平成二十九年三月発行
中央仏教学院紀要第28号抜刷

長西教学に関する一試論

——法然聖人門流における邪義・異端評価の成立背景——

佐竹真城

長西教学に関する一試論

――法然聖人門流における邪義・異端評価の成立背景――

佐竹真城

問題の所在

覚明房長西（一一八四―一二六六）は、その教学が一般に「諸行本願義」と評され、たとえば『四十八巻伝』には、

覚明房長西は、上人没後に出雲路の住心房に依止し、諸行本願のむねを執して『選択集』に違背す。この〔行空・幸西・長西の〕三人、随分名誉の仁たりといへども上人の冥慮はかりがたきによりて、門弟の列にのせざるところなり。見ん人あやしむことなかれ。[1]

とあり、法然聖人（一一三三―一二一二　※以下敬称を略す）の門流においては背師異義の人師として知られている。長西はその著作が長らく散逸し、長西撰述と伝えられる『念仏本願義』等の著作[2]には、まさしく「諸行本願義」が説かれていたことから、このような伝承における長西こそが彼の人物像として疑いなく認識され、その評価が当然の如くに扱われてきた。

しかしながら、昭和のはじめに金沢文庫より長西撰述になる「浄土疑芥」が顕出されたことで、彼の教学を明確

に知ることが可能となり、徐々に本来の長西像が明らかにされはじめた。筆者も「浄土疑芥」を用いて、諸辞典等に解説されるような長西教学の誤解を指摘したことがある。[3] その際、疑問に感じたことの一つに、なぜ今日まで必要以上に異端視されなければならなかったのか、という問題がある。そして、管見の限りで一つの結論を導き出すに至った。それは、同門の人師、殊に鎮西義がその一因として存するというものである。

小論では、上述の点を検証すべく、まず長西教学の実際を概観して、従来の評価とは異なる点のあることを示す。次に同時代の法然門流諸師の教学と長西教学への言及、さらには当時の専修念仏教団における勢力関係などを通して、長西教学が異端評価されるに至った背景に関して私見を論じたい。

長西教学の実際と「諸行本願義」評価への疑義

既に述べたように、長西教学は一般に「諸行本願義」と評される。これは、例えば東大寺凝然（一二四〇―一三二一）の『浄土法門源流章』（以下、『源流章』と略称）に、

住心・良遍・真空等の師は、みな諸行本願義を立つ。長西の所立と一同契会なり。[4]

と評し、出雲路住心（―一二四五―）・生駒良遍（一一九五―一二五二）・木幡真空（一二〇四―一二六八）らが打ち立てた「諸行本願義」と、長西所立の教義とが同一にして符合するものであると伝えていることなどによる。たしかに、長西の著作として信用に足る「浄土疑芥」[5] を披けば、たとえば『法事讃疑芥』に、

また雑善とは何らか。答ふ。念仏の外の諸行なり。これすなはち正雑二行の中の雑行なり。[6]

と、雑善とは念仏以外の諸行であり、正雑二行でいえば雑行であると定義し、『散善義光明抄』には、

尋ねて云はく、また「雑毒等とは、念仏の外の余行なり。しかるに雑毒の善はすなはち雑行なり」と〈云々〉。

この義如何ん。答ふ。この義大きにもって僻見か。その故は、万行みな成仏の因と為し、往生の因とも為すの条、経論章疏にその明文分明なり。仏は満足大悲の人なり。何ぞ毒を説きて衆生に与ふるや。⑦

とあって、雑毒を念仏以外の行、すなわち雑行と定義する見解について僻見であるとし、雑毒と雑行と区別した上で、雑行を含めた一切の行がすべて往生・成仏の因となることは、経論章疏に明らかであると述べている。また『散善義光明抄』には、

また観察等の諸行は豈本願に順ぜざるか。答ふ。観察等の四は第十八願に順ずべし。乃至十念の中に五念門あるべし。その中に称名本意なるが故に別してこれを挙ぐるなり。諸行は一向廿願に順ずべきなり。第十八願は念仏と諸行とに亘るが故に通ずべきなり。来迎の願なるが故に。⑧

と述べて、諸行はもっぱら二十願に順じ、第十八願は念仏と諸行との両方に通じる旨を示して、諸行往生も弥陀の本願に起因することを明らかにしている。

如上、諸行は弥陀四十八願中の第二十願に乗じることを主張し、道理的面より諸行を往生・成仏の因として容認する姿勢が確認できる。したがって、「念仏以外の行も仏が誓われた往生行である」という意味での「諸行本願義」という評価であれば、異論を挟む余地はない。しかしながら『法事讃疑芥』には、

疑ひて云はく、念仏と諸行とを論ぜず、ミダの光明は往生人を摂するか。答ふ。摂取は必ず念仏に限るべきなり。⑨

とあり、阿弥陀仏の光明は念仏と諸行とを分け隔てなく往生人を摂するのかという問いを設けて、摂取は必ず念仏に限ると答えている。また、同じく『法事讃疑芥』には、

また雑善は何ぞ生じ難きか。答ふ。疎遠なるが故なり。疎遠なるが故に力弱きなり。故に『般舟讃』に云はく、

「万行倶に廻して皆往くことを得れども、念仏の一行最も尊たり。廻生の雑善おそらくは力弱し。一日七日の念に過ぐるものなし」と〈文〉[10]。

とあり、念仏以外の諸行である雑善（雑行）は疎遠であり力が弱いから往生し難いことを、『般舟讃』を文証として述べている。さらに『礼讃光明抄』には、

尋ねて云はく、三心の当体を釈するの処に、すでに「自ら罪を造りて退失す」と云ふ。いま「心不退」と云ふは相違如何ん。答ふ。これに付きて三解あり。一には凡夫光触の異なり、謂はく凡夫の過に約して「罪を造りて退失す」と云ふ、凡夫は退位なるが故に。光触の徳に約して「心不退」と云ふなり、仏力の冥加なるが故に。二には定善散善の異なり、謂はく定心の徳に約して「心不退」と云ふ、無生を悟るが故に。散心の者に約して「罪を造りて退失す」と云ふ、いまだ無生を得ざるが故に。三には諸行念仏の異なり、謂はく上六品の余行に約して「罪を造りて失す」と云ふ、余行は摂取不捨の益なきが故に。念仏に約して「心不退」と云ふ、観称ともに摂取不捨の益あるが故に。[11]

と説かれており、三心の当体を解釈するにあたり「自ら罪を造りて退失す」と述べているが、「心不退」との相違は如何なるものかという問いに対し、三解を挙げている。このなか、殊に第三の諸行念仏の異なりにおいては、余行には摂取不捨の益はないが、念仏には観称ともに摂取不捨の益があることを示し、諸行と念仏の関係において明確に優劣のあることを明かしている。[12]そして、『散善義光明抄』には、

ただし「定散とは弘願の外の要門なり、称名とは正しく弘願の法体なり」等の難に至りては、これまた爾らざるか。解釈の次第を披閲するに、総別の意あるか。まづ「弥陀の本誓願、極楽の要門、定散等しく廻向して」等を釈するは、「本誓願」は往生の強縁なり、「定散」は去行なり、これすなはち総なり。次に「一向専念」等

を釈するは、定散の去行の中におひて諸行は傍なり、因明なり。念仏は正なり、直弁なり。この中に於ひて観念等は助業なり、称名は定業なり。故に別して正定業をもって「一向専念」等と云ふなり。これすなはち与奪の意なり。かくのごとき等の与奪・傍正の意は、世間・出世間の常の習なり。[13]

とある。すなわち定散の去行のなか、諸行は傍因であり因明（ついでに明かされた法）、念仏は正因であり直弁（往生の要行として直ちに説かれた法）であると述べているのである。さらには、念仏のなかでも観念を助業、称名を正定業と位置づけていることは看過されてはならない。

このような見解を示した背景は、『玄義分光明抄』に、

尋ねて云はく、五乗の外の諸機を摂すべきが故に、二乗門に「五乗斉入」等と云ふ。故に知んぬ、五乗は即ち聖道・浄土に通ずべきか。しかれば何ぞ五乗の外に障重の衆生を挙ぐるか。答ふ。爾なり。ただし解釈の始終の意を案ずるに云はく、「五乗ともに正道修行に堪へざる者は、浄土門と云ふべし」と云ふなり。これをもって『安楽集』の上に云はく、「『大集月蔵経』に云はく、《わが末法の時の中に、億々の衆生、行を起し道を修すれども、いまだ一人として得る者あらず》と。当今は末法にして、これ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみありて通入すべき路なり。この故に『大経』に云はく、《もし衆生ありて、たとひ一生悪を造れども、命終の時に臨みて、十念相続してわが名字を称せんに、もし生ぜずは正覚を取らじ》と。また一切衆生すべて自ら量らず。もし大乗に拠らば、真如実相第一義空、かつていまだ心を措かず。もし小乗を論ぜば、見諦修道に修入し、すなはち那含・羅漢に至るまで、五下を断じ五上を除くこと、道俗を問ふことなく、いまだその分あらず。たとひ人天の果報あれども、みな五戒・十善の為によくこの報を招く。然るに持ち得る者は甚だ希なり。もし起悪造罪を論ぜば、何ぞ暴風駛雨に異ならんや。ここをもって諸仏の大慈、勧めて浄土に生ぜしめたまふ。た

とひ一形悪を造れども、ただよく意を繋けて専精に常によく念仏すれば、一切の諸障自然に消除して、定めて往生を得。何ぞ思量せずしてすべて去く心なきや」と〈文〉。今の釈と意は同じか。[14]

とあることがポイントになると考えられる。ここには、善導義や道綽義の引用を通じて時機についての言及が確認できる。すなわち、長西教学の根底には、時は末法、機は聖道門の修行に堪えることができない者が想定されているのである。

如上、諸行と念仏を、摂取の益の有無や往生の難易、傍正や因明直弁対等で差別していることが確認できる。つまり、長西は経論の説示に順じた道理として諸行での往生を認めているが、時機の観点から明確に称名正定業を示しているのである。[15]

同時代における評価の一例

上述の如く、長西において諸行往生を容認する節は所々に散見されるが、往生業としてはあくまで称名念仏を根底に据えてのものであった。すなわち、経論を文証とした「道理」の観点から諸行往生を認めつつ、今時は末法にして聖道修行に堪えることができないという「時機」の観点から念仏往生、称名正定業の説示に至ったものと見ることができる。また、西山派の行観（一二四一―一三二五）が『選択集秘抄』に、

九品寺の覚明房の諸行本願と云ふは、誠にもって然るべし。行きて法門を云ひ合はせむと言ひて至れる程の折節、この『選択』を談ずる時なれば、これを見て云はく、「覚明房は学匠なりと聞くに、この『選択』を用ふる事あるか」と言ひて即ち帰らんに、覚明房の云はく、「ただ入りたまふべし、これは会釈することあり」と云へり。「会釈すといへども、何事かあるべし」と云ひて帰り了りぬ。「誠にもって諸行本願と立つれば、この

文を用ふべからず」と。[16]

と伝えていることも勘案すれば、一言に「諸行本願義」といっても複数の系統があったと考えるべきであり、長西教学は当時一般に知られていた「諸行本願義」とは一線を画したものであったと見るべきであろう。[17]

法然門下諸派における長西への言及

ここまで、長西教学の実際を確認してきた。そこで浮かび上がってきたのは、道理として諸行での往生も容認するが、時機を鑑みて実際には称名念仏を正定業と理解する専修念仏者のすがたであった。では、長西教学が異端であると過剰に強調されて伝承された背景はどのようなものであったのであろうか。以下、その点を考察してみたい。

筆者は、長西教学の伝承について、少なからず同じ法然門下諸派の影響があると考える。今回、長西について各派でどの程度の言及があるのかを知るために、㋑覚明、㋺長西、㋩九品寺という用語をキーワードとして設定し、以下の叢書・全書類に収録される著作の調査を試みた。

【西山義系】①『西山叢書』全六巻　②森英純編『西山上人短篇鈔物集』

【鎮西義系】①『浄土宗全書』全二〇巻（続巻は除く）

管見の限り、【西山義系】では長西教学はおろか、事蹟にすら一つとして言及されていない。ただ、①②とも派祖証空（一一七七―一二四七）の著作に限定されているので、時代的な面を考慮すれば当然の結果ともいえようか。証空の門弟にまで視野を広げれば結果が変わる可能性は否定できないが、西山派の静見（―一三七八―）が編集した『法水分流記』には長西について、

〔法然〕上人往生の時二十九〔歳〕、その後西山門人なり。義絶以後…（以下略）…[18]

とあり、法然滅後に西山の門人となるも義絶されたことが伝えられる。このことから、そもそも西山義から見れば長西は、自宗と相容れないものとして相手にされていなかったであろうことは想像に難くない。[19]

次に、【鎮西義系】では、『浄全』全体で㋑覚明…一〇三件（弁長・良忠・聖聡・聖冏など）、㋺長西…三九件（聖冏など）、㋩九品寺…六〇件（弁長・聖冏など）を確認することができた。[20]今、紙数の都合により全てを紹介することは割愛するが、参考までに一、二の用例を紹介しよう。

派祖弁長（一一六二―一二三八）が著した『徹選択集』には、

また別願の幽致よりして及び宗祖の意を粗窺ひ得たる者は、念仏の法は浅近偏小にして大乗門に非ずと思へり〈覚明上人の如きこれなり〉。[21]

とあり、法然のこころを粗く窺い得る者、すなわち別願をもって諸行を容認していく者は、念仏の法は浅近偏小で大乗の法門ではないと考える旨を述べ、長西はこの類であるという。このように明確に長西の名前を挙げて論じるものもあれば、次のような例も見られる。弁長の門弟である良忠（一一九九―一二八七）の『論註記』には、

有るが云はく、「《優婆提舎》はただ長行のみに局り、《願生偈》の言はただ偈頌のみに在り」と。この義は然らず。偈には「われ修多羅等に依り」と云ひ、『註』には「優婆提舎の名を成ず」と云へり〈已上〉。[22]

と、何者かの義を引用して、それが誤りであると述べているが、同じ鎮西義の聖聡（一三六六―一四四〇）は『註記見聞』にこの一文を、

「有るが云はく」とは、本願義の覚明房の義なり。[23]

と註釈して、良忠が「有るが云はく」と名前を伏せて批判している相手が覚明房、すなわち長西であることを明らかにしているのである。

以上、一部の用例を紹介したに過ぎないが、鎮西義においては長西教学への言及が多くあることを確認できた。また、後者の用例から、小論で取り上げた用語で表れた数字よりも、「有るが云はく」との表現を用いて、より多くの言及が為されているであろうことが窺えよう。

今回の簡易的な調査の結果から見ても、少なからず鎮西義の人師が、長西あるいは長西門流の教義に対して特別な意識を持っていたことが推察される。それでは、何故ここまで意識しなければならなかったのであろうか。筆者は、その理由が鎮西義における諸行の扱いにあるのではないかと考えている。以下、私見を論じてみたい。

鎮西義における諸行の扱い

鎮西義における諸行の扱いについては、たとえば弁長の『徹選択集』には、

「善導和尚、正雑二行を立て、雑行を捨てて正行に帰する」とは、『選択集』の意は、しばらく聖道門を閣きて早く浄土門に入り、浄土の行を修すべしといへり。浄土の行に就きて二あり。一には諸行往生、二には念仏往生なり。しばらく諸行を止めて偏に念仏を行ずれば、必ず生死を離れて定めて往生を得。ただし念仏に於ひてまた二種あり。一には観行の念仏、二には称名の念仏なり。いま善導の意は、全く観行の念仏には非ず、ただこれ称名の念仏なり。釈尊の付属流通なるが故に、弥陀の本願成就なるが故に、決定往生に疑ひなし。弟子某甲、先師在世の時、かくのごとくこれを習ひ伝はん。よりて末代の行者の為に具にもって教へ置く所なり、疑ふこと勿れと〈云云〉[24]。

と述べて、浄土の行に(1)諸行往生と(2)念仏往生の二種類があるとするが、ここでは念仏往生を勧めている。また、その念仏についても観念と称念の二種を挙げるが、善導の意によって称名念仏を勧めており、称名念仏は釈尊が付

属流通したものであり、弥陀の本願が成就したものであるから往生に疑いなしとする。そして、これは先師すなわち法然から学んだものであり、末代の行者のために教え置くところであるという。この記述から、弁長は末代の行者という時機を鑑みて称名念仏を勧めているものの、浄土の行にあえて諸行を立てていることから翻って鑑みると、時機が調えば諸行でも往生が可能であるとの理解を読み取ることができよう。また同じく『徹選択集』には、

問ひて曰はく、善導宗の意は万法の中に於ひて、名号の一法を取りて念仏と名づけ、その外の法を念仏とは名づけず。何ぞいま一切の法をもってみな念仏と名づくるや。答へて曰はく、いま念仏に於ひて総別二種の義あるなり。いはゆる、総じてこれを言はば、万行はみなこれ念仏なり。別してこれを言はば、口に名号を称するをもって念仏と為すなり。ただし善導の意は総を捨てて別を取るなり。およそ聖教の習にみな広略開合の義あり。広の時は万法なり、略の時は一法なり。開の時は万法各別なり、合の時は一法二法なり。その一法二法をば、或は事に約し、或は理に約するなり。理に約するの時は、万法はすなはちこれ真如の一理なり。事に約するの時は、万法はすなはちこれ般若の一法なり。その般若とは、すなはちこれ仏智なり。その仏智とは、すなはちこれ事なり。上に言ふ所のごとく、総別の義はこれに例して知るべし。[25]

とあって、善導宗のこころは多くの教えの中から一つ、名号の教えを取り出して念仏と名付け、その他の教えを念仏とは名付けない。どうして今は一切の教えを念仏と名付けるのかという問いに対する答えとして、念仏に総と別の二種の義を立てる。すなわち、総じて言えば全ての教えは念仏であり、別して言えば名号を口に称えることを念仏とするという。そして、善導のこころは総を捨てて別を取ることを明かし、これらを広略開合という例えをもって説明するのである。

ここで総の念仏として諸行を位置づけていることは注目すべきであろう。周知の通り、法然は諸行を廃捨してい

るわけであるが、この記述より弁長は念仏の中に諸行を納め入れて、諸行も往生の行業として認めていることが窺える。また、『浄土宗要集』にも、

往生の行に二あり、通因の行と別因の行となり。念仏はこれ阿弥陀仏の本願なり、故に別因の行なり。三福はこれ一切諸仏通因の行なり、故に通因をもって上品の三生に待対し、中品の三生に待対し、別因をもって下品の三生に待対するなり。もししからば、別因をもって九品に通ぜん時、念仏の一行をもって九品に待対す。[26]

とあり、往生行を通因と別因の二種に分類し、念仏は阿弥陀仏の本願であるから別因の行であり、三福は一切諸仏の通因の行であるとしている。そして、機根への配当において一応の差をつけて、諸行は阿弥陀仏の本願に誓われた因行ではないとするが、道理としては往生の行業であると認めている。

このように、通仏教的な視点を交えながら浄土門の特色を明らかにしていく姿勢を見て取れるが、その結果として諸行についても寛容となり、本願所誓とは定義しないものの、大枠で見た時には「浄土疑芥」を通して見た長西教学との差異があまり明確でないように窺える。[27]

次に、鎮西義のなかでも長西と同時代に活躍した良忠の著作を見ると、『選択伝弘決疑鈔』に、

「善導和尚、正雑二行を立てて雑行を捨てて正行に帰するの文」。問ふ。「雑行を捨てて」とは、その雑行は浄土に生ぜざると為すか。答ふ。伝に云はく、正雑二行は同じく往生を得。同じく生ずることを得といえども、雑行は弱く、正行は強きなり。いま下機に望むれば、恐らくは生じ難し。故にしばらく捨てて行ぜず。堪能の機に対すれば生ぜざるには非ざるなり。[28]

とあり、正雑二行ともに往生行として容認している。その上で雑行を捨て置いたのは、下根の機という観点において諸行（雑行）では往生し難いとの論理からで、諸行（雑行）に堪えられる機根であれば諸行でも往生できるとい

うのである。このように機根による差異はあれども、結局は諸行での往生を許す立場を取っているのである。また同じく『選択伝弘決疑鈔』には、

もし諸行不生の義を存せば、諸経の明文みなことごとく破壊し、今家の定判みな虚説と成らん。況んや上六品の来迎・仏讃、専ら余善にあり。もし虚説に属せば、釈迦・弥陀妄言を設くることに成り、もし妄言と云はば、恐らくは謗法の過を招かんものか。慎しまざるべからず。[29]

とあり、「諸行不生」の義があるとしたならば、諸経典の文言はことごとく破壊され、浄土宗の定判も虚説となってしまう。虚説であるとすれば、釈迦・弥陀は妄言を設けたことになり、妄言と言おうものなら謗法の咎を招くであろうと述べている。すなわち、道理的観点より諸行往生が可能であることを明かしているのである。

ここで取り上げたものは一部に過ぎないが、概略このように基本路線は弁長を継承して、本願所誓とは定義しないものの、道理の面から諸行往生を認めていることがわかる。このように、長西教学と近似した理論が示され、両者の間には共通性が見て取れるのである。

良忠と長西の関係

前項において、長西教学と鎮西義が諸行の扱いにおいて相似していることを確認したが、他の面においても関係を見出すことができる。それは以下の如くである。

良忠門弟の良心（一二六二―一三二三）が著した『授手印決答受決鈔』によると、

『伝通記』の筆執は性心なり。余人は長西等の余流の抄物を談じ、及び要要の経論章疏の文を引けり。[30]

とあって、良忠が『観経疏伝通記』を執筆する際に長西の著作を参照していたことが伝えられる。加えて、その思

想基盤に長西教学の影響が指摘される[31]点から考えても、長西教学に対してとりわけ強い意識を持っていたことが知られるのである。先行研究の指摘の他にも、長西の『法事讃疑芥』と良忠の『法事讃私記』における『阿弥陀経』「不可以少善根」の釈を比較してみると、それが顕著に看て取れる。以下に対照してみよう。

【長西『法事讃疑芥[32]』】

不可以少善根〈乃至〉生彼国等事
疑云少善者文点如何如上
(1)円云舎利弗下二…（中略）…得生悉如文…（中略）
…
尋云諸師如何釈之歟答
(2)天台義記云問前云不可…（中略）…即当得去
(3)〈信同之〉
(4)肇公義疏云舎利弗不可…（中略）…布施乃得生
(5)十住論云諸菩薩凡起…（中略）…願必得往生〈文〉
(6)慈恩同之
(7)慈蔵ミタ経記云初小因不得…（中略）…如経論説也
(8)元照云如来欲明持…（中略）…本相伝訛脱〈文〉

【良忠『法事讃私記[33]』】

問少善根者何善根耶答其解多端先出異解後述自義先出異解者
(4)肇公義疏云舎利弗不可…（中略）…布施乃得生
彼(5)十住論云諸菩薩凡起…（中略）…願必得往生〈已上〉
(6)慈恩同之
(2)天台義記云問前云不可…（中略）…即当得去也〈已上〉
(1)孤山云舎利弗下二…（中略）…得生悉如文〈已上〉
(7)慈蔵弥陀経記云初少因不得…（中略）…如経論説也〈已上〉

(9)希深義解同之

(10)要決云夫論善根多…（中略）…定判為少善〈文〉

(11)春秋晏子曰以一心可事百君以百心不可事一君〈文〉

(12)暁云顕示大菩提…（中略）…等无譏嫌名〈文〉

(13)測云此即第二讃…（中略）…土故不相違〈文〉

尋云付不可以少善根等之文諸師作異解有何由歟答於所釈経文別作諸解全不異解文相幽玄異解不同也而今雖説少善不生未明少善之相而今案此文意有其二意一次下説執持名号得生故知摂名号外自余諸善云少善不生歟二説一心不乱即得往生故知設雖執持名号非一心不乱云少善不生歟有此道理故諸師各異解也。又雖余行一心不乱行之即得往生也何云少善不生歟又雖名号非一心不乱不可生何云即得往生歟故知経意未得安心厚薄説少善不生也然則人師解釈多分得安心浅深釈少善不生之義也

(10)要決云夫論善根多…（中略）…定判為少善〈已上〉

(12)海東云顕示大菩提…（中略）…等無譏嫌名〈已上〉

次述自義者随縁雑善名為少善七日念仏名云多善

又(8)霊芝所解似類今家彼疏云如来欲明持…（中略）…本相伝訛脱〈已上〉

(9)希義解同之

問諸師異解有何由耶答或人云所訳経文分明時諸師不作異解文相幽玄時異解不同而今雖説少善不生未明少善行相今案此文有其二意一次下説執持名号得生故知指名号外自余諸善名少善也二説一心不乱即得往生故知設雖執持名号非一心不乱云少善不生有此理故諸師異解。設雖余行若一心不乱即得往生設雖名号若非一心何得往生故知経意大約安心厚薄説少善不生也然則諸師解釈多約安心浅釈少善不生義也

今云此義有二過失一違経文二乖宗義

（※便宜上、両書とも引用文の変わり目で改行し、対照を図った）

如上、既に指摘されるように、諸師の解釈を並べるなかで人師の呼称や引用順などはわずかに異なるが、その引用文に着目すると、引用する人師や引文の始めと終わりが符合し、「同之」とする箇所まで一致していることがわか

る。このことから、良忠が『法事讃疑芥』を下敷きにして『法事讃私記』を撰述していることが窺えよう。[34] さらに注目すべきは、両者とも引文の直後に「諸師はどのような理由から異解を為しているのか」（……部）との問いを設けている箇所である。長西はここで自義を述べていくのに対し、良忠は「或人」（〰〰部）の説を引用していくのだが、その説示はまさに長西義そのものであることがわかる（――部）。そして、長西義を一通り引用した後、「此義有二過失」（═══部）として、二つの観点から批判を加えていくのである。

紙数の都合上、他の例を挙げることは割愛するが、良忠においては、このような長西教学を下敷きにした、あるいは孫引きしたと見られる用例は少なくない。したがって、良忠教学の基盤は、既に指摘される『観経疏』理解だけでなく、かなりの広範にわたって長西教学の影響下に成立していると考えられるのである。[35]

良忠教学興隆期の専修念仏教団と良忠および長西門流

良忠は長西と活躍時期も近く、その教学が長西教学を土台にしていることは、先行研究や先述の点より明らかである。そもそも、良忠が関東で伝道をはじめた頃、専修念仏教団の中心にいたのは隆寛の門流や長西の門流であった。そのような当時の状況を伝える史料に、日蓮（一二二二―一二八二）の著作がある。たとえば、文応元（一二六〇）年の撰述になる『一代五時図』には、法然門流の系図を次のように示している。[36]

- 法然
  - 第一弟子〈長楽寺、多念〉
  - 第一　〈こかさ〉〔※こさかの誤記か〕
  - 第一聖光〈筑紫九国一切諸人〉
  - 一条覚明〈今の道阿弥等〉
  - 成覚　〈一念〉
  - 法本　〈一念〉
  - 隆寛〈南無房、一切鎌倉の人人〉
  - 善慧房〈当院洛中一切諸人〉

これによれば、殊に鎌倉においてその名が知られていたのは、法然の門流では、隆寛門弟になる南無房こと智慶（一二二二―）、長西門弟になる道阿弥こと道教（一二七一―）である。それぞれ『源流章』では、

智慶法師〈道号南無〉は、もと関東に在りて天台宗を学す。後に華洛に入りて隆寛に随依し、浄土宗を学す。後に関東に還りて浄教を昌弘す。東土の浄教は乃ち彼の力なり。[37]

道教上人は、関東にて教を弘む。天台の教観を講敷・弘通し、浄土教を講じて広く道俗に被らしむ。門輩一に非ず、連続弘化せり。[38]

と伝えられ、関東で浄土教を弘めた有力な人物であったことが知られる。また、道教については、『関東往還記』によれば弘長二（一二六二）年の時点で「新善光寺別当〈道教、念仏者首領云々〉」[39]と伝えられており、彼らが専修念仏教団の中心人物であったと考えて大過ないであろう。そして、ここに良忠の名は見えないことから、良忠は専修念仏教団の一人師、鎮西義も筑紫に流伝した一派との評価に止まることが知られる。しかし、九年後の文永六（一二六九）年に著された『浄土九品之事』では、同じく法然門流の系図を記すにあたり、弁長の下に「念阿弥陀仏」[40]と良忠の名が現れてくる。このことから、わずか九年の間に教線を拡大したことが窺える。そして、文永八（一二七一）年に制作された「行敏訴状御会通」には、

当世日本第一の持戒の僧良観聖人、並びに法然上人の孫弟念阿弥陀仏・道阿弥陀仏等の諸聖人等の日蓮を訴訟する状に云く、「早く日蓮を召し決せられて邪見を摧破し、正義を興隆せんと欲する事」云云と。[41]

とあり、良観こと忍性（一二一七―一三〇三）や道教、そして良忠が中心となって日蓮を訴えたことが知られるのである。ここで、良忠の名が道教と並列に見えることは、客観的に見ても、良忠が専修念仏教団の中心人物となっていたことの証拠といえよう。同時に、この時期にいわゆる鎮西義の六派を展開する門弟が入室していることから、

鎮西義の興隆が大いに進み、良忠が専修念仏教団の指導者的立場まで上り詰めた時期と考えられる。[42]

如上、良忠は専修念仏教団の中心人物と目されるまでに大成した。それは、他派に対して論争を仕掛けることで自らの正当性を主張し、[43]法然門下内でのイニシアチブを取れる状況が整ったことによる。そのなかで最も意識していた門流が、教線の拡大という観点から見ても、教義の近似性から見ても、好敵手といって過言ではない長西門流であった。上述した如く、良忠は長西教学を援用することで自身の教学を形成しながらも、処々に批判を混ぜることで長西門流との差異を明確にし、正当性・優位性を主張していったと考えられるのである。

このように、良忠が台頭して長西門流を批判していく一方で、長西門流からは道教が『諸行本願義』や『二十願決疑問答』などを著して良忠に反駁して対応していった。[44]しかし、長西教学と長西門流教学との間で、徐々にずれが生じてくる。その最たる例は阿弥陀房（一二〇〇―一二七八）であろう。すなわち、「浄土疑芥」には、長西の釈義に続いて「私に云はく」との私釈が散見されるが、これらは阿弥陀房の釈であると考えられている。[45]なかには「この義は然らず」と述べて長西義を批判することも少なくなく、長西義から乖離していく様子を看取できる。そして、このような相異は、道教の弟子にして、長西から見れば孫弟子にあたる導空（―一三一三―）の段階になると如実に顕れてくる。導空は、『浄土伝灯総系譜』によると、

性仙〈字道空、浄光明寺に住す。この人高弁の『摧邪輪』に附き順ひて『選択集』を難ず〉[46]

とあり、明恵（一一七三―一二三二）の『摧邪輪』の所説に賛同し、『選択集』を批判したと伝えられるのである。[47]事実、金沢文庫には『選択集述疑』なる一書が蔵され、『摧邪輪』等を多用して『選択集』を批判するその内容より、導空のものと目されている。[48]この、元祖法然の主張を批判したことは専修念仏教団への違背行為であり、ここに門流のみならず、派祖である長西も含めて邪義・異端と評される素地ができあがったと考えられよう。

小結

小論では、法然門流において邪義・異端と評される長西教学の実際と、そのような評価が成立した背景について私見を論じてきた。簡潔に要点を示すと次の如くである。

❶長西教学は、道理の面から諸行を本願所誓とし、諸行往生を認めている。しかし、時機の観点より称名念仏を正定業と位置づけている点は看過されてはならない。また『選択集秘抄』の所伝も勘案すると、一般（聖道諸師）にいわれる諸行本願義とは一線を画す独自の教学であったと見るべきである。

❷法然門流諸派のうち、長西へ言及するのは殆どが鎮西義である。長西教学と鎮西義とでは本願所誓か否かの相異はあるものの、ともに道理の観点から諸行往生を容認するなど、諸行の扱いに近似性が見られる。事実、良忠教学は長西教学を援用して形成されていることを確認できるが、そのなかで長西教学への批判を多く為すことで独自性を確保している。

❸長西門流は当初、鎌倉を中心に隆盛を誇って鎮西義を圧倒していたが、徐々に良忠が台頭して専修念仏教団の中心的・指導者的人物へと成長する。良忠から長西および長西門流への批判は継続して為されるが、長西門流も道教等が反駁して、互いに意識し合う好敵手関係が続いていた。

❹時を同じくして、長西教学と長西門流の教学にずれが生じ始め、ついには導空が法然の『選択集』を批判するなど、専修念仏教団への違背行為が目立つようになり、邪義・異端評価の素地ができあがる。

如上、長西教学は、門弟によって他（聖道諸師）と一線を画した長西独自の教学から、いわゆる他と同等の諸行本願義へと変貌していった。そして、派祖である長西所立の義も同様に理解されていったと推察される。それを裏付けるかの如く、良忠の門弟である了慧（一二四三―一三三〇）は『選択大綱抄』に、

伝へ聞くに、黒谷の在世に窃に余行本願義を立てるの者あり。故にかの義を破せんが為に、広く文義を述ぶ。『東大寺十問答』に云はく、「問ふ。正雑二行は倶に本願なるか。答ふ。念仏本願なり。〈乃至〉努めて雑行本願と云ふは、仏の五智を疑ひ辺地に留まりて、見仏・聞法の利益にしばしば漏るる者なり。これは誑惑の者の道心も無くして、山寺の法師に讃められんが為に仏意を顧みず云ひ出たる事なり。」〈已上、俊乗房の問、黒谷の答〉。この答文、恐らくはかの異見を破すか。然るにある学者、偏に黒谷所破の義を明かせども諸行本願の義を立つ。門資と称すといへどもまたこれ他門なり。この『集』を用ふといへどもまた黒谷に背けり。『十問答』の文、恐れざるべからず、この『集』の解釈、了せざるべからず。[49]

と述べて、法然在世時に諸行本願義を立てた者を、「山寺の法師に讃められようとした者」と酷評し、後に法然門流の「ある学者」が諸行本願義を立てて『選択集』の義に違背したことを伝えている。ここに「ある学者」とあるのは、古来より長西を指すものと理解されている。[50] 隆盛を極める鎮西義からのこのような評価は、長西の門弟による教義の変化も相まって、長西教学を邪義・異端として周囲に認識させるには十分なものであったと考えられるのである。

小論では、限られた史料のなかから一つの可能性を提示した。今後も長西とその門流の教学、あるいは周辺の状況を、より一層精査していくことが課題である。

① 註

『法然上人伝全集』三一八頁上（〔〕内は筆者による加筆）。なお、小論における引文の凡例は以下の通りである。❶旧字は新字に、異体字は通行体にそれぞれ改めた。❷原文は概ね漢文であるが、筆者の手で訓じて引用した。その際、出拠に（原漢文）と註記した。また、原文が和文であった場合、片仮名は平仮名に改めた。❸読解の便を考慮して、原文中の書名は二重鉤括弧で、引用や所釈の文があった場合は鉤括弧で括った。また、原文内の引用文中に引用や所釈の文があった場合は二重山括弧で括った。❹原文での割書・細字箇所は山括弧で表記した。❺湮滅箇所は字数分の「□」で表記した。また、湮滅箇所でも引文等で文字が推測できる場合、文字を□で囲んで表記した。❻既翻刻文献を原本と照合して誤字の発見や未読字が解読できた場合、発表者読替字・解読字に改めた上で引用し、出拠に原本の丁数を併記した。

②

長西の著作とされるのは、

(1)浄土依憑経論章疏目録　一巻（『仏全』巻一所収）

(2)観経疏光明抄　一八巻（巻三・八・一〇・一五―一八、巻五の一部が金沢文庫に現存。『宗学研究』巻九―一六〔一九三四―一九三九〕に翻刻）

(3)法事讃光明抄　四巻（巻二の末と巻三の初を欠くが、金沢文庫に現存。未翻刻）

(4)往生礼讃光明抄　三巻（巻二・三が金沢文庫に現存。未翻刻）

(5)群疑論疑芥　八巻（巻六―八が現存。未翻刻）

(6)浄土論注要文抄　二巻（巻上の初と巻下の初を欠くが、金沢文庫に現存。発表者により翻刻済）

(7)専雑二修義　四巻？（巻四のみ金沢文庫に現存。石橋誠道著『九品寺流長西教学の研究』に翻刻されている）

(8)選択本願念仏集名体決　一巻（『浄全』巻八所収）

(9)念仏本願義　一巻（『浄全』巻八所収）

(10)惣別二願抄　一巻（一部を欠くが、金沢文庫に現存。石橋氏前掲書に翻刻されている）

(11)五劫思惟諍論鈔（『浄土法門源流章』に書名出づ、散佚）

⑿諸仏証誡抄（『選択本願念仏集名体決』に書名出づ、散佚）
⒀選択見聞集（智円『選択集私聚鈔』に書名出づ、散佚）
⒁往生礼讃前料簡（聖冏『心具決定往生義』に書名出づ、散佚）

これらのなか、主に研究に使用されてきたものは網掛け表記した⑵・⑻・⑼の三書であるが、⑵以外は長西の著作と断定できない。⑼に至っては、今日では長西門弟の道教によるものと考えられており（吉田淳雄稿「『念仏本願義』について」、『仏教大学総合研究所紀要』別冊「浄土教典籍の研究」を参照）、長西著作として扱うには問題がある。

③「長西の「諸行本願義」考―「浄土疑芥」を通しての再検討―」（『宗学院論集』巻八八・二〇一六年）。
④『大正蔵』巻八四・二〇一頁中（原漢文）。
⑤「浄土疑芥」が長西撰述と認められる理由については、前掲の拙稿を参照されたい。
⑥金沢文庫蔵文永五年書写本、巻三・二四丁左（原漢文）。
⑦『宗学研究』巻一四・一五九頁、※巻一／二・六丁左（原漢文）。
⑧『宗学研究』巻一四・一八〇頁 ※巻一／二・一五丁左（原漢文）。
⑨金沢文庫蔵文永五年書写本、巻一・三丁左（原漢文）。
⑩金沢文庫蔵文永五年書写本、巻三・二四丁左（原漢文）。
⑪金沢文庫蔵文永五年書写本、巻三・二四丁左（原漢文）。
⑫『散善義光明抄』にも、

尋ねて云はく、もし「已行退」と云はば、『礼讃』に「蒙光明者心不退」と云へると相違如何ん。答ふ。ともに一師の解釈なり。□相違せず。これに付きて三解あり。一には凡夫光触の異なり、謂はく「及び自から罪を造りて退失す」とは、凡夫の過に約す、これ退位なるが故に。「心不退」とは光触の徳に約す、仏力の冥加なるが故に。二には散善定善の異なり、謂はく「及び自から罪を造りて退失す」とは、散心の過に約す、九品は散善なるが故に。「心不退」とは定心に約す、十三定善なるが故に。三には諸行念仏の異なり、謂はく「及び自から罪を造りて退失す」とは余行に約す、余行は摂取の益なきが故に。「心不退」とは念仏に約す、念仏は定散ともに摂取の益あるが故に。

（『宗学研究』巻一五・一〇〇頁 ※巻一六・二〇丁右、原漢文）

とあり、同様の説示を確認できる。

⑬『宗学研究』巻一六・一二九頁 ※巻三／四・一二丁左（原漢文）。

⑭『宗学研究』巻九・一七二頁―一七三頁（原漢文）。

⑮「浄土疑芥」に説かれる長西教学については、前掲の拙稿に小論よりも詳細に論じているので参照されたい。

⑯『浄全』巻八・三六七頁上（原漢文）。この逸話は智円の『選択集私聚鈔』（龍谷大学図書館所蔵写本、巻四・二丁右）にも見られる。

⑰末木文美士博士は、長西の諸行本願義について、「第十九、第二十願をもっとも素直に読み直すもの」（『鎌倉仏教形成論』一九〇頁、一九九八年）と評している。筆者も同じ見解であり、長西教学を「諸行本願義」と形容するならば、それは「諸行を本願とする義」ではなく、「諸行も本願とする義」と解するべきである。そうであるならば、聖道諸師のいわゆる「諸行本願義」とは一線を画するものであったことは想像に難くない。

⑱『真宗史料集成』巻七・八一三頁（原漢文、〔〕内は筆者による加筆）。

⑲『浄全』所収の行観『選択集秘抄』に一件だけ長西への言及が見られるが、それは前出の木幡真空とのエピソードである。

⑳『浄全』の調査には、「浄土宗全書検索システム」（http://www.jozensearch.jp/pc/）を用いた。そして、ここで挙げた数字は、経文・日本外の論疏やその序文・『観経疏秘鈔』・『源流章』など他宗派の典籍を除いた単純な数字である。なお、この数字には人名以外の一般用語および長西の門下を指す場合も含まれ、㋑㋺㋩の三用語で重複している箇所もある。今回は詳細に検討することが叶わなかったが、近代になって制作された典籍などを除き、教学に言及する記述のみを取り上げれば、用例はさらに限定される。厳密な数字を出して検証することは今後の課題である。

㉑『浄全』巻七・八〇頁上。

㉒『浄全』巻一・二五七頁上（原漢文）。

㉓『浄全』巻一・三四四頁下（原漢文）。

㉔『浄全』巻七・八五頁下―八六頁上（原漢文）。
㉕『浄全』巻七・一〇七頁上（原漢文）。
㉖『浄全』巻一〇・二二二頁下―二二三頁上（原漢文）。
㉗郡嶋昭示氏は「聖光の諸行往生説について」（『仏教論叢』巻五三・二〇〇九年）において、弁長の諸行往生説は、「経典の説示を否定することを避けることを意図して説示されたもの…（中略）…万行を修することによる往生を説示してはいない」（一七三頁―一七四頁）と、経説という道理から諸行往生の可能性を示し、時機の観点から諸行往生を説いていない旨を論じている。しかしながら、この理論を用いるのであれば長西にも同様のことがいえることから、一概に首肯し難い。
㉘『浄全』巻七・二一四頁上（原漢文）。
㉙『浄全』巻七・三三一頁上（原漢文）。
㉚『浄全』巻一〇・八八頁上（原漢文）。
㉛広川堯敏稿「金沢文庫本『観経疏聞書』について」（『印度学仏教学研究』巻三七―一・一九八八年）・同「金沢文庫本『観経疏聞書』と『光明抄』―良忠教学の思想基盤―」（『浄土宗学研究』巻一八・一九九二年）・同「然阿良忠と諸行本願義」（『印度学仏教学研究』巻四二―二・一九九四年）・同「初期良忠教学の形成過程―金沢文庫本『観経疏玄義分聞書』第一を中心として―」（『浄土宗学研究』巻二三・一九九七年）を参照。広川博士はこれらの論考のなかで、総じて長西と良忠は対立する面と共通する面との両面を合わせ持っていることを明かしている。
㉜金沢文庫蔵文永五年書写本、巻三・一九丁左―二一丁左。
㉝『浄全』巻四・七三頁上―七四頁下。
㉞千葉隆誓氏は、『法事讃疑芥』と『法事讃私記』の引用文を比較して相違点と共通点を挙げ、その共通点として(1)引用される人師が共通すること、(2)引用順は異なるが引用文の始まりと終わりとが一致していることを指摘している（「真門釈所引の元照『阿弥陀経義疏』引意についての一考察」、『宗学院論集』巻八八・二〇一六年）。ただし、千葉氏は「慈恩同之」なども引用人師の共通点として挙げているが、そうであるならば『法事讃疑芥』の「(3)信同之」

㉟（源信『阿弥陀経略記』も同義である）との記述も考慮されなければならない。ところが、『法事讃私記』には源信への言及はなく、⑾『晏子春秋』、⒀円測『阿弥陀経疏』も長西のみが引用する文であるから、厳密には完全一致とは言えない。とはいえ、その点を考慮しても、千葉氏の指摘には筆者も基本的に同意する。

大谷由香博士は、「『源流章』によれば、俊芿に学んだ長西の門下には空寂（生没年不明）がおり（同二〇〇頁下～二〇一頁上）、その空寂の後継として竹林寺に隠棲したのが興福寺僧であった良遍（一一九四～一二五二）であったとされる（同二〇一頁中）。良遍の門下に円照（一二二一～一二七七）がおり（同二〇一頁中）、円照の後継とした戒壇院の教学復興に努めたのが凝然で、彼は直接長西からも学んだという（凝然『維摩経疏菴羅記』巻九〈『仏全』五、二二六頁上〉）。長西同様に泉涌寺によってもたらされた宋代浄土教を重視していた良忠は、その弟子筋にあたる聖冏（一三四一～一四二〇）『伝通記糅鈔』（『浄土宗全集』三巻所収）などによれば、良遍に師事していたとされ、九品寺流は良忠によって鎮西流を補釈するものとして採り入れられたとも見ることができる」（「蓮如上人周辺と泉涌寺系浄土教団「見蓮上人門徒」について」、『真宗研究』巻五八・二〇三頁―二〇四頁）との見解を示している。

㊱『昭和定本日蓮聖人遺文』巻二・二二八七頁（〔　〕内は筆者による加筆）。

㊲『大正蔵』巻八四・一九八頁中（原漢文）。

㊳『大正蔵』巻八四・二〇一頁上（原漢文）。

㊴細川涼一訳注『関東往還記』（二〇一一年、平凡社）二六四頁所収原文。

㊵『昭和定本日蓮聖人遺文』巻二・二三〇九頁（原漢文）。

㊶『昭和定本日蓮聖人遺文』巻一・四九七頁（原漢文）。

㊷恵谷隆戒博士は、「余程の手腕と熱と力とがなかったならば異流異派の勢力を殺ぐことは出来なかったらうと思ふ。而かも齢六旬にせまる老軀を提げて、青年を凌駕する意気を以ってことに当られたのであるから其状況察するに尚余りあるであらう。此の意気を以ってして此等両派（隆寛・長西）の勢力を壓倒し新勢力を拡大したのである。遂には当時非常なる勢ひを以って猛威をたくましうしてゐた日蓮に対抗するまでに至ったのであって、文永八年の「行敏訴状御会通」に記されてゐるが如く、然阿良観道教等が首領となって日蓮を訴へてゐるが如く、又日蓮の「浄土九品之

事」に記せる如く、移住後僅かに十年前後にして日蓮をして念阿（三祖）を念仏者の首領鎮西流の代表者として認めしむるまでに一大勢力を扶植するに至ったのもけだし三祖の意気と熱との結晶の賜であらう」（『浄土宗第三祖然阿良忠上人伝の新研究』六五頁―六六頁、一九八四年再刊）と述べている。また、沼倉雄人氏は、「鎌倉では専修念仏の系統としては、多念義・諸行本願義・西山義の僧が活動しており、そのような中、鎮西義の指導者的な人物としては初めて良忠が進出することになる。また日蓮による念仏批判もあり、それを通じて良忠は念仏者側の指導的立場に立つにいたる。また鎌倉在住時には後に良忠門下の六派を形成する性心・尊観・良暁・道光・礼阿・慈心らが入室する。良忠には主に伝道した地域から下総・鎌倉・京都と集団を形成する機会があった。しかしながら主たる拠点となり、また付法状が授けられ良忠滅後にそれぞれ六派を立てる門弟が集ったのは鎌倉である。つまり念仏宗集団の指導的立場に立ち、かつ良忠の門弟で主たる人物がそろったのが鎌倉であり、その意味では後世の目から鎌倉在住期は教団の確立期とみることも可能であるとおもわれる。」（「良忠当時の教団形成状況について」、『宗教研究』巻八一―四・三三五頁上）と指摘する。

㊸

広川博士前掲稿（一九九七年）二頁―四頁に、長楽寺流・西山義・九品寺義との教学論争について整理してある。また、このような当時の教団の有力者、とりわけ長西義系を批判することについて、大橋俊雄氏は、「『玄義分聞書』（建長七年五月撰述）に、住心・覚明・昇連等の義を引用して、諸行本願義を破斥していることは、教団批判として注目すべきことであり、『浄土源流章』には、鎌倉における念仏者の主領と認められた道教について、…（中略）…東国にその教化の及んだことを述べているほど、諸行の取扱いの上に比較的寛大であったこの「諸行本願義系浄土教」は旧教団と何等の摩擦もおこすことなしに東国に弘通されて行ったが、この教団が自らの進展をはかるためには、教義に変容を加えてまでも妥協を敢てし、却って聖道門的傾向を持つに至っては、法然の意図した民衆的性格が失われんとする虞さえあった。ここに良忠が諸行本願義に対して対抗的態度をとるに至った所以があったのであり、彼の立場は鎌倉浄土教としての性格からは全く受け容れられない一面さえ持っていたようである」と述べている。また、良忠が仕掛けた論争も含めた東国での活動については、北畠浄光稿「法然没後の専修念仏―良忠の東国教化を中心に―」（『仏教史研究』巻五四、二〇一六年）に詳細に論じられるので参照されたい。

㊹ 岸章二氏は、様々な角度から検討を加えた上で「幾多の『光明抄』は思想として長西の口述を弟子阿弥陀房が受けこれに私解を加へたものといふことになり、…（中略）…私云といふ私料簡の一段は細註の私解に応じて阿弥陀房の主張となる」（「金沢文庫所蔵『観経疏光明抄』玄七第五（？）同序三第一の本文及びその解説と光明抄研究の一問題」、『宗学研究』巻一一・一七一頁）と示唆し、安井広度博士は「門弟の阿弥陀房が師長西の説を録し…（中略）…自説を加へたものだと思ふ」（『法然門下の教学』三七頁、一九六八年複刊）と指摘している。他の先行研究もこの説に異を唱えたものはなく、今日の定説となっている。

㊺ 石橋誠道著『九品寺流長西教学の研究』（一九八四年再刊）一〇三頁―一三七頁には『諸行本願義』、一三三頁―一七八頁には『二十願決疑問答』について、撰者をはじめとした考究と本文の要点解説が為されている。また、二一六頁―二三八頁には『諸行本願義』の、二三九頁―二五五頁には『二十願決疑問答』の原文がそれぞれ翻刻収録されているので参照されたい。

㊻ 『浄全』巻一九・一一二頁（原漢文）。

㊼ 安井博士は、「この性空（性仙導空）は、住心の孫弟真阿を第一世とする鎌倉の浄光寺院に住し、住心系の学者と重なりあって、念仏と共に諸行往生を強調せるものゝ如く、この系統は鎌倉幕府衰亡の頃まで可なりに盛であったやうである。」と、導空の勢力を分析している。（前掲書四一頁、（　）内は筆者による加筆）

㊽ 『選択集述疑』の内容も含め、詳細は、浅井成海稿「金沢文庫の浄土教資料―特に『選択集述疑』を中心として―」（『金沢文庫研究』巻二七三、一九八四年）を参照されたい。論攷のなかで浅井氏は、「『述疑』の主張は、諸行本願義であるが、長西や道教の主張と全く一致するものではない…（中略）…法然批判の書である」（四九頁）と指摘している。

㊾ 『浄全』巻八・二六頁下―二七頁上（原漢文）。

㊿ 安井博士前掲書五七頁。