

豊山学報・第六六号  
弘法大師御生誕千二百五十年  
記念特別号 抜刷  
令和五年三月発行  
真言宗豊山派総合研究院

# 法住の安心論について

山口史恭

## 法住の安心論について

山口 史 恭

はじめに

筆者は先に別稿<sup>(1)</sup>において、豊山第三十二世・智幢房法住能化（一七三三〜一八〇〇）の事績について略述した。ただし法住の業績が多岐にわたること、当該稿が概説書であることから、安心論についての検証は見送っていた。よつて本稿において詳述する。

法住には、安心論に関する仮名法語の著作が都合五部ある。法住の没後、写本（未刊）で伝存していたが、一部が明治九年（一八七六）に刊行され、大正二年（一九一三）に五部全てが『真言宗安心全書』に収録された<sup>(2)</sup>。叢書に収録されたことで、以後、近世の真言宗系安心論の傾向を論じる際、必ず言及されるようになった。ただし、それら先行研究は、真言宗系安心論の総論という性格上、五部のうち任意の箇所注目するにとどまっておらず、法住の安心論に関する概括的な先行研究はいまだ無いと思われる。法住の安心論は、先行する近世真言宗学匠が著述したものと比較して、独特と言いつける要素が少なくない。この点に留意しながら、法住による安心論の基本的性格を明らかにし、真言宗系安心論の中での位置付けを試みたい。

## 一、近世の真言宗系安心論

安心とは、主に浄土門の宗派で重視されてきた用語である。例えば善導は、『観無量寿経』に説く「至誠心・深心・回向発願心の三心を具足すること」で安心が決定して極楽往生できると主張し、またこれを受けて様々な解釈が派生した。安心という用語そのものの意味は、辞典等の定義を大まかに合わせると、おおよそ「心をその宗の教えに安く<sup>お</sup>ことで不安を排し、揺るがない心で人生を歩むこと」というほどの意味であり、難解ではない。ただしこの安心がどのようにしたら得られる（＝決定する）かについては、同じ宗内でも一様ではなく、相反する諍論も珍しくない。

真言宗では、もともと安心という語を重視していなかった。なぜならば、真言宗は、出家者が自らの菩提心を三密瑜伽行で開發して即身成仏せんとする解脱志向の宗旨なので、安心という表現が適さなかったからである。しかしこのような教理と実践法は、出家修行者とはもかく在家信者には難解であろう。浄土門・法華門・禪門の僧が易行による安心をとなえる中、真言宗ならではの安心とは何か、という疑問が檀信徒から寄せられたことは想像に難くない。真言宗の在家信者向けの安心論は、そのような疑問に答えるべく、鎌倉時代頃から散見されるようになる。<sup>④</sup>

法住の安心論について検証する前に、近世の真言宗系安心論について概観しておきたい。これによって、法住の安心論の位置付けがより明らかになる。以下に、『真言宗安心全書』に収録される近世の安心論の特徴について確認しておく。

まず教理については、基本的に近世以前までの蓄積の応用と言っている。すなわち、興教大師覺鑊上人以降、

明恵・道範、室町時代に至る学匠たちにより、密厳浄土の提唱、阿弥陀如来と大日如来の關係の整理、光明真言の功德宣揚、大師信仰と関連した兜率往生の勧め、機根觀の導入などが果たされており、教理的にはほぼ出揃っている。ただし、安心の基軸になり得る教えが幾つもあることで、各学匠が自身の信念に従って基点を定めており、内容的には不統一である。明治期になるとこれらの統合が試みられるが、近世においては、統合の志向は認められない。

著述の動機については、おおむね冒頭で在家信者が真言宗ならではの安心を問い、それに順次答えていく、という体裁をとっている。他宗(浄土・禅・法華)の安心への意識が見られる場合も少なくない。その好例を法住『秘密安心略章』で見よう。

有人問て云く、他の浄家には安心決定を宗の大事とし、十六家の異説、林にしげきかつらのごとし。禅家にも南北両宗薨を並ぶ。法門の盛なるにあらずや。然るに秘密宗は(中略)唯手に印を結び口に真言を誦するのみにして、安心決定の沙汰も聞えず。何の勝ことのありて神通乗と称し玉ふや。いぶかしくこそ侍れ。

答て曰く……(『増補真言宗安心全書』巻上、三七一頁)

すなわち、浄土門や禅宗と比べて真言宗ならではの安心とは何か、という檀信徒の疑問に答えることが第一の動機であることが明らかであり、能動的ではなく受動的であることが特徴である。右の例は典型であり、各学匠においても大同小異で、いずれも真言宗ならではの安心を問われて示す、という構図が共通している。

次に著述対象については、多くの場合、平易な内容かつ仮名書きで、直接、自宗浅学や在家の檀信徒、あるいは特定の貴顕へ向けられている。加えてこの時代で特筆すべきは、全国に書肆が林立し、開版が格段に容易になったため、刊行されたものも少なくないことである。刊行によって普及に拍車がかかった反面、未刊の書は著者の弟子筋など局所的にしか共有されなかつたと考えられる。たとえ内容的に勝れていても、安心論とい

う在家向けの啓蒙書においては、普及こそが求められる。この点から、刊行したか否かは、同時代に影響を及ぼしたか否かに直結するため、近世の安心論を語る上で重要である。

さて近世の真言宗系安心論の具体的な傾向を俯瞰するために、以下に、『真言宗安心全書』に収録されるうち、法住在命中（一八〇〇）までに成立していた近世の著作を成立順に示した。換言すれば、法住が披見した可能性のあるものである。カッコ内に、成立年代／対象読者／刊行年／漢文か仮名か、を略記した。なお明治以降に刊行されていても近世に刊行されていないものは、「未刊」とした。

- ・頼慶（二五六三～一六一〇 高野山）『光明真言鈔』（二六〇四／自宗初学者／一六四七刊／漢文）
- ・以空（二六三六～一七一九 高野山）『玉鏡』（二六六二／後水尾法皇等／一六七〇刊／仮名）
- ・尊海（二六三五～一六九五 高野山）『往生兜率密記』（二六七一／自宗初学者／同年刊／漢文）
- ・浄厳（二六三九～一七〇二）『光明真言觀誦要門』（二六八三／在家信者／同年刊／仮名）
- ・彦岑（二六四五～一七二七 仁和寺）『真言安心勸善義』（二七一二／在家信者／一七二三刊／仮名）
- ・蓮体（二六六三～一七二六）『真言開庫集』（？／在家信者／一六八八刊／仮名）
  - 『光明真言金壺集』（？／自宗初学者／一七二二刊／仮名漢混淆）
  - 『秘密安心往生要集』（二七二八／在家信者／一七二九刊／仮名）
  - 『秘密安心往生要集』（二七三〇／自宗初学者／未刊／漢文）
- ・曇寂（二六七四～一七四二 智山）『秘密念仏私記』（二七三〇／自宗初学者／未刊／漢文）
- ・月海（一七五〇）『兜率往生問答訣』（二七三七／在家信者／未刊／漢文）
- ・浄空（二六九三～一七七五 智山）『成仏示心』（二七六六／徳川宗將／刊／仮名）
- ・学如（二七一六～一七七三 高野山）『対實法語』（？／在家信者／未刊／仮名）

・周海(一七八九 豊山)『真言教誠義』(?/在家信者/未刊/仮名)

・慈雲(二七一八~一八〇四)『真言宗安心』(?/在家信者/未刊/仮名)

『人となる道』(二七八一/在家信者/刊/仮名)

『十善法語』(二七七四/在家信者/一八三二刊/仮名)

・懷円(二七四六~一八三五 高野山)『真言安心小鏡』(?/在家信者/第一卷一七九六刊、第二卷以降一八一二刊/仮名)

このように配列すると、十八世紀前半までは、光明真言読誦による往生を基軸とした安心論が主流であることがわかる。兜率往生を強調するものは、漢文であつたり(尊海『往生兜率密記』)、未刊であつたり(月海『兜率往生問答訣』)して、普及の面で課題があり、主流とはいえない。例外は彦岑『真言安心勸善義』で、阿字本不生を基軸として阿字観を勧めている。刊行はされたが、「流布甚だ稀<sup>(6)</sup>」だったということなので、同時代に与えた影響は大きくないだろう。

光明真言が主流になった背景には、三点の理由が想定される。一つは、正保年間(二六四四~一六四八)頃に、光明真言に言及する古典的章書が続々刊行されたことである。例えば伝覺鑊『孝養集』(二六四三刊)、同『一期大要秘密集』(二六四五刊)、道範『秘密念仏鈔』(二六四五刊)など<sup>(7)</sup>。新たな安心論の著述に先だつてこれら古典が刊行されたことは、以後の平易な仮名法語の量産を後押ししたと考えられる。頼慶『光明真言鈔』(二六四七刊)の刊行も、そのような流れと軌を一にするものであろう。

二つに、豊山の亮汰(二六三二~一六八〇)が、光明真言の本軌を注釈した『光明真言経照闇鈔』(二六八〇刊)・『大灌頂光真言経鈔』(同じ頃)を刊行したことが挙げられる。これらは出家者向けの専門書ではあるが、これらの刊行を契機として、光明真言注釈書の刊行が相次いだ<sup>(8)</sup>。そのような諸注釈書の刊行隆盛を背景に、さらに浄嚴

『光明真言観誦要門』・蓮体『光明真言金壺集』といった、浅学・在家信者向けの仮名法語の刊行に繋がったと考えられる。

三つに、檀家制度の定着を背景に刊行された葬送儀礼・追善供養の指南書において、光明真言が重視されたことが挙げられる。葬送指南書の需要の高まりに応じて、頼勢『引導能印鈔』（二六六九刊）・伝慧『引導要集便蒙』（二六八四刊）・不可停『福田殖種纂要』（二六八八刊）などが相次いで刊行された。それらにおいて、光明真言は、入棺作法（加持土砂）や曳覆曼荼羅など死者供養の要所で用いられている。このように、光明真言は僧俗問わず認知されていたので、安心論に直結させやすかったと考えられる。

以上の三点の相互影響のもと、十八世紀前半までの安心論は光明真言を基軸としたと考えられる。特に蓮体『光明真言金壺集』は版を重ねて広く流布し、近世を通じて影響があった。

十八世紀後半になると、光明真言以外を基軸とした安心論が目立つてくる。まず、智山の浄空『成仏示心』は、平生の阿字観と阿息観による臨終行儀を勧めている。阿字観を基軸とするのは彦岑『真言安心勧善義』の系譜に連なると言えるが、臨終行儀については、先行する『一期大要秘密集』・道範『臨終用心事』・浄嚴『臨終大事影説』<sup>(9)</sup>などの内容を少なからず踏襲している形跡が見られる。『成仏示心』は和歌山藩第七代藩主・徳川宗将への説法を清書したもので、刊行もされている（刊行年不詳）。

曇寂『秘密念仏私記』と学如『対資法語』は、往生の実践行として、発菩提心と真言誦誦を勧める点で共通する。それぞれ独特の論旨があるが、未刊であるため、世に流布したとは言い難い。豊山の周海『真言教誠義』は、安心論としては三巻と比較的大部であり、真言宗の概説にも頁を割いている。未来の即身成仏に結縁するため、仏事や善行に励むべきとする。これも未刊であることから、その影響は局所的だったと思われる。

法住は、浄空から直接『大日経疏』<sup>(10)</sup>を学んでおり、また曇寂は法住が地蔵院流を相承した常明の師匠であり、

周海は豊山の先輩で、宝暦年間(一七五一～一七六四)頃には同じく長谷寺で修学していた関係にある。これらのうち、法住の安心論と共通項が認められるのは、浄空『成仏示心』である(「示」字の重視。後述)。ただし『成仏示心』を含め、法住の安心論の基幹に影響を与えた形跡はいずれも認められない。確かに法住の安心論も、光明真言以外に基軸を見出そうとする潮流に属してはいる。共通項はあっても、各人の基軸の置き方の違いの方が際立っているのである。これらのことから、安心論は教相や事相と違って継承されず、学匠個々人の信念が前面に出る分野であることが確認できる。

以上、法住以前の、近世の真言宗系安心論の系譜を大まかに見てきた。法住の活躍した十八世紀後半は、光明真言を基軸とした安心論が主流の中、それ以外の基軸を模索する時期であった。ただしそれら模索は未刊であることが多く、大勢は揺るがなかった。のちにもう一方の柱となったのは、慈雲尊者の十善戒による法語である。法住の安心論は、このような時代背景の中で著されたということをまずは押さえておきたい。

## 二、法住の五部の安心論について

法住による安心論五部は、全て『増補真言宗安心全書』に収録されている。左にそれらを示し、以下の論述ではその番号をもつて略記する(※は『真言宗安心全書』以外の発刊)

① 『秘密安心略章』 一卷(『安心全書』巻上「宗意安心篇」収録)

※大崎行智刊行本(一八七六)

② 『秘密安心又略』 一卷(同巻上「宗意安心篇」収録)

※日本古典文学大系八三『假名法語集』収録(宮坂宥勝校注、岩波書店、一九六四)

③ 『秘密念仏広話』二卷（同巻下「極楽往生篇」収録）

④ 『秘密念仏略話』一卷（同巻下「極楽往生篇」収録）

⑤ 『秘密安心往生法話』一卷（同巻上「宗意安心篇」収録）

『真言宗安心全書』の編纂時、①②⑤を「宗意安心篇」、③④を「極楽往生篇」と分類している。ただし内容的には通底しているので、そのような分類が法住当人の意図に沿うかは疑問が残る。ともあれ、この中で成立年代が明確なのは、⑤のみである。⑤の跋に以下のようにある（上四一―↓『増補真言宗安心全書』巻上、四二―頁の略記。以下これに準じる）。

寛政十二年庚申閏四月二十八日 根嶺安禪老僧正 法住撰

学頭蓮華権僧正 法恕記

この頃の法住は根来寺に在住していたが、寛政十二年（一八〇〇）春ごろに体調を崩し、五月十日、弟子たちに看取られて逝去している。つまり⑤は、病床にある法住の口説を、弟子の法恕らが聞き取ってまとめたものと理解できる。亡くなる約二週間前の脱稿ということ、最晩年、恐らくは最後の著作と考えてよい。次に成立年代が記されているのは、①である。その跋に以下のようにある（上四〇〇）。

享和二年壬戌秋七月 根嶺八十老人艸

一派有信道俗衆

享和二年（一八〇二）は法住の滅後二年後だが、存命であればちょうど「八十老人」の年齢なので、生前の草稿を「一派有信道俗衆」、つまり弟子と檀信徒が仕上げたものと理解できる。⑤よりもまとまった分量から、草稿の推敲時期は病床に入る前ではなからうか。加えて内容（後述）が他四部とも通底すること、⑤よりも詳細なことから、⑤と遠くない時期、すなわち晩年の根来寺在任期、寛政八〜十二年（二七九六〜一八〇〇）頃の草稿と

考えられており、筆者もこれに同意する。<sup>(11)</sup>

②には、年代等が記されていない。しかし①の冒頭に著述の由来を示す中で、以下のようにある(上三七二)。  
列祖の論疏を指て広説とし、夫に對して是を略章と名づく。(中略)正しくは山奥野末の小寺門徒及び新発  
意尼入道の為に、平仮名に記して伝うるものなり。猶了知しがたらん在家の信男信女には、別に又略して  
授け伝るなり。

つまり、自著①『秘密安心略章』を「略章」と称するのは列祖の論疏を「広説」と位置付けたからで、自宗  
浅学及び檀信徒を対象としたという。また①を難解とする「在家の信男信女」に、さらに別に「又略」して授  
けるといふ。②『秘密安心又略』が①の要旨とみなされること、題に「又略」とつくことから、右に引用した「又  
略」が②に該当すると考えていいだろう。②の分量は①の四割ほどである。ただし②は僧侶向けの説明を省い  
ている一方で、通俗的な言い回しが増えているなど、単純な省略ではない。ともあれ①②は広略の関係にある  
一具の著述で、①を元に②を編集したと思われる。

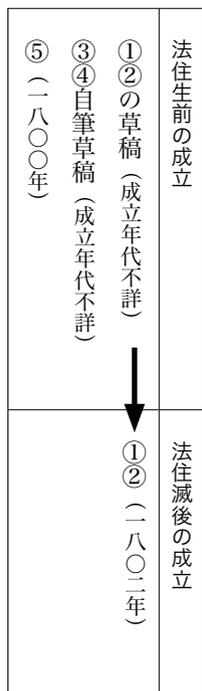
次に③④は自筆草本をそのまま翻刻したもので、年代等が記されていない。両書がどのような関係かとい  
うと、③の冒頭に以下のようにある(下五〇三)。

此中稍や広じて阿闍梨たらん人の助けとなすものなり。(中略)大よそ広を知て略にあらざんば宗要ゆるみ  
信念凝らずして往生の実行に便ならず。略を得て広ならざれば法門世俗地に墮し、(中略)是故に広略兼ね  
運んで街談巷説の穢れもなく、如来の真説永く絶間なからむ事を願うものなり。

つまり①②と同様、③④も広略の関係にある一具の著述であることがわかる。ただし①②が難易度で広略を  
分けたのに対し、③④は、③が阿闍梨用、④が自宗浅学・檀信徒用と分けられているという違いがある。④の  
分量は③の七%ほどしかなく、①②よりも省略の度合いが大きい。ともあれ、このように広略二部を用意する

のは、他に例も見えないため、法住安心論の特徴の一つと言っている。

①②と③④との前後関係は不明である。⑤を法住の最終的な見解と見なし、⑤に至る過程として①②と③④の内容を比較すると、③④↓①②↓⑤と、それらの成立順を推測することも不可能ではない。しかし①②は弟子等の手が加えられており、③④は豊山化主秘蔵の法住自筆草稿をもって『真言宗安心全書』に収録している(下五八二)。このことから、⑤に至る過程として①②と③④を単純に比較できない。よって本稿では①②と③④との前後関係に深入りしない。左に検証してきた成立順を示し、本節を終える。



### 三、①『秘密安心略章』と②『秘密安心又略』について

はじめに①②の安心の大綱を示す。まず檀那寺の僧から在家信者に五字呪(五字呪<sup>(12)</sup>)・光明真言・三陀羅尼を授け、慚愧しつつ実践するよう促し、あわせてその平易な行(有相)の背後に奥深い密教教理(無相)があることを徐々に理解させるべきと説く。信者が理解できてもできなくとも、平易な行の背後に奥深い密教教理があると信じていざなうことができれば安心決定となる。安心決定した上での「無相に即した有相の行」の実践は、三力のうちの以我功德力となる。そして慚愧に促されて如来の慈悲が如来加持力として加わり、さらに法界力に

支えられ、三力が冥に和合して即身成仏できるといふ(①上三七九、②上四一五)。これを「三力和合不思議の法門」(①上三八五、②上四一八)と称している。「無相に即した有相の行」と信じて安心決定しているのであれば、拜む本尊は何でもよく、行の内容も真言読誦に限らず、念仏・題目は勿論のこと、一花一香をもつて供養すること、平生の忠孝を尽くすことや職分を全うすることさえも行として認めている。理解が進んだ信者に対しては、護身法・阿字観や、助行として四念処を教授してもよいと加えている(①上三九七、八)。

以上の内容について以下各々検証していく。まずこの構図を支えるのは、全編で強調される「無相に即した有相の行」という考え方である。この考え方は、①②のみならず③④⑤全てに通底しており、法住安心論の基軸となつている。しかしその意図にはわかには理解し難い。なぜならば、有相無相は通常であれば相すがたや想念の有無の対立概念であるが、それだけでは文意が汲み取れないからである。このことについて解説されるのが①のみなので、ここで確認しておこう。<sup>(13)</sup>

まず「我が法仏自内証の法門」は「法爾のままを直に教えれば、勝劣の機に向ひ無相有相の教となり、機根万差なれば自ら無量乗となるなり」(①上三七三、②上四一三)と前提する。つまり、大日如来の自内証の法門は、教えそのものは変わらずとも、聞き手の機根に依じて無相と有相の教えに分かれ、その数は無量であるとの認識をまず示している。その経証として、『大日経』巻七の流通分の偈「甚深無相の法は 劣慧の堪えざる所 彼等を度せんが為の故に 兼ねて有相の説を存す<sup>(14)</sup>」を引用し(①上三七二)、これを最も重要な起点とする。そしてこの経文を以下のように解釈する(①上三九六)。

我宗にては「甚深無相法」は勝慧の所行にして、今日劫末劣慧の衆生には「兼存有相説」とて、其の甚深無相に即して兼て有相の行を説き玉ふなり。されば愚癡の我等ごときも、行ぜらるる易行の行を行ぜしめ玉ふなり。しか無相に即するなれば、さながら偏に有相行にも非ず侍るなり。

つまり、機根の勝れた者への教えは無相だが、機根の劣った者に対しては、無相に「即して」兼ねて有相の行が説かれるとする（「即して」の表現は法住独自であり、この場合「離れずに」というニュアンスと思われる）。そのように説かれた有相の行も、無相に即して兼ねて説かれたのだから、単なる有相の行ではなく「無相に即した有相の行」であると主張する。有相と無相の関係については、「易行有相なればとて、甚深無相法の外に別に設け施すには非ず。重々無尽横豎不二の法が、且く無相は裏と隠れ有相を表とし現するのみ」（①上三七四）との説明も参考になろう。この構図を理解すると、信者が僧から授かる真言等の有相の行も、大日如来が甚深無相に即して兼ねて説いたものとなり、平易ながらも大日如来のさとりと直結した教えとなる。

法住がこのように着想した背景には、先の『大日経』流通分の頌が四重秘積の典拠になっていることから、いうところの無相を法住が「第三重の極位無相と称す」（①上三七四）と表現していることから、加持身説法説に基づいた四重秘積がうかがわれる。これについては新義における論義教則である『大疏百條第三重』巻五「無相至極」が詳しい。やや長くなるが、その該当箇所を挙げる。

加持説の学者の宗の法門において四重を存す。先ず、大に二を分かつ。遮情・表徳なり。表徳の中に三重あり。初の二重は機に被る法門。第三重は自証の極位、法仏内証の法門。機に被らざるの位なり。故に初重は遮情、第二重は劣慧に被る有相、第三重は勝慧に被る無相、第四重は勝劣の二機に被らしめざる法、法位に位する自証の法門なり。この中に、第三重は無相と云うといえども、<sup>15</sup>拳足下足みな密印を成ず。開口発声ことごとくこれ真言なり。意の所念、妙三摩地の三密の体なる故に、無相の空理にあらず。また勝慧の機情のために施設するの相あるがゆえに、なをこれ有相なり。（中略）また、第三重の証文は供養法の『（大日）経』に云く、「甚深無相の法は 劣慧の堪えざる所 彼等を度せんが為の故に 兼ねて有相の説を存す」と文り。「甚深無相法」とは劣慧を簡うゆえに、勝慧に被る法門と聞きたり。しかれども、機の所縁となるがゆえに、

第四重におよばず。ゆえに第三重となるなり。この文並べて第二第三の二重を証す。「甚深無相法」は第三重、「兼存有相説」は第二重なり<sup>(16)</sup>。

ここでいう加持門の四重秘積を略して図示すると左のようになる。『大日経』流通分の頌は、左の表の下段のように、それぞれ第二重・第三重の証文となつている(煩瑣になるため詳述しないが、第二重・第三重は共に自性身中の加持身による説法である)。なおこの四重秘積は元來頼瑜の所説<sup>(17)</sup>だが、『大疏百條第三重』ではそれらが簡潔に整理してあるので、こちらを例文とした。

表徳(密教)	遮情(顕教)		
	初重	浅略積	
	第二重	深秘積	劣慧に被る有相
	第三重	秘中深秘	勝慧に被る無相
第四重	秘秘中深秘	自証の極位・法仏内証の法門 説法なし。勝劣の機なし	兼存有相説 甚深無相法

法住の安心論の基軸となる「無相に即した有相の行」は、以上のように、教主義に関わる四重秘積や論義を背景にしている。かつて法住は、大日如来が如何なる立場で如何なる内容を説法するのかを真摯に考究し、天明五年(一七八五)、独自の会合説にたどり着いた。当然その中には、その説法が如何にしてわれわれに届くのか(受け取れるか)という問題も含まれている。その約十年後、安心論の構想を練る中で、加持門の四重秘積において証文とされた『大日経』流通分の頌に再び着目したと思われる。そしてその四重秘積の第二重というあり方(有相の行)ならば、僧侶を介して在家にも大日如来の説法が届くはずだと確信したのであろう。在家には、その有

相の行がもつと奥深い教え（無相、第三重）と表裏一体で離れていない（＝即している）と信じることを求め、それを安心としたのである。これ以前には見られない安心論であり、会合説を大成した法任ならではの安心論といえよう。

「無相に即した有相の行」と信じて安心決定するのが最重要であれば、安心決定さえできれば、必然的に行の内容も無限定に広がることになる。以下この点について検証していく。まず、他宗の代表的な易行である念仏（南無阿弥陀仏）と題目（南無妙法蓮華經）を、否定せずに取り込もうと試みて、「即す、ときへ安心せば秘密の題目念仏なり」（①上三九一、②上四二二）という。これは「無相に即した有相の行」と信じて安心決定した上での念仏・題目ならば、それはもう大日如来と直結した秘密の念仏・題目である、という意である。ただし他力の念仏に関してだけは「ただ偏に他力なりとのみせば、殆ど一因の計にも落ち入らしめ、はた仏門の大宗たる因縁和合にも違ひつべし」（②上四一七、①上三八四）と批判する。ここでは、自力（信心）の無い他力の念仏を、一因の計（唯一の原因から万有が展開したと見る、外道の一種<sup>18</sup>）とみなしている。「他力のみ」を認めてしまうと、三力の一つで自力を前提とする以我功德力が成立しなくなるので、法住の三力和合説に抵触する故の批判である。他宗批判がほとんど見られない①②においてわざわざ言及されているので、それだけ強く意識していたのである（③④では批判を抑えていない）。

念仏や題目といった代表的な行だけではなく、行の内容は日常の営為にまで拡大していく。例えば「一花一香の微少の供養にても……無相に即する一花一香なり……即すればこそ一花一香十方に遍じて諸仏を供養すれ」（①上三八六、②上四一九）として、一花一香という日常的供養が、無相に即してさえいれば有相の行となるとする。また「光明真言稲かりながら、あびらうんけん麦まきながら、妻子の膚をふさがんにも、さのみ障りにはならざらまし」（①上三九二、②上四二二）として、在家による真言読誦をその日常に落とし込もうとしている。

さらに儒教の道徳である忠孝についても、以下のように「無相に即した有相の行」に取り込んでいる。

中にも公に仕ふるには身を塵芥の如く、まさかの時の心がけをこそ専要とす。(中略) 父母は其病をさへ患ひ玉へば、在す時は遠く遊ばず、在さざれど身体髪膚ごとごとく其の遺体なれば、曾子の教へ深く身に入り侍りぬ。(中略) はた内外の教え異りと雖も、無相に即すと安心すれば、忠は大忠となつて周遍法界六大無礙、孝は大孝と称して無尽莊嚴金剛寶藏、立つる煙は細くとも大富貴の人と敬ふべし。(②上四二〇〜一、

①上三九〇)

内(仏教)と外(儒教)で教えは異なるが、無相に即すと安心すれば、忠孝も有相の行となる。すなわちここに至ると、儒教の道徳(というよりむしろ一般的な倫理徳目)が仏教的な行として機能していることがわかる。そして日常の営為を最もそのまま行として位置付けるのが、以下の部分である。

はた士農工商、其の道々を朝な夕な怠りなく、先祖よりより受け続きし業を、なりわい 弥増しに栄え成さんこそ人道の第一なれ。則ち夫れを、取りもなほさず無相に即する行なりとし行い玉いなば、安心決定足りぬべし。

うみながら機織ながら、即すれば皆供養雲海、苗とり植うるは身業手印、田歌の律は口業真言、秋の稻穂みのりの豊を期して怠りなきは心密輪の田植三昧。(①上三九〇〜一、②上四二二)

近世は身分が固定化し、儒教に基づいて、それぞれの身分に従つて果たすべき職分が有るとなえられた。ここではその職分を「無相に即した有相の行」と信じて安心決定した上で果たすことが、そのまま曼荼羅行と讃えられている。このように、安心決定さえできれば、行の内容も日常の営為にまで広がるのである。

ところで、士農工商それぞれの身分の職分を果たすことは仏道修行に他ならない、という主張を職分仏行説という。出家して解脱を目指すという仏教の前提から言えば、在家のままその職分を全うすることを仏道修行

と見なすのは、大きな展開である。その濫觴は、近世初期の禅僧・鈴木正三（二五七九〜一六五五）に見え、主著『万民徳用』には「世法則ち仏法なり」<sup>(19)</sup>といい、例えば農民には「農業則ち仏行なり。意得悪しき時は賤しき業なり。信心堅固なる時は菩薩の行なり」<sup>(20)</sup>という。

諸宗もこのような言説を徐々に導入していった。これは、のちに仏教による職業倫理の確立と評価され、同じく西欧の職業倫理の源となったプロテスタンティズムと比較された。またかつての発展史観の立場からは、かえってその身分制度を支えたとか、封建制度を是認している、と批判されることもあった。しかし、生業がそのまま仏道修行になるという考え方を安心に直結させたのは、江戸仏教の特色の一つ、と積極評価するべきである。

法任の安心論における最大の特徴は「無相に即した有相の行」だが、この職分仏行説も重要である。第一節で見た通り、法任の活躍した十八世紀後半は、光明真言を基軸とした安心論が継続して主流の中、それ以外の基軸を模索する時代であった。それらは基軸とする教理はバラバラだったが、実は日常の営為に仏道修行を落とし込むことを共通項としていた。以下これに至る過程について検証しよう。

まず版を重ね影響力の大きかった蓮体『光明真言金壺集』（二七二二刊）を見る。

総じて俗家は土農工商何れか安業なる人あるや。恩愛の綱につながれ、名利の桎梏<sup>しづて</sup>にからまれて、一日片時も心静かに勤むることを得ず。涯<sup>かぎ</sup>りある身を以て涯<sup>かぎ</sup>りなき事を営み、春より冬に至り朝より夕に至るまで、念<sup>おも</sup>ふと念<sup>おも</sup>ふ事悉く輪回の念にあらざることなく、作すと作すこと皆墮獄の業にあらざると云ことなし。（下

三四八）

このように、教化活動に定評のある蓮体も、在家の職分に仏道的な価値を全くと言っていいほど置いていない。次に、密教と浄土どちらをも学んだ尾張八事山興正寺の諦忍（一七〇五〜一七八六）の『大光普照集』（二七四九刊）

を見ると、あらゆる階層、あらゆる年齢・性別の人も、その生業を営みながら念仏をとなえ(21)るとよい、と勧められている。ここでは生業と並行しての念仏が勧められているので、職分の仏道的な価値を否定しない分、蓮体よりも若干の展開がうかがえる。

次に、十八世紀中葉の成立と目される学如『対賓法語』では、もう少し変化が見られる。学如は、まず真言や念仏に専念することを仏道修行の「正行」としながら、在家はその職分を果たさなければならぬので「正行」に専念できないと前提する。その上で職分にもなう労働について意義を認める。

皆此の往生浄土の願を成就せん為と心得て致しそうらえば、今日世間の塵事が直に往生の仏事助行と成て、行住坐臥、触向対面悉く仏道修行にあらざるはなく候。(上一九八)

ここでは労働を「塵事」と低くしながらも、引いては往生のためと心得れば、労働も日常の営為も「助行」となると主張される。正行助行は浄土門・法華宗でよく用いられる分類だが、それを導入し、職分も日常の営為も全て補助的な仏道修行とするのである。ただしあくまでも「助行」なので、過度期と言えるだろう。

十八世紀後半になると、慈雲尊者の『十善法語』(二七七四)『人となる道』(二七八二)や、その弟子の懷円『真言安心小鏡』(正宗は一七九六刊)、そして法住の安心論が著される。慈雲尊者の有名な両書は、十善戒に基づく法語で、在家出家問わず、日常の営為をそのまま仏道修行(十善業道)と位置づけることを説いている。懷円『真言安心小鏡』の論旨は、在家は士農工商それぞれの職を勤めながら、真言の功德を信じて誦誦することで、その功德力により浄土に往生できる、というものである(上四三四〜五取意<sup>(22)</sup>)。慈雲のものは真言宗系安心論に収まらないスケールを持つが、いずれも日常の営為を積極的に仏道修行に取り入れようとしていることがわかる。

法住がこれらを実見したかはわからない。しかしほぼ同時期なので、日常の営為に仏道修行を落とし込むのは時代的傾向だったのかもしれない。十八世紀後半、そのような傾向を後押しするような要素というところ、臨済

宗の白隠（一六八五〜一七六八）による仮名法語・和讃や、石門心学の全国的な普及などが思い当たる。法住の通俗的な言い回しに白隠の影響があることは夙に指摘<sup>(23)</sup>されてきたし、士農工商の職業倫理を普及させた石門心学が寛政の改革の思想的裏付けとなつた頃に、ちょうど法住は安心論を著している。とはいえ、特定の誰かから具体的な影響を受けたというよりも、職業倫理が確立しつづつあつた当時の世相<sup>(24)</sup>を反映した、という位の認識が妥当と思われる。

以上、本節では法住の安心論の二大特徴である、「無相に即した有相の行」と、職分仏行説について検証してきた。前者は会合説の大成者ならではの新しい理論であり、後者は十八世紀後半の世相を反映していると言える。

#### 四、③『秘密念仏広話』と④『秘密念仏略話』について

はじめにこの③④の安心の大綱を示す。阿闍梨はまず信者に「南無阿弥陀仏」の念仏（有相）を授け、慚愧しつづ実践するよう促し、あわせて念仏の背後にある密教教理（無相）を徐々に理解させるべきことを説く。念仏の背後に密教教理があると信じられれば、その念仏は秘密念仏であり、以我功德力となる。そして慚愧に促されて如来の慈悲が如来加持力として加わり、法界力も加わり、三方が揃つて順次往生できるといふ。理解の進みようによつては、阿闍梨から阿弥陀如来根本陀羅尼（十甘露呪）や阿弥陀印言も授けるもよしとする。はじめは易行を呼び水にしてやがて深い理解をも促すという方法だが、法住はこれを「同一鹹味の深旨をいささかも汲み得れば、磯辺の浅き水なりとも大海の鹹味に非ずと誰か賤しむるもの有らんや」（③下五七九）と表現している。

この③④でも、①②と共通する「無相に即する有相の行」が前提になっている。詳しくは前節で述べたため繰り返さないが、背後の密教教理(無相)を理解すれば、平易な行である念仏(有相)でも以我功德力となる、という論法である。このことは③④において全編にわたって強調する割には、文中で意味を説明していない。特に阿闍梨向けである③でも説明していないということは、加持身說法説に基づいた四重秘釈による有相無相の関係について、これを自明の理とする集団に向けて著されたということを意味する。

以下は③④に顕著な特徴について述べる。①②と共通する「無相に即する有相の行」を基盤としながらも、③④では行を無限定に拡大せず、「南無阿弥陀仏」に特化している。この名号をいかに密教的に意義付けて教理解解の入り口とするか。法住は六字名号のうち、「アミダ仏」を  $\text{𑖀} \text{𑖄} \text{𑖥} \text{𑖧} \text{𑖨} \text{𑖩}$  と分解し、それらの各字義を本初不生・自在無礙・如帝網・秘密念仏と定めている(③下五〇三、④下四九八)。以上の字義解釈は道範『秘密念仏鈔』から着想を得たと思われ<sup>(25)</sup>。この字義の説明を通じて、念仏も大日如来のさと(無相)に即すとひたすら信じられるよう、檀信徒によく説明せよと説く。③では字義の解説が詳細であり、自らの会合説(『秘密因縁管絃相成義』)で駆使した一法界・多法界、上転・下転の論理を用いて(下五〇四・五)、その理解が前提となっている。ほかに<sup>(26)</sup>もアミタを阿字五転に配釈したり(下五二・三・五五六)、三大・三諦・三身・三宝・三種成仏に配釈したり(下五二四)と、やや難解な解釈が続く上、草稿だけあつて、前後に重複内容が見られる。また③は、五部の中で最も真宗批判が強い。それは、③④においても、『無量寿儀軌』の道場観の偈「我が功德力と如来の加持力と及び法界力とを以て願わくは安楽刹を成さん<sup>(27)</sup>」を根拠に、三力揃つての往生を主張するからである(③下五七一、④下五〇二)。しかも法住は偈の「成」を「生」と変え、檀信徒目線で「願わくは安楽刹に生ぜん」と読み替えている。法住によれば、信心と密教教理に裏打ちされた念仏、すなわち秘密念仏が、三力のはじめである「以我功德力」に相当する。これを「自善根力を正因としぬ」(③下五七二)、「本

不生の念仏」(③下五七七)とも表現している。よつて、念仏を他力本願とする真宗の考え方では三力が揃わないので、批判せざるを得ないのである。

真宗批判の例を③に見ると、「茶呑みながらの茶うけ念仏にても、他力本願疑いなしと我が身勝手手の安心は(中略)撰取不捨の網に漏れ」(下五〇七)、「ひとへに他力を頼み往生し玉へかすと、檀那の心に合ふやうに言を和らげ布施を貪り、欣求らしき食欲を増長し(中略)仏の教へで仏を切る」(下五二〇)、「放逸無慚の人のうかれ念仏」(③下五三六)、「夫は十露盤ソロバシ念仏とや云つべし」(下五三七)、「只他力とのみおもへる末徒の僻見まがみを簡まふなり」(下五七二)、「偏にただ本願の他力のみにて往生の大事を成ずとは、是のことはりあることなし」(下五七三)と、穏健な学風と評される法住にしては辛辣である。これらの批判は、法住が京周辺で遊学する中、「本願誇り」の人物と実際に話した経験に基づいていることが窺える(下五三六・五六七)。

京周辺では真宗以外に法華宗をも見聞したのであろう。その批判は法華宗にも及んでいる。例えば「題目を唱ふべしと教え玉ふ文をいまだ聞かず。(中略)末徒の実に念仏無間禪天魔と執し、自を讃じ他を破し、丸き頭に目は角びし、忍辱の衣に肩臂いかつがましく、慮らずして法華天狗となるぞおそろし。仏祖の本意、豈に爾らんや」(③下五七九)など、実見した如くである。ただしこの時代、他宗批判はご法度だからか、論争に関わらぬよう、最後に以下のようにたしなめている(③下五七七)。

殊更に請ふ我が門葉の秘密念仏を行ぜんもの。此れに習ふて終日破辞をたくましくせば、実修専行の大なる障なるべし。たとひ他の論争を好むもの、背ひて誇り面のあたり毀ること、春雨の足の跡ほどそそぎ来るとも、必ず其の為に移され玉ふべからず。(中略)ただただ一心専念し、本不生の念仏になりぬるやうに修行し玉ふべし。

法住は、別稿<sup>(29)</sup>で指摘した通り、論争には慎重である。ここでは論争に加わらず、仮に批判があつても心を乱

さず、一心専念に修行することを求めている。また「本不生の念仏」は、⑤に繋がる表現として注目される。

次に、職分仏行説は③にも見られる。その論旨は先に見た①②と大きな違いは無い。

土農工商各々其分を守り、先祖代々の職を忘れず、五倫五常の中に居ながら、繩なひながらはた織りながら只南無阿弥陀仏と唱へ玉ふに何の障とはならざらまし。慚愧の心に我が身を下し、助け養ひ玉ひなば、三力不思議に相応せし念仏衆生とは称しぬべけれ。(下五三二)

このように、職分を全うした上での念仏であれば、三力相応する念仏であるという。さらに「四民何れも天より賦する分を守り、其道道に徹すれば(中略)則ち甚深無相の秘密念仏なれば、開口発声みな以て念仏なり。拳足下足ことごとく仏事ならずということなし」(下五三〇)ともいい、南無阿弥陀仏と唱えなくとも、一切の発声が念仏、一切動作が仏事であるという。ただしこれらは職分を全うしていることが条件であり、武士や農民が怠けたり、商人が暴利を貪ったり、職人が手抜きしたりすると、往生できなくなるという点に注意が必要である(下五三二)。このことは、職分を全うし、無相に即してさえいけば、口称念仏さえも必須ではないということになる。法住にとつて最も大切なことは、無相に即することという本音が垣間見られる。

以上のように職分仏行説についてはおおよそ①②と同じ内容である。ただし、③④のうち③のみで語られ、自宗浅学・檀信徒用の④では省略されている。職分仏行説は①②広略いずれも取り上げられていることと比較して、③④では主張の前面に出すほどではないという温度差がある。これは恐らく、あまり前面に出すと、日常の営為全てが仏道修行であるという展開になり、念仏である必然性が薄れてしまうからであろう。つまり、職分仏行説と、念仏に特化した③④とは、相性があまり良くないのである。

なお法住の「無相に即する有相の念仏」において重要な要素である慚愧については、①②で特に説明が無い。③でのみ、『理趣釈』を典拠としていることが明かされる。その経文は以下の部分である。

純利字をば亦た慚の義と云う。若し慚愧を具すれば一切の不善を為さず。即ち一切無漏の善法を具す。是の故に蓮華部を亦た法部と名づく。此の字の加持に由りて、極楽世界に於いては、水鳥樹林皆な法音を演ぶ<sup>(30)</sup>。

これを典拠に、「常に慚愧の心もて念仏すれば、不思議の加持に加持せられて、定恵の微劣なりしをも助け補ふなり」(下五五四)とする。つまり慚愧こそが、三方のうち如来加持力を促すというのである。

以上③④についての要旨をまとめた。①②と違うのは、念仏に特化した安心論であること、行果が順次往生であること、有相無相の解説が無いこと、難解な教理を比較的多めに用いていること、他宗批判が強めであること、職分仏行説が控えめなこと、慚愧の典拠を示すこと、などが挙げられる。共通するのは、「無相に即する有相」を全編で強調すること、三方相応を重視すること、などが挙げられる。

本節のまとめとして、①②③④の一長一短について述べたい。③は、「無相に即した有相の行」の実践を念仏に絞った。絞ったことで実践は容易になったが、浄土門の念仏との差異を明らかにするための理論武装が必要となり、そのぶん難解になり、批判も目立つ。④はその理論武装を省いた結果、浄土門との差異がわかりにくくなっただけである。①②は「無相に即した有相の行」の実践を特定に行に限定しない分、論旨が明確になっている。どのような行でも「無相に即した有相の行」であるので、職分仏行説との相性も良い。ただし実践行が曖昧なぶん、「無相に即す」ことを信じられるか否かに全てがかかってくるので、これを檀信徒に説明する僧の力量が求められる。また①②③④全てで、如来加持力を促すには慚愧が大切とするが、その慚愧をいつ何に向かつてどのように行うのか、具体的に語られていない。これらの点を踏まえて⑤の検証に移りたい。

## 五、⑤『秘密安心往生法話』について

この⑤は、先述のごとく法住最晩年、根来寺における著述である。寛政十二年（一八〇〇）春ごろに体調を崩した法住は、病床において⑤を閏四月二十八日に脱稿したのち、五月十日に逝去している。同年春には、長らく親子で法住を支えてきた前紀州藩主・徳川重倫の生母である清信院尼も逝去しており、<sup>31)</sup>自らの死期を強く意識する環境にあったと推測される。

その文言は前後でかなり重複しており、安心の教理を説くというよりも、臨終の際に枕元で同じ趣旨を繰り返して聞かせるような構成である。そのような構成なので、内容も平易であり、①②と③④のように広略の二部は作られていない。

その内容は、①②と同じく、基本的には三力の和合による即身成仏を目指している。ただ、それまで強調してきた「無相に即した有相の行」という語は見えない。しかし構図が全く変わったのかというところではなく、⑤では、これまでの「無相に即した」という部分が、「**孔**字本性の菩提心に自心を安住」に置き換わるのである。無相は「相が無い」のではなく、「相を具さざるが無い」なので、「無相に即して」と「**孔**字本性の菩提心に自心を安住して」は、本質的にはあまり変わらない。ただし実践行としては「**孔**字本性の菩提心に自心を安住して」のほうがイメージし易いだろう。

まず冒頭の導入部分では、平生の心構えが説かれる（下四〇五）。

竊ひそかに思うに、自然と善根に心を寄せ、それぞれの業なりわいを大切にいたし、何事にもよらずみづから分齋を守り、老若男女……貧富皆な各おの其の処を得て、おのずから天下の御法をも守りて、何事にも安らかにして今日を送り、わきて先祖の御恩の深きを思ひ給ひ、朝な夕なには御前に向うて懇に現当二世の冥福を念じ、

後世の大事にも心を寄せ、おのおの宗宗の安心を決定せんことも……

このように、平生においては、分をわきまえつつ、それぞれの職分に精を出し、秩序を守り、穏やかに過ごすべきとする。とりわけ先祖の恩に感謝し、自分の後生に思いを寄せることも大事であるので、以下に安心決定の方法を説くと導入している。以下にその方法を順次見ていこう（カッコ内は割註）。

何事を（平日男女の仕わざをしも）なさんにも、何様の事もなく唯ひたすらに、先ず我々が心内身中に本より常にまします**凡**字本性の菩提心に何となく安住して……（以下全て下四〇六）

まず、それぞれの日常の営為の中で、特に決まった式次第に則らずに、心中に「**凡**字本性の菩提心」を意識せよという。⑤における頻出キーワードである「**凡**字本性の菩提心に何となく安住」とは、自心の中に元より大日如来がおられることを確信することである。すでにそれぞれの職分を果たす中での実践が前提になっている点も興味深い。そして続けて、

弥陀の名号に有れ、経の題目に有れ、何等の行業をも余念を雑へず一向専念に修すれば……

として、実践行としては念仏でも題目でも、何でもいいとする。別箇所では念仏と題目に加えて「光明真言にあれ乃至天八部の呪にもあれ」（下四〇九）ともある。要は、「**凡**字本性の菩提心に何となく安住」すれば、行の内容は問わないのであり、これは①②と共通する。そうして実践すると、

拙き我々が但信の浅行も、有りがたや如来大悲の加持力（相大）を被り、何等の事をなすもおのづから三密無尽の功德力を（用大）成就して、法界力を（体大）生育すれば……

として、どのような行でも自ずから三密無尽（用大）の以我功德力となり、自然と如来大悲の如来加持力（相大）を被り、法界力（体大）がそなわるといふ。ここでは、①②③④で如来加持力の発動条件とされた慚愧が消え、**凡**字本性の菩提心に自心が安住していると信じていることによって自然と如来加持力を被る、と変更されている。

また六大(体)四曼(相)三密(用)という、『即身成仏義』即身成仏偈に由来する三大説も導入している。このように三方が和合すれば、平生においては、

自然と諸の罪業を滅し何事も安らかにして今日を送り、何等の障りもなく世出世の一切の功德善根を満じ  
《住心品疏》<sup>(32)</sup>「自善根及び如来加持力法界力とに由る故、所為の妙業皆な成就することを得」とは此の御事なり)、身心  
安穩にして一期の間を究め……

として、とにかく身心ともに安らかに過ごせる上、自然に善根を積み、寿命を全うできるとする。そして臨終の際も、

臨命終の時に至りて、何等の苦もなく、心顛倒せず、只何となく**凡**字に乗じて(いわゆる秘密神通乗なり。我祖の袖中に秘し給へる大事、阿闍梨を慕ふて更に問え)おのづから本来清浄の心蓮を開き、法身如来の果徳を成じて、無量無辺の功德莊嚴を成就し給ふ。

として、**凡**字本性の菩提心に自心が安住していると信じていれば、臨終の際に苦しまず取り乱さないといい。そして能動的に特に何かをしなくとも、臨終と同時に「法身如来の果徳を成じ」、つまり成仏できるとするのである。ただし割註の「秘密神通乗云々」の語から、僧侶による臨終後の葬送儀礼(引導法)の介在を前提にした論理かもしれない。ともあれ成仏した亡者は、

密厳浄土へ(唯偏に**凡**字本性の心殿に安住して、心内秘密種々不思議の仏事を莊嚴し心の仏国を淨むるを密厳浄土とは申すなり)往生し(唯だ是れ一**凡**に乗じて全く心内具徳曼荼羅内を来往するを往生とこそは申すなり)、永く三界生死の苦を離れて、諸仏諸菩薩と俱に等しく法界宮に(**凡**又**凡**)更に問へ)安住して、常に無為の快樂を受けることをと、ただ一心に二た心なく心得候べきなり。

として、密厳浄土に往生し、曼荼羅の世界に安住して、常に無為の快樂を受け続けるのである。これを法住は

「即身成仏三力不思議の秘密安心」と称している（下四〇五・四一〇）。即身成仏してから密厳浄土へ往生するといふ理解は、⑤の末尾で「今般の即身成仏の素懐を遂げ、本来清浄の心蓮を開いて密厳浄土へ往生すべき理りは、偏に唯**凡**字本性の菩提心を深く信じて三方不思議の功德妙用を信知するにありと知るべし。穴賢穴賢。信男信女へ」（上四一・二）と締めくくられる部分に端的に表れている。

①②③④から右のように変化した理由について、二点の推測を挙げたい。一点は、病床の法住が自身の死期を悟る中、明らかに現生より来世への関心が強まっている点である。法住は文中で「設ひ諸の聖教を学びて智恵利根なるも、後世の大事を究めざる人をば愚者とこそは申すなり」（上四一・〇）と言う。内容も、日常の営為の中・職分を果たす中でいかに安心を得るかよりも、臨終を迎えるにあたつての安心のありように重点が置かれている。いざ臨終を迎えるにあたつては、「無相に即した有相の行」を冗長に説明するよりも、「**凡**字本性の菩提心に自心が安住」、つまり自心中の仏を確信してもらおうほうが良いと考えたのであろう。法住は臨終の際、諸伝で詳細は異なるが、弟子達と共に、実際に**凡**字等を誦して入寂したと伝える。

もう一点は、小林靖典<sup>(33)</sup>氏の指摘するところで、「無相に即した有相の行」の典拠である『大日経』流通分の偈「甚深無相の法は 劣慧の堪えざる所 彼等を度せんが為の故に 兼ねて有相の説を存す」が、そもそも**凡**字本不生の理について述べたものなので、これを典拠とする以上、安心理論は必然的に**凡**字へと包摂されることになる、という理由である。つまり流通分の偈を典拠に「無相に即した有相の行」を主張している以上、**凡**字本不生に帰結するのは必然ということである。これには筆者も異論が無い。なお小林氏は⑤の安心論を「**凡**字本不生安心とも呼ぶべきことができる<sup>(34)</sup>」と評している。

以上⑤について概観してきた。法住は自らの死期を悟る中で、人々が臨終を迎えるにあたつてどうすれば安心が得やすくなるかを模索した結果、自心中の仏を**凡**字を通じて確信してもらおうことに帰着したと思われる。

おわりに

以上、法住の仮名法語による五部の安心論について考察してきた。本稿で明らかにし得たのは、まず五部それぞれの関係性である(第二節)。すなわち①②と③④はそれぞれ広略の関係にあり、対象読者が異なること、⑤は最後の著述であること、等である。次に、①②と③④と⑤の内容を順次検証し、それぞれの論旨について明らかにした(第三節、第五節)。特に①②③④の基軸教理である「無相に即する有相」について、本格的に導入された職分仏行説については詳しく取り上げた。そして⑤では新たに「**无**字本不生を前面に出すなど、最晩年まで継続して新たな試みがなされていることについて検証した。

真言宗系安心論の系譜において、法住の安心論はどのように位置付けられるだろうか。第一節で明らかにしたように、法住の活動した十八世紀後半は、光明真言を基軸とした安心論が主流の中、それ以外の基軸を模索した時期に当たる。法住の安心論も、その模索の一つである。法住安心論の基軸教理である「無相に即する有相」は、加持身説法説に基づく論義を背景としており、当時全盛期を迎えていた長谷寺の活発な学問状況を反映していると言える。また職分仏行説を先駆的かつ本格的に導入している点も見逃せない。ただし、刊行されなかったこともあり、同時代に影響を与えたとは言いがたい。この時代に影響が大きかったのは、刊行された慈雲尊者の十善戒による法語である。法住の安心論が斯界に影響を及ぼしたのは、むしろ近代になり、①が大崎行智により明治九年(一八七六)に刊行され、次いで大正二年(一九一三)に五部全てが『真言宗安心全書』に収録されてからである。法住による新しい試みは、近代の安心論の模索の中で、再び活かされることになるのである。<sup>(35)</sup>

最後に、法住の没後すぐに刊行されなかった理由について付言したい。法住の著作の多くは、脱稿して間も

なくか、在命中に刊行されている。それは自身の意思や周囲の勧めなどで、世に問うべきと判断されたからであろう。①②③④が普及を前提とした広略のセットで編纂されているので、法住としては初めから刊行を想定していたと思われる。しかし五部の安心論はいずれも刊行されなかった。③④に至っては草稿のままである。この時代、刊行しないことは普及を諦めるのと同義である。刊行しなかった理由を推測すると、五部で少しづつ異なる内容を遺弟たちがまとめきれなかったから、あるいは「無相に即する有相」という基軸教義の難易度が高かったから、などが想定される。「無相に即する有相」について在家信者に説明するには、加持身説法説と関連論義（特に『大疏百條第三重』巻五「無相至極」）に精通していなければならぬ。法住としては難易度的に問題無いと考えていたとしても、遺弟たちが異なる判断をしたのかもしれない。

#### 註

- (1) 拙稿「法住」（『真言宗豊山派教化センター参考資料』二六、二〇二三）
- (2) 那須政隆「真言宗安心大意」（『真言宗選書』一八所収、宮坂宥勝「密教仮名法語の資料」（『宮坂宥勝著作集』第三卷所収 初出一九五八〜一九五九）、上田靈城「近世真言宗の庶民教化―来世信仰―」（『密教文化』九九、一九七二）、中村本然「真言密教における安心論【資料編】」（高野山大学、二〇〇三）、小林靖典「江戸期以前における安心論について―明治期以降の安心論の理解に向けて―」（『現代密教』二二、二〇一〇）
- (3) 善導『往生礼讃』（大正四七、四三八c）
- (4) 註2の宮坂論文・中村論文、及び栗山秀純「真言宗の安心観1」（『豊山学报』一二、一九六六）に詳しい。
- (5) 註2中村論文で整理されている。
- (6) 『増補真言宗安心全書』巻上、一七五頁（長谷宝秀師による刊記）
- (7) 註2宮坂論文三五〇頁の指摘に依る。
- (8) ニールス・グウルベルク「近世の光明真言信仰資料（その二）」（『人文論集』四三、二〇〇四）において、亮汰の光明真

言注釈書の刊行は「寛文の転機」と表現されている。

- (9) 疋田秀「浄嚴述『臨終大事影説』についての考察」(『智山学報』六九・二〇二〇) 参照。
- (10) 『豊山伝通記』補修「第三十二世法住僧正伝」(『豊山全書』一八)
- (11) 日本古典文学大系八三『假名法語集』宮坂有勝は解説において、五部の安心論の著述期間を、「根来大伝法院入住の寛政八年以後、晩年における一連の法語著作活動の産物」(三五頁)と見なしている。
- (12) 佐々木大樹「民間信仰における胎蔵大日五字真言」(『智山学報』七〇・二〇二二)によれば、胎蔵五字呪は民間信仰として全国的に流伝したという。法住がここでまず五字呪を挙げたのも、既に普及していた為であろう。
- (13) 「無相に即した有相の行」の理解には、註2小林論文及び藤田隆乗「頼瑜の「四重秘釈」について」(『智山学報』五〇・二〇〇一)を参照した。
- (14) 大正一八・五四c。経文では「為成、彼等故」となっている。これを「為度、彼等故」とあらためたのは、『大疏百條第三重』巻五「無相至極」において同箇所を「為度、彼等故」として引用していることに倣ったのであろう(大正七九・六七五c)。では『第三重』でなぜそうしたかといえ、『大日経』具縁品の同趣旨の偈「当来世の時において 劣慧の諸の衆生は、痴愛により自弊するをもつて、盲冥にして果を衆求す 彼等を度せんが為の故に 随順して是の法を説く」(大正一八・五a)の意を汲んだのであろう。この具縁品の偈も法住の安心論の起点になり得ると思われるが、流通分の偈のほうが、後述する四重秘釈の典拠となつているため選ばれたと推測する。
- (15) 「拳足く真言なり」は覚鏝『五輪九字明秘密釈』からの取意引用(『興教大師全集』下、二五一頁・二六六頁)。覚鏝によるその箇所は『大日経』巻四「密印品」の「又秘密主、乃至身分の挙動住止は、応に知るべし、皆な是れ密印なり。舌相の転ずる所の衆多の言説は、応に知るべし、皆な是れ真言なり」(大正一八・三〇a)に由来する。
- (16) 大正七九・六七五a・六七五c。書下しは勝又俊教編『真言の教学』上巻(国書刊行会、一九八二)五九五頁以下を参照した。
- (17) 『大日経疏指心抄』巻五(大正五九・六三六b)、『瑜祇経拾古鈔』巻下(日本大藏経三三・八八上)、『顕密問答鈔』巻下(統真言宗全書三三・一七)など。註13藤田論文参照。
- (18) 快道『阿毘達磨俱舍論法義』巻七で、外道の一つとして言及される(大正六四・一三一c)。

- (19) 鈴木正三『万民徳用』（日本古典文学大系八三『假名法語集』収録、宮坂宥勝校注、岩波書店、一九六四）二六三頁
- (20) 同前註二七三頁
- (21) 『大光普照集』（大日本仏教全書四三、三六七―三八九）
- (22) 懷円『真言安心小鏡』にはすぐれた訳註研究があり、参照した。真言宗大覚寺派徳島青年教師会編『現代語訳 真言安心小鏡 懷圓』（銀匙社、二〇〇三）
- (23) 註2宮坂論文三五八頁
- (24) 士農工商それぞれの職業倫理の確立には儒教の主流の変遷が関係しており、それは法住の言説にもあらわれている。一例を挙げると、②において、忠孝に励むこともまた無相に即した有相の行であるとする中、「天の性とかやは知らねども、天然のままなしつべきに随いて、忘れはせじ離るまじとさえせば、人の道には背かざらまし」（上三九〇）とある。ここで否定的に扱われる「天の性」とは、元禄く享保に為政者に支持された荻生徂徠（一六六六―一七二八）の言説を意識したものと思われる。荻生徂徠は、人は後天的な努力により自身の天性を完全なものにできると主張する。それは例えば主著の『辨名』に、「先王の道を学び、久しくして之と化し、習慣の天性の如くなれば、則ち其の初め知らず能わざる所の者も、今は皆な思わずして得、勉めずして中ることを謂う。是れ学習の力より出ず。故に（『中庸』に）「之を誠にする者は人の道なり」と曰う」（日本思想大系第三六卷『荻生徂徠』二二六頁）とある如くである。法住は先の引用において、この「習慣の天性の如く」を念頭に否定し、ただ忘れず離れなければよいとしている。これは（仏教でいうところの）機根そのものを育てるよりも、機根に随ったまま機根ごとの努力をすればよい、という立場からの批判であろう。また荻生徂徠は『政談』において士農工商のうち商業を「高利をむさぼって世渡りをするものであるから（中略）商人がつぶれることは、まったく気にかける必要はない」と軽視している（『日本の名著』十六、中央公論社、四五四―五頁）。これに対し法住は、①②③④⑤全てで、士農工商それぞれの職分を等しく扱っている。
- 法住が安心論を著していた寛政年間後期は、「寛政異学の禁」（寛政二年（一七九〇））により、荻生徂徠の学派を含む古学が統制されている。そして寛政の改革当時もつとも主流だったのは、石田梅岩（一六八五―一七四四）を祖とする石門心学であった。石門心学は士農工商という社会秩序を肯定しつつ、それを人間の上下ではなく単なる職業区分とと

- らえ、それまで軽視された商人倫理の充実をはかった。石門心学は寛政の改革の（主に福祉分野の）思想的裏付けにもなっているため、いわば当時の主たる思潮である。法住が士農工商の日常の営為をそのまま行として位置付けた背景には、以上のような商業を軽視しない石門心学の普及もあるだろう。法住自身も、長谷寺勸学院の経営や根来寺復興のため相当の貸付を行っていることから、利潤を社会事業に活かすという石門心学への共感もあったかもしれない。ともあれ当時の世相として、商業を含む生業そのものが自己の修養に直結するという観念は一般的であった。
- (25) 道範『秘密念仏鈔』卷上（『真言宗安心全書』卷下、二二七）。ただし仏を *but* として秘密念仏と意義付けたのは法住独自。
- (26) 会合説に関しては、大八木隆祥「法住の教主義と地藏院流」（『豊山教学大会紀要』四七、二〇一九）を参照した。
- (27) 大正一九、六九 b
- (28) 『大毘盧遮那佛眼修行儀軌』の三方偈に「願生安業利（國）」（大正一九、四一二 c）とあるのを参照したか。
- (29) 註 1 拙稿
- (30) 大正一九、六一二 b
- (31) 榊田良洪『真言密教成立過程の研究』一〇八八頁参照
- (32) 大正三九、五八七 a
- (33) 註 2 小林論文六二頁
- (34) 註 2 小林論文六五頁
- (35) 例を挙げると、「無相に即する有相」については長谷宝秀『真言宗安心要義』（『増補真言宗安心全書』卷下、一〇一八頁）など。職分仏行説については昭和三十八年（一九六三）に豊山宗学研修所が編纂した『真言安心章』（『真言宗豊山派檀信徒宝典』『真言宗豊山派檀信徒のおつとめ』に収録）など。