

「悪凡夫正機」の歴史的意義

——聖道門への対抗言説に注目して——

親鸞仏教センター嘱託研究員

中 村 玲 太

一 問題の所在

親鸞（一一七三～一二六二）の思想を歴史的、社会的文脈に位置づける上で、「悪人正機」説研究が果たしてきた役割は大きい。この「悪人正機」説は、親鸞固有の思想として語られることも多いが、筆者は、他の法然（一一三三～一二二二）門下も対象にして「悪人正機」説研究を広げるべきであると考えている。「悪人正機」説研究から他の法

然門下の思想動向やその歴史的、社会的位置を捉えることができるのである。

そこで拙論⁽¹⁾では、西山義祖・證空（一一七七～一二四七）にしても、弥陀本願の中心課題は罪惡の凡夫が往生することであり、罪惡の凡夫が「正機」たることを主張していたのだと論じた。この中で、證空の問題意識を確認しながら、ある程度修行の進んだ「善凡夫」も想定する中国浄土教の「凡夫」理解とは違い、「悪凡夫」こそ往生の中心であることを主張する法然門下の思想について明らかにした。こ

うした従前の浄土教に対して、「悪凡夫」の往生を強調する思想に関しては、当時の用語からしても、「悪凡夫正機」と呼ぶべき主張である。従来の「悪人正機」説研究は、法然と親鸞間の問題に収斂されがちであったが、「悪人正機」説はもっと広がりをもつ主張なのであり、證空を検討軸に加えることで、法然門下に「凡夫」解釈という共通の問題意識があったことを見出した。

上述の「悪凡夫正機」、あるいは「凡夫」の解釈にこだわるということが法然門下の思想動向を検討する上で重要な要素となる。しかし、上記拙論では、主に法然『選択本願念仏集』に引かれる浄土教典籍を分析の対象としたために、従来の「悪人正機」説研究で取り上げられてきた悪人の救済譚を広める往生伝や、浄土宗以外の聖道門諸宗との思想的同異については深く検討が及ばなかった。特に後者であるが、法然門下の「凡夫」解釈は、浄土宗の存在意義を疑う聖道門仏教に対する浄土宗側からの応答という側面があり、対聖道門に関する法然門下の思想的営為を明らかにし得るものである。このことを明らかにするのが本論の目的である。本論でも、「悪凡夫正機」について引き続き

證空に着目しつつ、真宗等他の法然門流との異同を確認しながら、「悪人正機」説研究について新たな角度から検討を進めたい。

また、「悪人正機」説研究の中では、「悪人正機」説が語られる具体的な対象についても検討が重ねられている。親鸞については、特に「悪人」という概念がもつ社会的文脈を検討しながら、親鸞が教えを語りかける対象について議論がなされてきた。⁽³⁾ 證空の「悪凡夫正機」、「凡夫」解釈を考える上でも、その思想構造を観念的に分析するだけではなく、「悪凡夫正機」が具体的にはどのような対象に、どういった語りで伝えられたのかを検討する必要がある。こうした検討から、聖道門仏教に近接した、あるいは体制的であると評されることもある證空思想について、あくまで浄土宗の立場を堅持する證空の具体的な活動を明らかにできると考えている。

さて、證空のもとに集った層は実に多様であった。⁽⁵⁾ そうした中、證空には皇室に連なる貴族等、いわゆる上層階級に向けた言葉も残されており、こうした上層階級への言葉から、證空の思想がどういう性格を有するものであったの

かを本論で示したい。そこで注目すべきは、上層階級への語りにおいても、「悪凡夫正機」が強調されていることである。これが「貴賤」の再解釈にもつながる主張となっている。また、そうした證空の主張の中には、当時の現に自力修行する行者への批判的言説も見出される。この観点から證空の活動状況について確認し、「悪凡夫正機」の歴史的意義について考察を深めていく。

二 「凡夫」に着目する意義

1 「未来の凡夫」と「正機」

證空が説く「悪凡夫正機」について論じる前提として、「正機」を論じる背景についてまずは確認しておきたい。證空が「正機」という語を使用する時に、「未来」とセツトで語ることが多い。主要な著作からいくつか例を挙げれば次の通りである。

今ノ經ハ、出世真実ノ本懐、未来悪世ノ衆生ヲ正機ト

シテ、〔序分義自筆鈔〕卷一、西叢一、一四五頁)

諸經ハ在世ノ当機ヲ正機トシ、今經ハ未来ノ凡夫正機
タリ。〔玄義分他筆鈔〕卷上、西叢五、一頁)

未来の衆生を正機とする故に、序分より大衆を勧むる
流通の義あつて正宗に入りても処処に専ら流通を説き
て未来の大衆を勧む。〔玄義分積字鈔〕卷上、西叢七、一一頁)

ここで「今ノ經」(今經)とあるのは『観無量寿經』を
指すが、證空が「未来」に言及するのは、そもそも『観無
量寿經』は韋提希だけではなく、「未来世一切衆生」の爲
に淨土を説き出すものであり(大正一二、三四一頁下)、そ
れを受けたものであろう。問題は「未来」が「正機」とい
う用語と結び付けられることであるが、天台学を学んだ證
空にとっては、智顛『法華玄義』の影響が大きかったので
はないかと考える。『法華玄義』卷六上には、「若通論三世
善惡皆為機。別論但取未来善惡為正機也。何者、過去已謝、

現在已定。祇為拔未來惡、生未來善耳」(もし通じて論ぜば三世の善悪みな機となす。別して論ぜばただ未來の善悪を取りて正機となすなり。何となれば、過去はすでに謝し、現在はずでに定む。ただ未來の惡を抜きて、未來の善を生ぜしめんが為なるのみ、大三三三、七四八頁上)とある。過去はずでに過ぎ去り、現在のことは定まっているのであるから、未來の善惡をどうすべきかが真に仏道の対象となる、すなわち「正機」だとするのである。

そもそも「正機」という用語は、中国浄土教や法然以前の浄土教で使われるものではなく、證空が「正機」を多用する背景としてまず考えられるのが、上記の天台学における「未來」と「正機」とを結び付ける議論である。⁽⁶⁾ 證空は天台学を修め、例えば、天台学の「開會」を使用しつつ(證空『觀經疏大意』、短篇、五頁)、独自の浄土教理解を示している。こうしたことから、「正機」を使用する淵源に天台学を想定し得る。ただ、後に明らかにするように、天台学の影響をもって、證空が「天台的」であるとか、「聖道門的」であると論ずるのは早計であり、證空の対聖道門への意識について議論する必要がある。證空の意図は

確定し難いところではあるが、ここでは「未來」と「正機」を結び付けて語ることは、特に天台に対して有用な、理解され易い言説になっていたという側面に注目しておきたい。

次に留意すべきは、法然の影響である。證空と同門である親鸞も、『教行信証』化身土・本巻で、「未來衆生」が「往生正機」だとしている(淨聖全二、一八八頁)。親鸞にしても天台学を淵源にした用語の選択であるとも言い得るが、この「正機」について法然門下において共通の理解があった可能性もある。そのような共通理解の背景としては、当然、法然の影響を想定すべきだということにもなる。しかし、法然をめぐる「正機」の語は伝記類にしか確認できず、かつ「未來」と結び付くものでもない。⁽⁷⁾ 法然自身が「正機」、特に「未來」と結び付く「正機」という語を積極的に使用していたとまで言い得るかは戸惑うところである。法然、あるいは法然門下相互の影響を考慮する必要性は認められるが、證空に関して言えば、天台学を直接学んでいるのであり、少なくとも『法華玄義』の議論はよく知っていたと推定して問題ないであろう。

さて、證空『玄義分他筆鈔』卷上には、「未来の凡夫」に關して次のようである。

今經ノ心、欣淨、踴行ノ韋提ノ位ヲ捨テテ、汝是凡夫、ト説キ下シテ往生ヲ得ト心得レバ、今經ノ機ハ一向未來無善ノ凡夫ト云フ事はヲ疑フベカラズ。然ラバ、今云フ所ノ、道俗、ガ今經ノ機ナル故ニ、未來無善ノ凡夫ナリ。
(西叢五、二七頁)

ここで「欣淨、踴行ノ韋提ノ位ヲ捨テテ」と言われることがややわかりにくいのが、善導(六一三―六八二)『觀經疏』における『觀無量壽經』に対する章立て(大正三七、二五二頁上―中)から見ると、『觀無量壽經』序分の後半は「欣淨緣」↓「散善踴行緣」↓「定善示觀緣」と進んでいる。おそらく、この「定善示觀緣」で「汝是凡夫」(大正二二、三四一頁下)と言われることを指して、「欣淨、踴行ノ韋提ノ位ヲ捨テテ」と言われるのであろう。證空は「踴行」を「自力」、「示觀」を「他力」に配当しており(『玄義分他筆鈔』卷上、西叢五、一頁)、「示觀」にきて、すなわ

ち「汝是凡夫」という仏陀による宣言で自力としての位が捨てられたということであると了解できる。

ただ、「汝是凡夫」ということから自力を捨てるのは、あくまで釈迦在世時の韋提希の話であり、「未来の凡夫」のことではない。これに対して證空は、韋提希と「未来の凡夫」とは同じであるとする。證空『定善義自筆鈔』卷二に、「告勸二人、トイハ、阿難ハ伝持ノ人ナリ。韋提ハ請法ノ主ナリ。阿難ニ告グルハ、未來ニ告グルナリ。在世、滅後、別ナキ事ヲ顯ス。韋提ニ告グルハ、凡夫ニ告グルナリ」(西叢二、六八―六九頁)とあるのがそれである。

以上の考察からわかる通り、「未来の凡夫」と言ってもそれは「未來無善の凡夫」という善から遠く隔たる者、「惡凡夫」のことである。では、この「未来の凡夫」とはどこまでの範囲、誰のことを指しているのであろうか。これは「凡夫」と「聖人」の範囲の問題でもあり、聖道門の諸宗派が想定する「凡夫」への対抗言説として考えるべき問題となる。こうした問題に答えながら、「惡凡夫正機」とその意義について次項以降で検討する。

2 聖道門の諸宗派と「凡夫」

然らば以前の浄土教においても、各種往生伝で悪人の往生が説かれているし、悪人の救済を優先するという思想は浄土宗以外の諸宗派、聖道門仏教においても見出すことができる。こうした往生伝、あるいは聖道門の諸宗派と親鸞思想との同異については種々に論じられてきたが、近年では、平雅行が両者の人間観の違いに着目している。平は、末代の衆生は平等に「悪人」であると見るところに親鸞思想の歴史的意義を求めている。⁽⁸⁾ こうした観点は證空を検討する上でも有効であると考え、證空の機根論については次項で検討する。従来の往生伝と、證空が説く「悪凡夫正機」との同異についてまず指摘すべきは、聖道門の諸宗派を意識した上での「(悪) 凡夫」の強調であるという点である。これがそのまま聖道門の諸宗派との相違にもつながり、證空の主張は、聖道門の諸宗派がなす浄土宗批判への応答であったと言ってもよいものである。このことから検討を始める。

拙論(註二)で示したが、證空にとつて弥陀本願の中心課題となる「凡夫」とは、罪惡の凡夫を意味する。「凡夫」の往生を強調するにしても、善惡両方の「凡夫」を想定するのが中国浄土教であり、それに対して證空は「悪凡夫」こそ往生の中心だとするのである。拙論では、この問題については、『遊心安樂道』や善導のテキストなど浄土教典籍から論じた。ただ、證空は浄土教の問題に止まらず、仏教理解全般に即して「凡夫」について議論している。以下、證空『散善義他筆鈔』巻上である。

難ジテ云ク、真言教ノ中ニハ、謗法、闡提ノ重病ノ者ノ為ニハ、醍醐ノ妙藥ヲモテ是ヲ治ス、トラ云ヘリ。
此ノ釈ノ心ハ、十惡、五逆、謗法、闡提等ノ重病ノ者ノ為ニハ、真言密教ノ醍醐ノ藥ニアラズンバ、是ヲ治シ難シト云ヘリ。或ハ法華ニハ、一切衆生皆成仏道、トラ云ヒ、涅槃經ニハ、謗法闡提皆成仏道、トラ説ケリ。一切衆生ノ内ニ何ゾ今ノ凡夫ヲ除カンヤ。闡提成仏ノ義、諸經ニ殊ニ多シ。何ゾ今經ヲ指南トセンヤ。答ヘテ云ク、真言教ノ中ニハ、大日法身ノ旨ヲ談ジ、

法華、涅槃等ニハ、悉ク説クニ皆成ノ旨アリ。或ハ觀念ヲ用イ、或ハ心淨ノ教ヲ用イル。今此ノ經ハ然ラズ。

依リテ、彼ト同ズベカラズ。凡夫ト言ヘドモ、諸經ニ異ナリ會テ出離ヲ成ゼズ。何ゾ同ジカランヤ。

(西叢六、一〇六頁)

證空が出離の縁なき者でも往生できることを説くのに対して、真言密教や『法華經』、『涅槃經』など他の教えにおいても罪業深き重病の者でも、すなわち一切衆生が救済されることを説くのであり、なぜ浄土宗だけが特別な教えだと言ひ得るのかと難詰するものである。法然は「凡夫」の往生を強調するのであるが、他の經典にも「凡夫」の救済は説かれるのである。こうした問いに対する證空の応答は、「凡夫ト言ヘドモ、諸經ニ異ナリ會テ出離ヲ成ゼズ」というものである。諸經典で想定される「凡夫」と、浄土教、特に善導が問題にする「凡夫」とは違うと言うのである。その根拠として證空が挙げるのが、諸經典は「觀念」を用いる、あるいは「心淨ノ教」を用いるのだという点である。「觀念」とは、精神を統一して仏陀の相好などを心に

觀察する「觀想念仏」のことであると考えられ、これを「凡夫」には不可能だとして「称名念仏」一行による弥陀浄土への往生を説いたのが師・法然である。法然の打ち建てた浄土宗より見れば、諸教の説く「觀念」に依拠した出離を想定する「凡夫」とは、真の意味で「凡夫」、すなわち「悪凡夫」ではないということになる。心淨ノ教とは、『維摩經』が説くような「心淨仏土淨」と言われる心の清淨さを重視する思想のことであり、これに対しても證空は実現不可能な教えだと考えていたのだと推定される⁽⁹⁾。また、聖道門と「凡夫」／「聖人」に関して、證空『序分義他筆鈔』卷上には次の如くある。

真言、達磨等ノ云フ所ノ法ハ、心ノ一法ナリ。然ルニ、此ノ心ノ体ハ、有仏ノ時ニモ改マラズ、無仏ノ時ニモ異ナル事ナシ。言教ノ及ブ所ニアラズ、信心ノ及ブ所ニアラズ。故ニ、諸經ニハ、心ノ一法ヲ指シテ隨機根故トモ云ヒ、教外別伝トモ云フナリ。然ルニ、此ノ説ヲ聞クト雖モ其ノ証ヲ得ザル者ヲ凡夫ト名付クト云ヘリ。此ノ謂ヲ聞キテ開悟スル者ヲ二衆ト云フ。此ノ悟

ノ教ニ大小、権実ノ不同アリテ門々異ナリト雖モ、皆聖人ノ受クル所ノ教ナルガ故ニ、是ヲ聖道ト名付ク。

(西叢五、一八三―一八四頁)

ここでは真言密教だけではなく、禪宗（達磨宗）を加えて、そうした聖道門の教えを聞いても覚えることができないのが「凡夫」であるとしている。反対に、浄土門以外の教えは等しく「聖人」のための教えだとしている。

この「聖人」という語義についても留意して考える必要がある。證空は、仏道修行の階位において、十信を「外凡」、十住・十行・十廻向を「内凡」、十地・等覺を「聖人」とするのが一般的な大乘経典の見解だとするが（『玄義分他筆鈔』巻中、西叢五、一〇六頁）、善導の「聖人」観は特別なものだとして以下のように論じている。

今家ノ心、定散ニ善ノ当体ニテ出離ヲ成ズル者ハ凡夫ニハアラズト得給フガ故ニ、タトヒ凡夫ト云フトモ、定散ニ善ノ当体ヨリ出離ヲ成ズト云ハバ、聖人ナリト心得ベキナリト釈シ給フナリ。(同上)

證空は『観無量寿経』で説かれる定善、散善という自力の善行に依る出離を成し遂げられる者は「凡夫」ではなく、「聖人」であるとしている。このように「聖人」と「凡夫」の定義を意識的に是正しながら、「凡夫」の範囲を極めて限定している。すなわち「凡夫」とは自力に依る善行が不可能な「無善の凡夫」、「悪凡夫」のことを指すということになる。そして聖道門、自力の教えにはその「悪凡夫」が苦しみの世界から出離する術が説かれてはいないので論じるのである。

3 仏道の始まりと「悪凡夫」の自覚

上述の「凡夫」に対する證空の議論が、「凡夫」が弥陀浄土に往生するか否かを論じることだけが目的であれば、「凡夫」の往生を説く浄土宗、浄土往生以外の出離の道を説く聖道門の諸宗、という棲み分けもできる。しかし、そのような棲み分けを否定するのがむしろ證空思想の特徴であると言つてよい。これを考える上で、注目すべき問答がある。まずは『散善義他筆鈔』巻上の問い部分である。

問ヒテ云ク、機ヲ信ズル心ト云フニ付キテ、云ク、オヨソ仏道ニ入ラント欲スル者ハ怯弱下劣ノ心ヲ捨ツベキナリ。故ニ、若シハ宿善ニ依リテ此ノ教ニ遇フトモ云ヒ、若シハ自心即チ仏ト信ズトモ云フハ、諸教ノ常ノ所談ナリ。今何ゾ無善造惡ノ機ト信ゼヨト云フヤ。ナカンゾク、上品上生ハ大乘極善ノ凡夫ナリ。罪惡生死ノ凡夫ト信ゼン事、其ノ心發シ難シ。

(西叢六、一一六頁)

問い主⁽¹⁰⁾としては、仏道修行とは自身のことを信じて弱気にならず邁進する必要があるというのが前提なのであろう。そこで、仏教に出会っている以上、「宿善」があったのだと自らを鼓舞したり、大乘經典でも「煩惱即菩提」と説かれるのであるから、「自心即チ仏」であると自己の価値を信じたりする必要があるというのである。故に、問い主は、自己を「無善造惡ノ機」だと信ずることへの疑義を表明している。

證空の応答を確認する前に、法然『選択本願念仏集』を痛烈に批判した明恵(一一七三～一二三三)『摧邪輪』(於一

向專修宗選択集中摧邪輪)の問答を確認したい。上記の問いと同じような問題がこの問答で扱われており、当時の浄土宗以外における罪惡についての認識を知る一助となろう。特に明恵は、證空と活動圏が近く、参照すべき問題意識であると考える。以下、『摧邪輪』巻下である。

問曰。我聞此難破、於菩提心、弥増退心。經文既云、鈍根無智下劣凡夫不得其用。我等實為此類。更不得以菩提心為己有。如何。答。爾者、汝一人專此思、更勿以此劣弱卑少之語、令聞諸人。大小根機不同。餘人未必如汝也。(問ふて曰く。我この難破を聞くに、菩提心において、いよいよ退心を増す。經文すでに云う、「鈍根無智下劣の凡夫はその用を得ず」と。我等實にこの類となす。さらに菩提心をもつて己有となすことを得ず。如何。答ふ。しかれば、汝一人この思いを専らにし、さらにこの劣弱卑少の語をもって、諸人に聞かしむることなかれ。大小根機不同なり。餘人はいまだ必ずしも汝の如くにはあらざるなり、)『日本思想大系』卷一五、三三三頁)

問いにおいて、自らのことを「鈍根無智下劣凡夫」だと思ひ、退転せず菩提心を我が物としていくことへの自信の喪失が語られている。これに対して、自分一人でそのように思うのはよいが、決して自身を「劣弱卑少」だとみならず言葉を他の人に聞かせてはならないとする。なぜならば、人の性質はそれぞれであり、問い主と同じように誰もが劣弱者ではないのだと明恵は語る。上記、『散善義他筆鈔』巻上の問い主と同様に、明恵は、自身を劣弱だと思ふことに意義を見出しはしなかつたのだと言えよう。

こうした明恵の立場とは違うのが證空である。先の『散善義他筆鈔』巻上の問いに対する證空の応答は以下の通り。

一代皆念仏ニシテ聖道ノ益モ他力ニアラズト云フ事ナシ。故ニ、彼ノ教ノ信心実ノ如ク発ル人ハ、功ヲ仏ニ帰シテ、自力ヲ憑マズ。(西叢六、一一六頁)

釈迦一代の教えはみな念仏の教えなのであり、聖道門にしても他力に依るのだとしている。他力に依るということは、自力が無意味たることを知る悪人の自覚でもあるのだ。

以上は、以前に一部論じたところもあるが、ここから本論の視点として新たに指摘したいのは、この後に続く「華嚴、大品ニハ、菩薩ノ初発心ヨリ十地ヲ究竟スルニ至ルマデ、念仏ノ心ヲ離レズト云ヘリ」(同上、一一七頁)という言葉についてである。先に見たように、證空は仏道階位上の「聖人」という言葉を自力で出離できる者であると読み替えていたが、十地の菩薩も自力に依る出離は不可能であるということになれば、そもそも「聖人」という概念が成立するのかわかるといふ問題にもなる。おそらく證空としては、仏道とは「(悪)凡夫」の自覚から始まるものであり、ここに浄土宗に立脚せねばならない根拠があると考えていたのであるろう。いついかなる存在においても自力では仏道を成就し得ないこと、すなわち自身を含めた衆生が等しく遁れ難い悪を抱えていることを見つめていたのである。

以上見てきたように、證空は多分に浄土宗以外の諸宗派を意識して、「(悪)凡夫」について論じている。浄土宗は諸宗派からその存在意義が問われていたのであり、それに対して浄土宗建立の意義を学問的に応答する必要があった。證空が説く「悪凡夫正機」は、実のところ仏教全般に即し

た議論であり、疑難を投げかける目前の諸宗派に対する切実な応答であったと言えよう。

三 「善」解釈の転換

1 「修善」の主体について

親鸞の曾孫であり、本願寺の礎を築いた覚如（二二七〇～二三五二）は「悪凡夫」を「正機」とするだけではなく、「善凡夫」を「傍機」だとしている（浄聖全四、二八〇頁）。「悪人正機」説は、「悪人」を「正機」とするだけではなく、その対概念である「善人」に対する位置づけも同時に提示している。證空にしても、「悪凡夫正機」を示す一方で、「善」について解釈し、従来の「善」解釈に対して転換を迫るものとなっている。こうした「善人」、「善凡夫」の位置づけについて検討することも、「悪人正機」説研究では外せない要素である。「悪凡夫正機」の歴史的意義を考える上で、対概念となる「善」解釈について本章で明らかにしたい。

まず、證空の善悪観の前提となるのが、『観無量寿経』の九品である。『観無量寿経』は往生の段階を九つに分け、往生する機根を分類している（上輩に上・中・下、中輩、下輩にも同じく三つを分かち、計九品となる分類）。證空は、この九品について『玄義分他筆鈔』巻上で以下のように論じている。

欣浄、顕行ノ位ニテ定散ノ行成ジ難キ故ニ、三業ノ起行ヲ励ムト雖モ、煩惱ノ為ニ犯サレテ六道生死ノ其ノ源ヲ断ゼズ。是ニ依リテ、善体モ煩惱ニ隠サレテ、無善ノ凡夫ト云ハルルナリ。此ノ謂ヲ顕ハシテ下三品ニハ、一生造悪ノ機トハ云フナリ。此ノ煩惱賊害ノ凡夫トハ、無善ノ凡夫ナリ。無善ノ凡夫トハ、弘願ノ一行ヲモテ出離ヲ成ズト云フ心ナリ。弘願ノ一行ニ帰シテ出離ヲ成ズト云ヘバ、却リテ此ノ機ノ上ニ定散ノ諸善悉ク具足ス。是ヲ上六品ノ機トスト説クナリ。此クノ如ク心得レバ、上六品ノ面ハ善機ナリ。下三品ノ面ハ悪機ナリ。善悪一機ノ上ニ論ズル故ニ、九品只一機ナリ。

（西叢五、一九～二〇頁）

先に見たように、證空は「一向未來無善ノ凡夫」を「正機」としていた。「一向未來無善ノ凡夫」とは、ここで言われる「無善ノ凡夫」、すなわち下輩（下三品）の「悪機」のことであり、こうした「悪機」が「正機」だということになる。対して、上輩・中輩（上六品）が「善機」だとするるのであるが、拙論（註一）で示した通り、この「善機」を「悪機」とは別人のことだとせず、一人の上に善悪が備わる、「善悪二機」なのだとする。

一人の上に善悪両方が備わるのであり、悪人から善人に転ずるといふ思想ではないということに注意が必要である。

罪惡の凡夫の上に、「却リテ此ノ機ノ上ニ定散ノ諸善悉ク具足ス」ということが證空思想を考へる上で鍵となり、これを論じる視点は種々に成立するものであるが、ここでは称名念仏に依る功德の実現という観点から検討する。證空『散善義他筆鈔』卷下には、次の如くある。

問ヒテ云ク、然ラバ、上品下生ノ仏讀ヲ説クニ、汝今
清淨、發無上道心、我來迎汝、トラ云ヘリ。既ニ、清
淨、ト云フ。何ゾ惡ト共ナル菩提心ナランヤ。答ヘテ

云ク、上ニ既ニ煩惱具足ノ凡夫ノ所發ノ菩提心ナリ。
何ゾ惡ト共ナル謂ナカラン。然リト雖モ、往生ヲ他力
ニテ得ツル上ニハ、失此法財ト嫌ハルル謂ナクシテ、
清淨、ト云フナリ。清淨、トハ今經ノ心ニテハ他力別
願ノ称名ナリ。此ノ文ヲモテモ知リヌベシ、上六品ノ
諸善トハ本願ニアラズ、本所修ノ善ナリ。二行ノ得失
ハ機ニ是ヲ判ズ。是ハ今宗ノ廢立ヲ顯ハスナリ。此ノ
旨、先師ノ選択集ニ明ラカニ見エタリ。

（西叢六、一七一頁）

問いで言われるように、『觀無量壽經』上品下生で往生する者は、「汝今清淨」と言われ、菩提心を發すのだとされる（大正二二、三四五頁上）。この直前に證空は、「凡夫ノ上ニ受クル所ノ善ハ惡ト友ナル」として、凡夫の善行とは必ず惡が混じるのであり、純粹な善行などあり得ないとしている。それを受けて、上品下生の往生人（即ち「凡夫」）は「汝今清淨」と言われているのであるから、その善行は果たして惡の混じる善行なのかと問われる。これに対する応答としては、煩惱具足の凡夫が發す菩提心であるのだから、

必然的に悪の混じるものだとしている。しかし、それではなぜ「清浄」と言われるのかということになる。それについて、他力の上には「清浄」なのだとして、「清浄」とは「他力別願ノ称名」のことだとしている。

続いて證空は、「上六品ノ諸善トハ本願ニアラズ」としている。『観無量寿経』の九品中の上輩・中輩で説かれる「読誦大乘」等の善行とは、阿弥陀仏の本願で誓われる往生の為の行ではないということである。では、上輩・中輩で説かれる善行とは何かと言えば、「本所修ノ善ナリ」と言われる。この解釈が難しいところではあるが、『女院御書』巻上には、「所修の行おほしといへども、総じて是をいふに二とす。所謂、定善・散善これなり。是則大悲の胸にある時は五劫の思惟となり、身口に行ずる時は兆載の修行となる。行ずべき処をさきだちて誓願し、誓願の心をおろして修得す」（短篇、二〇六頁）とある。「五劫の思惟」も「兆載の修行」も、弥陀が仏陀となる以前、法蔵菩薩としての修行の様相を表すものである。この法蔵菩薩の時に、衆生が往生の行として修めるべき行を先立ちて修めるものだとしている。おそらく「本所修ノ善」とは、衆生

に先立ちて修められた法蔵菩薩の善行ということであろう。つまり、『観無量寿経』で説かれる上輩・中輩の善行とは衆生自力の行ではなく、法蔵菩薩の行なのだと主張するものであると考えられる。

證空には、「仏智ノ修善ヲ受け取りテ」（『散善義他筆鈔』巻上、西叢六、一〇二頁）という言葉もあり、衆生の為になされた法蔵菩薩の行を他力称名のところに受け取ることを指して、念仏の行者を「清浄」とも言うのだと推定される。なお、證空にとって他力名号のはたらきは、口で称える称名念仏のところだけでなく、念仏者の所作全般に及ぶものとされる。⁽¹³⁾

證空は「清浄」に関する議論に続けて、衆生の善行を捨て、他力称名を立てるところを「廢立」とし、この「廢立」とは、法然『選択本願念仏集』に明かなのだとする。證空としては、法然に随って「廢立」を説き、真の「善」とは何かを説き顕しているのだとも言えよう。我々は「無善」であり、我々の側に「善」はない。故に、我々「悪凡夫」が弥陀本願の「正機」、救済の中心課題ともなるのであるが、「善」とはあくまで他力の側に在るのである。こ

れは、どのような善人であつても——正確には仏眼以外で善人だと評価されようが——それが自力であるならば、善人とは言えないということを示すものであり、通常の善悪という価値観を転換する解釈であろう。しかも、その他力の側に在る善とは、「悪凡夫」と別のものではなく、念、仏を通してはじめて、「悪凡夫」の上に実現される善なのである。

2 「善」解釈と評価の問題

以上の「善」解釈の歴史的評価を検討する上で、まず浄土宗を取り巻く当時の状況を見ておく。浄土宗に対して疑難をあげる「興福寺奏状」の第四条は、浄土宗が種々の善行を軽んじていることを批判している。また、證空と関係の深い俗縁としては、九条道家（一一九三～一二五二）がいるが、道家は、禪宗の一部で悪を恐れない「悪無碍」の思想が広がっていることを憂っていた。⁽¹⁴⁾ 證空は、このような状況下で善行を無下に否定する立場にはないということになる。そもそも仏説として善行自体を否定し得るのかとい

う問題もあるし、證空も仏説としての善行を強く意識していた。⁽¹⁵⁾ そうした浄土宗を取り巻く環境や證空の認識の上で、善行について他力の見地より再解釈し、浄土宗建立の意義を明確にしようとしたのだと推測する。

以上が筆者の見解であるが、重松明久は、「法然の後継者たち」について論じる中、隆寛（一一四八～一二三七）について『自力他力事』の一節に着目して、「このような悪人が称名の功德により、仏の側から滅罪の結果「メテタキモノニツクリナ」されて善人となって往生すると考えるかぎり、非行非善的念仏思想をもつ悪人を、往生の正因とした歎異抄の立場とは同一とはいえない」としている。⁽¹⁶⁾ 重松は、『歎異抄』独自の立場を強調したのであるが、社会的な「善」、「善人」の理解、あるいは「善」を実行する主体について再考を促すという側面が上述の證空を含め、一部の「法然の後継者たち」にはあったのではないだろうか。特に隆寛や證空などは聖道門の人師と深い関わりがあり、⁽¹⁷⁾ 対聖道門に対する言説として、以上の「善」解釈についてその歴史的意義を積極的に評価すべきではないかと考える。

また、「悪人正機」説研究で重点的に論じられてきた『歎異抄』第三章の善人・悪人について、平は、「疑心の善人」・「他力の悪人」という対比から論じている。「善人」が「疑心の善人」というマイナス価値の言葉に変化していることを指摘するものであるが、これも一般的な「善人」という概念について疑義を呈していると見ることができ。平が分析するこの『歎異抄』第三章と対比して考えれば、證空が主張するのは、「他力の善人」という視点からの「善人」解釈の再考ということになる。方向性は違えども、一部の法然門下においては「善人」についての再検討を共通課題としていたと見ることができ。

3 覚如の「善凡夫傍機」について

以上の「悪凡夫正機」を説く證空思想の検討は、単に證空思想を明らかにするだけではなく、真宗の思想研究にも益するところがある。真宗の思想にも、西山派の「悪凡夫正機」の影響が推定されるところがあるのである。これは、「悪凡夫正機」が広がりを見せていたということでもあり、

「悪凡夫正機」の歴史的意義を考える一つの材料ともなる。そこで真宗への「悪凡夫正機」の影響について補足する。

本章で取り上げる真宗文献は、「悪凡夫正機」を打ち出す覚如『口伝鈔』である。この『口伝鈔』の善悪も「悪人正機」説研究で論じられてきたが、西山派とも関わりのある覚如の思想は、西山派の「悪凡夫正機」思想を参照することで明確になる点があると考ええる。ただ、従来の『口伝鈔』解釈には問題もあり、検討すべき課題がある。その点を検討しながら、覚如『口伝鈔』の「悪凡夫正機」、その思想背景について迫りたい。まず、『口伝鈔』には以下の通りある。

しかれば凡夫、本願に乗じて報土に往生すべき正機なり。凡夫もし往生かたかるべくは、願虚設なるべし、力徒然なるべし。しかるに願力あひ加して、十方のために大饒益を成ず。これによりて正覚をとなへていまに十劫也。これを証する恒沙諸仏の証誠、あに無虚妄の説にあらずや。しかれば、御釈にも、「一切善悪凡

夫得生者」と等のたまへり。これも悪凡夫を本として、善凡夫をかたわらにかねたり。かるがゆへに傍機たる善凡夫、なを往生せば、もはら正機たる悪凡夫、いかでか往生せざらん。しかれば、善人なをもて往生す。いかにはむや悪人をやといふべしとおほせごとありき。
(浄聖全四、二八〇頁)

ここで問題なのが、善導『観経疏』玄義分の「一切善悪凡夫得生者」(大正三七、二四六頁中)を典拠としていことである。¹⁹⁾この善悪の凡夫両方の往生を説く言葉から「悪凡夫」を「正機」とするのは、論理が飛躍しているのではないだろうか。善導はあくまで「善凡夫」「悪凡夫」の両方が平等に往生することを説くまでである。

この典拠の問題について、文章自体の展開が難解であるので、「これも」という箇所から検討する。「口伝鈔」が、「これも悪凡夫を本として」と接続しているのは、前にも述べていることを受けて、「これも」悪凡夫なのだとするのである。典拠引用前の凡夫を正機とする主張と同様に、「これも」悪凡夫を正機とするのだという主張であれば、

そもそも覚如が想定している凡夫正機の凡夫とは「悪凡夫」のことなのではないだろうか。これに関して、『口伝鈔』「凡夫往生の事」には以下のようにある。

しかるに、われらが心すでに貪瞋癡の三毒みな同じく具足す。これがためとておこさるる願なれば、往生その機として必定なるべしとなり。かくこころえつれば、こころのわるきにつけても、機の卑劣なるにつけても、往生せずはあるべからざる道理・文証勿論なり。いづかたよりか凡夫の往生もれてむなしからんや。しかればすなわち、五劫の思惟も兆載の修行も、ただ親鸞一人がためなりとおほせごとありき。わたくしにいはいく、これをもてかれを案ずるに、この條、祖師聖人の御ことにかぎるべからず。末世のわれら、みな凡夫たらんうへは、またもて往生おなじかるべしとしるべし。

(浄聖全四、二五六―二五七頁)

覚如は、末世の我らはみな「凡夫」だとするのであるが、我らと呼びかける「凡夫」とは「貪瞋癡の三毒みな同じく

具足する者であり、「悪凡夫」の意味合いで「凡夫」という言葉を使っているのだと想定される。

覚如が、「凡夫」を「悪凡夫」の意味合いで述べ、そして末世にはそうした「悪凡夫」しかないのだとするのであれば、「一切善悪凡夫得生者」と言っても、実態は「悪凡夫正機」にならざるを得ないということになろう。おそらく覚如はこのように考えたのではないかと推定する。

しかし、本条で「みな(悪)凡夫」だと定義しているわけでもなく、読者にとつて解読し難さがあるのも事実である。これに関して考え得ることは、おそらく覚如には、「みな(悪)凡夫」という大前提があつた、あるいはそう解釈すべきだという問題意識があつたのかもしれない。後者については、覚如自ら「一切善悪凡夫得生者」に対して問題意識をもち、善導教学に関わる以上避けて通れないと判断した可能性も当然あるが、拙論(註一)で指摘したように證空がすでに問題としていたのがこの「善悪凡夫」が平等に往生するという思想(と「正機」について)である。覚如は若い頃、西山義に参学しており、こうした問題意識を共有していたとしても不思議ではない。

この推論に関して一つ傍証を挙げると、覚如からやや時代は下るが、西山派系統の書物である『輪田草』(至徳三年(一三八六)に最終五十座が成立)には、「善人尚生。況悪人乎」(善人なお生ず。況や悪人をや)とある。⁽²⁰⁾これは、「悪人正機」説として扱われてきた言葉であるが、覚如が引用する善導『観経疏』玄義分の「一切善悪凡夫得生者」を、十悪と五逆の者でも「廻心皆往」するという文章であると解釈する中、その直後の割註に出てくるものである。この箇所も「一切善悪凡夫得生者」を「悪人正機」説として解_きで_きる_、根_拠を_示しているわけではなく、むしろ解釈しなければならぬ、という筆者(講者)の強い前提を想起させられるところである。善導の「善悪凡夫」論に対する問題意識はある程度共有されたものであり、覚如もそうした問題意識の中で「悪凡夫正機」を論ずるものであるという仮説を提示しておきたい。

さて、以上の覚如における「悪凡夫正機」と西山派との思想的同異について最後に示す。覚如が末法の衆生を「悪凡夫」だと考えていたことは、證空と変わらないことであるのだが、「善凡夫」への積極的な意義づけがないことが

相違点として挙げられる。證空は、「正機」という言葉を使っても、善人や聖人に対して「傍機」という言葉を使わない。それは「善悪一機」なのであり、善人や聖人を悪人と別物として扱うことができないからである。なお、覚如に影響を与えたと考えられる西山深草義でも、證空の直弟子・立信（一一二一―一二八四、深草義祖）は、證空と同様、先の九品は一種の凡夫の上に成り立つものだとしている。⁽²²⁾

この点に関しては、覚如は西山派の影響を受けていないということになる。

自力による修善を否定しつつ、他力による修善の実現を謳う證空思想は、称名念仏一行を強調する専修念仏を緩めたものだという誤解も容易にされ得る（註四参照）。覚如『口伝鈔』には、法然が、親鸞に比して證空の往生思想を「諸行往生の機」（念仏以外の諸善の実現によって往生する衆生）のことだと判を下したという逸話が載る（浄聖全四、二六九頁）。この逸話の真偽は置くとしても、覚如は、西山派の影響を受けつつも、證空思想にある「諸行」の要素に対して一定の距離を置くものと推測される。覚如のように、證空思想と「諸行」について問題視する立場があるこ

とも確かだが、あえて「善」に関して他力の観点から積極的な意義づけをする證空について、その歴史的意義を別に考えるべきであることは先に論じた通りである。西山／真宗の勝劣を決める必要はなく、「悪凡夫正機」から展開される「善」解釈を見ることで、両者の特徴を理解する一助になることに注目すべきであろう。

四 「悪凡夫正機」の具体的な語りについて

以上、證空の「悪凡夫正機」についてその思想構造を見てきた。これが理論に止まるものではなく、具体的な相手を前にした語りの中でも、「悪凡夫正機」が主張されていることを本章で確認したい。これは従来の證空に対する評価を再検討する上でも重要である（これについては、まとめて「おわりに」で述べる）。なお、本章以前に引用してきた證空『他筆鈔』も、具体的な相手を目の前にしての間答から成る書物である（註一〇参照）。ただ、その相手がどのような層かを特定するのは困難であり、本章では、特定の個人に向けられたことが確実な『女院御書』を取り上げ

る。

現行の『女院御書』は、上下巻の二巻となっているが、上巻と下巻はまったくの別物である。両方とも女院に対して説かれた教えが記してあるので、上下巻として開版されたものである。便宜上、本書でも『女院御書』上巻、下巻として論じる。『女院御書』上巻における女院とは、空覚による跋文通り、宣仁聞院藤原彦子（四条天皇の女御）が有力であると森英純は推定している。⁽²³⁾『女院御書』下巻は、證空と北白川院藤原陳子（後高倉天皇の妃）との往復書簡（一一通）を収めたものである。

特に上巻に関しては、女院が誰であるか確証があるとはまではない。言えない現況であるが、いずれにせよ女院に対する證空の教えが記されたものではある。以下に、上層階級⁽²⁴⁾に対する證空の姿勢、「悪凡夫正機」の具体的な語りをこの『女院御書』二巻から明らかにする。

1 『女院御書』巻上

證空は、女院に「悪凡夫正機」を語る際に、法蔵菩薩の

修行から教えを説いている。證空『女院御書』巻上では、法蔵菩薩について法然『選択本願念仏集』に依りながら、「阿弥陀如来法蔵比丘のむかし、無縁平等の慈悲に催はされて、一切衆生を摂せんがために、造像起塔等の諸行をもちて往生の本願とせず、唯称名念仏の一行をもちてその本願とし給ふなり」（短篇、二〇四頁）などとしている。女院にとつてはむしろ「造像起塔」も実現可能な善行として関心があつたかもしれないが、念仏以外の善行（諸行）もできる者に対して建てられた本願ではないのだとする。この後には以下のようにある。

法蔵菩薩の、諸仏擯出の凡夫を救はんために、はじめて超世無上の別願を立といへども、誓願を發すばかりにては正覚を成すべからず。しかるに我等極悪深重の苦機なれば更に生死解脱の業をたくはへず。凡そ山をくづし岡をくづすにあらざんばなんぞ海をうめ江をうめんや。これによりて十方無善の衆生にかはりて、三大僧祇の修行をおこすなり。（短篇、二〇五頁）

ここで「我等」と言われるが、「我等」には一人称単数／複数のどちらの用法もある。ここでは「諸仏擯出の凡夫」（あるいは「十方無善の衆生」）に対応して「我等極悪深重の苦機」と言われるのであるから、一人称複数の用法だと見てよいであろう。女院を含めて「我等極悪深重の苦機」と語っているのである。我らの深き罪業は、今生で「造像起塔」やその他僅かばかりの善行では生死解脱に間に合わないのである。そうした「十方無善の衆生」には「修行するのが法蔵菩薩だとするのである。まさに罪悪から遁れ難き衆生の解脱を中心課題として担う法蔵の願心が説かれるのであり、典型的な「悪凡夫正機」の語りだと言つてよいであろう。

さらに、『女院御書』上巻結びの段には以下のようにある。

もし我仏を得んに、十方の衆生至心信樂して我国に生ぜんとおもひて乃至十念せんに、もし生ぜずば正覺をとらじと誓ひて、已に成仏し給へる阿弥陀仏の体なるうへに、ひろく十方法界の衆生の長時の行となり給ふ

なり。我等いやしといへどもなんぞ十方衆生の姿にもれん。愚なりといへどもたまたま至心信樂の身となれり。
(短篇、二二七頁)

ここの「我等」も女院も含めた語りだと考えられ、我等を「いやし」(卑し・賤し)としている。何か高貴なものに対して自らを「いやし」と卑下するのであればわかりやすいのであるが、證空はそうした比較を問題にしているのではない。社会的階層や身分に関係なく、罪悪を省みれば、平等に「いやし」、「愚なり」と言わざるを得ないという證空の悲嘆なのであろう。当時の「貴賤」であれば「貴」に当たる女院本人に向かつて、我等は賤しき凡夫たることを證空は説くのである。そして、その凡夫のところへ働くのがまさに法蔵の願心であることを伝えんとするものである。

2 『女院御書』巻下

證空『女院御書』巻下は、法然を憶念する北白川院の言葉が遺されているなど、当時の浄土宗をめぐる環境を知る

上でも注目すべき一書である。ここでは、「悪凡夫正機」を検討する上で避けて通れない、「善」「善人」への理解について北白川院に向けられた證空の言葉を確認する。女院から見ると、「持戒淨行にて念仏して、見るにも聞にも世にありがたく羨しく候」(短篇、二二六頁)とされる山林の修行者に対して、證空は次のように言う。

実によろづの後世者の、皆心得られぬ事とて、疑ひあひて候なり。此事よくよくことわりを案じて見候に、有様に貴き聖だては、偏に我力をたのみて、本願の妙なる事をば空しくなしあひて候へば、弥陀の願意にたがひ候なり。まめやかに行ふ人はかならず憍慢の心十人に十人ながら起る事にて候へば、かやうの僻案どもを便として、悪魔もちかづき悩す事にて候なり。実にいはれでこそ覚え候へ。(短篇、二二六―二二七頁)

貴い聖者のように見えても、「偏に我力」、つまり自力を頼みにするものは、弥陀の本願とは相応しないのだとする。ここから誠実に修行に励もうとする人は、必ず、十人いれ

ば十人ともに慢心が起きるのだとする。山林の修行者などは「貴き聖」として、貴族の間だけではなく、衆目を集める存在であったのだろうが、そうした自力を頼りにする修行者の在り方を證空は痛烈に批判するのである。人間が慢心を起こさずにはいられない存在なのであれば、慢心から離れられない凡夫を往生させる弥陀の本願に依るしかないということにもなる。

こうした批判に続いて、「されば真実の心の中よりいできたる三業の行を、五種の正行とて、善導和尚も、目出度行とこそ所々に勧めましまし候ひけれ。この謂をよくよくおほしめしさだめ、たもたせ給ふべく候。穴賢」(同上)と締めくくっている。「真実の心」とは、他力信心のことを指すのであるが、他力に立脚した上での善行を善導も勧めるのだとしている。これは本論第三章で確認した證空の基本的な見解と一致するものである。

五 おわりに

證空は聖道の諸宗派、あるいは山林の自力修行者なども

よく意識しながら、新たな「凡夫」の定義、そして廃悪修善の在り方について仏教界に向けて発信していた。そしてそれは、『女院御書』から知られるように、上層階級に向けても同様の姿勢を堅持していた。田村圓澄は、證空を評して、「その師法然が放下した戒を再び取り上げたことは、證空の地位を、隆寛らの念佛者と區別せしめる結果となつた。かくして證空は、自己に對立する壁と妥協し、また壁の一部となることにより危機を回避しえた」（註四参照）とする。しかし、證空の「悪凡夫正機」、「凡夫」解釈を見れば、明らかに聖道の諸宗派の仏教理解に不足のあることを痛烈に批判しており、こうした浄土宗外への「妥協」という評価は適當ではない。廃悪修善の教えと他力思想とが矛盾すると考えるから、このような評価にもなるのである。しかし、その二つは矛盾するものではないとして、仏教理解全般の見直しを仏教界に提起していたのが證空なのである。しかも、こうした提起の大前提となるのが「悪凡夫正機」という罪惡の自覚であり、ここに「悪凡夫正機」の歴史的意義がある。

また、證空の「悪凡夫正機」を検討軸に据えることで、

善惡觀の再検討など、他の法然門下研究にも新たな論点が生まれた。すでに親鸞を中心とした「悪人正機」説研究には豊富な蓄積があるが、西山派に注目することで、「悪人正機」説研究の新たな可能性が開かれていくのである。

【凡例】

- 一、本文中には、原文と筆者による書下しを併記した。
- 一、原文で旧漢字遣いのものは、適宜、現代通例の表記に改め、句読点を施した。また、原文中の傍線は筆者による補足である。

- 一、出典については次のような略号を用いた。

西叢	……	『西山叢書』
短篇	……	『西山上人短篇鈔物集』
大正	……	『大正新脩大藏經』
浄聖全	……	『浄土真宗聖典全書』
法伝全	……	『法然上人伝全集』

【註】

- (1) 日本印度学仏教学会第七三回学術大会（東京外国語大学主催、二〇二二年九月三日）にて、「悪人正機」説と「悪凡夫正機」について」と題した研究発表を行い、同題で『印度學佛教學研究』七一巻一号（二〇二二）に掲載予定。

そこで論じたので詳細は省くが、證空思想は「悪人正機」説が前面には出ていないという先行研究もある。しかし、證空が「悪凡夫正機」に立脚するのは確かであり、證空を「悪人正機」説研究に正確に位置づける必要があるというのが筆者の立場である。

(2) 拙論(註一)では、紙幅の関係で紹介できなかつたが、術語として「悪凡夫正機」に最も近いものとしては、存覚『選択註解鈔』巻一に、「大経」の文は十八願の意なり。是に付て不審あり。願文には「十方衆生」といひ、今は「一生造惡の機」と云。相違如何と云に、是は善惡の二機に亘るべき事は勿論なれども、末法には聖道の修行は立し難く、念仏の得益は盛なるべき事を成ずるが故に、悪凡夫の正機なることを願さんが為なり。「縦令」と云へる言は、悪人にかぎらざる事を示すなり(浄聖全四、八七九頁)とある。

(3) 代表的なものを挙げれば、田村圓澄「悪人正機説の成立」『日本仏教思想史研究 浄土教篇』(平楽寺書店、一九五九)、古田武彦「親鸞に於ける悪人正機説について」『日本仏教宗史論集』巻六(千葉乗隆/幡谷明編、吉川弘文館、一九八五)、河田光夫著作集』巻一(明石書店、一九九五)「親鸞と被差別民」所収の諸論文などがある。これに対して、親鸞における「悪人」概念とは、特定の社会層に限定して考えるべきものではないとするのが平雅行である。

『部落史史料選集』巻一(部落問題研究所出版部、一九八八)、一八三―一八四頁、並びに、平雅行「専修念仏の歴史的意義」『日本中世の社会と仏教』(塙書房、一九九二)参照。なお、河田と平の「悪人」論については、鶴見晃「屠沽の下類」考——河田光夫と親鸞』『同朋大学佛教文化研究所紀要』四〇号(二〇二〇)で詳しく取り上げられている。

(4) 一例を挙げれば、田村圓澄「専修念仏の受谷と彈壓」『佛教文化研究』四号(一九五四)、四四頁。該当部分は本論の「おわりに」で示した。

(5) 久木幸男「初期西山教團の性格について」『印度學佛敎學研究』六卷一号(一九五八)参照。久木は結論として、「とにかく證空の宗教活動は極めてその幅が廣く、その教團が極めて廣汎な層をそのメンバー乃至支持者としていたことは承認されなければならない。そしてこのことが承認された時、初期の西山教團が單に天台的貴族的と性格附けて了えないものであることも亦認められねばならないであろう(二五五頁)と指摘している。

(6) 延寿『宗鏡録』にも、本論で引いた「法華玄義」の文と同文が載る(大正四八、七六六頁上)。禅宗等において『宗鏡録』が広範に浸透していたことを考えると、『宗鏡録』の影響も検討するべきかもしれないが、想定すべき證空への影響関係については本論で示した通りである。

(7) 伝記類で「正機」の語が登場するのは、以下の通り。『法

然上人伝絵」(專修寺本)・法伝全、五一九頁、『法然上人伝記』(九卷伝)・法伝全、四〇三頁、四二七頁、『捨遺古徳伝』・法伝全、五八九頁、六三五頁、『法然上人伝』(十巻伝)・法伝全、六九五頁、七二七頁。

(8) 平雅行『改訂 歴史のなかに見る親鸞』法藏館(二〇二一、旧版二〇一一 ※以下、平『二〇二二』、二一一―二一六頁)。

(9) 證空の「心浄仏土浄」に対する認識は、拙論「天台本覚思想と證空」―「現生往生」思想の究明を射程に入れて―『花野充道博士古稀記念論文集 仏教思想の展開』(山喜房佛書林、二〇二〇)、六〇三―六〇四頁参照。

(10) 證空『他筆鈔』の問答は、證空による想定問答ではなく、問答相手が存在する。拙論「法然門流の注釈活動―證空『他筆鈔』、顕意『楷定記』に着目して」『現代と親鸞』四一〇(二〇一九)参照。證空周縁において、罪惡の自覚が問題になっていたものであり、それは證空が罪惡の自覚を強調するが故の反応であったのだろう。

(11) 拙論「西山義における「学解」解釈の転換―證空を中心として」『真宗教学研究』四三三号(二〇二二) ※以下、中村『二〇二二』参照。

(12) 拙論「二向他力」の主張とその波紋―證空・良遍とその系譜に注目して」『現代と親鸞』三九号(二〇一八)、六六頁参照。

(13) 證空『三縁事』には、「釈迦の自開し玉ふ三心を領解しつれば、やがて弥陀の体に入りて三業悉く名号南無阿弥陀仏に落居すれば、所作の善体皆南無阿弥陀仏と云はるる所を取りて、和尚は破壊したる伽藍を修造し、浄土の変相を書き玉ふと云ふも、是悉く南無阿弥陀仏と思召す故なり。此の位に入りぬれば、善き心をおこせとも云はず、心を閉めよとも云ふべからず。所作悉く南無阿弥陀仏の外に立せざるなり」(短篇、一一八―一九頁)とある。證空は単に称名念仏を称揚する以上に、念仏者の所作が南無阿弥陀仏の名号となることを強調している。念仏者の所作がすべて念仏となるというのは、「善き心をおこせとも云はず、心を閉めよとも云ふべからず」と言われるように、あらゆる修善の主体が行者から名号へと転換していることを意味しよう。

(14) 原田正俊『日本中世の禪宗と社会』(吉川弘文館、一九九八)、七九頁参照。

(15) 證空『女院御書』巻下には、「又罪をつつしむべからずなど申す事は、既に一切の経論の中に、一文一句にても見および、聞およびぬ事にて候なり。道綽・善導の御釈にもつやつや仰られぬ事にて候なり。すべて聖道・浄土の教行まぢまぢなり、自力他力の心一品ならずといへども、念仏はげむべからず。又罪業つつしむべからずといふ事は、いかにもいかに仏法の中にはなき事と思食べく候」(短篇、二三五頁)とある。道綽、善導に限らず、仏教一切の経論に

において「罪をつくることは問題にならない」などと説く箇所は一つもないとする。

(16) 重松明久『日本浄土教成立過程の研究——親鸞の思想とその源流』(平楽寺書店、一九六四)、五三一～五三三頁。

(17) 天台宗における隆寛の活動については、善裕昭『隆寛の思想形成』『印度學佛教學研究』四八巻二号(二〇〇〇)等参照。證空は、特に九条家周縁の諸宗派と関わりがあり、中村『二〇二二』にて論じた。

(18) 平『二〇二二』、二二二～二三三頁参照。

(19) この箇所について、梯實圓『聖典セミナー「口伝鈔」』(本願寺出版社、二〇一〇)では、「大願業力の前では善人の善も全く役に立たず、悪人の悪も障りにはなりませんから善悪平等の法門といます。しかしそれは、もともと定散二善に堪えられない悪人を正機として救うための特別の法門でしたから、あくまでも悪人正機、善人傍機という構造をもった法門である」(二三〇頁)と覚如は理解して引用しているのだとする。このように考えることも可能かと思うが、「善人の善も全く役に立たず」というように、善人(善凡夫)も大願業力があってはじめて往生し得るのだと解釈できる箇所であって、必ずしも善人(善凡夫)を傍らにしているとも言えないのではないだろうか。また、仮に梯の解釈が正しいとしても、「一切善悪凡夫得生者」という善導の言葉を善悪平等の法門としてではなく、あえて「悪

凡夫正機」説として覚如が表明していることに変わりはない。こうした覚如の背景を探ることが必要であろう。

(20) 湯谷祐三『西福寺蔵『輪円草』翻刻(下)』『西山学苑研究紀要』三(二〇〇八)、四二頁。

(21) 拙論「中世仏教綱要書と浄土宗西山義」『佛教史學研究』六三巻二号(二〇二二)、二二～二三頁参照。

(22) 立信『深草抄』巻一〇には、「九品の機は共に一種常没煩惱賊なり。念仏する者、独り上々人なるべし」(『深草教學』一九号翻刻本、四三七頁)とある。罪悪の凡夫でありながら、念仏者は「上々人」なのであり、證空の「善悪一機」という思想を受け継ぐものである。

(23) 森英純『女院御書』述作の因縁に就いて 附「上巻分科」『西山学報』七号(一九三四)、『西山上人短篇鈔物集』(西山短期大学、一九八〇)解題、三二二頁以下参照。

(24) 證空『女院御書』は、女性を対象を限定した発言と捉えられるかもしれないが、『女院御書』巻上には、「もしは男もしは女、称名の一行にあらんよりは凡夫出離の道また二つあるべからず」(短篇、二二四頁)とあり、性差なく「凡夫」は称名念仏の一行に依るべきことを説く。「悪凡夫正機」を説くに当たり、證空は性差を考えていなかったと言え、女性に限らず広く上層階級一般への語りかけとして『女院御書』の教説を捉えることも可能であろう。

(25) 例えば、大和国箸尾弁才天の靈驗記である「瑞夢記」(応

長二年（一三二二）成立）には、弁才天を崇める理由として、聖武天皇も崇めるのであるから、「何況下賤拙我等」は偏に崇めるべきだとしている（辻浩和「大福寺所蔵「瑞夢記」翻刻（上）」『川村学園女子大学研究紀要』三一巻一号（二〇二〇）、一九四頁）。なお、「瑞夢記」は仏教典籍、漢籍、勅撰和歌集等々が引かれ、「鎌倉期の知的環境を探る上でも注目される」（同上、二〇二頁）と解説されている。