

貞慶の阿弥陀信仰と『発心講式』について

新 倉 和 文

一、遁世前の貞慶の阿弥陀信仰について

貞慶は「興福寺奏状」を著したために、専修念仏の批判者という一面のみが印象づけられ、かつ釈迦・弥勒信仰と観音信仰にのみ注目されるという現状である。しかし、様々な史料を読むと隠された貞慶の阿弥陀信仰があぶり出されてくる。本論文では貞慶の阿弥陀信仰が現れている個所を拾い集め、貞慶の阿弥陀信仰の復元を試みようとするものである。その阿弥陀浄土観と法然のそれとを対比することで、両者の対立点が明瞭になろう。

まず既に知られている阿弥陀信仰で年代が分かるものは「発心講式」（建久三年一一九三）である。その三段に「第三歸弥陀願」があり、「観無量寿経」を引いて

是くの如く至心に声をして絶やさず十念を具足し、南無仏と称し、仏名を称せしむる故に、念々中に八十億劫の生死の罪を除きて、即ち極楽世界に往生するをう。其れ仏の本願力にして、名を聞きて往生せんと欲すれば皆悉く彼国に至る。

と弥陀の四十八願の十念の称名によって安養浄土への往生が説かれる。また、最近発見された貞慶の「観世音菩薩感應抄」（建久七年頃の作と推定）にも同様のことが書かれている。¹⁾

行者自昔迄（今）多十念口稱之業因易而実易、六方恒沙之燈明重而甚重。何強量易而

修難捨大而就小。

（行者は昔より今まで多く十念口称の業因、易くして実に易し。六方恒沙の灯明は重くして甚だ重し。何ぞ強いて易しと量りて難を修し大を捨て小に就かんや。）

とある。「十念口称」を安養浄土への業因でありかつ易行と認めている。さらに同書の別の所で、

夫れ、諸教の讚ずる所は、弥陀の本願なり。衆賢の欣ふ所は西方の浄土なり。小僧（貞慶のこと）涯分を量らず久しく願望を係ける。

とあれば、貞慶が「久しく」西方の浄土へ往生する願望があったことが知られるのである。

一方、遁世前の興福寺僧であった時代の貞慶の思想を伺うものは少ないが、『溪嵐拾葉集』の中に断片的に貞慶関係のものが残されている。その一つが次の「道心者十六徳解脱房作」（大正蔵76巻、八七四頁）で、道心者は「不懈稱名者蒙弥陀之攝」（懈らず称名すれば弥陀の摂を蒙る）と書かれ、称名念仏を實踐していた可能性がある。興福寺時代と想定するのは、他に「不立學匠者無論談之耻」（学匠を立てざれば論談の恥無し）、「不望官位者漏公家之請」（官位を望まざれば公家の請に漏る）などとなり、官位や学匠に執着するのを戒めている所から興福寺僧時代の作と見て誤りない。

同じく『溪嵐拾葉集』に「佛舍利身常可奉安置事 解脱上人製」がある。（大正蔵76巻、五四三頁）年代は不詳であるが、中に次のようにある。

佛子殊發值遇之別願。常安垢穢之胸間。願日日觸舍利之威光、漸漸破我身之濁闇。凡以此因縁、永仰其加被、生生世世遠離惡縁、在在處處令發喜心。近則命終之時不遇惡縁不起妄念。勝境感顯善心、開發直義、釋尊發遣、必預彌陀之迎接。敬白

（仏子殊に値遇の別願を発し、常に垢穢の胸間に安んず。願わくは日々舎利の威光に触れ、漸漸と我

が身の濁闇を破さん。凡そ此の因縁を以て永く其の加被を仰ぎ、生生世世悪縁を遠離し、在在所所喜心を発さしむ。近くは則ち命終の時、悪縁に遇はず、妄念を起さず、勝境、善心を感顯し直義を開発し、釈尊発遣し必ず弥陀の来接に預らん。敬白す。）

ここでは、舍利信仰に依って命終時に、弥陀の来迎に預らんとするのであるが、注目すべきは「釈尊発遣」という言葉である。これは法然が善導の觀經疏の「仰蒙釋迦發遣指向西方。又藉彌陀悲心招喚。」（大正藏37卷、二七三頁）を引いて、「選択本願念仏集」や「黒谷上人語燈録」に載せるのと同じである。もし、『溪嵐拾葉集』の載せる舍利信仰が貞慶のものだとすれば、貞慶も釈迦が安養浄土に送りだし、弥陀がそれを迎え取るという信仰を抱いていたのである。

果たして貞慶にいわゆる「発遣釈迦、来迎弥陀」という思想があったかどうか、確認したい。貞慶の舍利講式と思われるものは数多く存在する。未だ学会で承認されていないが、貞慶作と思われるものも数点存在する。そこで先ず貞慶作と認められている「舍利講式」（五段）だが、ニールス・グェルベルク氏によれば、写本は三系統にまとめられると言う³⁾。その一系統の金剛三昧院本は、永徳二年（一三八二）の書写で、講式の頭に「般若台」と記され、貞慶の作であることが明示される善本である。その金剛三昧院本では、

不如、早生浄土、永絶未來之妄縁、自進菩提、慚報往昔之重恩。釋尊勸西方善巧、在之。彌陀救東海佛力、何疑³⁾。

（如かず、早く浄土へ生じ、永く未來の妄縁を絶ち、自ら菩提を進め、漸く往昔の重恩に報いんに。釈尊の西方を勧むる善巧、之に在り。弥陀の東海を救う仏力、何ぞ疑はんや。）

と、釈尊は西方浄土を勧め、それを受けて弥陀は東海（日本）を救うと述べられている。ところが、別系

統の写本（東寺宝菩提院本）では、

不如、早生知足、永絶未來之妄縁、自進菩提、慚報往昔之重恩。所以、釋尊契慈氏、善巧在之。

補處列遺弟、佛力何疑。

と「浄土」は「知足」へと入れ替えられ、「釈尊の慈氏に契る善巧は之に在り。補所に遺弟を列ねる仏力、何ぞ疑はんや」と西方の弥陀は消され、補所の弥陀が取って代わっているのである。

現在、『貞慶講式集』の底本は東寺宝菩提院本であり、これが流布しているが、古い形を残しているのが金剛三昧院本であろうと思われる。恐らく法然の浄土教への対決を生む以前の貞慶は阿弥陀信仰を有していて、それがあつた時期を過ぎて信仰の変化があり、阿弥陀から弥陀へと信仰の対象が変わつて行つたのである。さてその過度期の形態を残していると思われるのが、「誓願舍利講式」（二段）である。そこには、

命終の時、化して生仏となり、聖衆と相共に我が身を引接せよ。世尊に随従すること、影の離れざるが如し。見仏し聞法して不退転に至らん。設ひ安養に生じ、知足に住むと雖も、釈尊常に来たりて、我が心を調熟せよ。（傍点は筆者が付した。）

と、ここでは、安養と知足が併存している。ところが、「誓願舍利講式」（五段）では、

臨終正念、身心寂靜にして、三昧現前し、諸仏来迎す。時に本尊は舍利忽ちに生身に變じ、相好の光明は恣然として眼に当たる。頂をなでて慰諭し、手を執りて慈尊へ授け、二仏前に導き、相引きて知・足・に・到・る。（傍点は筆者が付した。）

とあつて、貞慶は併存を捨て、弥陀の浄土である知足、即ち都率天への往生を願つていたのである。貞慶の信仰はこのように、浄土が弥陀の安養から、安養あるいは知足、そして知足へと変化しているのである。ともかく初期に貞慶は阿弥陀信仰を有していたのは確實である。

さらに貞慶の講式ではないかと思われる「舍利講式」がまだいくつかあるが、今龍谷大学図書館蔵の「諸講式集」⁴は十個の講式を集めたもので、奥書によれば原本は大津鍛冶町の善正寺に蔵していた。今その講式名を挙げれば、一「文殊講式」二「北斗講私記」三「舍利講作法」四「聖徳太子讚嘆式」五「弁財天講式」六「琰魔講式」七「舍利講式」八「如意輪講式」九「誓願舍利講式」十「舍利講式」である。その一番最後の講式の後に「笠置解脱上人 貞慶御作」と記される。読みようによっては最後の講式のみ貞慶で、残りは作者不明とも取れるが、内容的に見て全てが貞慶の作としてもおかしくない。つまり最後の「貞慶作」は全ての講式が貞慶のものだと記しているとも解釈できる。詳細は今後の研究に譲るとして、今その中の三「舍利講作法」の第二段「第二供養舍利發起大願」の中に、

弟子先生安養淨刹、鎮聞彌陀法輪之音聲、恣詣都率之雲閣、親蒙高祖慇懃之發誠。

（弟子（貞慶）は先ず安養淨刹に生じ、鎮かに弥陀の法輪の音声を聞き、恣に都率の雲閣へ詣で、親しく高祖の慇懃の発戒を蒙らん。）

と、先ず安養淨土へ往生し弥陀の教えを聞き、それから都率天へ行き弥勒（高祖）の誠を受けようというのである。このように随所に阿弥陀信仰が見られる。

さて、これを別の角度から、検証してみたい。釈迦＝阿弥陀という一説が貞慶以前から興福寺にあったことを論義書を通して証明してみよう。その論義は、『同学抄』の中にある「一仏繫属」である。この論義は、教化される人々（所化）は諸仏から見て同じなのか、異なるのか。つまり釈迦が教化する対象と阿弥陀が教化する対象は同じなのか、異なるのか、を論じている。同じとは「共」であり、異なれば「不共」となる。「発遣釈迦、来迎弥陀」であれば、所化は「共」であり、同じ人々を教化している。教化される側に立てば、釈迦と阿弥陀は一体であり、釈迦の教えも阿弥陀の教えも同じとなるはずである。『同

学抄』の「一仏繫属」の論義の中に次のように書かれる。

所化の共とは、二十六恒の諸仏供養す。即ち又た二十六恒の諸仏を供養するも一仏なり。此を以て知るべし。所化の共とは、二十六恒諸佛に供養するも實に是れ一仏なり。且く釈迦一仏に属する者、西方に往きて弥陀を見るの時、諸仏各身土を變じて、形状相似の故に釈迦亦た弥陀の身土に變ず。釈迦に属する人、即ち弥陀の中の釈迦を見るも、實の弥陀は見ず。釈迦に属する者は、十方仏土に往きて諸仏を見るも、皆以て此の如し。

これは「共」説に立っている。菩薩は二十六恒沙の諸仏を供養すべきであると、『涅槃經』で説かれるのが、実はその二十六恒沙の諸仏も、実は一仏であるとする。例えば、教化される人々が釈迦一仏に属する場合、釈迦は二十六恒の諸仏になるとする。つまり、人々が西方浄土へ往生して阿弥陀を見る場合、その浄土は釈迦が用意したもので、往生して弥陀を見ても、弥陀の中の釈迦であり、實の弥陀を見ているのではないとする。

この同学抄の論義は、菩提院藏俊の著した『菩提院鈔』に基づいている。ところで、『菩提院鈔』は論六卷のみが『同学抄』に紛れ込んで現存するが、その他は断片が『尋思抄』に「本云」という形で引用されるのみである。⁵⁾ 幸い東大寺図書館に「論十卷尋思抄」が残されており、幸いにも「一仏繫属」の論義が現存するのである。そこで「本云」と藏俊説を引いている。

属セル釈迦ニノミ属一人、往西方向弥陀時、但見弥陀中釈迦、不見弥陀々々乃至生東方、亦以尔。其餘一類皆以如是。而其所化人令謂我往西方見弥陀佛、乃至生浄ルリ見薬師佛、如属多者、令謂於一土、有一佛身也。

(釈迦にのみ属せる属一人、西方へ往き弥陀に向かう時、但だ弥陀の中の釈迦を見、弥陀の弥陀を

見ず。乃至、東方へ生ずも亦以て尔り。其の余の一類皆以て是の如し。而して其の所化の人をして「我、西方へ往きて弥陀仏を見る」乃至「浄ルリに生じて薬師仏を見る」と謂はしむ。属多の如き者は一土に於いて一仏身有りと謂はしむ。）

これも『同学抄』の説と同じで、釈迦一仏に属する者も実は「共」で、阿弥陀の浄土に往生して、阿弥陀仏を見たと言っているものも、実はこの阿弥陀仏は釈迦仏のことだとされる。要は、蔵俊は釈迦仏と阿弥陀仏を一体と見ていたのである。これによって、「一仏」へ繫属しながらも、多仏を供養することになるのだ、と理論づけたのだと見てよいだろう。

当初、貞慶はこの蔵俊説に従っていたと考えられる。ここで遁世前の貞慶の信仰をまとめてみると、釈迦信仰と阿弥陀信仰は矛盾することなく併存しており、「発遣釈迦、来迎釈迦」と考えていた。そして安養の阿弥陀浄土へ往生して、阿弥陀仏に教化を受けながらも、その間、都率天へ詣でて弥陀の教えを受けることも可能だとする。さらに次の生で安養から都率天へ往生しようとも考えていたようだ。釈迦一仏を信仰しながらも、釈迦⇨阿弥陀⇨弥陀という「共」の教学の下に、行くべき浄土は以上の上のようであった。そして現世に於いては特に舍利信仰に支えられており、舍利は命終時に生身の釈迦になって浄土へ導くと信じていた。

今、この三尊を信仰していたことは、別の資料からも証明することができる。『弥勒如来感応抄』の中の「弥勒值遇奉唱敬白文」にも、釈迦と弥陀と弥勒の三尊を「父母君」に喩えて次のように述べている。

末代の行者、出離を思い、人多く弥陀・弥勒に帰し、安養・知足を欣う。是れ皆世尊勸むる所なり。各、機縁在り、是非すべからず。但し釈迦・弥勒三尊は猶ほ父母君の如し。必ず帰依すべし。互いに其の行を助く。専修の一行は、此の限りにあらずと雖も、当世の行者は猶ほ世事を交ふ。況んや仏化

に於いてをや。箇の中に弥陀の結縁は勸むる者幾許ぞ。弥勒に於いては世甚だ疎遠なり。已に釈尊の遺戒に乖けり。豈に弥陀の本誓に叶はんや。所以に先づ西方の行者、願して云ふべし、「諸仏の加被、衆聖の資助に依りて極樂世界に生じ畢りなば、自在神通に依りて速やかに娑婆世界の兜率陀天に詣して内院を巡礼し慈尊を供養せん。又諸宗祖師多く兜率に住し、親近奉謁して伝法の恩を報ぜん。又、過去旧親未だ界内を出でず。補所の力を仮り其の苦を拔濟せん。又、当来成道の時、始め龍華より終わり鶴林に至るまで、恒に仏会に列し、聞法得記せん。」と。若し此の願を發せば、必ず來縁たり。是れ則ち古賢の所願なり。又、極樂を欣ふと雖も近く知足に生ずるは、唐和の間、古今是れ多し。若し是れ浄土生じ難き故に、先づ同界に生ずるか。又、無碍神通に依りて、身を二土に分かつか。はたまた仏化思い難し、同異定め無きか。所謂十方浄土、皆兜率に入るの義か。

安養（弥陀浄土）と知足（弥勒浄土）は釈迦が勧めたものであり、人々に機縁があるため、どちらを信仰するとしても、どちらが良い、悪いの是非を論じてはいけない。釈迦と弥陀と弥勒の三仏は父母と君主のようなもので、必ず帰依しなければならぬ。三尊の修行は互いに往生を助けるものである。弥陀の専修念仏は例外として認めるが、しかし現代の行者は修行していながらも世俗の事を持ち込むものだから、まして専修念仏の者が釈迦や弥勒を教えを受けてもよいではないか。三尊の中で弥陀の結縁はそれを勧める者が多いが、弥勒は非常に少ない。これは既に釈尊の遺戒に背いている。

だから、西方の行者は次のように願を立てて言うべきである。

一つ、諸仏の加被と衆聖の資助によって極樂世界に往生し終わったら、娑婆世界の兜率天に神通力で速やかに参詣し、内院を巡礼し弥勒を供養しよう。

二つ、諸宗の祖師（弘法大師など）の多くが兜率に往生している。彼らに親近奉事して法を伝えた恩に

報いよう。

三つ、過去世から親しく恩を受けた人々（親、師友）などがまだ三界の娑婆世界で苦界に沈んでいる。その彼らの苦を当来仏である弥勒の力を借りて救済しよう。

四つ、弥勒が下生して娑婆世界で成仏する時、始めの龍華から、涅槃に入るまで常に仏の説法する会に列して法を聞き、記別を得よう。

このように三尊を信仰して、その三尊が「共」として得られる仏教世界を構築している。その世界は弥勒が下生し、弥勒仏がいわゆる釈迦八相をとるまで弟子として仕え修学し、弥勒仏から、仏となるという予言（記別）を受ける、というのが最終目的となる。順次生で、浄土へ往生するのが主な目的ではなく、弥勒仏の下で菩薩道を修し成仏することが重要なのである。極楽浄土への往生のみを願う者へは批判的だった。（しかし、この批判は穏やかである。専修念仏を例外として認めているのは特筆すべきである。）本文では順次生で安養の極楽世界に往生しても兜率天に参詣し弥勒を供養すべきというのは、この最終目的を果たすためのものである。これは既に引いた「舍利講作法」（『諸講式集』）とも同じである。

だから、貞慶にとって、どの浄土に往生するとしても、弥勒へ回帰すべきもので、結果として「所謂十方浄土、皆兜率に入る義」なのである。つまり弥勒の極楽浄土をはじめとする全ての「十方浄土」は弥勒に収斂する。換言すれば、順次生での往生は、安養浄土でも知足浄土でも、薬師の瑠璃浄土でも、どこでもよかったと言える。

阿弥陀の安養浄土、弥勒の知足浄土、釈迦の靈山浄土、文殊の五台山浄土、観音の補陀洛山浄土など、順次生で往生すべき浄土を貞慶は様々に願ったが、そこは一つの過程に過ぎないことである。実際貞慶は順次生の浄土が変遷し、複雑な様相を呈しているが、しかし、筋は一本通っているのである。そし

て順次生での浄土は次第に難から易へと変遷していくのである。先の「弥勒奉唱敬白文」の四つの願に続けて、

極楽を欣ふと雖も、近くは知足へ生ず。唐和の間古今是れ多し。若し是れ浄土生じ難きが故に、先づ同界に生ずるか。

西方浄土を願うより三界にある知足に生じるほうが易しい。中国・日本でも昔より知足へ往生したものが多くと述べる^⑥。しかし、貞慶は安養から知足へ順次生の浄土を転換するも、自己の罪業の深さの自覚から、さらに近い釈迦の霊山浄土を願う^⑦。『霊山講式』では

兜率の天宮の三十二万を昇るなり。運心して自から至る有り。況んや摩竭陀国の鷲峯山（霊鷲山）は同界なり、同地なり^⑧。

と、兜率天の知足は「天宮の三十二万」のかなたとして、霊鷲山を選ぶのである。しかし、さらに近いのが観音の補陀洛山であり、最終的にはその浄土を貞慶は願うことになる。その間の事情は『観世音菩薩感應抄』に次のように説明される。

諸仏身を見るに、初めに小化身を見、次に大化身を見る。彼の台上の舍那、其の報仏身は又十重有り^⑨と云ふ。之を以て、之を案ずるに菩薩に値遇するは尚ほ仏身よりも易し。

つまり仏の化身を見るを難とし、観音菩薩の沙門の形相を見ることを易として最終的に選びとるのである。初期には釈迦・弥陀・弥勒の三尊だったが、承元三年（一一〇九）の「値遇観音講式」では、釈迦・弥勒・観音の三尊へ転換されている。次のように奥書に記される。

但だ大都是釈迦・弥勒・観音を以て仰いで三尊となす。彼の三尊の所居を欣求するなり^⑩。

このように貞慶は弥陀から観音へと信仰の対象が変転しているが、しかし、これは表層の変化であって

深層の構造は何ら変わっていないことは注意しなければならない。またこの変化は貞慶内部の罪障の意識の深まりと父母救済の願とによる。⁽¹⁰⁾そして早い時期に補陀洛山の浄土へと切り替わっていたのである。

これまで縷々、貞慶に阿弥陀信仰があったことを論証してきたが、今一つ証拠を挙げておきたい。それは「文殊講式」(七段)である。そこにも「仏子、久しく弥陀の本願に帰し、西方の往生を専らにす」⁽¹¹⁾と、臨終時には弥陀尊を礼拝し、聖衆と共に極楽世界へ往生することを願っているのである。これは後に論ずるが文殊信仰と弥陀信仰が当初連続していたことを示している。

さて、一方、五段の「文殊講式」には同じ文で、「弥陀」が「弥勒」へ入れ替わっているのである。つまり「仏子は弥勒の本願に帰し兜率の往生を樂ふ」⁽¹²⁾となる。弥陀の信仰は後年抹殺されるのである。これは既に舍利信仰の際にも見てきた。「舍利講式」金剛三昧院本にあった「釋尊勸西方善巧、在之。彌陀救東海佛力、何疑」の「西方」「弥陀」が「知足」「弥勒」へ書き改められるのと同じ現象が起こっている。この理由は信仰の変化と共に訂正されていたというに留まらないものがある。それは法然教学批判を強めていった貞慶が自己の弥陀信仰を意識的に消去したのではないだろうか。

いずれにせよ、この事実は講式の成立時期の確定に有効であろう。例えば、弥陀の本願に帰依するとある「文殊講式」(七段)は弥勒へ変更されている五段よりも成立が早いと理解するべきだろう。五段を増幅して七段を作ったのではない。その逆である。

さて、本題に戻って、貞慶の阿弥陀信仰はどのようなものであったのか、を考えてみよう。すると、貞慶の興福寺時代から遁世前後までは、釈迦⇨阿弥陀⇨弥勒の三尊を信仰していたのだが、その信仰の形態と一致するのが、「発心講式」なのである。「発心講式」は五段で書かれるが、第一は「釈尊の恩に報ぜん」、第二は「弥勒の化を仰ぐ」で第三は「弥陀の願に帰す」で、まさに三尊の信仰と一致するのである。

二、「発心講式」作成の意図

建久三年（一一九三）に書かれた「発心講式」が三尊を並立させた理由は、上述したように「発遣釈迦、来迎弥陀」により安養極楽へ往生し、弥勒の知足天へ詣で供養し、下生時に成仏した弥勒仏から得記するという構想によるものである。確かにこれによって貞慶の釈迦・弥陀・弥勒の三尊を信仰していた時期が建久三年の遁世直前であることは間違いないが、ある疑問が払拭されない。それはこの講式の特異性にある。奥書に次のようにある。

仍りて三尊の縁を結ばんが為に聊か一称の功を運ぶ。日々の礼誦の為にこの文を抄し畢りぬ。私の語を交えず、聖言を綴る。

なぜ経典や釈書の引用のみでこの講式を作成したのか、という疑問である。貞慶は名文家で、他から頼まれて講式を作製する程であった。その彼がなぜ引用ばかりで講式を書き上げる必要があったのか。では貞慶本人の記す「日々の礼誦」のためと理解するべきなのだろうか。しかし、それはどうも素直に首肯できないのである。例えば、「蓮華三昧経」を引いて「歸命本覚心法身」と書くが、貞慶は化仏信仰である。天台本覚思想に批判的だった彼が、この経を引用するのには疑問を覚える。「日々の礼誦」のためならば、信仰の核心に迫るものを引用するはずである。ましてこの「蓮華三昧経」は貞慶の全作品中、ここにしか引用されない。貞慶の言葉は文字通りには受け取れないのである。

また「日々の礼誦」説への決定的な疑問は、安養浄土に関して、講式の本文と奥書が齟齬をきたしていることである。本文には「阿弥陀経」を引いて、

是れより西方に十万億の仏土を過ぎて世界有り。名づけて極楽と曰ふ。

と報土を認めているようである。ところが、奥書には、

余の如き者は未だ専修の行を得ず。又広学の望み無く、蒙々緩々として生涯將に暮れなんとすと自己を卑下した後、

但だ世尊の恩に依りて慈氏の化を受け、知足天上の安養浄土院に於いて且（しばらく）く弥陀に奉仕せん。

とある。兜率の内院に、四十九院がある。その一つに安養浄土院がある。つまり西方極楽浄土ではなく、化土の安養浄土院でしか貞慶は見仏できない、と述べているのである。この奥書は既に述べた、「弥勒值遇奉唱敬白文」の西方浄土は遠く、同界の知足は近く易行であるとする考えと一致する。また『観世音菩薩感應抄』で「見仏」には、小化身、大化身、報仏へと順序があり、小化身の見仏を願うべきであるという主張にもよく合うのである。よって「日々の礼誦」説は捨て去らねばならない。

では何のために「発心講式」を作成したのか。それに答える前に今一つ謎を解かねばならない。それは奥書に、

須く自筆をもって之を書くべしと雖も、深意趣に依りて真蓮房上人に申し請いて写さしむる所なり。とあり、「深意趣」などと意味ありげな書き方をしていることである。この謎を解くためには、まずこの「真蓮房」とは何者であるかを、突き止めなければならない。「皇代曆」に静遍を「禪林寺僧都と号す。又是れ真蓮房¹⁵」とあり、静遍のことだったのである。静遍と貞慶の関係は、静遍の著である『續撰釋文義要鈔』の奥書から知ることができる。

建保六年十月四日。於嶺殿、善導御影御前、讀畢。生年四十一、罷所識入笠景（置）寺解脱上人室、為不退転道心祈請。¹⁶

（建保六年十月四日、峰殿に於いて善導御影の御前にて読み畢りぬ。生年四十一。識る所を罷り笠置

寺の解脱上人の室に入る。不退転の道心を祈請せんが為なり。）

とある。静遍が貞慶の室に入ったとするのは、建保六年（一二二八）ではない。貞慶は既に建保元年に亡くなっているからである。この奥書は『續撰擇文義要鈔』が峰殿（藤原道家）の所で講ぜられたという事実を述べる一方、それとは独立して貞慶の室に入ったとする事実を併記しているのである。

さて、建久三年に「発心講式」の書写を命ぜられた静遍は当時十五才であった。貞慶はというと三十八才。静遍は醍醐寺で貞慶の叔父の勝賢（一一八三～一一九六）に師事していたので「識る所を罷り」とは醍醐寺を指す。勝賢は建久七年に亡くなっている。建久三年時に甥の貞慶に弟子の静遍を預けたと見てよいだろう。若い静遍の心をとらえていたのは、「不退転の道心」だった。静遍の父、平頼盛は平清盛の異母弟で池の大納言と呼ばれ、実母の尼の禪師が頼朝の命を救ったことから、平家滅亡後も頼朝により厚く遇された。文治元年病のため東大寺で出家し翌文治二年（一一八六）五十五才で亡くなっている。その息子の静遍は文治二年に九才で父を亡くしていることになる。かかる事情の下、「道心」を祈請する静遍が誕生したのであろう。

一方、貞慶も建久四年の遁世前「道心祈請式」を著しており、それは静遍が「不退転の道心の祈請」する目的で貞慶の室に入ったことと関係があるかもしれない。つまり、静遍を意識して書かれた可能性も考えられる。例えば、「道心祈請式」には、

無尋專可訪之父母生處。不悲更可憐之親昵之受苦。^①

（専ら訪ふべきの父母の生所を尋ぬること無く、更に憐れむべきの親昵を悲しまず。）

と非難の言葉を記す。ここで言う、父母の「生所」とは順次生のことである。後世にどこに父母が生まれただか、それを尋ねることがないのは誤りで、彼らの「愛子」であった者は必ず発心し救済しなければなら

ない、と貞慶は述べる。貞慶の父母救済の念は強かったのである。⁽¹⁸⁾ところが、この「道心祈請式」が書かれたのは貞慶の遁世前であるが、当時貞慶の父母は生存していた。だからむしろ父を亡くし「不退転の道心を祈請す」る静遍のために書いたと考える方が筋が通るのである。

同様に、この「発心講式」も発心を祈請する少年静遍のために貞慶が、道心を発こし浄土を信仰するとは何か、を教える意図があったと見てよい。だが、その程度では「深意趣」とは言うだろうか。別の目的が隠されているように思えてならない。それは恐らく当時台頭してきている法然の口称念仏への批判を裏に含んでいたと読む。『法然上人行状絵図』には、

禅林寺の大納言僧都静遍は、池の大納言頼盛卿の息、弘法大師の門人なり、はじめは醍醐の座主、勝憲僧正を師として小野の流をうけ、のちには仁和寺の上乗院の法印仁隆にあひて、広沢の流れをつたへて、事相経相、抜群のほまれありき。浄土門にいれる濫觴を、みづからかたり申されけるは、世ごぞりて選択集に帰し、念佛門にいるものおほくきこえし程に、嫉妬の心をおこして選択集を破し、念

佛往生の道をふさがんと思ひて、波文かくべき料紙までとゝのへて、選択集をひらき見る・・・⁽¹⁹⁾とあり、静遍は、最初「嫉妬の心」から法然を批判しようと「選択集」を読んだが、意趣に感動して帰依したと記す。しかし、これは史実なのかどうか、怪しまれる。静遍が法然に批判的だったのは貞慶の影響を受けたためであろう。静遍、貞慶ともに「道心」すなわち「発心」を重視したのであり、法然とは根本的に立脚点が異なるのである。

ではどうやって「発心講式」が法然批判の意図を含んでいると証明できるのだろうか。経典の引用ばかりの中に意図的な批判を隠すことは可能なのだろうか。いや、可能だったのである。法然の側でも引用するが、貞慶が別の意味を込めて批判するという形をとる。それが「後の善導」とも呼ばれた法照禪師と文

殊菩薩との関わり方にあった。つまり、法然と貞慶では文殊菩薩が法照禪師に教えたものが全く異なるものとなって表れてくるのである。

法照禪師は唐代の人で般若三昧を勤修している時、阿弥陀仏から五会念仏の法を受けたとされる。弥陀親授の称名念仏は神秘的リズムを持ち、一般大衆に流行した。これは善導の口称念仏の流れをくむものとされる。入唐した円仁がこの口称念仏を招来する。²⁰一方、五台山の竹林寺に詣でて、文殊菩薩と普賢菩薩に相見する。そこで末法の凡夫は何の法門によって修行すべきかを文殊に問い、西方阿弥陀仏の念仏を勧められるのである。

今この法照禪師への文殊の教授を、法然は「阿弥陀経釈」と「観無量寿経釈」で引用する。そもそも両書とも

文治六年二月一日、於東大寺講之畢。²¹

の奥書を持っており、重源の勧請の下で行われた東大寺講説なのであった。文治六年は一一九〇年であり、同年建久に元号が代わっており、「発心講式」が建久三年（一一九二）であることを考えれば、東大寺で行われた源空上人法然の講説を聞いた貞慶が、反論を加えたと見てよい。「観無量寿経釈」では

於念仏法門者、智人修之、大聖文殊師利教念仏於法照。云云。愚人修之。²²

（念仏門は、智人之を修す。大聖文殊師利、念仏を法照に教ふ。云々。愚人も之を修す。）

と「念仏の法門」は智者でも愚人でも修することを言わんがために、まず智者の例として「法照」を出して、「大聖文殊師利、念仏を法照に教ふ」とのみ引くだけである。一方「阿弥陀経釈」は念仏の「奉行人」が「その数甚だ多し」として声聞の名を列挙した後、菩薩では文殊と弥勒と常精進の三菩薩を挙げるのである。念仏奉行の文殊菩薩が念仏を弘通する例として、法照禪師を出すのである。文殊の教えた念仏は、

文脈上、口称念仏である。

貞慶の法照禪師と文殊菩薩の扱いはどうか。「発心講式」に『浄土往生傳』を引いて次のように記す。

文殊、法照禪師に告げて云く、一切諸法の般若波羅蜜多・甚深の禪定、乃至諸仏は、皆念仏より生ず。故に知りぬ、念仏はこれ法の主なることを。

この短い引用を正確にどう解釈するかが問題である。幸い、『心要抄』にも引用があり、合わせて考えてみることで貞慶の意図が読み解ける。『心要抄』では

文殊答へて言はく、修行の門、念佛と供養福慧の竝修に過ぐるは無し。念佛は是れ諸法の王なり。甚深の禪定なり。乃至、般若波羅蜜多是皆念仏より生ず。

とある。つまり念仏とは禪定であること。また般若の智は念仏から生じると貞慶は解しているのである。念仏は三学の智・定と結び付いているのである。また、貞慶にとってそもそも文殊は何を意味したか。言外に含まれる意味もあったであろう。それは「文殊講式」(六段)に端的に表れている。

夫れ出離の道は至要にして二無し。唯だただ須く真実の道心を発こすべし。之を生死の終わりと為し、妄想の夢漸く驚く。之を菩提の始めと為し、大覚の月遂に満つ。染淨迷悟の境は蓋し一念の心に在るか。而して三世諸仏の最初の発心は必ず大聖文殊の教化に依る。

と、文殊が「真実の道心」を発させるものであり、諸仏ももとはこの文殊菩薩によって発心したことを記す。文殊が法照に教えた念仏も発心のものであったと貞慶は主張したのである。自らも、「大般若波羅蜜多經」を十一年書写し終わって、笠置の地に遁世し、作った寺院を般若台と名付けるなど、発心と文殊の般若とは密接に結び付いている。先に引いた「文殊講式」(七段)に「仏子、久しく弥陀の本願に帰し、西方の往生を専らにす」と書き記すのも同じ理由による。発心して浄土へ往生すべきという考え

である。やがてこれらの思想は、『心要抄』で八門に分類され、体系化される。八門とは覺母↓発心↓念仏↓唯識觀↓制伏↓三学↓二利↓菩提という階梯をいう。

このように、貞慶が經典の引用に徹して「発心講式」を書き表したのは、法然が引用する人物や經典を用いながらも全く違う世界が構築できることを示すためであった。いつもの美文調の、修辭を凝らした文体を捨てて、典拠を示して客観性を装った文体で、法然批判を暗にやりとげたのである。「私の語を交えず、聖言を綴る」とあるように恣意性を排除し、聖言の下になされた、という所に意味があったのだ。露骨な批判ではなく隠された「深意」という形式を取った背景には、法然を支持する九条兼実などへの遠慮があったのかもしれない。

さて、『浄土往生傳』からの「法照禪師」の引用のすぐ次に唐突に出てくるのが、「往生西方浄土瑞應傳」の道綽伝である。「発心講式」のこの順番・構成も法然の「阿弥陀経积」を意識してのことであろう。「阿弥陀経积」では、念仏を奉行して法照禪師に伝えたのは、文殊菩薩と弥勒菩薩（實際は普賢菩薩）であったが、法然に口称念仏を伝えたのは「道綽・善導すなはちその人なり」と法然自ら記しており、その言葉を受けてのことだったのである。「発心講式」には、次のように引く。

阿弥陀佛告善導云、伐樹下速斧。無縁莫共語。歸家莫辞苦。

この「往生西方浄土瑞應傳」のこの話は当時有名だったようで、法相宗の碩学である蔵俊の『類集抄』、平康頼の『宝物集』、鴨長明の『発心集』にも載せる。

今、鴨長明の『発心集』卷二の十三話に載る「善導和尚、仏を見る事」から結論を引用すると、かく云へる意は、木を切るには、いかに大きな木といへども、たゆみなく是を切れば、終にとして切りたふさずと云ふ事なし。怠りて切り休むべからず。²⁵⁾

と説明される。つまり念仏を「たゆみなく」せよ、「怠りて休むべからず」という何の変哲もないことを述べているようだが、実は読みようによっては別の意味をあぶり出すことができる。この話は、道綽が善導に自己の往生の可否を聞いて、善導が念仏三昧に入り、阿弥陀仏が道綽に諭した言葉であるのだ。つまり、法然が仰ぐ道綽すら阿弥陀から「怠りて休むべからず」と命じられているのだ、まして況んや、専修念仏の徒をや、である。

実際、貞慶は専修念仏の徒には厳しい批判の目を向けていた。『心要抄』に詳しい。

何れの日、発趣の日と為さん。何の心を、菩提の心と為さん。設ひ迹を山林に晦すとも、名を朝市に遁るとも、世事に於いて是非を評定す。先づ纏繞を去りて纒かに初門の修行する所を企つとも、事は多く又旧に従ふ。本も邪見無きも、今正念も無し。此の如き人、臨終で自ら仏号を唱ふるに、数十返を過ぎるも、定めて、三界を過ぎて浄土へ生ずるや否や。知らず、他人は。己に於いては信じ難し。²⁶

発心せぬままでは山林に遁れ、市井に姿を晦そうと、俗世間のことをあれこれ評定し、捨てきっていない。係累を去って仏道の初門の修行を企てても、事態はもとのままである。もともと邪見は無かったとしても、しかし、遁世した今も正念は得られていない。だから、こういう発心もおこさなかった人が、臨終の時に、阿弥陀仏の名号を十返以上となえて、三界を出過した極楽浄土（報土）へ往生できるとするのは、人はいざ知らず、自分は信じられない、というのである。

特に「世事に於いて是非を評定す」「当世の行者は猶ほ世事を交ふ」（『弥勒值遇奉唱敬白文』）と「世事」を捨てきれず、念仏に徹していない専修念仏の徒への批判が強い。その批判が「伐樹下速斧」に込められていたと読み解くのである。これに関して『観世音菩薩感應抄』に興味深いコメントが載せられている。あるべき専修念仏の姿が記されている。

知、修行猶獨隨分、印可其心猛利。不如雖劣隨分決定。即念佛行者捨大道之三學、付口稱之一門、豈不此志乎。⁽²⁷⁾

(知りぬ、修行は猶ほ独り分に随ひ、其の心の猛利なるを印可す、と。如かず、劣と雖も分に随ふの決定なるに。即ち、念仏の行者の大道の三学を捨てて口稱の一門に付くは、豈に此の志しにあらざらんや。)

仏道の戒定恵を捨てて、専修念仏の門に入るといふのは、凡夫の分限に随い、極楽の化土を願ひ、例えそれが報土に比べ劣土であっても、決定する浄土を選ぶべきである。しかも念仏の心が猛利である故に往生が印可される、と述べている。ここにも同じく報土往生を安易に信じ、世事を交えて、懈怠する西方行者への批判を読み取ることができる。

以上、貞慶の「深意趣」の解釈を試みたが、「発心講式」とは、根底に法然批判を含みつつ、あるべき西方行者の姿を提示したものであったのである。第三段の「弥陀の願に帰す」だけを取り上げて、単に貞慶に西方浄土信仰ありとするのは短絡的である。もはやこの時期は初期の貞慶の阿弥陀信仰からやや離れて法然批判へ軸足を移している、と言ってよい。第四段の「懺悔罪障」では罪障を空ずることをあげる。かつ悪業を生む一心を制する必要を説く。第五段の「受菩薩戒」では持戒を説く。そして第六段の「廻向発願」では衆生救済のための大悲を説く。これらの主題はやがて『心要抄』という作品の中に体系化された理論として提示される。建久三年の「発心講式」の中の阿弥陀信仰も少なくとも六段の作り上げる構造の中に組み込まれており、単独で阿弥陀信仰があるのではないのである。この構造的な意味を持つ阿弥陀信仰の有り様そのものが、貞慶のあるべき阿弥陀信仰であり、かつ同時に法然の専修念仏批判ともなっており、また若き静遍への「発心」とは何か、阿弥陀信仰とは何か、への回答でもあったのである。

(注)

- (1) 「南都佛教」第91号に全文掲載予定。
- (2) 『貞慶講式集』の「舍利講式」の解説
- (3) 『高野山講式集』DVD-ROM版2および『貞慶講式集』の舍利講式の校異
- (4) 「龍谷大学図書館蔵『諸講式集』」、学苑 第672号
- (5) 拙著「貞慶著『尋思抄』と『尋思抄別要』の成立をめぐる」、『仏教学研究』第37号)
- (6) 『心要抄』では具体的に、印度では「無著・世親・正法藏等、弘經大論師」、中国では「遍學三藏(玄奘)。慈恩(基)。淄洲。天台章安。智常智越。彌天道安。廬山慧遠。終南道宣」日本では「弘法大師。明詮僧都。相應正實。觀賢林扶」の名前を挙げる。
- (7) 拙著「貞慶の觀世音菩薩感應抄」「南都佛教」第89号
- (8) 講式データベース [308]「靈山講」
- (9) 講式データベース [070]「值遇觀音講式」(七段)
- (10) 拙著「貞慶の觀世音菩薩感應抄」「南都佛教」第89号
- (11) 講式データベース [328]「文殊講式」(七段)
- (12) 『貞慶講式集』 151頁
- (13) 『貞慶講式集』 60頁
- (14) 拙著「貞慶による天台本覚思想の批判」仏教文化研究所紀要第44集
- (15) 大日本史料五篇の二、二百五十九頁
- (16) 浄土仏教古典叢書5

- (17) 「鎌倉舊佛教」(日本思想体系)
- (18) 貞慶の出家の動機に父母の救済があったことは、拙著「貞慶の観世音菩薩感應抄」「南都佛教」第89号に記した。
- (19) 「勅修御伝 法然上人行状絵図」第四十卷。『明義進行集』にも同文を載せる。
- (20) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』33頁
- (21) 『法然上人全集』129頁・147頁
- (22) 同上 121頁
- (23) 『心要抄』大正蔵71卷58頁
- (24) 講式データベース「327」文殊講式(六段) これも貞慶の講式と考えられる。
- (25) 新潮日本古典集成「方丈記・発心集」125頁
- (26) 大正蔵71卷63頁
- (27) 注(1) 参照