

## 源信の『往生要集』と叡山浄土教の確立

ロバート F. ローズ

### はじめに

皆さんこんにちは。今日は私の最終講義ということで、多くの方々にご来場いただき、本当にありがとうございます。先ほどご紹介がありましたように、今日は「源信の『往生要集』と比叡山浄土教の確立」という題目で、少しお話しをさせていただきます。

私がハーバード大学に博士論文を提出したのが一九九三年のことでした。その論文では慧心僧都源信（九四二—一〇一七）の『一乗要決』を取り上げましたが、この『一乗要決』は源信が一〇〇六年に六四歳の年齢で著したもので、すべての衆生が成仏できるかどうかという問題について詳しく論じたものです。その内容は極めて難解で、ほとんど研究されていませんけれども、とても重要な書物です。しかし、そのあと、やはり源信を研究するからには、どうしても源信の名著である『往生要集』を正確に理解する必要があると考えるようになりました。そこで『一乗要決』の研究は一旦横に置いて、『往生要集』に取り組むようになりました。そのような理由で、二〇〇三年から日本浄土教の思想史、あるいは源信の浄土教思想を授業で取り上げるようになりました。そして、長い時間がかかりましたが、

その成果をやつと二〇一七年に一冊の本にまとめ、ハワイ大学プレスから出版することができました。二〇一七年といえは、源信が亡くなってから丁度千年目に当たる記念すべき年ですが、その年に『往生要集』についての本を出版することができたのは、なにか不思議なご縁を感じます。

源信の時代の浄土教は、時には私たちが慣れ親しんでいる法然や親鸞の浄土教とはだいぶ違うように思われます。場合によつては、ずいぶん違和感を持つようなこともあるかもしれません。しかし、私たちの慣れ親しんでいる浄土教とは少し異なる浄土教の理解のなから、鎌倉時代に法然や親鸞などの革新的な浄土教者が生まれてきたわけです。そのことは、どうしても知っておく必要があるのではないかと思います。

## 一、浄土教の伝来と初期の叡山浄土教

まず、題目に挙げました「叡山浄土教」という言葉ですが、これはいうまでもなく、比叡山延暦寺を中心にして展開された天台系の浄土教を示します。この叡山浄土教の確立に大きく貢献したのが、源信の『往生要集』です。そして、源信以降、比叡山での浄土教は、様々な形で展開していきますし、さらに他宗へも大きな影響を与えます。そして鎌倉時代には法然・親鸞を生みだす母体ともなります。そのため叡山浄土教は、日本天台思想の発展だけではなく、日本仏教全体に、あるいは日本の宗教史、または日本の文化史全体に大きな影響を与えているといえます。

そこで、最初に叡山浄土教が成立するまでの歴史を簡単に紹介しておきます。実は、浄土教が日本にいつもたらされたのかは、あまりよく分かりません。この点に関して様々な議論がなされてきましたが、浄土教に関する歴史的に最も確実な最初の記述は、『日本書紀』にみられるものようです。それはどのような記述かというと、六四〇に慧隱という僧侶が宮中で『無量寿経』を講義したということが書かれています。この慧隱についても、あまりよく分かりませんが、小野妹子が率いる遣唐使の一員として唐に渡り、三十年以上も中国で勉強し、ちょうどこの前年に帰国

したばかりでしたが、帰国してから一年たったところで、宮中で『無量寿経』を講義したようです。

しかし、浄土教が本格的に広まったのは平安時代に入ってからのことです。この時代に浄土教を広めるために大きく貢献したのが、皆さんもよく御存じの空也上人です。空也はその生涯の前半のあいだ日本全土を巡り、各地で修業したり、あるいは井戸を掘るなどの慈善事業を行っていましたけれども、九三八年に京都に入り、精力的に念仏を人々に広める活動を行いました。その結果、貴族も庶民も含めて、多くの人々が阿弥陀仏に帰依するようになりました。このころ活躍した文人の慶滋保胤が書いた『日本往生極楽記』という日本最初の往生伝がありますが、その中に空也の伝記が含まれています。その伝記によると、空也の活動の結果、「世を挙げて念仏を事とせり」（井上光貞・大曾根章介編、『往生伝・法華験記』、日本思想体系7、二九頁）とあります。つまり、世間の人々はみな念仏の教えに帰依して、念仏を称えるようになったということです。これはどう考えても誇張した表現ですけれども、空也が浄土教の広まりに大きく貢献したことを物語っています。保胤がいつているように、空也のおかげで、浄土教が一気に広まったことは、間違いないでしょう。

また、ちょうど空也が京都で活躍していたところに、比叡山でも浄土教に関する書物を書く僧侶が現れてきます。浄土教を比叡山にもたらしたのは、九年間も中国に留学して、後に第三代天台座主になった円仁（七九四―八六四）であるといわれます。しかし円仁が中国から持ち帰った念仏は音楽的要素の強い五会念仏であったようで、それが後に「山の念仏」という名前で比叡山の年中行事になりました。しかし、比叡山で浄土教に関する論書が書かれはじめたのは、ちょうどこのころのことです。そのため、天台思想を基礎とした浄土教の言説が構築されはじめたのは、ちょうどこのころ、つまり九〇〇年代の半ばといえると思います。

この時代、天台浄土教に関する書物を作成した僧侶として良源（九二―九八五）、禅瑜（九一三―九九〇）、そして千観（九一八―九八四）が注目されます。まず良源は第十八代天台座主になった僧侶ですが、源信の師としても知られ

ています。良源には『極楽浄土九品往生義』という書物がありますが、その題名から知られますように、それは『無量寿経』の「九品」について詳しく注釈したものです。次の禅瑜も天台宗の学僧で、『阿弥陀新十疑』という興味深い書物を著しています。これは浄土教の教義に関する十の課題を問答形式で論じたもので、天台宗の教えと浄土教の教えの相違点について会通を試みる論書といえることができます。

また千観は『十願発心記』という、これもとても興味深い書物を著しています。その内容はどのようなものかといえますと、千観はそのなかで阿弥陀仏の浄土に往生することを誓う十願を表明しています。これら十願が『十願発心記』の中心ですけれども、千観はそれら十願について自ら注釈して、詳しく解説しています。さらに浄土の教えに関するいくつかの問題点も取り上げて、それらについても興味深い考察を加えています。また『極楽浄土九品往生義』と『阿弥陀新十疑』に関しては、いつ、どこで書かれたか分からないのに対して、『十願発心記』は、その奥書によりますと、応和二年（九六二年）に摂津国の箕面山の観音院で書かれたことが明記されています。

そして、これら三僧の次の世代に活躍したのが源信です。もちろん、源信の著者は『往生要集』ということになるのですが、この『往生要集』は浄土往生について体系的に、且つ包括的に論じたもので、日本の浄土教の基礎を作った書物であるといえます。源信が『往生要集』を著したことで、浄土教がはじめて日本で市民権を得たと言っても過言ではないと思います。そこで残りの時間では、特に千観の『十願発心記』と源信の『往生要集』を中心に、この当時の叡山浄土教の性格について少し見ていきたいと考えています。

## 二、菩薩行の一環としての浄土往生

まずこの時代、比叡山では、浄土往生をどのように位置づけていたのか、ということを考えてみたいと思います。一言でいいますと、浄土往生は菩薩行の一環として位置づけられていた、といえると思います。当然のことですが、

本来修行の目的は迷いの世界を超えることにあります。源信は迷いの世界を具体的には六道輪廻の世界と捉え、『往生要集』の冒頭で、それら六道に迷う衆生が受ける様々な苦しみについて克明に説いています。『往生要集』といえ、一般的には地獄の苦しみを説いた書物と理解されていますが、地獄の苦しみは六道の苦しみを説くなかで取り上げられています。とにかく、このような迷いの世界を超えて無上菩提を獲得して仏になる―これが修行の目的であるといえます。

しかし、ここで問題が起こるわけです。大乘仏教では、仏果を得るためには長く厳しい菩薩行を修しなければならぬと説かれています。ご存知のように、菩薩とは自らの煩惱を滅して解脱を得るだけではなく、他の衆生も苦しみから解放することを目的として修行を行わなければなりません。仏典のなかのジャータカなどを讀むと、菩薩は他者を苦しみから解放するためにいかなる犠牲もいとわぬ修行者として描かれています。同様に天台宗の所依の經典であります『法華経』の「提婆達多品」には、釈尊が前世で国王であったとき、無上菩提を求めて発願して、六波羅蜜を満足するために厳しい布施行を行い、「象馬、七珍、国城、妻子、奴婢、僕従、頭眼、髓腦、身肉、手足」(大正藏九、三四中)までも惜しみなく他に施したと説かれています。さらに、天台宗の実践法門を代表する天台智顛(五三八―五九七)の『摩訶止観』などでは、極めて高度で、奥深い修行法が説かれています。

しかし、その当時、自分たちが無数の煩惱に覆われ、様々な形でに惑わされているので、このような厳しい菩薩行に打ち込むことは不可能であると考えていた僧侶が、徐々に増えてきていたようです。そこで彼らは、どうすれば菩薩の修行を全うして、仏果に至ることができるとかということを考え、まずは浄土に往生して、そこで阿弥陀仏から直接教えを受けて、そこで無生法忍(空の智慧)を獲得して、その上で自由自在に菩薩行を行い、仏果を得ることができるのではないかと考えたようです。そして、このような文脈の中で浄土教を受用して、浄土往生を菩薩行の実践の重要な段階として位置付けていたようです。

### 三、千観の『十願発心記』の場合

このような浄土往生の理解を最もよく示しているのが、千観の『十願発心記』です。先ほど述べましたように、『十願発心記』は、浄土往生を願って千観が発した十願が述べられています。これらの十願の内容はどのようなものかといいますと、最初の第一願で、千観は臨終の後に浄土に往生することを誓っています。そして第二願以降の各願では、浄土に往生した後、衆生済度のために菩薩行を行って成仏を求めると誓っています。これらの十願はみなとても興味深いものですが、それらをすべて紹介することはできませんので、私が特におもしろいと思うものをいくつか取り上げてみたいと思います。

最初の第一願についてですが、この願は大きく前半と後半に分けることができます。この願の前半部分では、「臨終のとき、身心安楽にして、彼の弥陀の来迎を蒙りて、上品の蓮台に往生せん」と述べられています。この一文のなかには、詳しく検討すべき問題が多々潜んでいると思います。たとえば、ここでは臨終のときに阿弥陀仏の来迎を期待することが述べられていますし、また上品での往生を望んでいることも、注目すべき点だと思えます。しかし、これらの問題には、ここでは触れないこととして、第一願の後半部分に目を移してみたいと思います。そこで次のように記されています。

あただ我一人この事あらんや。普く法界の一切衆生の命終のときに臨み、七日以前に預め時至ることを知りて、心に顛倒を離れ、心は正念に住して善知識の教に遇い、十念を称して身心に諸の苦痛なく、同じく弥陀の浄土に生ぜしめん。(佐藤哲英著、『叡山浄土教の研究』資料編、一九五十一下)

ここで千観は自分以外の人が臨終を迎えるときに、彼(＝千観)は、その臨終を迎える人に、臨終の七日前に臨終を迎えるであろうことを伝える、と誓っているのです。なぜそういうような誓いを立てたのかというと、その臨終を迎

える人が、自らの臨終について十分に自覚し覚悟して、心から迷いを取り除き、臨終に際して善知識に従い、正しく十念、「南無阿弥陀仏」と称えることができるようにするためです。

ここで注意すべき点は、千観がこのような行為（死が近づいている人々に臨終の時期を伝えるという行為）を菩薩の利他行の表れとして理解していることです。つまり、臨終を迎えた人々を自分と同じように、確実に浄土に往生させる—これも菩薩の利他行であると千観は考えていたのでしょうか。人によっては、このような発想を奇異に思われるかもしれませんが、私にはとても興味深い発想のように思えます。

次に、第二願から第十願のなかで千観は、浄土に往生した後、どのようなことを行うかということ具体的に誓っています。例えば第二願では、浄土に往生した後、速やかに娑婆に還り、自らの本願力（十願の力）をもって、まず有縁の衆生を度することが述べられています。さらに、少し飛ばして、第五願では無仏の世界に行き、衆生を教化することも記されています。

また第六願では、十方世界の三災劫の中に行き、長者となって飢渴に苦しむ衆生を救い、大医王となって疫疾に苦しむ衆生を治し、慈善根の力をもって刀兵の瞋を除くと誓われています。「三災」というのは、世界が消滅するとき、三つの災いが起こるといわれていますが、それが飢饉と病氣、そして戦争です。千観はこのような三災に見舞われた世界に行き、飢饉に襲われている人々に対しては、長者となって食料などを布施して助けると述べています。同様に病気に苦しむ世界の衆生には大医王になって病気を癒し、戦場と化した世界では、兵士の怒りを鎮めることで、戦争に苦しんでいる人々を助けると述べています。また最後に第七願では、十方世界の三惡道（地獄・餓鬼・畜生）の衆生に代わって、様々な苦しみを受けることも誓われています。

これらは皆、浄土に往生した後に衆生済度の菩薩行を行うことを誓ったものです。このように当時、娑婆世界では思うように菩薩行が行えないので、まずは阿弥陀仏の浄土に往生し、そこで菩薩行に励もうという発想は一般的でし

た。このような発想こそが、この当時の天台浄土教の言説の中核をなしていると思います。

#### 四、源信の『往生要集』の場合

以上、千観が持つ浄土往生の理解について紹介しましたが、次に源信の理解はどのようなものだったのでしょうか。一言でいうと、源信も千観と同様に浄土往生を最終目的ではなく、仏果に至る一段階として受け止めていた、ということになります。これを最もよく表しているのが、『往生要集』に見られる次の文章です。

応に知るべし、仏を念じ、善を修するを業因となし、極楽に往生するを華報となし、大菩提を証するを果報となし、衆生を利益するを本懐となす。譬えば、世間に木を植うれば華を開き、華に因りて果を結び、果を得て餐受するが如し。(大正蔵八四、五二中)

この内容を整理すると次のように要約することができますと思います。

- ① 仏を念じ、善を修すること ↓ 業因 ↓ 木を植えること
- ② 極楽に往生すること ↓ 華報 ↓ 木に花が咲くこと
- ③ 大菩提を証すること ↓ 果報 ↓ 華が散り、果実ができること
- ④ 衆生を利益すること ↓ 本懐 ↓ 果実を食べること

ここで源信は①にあるように、仏を念じ、善を修することが、浄土往生する因であるとして、これを譬えれば木を植えるようなものと述べています。そして②では、極楽に往生することが、浄土往生の報に当たると述べています。たまたし、ここで重要なのは、報には二種類あって、極楽に往生することは華報に当たるということで、これは木に華が咲くようなものであるとされています。さらに③の大菩提を証する(悟りを得る)ことは果報であるとされていますが、これがいわば最終的な報であるということになります。そして、これは華が落ちてそこに果実が結ぶようなも



のであるとされています。そして最後に④では、衆生を利益することが本懐―つまり、浄土往生を求めるそもその目的―であり、果実を食べるようなものであると説かれています。

このように、源信にとって浄土に往生することは一つの大きな目的ですが、それは最終的な目的ではなく、最終的な目的は大菩提を得ることです。そして、浄土往生を求めるのは、そもそも衆生を利益するためであることが強調されています。ですから、また繰り返しますけれども、これによりまずと浄土に往生することは最終目的ではなく、やはり最終目的はあくまでも仏果を得ること以外にはありません。そして、浄土往生を願うのは、衆生を利益するためなのです。ここでも浄土往生の目的は、菩薩の利他行を自由自在に実践するためであることが確認されています。

ここで少し余談になりますが、従来多くの研究者は、源信には強い凡夫の自覚があると考えてきました。たしかに『往生要集』の有名な序文のなかで、源信は自分を濁世末代に生きる頑魯の者であると述べていますので、そのような側面はありますが、源信には後の法然や親鸞が持っていたような徹底した凡夫の自覚―つまり、自分が罪惡深重の凡夫であるという強烈な自己に対する絶望感―は、それほど強くないように思います。やはり源信には法然や親鸞のような徹底した罪惡感は顕著に表れていないように思います。これは私の考えですが、源信は自分が天台宗の僧侶として本来修めるべき自力に基づく菩薩行は、この濁世末代ではもはや修することは不可能であると実感していたのでしょう。その意味で源信は、自己の能力の限界を認めていたことは疑いありません。しかし、自分はすでに自力の菩薩行を修することはできないと反省しながらも、阿弥陀仏に帰依して浄土に往生すれば、必ず成仏できると確信していましたので、ある意味まだまだ人間に対する深い信頼感を失ってはいないと考えられます。そのため、後の時代の悲観的な人間観とは少し違うように思えます。それを裏付けるように源信は、浄土に往生するためには必ず菩提心が必要であることを強く主張しています。そこで、この点について、次に考えてみたいと思います。

## 五、浄土往生と菩提心

いうまでもなく、菩提心とは「仏果に到り、さとり智慧を得ようとする心」のことです。(多屋頼俊、横超慧日、舟橋一哉編、『仏教学辞典』、四〇七頁)。伝統的に大乘仏教では、菩提心を発することを発菩提心(略して発心)といいますが、この菩提心を発すことが、菩薩行を修して仏果に至るための第一歩であると考えられ、その意味で仏果に至るために不可欠な行為であると考えられてきました。

先にも述べましたように、源信や千観は、浄土往生を菩薩行の一環として捉えているため、浄土に往生するためには菩提心を発すことは不可欠であると主張します。ご承知のように、菩提心を重視する姿勢は、中国の曇鸞や道綽などにも見られますが、源信はこれらの祖師たちの考えを継承しているといえます。また菩提心を発すとき、菩薩は自らの本願を立てて、仏果を得るためにいかなる修行を行うか、あるいは仏果を得たときには、どのような浄土を建立するかなどについて意志表示します。その代表的な願として四弘誓願が挙げられますが、この四弘誓願は天台智顛によつて作られたものとされていますので、源信は『往生要集』のなかで、それらを取り上げて詳しく論じています。千観も『十願発心記』のなかで、先ほどもいきましたように、十願を立てています。とにかく叡山浄土教では菩提心は特に重視されてきました。この点は注意しなければなりません。

## 六、厳しい行に堪えられない人でも発心すべきこと

さて、このように叡山浄土教では菩提心を大切にしていますが、この当時、浄土往生を求める人々のなかには、菩提心の必要性を承知しながら、自分のような凡夫は本当に菩提心を発すことができるかと、深刻に悩んでいた人々が多く存在したようです。さらに菩提心を発しても、それに基づいて修行ができなければ、発心してもむなしく終わる

のではないかと悩む人や、あるいは菩提心を発しても、浄土往生の行を實際に修することができなければ、それは仏教を誇ることに成り、還つて地獄に落ちる原因になるのではないかと悩む人もいたようです。このような疑問を持つ人々が実際にいたようです。やはり、菩提心を発すことは、とても困難な求道の道に踏み出すこととなりますので、多くの人々はそれに耐えられるか不安に思い、躊躇していたのでしよう。

とにかく、このような疑問は当時、出家者、在家者を問わず多くの人々がかかえていたようで、千観も源信もそれを問題にしています。たとえば、千観は『十願発心記』のなかで、次のような問いを提示しています。

問う。智解胸に満ちて、大悲心に薰じ、上求菩提の志を退せず、下化衆生の思いを抑え難し。まさにその時に至りて、この願を発すべし。今我れこの身は底下の凡夫、薄地の異生なり。惑障は厚く覆い、道心は永く隔つ。かくの如き大願は我が境界にあらず。いかんぞ強あながちもつてこの願を發し、あに虻あなご蟻の須弥を担い、蚊虻の大海を啜すすむに異らんや。(佐藤哲英著、『叡山浄土教の研究』資料編、一九〇下)

この問いでは、ある人が次のような悩みを表明しています。智慧と慈悲を持つ人は悟りを求めようとする志から退くことはなく、また衆生を濟度しようと思ふ心を禁じ得ない。このような智慧と慈悲が備わった時点で菩提心を発すべきである。しかし、私のように煩惱に覆われて、仏道修行には縁遠い凡夫は、どうして菩提心を発することができるのか。それは虻(らせん状の貝殻をもった貝)や蟻が須弥山を背負ったり、蚊やアブが大海の水を飲み干そうとするようなもので、到底不可能なことではないか。このように、この問いを發した人が訴えています。

この問いに対して千観は、智慧も慈悲も十分に身に付けていなくても、また厳しい菩薩行に堪える自信を持っていなくても、とにかく菩提心を発すべきであると答えます。その答へのなかで、千観は『大智度論』の一節を引用して、次のように論じています。つまり、地獄・餓鬼・畜生の三悪道の衆生は罪苦が多いため発心することはできない。また欲界の天人は妙欲に執着しているから、色界の天人は禪定に執着しているから、そして無色界の天人は形が

ないから、それぞれ菩提心を発することはできない。ただ人間のみが菩提心を発することができるのである。また人間として生まれても、善知識に遇い仏法を聞くことがなければ、菩提心を発することはできない。しかし、私たちには既にこれらの条件が備わっているので、いま正に発心するべきである。今発心しなければ、今後長く六道に輪廻することになり、いつまた発心する機会に恵まれるか分からない。そのため、発心するに堪えないと思っている人も、菩提心を発すべきである。このように、自分は菩提心を発すに堪えない存在であると思っけていても、菩提心を発さなければならぬと千観は強調しています。

この問答に続いて、千観はもう一つ類似した疑問を取り挙げています。それを要約すると、僧侶の身であれば発心することもできるであろうが、宮中に仕え、妻子を持つ白衣の居士は、発心して仏道修行に集中することはできない。もし在家のまま敢えて発心すれば、所言と所行（つまり発心の言葉と、実際の行動）は相反して、結果的には三宝を許そるそことになり、無間地獄に墮ちることになるであろう。つまり、これは仕事や家族に対する責任を持つものは、発心しても実際には思い通りに修行できないので、逆に仏教の教えに背いてしまうのではないか、という在家者の不安を述べたものでしょう。

この問いに対して千観は次の三点をもって答えています。第一に如来には比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷の四種類の弟子がある。どうして比丘と比丘尼だけが発心して、優婆塞や優婆夷などの在家信者は発心する必要はないと言えるであろうか。出家者も在家者も、みな仏弟子である限り発心して仏道を求めなければならない。第二に仏教には小乗仏教と大乘仏教があるが、小乗仏教の教えでは発心すれば必ず出家しなければならない。しかし大乘では発心しても、必ずしも出家する必要はない。ただ大悲を以て衆生を教化することが重要なのだ。そして第三に、現世に発心して大願を發したとしても、それを直ちに実現する必要はない。来世でそれを実現すればよいのである。これらの三つの理由を挙げて、現世において仏道修行に徹することのできない在家者でも、発心すべきであると千観は論じていま

す。(佐藤哲英著、『叡山浄土教の研究』資料編、一九二下—一九二上)

源信も『往生要集』のなかで、同様の問題を取り上げています。これは『往生要集』のなかで発心について論じる箇所に出てくる問答ですが、そのなかで源信は「凡夫は勤修するに堪えず。なんぞ虚しく(四弘)誓願を發さんや」(大正藏八四、四九下)という問いを設けています。要するに、凡夫は四弘誓願を發しても、それを実行に移すことはできないので、どうしてそのような願を發すべきなのか、という疑問を提示しているのです。

その疑問に対して、源信はこのように答えています。

答ふ。たとえ勤修するに堪へざらんも、猶すべからく悲願を發すべし。その益の無量なること、前後に明かすが如し。調達は六万歳の経を誦せしも猶那落を免れざりき。慈童は一念の悲願を發して、忽に兜率に生るることを得たり。則ち知んぬ、昇沈の差別は、心にあつて行にあらざることを。何に況や、誰の人か一生の中、一たびも南無仏と称せず、一食も衆生に施さざるものあらん。すべからく、これら微少の善根を以つて、皆応に四弘の願行に撰入すべし。故に行と願と相応して、虚妄の願とはならざるなり。(大正藏八四、四九下)

つまり、四弘誓願を勤修するに堪えない凡夫でも、やはり発心すべきであるということが、ここで強調されています。その理由として、四弘誓願を發すこと自体に無量の利益があるため、四弘誓願を立てるべきである、ということが挙げられています。さらに、もう一つ重要な点があります。それは源信がここで仏道修行において「心」を重視している点です。あるいは、「心」というより、「志」といった方が分かり易いかもしれません。とにかく、引用のなかほどに、人間が将来受ける果報は心によって決定されるのであり、必ずしも「行」そのものによって決定されるのではないと述べていますが、これが源信の仏教観全体のなかで重要な位置を占める考えなのですが、この様な視点から菩提心を發す重要性についても論じているのです。

その証拠として、引用文では調達(提婆達多)や慈童女の例が挙げられています。ご存知のように、提婆達多は

釈尊のいとこでありながら、釈尊を妬み、仏教教団を分裂させた人物とされていますが、引用文ではこの提婆達多は六万の經典を誦したけれども、悪心のために死後、地獄に落ちたではないかと説かれています。逆に女性の求道者である慈童女は、苦惱する衆生を救いたいと思い、一念の悲願を發したために兜率天に生まれただけではないかと述べられています。このように将来の果報は行の内容によって決まるのではなく、心によって決まるため、浄土往生を願うものは、四弘誓願を完全に実践することはできなくても、それらの願を必ず發すべきである、と源信は勧められています。さらに続けて、どんな人でも南無仏と一回も称えたことのない人はいないし、同様に困っている人に食事を一回も施したことはないであろう。このような善根（功徳）は微細で、取るに足らないように思えるが、そのような微細な功徳でも、四弘誓願と融合すると、必ず仏果に到ることができるであろう。そのために、四弘誓願を發しても、それは虚しく終わることはないのだと指摘しているのです。

## 七、源信の念仏観

そろそろ時間が迫ってきていますので、最後に千観と源信の念仏観について簡単にお話して終わりたいと思います。源信は『往生要集』の中で「往生の業は念仏を本となす」（大正藏八四、六七上）と述べています。これからも分かりますように、源信は念仏を浄土往生の根本的な行として捉えてました。ただし、興味深いことに、源信は、菩提心を發すことや戒律を守ることなど、念仏以外の諸行も、念仏を補助するために重要なものとして位置付けています。それらの補助的な行については、『往生要集』の大門第五「助念の方法」で詳しく論じられていますが、やはり浄土往生の中心になるのは念仏にほかなりません。千観の場合も、『十願發心記』のなかでは詳しく論じられていないため、正確には分かりませんが、源信と同じような立場を取っていたのではないかと思われます。

そこで問題になるのが、念仏とはどのような行なのか、ということですが、いま述べましたように、千観の場合はあ

まり詳しいことは分かりませんが、先ほど検討しました『十願発心記』の第一願を見ますと、そこでは臨終の十念が強調されています。そこで千観が重視していた念仏とは、臨終に行く「称名念仏」ではないかと考えられます。また、先ほど禪瑜の『阿弥陀新十疑』も紹介しましたが、ここでも念仏は称名念仏として受け止められているように思います。さらに千観や禪瑜と同時代に空也が京都で念仏を広めていましたが、空也の念仏も同様に称名念仏でした。

千観や禪瑜に比べると、源信の場合は少し複雑です。これが彼の念仏観の興味深いところなのですが、源信は『往生要集』の中で念仏を三種類に分けて説明しています。それらは別相観、惣相観と雑略観です。ごく簡単にこれら念仏を紹介しますと、まず別相観とは三昧に入り阿弥陀仏を莊嚴する三十二相を観察することです。(三十二相といながらも、実際には四十二の相が列挙されていますが、その理由はあまりはつきりしません。)次の惣相観も三昧中に行う観想念仏の一種ですが、阿弥陀仏を廣大無辺な仏身、あるいは三身一体の仏身として観察する方法です。そして最後の雑略観では、別相観や惣相観などの複雑な観想念仏ができない人のために、阿弥陀仏の白毫を觀想したり、あるいは自分が浄土に往生する姿を観察します。しかし、ここからが大切なのですが、この三種類の念仏を説いた後に、源信はこのような観想念仏を実践するに堪えない人々は「一心に称念」するだけでも、浄土に往生することができる、と述べています。

このように、源信は一筋縄ではないような複雑な念仏観を『往生要集』のなかで展開しています。では、源信の念仏観は、なぜこのように複雑なのでしょう。これはわたしの考え方ですが、源信は『往生要集』のなかで經典論書のなかに説かれている様々な念仏を、高度な観想念仏から誰にでも容易に行える称名念仏まで、包括的に、かつ体系的に整理して提示しようとしているのではないかと思います。そして、このように念仏を体系的に整理するとき、源信は念仏の「仏を念ずる」という文字通りの意味に重点を置き、念仏は基本的には心のなかで阿弥陀仏を念ずることであると理解し、そのような視点から經典論書のなかに説かれている様々な念仏をランク付けして、体系的に論じ

ているのではないかと思います。

さらに、なぜこのような視点から念仏を整理したのかというと、これも私の考えですけれども、天台の止観の伝統を重視したからではないかでしょうか。天台では仏教教義の研究と止観という瞑想法を中心とした仏教の実践を同じように重視して、それらを車の両輪や鳥の両翼に譬えています。この点から分かるように、天台では瞑想修行を大切にしていますし、それを実践するために『摩訶止観』という優れた止観の指南書も著されました。また『摩訶止観』のなかには、四種三昧という四種類の三昧が説かれていますが、四種三昧のなかには常行三昧という、『般舟三昧経』に基づく三昧が説かれています。これは阿弥陀仏を本尊として行う三昧ですが、具体的には常行三昧堂の中心に阿弥陀仏の像を安置して、その周りを九十日間、横になることなく常に歩き続ける行です。そして、歩き続けるあいだは常に阿弥陀仏の名号を称え、心では阿弥陀仏のお姿を（具体的には阿弥陀仏の三十二相を）観察するようにと規定されています。このように、阿弥陀仏を観想する三昧が比叡山の僧侶のあいだで伝えられていたため、源信はその伝統に則り、念仏を基本的には観想念仏であると定義したのではないかと思います。

ただし、当時空也の活動によって、称名念仏を中心とした浄土教が京都の人々のあいだで急速に広まっていました。空也の念仏は、それ以前はあまり広く支持されていなかったもので、この当時、それはまだ新興宗教のようなイメージで受け止められていたのではないかと思います。そして、空也の影響も大きかったと思いますが、千観や禅瑜などのように、浄土教に帰依して、称名念仏を修する比叡山の僧侶も徐々に増えていきました。後に述べますが、源信も称名念仏を修していました。そのような状況のなかで、源信が『往生要集』のなかで意図したことは、称名念仏を天台の実践体系のなかに明確に位置付けることによって、それを天台の正当な実践の一つとして、天台の実践法門のなかに組み込むことではなかったかと思えます。

さきほど、源信も称名念仏を実践していたと述べましたが、この点について少しお話しして終わりたいと思います。



源信の伝記のなかで、最も古いものは『楞嚴院廿五三昧結衆過去帳』（以下『過去帳』と略称）のなかに含まれている源信伝であると考えられています。この『過去帳』は九八六年に比叡山の横川で結成された「二十五三昧会」という念仏結社の過去帳ですが、そのなかには夢告などを通して浄土往生を遂げたと認められた十七人の結縁者の伝記が掲載されています。源信の伝記も、そのなかに含まれているのですが、この源信伝は源信が亡くなってから、あまり時間が経たないときに書かれたものであろうとされています。

この伝記のなかには、源信にまつわる次のような逸話が見られます。それによりまずと、ある人が源信に観想念仏を修しているかと尋ねたとき、源信は次のように答えたとされています。その答えを要約すると、「そのような高度な観想念仏を修するのは難しくないと自分は思っている。しかし、往生のためには称名念仏で足りるので、阿弥陀仏の名号を称えることを自分の行としているのだ」というものでした。これも非常に興味深い逸話ですが、これによると、源信は自分の日々の修行として、『往生要集』のなかで詳しく説いた観想念仏ではなく、称名念仏を行っていたことが知られます。

ちょうどチャイムが鳴りましたので、これくらいで最終講義を終わらせて頂きます。少し雑駁な話になりましたけれども、御清聴ありがとうございました。