

## 禪瑜の淨土教思想

### はじめに

叡山において淨土教研究が本格化するのには十世紀半ば以降のことであり、その最初期に位置する典籍は良源の『九品往生義』である。『九品往生義』は右大臣藤原師輔の求めに應じて著されたものと言われている。良源は、師輔やその子女たちとの關係を背景に延曆寺の復興を成し遂げ、叡山中興の祖と仰がれる一方、山の世俗化を推進した張本人として批判されることもある。しかし平安中期以降、律令體制の衰退にともない、巨大寺院は新たな財源の確保をめざして、一様に貴族社會への接近をはかるのであり、良源はそのような時代の流れに乗ったとも言えるのである。この時代、貴族たちが求

禪瑜の淨土教思想(梯)

### 梯 信 曉

めたものは、主として密教による現世祈禱であり、その要請に應えるべく、天台・眞言は勿論、南都の諸學派も密教の充實に努めている。加えて、十世紀の貴族社會には阿彌陀佛信仰が流布しはじめており、この方面の指導も望まれるようになる。ところが阿彌陀佛信仰を教理的に支える役割をはたしたのは、平安中期においては天台宗のみであったといっても過言ではない。天台宗は、現世の繁榮を祈る密教と、來世の安穩を願う淨土教とを、兩輪のように機能させて、貴族社會との關係を深め、權門化への道を突き進んだのである。

日本の阿彌陀佛信仰は飛鳥時代以來の傳統があり、奈良時代には、南都の諸學派で淨土教研究に着手されるが、一般社會では死者儀禮・追善儀禮の場以外に登場することはなく、

自身の往生極樂を願う者も稀であった。それが九世紀になると、天皇や上流貴族の間に願生極樂の信仰が見えはじめ、十世紀には顯著となる。そのきっかけとなったのは、叡山を據点とする不斷念佛の流行であろう。圓仁が唐より傳えた阿彌陀念佛は、弟子の遍照・相應、また増命・延昌らの盡力により、不斷念佛として叡山に定着し、更に各地にも傳播して、貴族たちの興味を惹くようになる。加えて十世紀には、空也・増賀・性空ら、いわゆる聖たちの活躍が、阿彌陀佛信仰の隆盛に拍車をかけたのである。

それに應ずるように十世紀の半ば頃から、良源・千觀・禪瑜・源信・靜照・覺超ら天台宗の學僧の手になる淨土教典籍が續々と登場する。十世紀は、貴族社會における阿彌陀佛信仰の形成期であり、淨土教教理の整備は、貴族社會からの要請でもあったのである。

以下、禪瑜をとりあげてその行實を紹介し、著書『阿彌陀新十疑』に提示された淨土教教理の特徴を求めてゆきたい。

## 一 禪瑜の活動

禪瑜の行實・思想に觸れた先行研究は少なくないが、まとまったものとしては、戸松憲千代・佐藤哲英・普賢晃壽・奈

良弘元の四氏の論著をあげることができ<sup>(1)</sup>。ここではまず禪瑜の行實について、先行論文の概要を紹介したのち、若干の補足を試みる。

禪瑜は「禪瑜」「禪輸」と記されることもあるが、著述『阿彌陀新十疑』の現存諸本に共通して見える撰號を尊重して「禪瑜」と表記する。その傳記は傳わらず、生没年の確定も困難である。戸松憲千代氏は、『僧綱補任』貞元二年(九七七)權律師の項にみえる「禪瑜五月卅日任。天台宗。延曆寺。已講勞。信乃國人(朱)六十一」という記述によって、延喜十二年(九一二)の生まれとみる。この出生年は、『僧綱補任』天元二年、寛和二年、永延元年の項に見える年齢と符合するが、永祚二年(正暦元年・九九〇)の項には「權小僧都禪瑜十二月廿二日入滅(朱)七十八」とあり、これにしたがうならば、延喜十三年(九一三)の誕生ということになる。佐藤哲英氏はこれによって生没年を九一三年―九九〇年と見ている。『僧綱補任』には、このほか康保四年(九六七)五十九才という記述もあり、これによると延喜九年(九〇九)出生ということになるが、諸先學はこれを誤記と見る。いずれにしても良源(九一二―八九五)と同世代の人ということである。

學系について、戸松憲千代氏は無動寺藏『内證佛法相承血

脈譜』の裏に記された『天台法華相承血脉譜』を紹介し、良源の弟子のなかに「探禪輸黒谷僧都尾州人」という記載のあることを指摘している。出身地が『僧綱補任』の記述と異なるが、これは禪瑜を指すと見てよからう。というのも名前の右肩に見える「探」という付記は、北嶺探題を意味するものと解されるからである。北嶺探題は良源によって設置された役職で、『探題次第』には鎌倉中期にいたるまで七十四名の探題の名が列記されている。良源は天台座主就任に際し、叡山に探題職を置いて廣學堅義を興すことを上奏して許され、康保五年（安和元年・九六八）六月會より實施する。このとき、初代探題をつとめたのは禪藝である。『寺門傳記補録』卷十三「長吏高僧略傳」の禪藝傳によると、初代探題に禪藝を指名したのは良源であったということである。その禪藝に次いで、貞元二年（九七七）に第二代探題に補されたのが禪瑜である。この人選にも座主良源が関わったとみるべきであろう。このほか諸先學は、禪瑜が應和三年（九六三）の宗論や、天元三年（九八〇）の中堂供養に出仕していることを指摘する。

論日記』によると、禪瑜は北嶺十口の學僧の筆頭に記載され、しかも論義の名所とされる「第五卷」の講師に任ぜられていて、良源が彼を最も高く評價していたことがうかがわれる。また根本中堂の落慶供養は、良源の叡山復興事業の總仕上げとも言うべき大法要で、天皇以下關白左右大臣臨席のもと、山門ばかりではなく、寺門や南都からも良源ゆかりの諸僧がこぞって出仕している。このとき禪瑜は聖救とともに唄師をつとめているのである。

良源と禪瑜との浅からざる関係は、以上諸先學の指摘した史料によって明白であるが、更に加えるならば、『慈惠大僧正拾遺傳』の次のような記事をあげることができる。

應和年中、禪瑜大德、沈淪し外遊するを憐れむがために、定心院十禪師を與ふ。彼の狀に云ふ、三論・法相獨歩の生はこれ義昭・法藏、四明・天台一雙の客はすなはち禪瑜・良（彌カ）なり。座主を拜するの日、宗舉狀を放ち、三會の講師を歴せしめ、遂には僧都職に昇らしむ。

『慈惠大僧正拾遺傳』は、良源の弟子梵照が長元五年（一〇三二）に著したもので、良源傳としては、藤原齊信がその前年に編集した『慈惠大僧正傳』に次いで古い。しかも齊信の省略した部分を補うという形で書かれていて、史料價值は高

い。この記述を信ずるならば、禪瑜は良源によって見いだされ、良源の庇護のもとに出世していったということになる。

良源が座主に就任した康保三年（九六六）の翌年、禪瑜は維摩會の講師をつとめているが、平林盛得氏の指摘によると、『維摩會講師研學豎義次第』康保四年（九六七）の條には、講師禪瑜の名に添えて、

藤原氏、信濃國の人。修學を退廢し信乃國に住せしを、良源これを召して學道に就けしむ云々。

という記載があつて、『慈惠大僧止拾遺傳』の記述と符合する。

ほかに二點、良源一門と攝關家との關係をうかがうことのできる史料のなかに、禪瑜の登場するものがあるので紹介しておきたい。

第一に、『阿婆縛抄』卷三百一、諸寺緣起下「惠心院」の項に次のような記述が見える。鎌倉初期の史料である。

惠心院楞嚴三昧院の南にあり、右丞相兼家本願なり

葺檜皮五間四面堂一字南に孫庇あり

金色大日如來像一體、同じく六觀音像、綵色文殊聖

僧像を安置す。

葺檜皮五間四面堂一字

綵色五大尊像一體を安置す。

永觀元年十一月二十七日戊寅供養

導師 大僧都餘慶

呪願 少僧都陽生

唄師 律師乘惠・聖救

散華 阿闍梨興良・暹賢

引頭 阿闍梨歲延・靜安

堂達 安貞・法仁

律師禪瑜・圓賀をもって會證誠となす。

丞相、權中納言顯光、三位中將公季、殿上侍臣・辯・

小納言・諸大夫・外記・史、皆もつて山に登る。

冷泉院御諷誦の使、左近衛少將藤原道綱兼家公男、僧侶

の前に饗餞を辨け備ふ。兼家丞相盃を把り大僧正に勸

め、權中納言顯光、瓶子を執りてこれに従ふ。大僧正

これを受け、權中納言に擬ふ。中納言これを把り、ま

た權僧正に勤む。僧俗相交わし巡り行きてこれを下

す。須臾に大僧正また盃を執り、丞相に勤め、丞相こ

れを取り座を起ちて權僧正に擬ふ。これもつとも希有

の勝事なるのみ。阿闍梨五口、これに寄せらる。

横川惠心院は、右大臣藤原兼家が、父師輔の遺志をうけて良

源のために建立した堂舎で、右はその供養會の實施を傳えた記事である。このとき禪瑜は圓賀とともに「會證誠」をつとめている。最後の一節は法會後の宴席でのことであろう。右大臣兼家、權中納言顯光、大僧正良源、權僧正尋禪ら、僧俗混交して酒を酌みかわす様子が伝えられ、「希有の勝事」と評されている。顯光は兼通の長男で、ほかに兼家の子道綱、師輔の子公季の名が見える。權僧正尋禪は、師輔の息男で、のちに良源の衣鉢を繼いで天台座主となる人物である。良源一門は、師輔の没後もその子女たちとの關係を保ちつづける。禪瑜はその一門のなかで重要な位置にいたわけである。

第二に、『小右記』永延元年（九八七）五月十日條には次のように記されている。

十日、辛未、攝政殿の御八講に參る。兩部曼荼羅を圖し、銀阿彌陀佛・脇侍二鉢を鑄し、五部金泥法華經を書寫す。是れ我が二親・故北方・女御のために寫經するところなり、と云々。左右兩丞相以下公卿參入せられ、主人客亭に出居、丞相以下行香、事おわりて余罷り出づ。

……

今日請僧

證義者權僧正尋禪、前僧都禪瑜

禪瑜の淨土教思想（梯）

講師前僧都覺忍、僧都聖救、正算、眞喜、覺慶、尊叡、定澄、觀修、實因、嚴久

聽衆春明、玄明、安海、生員、院源、明蒙、清範、覺緣<sup>(9)</sup>

良源の没後二年のことである。攝政となった兼家は、亡き父師輔と母盛子、故北方時姫、そして冷泉天皇の女御であった亡き娘超子のために、金泥法華經五部を書寫し、法華八講を勤修する。左右大臣以下公卿も參列した大法要であった。出仕僧には、良源門下の精銳たちが名を連ねている。證義者の筆頭尋禪はこのとき天台座主で、いうまでもなく良源亡きあとの叡山と攝關家とを繋ぐ鏃となった人物である。禪瑜はその尋禪とともに證義をつとめていて、門下中での位置がうかがわれるのである。

以上、禪瑜関連の史料を概観したが、いずれも良源に近いところに登場する。論義の實力を認められて良源の庇護下に入り、攝關家との關係を背景に比叡山の運営を取り仕切る良源一門のなかで、長老的役割をつとめた人物だったとみてよからう。

## 二 『阿彌陀新十疑』の特徴

禪瑜には『觀心要論』『被攝義私記』『屬累義私記』『阿字觀

門』『二十往生大願』等の著述のあったことが目録類の記載によつて知られるが、現存するのは『阿彌陀新十疑』一卷のみである。次の五種の寫本が傳わつてゐる。

①名古屋眞福寺藏、保元元年（一一五六）辯憲書寫本。奥書に「保元元年十月十日校點畢爲往生極樂證大菩提也辯憲之本也」とある。

②坂本西教寺正教藏、明曆三年（一六五七）舜興書寫本。

「保延四年（一一三八）戊午正月八日爲當年豎義書了 同二月三日校勘了 觀佛宗沙門行全記之」および「自實教郷坊賜之 壽永三歲（一一八四）三月十日 欣求安養念佛者重圓記也」という二種の奥書を列記したのち、「右者以寶園院本令書寫之者也 明曆參丁酉歲八月吉日 江州栗太郡芦浦觀音寺舜興藏」と記している。

③叡山文庫無動寺藏、文化七年（一一八一）眞超書寫本。

奥書に「文化七年庚午七月上旬以黒谷青龍寺藏本令書寫之者也 台岳法曼院眞超記」とある。

④叡山文庫生源寺藏、江戸末期の寫本。

⑤京都大學圖書館藏、明治時代の寫本。②にみえる保延四年の奥書がある。

佐藤哲英編著『叡山淨土教の研究』資料編に、②の寫眞、他

の四本との對校、ならびに書き下し文が掲載されているので、小稿ではそれらを参照して本文を確定し、以下引用の際は書き下し文で記すこととする。

『阿彌陀新十疑』序文には、

それ十疑は、これ天台大師、末世の衆生を憐愍せんがために制するところなり。……大師すでに十疑を起つ。圓備ならざることなし。何の飽かざるあつて、更に後見を紊さんや。いっつべし、紫摩金の前には迦遮の屑、またこれ梅檀林の裏の伊蘭の株なるや。……恐らくは鼈溟の深理に臨んで、誤つて牛溲の淺疑を陳べん。これを新十疑と號して、禪座の右に備ふ。<sup>10)</sup>

等と言う。天台『十疑論』のあとを逐うて恥ずかしながら淺薄の義を述べるといふのである。遜つてはいるが、あきらかに『十疑論』の不足を補うという意圖が感じられる。『十疑論』は智顛の著述と傳わるが、實は八世紀の成立で、湛然以降に天台宗に持ち込まれた文献とされる。<sup>11)</sup> 教理的にも『安樂集』をはじめとする玄中寺流淨土教學の影響が濃厚で、天台典籍としての獨自性は希薄である。その點では、同じく智顛に假託された『觀經疏』『阿彌陀經義記』と同様である。十世紀の叡山の學僧たちは、これらの偽書を用いて淨土教研究に

着手したわけであるが、天台宗独自の浄土教教理を構築するには、それら偽書は據り所として不十分であるとの空気がたちこめていたのではなからうか。

良源の『九品往生義』、禪瑜の『阿彌陀新十疑』は、そのような情勢下に成立した文献と言える。どちらも撰述時期は不明である。ただ、『九品往生義』が師輔に獻呈されたとするならば、その成立は師輔の没年、天徳四年（九六〇）以前ということになる。一方の禪瑜は、『慈惠大僧正拾遺傳』によると、應和（九六一―）頃までは「沈淪外遊」していたわけで、叡山での活動はそれ以降ということになる。とすると、『阿彌陀新十疑』の述作は『九品往生義』の後ということになる。

良源の『九品往生義』は、天台『觀經疏』を盛んに依用しつつも、『浄名疏』や『法華文句』『摩訶止觀』などの天台典籍を用い、また、圓仁・安然にならい『心地觀經』に依って菩提心の解釋をおこなうなど、天台教學の特色を發揮することに努めている。しかし、『觀無量壽經』下々品の十念往生や逆誘除取の議論など、重要な箇所では、『十疑論』や天台『觀經疏』の域を脱することはできず、したがって全體にわたって天台宗独自の見解を提示し得たとは言いがたい。

禪瑜は良源の志を繼承し、天台教學を基盤とした浄土教教

禪瑜の浄土教思想（梯）

理の構築を目指して、『阿彌陀新十疑』を著したのではなからうか。

諸先學は、『阿彌陀新十疑』が『十疑論』の思想・教理を傳承してないことを指摘する。しかし『阿彌陀新十疑』で論ぜられる問題の多くは、『十疑論』『觀經疏』、さらには『九品往生義』などで既に扱われたものである。禪瑜はそれら天台宗の浄土教典籍から諸問題を拾い上げ、その解釋に天台教學の特徴を十分に盛り込んで、新たな見解を提示することを目指したと考えるのである。

以下、そのような意圖が顯著に見られる部分を紹介してきた。

## 第一疑

『阿彌陀新十疑』第一疑は、四番の問答よりなる。第一問答は次の通りである。

第一疑にいはく、衆生の機（十感イ）、みな種・熟・脱の三時あり。往生極樂の行もまたしかるべし。しかるに九品往生を説くの中、および所々の經論に、ことごとく彌陀迎接の旨を説く。これすでに得（十脱イ）の時、順次の生なり。何がゆゑぞ種・熟の二時を説かざるや。

答ふ。種・熟・脱の三時は、往生極樂の人も何ぞ具せざらん。しかるに説かざるはけだし略なり<sup>13)</sup>。

衆生が種・熟・脱の三益を経て得脱するという説は、『法華玄義』卷一上、『法華文句』卷一上<sup>14)</sup>で議論されて以來、天台宗の典籍に頻出する。禪瑜はこれを九品往生の法門に適用し、天台宗獨特の淨土教理を構築しようとしているのである。

つづく第二問答では、下々品の惡人往生を問題にする。疑問は二點である。第一に、種・熟の二益を蒙るものが、なにゆえ得脱の時に至って五逆十惡を作るのか、ということ。第二には、そのような極惡人が、なぜ十念を具するのみによって觀音勢至の來迎にあずかることができるのか、という疑問である。その答えとして、

身にたとひ十惡五逆を造るとも、(十耳にイ)すでに十念を具す。十念の力殊勝なるがゆゑに、二大士の來迎を蒙ること、何の不可あらんか。凡そ彌陀の名號を聞きて、戲笑の中にもひとたび南無と稱せば、これをもって下種といつべきなり。(十臨終のとき善友の縁に遇ふは、なほこれはこれ宿生の業力のしからしむるのみ)<sup>15)</sup>

と述べている。まず第二の疑問に答えて、臨終十念の力は極めてすぐれているから極惡人も來迎の益を蒙るのだ、と言

う。そして第一の疑問に對しては、造惡の理由を述べるのではなく、宿縁の深厚なることに目を向けさせる。すなわち、『法華經』に説く「一稱南無佛」さえもが下種であり、そのような宿世の業があればこそ、いかなる惡業を重ねようとも、臨終に善友の縁に逢うことができるのだ、と主張するのである。

この疑問は、次の第三問答でも繼續して扱われるが、そこでも、

第三生に至って、十惡五逆を造るは、理の當たらざるに似たりといへども、しかれどもまたすでに善友に遇ふ。

あに脱のときならずや。感禪師のいはく、「過去に百千の諸佛に遇ふて善根を殖るのひと、この生に念佛を修して極樂に生ず<sup>16)</sup>」と。

と、懷感の『群疑論』を用いつつ、下々品人の宿縁の深さを強調している。

最後に第四問答に、

念佛を修する者は、多生を逕ることなく極樂に至るの理、この義いかん。答ふ。今はただ極樂を欣ぶ者に種・熟・脱あるを論ずるのみ。ゆゑんは、過去に多佛に遇ふて善根を殖うるは、あに種・熟ならざるや。また若干の



佛に遇ふ人、何ぞ念佛を修せざらんや。<sup>(18)</sup>

と述べて第一疑をしめくくる。今生に念佛を修して極樂に往生するものは、過去において必ず種・熟の二益を蒙ってきたのだ、ということを重ねて主張するのである。

以上、第一疑の主題は、九品往生、ことに下々品人の十念往生の易行性に對する疑問である。これは天台『十疑論』では、第八疑に扱われた問題である。『十疑論』第八疑では、臨終十念によって無始以來の惡業が除かれるのはなぜか、との疑問が發せられ、答への冒頭に、

ただよく臨終に善知識に遇ひ、十念成就する者は、皆これ宿善業強にして、始めて善知識に遇ふことを得て、十念成就す。<sup>(19)</sup>

と宿善に觸れる。しかし宿善の問題をこれ以上掘り下げることとはせず、この後は、臨終十念の力が殊勝であることの論證に力を注いでゆく。とはいっても結局は、曇鸞『論註』の三在釋を踏襲するのみで、天台宗独自の見解を示しているとは言い難い。にもかかわらず良源『九品往生義』はそれを依用しているのである。<sup>(20)</sup>

禪瑜は、『阿彌陀新十疑』第一疑において、この問題を天台教學の立場から説明しようと試みたのであろう。『十疑論』が

禪瑜の淨土教思想（梯）

中心課題としていた臨終十念力の問題は、第二問答で少し觸れるが、そこで禪瑜は「十念の力殊勝なるがゆゑに、二大士の來迎を蒙ること、何の不可あらんか」と言うのみで、議論の對象とはしていない。かわって、『十疑論』に詳説されなかった宿善の問題をとりあげ、天台宗でよく用いられる種・熟・脱の三益の教説を用いて、九品往生人の宿縁が深厚であることを力説したのである。第一疑においては、『十疑論』の不足を補うかたちで、天台教學の特徴を發揮させることに成功したと言えるであろう。

## 第六疑

第六疑は、三番の問答よりなり、いわゆる逆謗除取論が扱われている。これは曇鸞の『論註』に論ぜられてより、隋・唐、新羅で盛んに議論され、日本では夙に智光（七〇九―七八〇頃）の『無量壽經論釋』にもとりあげられた、淨土教の重要課題のひとつである。ところが天台『十疑論』には見えない。禪瑜はこの問題を拾い上げて天台『十疑論』の不足を補ったと言える。その際、少なくとも天台『觀經疏』の記述は参照したであろう。天台『觀經疏』には、

問ふ。大本には五逆謗法は生ずることを得ず、この經に

は逆罪も生ずることを得。釋に兩義あり。人に約さば、造罪に上あり下あり。上根の者は、世王のごとく逆を造るも必ず重悔あり。罪をして消薄せしめ、生を得しむるを容る。下根人は、逆を造るも多く重悔なし。ゆゑに生ずることを得ず。二に行に約さば、行に定散あり。觀佛三昧を定と名づけ、餘の善業を修するを説きてもって散となす。散善の力は微なり。五逆を滅除することあたはず、往生を得ず。大本はこれに就くがゆゑに不生と言ひ、この經は觀を明かすがゆゑに得生と説く。<sup>(21)</sup>

と述べられている。人に約せば懺悔の有無、行に約せば定散の違いによって、滅罪の可否が決まるというわけである。これは淨影寺慧遠の『觀經義疏』の記述と全く同じである。淨影『觀經義疏』の依用踏襲は、天台『觀經疏』の特徴であるが、この部分でも顯著である。ここには天台教學の特徴は見いだせない。

良源の『九品往生義』は、この問題に觸れて、右の天台『觀經疏』の文を引用し、加えて新羅義寂の『無量壽經述義記』の説を紹介したのち、

また懷感師の釋群疑論に、十五家の古今の異釋を出す。彼の第三卷の如し。繁なるがゆゑに引くことあたはず。<sup>(24)</sup>

と言ひ、自らの見解は示さずに議論を終わっている。ここで天台教學の特徴は發揮できなかったわけである。

これに對して禪瑜は、まず第一問答に、五逆罪人の往生可否を問ひ、

下品中生を説きていはく、十惡・五逆を造るの人、臨終の時、心に念ずることあたはずといへども、口に南無阿彌陀佛と稱するによりて往生を得るなり。<sup>(25)</sup>

と、『觀無量壽經』下々品の十念を稱名念佛と解し、その稱名の力によって逆罪人も往生できるといふ。下々品の十念の解釋には様々な見解があるが、良源の『九品往生義』には、

問ひていはく、如何が十念。答へていはく、もし下品下生の文に准ずれば、十念を經る頃専ら名を稱するを名づけて十念となすなり。南無阿彌陀佛と稱する、この六字を經る頃を名づけて一念となすなり。<sup>(26)</sup>

とある。これは新羅義寂の『無量壽經述義記』の説を依用したものである。同様の記述が千觀の『十願發心記』<sup>(28)</sup>や、源信の『往生要集』<sup>(29)</sup>にも見え、當時の叡山では一般的な見解であったことがわかる。禪瑜はそれを踏襲するのであろう。十念の意趣については全く議論をせず、まずここに、稱名の力によって逆惡の罪が除かれ、往生が可能となる、と主張する

のである。

つづく第二、第三問答は次のとおりである。

問ふ。これらの經は皆これ方等部の經なり。般若淘汰の教、猶ほ悉く「ただ定業を除く」と云ふ。況や彈呵の教、何ぞ忽ち「十惡五逆、念佛の力によって極樂に往生す」と云ふ。いかに況や觀經にすでに「唯除五逆誹謗正法文」と云ふ。この義いかん。

答ふ。この文は、九品往生を説き畢つて次下の文なり。上にすでに五逆往生と云ふ。何ぞ次下に唯除五逆等と云はん。謂つべし、出經者もしは勸進の詞を脱落するか。方等部の旨を案ずるに、五逆往生を説くべからず。ゆゑに無量壽經に「五逆および大乘を誘ふ人とを除く」と云ふ。

問ふ。出經者、勸進の詞を脱落すと云ふといへども、この義未だ極成せず。何となれば、觀無量壽經の下下文と並びに無量壽經と、同じく「除五逆誹謗正法」云ふ。然れども下品の中、下生人を説きて「十惡・五逆を犯すも往生す」と云ふなり。一經の二説、和會せずんばあるべからざらんや。

答ふ。方等經は四教の説を具す。五逆誹法を除くは通教

禪瑜の淨土教思想（梯）

の意なり、除かざるは圓教の意なり。貪欲は即ちこれ道、  
患・癡もまたまた然りと説く、豈に方等部にあらざる  
や。<sup>30)</sup>

逆誹除取論は、『無量壽經』の「唯除五逆誹謗正法」という教説と、『觀無量壽經』下々品の五逆人往生の説との會通を試みるものである。ところが禪瑜は、『觀無量壽經』九品段の末尾にも「唯除五逆誹謗正法」の文言があるという。禪瑜所覽の『觀無量壽經』にはあったのかもしれないが、現存諸本のなかにはそのようなものは見いだせず、良源の『九品往生義』に用いられている『觀無量壽經』にもそのような文言はないので、禪瑜の記憶違いの可能性もある。しかし、禪瑜にとって「一經二説」は大問題であつたようである。

そこでまず第二問答において、方等彈呵教である『觀無量壽經』は、五逆人の往生は許さない、という立場をとるのが本筋であると言う。したがってここに五逆人の往生を説くのは、勸進すなわち作善を策進するための方便説であり、その點を明記しておくべきところ、譯經者が書き落としたのだ、と主張する。さらに第三問答に、「一經二説」の問題をとりあげ、方等經典には四教すべての教説が説かれると言い、五逆誹法の往生を許さないのは通教の立場、許すのは圓教の立場

である、と會通する。方等經典には、貪・恚・癡の三毒を「道」と説くような圓教の立場も見えるではないか、というのである。

天台宗の立場としては、極めて穩當な解釋といえよう。しかも管見の及ぶ限りでは、古今の諸釋中には見えない、禪瑜獨自の見解であると思われる。少なくとも、先行の天台典籍には見られなかった、天台宗獨特の解釋を提示し得たものと評價してよからう。

## 第八疑

第八疑は、三番の問答よりなり、阿彌陀佛の身土論がとりあげられている。いわゆる「彌陀報應」を論じた項目である。天台淨土教では盛んに議論される問題であるが、これも天台『十疑論』には扱われていない。

この問題の出據は智顛の『維摩經文疏』卷一<sup>(31)</sup>の記述である。そこには凡聖同居の染淨國、方便行人所居の有餘國、純法身大士所居の果報國、究竟妙覺所居の常寂光土の四土をあげ、前二土は應佛の所居、第三土は亦應亦報佛の所居、最後の一土は法身佛の所居とし、さらに凡聖同居國を二つに開いて、凡聖同居穢土と凡聖同居淨土とを立て、西方無量壽國は凡聖

同居淨土であると言う。したがってその所居の佛は應身佛といふことになる。このことは、『法華文句』卷九下、三身佛の壽量を論ずる中に、「謂はく實には有量にして無量と言ふは、彌陀これなり<sup>(32)</sup>」とあることからもうかがわれる。勿論天台佛身論の原則は一體三身ということであるが、智顛は、諸經論に登場する阿彌陀佛を應身と判じ、その所居を凡聖同居淨土と見たのである。

天台『觀經疏』は、法・報・應の三身を論ずる中に、壽量に觸れて、

有量に二義あり。一に無量の量となし、二に有量の量となす。七百阿僧祇および八十等のごときはこれ有量の量なり。阿彌陀の如きは、實には期限あるも、人天數ふることなし。これ有量の無量なり。應佛はみな兩量となり、物に逐ひ縁に隨ひて長短を參差す<sup>(33)</sup>。

と言ひ、また四土説をあげる中に、  
安養は清淨にして、池には八徳を流し、樹には七珍を列<sup>(34)</sup>り、  
泥洹に次いでみな正定聚なり。凡聖同居上品淨土な

と言ふ。天台『觀經疏』には四土の全てを各淨穢に分けるといふ特異な説が見えるが、阿彌陀佛の身土については、ほぼ

智顛の説に忠實である。

彌陀身土論は、隋・唐あるいは新羅時代の浄土教研究者たちによって盛んに議論され、諸經論所説の彌陀身土を判じて、あるいは報身報土、あるいは應身應土、また通報化と主張するなど、様々な見解が提示される。それをうけて叡山の浄土教研究者たちは、彌陀・極樂を應身・同居浄土と見る基本線に沿いつつ、隋・唐・新羅の諸家の説を斟酌して様々に議論を展開してゆく。その過程で「阿彌陀佛を勝應身とみるか劣應身とみるか」という問題が浮上し、院政期には重要な検討課題となっていたことが確認できる。

勝應身・劣應身という言葉は、たとえば『法華文句』卷六下には、

勝應は菩薩に應ず。即ち盧舍那尊特身にして、大機の扣くところの者なり。劣應は小乘に應ず。丈六の弊衣にして、小機の扣くところの者なり。<sup>(35)</sup>

というようなかたちで用いられる。盧舍那尊特身を勝應身、穢土の釋迦牟尼佛を劣應身と言うようで、右の文では、勝應身は報身にあたると解される。

これに對する湛然の注釋、『法華文句記』卷七上には、「もし尊特をもって彌陀となさば、此に三の失あり<sup>(36)</sup>」等と、この

禪瑜の浄土教思想(梯)

「尊特身」すなわち勝應身を阿彌陀と解する説を批判している。ところが、道暹の『法華文句輔止記』卷九には、「阿彌陀はここに無量壽と云ふ。彼はこれ勝應の身<sup>(37)</sup>」等と阿彌陀佛を勝應身とする記述があつて、後學を混亂させている。

禪瑜は第八疑の冒頭にこの問題をとりあげる。良源の『九品往生義』には觸れられなかった問題を拾い上げたこととなる。

第八疑にいはいはく、他宗、阿彌陀はこれ報身と判ず。今宗の述意、何の身と判ずるや。

答へてはいはいはく、すでに同居なり。劣應身の佛と謂ふべきなり。<sup>(38)</sup>

と、まず天台宗の基本的立場を示し、次いで第二問答に、『觀無量壽經』には彌陀の身量を六十萬億那由他恆河沙由旬と説くが、これは報身佛の相ではないのか、と問いを發する。これに對し、「恆河沙とは譯者の誤なり」と主張する天台『觀經疏』<sup>(39)</sup>の説をあげ、「彌陀の身量、幾くならず。臺上の佛に校量すべからざるなり」と彌陀報身説をしりぞける。さらに第三問答の問では、「疏師の釋、偏に依憑すべからず」とまで言つて、阿彌陀佛は恆河沙の身量をもつ報身ではないのかと重ねて訊ねるが、

答ふ。この釋ありといへども、なほ臺上の寶滿如來には及ぶべからず。あに判じて報身といはんや。ゆゑに天台所釋の劣應身といふこと、尤もあひ順するなり。

と、天台宗では阿彌陀佛を劣應身と判ずることを斷言するのである。明確な教理的根據を提示し得たとは言い難いが、これ以降、天台宗内で盛んに議論されるようになったこの問題に、ひとつの指針を與えたものと評價できよう。

### むすびにかえて

以上、禪瑜の行實と思想の一端を概観した。禪瑜は良源に見いだされ、その庇護下に活躍した學僧である。ことに論義に長じ、一門の中では長老的役割をはたした人物と目される。その著『阿彌陀新十疑』は、天台教學の特色を十分に盛り込んだ淨土教教理の構築をめざして著されたものと思われる。その立場は、良源の『九品往生義』と共通するものである。

十世紀は、貴族社會に阿彌陀佛信仰が浸透しはじめた時代である。淨土教教理の整備は、貴族社會からの要請でもあったのである。平安中期において、貴族たちの阿彌陀佛信仰を教理面から支え導いたのは、天台宗のみであった。それは、

九世紀以來叡山に傳承された不斷念佛の流行が、貴族社會に阿彌陀佛信仰を廣めるきっかけとなつたためであろう。加えて、十世紀の天台宗の學僧たちが、天台宗独自の淨土教教理の樹立を目指し、すぐれた業績をあげたことも、その要因のひとつであろう。平安中期、天台宗は淨土教の分野で、他學派の追隨を許さなかつたのである。禪瑜は師の良源とともに、天台淨土教の最初期を擔つた學僧である。

禪瑜の『阿彌陀新十疑』は、『安養抄』『淨土嚴飾抄』など、院政期に編纂された天台淨土教の義料集に多くの引用があることから、論義の手引き書として用いられたことがうかがわれる。西教寺藏『阿彌陀新十疑』の寫本に見える保延四年の奥書「當年豎義のために書き了んぬ」という記述はその證左とならう。

ことに小稿にとりあげた「逆謗除取」や「彌陀報應」は、後世の天台義科の重要課題となつた論目であるが、『淨土嚴飾抄』によると、これらの問題に關して、禪瑜の説が重要な據り所となつてることがうかがわれる。

『淨土嚴飾抄』は、十二世紀初頭の成立で、天台宗における淨土教義料書の嚆矢とも言ふべき文獻である。四十題の論目を扱うが、その第一「安養淨土は四種佛土中何ぞや阿彌陀三身

分別如何を加ふ」の項には、彌陀身土論が大きくとり上げられて  
いる。その中に、

彌陀の勝應・劣應の義、諍ひ上古より起これり。傳へ聞  
く、大入道殿法成寺の御八講にこの論義生じ來れり。か  
の日、異義不同にして、是非決し難きのゆゑに、仰せ下  
されていはく、明日、衆僧參會の時、勝應・劣應、座を  
分ちちて居るべきなり。人の多少に隨ひて、義の是非を  
決せんと云々。すなはち高命に任せて座を分つるところ  
に、劣應の座は人數甚だ多く、勝應の座は人數甚だ少な  
し。これより以後は、多分劣應の義と解するのみ。<sup>(41)</sup>

という記述が見える。この大入道殿は藤原賴通を指すと見  
られ、「彌陀報應」は古來議論のあつた難問だつたことが知ら  
れる。『淨土嚴飾抄』はこの論義の最後に「黒谷新十疑にいは  
く」として、「同居土・劣應身」と判じた禪瑜の説を擧げ、結  
語にかえているのである。

また、『淨土嚴飾抄』第十五「五逆謗法の者、極樂世界に生  
ずるや」の項では、結論を提示するにあたって、

但し二經各一意を出すといふことは、禪瑜僧都いはく、  
方等經には具に四教を説く。ゆゑに五逆謗法を除く等と  
いふは通教の意なり。五逆罪、往生することを得といふ

禪瑜の淨土教思想（梯）

は圓教の意なり。……

等と『阿彌陀新十疑』第六疑の説を引用した後、

私にいはく、今わずかに潤色を加ふ。雙觀の除とは部の  
大旨に約す。權門の意をもってすれば、逆罪は決定業の  
ゆゑなり。觀經に逆者の往生を許すことは、圓門の實義  
をもって、彌陀稱念の功德、十六觀力の殊勝なることを  
顯はすなり。意は定業なれども、十六妙觀および念佛の  
力は妙にして、よく轉ずといふことを説き顯せるのみ。  
二經各一意を出せること、もつとも深きゆゑあるもの  
か。<sup>(43)</sup>

と、禪瑜の説に沿って自説を展開している。

『阿彌陀新十疑』は、後世においても高く評價されたよう  
である。論義の手腕を見込まれて良源の側近くに仕えた學僧禪  
瑜の面目躍如たるものがある。

註

(1) 戸松憲千代「僧都禪瑜とその淨土教思想―新出『新十疑論』  
の紹介―」上、下『大谷學報』二二―一・二二―一、一九四  
〇・一九四一年。佐藤哲英『叡山淨土教の研究』第三章第五

- 節「禪瑜の阿彌陀新十疑」、百華苑、一九七九年。普賢晃壽  
 『日本淨土教思想史研究』第二章第三節「千觀・禪瑜の淨土教思想」、永田文昌堂、一九七二年。奈良弘元『初期叡山淨土教の研究』第三部第四章「禪瑜の往生思想」、春秋社、二〇〇二年、初出は『印佛研』三四一、一九八五年。
- (2) 『探題次第』（『續群書類從』四上、四四九頁）。戸松・佐藤前掲論文參照。
- (3) 『寺門傳記補錄』卷十三（『佛全』一二七、三三三頁）。石田瑞鷹「空也・良源・源信・良忍―叡山の淨土教―」（『淨土佛教の思想』六、講談社、一九九二年）一四五頁參照。
- (4) 『應和宗論日記』（『佛全』二二四、八七頁）。戸松・佐藤前掲論文參照。
- (5) 『大日本史料』一之十八、三三―三三三頁。戸松前掲論文參照。
- (6) 『慈惠大僧正拾遺傳』（『續天台宗全書』史傳2、二〇四頁上）  
 (7) 『大日本史料』一之十一、一〇五頁。平林盛得『良源』（吉川弘文館人物叢書、一九七六年）一〇五頁參照。
- (8) 『阿婆縛抄』卷二百一（『大正藏』圖像九、七七―一頁中―下）。恵心院供養會の模様は『叡岳要記』卷下（『群書類從』二四、五五―三頁）にも詳しく紹介されているが、そこには禪瑜の出仕を伝える記事は見えない。
- (9) 『小右記』（廣本）永延元年五月十日條（『大日本古記録』小右記一、一三一頁）  
 (10) 『阿彌陀新十疑』（佐藤哲英『叡山淨土教の研究』資料編所収、二二三―二四頁）  
 (11) 佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑、一九六一年）六一―六九頁  
 (12) 拙稿『良源「九品往生義」の念佛思想』（『印佛研』四九―一、二〇〇年）  
 (13) 『阿彌陀新十疑』（前掲、二二四頁）  
 (14) 『法華玄義』卷一上（『大正藏』三三、六八四頁上）、『法華文句』卷一上（『大正藏』三四、二頁下）  
 (15) 『阿彌陀新十疑』（前掲、二二四―二二五頁）  
 (16) 『阿彌陀新十疑』（前掲、二二五頁）  
 (17) 懷感『群疑論』卷四（『大正藏』四七、五二頁上）の記述に近い。  
 (18) 『阿彌陀新十疑』（前掲、二二五頁）  
 (19) 『十疑論』（『大正藏』四七、七九頁下―八〇頁上）  
 (20) 良源『九品往生義』（『佛全』二四、二五六―二五七頁）  
 (21) 天台『觀經疏』（『大正藏』三七、一九三頁中）  
 (22) 淨影寺慧遠『觀經義疏』（『大正藏』三七、一八四頁中）  
 (23) 佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）五七〇頁―  
 (24) 良源『九品往生義』（『佛全』二四、二五七頁）  
 (25) 『阿彌陀新十疑』（前掲、二二三頁）  
 (26) 良源『九品往生義』（『佛全』二四、二四四頁）



- (27) 新羅義寂『無量壽經述義記』卷中(古佚、惠谷隆戒『淨土教の新研究』所收の復元本、山喜房佛書林、一九七六年、四二二頁)
- (28) 千觀『十願發心記』(佐藤哲英『叡山淨土教の研究』資料編所收、一七四頁)
- (29) 源信『往生要集』卷下(『大正藏』八四、八三頁上)
- (30) 『阿彌陀新十疑』(前掲、一三三頁—一三三頁)
- (31) 『維摩經文疏』卷一(『續藏』一一二七、四三二丁右下)
- (32) 『法華文句』卷九下(『大正藏』三四、一二七頁中)
- (33) 天台『觀經疏』(『大正藏』三七、一八八頁上)
- (34) 天台『觀經疏』(『大正藏』三七、一八八頁中)
- (35) 『法華文句』卷六下(『大正藏』三四、八二頁中)
- (36) 『法華文句記』卷七上(『大正藏』三四、二七九頁上)
- (37) 道暹『法華文句輔正記』卷九(『續藏』一一四五、一五二丁右下)
- (38) 『阿彌陀新十疑』(前掲、一三四頁)
- (39) 天台『觀經疏』(『大正藏』三七、一九二頁下)
- (40) 『阿彌陀新十疑』(前掲、一三五頁)
- (41) 『淨土嚴飾抄』(佐藤哲英『叡山淨土教の研究』資料編所收、三六七—三三八頁)
- (42) 西村問紹『青蓮院藏淨土嚴飾抄について』(『叡山學報』通卷二四、一九六五年)
- (43) 『淨土嚴飾抄』(前掲、四〇四頁)

禪瑜の淨土教思想(梯)