

力の用例」(『法然上人研究』所収)、念佛の超絶性を示す詞に「本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をささぬなり」(『諸人伝説の詞』・『昭法全』四六二頁)がある。高橋弘次「法然の念佛三昧について―特に口称念佛の深勝性を中心として―」(『日本仏教学会年報』四十号所収一七五―一八八頁)にも詳論されており、かつ阿弥陀仏Ⅱ善導Ⅱ法然の同格論が展開されている。

- (63) 清水澄「宗教体験としての三昧発得―「三昧発得記」をめぐって―」(『藤堂恭俊博士古稀記念・浄土宗典籍研究』五九九頁、また「三昧発得が教えの真実の所証であり、三昧発得の人による浄土の教えこそが真実性を有する。つまり見仏の体験を得て、真の意味で善導の言葉の真実性を体験し、観経疏に説く口称念佛による浄土往生が確かであることを、三昧発得の体験によって確証されていた」と述べている。

- (64) 香月乗光「選択本願念仏集」とその註疏・解説」(『新浄土宗全書』第七巻)

- (65) 『浄土宗の成立と展開』九六頁、『伊藤唯真著作集』Ⅳ・『浄土宗史の研究』一一六頁「善導信仰の成立」

- (66) 竹中信常「三昧発得」(『仏教論叢』第十五号七七―七九頁)、菊地勇次郎氏は「源空が無観の称名を正定業とするのは、善導の三昧発得が前提である」と述べている。(『源空と三昧発得』・『源空とその門下』四三頁)

- (67) 高橋弘次「選択集の性格について」(『恵谷古稀記念論集』浄土教の思想と文化』一九三・一九七・一九九頁)、

- (68) 河智義邦「法然教学における三昧発得の意義」では高橋弘次氏の「法然の念仏三昧について」の所論、すなわち「法然が善導の観経疏を三昧発得の人が製作したゆえに真実の書であると決定した態度を、我々が法然の選択集にもあてはめることには、疑問が生ずる。・・・選択集の内容の真実性を、三昧発得という神秘的・個人的な出来事に直ちに結び付けることは早急な結論と思われる」と非難している。こ

の非難は確かに我々が、上人の宗教体験に基づく信念を理解し受け止めることと、そこに論述されていることを正しいとすることには問題があるが、しかし、上人自身においてはその正しさが三昧発得という宗教体験を元に偏依善導一師の立場を取り、そのことをもって弥陀と仰ぎ、善導の著作を阿弥陀仏の直説として真実性をそこに付与したとする立場を否定はできないであろう。

- (69) 『法然上人研究』三三四頁・「法然の偏依善導と八種選択義」

- (70) 上人の選択義の成立は善導を弥陀の化身と観ることと密接に関連している。林田康順「法然上人思想史再考序論―選択思想と善導弥陀化身説―」(『佛教論叢』第四十二号所収参照)

- (21) 林田康順「法然上人」往生要集」四積書の研究―助念方法門、惣結要行釈をめぐって―（『法然上人研究』第五号所収一五頁）
- (22) 藤堂恭俊氏は「仏の直弁・自説を尊び、その仏の撰取の益に期待をかけて称念の一行をはけむ」ということは、たとえそこに本願とか、選択本願とかいう表現がなされないにしても、すでに仏の意志に基準をおいて、みづからが実践する行の要・不要を分判していたことが看取される」と述べている。（『法然上人研究』一六頁）
- (23) 『昭法全』一二頁・『昭法全』二四頁
- (24) 『昭法全』八五―八六頁
- (25) 善裕昭「法然『三部經大意』における諸問題」（『浄土宗学研究』第二二号所収）参照
- (26) 『昭法全』四三―四四頁
- (27) 『昭法全』四〇五頁
- (28) 『昭法全』四〇五頁
- (29) 『昭法全』四五―四六頁
- (30) 『昭法全』六七頁
- (31) 『昭法全』九七頁
- (32) 『昭法全』一四七頁
- (33) 『昭法全』一四五頁
- (34) 『隆寛律師伝説の詞』（『昭法全』四六五頁）
- (35) 『隆寛律師伝説の詞』（『昭法全』四六六頁）
- (36) 「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」（『昭法全』五二四頁）
- (37) 「顕真法印との問答」（『昭法全』七一七頁）
- (38) 「聖覚法印に示される御詞」（『昭法全』七三四頁）
- (39) 「二期物語」（『昭法全』四四〇頁）
- (40) 「二期物語」（『昭法全』四四六頁）
- (41) 「聖光房に示される御詞」（『昭法全』七三四頁）
- (42) 「一向派礼智阿上人伝聞の御詞」（『昭法全』七七九頁）
- (43) 『土川本』一二六頁
- (44) 深見慈孝「偏依善導一師」について（『仏教大学研究紀要』六二号所収）
- (45) 『土川本』一二六―一二九頁
- (46) 『土川本』一三二―一三三頁
- (47) 「宇都宮弥三郎頼綱に示す御詞」（『昭法全』四八〇頁）
- (48) 「浄土立宗の御詞」（『昭法全』四八二頁）
- (49) 「津戸の三郎へつかはす御返事」（『昭法全』五〇一頁）
- (50) 「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」（『昭法全』五二八頁）
- (51) 「大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」（『昭法全』五二二頁）
- (52) 「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」（『昭法全』五一八頁）
- (53) 「正如房へつかはす御文」（『昭法全』五四四頁）
- (54) 「津戸の三郎へつかはす御返事」（『昭法全』五六八頁）
- (55) 「熊谷の入道へつかはす御返事 五月二日付」（『昭法全』五三五頁）
- (56) 「信瑞上人伝承の御詞」（『昭法全』七八〇頁）
- (57) 伝記類によれば多く三昧発得を「選択集」撰述と同時進行か、もしくは執筆中に始まったとしている。浅野教信氏「西方指南抄における三昧発得記について」（『龍谷大学論集』四三四・四三五号三七頁）
- (58) 清水澄「宗教体験としての三昧発得―「三昧発得記」をめぐって―」、杉岡孝紀「法然上人に於ける三昧発得記の体験」（『法然上人研究』第五号所収）に経時的に一覧表にされている。またその体験内容が既に上人自らの教学（『逆修説法』等）に支えられていることについては岸一英「法然上人の浄土見想」（『日本仏教学会年報』第号所収）に論じられている。
- (59) 『日本仏教思想論』上二九一頁
- (60) 河波昌「浄土教的宗教体験における即の論理と階梯の論理」（『浄土宗学研究』第四号所収）
- (61) 河波昌「法然における学の体系と実践の体系」参照
- (62) 藤堂恭俊「法然における実践論の諸問題」「法然の聖浄二門判と他

頁)に見られる。

- (3) 『二期物語』(『昭法全』四三七頁)、「修学についての御物語」に「往生要集を先達として浄土門に入也と云々」とある(『昭法全』四八六頁)
- (4) 『二期物語』(『昭法全』四四〇頁)、「浄土宗立宗の御詞」(『昭法全』四八一頁)
- (5) 『往生要集詮要』(『昭法全』八頁)
- (6) 『浄全』十五卷一三八頁下
- (7) 『二期物語』(『昭法全』四三七頁)、この時期のことについて、文治六年(一一九〇)の三部経講説で「予昔在叡峰、扇天台之余風、三觀六即疑雲未披、四教五時迷闇未曉。況又於異宗他門乎。豈於善導所立往生浄土之宗、雖有経論鑽仰之無人、雖有疏書習学之無倫。是以疎相承血脉法、乏面授口訣義。夜光從晦冥、何敢不悲歎」(『阿弥陀経釈』(『昭法全』一四六頁)と述べている。
- (8) 『二期物語』(『昭法全』四三七頁—四三八頁)、「法然上人御夢想記」に「コノ紫雲ノ中ヨリ、クロクソメタル衣著僧一人トヒクタリテ、ワカタタルトコロノ下ニ、住位ス、ワレスナハチ恭敬ノタメニアユミオリテ、僧ノ足ノシモニタチタリ、コノ僧ヲ瞻仰スレハ、身上半ハ肉身すなはち僧形也、身ヨリシモ半ハ金色ナリ、仏身ノコトク也、ココニ源空合掌低頭シテ、問テマフサク、コレ誰人ノ来リタマフソ哉ト、答テ日、ワレハコレ善導也ト、マタ問テマフサク、ナニユヘニ来タマフソ哉、マタ答日、余不肖ナリトイエトモ、ヨク専修念佛ノコトヲ言ハナハタモテ貴トス、タメノウエヘニモテ来也、マタ問テ言ク、専修念佛ノ人、ミナモテ為往生哉ト、イマタンソ答ヲウケタマハラサルアヒタニ、忽然トシテ夢覺了」(『昭法全』八六〇頁)とあり、「聖覚法印に示されける御詞」(『昭法全』七三四頁)にも同様の記述がある。
- (9) 玉城康四郎著『日本仏教思想論』上・二七四頁に「法然の回心の際に、法然個人の開悟は実現したと同時に、衆生の可能性も、原理的には確認されたとみることができるのではあるまいか」と述べている。
- (10) 『法然上人行状絵図』卷四十四(『法傳全』二八四頁)
- (11) 「聖光法力安樂三上人との問答」(『昭法全』七二九—七三〇頁)、「一向派礼智阿上人伝聞の御詞」(『昭法全』七七九頁)
- (12) 高橋弘次「選択集の性格について—特に非論理的一面を中心として—」(『恵谷先生古稀記念論集』「浄土教の思想と文化」所収一九〇頁)
- (13) 土川本四六頁
- (14) 土川本五五頁
- (15) 土川本一一—一二頁
- (16) 土川本一三三頁
- (17) 藤堂恭俊「法然・聖光両祖師における善導教学の受容と展開」、金子寛哉「善導・懐感と法然上人—法然の著作にみる両師の引用を中心—」、坪井俊映「法然の善導教学受容とその批判」、藤本浄彦「法然の遺文にみられる善導教学について—法然の宗教的精神と教学形成への視座に立って—」等多く見ることができる。
- (18) 服部正穩著『続法然浄土教思想』には従前の諸説の論点を簡潔に要約し、かつ自説として四積書の成立前後として「詮要」は初期のもの、「釈」が後であるとする。これに対して林田康順氏は注(21)の論文中で、末木氏、服部氏の説を批判的に考察して「詮要」を四積書の中で最も遅い時期の成立として「料簡」↓「釈」↓「詮要」の順に成立したとしている。なお林田氏は服部氏の著述には取り上げられていない奈良博順氏の「法然の思想的形成」(『倫理学研究』九所収)なる論文を紹介し、そこでは「釈」よりも「詮要」が一步進んだ思想過程に於いて撰述されたものではないかと思う立場を紹介している。
- (19) 『昭法全』一四頁
- (20) 『昭法全』二六頁

意を開顕したという自覚に立つものであると言ふことができる」と述べているように、『選択集』第十六章の中に敢えて善導の三昧発得に関する記述を導入したと考えられる。伊藤唯真氏は、「法然に五観等の相が現じたのは観仏三昧に入った結果ではなく、念佛三昧によって、自然成就したものである」とする。また「法然が善導を阿弥陀仏と同等と観るまでには、法然の内面において大きな宗教的飛躍、つまり知識から宗教信念へと転じさせるものがなくてはならない」と述べ、それが三昧発得であるとする。かかる三昧発得によって、自身の往生の確信を得、あるいは教義の正しさに対する確信を得、教説の真实性を証明しようとして撰述されたものが正しく『選択集』であるといつてよい。「宗祖の基本的姿勢である「偏依善導」も、その根源をたずねれば、それは「三昧発得」のいかんにかかっているのである⁽⁶⁶⁾」と言われるのである。

上人の浄土教の体系書である『選択集』は三昧発得という宗教体験とそれに裏付けされた偏依善導一師の立場で撰述されたものであることから、高橋弘次氏は「選択集の引用資料から、法然は仏説の信憑性を重視し、かつ善導の著作を仏説である浄土三部経と同格に見做そうとする立場がある」「選択集の資料となった仏説なる浄土三部経の内容と、善導の観経疏などの内容と、またこれを取り扱う法然の立場とが同格・等同するものである」「仏・善導・法然の同格・等同することが、選択集の撰述内容から、さらには法然における偏依善導一師の態度からうかがえる⁽⁶⁷⁾」と述べ、三昧発得による教義の真实性を主張して阿弥陀仏Ⅱ善導Ⅱ上人の等同と上人の『選択

集』の真实性を表そうとしている⁽⁶⁸⁾。

三昧発得という宗教体験と偏依善導一師と『選択集』の撰述との関わりを、藤堂恭俊氏は「法然は建久九(一一九八)年正月から別時念佛の人となり、口称一行をとおして三昧発得という体験を得ている。この宗教体験は選択集撰述と無関係ではなく、むしろその内容から推論するならば撰述の立場をそこに置いていることに注目すべきであろう。とくに「偏依善導一師」観を表明する論拠に「三昧発得之人」をとりあげているのもまた、法然自身の三昧発得をぬきにして取りあげることが出来ない論拠であると言い得よう。法然は『選択集』一部を結ぶにあたって「念佛之行感水月而得昇降也」と述懐しているが、彼自身が既に口称三昧を発得した人であることを、この簡潔な詞をとうして知ることが出来るのである⁽⁶⁹⁾」と論じている。略選択の文に続いて「偏依善導一師」をあげているが、これはこのことよって自説の真实性を善導という宗教的人格(阿弥陀仏の化身として)また善導の積義が弥陀の直説であることを表明することよって表そうとする意図があったからと考えられ、そこに上人の善導観の究極を見ることが出来る⁽⁷⁰⁾。

注

(1) 「聖光上人伝説の詞」(『昭和重修法然上人全集』(以下「昭法全」と略)四五九―四六〇頁、「法然上人伝全集」(以下「法伝全」と略)二七頁、「徹選択集」巻上・「浄土宗全書」(以下「浄全」と略)七卷九五頁上―下)

(2) 「法然上人行状絵図」巻六、「徹選択集」上(『浄全』七卷―九六

集」が撰述され、自らの三昧発得といった体験によって善導の教えの真实性を確信し確証していったのである。

こうした上人の念佛の実践と学知の相互扶助的な関係および念佛の深勝性・超絶性について、藤堂恭俊氏は、三昧発得を宗教体験と教義体系の双方から考究して「三昧の否定を含んだ三学非器の自覚が法然浄土教の基本的性格であるけれども、同時に他方では、上人にとって三昧発得は次のごとき重要な意義をもつ。すなわち「偏依善導一師」といわれる根拠は善導が三昧発得の人であることにある。さらに上人自身が「存命中秘して公開をはばかった「三昧口称発得」の記録からあきらかである」とし、かつ『選択集』はこの「三昧発得」という宗教体験を能表現とするものである」と述べ、「教体系としては称名念仏が往生浄土の本願行であり、本願の意図するところは平等の慈悲の実現としての往生であって、三昧発得は入り得ないが、『選択集』第十二章に「念仏三昧是仏本願故」とされており、選択本願の念仏が念仏三昧であることを指し、重視していることを指摘している。そして三昧が法然における事実として認められるとして、さらに万徳所帰の名号そのもの持つ「超絶性、深勝性」による不求自得としての三昧発得である。しかし、本願行としての口称念仏は「すけをささぬ」行として三昧の発得に左右されるものではないが、だからといって不求自得の三昧発得を敢えて否定するべきではないこと」を論じている。また「法然の三昧発得はその内的経験の豊かさを立証するものであり、また三昧発得の聖者・善導大師をもって「偏依善導一師」としてもつばらその積義によら

れた法然の態度の上に見出すことができる。かく法然が情感の世界の人として内的経験を重んじ、そのたしかさに全幅の信頼をかたむけられた事実、またすべての判断の基準をそこに置いていられたことなどによって、容易に理解することができるであろう」と結論づけている。

阿弥陀仏の本願である万徳所帰の名号(救いの超絶性)を称えることを相続することによって、阿弥陀仏の聖意(平等の慈悲)が全人格的に念仏者の中に活動し成熟されていく、すなわち阿弥陀仏によって救い取られていくことを実感することが念仏による三昧発得であるといえる。こうした上人自らの体験がもとになって「偏依善導一師」が展開されるのである。救われていく実感こそ真実であり、「三昧によって有相の仏身・仏土の現前の体験は阿弥陀仏の本願の真実(生きた働き)が、現にいまだこの世に生きて在る身において明らかにせられ、自らの往生の真实性が証明されたことを意味⁽⁶³⁾」し、「煩うことのなき」生が念仏者のうえに実現してくることになる。

この結果、香月乗光氏が「宗祖が本集の末尾に偏依善導を標榜し、『観経疏』の末尾に記される善導の同疏撰述の際における極楽浄土感見の全文を引用したのは、これをそのまま本集の結論としたものであり、本集が善導の「観経疏」と同じく三昧定中の撰述であることを、同疏の文によって示そうとした意図によるとみられる。そしてそのことは本集撰述に際し発得した念仏三昧の体験を、善導の「観経疏」の文によって表わそうとするものであり、その念仏三昧の体験を通して、善導と同様の境地に入り、本集において善導の真

四日は、今少し弥陀の義に隣れり、然らば源空は十四日を以て、善導遷化の日にもちひんと⁽⁵⁶⁾」
などを上げることができる。

では上人における善導弥陀化身観の根拠である念佛による三昧発得とはどのようなものであり、上人にとつていかなる意味をもったものなのかについて考えてみたい。

上人は『選択集』撰述の建久九年（一一九八）正月一日（六十六歳）から元久二年（一二〇六）正月五日（七十五歳）の九年間にわたってしばしばこつした宗教体験をもっていることが『三昧発得記』に記されている。⁽⁵⁷⁾ その内容は『観無量寿経』の十三観と類似するもので、玉城康四郎氏は「三昧発得の変遷過程として、色相観↓仏像観↓真身観を設定してみると、われわれは法然の信仰における、対象性から主体性へ、意識の表層性から無意識の深層性へ、信仰の部分性から全体性へ、努力性から自然性の全人格的な成熟を看取し得るであろう」と述べ、さらに「法然自身の信仰が三昧発得を軸として成熟していったことはもはや疑う余地がない⁽⁵⁸⁾」と述べて、念佛の継続によって全人格的な成熟を三昧発得という宗教体験においている。専修念佛の深まりによる念佛三昧といった宗教体験について、河波昌氏は「少なくとも法然自身、四十三歳に専修念佛の一行に帰して、八十歳に至るまでの間、みづから宗教体験の深まりとして階梯の道を行っていたことは疑うことができないであろう」と述べており、かつ「どこまでも念佛三昧（専修念佛）が説かれ、衆生の側における念佛精進の策励がなされつつも、まさにそのことと

相即しつつ、その念佛三昧が阿弥陀仏の救済力によって実現せしめられるという、二重の相即的な構造が予想される」。「真の人間形成は、単に理性や意識等による他の契機の一方的統禦や抑圧によって実現されるものではなく、人間存在の全契機（全機）が阿弥陀仏（それは絶対無ともいえる）へ帰入し、それへと解放することによる、無限の自己自身の展開において成就するものなのである。念佛三昧とは、まさにそのような内実をもつものである⁽⁶⁰⁾」と述べ、念佛三昧を全人的働きとしている。さらに上人における教学と信仰・実践との両者の関係について河波昌氏は「「学」の立場と「実践」の立場とに一貫して考えられる」として「徹底した実践の立場（いわゆる専修念仏の立場）による学の立場の否定に即して、かえって学の立場の完遂が見られる」とし、さらに「両者が否定媒介的に関連しあつて、学の体系と実践の体系とが一体となり、さらに実践の体系の自立性（「自己充足性」いわゆる選択の論理としての「勝」にもとづく念仏の自立性）が成立する」と論じており、『選択集』における難易・勝劣による阿弥陀仏の本願の聖意の内の名号万徳による勝行説を解釈している。続けて氏は「念仏と学知とが相互に扶けあい補完しあいつつ法然の限りなき心境の深まりのあったことが考えられる」といい、「心境の深まりの過程のうちからさらに阿弥陀仏を中心とする実践体系論が完結せしめられていく」とし、その結果が『選択集』であると結んでいる。上人にあつては学の体系と実践の体系を繋ぐものが善導の存在であり、その善導といった宗教的人格のうえに上人自らの基盤が置かれることによって『選択

③立宗に関するもの

「ただ善導和尚の意に依て浄土宗をたつ。和尚はまさしく弥陀の化身也。所立の義、あふぐべし。信ずべし。またく源空が今案にあら⁽⁴⁸⁾ず」

④阿弥陀仏の願意を平等の慈悲ととらえ、すべての衆生を教化するためにこの世に現れたとするもの

「マタ善導和尚ノ弥陀ノ化身トシテ、専修念仏ヲススメタマヘルモ、ヒロク一切衆生ノタメニススメテ、無智ノモノニカキル事ハ候ハ⁽⁴⁹⁾ス」

「善導和尚ハ弥陀ノ化身ニテ、コトニ一切ノ聖教ヲカカミテ、専修ノ念仏ヲススメタマヘルモ、ヒロク一切衆生ノタメ也。略々ヒロク弥陀ノ本願ヲタノミテ、アマネク善導ノ御ココロニシタカヒテ、念仏ノ一門ヲススメ候ハムニ、イカニ無智ノ人ノミニカキリテ、有智ノ人オハヘタテテ、往生セサセシトハシ候ハムヤ、シカラスハ大願ニモソムキ、善導ノ御ココロニモカナフヘカラス⁽⁵⁰⁾」

⑤三昧発得の人および善導の観経疏が仏説で真実の教えであることを示すもの

「善導和尚ハ弥陀ノ化身ナリ。浄土ノ祖師オホシトイヘトモ三昧発得⁽⁵¹⁾ス」

「イカニメテタキ人ト申トモ、善導和尚ニマサリテ、往生ノミチシリタラム事モカタク候。善導マタタノ凡夫ニアラス、スナワチ阿弥陀仏ノ化身ナリ。カノ仏ワカ本願ヲヒロメテ、ヒロク衆生ニ往生セサセムレウニ、カリ二人トムマレテ、善導トハ申ナリ。ソノオシ

エ申セハ、仏説ニテコソ候へ、イカニイハムヤ垂迹ノカタニテモ、現身ニ三昧ヲエテ、マノアタリ浄土ノ莊嚴オモミ、仏ニムカヒタテマツリテ、タタチニ仏ノオシヘヲウケタマハリテノタマヘルコトハトモナリ、本地ヲオモフニモ、垂迹ヲタツヌルニモ、カタカタアフキテ信スヘキオシエナリ⁽⁵²⁾」

「ヨニメテタキ人ト申トモ善導和尚ニマサリテ、往生ノミチヲシリタセムコトモカタク候。善導マタ凡夫ニアラス、阿弥陀仏ノ化身ナリ。阿弥陀仏ノワカ本願ヲヒロク衆生ニ往生セサムレウニ、カリ二人ニムマレテ善導トハ申候也。ソノオシヘ申セハ仏説ニテコソ候へ。アナカシコ、アナカシコ、ウタカヒオホシメスマシク候⁽⁵³⁾」

「件の人の善導和尚と申人はうちある人にも候はず、阿弥陀ほとけの化身にておはしまし候なれば、おしへすすめさせ給はん事、よもひか事にては候はしと⁽⁵⁴⁾」

⑥但念仏が決定往生であること

「念仏をつかまつり候はて、たたことおこなひはかりをして、極樂をねかひ候人ハ、極樂へもえむまれ候はぬことにて候よし、善導和尚のおほせられて候へハ、たん念仏か決定往生の業にては候也、善導和尚ハ阿弥陀仏の化身にておはしまし候へハ、それこそは一定にて候へと申候に候⁽⁵⁵⁾」

⑦善導の命日にかかわるもの

「空上人御在世に十四日二十七日論出で来りける時、上人の玉はく、権者の死は機の前に不同也、然れば十四日二十七日いづれを是、いづれを非とすべからず、但し善導は弥陀の化身なり、若し然らば十

念仏を選択していることが一体となつて、念仏による順次の往生が確実なものであることを論じているのである。善導と上人との共通した三昧発得といった宗教体験を取り除いて『選択集』の位置付けを論ずることはできないし、こうした背景をもとに上人の善導観の帰結である偏依善導一師論が展開されているのである。このことについては次節で述べる。

三、偏依善導一師と善導弥陀化身観と三昧発得

既に述べたように上人浄土教思想の体系は、深貝慈孝氏が指摘するように上人の著作や法語には「善導和尚の釈義による」、「善導和尚の御意によらば」と言った類いの詞が多く見られ、善導を基盤とするものであり、かつ信仰的・実践的側面においても同様に善導の宗教的人格への依憑を基軸としている。偏依善導一師について述べる『選択集』第十六章には、

①問日華嚴天台禪門三論法相諸師各造浄土法門章疏何不彼等師唯用善導一師乎。答日彼等諸師各皆雖造浄土章疏而不以浄土為宗唯以聖道而為其宗故不依彼等諸師也。善導和尚偏以浄土而為宗而不以聖道為宗故偏依善導一師也。

②問日浄土祖師其数又多謂弘法寺迦才慈愍三藏等是也。何不依彼等諸師唯用善導一師哉。答日此等諸師雖宗浄土未發三昧善導和尚是三昧發得之人也。於道既有其証故且用之。

③問日若依三昧發得者懷感禪師亦是三昧發得之人也。何不用之。答

日善導是之也。懷感是弟子也。故依師不依弟子也。況師資之積其相違甚多故不用之。

④問日若依師不依弟子者道綽禪師者是善導和尚之師也。抑又浄土祖師也。何不用之。答日道綽禪師者是雖師未發三昧故自不知往生得否⁽⁴⁵⁾とあつて、偏依善導一師とする条件として、①浄土を以て宗と為すこと、②三昧發得の人であること、③解行凡將にあらざして師位に堪える力を有すること、の三が上げられる。さらに善導の行実に目を向け、既に伝記類に弥陀の化身として崇められていることを通して、弥陀の化身として善導を信受していくのである。

善導を弥陀の化身とする遺文をその対応する内容と対比して見ると次のようなものを上げることができる。

①善導の著作は經典と同格、仏説であり、三昧正受の語は誤りなく真実であることを示すもの。

「静以善導観經疏者是西方指南行者目足也。然則必須珍敬。就中每夜夢中有僧指授玄義。僧者恐是弥陀現。爾者可謂此疏是弥陀伝説何況大唐相伝云善導是弥陀化身也。爾可謂又此文是弥陀直説既云欲写者一如經法此言誠乎。仰訪本地者四十八願之法王也。十劫正覺之唱有憑于念仏俯訪垂迹者專修念仏之導師也。三昧正受之語無疑于往生本迹雖異化道是一也⁽⁴⁶⁾」

②凡入報土に関するもの

「一切善惡の凡夫、口称念仏によりて無漏の報土に往生する事、善導和尚弥陀の化身としてかやうに釈し給へる上は、此度の往生は入道殿の心なるべし⁽⁴⁷⁾」

ヨノ行ヲ修セムトオモハム人ハ、オノオノナラヒタルヤウトモコソ候ハメ、ソレヲヨシアシトハイカカ申候ヘキ、善導ノ御ココロニテススメタマヘル行トモヲオキナカラ、ススメタマハサル行ヲ、スコシニテモクハフヘキヤウナシト申コトニテ候ナリ、略々タタヒトスチニ善導ノ御ススメニシタカヒテイマスコシモ、一定往生スル念佛ノカスヲ、申アハムトオホシメスヘク候⁽³⁶⁾」

④凡入報土

「上人、成仏は甚難く、往生は尤易し、善導和尚の御釈をもて三部経を拝見するに、仏の本願力を強縁として、乱想の凡夫報仏の浄土に生ず⁽³⁷⁾」

「有時上人、予に示て云、源空已に導和尚の釈に帰して其元意を得たり。其元意とは乱想の凡夫、但無観称名の一行に依て仏の本願をもて増上縁として、順次に極楽世界に往生するなり⁽³⁸⁾」

「諸宗所談雖異惣不許凡夫生浄土云琴故依善導釈義興浄土宗時即凡夫生報土云事顕也⁽³⁹⁾」

⑤浄土宗の立宗

「問云誠耶立浄土宗給、答云然也、又問云何文付立之給耶、答云就善導観経疏付属釈立之也⁽⁴⁰⁾」。

「非善信善導之遺教亦厚順弥陀之弘願順彼仏願故之文染神留心耳、略々然則源空随大唐善導和尚之教任本朝慧心先徳之勸称名念佛之勤長日六万返也、依死期漸近又加一万返長日七万返之行者也⁽⁴¹⁾」

「念佛ノ信心ヲ發シタラン人、必定シテ往生スベシ、更ニ疑フベカラズ、善導ノ釈ヲ能々心得ベキナリ。善導オハシマサズバ、ワレイ

カデカ生死ヲ離ルベキト⁽⁴²⁾」

選択本願念佛思想が体系的に撰述された『選択集』は従前の著作に見られる『三部経釈』や『逆修説法』など主要なものを下敷きとして論じられ、善導の著作からの引用を見ても圧倒的に多い。阿弥陀仏の本願が称名念仏にあることを証明し、その称える名号には阿弥陀仏のすべての徳が撰在するとした名号万徳所帰説を展開し、かつ念佛の易行性によって阿弥陀仏の慈悲（聖意）が平等の救済にあることを論じ、浄土三部経と般舟三昧経によって八種選択として、阿弥陀仏によって選択された念佛は積尊をはじめ諸仏も同心に念仏を選択していることを明かしている。そして『選択集』の総結論ともいべき略選択において「夫速欲離生死二種勝法中且闍聖道門選入浄土門欲入浄土門正雜二行中且抛諸雜行選應歸正行欲修於正行正助二業中猶傍於助業選應專正定正定之業者即是称名必得生依仏本願故⁽⁴³⁾」と述べている。

さらに選択本願念仏による往生の確信と確証とを善導の三昧発得といった宗教体験に求め、その上善導を弥陀の化身と崇めているのである。善導が三昧発得の人であり、弥陀の化身であって、その教説に誤りのないこととして受け止める姿勢が鮮明にされ、弥陀^{||}善導、弥陀の教説^{||}善導の『観経疏』^{||}真実の教えといった構図が描かれ、その基点が善導の三昧発得といった宗教体験におかれている。このことは上人自らが念佛相続による不求自得の三昧発得といった宗教体験と密接にかかわっていると考えられる。そこに阿弥陀仏^{||}善導^{||}上人という一貫した流れと、阿弥陀仏・釈尊・諸仏が同心に

を勧めるために説かれたものであり、観仏三昧・念仏三昧を宗とすること、観法の意義、臨終正念などに言及しており、念佛信仰確立のための経典解釈や念仏信仰への勧誘的性格をもつ意味のものが多く見られるようになる。

『阿弥陀経釈』では、『観経疏』からの直接的な引文が見られず、諸仏の護念・随逐影護、一日七日及び歓喜信受に対して注解し、加護の意味を敷衍している。また諸仏の証誠が何ゆえに念仏に限るのかについては、念仏は阿弥陀仏の本願の行であるからとし、さらに「善導に遇わざれば決智生じ難し」とまで述べている。これらはひいては偏依善導一師へと展開される元となっている。

これらのことから理解されるように、三部経の講説の段階には次第に善導の解釈を自らの基点とする立場が見られ、かつ信仰的な側面においても一層の深まりを見せてきている。

さらに建久五年・六十二歳の時の中原師秀への逆修説法では、念仏の勝劣難易の中、易行説を証し、阿弥陀仏の別徳としての眉間の白毫相、地想観の解釈や十六観に対する善導の解釈の特異性をあげ、上中・上下品や流通文の解釈に当たって善導の立場を引用している。さらに浄土宗の師資相承への言及や浄土の菩提心に触れ、善導が三昧発得の人であることに関心を強く寄せている。そして浄土五祖を善導を中心として論じて、善導が三昧発得の人であるから、その教えである専修念仏によって浄土往生を期すのであることを明言している。

さらに『往生大要抄』は至誠心の解釈において善導十徳に関する

記述が見られることから、『往生大要抄』は『善導十徳』以前の著作と考えられる。ここでは二種信心を細かに解釈し信行相應に言及して、信と行が相應すべきことを述べ、かつ我々の裁量において阿弥陀仏の本願を計らうことを強く諫めている。また念仏の数編にも言及している。こうしたことからここでは本願の念仏によって凡夫が往生すること、本願の聖意の深いこと、本願の不思議を信じて念仏すべきことを説いているのであり、その理解において善導の解釈を中心として展開している。

これら以外、消息類や伝説の詞などには次のようなものがある。

①浄土三部経（一論を含む）を善導の立場で解釈するもの
 「浄土ノ法門ノ大意トテノタマヒシハ、大唐ノ善導ノ浄土宗ヲタテ給フ事ハ、三経一論ヲ正依トシ、曇鸞道綽ヲ祖師トス、マサシクハ凡夫ノ為ニシ、カタハラニハ聖人ノ為ニシテ、行ハタ、称名、期スルトコロハ来迎、ヒトヘニ願力ヲタノミテ、自身ヲカルコトナシ、他宗ニ対シテ勝劣ヲ判セス、余教ニ敵シテ浅深ヲ論スルコトナシ」⁽³⁴⁾
 ②浄土宗の肝心

「元久三年三月十四日、コマツトノ御堂ノウシロニシテ、上人フトコロヨリ選択集ヲ取出シテ、ヒソカニサツケ給フコトハニイハク、コレ月輪殿ノ仰ニヨリテエラヒ進スル所ノ選択集也。コノ書ニノスル処ノ要文等ハ、善導和尚ノ浄土宗ヲタテマヘル肝心ナリ」⁽³⁵⁾
 ③自らの自行化他の基準が善導にあること

「善導和尚ヲフカク信シテ、浄土宗ニイラン人ハ、一向ニ正行ヲ修スヘシト申事ニテコソ候へ、ソノウエニ善導ノオシエニソムキテ、

と異なった立場を形成しはじめ、その根拠に善導の立場を用いだし
ているのである。⁽²²⁾

また恵心の立場を助念仏として否定し、『往生要集』では「此
要集意、以助念仏為決定業歟。但善導和尚意不然歟」と述べている。
そしてこれらのことについて後の東大寺での『無量寿経釈』におい
て「既恵心意、於西方行、以導和尚、而為指南⁽²⁴⁾」と述べている。

同じく初期のものとされる『三部経大意』では「玄義分」によつ
て「極楽ノ弥陀ハ報仏報土也。未断惑ノ凡夫ハ惣シテ生スヘカラス
ト云ヘトモ、弥陀ノ別願ノ不思議ニテ、罪悪生死ノ凡夫ノ一念、十
念シテ生ス⁽²⁶⁾」と述べて、自らの課題であった凡夫の報土への往生を
阿弥陀仏の本願との関わりで関心を強めて解決している。また『三
部経大意』と同時期の成立と見られる『念仏大意』では「末代悪世
ノ衆生ノ往生ノココロサシライタサムニオキテハ、マタ他ノツトメ
アルヘカラス。タタ善導ノ釈ニツキテ、一向専修ノ念仏門ニイルヘ
キナリ。シカルヲ一向ノ信ヲイタシテ、ソノ門ニイル人キワメテア
リカタシ⁽²⁷⁾」とあり、善導の釈を基準とすべきことを表し、さらに
「タタシ仏道修行ハ、ヨクヨク身ヲハカリ、時ヲハカルヘキナリ⁽²⁸⁾」
と述べている。『念佛大意』では「定善義」からの引用が見られず、
「散善義」が引用されており、『三心料簡事』に「凡聖道門極智恵
離生死、浄土門還愚癡生極楽、所以趣聖道門之時、瑩智恵守禁戒浄
心性以為宗。然入浄土門之日、不憑智恵、不護戒行、不調心器、只々
無甲斐成無智者、憑本願願往生也云々⁽²⁹⁾」とあって浄土門が機の自覚・
三学非器の自覚の上に立って阿弥陀仏の本願を憑みそれによって往

生するという基本的態度がみられ、善導の二種信心への関心の強ま
りが見て取れる。

文治六年、五十八歳の時の東大寺での三部経の講説では、例えば
『無量寿経釈』のはじめに「正依善導、傍依諸師、并述愚懷⁽³⁰⁾」とい
い、「観無量寿経釈」では「諸師解釈雖多今正依善導傍以諸師釈輔
助善導。云々⁽³¹⁾」とあり、『阿弥陀経釈』には「正依善導并述愚懷⁽³²⁾」、
「任三昧発得之輩、宣一分往生之義⁽³³⁾」とあって、三部経の解釈を善
導の立場をよりどころとし、他の諸師を補助とする立場を鮮明に出
しているし、また善導が三昧発得の人であることに関心を向けて、
「三昧発得の輩に任せる」立場を出している。

『無量寿経釈』では聞名往生、三輩はすべて念仏による往生であ
ることを明かし、「乃至」と「下至」の関係に言及し、「乃至」は
「下至」を含むことを述べ、また女人往生にも触れ、さらに十八願
のもつ意味など、本願の了解に関することが中心となっている。ま
た阿弥陀仏と凡夫との関係を三縁釈や正雑二行の得失といった面か
ら説き、諸行を説くのは称名一行に徹するためであり、二尊出世の
本懐は念佛一行を説くためであるとす。これらのことから特に言
えることは、「散善義」を重視し、本願の聖意の追及へと関心が絞
られ、それによる救済およびその範囲へと関心が深まり、浄土往生
の思想体系の組織化が始められている。そうする中で善導を基点と
して諸師の説を助証として採用し、次第に道綽より善導に重きを置
く傾向が見られるのである。

『観無量寿経釈』は念仏者を諸仏が護念することや、三輩は念仏

仏の本願に適うか否かを判断基準とするものと、もう一つは②善導の釈義によって結論する立場が見られる。それらの数例を上げれば『選択集』の私釈文では、第四章三輩念佛往生篇では廢立・助正・傍正の三義を述べるなか、廢立を正とするところで「故云三輩通皆念佛也、但此等三義、殿最難知諸學者取捨在心。今若依善導以初為正耳」⁽¹³⁾とあり、第六章末法万年特留念佛篇には「但特留此經有其深意歟若依善導和尚意者此經之中已說弥陀如来念佛往生本願釈迦慈悲為留念佛殊留此經。餘經之中未說弥陀如来念仏往生本願故、釈尊慈悲以而不留之也」⁽¹⁴⁾、同じく第十二章付属仏名篇には善導の雜を捨て専を取る立場が弥陀の本願・釈尊付属の行であることとして「情尋此經意者不以此諸行付属流通。唯以念佛一行即使付属流通後世。應知、釈尊所以不付属諸行者是非弥陀本願之故也。亦所以付属念佛者即是弥陀本願之故也。又善導和尚所以廢諸行歸念佛者即為弥陀本願之上亦是釈尊付属之行也。故知諸行非機失時、念佛往生當機得時。感應豈唐捐哉。應知」⁽¹⁵⁾と論じていることなどがあげられる。そして第一六章では善導の『觀經疏』について「靜以善導觀經疏者是西方指南行者目足也。然則必須珍敬」⁽¹⁶⁾とあり、上人において『觀經疏』すなわち善導は宗教的信仰としても思想教学の上においても指南者として受け止められていたのである。さらに後述するように第十六章では善導弥陀化身説が登場し善導を仏と同格と見る立場が見られることになるのである。

こうした弥陀の化身とする善導観が展開されているのは『選択集』においてであるが、それまでの段階における善導の位置付けに

ついて幾つかを取り上げて眺めてみたい。既に上人における善導教學の受容については、藤堂恭俊氏・坪井俊映氏、藤本浄彦氏、金子寛哉氏等の多くの論究を見ることができ⁽¹⁷⁾。ここでは直接的に、例えば「善導の立場はくである」「善導に拠るべきである」等と言及する箇所について眺めてみることにする。

上人の初期の撰述とされる『往生要集』の成立時期や『料簡』⁽¹⁸⁾『略料簡』⁽¹⁹⁾『詮要』⁽²⁰⁾『釈』の成立前後については諸説があつて決定し難いが、これら末疏には恵心の立場と異なる上人自らの解釈が見られる。善導との関わりで述べられているところを見ると、「今此等ノ文二拠ニ恵心モ詮要ニハ善導ノ專雜ニ修ヲ引用シテ往生ノ得否ヲ決ス。而モ雜修雜行ヲ嫌テ專修ヲ勸ムノ志シ此ヲ以テ知ル可シ」⁽¹⁹⁾とあつて、法然自身の解釈に『往生礼讚』を用いて展開しているし、『往生礼讚』によつて往生行が如何なるものかを読み取り、善導に拠るべきことを示している。また「私云。恵心尽理定往生得否以善導和尚專修雜修行文為指南也。又処々多引用於彼師釈可見。然則用恵心之輩必可歸善導。必可歸善導道綽也。依之先披道綽師安樂集覽之分聖道浄土二門釈仏教也。次善導觀經疏可見之矣」⁽²⁰⁾とあつて善導によるべきであるとする。ただしこの文は林田康順氏は服部正隠氏の説をも勘案しながら後日の書写の段階での挿入とする。⁽²¹⁾いずれにせよ『往生要集』の釈書の段階では選捨との対概念としての選択の概念が十分に形成されていないと考えられることから初期のものと考えてよいであろう。『往生要集』の釈書では『往生礼讚』の引用をはじめ善導の立場へと関心を深め、それによつて上人自身が恵心

三反度得乱想凡夫、依称名行、可往生之道理也。但於自身出離、已思定畢⁽⁸⁾と語っている。

一心専念の文に出合った上人は「われらがご多くの無智の身は、ひとへにこの文をあふぎ、もはらこのことはりをたのみて、念念不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなふべし」といい、さらに「たゞ善導の遺教を信するのみにあらず、又あつく弥陀の弘願に順ぜり」と受け止め、「順彼仏願故の文ふかくたましゐにそみ、心にとゞめたる也」とあり、称名念仏による往生の確信(回心)⁽⁹⁾を得たのである。

しかし称名念仏による往生の確信を得たものの、その教えを他人に説き示す機会を得られない中で、夢中において善導と対面をなしている。『一期物語』は先の文に続いて「為他人雖欲弘之。説機難叶故。煩而眠夢中紫雲大聳覆日本国。従雲中出無量光、従光中百宝色鳥飛散充滿。于昇高山、忽奉值生身善導、従腰下者金色也。従腰上者如常人、高僧云。汝雖不肖身、弘専修念佛故、来汝前。我是善導也。云々⁽⁸⁾」とあり、往生の道理について誤りのないことを確信するのである。

こうした記述からも善導との出会いは上人をして一大転換さす契機としてのものであり善導は、自らが求めている乱想の凡夫の報土への往生を許す唯一の存在であって、善導の詞は「たましゐにそみ」、かつ善導は「もはらこのことはりをたの」める存在であったのである。こうしたことからさらに夢中での半金色の善導との対面は善導の宗教的人格としての側面を表していると言つてよい。

さらに上人は「但於自身出離、已思定畢」後も、善導の教えを受け現身に証を得たと言われていた遊蓮房円照を西山に訪ねており、凡夫の往生を確証しており、そこには上人の実証的な態度を見ることができる⁽⁹⁾。その感慨を「浄土の法門と、遊蓮房とにあへるこそ、人界の生をうけたる、思出にては侍れ⁽¹⁰⁾」と語っている。遊蓮房円照は上人をして一向称名の一行に踏み切らせた人物である。そして後日に聖光房・法力房・安楽房との問答の中で「善導おはしまさざらましかば、我等いかでかこのたび生死を離べきやと仰られて、落涙し給あひだ、聖光房・法力房・安楽房、みなともに涙ををさへて、信心をましけり⁽¹¹⁾」と述べられているように、法然にとつて善導はまさに生死を離脱する指南者であったのである。

二、選択本願念佛思想形成にいたる善導受容

先に述べたように『往生要集』によつて善導へと関心が移行していった上人の立場は、既に高橋弘次氏が「法然の浄土教は、順彼仏願故の「故」の一字によつて成立するものであるといわれるように『選択集』の撰述にあつても法然は、「順彼仏願故」に準ずる用語をもつてその論述の結語としている。『選択集』における引用文、私釈文のなかには、「順彼仏願故」はじめとして、「随順仏語故」「與仏本願不相応故」「不順仏語」「依上本願故」「非本願故」「弥陀本願之故」「非弥陀本願之故」「依仏本願故」など多くその例をみることができ⁽¹²⁾と指摘するように、上人の思想基盤は①阿弥陀

り、「しかるあひだ、なげきなげき経蔵にいり、かなしみかなしみ聖教にむかひて、てづから身づからひらきて見しに」した上人は、大蔵経を五回も読み返し、⁽²⁾ ついに善導大師の著作に出合うことになる。

「善導和尚の観経の疏にいはいはく、一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故といふ文を見えてのち、われらがごとくの無智の身は、ひとへにこの文をあふぎ、もはらこのことはりをたのみて、念念不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなふべし。たゞ善導の遺教を信ずるのみにあらず、又あつく弥陀の仏願に順ぜり。順彼仏願故の文ふかくたましるにそみ、心にとゞめたる也。その、ち恵心の先徳の往生要集をひらくに、往生之業念仏為本といひ、又恵心の妙行業記の文をみるに、往生之業念仏為先といへり。略ししかればすなはち源空は、大唐の善導和尚のおしへにしたがひ、本朝の恵心の先徳のすゝめにまかせて、称名念仏のつとめ、長日六萬遍也。死期やうやくちかづくによて、又一萬遍をくわえて、長日七萬遍の行者なり」と伝聞されている。ここでの記述によれば善導の一心専念の文に出合つて後、恵心の『往生要集』に目が向けられたように示されているが、実際は恵心の『往生要集』によって善導の『観経疏』に関心が向けられるのである。

醍醐本『一期物語』に「往生要集為先達而入淨土門⁽³⁾とあつて、黒谷において『往生要集』を学び、そこに勧める念仏を実践したであらうことは想像に難くない。この時期の上人の課題は三学非器の、

そして乱想の凡夫に適う教えを求めていたのである。乱想・妄心のままで進めることができる実践行を求めたのであり、後に『一期物語』に「我立淨土宗意趣者、為示凡夫往生也、故依善導釈義、興淨土宗時、凡夫生報土云事顯也、是故依道綽善導意立淨土宗⁽⁴⁾とあるように、「この三学のほかにわが心に相應する法門ありや。わが身にたへたる修行やある」と語っている課題、それにこたえるものが善導の教えであり、凡夫が凡夫のままにして報土に往生できるというものであった。

大蔵経の中にそれを求め、恵心の『往生要集』を学ぼうちに、「恵心詮要引用善導專雜二修決往生得否⁽⁵⁾とあるように、恵心が善導の專雜二修の文によって往生の得否を定めていることを知り、さらに『往生要集』第十問答料簡門の第二往生階位に引かれる「善導和尚、若能如上念念相續畢命為期者、十即十生百即百生、若欲捨專修雜業者、百時希得一二、千時希得三五。言如上者指札讚等五念門至誠等三心長時等四修也⁽⁶⁾」の文に接し、専修念仏によって十人が十人ながら往生を得ることを知るも、百即百生の行相については恵心は道綽・善導の解釈に譲って何も述べていないことを『一期物語』には「但於百即百生行相者、已讓道綽善導釈、委不述之。是故往生要集為先達、而入淨土門、窺此宗奧旨⁽⁷⁾」といい、その後さらに善導の著作を求めていく中で、開宗の文とされる『観経疏』散善義の「一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」の文へとたどり着いたのである。その時の心境を『一期物語』は先の文に続いて「於善導二反見之思往生難。第

法然上人の善導観

神 谷 正 義

一、三学非器・乱想の凡夫の自覚と善導との出会い

十八歳で黒谷叡空のもとに身を投じた法然上人（一一三三―一二二二・以下上人と略）はひたすら天台の教えに従って修学に励むものの、「およそ仏教おほしといへども、詮ずるところ戒定慧の三学をばすぎず、いはゆる小乗の戒定慧、大乘の戒定慧、顕教の戒定慧、密教の戒定慧なり。しかるにわが身は、戒行において一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず、智慧において断惑證果の正智をえず。これによりて戒行の人師釈していはく、尸羅清浄ならざれば、三昧現前せずといへり。又凡夫の心は物にしたがひてうつりやすし、たとふるにさるのごとし、まさに散乱してうごきやすく、一心しづまりがたし。無漏の正智なに、よりてかおこらんや。もし無漏の智劍なくば、いかでか悪業煩惱のきづなをた、むや。悪業煩惱のきづなをた、ずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや。

かなしきがなく、いかがせんく、こゝにわがごときは、すでに戒定慧のうつは物に⁽¹⁾あらず」と告白するように、修学に励めば励むほどに三学に相応せざる自己の在り様に目が向けられていったのである。持戒の難しいこと、そして乱想の凡夫と人間存在を規定するごとく、心の静まりを獲得することがいかに困難であるかを如実に知り、さらには智慧を完成して證果を得ることのできない実存として、自らの存在を三学非器・乱想の凡夫と自覚し規定していくのである。

そして「この三学のほかにわが心に相応する法門ありや。わが身にたへたる修行やある」と真劍に仏道を求めたのである。

伝記によれば二十四歳の時には求法のために嵯峨清涼寺釈迦堂に参籠し、その後学匠を歴訪するなどして真摯に求法生活を送るものの、求める教えに出会うことがなかった。このあたりの状況を「よろずの智者にもとめ、もろくの学者にとぶらふしに、おしふる人もなく、しめすともがらもなし」と述べている。黒谷の経蔵に籠も