

〔研究会講義記録〕

源信の念仏における声の技

宮城学院女子大学教授（音楽文化学） 大内 典

本日は、源信の念仏に焦点を当て、その教義および実践における「声の技」の意義といったことについて、若千のお話をさせていただきます。源信の念仏については、拙著『仏教の声の技―悟りの身体性』中で取り上げており、今日の話は、そこで論じた内容の要点ということになります。拙著は、聲明、称名、真言念誦など、仏教儀礼で用いられるさまざまな「声の技」を、宗派や教義の違いを超えて横断的に見ることから、人間の生の土台である身体を日本仏教がどのように捉えて来たのか考えてみる、またそこから仏教の日本的展開を捉え直してみる、というねらいでまとめたものですので、源信の念仏だけを取り上げているわけではありません。また、研究のアプローチも、教学研究と、実践の具体的在り方とそれが現実にとどう働きかけたのかを追ういわゆる performative パフォーマンス的な研究との両方に立ったものであり、よくいえば学際的、悪く言えば中途半端。そのような限界を前提にしての話題提供と捉えていただければと思います。

まず、源信が人間の身体をどう考えていたかということから入ってみたいと思います。声は身体から発せられ、まず、源信の念仏について考えていくときにも、源信が人間の体をどう受け止めていたのかということは、大切なポイントになります。次に、源信の名著である『往生要集』の中で、声がどのように扱われているかを見たいきます。この問題についての源信の立場が一番鮮明になるのが、「臨終行儀」の部分ですので、そこから始めます。

さらに臨終という特殊な場を超えて、『往生要集』全体で声が、あるいは「聞名」とか「称名」ということがどう捉えられているかをみたいと思います。源信の中で、声に対する考え方はだんだん変わっていきます。源信最後の理論的著作である『阿弥陀経略記』における念仏論をとりあげ、彼が最終的に行き着いた念仏論、声観を捉えます。源信は、ご存じのように非常に優れた学僧であると同時に、実践者でもありました。その実践活動と源信の念仏論の深まりがどう絡んでいるのかという問題を四番目に考えてみます。これらを通して、源信の救済論において、人間の生と切り離し得ない身体性、とりわけ、声を発する、声を聴く、という基本的な身体能力が、どのように位置づけられていたかについて、若干の私見をお伝えできればと思います。

源信の身体観

源信の身体観について、ここでは即身成仏に関する彼の解釈を手掛かりにして考えてみます。

即身成仏論というと真言宗の教論だと思われがちですが、天台教学においてもそれは重要な論点のひとつでした。最澄最後の論考である『法華秀句』に「即身成仏化道勝」といわれる章があります。最澄は法相宗の徳一と『法華経』の教えの優位性をめぐって盛んに論争をしていましたが、『法華秀句』において、法華の教えは即身に成仏することができるのだから、三劫成仏の教えを立てる法相よりも優れていると主張します。最澄が論拠にするのは、『法華経』の提婆達多品に説かれる龍女成仏譚です。八歳の龍女が釈迦の弟子達の目前で变成男子の上、たちまちに成仏した、ということは、龍という畜生の身であって、女身であって、さらには行も何も積んでいない年少の者であっても、『法華経』の力によって即身に成仏した、だから『法華経』はもつとも優れた教えを説くものだ、というわけです。最澄の論には粗さがありました。「即身成仏」の「即」は速さのことを言っているのか、それとも

生身のままでということを行っているのか、さらに変成男子の上でということとは、男性にならなければ女性を救われないのかなど、さまざまな課題が弟子たちに残されます。弟子達は、師の提示した「即身成仏論」の解釈に取り組みますが、その取り組みは、天台教義における身体観の展開として読むことができます。今、憐昭、安然、千観、源信による『即身成仏義私記』（憐昭の私記は『天台法華宗即身成仏義』と題される）を取り上げてみます。

四者の論は、大きく二つに分けることができます。ひとつは憐昭と安然の組であり、もう一方は千観、源信の組です。憐昭、安然の方は密教の教理を入れて論をたてている。対して千観、源信の方は法華円教に基づいて論を展開しており、立脚点が違っています。従来、独創的な解釈だと着目されてきたのは、密教を援用した安然らの論です。一方、千観、源信の方は、伝統的な法華円教の立場を出ない、と評されてきました。しかし、「身体性」への評価という観点からみると、千観、源信の方、とくに源信の論はずっと斬新なことを言っているのではないかと、私は考えます。

天台における身体観を考えるとときに大きな手がかりになるのが、成仏階梯の理論です。最終的な悟りの境地に至るまで五十七の位を設定してあります。「凡」から「聖」の位が変わるところに大きな転換点があります。ここを越えると初住という位になりますが、悟りを目指す修行者の性質が決定的に変わります。そのとき、修行者はそれまで持っていた生身の体を捨てる、というのが中国天台の考え方でした。この「五十七位」という考え方と、天台智顛が整えた「六即」という成仏階梯論、また成仏階梯を空間的にとらえた「四土」という論なども相互に関係しています。「四土」の最上は、悟りを得た者が住む「常寂光土」です。後で「凡聖同居土」という用語が出てきますが、これは「四土」のうち、われわれ衆生も聖の位を獲得している存在もともに住まっている国土です。

さて、初住に入るときに生身の体を捨てるというのが中国天台の考え方でしたが、日本天台の僧たちにとって、これが難問のひとつでした。中国天台の論に従えば、生身のままで成仏する「即身成仏」はあり得ないことになる

からです。「即身成仏義私記」もこの難題に挑みます。

隣昭は円仁の直弟子であり、安然も円仁の教えを継いでいましたので、彼らは、自分たちの即身成仏論解釈にあつても、円仁の教論を基盤にしました。円仁は、『蘇悉地経疏』において、密教の行によつて凡夫の身を「転捨」して聖なる身、あるいは法身になることができる、と主張しました。「捨てる」のではなくて転捨だと。凡の位から聖の位に入るときには、その身を捨てなくてはいけないというのが中国天台の考え方ですから、円仁は、異なる立場を主張しているわけです。この円仁の説を、隣昭と安然は応用しました。

隣昭は、本当に捨てるのではなくて「転じる」のだという論法にのっとり、初住において身を法身に転じることができるとしました。安然は、即身成仏とは生来の身のまま「現身」でなされる成仏だと主張します。龍女が「變成男子」の上成仏したと言われるのも、性器だけを部分的に「転じ」てあとは生来の身のまま成仏したのだ、と説明をしました。

中国天台での考え方では、もつて生まれた身を捨てないと成仏することはできないと説かれていたものを、生来の身を法身に転じて成仏することはできるのだと説いたのが、この二人なわけです。彼らの論は、こうした密教系の教えを持ち込んだことで新鮮に響き、高く評価されてきました。

一方、千観、源信らの考え方は、法華円教の伝統的立場を出ていないというのが従来の評価ですが、角度を変えてみると、実はこちらの方が極めて斬新なことを言っているのではないかと思うのです。今は源信に絞つて話を進めます。

「龍女成仏」譚をめぐつて、源信は次のように解釈しました。龍女は成仏した際に、その身は捨てていない。龍女は権者ではなくて実者である。自らは悟りを開きながら衆生を導くために仮の姿で身を現している権者ではなくて、龍女は龍女のまま、畜生の身のままであったのだから、生来の身で成仏したことになる。そしてこの成仏は「凡

「聖同居土」でのことである、とします。「凡聖同居土」に在る「凡」は、当然凡夫として生まれたその身のままでいるわけですから、その土で龍女が成仏したからには、父母所生之身のままで成仏が可能だと保証することになります。

身体論としてみると、これは実に思い切った解釈です。憐昭や安然の場合には、私たちの体はその身のままでではなくて、法身になることができるという理論的な支えの上で受け入れられます。生まれもったその身のままでよいわけではなく、あくまでその身が「法身」であるという転換がなければいけない。ところが源信は、われわれが父母から授かったその身のままで成仏することができると言っているわけです。現に自分の生を生きているその身体が受け入れられていることになりすから、安然らの論よりもむしろ斬新で独創的な解釈といえます。「即身成仏」という思弁的な論を、生身の身を持つ私たちが住んでいる現実世界での問題にリンクさせ、具体的な救済論に結びつけたのが、源信の解釈だといえましょう。源信のこのような身体観を把握したところで、彼の念仏論および念仏実践をみていくことにします。

『往生要集』における「声」

「往生極楽の教行は濁世末代之目足」であるが、「予が如き頑魯の者」は顕密の教えについていけない。そのような者が救われるための教え、行法として念仏を整える―これが、『往生要集』執筆の目的でした。

『往生要集』は、一般に、天台の止観と中国の浄土教に基づく念仏を融和させて体系化したものと評価されます。源信以前は、どちらかというところ死者の鎮魂など呪術的な目的のために行われていた念仏行を、天台止観における三昧の方法としての枠組みで整えたのがこの書という評価です。ただ源信の意図としては、実践の手引きという性格

が強く意識されていたと思います。

では、『往生要集』において源信は「称名念仏」をどう位置づけたか。その解釈は大きく三つに分かれます。口称念仏、称名念仏は呪術的な効果や、呪術的と言わないまでも、美的感性的な満足感に埋没しがちなものなので、源信はそのような方向性に対しては批判的であつたとみる研究者もいますし、いや、源信は口称念仏、称名念仏を批判してはいない。むしろ肯定的に捉えているという評価もあります。また、その中間で、称名念仏が持っている効果、儀礼、あるいは行としての効果は評価しているが、念仏実践の理想的な在り方ではない、というのが源信の立場だ、という評価をしている研究者もいます。

三番目の、称名念仏の効果は理解していたけれども、念仏実践の理想型とは考えていないという評価は、とてもバランスの取れた評価だと思えますが、その上でなお、私は、源信は声に出して唱える念仏行を、かなり肯定的に捉えていたのではないかと考えています。

(1) 臨終行儀における声の技

『往生要集』で整理した念仏実践のなかで、称名念仏がもっとも重用されるのは「臨終行儀」においてです。これは『往生要集』大文第六の「別時念仏」の二節目で扱われており、臨終の作法を「行事」と「勸念」との二つに分けてまとめられています。

「行事」では、念仏についての定義と、臨終行儀の具体的な進め方とが記されています。まず「臨終の十念」が説かれます。これは叡山浄土教の中で強調されてきた概念のひとつですが、実際に声を出すのか、念じるだけなのか、解釈は分かれていました。源信は、十遍「南無阿弥陀仏」と称念することだ、つまり、念じつつ口でも南無阿彌陀仏と唱えることだとします。これは、叡山浄土教の先徳である良源や千観、禪瑜らから引き継がれた立場です。

とはいえ、念仏行を理論的に整備する意図をもって『往生要集』を著したなかで、あらためて臨終行儀をとりあげ、そこで、臨終の十念は声を出して唱えることも含んだ念仏だと定義し直したことは、単に先徳の言うことを鵜呑みにしたのとは意味が違います。

この後、臨終は来世が決まる大事な瞬間なので、臨終の一念はとりわけ重要であると強調し、臨終を迎える環境をどう整えるかの指示が続きます。この指示は、仏像を置いてその前に病人を安置しなさい、看病人は香をたき花を散らして病人を莊厳し、身を清潔に保たせなさいなど、きわめて具体的です。それらの準備の上で、心に仏を思い、口に仏の名を唱え、阿弥陀仏と聖衆が来迎する様子を思いなさい、と説いています。ここでも、口に仏の名を唱えよ、と明確に指示されています。

この後に「勸念」、つまり念仏をこのように勧めなさい、という教えが来ます。臨終を迎える人の扱い方、その人に対して念仏をどうやって勧めていくか、丁寧に記されています。この「観念」の書き方ぶりが、とても興味深いのです。最初に、「死に臨む者の善友・同行にして志のある者は、病の床に來問して念仏を勧めよ」と述べてから「今、十事あり。一心に聴き、一心に念すべし」とします。十事とは、生死涅槃、現世の厭離、浄土の欣求、往生のための業、発菩提心、阿弥陀の讚歎、阿弥陀別相観、白毫観、阿弥陀の來迎、臨終の一念の利益、の十であり、浄土往生を得るための要項です。注目したいのは、この一項、一項が、一定の型をもって構成されていることです。

それぞれの項目では、生死涅槃なら生死涅槃、現世の厭離ならそれ、と、その項目が説く教えの内容が説明されますが、その後に、「三念以上唱えよ。場合によっては同音に助念すべし、あるいは鐘の声を聞かせて、正念を励ましなさい」と書かれています。亡くなる人ですから、周りの者が声を合わせて共に念仏を唱えて助けなさい、力が弱ってくるようであれば、鐘の音を聞かせて、念仏を励ましなさいなどと書いてある。この書きぶりは、いわば「台本」を思わせます。教えのところは誰か、その場を指導する人が読み上げることが想定して書かれています。

その場の指導者が、亡くなっていく人に大事な教えを読み聞かせる。それを聞いては、亡くなる人、そして見送る人が皆で「南無阿弥陀仏」を繰り返し唱える。ひとつひとつの項目がこの形で組み立てられ、繰り返し返されていきます。

実によくできた構成だと思えます。大事な教えが段構成で説かれていく。それぞれの段には教えのエッセンスがまとめられており、それを聞くと、往生への要点がちゃんと分かるようになっていく。指導者に当たる人が教えを読み上げると、その後が続いて、そこにいる皆で南無阿弥陀仏を唱和する。この声の交換をしながら臨終を迎える人が浄土往生できるように支えていくわけです。

このような様式を、ある種の音楽的パフォーマンスとしてみた場合、すぐ脳裏に浮かぶものがあります。アフリカやアフリカ系アメリカ人の音楽表現のひとつの柱である「コール・アンド・レスポンス」という手法です。リーダーが呼び掛けては、それに対して他の人々がコーラスで応える。呼びかけては応える、これが繰り返されることで、その場に高揚した空気がつくられていきます。宗教儀礼の場であれば、指導者と会衆との間の声の掛け合いによって、高揚感の中で教えを共有し実感することになります。この手法はアフリカ系の文化に限られるものではなく、たとえば南アジアのイスラム教で行われているカッワーリーという宗教歌謡の中でも、やはり指導者が呼び掛けて他の奏者が応えるという技法が見られ、その声の交換の中に居合わせた会衆が巻き込まれていきます。キリスト教の、とくにカトリックや正教系の儀礼でも重用される手法です。おそらくそれは、文化を超えて人間を引き込む表現方法なのではないかと思われれます。それが「臨終行儀」の中でも、実に効果的に使われています。

ここで、臨終を迎える者と看取る者との共同作業によって最期のときがつくられていることも、注目しておくべきポイントだと思います。死というものを死に行く人だけの問題にしないで、共同体で受け止めていく姿勢がここに示されています。その共同体が機能するとき、声が鍵になっています。臨終の場では居合わせる者が共に唱えることで、いわば「声による共同体」をつくる。今、看取る側にいる者も、やがては看取られる者になるわけです。

から、臨終行儀は看取る者にとつては説得力ある死の学習になり得ます。その意味では、そこには「死」が生きて
いる者を支えるという意味深い場がつくられており、その中心にあるのが「声」なのです。

いま、念仏を唱える声を持つている力について踏み込んで考えてみたいのですが、このような考察を進める場合、
日本語には残念ながら適切な言葉がありません。宗教儀礼の場では、関わる者の中で何かが変わる。行であれば行
を通して、行者の内面に決定的な変化が生じる。法会のような開かれた儀礼であれば、参集者の内に深い体験がも
たらされる。

それぞれの宗派にはそれぞれの教学、教論があつて、それぞれの立場からそれぞれの用語で、仏との出会い、仏
の教えによる内面の決定的変化がこのように生じますよ、という説明がされるわけですが、それを共通の場で考え
るための用語がありません。そこで、西洋の儀礼研究で醸成された用語である performative パフォーマティブと
いう言葉を用いながら、話を進めてみたいと思います。

儀礼研究で用いられる概念としてのパフォーマンスとは、「現実にはたらきかけ、儀礼の場、儀礼参加者に質
的変換をもたらすこと」を意味します。儀礼は、それがあべき形で行われた場合、参加者の心身、感覚に働きか
けて、その内面の質的な転換を促す効果をもちます。そのような儀礼の力を、パフォーマンス力、と行うこと
ができます。無理やり日本語に訳せば、「実践力」とでもいいでしょうか。

今話題にしている「臨終行儀」でいえば、「行儀」にのつとつてもにその場をつくることで、死に行く人も看
取る人も、死を往生への契機として捉え直していく。内面にそのような変化を引き起こし得たのではないか、とい
うことです。

(2) 浄土往生を導く声

では、「臨終」という特殊な場での念仏を離れ、『往生要集』全体をみた場合、「声」に出して唱える念仏はどのように位置づけられているのか。そこへ話を進めるに先立って、源信の念仏論の基盤について整理しておきたいと思います。

源信は、日本天台の枠内で浄土教に取り組んだ「叡山浄土教」の系列にたつらなり、叡山浄土教を理論的にまとめ上げた人物です。叡山浄土教は、『観無量寿経』で説かれる九品成仏の考え方に立っています。人は成仏するための資質として上品から下品までさまざまな段階にあり、その資質によってそれぞれの成仏の仕方があるとされます。そこでは、下品の者は、『観無量寿経』に従って、臨終の際に経の名を聞く、あるいは阿弥陀仏の名前を唱えよ、と説かれます。ということは、念仏を唱える、声に出して唱える念仏は、下品の者に相当されている実践方法だと捉えられます。

源信も基本的に、この考え方をとります。『往生要集』の本文第九「往生の諸行」で、この説を踏まえて論じています。しかし、最初に見た、源信が『往生要集』に取りくんだ根本的な動機に立ち返ってみると、源信がいう場合には、単に、下品の者は阿弥陀仏の名前を唱えて成仏するのだと、突き放して客観的に整理しているわけではなくて、もっと切実な意味内容を含んだ表現としてこれを受け止めることができるのではないかと思えます。

「下品の者」という場合、源信にとっては他人ごとではありません。本文第十「問答料簡」のなかで、現世の間は下品に属する、と源信は明言しています。ということは、現世にいる人間、つまり源信自身を含めた頑魯の者、かたくなで迷い多き頑迷な者、これは全て下品に属するのだというのが、源信の立場ということになります。これはそれまでの叡山浄土教の中では誰も言ってこなかったことです。それまでは、高僧たちや身分の高い者は、「上品」に相当すると自認していました。源信は、そのような考え方を真っ向から否定しているわけです。

では下品の者はどうやら救われるか。下品の者が救われる方法は、阿弥陀仏の名を唱えることである、あるいは臨終の際に経の名を聞くことである。声に出す、耳から捉える。それが、現世の人間が救われるためには、ほとんど唯一の方法だ、と、源信は宣言したことになります。

とすれば、のっとっている経典は叡山浄土教伝統の『観無量寿経』であり、その言葉も引用していますが、現世の人間は下品に属するとはつきりと明言したことで、源信は大きく、歩みを進めました。しかも『往生要集』の目的は、自分を含めた頑魯の者が救われるための行法を考えることですから、ここで源信は叡山浄土教の伝統を飛び越えた独自の域に入っています。今現在、生きていくわれわれの救済論として念仏を再構築したのが、源信の立場ではないかと考えられます。

これを踏まえて、『往生要集』全体を見渡し、そこで「聞名」や「称名」がどのように整理されているか考えてみたいと思います。

源信の論における「称念」や「聞名」の扱いの大きな特徴として、理念的なレベルではなくて、自らの身体を通してわれわれ自身がする具体的行為として説かれていることを指摘できると考えます。

「称念」にしても「聞名」にしても、『観無量寿経』、『無量寿経』、『阿弥陀経』など幾多の経典で説かれているのですが、そこで言われているのは理念的なレベルでの聞名であり称念だといえます。それに対して源信の場合は、この生身の体を持って生きている自分たちが称念するとはどういうことだ、聞名するとはどういうことだ、と問う立場で論じていると考えられます。

それはつきり分かるのが、「念仏三昧とは阿弥陀仏を念じることなのか、それとも同時に口でも唱えることなのか」という問いに対する源信の答えです（大文第五「助念の方法」第二「修行の相貌」）。源信は、『摩訶止観』中の常行三昧についての説明をそのまま引いて、「或は先に唱へ後に念じ、唱と念と相繼いで休息する時なし。声々・

念々、ただ阿弥陀仏にあり」と答えています。智顛の『摩訶止観』を論拠にしつつ、念仏には発声が伴うべきものであると明言していることとなります。

さらに続く部分では、懐感の説を引きつつ『大集日藏分』では「大念は大仏を見、小念は小仏を見る」と説いている。大念というのは、大きな声で仏の名前を称することをいい、小念とは小さな声で仏の名前を呼ぶことである。声を励まして念仏しなさい。そうすれば三昧を遂げやすい」と主張しています。小声では意識が散漫してしまうので、念仏はとにかく大きい声で唱えなさい、と、実践的な指示を言明するところに源信の基本的な立場があると思います。理念にとどまらない具体的な実践法として念仏を説いているわけです。

ここで、念じ唱えられる仏の名そのものにどのような力があるのか、ということも問題になってきます。『西方要決疑通規』を引いて、源信は「諸仏は、願・行もてこの果名を成じたまへば、ただ能く号を念ぜば、具さにもるもろの徳を包む。故に大善と成る。」と説きます。諸仏が菩提心を発して、行を重ねて得た成果そのものが名号なのだ。そこに生まれる徳そのものがほとけの名前の中に圧縮されている。だから、仏の名前は単なる記号ではなくて、仏道を成就していくための強力なよりどころとしてある、というのが源信の考えです。そして、その名号の力、名号の中に込められている諸仏の力は、ただそこにあれば力としてはたらくのではなくて、行者の体を通して具体的な声として響いたときに、その力を発揮するものだというのが、源信の主張だと考えられます。

とはいえ、『往生要集』においては、最も正統な念仏は止観に基づいた念仏、観想を基盤にした念仏だという姿勢が基本です。ところが、源信の著作を追っていくと、彼の念仏理解は、時の経過とともに、声を出して唱える念仏をより積極評価する立場へと転じていっているとみられます。

源信の念仏論の帰着点といえる書が、『阿弥陀経略記』です。ここで源信は、仏名を聞くこと、そして唱えることがもたらす利益を大いに強調しています。それは当然、阿弥陀仏の名号の意味とも絡む問題です。阿弥陀仏の名

自体に非常に深遠な、深奥な意味があるというのは、種々の経典が説くところですが、これについて源信は新しい解釈を持ちだします。

阿弥陀仏の語源たどると、ご存じのとおり、Amitāyus（無量寿）と、Amitābha（無量光）、この二つの名前に行き着きます。無量寿としての阿弥陀仏。無量光としての阿弥陀仏。『阿弥陀経略記』において源信は、「無量寿仏」の名にいわゆる三諦の考え方を当てて、無は「空」、量は「仮」、寿は「中」を表す、そして仏は「三智即ち一心」の中にあることを表す、といういわゆる「無量寿三諦説」を読きました。すべては「空」であって、われわれを取り巻く世界は「仮」のものだが、その仮の姿が最奥の真実そのものである、という天台教学最奥の真理が「無量寿仏」の名の中にあるという解釈です。これはおそらく源信の独創であろうといわれています。この無量寿三諦説が、やがて阿弥陀三諦説へと展開し、本覚思想のさまざまな論における重要な概念のひとつになっていきます。

「無量寿」に対して「無量光」の方は、あまり着目されてきませんでした。しかしこの無量光の中にも深い意味があります。源信は、無量光を無縁慈悲、すなわち仏が備える限りのない慈悲と結びつけます。隔てなく注がれる無縁慈悲のありようを光に象徴させて解釈するわけです。

このように阿弥陀仏の名は、無量寿と無量光というふたつの名前によって、三諦という真理と分け隔てない慈悲という二重の深い意味を備えていることとなります。そして、無縁の隔てのない光であると観じて、この名前を称する。一心に無量光の彼岸の方に生じたいと願う。これが極楽往生の要だとされます。しかし、叡山浄土教の伝統的解釈では、これができるのは九品往生の上品の人です。

では、下品の者はどうしたらいいのか。源信は、「六即」という天台教学における成仏へ階梯理論を応用して、仏の名を聞き、その中に包含されている真理を理解することは名字即の段階、一心称念することは観行即の段階に値する、とします。「六即」における「名字即」、「観行即」は、成仏へ向けて能動的に踏み出す大きな契機です。

下品の者の場合は、阿弥陀仏の名号の利益は、その名を唱え、聞くことによってはたらいていく。これが、源信の答です。源信は、この現世に生きている者は全て下品の者だと定義したわけですから、この世に生きるわれわれが救われる現実的な方法として源信が最終的に行き着いたのは、仏の名を聞き、唱えること、ということになるでしょう。

実践活動

源信が、純粹に理論を錬磨するだけでこの立場に到達したのかというと、そうではないだろうと思います。修行実践者としての活動が、このように考えを深めていくところに大いに関わった、と思われます。ここから、彼の実践活動を追います。

まず、源信自身が、修行者としてどのような行に取り組んでいたかみてみましょう。記録があります。『楞嚴院二十五三昧過去帳』に記される源信伝です。書いたのは、源信の一番弟子であった覚超といわれています。この源信伝では口称の念仏を強調しています。覚超は、どちらかというと口称の念仏、称名念仏に対しては批判的な立場を取っていたので、その彼が書いた師の伝記で口称念仏を前面に出しているのは、そのまま受け取ってよいのではないかと思えます。

源信が日常の行として重きを置いていたのは、念仏を唱えることでした。源信は優れた止観行者、瞑想の達人でしたが、「日常的に行ってきたのは止観でしょうか」という問いに、いやそうではない、自分は念仏、しかも観行ではなく名号を唱える念仏を日常の行としてきた、と答えました。止観という深い瞑想は自分にとっては難しいことではないが、浄土往生を遂げるにはただ名号を唱える行で十分だというのが、源信の考えでした。

その他に、生涯を通じて修めた行についても記されています。筆頭にくるのは、やはり念仏です。念仏を二万俱胝（くてい）遍。俱胝はたぶん一千万ぐらいでしょうか。あるいは一億という説もありますけれども、とにかく途方もない数を唱えてきたということです。それから、『法華経』『阿弥陀経』『般若経』など大乘經典誦も何万回。さまざまな呪も都合百万回。これを見ると、唱えることを生涯の行の中心にしてきたことが分かります。

源信の場合は、先ほども申し上げたように、止観という深い瞑想ができないから念仏をしたわけではなくて、止観も難なくできるが、それでも淨土往生の行として、自分は口称の念仏を重んじるのだという立場をはっきりさせています。それは、『往生要集』の冒頭に記したように、自分のような頑魯の者が成仏する方法として求めてきた念仏、これが源信にとつては最も寄るべきものであり、しかも、名号を唱える念仏が理論的にもいかに有用かを源信自身が認識していたから、これを自分の行としたのでしょう。

次に、源信が率いた講活動をみてみます。「二十五三昧会」、「普賢講」、「迎講」、「靈山院釈迦講」など、源信はさまざまな講活動を率いていました。それぞれ内容を概観してみましよう。

よく知られているのが、「二十五三昧会」です。九八六年あたりから行われてきたもので、二十五三昧会の実態を知りうる資料は複数あるのですが、最も詳細なのは『横川首楞嚴院二十五三昧起請』、略して『十二箇条起請』といわれるものです。

その集会は、毎月十五日に結衆が集まって行われました。午後二時くらいに集まり、四時くらいから『法華経』の講義を受ける。その後、二十五三昧会発足時に記した『発願文』を皆で声を合わせて読む。その後、午後八時から翌朝八時ころまで不断念仏を行います。「不断念仏」といっていますので、叡山の伝統からすると、もしかすると旋律が付いていたかもしれません。その念仏を十二時間通して行う。経文を読み上げ、仏号二千四遍を唱える。経が終わるごとに回向を唱え、念仏百八遍。五体投地をして、最後は光明真言の土砂加持を行うというのが次

第でした。これを毎月集まって行っていました。

これをする結果たちにはごく厳しい定めがありました。集会を怠けてはいけない、互いを敬いなさい、結衆の臨終には定められた方法で立ち会いなさい、などさまざまな規則があり、まとまり意識の強い集団をつくっていました。このグループの独特な結束感を示すのが、「我党」という言葉です。これは源信がこだけで使っている特別な用語です。我党という言葉を使うことにより、自分たちが特殊な集団であることを強調しているように思います。この講の中心にあったのが、仲間の死に立ち会うことでした。結衆の臨終に際しては、『往生要集』に説かれている「臨終行儀」ののっとなって看取りと葬送が行われました。「臨終行儀」ののっとなって行うことは、共に念仏を唱え、その声を亡くなっていく人に聞かせることが、その場の重要なモチーフになっていたことが察せられます。

ここから考えれば、「二五三昧会」は、「声」を媒介にした集団活動であると言うこともできるでしょう。声を媒介にした集団活動によって、源信が「我党」という言葉で表現した強い結束がつけられていたわけです。

次に「普賢講」です。この講は九八八年から始まったもので、『普賢講作法』という資料によって内容を知ることができます。これを見ると、『普賢経』に説かれる普賢菩薩の十願を学ぶ会であり、この十願を章立てにして学んでいくかたちを取っています。

『普賢講作法』というテキストの構成をみると、中世に盛んに行われた「講式」の初期型の一つであろうと考えられます。「講式」という用語もさまざまな意味を含んでいます。ここでいう狭義の「講式」、儀礼の一形態としての「講式」はどういうものかポイントをまとめてみます。

特定のテーマについて説明する式文を中心としている。その式文は漢文体で書かれているが、読み下されるので、説かれる意味を耳から理解することができる。式文は主要部分が複数の段構成になっている。三段、五段、六段の

ことが多いです。その前に表白文が付き、時には回向段が付く。それぞれの段の末尾には、本尊をたたえる偈、伽陀、あるいは念仏が付いており、その部分は、おそらくそこに居合わせる人が全員で唱えたと考えられます。その前にくる式文のところは指導者の立場の人が唱えるものであり、段末の偈とか伽陀、念仏、ここは全員で唱えたものであろうと。ということは、先にみた「臨終行儀」のかたちそのままなわけです。「講式」という中世にもてはやされた仏教儀礼の出発点については、一般的には「二十五三昧式」とあるといわれているのですが、私はそれより先の「臨終行儀」がその原型ではないかと考えています。きちんとした検証は、今後の課題ですが。

ともかく、こういうかたちを取っている『普賢講作法』は、講式の初期の例の一つであるといわれています。普賢の十の教えをそれぞれ説く十の段から成っていて、それぞれの段は、まず導入部があり、その後に読経がきて、式文がある。その後に参加者全員が願い事の唱和をするというかたちになっています。

「迎講」は、今でもそこから変容した形が継承されています。有名などころでは當麻寺の練供養なども、ルーツは源信が創案した「迎講」にあります。「迎講」は、阿弥陀仏が来迎してくる場面を演劇的に再現するものです。『楞嚴院二十五三昧過去帳』の源信伝や、『大日本国法華験記』にある源信伝にも「迎講」の様子が記されています。

そこに描かれる「迎講」はごく素朴な形のもので、後世行われるようになった華々しい形ではありません。しかし両者には共通の要点があります。公開の場で行われるものであること。お堂の中で僧侶だけで行うのではなくて、一般の会衆が参加できる開かれたかたちで行われるものであるということ。そして、公開で行なわれれば、そこにさまざまな層の人が集まっているわけで、それらみなを引きつけることができる視覚的な工夫、聴覚的な工夫、あるいは演劇的な工夫をしてあるものであること。

その工夫の中には、音楽的な要素も明らかに入っていたとみられます。二十五三昧会の結衆の一人であった良陳の伝記の中に、「横川音楽」という言葉がみられます。良陳が亡くなったとき、仲間の一人が比叡山の西塔の辺り

で横川音楽が響いてくるのを聞いたという記述です。ここでいう「横川音楽」とは、横川で行われていた「迎講」に伴う音楽を指すものと考えられます。「迎講」においては、参加者を引きつけるさまざまな工夫の中に音楽が使われており、しかも、仲間の死を告げる大切な場面を描くときに、阿弥陀の来迎を描く「迎講」をありありと想起させるモチーフとして使われるほど、迎講の音楽は印象的なものだったことが示唆されているのです。

最後に「釈迦講」です。時期的には、これが最も遅く行われるようになったものです。これについては『靈山院釈迦堂毎日作法』および『靈山院式』という資料が残っていて、具体的な中味を知ることができます。

源信は、釈迦に対する思慕の念を強くもっており、「釈迦講」は、釈迦の教えを慕う厳肅な集会として組織されました。横川の奥の靈山院に釈迦堂がつくられ、堂内には十大弟子が描かれていて、その十大弟子に囲まれるようにして等身大の釈迦像が置かれていたとされます。その釈迦像に対して、いわゆる「生身供」として、まるで生きている釈迦に仕えるように、当番を決めて日々お仕えしていた。月の決まった日に源信がやってきて、釈迦の教えを皆で聴聞したということです。

当番にあたる者がすべきことは、規定で細かく決められていました。どのような供物をどのように捧げるか、どのように勤行すべきか、釈迦像の前でどのようにふるまうべきか、あるいはしてはいけないことは何か、厳格な規定がありました。その規定にのっとってきちんとお仕えることは、この講に参加する人たちにとって、ある種、喜びでもあったのではないか。厳格な定めを自分は誤りなくやり遂げることができた、釈迦に正しく直接お仕えることができたということ、その場でリアルに感じたでしょうし、その思いを共にした者同士の結束がつくられていったと思います。

「釈迦講」の中でも「声」は大切な役割を果たしています。読経は必須ですし、釈迦の名前を唱えることもします。さらに、ここでも発願文の読み上げがあります。参加者みなで読み上げるようになっていました。

音読は独特な効果をもっています。黙読するよりも声に出して読む方が、より身体的にその中身を理解することになるのではないかと思います。経験にてらしてみても、目で読んだものは忘れても、音読したものは体に入っている、ということはないでしょうか。声に出すことで、身体に刻み込まれる、ということがあるのだと思います。

「釈迦講」の要項がまとめられている発願文を、そこに居合わせた者みなで読み上げる。これは、参加者ひとりひとりに、釈迦の教えとともに受ける仲間であることを強く印象づけたのではないかと思います。同時に、釈迦講の場では、音の制限もなされていました。不要な言葉は一切発してはいけない。定められた読経であるとか、称名であるとか、発願文を読み上げるとか、そういった発声以外はあつてはならない。とくに生身供にあたるときは一切無言で行わなくてはならないという厳格な規定がありました。これは、生身の釈迦とともにある厳肅な場、という臨場感を高めるのに大いに効果があつたでしょう。このように音（無音も含めて）を効果的に使いながら、厳格な行動様式を共有することでつくりあげられる共同体意識は、強く人々をひきつけました。だからこそ、釈迦講には身分の違いを超えて五四人も結縁したわけです。

このように、源信が率いた講活動は、二十五三昧会にしても、普賢講にしても、迎講にしても、この釈迦講にしても、共通の特徴を持っていると思われれます。身体活動、とりわけ声を活用して、そこにいる人をその場に巻き込むこと。そしてそれによって、講の仲間同士のつながり、さらには、その基盤になっている仏との強いつながり意識が醸成されるしくみがあること。そこに大きな役割をもっているのが声です。ともに仏名を唱える、経を読む、誓いの文言を唱える、あるいは指導者が唱えている教えに耳を澄まして聞くとか、そういう声を中心にした身体活動なのではないかと思えます。

このような講活動をリードし、中心人物として関与してきた源信にとって、僧としての経験を重ねれば重ねるほど、声を持つているはたらきかけの力、パフォーマンスな力を実感することになったでしょう。その結果として、

『阿弥陀経略記』を著したときには、声を出す念仏に対する積極評価に結びついていったのではないかと考えます。

まとめ

源信の念仏論は、声を発すること、聞くこと、この効果についての深い理解に立っています。それは、単なる理念レベルではなく、自らの行体験に立脚した深い理解です。濁世末代に生きている自分のような頑迷な者、それを源信は下品に属する者だとはつきり位置づけました。下品に属する者であれば、自分たちの救済には、生まれもつたその身に備わる根源的な能力によるしかない、とりわけ声を放つて念仏を唱えるというこの方法が有用なのだとは結論したと考えます。源信の念仏論は、晩年に向かうにつれて声への信頼度を増していきます。実践者としての経験を重ねるほどに、声のパフォーマンスな力への確信を深めていったということでしょう。

源信にとつては、実践活動と理論や教学というものは、相互補完的な関係にあるものでした。実践活動の基盤には当然教学、理論がありますが、実践活動が生きてはたらくためには、儀礼としての説得力がなければなりません。そのためには、説得力をもたせる工夫が必要でした。その工夫には、「頑魯の者」にも備わる身体能力が活用され、とりわけ声の効果が多用された。呼びかけては応える、を繰り返していく、念仏を何回も繰り返す、ともに大切な文言を読み上げる、そういうことでもたらされる感覚へのはたらきかけ、感覚を通すからこそ訴えかけてくる力を有効に使っていました。それによって儀礼としての説得力を磨き上げていった、実践活動を重ねていった。それがまた、彼の念仏論に反映される。実践活動の中から思想や理論の進化も生まれていった。源信は、実践活動と理論とを常に行き来しながら、自分の思想を深める活動を展開していきました。その意味で、彼の救済論の土台には、われわれの身体があります。身体とそこに備わる感覚に訴えることで生じるパフォーマンスな儀礼の力が、実践

活動の工夫も生み、さらにそれを踏まえた教学の深化にも通じていったという構図が描けるでしょう。これはおそらく源信に限られることではなく、宗教活動が生きてはたらくための一つの根本的なダイナミクス、動的な関係性ではないかとも考えます。

(了)