

佛教文化研究

第46號

淨土宗教學院

2 0 0 2

佛教文化研究 第四十六号

目次

真宗の本尊……………	安富信哉	一
浄土宗の本尊論 序説―法然上人及び門下の阿弥陀仏観……………	廣川堯敏	二
阿弥陀仏をどう説くか……………	上田見宥	三
聖悶教学における往生の展開……………	服部淳一	四
一百四十五箇條問答について……………	新井俊定	五
『阿弥陀經』と『称讃浄土仏撰受經』―相互対照……………	西村実則	七
浄土宗における元曉像について……………	愛宕邦康	二
普賢行と普賢行願……………	中御門敬教	一
平成十二年度浄土宗教学院収支決算書……………		
編集後記……………		

真宗の本尊

安 富 信 哉

はじめに

仏教のあらゆる宗旨において、本尊が安置される。本尊とは、根本の尊像を意味する。仏教者は、その宗教生活において、この本尊を安置し、また本師本仏として、礼拝・供養する。仏教者が敬慕尊崇する尊像を安置して、帰依頂礼し、人生の帰依処を念ずることは、宗教的感情の当然の発露というべきであろう。本尊とは、文字どおり、「本当の尊さ」ということである。浄土門の伝統では、本当に尊いことを阿弥陀仏の形像によつて象り、その尊像を礼拝することにおいて、古来、信仰生活を形成してきた。尊像を象ることは、仏心を具体化し、徴表することである。真宗では、形像（彫像・画像）本尊、名号本尊の象りがあるが、それぞれに宗教的シンボルとしての深い意義がある。親鸞は、特に「聞其名号」（『大無量寿経』本願成就文）と示される信仰のかたちに立つて、名号本尊を象り、また門侶にもその依用を勧め、「み名を聞く」ことをも

真宗の本尊

って信仰生活の基本とした。この本尊の象りを、いま私たちはどう捉えるべきなのか。改めて真宗における本尊の意義を確認してみたい。

1 一仏帰依の伝統

申すまでもなく、真宗は、浄土三部経を正依の經典とし、そこに救済仏として説かれる阿弥陀仏、すなわち無量寿仏をもつて帰依の対象とするが、真宗においては、本山はもとより、末寺、門徒に至るまで、阿弥陀一仏をもつてその本尊となし、他の仏菩薩等をもつて本尊とすることはない。「本派は阿弥陀如来一仏を本尊とする」（『真宗大谷派宗憲』第九条）と示されるように、そのことは、いにしえより今日に至るまで、一貫した真宗の伝統である。

浄土門においては、浄土宗・真宗・時宗に限らず、本尊として礼拝・信仰されているのは阿弥陀如来一仏である。日蓮宗では、本尊が十界曼荼羅に統一され、融通念仏宗では天徳如来に統一されているが、浄土系

のお寺には、阿弥陀如来尊像が、統一された本尊として安置されている。私たちは、これを当然のこととみなしているが、これは日本仏教の中では決して一般的なことではない。私は、近畿地方に住んでいることから奈良や京都・滋賀のお寺を拝観に出かけることがたまにあるが、法相宗・華嚴宗・天台宗をはじめ、各宗のお寺には様々な本尊が祀られている。同一宗であっても寺によって本尊が同じでないことがある。禅宗の寺院ひとつを例にとってみても、釈迦如来であったり、あるいは不動明王であったりと、本尊は様々である。必ずしも特定の所帰の仏を本尊としている訳ではない。しかもお寺によっては、その本尊の功德が様々に伝承されている。それは、宗義に支障のない限り、寺院創立の都合または願主の信仰によって、安置する仏像を本尊として敬礼することに由来している。

これに対して、浄土門においては、阿弥陀仏以外の仏を本尊として祀ることはない。この阿弥陀如来一仏への帰依、これが浄土門の特質である。法然は聖道門の人々によって、そのことをずいぶん批判され、また非難されたのであるが、本尊を阿弥陀如来一仏で統一したこと、この本尊の統一が法然の大きな事業であった。

浄土門の一仏帰依の伝統は、『大無量寿経』下巻の「一向専念無量寿仏」（一向に専ら無量寿仏を念ずる）という教えによる。真宗では、宗祖親鸞以来これを宗義としてこの伝統を保持している。親鸞は、

一向は余の善にうつらず、余の仏を念ぜず、…専はもはらといふ、
一といふなり、もはらといふは、余善他仏にうつるこゝろなきをいふなり。
（『一念多念文意』真宗聖教全書Ⅱ―六一三）

といい、唯一仏のみを信仰して他の仏菩薩等に帰依しないことを一向の意味としている。その精神は、「いまの行者、錯て脇士に事ることなかれ、ただちに本仏を仰ぐべし」（『親鸞伝絵』上、第三段）といって、浄土門で大切にされた観音・勢至をも崇める必要はないとする本願寺第三世覚如の教誡に明瞭に示されている。この精神を承けた本願寺第八世の蓮如は、中世の社会倫理を念頭において、

一心一向といふは、阿弥陀仏にをひて、二仏をならべざるこゝろなり。このゆへに人間にをひても、まづ主をばひとりならではたのまぬ道理なり。されば外典のことばにいはく、「忠臣は二君につかず、貞女は二夫をならべず」といへり。

（『御文』二帖目九通、真宗聖教全書3―四三八）
と述べる。その一仏帰依のころは、よく知られるように、「あまた御流にそむき候本尊以下、御風呂のたびにやかせられ候」（『実悟旧記』、『蓮如上人御一代記聞書』二二二）という激しい行動に具現される。

また近代では、清沢満之が、この一向専念の心について、
身体が家にあらうと、山林にあらうと、商売をして居らうと、漁獵をして居らうと、学問をして居らうと、軍隊にあらうと、それはどうでもよいが、唯一肝心なのは、心で家や職業や妻子や朋友や国家や学問や知識やを頼みにしないやうになって、一心専念に如来に帰命するところにあるのです。

（『清沢満之全集』Ⅶ―四三、法宝蔵館）
と述べている。ここに一仏帰依の伝統が窺われる。このように、真宗は阿弥陀如来一仏を信仰して、信仰を他の仏菩薩に向けない宗教であるが

ゆえに、この如来を以て本尊と定めたのである。

2 阿弥陀仏の表象

阿弥陀仏の造像の起源については、次のような伝説がある。仏在世中インドのビシャリ国に、大悪病が流行し、国内の人民、生きた心地がしなかった。時に月蓋長者が釈尊のところに至り、その苦疫を救って頂きたいと願った。釈尊は教えて、西方阿弥陀如来および観音・勢至二菩薩を念ぜしめたが、やがて、阿弥陀仏・二菩薩が大光明をもって国中を照らすと、大流行の悪病たちには平復したのである。時に月蓋長者は喜びのあまり、閻浮壇金をもって、一光三尊の仏像を造立したという。この故事は、『請観音経』が伝えるところである。また『善光寺縁起』第一などによれば、これが今日の信濃の善光寺の本尊であるという。阿弥陀如来の仏像の濫觴としては、そのようなことが伝えられているのである。⁽¹⁾私は、古代インドの人々が阿弥陀仏の尊像に帰依した事態を想像する。一九七六年にインド中央部のマトウラーの西部のゴーヴィンドナガルの遺跡において阿弥陀仏の台座が発見された。これまで浄土教の信仰が中央アジアで大きな影響をもっていたことは知られていたが、インドの内部では密教のものを除いては阿弥陀仏の像が発見されていなかった。ところが、マトウラーで発見された台座は仏像そのものは壊れていたが、台座に記されたブラーフミー文字でクシャーナ王朝のフヴィシユカ王の紀年の刻銘があり、西暦一五六年に造立された阿弥陀仏像であることが知られるのである。⁽²⁾

一九九四年、私は、大谷大学学生とのインド仏蹟研修旅行の折、マトウラーの州立博物館を訪ねてこの台座を拝観した。この州立博物館は、グプタ様式の仏像の銘品を揃えているが、この阿弥陀仏像はそのひとつである。私たちは、この台座の前に「嘆仏偈」を唱和し、原初の浄土教徒を偲んだ。ちなみに、中国における阿弥陀仏像の現存遺品としては、甘肅省永靖県の炳靈寺石窟第一六九窟北壁六号の西秦・建弘元年（四二〇）墨書題記が、最古の塑像になるという。⁽³⁾

では真宗の本尊は、浄土教の流れの中で、どのような位置にあるのか、親鸞の阿弥陀仏観の一端をこの視点から窺うことも大切なことと思われる。その場合、礼拝・信仰の対象となる尊像＝本尊は、阿弥陀仏の大慈大悲を表徴する具体的な象りとして、十分に注意を払わなければならない。日本の浄土教において、阿弥陀仏の尊像は、時代とともにその姿形が推移している。阿弥陀仏は奈良時代では主として説法している姿で表され、平安時代では坐って沈黙考している姿で表され、さらに鎌倉時代以降は、立って念仏者を迎えるという姿で表されるという。⁽⁴⁾

ちなみに京都東山の禅林寺（永観堂）の本尊は、「見返りの弥陀」として有名であるが、次のような謂れがある。永観律師が日々行道念仏していた頃、ある日後門に入り、退出が遅れた時、永観々々という呼び声を聞いた。急いで出てみると、阿弥陀如来が振り返ってご覧になっていた。そこで永観は、その姿を末世に遺したまえと念じて阿弥陀如来を作像したという。その尊像は、今日もほの暗い阿弥陀堂にましまして、そつと、左後方に慈悲のまなざしを運びながら、何かを語りかけるように立っている。⁽⁵⁾

ただ、阿弥陀仏が立つて念仏者を迎えるという、いわゆる「来迎像」がすでに平安時代から登場しているということは、来迎図の山越阿弥陀像・阿弥陀図などによって窺うことができる。法然も、

然れば則ち往生極楽の志あらん輩、来迎引接の形像を造て、深く来迎引接の誓願を仰ぐべし、所謂る来迎の願とは、則ち四十八願中の第十九の願是なり。〔逆修説法〕昭和重修法然上人全集二三四頁

と、来迎引接の形像を造像すべきであると勧めている。坐像の阿弥陀仏が、来迎引接の立像となった背景に、やはり切羽詰まった末法の時代の人々の心が反映している。坐った阿弥陀仏は、立ち上がるとともに、その印相も定印から来迎印へと移るが、そこには人々の救済への渴仰がさらに強くなってきたことがうかがわれる。ただ親鸞依用の形像本尊として伝えられているのは、木辺派錦織寺の坐像の一尺八寸の阿弥陀如来である。『綿織寺伝絵記』（伝存覚撰）によると、親鸞が稲田の草庵に在住の折、霞ヶ浦水上に毎夜光を放つものがあつた。これを聞いた親鸞が人に命じて網を引かせると、阿弥陀仏の尊像が現れたので、この仏を草庵に安置したといふ。⁽⁶⁾

3 親鸞の名号本尊

ところで真宗では、形像本像とともに、名号本尊が依用されているが、これは、仏教史上でもユニークなものである。親鸞の真蹟本尊は、国宝として現存するものは七幅あるといわれる。本派本願寺に「南無阿弥陀仏」の六字名号一幅、高田専修寺に「南無不可思議光仏」の八字名号一

幅、「帰命尽十方無碍光如来」の十字名号が三幅、「南無尽十方無碍光如来」の十字名号が一幅、岡崎市桑子妙源寺に「帰命尽十方無碍光如来」の十字名号が一幅、それぞれ蔵せられている。⁽⁷⁾ いずれも雄渾な筆致であり、宋の万山谷や蘇東坡の書風に通ずるといわれる。名号本尊は、仏名と蓮華座を画いた本紙を中央にして、上下に経論釈の文を書いた小紙を添付した三段様式の本尊である。しかるに、これもやはり宋の様式にならったものという。すなわち宋の徽宗皇帝が蒐集した書画には、上下に小紙をつけて、讚として題跋を書き、軸装して鑑賞したことに始まるというのが、その様式であり、親鸞はそれに倣ったのであろうといわれている。⁽⁸⁾

ともあれ、親鸞が名号を自ら書き、それに蓮台が添え書きされ、また「愚禿親鸞敬信尊号」と記しているから、親鸞が自ら信仰の対象として安置した本尊であることは明白である。また、いくつかの名号本尊が残っていることは、本尊が門弟に与えられたものであることを示している。同じ頃、法然上人門下の同輩の多くは、来迎の阿弥陀仏像を本尊としていた。聖覚は、

念珠をとらば弥陀の名号をとふべし。本尊にむかはば弥陀の形像にむかふべし。ただちに弥陀の来迎をまつべし。

〔唯信鈔〕真宗聖教全書2―七四六

と述べている。この聖覚の言葉は、来迎の阿弥陀仏像を本尊としていたことを偲ばせる。ところが、浄土教の流れの中で、一般的であった来迎への期待は、親鸞には不要なものであった。そのことは、

真信心の行人は摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆ

へに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるなり。来迎の儀則をまたず。

〔末燈鈔〕真宗聖教全書2―六五六

という言葉に明らかである。このように親鸞は「不来迎」を説く。不来迎の由来は、真実信心を獲得した信の一念に往生が定まり、正定聚の身となるからである。ここにおいて、浄土門の人々に大切に用いられてきた来迎仏は、不必要になったものと思われる。来迎思想とは直接関係がない名号本尊が重視される必然性が出てくるわけである。大体、このような名号本尊が、特に書かれるようになったのが、親鸞の八十三歳（建長七）から四歳（康元元年）である。そのことは、親鸞本人が年紀を記していることから明瞭である。なぜこのころ書かれたのかということ、善鸞事件などより、当時、門侶のなかに信仰の混乱が広がったという歴史的背景と密接なかかわりがあると考えられる。名号本尊の下付は、(1)本仏（＝弥陀の名号）に帰依すべきことと、(2)その本仏を中心に僧伽（＝和合衆）が開かれるべきことを明らかにするものだからである。

このようにして、親鸞は、来迎仏の姿をとった形像本尊ではなく、仏の名号をそのまま礼拝信仰の対象とする、名号本尊を依用するに至る。この名号は、基本的には「南無阿弥陀仏」（『観無量寿経』）の六字であり、浄土教の伝統において阿弥陀仏の本名として最も尊重されている。蓮如は、「不可思議光も無碍光仏も、この南無阿弥陀仏をほめたふ徳号なり。しかれば南無阿弥陀仏を本とすべし」（『御一代記聞書』二四）と尊重している。親鸞真蹟の六字名号本尊は、本派本願寺に所蔵されている。九字名号は、「南無不可思議如来」（『讃阿弥陀仏偈』）である。阿弥

陀仏の光明の徳を象徴する名号である。親鸞は『教行信証』真仏土巻に「謹んで真仏土を案ずれば、仏は即ち是れ不可思議光如来」といつている。つぎに十字名号は「帰命尽十方無碍光如来」（『浄土論』）である。この名号も光徳を讃える名号である。高田専修寺には、真蹟の十字名号一幅が蔵されている。親鸞は、この十字名号を好んで書写し本尊とした。そのことは、旧蹟寺院に蔵する法宝物に十字名号が多数を占めることから推察される。これについて覚如は、

本尊なおもて『観経』所説の十三定善の第八の像観よりいでたる丈六八尺随機現の形像をば、祖師あながち御庶幾御依用にあらず、天親論主の礼拝門の論文、すなはち「帰命尽十方無碍光如来」をもて真宗の御本尊とあがめましましたき。

〔改邪鈔〕真宗聖教全書3―六六

といい、親鸞が特に「帰命尽十方無碍光如来」の十字名号を重んじたことを伝えている。そこには梵音を保存する「南無阿弥陀仏」の六字名号が、顕密諸宗の仏教者や在俗の民間信仰の場でも唱えられ、呪文化される傾向が少なくないのに対して、『浄土論』の十字のことばによって如来の功徳をはつきりと明示しようという意図があったと思われる。こういうところに名号本尊の意義が窺われるものと思われる。

4 聞名の仏道

親鸞にとって、信仰とは名号を心に念じ、それに聞くことであつた。経言に、

諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。彼の国に生まれんと願すれば、即ち往生を得、不退転に往せん。唯五逆と誹謗正法とをば除く。

〔大無量寿經〕真宗聖教全書1—24

とある。本願成就文のこの「聞其名号」の教えに親鸞が名号本尊を用いる必然的な背景があったと思われる。それゆえに『教行信証』信巻には、『大無量寿經』本願成就文につづいて、『如来会』巻下、『涅槃經』の言葉を連引して、「聞其名号」の意を明らかにしようとしている。ここに聞名不退の信、すなわち聞名の仏道としての真宗の意義が確かめられる。「聞其名号」ということは、私を救わんとして立ち上がった阿弥陀仏の呼びかけを聞くということである。これについて親鸞は、

然るに『經』に「聞」と言ふは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし。是を「聞」といふ也。

〔教行信証〕信巻、真宗聖教全書2—72

といっている。その呼びかけは、無色無形の法身である如来が一如宝海から自らの存在を、衆生のために名乗って示したということである。これについて親鸞は、

この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに報身如来とまふすなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり、この如来を南無不可思議光仏ともまふすなり。この如来を方便法身とはまふすなり、方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしたまふをまふすなり、すな

わち阿弥陀仏なり。〔一念多念文意〕真宗聖教全書2—161

と教示している。ここに阿弥陀仏とは報身如来であり、方便法身であると明説される。同時に、如来を単に阿弥陀仏、尽十方無碍光仏と表わすのみならず、「南無不可思議光仏」すなわち南無阿弥陀仏と南無の二字を入れていることが注意される。そのことは、名号本尊が「帰命せよ」という呼びかけをもった本尊であることを示すものである。この名号は、仏の側から衆生に与えられた、すなわち回向された法である。これについて親鸞は、

釈迦如来よろづの善のなかより名号をえらびとりて、五濁惡時惡世界惡衆生邪見無信のものにあたまへるなりとしるべし。

〔唯信鈔文意〕真宗聖教全書2—163

と説き、あるいは

五濁惡時惡世界、濁惡邪見の衆生には、弥陀の名号あたへてぞ、恒と和讃している。本願の名号は、五濁惡世を生きるものにとつて、いわば濁世の指針ともいふべきものである。すなわち命の指標とでもいうべきものである。荒海に木の葉のように揺れる船は、北極星を動かぬ指標として目的地に向かって航行するわけであるが、これと同じように無明の海に漂流する人間にとつても、命の指標が必要になる。このような衆生の願いに応えて、法蔵比丘が起こしたい願いが、「諸仏、我が名を称えよ」という第十七願「諸仏称名の願」であり、その諸仏を代表する釈迦に勧められた法である。

親鸞は、「よきひと」〔歎異抄〕第二章〕と仰ぐ法然の教えに導かれ

ることによって、本願の名号を命の指標と念ずる者となったわけである。法然自身も、

名号は、是れ万徳の帰する所なり。然れば則ち弥陀一仏の所有四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・說法・利生等の一切の外用の功德、皆な悉く阿弥陀仏の名号の中に摂在す。故に名号の功德、最も勝れたりと為すなり。

〔選撰集〕「本願章」真宗聖教全書1―九四三

というように、名号の功德について説いている。この本願の名号を信受する一道に立つことにおいて、幾多の利益・功德を期待して、様々な仏・菩薩・諸神を礼拝・祈願してきた従来の多仏信仰は、阿弥陀一仏信仰に帰着する。親鸞も、

夫れ無碍難思の光耀は、苦を滅し樂を証す。万行円備の嘉号は、障りを消し疑いを除く。末代の教行、専ら此を修すべし。濁世の目足、必ず斯れを勤む可し。〔浄土文類聚鈔〕真宗聖教全書2―四四三という。まさにこの阿弥陀仏の名号こそ「濁世の目足」(命の指標)であるという。

この親鸞の名号本尊の伝統を重視したのは、真宗中興の祖蓮如である。この名号本尊について、蓮如は、

他流には、名号よりは絵像、絵像よりは木像といふなり。当流には、木像よりは絵像、絵像よりは名号といふなり。

〔蓮如上人御一代記聞書〕七〇、真宗聖教全書3―五四八と、他流と自流を対比し、真宗においては、名号が木像や絵像よりも大切だということを明示している。蓮如は、宗祖親鸞の教えに従い、阿弥

陀仏の人格的・視覚的なイメージを離れて、名号という「ことば」の聞へ収斂しようとする方向性を強調した。そして、「おれほど名号かきたる人は日本にあるまじきぞ」〔第八祖御物語空善聞書〕四一と述懐するほどに沢山の名号を揮毫して、各門徒に下付した。ここに寺院の仏像を崇拜するというかたちの信仰ではなく、各家庭に本尊を置き、朝夕これを礼拝するというかたちの信仰が形成されたのである。

5 真宗の形像本尊

現在の真宗の各寺院や真宗門徒の家庭の仏壇(お内仏)には、阿弥陀仏の尊形をあらわす立像の彫像や画像が安置され、朝夕に礼拝・讃歎・供養されている。古来、真宗門徒の生活は、この本尊を中心に成り立ってきた。親鸞の重視した名号本尊が、なぜ形像本尊に移ってきたのか。これについて、覚如は「瞻仰のために絵像、木像の本尊を或は彫刻或は図画す」〔改邪鈔〕といっている。真宗における形像本像の依用は、本願寺第三世の覚如の頃からであるとされる。のみならず『反古裏書』(顕誓)によれば、覚如は、三国七祖の影像を懸けて、祖聖を偲んだといわれる。このような形像本尊への移行は、恐らく教化の場で、無学な人々にとって名号本尊よりも形像本尊の方が仏心を具象的に表現していると受け止められたという実状があるからであろう。また、先学が伝えるように、原始真宗教団の道場の形態が漸次に寺院の形態に変遷してきた結果にもよるのであろう。これによって聖道門諸宗と同じように形像本尊がふたたび用いられるようになったものと思われる。

ところで仏像の形像には坐像と立像の別があるが、真宗における本尊は、ほとんど立像である。坐像が浄土における説法の相を示すのに対し、立像は衆生を見るに忍びず、動いて衆生に赴く形を表す。本尊は、蓮台の上に立ち、第一指の親指と第二指の人指し指をひねって、右手を上左手を下げている。天を指すのは、上求菩提を現し、下に垂れるのは、下化衆生を示す。また悲智二門の表示とも、光寿の二無碍を表すとも解釈されている。両手の掌を外に向けているのは、施与の印相で、他力回向の仏意の表徴であるといわれる。その印相とともに、四十八の光の筋を発射する後光が象られている。また、左足を一步前に踏み出し、苦悩の衆生に向かって赴く意志を示している。これらの姿の一つ一つが、阿弥陀仏の救済の働きを象っている。しかし、これらについては、図像学 (iconography) からのさらに精緻な分析が必要である。

真宗の本尊の由来について述べると、諸説がある。これについては、とりわけ『大無量寿経』の靈山現土の仏であるか、『観無量寿経』の住立空中尊であるかという論争（『明和の法論』一七六四）が有名である。現在では、木像や絵像で表現される立像は『観無量寿経』の第七華座觀の「住立空中」の姿を模したものだというのが、多くの学者の一致した意見である。この住立空中の阿弥陀仏について、『観経』はつぎように叙べている。

仏阿難および韋提希に告げたまはく、諦かに聴け、諦かに聴け。善く之を思念せよ。仏当に汝がために苦悩を除くの法を分別し、解説すべし。汝等ひろく大衆のために分別し、解説すべし。この語を説きたまふの時、無量寿仏、空中に住立したまふ。觀世音・大勢至、

是の二大士左右に侍立せり。：是を華座の想となし、第七の觀と名く。
 『観無量寿経』真宗聖教全書1―五四
 坐してはおれず、立ち上がったて一步踏み出す。そのような姿は、まさに迷える衆生を救わねばならぬという阿弥陀如来の大悲大願の行をあらわしているといえる。善導はこれについて、『観経定善義』で「立ちながら撮りて即ち行く」（立撮即行）と釈している。このように、住立空中尊は、『観経』浄土教の伝統を受けた形像本尊であるということができる。

真宗では、この本尊の両脇に掛け軸を懸ける。真宗門徒の家の仏壇（お内仏）には、阿弥陀如来の絵像が懸けられている場合が多い。阿弥陀如来の彫像を安置している仏壇も、もちろんあるが、多くは、中央に絵像を懸け、そして、右の方に「帰命尽十方無碍光如来」の十字名号、左の方に「南無不可思議光如来」という九字の名号が懸けられている。この名号軸を、「御脇掛け」・「脇掛け」を呼んでいる。あるいは、右の方に宗祖親鸞の像、左の方に第八祖蓮如の像を描いた軸が安置されている仏壇もある。真宗には十派あるが、その中でも蓮如を中興上人として尊崇する本願寺系では、このような脇掛けが懸けられている。

おわりに

以上、簡単に真宗における本尊の意義を尋ねてみた。現在、真宗の本尊は、形像本尊と名号本尊が用いられているが、宗祖親鸞は、同時代、法然門下の同輩の多くが、来迎の阿弥陀像を以て本尊としたと伝えられ

る中であって、木像あるいは絵像の本尊に簡んで名号を本尊とした。

形像本尊は、具体的な形で仏心をあらわし、人格的・視覚的なイメージによって、阿弥陀仏の慈悲を象る。ただ、本尊像が、信仰の対象よりもむしろ美的鑑賞の対象となつて、偶像崇拜に陥りかねないという危険も伴う。従来の仏教は伽藍を中心にして、例外なく画像や木像を本尊とし、観想の対象とするばかりでなく、とりわけ贅を尽くすことが善行であると考えられた。名号本尊依用の一つの理由としては、このような危険が親鸞にあつたからだと推察される。

他方、親鸞は、阿弥陀仏の功德を、十字・九字・六字などのことばで示し、『大無量寿経』本願成就文に教示される、「み名に聞く」（Ⅱ「聞其名号」という真宗信仰の基本を具体化した。また掛け軸に表装して、どこにでも持つていけるハンディな形に本尊を造形した。蓮如は、この利点を最大限に駆使して、教化に成功した。ただ、名号本尊は、文字の分らない人たちに、あるいは漢字文化圏以外の世界の人々には、ほとんど理解不可能な表象であるということも注意される。尤も後者の場合には、翻訳によって名号を表現することは可能である。

ともあれ、本尊像の伝統を離れては信仰生活はあり得ない。私たちは、本尊に象られた浄土教の本来の意義を、宗祖の指教に導かれて、正しく理解し、これを他の人々に伝える使命があると改めて思われる。

【註】

(1) 参照、『望月仏教大辞典』3—二五八三、「諸観世音菩薩消伏毒陀羅尼呪経」の項、西原芳俊『必携真宗事物の解説』上第一章（ピタカ）

(2) 中村元「最古の阿弥陀仏像の意味するもの」『春秋』第一九六号所収、昭和五三年、参照

真宗の本尊

(3) 藤田宏達「無量寿経—阿弥陀仏と浄土—」『浄土仏教の思想』1—一五四（講談社）

(4) 望月信成・佐和隆研・梅原猛「仏像—心とたち—」十三頁、（NHKブックス）

(5) 大谷旭雄「永観—念仏宗の人—」『浄土仏教の思想』7—三、（講談社）

(6) 参照、『真宗大辞典』第一卷三五九頁（鹿野苑）

(7) 森田義見「真宗本尊論の一考察」『真宗研究』四一号（平成九年一月）

(8) 宮崎圓遵「親鸞聖人の筆跡点描」『親鸞の研究』上、宮崎圓遵著作集1—四〇八（思文閣出版）

【参考文献】

1 『誕生八百年記念「親鸞上人展」図録』朝日新聞社（一九七三年）

2 寺川俊昭「親鸞の名号本尊」『大谷学報』五四卷第一号（昭和四九年六月）

3 森田義見「真宗本尊論の一考察」『真宗研究』四一号（平成九年一月）

4 宮崎圓遵「親鸞聖人の筆跡点描」『親鸞の研究』上、宮崎圓遵著作集1—四〇八（思文閣出版）

浄土宗の本尊論 序説

——法然上人及び門下の阿弥陀仏観——

廣 川 堯 敏

一、はじめに

浄土宗において阿弥陀仏論は論じられてはいるが、本尊論は従来あまり論じられてはいない。本尊論には阿弥陀仏像の形態論とその教義的な原理論とが考えられる。何故に浄土宗では本尊論が論じられてこなかったのだろうか。浄土宗寺院の本尊には坐像あり、立像あり、様々である。仮りに坐像でも、立像でも良いということになれば、そのような阿弥陀仏像の形態論に対応し得る教義的な原理論を構築する必要があるであらう。

小論では日蓮宗および浄土真宗における本尊論の諸問題を考察した上で、法然浄土教の基本的立場を検討し、浄土宗の本尊が立像であるべき教義的な原理論として阿弥陀仏の立撮即行、つまり活動性と、仏凡の人格的呼応関係、つまり親近性の二つの論点について論究してみたい。

二、本尊論の諸問題

浄土宗において本尊論という用語を最初に使用したのは、昭和十三年浄土宗学大会において石井教道氏が初めてではなからうか。⁽¹⁾石井氏はそれより少し前、昭和四年五月刊行の『浄土の教義と其教団』第二編第二章第五節「阿弥陀仏の形容と浄土の本尊」の中で浄土宗の本尊について論じている。しかし、その後は浄土宗の本尊論が表だつて論じられることはなかった。⁽²⁾

本尊とは一般には礼拝の対象として安置する主要な尊像のことを意味するが、宗派によつて尊像でない場合もある。日本仏教史上、本尊論が明確に位置づけられ、議論されるようになるのは、鎌倉新仏教諸宗以後のことであらう。本尊と称される、具体的な礼拝対象は宗派によつて異なり、多様である。たとえば、真言宗では自己自身をあらわす無相の本尊と、自己のほかに別に立てる有相の本尊との二種を説き、日蓮宗では大曼荼羅をあらわす法本尊と、久遠実成の釈尊像をあらわす仏本尊との

二種類を説き、さらに浄土真宗では阿弥陀一尊の形像本尊と、阿弥陀仏の名号を本尊とする名号本尊との二種を説く。

日本仏教が鎮護国家の仏教から民衆個人の救済の仏教へと展開するにつれて、どのような礼拝対象を選ぶかは重要な課題となるにいたつたのである。

そこで、日蓮宗と浄土真宗における本尊論（とくに形態論）について考えてみたい。

- 日蓮宗における本尊の形態には左の四種類があるとされる。すなわち、
- (一) 首題本尊⁽³⁾ 文応元年（一二六〇） 三十九歳 『唱法華題目抄』
 - (二) 釈迦一尊⁽⁴⁾ 弘長元年（一二六一） 四十歳 『善無畏三蔵抄』 『開目抄』

- (三) 大曼荼羅⁽⁵⁾ 文永十年（一二七三） 五十二歳 『観心本尊抄』
- (四) 一尊四土⁽⁶⁾ 文永十年（一二七三） 五十二歳 『観心本尊抄』
- (五) 二尊四土⁽⁷⁾ 文永十年（一二七三） 『諸法実相抄』、建治二年（一二七六） 『報恩抄』

の四種類である。⁽⁸⁾これらの四種類の本尊は結局、釈迦如来立像の形像本尊（仏本尊）と大曼荼羅（法本尊）の二種に集約される。日蓮聖人滅後、日蓮宗の本尊をいずれにするかについて、仏本尊を中心と見る仏本尊論者と、法本尊を中心と見る法本尊論者との間で、きわめて詳細な宗学上の論議が現代にいたるまで継続されている。すなわち、四種類の本尊の表現形態の違いをどのように統一的に理解し、また位置づけを行うかが中心課題となつたのである。⁽⁹⁾日蓮宗の本尊に係する議論（いわゆる本尊論）を表題とする日蓮宗典籍は数多く現存する。

次に浄土真宗における本尊の形態には阿弥陀如来一尊（立像）の形像本尊と阿弥陀仏の名号を書した名号本尊の二種類がある。親鸞は晩年、阿弥陀仏の名号を本尊として自ら書写して信徒に授けたといわれる。現存する親鸞の真蹟名号には、次の七本がある。

- (一) 六字名号（南無阿弥陀仏） 八十四歳 本派本願寺蔵
- (二) 八字名号（南無不可思議光仏） 八十四歳 高田派専修寺蔵
- (三) 十字名号（帰命尽十方無碍光如来） 八十四歳 高田派専修寺蔵
- (四) 十字名号（帰命尽十方無碍光如来） 八十三歳 高田派専修寺蔵
- (五) 十字名号（帰命尽十方無碍光如来） 高田派専修寺蔵
- (六) 十字名号（帰命尽十方無碍光如来） 高田派専修寺蔵
- (七) 十字名号（帰命尽十方無碍光如来） 八十四歳 岡崎妙源寺蔵

右の七本とも、八十三歳〜八十四歳というきわめて最晩年に書かれており、六字名号よりも十字名号を多く用いていたことが知られる。一方、絵像や木像による阿弥陀如来一尊の形像については、親鸞自身全く否定されたわけではないが、主として滅後、一向衆の道場が寺院化され、各寺に木像が安置され、門徒もまた絵像を崇敬するようになると、自然な宗教的欲求から名号本尊よりも形像本尊が用いられるようになった。その結果、形像本尊の教義的根拠が課題とされ、議論されるにいたつた。浄土真宗における本尊論争史上有名な事件が、江戸時代、明和年間におこつた「明和の法論」である。明和の法論とは地方の学匠智暹が当時の本願寺派第四代能化法霖の伝統的な本尊論を批判した法論である。すなわち、法霖が『観無量寿経』第七華座観の住立空中尊を真宗の本尊とする伝統的な学説を立てたのに対して、智暹がそれを批判して『無量寿

『經』所説の阿難及び四衆所見の阿弥陀仏をもつて真宗の本尊とする新説を立てたことに始まる。伝統的な本尊論に対する智暹の批判⁽¹⁰⁾のうち、

(一) 真宗の形像本尊は『無量寿經』の靈山現土において阿難等が見仏した仏身であつて、『観無量寿經』の住立空中尊ではない。

(二) 阿弥陀仏像の坐立を浄土三部經それぞれに配釈することは臆断ではない。

等の批判は浄土宗の本尊論を構築する上にきわめて示唆的である。このほか、形像本尊と名号本尊との関係等、浄土真宗の本尊に関する議論(いわゆる本尊論)を表題とする浄土真宗典籍は数多く現存している。

以上、日蓮宗および浄土真宗における本尊論(とくに形態論)を検討してきたが、浄土宗においてはどのような本尊論としての課題(形態論と原理論)が現在、存在するであろうか。すなわち、本尊としての禮拜対象の形態上・原理上の問題として、

(一) 禮拜対象の阿弥陀仏像は坐像か、立像か。

(二) 阿弥陀独尊か、弥陀・観音・勢至の三尊か。⁽¹¹⁾

(三) 釈迦・弥陀二尊を本尊とする。⁽¹²⁾

(四) 阿弥陀一尊と善導・法然二祖像とをまつる。⁽¹³⁾

(五) 浄土宗の祖師のみを本尊とする。(例えば、知恩院の御影堂など)

(六) 以上のようなそれぞれの形態に即した教学上の根拠づけがあるであろうか。

等を列挙することができる。

右のようなさまざまな本尊形態の現状のなかで、法然浄土数の特質に最も合致する本尊形態はいずれであるか十分に検討する必要があるのだ

はなからうか。

三、浄土宗の本尊は坐像か、立像か

現在する浄土宗寺院の本尊阿弥陀仏像は、あるいは坐像、あるいは立像と、まちまちであつて、一定していない。「浄土宗綱」にも何の規定もない。全浄土宗寺院の阿弥陀仏像を調査したわけではないので、決定的なことは言えないが、『浄土宗大辞典』第四巻所載の「浄土宗文化財一覧」(二二頁～二五頁)によると、文化財的な彫仏・阿弥陀仏像五十八体のうち、坐像が三十三体、立像が二十五体で、坐像の方が八体も多い。したがって、浄土宗寺院の本尊には立像よりも坐像の方が多い可能性がある。少なくとも真宗寺院のように、各末寺の本尊がその宗派独自の仏像に統一されているとはいえない。

日本仏教における仏像の造像の歴史を見ると、おおまかではあるが、平安後期を境⁽¹⁴⁾として、坐像から立像へと転換している。とくに阿弥陀仏像の場合も同様である。ただし、平安後期以前に弥陀立像の造像が全くなかったわけではなく、例外的に飛鳥・奈良時代に来迎印弥陀立像、善光寺式阿弥陀立像がそれぞれ各一軀、平安前期に来迎印弥陀立像が一軀造像されたことが確認されている。⁽¹⁵⁾

そこで、平安後期以前の阿弥陀仏彫像の主流であつた弥陀坐像の種類について検討してみたい。今かりに印相によつて分類すると、①施無畏与願印の弥陀坐像、②說法印の弥陀坐像、③定印の弥陀坐像、④来迎印の弥陀坐像、⑤九品印の弥陀坐像等の五種類に分けられる。

まず第一の施無畏与願印の弥陀坐像は白鳳時代にみられ、その代表的

な遺例として、法隆寺の伝橘夫人念持仏、法隆寺献納宝物中の「山田殿像」の刻銘を有する弥陀像がある。この印相は後の平安時代以降、来迎印の印相へと発展する。第二の説法印（転法輪印）の弥陀坐像は主として白鳳時代、奈良時代を中心に多く見られ、その代表的な遺例として、法隆寺金堂壁画（六号壁）や当麻曼荼羅中台の弥陀坐像がある。第三の定印の弥陀坐像は平安時代の東密・台密で用いられる胎藏界曼荼羅中台八葉の弥陀坐像に據つたもので、後にはしばしば五仏より独立して単独に別尊として彫刻されるようになった。この定印はインド以来の禅定釈迦像の印相に端を発する。その代表的な遺例として、宇治平等院鳳凰堂、法界寺、法金剛院、安楽寿院などの弥陀坐像がある。第四の来迎院の弥陀坐像は平安時代から鎌倉時代にかけて来迎信仰の高まりとともに急増する。この来迎印は第一の施無畏と願印ときわめて類以しており、その発展した印相とされ、多くの異形がみられる。その代表的な遺例として、三千院の弥陀三尊坐像、神奈川の浄楽寺の弥陀三尊坐像などがあり、彫像ではないが、絵像として、高野山の聖衆来迎図の中尊、平等院鳳凰堂の扉絵中の弥陀三尊坐像などが有名である。第五の九品印の弥陀坐像とは江戸の元禄時代に開版された『仏像図彙』の九品印にもとづいて造像された弥陀坐像のことで、この九品印は元禄時代以前にはなかったとされ、その印相の根拠はきわめて薄弱であるとされている⁽¹⁷⁾。

以上、五種の弥陀坐像について述べてきたが、浄土宗の本尊として、坐像の中から選ぶとすれば、当麻曼荼羅の中尊（第二の説法印の坐像）、および第四の来迎印の弥陀坐像が相応しいと言える。少なくとも胎藏界曼荼羅中台八葉の弥陀坐像（第三の定印の坐像）は真言宗の阿弥陀仏で

あるので避けるべきであろう。

では日本の仏像の造像史上、坐像の来迎印阿弥陀仏像が次第に立像の来迎印阿弥陀仏像の造像へと移ってゆく時期はいつ頃であろうか。十世紀以前に造立された来迎印弥陀立像の遺例が二鉢確認されてはいるものの⁽¹⁸⁾、流れとして、新たに来迎印弥陀立像への展開が始まるのは遺例に見る限りではおよそ十二世紀以降と推定されている⁽¹⁹⁾。それは源信滅後約百年、天台系の浄土教において始まった。すなわち、十二世紀初頭に活躍した天台僧瞻西^{せんさい}が案出した説であるとして、迎接仏を立像に造像すべき教学上の典拠の文、五證文が天台系の儀軌書『阿婆縛抄』⁽²⁰⁾に次のように記されている。

「迎攝佛可爲立像證文 瞻西上人出之 奢摩他行如象歩^{云々} 稱讚淨土經^{云々} 現在前立文 法華云在三門外立^{云々} 天台方便品疏云行動佛立像^{云々} 又常行三昧佛立三昧名事」

迎攝仏（来迎仏）は坐像ではなく、立像であるべき根拠を示した瞻西^{せんさい}上人とは天台僧で、天治初年（一一二四）に京都に雲居寺を開き、雲居寺の証応弥陀院に金色八丈の阿弥陀立像を造像・安置し、迎講をおこなった。天台止観に意を注ぎ、声明をよくしたという。大治二年（一一二七）六月二十日に入寂している⁽²¹⁾。瞻西は学僧というよりは、源信の浄土教に連なる迎講をおこない、専ら民衆の教化に尽くした聖^{ひじり}であつたようである。平安末期天台教団が変質し、民衆を中心とした聖・沙弥の宗教活動の中から新しい立像の阿弥陀仏が形成される契機が生まれてきたのである。

そこで、瞻西が立像の来迎仏の根拠として明示した経論を検討してみ

たい。

まず第一の證文「奢摩他行如象步^{ムガ}」の出典は源信の『二十五三昧式』（恵心僧都全集①三六四）で、阿弥陀仏の行歩の静なことは象が歩むごとくであると喩えている。阿弥陀仏が坐より立ちて歩む様子を歎んじたものである。

第二の證文「称讚浄土經、現在前立^ニ文」とは玄奘訳『称讚浄土仏撰受經⁽²²⁾』の左の經文を指していると思われる。

「是善男子或善女人臨^ニ命終時、無量壽佛與^ニ其無量聲聞、弟子菩薩衆俱前後圍繞來^ニ住其前……」

右の傍線の箇所には「立」の文字はないが、瞻西は前後の文意から臨終時に来迎仏等が念仏者の目前に「前立」すると解釈したものであろう。故に来迎仏は立像であるべきなのである。

第三の證文「法華云在門外立^ニ云々」とは羅什訳『妙法蓮華經』譬喩品⁽²³⁾の左の經文を指していると思われる。

「是時宅主 在門外立 聞有人言 汝諸子等 先因遊戲 來入此宅」 釋小無知 歎娛樂著

右の經文は有名な三界火宅の譬喩の箇所であって、經文の「立」とは宅主（長者）が火宅の門外に避難し終わっている状況を意味し、火宅の中に坐ったままではないことをあらわしている。

第四の證文「天台方便品疏云行動仏立像^ニ云々」とは『法華文句』卷四下の左の釈文を指していると思われる。

「戒經不許^レ造半身像得^レ失意罪 善相不起隨^ニ落生死中然造像各有^レ所擬若當堂佛必須^レ坐消息佛或坐或臥行動佛必應^レ立而弟子於塔

殿立像前不得^レ坐此處定屬^ニ佛故若白衣舍余處坐像前不能^ニ久立乞坐者得立像前即不得^レ坐也^{云々}」

右の『法華文句』の箇所は『戒經』（『優婆塞戒經』）からの引用文である。瞻西は「行動仏立像^ニ云々」というが、原文では「行動^{スル}仏^ハ立^ツ」となっている。『優婆塞戒經』の規定によると、當堂の仏は坐像に、消息の仏は坐像又は臥像に、行動の仏は立像に造像すべきである、ということになる。

第五の證文「常行三昧仏立三昧名事」とは『摩訶止観』所説の四種三昧の中の常行三昧の行法を意味する。常行三昧とは別名仏立三昧ともいう。『摩訶止観⁽²⁵⁾』にこの常行三昧について、

「此法出般舟三昧經^ニ 翻爲^ニ佛立^ニ三義^ニ 一佛威力、二三昧力、三行者本功德力能於^ニ定中^ニ見^ニ下^ニ 十方現在佛在^ニ其前^ニ立^ニ上^ニ 如^ニ明眼人清夜觀^ニ星見^ニ 十方佛亦如是多故名^ニ佛立三昧^ニ」

というように、常行三昧を修すれば、十方現在の諸仏が行者の目前に立ちたまうと述べている。

このように瞻西は五つの證文を列挙して来迎仏が立像に造像すべきことを主張している。この瞻西による来迎仏立像説を受け継ぎ、来迎印阿弥陀立像の形式を完成させ、坐像よりも立像の流行を決定的にならしめたのは仏師安阿弥快慶（一一八〇—一二三六）である。快慶は瞻西の寂後五十八年に誕生し、鎌倉初期の中国、宋時代の新しい仏像様式の強い影響のもとで、安阿弥様といわれる独自の来迎印阿弥陀立像の形式を完成させた。その遺例として、

(一) 奈良 西方寺藏

(二)京 都 遣迎院蔵 正治元年(一一九九) 頃造像
(三)和歌山 遍照光院蔵

(四)奈良 東大寺蔵 建仁二年(一一〇二) 造像

(五)岡 山 東寿院蔵 建暦元年(一一二一) 造像

(六)奈良 光林寺蔵 承久三年(一二二二) 造像

(七)和歌山 光台院蔵 承久三年(一二二二) 造像

(八)奈良 西方院蔵 嘉禎二年(一二三六) 以後造像

(九)京 都 大行寺蔵

など、九体の三尺の来迎印阿弥陀立像が現存する。⁽²⁶⁾このように阿弥陀仏の彫像の分野において来迎印阿弥陀立像が坐像形式を圧倒するにつれて、その影響は阿弥陀来迎図の絵像においても、坐像から立像へと展開するにいたった。立像系の阿弥陀来迎図の遺例は彫像よりも少し遅れて、十三世紀前半(鎌倉前半期)に初めて出現し、⁽²⁷⁾十四世紀以降は立像系来迎図が坐像系来迎図を圧倒するようになる。立像系阿弥陀来迎図の遺例として、

(一)阿弥陀聖衆来迎図 清涼寺蔵 鎌倉時代(十三世紀)

(二)阿弥陀二十五菩薩来迎図 山口新六氏蔵 鎌倉時代(十三世紀)

(三)阿弥陀二十五菩薩来迎図 浄福寺蔵 鎌倉時代(十三世紀)

(四)阿弥陀二十五菩薩来迎図(早来迎) 知恩院蔵 鎌倉時代(十四世紀)

(五)阿弥陀二十五菩薩来迎図 遍明院蔵 鎌倉時代(十四世紀)

(六)阿弥陀二十五菩薩来迎図 聖衆来迎寺蔵 鎌倉時代(十四世紀)

(七)阿弥陀二十五菩薩来迎図 新知恩院蔵 鎌倉時代(十四世紀)

(八)阿弥陀二十五菩薩来迎図 大蔵寺蔵 鎌倉時代(十四世紀)

(九)阿弥陀三尊来迎図 光明寺蔵 鎌倉時代(十四世紀)
(十)九品来迎図(上上、上中、下下) 滝上寺蔵 鎌倉時代(十四世紀)
(十一)阿弥陀二十五菩薩来迎図 禅林寺蔵 鎌倉時代(十四世紀)
などが現存する。

このように阿弥陀仏像において坐像系から立像系へと転換するのはおよそ十二世中頃以降と推定できるが、この時期は丁度法然の活躍期と合致している。では、法然自身は坐像と立像のうち、どちらの阿弥陀仏像を重視したのであろうか。

法然は『逆修説法』初七日において三尺の阿弥陀立像を供養して、⁽²⁸⁾
「今此被_下造立_上佛、傳_三祇蘭精舍之風_三模_三三尺立像_三、期_三最期終焉_三之暮_三、造_三来迎引接像_三、凡_三造_三立_三佛像_三有_三種々_三像_三、或有_三説法講堂之像_三、或有_三池水沐浴之像_三、或有_三菩提樹下成等正覺之像_三、或有_三光明遍照攝取不捨之像_三。如_三是形像_三、若造_三、若畫_三、皆雖_三往生業_三来迎引接形像_三尚獲_三其便宜_三也。」

という。法然の指示にもとづいて弟子の遵西の父中原師秀が造立した阿弥陀仏像は三尺の来迎引接の弥陀立像であった。仏像には説法像、池水沐浴の像、成等正覺の像、攝取不捨の像等いろいろあるが、来迎引接の形像こそが本尊として「尚獲_三其便宜_三也」と法然は述べている。また『没後起請文』⁽²⁹⁾には入室の弟子七名のうち、最も長老の信空大徳に与えた遺産分与の中に「本尊_三立像_三定朝_三」と書かれている。法然が遺産として信空に分与した念持仏は定朝作の三尺の阿弥陀立像であった。

また現存する遺例として、法然と深いかかわりが指摘できる阿弥陀仏像には左の四体の立像がある。

(一) 阿弥陀如来立像 法然念持仏 源智付属 三尺 京都 西山派西福寺蔵

(二) 阿弥陀如来立像 源智発願 来迎印 三尺 建暦二年(一二二二) 造立 快慶の弟子行快の作か(安阿弥陀様) 滋賀県 玉桂寺蔵

(三) 阿弥陀三尊立像 重源発願 快慶作 播磨 浄土寺蔵 建仁元年(一二〇一) 造立 逆手来迎印 雲座

(四) 阿弥陀如来独尊立像 快慶作 東大寺俊乗堂蔵 建仁二年(一二〇

二) 造立 雲座

(一)は現存する法然の念持仏(立像)の一つで、源智に付属されたものと伝える。⁽³⁰⁾ 他にも法然が弟子智明房に付属されたと伝える阿弥陀立像が群馬県小倉の崇禅寺に現存する。(二)は直弟子源智が師法然入寂の建暦二年の十二月に造立した三尺の来迎印阿弥陀立像である。⁽³¹⁾ 直弟子が造立した来迎印阿弥陀立像には他に正行房造立の仏像(奈良県興善寺蔵)が現存する。(三)・(四)は法然の思想的影響を受けた俊乗坊重源が深くかわり、重源の影響を受け、仏師快慶が建仁元年と同二年にそれぞれ造立した。とりわけ(三)は重源が入宋し将来した宋画の阿弥陀三尊立像の影響を受け、印相が逆手来迎印に造顕されている。⁽³²⁾ このように法然とかかわりの深い阿弥陀仏像で、現存する遺例はすべて来迎印の立像である。

さらに、絵巻物として、法然滅後百年頃成立したとされる『法然上人行状絵図』(勅伝)を検討してみたい。『勅伝』に描かれている阿弥陀仏像は臨終行儀として描かれた阿弥陀仏像が二十二図、臨終に来迎する阿弥陀仏像が五図、平生に来現する阿弥陀仏像が三図、本尊として描かれた阿弥陀仏像が九図で、合計すると、三十九図の阿弥陀仏像(一尊・三

尊を含め、絵像・彫像も含める)が図顕されている。⁽³³⁾ この三十九図の阿弥陀仏像はすべて立像で描かれている。『勅伝』成立時には阿弥陀仏を立像で描くことがほぼ定着していたと推定できよう。⁽³⁴⁾

このように十二世紀以降、日本の仏像造像史上、大きな流れとして阿弥陀仏像が坐像から立像へと傾斜していったのは、その背景にどのような思想的な変容があったからなのであろうか。

そこで、その変化の引き金として、阿弥陀仏の来迎に関する信仰内容の変容について考えたい。すなわち、法然と恵心僧都源信とにおける来迎観の相違三項目について検討したい。

まず第一は源信と法然両師には臨終行儀観において相違がある。源信の臨終行儀観は『往生要集』巻中、⁽³⁵⁾『横川首楞嚴院二十五三昧起請』等に詳細に説かれている。要約すると、

(一) 往生院という別所を作り、病者も安置する。

(二) 往生院には金箔の仏像を置き、西方に向ける。

(三) 像の右手を挙げ、左手には五綵の幡。幡の足は垂れて、地に曳くようにする。

(四) 病者は像の後ろにあつて、左手に幡の足を取り、仏に従つて浄土に往く想いをなす。

(五) 看護する者は香を焚き華を散らして病者を莊嚴し、屎尿・吐唾があれば、随時にこれを取り除く。

等の行儀が詳細に規定されている。(二)の仏像とは阿弥陀の立像なのか、坐像なのか不明確である。

『二十五三昧起請』⁽³⁷⁾によると、

二十五三昧起請

又案天竺祇桓寺圖云。寺西北角爲無常院。安置一立像。面向東方當置病人。在像前坐。若無力者臥。向西方觀佛相好像。手懸幡令病人執。幡脚作往生淨土之意。坐處雖有便利。世尊不以爲惡。云故隨釋尊之教。又寫祇桓寺之風建立別院。安彌陀像。

法苑珠林⁽³⁸⁾

依西域祇桓寺圖云。寺西北角日光沒處爲無常院。若有病者安置在中。堂號無常多生厭背。去者極衆。還唯一二。其堂內安一立像金色塗者。面向東方。當置病人在像前坐。若無力者。令病人臥面向西方觀佛相好。其像手中繫一五色綵幡。令病人手執幡脚作往生淨土之意。坐處雖有便利。世尊不以爲惡。

と述べるように「立像」と「彌陀像」の二箇処の記述があるが、『法苑珠林』巻九十五と対比すると、①の「立像」は明らかに引用文中の記述に含まれる。したがって、源信の釈文中では立像・坐像の区別を源信自身は明記していないといわねばならない。しかしながら、美術の専門家の研究によると、源信関係の伝記資料等に出る阿彌陀仏像は、この「二十五三昧起請」を除くと、すべて坐像であると推定することができると論じている。

このような源信の臨終行儀は二十五三昧会の結社念仏、迎講の流行へと広く展開していった。これに対して法然はどのように対応したのであるうか。法然の著作として伝法然撰『臨終行儀』が伝えられているが、これは真撰ではない。臨終時に法然自身は臨終行儀を否定している。すなわち、「御臨終の時門弟等に示されける御詞」⁽⁴⁰⁾に、

「又弟子等仏の御手に五色の糸をつけてすすむれば、これを取り給はず。上人の給はく、如此のことは是つねの人の儀式なり。我身にをひてはいまたかならずしもといひて、つねにこれを取り給はず。」という。「御詞」では「つねの人の儀式」というが、「御臨終日記」⁽⁴¹⁾では「是大様事也」という。また「百四十五箇條問答」⁽⁴²⁾にも同じく、「一。かならずほとけを見、いとをひかへ候はすとも、われ申さすとも、人の申さん念仏をききても、死候はは浄土には往生し候へきやらん。答かならずいとをひくといふ事候はす、ほとけにむかひまいらせねとも、念仏たにもすれば往生し候也。又ききてもし候。それはよくよく信心ふかくての事に候。」

と述べている。さらに法然は明確に「もとより念仏を信せん人は臨終の沙汰をはあなかにすべき様もなき事なり」⁽⁴³⁾とも述べている。法然が臨終行儀を認めている法語には「百四十五箇條問答」⁽⁴⁴⁾と「逆修説法」⁽⁴⁵⁾撰述以前の成立かと思われる「示或人詞」⁽⁴⁶⁾とがあるが、「逆修説法」撰述以後に法然独自の臨終行儀観が確立するにいたったものであろう。⁽⁴⁹⁾

第二には両師には臨終正念についてその解釈に相違がある。源信は臨終の一声の念仏が善惡の二道の分かれ目となるとして、臨終正念を得ることを最も重視した。⁽⁴⁷⁾『往生要集』⁽⁴⁸⁾には、

「十には正しく終りに臨む時には応に云うべし、『仏子、知るやいなや。ただ今、即ちこれ最後の心なり。臨終の一念は百年の業に勝る。もしこの刹那を過ぎなば、生処、応に一定すべし。今正しくこれその時なり』」

という。『楞嚴院二十五三昧過去帳』⁽⁴⁹⁾（宮内庁書陵部蔵本）に出る聖金阿

闍梨は長和四年（一〇一五）十二月上旬、亡くなる一ヶ月前から世間との交わりを離れ、ただ「往生要集」臨終行儀の文を読ませ、その用心を習ったという。さらに臨終の日には再び「往生要集」の「臨終行儀」を読み、「臨終の十念は百年の行に勝る」と語った。命終には「糸を以て仏の手に着け、自らその末を執り」、また自ら作った「別願文を執り、西に向かつて定印を結んで、禪定に入ったかのように」息を引きとった、という。

このように何故に源信は最後臨終の正念を重視したのであろうか。その理由は、病人が仏の五色の糸をとり、臨終の正念に住することによって仏の来迎をまのあたりにすることが、往生（救い）への確証、しるしを得たことになるからであつた。臨終正念は仏の来迎（往生の確証）の前提条件であつたのである。

これに対して法然は臨終正念をどのように解釈したのであろうか。法然は「逆修説法」⁽⁵⁰⁾に、

「先爲臨終正念、來迎。所謂疾苦逼身、將欲死之時、必起境界自體當生三種愛心也。而阿彌陀如來放大光明、現行者前時、未曾有事、故歸敬心外無他念。而亡三種愛心、更無起。且又佛、近行者、加持護念、故也。稱讚淨土經、慈悲加祐、令心不亂。既捨命已、即得往生、住不退轉、阿彌陀經、說阿彌陀佛與諸聖衆、現在其前、是人終時心不顛倒、即得往生。阿彌陀佛、極樂國土、令心不亂、與三心不顛倒、即令住正念之義也。然者非臨終正念、故來迎一、々々、故臨終正念、之義明也。在生之間往生成就人、臨終必可得聖衆來迎。得來迎時、忽可住正念也。然今時行者多不辨其旨、捨尋

常行、生三怯弱、遙期臨終時、祈正念、最僻胤也。然者能々意得此旨、於尋常行業、不起怯弱心、於臨終正念、可成決定思也。此是至要義、聞人可留心。此爲臨終正念、來迎云義、靜慮院、靜照法橋釋也。」

という。「今時行者」は「臨終正念なるが故に來迎し給う」と説くのに對して、法然は「來迎し給うが故に臨終正念なり」と全く逆な解釈を展開する。「來迎による臨終正念」説の典拠として法然は「稱讚淨土仏撰受經」、「阿彌陀經」、靜照撰「阿彌陀如來四十八願經」の三証文を提示する。すなわち、「稱讚淨土經」⁽⁵¹⁾には、

「臨命終時、無量壽佛與其無量聲聞弟子菩薩衆、俱前後圍繞來往其前、慈悲加祐、令心不亂、既捨命已、隨佛衆會、生無量壽極樂世界清淨佛土。」

といい、「來往其前」の後に「令心不亂」と説いており、「阿彌陀經」⁽⁵²⁾にも

「其人臨命終時、阿彌陀佛與諸聖衆、現在其前、是人終時心不顛倒、即得往生、住不退轉、阿彌陀佛、極樂國土。」

といい、「現在其前」の後に「心不顛倒」を説いており、さらに「四十八願經」⁽⁵³⁾には、

「然命終時、心多顛倒。弘誓大悲、不令晏然。故與大衆現其人前。云。愍諸衆生、臨終顛倒。菩薩自修悲心、一切病死悶絕、爲投身命。以與衆生、而發此願云。」

といい、仏の「現其人前」は「もろもろの衆生の臨終顛倒を愍」れみ、「一切病死の悶絶を悲」しんでなされる弘誓の大悲の働きかけにほかな

らない、と述べている。

法然は源信等が「臨終正念による来迎」を説くのは「仏の本願を信ぜず」と批判している。法然浄土教によれば、あくまでも臨終正念のみを目ざす臨終の念仏や臨終行儀によらなければ、仏の来迎は期し得ないとすれば、そこには全く弥陀の本願の聖意は働かないことになる。弥陀の本願の聖意である来迎によってこそ我々凡夫は臨終正念をのりこえることができる。ここに「臨終正念による来迎」(源信)から「来迎による臨終正念」(法然)へと来迎観が革新的に転換するにいたったといえるよう。

第三には両師には臨終の念仏の重視と平生の念仏の重視との相違がある。前述したように源信は臨終正念を目ざし、臨終行儀・臨終の念仏を重視したが、法然は、

「問曰、臨終の一念は百年の業にすぐれたり申すは、平生の念仏の中に、臨終の一念ほととの念仏をは申いたし候ましく候やらん。答、三心具足の念仏はおなし事也。そのゆへは、観経にいはい、具三心者必生彼国といへり。ひつ⁽⁵⁴⁾の文字あるゆへに臨終の一念とおなし事也。」⁽⁵⁵⁾

といい、平生の三心具足の念仏は臨終の一念と優劣がないと述べている。さらに法然は臨終の往生が定まるのは平生の念仏によるものであるとして、臨終念仏の来迎に対して、平生念仏の光明摂取の利益を強調している。⁽⁵⁷⁾しかしながら、法然は源信の説く臨終の一念を否定はしていない。すなわち、念仏帰入以後浄土往生までを平生念仏の機とし、臨終の一念を臨終念仏の機とし、それぞれに配釈した上で、⁽⁵⁸⁾

「イツカハ仏ノ願ニモ臨終ノ時念仏申タラム人オノミムカヘムトハタ

テタマヒテ候」⁽⁵⁹⁾

といい、弥陀の本願の聖意は臨終の一念にのみに限定されずに、広く念仏者の一生涯にわたって、救済の聖意が働きかけを継続することを強調している。源信から法然にいたって、阿弥陀仏の来迎観が、平生の念仏者に対する光明摂取(近縁の見仏)という形で、拡大解釈がなされたといえるであろう。⁽⁶⁰⁾

以上、阿弥陀仏像が坐像から立像へと移行した思想的背景として、源信から法然へと浄土教の信仰内容、とくに来迎観が大きく展開したことにもとづく指摘することができる。

四、立撮即行の阿弥陀仏(活動性)

阿弥陀仏の功德を立像で表現するにはそれなりの理由がなくてはならない。その第一は阿弥陀仏の活動性の表現としての立像である。法然がなぜ立像をとくに重視したのか、その典拠をどのような経論に求めたのか、法然自身は具体的には語っていないが、浄土三部経中、立仏の記述があるのは『観無量寿経』第七華座観の「住立空中」⁽⁶¹⁾の次のような经文である。

「説^ト三^ノ語^ヲ時無量壽佛住立^シ空中^ニ觀世音大勢至^ニ二大士侍立^シ左右^ニ光明熾盛^{ナリ}不^レ可^ク具見^ニ百千^ノ閻浮檀金色不^レ得^ル爲^ス比^ト」

この经文に注目した善導は、

「一^ニ明^シ彌陀應^シ聲即現^シ證^ス得^ル往生^ス也三^ニ明^シ彌陀在^シ空而立^ス者但使^{コト}迴心正念^ニ願^ス生^ニ我國^ニ立^ト即得^セ生^ス也問曰佛德尊高^{ナリ}不^レ可^ク輒然^ト輕舉^ス一^ニ既能不^レ捨^テ本願^ニ來應^セ大悲^ニ者何故不^レ端坐^シ而赴^ル

機也。答曰。此明^ス如來別有^ニ密意^ニ。但以^レ娑婆^ノ苦界^ハ雜惡^ハ同居^ニ八苦^ハ相燒動^ス。
成^ニ違返^ヲ。詐親含笑^{シテ}。六賊常隨^ニ三惡火院^ニ臨臨^ト。欲^ス入^ニ。若不^ニ舉^レ足以救^ハ。
迷業繫^ノ之。牢何由得^レ勉^ル。為^ニ斯義^ニ。故立撮^ニ。即行不^レ及^ニ端坐^ニ。以赴^{クニ}。
機也^ニ。

といい、「住立空中」の經文は願生者の往生決定を証誠するとともに、
今現に煩惱に苦しんでいる常没の衆生のところに立撮して来迎すること
をあらわしている」と述べている。阿弥陀仏の聖意は「偏えに常没の衆生
を愍念」することにあるのであって、現に「水に溺れたる人の如きは急
に偏えに救う」べき緊急性があるからである。阿弥陀仏が端坐してい
は常没の衆生を緊急に救うことはできない。

しかるに、この阿弥陀仏の来現は臨終だけに限定されるのであろうか。
良忠は善導の釈文「仏徳尊高、不^レ可^ニ輒然^{シテ}。輕挙^ニ。既能不^レ捨^ニ本願^ニ。来
応^ニ大悲^ニ者何故不^レ端坐^{シテ}而赴^{クニ}機也^ニ」の「不^レ捨^ニ本願^ニ」を釈して、
「不^レ捨本願者、可^ニ來迎願^ニ平生臨終其時雖^ト異來應^ノ之義彼此同故^ニ」
といい、弥陀の「来応之義」は平生と臨終との両方にわたると述べてい
る。

では善導の釈文「立撮即行」に対する法然門流の解釈を検討してみた
い。

まず西山義祖證空は端坐赴機と立撮即行を対比して、

「端坐ハ機ニ應ズル事親シキニ似タレドモ、善機ニ應ズベキガ故ニ、
自力ノ聖道ノ心ナルベシ。今、立チナガラ應ズル事ハ、暫時ノ化現ニ
似タレドモ、惡機ヲ捨テスシテ、一念ニ業成ズル、他力淨土ノ詮要ナ
リ。實ニ、佛力難思ノ力ニアラズバ、業障煩惱ノ堅キ綱、何ニ依リテ

斷ツ事ヲ得ベキ。是則チ、他力ノ不思議ヲ標スルナリ。機ニ應ズル事
疎ナルニハアラズ。」

といい、端坐赴機は自力聖道門の心をあらわし、立撮即行は他力淨土門
の詮要をあらわすとし、自力と他力とに配釈している。ところが、『他
筆鈔』になると、

「爲斯義故立撮即行等云事。問曰。端坐來迎。謂可^レ有^ル歟。答曰。佛
四威儀相。法爾可^レ有^ル其謂。端坐此所求土形也。立是可^ニ來迎形^ニ其
意。釋文明見。是即修得報佛別願攝^ニ凡夫^ニ謂。三世無^レ絶。第九門
境顯。謂即云立撮即行也。故今經意。坐佛來迎不^レ可^レ有^ル之。
顯不^レ可^レ有^ル之本作^ニ」⁽⁶⁸⁾
無來迎住立佛也^一

といい、端坐は阿弥陀の所求の土における形をあらわし、立撮即行は阿
弥陀の来迎の形をあらわすとし、ともに他力淨土門の中における、極
樂淨土での弥陀の禪定（あるいは說法）の形をあらわすか、極樂からの
弥陀の来迎をあらわすかの違いにあると、『自筆鈔』とは別の角度から、
より展開した解釈を述べている。さらに立撮即行の「立撮」について、

「立撮トイハ、報身ハ凡夫ノ感見スベキ身ニアラズト雖モ、本願ヲモ
テ來リテ應ジ給フ故ニ、垢障ノ凡夫見ル事ヲ得ルハ、撮ルニテアルナ
リ。是則チ、佛ノ慈悲ノ力ナリ。ソレ凡夫ノ分ニアラズ。故ニ、撮^{シテ}
ト云フ。」⁽⁶⁹⁾

といい、立撮とは本来報身仏を感じし得ない垢障の凡夫をして感見せし
める弥陀本願の慈悲の力をあらわすと述べている。

次に隆寛は善導の釈文「此明^ス如來別有^ニ密意^ニ」を釈して、
「問「此明如來別有密意」密意者如何 答既可^レ隨^ニ三途^ニ者佛驚立救^レ

之不及⁽⁷⁰⁾端坐⁽⁷¹⁾也 此其蜜意也 是則隨⁽⁷²⁾機應現儀式也 今世諸人爲⁽⁷³⁾臨終⁽⁷⁴⁾用⁽⁷⁵⁾彌陀立像⁽⁷⁶⁾此心也⁽⁷⁷⁾

といい、「住立空中」の経文は三途に墮す常没の衆生を立ちどころに救済する、弥陀の隨機応現の儀式をあらわすと述べている。隆寛の当時、人々は臨終に際して弥陀の立像を依用することが広くゆきわたっていたようである。

さらに良忠は『造像功德経』を引用して坐儀と住立との優劣を比較して、

「互⁽⁷⁸⁾四威儀中⁽⁷⁹⁾坐威儀成⁽⁸⁰⁾三大事⁽⁸¹⁾故致⁽⁸²⁾此難⁽⁸³⁾歟造像功德經云坐成⁽⁸⁴⁾辨⁽⁸⁵⁾大事⁽⁸⁶⁾相⁽⁸⁷⁾又降魔成道轉妙法輪皆坐儀也⁽⁸⁸⁾云 然而今住立所表所化⁽⁸⁹⁾於⁽⁹⁰⁾苦界⁽⁹¹⁾安堵思爲⁽⁹²⁾令⁽⁹³⁾不生故住立給也⁽⁹⁴⁾

といい、四威儀の中では住立よりも坐儀の方が大事ではあるが、苦界に輪廻する常没の衆生を一刻も早く救済し、至急に安堵の思いを生ぜしむる弥陀自らの聖意をあらわして空中に住立されたと述べている。故に良忠は立撮即行の「立撮」を解釈して「爲⁽⁹⁵⁾救⁽⁹⁶⁾衆生隨⁽⁹⁷⁾惡趣⁽⁹⁸⁾苦上⁽⁹⁹⁾周障⁽¹⁰⁰⁾急來⁽¹⁰¹⁾故云⁽¹⁰²⁾立撮⁽¹⁰³⁾」と説明している。

以上、法然門流の「立撮即行」釈を見てきたが、この阿弥陀仏の活動性を最も端的に美術的に表現したものが知恩院所蔵「阿弥陀二十五菩薩来迎図」(通称 早来迎 附図1)である。その成立は鎌倉中期から後期(十三〜十四世紀)と推定されている。⁽⁷³⁾この早来迎で注目される点は、来迎する阿弥陀仏および諸菩薩が悉く金色の乗雲の立像であること、その白雲が来迎するスピード感を十二分に表現していること等である。善導の「立撮即行」の釈文内容を最も忠実に絵画化した来迎図と言えるで

あろう。したがって、図の右下に描かれている往生者の机上の八軸は法華八軸ではなくて、善導の著作八卷(『般若舟讃』一卷を除く)でなければならぬ。⁽⁷⁴⁾

五、仏凡の人格的呼応関係(親近性)

阿弥陀仏の功德を立像で表現する第二の理由は仏凡の親近性をあらわす点にある。法然は「示或人詞」⁽⁷⁵⁾の中で、

「彌陀の本願を決定成就して、極樂世界を莊嚴したて、御目を見まはして、わか(我)名をとなふ(唱)る人やあ(有)ると御らん(覽)し、御み、(耳)をかたふ(傾)けて、わか(我)名を稱する物やあ(有)ると、よる(夜)ひる(晝)きこしめさるゝ也。されは一稱も一念も阿彌陀にし(知)られまいらせすといふ(云)事なし。されは攝取の光明はわか(我)身をすて(捨)給ふ事なく、臨終の來迎はむなしき(虚)事な(無)き也。」

といい、阿弥陀仏とは常に御目を見わたし、御耳をかたむけて、念仏の衆生を探し求めておられる、人間的で、かつ行動的な仏であって、単なる禪定仏や說法仏ではないことを強調している。仏凡の人格的呼応関係とは、南無阿弥陀仏とみ名を称える、衆生の側からの呼びかけに対して、阿弥陀仏は衆生の身・口・意の三業に即応して人格的に、人間的に救済の手をさしのべ、こたえられることを意味する。

この仏凡の人格的呼応関係について、善導は第九真身觀の三緣釈と第八像觀法界身釈の三義とを説いているので、それぞれについて法然および門流の解釈を検討したい。

まず前者、三縁釈の親縁とは、善導によれば、

「一、明^{ニハス}親縁^ニ衆生起^レ行^シ口常稱^{ニスレハ}佛^ニ佛即聞^ニ之身常禮^{ニスレハ}敬^ニ佛^ニ佛即見^ニ之^ニ心常念^{ニスレハ}佛^ニ佛即知^ニ之衆生憶念^{ニスレハ}佛^ニ者佛亦憶^ニ念^ニ衆生彼此三業不相捨離^ニ故名^ニ親縁^ニ也」⁽⁷⁶⁾

といい、念仏の衆生が口業称名、身業礼拜、意業憶念すれば、仏の三業と衆生の三業とが捨離することなく、一体化し、仏凡は親密な関係になると述べている。

これに対して法然は『往生浄土用心』⁽⁷⁷⁾に、

「善導の三縁の中の、親縁を釋し給ふに、衆生ほとけ（佛）を禮すれば、佛これを見給ふ。衆生佛をとなく（唱）れば、佛これをき（聞）給ふ。衆生佛を念すれば、佛も衆生を念し給ふ。かるかゆへ（故）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（成）て、佛も衆生もおや（親）子のこと（如）くなるゆへ（故）に、親縁となつ（名）くと候めれば、御手にすすをもたせ給と候は、佛これ（是）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、念せられまいらす御身にわたらせ給はんする也。さは候へとも、つね（常）に御したのはたらくへきにて候也。三業相應のため（爲）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（故）に、聲を本鉢とはおほしめすへきにて候。」

といい、ほぼ善導の親縁釈をそのまま引用した上で、念仏の衆生の三業と、弥陀の三業とが「かれこれ、ひとつになりて、仏も衆生もおや。子のごとくなるゆへに、親縁となづく」と、善導の釈文を敷衍する。すなわ

ち、法然は阿彌陀仏を、具象的で、かつきわめて人間的な仏にとらえた上で、念仏すれば、阿彌陀仏という人格と念仏の衆生という人格とが「親子のごとき」関係を結び、親しくむつまじく、⁽⁷⁸⁾触れあい、呼応しあい、ひとつに融けあうことになる、としている。

さらに法然門流の解釈を見てみたい。

まず西山證空によれば、善導の親縁釈を西山義的に解釈して「今時の凡夫、阿彌陀仏に親しき謂れあり」⁽⁷⁹⁾と展開する。「阿彌陀仏に親しき謂れ」とは證空の独創的な解釈である往生正覚一体成就説と仏体即行説とを意味する。證空は『觀經疏』『玄義分』会通別時意の釈文の中で阿彌陀仏を解釈して、

「阿彌陀佛、トイハ、四十八願成就ノ佛ナリ。故ニ、正シキ弘願ノ體ナリ。至心信樂欲生我國、ノ者生レズバ、正覺ヲ取ラジ、ト誓ヒシ菩薩、此ノ願ニ依リテ衆生生ルベキ謂極マリテ、佛ニ成リ給フ。正ニ知ルベシ、我等ガ生ルベキ行ハ、彼ノ願力ニアリ。願成就セル佛ヲ阿彌陀佛ト號スレバ、明ラカニ知リヌ、阿彌陀佛ハ正シク我等ガ往生ノ行ナリト云フ事ヲ。」⁽⁸⁰⁾

という。傍線Aの釈文が往生正覚一体成就説である。「無量寿經」第十八願文「設我得仏十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念若不^レ生者不^レ取正覺」の「若不^レ生者不^レ取正覺」とは阿彌陀仏が衆生の往生と自らの正覚との同時一体の成就を誓った願文である、と證空は解釈した。したがって、法蔵菩薩が正覚を成就して阿彌陀仏となったということは、とりも直さず衆生の往生が成就され、「衆生生ルベキ謂」⁽⁸¹⁾が保証されていることになるという。また傍線Bの釈文が仏体即行説である。證空は

『觀經疏』『玄義分』会通別時意の釈文「言南無者即是歸命亦是發願迴向之義言阿彌陀仏者即是其行」の「言阿彌陀仏者即是其行」を文字通り解釈して、阿彌陀仏という仏体そのものに「我等が往生ノ行」が成就されていると展開したのである。この往生正覺一体成就説と仏体即行説とは親縁積の證空的展開と言えよう。

次に隆寛によれば、親縁を釈して、

「彌陀三業偏以他力願成就之」偏以名願力莊嚴之佛三業與行者三業其體是一也故名爲親攝取光無外偏自名號中出然則以彌陀譬骨肉親」

という。「以彌陀譬骨肉親」とは法然の「往生淨土用心」の「仏も衆生もおや子のごとくなる」を承けたものであろう。ただ隆寛が親縁の「親」を釈して「仏三業與行者三業其體是一也」と述べていることは善導の「彼此三業不相捨離」をさらに展開させた解釈と言えよう。

また良忠によれば、親縁とは、

「而今文意衆生憶念彌陀不絶如」憶子思母彌陀還念衆生不捨如魚母念子彼此親故是名不離」

といい、譬えて言えは、「如」憶子思母「く」、「如」魚母念子「き親子の関係であると述べている。

次に近縁とは、善導によれば、

「二明近縁衆生願見佛佛即應念現在目前故名近縁也」

といい、阿彌陀仏が衆生の願いに応じて「現に目前に在ます」のが近縁であると述べている。これに対する法然の近縁釈は『觀經釈』以外、法語としては何等残されていないが、しかし、晩年の自らの宗教体験を記

録した『三昧発得記』に、

「元久三季正月四日念仏之間三尊現大身」と記しているように、法然自身晩年の十年間にしばしば阿彌陀仏を感じたと伝えている。

さらに法然門流の解釈を見てみたい。

まず西山證空によれば、親縁は仏凡の親疎の關係を言うのに対して、近縁は仏凡の距離的な遠近をいう、とする。したがって、別願成就の彌陀と衆生との間に「依在近謂奉見彌陀上」るのである。

では彌陀と衆生との「近謂」とはどのような謂れを言うのであろうか。すなわち、『他筆鈔』に、

「問云。平生見佛如何。答云。名體不二佛故。稱名即見佛也。離南無阿彌陀佛。別阿彌陀佛不可在之」

といい、阿彌陀仏とは名體不二の仏であるから、名号、南無阿彌陀仏を称えれば、その本体である仏体そのものが衆生の目前に必ず顯現すると述べている。

次に隆寛によれば、近縁を釈して、

「然阿彌陀佛以他力願與行者歸入之心和合附近更無異途是故不簡心清濁行者願見者彌陀即應念現也故云近也」

といい、近縁とは彌陀の本願と念仏者の心とが和合して、彌陀が目前に現することであるとしている。

また良忠によれば、親縁とは西方十万億刹の徑路がいかに遠くとも仏凡の心が同一となることを言い、近縁とは阿彌陀仏が千返影向して摂護倦くことなく、念仏者を離れないことを言う。ただし、実際には近縁の見仏(平生)は念仏者の機根によって見と不見とがある。たとえ見仏が

できなくても、仏は必ず来現して下さる。「若し冥の辺に約せば、不見も猶お近し」⁽⁹²⁾と述べている。

最後に増上縁とは、善導によれば、

「三、明増上縁、衆生稱念、即除多劫罪、命欲終時、佛與聖衆、自來迎接、諸邪業繫無能礙者、故名増上縁也」⁽⁹³⁾

といい、念仏者が滅罪を蒙り、臨終に阿弥陀仏の来迎引接を受けることを増上縁と言うと述べている。

これに対して法然は、

「攝取の光明のなかに又化佛菩薩ましくて。この人を攝護して。百重千重圍繞し給ふに。信心いよいよ増長し。衆苦ことごとく消滅す。臨終の時ほとけみづから来迎し給ふに。もろもろの邪業繫よくさふるものなし。……かくのごとき

の種々のさはりをのぞかんがために。かならず臨終の時にみづから菩薩聖衆に圍繞せられて。その人のまへに現ぜんとちかひ給へり。第十九の願これ也」⁽⁹⁴⁾

といい、阿弥陀仏が臨終に当って、「種々のさはり」、すなわち、境界、自体、当生という三種の愛心にさいなまれた念仏者をして正念に住せしめるために来迎されると述べている。法然はここで源信等平安浄土教者の臨終正念釈、来迎観とは異なる、全く新しい解釈を展開している。

さらに法然門流の解釈を見てみたい。

まず西山證空によれば、増上縁を釈して、

「命欲終時、ヨリ下ハ、正シク増上縁ノ義ヲ述ブルナリ。是則チ、他力往生ノ詮要ナリ。自來迎接、ト云フハ、行者ノ修行力ニ依ラザ

ル事ヲ顯スナリ。行者ノ修行ノ功ニ依ラバ、天上ノ來迎ナホ得難シ。況ンヤ、佛ノ來迎ヲヤ」⁽⁹⁵⁾

といい、弥陀の臨終来迎は衆生の修行力によるものではないと述べている。證空のこの来迎観は法然が衆生による臨終正念の修行力を否定した来迎観と軌を一にしている。

次に隆寛によれば、自力他力の用語の根據はどのような経論にあるかと問ひ、

「問自力他力經中有誠證耶 答曇鸞道綽善導等皆依經說依論文不敢不任智臆也 壽經云「臨壽終時大衆圍繞現其前」觀經云九品往生人一々有來迎 小經云「臨命終時阿彌陀佛與聖衆現在其前」是其他力明證也 聖道門諸經論皆自力明證也」⁽⁹⁶⁾

といい、浄土三部經の臨終来迎の經文を挙げた上で、臨終来迎そのものが他力の証據であると述べている。

また良忠によれば、増上縁の聖衆来迎と近縁の見仏とを混同してはならないとして、

「問増上縁中聖衆來迎與上近縁見佛何別答近縁見佛則是平生此中來迎乃其臨終故不混亂若約五緣言近縁者即護念見佛二緣増上縁者滅罪攝生二緣三緣皆約凡夫是證生縁也」⁽⁹⁷⁾

といい、近縁の見仏が平生における護念と見仏をあらわすのに對して、増上縁の聖衆来迎は臨終における滅罪と攝生をあらわすとして明確に區別している。つまり、近縁とは平生における弥陀の来現であり、増上縁とは臨終における弥陀の来迎であるといえよう。

第二に、もう一つの人格的呼応關係をあらわす法界身の三義を検討し

てみよう。

善導は『觀無量壽經』の經文「諸仏如来是法界身入一切衆生心中」⁽⁹⁸⁾を解釈して、

「言法界者有三義一者心偏故解法界二身偏故解法界三無障礙故解法界正由心到故身亦隨到身隨於心故言是法界身也言法界者是所化之境即衆生界也言身者是能化之身即諸佛身也言入衆生心中者乃由衆生起念願見諸佛佛即以無礙智知上即能入彼想心中現但諸行者若想念中若夢定中見佛者即成斯義也」⁽⁹⁹⁾

という。善導のいう「法界」とは、真如そのものや全宇宙のことではなく、衆生界を指す。したがって、法界身とは全宇宙の衆生を導き利益する仏身のことである。この仏身には心偏、身偏、無障礙の三種の働きがあるとする。

これに対して法然は直接善導の法界身釈に關説するところがない。法然はおそらく中古天台口伝法門の文献、すなわち、『妙行心要集』⁽¹⁰⁰⁾「觀心略要集」、『真如觀』等の文献中に『觀無量壽經』の法界身の經文を見出し、本覺思想と結びつけて理解していたのかもしれない。

しかしながら、法然門下になると、法界身の三義に対して弥陀と衆生との親近性を表現したものと理解するにいたった。

まず西山證空によると、法界身の三義と親、近、増上の三縁とは「其体全ク同ジ」であるとした上で、善導の釈文「言身者是能化之身即諸仏身也」を釈して、

「言身者、是能化之身、即諸佛身也、トイハ、此ノ中ニ、衆生界ヲ

指シテ、其ノ身、トイハ、能化、所化、冥合シテ、其ノ體ニナキ故ナリ。是則チ、諸佛ハ衆生ニ依リテ住シ給フ。衆生ハ諸佛ノ中ニ住在スル故ナリ。爲諸衆生ノ願力住ノ心ナリ」⁽¹⁰¹⁾

といい、法界身とは弥陀と衆生とが「冥合シテ其ノ体ニナキ」親近な關係にあることをあらわしていると述べている。

次に隆寛によると、法界身の三義とはすべて衆生界（法界）に対する阿弥陀仏の働きかけを専らあらわすとし、心偏、身偏、無障礙の三義それぞれに『往生論註』所説の法界身釈を引用して説明している。⁽¹⁰²⁾

また良忠によれば、法界身とは見仏の衆生の機熟を解する仏身のことを言うとする。すなわち、「心遍」とは弥陀の大悲心があまねく衆生の見仏の機熟を知る働きのことであり、「身遍」とは見仏の機があれば、弥陀がその衆生の目前に仏身を顯現する働きのことであり、「無障礙」とは仏身を顯現することが自由自在である働きのことをいう、と述べている。

以上、三縁釈および法界身の三義は法然浄土教における仏凡の親近性の思想的根拠といえるが、さらにこれを美術的に表現したものが「半金色の善導像」⁽¹⁰³⁾（附図2）である。半金色の善導像とは『選択集』第十六章段私釈段に

「靜以善導觀經疏者是西方指南行者目足也。然則西方行人必須珍敬矣就中每夜夢中有僧指授玄義。僧者恐是彌陀應現。爾者可謂此疏是彌陀傳説。何況大唐相傳云善導是彌陀化身也。爾者可謂又此文是彌陀直説。」

と法然が表明した善導弥陀化身説の具象化であることは明らかである。

『法然聖人御夢想記』⁽¹⁰⁾によると、阿弥陀仏の化身としての善導は腰から上が「くろくそめたる衣」で、腰より下が金色と記されている。腰から下の金色とは阿弥陀仏を象徴し、腰から上の「くろくそめたる衣」の色、つまり墨色とは衆生を象徴している。すなわち、「半金色・半墨色の善導像」とは仏凡の親近性、仏凡⁽¹¹⁾一体を美術的に表現したものと見えよう。

六、結語

以上、浄土宗の形像本尊、阿弥陀仏像について法然上人および門下に視点を置いて論じてきた。浄土宗の本尊はやはり坐像よりも立像の方が、鎌倉新仏教としての法然浄土教の基本的立場と一致すると言える。阿弥陀仏立像説の場合、その法然浄土教における教義的根拠とは、第一は阿弥陀仏の立撮即行、つまり活動性であり、第二は仏凡の人格的呼応関係つまり親近性である。さらに、前者、阿弥陀仏の活動性の美術的表現が知恩院所蔵「阿弥陀二十五菩薩来迎図」(通称 早来迎)であり、後者、阿弥陀仏の親近性の美術的表現が半金色の善導像である、といえる。阿弥陀仏立像説の視点から法然浄土教を今一度考え直してみる必要があるのではなからうか。

註

- (1) 昭和十三年の『浄土宗学大会紀要』
- (2) ただし、昭和十五年五月刊行の『浄土宗読本』に「色々あるが、一番正しいのは立像の「来迎仏」である」(三四七頁)と書かれた箇所が総大本山をはじめ多くの寺院からクレームがつき、問題となり、発行所の法然上人顕仰会は雑誌『浄土』第六卷十月号(昭和十五年)にお詫びの文章を載せ、「一番正しいのは」以下の文章を抹消し、左のように訂正した。

「坐像は浄土にましますお姿であり、立像は多く衆生を来迎引接し給ふお姿である。救はれ行く衆生の心状からすれば、来迎し給ふ立像の方に一層の親しみが感ぜられ、又苦しみがいやされて安慰された者に取っては坐像のどつしりしたお姿に何んともいえぬおちつきを感じ得られるものである。」

最近では藤堂恭俊「乗雲の阿弥陀如来立像について」(仏教論叢十九)、同「俊乗房重源と乗雲の阿弥陀如来三尊立像」(井川定慶記念論文集「日本文化と浄土教論攷」所収)等の論文があり、藤堂氏は浄土宗の本尊仏は立像が正しいとされている。

- (3) 首題本尊とは『法華経』の首題「南無妙法蓮華経」を図顕した本尊。
- (4) 釈迦一尊とは釈迦如来の立像本尊のこと。
- (5) 大曼荼羅とは中央に『法華経』の首題「南無妙法蓮華経」を大書し、左右に釈迦・多宝如来、四大菩薩(上行・無下行・淨行・安立行の四菩薩・不動明王・龍樹・天台・妙楽・伝教等を図顕した本尊。(3)の首題本尊が発展し完成されたもの。
- (6) 一尊四士とは釈迦如来一尊と、左右の脇士として本化地涌の四大菩薩(上行菩薩・無下行菩薩・淨行菩薩・安立行菩薩)を配した本尊のこと。(4)の釈迦一尊の発展し完成されたもの。
- (7) 二尊四士とは釈迦如来と、多宝如来が並坐し、その左右の脇士に本化地涌の四大菩薩を配する本尊。(6)の一尊四士の別体とされる。
- (8) 『日蓮宗読本』一五三頁。
- (9) 近年、仏本尊と法本尊とはその原理は一であるという解釈が発表されている。(茂田井教亨「本尊の原理と形態」、『大崎学報』一一六号、「観心本尊鈔研究序説」所収)
- (10) 梯実円「真宗に於ける形像本尊の教義的研究」(宗学院論集第五五号)
- (11) 「観経」第七華座觀の住立空中の弥陀三尊をもって、伝統的には浄土宗の本尊としている。昭和十六年三月二十八日認可の「浄土宗宗制」第六條では「本宗ノ本尊ハ阿弥陀トシ觀世音菩薩、大勢至菩薩ノ二脇士ヲ安置ス尚教主釈迦牟尼仏、高祖及宗祖兩大師ノ像ヲ安置ス」とある。しかし、平成三年七月二十六日改正の「浄土宗宗綱」第五條では単に「本宗の本尊は、阿弥陀仏とする。」

とあるだけで、観音、勢至の二菩薩にはふれていない。

- (12) 二祖弁長は『浄土宗要集』(浄全⑩二一五頁)に「釈迦弥陀二尊以浄土宗、本尊スル事其意快覺弥陀一尊用釈尊不_レ奉_レ用時其意暗暗 恐有_レ覺」といい、釈迦弥陀二尊本尊説を述べている。

- (13) 一尊二祖を本尊とする形態は、一つには宗祖の善導弥陀化身説(『選択集』第十六章)により、二つには二祖対面の影像の形式により、禪宗の影響を受けて、足利時代以降に成立した本尊形態である。(石井教道『浄土の教義と其教団』一九五頁)

- (14) 知恩院・誕生寺の御影堂、大本山善導寺の三祖堂等の本尊形態。

- (15) 濱田隆「立像阿弥陀来迎図成立史考——仏坐像から仏立像へ——」(仏教芸術一二六号)

- (16) 同

- (17) 『阿弥陀仏彫像』(奈良国立博物館編) 三一九頁。

- (18) 濱田隆「立像阿弥陀来迎図成立史考——仏坐像から仏立像へ——」(仏教芸術一二六号)

- (19) 同

- (20) 新大日本仏教全書第五十七卷二十五頁。

- (21) 『後拾遺往生伝』巻中(統浄十七卷一一五頁)、『本朝高僧伝』巻五十一(大日本文庫仏教篇『本朝高僧伝』下巻二一五頁)

- (22) 浄全①一八八頁上。

- (23) 『天台宗聖典』(中山書房仏書林刊) 七六頁。

- (24) 大正蔵③ 五七頁中。

- (25) 大正蔵④ 一二頁上。

- (26) 毛利久『仏師快慶論』一三八―一五二頁。

- (27) 清涼寺蔵阿弥陀聖衆来迎図。

- (28) 昭法全二三四頁。

- (29) 昭法全七八四頁。

- (30) 宝永三年に西福寺住職感翁謙明がこの阿弥陀如来像背面の銘文を判読転写した木札が現存する。その木札に「上人之御安置仏則某送給 建保三_乙秋当寺

住同四_丙正月十日ヨリ廿五日迄於当院別時念仏執行 沙門勢観源智」とある。望月信成「元祖より源智上人に附属せられし本尊」(『専修学報』2)

- (31) 『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』玉桂寺発行、昭和五十六年三月三十一日。

- (32) 藤堂恭俊「俊乗房重源と乗雲の阿弥陀如来三尊立像」(井川記念『日本文化と浄土教論攷』)

- (33) 成田俊治「鎌倉浄土教と来迎図」(坪井記念『仏教文化論攷』)

- (34) ただし、例外がある。『勅伝』第十四卷二段の「大原談義」の図では、大原談義のおこなわれた勝林院の本尊は金色定印の阿弥陀坐像として描かれている。

- (35) 『源信』(日本思想大系第六卷)二〇六―二二七頁。

- (36) 恵心僧都全集一―三三九―三五八頁。

- (37) 恵心僧都全集一―三五二頁。

- (38) 大正蔵③九八七a

- (39) 石田一良「浄土教美術」五九頁。

- (40) 昭法全七二四―七二五頁。

- (41) 昭法全八六九頁。

- (42) 昭法全六五二頁。

- (43) 『浄土宗略抄』(昭法全五九七頁)

- (44) 昭法全六五一頁。

- (45) 昭法全五八八頁。

- (46) 鈴木成元「臨終行儀について」(浄土学二七)

- (47) 『二十五三昧起請』(恵心僧都全集①三五三頁)。

- (48) 『源信』(日本思想大系第六卷)二二四頁。

- (49) 宮内庁書陵部本には聖念(金)のほかは妙空・明晋・花山法皇・良運・念昭・良陳・良範・仁償・源信・禅珍・康審など十一人の往生に関する記文がある。

- (50) 昭法全二三四頁。「来迎による臨終正念」を説く法然の法語にはこの他に「浄土宗略抄」(昭法全五九六―五九七頁)・「往生浄土用心」(昭法全五六二―五六四頁)・「正如房へつかはす御文」(昭法全五四五―五四六頁)・「大胡の

太郎実秀へつかはす御返事（昭法全五二一〜五二三頁）・「法然聖人御說法事」

（昭法全一六八〜一六九頁）等がある。

(51) 浄全①一八八頁上

(52) 浄全①五四頁

(53) 続浄④五頁下

(54) 「浄土宗略抄」（昭法全五九六頁）

(55) 「十二問答」（昭法全六四〇頁）

(56) 「三心料簡および御法語」（昭法全四五三頁）に

「於平生念仏往生不定思、臨終、念仏又以不定也。以平生念仏決定思、臨終又以決定也云。」

という。

(57) 「観経釈」の近縁釈（昭法全一二二頁）に、

「衆生願見仏、仏即応念現在目前、故名近縁也。云衆生不念仏、仏与衆生遙遠。付之有三意。一平生、二臨終、一平生者、若人念仏阿弥陀仏無数化身觀世音化大勢至、常来至此行人之所（中略）若人不念仏者、恒沙聖衆一人不來、無数化仏一仏不來。作与仏極遠、故光明不攝取、念仏者仏近行者身、故光明攝取也。二臨終者、一切念仏行人、命欲終時仏來迎。九品行人、一人不空、仏來迎。欲預仏來迎、廃諸行修念仏。」

という。

(58) 「十二問答」（昭法全六二六頁）

(59) 「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」（昭法全五二二頁）

(60) 良忠の「伝通記」（浄全②三三六頁下）に、

「不捨本願者可来迎願平生臨終其時雖異来応之儀彼此同故」

というように、良忠は平生の来現と臨終の来迎とを明確に区別している。「勅伝」によると、臨終の来迎の図とともに、平生における阿弥陀仏の来現の図（法然の三昧発得）を描いている。

(61) 浄全①四二頁。

(62) 「観経疏」（浄全②四四頁下）

浄土宗の本尊論 序説

(63) 「観経疏」（浄全②六頁上）

(64) 「観経疏」（浄全②四四頁下）

(65) 「伝通記」（浄全②三三六頁下）

(66) 西山證空も来迎は即便往生と当得往生との両方にわたると論じている。

(67) 「自筆鈔」（西全②七〇頁下〜七一頁上）

(68) 「他筆鈔」（西全⑤七三頁上〜下）

(69) 「自筆鈔」（西全②七一頁上）

(70) 平井正戒「隆寛律師の浄土教附遺文集」附録一四三頁下）

(71) 「観経疏略鈔」（浄全②五四四頁上）

(72) 「伝通記」（浄全②五三七頁上）

(73) 石田一良「浄土教美術」一五三頁。

(74) 美術の専門家による解説によると、多くは法華八軸と記している。京都国立博物館編「浄土教絵画」二四三頁上。

(75) 昭法全五八頁。

(76) 「観経疏」（浄全②四九頁上）

(77) 昭法全五五九頁。

(78) 「選択集」第二章私釈段で法然は善導の親縁釈を解釈して「阿弥陀仏におきて甚だもつて親昵となす」と述べている。

(79) 「他筆鈔」（西全⑤九〇頁下）

(80) 「自筆鈔」（西全①一〇六頁下）

(81) 「観経疏」（浄全②一〇頁上〜下）

(82) 平井正戒「隆寛律師の浄土教」附録隆寛律師遺文集一五一頁上）

(83) 「伝通記」（浄全②三五二頁下）

(84) 「観経疏」（浄全②四九頁上）

(85) 昭法全五八頁。

(86) 昭法全八六五頁。

(87) 「法然聖人臨終行儀」（昭法全八七二頁、親鸞聖人全集第五卷一三六頁）

(88) 「他筆鈔」（西全⑤九二頁上）

(89) 「他筆鈔」（西全⑤九二頁上）

- (90) 『他筆鈔』(西全⑤九二頁上)
- (91) 『定善義問答私見聞』(隆寛前掲書一五二頁上)
- (92) 『伝通記』(浄全②三五二頁上)
- (93) 『観経疏』(浄全②四九頁上)
- (94) 『三部経釈』(檀王法林寺本九頁)
- (95) 『自筆鈔』(西叢②九九頁下)一〇〇頁上
- (96) 『具三心義』(平井前掲書三頁下)
- (97) 『伝通記』(浄全②三五二頁上)
- (98) 『観無量寿経』(浄全①四三頁)
- (99) 『観経疏』(浄全②四七頁上)
- (100) 『恵心僧都全集』②四五五頁
- (101) 『観心略要集』の新研究 二六〇二七頁
- (102) 『真如観』には『観無量寿経』の法界身の経文の引用はないが、しばしば真如と凡夫との一体を説く。『天台本覚論』一二〇、一二九、一四二頁。)
 - (103) 『積字鈔』、『浄土安心抄』
 - (104) 『自筆鈔』(西叢②八七頁下)八八頁上
 - (105) 『他筆鈔』では「法界身者法界衆生^ト壽命心得^ヲ体成^{シテ} 功德也」(西全⑤八〇頁下)、あるいは「法界衆生^ト想心為^レ体^ト」(西全五八一頁上)とも述べている。
 - (106) 『定善義問答私見聞』(隆寛前掲書一四五頁下)
 - (107) 『伝通記』(浄全②三四三頁下)、『観経疏略鈔』(浄全②五五二頁上)
 - (108) 半金色の善導像には左のような遺例が現存する。
 - (一)『法然上人行状図画』巻七「二祖対面の図」
 - (二)増上寺蔵『法然上人伝絵』下巻第四段
 - (三)常福寺蔵『拾遺古徳伝』
 - (四)京都・知恩寺蔵 画像 善導大師立像
 - (五)京都・光明寺蔵 画像 善導大師坐像(浄土五祖伝の中)
 - (109) 『西方指南抄』(『親鸞聖人全集』⑤一一七〜一二〇頁)
 - (119) 明貞の『貞伝集』巻下に半金色の善導について、「問、絶^ヲ一色ナルベキニ黒黄両色^ヲ得^レ意如何。答、是^レ淨穢不二、生仏一如形顯シテ一跡両色^ヲ顯現^ス」と



附図1 阿弥陀二十五菩薩来迎図（通称早来迎 知恩院蔵）



附図2 半金色の善導像（増上寺蔵法然上人伝絵下巻第4段 二相對面の図）

阿弥陀仏をどう説くか

上田 見宥

一、はじめに

浄土教の信仰の対象は阿弥陀仏でありますから、宗学においても、或は布教教化の面でも、阿弥陀仏を説くことは当然であります。そのもつとも肝要なことについて「どう説くか」と改めて問いかけをし、シンポジウムで討議するというのは、些か奇異に感じないわけではありません。本来、浄土宗においては阿弥陀仏をどのように頂き（理解し）、どのように説く（表現する）かは、一つでなければならぬ筈であります。

しかし、かつて故藤吉慈海台下が編纂された「理解と表現シリーズ」でもご承知のように、そこにさまざまなニュアンスの違いがあり、宗門人は一様にとまどいを覚えたことでありました。これは安心にかかわる問題ですから、勸学会とか、しかるべき機関で「かくあるべし」とお示しをいただきたい、というのが正直な気持ちであったように憶えています。

それから約三十五年を経た今日、再び各方面でこの問題が取り上げら

阿弥陀仏をどう説くか

れるようになりました。某教化センターや某教区の布教講習会をはじめ、最近では総本山知恩院布教師会中央研修会でもシンポジウムが行われました。一つの風潮ともいえますが、別の見方をすれば、それだけ布教の現場ではその表現に苦労しているとも申せましょう。

実際、このごろの布教師は報身の弥陀を説かず、法身の弥陀を説く人が多いという批判の声があるとも聞いています。その故か本年一月に、浄土宗総合研究所から各布教師に対して調査がありました。その結果を集計した資料もいただきましたが、それぞれに「どう説けば解ってもらえるのか」という点に苦心しながら布教されているお姿が伺えます。調査の当事者ではありませんから、その内容についての紹介は遠慮します

が、考えさせられることが多々あることは事実です。

私たちは、法然上人のお言葉を通じて、宗祖がどのようににいただかれ、どのように説かれたかを、しっかりと領解しなければなりません。宗義に違することなきよう、常に自己点検するためにも、平素から宗祖或は祖師がたの残された〈原典〉に接して学び、そして自らの信を高めて、そ

の喜びを檀信徒に伝えることが大切であると思うのですが、ただ布教の場においては、学術論文や大学の講義のようにまいらぬこともまた事実です。信仰は理屈ではありませんから、宗義は宗義としてお取り次ぎをしながらも、阿弥陀仏への帰依心を養うための、左右・縦横からの説法が必要であり、ひいては「この法に逢えてよかった」「生きる力が湧いてきた」という感動を頒ち合える布教が望まれるのであります。

二、「説く」対象

「布教の立場から」という前提をいただいておりますので、説く対象はいうまでもなく一般大衆・檀信徒であります。五重の勸誡に参上しても、時には「ご縁があつて今回初めて本堂に坐りました」という、仏法についての全くの初心者があるかと思えば、反対に聞法のベテランもいます。例えば小学生と高校生が混在しているようなものですが、いずれに焦点を合わせての布教かといえ、仏法の「イロハ」も存ぜぬ初心の方々を念頭においての布教であります。多少ご勉強のお方にしても、どこか本格的でないところがあり、独りよがりの誤りがありますから、一から白紙の心で聞いていただくのであります。

そこで「へん身を受けた喜び」へ仏法に逢える嬉しさへ「物質生活と精神生活」へ「釈尊の伝記」など少しずつ説きほぐしてまいります。五重のよきに十四・五席の座があつても、なかなか阿弥陀仏のお話には至りません。ましてや一席の法話で充分に説き明かすことは難しいものであります。

いずれにしても、阿弥陀仏の信仰を得るためには、素直にならねばな

りません。疑心や自力・高慢は信仰の障りになりますから徹底的に自己の「機」を知ることが第一歩です。自己の「機」を知るとは、所謂「三学非器」の自覚であります。この自覚なくしては浄土門の他力・易行の道に入ることはできません。五重で申せば初重のみ教えをしつかりいただき、凡夫であるわれわれが聖道門・難行の器ではなく、たゞ阿弥陀仏の慈光によつてのみ救われる、と説き進めます。

自己の「機」を知るには先ず無常観Ⅱ老病死の現実を直視することです。何が起るか予測できない人生ながら、老病死だけは万人に平等に訪れます。第二には、その無常に身を置きながら、尊く生きることのできない凡夫の性の悲しさに泣くことです。この慟哭Ⅱ罪惡観が本物でなければ、阿弥陀仏信仰も上すべりになってしまいます。

宗祖が自らを「十惡の法然」・「愚痴の法然」といわれた意味を、繰り返し説く必要があります。眼耳鼻舌身意の六根がある故に、貪・瞋・痴・疑・慢・邪見の六大煩惱が生じて三業浄らかならず、六道を輪廻するわが身です。

煩惱の中でも、とりわけ愚痴Ⅱ無明が根本となつてわれわれを悩ませます。聖道門の修行の叶う私ではありません。六度の波羅蜜多を行ずるどころか、その善を蔽いくらます悪行（六蔽）を日々重ねているのです。

（六波羅蜜） （六蔽）

布施波羅蜜	↓	慳 貪
持戒 //	↓	破 戒
忍辱 //	↓	瞋 恚
精進 //	↓	懈 怠

禪定 〃 ↓ 散乱
智慧 〃 ↑ 愚痴

この対比で分かるように、凡夫の実態は六蔽以外の何ものでもありません。そのうち慳貪の「貪」、瞋恚の「瞋」、愚痴の「痴」を代表格として毒に喩えて「貪瞋痴の三毒」と申します。また持戒の「戒」、禪定の「定」、智慧の「慧」を六波羅蜜多の代表として、「戒定慧の三字」といえます。

しかるにわがこの身は、戒行において一戒をもたず、禪定において一もこれをえず、智慧において断惑證果の正智をえず……また凡夫の心は物にしたがひてうつりやすし、たとふるに猿のごとし、まことに散乱してうごきやすく、一心しづまりがたし。無漏の正智なによりてかおこらんや……

ここにわがごときは、すでに戒定慧の三字のうちは物にあらず、この三字のほかにはわが心に相応する法門ありや。わが身にたへたる修行やあると、よろずの智者にもとめ、もろもろの学者にとぶらひしに、おしふるに人もなく、しめすともがらもなし

〔聖光上人伝説の詞〕

叡山における宗祖ご研讃の結論がこのお言葉であります。三学非器の叫びは天台僧としての自己を否定するものです。どれほどの修行もわが心を満足させることができず、反って十悪・愚痴の自覚のなかに、いかんとも為しがたい焦燥感をもって日々を過ごされたと拝察いたします。同様のお言葉は「大原問答」でも示されました。

ただし源空ごときの頑愚のたぐひは、更にその器ものにあらざるゆ

阿弥陀仏をどう説くか

へに、さとりがたく、まどひやすし。しかる間、源空発心の後、聖道門の諸宗につきて、ひろく出離の道をとぶらふに、かれもかたくこれもかたし。是れ即ち世くだり人をろかにして、機教あひそむくゆへなり

〔勅伝〕一四

ご自分を悟りに遠く惑いやすい「頑愚のたぐい」とされた宗祖は、末法になつて機根と教えがそぐわなくなつたのだと言われました。宗祖ほどの英智と徳性をもってしても、尚かくのごとくであれば、われわれに至つては更に言うべき言葉がありません。「愚痴に同じうして」とか、「愚痴に還る」とか申しながら、なかなか素直になれない「性愚」のわれわれであります。

しかし宗祖によつて、造悪愚鈍の身を救うための法門が示されました。選択本願念仏往生の道がそれであります。

予が如くの下機の行法は、阿弥陀仏の法蔵因位の昔、かねて定め置かるるをやと高声に称へて感悦隨に徹り、落涙千行なりき

〔聖覚法印に示される御詞〕

また

出離の道まちまちなりといへども、末法濁乱の機には称名をもつて勝れたりとす。罪業深重のともがらも、愚癡暗鈍の族も、称ふればむなしからざるは、弥陀の本願なり。罪深ければとて卑下し給ふべからず。十悪五逆も廻心すれば往生し、一念十念も心をいたせば来迎す

〔平重衡の問に念仏往生を示す御詞〕

とも申されています。

このように機教あいそむく世にあつては、ただ浄土の一門のみが通入

する道であります、そのためにも先ず「機」についての充分な講説が必要とされます。殊に今日の知識社会・高度経済社会においては、愚痴の自覚は至難事でありましようが、阿弥陀仏を説くためには、避けて通れぬ問題であると思います。

三、「三身礼」の偈文

さて、『逆修説法』に「諸仏の功德は無量無辺不思議不可説にして、凡夫の浅智のよく測り識るところにあらず」とあるように、測り識るところに難しい阿弥陀仏のご存在やお徳は、本来われわれ凡僧のよく説き得るところでないことは勿論であります。不可思議なる故に不可説・不可言、もとより文字に尽くせないというのが本当でしょう。

しかし一方では、阿弥陀仏の信仰・法然上人のみ教えをどうしてもお取り次ぎせねばならないのが布教師の使命でありますから、どう説けば領解していただけるのか、初発心の結縁者を前に「布教道は難行なり」の感を深くいたします。

そこで私は、一つの方法として「三身礼」の偈文を取り上げることがあります。即ち、〈本願成就身・光明摂取身・来迎引接身〉という、阿弥陀仏の三つのお徳で説いてまいります。

① 本願成就身

無常の世に生を享けて四苦に泣き、凡夫の性に惑い悩む衆生を哀れんで、法蔵菩薩は十劫の昔、四十八の大願をお建てになり、その総てを成就して「阿弥陀仏」になられました。まさしく「衆生病むゆえに我病む」のご苦労によって、凡夫救済の道が開かれたのであります。『投機

鈔』に「疾前無薬」・「機前無教」とあるごとく、病いより先に薬があるのではなく、妄想顛倒の機より前に教えが説かれた訳ではありません。病いを発見して薬が開発されるように、救われたい衆生を安養の極楽浄土へ往生せしめんがためのご本願でありました。宗祖も

貧瞋煩惱の敵（かたき）に縛られて、三界の焚竈にこめられたるわれらを、弥陀悲母の御心ざし深くして、名号の利剣をもちて生死のきづなを切り、本願の要船を苦海のなみに浮かべて、彼のきしにつけ給ふべしと思ひ候はんうれしきは、歡喜のなみだ袂をしぼり、渴仰の思ひ肝に染むべきにて候
（『往生浄土用心』）

と言われ、或は

阿弥陀ほとけ、五劫に思惟して建て給ひし深重の本願と申すは、善悪をへだてず持戒破戒をきらはず、在家出家をもえらばず、有智無智を論ぜず、平等の大悲をおこして仏に成り給ひたれば……
（『念仏往生要義抄』）

と申されているとおりであり、『選択集』の文を借りて言えば、「造像起塔・智慧高才・多聞多見・持戒持律」の者を対象とした本願ではなく、あくまでも「貧窮困乏・愚鈍下智・少聞少見・破戒無戒」のわれら凡夫を救わんがための本願であります。

然れば則ち弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を摂せんが為に、造像起塔等の諸行を以て往生の本願となしたまはず、唯称名の一行を以て、その本願となしたまへる也

（『選択集』第三章私釈段）

この最勝最易の唯称弥陀名号をもって本願とされた酬因感果の化身を

「報身」といただき、そのお浄土を「報土」として、罪惡生死の凡夫ながら西方極樂に往生することを得ると説くのが、わが宗の眼目であります。

② 光明攝取身

本願成就が過去十劫の昔のことであれば、すでに現在仏でないのかといえ、そうではなくて、大慈悲の光明は只今もわれわれ苦の衆生を摂めて救い取り続けてくださるのであります。このことについては次項でも触れたいと思いますが、『観無量寿經』には、

無量寿仏に八万四千の相あり。一々の相におの八万四千の随形好あり。一々の好にまた、八万四千の光明あり。一々の光明、あま

ねく十方の世界を照らして念仏の衆生を攝取して捨て給わず

その光明と相好と、および化仏とは、つぶさには説くべからずとございます。具さに説き明かせないほどの光明で、念仏者を照らし摂めてくださるのです。また『念仏往生要義抄』には

問ていはく、摂取の益をかうぶ（蒙）る事は、平生か臨終か、いかむ

答ていはく、平生の時なり。その故は、往生の心まことにて、わが身をうたがふ事なくて、来迎をまつ人は、是れ三心具足の念仏申す人なり。此の三心具足しぬれば、かならず極樂にうまるといふ事は観經の説なり。かゝる心ざしある人を、阿弥陀仏は八万四千の光明をはなちて、てらし給ふ也。平生の時てらしはじめて、最後まですて給はぬなり。かるがゆへに不捨の誓約と申候也

とあります。「当益」としての極樂往生は勿論のこと、平生の時から摂

阿弥陀仏をどう説くか

取の光益を蒙る、これは「現益」であり、お念仏を申す者は日々に阿弥陀仏に護られて生活する喜びを味わうことができるのであります。

布教の現場においては、この「現益」をもつと強調すべきであると思ひます。宗祖は『選択集』第十一章で『観無量寿經』並びに『観經疏』を引いて、念仏する者は

人中の芬陀利華なり、觀世音菩薩、大勢至菩薩 その勝友となるそして、また

觀音勢至、常に随いて影護したまひ、また親友知識のごとく……今生、すでにこの益を蒙るとご紹介であります。

念仏者を芬陀利華（白い大きな蓮の華）に喩え、泥沼（憂世・娑婆）に身を置きながらその泥を肥料として信仰の華を咲かせ、觀音勢至の菩薩方も親友のごとく、影の形に添うようにお護りくださる、これが阿弥陀仏の光摂であります。

宗祖は、同章の私釈段でも

念仏はこれすなはち勝行なり。……およそ五種の嘉譽を流へ、二尊の影護を蒙る。これはこれ現益なり。また浄土に往生して乃至成仏す。これはこれ当益なり

と説かれ、現世にあつて「人中の好人・妙好人・上々人・希有人・最勝人」と五通りのお賞めをいただくほどの果報を知るのであります。

また『選択集』第十五章の私釈段でも

もし衆生あつて、阿弥陀仏を念じて往生を願すれば、彼の仏すなはち二十五の菩薩を遣して、行者を擁護せしむ。もしは行、もしは坐、

もしは住、もしは臥、もしは昼、もしは夜、一切の時、一切の処に、悪鬼悪神をしてその便りを得せしめず。

もし人、専らこの念弥陀仏三昧を行ずれば、常に一切の諸天および四大天王、竜神八部、随逐擁護し、愛樂相見することを得て、永く諸の悪鬼神・災障厄難、横に悩乱を加へることなし

(また念仏を) 相続する者は、すなはち弥陀の加念を蒙り、罪障をのぞくことを得。また仏と聖衆と、常に來つて護念したまふことを蒙る。すでに護念を蒙ればすなはち延年転寿を得と種々の現益を示しておられます。

まこと心をもつて、み仏の本願を疑うことなく念仏するとき、一念一念に救われ護念を受けるのであり、臨終正念往生は勿論のことながら、現実にこの娑婆に身を置くあいだも、三毒の煩惱に迷い、罪業にまみれながらに、摂取の光明に照らされて心に安らぎ―大安心がいただけるのであります。

従つてこの「光明摂取の現益」にあずかるには、常平生のお念仏が大切であることを説かねばなりません。三種行儀で申せば「尋常の行儀」、「往生記」のお言葉を借りて言えば「威儀法則を弁ぜず、行住坐臥を論ぜ」ぬお念仏―一切の条件のない、生まれつきのままでの相続が大切であります。

③ 来迎引接身

これは申すまでもなく本願成就による仏徳の用(働き)であり、「当益」であります。念仏行者の命終に臨んで、阿弥陀仏が来迎され、西方極楽浄土へ引接し、往生の素懷を遂げしめるという願意で、四十八願中

の第十九「来迎引接の願」に示されます。即ち

もしわれ仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修し、至心に発願して、わが国に生ぜんと欲せんに、寿終の時に臨んで、もし大衆のために圍繞せられて、その人の前に現ぜずんば正覺を取らじ

とあり、この来迎仏について、宗祖は『東大寺十問答』において念仏往生の人は報仏の迎にあづかる

とされています。つまり、念仏者は「報身報土」の阿弥陀仏の来迎を見ることができるのであります。

また『無量寿經』三輩往生や、『觀無量寿經』九品往生の段、『阿弥陀經』などにも来迎引接が説かれてあることは周知のとおりです。一例を挙げますと、上輩往生では

寿の終わるときに臨んで無量寿仏、もろもろの大衆とともに、その人の前にあらわる。即ち彼の仏に随つてその国に往生し、便ち七宝華の中において自然に化生す

と説かれ、『觀無量寿經』上品上生では

かの国に生ずるとき……阿弥陀如来、觀世音大勢至無數の化仏百千の比丘、声聞大衆、無數の諸天、七宝の宮殿とともに、觀世音菩薩は金剛の台を執り、大勢至菩薩とともに、行者の前に至り、阿弥陀仏は大光明を放つて、行者の身を照らし、もろもろの菩薩とともに、み手を授けて迎接したまう

とあります。また『阿弥陀經』の

その人命終の時に臨んで、阿弥陀仏もろもろの聖衆とともに、現に

その前にまします。この人終わる時、心顛倒せず、即ち阿弥陀仏の極楽国土に往生することを得

のご文は、余りにも有名であります。

宗祖のご法語にも多く散見しますが煩瑣を避けて二・三を挙げますと衆生称念といふ。われ豈その人にあらざらんや。必得往生といへり。ひとりなんぞ、かの迎えにもれん（『つねに仰せられける御詞』）阿弥陀仏の本願は、名号をもて罪惡の衆生をみちびかんとちかひ給たれば、たゞ一向に念仏だにも申せば、仏の来迎は法爾の道理にてうたがひなし（『同』）

まめやかに往生の志ありて、弥陀の本願疑はずして、念仏申さむ人は、臨終わるきことは、おほかた候まじきなり。その故は、仏の来迎したまふ事は、もとより行者の臨終正念のために候なり（『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』）

などのご説法であります。

以前は「三尊来迎仏」の絵図を掲げて視覚に訴え、五色の糸を引いて触覚を通じて往生人に来迎の喜びを与えました。難しい理屈で阿弥陀仏を説くというのさることながら、涙の中に看取る家族の人々にも、阿弥陀仏の存在、或はお念仏による救いと癒しということを、ひしひしと実感させたのではないのでしょうか。そうした習俗が残っている地方があれば、是非とも大切に守り伝えてほしいと思います。

四、阿弥陀仏の徳相・徳用―十二光

以上は「三身礼」の偈文を引いて、檀信徒に阿弥陀仏をどのように説

阿弥陀仏をどう説くか

くかという問題を探りましたが、「光明摄取身」にしろ「来迎引接身」にしろ、それらは阿弥陀仏の徳相やそれに伴う徳用（働き）を語ることであります。私たちが布教の席でよく申します「慈悲」「大悲無倦」或は「摂取」「来迎」また「随逐擁護」など、みな阿弥陀仏の徳用に外なりませんし、「本願力」という表現も、生き生きと衆生に働きかける徳用そのものであります。

そこで、先にも触れた「光明摄取」について、阿弥陀仏の「十二光」を引いてもう少し述べたいと思います。

十二光について『無量寿経』に、所謂「光明歎徳章」として説かれていることはご承知の通りですが、宗祖もこの経文をうけて『逆修説法』第三七日「阿弥陀仏」の項で

阿弥陀とは是れ天竺の梵語なり。ここには翻じて無量寿仏といふ。

また無量光仏ともいふ。また無辺光仏、無碍光仏、無对光仏、焰王

光仏、清浄光仏、歓喜光仏、智慧光仏、不断光仏、難思光仏、無称

光仏、超日月光仏ともいふ。ここに知りぬ。名号の中に光明と寿命

との二義を備へたりと云ふことを。かの阿弥陀仏の一切の功德の中には、寿命を本となし、光明を勝れたりとする故なり。然ればまた

光明寿命の二徳を讃めたてまつるべし

と述べておられます。この十二のみ名は、阿弥陀仏の光明のはたらき（用）のそれぞれを示したもので、そのすべてが南無阿弥陀仏の名号の中におさまっているということであります。即ち阿弥陀仏が所持の四智・三身・十力・四無畏などの一切の内證（さとりの）の功德が、相好・光明・説法・利生などの一切の外用の功德（はたらき）となって現れ、

それが皆ことごとく阿弥陀仏の名号の中に摂在するのであります。

そして「今現在説法」と、常にわれわれ衆生に呼びかけをしてくださっているのです。「三宝礼」では「一心敬礼十方法界常住仏」と称えますが、その常住の仏の呼びかけ、働きかけです。私は阿弥陀仏を「常住現のみ仏」といただきます。過現末の三世を通じ、いつも今・今と常住現の光明の徳用が「念仏衆生摂取不捨」の喜びを与えてくださるのです。さて、この十二のみ光については、曇鸞大師の『讃阿弥陀仏偈』、善導大師の『日没礼讃』、新羅環興の『無量寿経連義述文贊』巻中、隋浄影寺慧遠の『無量寿経義疏』巻下、その他にくわしく説かれています。要約すると次のようであります。

* 無量光 『観無量寿経』に八万四千の相・八万四千の随形好・八万四千の光明とある如く、その光明はまことに算数の及ぶところでないということ

* 無辺光 照らすところが極まりない故に、どこまでも有縁の衆生を求めて済度しようということ

* 無碍光 この世の日月灯燭などは、へだてる物があれば光を通すことができない。しかるに仏の光明は、大小もろもろの山をも徹し照らして、この界の念仏の衆生を摂取されるのに、障害となるものは何もないということ

* 無対光 他の仏の光明と比べることができないほど、阿弥陀仏の光体は勝れているということ

* 焰王光 三途の暗闇も徳光を蒙るということ

* 清浄光 無貪の善根より生ずるところの光。この清浄光に触れる者

は必ずそれらの貪欲の罪を滅することができ。即ちかの仏が無貪の清浄光を放って照触摂取してくださるが故に、淫貪・財貪の不浄を除き、無戒や破戒の罪を滅して、無貪善根の身とならせていただき、それは持戒清浄な人と同列であるということ

* 歡喜光 無瞋の善根より生ずるところの光。この光に触れる者は瞋恚の罪を滅することができる。故に瞋恚憎盛の人であっても、専ら念仏を修する時、かの仏が歡喜光で摂取してくださるが故に、瞋恚の罪を滅し、それは忍辱波羅蜜の人と同じ価値があるということ

* 智慧光 無癡の善根より生ずるところの光。み仏は久しく一切の智慧を学んで愚痴の煩惱を絶ち尽くし、この光を得られたから「無癡所生の光」という。この光は愚痴の罪を滅し、無明の闇を破るということ

* 不斷光 常に照らして絶えない光。仏の光明が長時不斷に照益を為すということ

* 難思光 仏以外の声聞や縁覚という位の者では、測り知ることのできない徳光ということ

* 無称光 世の言相を過ぐ。余乗などの堪説するところにあらず。つまり文字や言葉では表し難く、説明できないということ

* 超日月光 世の色相を過ぐ。日夜恒に照らすこと娑婆三曜の輝きに同じからず。つまり阿弥陀仏の光明の照り輝くさまは、この世の太陽や月の比ではないということ

このような阿弥陀仏の光明の徳相と徳用について『無量寿経』の

「光明歎德章」では、つぎのように説かれています。

*無量寿仏の威神光明は最尊第一にして諸仏の光明もよく及ばざるところなり

●諸仏の光明に比して格段にすばらしい光明であるということす

*仏光が百仏世界・千仏世界、すなわち東方恒沙の仏刹から南西北四方維上下をあまねく照らす

●これは十二光の中の「無量光・無碍光」の働きです

*仏光が七尺を照らし、一由旬・二三五四由旬を照らし、乃至一仏刹土を照らす

●これは光の至る距離の遠近のことですから「無辺光」を指します

これらの三点は四十八願中、第十二「光明無量の願」、即ち

もしわれ仏を得たらんに、光明よく限量あつて、下百千億那由他諸仏の国を照らさざるに至らば正覚を取らじ

の願成就のいたすところであります。

*衆生ありて、この光に遇わんものは、三垢消滅し

●これは「障りを除くの利」であり

*身心柔軟なり

●これは四十八願中第三十三「触光柔軟の願」即ち

もしわれ仏を得たらんに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、わが光明を蒙りて、その身に触れん者は、身心柔軟にして人天に超

過せん。もししからずんば正覚を取らじ

の願成就のいたすところであります。

*歓喜踊躍して善心生ず

阿弥陀仏をどう説くか

●これは「善を生ずるの利」であり、

*もし三途勤苦の処にあつて、この光明を見たとまづらば、みな休息を得て、また苦悩なし

●これは「苦を抜くの利」です。

*寿終の後みな解脱を蒙る

●これは「業を得るの利」で、いのち終わるときには、浄土に往生して仏果を増進するのであります。

このようにお念仏を申す者は、無量・無辺の光明に照益され、現世には「一切の障りを除く利・生善の利・拔苦の利」をいただいて身心柔軟に、また阿弥陀仏の清浄光によつて「貪欲の罪」を、歓喜光によつて「瞋恚の罪」を、さらに智慧光によつて「愚痴の罪」を滅し、命終の後には浄土に往生する「得樂の利」のご利益を頂戴するのであります。

このことは一切の諸仏、声聞、縁覚もろもろの菩薩がたも、ことごとく共に賞めたたえ給うところであり、念仏者は阿弥陀仏をはじめ、諸仏諸菩薩に常に護念されている喜びをもつて現世でのまことの大道・無上の幸せを味わうのです。布教の現場においては、このように阿弥陀仏の徳用が、現当三益にわたることをしつかり説くべきであると思います。

五、三つの縁をよろこぶ

これまで「三身礼」の偈文や「十二光」を引いて阿弥陀仏の徳相や徳用を申し述べましたが、「三縁」もまた同様の意味で阿弥陀仏と衆生の関係を語る上で大切なものであります。三縁とは親縁・近縁・増上縁の所謂「摂取の三縁」であります。善導大師は『観経疏』定善義の真身

観の項で次のように述べておられます。

問うて曰く、つぶさに衆行を修するに、ただ能く回向すれば皆、往生を得。何を以てか、仏光普く照らすに、ただ念仏の者のみを摂する、何に意がある

答えて曰く、これに三義有り

どのような法門を修行しても大きな利益が得られ、阿弥陀仏の無量無辺の光明は何ものにも妨げられずに照らすというのに、なぜ念仏を称える者のみを摂取するののかとの設問に、「これに三義あり」として、親縁・近縁・増上縁の三つを挙げておられます。即ち

一には親縁を明かす。衆生行を起こして口常に仏を称すれば、仏すなわち、これを聞きたまう。身常に仏を礼敬すれば、仏すなわち、これを見たまう。心常に仏を念すれば、仏すなわち、これを知りたまう。衆生、仏を憶念すれば、仏また、衆生を憶念したまう。彼此の三業相い捨離せず、ゆえに親縁と名づく

先ず親縁ですが、阿弥陀仏と念仏の行者との間に断絶がなく、口業・身業・意業のすべてにわたって親しく、両者の関係は不可分であるということです。一方で凡夫をして往生を得せしめんための阿弥陀仏の本願と、それに応えて口常称仏・身常礼仏・心常念仏と衆生の三業ごとくが阿弥陀仏にふりむけられ、尚且つ専称南無の一行に帰結されていくところを、仏の側はまた聞・見・知されるのであり、その関係を「彼此三業不相捨離」と言われたのであります。また宗祖は

阿弥陀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親子の如くなる故に、親縁となずくと候いぬれば……（『勅伝』巻

二三)

と親子に喩えてこの親しさを説いておられます。次は近縁です。

二には近縁を明かす。衆生、仏を見んと願すれば、仏すなわち、念に应じて、現に目前に在す。故に近縁と名づく

近縁では「応声即現」と申して、衆生の念仏の声に呼応して阿弥陀仏が直ちにそばに來られてお護りくださるということです。これについて宗祖は、①平生と②臨終の二義を挙げておられますが、私は殊に「平生の光明摂取」という徳用に注目したいと思います。即ち『観無量寿經』で宗祖が

若し人、仏を念すれば、阿弥陀仏は無数の化身 化観世音 化大勢至と常にこの行人の所に來たり至る。……仏を念する者は、仏、行者の身に近き故に光明摂取するなり

とお述べの通り、お念仏を称えて平生に摂取され護念される、その喜びをいただくことが大切であり、このことは前の「光明摂取身」の項で申した「現益」と同様であります。

三には増上縁を明かす。衆生称念すればすなわち多劫の罪を除く。命終わらんと欲するの時、仏、聖衆とともに自ら來つて迎接したまう。もろもろの邪業繫、能く礙る者なし。故に増上縁と名づくこの増上縁では、称名によって今日までの積み重なった罪を滅し、臨終に際しては阿弥陀仏が來迎して浄土へ導いてくださる徳用が説かれています。『同疏』では続いて

自余の衆行も、これ善と名づくといえども、もし念仏に比すれば、全く比校にあらず

とあり、余行の諸善と比較して念仏の行者のみが照益を蒙るとしていますが、宗祖は『選択集』第七章の私釈段で、その理由として一には親縁等の三義、二には本願の義として、

謂く、余行は本願にあらず。故にこれを照摂せず、念仏はこれ本願なり。故にこれを照摂す

と三縁と共に、本願の独尊性を強調されています。

また『選択集』第二章の私釈段に説かれる五番の相対からも、親疎・近遠の義を知ることができるところであります。

このように阿弥陀仏の来迎を受け、臨終正念にして往生浄土の素懷を遂げるといふ「当益」を宗義の肝要とすると共に、今現に世にある日々も、慈光裡に心安らぐ信仰生活をさせていたたくということ、これが阿弥陀仏の徳用からたまわる「現益」であると確信いたします。それがまた凡夫の計らいを捨てた念仏者の姿でありましょうし、

いけば念仏の功つもり、死なば浄土へ参りなん。とてもかくてもこの身には思ひわするふことぞなき、と思ひぬれば死生ともにわずらひなし
（『禅勝房に示されける御詞』）

の宗祖のお言葉が、身に染みて有難く共感させられるのであります。

六、法身の弥陀と報身の弥陀

これまで阿弥陀他の徳相や徳用を語ることによって、「阿弥陀仏をどう説くか」の一端を考えてきましたが、ここで所謂「仏身論」に少し触れてみたいと思います。

しかしこの問題は、宗祖も『逆修説法』第四七日の冒頭で

阿弥陀仏をどう説くか

夫れ諸仏の功德は、無量無辺不思議不可説にして凡夫浅智の能く測り識る所に非ざるなり

と言われているように、まことに凡夫の思議を超え、また文字や言葉で表現することが難しいものであります。宗祖が『同』第三七日の項において

夫れ諸仏の功德は、百千万劫の間、昼夜称説すとも、窮尽すべからず

と言われているのも同義でありましょう。

しばらく『逆修説法』のお言葉を借りて紹介しますと爾りと雖も今功德の為に略して之を釈せん。且く総別二種の功德あり。先ず総の功德とは、三身四智十力四無畏等是れなり。此の一切諸仏の内證平等に具足して一仏も異り有ることなし。

三身と言ふは、謂はく 法報応なり。先ず法身とは此れ即ち諸仏所證の境界。無相深甚の妙理、一切諸法畢竟空寂なるを即ち法身と名づくなり。次に報身とは酬因の身なり。此れ即ち彼の法身無相の法理を證するの智を、報身と名づくるなり。この二身は法界に周遍して、万象を包含するなり。次に応身とは衆生を済度せんが為に、無際限の中に放て假に際限を示し、無功用の中に於て假に功用を現わす随類応同の身なり。是の如きの功德は、等覺十地の菩薩、尚覺知の境界に非ず。況んや薄地の凡夫をや

仏といわれるものは、すべて四智三身十力四無畏等の内證の功德を平等に具足されているのでありますから、成等正覺された阿弥陀仏もまた同様であります。ここに示された三身が所謂「法・報・応」の仏

身観です。

法身とは仏の自内證の境界であり、無漏の功德であります。「無相深甚の妙理」とは形もなく色もなく、無生無滅の宇宙の真理、真如の理法を申します。

報身は言うまでもなく酬因感果の因位の願行が成じて万徳円満された仏身で、わが宗の信仰の対象である阿弥陀仏は、まさしくこの報仏であります。『無量寿経』に説く「法蔵菩薩が四十八の誓願を立て、兆載永劫の修行をされた結果、願成就の報土として西方極樂浄土を建立され、殊に至心・信樂・欲生我國の称名の衆生は悉く往生せしめる」という酬因のみ仏です。先きの法身仏が「自性身」であるに対して報身仏は「受用身」、殊に浄土宗のいただく阿弥陀仏は「他受用身」です。成正覚の功德や利益を自分だけ受用するという「自受用身」ではなく、広く凡夫の衆生の救済に向け、他をしてその法樂を受用せしめるという仏身で、それは四十八願の一々を拝しても明らかであります。愚痴・罪惡のわれわれ衆生は、自らの修行によって転迷開悟する力なく、「他受用身」の報身阿弥陀仏の願力に乗じてのみ、よく救われるということです。

この願力に乗じるとは、念仏の一行を選択して往生の本願とされた素意に随順し、名号の功德に随喜することにあります。宗祖は『選択集』第三章私釈段で、念仏の行が余行に比して勝にして且つ易であるとし、「勝」の義について次のように言われています。

初めに勝劣とは、念仏は是れ勝、余行は劣なり。念仏の勝とは、名号は是れ万徳の帰する所なり。然れば則ち弥陀一仏の所有する四智三身十力四無畏等の一切の内證の功德、相好光明説法利生等の一切

の外用の功德、皆悉く阿弥陀仏の名号の中に摂在せり。故に名号の功德最も勝れたりとす。余行は然らず。各一隅を守る。是れを以て劣となすなり。

つまり阿弥陀仏の自内證が、外に向かつては相好・光明・説法・利生などの衆生救済の功德となつて現れるのであるが、それらは悉く南無阿弥陀仏の名号の中におさまっているということです。私たち布教者は、余行・諸行の「劣」に対して、「勝」である万徳所帰の名号にこめられた救済の意思に随順し、報身・報土に帰投する信仰生活を信者に説くことを以て本義とするのであります。

さて、しかしながら布教の場において「法身の弥陀はまったく説かない」と言えば、またそれは嘘になりましょう。最初に申したように、初学者に法を説くには釈尊伝にはじまつて、縦横・左右からあれこれとお話を進めねばなりません。その過程においてたとえば「生かされて生きる」ということの説明に、大生命体―いのちの世界としての宇宙の、人智を超えた調和の中に私の存在があるのだということを申せば、必然的に法身の仏を語ることになります。「お陰さま」といういただき方や、いま流行りの「共生」という概念の理解にも同様のことが言えるのではないかと思うのであります。

それでは三身の「法・報・応」の関係を、どのように理解すればよいのでしょうか。

阿弥陀仏信仰は、前二世紀頃に初期大乘經典の成立があつてから漸次弘まったとされています。その間『無量寿経』が説かれる中で、法蔵説話はどのようにして導入されたのでしょうか。私はそこに、仏教徒の尊

崇の対象である釈尊の影を見るのであります。即ち、阿弥陀仏信仰は釈尊のイメージの中で語られ、育てられたのではないのでしょうか。

釈尊のように歴史的事実のお方が成道された場合、後世の仏教徒はそれを「応身」の仏として他と区分しましたが、浄土教成立時の信徒たちは、釈尊に対して今日謂う所の「三身」兼備の仏身を拝したと思われるす。

釈尊にまつわる「ジャータカ（本生譚）」は前世における修行の説話でありますから、後の成道は、例えば「捨身飼虎」などの前生の修行の酬いとして受け取られ、まさしく酬因感果身―報身の姿です。数百に及ぶそれら前生苦行の譚は、法蔵菩薩の兆載永劫の修行と脈を通じます。釈尊の前生である「宝海梵志」が宝蔵仏のもとで五百の大願を建てられた〔悲華経〕ということも、阿弥陀仏因位の別願と軌を一にいたします。

更に釈尊が成道された自内證は、まぎれもなく法身のそれでありましよう。即ちその悟りは真如の理法、或は縁起の法・諸法空寂、如何ようにも表現できませんが、仏教徒からすれば、単に歴史的事実のお方ではなく、「世に超え、思議を超えた真如そのもの」でありました。インドにおける初期仏教徒が、人間的な釈尊の像を彫らずに、法輪や菩提樹・仏足石をもって象徴的に信仰の対象としたことは、釈尊を法身的に拝んだことを如実に示すものであります。

やがて二世紀ごろからガンダーラで初めて釈尊像の彫刻が行われるようになります。極めて人間的というか、人格的な表現と申せます。こうしたことが当時漸く盛んになりつつあった浄土教信仰にも影響を与え、

阿弥陀仏をどう説くか

阿弥陀仏像の造立へと進んでいったと思われます、それは「形もなく色もない」という法身仏ではなく、苦しみ多き世の救済者として、摂取の別願を成就してくださった酬因感果―報身の阿弥陀仏であります、

それはさておき、以上の如くしてインド仏教徒にとつての釈尊は、「法・報・応」の三身の確たる区別などなく、ある時は法身として、またある時は報身として、そして当然のことながら応身の仏として、ただただ畏敬尊崇の対象であったと思われる。「一切の諸仏所證の四智三身……」という三身は、釈尊の上においても「即一」として仏教徒に受容されていたに違いありません。

阿弥陀仏信仰が生まれ定着してゆく過程において、こうした釈尊に対するイメージを引き移して阿弥陀仏觀が成立したと私は考えます。従つて阿弥陀仏もまた「三身即一」として、法・報・応それぞれの方面から理解し或は表現しようとも決して間違ひではない筈であります。こうした点から実際の布教の場においては、時には法身に重点を置いて阿弥陀仏を説くこともあり得ることです。しかしながら浄土宗においては、前述のごとく報身の阿弥陀仏を立てることを宗是といたしますから、あくまで「三身相即の報身」を説くⅡこれを第一義とせねばなりません。

七、信を以て能入となす

先にも触れたことですが、例えば十二光に「難思光」「無称光」とありました。難思光とは私たちの思量を超えた光で、思いや議論で結論の出ない不可思議光、無称光とは不可言・不可説で、文字でも言葉でも表現できない境界のことでした。つまりそれらは阿弥陀仏の、人間の思議

や言葉を超えた仏智の世界の謂ですから、これはなかなか信じがたいことでもあります。経文にも

一切世間のために、この難信の法を説く
（『阿弥陀経』）

もしこの経を聞きて、信樂し受持すること、難が中の難なり、この難に過ぎたるはなし
（『無量寿経』巻下）

とあるように、易行道とは言いながら信じがたいのが阿弥陀仏であり、行じがたいのがお念仏であります。

阿弥陀仏の光明攝取のご利益がいかに大きくとも、「大悲倦むことなく常にわが身を照らし給う」と喜びの中に拝受する信の確立がなければ虚しいことと言わねばなりません。

信仰は学問でも理屈でもありません。小賢しい知識はむしろ邪魔になります。「単直の仰信」といわれるように、自らの計らいを捨てて単えに素直に仰いで深く信ずるところに阿弥陀仏の救いをいただき、浄土への道が開けるのであります。宗祖が

生死の家には疑いをもつて所止となし、

涅槃の城には信をもつて能入となす
（『選択集』第八章）

と言われ、聖聡上人が

信はよく仏法の海に入り、信はよく宝蓮の臺に昇る

（『初重指南目錄集』）

と述べられたのも、信こそが救われてゆく根っ子である、「根深きが故に動かず」と不動の信をもつて阿弥陀仏に帰入する大切さを教えておられるのでありましょう。

信じるの反対は疑うということです。『往生記』の四障四機でも、先

ず「疑心」と「信心」が出てまいります。無智の凡愚は生来の蒙昧によって難思の光明がいただきにくく、有智の解行者は自力に執着して自らの計らいを捨てることができないと申します。いづれにしても信心は養いがたいものであります。われわれ凡夫はどうしても素直になれず、疑心が先立ちますから、宗祖は「疑うな！ 疑うな！」と教えていくくださるのです。

また『一紙小消息』では四つの疑心を挙げてのご注意です。

行少なしとても 疑うべからず

罪人なりとても 疑うべからず

時下れりとても 疑うべからず

わが身悪しとても 疑うべからず

このように①行少の疑い②罪重の疑い③時下の疑い④身悪の疑いと、み仏の本願力・救済力に対する疑いを否定されています。

そして次に「信ぜよ！ 信ぜよ！」と、信心の肝要について

本願に乗ずる事は信心の深きによるべし

罪は十惡五逆の者も生ると信じ

行は一念十念なお虚しからずと信じ

信じても猶信すべきは必得往生の文

と①本願についての信②罪についての信③行についての信④経・釈について信を挙げてのご指南をくださっているのです。この信について宗祖は、その他にも多くのご法語でご教示です。一々を挙げることはいたしません、が、「疑うな！ 信ぜよ！」ということは、いかに難信の法であるかという証拠に外なりませんし、同時にまことの「信」がな

ければ、どれほどの理屈をならべても阿弥陀仏の本願に漏れるということでありましょう。宗祖が「智者のふるまいをせずして、只一向に念仏すべし」と諭された本意は、まさに信と行の大切さを言われたものであります。

「阿弥陀仏をどう説くのか」ということが今回のテーマであります。が、布教の場でどのような理屈を並べてみても、もし聴者に信ずる喜び・法悦を体験して貰えなかったら、その布教は何のためであったのか、恐らくその場かぎりの一片のお話に終わってしまいます。信ずる心がなければ阿弥陀仏は戴けません。その為にも布教者には篤い信仰心が要求されますし、聴者もまた信仰の眼で仏の世界を拝んでほしいと冀うところがあります。

聖問教学における往生の展開

聖問教学は既に紹介されているように随他扶宗と随自顯宗の両方の表現がなされている。この評価については諸説があるが、二つの表現方法を前提として聖問の往生に関する認識を考察してみたい。

浄土教における往生とは「阿弥陀仏の浄土に受生する」ことであり、阿弥陀仏の仏身、仏土などを含んだ広義の概念である。特に仏土、極楽に対する認識との関係は深いものといえよう。

一、無生往生の認識

聖問は『釈浄土二藏義』に、「若約^シ三^セ実義^ニ言^ハ三^ハ往生^ニ者^ハ是^レ則^チ無生^{ナリ}見生^ノ当^レ体^即是^レ無生^{ナリ}無生^ニ而^モ生^ハ即^チ是^レ往生^{ナリ}往生^ニ無生^ハ即^チ是^レ無生^{ナリ}理事^ニ縱^ニ横^ニ即^チ相^{ナリ}不^レ退^{ナリ}唯^カ我^ノ真^ニ宗^ニ事^ニ理^ニ俱^ニ頓^{ナリ}」⁽¹⁾と往生を表してくる。この表現については聖問教学の評価の問題点となるところである。特に実義、理事縱横、事理俱頓の語句は聖問以前の宗義伝承の中では表れてこないものである。この中、無生^ニ而^モ生^ハ、見生^ノ無生^{ナリ}

についての論述は言うまでもなく曇鸞の『往生論註』に表れた記述が予想されるのである。

浄土の実義では「往生とは無生である」と表現したのであるが、まず無生^ニ而^モ生^ハについて聖問は、

「即^チ相^{ナリ}不^レ退^{ナリ}教^ニ門^ハ仏^ノ意^ヲ不^レ思^ハ議^{ナリ}宗^ニ致^{ナリ}仏^ノ願^ヲ所^レ建^{ナリ}出^{ナリ}離^ニ故^ニ事^ニ中^ニ含^ミ理^ヲ見^ノ生^ノ即^チ無^{ナリ}生^ノ所以^ニ無^{ナリ}生^ノ之^ハ人^ハ以^テ無^{ナリ}生^ノ解^ヲ而^モ得^ル往^ニ生^ニ此^レ即^チ無^{ナリ}生^ノ而^モ生^ノ之^ハ義^ニ見^ノ生^ノ之^ハ人^ハ以^テ見^ノ生^ノ心^ヲ而^モ得^ル無^{ナリ}生^ノ此^レ則^チ生^ノ即^チ無^{ナリ}生^ノ之^ハ義^ニ」⁽²⁾

と表しており、「無生之人以無生解」「見生之人以見生心」によって往生を得ることができることになる。この無生と見生を結びつけるところに聖問の論理が生まれてくる。

この無生とは何を意味しているのであろうか。本来無生とは^ニ無^{ナリ}生^ノ滅^ニ変化^ノのない状態、『中論』巻第四に

「若^シ一^ニ切^ニ皆^ニ苦^ニ無^{ナリ}生^ノ亦^モ無^{ナリ}滅^ニ如^シ是^レ則^チ無^{ナリ}有^ニ四^ノ聖^ノ諦^ノ之^ハ法^ニ」⁽³⁾

というように絶対不変のことを示す語句である。また『天台四教儀』に「言^ハ独^ニ覺^ニ者^ハ出^{ナリ}無^{ナリ}仏^ノ世^ニ独^ニ宿^ニ孤^ニ峯^ニ觀^ニ物^ニ交^ニ易^ニ自^ニ覺^ニ無^{ナリ}生^ノ故^ニ言^ハ独^ニ覺^ニ」⁽⁴⁾

と一般的に悟りの境涯を表す言葉となっている。また天台の教義では「十仏地。機縁若熟。以一念相應慧。頓斷殘習。坐七寶菩提樹下。以天衣為座。現帶劣勝応身成仏。為三乘根性。転無生四諦法輪。縁盡入滅。正習俱除。如炭灰俱盡」

というように、因縁生滅を実の生滅としない無生四諦の説として示されている。

浄土教においては『往生論註』に

「明^ス彼^ノ浄土^ハ是^レ阿^ノ弥^ノ陀^ノ如^ノ来^ノ清^ノ浄^ノ本^ノ願^ノ無^ノ生^ノ之^ノ生^ノ非^ニ也^ハ 如^ニ二^ノ有^ノ虚^ノ妄^ノ生^ノ也^ハ 何^レ以^レ言^フ之^ハ夫^ノ法^ノ性^ノ清^ノ浄^ニ 畢^ニ竟^ニ無^ノ生^ノ 言^ハ生^ノ者^ハ是^レ得^ノ生^ノ者^ノ之^ノ情^ニ耳^ハ 生^ノ苟^ハ無^ノ生^ノ 生^ノ何^レ所^ニ盡^ス 夫^ノ生^ノ者^ハ上^ニ失^ス 無^レ為^ノ能^ノ為^ノ之^ノ身^ニ 下^ニ酬^ス 三^ノ空^ノ不^ノ空^ノ之^ノ癩^ニ 根^ノ敗^ス 永^ニ亡^ス 号^フ振^ス 三^ノ千^ニ 無^レ反^ニ 無^レ復^ニ 於^ニ斯^ノ招^フ 恥^ニ体^ス 夫^ノ生^ノ理^ニ 謂^フ之^ハ浄^ノ土^ニ」⁽⁶⁾

と示されているが、この文章は「生」に関する問いに対する答であり、浄土に生まれることが無生であると説いている。曇鸞は無生而生と理解できるのは上品生のみであり、浄土の法性無生へと合入することとなる。

「無生修行」を表すところで聖罔は

「如^ハ来^ノ説^ハ 不^レ思^ノ議^ノ智^ヲ乃^ハ至^ニ最^ニ上^ニ勝^ニ智^ヲ 論^ハ主^ハ判^ハ 第^ニ一^ニ義^ノ諦^ノ妙^ノ境^ノ果^ノ相^ニ 玄^ノ忠^ノ积^ニ相^ニ 好^ニ莊^ニ嚴^ニ即^ニ是^ニ法^ノ身^ニ 光^ノ明^ノ述^ス 浄^ノ土^ノ無^ノ生^ノ亦^ハ無^レ別^ニ究^ニ竟^ニ解^ニ脱^ニ金^ノ剛^ノ身^ニ 若^シ解^ハ 此^ノ意^ヲ 或^ハ現^ニ世^ニ證^ス 無^ノ生^ノ 或^ハ即^ニ身^ニ得^ニ 往^ニ生^ニ 何^レ況^ニ順^ニ次^ニ得^ニ脱^ス」⁽⁷⁾

と順次から現世までの往生を示している。その中、この「如來說」とは無量寿經の

「若^シ有^ニ衆^ノ生^ノ以^テ疑^ノ惑^ノ心^ヲ修^シ諸^ノ功^ノ徳^ヲ願^シ生^ニ彼^ノ国^ニ不^レ了^ス 仏^ノ智^ノ不^レ思^ノ議^ノ智^ノ不^レ可^レ称^ス 智^ノ大^ニ乘^ニ 広^ニ智^ニ 無^レ等^ニ 無^レ倫^ニ 最^ニ上^ニ勝^ニ智^ヲ」⁽⁸⁾

あるいは

「若^シ有^ニ衆^ノ生^ノ明^ニ信^ニ 仏^ノ意^ヲ乃^ハ至^ニ勝^ニ智^ヲ 作^シ諸^ノ功^ノ徳^ヲ 信^ニ心^ノ廻^ニ向^ス 此^ノ諸^ノ衆^ノ生^ノ於^ニ七^ノ寶^ノ華^ノ中^ニ自^ラ然^ニ化^ニ生^ス 跏^ニ趺^ス 而^ハ坐^ス 須^ニ臬^ニ之^ノ頃^ニ身^ノ相^ノ光^ノ明^ノ明^ノ智^ノ慧^ノ功^ノ徳^ノ如^ニ諸^ノ菩^ノ薩^ノ具^ノ足^ニ成^ニ就^ス」⁽⁹⁾

と示される阿弥陀如来の五智、即ち仏智、不可思議智、不可称智、大乘広智、無等無倫最上勝智のことを表している。他の四智の総称である仏智について聖罔は教判構成の中で重要な語として扱っている。

「相^ハ頓^ハ仏^ノ意^ヲ一^ニ乘^ニ 故^ハ不^レ待^ニ解^ニ會^ス 自^ラ爾^ニ如^ニ也^ニ機^ノ情^ノ一^ニ乘^ニ帶^ニ調^ニ機^ニ 故^ハ還^ニ不^レ超^ス 格^ハ仏^ノ意^ヲ一^ニ乘^ニ開^ニ弘^ニ願^ニ 故^ハ超^ス 而^ハ亦^ハ超^ス」⁽¹⁰⁾

といっているように、相頓は浄土宗の教えは仏意一乗であることを示し、『教相十八通』には二十三ヶ所にわたって使用されている。⁽¹¹⁾ また仏意と同様の意味で使われている本意、密意、願意などを含めると相当の数に及ぶ。この仏意に関する記述を整理すると三つの使い方をしていることが判る。第一は經典に説かれたという意味で釈尊の心である。第二は一般的な意味で阿弥陀仏の心である。第三は阿弥陀仏に深意が存在する意味で使っているのである。この中で注目すべきものが第三の阿弥陀仏の深意である。ここに聖罔の特色があり、「超にして而も超なり」とする深意を強調して論理が展開する。

「論主判」とは

「彼^ノ無^ノ量^ノ寿^ノ仏^ノ国^ノ土^ノ莊^ハ嚴^ハ第^ニ一^ニ義^ノ諦^ノ妙^ノ境^ノ界^ノ相^ニ十六^ノ句^ヲ及^ハ一^ノ句^ヲ次^ニ第^ニ説^ス 応^ニ知^ス」⁽¹²⁾と世親の『往生論』にあり、器世間清浄である「莊嚴仏土功德成就」十七種のことを指している。これは先述の『論註』における無生而生を表した「清浄本願無生」と同じものとすることができる。

「玄忠积」とは

「一法句者謂清淨句清淨句者謂真實智慧無為法身ナルカニ 故此三句展ハシテ 轉相入ス 依テ 何ニ 義ニ 名ヲ 之ヲ 為シテ 法ト 以テ 清淨ナルヲ 故依ニテ 何ニ 義ニ 名ヲ 為シテ 清淨ナルヲ 以テ 真實智慧無為法身ナルヲ 故真實智慧者實相智慧也實相無相ナルカニ 故真實無知也無為法身者法性身也法性寂滅ナルカニ 故法身無相也無相故能無レ 相ハ 是故相好莊嚴即法身也（13）

であり、三句展転して『往生論』の「第一義諦妙境界相」を表することである。これについて聖岡は

「第一義諦トハチレ 即是實相妙境界相ハチレ 即是法身ナリハ 言ハ 法身ト 即是平等ナリハ 言ハ 平等ト 者ハ 是無差別ナリ 無差別者即是相ナリ 無相而相ニシテナルハチレ 即是自然虛無之身無極之體ナリ」（14）

第一義諦は實相妙境界相から始まり無相と結論づけている。又ここに示される「自然虛無之身無極之體」について『淨土三藏義』に、

「自然虛無無極之言且雖ハク 似グ 彼其意遙異ニナリハテ 彼於ハ 心外隔法之中ニ 計スルカ 自然故屬ニ 之任病ニ 中虛ニ 虛無ニ 故屬ニ 之止病ニ 但無云ニ 無極ニ 故屬ニ 之滅病ニ 何類ニ 仏教中深義ニ」（15）

と言っているが、これは「或云自然或云虛無或云無極皆是儒道兩宗所詮也」という疑問に答えたもので、涅槃經の

「解脱者名曰ニ 虛無ニ 虛無ハチレ 即是解脱ナリ 解脱ハチレ 即是如來ナリ 如來ハチレ 即是虛無ナリ 非ニ 作所作ニ 眞解脱者不生不滅ナリ 是故解脱即是如來ナリ 如來亦爾ナリ 不生不滅不老不死不破不壞ニシテス 非ニ 有為法ニ 以ニ 是義ニ 故名曰ニ 如來入大涅槃ナリ」（16）

と解脱、如來、虛無の三句の同一解釈を施し、無量壽經を引用し、

「上文云ニ 成等正覺拯濟無極ニ 又云ニ 如來定慧究暢無極ニ 又云ニ 光顏巍巍威神無極ニ 下文云ニ 無量壽仏威神無極ニ 又云ニ 昇道無窮極ニ 又云ニ 達空無極開入泥洹ニ 又感動ニ 十方ニ 無窮無極ニ 仏為ニ 法王ニ 尊ニ 超ニ 衆聖ニ 已上上下文

所ノ 言フ 無極皆約ハナス 仏果ニ 故知此文無極體トハ 者即是無上菩提名ニ 非天非人能ナリ 天能人即其義也（17）

と無極の語義を無上菩提と規定している。このように「自然虛無之身無極之體」について第一義諦と同一として表すことになる。

「光明述」とは

「曠劫ヨリ 已來居ニ 生死ニ 三塗常沈ニシテ 苦皆逕ナリ 始服ニ 人身ヲ 聞ニ 正法ヲ 由シ 如シ 渴者ルカ 得ニ 清泉ヲ 念念思ニ 聞ニ 淨土教ヲ 文文句句誓ニ 當ニ 勤憶ニ 想ニ 長時流浪苦ヲ 專心ニ 聽ニ 法入ニ 眞門ニ 淨土ニ 無生亦無別究竟ナリ 解脫金剛身ヲ 以ニ 是因緣ヲ 請ニ 高座ニ 報ニ 三仏慈恩ヲ 轉ニ 法輪ヲ」（18）

と『法事讚』に述べられているものである。ここで「曠劫已來居生死三塗常没」である凡夫にとつて「淨土無生亦無別究竟解脫金剛身」を理解することは「眞門に入る」ことで可能となることを示している。

良忠はこの部分を『法事讚私記』に

「淨土無生等者淨土即無生也亦無別者雖トモト 有ニ 九品別ニ 終歸ニ 究竟ニ 云ニ 無別ニ 亦者亦別亦無別也ニ 有ニ 九品差ニ 故云ニ 亦別ニ 皆歸ニ 究竟ニ 故云ニ 亦無別ニ」（19）

としているが、無生の理解を九品の別無別へと転換している。聖岡が主張する淨土九品に関する論述の先駆となつている。

更に『法事讚私記見聞』にある聖聰の記述を通して考察してみると、

「無生即淨土者依ニ 論註記並安樂集等ニ 淨土往生ニ 機有ニ 二類ニ 一、無生而生往生此機ハ 於ニ 此土ニ 生即無生ナリ 觀解開ニ 故生即無生知ニ 之生ニ 彼註ニ 云見生無生落在上輩生ニ 云ニ 是也集下ニ 云知相無相ニ 生ニ 上位ニ 是同ニ 二見生無生ニ 往生於此土ニ 更無ニ 々々生ニ 解會ニ 剩ニ 往生ニ 見解強ニ 共彼土ニ 無生ニ 國ニ 故往生ニ 即無生ニ 法水消ニ 見生ニ 見解火ニ 自然悟ニ 無生ニ 也是註ニ 云見生之火自然而滅ニ 此機亦

往生者即得無生^ニ故往生之外無^ニ々々生^ニ故亦是無生即淨土也高祖^ニ云往生者即諸宗悟道得法異名也此意也⁽²⁰⁾とあり、安樂集、良忠の『往生論註記』に二種の往生の機類の記述があることを示している。

良忠の『往生論註記』卷第三の記述とは、

「大乘家所言衆生等者^ト仏智所照^ハ衆生即理^ハ故以^ニ無生^ヲ用^ニ積^ス生^ノ名^ヲ何以故^ニ下至^ニ是故無生^ニ積^ス無生^ヲ義^ヲ若有生^ノ下至^ニ何得有滅^ニ積^ス無滅^ヲ義^ヲ初無生^ニ中凡夫小乘妄計^ス実生^ト若有^ニ実生^ノ衆生終無^ニ出離^ノ之期而実^ハ是生即無生故^ニ於^ニ生處^ニ見^ル無生^ニ時歸^ス本無理^ニ故知有^ニ実生^ノ者即是妄計^ス次無滅^ニ中無^レ生即無^レ滅如^シ源乾流無^レ故知衆生從^レ本已來阿字本不生際本來寂靜^ノ之體^{コトヲ}也故中論云諸法不^ニ自生^セ亦不^ニ從^リ他生^セ不^ニ共^ニ不^ニ無因^ニ是故說無^ニ生^ト」⁽²¹⁾

と表している。これは『論註』に

「大乘家所言衆生者如^シ不增不減^ニ經言^ハ衆生^ト者即是不生不滅^ノ義何以故若有^ニ生^ノ已復生^レ有^ニ無窮^ノ過^ニ故有^ニ不生^ノ而生過^カ故是故無生若有^ニ生^ノ可有^レ滅既無^レ生何得^レ有^レ滅^{コトヲ}是故無生無滅是衆生^ノ義如^キ經中言^ハ五受陰通^{スル}達空^ニ無^ニ所有^ニ是苦義^ト斯其類也⁽²²⁾」

とある記述に対する解釈である。又『安樂集』についての説は第三弁経住滅の所で

「彼国雖^ハ是淨土^モ然體通^ス上下^ニ知^ル相無相^ノ当^ニ生^ス上位^ニ凡夫火宅^ニ一向乘^レ相往生^{スル}也⁽²³⁾」

とあるものを指している。

聖岡は無生往生を規定するにあたり、無量寿経、世親、曇鸞、善導よ

り仏智―第一義諦妙境界相―相好莊嚴即是法身―淨土無生無差別究竟解脱金剛身の語句を連関したものとして扱っている。淨土宗義の中では言語表現できない内容を表す語句として使用されているものである。淨土教の最終目的である往生の世界を、聖岡の教学の中ではそれまでよりより明確に表現したものと考えられる。

二、他力実体への展開

聖岡は冒頭に

「若約^シ実義^ニ言^ハ往生^ト二者是則無生^{ナリ}見生^ノ当体則是無生^{ナリ}無生^ニ而生^モ即^チ是往生^{ナリ}往生無生^ハ即是無生^{ナリ}理事縦横則相不退^{ナリ}唯我眞宗^ノ事理俱頓^{ナリ}」⁽²⁴⁾

と示したように淨土実義によって往生を説示しようと試みているのである。ここで実義による展開を見てみよう。そこには

「此則極仏内證弥陀密意也如來開^ニ名号^ノ所具^ノ五智^ヲ說^ハ此名^ニ仏智^ト論主^ニ積^ス願往生^ノ信^ヲ号^ニ如実修行^ト玄忠判^ハ之云^ハ実相身^ト光明拳^レ之云^ハ仏密意高祖上人講^ハ此義^ヲ立^ス他力実体^ト此則弘願本拋淨土秘蹟^{ナリ}」⁽²⁵⁾

とあるように、無生を論ずるものと同じ形態を見ることが出来る。この論の流れを煩を厭わず検証することとする。実義とは大玄の言を借りるならば、

「以^テ無說^ヲ為^ス実義^ト蓋^シ一切名相言說如^ハ幻如^レ化似^テ有^ニ非^ニ有^ニ則^チ是有名無^ニ実^{ナリ}今以^テ無說^ヲ為^ス実義^ト故言^ハ因縁果法皆是教門^ト」⁽²⁶⁾

と実義と教門の違いを表している。この無説と言われた実義について論を進める。

「如来開名号所具五智説此名仏智⁽²⁷⁾」とは先述の無量寿經の經文である。ここに「開名号」を示すことで聖罔の主張が表れている。⁽²⁸⁾ 名号に関して

は
「一流相伝曰阿弥陀、実翻無量而添三寿字、但是一德、呼具也、一家三字相对、非是尽理、积天台积、阿無弥陀、量其義最宜、歟、經云、無量覺、故是有三子細、事也、所詮無量寿計得、意只是一德、其聞狹也、但無量云時、無量云語、天竺阿弥陀、アル也、例、如無數云、阿僧祇、何事無量、可云阿弥陀、サレバ無量名無量、體無量義無量、用無量智無量、光無量定無量、通無量形無量、色無量相無量、貌無量身無量、寿所有一切、事此仏悉成就、シ玉ヘリ、故云無量仏、サレバ一切名、物皆阿弥陀也、無名不二、詮、體、體、有物皆阿弥陀也、體義備ズト云事無義、物皆阿弥陀也、義、用施サズト云事無用、有物皆阿弥陀也」⁽²⁹⁾

とあるように、阿弥陀の解釈を無量寿、無量光だけではなく、「無量名無量體無量義無量用無量智無量光無量定無量通無量形無量色無量相無量貌無量身無量寿」のように名体用あるものは全て阿弥陀であり、無量覺であるといっている。ここに名号即ち仏智の働きを表することとなる。

「論主釈願往生信号如実修行」とは『往生論』の中に

「論曰此願偈明何義示現觀安樂世界見阿弥陀如来願生彼国故云何觀云何生信心」

から始まり五念門を示し、その中、

「如何讚嘆、口業讚嘆、稱二彼如来名、如彼如来、光明智相、如彼名義、欲、如実修行、相應、故云何作願、心常作願、一心專念畢竟、往生、安樂国土、欲、如実修行、奢摩他、故云何觀察、智慧、觀察正念、觀レ彼欲」

聖罔教学における往生の展開

如実修行毘婆舍那⁽³⁰⁾故」

とあるが、この場合、奢摩他の行を如実に修行ということになる。曇鸞は奢摩他は「日止止者止心一處不作惡也」であり、

「奢摩他云止者今有三義、一心專念、阿弥陀如来、願生彼土、此如来名号及彼国土名号能止一切惡、二者彼安樂土過三界、道若人亦生彼国、自然止身心口意惡、三者阿弥陀如来正覺住持力、自然止下声聞辟支仏、心止三種止從如来如実功德生是故言欲如実修行奢摩他故」⁽³¹⁾

とし、如来の如実功德より生じてくるところに如実修行の根拠を見いだしていると考えられる。

「玄忠判之云実相身」とは『論註』に

「然有下称名憶念、而無明由在而不満所願者、何由不如下如実修行、與三名義不相應、故也云何、為下不如実修行、與三名義不相應、謂不相應知、知如来是実相身是為物身」⁽³²⁾

と示されるもので、この実相身を指している。実相とは法性法身であり、良忠の『論註記』によれば、

「問実相等身名義中、何答相身者義為物身者名也、謂以光明為撰法身、以名号一名撰衆生、故也問既云実相身是應理、何約光明答不、然光明義即実相身、故此乃以レ仏為レ実、以レ迷為レ虚、如上云、一実一虚、況法身実相其名通故是方便身、非果極法身、問今愚行者何知、仏二身答愚痴行者若知、弥陀有二威力、即知実相身、若知大悲撰物、知為物身也」⁽³³⁾

と実相身を光明で表し、阿弥陀仏の願力を了知することにより、実相身

を確認できると示している。この良忠の記述を宗義伝承とするならば、聖罔はこの阿弥陀仏の光明に実義を見出していると考えられる。

「光明拳之仏密意」とは

「仏密意弘深、教門難曉、三賢十聖弗測、所關況我信外、輕毛敢知旨趣」⁽³⁴⁾

と『観経疏』玄義分に示されるものである。一連の実義に関する論述を総括すべきもので、先述の仏意と同一の意味を持ち、「仏意不思議の教門」と聖罔が説く中心となる部分である。

「高祖上人講此義立他力実体此則弘願本拠浄土秘蹟」とは『大原談義聞書鈔』の第三問答に

「次浄土門者付之有三義一他力本願之実体二他力本願之化用初言他力本願実体者謂仏密意也亦此仏智之所照也凡聖道浄土二門共以真如实相為其體故前聖道門中所明無塵法界凡聖齊円之理恒沙功德寂用湛然之性即之他力実體也五智中仏智者即指此理也次他力本願化用者謂仏密意之上教門也亦是四智之所成也極樂不十萬億刹之西彌陀在己心現一座華臺之形不思議智不可称智等者指此善巧方便也誠以真如界内絶生仏仮名平等性中無自他差別真如非自非他而包自他性故鎮薰習自他令會入平等性之海応知言自力他力者此即強弱義也薰力弱時則雖冥薰密益而行人不三自勵者不得道果故云自力也薰力強時諸仏成外護知識施増上縁故云他力雖有強弱共是真如力也故真如界仏為平等性衆生可開示一心法界理之處垢障覆深凡夫以自力自己浄體難顯照故諸仏無極慈悲哀衆生迷倒示現法蔵発心発起超世弘願以易行易修之口称令得頓

悟頓入之往生他力之実体爰易顯弘願之化用忽易成覺法師約三実相為物之二義釈如実修行之相此意也然即因少而果大行浅而悟深莫如他力頓大教以之謂之頓名雖同超諸宗頓実名雖同勝餘教実思而可了知者歟凡於他力法門者諸宗之所談諸師之所不判也善導和尚獨立此宗義我宗祖師始開此法門也凡聖道自力法門者不宣盡諸仏無極慈悲無明無塵法界之上他力弘願之化用也浄土一宗独明如此法門然他力大道廣弘五乗齊通入於円円極極無相無念果成之上一起無方難思之大用自有相修因直入無相樂果抑往生見體達無生理何教之中明如此法門乎」⁽³⁵⁾（傍点は筆者）

とある。あえて長文を引用したが、これは

「此則極仏内證弥陀密意也如来開名号所具五智説此名仏智論主釈願往生信号如実修行玄忠判之云実相身光明拳之云仏密意高祖上人講此義立他力実体此則弘願本拠浄土秘蹟」⁽³⁶⁾

とこの章の冒頭に示したものと、『大原談義聞書鈔』の展開が非常に近いことを示すためである。この著書は聖覚となっているが、聖罔と指摘する説もある⁽³⁷⁾。大原談義によつて法然に他力実体の説があることを主張することが目的となっているのである。

聖罔の実義に関する論は「仏密意」で総括されるが、これを他力の実体と団体視する方向へと向う。「仏意不思議の教門」であり、「他力本願之化用者謂仏密意之上教門」とする実義は往生を得るための必須条件と位置付けられている。しかも凡夫の往生を示した見生往生もここから生まれてくる。

三、往生の意識について

この聖問の往生についての論述は、少なくとも他力本願の展開を見ることが出来る。曇鸞の往生について示された「無生往生、見生往生」から善導、法然まで継続された往生の論理を聖問は進めている。この論理の結論を「理事縦横の操り」あるいは「理性の上の事相」という表現に移行しないかぎり随他扶宗として批判の対象にはなりにくいと考えられる。

『浄土二藏二教略頌』に

「相頼即是易行道 往生無生淨土門」
他力秘術仏意教 即相不退頼中頼」⁽³⁸⁾

と表した頌について『釈浄土二藏義』に

「今此四句自有九義 四句相連九義 転成謂以相頼 故是易行道 易行道即得往生 若得往生 速證無生 無生即是淨土門也 淨土門是他力秘術 所言他力是仏意教 意教 故即相不退 即相不退 名頼中頼 頼中頼 故即是相頼」⁽³⁷⁾

と相頼―易行道―往生―無生―淨土門―他力―仏意教―即相不退―頼中頼が同列上で解釈されている。

しかし聖問は無生往生、見生を往生を別のものとして考えたのではなく、つまり仏密意の上からは事、理というような区別を離れた教理を構築したものである。

「若解此意 或現世證無生 或即身得往生 何況順次得脱乎」⁽⁴⁰⁾

聖問教学における往生の展開

と現世、即身の往生を示しているが、これは全ての機に認めたものではなく、『教相十八通』に

「在世 韋提希夫人 因事相 歡心 直得 無生忍 是 瞿夫人 五百侍女 同蒙 授記 豈但在座 夫人 與侍女 而 未來 凡夫 剋念 修觀 現蒙 利益 為令 知此 義 使 下 赴 機 能 引 致 有 此 益」⁽⁴¹⁾

と韋提希の現益を示して、未來の凡夫に対する経意があつたことを伝承している。

では聖問は往生を無生往生、見生往生によつてのみの理解であつたのかというところ

「問 往生者何 義 耶 答 往生者捨此 往彼生者 蓮華化生 法華云 即往 安樂世界 阿彌陀仏 大乘菩薩衆 圍遶住處 是 往義也 生 蓮華中 寶座之上 是 生義也」⁽⁴²⁾

のようにして「捨此往彼」あることは『釈浄土二藏義』の中に示されている。

『往生礼讃私記見聞』に

「往謂捨此彼等 者 記主抄云 往生者 入道之稱 從詣 彼名 往本無 今有 名 生 生此 往 彼生 故名 往生」⁽⁴³⁾

これは『往生礼讃私記』巻上に

「言 往生者 則語 其果 言 礼讃者 則顯 其因 往謂捨此 往彼生 謂 蓮華化生 故法華云 即往 安樂世界 阿彌陀仏 大菩薩衆 圍遶住處」⁽⁴⁴⁾

に対する注釈である。

法然は「言 往生者 草菴 瞑目之間、蓮台 結跏之程 即從 阿彌陀仏 後 在菩薩衆中 一念 頃 往生 西方 極樂世界 古言 往生也」⁽⁴⁵⁾と示され、浄土宗の

教えとして「捨此往彼 蓮華化生」の往生観が確立してくる。しかしながら法然において往生についての記述は多くはなされていない。法然以降の祖師の往生についての論述は具体的解釈の努力ということになる。

「往生して、法句に入る」即ち「捨此往彼」という状況を通仏教的論理構築したものと考えられる。聖罔は

「夫^レ不^レ改^ス凡^ノ夫^ノ実我実法往生^ノ見直契^ニ当無生本分智^ニ捨^ニ衆生^ノ虚妄虚偽
乱想^ノ念^ノ速^ニ歸^ス入涅槃常楽理^ノ偏酬^ニ法蔵因願^ニ亦依^ニ弥陀果徳^ニ」⁽⁴⁶⁾

と結論付けているが、見生のままの往生を強調することに往生についての基調がある。

【註】

- (1) 浄土宗全書十二卷一二七頁（以下浄全と略す）
- (2) 『釈浄土二蔵義』卷三十 浄全十二卷三四六頁（以下『頌義』と略す）
- (3) 大正新修大蔵經三十卷三二頁b（以下正蔵と略す）
- (4) 正蔵四六卷七七頁a
- (5) 正蔵四六卷七七頁a
- (6) 浄全一卷二四五頁
- (7) 『頌義』卷三十 浄全十二卷三四八頁
- (8) 浄全一卷三三頁
- (9) 浄全一卷三三頁
- (10) 『頌義』卷三十 浄全十二卷三四二頁
- (11) 拙稿「浄土教における仏意の一考察」 印仏研究七八巻参照
- (12) 浄全一卷一九四頁
- (13) 浄全一卷二五〇頁
- (14) 『頌義』卷三十 浄全十二卷三四六頁
- (15) 浄全十二卷三四四頁
- (16) 浄全十二卷三四五頁

- (17) 『頌義』卷三十 浄全十二卷三四四頁
- (18) 浄全四卷九頁
- (19) 浄全四卷四六頁
- (20) 浄全四卷一一八頁
- (21) 浄全一卷二九〇頁
- (22) 浄全一卷二三〇頁
- (23) 浄全一卷七〇三頁
- (24) 『頌義』卷十 浄全十二卷一二七頁
- (25) 『頌義』卷三十 浄全十二卷三四七頁
- (26) 『浄土頌義探玄鈔』 浄全十二卷六三一頁
- (27) 浄全一卷三三頁
- (28) 拙稿「浄土宗義の伝承形態―聖罔の『観経疏』の受容の諸相―」 仏教文化研究第四十五号参照
- (29) 『教相十八通』 浄全十二卷四二頁
- (30) 浄全一卷一〇三頁
- (31) 浄全一卷二二九頁
- (32) 浄全一卷二三八頁
- (33) 浄全一卷三一二頁
- (34) 浄全二卷二頁
- (35) 浄全十四卷七〇二頁
- (36) 浄全十二卷三四七頁
- (37) 戸松啓真氏「三部經の註釈および大原談義に関する著作」 浄全十四巻解題
- (38) 『浄土二蔵二教略頌』 浄全十二卷五頁
- (39) 浄全十二卷一二五頁
- (40) 浄全十二卷三四八頁
- (41) 浄全十二卷七五二頁
- (42) 浄全十二卷一二七頁
- (43) 浄全四卷四三一頁
- (44) 浄全四卷三七七頁

(45) 法然上人全集一七頁

(46) 浄全十二卷三四八頁

聖因教学における往生の展開

一百四十五箇條問答について

新井俊定

はじめに

法然には問答体の形式をとる法語がいくつかみられる。『要義問答』『東大寺十問答』『十二箇條問答』『念仏往生要義抄』等である。いずれも念仏の要義についての問答が中心となっている。

「(酒は) まことにはのむへくもなければ」とこの世のならひ」で知られる『一百四十五箇條問答』は、法話などの題材としてよく用いられていて、問答体の形式をとる法語としては、特色あるものといえよう。そこには法然の教えそのものを問うものは少なく、注目されるのは、日常生活のあり方、処し方習俗、生活習慣等についての質問が多くみられ、法然当時の人々の関心事がどのあたりにあったのかをうかがうことができる。同時に、法然の浄土教とそれ以前の浄土教との違いといったものを明らかにしており、面白い資料といえるであろう。本問答について、その視点からの論考が多いのもその資料の性格を示しているといえよう。しかし、そのような傾向を持つものとはいえ、問答のやりとりの根底に

は念仏があるということを忘れてはならないであろう。『一百四十五箇條問答』における法然の答は「念仏はなににもさはらぬ事にて候」「たたくよく念仏を申させ給へ」という表現がしばしばみられることはその現われであるといえよう。ここでは『一百四十五箇條問答』をとおして法然の教えについて考察してゆきたい。

一

まず本法語に関する先行の論述をあげて、現在の状況を確認しておきたい。

佐々木真徹氏「俗信に対する法然上人の教示」(『真宗研究』第四号昭和三十四年九月、「日本名僧論集」第六巻『法然』昭和五十七年十月所収)

伊藤真徹氏「平安時代の浄土教信仰と法然上人——特に「一百四十五箇條問答」について」(『法然上人研究』所収昭和五十年七月)

伊藤唯真氏「法然と民俗宗教」一九六頁以下。(伊藤唯真著作集4

『浄土宗史の研究』所収。平成八年〈初出〉昭和五十九年

坂上雅翁「法然上人語録の研究（二）——「一百四十五箇条問答」を中心として」（『長谷川仏教文化研究所』第十五号・昭和六十三年三月）

先ほど述べたようにいずれの論考も、民俗、習俗と念仏といった視点から論じられている。佐々木真徹氏は『「一百四十五箇条問答」には当時の俗信仰或いは習俗に対する法然上人の教示がみられる。（中略）一向専修を標榜して雑行雑修を斥けられた法然上人であるが、これら俗信に対する教示は必ずしも峻厳ではない。』とし法然浄土教の性格を知り、彼の思想を考える上の一助として「ものい（物忌）み」をとりあげて考察している。

伊藤真徹氏は「法然が信者と日常交わされた会話のうち、その要点を書き留められたものが収録されたものである。よってその内容はさわめて直截簡明、端的にその意を尽くし」たものと指摘している。伊藤唯真氏は、当時の民俗信仰との関係について『「一百四十五箇条問答」の内容を検討され、法然の民俗信仰に対する考え方、念仏との関わりについて述べられ、この問答の重要さを指摘されている。

坂上雅翁氏は『「一百四十五箇条問答」の成立の問題と「四十八巻伝」との関係に、通俗的な疑問に対して問答形式で答えていくものの先例として、法然の自身の思想形成において参考とした南都の浄土教者珍海の著わした『菩提心集』があること指摘している。

また、龍谷大学善本叢書「黒谷聖人語灯録」（和語）解説には、この問答は「堂上方の女房方の問いに答えたもので、組織的にまとめたもの

ではなく、折々の問いを順次まとめたと見られる。簡潔な答えとなっている。広範囲におよぶ問答で初心者問いも多いなかでも神仏詣での忌みについてや諸行と念仏、臨終行儀に関するものなどが多く問答されている。相手に応じて柔軟な答を示しながら、重要な点にはつきりと結論を述べている」とされている。

『「一百四十五箇条問答」』は和語燈録に所収されているほか、その一部の問答が、『四十八巻伝』巻三十一に、みられる。そこには、

またある人往生の用心につきておぼつかなきことを百四十五箇条までしるして、たずね申しけるに上人の御返事ありき（『法伝全』一

三一）

と前置きして十九箇条が引用されている。そのことについて『翼賛』では、

されはこの条目はよりより尋ね申したるを時々仰せ下されしを注せるが積もりて数條となれるにや（『浄全』一六・三五六）

と記されている。また『和語灯録日講私記』巻五には、

此の箇条の問は堂上方の女房達より問まひらすると見へたり、されは此の条目はよりより尋申したるを時々仰下されしを注せるか積て数条となれるにや、其の由は此の終の一条に云建仁元年十二月十四日見参に入て問まひらする事と又一条に云是は御文にて尋申と、又一条に云此の御言は上人の正き御手也。阿弥陀經のうらにおしたりと、又終の三カ条は見参に入てうけ給はる事とあり。此等の趣にて可知也（『浄全』九・七九二）

とある。堂上方（昇殿を許された四位以上の公家の称）の女房達が、疑

問の点について見参、または御文によつて上人の解答を受けたものなどが集積されて現在のごとき形態となつたものとされている。

二

『一百四十五箇条問答』について、石井教道氏は、

『夢中松風論』巻九に「百四十ヶ条問答」といえるは「建仁元年十二月云々（十日）以前の文を指して言ひ、別に刊行されしものあるか。後にこれに五ヶ條を加えて百四十五箇条とせるか（編曰）」

（『法然上人全集』六四七頁の脚注）

とい、さらに、

「夢中松風論」巻九二百四十箇条問答ト云フハ、此以前ノ條ヲ指スモノカ（編者曰）
（『昭法全』六六七頁）

といわれている。『夢中松風論』には、この問答が「二百四十箇条問答」として引用され、『一百四十五箇条問答』の一四〇番目の「建仁元年十二月十四日、皆さんにいりて、とひまいらする事」とある断り書きがあるものまでを「百四十箇条問答」といわれるものであろうという見解を示されている。

このように『夢中松風論』には、「一百四十箇条問答に云く」として、三つの問答が引用されている。

『夢中松風論』は和文体で書かれており、『和語灯録』所収の種々のものが引用されている。これについて、三田全信氏は『夢中松風論』には了慧が集録した法然の法語消息問答等が、盛んに引用されているとされ、それは作者澄円が語灯録を編集した了慧道光と師弟関係にあったか

らであろう」とされている。（改訂増補『浄土宗史の諸研究』「旭蓮社澄円の入宋」三五六頁以下）

『夢中松風論』は、了慧道光と師弟関係にあった智演（澄円）へ二八三―一三七二の著作で、臨済宗の夢窓疎石（一二七五―一三五二）が著した『夢中問答』の中で称名念仏を小乗浅劣の行であると批判したのに対して反論したものである。『夢中問答』は九三の問答からなり、康永三年（一三四四）に刊行されている。疎石は、『夢中松風論』がでたあとにその反駁書『谷響集』を著わしている。

『和語灯録』は文永十一年（一二七四）から翌十二年にかけて然阿良忠の門弟望西楼了慧道光によつて編纂され（元亨版『和語灯録』序文）、元亨元年（一二三二）に印行されている。『夢中問答』が一三四四年に印行されたことから、智演が見ることができるのはそれ以降となり、『夢中松風論』がでた後、疎石は反論書『谷響集』をだしているの で、一三四四―一三五一年の間に『夢中松風論』が書かれたということになる。

『夢中松風論』巻十には、「祖師上人の書きおかれたる書ども、多く世に流行せり。その隠れなき書ともなれば尋ねて見給ふべし」（『續浄全』九三五六）とあり、この時点では法然の書かれたものが世間に多く見られたという事が知られる。それは元亨元年版の『和語灯録』が流布していたものと思われる。『松風論』は、この元亨元年版からの引用であることはまちがいないであろう。とすれば、元亨版『和語灯録』には「一百四十五箇条問答」となっており、「一百四十箇条」とされていることは食い違いが生じてくるが、単なる写し間違いなのか、智演自身が

手控えとして持っていたものには「一百四十」となっていたのかとも推測できる。

いずれにしても、本書は、一つ一つの問答の前後のつながりも必ずしも一定していない。また一定の方針のもとで体系的にかかれた物でもなく、次第に集積されてきたものと見ることが妥当であろう。とくに140番目以降には、「これは御文にてたつね申す」「見参にいりてうけ給はる事」等、断り書きが有ることからも後の五問は後からの附加であることも考えられよう。

三

法然上人は「常に仰せられける詞」に、

名号をきくといふとも信せずは聞かざるが如し、たとへ信すと云とも唱へすは信せざるか如し、只つねに念仏すへし〔『昭法全』490〕と、名号（教え）を聞いたならば必ず信受し、念仏を修すべきといわれている。教えを聞くことよって信を生じ、念仏が行じられるようになるということは、その念仏に励む基盤となるものが「信」であり、それは「聞」によってえられるということでもあろう。このように考えると問答における問いは「聞」にあたり、問いかけるものにとつては、念仏に対する確たる「信」が、得られていないということであらう。その「信」を得るため、「信」を妨げる疑心不審を取り去ろうという思いから発せられるのが「問い」であり、それに対して法然は念仏に専心できる状況を示しあらわそうとの思いが「答え」として示されている。この『一百四十五箇条問答』は全く念仏を知らない人からの問いかけではな

く、少なくとも法然のおしえ、念仏の功德などについてある程度理解しているか、関心のある人たちからの問いかけによって成り立っているといえよう。

問をみると、死やお産の物忌み、物忌み中の神社への参詣、六斎日の食べ物、服薬、趣味嗜好等、世間で取り沙汰される行ないに対して、念仏者の取るべき態度、日々の生活の処し方について問われることが多く見られることは、それを裏付けるものといえよう。問答の中で念仏に関わる答を拾い出してみると次のようになる。

7 問。念仏はかりにて、浄土へはまいり候へきか）たた心を一にして、よく御念佛せさせ給ひ候はは、そのつみを滅して、往生せさせ給ふへき也。その妄念よりもおもきつみも、念佛たにし候へはうせ候也。〔『昭法全』649、以下数字は『昭法全』の頁を示す。また引用法語の上の番号は『一百四十五箇条問答』の番号を示す）

11 （念仏を）百度申てもし候、十念申てもし候、又一念にてもし候。（649）

14 答。念佛はなににもさはらぬ事にて候。（650）

23 さなくとも、たた御念佛たにもよく候はは、それにて生死をはなれ、浄土にも往生せさせおはしまさんする事は、これによるへく候。（651）

26 答。かならずいとをひくといふ事候はす、ほとけにむかひまいらせねとも、念佛たにもすれば往生し候也。又ききてもし候。それはよくよく信心ふかくての事にて候（652）

27 三界をはなれ極楽に往生するには念佛にすきたる事は候はぬ也。よ

くよく御念佛の候へき也。(653)

48 しつかにたた御念佛候へ。(655)

66 答。善知識にあはすとも、臨終おもふ様ならずとも、念佛申さは往生すへし。(657)

69 答。たたよくよく念佛を申させ給へ。(658)

133 答。たたよくよく一心に念佛を申させ給へ。(666)

140 たた念佛そよかるへき。きよくとも念佛申ささらんには益なし。

萬事をすてて念佛を申すへし。證拠のみおほかり。(667)

このように、念仏は何事にも障らぬ行であるから、いかなる時、場所、状態であろうとも念仏を修する上では障害となるものはないことが所々に強調されている。「禪勝房伝説の詞」に、

現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくは、なりなりともよろずをいとひすててこれをととむべし。いはく、ひじりで申されずは、めをまうけて申すべし、妻をまうけて申されずはひじりにて申すべし……衣食住の三は念仏の助業なり、これすなはち自身安穩にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也(465)

といわれるように、日々の生活は、念仏の申されんように過ごすことが、基本的な姿勢であると示され、法然は日常のすべての事柄は念仏を申すための助業として位置付けられていることは、念仏が申しやすいように律してゆくところに念仏者としてありかたを見ていたのではないかと考えられる。『一百四十五箇条問答』では、日常生活の経験の中から起こってくる疑問が端的に問われ、それに対して簡潔に答えられている。そ

れが「なぜなのか」ということは語られていない。あくまでも念仏を行ずることの重要さを言いたかったのではないだろうか。同じ問答形式で述べられている『念仏往生要義抄』では、

問ていはく。聖人のもうす念仏と、在家のものもうす念仏と、勝劣いかむ。答ていはく、聖人の念仏と、世間者の念仏と功德ひとしくてまたくかはりめあるべからず。疑ていはく、この條なを不審也。そのゆへは、女人にもちつかず、不淨の食もせずして申さん念佛は、たとかるへし。朝夕に女境にむつれ、酒をのみ不淨食をして申さん念佛は、さためておとるへし。功德はいかてかひとしかるへきや。

答ていはく、功德ひとしくして勝劣あるべからず。そのゆへは、阿彌陀佛の本願のゆへをしらざるもの、かかるおかしきうたかひをする也。しかるゆえは、むかし阿彌陀佛二百一十億の諸仏の淨土の莊嚴寶樂等の誓願利益にいたるまで、世自在王仏の……(683)

とある。聖人の申す念仏と在家の申す念仏と勝劣の別があるのかという疑問に対して、両者の念仏は功德も等しく勝劣などないと答えている。そのような疑いを持つのは、「阿彌陀佛の本願の故」を知らないからであると示された後に、「阿彌陀佛の本願」とはどういうものなのかというところが詳しく述べられてくる。このように種種の疑問がいろいろ出され展開していくのであるが、『一百四十五箇条問答』では、念仏と日常生活との係わり合いが主題となっていて、「何事にも障る事のない念仏」を申されることが大切であり「ただ念仏そよかるへき、きよくとも念仏申ささらんには益なし、万事をすてて念仏すへし、証拠のみおほかり」と答えられているだけである。

また『念仏往生義』に、

世間の人のうたかひに、種種のゆへを出たせり。あるいはわか身罪おもければ、たとひ念佛すとも往生すへからすとうたかひ、あるいは念佛すとも、世間のいとなみひまなければ往生すへからすとうたかひ、あるいは念佛すれとも、心猛利ならされは往生すへからすとうたかふなり。これらは念佛の機能をしらすして、これらのうたかひをおこせり。罪障のおもければこそ、罪障を滅せんかために、念佛をはつとむれ、罪障おもければ、念佛すとも往生すへからすとうたかふへからす。たとへはやまひおもければ、くすりをもちゐるかことし。やまひおもければとて、くすりをもちゐすは、そのやまひいつかいえむ。(688)

このような「疑う心」が起こつてくることは、自然のことだと思ふが、この『一百四十五箇条問答』では、「念仏はなににもさはらぬ事にて候」「くるしからず」「仏教には忌みという事なし」というように、それ以上の言葉は語られていない。疑問・不信に対して、簡潔かつ的確な答えを示すことで、日々の営み続けることができ、念仏に素直に向かうことを願われていたのではなからうか。先に述べたように「聞く」(問う)ことから「信」が生まれ、その「信」が念仏の実践へと導くことが示されているということができよう。

次に、「日々の所作」についてみてゆきたい。『一百四十五箇条問答』では以下のような問答が見られる。

13 日所作は、かならずかすをきはめ候はすとも、よまれんひしたかい
てよみ、念仏も申へきか。

答。かすをさため候はねは、懈怠になり候へは、かすをさためたか
よき事にて候。(690)

18 念仏をは、日所作にいくらはかりあててか、申候へき。

答。念仏のかすは、一萬遍をはしめにて、二萬三萬五萬六萬乃至十
萬まで申候也。このなかに御心まかせておほしめし候はん程を、申
させおはしますへし(690)

143 見参にいりてうけ給はる事。

毎日の所作に、六萬十萬の數遍を、すすをくりつて申候はんと、二
萬三萬を、すすをたしかにひとつつ申候はんと、いつれがよく候
へき。

答。凡夫のならひ、二萬三萬あつとも、如法にはかなひかたからん
たた數遍のおほからんにはすくへからず。名号を相統せんため也。

かならずしもかすを要とするにはあらず、たたつねに念仏せんかた
めなり。かすをさためぬは懈怠の因縁なれば、數遍をすすむるにて
候。(698)

念仏の実践へと向かうことができたなら、まさに「現世を過ぐべきようは
念仏を申されんよう」といわれるが、一日一日をいかに過ごしてゆくか
にということである。いかに念仏を相統してゆくか、いかに懈怠の心を
抑えてゆくかが問題とされてくる。法然は、懈怠の心が起きて、日々念
仏の相統ができなくなるから一応の目安として數遍を決めておくことは
必要であるが、しかし數遍の多少が肝要なのではないというのである。
他の法語にも、日々所作に関する考え方をうかがい知ることができる。
『往生浄土用心』には、

百萬遍申ささらん人のむまるましきにては候はす一念十念にてもむまれ候なり一念十念にてもむまれ候ほと念仏とおもひ候うれしさに百萬遍の功德をかさぬるにて候 (660)

とある。あくまでも念仏する者は一念十念にても往生はできるけれども、それ程の功德のある念仏だからこそそのうれしさありがたさが、念仏を重ねさせるといわれるのである。以下、関連する法語をあげておきたい。

『十二の問答』

念仏の行者等、日別の所作においてこえをたてて申す人も候、まことに念してかすをとる人も候、いつれかよく候へき。答それは口にてとなふるも名号、心にて念するも名号なれはいつも往生の業とはなるへし。たし仏の本願は称名の願なるかゆへ聲をたててとなふへきなり云々 (635)

『諸人伝説の詞』

ある人問ていはく毎日の所作に六萬十萬等の数偏をあてて不法なると二萬三萬の数遍をあてて如法なるといつれか正とすへき。答ての給く、凡夫のならひ二萬三萬をあつといふとも如法の義あるべからず。ただ数遍のおほからんにしかず、詮するところ心をして相統せしめんかため也。かならずしもかすを沙汰するを要とするにはあらすただ常念のため也。数遍をさためさるは懈怠の因縁なるかゆへに、数遍をすすむる也 (671)

『往生淨土用心』

十聲一聲にむまると信じて、念念にわするる事なく、となふへきに候。又弥陀名号相統念とも釋せられて候。されはあひついで念す

へきに候。一食のあひたに、三度はかりおもひいてんはよき相統にて候。つねにたにおほしめしいてさせ給ひ候はは、十萬六萬申させ給ひ候はすとも相統にて候ぬへけれども、人の心は当時見る事、聞くことにうつる物にて候へは、なにとなく御まきれの中におほしめしいてん事かたく候ぬへく候 (665)

『十二箇條の問答』

問ていはく、念仏は数遍を申せとすすむる人もあり、又さしもなくもまんと申す人もあり。いつれにかしたかひ候へき。

答ていはく、さとりもあり、ならふむねもありて申さん事は、その心のうちしりかたければ、さためにくし。在家の人の、つねに悪縁にのみしたしまれ、身には数遍を申さずして、いたつらに日をくらし、むなしくを夜をあかさん事、荒量の事にや候はんすらん。凡夫は縁にしたかひて退しやすき物なれは、いかにもいかにものはけむへき事也。されは處處におほく念念に相統してわすれされといへり。

(675)

『東大寺十問答』

問、念佛はかならず念珠をもたすとも、くるしかるましく候か。答、かならず念珠をもつへき也。世間のうたをうたひ舞いをまふそら、その拍にしたかふ也。念珠をはかせにて、舌と手とをうこかす也。たし無明を断せさらんものは妄念おこるへし。世間の客と主とのことし、念珠を手にとる時は、妄念のかすをとらんとは約束せず、念佛のかすをとらんとて、念佛のあるしをすゑつるうゑは、念佛は主、妄念は客人也。されはとて心の妄念をゆるされたるは、過分の恩也、

それにあまさへ、口に様様の雜言をして、念珠をくりこしなんとする事、ゆゆしきひか事なり。(65b)

往生のためには念仏が、仏のすすめるところの行であり、それを相續することがわれわれの勤めである、とすれば日々の生活の中でいかに相續してゆくかが問題となる。そのために個々の事情等が考慮されていることがこれらの言葉から窺い知ることができる。

次に臨終、善知識について考えてみたい。『問答』では、これに関しては十一ほど見ることができる。臨終の儀礼に、当時、仏の手に五色の糸をかけてそれを引くということが行われていたが、その質問がいくつも見られる。それについては必ずしも臨終に五色の糸をもつことは往生の条件ではないことが再三にわたり示され、当時行われていたであろう習俗習慣に対する法然の態度を見ることができ、ここでは、次の質問を取り上げてみたい。

66 臨終に、善知識にあひ候はすとも、日ころの念佛にて往生はし候へ
きか。

答。善知識にあはすとも、臨終おもふ様ならずとも、念佛申さは往生す。(65f)

一般には、臨終の時に善知識の存在は大きな力となると思われるが、法然は往生の得否かについては、善知識の存在は関係がないことをはっきりと示されている。他の法語では次のように示されている。

『往生浄土用心』(56c)

日ころ念仏申せとも臨終に善知識にあはすは往生しかたし、またやまひ大事にて心みたれば往生しかたしと申し候らんはささいはれて

候へとも、善導の御心にては極楽へまいらんところさして、おほくもすくなくも念仏申さん人のいのちつきん時は、阿弥陀ほとけ聖衆とともにきたりむかへ給ふへしと候へは、日ころたにも御念仏候は御臨終に善知識は候はすともほとけむかへさせ給ふへきにて候(中略) 日ころより他力の願力をたのみ思惟の名号をとなへて極楽へまいらんとおもひ候はん人は善知識のちから候はすとも仏は来迎し給ふへきにて候。

古くより、平生、臨終にかかわらず善知識は何よりも必要で頼りとすべき存在であることは強調されてきた。法然は往生の条件としての善知識の存在については必要ないものとし、念仏する者には必ず、仏の来迎があるということを示されている。

また『一百四十五箇条問答』には、次のような問答もある。

140 臨終の時不浄のものの候には、佛のむかへにわたらせ給ひたるも、返らせ給ふと申候は、まことに候か。

答。佛のむかへにおはしますほとにては、不浄のものありといふとも、なしかはかへらせ給へき。佛はきよききたなきの沙汰なし。みなされとも觀すれば、きたなきもきよく、きよきもきたなくしなす。たた念佛そよかるへき。きよくとも念佛申ささんには益なし。萬事をすてて念佛を申すへし。證拠のみおほかり。(66f)

臨終に仏の来迎をうるには身の周りの浄不浄で左右されるのかということであろう。しかし人の命は無常であるから、いっどこで臨終を迎えるかは知ることができない。自分の力ではどうにもならないことで心を煩わすのではなく、念仏の者を救い取るという仏の力を信じて他の事に

とらわれず、念仏を第一義とすべきことを示されている。『往生浄土用心』には、

されはとていたつらに候ぬへからん善知識にもむかはておはらんとおほしめすへきては候はす。先徳たちのおしへにも、臨終の時に阿彌陀佛を西のかへに安置しまいらせて、病者そのまへに西むききにふして、善知識に念仏をすすめられよとこそ候へ。それこそあらまほしき事にて候へ。たたし人の死の縁はかねておほふにもかなひ候はす。にわかにおほちみちにておはる事も候。又大小便利のところにてしぬる人も候。前業のかれかたくてたちかたにていほちをうしなひ、火にやけ水におほれていのちをほろほすかくひおほく候へは、さやうにてしに候とも、日ころの念佛申して極樂へまいる心たにも候人ならば、いきのたへん時に阿彌陀、觀音、勢至きたりむかへ給へしと信しおほしめくすへきにて候也。(564)

このように日ごろの念仏の積み重ねがあれば仏の来迎があると示されている。

次に「忌み」「穢れ」に関する事柄である。これについては先の諸論文に取り上げられ、この問答の中では大きな比重を占めている。

『延喜式』以降、宮中、貴族の社会のなかでのみ考えられてきた、死、血、穢れ等について、中世以降、けがれ忌避のために物忌みということが強調され、王権祭祀に限られていたそのわくが次第に取り払われ、一般の人々の日常の世界にもひろがってゆき、適用される対象や範囲が増加していった。人々は、法然の教えがこれらの問題をどのように解決してくれるのかについては少なからぬ関心があったと思われる。

『延喜式』等によると、死体あるいは不完全な死体（五体不具穢）にふれたり、改葬や墓の発掘に携わったために起こる穢れの物忌みは三十日、出産については七日間一定の場所にこもり外出をさせたり、人と接触しないなどの制限がくわえられ、さらに動物（六畜）の死、火事・失火の穢、灸治の穢、肉喫や五辛を食べたときの穢れ、服薬（病をなす薬として肉喫や五辛を食べたときの穢れ）等についても細かに規定されている。

これらの穢れが伝染し、それを出した家の人々に何か、災いを及ぼすという恐れ・不安が一般化されて行くことによる、現世、来世における災いの元になるということが、関心事の一つであったということができ、そのことが法然に対する質問として表れ出てきたのが、一連の問答であろう。

10 百日のうちの赤子の不浄かかりたるは、物まうてにははかりありと申たるは。

答。百日のうちのあか子の不浄くるしからず、なにもきたなき物のつきて候はんは、きたなくこそ候へ、赤子にかきまるまし。(565)

36 七歳の子しにて、いみなしと申候はいかに。

答。佛教にはいみといふ事なし、世俗に申したらんやうに。(564)

75 月のははかりの時経よみ候はいかか候、

答くるしみあるとも見へす候

79 子うみて、仏神へまいる事、百日はばかりと申候は、まことにてか。

答。それも仏法にいます。(566)

112 酒のいみ、七日と申候は、ま事にて候か。(563)

答。さにて候。されともやまひには、ゆるされて候。

125 産のいみいくかにて候ぞ、又いみもいくかにて候ぞ。

答、世間には産は七日、又三十日と申けに候。いみも五十日と申す、

御心に候。(655)

これらは、お産の忌み、血の忌、その他、物詣、斎日、服薬等、慣習・俗信に関する質問である。一般にはこれらを守らなければければ、罰を受けるかあるいは後々にいわゆる祟り、災いがもたらされるので、そのような事が起きたときには、一定の期間身を慎む事によって、その穢れから開放されるのである。しかし『二百四十五箇条問答』では、「佛教には、いみという事候はす」という表現で、基本的には物忌み等についてほとんど否定されている。この「忌み」等について、法然は他の法語では多くを語っていない。しかし、『往生浄土用心』の中に、次のように示されている。

魚鳥に七箇日のいみの候なる事、さもや候らん。え見およはす候。

地体はいきとしける物は過去のちちはにて候なれば、くふへき事にては候はす。又臨終にはさけ、いを、とり、き、にら、ひるなんとはいまれたる事にて候へは、やまひなとかきりになりては、くふへき物にては候はねとも、當時きとしぬはかりは候はぬやまひの、月日つもり、苦痛もしのひかたく候はんには、ゆるされ候なんとおほえ候。御身おたしくて、念佛申さんとおほしめして、御療治候へし。いのちおしむは往生のさはりにて候。やまひはかりをを療治はゆるされ候なんとおほえ候。二の事の御たつね、しるしてまいらせ候。よくよくよみ申させ給ふへく候。(656)

臨終時に、き、にら、ひる等は食べるべきではないが、しかし病の時には許される場合があるという。しかし『二百四十五箇条問答』では、

14 にら、き、ひる、ししをくひて、かうせ候はすとも、つねに念仏は申候へきやらん

答。念仏はなににもさはらぬ事にて候。(650)

57 さけのむは、つみにて候か。

答。ま事にはのむへくもなければともこの世のならひ。

58 魚鳥鹿は、かはり候か。

答。たたおなし(656)

とあり念仏を申すことに關しては、全くかわりがないと示されている。また『二百四十五箇条問答』では臨終時に不浄なものがあっても、仏は「きよききたなきの沙汰なし」としている。魚鳥等を食ふことの忌みについてはお酒と同様本来は食べてはいけない物であるが、この世のならいであるからとしている。さきの『往生浄土用心』に示される「生きとしける物は過去のちちはにて候なれば、くふへき事にては候はす」ということとあわせて興味深いものがある。

仏教の戒律にてらせば、本来は肉や酒の飲食は避けるべきというのが基本的な姿勢と思われる。それを踏まえた上で、病等それぞれの条件のもとに許されるということであろう。

このように法然は「仏教には忌みと言うことはない」というのが基本的な態度で、一般に行われている習慣等にかかわる物忌みについては、否定的な態度を示されている。しかし習慣やしきたり世の習いとしてあることを全く否定し、或いは価値のないものとして無視するというよう

な態度はとっていない。「くるしからず」という表現が多くみられることは、そのあたりの配慮が伺えるように思われる。まず物忌みということはないと、前置きした上で、むやみに否定するのではなく、守れる範囲で守るべきことが日常生活で必要なことをしめされている。

139 現世をいのり候に、しるしの候はぬ人はいかに候ぞ。

答。現世をいのるに、しるしなしと申事、佛の御そらことには候はす、わか心の説のことくせぬによりて、しるしなき事は候也。されはよくするにはみなしるしは候也。観音を念するにも、一心にすれはしるし候。もし一心なければしるし候はす。むかしの縁あつき人は、定業すらなを転す、むかしもいまも縁あさき人は、ちりはかりもくるしみにたにもしるしなしと申て候也。佛をうらみおほしめすへからず。たたこの世、のちの世のために佛につかへむには、心をいたし、まことをはけむ事、この世もおもふ事かなひ、のちの世も浄土にむまるる事にて候也。しるしなくは、わか心をはつへし。

(666)

この世を豊かに暮らせるように祈ったにもかかわらず、そのしるしがないのは、自分の心がみ仏の教えにそぐわないからで、仏さまが嘘を言っているわけではない。心の底から誠を持って励んでこそ、現世の願いも叶い、やがては浄土に往生できるといふ。そこにはもの忌みや穢れなど自分の力ではどうしようもできないことについては何もふれることなく、念仏することが肝用であると念仏者のあり方を示されているといえないであらうか。

以上、『一百四十五箇条問答』を中心に幾つかの問題を取り上げて、

検討をくわえた。不十分なところは多々あるが、研究助成を受けた成果の報告とさせていただきます。

(なお、本助成の成果として、龍大善本叢書15『黒谷上人語灯録』所収、元亨版「和語灯録」を底本とし、石井教道編『法然上人全集』と対校の索引を制作した。「漢語灯録」とあわせて教学院より公表される予定である)

『阿弥陀経』と『称讃浄土仏摂受経』

— 相互対照 —

西村実則

羅什訳『阿弥陀経』と玄奘訳『称讃浄土仏摂受経』とを対比してみると、後者の分量がよほど多いことは一見して明らかである。

『阿弥陀経』に対応するサンスクリット本は多数現存するが、しかし玄奘訳と対応するサンスクリット本のごときは現存していない。この点から玄奘訳は相当数、玄奘もしくはその門下による潤色があったのではないかと想定されることがある。もっとも不一致の部分がすべて加筆と断じ得るかどうかは問題である。

その理由は、浄土教を代表するもう一つの経典、『無量寿経』の場合、やはり多数のサンスクリット本があるものの、それにほぼ対応する漢訳は菩提流支訳『無量寿如来会』（唐訳）であり、古訳類の原本はやはり現存していない。とはいえ古訳類の原本はもとも存在しなかったとは全くいえない。

さらに玄奘訳とされる多数の漢訳仏典のうちで、翻訳と思えない、つまり中国撰述というべきものが特定できるか、もしできたとしてもそれとの共通項が見い出せるか、という問題がある。

まず双方を対比して、どのように相異があるかを実見してみよう。表のうち、『称讃浄土仏摂受経』の傍線部分はサンスクリット本、漢訳『阿弥陀経』と対応する部分である。

（なおサンスクリット訳および『阿弥陀経』は藤田宏達訳『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』（法蔵館）に依っている。『称讃浄土仏摂受経』の書き下しについては、拙稿『『称讃浄土仏摂受経』訳注』（『三康文化研究年報』第三十号）をそのまま利用した。）

一切智者に帰命したてまつる。

このようにわたくしは聞いた。あるとき、世尊はシュラーヴァステイー(舍衛城)にあるジェータ林(祇樹・アナータピンダダ(給孤獨園)の中で、千二百五十人の比丘からなる大勢の比丘僧団と一緒に滞在しておられた。「これらの比丘たちは」非常に有名であり、長老で、偉大な声聞(弟子)であり、すべて、阿羅漢(應供)たちであった。すなわち、(一)長老シャーリプトラ(舍利弗)、(二)マハー・マウドガリヤーヤナ(摩訶目犍連)、(三)マハー・カーシヤパ(摩訶迦葉)、(四)マハー・カッピナ(摩訶劫賓那)、(五)マハー・カーティヤヤーナ(摩訶迦旃延)、(六)マハー・コージュティラ(摩訶俱絺羅)、(七)レーヴァタ(離婆多)、(八)チューダ・パンタカ(周利槃陀伽)、(九)ナンダ(難陀)、(一〇)アーナンダ(阿難陀)、(一一)ラーフラ(羅睺羅)、(一二)ガヴァーンパティ(憍梵波提)、(一三)バラドヴァージャ(寶頭盧頗羅墮)、(一四)カーローダイン(迦留陀夷)、(一五)ヴァックラ(薄拘羅)、(一六)ア Nil ャダイン(阿菟樓駄)であった。これら〔の声聞たち〕と、それ以外にも多くの偉大な声聞たちが一緒であった。

また、多くの菩薩・大士たちもいた。すなわち、(一)童子の位にあるマンジュシュリー(文殊師利法王子)、(二)アジタ(阿逸多)菩薩、(三)ガンダハステイン(乾陀訶提)菩薩、(四)ニティヨーディユクタ(常精進)菩薩、(五)アニクシプタドゥラ(不休息)菩薩であった。これら〔の菩薩

佛説阿彌陀經

姚秦三藏法師鳩摩羅什奉詔譯
如是我聞。一時、佛、在舍衛國祇樹給孤獨園、與大比丘衆千二百五十人俱。皆是大阿羅漢、衆所知識。長老舍利弗、摩訶目犍連、摩訶迦葉、摩訶迦旃延、摩訶俱絺羅、離婆多、周利槃陀伽、難陀、阿難陀、羅睺羅、憍梵波提、寶頭盧頗羅墮、迦留陀夷、摩訶劫賓那、薄拘羅、阿菟樓駄、如是等諸大弟子、并諸菩薩摩訶薩、文殊師利法王子、阿逸多菩薩、乾陀訶提菩薩、常精進菩薩、與如是等諸大菩薩、及釋提桓因等無量諸天大衆俱。

1

かくのごとくわれ聞けり。一時、^{あるとき}薄伽梵、室羅筏に在りて^{せいたりん}誓多林、給孤獨園に住したまい、大苾芻衆、千二百五十人とともに在り。一切、皆、これ、尊宿声聞にして、衆の望み識るところの大阿羅漢なり。その名を尊者舍利子、摩訶目犍連、摩訶迦葉、阿泥律陀^{あないりつだ}という。かくのごとき等の諸の大声聞、上首となり、また無量の菩薩・摩訶薩とともに在り。一切皆、不退転の位に住し、無量の功德衆に莊嚴せらる。その名を妙吉祥菩薩、無能勝菩薩、常精進菩薩、不休息菩薩という。かくのごとき等の諸の大菩薩、而も上首となり、また帝釈、大梵天王にして堪忍界の主、護世の四王あり。かくのごとき上首、百千、俱胝^(koji)、那庾多^(nayuta)の数の諸の天子衆、および、余の世間の無量の天人、阿素洛等、法を聞かんがための故に、俱に來たりて会坐せり。

たち」と、それ以外にも多くの菩薩・大士たちが一緒にあった。

また、神々の王であるシャクラ（釋提桓因）と娑婆の主であるブラフマン（梵天）もいた。これら（の神々）と、それ以外にも十万・百万の多くの天子たちが一緒にあった。

（二章）

そのとき、世尊は尊者シャリープトラに対して話しかけられた。

「シャリープトラよ、この仏国土より西方に、十万・千万の仏国土を過ぎて、極楽と名づける世界がある。かしこに、アミターユス（無量の壽命をもつ者）と名づける如来・応供・正等覚者が、いま住し、とどまり、時を過ごし、そして法を説いておられる。シャリープトラよ、これをどう思うか——どういう理由で、かの世界は〈極楽〉と呼ばれるのであろうか。まことに、シャリープトラよ、かの極楽世界には、生ける者たちの身体の苦しみもなく、心の苦しきもなく、ただ無量の安楽の原因のみがある。こういう理由で、かの世界は〈極楽〉と呼ばれるのである。」（二章）

また、次に、シャリープトラよ、極楽世界は、七〔重〕の石垣、七〔重〕のタラ樹の並木、鈴のついた網によって飾られ、あまねくめぐらされ、四つの宝石すなわち金・銀・瑠璃・水晶からできていて、きらびやか

爾時、佛告長老舍利弗、從是西方、過十萬億佛土、有世界、名曰極樂。其土有佛、號阿彌陀。今現在說法。舍利弗、彼土何故名爲極樂。其國衆生、無有衆苦、但受諸樂、故名極樂。

又舍利弗、極樂國土、七重欄楯、七重羅網、七重行樹、皆是四寶周匝圍繞。是故、彼國名曰極樂。

2

その時、世尊、舍利子に告げたまわく、汝いま知るやいなや。是れより西方、この世界を去ること百千俱胝、那庾多の仏土を過ぎて仏の世界あり、名づけて極楽という。その中の世尊を無量寿及び無量光如来応正等覚と名づく。十号圓滿して、いま、現に彼しこに在して安穩に住持し、諸の有情の為に甚深、微妙の法を宣説して殊勝の利益、安樂を得せしめたまえり、

また舍利子よ、何の因、何の縁ありてかの仏の世界を名けて極楽と為すや、舍利子よ、かの界中の諸の有情の類、一切身心に憂苦あることなく、ただ無量の清淨喜樂のみにあるに由れり。この故に名づけて極楽世界と為す。

3

また舍利子よ、極楽世界なる淨仏土のなかには、処々に皆七重に行列せる妙宝の欄楯、七重に行列せる宝の多羅樹、および七重の妙宝の羅網ありて、周匝し圍繞して

で、美しい。シャーリプトラよ、かの仏国土は、もろもろのこのような仏国土の功德の莊嚴によつて、飾られているのである。

《三章》

また、次に、シャーリプトラよ、極樂世界には、七つの寶石すなわち金・銀・瑠璃・水晶・赤真珠・瑪瑙と、第七の寶石である琥珀とからできているもろもろの蓮池があり、八つの特性ある水が充滿し、岸の高さと等しく、鳥が飲めるほどであり、金の砂が撒かれている。また、これらの蓮池の周囲四方には、四つの階段があつて、四つの寶石すなわち金・銀・瑠璃・水晶の寶石からできており、きらびやかで、美しい。また、これらの蓮池の周囲には、寶石の木々が生い繁つて、七つの寶石すなわち金・銀・瑠璃・水晶・赤真珠・瑪瑙と、第七の寶石である琥珀とからできており、きらびやかで、楽しい。また、これらの蓮池の中には、もろもろの蓮華が生じて、青い〔蓮華〕は青い色で、青く輝き、青く見え、黄いろい〔蓮華〕は黄いろい色で、黄いろく輝き、黄いろく見え、赤い〔蓮華〕は赤い色で、赤く輝き、赤く見え、白い〔蓮華〕は白い色で、白く輝き、白く見え、種々な〔蓮華〕は種々な色で、種々に輝き、種々に見え、まわりは車の輪ほどの大きさがある。シャーリプトラよ、かの仏

又舍利弗、極樂國土、有七寶池、八功德水、充滿其中、池底純以金沙布地。四邊階道、金銀瑠璃玻瓈合成。上有樓閣、亦以金銀瑠璃玻瓈磚磲赤珠瑪瑙、而嚴飾之。池中蓮華、大如車輪。青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光、微妙香潔。舍利弗、極樂國土、成就如是功德莊嚴。

四宝もて莊嚴せり。金宝・銀宝・吠琉璃宝・頗胝迦宝、妙なる飾りにてかわるがわる綺^{ふきぎ}れり。舍利子よ、かの仏土の中にはかくのごとき等の衆妙綺飾の功德莊嚴ありて甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と爲す。

4

また舍利子よ、極樂世界なる淨仏土の中には、処々に皆、七つの妙なる宝池あり、八功德の水、その中に充滿せり。何らをか名づけて八功德の水と爲すや。一には澄淨、二には清冷^{りよう}、三には甘美、四には輕軟、五には潤沢、六には安和、七には飲む時、飢渴などの無量の過患を除き、八には飲み已つて定んでよく諸根を長養し、四大増益^{やぐ}し、種々殊勝の善根あり。多福の衆生、常に樂しみて受用す。この諸の宝池の底には、金沙を布^ふけり。四面を周圍して、四つの階道あり。四宝の莊嚴、甚だ愛樂すべし。諸の池を周圍して妙なる宝樹あり。かわるがわる飾り行列して、香氣芬馥せり。七宝の莊嚴、甚だ愛樂すべし。七宝と言うは、一に金、二に銀、三には吠琉璃、四に頗胝迦、五には赤真珠、六に、阿濕摩揭拉婆^{あせまけらば}宝、七に牟娑樂揭拉婆宝なり。この諸の池中には、常に種々雑色の蓮華あり。量、車輪のごとし。青形には青頭、青光、青影あり、黄形には黄頭、黄光、黄影あり。赤形には赤頭、赤光、赤影あり。白形には白頭、白光、白影あり。

国土は、もろもろのこのような仏国土の功德の莊嚴によつて、飾られているのである。

《第四章》

また、次に、シャーリプトラよ、かしこの仏国土では、天のもろもろの楽器が常に演奏されており、また、大地は金色で好ましい。また、かしこの仏国土では、夜に三度、昼に三度、天のマーンダーラヴァの花（曼陀羅華）の花の雨が降る。かしこに生まれた生ける者たちは、一〔朝〕食前の間に、他のもろもろの世界に行つて、十万・千万の仏たちを礼拝し、一々如来に十万・千万の花の雨を注いで、再び昼の休息のために、同じかの世界に帰つてくる。シャーリプトラよ、かの仏国土は、もろもろのこのような仏国土の功德の莊嚴によつて、飾られているのである。

《第五章》

又舍利弗、彼佛國土、常作天樂、黃金爲地。晝夜六時、而雨曼陀羅華。其國衆生、常以清旦、各以衣祴、盛衆妙華、供養他方十萬億佛、卽以食時、還到本國、飯食經行。舍利弗、極樂國土、成就如是功德莊嚴。

5

四形には四顯、四光、四影あり。舍利子よ、かの仏土の中には、かくのごとき等の衆妙綺飾の功德莊嚴ありて甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と爲す。

また舍利子よ、極樂世界なる淨仏土の中には、自然に常に無量無辺の衆妙の伎樂あり。音曲、和雅にして甚だ愛樂すべし。もろもろの有情の類、斯の妙音を聞きて、諸惡、煩惱ことごとくみな消滅し、無量の善法、漸次に増長して、すみやかに無上正等菩提を証す。舍利子よ、かの仏土の中には、かくのごとき等の衆妙綺飾の功德莊嚴ありて甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と爲す。

6

また舍利子よ、極樂世界なる淨仏土の中の周遍の大地は眞金もて合成す。それに触るるに、柔軟香潔なり。光明、無量無辺にして妙宝間飾す。舍利子よ、かの仏土の中には、かくのごとき等の衆妙綺飾の功德莊嚴ありて甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と爲す。

7

また舍利子よ、極樂世界なる淨仏土の中には、昼夜六時に、常に種々上妙の天華を雨ふらす。光澤香潔にして細軟雜色なり。見る者をして身心適悦せしむといえども、しかも貪著せず。有情の無量無數の不可思議殊勝の功德を増長す。

かの有情の類、昼夜六時に常に持ちて無量寿仏を供養したてまつり、晨朝時ごとに此の天華を持ちて、一食の頃あいだに於いて飛びて他方無量の世界に至り、百千俱胝くたいの諸仏を供養したまえり、諸の仏の所に於いて、各、百千俱胝の樹の花を以って、持散し供養して還りて本処に至り、天住等に遊す。舍利子よ、かの仏土の中には、かくのごとき等の衆妙綺飾の功德莊嚴ありて、甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と為す。

8

また、次に、シャーリプトラよ、かしこの仏国土には、もろもろの白鳥や帝釈鵬や孔雀がいる。それらは、夜に三度、昼に三度、集つて合唱をなし、また各々の調べをさえずる。それらがさえずるとき、〔五〕根・〔五〕力・〔七〕覺支の聲が流れ出る。その聲を聞いて、かしこにおけるかの人々には、仏に對する思念が生じ、法に對する思念が生じ、僧団に對する思念が生ずる。

復次、舍利弗、彼國常有種種奇妙雜色之鳥。白鵠、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命之鳥。是諸衆鳥、晝夜六時、出和雅音。其音演暢五根五力七菩提分八聖道分如是等法。其土衆生、聞是音已、皆悉念佛念法念僧。

また舍利子よ、極樂世界なる淨仏土の中には、常に種々奇妙の愛すべき雜色ざっしきの衆鳥あり。いわゆる鵠、雁、鷺、鷺、鴻、鶴、孔雀、鸚鵡、羯羅頻伽、命命鳥みょうみょうなどなり。かくのごときしゅうの衆鳥、昼夜六時に、恒に共に集会して、和雅の聲を出す。その類音にしたがいて、妙法を宣揚す。いわゆる甚深なる念住、正斷、神足、根、力、覺と道の支などの無量の妙法なり。かの土の衆生、この聲を聞き已りて、各、念仏、念法、念僧の無量の功德を得て、その身に熏修す。

シャーリプトラよ、これをどう思うか——それら生ける者たちは、畜生に属するものとなつたのであろうか。決して、そのように見てはならない。それはなぜであるか。シャーリプトラよ、かしこの仏国土には、もろもろの地獄の名もなく、もろもろの畜生の〔名もなく〕、ヤマの世界の〔名も〕ないからである。しかも、それら鳥の群れは、かのアミターユス如来によつて化作されたものであり、法の声を発している。シャーリプトラよ、かの仏国土は、もろもろのこのような仏国土の功德の莊嚴によつて、飾られているのである。

《六章》

舍利弗、汝勿謂此鳥實是罪報所生。所以者何。彼佛國土、無三惡趣、舍利弗、其佛國土、尙無三惡道之名。何況有實。是諸衆鳥、皆是阿彌陀佛、欲令法音宣流變化所作。

汝、舍利子よ、意に於いていかん。かの土の衆鳥は、あにこれ、傍生惡趣の撰なりや。この見を作すことなかれ。ゆえはいかん。かの仏の淨土には三惡趣なし。なお三惡趣の名あることを聞かず。いかにいわんや実の罪業所招の傍生の衆鳥あらんや。まさに知るべし、皆、これ無量壽仏の變化の所作なり。其をして無量の法音を宣暢して諸の有情の利益、安樂を作さしむ。舍利子よ、かの仏土の中にはかくのごとき等の衆妙綺飾の功德莊嚴ありて甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と爲す。

9

舍利弗、彼佛國土、微風吹動諸寶行樹及寶羅網、出微妙音。譬如百千種樂同時俱作。聞是音者、皆自然生念佛念法念僧之心。舍利弗、其佛國土、成就如是功德莊嚴。

また、次に、シャーリプトラよ、かしこの仏国土では、かのターラ樹の並木や、かの鈴のついた網が風に吹き動かされるとき、妙なる快い音が流れ出てくる。シャーリプトラよ、あたかも、十万・千万の種類から成る天の樂器が、聖者たちによつて合奏されるとき、妙なる快い音が流れ出てくるように、そのようにまさしく、シャーリプトラよ、かのターラ樹の並木や、かの鈴のついた網が風に吹き動かされるとき、妙なる快い音が流れ出てくる。その音を聞いて、かしこにおけるかの人々には、仏に対する隨念が身に起こり、法に対する隨念が身に起こり、僧団に対する隨念が身に起こる。シャーリプトラよ、かの仏国土は、もろもろのこのような仏国土の功德の莊嚴によつて、飾られているのである。

《七章》

また舍利子よ、極樂世界なる淨仏土の中には、常に妙風ありて、もろもろの宝樹及び宝羅網を吹くに、微妙の音を出すこと、譬えば、百千俱胝の天樂の同時にともに作りて微妙の声を出す^いがごとし。甚だ愛^ぐ玩^ぐすべし。かくのごとくかの土には、常に妙風ありて衆の宝樹及び宝羅網を吹き、種々の微妙の音声^{こゝろ}を撃ち出だして種々の法を説く。かの土の衆生、この声を聞き已つて、仏法僧の念作意等、無量の功德を起こす。舍利子よ、かの仏土の中には、かくのごとき等の衆妙綺飾の功德莊嚴ありて、甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界となす。

シャーリプトラよ、これをどう思うか——どういう理由で、かの如来はアミターユスと名づけられるのであるうか。まことに、シャーリプトラよ、かの如来と、かの人々の寿命の量は無量である。こういう理由で、かの如来はアミターユスと名づけられるのである。

また、シャーリプトラよ、かの如来が無上なる正等覚をさとられてから、十劫〔を経ているもの〕である。

《八章》

シャーリプトラよ、これをどう思うか——どういう理由で、かの如来はアミターバ（無量の光をもつ者）と名づけられるのであろうか。まことに、シャーリプトラよ、かの如来の光は、一切の仏国土において、さまたげられることがない。こういう理由で、かの如来はアミターバと名づけられるのである。

また、シャーリプトラよ、かの如来の声聞の僧団は無量であり、かれら清浄な阿羅漢たちの量を述べることは

また舍利子よ、極樂世界なる淨仏土の中には、かくのごとき等の無量無辺の不可思議にして甚だ希有なる事あり。たとい百千俱胝、那庾多の劫を経て、其の無量、百千俱胝那庾多の舌を以て、一一の舌の上に無量の声を出し、其の功德を讃ずるも、また尽すこと能わず。この故に名づけて極樂世界と為す。

11

また舍利子よ、極樂世界なる淨仏土の中の仏を、何の縁ありてか無量寿と名づくるや。舍利子よ、かの如来および諸の有情も寿命無量、無数大劫なるに由りて、この縁に由るが故に、かの土の如来を無量寿と名づくるなり。舍利子よ、無量寿仏、阿耨多羅三藐三菩提を証得したまいてより已来、十大劫を経たり。舍利子よ、何に縁りてかの仏を無量光と名づくるや。舍利子よ、かの如来、恒に無量無辺の妙光を放ちて遍く一切十方の仏土を照らし、仏事を施作し、障礙あることなきによる。この縁に由るが故に、かの土の如来を無量光と名づく。

舍利子よ、かの仏の淨土には、かくのごときの功德莊嚴を成就す。甚だ愛樂すべし、この故に名づけて極樂世界と為す。

12

また舍利子よ、極樂世界なる淨仏土の中の無量寿仏に

又舍利弗、彼佛有無量無邊聲聞弟子。皆阿羅漢。非是算數是所

容易ではない。シャーリプトラよ、かの仏国土は、もろもろのこのような仏国土の功德の莊嚴によつて、飾られているのである。

《九章》

能知。諸菩薩衆、亦復如是。舍利弗、彼佛國土、成就如是功德莊嚴。

また、次にシャーリプトラよ、アミターユス如来の仏国土に生まれた生ける者たちは、清浄な菩薩であり、退転しない者であり、一生だけ〔この世に〕つながれた者（二生所繫）である。シャーリプトラよ、かれら菩薩たちの量は、（無量・無数である）と称される以外に、述べることは容易でない。

又舍利弗、極樂國土、衆生生者、皆是阿鞞跋致、其中多有一生補處。其數甚多。非是算數所能知之。但可以無量無邊阿僧祇劫說。

は常に無量の声聞の弟子あり。一切みなこれ大阿羅漢なり。種々微妙の功德を具足せり。その量、無辺にして稱^あげて数うべからず。舍利子よ、かの仏の浄土には、かくのごときの功德莊嚴を成就す。甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と爲す。

13

また舍利子よ、極樂世界なる浄仏土の中の無量寿仏には常に無量の菩薩の弟子あり。一切みなこれ、一生所繫にして、種々微妙の功德を具足せり。その量無辺にして、稱^あげて数うべからず。たとい無数量の劫を経て、その功德を讚ずるに、終に尽くすこと能わず。舍利子よ、かの仏土の中には、かくのごときの功德莊嚴を成就す。甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と爲す。

14

また舍利子よ、もし諸の有情、かの土に生ずる者は皆、不退転にして、必ず復た諸の險惡趣、辺地、下賤、蔑戾車の中に墮せず。常に諸仏清浄の国土に遊びて殊勝の行願、念々に増進し、決定してまさに阿耨多羅三藐三菩提を証すべし。舍利子よ、かの仏土の中には、かくのごときの功德莊嚴を成就す。甚だ愛樂すべし。この故に名づけて極樂世界と爲す。

また、実に、シャーリプトラよ、生ける者たちは、か
しこの仏国土に対して誓願をおこすべきである。それは
なぜであるか。かしこで、実にこのような善き人たちと
ともに会うことになるからである。シャーリプトラよ、
生ける者たちは、少しばかりの善根によつては、アミタ
ーユス如来の仏国土に生まれないのである。

シャーリプトラよ、およそいかなる良家の子息や良家
の子女であっても、かの世尊アミターユス如来の名を聞
き、聞いて思念し、一夜、あるいは二夜、あるいは三夜、
あるいは四夜、あるいは五夜、あるいは六夜、あるいは
七夜の間、散乱しない心をもつて思念するであろうなら
ば、かの良家の子息や子女が臨終のときに、かのアミタ
ーユス如来は、声聞の僧団にとりまかれ、菩薩の集団に
恭敬されて、かの臨終の者の前に立たれるであろう。そ
して、かの者は心が顛倒することなく死ぬであろう。か
れは死んでから、同じかの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。

舍利弗、衆生聞者、應當發願願
生彼國。所以者何。得與如是諸
上善人俱會一處。舍利弗、不可
以少善根福德因緣得生彼國。

舍利弗、若有善男子善女人、聞
說阿彌陀佛、執持名號、若一日、
若二日、若三日、若四日、若五
日、若六日、若七日、一心不亂、
其人臨命終時、阿彌陀佛、與諸
聖衆、現在其前。是人終時、心
不顛倒、即得往生阿彌陀佛極樂
國土。

15

八〇

また舍利子よ、もしもろもろの有情、かの西方無量寿
仏の清淨仏土の無量の功德衆に莊嚴せらるるを聞かば、
皆、まさに發願してかの仏土に生ずべし。所以はいかん。
もしかの土に生ずれば、かくのごときの無量功德衆の莊
嚴せらるるもろもろの大士等と同一に集会することを得
ればなり。かくのごときの無量の功德衆の莊嚴せらるる
清淨仏土の大乗の法樂を受用して、常に退転することな
く、無量の行願、念々増進して、速かに無上正等菩提を
証する故に、舍利子よ、かの仏土に生ずるもろもろの有
情の類は、無量無辺の功德を成就す。少善根には非ず。
もろもろの有情の類、まさに無量寿仏の極樂世界、清淨
の仏土に往生することを得べし。

16

また舍利子よ、もし淨信あるもろもろの善男子あるい
は善女人、かくのごとき無量寿仏の無量無辺不可思議功
徳の名号、極樂世界の功德莊嚴を聞くことをえ、聞き已
りて思惟して、もしは一日夜、あるいは二、あるいは三、
あるいは四、あるいは五、あるいは六、あるいは七、念
を繋けて乱れずんば、この善男子あるいは善女人、命終
の時に臨んで、無量寿仏、その無量の声聞弟子、菩薩衆
と俱に前後に圍繞しその前に來住して、慈悲加祐し、心
をして乱ざらしむ。既に命を捨て已りて、仏の衆会にし
たがいて、無量寿の極樂世界清淨の仏土に生ず。

それゆえに、シャーリプトラよ、ここで〔わたくしは〕この道理を見て、このように説く——『良家の子息や良家の子女は、つつしんで、かしこの仏国土に対して誓願の心をおこすべきである』〔と〕。

《十章》

舍利弗、我見是利故説此言、若有衆生聞是説者、應當發願生彼國土。

また舍利子よ、われ、かくのごときの利益安樂の大事因縁を觀て、誠諦の語を説く。もし淨信あるもろもろの善男子、あるいは善女人、かくのごとき無量寿仏の不可思議の功德名号、極樂世界の淨仏土を聞くことを得る者、一切皆、まさに信受して願を發し、説のごとく、修行してかの仏土に生ず。

18

シャーリプトラよ、あたかも、わたくしがいま、かの〔極樂世界〕を稱讃しているように、そのようにまさしく、シャーリプトラよ、東方において、阿克シヨービヤ（不動な者）と名づける如来、メール・ドヴァジャ（須彌山の幢をもつ者）と名づける如来、マハー・メール（大いなる須彌山）と名づける如来、メール・プラバーサ（須彌山の光輝をもつ者）と名づける如来、マンジュ・ドヴァジャ（妙なる幢をもつ者）と名づける如来がおられるが、シャーリプトラよ、このような〔如来たち〕をはじめとして、東方におけるガンジス河の砂のごとき仏・世尊たちは、舌（舌根）をもつて、各々の仏国土をあまねく覆つて、明言されている——『そなたたちは、この不可思議な功德の稱讃、一切の仏たちの摂受』と名づける法門を信受せよ』〔と〕。

舍利弗、如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德、東方亦有阿閼鞞佛、須彌相佛、大須彌佛、須彌光佛、妙音佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、説誠實言、汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。

また舍利子よ、われ、いま、無量寿仏の無量無辺不可思議の仏土の功德を稱揚し讚歎することく、かくのごとく東方にもまた、現在して、不動如来、山幢如来、大山如来、山光如来、妙幢如来まします。かくのごとき等の仏、兢伽ぎやがの沙のごとく東方自仏の淨土に住在して、おのしやうぎやうのに広長の舌相を示現して、あまねく三千大千世界に覆いて、周匝しやうぎやう圍繞して誠諦の言を説きたもう。『汝ら有情、皆、まさにかくのごとき稱讚不可思議仏土の功德、一切諸仏摂受の法門を信受すべし』と。

《十一章》

同じように、南方において、チャンドラ・スーリヤ・ブラディーパ（月と太陽の燈火をもつ者）と名づける如来、ヤシャハ・プラバ（名声ある光明をもつ者）と名づける如来、マハールチ・スカンダ（大いなる炎のかたまりをもつ者）と名づける如来、メール・ブラディーパ（須彌山の燈火をもつ者）と名づける如来、アナント・ヴィーリヤ（無限の精進をする者）と名づける如来がおられるが、シャーリプトラよ、このような〔如来たち〕をはじめとして、南方におけるガングス河の砂のごとき仏・世尊たちは、舌をもって、各々の仏国土をあまねく覆つて、明言されている——『そなたたちは、この〔不可思議な功德の称讃、一切の仏たちの摂受〕と名づける法門を信受せよ』〔と〕。

《十二章》

同じように、西方において、アミターユス（無量の壽命をもつ者）と名づける如来、アミタ・スカンダ（無量のかたまりをもつ者）と名づける如来、アミタ・ドヴァジャ（無量の幢をもつ者）と名づける如来、マハー・プラバ（大いなる光明をもつ者）と名づける如来、マハー・ラトナ・ケートウ（大いなる寶石の旗をもつ者）と名づける如来、シュツダ・ラシュミ・プラバ（清浄な光線の光明をもつ者）と名づける如来がおられるが、シャーリプトラよ、このような〔如来たち〕をはじめとして、西方におけるガングス河の砂のごとき仏・世尊たちは、舌をもって、各々の仏国土をあまねく覆つて、明言されている——『そなたたちは、こ

舍利弗、南方世界、有日月燈佛、名聞光佛、大焰肩佛、須彌燈佛、無量精進佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、遍覆三千大千世界、說誠實言、汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。

19

また舍利子よ、かくのごとく南方にもまた、現在して、日月光如来、名称光如来、大光蘊如来、迷盧光如来、無辺精進如来まします。かくのごとき等の仏、きやうが屍伽の沙のすなごとく南方自仏の浄土に住任して、おのおのに広長の舌相を示現して、あまねく三千大千世界に覆いて、周匝圍繞して、誠諦の言を説きたもう、「汝ら有情、皆、まさにかくのごときの称讚不可思議仏土の功德、一切諸仏接受の法門を信受すべし」と。

20

また舍利子よ、かくのごとく西方にもまた現在して、無量寿如来、無量蘊如来、無量光如来、無量幢如来、大自在如来、大光如来、光焰如来、大宝幢如来、放光如来、まします。かくのごとき等の仏、きやうが屍伽の沙のごとく西方自仏の浄土に住任して、おのおのに広長の舌相を示現して、遍く三千大千世界に覆いて、周匝圍繞して誠諦の言を説きたもう、「汝ら有情、皆、まさにかくのごときの称讚不可思議仏土の功德、一切の諸仏摂受の法門を信受すべし」と。

の「不可思議な功德の称讃、一切の仏たちの摂受」と名づける法門を信受せよ」(と)。

《十三章》

同じように、北方において、マハールチ・スカンダ(大なる炎のかたまりをもつ者)と名づける如来、ヴァイシユヴァーナラ・ニルゴーシャ(普遍的な音聲をもつ者)と名づける如来、ドウンドウビ・スヴァアラ・ニルゴーシャ(太鼓の音のような音聲をもつ者)と名づける如来、ドウシユプラダルシャ(攻撃しがたい者)と名づける如来、アーディティヤ・サンバヴァ(太陽から生じた者)と名づける如来、ジャーリニー・プラバ(網のような光明をもつ者)と名づける如来、プラバーカラ(光明を放つ者)と名づける如来があられるが、シャーリプトラよ、このような「如来たち」をはじめとして、北方におけるガンジス河の砂のごとき仏・世尊たちは、舌をもつて、各々の仏国土をあまねく覆って、明言されている——『そなたたちは、この「不可思議な功德の称讃、一切の仏たちの摂受」と名づける法門を信受せよ」(と)』。

《十四章》

同じように、下方において、シンハ(獅子)と名づける如来、ヤシャス(名聲ある者)と名づける如来、ヤシャハ・プラバーサ(名聲ある光輝をもつ者)と名づける如来、ダルマ(法)と名づける如来、ダルマ・ガラ(法を持てる者)と名づける如来、ダルマ・ドヴァジャ(法の幢をもつ

舍利弗、北方世界、有焰肩佛、最勝音佛、難沮佛、日生佛、網明佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言、汝等衆生、當信是稱讃不可思議功德、一切諸佛所護念經。

21

また舍利子よ、かくのごとく北方にもまた現在して、無量光嚴通達覺慧如来、無量天鼓震大妙音如来、大蘊如来、光網如来、娑羅帝王如来まします。かくのごとき等の仏、殑伽の沙のごとく北方自仏の浄土に住して、おのおのに広長の舌相を示現して、遍く三千大千世界に覆いて、周匝圍繞して誠諦の言を説きたもう、「汝ら有情、皆、まさにかくのごときの称讃不可思議仏土の功德、一切諸仏摂受の法門を信受すべし」と。

22

舍利弗、下方世界、有師子佛、名聞佛、名光佛、達摩佛、法幢佛、持法佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言、汝

また舍利子よ、かくのごとく下方にまた現在して、示現一切妙法正理常放火王勝德光明如来、獅子如来、名称如来、普光如来、正法如来、妙法如来、法幢如来、功德友如来、功德号如来まします。かくのごときらの仏、殑

者」と名づける如来がおられるが、シャーリプトラよ、このような〔如来たち〕をはじめとして、下方におけるガンジス河の砂のごとき仏・世尊たちは、舌をもって、各々の仏国土をあまねく覆って、明言されている——『そなたたちは、このへ不可思議な功德の称讃、一切の仏たちの摂受』と名づける法門を信受せよ』と。』

〔十五章〕

同じように、上方において、ブラフマ・ゴーシャ（梵天の音声をもつ者）と名づける如来、ナクシャトラ・ラージャ（星宿の王）と名づける如来、インドラ・ケートゥ・ドヴァジャ・ラージャ（インドラ神の旗や幢の王）と名づける如来、ガンドーツタマ（最上の香りをもつ者）と名づける如来、ガンダ・プラバーサ（香りの光輝をもつ者）と名づける如来、マハールチ・スカンダ（大いなる炎のかたまりをもつ者）と名づける如来、ラトナ・クスマ・サンプシュピタ・ガートラ（寶石の花に飾られた身体をもつ者）と名づける如来、サーレーンドラ・ラージャ（サーラ樹王の王）と名づける如来、ラトノートパラ・シュリー（寶石の青蓮華の美をもつ者）と名づける如来、サルヴァールタ・ダルシャ（一切の意義を見る者）と名づける如来、スメール・カルバ（須彌山のごとき者）と名づける如来がおられるが、シャーリプトラよ、このような〔如来たち〕をはじめとして、上方におけるガンジス河の砂のごとき仏・世尊たちは、舌をもって、各々の仏国土をあまねく覆って、明言されている——『そなた

等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。

舍利弗、上方世界、有梵音佛、宿王佛、香上佛、香光佛、大焰肩佛、雜色寶華嚴身佛、娑羅樹王佛、寶華德佛、見一切義佛、如須彌山佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言、汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。

伽の沙のごとく下方

自仏の浄土に住して、おのおのに広長の舌相を示現し、遍く三千大千世界を覆いて、周匝圍繞して、誠諦の言を説きたもう、「汝ら有情、皆まさにかくのごときの称讃不可思議仏土の功德、一切諸仏摂受の法門を信受すべし」と。

23

また舍利子よ、かくのごとく上方にもまた、現在して、梵音如来、宿王如来、香光如来、如紅蓮華勝徳如来、示現一切義利如来まします。かくのごとき等の仏、梵伽の沙のごとく上方自仏の浄土に住して、おのおのに広長の舌相を示現して、遍く三千大千世界に覆いて、周匝圍繞して、誠諦の言を説きたもう、「汝ら有情、皆まさにかくのごときの称讃不可思議仏土の功德、一切諸仏摂受の法門を信受すべし」と。

たちは、この〈不可思議な功德の称讃、一切の仏たちの
摂受〉と名づける法門を信受せよ』〔と〕。 《十六章》

24

また舍利子よ、かくのごとく東南方にもまた現在して、
最上広大雲雷音如来まします。かくのごとき等の仏、
梵伽の沙のごとく東南方自仏の浄土に住任して、おのおの
に広長の舌相を示現して、遍く三千大千世界に覆いて、
周匝圍繞して、誠諦の言を説きたもう、「汝ら有情、皆
まさにかくのごときの称讃不可思議仏土の功德、一切諸
仏摂受の法門を信受すべし」と。

25

また舍利子よ、かくのごとく西南方にもまた現在して、
最上日光名称功德如来まします。かくのごとき等の仏、
梵伽の沙のごとく西南方自仏の浄土に住任して、おのおの
に広長の舌相を示現して、遍く三千大千世界に覆いて、
周匝圍繞して、誠諦の言を説きたもう、「汝ら有情、皆
まさにかくのごときの称讃不可思議仏土の功德、一切諸
仏摂受の法門を信受すべし」と。

26

また舍利子よ、かくのごとく西北方にもまた現在して、無量功德火王光明如來まします。かくのごとき等の仏、梵伽の沙のごとく西北方自仏の浄土に住任して、おののに広長の舌相を示現して、遍く三千大千世界に覆いて、周匝圍繞して、誠諦の言を説きたもう、「汝ら有情、皆まさにかくのごときの称讃不可思議仏土の功德、一切諸仏摂受の法門を信受すべし」と。

27

また舍利子よ、かくのごとく東北方にもまた現在して、無数百千俱胝広慧如來まします。かくのごとき等の仏、梵伽の沙のごとく東北方自仏の浄土に住任して、おののに広長の舌相を示現して、遍く三千大千世界に覆いて、周匝圍繞して、誠諦の言を説きたもう、「汝ら有情、皆まさにかくのごときの称讃不可思議仏土の功德、一切諸仏摂受の法門を信受すべし」と。

28

シャーリプトラよ、これをどう思うか——どういう理由で、この法門は「一切の仏たちの摂受」と名づけられるのであろうか。シャーリプトラよ、およそいかなる良家の子息たちや良家の子女たちであっても、この法門の名を聞き、またこれらの仏・世尊たちの名を憶持するであらうならば、かれらはすべて、仏たちにおさめとられ

舍利弗、於汝意云何。何故名爲一切諸佛所護念經、舍利弗、若有善男子善女人、聞是諸佛所說名及經名者、是諸善男子善女人、皆爲一切諸佛共所護念、皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提、是

また舍利子よ、何に縁りてこの經を名づけて、称讃不可思議仏土功德一切諸仏摂受法門と爲すや。舍利子よ、此の經中に、無量寿仏の極樂世界不可思議の仏土の功德を称揚し讃歎し、および十方面の諸仏世尊、方便してもろもの有情を利益し安樂せんと欲するがための故に、

る者となり、また無上なる正等覺にたいして退転しない者となるであろう。それゆえに、シャーリプトラよ、ここで〔そなたたちは〕わたくしとかれら仏・世尊たちとを信ぜよ、信受せよ、疑つてはならない。

故、舍利弗、汝等皆當信受我語及諸佛所說。

おのおの本土に住し、大神變を現じ、誠諦の言を説きて、もろもろの有情、此の法を信受せんことを勧めたように由りて、この故にこの經を名づけて稱讚不可思議仏土功德一切諸仏摂受法門と為す。

29

また舍利子よ、もし善男子あるいは善女人、あるいは已に聞くことをえ、あるいはまさに聞くことをえ、あるいは今聞くことをえ、この經を聞き已りて深く信解を生じ、信解を生じ已りて、必ずかくのごとく十方面に住したもう十號伽沙じやうがしゃの諸仏、世尊の摂受したもうところとなる。説のごとく行ずる者は、一切定んで阿耨多羅三藐三菩提に於いて不退転をえ、一切定んで無量寿仏の極樂世界清淨の仏土に生ず。この故に舍利子よ、汝ら有情、一切皆、まさに我、および十方の仏世尊の語を信受し、領解すべし。まさに勤めて精進し、説のごとく修行して、疑慮を生ずることなかるべし。

30

シャーリプトラよ、およそいかなる良家の子息たちや良家の子女たちであつても、かの世尊アミターユス如来の仏国土に対して、誓願の心をおこすであろう者、あるいはすでにおこした者、あるいは現におこしている者は、すべて、無上なる正等覺に対して退転しない者となり、かしこの仏国土に生まれるであろうし、あるいはすでに

舍利弗、若有人、已發願、今發願、當發願、欲生阿彌陀佛國者、是諸人等、皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提、於彼國土、若已生、若今生、若當生、是故、舍利弗、諸善男子善女人、若有信

また舍利子よ、もしは善男子あるいは善女人、無量寿の極樂世界、清淨仏土の功德莊嚴に於いて、もしは已に發願し、もしはまさに發願し、もしは今、發願せんに、必ずかくのごとく十方面に住したもう十號伽沙じやうがしゃの諸佛、世尊の摂受のしたもうところとなる。説のごとく行ずる

生まれ、あるいは現に生まれるのである。それゆえに、シャールプトラよ、ここで、信ある良家の息子たちと良家の子女たちは、かしの仏国土に対して誓願の心を生ずべきである。

《十七章》

者、應當發願生彼國土。

者は、一切定んで阿耨多羅三藐三菩提に於いて不退転をえ、一切定んで無量寿仏の極樂世界清淨の仏土に生ず。この故に舍利子よ、もし淨信あるもろもろの善男子あるいは善女人、一切みな、まさに無量寿の極樂世界清淨の仏土に於いて深く心に信解し、発願して往生し、放逸を行ずることなかるべし。

31

シャールプトラよ、あたかも、わたくしがいま、かれら仏・世尊たちのもろもろの不可思議な功德をこのように称讃しているように、そのようにまさしく、シャールプトラよ、かれら仏・世尊たちもまた、わたくしのもろもろの不可思議な功德を次のように称讃している——『世尊・釈迦牟尼・釈迦族の大王は、非常になしがたいことをなした。娑婆世界において、無上なる正等覺をさとしてから、時代（劫）の汚濁、生ける者の汚濁、見解の汚濁、寿命の汚濁、煩惱の汚濁の中で、一切の世間（の者たち）の信じがたい法を説かれた』と。

《十八章》

舍利弗、如我今者稱讚諸佛不可思議功德、彼諸佛等、亦稱說我不可思議功德、而作是言、釋迦牟尼佛、能爲甚難希有之事、能於娑婆國土、五濁惡世、劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁中、得阿耨多羅三藐三菩提、爲諸衆生、說是一切世間難信之法。

また舍利子よ、われいま、無量寿仏の娯樂世界、不可思議仏土の功德を称揚し讃歎することく、かの十方面の諸仏世尊もまた、わが不可思議無辺の功德を称讃して、みなこの言を作したもう、「甚だ奇希なり、釈迦寂靜、釈迦法王如来、応、正等覺、明行、円満、善逝、世間解、無上丈夫、調御士、天人師、仏世尊いまして、それがし、よくこの堪忍世界において、五濁惡時の、いわゆる劫濁、諸有情濁、諸の煩惱濁、見濁、命濁の中において、阿耨多羅三藐三菩提を証得し、もろもろの有情を方便し利益し安樂ならしめんと欲するがための故に、この世間極難信の法を説きたもう」と。

32

シャールプトラよ、わたくしが娑婆世界において、無上なる正等覺をさとしてから、生ける者の汚濁、見解の汚濁、煩惱の汚濁、寿命の汚濁、時代の汚濁の中で、一切の世間の（者たちの）信じがたい法を説くというのは、

舍利弗、當知。我於五濁惡世、行此難事、得阿耨多羅三藐三菩提、爲一切世間、說此難信法。是爲甚難。

このゆえに舍利子よ、まさに知るべし、われ、いま、この難堪堪忍世界の五濁惡時において、阿耨多羅三藐三菩提を証得し、もろもろの有情を方便し利益し安樂なら

わたくしにとつてもまた、最もなしがたいことである。」

《十九章》

以上のことを世尊は説かれた。尊者シャーリプトラと、
かれら比丘たちと、かれら菩薩たちと、神々・人間・阿
修羅・ガンダルヴァを含む世間〔の者たち〕は、心喜び、
世尊の説かれたことを歡喜した。
《二十章》
《極樂の莊嚴》と名づける大乘經典〔は終わる〕。

佛説阿彌陀經

しめんと欲するがためのゆえに、この世間極難信の法を
説くこと、はなはだ希有不可思議なりと為す。

33

また舍利子よ、この雜染堪忍世界の五濁惡時において、
もし淨信あるもろもろの善男子、あるいは善女人、かく
のとき一切の世間極難信の法を説きたもうを聞きて、
よく信解を生じ、受持し、演説して、教えのごとく修行
せば、まさに知るべし、この人、はなはだ希有なりと為
す。無量仏の所にてかつて善根を種ゆ。この人、命終わ
りて、定んで西方極樂世界に生じ、種種の功德莊嚴清淨
仏土の大乘法樂を受用し、日夜六時に無量寿仏に親近し
供養して、十方に遊歴し、諸仏を供養して、諸仏の所に
おいて法を聞き、受記せらる。福慧資糧、はやく円満す
ることを得て、すみやかに無上正等菩提を証せん。時に
薄伽梵、この經を説き已りて、尊者舍利子等のもろもろ
の大声聞、およびもろもろの菩薩摩訶薩の衆、無量の天
人、阿素洛等一切の大衆、仏の所説を聞きて、みな大い
に歡喜し信受し奉行したてまつる。
淨土を稱讚し、仏の摂受する經。

浄土宗における元暁像について

愛宕 邦康

序論

宗祖法然（一一三三—一二二二）は『選択本願念仏集』に「浄土宗名その證一にあらず。元暁の遊心安樂道に云く。浄土宗意もと凡夫の爲にし兼ねて聖人の爲にすと。また慈恩の西方要決に云く。この一宗に依ると。また迦才の浄土論に云く。この一宗を竊かに要路とすと。その證此の如し。疑端とするに足らず」と浄土宗名の典拠の一つとして『遊心安樂道』の一文を挙げている。以来、浄土宗はその長きに渡る歴史を通じて常に『遊心安樂道』を新羅元暁（六一七—六八六）の浄土教学を代表する著述であると位置付けて来た。別言すればこれまで浄土宗において認識されて来た元暁像は、基本的にこの『遊心安樂道』を媒体として構築されたものと言う事も可能となるだろう。ところが大正三年（一九一四）、慶州郊外の溪流中から八世紀末に元暁の業績を刻し建立されたと見られる塔碑の断石三片が発掘され、状況は一変する事と相成る。その

碑身断石には「垂拱二年三月三十日を以て穴寺において終わる。春秋七十なり」と元暁が唐垂拱二年（六八六）に七十歳で示寂したとするそれまで不詳とされていた元暁の没年を特定する記述が存在し、これによって元暁入滅後に訳出された二種の經典が『遊心安樂道』に引用されているという矛盾が明白となったのである。

この『遊心安樂道』元暁偽撰説の確定を受けて『遊心安樂道』の撰述者問題は諸氏の着目するところとなり、

- ・高翊普氏の八世紀初頭より九世紀初頭の新羅僧撰述説⁽³⁾
- ・落合俊典氏の十世紀半ば叡山僧撰述説⁽⁴⁾
- ・章輝玉氏の八世紀初頭中国（弘法寺系新羅僧）撰述説⁽⁵⁾
- ・韓普光氏の八世紀半ば新羅僧撰述説⁽⁶⁾

・筆者（愛宕邦康）の八世紀の東大寺華嚴僧智憬により撰述された『両卷無量寿経宗要』註釈書の十一世紀半ば叡山僧再編説⁽⁷⁾の諸説を中心に今もなお活発な論争が続けられている。しかし我々には元暁偽撰説の確定によって今一つ重要な問題の解明が至上命題として課

せられている事も決して忘れてはならない。『遊心安楽道』の介在によって変容した元暁像の指摘と修正がそれである。『遊心安楽道』は十一世紀後半の叡山に突如出現して以降、常に我が国においてのみその存在が確認される著述であり、朝鮮半島においてこの著述が人口に膾炙する事は近年に至るまで皆無であった。この事から朝鮮半島における元暁像と我が国における元暁像とは『遊心安楽道』の存在によって発生した明らかな認識の相違が生じていた。そのうえ浄土宗に至っては『選択本願念仏集』を起因として元暁が恰も特別に凡夫往生を吹聴した祖師であるかの如くに位置付けられたため、『遊心安楽道』の介在による元暁像の変容はさらに著大なものとして顕現する事となり、結果的に浄土宗は世界中で最も史実と相違する元暁像を棒持する宗派の一つであるとして認知される事となったのである。

然らばはたして浄土宗において認識されて来た元暁像は如何に史実と相違するものであったのだろうか。本稿ではこの点について具体的に検証してみたいと考える。

『遊心安楽道』の介在による元暁像の変容

『遊心安楽道』は全文の九割以上が十一種の典籍

- ① 『無量寿経』
- ② 『観無量寿経』
- ③ 『阿弥陀仏経』
- ④ 『華嚴経』

- ⑤ 『大宝積経』
- ⑥ 『不空罽索神変真言経』
- ⑦ 元暁撰『両卷無量寿経宗要』
- ⑧ 迦才撰『浄土論』
- ⑨ 懷感撰『釈浄土群疑論』
- ⑩ 智儼撰『華嚴経内章門等雜孔目章』
- ⑪ 慈恩撰『観弥勒上生兜率天経贊』

からの転載によって占有される極めて特殊な著述である。中でも元暁の『両卷無量寿経宗要』からの転載は実に全体の三分の一にも及んでおり、それは一見我々に『遊心安楽道』が『両卷無量寿経宗要』に提示される元暁浄土教学を他の十種の典籍で補足する事により編纂されたものであるかの如き印象を与える。しかしながらその内容の一事についてを具体的に検証して行くと、決して『遊心安楽道』が元暁浄土教学を継承する著述ではない事が明言され、『遊心安楽道』の介在により構築された元暁像が史実を大きく逸脱するものとなる事が容易に推察されるのである。

まず『遊心安楽道』を構成する十一種の典籍の引用態度を検証するに、他の十種の典籍からの引用が原文通り忠実に施されているのに対して、『両卷無量寿経宗要』からの引用に限っては字句の加減や自説の挿入による論旨の補足や改変が少なからず認められる点を挙げる事ができる。

例えば『遊心安楽道』は定性二乗の往生の問題に関して「定性二乗は即ち往生せず⁽⁸⁾」とする『両卷無量寿経宗要』の一文を引いた後、「無餘より後に或いは往生すべし⁽⁹⁾」の一文を補足して定性聲聞や定性縁覚でも無餘涅槃に至れば往生が可能となると元暁とは異なる見解を示している。

また「女人及び根缺二乗種は生ぜずとはこれ決定種性二乗を説く。不定根性聲聞を謂うにあらず」と定性二乗は往生できないが不定性は往生が可能であるとする『両卷無量寿経宗要』の引用箇所に関しても、字句の挿入を施す事により「女人及び根缺二乗種は生ぜずとはこれ決定種性二乗の未だ無餘に入らず未だ大心を発さざるを説く。不定根性聲聞及び趣寂性を謂うに非ず」と不定性は無論の事、定性二乗も菩提心を発して無餘涅槃に至れば往生が可能となると前言を翻して結論付けている。これ等は何れも然程凡夫往生に積極的とはいえない『両卷無量寿経宗要』の内容を、法然も『選択本願念仏集』において着目した「本為凡夫」の方針に基づいて改変させたものであり、たしかに『遊心安楽道』の略三分の一が基本的に『両卷無量寿経宗要』の文章を下地に論述されているとは言うものの、そこに提示される思想は明らかに元暁浄土教学とは一線を画すものと位置付けられて然るべきであろう。

さらに『遊心安楽道』に既に三途に至った亡者の極楽往生を可能とする方法として光明真言の加持土砂が取り上げられている点も、明らかに元暁浄土教学を逸脱するものとして挙げる事ができる。光明真言の加持土砂とは「オンアボギャ ベイロシャノウ マカボドラ マニ ハンド マジンバラ ハラバリタヤ ウン」という光明真言で加持した土砂を遺体や墓上に撒布すれば亡者の業障が除かれて極楽往生が可能となるとする修法である。この『遊心安楽道』に提示される光明真言の加持土砂に関する教義は、我が国においては早くから光明真言の加持土砂の修法を権威付けるものとして多数の天台宗僧から着目されただけでなく、三論宗の珍海（一〇九一—一一五二）や華嚴宗の明恵（一一七三—一二三

二）等、広く各宗の祖師にも多大なる影響を及ぼす結果となった。特に明恵に至っては『遊心安楽道』の影響下に光明真言の加持土砂を教化する『光明真言土砂勸信記』を撰述し、元暁の略伝に「経文うたがふべからざるに、あはせてかゝる行徳不思議の大智の呪砂にあふをもて有縁とすとをほせられたる、たのもしきことにあらずや」と続けてその功能の信すべき根拠を偏に元暁の行徳に求めているだけでなく、『宋高僧伝』に見られる元暁の伝記を題材に作成した『華嚴宗祖師絵伝』においても、智拳印を結び光明真言を唱える元暁や俗人の描写を多数配置する事によって、新羅においては元暁の教化活動により既に光明真言が一般化していた事を表現しようとしている⁽¹⁹⁾。

もともと朝鮮半島においては光明真言の加持土砂が元暁の著述や伝記類の何れにも取り上げられていないばかりか、今日に至るまでただの一度としてこの修法の行なわれた記録がない事から、光明真言は元暁浄土教学や新羅仏教学とは全く無縁のものであるとして認識されている。ところが我が国においては『遊心安楽道』が元暁の名著であるとして広く認知され、さらに密教系諸宗派の祖師等によって『遊心安楽道』に論じられる教義の中でも特に光明真言の加持土砂に関する見解が重視された事から、元暁を光明真言の加持土砂に着目した先駆者であるとする独自の位置付けが確立する事となったのである。

浄土宗における元暁像の変容

然らば浄土宗における元暁像の認識もやはり『遊心安楽道』に起因す

る浄土教の変容や密教の変容が生じていたのであろうか。結論から言えばその答えは明らかに否である。たしかに浄土宗においても『遊心安楽道』は元暁の浄土教学を代表する著述であるとして広く認知され、凡夫往生を鼓吹した祖師であるとする漠然とした浄土教の変容が生じていたのは事実である。しかし豈図らんや浄土宗の大勢は元暁像の浄土教の変容や密教の変容をもたらして然るべき幾つもの要因によって元暁像を具体的に再構築する事を潔しとはしなかったのである。

まず明確な浄土教の変容が生じなかった要因には主として次の二点が考えられる。第一に浄土宗においては開宗の時点から元暁が基本的に華嚴宗の祖師として位置付けられていた点である。法然は『選択本願念仏集』において他宗の祖師が浄土宗なる宗派の存在を認めている事の一例として、また諸宗によって菩提心の定義が相違している事の一例として『遊心安楽道』を二度引用している。⁽¹⁵⁾ すなわちこれ等の引用は何れも『遊心安楽道』が華嚴宗の祖師の著述である事によって初めて意味合いを持つものであり、法然にとって元暁の位置付けは飽く迄も凡夫往生という点に着目した華嚴宗の一祖師に過ぎなかったのである。事実、『選択本願念仏集』などを見ても法然の教学に全く『遊心安楽道』からの影響を確認する事はできない。

そして第二に『遊心安楽道』には善本が全く存在せず研究に支障があった点も挙げる事ができる。寛延二年（一七四九）に撰述された義海（?—一七五五）の『遊心安楽道私記』には、「ただ其の書。文字訛脱甚だ多し。ほとんど通曉すべからず。而して未だ善本を獲ず。宗要を閲して以て梢を此に善くし、すなわちすなわち之を校す。或いは其の義を推

して之を正し、ついにすなわちほぼ其の文義を科釈す⁽¹⁶⁾」と『遊心安楽道』の研究が極めて困難である事情が嘆かれている。すなわち十八世紀当時、『遊心安楽道』には誤字脱字等によって通読すら困難な写本しか存在せず、浄土宗祖師は等しく『両卷無量寿経宗要』をはじめとする引用典籍との対校や文義を推察する事によっての研究を余儀なくされていたのである。もともとその様な事情が十八世紀の遙か以前より存在していた事は、道忠（?—一二八一）の『釈浄土群疑論探要記』、道光（一二四三—一三三〇）の『新扶選択報恩集』、聖因（一二四一—一四二〇）の『決疑鈔直牒』等、歴代の浄土宗祖師が『遊心安楽道』と『両卷無量寿経宗要』との両著に存在する同文を引用する場合、両著の間に見られる微妙な見解の相違には然程気を配る事なく、悉く『遊心安楽道』からの引用が回避されている事からも明言する事ができる。すなわちおそらく『遊心安楽道』は早い時期から後人が文義を推察して通説を可能とする段階でさらに様々な見解が挿入し、引用する事すら躊躇せざるを得ないほど幾多の形態が存在する極めて複雑なものとなっていたのではないだろうか。そのため当然生じて然るべき元暁像の浄土教の変容も非常に漠然としたものに留まらざるを得なかったのである。

一方、元暁像の密教の変容が生じなかった要因は次の様に考えられる。浄土宗においても極めて多数の祖師が自らの著述に『遊心安楽道』を引いているものの、光明真言の加持土砂に関して詳説するものは皆無であり、わずかに江戸中期の覚誓（生没年不詳）撰と伝えられる『大原談義選要鈔』に極めて簡単に紹介されている程度である。⁽¹⁸⁾ これ程までに浄土宗において光明真言の加持土砂が軽視された理由も、やはり義海の『遊

心安樂道私記』によって窺い知る事が可能となる。義海は『遊心安樂道』において光明真言の加持土砂が提示された後に続けられる一文「これ等の経文往々に在り」⁽¹⁹⁾に着目し、「今、引證の意はしばらく是を以って大乘縁起の難思を示すのみ。ただ真言に此の説ありと謂うに非ず、既にこれ等の経文往々にして在りと言うときは則ち何ぞ必ず此の一經に局まらんや」⁽²⁰⁾と論じている。すなわち元暁は飽く迄も亡者の極樂往生を可能とする方法の一例として光明真言の加持土砂を提示したのであって、決してそれが唯一絶対の方法であるとは考えていなかった事を示唆するものであると位置付けているのである。そしてさらに「世の密徒、ややもすれば此を待みて顯詮を蔑視するは管窺これ甚だし」と続け、顯教の立場から具体的に『十方隨願往生經』、『梵網經』、『本生心地觀經』、『安樂集』の文を挙げ、密教に拠らずとも追福の念仏などによって亡者の極樂往生は十分可能となる事を明示している⁽²¹⁾。

そもそも『往生淨土用心』によれば法然は亡者の救済に関して「なき人のために念仏を廻向し候へは、阿弥陀ほとけひかりをはなちて、地獄餓鬼畜生をてらし給ひ候へは、此三惡道にしつみて苦をうくる者、そのくるしみやすまりて、いのちをはりてのち、解説すへきに候」⁽²²⁾や、「われとはけみて念仏申して、いそぎ極樂へまいりて、五通三明をさとりて、六道四生の衆生を利益し、父母師長の生所をたつねて、心のまゝにむかへとらんとおもふへきに候也」⁽²³⁾としており、追善供養の念仏によつても亡者の極樂往生は可能であるし、自らが極樂往生を遂げた後に亡者を極樂へと導く事も可能であると明言している。すなわち淨土宗において『遊心安樂道』に提示される光明真言の加持土砂は、元暁が飽く

迄も亡者の極樂往生を可能とする一手段として挙げたものに過ぎないと位置付けられただけでなく、教義的にも殊更に注目する必要のないものと非常に輕視されていたのである。そのため他宗において生じた様な元暁像の密教的変容が妨げられる結果となつたと言う事ができるだろう。

『淨土三國仏祖伝集』に描かれる元暁像

ところが淨土宗ではある時期に突如として元暁像変容の動きが生じる事となる。元暁がその生涯において二度入唐を志し何れも目的を果たす事なく終わった事は、『宋高僧伝』や『三國遺事』などの史料から明言する事ができる。一度目は真徳女王五年（九八八）、同門の義湘（六二五―七〇二）と共に唐をめざすが高句麗で間諜の嫌疑により拘束され断念、二度目は文武王元年（六六一）、やはり義湘と出発するも道中の墓所での野宿の際に夢中に鬼が出現するのを見て『華嚴經』の「三界唯一心、心外無別法」の道理を悟り、入唐を取り止めて一人帰国の途に就いている。無論これ等の経緯については明恵がこの逸話を題材に『華嚴宗祖師絵伝』を制作するなど、元暁仏教学の影響を多分に受けた我が国でも広く知られるところであつた。ところが如何なる事か淨土宗の聖聰（一二三六―一四四〇）により応永二十三年（一四一六）に編纂されたと伝えられる『淨土三國仏祖伝集』の迦才伝には、「次いで迦才和尚、初め三論宗の諸典を学び後に淨土宗に帰す。（中略）遂に終南山に至り悟真寺に元暁大師を礼す。嗣法し祖位に登り普く勸化を行ず」⁽²⁴⁾と入唐を果たして終南山悟真寺に住していた元暁から迦才（一六四八―）が

法燈を授けられ、さらにこの（元曉・迦才）の相承が嘗て法然が『選撰本願念仏集』に「聖道家の血脈の如く浄土宗にもまた血脈あり。但し浄土一宗において諸家また同じからず、所謂廬山慧遠法師と慈愍三蔵と道綽善導等これなり」²⁶と挙げた震旦浄土三流の一つである慈愍流に（元曉・迦才・慈愍・智円・慈雲・了照）と組み入れられているのである。

もつとも当時の浄土宗が置かれていた状況を念頭に置きながらこの著述を検証して行くと、この様な虚偽が生じた背景が明らかとなる。十五世紀初頭の浄土宗は今なお他宗から天台宗に寄寓する一派であると位置付けられている事に対して、三国伝燈の相承系譜を明示して独立宗団としての資格を認知させる必要に迫られていた。中でも善導（六一三―六八一）から法然への相承問題は嘗て法然が「ああ善導所立の往生浄土の宗において経論ありと雖も讃仰するに人なし。疏書ありと雖も習字するに倫なし。是を以て相承血脈の法に疎く面授口訣の義に乏し」²⁷と嘆いて以来、宗派の存在意義すら左右され兼ねない極めて重要な問題であり、早急に論陣を張る必要があった。たしかに浄土宗の相承系譜の方向付けはこの『浄土三国仏祖伝集』の登場を俟つまでもなく、既に貞治二年（一二三六）に聖岡によって撰述された『浄土真宗付法伝』によって確立していたと見る事もできる。それは『浄土三国仏祖伝集』を貫く基本的な相承系譜、すなわち浄土三国伝来祖師として

・天竺四祖―馬鳴・龍樹・天親・流支
・震旦八祖―慧遠・曇鸞・慈愍・道綽・善導・懷感・法照・少康
・日本五祖―行基・空也・源信・永観・法然
の計十七祖を挙げ、その中から（天親・流支・曇鸞・道綽・善導・法

然）の六祖を直授相承であるとして位置付けている点²⁸、そして善導から法然への相承に関して善導の『観無量寿経疏』の一文「一心に専ら弥陀名号を念じ行住坐臥に時節の久近を問わず。念々に捨てざるは是れを正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故なり」²⁹を媒介として法義を継承したとする依用相承と、数多くの法然伝に見られる二祖対面の逸話に基づいて夢中に出現した善導から口訣によって法義を継承したとする直授相承の二種を立てている点³⁰などが、何れも『浄土真宗付法伝』の説を全く踏襲しているに過ぎない事からも明言する事ができる。しかしながらさらに「この宗の相伝、天竺と唐土との相承は正しきなり（流支・曇鸞）。唐土と日本との両土の伝来は正しからざるなり。然りと雖も今の夢定の口伝は決定なり。最も仰信すべし。他宗の人の用否は他に任せ当宗においては専ら信ずべし」³¹と続け、他宗の評価が何れであれ浄土宗ではこの夢中における直授相承を信奉すべきであるとの事を改めて論じているのを見れば、聖岡の説明では直授相承偏重の傾向が強い他宗を完全に納得させるには至らなかったと理解すべきではないだろうか。

そこで『浄土三国仏祖伝集』では新たに二つの手段を用いて他宗からの非難を沈黙させようと試みる。一つは「もし他宗、直授に非ざるを以て偏執せられば当にまた云うべし。天台宗は龍樹と慧文なり。問う。天竺と唐土と国遥かに隔たり。上代と後世とまた隔たる。何ぞ依用となさんや。また真言宗の血脈、龍樹と金剛薩埵との證人これなし。また華嚴宗、龍樹菩薩龍宮より涌出す。云々。若し偏執せられば何ぞこれを用いんや。然りと雖も皆伝授すと。以て仔細なしとこれを言うは今また然るべし」³²と他宗の相承系譜から直授相承でない箇所を具体的に指摘して

飽く迄も直授相承に固執する他宗の姿勢を牽制する方法であり、今一つは『浄土三国仏祖伝集』全体に渡って散見される虚偽事項の如く、多少史実でない逸話を創出してでも浄土宗の相承系譜を直授相承中心のものへと修正して他宗の納得を得ようとする方法である。すなわち元暁が入唐し迦才に法燈を伝えたとする逸話も、この直授相承重視という方針に基づく相承系譜の再構築によって意図的に作成された虚偽だったと考えられるのである。

ところでこの『浄土三国仏祖伝集』に記される虚偽事項が他宗の納得を得る事を目的に作成されたものであるならば、少なくとも他宗の納得を得るに足るだけの最低限の根拠が必要となる。然らば元暁が入唐を遂げて終南山悟真寺に住し迦才に法燈を伝えたとする虚偽にも、何等かの根拠が存在したのであるうか。その様な観点に立脚して今一度『宋高僧伝』の記述を検証し直してみると、たしかにそれ等の記述が決して全くの荒唐無稽な虚偽でもなかった事が明らかとなる。そもそも前述の元暁が入唐を放棄する経緯は『宋高僧伝』義湘伝には詳細に記述されているものの、一方の『宋高僧伝』元暁伝の方には全く見る事ができない。それどころか逆に元暁伝では「嘗て湘法師と唐に入り契三藏慈恩の門を慕う⁽³³⁾」と如何なる事か元暁が入唐を遂げたと事実と反する記述がなされており、元暁伝と義湘伝とでその内容が大きく相違しているのである。これまでこの元暁伝と義湘伝との内容の相違に関しては、『三国遺事』など朝鮮半島側の史料から元暁が入唐を放棄したのは明白であるとして然程問題にされる事すらなかった。しかしながら浄土宗の相承系譜の再構築を目論む『浄土三国仏祖伝集』では、事実と相違する事が明白であ

るとして一般には黙殺されて来た元暁伝の一文「嘗て湘法師と唐に入る」を直授相承重視という方針から敢えて全面的に採用するのである。もともと『浄土三国仏祖伝集』の撰述者が元暁が入唐を放棄したとする義湘伝の内容を知らなかったとは考えづらい。『浄土三国仏祖伝集』において元暁が終南山悟真寺に住したとするのは、『宋高僧伝』義湘伝に「湘、すなわちただちに長安終南山の智儼三藏の所に赴き華嚴経を綜習す⁽³⁴⁾」と共に新羅を出発した義湘が終南山に赴いたとあるのを受けて善導なども住した浄土教の聖地である終南山悟真寺が着目されたものと考えられ、また元暁が震旦浄土三流の中の慈愍流に位置付けられたのも、同じく義湘伝に義湘が「また常に義浄の洗穢の法を行い巾帔を用いず、期を立て乾燥させて止む⁽³⁵⁾」と慈愍(六八〇―七四八)の師である義浄(六三三―七一三)の提唱した受用三水要法を勤修していたと記されている事が影響したものと考えられるからである。すなわちこの『浄土三国仏祖伝集』における元暁入唐説は『宋高僧伝』元暁伝の一文「嘗て湘法師と唐に入る」に立脚し、入唐後も元暁が義湘と行動を共にしたという想定の下に『宋高僧伝』の内容を取捨選択する事により作成されたものだったのである。

ならば何故浄土宗の相承系譜の再構築に、嘗て法然によって華嚴宗の祖師として位置付けられた元暁の入唐求法がクローズアップされる事になったのであろうか。まず『宋高僧伝』元暁伝には「嘗て湘法師と唐に入り契三藏慈恩の門を慕う」と元暁が入唐して玄奘(六〇〇―六六四)や慈恩(六三二―六八二)から教えを受けた事が挙げられている。また『遊心安楽道』と『浄土論』には膨大なる量の同文が存在している事か

ら、元暁と迦才との間に何等かの思想的な接点があったと考える事も当時において決して珍しい事ではなかった。すなわちこの元暁が入唐して慈恩に学んだとする『宋高僧伝』元暁伝の一文を全面的に採用し、『遊心安樂道』と『浄土論』との思想的共通点から新たに(元暁・迦才)という相承を打ち出す事によって、嘗て『選択本願念仏集』に浄土宗名の典故として提示された『遊心安樂道』、『西方要決』、『浄土論』の三典籍の撰述者の直授相承による一系譜(慈恩・元暁・迦才)を導き出す事が可能となる。さらに『宋高僧伝』慈恩伝によれば慈恩は入竺求法の旅から開元七年(七一九)に長安へ帰京したとされ、また迦才が長安弘法寺に常住していた事も広く知られるところであった。そして前述した様に『宋高僧伝』義湘伝には義湘が慈恩の師である義浄の提唱する受用三水要法を勤修していた事が記されている。すなわち多少の時間的なずれはあるものの迦才と慈恩の両者が長安に住していた事から(迦才・慈恩)という相承を打ち出し、元暁が入唐後も義湘と行動を共にしたと想定して義浄を仲介に慈恩との接点を見出す事により、嘗て法然が『選択本願念仏集』に挙げた震旦浄土三流の一つである慈恩流の相承系譜に(元暁・迦才)の相承を組み入れる事も可能となる。詰まるところ直授相承重視という方針に基づいて多少の虚偽を交えてでも浄土宗の相承系譜の再構築を図ろうとする『浄土三国仏祖伝集』にとつて、『宋高僧伝』元暁伝の「嘗て湘法師と唐に入る」の一文に起因する元暁入唐説は浄土宗の相承系譜の充実を図るための絶対条件だったのである。

はたしてこの元暁が入唐を果たして終南山悟真寺に住し、さらに迦才に法燈を伝えたとする『浄土三国仏祖伝集』に示された逸話が、浄土宗

内や他宗においてどの様に受け止められたかは定かでない。しかしながら直授相承重視という方針に基づく相承系譜の再構築によって創出された数々の虚偽により、元暁入唐説や(元暁・迦才)の相承系譜が全く説得性を欠く結果となってしまう事は、正しく道端良秀氏が「この著者は歴史的事実においては全く無頓着にして、噴飯すべきものである」と断じられる通りである。少なくともこの『浄土三国仏祖伝集』の写本が極めてわずかしか現存せず決して広く流布したと思われない点は、そこに示される見解が浄土宗における通説として宗内で認知される事も、また直授相承偏重の傾向が強い他宗の納得を得る事も決してなかった事を物語るものと見てよいのではないだろうか。

結論

『遊心安樂道』は十一世紀後半の叡山に突如出現して以降、我が国においては元暁の仏教学を代表する著述であるとして盲信されて来た。そのため我が国における元暁像はこの『遊心安樂道』の存在によって独自の変容を遂げる事となる。具体的には『遊心安樂道』が『両卷無量寿經宗要』の内容を「本為凡夫」の方針に基づいて改変させたものである事から凡夫往生を吹聴した祖師であるとする浄土教の変容、そして『遊心安樂道』に亡者の極楽往生を可能とする方法として光明真言の加持土砂が提示されている事から光明真言の加持土砂に着目した先駆者であるとする密教の変容の二点がそれである。

もつとも浄土宗においてこの様な『遊心安樂道』に由来する元暁像の

変容は極めて希薄なものであったと考えられる。たしかに『選択本願念仏集』に浄土宗名の典拠として『遊心安楽道』の一文「浄土宗意もと凡夫の為に兼ねて聖人の為にす」が取り上げられて以降、浄土宗においても元暁は凡夫往生を吹聴した祖師であるとして位置付けられていた。しかしながら浄土宗においては元暁が基本的に華嚴宗の祖師と認識されていた事、そして『遊心安楽道』には誤字脱字の多い通読すら困難な写本しか存在せず、『両卷無量寿経宗要』との微妙な論旨の相違に基づく元暁像の再構築には躊躇せざるを得なかった事から、具体的な浄土教の変容が生じるには至らなかったのである。また既に三途に至った亡者の救済法として『遊心安楽道』に光明真言の加持土砂が取り上げられている事に関しても、光明真言の加持土砂を提示した後に続けられる一文「これ等の経文往々に在り」を根拠に元暁は飽く迄も亡者の極楽往生を可能とする方法の一例として光明真言の加持土砂を提示したのであって、決してそれが唯一絶対の方法であるとは考えていなかった事を示唆するものであると位置付けられたため、当然生じて然るべき元暁像の密教的変容も抑制される結果となったのである。

ところがある時期、浄土宗の一部にも元暁像変容の動きが生じる事となる。開宗以来、浄土宗は他宗から天台宗に寄寓する宗派であると非難されている事に対して、三国伝燈の相承系譜を明示して独立集団としての明確な資格を認知させる事が至上命題となっていた。そこで十四世紀半ばに聖岡は浄土三国伝来祖師として天竺四祖（馬鳴・龍樹・天親・流支）、震旦八祖（慧遠・曇鸞・慈愍・道綽・善導・懷感・法照・少康）、日本五祖（行基・空也・源信・永観・法然）の計十七祖を挙げ、その中

から（天親・流支・曇鸞・道綽・善導・法然）の六祖を直授相承として位置付けたのである。中でも予てより懸案とされていた善導から法然への相承に関しては、『観無量寿経疏』の一文により法義を継承したとする依用相承と、多数の法然伝に記される二祖対面の逸話に基づいて法然は夢中に出現した善導から法義を継承したとする直授相承の二通りを立てている。しかしながらこれ等の見解によっても直授相承偏重の傾向が強い他宗の納得を完全に得る事はできなかった。そのため十五世紀初頭に聖聰によつて撰述されたと伝えられる『浄土三国仏祖伝集』では、新たに二つの手段を用いて直授相承に固執する他宗の納得を得ようと試みる。一つは他宗の相承系譜から直授相承でない箇所を具体的に指摘して飽く迄も直授相承に固執する他宗の姿勢を牽制する方法であり、今一つは多少史実がない逸話を創出してでも浄土宗の相承系譜を直授相承中心のものへと再構築して他宗の納得を得ようとする方法である。

浄土宗の相承系譜の再構築に元暁の存在は極めて好都合なものであった。そもそも開宗より華嚴宗の祖師と位置付けられていた元暁が突如クローズアップされる事となったのは、『選択本願念仏集』に浄土宗名の典拠として『遊心安楽道』の一文「浄土宗意もと凡夫の為に兼ねて聖人の為にす」が挙げられている事、そして『宋高僧伝』元暁伝に「嘗て湘法師と唐に入り契三蔵慈恩の門を慕う」と元暁が入唐して慈恩から教えを受けたとする記述が存在している事に由来するものである。また『宋高僧伝』義湘伝には共に新羅を出発した義湘が慈愍の師である義浄の提唱した受用三水要法を勤修していた事が明記されている。すなわち『宋高僧伝』の元暁伝と義湘伝の内容を取捨選択する事によつて元暁が

入唐を遂げ、さらに入唐して後も基本的に義湘と行動を共にしていたと想定し、『遊心安楽道』と『浄土論』の思想的共通点から新たに(元暁・迦才)の相承を打ち出す事によって、嘗て『選択本願念仏集』に浄土宗名の典拠として挙げられた三典籍の撰述者の直授相承による一系譜(慈恩・元暁・迦才)を導き出す事が可能となるだけでなく、『選択本願念仏集』に震旦浄土三流の一つとして挙げられる慈愍流に(元暁・迦才・慈愍)の相承を組み入れる事も可能となるのである。

もつともこの浄土宗の相承系譜の再構築に付随する元暁像の変容が浄土宗における通論となったかは極めて疑わしい。『浄土三国仏祖伝集』以後に成立した浄土宗の相承問題を扱う著述において元暁入唐説や(元暁・迦才)の相承について論じたものが皆無であるばかりか、『浄土三国仏祖伝集』の写本自体がわずかししか現存せず、決して広く流布していたとは思われないからである。したがって十四世紀半ばに直授相承偏重の傾向が強い他宗からの相承系譜に関する非難をかわすため、『浄土三国仏祖伝集』において史実と相違する元暁像が提示された事は確かであるが、それは飽く迄も『浄土三国仏祖伝集』の撰述者個人としての見解であり、浄土宗の大勢が認識する元暁像には何等の影響をもたらす事もなかったと見てよいだろう。然らば浄土宗が世界中で最も史実と相違する元暁像を捧持する宗派であるとする位置付けも今一度見直す必要があるのではないだろうか。

註

- (1) 『浄土宗全書』七卷、四一五頁。
- (2) 朝鮮総督府編『朝鮮金石総覧』(一九七二、国書刊行会)巻上、四二頁。

- (3) 高翊普「『遊心安楽道』의 成立과 背景」『遊心安楽道』≡『無量寿経宗要』増補、改編이다(『仏教学報』第十三輯、韓国東国大学校、一九七六)
- (4) 落合俊典「『遊心安楽道』元暁作説への疑問」(『華頂大学研究紀要』第二十五号、昭和五十五年)
- (5) 章輝玉「『遊心安楽道』考」(『南都仏教』第五十五号、昭和六十年)
- (6) 韓普光「『新羅浄土思想の研究』(一九九一、東方出版)第二章四節拙稿「『遊心安楽道』の撰述者に関する一考察」東大寺華嚴僧智傑との思想的関連に着目して」(『南都仏教』七十号、平成六年)
- (7) 拙稿「『遊心安楽道』の撰述者に関する一考察」東大寺華嚴僧智傑との思想的関連に着目して」(『南都仏教』七十号、平成六年)
- (8) 『大正蔵』三七卷、二九頁、c。
- (9) 『大正蔵』四七卷、一一頁、c。
- (10) 『大正蔵』三七卷、二六頁、b。
- (11) 『大正蔵』四七卷、一一頁、c。
- (12) 『大正蔵』四七卷、一九頁、b-c。
- (13) 『真言宗安心全書』下巻、一八頁。
- (14) 拙稿「華嚴宗祖師絵伝」「元暁絵」の制作意図に関する一試論」(『印度学佛教学研究』四五卷、所収)。
- (15) 『浄土宗全書』七卷、四頁と五七頁。
- (16) 『浄土宗全書』続七卷、二五頁。
- (17) 「元暁無量寿経宗要に云く」(『浄土宗全書』六卷、一五九頁、下)や「大経宗要に云く」(同巻、二八〇頁、上)として「両卷無量寿経宗要」を引く道忠、
- (18) 「元暁の大経宗要に云うが如し」(『浄土宗全書』八卷、五七〇頁)として「両卷無量寿経宗要」から引用する道光、「彼の大経宗要に云く」(『浄土宗全書』七卷、五四六頁、下)や「大経宗要に云く」(同巻、五五〇頁、上)としてやはり「両卷無量寿経宗要」を引いた聖罔等、何れも「遊心安楽道」からの引用を避け、同文の存在する「両卷無量寿経宗要」からの引用を行っている。
- (19) 『浄土宗全書』一四卷、八六八頁、下。
- (20) 『大正蔵』四七卷、一一九頁、c。
- (21) 『浄土宗全書』続七卷、二五三頁、下二五四頁、上。

- (22) 『浄土宗全書』九卷、六五一頁、下。
- (23) 『浄土宗全書』九卷、六五一頁、上―下。
- (24) 『宋高僧伝』『唐新羅国義湘伝』（『大正蔵』四九卷所収）参照。
- (25) 元暁が入唐を試みた年に關しては、『宋高僧伝』義湘伝に總章二年（六六九）の一度が、『三国遺事』に永徽元年（六五〇）と竜朔元年（六六一）の二度が記されている。
- (26) 『浄土宗全書』七卷、八頁。
- (27) 『浄土宗全書』九卷、三六九頁、下。
- (28) 『浄土宗全書』統一七卷、三〇九頁、上―下。および同卷、三二一頁、下。
- (29) 『浄土宗全書』二卷、五八頁、下。
- (30) 『浄土宗全書』統一七卷、三三八頁、上―下。
- (31) 『浄土宗全書』統一七卷、三三八頁、下。
- (32) 『浄土宗全書』統一七卷、三三八頁、下。
- (33) 『大正蔵』五〇卷、七三〇頁、a。
- (34) 『大正蔵』五〇卷、七二九頁、a。
- (35) 『大正蔵』五〇卷、七二九頁、b。ただしこれが『受用三水要法』（七一三）を典拠とするものであるならば、義湘滅後に撰述されたものである事から史実とするには問題がある。
- (36) 道端良秀『中国仏教史全書』第六卷（昭和六〇年、書苑）、四二―四三頁。

平成12年度 浄土宗教学院 収支計算書

[収入の部]

項目	12年度予算額	決算	比較増減	備考
1. 会費	4,750,000	4,060,000	△ 690,000	
1. 会費収入	4,400,000	4,055,000	△ 345,000	
1. 当年度	350,000	5,000	△ 345,000	
2. 過年度				
2. 助成金収入	4,185,000	3,648,340	△ 536,660	
1. 浄土宗助成金	3,185,000	2,648,340	△ 536,660	会議費・研究助成等
2. 浄土宗奨学会助成金	1,000,000	1,000,000	0	佛教文化研究発刊助成
3. 寄付金収入	50,000	0	△ 50,000	
4. 雑収入	10,000	2,797	△ 7,203	
5. 繰越金	1,200,000	1,893,879	693,879	
収入合計	10,195,000	9,605,016	△ 589,984	

[支出の部]

項目	12年度予算額	決算	比較増減	備考
1. 会議費	1,085,000	770,723	△ 314,277	
1. 理事会費	1,021,000	707,163	△ 313,837	
2. 監査会費	64,000	63,560	△ 440	
2. 事業費	6,178,000	4,196,445	△ 1,981,555	
1. 研究会費	1,000,000	868,840	△ 131,160	
2. 佛教文化研究発刊費	2,878,000	1,720,240	△ 1,157,760	
3. 学術書蒐集費	200,000	12,000	△ 188,000	
4. 研究助成費	1,300,000	1,300,000	0	
6. 諸本電子化費	800,000	295,365	△ 504,635	
3. 事務局費	2,900,000	1,790,473	△ 1,109,527	
4. 予備費	32,000	0	△ 32,000	
支出合計	10,195,000	6,757,641	△ 3,437,359	

歳入合計	9,605,016
歳出合計	6,757,641
次年度繰越金	2,847,375

普賢行と普賢行願

中御門 敬教

【はじめに】 — 〈普賢行願讃〉の主題—

仏典は時代と共に改編を受け、伝播した地域に応じてその形態を変化させる。〈華嚴経〉の要約とも言える〈普賢行願讃〉（以下〈行願讃〉）も類にもれず、多様な地域に多様な言語で伝承された歴史をもつ。〈行願讃〉には幸いにして梵本、藏訳、漢訳をはじめ、コータン語訳など多くの諸本が現存しており、敦煌からの漢訳発見、バイカル湖近郊まで流布したチベット語訳、日本に至っては空海による梵本将来など、広範囲に流布した状況が今日報告されている。今となっては、この広大な地域に〈行願讃〉が広まった明確な要因について定かでないが、その手がかりとなる記録が『出三蔵記集』『文殊師利発願経記第十九』出経後記（T 55, p 67, c 5-8）にわずかに残されている。そこには、僧祐（A. D. 445-518）によって「外国四部衆礼仏時、多誦此経、以発願求仏道（^{かのち}外国の四部の衆は、仏を礼拝するとき、多くはこの経を^{とな}誦え、発願して仏道を求めるのだ）¹⁾」と記されており、出家者や在家者の間で儀礼の際に、広く誦誦された様子が伺える。いわば誦誦經典としての大衆性が、伝播の強力な推進力であったとも言えよう。

こうした〈行願讃〉には漢訳から確認する限り、二つの版が知られており、最古の形態を伝えるものは、先に触れた『文殊師利発願経』（T 10, pp. 878-879）である。これは覚賢によって、五世紀初頭に〈六十華嚴〉と共に翻訳された四十六偈からなる仏典である。ひき続き八世紀に至って、不空が六十二偈からなる『普賢菩薩行願讃』（T 10, pp. 880-881）を翻訳し、この漢訳が現行梵本や藏訳などと対応関係にある²⁾。

なお〈行願讃〉は最終的に〈華嚴経〉中の「入法界品」に取り込まれるが、本来は〈華嚴経〉大本から独立した經典であった。その経緯は先の覚賢訳が『出三蔵記集』に独立した仏典として掲載されていることや、不空訳をほぼ踏襲したものが「入法界品」に相当する般若訳『大方広仏華嚴経』（A. D. 798 訳出、以下『四十華嚴』）に編入されていることから理解できる（cf. T10, pp. 847-848）。内容としては、最初期の大乗仏典が強調した儀礼（懺悔、随喜、

1) cf. 中嶋 [1997] p. 224.

2) cf. Sushama Devi “SAMANTABHADRA-CARYA-PRAṆIDHĀNA-RĀJA” Śatapiṭaka New Delhi

この研究は梵本、藏訳、漢訳二本を使用した〈行願讃〉諸本の対照研究である。

勧請、廻向 etc.) を説き、それを普賢の十大願まで発展させることや、悪業の除滅を目標に掲げることや、いち早く華嚴思想と浄土教との融合を図る点など、所説の分量は少ないものの様々なテーマをもつ。

しかしこうした点をさしおき、〈行願讃〉最大のテーマは、*Bhadracaripranidhāna* ([普]賢行の誓願) とも言われる経名が示すごとく、「普賢行」及び「普賢行願」に求められよう。また、「普賢行」及び「普賢行願」の重要性は、〈行願讃〉の親本とも言える「入法界品」(『四十華嚴』)の別名が「入不思議解脱境界普賢行願品」と言われることから、裏付けられよう。しかし、「普賢行」及び「普賢行願」については、諸賢によって多数の研究成果が公表されているものの、その具体相について学会に統一した見解は提出されておらず、いまだ研究の余地が残されている。そこで今回の論稿では、〈行願讃〉や「入法界品」のテーマとも言える「普賢行」及び「普賢行願」の具体相について、研究史を概観した上で、いささか考察を試みたい。

【①】普賢行について 一研究史の面から一

大乘菩薩行の一表現「普賢行」に関する研究の中で、先ず取り上げるべきものは、金子大栄 [1930] と高峯了州 [1976] の論稿であり、双方とも重要な見解に満ちている。結論として、金子 [1930] は主に〈華嚴經〉中の「普賢菩薩行品」に基づき、普賢行が空觀に依る菩薩道であると主張する。高峯 [1976] も同じく「普賢菩薩行品」を主な拠り所とし、衆生の行は如来の誓願に裏打ちされる必要があり、その立場に限って衆生の行は普賢行になると指摘する。また長谷岡 [1983] は、〈華嚴經〉中の「入法界品」は法界の証得を説き、そこへと到達する行が普賢行であると説く。そして普賢行の具体的な特徴としては、自ら覚りを求め、未來際を尽くして利他教化にも努める点等を挙げる。さらに近年、幡谷明、宇野恵教が、主として真宗教学面から還相廻向と普賢行との関係について論じている。しかし両氏の見解は教学面にとどまらず、仏教思想史の面からも注目し値する。幡谷 [1989] は〈華嚴經〉に先立ち『無量寿經』が普賢行を説き、還相廻向の礎とした点を強調する。宇野 [1990 a] [1990 b] は還相廻向に関する五つのキーワードを設定し、その中に普賢行を挙げる。また普賢行の三つの柱に〈華嚴經〉中の「賢首菩薩品」の記述を参考にしつつ、『無量寿經』二十二願中の「遊諸仏国」「供養諸仏」「開化衆生」を挙げる。これは普賢行の具体相に言及する重要な指摘と言えよう。また、菩薩が自利の完成を留保し、利他行に転じる原初的な用例として〈十地經〉を挙げ、さらに「離世間品」にも言及し、合わせて還相廻向との関係を指摘している。また梶山 [1994] は、後に〈華嚴經〉に編入される〈行願讃〉を手がかりに、普賢行について言及する。〈行願讃〉最古の漢訳名が『文殊師利発願經』となっている如く、「普賢行願」とは「[文殊菩薩による] 普く賢れた菩薩行の誓願」であると指摘する。また、こうした文殊菩薩の誓願を実践する代表者として、「普賢菩薩」という固有名が普通名詞から派生したとする。普賢菩薩の登場について未解明な点が多い現在、この指摘は重視すべきものである。そして梶山 [1994] の共訳者の一人、桂紹隆は桂 [1995] において、「入法界品」梵本 *Gaṇḍavyūha* (以下 *Gaṇḍ*) における誓願の用例を調査し、その中の最も重要な誓願として「普賢菩薩行の誓願」を挙げる。そして、

その内容について考察を深め、「普賢行のマンダラ」という特徴的な用例を指摘し、「普賢菩薩の身体の上に現成し、善財童子が体験する不可思議な神変の世界と考えることもできるのではないだろうか」と述べている。

以上、主要な先行研究を通して、普賢行について確認を行った。諸氏の研究には重要な指摘が満ちているが、その一方で結論は多岐にわたっている。なかんずくこの状況が、普賢行の多彩な側面を象徴しているとも言えよう。

【②】「普賢行」及び「普賢行願」の原語確認

先に確認した諸氏の研究は、何れも経典を所依としている。そこで筆者は論書を所依とし、諸氏とは違った角度から「普賢行」及び「普賢行願」について考察を行いたい。その際、先に紹介した〈行願讃〉の(伝)世親釈を使用する。そこで先ずは〈行願讃〉梵本(以下 *Bhad*)の白石校訂本(SHIRAISHI [1962])をもとに、覚賢訳と不空訳の対応箇所を併記しつつ、「普賢行」及び「普賢行願」の原語と登場箇所を確認する。また同時に「普賢菩薩」についても同様の確認を行い、最終的に「普賢行」が頻繁に説かれる *Gaṇḍ* についても注意の目を向けたい。

【②-a】 *Bhad* における「普賢行」及び「普賢行願」の用例

Bhad v. 2d bhadracarī-praṇidhāna-balena ([普] 賢行の誓願の力によって～)

覚賢訳二願「普賢願力故」、不空訳二願「以此普賢行願力」

Bhad v. 7c bhadracarī-adhimukti-balena ([普] 賢行に対する深信の力によって～)

覚賢訳対応箇所無、不空訳7願「以普賢行勝解力」

Bhad v. 17b bhadracarīm paripūrayamāṇaḥ ([普] 賢行を円満にしつつ～)

覚賢訳対応箇所無、不空訳対応箇所無

Bhad v. 22c bhadra-carīm ca prabhāvayamāṇaḥ (そして [普] 賢行を修習しつつ～)

覚賢訳十八願「具修普賢行」、不空訳二十二願「普賢行願我修習」

Bhad v. 24b bhadra-carīyā nidarśayitāraḥ ([普] 賢行の教示者たちである～)

覚賢訳二十願「開示普賢行」、不空訳二十四願「為我示現普賢行」

Bhad v. 26c bhadra-carīm ca viśodhayamāṇaḥ (また [普] 賢行を清浄にしつつ～)

覚賢訳二十二願「究竟普賢道」、不空訳二十六願「咸皆清浄普賢行」

Bhad v. 38d pūrayi bhadracarī-balā sarvām (私は一切の [普] 賢行を完成しますように)

覚賢訳三十四願「具普賢行力」、不空訳三十八願「円満普賢一切力」

Bhad v. 41d bhadra-carīya vibudhyiya bodhiṃ ([普] 賢行によって覚りを開けますように)

覚賢訳三十七願「我皆悉具足 普賢行成仏」、不空訳四十一願「以普賢行悟菩提」

Bhad v. 43c yādṛṣā nāmanā Bhadra-vidusya (パドラ智者の廻向と同じものが～)

覚賢訳三十九願「皆悉同普賢」、不空訳四十三願「如彼智慧普賢名」

Bhad v. 44a bhadra-carīya samanta-śubhāye ([普] 賢行において普く清らかとなるために～)

覚賢訳四十四願「厳浄普賢行」、不空訳四十四願「普賢行願普端嚴」

Bhad v. 49d *yasy' imu bhadracarī-praṇidhānaṃ* (この〔普〕賢行の誓願がある、その者には～)

覚賢訳対応箇所無、不空訳四十九願「唯憶普賢勝行願」

Bhad v. 51c *so imu bhadrā-carīṃ bhaṇamānaḥ* (彼がこの〈行願讃〉を唱えれば～)

覚賢訳対応箇所無、不空訳五十一願「彼誦普賢行願時」

Bhad v. 54a *yo imu bhadracarī-praṇidhānā*

(この〈行願讃〉を〔保ち、読誦し、さらに示す〕者がいたなら～)

覚賢訳対応箇所無、不空訳五十四願「若有持此普賢願」

Bhad v. 56d *nāmayamī vara-bhadracariye* (私は優れた〔普〕賢行に廻向します)

覚賢訳四十一願「我廻向善根 成満普賢行」、不空訳五十六願「悉已廻向普賢行」

Bhad v. 61a *bhadracarī-praṇidhānā paṭhitvā* 〈行願讃〉を読誦した時～)

覚賢訳対応箇所無、不空訳六十一願「若人誦持普賢願」

Bhad v. 62a *bhadrā-carīṃ pariṇāmya yad āptaṃ* (〔普〕賢行〔の功德〕を廻向し、得られた～)

覚賢訳対応箇所無、不空訳六十二願「我獲得此普賢行」

【②—b】 *Bhad* における「普賢菩薩」の用例

Bhad v. 42b *yasya ca nāma Samantatabhadraḥ* (また、その者の名称は普賢であり～)

覚賢訳 38 願「普賢菩薩名」、不空訳 42 願「彼名号曰普賢尊」

Bhad v. 50c *yādṛṣṣā so hi Samantatabhadraḥ* (普賢と同じように～)

覚賢訳対応箇所無、不空訳 50 願「如彼普賢大菩薩」

Bhad v. 55b *so ca Samantatabhadrās tathāiva* (かの普賢も同じように〔知ります〕)

覚賢訳 40 願「普賢菩薩行」、不空訳 55 願「亦如普賢如是智」

【②—c】 *Gaṇḍ* における「賢行」「普賢行」「普賢菩薩行」の用例

上掲対応表からは、Skt. *bhadracarī*, *bhadracari* (以下 Skt. *bhadracarī* を代表) に対応する訳語として「普賢行」の使用がほぼ確認できる。また、固有名「普賢菩薩」を意図した場合には、Skt. *Samantatabhadra* が使用されている。*Bhad* は偈文であり韻律の都合も無視できないが、両者の間には明確な使い分けが確認できる。しかし、*Bhad* の編入先である *Gaṇḍ* 内で普賢行について同様の確認を行うと、Skt. *bhadracaryā* (-*cariya*)、*samantabhadracaryā* (-*carita*, -*cari*, -*carya*)、*samantabhadrabodhisattvacaryā* を筆頭とする用例が確認でき³⁾、

3) 以下に筆者が確認した *Gaṇḍ* 中の「普賢行」の用例を四項目に分けて列挙する。その際、SUZUKI [1949] を使用し、偈文中の用例には出所に下線をひいた。「普賢行」中の「行」に対応する原語としては、Skt. *caryā* の使用頻度が高く、見だしには Skt. *caryā* を使用した。また、見だしの原語と部分的に異なる用例の場合には、用例と出所を共に挙げ、見出しと用例が一致した場合には出所のみを挙げた。

Bhad のような固定された原語の使い分けは見られない。しかし、そのうちの Skt. *samantabhadrabodhisattvacaryā* については、桂 [1995] の指摘によると、固有名「普賢菩薩」の「行」をさすのではなく、ほぼ「普く賢れた菩薩行」を意図した表現と理解できる。つまり Skt. *samantabhadrabodhisattvacaryā* と Skt. *samantabhadracaryā* とは、若干の例外を除いて⁴⁾ 同意であると理解できる。また *Gaṇḍ* で Skt. *caryā* (*cariya*, *cari* etc.) という場合、多くは菩薩行を意図することからも、Skt. *samantabhadrabodhisattvacaryā* と Skt. *samantabhadracaryā* については、「普く賢れた菩薩行＝普く賢れた行」という理解が得られよう⁵⁾。ひき続き残った表現、Skt. *bhadracaryā* について、その語に対応する訳語を「入法

なお Skt. *samantabhadrabodhisattvacaryā* については、Skt. *praṇidhāna* (*praṇidhi*) を加えた複合語として説かれる用例が目立ち、それについては [③-2] で個別にまとめた。①から②以外の「普賢行」に関わる用例については、④に一括した。

[①] *bhadracaryā* の用例

bhadracariya (*Gaṇḍ* p. 34, l. 16)、*Gaṇḍ* p. 212, l. 17、*bhadra nāma cariyāya* (*Gaṇḍ* p. 487, l. 19)、*bhadra nāma vara carya uttamā* (*Gaṇḍ* p. 488, l. 24)、

[②] *samantabhadracaryā* に関わる用例

samantabhadraiś carita (*Gaṇḍ* p. 44, l. 2)、*Gaṇḍ* p. 57, l. 11、*cari/samantabhadrām* (*Gaṇḍ* p. 57, l. 17-18)、*caryām samantabhadrām* (*Gaṇḍ* p. 58, l. 2)、*Gaṇḍ* p. 58, l. 23、*Gaṇḍ* p. 59, l. 20、*Gaṇḍ* p. 98, l. 7、*Gaṇḍ* p. 129, l. 19-20、*Gaṇḍ* p. 150, l. 25-26、*Gaṇḍ* p. 170, l. 11、*caryasamantabhadra* (*Gaṇḍ* p. 260, l. 16)、*Gaṇḍ* p. 283, l. 16、*Gaṇḍ* p. 415, l. 19-20、*Gaṇḍ* p. 527, l. 25

[③] *samantabhadrabodhisattvacaryā* に関わる用例

[③-1] *samantabhadrabodhisattvacaryā* に用例

Gaṇḍ p. 20, l. 24、*Gaṇḍ* p. 42, l. 22、*Gaṇḍ* p. 50, l. 8、*Gaṇḍ* p. 50, l. 9、*Gaṇḍ* p. 143, l. 5、*Gaṇḍ* p. 152, l. 23、*Gaṇḍ* p. 171, l. 14-15、*Gaṇḍ* p. 211, l. 26、*Gaṇḍ* p. 283, l. 19-20、*Gaṇḍ* p. 305, l. 11、*Gaṇḍ* p. 305, l. 12、*Gaṇḍ* p. 306, l. 20-21、*Gaṇḍ* p. 443, l. 20、*Gaṇḍ* p. 457, l. 23、*Gaṇḍ* p. 493, l. 13-14、*Gaṇḍ* p. 528, l. 13、*Gaṇḍ* p. 533, l. 5、*Gaṇḍ* p. 535, l. 13、*Gaṇḍ* p. 535, l. 16

[③-2] *samantabhadrabodhisattvacaryāpraṇidhāna* の用例

Gaṇḍ p. 4, l. 16、*Gaṇḍ* p. 16, l. 23-24、*-praṇidhi* (*Gaṇḍ* p. 129, l. 26)、*Gaṇḍ* p. 232, l. 23、*-praṇidhi* (*Gaṇḍ* p. 235, l. 6-7)、*Gaṇḍ* p. 237, l. 3、*Gaṇḍ* p. 240, l. 3、*Gaṇḍ* p. 246, l. 4-5、*Gaṇḍ* p. 267, l. 11、*Gaṇḍ* p. 274, l. 8、*Gaṇḍ* p. 277, l. 21、*-praṇidhi* (*Gaṇḍ* p. 280, l. 4)、*-mahāpraṇidhāna* (*Gaṇḍ* p. 356, l. 23)、*Gaṇḍ* p. 390, l. 1-2、*Gaṇḍ* p. 420, l. 25、*Gaṇḍ* p. 421, l. 7、*-praṇidhi* (*Gaṇḍ* p. 440, l. 6)、*Gaṇḍ* p. 542, l. 25-26

[④] その他の特徴的な用例

sarvabhadracariyām (*Gaṇḍ* p. 34, l. 10)、*samantacari bhadrabudhyiṣu* (*Gaṇḍ* p. 34, l. 21)、*samantacari bhadraśodhitām* (*Gaṇḍ* p. 55, l. 25)、*samantabhadrām praṇidhisi* *cārika* (*Gaṇḍ* p. 57, l. 20)、*praṇidhī samantavarabhadracaryām* (*Gaṇḍ* p. 58, l. 4)、*samantabhadrapraṇidhānacaryā* (*Gaṇḍ* p. 390, l. 22)、*samantabhadrabhūmyācāra* (*Gaṇḍ* p. 530, l. 14)

4) cf. 桂 [1995] p. 28 は、*Gaṇḍ* 最終章 (第五十三章) には普賢菩薩が登場しており、そこで説かれる Skt. *samantabhadrabodhisattvacaryāpraṇidhāna* については、固有名「普賢菩薩の行と願」であると指摘する。

5) これは梵本に基づいた理解であるが、例えば Lcang-skye-Khutukhtu II Rol-pa'i-rdo-rje (A. D. 1717-1786) の〈行願讃〉注釈によると、〈行願讃〉の蔵訳名 '*phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po* に以下のような解釈を与え、「普賢行願」を固有名「普賢菩薩」に帰している。

cf. Lokesh Candra [1963] p. 2, l. 8-12

byang chub sems dpa' kun tu bzang pos rgyal sras kyi spyod pa rlabs po che mtha' dag yongs su rdzogs pa phyogs gcig tu bsdus nas smon lam du mdzad cing / smon lam gzhan thams cad las mchog tu gyur pa'i brjod bya rgya che bas na rgyal po zhes bya'o~

(普賢菩薩があらゆる偉大な菩薩行を完全に成就し、一つにまとめて、誓願としてお作りになり、他のあらゆる誓願より抜きん出た広大な叙述内容であるから、「rgyal po (王)」という~)

界品」諸訳（聖堅訳『羅摩伽經』、覺賢訳〈六十華嚴〉中「入法界品」、実叉難陀訳〈八十華嚴〉中「入法界品」、般若訳『四十華嚴』）で確認すると、〈行願讃〉と同様に、諸訳共通して「普賢行」に類する訳語の使用が確認できる。その一方、諸訳には「賢行」という訳語は見あたらない。四人の漢訳者はこの表現を、Skt. samantabhadracaryā、samantabhadrabodhisattvacaryā と同意に受け取った模様である。なお、Skt. bhadracaryā に類する表現は *Gaṇḍ* 内では筆者が確認した限り四例存在する（cf. 注 3）。この表現の現れ方には特徴があり、何れも偈文の中でのみ使用されている。偈文中での表現上の制約が、Skt. samanta を付さない原因の一つとも考えられるが、依然として Skt. bhadracaryā、samantabhadracaryā、samantabhadrabodhisattvacaryā がどのような派生関係にあるのか疑問が残る。ただし筆者が確認した用例中に多数見られる Skt. samantabhadrabodhisattvacaryā に限っては、散文にのみ現れ、なおかつ語形の揺れが存在しない。仮に現行 *Gaṇḍ* が一時に成立せず、いくつかの過程を経て編纂されたと仮定するならば、この用例は上記三例の派生関係に加え、*Gaṇḍ* の編纂過程にまで示唆を与えるかもしれない。また普賢菩薩が普通名詞「普賢行」の実践者として出現したと考えられている現在、これら原語の派生経緯は「普賢菩薩」の登場経緯にも重なる問題である⁶⁾。しかし、その立証に際しては、*Gaṇḍ* 自体の正確な校訂作業、*Gaṇḍ* と諸訳との対照研究、*Gaṇḍ* 内の新層古層の確定作業などが前提となろう。

ただし、本稿ではこれ以上この問題には触れず、四つの漢訳を参照する限り、Skt. bhadracaryā、samantabhadracaryā、samantabhadrabodhisattvacaryā が類義語であるとの確認にとどめる。

【③】〈行願讃〉（伝）世親釈における「普賢行」及び「普賢行願」

Bhad にはインド圏起源、西藏撰述などを含め、現時点で筆者が確認した限り十以上の注釈が存在する。これら諸注釈は〈華嚴經〉注釈文献として貴重なものである。このうちインド諸論師作と伝えられる注釈に関して言えば、龍樹、世親、陳那など高名な論師たちによる注釈が、いずれも蔵訳にだけ伝承されている。こうした諸注釈の中から世親釈を選択した理由は、現時点で五篇確認されているインド論師作と伝えられる注釈（龍樹釈、陳那釈、釈友釈、嚴賢釈、世親釈）が、すべて〈行願讃〉六十二偈版に準拠している状況に基づく。現存する最古の〈行願讃〉は、五世紀初頭の覺賢訳『文殊師利発願經（四十六偈）』であり、もし龍樹が注釈したなら、彼の年代（A.D. 150-250 *ca.*）からして、六十二偈版を使用せず、それに先立つ原典を使用したはずである。ゆえに、龍樹が実際の作者かどうかには疑問符がうたれる。また、そう考えると、龍樹の年代（A.D. 150-250 *ca.*）より世親（A.D. 400-480 *ca.*）の年代に、〈行願讃〉六十二偈版が流布していた可能性が高く、筆者は五篇中、最も古い年代と考えられる世親釈を選択した。しかし、デンカルマ目録を参照する限り、釈友、徳光、陳那、嚴賢の注

6) 普賢行と普賢菩薩の関係については、梶山 [1994] 上 p. 14 を参照のこと。普賢菩薩の登場経緯については、高崎 [1983] p. 22 を参照のこと。

釈が掲載されており世親の名前は挙げられていない (cf. 芳村 [1974])。また、月輪 [1971] の指摘によると、これら注釈文献はどれも構成・記述が類似しており、注釈者の問題は、今後慎重な研究が必要とされる。現時点ではこうした問題が残されているものの、以上が筆者が世親釈を採用した理由、ならびに (伝) 世親釈と表記した理由である。なお、使用する底本には、台北版 Vol. 37, No. 4020 (504.5-537.7) (東北目録 No. 4015 [Ñi. 252b5-269a7]) “*phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi 'grel pa* (Ārya-Bhadracarāyāpranidhānaṭīkā)” [A. Vasubandhu, Tr. Āanda, Bhadrāpāla] を使用し、異本として北京版 Vol. 105, No. 5516 (288a3-308a8) を参照した。

【③—a】〈行願讃〉(伝) 世親釈における「普賢行」と「普賢行願」

〈行願讃〉(伝) 世親釈は「普賢行」を説く際に、*Bhad* を踏襲し、Tib. kun tu (Skt. samanta) を付加しない Tib. bzang po spyod pa (Skt. bhadracarī) を使用している。そこで以下に Tib. bzang po spyod pa の現れる部分を部分的に提示し、その注釈内容の整理を行い、「普賢行」及び「普賢行願」の内容確認を行う。用例の提示方法としては、先ず SHIRAISHI [1962] を使用した梵本の試訳を提示する。その後、その偈頌番号に対応した注釈試訳を部分的に提示する。

A. *Bhadracarī* v. 2

国土の塵程もある身体の数によって、全ての勝者に礼拝します。全ての勝者に対面する心によって、[普] 賢行の誓願力によって [一切の勝者に礼拝します]。

Bhadracarī v. 2 注釈部分

～(中略)～「bzang por spyod pa'i smon lam stobs kyis ni ([普] 賢行の誓願力によって)」といったこと等々について、「bzang po (賢)」とは善 (Tib. dge ba) である。[[bzang por spyod pa ([普] 賢行)] とは] 賢 (Tib. bzang po) でもあり、行 (Tib. spyod pa) でもあり、菩薩行という意味である。その意味において「smon lam (誓願)」とは、願うことであり、希求することである。「de'i stobs (その力 = [普] 賢行の誓願力)」とは、魔等によって圧倒されず、所対治分より打ち勝ち、そのため「de'i stobs (その力)」という⁷⁾。～(中略)～

B. *Bhadracarī* v. 17

私は全ての勝者に随学しながら、[普] 賢行を円満にしながら、無垢であり清浄な戒行を、常にくまなく一貫して実践しますように。

Bhadracarī v. 17 注釈部分

7) *Bhad* v. 2 注釈部分

bzang por spyod pa'i smon (D. 505, 6) lam stobs kyis ni / zhes bya ba la sogs pa la bzang po ni dge ba'o / / bzang po yang de / ^a spyod pa yang de ste^b byang chub sems dpa'i spyod pa (P. 288, b7) zhes bya ba'i^c don to / / de'i don tu^d smon lam ni smon pa dang don du gnyer ba'o / / de'i stobs ni bdud la sogs pas jil gyis mi non cing mi mthun pa'i phyogs las^e rgyal ba (D. 505, 7) ste / de'i phyir de'i stobs zhes pa'o～

a P. omits / b P. inserts / c P. pa'i d P. du e P. inserts kyang

「rgyal ba kun gyi rjes su slob 'gyur te (全ての勝者に随学して)」ということ等々について、三世におられる全ての勝者の教説について、学習することが[普] 賢行である⁸⁾。～(中略)～

C. *Bhadracarī* v. 22

私は衆生の行に随順しながら、菩提行を円満にしながら、さらに[普] 賢行を修習しながら、あらゆる未来劫の間、実践しましょう。

Bhadracarī v. 22 注釈部分

～(中略)～「bzang po spyod pa'i smon lam stobs kyis ni ([普] 賢行の誓願力によって)」といったことについて⁹⁾、ここでは[普] 賢行も教示そのものに含まれており、[衆生に教える] 説こうとする思願が、所説の句に「bzang po spyod pa ([普] 賢行)」として仮説されている。未来劫のはてまで満足しない心で行ずるべきであるという¹⁰⁾。

D. *Bhadracarī* v. 36

全ての場所に走り行く神通力によって、全ての場所に向かう乗り物の力によって、広く功德を具えた実践の力によって、全ての場所に達した慈しみの力によって、

Bhadracarī v. 36 注釈部分

～(中略)～「spyod pa'i stobs (実践の力)」とは、区別を示さなかったために、二種類の力によって[区別し]、菩薩行の力と[普] 賢行の力とも[理解する]¹¹⁾。～(中略)～

E. *Bhadracarī* v. 38

業の力を清浄にしながら、煩惱の力を除きながら、魔の力を無力にしながら、あらゆる[普] 賢行の力を完成しますように。

Bhadracarī v. 38 注釈部分

～(中略)～「bzang po spyod pa'i stobs ni rdzogs par byed ([普] 賢行の力を完成した)」といったことについて、[普] 賢行の力で所退治分(煩惱・業・魔)を隠蔽し、作用しないよう

8) *Bhad* v. 17 注釈部分

(D. 512, 5) (P. 292, b 6) rgyal ba kun gyi rjes su slob 'gyur te // ^a zhes bya ba la sogs pa la / rgyal ba dus gsum du bzhugs pa thams cad kyi bslab pa la slob pa ni bzang po spyod pa la'o /

a P. omits //

9) 「bzang po spyod pa'i smon lam stobs kyis ni ([普] 賢行の誓願力によって)」については、梵本に対応句が存在しない。

10) *Bhad* v. 22 注釈部分

bzang po spyod pa'i smon lam stobs kyis ni // ^a zhes pa la / bzang po spyod pa yang 'dir chos ston pa'i rang bzhin du yongs su bzung ste / smra bar 'dod pa'i bsam pas (P. 295, a 3) gsung^b rab kyi tshig la bzang po spyod pa zhes nye bar btags pa ste / ma 'ongs (D. 516, 3) pa'i bskal pa mthar thug^c pa'i bar du mi skyo ba'i yid kyis spyod par bya'o zhes pa'o /

a P. omits // b P. gsungs c P. thub

11) *Bhad* v. 36 注釈部分

spyod pa'i stobs zhes^a pa ni bye brag ma bstan pa'i phyir spyod pa gnyi ga'i stobs kyis te / ^b byang chub sems dpa'i spyod pa'i^c stobs dang^d bzang po (P. 300, a 3) spyod pa'i smon lam (D. 524, 3) gyi^e stobs kyang ngo /

a P. shes b P. omits / c P. ba'i d P. inserts / e P. gyis

にし、それら〔所退治分〕全てを余りなく円満にする、といった〔意味である〕¹²⁾。

F. *Bhadracarī* v. 40

海のような実践を清浄にしつつ、海のような誓いを完成しつつ、海のような仏を供養しつつ、海のような劫にわたって休みなく実践しますように。

Bhadracarī v. 39, 40 注釈部分

～(中略)～「spyod pa rgya mtsho (海のような実践)」といったことについて、海のような菩薩行と、海のような〔普〕賢行であり、区別されないから二つとも近似的に説かれる。そのうち菩薩行とは仏の教えを増長する智慧資糧である。〔普〕賢行も一切衆生に利益と安樂を生み出す福德資糧である。そうであっても〔普〕賢行も菩薩行そのものである。二つとも覺りを獲得させるからである。そうであっても直接と間接の区別がある。その「spyod pa rgya mtsho (海のような実践)」とは、神通力によって瞬間に清浄にして汚れをなくし、「smon lam rgya mtsho (海のような誓願)」とは、一瞬に戒と三昧によって完全に円満にする〔といった意味である〕。「sangs rgyas rgya mtsho (海のような仏)」とは、十方におられる海のような仏を、空間を覆った諸供養雲で瞬間に供養しましょう〔という誓いである〕。「bskal pa rgya mtshor mi skyo spyad pa (休みなく海のような劫にわたって実践する)」とは、疲れなき心で実践しましょう〔という誓いである〕¹³⁾。～(中略)～

G. *Bhadracarī* v. 44

普賢行によって〔一切衆生が〕普く安寧となるために、文殊の誓願を私は実践しますように。あらゆる未来劫において休みなく、私は彼（文殊菩薩）のあらゆる行為を残らず完成しますように。

12) *Bhad* v. 38 注釈部分

bzang po spyod pa'i stobs ni (P. 303, b 5) rdzogs par byed / ces^a pa la / bzang po spyod pa' i stobs kyis mi mthun pa'i phyogs zil gyis mnan nas mngon par 'du bya ba med par byed pa (D. 530, 2) ste / de thams cad ma lus par yongs su rdzogs par bya'o zhes (P. 303, b 6) pa' o /

a P. brgyi zhes for byed / ces

13) *Bhad* v. 39, 40 注釈部分

spyod pa rgya mtsho zhes bya ba la / byang chub sems (P. 304, a 4) dpa'i spyod pa rgya mtsho dang / bzang po spyod pa'i spyod pa rgya mtsho ste / bye brag tu ma byas pa'i phyir na gnyi ga yang nye bar bstan pa'o / de la byang chub kyi spyod pa ni sangs rgyas kyi^a chos 'phrel bar byed (D. 530, 7) (P. 304, a 5) pa ye shes kyi tshogs so / bzang po spyod pa yang 'gro ba thams cad la phan pa dang bde ba skyed pa bsod nams kyi tshogs so // 'o na kyang bzang po spyod pa^b yang byang chub kyi spyod pa nyid de /^c gnyi ga yang byang chub (P. 304, a 6) thob par byed pa'i phyir ro // 'o na kyang dngos dang brgyud pa'i bye brag nyid do // de spyod pa rgya (D. 531, 1) mtsho ni mngon par shes pa'i stobs kyis skad cig la dag par byed pa ste / dri ma med par byed pa'o^d // smon lam (P. 304, a 7) rgya mtsho na^e skad cig gcig la tshul khriims dang / ting nge 'dzin gyi stobs kyis yongs su rdzogs par byed pa'o // sangs rgyas rgya mtsho ni phyogs bcu na bzhugs (D. 531, 2) pa'i sangs rgyas rgya mtsho la mchod pa'i sprin^f nam (P. 304, a 8) mkha' khyab pa dag gis skad cig la mchod par bya ba' o // bskal pa rgya mtshor mi skyo^g spyad^h pa ni mi skyo ba'i yid kyis bya ba'o / a P. kyis b P. ba c P. do // for de / d P. ba'o e P. ni f P. sbrin g P. mtsho'i for mtshor mi skyo h P. sbyad

Bhadracarī v. 44 注釈部分

「bzang po spyod pa ([普] 賢行)」とは[普] 賢行である。「kun nas dge ba (普く安寧 [となるために])」とは、[輪廻の] 始まり、中間、終わりににおいて[安寧となるために、という意味である]。「jam dpal gyi smon lam (文殊の誓願)」とは、聖なる文殊の誓願行である。その誓願はどういったものか、と質問すれば、[仏は] *'phags pa 'jam dpal chos kyi rgyal po* にお説きになっている。【始まりの極みから、輪廻の極み [まで] 放逸せずに、その限り衆生の利益を私は行じ実践したい】、といったこと等々が詳細に説かれている。「ma 'ongs bskal pa kun du mi skyo bar (あらゆる未来劫において休みなく)」とは、余りなく未来劫一切においても、疲れなき心の思願で行じましょう [という意味である]。彼ら仏と菩薩のなすべき行為を完成しましょう、とは[それらを] 円満にしましょう、という [意味である]¹⁴⁾。

H. *Bhadracarī* v. 57

そして私は死期に際して、一切の障碍を追い払いますように。かの無量光に面前で^{まみ}見えますように。そして、かの極楽世界へ赴けますように。

Bhadracarī v. 57 注釈部分

～(中略)～「de'i dus byed pa (その期に際し)」とは死ぬ時である。どんなわずかな障りが訪れても、それらを[普] 賢行ですべて余りなく取り除く。「mngon sum mthong (目のあたりに見る)」とは世尊無量光を見ることである。「der (そこに)」とは、かの極楽という仏国土に [という意味である]。「gro ba (至る)」とはそこに赴くといった [意味である]¹⁵⁾。

ここでひとまず、上記の用例を「普賢行」を中心に順次整理したい。

A. 「[普] 賢行の誓願力によって (Skt. *bhadracarīprañidhānabalena*)」についての注釈。
「[普] 賢行 (Skt. *bhadracarī*)」を同格限定複合語と理解し、「[普] 賢行」を「菩薩行」と定

14) *Bhad* v. 44 注釈部分

bzang po spyod pa zhes te^b (P. 305, a 3) bzang po'i spyod pa'o // kun nas (D. 532, 3) dge ba zhes pa ni thog ma dang bar ma dang thar^c mar ro // 'jam dpal gyi smon lam zhes pa ni^d 'phags pa 'jam dpal gyi smon lam gyi spyod pa'o // de'i smon lam ji lta bu (P. 305, a 4) zhe na / 'phags pa 'jam dpal chos kyi^e rgyal por gyur pa na gsungs pa / ji srid dang po'i mtha' nas ni // 'khor ba'i mtha' ma spangs ba^f ru // de (D. 532, 4) srid sems can phan pa nyid // bdag ni spyod pa spyod (P. 305, a 5) par sho^g // ces pa la sogs pa rgyas par gsungs sog // ma 'ongs bskal pa kun du^h mi skyo bar // zhes pa ni // ma 'ongs pa'i bskal pa ma lus pa thams cad du yang ma dub pa'i sems kyij bsam pas bya (P. 305, a 6) ba'o // de dag sangs rgyas dang byang chub sems dpa'i (D. 532, 5) bya ba'i las yongs su rdzogs par bya ba ni phun sum tshogs par bya ba'o zhes pa'o /
a P. tu b P. inserts / c P. tha d P. inserts / e P. kyis f P. pa g P. pa'o h P. tu i P. omit / j P. sams kyis for sems kyi

15) *Bhad* v. 57 注釈部分

de'i dus byed pa ni 'chi ba'i dus na'o // gang cung zad sgrib pa yong (P. yod?) pa de dag bzang po'i spyod pas de thams cad ma lus bsal ba'o // mngon sum (D. 536, 7) mthong zhes pa ni bcom ldan 'das snang ba mtha' yas mthong ba'o // der zhes pa ni bde ba can gyi (P. 307, b 6) sangs rgyas kyi zhing der ro^a // 'gro ba^b zhes pa ni de ru 'gro ba zhes pa'o /
a P. dero for der ro b P. 'gro'o for 'gro ba

義する。また「賢」の意味を「善」と定義する。注釈内容から類推すると「〔普〕賢行願」とは、「善なる菩薩行の誓い」と理解できる。

B. 三世の一切諸仏に従い、学習することを「〔普〕賢行」とする。

C. 未来劫のはてまで満足せず実践することを「〔普〕賢行」とする。

D. 「行の力によって (Skt. caryabalena)」を注釈し、「行」には「菩薩行」と「〔普〕賢行」があると定義する。

E. 「〔普〕賢行の力 (Skt. bhadracaribala)」が、所退治分 (煩惱・業・魔) を無作用にする。

F. 「海のような行 (Skt. carya-samudra)」を注釈し、「行」には「菩薩行」と「〔普〕賢行」があると定義する。「菩薩行」を仏説を増長させる智慧資糧、「〔普〕賢行」を衆生救済のための福德資糧とする。

G. *Bhad* の最古の漢訳『文殊師利発願經』の經名ともなった、文殊菩薩の誓願が登場する。偈文を参照すると、普賢行を基礎づけるものが文殊の誓願と言える。注釈者は '*phags pa 'jam dpal chos kyi rgyal po* 中の【始まりの極みから、輪廻の極み [まで] 放逸せずに、その限り衆生の利益を私は行じ実践したい】を文殊菩薩の誓願と理解する。この引用の出典には異訳が数種存在するが、対応する記述を伝える最古の經典は竺法護訳『文殊師利土嚴淨經』と考えられる¹⁶⁾。ここで説かれた注釈内容は、先に確認した長谷岡 [1983]、梶山 [1994] の指摘と基調を等しくする¹⁷⁾。

H. 臨終時に生じる障碍を取り除く手段に「〔普〕賢行」を据える。

【まとめ】 —今後の展望を含めて—

(伝)世親釈を中心とした以上の整理に基づく、結論として「普賢行」とは、文殊菩薩がたてた誓願—三世にわたり般涅槃せず菩薩のまま衆生利益 (所退治分の隠蔽etc.) を行う—を

16) ・竺法護訳『文殊師利土嚴淨經』(T 11, p. 897, b 9-10)

「仮使於本際 不知生死元 為一一人行 如若干衆生」

・実叉難陀訳『大宝積經』「文殊師利授記会」(T 11, pp. 345, c 29-346, a 3)

「今対一切衆 発大菩提心 為一衆生 誓尽未来際 受無量生死 而作大饒益 備修菩薩行 救諸衆生苦」

・不空訳『大聖文殊師利菩薩仏利功德莊嚴經』(T 11, p. 913, a 10-11)

「乃至本初際 及尽生死辺 利益諸有情 我行無辺行」

・実叉難陀訳『大宝積經』「文殊師利授記会」(T 11, p. 343, a 1-2)

「又為一衆生、尽未来際於生死中、次第修行諸精進行而不疲倦」

・不空訳『大聖文殊師利菩薩仏利功德莊嚴經』(T 11, p. 909, b 27-29)

「為一有情、尽未来際於生死中、次第修行諸精進行而不疲倦」

・ '*phags pa 'jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (東北 No. 59 [Ga. 279 a 7])

'khor ba'i tha ma med pa yi // sngon gyi tha ma ji srid pa // de srid sems can phan don du / spyod pa dpag yas spyad par bya //

17) cf. 長谷岡 [1983] pp. 142-143、梶山 [1994] 上 p. 14

践する、善なる菩薩行となり、「普賢行願」とはその誓願を實踐する誓いとなる¹⁸⁾。さらにこのことは *Gaṇḍ* から裏付けがとれる。*Gaṇḍ* には「善財よ、智の境界の解脱の究極に達した文殊師利（菩薩）の下に行って、至上にして最高の（普）賢という行について問え。彼が汝にその真理に入らせてくれるであろう¹⁹⁾」や、「文殊師利法王子はすべての解脱の道においてはるかに遠く広がった境界を具え、普賢菩薩行に入っている²⁰⁾」とあり、明確に文殊菩薩と普賢

- 18) ここで取り上げた「普賢行願」は、普通名詞「普賢」に関わる誓願であるが、以下、固有名「普賢」に関わる誓願について、〈華嚴經〉中の「入法界品」を手がかりに若干の説明を行おう。「入法界品」に相当する般若訳『四十華嚴』(A. D. 798) 末尾には、普賢菩薩による十大願が説かれている (cf. T 10, p 844, b)。この十大願は、正確には「十種広大行願」と呼ばれるものであり、①礼敬諸仏、②称讃如来、③広修供養、④懺悔業障、⑤随喜功德、⑥請転法輪、⑦請仏住世、⑧常随仏学、⑨恒順衆生、⑩普皆廻向の十項目を内容としている。こうした十種の誓願は、普賢菩薩を説者することから、「普賢の行願」あるいは「普賢の十大願」とも現在呼ばれている (cf. 高崎 [1983] p 23、香川 [1993] p 483)。また『四十華嚴』では、各誓願について個別の説明がなされた直後、この十大願の趣旨が、同じく普賢菩薩を説者とする六十二偈からなる偈文で総括されている (cf. T 10, pp 847-848)。ただし、この六十二の偈文は、『四十華嚴』に編入される以前に、すでに〈行願讃〉という単行經典として成立していた。〈行願讃〉には漢訳を参考にする限り、四十六偈版である覚賢訳『文殊師利発願經』(T 10, pp 878-879) と、六十二偈版である不空訳『普賢菩薩行願讃』(T 10, pp 880-881) が知られており、両經の翻訳年代からして〈行願讃〉が『四十華嚴』(A. D. 798) に先行することはほぼ確かである。そして、このうちの六十二偈版が、先に触れた『四十華嚴』末尾に偈文として編入されている。ここで『四十華嚴』に先行する〈行願讃〉に視点を移し、十大願の趣旨を眺めると、菩薩道を求める一般的な一人称「私」によってそれらが説かれている。このことは、部分的に十大願の趣旨をいち早く説く(伝)安世高訳『舍利弗悔過經』や(伝)聶道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩經』など、〈行願讃〉の先行經典からも理解できる。つまり本来的には、「普賢の十大願」や「普賢の行願」とも言われる「十種広大行願」は、普賢菩薩ではなく、菩薩道の実践者に帰せられていたことが理解できる。なお、この十大願や、〈行願讃〉を出典とする六十二の偈文は、『四十華嚴』に先行する漢訳「入法界品」(聖堅訳『羅摩伽經』、覚賢訳〈六十華嚴〉中「入法界品」、実叉難陀訳〈八十華嚴〉中「入法界品」* 翻譯年代順) には現れない。ただし「入法界品」に相当する、現行 *Gaṇḍ* には、『四十華嚴』で見られた「十種広大行願」という表現は存在しないものの、〈行願讃〉を出典とした六十二の偈文が編入されている。

	「十種広大行願」に関わる表現	六十二の偈文 (〈行願讃〉)
聖堅訳『羅摩伽經』	×	×
覚賢訳〈六十華嚴〉	×	×
実叉難陀訳〈八十華嚴〉	×	×
般若訳『四十華嚴』	○	○

現行 <i>Gaṇḍ</i>	×	○
----------------	---	---

「十種広大行願」と〈行願讃〉を含んだ『四十華嚴』の原典と、「十種広大行願」を含まず〈行願讃〉だけを含んだ現行 *Gaṇḍ* との前後関係は定かではなく、〈行願讃〉が「入法界品」に編入された正確な時期について筆者に明確な見解は存在しない。しかし、現存する漢訳資料を基にした「入法界品」訳経史から「十種広大行願」を眺めると、後期「入法界品」に位置する『四十華嚴』の原典編纂時点で、編纂者たちは〈行願讃〉を参考にし、固有名「普賢」に関わる「十種広大行願」を考案した可能性が指摘できよう。

19) cf. 梶山 [1994] 下 p. 351, SUZUKI [1949] p. 488

20) cf. 梶山 [1994] 下 pp. 409-410, SUZUKI [1949] p. 528

行との係わりが指摘できる²¹⁾。また、ここで確認した普賢行の概念自体については、他經典からも支持が得られる。〈無量寿經〉中の「一生補処の願」には、一生補処となれない場合の「但し書き」に、普賢行の実践が挙げられている。これも、「普賢行」と「一生補処」とに生じた時間的な対立関係を踏まえて、はじめて普賢行の除外理由が理解できる²²⁾。

さて、過去以来、意図的に般涅槃せず菩薩のまま過ごすこの概念は「普賢行」という名称は使用されないものの、支婁迦讖訳『阿闍世王經』²³⁾、鳩摩羅什訳『首楞嚴三昧經』²⁴⁾（現存しないが、支婁迦讖訳『首楞嚴三昧經』が最古の訳出）にも見られ、先の竺法護訳『文殊師利仏土嚴浄經』と共通して、古くから文殊菩薩との係わりが指摘できる。これら諸經は何れも〈般若經〉の直系的展開と見なされており、〈法華經〉の如く成仏した仏がこの世に留まる態度とは一線を画する²⁵⁾。

ここで、以上の諸点を整理すると、(伝)世親釈による限り「普賢行」は〈般若經〉を母胎とする文殊系仏典の影響を受け、〈華嚴經〉編纂過程で考案された可能性が指摘できる。またその菩薩行は、元来、智慧を象徴する文殊菩薩の誓願の実践を指しており、後の(伝)世親釈では衆生救済を意図した福德資糧として扱われている。つまり「普賢行」とは、智慧の体现者が慈悲の実現に努める菩薩行とも言えよう。

なお、こうした「普賢行」に接近する概念は、先の文殊系仏典や〈華嚴經〉とは別に、瑜伽行派を中心とする涅槃觀（無住处涅槃）の展開や、誓願思想（故意受生）の面からも指摘でき

21) ただしこの用例は、*Gand* に多数見られる普賢行の一例に過ぎず、すべての用例に文殊菩薩との係わりが指摘できるわけではない。〈行願讃〉(伝)世親釈は、文殊系仏典に「普賢行」の起源を求めているが、これはあくまで一注釈家の解釈であり、經典編纂者や他の注釈家の解釈とは一致しない可能性がある。現時点において、筆者は(伝)世親釈の校訂・翻訳をほぼ完了しているが、今後可能な限り〈行願讃〉諸注釈の校訂・翻訳を行い、*Gand* に見られる普賢行と、それに対する諸注釈家による見解との対応関係を確認したく考えている。

22) cf. 拙稿「〈無量寿經〉と普賢行」(『仏教論叢』第46号掲載予定 2002年)

23) cf. 平川 [1981] pp. 12-13

〈阿闍世王經〉は、五逆罪の一つである「父殺し」を行った阿闍世が文殊菩薩に出会い、いかに覺りに到達するかをテーマとする大乘經典である。經典では阿闍世の滅罪過程に重点がおかれ、文殊菩薩によって特に強調された心性本浄説と空思想の面からその過程が説かれている。つまり心は本来煩惱に汚されない清らかなものであり、なおかつ罪は空思想に立脚する限り実体として存在せず、そうした文殊菩薩の説法を縁として阿闍世の滅罪、覺りが經中で説かれる。さて、〈阿闍世王經〉最古の漢訳、支婁迦讖訳『阿闍世王經』(T 15, pp. 393 c-394 b)には、文殊菩薩は遙か昔から般涅槃せず、諸仏の前身となる無数の者達を教導した様子が描かれている。經典は覺りへいざなうこの文殊菩薩を指して、「文殊師利者是菩薩之父母」(T 15, p. 394, b 19)と説いている。

24) cf. 『首楞嚴三昧經』に関する研究は多数存在するが、今回の考察では特に、静谷 [1974]、丹治 [1974]、平川 [1981] pp. 12-13、河村 [1993]、梶山 [1995] pp. 15-16 を参照した。

25) cf. 平川 [1981] pp. 72-73

る²⁶⁾。さらには瑜伽行中観派の流れをくむ蓮華戒が、慈悲、菩提心、実践行（方便・智慧）と
 いった枠組みのもと、無住处涅槃について考察を行っているごとく²⁷⁾、仏教思想における主要
 なテーマの一つとも言えよう。ただし、ここに指摘した類似概念と「普賢行」を結びつける典
 拠を筆者は確認しておらず、両者に繋がりが存在するの否かについては、早急な判断は慎む
 べきであろう。しかしながら、〈華嚴経〉は「原始仏典の唯心論的傾向を深化し徹底して後に
 続く瑜伽行派の唯識思想の先駆となった」²⁸⁾と考えられている現在、特に無住处涅槃につい
 ては、普賢行との繋がりが「直接的」とは言えないまでも、あながち否定もできないのではない
 か。

26) 先ず阿 [1986]、藤田 [1988] に従い、普賢行の概念に接近する「無住处涅槃 (Skt. apratiṣṭhanirvāṇa etc.)」について説明を加えよう。瑜伽行派は以前の二種涅槃観（有余涅槃、無余涅槃）に考察を加え新たに四種涅槃を提唱する。その中の一つ「無住处涅槃」とは、輪廻にも涅槃にも執着しない菩薩が、衆生救済のためにあえて輪廻に留まり、その一方、自身の智慧によって煩惱に汚されないという、新たな涅槃観である。ひき続き平行する概念として、菩薩による「故意受生 (Skt. saṃcintyabhavopapatti etc.)」の誓願が挙げられよう。これについては、NAGAO [1981]、香川 [1993] が詳しく、両氏の所説に依ると、概念としては『異部宗輪論』中の大衆部系四部派に関する記述や、説一切有部の『婆沙論』に「菩薩は有情を饒益せんが為に願って悪趣に生じる」に代表される文句が確認でき、瑜伽行派の典籍にも同概念が確認できる。これは悪趣への輪廻をあえて選択する菩薩行とも言え、ここには救済を目的とする自発的な意志（誓願力）によって、業による束縛を超克する願生の立場が確認できる。なお、両者の相違については、先の NAGAO [1981] が詳細な報告を行っている。結論として氏は、「無住处涅槃」は、智慧を通して完成すべきものであり、「故意受生」は菩薩の慈悲に依るものであり、そこに両者の相違が見られると結んでいる。

27) cf. 御牧 [1982] pp. 240-241, p. 245
Bhāvanākrama 中編には、智慧と方便に基づいた無住处涅槃が説かれている。なお、この方便とは「nyan thos rnams kyis ni snying rje chen po dang bral bas thabs dang mi ldan pa yin te (声聞たちは大悲を離れているので、方便を具えておらず)」(cf. 五島 [1983] p. 65, l. 13-14) と説かれる如く、大悲の同義語とは言えないものの、大悲に基づいた救済手段と考えられる。

cf. 五島 [1983] pp. 65, l. 16-67, l. 11

(諸菩薩の道とは、智慧を具えるよう願うことであり、それゆえ彼ら [菩薩たち] は無住諸涅槃にとどまるでしょう。諸菩薩の道とは方便を具えるよう願うことであり、それゆえ [彼ら菩薩たちは] 無住处涅槃を得る。智慧の力によって輪廻に堕ちず、方便の力によって涅槃に堕ちないためである。それゆえ、*Gāyāśīrṣa* には「諸菩薩の道とは要約すれば二つであり、二つとは何であるかと問えば、つまり方便と智慧である」と御言葉が説かれている。聖なる *Śrīparamādyā* にも「智慧波羅蜜は母である。善巧方便は父である」と御言葉が説かれている。聖なる *Vimalakīrtinirdeśa* にも「諸菩薩の束縛とは何か、解脱とは何かと問えば、方便なく有の衆生を摂取することが菩薩の束縛である。方便によって有の衆生を摂取することが解脱である。方便による支えのない智慧は束縛である。方便による支えのある智慧が解脱である。智慧による支えのある方便が解脱である」と詳細に御言葉が説かれている)

28) cf. 梶山 [1994] 下 p. 462

【主な参考文献】(年代順)

- ・[1930] 金子大栄「普賢行と空観 一大方広仏華嚴經に就て」(『日本仏教学協会年報』第3年所収)
- ・[1949] *Daisetz Teitaro SUZUKI and Hokei IDZUMI "THE GANDAVYUHA SUTRA"* Kyoto
- ・[1950] 高峯了州『般若と念仏』永田文昌堂
- ・[1956] 足利惇氏「普賢菩薩行願讃の梵本」(『京都大学文学部五十周年記念論集』所収)
- ・[1962] Shindo SHIRAISHI「BHADRACARĪ」(『山梨大学学芸学部研究報告』第13号 所収 * 『白石真道仏教学論文集』京美出版社1988年再出)
- ・[1963] Lokesh Candra "*Lcan-skya Khutukhtu Lalitavajra's Commentary on the Samantabhadra-caryāprāṇidhānārāja*" Gangtok, Sikkim
- ・[1965] 芳岡良音「普賢菩薩と無量寿經」(『印度学仏教学研究』第13巻第1号 所収)
- ・[1971] 月輪賢隆「普賢行願讃の註疏(竜樹・世親・陳那・嚴賢)に就て」(『仏典の批判的研究』所収 百華苑)
- ・[1974] 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』百華苑
- ・[1974] 長尾雅人、丹治昭義訳『大乘仏典7 維摩經 首楞嚴三昧經』中央公論社
- ・[1974] 芳村修基『インド大乘仏教思想研究』百華苑
- ・[1976] 岩本裕『仏教經典選 大乘仏典3』読売新聞社
- ・[1976] 高峯了州『華嚴論集』国書刊行会
- ・[1978] 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店
- ・[1981] Gadjin M. NAGAO 「The Bodhisattva Returns to This World」("The Bodhisattva Doctrine in Buddhism" edited and introduced by Leslie S. Kawamura)
- ・[1981] 平川彰「大乘仏教の特質」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教1 大乘仏教とは何か』所収 春秋社)
- ・[1982] 御牧克己「頓悟と漸悟 一カマラシーラの『修習次第』」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教7 中観思想』所収 春秋社)
- ・[1983] 五島清隆 "*THE TIBETAN TEXT OF THE SECOND BHĀVANĀRAMA*"
- ・[1983] 高崎直道「華嚴思想の展開」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教3 華嚴思想』所収 春秋社)
- ・[1983] 長谷岡一也「善財童子の遍歴―「入法界品」の思想―」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教3 華嚴思想』所収 春秋社)
- ・[1986] 阿理生「無住処涅槃について」(『印度学仏教学研究』第34巻第2号 所収)
- ・[1988] 藤田宏達「仏教の基礎概念「5涅槃」」(岩波講座 東洋思想第九巻『インド思想2』所収 岩波書店)
- ・[1989] 幡谷明『曇鸞教学の研究』同朋舎出版
- ・[1989] 平川彰『初期大乘仏教の研究 I』
- ・[1990a] 宇野恵教「普賢行としての還相廻向」(『宗学院論集』第62号 所収)
- ・[1990b] 宇野恵教「還相の具体相について」(『龍谷教学』第25号 所収)
- ・[1993] 香川孝雄『浄土教の成立史的研究』山喜房仏書林
- ・[1993] 高崎直道、河村孝照校注『新国訳大蔵經 文殊經典部2』大蔵出版
- ・[1994] 梶山雄一監修『華嚴經入法界品 さとりへの遍歴』上下 中央公論社
- ・[1995] 井ノ口泰淳『中央アジアの言語と仏教』法蔵館
- ・[1995] 梶山雄一「神変」(『佛教大学総合研究所紀要』第2号 所収)
- ・[1995] 桂紹隆「華嚴經入法界品における誓願」(日本仏教学会編『仏教における誓願』所収)
- ・[1995] 中村元『大乘仏教の思想』春秋社
- ・[1997] 中嶋隆藏編『出三蔵記集序巻訳注』平楽寺書店
- ・[2000] 松濤泰雄「念仏と業―普賢行願讃から五種正行へ―」(『現代における法然浄土教思想信仰の解明』所収 浄土宗総合研究所)

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 46

March 2002

CONTENTS

The Main Revered Figure Worshipped In Shin Buddhism	
.....	YASUTOMI Sinya 1
On the object of worship in the Jōdo Sect	
.....	HIROKAWA Gyoubin 11
How to Preach People about the Amida Buddha	
.....	UEDA Kenyuu 33
The Evolution of a ŌjōThought in Shogei Doctrine	
.....	HATTORI Junichi 49
A Study of “I ppyaku-sijyugo kazyo-mondou”	
.....	ARAI Shunjo 59
The Smaller Sukhāvātīvūha—the comparison of Kumārajīva’s	
Translation and Hsüan-tsang’s translation	
.....	NISHIMURA Minori 71
An Image of Gangyō (Wonhyo) in the Jōdo Sect	
.....	ATAGO Kuniyasu 91
<i>samantabhadracaryā</i> and <i>samantabhadracaryāprañidhāna</i>	
.....	NAKAMIKADO Keikyou 1

編集後記

本号は平成十二年に佛教大学で開催の総合学術大会シンポジウム「本尊論」でご発表の三先生の論文と各種研究成果報告等の五論文とから構成されている。

特にご多忙の三先生には無理をお願いしてご執筆戴いたが、毎年の総合学術大会の主テーマと連携した本研究紀要の編集には意味深いものがあると思われる。また、研究成果を生み出して下さった方々の精進にも感謝するところである。

言うまでもなく、この『佛教文化研究』は宗門先輩方が高いレベルの研究を標し記してきた伝統ある浄土宗学術の研究誌である。本号も、その伝統のもとに重厚な論考を掲載し関係諸氏にお届けできることを編集子として共に喜ぶたい。

(J・F)

○編集委員 藤井正雄 丸山博正

池見澄隆 藤本浄彦

佛教文化研究

第46号

平成14年3月25日 印刷
平成14年3月31日 発行

編集兼 水 谷 幸 正
行者 浄 土 宗 教 学 院

京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 46. March 2002

Published by
The Institute of Buddhist Studies
for Jodo Shu Buddhist Denomination

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)

TOKYO, JAPAN