なる浄土教の主流を積極的に採択し、法然の継承への重要な水路をおし開いた意義は特筆されて然るべきであろう。法然に於ける選択、親鸞に於ける廻向の意義の全面的展開は、後代に譲らねばならなかったとは言え、源信の天台の学匠としての歴史的境涯にも拘らず、極重悪人を外に見ず、常に吾が内に見てエリートとしての位置にのみ留らず、念佛信仰の幅広き展開の礎を据えた事業は、日本浄土教史上に劃期的な貢献を為したことは否めない事実と云うべきであろう。

「要集」における特質として、その念佛思想の持つ歴史的な役割と並んで、無視することの出来ぬものは、その冒頭に展開される六道の真に迫る描写であろう。これ迄も、「要集」におけるこの部分は、多くの識者の注目を浴びたのみならず、民間にも絵草子の類いや、地獄变相の図や地獄双紙、十界図の仲立ちにより、かなり知れ亘る様になり、屢々ダンテの「神曲」なども比較された。「大無量寿経」の下巻に描かれた三毒・五悪段と並んで、娑婆の現実界の相を克明に描きつくしている感がある。「要集」の描写の「大経」の三毒・五悪段の教説と異なるところは、人間界のみならず、凡そ迷界の六道と謂われている各々の境界の相が、ここでは委曲を尽していることである。尤も六道中の人道は、不浄・苦・無常の三つの視角から人道の本質を示したもので、他の五道の何れも、日常的な、この娑婆界の人間の精神的側面を示したものである点、全く別箇のものとは言えない。

A・K・ライジャワーは、曾て、「往生要集」の十文中、第一、第二の「厭離穢土」篇と、「欣求浄土」篇を英訳し、源信の抄文を通して、そこに述べられている東洋の地獄・極楽の思想と、ダンテの「神曲」のそれとの比較対照を試みている。この比較の試みの妥当性はとも

角として、異った伝統中の似通った思想的所産の比較から導き出された結果は、我々の当然と見做して普通看過しているものを指摘してくれる点で、甚だ興味深いものがある。簡略にその要点の中要と思われるものを挙げると、(一)ダンテの場合は、墮獄者の個性が以前と変りなく、どこ迄も保たれているのに反し、源信の場合は、墮獄者は個性的でなく(名前をもたず)、むしろ類型的であるという。(二)ダンテの描く地獄の入口には、「ここに入り来る者、すべての望みを断つべし」と書かれてあるように、その地獄は永遠の呪咀・処罰の場処であって再び出ることはないのに反し、源信の場合は、墮獄者は有限の時間だけ留り、業が尽きれば、脱け出られる可能性をもっていること。従って源信の場合の地獄は、ダンテの地獄というよりはむしろ、その浄罪界ペリガトリに相当すると云う。

(三)又、七宝莊嚴などによって示される華麗な浄土の描写は、源信の、というよりは、むしろ大乘佛教經典に通ずる特質であり、かかる描き方はダンテの天国の場合、はるかに控え目であるという。二人に共通するのは描写の型にはまった単調性であるとも述べている。勿論ダンテと源信との対照は、個人的なレベルに留るものではなく源信の場合は、「往生要集」は広く大乘佛教思想の反映

であり、その背景は佛教に限らず、それ以前のヴェーダ時代、更にはそれ以前の時代に迄遡りうる東洋の太古からの伝承を反映しているものと見るべきであろう。又、ダンテの場合も、イエス・キリスト以後のキリスト教思想の反映に留るものではなく、更にそれ以前の思想的伝統を荷負していることは明らかである。これらのことはライシャワーの行った試みの一端を紹介した迄であるがかかる問題点を緒口として、広く東西両洋の差異・類似点の比較討究が押し進められるならば、相互に啓蒙される処多大であると考えられるのである。尚、天や地獄に関する記述が、東洋に於ては、佛教の大小乗・阿含・原始聖典<sup>④</sup>に於て既に見られるばかりでなく、佛教以外でも説かれていたことも疑いないと見られる。この点に関して宇井伯寿博士は、その著「印度哲学研究」(三)中の「阿含に現われたる梵天」に於て、天に関する阿含の記述が、佛陀に皈依せらるべきものでなく、ウパニシャッド系統の婆羅門以外の修定主義者の考え出して説いたものであることを考証されているし、又、四禪・四無色定が佛陀の以前又は当時すでに説かれていたものなることは、六十二見中に存するので明らかであり、又、四天王乃至非想非々想処天並びに多くの地獄なども、当時佛教の外で説

かれていたことも疑いなく、従つて三界の説も亦これらの中で成立したものであろうことを述べておられる。

ここで問題となることは、源信僧都が何故六道の詳細な描写を多数の経論の中から選び出し、かなりの紙数を費して「要集」の冒頭に掲げたのであろうか、ということである。僧都はこれにより、われわれの棲む娑婆界が厭うべき穢土なる事を徹底的に知らしめることによつて、万人の念佛信仰に入る出発点とされたのであろうか？六道の描写は、明らかに、単にわれわれの理性・乃至は知性への訴えかけではない。僧都は、冒頭の序文の中で表白されているように、「頑魯」の自覚を以てこの一篇を著わされたのである。頑魯の性格は、人間が、否自己が感覚の支配から自由でないという自覚を離れてはあり得ないであろう。この感官の束縛が煩惱であり、それに繫縛されて悩む姿を明確に写し出したものが、六道の苦・無常相であると感じとられたに違いない。よつて、「之を座右に置いて廃忘に備えん」とある記述からも知られる通り、この六道の描写は、悩み苦しむ世間一般人に示さんが為、というよりは、寧ろ、自らに示さんが為であったと見ることが出来よう。否、むしろ、頑魯の自覚の上にわがことと映じた結果が、経論の中からのこ

これらの文の摘抄となつたのではあるまいか。

人間は、何よりも差別に悩む存在である。これは各種の煩惱となつて現われる。差別相に悩む者の救いの手がかりは、必然的に、具象的なものとなる。形を超えた抽象的な観念は余りにも間接的な手だてなのである。若し救わるべき者が、高度の知性を備えた無相の教えを觀念しうる者のみであつたならば、六道に描かれたような具象的、差別的な苦相の仲立ちには不要であらう。しかるに高度の知性を身につけた選ばれた者と雖も、所詮は、生身の持主であり、老病死の無常の風に曝され、感覺の迷いから無縁とはなり得ぬ存在である。僧都は自己の中にかかる人間としての限界を骨身に沁みて痛感されていたに違いない。さればこそ、「予が如き頑魯の者」という一言が告白出来たのである。決して自己以外の知性の低い愚民の為の老婆心から、六道を掲げられたのではないことは確かである。普通人は青年・老人・幼児・男・女・善人・悪人・地獄・餓鬼・畜生・等の差別を為し、個体化し、且つそれらを自己の外に見ようとする。又かかる分別に余りにも馴れている。自己を離れて別箇に存在する個体と見ようとする。しかし、深く思惟すればする程これらの一々は皆我が内に間違ひなく存在するものであ

る。ここに描かれている「地獄」の悲惨な苦しみの相は我々に単に善因善果・悪因悪果の因果の道理を教訓として教えるに留るものではない。「正法念処經」の中に於て獄卒をして云わしめている言葉、「火の焼くは是れ焼くに非ず、悪業乃ち是れ焼くなり」、及び、經典の述べる「炎の燃ゆること熾盛さかなるは、彼の人所作の悪業の勢力なり」等は、形を以て形を超えた世界の消息を知らしめ、形而下の相を以て、形而上の道理の世界へ、我々をして覚醒せしめる。涅槃は元より形を超えた世界である。浄土往生とは、形に捉われた世界から、それを超えた世界への移行に他ならないが、眞の往は不往の往であることを形に捉われた者は納得する事が出来ない。そこで形・相を通じての描写が不可欠の意義を帯びるに至るのである。

感覺は人間を支配する。これは感覺の力が理性・知性を誇る人間を支配し、上位にあることを物語るものである。救済とは、この支配から自由になることを意味する。即ち、涅槃の境界が人間の上に超えすぐれているとすれば、煩惱の威力は、人間の下に超え勝つていふと言ふことが出来る。この形而上的な超越を有相の捉われを脱しえない者に語る方法は、天上・地下という表現に訴えざ

るを得ない。よって快い感官の支配、激しい悪魔的な貪欲・瞋恚の力の支配は、地の上、地の下と表わされるに至る。これに気付かされる事至難である事実は、その表現を地の下何十由旬という様に更に更に地下という風にとるに至る。

又、観想すべき佛も、無限絶対である限りは、有限な人間の思惟を超えるものに違いない。しかし、無限という表現は、形相に捉われた有限の人間には、何らの意味をも表さない。よって無限の佛は、有限の人間の形相になぞらえて、髪、眼、眉、額、鼻、唇、齒、舌、咽喉、頸、腹、臂、指、胸、手の有相に描かれ、先づその形を縁として、形を超える事が薦められる。これが称名・念佛に先立って説かれていた観佛である。

六道の相が決して六種類の人間の迷いの類型には止らぬように、佛の三十二相八十随形好も、決してかかる有限の種別には止らぬのである。佛の有相的表現も、六道の有相的描写も、共に何を指向するかと言えば、凡てこれ一人間の内蔵する無限の可能性を示唆したものに外ならない。つまり、有限者の持つ無限の可能性、即ち、佛性のことである。六道の有相はとりもなおさず煩惱の相にある佛性の奥行きを示し、佛の三十二相は<sup>⑤</sup>その儘佛性

の無限性を指向するものである。この両者が別々個々であってどうしても同一視する事が出来ぬ境位が、とりも直さず未開見の凡夫性である。この自己同一を一挙に直観せんと計る企てが、即ち無相の理観に外ならない。源信の究極の理想とする理観の境涯にあつては、六道乃至は有相的な佛身・浄土の描写は、もはや神話ではなく、歴々たる現実のわが身自体に外ならない。佛が問題となるということは、実は自己が問題となることに外ならずその自己の深さはそのまま佛の果しなき無限性である。ところが、「自己」は直接的には表わすことがしかく容易ではない。真にこの自己を知ることが、その無限なる深さを自覚することに由らずしては不可能である。六道を他人の上の出来ごととしてしか見られぬ程度に、その程度に自己は自己に無知であると言われよう。換言すれば、六道の神話性を感じる程度に、その程度に、我は有相の境界に留っており、その程度に、浄土は、非現実的な神話の世界に留まっているのである。

有相になずむ凡夫にとつては亦、厭離穢土は欣求浄土のための予備段階でしかない。穢土を厭離することが、浄土を欣求するための条件に留まるのである。この限り往生はない。実は欣浄の切実さそのものが、厭離の深さ

を証明し、厭穢は欣淨の表われであり、欣淨は厭穢の他ならぬ当体であるのである。厭穢と欣淨とが別々の出来ごとに留る間は、六道も浄土の相も、神話として留らざるを得ない。古代人の原始的な幻想の拙い表現でしかないのである。この消息に目醒めることが無相の理觀の境地に違いない。しかしながら、人間が感覺的欲望の嵐の中に留っている限り、この目覚めとは無縁であらねばならぬ、という厳しい道理がある。源信は、高度の知性に恵まれ、且つ理性的な分別に基く深い学識を身につけて居りつつ、尚且つ相対有限の有相的生き方と無縁になり切れぬ人間としての自己が、六道の深淵を孕む不安な存在であることに目覚めていたのである。この「自己に於いて」無始以来の深淵を直視した時、諸経論中に描かれてゐる六道が、即ち自己であることを素直に直觀出来たに違いない。同時に、その時こそ、四十二相の暗示する佛の智慧・慈悲の無限性からの呼びかけを聞くことができたに違いない。それが実は、源信にとって安心を齎したのである。即ち、上からにせよ、下からにせよ、自己を超えた世界からの呼びかけを聞き得たのである。源信のこの「呼びかけ」を聞き得るようになった道が、念佛であつたことは、法然の所謂念佛往生の諸文が示し

ている。その内景は、決して、所謂安心の中に求められ見出された安心ではなかつた。有限なる人間としての弱さ、愚かさ、不安、悩みの中に見出された安心であつた。絶対不動の中の安心でなく、不安・動揺の中に見出した安心であつた事は、その念佛の内景が事觀・理觀の間を揺れ動き、而もその動の中の常に、何処に於ても最後の頼りとなる支柱が念佛の道であつたことからも覗うことが出来る。

① 第三作願門の初頭には、この論註の文は、道綽の「安樂集」の引用中に見られる。ここは「廻向」に結びついたコメントの中に見われぬという意味でかくのべた。

② 外に四十六歳説もあると云われるが、「要集」以後という観点から七十六歳説に従う。

③ A. K. Reischauer: *Genshin's Ojo Yoshū: Collected Essays on Birth into Paradise* (The Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. VII, Dec. 1930. Tokyo pp. 16-24.)

④ 大智度論、瑜伽論、俱舍論、正法念経、優婆塞戒経、觀佛三昧経、涅槃経、大集経、六波羅蜜経、長阿含経、增一阿含経、法句経、等。

⑤ 要集は先にも触れた如く、第四正修念佛門の第四觀察門に於て四十二を挙げる。

参考文献 ○ 国訳一切経・諸宗都二十四(花山信勝・訳) ○ 往生要集(石田瑞曆・訳) 一、二 ○ 恵心教学の基礎的研究(八木吳恵・著)