

『一乗要決』における一乗教の「信解」 — 源信における教理と念仏行の関係 (一) —

島田 健太郎

(一) はじめに

恵心僧都源信（天慶五〜長和六、九四二〜一〇一七）は、その思想が後世に影響を与えているという点で、平安仏教思想史に重要な位置を占めている。特に『往生要集』に見られる浄土念仏の思想は、叡山の浄土教ばかりでなく、後の『往生伝』の浄土思想の一つのモデルとなつているし、また後の法然によつて『往生要集』の注釈が著されるなど、大きな思想的影響を及ぼしている。その一方で源信は、師良源によつて始められた教学復興運動の中心人物でもあり、良源の志を継いで最澄以来の伝統的な天台教学の復興に大きな役割を果たしている。また源信のそのような天台教学の伝統は、後に恵心流と呼ばれて天台本覚思想にも少なからぬ影響を与えているのである。

源信の思想については、すでに先学の多くの優れた業績があるが<sup>(1)</sup>、近年、院政期仏教の研究が進んでいる<sup>(2)</sup>

中で、改めて源信の思想史的位置付けを考察することは決して無意味なことではないと思う。そこで源信の思想の全体像を把握する一つの足掛かりとして、彼における教理と念仏行との関係を考えてみたい。本論文では特に『一乗要決』で問題となっている一乗教との関係を考察する。その際、源信が『一乗要決』中でしばしば強調する「信解」という言葉に焦点を当てて、念仏行との関わりにおける一乗教の持つ意味を検討し、さらにそこから派生する諸問題について若干の検討を加えて行くつもりである。

## (二) 『一乗要決』の問題関心

『一乗要決』は源信六十五才の寛弘三(一〇〇六)年に起筆されたもので、その目的は、教の権実を明らかにして、一乗教が真実の理であることを証明することにある。

この教の権実は、『一乗要決』の序文に

諸乗の権実は古来の諍也。俱に経論に拠りて、互に是非を執す(3)。(原漢文、書下しは筆者。以下同じ) (惠全 一一一)

とあるように、すでに中国で神泰と靈潤、法宝と惠沼との間で論争となっており、日本でも平安時代初期の最澄と徳一との間のいわゆる三一権実論争以来大きな問題となっていたものである(4)。これは、いわゆる三乗家と呼ばれる法相宗と一乗家と呼ばれる天台宗などとの間の双方の教理の真实性をめぐる論争で、大まかに言えば、その焦点は衆生の仏性の問題を核とした、『法華経』の位置付けに関する問題であった。

仏性とは衆生に本来的に備わっている成仏の可能性のことだが、最澄などの一乗家は仏性は一切に遍満するものである以上、あらゆる衆生に仏性が備わっているという悉有仏性説を主張する。したがってどんな衆生も必ず

いつかは成仏ができるという立場を取る。『法華経』以外の大半の経典はこの一切皆成を説かないが、『法華経』は、この立場からすべての衆生に成仏の約束を与えた経典であるから、真実説であると位置付ける。これに対して三乗家は、仏性を理と行とに分ける理行二仏性説に立つ。これは仏性の遍満を理の立場とし、理よりすれば悉く有仏性である（理仏性）が、現実の衆生の成仏という事態においては、成仏できる者とできない者との区別を認め、その論拠を第八阿頼耶識に本来的に依附している本有無漏種子の有無に求める（行仏性）ものである。それゆえ本有無漏種子を持っている者は発心修行して成仏することが出来るが、その種子の無い者（定性の二乗と無性有情）は決して成仏出来ないのである。三乗家はこの立場から『法華経』の一切皆成説は本来無漏種子を持っているものの、現在二乗の立場にある者（これを不定種性という）を大乘に廻心させるための方便説（権）であるとするのである。

このような論争経過を背景として、源信は『一乗要決』において一乗家の立場から悉く有仏性を主張して、三乗家の立場を詳細に論破するが、その個々の論破は、主として法宝や最澄の説に則り、伝統的な天台教学の立場から大きく逸脱していない。したがってこの点からすれば、『一乗要決』はこれまでの論争を明快に整理し、論破のモデルを提示したものと言えるだろう。しかし『一乗要決』が最澄・徳一の論争と異なっているのは、教の権実を区別する指標が衆生の成仏の問題と、その核となる仏性の問題に限られている点にある。最澄・徳一の論争では、仏性の問題を核としつつも、その中心的課題は教判論であり、『法華経』の権実をめぐって議論が戦わされてきた。これに対し源信の『一乗要決』では法華経についての議論は背後に隠れ、両者が法華経の正当性を主張する根拠である仏性の問題に限定して論が展開されている。したがって『一乗要決』での悉く有仏性の経証は『法華経』だけでなく、『涅槃経』その他から数多く引用されているのである。

このことは『一乗要決』の構成にも現れている。

『一乗要決』は次のような全八章からなる。

- 一 法華に依りて一乗を立つ
- 二 余教の二乗作仏の文を引く
- 三 無余界の廻心を弁ず
- 四 一切衆生有性成仏の文を引く
- 五 定性二乗の永滅の計を斥う
- 六 無性有情の執を遮す
- 七 仏性の差別を弁ず
- 八 教の權実を弁ず

この構成を見ると、衆生の成仏の問題に最も多く分量を割いており、最澄・徳一論争のように仏教教理全般にわたつての幅広い議論を展開する姿勢は見られない。また、『一乗要決』の序文で源信は、

爰に経論の文義、賢哲の章疏、或は人をして尋ねしめ、或は自ら思忖して、全く自宗他宗の偏党を捨て、専ら權智実智の深奥を探るに、遂に一乗は眞実之理にして、五乗は方便之説なることを得。(惠全二一)

と述べて、「一乗」と「五乗」とを対比させている。ここで「一乗」というのは、言うまでもなく悉有仏性の立場であるが、「五乗」は法相教学の五姓各別説を指すだろう。法相教学では、仏性を発現させる因となる無漏種子の有無によつて衆生を五つの種姓に区別する。この五姓とは、菩薩種姓・緣覚種姓・聲聞種姓・不定種姓・無性種姓の五であるが、その中菩薩種姓の者と不定種姓の一部（緣覚か声聞の種姓と菩薩種姓とを有する者）だけが成仏し、残りの者は菩薩種姓を有していないから成仏できないとして、衆生に成不成の別を立てる考え方である。この『一乗要決』の序文で「一乗」が「五乗」と対比させられているということは、両者の相違、換言すれば眞実の理と方便の説とは、一切衆生が成仏できるかどうか、一切衆生に仏性を認めるか否かという点を指標にしていると考えられる。

このように『一乗要決』における源信の主たる関心は個々の衆生が実際に成仏し得るかどうかという現実的で具体的な問題であった。『一乗要決』に五時八教のような伝統的な教判論が見られないのも、このような源信の問

題関心に起因するのではないかと考えられるのである。

そこで問題は、なぜ彼にとつて教の権実、すなわち一乗教の真实性が明かさなければならなかったのかということである。『一乗要決』がたとえ教理面での完成を目指したものととしても、その教理の完成は彼にとつてどのような意味を持っていたのか。換言すれば、源信にとつて教学はどのような意味を持っていたのであろうか。

『一乗要決』の最後には次のような偈頌がある。

我れ今一乗教を信解す 願くは無量寿仏の前に生まれ

仏知見を開示悟入せん 一切衆生も亦復た然れ。(惠全二 二二一)

源信はここで一乗教の教理と願生浄土との関係を「信解」によつて関連付けている。「信解」とは文字どおり「信じ、理解すること」であるが、ここでは『法華経』や『涅槃経』などに説かれる悉有仏性説を信じ、理解することと言えよう。そしてそれが念仏行と関連付けられているということは、彼にとつて一乗教の問題は単なる教学的・学問的関心というよりも、むしろ実践的関心のもとに考えられていたと言えらるだろう。そうであれば一乗の教理の真实性を明かすことは、彼が考える念仏行と何らかの関連を有していたのではないだろうか。それも念仏の助業という消極的なものではなく、もっと積極的に念仏行の根幹に直接関わっているのではないだろうか。

従来この偈頌は、既に先学において、源信の一乗教と念仏行との関係を示したものととして注目はされてきたが(5)、両者の具体的な関係はあまり明確にされていないように思う。そこでこの一乗教と願生浄土をつなぐ「信解」に焦点を当てて、両者の関係を考察してみたい。

### (三) 「信解」の強調

源信は『一乗要決』の中で、「信解」の重要性をしばしば強調している。たとえば大文第五では、徳一が『義鏡要略』で『解深密経』の文(6)を挙げて定性二乗の不成仏を説いたことに對し、源信は徳一の解釈を論破して、さらに問答を設けて自己の立場を強調している。その第四問答には、偏教の菩薩と円教の菩薩を比較して、偏教の菩薩が如実に法華を理解しないのは菩薩の信力が堅固ではないからとし、一方円教の菩薩は信力があるから初発心時に法華經の教えを理解すると述べている。ここでは菩薩の信力によって偏教の菩薩と円教の菩薩が区別されており、源信が教理に對する「信」をたいへん重視していたことが知られる。

また、源信はこれに続く箇所で、

当に知るべし。法華を信ぜずんば、以て仏智を言う勿れ。涅槃を信ぜずんば、以て仏性を言う勿れ(同 一〇九)

と信の重要性を強調し、さらに法華一乗の教を信じない徳一に對して

唯だ一師等、独り信受せず。我れ未だ之を識らず。為は権か為は実か。若し是れ実ならば、以て哀傷すべし。世尊の言うが如し、当来世の悪人は、仏の一乗を説くを聞くも迷惑して信受せず、法を破りて惡道に墮すと。若し是れ権ならば、以て随喜すべし。浄名に言うが如し、衆の魔事を覺知して示して其の行に随い、善方便智を以て意に隨いて皆能く現すと(同 一一〇)

と激烈な非難を浴びせている。全体に『一乗要決』での源信の論破は冷静かつ理知的で、最澄・徳一論争のように相手の全人格まで否定するという性格のものではない。にもかかわらず、ここに見られるような激しい表現で徳一を非難したのは、一乗教への「信」ということが源信の思想の中でかなり大きな意味を持っていたことを示

唆している。

ではなぜ源信は「信」を強調したのか。それはこの「信」が悉有仏性説の根幹に関わる問題であったからである。そこでしばらくこのことについて考察し、源信の基本的立場を明らかにしておきたい。

この「信」の問題は、中国以来の仏性論争における一闍提（現世での快樂を追求して、仏教の教えを信じず、悟りを求める心がない者）の成仏の可否と深く関わっているもので、『涅槃經』によって惹起されたと言われている。『涅槃經』は前半と後半で大きく所説が異なっていて、前半の六品では一闍提の不成仏を説くが、後半の四品では一闍提の成仏を説いている。『涅槃經』ではこのような一闍提を断善根とか信不具足とか定義するが<sup>(7)</sup>、この一闍提の解釈をめぐる激しい論争となるのである。法相教学に代表される三乘家は、前半の所説によって一闍提を断善根の者と規定する。そしてこの善根を法爾無漏種子（行仏性）として、一闍提は成仏の因である法爾無漏種子が本来的に欠けているから決して成仏できないと主張するが、その一方で、理としての悉有仏性（理仏性）を認めて後半の所説を会通するのである。これに対して悉有仏性説に立つ一乗家は、仏性に理と行の区別を認めないから、後半の所説を重視して一闍提も成仏するという見解に立つのである。

『一乗要決』ももちろんこの立場から悉有仏性を明かしていく。たとえば大文第六では、『涅槃經』第三十三の三種の病人を無性有情の証として挙げた唐の窺基の説に対して次のように述べている。

山家の釈に、闍提は法器に非ず。故に仏の捨置するところなり。法器に非ずと云うは、闍提の位に約して便ち捨置するなり。是れ永く捨つるには非ずと。（惠全二 一一二）

ここで源信は最澄の説を挙げて、一闍提成仏の証とする。この最澄の説は『守護国界章』卷下之上（大正七四 二一六b）に見えるもので、いわゆる約位説と呼ばれるものである<sup>(8)</sup>。これは衆生のあり方を本来的なものと考えず、現在の迷妄の程度（位）に応じた一時的なものとする考え方である。ここでは一闍提は迷妄の度合が深い

で捨て置かれたのであり、決して永久に捨て置かれたわけではないとするのである。そして源信はこれに続く箇所での一闡提の迷妄の度合について、一闡提には闡提の心と世の善心との二種の心があるとし、一闡提が大乗の発心をするには、まず闡提の心を捨て去って世間の善心を発し、その後で初めて発心するという二重の困難を設けている。これより源信などの一乗家は、一闡提であろうと菩薩であろうと、その違いは衆生の迷妄の程度によるのであって、そこに成仏の遅速はあるものの必ずいつかは成仏するという立場を採っているのである。これは定性の二乗についても同様で、源信は下文第五で定性の二乗の不成仏を論破した後で、

山家云く、誰か一向に本より定性無しと説く。但だ定に住せば位、定性と名け、無性に住せば位、無性と名くるが故にと(惠全二 一一五)

と、ここでも最澄の説を引いて(一)定性二乗の成仏の証としているが、このように源信は最澄以来の伝統的な立場から悉有仏性を主張するのである。

また、法相宗の惠沼が『慧日論』の中で、『涅槃経』の

仏性を信ずと雖も、是の衆生は必ずしも一切皆悉く之れ有らざること有り。是の故に名づけて信不具足と為す(大正二一 五七五b)

の文について、行仏性有り信じない衆生を信不具足と定義したことに對して、源信は次のように反駁する。

經には理性と行性とを別たす。但だ衆生をして成仏せしむるの性を名づけて仏性と為す。故に彼の經に云く、凡そ心有る者は定んで当に阿耨菩提を成ずることを得べし。是の義を以ての故に、我れ常に一切衆生悉有仏性と宣説すと。此れ仏性に約して、説いて一切に悉く仏性有りと思はざるを信不具足と名くと言う也。(惠全二 七七)

源信はまず仏性に理仏性・行仏性という区別はなく、ただ衆生を成仏させる性であると仏性を定義する。そして

『涅槃經』を経証として一切衆生悉有仏性を主張して、信不具足とは經文にある通り一切衆生悉有仏性を信じないことと述べている。ここでは一切衆生悉有仏性という『涅槃經』の教説を信じるか否かで一闡提と他の衆生が區別される。そうであれば、一乗教を信じれば一闡提ではなくなるのだから、一乗教への「信」は菩提の因としての意味を持つ。この菩提の因を発心と呼んでもいいだろう。したがって一乗教への「信」は発修成仏の過程の、まさに根幹に位置付けられるのである。

ではこの「信」は何を契機として発起するのか。源信は『一乗要決』大文第七で、『瑜伽論』の真如所縁縁種子を解釈しているが、法相教学が真如所縁縁種子を法爾無漏種子と解して初無漏の因とする見解に反駁して次のように述べている。

障の差別に依りて五種性を立つ。法爾無漏の有無には由らず。熏習力初無漏を生ず。亦法爾無漏を因と為すには非ず。(惠全一 一七四)

これによれば源信は約位説に立つて法爾無漏種子による衆生の種性の差別を否定し、菩提への最初の因となる初無漏は熏習力によつて生ずると述べている。この熏習力について彼は『攝大乘論』第三にある

復た次に云何んが一切種子の異熟果の識は(中略)く又出世の心は、昔より未だ曾て習せざるが故に彼の熏習は決定して応に無なるべし。既に熏習無し、何の種に従りて生ずるや。是の故に応に答うべし、最清浄法界等流正聞熏習種子従り生ずる所なり

の文を引き、さらに次のように無性の釈を挙げている。

從最清浄乃至種子所生とは、此れ浄心には別の種子有りて、決定して阿頼耶識種子に従らずして生ずること

を顯す。云何んが別種なる。謂く最清浄法界等流正聞熏習。(中略)く等流と言うは、謂く法界従り起こる所の教法なり。無倒にして是の如き教法を聴聞するが故に正聞と名く。此の正聞に依りて起こす所の熏習

なれば是れを熏習と名く。即ち此の熏習、能く出世無漏之心を生ずれば名けて種子と為す。是の如きの種子は阿頼耶識には非ず、是れ未だ曾て得ざるが故に。(惠全二 一七五)

源信はこの文を法爾無漏種子を論破するために引いているが、これによれば出世の無漏心は阿頼耶識の種子からではなく、教法を聴聞したことによって生ずるとする。ここで言う教法とは「法界所起教法」とあるように、あらゆる仏説を指すだろう。したがって『涅槃經』等で説かれる一乗教を聴くことが、出世の無漏心、すなわち「信」を発す因縁と考えられているのである。また源信は『一乗要決』の大文第一で、法華一乗の經証として『法華經』方便品から

是の諸の衆生、仏に従いて法を聞き、究竟じて皆一切種智を得と。偈に曰く、声聞若しは菩薩、我が所説の法を聞くこと乃至一偈に於いてもせば、皆成仏すること疑い無し。若し法を聞くことあらん者は、一りとして成仏せざること無し。(惠全二 四)

の文を引き、もしこの經文が実義でなかつたら皆成難信の過があるだろうと述べている。さらに同じ大文第一では、『法華經』の法師品を引用し、

当に知るべし、仏意は有性、無性、定、不定性の此經を聞く者は皆當に作仏すべし。若し爾らざるば便ち不  
 扱妄記之過有らん。(惠全二 六)

と述べて、法華真実の証とする。これらの經文が一乗の証となつていふことからみても、源信は聞法によつて「信」が発起するとの立場を採つていたのである。

一切の衆生はすべて仏性を持つており、いつかは必ず成仏する。その成仏の過程の最初に一乗教の聞法による「信」が位置している。源信の時代、迎講や釈迦講などの結縁や聞法のための講が行われているが、源信はこのように聞法を意味付けることで、これらの講の意義を高く評価するのである。

しかし源信は聞法だけでそのまま成仏するとは考えない。彼は『一乗要決』大文第七で、重障者の成仏について

内には真如の理に由り、外には諸仏の力を依りて、漸々に修学せば、悉く当に成仏すべし（惠全一 一六二）と述べて、聞法ばかりではなく修学の必要性をも重視するのである。聞法が一乗教に対するいわば受動的な関わりであるとするなら、修学は、いわば主体的・能動的関わりである。源信は習学という行者の主体的行為を重視し、そしてそれがここで言う「信解」の重要な要素ともなっているのである。「信解」は教理に対する「信」と教理に対する「解」との両方を含み、しかも教理への理解がそのまま教理への「信」であることを意味するものであるだろう。教理への「信」につながる理解とは、単なる知識としての理解を指すものではない。それは教理についての真の理解、別な言葉で言えば教理に対する疑いを断つことである。疑いがなくなった時、そこに教理への「信」が現出する。それが「信解」ということではないだろうか。「信解」とは単なる「信」ではなく、一乗教の習学という学解によって一乗教に対する「疑」を断じた所に現れ出て来ることを意味するのである。

このように考えると、源信が『一乗要決』で一乗教の真实性を証明しようとしたことも当然であったと言える。教理への「信解」がこのような意味を持ち、かつ衆生の発心に関わるのなら、その教理の真实性が証明されなければ「信解」は発起しないからである。前述したように『一乗要決』は衆生の成仏という問題関心のもとに書かれていたが、源信が一乗教への「信解」を強調したのは、「信解」が発修成仏の根本に位置する発菩提心と密接に関わっていたからなのである。

さて、これまで源信の「信解」の強調が悉有仏性説の根幹に関わる問題であることを見てきたが、このような考え方は何も源信の独創ではない。『一乗要決』は、これまで中国や日本で展開された仏性論争の議論を念頭に置き、その中でも特に最澄の見解によって悉有仏性を主張することが多い<sup>(10)</sup>。その意味で『一乗要決』の悉有仏性

説は、最澄以来の天台教学の伝統に根ざしたもので、ここに見られる「信解」の強調にも、このような伝統的教學を背景とした教理的根拠が存すると言うことができる。しかし源信が「信解」を強調した理由はそれだけではない。源信は、この「信解」を念仏行との関わりの中でも捉えているのである。そこで次にこの点について、念仏行を体系的に明かしている『往生要集』の記述と対応させながら考えてみたい。

#### (四) 念仏行との関係

『往生要集』は源信四十四才の寛和元年（九八五）に書かれ、源信の考える「往生極楽の教行」が「行じ易く悟り易い」、「念仏の一門に依りて」説かれている。全体は次の十門から成っている。

- 一 厭離穢土 二 欣求浄土 三 極楽証拠
- 四 正修念仏 五 助念方法 六 別時念仏
- 七 念仏利益 八 念仏証拠 九 往生諸業
- 十 問答料簡

この十門全体が源信の考える「往生極楽の教行」であることは勿論であるが、その中でも『往生要集』の中心的課題は大文第四・第五・第六の三章に置かれていたと考えられる<sup>(1)</sup>。特に大文第四の正修念仏の章は、源信の念仏の基本的な修行方法を明かしたもので、世親の『浄土論』の五念門の枠組によって組織されている。五念門とは、礼拝門（阿弥陀仏を礼すること）、讚嘆門（阿弥陀仏をほめ称えること）、作願門（菩提心を発すること）、觀察門（阿弥陀仏の相好を心中に想い浮かべること）、廻向門（念仏の功德などを他の者にさし向けること）の五つであるが、一乗教の「信解」はこの中の作願門、すなわち菩提心の発起と密接に関連するのである。

『往生要集』の作願門では、源信はまず道綽の『安樂集』の文を引用した後、

当に知るべし、菩提心は是れ浄土菩提の綱要なることを（恵全一 七四）

と述べて、浄土往生のためには菩提心の発起が必要であることを明かしている。そしてこの菩提心を行相・利益・料簡の三門より詳述していくのだが、最初の菩提心の行相については次のように述べられている。

初に行相とは、総じて之を謂わば仏に作らんと願う心なり。亦上は菩提を求め、下は衆生を化うの心と名く。別して之を謂わば四弘誓願なり。此れに二種有り。一には事を縁ずる四弘願、是れ即ち衆生縁の慈なり、或は復た法縁の慈也。二は理を縁ずる四弘、是れ無縁の慈悲也。（恵全一 七四）

ここで源信は菩提心を四弘誓願と捉え、これを縁事四弘願と縁理四弘願とに分けている。この中、縁事四弘願は、衆生無辺誓願度、煩惱無辺誓願断、法門無尽誓願知、無上菩提誓願証の四願で、それらをそれぞれ三因仏性・三聚浄戒・三身等に配している（12）。

この第一の衆生無辺誓願度について源信は次のように述べている。

一には衆生無辺誓願度。応に念ずべし、一切衆生悉有仏性、我皆無余涅槃に入らしめんと。此の心即ち是れ饒益有情戒、亦是れ恩徳心、亦是れ縁因仏性、応身の菩提の因なり。（恵全一 七四）

ここには一切衆生に仏性有りと信じて、その衆生のすべてを無余涅槃に入らせようという衆生済度の願が語られているが、その衆生済度のいわば条件として「一切衆生悉有仏性」が説かれ、それはまさに『一乗要決』で「信解」の対象となっている一乗教の内容に該当する。ここより一乗教の内容は、この第一の願と密接に関わっていることが読み取れる。また源信は縁事菩提心の利益について、

何に況んや深く一切衆生悉有仏性を信じて、普く自他共に仏道を成ぜんと願うこと、豈に滅罪有らんや（恵全

と述べ、さらに

衆生の本有仏性を信解するは、豈に理を縁するに非ずや（同右）  
という問いに対して

此れは是れ大乘至極の道理を信解するなり。必ずしも第一義空相應の観慧には非ず（13）（同右）  
と答えている。

このように一乗教の「信解」は直接的には縁事菩提心の中、第一の衆生無辺誓願度に関連する。しかも源信はこの四弘願の関係を次のように明かしている。

此の二の四弘に各二義有り。一（中略）二に云く、初の二は他に約し、後の三は自に約す。謂く衆生の二諦の苦を抜き、衆生の二諦の樂を与うるは、総じて初の願の中に在り。此の願を究竟円満せんと欲せんが為に、更に自身に約して後の三願を発するなり。（惠全一 七六）

ここよりすれば、四弘願の中でも特に第一の願に重要な意味が与えられており、いわば四弘願は第一の願に収斂されると考えてよいだろう。そうであれば悉有仏性を説く一乗教への「信解」は直接第一の願と関連を持つ以上、内容的には発菩提心である。悉有仏性を「信解」するからこそ、衆生済度の願を発せるのである。そしてその「信解」は一乗教を聴聞・習学することによって発起する。であれば一乗教の習学は、修行の根幹に位置するのである。この結果、源信にとつての一乗教は単なる教学的な、また学問的な意味を持つものに止まらない。一乗教の習学はそれによって仏性を発現させる縁となると同時に、その習学による一乗教への「信解」は、菩提心として念仏行の根幹でもあるのである。したがって源信にとつて教学の習学、すなわち学問はあらゆる念仏行者に共通する、発菩提心のための前提なのである。

このように一乗教への「信」が菩提心として念仏行と関連する時、この一乗教への「信」は源信の場合実践的

には浄土往生への「信」と考えられる。彼にとつて浄土に往生することは、そこで成仏し、衆生を救済するための方法であった<sup>(14)</sup>。したがって「信解」による悉有仏性への「信」は、自己のみならず一切衆生が成仏することへの「信」でもあり、それは理論的には一切衆生の浄土往生への「信」へとつながるものであった。このような「信」の発起がすなわち発菩提心であり、それゆえに四弘願が第一の衆生無辺誓願度に集約されるのである。したがって一乗教で説かれる悉有仏性説は、源信においては浄土往生への理論的基盤ともなっていた。浄土往生への理論的根柢が一乗の教理にあるならば、源信が『一乗要決』で一乗教の真实性を徹底的に論証したこともむしろ当然であつたらう。『一乗要決』の撰述の意図はこのような面からも窺えるのである。

このように考えると、前に挙げた『一乗要決』の最後の偈頌はまさに源信の発菩提心の表明と言えるだろう。そしてこのように発心を通じて一乗教と念仏行が関連している時、その発心は前に見たように天台教学の伝統を継承している以上、源信においては念仏行も、その根幹において天台教学の伝統的解釈を踏まえていたと考えられる。すなわち念仏行は新たな天台の行として考えられていたのである。彼は『一乗要決』で『菩提心論』を用いた後、

法華円宗の義は多く真言教に通ず、況んや今之を引く(惠全一一〇九)

として、真言の教理が多く天台円教に同ずることを述べている。したがって教理面だけに限れば、台密の行法と念仏行とは同じ教理を基盤としていた、つまり「顕密一致」の立場にあつたものと思われる<sup>(15)</sup>。それゆえ台密の行法と念仏行とは、単なる行法の違い、成仏への経路の相違と考えられ、これは『往生要集』の序文にあるように、行の難易(そしてそれに関わる機根の問題)で区別されていたのではなからうか。この問題に関しては、源信の著作に即したより一層の論証が必要で、今後さらに検討していかなければならないが、「信解」ということが念仏行における発菩提心と密接な関連を有する点より考えると、源信の念仏行は以上のような性格を持つものと推察

されるのである。

(五) 「深信」と「信受」

ところで源信には「信」に関してもう一つの用例がある。それは『往生要集』や『阿弥陀経略記』（以下『略記』と略）で特に強調される「深信」・「信受」であるが、これらははたして「信解」と同義に解し得るものであろうか。そこでここではこれらの用例を検討して、「信解」の持つ意味をより明確にしてみたい。

『往生要集』大文第五の惣結要行の項には往生の要として次のように説かれている。

大菩提心と三業を護ると深信と至誠と常に仏を念ずるとは、願の随に決定して極樂に生ず。況んや復た余の諸の妙行を具すをや。(惠全一 一六〇)

その中、深信については、

往生の業は、念仏を本と為す。其の念仏の心は必ず須らく理の如くすべし。故に深信と至誠と常念の三事を具す(同右)

と述べている。ここで源信は往生のための行為として念仏をその根本に据える。そしてその念仏の心には深信・至誠・常念の三事を具すと述べている。ここよりすれば深信とは念仏の際の心であり、「信解」のように発心には関わらない。これは『略記』でも同様である。『略記』では次のように述べられている。

聞説阿弥陀仏執持名号と言は、彼の無量光明等の義を觀じて、称名して心に念ずるのみ。今は勝因を勧むるが故に是の如く説く。全く彼の但信の称念を遮するには非ず。(惠全一 四一三)

ここでも「信」は称念という念仏行の際の信心として語られている。したがって「深信」は一乗教の「信解」と

は語る位相が異なっていると考えられる。

また『略記』には

次に勸信とは、此れに傍正有り。正しくは弥陀及び経を信受することを勸む（惠全一 四二五）

とあって、「信受」という言葉も使われている。この「信受」について同じ『略記』では、『阿弥陀経』の「若有信者。应当発願。生彼国土」の文を次のように分別して、

三事と言うは、一に人、即ち聞とは信受也。二に因、应当発願也。三に果、生彼国土也（惠全一 四三〇）

と述べている。ここで源信は聞を信受としているが、聞とは前の引用にもあったように、弥陀及び経を信受すること、すなわち聞法を指すだろう。前述したように一乗教への「信解」は聞法にとどまるものではなく、「習学」という行者の主體的行為をも含意するものであった。したがってここでいう「信受」も「信解」とは語る位相を別にする。すなわち、一乗教への「信解」が発菩提心として念仏行の基礎に位置付けられているのに対し、「信受」は念仏という実際の行の信心として語られているのである。一乗教の「信解」が浄土往生への発願に関わるのに対し、「信受」はその発願によって実践される念仏行に関わるのである。

ちなみに『略記』には、

仏の悲願と及び深信解に由りて能く観念せば、仏身を見ることを得（惠全一 四一四）

と「信解」の用例も見えている。しかしこの「信解」は観念のいわば条件として位置付けられており、観念という念仏行の際の「信解」ではないと考えられる。またそれに続く箇所では、

前に無縁の慈に因りて略して本有の性を示す。今重ねて教文に依りて当に念仏行を助くべし（惠全一 四一五）

と述べて、『観無量寿経』や『大乘起信論』を引用し、その後で聴聞・信解を名字の万徳として天台の六即義に関連付けている。ここの記述から見ても「信解」は本有性、すなわち悉有仏性説に関わるもので、念仏行の際の「深

信」「信受」とは語る位相が異なっていると考えられる。

以上、簡略ながら「深信」「信受」と「信解」との違いについて考察してみた。「深信」「信受」という阿弥陀仏の功德・本願を信じることは念仏という行の過程の中で起こる「信」である。そしてその念仏行の基底には大菩提心があり、一乗教の「信解」はその大菩提心に関わるのである。

ところで『往生要集』には菩提心の発起としての一乗教への「信解」が説かれているのに、同じ念仏行について述べた『略記』には菩提心の語はほとんど見られない。また前出の『略記』でも一乗教は念仏行を助けるためのいわば理論的根拠としてのみ説明されていて、『往生要集』のように衆生済度の菩提心と直結していない。この違いはどこに起因するのであろうか。

『略記』は源信最晩年の長和三(一〇一四)年に書かれたもので、その序文にもあるように、親衛藤將軍という在家者の求めに応じて書かれたものである(16)。私はこのような『略記』の性格、もつと言えば『往生要集』などと著作の相手が異なることに起因するのではないかと考えている。すなわち『略記』は在家者を対象として書かれたために間法による「信受」が強調されたのに対し、『往生要集』や『一乗要決』は、むしろ主に出家者を対象としているために一乗教の習学や菩提心が説かれているのではないかと思うのである。したがって一乗教への「信解」や菩提心は主に出家を対象として語られていると推測されるのである。これは『往生要集』の菩提心が四弘誓願とおさえられて衆生済度を眼目とすることや、しかもその菩提心が三聚淨戒に配されていることなどもこのことを示唆しているように思われる。また教の習学に関しても、出家を対象としているからこそ「信解」という能動的・主体的意味合いを持った言葉が使われていると思われる。『略記』に『一乗要決』や『往生要集』のような発菩提心としての一乗教の「信解」が積極的に説かれないのも、一つにはこの書が阿弥陀経の注釈であるという性格にもよるが、むしろ一乗教の習学が主に出家を対象としているということにもよると考えられるのであ

る。

もしそうだとすれば、出家と在家は学問と発菩提心で区別されるのではなからうか。すなわち学問による菩提心の有無が出家をして出家たらしむるのであり、学問は僧侶としての在り方を規定する、基本的な条件であったのではないか。いわば学問が実践との密接な関わりの中で、僧侶の存在意義の一つとして考えられていたと思われるのである。そしてそれは源信自身の、また彼の属する横川の学僧集団の存在意義ではなからうか。しかもこのことによって彼らは旧来の出家のあり方とは異なる、新しい出家のあり方を呈示しようとしたのではないだろうか。

すなわち源信以前からの流れを汲む出家のあり方として、空也に代表される私度僧、加持祈禱によって権勢に接近していく尋禅などのような僧、増賀のように世俗化を嫌って隠遁する僧、そして晩年に出家した慶滋保胤のような僧、という大きく四つの形態に分類することができると思うが、源信の一派はそのどれにも属さない。彼らは叡山の官度僧であり、権勢を嫌いながらも叡山に留まり、かつ幼少のころから仏門に入った専門的僧侶集団である。彼らは専門的僧侶という自負のもとに、良源の死後急速に世俗化していった叡山に対して、学問と実践と衆生救済を中心とする新たな仏教集団を形成し、差別化を図ったのではなからうか。いわば一種の改革運動であり、二五三昧会などの活動もその方向から考えられるのではないだろうか。そして私はその思想的根拠を、このような学問と菩提心の考え方に求めることができると考えているのである。

しかもこのような学問と菩提心とを重視する僧侶の在り方は、源信以後一つの流れとなったように思われる。たとえば、おそらく源信門下の手によると思われる『観心略要集』では菩提心を重視して『往生要集』よりも一層衆生救済の側面が強調され、また後の永観にも学問と念仏を結合しようとする意図が見られる。さらには法然が『選択本願念仏集』で菩提心を否定したのも、このような流れの中で考えられるのではないだろうか(17)。

もちろんこれらのことを論ずるには、源信の著作における関連事項との比較検討、あるいは源信を取り巻く当時の宗教状況や貴族層・庶民層の仏教受容の様相などのより広い視野からの考察が必要であるし、さらには源信と同時代の他の僧侶の著作も合わせ検討することが必要であつて、ここでそれだけの断定を下すには性急に過ぎると思う。これらの問題は私の今後の研究課題として、順次検討していく予定でいる。

## (六) まとめ

以上、源信の『一乗要決』で強調される「信解」を手掛かりに、一乗教と念仏行との関係を考察してみた。『一乗要決』における「信解」の強調は、「信」の問題が悉有仏性説の根幹である発菩提心と密接に関わるからであつた。その際源信は、天台教学の伝統に則つて菩提心を解釈するが、この伝統的解釈に基づく菩提心を念仏行の中に組み入れることで、一乗教の「信解」は念仏行の根幹として位置付けられることになる。その結果、悉有仏性を説く一乗教は一切衆生の浄土往生を教理面で支えるものとなり、その意味においても『一乗要決』で一乗教の真实性が証明されなければならなかつた。したがつて源信の念仏行は、一乗の教理を習学して「信解」することで衆生済度を眼目とする菩提心を発し、その菩提心を基盤として念仏行に對する「信」を発起しつつ、念仏を行ずることで浄土に往生する、という構造を持つていたと考えられる。ここで重視されている「信解」は、この場合あくまでも発菩提心に関わり、その意味で教学の習学は源信の考える念仏行の前提として、また出家の基本的な条件として考えられていたのである。

このように源信において、学問は「信解」ということを通して念仏と密接に関連付けられた。そしてこのような教理の習学を重視する姿勢は、源信を含めた横川の学僧集団によつて平安時代の中期に至つて新たな形で復活

したもので、このことは源信以後の日本仏教の展開を考える上で、重要な意味を持つものと考えられるのである。

### 注

- (1) 源信の思想について体系的に明かしたものとして、八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』（永田文昌堂 一九六二）、『恵心教学史の総合的研究』（永田文昌堂 一九九六）がある。『往生要集』については、石田瑞鷹『往生要集の思想史的意義』（日本思想大系六『源信』解説 岩波書店 一九七〇）がある。また井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社 一九五六 一九七五新訂版）は平安期の浄土思想の展開の中で源信に言及している。その他多くの先学の著作で源信の思想について言及されている。
- (2) 最近の研究として、大久保良峻『天台本覚思想論考』（法蔵館 一九九七）、速水侑編『院政期の仏教』（吉川弘文館 一九九八）がある。
- (3) 源信の著作からの引用は、すべて『恵心僧都全集』（以下恵全と略）によった。その他の引用は『大正新脩大藏経』（大正と略）によった。
- (4) 仏性論争については、常盤大定『仏性の研究』（一九三〇初版 国書刊行会 一九七三復刻版）、富貴原章信『中国日本仏性思想史』（国書刊行会 一九八八）を参照。
- (5) 田村晃祐『源信「一乗要決」について』（田村芳朗博士還暦記念論集『仏教教理の研究』春秋社 一九八二）
- (6) 『解深密経』の文は「一向趣寂の声聞種性の補特伽羅は、諸仏の種種の化導を蒙ると雖も、終に当に道場に坐し阿耨菩提を証得せしむること能わず。無余依の中には諸受永尽せり」（恵全二 一〇六）で、徳一はこの文を証として声聞種性の者は灰身滅智して無余涅槃に入った以上、廻心向大の基となる身体がなく、したがって廻心向大できないとして二乗不成仏を主張する。これに対して源信は真実説（法華経など）では二乗の廻心向大を説くのだが、『解深密経』は権教であるから無余涅槃に入った後の廻心向大を説かないとし、したがってこの文は二乗不成仏の証とはならないと論破している。
- (7) 「是の一闡提は諸の善根を滅して其の器には非ざるが故に、仮使是の人百千万歳に是の如き大涅槃を聴受すれども終に菩提之心を発さず。」（大正二二 四一八a）

「一闡を信と名け、提を不具と名く。信不具なるが故に一闡提と名く。」(大正一一 五一九 a)

(8) この説は『一乗要決』中種々に散見される。たとえば大文第六にも「分位に約して説く、畢竟の別には非ず」(惠全二 一三七)とあるし、また徳一が無性有情の不成仏の証とした『涅槃經』第九の十譬喩に関しても、「是の如きの諸の喩は、但だ分位に約して不能を顯す。畢竟と言うには非ず」(惠全二 一四二)と述べている。

(9) これも『守護国界章』卷下之上の文である(大正七四 二一六 b)。

(10) 『一乗要決』の悉有仏性の主張が多く最澄によっていることは、前に挙げた約位説をはじめ、種々に散見される。たとえば、大文第七では、『善戒經』の本性住種性の解釈について、源信は最澄の『守護国界章』卷下之上の文(大正七四 二一一 c)を長引し、その後で唐の法宝の釈を補足する形で引用している(惠全二 一六九)。また、聞熏習が初無漏の因となることについても、最澄は『守護国界章』で「真如は即ち所縁縁にして、聞熏習を待ちて出世の法生ず。謂く、真如、縁を待たずして出世の法の法を生ずるには非ず」(大正七四 二二六 a)と述べており、源信が最澄の釈に立脚していたことは明らかである。ちなみに、ここで語られている真如の理解についても源信は最澄と同じく隨縁真如説に立っている。すなわち大文第七では真如所縁縁種子を釈して「況んや復た独り真如が出世の法を生ずるには非ず。智、彼を觀する時生ず。故に所縁縁と言ふ」(惠全二 一八〇)と述べ、さらに真如を増上縁とする説を破す箇所では、「真如の諸の無漏法を生ずと言ふも」(中略)縁の撰処を諍わず、唯だ出生の義を取る。唯だ境智従り起こるといふは、亦如意珠の衆縁和合して衆宝を出すが如し。真如も亦爾なり。要ず衆縁を須うるなり」(惠全二 一八六)と、隨縁真如説に立って法相教学の真如理解を論破している。

(11) 前掲、石田論文

(12) この四弘誓願の配釈をここの記述に従って図示すると次のようになる。

衆生無辺誓願度	饒益有情戒	恩徳心	縁因仏性	応身の菩提の因
煩惱無辺誓願断	撰律儀戒	断徳心	正因仏性	法身の菩提の因
法門無尽誓願知	撰善法戒	智徳心	了因仏性	報身の菩提の因
無上菩提誓願証	願求仏菩提	具足前三行願	証得三身圓滿菩提	

これは唐の明曠の『天台菩薩戒疏』に見られる円の三聚説を導入したもので、源信によって円戒が菩提心に統攝されたとされている。(小寺文穎「惠心僧都における円戒と念仏」 龍谷大学仏教文化研究所紀要八 一九六九)

- (13) 「相應第一義空觀慧」とは、おそらく縁理菩提心にあたるだろう。縁理菩提心の内容には台密の影響が見られ、その場合には源信は「觀慧」とか「觀解」という言葉を用いて「信解」とは区別しているように思われる。なお『往生要集』の菩提心については、まだ多くの言及せねばならない問題があり、そのことも含めて後日別稿で論ずる予定である。
- (14) 『往生要集』では「応に知るべし、念仏して善を修するを業因と為し、往生極楽を華報と為し、大菩提を証するを果報と為し、衆生を利益するを本懷と為す」(惠全一 九二)と述べられている。
- (15) 顕密一致については、武覚超『天台教学の研究』(法蔵館 一九八八)第二章 第五節「源信の菩提心説」と「起信論」を参照。
- (16) この親衛藤原將軍については、藤原道綱と藤原公季との両説がある。
- (17) 法然はまた『一枚起請文』の中で「もうこし我がてうに、もろもろの智者達のさたし申さるる、觀念の念ニモ非ズ。又学文をして念の心を悟リテ申念仏ニモ非ズ」と述べている。『一枚起請文』の真偽についてはいろいろ議論があるが、法然のこのような考え方も源信の菩提心と学問の関係を考える上で一つの示唆を与えるものと思われる。