

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

永観『往生拾因』から見出せる一切衆生往生の思想
— 多重的構造と設けられた各種方便 —

舍奈田智宏

永観『往生拾因』から見出せる一切衆生往生の思想

— 多重的構造と設けられた各種方便 —

舍奈田智宏

はじめに

永観(一〇三三〜一一一一)は平安時代後期に活躍した僧であり、時代的には『往生要集』を記した源信(九四二〜一〇二七)と、浄土宗を開いた法然(一一三三〜一二二二)の丁度中間に位置する。平安時代後期の南都における浄土往生思想の代表的な人物の一人である。

その伝記は幾つかあるものの、最も古いのが三善為康(一〇四九〜一一三九)の『拾遺往生伝』⁽¹⁾に記されたものである。その他説話集などにもその名を見ることができる。

永観は、文章博士源国経の子で、幼少期石清水八幡宮別当元命の下へ養子へと出され、その後禅林寺深観(二〇〇一/〇三〜五〇)の弟子となった。現在禅林寺は、浄土宗西山禅林寺派の本山であるが、当時は真言宗寺院であった。深観の弟子になった後、南都東大寺東南院で三論宗を学んだ。そのため三論僧として多くの資料で紹介される。東南院で学んだ後、自身の病や末法思想を背景として浄土往生信仰を深めたとされ、光明山寺

へと移り、その後禪林寺に戻る。禪林寺に戻ったのちはここを活動の拠点とし、自身の極楽往生を願って念仏行に専念した。しかし自身念仏行のみならず、永観は人々へも教えを説き、貴族のみならず一般民衆に対しても教化を行い往生講を開催したという。また社会事業も盛んに行つたことや東大寺の別当職を務めたことなどが知られる。

現存する著作は、『往生拾因』⁽²⁾、『往生講式』⁽³⁾がある。

『往生拾因』は、全十章から成り立っている

- 1 廣大善根
- 2 衆罪消滅
- 3 宿縁深厚
- 4 光明撰取
- 5 聖衆護持
- 6 極樂化主
- 7 三業相応
- 8 三昧發得
- 9 法身同体
- 10 隨順本願

『往生講式』は、以下の七章から成り立っている

- 1 發菩提心
- 2 懺悔業障
- 3 隨喜善根
- 4 念仏往生
- 5 讚歎極樂
- 6 因円果滿
- 7 回向功德

また、永観作ではないかとされている『三時念仏觀門式』⁽⁴⁾、部分的に引用された箇所のみを確認することが出来る『阿弥陀經要記』⁽⁵⁾がある。他にも著作があつたことが記されているが、現存していない。⁽⁶⁾

永観の往生思想の特徴としては、

・『往生拾因』第九因法身同体において、法然が専修念仏の根拠とした善導の『觀無量壽經疏』就行立信釈を法然に先駆けて引用している。

・弥陀の四十八願のなかでも第十八願に重きが置かれている。

・その伝記の中で、弥陀の供養法や尊勝陀羅尼の読誦など密教的な行法を行っていたことが記されている。などの点がその特徴としてよく挙げられる。一方で永観の著作に記される往生思想は称名念仏行を中心とした極楽往生が説かれる一方、三昧發得や法身同体觀などが説かれることなどから、法然浄土教と比較して未完成

な浄土往生思想として位置づけられることが多い。⁽⁷⁾

問題の所在

筆者はこれまで永観の往生思想について考察を重ねてきた。その中で大きなテーマとなっていたのが、永観の往生思想には二面性があるということである。

そもそも過去の先行研究において、永観の往生思想とは、一心三昧を発得する境地に至って初めて往生できるものであるという理解がされてきた。確かに永観の往生思想には三昧発得を重視するという一面が間違いないところがある。しかしその著作の内容や生涯を俯瞰すると、必ずしも三昧発得を求めているわけではない。永観の往生思想には、その背景に衆生の機根観があり、機根に応じた内容が記されていると筆者自身は考えている。その内容は大きくは二つに分けることができ、一つは三昧発得し法身同体などを観ずることが出来る者を対象にしたと思われる内容と、一方でそのような観想行を十分に行うことが出来ない者（例えば永観が開催したとされる往生講などへ参加するような一般の者などを対象とした）に対して、称名念仏行を行えばそれだけで往生する事ができるといったような易行的な内容、この二面性を有しているというものであると筆者自身考え、いくつかの論文において指摘してきた。⁽⁸⁾

以上のような点を中心に、これまで二面性という点をテーマにいくつか研究を重ねてきた。しかし『往生拾因』に説かれる念仏行、そしてそれに伴う往生思想は、必ずしもきれいな二面性を有しているわけではない。そこで今回の考察では、主に『往生拾因』第四光明撰取、第六極樂化主などを足掛かりに、二面性という点からもう一步踏み込んで考察を加えてみたい。

光明撰取における行

最初に触れたいのが、今回考察を加えるきつかけとなった『往生拾因』第四因の光明撰取である。ここではその冒頭部分より白毫について説かれることから、先行研究では私見の限りこの部分は白毫観について述べられたものとして理解されてきた。例えば浅井成海氏は、

一心に称念して光明の撰取に遇うということは、帰するところ白毫観にあることが知られる⁽⁹⁾と指摘されている。

永観以前の日本の往生思想における白毫観に関しては、恵心僧都源信（九四二〜一〇一七）の『往生要集』に記されている⁽¹⁰⁾。永観の『往生拾因』には源信の『往生要集』の影響が指摘されており、この『往生拾因』第四光明撰取の内容に関しても、福原隆善氏により源信の影響が指摘されている。

これらは源信の『阿弥陀仏白毫観』や『往生要集』の所説に影響を受けたものと思われる、行者は心を白毫に係け、もつばら名号を称すべきことを結論として⁽¹²⁾いる。

と述べられている。源信の影響は、時代的にまた思想的にもほぼ間違いないといえる。このようにこれまでの研究では、源信の影響を受けた白毫観が説かれていると理解されてきたといえる。

具体的にその内容を見てみたい。『往生拾因』第四光明撰取ではまず、最初に『観無量寿経』の仏身観（真身観）の内容を取意にて引用する。

観經云。無量壽佛眉間白毫相有八萬四千隨好。一一好復有八萬四千光明。一一光明復有八萬四千色。一一色復有八萬四千枝。一一色光微妙赫奕遍照十方世界。念佛衆生攝取不捨⁽¹³⁾。取意

取意の表現からもわかるように、經典の元の内容と比較するとかなり白毫とそこから放たれる光明の説明に特化した内容に変わっている。そしてその眉間の白毫から放たれる光明は、あらゆる十方世界を照らして、念仏する衆生を摂取すると説かれている。さらに続いて永観は、行者のあらゆる不善業を白毫が照らし、それによつて不善の業はことごとく消滅すると説いている。その後不空訳の『無量寿如来観行供養儀軌』を引用する。

故儀軌云。無量壽如来不捨悲願。以無量光明照觸行者。業障重罪悉皆消滅。已上。⁽¹⁵⁾

『観無量寿経』の引用の後に不善の業を消滅することが説かれているのと同様に、この『供養儀軌』においても阿弥陀如来の光明が行者を照らせば、業障重罪悉く消滅することが説かれる部分が引用されており、白毫・光明の功德としていわゆる滅罪を永観が重視していることが見てとれる。

その後は、永観自身の文章が続く。ここでは、無明の病によつて目が見えていても弥陀の光明が見えないことを嘆くが、その一方で目を閉じて光明を観想すれば、西方より様々な光が降り注ぎ自身を夕日のように照らすことが説かれる。その光明は、青・黄・赤・白・紅・紫・碧・緑など八色以上であり、一つ一つの光は比べるものがなく、行者は心を定んでしばしば光明を観ずるべきであると述べている。大谷旭雄氏は、この部分について永観の実体験から導き出されたものであろうと推測され、さらに、

また永観は摂取の光明をじかに観見できないもののために、いわゆる、光摂の想念法を教えている。⁽¹⁷⁾

と述べられている。大谷氏の説に従えば、この部分は永観が自らの経験を元に白毫観を見る事が難しい者に対して、それを補助するために説かれている内容だといえる。

これに続いて永観は、『観無量寿経』を引用する。

故観經云。観無量壽佛者從一相好入。但觀眉間白毫極令明了。見眉間白毫者八萬四千相好自然當見。⁽¹⁸⁾

ここでは阿弥陀仏を観ずることを求めるものは、一つの相好から始めるべきであり、特に眉間白毫を観じて

はつきりと相好を觀するべきことが説かれる。そして白毫を觀ることができれば、他の八万四千の相好が自然に見ることができるとし、あらゆる相好の中でも白毫を觀念するべきことが説かれている。ここまでの内容を見ると、永觀の光明撰取とは、先行研究に指摘されるようないわゆる白毫觀や光明觀といった觀想行のことを指していると考えられる。

しかし次の『觀仏三昧海經』の引用から、その内容に変化を見出すことができる。

觀佛經第二云。於一時中分爲少分。少分中能須臾間念佛白毫。令心了無謬亂想。分明正住注意不息。念白毫者若見相好。若不得見。如是等人除却九十六億那由他恒河沙微塵數劫生死之罪。設復有人但聞白毫心不驚疑。歡喜信受亦却八十億劫生死之罪。已上。⁽¹⁹⁾

ここでは、これまでの内容とは異なり、ある一時を小さく分けて、ほんの一瞬でも心を明らかにして意識を集中して白毫を念ずる者は、相好を見ることができても、また見ることができなくても、どちらにせよ九十六億那由他恒河沙微塵数の罪を滅することができると説かれている。さらには人々がそのような白毫の功德を聞いて、驚いたり、疑いの心を持たずに信ずれば、それだけでも八十億劫の罪を滅することができると説かれている部分を引用している。

また続く『無量壽經』の引用部分では、⁽²⁰⁾阿弥陀如来の光明は、あらゆる諸仏の中で最も優れていることを述べている。

又雙卷經云。無量壽佛威神光明最尊第一。諸佛光明所不能及。是故無量壽佛號無量光佛無邊光佛無礙光佛無對光佛光炎王佛清淨光佛歡喜光佛智慧光佛不斷光佛難思光佛無稱光佛超日月光佛。其有衆生遇斯光者。三垢消滅身意柔軟。歡喜踴躍善心生矣。若在三途勤苦之處見此光明無復苦惱。壽終之後皆蒙解脫三途尚見行人盡見乎。若有衆生聞其光明威神功德。日夜稱說至心不斷。隨意所願得生其國。略抄。⁽²¹⁾

そして衆生の中で、弥陀の光に遇うものは貪瞋痴の三毒が消滅し、もし三悪道にいたとしても、阿弥陀の光明を見れば苦惱なく、寿命が尽きて後解脱することを得るといい、三悪道の者でさえ光明を見るのだから念仏行者はどうして光明を見ないことがあるだろうかと述べている。さらにもし衆生がいて、弥陀の光明の功德を聞いて、日々称説して至心に絶えずに行えば、心の所願に随つてその国に生ずることを得ると述べられている。

このように『往生拾因』に説かれる光明撰取とは、主に前半では白毫観とそこから放たれる光明を觀するべきことが主となっている。しかしながら後半へ進むと白毫観や光明を觀想することができない者であっても、弥陀の光明の功德を聞いて、光明を見ようと称名念仏行を至心に絶えず行えば、弥陀そのもの又は弥陀の白毫から放たれる光明の救いにあずかり極樂浄土へ往生することができると説かれている。このように光明撰取の内容にも觀想行を中心とした内容と、称名念仏を行うことを重視した内容があり、ここでも筆者がこれまで指摘してきた二面性を見ることができている。

さらにこの後半部分で注目したいのは、『觀仏三昧海經』を引用する箇所である。ここでは白毫の功德について聞いた後、疑うことなく信ずれば滅罪の功德を得ることができるといふ部分が引用されている。この部分に関しては、称名念仏行を重視する『往生拾因』という書物の性格においては、非常に特徴的な内容である。この内容の記述についてはいくつかの事が推測できるが、筆者自身は、この部分は第八三昧発得における老衰のために励声の称名念仏行が難しくなった者に対して提示される地想觀や、

行者若及衰老不堪勵聲者試作地想觀⁽²²⁾

第十隨順本願における、

若不堪稱名者只作往生之思。心是作業之主受生之本也。心王若西逝業從亦隨之。如雲隨龍。如民順王。故安樂集引法鼓經云。若人臨終時不能觀念。但知彼方有佛作往生意亦得往生已上。故知。臨終永息衆事唯一

心作往生之想⁽²³⁾

臨終時において称名念仏が難しくなった者には往生の思いをなせといい、『安樂集』を引用し観念念仏が出来なくなった者に対して往生の意をなせと述べていることと同じく、老衰や臨終時など何らかの理由で念仏行が出来なくなった、または出来ないものに対する方便・受け皿として説かれているのではないかと推測する。『往生拾因』では主として称名念仏行により三昧の境地に入つて観想に至ることを求める。しかしそこに至らないものには、称名念仏行を行うことによる功德によつた極樂往生が説かれ、さらにその称名念仏行を行うことが難しい者への方便が示される。この光明撰取の一章においても同等の形態がとられているのではないかと考えられる。

以上の内容から光明撰取では、1白毫観、2称名念仏行、3その教えを信ずること、という以上三つの行が示されているといえる。⁽²⁴⁾

簡潔にまとめると、以下のような点を指摘することができる。

永観の『往生拾因』光明撰取の内容は、前半部分に関しては観想行的な白毫観に関する内容となっている。しかし後半部分を見ると必ずしも観想を求めるものではなくなっている。具体的には弥陀の光明の功德を聞いて日々称説すれば所願の国つまり極樂浄土に往生することができる⁽²⁵⁾と述べており、筆者自身のこれまでの考察でも指摘してきた二面性がこの『往生拾因』第四光明撰取においても見出すことができる。さらにその二面性の枠を超えて白毫の功德を聞きそれを信じたりすれば滅罪の功德を得ることができるということも述べられている。詰まるところ弥陀の教えを信じて念仏を称えれば、弥陀の光明に撰取され、救われて往生することができるということになるといえる。これまでの先行研究では、『往生拾因』の光明撰取とは、一言で言えば源信の影響を受けた白毫観を説くものとして理解されていた部分があるが、今回行った検証からその理解だけでは不

十分ではないかということが考えられる。一般的に白毫観とは、観想行である。『往生拾因』の中にもそのことが説かれ、光明撰取を構成する重要な要因として存在する。しかし永観は、その功德を認識しつつも、その行の難しさも理解していたと考えられる。故に観想行としての白毫観を単に説くのではなく、称名念仏行によつて、弥陀の光明により行者が撰取され往生することも説かれておりと考えられる。さらに称名念仏行すら行えなくなつた者の為に、その教えを疑いなく信ずることが説かれており、弥陀の光明が一切衆生を救うことがこの光明撰取では示されているといえる。

極樂化主における辺地と懈慢国の捉え方

ここまでの考察を踏まえて、次に注目したいのが、『往生拾因』第六因極樂化主である。

ここでは、主に極樂淨土についての記述がなされている。概略を述べると、ここではまず『地藏占察經』を引用する。

地藏占察經云。若人欲生他方現在淨國者。應當隨彼世界佛之名號專意誦念。一心不亂決定得生彼佛淨國。

善根增長速獲不退已。⁽²⁵⁾上。

そして淨土へ赴く行は多くあるが、その中でも化主（弥陀）を専念することが優れた手段であると永観は述べている。さらに、

是故淨土行業衆多其中專念化主爲勝。罪業雖重免似朝家之行赦。界趣雖阻通同王印之開關。仍只念法王不雜餘業焉。⁽²⁶⁾

罪業が多くともその業が消えるといい、法王を念じて、雑余業を行うべきではないことを述べている。

その後、『占察經』に依るならどこの淨土を願つても良いはずなのに、なぜ極樂淨土を勧めるのかという質問に対して、永観は、極樂淨土への往生を勧める理由として『安樂集』を引用し、我々が住む穢土が娑婆の終わりであり、一方で極樂淨土は、あらゆる淨土の初門でありつながりがあるため、往生しやすいことを理由として挙げて⁽²⁷⁾いる。

安樂集云。十方淨土雖同可願。西方極樂淨土初門⁽²⁸⁾。

是故娑婆穢土終處。極樂淨土初門。境次相接往生甚便。略鈔⁽²⁹⁾。

ついで九品の差別があり。造逆の者でも往生できることが述べられている。

又云。非唯十阿僧祇土中爲初門。亦彼土中有九品差別。由此造逆者既生下品。我等云何絕希望乎⁽³⁰⁾。

そしてこの後、永観は辺地と懈慢国について述べている。この『往生拾因』極樂化主における辺地と懈慢国については、近年朝岡知宏氏による研究⁽³¹⁾がある。朝岡氏の考察でも述べられているように永観の『往生拾因』において辺土と懈慢国は、非常に特徴的な理解と扱いがされている。また永観後に活躍した珍海が、『決定往生集』で自身の説を述べるにあたり、永観の『往生拾因』を引用し、懈慢国への往生を肯定的に捉える論拠として挙げて⁽³²⁾いる。これについては成瀬隆順氏により考察⁽³²⁾が加えられている。

まず辺地であるが、永観は最初に、

又非唯有九品差降。亦彼土中别有邊地。謂胎生土是疑惑者所生之處⁽³³⁾。

と述べて次に『双観經(無量壽經)』を引用する。

故雙觀經云。若有衆生以疑惑心。修諸功德願生彼國。不了佛智。不思議智不可稱智大乘廣智無等無倫最上勝智。於此諸智疑惑不信。猶信罪福修習善本願生其國。此諸衆生生被宮殿。壽五百歲不見三寶。謂之胎生乃至若此衆生識其本罪深自悔責。求離彼處即得如意往詣無量壽佛所恭敬供養。略抄⁽³⁴⁾。

ここでは、もし衆生がいて、疑惑の心を持ちながら諸々の功德を修して、極楽浄土に生ずることを願う場合、死後三宝を見ることができないこの宮殿（辺地）に生ずるといふ。しかしその衆生が深く悔責して辺地を離れようと求めるならば、その者は阿弥陀仏のもとに行き、供養することができると述べる部分を略して引用する。

次いで元曉の『阿弥陀経宗要』を引用し、

元曉云。生邊地者別是一類。非九品攝。⁽³⁵⁾

この辺地に生ずる者は、九品の中に生ずる者とは別であること、つまりこの辺地は九品の外にあることを示している。

これに続いて極楽浄土には辺地があるだけではなく、そこに至る道中に化城、すなわち懈慢国があると述べている。

亦於道中且有化城謂懈慢國。莊嚴微妙國土安樂。令雜修者先生彼土遂生極樂。⁽³⁶⁾

この国土は永観の文章によれば、雜修の者はまずここに生まれ、その後極楽に生ずると記されている。さらに『菩薩処胎経』を引用し、

故菩薩處胎經云。西方去此閻浮提十二億那由佗有懈慢界。國土快樂作唱伎樂。衣被服飾香華莊嚴。七寶轉開牀。舉目東視寶牀隨轉。北視西視南視亦如是轉。前後發意衆生欲生阿彌陀佛國者。皆染著懈慢國土不能前進生阿彌陀國。⁽³⁷⁾

この閻浮提から十二億那由佗を過ぎたところに懈慢国に存在し、快樂の国土であり、極楽浄土の往生することを望んでも、この懈慢国に執着してしまい、九品の浄土に往生することが出来ないと言われる。

億千萬衆時有一人能生阿彌陀佛國。何以故。皆由懈慢執心不牢固斯等衆生自不殺生。亦教佗不殺有此福報生無量壽國。已上。⁽³⁸⁾

しかし、殺生をしないという福報によつてごくまれに懈慢国から九品の浄土へ往生することができると思はれている。

永観以前の経論によればいくつか説はあるものの、基本的に辺地は仏の教えに対して疑惑を懐くことを戒め、弥陀の教えに疑問を持たずに修行に専念させるために説かれ、懈慢国とは雑修の行を戒め衆生に専修の行に専念させるために説かれる教えであり、本来弥陀の教えを信じて行を行うことを勧め、雑修を行うことや、怠惰を戒めるために説かれるものである。³⁹⁾

しかしながら永観の場合そうではない。むしろ経論に書かれる元の意味とは違う、独自の解釈をしている。永観は、辺地とは弥陀の教えやその救いに対して疑惑を持つた者を引くためであると述べ、懈慢国とは、雑修の者を接するために存在していると述べている。

夫設邊地於極樂爲引疑惑之輩。假化城於懈慢以接雜修之者。諸餘淨土未必如此。是故偏說極樂世界於易往土。心不怯弱只作決定往生之想。⁴⁰⁾

辺地や懈慢国というのは他の浄土にはないものであるといい、つまりこれが極楽浄土の他の浄土よりも優れた点の一つであるということから弥陀の極楽浄土を勧め、怯弱の心など起こさず決定往生の心をおこすようにと述べている。

怯弱の心など起こさず決定往生の心をおこすように、と述べていることからわかるように、永観自身も決して辺地や懈慢国へ生まれ変わることを勧めているわけではないし、弥陀の教えに疑いをもつたり、雑修するべきではないという立場を勿論とっている。しかし、

「極楽には五逆の者が往生できるだけでなく、仏智に疑惑を懐いている者であっても辺地に往生が可能である」という説き方をしている。(中略)つまり、懈慢国は阿弥陀仏が雑修の者を救わんがためのセーフティ

ネットのような場所として肯定的に捉えているのである。言い換えるならば、永観は経文や先行諸師の説を抑止門的に捉え、それに対して自らは撰取門的に問いたといえよう⁽⁴⁾」

以上のように朝岡氏も述べられているが、基本的に疑いを持つ者や雑修の者であっても、九品の浄土ではないにしろ、辺地や懈慢国に往生し、そこから九品の極楽浄土へ往生することができるかと永観は捉えていると考えることができる。

さて、ここまで述べてきた極楽化主に説かれるような辺地や懈慢国に関する内容から見える弥陀の教えに疑惑を懐く者や雑修の者に対する救いと、前述の第四光明撰取において説かれる弥陀の白毫についての教えを聞いて、驚いたり疑いの心を持たずに信ずればそれだけでも八十億劫の罪を滅することができるという部分の引用内容を合わせて考えてみると、『往生拾因』に説かれる往生思想は、称名念仏行が優れたことを主張しそれを勧めるものであるが、称名念仏行さえも十分に行えない者、行えなくなつた者、弥陀の教えに疑惑を抱くような者であっても救済されるという視点を永観が持ち、そのための救いや方便もまた記されているということが出来る。

それは言い換えれば永観の往生思想には、機根の差別などに関わらず弥陀の広大な慈悲の下では、極楽往生を願うのであれば一切衆生が往生することができるという内容が含まれると考えられるのである。

三昧発得に見られる受け皿と補助装置

このように永観の『往生拾因』には、称名念仏行を十分に行えない者であっても、それを受け止める受け皿ともいえる方便の内容が記されている。このような修行が不十分な者や上手くできない者に対して受け皿を作

るといふ構図は、『往生捨因』において重要な位置をしめる第八三昧発得においても見ることができ。

永観の往生思想の往生思想において、三昧発得は重要な位置を占めている。三業相應の念仏により三昧の境地を發得して法身との同体を觀ずるといふのが、『往生捨因』において永観が最も行者に対して求める形である。しかし永観自身、それらの境地に至ることが難しいことは認識していたと思われる。例えば第九因の法身同体において、行うことが出来るものは稀であると永観自身が述べている。

數數積功念念累徳。妄想雲晴心性月圓。是名如來自性清淨本覺法身。亦名凡夫人如來地頓悟法門。恨及末代頓機者希。⁽⁴²⁾

第八因の三昧發得においても、專注が難しい者はどうすればよいか、という問いが立てられている。この問いが立てられていること自体、称名念仏行による三昧の發得という段階に至ることが難しい者がいるとの認識を永観が持つていたことを示すものであるといえよう。

問。如前所教方作用心雖稱佛號專注猶難。止之馳疾颯炎。觀之闇逾漆墨散強定劣。鷓鴣相扼。散心念佛今欲退捨。若有方便請爲說之。⁽⁴³⁾

さてこれに対して、永観がどのようなことを答えているかというのと、

答。凡夫行者誰從初心有得定者。從散位入定位。是三乘行人入聖之方便也。施彼黑鳥爲得白鷗。唱此散稱爲發專念。而今不肯散稱。蓋は無志之甚也。但於如來有巧方便。爲仁示之。受學勿懈。⁽⁴⁴⁾

まず凡夫の行者が最初から得定は難しいとの認識を永観は示している。そのため散位から定位に至るのは方便であり、散心の称名念仏を唱えることは、專念を發すためのであるとしている。続いて永観は業報差別經（実際には延寿『万善同帰集』からの引用）を引用し、高声の念仏に十種の功德があるといい、そこに滅罪の功德を加えている。

業報差別經云。高聲念佛讀經有十種功德。一能遣睡眠。二天魔驚怖。三聲遍十方。四三途息苦。五外聲不入。六令心不散。七勇猛精進。八諸佛歡喜。九三昧現前。十定生淨土已上。今更有一種。謂聞者滅罪也。⁽⁴⁵⁾

さらに続いて、懷感の『釈淨土群疑論』を引用し、

又感禪師云。學念佛定令聲不絕。遂得三昧見佛聖衆。故大集日藏分經言。大念見大佛。小念見小佛。大念者大聲稱佛也。小念者小聲稱佛也。斯即聖教。有何惑哉。現見即今諸修學者勵聲念佛。三昧易成。小聲稱佛遂多馳散。此乃學者所知。⁽⁴⁶⁾

念仏定を学ぶ者は絶えず声を出して念仏するべきであり、そうすれば仏や聖衆を見ることができるとし、大きな念は大きな仏を見て、小さな念は小さな仏を見るときである。⁽⁴⁷⁾一言でいえば、三昧の境地に至りたいのであれば、ひたすら大きな声で称名念仏せよと答えているのである。

このように『往生拾因』においては、称名念仏行を行うことにより、専念し三昧の境地に至ることが勧められている。地想觀が説かれるように、永観自身は称名念仏に依らない一般的な觀想念仏を否定しているわけではない。だが永観は末法の凡夫では一般的な觀想を行ひ成就することは難しいと考えたのであろう。そこで末法の凡夫でも三昧を得るための修行として、方便として永観が用いたのが、称名念仏行であつたといえる。称名念仏行であれば、末法の凡夫でも三昧を得ることができると永観は自身の体験も含めて考えたのであろう。故に『往生拾因』では三昧や觀想の手段として称名念仏行が説かれるのである。つまり第八三昧獲得は、『往生拾因』における念仏行の中心的存在である一方、それ自体が末法の世で一般的な修行方法では三昧の境地を得ることが難しい衆生のための方便としての意味を持ち、ここでは称名念仏行が末法の衆生にとって三昧を得るための補助装置としての役割を果たしているといえる。このような内容となつている背景には、そもそも言うまでもなく『往生拾因』自体、末法となつた世で人々がどのように仏の救いを得られるかという受け皿・方便

としての弥陀の救いと念仏行を示すために記された書物だからである。さらにいえばこの時代の浄土往生思想が、末法の時代において衆生を救うための受け皿といえるのであり、成仏が難しい時代に生きる衆生を極楽往生という経過を経ることにより成仏させるための方便だという一面があるためであると言える。

さらに、修行が難しい者への方便という視点から見た時、興味深い問答がある。それは、どうして凡夫の目で遙か西方の弥陀を見ることができるとか問いに對し、

問。設得一心凡眼遙見西方彌陀。⁽⁴⁸⁾

それに答える中で永観は、見仏が難しい者には好像を用いて観想せよという一文を載せている。

若猶難見准好像思。今三昧者多是聞思相應三昧。未必修慧。⁽⁴⁹⁾

この好像とは、ここではその内容からおそらく好みの仏像・すなわち自身が観想する対象としてイメージし易い仏像を見て観想せよという意味ではないかと推測され、永観は称名念仏行のみで見仏の観想が難しい場合、その補助として仏像を用いることを勧めていると考えられる。

智光曼荼羅から見出せる方便の可能性

また第八因の三昧発得において最も顕著な方便といえるのが、老衰などにより励声の念仏が出来なくなった場合に地想観を行うように説く部分である。ここではまず、

行者若及衰老不堪勵聲者試作地想観。⁽⁵⁰⁾

と記されており、その具体的な観想の内容が説かれる。そして最後に具体例として智光曼荼羅の説話があげられている。ここで注目したいのは、智光が浄土変相図としての曼荼羅を用いて観想したことである。智光曼荼

羅の説話引用は話の流れとして、最終的に仏に浄土の莊嚴を觀ぜよと言われた智光が、凡夫にはこのような浄土の莊嚴を觀想することができないと述べて（ここでも浄土を觀想することが難しいことが説かれる）いることに對して、仏が手に小浄土を見せた。そして智光はこれを絵師に書かせて、これを対象として觀想して往生したとある。つまり智光は純粹に瞑想だけをもつて浄土を觀想したのではなく、曼荼羅（浄土變相図）という補助道具を用いて浄土を觀想しているのである。

この内容を前述した見仏が難しい者には好像を用いることを説く部分とすり合わせて考えてみると、永観は、仏の姿を上手に觀想できない者には、仏像をもつて、浄土を上手に觀想できない者は、浄土が描かれた絵を見ることをいわば補助道具として用いることを許容しているのではないだろうか。智光の説話を引用にはそのような背景があつたのではないかと考えられる。つまり好像や浄土を描いた絵図が、仏の姿や浄土を觀想することが難しい者に対して補助する役割を果たしていたのではないだろうか。

また地想觀に關しては、『往生拾因』では老衰で勵声念仏が出来なくなつたものに対して提示されているが、これは必ずしも老衰等で称名念仏が出来なくなつた者に対してだけではなく、一般的な觀想の対象や、三昧発得ではその三昧の内容として見仏の語が何度か見られるが、そういった見仏を伴う觀想が難しい者への方便として、この智光曼荼羅等の浄土變相図が用いられていたことも考えられる。智光曼荼羅の逸話では智光は老衰などにより称名念仏が出来なくなつたからではなく、浄土の一部を描いた絵を曼荼羅として用い觀想を行つて往生することができたと述べるのが、この説話の内容の趣旨だからである。つまり称名念仏が老衰などで出来なくなつたことの方便として浄土を觀想することを行うことではなく、浄土の一部を觀想すれば往生することができるということがこの引用された説話の内容として主たる部分となる。それを考えれば、必ずしも老衰などにより称名念仏が出来なくなつた場合にのみ地想觀を修するのではなく、智光の説話の内容から行者自身が

健康な場合であっても、浄土の一部を観想すれば往生の因となるということが出来るからである。加えて三昧發得中の等持定を説明するなかで善導の『観念法門』、

善導和尚云。若得口稱三昧者心眼即開。見彼淨土一切莊嚴。已上。和尚既是三昧發得之人也。豈有謬乎。⁽⁵²⁾

口称（称名念仏）による念仏三昧を得ることができれば、心眼が開いて弥陀の浄土の様子を見ることができると述べられている箇所を引用している。この観念法門が引用されていることから、浄土を対象とした観想も永観の想定の中にあつたのではないかと推測される。さらには永観も衆生の機根が不同であると述べているように、⁽⁵³⁾ 浄土を観想することも三昧の境地の一つであるならば、称名念仏行を行い浄土を観想することによって往生する機根の衆生もまた存在するはずである。

また伊藤茂樹氏は、「法然と東大寺勧進―数量念仏を中心に―」（『八百年遠忌記念 法然上人研究論文集』二〇一一）において、

ただし、宝地観の五位の修法の最後にあたる部分、つまり心想事成なく肉眼で具体的な浄土の変相をみるということを、曼荼羅の面相にあてはめれば、誰でも出来る容易な修行といえる。もちろんそれは、極端な簡略化であり飛躍も伴うが、観察だけでなく称名にも漏れた機根が、曼荼羅を浄土堂に安置して往生を願うと解釈すれば、五位のうち①④を略し、簡便化した形での観察行とみることは可能⁽⁵⁴⁾であろう。

と述べられて、老衰によって観察や称名念仏が出来なくなつた者が、曼荼羅を掛けてそれを見て往生を願うという行法の可能性を指摘されている。また同時に第八因の地想観や智光曼荼羅に、元興寺で当時開催されていた百日念仏講との関連を指摘され、

『往生拾因』宝地観の修行は、民衆層を中心とした融通念仏に実態を見てよいであろう。称名・観察に漏れた下層の念仏者は、智光曼荼羅を前に往生を願つた在地の民衆層であつたと考えられる。観察念仏は実

際の修得の有無に関わらず目標としては目指していたであろうが、現地で実修されるのは高声念仏が中心であった。永観の「宝地観」の念仏は、下根劣機が曼荼羅の前で数量作善的な念仏にいそしむ融通念仏の形態であったといえるのである。⁽⁵⁵⁾

地想観は、実際には智光曼荼羅を本尊とした称名念仏であったと述べられている。第八因に説かれる地想観は、基本的には老衰などによつて称名念仏行が難しくなつた者に対して観想行を行うことを勧める内容であり、伊藤氏が述べられている内容については今後検討を要する部分もあるかと思うが、これまで見てきたように『往生拾因』に機根の劣る者に対する受け皿が用意されていることを勘案すれば、老衰などに関係なく浄土変相図としての曼荼羅を観念の対象として念仏行を行つたり、三昧の境地を得ることが出来ない機根の者が曼荼羅を目の前に称名念仏行を行つたり、老衰や臨終などで称名念仏行すらできなくなつた者が曼荼羅を観て往生を思うといった用いられ方をしてきた可能性は考えられる。

このように三昧発得においても、それができない者への対応策と考えられる内容が講じられている。永観は三昧の境地に至るべきことを強く勧める。しかしただその境地に至ることだけを強要するのではない。一方でそれが難しい者への受け皿や、対応策を提示し、それぞれの機根に応じた観想を行い往生への確証を得ることを説いているのである。

結 論

今回の考察では、『往生拾因』第四光明撰取、第六極樂化主、第八三昧発得を中心に考察を行ってきたが、まとめると以下のようなことが指摘できる。『往生拾因』においては、三業相應の称名念仏行を行いそれによつ

て三昧の境地至り、阿弥陀仏の姿を觀じ、そしてそこに現れたその阿弥陀如来の法身と自身の法身が同体を觀ずることが、最も理想とする念仏行であると言える。加えて称名念仏行により阿弥陀仏の姿を觀じる三昧の境地に至ることや、第四因の光明摂取に説かれるような白毫を觀ずることなどもここに含まれるだろう。そしてこのような、三昧の境地に至ることが難しい機根の者に対しては、三昧によらない称名念仏行を行うことそのものの功德による極樂往生が説かれている。さらにその二面性から漏れる仏智に疑いを懐く、雜修の行を行つてしまうなど本来易行であるはずの称名念仏行すら満足に行えない者たちも存在する。そのような者たちへの受け皿として、永觀は辺地や憍慢国を経ての極樂往生の可能性も説き救いの道筋を示しているのである。

以上のような多重的な構造から、永觀の『往生拾因』からは、これまで筆者が指摘してきたような三昧の境地に至ることが出来る人々や、称名念仏を修行してその功德によつて極樂往生する人々だけでなく、その枠からも漏れてしまうような凡夫でさえも、弥陀の救いにあずかり極樂往生することができるといふことを読み取ることができる。

さらに『往生拾因』では、各所において修行が満足に出来ない者の為の方便として、様々な受け皿や補助装置が設置されている。今回考察した内容だけでも、光明摂取における光摂の想念法、白毫の教えを疑いなく信ずること、三昧獲得における見仏が難しい者に好像を用いること、老衰などで称名念仏行が難しくなった者に対しての措置として地想觀を行うこと、それに付随して引用された智光曼荼羅に代表される浄土変相図の応用の可能性、さらに随順本願において臨終時念仏が出来なくなった者に浄土を思うことなどがそれに該当する。これらの中には方便であるにせよ称名念仏行を行わずとも弥陀の極樂浄土への往生を願うことや、その教えを信ずることによつても、極樂浄土への可能性を認めていたと考えられる内容すら見受けられる。『往生拾因』では、主として怯弱の心を戒め決定往生の心を持つようにと述べ、三業相應の称名念仏行を絶えず行い、一心

三昧の境地に至りさらには弥陀の法身との同体を観することが修行の中心であり、基本的にはそこに至ることが求められる。だが今回の考察で見てきたようにそこに至ることが出来ない者の為に、『往生拾因』には多重的な構造と受け皿や補助機能を果たす各種方便が各所に設けられている。

以上のような内容から永観の『往生拾因』に説かれる往生思想には、これまで先行研究に説かれてきたような三昧の境地を発得した者のみが往生することができるだけではなく、弥陀の教えと称名念仏は機根の優劣などに関わらず一切衆生は極楽往生することができるものであるという内容が説かれていることができる。

弥陀の教えと称名念仏による一切衆生の往生という思想が永観にあるとするならば、これまで指摘されてきた永観に対する様々な考察も、多様な面からの検証が必要になってくると考える。例えば、永観の衆生観についても、念仏行をまともに行えないような者に対する方便を設けているという事は、いかえれば衆生は易行であるはずの称名念仏行すら満足に行えないような存在でもあるという強い凡夫観を推測できる。法然と比べると罪悪感が希薄であるというのが、現状の永観の衆生観に対する主な評価であるが、今後はこのような衆生観についても考察を加える必要があると考えている。また今回の考察から『往生拾因』が諸経論を用いて称名念仏行による往生を理論的に確立しようとしたということも考えられることから、思想的に異なる部分も多いが法然ら永観以降の浄土往生思想家に与えた影響の再考についても検討してみたい。さらには今回触れることが出来なかった、第一因の廣大善根の最後に説かれる臨時行や第十随順本願の位置づけなどについても改めて考察したいと考えている。

註

- (1) 大日本仏教全書第一〇七卷八五頁下〜八七頁下。
- (2) 浄土宗全書一五卷三七一頁上〜三九四頁中。又は大正蔵八四卷九一頁上〜一〇二頁中。
- (3) 浄土宗全書一五卷四六七頁〜四七三頁上。又は大正蔵八四卷八八〇頁中〜八八三頁中。
- (4) 一九八四年に、大谷旭雄氏（一九三四〜二〇〇六）が永観作の書物ではないかとして発表されたのが、『三時念仏観門式』である（大谷旭雄「永観『三時念仏観門式』について」初出『仏教文化論攷』一九八四、『法然浄土教とその周縁』二〇〇七にも収録）。その後、一九九四年に山田昭全氏によってこの『三時念仏観門式』の報告、及び翻刻が行われ（山田昭全「永観作『三時念仏観門式』をめぐって」『仏教文化の展開…大久保良順先生傘寿記念論文集』一九九四）、同じ年にニールス・グリユベルク氏も『三時念仏観門式』の研究発表を行っている（ニールス・グリユベルク「永観と宝物集」『文学』季刊第五卷第四号、一九九四）。
- 舎奈田智宏「『三時念仏観門式』の作者について」『豊山教学大会紀要』四一号、二〇一三。
- (5) 『阿弥陀経要記』については、主な研究として末木文美士「永観『阿弥陀経要記』逸文について」（『印度學佛教學研究』二五一一、一九七六）。佐竹真城「永観撰『阿弥陀経要記』の特徴について」附『阿弥陀経要記』逸文補遺『眞宗研究』六二号、二〇一八）などがある。
- (6) 永観の著作に関しては、『浄土依憑経論章疏目錄』（長西録）（大日本仏教全書第一卷三四四〜三三三頁）に『阿弥陀経要記』『往生拾因』『地想観文』『常途念仏記』『三時念仏記』『決定往生行業文』『往生講式』『往生極楽讃』『念仏讚』『念仏勸進縁起』各一卷十部の名が見られる。
- (7) 永観における研究としては、井上光貞「法然と永観」（『史学雑誌』六一号、一九五二）『日本浄土教成立史の研究』（一九七五、山川出版社）。香月乗光「永観の浄土教―特に法然浄土教との関連について」（『仏教大学学報』三〇号、一九五八）。大谷旭雄「法然浄土教とその周縁」（二〇〇七、山喜房仏書林）など多くの研究がある。近年の研究では、五十嵐隆幸『永観『往生講式』の研究―影印・訓訳 養福寺蔵本『往生講私記』（二〇一六、思文閣出版）伊藤茂樹「院政期浄土教の展開―『往生拾因』を中心として」（印仏七〇―ハ、二〇一七）。

- (8) 倉奈田智宏「永観の往生思想における難行・易行の関係」（『仏教文化学会紀要』一六号、二〇〇八）。同「永観の往生思想における機根観」（『豊山教学大会紀要』四〇号、二〇一二）。同「永観『往生拾因』随順本願に見える凡夫往生について」（印仏六二―二二〇―一四）など。
- (9) 浅井成海「『往生拾因』における行業論―念仏論の特質―」（『仏教思想文化史論叢』一九九七）
- (10) 『往生要集』では、第四正修念仏門における第四觀察門の別相観に説かれる四十二相の第七や雑略観、また第六別時念仏における臨終行儀の十事の七・八などにおいても白毫が説かれている。源信の白毫観については福原隆善氏による詳細な研究がある。福原隆善『往生要集』の白毫観」（『浄土宗学研究』一五・二六、一九八二）「日本における白毫観の展開―実範を中心に―」（印仏四一―二、一九九三）。また比較的新しいところでは、西村冨紹氏による研究がある。西村冨紹「醍醐三宝院藏 源信撰『白毫観法』について―源抄『阿弥陀佛白毫観』の再治本―」（『叡山学院研究紀要』二五、二〇〇三）などがある。
- (11) 永観は源信の『往生要集』を見ていたこと、さらには『往生要集』の名は出ないものの、『往生要集』からの引用と考えられる部分が大谷旭雄先生の研究において既に指摘されている（大谷旭雄「善導浄土教と『往生拾因』」（『法然浄土教とその周縁』乾、一二四―一四五頁、山喜房佛書林、二〇〇七）大谷氏はここで『往生拾因』第五聖衆護持において善導『観念法門』の引用などにおいて、書名は出されないものの、『往生要集』を用いたであろうことを指摘されている。また同様に『往生講式』においても源信の『二十五三昧式』が書名は出されないものの用いられていることを指摘されている（大谷旭雄「永観の念仏宗について」（『法然浄土教とその周縁』乾、六三―八〇頁、山喜房佛書林、二〇〇七）。
- (12) 福原隆善「日本における白毫観の展開―実範を中心に―」（印仏四一―二、七七六頁下―七七七頁上、一九九三）福原氏の指摘によれば、永観以降でも東大寺で活躍した珍海の『決定往生集』や中川実範『病中修行記』などの著作に白毫観をみる事ができるという。
- (13) 浄土宗全書一五卷三八〇頁下。この部分は、以下の『観無量寿経』の部分を永観が参照したものと考えられる。
「無量壽佛身。如百千萬億夜摩天閻浮檀金色。佛身高六十萬億那由他恒河沙由旬。眉間白毫右旋宛轉如五須彌山。佛眼清淨如四大海水清白分明。身諸毛孔演出光明如須彌山。彼佛圓光如百億三千大千世界。於圓光中。有百萬億那由他恒河沙化佛。

一化佛。亦有衆多無數化菩薩。以爲侍者。無量壽佛有八萬四千相。一一相中。各有八萬四千隨形好。一一好中復有八萬四千光明。一一光明遍照十方世界。念佛衆生攝取不捨」(大正藏一二卷三四三頁中)。

またこの部分について、大谷旭雄氏は、『往生要集』觀察門に別相・総相觀に次いで説かれる雜略觀の説示が考慮されていることを指摘されている(大谷旭雄『法然淨土教とその周縁』乾、四〇二頁、二〇〇七、山喜房仏書林)。

(14) 淨土宗全書一五卷三八〇頁下。

(15) 淨土宗全書一五卷三八〇頁下。

(16) 「似赤而黃。如青而紫。如綠而紅」の表現は、吉藏の『法華義疏』にも同じものがある。「國亦有之。其色似赤而黃。如青而紫。如綠而紅」(大正藏三四卷四七〇頁上)

但しこの一文は、引用ではなく永觀自身の文章となっている。文章を作成するにあたり、幾つかの経論の表現を参照して記されたものと推測される。

(17) 大谷旭雄『法然淨土教とその周縁』乾、四〇一頁、山喜房仏書林、二〇〇七

また大谷氏は、この部分について四天王寺西門の念仏衆がおこなった日想觀との関連を推測されている。

(18) 淨土宗全書一五卷三八一頁上。

(19) 淨土宗全書一五卷三八一頁上。

「觀仏三昧海經」於一時中分爲少分。少分之中能須臾間。念佛白毫令心了。無謬亂想分明正住。注意不息念白毫者。若見相好若不得見。如是等人。除却九十六億那由他恒河沙微塵數劫生死之罪設復有人。但聞白毛心不驚疑。歡喜信受。此人亦除却八十億劫生死之罪」(大正藏一五卷六五五頁上)に相当。

(20) 『無量壽經』「無量壽佛威神光明最尊第一。諸佛光明所不能及」(大正藏二二卷二七〇頁上)の部分が、永觀が引用した部分に相当する。

また最後の部分を、「若有衆生。聞其光明威神功德。日夜稱說至心不斷。隨意所願得生其國」(大正藏一二卷二七〇頁中)引用している。

(21) 淨土宗全書一五卷三八一頁上。

(22) 浄土宗全書一五卷三八六頁上。

(23) 浄土宗全書一五卷三九三頁下〜三九四頁上。

(24) 本文で指摘した以外の部分でみられる白毫観や光明について触れておくと、まず『往生拾因』第八三昧発得では以下のよう文章が見られる。

「但有此念更無他念。行者亦爾。念念相次無餘心雜。或念法身。或念佛智。或念白毫。或念光明。或念本願。或念實地。稱名亦爾。但能專至相續不斷定生佛前。」（浄土宗全書一五卷三八五頁上）

ここでも他念なく念すべきものの中に、法身や仏智などと並んで、白毫や光明が説かれている。

『往生拾因』第十隨順本願において臨終行儀を説く中では、弥陀の来迎に際して、その白毫から放たれる光が病者の部屋を照らすことが説かれる。

「若不堪稱名者只作往生之思。心是作業之主受生之本也。心王若西逝業從亦隨之。如雲隨龍。如民順王。故安樂集引法鼓經云。若人臨終時不能觀念。但知彼方有佛作往生意亦得往生已上。故知。臨終永息衆事唯一心作往生之想。然間樂音髣聞異香且芬大喜自生。此時遙見西方紫雲空靄聖衆來迎。彌陀如來紫金尊容相好端嚴白毫赫奕。光明照室。先觀音持臺安祥徐來。次勢至合掌同以讚嘆。始見此事歡喜是幾。況乘蓮臺往生極樂」（浄土宗全書一五卷三九三頁下）。

『往生講式』においては、第四念仏往生において、

「一子慈悲雖實平等。攝取光明照念佛者。非唯以光攝取。亦悉與聖衆共來摩頂乎。爰知。我等厚結緣於彌陀深悲願於我等」（浄土宗全書一五卷四七〇頁上）

とあり、摂取の光明が念仏の者を照らし、さらにそれだけでなく念仏行者のもとに聖衆共に弥陀がやってきて摩頂するといひ、弥陀との結縁が厚く、弥陀の悲願が我々と深いということを述べている。また同じ第四念仏往生では、臨終時弥陀が来迎白毫の光が国土を遍く照らすことが説かれている。

「何我等遇難遇之願不念彌陀。速拋萬事一心稱念。悲願是深。引接何疑。抑一生終有限。長別此界時想像。彌陀如來紫磨黃金之粧嚴與聖衆俱來。黃金色映徹蒼天皆黃。白毫光赫奕國土普明。始見此事時歡喜淚幾。南無西方極樂化主阿彌陀佛。本願不誤必垂引接」（浄土宗全書一五卷四七〇頁下）

これは『往生拾因』の第十随順本願とほぼ同じような内容を述べていると言える。また第五讚嘆極楽でも、弥陀の姿を論じるなかでも光明について触れられている。

「如是經歷。遂詣大寶宮殿始拜彌陀如來。妙覺高貴體殊珍。佛果圓滿相是新。面輪端正秋月出雲。白毫赫奕春日添光。青蓮毗鮮現慈悲相。丹菓脣嚴含愛敬相。凡厥一一相海繞金山王體。莫不無量光照十方世界」(浄土宗全書一五卷四七一頁下)

ここにある白毫を春の日の光としてあらわす表現だが、『往生拾因』光明撰取においても「寒時には是れ暖かなること、春日の照らすに似たり」という一文があり、似たような表現がなされている。このことから考えると、白毫を「春の日差し」に例えるのは、永観の白毫観における一つの特徴としてあげることができる。

また近年、佐竹真城氏によつて永観の著作の一つである『阿弥陀経要記』逸文補遺がされその報告と考察がなされている(佐竹真城「永観撰『阿弥陀経要記』の特徴について—附『阿弥陀経要記』逸文補遺—」『眞宗研究』六二号、二〇一八)。

それを見ると、㉔『彼仏光明無量』という一節があり、そこで光明について触れている。

「本願を以ての故に此の仏の光勝れり、故に願に云く。設い我仏となるを得んとき、光明、能く限量有りて、不捨正覺を捨てず」(佐竹真城「永観撰『阿弥陀経要記』の特徴について—附『阿弥陀経要記』逸文補遺—」『眞宗研究』六二号、六二頁下、二〇一八)ここでは『無量寿経』に説かれる阿弥陀の四十八願のうち、第十二願を一部省略して引用し弥陀の光明が勝れている理由として本願・弥陀四十八の誓願の内、第十二願があることを挙げている。

(25) 浄土宗全書一五卷三八二頁上。

(26) 浄土宗全書一五卷三八二頁上。

(27) この箇所については大谷旭雄氏の研究がある。またこの境次相接の浄土観について四天王寺西門を中心として当時流行していた信仰との関連を指摘されている(大谷旭雄『法然浄土教とその周縁』乾、四一四〜四一七頁、二〇〇七)。

(28) 浄土宗全書一五卷三八二頁下。

(29) 浄土宗全書一五卷三八二頁下。

- (30) 浄土宗全書一五卷三八二頁下。
- (31) 朝岡知宏「永観と辺地・懈慢界」(『仏教論叢』六一号、二二五〜二二九頁、二〇一七)
- (32) 成瀬隆順「禪那院珍海已講の捉える専雜二修釈」(『仏教学』六三号、二〇二二)
また成瀬氏が「この懈慢界の問題は、懷感撰『群疑論』を淵源とし、源信撰『往生要集』、永観『往生拾因』等でも論じられている問題であり、平安期における浄土修学上の課題の一つであったことが窺える」(成瀬隆順「禪那院珍海已講の捉える専雜二修釈」(『仏教学』六三号、二五頁、二〇二二)と述べているように、この懈慢国や辺地への往生は、一つのテーマだったのであろう。その後においても、鎌倉時代に『無量寿経』に説かれる胎生往生と『菩薩処胎経』に説かれる懈慢国が、同じか異なるかという胎生懈慢同異について、浄土宗僧侶である良忠や真宗の祖である親鸞によって論じられている。また源信、永観、珍海らの記した内容や成瀬氏の研究などを見る限りにおいて、平安期日本では經典や中国で記された論書とは異なり、懈慢国や辺地への往生は、程度に差はあれども許容される傾向があり、また時代を経るにつれて、より肯定的に捉えられているという流れがあつたものと推測される。
- (33) 浄土宗全書一五卷三八三頁上。
- (34) 浄土宗全書一五卷三八三頁上。
- (35) 浄土宗全書一五卷三八三頁上。
- (36) 浄土宗全書一五卷三八三頁上。
- (37) 浄土宗全書一五卷三八三頁上。
- (38) 浄土宗全書一五卷三八三頁上。
- (39) 朝岡知宏「永観と辺地・懈慢界」(『仏教論叢』六一号、二二五〜二二六頁、二〇一七)
- (40) 浄土宗全書一五卷三八三頁下。
- (41) 朝岡知宏「永観と辺地・懈慢界」(『仏教論叢』六一号、二二七頁、二〇一七)
- (42) 浄土宗全書一五卷三九〇頁上。
- (43) 浄土宗全書一五卷三八五頁下。

- (44) 浄土宗全書一五卷三八五頁下。
- (45) 浄土宗全書一五卷三八五頁下。
- (46) 浄土宗全書一五卷三八五頁下。
- (47) 伊藤茂樹氏は、重源が行った不断念仏・高声念仏の理論を確立したのは永観であると述べられ影響を指摘されている。
- 伊藤茂樹「法然と東大寺勸進―数量念仏を中心に―」(『八百年遠忌記念 法然上人研究論文集』二〇一頁、二〇一二)
- (48) 浄土宗全書一五卷三八六頁上。
- (49) 浄土宗全書一五卷三八六頁上。
- (50) 浄土宗全書一五卷三八六頁上。
- (51) 浄土宗全書一五卷三八七頁上、下。
- (52) 浄土宗全書一五卷三八四頁下。
- (53) 浄土宗全書一五卷三八六頁下。
- (54) 伊藤茂樹「法然と東大寺勸進―数量念仏を中心に―」(『八百年遠忌記念 法然上人研究論文集』二〇五頁、二〇一二)
- (55) 伊藤茂樹「法然と東大寺勸進―数量念仏を中心に―」(『八百年遠忌記念 法然上人研究論文集』二〇八頁、二〇一二)