ISSN 1345-2959

研究成果報告書 ①

現代における法然浄土教思想信仰の解明

浄土宗総合研究所

浄土宗総合研究所　研究成果報告書　1

現代における法然浄土教思想信仰の解明

浄土宗総合研究所　研究成果報告書　1

現代における法然浄土教思想信仰の解明　目次

はじめに　藤堂恭俊　6

第一章　浄土教列祖の阿弥陀仏観

曇鸞の阿弥陀仏信仰論　阿川文正　17
道綽の阿弥陀仏信仰論
―『安楽集』における仏・凡の呼応関係について―　小林尚英　36
善導の阿弥陀仏信仰論―『観経疏』を中心として―　福西賢雄　51
善導の阿弥陀仏信仰論―行儀分を中心として―
『釋浄土群疑論』における佛と凡夫との関係
―指方立相に対する法相との対論を中心として―　村上真瑞　72
法然の阿弥陀仏信仰論　藤堂恭俊　107

第二章　阿弥陀仏信仰の起源と発展

初期阿弥陀仏経典の成立　香川孝雄　121
初期菩薩道と阿弥陀仏信仰　齊藤舜健　146
浄土の問題―『十住毘婆沙論』から『往生論』へ―　竹内真道　160

現代における阿弥陀仏信仰論の意義とその展開
―絶対的から相対的意義の確立へ向けて―　戸松義晴　172

西蔵仏教の浄土教理解　小野田俊蔵　39

念仏と業―普賢行願讃から五種正行へ　松涛泰雄　22

浄土経典に見られる誓願思想の起源と展開　平岡　聡　1

はじめに

現代における法然浄土教思想信仰の解明

―浄土教の歴史とその展開―

藤堂恭俊

阿弥陀仏信仰論は、救済者としての阿弥陀仏と、被救済者としての衆生との関係を中心として、その基盤の上に論じられるべきである。従来しばしば論究がかさねられているような、ただ単に、救済者としての阿弥陀仏の仏身（三身説中の報身仏）、あるいは本願（四十八願の分類、第十八王本願）についての論議でもなく、たた、ただ単に被救済者としての凡夫（人間観）、往生行（安心、起行、作業、行儀）、往生浄土（往生観）についての論議でもない。そのような論議を重層的に統合しつつ、救済者と被救済者とがいかに関わりあい、その関わりをとうして被救済者はいかに質的な転換をするか、といった信仰の具体的種々相を解明するのが、この阿弥陀仏論である。

被救済者としての私は、人間の性に支配されながら、その命ずるままに、ただこの世をオンリーとする生の営みをくりひりげる孤独者であり、救済者としての阿弥陀仏の実在はおろか、自分自身が人間の性に束縛されているという現実すら把握できないまま、その束縛から脱出することを意識することなく、ただ自身のこの世俗における栄枯盛衰や、肉体の死生に思い煩うばかりの哀れな生存者に過ぎない。

しかるに救済者としての阿弥陀仏は、そのような世俗に埋没している私をして束縛から脱出せしめ、死生に思い煩らいのない私に転換せしめようとする利他度生を自身の根本願望とし、しかもその願望を成就させた救済者である。したがってその救済の活動は、因位における願行を成就して阿弥陀仏となり給うたその時以来、迷いを続けているかけがいのないわが子に向かって、「わが名をとなえよ、しからばわが国に迎えとる」と呼びかけ、今日にいたるまで絶え間なく呼び続けられている。被救済者としての迷い子である私は、阿弥陀仏のその呼びかけの声、願成就の救済の聖意に気づくと、気づかないとには拘らず、その真直中に包みこまれ、被救済者として位置づけられている。被救済者という表現は、救済者による救済を前提とした表現であるから、救済をめぐる能所の関係は、救済者である阿弥陀仏の願成就の聖意と救済活動にはたらく

中に成立する。

阿弥陀仏信仰は、阿弥陀仏の名号を主軸とする二重の呼応関係の上に成立する。したがって阿弥陀仏信仰論は、称名を主軸とする二重の呼応関係の上にくりひろげられる信仰上の具体的な種々相を解明するにある。

具体的には、まず、「わが名を称えよ」という、阿弥陀仏からの呼びかけを我々が頂戴する。その呼びかけに応じて、阿弥陀仏の御名を呼び奉る。また心の中で「どうぞ、この私をお救い下さい」と、阿弥陀仏に呼びかけると、その呼びかけに応じて阿弥陀仏が救いの手を差しのべてくださる、ということである。

阿弥陀仏信仰論を論ずるには、阿弥陀仏信仰に生きた人の言行を資料とし、それに基づくべきである。法然上人（1133―1212）は、口称念仏三昧発得という体験者であり、在世中に「源空はすでに得たる心地にて念仏は申すなり」（「つねに仰せられける御詞」第二十三・『法然上人行状絵図』第二十一巻所収）と述懐され、「いけらば念仏の功つもり、しなば浄土へまいりなん。とてもかくても、此身には思ひわつらふ事ぞなきと思ぬれば、死生ともにわづらひなし」（「同上」第二十七）という心境に達せられ、阿弥陀の信仰を生き抜かれたのであるから、上人の言行こそ阿弥陀仏信仰を論ずる最適な資料とすべきである。

法然上人の言行は、その遺文と伝記の上に伝承されている。しかるにこの遺文と伝記には、それぞれ新古の層があり、伝承の過程において修飾、布衍、改竄などがなされているから、よほど注意深く見極めて良質な資料を選ばねばならない。

とくに遺文には漢語と和語によって綴られたものが現存している。そのなか和歌を除けば、ほとんど、どれ一つ取りあげても、上人が自発的に執筆されたというよりも、他の需めに応じて執筆されているといってよい。このことは、上人が自身の宗教体験を組織に体系的に論述する著作人でないことを物語っている。さらにまた、和語の遺文には消息、問答、法語という類があるが、いづれも相手があってのことであるから、上人はまさに対機説法の人といわねばならない。これらのことを踏まえて考えてみるに、上人は自身の阿弥陀仏信仰を客観的に論述することはなかったけれども、自発的にいくつかの和歌を遺しているので、その心情を汲みとることができる。さらには、信仰を同じくする道俗からの問いに答えているから、阿弥陀仏信仰に対する幅広い具体的な種々相にふれることができる。

以上のような視点から、まず第1章においては中国浄土五祖の信仰論を解明し、第2章では特にインド・チベットにおける浄土教、阿弥陀仏そのものへの信仰の動向等に関連する諸問題を取り上げて考究をすすめている。

現代における法然浄土教思想信仰の解明

第一章　浄土教列祖の阿弥陀仏観

曇鸞の阿弥陀仏信仰論

藤堂恭俊

浄土教思想は、仏と凡夫およびその両者のかかわりの上に成立する。そうした浄土教の仏教としての特徴を、思想史的視野に立って捉えていることによって、曇鸞の阿弥陀仏信仰論を考えて見たいと思う。

【1】人間の性のまま

――煩悩・横超・速得――

人間は生まれながらにして結使・煩悩を、人間の性として一律平等に具有している。しかるに仏道の実践において煩悩は、否定されるのが基本である。浄土教の実践において煩悩はいかにとり扱われていたであろうか。

〔一〕、有二凡夫煩悩成就一亦得レ生二浄土一三界繫業畢竟不レ牽。是不レ断二煩悩一得二涅槃分一。焉可思議。

（『往生論註』巻下）

〔二〕、彼清浄仏土有二阿弥陀如来無上寶珠一。以三無量荘厳功徳成就帛一裹投下之於所二往生一者心水上。豈不レ能下転二生見一為無生智上乎。

（『往生論註』巻下）

〔三〕、彼下品人雖レ不レ知二法性無生一。但以下称二仏名一力上作二往生意一願レ生二浄土一。彼土是無生界見生之火自然而滅。

（『往生論註』巻下）

〔四〕、若得レ往二生阿弥陀浄国一娑婆五道一時頓捨。故名二横截一。

（『安楽集』巻下）

〔五〕、若論二衆生垢障一難二実欣趣一。正由下託二仏願一以作中強縁上致レ使二五乗斉入一。

（『観経疏』第一巻）

〔六〕、往生浄土之法門雖レ未レ断二煩悩之迷一。依二弥陀願力一生二極楽一者

永離二三界一出二六道生死一。（中略）天台真言皆雖レ名二頓教一断レ惑故猶是漸教也。未レ断レ惑出二過三界之長迷一故以此教為二頓中之頓一。

（『無量寿経釈』）

左記の〔一〕から〔六〕にいたる曇鸞、道綽、善導、法然四祖師の釈文をみるに「繋業」、「生見」、「不知法性無生」、「五道」、「垢障」、「未断惑」というように、表現に相違することろがあるが、みな人間の性としての煩悩を願往生という仏道の上に許容し、あえて否定することを示していないことに気づかされる。そのことは決して煩悩の単なる肯定、拡充を意味しない。そのことを具体的に〔一〕においては「浄土に生ずること得れば繋業をひかず」と言い、〔三〕においては「見生の火自然に滅す」、〔四〕においては「五道一時に頓捨す」と言い、また〔二〕においては「生の見を転じて無生智となす」、〔五〕においては「五乗斉入」、〔六〕では「未断惑と雖も極楽に生ず」と指摘している。ともかく内容に多少の相違があっても、たとえ煩悩を否定しないのが、煩悩が煩悩としてのはたらきをしないことは、釈文に共通的である。

このように煩悩をして煩悩のはたらきをなさしめないのは、〔一〕、〔三〕、〔四〕の場合は浄土の土徳、土用であり、〔二〕の場合は名号であり、〔五〕と〔六〕の場合は念仏する者に対してはたらく阿弥陀仏の願力であると指摘している。このような浄土教の特徴を〔四〕においては「横截」と名づけ、〔六〕においては「頓中之頓」として捉えている。この「横」は「竪」に対し、「頓」は「漸」に対する対概念である。この「横截」、「頓中之頓」として捉えられる浄土教の特徴について竜樹、天親、曇鸞の三師は、

〔七〕有下以二信方便一易行疾至中阿惟越致上者。

（『十住毘婆沙論』巻第五易行品）

〔八〕如レ是修二五念門行一自利利他速得レ成二就阿耨多羅三藐三菩提一。

（『往生論』長行）

〔九〕言三速得二阿耨多羅三藐三菩提一是得二早作仏一也。

（『往生論註』巻下）

というように、「疾く」、「速得」、「早作仏」と指摘している。これによると、仏道を成就する菩薩が修道の階位を昇進するようなことなくして、「阿惟越致」や「阿耨多羅三藐三菩提」、「作仏」を成就するから「すみやか」と内容づけられる。その具体的内容について天親菩薩は

見二彼仏一未証浄心菩薩畢竟得レ証二平等法身一与二浄心菩薩一与二上地菩薩一畢竟同得二寂滅平等一。

（『往生論』長行）

と、「常倫諸地の行を超出する」ことを指摘しているが、これを受けた曇鸞大師は『無量寿経』巻上に説く、法蔵菩薩の第二十二必至補処の願を踏まえて、

案二此（無量寿）経一推二彼国菩薩一或可レ不下従二一地一至中一地上。言二十地階次一者是釈迦如来於二閻浮提一一応化道耳。他方浄土何必如レ此。五種不思議中仏法最不可思議。若言下菩薩必従二一地一至二一地一

無超越之理上未二敢詳一也。

というように、あきらかに「超越之理」をもって浄土教の特徴であることを強調している。

【2】因果応報と信仏の因縁

――難行自力と易行他力――

次に〔一〕〔二〕〔三〕について、さらに掘りさげて考えを進めたいと思う。人は過去を背負い、未来を孕みながら現在を生きている。その核をなすのが業である。〔一〕に示される「三界の繋業」の最たる者である下品下生人をとりあげるならば、因果関係の上から当然堕地獄必定の造罪者である。この下下人に対して、『観無量寿経』下品下生段に示される

下品下生者。或有二衆生一作二不善業五逆十悪一具二諸不善一。如レ是愚人以二悪業一故応下堕二悪道一経二歴多劫一受レ苦無上窮。如レ是愚人臨二命終時一遇下善知識種種安慰為説二妙法一教令中念仏上。此人苦逼不遑念仏。善友告言。汝若不レ能レ念者応レ称二無量寿仏一。如レ是至心令二声不レ絶具二足十念一称二南無阿弥陀仏一。称二仏名一故於二念念中一徐二八十億劫生死之罪一。命終之時見下金蓮華猶如二日輪一住中其人前上。如二一念頃一即得レ往二生極楽世界一。

（『観無量寿経』）

と説かれているように、「令声不絶具足十念称南無阿弥陀仏」させることによって因果応報を越えしめ、業繋から解放して浄土の人たらしめる。このことは最低の人間を視野のなかに入れてのことであり、曇鸞大師が

易行道者謂但以二信仏因縁一願レ生二浄土一乗二仏願力一便得レ往二生彼清浄土一。仏力住持即入二大乗正定聚一。

（『往生論註』巻上）

と指摘しているように、「信仏の因縁」をもって因果応報の絆を打ち破ったことを物語っている。さらに「三在義」をみるに

云何在レ心。彼造罪人自依二止虚妄顚倒見一生。此十念者依二善知識方便安慰一聞二実相法一生。一実一虚。豈得二相比一。（中畧）

云何在レ縁。彼造罪人自依二止虚想心一依二煩悩虚妄果報衆生一生。此十念者依二止無上信心一依二阿弥陀如来方便荘厳真実清浄無量功徳名号一生。

（『往生論註』巻上）

というように、人間の営みを「虚妄分別に基づき、煩悩虚妄の果報の衆生」を相手にして、造悪をかさねると指摘すると共に、それを越える方法を示している点において注目に値する。

また〔二〕に示される往生を願う「生の見」の「見」は、竜樹菩薩が『中論』において八不として否定している「見」である。この「見」を具体的に八不として示した竜樹菩薩は七〕において、「信方便をもって易行にして疾く阿惟越致に至る者あり」と説くことによって、その実践が「阿惟越致相品」に、

漸漸精進後得二阿惟越致一者。今可二解説一。答曰。菩薩不レ得レ我。亦不レ得二衆生一。不二分別説一レ法。亦不レ得二菩提一。不二以レ相見一レ仏。以二此五功徳一得下名二大菩薩一。成中阿惟越致上。

（『十住毘婆沙論』巻第四）

と示すところの漸漸精進の菩薩が実践する人法二空の具体的実践としての「五功徳」とは別異な仏道実践であることを示したことになる。この「信」を基調する易行について、竜樹菩薩は

阿弥陀仏本願如レ是。若人念レ我称レ名自帰即入二必定一得二阿耨多羅三藐三菩提一。是故常応二憶念一。

（『十住毘婆沙論』易行品）

といっているように、「我」と「汝」という人格的関係の上に成立することを示しているが、注目に値する。つまり「信」を能取・所取の関係を離れてはなりたたない。

ともかく、「見」「分別」を性とする人間にとって、人法二空の具体的実践である「五功徳」は、能取・所取の関係の上に仏道の実践を認めないから「難行」であり、「信」を能取・所取の関係の上に認める「信方便」に基づく実践は「易行」といわざるを得ない。このように竜樹仏教の上に見られる「難行」から「易行」への展開は、いったい何を意図してのことであろうか。仏道はすべての人に対して、その門戸を開くべきであるという意図がはたらいてのことである。その内容を法然上人の言葉を借りて示すならば

若以二智慧高才一而為二本願一者愚鈍下智者定絶二往生望一。然智慧者少愚癡者甚多。（『選択集』）

というように、そのこころは、仏道の実践をすべての人に対して平等になさしめるために「難」を捨てゝ「易」を開顕した、とみるべきである。仏道は人法二空の実践に堪え得るといった特定の人のためにあるのではないことを示したのである。人間が生まれながらにして具えている性である、能取・所取の関係を、仏道実践の上に認めたのが「信方便」に基づく「易行」であるから、法然上人のいうように「諸機に通」ずるか、否かこそ、難易を分別せしめる基準といわなければならない。

この点において「行」そのものの難易を示した竜樹菩薩の難易二行説を、曇鸞大師は時代、社会に対する、するどい洞察に基づいて、

謹案竜樹菩薩十住毘婆沙云。菩薩求二阿毘跋致一有二二種道一。一者難行道二者易行道。難行者謂於二五濁之世一於二無仏之時一求二阿毘跋致一為レ難。此難乃有多途。粗言二五三一以二示義意一。（中略）五者唯是自力無二他力持一。

（『往生論註』巻上）

というように、現在を「五濁の世、無仏の時」と捉えたことは、仏道の行われる場との関わりを持たせてのことであるから、その難易二道の説は行縁という新局面をひらくと共に、

引レ例示二自力他力相一。如下人畏二三塗一故受二持禁戒一。受二持禁戒一故能遊中四天下上。如レ是等名為二自力一。又如下劣夫跨レ驢不レ上従二転輪

王行二便乗一虚空一遊二四天下一無レ所二障礙一。如是二名他力一。

（『往生論註』巻下）

とあるように自他二力説を樹立し、戒定慧（神通を慧に含める）を「自力」とし、阿弥陀仏の四十八願のなか、とくに第十八念仏往生の願、第十一住正定聚の願、第二十二必至補処の願の三願を増上縁とすることを「他力」と規定するに至った。曇鸞大師はこのように易行道、他力を仏道実践の上に、難行道、自力と別異な仏道体系として特徴づけた。このことは、道綽にさきだって時と機に相応する教えとしての浄土教を、中国社会の上に確立したことを意味する。

【3】願心荘厳の世界と二種法身

――内証と外用――

浄土に往生した者に対して〔一〕に示されるごとく三界の繋業を牽かしめず、また〔三〕に示されるごとく見生の火を自然に滅せしめるはたらきを持つ浄土について曇鸞大師は、

仏本所三以起二此荘厳清浄功徳一者。見二三界一是虚偽相是輪転相是無窮相。如二釈蠖循環一。如二蚕繭自縛一。哀哉衆生締二此三界一顚倒不浄。欲下置二衆生於不虚偽処於不輪転処於不無窮処一得中畢竟安楽大清浄処上。是故起二此清浄荘厳功徳一。

（『往生論註』巻上）

というように、三界にしばられ惑業苦をかさねて顚倒不浄なる人間を哀れみ、惑業苦のない畢竟安楽大清浄の処を得せしめる救いの場として捉えている。このように浄土自身にそなえる救済のはたらきについて、具体的に事例をあげるならば、作願門釈にみられる

一者一心専念二阿弥陀如来一願レ生二彼土一。此如来名号及彼国土名号能止二一切悪一。二者彼安楽土過二三界道一。若人亦生二彼国一自然止二身口意悪一。三者阿弥陀如来正覚住持力自然止下求二声聞辟支仏一心上。此三種止従二如来如実功徳一生。

（『往生論註』巻下）

という三止を一例とすることができる。このようなはたらきを持つ浄土は

従二菩薩智慧清浄業一起荘厳仏事。依二法性一入二清浄相一。是法不二顚倒一不二虚偽一名為二真実功徳一。云何不二顚倒一依二法性一順二二諦一故。云何不二虚偽摂一衆生入二畢竟浄一故。

（『往生論註』巻上）

と指摘しているように、法性によって二諦に順じ、しかも衆生を摂めとって畢竟浄に入らしめる仏の自内証に基づく外用を具えた世界である。天親菩薩はこの阿弥陀仏の浄土を

彼無量寿仏国土荘厳第一義諦妙境界相。

（『往生論』長行）

と捉え、また、その妙境界相を三種荘厳功徳成就相（国土荘厳十七種、仏荘厳八種、菩薩荘厳四種。計二十九種相）と明示するとともに

向説観察荘厳仏土功徳成就。荘厳仏功徳成就。荘厳菩薩功徳成就。此三種成就願心荘厳。応知畧説二入一法句故。一法句者謂清浄句。清浄句者謂真実智慧無為法身故。

（『往生論』長行）

というように、それら三種荘厳功徳成就の相を「願心によりて荘厳せられたり」と規定している。このことは

論曰。最清浄自在唯識為レ相。釈曰。菩薩及如来唯識智。無功用故清浄。離二切障一無退無失故言二自在一。此唯識智為二浄土体一故。不上以二苦諦一為レ体。此句明二果円浄一。

（真諦訳『摂大乗論』釈　巻第十五釈智差別勝相）

と示されるかの十八円浄説における唯識智を体とする浄土と峻別されるべきである。所謂転識得智の境界と、一切の衆生を救済することを根本願望として建立された願心荘厳の浄土との相異は、顕著であると言わねばならない。さらに天親菩薩は、三種荘厳功徳成就の相を一法句に収まることを指摘しているが、その一法句とは真実智慧無為法身という阿弥陀仏の自内証、いわゆる理智不二を指し、三種荘厳功徳成就の相はその外相として捉えていた事が知られる。

曇鸞大師はこのように天親菩薩の浄土観を踏まえながら、より一層具体的、積極的に阿弥陀仏の浄土の特徴を打ち出すことに努めている。すなわち

出レ有而有曰レ徴。出レ有者謂出二三有一。而有者謂二浄土有一也。

（『往生論註』巻上）

と、「有を出て、而も有」と浄土を捉えていることは、かの竜樹菩薩が

若十方国土及諸仏。不レ空者空為レ有レ偏。有レ偏名二有空不空処一。今実不偏故一切法相空。

（『大智度論』巻大九十四）

と指摘した有空、不空という偏のない一切法相は空を、積極的に表現したことを意味する。つまり、「心行処滅。言語道断」（『大智度論』巻第二）や、「心行言語断」（『中論』巻第三、観法品）というように、行の範疇を借りることによって、積極的、肯定的に表現しなかった究極の世界を、「第一義諦妙境界相」、すなわち三有を越えた有の世界として積極的に打ち出したのである。このことは、人をして浄土を欣慕し、願生の心をかりたてる上に大いに役立つわけである。なぜならば、もし浄土が冷暖自知的に捉えられるべき世界として在るのであるならば、人に浄土の実在と阿弥陀仏の救済の聖意を、如何にしても伝え得ないからである。

さらに曇鸞大師は

観二彼浄土荘厳功徳成就一。明下彼浄土是阿弥陀如来清浄本願無生之生。非上如二三有虚妄生一。

（『往生論註』巻下）

というように、荘厳功徳成就の相を、阿弥陀仏の清浄本願無生の生と捉えている。いうところの清浄と言い、無生という表現は、阿弥陀仏の自

内証とのかかわりにおいて理解されるべきである。また、いうところの本願とのかかわりについては

○　応レ知下此三種荘厳成就。由二本四十八願等清浄願心之所一レ荘厳一。因浄故果浄。非中無因他因有上也。

（『往生論註』巻下）

と指摘しているように、法蔵菩薩が因位において、おこした四十八とおりの本願を成就した阿弥陀仏の境界である三種荘厳功徳成就の相は、もとすべての人を救済する願心の成就した世界であるから、当然、自内証に対して外用として捉えられるべきである。この自内証としての無生と外用としての荘厳功徳成就相は、広略相入を示現すると捉えられている。すなわち

○　上国土荘厳十七句。如来荘厳八句。菩薩荘厳四句為レ広。入一法句為レ略。何故示二現広略相入一。請仏菩薩有二二種法身一。一者法性法身。二者方便法身。由二法性法身一生二方便法身一。由二方便法身一出二法性法身一。此二法身異而不レ可レ分。一而不レ可レ同。是故広略相入統以二法名一。若菩薩不レ知二広略相入一則不レ能二自利利他一。

（『往生論註』巻下）

というのが、その文である。

このなか、曇鸞大師のいう広略相入の「略」とは、天親菩薩のいうところの入一法句を指し、これに対する三種荘厳功徳成就相を「広」と命名し、広略という対概念を用いることによって、一法句と三種荘厳功徳成就相との関係を明白ならしめたのである。すなわち曇鸞大師の二種法身説こそ、この両者の関係をあきらかにした妙釈といって過言ではない。略と規定される阿弥陀仏の理智冥合、つまり自内証としての法性法身が、人間の世界に向かって打ちたてた荘厳功徳成就相を方便法身と名づけ、その方便法身としての荘厳功徳成就の相は、願生者をその中に包みこみ、救い取り、法性法身という阿弥陀仏の自内証をさとらしめる働きをする。つまり阿弥陀仏は、内なる自内証の世界に閉じこもることなく、外に向かって救いのはたらきをなすと共に、その救いのはたらきは願生者をして、阿弥陀仏の自内証をさとらしめずにはおかないのである。したがって、この二種法身の説は、阿弥陀仏の衆生救済の願心によって支えられている、といって過言ではあるまい。

【4】念称・名号観・第十八願釈

願生する念仏者にはたらく阿弥陀仏の願力については、『往生論註』の開巻劈頭の二道二力説によると、第十八、十一の二願を暗示し、さらに巻末の「利行満足」において

凡是生二彼浄土一及彼菩薩人天所起諸行。皆縁二阿弥陀如来本願力一故。何以言レ之。若非二仏力一四十八願便是徒設。

と指摘し、第十八、十一、二十二の三願の願文を列挙し、「仏願力に縁るが故に」十念念仏をもって、すなわち往生を得、正定聚に住す、常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習すと指摘している。この本願

力の主である阿弥陀仏の浄土もまた

安楽浄土是無生忍菩薩浄業所レ起。阿弥陀如来法王所領。阿弥陀如来為二増上縁一。

（『往生論註』巻下）

というように、阿弥陀仏の増上縁のはたらく世界であると言いきっている。いうところの増上縁とは、「他力為増上縁」と指摘しているように他力と受けとることができる。つまり開巻壁頭に示される「信仏因縁」の縁は仏願力であり、かの仏願力を信じて憶念称名する願生の因に呼応してはたらく増上縁を、仏願力と捉えている。

この阿弥陀仏の本願力を増上縁として受けとるにはいかにすればよいのであろうか。曇鸞大師は『往生論註』巻上に八番からなる問答を設け、そのなかで『無量寿経』巻上に説く第十八願と、『観無量寿経』下品下生段に説くところを比較して、「唯除五逆誹謗正法」と「五逆十悪」という罪をつくる者が、どちらも往生するという内容上の相違のあることを指摘し、その解決にあたっていることは周知のとおりである。

この問答をとおして曇鸞大師は、第十八願文の「乃至十念」の十念を、下下品所説の「令声不絶具足十念称南無量寿仏」と受けとったことは、何ものにも代えがたい偉大な業績といわねばならない。つまり本願の十念は南無無量寿仏と声にだして十念具足することなのである。しかし声と念とについて法然上人が、「声是念。念即是声。其意明矣」（『選択集』第三章私釈段）と言いきったようには熟していない。すなわち曇鸞大師は

云レ念者不レ取二此時節一也。但言レ億二念阿弥陀仏一。若総相若別相随レ所二観縁一心無二他想一十念相続名為二十念一。但称二名号一亦復如レ是。

（『往生論註』巻上）

といっているように、念は憶念であり、声は下下品の説からするならば憶念できない者に対して、念の代行として示していることによってあきらかである。つまり憶念するのは阿弥陀仏の総相、別相いづれにしてもその一一の相を観縁しつつ憶念することであるから、かならずしも阿弥陀仏の名号を称えながら観縁するのではない。

曇鸞大師は阿弥陀仏の名号について名体不離の考えを示して

問曰。名為法指如二指指一レ月。若称二仏名号一便得レ満レ願者指レ月之指応二能破一レ闇。若指レ月之指不レ能レ破レ闇。称二仏名号一亦何能満レ願耶。答曰。諸法万差不レ可二一概一。有二名即レ法。有二名異一レ法。名即レ法者諸仏菩薩名号。般若波羅蜜及陀羅尼章句禁呪音辞等是也。

（『往生論』巻下）

といっている。この「名の法に即する」とは、まさに名体不離なることを示している。このような名体不離として捉えられる仏名号の内容について

阿弥陀如来方便荘厳真実清浄無量功徳名号。

（『往生論註』巻上）

と、規定している。このなか、「方便荘厳」というのは阿弥陀仏の外用

の功徳を指し、「真実清浄」というのは、阿弥陀仏の自内証の功徳を指している。このように理解するならば、阿弥陀仏の名号にはその仏の自内証と外用との双方の功徳を具有していることが知られる。この名号観は

如来是実相身。是為物身。

（『往生論註』巻下）

という曇鸞大師の仏身論に基づいていることはいうまでもない。そのことはともかくとして、この曇鸞大師の名号観は、

名号是万徳之所レ帰也。然則弥陀一仏所有四智三身十力四無畏等一切内証功徳。相好光明説法利生等一切外用功徳。皆悉摂二在阿弥陀仏名号之中一故。彼名号功徳最為レ勝。

という法然上人の名号観のさきがけをなすといっても過言ではない。ただし、法然上人は、名号に勝、易の二義を見いだしたが、曇鸞大師は名号の勝義を打ちたてたが、易義を十分に実のらせていない。とはいっても、天親菩薩が阿弥陀仏によるすべての衆生を救済する本願の聖意を、人間に向かって近づけ示した三種荘厳功徳成就相よりも、なお一層人間に近づけてしめしたのが曇鸞大師の名号観であるといってよいであろう。なお、第十八願文の「乃至十念」について曇鸞大師は、ただ十念を下下品の経説を踏まえて捉えたが、「乃至」について言及することがなかったが、ようやく道綽禅師に至って、「乃至」を含めて十念を捉えるにいたった。すなわち『安楽集』巻下の第七大門において、娑婆と浄土に於ける「此彼の修道に功を用いる軽重、報いを獲る真偽をあかす」なかで、『無量寿経』巻下の「横截五悪趣自然閉昇道」を解釈した直後に

若能作意廻願向レ西。上尽二一形一下至二十念一無レ不二皆往一。一到二彼国一即入二正定聚一。与二此修レ道一万劫一斉レ功也。

と指摘するにいたった。つまり「乃至」を「従多向少」の義として解釈したのは、道綽禅師をもって嚆矢としなければならない。善導大師の「乃至十念」の妙釈は、師匠道綽禅師が示された妙釈を継承されたといって過言ではない。

【5】仏・凡の人格的な呼応関係

阿弥陀仏の浄土は、『往生論註』巻上の清浄功徳成就偈の釈にみられるように、惑業苦に苛まれる人間に、畢竟安楽大清浄の処を得せしめる世界であり、また、同じく巻下の作願門釈にみられる三止義のように、願生者の一切の悪を止める世界であり、往生人の身口意三業の悪と二乗を求める心とを自然に止める世界である。つまり浄土に具わるはたらきは、すべて救われるべき衆生にかかわる清浄化というべきであろう。もとより浄土の主は仏であるから、浄土に具わる清浄化のはたらきは、仏自身の慈悲・本願に基づくといってよい。しからば阿弥陀仏の慈悲・本願は、一人ひとりの人間にいかにかかわるのであろうか。かの三止義の第二義には、「もし人また、かの国に生ずれば自然に身口意の悪を止む」と指摘している点に注目するならば、阿弥陀仏は、人間のいかなる身口

意の悪業を、いかに清浄化するかを問わなければならない。このことについて『往生論註』巻下に示される仏荘厳功徳成就偈の第二、三、四偈の釈に注目したい。長文ではあるが全文を揚げることにする。

凡夫衆生以二身口意三業造一レ罪輪二転三界一無レ有二窮已一。是故諸仏菩薩荘二厳身口意三業一用治二衆生虚誑三業一也。

云何用治二衆生一。以二身見一故受二三塗身卑賤身醜柄身八難身流転身一。如レ是等衆生見二阿弥陀如来相好光明身一者。如レ上種種身業繋縛皆得二解脱一入二如来家一畢竟得二平等身業一。

衆生以憍慢故誹二謗正法一毀呰二聖賢捐二庫尊長一。尊者父也。長者有徳之人及兄党也。如是之人応レ受二抜舌苦瘖痘苦言教不行苦無名聞苦一。如レ是等種種諸苦衆生聞二阿弥陀如来至徳名号説法音声一。如レ上種種口業繋縛皆得二解脱一入二如来家一畢竟得二平等口業一。

衆生以二邪見一故心生二分別一。若有若無。若非若是。若好若醜。若善若悪。若彼若此。有レ如是等種種分別。故長淪二三有一受二種種分別苦取捨苦長寝二大夜一無レ有二出期一。是衆生若遇二阿弥陀如来平等光照一。若聞二阿弥陀如来平等意業一。是等衆生如レ上種種意業繋縛皆得二解脱一入二如来家一畢竟得二平等意業一。

このように、人間がみずからの身口意の三業の上にあらわす身見、憍慢、分別のはたらきに対して、阿弥陀仏は相好光明身という身業、至徳の名号・説法音声という口業、平等光照という意業をもって、これらの繋縛から解脱せしめ如来の家に入らしめるというのである。巻上における該当箇所の釈と関係させて理解するならば、阿弥陀仏の身業は凡夫人の心に出世間無漏の諸法を生ぜしめ、口業は無生法忍を得せしめ、意業は無分別の心を得せしめることが知られる。ともかく、阿弥陀仏がみずからの身口意の三業を荘厳されるのは、一つにかかって人間にそなわる身口意三業の汚染を除くためである、といって過言ではない。このことは、阿弥陀仏のはたらきは人格的な対応をとおして行われることを意味する。

この阿弥陀仏の上に認められる人格的対応は、善導大師によってさらに仏凡の人格的呼応関係に展開することになる。すなわち『観経疏』定善義の第九真身観文の妙釈のなかに

問曰。備修二衆行一但能廻向皆得二往生一。何以仏光普照唯摂二念仏者一有二何意一也。

答曰。此有三義。一明二親縁一。衆生起レ行口常称レ仏仏即聞レ之。身常礼二敬仏一仏即見レ之。心常念レ仏仏即知レ之。衆生憶二念仏一者仏亦憶二念衆生一。彼此三業不二相捨離一。故名二親縁一。二明二近縁一。衆生願レ見レ仏仏即応レ念現二在目前一。故名二近縁一。三明二増上縁一。衆生称念即除二多劫罪一。命欲レ終時仏与二聖衆一自来迎接。諸邪業繋無二能礙一者。故名二増上縁一。

と、三縁義を述べている。このなか第一の親縁は、凡夫人が身口意の三業の上に礼敬、称名、念仏すれば、阿弥陀仏はこれを見、聞、知されるから、仏凡の三業が一にかさなりあって、離捨することがないのであ

る。また第二の近縁は、阿弥陀仏を見たてまつりたいという願いをもって念称すれば、その念称に応じて阿弥陀仏はその人の目前に現在し給い、さらに第三の増上縁は、命終の時に称念すれば阿弥陀仏は聖衆と共にその人の前に来たり迎接し給うから、あらゆる邪業繋の障礙なく往生の素懐を遂げることができるのである。これら三義は共通して、願生者の称念という呼びかけに応じて、阿弥陀仏は見聞知され、あるいはその総身を現じ給うのである。つまり凡夫人の呼びかけを前提し、その呼びかけに応じる阿弥陀仏のはたらきを明確にしている。しかしよく考えるならば、

無量寿経云。法蔵比丘在二世饒王仏所一行二菩薩道一時。発二四十八願一一願言。若我得レ仏十方衆生称二我名号一願レ生二我国一下至二十念一若不レ生者不レ取二正覚一。今既成仏即是酬因之身也。

（『観経疏』玄義分）

と善導大師が指摘しているように、「わが名号を称えよ」とは、阿弥陀仏が一切の衆生に対しての呼びかけであり、その呼びかけに応じて願生者は南無阿弥陀仏と称えるのである。

したがって三縁義にみられる仏凡の呼応関係は、この四十八願釈にみられる仏凡の呼応関係を前提としているわけである。救い主、阿弥陀仏と願生者である凡夫人の間には、称名念仏をとおして仏を基点とする人格的呼応関係と、願生者を起点とする人格的呼応関係のあることを認めなければならない。法然上人は『御誓言の書』といわれる『一枚起請文』を、「たゞ一向に念仏すべし」と結んでいる。いうところの称名念仏信仰の内容は、このような仏凡二重の人格的呼応関係の上に見出されるのである。

道綽の阿弥陀仏信仰論

―『安楽集』における仏・凡の呼応関係について―

阿川文正

本論では「道綽の阿弥陀仏信仰論」というテーマで、道綽の『安楽集』において「阿弥陀仏と凡夫との関係」がどのように説示されているかということに着目し、『安楽集』において、いわゆる「仏・凡の呼応関係」と言われる関係が成立しているか否かということについて言及を試みたい。

一、道綽の伝記と教学背景から考えられる阿弥陀仏と凡夫との関係

道綽『安楽集』に見られる阿弥陀仏と凡夫との関係について論じるに際し、まず道綽の伝記と教学背景から考えられる阿弥陀仏と凡夫との関係について論考を試みたい。

道綽伝の基本資料として道宣編『続高僧伝』巻第二十[1]と迦才『浄土論』巻下[2]とをあげることができる。以下、迦才『浄土論』巻下所説の道綽伝を提示したい。

沙門道綽法師は、亦た是れ并州晋陽の人なり。乃ち是れ前の高徳大鸞法師の三世已下の懸孫の弟子なり。『涅槃経』一部を講ず。毎常に鸞法師の知徳高遠なることを讃嘆し、自ら云はく、「相ひ去ること千里にして懸殊なり。尚を講説を捨てて浄土の業を修す。已に往生を見る。況や、我れ小子の知る所、解す所、何ぞ多と為し、此れを将て徳と為すに足らんや。」大業五年従り已来、即ち講説を捨てて浄土の行を修し、一向に専ら阿弥陀仏を念じて礼拝供養し相続して間無し。貞観より已来、有縁を開悟せんが為に、時時『無量寿観経』一巻を敷演し、并土の晋陽、太原、汶水の三県の道俗七歳以上を示誨し、並びに弥陀仏を念ずることを解す。上精進の者は、小豆を用ひて数と為して弥陀仏を念ずること、八十石、或いは九十石を得。中精進の者は五十石を念ず。下精進の者は二十石を念ず。諸の有縁を教えて、各の西方に向ひて涕唾、便利せしめず。西方に背きて坐臥せしめず。『安楽集』両巻を撰して世に行わるるを見る。去る貞観十九年、歳次乙巳、四月の二十四日に悉く道俗と与に別れを取る。三県の内の門徒別れに就く。前後絶えずして、数を記すべきこと難し。二十七日に至りて、玄中寺に於いて寿終す。時に白雲西方従り来たれる有り。変じて三道の白光と為る。自房の中に於いて徹照して通り過ぐ。終訖りて乃ち滅す。後に墳陵に焼く時、亦た五色の光なる三道有りて、空中に於いて現ず。月輪を映して繞る。繞り訖りて乃ち止む。復た紫雲有りて三度陵の上に於いて現ず。終わりに遺れる弟子は同じく期の瑞を見る。

若し経に准じて断ずれば、並びに是れ諸仏の慈、善根力、能く衆生

をして此の如き事を見せしむ。又、『華厳経』の偈の説に准ずるに、又、光明を放つを見仏と名づく。此の光、命終の者を覚悟せしむ。念仏三昧は必ず仏を見る。命終の後に仏前に生ず。

以上が道綽の伝記において第一次的な資料である迦才『浄土論』巻下所説の道綽伝である。ここから道綽が『涅槃経』から『観経』に移行したことが伺われる。道宣編『続高僧伝』記載の道綽伝では、この移行の間に、道綽が慧瓚教団に身を寄せていたことを説示している。

また、道綽の修学背景を考えると、道綽は以前に慧瓚教団で空理の実践を学んでいたことから、道綽当時には慧瓚教団を中心に、無相の修行が実際に行われていたと思われる。この状況を『安楽集』の第二大門では「大乗の無相の妄執を破す」という一段を提示し、無相への妄執を断ち往生浄土の教えを勧示している。このことの顕著な一例を道宣編『続高僧伝』の慧瓚門下の智満伝に見ることができる。

沙門道綽という者あり。夙く弘誓あり。友として敬い奉るによって、満を喩して曰はく、「法には消滅あり、道には機縁あり。相を観ずるはその門に入りやすく、空を渉るは頗るその位を限る。願はくは、所説に随って、道を進み、期することあれ。」満すなわち肝衡して告げて曰はく、「積年の誠業、冀はくはここに弘く持ち、縁虚しくして相無く縁すべし。実を引けば、何ぞ引くところ有るや。豈に一期の要法を以て累劫に埋もれんや。幸わくは早々に相辞して妄識の塵なからしめよ。綽すなわち退く。(3)

ここでは有相の行を修することの容易さと、空理を修行することの困難さを比較し、帰浄を勧め、道綽は空理を体得しようとする人に対しても念仏行を勧めている。

このように道綽自身の伝記及びその周囲の逸話から伺うと、道綽の浄土教帰入の過程は決して平坦なものではなく、『涅槃経』の研究及び講説、慧瓚教団への入門、そして浄土教への帰入という伝歴は、同時に道綽の内面の経緯でもあると考えられる。即ち、『涅槃経』の研究及び講説は、当時において隆盛であった仏性研究に道綽が関心を有していたであろうことを示すものであり、道綽の「一切衆生が有している成仏の可能性」に対する論理的な理解を伺うことができる。この「一切衆生が有している成仏の可能性」に対する論理的な理解の延長線上において、実践面における「一切衆生が有している成仏の可能性」への追求が慧瓚教団への入門において慧瓚に付き阿蘭若法を修習し空理の実践から伺うことができる。この時点において道綽は大乗仏教が有している所の「一切衆生の成仏に対する論理的な可能性と実践論的な不可能性」とを認知したのではなかろうかと思われる。この「一切衆生の成仏に対する論理的な可能性と実践論的な不可能性」を確信した道綽は、現世における成仏と成仏を目的とした種々の実践方法がいかに困難であるかということを自覚し、ここに現世において衆生が実際に実践可能であり、かつ現世の衆生において実際に論理的にも実践的にも成仏が可能なる法門として浄土教を見出し、自身及び末世衆生の救済を阿弥陀仏に求めているのであ

る。ここに道綽の主体的な視座、即ち道綽自身の「往生浄土の主体としての自己」という意識を垣間見ることができると同時に、この「往生浄土の主体としての自己」という意識を可能とさせしめる「阿弥陀仏の現前的存立」を道綽の内面中に伺うことができる。ここで言う「往生浄土の主体としての自己としての意識」と「阿弥陀仏の現前的存立」とは、『安楽集』巻上第一大門及び第二大門所説の阿弥陀仏の仏身仏土論と菩提心の問題であり、道綽は内面の経緯の結果として見出した浄土教において、『安楽集』において「自己のありよう」と「自己を救いたまう阿弥陀仏」とを論理的に確固なるものにしたと推察する。

二、道綽の教化内容

では、道綽は門下に対してどのような教化を行っていたのであろうか。以下、道綽門下の整理を通じて道綽の周囲の状況を考察してみたい。ここでは、

① 道宣『続高僧伝』
② 迦才『浄土論』
③ 文諗・少康『瑞応伝』
④ 真福寺本戒珠仮託『浄土往生伝』
⑤ 金沢文庫本『漢家類聚往生伝』

以上の資料を使用し、道綽門下に関する資料を抽出していこうと思う。

道宣『続高僧伝』では、道綽関係の記事として、道撫及び善導の二名の伝記を指摘することができる。

道撫伝（『続高僧伝』巻第二十所収「道綽伝」付伝）[4]

沙門道撫名勝之僧。京寺弘福逃レ名往赴。既達玄中同二其行業一。宣通浄土所在彌増。

今有二惰夫一口傳二攝論一。惟心不レ念縁境又乖。用レ此招レ生恐難二繼相一。

善導伝（『続高僧伝』巻第二十七所収「會通伝」付伝）[5]

近有二山僧善導者一。周二遊寰寓一。求二訪道津一。行至二西河一。遇二道綽部一。惟行二念佛彌陀浄業一。既入二京師一。廣行二此化一。

この両者の伝記は、場合によっては両者共に生存中に作成された可能性が考えられるほどに、道綽門下という設定とほぼ同時期に成立したとみなすことができる。

迦才『浄土論』には道綽門下の記事が複数記載されており、特に貞観年間の記事の八件に関しては、いずれも道綽との関係が伺われる。ここで道綽と関与する人物として

① 僧衍法師（比丘僧・第五伝）[6]
② 尼大明月・尼小明月（比丘尼・第四伝）[7]
③ 盲目の老婆（優婆夷・第三伝）[8]
④ 婦女裴婆（優婆夷・第四伝）[9]
⑤ 婦女姚婆（優婆夷・第五伝）[10]

以上の五名を指摘することができる。この五名の記事から道綽の教化対

象が広く「四衆」に及んでいたことがうかがわれ、道綽の教化内容が『観経』の講説を通じて念仏実践を説示していたものと思われる。しかしこれらの記事はいずれも出典が未詳であり、おそらく迦才が直接に見聞したであろう事例を迦才自身が記事として収録したものであろうと思われる。

『往生西方浄土瑞應刪伝』[11]（以下、『瑞應伝』と略称）には

① 善導禅師（第十二）[12]
② 東都英法師（第十二付伝）[13]
③ 衍法師（第十三）[14]
④ 尼大明月・尼小明月（第二十六）[15]
⑤ 隋朝恒州人（第三七）[16]
⑥ 女弟子梁氏（第四十三）[17]
⑦ 女弟子裴（第四十四）[18]
⑧ 女弟子姚婆（第四十五）[19]

以上の八名を道綽門下として説示している。この『瑞應伝』は、恐らく道宣『続高僧伝』及び迦才『浄土論』を典據とした可能性が高く、衍法師伝（第十三）・尼大明月伝及び尼小明月（第二十六）・女弟子梁氏伝（第四十三）・女弟子裴伝（第四十四）・女弟子姚婆伝（第四十五）に関しては、迦才『浄土論』を典據としたと考えられる。これら以外の、善導禅師伝（第十二）・東都英法師伝（第十二付伝）・隋朝恒州人伝（第三七）に関しては、『瑞應伝』編纂当時に存在していたと推察される何らかの資料に依拠し説示が行われたものと思われる。

善導禅師伝（第十二）には、善導と道綽とが直接の師弟関係にあることを説示し、道綽伝中には後日「道綽三罪」といわれる内容を提示している。[20]この『瑞應伝』説示の「道綽三罪」は現時点では初出であり『瑞應伝』の編纂者である文諗と少康とが善導の事績を讃歎するために何らかの資料によって挿入した内容ではなかろうか。

東都英法師伝（第十二付伝）では、英法師が道綽の道場に入室し念仏三昧を実践したことを説示している。

衍法師伝（第十三）は、おそらく迦才『浄土論』に依拠したものであり、道綽の『観経』講説に遭遇して以後念仏三昧を実践し奇瑞を得たことを説示している。

尼大明月伝・尼小明月伝（第二十六）も、おそらく迦才『浄土論』に依拠したものであり、臨終時の奇瑞を説示している。

隋朝恒州人（第三七）は、迦才『浄土論』にはみられない記事であり、時代的に多少問題もあると思われるが、小豆念仏の実践を道綽の教化として考えるならば、この人物も道綽の一教化対象として見ることができる。

女弟子梁氏伝（第四十三）、女弟子裴伝（第四十四）、女弟子姚婆伝（第四十五）も、おそらく迦才『浄土論』に依拠したものであり、道綽の講説に値遇して以後念仏を実践し奇瑞を得たことが説示されている。

このように『瑞應伝』は道綽門下に関しては多分に迦才『浄土論』の

影響下においてその記事を収録していると思われる。ただし迦才『浄土論』とその視点を大きく異とする点は、両者の道綽に対する取り扱いであろう。迦才『浄土論』において道綽を「師」[21]として表現していることに対し、『瑞應伝』では「道綽三罪」が説示されている。このことはおそらく道綽から直接浄土教の教えを受けた迦才と、善導に対する讃歎が盛んであった時代に活躍した少康との時代的な差異に起因するものと思われる。

真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』[22]には、

① 道生（第五伝）[23]
② 道闡（第六伝）[24]
③ 道謜（第十五伝）[25]
④ 道昇（第二十一伝）[26]
⑤ 道暲（第二十二伝）[27]
⑥ 善豊（第五十六伝）[28]

以上の六名を指摘することができる。

道生（第五伝）では、道生が道綽門下になり一旦『涅槃経』の講説を聞き理解を深めるが、人生の無常を感じ『涅槃経』の講説を捨てて浄土行を実践し、念仏三昧を修したことが説示されている。

道闡（第六伝）では、道綽入滅後に道闡が玄中寺に赴き、道綽門下に迎え入れられ道綽の墳墓を囲繞し、奇瑞を得たことが説示されている。なおこの道闡に関しては『観無量寿経疏』という著作が断簡ながら現存し、恵谷隆戒氏によって『安養集』や『伝通記』をもとに復元が行われている。[29]

道謜（第十五伝）では、道謜が道綽と会見し、自己の禅定力では三界を離れ得ないということを質問したところ、道綽から濁悪末世において西方極楽の行のみが成就しやすく、無量寿国のみが往生しやすい浄土として説示を受けて『無量寿経』と『観経』を伝授されて以後、昼夜に浄業を持ち自ら四巻の注釈書を撰述したことが説示されている。

道昇（第二十一伝）では、出家後道綽に師事し『観経』を受け、華座観を実践し臨終時に奇瑞を受けたことを説示している。

道暲（第二十二伝）では、道暲が玄中寺において道綽に師事し、『観経』の講説を受け、日想観以下を実践しようとしたが、凡夫の心の故に定心を得ることができず、まず高声念仏を実践し次第に観察を進め、ついには見仏を体験し、そのことに対し道綽が往生の授記を与えたことが説示されている。

善豊（第五十六伝）では、善豊が道綽の『観経』講説にあい白毫観の実践を十年間行い、奇瑞を感得したことが説示されている。ただしこの部分の記事が仮に乱丁等なく説示されているとするならば、善豊の入滅は元和十二年（８１７）ということになり道綽の生存時期と大きく異なることとなる。この問題に関しては金沢文庫本『漢家類聚往生伝』においても同様に記載されているため一概に乱丁等とは言い難いが、記事の内容から見て本論では一応道綽門下として提示しておきたい。

以上の六名の記事を指摘することができる。これらはその資料性から考えて決して好資料とは言い難いものがあるが、この真福寺本戒珠伝託『往生浄土伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』にしか見ることができない道綽門下に関する記事が散見される以上、これら両者が典拠とした非濁の著作が今日流布していないなんらかの資料に基づいてこれらの伝記を編纂したものと思われる。ただし現時点において非濁が具体的に典拠としたであろう典籍の存在は詳らかではなく、おそらく非濁という人物が活躍した十一世紀半ばにおいて何らかの形で流布していたであろう資料に基づいて非濁がこれら道綽門下に関する伝記を編纂したのではないかと考察される。

金沢文庫本『漢家類聚往生伝』[30]では、道綽の門下として

① 道闇（第六伝）[31]
② 道穂（第二十伝）[32]
③ 道暲（第三十伝）[33]
④ 善豊（第三十五伝）[34]

以上の四名を指摘することができる。これらの道綽門下に関する伝記はいずれも真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』と同様の内容であり、両者が同一の資料に基づいて別々に編纂された典籍であるということが推察される。

ここまでの整理から諸伝記載の道綽門下として以下の十五名を指摘することができる。

① 道撫[35]
② 善導[36]
③ 僧衍法師[37]
④ 東都英法師[38]
⑤ 尼大明月・尼小明月[39]
⑥ 盲目の老婆[40]
⑦ 婦女裴婆[41]
⑧ 婦女姚婆[42]
⑨ 隋朝恒州人[43]
⑩ 道生[44]
⑪ 道闇[45]
⑫ 道穂[46]
⑬ 道昇[47]
⑭ 道暲[48]
⑮ 善豊[49]

これら十五名に関してその記載資料を【道宣『続高僧伝』】系統・【迦才『浄土論』および『瑞應伝』】系統・【真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』】系統として整理することができる。この三系統はおそらくその情報入手経路が各々異なるが、これらの資料を概観すると、道綽の教化内容はあくまでも『観経』に依拠し、念仏三昧の実践を勧示していたものと思われる。このことは道宣『続高僧

伝』巻第二十所説の道綽伝に一致するものであり、ここから道宣が入手した道綽に関する情報が正確であることがわかり、その入手経路が道綽に関与する人物によるものではないかということが推察することができる。

ここまでの内容から道綽の門下について整理を行うならば、上記に見ることができた十五名は、おそらくは道綽門下の氷山の一角であり、まだ多数の道綽門下の存在が想定される。この十五名は何らかの形で彼らが体験した奇瑞内容が文章として残り後世に伝承された結果として諸伝に収録され、今日その存在を見ることができている。この十五名以外にも多数の善男子善女人が道綽の室に入り、道綽の『観経』講説と念仏三昧実践の勧示を受け、阿弥陀仏信仰を自己のものとしていたのではないかと思うのである。具体的には、『安楽集』では『観経』に関して、『安楽集』巻下第五大門「問答施釈」において、「問うて曰く、既に浄土に生ぜんと願ずれば、此の寿の尽くるに随いて、即ち往生を得と言うは、聖教の証、有りや否や。[50]」という発問に対して、六経典を経証として『観経』を引用し、「二には観経に依るに、九品の内に皆な言わく、臨終正念にして即ち往生を得と[51]」と述べている。この一文は、先述の浄影の『観経』注釈に代表される、道綽以前の『観経』理解には見ることができない内容であり、ここから道綽は九品一々の願生者は臨終正念において往生が可能と述べている。また、生因に関しては、『安楽集』巻下第四大門において「念仏三昧の修習実践」を勧示している。[52]道宣はこのことを評して道綽伝において「西行廣流斯其人矣[53]」と述べている。同時にこの十五名に代表される道綽の教化とは、『安楽集』において顕著に説示されているように、道綽自身の阿弥陀仏信仰に於ける自内証を表現したものであり、その説示内容は決して虚言や机上の空論などではなく、あくまでも道綽自身が自己の阿弥陀仏信仰を実際のものとした上で、末代の衆生に対して念仏三昧の修習実践を説示したものと思われる。

以上の考察から、道綽門下とは「道綽が自己の阿弥陀仏信仰を具体的に説示した際に、その場にあって道綽の講説を受け、念仏三昧を修習実践した人々」であり、その人数も多数の善男子・善女人が推定され、当時において一大集団を形成していたものと推察される。

このように道綽は自己の信仰の実際を一般大衆に講説し、同時にその内容を教義的に体系化したものが『安楽集』という形になって顕現したものであろう。その体系化の根底には、常に、先述の「自己のありよう」と「自己を救いたまう阿弥陀仏」とが意図されていたと考えられるのである。

三、『安楽集』における阿弥陀仏に関する説示

では、『安楽集』においては具体的にどのように阿弥陀仏が説示されているのであろうか。『安楽集』は仏身論について、『安楽集』冒頭の第一大門において以下のように説示が行われている。[54]

問曰今現在阿弥陀仏是何身極楽国是何土
答曰現在弥陀是報仏極楽宝荘厳国是報土
然古旧相伝皆云阿弥陀仏是化身土亦是化土此為大失也
若爾者穢土亦化身所居浄土亦化身所居者未審如来報身更依何土也
今依大乗同性経辨定報化浄穢者経云浄土中成仏者悉是報身穢土中成仏者悉是化身
彼経云阿弥陀如来連華開敷星王如来龍主王如来宝徳如来等諸如来清浄仏刹現得道者当得道者如是一切皆是報身仏也何者如来化身由如今日踊歩健如来魔恐怖如来如是等一切如来穢濁世中現成仏者当成仏者従兜率下乃至住持一切正法一切像法一切末法如是化事皆是化身仏也何者如来法身如来真法身者無色無形無現無著不可見無言説無住処無生無滅是名真法身義也。

問ふて曰はく、今現在の阿弥陀仏は是れ何れの身ぞや。極楽の国は是れ何れの土ぞや。
答へて曰はく、現在の弥陀は是れ報仏なり。極楽宝荘厳国は是れ報土なり。然るに、古旧相ひ伝へて皆な云はく、阿弥陀仏は是れ化身なり。土は亦た是れ化土なりと。此れ大いなる失と為す也。
若し爾らば、穢土も亦た化身の所居なり。浄土も亦た化身の所居ならば未審し。如来の報身は更に何れの土に依るや。
今、『大乗同性経』に依りて報化浄穢を辨定せば、『経』に云はく浄土の中に成仏するは悉く是れ化身なり。」と。彼の経に云はく、「阿弥陀如来・蓮華開敷星王如来・龍主王如来・宝徳如来等の諸の如来の、清浄仏刹にして現に道を得たまえる者、当に道を得たまはん者、是くの如き一切は、皆な是れ報身仏也。何者か如来の化身なる。由し、今日の踊歩健如来・魔恐怖如来の如し。是くの如き等の一切如来、穢濁世の中に現に成仏したまえる者、当に成仏したまはん者、兜率より下り、乃至、一切の正法・一切の像法・一切の末法を住持したまえる、是くの如きの化事は皆な是れ化身仏也。何れの者をか如来の法身なるや。如来の真法身とは、無色・無形・無現・無著にして、不可見・無言説・無住処・無生・無滅・是れを真法身の義と名づく也。」と。この第一問答では、今現在において衆生を実際に救済している仏身である阿弥陀仏とその仏土について、道綽以前の浄土教が化身化土として判定していたことに対し、これに反してあくまでも報身報土であることを主張している。

問曰如来報身常住云何観音授記経云阿弥陀仏入涅槃後観世音菩薩次補仏処也
答曰此是報身示現隠没相非滅度也
彼経云阿弥陀仏入涅槃後復有深厚善根衆生還見如故即其証也
又宝性論云報身有五種相説法及可見諸業不休息及休息隠没示現不実体即其証也。

問ふて曰はく、如来の報身は常住なり。云何が『観音授記経』に「阿弥陀仏入涅槃の後、観世音菩薩、次に仏処を補う也。」と云ふや。

答へて曰はく、此れは是れ報身の示現隠没の相なり。滅度にはあらざるなり。

彼の『経』に云はく、「阿弥陀仏入涅槃の後、復た、深厚善根の衆生有りて、還りて見ること、故との如し。」と。即ち、其の証也。

又た『宝性論』に云はく、「報身に五種の相有り。「説法」と及び「可見」と「諸業不休息」と及び「休息隠没」と「不実体の示現」となり。」と。即ち、其の証也。

この第二問答では、浄影が提示した阿弥陀仏入滅説に対し反論を行い、これを「示現隠没相」と判じている。

問曰釈迦如来報身報土在何方也

答曰涅槃経云西方去此四十二恒河沙仏土有世界名曰無勝彼土所有荘厳亦如西方極楽世界等無有異我於彼土出現於世為化衆生故来在此娑婆国土非但我出此土一切如来亦復如是即其証也。

問ふて曰はく、釈迦如来の報身報土は何れの方に在ますや。

答へて曰はく、『涅槃経』に云はく、「西方、此こを去ること、四十二恒河沙の仏土に世界有り。名づけて「無勝」と曰ふ。彼の土の所有の荘厳、亦た、西方極楽世界の如く、等くして異り有ること無し。我れ彼の土に於いて出現して、世の衆生を化せんが為の故に、来りて此の娑婆国土に在り。但だ我れのみ此の土に出づるにはあらず。一切如来も亦た復た是くの如し。」と。即ち、其の証也。

この第三問答では、先の第二問答を受け『涅槃経』を典據とし、阿弥陀仏の「示現隠没相」について、釈尊の此土における涅槃相と彼土における報身報土相とを提示し、一切如来に示現隠没相が存在することを述べている。

問曰鼓音経云阿弥陀仏有父母明知非是報仏報土也

答曰子但聞名不究尋経旨致此疑可謂錯之豪毛失之千里然阿弥陀仏亦具三身極楽出現者即是報身今言有父母者是穢土中示現化身父母也亦如釈迦如来浄土中成其報仏応来此方示有父母成其化仏阿弥陀仏亦復如是又如鼓音声経云爾時阿弥陀仏与声聞衆倶国号清泰一聖王所住其城縦広十千由旬阿弥陀仏父是転輪聖王王名月上母名殊勝妙顔魔王名無勝仏子名月明提婆達多名寂意給侍弟子名無垢称又上来所引並是化身之相若是浄土豈有輪王及城女人等也此即文義昞然何待分別皆不善尋究致使迷名生執也。

問ふて曰はく、『鼓音経』に云はく、「阿弥陀仏に父母有り。」と。明らかに知んぬ。是れ報仏報土にはあらず。

答へて曰はく、子、但だ名を聞いて、経旨を究尋せずして、此の疑ひを致せり。之れを豪毛に錯りて、之を千里に失すと謂べし。然る

に阿弥陀仏も亦た三身を具し、極楽に出現せるは、即ち是れ報身なり。今、父母有りと言ふは、是れ穢土の中に示現せる化身の父母也。亦た釈迦如来の如く、浄土の中に成じたまふは、其れ報仏なり。此の方に応来し父母の有ることを示し成たまふは、其の化仏なり。阿弥陀仏も亦た復た是くの如し。又た、『鼓音声経』に云ふが如し。「爾の時、阿弥陀仏、声聞衆と倶なりき。国を清泰と号す。聖王の所住なる其の城は、縦広、十千由旬なり。阿弥陀仏の父は是れ転輪聖王なり。王をば月上と名づく。母をば殊勝妙顔と名づく。魔王をば無勝仏と名づく。子をば月明と名づく。提婆達多をば寂意と名づく。給侍の弟子をば無垢称と名づく。」又た、上来引く所は並びに是れ化身の相なり。若し是れ浄土ならば、豈に輪王、及び城、女人等あるや。此れ即ち文義昞然なり。何ぞ分別待たんや。皆な善く尋究せず、名に迷うて執を生ぜしむることを致す也。

この第四問答では、『鼓音声王陀羅尼経』を典據として阿弥陀仏に父母が存在し、それ故に阿弥陀仏が報身報土ではないという批判に対して、阿弥陀仏一仏も諸仏と同様に三身を具足しているという見解から、西方極楽浄土に存在する仏身は報身であり、『鼓音声王陀羅尼経』説示の清泰国に存在している仏身を化身として捉え、あくまでも西方極楽浄土に存在している阿弥陀仏の仏身が報身であることを主張している。

問曰若報身有隠没休息相者亦可浄土有成壊事

答曰如斯難者自古将今義亦難通雖然今敢引経為証義亦可知譬如仏身常住衆生見有涅槃浄土亦爾体非成壊随衆生所見有成有壊如華厳経云由如見導師種種無量色随衆生心行見仏刹亦然是故浄土論云一質不成故浄穢有虧盈異質不成故捜原則冥一無質不成故縁起則万形故知若拠法性浄土則不論清濁若拠報化大悲則非無浄穢也又汎明仏土対機感不同有其三種差別

一者従真垂報名為報土猶如日光照四天下法身如日報化如光二者無而忽有名之為化即如四分律云錠光如来化城与提婆抜提城相近共為親婚往来後時忽然化火焼郤令諸衆生覩此無常莫不生厭帰向仏道也是故経云或現劫火焼天地皆洞然衆生有常想照令知無常或為済貧乏現立無尽蔵随縁広開導令発菩提心三者隠穢顕浄如維摩経仏以足指按地三千刹土莫不厳浄今此無量寿国即是従真垂報国也何以得知依観音授記経云未来観音成仏替阿弥陀仏処故知是報也。

問ふて曰はく、若し報身に隠没休息の相有らば、亦た浄土にも成壊の事有るべけんや。

答へて曰はく、斯くの如きの難は古より今に将りて、義亦た通じ難し。然りと雖ども、今敢へて経を引きて証と為す。義も亦た知るべし。譬えば、仏身は常住なれども、衆生の涅槃有りと見るが如く、浄土も亦た爾り。体は成壊にあらず。衆生の所見に随ひて、成有り、壊有り。『華厳経』に云ふが如し。「由し、導師の種種無量の色を見るが如く、衆生の心行に随ひて、仏刹を見るも亦た然かなり。」

と。是の故えに『浄土論』に云はく、「一質成ぜざるが故に、浄穢に虧盈有り。異質成ぜざるが故に原を捜ぬるに則ち冥一なり。無質成ぜざるが故に縁起すれば則ち万形なり。故に知りぬ。若し「法性の浄土」に拠らば則ち清濁を論ぜず。若し「報化の大悲」に拠らば、則ち浄穢無きにはあらず。又、汎く仏土を明かすに、機感の不同に対して、其の三種の差別有り。

一には真より報を垂るを、名づけて「報土」と為す。猶し、日光の四天下を照らすが如し。法身は日の如く、報化は光の如し。

二には無而忽有なり。之れを名づけて「化」と為す。即ち、『四分律』に云ふが如し。「錠光如来、提婆抜提城とを化するに、相近くして、共に親婚を為して往来す。後の時に、忽然として火を化して焼郤し、諸の衆生をして、此の無常を覩せしむるに、莫不厭を生じて仏道に帰向せざることなし。」と。是の故に『経』に云はく、「或ひは劫火を現じて焼くに、天地皆な洞然たり。衆生の常想有るには照して無常を知らしめ、或ひは貧乏を済はんが為に現ずるに、無尽蔵を立して、縁に随ひて、広く開導して、菩提心を発さしむ。」と。

三には穢を隠して浄を顕す。『維摩経』の如きは、「仏、足指を以て地を按ずるに、三千の刹土、厳浄ならざることなし。」と。今、此の無量寿国は即ち是れ真より報を垂る国也。何を以て知ることを得るや。『観音授記経』に云ふに依るに、「未来に観音成仏して、阿弥陀仏の処に替わりたまふ。」と。故に知りぬ。是れは報也。

この第五問答では、先述の阿弥陀仏における「示現隠没相」に関連して、仏身において示現隠没相が存在する場合、仏土にも成壊が存在するのではないかという質問に対する反論として、衆生の感見可能なる範囲において浄土においても「成の場合」と「壊の場合」とが有り得ると説明している。さらに「又汎明仏土対機感不同有其三種差別[55]」と述べた上で、「今此無量寿国、即是従真垂報国也。何以得知。依観音授記経云、未来観音成仏替阿弥陀仏処。故知。是報也。」（今、此の無量寿国は即ち是れ真より報を垂る国也。何を以て知ることを得るや。『観音授記経』に云ふに依るに、「未来に観音成仏して、阿弥陀仏の処に替わりたまふ。」と。故に知りぬ。是れは報也[56]。）と説示し、阿弥陀仏の浄土が「真から報を垂れた」構造を有している「報土」としての浄土として説示されている。ここで『観音授記経』が引用され阿弥陀仏の入滅と観音の成仏とを説示しているように見えるが、この内容は、恐らくは、先の第一問答と第二問答とを観音菩薩の上において説示したものであり、決して矛盾の論旨ではなく、むしろ「阿弥陀仏の報身性が故において有している示現隠没相」を以って、再度、阿弥陀仏の報身としての仏格を提示しているものと考えられる。

以上のことから、『安楽集』において説示されようとしている阿弥陀仏について考えると、この仏身は、あくまでも「報身」として主張されていることが分かる。

では、道綽は何故に「報身としての阿弥陀仏」を主張する必要があっ

たのであろうか。『安楽集』では「報身」について「言報身菩提者備修万行能感報仏之果以果酬因名曰報身円通無礙名曰菩提」（報身の菩提と言ふは、備に万行を修して、能く報仏の果を感ず果因酬するを以て名けて報身と曰ふ。円通無礙なるを名づけて菩提と曰ふ。[57]）と述べ、「酬因感果の仏身」を以って「報身」と規定している。このことは、道綽が阿弥陀仏について「本願の成就を既に行い、現に衆生を救済しつつある仏身」として捉え、「本願」を極めて重要視していたことに起因していると思われる。このことは『安楽集』において「本願」が以下のように説示されていることからも顕著に伺うことができる。

又問曰無量寿大経云十方衆生至心信楽欲生我国乃至十念若不生者不取正覚今有世人聞此聖教現在一形全不作意擬臨終時方欲修念是事云何

答曰此事不類何者経云十念相続似若不難然諸凡夫心如野馬識劇猨猴馳騁六塵何曾停息各須宜発信心預自剋念使積習成性善根堅固也如仏告大王人積善行死無悪念如樹先傾倒必随曲也若刀風一至百苦湊身若習先不在壊念何可弁各宜同志三五預結言要臨命終時迭相開暁為称弥陀名号願生安楽国声声相次使成十念也譬如蠟印印泥印壊文成此命断時即是生安楽国時一入正定聚更何所憂各宜景此大利何不預剋念也。

又た問ふて曰はく、『無量寿大経』に云はく、「十方の衆生、至心信楽して我国に生ぜんと欲して乃至十念せんに、若し生ぜずんば、正覚を取らじ。」と。今、世人有りて、此の聖教を聞きて、現在の一形に全く作意せず、臨終の時に擬して、方に修念せんと欲す。是の事、云何。

答へて曰はく、此の事、類せず。何となれば『経』に、「十念相続と云へるは、難からずに似たり。然れども、諸の凡夫の心は、野馬の如く、識は猨猴より劇し。六塵に馳騁すること、何ぞ曾て停息せん。各、須く宜しく信心を発して、預め自ら剋念し、積習し、性を成じ、善根をして堅固ならしむべし。仏、大王に告げたまふが如し。人、善行を積めば、死せむとき、悪念無し。樹の先より傾けるは倒るるに必ず曲れるに随うが如し。若し、刀風一たび至れば、百苦、身に湊まる。若し習ひ先より在らずんば、壊念、何ぞ弁ず可けん。各、宜しく同志三五をして預め言要を結びて、命終の時に臨みて、迭ひに相ひ開暁して、為に弥陀の名号を称して、安楽国に生ぜむと願じ、声声に相ひ次ひで、十念を成ぜしむべし。譬へば、蠟印を以て泥に印するに、印壊れて、文成ずるが如し。此の命断ずる時に即ち是れ安楽国に生ずる時なり。一たび正定聚に入らば、更に何の憂へる所かあらんや。」と。各、宜しく此の大利を量るべし。何ぞ預じめ剋念せざらんや。[58]

この部分では『無量寿経』第十八願文に対し世間の人々がこれを信じることなく、他の行法を実践する傾向にあることに対して、道綽は「宣同志三五預結言要臨命終時迭相開暁為称弥陀名号願生安楽国声声相次使成

十念也」（各、宜しく同志三五をして預め言要を結びて、命終の時に臨みて、迭ひに相ひ開暁して、為に弥陀の名号を称して、安楽国に生ぜむと願じ、声声に相ひ次ひで、十念を成ぜしむべし）と述べ、臨終時に願主して称名念仏を実践することのみによって浄土往生が可能であることを説示している。

又問曰夫生為有本乃是衆累之元若知此過捨生求無生者可有脱期今既勧生浄土即是棄生求生生何可尽

答曰然彼浄土乃是阿弥陀如来清浄本願無生之生非如三有衆生愛染虚妄執著生也何以故夫法性清浄畢竟無生而言生者得生者之情耳。

又た問ふて曰はく、夫れ生をば有の本と為す。乃ち是れ衆累の元なり。若し此の過を知りて生を捨てて無生を求むれば、脱期有るべし。今、既に浄土に生ぜむことを勧むるは、即ち是れ生を棄てて、生を求む。生の何ぞ尽くべけんや。

答へて曰はく、然るに彼の浄土は乃ち是れ阿弥陀如来の清浄本願、無生の生なり。三有の衆生の愛染虚妄執著の生の如きにはあらず。何を以ての故に。夫れ、法性清浄にして、畢竟無生なればなり。而るに生と言うは、得生の者の情なるのみ。[59]

この部分では「往生」の「生」について、「生」こそが「有」の根源であるのに何故に「生」を求めるのかという質問に対して、道綽は浄土が阿弥陀仏の「清浄なる本願」によって形成されている「願力所成としての浄土」であることを主張し、浄土への往生を「無生の生」として説明している。

問曰菩提是一修因亦応不二何故在此修因向仏果名為難行往生浄土期大菩提乃名易行道也

答曰諸大乗経所辨一切行法皆有自力他力自摂他摂何者自力譬如有人怖畏生死発心出家修定発通遊四天下名為自力何者他力如有劣夫以己身力擲驢不上若従輪王即便乗空遊四天下即輪王威力故名他方衆生亦爾在此起心立行願生浄土此是自力臨命終時阿弥陀如来光台迎接逐得往生即為他力故大経云十方人天欲生我国者莫不皆以阿弥陀如来大願業力為増上縁也。

若不如是四十八願便是徒設語後学者既有他力可乗不得自局己分徒在火宅也。

問ふて曰はく、菩提は是れ一なり。修因は亦た不二なるべし。何が故ぞ、此こに在りて、因を修して仏果に向かうを名けて「難行」と為し、浄土に往生し、大菩提を期するを乃ち「易行道」と名づくるや。

答へて曰はく、諸の大乗経に辨ずる所の一切の行法、皆な自力・他力・自摂・他摂有り。何者をか自力なるや。譬へば、人有りて、生死を怖畏して、発心出家し、定を修し、道を発し、四天下に遊ぶが如くを、名けて「自力」と為す。何者をか他力なるや。劣夫有り

て、己が身力を以て驢を擲ぐるに上らず。若し、輪王に従えば、即便ち、空に乗じて四天下に遊ぶが如し。即ち輪王の威力の故に「他方」と名づく。衆生も亦た爾り。此こに在りて、心を起こし、行を立て、浄土に生ぜむと願ず。此れは是れ「自力」なり。命終の時に臨みて、阿弥陀如来、光台迎接して、逐に往生を得しむるをば、即ち「他力」と為す。故に『大経』に云はく、「十方の人天、我国に生ぜんと欲すれば、皆な阿弥陀如来の大願業力を以て増上縁と為さざることなし。」と。若し、是くの如くならずんば、四十八願、便ち是れ徒らに設くるならん。後の学者に語らく、既に他力の乗ずべき有り。自ら己れが分に局りて、徒らに火宅に在ることを得ざれ。[60]

この部分では浄土往生が易行道であることの証拠を阿弥陀仏の本願に求め、「臨命終時、阿弥陀如来、光台迎接逐得往生即為他力。故大経云、十方人天、欲生我国者、莫不皆以阿弥陀如来大願業力為増上縁也。」（十方の人天、我国に生ぜんと欲すれば、皆な阿弥陀如来の大願業力を以て増上縁と為さざることなし。）と述べ、阿弥陀仏の本願の故に「他力」であり「易行道」であることを主張している。

第五又問曰一切衆生皆有仏性遠劫以来応値多仏何因至今仍自輪廻生死不出火宅

答曰依大乗聖教良由不得二種勝法以排生死是以不出火宅何者為二一謂聖道二謂往生浄土

其聖道一種今時難証一由去大聖遙遠二由理深解微是故大集月蔵経云我末法時中億億衆生起行修道未有一人得者当今末法現是五濁悪世唯有浄土一門可通入路是故大経云若有衆生縦令一生造悪臨命終時十念相続称我名字若不生者不取正覚。

第五に又た問ふて曰はく、一切衆生、皆な仏性有り。遠劫よりこのかた、応に多仏に値えるなるべし。何に因ってか、今に至るまで、仍ほ自ら生死に輪廻して、火宅を出でざるや。

答へて曰はく、大乗の聖教に依るに、良に二種勝法を得て、以て生死を排はざるに由る。ここを以て火宅を出でざるなり。何をか二と為す。一には謂く聖道、二には謂く往生浄土なり。

其の聖道の一種は、今時証し難し。一には、大聖を去ること遙遠なるに由る。二には、理深く、解微なるに由る。是の故に『大集月蔵経』に云はく、「我が末法時中の億億の衆生、行を起こし、道を修せむに、未だ一人も得る者有らじ。当今は末法、現に是れ五濁悪世なり。唯だ浄土の一門のみ有りて、通入すべき路なり。」と。是の故に『大経』に云はく、「若し衆生有りて、縦令ひ一生悪を造るとも、命終の時に臨みて、十念相続して、我が名字を称せむに、若し生ぜずんば、正覚を取らじ」と。[61]

この部分では「当今末法現是五濁悪世唯有浄土一門可通入路」（当今は末法、現に是れ五濁悪世なり。唯だ浄土の一門のみ有りて、通入すべき路なり。）と述べた上で、「是故大経云若有衆生縦令一生造悪臨命終時十

念相続称我名字若不生者不取正覚」（是の故に、『大経』に云はく、「若し衆生有りて、縦令ひ一生悪を造るとも、命終の時に臨みて、十念相続して、我が名字を称せむに、若し生ぜずんば、正覚を取らじ」と。）と説示し、ここにおいて末法にして五濁悪世の環境に存在している凡夫が、たとえ一生涯において悪業を行おうとも、臨終時における十念の実践において阿弥陀仏の浄土に往生が可能なことを説示している。

以上のように、五濁悪世の凡夫が、阿弥陀仏の本願に依拠するが故に、臨終時の十念によって浄土往生が可能であり、この浄土往生の構造を実際のものとして現に増上縁として作用しているものは、「如来の大願業力」であることを、「本願」の説示を通じて強調していることが伺われる。このような仏身は、あくまでも「本願を成就した仏身」であり、論理的に阿弥陀仏において臨終時における衆生救済を実際のものとする為には、「阿弥陀仏が自己の本願を既に成就した仏身」であることが前提となる。即ち、道綽においては、阿弥陀仏は今現在において衆生救済を実施している仏身である以上、その仏格は「報身」として規定されることとなる。ここに道綽が阿弥陀仏を「報身」として規定しなければならない理由があると思われる。

ここで表現されている仏身とは、先述の浄影が主張している仏身とは大きくその性格を異としており、能動的に衆生を救済しつつある阿弥陀仏が論理的に具現化されていると同時に、ここにおいて、自らの本願の故に衆生を救済し続ける一仏の存在を知ることができるのである。この阿弥陀仏一仏の提示が『安楽集』において仏身論が展開される際の本意ではないかと思われる。

四、『安楽集』所説の生因論

では、このような阿弥陀仏に対して、凡夫はどのような実践的関与を行い得るのであろうか。

『安楽集』巻下では生因論について「念仏三昧」の実践とその利益について説明している。このことは何を意味しているのであろうか。『安楽集』そのものの性格は先述のように曇鸞の著作から影響を受けるところが多いが、生因論に関しては『論註』巻下所説であり、かつ道綽と同時代の典籍が多数引用している「五念門」について、何の説明も行われていない。

では、道綽はなぜ五念門を採用せず、念仏三昧の実践を説いたのであろうか。この問題について現時点では明確なことを言い得ないが、『安楽集』第一大門の「計るに今時の衆生は即ち仏、世を去りて後の第四の五百年に當れり。正しく是れ懺悔し福を修し応に仏の名号を称すべき時の者なり」[62]という記述から考えると、五念門とは機根、即ち仏道実践の能力が比較的に高い者を対象とした実践行であり、「今時の衆生」には適応せず、ただ「応に仏の名号を称す」こととしての念仏三昧のみが「今時の衆生」が実際に実践しうる行として捉え、五念門を採用せずに念仏三昧の実践を提唱したと推察する。この道綽所説の念仏三昧は、単

なる学説上の提唱ではなく、「今時の衆生」が実際に行い得る実践行として、かつ『安楽集』巻上第三大門に見られる『大経』説示の第十八願取意文[63]から「本願行」として説明されている。この念仏三昧は「往生浄土」を第一の目的とした生因として説明され、『安楽集』の主旨がここに端的に表現されていると思われる。また、第四大門第二の「此彼の諸経に多く念仏三昧を宗と為すことを明かす」段[64]が指摘される。この一段は、第一大門第四の「宗旨の不同を明かす」段と共に、念仏三昧が宗要であることを明らかにする箇所である。ここで、道綽は八部の経を引いて、念仏三昧を行うべきことを主張している。

このように道綽は阿弥陀仏が「今時の衆生」に対して「本願」において提示した「仏の名号を称す」という実践行を「念仏三昧」として整理し、阿弥陀仏と衆生との実践論的関与を「念仏三昧」に求め、ここに「往生の因」を見ていたと考えられる。この生因論において、能取として位置している阿弥陀仏と、所取として存在する衆生との、有機的な「能所の関係」を見出すことができ、衆生の視座に立脚すると、「衆生」と「阿弥陀仏」との関係性の上においてのみに成立し得る往生浄土の構造」としての浄土教を見ることができる。

五、『安楽集』に見られる阿弥陀仏と凡夫との関係

では、『安楽集』において、阿弥陀仏と衆生との関係性について、どのような理解を行い得るのであろうか。この場合、道綽が多大な思想的影響を受けた曇鸞教学における阿弥陀仏と衆生との関係性について、既に藤堂恭俊博士がその著『無量寿経論註の研究』において言及されていることを参照して論旨を進めていきたい。藤堂氏は往生における「生見」について言及するに際して、「(…前略…) 本願、名号は衆生を予想し、その苦悩乃至それから離脱としての願生を前提とする、仏から衆生へという方向をもつ働きであり、衆生の願生は阿弥陀仏の本願名号を前提することにおいて衆生から仏へという方向を形成するもので、相互に他を予想し、前提とし、互いに方向を異にせる精神の呼応し合うところのものである。[65]」と説示している。ここで藤堂氏は曇鸞教学における阿弥陀仏と衆生との関係性について、「阿弥陀仏から衆生への本願及び名号を通じた方向性」と、「衆生から阿弥陀仏への願生及び本願名号を通じた方向性という相関関係」について、これを「互いに方向を異にせる精神の呼応し合うところ」と表現し、阿弥陀仏と衆生との関係性を「呼応関係」として認識し、両者間の人格的な対応を提示することによって、実際に衆生を救済することを目的として自身を存立したもうている阿弥陀仏と、阿弥陀仏の救済のみに依る以外に三界から出離の縁が想定し得ない衆生とが、緊密な主体的宗教関係を有していることを、明確に論理化していると見ることができる。

この藤堂氏の所説を参照して『安楽集』における阿弥陀仏と衆生との関係性について考慮するならば、先述の『安楽集』における主題と思われる「自己のありよう」と「自己を救いたまう阿弥陀仏」とに、この

「呼応関係」の側面を見い出し得るのである。即ち、衆生が「仏滅後第四の五百年の環境に存在する今時の衆生」としての「今現在に存在している自己」として「自己の存在性」を自覚し、その自覚に対応して、自己とは異なった存在である「他者」としての「阿弥陀仏の存在」を認知することができる。同時に阿弥陀仏が自らの本願の救済対象として、「往生を願い念仏を実践する凡夫の心性」（他者）を覚知し、実際にその凡夫を自らの救済対象として救済することを自覚するということである。この両者間において各々が自らの主体的自覚によって、他者の存在を必然的に必要とし、両者が共に「自己に対する他者」として自己と他者とを認識し自覚することとなる。ここにおいて「自己と他者との関係性」が、「両者の主体的自覚」の上において成立している、両者間のみにおける「一対一」の「場所」的関係として理解を行うことができる。この「場所」的関係について、「自己と他者の一対一の両者間のみにおいて成立する呼応関係」として認識することが可能であり、ここから『安楽集』が意図していたであろう仏身を「衆生における呼応関係に際する他者」として捉えることが可能であると考えられる。

以上の論考から、道綽が提示した阿弥陀仏は「衆生と一対一の両者間のみにおいて成立する「場所」的関係を構成する際の、自己に対応する他者としての仏身」としての性格が色濃く、「衆生と呼応したもう阿弥陀仏」と見ることができ、道綽が捉えていたであろう「阿弥陀仏と衆生との関係性」について、これを「呼応関係」として認識可能であり、両者間が緊密な主体的かつ人格的な呼応関係によって成立している関係として把握することができるのである。

注

（1）正蔵５０・５９３頁～５９４頁
（2）浄全６・６５９頁・上
（3）原漢文・正蔵５０・５８３頁・中～下
（4）正蔵５０・５９４頁・上
（5）正蔵５０・６８４頁・上
（6）浄全６・６５８頁・下
（7）浄全６・６６０頁・上
（8）浄全６・６６２頁・上
（9）浄全６・６６２頁・下
（10）浄全６・６６２頁・下
（11）この『往生西方浄土瑞應刪伝』に関しては『国訳一切経』史伝部１３に名畑応順氏の詳細な解題が付せられている。
（12）浄全続１６・５頁・下
（13）浄全続１６・５頁・下
（14）浄全続１６・６頁・上
（15）浄全続１６・８頁・下
（16）浄全続１６・１０頁・下

(17)　浄全続16・11頁・下
(18)　浄全続16・11頁・下
(19)　浄全続16・11頁・下
(20)　浄全続16・5頁・下
(21)　浄全6・662頁・上など
(22)　この真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』に関しては、塚本善隆「日本に遺存せる遼文学とその影響―真福寺の『戒珠集往生浄土伝』と金沢文庫の『漢家類聚往生伝』について―」(『塚本善隆著作集』第6巻所収)において、真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』と金沢文庫本『漢家類聚往生伝』とが、いずれも遼僧非濁の『随願往生集』二十巻及び『三宝感応要略録』に依拠し作成された典籍であることが詳細に解明されている。本論では塚本善隆「日本に遺存せる遼文学とその影響…真福寺の『戒珠集往生浄土伝』と金沢文庫の『漢家類聚往生伝』について…」(『塚本善隆著作集』第6巻所収)において翻刻されている真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』と金沢文庫本『漢家類聚往生伝』とを参照して、作業を進めた。また、この塚本論文では真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』と金沢文庫本『漢家類聚往生伝』との相互関係と、真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』とその他の諸伝との相関関係とが整理されている。
(23)　『塚本善隆著作集』第6巻・241頁
(24)　『塚本善隆著作集』第6巻・242頁
(25)　『塚本善隆著作集』第6巻・247頁
(26)　『塚本善隆著作集』第6巻・251頁
(27)　『塚本善隆著作集』第6巻・251頁
(28)　『塚本善隆著作集』第6巻・274頁
(29)　恵谷隆戒著『浄土教の新研究』341頁～350頁
(30)　この金沢文庫本『漢家類聚往生伝』に関しては、既に高雄義堅「金沢文庫本『漢家類聚往生伝』について」(『龍大論集』310所収)、及び塚本善隆「日本に遺存せる遼文学とその影響…真福寺の『戒珠集往生浄土伝』と金沢文庫の『漢家類聚往生伝』について…」(『塚本善隆著作集』第6巻所収)において、詳細な研究が行われている。
(31)　『塚本善隆著作集』第6巻・321頁
(32)　『塚本善隆著作集』第6巻・328頁
(33)　『塚本善隆著作集』第6巻・332頁
(34)　『塚本善隆著作集』第6巻・335頁
(35)　道宣『続高僧伝』巻第二十
(36)　道宣『続高僧伝』巻第二十七および『瑞應伝』
(37)　迦才『浄土論』および『瑞應伝』
(38)　『瑞應伝』
(39)　迦才『浄土論』および『瑞應伝』

(40) 迦才『浄土論』および『瑞應伝』
(41) 迦才『浄土論』および『瑞應伝』
(42) 迦才『浄土論』および『瑞應伝』
(43) 『瑞應伝』
(44) 真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』
(45) 真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』
(46) 真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』
(47) 真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』
(48) 真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』
(49) 真福寺本戒珠仮託『往生浄土伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』
(50) 浄全1・699頁・下
(51) 浄全1・700頁・下
(52) 浄全1・695頁・上～699頁・上
(53) 正蔵50・594頁・上
(54) 浄全1・676頁・上～678頁・上
(55) 浄全1・677頁・下
(56) 浄全1・678頁・上
(57) 浄全1・680頁・上
(58) 浄全1・688頁・上
(59) 浄全1・689頁・上
(60) 浄全1・690頁・下
(61) 浄全1・692頁・下
(62) 浄全1・674頁・上
(63) 浄全1・692頁・下
(64) 浄全1・695頁・上～699頁・上
(65) 藤堂恭俊著『無量寿経論註の研究』・110頁

善導の阿弥陀仏信仰論

――『観経疏』を中心として――

小林尚英

はじめに

阿弥陀仏信仰論について、藤堂恭俊博士は次のように概念規定している。

> 阿弥陀仏信仰論は、救済者としての阿弥陀仏と被救済者としての凡夫との間に、相互にかわされる人格的呼応関係を中心として、その基盤の上にくりひろげられる具体的種々相を解明するにある。従来、先学によってしばしば論究がかさねられているような、救済者としての阿弥陀仏の身上に関する報身・報土観、あるいは本願を中心とした救済観、他力観、王本願観に関する論議でもなく、さらにまた、被救済者としての凡夫をめぐり人間観、煩悩観、末法観、あるいは安心、起行、作業、行儀といった実践論を始め、往生観などについての論議でもない。そのような論議を踏えながら重層的に統合しつつ、救済者（仏）と被救済者とが如何にかかわりあい、そのかかわりをとおして被救済者はいかに質的に転換するか、といった念仏信仰の具体的な種々相を解明するのが、阿弥陀仏信仰論である。(1)

この文の中で、重要なことは藤堂博士が「救済者（仏）と被救済者とが、如何にかかわりあい、そのかかわりをとおして被救済者はいかに質的な転換をするか、といった信仰の具体的種々相を解明するのが、この阿弥陀仏論である。」と述べていることである。ここではこの点に基本を置いて論じたいと思う。今回はそのようなことから、善導の「法界身釈」と「是心作仏・是心是仏」釈にしぼって、この中から、仏と衆生、つまり阿弥陀仏と凡夫とのかかわりを述べてみたいと思う。

まずこの阿弥陀仏と凡夫とのかかわりについて藤堂博士は、

> 法然のことばは、称名念仏を基盤として、仏凡相互の間に呼び・応えるという人格的呼応関係が成立することを物語っている。阿弥陀仏による救いの実動はすでに、「わが名をとなえよ」という呼びかけに始まる。その阿弥陀仏の呼びかけに応えて、南無阿弥陀仏とみ名をとなえる、という呼応の関係と、さらに、「阿弥陀ほとけ、われをたすけ給え」という切なる思いを声にのせて、南無阿弥陀仏とみ名をとなえるその呼びかけに、阿弥陀仏は応えて救済の手をさしのべる、という呼応の関係がある。このように仏から凡へ、凡から仏へという二重の人格的な呼応関係が称名念仏の上に成立する。(2)

といっている。ここでの藤堂博士の特色は、名号をとなえる一声一声の中で、救済者と被救済者が一つに結ばれるとしていることと、阿弥陀仏信仰は、阿弥陀仏の名号を主軸とする二重の呼応関係の上に成立するとしていることである。事実称名を中心とした呼応関係の箇所をみると、

「定善義」の親縁釈で、

一明二親縁一衆生起レ行口常称レ仏仏即聞レ之身常禮二敬仏一佛即見レ之心常念レ仏仏即知レ之……（中略）……彼此三業不二相捨離一[3]

といって、称名念仏のなかに救済者と被救済者との呼応関係が生まれてくるのである。

藤堂博士は前述の如く阿弥陀仏信仰は、阿弥陀仏の名号を主軸とする二重の呼応関係の上に成立するとしている。具体的には、

まず、「我が名をとなえよ」という、仏様からの呼びかけを我々が頂戴する。その呼びかけに応じて、阿弥陀様の御名を呼奉る。また心の中で「どうぞ、この私をお救い下さい」と仏様に呼びかけますと、その呼びかけに応えて仏様が救いの手をさしのべて下さる。[4]

と述べており、阿弥陀仏信仰論は、称名を主軸とする二重の呼応関係の上にくりひろげられる信仰上の具体的な種々相を解明するにあるとしている。以上の点をふまえながら善導の「法界身」釈や「是心作仏」・「是心是仏」釈の中から、仏凡の関係、阿弥陀仏信仰論を見ていきたいと思う。

二　法界身釈について

『観経』第八観に、

諸仏如来是法界身入二一切衆生心想中一是故汝等心想レ仏時是心即是三十二相八十随形好[5]

と述べて諸仏如来は法界身であるとしている。そこで次にこの法界身について曇鸞がどのように解釈しているかを見ていくことにする。曇鸞は『往生論註』で、

言二諸仏如来是法界身一者法界是衆生心法也以三心能生二世間出世間一切諸法一故名レ心為二法界一法界能生二諸如来相好身一亦如三色等能生二眼識一是故仏身名二法界身一是身二不行二他縁一是故入二一切衆生心想中一心想仏時是心即是三十二相八十随形好者当二衆生心想仏時一仏身相好顕二現衆生心中一也譬如二水清則色像現水之與レ像不レ一不レ異故言二仏相好身即是心想一也[6]

といって、法界とは「衆生の心法」であって、それはわれわれ衆生の心そのものをさす。われわれの心は世間・出世間の一切諸法を生ずるからである。衆生の心そのものも能く世間・出世間の一切諸法をそれぞれの界別に応じて識別し能縁するがゆえに、心をさして法界といっている。従ってわれわれ衆生の心法すなわち法界が仏身を縁ずるならば、その法界には所縁の諸仏如来の相好身が生ずるから、かくして生じた仏身を名づけて「法界身」という。さればここで法界身とは衆生能縁の心想に生ずる仏の相好身の意味にほかならないのである。これを経には「諸仏如来ハ是レ法界身ナリ入リ下一切衆生ノ心想ノ中ニ一」[7]と説いている。これはもしわれわれが仏身を想わないならば仏身もまた現ずることがない。次に「是心即是三十二相八十随形好」とは衆生の心と仏との関係を示すもので、衆生の心に仏を想う時、仏身の相好が心中に現ずるのは清き水と色像の関係の如くである。水と水面所現の像とは不一不異の関係である。

あたかも水清ければ則ち像現じ、清からざれば現ぜざるがごとくであって、「水」とは衆生の心法を、「清し」とは仏身を想う状態を、「像」とは仏身をさす喩である。されば仏身は衆生の心の外には現じないけれども、もし心清からざれば現ずることがないのである。

次に善導の法界身釈を見ていくと、

従二諸仏如来一下至二心想中一已来正明下諸仏大慈應レ心即現有二期勝益一故勧レ汝想上之(8)

といって、これは法界身の文に対する善導の基本的立場である。さらにまた善導は『観経』でいう「入一切衆生心想中」の経文に対して、

由テ衆生起シテ念ヲ願スレハ見上シト二諸仏一仏即以二無礙智一ヲ知上玉二即能入テ彼ノ想心ノ中一現(9)シ玉

といっており、善導の法界身釈は直接曇鸞のそれに導かれて、諸師の唯識法身の観や無想離念の観に対し、もって浄土門本来の具体的な事観の立場を顕示しつつ、これを通して仏はまさしくわれわれのための仏にほかならない所以を明らかにしたものということができる。われわれは単にこの法界身釈を見るだけでも、善導の釈意が浄影等の立場とは異なることで理解できる。かくして善導の法界身の解釈はここから次の如く述べられている。

言二法界一者有二三義一一者心偏故解二法界一二者身偏故解二法界一三者無二障礙一故解二法界一正由二心到一故身亦隨到身隨二於心一故言二是法界身一也言二法界一者是所化之境即衆生界也言レ身者是能化之身即諸仏身也(10)

ここでは、「法界」とは所化の衆生界を指し、「身」とは能化の仏身そのものをさすとしたのである。かくして法界身とは、善導によれば能化所化一体に成就して、所化の衆生界を必ず摂化せずばやまない能化の仏身（心）であるというのである。すなわち仏と衆生とを二元的に示している。これは、善導の確信を示した「諸仏ノ大悲ハ於二苦者一心偏ニ愍二念ス常没ノ衆生一ヲ(11)」という衆生救済の具象化である。

一方これに対して浄影等の諸師は、法界身を次のように述べている。

仏法界身入二於一切衆生心中一故勧想レ之是故已下明仏心想即成中前仏入二衆生心一義上於レ中四句一明二心是仏一言二是故一者乗レ前顕レ後是仏法身入二於一切衆生心一故心想レ仏時是心即諸仏相好(12)

といって、これによると慧遠は法界について真如・法性の異名であるとし、法界身を無色無形の法身と解釈し、この法界身が衆生の心想の中に入り、衆生が仏を観想すれば、その心想の中に仏は相好を現成するといっている。諸法は勿論、一切万法すべて法界の体性を具するものとし、諸仏と真如と衆生の心想とは、一体上の諸相であり、一元的なものであるといっている。衆生は、みずからの心性をきよめることによって、法身の理仏を具し、そのまま仏となるというのである。故に、『観経』が所説の法界身の観法は、法身同体の真如観であるとしている。これに対して善導は、この慧遠の解釈を排して、

既言レ想レ像假二立三十二相一者真如法界身豈有レ相而可レ縁有レ身而

可レ取也然法身無色絶二於眼対一更無二類可一レ方[13]

と述べている。中国浄土教諸師が法界身を自己の真実の本性とみたのに対し、善導は「言二ハ法界一ト者是レ所化之ノ境即衆生界ナリ也言ハ身一ト者是レ能化ノ之身即諸仏ノ身ナリ也[14]」といい、法界身を法界と身とに分け、法界を現実の衆生とし、身を仏身と解釈している。中国浄土教諸師が法界身を一元的にみたのに対し、善導はこれを二元的にみている。前述の如く法界を衆生とみるのは曇鸞の『往生論註』に、「法界ハ是レ衆生ノ心法也[15]」といって、これによったものと思われる。ともかく善導はこのように二元的に救済するものと救済されるものとを明確に分けている。このことにより、衆生の上に仏の心がいきわたり、衆生が仏を見ようとすれば、仏は衆生の心想に従って現れるのであり、そのことがやがて第九真身観釈に説かれる「彼此ノ三業不二相捨離一セ[16]」という銘文になったと思われる。

ただ浄影等の諸師が、法界身を無色無形の法性身と解したことについては、いま一つ釈然としないものが残る。これについてはまた別の機会に於いて発表したいと思うが、例えば、浄影は、『大乗義章』第十九に、仏身開合の論理によって、三身、四身を説くが[17]、要するに、浄影の仏身観は真身、応身に究極される。これに対して『観経』所説の三十二相八十種好を具せる阿弥陀仏を観ずる観法は応身観としていることである。

一方、吉蔵は『観経義疏』で想法身仏、想応身仏の二種の観法を示し、法界身は、第一の想法身仏にあたるといっている。吉蔵は、この外に、『観経』の観の字義を釈して「観有二三種一一観二実相法身一二観二修成法身一三観二化身一[18]」といって実相法身観、修成法身観、化身観の三種観法を説くが、実相、修成の二法身観は、さきの想法身観にあたり、化身観は想応身観にあたる。要するに、浄影、吉蔵等が『観経』の説相について、一方では法界身を法性となし、他方、阿弥陀仏を応身、化身とすることに自家撞着（じかどうちゃく）がある。すなわち一方に於いては『観経』所説の阿弥陀仏を応身としながら、同じ『観経』所説の法界身を阿弥陀仏とし、しかも法性身とすることにうなずけないものがある。言葉をかえていうと、「諸仏如ハ是レ法界身ナリ」という大前提がある。その諸仏の随一である阿弥陀仏を応身とするのは、明らかに矛盾と思われる[19]。

一方、善導は、「諸仏如来ハ是レ法界身ナリ」という説示をふまえて、「欲レ顕下ント諸仏ハ三身同証シ、悲智果円ナル「等斉シテ無シ二端身一坐玉テヨリ影現無方ナリ意ロ赴キ二有縁一ニ時キ臨「ヲ中法界上ニ[20]」といって諸仏は三身同証なりとし、各々、有縁の行者のための法となることを明かし、術通なき凡夫のためには、作意にも不作意にも、常に、その心念に応じて、みずから現じたもうものであるとし、法界身を徹頭徹尾有相的にとらえて我々に示したのである。このことは、

今此観門等唯指レ方立レ相住レ心而取レ境総不レ明二無相離念一也如来懸知末代罪濁凡夫立レ相住レ心尚不レ能レ得[21]

といっている文の中に凝結しているのである。なお、浄土宗三祖良忠は、『伝通記』で、この法界身を報身に配当している。法界身というも

のは、利他の活動体を示すものとして受けとめるべきであるから、これを報身とすることは、一応もっともである。事実、善導が、『玄義分』に於いて、仏身を、法身、報身、応身の三身に開き、阿弥陀仏が報身であることを、経説を引用して証明した[22]ことは、いまさら、いうまでもないことである。しかし阿弥陀仏を含めた諸仏如来に対する善導の面目は、むしろ、この法界身釈の中に、すべて帰納されていると考えられる。それ故に、あえて、法界身＝阿弥陀仏＝法身とする考えは、法界身というものの躍動的活動的な意義をそこなうような感がするのである[23]。ここでは衆生の念が根源的には全宇宙的とも言える阿弥陀仏の法界身とも相即して相応しているのである。このように法界とは、仏が教化し救済する世界、すなわち衆生界である。また身とは教化する身、すなわち諸仏の身である。

三　是心作仏・是心是仏釈について

ここでの論述主旨は『観経』第八像想観のなかで、その特徴である「是ノ心作レ仏ヲ是ノ心是レ仏ナリ」の文について善導がどのように解釈しているかをまずみていき、次に仏凡の関係、つまり仏と衆生とのかかわりについて論じ、さらに阿弥陀仏信仰論についてもみていきたいと思う。周知のように『観経』像想観では、まず「想仏」として諸仏を観想すべき教理的根拠が説かれている。諸仏は「法界身」であり、「是ノ心作レ仏ヲ是ノ心是レ仏ナリ」という有名な教説がそれである。次に「想像」として、最初に華座の上に坐す一体の閻浮檀金色に輝く仏像を観じ、その周囲にある荘厳も観想する。さらに仏像の左に観世音菩薩、右に大勢至菩薩の坐像があり、この三尊像から放たれる光明が宝樹を照らし、一々の宝樹の下にも三尊像があって、浄土に遍満していることを観ずる。こうして、浄土の荘厳がすべて妙法を説くのを聞き、この観想によって念仏三昧を得るという。そこでまず最初に「是ノ心作レ仏ヲ是ノ心是レ仏ナリ」の釈についてみていくと、『観経』のなかでも「是ノ心作レ仏ヲ是ノ心是レ仏ナリ」の文は銘文といわれ、古来より中国浄土教諸師に注目され解釈されているところである。中国浄土教諸師の一人である浄影寺慧遠は「是心作仏・是心是仏」について、

二明二心作仏一成二前心是一三是心是仏、結二前初句一。四諸仏遍知従心想生結二前第二一云何名レ作云何名レ是両義分別一就二佛観始終一分別始学名レ作終成即是二現当分別諸仏法身與レ己同体現観レ仏時心中現者即是諸仏法身之体名二心是仏一望二己当果一由レ観生レ彼名二心作佛[24]一

とある。ここでは仏観の始終と現当分別との二義をあげて、前にある法界身釈を支持している。つまり、諸仏の法身は衆生と同体であり、現に仏を観ずる時、衆生心中に現ずる仏身は諸仏の法身の体である。これを慧遠は是心是仏の意味であるとしている。また是心作仏とは、この観により当来の証果即ち成仏を得ることとしている。『観経』そのものは観仏経の一つであって、仏身を観ずるなど、観を強調しているといわれている。この経の銘文といわれる「是心」の文をめぐって、この心が仏に

なるとか、この心がすなわち仏であるといわれるのを浄土教の立場で、特に善導が、どのようにみているのか。中国浄土教諸師とは全く見方をかえて解釈したといわれているが、それがどういう点にあったのか、心と仏とをめぐって検討してみたいと思う。ここでは、この「是心」の文の見方をめぐって、特に心と仏と衆生などの関係を、この経の注釈者たちがどのように受けとっていったかをみることにしたい。この「是心」の解釈はこの『観経』の特徴である「観」ということも大いに関係深く、「観」を通して心・仏・衆生をどのように解釈したかを究明していきたいと思う。そこで『観経』の「是心」文をみると、

諸仏如来是法界身入二一切衆生心想中一是故汝等心想レ仏時是心即是三十二相八十随形好是心作レ仏是心是仏諸仏正徧知海従二心想一生是故應三當一心繋レ念諦観二彼仏多陀阿伽度阿羅訶三藐三仏陀一[25]

とある。これについて浄影、天台、吉蔵等の中国浄土教諸師はこの一文を証権として、観念的な唯心の弥陀説を立てて、いわゆる唯識法身の観や自性清浄仏性観をもって、この経の宗としたのである。これについて普賢晃寿氏は、

善導の云う唯識法身観、自性清浄仏性観の思想は、浄影嘉祥天台の観経疏の思想を含む事は勿論、これ等の思想の流れをくむ当時の人々、更に唯識学徒の説をさすものと考える[26]

と述べている。これに対し善導は「将(モテ)二此ノ一門ノ之義一ヲ、作(ス)二唯識法身ノ之観一ト、或ハ作(ス)二自性清浄仏性ノ観一ト者、其ノ意甚錯(マジ)レリ。絶無(シ)二少分(モ)相似(タル)一「也」[27]といっており、また、良忠は『観経定善義略鈔』第二には、「此ノ三師ノ意ハ以二理ノ仏一ヲ為二所観境一ト一尤可レ破(シ)レ之也(リ)一」[28]といって、これを斥けている。このことから善導は「是心」釈において信心を強調し、これにより称名念仏の道を説いたものと思われる。浄影・天台・嘉祥のいうごとくに観を実践することは、凡夫にとって至難のことであるが、観を阿弥陀仏や浄土に対する信心により、念仏を契機としてうけとった時、凡夫に親しいものとなってくる。妄想妄念をいだく現実の心で浄土や仏を主観的に観ずることである。そしてこのことを励行しやすくするために、さらに善導は指方立相を説くのである。

そこで基礎的作業として最初に曇鸞の「是心」釈を見ていくと、『往生論註』に、

是心作仏者言心能レ作仏也是レ心是仏者心外無レ仏也譬如下火従レ木出火不レ得レ離レ木也以レ不レ離レ木故則能焼レ木木為二火焼一木即為上レ火[29]也

といって、木は衆生心、火は化身に譬えている。ここで暫く福原隆善氏の解釈によると「是心作仏」とは、衆生の仏を想う心が仏を作るということである。「是心是仏」とは、この衆生の作仏心のほかに仏はましまさないということである。たとえば、火は木をすりあわせることから生じるから、火は木を離れてはない。木を離れないから木を焼くことができ、それで木が火となるのであり、さらに木を焼いて火は火となるのである。このように、心が仏をつくり、心がすなわち仏であるということを木と火にたとえ、火が存在するには木がなくてはならないし、木を離

れては火はない。火が木を離れないから、木が火によって焼かれる。木が焼かれることによって、また火を出す。このように木と火とは相関関係にあって、木を離れては火はなく、火を離れて木は焼かれることはないのである。このように曇鸞は衆生の心と仏とが相関関係にあることを述べている。

良忠の解釈によれば、

譬如火従木出等者以二此譬一合レ法者火従レ木出者合二是心作仏一言依レ木出レ火即依レ心生レ仏也木為レ火焼木即為レ火者合二是心是仏一言心全仏而心外無二別仏一謂二火焼レ木木火非レ一非一而木火混雑其相唯一雖二仏現レ心心仏非レ一非一而心仏混雑其相唯一仏性論第四云如二経中説一迦葉譬如下以二二木相揩一即能生レ火火生之時還自焼レ木上(30)已上

といって火が木より出るのを是心作仏という。それは木によって火を出すということは、心によって仏を生ずるからである。また木が火のために焼かれて木が火になることを是心是仏といっている。それは心が全くそのまま仏であり、心の外に別に仏がないからであり、木と火は非一でありながら、その相は一つであるといっている。このたとえは衆生の心想という木から仏という火を出だし、そして仏の火が衆生の木を焼くことによって衆生が仏の火となるというものである。

曇鸞の木と火のたとえによる説明は、浄影、天台、吉蔵等の説明とは違った点が見出せる。木と火との相関関係により、衆生の心と仏とは相離れることのできない関係を説いている。火によって木が焼かれることにより、木がまた火となるように、衆生の心の木が仏によって焼かれることにより、仏という火になる。仏のはたらきがなくては衆生の心は仏となることはできない。したがってここに救済するものと救済されるものとの関係が明確になってくる。衆生の心は仏という火によって浄化されるのであるから、衆生の心は不浄のままで往生できることを意味する。(31)

このように曇鸞の「是心作仏是心是仏」の解釈はすなわち仏と凡夫は体別不二であり、もし衆生の心に仏を信ずるならば、仏はすなわち衆生の心中に現じて、ここに仏心と凡夫の心は相即し、不異一体となるがゆえに「是心作仏」というほかなく、このゆえにまた信心の当体は、そのまま「是心是仏」といわなければならない。このような曇鸞の立場について普賢晃寿氏は、

曇鸞は論註の観察門に観経をくり込み、その仏身観法として法界身釈に注目し、これを仏身の相好を観ずる事観と解したものと思考する。しかしてこの論註を受けて成立したのが、観経の解説書と云われる安楽集であり、この道綽の弟子が善導である。ここに観経を理観で解する聖道諸師に対し、曇鸞道綽の浄土教思想を受けた指方立相の善導の観経観の成立がある。(32)

といって、仏身の相好を観ずる事観は曇鸞にはじまり、道綽、善導へと継承されていくのである。

次に善導であるが、彼は道綽から浄土の法門を受け、『観無量寿経疏』

を著して浄土教に画期的な方向を示し、日本浄土教に大なる影響を及ぼし、これを指南とする学僧が多いことは周知の通りである。善導には『観経疏』四巻をはじめとして五部九巻の著作が伝えられている。善導の『観経』玄義分に、この経の宗と体とを述べて、

今此観経即以二観仏三昧一為宗亦以二念仏三昧一為レ宗一心廻願往生二浄土一為レ体[33]

といって、観仏三昧と念仏三昧とを宗とし、一心に廻願して浄土に往生するのを体となすとしている。

そこで次に善導の「是レ心作レ仏ヲ是ノ心是レ仏ナリ」の解釈をみていくと、

言二是心作仏一者依二自信心一縁レ相如レ作也言二是心是仏一者心能想レ仏依レ想仏身而現即是心仏也離二此心一外更無二異仏一[34]

とある。是心作仏とは、仏をみたいという自らの信心によって、仏の相好をあらわすのが（心で仏の相好を）作るようなものである。是心是仏とは、心でよく仏をみたいと想う。その想いによって、仏身が現れる。すなわち（みたいと想う心に仏が現れるから）この心が仏である。この（想う）心を離れて、それ以外には、さらに、別の（現れる）仏はない。

あるいは、ある行者たちが、この経文の意味を唯識法身観であるとか、あるいは、自性清浄の仏性観であると解釈しているが、この見解は甚だしい誤りである。決して、いささかも似ていない。すでに「（仏）像を想え」と説かれて、三十二相を立てたのであるから、どうして、真如法界身を具体的な相好でみたり、具体的な仏身でとらえることができるであろうか。善導のこの解釈は実に明快である。

九品皆凡夫論を自己内省の自覚として経文を読みとり、報身報土論を主張する善導にとっては、衆生の心がそのまま仏となり、仏であるという解釈は、浄影等の諸師がそうであっても、自己の宗教体験としてはありえなかったのである。この「是心釈」の文に続けて、善導はさらに、いまこの観察の法門は、ただただ、西方を指し、（具体的な仏・浄土の）相を立てて指方立相、心をそこにとどめて、（具体的な仏・浄土の）対象をみることである。決して、（法身の）無相離念を説いているのではない。如来は、はるかに末代の罪濁の凡夫を知っておられる。（凡夫にとっては）、相を立てて、心をとどめてみることすら難しい。どうして、相を離れてみることができようか。それは、神通力のない人が空中に家を立てるようなものである。以上のような内容が、古来、有名な指方立相論の典拠である。「是心」釈を通して善導の仏と衆生とのかかわりを論じてきたが、浄土教の思想的特質は、有相的な思考に立つところにあると言えよう。現実存在の辺（ほとり）にある凡夫が救いにあずかり得るのは、そのような凡夫こそが救われうる働きを実現する報身の阿弥陀仏の働きである。

そこで具体的に「是心釈」の解釈をみていくと、ここでの心と仏との関係は、諸仏はつねに法界の心を知りたまうのであるが、これに対して衆生がよく想いをなすならば、その衆生の心に従って仏が現れるのであ

り、しかもその心がよく仏となるのである。この点について善導は、「唯識法身の観」をなすとか、「自性清浄仏性の観」をなすなど誤った解釈を施すものがあるとしてこれを斥けている。ここで注意することは「依二自一信心一」という文に注目する必要がある。これに関連した文が「玄義分」に『観経』の観について、

言レ観者照也常以二浄信心手一以持二智慧之輝一照二彼弥陀正依等事一[35]

とあるが、「自らの信心」によって相を縁ずるとしているところに善導自身の独自性がでていると思われる。これについて河智義邦氏は、

かかる「浄土教的観」の在り方を、信心の智慧の光を持つ以外に真の事観成就の道がないことを端的に示すのである。即ち、人間的観の立場は仏力を縁として見に転ぜられねばならない。ここに思惟し正受の関係の具体的相があり、「異方便」としての定善の展開の意義を窺うことができる。[36]

としている。善導の『観経疏』は固より古今楷定の疏といわれているが、随所に古今の誤謬を楷定して浄土教の真髄をあらわしている。「唯識法身の観」や「自性清浄仏性の観」によることは凡夫にとって困難至極である。そこでこれらの観を否定して次のように述べている。

今此観門等唯指レ方立レ相住レ心而取レ境総不レ明二無相離念也一如来懸知末代罪濁凡夫立レ相住レ心尚不レ能レ得何況離レ相而求レ事者如下似無二術通一人居レ空立上レ舎也[37]

といい、方を指し相を立てることによって、阿弥陀仏やその浄土を心を住せしめて対境を取らしめるのである。末代罪濁の凡夫はそのことすら容易には出来かねる。他に心を奪われて依正に心をとどめることは困難である。それ故に指方立相しなければ、凡夫にはとうてい理解できないのである。このように善導は指方立相を立てているが、これは観想の対象である浄土は「ただ方を指し相を立て」て示される有形的・具体的な世界であって、摂論学派や禅宗系など当時の仏教界一般で考えられていた無形的・唯心的な世界ではない。末代罪濁の凡夫は形を立てて観想することさえ難しいのであるから、まして形を離れて具体的な観想を行うことができるはずはない。このことを仏ははるか昔より知りたまい、あえて西方という方角を指示して、形ある浄土を現されたのであって、つまり指方立相は、われわれ凡夫のための仏の教説にほかならぬと主張する。[38]また河智義邦氏によると善導は諸師の如く『観経』観と第八像観の観の在り方を異質なものとして取り上げることなく、いずれの観法においても、どこまでも末代罪濁の凡夫と関わってくるところの阿弥陀仏・浄土の（相即無相の）有相荘厳を対境とする指方立相観、事観であることを主張するのである。[39]善導が『往生礼讃』で「西方極楽ハ難二思議一」[40]といっているのは、浄土が理性の領域を超えた宗教的な永遠、絶対の世界であることをあらわしている。しかし、善導はかかる永遠、絶対の世界も、凡夫にとっては指方立相によってはじめて把握されるのであり、そこに大悲の本願にあらわれ、衆生の救済が可能となるとした。これは、当時一般に考えられていた無相離念の唯心的な浄土観への対決を意

図したものであるが、同時に指方立相の浄土観が決して単なる仮の方便説ではなく、浄土教の凡夫往生の立場に立つ限り当然の浄土観であることを明らかにしたものということができる。浄土が西方に位置する理由については、すでに道綽が『安楽集』において「但凡夫ノ之人ハ身心相ヒ隨ヲ若向二餘方一西ニ往「必難」[41]」といって、凡夫のために西方浄土が説かれるとするのは、指方立相説の先駆と見てよい。善導はこうした道綽の考え方を継承し、凡夫往生をいっそう強調する立場から、これを明説したのである。藤田宏達氏によると原始浄土思想において西方説が成立したのは、有形的な他方浄土観にもとづいたものであるから、善導の指方立相説はいわば浄土思想の原点に立ち帰ったものであるとしている。[42]そもそも経典そのものをみていくと、例えば『阿弥陀経』に「従レ是レ西方過二十萬億仏土一有二世界一名テ曰二極楽一[43]」といっていることや、『無量寿経』に「法蔵菩薩今已ニ成仏ノ現ニ在ス西方一ニ去ルレ「此ヲ十萬億刹ナリ其ノ仏ノ世界ヲ名テ曰二安楽一[44]」といっていることによって、この両経は指方立相論の代表的典拠といえる。したがってある意味では経典にこのように述べていることから、善導が主張する指方立相論は浄土教の正統な展開上に位置づけられると思う。[45]

そこで『観経』でいう第八観と第九観との関係を見ていくと、第八観にみられる「是心」釈が善導では第九観に主眼が移行しているが、第八観と第九観との繋がりについて、

一従二仏告阿難一下至二身相光明一已来正明下告命結二成前像観一生中後真身之観上也[46]

といい、良忠も、

所レ云法界身者第八第九中何乎答正第九真身此真身観成為第八像身観也[47]

といって、第八観は第九観を成ずるためにあるのであり、第八観の「是心」釈は第九観の見方へと繋がるものであると述べている。

浄影、天台、嘉祥等の中国浄土教諸師に対して、その基本的な相違は心に想うということに対する解釈の相違からくると思う。心と仏との関係において、その解釈を巡って善導と諸師との解釈の相違が生ずることになってくる。浄影、天台、嘉祥等においては、心というものは浄心であって、現前の自己の妄心の奥に清浄なる真実の心が存在していて、その心が仏となり、その心そのものが仏であるとみていくのである。このような見方を善導は、

或有二行者一将二此一門之義一作二唯識法身之観一或作二自性清浄仏性観一者其意甚錯[48]

といって、「唯識法身の観」とか「自性清浄仏性の観」としてこの見解を斥けている。良忠の『観経定善義記』第二において、

此三師解倶当二唯識法身之観一自性清浄仏性観者云云　二種観義出二占察経一彼経下云一者唯心識観二者真如実観学二唯心識観一者所謂於二一切時一切処一隨二身口意所有作業一悉当三観察知二唯是心一至乃知三唯忘念無二実境界一勿レ令二休廃一是名レ修二学唯心識観一至乃想二見内外色一隨レ

心生隨レ心滅乃至習レ想二見仏色身一亦復如レ是隨レ心生隨レ心滅如レ幻如レ化乃至若学二習真如実観一者思二惟心性無生無滅一不レ住二見聞覚知一求レ離二一切分別之想一乃至廣説已所レ言唯識者是智真如者是理若智若理竝非二事観一故今斥レ之[49]

といって、善導にならってこの二観を破斥したあと、この二観は『占察経』に説かれる「唯心識観」と「真如実観」であることを指摘している。「唯識法身の観」とは、仏を想うことによって本来の己心に帰ることであり、諸仏如来は法界の身であり、あらゆるところに遍満し、すべて仏でないものはなく、しかも衆生の心想の中に輝くものである。迷っている衆生は煩悩に覆われ、これに気づかないのであって、それに気づかせる方法として心に仏を想うことが説かれるのである。その想う心がよく仏を作り、その心そのものが仏である。「自性清浄仏性の観」とは、仏を想うことにより自己の本来の清浄なる仏性を顕すということである。衆生の本性はもともと清浄なるものであり、それを仏性といっているが、その自性本来清浄なる心を仏を想うことによって顕すことをいうのであって、結局のところ本来の自己に帰るという「唯識法身の観」と同じようなことである。良忠は『観経定善義略鈔』第二に、「唯識ト真如ト其名ハ雖レ異ト其体ハ是レ同[50]ナルヘシ」といい、聖冏も同様のことを述べている[51]。これらの観による「是心」釈は、仏と衆生の心とは別のものではないのであり、心の外に仏はなく、仏は衆生の心を出るものではない。すなわち衆生の心の奥に仏があるということになる。したがって心に仏を想うといっても外なるものを想うのではない。想うことによって本来の自己の心を顕し、本来の自己に帰るのである。心に想うこと、そのことによって仏を作り、その心そのものが仏なのである。『観経』に説かれる法界身を自己の真実の本性とみるのである。

「唯識法身の観」、「自性清浄仏性の観」とは心に想うこと、そのことによって仏を作り、その心そのものが仏なのである。これに対して善導は全く根本的に立脚点をかえ、曇鸞、道綽をうけて、心を浄影等の諸師が浄心としたのを衆生の劣った心と解釈したのである。このような心は「唯識法身の観」「自性清浄仏性の観」などといった優れた観法のできる心ではなく、現実の迷える衆生の心なのである。ともかく善導の場合、「是心」の文における心も、衆生の心が仏を想うとき、その想う心が仏となるとか、その心そのものが仏であるといったものではなく、まさしくその想うところの凡夫の意識の上に仏が現れるとするものである[52]。さらに福原氏の理解は仏を想う、その想いに仏が現れ、仏の方から衆生の心へ入ってくるとするのである。それ故に「入リ下二一切衆生ノ心想ノ中ニ一」というのである。しかしそれには衆生が仏を想うことがなければならない。また「彼此ノ三業不二相捨離一セ一」においても、「口常ニ称スレハ仏ヲ」「身常ニ禮ニ敬スレハ仏ヲ一」「心常ニ念スレハ仏ヲ」でなければならない。さらに善導においてはそのことのために信心を起こすということが重要なポイントとして注意しなければならないと思う。信心を起こして心に仏を想うならば、仏はいつでもどのような妄念を有する衆生の心の上にも現れると

いうものである。このような解釈は、先にあげた「唯識法身の観」「自性清浄仏性の観」とは全く異なるものといわなければならない。ここでは衆生が仏を想うことが必要なのである。要するに善導の解釈は、浄影、天台、嘉祥などの諸師の仏凡一体、生仏不二といった立場とは立脚点がちがい、五濁悪世の凡夫は本来の自己の真実心を開発することができないから仏に救われる対象となり、心と仏の関係においても、観ずることによってその心が仏になるとか、その心がそのまま仏であるといったことではなく、三縁釈でいうように心と仏とは相離れることなく、衆生が仏を想えば仏はそれを知るといった呼応関係でとらえられている。良忠はこの点に関して『観経定善義記』第二に、

是心作仏者依自信心縁相如作者作猶レ造也謂行者起レ信心縁二仏相一此思想位漸作二仏相一是故縁レ相似レ造二作仏一故云二縁相如作一是心是仏等者謂依レ縁レ相仏身即現心不レ想レ仏仏即不レ現心想レ仏故仏身即現故離レ心外全無二仏現一故云二是心是仏一此乃是心作仏明二其思想一是心是仏明二其見仏[53]一

と述べている。是心作仏における善導の釈は、行者がよく信を起こして仏に仏相を縁ずれば、その思想に仏相を作す、仏相を縁ずるのは佛を造作することと同じことである。是心是佛とは、その仏相を縁ずることによって仏身が現ずるのであるが、もし心に仏を想わないのであれば、仏は現れることはない。心に仏を想うことによって仏があらわれるのである。したがって心を離れて仏が現れることは全くないのであり、これを是心是仏というのである。このように是心作仏はその思想を明かしており、是心是仏はその見仏を明かしているというものである[54]。以上、浄土教における仏と衆生との関係について『観経』の「是心」釈をめぐって善導を中心にみてきた。善導は浄影、天台、嘉祥等の中国浄土教諸師とは全く根本的に立脚点をかえ、曇鸞・道綽をうけて二元的に救済するものと救済されるものとの関係としてこれをとらえ、しかも浄心でない罪悪生死の凡夫の救済される道を開いたのである。

善導は浄影等中国浄土教諸師の解釈を「唯識法身の観」とか「自性清浄仏性の観」として厳しく斥けている。この二観は究極的には同じようなことになるのであるが、それは自己の奥に潜む真実心を開発顕現することを理想としている。しかしこれらの観は凡夫に至難のこととして善導は未断惑の凡夫の救済される道を本願である口称念仏に求めたのである。

四　三縁釈について

『観経』第九真身観の「念仏衆生摂取不捨」を釈す中、念仏行者が摂取される理由について、

問曰備修二衆行一但能廻向皆得二往生一何以仏光普照唯摂二念仏者一有二何意一也答曰此有二三義一一明二親縁一衆生起レ行口常称レ仏仏即聞レ之身常礼二敬仏一仏即見レ之心常念レ仏仏即知レ之衆生憶二念仏一者仏亦憶二念衆生一彼此三業不二相捨離一故名二親縁一也二明二近縁一衆生願レ見レ仏仏即応レ念現在二目前一故名二近縁一也三明二増上縁一衆生称念即

除二多劫罪一命欲レ終時仏與二聖衆一自来迎接諸邪業繫無二能礙者一故名二増上縁一也(55)

といって、三縁釈を説明している。衆生が心に仏を想うことをはじめ、衆生のいちいちの所作を仏が感取しており、ここに浄影、天台、嘉祥等の諸師と全く異なった受け取り方をしているのに注目される。善導は曇鸞、道綽をうけ、あきらかに救済するものと救済されるものとの関係として受け取っている。ここでは実存の背景をふまえて、相を立てる思考が「三縁」という関係概念で語られている。衆生が仏を〈称〉〈礼〉〈念〉〈憶念〉すれば、仏はこれを〈聞〉〈見〉〈知〉〈憶念〉したまうというのである。この仏と衆生との間柄は、呼応の関係である。この構造を法然のことばで続けると、『往生浄土用心』に、

かるがゆえに阿弥陀仏の三業と行者の三業と、かれこれひとつになりて、仏も衆生もおや子のごとくなるゆえに親縁となづくと候めれば、御手にずずをもたせ給と候はば、仏これを御らん候べし。御心に念仏申すぞかしとおぼしめし候はば、仏も衆生を念じ給ふべし。されば仏に見えまいらせ、念ぜられまいらする御見にてわたらせ給はんずる也(56)。

といっている。阿弥陀仏と衆生（念仏行者）の関係が、有相的な表現構造で語られていることがわかる。この構造の中核は、阿弥陀仏の三業と行者のそれとが「ひとつ」になることである。三業を通して「ひとつ」になるということは、「仏も衆生もおや子のごとくなる」ことである。いずれにしても善導の場合、「法界身」「是心作仏是心是仏」釈における仏と衆生とのかかわりは、具体的な説明は第九観の三縁釈に説かれているのである。とくに親縁釈において見られるように、そこには衆生の阿弥陀仏に対する身口意の三業が、衆生に対する阿弥陀仏自身の身口意の三業と相即し相応し応答しあうのである。この応答性こそは人格と人格とのあいだの対応関係のもっとも基本的特色となるものといえるのである。そこには阿弥陀仏と衆生とのあいだの全人格的な呼応のみがあって、そのあいだに他のいかなる存在の介在も許さない親密極まりない関係が成立しているといえるのである(57)。以上、善導の阿弥陀仏信仰論について述べてきたが、このタイトルは非常に大きな重要な問題であるため、今後より構築して充実した論文を書くつもりである。ここでは中間報告論文とする。

註

（1）「阿弥陀仏信仰論―とくに仏凡の呼応関係を中心として―」（『浄土教文化論』―阿弥陀仏篇―）三頁。

（2）前掲論文「阿弥陀仏信仰論―とくに仏凡の呼応関係を中心として―」一八頁。

（3）『浄全』二―四九頁。

（4）『浄土宗総合研究所報』二―八頁。

（5）『浄全』一―四三頁。

（6）『浄全』一―二三一頁。
（7）『浄全』一―四三頁。
（8）『浄全』二―四六頁。
（9）『浄全』二―四七頁。
（10）『浄全』二―四七頁。
（11）『浄全』二―六頁。
（12）『浄全』五―一八五頁。
（13）『浄全』二―四七頁。
（14）『浄全』二―四七頁。
（15）『浄全』一―二三一頁。
（16）『浄全』二―四九頁。
（17）『正蔵』四四―八三四頁以下。
（18）『浄全』五―三二六頁。
（19）河智義邦論文「善導浄土教における法界身論」（『真宗研究会紀要』二六号）参照。稲岡了順論文「善導大師の法界身釈について」（『印度学仏教学研究』二五―一）参照。
（20）『浄全』二―四六頁～四七頁。
（21）『浄全』二―四七頁。
（22）『浄全』二―一〇頁以下。
（23）稲岡了順前掲論文「善導大師の法界身釈について」一二三頁。
（24）『浄全』五―一八五頁～一八六頁。
（25）『浄全』一―四三頁。
（26）「法界身の研究」（『真宗学』二九・三〇合併号）一八七頁。
（27）『浄全』二―四七頁。
（28）『浄全』二―五五四頁。
（29）『浄全』一―二三一頁。
（30）『浄全』一―二九五頁。
（31）福原隆善論文「佛と衆生―『観経』の「是心」釈をめぐって―」（『浄土宗学研究』七）一一二頁。
（32）前掲論文「法界身の研究」一九〇頁。
（33）『浄全』二―三頁。
（34）『浄全』二―四六頁。
（35）『浄全』二―三頁。
（36）前掲論文「善導浄土教における法界身論」六六頁。
（37）『浄全』二―四七頁。
（38）藤田宏達著『観無量寿経講究』一〇四頁。
（39）前掲論文「善導浄土教における法界身論」六五頁。
（40）『浄全』四―三七三頁。
（41）『浄全』一―七〇二頁。
（42）『善導』（人類の知的遺産一八）一〇五頁。
（43）『浄全』一―五二頁。

(44)『浄全』一―一二頁。
(45) 柴田泰論文「指方立相論と唯心浄土論の典拠」(藤田宏達博士還暦記念論集『インド哲学と仏教』)参照。
(46)『浄全』二―四八頁。
(47)『浄全』二―五五二頁。
(48)『浄全』二―四七頁。
(49)『浄全』二―三四四頁。
(50)『浄全』二―五五四頁。
(51)『浄全』三―八六一頁。
(52) 福原隆善前掲論文「佛と衆生―『観経』の「是心」釈をめぐって―」一一五頁～一一六頁。
(53)『浄全』二―三四四頁。
(54) 福原隆善前掲論文「佛と衆生―『観経』の「是心」釈をめぐって―」一一六頁～一一七頁。
(55)『浄全』二―四九頁。
(56)『捨遺語燈録』巻下(『檀王本』三〇四頁～三〇五頁)。
(57) 河波昌論文「念仏三昧と神秘主義―善導大師の「親縁釈」とその展開―」(藤堂恭俊編『善導大師研究』)七九頁。

善導の阿弥陀仏信仰論

――行儀分を中心として――

福西賢雄

一、はじめに

平成四年度総合研究所教学研究部においては、藤堂恭俊部長以下各研究員がそれぞれの分野で、従来論じられてきた「阿弥陀仏信仰論」とは少々、その視点を変えたアプローチの信仰論について、成果を論述することとなった。従来とその視点を変えたと述べたことには藤堂部長のご指摘にもある通り、いわゆる「仏・凡の間の人格的呼応関係」を重視していることにその特色がある。

ひと口に仏と凡夫（衆生）との人格的呼応関係といっても仏と衆生の間には元より絶対界・相対界という厳然たる隔たり（溝）があって、両者が親しく相まみえること、又人格的な呼応関係を結ぶということ自体、理論的には考えられるものではない。しかし、宗教・信仰という枠組みでそれらを捉えた時、真理としての絶対者―仏―という見方でなく、子供を護る母のような救済者としての仏と、煩悩の中に埋もれてどうしようもなくなった孤独者という被救済者としての衆生という両者の呼応関係をそこに見出せはしないだろうか。

絶対世界を超越して相対世界へと救いの手をさしのべてくれる仏（阿弥陀仏）と孤独者としての凡夫との間にその信仰の具体的種々相を見出すことはできまいか。今、その人格的呼応関係の種々相について少し述べてみたい。

二、仏・凡の人格的呼応関係とは

藤堂部長の言を借りるならば「阿弥陀仏信仰論とは救済者としての阿弥陀仏と被救済者としての衆生との関係を中心として、その基盤の上に論じられるべきである。従来、しばしば論究が重ねられている様な（たとえば）ただ単に救済者としての阿弥陀仏の仏身（三身説中の報身仏）あるいは、一本願（救済四十八願の分類・第十八念仏王本願）についての論議でもなく又、ただ単に被救済者としての凡夫（人間観）・往生行（安心・起行・作業・行儀）往生浄土（往生観）についての論議でもない。そのような論議を重層的に統合しつつ救済者と被救済者とがいかにかかわりあい、その転換をするか、といった信仰の具体的種々相を解明するのがこの阿弥陀仏信仰論である。被救済者は救済者にとって「衆生は無辺なれども誓って度せんことを願う」と誓願される様に時間的、空間的に不特定多数者であるが、救済者としての阿弥陀仏はそれら不特定多数とされる衆生の一人ひとりを差別することなく、あたかもひとり子を愛護憐愍するかのように平等視して、一人ひとりを救済してやまない。また、救済者といってもすべての仏が被救済者とその私の救済者ではない。私の救済者としての仏はいかなる系列の仏陀観に属する仏であ

るかを見極める必要がある。……（中略）……時間・空間の制約を越えた他方世界に出現する多数の現在仏が、被救済者としての私が信仰の対象とする仏であり、「法報応」の三身説中の報身仏としての阿弥陀仏である。……（中略）……救済される一人ひとりを衆生という代名詞によって把えるのはあまりにも抽象的であるから煩悩という人間の性に支配され、それによって振りまわされている孤独者としての私、というべきではないか。その意味から救済者としての阿弥陀仏は絶対者として彼此二岸の断絶をこえて、専ら一人ひとりの救済にかかわるのに対して被救済者としての私は相対者として彼岸から絶え間なくはたらきかけている阿弥陀仏の救済を専ら仰ぐのである。被救済者としての阿弥陀仏の願成就の聖意、救済活動のはたらく真只中に在りながら、そのことに気づくことがないが、時としてこの世の営みに躓き、死生に思い煩ったり、といったことを契機としてようやく阿弥陀仏の呼びかけに気づかされる。この阿弥陀仏の声なき呼びかけに気づかされることによってはじめて、南無阿弥陀仏とみ名を声に出し、その呼びかけに応じる。その私の称える称名の一声、一声ごとに「なにとぞこの私をお救い下さい」という切なる思いが込められている。阿弥陀仏は久しく待ちわびていた私の切なる思いを託した称名の声に応じて救済の手をさしのべる。このような「わが名を唱えよ、しからばわが国に迎えとる」という阿弥陀仏の呼びかけと、その呼びかけに応じる私の南無阿弥陀仏という称名の声とには呼応の関係が認められる。「私のかけがえのない愛し子」「私の救い主阿弥陀仏」として救済者と被救済者が一つに結ばれる。阿弥陀仏信仰は阿弥陀仏の名号を主軸とする二重の呼応関係の上に成立する。従って阿弥陀仏信仰論は称名を主軸とする二重の呼応関係の上に繰り広げられる信仰上の具体的種々相を解明することにある」（『阿弥陀佛信仰論要約』）というものである。

従来の、救済者たる「絶対者阿弥陀仏」を個別に観察して論ずるのではなく、又、被救済者としての凡夫の往生行のみを単独に論ずるのでもない。部長の主張を要約するならば、これらの要素を重層的に統合しつつ、それらのかかわり合い―呼応関係―に目を転じて論議するというものであり、過去に於いては論じられることの少なかった新しい側面からの信仰論を提唱しているのである。

われわれが阿弥陀仏を礼拝する、み名を唱える、救って下さいと願う、その切なる思いを仏自身が見、聞き、知る、そして又、われわれの礼拝、念仏、称名に応じてくれる。だからこそ、阿弥陀仏はわれわれにわが名を唱えよ、といって呼びかけているのであり、その呼びかけに応じて、われわれが南無阿弥陀仏とみ名を唱える、ここに仏・凡の間の呼応関係が成立する。仏から凡へ、凡から仏へ、という二重の呼応関係が称名念仏の上に成立することを見逃してはならない。前述のように仏凡の間の断絶、越えがたい溝のあることも否定出来ないけれども、なお、仏凡間の人格的呼応関係が念仏の上に成立することも確たることである。又、浄土教は仏と人間との関係の上に成立する宗教であり、唐の善

導大師（六一三―六八一）が『観経疏』散善義に明かした二種深信、いわゆる機法二信はその教学の根本的思想立場を表してい、信機とは罪悪生死の凡夫である機（人）の自覚であり信法は阿弥陀仏の本願に救済されるという法（仏）の立場を明かしているのも、大師の人間観（人間は所詮、生死流転、罪業深重の機根＝凡夫）、宗教観に根ざしている。重ねて述べるなら、定善義に於いては、念仏する衆生に「親縁、近縁、増上縁」の三縁のあることを妙釈され、ここにおいて、宗教的感応道交―仏凡間の人格的呼応関係―の萌芽を見ることを知る。

又、人格的呼応関係に関わる具体的種々相の中心的論点は時間的・空間的絶対性を超越した「本願成就身、光明摂取身、来迎引接身」としての阿弥陀仏であり、「救済者としての阿弥陀仏は絶対者として彼此二岸の断絶をこえて専ら一人ひとりの救済にかかわるのに対して被救済者としての私は相対者として彼岸から絶え間なく働きかけている阿弥陀仏の救済を仰ぐ人間の性に支配されてどうしようもない孤独者としての私」という自覚、といった問題となるであろう。

三、善導大師における阿弥陀仏信仰論の根幹

先述してきた称名念仏を主軸とする仏・凡間の人格的呼応関係に基づく阿弥陀仏信仰論の具体的種々相を、例えば阿弥陀仏の光明を『逆修説法』の中で「常光、神通光」とに分けて論じてみせた元祖法然上人の思想大系にその成熟を見ることは異論をはさむ余地はないけれど、元祖が「ただ偏えに善導一師に依る」と一貫して傾倒した善導大師（以下敬称略）にその源流を見出せることはある意味では当然の帰結と考えられる。

その宗教感性は「理法界」の立場をとった善導以前の諸師、たとえば天台、浄影寺、嘉祥大師ら、先賢らのそれとは、全く一線を画するものであって、「事法界」「指方立相」の立場を称揚した善導ならではのものといえる。教相分である『観経疏』定善義における「是心作仏・是心是仏」の解釈や、また「故言二是法界身一也言二法界一者是レ所化ノ境即衆生界也、言ハ身ト者是レ能化ノ之身即諸仏ノ身ナリ云云」（『浄全』二、―47）といった主張からも古今楷定と呼ばれた『観経』をベースに諸師とは違う独自の感覚の阿弥陀仏と衆生との関わりの境界が知られる。

今、広く行儀分を見るに当たって、古今よりその成立時期が早く、又内容的に見て思想大系を確固たるものとした「教相分」中、特に阿弥陀仏信仰論の中心的論旨の基盤となる箇所について少しその釈文を抜粋し、論述してみることとする。定善義の「第九真身観」の釈文、就中「光明遍照十方世界の文」について次の様に記している。

五従二無量寿仏一下至二摂取不捨一已来ハ正ク明ス観スル二身別相一ヲ光益スル一ヲ有縁上即有リ其五一 一ニハ明シ相ノ多少ヲ一 二明ニハ好ノ多少ヲ一 三ニハ明シ光ノ多少ヲ一 四ニハ明ニ光照ノ遠近ヲ一 五明スニ光ノ所レ及處ロ偏蒙中摂益上問曰ク備ニ修スルニ衆行ヲ一 但能廻向スレハ皆得二往生一ヲ何以佛光普照スニ唯

摂スル念仏ノ者ノ有ル何ニ意ぞ也　答曰此ニ有リ三義　一ニハ明ス親縁ヲ衆生起シテ行ヲ口常ニ称スレハ佛ヲ佛即聞レ玉之身常ニ礼ニ敬スレハ仏ヲ仏即見レ玉之ヲ心常ニ念スレハ仏ヲ　仏即知玉之ヲ衆生憶ニ念スレハ仏ヲ者仏亦憶ニ念シ玉衆生ヲ彼此ノ三業不ニ相捨離セ故名ニ親縁ト一也　二明ス近縁ヲ衆生願スレハ見ウト仏ヲ仏即応レ念現ニ在マス目前ニ　故ニ名ク近縁ト一也　三ニハ明ス増上縁ヲ衆生称念スレハ即除ニ多劫ノ罪ヲ命欲ル終ント時仏与ニ聖衆トミ自来迎接シ玉諸ノ邪業繋無ニ能礙ル者ノ故ニ名ク増上縁ト一也自余衆ノ行モ雖レ名ニ是レ善ト若比スレハ念仏ニ者全非比挍ニ也（『浄全』二、48―49）

「相の多少を明し、好の多少を明し、光の多少を明し光照の遠近を明し光の及ぶ所の處偏に摂益を蒙ることを明す」と五義をのべ、普く照らすはずの仏光明がなぜ念仏者のみを摂取するのかという疑問をいだし、その解答としていわゆる「三縁の義」を立ててその由を述べている。

まさしく「衆生行を起して口常に仏を称すれば、仏即ち之を聞給いて身常に仏を敬礼すれば仏即ち之を見給う心に常に仏を念ずれば仏即ち之を知り給う、衆生仏を憶念すれば、仏亦衆生を憶念し給う、彼此の三業相捨離せず」として衆生と仏との不相捨離を以て「親縁」と名づける。同様に、「衆生が仏を見たいと願えば仏は現に目前に在す」として「近縁」を明し、「衆生称念すれば多劫の罪を除き、命終の夕べには仏聖衆と共に来迎す」といい「増上縁」を挙げている。

これらは正（マサ）しく二祖の申すところの「不離仏・値遇仏」であると思われ、宗教的な仏・凡の呼応関係が確信できる解釈であろう。

又、念仏に比すれば、他の諸善万行は「全非比挍」とまで言い切り、本願念仏行のすぐれたさまを強く主張している。

仏と衆生の親しく相まみえる様を「三縁」の妙釈で以て解釈する善導の宗教観の根幹を知るのである。

又同じく『玄義分』では「弥陀浄国は当に是れ報なりや是れ化なりや、答曰く是れ報にして化に非ず、いかんが知ることを得たる。大乗同性経に説くが如し、西方安楽阿弥陀仏は報仏報土なりと、又無量寿経に云く……中略……今既に成仏し給えり即ち是れ酬因の身なり」と述べ仏身論としての阿弥陀仏及び極楽浄土を報身、報土と断定している。（『浄全』二、10）

『定善義』第八像想観の釈文には、

言ニ法界ト一者是所化之境即衆生界也言レ身ト者是レ能化ノ之身即諸仏ノ身也　言ニ入衆生心想中ト一者乃由ヲ衆生起テ念願レ見ニ上ルト諸仏ヲ一仏即以ニ無礙智ヲ一知ニ上玉ニ即能　入テ彼ノ想心ノ中ニ現シ玉（『浄全』二、47）

法界身について「法界はこれ所化の境、即衆生界なり、身とはこれ能化の身、即ち諸仏の身」と論じ所化の境、能化の身という聖凡一体の境界をのべ、「衆生が念じて諸仏を見奉りたいと願えば仏はその無礙智を以て知り、よく彼の想心中に入りて現じる」と重ねて衆生の想いを仏が察する境地を論ずる。続いて

言ニ是心作仏ト一者依ニ自信心ニ一縁スル「　相ヲ如レ作ノ也　言是ノ心是仏ト一者心能想スルハ仏ヲ　依テ想ニ仏身而現ス即是ノ心仏ナリ也　離テ二此ノ心ヲ一外更ニ

無レハナリ異仏一者也

（『浄全』二、47）

是心作仏・是心是仏についても同意趣の見解を見ることが出来る。

『観経疏』を少しひもとくだけでも善導の阿弥陀仏観を開陳せられるわけで、これら大師の阿弥陀仏信仰の大前提となる思想大系を踏まえた上で（阿弥陀仏と衆生の関わり、呼応論）行儀分を俯瞰する。

四、『観念法門』と五種増上縁について

『観念法門』はその具名を具さには『観念阿弥陀仏相海三昧功徳法門』と称し、一巻本であるが内容的には前・後に分かつことが出来る。即ち前分では『観無量寿経』により観仏三昧を『般舟三昧経』により念仏三昧の法、諸経により入道場三昧の法、あるいは、道場内懺悔発願の法を明かし、後分では『無量寿経』によって念仏往生を願う者の五種の利益（五種増上縁）のあることを説く。

今ここでは仏・凡の人格的呼応関係の関連から、後分に説く「五種増上縁義」についてふれてみたい。

依テ経ニ明ス五種増上縁義ヲ一巻

依二無量寿経一一

依二十六観経一二

…

依二浄土三昧経一六

謹テ依テ二釈迦仏教六部ノ往生経等一ニ顕下明称二念シテ阿弥陀仏一願レヤル生二ヤント浄土一者ノ現生ニ即チ得二延年転寿一スル「不レ遭中九横ノ之難上一一具ニハ如シ二下ノ五縁義ノ中説一

（『浄全』四、227）

『観念法門』の後分とされる部の出の文は前記のようであり、「六部の往生経等」に阿弥陀仏を称念する者には「現生」に九横の難にあわず、と明記されてある旨を明かしている。そして、詳しくは以下に五縁の義を明かす、としている。前述した「三縁釈」の増上縁の釈文では、

衆生称念すれば即ち多劫の罪を除く、命、終らんと欲る時、仏、聖衆と共に自ら来迎し給う、諸の邪業繋、能く礙る者無し、故に増上縁と名く云云（『浄全』二、49）

と述べており、「増上縁」の名称に関連させて考えるなら、五種増上縁はいわゆる来迎引接の勝縁と理解したい。

本文では小さな問答を掲げた後、

答曰、現生及ヒ捨報決定シテ有二大功徳利益一準二依仏教一顕二明セン五種ノ増上利益ノ因縁ヲ一。一者滅罪増上縁　二者ニハ護念得長増上縁　三者ニハ見仏増上縁　四者摂生増上縁　五者證生増上縁ナリ（『浄全』二、227）

と五義の名称を挙げる。つぶさには一々について逐一述べられてゆく。今少し見てみよう。

○滅罪増上縁

滅罪増上縁では主に『観経』の九品段、下品三生に説く、いわゆる「八十億劫生死之罪」の除滅等について言及しているものである。下品下生者の滅罪について述べるには、

又如二下品下生人一　一生具ニ造二メ五逆極重之罪一ヲ　経二シテ歴地獄一ヲ受レル「苦ヲ　無レ窮罪人　得レテ病ヲ　欲レスルニ死テント遇下フ善知識ノ教称二スル「弥陀仏ノ名一ヲ十声上セシムルニ於二声声ノ中一ニ　除二滅ス　八十億劫ノ戸生死ノ重罪一　此亦是レ現生滅罪増上縁ナリ（『浄全』二、228）

として、十声の念仏が阿弥陀仏をして、下品下生の罪人をも救って十声の声声の中に（呼）応答して（応）罪を除滅する、という内容が論じられる。

○護念増上縁

本項と次に出る見仏三昧増上縁についての記述が、他の増上縁釈に比して極めて多い。仏凡の人格的呼応という側面から見れば、この護念増上縁が最もふさわしいと考えられる。

その釈文の第一には次の様に述べている。

即如二　第十二観ノ中説云一　若シ有レ人一切時処日夜ニ至シテ心ヲ観二想ノ弥陀浄土二報荘厳一　若見不レルル見　無量寿仏二化作無数ノ化仏一ヲ観音大勢至亦作二　無数ノ化身一　常ニ来二至シ玉　此ノ行人之所一ニ亦是レ現生護念増上縁ナリ（『浄全』二、228）

文中の「第十二ノ観ノ中」というのは『観経』第十二観「普想観」の文であり来迎引接の説相と考えることができる。この一文では正に衆生の想いを仏が見てとる様を顕らかにしているといってよいであろう。

又、続く説示では、『観経』の光明偏照の文を引用して、仏の光明に浴する者の救済を説いているのが興味深い。引用文前半では全く「親縁」を補説していると考えられ（そのものを述べているとも言えよう）目を引く。

又如二キ観経ノ下ノ文一ノ　若有レテ人至レテ心常念二阿弥陀仏及ヒ二菩薩一　観音勢至常與二行人一　作二勝友知識一ト　随逐影護スト　此レ亦是レ現生護念増上縁ナリ（＊前半）又如二第九真身観ニ説テ云一カ弥陀仏金色ノ身毫相ノ光明遍照二クス十方衆生一ヲ　身毛孔ノ光亦遍二ク照ス衆生一円光亦遍二ク照ス衆生一ヲ　八万四千ノ相好等ノ亦遍ク照二ス衆生一ヲ

又如レキノ前ノ身相等ノ光一一ニ遍ク照二ス十方世界一ノ　但有下レハ　専ラ念二スル阿弥陀仏一ヲ衆生上　彼ノ仏ノ心光常ニ照二メ是人一ノ　摂護不レ捨玉ハ　総メ不レ論セ　照二摂スルノハ余ノ雑業ノ行者一ノ　此レ亦是レ現生護念増上縁ナリ（＊後半）（『浄全』二、228）

引用文後半部では、いわゆる阿弥陀仏の光明の作用について積極的に論じられており、大師の信仰心の内なる、阿弥陀仏の光明に浴するとき、自己を意識され、自覚される、という宗教的経験則からの発露を再確認させられる。

○見仏三昧増上縁

見仏三昧増上縁では、まず本文に

即如二観経説一云一摩竭提国ノ王夫人名二韋提希一　毎在二宮内一願二常ニ見レ仏ヲ　遙ニ向二耆闍崛山一ニ　悲泣敬礼仏遙知レ念即於二耆山一　没王宮出現シ玉ウ夫人已一挙レ頭即見二世尊身紫金色一　坐二宝蓮華一（……中略……）但使下有二心ニ願スル「見上ラント者一依二テ夫人一ニ　至シラレ心憶上レ　仏ヲ定ヲ見「無レ疑此レ即是弥陀仏三念願力　外ニ加スルカ故ニ得レ令ニル「ヲ見仏一セ（『浄全』四、230）

『観経』における王舎城の悲劇の段をいだし、韋提希夫人が至心に「常に仏を見んと願じ遙に耆闍崛山に向って悲泣し、敬礼す、仏遙に念を知りて……」と夫人（凡夫）と仏との人格的呼応を証明し、本文では前出中略部に、

如ハ此ノ證二　非二直夫人ノミ心至見仏一スルニ亦与二未来ノ凡夫ノ起レ教　但使下有二心願スル「見上ラント者ヲシテ一依二テ夫人一ニ至レ心憶セ上レ仏ヲ（『浄全』四、230）

として、韋提のみにとどまらず、未来に向かって、あらゆる凡夫にこの種の見仏の心が起こりうるものである、と説いている。

本文では「弥陀の三念願力外に如するが故に見仏せしむることを得」と述べ、その三力とは、

如二般舟三昧経一説云一一ニハ者以二大誓願力一ヲ如レ念スルカ故得二見仏一スル「ヲ二者以二三昧定力一ヲ加念スルカ故ニ得二見仏一スル「ヲ三者以二本功徳力一ヲ　加念スルカ故得二見仏一スル「ヲ已下ノ見仏縁ノ中例二同ス此義一故ニ名ク見仏三昧増上縁一ト（『浄全』四、230）

として般舟三昧経より大誓願力、三昧定力、本功徳力をあげている。以下の経証は主に『観経』（特に第八像想観の観想）をあげているけれども『般舟三昧経』の意に同じ、と確定しているわけで、今少しその本文を引用して『観経』の経証について浄土見仏三昧増上縁について述べてみたい。まず支婁迦讖訳の一巻本『般舟三昧経』（『大正蔵』十三、418）には極楽の古訳である「須摩提」が出、興味深い記述が見られる。

……如法行持戒完具独一処止念西方阿弥陀仏今現在　随所聞当念去此千億万仏刹　其国名須摩提　一心念之　一日一夜若七日七夜……中略……念阿弥陀仏専念故得見之即問持何法得生此国　阿弥陀仏報言　欲来生者当念我名　莫有休息則得来生仏言　専念故得往生　常念仏身有三十二相八十種好巨億光明徹照……云々

等とあり、阿弥陀仏の相好光明を、常に念ぜよ、と説く。又、もう一本の『般舟三昧経』（同人訳、『大正蔵』十三、902～）巻上には、

心念二西方阿弥陀仏一　今現在随レ所レ聞当レ念　去是間千億万仏刹其国名二須摩提一　在二衆菩薩中央一説レ経　一切常二念阿弥陀仏一……中略……聞二阿弥陀仏一数数念用二是念一故　見二阿弥陀仏一　見レ仏已従間　当下持二我等法一生中阿弥陀仏国上　爾時阿弥陀仏　語二是菩薩一言欲レ来二生我国一者　常念レ我数数　常当下守レ念　莫レ有二休息一　如レ是得来中生我国上　仏言是菩薩用二是念仏一故　当得生阿弥陀仏国

常当念如是仏身　有二三十二相一悉具足光明徹照……云

と、前出『三昧経』と同意趣の記述が見え、本経に於いては更に、仏の三念願力について述べている件りがある。

すなわち、

是三昧仏力所レ成　持二仏威神一　於三昧中立者有二三事一　持二仏威神力一　持二仏三昧力一　持二本功徳力一　用二是三事一　故得レ見レ仏

（『大正蔵』十三、905）

であり、『観念法門』本文では三力を「大誓願力、三昧定力、本功徳力」としており、莫然曖昧とした「仏威神力」を「大誓願力」と釈して、仏の上求菩提の四弘誓願、別しては阿弥陀仏の四十八大願の願力に依って見仏増上縁の勝縁と結びつけたことが重要である。

いずれにしても、『般舟三昧経』に於ける「口称念仏、想仏想好」等の、凡夫・仏との呼応関係を『観念法門』の中に引き「見仏三昧増上縁」として強調していることを知るものである。

本文によれば、如来（阿弥陀仏）が、未来世に至る一切衆生に、西方極楽浄土を観ずることを広説し、衆生が望めば、仏願力を以て、その願いをかなえよう、とする人格的呼応を強調している。それはまるで「明鏡で自分を見るがの如き」である、としている。又『観経』における観法を『観念法門』では、

仏告二ハク韋提一ニ　汝ハ是レ凡夫ニシテ心想又劣ナリ不レ能二遠ク見一ルヿ一　致スレ使下ヲ諸仏如来ニ有二異方便一　令中ニ汝等ヲ一見上　天人白レテ仏言　我ハ今因ルカ仏力一ニ　故見二彼国土一ヲ……中略……専心注意亦同二上ノ夫人一ニ得ヘシ見一ヲ即云一一ニ観レ之ヲ　極テ令シメテ二了了一ナラ　閉目開目ニ皆令レ得レ見一ヲ　如ク此ノ想ノ者ヲ名テ為ス二粗見一ト　此謂フ二　覚想中見一故云二粗見一ト　若得レハ二定心三昧及ヒ口称三昧者心眼即開見一ルヿ二彼浄土ノ一切荘厳一ラ　説クモノ無シト二窮尽一スルヿ一　也　又以二此ノ経一証ス一切ノ凡夫但使レハ傾レケ心ヲ定テ有二見セ義一応レ知（『浄全』四、230―231）

まず定心三昧、口称三昧を得て後、心眼開きて、彼の浄土の一切荘厳を見る、と説く。これも「口称念仏」を前面にいだし、この経（『観経』）によってそれは証明されており、一切の凡夫の観法に耐えるものである、と明確に述べる。本文では次に第七華座観での観想を出す。すなわち、

又如二下ノ華座観ノ中説云一　仏告二阿難韋提一ニ仏当三為レ汝説二除苦悩法一……中略……若仏滅後諸衆生等云何観二見上ルヘキ阿弥陀仏及ヒ二菩薩一　仏即告言汝及衆生欲観セント二　彼ノ仏ヲ一者　当レ起二想念ヲ一七宝ノ地上作二蓮華ノ想一　華想成已次当レ想レ仏想レ仏ヲ時キ　是心即想レ作二三十二相一ヲ　従二頂上一下至二跏趺坐一ニ已来一一ノ　身分亦皆想レ之ヲ　随二心想一時ニ仏身即現ストヿ　此是レ弥陀ノ三力外加シテ　即得見仏スルヿヲ

（『浄全』四、231）

この『観念法門』の見仏三昧増上縁についての論説は、まさに『観経疏』定善義、第八像想観での観法の心意に他ならず、その一説と比較して論ずることが肝要と思われる。

第八像想観の釈文においては、

言ハ法界ト者是レ所化之境即衆生界也、言レ身ト者是レ能化之身即諸仏ノ身也……中略……言ニ是心作仏ト者依ニ自信ノ心ニ縁スル「想ヲ如シ作ノ也　言ハ是心是仏ト者心能ノ想スレハ仏ヲ　依テ想仏身而現ス　即是心仏ナリ也　離テ此ノ心ヲ外更ニ　無レハナリ　異仏ニ者也（『浄全』二、47）

と前出釈文についての同趣意の論を展開しており、『観念法門』本文では次に第九真身観、下品の往生人の例を出し、見仏増上縁の縁としている。これも同様の手法で比較検討したい。

又如ク下ノ真身観ノ中ニ説テ云カ　仏告ハク阿難ニ像観成シ已次更観スヘシ無量寿仏身ヲ真金色眉間毫相円光化仏及相好等光但当ニ憶想メ　令シム心眼ヲ以　見上フ　見已即見ニ十方一切諸仏ニ……中略……又如ニ観音勢至普雑等ノ観及ヒ下ノ九品ノ人ノ一生起レ行乃至ニ七日一日十声一声等ニ命欲ユルレ終ント時　願ユル見仏ニ者　若現生ニ乃　遇ニ善知識ニ行人自能ク心口ニ称ニ念スレハ弥陀仏ヲ仏即与ニ聖衆ニ華台来現スルニ　行人見仏メ亦見ニ聖衆華台等ヲ（『浄全』四、231―232）

『観経』真身観と散善九品の下品段の経文を比較的率直に引いていると思われ、「玄義分」では、

対セハ下輩ノ三人ヲ者諸師云ク此レ等ノ之人ハ乃是レ大乗始学ノ凡夫ナリ随テ過ノ転重ニ分テ為ニ三品ト未レハ有ニ道位ニ難ト弁シ階降ヲ者……命欲ルレ終ント　時遇下善知識ノ為説ニ大乗ヲ　教テ令ルニ中　称スル「仏ヲ一声上爾ノ時阿弥陀仏即遺メ化仏菩薩ヲ来ニ迎メ此ノ人ヲ　即得セシメ玉往生ヲ云云（『浄全』二、8）

とある。

『般舟三昧経』等の引用文については、前述した通りで、ここでは省略したい。

○摂生増上縁

浄土に摂取して、願生させる仏力―光明摂取身の弥陀―を縁とする増上縁と解釈したい。この本文では主として『大経』の四十八願文からの引用を中心にその機縁について述べている。

人格的呼応関係の根拠と考えたい称名念仏について、本文引用では次の様に述べている。

即如キ無量寿経ノ四十八願ノ中ノ説ニ仏ノ言ク　若我レ成仏センニ十方ノ衆生願レ生ニ我国ニ　称ニ我カ名号ヲ　下至ンニ十声ニ　乗メ我願力ニ　若不ンハレ生者不レ取ニ正覚ヲ　此レ即テ是レ願往生ノ行人命欲レ終時願力摂シテ得シム往生ヲ　故ニ名ク摂生増上縁ト（『浄全』四、233）

これは言う迄もなく、第十八念仏王本願の文に導師の釈を施したもので「仏願力」という観点を強調しているものである。もちろん、重要点は「称ニ我名号ニ」の文であり、「わが名を称えよ」との呼びかけであることは異論の余地はないであろう。『往生礼讃』には、

又如ニ無量寿経ニ云若シ我成仏センニ十方衆生称ニ我名号ニ下至ニ十声ニ若レ不生者不レ取ニ正覚ニ　彼仏今現在レ世成仏シ玉ヘリ當レ知本誓重願

不レ虚衆生称念スレバ　必得二往生一（『浄全』四、376）

「称二我名号一下至二十声一」の一文を掲げ称名念仏の高揚している所見がある。

又、『大経』での三輩段を引合いに出して、それぞれの機根に随って、「有二上中下一随其ノ根性一仏皆勧専ラ念二無量寿仏名一其人命欲レ終時仏与二聖衆一自来迎接ノ尽ク得シムト二往生ヲ一」（『浄全』四、233）と述べ、来迎引接を説く。これも「称仏名」の得益といえよう。

例文の一例に『観経』第十一観を引いているように見える一文は、普想観は来迎引接、往生の得益とはいい難く、疑問もあるのだが、本稿では触れない。

次にはまた『大経』より三例ほど引用しており、第十九願臨終現前の願、第二十願必果遂願、第三十五願女人往生の願、とこれらは皆往生の得益を現ずるが故にここに引かれたと考えたい。その中第三十五願を釈して、

義曰乃由二弥陀本願力一故女人称二仏名号一　正ク命終ノ時即　転二ノ女身ヲ一得レ成二ヲ男子一ト……応レ　知今或有二道俗一　云三女人不レ得レ生二スルヲ一浄土一者　此是妄説　不レ可レ信ス也（『浄全』四、234）

女人でも命終の時「因弥陀名願力」により男子に転じて往生を得、と明らかに申し述べ、ここでも「称二仏名号一」という呼びかけが不可欠であると論じているのを知る。

○證生増上縁

第五番證生増上縁では、弥陀の四十八願が一切衆生を摂取して浄土に往生することは、いかなる人、又何人（なんぴと）の衆生を得生させられるのかという問いを出し、答えに『観経』を引いて、

仏告二韋提　汝今知ルヤ不ヤ阿弥陀仏去ルヿ　此不レ遠ラ　汝当三計念ノ諦観二彼国一　浄業成者ノナリ亦令下　未来世ノ一切ノ凡ヲメ夫　得セ生レ中ヲ西方極楽国土上ニ　今以テ二此経一ヲ証スルニ但是仏滅後ノ凡夫乗ノ仏ノ願力ニ定テ得二往生一スルヿ即是レ證生増上縁ナリ（『浄全』四、234）

『観経』の説相によると仏滅後の凡夫が「仏願力」に乗じて往生することを得る、これが證生（浄土に生ることを證するの意か）増上縁と述べている。本文では釈迦の仏教（仏法）は一種であるのに、何故に信・不信がおきるのか、との問いに、凡夫の機根に善性人と悪性人の二種の機性があるためである、と性善、性悪説からの影響を鑑みられる一文を載せてその解答としている。

本増上縁では経証を『大経』より引用して、

衆宝国土有二五百億宝楼一　其ノ楼閣中　有二通量ノ天人一作二天伎楽一ヲ此衆者中皆説ク念仏法僧一ヲ　此想成已命欲レ終時定生二彼国一又以二此経一　証亦是證生増上縁（『浄全』四、235）

仏告二阿難一ニ　其有二衆生一生二彼ノ国一ニ者ハ　皆悉住二於正定之聚一ニ十方諸仏皆共讃歎彼仏一　若有衆生一　聞二其ノ名号一ヲ　信心歓喜乃至一念願レ生二ゼント彼ノ国一即得二往生一スル二ヲ住二不退転一又以二此経一　証亦是

證生増上縁（『浄全』四、235）

等と述べており『小経』からも「若一日……」の段を引用して、

……若仏ハ滅後ノ一切ノ造罪ノ凡夫但廻レ心ヲ念ノ阿弥陀仏ヲ願スレハ生セント浄土ニ上尽ニ百年ヲ下至ニ七日一日十声三声一声等ニ命欲レ終シト時仏ト与ニ聖衆一自来テ迎接ノ即得ニ往生スル一ヲ如ニ上六方等ノ仏舒舌ノ一定テ為ニ凡夫ノ作レ証ヲ罪滅ノ得レ生スル一ヲ若不下依ニ此ノ証一ニ得上レ生ヲ者ニ六方諸仏ノ舒舌一ヲ出テ口ヨリ已後終ニ不ノレ還ニ入セ口一ニ自然ニ壊爛セント（『浄全』四、235）

と妙釈されている。

結びでは、

又白ニ諸行人等一ニ一切罪悪凡夫スラ尚蒙ニ罪滅一ヲ証ニ摂得生一ヲ何ニ況ニ聖人願レ生ヲ而不レ得レ去ヲ也（『浄全』四、235）

として、證生増上の機縁を明かしている。

以上五種増上縁義について、人格的呼応が認められる箇所を指摘し、経証とも含めて論じてみた。『観念法門』は「行門中の教門」とも言われ、教学的背景の濃い内容であり、ことに「増上縁義」では来迎に基づく見仏等に於いて、仏凡間の呼応関係と縁が深い所が処々見られたようである。

行儀分の他でもその関係を見るべく以下、再考、叙述する。

善導の根本義たる九品皆凡夫の精神も、十種善・悪人考について見ることが出来たことも『観念法門』の特色、といえよう。

五、『往生礼讃』における仏・凡間の呼応関係について

『往生礼讃』においては序分に『観経』に基づいて、往生人の三心具足を説示している。中でも深心釈については、

二者深心即是真実ノ信心ナリ信下知シ自身ハ是レ具足煩悩ノ凡夫善根ヲ薄少ニ流ニ転ニ三界一不レ出中火宅上今信下知弥陀ノ本弘誓願及称スル二ヲ名号一ヲ下至ニ十声一声等一定テ得中往生上スル一ヲ乃至一念無レ有ニ疑心一故ニ名ク深心一ト（『浄全』四、354）

と、簡潔に述べるのに止まるけれども『観経疏』では、

言ニ深心一者即是深信スル之心也亦有ニ二種一一ニハ決定ノ深ク信ス自身ハ現ニ是罪悪生死ノ凡夫曠劫ヨリ已来タ常没常流転ノ無シト有ニ出離ノ之縁一二者ニハ決定ノ深ク信ス彼ノ阿弥陀仏四十八願ヲ以テ摂ニ受シ玉衆生ヲ無レ疑ヒ無ク慮乗ニ彼ノ仏願力ニ定テ得ト往生ニ（『浄全』二、57）

と二種に分けて詳細に述べている。『疏』では深心釈については大変に細微に亙って論じており、二種深信として「就人立信、就行立信」を申されて、更に「二河白道」の喩えを用いて深く信ずる心を重要に扱っていることを知るのである。

自らの機根を深く知って（内省）煩悩具足・善根薄少として、その機を助け給うのが、大悲弥陀の大仏願力であり、「称名号下至十声」とい

うのである。ここにすなわち、仏と凡夫との人格的呼応を感応させられる。

本文では往生人の三心具足の次に、天親所説の五念門を出し、又、四修の法を行ずることを勧めている。

特に身・口・意三業にかかわる、礼拝門・讃歎門・観察門について興味深い解釈を見る。

一者身業礼拝門所レ　謂一心専至恭敬合掌香華供養ノ　礼ニ拝ス彼阿弥陀仏ヲ……云云

二者ニハ口業讃歎門所レ謂専ニノヲ意　讃ニ歎ス彼ノ仏ノ身相光明一切ノ聖衆ノ身相光明及ヒ彼ノ国ヲ中ノ一切ノ宝荘厳ノ光明等ヲ　如ニ観経ニ説カ一……云云

三者ニハ意業憶念観察門所謂　専レニノ　意ヲ　念ニ観ス彼ノ佛及一切ノ聖衆ノ　身相光明国土ノ荘厳等ヲ一　如ニ観経ニ説カ一　唯除テ三睡時ヲ一　恒ニ憶恒三念　恒四想　恒五観　此ノ事等ヲ一　故ニ名ク　観察門ト一（『浄全』四、355）

特に「彼の仏」である阿弥陀仏の身相、光明、荘厳、等に深く関係している説相を述べており、阿弥陀仏と衆生とのかかわりを説く上で重要と考えられる。

三心、五念という安心、起行に対して作業としての四修について詳説を施し称名念仏をどの様にして行ずるかにふれた段であるけれども、恭敬修・無余修・無間修すべてに相続して中止しないことをそれぞれ長時修と述べており、特に、無余修では

無余修所レ　謂専ヲ　称ニ彼仏名一　専ニ念専三想　専礼四　専五讃ス……不ニ中止一セ　即チ是レ　長時修ナリ

といい、無間修では、

……相続ノ　恭敬　礼拝　称名　讃歎　憶念　観察　回向　発願ス心心相続ノ不下以ニテ余業ヲ一来シ間上故ニ名カ二無間修ト一（『浄全』四、355）

として、無余修、無間修に往生行のすべてが内包されると解せる論説を展開している。

又、機の自覚を示す記述として

……然ニ　今時ノ衆生ハ　悉ク　為レ煩悩ニ繁縛セ一未レ　免ニ悪道生死等ノ苦ヲ一　随ニ縁起行ノ一切ノ善根具ニ一　速ニ回ヌ　願ス　往ニ生セントス阿弥陀仏国ニ一　到リ二彼ノ国一已レハ　更ニ　無シ所レ畏ル　如レ上ノ云云（『浄全』四、356）

と続けられており、阿弥陀仏ひとえに帰依して、仏力をたのむ様の肝要を述べている。

本文ではこの後に幾つかの問答を出し、以下『大経』により日没の礼讃偈を掲げ、六時の礼讃として構成している。

その問答部分には、多分に教相的な論理展開をしている。即ち、

問曰何カ故ソ不レ令レ作レ観ヲ直ニ　遣三ルハ専ラ称ニ名字ヲ一者　有ニ何意一也

答曰乃チ由テ三衆生障重ノ　境細ニ心麤ナレハ識颺ノ神飛テ　観難キニ　成就シ一也　是ヲ以テ　大聖悲憐ノ直ニ勧テ専ラ　称セシム二名字ヲ一　正由カ　称名ハ

易キ故ニ　相続ノ　即チ生ス（『浄全』四、356）

として阿弥陀仏と衆生との呼応を示し、又、

問曰一切ノ諸仏三身同ク　證シ　悲智円カニ　亦応ニ無ニ二ナル随テ　方ニ礼念ノ　課ニ称セハ一仏ヲ亦応レ得レ生スル「ヲ何ヵ故ソ　偏ニ　歎ノ　西方ヲ一勧メテ　専ニセシムルハ礼念等ヲ有ニ何義一　也

答曰　諸仏ノ　所證ハ　平等ニノ　是レ　一ナレトモ……弥陀世尊本発ノ深重誓願以テ　光明名号ヲ一　摂ニ化スル十方ヲ一但使下ムル信心求念スルモノヲメ上尽シ二一形ヲ一　下至マテ十声一声等ニ以ニ仏願力ヲ一　易カラ上レ得ニ　往生スル「ヲ

（『浄全』四、356）

と論じ、明らかに『観経』光明偏照の文を念頭に置いた一文を示唆しているものである。この光明名号の文からは、阿弥陀仏の光明に浴するものの清浄化、光明に照らされることによる救済を強く意識させられる説示を開陳せられ、又「念仏衆生・摂取不捨」に相当すると考えられるのが、「但使下信心求念スルモノヲメ上尽ニ一形一下至ニ十声一声等一……」の後半の説であり、ここに、仏辺と機辺に立つ、機の自覚により救済をあおぐ衆生と「わが名を唱えよ」と呼びかけ続ける仏との人格的な呼応関係を如実に表していると解釈したい。

又、この宗教的感応が、以下の本文にあらわれるように、

亦非下　是称ニ念スルニ余仏ヲ一　不レニハ能中　除レ障ヲ　滅スル上レ「罪ヲ也　応レ知　若シ　能ク如ク上ノ念念相続畢命ヲ為レ期者ハ　十ハ即チ十生シ百ハ即チ百生ス　何ヲ以故ニ無ク外ノ雑縁一　得ルカ正念ヲ一　故ニ　与ニ仏ノ本願一　得ニルカ　相応スル「ヲ　故ニ　不ルカ違セ教ニ故ニ　随ニ順スルカ仏語ニ故ナリ（『浄全』四、356）

とあって『観経疏』散善義の「就行立信」釈に出る、開宗の御文たる、

一心ニ専ラ念ニ弥陀名号ヲ一　行住坐臥ニ不レ問ハ時節ノ久近ヲ念念不捨者是名ク正定之業ト　順スルカ彼仏ノ願ニ故ニ（『浄全』二、58）

および、又の開宗の御文である、

上来雖レモ説ト　定散両門之益ヲ一　望レハ仏本願ニ　意在リ三衆生ヲヘ　一向ニ専称セシムルニ　弥陀仏ノ名ヲ一（『浄全』二、71）

といった論旨に合致するものと考えたい。

このほか『玄義分』には

今此ノ観経ノ中ノ　十声ノ称仏ハ即有ニ十願十行一具足ス……中略……但能上ミ尽シ二一形一ヲ下モ至マテ十念ニ以ニ仏願力ヲ一　莫シ　不ト云「皆往カ

（『浄全』二、10）

等とあって、仏願力（本願力）の威神無極な様、称名念仏が本願に順ずる正行であることなどを強調しているわけである。

特に本文に於いては「解行不同ニノ専雑有レ異但使　専レノ意作ス者ハ十ハ即チ十生ス　不至心ノ者ハ　千ヵ中ニ　無レ　一」（『浄全』四、357）といって、専らの正行をすすめることにより、弥陀の大悲にかない、往生を得る、と断言しているのも画期的である。

礼拝行としての六時の礼讃の偈については、日没の偈に『大経』より十二光仏の御名を挙げているのが特色で、本文但書には、

南無西方極楽世界阿弥陀仏
願共二衆生一咸ク帰命ス　故ニ我レ頂礼ス生二彼ノ国一ニ

問曰何故　号ニ　阿弥陀一　答曰弥陀経及観経云ク　彼仏光明無量ニシテ照二十方国一　無レ所二障礙一ユル……（中略）……某有テ二　衆生一遇二斯光一ニ者ハ　三垢消滅身意柔輭ナリ歓喜踊躍シ　善心生ス　焉若在二三塗勤苦之処一ニ　見レハ　此ノ光明ヲ一　無シ　復苦悩一……（中略）……弥陀ノ身相光明ハ　釈迦如来一劫説モ　不レ能レ尽ス者ナリ　如二観経一ニ云カ一　一一ノ光命遍ク照二十方世界ヲ一　念仏ノ衆生ヲ　摂取シテ不レ捨今既ニ観経ニ有テ　如レ此ノ不思議　増上ノ勝縁一　摂二護ス　行者ヲ一　何ソ　不ンハ　相続シ称観礼念シテ願ニ　往生一（『浄全』四、358）

『大経』光明歎徳章の文、又『観経』光明徧照の文などを引用して、念仏往生増上の縁と結んでいる。

日没より日中に至る六時の礼讃偈を所説しおわると、他著作ではあまり触れられていない、懺悔思想を開陳している。三品の懺悔を挙げ、「如レ此懺スレハ者不レ問ハ久近ヲ一所有ノ重障頓ニ皆滅尽ス云ト」といいこれら深重の懺悔も、至心に阿弥陀仏に帰命するが故なり、と述べられている。

向西ノ　十声称シ二　阿弥陀仏観音勢至諸菩薩清浄大海衆一　竟テ……得レテ　聞二ヲ弥陀ノ本願ノ　名号ヲ一一心ニ　称念ノ　求二願ス　往生ヲ一　願ハ仏ノ　慈悲不レ捨テ玉ハ本弘誓願ヲ一　得受シ玉ヘ云ト（『浄全』四、375）

といい、又

問曰称二念礼観スルニ阿弥陀仏ヲ一　現世ニ　有ル二　何ノ功徳利益一

答曰若シ　称スル二「阿弥陀仏ヲ一　一声スレハ即能除二滅ス　八十億劫生死ノ重罪ヲ一（『浄全』四、375）

と『観経』を基にした論述を作り、続けて

十往生経ニ　云ク　若シ　有二衆生一　念ノ二　阿弥陀仏ヲ一願スレハ往生ヲ一者彼ノ仏即遣ノ下二　二十五ノ菩薩ヲ一　擁中護セ行者ヲ上二　云ト……如キ二　観経云カ一　若シ　称二礼念阿弥陀仏ヲ上一　願スレハ　往二生セントス彼ノ国ニ一者　彼ノ仏即遣ノ下二無数ノ化仏　無数ノ化観音勢至菩薩ヲ一　護中　念セ　行者ヲ上（『浄全』四、375）

と述べて、阿弥陀仏と衆生との呼応関係によるつながりを経証を以て論じているのである。『大経』にも引用を求め、

如二無量寿経ニ云カ一　若シ我ル成仏センニ　十万ノ衆生称二　我名号ヲ一　下至二マテ十声一二　若レ不生者、不レ取ヲ二正覚一ヲ

と第十八念仏王本願を挙げ、次に引き続いて、

彼ノ仏今現ニ在シテ世ニ成仏シ玉ヘリ　當ニ知ル本誓重願不レ虚カラ　衆生称念スレハ必ス得二往生ヲ一（『浄全』四、376）

と銘文を寄せており、仏と衆生との人格的呼応関係――善導教学の根幹――はここに極まった感がある。本文では『小経』からも経証を引いてその論旨に説得力を深めている。

若有二衆生一　聞テ説ヲ二　阿弥陀仏一ヲ　即応ノ　執二持スル「　名号一ヲ　若一日若二日乃至七日一心ニ　称シテ仏ヲ　不レハ乱レ　命欲レ終ン時トキ阿弥陀仏与ニ諸ノ　聖衆一現ニ　在二マス　其前一ニ　此レ人終時心不二顚倒一セ

即得レ　往二生スル「彼ノ　国一ニ　……　若シ有テ二衆生一　称二念出スル「ヲ阿弥陀仏ヲ一　若ハ七日及ヒ　一日下至リ二　十声一ニ乃至ルマテ二　一声一念等一ニ　必ス得二往生ヲ一　証二誠ス　此ノ事ヲ一　故ニ名ク二　護念経ト一　次下ノ文ニ云ク　若称レ仏往生スル　者ハ　常ニ　為ル三　六方恒河沙等ノ　諸仏ニ之所二護念セ一　故ニ名ク二護念経ト一　今既ニ　有二此ノ増上ノ誓願ノ　可レキ　憑ム　諸ノ仏子等何ソ不ルヤ二　励レ意ヲ　去也（『浄全』四、376）

六、『般舟讃』における仏・凡間の人格的呼応関係について

『般舟讃』に於いては、その具名にあるように、「般舟三昧行道往生讃」の通り、往生の勝縁にあづかるため、『観経』『大経』等に題材を求め善導自らが七言一句の偈頌を著し、七日或は九十日身行無間に常行道を行うことにより三業無間となり、定心を得るのを目的とした行儀を厳修することを規定したものである。構成的には『浄土法事讃』偈頌部での体裁に類似しているといえよう。

前序では浄土に生まれる即因として三業清浄なることを重要と述べている。序分のはじめにおいては、

釈迦如来実ニ是レ　慈悲ノ父母ナリ　種々ノ方便ヲ以　発二起セシメ玉我等カ無上ノ信心一ヲ　又説テ二種種ノ方便一ヲ　教門　非ルヽ「ハ一ニ　但為二　我等倒見ノ凡夫ノ一

若シ　能ク依レ　教ニ修行スレハ者則チ　門門見仏ノ得レ　生二スル「ヲ浄土一ニ

若シ見三　聞セハ　有ヲ二人ノ行レ善ヲ　者即チ　以レ善ヲ助ケヨ之ヲ　若見三聞セハ　有ヲ二人ノ行ユル　教ヲ　讃セヨ之若聞ハ二　人ノ説レ　行ヲ　即チ依レ行順ヘ之　若聞ハ二　人ノ有ヲ悟スル「即依テ　悟ニ　喜ヘ之（『浄全』四、529）

等、と広く釈尊一代の通仏教に帰依する文を掲げ、次に「同以　諸仏為師……」と諸仏（ひいては阿弥陀仏）に帰依することを説く。前序に於いては、主に奉持師長により身口意三業を清浄になして浄土に生ずる即因となすことを説くのを特長としている。

如二諸仏菩薩ノ所作ノ随喜一ノ　我モ　亦如レ是ノ　随喜ス　以テ二　此ノ善根一ヲ　廻レ生セント二浄土一ニ（『浄全』四、529）

欲レ生セント二浄土一ニ　必ス　須ク自勤メ　勤テ　他　廣ク　讃ス浄土ノ依正二報ノ　荘厳ノ　事ヲ一（『浄全』四、529）

狭義には弥陀の浄土へ願生する者の善（依正二報の讃歎等）を説く。人格的呼応そのものを前面に出す記述は多く見られないものの、本文（讃歎文）には『観経』『大経』『弥陀経』等より引用をほどこした創作文をのせており、以下、逐次見てゆこうと思う。

一日七日専称レ　佛　命断テ須臾生ス二安楽一ニ

一ヒ入二レハ弥陀涅槃国一　即得二不退一ヲ証ス二無生一ヲ

万劫ノ修功ハ実ニ難シ続　一時煩悩百千間ハレハナリ

若待二娑婆ノ証法忍一ヲ　六道恒沙ノ　劫ニモ未タ　期セ

貪瞋ハ即是輪回ノ業ナリ　煩悩豈ニ　是レ無生ノ因ナランヤ

験ムルニ此ノ貪瞋火焼ノ苦ヲ　不レ如三走テ入二ニハ　弥陀国一ニ（『浄全』四、

530）

深重罪業の凡夫、煩悩にまみれたどうしようもない性をもつ人間が仏に助けを求め、弥陀の浄国に生まれるすべをまず述べる。

ここに仏凡の人格的呼応関係の衆生よりの呼びかけが示される。浄土の教え（『観経』『弥陀経』等）は入無生のために頓教であることがその大前提となる。

又、続きの一文として次の文を挙げる。

四十八願因レテ　茲ニ発ス　一一ノ誓願ハ為メナリ　衆生ノ
……　身相ノ光明照ニ　法界一
光ノ所レ　及ヲ処皆蒙レリ益　一一ノ光明相続ノ照
照ニ覓セン　念仏往生人ヲ　欲スルニ比ニ十方諸仏国ニ一
極楽安スル「　身ヲ実ニ是レ精ナリ（『浄全』四、530）

この様な例文は例えば『往生礼讃』等にも類似した記載が見られるけれども、本論稿でも先述したように、佛の光明に浴するものの身意柔軟になる様を論じたものであり、仏と凡との呼応関係ないし光明による人格の清浄化を具現せしめる記載と考える。典拠としては、『大経』光明歎徳章の部に詳しい。即ち、

其レ有テ衆生一　遇ニ斯ノ光一者ハ　三垢消滅シ　身意柔輭ナリ　歓喜踊躍シ
善心生ズ　焉若シ在テ三塗勤苦之所一　見上レハ此ノ光明一　皆得テ休息ヲ
無ニ復タ　苦悩一　寿終之後　皆蒙ル　解脱ヲ一云云（『浄全』一、13）

などが先ず思いあたる。

本文に戻って釈迦如来の慈悲の心を説いた後に、次のごとく

一切如来ノ設ケ玉フモ方便一　亦同シ　今日ノ釈迦尊ニ
随テレ　機ニ設レ法ヲ皆蒙レ益ヲ　各得レハ　悟解スルヲ　入ニ眞門一
門門不同ニメ　八万四ナルハ　為レ滅センカ無明ト果ト業因トヲ一
利剣ハ　即チ是レ弥陀ノ號ナリ　一レ声称念スレハ罪皆除ク（『浄全』四、530―531）

と述べ「弥陀の名号は利剣なり」として、称名号第一を説くのを尊しとする。これも「わが名を唱えよ」という仏の大慈悲に合致した表現と考えられよう。増上縁を勝縁とする偈頌としては、

門門不同ナルヲ名ク二漸教一　万劫苦行メ　証ユルナリ無生ヲ一
畢命ヲ　為メ　期ト専ク念仏スレハ　須臾ニ　命断テ仏迎将シ玉フ
……（中略）　欲セハ　到ント二弥陀ノ安養国ニ一
念仏戒行必須ク　回ス　戒行専精ナレハ仏讃シ
臨終ニ　華座ヲ自来迎ス　一念ノ之間ニ入ニ仏会ニ一
三界六道永ク除レク名ヲ　云云（『浄全』四、531）

が考えられ、臨終来迎を位置付けている。

本文では、極楽の荘厳について述べ、「一切見ル者ノ起ス　悲心ヲ一」（『浄全』四、533）として欣求浄土の心を起こすこと強くせしめ、

我今到シ「ハ此ニ仏願力也　同ヲ縁同行何ノ時ニカ来ラン
普ク願ハ閻浮ノ知識等　同ク行相親テ願ク莫レ退「
専ラ誦ニシ　弥陀観経等ヲ一　礼仏観察メ尽ク須レ国ス

一切時中ニ相続ノ作シテ　至ヲ死ヲ爲レ期ト専ニ復タ専ナレ
一ヒ到ニ弥陀ノ安養国一ニ　畢竟逍遙即涅槃ナリ（『浄全』四、533）

等と説き、読誦、観察、礼拝行などの正行を勧める一文をいだしている。

新段落に入ると以下の如く出る。

般舟三昧楽　誓願ノ今生ニ　順シ仏教一ニ
行住坐臥ニ専ラ念仏シ　一切善業併須クレ回ス
念念時中ニ　常ニ懺悔スレハ　終時ニ　即チ上ニ二金剛台一ニ
一切時中ニ望ヲレ　西ヲ礼ノ　表ニ知セヨ　凡聖ノ心相向一スヲ
仏知テ二　衆生心ノ雑乱ナルヲ偏ニ教エ玉フ正念ノ住セヨト二西方一ニ
不レハ知ク二　弥陀国ノ遠近一ヲ　……（略）
莫レ論二弥陀ノ摂不摂一ヲト　意ロ在ニ　専心ニ回スル「不レ回ニ
但使回レ　心ヲ決シ定ノ向ヘハ　臨終ニ華益ヲ　自来迎ス（『浄全』四、533）

この段では『観経』雑想観に基づいて『観経疏』に明かす「是心是仏是心作仏」の意（こころ）をいだしたものと考えたい。

専ら称名念仏をすすめ、仏が衆生の心雑乱なることを知って、偏に西方を教えると説く。それは、弥陀の大慈大悲の願力の摂、不摂、又衆生の心、専一かそうでないかに拘らず、ただひたすらに決定心を以て、大慈悲心を信ずることにより来迎を頂く、という仏と衆生との人格的呼応関係を説くといえよう。

普ク　勧ニ有縁ノ道俗等一ニ　會ス是レ専心ニ行二セヨ仏教一ヲ
念仏シ専心ニ誦経シ　観シ　礼ニ讃シ荘厳一ヲ　無レ雑乱一スル「
行住坐臥ニ心相続レハ　極楽ノ　荘厳自然ニ見ル
或ハ想シ　惑ハ観スルニ除ク罪障一ヲ　皆是レ弥陀ノ本願力ナリ
以ノ仏力一ヲ故ニ　成ニ三昧一ヲ（『浄全』四、536）

この一説では、主に道俗の時衆が心専一にして、念仏、読誦、礼拝することにより極楽の荘厳を見ることを説くけれども、それら荘厳を観想することにより罪障を除く、としてこれら皆、大悲阿弥陀仏の本願力に依ると述べており、観察行等によっても本願の力を蒙ることを広い意味で肯定しており、称名念仏一行以外にも、仏力の加祐を証證している段と考えたい。善導では、未だ本願念仏のみを選択するには至らずこれは当然の帰結となるであろう。

本文では又、増上縁について述べた件りがあり、以下の様である。

光光相照ノ　供二養シ仏一ヲ　異口同音ニ讃スレハ二極楽一ヲ
弥陀応レ　時ニ動ス二身相一ヲ　身光偏ク照二十方ノ国一ヲ
所ノ放ツ　神光色無尽ナリ　回光還照ス二弥陀会一ヲ
照シ訖テ光ノ従ニ頂上一入リ　大衆同ク知ル　授記ノ光一ナリト
収ル「光ヲ未レ尽キ弥陀笑テ　普ク告テ二大衆一ニ専心ニ聴カシム
……（略）……　不レ如三専ラ念スルニ弥陀ノ号一
念念ノ称名ハ常ノ懺悔ナリ　人ト能ク　念スレハ仏ヲ仏還憶シ玉ウ
凡聖相ヒ知リ境相ヒ照ス　即チ是レ衆生ノ増上縁ナリ

（『浄全』四、538）

「増上縁なり」と述べて衆生の滅罪来迎を示唆するけれどもこの段は正に仏と凡の人格的呼応関係を示すものと考えたい。特に、

念念称名常懺悔

といい念仏称名を勧め、次に

人能念レ仏　仏還憶シ玉フ　凡聖相ヒ知リ境相照

と出して、衆生の念仏を仏が知り（還憶）、凡と聖とがその境界を相い知り、仏智仏光が衆生を照らす様を示し、これが「わが名を唱えよ」と呼びかける仏と衆生との増上縁―絶対界・相対界をこえた―と結んでいる、と考えられる。

この解釈は、正に三縁釈そのものの思想を引用、応用したものと解したい。増上縁とは説きながらも、親縁・近縁をも含有した思想といえよう。あたかも幼子が母を求めて呼ぶのに応えて母が愛でつつむように、仏が凡夫の呼び声に応えて下さる、というのが肝要である。

同様の記載、記述―人格的呼応関係が認められる箇所―を以下抜き出して逐次言及してゆくこととする。

三明六通常ニ　自在ニノ　徧ク入ニル　衆生ノ心想中ニ
仏ノ身相好依テ　心ニ起ル　随テ　念ニ即現ス二　真金ノ仏ヲ一
真金ハ即チ是レ弥陀ノ相ナリ　円光化仏現ス二　人前ニ一
相好弥多メノ　八万四ナリ　一一ノ光明照ス二十方ヲ一
不下為二余縁ノ一　光リ普ク照上サ　唯覓ム二　念仏往生ノ人ヲ一

万行倶ニ　回ノ皆得レモ　往ヲ一　念仏ノ一行最モ為リ尊
回生雑善恐クハ　力弱シ　無シ　過ル二一月七日ノ念ニ一

（『浄全』四、541）

三明六通とは、いわゆる宿明智、天眼智、漏尽智、の他三神通をいい、合して六神通とみなし仏陀の特性とする。この段では六神通を以て、『観経疏』に説くところの三縁釈、是心作仏、是心是仏の妙釈で広説している。即ち、

一ニハ明二親縁一ヲ　衆生起レシテ行ヲ　口常ニ称スレハ仏ヲ　仏即聞レ玉　之身常ニ礼ニ敬スレハ　仏ヲ一　仏即見レ玉フ　之ヲ　心常ニ　念スレハ仏ヲ　仏即知レ玉フ之ヲ　衆生憶ニ念スレハ　仏ヲ一　者　仏亦憶念シ玉　衆生ヲ一　彼此ノ三業不二相捨離一セ……云云……（『浄全』二、48）

又『歓経』第八像想観の釈文にも、

……言二入衆生心想中一ト者乃由下テ　衆生起レ念ヲ　願レ　見二上ルト一諸仏ヲ一仏即以二無礙智ヲ一　知上玉ニ即能入二テ　彼ノ想心ノ中一ニ　現シ玉フ……（『浄全』二、47）

等、同様の表現を偈頌にたくし、仏凡間の人格的呼応関係を見証している。および、諸善万行、雑善ではその往生の力弱く、称名の念仏一行が最も尊れたり、と本願念仏の一行を称揚するに至っている。これも興味深い点である。本文はこの先、後序までは『観経』の上品上生から下品下生者の往生の因を説く段を意識して、同様の形式でもって書き進められていることもつけ加えておきたい。

中でも、下品の段では専称名号による救済を詳細に説いており、ここに善導の凡夫救済の強い決意をうかがえる。

下品上生では、

般舟三昧楽　頓超テ二生死ヲ一　出ヨ二娑婆ヲ一
下品上生ノ凡夫等　具ニ　造テ二十悪ヲ一　無シ二余善一
増ニ長メ無明ヲ一　但快シ意ヲ　……（中略）……
罪人臨終ニ得テ二重病ヲ一　神識昏狂シ心倒乱ス
地獄芬芬トメ眼前ニ現ス　……（中略）……
教テ令ルニ三合掌シ念セ二弥陀ヲ一　一声ノ称仏除ク二衆苦ヲ一
五百万劫ノ罪消除　化仏菩薩尋レ　声ヲ到テ
我レ故ラニ　持テ　華ヲ迎ヘレ汝ヲ来　行者見テ二仏ノ光明ヲ一喜ヒ
即テ坐ニ七宝蓮華ノ上ニレ　従テ仏須臾ニ還ニ宝国ニ一

（『浄全』四、544―545）

と説き、「我が名を唱えよ」という弥陀の大悲心を述べ、下品中生段に於いては、

地獄ノ猛火皆来リ逼ム　当テ時ニ　即値ンニ下　善知識ノ
発シテ二大慈悲ヲ一　教テ中念仏セシムルニ上地獄ノ猛火変メレ　風ト涼シ
天華旋転メ随テ　風ニ落ツ（『浄全』四、545）

下品下生段に於いては、

下品下生ノ凡夫等　十悪五逆皆能ク造ル
如レ此ノ愚人ハ多ク造テ　罪ヲ　経ニ歴メ地獄ヲ一　無レン窮ルレ「　劫ヲ
臨終ニ忽ニ　遇下善知識ノ　爲ニ説テ二妙法ヲ一　令ルニ中安穏ナラ上
刀風解ク時貪メレ忍レ「ヲ痛ヲ　教テ令ルニ二念仏セ一不レ能ハ念スル「
善及告テ言ク専ラ　合掌メ　正念ニメ　専ラ称スヘシト二無量寿ト一
声声連注メ満セシムレハ二十念ヲ一　念念ニ消ニ除ス五逆ノ障ヲ一
謗法ト闡提ト行スルモノ二十悪ヲ一　囘心念仏スレハ　罪皆除ク

（『浄全』四、545）

等と述べている。下品段に於いては他段に比して、より一層、人格的呼応関係を強く打ち出しており、なかでも下生段では、『観経』の下品下生段に説く経説をほとんど同様といえる程、引用礼讃しており、「令声不絶具足十念称南無阿弥陀仏」の専心念仏の意を強く打ち出しているものである。

以下に『観経』の下品下生段を挙げて具体的に見証したい。

下品下生者トハ　或ハ　有ニ衆生一作ニ不善　業タル　五逆十悪ヲ一　具ス二
諸ノ不善ヲ一　……（中略）……臨ニ命終ノ時ニ一　遇ヘリ下　善知識ノ　種
種ニ　安慰メ　為ニ　説テ二妙法ヲ一　教テ令ムルニ中念仏セ上　此ノ人苦ニ
逼ラシテ　不レ遑アラ二　念仏スルニ一善友告テ言ク　汝若不レ能ハ念スル「者
応シト　称ス二無量寿仏ト一　如ク是ノ至心ニ　令シメ下声ヲメ　不レ絶エ　具ニ
足メ十念ヲ一　称ス二南無弥陀仏ト一　称スルカ二仏名ヲ一　故ニ於ニ念念ノ　中ニ一除ク二
八十億劫ノ生死ノ之罪ヲ一　命終ノ之時　見ル下金蓮華ノ猶シ　如ク二日輪ノ一
住スルヲ中其ノ人ノ前ニ上　……（『浄全』一、50）

前出の偈頌にある如く、正にこの下生段を経証としているといった内

容であることに気がつくわけで、これが仏・凡の人格的呼応関係を示すとしても問題はないと考えたい。

七、『浄土法事讃』に於ける仏凡間の人格的呼応関係について

『法事讃』一巻はその具名を上下巻で異にするのを特徴としており、上下巻頭では「転経行道願往生浄土法事讃」上巻末で「西方浄土法事讃」下巻に於いては「安楽行道転経願生浄土法事讃」と記される。

下巻は専ら『弥陀経』を十六段に分かち、それらを読誦して転経行道する行儀を示したものである。それ故、その前行方便を説いた上巻でも前序に於いて

如来ノ善巧総ノ勧メテ四生ヲ棄テテ此娑婆ヲ忻ヒ生ヲ極楽ニ専ラ称シ名号ヲ兼テ誦ヤシム弥陀経ヲ（『浄全』四、1）

と念仏の他に『弥陀経』読誦を勧める一文を寄せてある。

上巻本文に於いては行道の讃梵の偈として弥陀、釈迦、十方諸如来を道場に奉請したのち、七字一句の偈頌を述べ讃じているところに、

慚愧ス釈迦大悲主　十方恆沙ノ諸世尊
不レ捨テ慈悲巧方便ヲ　共ニ讃シ玉ヘリ弥陀ノ弘誓門ヲ
弘誓多門ニ四十八ナリ　偏ニ標メ念仏ヲ最為親レ
人能ク念スレハ仏仏還テ念シ玉フ　専心ニ想レハ仏ヲ仏知玉フ人ヲ
（『浄全』四、8）

として仏と衆生との呼応関係を明確に論じている。『観経疏定善義』によれば、第八像想観を釈して、

言ハ入衆生心想中ノ者乃由テ衆生起レ念ヲ願スレハ見上ント諸仏ヲ仏即以ニ無礙智ヲ知玉ヒ即能入テ彼ノ想心ノ中ニ現シ玉但諸ノ行者若ハ想念ノ中ニ若ハ夢定ノ中ニ見上レ仏ヲ者ノハ即成ス斯ノ義ヲ也……（中略）……言ハ是心作仏ト者依テ自ノ信心ニ縁スル相如シ作ノ也言ハ是心是仏ト者心能スレハ想仏ヲ依テ想ニ仏身而現ス即是ノ心仏ナリ也離テ此ノ心ヲ外更ニ無レハナリ異仏ノ者也（『浄全』二、46）

と述べ、又「第九真身観」釈では、

何以テカ仏光普照スニ唯摂ス念仏ノ者ノミヲ有ル何ノ意カ也答曰ク此ニ有リ三義ニ一ニハ明ス親縁ヲ衆生起レ行ヲ口常ニ称レスレハ仏ヲ仏即聞玉之ヲ身常ニ礼敬スレハ仏ヲ仏即見玉之心常ニ念スレハ仏仏即知玉レ之ヲ衆生憶ス念スレハ仏ヲ者仏亦憶ス念シ玉衆生ヲ彼此ノ三業不ニ相捨離セ故ニ名ク親縁ト也二ニハ明ス近縁ヲ衆生願スレハ見レ仏ヲ即応メ念現ニ在ス目前ニ故ニ名ク近縁ト也云云（『浄全』二、49）

三縁釈、特に親縁・近縁釈でもって称名念仏が橋わたしとなり仏と衆生との間に呼応関係が生ずる様子を述べる。

同様の考察は『往生礼讃』にあっても指摘されるように、

唯有テ念仏ノミ蒙リ光摂ヲ當ニ知ル本願最為強ト
六方ノ如来舒ヘ舌証ス専ラ称スレハ名号ヲ至ルト西方ニ
（『浄全』四、372）

として、念仏の力最も強しと言明している。

下巻に目を移すと、『阿弥陀経』を十六段に分かった内、第三段「極楽国土七重欄楯……」の章段解釈文に、

願往生願往生……万事家生（サン）皆捨離専心発願ノ向ヘ二西方一ニ弥陀ノ名号相続メ念スレハ化仏菩薩眼ノ前ニ行ナル　或ハ　与ヘ二華台一ヲ　或授レ手ヲ須臾ニ命尽レハ　仏迎將シ玉フ衆等囘メ心ヲ　皆願ン　住ント（『浄全』四、17）

と説かれ、ここは明らかに三縁釈、中でも増上縁にかかわる念仏の勝縁を明かすと考える。即ち、

何以カ　仏光普照スニ　唯摂スル二　念仏ノ者ノミヲ一　有二何意カ一也　答曰ク此ニ有二三義一……三ニハ明ス二増上縁一衆生称念スレハ　即除ク二　多劫ノ罪ヲ一命欲レ　終ント時　仏與ニ二聖衆トミ一自来テ　迎接シ玉　諸ノ邪業ニ繋　無二能礙ル者ノ一　故ニ名二増上縁ト一也（『浄全』二、49）

と説かれるのによる。

『阿弥陀経』流通分における讃歎文では次のように述べて称名念仏を讃じている。

種種法門皆解脱スレトモ　無シ　過タルハ念仏ノ　住クニ二西方一ニ　上尽シ二　一形ヲ一　至リ二十念一ニ　三念五念マテ仏来迎シ玉ノ、ニ直　為二弥陀ノ弘誓重キカ一致ス　使ヲ二凡夫ヲメ　念スレハ　即チ生セ一（『浄全』四、25）

我国では法然上人も『一紙小消息』の名で知られる消息文に、

自身はこれ煩悩を具足せる凡夫なりといへり。十方に浄土おほけれとも西方をねかう、十悪五逆の衆生もむまるゝゆかへなり。諸仏の中に弥陀に帰したてまつるは、三念五念にいたるまて、みつからきたりてむかへ給ふかゆへに。……云云（『昭法全』499「黒田の聖人へつかはす御文」）

と記して、阿弥陀如来の本誓の重願空しからざることを重ねて申し述べているのを知る。

八、おわりに

善導大師の行儀分の著作四部五巻について藤堂部長の提唱された新しい見地からの「阿弥陀仏信仰論」の展開を抜粋し、言及してきたのであるが、そこには「仏・凡間の人格的呼応関係」を論じたものが数多く見られ、本願念仏の一行に救いを求め、又、阿弥陀仏と衆生とを「三縁釈」でもって妙釈された、大師の心からなる宗教的信仰心を垣間見る思いである。

本論冒頭にも述べたように、本来的な絶対界・相対界といった厳然たる隔たりを超越して、衆生の「称名念仏」に応える慈愛に満ちた母の如き阿弥陀如来と、煩悩にうずもれて、どしようもない凡夫たる我々との間の感応道交――これを人格的呼応関係と名づける――を論じることで、新しい側面からの善導大師の往生観、浄土観、宗教観というものを、古来論じられてきたような論理的な解釈からの枠組みを越えて見証できたものと考えている。その思想大系が我が国に於いて大師以来、約五百年を経て法然上人により「選擇本願念仏」の一行に帰結したことは後世のわれわれの目に明らかなのである。

以上

『釋浄土群疑論』における佛と凡夫との関係

―指方立相に対する法相との対論を中心として―

村上真瑞

一、はじめに

私は、以前浄土に関しての様々な問題、すなわち浄土の有漏無漏・三界摂不摂・仏身仏土等の問題について、これらの懐感の問答は誰を意識して展開されているかということについて、発表したことがある。[1] また別の論文において、私は、懐感（A・D七C後半）と同時代、同地域において著名な法相の学者であった窺基（A・D六三二―六八二）が、法相唯識の立場から種々の問題を主体的に論じた『大乗法苑義林章』に注目して、浄土に関する考え方を調べてみたことがある。[2] その結果、窺基は中国浄土教諸家の考え方に対して批判的であり、浄土教を論難していることが明らかとなった。その論においていかに論争を展開していったかを考察し、かつ、その相互の背景にはいかなる思想が存在しているのかを発表している。

今回まず第一にこれらの論文で考察した浄土に対する諸問題を根底として、救済される対象としての凡夫に注目して、懐感の人間観を考察してみたいと思う。

続いて、懐感の師善導の説く指方立相論に基づいて、法相との間に繰り広げられた論争を取り上げ、いかなる立場から懐感は指方立相を理解していったのかを考察してみたい。最後に、阿弥陀佛と、凡夫との呼応関係を取り上げ、本願力が凡夫に加えられた時、凡夫の業の働きがいかに変わっていくか考察してみたいと思う。

『釋浄土群疑論』の問答において最も注意しなくてはならないのは、懐感の論述形式は、問答の相手がある時は問いを発した相手の立場を最初に説明するのである。もし法相が相手であれば、法相の論理から第一に説明し、法相の論理を懐感自身がよく理解していることをアピールするのである。その後で、順序立てて浄土教の立場を説明してくるのである。したがって一つの問答において相手の立場を一応説明している部分が有るので、浄土教の立場と相反することを述べることもある。それが懐感の主張であると誤解する傾向が強いので、その後の論理的展開をよく吟味しなければ懐感の本意が解らないことに注意したい。

また、今回の論文作製にあたっては、サミットコンピュータシステムズ・伊藤行人氏の索引作製ソフト「ＳＡＫＵＩＮ２」を用いて、用語の検索をさせていただいた。煩雑な作業をいとも簡単に進められたことに深く感謝申し上げる。

今回の論文で考察すべきもう一つの問題として、懐感の人間観を踏まえた上で、凡夫に対しての阿弥陀佛からの本願力による救済という点に注目して、懐感の阿弥陀佛観を考察すべきであるが、残念ながら論文の

スペースが限られているようであるので、今後の研究課題としたい。

二、懐感の人間観

懐感が人間をいかに捉えていたかということについては、『釋淨土群疑論』において用いられる、人間の呼称を考察することによって明らかにされてくる。広くは、衆生、有情、人と呼ばれ、あるいは、菩薩、凡夫、凡愚などその呼称は様々であるが、その一つ一つの用法を考察してみたいと思う。

衆生については、『釋淨土群疑論』中に二百三十八箇所が検索される。(3)

それらを考察してみると、衆生という呼称の中に多くの意味が含まれている。

先づ、生きとし生けるものとしての意味で用いられる、「一切衆生」「十方衆生」「未来衆生」「娑婆衆生」などがある。以下にあげる索引の一覧は、寶永版の『釋淨土群疑論』の巻、帖、行である。

《一切衆生》

3巻6帖5行業者即應涅槃經説《一切衆生》不定業多決
3巻17帖12行除逆謗正法何關邪逆者哉若《一切衆生》至
4巻30帖16行心及未入十信《一切衆生》論其信位雖未堅
5巻5帖7行《一切衆生》悉得生者佛何故除十四那由他
5巻10帖9行饒益《一切衆生》但往宣説勿生疑慮善男子
5巻18帖1行即《一切衆生》若行若坐一切時處皆得念佛
5巻25帖2行於《一切衆生》常起慈心二於《一切衆生》不毀
5巻25帖3行其行若有毀者終不往生三於《一切衆生》深
5巻25帖7行常念无有休廢八於《一切衆生》起尊重心除
6巻1帖3行問曰爲《一切衆生》求生淨土悉得生耶爲亦
6巻1帖11行也又經言亦令《一切衆生》得生淨土不得生
6巻1帖14行過也釋曰此有二釋一釋《一切衆生》悉令得
6巻2帖6行盡生者譬如《一切衆生》皆有佛性雖當成佛
6巻2帖11行准知約有緣説不據《一切衆生》論雖佛廣
6巻18帖11行其義即令《一切衆生》觀見此相
7巻21帖7行是《一切衆生》犯罪者藥破戒者護若破戒之
7巻26帖12行淨業念佛三昧門見《一切衆生》業如鏡中像
7巻31帖5行者觀佛三昧海經言此三昧是《一切衆生》犯

《十方衆生》

3巻1帖4行《十方衆生》至心信樂欲生我國乃至十念若
3巻10帖14行得佛《十方衆生》至心信樂欲生我國修行普
6巻26帖2行弘誓願中説設我得佛《十方衆生》發菩提心

《娑婆衆生》

4巻11帖2行引《娑婆衆生》十方恒沙諸佛世尊出廣長舌
6巻19帖11行十方一切諸佛以此佛特與《娑婆衆生》有緣

以上である。一切衆生の用法は数多く見出されている。

次に、佛教の輪廻観の各界と共に用いられるものがある。例えば、「無色界衆生」「賢聖衆生」「地獄衆生」「五乘衆生」「五趣衆生」などで

ある。すなわち

《无色界衆生》

1巻9帖6行《无色界衆生》无實色身可生淨土以淨土是

《賢聖衆生》

3巻20帖7行正法毀呰《賢聖衆生》十方一切清淨佛土共

《地獄衆生》

4巻27帖7行境不起何妨如《地獄衆生》十不善業道中唯

《五乘衆生》

5巻28帖15行依瑜伽師地論説有《五乘衆生》无始已來法

《五趣衆生》

2巻21帖6行脱往生十方諸佛淨土以此准知《五趣衆生》

以上である。

次に、凡夫とともに用いられて、ほとんど凡夫とシノニムとして使われている場合、特に凡夫の煩悩や罪悪に焦点を当てた場合が多く現われている。例えば、「凡夫衆生」「凡愚衆生」「心穢衆生」「衆生流転穢土」「煩悩衆生」「衆生煩悩熾盛」「五逆十惡罪根衆生」「十惡衆生」「衆生造五逆十惡」「下品衆生」「極惡衆生」「重罪衆生」「苦惱衆生」「苦衆生」などである。すなわち

《凡夫衆生》

1巻16帖16行問曰《凡夫衆生》所生淨土凡夫未得无漏淨

6巻35帖14行念佛功徳雖得往生淨土還是《凡夫衆生》往

《凡愚衆生》

2巻10帖12行土若以本願大悲通引一切《凡愚衆生》乃至

5巻12帖13行結使念云何《凡愚衆生》具足煩惱而能作彼

5巻13帖3行生出世解脱之國《凡愚衆生》多樂三界穢土

《心穢衆生》

1巻20帖10行淨穢可成然彼西方唯淨非穢《心穢衆生》不

《衆生煩惱熾盛》

2巻17帖7行時意耶答佛以《衆生煩惱熾盛》流轉生死沈

《五逆十惡罪根衆生》

2巻25帖16行經言《五逆十惡罪根衆生》唯能念佛皆生淨

《十惡衆生》

2巻26帖12行念即生淨土還是斯輩《十惡衆生》不信念佛

《衆生造五逆十惡》

3巻1帖6行言下品下生者或有《衆生造五逆十惡》无惡

《下品衆生》

2巻35帖14行勝餘方《下品衆生》生亦不退況餘勝者餘佛

《極惡衆生》

3巻11帖9行廣攝《衆生》如何發大誓願接引有緣《極惡衆生》令生

3巻11帖10行生如何發大誓願接引有緣《極惡衆生》令生

《重罪衆生》

3巻34帖15行發殊勝大願引一切《重罪衆生》稱我名者罪

《苦惱衆生》

5巻27帖11行轉雖有悲愍《苦惱衆生》隨遇惡緣退菩薩行

《苦衆生》

5巻11帖9行名爲八事易得一者外道二者有《苦衆生》三
5巻14帖7行行登不退位救《苦衆生》方欲无間長時具修
6巻10帖2行生穢土救《苦衆生》雖死非苦也以心忻樂願
6巻11帖5行勢至集極樂世界度《苦衆生》彼土既云極樂
6巻11帖6行即應无《苦衆生》何因乃言集極樂國度苦衆
6巻11帖6行即應无苦衆生何因乃言集極樂國度《苦衆生》
6巻11帖7行苦衆生爲度他土《苦衆生》耶答通度自他土
6巻11帖8行生爲度他土《苦衆生》耶答通度自他土《苦衆生》
6巻11帖9行問曰自土既无苦衆生云何度自土《苦衆生》
6巻11帖10行生他土雖有《苦衆生》應須往彼度苦何因乃
6巻12帖1行爲利益故集本國遙拯沈淪或言度《苦衆生》
6巻12帖4行生故言集極樂國度《苦衆生》如經論言八地
7巻21帖9行今者爲未來世五《苦衆生》犯戒比丘不善惡
7巻31帖8行言如來今者爲未來世五《苦衆生》犯戒比丘

以上である。衆生も凡夫とシノニムで用いられることが極めて多いことが注目される。特に「苦衆生」が数多く用いられていることから、生きとし生けるものは苦を背負った存在であるとの懐感の認識が強く現われているという事ができるであろう。

次に、浄土や念佛などと共に用いられて、阿弥陀佛の救済の対象として用いられている場合がある。例えば、「浄土衆生」「佛国中衆生」「往生衆生」「接引衆生」「念佛衆生」「教化衆生」「西方衆生」「衆生生阿弥陀佛國」「衆生識心託佛本願」などである。すなわち

《浄土衆生》

1巻11帖12行耶若言有者何即《浄土衆生》是人天非四天
1巻13帖1行局者中有是化生而非是五趣及《浄土衆生》
1巻24帖2行本願與衆生令爲現《浄土衆生》宿於佛所有
4巻17帖14行諸惑不善之心《浄土衆生》无斯惡境故乘本
5巻29帖5行死凡夫不可生浄土以《浄土衆生》皆是當得
6巻7帖12行超二乘修得神通何妨《浄土衆生》得通勝於
6巻14帖2行如何解釋釋曰《浄土衆生》雖受分段而无有

《佛國中衆生》

4巻17帖8行得《佛國中衆生》所得五通或見或聞下至百

《往生衆生》

1巻19帖16行十八願无斯願故如其有者《往生衆生》應亦
1巻32帖3行无所得而得往生也以《往生衆生》有凡有聖
2巻6帖2行現現作諸化身十方迎接《往生衆生》彼諸化
2巻20帖6行問曰《往生衆生》唯此人趣得修浄業而得往
2巻29帖10行問曰《往生衆生》修浄業者有何相貌知已即

《接引衆生》

2巻5帖1行來本无生滅以佛本願无限大悲《接引衆生》
2巻13帖14行願《接引衆生》欲令生佛淨土豈將別時之意
2巻28帖1行約有緣《接引衆生》共佛有緣必依如來本願

《念佛衆生》

4巻22帖15行光皆照《念佛衆生》攝受不捨光照如晝日之
5巻7帖10行實語豈有虛假而謬説耶然《念佛衆生》聞淨

《教化衆生》

2巻27帖16行願者此對所化之機説也諸佛《教化衆生》皆
4巻13帖7行《教化衆生》現作魔王縱使是魔還是菩薩何
5巻4帖15行而來生此娑婆世界《教化衆生》若但是淨土
6巻12帖5行菩薩由多寂證眞如理不肯出定《教化衆生》
6巻12帖6行諸佛摩頂勸令出定《教化衆生》即其義也故

《西方衆生》

6巻7帖15行問曰未知往生《西方衆生》爲是分段生死爲

《衆生生阿弥陀佛國》

6巻1帖6行菩薩不應發願若有一《衆生生阿弥陀佛國》未盡

《衆生識心託佛本願》

2巻5帖13行德湛然常寂无去无來《衆生識心託佛本願》

以上である。「淨土衆生」「往生衆生」などのように阿弥陀佛の本願力によって救われた後の衆生という用法も数多く見出される。

このように、阿弥陀佛の救済の概念や、阿弥陀佛の行である念佛行などと共に用いられる衆生の用法が大変多いことから、懐感は、特に淨土教に帰依する人々のことを強く意識して「衆生」を用いていたという事ができるであろう。

次に、三階教の述語と共に用いられる場合がある。例えば、「第三階衆生」「第二階衆生」「第二階謗法衆生」などである。すなわち

《第三階衆生》

3巻4帖12行減之二過也彼經應言唯除《第三階衆生》離
3巻5帖5行逆等文即是摠除一切《第三階衆生》盡也難
3巻7帖10行聚者如何言除五逆即是一切《第三階衆生》
3巻8帖14行者若其《第三階衆生》造五逆者縱令行於普
3巻12帖6行億四天下《第三階衆生》无逢禪師之教者將
3巻12帖14行得生於淨土佛不爲《第三階衆生》別説普經
3巻13帖1行故知佛可爲《第三階衆生》別説普經一巻令
3巻24帖10行階集録言今千年已後《第三階衆生》唯合行
4巻2帖4行往生之法今日既多是《第三階衆生》如何學

《第二階衆生》

3巻12帖13行覺此言成大失也又佛爲第《二階衆生》説觀經等教三

《第二階謗法衆生》

4巻1帖15行得生此即《第二階謗法衆生》亦不得生淨土

以上である。三階教に関する論述は、『釋淨土群疑論』の第三巻に集中して見出される。懐感は三階教には特に強い危機感を感じて批判してい

たという態度が明らかに見出すことができる。

以上のように衆生の呼称において懐感は、凡夫とシノニムに用いて、衆生の持つ罪悪性に焦点を当てたり、又、罪悪を有するが故に、阿弥陀佛の救済の対象として用いていることが非常に多いことが理解される。

次に《有情》については、『釋淨土群疑論』中に以下の十六箇所が検索される。

《有情》《異熟五蘊有情》

1巻12帖13行安立《有情》利樂等事不同於此三界等相名
1巻12帖15行《異熟五蘊有情》世間三界通三性及器世間
1巻14帖5行娑婆世界欲色兩界勝劣不同欲色《有情》優
1巻14帖11行實《有情》生彼衆生諸菩薩等未滅異熟何得
1巻15帖5行漏義寬三界義局淨土凡夫但名化生《有情》
1巻19帖2行他《有情》現无漏淨土今往生淨土謂依佛淨
3巻28帖1行止住百歳在刀兵劫利益《有情》又有釋言如
4巻6帖1行彼淨土往生《有情》又彼雖念佛不發无上菩
4巻33帖12行身心適悦而不貪著增長《有情》无量无數不
5巻14帖5行也若爲志佛果證三菩提愍諸《有情》速證正
5巻20帖2行妙香華雖令見見者身心適悦而不增長《有情》
6巻1帖16行弘誓大願不簡怨親故一切《有情》无不生也
6巻5帖4行愍含識常在生死抜苦《有情》魔樂生死故曰
6巻18帖5行皆爲物現令得瞻仰利益《有情》他既不見即
6巻31帖6行愍衆生過踰一子是諸《有情》大歸依處爲洲
6巻10帖3行釋迦如來此方成道説經爲此娑婆《有情》指

以上である。

有情は衆生とシノニムであり同じ用いられ方をしているが、数は衆生に比べて極めて少ない。玄奘以後の新訳語であるから、『釋淨土群疑論』においては、特に玄奘以後の法相関係の論書を引用した時に法相の述語と共に用いられることがある。例えば、「異熟五蘊有情」などである。

次に、《人》については、『釋淨土群疑論』中に五百四十七箇所[4]が検索される。人についても、多くの用法が見出される。

先づ、普通に人間の意味として使われるものがある。例えば、「那由他人」「善男子善女人」「死人」「命終人」「南閻浮提人」「北鬱單越人」などである。付随して固有名詞の「韋提希夫人」なども見出される。すなわち

《那由他人》

3巻32帖12行億《那由他人》已入涅槃是四惡《人》多令在家
5巻5帖4行令生彼國有十四《那由他人》發菩提心願生

《善男子善女人》

3巻19帖10行斯諸《善男子善女人》往昔已於諸如來前聞
4巻24帖1行惡者上生經言若《善男子善女人》犯諸禁戒
7巻30帖13行説《善男子善女人》端坐係念專心想彼阿弥
7巻34帖1行絶若有《善男子善女人》起信敬心於彼風行

《死人》

5巻8帖5行十念亦得往生阿弥陀佛對經曰《死人》能念

《命終人》

3巻17帖5行難也佛意欲明臨《命終人》若能稱佛一聲二

5巻16帖16行問曰念佛言少習學不難臨《命終人》時極迅

《南閻浮提人》《北鬱單越人》

1巻11帖4行《南閻浮提人》爲是東西二洲及《北鬱單越人》

《韋提希夫人》

2巻16帖15行俱非行者《韋提希夫人》及五百侍女佛記得

以上である。

次に佛教に関わる名称としては、「小乘人」「小乘位人」「聲聞之人」「大乘之人」「二乘人」などである。すなわち

《小乘人》

3巻34帖9行根性人發大乘心彼是《小乘人》今爲發大乘

《小乘位人》

5巻34帖12行釋曰決擇分善根《小乘位人》居在穢土退轉

《聲聞之人》

5巻32帖4行偏先斷也人執煩惱障於涅槃《聲聞之人》深

6巻35帖8行長劫方始道成正覺法華經爲對《聲聞之人》

《大乘之人》

5巻33帖12行香世界唯是趣《大乘之人》於此娑婆修行八

《二乘人》

2巻24帖15行《二乘人》等不生信心故須多寶世尊涌寶塔

以上である。

次に、凡夫又は、罪悪の人として人間を捉える時の名称がある。例えば、「凡夫人」「凡愚之人」「愚癡之人」「大愚人」「愚人」「四惡人」「惡人」「罪人」「造逆人」「五逆人」「逆人」「謗法人」「破戒之人」「闡提人」「三毒人」などである。すなわち

《凡夫人》

1巻5帖9行定自在所生色即能令《凡夫人》眼所見今此

《凡愚之人》

1巻30帖12行西方无量壽國然《凡愚之人》在俗紛擾不能

《愚癡之人》

5巻21帖8行獄極重之業現世輕受《愚癡之人》現世輕業

《大愚人》

7巻3帖11行《大愚人》不別將爲少故輕而不取亦名爲大

《愚人》

2巻4帖3行善逗物機《愚人》莫知執文迷義今言邪道理

2巻18帖15行故經記歎此人爲得生西方也《愚人》將謂即

2巻26帖11行《愚人》无惡不造逢善知識教稱佛名具足十

4巻1帖6行曰觀經言如此《愚人》无惡不造經歷地獄受

7巻21帖11行佛言佛滅度後此等《愚人》无怙无歸依處佛

《四惡人》

3巻32帖12行億那由他人已入涅槃是《四惡人》多令在家
3巻32帖14行樂外道尼々子論是《四惡人》所有弟子常相
3巻33帖7行受諸燒煮劫火若燒是《四惡人》及六百四萬

《惡人》

3巻14帖13行謂九品生人善惡別説故於最下《惡人》不説
3巻14帖14行一念之法一念是善人生法別説《惡人》生法是故特
3巻15帖3行念《惡人》之法矣善惡多少一擧摠包故曰摠
3巻15帖9行中必具十念《惡人》之法矣故僕以爲下乃至
3巻15帖10行中必有十念十念之法施於《惡人》《惡人》位中
3巻15帖14行有善惡二人耶《惡人》位中邪正相雜是故簡
3巻15帖16行簡言除非逆謗矣而乃以非邪《惡人》之類同
3巻16帖3行善人不除邪善人何由《惡人》法中取正《惡人》
3巻16帖4行而除邪《惡人》耶又《惡人》法中取正惡除彼邪
3巻16帖7行除何爲《惡人》法中亦論取合除邪惡即論除
3巻16帖10行邪善人乃得名爲邪惡類何不《惡人》法中邪
3巻16帖11行惡類而亦得名邪善人又《惡人》法中有邪正
3巻16帖14行除其邪《惡人》何爲觀經十念取正惡不説言
3巻20帖9行合得生淨土如何今日遣彼三階《惡人》同於
3巻32帖16行道不至善道滅佛正法又是《惡人》命終之後
4巻3帖3行就八法非《惡人》也唯有化茲穢土是惡處也
5巻1帖8行外道如是《惡人》我乃不聽受一飲水以自供
6巻10帖6行《惡人》不生无怨憎會苦資緣无乏无求不得
7巻21帖14行逆等《惡人》悉可學得是三昧也
7巻31帖9行不善《惡人》五逆誹謗行十六種惡律儀者爲

《罪人》

6巻1帖10行極重而得往生何有《罪人》(過此者不得生
6巻27帖14行應滅罪无別但以三品《罪人》罪業有其多少
6巻28帖14行下品中生地獄猛火一時俱至《罪人》忙怖念
7巻6帖15行切火焰化爲玉女《罪人》遙見心生歡喜我欲
7巻7帖9行淨之物屎尿臭處盈流于外爾時《罪人》即作
7巻7帖14行爲鳥鴈地獄痛聲如詠歌音《罪人》聞已如此
7巻8帖2行四義異火華一以行者觀佛三昧經説《罪人》
7巻8帖12行地獄痛聲如詠歌音《罪人》聞已如此好處吾
7巻8帖16行也四佛者彼經一切火焰化爲玉女《罪人》遙
7巻14帖1行彼《罪人》造衆重罪業勢力能感惡道受苦
7巻23帖5行魔眷屬何但誑惑百姓亦是王法《罪人》現在

《造逆人》

3巻1帖13行二觀經取者是輕心《造逆人》壽經除者是重
3巻1帖14行心《造逆人》三觀經取者唯是造五逆《人》壽經
3巻2帖6行取者是對已《造逆人》壽經除者是對未造逆
3巻3帖15行若不《造逆人》不論念之多少一聲十聲俱生

3巻7帖6行是未《造逆人》如何言除三階即名造逆之者
3巻7帖11行斯三難也又未《造逆人》是造逆根機故即名
3巻7帖16行《造逆人》願中除五逆豈約根機説也以此兩

《五逆人》

3巻1帖14行心造逆人三觀經取者唯是造《五逆人》壽經
3巻1帖16行逆類人壽經除者正《五逆人》五觀經取者是
3巻6帖1行无間罪寧容三階之類咸是《五逆人》若言皆
3巻8帖2行人雖未造逆以是根機故名爲《五逆人》亦可
3巻8帖4行非《五逆人》耶斯六難也若言第二階人亦約

《逆人》《逆類人》

3巻1帖16行《逆類人》壽經除者正五逆人五觀經取者是
3巻5帖16行之苦業與果畢非是《逆人》若以今生未有造
3巻6帖2行是《逆人》即應悉是邪定之聚无非生報之業
3巻17帖14行彼責容許不滿十念其命已終寧遣《逆人》不

《謗法人》

6巻30帖13行經説《謗法人》墮此阿鼻地獄此間劫壞更生
7巻24帖10行《謗法人》請尋聖教以除疑惑也

《破戒之人》

7巻21帖5行佛三昧斯即戒根清淨三昧現在《破戒之人》

《闡提人》

3巻2帖5行取者非《闡提人》壽經除者是《闡提人》九觀經

《三毒人》

4巻7帖9行以此文爲證定判是魔即應无邪《三毒人》不

以上である。ここに於いて、「愚人」「惡人」「罪人」「逆人」などの用法が大変多いことに注目される。懐感は、人間の存在を根本的に罪悪から離れることができないものとして認識していたことが理解される。

次に、罪悪の人と比較して逆の名称を出している場合もある。例えば、「聖人」「善人」「淨戒人」「持戒人」「有智之人」などである。すなわち、

《聖人》

1巻4帖2行若變化土者云何地上《聖人》生釋曰計彼地
1巻32帖9行生也以往生者非唯《聖人》凡夫亦生也又佛
3巻4帖16行何以逃責故當是凡者之失非《聖人》之誤也
3巻7帖13行證聖道應亦名爲《聖人》若言我是《聖人》便成
3巻11帖8行又法藏比丘如經所讚是大菩薩十地《聖人》
3巻22帖11行爲賊行賊住況諸佛淨土純是《聖人》而此惡
4巻25帖15行潤有支令生相續亦无有過問有學《聖人》可
4巻28帖8行生淨土彼既即《聖人》寧得頓超阿僧祇成歡
4巻31帖5行法護法住法堪達法學无學《聖人》雖是鈍根
4巻35帖3行《聖人》不受苦報只如退法種姓不及思法種
5巻12帖15行《聖人》念耶不雜結使念者豈是斷煩惱盡者
5巻12帖16行念耶此經意者明非凡愚念不是欲説《聖人》

6巻7帖5行《聖人》所得五通勝於淨土凡夫類也只如北
7巻21帖2行是《聖人》大菩薩得念佛三昧也如賢護經言
《善人》
3巻14帖14行一念之法一念是《善人》生法別説惡人生法是故特
3巻15帖2行中即有一念《善人》之法矣後乃至中亦有十
3巻15帖15行言除逆謗矣亦可《善人》位中邪正相雜何不
3巻16帖2行又言一念與十念極略之言《善人》法中取正
3巻16帖3行《善人》不除邪《善人》何由惡人法中取正惡人
3巻16帖5行惡及邪善亦可《善人》法中取正善除彼邪善
3巻16帖9行應於善處除何爲乃於惡處除又《善人》法中
3巻16帖10行邪《善人》乃得名爲邪惡類何不惡人法中邪
3巻16帖11行惡類而亦得名邪《善人》又惡人法中有邪正
3巻16帖13行經取《善人》除惡者又壽經十念取正惡即説
《淨戒人》
3巻7帖12行五逆之者亦可具《淨戒人》是可得聖者雖未
《持戒人》
3巻7帖15行《持戒人》斯四難也又觀經言取五逆即是已
6巻24帖12行根人只由持戒得有淺深及不《持戒人》但行
《有智之人》
5巻17帖7行兩門《人》成九品差別利根心靜之者教修有
以上である。

次に、三輩九品との関連からいくつかの用法が見出される。例えば、「上人」「下人」「三輩人」「上生人」「上品三人」「中品三人」「中三品人」「下輩三人」「下品人」「下品三人」「下三品人」「下品下生之人」「初三品人」などである。すなわち、

《上人》
1巻24帖7行也又佛有大神力能令《上人》見穢不見淨如
2巻23帖15行中陰頭下足《上人》鬼傍生猶如鳥飛平身行
7巻26帖2行智慧詞辨縱横非斯《上人》難弘妙旨如也一
《下人》
1巻11帖6行迦尼、天耶若是四天《下人》趣者彼北鬱單
1巻11帖9行生耶若言是人趣而不得名四天《下人》等亦
1巻11帖14行義何妨若言四天《下人》趣等外无別人趣四
1巻24帖9行不見淨土或能令《下人》見淨不見穢如以足
《三輩人》
6巻27帖7行經説《三輩人》皆發无上菩提之心悉得佛迎
《上生人》
6巻30帖2行問曰下品《上生人》罪雖多下品中生五逆謗
《上品三人》
6巻23帖2行分九品者且《上品三人》諸師取捨有多同異
《中品三人》
6巻25帖15行脱或是略而不述有釋《中品三人》佛以大慈

6巻27帖1行經所明之行當此《中品三人》非當本願也又
《中三品人》
5巻32帖8行方便中或七方便前位《中三品人》爲先求聲
6巻22帖10行《中三品人》退大乘心發小乘意退大乘行修
6巻24帖11行善根人一師云《中三品人》並是種解脱分善
《下輩三人》
7巻4帖7行无邊殊勝功德如《下輩三人》生來造惡垂終
《下品人》
6行3巻34帖8行德勝五威力勝發心勝者此《下品人》是大乘
《下品三人》
3巻8帖5行根機爲造逆者即應《下品三人》同成一品之
《下三品人》
6巻22帖11行小乘業行有淺深成中三品《下三品人》退大
6巻24帖14行《下三品人》只由遇緣造罪多少輕重不同分
《下品下生之人》
3巻5帖7行若謂觀經下品下生之《人》即是解太過之難
《初三品人》
6巻22帖8行退造善造惡昇降不同分成九品《初三品人》

以上である。

次に、浄土を願生する念仏の行人としての呼称もいくつか見出される。例えば、「來迎行人」「往生人」「往生之人」「迎接行人」「起行之人」「願生人」「發菩提心人」「修行之人」「念佛之人」「十念人」「專修之人」「菩提之人」「善根人」「燸頂位人」「隨喜三昧人」などである。すなわち

《來迎行人》
1巻30帖10行人臨命終時阿弥陀佛與諸聖衆《來迎行人》
6巻15帖9行與諸化佛《來迎行人》九往生者經言如彈指
6巻25帖11行願《來迎行人》生佛國土唯中品下生不言聖
《往生人》
2巻19帖8行具足即得《往生人》故別分離唯願之人是爲
《往生之人》
1巻31帖1行非一《往生之人》九品差別豈得唯言无所得
《迎接行人》
2巻5帖14行功德勝力自心變現有來有去《迎接行人》見
《起行之人》
2巻18帖13行《起行之人》必有修行之意彼雖未能起行當
2巻20帖2行衆多義顯別時意自關發願非是《起行之人》
《願生人》
2巻32帖16行《願生人》天心非殊勝順生死流增長有業故
4巻19帖1行倍然恐浄土是彼殊方諸《願生人》恐難得往
《發菩提心人》
3巻2帖1行《發菩提心人》壽經除者是不發菩提心人六
《修行之人》

7巻35帖1行无至教但《修行之人》將斯闇室絶諸視聽心

《念佛之人》

4巻10帖8行佗《念佛之人》言見佛皆是魔鬼曾不自覺不

《十念人》

3巻2帖14行者是唯具足《十念人》壽經除者是通具足十

《專修之人》

4巻3帖16行生《專修之人》千无一失即此經下文言何以

《菩提之人》

5巻31帖5行《菩提之人》故非二乘種亦非二乘名也爲已

《善根人》

3巻2帖11行十三觀經取者種解脱分《善根人》壽經除者

3巻2帖12行是不種解脱分《善根人》十四觀經取者是第

6巻24帖7行下生人是種解脱分《善根人》一師云中品上

6巻24帖10行前三解脱分《善根人》中品下生曾種解脱分

6巻24帖11行《善根人》一師云中三品人並是種解脱分善

《燸頂位人》

3巻2帖10行觀經取者《燸頂位人》壽經除者非燸頂位人

《隨喜三昧人》

7巻33帖14行功徳品説《隨喜三昧人》譬如有《人》定壽百歳

以上である。

次に、別時意趣を説明する中の述語として、ただ願のみありて行なし

として、浄土教を批判する意味での呼称もいくつか見出される。例えば、「唯發願人」「唯願之人」などである。すなわち

《唯發願人》

2巻13帖16行不得往生不取正覺不言《唯發願人》不得生

《唯願之人》

2巻19帖8行具足即得往生人故別分離《唯願之人》是爲

以上である。

次に、三階教の述語と共に用いられる場合がある。例えば、「二階人」「三階人」「三階惡人」などである。

《二階人》

3巻2帖13行《二階人》壽經除者是第三階人十五觀經取

3巻4帖8行有太過失及太減失太過失者第《二階人》亦

3巻6帖15行即以能造逆故名造逆根機即第《二階人》亦

3巻7帖1行罪便少第《二階人》第三階人根邪能以惡覆

3巻8帖3行第《二階人》縱令造於五逆以非逆根機故應

3巻8帖4行非五逆人耶斯六難也若言第《二階人》亦約

3巻11帖11行浄土乃唯以別法發願救茲第《二階人》不普

3巻12帖14行千世界第《二階人》依此教門修行悉得生於

3巻14帖10行逆之處置第《二階人》之語大師何爲不須之

3巻20帖11行階禪師作此難者未知娑婆世界第《二階人》

3巻21帖13行邪无正謗與不謗咸擯不得往生第《二階人》

3巻31帖8行此過諸佛不救耶復未知此罪第《二階人》亦
3巻31帖11行而不救此顯第《二階人》亦不得生淨土何因
3巻31帖14行得第《二階人》造此輪罪而蒙佛救耶禪師以
4巻1帖12行引衆多聖教欲證邪人不生未知第《二階人》
4巻2帖3行三階衆生往生之法觀經等教是第《二階人》

《三階人》

3巻2帖13行二階人壽經除者是第《三階人》十五觀經取
3巻4帖10行《三階人》不造五逆无文説除應等是取也經
3巻5帖15行《三階人》皆名造逆之者若過去身已受泥梨
3巻7帖1行造罪便少第二階人第《三階人》根邪能以惡
3巻7帖2行階人也又禪師既稱第《三階人》即是五逆之者
3巻7帖7行斯二難也又第《三階人》未造五逆即名五逆
3巻8帖11行逆第《三階人》非是不得生於淨土然須行於
3巻9帖4行師獨開此教抜彼第《三階人》故曰説諸佛不
3巻10帖5行成二別三難又普法能救第《三階人》即唯救不
3巻10帖7行之人耶爲是第《三階人》造逆竟无得滅罪之
3巻10帖10行別法者第《三階人》逆與不逆修行別法悉不
3巻11帖12行法立誓遂除第三階者三難爲是第《三階人》竟
3巻12帖15行別發普願爲此第《三階人》百億四天下所有
3巻13帖6行釋迦如來不解救第《三階人》亦乃十方恒沙
3巻13帖8行證其普法濟彼第《三階人》耶寧容大聖世尊
3巻14帖3行《三階人》即慈悲勝於釋迦智慧過无量壽即
3巻14帖9行語何故不於除逆之處安第《三階人》之名取
3巻20帖8行所濱弃故知此經濱弃衆生即第《三階人》不
3巻21帖6行第《三階人》悉唯居在娑婆世界咸悉謗法毀
3巻21帖8行能謗正法毀賢聖耶若許有第《三階人》不
3巻25帖6行學當根普法益善星是《三階人》爲讀誦十二
3巻25帖9行已後正人斯盡唯是邪惡第《三階人》唯合行
3巻25帖12行鼻地獄此即如來惡心憎嫉第《三階人》留其
3巻26帖11行爲人説是法華經若第《三階人》不得聽讀大
3巻31帖12行偏以此而證第《三階人》不得生於淨土耶若
4巻1帖11行第《三階人》有罪不可滅除无僭不生淨土廣
4巻1帖16行何爲偏證第《三階人》不得生也

《三階惡人》

3巻20帖9行合得生淨土如何今日遣彼《三階惡人》同於

以上である。

また、数詞としての人もいくつか見出されている。

以上人については、「惡人」「罪人」「五逆人」などの使い方が多いことから、中国浄土教の特色でもある、自らを救われがたい器であると信ずる信機の立場が強く現われているという事ができるであろう。逆に聖人、善人などの本来あるべき人間の姿も同時に数多く使われていることから、懐感は、救われがたい器の人間ではあるが、その中にも戒律を守

り本来あるべき理想の姿に向かっていくべき態度を大切にしていたのであると考えることができる。

また、三階教に関する述語が多いのは、ほとんどが第三巻に集中していることからも理解できるのであるが、懐感が特に三階教に対して第三巻に取り上げ批判しているからであるということができる。

次に、凡夫については、『釋淨土群疑論』中に以下の九十二箇所[5]が検索される。この凡夫については、大きく五つの用法が考えられる。

一つは、菩薩聲聞二乘などと共に悟りの階位の中で扱われているもの。例えば、「小行菩薩二乘凡夫」「地前凡夫」「地前菩薩及二乘凡夫」などである。

《小行菩薩二乘凡夫》

1巻25帖14行无二路《小行菩薩二乘凡夫》修菩薩行欲求

《地前凡夫》

1巻4帖1行第一釋若是他受用土者云何《地前凡夫》生

1巻8帖3行弱不得往生上能見下爲欲接引《地前凡夫》

1巻17帖11行地已還本識及有漏六七識并《地前凡夫》一

2巻9帖14行勸《地前凡夫》聲聞等生有何意也釋曰諸經

《地前菩薩及二乘凡夫》

1巻2帖11行爲於《地前菩薩及二乘凡夫》以成所作智擊

次に、有漏無漏を論ずるもの、例えば「凡夫之心未得无漏」「凡夫有漏之身」などである。

《凡夫之心未得无漏》

1巻8帖8行漏土還无漏《凡夫之心未得无漏》依彼如來

《凡夫有漏之身》

1巻15帖7行今此亦爾雖是《凡夫有漏之身》不得名爲三

次に、凡夫の能力が劣っていることを説明するもの。例えば、「不可思議非諸凡夫所度量也」「不可以凡夫之智測量」「非是凡夫所測度」などである。すなわち

《不可思議非諸凡夫所度量也》

2巻33帖16行不可思議非諸《凡夫》所度量也

《不可以凡夫之智測量》

1巻24帖13行之力《不可以凡夫之智測量》大聖作此疑難

《非是凡夫所測度》

1巻16帖12行其業力感報極長《非是凡夫所測度》經文顯

次に、悪と共に用いられるもの、例えば、「極惡凡夫」「十惡罪惡凡夫」などである。

《極惡凡夫》

2巻26帖6行薩或龍樹等得生西方《極惡凡夫》亦生正信

5巻34帖10行趣非擇滅也如何一生淨土《極惡凡夫》一聲

《十惡罪惡凡夫》

2巻26帖8行逆《十惡罪惡凡夫》一念十念至誠徹到乘佛

以上である。

次に、煩悩を有していることを顕わしているもの。例えば、「縛凡夫」「著相凡夫」「凡夫有邪三毒」「一切凡夫爲煩惱賊之所害者」「凡夫煩惱熾盛」などである。それに付随して、「惑凡夫」「輕毛凡夫」などの呼称も見出される。すなわち

《縛凡夫》

1巻18帖5行得生淨土應言已淨其心且具《縛凡夫》見修

《著相凡夫》

1巻29帖16行若爾者不可《著相凡夫》具衆罪業心有所得

《凡夫有邪三毒》

4巻6帖11行衆持花來迎既是《凡夫有邪三毒》如何不是

《一切凡夫爲煩惱賊之所害者》

4巻2帖14行來世《一切凡夫爲煩惱賊之所害者》説清淨

《凡夫煩惱熾盛》

4巻26帖2行用現行煩惱以《凡夫煩惱熾盛》命終皆悉顚

《惑凡夫》

4巻17帖13行逢補處親聞大乘具《惑凡夫》更无願攝還起

4巻34帖16行斯苦果生彼淨土具《惑凡夫》雖无聖道不及

《輕毛凡夫》

4巻30帖10行信菩薩名爲外凡亦曰《輕毛凡夫》譬如輕毛

以上である。

凡夫については、以上五つの用法から明らかなように、菩薩の階位から最も低い位に位置し、煩悩を断ずることができない有漏の姿を呈し、能力は大変劣ったものであり、罪悪、煩悩などと共に用いられて、本当に救われがたい人間の器、信機の立場を強く顕わしていると理解することができるであろう。

次に、凡愚については、『釋淨土群疑論』中に以下の十一箇所が検索される。

《凡愚》

1巻30帖12行西方无量壽國然《凡愚》之人在俗紛擾不能

2巻10帖12行土若以本願大悲通引一切《凡愚》衆生乃至

3巻30帖9行唯有念佛易修易學淺識《凡愚》猶能修習抜

5巻12帖12行問曰如弥勒發問經説十念非《凡愚》念不雜

5巻12帖13行結使念云何《凡愚》衆生具足煩惱而能作彼

5巻12帖14行不雜結使念耶釋曰非《凡愚》念者豈即是於

5巻12帖16行念耶此經意者明非《凡愚》念不是欲説聖人

5巻13帖3行生出世解脱之國《凡愚》衆生多樂三界穢土

5巻13帖6行順斷惑門故言非《凡愚》念不雜結使念如大

7巻18帖13行教偽行佛法誘引《凡愚》大增誹謗請陳至教

7巻27帖15行不可思議非諸《凡愚》所測量也

以上凡愚については、凡夫とほとんどシノニムとして使われているといえるであろう。

菩薩については、『釋淨土群疑論』中に以下の二百三十二箇所[6]が検索

される。

先づ、菩薩の呼称にもいくつかの分類をすることができる。すなわち地前の菩薩と八地以上の菩薩とでは自ずから内容が異なるのである。地前の菩薩は、「地前菩薩及二乘凡夫」「地前菩薩聲聞凡夫未證」「小行菩薩二乘凡夫」「小行菩薩等識心雖劣依託如來本願力」「初發心菩薩」「十信菩薩」「淺行菩薩」「初地菩薩」などと述べられ、凡夫と同格で扱われていることがしばしばあるのである。すなわち、

《地前菩薩》

1巻2帖11行爲於《地前菩薩》及二乘凡夫以成所作智擊
1巻4帖3行《地前菩薩》聲聞凡夫未證遍滿眞如未斷人法
1巻4帖10行説初地已上生他受用土《地前菩薩》生變化
1巻5帖10行亦爾以本願力令彼《地前菩薩》等生受用土
1巻7帖6行隨義應思也又縱令《地前菩薩》等自識相分

《小行菩薩》

1巻4帖7行《小行菩薩》等識心雖劣依託如來本願勝力
1巻25帖14行无二路《小行菩薩》二乘凡夫修菩薩行欲求
7巻2帖8行問曰如无量壽經言《小行菩薩》及修習少福

《初發心菩薩》

7巻20帖14行念佛三昧正是《初發心菩薩》修學次第也

《十信菩薩》

3巻2帖4行觀經取者是《十信菩薩》人壽經除者非十信菩薩人
4巻30帖10行《十信菩薩》名爲外凡亦曰輕毛凡夫譬如輕毛
4巻30帖13行退名阿鞞跋致菩薩也依此穢土《十信菩薩》
6巻22帖7行家者一釋此之九品並是《十信菩薩》約住約

《淺行菩薩》

5巻27帖10行或《淺行菩薩》大智增上猶有退轉雖有悲愍苦惱衆生

《初地菩薩》

4巻27帖3行惱耶且如《初地菩薩》猶有微細破戒之垢三
4巻29帖14行阿鞞跋致若從一義《初地菩薩》入第二阿僧

以上である。

それに対して、八地以上の菩薩については、「大菩薩」「大菩薩十地聖人」「三賢菩薩」「十地三賢菩薩」「不輕菩薩」「八地菩薩」「阿鞞跋致菩薩」「深學菩薩」「大乘菩薩」などと呼ばれ、懐感は、論を進める上で法相の立場を説明するために、菩薩の変現する浄土と凡夫の浄土とを区別する必要に迫られ、八地以上の菩薩を転識得智して心清浄にして唯心的な浄土を完成させたものとして説明している。すなわち

《大菩薩》《大菩薩十地聖人》

1巻2帖8行體他受用身土者爲初地已上諸《大菩薩》用
1巻4帖5行《大菩薩》微細智心所變微妙受用淨土然以
1巻7帖8行所見微妙清淨寶土然以諸《大菩薩》受用法
1巻10帖16行此説《大菩薩》等非天非人因順餘方故有人
3巻11帖8行又法藏比丘如經所讃是《大菩薩十地聖人》

4巻34帖4行覩諸《大菩薩》遊戲神通或嗅妙香或嘗美食
5巻33帖9行《大菩薩》衆而極樂世界乃有无量无邊聲聞
5巻33帖14行彼唯有清淨《大菩薩》衆无二乘名也極樂世
7巻21帖2行是聖人《大菩薩》得念佛三昧也如賢護經言
《三賢菩薩》
2巻26帖5行《三賢菩薩》或龍樹等得生西方極惡凡夫亦生正信
《十地三賢諸菩薩》
2巻26帖9行本願得生西方《十地三賢諸菩薩》衆亦信此
《不輕菩薩》
3巻25帖2行如《不輕菩薩》於像法增上慢四衆中出世不
《八地菩薩》
4巻29帖9行爲念退《八地菩薩》入第三阿僧祇无四種退
4巻29帖12行惡无記《八地菩薩》等具四不退故名阿鞞跋
《阿鞞跋致菩薩》
4巻30帖13行退名《阿鞞跋致菩薩》也依此穢土十信菩薩
《深學菩薩》
5巻27帖8行下若《深學菩薩》大悲增上已得不退不畏己
《大乘菩薩》
5巻31帖3行養此即《大乘菩薩》名雖與彼小果名同然義
5巻31帖13行趣佛故知即是《大乘菩薩》行也然直往之人
以上である。

それ以外に固有名詞として、「世親菩薩」「龍樹菩薩」「観世音菩薩」「地蔵菩薩」なども見出される。

以上考察してきたように、菩薩の呼称についても、「地前菩薩」「小行菩薩」「初發心菩薩」「十信菩薩」「淺行菩薩」「初地菩薩」などの用法を考察すると、菩薩という呼称で呼ばれる人間であっても、そこには煩悩を断じきれない罪悪にまみれている様子が見出される。そこには阿弥陀佛の救済以外には出離の道が閉ざされていることも理解することができる。

以上懐感の人間観を『釋淨土群疑論』の中に用いられる人間の呼称を通して考察してきたが、広くは衆生、有情、人と呼ばれ、あるいは、菩薩、凡夫、凡愚などその呼称は様々ではあるが、『釋淨土群疑論』の中に一貫して流れているものは、三つの立場である。

第一の立場は、固有名詞などを含んで第三者的に捉えたものであり、客観的に人間を見ている場合である。

第二の立場は、対論の相手の範疇に関わる立場である。例えば、法相が相手であれば法相の立場から、三階教が相手であれば三階教の立場から、論述のためにそれぞれの人間観を説明せねばならない時、懐感は自らの博学を生かして、それぞれの立場の人間観を述べるのである。

懐感のこのような姿勢は、従来かえって懐感の本来の立場を見にくくして、誤解をされてきたことすらあったのである。しかしこの立場は、問答の中で必ず相手の問いに対しての答えの中で行なわれ、懐感の主体

的な立場は必ず最後に現われてくるので懐感の本来の立場とは区別することができる。

第三の立場は、まさに懐感の主体的な立場から論ずる人間観である。衆生、有情、人、菩薩、凡夫、凡愚すべての呼称の中に、煩悩・それはあらゆる人間が誰でも本来有しているものであるが、それを決して断ずることができない罪悪にまみれた赤裸々な人間の姿を見出しているのである。この第三の立場こそ懐感の主体的な人間の捉え方といってよいであろう。

三、『釋浄土群疑論』における指方立相をめぐる法相との対論

指方立相とは、『浄土宗大辞典』巻第二[7]に於いて次のように説明されている。

「『無量壽經』上において「因順餘法故」といっているように、この人間の世界において用いられている方角に基づいて西方であり、人間が本来具有している取像性に根ざしての立相なのである。阿弥陀佛の浄土はその願心所成の世界であるから、救われるべき衆生にかかわりがないはずがないということは当然自らの世界を、「餘方に因順」して「指方立相」することになる。してみると「指方立相」は阿弥陀佛の本願の聖意の現われという他ない。」

と述べられているように、阿弥陀佛が凡夫のために具体的な浄土の姿と方角を顕わし出していることを意味する。

懐感の師善導はいかに捉えているであろうか。『觀無量壽經疏』巻第三定善義において

言ハ是心是佛ト者心能想スレハ佛ヲ依テ想ニ佛身而現ス。即是ノ心佛ナリ也。離テ此ノ心ヲ外更ニ無レハナリ異佛一者也。言ハ諸佛正徧知ト者此レ明ス諸佛ハ得タマフヲモツテ圓滿無障礙智ヲ作意ト不作意トニ常ニ能徧ク知タマフ法界ノ之心ヲ。但能作セハ想ヲ即從テ汝カ心想ニ而現シタマフコト似ニタリトイフコトヲ如生スルニ也。或ハ有リ行者一將モテ此ノ一門ノ之義ヲ作シ唯識法身ノ之觀ト或ハ作ス自性清淨佛性ノ觀ト者其ノ意甚錯レリ。絶テ無シ少分モ相似タルコト也。既ニ言レ想レハ像ヲ假ニ立セル三十二相ヲ者ノ眞如法界ノ身豈ニ有テ相而可レ縁ス有レ身而可レ取ル也。然ニ法身ハ無色ニシテ絶シ於眼對ヲ更ニ無シ類トシテ可キ方ヲ。故ニ取テ虛空ヲ以喩フ法身ノ之體ニ也。又今此ノ觀門等ハ唯指レ方ヲ立テ相ヲ住テ心ヲ而取レ境ヲ。總テ不レ明サ無相離念ヲ一也。如來懸ハルカニ知タマフ末代罪濁ノ凡夫ノ立テレ相ヲ住レ心ヲ尚不シ能レ得ルコト。何ニ況ヤ離レ相ヲ而求メハ事ヲ者如コトシト似無キニ術通一人ノ居シテ空ニ立上レ舍ヲ也。[8]下

と説かれるように、善導は『觀無量壽經』第八像想観の「是心是佛」の解釈を通して次のように指方立相の解釈をしている。諸佛の至らぬところのない無限の智慧によって、衆生の心を知り、佛に想いを作したものの心に佛身は本願他力をもって似現する。これを、唯識の止観によって得られる観としたり、自性清浄なる法身を観ずることとするのは誤りである。真如法界は虛空の如く具体的な取像性を持たず、目にも見ることができない。凡夫には到底測り知ることができないものであるから、如

来は、そのような凡夫のために三十二の姿を具体的に表わし出し、西方という方角も示されたのである。凡夫にとっては、たとえ相を立てたとしても、なお心をそこに集中することは至難の技である。どうして相を離れて心を止めることができよう。まさにそれは空中に家を建てることに等しいことであるとされている。

ここにおいて注意せねばならないことは、善導は唯識の止観や自性清浄法身観などを取り上げて否定していることである。このような主張が、窺基に影響を与え『大乗法苑義林章』などにおいて、逆に浄土教に対する批判を強めてくる一因ともなってくると考えられることである。

また、同じく『観無量壽經疏』巻第三定善義の日想観の釈において、

欲レ令二ント衆生ヲシテ識レ境ヲ住メ心ヲ指レ方ヲ有レ在コト。不レ取二冬夏ノ両時一ヲ唯取二ル春秋二際一ヲ。其ノ日正東ヨリ出テ直ニ西ニ没ス。彌陀佛國ハ當二テ日ノ没スル處一ニ直チニ西ノカタ超二過ス十萬億刹一ヲ即是ナリ。(9)

と説かれるように、佛は、凡夫の衆生に対して浄土という対象を知らしめ心をそこに集中させようとして、方角を指し示されたのである。それは、夏や冬の太陽ではなく、春秋のちょうど彼岸の中日に太陽は、まっすぐ東からのぼり、真西に沈む。阿弥陀如来の浄土はまさにまっすぐ西に十万億の国々を超えたところがそれであるとして、凡夫のためにわざわざ具体的な事例をあげて説明されている。

さて、それでは懐感は『釋浄土群疑論』においていかにこの部分を解釈しているのであろうか。『釋浄土群疑論』巻第六によると

問曰観經ニ言是ノ心作レル佛ヲ是ノ心是レ佛ナリ諸佛正遍知海ハ從二リ心想一生シタマフト。云何ソ是ノ心即能作レル佛ヲ也。釋シテ曰案二スルニ唯識ノ之理一ヲ心外ニ无二シ別法一萬法萬相皆是レ自心ナリ。故ニ起信論ニ言心生スレハ諸法生ス心滅スレハ諸法滅スト。維摩經ニ言隨二テ其ノ心淨一ニ即佛土淨シト。又言心垢ナルカ故ニ衆生垢ナリ心淨ナルカ故ニ衆生淨ナリト。故ニ知ヌ萬法ハ皆心ノ變現ナルコトヲ。當下テ用二テ此ノ心一ヲ觀二スル彼ノ佛一ヲ時上ニ阿弥陀佛ヲ爲二テ本性相一ト衆生ノ觀心縁二スルトキ彼ノ如來一ヲ不レ能三ニ心外ニ見二ルコト佛ノ眞相一ヲ當三ニ觀心變シテ作二ス影像ノ相一ヲ是ノ影像ノ相ヲ名テ曰二相分一ト能觀ノ之心ハ是レ於見分ナリ見相兩分ハ皆不レ離二レ於自證分一ニ見分ノ之力能ク現二ス相分一ヲ故ニ名二ク是心作佛一ト也。此ノ相分ハ即是自證分心ナリ。无二シ別ニ有レ體コト故ニ名二是心是佛一ト欲レ二スルニ觀二セント如來ノ一切功徳一ヲ皆用二ユ自心所變ノ影像一ヲ故ニ名二ク諸佛正遍知海從心想生一ト也。或ハ由二テ心想一ニ修二シテ種種ノ行一ヲ爲二ルヲ萬徳ノ因一ト名二クルナリ正遍知海從心想生一ト故ニ賢護經ノ第二ノ初ニ言菩薩モ亦爾ナリ一心ニ善思シテ見二ル諸ノ如來一ヲ見已テ即住ス住シ已テ問レタテマツル義ヲ。解釋シタマフハ歡喜シテ即能思惟セヨ。今此ノ佛ハ者從二リカ何ノ所一來タマフ而我カ是ノ身ハ復從レ何ク出ル。觀二スルニ彼ノ如來一ヲ竟ニ无二シ來處及以去處一。我身モ亦爾ナリ。本ヨリ无二シ出處一豈ニ有二ヤ轉還一彼レ復應レ作二ス如レ是思惟一ヲ今此ノ三界ハ唯心ノミナリ。是ノ心ニ有レス佛。何ヲ以ノ故ニ。隨二テ彼ノ心念一ニ還テ自見レル心ヲ。今我從レテ心ニ見レル佛ヲ我カ心作レル佛ト我カ心是レ佛ナレハ我カ心是如來ナリ我カ心是レ我身ナリ我カ心見レル佛ヲ。心ハ不レ知レ心ヲ心ハ不レト見レ心ヲ。華嚴ニ亦言心ハ如二シ工ナル畫師一ノ畫二カク種種ノ五陰一ヲ。一切世間ノ中ニ无二シ法トシテ而

不トイフコト造。如ク心ノ佛モ亦爾ナリ。如ク佛ノ衆生モ然リ。心ト佛ト及衆生ト
此ノ三无二差別一心ニ有レ垢位ヲ名テ曰二衆生一ト心純浄ナル時ヲハ名テ曰レ爲レ
佛ト即其ノ義ナリ也(10)

と説かれるように、まず懐感は、唯識の理を案ずるにと断わった上で、唯識の立場から論じている。すなわち、

問うて言う、観経に「この心佛を作る。この心これ佛なり。諸佛正遍知海は心想より生じたまうと」言うが、どうしてこの心がそのままよく佛を作るのであろうか。解釈して言う唯識の道理を考えるに心の外に別に存在は無い。あらゆる存在、あらゆる姿すべて自分の心である。故に起信論に言う「心生ずればあらゆる存在が生ずる。心滅すれば、あらゆる存在が滅する」と。維摩経に言う、「その心の清きに随いて、そのまま佛土が浄いと。又言う、心が汚れているが故に衆生が汚れているのである。心が清浄であるが故に、衆生が清浄なのであると。故にあらゆる存在は皆心の変現であることを知ることができる。この心を用いて彼の阿弥陀佛を観ずる時に当たりて、阿弥陀佛を常住不変な絶対の真実の姿と為して衆生の観ずる心彼の如来を心に変現する時、心の外に佛の真相を見ることはできない。まさに衆生の観ずる心が変じて阿弥陀佛の影像の姿を作すのである。この影像の姿を名づけて相分という。観ずる心は見分である。見相両分は、皆自証分において離れることがない。見分の力、能く相分を現ずるのである。故に「是心作佛」と説くのである。この相分は、そのまま自証分である。別に體が有るのではない。故に「是心是佛」と説くのである。如来の一切功徳を観じたいと願うならば、皆自分の心の所変の影像を用いるのである。故に、「諸佛正遍知海従心想生」と説くのである。或いは、心想に由って種々の行を修して、あらゆる功徳の因となることを「正遍知海従心想生」と説く故に、賢護経の第二の初めに言う菩薩も亦その通りである。一心に善思して諸の如来を見る。見おわりて即ち佛の境地に住す。住しおわりて佛の境地の内容を問いたてまつる。解釈したまわば歓喜して即ち能く思惟せよ。今この佛は、何の所よりか来たもうのか。我がこの身は復何くより出るのか。彼の如来を観ずるに竟に来たる処及び去る処はない。我が身も亦その通りである。本より出る処なし、どうしてまた転じて還るところがあろうか。彼復このような思惟を作すべきである。今この三界は、唯だ心のみである。是の心に佛有す。何を以ての故に彼の心念に随て還りて自ら心を見るのであろうか。今我心に従いて佛を見る。我が心佛と作る。我が心がそのまま佛なれば、我が心は如来である。我が心是れ我が身なり。我が心佛を見る。心は心を知らず。心は心を見ずと。華厳に亦言く、心は工なる絵師のようなものである。種々の五陰を描く。一切世間の中に存在として作らざるということなし。心の如く佛も亦そのようである。佛の如く衆生もそうである。心と佛と及び衆生とこの三は差別ないと。心に汚れがある有る位を名づけて衆生と言う。心純浄なる時をば名づけて佛と為すと言う。これらがその意味である。

と示されているように、唯心浄土の立場から心が清浄なるにしたがっ

て、佛土は心の中に作られるのであるとして、阿弥陀如来の本願力が加わることのない、まさに唯識の立場そのものを一方的に示している。師の善導が否定した唯識観そのものである。しかしこの主張は、後の問答と比較してみると、唯識の道理の上から考えたことであって、懐感の本意と考えてはならない部分である。

そして、又窺基の『大乗法苑義林章』において説かれる浄土教に対する主張を受けていると考えることができる。

すなわち窺基は『大乗法苑義林章』巻第七佛土章において、他受用土の三界摂不摂について次のように論議を展開している。

若佗受用土ハ或ハ在二色界ノ浄居天上一或ハ西方等處所不定ナリ。法華ニ亦言衆生見二劫盡テ大火一所ト燒時、我此土ハ安穩ナリ天人常ニ充滿セリト。十地ノ所見ハ乃是レ報土、地前ノ所見ハ乃是化土ナリ。隨レ宜ニ而現ス。何得三定テ方ヲ別シテ指二一處ヲ一。欲シテ令ト衆生ヲシテ起二勝タル欣心ヲ一別ニ指ス二處所一。隨テ二心ノ浄處ニ一即浄土ノ處ナリ。化土ハ必ス隨テ二三界ノ處所ニ一任レ物ニ化スルニ生ヲ即便現スルカ故ニ。古人於テ此ニ種種ニ分別ス。三界之外ニ別ニ有二處所一以爲二浄土一ト。理必不レ爾所化ハ必有二異熟識在一コト異熟識在ハ必是レ三界ノ攝ナリ。何得レ出レ界ヲ。土非ハ界繫ニ言レ超二三界ヲ一。非二處有一ニ別隨二所化一ニ故ニ。(11)

と説かれる。概説するならば、他受用の国土はある経典によれば色界の浄居天の上にあると説き、ある経典によれば西方にあると説くから、一定の場所を定めることはできない。『妙法蓮華經』(12)（「如來壽量品」鳩摩羅什訳）には、世界の存続期間が過ぎて、世界が大火によって焼かれる時もわが国土安らかに穏やかであり、天人が常に満ち満ちていたと説かれている。それと同じように、十地の菩薩の所見は、報土であり、地前の凡夫の所見は化土である。それぞれの道理にしたがって現ずるのである。したがって、他受用土の方位を定めたり、一つの決まった場所を定めたりすることはできない。場所や方角を定めている教えは、人々をして浄土を希う心を起こさしめんがために（方便として）定めているのである。心が清らかであれば浄土もまた清らかである。凡夫が変現する化土は必ず三界に存在する様々な物に心を託して変現するから三界摂である。それにもかかわらず以前からこの三界摂の浄土に理屈をつけて、三界の外に特別にある場所であると述べている者がいる。しかし、本来、道理は決してそうではない。凡夫によって変現された浄土には、必ず異熟識がある。異熟識が存在する心は三界摂に他ならない。どうして三界を出過しているといえようか。（三界のあらゆる煩悩から解放されてこそ三界を超えたといえるからである。）したがって、指方立相のように浄土という場所が特別にあるのではない。心にしたがって浄土は変現されるからであると示し心の汚れた凡夫の変現する浄土は三界摂であることを述べ、方角を定め形をもって表わす、指方立相の浄土に対しては、心の清らかさのない凡夫はその心に相応した浄土しか変現できないのであるから、おのおの個人の心にしたがった浄土が変現されるとして、指方立相の浄土を立てることを唯識の論理をもって否定している。このよ

うに窺基は、中国浄土教家（特に善導）の指方立相に対して、厳しい論難を加えている。この論難は、先に善導の『観無量壽經疏』において唯識の観を否定したことに対する反駁とも受け取ることができる。

さて、このような法相からの論難を反駁して善導の本意を法相などに対して明らかにせんがために、懐感は『釋スルノ二浄土ノ群疑ヲ一論』を著述したということを考えるならば、この『大乗法苑義林章』における浄土教に対する論難が、懐感に『釋浄土群疑論』を著述せしめた一つの要因とも考えられるのである。

そこで懐感は次のように論を展開していくのである。『釋浄土群疑論』巻第六によると

問曰観經ニ言若見タテマツレハ二眉間白毫ヲ一者八萬四千ノ相自然ニ當レ二見ル一。云何ッ得レ見二コトヲ一无見頂相ヲ一。釋シテ曰有ル釋者ノ言此ノ无見頂相ハ既ニ名ク二无見頂ト一實ニ不レ可カラ一レ見ル。然ルニ言ヘルハ見ルト二八萬四千ノ相ヲ一者此レ實ニハ除テ二无見頂相ヲ一但見ルナリ二餘ノ八萬三千九百九十九相ヲ一以レ少ヲ従テ多ニ摠シテ名テ爲レ見ト其レ實ニハ不レ見ニ斯ノ一相ヲ一也。不レ爾ラ名義遂ニ即相違シナン。如シ須弥ノ被レ焚ケ唯一塵ノミ在ル大海ノ將ニ竭ナント唯一滴ノミ在ルヲ不カラ二可ト説テ言レ有リト山海在ルコト一。此モ亦如シ是ノ摠シテ観スルコト二諸想ヲ一皆悉周遍セリ。唯此ノ一相ノミ不ヲ可カラ二観見スル一不レ可カラ二説テ言フ一不レ観ニ諸相ヲ一。有ヵ釋シテ言。此ノ相雖下復不レ同ニ二諸相ニ一多分不レヲモツテ見名ク中无見頂相ト上。佛ノ威神力加ニ被シテ衆生ニ一於ニ二観行ノ中ニ一還復得シメタマフ見コトヲ。然モ他受用身變化身等ハ従リ二首至レマテ足ニ一皆爲ニ物ノ現シテ令テ得セ二瞻仰スルコトヲ一利ニ益シタマフ有情ヲ一他既ニ不ハ見即无ケン二利益一何ッ得ン名テ爲コトヲ一他受用身ト一即應シ此ノ之一相ハ非ニル二他受用ニ一爲ニ顯シテ二此ノ相殊勝第一ナルコトヲ一令ンカ中物ヲシテ尊重セ上多不ルカレ得レ見コトヲ故ニ名クレトモ二无見頂相ト一復爲ニ衆生ノ一現シテ二斯ノ衆相ヲ一令タマフ他ヲシテ受用シ尊重セ一。修スル者ノ何ッ妨レ得コトヲ見コトヲ。如ク釋迦佛ノ爲ニ剃ニ除センカ髪ヲ一上セテ令シメタマワンカ見レ頂ヲ彼ノ佛モ亦然ナリ。不レ可カラ三執シテ文ヲ以取ニ其ノ義ヲ一即令メタマフ一切衆生ヲシテ観二見セ此ノ相ヲ一。(13)

と説かれる。概説するならば、

問うて言う、観經に言く若し眉間白毫を見たてまつらば、八万四千の相は自然にまさに見ることができると。どうして、无見頂相を見ることができないのであろうか。釋して言う、有る解釈する者が言う、この无見頂相はすでに无見頂と名づけているので実に見ることができない。しかしながら八万四千の相を見るというのは、これは、本当は无見頂相を除いてただ、残りの八万三千九百九十九相を見ることである。少を以て多にしたがって、総じて見ると名づけているのである。本当はその无見頂相一相だけは見ていないのである。そうでなければ、无見頂相という名の意味とまったく相違してしまう。須彌山が焚かれて唯一塵のみがあること。又大海の將に竭れなんとして、唯一滴の水のみ在ることを説いて山や海があるのだと言うことができないようなものである。无見頂相のこともまたこの比喩のようである。總じてあらゆる相を觀ずること皆すべて周遍している。この一相のみ觀見することができないのを、説い

てあらゆる相を観ぜずと言ってはならない。

しかし有る人が釋して言う。この无見頂相は復た諸相と同じではない、多く見ることができないから无見頂相と名づけられているといっても、佛の威神（本願）力が衆生に加えられて觀行の中に於て、見ることができるようにさせてもらえる。しかも他受用身變化身等は首より足に至るまで皆衆生の爲に現じて仰ぎ見ることを得せしめて衆生をお救い下さるのである。他受用身というのであって見ることができないのは即ち救済する力が無いと言わざるを得ない。どうして他受用身と言う名をつけることができよう、いやできない。即ちこの无見頂相だけは他受用ではないということになる。この无見頂相は最高に勝れた相であり、衆生に対して尊重の心を抱かせるために、なかなか簡単に見ることができないことから无見頂相と名づけられているのであるが、しかし、衆生のために阿弥陀佛は本願力を用いてその无見頂相を見せしめて、衆生を他を受用して尊重の心を抱かしめたもうのである。浄業を修する者にどうして見させないことがあろうか、いやない。釋迦佛も髪を剃除するために上げて无見頂相を見せしめられているのと同じように彼の阿弥陀佛もまた、衆生に対して本願力を用いて顕わし出して下さるのである。文を固執してその意味を取り違えてはならない。无見頂相といえども本願力を以てあらゆる衆生に見せしめることができるのである。

と示されているようにここで注目すべきことは、「是心作佛是心是佛」の説明を唯識のみで行なった懐感が、その立場を翻して、次の問答において本願力が加わった時、汚れた衆生の心に対して阿弥陀佛からの大きな本願力の増上縁によって、无見頂相といえども見ることができるようになるとしていることである。この説明はまさに師善導の指方立相の立場を貫いたものと言わざるを得ない。

次に『無量壽經』巻下に説かれる指方立相すなわち、「因順餘方」の立場を懐感は次のように説明している。『釋浄土群疑論』巻第一によると、

雖レ知ト有漏ノ體性ハ不レ出二三界一ヲ然モ以二別義一ヲ但得レ名二コトヲ有漏一ノミ不レ得レ名二コトヲ三界一。故ニ三界ノ名ハ局リ有漏ノ名ハ寬シ。亦如下シ凡夫得レハ生二コトヲ西方一非カ中ニ五趣ノ攝上ニ。故ニ无量壽經ニ言ク横ニ截ヘ五惡趣ヲ一惡趣自然ニ閉ト。又阿彌陀經ニ言彼佛ノ國土ニハ无シ三惡趣一等ト。又无量壽經ニ言ク彼國ノ衆生ハ非レ天ニ非レ人ニ因二順スルカ餘方一故ニ有ト二人天之號一故ニ知ヌ彼土ニハ无シ二五趣一。既ニ許セトモ生スルモノハ是レ凡夫一ナリト而非二五趣ノ所攝一ニ。何ソ妨下シ土ヲ名レトモ有漏一而非中コトヲ三界ノ所收上ニ。(14)

と説かれるように、懐感は、凡夫の変現する浄土は有漏であっても三界不摂であることを強く主張する。これは窺基の第八識を存するものはすべて三界摂であり、有漏であるとする主張と相反する。また『無量壽經』の「横截五惡趣」(15)（巻下）の文や「因順餘方」(16)（巻上）の文を引いて、阿弥陀佛の本願力によれば、横閉なる力が加えられ、極楽浄土にいると説かれる人天は、本来は真の人天ではないとしている。窺基が、浄土は西方にあったり、浄居天上にあったりして、その場所はさだかでは

ないとした主張に対して、これを指方立相によって、凡夫のためには方角や姿、形がなくてはならないものであり、方角は西方であり、極楽浄土にあると説かれる浄居天は本来真実の天ではないとして、西方を肯定し、浄居天上を否定している。このことも窺基の説を否定するものである。

次に同じく『釋淨土群疑論』巻第一によると、

> 大智度論ニ言ク淨土ハ非二三界一ニ。无レカ欲故ニ非二欲界一ニ。地居ナルカ故ニ非二色界一ニ。有レカ形故ニ非ニ无色界一ニ。此論ノ義意ハ非下是レ淨土ハ无漏ノ識心ノ所現ナルヲモツテ淨土ハ名ク上レ出ニ三界一ヲ。但有漏ノ識心所變ノ淨土ノ器世間ノ相ノ布置法用ノ安立、有情利樂等ノ事、不レ同カラ於此ノ三界等ノ相一名ルナリ非ニ三界一ニ也。(17)

と説かれるように、『大智度論』(18)を引いて浄土は三界不摂であることを述べるが、ここで注意せねばならないことは、浄土は無漏であるから三界不摂であるのではなく、有漏の識心を変現させた浄土であっても、その荘厳ならびに、人々を利益する具体的な事柄が、この三界世界と異なっているから三界不摂であるという主張である。懐感以前の浄土教の祖師の中で、これ程何度も重ねて凡夫所変の浄土の有漏を強調した祖師はいない。なぜ懐感は、凡夫所変の土を有漏であってかつ三界不摂であるといわねばならなかったのかと、考察する時、『大乘法苑義林章』巻第七末佛土章において、たとい十地の菩薩であろうと、第八阿頼耶識の存在するものは、有漏であると説いている主張が注目される。このことは同じように三界摂の論拠としても用いられている。すなわち窺基は、凡夫所変の土は第八阿頼耶識が存在するから、有漏であり、三界摂であると説くのである。このように懐感と窺基との両者を比較してみると、懐感は、窺基の説を論破するために、この論述をなしたのではないかと考えることができる。凡夫所変の土が、有漏であることは、すでに曇鸞以来暗に執著によって執著を遣るという形によって述べられてきたことであるから、窺基に指摘されるまでもなく、有漏であることは当然のことであるが、あえてここで、有漏であっても三界不摂であるとするのは、阿弥陀佛の本願力の増上縁による救済力を強調し、法相の位置づけとは異なるものであることを論証しようという意図があるからであると考えられる。

以上善導の指方立相の論述を初めとして浄土教と法相との間で様々に論争が行なわれている。その中で懐感は、法相との論争においても相手の立場に対する理解も示しつつ、常に凡夫は煩悩を断ち切れない存在であり、心の汚れた有漏なるものであるが、しかしその有漏なる凡夫が三界を勝過した浄土に往生できるのは、阿弥陀佛の本願力が凡夫に加えられるからであると強く主張している。これは法相の唯心浄土と立場は確実に異なるものであるということができよう。

四、『釋淨土群疑論』に説かれる阿弥陀佛と凡夫との呼応関係

次に、阿弥陀佛と凡夫との呼応関係について考察してみたいと思う。

『釋淨土群疑論』巻第六において次のように阿弥陀佛と凡夫との関わりが述べられている。すなわち

言二度苦衆生一化佛集二自土ノ中一化二諸ノ菩薩一令レ興二大悲心一捨二自土ノ樂一遣レ生二他方一行二大悲ノ行一教化十方ノ有縁ノ衆生一故言下集二極樂國一度中苦ノ衆生上如二經論一言ヵ八地ノ菩薩由三多ク寂二證スルニ眞如ノ理一不三肯テ出一定一教化セ衆生一。諸佛摩レ頂ヲ勸テ令下出レ定ヲ教中化セ衆生上即其ノ義ナリ也。故ニ維摩經ニ言ク此土ノ菩薩ハ於二諸ノ衆生一大悲堅固ナリト。又言是ノ人乃能捨二清淨ノ土一而來下此ノ多キ怨害一處上ヲ[19]

と説かれるように、佛は、諸の菩薩に働きかけて大悲心を興さしめ、自ら真如の理を証することに安住することを許さず、清淨の土を捨てて汚れの多い此土へ赴かせしめ、有縁の苦の衆生を教化せしむるのである。常に佛は煩悩に苦しめられている凡夫のことを見守って教化の手を差し伸べているのである。

また、『釋淨土群疑論』巻第六には

阿弥陀佛ノ光明遍ク照二シタマフ十方世界一因テ光一得レ見二コトヲ十方ノ佛一也。般舟三昧經一説カク跋陀和菩薩請二シテ釋迦牟尼佛一言ク未來ノ衆生云何ンカ得レ見二タテマツルコトヲ十方ノ諸佛一佛教テ令レ念二メタマフ阿弥陀佛一即見二タテマツル十方一切ノ諸佛一以下此ノ佛特ニ與二娑婆ノ衆生一有上レ緣先於二此ノ佛一專心ニ稱念スレハ三昧易ク成シ除キ障ヲ滅スレハ罪ヲ光明遍照スニ見二タテマツル十方ノ佛一ヲ也[20]

と説かれるように、阿弥陀佛の光明は、遍く十方の世界を照らし、その光によって十方の佛を見ることができるけれども、特に、阿弥陀佛は、娑婆の衆生と縁が深いので、阿弥陀佛だけを専心に稱念すれば、三昧に入ることができ、障りを除いて罪を滅し阿弥陀佛の光明に照らされ見佛することができると示されている。

また、同じく『釋淨土群疑論』巻第六には

今言ハ亦見二ルトノ佛心一ヲ者是レ見二ルナリ相分心一ヲ也。經ニ言ヘル二佛心トハ者大慈悲一是ナリ也。然ニ佛ニ有二リ緣シテ理ヲ內ニ證スル智心一有下リ緣レシテ事ヲ外ニ觀スル衆生一心上。如キハ緣理內證智心ノ是レ自證分心ナリ。佛ト佛トノミ相知タマフ。十地モ不レ測ラ。緣事外觀衆生心ノ見分心ナリ亦佛ト佛トノミ相知タマフ。十地モ不レ測ラ緣シテ理ト及事一トヲ外ニ觀スレハ衆生一ヲ相分心ナリ。如來加被シタマヘハ乃至マテ猕猴一亦知二ルル佛心一ヲ也[21]

と説かれるように佛の内証と外用の功徳を唯識の論を以て説明している。佛の大慈悲としてあらゆる凡夫・猿にさえに手を差し伸べられている心は佛の相分心であり、道理と現象の両面を顕わし出して衆生の前に現われている姿であると示されている。また、道理のみを以て内に智を証する心は自証分心であり佛にしか解らない境地であるとされている。そして現象のみを以て外に衆生のために現われるは見分心であるが、衆生には知ることのできないものとされている。したがって、常に大慈悲を以て凡夫を見守っていて下さる阿弥陀佛の心は、道理と現象とを駆使して、影になり日向になってできる限りの力を用いて我々に働きかけて

いて下さる佛の大きな力ということができるのである。

また、同じく『釋淨土群疑論』巻第六には

四ニ滅トハ者此ノ專念佛ハ言約ニシテ易シ修シ一念至誠ナレハ即能滅ニシテ八十億劫ノ生死ノ重僇ヲ永絶ツ娑婆三途ノ苦報ヲ也。五ニ縁トハ者阿弥陀佛曠遠劫ヨリ已來タ共ニ衆生ト結縁極テ重シ有リ於供養見聞隨喜同行等ノ縁一。乘ニシテ此ノ宿因ニ一心ニ稱念スレハ尋レ聲ヲ則救テ永絶シム五燒ヲ也。六ニ迎トハ者以ニ念佛シテ罪垢滅除スルヲ一阿弥陀佛乘ニシテ本誓願ニ與ニ諸ノ聖衆ト親ク自來迎シタマフ。餘法ハ不レ然ラ。故ニ須ク念佛ス也。七ニ生トハ者如シ彼ノ願ニ言カ中乃至十念センニ若不レ生セ者不ト上レ取ニ正覺ヲ也。以ニ斯ノ七義勝タルヲ諸ノ法門ニ故ニ勸テ衆生ヲ終時ニ念佛セシムルナリ也。(22)

と説かれるように念佛の功徳を挙げる中凡夫との深い関わりを示したものが顕わされている。すなわち、念佛によってこの先八十億劫もの間生死を繰り返さなければならない程の重罪(23)を滅することができる。また、阿弥陀佛と衆生の縁は無始よりこのかた極めて深いものである。常に衆生と共に供養し、共に見聞し、共に喜び、共に行じて下さる。一心に念佛すれば、五戒を犯した報いによって火に焼かれるような苦しみも阿弥陀佛は永く断ち切って下さる。また、念佛するものを阿弥陀佛は自らが親しくお迎えに来て下さる。そして、間違い無く極楽浄土へ生まれさせて下さる。

以上考察して来たように阿弥陀佛と凡夫とは、無始よりこのかた極めて深い縁によって結ばれ、念佛するものを常に親しく大慈悲を以て見守り救済して下さるのである。たとえこの先八十億劫もの間生死を繰り返さなければならない程の重罪を持った者であっても、阿弥陀佛の本願力が加えられ救済されることによって、輪廻すべき業が作用しなくなり、重罪を滅することができるのである。

五、むすび

以上考察してきたように、懐感の人間観においては、『釋淨土群疑論』の中に用いられる人間の呼称を通して考察してきたが、広くは衆生、有情、人と呼ばれ、あるいは、菩薩、凡夫、凡愚などその呼称は様々である。しかし、懐感の主体的な立場から論ずる人間観は、衆生、有情、人、菩薩、凡夫、凡愚すべての呼称の中に、煩悩・それはあらゆる人間が誰でも本来有しているものであるが、それを決して断ずることができない罪悪にまみれた赤裸々な人間の姿を見出しているのである。この立場こそ懐感の主体的な人間の捉え方といってよいであろう。

次に、『釋淨土群疑論』における指方立相をめぐる法相との対論においては、善導の指方立相の論述を初めとして浄土教と法相との間で様々に論争が行なわれて中において、懐感は、常に凡夫は煩悩を断ち切れない存在であり、心の汚れた有漏なるものであるが、しかしその有漏なる凡夫が三界を勝過した浄土に往生できるのは、阿弥陀佛の本願力が凡夫に加えられるからであると強く主張しているのである。これは法相の唯心浄土と立場は確実に異なるものであるということができるのである。

次に、『釋淨土群疑論』に説かれる阿弥陀佛と凡夫との呼応関係においては、阿弥陀佛と凡夫とは、無始よりこのかた極めて深い縁によって結ばれ、念佛するものを常に親しく大慈悲を以て見守り救済することを強く述べている。たとえこの先八十億劫もの間生死を繰り返さなければならない程の重罪を持った者であっても、阿弥陀佛の本願力が加えられることによって、輪廻すべき業が作用しなくなり、重罪を滅して救済されるのである。

以上懐感は、『釋淨土群疑論』において、阿弥陀佛と救済される凡夫との関係を大変積極的に論述していることが理解できる。従来懐感は浄土教を法相の立場から解明したと考えられがちであるが、本来の懐感の立場は、善導の説く凡入報土思想がその根底であり、法相の説く唯心浄土思想は法相思想の常識を理解していることを示すために述べたものであり、本来の懐感の立場からは離れたものであることが理解できるであろう。

凡入報土の思想が根底になければ、罪悪にまみれた凡夫が無始よりこのかた深い縁のある阿弥陀佛の本願力のたすけによって、たとえこの先八十億劫もの間生死を繰り返さなければならない程の重罪を持った者であっても、輪廻すべき業が作用しなくなり、重罪を滅して救済されるという佛と凡夫とが互いに縁を持ち合って呼応するという思想は構築し得なかったであろう。

註

（1）拙論『釋淨土群疑論』における慈恩の影響（『印度学仏教学研究』第三十六巻第一号）拙論『釋淨土群疑論』における浄土の一考察（『法然学会論叢』第五号）

（2）拙論『釋淨土群疑論』における慈恩の影響（『印度学仏教学研究』第三十六巻第一号）拙論『釋淨土群疑論』における法相との対論（『佛教文化研究』第三十五号）

（3）《衆生》以下の一覧表は、寶永版『釋淨土群疑論』の巻、帖、行である。

1巻1帖13行、1巻3帖13行、1巻9帖6行、1巻9帖14行、
1巻10帖11行、1巻11帖8行、1巻11帖12行、1巻13帖1行、
1巻13帖10行、1巻14帖11行、1巻15帖1行、1巻16帖16行、
1巻19帖16行、1巻20帖10行、1巻20帖11行、1巻23帖14行、
1巻24帖2行、1巻24帖2行、1巻24帖16行、1巻24帖16行、
1巻25帖3行、1巻25帖7行、1巻25帖9行、1巻26帖3行、
1巻26帖11行、1巻26帖13行、1巻27帖1行、1巻28帖4行、
1巻28帖7行、1巻28帖8行、1巻32帖3行、2巻5帖1行、
2巻5帖6行、2巻5帖8行、2巻5帖13行、2巻6帖1行、
2巻6帖2行、2巻7帖10行、2巻10帖12行、2巻12帖16行、
2巻13帖14行、2巻13帖15行、2巻14帖5行、2巻14帖8行、
2巻14帖9行、2巻15帖16行、2巻17帖7行、2巻17帖9行、

2巻30帖16行、2巻32帖6行、5巻1帖10行、5巻4帖15行、
4巻22帖15行、4巻23帖12行、4巻24帖2行、4巻27帖7行、
4巻13帖14行、4巻17帖8行、4巻17帖14行、4巻22帖9行、
4巻9帖4行、4巻11帖2行、4巻13帖7行、4巻13帖13行、
4巻3帖9行、4巻4帖7行、4巻7帖5行、4巻8帖2行、
3巻34帖16行、4巻1帖15行、4巻2帖3行、4巻2帖4行、
3巻30帖5行、3巻30帖11行、3巻30帖14行、3巻34帖15行、
3巻29帖6行、3巻29帖11行、3巻29帖14行、3巻30帖4行、
3巻24帖10行、3巻26帖15行、3巻27帖15行、3巻28帖6行、
3巻20帖7行、3巻20帖8行、3巻23帖4行、3巻23帖16行、
3巻12帖15行、3巻13帖1行、3巻13帖1行、3巻17帖12行、
3巻11帖16行、3巻12帖6行、3巻12帖13行、3巻12帖14行、
3巻8帖14行、3巻10帖14行、3巻11帖9行、3巻11帖10行、
3巻5帖5行、3巻6帖5行、3巻7帖10行、3巻8帖8行、
2巻35帖14行、3巻1帖4行、3巻1帖6行、3巻4帖12行、
2巻28帖9行、2巻28帖13行、2巻29帖10行、2巻30帖4行、
2巻28帖4行、2巻28帖7行、2巻28帖8行、2巻28帖8行、
2巻26帖12行、2巻27帖16行、2巻28帖1行、2巻28帖3行、
2巻25帖8行、2巻25帖10行、2巻25帖16行、2巻26帖4行、
2巻18帖4行、2巻19帖3行、2巻20帖6行、2巻21帖6行、
2巻17帖10行、2巻17帖11行、2巻17帖13行、2巻18帖1行、

6巻20帖12行、6巻21帖16行、6巻22帖2行、6巻22帖3行、
6巻18帖8行、6巻18帖11行、6巻19帖9行、6巻19帖11行、
6巻17帖6行、6巻17帖7行、6巻17帖8行、6巻18帖3行、
6巻15帖7行、6巻16帖2行、6巻16帖3行、6巻16帖4行、
6巻12帖7行、6巻12帖9行、6巻13帖8行、6巻14帖2行、
6巻12帖3行、6巻12帖4行、6巻12帖5行、6巻12帖6行、
6巻11帖11行、6巻11帖14行、6巻11帖15行、6巻12帖1行、
6巻11帖8行、6巻11帖9行、6巻11帖9行、6巻11帖10行、
6巻11帖6行、6巻11帖7行、6巻11帖7行、6巻11帖8行、
6巻7帖12行、6巻10帖2行、6巻11帖5行、6巻11帖6行、
6巻2帖7行、6巻2帖11行、6巻2帖12行、6巻7帖12行、
6巻1帖12行、6巻1帖14行、6巻2帖1行、6巻2帖6行、
6巻1帖4行、6巻1帖6行、6巻1帖8行、6巻1帖11行、
5巻27帖11行、5巻28帖15行、5巻29帖5行、6巻1帖3行、
5巻25帖2行、5巻25帖2行、5巻25帖3行、5巻25帖7行、
5巻19帖11行、5巻21帖2行、5巻21帖3行、5巻23帖11行、
5巻18帖8行、5巻18帖13行、5巻18帖14行、5巻18帖16行、
5巻13帖3行、5巻14帖7行、5巻17帖4行、5巻18帖1行、
5巻10帖6行、5巻10帖9行、5巻11帖9行、5巻12帖13行、
5巻9帖5行、5巻9帖8行、5巻9帖12行、5巻10帖1行、
5巻5帖7行、5巻5帖8行、5巻7帖10行、5巻9帖3行、

6巻26帖2行、
6巻32帖6行、
7巻3帖3行、
7巻21帖7行、
7巻24帖5行、
7巻31帖5行、

6巻27帖2行、
6巻35帖14行、
7巻6帖12行、
7巻21帖9行、
7巻26帖12行、
7巻31帖8行、

6巻31帖6行、
7巻2帖2行、
7巻7帖3行、
7巻21帖12行、
7巻27帖7行、

6巻31帖16行、
7巻2帖3行、
7巻10帖4行、
7巻22帖16行、
7巻27帖8行、

（4）《人》

1巻4帖2行、
1巻5帖1行、
1巻5帖9行、

1巻4帖3行、
1巻10帖11行、
1巻10帖14行、
1巻10帖15行、

1巻10帖11行、
1巻10帖16行、
1巻11帖2行、
1巻11帖4行、

1巻10帖15行、
1巻11帖3行、
1巻11帖6行、
1巻11帖9行、

1巻11帖3行、
1巻11帖4行、
1巻11帖9行、
1巻11帖11行、

1巻11帖6行、
1巻11帖11行、
1巻11帖12行、
1巻11帖13行、

1巻11帖9行、
1巻11帖12行、
1巻11帖13行、
1巻11帖14行、

1巻11帖11行、
1巻11帖14行、
1巻14帖7行、
1巻14帖12行、

1巻11帖14行、
1巻14帖13行、
1巻14帖14行、
1巻14帖15行、

1巻14帖13行、
1巻14帖14行、
1巻14帖15行、
1巻15帖6行、

1巻16帖8行、
1巻17帖10行、
1巻18帖16行、
1巻18帖16行、

1巻13帖6行、
1巻24帖7行、
1巻24帖9行、
1巻25帖9行、

1巻25帖9行、
1巻25帖13行、
1巻26帖1行、
1巻26帖12行、

1巻28帖10行、
1巻29帖8行、
1巻30帖2行、
1巻30帖10行、

1巻30帖10行、
1巻30帖12行、
1巻31帖1行、
1巻32帖9行、

2巻2帖16行、
2巻3帖6行、
2巻3帖6行、
2巻3帖7行、

2巻3帖8行、
2巻3帖9行、
2巻3帖11行、
2巻3帖14行、

2巻3帖16行、
2巻4帖3行、
2巻5帖14行、
2巻8帖2行、

2巻8帖5行、
2巻9帖10行、
2巻9帖16行、
2巻10帖2行、

2巻10帖10行、
2巻11帖9行、
2巻13帖16行、
2巻15帖3行、

2巻15帖5行、
2巻16帖5行、
2巻16帖15行、
2巻17帖2行、

2巻17帖5行、
2巻17帖15行、
2巻18帖7行、
2巻18帖10行、

2巻18帖13行、
2巻18帖14行、
2巻18帖15行、
2巻19帖1行、

2巻19帖5行、
2巻19帖6行、
2巻19帖8行、
2巻20帖2行、

2巻23帖15行、
2巻24帖15行、
2巻26帖7行、
2巻27帖4行、

2巻27帖13行、
2巻29帖12行、
2巻30帖2行、
2巻30帖6行、

2巻30帖10行、
2巻32帖6行、
2巻32帖16行、
2巻34帖8行、

2巻34帖10行、
2巻34帖14行、
4巻1帖12行、
3巻1帖12行、

3巻1帖13行、
3巻1帖14行、
3巻1帖14行、
3巻1帖15行、

3巻1帖16行、
3巻2帖1行、
3巻2帖2行、
3巻2帖3行、

3巻2帖4行、
3巻2帖5行、
3巻2帖5行、
3巻2帖6行、

3巻2帖7行、
3巻2帖10行、
3巻2帖10行、
3巻2帖11行、

3巻2帖12行、
3巻2帖13行、
3巻2帖13行、
3巻2帖14行、

3巻2帖15行、3巻3帖1行、3巻3帖15行、3巻4帖8行、
3巻4帖10行、3巻4帖11行、3巻4帖13行、3巻4帖16行、
3巻5帖3行、3巻5帖7行、3巻5帖15行、3巻5帖16行、
3巻6帖1行、3巻6帖2行、3巻6帖4行、3巻6帖9行、
3巻6帖15行、3巻7帖1行、3巻7帖1行、3巻7帖1行、
3巻7帖2行、3巻7帖2行、3巻7帖4行、3巻7帖6行、
3巻7帖7行、3巻7帖11行、3巻7帖12行、3巻7帖13行、
3巻7帖13行、3巻7帖15行、3巻7帖16行、3巻8帖2行、
3巻8帖2行、3巻8帖3行、3巻8帖3行、3巻8帖4行、
3巻8帖5行、3巻8帖11行、3巻9帖4行、3巻10帖5行、
3巻10帖7行、3巻10帖7行、3巻10帖9行、3巻10帖10行、
3巻10帖11行、3巻10帖11行、3巻10帖12行、3巻10帖12行、
3巻11帖4行、3巻11帖8行、3巻11帖11行、3巻11帖12行、
3巻11帖15行、3巻11帖16行、3巻12帖8行、3巻12帖14行、
3巻12帖15行、3巻13帖6行、3巻13帖8行、3巻13帖10行、
3巻14帖3行、3巻14帖9行、3巻14帖10行、3巻14帖13行、
3巻14帖13行、3巻14帖14行、3巻14帖14行、3巻14帖16行、
3巻15帖1行、3巻15帖2行、3巻15帖3行、3巻15帖7行、
3巻15帖9行、3巻15帖10行、3巻15帖10行、3巻15帖13行、
3巻15帖14行、3巻15帖14行、3巻15帖15行、3巻15帖16行、
3巻16帖1行、3巻16帖2行、3巻16帖3行、3巻16帖3行、

3巻16帖3行、3巻16帖3行、3巻16帖4行、3巻16帖4行、
3巻16帖5行、3巻16帖6行、3巻16帖7行、3巻16帖9行、
3巻16帖10行、3巻16帖10行、3巻16帖11行、3巻16帖11行、
3巻16帖12行、3巻16帖13行、3巻16帖14行、3巻17帖5行、
3巻17帖8行、3巻17帖11行、3巻17帖14行、3巻19帖10行、
3巻20帖8行、3巻20帖9行、3巻20帖11行、3巻20帖15行、
3巻21帖1行、3巻21帖6行、3巻21帖8行、3巻21帖13行、
3巻21帖16行、3巻22帖1行、3巻22帖11行、3巻22帖12行、
3巻23帖1行、3巻25帖6行、3巻25帖9行、3巻25帖9行、
3巻25帖12行、3巻26帖11行、3巻26帖11行、3巻26帖12行、
3巻27帖7行、3巻27帖11行、3巻27帖12行、3巻28帖2行、
3巻28帖9行、3巻28帖13行、3巻29帖4行、3巻30帖3行、
3巻30帖15行、3巻31帖5行、3巻31帖8行、3巻31帖10行、
3巻31帖11行、3巻31帖12行、3巻31帖14行、3巻32帖1行、
3巻32帖11行、3巻32帖12行、3巻32帖12行、3巻32帖14行、
3巻32帖16行、3巻33帖5行、3巻33帖6行、3巻33帖7行、
3巻33帖8行、3巻33帖10行、3巻33帖12行、3巻33帖16行、
3巻34帖8行、3巻34帖9行、3巻34帖9行、4巻1帖4行、
4巻1帖6行、4巻1帖11行、4巻1帖12行、4巻1帖12行、
4巻1帖16行、4巻2帖3行、4巻2帖8行、4巻2帖16行、
4巻3帖3行、4巻3帖11行、4巻3帖16行、4巻4帖2行、

4巻4帖5行、
4巻5帖15行、
4巻7帖9行、
4巻7帖13行、
4巻10帖8行、
4巻10帖12行、
4巻11帖7行、
4巻11帖9行、
4巻11帖15行、
4巻13帖14行、
4巻13帖15行、
4巻14帖1行、
4巻14帖3行、
4巻16帖1行、
4巻16帖2行、
4巻17帖16行、
4巻18帖1行、
4巻18帖10行、
4巻18帖12行、
4巻19帖1行、
4巻21帖3行、
4巻21帖4行、
4巻23帖3行、
4巻23帖5行、
4巻23帖6行、
4巻24帖1行、
4巻24帖11行、
4巻25帖15行、
4巻28帖8行、
4巻29帖8行、
4巻29帖11行、
4巻31帖5行、
4巻31帖6行、
4巻32帖2行、
4巻33帖15行、
4巻35帖3行、
4巻35帖4行、
5巻1帖9行、
5巻1帖14行、
5巻1帖15行、
5巻1帖7行、
5巻1帖8行、
5巻2帖1行、
5巻2帖15行、
5巻3帖1行、
5巻3帖7行、
5巻5帖4行、
5巻5帖8行、
5巻8帖5行、
5巻9帖16行、
5巻10帖1行、
5巻10帖6行、
5巻10帖7行、
5巻12帖1行、
5巻12帖4行、
5巻12帖9行、
5巻12帖11行、
5巻12帖15行、
5巻12帖16行、
5巻13帖11行、
5巻15帖12行、
5巻16帖12行、
5巻16帖13行、
5巻16帖16行、
5巻17帖7行、
5巻21帖7行、
5巻21帖8行、
5巻22帖12行、
5巻24帖11行、
5巻27帖2行、
5巻28帖12行、
5巻29帖1行、
5巻29帖2行、
5巻29帖4行、
5巻29帖7行、
5巻29帖9行、
5巻30帖8行、
5巻30帖9行、
5巻30帖10行、
5巻31帖2行、
5巻31帖5行、
5巻31帖10行、
5巻31帖13行、
5巻31帖14行、
5巻32帖4行、
5巻32帖7行、
5巻32帖8行、
5巻32帖9行、
5巻32帖10行、
5巻32帖11行、
5巻32帖16行、
5巻33帖1行、
5巻33帖3行、
5巻33帖12行、
5巻34帖1行、
5巻34帖12行、
5巻35帖8行、
6巻1帖10行、
6巻2帖16行、
6巻3帖6行、
6巻3帖13行、
6巻5帖6行、
6巻7帖5行、
6巻10帖6行、
6巻12帖8行、
6巻14帖6行、
6巻15帖6行、
6巻15帖9行、
6巻21帖3行、
6巻22帖5行、
6巻22帖8行、
6巻22帖9行、
6巻22帖10行、
6巻23帖2行、
6巻24帖6行、
6巻24帖7行、
6巻24帖8行、
6巻24帖9行、
6巻24帖10行、
6巻24帖11行、
6巻24帖12行、
6巻25帖5行、
6巻25帖6行、
6巻25帖11行、
6巻26帖4行、
6巻26帖5行、
6巻26帖7行、
6巻26帖14行、
6巻26帖16行、
6巻27帖1行、
6巻27帖4行、
6巻27帖7行、
6巻27帖14行、
6巻27帖26行、
6巻28帖3行、
6巻28帖14行、
6巻29帖6行、
6巻30帖2行、
6巻30帖6行、
6巻31帖1行、
6巻31帖4行、
6巻32帖16行、
6巻33帖3行、
6巻33帖8行、
6巻33帖11行、
6巻33帖12行、
6巻34帖1行、
6巻34帖14行、
6巻35帖8行、
7巻1帖7行、
7巻2帖13行、
7巻3帖5行、
7巻3帖11行、

7巻4帖4行、7巻4帖7行、7巻4帖16行、7巻5帖1行、
7巻5帖1行、7巻5帖4行、7巻5帖5行、7巻5帖12行、
7巻5帖14行、7巻5帖16行、7巻6帖2行、7巻6帖4行、
7巻6帖5行、7巻6帖8行、7巻6帖11行、7巻6帖15行、
7巻7帖6行、7巻7帖9行、7巻7帖14行、7巻8帖2行、
7巻8帖5行、7巻8帖13行、7巻8帖16行、7巻9帖5行、
7巻9帖8行、7巻9帖9行、7巻9帖10行、7巻9帖12行、
7巻10帖10行、7巻11帖7行、7巻13帖9行、7巻14帖1行、
7巻14帖5行、7巻15帖2行、7巻15帖6行、7巻15帖15行、
7巻16帖12行、7巻19帖12行、7巻19帖13行、7巻20帖16行、
7巻21帖2行、7巻21帖4行、7巻21帖5行、7巻21帖8行、
7巻21帖10行、7巻21帖11行、7巻21帖14行、7巻23帖3行、
7巻23帖5行、7巻23帖8行、7巻24帖10行、7巻26帖2行、
7巻26帖13行、7巻29帖11行、7巻30帖2行、7巻30帖13行、
7巻31帖9行、7巻33帖14行、7巻33帖14行、7巻33帖15行、
7巻34帖1行、7巻34帖2行、7巻35帖1行、7巻35帖12行、
7巻35帖15行、7巻36帖8行、7巻36帖16行、7巻36帖16行、
7巻36帖16行、7巻37帖1行、7巻37帖2行、
1巻4帖3行、1巻5帖9行、1巻6帖16行、1巻8帖3行、

（5）《凡夫》

1巻2帖11行、1巻3帖12行、1巻3帖16行、1巻4帖1行、
1巻8帖6行、1巻8帖8行、1巻10帖8行、1巻10帖12行、
1巻10帖14行、1巻11帖1行、1巻11帖2行、
1巻11帖15行、1巻12帖7行、1巻13帖9行、
1巻14帖12行、1巻14帖16行、1巻15帖5行、1巻15帖7行、
1巻16帖12行、1巻16帖16行、1巻16帖16行、1巻17帖6行、
1巻17帖11行、1巻18帖1行、1巻18帖4行、1巻18帖5行、
1巻24帖13行、1巻25帖14行、1巻29帖16行、1巻32帖9行、
2巻9帖4行、2巻9帖14行、2巻11帖4行、2巻13帖9行、
2巻24帖14行、2巻26帖6行、2巻26帖8行、2巻26帖13行、
2巻31帖5行、2巻33帖16行、4巻2帖14行、4巻6帖11行、
4巻6帖14行、4巻15帖9行、4巻17帖12行、4巻17帖13行、
4巻24帖5行、4巻24帖7行、4巻25帖16行、4巻26帖1行、
4巻26帖2行、4巻27帖5行、4巻27帖6行、4巻27帖12行、
4巻27帖16行、4巻28帖7行、4巻28帖9行、4巻29帖5行、
4巻30帖10行、4巻34帖13行、4巻34帖16行、4巻35帖8行、
5巻4帖2行、5巻5帖13行、5巻13帖7行、5巻17帖12行、
5巻19帖9行、5巻19帖12行、5巻20帖14行、5巻29帖5行、
5巻34帖10行、6巻7帖1行、6巻7帖4行、6巻7帖5行、
6巻7帖8行、6巻9帖9行、6巻9帖16行、6巻14帖5行、
6巻21帖2行、6巻21帖14行、6巻23帖13行、6巻24帖4行、
6巻35帖1行、6巻35帖14行、6巻35帖15行、7巻1帖11行、

（6）《菩薩》

1巻2帖3行、1巻2帖8行、1巻2帖11行、1巻4帖3行、
1巻4帖5行、1巻4帖7行、1巻4帖8行、1巻4帖10行、
1巻5帖10行、1巻6帖3行、1巻6帖3行、1巻7帖1行、
1巻7帖4行、1巻7帖6行、1巻7帖7行、1巻7帖8行、
1巻7帖12行、1巻7帖16行、1巻8帖4行、1巻10帖16行、
1巻13帖6行、1巻14帖11行、1巻18帖2行、1巻18帖3行、
1巻21帖3行、1巻24帖8行、1巻25帖3行、1巻25帖14行、
1巻25帖14行、1巻28帖1行、1巻30帖3行、2巻7帖2行、
2巻7帖16行、2巻8帖9行、2巻9帖13行、2巻10帖8行、
2巻10帖9行、2巻10帖15行、2巻10帖15行、2巻11帖2行、
2巻11帖4行、2巻14帖16行、2巻15帖13行、2巻15帖14行、
2巻20帖13行、2巻26帖5行、2巻26帖9行、2巻27帖7行、
2巻27帖9行、2巻28帖5行、2巻28帖6行、2巻28帖7行、
2巻28帖7行、2巻28帖8行、2巻30帖6行、2巻30帖8行、
2巻30帖10行、2巻31帖9行、2巻34帖7行、2巻34帖9行、
3巻2帖4行、3巻2帖4行、3巻4帖5行、3巻5帖13行、
3巻11帖2行、3巻11帖8行、3巻12帖3行、3巻12帖16行、
3巻13帖16行、3巻24帖9行、3巻25帖2行、3巻26帖8行、
3巻26帖14行、3巻27帖1行、4巻2帖1行、4巻3帖2行、
4巻3帖5行、4巻10帖10行、4巻10帖10行、4巻10帖11行、

4巻10帖13行、4巻10帖14行、4巻11帖5行、4巻12帖10行、
4巻13帖6行、4巻13帖7行、4巻13帖16行、4巻14帖3行、
4巻14帖4行、4巻14帖6行、4巻14帖6行、4巻14帖8行、
4巻20帖5行、4巻20帖12行、4巻21帖3行、4巻21帖5行、
4巻23帖1行、4巻23帖5行、4巻23帖12行、4巻23帖12行、
4巻27帖3行、4巻27帖4行、4巻29帖9行、4巻29帖12行、
4巻29帖13行、4巻29帖14行、4巻30帖4行、4巻30帖4行、
4巻30帖5行、4巻30帖10行、4巻30帖11行、4巻30帖13行、
4巻30帖13行、4巻30帖14行、4巻31帖12行、4巻33帖16行、
4巻34帖4行、5巻9帖2行、5巻9帖3行、5巻9帖5行、
5巻9帖6行、5巻9帖7行、5巻10帖3行、5巻10帖11行、
5巻10帖16行、5巻11帖1行、5巻11帖2行、5巻11帖4行、
5巻11帖12行、5巻11帖13行、5巻12帖9行、5巻14帖3行、
5巻17帖15行、5巻26帖15行、5巻27帖4行、5巻27帖6行、
5巻27帖8行、5巻27帖10行、5巻27帖11行、5巻27帖12行、
5巻27帖15行、5巻28帖4行、5巻28帖16行、5巻29帖14行、
5巻31帖1行、5巻31帖3行、5巻31帖13行、5巻31帖15行、
5巻32帖2行、5巻32帖2行、5巻32帖15行、5巻32帖16行、
5巻32帖16行、5巻33帖2行、5巻33帖2行、5巻33帖3行、
5巻33帖6行、5巻33帖9行、5巻33帖14行、5巻33帖16行、
5巻34帖1行、5巻34帖9行、6巻1帖6行、6巻1帖6行、

6巻2帖8行、6巻2帖14行、6巻3帖9行、6巻3帖12行、
6巻4帖11行、6巻5帖11行、6巻5帖12行、6巻5帖13行、
6巻5帖15行、6巻5帖15行、6巻6帖2行、6巻6帖3行、
6巻6帖4行、6巻6帖5行、6巻7帖3行、6巻7帖14行、
6巻7帖16行、6巻12帖2行、6巻12帖5行、6巻12帖7行、
6巻13帖15行、6巻16帖13行、6巻19帖9行、6巻21帖13行、
6巻22帖7行、6巻22帖13行、6巻23帖3行、6巻23帖4行、
6巻23帖4行、6巻24帖1行、6巻26帖10行、6巻26帖12行、
6巻27帖2行、6巻33帖9行、6巻33帖12行、6巻33帖14行、
6巻33帖15行、6巻34帖1行、6巻34帖2行、6巻34帖3行、
6巻34帖4行、6巻34帖5行、6巻34帖6行、6巻34帖6行、
6巻34帖7行、6巻34帖7行、6巻34帖7行、6巻34帖9行、
6巻34帖10行、7巻2帖8行、7巻13帖13行、7巻17帖3行、
7巻19帖5行、7巻19帖16行、7巻20帖1行、7巻20帖6行、
7巻20帖11行、7巻20帖14行、7巻21帖2行、7巻23帖14行、
7巻23帖15行、7巻24帖11行、7巻30帖4行、7巻32帖1行、
7巻32帖2行、7巻32帖12行、7巻33帖4行、7巻34帖4行

（7）『淨土宗大辞典』巻第二一三六頁C

（8）『淨土宗全書』第二巻四七A―B

（9）『淨土宗全書』第二巻三五A―B

（10）寶永版『釋淨土群疑論』六巻一五帖一四行―一七帖八行

（11）安永九年三月校正改点洛陽書林版『大乘法苑義林章』七巻末一一帖―一二帖

（12）『大正蔵経』九巻四三頁C

（13）寶永版『釋淨土群疑論』六巻一七帖九行―一八帖一一行

（14）寶永版『釋淨土群疑論』一巻一〇帖六行―一三行

（15）『大正蔵経』一二巻二七四頁B

（16）『大正蔵経』一二巻二七一頁C

（17）寶永版『釋淨土群疑論』一巻一二帖九行―一四行

（18）『大正蔵経』二五巻三四〇頁A

（19）寶永版『釋淨土群疑論』六巻一二帖一行―八行

（20）寶永版『釋淨土群疑論』六巻一九帖七行―一三行

（21）寶永版『釋淨土群疑論』六巻二一帖一四行―二二帖四行

（22）寶永版『釋淨土群疑論』六巻三一帖一三行―三二帖六行

（23）八十億劫生死の罪は、この先将来八十億劫もの間生死を重ねねばならない重罪と理解すべきである。『釋淨土群疑論』には以下に示されている。

1巻31帖12行淨土如地觀等言作是觀者除八十億劫生
1巻31帖16行又言稱佛名故於念念中滅八十億劫生死
2巻12帖5行行也由此三業善行能滅八十億劫生死重
2巻16帖11行除八十億劫生死之罪捨身他世必生淨佛
2巻16帖13行八十億劫生死重罪得生西方何故滅罪是

3巻3帖3行能滅者何因經言於念念中滅八十億劫生
3巻35帖3行念佛一聲能除八十億劫生死重罪功德无
4巻18帖4行八十億劫生死重罪得生西方其義十也言
4巻23帖16行念中除八十億劫生死之罪斯六異也言重
6巻27帖11行下生稱彼佛名俱滅八十億劫生死之罪何
6巻27帖16行方下二品人罪漸多故有八十億劫等罪爲
6巻28帖7行其罪障言滅八十億劫下品下生其罪最重
6巻28帖8行故令具足十念稱阿弥陀佛於念念中滅八
十億劫生死之罪故此三品説滅罪殊非是
6巻28帖15行佛至誠由心徹到滅除八十億劫重罪問若
6巻29帖1行億何故同前八十億劫答行者命終時其氣
6巻30帖6行劫受罪然有九八十億劫罪者以此人造茲
6巻30帖7行重罪長養過去諸餘業皆令有力能招九八
十億劫生死之報如一念瞋心現前能燒一
6巻30帖15行稱佛滅八十億劫重罪得生淨土也
6巻31帖14行言約易修一念至誠即能滅八十億劫生死
6巻13帖12行滅八十億劫生死之罪罪既滅除何故華開
7巻15帖13行問曰未知念佛滅八十億劫重罪得生西方

※平成八年に伊藤行人氏の「ＳＡＫＵＩＮ２」を使って編集した拙編『釋浄土群疑論』索引ＣＤ－ＲＯＭが出版されているので参照されたい。

法然の阿弥陀仏信仰論

藤堂恭俊

一　序　説

阿弥陀仏信仰論は、救済者としての阿弥陀仏と、被救済者としての衆生との関係を中心として、その基盤の上に論じられるべきである。従来しばしば論究がかさねられているような、ただ単に、救済者としての阿弥陀仏の仏身（三身説中の報身仏）、あるいは本願（救済　四十八願の分類、第十八王本願）についての論議でもなく、またただ単に被救済者としての凡夫（人間観）、往生行（安心、起行、作業、行儀）、往生浄土（往生観）についての論議でもない。そのような論議を重層的に統合しつゝ、救済者と被救済者とがいかにかかわりあい、そのかかわりをとおして被救済者はいかに質的な転換をするか、といった信仰の具体的種々相を解明するのが、この阿弥陀仏論である。

被救済者は、救済者にとって「衆生は無辺なれども、誓って度せんことを願う」と誓願されるように、時間的・空間的に不特定多数者であるが、救済者としての阿弥陀仏は、それら不特定多数とされる衆生の一人ひとりを差別することなく、あたかも、ひとり子を愛護・憐愍するかのように平等視して、一人ひとりを救済してやまない。また、救済者といっても、すべての仏が被救済者としての私の救済者ではない。私の救済者としての仏は、いかなる系列の仏陀観に属する仏であるかを見極める必要がある。仏には、釈迦仏を基点とするその前仏としての過去仏、釈迦仏を継承する後仏としての未来仏といった世襲制的系列に属する地上出現の仏があり、あるいはまた、時間・空間の制約をこえた他方世界に出現する多数の現在仏がある。このなか、被救済者としての私が、信仰の対象として救済を仰ぐ仏は、後者の仏陀観に属する仏であり、法報応の三身説中の報身仏としての阿弥陀仏である。より具体的にいうならば、本願成就身、光明摂取身、来迎引接身としての阿弥陀一仏に限られる。また、被救済者は無辺であるが、救済者としての阿弥陀仏によって救済されるのは一人ひとりの衆生である。従って救済される一人ひとりを、衆生という代名詞によって捉えるのはあまりにも抽象的であるから、煩悩という人間の性に支配され、それによって振りまわされている孤独者としての私というべきでなかろうか。

そのような意味から、救済者としての阿弥陀仏は、絶対者として彼此二岸の断絶をこえて、専ら一人ひとりの救済にかかわるのに対して、被救済者としての私は、相対者として彼岸から絶え間なくはたらきかけている阿弥陀仏の救済を専ら仰ぐのである。したがって、救済者としての阿弥陀仏と被救済者としての私とは、決して「と」によって対等に並立視される関係に置かれているのではない。むしろ救済者としての阿弥陀仏は、被救済者としての私にとって「私の救い主、阿弥陀仏」として頼り・仰がれる仏であり、また、救済者としての阿弥陀仏は、あらゆる被

救済者の一人ひとりを「私のかけ替えのない愛し子」として愛護・憐愍し、救済すべき子である、と捉えるべきであろう。

ともかく、被救済者としての私は、人間の性に支配されながら、その命ずるままに、ただこの世をオンリーとする生の営みをくりひろげる孤独者であり、救済者としての阿弥陀仏の実在はおろか、自分自身が人間の性に束縛されているという現実すら把握できないまま、その束縛から脱出することを意識することなく、ただ自身のこの世俗における栄枯盛衰や、肉体の死生に思い煩らうばかりの哀れな生存者に過ぎない。

しかるに救済者としての阿弥陀仏は、そのような世俗に埋没している私をして束縛から脱出せしめ、死生に思い煩らいのない私に転換せしめようとする利他度生を自身の根本願望とし、しかもその願望を成就された救済者である。したがってその救済の活動は、因位における願行を成就して阿弥陀仏となり給うたその時以来、迷いを続けているかけ替えのないわが子に向って、「わが名をとなえよ、しからばわが国に迎えとる」と呼びかけ、今日にいたるまで絶え間なく呼び続けられている。被救済者としての迷い子である私は、阿弥陀仏のその呼びかけの声、願成就の救済の聖意に気づくと、気づかないとに拘らず、その真直中に包みこまれ、被救済者として位置づけられている。被救済者という表現は、救済者による救済を前提とした表現であるから、救済をめぐる能所の関係は、救済者である阿弥陀仏の願成就の聖意と救済活動のはたらく中に成立する。

被救済者としての私は、救済者としての阿弥陀仏の願成就の聖意・救済活動のはたらく真直中に在りながら、そのことに気づくことがないが、時としてこの世の営みに躓き、死生に思い煩らったりといったことを契機として、ようやく阿弥陀仏の呼びかけに気づかされる。この阿弥陀仏の声なき呼びかけに気づかされることによって、始めて南無阿弥陀仏とみ名を声にだし、その呼びかけに応じる。その私のとなえる称名の一声一声ごとに、「なにとぞ、この私をお救い下さい」という切なる思いがこめられている。阿弥陀仏は久しく待ちわびていた私の切なる思いを託した称名の声に応じて、救済の手をさしのべられる。

このような、「わが名をとなえよ、しからばわが国に迎えとる」という阿弥陀仏の呼びかけと、その呼びかけに応じる私の南無阿弥陀仏という称名の声とには呼応の関係が認められる。さらにまた、「なにとぞ、この私をお救い下さい」という私の切なる思いを託した南無阿弥陀仏の声と、その称名の声に応じる阿弥陀仏の救済活動にも、呼応の関係が認められる。南無阿弥陀仏とみ名を称える一声一声に、阿弥陀仏と私は「と」によって結ばれるのではなく、「私のかけ替えのない愛し子」、「私の救い主、阿弥陀仏」として、救済者と被救済者が一つに結ばれる。

阿弥陀仏信仰は、阿弥陀仏の名号を主軸とする二重の呼応関係の上に成立する。したがって阿弥陀仏信仰論は、称名を主軸とする二重の呼応関係の上にくりひろげられる信仰上の具体的な種々相を解明するにある。

阿弥陀仏信仰を論ずるには、阿弥陀仏信仰に生きた人の言行を資料とし、それに基づくべきである。法然上人（一一三三―一二一二年）は、口称念仏三昧発得という体験者であり、在世中に「源空はすでに得たる心地にして念仏は申すなり」（「上人つねに仰られける御詞」第二十三『法然上人行状絵図』第二十一巻所収）と述懐され、「生けらば念仏の功つもり、しなば浄土へまいりなん。とてもかくても、此身には思ひわつらふ事ぞなきと思ぬれば、死生ともにわづらひなし」（「同上」第二十七）という心境に達せられ、阿弥陀の信仰を生き抜かれたのであるから、上人の言行こそ阿弥陀仏信仰を論ずる最適な資料とすべきである。

法然上人の言行は、その遺文と伝記の上に伝承されている。しかるにこの遺文と伝記には、それぞれ新古の層があり、伝承の過程において修飾、布衍、改竄などがなされているから、よほど注意深く見極めて良質な資料を選ばねばならない。

とくに遺文には漢語と和語によって綴られたものが現存している。そのなか和歌を除けば、ほとんど、どれ一つを取りあげても、上人が自発的に執筆されたというよりも、他の需めに応じて執筆されているといってよい。このことは、上人が自身の宗教体験を組織的体系的に論述する著作人でないことを物語っている。さらにまた、和語の遺文には消息、問答、法語という類があるが、いづれも相手があってのことであるから、上人はまさに対機説法の人といわねばならない。これらのことを踏まえて考えてみるに、上人は自身の阿弥陀仏信仰を客観的に論述することがなかったけれども、自発的にいくつかの和歌を遺しているので、その心情を汲みとることができる。さらには、信仰を同じくする道俗からの問いに答えているから、阿弥陀仏信仰に対する幅広い具体的な種々相にふれることができる。

ともかく、現存する宗祖法然上人の言行に関する資料を駆使しながら、上人をとおした阿弥陀仏信仰の実態を解明しようと思う。

阿弥陀仏信仰を論ずるにあたって、いかに取り組むことが最勝の方法であろうか。法然上人は、「光明徧照十方世界　念仏衆生摂取不捨のこゝろを」と題して

月かけのいたらぬさとはなけれとも
なかむるひとのこゝろにそすむ

此歌入続千載集（『法然上人行状絵図』第三十巻第六段所収）（1）という和歌を遺している。

この和歌は上人の何歳のとき、どこで詠まれたか審らかでないが、『観無量寿経』第九仏身観のなかに説かれる摂益の文の心を詠まれた和歌である。その内容は「月かげのいたらぬさとはなけれども」という前半の句と、「なかむるひとのこゝろにそすむ」という後半の句とに分けて捉えることができる。前半の句は、被救済者としてのあらゆる迷える人たちに向けられた、阿弥陀仏の救済の心を表明している。これに対して後半の句は、救済者としての阿弥陀仏の救済の心にこたえる被救済者の心を表明している。したがって、前半の句は救済者としての阿弥陀仏

の立場にたって理解すべきであり、後半の句は救済者としての阿弥陀仏の救済を仰ぎ、それにかかわる被救済者の立場に立って理解すべきである。とはいっても、前半の句と後半の句はそれぞれ単独視さるべきでなく、相互に関係しあって救いの世界を表明し、阿弥陀仏信仰の実態を歌いあげているのであるから、救済者としての阿弥陀仏と被救済者としての凡夫、つまり仏と凡との呼応関係の上に捉えなければならない。かかる視点にたって、法然の自詠の和歌を中心として論究を進めようと思う。

法然の遺文には、漢語と和語の二様が現存している。しかし和漢いずれの遺文も、例えば、『選択集』のように執筆依頼にこたえての撰述であったり、東大寺における三部経の講釈や『逆修説法』のように招請にこたえての講釈・説法であったり、ある人の質問に対する返答であったり、書翰に対する返信であったりというように、他の求めに応じて示された内容が多い。しかし自詠の和歌は、法然が自身の信仰の世界を、自発的に三十一文字の上に表現した内容である。そのように随自意と随他意の相異を重視する限り、仏凡の人格的呼応関係という念仏信仰の内実を理解する上においては、随自意よりなる自詠の和歌にその素材を求めることに至当性を認めることができるであろう。

法然の和歌は、了恵道光によって編纂された『黒谷上人語灯録』巻一五に収録されている「諸人伝説の詞」に続いて九首を連載している。しかるにこれより以前に編纂された遺文集である醍醐本『法然上人伝記』や『西方指南抄』には、いかなる理由によるのか明らかでないが、法然の和歌をまったく収録していない。『法然上人行状画図』（以下『四十八巻伝』と略称）には第三十巻に十七首の和歌を載せている。『和語灯録』と『四十八巻伝』の双方に収録されている和歌を比較してみると、『四十八巻伝』では無題の和歌を七首収録しているが、その他は一首あて題名が付されている。これに対して『和語灯録』にはすべて題名は付されていない。

さてここに、法然の念仏信仰における仏凡間にみられる人格的呼応関係を解明するにあたって、双方に共通して掲載されている

月かげのいたらぬさとはなけれとも
なかむる人のこゝろにぞすむ

という和歌をとりあげ、これを中心として解明をすすめようと思う。

二　仏凡の人格的呼応関係

光明の摂不摂――「月かけのいたらぬさとはなけれども」―「ひかり」「光明」それは大自然から送られてくる日光でも、月光でもなく、さらに電灯などの人工的なひかりでもなく、それらがよく照らすことのできない人間の心内を照射し、人間にみずからの影、闇を知らしめ、かつ闇を破しそのはたらきを転じ「変成」せしめる阿弥陀仏の光明である。

阿弥陀仏の四十八願は、浄影寺慧遠（五二三―五九二）によって摂法

身の願（一二、一三、一七）摂浄土の願（三十一、三十二）および摂衆生の願（ほかの四三願）の三種に分類されている。このなか第十八願念仏往生の願について法然はその著『選択本願念仏集』第六章私釈段のなかで「為本願中之王也」と捉えている。この王本願をめぐって法然は『三部経釈』において「名号をもって（往生の）因として衆生を引接し給ふ事を一切衆生にあまねくきかしめんがために、第十七（諸仏称揚の）願」をたてられ、さらに「横に一切衆生をひろく摂取せんがために」第十二光明無量の願をたてられるとともに、「竪に十万世界をひろく利益せんがために」第十三寿命無量の願をたてられたと指摘している。これら第十二、十三、十七の三願はもともと阿弥陀仏が成仏のために因位においてたてられた自利の願である。にもかかわらずその自利の願は願成就においてそのまま、第十八念仏往生の願を扶翼し、助成する利他のはたらきとして、利他度生にかかわることを指摘した法然の見解に注目させられる。してみると第三十一国土清浄の願と第三十二厳飾の二願もまたさきの三願とおなじように、もともと阿弥陀仏自身が成仏のためにたてられた国土に関する自利の願である。しかるにその願成就において一切衆生をして阿弥陀仏国土を欣慕せしめ、さらに称名の行者を迎える救済の場としてのはたらきを持つにいたる、と理解し得るであろう。法然は『三部経釈』において「阿弥陀如来の国土を成就し給ふも、衆生を引接せんがためなり」と指摘している所以も、そこにあるといってもよい。してみると第十二、十三、十七の三願と第三十一、三十二の二願、総じてこれらの五願は、それぞれの願成就において、第十八念仏往生の願を主軸とする四十三願と共に、利他度生のはたらきをすることを認めなければならない。

「月かけのいたらぬさとはなけれとも」と、「さへられぬひかりのある」という両句のそれぞれに示される「ひかり」を、一切衆生に向かってはたらきかけるものとして捉えたことは、阿弥陀仏の第十二光明無量の願がその成就において利他度生のはたらきに転じていることを踏まえてのことである。また、「こまつのもとをすみかにて」という臨終来迎を待ちわびる願望は、法然の居住所としての九条兼実の邸宅である小松殿を指すと同時に、「千とせふる」という表現がおかれているからには、阿弥陀仏が成仏以来、無量壽の往昔より今日にいたるまで、称名の願生者を待ちわびられる本願大慈悲心の真只中に摂尽されている法然の心的住所を歌った句である、と受け取ることができる。法然は『師秀説艸』の三七日の条において、

> 彌陀如來發二壽命無量願一、非下爲二御身一求中長壽之果報上、爲二濟度利生可レ久。又爲レ令二衆生發一欣求之心一也。一切衆生皆願二壽長事一故也。

と述べているように阿弥陀仏はその発願において願成就の上にそなわるべき利他度生のはたらきを予想していることにきずかされる。いってみれば、阿弥陀仏の本願は因位の発願において一切衆生をその願心のなかに包みこんでいるのである。総じて阿弥陀仏は、まさに全分他受用身と

しての本願成就身であり一切衆生を済度する救済仏である。だからこそ阿弥陀仏は、一切衆生に向かって一律平等に漏れなく「ひかり」を照射して影を示し、その闇を知らしめ、本願大慈悲のよびかけに気ずかしめ、称名行者の一声一声にこたえてその目前に姿を現じ給うのである。まさに阿弥陀仏の称名の声に呼応する人格身である。

法然は『師秀説艸』の三七日の条において、阿弥陀仏の光明に常光と神通光の二種あることを次のように示している。

此阿彌陀佛常光、於二八万上下無央數諸佛國土一無レ所レ不レ照。八方上下付二極樂一指二方角一也。

就二此常光一有二異説一。則平等覺經惣云二身光一。異説往生要集勘レ之、可レ見矣。常光者長照不斷照光也。

次神通光者、是別別照光也。如下釋迦來欲説二法花經一之時照中東方萬八千土上者、則神通光也。

阿彌陀佛神通光者、攝取不捨光明也。有二念佛衆生一之時照、無二念佛衆生一之時無レ照故也。（中略）

得二如レ是殊勝光一事、則酬二因位願行一。謂彼佛法藏比丘昔、於二世自在王佛所一、奉レ見二二百一十億諸佛光明一、選擇思惟願言。設我得レ佛光明有二能限量一、下至レ不レ照二百千億那由他諸佛國一者、不レ取二正覺一。云々　發二此願一之後兆載永劫之間、積レ功累レ徳願行俱顯得二此光一。

このなか常光は『無量清浄平等覚経』（後漢支婁迦讖訳）巻第一に示される「仏頂中光明」あるいは『観無量寿経』（劉宋畺良耶舎訳）第九真身観文に示される「無量壽仏身相光明」、それぞれ項光、頂光、身光、というように表現に統一を欠くが、総てその内容は常光の表現として受けとられる。阿弥陀仏の常光は、あまねく十方世界に漏れなくゆきわたり、すべてのものを一律平等に摂尽する「長時不断照光」である。これに対して神通光は、善導大師の『観念法門』に示される「身相明等光一一遍照十万世界但有専念阿弥陀仏衆生彼仏心光常照是人摂護不捨」と同義異語と考えられ、念仏するものだけが摂益を蒙る摂取不捨の光明である。この光明に関する二義は、「月かげ」の和歌と密接な関係をもっている。すなわち、この和歌の前半の句は常光を内容とし、後半の句は神通光を内容としていると解することができる。

法然は常光と神通光について個別に説明を加えている。常光については「長時不断照光」と言い神通光については「別別照光」というのがそれである。このように常光と神通光とはあくまでも個別の光明なのだろうか、あるいは、光源を一にする光明であるかが説明するに当たってその特徴を捉えて個別に説かれたのであろうか、阿弥陀仏の光明である常光も神通光もともに法然が指摘しているように因位における「願行にこたえ」た願成就の光明であるかぎり、願心のあらわれである。この願心・本願の聖意に、摂取不捨すべき衆生と不摂取すべき衆生というような差別のあろうはずがないのである。光明に照射される者は念仏者であってもなくても、念仏に反駁する者も、無関心の者もをしなべて一律平

等に救済すべき衆生として、なんの変わりもないわけである。してみると、これらの衆生はそのまま常光の真只中に摂尽されているが、「念仏衆生有時照、念仏衆生無時照無」と指摘しているように、念仏する者だけが光明を享受し、摂益を蒙る。この光明に神通光という名称が与えられている。ともかく阿弥陀仏の本願聖意の波長にあわせるか否かにかかわっているのである。だからこそ摂取の光明の真只中に摂尽されていても、それに背を向けて、光明の波長を捉えようとしない人にあっては、摂取不捨の光明も不摂取の光明という外かない。したがって光明による摂取・不摂取は、一にかかって衆生の側における出来事であって、光明それ自身は享受・不享受双方の衆生を摂尽しているのである。阿弥陀仏の救済の願心は、それほど広大無辺であり、親心そのものである。

二　口称念仏者における仏凡の隔絶と近親――「なかむる人」――

法然は長い年月にわたる仏道修行をとおして、二つの自覚をもった。その一つは高弟の弁長（一一六二―一二三八）がその著書『徹選択集』巻上に、師の述懐として示している。「三学非器」の自覚である。法然が比叡山において聖道門の修行にとりくみ、我が身我が心の上に戒定慧の三学をまどかに実現すべく精進努力をかさねた。しかるに、その成果は念願・期待とは裏腹に、三学を全うし得ない自分であることに気づかされたのである。みずからの精進努力をもってしても、なお、三学の全うを阻む、打ち破ることのできない障害を自分自身のうちに発見したことを意味する。つまり仏道を実践するその当体、いわゆる器・機にかかわる内省であり、自覚である。戒定慧の三学によらなければ、出離得脱し得ないというのが、仏道の常規である。三学非器を自覚した法然にとってこのことは、出離得脱の道を断たれたことを意味するのであるから、その苦悩の深さを図り知ることは出来ない。その苦悩の一端は、「昨日もいたずらにくれぬ、今日も又むなしくあけぬ。いまいくたびかくらし、いくたびかあかさんとする」という絶望の言葉として伝えられている。

今一つの自覚は、口称念仏の一行に徹した法然が「十悪の法然房、愚癡の法然房」と述懐した罪悪の凡夫、煩悩具足の凡夫という自覚である。この自覚は口称の一行をとおして阿弥陀仏の光明に照らし出されることによって自分の影、心内の闇に気づかされたことを意味する。それは、なすべき善は努力をかさねながらも容易に行い得ず、なすべからざる悪は心ならずも行う私こそ罪悪の凡夫であり、貪　瞋　癡の三毒煩悩に振り回されて生死界に流転を続け「無有出離之縁」の私こそ煩悩具足の凡夫である、という自覚である、法然は「煩悩を心のあるじとして念仏を心のまらう人とする事は、雑毒虚仮の善にて往生にはきらはるる也」と述べているように煩悩をもって自分自身の主人公として、その命ずるままの日暮らしをかさねている私に気づかされたのである。救い主である阿弥陀仏に対して「阿弥陀ほとけ我をたすけたまえ」（常に仰せられける詞）という思念を口称の一声一声にのせ、その思いと口称の行

がつのれば募るほど「煩悩を心のあるじ」とし、なすべきことを怠り、なすべからざるを行う私であることを知らされるのであるから、本願大慈悲心の懐の真只中に摂尽・摂取されているという自覚と裏表をなすといってよい。「さえられぬひかりのあるをおしなへて　へたてかほなるあさかすみかな」という自詠の和歌はまさにこの心をよんでいると思われる。

　このように、「三学非器」と「煩悩具足の凡夫」という二つの自覚を理解すると、前者は浄土未帰人・開宗以前において「難証の聖道」とも「聖道難行のさかしき道」ともいわれる聖道門の修行を「かち（徒歩）」という自力の実践をとおして得られた自覚である。これに対して、後者は浄土帰人・開宗以後において「易往の浄土」とも「易行道」ともいわれる浄土門他力・「阿弥の願のふねにのりて」・称名の一行をはげむことをとおして、阿弥陀仏から知らしめられ、気づかされた自覚である。そういった点で、この二つの自覚を同一視することなく、別個のものとして理解すべきであろう。しかし、法然においてこの二つの自覚は、個々ばらばらにあるのではない。前者の自覚は、浄土帰人への踏台の役割をはたすものであり、三学非器の自覚があってこそ自力による得脱の道を捨離して、他力による救済を仰ぐに至ったと見るべきである。実に法然の三学非器の自覚は、偉大なる転換をさせる要因であった。

　罪悪生死の凡夫、煩悩具足の凡夫という自覚は、仏凡の隔絶でもある。口称の一行をとおして思念が阿弥陀仏に向かってはたらけばはたらくほどに、阿弥陀仏との間にこえがたい断絶のあることに気付かされるのである。だから三学非器における出離得脱の道が断たれたという絶望感と相異する。救い主阿弥陀仏の本願聖意の懐のなか・摂取不捨の光明の真只中にあっての隔絶感であるからである。口称の一行は念仏者をして阿弥陀仏に対して隔絶感をいだかせしめるだけでない。このような私を救いたまえと阿弥陀仏に対してみ名を称える。その念仏者の身口意の三業に応じて人格的に対応する阿弥陀仏に親近感をいだかしめられる。法然は、『往生浄土用心』のなかにおいて、

　たゝし善導の三縁の中の、親縁を釋し給ふに、衆生ほとけを禮にすれは、佛これを見給ふ。衆生佛をとなうれは、佛これをきゝ給ふ。衆生佛を念すれは、佛も衆生を念し給ふ。かるかゆへに阿彌陀佛の三業と行者の三業と、かれこれ（彼此）ひとつになりて、佛も衆生もおや子のことくなるゆへに、親縁となつくと候めれは、御手にすすをもたせ給と候はゝ、佛これを御らん候へし。御心に念佛申すそかしとおほしめし候へは、佛も衆生を念し給ふへし。されは佛に見えまいらせ、念せられまいらする御身にてわたらせ給はんとする也。さは候へとも、つねに御したのはたらくへきにて候也。三業相應のためにて候へし。三業とは身と口と意とを申候也。しかも佛の本願の稱名なるかゆへに、聲を本躰とはおほしめすへきにて候。

と説いている。

　阿弥陀仏の光明によって内心の闇を照らしだされれば照らされるほど

に、自分は罪悪生死煩悩具足凡夫であり、阿弥陀仏に遠くへ隔たること際限のない私である、という思いを深める。この隔絶間がつのれば募るほど「阿弥陀仏ほとけ、われをたすけたまえ」という切なる思い（意業）にかられ、その思いを声に託し・のせて南無阿弥陀仏と称名の一行（口業）に励み、仏前にぬかずいて礼拝（身業）をかさねる。この念仏者の阿弥陀仏に向けられた働きを受けた阿弥陀仏は、その礼拝の姿を、我が名を称える称名の声を、「たすけたまえ」の思いを、もらすことなく見、聞、知したまうのである。善導は、この凡夫と仏との交流、呼応の関係を「親縁」（『観無量寿疏』定善義　第九観の釈）と名ずけている。法然は、念仏者からのはたらきかけをまちわびる阿弥陀仏について、

　彌陀の本願を決定成就して、極樂世界を莊嚴したてゝ、御目を見まはして、わか（我）名をとなふる人やあると御らんし、御みゝをかたふけて、わか名を稱する仏やあると、よるひるきこしめさるゝ也。（示或人語）

と示している。この一文こそまさに、仏凡の呼応を捉えてあまりがない。

　このように念仏者が身に礼拝し、口に称名し、心に憶念するという阿弥陀仏に向けられたはたらきかけは、決して一方通行ではないのである。阿弥陀仏はこれに応えるに見・聞・知をもって念仏者の身口意の三業に対応したまうのである。このことを善導は「彼此三業不相捨離」と言い、法然は「かれこれひとつになりて、仏も衆生もおや子のごとくなる」と述べている。まさしく凡から仏へ、仏から凡へという人格的呼応関係が称名念仏の一行の上に具現する。このことは俗の言葉をもってすれば、まさしく「手ごたえ」であり、仏・凡の双方において感取する「手ごたえ」である。この感応道交の不思議は、人間の思慮・分別のよく捉ふえるところではない。「心をいたし、まことをはげむ」ならば、必ずや「手ごたえ」・「しるし」を感じるのである。法然は「しるしなくしては、わが心にはづべし」（和語灯録）と言い切っている。また、念仏の信仰が、高揚すればするにしたがって自詠の「夏」の和歌のように「ほとけにいつかあふひくさ」と、阿弥陀仏との対面を願う心がおこり、さらにまた、自詠の「逢仏法捨命といへることを」と題する和歌におけるように「あふには身をも、をしみやはする」とまで、万難をはいしても阿弥陀仏を見たてまつりたい、という心情にかられる。この見仏・対面のおもいを口称の一行にたくするならば阿弥陀仏はその思い、称名の声にこたえてみずからの姿、尊体を念仏者の真正面にあらわしたもうのである。善導はこれを「近縁」と名づけている。ともかく、念仏者が阿弥陀仏に向かってはこんだ見仏・対面のおもいは、決して「片思い」に終わらずに、阿弥陀仏は必ずそれにこたえて尊体を目前に現在したまうのである。

　法然は『御誓言の書』といわれる『一枚起請文』のなかに「ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、うたがいなく往生するぞとお

もいとりて、申すほかには別の子細候わず」と記している。しかるに法然自身は「往生するぞとおもひと」るのではなく「源空はすでに得たる心地にて念仏は申すなり」と『上人常に仰せられける詞』の上に記載されているように往生はすでに決定したという確信にみちみちた心境に安住している。将来かならず実現される往生をわが心内にさきどりして「往生するぞとおもひと」る心情と、「すでに得たる」という過去完了形をもって示される心情との相異を見過ごしてはならない。そうした法然にして臨終を待ちわびる和歌を二首遺していることに戸惑いを感じさせられる。かの『選択要決』を撰述した著者法然の愛弟子の勢観房源智（一一八三―一二三八）はその第九条のなかにおいて「先師の常の言に云わく、武士と上人は多く最後にいたり、恥辱を顕わすなり」と、師法然の言葉を記載している。死を重視すること極めて深いはずの武士と出家者にして命終の時に臨んで心が乱れ、正念に住し得ない、という法然の指摘は特定の人物を指しているのではなく、一般的傾向を指していると思われる。それにしても、乗願房宗源（一一六八―一二五一）によって伝承された、「あわれこのたび、しおはせばや」（和語灯録）という法然の述懐に注目させられる。

乗願房は日ごろ法然から「おほくも、すくなくも念仏申さん人のいのちつきん時は　阿弥陀仏ほとけ聖衆とともにきたりて　むかえたまふべし」と聴聞していただけに「今生において、かならず極楽往生を遂げたい」という師の言葉に我が耳を疑ったことであろう。「すでに得たる心地」の師法然ですら、自身の往生をさも不確実であるかのように仰せられたのでは、門弟たちはどうなるのであろうか、と問い返したのに対して「上人うちわらひてのたまわく、蓮台にのらんまでは、いかでかこのおもひはたえ候べき」と答えたという。つまり、来迎を得てこの身を蓮台にのせて頂くまでは、このように思い続けるほかないというのである。そのような法然の心内には、自分が申しつづけてきた称名（往生の因）によって往生の素懐を遂げる（往生の果）、という不遜なおもいが露ちりほども見受けられない。ただ来迎を得てこそ往生の素懐は達成されるのである。願生者の称名（往生の因）にこたえられる阿弥陀仏の大願業力（往生の増上縁）にすがりまかせるという心であったればこそ「このおもひはたえ候べき」と述懐したのである。この法然の心はどこまでも機辺に立ち続けた姿勢のあらわれといってよい。

法然は本願を信じ往生を願って称名する人も、そうでない人も人は誰でも命終の時を迎えると

　又かろきやまひをせんといのり候はん事も、心かしこくは候へとも、やまひもせてしに候人も、うるはしくおはる時には、斷末魔のくるしみとて、八萬の塵勞門より、無量のやまひ身をせめ候事、百千のほこつるきにて、身をきりさくかことし（『往生浄土用心』）

と、かならず死苦におそわれることを指摘し、さらにその上「妄念うちにもよをして、境界自体当生の三種の愛心きをいおこる」と説いているのによると、身体的苦痛に加えて三愛による精神的さいなみをうけるの

である。

しかるに、念仏者は命終に臨んで、阿弥陀仏の来迎を得て、

未曾有　故歸敬心外　無二他念一。而　亡二三種愛心一更無レ起。且又佛、近二行者一加持　護念　故也。（中略）在生之間往生行成就人、臨　終必可得二　聖衆來迎一。得二來迎一時、忽可レ　住二正念一也。（逆修説法）

と説かれているように、願生者が在生時にいまだ見たてまつったことのない、こうごうしい尊体の来現を感得し、それに心奪われ、それに心を集中させることになるからで、いきおい顚倒し錯覚し失念する心の乱れがおのずから消え、正念に住することを得て迎接に預かることができるのである。阿弥陀仏をまさしく来迎引接身として、念仏者の願往生心にこたえる仏である。善導はこの臨終来迎に対して増上縁という名称を与え、親縁、近縁、増上縁の三義をもって摂益の文を解説している。そのことはともかくとして、法然は命終に際して招かざる身体的と精神的の二重の苦の到来を最悪の事態として自身のうえに予想したからこそ、聖衆の来迎を待ちわびたのであろう。

むすび

仏凡の人格的呼応の成果――「こころにぞすむ」――

法然は『選択集』開巻劈頭に、内題に続いて本文に入る前にさきだって「南無阿弥陀仏　往生之業　念仏為先」という十四文字をおいている。私はこの十四文字のなかに浄土宗の所求（目的）所帰（信仰の対象）去行（目的達成の方法）の三つを読みとる。すなわち、割注の「往生之業」というなかの「往生」は所求を示し、「念仏為先」というなかの「念仏」は所求を達成する方法・実践としての去行を示し、「南無阿弥陀仏」のなかの「阿弥陀仏」は、浄土の主人公として仰がれ、帰命し往生を願う信仰の対象としての所帰であり、さらにまた、「南無阿弥陀仏」の六字は去行としての念仏を具体的に願生者みずからの口をとおして称える名字であることを示している。

私はこの拙稿において、往生を願う凡夫が称名することを「我が名を称えよ、しからば漏れなく、わが国土に迎え取る」という阿弥陀仏の呼び掛けにこたえてのことであり、また、阿弥陀仏が光明をもって摂取し、さらに臨終の枕べに来迎したまうことは、凡夫の称名にこたえてのことであるというように、仏凡の人格的呼応関係を探ることに努めてきた。阿弥陀仏の呼びかけのままに称名を持続する行者が、最終的に往生浄土の素懐をとげることはいうまでもないことである。しかし称名を持続するといっても持続する念仏者自身は、もともと三毒におおわれた煩悩具足の凡夫である。その煩悩具足の凡夫は称名持続中において、称名する以前の自分と以後の自分との間に、どのような相異を持つことができるであろうか。

法然は、『十二箇条の問答』において

浄摩尼珠といふたま（珠）を、にこ（濁）れる水に投くれば、たま

の用力にて、その水きよくなるかことし。衆生の心はつねに名利にそみて、にこれるかの水のことくなれとも、念佛の摩尼珠を投くれは、心のみつおのつからきよくなりて、往生をうる事は念佛のちから（力）也。

と述べている。摩尼珠が濁水をして清水に変成せしめる巧用を所有していることを踏まえて、称名念仏の功用がよく名利をこととする人をして「をのずからきよくなりて、往生をうる」ことを指摘している。また法然は、『選択集』第三章の中で唐中期の法照の『浄土五会念仏略法事儀讃』本から

彼佛因中立二弘誓一。聞レ名念レ我總迎來。不レ簡二貧窮將富貴一。不レ簡二下智與高才一。不レ簡二多聞持一浄戒一。不レ簡二破戒罪根深一。但使二廻レ心多念佛一。能令二瓦礫變成一レ金。

という一文を引用して、称名の一行がよくすべての人をして平等に往生せしめることの文証としている。法然はまたこの法照の文を『念仏大意』に引用して、「そのうつわものをきらわず、ことごとく往生の因となることうたかひなし」と言い、また『念仏往生要義抄』に引用して、「この文の心は、智者も愚者も、持戒も破戒も、ただ念仏申さば、みな往生すといふ事也」と指摘している。これら『念仏大意』と『念仏往生要義抄』とは念仏を申す者を誰、彼と選びだてをしないという点で、『選択集』と同じ視点にたってこの文を引用していることが知られる。しかるに『往生浄土用心』にはこれらと違った視点にたって法照のこの文を引用して、「人をもきらわず、ただ名号をだに念ぜは、いしかわらを変じて、金となさんがごとく、来迎せんと御約束候也」と述べている。この文に示される「浄摩尼珠という珠を、にごれる水に投ぐれば、珠の用力にて、その水きよくなる」という「用力」あるいは「いしかわらを変じて金となさん」という「変成」を、来迎・往生以前における称名行者の臨終、とくに平生の上に見いだすことはできないであろうか。

法然は、『師秀説草』の三七日の条において、阿弥陀仏の光壽二無量を『無量壽経』に基づきながら讃歎するなか、光明の功徳について無量光より超日月光にいたる十二光について説明を施している。そのなか、とくに清浄、歓喜、智慧の三光明について次のように述べている。

次清浄光者、人師釋云。無貪善根所生光也。云々。貪有レ二、婬貪財也。清浄者、非二但除一却　汗穢不浄一、斷二除其二貪一也。貪名二不浄一故也。若約レ戒者、當二不婬戒不慳貪戒一。然者法藏比丘昔不婬不慳貪所生光故、觸二此光一者　滅二貪欲之罪一。若有レ人貪盛雖レ不レ得レ持二不婬不貪戒一、至心專念二此阿彌陀佛名號一者、卽彼佛放二無貪清浄之光一照觸攝取故、除二婬貪財貪之不浄一、滅二無戒破戒之罪愆一、成二無貪善根身一、均二持戒清浄人一也。

次歡喜光者、此是無瞋善根所生光也。久持二不瞋恚戒一得二此光一故云二無瞋所生光一。觸二此光一者滅二瞋恚罪一。然者雖二瞋増盛人一、專修念佛者、以二彼歡喜光一攝取故、瞋恚罪滅同二忍辱人一。是亦如三前清浄光滅二貪欲罪一矣。

次智慧光者、此是無癡善根所生光也。久修二一切智慧一、斷二盡愚癡之煩惱一得二此光一故、云二無癡所生光一。此光亦滅二愚癡之罪一。然者雖二無智念佛者一、照二彼智慧光一、攝取故、卽滅二愚癡僻一、與二智者一無レ有二勝劣一。

このように阿弥陀仏の光明は、念仏者にそなわる貪欲、瞋恚という人間の性がそれぞれにはたらいて淫貪の人をして「持戒清浄人等」人に生まれかわらせ、瞋恚の人をして「忍辱人」と同じ人に生まれかわらせ、愚癡無知の人をして「智愚勝劣アル事ナシ」といわれる人に生まれかわらせるのである。ここに「貪欲罪滅」と言い「愚癡罪滅」と指摘しているが、そのことはどのようなことを意味しているのであろうか。このことは、貪欲、瞋恚。愚癡という三毒煩悩が断除されることではなく、むしろ罪の行いとなってあらわれる三毒煩悩の一一のはたらきがなくなることを意味しているのではなかろうか。

『四十八巻傳』第三十六巻六段に、法然自詠の「冬」と題する「ゆきのうちに仏のみ名をとなふれば　つもれるつみもやかてきえぬる」という和歌一首を収録している。このなか、「つもれるつみもやかてきえぬる」とは自分が積み重ねて来た罪の数々が消えるということであろうか、あるいは阿弥陀仏の光明の照触を得て、これからさき、罪の行いとなってあらわれる煩悩のはたらきが、そのはたらきをなくすこと、と受けとるべきなのだろうか。たとえ既成の罪が消えたとしても、これからさき罪の行いをさせる煩悩のはたらきが、残存しているとあっては、有り難くないことである。阿弥陀仏の光明に照触して以降、煩悩のはたらきが、おのずからはたらかなくなってこそめでたく、尊く有り難いのではなかろうか。不遜な私はそのようにこの和歌を理解している。法然は、『無量壽経釈』において「往生浄土之法是末レ断レ惑出二三界一法」と指摘している。このなか「未断惑」というのは阿弥陀仏の光明に照触した人が、人間の性としての貪欲、瞋恚、愚癡を否定したまま、それらのはたらきがはたらかなくなって、持戒清浄の人や忍辱の人、さらには智愚勝劣あることのない人に生まれ変わることを意味すると解される。そのことはともかく、阿弥陀仏の清浄、歓喜、智慧の三光明を「不婬不慳貪所生光」「無瞋所生光」「無癡善根所生光」と指摘していることは、法蔵比丘が四十八の誓願を実現すべく、兆載永劫にわたる修行をかさねて、願行の成就によって得られた善根にそなわる功徳が、念仏者に対して利他度生のはたらきとしてはたらく、神通光を指している。このような、阿弥陀仏の光明に照触され得た念仏者の心内における出来事、すなわち生まれ変わり、いわゆる「変成」は、まさに念仏者における心の主人公の入れ替えである、と理解することができる。法然は、『七箇条の起請文』のなかで、

つねに煩悩はおこる也。おこれとも煩悩をは心のまら（客）人とし、念佛をは心のあるし（主）としつれは、あなかちに往生をはさえぬ也。

と指摘している。これによると、阿弥陀仏の光明によって照触される以

前は、煩悩をみずからの主人公として、その命ずるままに振る舞い、罪を重ねていたが、ひとたび光明に照触することを得るならば、煩悩がそのはたらきをしなくなり、主人公の座をあけわたして阿弥陀仏が心の主人公となることを物語っている。阿弥陀仏の光明に照触し得た、いわゆる「ながむる人」は、みずからの心の阿弥陀仏を主人公として迎えることになる。このようにわが心に阿弥陀仏を勧請すること、心に宿すことができたればこそ「こころにそすむ」と表現しうるのである。

以上、十分とはいえないが、法然の自詠の和歌に素材を求め、仏・凡の人格的呼応関係を主軸として法然の念仏信仰の内実について解明してきた。

第二章　阿弥陀仏信仰の起源と発展

初期阿弥陀仏経典の成立

香川孝雄

目　次

はしがき
一、中国初伝時代訳出の阿弥陀仏経典
二、〈般舟三昧経〉の諸本
三、『三巻本』と『一巻本』の『般舟三昧経』
四、〈般舟三昧経〉諸本の成立次第
五、〈般舟三昧経〉と〈八千頌般若経〉
六、『大阿弥陀経』と〈八千頌般若経〉
七、〈阿弥陀経〉と『大阿弥陀経』

はしがき

阿弥陀仏の信仰は、いつ、どこで、どの様にして興起したのであろうか。そのことを解明する手掛かりとして、最近、マトゥラー近郊から阿弥陀（Amitābha）仏像の台座が発見され[1]、またタキシラから阿弥陀（Amitābha）仏の坐像と観音（Avalokiteśvara）の立像が発見され[2]、いずれも西紀二世紀のクシャーナ王朝時代の遺品であって、阿弥陀仏が、インドにおいて崇拝されていたことを証する一大発見であった。しかし考古学的遺品はこれのみで、この方面から初期の阿弥陀仏信仰の実態を知ることは殆ど絶望的である。そこでわれわれのなし得ることは、現に伝えられている文献資料にたよる外はないのであるが、歴史的な文献は皆無であり、自然と阿弥陀仏信仰を説いた経典類にたよることとなる。ところで経典といえども幾度も改変が加えられ、その多くは漢文に訳された翻訳経典であり、サンスクリット原典として古いものでも、十二・三世紀以後の写本であって、経典成立当時の形態をとどめていると

は言えないのである。そこでできうる限り古い経典を選び出し、かつその中でも原初形態と思われる部分を抽出する作業によって、初期阿弥陀仏信仰の信仰形態を知ることが残された唯一の方法である。

今、そのことへの一つの試みとして、初期阿弥陀仏経典にはどの様な経典があり、どの様な成立過程を経たのであろうか、またこの信仰は大乗仏教思想史の中でどの様に位置づけられるであろうか、これらの問題に絞って考察を加えたい。このことは初期阿弥陀仏信仰の実態を知るための一つの基礎作業であると思うからである。

一、中国初伝時代訳出の阿弥陀仏経典

経典成立の新古を探索するためには種々の方法が考えられるが、その一つに中国訳経史を手掛かりとする方法がある。中国で漢訳された経典は、その翻訳者の名が判明している場合が多い上に、中には訳出年時さえ伝えられていることすらある。そのことから少なくとも経典成立の最下限は確定できるわけである。経典自体の成立はそれよりも何年か以前であることは確かである。筆者は経典成立史と中国訳経史とは、ほぼ平行線を辿ると考えてよい様に思う。勿論、例外はあることであろうが、少なくとも支婁迦讖や支謙が訳出した経典は大乗経典の中でも最初期の成立と位置づけてよい様に思う。その意味から、まずこの両人の訳出経典の中で阿弥陀仏の信仰に関係する経典を拾いあげてみたい。

中国へ大乗仏教を伝えた最初の人は支婁迦讖であるが、彼はまた阿弥陀仏信仰を説く『般舟三昧経』を訳している。(一七九年訳)この経は後世、廬山の慧遠の浄土教を生む母胎となり、中国浄土教に大きな影響力を持った重要な経典である。彼は外に『道行般若経』や『阿閦仏国経』などを訳し、そこには阿弥陀仏信仰について触れていないが、『般舟三昧経』とは無関係ではない。しかし私は従来、支謙訳として伝承されてきた『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』(以下『大阿弥陀経』と略称)も実は支婁迦讖の訳であろうとの見解を先に発表した。[3]詳しいことは再説しないが、訳語や訳風から見て、どうしても支婁迦讖でなければならないとの結論に達した。

支謙訳出経典は『出三蔵記集』によれば、三十六部四十八巻あったと伝えている。[4]支謙の翻訳活動の年代は、呉の黄武(二二二―二二八年)の初めより建興中(二五二―二五三年)の約三十年間で、支婁迦讖の孫弟子に当たる。彼の訳出経典の中には阿弥陀仏信仰に関係のあるものが多いという指摘がある。[5]

たとえば『大阿弥陀経』を従来の伝統説の如く支謙訳とすれば、この経は『無量寿経』の異訳であって、専ら阿弥陀仏への信仰と須摩提(極楽)への往生を勧めている。

この外に『老女人経』[6]には

今寿尽当下生二阿弥陀仏国一供中養諸仏上却後六十八億劫。当下作仏号二犍波一其国名中化華上。(大正蔵十四、九一二b)

とあり、『私訶昧経』には

於レ是世寿終後　便生上二兜率天一
当二願生一安穏国　寿無極法王前
妙薬王国土中　無怒仏教授処一
常当二願到レ彼生一。（大正蔵十四、八一三ａ―ｂ）

と説かれ、この場合は阿弥陀仏のことを「寿無極法王」といい、極楽のことを「安穏国」といってそこに生まれることを願っている。

『菩薩生地経』は経録では『差摩竭経』[7]という名で出ているが、そこには

寿終悉当レ生レ於二西方無量寿仏清浄国一。（大正蔵十四、八一四ｂ）

とし、『慧印三昧経』には阿弥陀仏の前生を慧上王と説き（大正蔵十五、四六四ｂ）

生二須摩訶提一　見二阿弥陀仏一
坐レ於二蓮華一到二　阿弥陀仏前一（大正蔵十五、四六五ａ）

とある。但し、ここでは専ら阿弥陀仏を説くのではなくて、阿閦仏国への往生も同時に説いている。

『無量門微密持経』も僧祐以来、支謙訳とされてきた経典である。そこには、昔、宝首曜王如来あり、滅度に臨んで光秉転輪王の太子無念徳首が仏より無量門微密持（Ananta-mukha-dhāraṇī）を聞いて出家した。その時、尊者子月行は無念徳首よりこの陀羅尼を聞いて願楽し、随喜の功徳によって後に成仏して錠光仏となった。かの無念徳首は今の西方無量寿仏である。（大正蔵十九、六八一ｃ―六八二ａ）と法蔵説話とはまた違った阿弥陀仏の本生談を説いている。

しかしながら支謙訳と伝えられる経典には古くは境野黄洋氏が指摘されたごとく[8]、支謙訳かどうか疑わしいものが多い。『大阿弥陀経』もその一つであるが、外にも『無量門微密持経』はその訳語を検討すると、涅槃、陀羅尼、阿耨多羅三藐三菩提、夜叉など、後世になってから用いられた比較的新しい語が使われていて支謙訳とは考えられない。『差摩竭経』には「無量寿仏清浄国」とあるが、これは竺法護の訳語の感がある（境野氏は『無量清浄平等覚経』を竺法護訳と見るから）とし、菩薩を開士と訳すことからも竺法護訳とした方がよいのではないか、と述べられる。『慧印三昧経』にしても漚和拘舎羅は upāyakauśalya の音写であるが、支謙は変謀明恵とか善権と意訳するのが常であり、この様な音写は用いない習性があるから、これも疑わしい。

この様に見てくると、支謙訳経典に阿弥陀仏に関する経典が多い、ということにも疑問を抱かざるを得ない。それ故に中国初伝時代の阿弥陀仏経典として確かなものは支婁迦讖の訳になる『般舟三昧経』と『大阿弥陀経』に限られることになり、その原典の成立もおそらく他の阿弥陀仏経典と比べれば最古であると考えてよいであろう。この稿では右の両経を中心として考察を進めようと思うが、〈小阿弥陀経〉がこれらの経典よりも古いと考える一部の学者の説があるから、最後にそのことについても触れようと思う。

二、〈般舟三昧経〉の諸本

〈般舟三昧経〉の諸本には次のものがある。

〔漢訳〕

般舟三昧経[9]　三巻　後漢　支婁迦讖訳（T. No. 418）

宋・元・明三版と高麗版との間にかなりの相違点がある。

般舟三昧経[10]　一巻　後漢　支婁迦讖訳（T. No. 417）

高麗版にのみ収録されている。

抜陂菩薩経　一巻　失訳（T. No. 419）

『三巻本』の「譬喩品」第四、『賢護分』でいえば「正信品」第四までの訳である。

大方等大集経賢護分　五巻

隋　闍那崛多訳（T. No. 416）

〔チベット訳〕

'phags pa da ltar gyi sans rgyas mṅon sum du bshugs pa'i tiṅ ṅe 'dsin shes bya ba thegs pa chen po'i mdo.[11]

（現在仏の面前に立つ三昧と名づくる聖なる大乗経）

梵名　Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhâvasthita-Samādhi-Sūtra.

Śakyaprabha, Ratnaraksita 訳

〔サンスクリット文〕断片[12]

ヘルンレ氏がカダリックにて Upright Gupta 文字で書かれたサンスクリット文の紙本一葉を発見した。『賢護分』では第四巻の「称讃功徳品」長行の後半から偈文のほぼ終わりに至るまでに相当し、『三巻本』では巻中の「擁護品」長行の後半より偈文のほとんど終わりまでに当たる。

この外にモンゴル語訳[13]も一本あるといわれている。

さて漢訳の諸本について智昇は『開元釈教録』[14]に前後七訳あって三存四欠であるという。すなわち第一訳から第七訳までを順番に並べて整理すると次のごとくである。

(1)　般舟三昧経三巻或加大字或二巻

後漢月支三蔵支婁迦讖訳第一訳

(2)　般舟三昧経二巻

後漢天竺三蔵竺仏朔訳第二訳

(3)　般舟三昧経一巻

後漢月支三蔵支婁迦讖訳出静泰録第三訳

(4)　般舟三昧念仏章経一巻

後漢代失訳第四訳

(5)　抜陂菩薩経一巻僧祐録云安公古典経是般舟経初四品異訳第五出今附漢録

(6)　般舟三昧経三巻

西晋三蔵竺法護訳第六訳

(7)　大方等大集賢護経五巻亦直云賢護経或六巻

この中で智昇が現存すると言うのは(1)、(5)、(7)の三経のみであり、残る(2)、(3)、(4)、(6)の四経は欠本であるとしている。しかしこの説には多

くの疑問点があり、欠本とした(3)の『一巻本』は現に高麗蔵に現存するばかりか、少し智昇とは時代がずれるが同じ唐代に長安において活躍した善導は、その著『観念法門』の中でこの『一巻本』を長々と引用しているのである。[15] また『開元録』巻一（大正蔵五五、四七八c）によれば、『三巻本』も『一巻本』も共に支婁迦讖の訳であって、しかも両者共に光和二年の訳とする。この様なことは有り得ないことである。さらに実際に七回も翻訳が行われたのか、これも甚だ疑わしい。そこでまず経録を調べなければならないが、これがまた大混乱を起こしていて容易にその真相を明らかにすることは困難である。幸い平川彰氏が〈般舟三昧経〉に関する項を詳しく研究せられたので[16]詳細についてはそちらに譲り、重要事項のみを拾いあげると次のようである。

現存最古の経録である『出三蔵記集』巻二には支婁迦讖訳経の項に「般舟三昧経二巻」（但し麗本は一巻とする）として光和二年十月八日の訳と記している。（大正蔵五五、六b）また『同録』巻二の「新出異出経録」には支讖訳二巻と竺法護訳二巻とをあげ「右一経二人異出」（同一四b）とある。『出三蔵記集』では〈般舟三昧経〉は二巻であって、支婁迦讖と竺法護の訳を伝えるのみで『一巻本』については何も触れていない。

『法経録』巻一では「般舟三昧経二巻　晋世竺法護訳」（同一一五c）とし、「衆経異訳」の中に支讖訳の『一巻本』をあげている。（同一二〇b）ここに初めて支婁迦讖訳の『一巻本』が顔を出すのである。

『三巻本』として登場するのは次の『仁寿録』巻一が最初で「般舟三昧経三巻或二巻一晋世竺法護訳」（同一五一b）として出るのである。これによると最初は三巻でなくて二巻であったとも思われる。その二巻本は支婁迦讖が訳したとする伝承と、竺法護が訳したとするものと二つの流れがあった。

さらに『歴代三宝紀』巻四では竺仏朔の項に「般舟三昧経二巻」（大正蔵四九、五三c）という記事がある。この伝承は『古今訳経図紀』巻一（大正蔵五五、三五〇a）『大周録』巻三（同三八八b）にも伝えられた。

これらの伝承が混然として『開元録』の言うような三存四欠の説が生まれたものと考えられる。けれども実際はその様に七回も翻訳されたと私は考えない。

竺法護訳説について考えるに、その説が出て来たのは作者不詳の『般舟三昧経記』の記述によるのではないかと推察する。その文とは

般舟三昧経。光和二年十月八日。天竺菩薩竺朔仏。於二洛陽一出。菩薩法護。時伝言者。月支菩薩支讖授与。河南洛陽孟福字元士。隨二侍菩薩一。張蓮字少安筆受。令二後普著一レ在レ。建安十三年。於二仏寺中一按定悉具足。後有二写者一。皆得二南無仏一。又言。建安三年歳在戊子八月八日於二許昌寺一按定。[17]

と記されるが、この中「菩薩法護」なる語が不可解である。宇井伯寿氏もよく理解できなかったようで「菩薩法護とあるのがよくは解せられ

ぬ。法護の法は菩薩法とつづくのであらうし、護は救助、守る、助けるの意味であらう」[18]と述べられるだけで、結局何のことかわからない。塚本善隆氏も「この句詳かならず」[19]と註されていて両碩学共に理解できなかったのである。筆者は思うに『出三蔵記集』の撰者、僧祐はこの「菩薩法護」の句を竺法護と受け取ったのではなかろうか。これは単なる推測に過ぎないが、この不可解な語が竺法護訳経説を生み出したに違いない。そしてこの説が後の経録に伝承されていったのではなかろうか。

もう一つの竺仏朔訳[20]経説も同じくこの『経記』に起因すると思われる。『経記』を読めば一見、竺朔仏が『般舟三昧経』を漢訳したかに見えるが、この点について宇井伯寿氏は『道行経後記』の記事と照らし合わせて、漢訳したのは支婁迦讖であったと主張される[21]。すなわち『道行経後記』には

光和二年十月八日。河南洛陽孟元士口授二サル天竺菩薩竺朔仏一ヨリ。時伝言訳者月支菩薩支讖。時侍者南陽張少安。南海子碧。勧助者孫和。周提立[22]。

とある文の「口授」とは竺朔仏が『道行般若経』の梵文を口授したと読み、「伝言訳者」というのが梵文を実際に漢訳した人であって、それが支婁迦讖であったと理解されている。『般舟三昧経』の場合もそれと同じで、竺朔仏が梵本を賫来して読誦したのであり、それを支婁迦讖が漢語に訳したのである、と述べておられる。『道行経後記』の宇井氏の訓じ方には少々無理がある様に思われるが、しかし『出三蔵記集』に収められる『道安録』には『般舟三昧経』も『道行般若経』も竺朔仏の訳経となっておらず、支婁迦讖の訳経となっているのであるから、ここでは宇井氏の説に従うべきであろう。もしもこの見方が正しければ竺朔仏の訳経説は抹消さるべきである。

結局、竺法護、竺朔仏の訳経は存在しなかったのであり、『般舟三昧経記』の紛らわしい記事によって誤解を生んだのであろうと考えられる。

一巻本の『般舟三昧経』については、章を改めて論ずることとする。

次に『開元録』で第四訳という欠本の『般舟三昧念仏章経』について考えてみたい。

僧祐は「新集続撰失訳雑経録」に初めてこの経名を出している。（大正蔵五五、三〇c）これは道安の録にはなかった経で僧祐が新たに見出した経である。次の『法経録』巻一には『般舟三昧経』の別品別訳であるとして

佛説般舟三昧念仏章経一巻是行品（同一二〇a）

と記している。『歴代三宝紀』にもその名が見えている（大正蔵四九、五五b、七四b）が、『僧祐録』を踏襲しただけで確認したわけではない。『仁寿録』には早くも欠本（大正蔵五五、一七六a）と判定され、以後の経録はみな欠本としている。

『抜陂菩薩経』は『出三蔵記集』に収められている「新集安公古異経録」に

　披陀菩薩経一巻（同、一五ｂ）

とあるのがこれに当たるであろう。経名は経録によって『陂陀菩薩経』、『抜陀菩薩経』、『抜波菩薩経』、『抜陂菩薩経』などと様々で、これはBhadrapāla（賢護）のバドラの部分の音写であるから、この様に統一を欠いたのであろう。この経には道安も訳者の名を記さず、以後の経録にもすべて失訳とされていて一度も訳者の名を明記されることはなかった。しかし道安（三一四―四一三年）がすでに知っていたことや訳語が古い用語を使っていることから見ても、かなり古い時代に翻訳されたことが推測される。

『大方等大集経賢護分』が最初に文献に登場するのは『法経録』で、その巻一に

　大集賢護菩薩経五巻（或六巻九十三紙）隋開皇年闍那崛多及笈多於二大興善寺一訳

　皇朝奏行。（大正蔵五五、一八二ａ）

とあり、開皇年間の訳とだけ記しているが、『歴代三宝紀』巻十二の闍那崛多の条には

　賢護菩薩経六巻（開皇十四年十二月起首至十五年二月訖。沙門朗公等筆受）（大正蔵四九、一〇三ｃ）

と記されていて、開皇十四年（五九四年）十二月から翌十五年二月までかかって訳出されたことがわかる。ただ『大唐内典録』巻六（大正蔵五五、二八七ａ）と巻九（三一四ｂ）に

　隋開皇年耶舎於二大興善寺一訳

と訳者の名を異にしているのは、何かの誤りであろう。

　経名は『賢護菩薩経』、『大集賢護菩薩経』、『大方等大集経賢護分』、『大集賢護経』などと一定せず、『法経録』に「大集」なる語が頭に冠せられているところから、早くより〈大集経〉と何らかの関係があったようである。

　経録による考察は以上の如くであり、おそらく竺法護、竺朔仏による訳経というのは支婁迦讖訳の『般舟三昧経』のことであろう。また『般舟三昧念仏章経』は『法経録』に行品であると註されているから、行品のみで独立した経典として流布していたのであろうか。もし実在したとしても早くから失われていた。

三、『三巻本』と『一巻本』の『般舟三昧経』

　『大正新修大蔵経』には支婁迦讖訳として『三巻本』と『一巻本』の『般舟三昧経』が収められている。但し『一巻本』は高麗版にのみ存するもので他の版にはこれを欠いている。両者共に同じ支婁迦讖訳とすることに古くから疑問を持たれ、いずれか一方が本当の支婁迦讖訳であって、他方は後に改編されたものであろうと憶測されていた。

　まず『一巻本』を古いと見る説をあげると次の通りである。

〔境野黄洋説[23]〕

　『一巻本』が支婁迦讖訳で『三巻本』は竺法護訳である。

〔池本重臣説[24]〕

　『三巻本』は空観を予想している。『一巻本』にもあるが、『三巻本』

はさらにこのことを力説している。「摩訶衍」の語は『一巻本』にはないが『三巻本』には数度出てくる。

〔真野龍海説[25]〕

経典は増広発展するのが原則であるから、『一巻本』より『三巻本』へと増広された。

〔色井秀譲説[26]〕

『一巻本』は般若経典以前、少なくともその影響以前の経典であり、これに般若空観的基礎を与えて『三巻本』が成立した。

右の説に対して逆に『三巻本』が古く、『一巻本』はその抄訳であると見る説は次のごとくである。

〔林屋友次郎説[27]〕

『三巻本』が支讖の訳である。

〔赤沼智善説[28]〕

『一巻本』は『三巻本』を簡単にして比較的緊要でない諸品を除いたものである。

〔塚本善隆説[29]〕

『三巻本』の方が支婁迦讖訳の『道行般若経』の訳語と一致していて支婁迦讖訳と認められ、『一巻本』はその訳語から東晋時代の訳出、あるいは改訂本であろうと思われる。

〔桜部建説[30]〕

『一巻本』と『三巻本』とは、もと一つのテキストであった。おそらく『三巻本』から抄出改訂されて『一巻本』ができたのであろう。

〔ハリソン説[31]〕

(1)一七九年に支婁迦讖によって現在高麗版に収められている『三巻本』の基になったものが訳された。それは譬喩品第四の途中までで、経の初めにある因縁を語る部分が簡略で、偈頌であるべき部分は長行であった。

(2)次いで二〇八年に支婁迦讖の門下生、おそらく支亮によって右の改訂が行われ、高麗版の残りの最後までが訳された。そして因縁の部分が詳しくなり、偈頌であるべきところは偈頌に書き改められた。これが現在、宋・元・明三版に収められている『三巻本』である。ここに二〇八年というのは『般舟三昧経記』の建安十三年に校定したという記事にもとづくものであり、それが支亮によって改訂されたとするのは支敏度の『合首楞厳経記』に「支亮は学を讖に資け……」とあるのによる。

(3)四―五世紀の頃に宋・元・明三版に収録する『三巻本』の抄本が作られた。これが現在高麗版にのみ存する『一巻本』である。

〔末木文美士説[32]〕

ハリソン説を大筋において認め、『一巻本』は必ずしも梵本を見ていない中国での改変と見る。

『三巻本』と『一巻本』との関係についての長い議論の歴史も最近になってようやく『三巻本』の方が古くて、支婁迦讖の訳した経であるとの説が有力となり、ハリソン氏の研究によって決定打が放たれた感があ

る。

以上の説をまとめてみると次の論点に絞られるであろう。

『一巻本』を古いと見る説の根拠

1・経典というものは漸次、増広されていくのが一般的な傾向である。

2・空の思想が『三巻本』において顕著であり、『一巻本』はそれ程でもない。たとえば『三巻本』に「得空三昧」（大正蔵十三、九〇五b）とあるところを『一巻本』では「得是三昧」（同、八九九b）として未だ般舟三昧が空の境地を得た三昧であると言っていないこと。とくに空思想を強調する『三巻本』の「無著品」は『一巻本』には全く欠けている。

3・『三巻本』に

其人用レ念レ空故。便逮二得無所従生法楽一。即逮二得阿惟越致一。

（同、九〇五b）

と空や無生法忍を説くところが『一巻本』では欠けている。

4・『三巻本』に

行二菩薩道一。未三曽離二摩訶衍一。逮二得摩訶僧那僧涅極曠大道一。

（同、九〇四a）

当レ索二摩訶衍一。（同、九〇八c）

比丘尼求二摩訶衍三拔致一是三昧学守者。当二謙敬一。不レ当二嫉妬一。

不レ得二瞋恚一。（同、九一〇a）

など「摩訶衍」の語は『三巻本』にはしばしば出ているが『一巻本』では全く見当たらない。このことは『一巻本』が未だ大乗の意識に乏しかったためである。

以上が『一巻本』の方を古いとする学者たちの論拠とするところであるが、反対に『三巻本』を古いとする学者の論拠は次の通りである。

1・『一巻本』には空の思想が稀薄であるというが、「行品」の初めの三字偈は、有想、無想をもって代表せられるあらゆる対立概念を超克することを目的として説かれたもので、空の思想が根底に流れていると見るべきである。また「行品」の終わりに鏡と影像の譬喩が説かれているが、その影像は中より出ずるものでもなく、外より入り来ったものでもない。その様に仏は「無所従来」であり「亦無所至」（大正蔵十三、八九九b）であるというのは〈般若経〉に説く空の思想と全く異なるところがない。

2・『三巻本』には「泥洹」「恒辺沙」「釈迦文」「閲叉」「阿惟三仏」「怛薩阿竭阿羅訶三耶三仏」「阿須倫」「真陀羅」「摩睺羅」などの語を用いているが、これらの語は支婁迦讖訳『道行般若経』の訳語と一致する。しかるに『一巻本』では「涅槃」（同、八九九c・九〇二a）「夜叉」（同、九〇一c）なる新訳語を使っている。「涅槃」の語は東晋時代以後に用いられるようになった語である。

以上の論拠によると、もはや『一巻本』を古いと見る説は成り立たなくなる。加うるにハリソン氏の詳しい研究によって〈般舟三昧経〉諸漢訳の成立がスムーズに解明できよう。

四、〈般舟三昧経〉諸本の成立次第

現存する〈般舟三昧経〉諸本の中、『大集経賢護分』と『チベット訳』とは、訳経史の上から言っても、内容から言っても最も後期の展開を示すテキストであることは明らかであるが、どちらかと言えば『チベット訳』の方が章区分が細かく、新たな要素が加わっているところから『チベット訳』を最も新しいものと見るのが妥当であろう。

問題は『抜陂菩薩経』である。この経は前四品のみの翻訳で完訳でないところから、この形を原初形態と見て望月信亨氏[33]は

抜陂経→一巻本→三巻本→賢護分

と発展していったとの説を出された。また静谷正雄氏[34]も『抜陂菩薩経』を最古の経とする説を述べられた。しかしその根拠は明らかにされていない。

右の説に対して色井秀譲氏[35]は

一巻本→三巻本→抜陂経→賢護分

の成立順序を提示された。その理由は、『抜陂経』は前四品のみの訳であるが、その部分を他の諸本と比較すると『三巻本』よりもむしろ『賢護分』の方に近く、『一巻本』とは最も離れていると判定された結果である。

経録を見るに『抜陂経』はすでに道安も知っていて『出三蔵記集』巻三に収められている「新集安公古異経録」に

披陀菩薩経一巻（安公云出方等部）（大正蔵五五、一五b）

とあるから『道安録』編纂の晋の康寧二年、すなわち三七四年以前にすでにあったことは確実である。

ハリソン氏[36]によれば経の終わり方が唐突であることから、原テキストの途中まで訳して未完に終わっているのではないかと思われること。その語法は古い。（たとえば泥洹、須摩提などの語を用いている。）このことから支婁迦讖訳本（ハリソン氏のいうA版）と後世の改訂版（B版）との中間の形をもった原典に基づいたと思われるとして三世紀までに訳出されたと言う。

梶山雄一氏[37]はこの経の成立について新しい見解を発表された。それは『抜陂経』に「法身」（大正蔵十三、九二一a14）なる語がある。この語に対応するのは『三巻本』では「問事品」第一に「経蔵身」（同、九〇四a18）とあり、『賢護分』では「一切法」（同、八七四a26）とある。この語のサンスクリット語はdharma-kāyaであって、その用例は梵文の『八千頌般若経』[38]やその漢訳に見られる。すなわち『道行般若経』巻九では「仏経身」（大正蔵八、四六八c）『大明度経』巻五では「仏経等」「同、五〇二c）、『小品般若経』巻九では「諸仏法蔵」（同、五七七c）と訳されている。この場合、未だ法身・色身という仏陀の二身説は成立していなかったので、二身説の法身ではなくて、仏陀の「教えの集合」という意味に用いられているのである。この語が色身に対する法身として漢訳された最初は、鳩摩羅什訳の『小品般若経』においてであり、

諸仏如来不レ応下以二色身一見上。諸仏如来皆是法身故。（同、五八四b）

とある。梵文の『八千頌般若経』では右の文は第三十一章「ダルモードガタ菩薩品」にあり、『八千頌般若経』としては原初形態に属する部分ではなくて後に増補されたと思われる部分であるが、しかし支婁迦讖訳の『道行般若経』には「曇無竭菩薩品」として存在するから、かなり古い成立であることには間違いない。龍樹は『ラトナーヴァリー』（Ratnāvalī）第三章、第十一、第十三偈[39]においても法身と色身とについて説いている。このことから梶山氏は『八千頌般若経』における色身・法身の用語は二〇〇年前後に成立していたと考えなくてはならない、と結んでおられる。このことから『抜陂経』にdharma-kāyaの語を「法身」と訳している事実は『抜陂経』の成立が『三巻本』よりも遅れることは明らかであると論じられた[40]。

以上のことからすると、『抜陂経』が最古であるとの説は崩壊せざるを得ない。

最後に梵文原典についてハリソン氏はヘルンレ蒐集の断簡を諸本と比較して、『賢護分』の方に増広が認められるとして『サンスクリット本』を『賢護分』の前に位置づけた。

結論として諸学者の研究成果を総合すると〈般舟三昧経〉諸本の成立順序は次のごとくとなるであろう。

三巻本（支婁迦讖訳で高麗版）→三巻本の改訂本（宋・元・明三版）→抜陂菩薩経→一巻本→サンスクリット本→賢護分→チベット訳

五、〈般舟三昧経〉と〈八千頌般若経〉

大乗経典では最初期の成立の一つと考えられている〈八千頌般若経〉の中に〈般舟三昧経〉を予想すると思われる語句や思想がある。たとえば最古の漢訳である『道行般若経』によって示すと「薩陀波倫菩薩品」第二十八に「薩陀波倫菩薩は般若波羅蜜の教えを聞いて見十方諸仏三昧を得た」（大正蔵八、四七二a・四七三c）とか、薩陀波倫菩薩は仏の中の深事の法を聞いて六万の三昧を得たという中に、「悉見諸仏三昧」（同、四七四a）なる名があり、「曇無竭菩薩品」第二十九にも「悉念仏三昧」（同、四七六a）なる三昧が出ている。その他、「薩陀波倫菩薩品」に薩陀波倫菩薩が「仏は何所（いずこよ）従り来り、去りて何所（いずこ）へ去るのか」の問いに対して、曇無竭菩薩は「仏は従来する所無く、去りても亦至る所無し」（同、四七三c）と答えているところは『般舟三昧経』「行品」に浄水や磨鏡に映し出された自分の影を譬えて、「その影は内より出て来るものでもなく、外より入り来るものでもない。その様に仏は何所より従来する所無く、亦何所へ至る所も無い」（大正蔵十三、九〇五c）と説いているのと軌を一にする。これと同様な説は『般舟三昧経』「問事品」第一にも、諸仏が悉く前に在って立つことを幻師が自在に化作するのに譬えて「仏は従来する所無く、また従去する所も無し」（同、九〇

三c）と説いている。

また『道行般若経』「曇無竭菩薩品」に般若波羅蜜が本無なることを「夢中与二女人一。通視レ之本無」（大正蔵八、四七五a）の譬喩をもって説いているのは『般舟三昧経』の「行品」において「西方阿弥陀仏を念じて戒を欠くことなく、一心に念ずること若しは一昼夜、若しは七日七夜、七日を過ぎて以後、阿弥陀仏を見たてまつる。覚に於いて見ざれば夢中に於いて之を見る」ことを夢中に婬女と共に棲宿した譬えをもって説明している（大正蔵十三、九〇五a―b）ことを想起せしめる。

以上のことから『道行般若経』は『般舟三昧経』の説を知っているから『般舟三昧経』の方が古いと考えられる様であるが、経典成立史はそう簡単ではない。

『道行般若経』に『般舟三昧経』の思想が見えているのは「薩陀波倫菩薩品」第二十八と「曇無竭菩薩品」第二十九のみに限られていて、その他の部分にはない。この二品は梵文『八千頌般若経』においては第三十章と第三十一章に相当する。

干潟竜祥氏の説[41]によると、〈小品般若経〉の原初形態は『道行経』では「第一品」より「累教品」第二十五の中途（仏告阿難。汝日日教人……不中道還。）までであると述べられる。他のテキストでは『大明度経』では第二十五「累教品」、羅什訳の『小品般若経』では第二十四「嘱累品」、『大般若・第五会』では第二十三「附嘱品」の終わりまでが対応し、梵文『八千頌般若経』では第二十八「散華品」（Avakīrṇa-kusuma-parivarta）の途中に、世尊がアーナンダに般若波羅蜜を付嘱する文があるが、仏が弟子に経典を付嘱するのは経典の最後に位置するのが一般的な通例であるから、原初形態は一応ここで終わっていたであろう、と論述された。コンゼ氏[42]や梶山氏[43]もこの点に関しては同様の意見である。

また末木文美士氏[44]によると、〈般舟三昧経〉も一時に現在の形態が成立したのではなくて、段階を追って成立したものであり、原初形態は阿弥陀仏信仰を強調し、七日七夜の念仏による見仏を説く「行品」であり、「四事品」以下とは断層があるとする。すなわち「四事品」以後では阿弥陀仏信仰は譬喩的にただ一度出るだけ（大正蔵十三、九〇六c―九〇七a）であり、「行品」では一昼夜乃至七日七夜の念仏のみによって見仏すると説かれるにも拘らず、「四事品」では三月の間の修行が要求されていること（同、九〇六a）に矛盾がある。また「四事品」には仏像についての記述（同、九〇六a、b）があるが、「行品」では仏像については何も説いていない。元来、般舟三昧には仏像は必要としないはずである。観仏の場合は必要であろうが、〈般舟三昧経〉の場合は見仏であり、念仏することによって阿弥陀仏が面前に現れるのであるから仏像は必要としない。仏像の成立について高田修氏[45]の説によると、ガンダーラにおける成立は、早くとも西紀後一世紀の末から二世紀の初めに

かけてである、といわれるのであるから『般舟三昧経』の「四事品」以後の部分は仏像成立以後と考えなくてはならないが、「行品」については、それ以前と考えて差し支えない。

『道行般若経』においても同様のことがいえるので、仏像が説かれるのは「曇無竭菩薩品」（大正蔵八、四七六ｂ）においてであり、支謙訳の『大明度経』では「法来聞士品」第二十九（同、五〇七ａ）においてであって、他の諸本には見出せない。この部分は前述のごとく、いずれも後世に増補された部分であるから『道行経』の原初形態にはなかったものと考えてよい。静谷正雄氏[46]は〈小品般若〉の成立を一〇〇～一二五年頃とし、原初的な部分の成立はさらに古くみるべきであろう、と結論されている。またコンゼ氏[47]は、基本的テキスト（『八千頌』の原型）の成立を西紀前一〇〇年から西紀後一〇〇年とし、そのテキストの拡大型（『十万頌』『二万五千頌』『一万八千頌』および『八千頌』の増補部分も含めて）を西紀後一〇〇年から三〇〇年とする。梶山雄一氏[48]は『道行経』の初品から第二十五品までを西紀後一世紀前半までの成立と見て、「薩陀波倫品」と「曇無竭品」とを含む第二十六～第三十の諸品がやや遅れて付加されたけれども、『道行般若経』全体も仏像が出現した後一世紀の末葉までには成立したであろう、と推定された。

以上のことから梶山[49]、末木両氏[50]の結論を総合すると『道行経』と『般舟三昧経』との成立は次の様に次第したと見るべきである。

一、『道行般若経』の基本部分

二、『般舟三昧経』の「行品」

三、『道行般若経』の「薩陀波倫品」「曇無竭品」

四、『般舟三昧経』の「四事品」以後の部分

この成立次第は概ね妥当なところと考えられる。ただ『般舟三昧経』の「問事品」第一の末尾に「今現在仏悉在前立三昧」（大正蔵十三、九〇四ｂ）と説かれているのを如何に解釈するかの問題が残されている。この部分は或いは次の「行品」に加えて考うべきであるかも知れない。

六、『大阿弥陀経』と〈八千頌般若経〉

〈無量寿経〉類の中で、『大阿弥陀経』が最も初期の形態であることは、今日誰も異論を挟む余地はないであろう。また筆者はこの経が伝統的に伝承されてきた呉の支謙訳ではなくて後漢の支婁迦讖訳であろうということを以前に発表したが、もしこの説が許されるとするならば『道行般若経』『般舟三昧経』『大阿弥陀経』はいずれも支婁迦讖の訳であり、いずれ劣らぬ古経ということになる。

〈八千頌般若経〉と〈般舟三昧経〉との関係が前章のごとくであるとするならば『大阿弥陀経』はこの両経と比べてどの様に位置づけることができるであろうか。

静谷正雄氏[52]はこの問題に触れ、『大阿弥陀経』をこれら両経より古いとして、原始大乗という名を与えている。その理由は次のごとくである。

『大阿弥陀経』には『小品般若経』の影響が見られない。すなわち「大乗」（『道行経』では「摩訶衍」）、「空」、「無生法忍」（『道行経』では「無従生法楽」の思想がなく、『阿閦仏国経』に現れる「僧那僧涅」、「発菩提心」、「一切智」（『道行経』では「薩婆若」）、「無上菩提への廻向」、「一生補處」、「般若波羅蜜の重視」の思想が見られないという。これらの諸思想の中、「無生法忍」、「僧那僧涅」、「発菩提心」、「廻向」「一生補處」などは『無量寿経』になると現れていて、〈小品系般若経〉の影響を受けていると考えられる。

平川彰氏は〈般若経〉には阿閦仏の信仰が述べられていて〈般若経〉は阿閦仏の信仰と結合しているが、阿弥陀仏の信仰は〈小品般若経〉にも〈大品般若経〉にも説かれていないから阿弥陀仏の信仰は〈般若経〉とは別の系統において発展したものである、と述べておられる。しかし〈小品般若経〉における阿閦仏は、後の挿入であるとする意見もあるので、〈般若経〉の原初形態に阿閦仏の信仰が盛られていたかどうかは疑問である。このことをもって〈小品般若経〉よりも〈阿閦仏国経〉の方が先在したと考えることはできない。

平川氏の述べられるごとく、阿弥陀仏の信仰と〈小品系般若経〉とが果たして別系統のものかどうか。確かにすべての〈般若経〉には阿弥陀仏の信仰は説かれていないが、初期の〈般若経〉と『大阿弥陀経』の菩薩道を比較すると、意外にも共通する点がある。『道行般若経』巻八、「学品」第二十二（大正蔵八、四六五ａ）には

初発意菩薩（samyaksaṃbodhau saṃ prasthitaḥ）
隨般若波羅蜜教者（prajñāpāramitāyāṃ yogam āpadyante）
阿惟越致菩薩（avinivartanīyāḥ）

などの菩薩道があげられ、阿惟越致菩薩は菩薩として最高の境地とされている。同じ『道行般若経』でも阿惟越致菩薩のさらに上に阿惟顔（abhiṣikta）を置く説（同、四六五ｃ）、あるいは羅什訳『小品般若経』巻八のごとく、一生補處（ekajāti-pratibaddha）の菩薩を最高位に位置づける説（同、五七五ａ）などがあるが、先学の研究[55]によると、〈原始般若経〉では阿惟越致菩薩の位に達することが菩薩の目標であった、と説かれている。その名の示す通り、阿惟越致は不退であるから、最初はこの位が最高位とされていたことは意味の方からも理に合っている。けれども菩薩思想が発達してくると、それでも満足できずにさらにその上に阿惟顔とか一生補處の位を設けるようになったと考えられる。阿惟顔はその後あまり用いられなくなったが一生補處はあらゆる経典に出るようになる。

このことを考慮に入れて〈無量寿経類〉を見ると、〈初期無量寿経〉には一生補處は説かれておらず、阿惟越致を菩薩の最高位として説いているが、〈後期無量寿経〉にはこの語が出ているのである。すなわち〈後期無量寿経〉には「一生補處の願」があるが、『大阿弥陀経』にはこの願はない[56]。また三輩段を見ると『大阿弥陀経』では

上輩の者は臨終の時に阿弥陀仏が来迎されて阿弥陀仏国に往生し、七宝水池の蓮華の中に化生して阿惟越致菩薩となる。

中輩の者は阿弥陀仏の化仏が来迎し、阿弥陀仏国に往生するが、阿弥陀仏の所に至ることができず、阿弥陀仏国の界辺にある七宝城中を見て大いに歓喜し、その城に止まって七宝水池の蓮華の中に化生する。『無量寿経』では「往生者は不退転に住す」と説かれるが『大阿弥陀経』と『平等覚経』の〈初期無量寿経〉にはこの記述はない。

下輩の者は臨終の時に夢の中でかの仏を見て往生するのであるが、阿弥陀仏の前に至ることができず、道に二千里の七宝の城中を見て独り歓喜してその中に止まって七宝浴池の蓮華の中に化生する。（大正蔵十二、三〇九c―三一一a）

以上の三輩段は『無量寿経』までの経典に説かれるが、『如来会』以後の経典では三輩の区別は抹消されていて極楽に往生するものはすべて阿惟越致を得ると説かれるようになる。これを図示すると次のようになる。○印は阿惟越致（不退転）を得ることができると説いていることを示す。

	大阿	覚経	寿経	如来会	荘厳経	S本
上輩	○	○	○	○	○	○
中輩			○	○	○	○
下輩				○	○	○

右の図によると『大阿弥陀経』と『平等覚経』などの初期の経典では阿惟越致を得るのは上輩の者に限られている。上輩者とは『大阿弥陀経』によると「家を去り、妻子を捨てて愛欲を断じ、沙門となるもの」と説明されているから出家者を指していると見なければならない。要するに〈初期無量寿経〉では出家修行者にのみ阿惟越致菩薩となることへの道が開かれていたのであり、理想とする仏道は出家による修行であると考えられていたことがわかる。ここに『道行般若経』において菩薩道の最高位に阿惟越致菩薩を位置づけていることと共通していることを見出す。仏道に関して、『大阿弥陀経』と「道行般若経』との共通点は他にもある。『大阿弥陀経』巻上に

阿弥陀仏は諸菩薩、阿羅漢のために経を説き已って諸天人民の中で未だ道を得ないものは即ち道を得る。
未だ須陀洹を得ないものは即ち須陀洹を得る。
未だ斯陀含を得ないものは即ち斯陀含を得る。
未だ阿那含を得ないものは即ち阿那含を得る。
未だ阿羅漢を得ないものは即ち阿羅漢を得る。
未だ阿惟越致を得ないものは即ち阿惟越致を得る。
（大正蔵十二、三〇七b―c、『平等覚経』巻上、同、二八九a）

と説かれ、声聞道の四向四果の上に阿惟越致を位置づけている。このことは〈初期無量寿経〉の段階では、未だ大乗菩薩道が未発達であったために、四向四果の声聞道を借らざるを得なかったからであろう。同じ

〈初期無量寿経〉でも『平等覚経』になるとやはりこの様な四向四果の階位を説きながらも、声聞乗を抹消しようとする意図は酌みとれる。それは本願文において『大阿弥陀経』では常に「我が国中の諸菩薩・阿羅漢をして……ならしめん」と誓願するのであるが、『平等覚経』では「我が国中の人民」あるいは「我が国の菩薩」としていて、もはや「阿羅漢」なる語は使用しなくなっている。このことも『平等覚経』が『大阿弥陀経』よりも以後の成立であることを示す一つの証拠である。『無量寿経』以後の〈後期無量寿経〉では「阿羅漢」なる語は全く姿を消している。このことから、〈無量寿経類〉の発展過程において、初期の段階では未だ大乗菩薩道が確立していなかったために、声聞道を借らざるを得なかったが、阿惟越致の菩薩は仏道の最高目標とせられていたのである。同じ支婁迦讖訳の『阿閦仏国経』においても、この様な声聞道に言及し、（大正蔵十一、七六二b）且つ随所に阿惟越致を重視していることを見出すことができる。（同、七五八b、七五九b、c、七六〇a、七六一a、七六二c、七六三b、c）

同様な仏道は〈小品系般若経〉においても認められる。梵文『八千頌般若経』によって示すと、その第三章に

閻浮提の中で、仏・法・僧に絶対的な浄心（avetya prasāda）を持つものは僅かである。その中よりもさらに僅かなものだけが須陀洹を得る。

その中よりもさらに僅かなものだけが斯陀洹……阿那含……阿羅漢……獨覚……無上正等覚に対して心を発こす。……般若波羅蜜への道を行ずる。……阿惟越致の菩薩地に住する。……無上正等覚をさとるのである。（要約）（荻原本、pp. 213-4. Vaidya 本 p. 30『道行般若経』巻二、大正蔵八、四三二b、『小品般若経』巻二、同、五四二c）

と説かれ、この階梯は〈小品系〉のみならず〈大品系般若経〉においても同様である。ただし〈大品系〉では

菩提心を発こし、菩薩道を行じている阿惟越致の菩薩でも般若波羅蜜の方便力を遠離すれば声聞、辟支仏地に堕する。（『摩訶般若経』巻九、同二八四b―c）

という説が加わっているにすぎない。これは〈大品系般若経〉になると、般若波羅蜜がさらに重視されたことと、阿惟越致が不退という意味で、菩薩としては最高位であるにも拘らず、それよりもさらに上位の階位として一生補処の菩薩位が意識されたことにより、不退であるべきはずの阿惟越致菩薩が本来の意味を失って単なる菩薩の一通過的な階位となったためであろう。

この様に四向四果の声聞道が否定されずに菩薩道の中に組み込まれ、その上に阿惟越致菩薩を位置づける仏道体系は〈原始般若経〉も〈原始無量寿経〉も共通するものであり、その意味からすると両者は同じ土壌より発生したとも考えられるのである。

それでは一生補処の観念はいつ頃から生まれたのであろうか。漢訳と

して最初に現れるのは元康元年（二九一年）に無叉羅によって訳されたという『放光般若経』巻十五に、初発意菩薩―久発意菩薩―阿惟越致菩薩―一生補處菩薩とある。（大正蔵八、一〇一ｃ）〈小品系般若経〉では羅什訳の『小品般若経』「無慳煩悩品」第二十二（同、五七五ａ）と玄奘訳『大般若経・第五会』「根栽品」第二十二（大正蔵七、九一四ｃ）に一生所繋菩薩として出ているのみで他の諸本には出ない名である。従って初期の〈般若経〉では未だ一生補處の観念は成立していなかったと見るべきである。同様のことが〈無量寿経類〉においても認められ、『大阿弥陀経』には一生補處は出ていないが、『平等覚経』にその萌芽とも見られる「不一生等」とあるのは前述のごとくである。但し中国で最も早く一生補處と訳されたのは支婁迦讖訳の『阿閦仏国経』であろう。その巻上に

住レ於二兜術天一得二一生補處之法一。（大正蔵十一、七五四ｃ）

とあることは『阿閦仏国経』原典成立史の上で注意すべきことである。

次に無生法忍について考えてみる。無生法忍は『道行般若経』では「無所従生法楽」なる語をもって漢訳され、その語は「不可計品」第十一（正蔵八、四五一ａ）「阿惟越致品」第十五（同、四五六ａ）「遠離品」第十八（同、四六三ａ）「強弱品」第二十四（同、四六七ｃ）の四箇所に出ている。この語は支婁迦讖訳経典でも『般舟三昧経』「行品」（大正蔵十三、九〇五ｂ）にあるが、『阿閦仏国経』や『大阿弥陀経』には出てこない。〈無量寿経類〉では初期にはなくて『無量寿経』以後の〈後期無量寿経〉には出ているのである。

その他、『道行般若経』や〈後期無量寿経〉にあって『大阿弥陀経』にない用語としては「僧那僧涅」「発菩提心」「一切智」「廻向」などを挙げることができる。

経典成立を考える上でキーポイントとなる一つに仏像がある。『大阿弥陀経』や『平等覚経』の中輩段には「阿弥陀仏即自化作形像」（大正蔵十二、三一〇ｂ、二九二ａ）とあり、『無量寿経』では「無量寿仏化二現其身一」（同、二七二ｂ）とあるところを藤田宏達氏[58]は梵本では buddhanirmita（化仏）に当たるもので、有形的な造像を指すものではない、と述べておられ、この文ではその様に思われるが、『無量寿経』ではその少し前に「起立塔像」なる語がある。これに相当する語は他のどのテキストにもない『無量寿経』独特の用例である。『般舟三昧経』「四事品」や『道行般若経』の「曇無竭菩薩品」など、いずれも増補部分に仏像の記事があり、その原初形態の部分には仏像の記事がないことは前に述べたが、〈無量寿経類〉においても〈初期無量寿経〉の段階では仏像の記述はなく、仏像製作以前の成立であるということができよう。

仏塔については『大阿弥陀経』第六願に

若善男子善女人。欲レ来二生我国一。用レ我故益作レ善。若分檀布施。遶レ塔焼レ香。散レ花然レ燈。懸二雑繒綵一。飯二食沙門一。起レ塔作レ寺。断二愛欲一斎戒清浄。一心念レ我。昼夜一日不二断絶一。皆令レ来二生我

国。作二菩薩一。（大正蔵十二、三〇一b）

と塔崇拝のことが出ている。この願は『平等覚経』には欠けていて、他の諸本の本願文にもないが、成就文に当たる中輩の段には『大阿弥陀経』『平等覚経』『無量寿経』ともに塔を起こして供養することが往生の条件とされている。塔は釈尊の舎利を納めたところであるから塔への崇拝は釈迦信仰を意味する。初期の阿弥陀仏経典に塔崇拝がり、後期になるとそれが消えるという事実から、平川彰氏[59]は阿弥陀仏信仰は最初は塔崇拝、すなわち釈迦信仰より出発していたが、阿弥陀仏信仰が盛んになるに従って両者は相容れないものとなり、やがて塔崇拝が消えていったのであろう、と論じられた。このことは阿弥陀仏信仰が釈迦信仰の投影として成立したことを意味するものである。

これに対して初期の〈般若経〉では初めから塔崇拝を否定している。すなわち『道行般若経』「功徳品」第三において

七宝よりなる如来の舎利を納めた塔を千万も造って一生の間、供養するよりも、般若波羅蜜を聞き、書写し、経巻にして供養する方が余程福徳が多い。〔趣意〕（大正蔵八、四三二b―四三三b、Vaidya本 pp. 31-26）

と説かれている。仏滅後において生身の釈迦を崇拝する流れが塔崇拝となり、一方、それよりも教法（法身仏）を崇拝する流れがあったと思われるが、その流れを汲むのが〈般若経〉であったであろう。この様な見方をすると、阿弥陀仏経典と〈般若経〉とは異なる流れより生成されたと言うことも出来る。

また別の観点から考察しよう。大乗経典では誓願→仏微笑→授記という形式がほぼ一定のパターンとなって説かれている。『無量寿経』では往覲偈にそれが存在する。要約すれば、東・南・西・北の諸仏国より菩薩たちが無量寿仏を礼拝するためにやって来た。彼らは無量寿仏の両足に礼拝し、「われわれの国土も亦、この様でありますように」と願って仏に花束を散らすと、花は百由旬の傘蓋となって空中に止まった。その時、無量寿仏は微笑をなしたまい、三十六倶胝那由他の光が顔面より放たれて千倶胝の国土を照らした。その光は再び元に還って導師の頂の中へ消えた。そこで観自在菩薩は「世尊よ、おん身は今いかなる原因、いかなる動機で微笑されたのでありますか」と尋ねると無量寿仏は彼らに記別を授けられた。〔趣意〕（大正蔵十二、二七二c―二七三a、足利本 pp. 44-5）この形式は少しの前後の入替えや省略はあるものの、燃灯仏授記物語においても定型化している。この形式が見られるのは〈無量寿経類〉では『大阿弥陀経』に欠ける以外、他のすべての諸本に説かれている。また〈小品系般若経〉や〈阿閦仏国経〉にもあるが〈般舟三昧経〉にはない。〈小品系般若経〉では梵本によると「ガンガデーヴィー天女品」第十九章に五つの誓願を説いた後に出る。また同経の「アヴァキールナ・クスマ品」第二十八章にも出ている。『道行般若経』では「怛竭優婆夷品」第十六、大正蔵八、四五八a、「強弱品」第二十四、大正蔵八、四六八a―b）

この様に〈無量寿経類〉と〈般若経類〉とは互いに交流し合っている面も見られるのである。その中でも『大阿弥陀経』は最初期の経典であるとの感を深くする。その理由の第一は仏道の中に声聞道の階位を繰り組み、阿惟越致の菩薩を最高の菩薩位と位置づけていること。一生補処の観念がないこと。無生法忍、僧那僧涅、発菩提心、一切智、廻向などの語もなく、初期般若経の空思想も認められないこと。仏像の記述もないこと。塔崇拝が見られ、阿弥陀仏信仰が未だ純化していないこと。誓願よりも授記に至る形式が見られないこと、などから〈小品系般若経〉や〈般舟三昧経〉よりも早い成立であることを想い起こさせる。それでは『大阿弥陀経』原典の成立はいつ頃に置くことができようか。この経を支婁迦讖訳とすれば、その漢訳年代の一七九年を下ることはあり得ない。この年代が最下年限であるが、もっと絞るならば仏像の記述がないところから、仏像の成立年代たる一世紀末から二世紀の初め以前ということになる。これは『大阿弥陀経』の現形の成立であるが、すでに論じたように、この経典自身も一時に現在の形が成立したのではなくて、原初形態と増補部分を考えるならば、原初形態の成立はさらに遡ることとなり、『八千頌般若経』の成立年代をも考慮に入れて、西紀後間も無く、おそくとも、西紀後一世紀の中頃までという漠然たる結論にならざるを得ないであろう。

七、〈阿弥陀経〉と『大阿弥陀経』

〈阿弥陀経〉は〈無量寿経〉よりも古いとする説と新しいとする説の[64]両説があり判断に苦慮するところであるが、筆者は次の諸点より、少なくとも〈初期無量寿経〉よりは新しく、康僧鎧訳と伝える『無量寿経』とほぼ同じ位の時期の成立ではないかと考えている。いまその理由をいくつかあげてみよう。

〈阿弥陀経〉の前半は極楽の荘厳を説き、後半の部分は六方諸仏による阿弥陀仏への讃歎が説かれていて成立を異にするのではないかということは以前から指摘されていたが、後半部分の六方諸仏の名は〈仏名経〉よりの採用と見られ、特に菩提流支訳『仏説仏名経』巻六（大正蔵十四、一四三b）に出る仏名とほとんど一致する。この様に多くの仏に南無することが強調されるのは、それだけ現在諸仏の思想が発展した証拠であって、最初期の大乗経典には見られない現象である。

阿弥陀仏の梵名について〈阿弥陀経〉ではAmitāyus（無量寿）を用い、〈無量寿経〉では多くAmitābha（無量光）を用いているのと対照的である。アミターユスとアミターバのいずれが先行するかは議論のあるところである。

まずアミターユスの方が古いと考える学者に岩本裕氏[63]がある。その理由は次の通りである。〈法華経〉には阿弥陀仏は次の三回登場する。

化城喩品（西紀一世紀頃）	アミターユス
薬王菩薩本事品（西紀二世紀中頃）	アミターユス
普門品（西紀二世紀中頃以後）	アミターバ

このことから最初はアミターユスと呼ばれたのが西方の光明思想の影響を受けてアミターバと呼ばれるようになった、という。

また真野竜海氏[64]は浄土教に関する諸テキストを成立順に並べ、そこに出る無量寿と無量光の出る頻度を調べると、テキストの古いものほど無量寿が多く、新しいものほど無量光が多いという。しかしここで扱われているのは羅什訳『阿弥陀経』以後の〈無量寿経〉〈阿弥陀経〉の梵蔵を含めた諸本に限られていて〈初期無量寿経〉は考慮に入れられていない。勿論、〈初期無量寿経〉の原典にはアミターユスとあったのか、アミターバとあったのかは知る由もないが、〈初期無量寿経〉では阿弥陀仏の光明は最尊第一で無比なることが『無量寿経』の約七倍の分量でくどくどと説かれている。（大正蔵十二、三〇二b―三〇三a、二八一c―二八二b）そして極楽の厳飾を説いた後に再び阿弥陀仏の光明が極大であることを説いて、光明が極大であるから日月星辰も蔽われて現れず、したがって昼夜の区別もなく、日、月、歳もない。それ故に阿弥陀仏の寿命も無量である（同、三〇八b―c、二九〇b―c）と寿量無量は光明無量によって根拠づけられている。このことからアミターバ→アミターユスと展開するのが順当でその逆は論理的に有り得ない、と言われるのは梶山雄一氏である。

阿弥陀仏の寿命についても〈初期無量寿経〉は「幾千億萬劫歳数」（同、三〇九a、二九〇c）なることを説くが、この文に次いで「阿弥陀仏の般泥洹の後は蓋樓亘（観音）菩薩が作仏して諸天人民を過度す」と説き、また「その仏が般泥洹後は、摩訶那鉢（大勢至）菩薩が作仏する」という。この様に〈初期無量寿経〉では阿弥陀仏は無量寿であると言いながらも、このことが徹底していない。『無量寿経』に「仏寿命四十二劫」（大正蔵十二、二六七c）とあるが、〈初期無量寿経〉ではこれに対応する文はない。

以上のことからも〈初期無量寿経〉においては無量光（アミターバ）が強調され、それに比べて無量寿（アミターユス）の説示は弱いように思われるから、やはり最初はアミターバが説かれ、後にアミターユスなる名も用いられたと考える方が理に合うように思われる。〈無量寿経〉よりも後の成立と考えられる〈悲華経〉ではアミターユスが用いられていることもそのことを証する一助となるであろう。

次に〈阿弥陀経〉には一生補処が説かれている。前述したごとく『大阿弥陀経』には未だ現れていなかった観念である。このことをもって〈阿弥陀経〉は『大阿弥陀経』よりも以後の成立であると決定づけることはできないが、少なくとも参考となるであろう。

〈阿弥陀経〉の巻末には

能く娑婆国土の五濁悪世の劫濁、見濁、煩悩濁、衆生濁、命濁の中に於いて、阿耨多羅三藐三菩提を得て、諸の衆生の為に是の一切世間難信の法を説く。（大正蔵十二、三四八a、『称讃浄土仏摂受経』同、三五一b、梵本は浄全本、二〇八頁）

と五濁悪世の思想が出ている。これを〈無量寿経〉に照合すると『無量

寿経』と『無量寿如来会』にのみある八相成道の文の中に「〔菩薩は〕五濁の刹に現れ」（大正蔵十二、二六六ａ、大正蔵十一、九二ａ）とある。この部分は〈初期無量寿経〉にも梵蔵両本にもないところであるから、おそらく後世に添加されたものと思われる。五濁悪世の観念は初期大乗においてもすでに説かれていることではあり、たとえば〈法華経〉「方便品」の長行の部分に「諸仏出レ於二五濁悪世一。所謂劫濁・煩悩濁・衆生濁・見濁・命濁」（大正蔵九、七ｂ）と出、偈頌の部分にも「我出二濁悪世一」（同一〇ａ）とある。〈法華経〉成立史の研究によれば「方便品」は原型であるといわれるが、その長行の部分はやや遅れて第二期とされている。しかし偈頌の部分に仏像の記述（同八ｃ、九ａ）があるから原型といえども仏像製作以後の成立ということになる。このことから五濁悪世の説を含む〈阿弥陀経〉もそれほど早い成立ではなく、少なくとも〈初期無量寿経〉より後の成立であるとせねばならないであろう。

最後に中国訳経史からの考察である。〈阿弥陀経〉の漢訳は四〇二年[69]に鳩摩羅什によるものが初訳であり、『大阿弥陀経』や『平等覚経』の翻訳年代よりかなり遅れている。筆者は先に中国訳経史と経典成立史とは概ね平行線を辿るのではないかと述べたが、この考えからすると羅什訳『阿弥陀経』の原典の成立は〈初期無量寿経〉より後代であることはほぼ間違いのないところであろう。このことは今まで検討して来た〈仏名経〉との関係、アミターバとアミターユスの前後関係、一生補処や五濁悪世の思想の有無による成立年代の考察とも矛盾するものではない。それでは『無量寿経』とはいずれが先行するかとなると今のところ判断を下しかねる。おそらく同じ頃の成立と見るべきではなかろうか。

註

（1）中村元「仏教文化の普遍性」（『中外日報』昭和五十三年一月三日～十日号）、中村元「最古の阿弥陀仏像の意味するもの」（『春秋』No. 196　一九七八年七月号）、定方晟「アミダ仏の起源」（『講座大乗仏教』5　九〇頁）、林和彦「『大阿弥陀経』にあらわれた光明の性格と北西インド」（『仏教芸術』一六五号　昭和六十一年三月　九〇―九一頁）、肥塚隆「大乗仏教美術の初期相」（『講座大乗仏教』10　二七二―三頁）

（2）John Brough ; “Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture”, Indologica Taurinensia, vol. X (Proceedings of the Conference-Seminar of Indological Studies, 1980) pp. 65-70
この像のことについては林和彦前掲論文九一頁、肥塚隆前掲論文二七二頁にも解説されている。

（3）拙著『無量寿経の諸本対照研究』一一―一七頁
同『浄土教の成立史的研究』一七―二九頁

（4）『出三蔵記集』巻二、大正蔵五五、七ａ

（5）平川彰『初期大乗仏教の研究』（昭和四十三年三月　春秋社刊）九一頁

（6）この経は『私阿末経』『私呵昧経』『菩薩道樹経』とも称された。（『出三蔵記集』巻二、大正蔵五五、六c、『法経録』巻一、大正蔵五五、一一六b）

（7）『出三蔵記集』巻二、大正蔵五五、七a、『法経録』巻一　大正蔵五五、一一六b、『歴代三宝紀』巻五、大正蔵四九、五七b）

（8）境野黄洋『支那仏教精史』一〇九―一四八頁

（9）望月信亨訳『国訳一切経』大集部四
香川孝雄訳『新修国訳大蔵経』浄土部二、発刊予定

（10）稲垣久雄英訳　Hisao Inagaki；Pan-chou-san-mei-ching 般舟三昧経（Translation with Notes）藤田宏達博士還暦記念論集『インド哲学と仏教』pp. 49-88（横組）

（11）ハリソン氏はデルゲ版（Mdo Na 1-702b[2]）、ナルタン版（Mdo Tha 1-115a[6]）、北京版（Mdo Du 1-73a[5]）、ラサ版（Mdo Tha 1-106b[4]）の諸版を校合・校訂し、ローマ字体になおして出版した。
Paul M. Harrison；The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Saṃ mukhavasthita-Samādhi-Sūtra.（Studia Philologica Buddhica Monograph Series, 1）Tokyo, The Reiyukai Library, 1978
同氏はさらにこのチベット訳を英訳し、序文と四つの附録およびピブリオグラフィーを付けて出版した。
The Samādhi of Direct Encounter with the Buddha of the Present, Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhâvasthita-Samādhi-Sūtra.（Studia Philologica Buddhica Monograph Series, V）Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies, 1990.
また同氏は、トク王宮写本とも校合して右のテキストに対する訂正表も作成した。

（12）A. F. R. Hoernle；Manuscript Remains Buddhist Literature found in Eastern Turkestan, Oxford, 1916, pp. 83-93 ヘルンレ氏が蒐集し、トーマス氏がローマナイズして英訳し、註記が付けられている。（拙稿「カグリック出土 Bhadrapāla-sūtra の梵文断簡について」『印仏研』第十巻、第二号、一九九―二〇三頁）
ハリソン氏もこのテキストに対して漢訳の『三巻本』、『賢護分』およびチベット訳とを対照して再校訂し、英訳を試み、これにコメントを付けている。（ハリソン英訳本、Appendix B）

（13）桜部建：ハリソン氏の英訳研究に対する書評『佛教学セミナ

ー』第53号、四八頁

(14)『開元釈教録』巻十一（大正蔵五五、五八八c―五八九a）に三部を現存本としてあげ同巻十四（大正蔵五五、六二七c）には四部を欠本としてあげている。

(15) 善導『観念法門』（大正蔵四七、二三b―二四a）「仏告跋陀和、有三昧。名十方諸仏悉在前立。……便於此坐見之。」の文は一巻本『般舟三昧経』（大正蔵十三、八九八b―八九九a）、すなわち「問事品」第一の終わりから「行品」の『一巻本』特有の三字一句の偈を経て、三人の婬女の譬喩の直前までの部分に当たる。

(16) 平川彰「阿弥陀仏の経典と仏塔」（『印仏研』第十四巻、第二号、昭和四十一年三月　三三三―三四〇頁）

(17)『出三蔵記集』巻七、大正蔵五五、四八c

(18) 宇井伯寿『訳経史研究』四七五頁

(19) 塚本善隆『中国仏教通史』第一巻、一〇九頁

(20) 僧祐は竺朔仏というが『高僧伝』以後は竺仏朔としている。

(21) 宇井伯寿　前掲書　四七五頁

(22)『出三蔵記集』巻七、大正蔵五五、四七c

(23) 境野黄洋『支那仏教精史』八八三―八九一頁

(24) 池本重臣『大無量寿経の教理史的研究』九〇―九五頁

(25) 真野龍海「小阿弥陀経の成立」『印仏研』第十四巻、第二号、一七一―一八〇頁

(26) 色井秀譲『浄土念仏源流考』二八〇―二八七頁

(27) 林屋友次郎『異訳経類の研究』五五八頁以下

(28) 赤沼智善『仏教経典史論』四〇〇―四〇一頁

(29) 塚本義隆『中国仏教通史』第一巻、一〇八頁

(30) 桜部建「般舟三昧経管見」橋本博士退官記念『仏教研究論集』一七九頁

(31) ハリソン　前掲『般舟三昧経』英訳本の付録、二七〇―二七二頁

(32) 末木文美士「『般舟三昧経』をめぐって」藤田宏達博士還暦記念論集『インド哲学と仏教』三一五頁

(33) 望月信亨『浄土教の起原及発達』三〇七頁

(34) 静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』三〇二頁

(35) 色井秀譲　前掲書　二八一―二八二頁

(36) ハリソン　前掲書　二一六―二二〇頁

(37) Y. Kajiyama ; Transfer and transformation of merits in relation to emptiness, "Studies in Buddhist Philosophy", Rinsen Book Co. 1989. pp. 49-50
梶山雄一「般若思想の生成」『講座大乗仏教』2、般若思想、五五―五八頁

(38) P. L. Vaidya ; Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, (Buddhist Sanskrit Texts. No. 4) 1960. Darbanga, p. 228, l. 14

(39) 瓜生津隆真訳『宝行王正論』(『大乗仏典』14　竜樹論集〻二六九―二七〇頁)

(40) 梶山雄一「般舟三昧経―阿弥陀仏信仰と空の思想―」(『浄土仏教の思想』二、講談社、一九九二年、二六二―二六三頁)

(41) Ryusho Hikata ; Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā prajñāpāramitā-sūtra, Introductory Essay, 1958, Fukuoka, p. 42

(42) E. Conze ; The Prajñāpāramitā Literature, 1978. Tokyo, p. 8

(43) 梶山雄一『般若経』(中公新書)　八一頁

(44) 末木文美士　前掲論文

(45) 高田修『仏像の起源』四一五頁

(46) 静谷正雄　前掲書　二九四頁

(47) コンゼ　前掲書　一頁

(48) 梶山雄一『浄土仏教の思想』二、二五七―二五九頁

(49) 梶山雄一「初期浄土教をめぐる最近の情報」平成二年七月十八日、佛教大学仏教学科教員研修会にて発表

(50) 末木文美士　前掲論文　三二八頁

(51) 拙著『浄土教の成立史的研究』第一篇　第一章「〈無量寿経〉諸本の漢訳考」一七―二九頁

(52) 静谷正雄　前掲書　一〇〇―一〇一頁

(53) 平川彰『初期大乗仏教の研究』一〇八頁

(54) R. Hikata ; op. cit. pp. 32-3

(55) 梶芳光運「菩薩の十地思想について」宮本正尊教授還暦記念論文集『印度学仏教学論集』二四五―二四六頁
山田竜成『大乗仏教成立論序説』二一一―二一七頁
平川彰　前掲書　二八六―二九〇頁

(56) 但し〈初期無量寿経〉の『平等覚経』の第二十願に「不一生等」(大正蔵十二、二八一c)とあるのを「一生補処」と解すれば、『平等覚経』にもこの思想があることとなる。本願の順序からすればこの願は「一生補処の願」と見てもよい。

(57) 『放光経記』(『出三蔵記集』巻七、大正蔵五五、四七c)

(58) 藤田宏達　前掲書　二四八―二四九頁

(59) 平川彰　前掲書　七八一―七八八頁

(60) 拙著『浄土教の成立史的研究』第一篇　無量寿経の研究　第五章〈無量寿経〉の成立史　二九〇―二九三頁

(61) 〈阿弥陀経〉を古いとする説
望月信亨『浄土教の起原及発達』三一一―三一四頁
苅谷定彦「『阿弥陀経』と『大阿弥陀経』」『日本仏教学会年報』第四十二号　八五―九九頁、同「『阿弥陀経』の一考察」『宗教

研究』第二二二号　一〇〇―一〇一頁

(62)〈阿弥陀経〉を『大阿弥陀経』よりも新しいとする説
平川彰「浄土思想の成立」『講座大乗仏教』5　四六頁
同「阿弥陀仏と法蔵菩薩」中村元博士還暦記念論集『インド思想と仏教』一六三―一七七頁
高崎直道「大乗経典発達史」『講座大乗仏教』1　七九頁
静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』では『阿弥陀経』については何も触れないが、『大阿弥陀経』を原始大乗と位置づけているから当然『大阿弥陀経』の方を先在経典と考えておられたのであろう。
藤田宏達　前掲書　二一〇―二一二頁では種々検討した後、〈阿弥陀経〉は〈無量寿経〉とほぼ同じころに、しかしやや異なった視点から編纂されたものである、と結んでおられる。

(63)『岩本裕著作集』第一巻　二三九―二四〇頁、二九七―八頁、『極楽と地獄』八一頁

(64)真野龍海「浄土教経典の文献学的研究―阿弥陀・称名について―」『仏教文化研究』第二十一号　一―八頁　昭和五十年

(65)梶山雄一「阿弥陀仏論争」『インド古典研究』第六巻『神秘思想論集』一九八四年、八六―九頁

(66)望月良晃「法華経の成立史」『講座大乗仏教』4「法華思想」四八―五五頁

(67)『歴代三宝紀』巻八、大正蔵四九、七八a、『開元釈教録』巻四、同五五、五一二c

初期菩薩道と阿弥陀仏信仰

齊藤舜健

序

『阿弥陀仏信仰論』という阿弥陀仏とその信者との関係を探る共通課題の下で筆者に与えられた課題は、初期菩薩道と阿弥陀仏信仰との関わりを探ることである。

大乗仏教とは菩薩と呼ばれる利他行に邁進する修行者の仏教であり、その誕生は、所謂〈誰でもの菩薩〉の誕生であると考えてよいだろう。(1) そして、この菩薩がどの様に行を実践し、果としてのさとりを獲得するのか、という実践道が菩薩道である。

ところで、この大乗仏教が成立したとされるその最初期に、すでに阿弥陀仏に対する信仰を主張する大乗経典が存在していた。それは『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』（以下、『大阿』）・『無量清浄平等覚経』（以下、『覚経』）の二つの経典であり、康僧鎧訳『無量寿経』（以下『寿経』）・梵文『無量寿経』・チベット訳『無量寿経』・『大宝積経』「無量寿如来会」『大乗無量寿荘厳経』を後期無量寿経類と呼ぶのに対して初期無量寿経類と呼ばれる。

般若経典を初めとする主要な大乗経典、あるいは様々な大乗の論書では、ある人が菩薩になるためには何をおいても最初の決意、つまり「初発心」が必要不可欠であるとされる。発心してから行を実践し、さらに自らの仏道を成就して行く姿が示される。そして、『菩薩地』などでは体系化された菩薩道を説く場合には、必ず初発心を菩薩であるための要件とする。(2) それ故に、菩薩道を語る場合には、この「初発心」あるいは「菩提心」というものを、菩薩が菩薩であるための前提と考えるのは当然のことのように考えられる。

しかし、初期無量寿経類を検討してみると、この菩提心・発心という概念に相当する言葉がなかなか見あたらないのも事実である。(3)

「初期菩薩道と阿弥陀仏信仰」という課題を考えるに際して、私は、最初期の阿弥陀仏信仰を伝えていると考えられる『大阿』を主要なテキストとし、阿弥陀仏を信仰し阿弥陀仏の国土に往生することを願う者を仮に菩薩道の体系の中に位置付けるとすると彼らはどのような行を行じるべきであって、その行が「菩薩道」の中にどのように位置づけられるものなのかを検討したい。また、無量寿経類では、往生者にいくつかの区分を設定し、往生の在り方を差別化する。(4) さらに、阿惟越致などの菩薩の階位を示す術語も用いられているので、菩薩道に位置付けるに当たっては、それぞれの階位・機根を念頭において区分して検討しようと思う。これによって、願往生者・阿弥陀仏の信仰者がどの様な在り方で、どの様な位置におかれるのかを明確にしたい。そして、この作業を通して初期無量寿経類に説かれる願往生者と阿弥陀仏との関係を明確にして行き、菩薩道と阿弥陀仏信仰者との関係を浮き彫りにしようと思う。初

期の阿弥陀仏信仰における菩薩道の位置・意味を明確にすることが与えられた課題に対する答えとなろうからである。

無量寿経類には様々な菩薩が登場し、語られる。また、願往生者についても、明らかに菩薩として取り扱われている者もいれば、はっきりとしていない者もいる。そこでまず、願往生者の在り方を、三輩段及び本願文とその成就文に基づき明らかにしたい。次いで後期無量寿経類には欠落しているモチーフである、阿闍世王太子、観音・勢至の二菩薩についての『大阿』の記述を順次検討したい。

一、三輩段に説かれる願往生者

阿弥陀仏の浄土に往生することを求める者の在り方を端的に示しているのは所謂三輩段である。そこで、最初にこの三輩段に示されている願往生者の在り方を、無量寿経類の内『大阿』・『覚経』・『寿経』の比較検討をとおして明らかにしたい。

A、上輩

『大阿』

最上第一輩者。当去家捨妻子断愛欲。行作沙門。就無為之道。当作菩薩道。奉行六波羅蜜経者。作沙門不虧経戒。慈心精進不当瞋怒。不当与女人交通。斎戒清浄。心無所貪慕。至誠願欲往生阿弥陀仏国。常念至心不断絶者。〈中略〉仏言。諸欲往生阿弥陀仏国者。当精進持経戒。奉行如是上法者。則得往生阿弥陀仏国。可得為衆所尊敬。是為上第一輩(5)

最上の第一の人々は、家を去り、妻子を捨て、愛欲を断ち切り、沙門となって行を修し、無為の道に付き従うべきである。菩薩道を実践するべきであり、六波羅蜜経を奉じて行ずるものは、沙門となって経と戒とを欠くことなく、慈しみの心を備え、精進して、瞋怒してはならない。女人と交わってはならず、斎戒を持ち、清浄で、心にむさぼり執著するようなことはない。心の底から本当に阿弥陀仏国に往生することを求め願って、常に［阿弥陀仏を］念じて心から断絶することがなければ、〈中略〉仏は［次の様に］仰った。もろもろの阿弥陀仏国に往生しようとするものは、精進し、経と戒とを持って、上に述べたことを奉じて行じなければならず、そうすれば、阿弥陀仏国に往生し、人々に尊敬されることができよう。これが上の第一の人々である。

とし、更に往生後は、たちどころに阿惟越致の菩薩となるとし、

則往生阿弥陀仏国。便於七宝水池蓮華中化生。即自然受身長大。則作阿惟越致菩薩(6)

そこで阿弥陀仏国に往生し、そのまま七宝の池の蓮華の中に化生し、即座に自ずと身体が長大となる。そこで阿惟越致の菩薩となる。

という。『覚経』でもほとんど一語一句違わず、

当去家捨妻子断愛欲。行作沙門。就無為之道。当作菩薩道。奉行六

波羅蜜経者[7]……

家を去り妻子を捨て、愛欲を断絶し、沙門となり、無為の道に付き従うべきである。菩薩行をなすべきである。六波羅蜜経を奉じて行じる者は……

とする。

『寿経』では

捨家棄欲。而作沙門。発菩提心[8]……

家を捨て、欲を棄てて、沙門となって、菩提心を発す。

とあるので、三経とも、上輩は菩薩を対象として述べていることがわかる。

ちなみに『大阿』に説かれる法蔵菩薩（『大阿』では曇摩迦菩薩と音訳されている）が誓願をたてた後の菩薩行は、

仏告阿難。阿弥陀仏為菩薩時。常奉行是二十四願。分檀布施不犯道禁。忍辱。精進。一心。智慧。志願常勇猛。不毀経法。求索不懈。毎独捨国捐王。絶財去色。精明求願無所適莫。積功累徳。無央数劫[9]。

仏は阿難におっしゃった。阿弥陀仏が菩薩であった時、常にこの二十四願を奉じて行じ分檀布施し、道禁を犯さず、忍辱、精進、一心、智慧を［修習し］、志して願うことは常に勇猛であった。経と法を破壊せず、［法を］求めたずねて、怠けることはなかった。［生まれて国王となる］度に一人で国を捨て、王位を捐てて、財産から離れ、女色を遠ざけ、緻密に明白に求願し、［その行に］むらがなかった。功徳を積み上げること数えつくせないほどであった。

というから、二十四願を奉行することを除いて、『大阿』の上輩者とほとんど同等のものである。

B、中輩

中輩の往生者の条件の中に、『大阿』には

仏言。其中輩者。其人願欲往生阿弥陀仏国。雖不能去家捨妻子断愛欲行作沙門者。当持経戒無得虧失。益作分檀布施、常信受仏経語。深当作至誠中信。飯食諸沙門。作仏寺起塔。散華焼香然燈。懸雑絵綵。如是法者。無所適莫。不当瞋怒。斎戒清浄慈心精進。断愛欲念。欲往生阿弥陀仏国。一日一夜不断絶者。其人便於今世。亦復於臥止夢中。見阿弥陀仏[10]。

仏は仰った。その中の人々とは、その人、阿弥陀仏の国土に往生しようと願いながら、家を去り、妻子を捨てて、愛欲を断ち切り、沙門となることができなくても、経と戒を持ち、抜け落ちないようにし、益々分檀布施をなし、仏の経の言葉を信じて受け入れ、深くきわめて誠実に信じ、沙門たちに食事を与え、仏の寺を造営し塔をたて、華を散らし香を焚き、灯火を供え、様々な色のあや絹をかけるべきである。この様にすることをむらなく実践し、瞋怒すべきではなく、斎戒をたもち清浄で、慈しみの心をもって、精進し、愛欲のおもいを断ち切って、阿弥陀仏国に往生しようとおもうこと、一日

一夜のあいだ断絶しなければ、その人は今世に、夢の中で阿弥陀仏を見るであろう。

と説く。上輩の者が実践するような出家しての行ができなくても、沙門への施しなどを実践して往生を願えばよいとするものである。ところがこの文中には、上輩で説かれた「作菩薩道」という願往生者が菩薩であることを積極的に示す語は、ない。またこの中輩に対応する『大阿』の本願文である第六願には、

第六願。使某作仏時。令八方上下。無央数仏国。諸天人民。若善男子善女人。欲来生我国。用我故益作善。若分檀布施。遶塔焼香。散花然灯。懸雑絵綵。飯食沙門。起塔作寺。断愛欲。来生我国作菩薩。得是願乃作仏。不得是願終不作仏。(11)

第六願。それがしが仏となる時、八方上下の数えつくせない仏国の、諸々の天・人民、善男子・善女人のなかで、私の国に来て生まれようとするものが、私の為に善をなし、塔をまわり、香を焚き、花を散らし、灯火に火をつけ、いろいろな色のあや絹をかけ、沙門に食事を与え、塔をたて、寺を造営し、愛欲を断ち切ると、私の国に来て生まれて菩薩となりますように、この願を獲得すればそこで仏となりますが、この願を獲得しなければ決して仏とはなりますまい。

として、往生してから菩薩になるとする。つまり、中輩の願往生者は菩薩ではなく、往生してから菩薩となるのである。一方、『寿経』では

十方世界諸天人民。其有至心願生彼国。雖不能行作沙門大修功徳。当発無上菩提之心(12)

十方の世界の諸々の天・人民で、心から彼の国に生まれたいと願うものは、沙門となって大いに功徳を修習することができないとしても、無常菩提の心を発すべきである。

とあるので、中輩の者に関する記述は菩薩を対象としていることがわかる。

C、下輩

下輩の往生者についても、中輩と同様であり、『寿経』では

十方世界諸天人民、其有至心欲生彼国、仮使不能作諸功徳。当発無上菩提之心(13)

十方世界の諸々の天・人民で心から彼の国に生まれたいとおもうものがいて、たとえ諸々の功徳を作ることができなかったとしても、無常菩提の心を発すべきである。

とあり、最低でも菩提心を発することを求めているから菩薩を対象としていると考えられる。『大阿』(14)・『覚経』(15)には菩薩道を行ずることや菩提心を発することを求めないので必ずしも菩薩を対象とはしていない。

つまり、『大阿』・『覚経』では上輩のみが菩薩であることを明確に求められ、中輩下輩は必ずしも菩薩であることを求められていないのであるが、『寿経』になると往生を求めるものは何をおいても菩薩であること、菩薩の自覚をもつことが求められるようになるのである。つまり、

初期の阿弥陀仏信仰においては往生の行が必ずしも菩薩の行であるとは捉えられてはいず、後菩薩行として理解されるようになったのではなかろうか。これは、例えば『大阿』にわざわざ

其欲求作菩薩道生阿弥陀仏国者。其人然後。皆得阿惟越致菩薩[16]

菩薩道をなそうとして阿弥陀仏国に生まれようとするものは、その人はその後皆阿惟越致の菩薩となることができる。

とか、

諸欲往生阿弥陀仏国者。雖不能大精進禅定持経戒者[17]…

阿弥陀仏国に往生しようとするもので、大いに精進し、禅定にはげみ、経と戒とをたもつことができなくても……（同様の記述は『覚経』にもあり[18]）

と述べて、菩薩道をなそうとして往生を求めるものと、ただ単に往生を求めるものとを分けて記述することからも推測されよう。

それでは往生した結果はどうであろうか。

まずすでに述べたように『大阿』では、上輩は

則往生阿弥陀仏国。便於七宝水池蓮華中化生。即自然受身長大。則作阿惟越致菩薩[19]

そこで、阿弥陀仏の国土に往生して、そのまま七宝の池の蓮華の中に化生し、即座に身体が長大になる。そこで、阿惟越致の菩薩になる。

とあり（『覚経』もほぼ同じ）、往生してから即座に阿惟越致菩薩になるとする。対応する本願（『大阿』第七願、『覚経』第十八願[20]）でも往生の後に阿惟越致の菩薩になるとされる。一方、中輩・下輩では、往生するけれども、往生行を実践しつつも疑いの心を生じた場合、途中で七宝の城にとどまってしまうとされ[21]、阿惟越致菩薩になるとはされない。ただすでに述べたように『大阿』の中輩に対応する本願である第六願には

来生我国作菩薩[22]

とされるから菩薩となることは認められる（少なくとも『大阿』では中輩のものは往生を遂げるまでは菩薩ではない。この願は『覚経』にはなし）。また中輩の往生者で疑いを持ったために七宝の城に五百年間おり、その間見仏聞法できないことを述べた後[23]、

其人久久。亦自当智慧開解知経。明健勇猛。心当歓喜。次当復如上第一輩[24]

その人はしばらくしてからまた、自ずから智慧は開け経を理解するようになる。明るく健やかで勇猛で、心は歓喜するであろう。上の第一輩と同様になるであろう。

とあるから、中輩のものもやがては上輩のものと同じく、阿惟越致菩薩になると考えてもよかろう。これは下輩でもほぼ同じ記述があるので、下輩についてもやがては上輩の者と同じく阿惟越致菩薩になると考えられる。

一方、『寿経』では、上輩・中輩では、往生してから不退転に住す、とされる。下輩には

亦得往生。功徳智慧次如中輩者也[25]

また往生できる。功徳と智慧は中輩の者につぐ。

とあるのみで往生してからどうなるかは示されていないが、

諸有衆生聞其名号。信心歓喜乃至一念。至心廻向願生彼国。即得往生住不退転[26]。

とあるので、上輩・中輩・下輩ともに往生してから不退転の菩薩になることには変わりない。

以上をまとめると、『大阿』・『覚経』では、往生を求める時点で菩薩であるものは、往生の後直ちに不退転の菩薩となる（上輩）。往生を求める時点で菩薩でなかったものは、往生をしてもしばらくは見仏聞法できず、暫くしてからようやく上輩のものと同様になる。つまり、菩薩であるか否かが往生者に三輩とそれぞれの得果の区分を設定する基準である。これが『寿経』になると、上輩・中輩・下輩とも菩提心を発することにおいては同等であるが、その他のあり方の違いによって三種類に分類されることになる。つまり往生の行全体を菩薩道として捉え、その菩薩道の階梯の差として三輩の区分を設定する様になるのであろう。

「発心」の問題

香川博士が指摘されたように、『大阿』には発菩提心が説かれていない。『大阿』の第七願とその成就文、『覚経』の第十八願とその成就文は上輩往生を説くのであるが、そこには「作菩薩道」と言う。一方『寿経』ではこれを「発菩提心」と言う。香川博士は〈発菩提心〉という考え方が無量寿経類に現れる次第を、『大阿』→『覚経』→『寿経』以後とされ、『大阿』に〈発菩提心〉が説かれていないことが、その成立の古さを物語るものではないかとされる。

般若経類には新学菩薩が、先ず発心し（初発心菩薩）、ついで修行し、不退転に至り最高の境地に達することが説かれ、また『十住毘婆沙論』「序品」には発心を、ある人が菩薩であるための必要条件とする。また、時代はさがるが、『菩薩地』「発心品」では、初発心を契機として初めて自覚的な菩薩の活動が開始されることが述べられている。

このように発心が菩薩を菩薩たらしめ、菩薩道の第一歩であることは、大乗仏教の最初期から説かれ続けているのだが、『大阿』には一言も触れられていない。

しかし、菩提心を発すということは、その発せられた瞬間から、自覚的な菩薩道の修習が開始されることであるから、あるものが菩薩であるか否かという基準で見る限り、『寿経』の「発無上菩提之心」という句を、「菩薩道を実践すること」と同義に扱って差し支えないとおもう。

小結

『大阿』・『覚経』と『寿経』に示される往生者のあり方の違いを見てきたが、これをまとめると次のようになろう。

『大阿』：上輩は往生する以前にすでに菩薩である。
　中輩は往生を遂げるまでは菩薩ではない。
　下輩は菩薩ではない。往生の後、菩薩になる。
『覚経』：上輩は往生する以前にすでに菩薩である。
　中輩は菩薩ではない。往生の後、菩薩になる。
　下輩は菩薩ではない。往生の後、菩薩になる。
『寿経』：上輩・中輩・下輩ともに菩薩である。しかし往生行に出来・不出来がある。

上輩の者は、三経ともに往生する以前に菩薩であり、往生の後速やかに不退転に至る、というほぼ同一の構造になるとみてよかろう。一方、中輩・下輩に関しては、『大阿』と『覚経』では、往生することによって、先ず、菩薩になることができる、そしてその後に菩薩としてのあり方を完成して行く、という構造が読み取れる。『寿経』に示されるものは、既に菩薩であるものが往生の後、そのあり方に応じた経路をたどって菩薩としてのあり方を完成して行く、という構造を示しているように思われる。

『寿経』では、往生行がそのまま菩薩の行となる、つまり、菩薩として活動することであると位置付けられるが、『大阿』では、上輩者の往生行は菩薩としての活動であると位置付けられ、他方、中輩・下輩の者については、まず、阿弥陀仏によって救済され、救済された後に、菩薩としての活動を開始する、という位置付けになる。菩薩道の中に阿弥陀仏信仰を位置付けながらも、菩薩となる前段階を設定するのである。『大阿』のこの様な位置付けは、『大阿』の編纂者が、菩薩としての活動が困難なことであって、そのために菩薩となるということ自体に、阿弥陀仏からの働きかけを必要とするという考えを持っていたためではなかろうか。

二、『大阿』のみに存在するモチーフ

『大阿』には、後期無量寿経類には存在しないいくつかのモチーフがある。一つは阿弥陀仏が般涅槃し、その後、阿弥陀仏の国土の教主として、観世音菩薩と勢至菩薩が相次いで作仏する、というものであり、もう一つには、阿闍世王太子[27]と五百人の長者の子供たちが、曇摩迦菩薩の誓願である二十四願経が説かれるのを聞いて、自らも阿弥陀仏のようになりたい、という願いをおこし、それに対して、その願いはかなえられるのだ、という釈尊からの授記が授けられる、というものである。

後者は、必ずしも阿弥陀仏国への願生者とは限らないとはいえ、阿闍世王太子と五百人の長者の子供たちが菩薩として今生まで修行をつんできたことや、将来の作仏が説かれているので、阿弥陀仏を契機とする菩薩道の在り方を示しているとおもわれる。

また、前者は、すでに阿弥陀仏国に存在する菩薩の在り方を示しているものである。

それ故に、両者とも、菩薩道と阿弥陀仏との関わり、という側面から

検討されるべきテーマであると考えられる。そこで以下に、それぞれについて検討してみたい。

A、阿闍世王太子と五百人の長者

『大阿』では、曇摩迦菩薩の菩薩行と誓願が説かれ、次いで、阿弥陀仏の光明の偉大さが説かれる。その直後に、阿闍世王太子と五百人の長者が登場し、自らも阿弥陀仏のようになりたい、と願う。

以下、少々長くなるが全文を引用する。

仏説阿弥陀仏為菩薩。求索得是二十四願。時阿闍世王太子。与五百長者伽羅越子。各持一金華蓋。倶到仏所。前為作礼仏。以頭面著仏足。皆持金華蓋。前上仏已。悉却坐一面聴経。阿闍世王太子。及五百長者子。聞阿弥陀仏二十四願。皆大歓喜踊躍。心中倶願言。令我等後作仏時。皆如阿弥陀仏。仏即知之。告諸比丘僧。是阿闍世王太子。及五百長者子。却後無数劫。皆当作仏如阿弥陀仏。仏言。是阿闍世王太子。及五百長者子。住菩薩道已来無央数劫。皆各供養四百億仏已。今復来供養我。阿闍世王太子。及五百長者子。皆前世迦葉仏時。為我作弟子。今皆復会是共相値也。則諸比丘僧聞仏言皆踊躍。莫不代之歓喜者[28]

仏が阿弥陀仏が菩薩として以上の二十四の誓願を求め獲得しようとしていたのをお説きになった時、阿闍世王の太子は五百人の長者の倣羅越子と一緒に、各々一つの金製の華の傘をもって、ともに仏のいらっしゃるところにやってきて、前に進み、仏に礼をなし、頭を仏の足につけ、みな、金の華の傘をもって仏にさしあげてから、全員、一方の端に退いて、すわって経を聞いた。阿闍世王の太子と五百人の長者の子は、阿弥陀仏の二十四願を聞いて、誰もが大いに歓喜し、心踊った。心の中でともに［次のように］願って言った。「後に仏となる時、我等がみな阿弥陀仏のようになりますように」と。仏は即座にこのことを知り、諸々の比丘の集団に仰った。「この阿闍世王の太子と五百人の長者の子は、数えつくせないほどの劫の後に、きっと仏となって阿弥陀仏のようになるであろう」と。仏はまた仰った。「この阿闍世王の太子と五百人の長者の子が菩薩道を実践し始めてから、数えつくせないほどの劫が経過している。みなそれぞれ四百億の仏たちを供養してから、今また私のところにやってきて供養した。阿闍世王の太子と五百人の長者の子は、みな前世の迦葉仏の時に、私の弟子となった。そして、今ふたたび、ここで相見えたのである」と。そこで、諸々の比丘の集団は、仏の言葉を聞いてみな心踊り、これ以上に歓喜しないものはなかった。

『大阿』で阿闍世王の太子と五百人の長者の子供たちが登場するのはこの箇所だけである。まず、彼らの位置付けを明確にしておきたい。

釈尊の言葉の中に「是阿闍世王太子。及五百長者子。住菩薩道已來無央數劫」とあり、彼らが遙かな昔から菩薩として存在していたことがわかる。そして、前世では釈迦菩薩の弟子となり、多くの仏を供養してい

た。そして今、「阿弥陀仏のようになりたい」という願いをおこして、それが実現するであろうという予言を与えたのである。

つまり、菩薩となってから相当の期間が経過した、恐らくは高位の菩薩と考えてよいだろう。

そのかれらがかつて実践してきた菩薩道については、四百億の仏を供養した、という以外に知られない。一方今後実践すべき菩薩道は、（1）「阿弥陀仏のようになりたい」という願いに基づく。（2）阿闍世王太子の登場の直前に、阿弥陀仏の光明が諸仏の中で最も勝れている理由を、所以諸仏光明所照有近遠者何。本其前世宿命求道。為菩薩時。所願功徳。各自有大小。至其後然作仏時。各自得之。是故。令光明転不同等。諸仏威神同等爾。自在意所欲作為不豫計。阿弥陀仏光明。所照最大。諸仏光明。皆所不能及也[29]。

諸仏の光明が照す範囲に近い遠いがあるのはなぜか。もともと前世の宿命の時に道を求めて菩薩であった時、願った功徳に各々自ずから大小があったのだ。その後、作仏する時、各々その［願いに応じたものを］獲得したのである。だから、光明が同等でないようになったのだ。［しかしながら］諸仏の威神は同等である。自在であるおもいが実行しようとすることはおもい計ることはできない。阿弥陀仏の光明が照す範囲は［諸仏の中で］最大であり、諸仏の光明がどれも及ぶことができないものである。

として、各仏が菩薩であった時に願った功徳が違うから、威力という点では同等であるが、光明は異なったものとなる、この二点から、当然、阿弥陀仏が菩薩であった時の行、つまり、曇摩迦菩薩が楼夷亘羅仏の前で誓をおこし、二十四の誓願をえらび取り、この二十四願経を実践した、ということと同じことを実践するものであろう。

これに基づき、阿闍世王太子たちがこれから実践すべき行を示すと、二十四願が説かれた直後に述べられる曇摩迦菩薩の修道である、

仏告阿難。阿弥陀仏為菩薩時。奉行是二十四願。分檀布施。不犯道禁。忍辱。精進。一心。智慧。志願常勇猛。不毀経法。求索不懈。毎独棄国捐王。絶去財色。精明求願無所適莫。積功累徳。無央数劫。今自致作仏。悉皆得之。不亡其功也[30]

仏は阿難におっしゃった。「阿弥陀仏は菩薩であった時、常にこれらの二十四願を実践し、分檀布施し、道禁を犯さず、忍辱、精進、一心、智慧をそなえており、こころざしは常に勇猛であり、経と教えを破壊せず、求めたずねて怠ることなかった。［人身を受ける］たびに国をすて王位をすて、財産と色香を断ち切り、綿密・明白に求めて、［求めることに］むらがなかっく、功徳を積み上げること、数えるつくせないほどの劫の期間であった。今、自ずから仏となり、［以上の二十四願を］みな獲得した。その功徳をうしなわなかったのである。

という内容になるであろう、三輩段を検討したさいに述べたように、これは二十四願を除けば、そのまま上輩のものの往生行である。

この阿闍世王太子と五百人の長者がこのような誓願をおこすことにについては、『太子和休経』に、類似の構造の記述があり、そこでは、菩薩が実践すべき様々な行と、それに対応する得果が示されている[31]

B、観世音菩薩・勢至菩薩[32]

『大阿』では、阿弥陀仏の寿命が計り知れないと説きながらも、一方では阿弥陀仏が般涅槃することをいう。そして、その後に、観世音菩薩と勢至菩薩とが相次いで作仏し、阿弥陀仏が教主としてなしてきたことを継承する、という。

仏言。阿弥陀仏。至其然後。般泥洹者。其蓋楼亘菩薩。便当作仏。総領道智。典主教授。世間及八方上下。所過度諸天人民。洹飛蠕動之類。皆令得仏泥洹之道。其善福徳。当復如大師阿弥陀仏。住止無央数劫。無央数劫不可復計劫。准法大師。爾乃般泥洹。其次摩訶那鉢菩薩。当復作仏。典主智慧。総領教授。所過度福徳。当復如大師阿弥陀仏。止住無央数劫。尚復不般泥洹。展転相承受。経道甚明。国土極善。其法如是。終無有断絶、不可極也[33]。

仏はおっしゃった。「阿弥陀仏がその後に般泥洹すると、その蓋楼亘菩薩がすぐに仏となるであろう。道智を総領し、教主となって教授し、世間と八方上下の、済度されるべき諸天人民・空をとび地面を這う虫たちを、みな仏とし、泥洹の道を歩ませる。その善き福徳は、大師たる阿弥陀仏のようであって、数えつくせないほどの劫の間、住まっていらっしゃる。数えつくせないほどの劫、計量できないほどの劫があって、法大師「たる阿弥陀仏」に倣って、そこで般泥洹するのである。その次には摩訶那鉢菩薩が仏となるであろう。智慧をつかさどり教授して、済度されるものの福徳は大師たる阿弥陀仏のようであって、数えつくせないほどの劫の間、住まっていらっしゃっても、なお、般泥洹しない。[以上のように]次々に相承して[仏国を]受けるのである。経と道は甚だ明らかであり、国土はきわめてよい。その教えは以上のように決して断絶することはなく、限界をつけることができない。

このように、『大阿』では、遙かな未来にではあるが、阿弥陀仏が般涅槃し、その後、観世音・大勢至の二菩薩が相次いで作仏して阿弥陀仏と同様に国土を受け継いで行く、と示す。そして、最後に、「其法如是、終無有断絶、不可極也」と締めくくり、次々と菩薩たちが作仏して阿弥陀仏の国土を受け継ぎ、この流れは決して断絶しないという。

以上の箇所では、阿弥陀仏に直接引続いて、観世音菩薩・大勢至菩薩が作仏して行くことを示すのみであるが、この阿弥陀仏の般涅槃を説く箇所の直前に、阿弥陀仏が救済した有情が、更に菩薩として有情を救済して行く在り方を示す文がある。阿弥陀仏の寿命が非常に長く、未だ般涅槃していないことを示した上で、

於世間教授。意欲過度八方上下。諸無央数仏国。諸天人民。及蜎飛蠕動之類、皆欲使往生其国。悉令得泥洹之道。其作菩薩者。皆欲令

悉作仏。作仏已。展復教授。八方上下。諸天人民。及蜎飛蠕動之類。皆復欲令作仏。作仏已。復教授諸無央数天人民。蜎飛蠕動之類。皆令得泥洹道去。諸可教授弟子者。展転復相教授。展相度脱。至令得須陀。斯陀含。阿那含。阿羅漢。辟支仏道。転相度脱。皆得泥洹之道悉如是。(34)

世間に於いて教授し、八方上下の諸々の数えつくせない仏国の諸天・人々、空を飛び地面を這う虫たちまで、救済し、その国に往生させようとおもい、全て泥洹の道を獲得させる。そのうち、菩薩となったものは、みな作仏きせようとする。［かれらが］作仏すると、今度は、［かれらが］八方上下の諸天・人々、空を飛び地面を這う虫たちまで教授し、みなまた作仏きせようとおもう。作仏すると、また、諸々の数えつくせない数の天、人々、空を飛び地面を這う虫たちを教授し、みな泥洹の道にゆかせるのである。［そのうちで］弟子を教授できるものは、また、今度は［彼らが］教授し、相次いで救済して行く。須陀、期須陀、阿那含、阿羅漢～辟支仏道まで、相次いで救済し、みな、泥洹の道を獲得させるのは、すべて以上のようである。

という。つまり、阿弥陀仏の国土で菩薩としてあるものは、自らが阿弥陀仏によって救済されたのと同様にして、次々と有情を救済して行くというのである。

これらをまとめると、『大阿』では後期無量寿経類とは異なり、阿弥陀仏の般涅槃を説きその寿命が無限であるとは考えないものの、阿弥陀仏が般涅槃したからといって阿弥陀仏の救済の働きがなくなるのではなく、阿弥陀仏によって教化された菩薩が次々に阿弥陀仏と同様の救済の働きをなす、という構造を示しているわけである。

阿弥陀仏という固有の仏を契機として仏の救済の働き自体の無限性を説いているのである。(35)

三、まとめ

以上、三輩段、法蔵菩薩の菩薩行、阿闍世王太子と五百人の長者の息子たち、阿弥陀仏の般涅槃というテーマをそれぞれ、菩薩の修習の過程とみたてて検討してみた。これらのテーマのうち、後者二つは後期無量寿経類には見られないものであり、三輩段は、菩薩の修習過程という観点から見る限り、初期無量寿経類と後期無量寿経類とでは、その主張する内容が異なるものであった。

この異なりは、『寿経』が全ての願往生者に対して、菩提心を発すこと、つまり菩薩となることを求めていたのに対して、『大阿』・『覚経』では、菩薩であることを求められるのは上輩の者のみであり、中輩の者は往生後に菩薩となり、下輩の者についても往生後、いずれは菩薩となる、とするものであった。また、中輩・下輩のものにのみ途中で疑いを生じた場合に阿弥陀仏の御前にただちに往生できない、という条件がつけられている。『大阿』の末尾に、釈尊によって阿弥陀仏を見、阿弥陀

仏の声を聞いて慈心があって歓喜するものは、前世において仏道を為したものであって、菩薩であり、非凡の人であるとする。一方、この時に疑いを抱くものは、悪道より来たったものであって、未だに度脱されていないものである、という。[36] 前者は上輩であり、後者は中輩・下輩に対応するであろう。このような中輩・下輩を設定していることは、『大阿』が、菩薩として活動することを理想としながらも、菩薩たりえなかった人々の存在を念頭においた経典であることを示しているのではなかろうか。

初期無量寿経類に於いては、菩薩でないものから菩薩としてすでに活動しているものまでを含んだ、全ての有情を、釈尊を媒介として阿弥陀仏を見聞し、それによって、現世の娑婆国土及び来世の阿弥陀仏の国土において菩薩として活動できるようにすると説く。そしてその活動は、遠い将来には、阿弥陀仏の救済の働きの一翼を担うもの、として位置付けているのである。そして、往生後の菩薩としての資質の向上と菩薩としての働きを強調するのである。また、阿闍世王の太子と五百人の長者の子が「阿弥陀仏のようになりたい」と願ったことや、阿弥陀仏によって救済されたものがさらに有情救済の活動をすることには、釈尊の菩薩道を手本として菩薩道に進んだと考えられている初期の菩薩たちと、同様の構造を見ることができよう。

一方、『寿経』以後になると、往生者が阿弥陀仏の救済の働きの一翼を担う、という性質は、明示されなくなる。願往生者となるべき菩薩に対して釈尊が阿弥陀仏と阿弥陀仏による救いを説くという働きかけに対して（三輩全て菩薩であるのだから、救済されるのは菩薩のみ）、仏を信じ、仏を念じるという、阿弥陀仏に対する働きかけで応える。そしてその阿弥陀仏に対する働きかけに応えて、阿弥陀仏が救済の手を差し伸べる、という構造を強調するのである。つまり、願往生者が菩薩であると規定しながら、しかも彼らの菩薩としての活動の比重を『大阿』と比べて小さく見ているのである。それよりもむしろ、阿弥陀仏を信じて往生を求める、という〈仏・凡の呼応〉を重視しているのではなかろうか。

『大阿』に説かれる願往生者の二つの側面、つまり、（一）菩薩たりえないようなものを菩薩道に導き入れ菩薩道を実践させる、（二）菩薩として阿弥陀仏の働きの一翼を担う、という二つの側面は、前者の方面からの阿弥陀仏の救済が、後の中国・日本での浄土教の在り方につらなり、後者は、例えばチベットに於ける浄土教の在り方に通じるものがある。[37] 自らが決して救われ得ない悪人・凡夫であるという自覚を通じて阿弥陀仏に救いを求める信仰と、菩薩道実践の過程で阿弥陀仏の救済にあずかるという二つの側面は、すでに初期の浄土教信仰のなかに見事に包含されていたわけである。

註

（1）静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』pp.238〜

（2）例えば『菩薩地』住品では、菩薩種姓を具足したものが、初発心を契機として勝解行住という階位に進み、初めて菩薩としての自覚的な実践が可能になるとする。また、『菩薩地』初心品では、菩薩種姓を具足していても、発心しなければ決して阿耨多羅三藐三菩薩に到達できないという。詳しくは拙稿「「菩薩地」戒品所説の三聚浄戒の構造」『佛教大学大学院研究紀元要』第一七号（平成二年三月）。

（3）多くの先学が指摘することであるが、とくに、静谷正雄教授は『初期大乗仏教の成立過程』八二頁において、「「菩薩の意」をおこすことは強調されたが、「菩提心」という術語はまた生まれていなかった。『大阿』テキストの編纂者が意識的に避けたと考えないかぎり、彼らの菩薩思想に関する知識はきわめて古い段階の者と考えざるを得ないのである」と指摘し、『大阿』を静谷教授の主張する「原始大乗」に属する経典とする根拠の一つにあげる。同書九三頁、一〇一頁参照。

（4）ただし、明確に三輩の区別を設定するのは、『大阿』・『覚経』・『寿経』のみであり、他の無量寿経類には対応箇所はあっても、絶対的な区分とはされていない。『大阿』に「願欲往生阿弥陀仏国者有三輩。作徳有大小転不相及」といって、確実に区別されるものと主張するのとは対照的である。

（5）大正12巻三〇九頁～三一〇頁上。以下、『大阿』・『覚経』・『寿経』からの引用は全て大正12巻から。

（6）三一〇頁上
（7）二九一頁下
（8）二九二頁中
（9）三〇二頁中
（10）三一〇頁上
（11）三〇一頁中
（12）二七二頁中
（13）二七二頁下
（14）三一〇頁下
（15）二九二頁中～下
（16）三一一頁上
（17）三一一頁上
（18）二九三頁上
（19）三一〇頁上
（20）『大阿』三〇一頁中～下、『覚経』二八一頁下
（21）三一〇頁中～三一一頁上
（22）三〇一頁中
（23）三一〇頁中
（24）三一〇頁下
（25）二七二頁下

(26) 二七二頁上、『寿経』では「至心願生彼国」の者に三輩があり、この箇所は、その総説としてのべられたものである。

(27) 『大阿』にいう阿闍世王太子が阿闍世王自身なのか、阿闍世王の息子を指すのか、二説ある。阿闍世王自身を指すと考えるのは、平川彰『平川彰著作集』第七巻「浄土思想と大乗戒」四二頁、あるいは、窺基の撰述と伝えられる『阿弥陀経疏』(大正三七巻、三一三頁中、ここでは阿闍世王太子を阿闍世王の息子とする読み方を明確に否定する)。阿闍世王の息子と考えるのは、静谷前掲書七〇頁、一八九頁である。『大阿』の阿闍世王太子登場部分と類似した構造を持つ『太子和休経』(大正一三巻)では、阿闍世王太子を、師子という名で呼び、阿闍世王の息子とするから、阿闍世王の息子と考えるのが妥当であろう。

(28) 三〇三頁中

(29) 三〇二頁下

(30) 三〇二頁中

(31) 静谷教授が前掲書で注目して、『大阿』とほぼ同時期の成立と考えている。菩薩道の実践内容という観点から『大阿』との関係を明白にする必要がある。

(32) 『大阿』では、観世音菩薩・大勢至菩薩をそれぞれ音訳して、蓋楼亘菩薩、摩訶那鉢菩薩とする。便宜上、観世音菩薩、大勢至菩薩と表記する。

(33) 三〇九頁上

(34) 三〇八頁下

(35) この構造に、法身仏を読み取ることができないだろうか。

(36) 三一七頁中〜下

(37) この指摘は、平成五年一月に行われた浄土宗総合研究所合同研修会にて仏教大学教授小野田俊蔵先生よりご指摘を受けた。例えばツォンカパの *mGon po'od dpag med kyi bstod pa zhing mchog sgo 'byed* 『最上国土の開門』では、往生と同時に、自らが阿弥陀仏の如くとなる、という誓を説く。

浄土の問題

――『十住毘婆沙論』から『往生論』へ――

竹内真道

この章では阿弥陀仏の極楽浄土が『十住毘婆沙論』と『往生論』でどのように述べられているかを調べ考察した。

一、『十住毘婆沙論』について

『十住毘婆沙論』は龍樹造とされているが、不明な点が多い。まずこの論は鳩摩羅什の漢訳のみでサンスクリット原典やチベット訳は現存しない。また中国華厳宗第三祖法蔵の『華厳経伝記』巻一によれば、この論は華厳経十地品すなわち『十地経』の注釈書であるが、原文を暗誦していた仏陀耶舎が第二地までしか口誦しなかったので、そこまでしか訳されていないといわれる。[1]よってこの論は『十地経』の第二地までの注釈書であるとされてきた。

しかし、近年これについて再考する説が出、途中までの訳で終わっている点については、藤堂恭俊博士が、次のように考察されている。「大品般若経の翻訳は同経の龍樹の注釈書たる大智度論と密接な関係の下において」訳出されたように、「十住経の訳出にあたって、同経に関する龍樹の論書たる十住毘婆沙論の訳出」が併行して、鳩摩羅什と仏陀耶舎のコンビによってなされた。しかし、仏陀耶舎の暗誦している十住毘婆沙論は大智度論のように随文解釈の形式をとらず、「十住経の翻訳に対し直接的に参考とはなり得」ないので、既に六十四歳となっている鳩摩羅什としては、他の龍樹の根本思想に関する論書を一時も早く訳出しなければならない理由から、「一時十住毘婆沙論の訳出を中断した」のだが、その間に「仏陀耶舎は残部の誦出をこころみることなく、帰国してしまったから、遂に完訳をみるに至らなかったのではなかろうか。」というものである。[2]

また、『十地経』の注釈書とするのに疑問をだく説もあり、平川彰博士は、「在家菩薩と出家菩薩との修行を説くという点から見れば、この論は完結した論とも見うる」とし、『十地経』以外の多くの経典を引用してそれらについても論述していることから、内容はむしろ独立の論書と言ってもよいとされている。[3]瓜生津隆真博士は、そのことも鑑み、「十住毘婆沙論は、十地経を中心に、さらにその他の諸経典に拠って、大乗菩薩道についての要説をとりあげており、それらを偈頌に要略してまとめ、さらにそれに注解、解説を加えていったものである」とされている。[4]

いずれにしても『十住毘婆沙論』は、『十地経』の注釈書といえるかどうかはさておき、その内容は大乗の菩薩道について述べられた論書である。

二、『十住毘婆沙論』釈願品における浄土

『十住毘婆沙論』では易行品に阿弥陀仏を讃える箇所はあるが、その極楽浄土について直接論じているところはない。しかし、釈願品之余では菩薩の十大願のうち第七願として

願わくは仏土を浄めんが故に　諸の雑悪を　滅除せん(5)

を述べ、殺生・偸盗・邪淫・妄語・両舌・悪口・綺語・貪恚・邪命・飲酒の十悪をはじめ、諸の不浄を列挙し、これらの不浄は略せば衆生の過悪と行業の過悪であるとしている。そしてこれを転じると衆生の功徳と行業の功徳となり、この二功徳を浄土であるとし、その浄土は菩薩の本願の因縁に随うとする(6)。

つまり、菩薩がその本願によって衆生そのものの過悪と衆生の行業の過悪の二不浄を大精進を行じて転じ滅除してあらわれる功徳が浄土なのである。この浄土は阿弥陀仏の西方極楽浄土を指すというよりも、菩薩がこの此土（または仏土）(7)を浄めて示現する浄土の意味合いが強い。しかし、この後に浄土の相が述べられるが(8)、それは極楽浄土とは明示されていないけれども、『無量寿経』の極楽の相と似ている点も多いので、次にそれを列挙してみる。

[『十住毘婆沙論』釈願品之余の浄土十相]

[一] 菩薩は善く阿耨多羅三藐三菩提を得る

①諸々の苦行を離れる―菩薩は苦行をしないで道場に安坐して仏道を成ずる。

②厭劣の心無し―菩薩は少しの厭離の心で即時に出家する。

③速疾に得る―菩薩は出家し終われば即阿耨多羅三藐三菩提を得る。

④外道の師を求めず―菩薩は外道の師に諮求しない。

⑤菩薩具足す―菩薩が仏道成ずるとき、他の諸菩薩は供養の具を持ってその周りに集まり、成道して光明が放たれると皆周りの諸菩薩は不退転の菩薩となる。

⑥魔怨無し―菩薩の成道のとき魔軍がそれを邪魔することはない。

⑦諸々の留難無し―菩薩が成仏するというとき微塵も煩悩がその心に入り込むということはない。

⑧諸天大会す―菩薩が成仏するというとき、諸天が集まりその菩薩を供養する。

⑨希有の事具足す―菩薩が仏を得るとき大地が震動したりして希有の事が起きる。

⑩時具足す―時に疾疫・災横などがない。

[二] 仏の功徳力がある―過去現在未来の一切の仏の威力があり、諸仏の功徳・智恵の無量の深法は等しいが、それぞれの諸仏の本願の因縁によって以下のようないろいろな功徳がある。

①仏の寿命の無量―仏は衆生を憐愍し、利益を与えるため無量の寿命がある。（諸仏の力は無量であるが、世に住する寿はその本願によってそれぞれ違う。）

②仏を見て必定に入る―衆生は仏身を見て阿惟越致地に住する。この衆生は深心に「見仏入必定」の善根を植え、大悲心を首とする。こ

の善根が成就するとき仏に会うことを得る。また諸仏の本願と（この衆生の）因縁との和合によりこの事が成ずる。
③衆生は仏の本願により仏の名を聞いて必定に入る。
④深く自ら厭患し、信解力ある女人は仏を見て女形を転ず。
⑤女人は仏名を聞いて女形を転ず（この因縁は見仏経[9]に説く）。
⑥仏名を聞いて往生を得る―信解力多く、諸善根を成就し、業の障礙尽きた人は、仏名を聞き諸仏の本願の因縁により往生を得る。
⑦仏に無量の光明がある。
⑧衆生は光明に遇えば諸蓋を除くことを得る―諸仏の本願力により仏の光明に遇って諸蓋を除く。
⑨衆生は光明を以て必定に入る。
⑩衆生は仏の本願力による光明がその身に触れれば、苦悩は滅する。

[三] 法を具足する―一切諸仏の教法は同じであるから皆具足しているが、諸仏の本願の因縁によって差別はある。この諸仏の法は以下のようなものである。
①略説―少言で多義を包含する教法で利根の人はこれで開悟する。
②広説―鈍根にして分別を楽しむ者のために敷演解説されたもの。
③略広説―一言で広義をまた一義を種々に述べたもの。
④声聞乗を具足する。
⑤辟支仏乗を具足する。
⑥大乗を具足する。
⑦神力護法―仏の神力で法は護念される。
⑧外道のために壊せられず。
⑨一切の魔のために破られず。
⑩法の久住―教法は一劫乃至無量無辺劫住する。

[四] 声聞具足す―本願の因縁によって数に多少はあるが諸仏は皆声聞僧を具足している。この声聞僧は持戒・禅定・智恵・解脱・解脱知見を具足し、同等清浄、利根にして、菩薩を益し、形色は厳浄である。

[五] 菩提樹具足―十五種の菩提の大樹があり、高さは五十由旬、華色鮮明で傷なく、樹皮は細軟で虫の傷もない。また諸天は常に曼陀羅華を雨らし、鳥獣は側に遊ぶが寂然として声がない。大枝は宝の網を垂れ紫金の山のようであるが、これは菩薩の百千万阿僧祇劫のあいだの善巧功徳を修集した結果による。

[六] 世間を荘厳す―菩薩は十方浄土の最上妙を観察して、功徳を修集し第一無比の国土を得る大願を発す。

[七] 衆生を善く利す―衆生の寿命は無量阿僧劫で、皆化生し、姿は端正、三十二相を具足し、光明は無量である。煩悩は微薄で化度しやすい。

[八] 度す可きもの具足す―仏の一坐の説法で恒河沙の衆生が同時に自らを度す。

[九] 大衆集会す―仏の大会にははかりしれないほどの大衆が集会する。

[十] 仏力具足す―諸仏所行の四十共法が具足する。

以上のように『十住毘婆沙論』にあげられた浄土の徳相をみると、『無量寿経』の法蔵菩薩の四十八願と似ているところがある。［二］―①は第十三寿命無量の願、［二］―③は第三十四聞名得忍の願、［二］―⑤は第三十五女人往生の願、［二］―⑥は第二十植諸徳本の願、［二］―⑦は第十二光明無量の願、［二］―⑧⑩は第三十三触光柔軟の願、［七］は第四無有好醜の願・第十五眷属長寿の願・第二十一三十二相の願などである。また、［六］は『無量寿経』で法蔵菩薩が極楽国土を構えるために諸仏の妙土の清浄の行を摂取したことと似ている。

しかし『十住毘婆沙論』では諸々の菩薩が大精進によって国土を浄めるその態、及びそれによって示現する浄土の相の概略が述べられているのであって、極楽浄土のみを念頭において述べられたのではない。故に『十住毘婆沙論』の浄土十相は極楽浄土と相似している所もあればそうでない所もあるのである。さらにいえばこの浄土十相に述べられていない極楽浄土の相こそ、他の諸仏の浄土とは違う極楽の特徴といえよう。

また『十住毘婆沙論』は浄土十相の説明のうち二や三に述べられているように、その徳相は仏の本願の因縁によっているのである。

三、『往生論』について

婆藪般頭（天親、世親）造『往生論』（真宗では『浄土論』）は正しくは『無量寿経優婆提舎願生偈』といい、これも『十住毘婆沙論』と同様菩提流支の漢訳のみでサンスクリット原典やチベット訳は現存しない。しかし内容から唯識思想とのつながりも考えられ、古来、中国や日本ではインド唯識学の大成者世親の著作であろうといわれている。その内容は、『無量寿経』に説かれる阿弥陀仏の極楽浄土（安楽国）を偈頌をもって讃歎し、長行において五念門を修して浄土往生を得ることを述べたものである。

この『往生論』は中国において曇鸞によって注釈がつけられ、『無量寿経優婆提舎願生偈婆藪般頭菩薩造竝註』（『往生論註』）と題され、中国の善導や日本の法然・親鸞らに大きな影響を与え、阿弥陀仏教徒の重要な聖典となっている。

四、『往生論』と『摂大乗論』

『往生論』の三種二十九荘厳の極楽浄土の説明は無著の『摂大乗論』に説かれる十八円浄と関連がある。『摂大乗論』では諸仏の清浄な仏土の相はどのようにして知られるべきかとして、十八の浄土の相を述べている。工藤成性氏の『往生論』との対照表[10]をあげてみると

『摂大乗論』（十八円浄）―『往生論』（二十九荘厳・五念門他）

第一　色相円浄―国土荘厳中、第四形相功徳・第五種種事功徳・第六妙色功徳

第二　形貌円浄―国土荘厳中、第七触功徳・第八三種功徳・第九雨功徳

第三　量円浄―国土荘厳中、第二量功徳

第四　処円浄土―国土荘厳中、第一清浄功徳
第五　因円浄―国土荘厳中、第三性功徳
第六　果円浄―一法句
第七　主円浄―国土荘厳中、第十光明功徳・第十一妙声功徳・第十二功徳荘厳八種功徳
第八　助円浄―菩薩荘厳四種功徳
第九　眷属円浄―国土荘厳中、第十三眷属功徳、仏荘厳中、第五大衆功徳
第十　持円浄―国土荘厳中、第十四受用功徳
第十一　業円浄―菩薩荘厳四種功徳中の教化利生
第十二　利益円浄―国土荘厳中、第十五無諸難功徳・第十六大義門功徳
第十三　無怖円浄―国土荘厳中、第十五無諸難功徳
第十四　住処円浄―国土荘厳の総体
第十五　路円浄―止観中心の五念門の入出二門
第十六　乗円浄―五念門中、第三作願門・第四観察門
第十七　門円浄―五念門・五功徳門
第十八　依止円浄―五功徳門中、入第三門の「以一心専念作願生彼修奢摩他寂静三昧行故得入蓮華蔵世界」の文

となる。このことから世親は『摂大乗論』の諸仏の浄土の相十八円浄説をうけて極楽浄土の荘厳相を述べたといわれている。確かに『十住毘婆沙論』の浄土十相と比べると、この『摂大乗論』の十八円浄と『往生論』の二十九種荘厳とは関連性が強いと思われる。しかし、『摂大乗論』は仏の三身や仏の国土について説明された中で述べられているのであり、『往生論』はあくまで阿弥陀仏の西方極楽浄土の荘厳を観察して往生を願うために説かれているのであって、その意図するところは違う。従って後者は観察し往生を願うのであるから、前者よりも浄土の荘厳について細かく述べられているのである。

五、『往生論』に述べられる三種二十九荘厳の浄土

『往生論』はその全二十四偈文のうち第三偈から第二十三偈までの計二十一偈が阿弥陀仏の極楽の荘厳について語られている。それは大きく分けると、〔一〕極楽国土の見事な有り様（仏国土荘厳）、〔二〕仏の見事なすがた（仏荘厳）、〔三〕菩薩の見事なすがた（菩薩荘厳）、の三種になり、このうち〔一〕仏国土荘厳は十七、〔二〕仏荘厳は八、〔三〕菩薩荘厳は四の計二十九に分けて極楽の国土と仏と菩薩の有り様が示されているのである。

以下この二十九荘厳とそれを説明する長行を対応させてみる。[11]

偈―長行　〈　〉内は長行での要約語句　（　）は筆者の補足説明

〔一〕仏国土荘厳
（安楽世界は）
〔一〕三界（欲・色・無色界）を超越している―清浄な功徳が成就され

ているみごとなさま〈清浄功徳〉

[二] はてしなき虚空の如く広大無辺際である―量の功徳（無量であること）が成就されているみごとなさま〈量功徳〉

[三] 出世の善根である（阿弥陀仏の）正道[12]の大慈悲より生じている―性の功徳（本性は大慈悲心であること）が成就されているみごとなさま〈性功徳〉

[四] 明鏡・日・月の如く浄光明で満ちている―形相の功徳が成就されているみごとなさま〈形相功徳〉

[五] 諸々の珍宝の本性を備えて最上の荘厳を具足する―種々の事物の功徳が成就されているみごとなさま〈種種事功徳〉

[六] 無垢の光がさかんにして明浄に世間を輝かす―妙色の功徳（世界が絶妙なること）が成就されているみごとなさま〈妙色功徳〉

[七] 宝性功徳草[13]が柔軟にして左右にめぐり、触れる者に勝楽が生じ、それは迦旃鄰陀よりすぐれている―触の功徳が成就されているみごとなさま〈触功徳〉

[八] 宝華は千万種あり、池流泉[14]を覆い、微風が華葉をゆらすと交錯して光が乱転する（―水）。宮殿や楼閣からは十方を見るのに何の妨げもなく、また種々の光色の樹々や宝欄が（建物）をとりまいている（―地）。無量の宝が交絡する網が虚空（一面）をすべて覆い、種々の鈴が響きを発して妙法音を宣べる（―虚空）。―水・地・虚空の三種の功徳が成就されているみごとなさま〈三種功徳〉

[九] 華や衣[15]が雨らされ、無量の香があまねくただよっている―雨の功徳が成就されているみごとなさま〈雨功徳〉

[十] 仏の智恵は明浄な日のごとく、世の癡闇冥を除く―光明の功徳が成就されているみごとなさま〈光明功徳〉

[十一] 梵声が深遠微妙に十方に聞こえて悟らせる―妙声の功徳が成就されているみごとなさま〈妙声功徳〉

[十二] 正覚の阿弥陀法王が善く住持[16]されている―主の功徳が成就されているみごとなさま〈主功徳〉

[十三] 如来の浄華の衆は正覚の華より化生する―眷属の功徳が成就されているみごとなさま〈眷属功徳〉

[十四] 仏法の味を愛楽し、禅と三昧とを食とする―受用の功徳が成就されているみごとなさま〈受用功徳〉

[十五] 身心の悩を永く離れ、楽をうけるのに間が無い―諸難無しの功徳が成就されているみごとなさま〈無諸難功徳〉

[十六] 大乗善根の世界であり、平等で譏る嫌うという言葉も無く、女人・根欠・二乗の種は生ぜず―大義門の功徳が成就されているみごとなさま。浄土の果報は譏嫌の体も名も離れている。体は二乗の人[17]・女人・諸根具足なき人の三種でこれらが無く、名は二乗の人・女人・諸根具足なき人の三つの言葉でこれらが聞かれず、（浄土は）平等一根である。〈大義門功徳〉

[十七] 衆生の願楽は一切よく満足される―一切の求めるところが満足

される功徳が成就されているみごとなさま〈一切所求満足功徳〉

〔二〕仏荘厳

［十八］無量の大宝王である微妙の浄華台がある―（仏の）座の功徳が成就されているみごとなさま〈座功徳〉

［十九］（仏の）相好の光りは一尋にして、仏身は群生を越えている―身業の功徳が成就されているみごとなさま〈身業功徳〉

［二十］如来の微妙な声は、清く響き十方に聞こえる―口業の功徳が成就されているみごとなさま〈口業功徳〉

［二一］地・水・火・風・虚空と同様に（仏は）無分別である―心業の功徳が成就されているみごとなさま。無分別とは分別心のないこと。〈心業功徳〉

［二二］天人不動の衆は（仏の）清浄な智海より生じる―大衆の功徳が成就されているみごとなさま〈大衆功徳〉

［二三］須弥山王の如く、（仏は）勝妙にして過ぎたる者が無い―上首の功徳が成就されているみごとなさま〈上首功徳〉

［二四］天人丈夫の衆は（仏を）恭敬し、まわりをめぐって瞻仰する―主への功徳が成就されているみごとなさま〈主功徳〉

［二五］（仏の）本願力を観ずるに、遇うて空しく過ぐる者はなく、速やかに功徳の大宝海で満たされる―不虚作住持（虚妄でない仏智の作用によって保持されている）功徳が成就されているみごとなさま〈不虚作住持功徳〉

〔三〕菩薩荘厳

［二六］清浄な安楽国で常に無垢（の法）輪を転じている化仏化菩薩は、須弥山の住持するが如く太陽のように（不動である）―（菩薩は）一仏土にいて身は動揺せず十方に偏し、種々に応化し如実に修行して常に仏事をなす。諸の衆生に泥の中で（悟りを）開かせるためにである。

［二七］（菩薩の）無垢荘厳の光は一念及び一時に普く諸仏の会座を照らし、諸の群生を利益する―（菩薩の）応化身は一切の時に、前後無く（同時に）一心一念に大光明を放って悉く十方世界に至って衆生を教化する。（菩薩の）種々の方便修行の所作は、一切の衆生の苦を滅除するためにである。

［二八］（菩薩は）天楽・華・衣・妙香等を雨して供養し諸仏の功徳を讃えるが、（そこに）分別心は無い―（菩薩は）一切世界において余すところ無く諸仏の会座の大衆[18]を照らし、余すところ無く広大無量に供養し恭敬して諸仏如来の功徳を讃歎する。

［二九］（菩薩は）いかなる世界であっても、（そこに）仏法功徳の宝がないならば、皆（浄土）往生するよう仏の如く仏法を示そうと願う―（菩薩は）十方一切世界で三宝の無いところで、仏法僧宝の功徳の大海を住持し荘厳して、遍く示して解させ如実に修行をさせる。

以上二十九荘厳のうち、〔一〕の仏国土荘厳は『往生論』では、「第一義諦妙境界相[19]」であるとし、阿弥陀仏の不可思議力の成就、自身の大功

徳力と利益他功徳の成就がなされたからその仏国土荘厳の功徳があるとしている。[20] つまり極楽の見事な有り様は、阿弥陀仏が不可思議力により自利・利他の功徳を完成されてあらわされた、悟りの世界の妙境のすがたといえるのである。

次に、『往生論』は、仏国土荘厳と仏荘厳と菩薩荘厳の「三種の成就は願心をもって荘厳せり」[21]と述べ、極楽が法蔵菩薩の願心によって完成されたものとしている。

よって極楽世界は、国土荘厳は阿弥陀仏の不可思議力の成就によるが、その不可思議力もそして仏荘厳も菩薩荘厳も、みな阿弥陀仏が法蔵菩薩のときに衆生済度の慈悲の本願をたてたその願心から出ているのである。これは先の『十住毘婆沙論』で、菩薩が本願により大精進を行じてあらわれる功徳が浄土と説かれていた[22]その浄土を極楽世界に限って述べたものといえる。『十住毘婆沙論』も『往生論』もこの点では両者の浄土観に相違はないといえるであろう。

六、唯識思想よりみた二十九荘厳

『往生論』では極楽の荘厳功徳は略して説くと「一法句」に入るという。[23] その一法句とは「清浄句」でありそれは「真実智慧無為法身」を示すからであるとする。そして、この清浄に器世間清浄と衆生世間清浄の二種があり、前者は十七種の仏国土荘厳、後者は八種の仏荘厳と四種の菩薩荘厳であるとしている。これは極楽の国土とそこに住する仏と菩薩等すべては、究極的には「真実智慧無為法身」におさまるということであり、逆に「真実智慧無為法身」より二十九荘厳の極楽世界[24]があらわれているということである。

『往生論』はサンスクリット原典もチベット訳も、そしてこれについて述べられたインド・チベットの文献もなく、古い注釈書は中国の曇鸞らのものしかない。この現状で、これをインド唯識学の大成者世親の作と断定はできない。また内容も、阿頼耶識や顕現など唯識の重要語句が用いられていないのであるから、純粋にこの論だけをみればインドの唯識思想に基づいているとはいえないかもしれない。しかし、曇鸞の『論註』を一応参考にして、今この「真実智慧無為法身」と二十九荘厳の関係を唯識的に解釈するならば、極楽世界は阿弥陀仏の智慧そのもの、悟りそのものである「真実智慧無為法身」より顕現した世界といえるであろう。唯識思想では、凡夫において、対象はその人の汚れた識の顕現であり、修行によってこの識が完全に清浄になったとき、すなわち仏となったとき識は転じて智（転識得智）となる。智においても対象は顕現するが、それは「柳は緑、花は紅」のように全く歪みのない自然で純粋清浄なすがたとしてあらわれる。よって極楽世界の二十九荘厳は阿弥陀仏の智の顕現であり、凡夫の汚れた識より現れたものではないのである。

すると、凡夫が往生したとき極楽の荘厳はその往生人からはどのように見えるのであろうか。もしこの往生人の心が娑婆世界のときと同じ汚れた識であるなら、二十九の荘厳は対象としてみられないであろう。し

かし極楽は先述のごとく「器世間清浄と衆生世間清浄」[25]なのであるから、往生人の心は清浄であり、よって二十九荘厳が対象としてみられるはずである。ということは極楽の荘厳は仏からも往生人からも同じにみえるということであり、それはとりもなおさず、仏の心と往生人の心が同格であるということである。もしも往生人の心が仏より劣っていたならば、往生人は極楽で仏とは別のすがたの荘厳をみるであろうし、もしそのようであるならば、極楽の完全円満性が欠けていることになってしまう。

よって、極楽に往生した衆生は、この『往生論』に説くところに従い唯識的に考えれば、仏と同じになるということである。極楽に生まれるということは、唯識でいう転識得智したことになるのである。ただしこの転識得智は、普通、唯識で説く何度も生まれ変わって修行を続け阿頼耶識を浄化しての転識得智、すなわち往生人自身の自力の精進努力によるものではなく、阿弥陀仏の衆生済度の慈悲心である本願力のおかげによるものなのである。

七、『往生論』の極楽浄土よりみた成仏についての一考察

『往生論』の極楽浄土を唯識的に追究すれば、結局前項で述べたように、極楽往生した衆生は仏と同じになると考えられる。それでは仏になる、すなわち成仏するのであろうか。「大乗の修行の目標は、阿羅漢という聖者の位でなく、さとりを開いて佛陀となること」[26]といわれている。ならば、極楽こそ大乗仏教徒にとってすぐに仏になれる最高の世界といわねばならない。

ところが、阿弥陀仏が成仏されてから十劫もの時がたち、往生した人の数は計り知れないのに、浄土三部経にも『往生論』にも成仏した人のことは全く出てこない。梶山雄一博士によれば、仏教には三千世界一仏・一切諸世界多仏説というのがある。「等しく資糧を成就した二人の菩薩が同じ一つの三千世界の仏国土に同時に生じて成仏することはない。複数の仏が一つの三千世界に並んであらわれることはない。……一人の仏陀は三千世界という一仏土においてあらゆる仏事をなすことができるから（『瑜伽師地論』菩薩地）」[27]

右の説は一仏国土には一仏しかおられないということで、インド大乗仏教においてはこれが基本になっていると思われる。阿比羅提世界には阿閃仏、浄瑠璃世界には薬師仏というように、極楽世界には阿弥陀仏しか仏はおられないということである。現在日本では一般に往生イコール成仏ととられているが、厳密にいえば極楽には阿弥陀仏だけなのである。成仏をめざして修行するのが、大乗の菩薩道であるのに、極楽に往生しても極楽世界の中では仏になれない。それでは、往生人は何になるのだろうか。

『無量寿経』下巻に「かの菩薩ないし成仏まで悪趣にかえらず。神通自在にして、常に宿命を知る。他方の五濁悪世に生まれて示現してかれに同じ（五濁悪世の衆生と同じ姿になり）わが国のごとくせんをば

除く。[28]」とある。極楽の菩薩は悪道に二度と落ちないが、五濁悪世を清浄な世界にするためにあえて五濁悪世にわざわざ生まれ変わる菩薩がいるということである。このことと、『往生論』に説く極楽浄土から考えられる「極楽往生した衆生は仏と同じになる」ということを考え合わせると、往生人は仏と同格の菩薩になるがあえて仏とはならず、極楽世界からまた悪世界へ戻って、悪世を清めるということである。往生人がもし極楽で仏になったならば、一仏国土に一仏の基本からして、即極楽世界を離れ、別の浄土を建て、その世界の教主となるであろう。しかし浄土三部経にも『往生論』にもそのようにして、仏となった往生人のことはでてこない。ということは、極楽の菩薩はみな仏にならないのである。これは即、仏になれるにもかかわらず、敢えて仏にならないということで、それは阿弥陀仏のお慈悲の願心をいただいて、五濁悪世の中へまた生まれ変わり、衆生と同じ姿となって衆生を救うため悪世を清めることに精進努力するのである。これは第二項で述べた『十住毘婆沙論』における菩薩の十大願のうち第七願

　願わくは仏土を浄めんが故に　諸の雑悪を　滅除せん[29]

にまさしく通じるものである。

八、『十住毘婆沙論』と『往生論』に説く浄土

『十住毘婆沙論』の浄土には二の項で述べたように、①菩薩が大精進によって国土を浄めるという意味での浄土と、②菩薩の大精進によって不浄の過悪が転じられ、功徳となって示現する浄土の二種がある。『往生論』の浄土は、阿弥陀仏の西方極楽浄土が説かれているのであるから、『十住毘婆沙論』でいう②の浄土である。しかし、『往生論』の浄土を、阿弥陀仏と衆生の関係において追究していくと、『十住毘婆沙論』と同じく二種の意味があると考えられる。それはⅠ極楽浄土という仏のおられる完全円満なる世界をいうのと、もう一つは前の七項で述べたように、Ⅱ極楽に往生した衆生は仏と同格の菩薩となるが、仏とは敢えてならず、また悪世に戻って土を浄めるという意味の二種である。『十住毘婆沙論』の①の浄土は、『往生論』のⅡの浄土に、『十住毘婆沙論』の②の浄土は、『往生論』のⅠの浄土に、まさに通じるものである。そして、現代日本では一般に浄土といえば、②—Ⅰにあたる娑婆世界とは別の完成された浄土として理解されている（浄土　五濁・悪道のない仏・菩薩の住する国。十方に浄土があるとされ、特に、西方浄土往生の思想が盛んになると、阿弥陀の西方極楽浄土を指すようになった。[『広辞苑』より[30]]）。

けれども、①—Ⅱの意味の浄土を理解してこそ、善導大師の『発願文』の「上品往生せしめたまえ。彼の国に到り已って六神通を得て、十方界に入って苦の衆生を救摂せん。[31]」の言葉、また総願偈の「衆生無辺なれども誓って度せんことを願う[32]」の文が真にうけとめられるものといえる。ここには大乗仏教は成仏をめざす菩薩道といわれているが、実はその菩薩の最終目標は成仏ではなく、衆生救済（悪世の浄化）、それも

実は、永遠に[33]衆生を救済し続ける（土を浄め続ける）ことが最終目標と考えられるのである。

略号

「新国訳」―新国訳大蔵経『十住毘婆沙論Ⅰ』瓜生津隆真校註　一九九四年大蔵出版株式会社発行

「大正」―大正新修大蔵経

「論註」―往生論註（浄土宗全書第一巻所収）

註

（1）香川孝雄「竜樹の浄土思想」（『浄土思想』〈講座大乗仏教5〉一五四頁　昭和六十年春秋社発行）

（2）藤堂恭俊「十住毘婆沙論漢譯攷」（『佛教文化研究』第3号五三～五五頁　一九五三年京都知恩院佛教文化研究所発行）

（3）「新国訳」一三頁

（4）「新国訳」二四頁

（5）「大正」二六巻三一頁中

（6）「大正」二六巻三一～三二頁

（7）仏土または仏国土について平川彰博士は「これを直ちに清浄な国土と見ることはできないであろう。例えば釈迦仏が出世した娑婆世界は五濁悪世である……」（平川彰著作集第七巻『浄土思想と大乗戒』一八頁　一九九〇年春秋社発行）とされているし、中村元著『佛教語大辞典』（一一九七頁上）では「仏土―①仏の国。仏の世界。仏国土。ただし我々の住む現実の世界をいう。〈『維摩経』〉〈『法華経』〉……②浄土に同じ。」とある。この『十住毘婆沙論』の場合、仏土は極楽浄土などの完成された世界でなく、現世の国土を指すと考えられる。

（8）「大正」二六巻三二～三四頁

（9）見仏経という経は現在みられない。

（10）工藤成性「世親教学の体系的研究」（山口益『世親の浄土論』九九～一〇〇頁註所収　昭和四一年法蔵館発行）

（11）原文を現代語的に訳しまとめた。

（12）「論註」二二四頁上では「故正道大慈悲出世善根生」とは「平等大道」であるとしている。

（13）「論註」二二五頁上では「七宝柔軟」と解釈し、極楽の宝石は草のように柔らかであることを述べている。

（14）「論註」二二五頁下では「流泉池沼」と釈している。

（15）「論註」二二六頁では、ある国土では服飾を敷いて仏菩薩を招こうとするがなかなかできない。そこで極楽では宝衣がふりそそいでその上を歩けるようになっていると釈している。

（16）「論註」二二七頁では、阿弥陀仏の善力によって極楽国土は住持されているとしている。

（17）阿弥陀経などでは極楽には声聞がいるというのになぜこの往

生論ではいないというのかという疑問に対し、「論註」二二八頁では、声聞というのは極楽に生まれる前、もと声聞であったということから、もとの呼び方でよんでいるにすぎない、としている。

(18) 原文「照諸佛會大衆」を『浄土論註』三五九頁（佛典講座二三　早島鏡正　大谷光真　一九八七年大蔵出版株式会社発行）では「諸仏の会を照らすに、大衆、」と読んでいるが、今は浄土宗全書第一巻の読み方「諸佛會の大衆を照らすに」一九六頁に従った。

(19) 浄土宗全書第一巻一九五頁

(20) 前同

(21) 浄土宗全書第一巻一九六頁

(22) 本論第二項

(23) 浄土宗全書第一巻一九六頁

(24) もちろん極楽は二十九荘厳で説明されつくすものではなく、二十九に略してのことである。

(25) 浄土宗全書第一巻一九六頁

(26) 『佛教入門』六三頁（佛教大学佛教学科編一九八四年東方出版発行）

(27) 梶山雄一「浄土の所在」（渡邊文麿博士追悼論集『原始仏教と大乗仏教』所収）

(28) 『浄土三部経上無量寿経』一九五頁（中村元　早島鏡正　紀野一義　訳註一九六三年岩波書店発行）

(29) 出典註(5)同じ

(30) 『広辞苑』一二七七頁B（新村出編第四版一九九一年岩波書店発行）

(31) 『浄土宗信徒日常勤行式』四一頁（浄土宗出版室編集昭和六一年改訂新版浄土宗発行）

(32) 同前三〇頁

(33) 衆生は無辺であるから永遠に救済し続けるのである。

現代における阿弥陀仏信仰論の意義とその展開
――絶対的から相対的意義の確立へ向けて――

戸松義晴

現在、東西の冷戦構造が崩れ、核兵器開発競争は終了したものの、一方ではこれまで隠されていた民族間、宗教間そして国家間の対立や矛盾が吹き出し、世界はますます混迷の度合いを深めている。そこにおいて今、求められているのは、複雑多様な価値観が相互の対話と理解のもとに共存できるような、普遍的な思想の確立と、それに基づく実践である。

私たちは、智慧と慈悲に基づき菩薩行を説く仏教を、特に法然浄土教に縁をいただいた者として法然上人の貧富・貴賤・男女の区別なく万人救済の証として説かれた念仏に基づく信仰と実践を、日々の生活の中に生かし具体化することによって、今こそまさに人類史的な問題を担い得る思想と実践として再生させることを自らの課題とすべきであろう。

人間の欲望を原動力とした近代の発展は、快適で便利な生活をもたらす一方、この地球を蝕み、私たちの消費生活が、環境の破壊や経済バランスの悪化を引き起こし、他国、特に第三世界の人々の生き死にに切実な影響を与えているという現実等、地球環境のみならず社会環境の危機的情況を生みだしたといえよう。このような危機に、すべての「いのち」を育み、お互いを生かし合う「縁起の法」を説く仏教の自然観・人間観をもとに、法然上人の教えるところの「信機・信法」を念仏を通して内面的に深めていった時、このような問題を被る人々の視点に立つことができ、私の生かされている「いのち」を自覚し、さらに阿弥陀仏の説く慈悲の世界に生かされていることを知ることができる。そして自分自身をよく内省して法然上人の教えられた「念仏」「阿弥陀仏」「往生」の意義を主体的に問い直し、本来の意味をいま一度確認し、血の通った自分自身の信仰として、小さくとも具体的な行為を通して実践に移していく必要性を痛感するものである。

このような意味において、この阿弥陀仏信仰論は、仏身・仏土論というような各論で、分析・専門化・文献または事象としての解明に止まることなく、法然浄土教の中核をなす「阿弥陀仏信仰」という自分と阿弥陀仏という主体的な信仰的問いかけを諸師の信仰論より体系的に論じ、従来の伝統的な宗学方法論をより深めて、現場からの、具体的・実践的な問題提起を通して、信仰・宗義と自己のあり方を問い、絶対論で終わることなく、法然浄土教の相対的価値の確立に向けて、その意義と問題点を主体的に問うことによって、法然上人の教えを具体的な行為を通して、自分自身の生活に、家族に、社会に示していく宗学の新しい方法論となりうるであろう。

ここでは、阿弥陀仏信仰論の中核となる「信機・信法」の逆説的救済の構造とそれにより至る、又徹底したその人間観・凡夫観と阿弥陀仏と

の人格関係に見られる絶対から実践の領域における相対的意義の確立について考察したい。

機根論における救済の逆説的構造と仏教の転換

さて、ここにおいては法然特有の否定の論理の中において、悪人正機的表現の論拠となる救済の逆説的構造とそれに伴う必然的な仏教の転換について考えてみたい。

一

一般に悪人正機説は親鸞の『歎異鈔』の

善人なをもて往生をとぐ、いわんや悪人をや（『真宗聖教全書』二―P775）

という文をもって広く知られるが、法然も『醍醐本』「三心料簡事」に

善人尚以往生況悪人乎事口伝有レ之（『昭法全』P454）

とあり、さらに

此宗ハ悪人ヲ為二手本一善人マテス摂也。聖道門ハ善人為二手本一悪人ヲモ摂也云云（同P450）

とあるなど、確かに救済の対機を悪人としている点において悪人正機説であるともいえ、逆の廃悪修善的表現方法もみられるわけである。

ここで悪人という場合の悪は、常識的な善悪という相対的な概念を超えた内容の悪であり、絶対的な意味内容をもつ悪であることはいうまでもない。ということは、往生する悪人とは、すでに善人に対する悪人ではなく、善人悪人の対立を超えた悪人であり、この悪人が阿弥陀仏にとってまさに正機となるのである。このような悪人正機説は、仏との関係において人間を把握し、これを客観的に規定するとともに主体的に自覚する人間を説いて善悪を論じているが、法然はさらに人間と人間との関係、及び社会を構成する一人として道徳的行為を説き、反戒律的行為及び不道的悪を極力排除している。それは、「常に仰られる御詞」に

罪ハ十悪五逆のものなおむまると信して、小罪をもをかさしと思へし、罪人なおむまる、いかにいはんや善人をや、行ハ一念十念むなしからすと信して無間に修すへし、一念なおむまる、いかにいはんや多念おや（『昭法全』P500）

とあり、さらに「登山状」においても

五逆をつくりて十念をとなえよ、十悪をおかして一念を申せとすすむるにはあらす、それ十重をたもちて十念をとなえよ、四十八軽をまほりて四十八願をたのむは、心にふかくこひねがふところ也。およそいづれの行をもはらにすとも心に戒行をたもちて浮嚢をまほるかことし（『昭法全』P426）

とあることからも知ることができる。これらの文面には宗教的立場と道徳的立場との相違がはっきりしないためか、相対的な内容をもつ善悪と絶対的な内容をもつ善悪の区別は明確ではない。往生浄土という立場から見た場合は、どんな道徳的な善であっても、それは絶対的悪となるが、だからといって、不道的な悪が認められるということはなく、仏教徒として、又社会人として現実社会に生きる以上、道徳的価値観は当然

守らなければならないものである。

こうした法然の立場は、宗教的実践と倫理的実践とが矛盾、対立しながらもなお互いに媒介して往生浄土という宗教的転換をはかろうとする立場のあることがうかがえるわけである。ここで注意すべきは、法然の立場が倫理的実践から宗教的実践へと向上していくといった立場のものではないということである。つまり、「禅勝房伝説の詞」に

それ善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏して、たたむまれつきのままに念仏する人を念仏にすけささぬとは申すなり

（『昭法全』P462）

とあるように、悪人が悪人のままで念仏によって往生できるというとき、すでにそこには宗教的転換の事実がなければならないのである。そこで次にこの悪人が悪人のまま往生できるという宗教的転換がいかなる立場から生じ論じられているかを考えてみたい。

二

法然の機根論において、それに内包されている従来の仏教と異なる独自の立場に立つ別種の仏教となる原因は、既に法然が浄土宗を開立するまでの修行の態度において見出されるのである。それは、法然の弟子聖光の著した『徹選択集』に、かつて法然が聖光に語ったという次の言葉によって知ることができる。つまり、

凡ッ仏教雖レ多シト所詮ハ不レ過二戒定慧之三学一ニ……（中略）……悲哉悲哉為レン何ヵ為レ何ヵ爰ニ如キ予ヵ者已ニ非ス二戒定慧三学之器一ニ此ノ三学ノ外ニ有リヤ相ニ応スル我心一ニ之法門上耶（『浄全』7、P95）

とあり、ここで注意しなければならないことは「非ス二戒定慧三学之器一ニ」ということである。つまり、従来仏教修道の綱領とされてきた戒定慧の三学によらないでそれとは別の修道が求められているということである。なぜならば、法然にとって自己は戒定慧三学の器でない罪悪生死の凡夫であって、三学の修行によっては生死を離れることの出来ない無力なものであるという深い自覚が先に立ったのであって、その結果、どうしても仏教従来の実践体系である戒定慧の三学とは別に他の実践体系を求めざるを得なかった。ここに法然における仏教観の基盤があり、仏教転換となる契機がある。さて、この「非ス二戒定慧三学之器一ニ」とある「器」について、機根の「機」とはどう違うかということをここで簡単に述べると、「器」とは単にうつわとか入れ物という意味で「法器」「道器」として仏法を被り修道し得る者であるという意味になるのに対し、「機」は可発の義といわれるように、本来あくまで可能態としての、いわば仏性論や如来蔵思想をその背景に予想するところの第一義的な意味を根本としている。ということは、法然が自ら三学非器といった言葉の裏には仏教思想の本質的立場である「悉有仏性」の問題が内包されているのではないだろうか。

法然は、主著『選択集』の第一章聖浄二門判に道綽の『安楽集』の

一切衆生皆有二仏性一遠劫以来応レ値二多仏一何因至レ今仍自輪二廻生

死二不レ出二火宅一」（『浄全』7、P3）

という一文を引用し、「一切衆生皆有仏性」と述べ、さらに『阿弥陀経釈』においても、

末代ノ凡夫去「聖時遥ニメ智識転劣ニメ垢ヲ障尤モ深シ恒ニ為二煩悩塵労一之所ニシテ縛蓋一、仏性無由顕現スルニ（『昭法全』P142）

とあり、この二つの文章をみると、衆生にはそれが顕現されるか否かは別として、本来仏性を有していることが認められる。これは仏教における人間存在の本質的立場を明示しているもので、法然の浄土教は、人間は本来仏陀となる素質を持っているという仏教思想の大前提に立脚していることがわかる。このように法然は、本質的な立場における人間は仏性を有する存在として受け取っているが、それと同時に、宗教的実践の場―宗教的実存の立場からは、「至レ今仍自輪二廻生死一不レ出二火宅一」といい、さらに「仏性無由顕現」といい、実存的立場においては、人間は本来仏性を有する存在であるが現実にはそれを顕現できないことを告白している。

このような実存的立場は、中国においてその源流は曇鸞、道綽において見られ、善導においてはそれに伴う自己の凡夫性の自覚が強調されている。又、ここで述べられている本質的立場と実存的立場は互いの立場を認識し、背景としていることは明白であり、この二者間においては時間的（歴史的）連続性は認められるのである。法然においてはさらにその展開がみられる。

これについて高橋弘次氏は、『選択集』第三章私釈段（『浄全』7、P19）における唐中期の法照の『浄土五会法事讃』からの引用文、すなわち

但使廻心多念仏、能令二瓦礫変成レ金（『浄全』6、P686）

の「瓦礫」という表現に注目されている。この「瓦礫」という表現は法然の思想信仰において、本質的な立場を想定することの非を示唆するものであると同時に、相対的な意味を超えた悪人の自覚内容と共通するものであり、先述した三学非器ということとオーバーラップするものである。つまり、この「瓦礫」と金とは全く異質の物であり、「瓦礫」において金を想定するのは不可能であり、このように人間存在を「瓦礫」と表現する立場は、「皆有仏性」という本質的立場を否定するもの、もしくは無視するものとして受容することができるとされている。さらに法然の思想信仰の中にみられる人間存在の把握方法を先述した①「皆有仏性」という本質的立場、②「仏性無由顕現」という実存的立場に、③瓦礫変成金」という実存的立場を加え、②と③とは共に実存的立場に立ちながらも、②は①の立場を想定してのことであるのに反し、③は①の立場を想定していないところに相違点があるとされている。図示すると、

①本質的立場……皆有仏性
②実存的立場……仏性無由顕現
③超実存的立場……瓦礫変成金

となる。つまり、②から①へは時間的連続性が認められるが、③から①

へは時間的連続性は認められず空間的飛躍しかないのである。この空間的飛躍ということは、結局は現実的には不可能ということであり、③と①とは断絶しているということである。この③の立場は法然独自のものであり、浄土機根論の中に見出される人間存在の実態である。そこには阿弥陀仏の本願力に人間存在すべてを託すという他動的な信仰構造の中に救済の原理があるのであるが、人間性（煩悩）の実態をより鮮やかに自覚すると共に、救済の非をも自覚するというパラドキシカル（逆説的）な信仰構造が成立するのである。

例えば、自己が最も信心深く三心を完全に具足して念仏する典型的な念仏者であり、救済される第一の機なりと自負する人は、仏より遠く隔たった最も救われ難い人ということになる。これに対して、自己が無智の凡夫であり罪悪生死のものであると自覚する人は、仏に最も近い存在であり救済される第一の機ということになる。

また「上人と明遍との問答」に

明遍問たてまつりての給はく、末代悪世のわれらがやうなる悪濁の凡夫、いかにしてか生死をはなれ候べき。上人答ての給はく、南無阿弥陀仏と申して極楽を期するばかりこそしえつべき事と存じて候へ。

（中略）

上人又僧都退出の後、当座の聖たちにかたりての給はく。欲界散地にむまれたるものはみな散心あり。たとえば人界の生をうけたる物の目鼻のあるがごとし。散心をすてて往生せんといはん事、そのことはりしかるべからず。散心ながら念仏申すものが往生すればこそめでたき本願にてはあれ。この僧都の念仏申せども、心のちるをばいかがすべきと不審せられつるこそいはれずおぼゆれと（『昭法全』P375）

とあり、法然は全ての人間を凡夫として捉え、凡夫であるかぎりどんな人でも煩悩・妄念が生じるのは当然のことであって、煩悩を滅却して念仏するのではなく、煩悩の生じる中から念仏することによって、やがて煩悩を超越して如来の救済を得ることができるという見解がみられる。換言すると、法然においては、阿弥陀仏や極楽浄土の実存を理論的に解明しなければ阿弥陀仏が信じられないというのではなく、称名念仏によって往生できる理由が理解されなければ念仏が称えられないというのでもない。阿弥陀仏を信じ念仏を修することが先であり、理論的根拠はその実践の上に出されてくるのであり、その実践は理論を全うしながら理論を超えて進められるのである。従来の仏教は、先に理論がありそれに基づいて実践が進められたが、法然のそれはその体系が転換され、ただ仏の本願を信じて念仏すれば必ず往生できるという仏との人格関係の上に全てがかけられているのである。

三

法然の機根論における凡夫性の自覚とは、単純に自己自ら凡夫と認識

するだけでなく、この罪悪生死の凡夫の自分が生死を出づるには、阿弥陀仏を信じ念仏を修する以外救済される道はないとしてそうせずにはいられない内心の動き――換言するなら、自分は、生死の苦しみからのがれることはできないという実存的、自力的救済の否定に対する主体的自覚、さらに救済してくるはずの仏への現実的な救済に対する絶望感をも認識することではないだろうか。また法然求道の第一義的な「速やかに生死を離れる事」とは、論理的には煩悩を滅する事――自己につきまとう利己心を抑えたり、執着心を排したりすることであるが、現実に、生きるということは意識的にせよ無意識的にせよ生に執着していることであり、何らかの形でこの執着（煩悩）を認めなければならず、これなしに生きることは不可能である。それ故に、法然は、人間の人間的なものを否定せず、逆にそれを肯定して認識することにより、人間は人間的であり無明的存在であることを位置づけ、さらに無明であるが故に現実には救済されず、だからこそ、仏の救済が意義をもつことになる。つまり、法然の機根論における人間把握は、「速やかに生死を離れる事」は不可能であるという立場に立ち、それを本当に認識することによって、自己の存在が肯定されそこからおのずと救済の道が開けてくるという、救済に対する否定の中から生じているものである。このことは、最も新しい学問のフィールドであるバイオテクノロジーの遺伝子理論、すなわち、人間の行動形態は全て遺伝子の構成要素であるＤＮＡ（デオキシリボ核酸）分子の目的に帰せられるという見解より科学的にも証明されるものである。

法然の機根論における凡夫性の自覚は、人間存在の根本的矛盾、つまり煩悩存在認識の自覚を通して生死を離れたいが離れられないという真実を認識して、救済の不可能を知ることにより成立する主体的自覚であり、人間把握に対するいわゆる逆転の発想であり、必然的に仏教の転換という方向に向かったのであろう。

対機の規定

既に曇鸞・道綽・善導の中国の祖師のところにおいて述べてきたように浄土教の機根論は善導に代表されるように凡入報土説を根幹としていることは明白である。しかし、その機根論において、自己自身の人間把握を通して人間一般の機根を考えるのか、それとも考えるのは自己自身の救済のみであって、人間一般にまで拡大されなくてもよいのだろうか、ということが問題である。浄土教、とりわけ善導、法然の最大関心事は人間そのものを把握することにあって、決して人間一般のあり方や構成的人間観・観念的人間観の樹立にあったのではないことは、明らかである。そのことは、浄土教の機根論における悪について語られる場合、決して人間を性悪説的見解において把握しないのと同様である。またこれと関連して、浄土教の機根論は救済観とかかわること、しかも人間の本質規定がまずなされて、その後にその人間の救済が問題となるのではなく、救われるべき人間はいかなる機根の人間であるかというよう

に逆の方向をたどるのである。

ここではこの救済されるべき人間を法然はどのように把握していたかを、換言するなら救済されるべき対機の規定を概念的に述べてみたい。

一

法然の浄土教において、その求道の第一義的なものとして『選択集』第十六章私釈段のいわゆる「略選択」の最初の「夫速欲離生死」があげられる。パウル・ティリッヒの言葉を借りれば「究極的なるもの」をいかに認識するかということである。法然はこの思い一筋に人師に学び、経典を読み、教学を学んだ。つまり、教法を先として自身を教法に導くこと――教法に我身を即応させようとしたのである。しかし、当時の聖道門の教法によって救いの道を見出すことはできなかった。そこで、従来仏教修道の綱領とされてきた戒・定・慧の三学によらず、それとは別の修道――自己の深い内省に立って仏教を把握し、我身に即応する仏教でなければ何の価値もないとする立場に至ったのである。これは現実の自己の可能性の限界を見極めること、すなわち、凡夫性の自覚に他ならない。

法然は『醍醐本』「一期物語」に

我立二浄土宗一意趣者為レ示(サムカ)凡夫往生一ヲ也（『昭法全』P440）

とあるように、人間を凡夫と判じその凡夫が浄土に往生できる教として浄土宗を開宗されたのである。つまり、救済されるべき対機として凡夫が中心となっていて、中国の祖師、特に善導の凡夫観を継承しているということができる。法然は現実の人間を各著作の中で、①「五濁の凡夫」②「悪世の凡夫」③「煩悩罪悪の凡夫」④「造罪の凡夫」⑤「罪障の凡夫」⑥「常没流転の凡夫」⑦「乱想の凡夫」⑧「妄想顚倒の凡夫」⑨「未断惑の凡夫」⑩「五濁極増の凡夫」等と説示し、さらに「浄土宗略抄」においては

わが身はこれ煩悩を具足せる罪悪生死の凡夫也（『浄全』9、P420）

とあるように、善導の『観経疏』散善義の深心釈にみられる「罪悪生死凡夫」を引用され自己自身についても凡夫と規定されている。このように浄土教の対機として凡夫を規定しているが、曇鸞・道綽の機根論を無意識的に継承し、善導の機根論をほとんど全面的に受容したものであるのは当然である。ここで法然浄土教の対機として「凡夫」が規定されるのであるが、既に示したように凡夫を説明する修辞句がついて凡夫の性質を大まかではあるが表している。つまりその性格を、五濁・悪世などの時代に生まれたもの、罪悪を造るもの、生死流転するもの、心の落ちつかないもの、煩悩を断じないもの等と規定している。

「聖光上人伝説の詞」においては

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、ま事に散乱してうごきやすく、一心しづまりがたし。無漏の正智なにゝによりてかおこらんや。もし無漏の智剣なくば、いかでか悪業のきづなをたゝむや。悪業煩悩のきづなをたゝずば、なんぞ生

死繋縛の身を解脱する事をえんや。かなしきかな〳〵、いかゞせん〳〵。ここにわがごときは、すでに戒定慧の三学のうつは物にあらず、（『昭法全』P751）

といって、先述した凡夫の性格について説明し、五濁悪世に生まれ、生死の繋縛から解脱することなく、煩悩によって罪悪をつくり心が乱れたものと規定し、戒・定・慧という仏教修道の綱領である三学すら否定し、凡夫というものは三学非器であるという見解を示している。さらに「三部経大意」では、

初ニ先ツ罪悪生死ノ凡夫、曠劫ヨリ已来、出離ノ縁アル事ナシト信セヨト云ヘル、是即断善ノ闡提ノ如キモノナリ。（『昭法全』P36）

と、「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」では、

カクノコトクノ人ハ、ムマレテヨリ仏性ノマナコシヒテ、善ノタネウシナヘル、闡提人ノトモカラナリ。（『昭法全』P529）

と説示して、断善の闡提とまでいい、発心することさえ困難な者としてそれを解脱から絶望的なものと把握している。これらにおいて、法然における凡夫は、仏性を持つことさえ疑問とされる最下最悪のものとして規定される。こうした煩悩悪業を断ずることのできない自己を法然は『念仏往生要義抄』に、

煩悩具足してわろき身をもて、煩悩を断じさとりをあらはして、成仏すと意えて、昼夜にはけめとも、無始より貪瞋具足の身なるがゆへに、ながく煩悩を断ずる事かたきなり。……（中略）……かなしきかなや、善心はとしとしにしたかひてうすくなり、悪心は日々にしたかひていよ〳〵まさる。されば古人のいへる事あり。煩悩は身にそへる影、さらむとすれともさらす、菩提は水にうかへる月、とらむとすれともとられすと。（『浄全』9、P498〜499）

と示し、煩悩具足の凡夫の姿をありのままに認め、さらには最後の表現にみられるような煩悩の永遠性まで論究している。このように凡夫を罪悪深く、生死流転し、煩悩深いものであると性格づけたことは、『御消息』にある

われらかことき、いまた煩悩をも断せす、罪をもつくれる凡夫なり（『昭法全』P580）

や、「かなしきかな〳〵、いかがせん〳〵」にも表現されているように、客観的ではなく主体的にとらえられたことを示している。

しかし、法然の凡夫観はこれだけではない。

『十二箇条の問答』に

念仏の時悪業の思はるゝ事は、一切の凡夫のくせ也。さななからも往生の心さしありて念仏せは、ゆめ〳〵さはりとなるへからす。（『昭法全』P676）

といわれるように、凡夫は念仏しながらでさえ悪業をおもい煩悩をおこすが、その凡夫とは一切の凡夫なのである。これは、

念仏ノ行ハモトヨリ有智無智をエラハス、弥陀ノムカシノチカヒタマヒシ大願ハ、アマネク一切衆生ノタメナリ。

といって、念仏の対機を一切の衆生としているところにもみることができる。このように念仏の対機が凡夫であり、かつ一切の衆生であるとすれば、法然の凡夫は、一切の衆生をさすことでなければならない。また、法然においては、「耳四郎を教化したる御詞」に

　そのゆへは弥陀の本誓はもと凡夫のためにして、聖人のためにはあらずといふ文によりてなり。（『昭法全』P777）

とあるように、凡夫・聖人を対比させる場合もあって、一見、聖道門的諸経論と類似するような表現もあるが、この凡夫・聖人の対比は、自己の機をふりかえって、あるいはそれと等しい人々に対して弥陀の本願を強調して発言したものであって、一切衆生を凡夫とすることと矛盾はない。なぜならば、法然の場合は人間の機根に聖人の存在は認めないのであり、それは罪悪・生死流転・煩悩具足として人間存在の規準で機を把握したからに他ならない。

　法然は浄土教の機根として人間における凡夫の自覚をどこまでも強調していて、『醍醐本』「三心料簡および御法語」においては

①凡聖道門極智慧離生死

②浄土門還愚癡生極楽（『法伝全』、P754）

とあり、「愚癡に還る」をもって浄土門の基本的立場としていることがわかる。①は自ら智慧を磨いて法を語る為の実践体系であり、法とつながることによって成立する法による仏教であるが、②は「愚癡に還る」という自己の限界を知ることにより仏に救われる為の実践体系であり、仏とつながることによって成立する仏による仏教である。また法然の最後の遺訓『一枚起請文』にも

　一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無知のともがらにおなしくして、智者のふるまひをせずして、只一向に念仏すべし

とあるように、「愚鈍の身になす」ことを促している。つまり、「愚癡に還る」とか「愚鈍の身になす」というのは、そこに愚癡・愚鈍への自覚・意識が要請されているわけである。もとよりこの「愚癡に還る」とか「愚鈍の身になす」ということが、単に愚かものになるということをいうのではない。言葉の上では、愚癡・愚鈍と愚かものを意味するが、これが宗教的自覚の中に生じる、また生じせしめようとするこの「愚かもの」（凡夫）で、まさに人間の実存的存在性―煩悩の自覚であり、ありのままの自己の姿を知ることである。さらに言えば、この「愚かもの」（凡夫）の自覚において、はじめて浄土教における主体的な自己の確立がみられるというべきであろう。

　法然は浄土教の対機となる機根を、罪悪・生死流転・並びに愚かなものの凡夫として把握し、またそれをもって全て――一切衆生としたといえる。これは前章で述べた末法の意識が主体的な意味で内面を通して一般化したと同じように、凡夫が罪悪なものとして内面的・主体的に自己内においてみつめられたとき、それは元来の意味での凡夫を超えて、凡夫が一切衆生にまで一般化したことになる。換言すれば、一般化への展開における中心的契機は、末法や凡夫を内面的に把握するという、ある

いはそれによるところの愚癡に還るという自己の否定にあるのではないだろうか。

ここで確認しておくべきことは、「つねに仰られける御詞」に「我はこれ烏帽子もきざる男也。十悪の法然房、愚智の法然房の念仏して往生せんと云也」(『昭法全』、P493)とあるように、「十悪の法然」「愚智の法然」と規定し、このような前述した「無智の衆生」「常没の衆生」が私であると自己自身を規定する自己の罪悪に対する主体的自覚がみられ、凡夫が主体的に把握されていたということと、並びに一切衆生が凡夫であるとされたことの二点で、この両者が融合して曇鸞・道綽・善導の思想をバックボーンとする一つの凡夫観が成立している点である。

結　語

一

人間存在が問われるとき、そこに二つの立場がある。一つは人間を包む外的なものとの関係からの問いであり、二は人間そのものから人間の本質的立場からの問いである。

中国の仏教においても、機についての思想に大別して二つの流があった。一は客観において説き、二は主観に即してみるものである。歴史的には、前者から生じ、機の論理的地位を明らかにするとともにその構成を論じその本質を論究した。隋の天台大師智顗は、微と関と宜の三義をもってその哲学的根拠を建設し、初唐に起こった新瑜伽派においてもインド以来の伝承説を継承し、本質論を展開した。しかし、このような教相・文理の面において観念的・抽象的に機を論ずる方法に満足せず、自己の機という一点に集中し現実的・具体的にまず自己の機根を反省内観することこそ根本の要件なりとする浄土教と三階教が誕生した。すなわち主観に即して機根をみる思想である。もちろんその中にも種々の思想があり、浄土教が一仏に帰着するのに対し、三階教は普仏に帰着し、さらに浄土教においても曇鸞・道綽・善導と時間的変遷と共にそれは完成の域に近づいていった。曇鸞が阿弥陀如来の本願力を信じて凡夫往生の可能性を力説したことは、浄土教史上一大功績であるが、単なる理論・学説として主張したのではなく、自己一身の修道の問題としている点、さらにそれが自己の体験に基づくものであるという点において、浄土教の機の思想史上で不滅の功を認めなければならない。しかし、曇鸞においては、(「五濁の世」「無仏の時」というのみで)未だ時代観(末法思想)の明らかなものがなく、次に道綽が出てこの点において画期的地位を占めるのである。道綽の機根論の基盤は教が時にかなうというところにあり、自己の機を反省し機と教が相応して初めて修行が可能になると信じ、時機相応を力説した。しかし、それは道綽の独創ではなく、実は曇鸞を継承するものであった。曇鸞が「無仏の時」といったことを、道綽は当時流布した末法思想の中に受容して、新たなる体験としたのである。それは切実に表現されているが故に、従って機教相応もさらに当時の社会状況とあいまって一層力強く主張され、聖浄二門判をされ浄土門

を選択したのである。しかし、その表現においては罪悪的機根論と共に宿善的機根論もみられるが、明らかに後者は前者に内包されるもので、本質的には絶対悪的な機根論をもっていたといえる。さて善導においては、道綽の思想を継承しつつもなお一層、直接自己の機そのものについて深刻な内観を徹底して行い、入報土説を確立した。それは、罪悪観であり、出離の縁がないという懺悔であって、いわゆる機の深信説がそれを最も力強く表現している。すなわち「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あることなし」と説く罪悪生死の凡夫であるという主体的自覚である。そしてこの罪悪観は「余既にこれ生死の凡夫智慧浅短なり」と説く善導自身の体験から生じたものであり、だからこそこの凡入報土説が生きてくるのである。道綽が末法思想を強調したのに比べ、善導は直接その表現をほとんどしなかった。つまり、末法思想を人間性の本質に基づく宗教的内観に内包したのである。善導の機根論は、合理的世界における人間把握ではなく、信仰成立の事実として把握された人間像であり、それ故に弘願の信心においてはあらゆる人間の可能性の放棄と人間我性の徹底的な否定が要請されるという自己に非常にきびしい徹底した主体的自己内省における実存的本質的人間把握であった。

以上のように、三師とも全く同一の機根論ではないが、一貫した太い線としてそれら諸師に普遍なるものがあったことを忘れてはならない。それは、徹底して自己の修道能力としての機を根本的出発点としていることであって、それへの深刻なる省察において成立する機根論を軸としていることである。

以上のように、最初は論理的なるものより発足し哲学的に深められたが、これを宗教的に主観の内部へ受容したのが中国浄土教であり、善導においてその完成をみたといえる。しかし、中国仏教は概して観念的抽象的な思想を基盤としているので、実践面においてはいまだ徹底されていなかった。そしてこれを裏書きするかのように約五百年後、日本において現実的具体的に機を宗教・哲学の面より把握し、進んで実践の領域にまで発展させた法然浄土教が成立するのである。

二

法然浄土教の立教の根本的立場は、機教相応・時機相応という機中心の立場である。この機といわれるものは現実社会に生活している人間であって、老若男女貧富貴賤を問うことなく、この世に生を受けた一切の人間をいうのであるが、本質的にはあくまでも大乗仏教の思想をバックボーンとする「可発の義」として時間、場所を超えて「救済されるべき」存在として普遍的にとらえられている。そして法然は、このような人間に相応する教として浄土宗を立てた。この教判成立は、教義的には法然自ら「偏依善導一師」というように善導のそれを受け継ぐものであったが、それは法然によって再構成されて、機・法の両方を深化させ絶対化させていったところにゆきついて、その教説を完成させている。こ

のことは時代観についてもいえ、機の自覚の深化において、末法に対する考察は契機として大きな役割を示し、（それは教説的に道綽を受け、歴史的には時代を背景としたものであるが）内面化を通してきわめて普遍的な教説となるに至った。ここにおいては極限状況における認識により、末法が一般化・普遍化されて人間存在そのものに至り、又、これは凡夫や罪悪についても同様であって、それらの普遍化により人間存在のレヴェルまでゆきついて、これらは時機の双方の一体化をもたらして、法然の自己に関する認識を作りあげている。ここに法然の教説は普遍性をもつことになった。

また、機の把握内容においては、以上の意味において、その著作で時に「罪」が強調されていたのにみることができるように、今の状況から逃れることができない者としての自覚がきびしくみつめられていた。法然のいう「罪」は、人間存在の根源的矛盾をバックボーンとする仏の教にそむく存在上の行為を示したものであって、それは「悪」や「煩悩」以上に深く追究されており、「無始よりこのかた六道に輪廻して」とあるように、今の状況のその原因を無限の過去に遡源した自覚である。しかし、未来が未だ来らざるものであるとともに、過去は既に過ぎ去ったものであるから、現実ではないが、自覚し内省するのは現実に存在する自己でありまた現実の心の働きでもある。即ち現実を他にして過去及び未来は存在せず、現実において推測し内省するところに未来があり過去があると考えるのである。このような過去に対する内省と未来の推測をもった現存在の認識が「罪悪生死凡夫」ということになる。換言すれば、現実の人間が罪悪生死の凡夫であるということは、無限の過去より罪悪生死の存在として流転してきたものであるとともに、未来永遠に罪悪生死の存在として流転するものであるということである。すなわち、過去と未来の流転を含む現存在の認識が罪悪生死の凡夫であり、それが機の深信の内容をなすものである。これは、現存在の認識の中に過去の内省と未来の推測とを含んだものであるとともに、それはまた、永遠なる流転の中における一存在にすぎないという自己の認識である。このように、他ならぬ「現在」「自己」が問題とされているところに、人間あるいは自己の把握としての「罪」の性格をみることができる。

しかしながら、法然における以上のような実存的把握は、過去と未来を含んだ現実の罪業の自覚であり、そのような自覚は仏教の永劫流転・六道輪廻の考えの上に立つものであって、苦集滅道の四諦観の中の苦集二諦の考えと同じ論理構造をもつものである。したがって、法然の自覚した現実なるものは、仏教の基本的思想に対する十分な理解なくして論理的に認識することは不可能ではないだろうか。換言すれば、このような人間存在の根源的矛盾に対する主体的自覚は、永年の修学によって智慧をみがいて証得されたものであって、浅薄な知識や無知無学の私のようなものにとって論理的に理解することは容易ではない。そこで必然的に生じてきたのが念仏である。すなわち、この機の自覚の深化、絶対化の末にあらわれたのが念仏の絶対性であり、ここにおける機との対応関

係は前述したような意味においてはげしい緊張状態を伴っている。この関係は、法然の信機信法の論理上に信仰の構造としてあらわれており、その自己の自覚を否定契機とする論理構造、さらにいえば救済における逆説的構造は、機と法の絶対的な隔絶性と一体性が同時にそこにあることをあらわしている。そこで法然はこのような二律背反するような構造を現実への対応化によって解決したのである。その出発点はあくまで自己の救済を求めたものであり、それに対する可能な実践を求めていた故に、そこに探究しえた教説には修道可能な実践が内包されていた。それは、現実の問題と観念上の問題とを同時に解決して修道可能な実践方法を確立したことである。ここに観念と実践の出会いがなしとげられ、信機・信法の相互規定性も意味をもつことになる。またこの点において、諸書にみられるような相対的な表現も見出され、そこでは相対性を超える絶対性を相対的日常的レヴェルで表現していたといえる。

法然の機根論における逆説的な論理構造も実践面における実現の為のものであり、虚構の観念ではない。法然において問題となったのは、実存的な人間の能力や素質の差別・区別を超えたところの人間存在、即ち「罪人」でもなければ「善人」でもない、ただ「人」を救うことである。そしてこの「人」が義希有歳されるのは、罪によってでもなく、悪によってでもなく、善によってでもない、それはまさに念仏の一行によるものである。このような法然の人間把握は、既存の人間把握に対する価値観を超えたものであり、超実存的立場に立つもので、それはまさに発想の転換であり、必然的に仏教の転換であった。この「超」というものはただ単に既存のものを否定することを意味するのでなく、そのもののレヴェルアップをはかるということである。すなわち、「人間に対する一元的な把握でなく、二元的、三元的にあらゆる角度において人間を把握して、真の存在認識を持つことである。法然においてはみごとにそれがなされていて、その真理においては現代における諸科学の示す通りである。

以上の意味において、この超実存的思想は今日の価値観の多様化に伴う危機的社会状況において有効性をもちうるであろうし、我々はこの法然浄土教を、個人の内面から今日の時代の状況をきりひらくものとして実現させていかなければならないのであろう。

(6) 生没年は不明であるが後述する弟子の年代から推測すると17世紀の人物。
(7) Beiträge Zur Zentralasienforschung, herausgegeben von R. O. Meisezahl und Dieter Schuh, Band I, VGH Wissenschaftsverlag, St. Augustin, 1978.
(8) 宗川宗満、「完全清浄極楽国土誓願」『今岡教授還暦記念論文集』大正大学浄土学研究会、pp. 643-670。
(9) Musashi Tachikawa, Tshulkrim Kelsang and Shunzo Onoda, *A CATALOGUE OF THE UNITED STATES LIBRERY OF CONGRESS COLLECTION OF TIBETAN LITERATURE IN MICROFICHE*, International Institute of Buddhist Studies, Tokyo, 1984; part II, by Musashi Tachikawa, Yasuhiko Nagano, Shunzo Onoda and Fujio Taniguchi ed. 1989. 参照。
(10) 長野泰彦編『国立民族学博物館研究報告別冊1号』青木文教将来チベット民族資料目録, No. 110. このカタログでは著者をKarma chags medとしており、Rāga a syaとは別人と見なしているようだ。私は友人のJonathan Alan Silk博士から注釈書の著者が別人であることに注意するようご教示をいただいたが、筆者はこの問題に関していまだ結論するに至っていない。
(11) TTP vol.153, 67-3-3.
(12) TTP vol.153, 70-5-1.
(13) TTP vol.153, 70-3-8.
(14) TTP vol.153, 69-3-5；［小野田：1981年］p. 150参照。
(15) TTP vol.162, 141-3-5；［小野田：1983年］p. 185参照。なお、この部分は『浄全』（＝浄土宗全書）23巻「蔵和対訳無量寿経」『梵蔵和英合璧浄土三部経』p. 286、24頁からの援引である。
(16) Schwieger, text, p. 57, trans., p. 72 : Eine tiefgründigere Unterweisung als diese gibt es nicht. Sie ist die Grundlage des Dharma für mich.
(17) Schwieger, text, p. 57, trans., p. 72 : Weil sie zur Sūtra-Klasse gehört, ist es erlaubt, sie zu rezitieren, auch wenn man keine Erlaubnis erhalten hat.
(18) Schwieger, text, p. 59, trans., p. 74 : Wenn irgend jemand, nachdem er den Namen des 'Od-dpag-med gehört hat, aufrichtig vom Grunde seines innersten Herzens nur ein einziges Mal Glauben erzeugt hat, weicht er nicht vom Erleuchtungsweg ab."
(19) 『浄全』、p. 288、16行～22行。
(20) 民博所蔵本、fol. 12a6-12b4.
(21) 民博所蔵本、fol. 12b5.
(22) 『浄全』、p. 292、8行～11行。
(23) 康僧鎧訳『佛説無量壽経』巻上、1巻、p. 21、2行。
(24) 民博所蔵本、fol. 13b2-14a3.
(25) 『浄全』、p. 286、9行～12行。
(26) 民博所蔵本、fol. 10b3-10b4.
(27) 『浄全』1巻、p. 238、上、11行～13行。

その他の参考文献として以下のものを参照した。

香川孝雄『無量壽經の諸本對照研究』永田文昌堂、昭和59年。
同『浄土教の成立史的研究』山喜房、平成5年。
大乗仏典6『浄土三部経』中央公論社、昭和51年。
Hisao Inagaki, *Index to the LARGER SUKHAVATIVYUHA SUTRA*, A Tibetan Glossary with Sanskrit and Chinese Equivalents, Nagata Bunshodo, Kyoto, 1978.

dgongs yod mkhyen yod snyam du yid the tshom med pa zhig gal che che//[26]（無量光仏の御眼差しは、昼に三回、夜に三回の六時に、衆生のすべてを慈しみをもって常に御覧になっており、それは例えば明鏡に映像が写るように、あるいは大海に明星がのぼるように紛うことなくお分かりになるのである。即ち、すべての衆生が心に何を思い起こしているのか、どんな雑念が通り過ぎているのかを常時事細かに御心でご了解なさっており、常にすべての衆生が語る言葉が何であるかを一つも洩らさず紛うことなく御耳でお聞きになっているので、一切智無量光に頂礼します。それも只の一回の合掌でも、たった一度の尊崇でも確かにお考え頂けるのだ、ご了解頂けるのだと心得て、疑いなくあるのが極めて重要なのである。）

日没、初夜、中夜、後夜、晨朝、日中の六時に阿弥陀仏を礼拝して讃歎する六時礼讃の修行は善導（613-681）や道綽（562-645）の時代から今日まで中国日本の浄土教徒の間で盛んに行われてきた。そのような六時毎の礼拝讃歎の法則を説く善導大師の『往生礼讃偈』は余りにも有名であるが、この六時礼讃の修行は勿論善導の独創ではなく例えば、曇鸞の『往生論註』にも、

菩薩之法、常以晝三時夜三時禮十方一切諸佛、必有願生意、今常作願生意、故禮阿弥陀如来[27]。

とあるように古来から伝わるものであったと考えられている。ラーガアスヤが伝える考えが何を出典としているかは不明であるが、衆生が六時に阿弥陀佛を礼拝して讃歎することの根拠を提供するもののようで興味深い。

このようにラーガアスヤの『極楽願文』はツォンカパのものよりも所謂浄土教的色彩が濃いという印象をもつ。ラーガアスヤなる人物が如何なる人物であったのか、そしてその弟子でありこの『極楽願文』の布教に大きな力を成したと考えられるカルマ・ミギュルドルジェ Karma mi 'gyur rdo rje（1628/29-1668）がどのような経緯を経て浄土教にこのように深く触れていったのか、不明の点は多い。

註記

本稿は筆者が1989年10月韓国東国大学校に於いて開催された第三回韓日佛教學術研究會議での研究発表の為に準備した要旨に、補加筆したものである。

要旨の一部は後に『中外日報』紙上（平成２年１月19日号）に載録されている。

（1）　ソナム・ギャツォ編『西蔵曼荼羅集成』，講談社，東京，1984（Sonam Gyatso, ed. *TIBETAN MANDALAS, THE NGOR COLLECTION*, Kodansha, Tokyo, 1984）. 当該のマンダラは第11番目のマンダラである。

（2）　或いは寧ろ超宗派的に信仰された、と表現するほうが適切かも知れない。

（3）　TTP. VOL. 153, 67-2-6, GA, 87b6-102a4.

（4）　TTP, VOL. 162, 141-1-3, KHA, 142a3-146a2.

（5）　TTP, VOL. 162, 142-4-2, KHA, 146a2-155b2.

く解説している。

stong gsum gyi 'jig rten rab 'byams grangs med pa'i zhing kun/ rin po che sna tshogs kyis phyur bar bkang nas rgyal ba sras bcas la mchod pa/ sems can thams cad la sbyin pa byin pa de bas mi gang zhig gis mgon po 'od dpag tu med pa'i mtshan dang bde ba can gyi zhing gi yon tan thos nas rab tu dad pas lag thal mo sbyar bar byas na/ de ni snga ma de bas bsod nams che ba ste/ zhin bkod kyi mdo las/ gang gi phra rab rdul snyed 'jig rten khams/ bshig cing btags te rdul du byas gyur pa// de bas mang ba'i 'jig rten rnams kyi khams/ rin chen bkang ste sbyin pa byin pa bas/ gang gis 'od dpag med pa'i 'od mtshan dang/ bde ba can gyi yon tan khyad 'phags rnams/ thos nas dga' ste thal mo sbyor byed pa/ bsod nams de yi char yang 'gyur ma yin// de lta bas na thos nas yid gnyis sol// zhes gsungs pa/[24]（広大な三千世界の無数の国のすべてを種々の大宝を集めて充たして仏菩薩に供養し、全ての衆生に布施をなす、それよりも、或る者が救世無量光の名と極楽国の功徳を聞いて深い信心を起こして合掌をなすなら、彼は前述のことよりも福徳がより大きいのである。即ち『無量寿経』に「或る者が微塵数の世界を破壊し砕いて粉々にしたそれよりも多い諸世界に、宝を満たして施しをなすものによっては、無量光の名と極楽の功徳の極めてあり難い様子を聞いて歓喜して合掌するものの福徳の一部にもならないのである。その様であるから［無量光の名を］聞いて二心を滅せよ。」と説かれている。）

引用の部分は『無量寿経』本文[25]にほぼ対応する。

「聞名」と「称名」との関係はそれがそのまま浄土教信仰の歴史的な深まりを語るものと考えてよい。浄土教の初期の段階では十方の諸仏が阿弥陀仏を称讃するその名を聞くことが大きな功徳であり、自分自身で阿弥陀仏の名を称することは無かったと考えられている。そしてその「聞名」の功徳が往生や不退転の位を生むと考えられたのであった。

注釈書に於ける解説には興味深い表現でありながら出典が明確でないものも多く含まれる。次の部分は六時に関する記述であるが筆者にはその出典に思い当たる節がない。

sangs rgyas 'od dpag med pa'i spyan gyis nyin lan gsum dang/ mtshan lan gsum ste dus drug tu sems can kun la brtse ba chen pos dus rtag tu gzigs shing/ de 'ang dper na me long dangs ma'i ngor gzugs brnyan nam/ rgya mtsho chen po la gza' skar shar ba ltar ma 'dres par mkhyen te/ 'di ltar sems can kun gyi yid la gang dran pa'i/ rnam rtog gang 'gyus pa phra mo yang dus rtag tu thugs kyis sa lar mkhyen cing/ sems can kun gyis rtag tu gang smras pa'i tshig gcig tsam yang rtag tu ma 'dres so sor snyan gyi dbang po la gsan pas na/ kun mkhyen 'od dpag med pa de la phyag 'tshal lo// de'ang dad pas lag ya gcig thal mo sbyar ba dang/ mos gus lan cig byas pa'ang nges par

る。このことはツォンカパとラーガアスヤの態度の違いを語っていて大変興味深い点である。

注釈書ではさらにこの「聞名」の功徳が詳しく述べられる。そこで著者は教証として『無量寿経』の本願のなかの所謂「聞名往生の願」（勿論このような呼称をしている訳ではないが）を引用し、

de 'ang 'od dpag med kyi zhing bkog kyi mdo las/ bcom ldan 'das gal te bdag byang chub thob pa'i tshe sems can gang dag 'jig rten gyi khams gzhan dag tu bla na med pa'i byang chub tu sems bskyed nas bdag gi ming thos te sems rab tu dang par gyur la/ bdag rjes su dran pa de dag gal te 'gum pa'i dus nye bar gnas pa'i tshe bdag dge slong ge dge 'dun gyis yongs su bskor zhing mdun du bdar ba 'di lta ste/ gyeng ba ma mchis pa'i sems kyis gnas par ma gyur ba de srid du bdag bla na med pa rdzogs pa'i byang chub tu mngon par 'tshang rgya bar mi bgyi'o// zhes sogs dang/[20]（また『無量寿経』に、「世尊よ、もしも私が菩提を得た時に、衆生の誰でもが他の世界において無上正等菩提に心を起して我が名を聞いて、心が極めて清浄になって我を憶念するならば彼らが、もし臨終の時に至ったなら我は比丘の僧侶にあまねく囲繞せられて彼らの前に現れるのはこのようであって、［彼らが］動揺なき心で住することとならないその間は私は完全に証得することはないであろう。」等々と説かれており、そして）

そして続けて、

sems can gang dag nga yi ming thos pas// nga yi zhing du rtag tu 'ong bar shog/ces sogs smon lam btab pa bzhin 'grub pas/[21]（「衆生の誰でもが私の名を聞くならば、私の国に常に来たらしめよ。」という誓願を起こされたその通りに成就されたのであるから...）

と述べているがこれも『無量寿経』の中の

sangs rgyas tshe dpag med kyis lung bstan pa// ngas ni smon lam 'di skad btab// sems can gang gis nga yi ming thos na// nga yi zhing du rtag tu 'ong bar shog// nga yi smon lam bzang po de rdzogs pas// 'jig rten khams mang dag nas sems can 'ong// de dag nga yi zhing du lhags nas ni// de dag skye ba gcig las phyir mi ldog//[22]（無量寿仏がお説きになった。我は願を次のように立てた。衆生の誰でも私の名を聞くならば、私の国に常に来たらしめよ。我がこのよき願いは成就したので、多くの世界から衆生が来る。彼らは我が国に集まって、彼らは一生不退転である。）

からの引用である。後者は「聞名得益偈」（其佛本願力、聞名欲往生、皆悉到彼国、自致不退転）[23]として中国日本の浄土教徒が特に重視する部分である。いずれも他の願と並べてというのではなく、単独で「聞名往生の願」を取り出しているところに注釈者の特徴があると言える。

注釈書ではさらに特別に「聞名の利徳（mtshan thos pa'i phan yon）」なる節を設けて詳し

これによっても分かるように、ツォンカパにしてもチャンキャにしても極楽往生の為の積極的な行を勧めており、しかもその行の中心はあくまでも浄土の「観想」なのである。そしてツォンカパの著述や宗教活動全体を見ても分かるように、他の修行を時機不相応な難行として退けることは決してなかったのである。

さて、第二のラーガアスヤによる『極楽浄土願文』の冒頭で著者は、

'di las phan yon che ba med/ 'di las zab pa'i gdams ngag med/ nga yi chos kyi rtsa ba yin（これに過ぐる利徳はない。これより深い教えはない。私の教法の根本である。）(16)

と述べ更に、

'di ni mdo lugs yin pa'i phyir/ lung ma thob kyang 'don ni rung/（これは顕教であるから直伝を得ずとも唱えることが出来る。）(17)

と述べて広く人々に教えを勧めている。

ラーガアスヤは願文のなかで「聞名」の功徳について特別に言及している。この事等から考えると、第一のツォンカパのものより「浄土教的」であると言えるかも知れない。

gang zhig 'od dpag med pa'i mtshan thos nas//kha zhe med par snying khung rus pa'i gting//lan gcig tsam zhig dad pa skyes pa na//de ni byang chub lam las phyir mi ldog//(18)（若し或る人が無量光の御名を聞いて、誠実に、心の奥底から、たとえ一度でも信心を生じたなら、彼は菩提の道から退転することはない。）

この文章は明らかに『無量寿経』の中の、

kun dga' bo sems can gang dag de bzhin gshegs pa de tha na sems bskyed pa gcig tsam rjes su dran par byed cing sangs rgyas kyi zhing der skye bar 'dod la/ chos zab mo dag 'chad pa na dga' ba 'thob cing sgyid lug pa med la mi 'gong mi zhum zhing tha na sems bskyed pa gcig tsam de bzhin gshegs pa 'od dpag med de yid la byed de 'dod pa yang bskyed na de dag rmi lam na de bzhin gshegs pa 'od dpag med de mthong zhing 'jig rten gyi khams bde ba can du skye bar 'gyur/ bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub las phyir mi ldog par yang 'gyur ro//(19)（阿難陀よ、衆生の或る者がかの如来を少しでも心に念じ、たとえ一度だけでも憶念してかの仏国に生ずることを希望して、深々なる諸法をお説きになる時歓喜を得て躊躇することなく、誘惑せられず畏怖せずして、少なくとも心を生ずることただ一度でもかの無量寿如来を作意して望みを生ずるならば、彼らは夢に無量寿如来を見て極楽世界に生ずるのである。無上正等菩提から退転しないようにもなるのである。）

を典拠とした文章であると言える。ところが、この部分の直前までをツォンカパは願文のなかで「往生の因」として引用しているにも拘らず、この部分には敢えて言及していないのであ

bdag lta bu'i dbang po rtul po rnams la...[12]（私のような劣った能力をもった者たちに...）

として「機」の観点からも著述の動機を語っている。そして、

'dun pa'i yul zhing gi yon tan mdor bsdus pa de rnam dmigs phyed par byas nas zhing der skye ba la 'dun pa yang yang sbyangs nas 'dun pa shugs drag po shin tu gal che ba..[13]（欣求の対象である［極楽］国土の功徳を要略したこれら［『無量寿経』等］を詳しく観察して、かの国への往生に対する欣求を繰り返し繰り返し修習して強い欣求［を起こすこと］が非常に重要である..）

として、極楽国土と無量寿仏の観想を勧めている。

またツォンカパは強い欣求の重要性を説く部分で、

'dun pa'i yul du zhing gi yon tan sngar gyi de tsam zhig smos pa de ni/ mgo smos pas go ba'i dbang po rnon po rnams la de tsam mi dgos mod/ 'on kyang bdag lta bu'i dbang po rtul po rnams la de bzhin du ma smos na skye bar 'dod pa'i 'dun pa'i yul dmigs mi phyed cing/ dmigs ma phyed na zhing gi yon tan mthong bas rgyu byas pa'i 'dun pa drag po mi skye bar snang bas cung zad spros te bshad pa yin no//[14]（欣求の対象として［極楽］国土の功徳を以上［に少し］ばかり語った［が］それは、少し語っただけで［すべてを］理解する鋭い能力を持った者達には不必要であるけれども、しかし私のような劣った能力を持った者達にはそのように語らなければ往生したいという欣求の対象を詳しく観察し［得］ない。詳しく観察出来ないなら［極楽］国土の功徳を見て［往生の］要因を修行しようという強い欣求が生じない。そのように判断して少し長くなったが説いたのである）

と説明している。即ち、詳しく観察することが強い欣求の為に必要であり強い欣求がなければ往生が難しいことを強調しているのである。

二種の注釈書を残しているチャンキャはこの『極楽願文』を読誦し易いように纏め上げて『無量寿経』に基づく浄土観想法の手順を示しているが、それによれば、

1）zhing mchog ston pa dang bcas pa'i yon tan yid la yang yang sems pa（教主［である］無量寿仏］をはじめとする最上国の功徳を繰り返し繰り返し思い起こす）
2）bde ba can du skye ba'i rgyur dge rtsa mang po sog pa（極楽に生まれる要因として善根を多く積む）
3）byang chub tu sems bskyed pa（菩提心を起こす）
4）de dag gis dge ba rnams bde ba can du skye ba'i rgyur bsngos（それらによる諸々の善を極楽に生まれる要因として廻向する）
5）der skye bar smon lam 'debs（そこに生まれようとする願をたてる）

と纏めている[15]。

Tsong kha pa Blo bzang grags pa'i dpal（ツォンカパ）, *bDe ba can gyi zhing du skye ba 'dzin pa'i smon lam zhing mchog sgo 'byed*（極楽国への往生を得る為の願文〈最上国開門〉）(3)

lCang skya Ngag dbang blo bzang chos ldan（チャンキャ，1642-1714）, *Zhing mchog sgo 'byed kyi dmigs rim mdor bsdus*（〈最上国開門〉の観想次第要略）(4)

同（チャンキャ）, *bDe ba can gyi zhing du bgrod pa'i myur lam gSal bar byed pa'i sgrom me*（極楽国に赴く為の易行道〈具明の燈火〉）(5)

第二番目の系統は、カギュ派系のカルマ派のラーガアスヤ Rāgāsya（Karma Chags med とも称される）(6)によって著された『極楽願文』を中心としたものである。このラーガアスヤの『極楽願文』に関しては1978年にドイツの Peter Schwieger が *Ein tibetisches Wunschgebet um Wiedergeburt in der Sukhāvatī* (7) と題してテキストとその翻訳研究を公刊している。同書では言及されていないが、前述したように、この願文はすでに1931年の業績として宗川宗満氏による邦訳が存在する(8)。

この『極楽願文』には多数の異なった写本や版本が現存するが、注釈書と合わせて原題を書き出すと、

mKhas grub Rāgāsya（ラーガアスヤ）, *rNam dag bde chen zhing gi smon lam*（極楽浄土［に往生する為の］願文）(Institute for Advanced Studies of world religions, IASWR, Tibetan Religious Works, PL480 and SFC Collections 中の R-525, R-544, R-545, R-607等参照)(9)

Karma chags med, *rNam dag bde chen zhing gi smon lam gyi 'byed 'grel bDe chen zhing du bgrod pa'i them skas bzang po*（〈極楽浄土願文〉の注釈・極楽国に登る優れた梯子）(10)

上記の注釈書は Schwieger 氏の研究書にも言及がなく、内容の紹介は今日まで行なわれていないが、後段で言及するように大変興味深いものである。

さて、第一番目に紹介したツォンカパの『極楽願文』は、主として『無量寿経』に基づく観想法を整理したものであると言える。前述の拙論でも言及したところであるが、ツォンカパ自身による言葉をここで重ねて書き出してみると、

da ltar gyi gang zag rnams kyis kyang sgrub par mi nus pa mi snang ba(11)（今［の時代］の人々でも決して成し遂げられないものではない）

として「時」の観点から述べ、そして、

3号，1991年。

b) 梶濱亮俊「パンチェン・ラマ一世著『極楽の国土に障害なく行くための迅速な道』の研究」摂大学術 Ser. B No. 10，1992年。

c) 梶濱亮俊「ツォンカパの浄土思想の研究」大阪工大摂南大学中研所報第24巻3号1992年。

d) 梶濱亮俊「チャンキャ一世の浄土思想」大阪工大摂南大学中研所報第25巻3号,1993年。

e) 梶濱亮俊「Mi pham の浄土思想」印度學佛教學研究第41巻第1號、1992年。

f) 梶濱亮俊「ミパァムの浄土思想の研究」摂大学術 Ser. B No. 11、1993年。

(a)は筆者拙稿(1)で触れたツォンカパ造の読誦用略本『極楽願文』のチベット文原典テキストと和訳および英訳を対照させたものである。拙稿の雑考および釋舎氏の研究をさらに進めたものと言える。(b)は、“Myur lam”（迅速道）と略称されるパンチェン一世による文献の訳と詳細な註記である。(c)は筆者拙稿(2)で試訳したツォンカパ造『極楽願文』広本の訳である。(d)はチャンキャによる浄土教文献二本の内の一本の訳で構成されている。なおチャンキャによる他の一本は筆者拙稿3)で試訳されている。(e)と(f)はニンマ派の学僧として有名なミパムの著になる浄土教系文献の解説と訳である。同書もゲルク派系のものと同じく『無量寿経』に主として基づいた顕教的色合いの濃いものと見受けられる。

梶濱氏(a)で和訳された文献すなわち筆者拙稿(1)の試訳（1981年）、釋舎氏の和訳（1985年）を経て梶濱氏によって再訳（1991年）されたものは、小谷信千代氏・ツルティムケサン氏によって複た再び邦訳されている。

ツルティムケサン・小谷信千代共同執筆「チベットの浄土教」『浄土仏教の思想』3　講談社、1993年。

ツォンカパ造『極楽願文』の確定訳と言うべきであろう。但し恐らく編集上での制約があって註記が略されたであろうことは理解できるにせよ、釋舎氏の和訳に関する言及が存在しないのは理解し難い。

チベットの浄土教は独立した宗派こそ形成しなかった(2)が、広く一般に信仰されてきた教えで、その中でも二系統のものが有名であった。両者は、同じく『bDe smon（極楽願文）』即ち『bDe ba can la skye ba'i smon lam（極楽に往生する為の願文）』と略称される別個の二種の願文を中心に伝承されている。

まず、第一のものとして前述のゲルク dGe lugs 派の派祖ツォンカパ（Tsong kha pa Blo bzang grags pa'i dpal, 1357-1419）によって著された『bDe smon（極楽願文）』とその注釈書類がある。

西蔵仏教の浄土教理解

小野田俊藏

西蔵仏教所伝の浄土教について筆者はいままでに数種の雑記を公表している。

1)「チベット撰述の浄土教系仏典」『佛教大学大学院研究紀要』第7号、1979年。

2)「ツォンカパ造『最上国開門』試訳」『仏教文化研究』第27号、1981年。

3)「チベット所伝の浄土観想修法」『国立民族学博物館研究報告』別冊1号、1983年。

4)「『阿弥陀鼓音声陀羅尼経』に基づく西蔵曼荼羅」『日本仏教学会年報』第52号、1987年。

これらの中、(1)(2)(3)は、ゲルク dGe lugs 派所伝の典籍の中から派祖ツォンカパによって著された『bDe smon（極楽願文)』とその注釈書および手引書類の翻訳研究であり、(4)はサキャ派所伝の曼荼羅集成（ゴル Ngor コレクション)[1] に収載されるものを、その儀規書と照合した図像研究である。

西蔵仏教所伝の浄土教に関しては、青木文教氏等の先学諸師も深い関心を持っておられたらしく、民博所蔵の青木文教氏将来文献にもそれを示す自筆の書き込み等が発見される。また、河口慧海氏のお弟子であった宗川宗満氏は昭和8年に後述するラーガアスヤ造の『極楽浄土願文』の訳を発表されている。

さて、ここでその後の研究の進展について纏めておきたい。筆者による3種の雑文の後、1985年には、釋舎幸紀氏が大正新脩大蔵経第十九巻に収められている漢訳『極楽願文』(大正No. 935)とツォンカパによる原文・和訳を対照させた論文を発表されている。

釋舎幸紀「無量光仏礼讃文をめぐって（序説）―その解説と和訳―」(高田短期大学紀要第3号)

ツォンカパの著述は同じ漢訳者の名の下に大正蔵経の中に合計二本存在するが、著者名が明示されずに収録されたこともあって一般にはあまり知られていない。釋舎氏の当該の論文は『極楽願文』略本を漢訳本およびチベット原文からの日本語訳とによって解説したものである。

1991年から精力的に西蔵仏教の浄土教について多くの論文を発表されているのは、梶濱亮俊氏である。

a)梶濱亮俊「ツォンカパ著『極楽への誓願文』の研究」大阪工大摂南大学中研所報第23巻

普賢行願讃　蔵訳　*ārya-bhadracaryāpraṇidhānarāja* (*'phags pa bzaṅ po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*) デルゲ台北版　1098（デルゲ東北1095）. Vol. 20, 462/524(5)-463/531(3)＝デルゲ台北版　4382（デルゲ東北4377）. Vol. 52, 259/600(1)-260/606(3)
≒デルゲ台北版　44（デルゲ東北44）, Vol. 8, 442/716(7)-443/723(6)（大方廣佛華厳（経）所収）.

普賢行願讃蔵訳註釈　註釈 1　*Ārya-Bhadracaryāpraṇidhānamahārājanibandhana* by Klu sgrub（龍樹）デルゲ台北版　4016（デルゲ東北4011）Vol. 521/326(4)-526/363(1)　北京版　Vol. 105　ñi 189b7～211a2.
註釈 2　*Samantabhadracaryāpraṇidhānārthasaṁgraha* by Phyogs kyi glaṅ po（陳那）デルゲ台北版　4017（デルゲ東北4012）Vol. 20, 526/363(1)-532/401(4)　北京版　Vol. 105　ñi 211a2～231a5.
註釈 3　*Ārya-Bhadracaryāpraṇidhānarājaṭīkā* by Śākya'i bśes gñen（釈友）デルゲ台北版　4018（デルゲ東北4013）Vol. 20, 532/401(4)-541/467(4)　北京版　Vol. 105　ñi 231a6～267a7.
註釈 4　*Ārya-Bhadracaryāpraṇidhānarājaṭīkā* by Rgyan bzaṅ po（厳賢）デルゲ台北版　4019（デルゲ東北4014）Vol. 20, 541/467(4)-546/504(4)　北京版　Vol. 105　ñi 267a7～288a3.
註釈 5　*Ārya-Bhadracaryāpraṇidhānaṭīkā* by Dbyig gñen（世親）デルゲ台北版　4020（デルゲ東北4015）Vol. 20, 546/504(5)-551/537(7)　北京版　Vol. 105　ñi 288a3～308a.
註釈 6　*Bhadracaryācaturṣṭīkāpiṇḍārthābhismaraṇa* by Ye śes sde デルゲ台北版　4364（デルゲ東北4359）Vol. 52, 137/367(1)-145/426(1)　北京版　5846　Vol. 145　cho 217a2～252a4.

往生論　婆藪槃豆菩薩造　菩提流支譯「無量壽經優波提舍願生偈」正蔵26巻(No. 1524), pp. 230-233.

往生論註　沙門曇鸞註解「無量寿経優波提舎願生偈婆藪槃頭菩薩造竝註」浄全1　pp. 219-256.

往生礼讃　沙門善導集記「往生礼讃偈」浄全 4 pp.354-376.

観経疏　沙門善導集記「観経玄義分第一、序分義第二、定善義第三、散善義第四」浄全 2　pp. 1-74.

種々の妙行を遮せんとにはあらず』と説かれ、その他の妙行（雑行）を全く禁止するものではないとされる。

この様に、法然上人の五種正行は口称念仏の一行に集約される。そして、この選び取った称名念仏は、その他の行を含摂するものでもある。例えば、前の普賢行願讃にみられたように、大乗仏教で行を修していく場合に発菩薩心は必須なものである。菩提心を持つことは、往生要集に説かれる五念門では、作願門の内容とされる。この菩提心について法然上人は、「浄土宗の菩提心は浄土に生まれようとする心である」（三部経大意）と言われ、総て口称念仏一行に集約する方向にそって解釈される。さらに口称念仏をなす者は阿弥陀仏の光明に浴して、浄土に往生することとなる。そのことを『選択集』七の「阿弥陀仏が余行の者を照らしたまわず、ただ念仏者を摂取する文」にて明らかにされている。

(4)の註釈

参考文献

石井教道　『選擇集全講』平楽寺書店，1967.
大橋俊雄　『法然全集』全三巻　春秋社，1989.
坂上雅翁　「念仏と諸行—法然教学における菩提心の基本的理解」浄土宗学研究11，pp. 77-92，知恩院浄土宗学研究所，1978.
藤堂恭俊　「五種正行論—特に『選擇集第二章』を中心として—」仏教大学大学院研究紀要2，仏教大学，pp. 101-136，1971.
藤堂恭俊　「法然浄土教の実践大系とその内実」日本仏教学会編　仏道の大系，pp. 183-195，1989.
藤本淨彦　「『五番相対』私考—善導と法然をめぐって—」『小沢教授頌寿記念　善導大師の思想とその影響』，pp. 329-349，1977.

略語表

Bbh : *Bodhisattvabhūmi*, ed. 荻原雲来『梵文菩薩地経』1936，repr. 1971. チベット大蔵経デルゲ版 No. 4037.
Bhc I : 梵文普賢行願讃，ed. 泉芳璟，大谷学報10-2，pp. 370-426.
Bhc S : *Bhadracarī, ein Sanskrittext des heiligen Jiun*. Abdruck im Jahre 1783, von Shindo Shiraishi,「白石真道仏教学論文集」所収，1988，*pp*. 444-461.
Bhc V : *Gaṇḍavyūhasūtra* ed. P. L. Vaidya, 1960, *pp*.428-437.
MVB : *Madhyānta-Vibhāga-Bhāṣya* ed. Nagao Gadjin, 1964.
Ybh : *Yogācārabhūmi*, ed. Vidhushekhara Bhattacharya, *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Calcutta, 1959，チベット大蔵経デルゲ版　No. 4036.

瑜伽論	彌勒菩薩造『瑜伽師地論』玄奘訳　100巻　正蔵30巻（No. 1579）.
中辺分別論	天親菩薩造『中辺分別論』真諦訳　2巻　正蔵31巻（No. 1599）.
普賢行願讃漢訳	貞元訳『大方廣佛華厳経』40巻　般若訳　正蔵10巻（No. 293）.
	不空訳『普賢菩薩行願讃』1巻　不空訳　正蔵10巻（No. 297）.
	晋訳『文殊師利発願経』1巻　佛陀跋陀羅　正蔵10巻（No. 296）.

法然上人は、『選択集』二に上述の善導の観経疏を引用し、善導の教えに依止し、五種正行を浄土往生業と立てる。そして、正業・助業について次の様に説く。

「一には正業、二には助業なり。初に正業とは、上の五種の中、第四の称名を正定の業となす。即ち文に『一心に専ら弥陀の名号を念じて、行往坐臥の時節の久近を問わず、念念に捨てざるもの、これを正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に』と云える是なり。次に助業とは第四の口称を除いての外、読誦等の四種を以て助業となす。即ち文に『もし礼誦等に依るをば即ち名づけて助業となす』と云える是なり。問うて曰く何んが故ぞ五種の中に独り称名念仏を以て正定業とするや。答えて曰く、彼の仏の願に順ずるが故に。意に云く、称名念仏は是れ彼の仏の本願の行なり。故にこれを修する者は、彼の仏願に乗じて必ず往生することを得るなり。」

ここでは称名念仏一行のみが、阿弥陀仏の本願の行であるから、往生浄土の正因となるという善導大師の『観行疏』散善義の説を受けて、称名正行が正業となる理由が述べられる。これは『選択集』十六の私釈段にも見られる。「正行を修せんと欲せば、正助二業のなかには、助業を傍らにして正定を専らにすべし。正定の業とはこれ仏名を称するなり。名を称すれば必ず生ずることを得。仏の本願によるが故なり」とある文である。

次いで五種の正行に続いて五種の雑行が説かれる。

「次に雑行とは、即ち文に『この正助二行を除いて已外の自余の諸善を悉く雑行と名づく』と云えるこれなり。意の云く、雑行無量なり。具に述ぶるに遑あらず。但し今且く五種の正行に翻対して以て五種の雑行を明さん。一には読誦雑行、二には観察雑行、三には礼拝雑行、四には称名雑行、五には讃歎供養雑行なり。第一に読誦雑行とは、上の観経等の往生浄土の経を除いて已外の大小乗、顕密の諸経において受持し、読誦するを悉く読誦雑行と名づく。第二に観察雑行とは、上の極楽の依止を除いて已外の大小顕密、事理の観行皆悉く観察雑行と名づく。第三に礼拝雑業とは、上の弥陀を礼拝するを除いて已外の一切諸余の仏菩薩等及び諸の天等において礼拝恭敬するを悉く礼拝雑行と名づく。第四に称名雑行とは、上の弥陀の名号を称するを除いて已外の自余の一切の仏菩薩等及び諸の世天等の名号の称するを悉く称名雑行と名づく。第五に讃歎供養雑行とは、上の弥陀仏を除いて已外の一切の諸余の仏菩薩等及び諸の世天等において讃歎供養するを悉く讃歎供養雑行と名づく。」

ここでは、五種正行に対して五種雑行を説き、五種雑行を行じたのでは、阿弥陀仏の浄土へ往生する行とはならないと主張している。

さらに、正行と雑行とを対比して五番相対の批判がなされている。

五番相対とは、親疎対・近遠対・無間有間対・不回向回向対・純雑対であり、正行は親・近・無間・不回向・純であるが、一方雑行は疎・遠・有間・回向・雑であるとする。その理由を、雑行は阿弥陀仏の本願の行でないから、弥陀浄土に往生するには、本願の行である五種の正行によらねばならないからであるとする。しかしながら、『念仏を勧めることは、これ余の

2．一心に彼の国の二報荘厳に専注し、思想し、観察し、憶念し、

3．もし礼するには即ち一心に専ら彼の仏を礼し、

4．もし口に称するには即ち一心に専ら彼の仏を称し、

5．もし讃歎供養するには即ち一心に専ら讃歎供養す。これを名づけて正となす。

またこの正の中に就いてまた二種あり。一には一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざるは、これを正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に。

もし礼誦等に依るをば、即ち名づけて助業となす。

この正助二業を除いて以外の自余の諸善を悉く雑行と名づく。もし前の正助二行を修すれば、心常に親近して憶念断ぜれば名づけて無間となすなり。もし後の雑行を行ずれば、即ち心常に間断す。回向して生ずることを得べしといえども、すべて疎雑の行と名づくるなり」と説いている。

これら五種の行は、阿弥陀仏の浄土に往生するためのまさしく正行とされる。また五種正行の中の4．称名正行を特に正定業と規定し、称名念仏を前面に打ち出している。五種正行の中の1．読誦　2．観察　3．礼拝の三正行と、5．讃歎供養正行を正定行の前三後一を助ける助業と規定している。

また善導の著作のいづれにも説かれているのは懺悔である。観経疏の定善観法の日想観では懺悔は観想と結びついて、一つの行法を構成している。道場を荘厳し、仏前において無始已来の身口意業によって造る十悪・五逆・四重・謗法・闡提等の罪を懺悔し、その後観想をなすという様に、懺悔は観想に結びつけられ一つの行法となっている。このことは前述の普賢行願讃の往生行の中に懺悔が一つの行法として取り入れられていること軌を一にしている。

(3)の註釈

参考文献

坪井俊映　「善導大師の懺悔と法然上人―称名念仏と懺悔について―」浄土宗学研究12，知恩院浄土宗学研究所，pp. 71-95，1979A.
坪井俊映　「善導と法然の本願について―特に第十八念仏往生願の確証と選取について―」仏教文化研究25，浄土宗教学院研究所，pp. 1-15，1979B.
藤堂恭俊　「善導大師編著たる『往生礼讃』所説の五念門攷」『小沢教授頌寿記念　善導大師の思想と影響』，pp. 83-103，1978.
福原隆善　「善導大師の懺悔思想」浄土宗学研究12，浄土宗学研究所，pp. 45-70，1979.
三枝樹隆善　「『観経疏』の研究」善導教学の研究，仏教文学善導教学研究会，pp. 233-257，1980.

(4)　法然上人の五種正行

はならない。

(3)　善導大師の五念門と五正行

善導大師の五部九巻の著作には種々の往生行が説かれているが、その内で五念門と五正行とはどのような位置を占めるのであろうか。そこでまず善導大師の五念門の解釈を見てみよう。

善導大師は『往生礼讃』の前序において五念門を説いている。

1．礼拝門は、一心専至して恭敬合掌して香華を供養し、阿弥陀仏のみを礼拝することである。

2．讃嘆門は、意を専らにして仏菩薩の身相光明、浄土の荘厳光明を讃嘆することである。

3．観察門は、意を専らにして仏菩薩の身相光明、浄土の荘厳などを睡眠時を除いてつねに憶し念じ想い観ずることである。

4．作願門は、心を専らにして一切時一切処において真実心の中に発願して、浄土に往生することを願うことである。

5．回向門は他のなした善根に随善し、その善根と自己のなした善根とを衆生と共有し、それらを浄土に廻向し、往生した後六神通をえて生死界に廻入して衆生を教化し成仏するに至ることである。

この五念門は「往生論」の五念門と比べると、作願門・観察門の順序が組みかえられている。これは、礼拝門・讃嘆門・観察門の三門は身・口・意の三業としてひとまとめにされ、三心の内の至誠心と対応させられるために、善導の五念門では第三番目に観察門が置かれているからである。また、作願門を発願の意味に解釈している点に特長がある。しかし称名念仏は「往生礼讃」では五念門に含まれず、五念門の枠外で詳説される。

そして往生行として四修の法を行ずることが説かれているが、その内の無余修と無間修について、

二には無余修。謂わゆる専ら彼の仏の名を称して、彼の仏及び一切の聖衆等を専ら念じ、専ら想い、専ら礼し、専ら讃じ、余業を雑えず、故に無余修と名づく。

三には無間修。謂ゆる相続して恭敬して礼拝し称名し讃歎し、憶念し観察し、廻向して発願する。心相続して余業を以って来し間えず。故に無間修と名づく。

と説く。これよりすると称名念仏は五念門の枠外に置かれていても往生業として重視されていたことがわかる。

次ぎに五正行を見てみよう。

善導大師は、『観経疏』散善義に「行に就いて信を立つとは、然るに行に二種あり。一には正行、二には雑行なり。正行と言うは、専ら往生経に依って行を行ずる者、これを正行と名づく。何者か是なる。

1．一心に専らこの『観経』・『弥陀経』・『無量寿経』等を読誦し、

ここでは仏国土の力によって、煩悩を成就したまま往生し、さとりを得ると説く。

曇鸞は五濁の世で、無仏の時に菩薩が不退転地を求めることは難行であるが、一方易行道では仏に対する信仏の因縁によって浄土に往生を願えば、仏の願力によって浄土に往生することができると説く。上記の例で見られるように、修行者が往生行を修して阿弥陀仏に対して信心称名をもって呼びかければ、阿弥陀仏はその願力により修行者を往生させ、不退転地を得せしめることで応えるという、仏と凡夫との間の呼応関係が成り立っている。

(2)の註釈

参考文献

香川孝雄　『無量寿経の諸本対照研究』永田文昌堂，1984.
藤堂恭俊　「世親の浄土観」仏教文化研究 4　仏教文化研究所，1954.
藤堂恭俊　「無量寿経論註の研究」仏教文化研究所研究報告 4　仏教文化研究所，1958.
藤堂恭俊　「無量寿経論註解題」国訳一切経　和漢撰述部，1978.
藤堂恭俊　「天親と曇鸞の浄土教思想」浄土思想〈講座大乗仏教 5〉春秋社，pp. 180-215，1985.
早島鏡正・大谷光真『浄土論註』〈仏典講座23〉大東出版，1987.
向井　亮　「世親造『浄土論』の背景―「別時意」説との関連から」日本仏教学会編『仏教における浄土思想』，pp. 161-176，1977.
山口　益　『世親の浄土論』法蔵館，1981.
山本正文　「五念五正に関する一考察（正）」宗教研究第14号，pp. 34-65，同「(続)」第15号，pp. 17-71，1937.

註

(1) この三厳二十九種の内の浄土相とは、『摂大乗論』天親釈に称される十八円浄説と関係が深いとされる。(藤堂恭俊(1985)) また三厳三十九種と五念門・五功徳門を十地経法雲地と比較し、浄土論と十地経が密接な関係があるとの指摘もある。(長谷岡一也「世親浄土論における十地的要素」，印仏研6-2，pp. 493-496，1958).

(2)　この引用された無量寿経の文のサンスクット原典を見てみると、

ye kecit sattvās tasya 'mitābhasya tathāgatasya namadheyaṁ śṛṇvanti, śrutvā cāntaśa ekacittotpādam apy adhyāśayena prasādasahagatam utpādayanti, sarve te 'vaivartti-katāyāṁ saṁtiṣthante 'nuttarāyāḥ samyaksaṁbodheḥ.（上記無量寿経香川本，p. 246-p. 247)

「およそいかなる生ける者たちでも、かの無量光如来の名前を聞き、聞きおわってから心底から浄信（prasāda）をともなった心を、たとえ一度であっても起こすならば、すべての者はこの上ない正しいさとりから退かない状態に住する。」サンスクリット原典との比較において指摘されるのは次のことである。

(1)　サンスクリット原典には、五逆の者と正法を誹謗する者がない。これは第18願に対する成就文である。第18願には五逆・正法とを誹謗する者があるので、ここでは省略されたと考えられる。

(2)「一念をなす」の原語は「ekacittotpāda」(たとえ一度であっても心を起こす）であり、いわゆる「念仏」の「念」の原語の一つとされる。すでに先学の指摘がある様に、cittotpāda（心を起こす）は、意業として心中に念ずることであって、語業として称名念仏をなす意味に

さて往生行を行ずることによって、衆生の悪業・煩悩はどのように変化をし、滅罪を得るのであろうか。

いくつかの例を見てみよう。

〈1〉八番問答に『論註』は無量寿経を引用して次の様に説く。

答えて曰く。王舎城所説の『無量寿経』を案ずるに「仏、阿難に告げたまわく、十方恒河沙の諸仏如来、皆な共に無量寿仏の威神功徳の不可思議なることを称嘆したまう。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜し、乃至一念至心に廻向して彼の国に生ぜんと願ずれば、すなわち往生することを得て不退転に住す。ただ五逆と正法を誹謗するをば除く」と。此れを案じていうに、一切の外凡夫の人、皆な往生を得。

ここで聞名を契機とし、阿弥陀仏を念じて往生を願えば往生できるとする(2)。

〈2〉また観無量寿経を引用して、臨終時の下品下生の者が、十度南無阿弥陀仏と仏名をとなえれば、憶念するごとに、八十億劫にわたる輪廻の罪が除かれるとする。

これは臨終時の称名念仏による滅罪を説くものである。

〈3〉凡夫は身口意を悪業をなして、罪を造って三界に輪転しつづける。だから仏や菩薩は身口意の三業を荘厳して、凡夫のうそいつわりの三業を正される、と論は説く。さらにそれを次の様に詳説する。

身の悪業については、阿弥陀如来の光明の仏身を見ることによって、身業の繋縛から解脱し、浄土に生まれて平等の口業を得る。

口業については、阿弥陀仏如来の尊い名号とその説法を聞くことによって、口業の繋縛から解脱し、浄土に生まれて平等の口業を得る。

意業については、阿弥陀如来の平等の意業を聞けば、意業の繋縛から解脱して、浄土に生まれて平等の意業を得る。(荘厳身業・口業・心業功徳成就)

ここでは見仏による身悪業の浄化、聞名による語悪業・意悪業の浄化が説かれている。また浄土に往生して後に行者の身・語・意業は質的な転換をなし、平等の身・語・意業を得ると説かれる。

〈4〉下下品の者でも清浄な宝珠のような阿弥陀如来の名号を聞けば、一瞬の内に罪障が滅して心清浄となり浄土に往生できる。また下下品の者が仏名を称することにより、実の生を見ようと煩悩の火（見生の火）が自然と消えて、無生の生をさとる智慧（無生智）が生ずる。

ここでは聞名による往生と、称名による煩悩の滅（すなわち無生智の獲得）が説かれている。(氷上燃火の喩)

〈5〉凡夫の人煩悩成就することあれども、また彼の浄土に生ずることを得れば、三界の繋業畢竟じて牽かず。則ち是れ煩悩を断ぜずして涅槃の分を得。いずくんぞ思議すべけん。(清浄功徳成就)

(2)　往生論と往生論註

『無量寿経優波提舎願生偈』（以下「往生論」）は世親（Vasubandhu，天親）が造ったとされ、菩提流支訳の漢訳一本のみが現存する。『往生論』は、無量寿経に基づいた二十四の偈頌と、それに続く偈頌を解説する長行よりなる。その偈頌は阿弥陀如来に対する帰依と、安楽世界に往生を願う帰敬偈に始まり、あらゆる衆生とともに安楽国に往生することを願う回向文で結ばれている。

この『往生論』の長行に五念門が説かれている。それは1）礼拝　2）讃嘆　3）作願4）観察　5）回向の五門である。そしてそれぞれを次の様に説明する。

1）阿弥陀仏の浄土に往生せんがために身業によりかの仏を礼拝するのが礼拝門である。

2）如実に修行して相応せんがために語業によりかの如来の名を称し、かの如来の光明智相のごとく、名義のごとく讃嘆するのを讃嘆門である。

3）如実に奢摩他（止）を修行せんがために、意業により一心にもっぱらかの国に生ぜんと作願するのが作願門である。

4）如実に毘婆舎那（観）を修行せんがために、智業によりかの国の三種二十九句の荘厳を観察するのが観察門である。

5）一切衆生の苦を抜かんがために、方便智業によって一切衆生とともにかの国に生ぜんと願ずるのが回向門である。

礼拝は身業、讃嘆門は語業、作願が意業であり、観察は意業（智業）であり、廻向は三業（方便智業）となる。観察は智業と、また廻向は方便智業と名づけられることよりわかるように、五念門は凡夫というよりは、高い位の菩薩のための往生行となっている。

この五念門は作願、観察門がその中心であり、それぞれ śamatha（止）と vipaśyāna（観）を具体的な内容としている。観察門で説かれる、三厳二十九種功徳成就相とは、浄土の様相（国土荘厳功徳成就相）十七種と、阿弥陀仏の様相（仏荘厳功徳成就相）八種と、浄土の菩薩の様相（菩薩功徳成就相）四種のことである。そして長行の最後に五念門の行を修し自利利他すれば、速やかに無上等正覚（anuttarasaṁyaksaṁbodhi）を成就すると結んでいる。

曇鸞の著した『往生論註（以下論註）』（無量壽経優波提舎願生偈註）は世親の『往生論』の註釈である。曇鸞の活躍した時代は、世親の著作が『十地経論』と『唯識二十論』の二部しか漢訳されておらず、世親の瑜伽唯識の教理を充分に活用することは不可能であった。曇鸞は四論を学び講義した学者であり、中観仏教の立場よりその論を造り出した。それは衆生を実体視することを否定して、因縁和合なるが故に、仮名人であるとすべきだとしたり、浄土を無の有であるとする所などに見い出せる。『論註』において曇鸞は『往生論』の二十四の偈を五念門に配当し、また『往生論』の長行に示されている五念門を往生行として受け入れ独自な解釈を加えた。

saṃbodhau pariṇamayitā bhavati. 〈9〉kālena ca kālam vicitrāṇāṃ samyakpraṇidhānānāṃ tri-ratna-pūjāyāś ca sarv'ākārāyāḥ udārāyāḥ kartā bhavati. 〈10〉abhiyuktaś ca bhavaty ārabdhavīryaḥ satata-samitaṃ kuśala-pakṣe. a-pramāda-vihārī kāyena vācā. sikṣāpadānāṃ smṛtisamprajanya-cārikayā cārakṣakaḥ. indriyaiś ca gupta-dvāro bhojane mātrajñaḥ pūrva-rātrāpara-rātraṃ jāgarikā-yuktaḥ satpuruṣa-sevī kalyāṇa-mitra-saṃniśritaḥ ātmaskhalitānāṃ ca parijñātā bhavati. 〈11〉doṣa-darśī ca. jñātvā ca dṛṣṭā pratisaṃhartā bhavati. 〈12〉skhalitaś ca buddha-bodhisattvānāṃ sahadhārmikānāṃ cāṃtike atyayadeśako bhavati. evaṃbhāgīyānāṃ kuśalānāṃ dharmāṇām arjana-rakṣaṇa-vivardhanāya yac chīlaṃ. tad bodhisattvasya kuśala-dharma-saṃgrāhakaṃ śīlam ity ucyate.

［7］ 善根を修習する極歓喜住の菩薩　(Bbh. p. 330, 14-p. 331, 8 瑜伽論555c27-556a13)

tasyâsmin vihāre vyavasthiasya dvābhyāṃ kāraṇābhyāṃ bahavo buddhā ābhāsam gacchanti darśanasya. ye ca tena śrutā bhavanti bodhisattva-piṭake. ye ca cetasā 'dhimuktā bhavanti. daśasu dikṣu nānā-nāmasu loka-dhātuṣu nānā-nāmās tathāgatā iti. tān audārika-prasāda-sahagatena cetasā darśanāy' āyācate. tasya tathābhūtasya ṛdhyaty eva sā āyācanā. idam ekaṃ kāraṇaṃ.

〈2〉evaṃ ca cittaṃ praṇidadhāti. yatra buddhotpādaḥ. tatra me janma bhaved iti. tasya tathābhūtasya ṛdhyaty eva tat praṇidhānaṃ.

〈3〉sa evam audārika-prasāda-darśanatayā praṇidhāna-balatayā ca tāṃs tathāgatāṃ dṛṣṭvā (1) sarv'ākārāṃ pūjāṃ sukhôpadhānatām upasaṃharati yathā-śakti-yathā-balaṃ saṃgha-sammānanāṃ ca karoti. teṣāṃ ca tathāgatānām amṭikād dharmaṃ śṛṇoti udgṛhṇāti dhārayati. dharmânudharma-pratipattyā ca saṃpādayati. (3) tāni ca kuśala-mūlāni mahābodhau pariṇamayati. (2) caturbhiś ca saṃgraha-vastubhiḥ sattvān paripācayati. tasyaibhis tribhir viśuddhi-kāraṇaiḥ tāni kuśala-mūlāni yadbhūyasyā mātrayā viśudhyanti.

(3)　山本正文「五念門五正行に関する一考察」(宗教研究14, p. 60, 1937.) の表を引用した。

(4)　普賢行願讃のサンスクリットテキストには三つの edition がある (略語表参照)。その内、Bhc S. を底本とした。

(5)　Bhc I., Bhc V. janmasu.

(6)　Bhc I., Bhc V. °upapattī.

(7)　Bhc S. kumbhāṇḍu.

(8)　Bhc I., Bhc V. sarvarutāni jagasya. but Tib. 'gro ba kun gyi skad = Bhc S.

(9)　Bhc V. ye khalu.

(10)　Bhc S. vimuhye.

(11)　Bhc S. aśeṣā.

(12)　Bhc I. vyasanogha°.

(13)　香川孝雄『浄土教の成立史的研究』山喜房佛書林, pp. 220-225, 1993. 普賢行願讃のチベット訳の註釈は、6本ある (略語表参照)。この註釈の研究及び和訳は月輪博士によってすでになされている。(月輪賢隆　普賢行願讃の註疏　仏典の批判的研究, pp. 468-514, 1971). 註釈1から、註釈5まではその内容がほぼ類似している。月輪博士の和訳 (概要) は主として、註1と註2によっている。今回は世親の註釈である註釈5を中心に試訳した。

(14)　las kyi stobs rnams yoṅs su rdsogs byed ciṅ (業力を円満する) とあるが、頌偈と他の註釈によって、rdsogs byed を dag byed と読みかえた。

(15)　pham pa を註1, 註2, 註4により phas pham と読みかえる。

(16)　註釈1により、ñams par gyur ba を補う。

(17)　註釈2により、lhuṅ ba daṅ lhuṅ ba ma min pa を lhuṅ ba ma muṅ pa daṅ lhuṅ ba と読みかえる。

(18)　文意を要約した。

(19)　註釈5 (世親釈) は言葉の省略が多く読みづらいので、註釈1を参照して要約した。

である。

(2)　五念門の成立の素地となった資料としてこの華厳経の十大願以外にも数多く指摘がされている。［1］三部経の所説［2］十波羅蜜である。また世親が瑜伽唯識の論師であることから、瑜伽論等に典拠を求めることもなされている。それは［3］十法行［4］修学七法などである。また瑜伽論の中に、それ以外にもいくつかの素材が見いだせた。以下［5］八種に分類される法［6］摂善法戒［7］善根を修習する極歓喜住の菩薩である。それらを挙げておこう。

［3］　十法行　(MVB p. 63, 13-20　中辺分別論　461a24-b3，瑜伽論　706c22-707a1)

身業　I. 書写（lekhanā）II. 供養（pūjanā）III. 施（dāna）IV. 聴（śravaṇa）

口業　V. 読（vācana）VI. 受持（udgraha）VII. 広説（prakāśana）

VIII. 読誦（svādhyāya）

意業　IX. 思惟（cintanā）X. 修習（bhāvanā）

［4］　修学七行　(Bbh p. 95，1-11 瑜伽論500b，10-17)

nirdiṣṭaṃ tāvad yatra bodhisattvena śikṣitavyaṃ. yathā punaḥ śikṣitavyaṃ. tad vakṣyāmi uddānam.

〈1〉adhimukter bahulatā 〈2〉dharma-paryeṣṭi-〈3〉deśanā-〈4〉pratipattis tathā 〈5〉〈6〉samyag-avavādānuśāsanaṃ.

ih'〈1〉ādita eva bodhisattvena bodhisattva-śikṣāsu śikṣitukāmenādhimukti-bahulena bhavitavyaṃ 〈2〉dharma-paryeṣakeṇa 〈3〉dharma-deśakena 〈4〉dharmānudharma-pratipannena 〈5〉samyag-avavādānuśāsakena 〈6〉samyag-avavādānuśāsanyāṃ ca sthitena 〈7〉upāya-parigṛhīta-kāya-vāṅ-mamas-karmaṇā ca bhavitavyaṃ.

已に菩薩所應學處を説けり。是の如く、應に學すべきことをば、我れ今當に説くべし、嗢拖南に曰く、「〈1〉勝解多きと〈2〉求法と〈3〉説法と〈4〉修法行と〈5〉正教授と〈6〉教誡と〈7〉方便に攝むる三業なり」。

若し諸の菩薩、菩薩所應學處に於いて、精勤し修學せんと欲せば〈1〉最初に定んで應に多くの勝解を具すべく、〈2〉應に正法を求むべく、〈3〉應に正法を説くべく、〈4〉應に正しく法隨法行を修行すべく、〈5〉應に正しく教授すべく、〈6〉應に正しく教誡すべく、〈7〉應に無倒の教授教誡の方便所攝の身語意業に住すべし。

［5］　八種に分類される善法（Ybh. p. 63，1－4　瑜伽論292a21-25)

aṣṭavidham 〈1〉abhivādana-vandana-pratyutthānâñjalikarma-saṃgṛhītaṃ 〈2〉subhāṣite sādhukāra-satyabhūta-varṇāharana-saṃgṛhītaṃ 〈3〉glānopasthāna-saṃgṛhītaṃ 〈4〉gurunāṃ gauraveṇopasthāna-saṃgṛhītam 〈5〉anumodanā-saṃgṛhītaṃ 〈6〉para-samādāpanā-saṃgṛhītam 〈7〉pariṇāmanā-saṃgṛhītam 〈8〉apramāṇa-bhāvanā-saṃgṛhītam/

或は八種を立つ。謂く〈1〉起迎と合掌と問訊と礼敬の業の所摂の善と、〈2〉彼の妙説を讃し実徳を称場する［業］の所摂の善と、〈3〉病者に供承する［業］の所摂の善と、〈4〉師長を敬事する［業］の所摂の善と、〈5〉隨喜所摂の善と、〈6〉勧請所摂の善と、〈7〉廻向所摂の善と、〈8〉［四］無量を修する［業］の所摂の善となり。

［6］　摂善法戒　(Bbh. p. 139，1～p. 140，3　瑜伽論511a21-12)

tatra kusāla-dharma-saṃgrāhakaṃ śīlaṃ yat-kiṃcid bodhisattvaḥ śīla-saṃvara-samādānād ūrdhvaṃ mahā-bodhāya kuśalam ācinoti kāyena vācā. sarvaṃ tat samāsataḥ kuśala-dharma-saṃgrāhakaṃ śīlam ity ucyate. tat punaḥ katamat. iha bodhisattvaḥ 〈1〉śīlam niśritya śīlaṃ pratiṣṭhāya śrute yogaṃ karoti cintāyāṃ śamatha-vipaśyanā-bhāvanāyām ek'ārāmatāyāṃ. 〈2〉tathā gurūṇām abhivādanā-vandana-pratyutthānâṃjali-karmaṇaḥ kālena kālaṃ kartā bhavati.

tathā kālena kālaṃ teṣāṃ eva gurūṇāṃ gauraveṇopasthānasya kartā bhavati. 〈3〉glānānāṃ satkṛtya kāruṇyena glānopasthānasya kartā bhavati. 〈4〉tathā su-bhāṣite sādhukārasya dātā bhavati. 〈5〉guṇavatāṃ pudgalānāṃ bhūtasya varṇasya hartā bhavati. 〈6〉tathā sarva-sattvānāṃ daśasu dikṣu sarva-puṇysy'āśayena prasannaṃ cittam utpādya vācaṃ bhāṣamāṇaḥ anumoditā bhavati. 〈7〉tathā sarvaṃ vyatikramaṃ pratisaṃkhyāya pareṣāṃ kṣamitā bhavati. 〈8〉tathā sarvaṃ kāyena vācā manasā kṛtaṃ kuśalam anuttarāyāṃ samyak-

さらに註釈は（果報の）受が定まっていない罪業を清浄にするためには、行者は悪趣に生じようという有情のために有情に代わって種族・色彩・外形・量など異なりのある異熟果を受けることによって、罪業が清浄となるとする。

また善業の有果の能力を清浄にするには、異熟果を捨てて、菩提に対する誓願の力によって廻向することによって清浄になるとする。また色と無色に関係する不動業は有情の利益のために努力することによって清浄となるとする。以上の様に註釈は「業力の除滅」について詳説している。

次に、頌偈の煩悩の力を除滅することについて註釈[19]は次の様に述べる。

煩悩とは身心を悩ます貪等である。それら（煩悩）は威力があり、趣に往くこと・趣に往かないことまた利益があること・利益がないことまた軽いこと・重いこと等のことがある。一切の無知となったものが増大することがある。それら（煩悩）を征服するためには、不浄［観］等の修習そして世間道によって［煩悩を］威圧することである。略していえば、その煩悩を支配して菩提分（法）を修することである。

次に頌偈にある「魔力を無力化すること」について、註釈は次の様に説く。

魔とは天子等であり、それらの力は菩薩の行の障礙をなす力がある。それらを慧の力によって、無力・無能力・無依止とするべきである、と。以上が第三十八偈の註釈により、どの様にすれば業・煩悩が除滅できるかを見てきた。

第五十一偈では、普賢行願讃を誦すことの功徳によって、五無間業が消滅することを説き、註釈には以下の様にある。

五無間業は無智の力によって造られたものである。無智は根本的な煩悩で、他の貪等も無智より造られる。普賢行願讃を誦して清浄なる（prasāda）水を心に満たし、またこの普賢行願讃を心勝解し、念誦し、保持し、修習することを昼夜誓ってなせば、すみやかに（罪が）消滅するであろう、と。

最後の第六十二偈で、（普）賢行を廻向した功徳により浄土に往生することを説く。

以上の様に普賢行願讃は聖道門に属する自力の行であり、浄土に往生するためには種々な行を必要とすること、つまり以下に述べようとする五念門・五種正行と比べてはるかに難行道であることが理解されよう。

(1)の註釈・参考文献

(1)　普賢行願讃の漢訳は三本ある。略語表に示した様に四十華厳（貞元訳）に含まれているものと、独立した経典となっている「普賢行願讃」（不空訳）と「文列師利発願経」（晋経）の二本

る、その衆生は悪趣に趣くことはないとは私は説く。なぜかと言えば、煩悩の蘊に関しては実物がなく、一切の煩悩の生滅が［なくなり］(16)、因縁和合の道理によってその（煩悩）が生じても生ずるやいなや滅する［からである］。心とは生じて滅するものであり、そのことは煩悩もまた滅するものであると、この様に勝解して(17)……堕落もなく堕落の依処も少しもない……(17)。住所もなく機会もない。障礙のない住所において、堕落の依所が存在することはない」と。

同様に菩提心を起こし、それを起こすことによって一切の堕落から全く逃れることがある。（それは）『優波離所問経』に説かれている如くである。

「もし、菩薩は朝に堕落しても午前中に菩薩心を起こすべきである。その様にすれば、その菩薩の戒蘊は顚倒したものにならないと知るべきである。この様に午前中に堕落しても、午後に菩提心をおこすべきである。その様にすれば、その菩薩の戒蘊は顚倒したものにならないと知るべきである」などと［説かれて］いる。

『聖華厳経（gaṇḍavyūha）』にも同様に説かれている。

「善男子よ。菩提心は大劫の火の如くであって、一切の悪業を焼きつくす」などとある。

三百［偈］にも（同様に）説かれている。

「さらにまた須菩提よ。善男子あるいは善女人が、この様な性質のこの経典を受持し、執持し、暗誦し、如理作意し、それを廻向すると、極めて清浄となる。なぜかと言えば、その衆生達彼らは前世において不善の業をなして、悪趣に生ずることが決定しているが、現世において受けるべき前生の不善業を滅盡しているからである」などとある。

［以上が］［果報を］受けることが定まった悪業を全く滅除してしまうことである。

註釈はこれに続いて、ある者が小品・中品の罪業は懺悔等で取り除くことができるが、五無間業等の重罪は総てを根本から抜除できないであろうと言う。(18)……それについて重罪に対する対治の心を生ずる努力で抜除できるであろう。業を徹底して破壊することによって取り除けると答えている……(18)。

以上、世親の註釈によって第三十八偈の「業力の除滅」の内の果報の定まった不善業が除滅されることを見てきた。以上これをまとめて見ると次の様になろう。

1）衆生を三悪道に沈ませる力のある不善業は、懺悔することによって、不善業の根本を除き去ることができる。

2）対治力によって不善業の根本を除き去ることができる。つまり有情の利益を願ずる菩提心を発起する。

3）勝縁の力による。つまり三宝に帰依をする。

4）仏教の真理を領悟する。つまり、一切法の無我性を領悟する。甚深の法を勝解する。諸法の自性清浄を領悟する。如意作意をなすことなど。

5）経典の受持・執持・読誦することの功徳による。

［ここで］有情のためにこのように願心を生ずるとはどの様なことか、と言うならば、語る。総ての趣において有情はだれでもこの様に人の世で私と同様な行為をなすであろう。彼らすべての者による行為により、私の頂の輪に輪廻の苦を普く集め、断ずることなく［それを］受け取って、輪廻にある有情だれもが、この様に［業の果を］受けることを（私は）なくそうとすることである。

縁の力によっても［除滅すると偈頌にあるが］それは『sūkarikāvadāna』にある如くである。ある天子が死んで牝猪の胎内に生を受けるべき業の果が起こる。［時に］三［宝に］帰依をなしただけで総てが根本より滅除した。［そして］三十三天の内から、命終して兜率天に生じた。

諸法無我を領解することによっても、全く根本より［悪業を］滅除する。［それは］『浄除業障経』にも説かれている如くである。

ある比丘が不浄行と人を殺すことの二つの波羅夷罪(15)がなした。後で、懺悔（kaukṛya）の心を生じて苦悩した。心が焼けるごとく苦悩を生じ、狂乱者の様に僧房（vihāra）から僧房へ村から村へその周辺地域などに行って、多くの人の前で「悪人を殺すべきである。ああ、殺せ。殺せ」と（言って）たびたび、罪を懺悔する力によって（自身を）投げ出して、乃至、その業［活動力］を弱めて住した。（彼は）実にその（為したことの）ために心を悩ましていた。彼とは別の、神通を得ているかの菩薩が、この様に甚深の法を説示した。そのおかげであらゆる種類の罪悪を滅して法の無我性をさとり、無生法忍を獲得した、と。一切の堕落を懺悔を除滅して一切の業障を滅除することによって、甚深の法性を勝解すると信じられるべきである。

同様に『聖如来蔵経』にも詳細に説かれている。

「迦葉よ。父である独覚の生命を奪うことは殺生の中で重［罪］である。与えられないものを取ることの内で重［罪］は、すなわち三宝物を奪うことである。欲邪行中の重［罪］は、すなわち母である阿羅漢と不浄を行ずることである。妄語中の重［罪］は、すなわち如来を誹謗することである。両舌中の重［罪］は、すなわち僧伽を破すことである。粗悪語中の重［罪］は、すなわち聖者を謗語することである。綺語中の重［罪］は、すなわち求法者を非難することである。貪心中の重［罪］は、すなわち［正しく］生活している者の所得を貪ろうとすることである。瞋心中の重［罪］は、すなわち無間［業］を行じようとすることである。邪見中の重［罪］は、すなわち虚無の見解である。

この様に不善の十悪業道は総て大罪があるものである。迦葉よ。もしここである衆生がある時に、この様な罪悪のある不善の十業道を有していながらも、彼はまた如来が因縁の相応の法を教示することによって領解し、その（法）について我（ātman）、あるいは有情（sattva）、あるいは命者（jīva）、あるいはプトガラ（pudgala）、あるいは作者（kāraka）、あるいは受者は、何ものも存在しないと作意して、造作され雑汚がなく幻に等しい法性こそが一切法であると自性より明らかにして行く。本来的に清浄な一切法について浄信を持ち、勝解をしてい

bhadracariṁ pariṇāmya yad āptaṁ puṇyam anantam atīva viśiṣṭam /
tena jagad vyasanaugha[12]nimagnaṁ yātv amitābhapuriṁ varam eva //62//

賢行を廻向して得られる、無辺の極めてすぐれた福徳によって、厄難という暴流におぼれた衆生は、そ（の福徳）によって最上なる無量光（仏）の宮殿に往生するであろう。

まず十大願の一番目の礼敬諸仏が、第一、二偈に説かれる。その場合に敬礼する行者は身・語・意の三業が清浄である（prasanna）と述べられている。この清浄なる（prasanna）という語は pra＋sad- より作られた過去分詞（形容詞）であり、「清浄なる」「（浄）信のある」という意味で使われることが多い。pra＋sad- の名詞の prasāda（prasanna）は「無量寿経」では往生にいるための、三昧と散乱しない憶念を生ずる前提として説かれる重要な語とされており[12]、往生の前提として、清浄なること・浄心のあること（prasanna, prasāda）が必須であるという共通性が指摘される。

普賢の十願の内の第四にあたる懺悔業障が第八偈に説かれる。これは通常略懺悔と云われ、日常勤行式に唱えられるものである。三不善根を主たるものとする煩悩によって、身語意の三業により造られた罪悪を、懺悔告白して滅しようとするものである。

第十六偈から第十九偈までの四偈は、道心不亡門（菩提心を忘失しないための教示）とされる。第十六偈では宿命を知ること、第十七偈では戒行を常に行ずること、第十八偈ではあらゆる言語で説かれた説法をなすこと、第十九偈では（十）波羅蜜多行を行ずることが説かれる。これら第十六偈より第十九偈に説かれた四種の行為により、多くの罪悪が滅除されると説かれており、滅罪のためには種々の行が必要であることが説かれている。

第三十八偈は対治門であり、業・煩悩・悪魔の三力を取り除くことを説く。註釈では詳細に説明されているので、どの様にすれば普賢行と相い反する業・煩悩が滅除されるのか、見てみよう[13]。

業力を除滅する[14]と［偈頌に］あって［偈頌では］分類していないので［分ければ］善・不善・不動の区別によって、それはまた三種となる。この中で不善業は（定まった生を）受ける場合に三悪趣の果を与える力を持つものである。それを全く取り除くのは断（prahāṇa）と持戒（saṃvara 律儀）とであり、［つまりは］対治等の力によるのである。［以下］この様に説かれている。

「（悪）業をなすことによって極めて恐怖し、自分自身を誹謗して反省し、それら（の悪業）を懺悔し降伏することによって、全く根本より引き抜く、と私は説く」と。

対治の力によっても完全に清浄となるのは［次の如くである。］例えば慈悲心のない娘が別の国土で母に対して悪く言うことで、不善の業が発起して［それが］現在において、果を与えることもある。果はどの様なものであれあるのである。そして殊勝の意楽を起こして有情の利益を目的として願心を生じることにより、残らず総て（の悪業）がなくなる、と。

十方の世界の三世にいらっしゃる、人師子なる彼ら総てに対して身・語・意が完全に清浄である私は敬礼いたします。

kṣetrarajopamakāyapramāṇaiḥ sarvajināna karomi praṇāmam /
sarvajinābhimukhena manena bhadracarīpraṇidhānabalena //2//

（普）賢行の願力によって、一切の勝利者達に対面しようという心をもって、国土の塵にも等しい（自分自身の）身体を手段として一切の勝利者に敬礼をいたします。

yac ca kṛtaṁ mayi pāpu bhaveyyā rāgatu dveṣatu mohavaśena/
kāyatu vāca manena tathaiva taṁ pratideśayamī ahu sarvam //8//

貪・瞋・癡のために、私によって造られた悪（業）がある。それら総てを、私は身・語・意によって、懺悔いたします。

bodhicariṁ ca ahaṁ caramāṇo bhavi jātismaru sarvagatīṣu /
sarvasu jātiṣu[5] cyutyupapatti[6] pravrajito ahu nityu bhaveyyā //16//

そして私は菩薩行を行じていて、一切趣における宿命を知れる者となるであろう。生と滅とのある総ての生において、私は常に出家者にふさわしい者であるべきであろう。

sarvajinān anuśikṣayamāṇo bhadracariṁ paripūrayamāṇaḥ /
śīlacariṁ vimalāṁ pariśūddhāṁ nityam akhaṇḍam acchidra careyam //17//

一切のジナ（＝仏）に学んでいる（私は）、（普）賢行を完成しつつあり、完全に欠くことなく無垢で清浄な戒行を常に行ずるであろう。

devarutebhi ca nāgarutebhir yakṣakumbhāṇḍa[7]manuṣyarutebhiḥ /
yāni ca [8]…sarvajagasya rutānijagasya…[8] sarvaruteṣv ahu deśayi dharmam //18//

そして、天（人）の言語・龍の声・ヤクシヤとクムバーンダと人間の言語によってあらゆる衆生の言語があるが、私は衆生のあらゆる言語で、法を説くであろう。

peśalu[9] pāramitāsv abhiyukto bodhiyi cittu ma jātu vimuhyet[10]/
ye 'pi ca pāpaka āvaraṇīyās teṣu parikṣayu bhotu aśeṣam[11] //19//

熱心に波羅蜜を行じる者は、菩提心を忘れることは決してないであろう。また障礙をなす罪悪が、彼らにとってことごとく浄除するであろう。

karmabalaṁ pariśodhayamānaḥ kleśabalaṁ parimardayamānaḥ /
mārabalaṁ abalaṁ karamāṇaḥ pūrayi bhadracarībala sarvān //38//

業の力を清浄にしながら、煩悩の力を除滅しながら、魔の力を無力にしながら、私は総ての賢なる行の力を完成するであろう。

pāpaka pañca anantariyāṇi yena ajñānavaśena kṛtāni /
so imu bhadracariṁ bhaṇamānaḥ kṣipru bhoti aśeṣam //51//

無知のために五無間業をなしたその者は、この（普）賢行（願讃）を誦せば、（その罪が）速やかに残りなく消滅するであろう。

「はじめに」の註釈

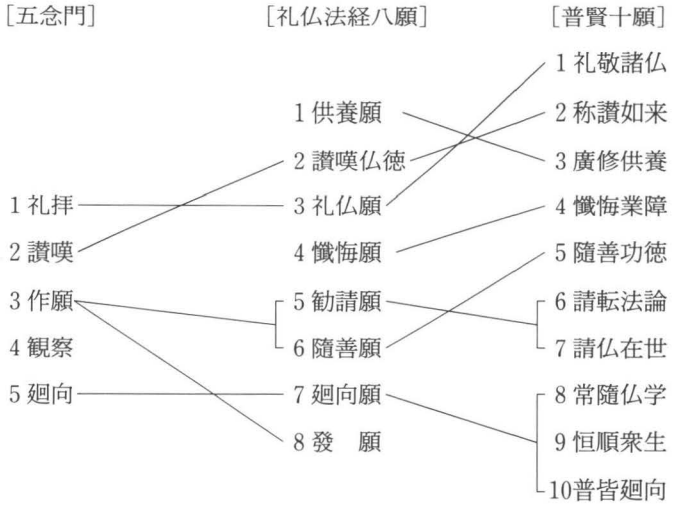
参考文献

藤堂恭俊 「阿弥陀仏信仰論」浄土宗綜合研究所報2，pp. 7-14，1991.
望月信享 「菩薩行と往生浄土行」浄土学20，大正大学浄土学研究会，pp. 5-15，1942.

(1) 普賢行願讃

漢訳の別訳『四十華厳経』の普賢行願品では、普賢菩薩が善財のために如来のすぐれた功徳を称賛した後に十大願が説かれる。この十大願を円満することにより浄土（無量光仏の宮殿）に往生が可能となるのである。この巻の終りに六十二頌が結頌としてあり、それが普賢行願讃である(1)。この普賢菩薩の十大願は『往生論』の五念門の成立の素地になっているとの指摘もなされている(2)。

五念門と礼仏法経と普賢の十願の対照表を引用してみよう(3)。



この対照表を見て、一つ問題となるのは、礼仏法経や普賢十願に懺悔（願）が挙げられるのに五念門には懺悔（業障）の語がないことである。それは曇鸞の説く五念門についても同様である。また普賢行願讃は、古来より略華厳経と言われる様に華厳経をコンパクトにまとめたものであり、また普賢菩薩の十大誓願もうまくその中に収められている。この様に五念門とも関連の深い普賢行願讃の中から、浄土に往生をなそうとする行者の悪業の果・罪の消滅に関して述べた偈頌を中心にして検討しよう(4)。

yāvata keci daśaddiśi loke sarvatriyadhvagatā narasiṁhāḥ/
tān ahu vandami sarvi aśeṣān kāyatu vāca manena prasannaḥ //1//

念仏と業

—普賢行願讃から五種正行へ

松　濤　泰　雄

はじめに

仏教を歴史的に見てみると、さとり（成仏）を目的として種々な修行道が設定されている。初期仏教では出家者の行として、四諦・十二縁起の観法、四禅四無色等の定の修行など種々な行が説かれており、在家者のためには八正道・十善業道という正しい生活規範も説かれている。

大乗仏教に至って般若経典では六波羅蜜が菩薩の修行の方規として説かれ、華厳経、解深密経では十波羅蜜をあげる。唯識では、修行に五つの階程を設ける。つまり、それは資糧位・加行位・通達位・修習位・究意位である。資糧位では六波羅蜜をはじめ三十七菩提分法が修され、加行位では菩薩の十地修行の内の極喜地の修行がなされ、修習位では十地の修行を次々と修していく。

往生浄土とは、菩薩の願行によって出来上がった浄土に衆生が往生することである。衆生は浄土に往生してからさとりを得るために修行する。往生浄土のための行としては六波羅蜜があげられることもあり、般舟三昧経では見仏の法があげられている。標題の五念門と五（種）正行は浄土に往生する行の代表的なものである。

またこの往生行を通じて凡夫の阿弥陀仏に対する呼びかけ（＝念仏）に、法蔵菩薩の時の行願が満たされ浄土におられる阿弥陀仏は本願の力によって応じるという、仏と凡夫とには呼応関係が成立すると藤堂先生は指摘されておられる。種々の往生行によって、特に称名念仏によって浄土に往生する過程または浄土に往生してのちにおいて、その凡夫（願行者）の有する罪・悪業の果はどのようになるのであろうか。その願行者自身の業には何か質的な変化はあるのであろうか。願行者の念仏はその者の業にどのようにかかわるのであろうか。小稿は種々に説かれる往生行を通じてこれらのことを、(1)普賢行願讃　(2)往生論と往生論註　(3)善導大師の五念門と五正行　(4)法然上人の五種正行の四項目に分け、考察してみたいと思う。

(68) 大8，p. 497.
(69) 大8，pp. 530c-531a.
(70) 大8，p. 568a.
(71) 大8，pp. 832c-833b.
(72) 大8，pp. 647c-648a.
(73) 藤田前掲書（1970）p. 410, 416.
(74) 藤田の訂正に従う。藤田宏達『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』法蔵館：京都，1979，左 p. 33.
(75) Sukhāvatīvyūha (Sukh.), ed. by Ashikaga, Kyoto, 1965, p. 42.
(76) Sukh. pp. 42-43.
(77) See F. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, 1953, p. 579.
(78) 大12，p. 310a.
(79) 大12，p. 292a.
(80) 大12，p. 272c.
(81) 大11，p. 98a.
(82) 藤田の訂正に従う。藤田前掲書（1979）p. 33.
(83) 藤田の訂正に従う。藤田前掲書（1979）p. 34.
(84) Sukh. p. 43.
(85) 大12，p. 310c.
(86) 大12，p. 292c.
(87) 大12，p. 272c.
(88) 大11，p. 98a.
(89) 『浄土宗全書』23，p. 202.
(90) この他にも〈阿弥陀経〉には、衆生の誓願が説かれている箇所がある。『浄土宗全書』23，p. 208. 大12，p. 348a.
(91) 大12，pp. 344c-345b.
(92) Sukh. p. 23.
(93) 大12，p. 343a，344b，345c に「誓願」に類する語が散見し得るのみである。

(パーリ資料は PTS 版、漢訳は大正新脩大蔵経を用いた。)

(22)　Av. p. 10, 18, 25（誓願文なし）、32, 37, 43, 51, 59.
(23)　Mv. III, p. 183.
(24)　ed. by E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge, 1886.
(25)　Divy. の誓願説に関しては、拙稿を参照されたい。平岡聡「『ディヴィヤアヴァダーナ』に見られる二種の誓願説」『宗教研究』293（1992）, pp. 71-90.
(26)　Divy. p. 346.
(27)　Th-a. 222-223.
(28)　Th-a. 514, 996-997.
(29)　Paramatthadīpanī II, p. 86, 216. 尚、最初に考察したパッチャヤ長老の用例での paṇidhi は、他の語で置き換えられていない。
(30)　藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店：東京，1970，p. 405の注(14)並びに香川孝雄「原始佛教經典における誓願」『坪井俊映博士頌壽記念　仏教文化論攷』（昭和59）p. 678.
(31)　Bv. p. 12.
(32)　Mv. I, p. 238-239.
(33)　これに関しては、次節で表に纏める。
(34)　大3, p. 32a.
(35)　Mv. I, p. 38.
(36)　Ibid. I, p. 39.
(37)　Ibid. I, p. 49.
(38)　Ibid. I, p. 50.
(39)　Ibid. I, p. 60.
(40)　Ibid. I, p. 238.
(41)　Ibid. I, p. 239.
(42)　Ibid. I, p. 330.
(43)　Ibid. I, p. 330.
(44)　Ibid. I, p. 335.
(45)　Ibid. III, p. 138.
(46)　Ibid. III, p. 138.
(47)　大3，p. 5a.
(48)　大3，p. 17a.
(49)　大3，p. 19a.
(50)　大3，p. 24b.
(51)　大3，p. 25b.
(52)　大3，p. 26b.
(53)　大3，p. 32a.
(54)　大3，p. 37a.
(55)　大3，p. 38a-b.
(56)　大3，p. 38a.
(57)　大3，p. 38a.
(58)　大8，p. 101c.
(59)　大8，p. 358c.
(60)　大8，p. 302a.
(61)　大8，p. 465c.
(62)　大8，p. 501a.
(63)　大8，p. 575a.
(64)　大7，p. 849a.
(65)　大8，p. 660a.
(66)　梵本には、pra-ṇi√dhā に相当する語はない。
(67)　大8，pp. 457c-458a.

たい」という衆生の「願い」とが、浄土経典において見事に融合し、「誓願」という宗教的行為を通して、仏は衆生と、衆生は仏と関わりを持つという、仏凡の呼応関係が成立するのである。

≪注≫

（1） 本稿において〈無量寿経〉、〈阿弥陀経〉と表記する時は、この二経の諸異本のもとになった種々なる原本を総称する経名を意味し、『無量書經』（康僧鎧〔？〕訳）、『阿彌陀經』（鳩摩羅什訳）とは区別する。

（2） ところが浄土経典の誓願説に関する従来の研究では、救済する側の誓願説が研究の対象になることはあっても、救済される側の誓願説が取り上げられることは非常に稀で、さらにその両者の誓願説の相違ということになると、全く問題視されなかったのが現状である。

（3） 普通「誓願」と漢訳される原語は、Skt. では pra-ṇi√dhā、及びこの動詞の名詞形 praṇidhāna, praṇdhi である。この動詞は「置く、向ける」という意味を基本にした語で、本来「誓願」を意味しないが、仏教文献では「心（citta）」等の語と共に用いられることが多く、「心を〔何処かに〕向ける」というところから、派生的に、何らかの「願望」的な意味が付加されるようになったようだが、仏教以外のインド文献では、この意味で使用されることはなく、仏教独自の用法と言えよう。ところで、誓願思想を研究する場合には、この語を中心にし、この語の用例総てを検討すべきであろうが、本稿では、誓願の内容とその誓願を成就させる行為という視点から誓願思想を扱うために、誓願文を持たない pra-ṇi√dhā 等の原語は、研究の対象外とする。逆に、それらの語がなくとも誓願文がある場合、また pra-ṇi√dhā 以外の語と共に誓願文が説かれている場合は、これを研究の対象とする。

（4） SN. I, p. 133. Cf.Therīgāthā 197.

（5） SN. IV, p. 302.

（6） SN. IV, p. 303.

（7） DN. III, p. 238-239.

（8） DN. III, p. 258-259 ; AN. IV, pp. 239-241.

（9） 本節では、『増一阿含經』の用例を扱わない。というのは、ここでの誓願説がいずれも仏陀を中心とする本生話の中で説かれており、本節よりは、むしろ次節の「本生経類の誓願説」で扱う方が適切であろう。

(10) Ap. p. 4. Ap.と対応する箇所も多い『五百弟子自説本起經』でも、同種の誓願説が見られる。大4, p. 190b-c, pp. 191c-192a.

(11) 先程取り上げた「五つの心の束縛」という経説に見られる paṇidhāya は南伝の注釈書 Manorathapūranī（III, p. 326）によれば、patthayitvā と解釈されているので、この二つの用語の意味内容は近いものと考えられる。

(12) Ja. VI, p. 480.

(13) この他にも patthanā の用例として、Ja. I, p. 409 ; IV, pp. 318-320 ; V, p. 40, 44, 212, 289等が挙げられる。また saccakiriyā（真実語）という語も「誓願」に誓い意味で用いられることがある。Cf. 奈良康明「「真実語」について――仏教呪術の一側面――」『日本仏教学会年報』38（1973）、pp. 19-38.

(14) 大2, p. 824b.

(15) ed. by É. Senart, Paris, 1882-1897.

(16) Mv. I, p. 112.

(17) Mv. I, p. 113, 115, 116, 117.

(18) 大2，p. 611a-b.

(19) 大2，p. 599b, 613a, 686b, 759a, 824a etc.

(20) ed. by J. S. Speyer, Netherlands, 1958.

(21) Av. p. 4.

無量壽經』で見た用例は、第一章第三節で考察した用例と共通し、典型的な誓願説Ⅰの用例と言えよう。

B．誓願説Ⅱの用例

誓願説Ⅱが詳細に説かれているのは、何といっても〈無量寿経〉である。梵本によると、ダルマーカラ（法蔵）比丘が、五劫をかけて仏国土の功徳の厳飾と荘厳の成就を収めとった後、ローケーシュヴァラ・ラージャ（世自在王）如来の前で四十七の誓願を立てるが、この後、仏陀はアーナンダに向かって次のように述べている。

sa khalu punar ānanda dharmākaro bhikṣus .... imān evaṃrūpān praṇidhiviśeṣān nirdiśya yathābhūtam pratiñāpratipattisthito 'bhūt.(92)

「さて、アーナンダよ、かのダルマーカラ比丘は、（中略）かくの如き特別な誓願を述べ終わって、その通りに誓いの実践に専念したのだ」

この後、引き続いて、ダルマーカラ比丘は、その誓願を成就せんがために、自利利他行を修したことが、言葉の限りを尽くして語られている。漢訳でも同様に、彼が誓願の実現に向けて勇猛に修行している姿が描かれており、特に『無量壽經』と『無量壽如來會』とでは、梵本同様、実に多くの言葉がこれに費やされている。この用例は、先ず如来の前で誓願を立て、そしてその後で、その誓願を実現すべく、長時にわたって修行しているという点で、「誓願→行」を内容とするBv.の誓願説と極めて近いものがある。

尚、『観無量壽經』には、〈無量寿経〉のように、法蔵比丘の誓願（あるいは阿弥陀仏の本願）を積極的に説く箇所はなく、また〈阿弥陀経〉に到っては、極楽の見事な景観を説くのに終始し、法蔵比丘の誓願や阿弥陀仏の本願には言及していない。

4．小結

本稿では、浄土経典に見られる二種の誓願説に注目し、それぞれの誓願説の起源と展開とを考察してきた。そのうち、誓願説Ⅰは「善業（菩根）→誓願」を内容とし、「すでになされた善業の方向性を決定するもの」と定義し得るものであった。これに対し、誓願説Ⅱは「誓願→行」を内容とするもので、「これからなすべき行の方向性を決定するもの」と表現し得るものであった。これら二種の誓願説を、浄土経典との関係において、成立史的に見るならば、誓願説Ⅰは初期仏教以来の在家的な「願い」に端を発し、浄土経典の中では救済される側の衆生の誓願へと継承されていった。一方、誓願説Ⅱは、Bv.に代表される燃灯仏授記の、スメーダの「誓い（自利利他の決意）」に起源を求めることが出来、浄土経典の中では、特に〈無量寿経〉において、衆生を救済する側の法蔵菩薩の誓願説へと展開していったことが理解された。

成立史的に見て、全く異なった思想基盤の上に展開していった二つの誓願説、即ち「衆生を極楽国土に救い取らずにはおかない」という阿弥陀仏の「誓い」と、「阿弥陀仏の国に生まれ

便往生。何等爲三。一者至誠心。二者深心。三者廻向發願心。具三心者必生彼國。復有三種衆生。當得往生。何等爲三。一者慈心不殺具諸戒行。二者讀誦大乘方等經典。三者修行六念廻向發願生彼佛國。具此功徳。一日乃至七日。即得往生。（中略）上品中生者。不必受持讀誦方等經典。善解義趣。於第一義心不驚動。深信因果不謗大乘。以此功徳。廻向願求生極樂國。（中略）上品下生者。亦信因果不謗大乘。但發無上道心。以此功徳。廻向願求生極楽國。（中略）中品上生者。若有衆生受持五戒。持八戒齋。修行諸戒。不造五逆。無衆過惡。以此善根。廻向願求生於西方極樂世界。（中略）中品中生者。若有衆生。若一日一夜持八戒齋。若一日一夜持沙彌戒。若一日一夜持具足戒。威儀無缺。以此功徳。廻向願求生極樂國[91]。

仏陀は阿難及び韋堤希に言われた。

「凡そ極楽に生まれる仕方に九種の区別がある。上品上生の者とは〔次の如くである〕。もしも衆生の中でかの国に生まれたいと願う者があれば、三種の心を起こすと直ちに往生出来る。三種とは何か。第一に至誠心、第二に深心、第三に廻向發願心である。この三心を具足している者は必ずかの国に生まれるのである。また衆生の中に三種があり、いずれも往生することが出来る。その三種とは何か。第一には慈悲の心を持って殺生せず、戒律に従った行為を具足している者、第二には大乗の方等経典を読誦する者、第三には六念を修行し、〔この功徳を〕回向して、かの仏国土に生まれたいという願いをおこす者である。この功徳を具足することが一日乃至七日に及ぶならば、直ちに往生出来るであろう。上品中生の者とは〔次の如くである〕。必ずしも方等経典を受持し読誦するわけではないが、よくその意味内容を理解し、〔そこに説かれた〕最高の真理に対しても心が驚いたり動揺したりせず、深く因果〔の道理〕を信じ、大乗〔の教え〕を護ることがない。この功徳を回向して、極楽国に往生せんと願い求めるのである。（中略）上品下生の者とは〔次の如くである〕。〔前と〕同じように、因果〔の道理〕を信じ、大乗〔の教え〕を護ることはないが、ただ無上の道〔を得ようとする〕心のみを起こす者である。この功徳を回向して極楽国に往生せんと願い求めるのである。（中略）中品上生の者とは〔次の如くである〕。もしも衆生の中で、五戒を守り、八斎戒に従うなど、様々な戒律を実践し、五逆罪を犯さず、その他罪過を犯すことがなければ、この功徳を回向して西方の極楽世界に生まれたいと願い求めるであろう。（中略）中品中生の者とは〔次の如くである〕。もしも衆生の中で、一日一夜の間、八斎戒を守り、あるいは一日一夜の間、沙弥戒を守り、あるいは一日一夜の間、具足戒を守って、その威儀作法に欠けるところがなかったならば、この功徳を回向して、極楽国に生まれたいと願い求めるであろう」

このように善業あるいは善根の内容はそれぞれ違うが、総て「善業→誓願」という形で説かれている。また今までの用例とは違い、「以此功徳」という」節が付加されることによって、その誓願を成就させる要因が誓願前の善業によって出来た功徳であることが分かる。よって『観

【阿弥陀経】

次に〈阿弥陀経〉の用例を検討してみよう。この経典に見られる誓願説Ⅰは、仏陀がシャーリプトラに語りかけるという形式で次のように説かれている。

tatra khalu punaḥ śariputra buddhakṣetre sattvaiḥ praṇidhānaṃ kartavyaṃ/ tat kasmād dhetoḥ/ yatra hi nāma tathārūpaiḥ satpuruṣaiḥ saha samavadhānaṃ bhavati/ nāvaramātrakeṇa śāriputra kuśalamūlenāmitāyuṣas tathāgatasya buddhakṣetre sattvā upapadyaṃte yaḥ kaścic chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā tasya bhagavato 'mitāyuṣas tathāgatasya nāmadheyaṃ śroṣyati śrutvā ca manasikariṣyati ekarātraṃ vā dvirātraṃ vā. ... saptarātraṃ vāvikṣiptacitto manasikariṣyati yadā sa kulaputro vā kuladuhitā vā kālaṃ kariṣyati tasya kālaṃ kurvataḥ so 'mitāyus tathāgataḥ śrāvakasaṃghaparivṛto bodhisattvagaṇapuraskṛtaḥ puratāḥ sthāsyati so 'viparyastacittaḥ kālaṃ kariṣyati ca/ sa kālaṃ kṛtvā tasyaivāmitāyuṣas tathāgatasya buddhakṣetre sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapatsyate tasmāt tarhi śāriputra idam arthavaśaṃ saṃpaśyamāna evaṃ vadāmi satkṛtya kulaputreṇa vā kuladuhitrā vā tatra buddhakṣetre cittapaṇidhānaṃ kartavyaṃ/(89)

「また、実に、シャーリプトラよ、衆生達はかの仏国土に対して誓願をおこすべきである。それは何故か。実にそこにおいてこのような善き人と会うことになるからである。シャーリプトラよ、衆生達は、少しの善根では、アミターユス如来の仏国土に生まれないのだ。シャーリプトラよ、どのような善男子や善女人でも、かのアミターユス如来・世尊の名を聞き、聞き終わって作意し、一夜、二夜、（中略）七夜の間、散乱しない心を以て作意するであろうならば、かの善男子や善女人が命終の時に、かのアミターユス如来は声聞の僧伽に取り囲まれ、菩薩衆に恭敬されて、命終者の面前に立たれるであろう。そして、かの者は心が顚倒することなく死ぬであろう。彼は死んでから、その同じアミターユス如来の仏国土である極楽世界に生まれるであろう。故に、シャーリプトラよ、ここで私はこの道理を見て、次のように言う。『善男子や善女人は慎んでかの仏国土に心を差し向ける（＝誓願する）べきである』〔と〕」

このように〈阿弥陀経〉では、「善業（あるいは善根）→誓願」という明確な形で誓願説Ⅰが説かれているわけではないが、二番目の praṇidhāna は citta（心）と共に用いられているから、初期仏教以来の誓願説Ⅰの流れを汲むものと考えられる(90)。

【観無量壽經】

ここには、極楽往生する者を上品上生から下品下生までの九種に分けて説く箇所があるが、このうち、上品上生から中品中生までの五つの段階に、それぞれ誓願説Ⅰの用例が見られる。

仏告阿難。及韋堤希。凡生西方有九品人。上品上生者。若有衆生願生彼國者。發三種心即

また、かの如来を多くは作意せず、また多くの善根を絶えず植えはしないが、かの仏国土に心を向ける（＝誓願する）衆生達がいるならば、色・姿・高さ・広さの点でも、比丘僧伽に取り囲まれている点でも、かのアミターバ如来・阿羅漢・正等覚者と全く同様の化仏が、彼らの臨終の時に、〔彼らの前に〕立たれるであろう。彼らは如来を拝見することで心が落ち着き、〔その如来を〕所縁とする三昧によって、億念を失うことなく、死没して、まさしくかの仏国土に生まれるであろう。

梵本には、pra-ṇi√dhā に相当する語は見られないが、原文で下線を施した（cittam）saṃ-pra√iṣという動詞は、pra-ṇi√dhā と極めて近い意味を持っている。即ち、この動詞は、心（citta）と共に用いられると、pra-ṇi√dhā の本来の意味がそうであったように、「心を〔どこかに〕向ける」[77]ことを意味する。従って漢訳を見ると、この部分は、それぞれ、『大阿彌陀經』「欲往生阿彌陀佛國」[78]、『無量清淨平等覺經』「欲往生無量清淨佛國」[79]、『無量壽經』「願生彼國」[80]、『無量壽如來會』「願欲往生」[81]となっており、いずれも「誓願」に近い訳語が与えられている。よって、ここでも如来を作意することによって善根を植え、その後に誓願しているから、これは誓願説Ⅰと見ることが出来よう。

最後に下輩者は、次のように説かれている。

ye punar ānanda sattvās taṃ tathāgataṃ daśacittotpādāt[82] samanusmariṣyanti spṛhāṃś ca tasmin buddhakṣetre utpādayiṣyanti gambhīreṣu ca dharmeṣu bhāṣyamāṇeṣu tuṣṭiṃ pratilapsyante na vipatsyante na viṣādam āpatsyante na saṃsīdam āpatsyante 'ntaśa ekacittotpādenāpi taṃ tathāgataṃ manasikariṣyanti spṛhāṃ cotpādayiṣyanti tasmin buddhakṣetre te 'pi svapnāntaragatās tam amitābhaṃ[83] tathāgataṃ drakṣyanti sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapatsyante 'vaivarttikāś ca bhaviṣyanty anuttarāyāḥ samyaksaṃbodheḥ.[84]

また、アーナンダよ、十たび心を起こすことにってかの如来を作意し、かの仏国土に対して願望を起こし、深遠なる法が説かれつつある時に、満足を得て、怯まず、絶望せず、落ち込まず、たとえ一度心を起こすだけでも、かの如来を作意し、かの仏国土に対して願望を起こす衆生達もまた、夢の中でかのアミターバ如来を見て、極楽世界に生まれ、無上なる正等覚より退転しない者となるであろう。

この用例も、梵本を見る限り、pra-ṇi√dhā に類する語は見られないが、本文中に下線で示したspṛhā（願望）という語は、如来を作意するという善根を積んだ後、かの仏国土に生まれたいと願う所で使われているから、この語の意味内容は「誓願」に近い。これも漢訳を見てみると、『大阿彌陀經』「欲生阿彌陀佛國」[85]、『無量清淨平等覺經』「欲生無量清淨佛國」[86]、『無量壽經』「願生其國」[87]、『無量壽如來會』「願生其國」[88]とあり、漢訳者はいずれもこの語を「誓願」に類する語として解釈している。よって、これも誓願説Ⅰの用例と考えれよう。

では、何故、本来性格の違う誓願説IIを言い表す場合にもpra-ṇi√dhāという言葉が用いられるようになったのかは、現時点では不明であり、今後、この点を中心に誓願説の起源と展開を更に明確にしていく必要があるだろう。

3．浄土経典に見られる誓願説

A．誓願説Iの用例

これまでに見てきた誓願説Iは、浄土経典の中では、阿弥陀仏に救済されるべき衆生の誓願説へと継承されており、いずれも往生の方法を説く箇所に見られる。

【無量寿経】

ここでは、往生する衆生の機根を三つに分けて、それぞれの往生の仕方を説く、所謂三輩段に誓願説Iが見られるが、先ず上輩者は次のように説かれている。

ye cānanda kecit sattvās taṃ tathāgataṃ punaḥ punar ākārato manasīkariṣyanti bahv(74) aparimitaṃ ca kuśalamūlam avaropayiṣyanti bodhāya cittaṃ pariṇāmya tatra ca lokadhātāv upapattaye praṇidhāsyanti teṣāṃ so 'mitābhas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddho maraṇakālasamaye pratyupasthite 'nekabhikṣuganparivṛtaḥ puraskṛtaḥ sthāsyati. tatas te taṃ bhagavantaṃ dṛṣṭvā prasannacittāḥ santi tatraiva sukhāvatyām lokadhātāv upapadyate.(75)

また、アーナンダよ、およそいかなる衆生であっても、かの如来を行相という点から何度も何度も作意し、多くの善根を植え、悟りに心を傾け、かの世界に生まれたいと誓願するであろうならば、かのアミターバ如来・阿羅漢・正等覚者は、彼らの臨終が近づいた時に、多くの比丘衆に取り囲まれ、恭敬されて、〔彼らの前に〕立たれるであろう。それから、彼らはその世尊を目にして心が落ち着き、まさしくかの極楽世界に生まれるのである。

このように、上輩段では、如来の行相を作意することによって善根を作り、その後で「かの国に生まれたい」と誓願しているのである。

次に中輩者は次のように説かれる。

ye punas taṃ tathāgataṃ na bhūyo manasīkariṣyanti na ca bahv aparimitaṃ kuśalamūlam abhīkṣṇam avaropayiṣyanti tatra ca buddhakṣetre cittaṃ saṃpreṣayiṣyanti teṣāṃ tādṛśenaiva so 'mitābhas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddho varṇasaṃsthānārohapariṇāhena bhikṣusaṃghaparivāreṇa tādṛśa eva buddhanirmito maraṇakāle purataḥ sthāsyati te tenaiva tathāgatadarśanaprasādālambanena samādhināpramuṣitayā smṛtyā cyutas tatraiva buddhakṣetre pratyājaniṣyanti.(76)

【般若経所説の四弘誓願】

出典		誓願前の表現
大品系	『放光般若経』	意念[58]
	『摩訶般若波羅蜜経』	以是心作是願[59]
	『大般若波羅蜜多経』	發起種種堅固大願[60]
小品系	『道行般若経』	心作是念[61]
	『大明度経』	心作是念[62]
	『小品般若波羅蜜多経』	發如是心[63]
	『大般若波羅蜜多経』	發起種種堅固大願[64]
	『仏説仏母宝徳蔵般若波羅蜜経』	起如是心[65]

【小品系般若経の五願説】[66]

出典	第一願	第二願	第三願	第四願	第五願
『道行』[67]	心念言	心念言	自念言	自念言	心念言
『大明度』[68]	念	心念言	心念言	願曰	——
『抄経』[69]	心念言	心念言	心念言	心念言	——
『小品』[70]	作是念	作是念	作是念	作是念	——
『大般若』[71]	恒作是念	恒作是念	恒作足念	作念願言	——
『仏母』[72]	作如是念	作如是念	作如是念	作如是念	作如足念

IIは「これからなすべき行為の方向性を決定するもの」と定義出来よう。さてこの誓願説IIが必ずしもpra-ṇi√dhāあるいは「誓願」という語で表現されないことは既に論じたが、この傾向は誓願説IIを説く般若系経典において特に顕著である。これを表に纏めると、上のようになる。

このように誓願説IIとpra-ṇi√dhāあるいは「誓願」という語の間に確固たる対応関係は認められず、特に般若経所説の誓願説がこのことを如実に証明している。この問題に関しては、藤田宏達が既に指摘しているが[73]、結論を見るには到っていないので、今この問題について考えてみると、これはpra-ṇi√dhāという語が本来持っている意味内容と深く係わっていると思われる。即ち、誓願文と共に用いられるpra-ṇi√dhāという語は、大乗仏教以前においては、基本的に「善業→誓願」を内容とする誓願説Iを表現するのに用いられた用語であるから、「誓願→行」を内容とする誓願説IIを表現するには相応しい言葉ではなかったのであろう。だからこそ誓願説IIを表現する場合には、必ずしもpra-ṇi√dhāに類する言葉が用いられていないのである。これは次に考察する〈無量寿経〉の法蔵菩薩の誓願にも見られる傾向である。それが部派仏教から大乗仏教に移行する過程で、その理由は明確ではないが、誓願説IIを表現する場合にもpra-ṇi√dhāという用語が使用されるようになったと考えられるのである。

ここでは、凡そ10の誓願説IIの用例が説かれているが、その1例として、精進度無極章第四の第55話に見られる用例を見てみよう。

菩薩存想。吟泣無寧。曰吾従得天師経典翫誦。執行以致爲佛。愈衆生病令還本淨乎。(34)

菩薩は次のように考えると、咽び泣き、居ても立ってもいられなかった。

〈私は得天師に従って経典を読誦し、修行して仏陀となり、衆生の病を癒して、本来清らかな状態に戻そう〉と。

ここでは、誓願文の前にも後ろにも「誓願」に類する語は存在せず、ただ「曰く」として誓願文が表現されている。ここでも誓願後の「得天師に従い、経典を読誦し、行を執る」という行為が、この誓願を成就させる要因になっている。この後、この経典には、隣町の凡夫から、仏の三戒の一章を聞くために、その凡夫から出された条件、即ち「身体の毛孔総てに針を刺し、血が流れて痛みを感じても後悔しないこと」を喜んで実践してまでも、自分の立てた誓願を実現しようとする菩薩の勇猛な姿が描かれている。この経典でも、誓願説IIの用例総てが「誓願」に類する語と共に用いられているわけではないのである。

C．誓願説IIの問題点

誓願説Iの特徴が「すでになされた善業の方向性を決定するもの」であるとすれば、誓願説

【本生経類】

出典	誓願前の表現	誓願後の表現
Bv.	evaṃ me āsi cetaso	abhinīhāra
Mv.	evaṃ cittaṃ utpādesi(35)	praṇidhāna(36)
	evaṃ ca praṇidhesi(37)	praṇidhi(38)
	evaṃ cittam utpādesi(39)	——
	evaṃ cittam utpādesi(40)	cetopraṇidhāna(41)
	parivitarka utpadye(42)	parivitarka(43)
	evaṃ ca anupraṇidhesi(44)	——
	cittam utpādensuḥ(45)	cetopraṇidhāna(46)
『六度集経』	誓願(47)	——
	誓願(48)	——
	誓願(49)	——
	誓(50)	——
	念曰(51)	——
	興慈念曰(52)	——
	曰(53)	——
	誓曰(54)	——
	曰(55)	発願(56)
	誓曰(57)	——

考えるべきではない。何故ならば、このように「仏はとなって衆生を利益せん」という誓願をなした後、その誓願を実現せんがために、仏となるべき法を詮索し、輪廻を繰り返しながら、十波羅蜜を実践し、諸仏を供養し、実際に悟るまで、実に四阿僧祇十万劫の年月を要しているからである。

またこの用例で注目すべき点は、この誓願が後に abhinīhāra（決意）という語で表現され、pra-ṇi√dhā に類する語は全く使われていないということである。このことは誓願思想を考える上で非常に重要であり、誓願節IIに共通する特徴と考えられるから、後にこの問題を取り上げてみたい。

【Mahāvastu】

この燃灯仏授記物語は Mv. にも見られ、ここでも同様の誓願説が見られる。ここでは彼の名前はメーガとなっているが、彼は自分の髪でディーパシカラ仏の足を拭いて供養した後、次のように誓願する。

evaṃ cittam utpādeti// aho punar ahaṃ pi bhaveyaṃ anāgatam adhvānaṃ tathāgato 'rhaṃ samyaksaṃbuddho vidyācaraṇasaṃpannaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyasārathiḥ śāstā devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca yathāyaṃ bhagavāṃ dīpaṃkaro etarahiṃ// .... evaṃ tīrṇo tārayeyaṃ mukto mocayeyaṃ āśvasto āśvāsayeyaṃ yathāyaṃ bhagavāṃ dīpaṃkaro etarahi// bhaveyaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca//[32]

〔彼には〕このような心が生じた。

〈ああ、私もまた世尊ディーパンカラのように、未来世において、如来・阿羅漢・正等覚者・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師となろう。―中略―この世尊ディーパンカラのように、〔自ら〕渡って〔他を〕渡し、〔自ら〕解脱して〔他を〕解脱せしめ、〔自ら〕安穏を得て〔他に〕安穏を得させよう。多くの人々を利益せんがために、多くの人々の安楽のために、世間を憐愍せんがために、多くの人々の利益のために、諸天人民の安楽と利益のために、私は〔仏と〕なろう〉〔と〕。

この誓願文は、Bv. と同じく「このような心を起こした」として記されており、pra-ṇi√dhā に類する語は見られないが、この誓願文が記された後では、cetopraṇidhāna（心の誓願）という語で表現されている。この誓願説は Mv. の中で他に 6 箇所で説かれ、多少の異同はあるものの、その内容は殆ど同じである。そしてこれらの誓願文総てが pra-ṇi√dhā に類する語で表現されているわけではないのである[33]。

【六度集經】

うことである。pra-ṇi√dhā という語の本来的な用法は、前章で考察したように「善業→誓願」を内容とするものであり、Th-a. に見られる paṇidhi の用例は例外的なものと考えられよう。このことは、次に考察する誓願説II（特に、燃灯仏授記におけるスメーダの誓願説と、般若系経典所説の誓願説）の誓願文と pra-ṇi√dhā 等の語との間には、必ずしも一定の対応関係が認められないことからも窺い知ることが出来よう。

B．本生経類

【Buddhavaṃsa, Bv.】

ここでは、スメーダというバラモンがディーパンカラ仏に道で出会うが、道が泥土であったため、スメーダは自分の髪を解き、樹皮の衣と獣皮の衣とを泥土の上に敷いてうつ伏せになり、その上を、仏および仏弟子達が踏み行かれんことを望んだ後、次のような誓願を立てるのである。

paṭhaviyaṃ nipannassa evaṃ me āsi cetaso/
icchamāno ahaṃ ajja kilese jhāpaye mamaṃ//
kiṃ me aññātavesena dhammaṃ sacchikaten' idha/
sabbaññutaṃ pāpuṇitvā buddho hessaṃ sadevake//
kiṃ me ekena tiṇṇena purisena thāmadassinā
sabbaññutaṃ pāpuṇitvā santāressaṃ sadevake//
iminā me adhikārena katena puris' uttame/
sabbaññutaṃ pāpuṇitvā tāremi janataṃ bahuṃ//
saṃsārasotaṃ chinditvā viddhaṃsetvā tayo bhave/
dhammanāvaṃ samāruhya santāressaṃ sadevake//(31)
大地に臥した私の心に、このような〔思い〕が生じた。
〈私は、望むならば、今、我が煩悩を焼き尽くす事が出来よう。
〔しかし〕私がここで、見せ掛けだけで法を悟って何になろう。
〔むしろ〕私は一切智性を獲得し、天界を含む〔世間〕おいて仏となろう。
〔自己の〕力を見せびらかし、私一人で渡って何になろう。
〔むしろ〕私は一切智性を獲得し、天界を含む〔世間の人々〕を渡そう。
最上者に対してなした、この私の奉仕によって、
一切智性を獲得し、多くの人々を渡そう。
輪廻の流れを断ち切り、三有を滅し、
法の船に乗って、天界を含む〔世間の人々〕を渡そう〉〔と〕。

この誓願説では、誓願する前に布髪という善業がなされ、また誓願文の中で「最上者に対してなした、この私の奉仕によって」とあるから誓願節Ⅰのように思われるが、実際はそのように

するというところにある。善業（あるいは梵行）をなすことによって善根を蓄えた者は、その善根が成熟すると、それは必ず何らかの楽果をその人にもたらすわけであるから、楽果を得るのに必ずしも誓願という行為は必要ではない。しかし誓願をしなければ、どのような楽果を得るかは分からない。そこで数ある楽果の中から、自分の希望するものを選択したい時には、この「誓願」という行為が必要になるわけで、そこに誓願説Ⅰの存在価値があるのである。従って誓願説Ⅰの特徴は、序で指摘したように、「既になされた善業の方向性を決定するもの」と定義出来るのである。天に生まれたい者は、善業をなした後、「天に生まれますように」と誓願するであろうし、また来世で金持ちの家に生まれたいと希望する者は、「金持ちの家に生まれますように」と誓願するのである。そして興味深いのは、Divy. の用例でも見たように、その誓願の内容が悪いことでも、しかるべき善根のある人が誓願すれば、それが成就してしまうということである。要するに、善根を有する人の誓願は、その内容の如何に係わらず、成就してしまうのである。この意味において、誓願説Ⅰの特徴は、「既になされた善業の方向性を決定するもの」と言うことが出来るのであり、悪い方向にでも善根の方向を回向することが可能であるということは実に興味深い。ここに誓願説Ⅰの特徴があると言えよう。

2．誓願説II

A．初期仏教経典

初期仏教経典で、誓願節IIが見られるのは、唯一 Theragāthā（Th-a.）においてである。ここでは、パッチャヤ長老の箇所で次のような誓願説が見られる。

pañcāhāhaṃ pabbajito sekho appattamānaso/
vihāraṃ me paviṭṭhassa cetaso paṇidhī ahū//
nāsissaṃ na pivissāmi vihārato na nikkhame/
na pi passaṃ nipātessṃ taṇhāsalle anūhate//[27]
私は五日前に出家して学ぶ者であり、心はまだ完成していなかった。
精舎に入った私の心に誓願がおこった。
「渇愛という矢が引き抜かれないかぎり、私は飲むまい。
食べるまい。精舎から出るまい。また脇をつけて臥すまい」〔と〕。

ここでは誓願説Ⅰと違い、ここでは誓願する前に何ら善業はなされておらず、また誓願を成就させるのは、誓願後の行為であるから、この用例は、一応、誓願説IIと考えられる。Th-a. には、このような誓願説がこの他にも2箇所で説かれ[28]、その注釈書によると、これら2例の paṇidhi は、abhinīhāra（決意）と解釈されている[29]。とすれば、Th-a. に見られる paṇidhi は、いずれも出家者の決意を表明していることになる。しかしここで注意すべき点は、既に指摘されているように[30]、このような用法が極めて稀であり、この他には殆ど見られないとい

【Divyāvadāna, Divy.】[24]

ここには38の説話が収められており、誓願説Ⅰに属する用例が数多く存在するが[25]、その中でも、極めて特徴的な用例を紹介してみたい。即ちここでは、その誓願の内容が邪なものとなっているのである。第24章には次のような話が見られる。

ある時、龍の子がガルダ鳥に連れ去られ、スメール山に運ばれてきた。そこでその龍の子はガルダ鳥に食い殺されるが、その前に彼は、スメール山麓で比丘達が修行しているのを目にして心を浄らかにした。このためにその龍の子は次の世でバラモンの家に再生し、出家すると、阿羅漢になった。阿羅漢になった彼は、自分の前生が龍であったことを知ると、龍の世界に行き、両親に再会する。そこで両親は彼に「毎日ここまで我々の食事の供養を受けに来てほしい」と願い、彼もその申し出を受け入れた。ある時、彼に師事していた沙弥も彼について龍の世界に赴いた。したしその沙弥は、龍達が自分よりも自分の師匠を手厚くもてなしたことに腹を立て、次のように誓願する。

sa praṇidhānaṃ kartum ārabdhaḥ/ yan mayā bhagavati kāśyape samyaksaṃbuddhe 'nuttare mahādakṣiṇīye brahmacaryaṃ cīrṇam anenāhaṃ kuśalamūlenaitaṃ nāgam asmād bhavanāc cyāvayitvā 'traivopapadyeyam iti/[26]

彼は誓願し始めた。

「私は、世尊・正等覚者・無上にして偉大な応供者カーシャパのもとで梵行を修した。どうかこの善根によって、私はこの〔龍〕宮から龍〔ども〕を死没せしめ、〔その後〕この同じ場所に生まれますように」と。

このように、誓願の内容は明らかに邪であるが、この誓願の後、彼の誓願は見事に成就している。ここで興味深いのは、その誓願の内容が邪であれ、しかるべき善根を持っている人が誓願すると、それを成就させる働きを「誓願」という行為が持っているということである。

以上、初期仏教に始まり、本生経類へと継承されていった誓願説Ⅰの用例を考察してきた。そしてその内容に注目するならば、それは在家的なものから出家的なものへと展開していったものもあれば、依然として初期仏教所説の在家的な内容をそのまま伝承するものもあったことが確認された。また、誓願説Ⅰの構造を明確にするために、北伝の本生経類の中には、誓願文の冒頭に、その誓願を成就させる善業のことを明記するものも現れてきたことが理解された。

D．誓願説Ⅰの特徴

これまでの考察からも明らかなように、誓願説Ⅰの特徴は、先ず善業をなして善根を作り、その後で誓願するというものであった。従ってその誓願を成就させるのは、誓願前の善業（あるいは善根）であり、「誓願」とは言っても「願い」を内容とするものであったことが理解されるが、この誓願説の特徴は、何らかの善根を持つものが何かを願うと、その願いは必ず成就

かったところである。このように誓願前になした善業の功徳によって、その誓願が成就せんことを願っている。これはほんの1例であり、この他にも『増一阿含經』には、同じタイプの誓願説が数例存在している(19)。

【Avadānaśataka, Av.】(20)

この中では第1章の10話（但し第5話は欠）総てに、この形の誓願説が説かれている。例えば第1章では、プールナバドラと呼ばれるバラモンは、仏陀および比丘衆に食事を施し、浄信を生じた後、次のように誓願する。

bhagavataḥ pādayor nipatya praṇidhiṃ kartum ārabdhaḥ/ anenāhaṃ kuśalamūlena cittotpādena deyadharmapariyāgena cāndhe loke anāyake apariṇāyake buddho bhūyāsam atīrṇānāṃ sattvānāṃ tārayitā amuktānāṃ mocayitā anāśvastānām āśvāsayitā aparinirvṛtānāṃ parinirvāpayiteti//(21)

〔彼〕は世尊の両足に平伏して誓願し始めた。

「この善根により、発心により、そして施物を施すことにより、私は導師も案内者もない盲目の世間において仏陀となり、救済されざる衆生達を救済する者となり、解脱せざる衆生達を解脱させる者となり、安穏ならざる衆生達を安穏ならしめる者となり、般涅槃せざる衆生達を般涅槃させる者となりますように」と。

Av. の他の箇所でもほぼこれと同じ誓願説が説かれているが(22)、自利利他を内容としているところに、いままで見たものとの相違点が見出せよう。

【Mahāvastu, Mv.】

この中のウパーリ・ガンガパーラ本生話では、ウパーリとガンガパーラの二人が独覚に出会い、信仰心を生じてその独覚に粥を施した後、それぞれ誓願を立てる。

te dāni prītisaumanasyajātāḥ praṇidhānaṃ utpādenti/ eko āha/ ahaṃ anena kuśalamūlena rājā bhaveyaṃ kṣatriyo mūrdhnābhiṣikto/dvitīyo āha/ anena kuśalamūlena brāhmaṇamahāśālakule upapadyeyaṃ āḍhyo mahādhano mahābhogo/(23)

さてその二人は喜悦と歓喜とを生じ、誓願を立てた。一人が言った。

「私はこの善根によって、支配者たる灌頂王となりますように」〔と〕。

もう一人が言った。

「〔私〕はこの善根によって、バラモンの大家に、裕福で大いなる財産と大いなる資産を有する者として生まれますように」〔と〕。

この後、二人の誓願が成就したことが直ちに記されている。ここでは、独覚に対して粥を布施し、その後で誓願を立てている。

śīti catur uttarā tava vibhū vihārān ahaṃ demi//

so taṃ dānaṃ dattvā tasmiṃ nareśvarake anupraṇidhiṃ/

praṇidhesi evaṃ bhaveyam adhigaccheyaṃ jinabalāni//(16)

アパラージタと呼ばれる転輪聖王がいた。

清浄心を具足した彼は、人間の主である十力〔尊〕に、次のように言った。

「私は七宝によって輝き、多くの宝石を飾り付けた、

この八十四以上の素晴らしい精舎をあなたに布施いたします」〔と〕。

〔王〕はそれを布施として与え、かの人間の主〔たる仏〕に誓願した。

「〔私〕もあなたのようになりますように。勝者の力を獲得しますように」

このような用例は、この同じ第五地において他に4例を数え得る(17)。そしてその誓願の内容は、これまでに見てきた在家的なものから、出家的（自利）なものへという推移が窺えるが、「善業→誓願」という誓願説Ⅰの原則はよく守られている。

C．本生経類（その2）

ここでは、誓願説Ⅰの中でも、誓願文の内容に変化が見られるものについて考察する。その変化とは、即ち、誓願文の冒頭に誓願前の善業が明記されていることであり、誓願を成就させる要因が誓願前の善業であることを明確に意識している。この形の誓願説は、北伝の資料のみに見出し得る。

【増一阿含經】

巻第十三では仏陀の前生で純黒という使人であった時に誓願する物語を伝えている。

是時城内有一使人名曰純黒。時彼使人見如來執鉢入城乞食。見已便作是念。今如來入城必須飲食。即入家出食施與如來與發願。持此功德莫墮三惡趣中。使我當來之世。亦當値如此聖尊。亦當使彼聖尊爲我説法時得解脱(18)。

その時、都城の中には、純黒と呼ばれる使用人がいた。ある時、その使用人は、如来が鉢を手にして都城に入り、乞食しているのを見た。見終わると次のように考えた。〈今、如来は都城に入られ、必ずや食事をなさるに違いない〉と。

〔そこで彼は〕すぐさま〔如来を自分の〕家に入れ、食事を出して如来に施すと、次のような誓を立てた。

「〔願わくば〕この功徳によって、三悪趣に堕することなく、未来世には、あなたのような聖なる世尊にお会いし、その聖なる世尊が私のために説法して下さり、解脱を得させて下さいますように」

このように、純黒使人は如来に食を施すという善業をなした後、誓願しているが、その誓願文の冒頭に「この功徳を持して」という一節が見られる。この部分が従来の誓願説には見られな

という物語がある。

jeṭṭhā candanacuṇṇena dasabalassa suvaṇṇavaṇṇaṃ sarīraṃ pūjetvā sesacuṇṇāni gandhakuṭiyaṃ vikiritvā bhante anāgate tumhādisassa buddhassa mātā bhaveyyan ti patthanaṃ akāsi. kaniṭṭhā tathāgatassa suvaṇṇavaṇṇaṃ sarīraṃ sumālāya katena uracchadena pūjetvā bhante yāva arahattappatti tāva idaṃ pasādhanaṃ mama sarīrā mā vigataṃ hotū ti patthanaṃ akāsi.(12)

姉は栴檀香を以て十力尊の金色の身体を供養した後、残りの香粉を香殿に撒布し、「大徳よ、〔私〕は未来世に、あなたのような仏の母になりますように」

と誓願した。〔一方〕妹は、如来の金色の身体を、優れた華鬘から作られた胸飾りで供養した後、

「大徳よ、私が阿羅漢果を証得するまでは、この胸飾りが私の身体から離れませんように」と誓願したのである。

この後、姉と妹のなした誓願が、いずれも成就したことが記されている。ここでも「善業（仏の供養）→誓願→願成就」という流れの中で、誓願説Ⅰが説かれている(13)。

これまで見てきたのは南伝の資料であったが、次に北伝の資料ではどのような誓願説がとかれいてるかを見ることにする。

【増一阿含經】

巻五十では、仏陀の本生を説く中で、次のような誓願説が見られる。

復與長者居士作婦。爾時長者婦復以妙衣好服奉上如來。發此誓願。使我將來之世得作女身。時彼婦女命終之後生三十三天顏貌端正勝彼天女(14)。

また〔仏陀は過去世で〕長者居士の婦人となった。その時、長者居士の婦人は素晴らしい衣や素敵な服を如来に差し上げた後、次のような誓願を立てた。

「私は、未来世において〔も〕女となりますように」と。

さてその婦人は亡くなると、三十三天に再生し、その顔かたちは麗しく、その〔三十三天の〕天女よりも勝っていたのである。

ここでも「善業（衣服の布施）→誓願」という形の誓願説Ⅰが見られるのである。

【Mahāvastu, Mv.】(15)

次にMv.であるが、ここでは「善業→誓願」を内容とする誓願説が比較的多く説かれている。特に十地品の第五地ではその傾向が顕著であるが、その一例を示せば以下の如くである。

rājā ca cakravartī abhūṣi aparājito ti nāmena/
so daśabalaṃ narendraṃ prasannacitto idam uvāca//
saptaratanāṅgacitrā imāṃ anekaratanasampattīyo/

だ」と。彼はその心を〔そこに〕固定し、集中し、修習する。低次においては解脱したが、それ以上は修習されていない彼の心は、そ〔の境遇〕に生まれるための助けとなるのである。実に私は彼を持戒者と言い、悪戒者とは言わない。友よ、持戒者の心の向き（＝誓願）は清浄であるが故に成就する（以下、六欲天、梵天に関しても同様に繰り返され、合計八つの生まれが説かれる）。

「五つの心の束縛」では、「禁戒→誓願」、「八つの布施による生まれ」では、「食物等の布施→誓願」を内容とする誓願説が、それぞれ説かれている。これらの用例では、誓願を成就させる善業が、かなり明確な形で表現されていると言えよう(9)。

B．本生経類（その1）

では次に、本生経類で説かれている誓願説のうち、先程見た初期仏教経典所説の誓願説と同類のものについて考察することにしよう。

【Apadāna（Ap.）】

ここでは、初期仏教経典で説かれていた誓願説を偈頌の形で見事に定型化している。例えば、仏陀の警欸では次のような形で説かれている。

manasā dānaṃ mayā dinnaṃ manasāpasādam āvahiṃ /
pūjitā sabbasambuddhā paccekā jinasāvakā//
tane kammena sukatena cetanāpaṇidhīhi ca/
jahitvā mānusaṃ dehaṃ tāvatiṃsam agañchi 'ham//(10)
私は心から布施をし、心からの浄信を持っていた。
総ての覚者・独覚・勝者の声聞達を供養した。
この善業と、心を〔そこに〕向けた（＝誓願した）ことにより、
この人身を捨て去って、私は三十三天に赴いた。

この他にもAp.にはこれと同類の誓願説が数多く説かれているが、そのパターンは総て同じである。即ち、a句で善業を、b句で誓願を、そしてc-d句でその果報を説き、初期仏教経典に見られる誓願説を如実に継承し、その内容を偈頌の形に定型化することに成功している。a句での善業は布施が一番多く、またc-d句の果報を特箇所では、様々な内容が認められるが、ここで見た用例のように、三十三天への再生が最も多いのが特徴と言えよう。

【jātaka（Ja.）】

次にJa.であるが、この中には「誓願」を意味するpra-ṇi√dhā等の用語は見出し得ないが、patthanāという語の用法はpra-ṇi√dhāと極めて近いので(11)、ここではこの語の用例を見てみることにする。

Ja. 547には、二人の姉妹がそれぞれヴィパッシン仏を供養した後、誓願（patthanā）する

「このチッタ居士は、持戒者であり、善法者である。もしも彼が『未来世に転輪聖王になりますように』と誓願すれば、持戒者の心の向き（＝誓願）は、清浄なるが故に成就するであろう。正しき者は正しき果〔報〕に従うであろう」と。

この用例では、誓願を成就させる善業が幾分意識されている。即ち、チッタ居士がこの誓願を成就させるためには、誓願する以前に、持戒者であり、善法者でなければならず、そのような善業を有する者の誓願であればこそ、清浄であるから成就するというのである。ここに、先程の用例を一歩進めた、「善業→誓願」を内容とする誓願説Ⅰが説かれていると言えよう。

さて次に挙げる二つの用例では、誓願を成就させる善業が明確にされている。先ず最初の用例は、出家者にとっての「五つの心の束縛（pañca cetaso vinibandhā）」という教説の第5番目に見られる。

puna ca paraṃ āvuso bhikkhu aññataraṃ devanikāyaṃ panidhāya brahmacariyaṃ carati. iminā 'haṃ vatena vā sīlena vā tapena vā brahmacariyena vā devo vā bhavissāmi devaññataro vā ti.... tassa cittaṃ na namati ātappāya anuyogāya sātaccāya padhānāya.(7)

そして、さらにまた友よ、〔ある〕比丘は、ある天の部類〔に生まれたい〕と願って梵行を修す。〔曰く〕「私は、この禁戒、戒、苦行、あるいは梵行によって、〔この〕天あるいは別の天に生まれよう」と。〔中略〕彼の心は、熱心、専修、常行、努力に傾かない。

また、「八つの布施による生まれ（aṭṭha dāuppattiyo）」という在家的な教説の中にも、誓願説Ⅰに属すると考えられる用例が存在する。

idh' āvuso ekacco dānaṃ deti samaṇassa vā brāhmaṇassa vā annaṃ pānaṃ vatthaṃ yānaṃ mālāgandhavilepanaṃ seyyāvasathapadīpeyyaṃ. so yaṃ deti taṃ paccāsiṃsati. so passati khattiyamahāsālaṃ vā brāhmaṇamahāsālaṃ vā gahapatimahāsālaṃ vā pañcahi kāmaguṇehi samappitaṃ samaṅgibhūtaṃ paricārayamānaṃ. tassa evaṃ hoti. aho vatāhaṃ kāyassa bhedā param maraṇā khattiyamahāsālānaṃ vā brāhmaṇamahāsālānaṃ vā gahapatimahāsālānaṃ vā sahavyataṃ uppajjeyyan ti. so taṃ cittaṃ dahati taṃ cittaṃ adhiṭṭhāti taṃ cittaṃ bhāveti. tassa taṃ cittaṃ hīne vimuttaṃ uttariṃ abhāvitaṃ tatr' uppattiyā saṃvattati. taṅ ca kho sīlavato vadāmi no dussīlassa. ijjhāt' āvuso sīlavato cetopaṇidhi suddhattā.(8)

友よ、この世で、ある者は、沙門あるいはバラモンに、食物・飲物・衣服・乗物・花環・芳香・塗油・寝台・房台・灯明を布施する。〔そして〕彼は布施したところ〔の果報〕を期待する。彼は、王族の大家、バラモンの大家、あるいは長者の大家〔に生まれた者達〕が五種類の欲望の対象を具足し、所有し、満足させているのを見る。〔すると〕彼には次のような〔思い〕が生ずる。「ああ、実に私は、身が滅んで死んだ後、王族の大家、バラモンの大家、あるいは長者の大家〔を享受する人々〕と同じような境遇に生まれたいもの

願説を「誓願説Ⅰ」、後者の誓願説を「誓願説Ⅱ」とする。このように誓願説を二つに分けると、次のような点でも両者は大きな隔たりを見せる。即ち、両者とも人間の「行為」と深く関わりを持ってはいるものの、誓願説Ⅰは「すでになされた善業（善根）の方向性を決定するもの」、誓願説Ⅱの方は「これからなすべき行の方向性を決定するもの」と表現することが出来るのであり、同じく「誓願」と言っても、前者は「願い」を、後者は「誓い」を内容としているのである。そこで本稿では、この分類に従って初期仏教から初期大乗仏教に到る誓願説を整理した後、その流れの中で〈無量寿経〉を中心とした浄土経典所説の誓願説を位置づけ、その起源および歴開を明らかにすることを目的とする(3)。

1．誓願説Ⅰ

A．初期仏教経典

誓願説Ⅰは、「善業→誓願」と表現し得るものであるが、ニカーヤにおける誓願説Ⅰの特徴は、いずれも来世の生と（特に生天）と深く関係している点にある。そこで先ず最初の用例として、SN. 5.7の誓願説を見てみよう。ここでは悪魔がシースーパチャーラー比丘尼に次のように言っている。

tāvatiṃsā ca yāmā ca/ tusitā cāpi devatā/
nimmānaratino devā/ ye devā vasavattino//
tattha cittam paṇidhehi/ ratiṃ paccanubhossasīti//(4)
三十三天、夜摩天、そしてまた兜卒天、化楽天に〔地化〕自在天、
そこに心をけよ（＝誓原せよ）。〔汝〕は楽を享受するだろう。

ここに説かれているような用例が誓願説Ⅰの原初的な形態と考えられる。というのも、「苦業→誓願」の中の善業が、ここでは明確に意識されていないからである。しかしそのように誓願すれば、それは成就するというのであるから、当然、誓願前の善業は予想されていると見るべきであろう。何故なら、業報思想により、しかるべき苦業のない者が善趣に生まれることは有り得ないからである。ただここでは、その善業が成文化されるには到っていない。

次にSN. 41.10に見られる用例を検討してみよう。ここでは、重病のチッタ居士のもとに神々が見舞いにやって来て、彼に次のように告げる。

paṇidhehi gahapati anāgatam addhānaṃ rajā assaṃ cakkavattīti//(5)
「居士よ、『〔私〕は未来世に転輪聖王になりますように』と誓願せよ」

その理由として、次のような説明がなされている。

ayaṃ kho citto gahapati sīlavā kālyāṇadhammo sace paṇidahissati anāgatam addhānam rājā assaṃ cakkavattīti ijjhissati sīlavato cetoaṇidhi visuddhattā dhammiko dhammikam phalam anusarissatīti//(6)

浄土経典に見られる誓願思想の起源と展開

平岡　聡

0．序

大乗仏教の興起に伴い、インド仏教史上に出現した浄土教は、〈無量寿経(1)〉を中心とする浄土経典に見られるように、実に多彩な思想を背景に成立している。その中でも、法蔵菩薩の誓願、或いは阿弥陀仏の本願に関する思想は、阿弥陀仏が衆生を救済する根拠を示すものとして、非常に重要な地位を占めている。このような理由で、「浄土教における誓願説」と言えば、それは直ちに「法蔵菩薩の誓願」、或いは「阿弥陀仏の本願」を想起せしめる。否、浄土教に止まらず、大乗仏教一般においても、注目されるのは、専ら衆生を救済する仏・菩薩の誓願説であると言っても過言ではない。しかしながら、浄土経典に目を通すと、そこには法蔵菩薩の誓願や阿弥陀仏の本願等、衆生を救済する側の誓願説と平行し、救済されるべき衆生の側の誓願説も同様に説かれているという事実を看過すべきではなかろう。何故なら、両者の誓願説の起源を迫るべく、初期仏教以来の誓願説を、ある視点から整理し考察してみると、両者の誓願説はその起源を異にするものであり、同一の思想基盤の上に展開していったものとは考え難いからである(2)。

では次に、本稿における研究の視点について述べておく。誓願思想の成立史を扱った従来の研究では、誓願（文）の内容に主眼を置くというのが基本的な姿勢であったと考えられる。つまり、その内容が在家的であるか、出家的であるか、また出家的である場合、それは自利のみを意味しているのか、あるいは利他をも含んでいるのか等が問題にされてきた。この立場は、誓願の内容の変遷から、その展開を跡付けようとするものである。勿論、誓願の内容に注目することは、誓願思想を考察する上で重要ではあるが、これだけで誓願思想の全貌が明らかになったわけではない。そこで本稿では、従来とは全く違った視点、即ち、「誓願を成就させる行為」という視点から誓願思想を考察する。こような観点から誓願思想を整理してみると、あらゆる誓願説は凡そ二種に大別出来、同じ「誓願」という行為でも、両者間には著しい相違点が見出せる。即ち、衆生の誓願の場合、その誓願を成就させる行為は誓願前の「苦業」あるいは「善根」にあるのに対し、仏・菩薩の場合、それは誓願後の「行（caryā）」にあるのである。これを図式化すれば、前者は「善葉→誓願」、後者は「誓願→行」となり、便宜上、前者の誓

本研究成果報告書は平成五年度の研究活動をもとにそれぞれ担当者個別の研究成果をまとめた論文で、統一した用例等に基づいたものではない、したがって用語・引用・脚注等はそれぞれの論文どおりに掲載してある。

浄土宗総合研究所　研究成果報告書　1

現代における法然浄土教思想信仰の解明

平成１２年１１月３０日　発行

発行・編集　浄土宗総合研究所

印刷所　株式会社共立社印刷所

浄土宗総合研究所

〒105-0011　東京都港区芝公園4-7-4明照会館内

電話（03）5472-6571　FAX（03）3438-4033