

# 隆寛浄土教と天台本覚思想の関連

河智義邦

はじめに

隆寛（一一四八―一二二七）の浄土教思想に関する研究は、一九三〇年代に入って新資料が発見されて以降<sup>①</sup>に活発化し、それまで『一念多念分別事』『自力他力事』『後世物語聞書』等を中心に行われてきた隆寛研究は大きく展開していく<sup>②</sup>。現代に至るまでに多様な研究テーマのもと、諸視点からその特色が明らかにされ続けている。それは著述に対する文献学的な視点、従来の伝記資料と合わせて生涯や活動などの行実に関する歴史的な視点からの基礎的研究をはじめ、三心理解を中心とした信心論や一念多念観に起因する念仏論、かかる信心や念仏による結果としての往生観といった教義学に関する分野、さらには法然や聖覚、幸西・親鸞・証空などとの関連における思想史的・比較思想的な研究など多角的な方法論によって多くの成果が蓄積されるに至っている<sup>③</sup>。

さて、古来より主な法然門下・門流の教義的特色は以下の諸資料に端的に示され、これが伝統的分類となっているが、その中、当論の考察対象である隆寛ほどの資料においても「多念義」と分類されている。資料の成立順に簡略に振り返ってみると、まず一二五七（正嘉元）年に愚勸住信が集述した『私聚百因縁集』<sup>④</sup>には、門下の人物と教義について、「上足の五人」を紹介しつつ隆寛を多念義と分類している。二年後

の一二五九（正元元）年に日蓮によって著された『一代五時図』<sup>⑤</sup>では、行空（法本）や幸西（成覚）を一念義に、隆寛に關しては多念義と述べ、他の門下については明確な教義名は記されていない。また、一三一一（応長元）年に凝然によって述作された『浄土法門源流章』<sup>⑥</sup>では、幸西の一念義流・隆寛の多念義流・証空の西山義流・聖光の鎮西義流・長西の諸行本願義流の五流の教義について詳述している。これらの資料は、法然滅後百年以内に成立したものであるが、いずれも浄土宗門外の編者によるものである。浄土宗門内における最古の資料は、法然滅後百六十六年を経て、一三七八（永和四）年に西山深草流の静見によって編集された『法水分流記』<sup>⑦</sup>である。ここにはいわゆる「四門徒五義」の分類がなされているが、やはり隆寛は多念義とされている。内外の資料いずれも隆寛を多念義に分類しているが、その思想評価は再検討され、かかる分類は（教学の重心をどこにみて、多念義をどう概念化するか等にもよるが）文字通り古典的分類となっている感は否めない。新たな分類・枠組みとしては次のよう見解が代表的である。望月信亨は、

安心派は、安心領解を本とするものをいふので、幸西、証空、及び親鸞の流儀は、之に属する。起行派は、行門を本とするものをいふので、聖光、隆寛、長西等の流儀が、即ちそれである。<sup>⑧</sup>

と述べ、安心を根本とする立場である安心派に幸西・証空・親鸞を、行門（口称念仏に重きを置く立場）を根本とした起行派に聖光・長西・隆寛を配当している。石田充之は、法然門下いずれも同一に法然の他力念仏一行専修の主張を承けるのであるが、

隆寛・証空・幸西などの如く他力強調説派あり、弁長の如く自力許容派あり、又親鸞の如く他力徹底派あり、長西の如く自力公認派ありといった状態で、そこに介在せしめられる天台教学的理念の受容形態も一様ではない。<sup>⑨</sup>

と述べている。石田が隆寛を他力強調派と示し、望月の分類でいうところの安心派としているのは対照的である。また「天台教学的理念の受容形態」の介在の有無については、井上光貞も指摘するところである。井上は、法然・隆寛の当時の天台浄土教は多分に本覚思想化していたとい、具体的には中古天台で発達した本覚門的な理観念仏の影響を受けて成立した源信撰とされる『観心略要集』や『自行念仏門答』等の教義が一大勢力を形成していたと指摘する<sup>10</sup>。石田がいう天台教学的理念とは、この天台本覚法門及びそれと密接な関係にある天台浄土教義のことを指す。その受容の有無・濃淡もまた法然門下の教義的特色を考察する上で重要な要素とされてきた―いわゆる他力高調派と天台本覚論は密接な関わりがあるという見方がある<sup>11</sup>。当論では隆寛の浄土教義とかかる天台教学的理念との関係を整理し、特に「一念往生」思想を中心に隆寛の思想構造の特色を窺いたいと思う。

## 一、天台本覚思想の構造・浄土教義の問題点と法然の立場

田村芳朗は天台本覚思想の思想構造の特色を「絶対不二の一元論」と規定している<sup>12</sup>。それは伝源信作『真如観』の「草木瓦礫、山河大地、大海虚空、皆是真如なれば仏にあらざる物なし」の文に代表されるように、「一切衆生悉有仏性」という仏性思想を、草木瓦礫といった非情存在にまで認め、「草木国土悉皆成仏」といった成仏説を生み出す元となった思想である。有情・非情問わず真如であり仏であり、また煩惱も生死も罪業も、すべてそのまま真如・涅槃であるというのが基本的論理である。本来、浄土教義は大乗仏教的な縁起因縁生・空無我、真如法性といった根本理念・真理を基盤としながら、人間的迷妄性や罪業性を背景として、浄土と穢土、彼岸と此岸、涅槃と生死、仏と凡夫といった具合に、救済者と被救済者の

関係をあえて二元的な立場をもって具体的宗教的な実践的体認の中に形成されてきた特殊な思想である。しかしながら、田村は院政期の天台浄土教においては、二元論的な世界観が次第に一元論的な本覚思想に包摂されていったという。さらにこうした思想に基づいて独自の浄土教義が生まれていくのである。その思想構造や教義に関する問題点については別稿において既に検討考察してしているので、ここでは、中古の天台教学の理念の受容のメルクマールとなるポイントだけを挙げておく。

教義の具体的なものが一念成仏・一念往生義である。『観心略要集』には、一心の心性に三身万徳が本具していると述べ「我身即ち弥陀、弥陀即ち我身なれば、娑婆即ち極楽、極楽即ち娑婆なり」「己心に仏を見、己心に浄土を見る」と説くに至る。『真如観』にも、心中に「我即真如」と観じ、「我即仏」と思う一念の観心によって即身成仏するという一念成仏義が説かれている。浄土教と本覚思想はこうして融合し教義化していたのである。一念往生義とは、止観ではなく仏智の一念に重きを置き、この理を領解する一念の起こる時、即座に往生は決定するという教義である。皇覺作とみられている『三十四箇事書』『枕雙紙』の「当一流に習ひあり、名字即の位において、知識に遇ひ、頓極の教法を聞き、当座に（即ち）自身即仏を知り、さらに余求なきは、即ち平等大恵に住す。即解・即行・即証にして一念の頃に証を取ること掌を反すが如し」<sup>⑧</sup>にもかかる教義が窺える。

大乘仏教では仏凡の原理的關係を「不一不異の構造」の上に把握するが、かかる絶対的一元論は事（現象界）を固定的に評価したもので大乘仏教の原理の本来性を逸脱した思想となっていたようである。<sup>⑨</sup> はたして、我即仏、我即真如、我身即弥陀と念えば救いが完成されるという教義は煩惱深く、罪業に苦しむ衆生の心底を具体的に救う教義・仏道構造となっていたであろうか。真如（さとり）の新たな可能性を追究しようとした宗教哲学的な議論としては興味を引かれるものがあるが、宗教的実践論・救済論としてみた

場合、観念論的な様相を呈していた感は否めない。少なくとも浄土仏教は仏凡の「不二不異の不二性」、すなわち二元論的構造においてこそ、その真義・実践的意義が開顕されるのであって、教義的にも問題があったと考える。

さて、こうした中古の天台教学の理念は法然や隆寛の教学にどのように影響を与えたのであろうか。まず法然について概括的にみていく。

田村は、天台本覚思想に対して、浄土と穢土を対立的に捉える浄土教的世界観の特色を「相対的『二元論』」と定義している。中古天台においては二元論的な世界観である浄土念仏が次第に一元論的な本覚思想に包摂されていったと規定されるのは先述の通りである。筆者は先の論稿において、法然の浄土教義における思想構造に着目して、天台本覚思想的浄土教との相違を検討した。ここでは、法然が浄土教本来の構造である相対的『二元論』に立脚した救済論を構築していることを確認しつつ大乘仏教原理との関連における問題点も指摘した。石田はかかる天台教学の理念と法然の関わりについて、いわゆる「外天台内専修」といった評価に対し、『選択本願念仏集』（『選択集』）の所見を顧みて、

外天台内専修といっても、法然の実践理念に於ては兩者矛盾するものでなく、内専修の意図に一貫せしめられる……。法然の浄土教学理念形成の場に於ては、内専修への徹底化の意図が強いために、そこには天台教学の理念は殆んど用いられない。<sup>23</sup>

と述べている。また、『逆修説法』に阿弥陀の白毫の体性を解明する際に、天台の即空即仮即中の三諦円融の理念などを用いていることについても、法然が「是は天台宗の意なり」と明確に意識的に区別している点に注目する。しかしながら、『三部経大意』に阿弥陀の三字名号の中に、真言の阿字本不生の義や天台三諦一理の法、三論の八不中道の理念を全て収めると説いていることについて、

法然の出身教学の基礎理念の反映するものであり、又その所属する天台教学的理念の如き優れた基本理念は全く無視し得なかったことを反証するものでもあろう。<sup>24</sup>

といい、いずれにしても法然の教学理念においては、浄土一宗念仏一行の實踐に徹底することに全意図が注がれたと論評している。

また梯實圓は、本覚法門と法然教学との類似性を以下の六項目にわたって指摘している。それは①信心の強調と信疑決判②易行性③速疾成仏説④煩惱悪業に障られない無碍性⑤法爾自然の強調⑥同体の大悲による自他の功德の融通性の強調の六項である。<sup>25</sup>詳細は省略するが、梯は法然が本覚法門を批判しながらも、意外に多くの事柄を学んでいたとして、

生仏不二、煩惱即菩提を衆生に即して語るときは、凡夫の現実を無視した空論におちいるが、如来の悟りの構造をあらわす論理としては真理である。法然は煩惱の凡夫と一体となって救済したまう阿弥陀仏の同体大悲の構造をあらわす論理としてこれを活用していかれたのである。<sup>26</sup>

と述べ、凡夫のままて如来に摂取不捨されるという救いは、本覚思想を巧みに止揚したものであると結論づけている。これは基本的には石田と同じ認識を示したもので、法然が天台教学の全てを否定したのではなく、「優れた基本理念」「如来の悟りの構造をあらわす理念」、すなわち大乘仏教の原理に関わる点については活用していたことを意味する。

## 二、天台恵心流の相承と隆寛

法然に対する「外天台内専修」という評価は、選択本願念仏・専修念仏思想に転じた後に成立した著述

における「天台黒谷沙門源空」「叡山黒谷沙門源空敬白」などの記述を受けてのものである。しかしながらこれは矛盾的・妥協的態度を表したのではなく、当時法然が置かれていた立場など時代的・社会的背景を鑑みて検証しなければならない。<sup>80</sup>

結論的には、専修念仏に徹底する態度の中に統撰・統一されていった現実的態度であり、思想の本質として何ら天台教学的念仏思想に妥協したのではないと言い得る。

さて、こうした事態（外天台内専修）は、隆寛にも当てはまると思われる。以下に検討するように、隆寛は天台僧として生涯を過ごしている。生涯の結末も時期は相違するが法然同様に弾圧にあって流罪に処せられている。しかしながら、その浄土教義の本質においても法然と全く同一かという点、そう言い切れない点もある。そのポイントの一つとなるのが天台教学・本覚思想の受容の有無である。

隆寛の生涯に関して、福原隆善がその思想的変遷や行業などから三期に分けて考察している。<sup>81</sup> すなわち、四十五才時に法然の弟子になるまでの天台教観修学期の青年期、法然門下となり法然滅後までの法然教学受容期の壮年期、そして著作活動など法然教学展開期の老年期の三期に区分している。

隆寛の思想に天台恵心流の教学、本覚思想に基づく観心主義の法門の影響があったことは、自身の言葉や伝記などから明瞭に窺うことができる。晩年に著された『極楽浄土宗義』には、

隆寛昔楞嚴院に住して忝く彼の遺流を酌む、今浄土の一門に入ると雖も仰ぐ所は専ら恵心の古風に在り。然るに恵心は慈恵に稟けたまへり、師資の義趣定んで以て違ふこと無からんか。而して今忽かに此の釈を拝す、且つは往縁を悦び、且つは感涙に溺るるのみ。<sup>82</sup>

と回顧して、自身の教学の背景に恵心の古風・遺流があることを明かしている。恵心の古風、すなわち天台恵心流とは、口伝法門として伝播した法で、先述の天台本覚思想に基づき、一念を重視し迷悟不二を観

ずることで即身成仏を語る観心主義的な思想・浄土教義を指す。隆寛はこの恵心流の流れの中でも本流といわれる杉生流の流れを汲む皇円・範源に指南を受けたと見られている。『隆寛律師略伝』に、

楞嚴の先徳、七代の正流、皇円阿闍梨範源法師ノ附法トシテ、慈鎮和尚ノ門弟ニ列キ<sup>キ</sup>

とあり、『明義進行集』には

皇円阿闍梨ヲ師トシテ台教ヲナタヒ、…皇円入室後範源法印ニ随テソノノコルトコヲツクシ<sup>⑧</sup>

と記されている。隆寛は初め伯父である皇円の元で受法したが、皇円から十分に受けられなかった口伝の観心主義の法門を受けるために範源に法門を受けたものとされる。範源は『日本大師先徳明匠記』の「杉生流僧正次第」や『枕雙紙』の奥書に皇寛の後嗣とされた人物である。皇寛自身も杉生流の相承者であり、かの『枕雙紙』の著者である。松野純孝はこのあたりの隆寛に関する法脈・人脈を整理して、

皇寛・皇円・範源・隆寛・兼実・慈円との間に親近なものがあったことが推測できよう。…そして、兼実は源空と親しく、源空は源信の古風を追慕し、源空・隆寛の師事した皇円・範源の師皇寛は、一念往生を説いた「枕雙紙（三十四箇事書）」の著者である。こうして彼が源信の流れを汲み、一念往生を基本とした源空に帰参する機が熟するようになったと思われる。<sup>⑨</sup>

と述べている。これだけを見ても、隆寛の思想形成に天台本覚思想・浄土教義が影響があったことは推考できよう。また、隆寛は四十五才で法然に入門し、五十七才の時に『選択集』を附属されるほどに法然浄土教義に精通していた。<sup>⑩</sup> さらに法然滅後には中陰法要の導師を勤めるなど、門下における地位も高かったことが知られる。しかしながら山を下りた後の隆寛は、東山の長楽寺に住し妻帯して子息をもうけたが、自身が天台宗の学僧であるという意識はなおも有していたようである。<sup>⑪</sup> 周知の如く、隆寛は『選択集』を附属された翌年に五十八才の折に権律師に（断らずに）任ぜられている。いずれも法然に入門後の著述だ



が、六十九才で著した『具三心義』には「浄土宗後塵権律師隆寛」とあり、七十三才時の『散善義門答』には法然の専修念仏義を「自宗」と述べ、同年執筆の『極楽浄土宗義』には天台を「他宗」と表現する記述もあるが、同書卷末には「日本天台山首楞嚴院戒心谷権律師隆寛」と自署している。隆寛には生涯を通して「浄土宗」と「天台の権律師」が併存していたのである<sup>⑧</sup>。これは法然の外天台内専修とは相違するもので、その思想（諸行往生の許容）にも影響を及ぼしている。その真意については最後に触れるが、ここではその天台教学の理念が隆寛の浄土教義にどの程度影響を与えていたのかみていきたい。

### 三、天台教学・本覚思想的浄土教義と隆寛の往生論

先に天台本覚思想の影響を受けた浄土教義の代表的なものが一念往生説であることを述べたが、まずそれを隆寛の往生観との関連で考えてみる。松野純孝は隆寛が一念義（一念往生論者）を基本的立場にしたと捉えている。それは、本願文や本願成就文の十念・一念に関して『弥陀本願義』卷二に、

諸師は十念往生の願と名づけて、上の一形を除き下の一念を除けり、また願成就文の文を顧みざるなり。善導の意は念仏往生の願と名づく、上は一形を撰し下は一念を撰す、詮ずる所は、信ずれば称名の功力、若しくは少必ず往生を得る。是れ其の本願の意なり、但し超世の願とは正しく一念を指す<sup>⑨</sup>。

と述べていることから、隆寛が一念往生を超世の願として最も高く評価している点に着目してのことである。確かに隆寛には一念を重視した姿勢がある。『滅罪劫数義』には、「一念八十億劫の罪を滅する」「十念の願の中に決定して一念の往生を成就する<sup>⑩</sup>」とあり、『一念多念分別事』にも「一念無上の功德をたのみ、一念広大の利益をあふぐ<sup>⑪</sup>」と述べている。しかしながら、すでに指摘されるように隆寛を単純には一念往

生論者に分類することは問題がある。『一念多念分別事』には、「一念をはなれたる多念もなく多念をはなれたる一念もなき」「多念すなはち一念なり一念すはわち多念なり」等と述べ、一念即多念・多念即一念と示しているのである。梯は今の引文の間に記されるところの隆寛の「いのち観」に触れて、

このような理論の背景には、人の「いのち」は瞬間・瞬間のできごとであって、衆縁和合の状況としてただ今生起して、瞬間に滅し、次の瞬間に衆縁和合して生起するといった刹那・刹那に生滅しつつ持続している刹那無常の存在であるという生命観（存在観）があった<sup>④</sup>。

と述べている。無常の世界の中で我々が存在するのは、ただ今の一瞬であり、次の瞬間にはいのちが切れてしまってもそれは道理であり、まさしく平生即臨終・臨終即平生である。そのただ今の中で行ぜられる一念（一声）が無上の功德を具しているのである。多念とは、そのいのちの相続の上に無上の一念（一声）を相続していくことなのである。隆寛の本意が一念多念に偏執すべきでなかったことは明らかであり、一念多念相即といながらも、それは絶対現在の只今の一念において語られるものであったといえよう<sup>⑤</sup>。このように、隆寛を一概に多念義とすることはできないのである。また、こうした隆寛の念仏理解の基底に仏教的時間論・生命観があることは注目されるところでもある。

さて、隆寛が基本的には「平生の一念」を重視していることは明白であるが、天台本覚思想的浄土教義のように、それは直ちに今生・今身における往生を語るものではない。『後世物語聞書』には、

すべてつみ滅すというは、最後の一念にこそ身を捨ててかの土に往生するをいふなり。さればこそ浄土宗とはなづけたれ<sup>⑥</sup>。

とあり、娑婆世界を出る最後の平生の一念において往生することが示されている。『散善義門答』にはそのことを、

正しく本願に乗ずる事は最後の一念なり、正しく蓮台に乗ずる事は臨終の一念なり。尋常の一念を以て本願に乗ずること有り。善導懷感等の人是なり。其の余の行人は、尋常の念仏の力を以て最後の正念を成就して、本願に乗ずるなり。<sup>④</sup>

と明かしている。善導や懷感といった三昧発得の行人は別として、一般の行人はいのち終わるその時まで念仏を相續し、最後の一念において往生を得るというのである。また、隆寛はこれに続いて、一般の行人は本願には乗じないが、すでにそれと等しく、また他力に帰入することで、罪障を滅せずとも既に滅したようなものであると述べ、その理由を「他力滅罪の名号」を「無疑無慮」に称える身となっているからと明かすのである。即ち、平生の一念の行人は直ちに往生するわけではないが、それに等しい身と成っているというのである。<sup>⑤</sup>隆寛はこうした平生の念仏を「他力の念仏」ともいい、その内実を『自力他力事』に次のように明かしている。

他力の念仏とは、わが身のおろかにわろきにつけても、かかる身にたやすくこの娑婆世界をいかがはなるべき。罪は日々にそへてかさなり、妄念はつねにおこりてとどまらず。かかるにつけては、ひとへに弥陀のちかひをたのみ仰ぎて念仏おこたらざれば、阿弥陀仏かたじけなく遍照の光明をはなちて、この身を照らしまもらせたまへば、観音・勢至等の無量の聖衆ひき具して、行住坐臥、もしは昼もしは夜、一切のときとところをきらはず、行者を護念して、目しばらくもすてたまはず、まさしくいのち尽き息たえんときには、よろづの罪をばみなうち消して、めでたきものにつくりなして、極楽へ率てかへらせおはしますなり。<sup>⑥</sup>

これは信機（機の深信）信法（法の深信）の二種深信を示す内容となっており、平生の念仏、他力の念仏とは、そうした目覚めの中に念仏申すことを意味している。天台教学との関連の上であえて分けてみるが、隆

寛の「平生の一念」思想には、かかる二種深信の内容が担保されているので天台本覚思想的浄土教義とは一線が画されているといえる。しかし「臨終の一念」で語られる「罪を全て消して、めでたい位」に入るという思想は、報土往生を指すものであるが、隆寛はその証果について「無生法忍を得て初住の位に登る」「無明の位を断じて無生を得る」(いずれも『極楽浄土宗義』<sup>46</sup>)等と明かしている。こうした点を凝然は、

具縛の凡夫臨終に仏を見即ち一分の無明を断じ、一分中道の理を証す。即ち天台円教の初住に当る。…臨終に仏を見て見思塵沙一分の無明同時に断滅す。遺余有ること無しと。三惑同時断は宗義なるが故に、此れは是れ寛公天台所説の宗旨に附順して、此の義を建立す。<sup>48</sup>

と述べて、隆寛の浄土教義が天台教学に附順していると指摘している。この他にも隆寛は「自宗の釈に非ずと雖も」と浄土宗義と違う事を意識しながらも諸所に天台教学を依用している。その中、注目したいのが『弥陀本願義』の「三字名号は其の体実相なり、天台の觀經疏の意、之に同なり」<sup>49</sup>の文である。隆寛が第十八願の説明をする際に、曇鸞教学によって名号他力義を明かす中で語られたものである。これは法然の「阿弥陀」三字理解に通底するものがあるように思われる。先に触れたが、二種深信の念仏の行人を現生では照護し、臨終には一切の罪を消して功德に転じ往生せしめるのは全て南無阿弥陀仏の願力の働きによるものであるというのが隆寛の理解である。それを「他力滅罪の名号」とも表現していた。そうすると、隆寛もやはり法然同様、如来の徳・本願名号の優れた働きを語る論理として活用したものと考えられる。

このように、隆寛の浄土教思想には天台教学の影響をみる事ができるのであるが、特に天台本覚思想的浄土教義との関連に焦点を絞ってみると、本質的なところ、即ち大乘仏教としての浄土教思想の面目である二元論的構造を貫く点では、一線を画すものとなっていると言えよう。

おわりに

隆寛の浄土教思想は法然の思想を基軸にした場合に、二つの傾向があったといえる。一つには、法然によって一度否定された諸行往生、観仏の行が再び往生の行業として肯定されている点である。これには天台教学の開会思想の影響が想定されているが、このことはどう考えるべきであろうか。隆寛自身は自らを「隆寛こそ十九願の機よ」と自覚しつつ、「末法に生をうけたる身（末法の時代）の認識と「涯分をしる（罪悪性への告知）」によって、「聖道の出離」を捨てて、「浄土門」（他力念仏・第十八願の機）に入ったことを回顧している。隆寛をはじめ法然の門流は法然没後に顕密仏教という体制内において生き残り、普遍的な念仏信仰を活性化する役割を担っていた。特に法然から「吾が後に念仏往生の義すくにはむする人は、聖覚と隆寛となり」と（『明義進行集』）と信望が厚かったとされる隆寛であればなおさらであろう。そういった立場を考慮する必要もあるように思う。

いま一つは、法然浄土教思想と大乘仏教原理との関連について、天台教学・本覚思想に影響を受けつつ、より多くは曇鸞浄土教思想を基盤に説明しようとした点にある。先の弥陀の本願・名号の真实性を論述する際にも天台用語を混在させながらも『往生論註』（『論註』）によって説明している。例えば、『具三心義』の

問う、弥陀の本願真実なる義、以何が得定するや。答う。曇鸞法師の偈の真実功德相文を解して云わく、菩薩（私に云う法蔵比丘を指すなり）智慧清浄業の業従り起れる莊嚴の仏事は法性に依て清浄の相に入る、是の法顛倒せず虚偽ならざれば名づけて真実功德と為す<sup>④</sup>

という引用解釈などが代表的なものとしてあげられよう。隆寛の『論註』重視は本願論だけでなく信心論

や他力観にも及んでいる。こうした点は、天台本覚思想を超越し、法然の念仏思想を親鸞に先立って曇鸞教学系の大乗仏教の原理の上に止揚していこうという姿勢として門流の中でも特に注目し値するのではなからうか。

① 安井広度監修『隆寛律師全集』全二巻（真宗典籍刊行會一九三九—四〇年）、平井正戒『隆寛律師の浄土教附遺文集』（図書刊行會 一九四一年）参照

② その代表が真宗大谷派の学僧・妙音院了祥である。了祥は『後世物語聞書講義』（真宗大系三二）を著し、隆寛と親鸞の教義的  
同異について「十同十異」を立てて両者を比較しその特色を明らかにしている。なお、了祥が披見した資料は、隆寛の著述であ  
る『一念多念分別事』『自力他力事』『滅罪劫数義』と『後世物語聞書』『捨子門答』『閑亭後世物語』といった法語類であった。

③ 隆寛研究の論文については福原隆善『浄土仏教の思想』十「隆寛」（一九九二年 講談社）の巻末に目録が掲載されている。さ  
らに伊藤茂樹はそれ以後（一九九一年から二〇〇四年まで）に提出されたものを紹介している（隆寛の諸行往生論について）  
『浄土学仏教学論叢』山喜房佛書林 二二〇〇四年）。ここでは、伊藤作成の目録をベースにしつつ、さらに一九九一年から二〇一  
二年までに発表された論文（学会発表要旨も含む）を調査し、補足・追加したものを収録した。

廣川堯敏「隆寛撰『散善義問答』と証空撰『観経疏自筆鈔』（『印度学仏教学研究』三九—一 一九九一年）

村松清道「隆寛一族と真言教団」（『仏教論叢』三五 一九九一年）

村松清道「隆寛の出自と俗縁について」（『仏教文化研究』三六 一九九一年）

村松清道「隆寛律師について」（一）（『日本仏教史学』二六 一九九二年）

- 那須一雄「隆寛における三心と行」〔『印度学仏教学研究』四二―一 一九九三年〕
- 那須一雄「法然とその門下における善導・至誠心積の解釈」〔『龍谷大学院紀要』一六 一九九五年〕
- 村松清道『弥陀本願義』の奥書について」〔『三康文化研究所年報』二八 一九九五年〕
- 那須一雄「隆寛における曇鸞著作の引用について」〔『龍谷教学』三一 一九九六年〕
- 涂玉蓋「隆寛の浄土教における廻向」〔『南都仏教』七三 一九九六年〕
- 那須一雄「隆寛・親鸞における『往生論註』の受容について」〔『印度学仏教学研究』四五―二 一九九七年〕
- 善裕昭「隆寛相伝の『選択集』に関する資料」〔『選択集論集』 一九九八年〕
- 深川宣暢『「一念多念文意」と「一念多念分別事」』〔『真宗学』九七・九八 一九九八年〕
- 梯實圓「隆寛律師の一念多念観」〔『日本仏教論叢』下 一九九八年〕
- 梯實圓「隆寛律師と親鸞聖人―法然教学から『教行証文類』へ―」〔『行信学報』一一〕
- 富永和典「隆寛律師と浄土宗派祖西山について―九条兼実と天台座主慈円を中心に―」〔『天台学報』四一 一九九九年〕
- 稲田廣演「満性寺蔵『往生礼讃問答』第八 解題―新出の隆寛遺文―」〔『深草教学』一九 一九九九年〕
- 矢田了章「二種深信の教理史的考察―法然・隆寛・聖覚における―」〔『真宗学』九九・一〇〇 一九九九年〕
- 殿内恒「利他真実」についての一考察―法然・隆寛・親鸞の説示を通して―」〔九九・一〇〇 一九九九年〕
- 富永和典「新出往生礼讃問答第八と弥陀本願義について」〔『印度学仏教学研究』四八―二 二〇〇〇年〕
- 善裕昭「隆寛の思想形成」〔『印度学仏教学研究』九六 二〇〇〇年〕
- 富永真光「新出隆寛作『往生礼賛問答』」〔『西山禅林学報』二六 二〇〇〇年〕
- 伊藤茂樹「隆寛の定善行許容について」〔『印度学仏教学研究』九七 二〇〇一年〕
- 伊藤茂樹「隆寛教学の証について―観経十三定善行問題―」〔『佛教学大学院紀要』二九 二〇〇一年〕

- 福井智行「隆寛教学に関する一考察」〔『印度学仏教学研究』四九―一 二〇〇一年〕
- 福井智行「隆寛律師の曇鸞教学受容に関する一考察」〔『印度学仏教学研究』五〇―一 二〇〇一年〕
- 殿内恒「法然門下における曇鸞教学の受容―隆寛・親鸞の教学的特色―」〔『法然と親鸞』永田文昌堂 二〇〇三年〕
- 福井智行「隆寛教学における生因三願について」〔『法然と親鸞』永田文昌堂 二〇〇三年〕
- 伊藤茂樹「隆寛撰述書について」〔『印度学仏教学研究』五二―一 二〇〇三年〕
- 田代俊孝「隆寛と親鸞の「三願転入」について」〔『日本浄土教の形成と展開』法蔵館 二〇〇四年〕
- 福井智行「隆寛における『論註』の受容について」〔『宗学院論集』七六 二〇〇四年〕
- 浅見和彦『『念仏往生伝』から隆寛、そして慈円へ』〔『文学』五（四） 二〇〇四年〕
- 伊藤茂樹「隆寛の諸行往生論について」〔『浄土学仏教学論叢』山喜房佛書林 二〇〇四年〕
- 龍口恭子「大経四十八願の注釈書の系譜―唱導家の述作を中心に―」〔『印度学仏教学研究』五三―一 二〇〇五年〕
- 伊藤茂樹「隆寛の別時念仏講について」〔『仏教論叢』四九 二〇〇五年〕
- 那須一雄「静遍と法然浄土教」〔『印度学仏教学研究』五三―一 二〇〇五年〕
- 安富信哉「信の開顕―『選択集』「三心章」開設の意義―」〔『親鸞教学』八六 二〇〇五年〕
- 安富信哉「信の系譜―聖覚と隆寛を中心に―」〔『大谷大学研究年報』五八 二〇〇六年〕
- 那須一雄「法然とその門下における「専修・雑修」理解―隆寛・証空・静遍について―」〔『真宗研究』五一 二〇〇八年〕
- 福井智行「隆寛の三心観」〔『宗学院論集』八一 二〇〇九年〕
- 那須一雄「法然門下の「往生」理解―特に浄土往生後の菩薩の階位の問題を中心に―」〔『印度学仏教学研究』五八―一 二〇〇九年〕
- 杉岡孝紀「親鸞の宗教体験と表現（下）―三願転入の必然性とその思想背景―」〔『龍谷紀要』三一―二 二〇〇一年〕



- 善裕昭 「長楽寺隆寛の足跡―青院門徒から法然門弟へ―」〔親鸞教学〕九八 二〇一二年
- ④ 『大日本仏教全書』一四八卷 一一六頁。
- ⑤ 『日蓮聖人遺文全集』上 四一九頁。
- ⑥ 『浄土宗全書』一五 五九四頁。
- ⑦ 『真宗史料集成』七卷 八〇四頁。
- ⑧ 望月信亨『略述浄土教理史』（創元社 一九四四年）二五一頁。
- ⑨ 石田充之『親鸞教学の基礎的研究』（永田文昌堂 一九七〇年）一九三頁。さらにこうした隆寛教義の分類に関して、戸松啓真は「一多いずれにも偏しない念仏の多念相統者である」（『統浄土宗全書』九「解説」九頁）と論定している。
- ⑩ 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社 一九七五年）二九二頁。
- ⑪ 福原は前掲書（二一六頁）で、特に親鸞と観心主義の関連を指摘している。
- ⑫ 田村芳朗「天台本覚思想概説」（日本思想体系9『天台本覚論』所収 一九七三年）参照。
- ⑬ 『天台本覚論』一三四頁。
- ⑭ 『天台本覚論』五一八頁。
- ⑮ 拙稿「親鸞教学の思想構造と本覚思想」―法然教学との関連―（『法然と親鸞』永田文昌堂 二〇〇三年）九七―一二六頁。
- ⑯ いずれも『恵心僧都全集』一 二八八頁。
- ⑰ 『天台本覚論』一四一頁。
- ⑱ 井上『日本浄土教成立史の研究』二九二頁。
- ⑲ 『枕雙紙』と『三十四箇事書』の関係については、田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店 一九六五年四二二頁）や、西村岡紹「院政期天台文献の成立史的考察―『三十四箇事書』『枕雙紙』を中心に―」（『印度学仏教学研究』四九―二二二〇―一

年)を参照。当論では基本的に同書として扱っている。

- ⑳ 『天台本覚論』(三十四箇事書) 一四三頁。『大日本仏教全書』三三一(枕雙紙) 一一二頁。
- ㉑ 前掲、拙稿 一〇四頁。
- ㉒ 『本覚思想論』 五一七頁。
- ㉓ 石田『親鸞教学の基礎的研究』一九二頁。
- ㉔ 石田『親鸞教学の基礎的研究』一九二頁。
- ㉕ 梯實圓『法然教学の研究』(永田文昌堂 一九九三年) 四三五―四三七頁。
- ㉖ 梯『法然教学の研究』四三七頁。
- ㉗ 石田『親鸞教学の基礎的研究』一六九頁。
- ㉘ 福原『浄土仏教の思想』十二〇九頁。
- ㉙ 『隆寛律師全集』一 一二七頁。
- ㉚ 『浄土宗全書』一七 五八六頁。
- ㉛ 『浄土仏教古典叢書』一六頁。
- ㉜ 福原『浄土仏教の思想』十二二七頁。
- ㉝ 松野純孝「隆寛の立場」『浄土学』二八 一九六一年) 四七頁。
- ㉞ 福原『浄土仏教の思想』十 参照。
- ㉟ 信楽峻磨『浄土教における信の研究』(永田文昌堂 一九七五年) 四〇六頁。
- ㊱ 松野「隆寛の立場」(『浄土学』二八) 四三頁(四七一頁)。
- ㊲ 平井『隆寛律師の浄土教附遺文集』の附録『隆寛律師遺文集』一〇三頁。

- 38 『隆寛律師全集』五頁・六頁。
- 39 『浄土真宗聖典』(註釈版) 一三七一頁。
- 40 『浄土真宗聖典』(註釈版) 一三七二・一三七四頁。
- 41 梯實圓「隆寛律師の一念多念観」(『日本仏教文化論叢』下巻 一九九八年) 二一〇頁。
- 42 信楽『浄土教における信の研究』四三七頁。
- 43 『浄土真宗聖典』(註釈版) 一三六四頁。
- 44 『隆寛律師全集』一 一九三頁。
- 45 石田充之はこの点について「律師の念仏は臨終正念高調の念仏であり又その為多念高調の念仏とならざるを得なかった様であるが、その念仏たるや、平生の念々即臨終正念の念仏であり、而も全く他力の念仏であると云う意味に於て平生の念々に往生の業事成弁に等しい義又は価値ありと考えねばならぬ如き内容の念仏であったようである。」と述べ、隆寛の念仏義の高度な特殊な意味を論評している。(『法然上人門下の浄土教学の研究』上 二二三頁)。
- 46 『浄土真宗聖典』(註釈版) 一三七八頁。
- 47 『隆寛律師全集』一 八八頁・九一頁。
- 48 『浄土宗全書』一五 五九四頁。
- 49 『隆寛律師遺文集』一〇四頁。
- 50 「先師律師つねにの玉はく、隆寛こそ十九願の機よ、其故は、本と円宗の菩提心を発して、聖道の出離を期せしほどに、末法に生をいけたる身、涯分をしる故に、聖道の出離叶ふまじきはれを心得て、浄土門に入れるなり」(『廣疑瑞決集』卷一)。
- 51 前掲、伊藤論文、三三三頁。
- 52 『浄土仏教古典叢書』五七頁。

53

いわゆる「嘉祿の法難」において隆寛は空阿や幸西とともに流罪に処せられている。これには聖寛は入っていない。聖寛については以前に考察したここでは省略するが（「聖寛の行実の評価をめぐって」『真宗研究』五十輯・二〇〇六年）、隆寛は法然没後の専修念仏教団の中心的存在になっていた可能性が高い。隆寛は『彈選択』を著して法然の念仏義を批判した定照に対して、『顯選択』を述作してその批判に応えたことによって弾圧されたとされるが、いずれの著述も現存していないので詳細は不明である。しかしながら、流罪に遭ったことは事実であり、この点、聖寛とは相違する。推論にしかないが、隆寛は思想面においても諸行往生を容認しつつも自身の仏道としては専修念仏に生きていたのであって、やはり天台を始め顯密仏教界とは一線を画する立場を保持していたのではなからうか。伝記には『顯選択』は『彈選択』をあざけるような内容であったと指摘されている。法然に託され専修念仏教義・教団を護ることに力を尽くしながらも、教義批判の内容があまりにも的を射ていないものであるため、感情に任せた表現で反論したことが徒となったのかもしれない。そうであるならば、それは隆寛が最後まで専修念仏に生きていたことの証左ともいえ、この点も聖寛とは相違する。

54

『隆寛律師全集』一 二七頁。