

## 源隆国『安養集』の研究(一)

梯 信 暁

はじめに

『安養集』十巻は、宇治平等院の境内にあった南泉房という坊舎において、源隆国(一〇〇四〜一〇七七)と彼のもとに集った天台宗の学僧たちが編纂した天台浄土教の義科要文集である。本格的な編纂作業に入ったのは延久二年(一〇七〇)の夏であり、翌三年の秋までには完成していたものと思われる。

治暦四年(一〇六八)、後冷泉天皇の崩御、後三条天皇の即位によって外戚の地位を失った藤原頼通(九九二〜一〇七四)は、関白職を辞して宇治平等院に隱退する。

源隆国は頼通の側近で、皇后宮大夫として、頼通の娘で後冷泉天皇の後である寛子に仕えていたが、一旦その任を離れた治暦元年(一〇六五)頃から、平等院の南泉房を別荘として夏期を過ごすようになる。宇治では、付近を行きかう人々から聞き出した昔話を書きとめて物語集を作るなどして暮らしたと言われる。治暦三年(一〇六七)に権大納言に栄進し、承保二年(一〇七五)以降は太皇太后宮大夫として再び寛子に仕えるが、宇治での別荘生活は継続したようである。

延久元年(一〇六九)五月、平等院で一切経会が催された。創建より十数年を経て、経蔵の整備が完了したことを祝う法会である。南泉房は経蔵に隣接していた。経蔵を自由に利用することが許されていた隆国は、多くの蔵書を南泉房に集め、比叡山の学僧たちと共に『往生要集』の研究会を発足させた。その成果として成立したのが、いわゆる延久二年の加點本である。その系統の写本が現在青蓮院に伝わり、重要文化財に指定されている。

彼らはさらに浄土教教理の研究に精励し、次の課題として義科要文集の編纂に取り組んだ。論義法会に対応するための参考資料集である。

権門ゆかりの寺社で催される論義法会は、学僧の登龍門であると同時に、貴顕道俗の集う晴れの場であった。十一世紀、貴族社会に『往生要集』が流布すると、浄土教教理の諸問題が論題に採用されることが増えてゆく。当時、浄土教教理の主たる担い手は天台宗であり、したがって浄土教論義を主導したのは天台宗の学

僧たちであった。隆国のもとには、天台宗を代表する浄土教の専門家が集っていたと推測される。浄土教教理研究の分野で他学派の追隨を許すわけにはいかなかった彼らが、その命運をかけて編纂した文献が『安養集』だったのである。

鎌倉時代初期に成立した『長西録』には、『安養抄』十巻、宇泉亜、宇治大納言隆国」という記載があり、十三世紀頃まで『安養集』が流布していたことは確実であるが、その後は依用された形跡が見られなくなってゆく。

昭和初期に、大津市坂本の天台眞盛宗総本山西教寺正教蔵に収められた明暦二年(一六五六)の写本が発見され、以来仏教学・歴史学・文学の諸方面より研究がなされてきた。筆者もその一端に関与し、天台眞盛宗管長西村岡紹猷下監修のもと、平成五年、全文翻刻に若干の研究を添えて上梓した。しかし教理学の立場からその内容を論じた業績は依然少ない。分量が膨大であることがおそらくその一因であろう。現存唯一の写本である西教寺蔵本は半葉約十一行・一行約十六文字で本文都合八百余丁に及び、筆者の翻刻本でも五百ページを超える。

天台浄土教の諸問題を九十五項目の論題として整理し、各論題下に、インド・中国・朝鮮・日本の経論章疏四十六部よりのべ七百七十五の要文を列挙する『安養集』は、現在においても浄土教教理研究のための参考資料集として有用である。特に原本が散逸した書からの引用文の資料価値は極めて高く、道闇『観経疏』、靖邁『称讚浄土経疏』、龍興『観経記』、源清『観経疏頭要記』、法位『無量寿経義疏』、義寂『無量寿経述義記』、智光『無量寿経論釈』等の逸文については、今後新たな研究成果が期待される。

そこで以下に『安養集』の全貌を簡潔に紹介してゆきたいと思う。

まず序文と標章の文については、書き下し文・語註・現代語訳・考察を提示する。次いで九十五論題のもとに集められた七百七十五の要文については、原典テキストが現存するものは、その出拠を『大正新脩大蔵経』『大日本仏教全書』『浄土宗全書』等によって示した後、各文の内容を要約して提示する。また古逸書からの引文は、全文の書き下し文と現代語訳とを示す。さらに各論題末に、それぞれの論題について教理学の立場から若干の考察を加えたい。

テキストは、西村岡紹監修・梯信暁著『宇治大納言源隆国編 安養集 本文と研究』(百華苑、一九九三年)を用いる。以下「原文」と呼ぶのはこの書に掲げた翻刻文である。その特徴は、現存原典や他書の逸文等を校合して、西教寺本に頻出する誤字・脱字・衍字の訂正を試みたところにある。本稿ではそれを尊重し、原則として訂正された文を読むこととする。

## 安養集序第一

縑素（一）極楽世界を慕ふの輩數十人、心を閉じふし誠を翹けて、天竺・震旦の頭密の聖教、本朝の大師の抄出の私記、二百余巻が中に、阿弥陀の功德を釈する要文を撰集す。殺青（二）甫めて就り、情索相ひ諧へり。愍じて十巻となし、安養集と名づく。けだしすなはち十念を具足し（三）、西方に往生するのゆゑなり。昔東晋の釈惠遠、高士謝靈運等の二百二十三人（四）とともに、廬山の巖下において、浄土の業を修して、臨終の時、聖衆来迎せり。その勝蹟を思ひて、備にこひねがふところなり。それ蒼蠅（五）の飛ぶごと、数歩に過ぎざるも、たまたま驥尾に託さば、群に絶ぐることを得。儂等罪障深しといへども、修練浅しといへども、もし弥陀の慈筏に乗ずれば、けだし安養の宝池に到らん。およそそれ目にその事を視て随喜し、耳にその文を聞きて帰依するの者、親なく疎なく、願はくは引接の集を開かんと云爾。

（一）縑素 僧侶と俗人。「縑」は黒衣、「素」は白衣を指す。

（二）殺青 書物のこと。紙のない時代、青竹を火にあぶって青みをとる、それに文字を記したことによる。

（三）十念を具足し 『観無量寿経』下品下生段の、「十念を具足して南無阿弥陀仏と称せしむ……」という教説を指す。五逆十惡の極悪人も、臨終の時に善知識の指導のもと、十遍「南無阿弥陀仏」と称えることができたならば、惡業の罪が滅して極楽に往生することができると説かれる。『往生要集』大門第六「別時念仏」臨終行儀の項に、臨終行者に対して語りかける言葉の中に見える、「仏子、年来のあひだ、この界の希望を止めて、ただ西方の業を修す、就中、もとより期するところは、これ臨終の十念なり」という記述を想起させる。

（四）二百二十三人 百二十三の誤りか。慧遠（三三四―四一六）は元興元年（四〇二）、劉遺民や謝靈運らの同行と共に、廬山般若台精舎の無量寿仏像の前で念仏三昧の成就を誓った。その同行の数は百二十三人であったと言われる。

（五）蒼蠅 「蒼蠅驥尾に付して千里を致す」という、『史記』伯夷伝索隱註の記述による。つまらない者でも賢者に付き従えば功名が立てられるという譬え。

## 【現代語訳】

## 安養集序第一

極楽世界への往生を願う道俗数十人が集まり、心を一つにして誠心誠意、インド・中国の聖教や日本の祖師方が書かれた書物、都合二百巻余りの中から、阿弥

陀仏の功德について説かれた要文を抜粋して編集した。ここに書が完成し、私の願いは達成された。全十巻よりなり、安養集と名づける。

私の目標は、十念念仏を成就して西方極楽浄土に往生することである。昔東晋の慧遠師は、謝靈運らの同行百二十三人と共に、廬山の道場において浄土の修行をし、臨終には聖衆の来迎にあずかることができたという。そのすばらしい事跡を思うにつけても、我らも同じようにとひそかに願うところである。ハエは数歩しか歩めないけれども、もし駿馬の尾にしがみつことができれば、遙か彼方へ行くことも可能である。我らは罪深く、修行も浅いが、もし阿弥陀仏の慈悲の筏に乗ることができれば、極楽の池に生まれることができるかもしれない。本書を見て喜び、文を読んで心から敬信を捧げようとする者は、親疎の区別なく皆共に、阿弥陀仏の救いを願う法会に参集しようではないか。

## 【考察】

序文には『安養集』編纂の趣意が述べられている。

まず数十人の道俗が膨大な文献を用いて作成したことを述べている。平等院一切経蔵が完成したことによって、本書の作成が可能となったことがうかがわれよう。

次いで彼らが「臨終十念」の成就を目標としていることを告白している。『観無量寿経』下品下生段に極悪人を救済するための法として示された教説をふまえているのである。続く文中に蒼蠅の比喩を用いていることから、彼らが罪障の深さを自覚していたことは明白である。平安末の貴族社会には、自身の救われ難さを痛感した人々が醸し出す焦燥感や行き詰まり感が蔓延していたと考えられる。本書編纂の直接の動機となったのはそのような心情であったと思われる。ただし本書が論義法会への対応を目指す義科要文集であることを考え合わせるならば、彼らは本書の作成によって現状を打破し、論義法会において学問の成果を發揮しようとして、前向きに努力を重ねていたことが推察されるのである。



安養集巻第一 本 南泉房大納言（延暦寺の阿闍梨数人と共に集む

念仏の要文に七門あり。

一に厭穢、二に欣浄十方諸仏証明、極楽兜率優劣、極楽兜率相對、極楽十方相對、三に修因、四に感果、五に依報、六に正報、七に料簡なり。

(1) 南泉房大納言 源隆国(一〇〇四〜一〇七七)。父は権大納言俊賢、母は藤原忠尹の娘。治暦三年(一〇六七)、権大納言。関白藤原頼通に重用され、頼通の娘寛子の立后に際し皇后宮大夫に任ぜられた。後三条天皇の即位後は宇治平等院南泉坊に隱遁し、『安養集』や『宇治大納言物語』の編纂にあたった。

【現代語訳】

安養集巻第一 本 南泉房の大納言が延暦寺の阿闍梨数人と共に編纂した

念仏の教えを説く経論章疏の要文を、七章の組織のもとに集める。

その第一は「厭穢」、我らの住む娑婆世界を厭い離れることを論ずる章。

第二は「欣浄」、往生極楽を願ひ求めることを論ずる章の中に、「十方諸仏証明」

あらゆる世界の諸仏が極楽を願へと勧めること、「極楽兜率優劣」阿弥陀仏の極楽世界と弥勒菩薩の兜率天との優劣について、「極楽兜率相對」阿弥陀仏の極楽世界と弥勒菩薩の兜率天との對比について、「極楽十方

相對」極楽世界と十方諸仏の浄土との對比についてを含む。

第三は「修因」、往生極楽のための修行について論ずる章。

第四は「感果」、修行によって得られる果報について論ずる章。

第五は「依報」、極楽の国土について論ずる章。

第六は「正報」、極楽の教主阿弥陀仏とその眷属の菩薩・往生人について論ずる章。

第七は「料簡」、その他の様々な問題を考察検討する章である。

【考察】

題号・撰号に続いて、本書が七門の組織を持つことを記している。しかし以下の九十五論題のどれが各門に配当されるのかは、どこにも記されていない。先学が諸説を提示しているが、筆者は内容から推察して次のような配当を考えている。1〜95は九十五論題の通し番号である。

第一厭穢……………1

第二欣浄……………2〜6 以上、巻一本

第三修因……………7〜11

第四感果……………12〜13 以上、巻一本

第三修因……………14〜16

第四感果……………17〜19

第三修因……………20〜21

第四感果……………22

第三修因……………23〜34 以上、巻三本末

第四感果……………35〜47 以上、巻四

第五依報……………48〜66 以上、巻五・六・七

第六正報……………67〜87 以上、巻(七)・八・九

第七料簡……………88〜95 以上、巻十



1 (厭離穢土)

(1) 無量寿経下に云う『大正藏』一一、二七四頁中〜二七五頁中、「世間の人々は輕薄にも些細なことに目くじらを立て、我が身を削って生活の糧を稼ぐのに汲々としている。金持ちは財産を守るために悩むが、死ぬときにはすべて置いて行かねばならない。貧しい者は常に欲望を起こしているが、必要な物はなかなか手に入らずに苦しんでいる。苦しみながら死んでゆくが、因果の道理を知らないので、次にどこに生まれるかはわからない。親族は互いにいたわり合い、与えあって生きてゆけ。一度怨みを抱けば、それは次第に大きくなり、互いに報復をくりかえすばかりである。人は結局、独り生まれて独り死に、独りで来て独りで去るのである。苦楽はおのれの行いの果報であるから、誰も代わることはできない。生まれる世界が異なれば、もう二度とめぐり逢うこともない。それなのにどうして人々は世間の雑事を断ち切れないのか。元氣なうちに善い行いをし、ただひたすら迷いの世界を捨てて無量寿仏の国に生まれたいと願うならば、限らない命が得られるのに、どうして悟りを求めようとしないのか。世間の愚かな人々は、善悪因果の道理を知らず、親から子へと誤った考えを受け継いでゆく。親が死に子が死ぬたびに悲しみにくれるが、仏の教えを信じず、無常の道理を理解できずに、目先の快楽を追い、欲望と怒りに狂い、永遠に生死を繰り返すのである。何と哀れなことであろうか。愛する者を失って悲しみに沈んでいるうちに自分の命も終わって、永遠に悟りを得る機会を失ってしまうのである。皆が世の道理に背

き、人の道にはずれて悪行を重ね、突如命を終えて永遠に悪道に沈むのである。その痛ましきはとても言葉に表すことはできない。実に哀れなことである」（要約）と。

(2) 観無量寿経に云う（『大正蔵』一一、三四一頁中）、「その時韋提希は釈尊の姿を見、自ら首飾りを断ち切って、その足もとに身を投げ出し、大声で泣きくずれて言った。『世尊よ、私にどんな罪があつてこんな悪子を生んだのでしょうか。世尊も何の因縁で提婆達多などと親族なのですか。どうか世尊よ、憂悩のない世界を教えてください。私はそこに生まれたいと思います。こんな地獄・餓鬼・畜生の溢れる濁悪の世界にはとどまりたくありません。もう二度と悪人に接するのはいやです。今世尊の前に、五体を地に投げ出して礼拝し、哀れみを求めて懺悔します。どうか世尊よ、私に清らかな世界をお見せください』」（要約）と。

(3) 無量寿経吉蔵疏に云う（実は吉蔵『観無量寿経義疏』、『大正蔵』三七、二三九頁中〜二四一頁上略抄）、「第一に父王を殺す因縁を明かし、第二に母をとらえる因縁を明かそう。第一に、阿闍世は未生怨とも折指とも訳す。折指と言つのは、父王が古い師の言葉を真に受けて王子を高樓より生み落とさせた際に指を折つたためである。提婆達多がそのことを王子に告げ、故王を除いて新王となれと言つたため、王子が父王を牢に繋ぐことになつたのである。しかし父王は釈尊の教えを聞いていたため、すでに須陀洹（初果）の悟りを得ていた。第二に母をとらえる因縁とは、瞿婆月光等が阿闍世を諫めて、母を殺すことを止めさせたので、母は深宮に繋がれた。その縁によって母は釈尊の教えを聞き、阿弥陀仏を見ることのできて、大きな利益を得た。こうして阿闍世の逆悪の縁によって、浄土の法門が開かれることになつたのである。父王にも母にも大きな利益があつたと言える。父王は牢中で初果から第三果（阿那含）に進み、母は念仏の縁によって釈迦・弥陀二仏を見、浄土に生まれることができたからである。母はまず釈尊に、〈私に何の罪があつてこんな悪子を生んだのか〉等と穢土の悪因縁を問ひ、次いで、〈憂悩のない世界を教えてください〉等と浄土の因縁を問うた。〔閻浮提を楽はず云々〕というのは厭穢欣淨を明かし、〈五体投地云々〉とは、穢土を離れて浄土に生まれるための因を説くのである」（要約）と。

(4) 浄土論下に云う（迦才『浄土論』巻下、『大正蔵』四七、一〇一頁上〜下）、「第九に人々を教え導いて欣と厭の心を勤める穢を厭ひ浄を欣むること。問う。今はすでに第四の五百年にあたり、我らには智慧がない。ただ懺悔念仏するのが関の山である。どうして人を教導して欣厭の心を起こさせ、すべての人に娑婆を厭わせ、浄土に往生させようというのか。答え。今から経論の文と道理を挙げて教導

しよう。仏の教えを受け容れることができる者は、娑婆を厭ひ、極楽を欣ひ、菩提心を発し、ひたすら阿弥陀仏を念じて、みな浄土に往生することができるだろう。よつて『平等覚経』に云う、〈浄土の教えを聞いて感動する者は宿世に仏道修行をしてきたのであろう。聞いても信じられない者は三悪道より来てまだ悪業が尽きていないのであろう。そのような者は悟りを得られないだろう〉と。しかるに我が身心は極めて不安定であり、今まで仏の教えを聞かず、常に穢土の苦惱の世界に留まってきた。『涅槃経』の教えによると、人の身は得難く、三悪道には墮ちやすい。善き師の教えに出遇わなければ常に地獄をすみかとするところだろ。菩提心を発して慚愧懺悔しなければ悪道から抜け出すことはできないだろう。この身は愚かにして、釈尊の滅後、弥勒出現の前の世にあつて善処に趣くすべもない。しかも娑婆世界は寿命が短く悪人多い。生活は苦しく悩みは多い。この身は不浄であり、常に苦にさいなまれている。智者は自身を観じてその不浄を知り、二度とこの身を受けることを拒むことであらう。『遺教経』には、〈これぞ捨てるべき罪惡の物、それを身と言ふ。老病生死の大海に沈んでいる。智者はこれを消し去ることをよろこびとするのである〉と説かれて以上厭門」（要約）と。

(5) 安養集下に云う（『大正蔵』四七、一七頁中）、「第三に、淨穢二土を有漏・無漏と名づけるとは、この娑婆世界には、地獄・餓鬼・畜生の三惡道があり、山や溪、砂漠やイバラの道、天災や害毒、悪人があつて、飢饉や戦乱に見舞われる。住んでいる者はというと、無知の輩が貪り怒りの心を起こしてのたうちまわり、悲しみ・嫉妬・病氣・早死・飢渴・寒熱に悩み、常に命を狙われている。誠にいまわしいことである。よつて有漏と名づけ、深く厭うべきである」（要約）と。

#### 【考察】

原文に論題名が欠落しているため、仮に「厭離穢土」と名づけた。第二論題が「大文第二欣求淨土」となっているので、ここは「大文第一厭離穢土」とすべきかもしれない。七門の第一「厭穢」に属する論題はこの一題のみである。『往生要集』大文第一「厭離穢土」の章に対応する論題であることは明白である。

『往生要集』の「厭離穢土」には、「地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天」の六道の苦や不浄の相が説かれる。念仏行者にその相を觀念させ、三界穢土を厭離する心を起こさせることを目指しているのである。源信はここに、厭離穢土觀の実践を提示したと言える。

それに対して『安養集』の本項には、厭穢欣淨の思想的根拠を論じた要文が集

められている。しかも本項所掲の五文は、いずれも『往生要集』の「厭離穢土」には言及されなかったものである。

このように『安養集』には、全巻を通じて、『往生要集』に引用されなかった要文を重点的に挙げるという傾向が見られる。実際の論議法会において取り上げられた浄土教の諸問題に対処するためには、『往生要集』の記述だけでは資料不足だったのであろう。『安養集』には、その不足を補うという意図があったと考えられるのである。

以下各文の内容を検討して、『安養集』の立場をうかがってゆきたい。

(1) 『無量寿経』は、釈尊が弥勒ならびに諸天人等に対し穢土の厭わしさを説く一節からの引用で、「安養国は往き易くして人なし」と説かれる理由を示した文である。往生を指せと仏がこれほどまでに説き勧めているのに、世間の人々がそれに応じないことを歎き、改めて娑婆の穢相を示しているのである。『往生要集』では人道の項に娑婆世界の穢悪を詳説するが、『無量寿経』等のいわゆる浄土教経典への言及が見られない。その典拠を浄土教経典の中に求めることが必要だったのであろう。『無量寿経』には「厭穢」「欣浄」という文言は見えないが、『安養集』は経文の意を吟味して、「厭離穢土」の思想的根拠をここに見出したと言える。

(2) 『観無量寿経』は、幽閉された韋提希を慮って釈尊が来訪した際、韋提希が釈尊に対して厭苦・欣浄の意思を告げる場面からの引文である。この文にも「厭穢」「欣浄」という言葉は見えない。『安養集』は、『無量寿経』に続いて『観無量寿経』の中からも「厭離穢土」の教説を見出し、ここに指摘しているのである。

(3) は、「無量寿経吉蔵疏」云とあるが実際に引用しているのは吉蔵『観經義疏』の文である。阿闍世の逆悪を説く経文に対して、「殺父王因縁」「執母因縁」の二項を立てて釈する文からの略抄である。(2)の経文の釈を含んでいる。吉蔵は阿闍世の逆悪を浄土法門が開かれる縁となった出来事として積極的に評価している。その見解は隋唐の諸家に共通するものであるが、『安養集』があえて吉蔵の『観經義疏』を採用したのは、ここに「厭穢欣浄」という言葉が用いられているからであろう。淨影の『観經義疏』にも類似の記述があり、「厭穢土」という文言はあるが、『大正藏』三七、一七七頁中、「欣浄」という言葉は見えない。『安養集』は、吉蔵疏を「厭穢欣浄」という用語例の初出と見たのであろう。

(4) 迦才『浄土論』は、「教人欣厭勧進其心謂令厭穢欣浄」という一節から、「厭門」の文を引用したものである。「欣門」の文は次の「欣求浄土」の項、(14)

に引用されている。本文の標章には「欣厭」「厭穢欣浄」という文言が見える。末世の衆生が救われるためには、仏の勧めに応じて、娑婆を厭い、極楽を欣い、菩提心を発して弥陀を専念しなければならぬのであるが、我ら愚者にはそれは極めて困難である。我らは自身の愚かさを知り、我身の不浄を直視して、娑婆を厭わなければならないと説く。類似の見解が、『往生要集』「厭離穢土」にも散見し、源信もこの文を参照したであろうことが推察される。源信は直接この文を引用することはなかったが、『安養集』は、これこそが『往生要集』「厭離穢土」の拠り所となった文であると判断したのであろう。

(5) 『安樂集』は、第五大門の第三、有漏・無漏の観点より彼此の淨穢を説く文の前半で、娑婆世界の有漏穢悪の相を示して、「深く厭うべし」と述べている。道綽は続いて、無漏の浄土を願えと説くが、その文は次の「欣求浄土」の項、(15)に引用されている。『安樂集』は、源信が特に重視した書である。その中に、娑婆の穢相と極楽の淨相とを対比する教説を見出し、『往生要集』「厭穢欣浄」の出拠の一つとしてここに指摘したのであろう。

以上五文の中、(1)(2)は、浄土教経典の中から「厭穢欣浄」の思想を見出したもの、(3)(4)(5)は、隋唐時代の浄土教典籍の中に見える「厭穢欣浄」の用語例や思想を指摘したものであると言える。

## 2 大文第二欣求浄土

(6) 註十疑論に云う(『浄土宗全書』六、五八二頁上(下)、「問う。西方弥陀浄土への往生を願うのは空・無生の理に反する行為ではないのか。また心を浄めることによって仏土を浄めるという菩薩の修行の理念に反するのではないか。答え。二種の答えを提示する。第一に総括的に答えよう。願生は娑婆を捨てて浄土を求めることから理に反すると言っているのであれば、逆に娑婆に住して往生を願わないと主張することは、浄土を捨てて娑婆に執着することであり、煩惱の病を生じ、かえって理に反するであろう。更に、浄土に生まれることも、娑婆に生まれることも願わないと言うならば、それは断滅見すなわち来世を認めない外道の立場である。だから『金剛般若経』には、(そのような心で菩提心を発せば、諸法

断滅相を説くことになろう」と説くのである。『金剛般若経』の文は、三十二相に執着してはならないけれども、相好功徳を否定してしまえば、それは断滅見に墮することになると警告しているのである。第二に特に天台教学に則して答えよう。不生不滅とは、因縁生の外に別にあるのではない。だから『中論』に、〈因縁によって生ずる法を、空と説き、また仮名と名づけ、また中道の義であると言ふ〉と説くのである。これは一心三觀の義を説くものであり、一境三諦を觀するのである。また『維摩経』には、〈浄土も衆生も空である」と知った上で、浄土の行を修して衆生を導く〉と説き、まず眞諦無相を明かし、次に俗諦宛然を明かしている。〈虚空に宮殿は建てられないように、諸仏は二諦に依拠して、現実を否定せずに眞如を説くのである〉と言ふ、よって浄土に生まれることが無生と異ならないと言つても間違ひではないのである。智者は猛烈に浄土に生まれることを願つても、無生を悟っている。このことを、〈心が清らかであるから仏土も清らかなのである〉と説かれるのである。心浄土浄の教説には二つの立場がある。第一は自性清浄心の見地から心も国土も本来清らかであると説く立場、第二は様々な修行によってあるいは仏の願力によって信心を發し、娑婆を捨てて浄土を願う立場である。立場は異なるが、結局は一つの世界に帰結するのである。愚者は生即無生の理を理解できないので、他人が浄土に生まれることを願うのを非難する。その誤りは、謗法の罪人、邪見の外道にも匹敵する(『要約』)と。

(7) 無量壽論釈第一に云ふ(智光『無量壽經論釈』卷一、古逸)、「問ひて曰く、諸大乘教はみな有情畢竟無生にしてなほ虚空のごとしと説く。世親菩薩は何の因縁の故に、今願生を説くや。答へて曰く、無生と説くにつきて二種の義あり。一には、性執所見の生なり。これ求むるも法なく、所有なく、虚空のごとし。二には、諸法因縁の生なり。相は即ち不生にして所有なく、虚空のごとし。今の願生は、これ因縁の義なり。因縁の義なるが故に、仮に名づけて生となす。凡夫の美人ありて実にこれ生死ありと謂ふがごとくにはあらず。この中の仮人、五念門を修して安樂に往生す。しかも前念は後念の因となり、穢土の仮人と浄土の仮人は決定して一異なるを得ず。前心と後心とも且つしかり。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相続にあらざればなり。乃至広く説く」と。

【現代語訳】『無量壽經論釈』卷一に云う、「問う。大乘の經論はみな、〈衆生は結局無生であり、虚空のようである〉と説く。なのにどうして世親は「生まれることを願う」と説くのか。答へ。〈衆生は無生である〉という教説には二種の意味がある。一つには、煩惱にとらわれた思いで捉える〈生〉。これは求めても法もなく、実体もなく、虚空のようなものである。二つには、あらゆるものが因縁によつて生ずるといふ〈生〉。生ずるとは言つても本来は不生であり、実体もなく、虚空のようなものである。世親が言うのは因縁生の〈生〉である。因縁の義

によつて仮に〈生〉と言ふのであつて、凡夫の考えるような固定的な人が実に生まれたり死んだりするといふことではない。娑婆にいる、仮に人と名づける者(仮人)が、五念門を修めて極樂に往生するという場合、その人の修める前念の心は後念の心の因となる。しかし娑婆の仮人と浄土の仮人とは、一つであるとも別のものであるとも言えない。前心と後心との関係も同様である。もし一つであるならば因果の別がないことになり、別のものであるとすれば断絶することになるからである。このことは他所に詳説する」と。

(8) 群疑論一に云う(『大正蔵』四七、三五頁中〜三六頁中)、「問う。大乘の教えによると浄土も衆生も空である。西方浄土ありと言ひ衆生に往生を勧める教えは、大乘とは言えないのではないか。答へ。大乘空の教えは究極の眞実であり、悟りに向かう唯一無二の法であるが、未熟の者には外にも教えがないわけではない。『觀經』等に西方浄土への往生を勧めることも、また眞実の仏の教えである。仏は俗諦・第一義諦という二諦の立場で説法する。俗諦とは因縁によつて我らの現実に寄り添つて説く立場であり、第一義諦とは色も形もない眞理の境地を説くものである。説き方は異なるが、一体不離であり、時に応じて使い分けられる。いずれも衆生を救わんとする仏のはからいなのである。空無相の理のみが眞実であると主張して、浄土因果の教えを諷してはならない。一切は空であると説くのは第一義諦であり、国土を淨めて衆生を救うと説くのは俗諦である。よつて一切を空であると説く教えも、浄土を説く教えも、共に仏説として受け容れるべきである(『要約』)と。

(9) 同論四に云う(『群疑論』卷四、『大正蔵』四七、五六頁上〜中)、「問う。『法華経』等に、世俗の樂に執着する愚かしさを誡め、また、苦を厭わない者には涅槃を目指す心は芽生えないと説く。とするならば、往生浄土を願うことは、世俗の樂を貪り、苦を厭うことなく、悟りへの道を断ち切るようなことである。なぜ往生を願うのか。答へ。穢土の欲望は惡道の因となるが、浄土は煩惱を離れた大乘法樂の世界であるから、世俗の樂を貪ることにはならない。また浄土に生まれようとする者は、娑婆の穢苦を厭ひ、涅槃を欣求して、極樂に生まれて菩薩行を修めようとするのであるから、欣厭の心を備えている。願生浄土の修行も、生死を厭ひ涅槃を目指す菩薩行であると言へるのである(『要約』)と。

(10) 安樂集 道緯上に云う(『大正蔵』四七、一一頁中〜一二頁上)、「問う。大乘の諸經論にはみな、〈衆生は結局無生であり、虚空のようである〉と説かれる。なのにどうして天親・龍樹は往生を願うのか。答へ。〈衆生は無生で虚空のようである〉という教説には二つの意味がある。一つには、凡夫が考える實在の衆生

の生死である。それは菩薩の立場から見れば、まぼろしのようなものである。そのようなものは実在しない。二つには、因縁によって生ずるといふ生である。因縁の義によって仮に生と名づけるが、実は無生の生であり、仏法の道理に背くこととはない。凡夫の考えるような固定的な衆生が、実に生まれたり死んだりするということではない。

また問う。浄土に生まれることを勧めるのは、生を捨てて、生を求めよということであり、それでは迷いの生がいつまでも尽きないではないか。答え。かの浄土は阿弥陀如来の清らかな願いによって建立された、無生の世界である。それを生というのには、願生行者の心情を慮つてのことである。

また問う。無生の生を理解できるのは上品の往生者だけだろう。下品人が十念の念仏によって往生するような場合は、実の生としか考えられないのではないか。もし実の生と考えるならば、二つの疑いを生ずるだろう。一つには、往生などできないうという疑い、二つには、この程度の善では無生の生の因とはならないだろうという疑いである。答え。三種の譬えを挙げて答えよう。第一には、清摩尼珠を濁った水の中に置くと、珠の力によって濁水が澄むようなものである。無限の罪をもつ者でも、阿弥陀如来の清らかな名号を聞き、それを煩惱の心に注げば、一念一念のうちに罪が滅んで往生できるだろう。二つには、清摩尼宝珠を玄黄の布に包み水中に入ると、水は玄黄色になるようなものである。浄土には阿弥陀如来という無上宝珠の名号がある。それを浄土という功德の布で包み、往生人の心に投げ入れれば、実体的な生しか見られなかった凡夫の心に、無生の智が生ずるであろう。三つには、水の上で火を燃やすと、火が強ければ水が解け、水が解ければ火が消えるようなものである。下品人は法性無生を知らないけれども、ただ仏の名号を称えて浄土に生まれようと願うなら、無生の浄土に至った時には、実体的な生しか見られない煩惱の火は、自然に消えていることであろう」(要約)と。

(11) 同下に云う『安樂集』巻下、『大正蔵』四七、一八頁中(下)、「問う。大乘經典にはみな無相こそが出離の要道であり、相に執着すれば迷いの世界を離れられないと説かれるのに、今穢土を捨てて浄土を欣えと言ふのはなぜか。答え。相に二種ある。一つには、五欲の境界に愛着の心を抱くことで、そのような相を繫縛と言ふ。二つには、仏の功德を敬い浄土への往生を願うことで、そのような相は解脱と言ふ。『十地経』には、(入門の菩薩はまず相によって求め、最終的には無相の境地に入る)と言ふ。浄土への往生を願うのは外の凡夫であるから、まず仏の功德を愛樂するところから善を修めるのである。これは繫縛とは言わな

い。『涅槃経』には、(愛に不善愛と善法愛の二種があり、不善愛は愚か者の愛、善法愛は菩薩の愛である)と言ふ。だから『浄土論』(実は『論註』)には、(浄土には、国土の清らかさを味わう楽しみ、衆生を大乘の悟りに導く様子を見る楽しみ、菩薩の種々の活動を見る楽しみ、国土が仏の力によってしっかりと維持されていることを見る楽しみなどがあって、無数の悟りの味を楽しむことができる)と説かれるのである。よって相をとらえるのであるけれども、煩惱に繫縛されているとは言えない。浄土の相は無漏の相であり、実相の相なのである」(要約)と。

(12) 群疑論五に云う『大正蔵』四七、六一頁下(六二頁上)、「問う。菩薩の実践は利他を本懐とする。しかるに穢土を捨てて浄土への往生を願う者は、己の楽だけを求めて有縁の者を見捨てるわけであるから、菩薩の行いとは言えないのではないか。答え。菩提心を発して菩薩行を修する者は、大悲心をもって衆生済度に努めなければならないが、菩薩の機根には上下あり、よって修行にも浅深がある。浅行の菩薩は、苦惱の衆生を憐愍して苦界に趣いても、悪縁に遭えば自身も退転してしまい、共倒れになるであろう。よって浄土に往生してしっかりと修行を重ね、どんな悪縁に遭っても退転しないようになって、はじめて利他の実践に乗り出すべきである。このことは『安樂集』にも取り上げられていて、道綽は、(父母が溺れているのを助けようと、子が水に飛び込むと、助けられずに皆溺れてしまう。子は家に帰って船を用意して助けに行くべきなのである)と説いている。本項の問題も同様である。智者の譬喩を理解せよ」(要約)と。

(13) 群疑論二に云う『大正蔵』四七、四二頁下、「問う。穢土色界の諸天も憂苦なくただ喜樂のみある。極楽浄土とどれほどの違いがあると言ふのか。答え。色界諸天には次のような八つの苦しみがある。第一に、色界諸天には涅槃寂滅の樂がない。第二に、悪道に墮ちる危険がある。第三に、頼るべき聖者がいない。第四に、常に説法をしてくれる仏菩薩たちがいない。第五に、煩惱を生ずる。第六に、邪見を生ずる。第七に、世界の終末に火・水・風に襲われるという難がある。第八に、天人が長寿の楽しみに耽り、悟りを目指す心を起さないと難がある。極楽とは雲泥の差がある。だから色界諸天に生まれることを願うべきではない。極楽は一度生まれたならば、二度と退転することはない」(要約)と。

(14) 浄土論 加下下に云う(迦才『浄土論』巻下、『大正蔵』四七、一〇一頁下(一〇二頁上))、「次に欣門を明かそう。現在は第四の五百年に当たり、聖者の出現は望めないし、修行するにも智慧がない。懺悔念仏すべき時が到来したのである。経には、阿弥陀仏が慈悲をもって苦惱の衆生を救うと言ひ、誠の心で阿弥陀

仏を念ずれば、一念一念に八十億劫の間娑婆に繋ぎ止められるほどの罪を滅ぼし、命終わるとともに浄土に生まれ、神通力を身につけて不退転の位に住し、仏に等しい身体の相を備え、浄土の法楽を味わうことができる」と説かれる。この教えを聞いて極楽を願わない者はなからう以上欣門（要約）と。

(15) 『安樂集下』に云う（『大正蔵』四七、一七頁中下）、「極楽に往生するのは勝れた者である。『無量寿経』に、極楽に往生した者はみな種々の利益を得る。極楽の莊嚴と諸天菩薩に囲まれ、阿弥陀仏が師となり、種々の法楽を味わう。仏と等しい身体・寿命・智慧を得、衆生済度の能力を身につけて、大涅槃の境地に至る」と言う。これを聞けば、誰もが往生を願うであろう」（要約）と。

## 【考察】

「大文第二欣求浄土」と題された本項は、七門の第二「欣浄」に属する五論題（「欣求浄土」「十方仏証明」「極楽兜率優劣難易」「兜率極楽相對」「極楽十方相對」）の冒頭に位置する。「大文第二」は七門の第二の意であり、「欣求浄土」が論題名であると思われる。「往生要集」の大文第二「欣求浄土」を承けて立てられた論題である。

『往生要集』「欣求浄土」には、極楽の十樂が説かれる。「聖衆來迎・蓮華初開・身相神通・五妙境界・快樂無退・引接結縁・聖衆俱會・見仏聞法・隨心供仏・増進仏道」と次第する十樂は、念仏行者が極楽に往生してゆく過程を順を追って説き示したものである。十樂の觀念によって、行者に自分の往生の過程をイメージさせ、願生極楽の心を起こさせることがねらいである。源信は「厭離穢土」同様、「欣求浄土」においても、実践の方法を提示することに主眼を置いている。

一方、『安養集』「大文第二欣求浄土」には、教理学上の議論を中心とする要文が集められている。また前項同様、『往生要集』「欣求浄土」の引文と重複するのは全くない。以下各文の趣旨を見てゆきたい。

(6) 『註十疑論』は、天台『十疑論』の本文に、北宋の澄或（十世紀末）が細註を書き加えたものである。ここには、『十疑論』第二疑の全文と澄或註の文とが引用されている。「空・無生」の理や、「心淨故即仏土淨」の教説に照らして、西方浄土を願生することは大乘仏教の理念に反するのではないかと問う。その答えの中心は、『中論』三諦偈を文証として、一心三願の義を示し、願生浄土の法門が大乘の理にかなうことを主張する所にある。『安養集』は、浄土教の正当性を天台教学の立場から説明した文を、本項の冒頭に掲げたのである。

(7) 『無量寿経論釈』は元興寺智光（七〇九〜七八〇頃）の著である。智光

は奈良時代を代表する三論学者で、『浄名玄論略述』五卷（卷四、卷五末は欠）、『般若心経述義』一卷等が現存、ほかに『法華玄論略述』『中論疏述義』『大般若経疏』『無量寿経論釈』等の著作があったという。『無量寿経論釈』五卷は、現存しないが、平安・鎌倉期の文献中に多くの引用があっておおよその内容が知られ、世親『浄土論』の註釈書で、曇鸞『論註』のほぼ全文を踏襲した上に、それを補う形で註釈が加えられていることがわかっている。平安中期の比叡山には、曇鸞の『論註』が流伝せず、『浄土論』の註釈書としては、智光の『無量寿経論釈』が用いられていた。『安養集』には、曇鸞の『論註』の文が六箇所に引用され、比叡山においては、『論註』を紹介した最初の文献であるが、依然智光の『無量寿経論釈』への依存度が高く、三十八箇所に引用されている。本項所掲の要文は、『論註』卷上（『大正蔵』四十、八二頁中下）に見えるいわゆる願生問答に相当する箇所である。願生の「生」は諸法因縁生であり、往生の主体も仮名人であって、往生浄土の法門が無生の理を説く大乘仏教の立場に背くものではないことを主張している。(6)の問題意識と同様であり、曇鸞『論註』は、この問題を扱う最初の書である。

(8) 『群疑論』は、有相の浄土を説く浄土教が、大乘の空の立場に背くものではないではないことを、真俗二諦の義によって説明した文である。

(9) 『群疑論』には、浄土を欣求することは世俗の業を願う執着とは異なること、願生浄土の修行が娑婆の苦を厭い涅槃を欣う菩薩行であることが主張されている。やはり浄土教が大乘仏教の理念に沿うことを説く文である。

(10) 『安樂集』は、第二大門広施問答の第六・七・八問答の文である。第六問答は、曇鸞『論註』卷上の願生問答を踏襲するもので、(7)とほぼ同じである。第七問答は、『論註』卷下の觀察体相章の生即無生を説く文を踏襲して、願生浄土が畢竟無生の理にかなうことを述べたもの、第八問答は、同じく觀察体相章の水に燃火の譬喩を説く文を踏襲して、往生を生死の延長としか考えられないような凡夫の心が、浄土を目指すことにより、浄土の力によって浄化されてゆくことを述べたものである。

(11) 『安樂集』は、第七大門の第一、此彼取相縛脱の問答で、穢土の取相は煩惱であるが、浄土の取相は解脱であることを主張する文である。文証として、下位の菩薩の取相を肯定的に説く『十地経』卷五（『大正蔵』一〇、五五八頁下）や『十地経論』卷八（『大正蔵』二六、一七九頁上）の教説、『涅槃経』（北本卷十三、『大正蔵』一一、四四〇頁上）に説く「善法愛」や、『論註』卷下（『大正蔵』四〇、八四三頁中）に見える「種々法身樂」の教説を文証としている。



(12) 『群疑論』は、有縁の者を見捨てて独り往生を願うのは菩薩の精神に反するのではないかと問い、浅行の菩薩はまず自身が往生し、利他の能力を身につけた上で衆生済度にあたるべきであると答える。文証として、『安樂集』巻下、第八大門、往生意趣の文(『大正藏』四七、一九頁中)を挙げている。

(13) 『群疑論』は、色界諸天の難を挙げて往生極楽を勧める文である。

(14) 迦才「浄土論」は、(4)に続く「欣門」の文である。第四の五百年となった今こそが懺悔念仏の時であり、『観経』等に説かれる阿弥陀仏の教え、念仏滅罪往生の法門こそが苦悩の衆生を救う道であると説いて、極楽への往生を勧めている。

(15) 『安樂集』は、(5)に続く文で、無漏浄土の相を示して往生を勧めている。

以上十文の中、最後の二文(14)(15)に説かれた極楽の莊嚴相は、『往生要集』「欣求浄土」における源信の論述の典拠と言えるものである。

また(6)～(13)によって、『安養集』の編者たちが、『往生要集』には扱われなかった教理の問題に直面していたことがうかがわれる。

その第一は、(6)～(11)に見える、往生浄土の法門が、「空・無相」を至上とする大乘仏教の立場に反するのではないかとという疑問である。これこそがこの項で論ずべき最優先課題だったのであろう。その答えとして最も重視されたのは、冒頭(6)『註十疑論』の文であり、一心三願の義を用いて天台教学の立場から浄土教を擁護する見解である。(7)以下に見える二諦等の義は、その類似説として挙げられたものであるが、編者の意図を超えて、この議論の源流が曇鸞の『論註』にあることを我々に示してくれている。また(10)『安樂集』の文中に、玄中寺流浄土教の特徴とも言うべき凡夫救済の論理を示す氷上燃火の譬喩が引用されていることも注目し値する。

そのほか(12)は、利他行のあり方を論ずるもので、やはり大乘仏教の理念と浄土教との兼ね合いを問題としている。この議論は、『往生要集』「欣求浄土」の第十「増進仏道楽」の中に垣間見られる。

さらに(13)は、極楽と色界諸天との優劣を論ずるもので、次項以降に扱われるべき問題であるが、ここでは特に兜率天との対比のみを論ずるため、この文を本項に置いたのかもしれない。

### 3 十方仏証明

(16) 群疑論二に云う(『大正藏』四七、四一頁中～四二頁上)、「問う。『阿弥陀経』は極楽依正莊嚴を説いて往生を勧めるという、信じ易い教説であるのに、なぜわざわざ十方・十方の諸仏がそろって勸信の言葉を述べているのか。答え。『阿弥陀経』の異訳である『称讃浄土経』に説かれるように、往生極楽の法門が極難信の教えだからである。解行以上の三賢の菩薩や龍樹菩薩等が西方に往生するということを聞けば、誰もが信じて往生できよう。また五逆十惡の凡夫が、一念十念の念仏を達成すれば、仏の本願に乗じて往生できるといふ教説も、十地・三賢の菩薩衆ならば信じてできるだろう。ところが、惡の限りを尽くした逆惡の凡夫が、臨終に善知識の教えによって十念の称名念仏をなせば、浄土に往生することができると言われても、十惡の罪人は、その教えを信じてすることができない。現にこの法門を(別時意)だなどと言って欺誘する者も多い。そういうわけで、十方の諸仏が等しく言葉を尽くして、この法門が真実であることを証明するのである」(要約)と。

#### 【考察】

「十方仏証明」は、続く「極楽兜率優劣難易」「兜率極楽相對」「極楽十方相對」と共に、『往生要集』大文第三「極楽証拠」を承けて立てられた論題である。『安養集』七門の第二「欣浄」は、『往生要集』「欣求浄土」「極楽証拠」の二章に対応すると考えられる。

『往生要集』「極楽証拠」は、十方諸仏の浄土をさしおいて極楽への往生を強く勧める理由を論ずる章で、対十方・対兜率の二節を設けて極楽の優位が示されている。

『安養集』「十方仏証明」に引用されたのは、(16)『群疑論』の文のみで、そこには諸仏が偏よこしまに西方を勧めるのは、浄土教が「極難信」の法門だからであると説かれる。これは『往生要集』において源信が提起した疑問に対する、根本的回答であると言えよう。しかも源信はこの『群疑論』の見解に言及していない。

『安養集』は、源信が扱わなかった教説を紹介して、この問題に新たな視点を加えようとしているのである。

## 4 極楽兜率優劣難易

(17) 十疑天合に云う(『大正蔵』四七、七九頁中下)、問う。弥勒菩薩は一生補処の菩薩であり、やがて仏と成られる。上品十善の者は兜率天に生まれて弥勒を見、弥勒に随って下生三會の中で自然に聖果を得られるであろう。なぜわざわざ西方極楽への往生を求める必要があるのか。答え。兜率と極楽とは優劣の違いが甚だしい。まず二点を挙げよう。第一に、兜率天は極楽に較べて極めて生まれ難い。兜率天には多くの三昧を完成しなければ生まれられないが、極楽には阿彌陀仏の本願力の働きがあるので、ただ念仏すれば仏に撰め取られ、必ず往生することができる。第二に、兜率天は欲界の天であり、国土莊嚴によって悟りに導かれるようなこともなく、一旦生まれても悪道に退転する可能性がある。それに対して極楽は、衆生を仏道へと導く純一大乗の不退転の淨土であり、一旦往生すれば必ず悟りを完成することができる。優劣は顕著である。聞くところによると、西方の国にはこんな話が伝わっている。無著・世親・師子覺の三菩薩は、兜率天に生まれることを願っていた。そして互いに、先に生まれた者は後に残った者に報告しようと約束し合った。まず師子覺が亡くなったが、数年たっても音沙汰がない。次に世親が亡くなり、三年経ってようやく報告に来た。無著が理由をたずねると、弥勒菩薩の説法を一座だけ聞いてすぐに駆けつけたのだが、天上界では時間が速く過ぎるため、報告が遅くなってしまったのだという。師子覺のことをたずねると、彼は天上界の安樂に執着したために弥勒菩薩には出遇えていないということだった。師子覺でさえそうなのだから、我ら凡夫は、西方極楽淨土に往生して不退転を得ることを願うべきである。兜率天を目指してはいけない(『要約』)と。

(18) 無量壽經連義述文贊下に云う(『大正蔵』三七、一六三頁下―一六四頁上)、「問う。西方極楽淨土に往生するための修行と、兜率天に生まれるための修行とは、どちらが難しいか。答え。一説には、兜率は三界流転の処、西方は出離の処だから、西方の方が易しいなどということはないと言ふ。一説には、兜率の修行をするのは西方の修行が難しいからだと言ふ。そこでここに七つ、西方への往

生が容易であることの文証を挙げよう。第一に、少しの修行で往生できる。『觀無量壽經』下品段には、臨終の一念十念でみな往生できると言ふ。第二に、仏が護念くださる。『稱讚淨土經』に説かれる六方諸仏の護念等がその文証である。第三に、光明によって撰め取ってくださる。『觀無量壽經』に、念仏衆生を撰め取って捨てずと説かれている。第四に、仏の本願に乗ずることができる。『無量壽經』の四十八願等がその文証である。第五に、聖衆來迎がある。『無量壽經』第十九願に誓われている。第六に、同行の助念がある。臨終の時、皆が念仏して送ってくれる。第七に、聖教に往生し易いと説かれている。『無量壽經』に、へ

行き易いの人がいない。間違ひなく往生させてくださるのに」と説かれる。以上の見解は絶妙だが、道理の通らないところもある。弥勒に誓願がないわけではないし、兜率に生まれる際に弥勒が光を放って來迎するのは阿彌陀と同じである。一度弥勒の名を称えれば兜率天に生まれられる点は十念往生と同じであるし、同行の助念もある。しかるに兜率には(人なし)とは説かれていないし、別時意趣を説いて懈怠の人を教化するとも言われない。またあらゆる者が兜率の業を修してすでに生まれたと言ふのだから、將來にもまた生まれることができるだろう。よって智慧ある者は、極楽は往生し易く、兜率は生まれ難いと言ふべきではない。易往であれば証果が劣るということもある。西方極楽への往生は極めて難しいけれども、ひたすら往生を願って一念十念すれば往生できると説かれるのは、難の中の易と言ふべきであろう(『要約』)と。

(19) 觀經記興上に云ふ(龍興『觀無量壽經記』卷上、古逸)、「次に余処に対して難易を明かすと、ある人言ふがごとし、弥陀の極楽は界外の淨國なり。往生甚だ難し。弥勒の兜率は界内の穢土なり。穢に生ずるを求め易し。この語、尽くさず、専ら依るべからず。今難易を明かすに、略して二門を作さん。一に修因の難易、二に得果の優劣なり。初門の中に就いて略して四の別を明かさん。一に作因法の別。極楽の作因は善として因とせざるはなし。兜率の作因は助戒縁を要す。二に行成就の別。極楽は乃至十念にて行成就す。兜率は多念発教して行成就す。三に自他力の別。極楽は彼の弥陀四十八大願力による。兜率はただ自力の修のみによる。四に慈の強縁の別。極楽はただ弥陀の來迎のみならず、觀音・勢至自ら來たりて勸進す。兜率は弥勒の迎撰ありといへども、かの大士勸進の助なし。問ふ。兜率は行に戒縁の助を要すといはば、何のゆゑに彼の經に、仏、優波離に告ぐ、(仏滅度の後、比丘比丘尼乃至摩睺羅迦等のこの諸大衆、もし弥勒菩薩の名を聞きをはりて歡喜恭敬禮拜せば、この人の命終に、彈指のごときあひだに、すなはち往生を得ん)と。答ふ。これは實に受戒の後に聞かせし人なり。

ゆゑに戒を受けざれば天に生ずることを得ず。知るゆゑんは、彼の經の上文に、  
 仏、優波離に告ぐ、へもし比丘および一切の大衆ありて、生死を厭はず、兜率天  
 に生ぜんとする者、乃至弥勒の為に弟子と作らんと欲する者は、まさにこの觀を  
 作すべし。五戒八戒具足戒を持ち、身心精進し、なほ断結せざるも、十善の法を  
 修し、一心に兜率天上の妙快樂を思惟せよ。この觀を作せば正觀となし、もし他  
 觀せば邪觀となす」と。すでにまつ戒を勧め、後に修行を教ふ。もし教のごとく  
 ならざれば、すなはち邪觀を成さん。また真諦師、經論を引きて云ふ、受戒の人  
 ありてはじめて人天に生ず。もし戒を受くることなくば、施等を修すといへども、  
 ただ富龍および鬼道等を感じるのみ。すでに兜率に生ずれば、あに戒なけん。次  
 に得果の中にまた四の異あり。一に退の異。極樂は一たび生ずれば永く退没なし。  
 兜率はまた退没の義あり。二に寿命の限の異。極樂は無量阿僧祇劫にしておよび  
 中天なし。兜率はただこれ四千歳の寿にしてまた中天あり。三に起心受の異。極  
 樂はただ善心を起こして樂受するのみ。兜率は三受間起す。四に六塵境の異。極  
 樂界の見聞は、染を離れ理を識り益を得。兜率は後に染を起こし理に迷い過失の  
 ことあり。すでに知んぬ、かくのごとき因果の優劣を。理としてまさに心を發し  
 て極樂の業を修すべし。

【現代語訳】龍興『觀無量壽經記』巻上に云う、「次に余処と比較して難易を明  
 かそう。一説には、へ阿弥陀の極樂は三界の外の淨土である。よって往生は極め  
 て難しい。弥勒の兜率は三界の内の穢土である。穢土に生まれるのは容易なこと  
 である」と言う。この説は不十分であり、抛り所とはならない。よって二処の難  
 易について私見を明かそう。おおよそ二つの観点から論ずる。第一に修因の難易、  
 第二に得果の優劣に着眼する。第一の修因の難易について、おおよそ四点の差別  
 を指摘する。第一に修因として認定される条件の差別。極樂は無条件にすべての  
 善がすべて修因として認定される。兜率は持戒の縁の補佐があつてはじめて修因  
 として認定される。第二に修行が成就する条件の差別。極樂はわずか十念で修行  
 が成就する。兜率は多念を發してはじめて修行が成就する。第三に自力他力の差  
 別。極樂には阿弥陀仏の四十八願力の支援がある。兜率にはただ自力の修行のみ  
 有効である。第四に慈悲による強い働きかけの差別。極樂にはただ阿弥陀仏の来  
 迎だけではなく、觀音・勢至・菩薩も自らやって来て仏道を勧められる。兜率  
 には弥勒菩薩の迎候はあるが、二菩薩の助けはない。

問う。兜率の修行には持戒の縁の補佐が必要であると言うが、それではなぜ彼  
 の經『弥勒上生經』、『大正藏』一四、四二〇頁下、四二二頁上)に、仏は優波離  
 に、へ仏が入滅した後、仏弟子や龍神達が、弥勒菩薩の名号を聞いて歡喜し、敬

いの心を捧げて礼拝するならば、彼らがいのち終わるとき、即座に兜率天に往生  
 することができる」と告げられたのか。答え。これは受戒の後に名号  
 を聞いた人のことを言うのである。戒を受けなければ兜率天に生まれることはで  
 きない。なぜなら、先に引いた經文の少し前の方(同、四一九頁下)に、仏は優  
 波離に、へもし仏弟子達が、生死輪回の世界を厭うことなく、兜率天に生まれ  
 たいと願ひ、弥勒の弟子となろうとするならば、五戒・八戒・具足戒を持って身も  
 心も精進し、たとえ煩惱を断ち切ることができなくても、十善を行い、ひたすら  
 兜率天の妙なる情景を心に想ひ描け。このように觀すれば正觀であると認める。

それ以外の觀をなせば邪觀とする」と説かれているからである。はじめに持戒を  
 勧め、その後修行のしかたを教えてください。その通りに行わなければ  
 邪觀となる。また真諦師が經論を引いて次のように述べている。へ受戒の人に  
 してはじめて人間・天上に生まれることができる。戒を受けなければ、布施等を  
 修しても、富龍か鬼道に生まれるのが精一杯である」と。兜率に生まれる者が戒  
 を受けていないはずがない。第二の観点として挙げた得果の優劣について、また  
 四つの差別がある。第一に悪道に退転する可能性があるかどうかの差別。極樂は  
 一たび往生すれば永遠に退転しない。兜率には退転の恐れがある。第二に寿命に  
 限界があるかどうかの差別。極樂の寿命は無量阿僧祇劫であり天折はない。兜率  
 の寿命は四千年であり天折の恐れがある。第三に心のはたらきの差別。極樂では  
 ただ善心を起こして快樂を受けるのみである。兜率では善・悪・無記の心によつ  
 て樂・苦あるいは不苦不樂の感受が起こる。第四に認識される世界の差別。極樂  
 世界の見聞は、煩惱を離れて真理を悟り、救いの恩恵にあずかる。兜率天では  
 生天の後に煩惱を起こして真理に迷い、罪をおかすこともある。以上のように、  
 二処の因果の優劣は明白である。菩提心を發して極樂の修行をすることが理にか  
 なっている。

#### 【考察】

原文の標題は「兜率極樂難優劣難易」であるが、「樂」の下の「難」を衍字と  
 考え、「兜率極樂優劣難易」と改めた。『往生要集』大文第三「極樂証拠」の第二  
 「对兜率」に対応する論題である。ただし『安養集』は、この次に「兜率極樂相  
 对」という論題を掲げて、同じ問題を扱っている。別にもう一つ論題を掲げた理  
 由の考察と共に、本項の引文の意義についても、次項にまとめて論じたい。

## 5 兜率極楽相對

(20) 安樂集上に云う道緯(『大正藏』四七、九頁中下)、「第七に、兜率天に生まれることを願えといふ教えと、極楽浄土に帰せよと勧める教えとを會通する。問う。一説には、兜率に生まれることを願ひ、極楽に帰することは願われないと言ふが、これについてどう考えるか。答え。兜率と極楽の二処は、よく似ているようだが、実は大いに異なっている。それについて四つの観点を挙げよう。第一に弥勒仏は兜率天の神々のために不退転の法を説かれるが、その教えを信じず、天の樂に執着する者が多い。それに兜率天は退転する恐れのある処である。第二に、兜率天の寿命は四千歳であるが、命終の後惡道に墮ちる可能性がある。第三に、兜率天の莊嚴は欲望の種となり、仏の悟りに導かれる縁とはならない。極楽では、一たび往生した者は、みな不退転に定まり、三界を離れて二度と輪回することがない。また寿命は仏と同じく無限である。極楽の莊嚴はみな佛法を説き、衆生を悟りへと導く。第四に、曇鸞が『無量壽經』によって音楽の優美さだけを比較して、次のように歌っている(『讚阿彌陀仏偈』、『大正藏』四七、四三三頁中)。

〈欲界諸天の音楽は  
八重に転じて微妙なり  
極楽樹林の音声は  
その千億倍の麗しさ  
自然に響くその音は  
身にしみわたる教え述べ  
哀調おびてみやびなり  
われその音を敬礼す〉と(『要約』と。

(21) 西方要決に云う(『大正藏』四七、一〇六頁下—一〇七頁上)、「第七に、西方浄土と弥勒天宮とを比較し、その優劣を明かす。疑問。欲界にある弥勒の天宮を捨てて、遙か彼方の極楽を目指すのは道理に合わないのではないか。會通。十の観点から二処を比較しよう。第一に寿命の長短。兜率の寿命は四千年、極楽は無限である。第二に内院・外院の有無。兜率天では内院・外院に優劣があるが、極楽は内外の別なく、すべてがすばらしい。第三に、境界の淨穢の差別。兜率内院の莊嚴は清らかだが、外院では欲染を生ずる。極楽ではすべてのものが衆生を悟りへと導く。第四に、身体の相違。兜率では身体に男女の別があり、互いに執着を生ずる。極楽ではみな男女を超えた菩薩で、自他の身体に執着しない。第五に、種子と現行の惑の有無。兜率天では種子・現行共に惑を生ずるが、極楽では

種子のみで現行の惑はない。第六に、進退の有無。兜率天では後退もあるが、極楽はただ前進するのみである。第七に、三界に属するか否かの違い。兜率は欲界に属するが、極楽は三界を超過している。第八に容貌に好醜があるか否かの違い。兜率では好醜の差別があるが、極楽ではみな美しい。第九に、生まれ方の違い。兜率では命を終えて天に生まれる。極楽へは聖衆の來迎によって往生する。第十に、經論における勸進の文の多少。兜率に生まれることを勧めるのは『弥勒上生經』のみであり、さほど丁寧ではないが、極楽への往生を勧める經論は極めて多く、しかも丁寧である。また問う。極楽は勝れた浄土であるのに、下品の凡夫がなぜみな往生できるのか。答え。本来は極めて難しいのであるが、仏力の加持があるから容易に往生できるのである(『要約』と。

(22) 群疑論四に云う(『大正藏』四七、五二頁下—五四頁下)、「問う。西方極楽浄土と兜率天とを比較すると、どのような優劣があるのか。答え。優劣はすでに明白であるが、先学の教説を補うつもりで簡単に述べたい。まず十二の観点から優劣を明かそう。第一に主。兜率の主は未だ妙覺に至らない菩薩、極楽の主は阿彌陀仏である。第二に処。兜率は娑婆欲界の劣天、極楽はどこよりも勝れた浄土である。第三に眷屬。兜率では男女の別があるが、極楽には女人はいない。第四に寿命。兜率の寿命は四千年で夭折する者もあるが、極楽の寿命は無量阿僧祇劫である。第五に内外。兜率には内院・外院があり、内院は不退転処であるが、外院は輪回を免れない。極楽は下品の浄土でも不退転処である。第六に身色。兜率には五衰の難があり穢相を呈することもあるが、極楽ではみな無量の光を放っている。第七に相好。兜率では美醜の差があるが、極楽ではみな三十二相を備えている。第八に五通。極楽の聖衆にはみな五通を備えて十方世界を自在に往來できるが、兜率の諸天にはそのような能力はない。第九に不善。兜率には不善があるが、極楽にはない。第十に滅罪。『弥勒上生經』には、弥勒の名を称すること一念で千二百劫の生死の罪を除き、名を聞いて合掌恭敬すれば五十劫の生死の罪を滅すと言ふ。第十一に受樂。兜率には苦・樂・憂・喜・捨の五受があるが、極楽には憂・苦はない。第十二に受生。兜率では胎生、極楽では蓮華化生である。以上優劣を列挙したが、經には両処を讚えている。互いに非難することなく、各自の修行に励め。

問う。極楽が兜率よりも勝れた処であることはわかったが、往生には往生し難いだらうということで、みな兜率を目指しているのである。往生極楽を勧めるのならば、この疑惑を取り除いてほしい。答え。『弥勒上生經』と『觀無量壽經』

『無量寿経』『称讃浄土経』とによって兜率・極楽の修行を比較したところ、同等である所を十五項目、異なる所を八項目挙げることができる。まず〈十五同〉の第一は観行同。『上生経』『観経』それぞれ兜率・極楽の依正莊嚴を觀ぜよと説く点は同じである。第二は持戒同。『上生経』に禁戒を持てと言ひ、『観経』に三篇・衆戒を具足せよと言ふ点は同じである。第三は十善同。共に十善を行ぜよと説く。第四は懺悔同。『上生経』『阿弥陀鼓音声王経』共に五体投地による懺悔を説く。第五は造立形像有為功德同。『上生経』には造像を勧め、『無量寿経』には造立塔像を勧めている。第六は聖迎同。『上生経』『観経』共に来迎を説く。第七は称念同。『上生経』には弥勒の名を称せよと言ひ、『観経』には弥陀の名を称せよと言ふ。第八は礼拝同。『上生経』『浄土論』共に礼拝を説く。第九は回向願生同。『上生経』『観経』共に回向願生を説く。第十は読誦經典同。『上生経』『観経』共に読誦經典を説く。第十一は往生同。『上生経』『観経』共に即座に往生することができると説く。第十二は見聖同。『上生経』には往生して弥勒に値遇すと説き、『観経』には仏を見ることと説く。第十三は帰敬同。『上生経』には弥勒に対して頭面作礼す、『観経』には金台を下りて仏を礼し合掌すと説く。第十四は聞法同。『上生経』『観経』共に法を聞くことができると説く。第十五は不退同。『上生経』『阿弥陀経』共に往生した者は不退転を得ると説く。

次に〈八異〉の第一は本願異。兜率には弥勒の誓願はないが、西方極楽には法藏比丘の四十八願がある。第二は光明異。兜率の行者には弥勒の神光摸受なく、西方の行者には阿弥陀仏が白毫より光を放ち、念仏衆生を撰取して捨てずと説く。第三は守護異。兜率の行者に弥勒の守護はないが、西方の行者には、『観経』に無数の化仏・観音・勢至が来至すると説き、『称讃浄土経』に十方諸仏が撰受する、『十往生経』に二十五菩薩が行者を守護すると説く。第四は舒舌異。兜率には十方諸仏の証明はないが、西方には十方諸仏が舌を舒べて証誠すると説く。第五は衆聖異。兜率の行者には衆聖の守護はないが、西方の行者には華聚菩薩や山海慧菩薩が誓願を發し、往生まで護り続けると説く。第六は滅罪異。『上生経』には弥勒を念ずれば千二百劫の生死の罪を除くと説き、『観経』には南無阿弥陀仏と称えれば念々の中に八十億劫の生死の罪を除くと説く。第七は重悪異。『上生経』には善男善女の禁戒を犯し悪業を造る者も救うと言ひ、『観経』には五逆十惡具諸不善の者を救うと言ふ。五逆の者は兜率には生まれられないが、極楽には往生できる。第八は教説異。兜率には生じ易く極楽は行き難いとは、凡夫の勝手な解釈であり、聖教に明言されているわけではない。しかも『無量寿経』には釈尊自ら誠めの言葉を述べて、へ仏の教えに順えばたちまち悪道輪回の鎖を断ち

切って悟りを得ることができるのである。これほどまでに極楽は行き易い処なのに、どうしてみな往こうとしないのか」と説かれてはいないか。以上が〈八異〉である。〈十五同〉の中にも極楽には往生し難いなどという教説はなかった。学者たちよ、道理と教説とによって難易を見極め、疑惑を取り除いてほしい」(要約)と。

(23) 浄土論下 迦才に云う(『大正蔵』四七、一〇〇頁上(下))、「問う。兜率天宮と弥陀浄土は共に仏の讃えるところであるが、どちらが優れ、どちらが劣るのか。答え。第一に化主、第二に処所、第三に所化衆生という三点に着目して比較しよう。第一に化主、すなわち仏の徳を比較すれば、優劣はない。第二の処所には優劣・淨穢の差別がある。天空に遊ぶ兜率天と地上に立つ極楽では、天空のほうが優れている。淨穢を論ずれば、天宮は穢土、極楽は浄土である。これについて十種の相違点を挙げよう。第一に、兜率は男女雜居し、極楽は男だけで女はない。第二に、兜率には欲望による執着があるが、極楽には欲望がないので常に菩提心を發すことができる。第三に、兜率には退転があるが、極楽は不退である。第四に、兜率の寿命は四千歳で天折もあるが、極楽は無量阿僧祇劫で天折はない。第五に、兜率では善・悪・無記の心が起こるので地獄に墮ちる恐れがあるが、極楽では善心のみが起こるので、惡道には墮ちない。第六に、兜率では業・苦・不苦不楽を感受するが、極楽では樂受のみである。第七に、兜率では見聞きするものによって怠け心を生ずるが、極楽では見聞きするものが衆生に菩提心を發させてくれる。第八に、兜率では胎生であるが、極楽では蓮華化生である。第九に、兜率では仏菩薩だけが説法するが、極楽では水鳥樹林に至るまですべてのものが説法する。第十に、兜率では聖果を得られるかどうかかわからないが、極楽では必ず無上の悟りを得られる。これらによって、西方極楽がおおいに優れ、兜率は極めて劣っていることがわかる。第三の所化衆生、すなわち往生人について論ずれば、西方は行き易く、兜率は生まれ難い。これについて七種の相違点を挙げよう。第一に、極楽の居所は地面、兜率は天空である。天空のほうが難である。第二に、極楽は五戒を持つのみで往生できるが、兜率は十善を備えなければならぬ。第三に、極楽は乃至十念で往生できるが、兜率は布施・持戒・修善の三種を備えてはじめて上生できる。第四に、極楽は阿弥陀仏の四十八願によって他力往生し、兜率は自力のみによって上生する。第五に、極楽には観音・勢至等の善知識の助けがあるが、兜率にはない。第六に、極楽は多くの経論に讃えられているが、兜率を讃える経論は少ない。第七に、極楽は古来多くの名僧が目指してきたが、兜率を目指す大徳は少ない。これらによって、往生西方は易く、上生兜率

はやや難しいことがわかる」(要約)。

### 【考察】

「兜率極楽優劣難易」に三文、「兜率極楽相對」に四文を挙げるが、いずれも兜率・極楽の比較を論ずる要文で、特に二論題に分ける根拠は見当たらない。共に『往生要集』大文第三「極楽証拠」の第二「対兜率」を承けて立てられた論題である。最終的には一本化する予定であったが、何らかの理由でそれができずに終わったものと思われる。本書が多くの人によって編纂されたことがその原因であるかもしれない。

『往生要集』「対兜率」の項では、玄奘三蔵が極楽は難生であるから兜率上生を目指せと説いたことを取り上げ、それを批判する形で、往生極楽を勧める。その抛り所として、懐感『群疑論』巻四や丘基『西方要決』等の説を挙げ、議論を展開する。しかし末尾には、兜率を目指す者も極楽を願う者もそれぞれの修行にいそしみ、互いに非難してはならないとする『群疑論』巻四の文を紹介して、この項を結んでいる。

それを承けて『安養集』は、まず「兜率極楽優劣難易」の冒頭に、(17)『十疑論』を挙げる。そこには、兜率は難にして劣、極楽は易にして優であることを説き、兜率ではなく極楽を目指すことが勧められている。

(18)『無量寿経連義述文贊』には、西方易往の文証を示しながらも、兜率上生をも評価し、共に尊重すべきことを説いている。

(19)龍興『観経記』には、兜率・極楽について修因の難易と得果の優劣とを比較し、易にして優である極楽を目指せと説く。

次いで「兜率極楽相對」に移り、(20)『安養集』には、極楽のほうが優れている点を四つ挙げて往生極楽を勧めている。

(21)『西方要決』には、極楽のほうが優れている点を十項目挙げる。『往生要集』「対兜率」にはこの文の一部分が引用される。『安養集』は、源信が略抄した箇所の前を含む長文を省略することなく紹介している。

(22)『群疑論』には、極楽・兜率の依正二報について十二優劣を挙げ、往生の難易について十五同・八異を指摘する。『往生要集』「対兜率」は、前半に、極楽を勧める根拠として、この文の中から十二優劣と八異の文だけを略抄し、最後に、極楽・兜率願生者は互いに非難することなく、各自の修行に励めと説く、十二優劣の末文を引用する。これも前文と同様、源信が略抄した文の全貌を示したものである。

(23)迦才『浄土論』は、処所の十種異を挙げて極楽の優位を示し、往生人の七種差別を挙げて極楽の易往を説いている。

以上七文の中、(21)(22)は、源信が依用した教説の出拠である。その他は『往生要集』には言及されなかった教説であるが、いずれも源信が参照したであろうことが推察されるものである。『安養集』はこれらの要文を列挙して、この議論の源流を提示しようとしたのであろう。特に(17)は天台宗の典籍であり、源信の論述を支えた重要な文と見て、冒頭に掲げたのであろう。また(18)には兜率・極楽を共に尊重せよと説かれる。それは源信が「対兜率」の最後に挙げた『群疑論』の見解と類似する立場であると言える。



### 6 極楽十方相對

(24)註十疑論に云う證嚴(浄土宗全書)六、五八三頁下(五八四頁上)、「問う。十方仏土の中、ただ西方阿弥陀仏の浄土のみを念ぜよと言うのはなぜか。答え。釈尊が聖教の至る所で、ただひたすらに阿弥陀仏のみを念ぜよと勧められるからである。『無量寿経』『観無量寿経』や世親の『往生論』など数十部の経論に、懇切丁寧な教え論して、西方極楽への往生が勧められている。また阿弥陀仏は四十八願を発して衆生を救い、『観無量寿経』には、光明の中に念仏の衆生を撰め取って捨てないと言われている。『阿弥陀経』『無量寿経』『鼓音声王経』には、十方諸仏がその教えを証誠すると説かれる。世間の人が念仏の功德を過小評価して往生浄土の法門を譲るので、諸仏が舌相を舒べて仏の教えの真実を証明するのである。阿弥陀仏は娑婆世界と縁が深い。『無量寿経』に、法滅の後もこの経だけはあと百年、世に留めて衆生を極楽へ導こうと説かれていることから、阿弥陀仏と娑婆の極悪人とがとりわけ深い因縁で結ばれていることがわかるだろう。往生極楽を勧める経論の懇切丁寧さは、他のどの浄土よりも甚だしい問う。諸仏の教化は平等であらうに、なぜ阿弥陀仏はひたすら娑婆に近接されるのか。答え。因縁が深いからである。娑婆の人々は、悲しいとき嬉しいときに(阿弥陀仏)と口にするではないか」(要約)と。

(25)安養下に云う『安養集』巻下、『大正蔵』四七、一八頁上、「第一に十方浄土との比較について三項目を立てる。第一に、『随願往生経』に云う。十方

国は皆厳浄であるが、西方無量寿仏国には及ばない。それはかつて阿弥陀仏が観音・勢至と共に菩提心を発されたのが、この娑婆世界だったからである。娑婆の衆生とは特に縁が深い。だから釈尊は随所に極楽を勧められるのである」と。第二に、『無量寿経』に云う。〈法蔵菩薩が世自在王仏の元で誓願を發して浄土を立てるに当たり、仏が法蔵のために示された二百一十億の諸仏国土を精査して、現在の西方極楽浄土を建立されたのである〉と。第三に、『観無量寿経』に云う。〈韋提希が浄土を願った時、釈尊は十方一切の浄土を示現され、韋提希はその中から極楽を選び、阿弥陀仏の元に生まれたいと願った〉と。よって諸浄土の中、安樂世界が最勝だということがわかるだろう」(要約)と。

(26) 浄土論 加才に云う(迦才『浄土論』巻中、『大正蔵』四七、九四頁上)中)、『隨願往生経』に云う。〈普広菩薩が仏に、『十方諸仏の浄土に差別があるのですか』と問うと、仏は、『差別はない。しかし娑婆世界には貪りに汚れた人が多く、信心の篤い人は少ない。邪教を信じて正しい教えを信じない。心を專一にできず、心乱れて志を立てることもできない。十方仏土に差別はないが、衆生の心を專一にするため、極楽を讀んでいるだけである。往生を願う者はみな証果を得られるだろう』とおっしゃった〉と。この経の教えによって、ひたすら西方を念ずれば、ただちに往生できるだろう」(要約)と。

(27) 安樂集 道輝上に云う(『大正蔵』四七、九頁下〜一〇頁上)、『第八に、十方浄土と比較して、西方極楽浄土を目指すのが最善であること。

問う。十方浄土に生まれることを願って、西方浄土を目指すと言われない者があがるが、如何か。答え。三つの見解を挙げよう。第一に、十方浄土も清浄であるが、目指すのが大きいと心を專注できない。だから『隨願往生経』に、『普広菩薩が仏に向って、『世尊よ、十方諸仏の国々もみな清らかなのに、なぜ西方阿弥陀仏国だけを讚嘆し、往生を勧められるのですか』と問うと、仏は、『多くの衆生の心が乱れているからである。彼らに專一の心をもたすために、極楽を特に讚嘆するのである。往生を願う者はみな利益を得られるだろう』とおっしゃった』と云う。第二に、極楽は浄土の中の初門だからである。『華嚴経』によると、娑婆の一劫は極楽の一日一夜に当たり、極楽の一劫は娑婆世界の一日一夜に当たる……というように、諸仏浄土には優劣の段階が無数にあるということである。よって極楽が浄土の初門であることが知られよう。だから諸仏は、極楽を特に丁寧に勧められ、多くの人が往生を目指すようになったのである。第三に、極楽は浄土の初門であり、娑婆は穢土の末処だからである。『正法念処経』に、『ここから東北方に斯訶という世界がある。そこには三角の沙石ばかりあって、一年に三度雨が

降り、その潤いも地面から五寸を越えることはない。その国の衆生は木の果だけ食べて暮らしている」と。中略これは穢土の始処にちがいない。一方この娑婆には賢者も聖者もいるので、穢土の終処だと言える。極楽は浄土の初門であるから、娑婆とその境界が相接している。よって往生には極めて便宜を得ている。なぜ往生を願わないのか」(要約)と。

(28) 無量寿経疏中 寂法師に云ふ(義寂『無量寿経述義記』巻中、古逸)、『問ふ。一切諸仏は三身平等にして悲智に偏なし。一仏を称するに随ってまた生ずることを得べし。何のゆゑに偏に西方を歎ずるや。専ら阿弥陀仏を念ずるは、なんらの義あらん。答ふ。諸仏の所証は平等にして二なきも、実に所問のごとく、もし願行をもって求せば、因縁差別なきにあらざる。しかるに弥陀世尊は、もと深重の誓願を發し、光明名号をもって十方を撰化する。ただ深信専心をもって求せば、上は一形を尽くし、下は十念に至るまで、仏願力をもって易く往生を得ん。このゆゑに経の中に偏に彼に向かふを勧む。これ余仏を称すれば障を除き罪を滅することあたはざるにはあらず。まさに知るべし。もし上のごとく専念相續して畢命を期となす者は、十はすなはち十ながら生まれ、百はすなはち百ながら生まる。外縁なくしてただ正念を得るをもつてのゆゑに。仏の本願と相應するがゆゑに、仏語に隨順し、教に違はず。もし上に反さば、たとひ百千あれども時に希に二二を得。仏教に違ひ専一ならざるをもつてのゆゑに。広くは往生礼讚の中に、つづさに修行の方を明かすがごとし。

【現代語訳】義寂『無量寿経述義記』巻中に云う、「問う。諸仏はみな三身を成就し、智慧・慈悲の徳は同じである。正しく一仏を称すれば、その仏の処に往生することができようであろう。なぜ西方極楽のみを勧めるのか。ひたすら阿弥陀仏を念ずることにはどのような意義があるのか。答え。諸仏の悟りはみな等しいけれども、あなたの質問を契機に、仏の誓願と衆生の修行とに注目して考えてみると、阿弥陀仏には特別の因縁や諸仏との違いがあると言える。阿弥陀仏はかつて深重の慈悲心によって誓願を發し、光明と名号とを成就して十方衆生を濟度されている。だから我らはただ仏を信じ、ひたすら仏を念ずれば、それが一生涯にわたるが、わずかに十念であろうが、仏の誓願の力によって容易に往生することができるのである。だから経にはただ極楽への往生を目指すことを勧めるのである。他の仏を念じたら罪障が除かれまいというわけではないと心得よ。また、教説に順って専心に生涯を終えるまで仏を念じ続ける者は、十人が十人も、百人が百人とも往生することができる。なぜならひたすら念仏する者には、外から妨げの入る余地がないので、正念が得られるからである。また仏の本願にかなうから、

仏の教えに順い、教えに違反することがないのである。もしこれに反して専心に念仏しないならば、往生できるのは百人千人の中、まれに一人二人程度であろう。仏の教えに反して心を専一にしないからである。『往生礼讃』にはさらに詳しく修行の方法が示されている」と。

(29) 阿弥陀経疏 基端に云う(『大正蔵』三七、三二二頁下〜三二二頁上)、「問う。十方には浄土はないのか。なぜ西方のみを讃えるのか。答え。浄土がないわけではないが、衆生の心を混乱させないための配慮である。『随願往生経』には、(娑婆の衆生には、信心の篤い者は少なく、邪教を信ずる者は多い。いつまでも心が定まらない。そんな衆生の心を専一にするため、極楽を集中的に讃えているのである)と云う。もし十方に浄土があると言え、衆生の心は散漫になるだろう。一処だけなら心が集中するだろう。問う。弥勒菩薩が下生されれば、娑婆は浄土となろう。極楽はそれよりもいかに勝れていると言うのか。答え。娑婆が浄土になると言っても、それは三界内のことであり、悪道や欲望もあって、とても極楽には及ばない。だから極楽を讃えるのである」(要約)と。

(30) 群疑論五に云う(『大正蔵』四七、五七頁中〜下)、「問う。十方には無数の浄土があり、そこへの往生を勧める教説もあるのに、なぜ往生極楽だけを勧めるのか。答え。三つの観点から説明しよう。第一に、十方浄土の教説はあるが勧められてはいない。『涅槃経』に、釈迦如来の浄土である無勝莊嚴国を説くが、釈尊はそこへの往生を勧めず、ただ往生極楽を勧められるのみである。第二に、十方浄土を勧めてもそれに応ずる者が少ない。『維摩経』に、釈尊が妙喜世界を説いて往生を勧め、十四那由他の衆生が往生するだろうと預言された。はたして後に、釈尊は妙喜世界での活動を完了して本国に戻ったと説かれる。十四那由他の人以外には往生を勧めず、しかも活動を完了したなどと説かれるのは、機縁がなかったと解せられよう。第三に、勧励の文が不備である。『随願往生経』や『薬師経』に他の浄土への往生を勧めるが、その文言が丁寧ではない。『観無量寿経』等では、第一に凡夫を救うこと、第二に未來世の衆生を救うこと、第三に造罪人を救うことを明言し、第四に十方諸仏が声高らかにその教えの真実を証明し、第五にさらに多くの経がみな真実を証明している。よって往生極楽の業は行じ易いが、他の浄土の業は行じ難い。また経には、了義経すなわち明確に真実を説く経を依用し、不了義経に依ってはならないと説かれる(『涅槃経』四依品)。三蔵法師は了・不了義経について四種の釈を施している(参照『大乘法苑義林章』巻一本、『大正蔵』四五、二四六頁上〜中)。また『観経疏』に、往生極楽を説く教は四つの義を備えているので了義経である(実知・実解・実見・実証を指す)。

善導『観経疏』散善義、深心積、『大正蔵』四七、二七一頁下)。他の浄土を勧めるのは不了義経だから、その教えによって往生業を修することは困難である」(要約)と。

(31) 同じく下の文に云う(『群疑論』巻五、『大正蔵』四七、五八頁上〜下)、「問う。この娑婆世界には、他の浄土にはない十種の勝れた点があるという。また娑婆で一日修行すれば、極楽での百年の修行に勝るといふ。すると、この娑婆で修行することは、浄土に生まれるよりもすぐれたことだと言えよう。なぜわざわざ極楽に往生せよと勧めるのか。答え。娑婆に居ることを評価するのは、菩薩が穢土にとどまって苦悩の衆生を救う場合である。それでも娑婆では仏や善知識に出遇うことがまれであり、悪知識に遇って退転する者が多いので、極楽への往生を勧められるのである。『大集経』日密分に、(仏が日密菩薩に問われた)「ある仏の世界の衆生は煩惱にまみれ、善根を断たれ、三悪道を経歴している。あなたは私の使者として彼の国に赴いてくれるか」と。日密菩薩がおそれをなして尻込みすると、仏はおっしゃった。《躊躇してはならない。あなたは彼の国の維摩詰だ。たではないか。しかし不定の菩薩は、悪縁に逢えば退転し、悪をなすおそれがあるだろう。そのような者は、娑婆世界にとどまって修行しようとか、極楽への往生は願わないなどと言ってはいけない」とと説かれる。『瑜伽論』の第七十八に『解深密経』を引いて言う。(穢土では八つのことが容易であり、二つのことが困難である。八つの易とは、外道・苦悩・差別・悪行・破戒・悪趣・小乘・劣菩薩であり、二つの難とは、勝れた菩薩が集うことと、如来が出現されることである。浄土ではこの逆である。だから浄土に往生せよと勧めるのである)と」(要約)と。

(32) 群疑論五に云う(『大正蔵』四七、六一頁上)、「問う。極楽に生まれることができればどれほどの利益があるからというので、往生を勧めているのか。答え。『称赞浄土経』『観無量寿経』『無量寿経』四十八願によると、三十の利益がある。第一に、仏土に備わる種々の功德を身に受けることができる。第二に、大乘の教えを聞いて喜ぶことができる。第三に、無量寿仏に親しく供養を捧げることができ。第四に、十方諸仏を供養することができる。第五に、諸仏の説法を聞いて成仏の印可を受けることができる。第六に、智慧を得るための善根がすみやかに備わる。第七に、すみやかに悟りを成就することができる。第八に、諸菩薩と同席できる。第九に、退転しない。第十に、無量の行願が常に増大し続ける。第十一に、オウムたちが仏法を説く。第十二に、風が美しい音楽を奏でる。第十三に、水流が仏法を説く。第十四に、あらゆる音が仏法を説く。第十五に、四十



八願によって悪道に墮ちる心配がなくなる。第十六に、身体が金色になる。第十七に、容貌に美醜がなくなる。第十八に、五神通を得る。第十九に、正定聚に住する。第二十に、不善がない。第二十一に、寿命が長い。第二十二に、衣食が充足する。第二十三に、楽のみを受ける。第二十四に、三十二相が備わる。第二十五に、性差がない。第二十六に、小乗がない。第二十七に、八難（悪道の苦や天の業、身体的不都合、智慧の欠如、仏に出遇えないこと等）がない。第二十八に、三法忍（音響忍、佛法を信解できる、柔順忍、真理に順うことができる、無生法忍、不生不滅の真理を悟る）を得る。第二十九に、身より光を放つ。第三十に、神の力を得る。そのほかにも無量の利益がある。だから往生極楽を勧めるのである。」（要約）と。

(33) 観經に云う（『大正蔵』二二、三四一頁中）、「その時釈尊は眉間より光を放ち、中略、十方の国土がその中に現出され、中略、それを韋提希に見せられた。その時韋提希は釈尊に、〈これらの仏土はみな清らかに光かがやいていますが、中でも私は今、極楽世界の阿彌陀仏のもとに生まれたいと思います〉と申し上げた」（要約）と。

(34) 同經義疏に云う、惠遠（実は善導）『観經疏』序分義、『大正蔵』三七、二五八頁中）、「我今衆生彌陀」以下は、韋提希夫人が特に目指すところを選んだことを明かしている。阿彌陀仏は、四十八願を因として勝行を起こし、その行によって勝果を得、その果によって勝報を顕わし、その報によって極楽を成就し、その極楽を抛り所として救済を願い、救済のために智慧の法門を開かれたのである。仏の慈悲は尽きることなく、智慧もまたきまりない。この慈悲と智慧と完成して、衆生を済度されるのである。これ以外にも阿彌陀仏を讚える經典は多い。だから釈尊は、韋提希に極楽を選ばしめられたのである」（要約）と。

(35) 往生禮讚偈に云う、善導（『大正蔵』四七、四三九頁中）、「問う。諸仏はみな等しいのに、なぜ極楽だけを勧めるのか。答え。諸仏の悟りは等しいが、願行に違いがある。阿彌陀仏は深重の慈悲心によって誓願を発し、光明と名号とを成就して十方衆生を済度される。だから仏を信じ、仏を念ずれば、それが一生涯であらうが、わずかに十念であらうが、仏の誓願力によって容易に往生することができるのである。だから釈尊も諸仏も、ただ極楽への往生を目指すことを勧めるのである。他の仏を念じたら罪障が除かれないというわけではない」（要約）と。

(36) 群疑論四に云う（『大正蔵』四七、五〇頁下、五一頁上）、「問う。『菩薩處胎經』第二に、〈この娑婆世界から西方十二億那由他の所に憍慢国という、快樂に満ちあふれたがある。極楽への往生を願う者たちが、みな憍慢国に心を奪われ、

極楽に向かうことができなくなってしまう。極楽に往生できるのは、億千萬人に一人である〉と説く。この經の説から考えて、極楽は生まれ難い。なぜ往生を勧めるのか。答え。善導禪師は、〈四修愈ることなく、三業のすべてを傾けて、極楽だけを目指して修行せよ。雑修の者は方に一人も往生できない。専修の人は千に一人も失敗はない〉と言う。『菩薩處胎經』には続いて、〈なぜかと言うと、慢心して怠けるために心がしっかりと定まらないからである〉と言う。念仏以外の様々な修行に手を出す雑修の者は、心が定まらないから憍慢国に生まれるのである。もし雑修をやめて、ひたすら念仏に専念すれば、心が定まり、かならず極楽に往生できるだろう。『隨願往生經』には、〈娑婆の衆生の心を専一にするため、極楽を集中的に讚えているのである〉と説かれている。雑修の者は憍慢国に墮ち、専修の者は極楽に往生する。〈往き易くして人なし〉と説かれるのはそのためである。極楽に向かつて心を専一にしなければならぬ。また真実の報土に生まれる者は極めて少なく、化土に生まれる者は少なくない。だから特に憍慢国のことを説いて戒めているのである。なんら矛盾するものではない」（要約）と。

(37) 群疑論二に云う（『大正蔵』四七、四三頁中下）、「法華經』維摩經』によると、娑婆にも浄土があるという。なぜ西方遙か彼方を目指さなければならぬのか。答え。『維摩經』には、釈尊が足で地面をおさえると、そこに浄土が出現したと言ひ、『法華經』には、仏は常に靈鷲山にいらっしやると言う。しかし二經共、そこに往生せよとは説かれない。

問う。浄土を現されるのは往生を勧めるためであらう。でなければなぜ現されるのか。答え。『維摩經』の場合は、心が浄ければ仏土も浄いという教説を舍利弗が疑ったため、その疑いを晴らすために浄土を示現されたのである。『宝積經』は、浄土を見せて無生法忍を得させるため、『法華經』は、一乗・三乗の妙・麁を顕わすため、往生を勧めるためではない。極楽の功德は他所よりも勝れているので、下品の者も往生すれば不退転に定まる。まして上品の者はなおさらである。その他の浄土にはこのようなことは説かれない。だから往生極楽を勧めるのである。他に浄土がないと言うのではない」（要約）と。

(38) 同論七に云う（群疑論』巻七、『大正蔵』四七、七〇頁上）、「問う。阿彌陀仏を念ずる功德が無量であることはすでに理解したが、その他の仏を念ずる功德もまた無量であるのか。答え。すべての仏を念ずる功德は等しく無量である。ではなぜ特に阿彌陀仏を念ずる功德だけが無量であると説かれるのか。それは、愚かな凡夫の心を一仏に集中させ、至心に称念させるための配慮である。心を一仏に集中すれば功德が大きいからである。また一説には、娑婆の衆生と阿彌陀仏

とには深い因縁があるからだと言う。撰論・唯識の諸師の説によると、衆生はそれぞれの縁によって師仏が異なる。特定の仏と結縁し、至心に称念すれば、その功德は大きいので、その仏がやって来て救ってくださるだろう。結縁しない者の念仏の功德は小さいので救ってほぐださらない（要約）。

(39) 随願往生経に云う（『灌頂経』巻十一「灌頂随願往生十方浄土経」、『大正藏』二一、五二九頁下）、「普広菩薩が釈尊に、〈十方諸仏の浄土に差別はあるのですか〉と問うと、釈尊は、〈差別はない〉とおっしゃる。そこで普広は、〈ではなぜ経には阿弥陀仏の極楽だけを讃えられるのですか〉と問うた。すると釈尊は、〈娑婆世界には貪りに汚れた人が多く、信心の篤い人は少ない。邪教を信じて正しい教えを信じない。心を専一にできず、心乱れて志を立てることもできない。十方仏土に差別はないが、衆生の心を専一にするため、極楽を讃えているだけである。往生を願う者はみな証果を得られるだろう〉とおっしゃった」（要約）と。

#### 安養集巻第一本

#### 【考察】

「極楽十方相對」は、『往生要集』大文第三「極楽証拠」の第一「對十方」に對する論題である。こゝまでが七門の第二「欣浄」に屬する。

『安養集』にはこれとは別に「十方仏証明」という論題が掲げられ、そこには、諸仏が偏に西方を勧めるのは、浄土教が「極難信」の法門だからであると説く(16)「群疑論」の文だけが引用されていた。それは『往生要集』「極楽証拠」における源信の問題提起に對する根本的理由を提示するものと考えられることはすでに述べた通りである。

それに対し本項「極楽十方相對」は、『往生要集』「對十方」における種々の議論を承けて設けられた論題であると言える。

『往生要集』の「對十方」は、三番の問答よりなる。その冒頭に、十方浄土をさしおいてただ往生極楽のみを願う理由を問ひ、答えとしてまず天台『十疑論』第四疑の文を略抄して大師の教説を信ぜよと言ひ、次いで迦才『浄土論』および源信自身の見解として、往生極楽を説く経論の名を列挙する。続く第二問答では、仏が極楽を集中的に讃える理由として、衆生に専心をもたらすためであると説く『随願往生経』『心地観経』の文を紹介する。第三問答では、なぜ極楽を勧めることよって専心がもたらされるのかを問ひ、答えとして、まず『目蓮所問経』や『阿弥陀経』の文を挙げ、仏語に随順することが重要であると説き、次いで阿弥

陀仏と娑婆の衆生との深い因縁を説いてゆく。その文証としては、「四十八願」『撰取不捨』諸仏証誠「滅後留経」を説く天台『十疑論』、「滅後留経」を説く『西方要決』、『般舟三昧経』によって未來世の救済を説く『群疑論』の文を挙げ、最後に私見として観音・勢至と娑婆との因縁を述べてこの項を結んでいる。

それを承けて本項「極楽十方相對」では、冒頭に(24)『註十疑論』を引用し、源信が最初に挙げた「十疑論」第四疑の問答の全貌ならびに澄或註の文を提示する。『往生要集』が省略した文の中には、往生極楽を勧める経論を列挙し、その内容を紹介する記述が見える。その部分は、後に「對十方」の第三問答に引用されて、『十疑論』第四疑が、「對十方」における源信の論述を支える最も重要な拠り所であったことがわかる。『安養集』はそのことを指摘したのであろう。

(25) 『安養集』には、①『随願往生経』(『灌頂経』巻十一「灌頂随願往生十方浄土経」、『大正藏』二一、五二九頁中)に説く阿弥陀仏および観音・勢至と娑婆衆生との縁、②『無量寿経』に説く法蔵菩薩の発願、③『観無量寿経』に説く韋提希の選択を紹介する。この中①②は『往生要集』にも言及されていて、源信の論述の典拠の一つと言えるが、③は源信が扱わなかった見解である。

(26) 迦才『浄土論』は、偏に極楽を讃えるのは、凡夫に「専心」をもちたすための配慮であるとする『随願往生経』(『灌頂経』巻十一「灌頂随願往生十方浄土経」、『大正藏』二一、五二九頁下)の説を紹介する。源信の論述の源流を指摘したのと言える。

(27) 『安養集』は、第一に、右と同じ『随願往生経』の教説を紹介し、第二・第三に、『華嚴経』卷二十九(六十巻本、『大正藏』九、五八九頁下)、『正法念処経』卷六十八(『大正藏』一七、四〇三頁中)によって、極楽は浄土の初門、娑婆は穢土の末処であり、境次相接するという見解を提示する。第二・第三の教説は『往生要集』には見えない。

(28) 義寂『無量寿経述義記』は、善導『往生礼讚』前序の一行三昧を説く文の末尾の問答を引用して、一切諸仏は平等であるが、特に阿弥陀仏は本願を發し、光明と名号とを成就して十方衆生を済度するので、ただ仏を信じ、ひたすら仏を念ずれば、それが一生涯にわたるうが、わずかに十念であろうが、仏の誓願の力によって容易に往生することができると説く。『往生礼讚』の該当箇所は、(35)にも挙げられている。『往生要集』には、『往生礼讚』の引用が多く見られ、たとえばこの直後の専難得失を説く文は、「問答料簡」第二「往生階位」の第九問答に引用されている。しかし源信はこの一行三昧の問答には言及していない。『安養集』は、易往をもって偏勸西方の理由とする要文として、『往生礼讚』の教説を

用いた義寂の論述を紹介し、この議論を深めようとしているのである。

(29) 『曇基』『阿弥陀経疏』は、(26) (27) に引用された『随願往生経』の教説を紹介するものである。

(30) 『群疑論』には、他の浄土には①勧励がない、②勧めても応ずる者が少ない、③勧励の文が不備であると言ひ、極楽への往生が周到に勧励されている点を四点挙げ、加えて往生極楽を説く経は了義経であると言ふ。いずれも『往生要集』には扱われなかった見解である。

(31) 『群疑論』には、娑婆に留まって菩薩行を継続することを評価する見解を挙げ、それは凡夫にはふさわしくないと斥ける。『往生要集』では、この見解は、『問答料簡』の第一「極楽依正」の第九・第十問答に言及されているが、偏勸西方の議論の中では用いられておらず、『安養集』がこの文を引用したのは、この議論に新たな視点を加えるためであったと思われる。

(32) 『群疑論』には、極楽における三十種の利益を列挙して往生を勧める根拠としている。この文も『往生要集』には言及されていない。

(33) 『観無量寿経』には、韋提希が十方国土の中から極楽を選択したことが述べられている。この文は(25)『安養集』に言及されているが、『往生要集』には見えない。

(34) 善導『観経疏』序分義は、(33)の文の註釈で、衆生済度が成就される根本の理由は阿弥陀仏の四十八願にあると説く。これを偏勸西方の理由とする見解は、『往生要集』には見えない。

(35) 『往生礼讃』は、(28)義寂『無量寿経述義記』に引用された文で、すでに述べたように『往生要集』には扱われなかった教説である。

(36) 『群疑論』は、『菩薩処胎経』卷三、『大正蔵』二二、一〇二八頁上) 所説の懈慢国を紹介して極楽の難生を主張する見解を批判し、善導『往生礼讃』前序の専難得失の文より、雑修の者は万人一人も往生できず、専修の者は千人一人の例外なく往生できるという見解を引用し、極楽に向かって心を専一にせよと説くものである。懈慢国の議論は、『往生要集』では『問答料簡』の第二「往生階位」の第十一問答に言及されているが、ここでは「専修」を勧める根拠とされている。『安養集』が本項にこの文を挙げるのは、極楽難生を否定する根拠と見たためであろう。これも『往生要集』にはなかった視点であると言える。

(37) 『群疑論』は、『維摩経』『法華経』に説く穢土出現の浄土を取り上げ、これらの教説は往生を勧めることを目的とするのではないと言ひ斥ける。この議論も『往生要集』には扱われなかったものである。

(38) 『群疑論』は、偏勸西方の根拠として、①専心による至心称念の実現、②仏と衆生との結縁という、二つの理由を挙げている。源信は「対十方」の第二問答に「専心」の問題を論じ、第三問答では阿弥陀仏と娑婆衆生との深い因縁に言及していた。『安養集』はその議論を深めるための手がかりとしてこの『群疑論』の文を挙げたのであろう。

(39) 『随願往生経』は、(26) (27) (29) 等に言及された経文の全貌を提示するものである。

以上十六文の中、第一に(24) (26) (29) (39) は、『往生要集』に言及された教説の典拠として挙げられたもの、第二に(25) (27) (38) は、『往生要集』の記述に関連させて議論を深めようとする意図で挙げられたもの、そして第三に(28) (30) (31) (32) (33) (34) (35) (36) (37) は、源信が言及しなかった教説を紹介して新たな視点を加えようとする意図で挙げられたものである。第三の要文が圧倒的に多いところに『安養集』の基本姿勢がうかがわれよう。

本論題までが七門の第二「欣浄」である。また「巻第一本」はここで終わる。

#### 7 諸法門中偏勸念仏三昧 一之末

(40) 群疑論第六に云う(『大正蔵』四七、六九頁上)、「問う。往生の法門は一つだけではないのに、臨終にただ念仏だけをさせて、その他の善を教えないのはなぜか。答へ。七つの理由がある。第一に〈勝〉。仏は最勝の帰依処である。第二に〈少〉。念仏は言辞が最少である。第三に〈易〉。念仏は最も修し易い。第四に〈滅〉。一念で八十億劫の生死の罪が滅される。第五に〈縁〉。阿弥陀仏は衆生との縁が深い。第六に〈迎〉。阿弥陀仏は自ら来迎される。第七に〈生〉。本願に乃至十念によって往生させると誓われている。以上七つの観点から、念仏は諸法門よりも勝れている。だから臨終に念仏を勧めるのである」(要約)と。

(41) 同七に云う(『群疑論』卷七、『大正蔵』四七、七〇頁下)、「問う。諸法実相を観ずれば微細の罪障が滅することは、念仏よりも勝れている。なのになぜ、臨終には実相観ではなく念仏の名号を称えることを勧めるのか。答へ。四つの理由による。第一に〈人悪〉。善を修したこともない者にとっては念仏するだけで精

一杯で、とても実相を理解することなどできない。第二に「法深。実相観は幽遠で成就し難い。第三に「苦遍」。初心者が臨終の苦の中で実相観を修することは不可能である。第三に「時促」。短時間に実相観を習得することは不可能である。……(衆生の機根に鑑みて実相観を教えないのである)「(要約)」と。

(41)『群疑論』巻七の問答の文が途中で切れ、次の(42)『群疑論』巻五の問答の文が途中から現れる。本来は共に問答一番の全文が引用されていたものと思われる。とすると前文末尾の欠落は三行程度、次文冒頭の欠落は十八行程度であり、ここに二丁の落丁があったことがわかる。なお西教等本では、欠落部分は巻一の五十七右六行目、十文字目と十一文字目の間にある。すでに根本に欠落があり、しかも筆写の際にはそのことに気付かなかったようである。ここでは前文末尾および次文冒頭の欠落部分を、( )で括り小字で補っておきたい。

(42)『群疑論』巻五、『大正蔵』四七、五九頁下(六〇頁上)「問う。念仏は臨終逼迫の行者には適している。しかしまだまだ時間的余裕のある者に、種々甚深の法門を勧めず、ただ念せよと言うのはなぜか。答へ。決して念仏だけを勧めているわけではない。衆生の機根に応じて種々の修行を勧めているが、多くの行に堪えられない者には念仏して浄土に生まれよと説くのである。また念仏の法門にも浅深・定散がある。(定)の念仏は凡夫から始めて十地の菩薩に至るまで行する甚深微妙の法門である。善財童子が功德雲比丘から授かった念仏三昧などがそれに当たる。(散)の念仏は、だれもが生活の中で実践でき、臨終の際にも行することができる。諸行によって往生極楽を勧める経文は少なく、念仏によって極楽に往生できると説く経は多い。『阿弥陀経』では、念仏往生の法門を六方恒沙の諸仏が証誠している。『観無量寿経』では、下品段に念仏往生を説き、また念仏する者を撰め取って捨てないと言ふ。『無量寿経』では、三輩段にひたすら阿弥陀仏を念じて極楽に往生すると説かれ、特に、へわずか十念の者でも往生できなければ私は仏にはならない」という誓願を立てている。『般舟三昧経』等では阿弥陀仏が、へひたすらわが名を念ずる者はわが国に往生させよう」と言ひ、「鼓音声王経」には、十日十夜阿弥陀仏を念ずれば往生できると説く。『華嚴経』や『占察経』でも念仏が勧められている。決して諸行を遮断するのではないが、多くの経が念仏を勧め讃えている。それに念仏はいつでもどこでも、臨終の時にも行じ易い。だから念仏せよと勧められているのである」(要約)。

【考察】

本項「諸法門中偏勸念仏三昧」から、巻一末に入る。

また本項より七門の第三「修因」に入る。以下、第三「修因」に属する論題と、第四「感果」に属する論題が、巻四の末尾まで交互に繰り返して登場する。巻一末

7~11が「修因」、12~13が「感果」、巻二14~16が「修因」、17~19が「感果」、20~21が「修因」、22が「感果」、巻三本末23~34が「修因」、巻四35~47が「感果」である。

「諸法門中偏勸念仏三昧」は、『往生要集』大文第八「念仏証拠」を承けて立てられた、修因論を総括する論題であると言える。

『往生要集』「念仏証拠」は三番の問答よりなる。その第一問答には、まず諸行の中からただ念仏の一門のみを勧める理由を問い、答えて、余行を遮断するわけではないが、念仏は、男女・貴賤・行住坐臥を簡はず、時処諸縁を論ぜず、容易に修することができ、臨終に便宜を得ると言ふ。その記述は、『安養集』が挙げた(42)『群疑論』巻五の文にほぼ合致する。さらに源信は、念仏を往生の業とする経論の要文として、次の十文を列挙する。

- ① 『占察経』巻下、当隨名号の文(『大正蔵』一七、九〇八頁下~九〇九頁上)
  - ② 『無量寿経』巻下、三輩の文(『大正蔵』一一、二七二頁中~下)
  - ③ 『無量寿経』巻上、第十八願の文(『大正蔵』一一、二六八頁上)
  - ④ 『観無量寿経』下品下生の文(『大正蔵』一一、三四六頁上取意)
  - ⑤ 『観無量寿経』第十三観の文(『大正蔵』一一、三四四頁中)
  - ⑥ 『観無量寿経』撰取不捨の文(『大正蔵』一一、三四三頁中)
  - ⑦ 『阿弥陀経』執持名号の文(『大正蔵』一一、三四七頁中)
  - ⑧ 『般舟三昧経』巻上、常念我の文(『大正蔵』一一、九〇五頁中)
  - ⑨ 『鼓音声王経』受持仏号の文(『大正蔵』一一、三五二頁中)
  - ⑩ 世親『浄土論』観念の文(『大正蔵』二六、三三二頁中~三三三頁中取意)
- これも、『安養集』が挙げた(42)『群疑論』巻五の記述に近い。『群疑論』は、念仏往生を説く経の文として、次の九文を挙げているのである。
- A 『阿弥陀経』六方証誠の文(『大正蔵』一一、三四七頁中~三四八頁上取意)
  - B 『観無量寿経』下三品の文(『大正蔵』一一、三四五頁下~三四六頁上取意)
  - C 『観無量寿経』撰取不捨の文(『大正蔵』一一、三四三頁中)
  - D 『無量寿経』巻下、三輩の文(『大正蔵』一一、二七二頁中~下)
  - E 『無量寿経』巻上、第十八願の文(『大正蔵』一一、二六八頁上取意)
  - F 『般舟三昧経』巻上あるいは『大集賢護経』巻一、常念我名の文(『大正蔵』一三、九〇五頁中、『大正蔵』一三、八七五頁下)

- G 『鼓音声王経』、十日念仏の文(『大正蔵』二二、三三二頁中〜下)  
 H 『華嚴経』(六十巻本)巻七、念仏三昧の文(『大正蔵』九、四三七頁中)  
 I 『占察経』巻下、当念名号の文(『大正蔵』一七、九〇八頁下〜九〇九頁上)

源信が『群疑論』を参照して経論の選定をしたことは明白で、『安養集』は、ここに源信の論述の拠り所を提示したのであろう。

『往生要集』「念仏証拠」の第一問答は、念仏以外の修行が勧められない理由を問い、念仏以外の修行は「ついでに」説かれているだけで、往生のためだけに考えればそれは念仏であると答える。その文証として、『般舟三昧経』の「我を念ずべし」という文や、『観無量寿経』の光明撰取の教説を挙げている。それらの文も、前掲(42)『群疑論』巻五の中に見える。

『往生要集』「念仏証拠」の第三問答は、念仏のみにこだわる理由を問い、答えて『起信論』末尾(『大正蔵』三三、五八三頁上)に見える、信心未成就の凡夫には、如来が勝れた方便の法として、ひたすら西方極楽の阿弥陀仏を念じて極楽に往生する教えを説かれるという記述を証文として引用する。『起信論』の教説に導かれて浄土教の意義を論ずるという態度は、元暁『起信論疏』巻下(『大正蔵』四四、二二五頁下)に見え、元暁教学に精通した源信ならではの論述であると言える。『安養集』は、元暁の著述として『両卷無量寿経宗要』等を扱っているが、それらの中からこの議論に関連する記述を抜き出すことはできなかったようである。

『安養集』が(42)のほかにも本項に挙げたのは、いずれも『群疑論』の文で、(40)には、念仏が臨終に便宜を得る理由として、「一勝、二少、三易、四滅、五縁、六迎、七生」の七義を挙げ、(41)臨終時には実相観よりも称名のほうが適している理由として、「一人悪、一法深、三苦逼、四時促」の四義を挙げる。共に臨終念仏の意義を論ずる要文である。(40)(41)は、『往生要集』「念仏証拠」の第一問答に源信が、念仏は臨終に便宜を得ると述べた、その根拠と説く要文を提示したのと言えよう。



8 念仏方法

(43) 阿弥陀経に云う(『大正蔵』二二、三四七頁中)、「少しの善根では極楽に往生することはできない。善男善女が、阿弥陀仏の教えを聞き、その名号を保持して、一日から七日の間、心を乱すことなく過ごすことができたならば、その人がいのち終わる時、阿弥陀仏は多くの聖衆と共にその人の目の前に現れるであろう。彼の心は安らかに保たれて、すぐさま極楽に往生することができるであろう」(要約)と。

(44) 同経義記に云う(天台『阿弥陀経義記』、『大正蔵』三七、三〇七頁上)、「〈不以少善〉の下には、方法を示す。問う。少善では不可と言いながら、一日七日の心不乱で良いとはどういうわけか。答え。時間の多少ではなく、用心の厚さが問題なのである。臨終の一念は用心懇切であるから、往生できるのである」(要約)と。

(45) 同略記に云う(源信『阿弥陀経略記』、『大正蔵』五七、六七八頁下〜六七九頁下)、「〈舍利弗……一心不乱〉には、〈正因〉を明かして、一日二日から七日の間、西方に向かって仏の威光が十方を障りなく照らしていることを観念し、名を称えて一心に往生極楽を願ひ、心清らかであるようにせよと説いている。

『十一名経』には七日の称名を説き、『観無量寿経』でも七日の念仏を説く。さらに深い観念を望む者は、『摩訶止観』の常行三昧の文を見よ。あるいは『観無量寿経』には無縁の慈を説き、『維摩経』には空観に基づく浄土の行を説く。『大般若経』によると、無縁の慈悲こそが仏三身万徳の根元であり、十方三世諸仏の法界は無縁慈悲の光明の中にある。だから、仏が無縁慈悲の威光によって十方世界を照らしていることを観念し、仏名を称え、一心に深く信じて、往生を願うことをもって往生極楽の綱要とするのである。勝因を勧めるという見地からこのように説かれるのであって、ただ信心をもって称念するだけではだめだと言うのではない。

次に〈感果〉を明かす。〈其人臨終〉以下である。願生はすべての行者に勧められるが、因果を説くのは上品のみである。

問う。一日から七日の修行では少ないのではないか。答え。天台の『阿弥陀経義記』に、日数の多少ではなく用心の厚薄が問題だと言う。

問う。一日七日の修行は尋常に行うものか、臨終に行うものか。答え。尋常の修行によって臨終の正念を得るのである。天台の『阿弥陀経義記』に、臨終一念は用心が懇切だから即座に往生できると言う。

問う。『金剛般若経』や『仏藏経』には、形にとらわれてはならないと説かれるのに、なぜ今、阿弥陀仏の色相を観念せよと言うのか。答え。機根に応じて説くためである。

問う。凡夫に仏を見ることなどできるのか。答え。仏の悲願と深い信解とによって見ることが出来る。『無量寿経』『華嚴経』に説かれる通りである。

問う。仏の色相を観ずるよりは、己心を観ずるほうが功德は大きいのではないか。答え。己心観には劣るが、色相観でも見仏往生が可能である。『観無量寿経』には、わが心が仏となる、わが心が仏であると説き、『起信論』には、衆生の心には無数の仏の功德が備わると説く。諸仏の万徳は己心中にある。妄想に遮られて見えなくても、真如は不変である。未だ聞くことができない状態を理即の万徳と云う。聴聞信解すれば名字即の万徳、一心称念すれば観行即の万徳、蓮華託生の後は相似即の万徳、百法明門の後は分真即の万徳から究竟即の万徳である。三界は唯心であり、心のほかには何も無い。己心にすべての徳が備わる。あらゆるものも同様である。『大品般若経』には、一色一香無非中道(あらゆるものが中道の理にならなっている)と言ひ、『大集経』には、我都不見離菩提外有一法(私の目にはすべてが悟りの世界である)と言ひ、『涅槃経』には、一切諸法中悉有安樂性(あらゆるものの中に悟りの本質がある)と言う。このことを理解して、仏を称念すれば、あらゆる世界が仏身であり、無上の悟りがこの手の中にある(要約)と。

(46) 同経疏に云う(元暁『阿弥陀経疏』、『大正蔵』三七、三四九頁下〜三五〇頁中)、「修因に正因と助因の二種がある。正因を明かす中に、不可少善根福德因縁得生彼国(少しの善根では極楽に往生することはできない)と言つのは、菩提心には多善根が備わるので、それを因縁としてすみやかに往生できることを示している。『瑜伽師地論』発心品には、菩薩の最初発心は、一切の悟りの法を撰める、最勝の善根であると説かれてゐる。『無量寿経』所説の三輩往生人もみな菩提心を発している。これを承けて『浄土論』には、極楽は大乗の善根によって現れた世界である等と言う。ある者は、発菩提心を要するのであれば、極楽で阿羅漢・辟支仏の果を得る者がいるのはおかしいと等と非難するが、それは間違ひである。娑婆で菩提心を発した者が、後に退転してしまつても、すでに発した菩提心の力が失われないので、それが因となつて極楽に往生できるのである。

第二に助因とは、(執持名号一心不乱)を云う。阿弥陀如来の不可思議功德によつて成就された名号だからである。(一日乃至七日)とは、勝れた者は速く、劣った者は遅いということである。『鼓音声王経』には、劣人は十日かかると言

う。あるいは一・二日は下品の因、五・六・七日は中品の因、十日で上品の因が成就するとも言う(要約)と。

(47) 群疑論七に云う(真書本文には、この文には本論題の義が示されず、ただ念仏の徳が大きいことを明かすのみである)、『大正蔵』四七、七〇頁上(中)、「問う。『無量寿経』には小行小福德の者もみな極楽に往生できると言ひ、『阿弥陀経』には少善根福德因縁では往生できないと言ひ、どう解釈すればよいのか。答え。『無量寿経』は数が少ないと言ひ、『阿弥陀経』は功德が多いと言ひのである。阿弥陀仏を念ずるのみで他の修行をしないから少と言ひ、念仏の一声に無量の功德があるから多と言ひのである。だから『無量寿経』下巻には、十方諸仏が無量寿仏の功德を讃嘆される。衆生がその名号を聞いて信心歡喜し、わずか一念すれば、即座に往生を得て不退転に住する」と言ひ、また、(彼の仏の名号を聞いて歡喜踴躍し、わずか一念する者には、無上の功德が備わる)と言ひ、『称讚浄土経』には、(無量寿仏の無量無辺不可思議功德の名号を聞くことができる)と言ひ。これらによつて念仏が多功德であることがわかる(要約)と。

(48) 西方要決に云う(『大正蔵』四七、一〇七頁中(下))、「第九に『阿弥陀経』に、(少善根福德因縁をもつてしては彼国に生ずることはできない)と言ひ。疑問。往生には大善が必要だと言ひのに、空しく念仏するだけでどうして往生できるのか。会通。念仏だけに注目して善根の多少を論じよう。過去の宿善があつてはじめて今生に仏の名号を聞いて念仏することができるのである。願生の心を発しても心が定まらない状態を少善と判じ、それでは往生できないと説かれるのである。さらに問う。たとえ心が定まらなくても、ただ仏名を念ずるだけでは大善とは言えないのではないか。答え。仏号には仏の願行の徳がすべて備わっている。『維摩経』や『成実論』には、如来・応供等、仏十名のいわれは説き尽くせないと云われる。勝徳円満の仏号を念ずるのであるから、念仏は大善なのである(要約)と。

(49) 阿弥陀経疏に云ふ(著者不明『阿弥陀経疏』、古逸)、「また三千に恒沙の身命を布施すといへども、もし菩提心をもつて修して彼の国に回向するにあらざれば、すなはち彼の国の中に生まれることを得ず。ゆゑに(少善根福德因縁をもつて彼の国に生まれることを得べからず)と云ふ」と。

【現代語訳】『阿弥陀経疏』に云う、「たとえ無数の身命を布施しようとも、菩提心を発して修行し、その功德を極楽に回向するのでなければ、彼の国には往生することはできない。だから経には、小さな善根では往生できないと説かれるのである」と。

(50) 群疑論五に云う(『大正蔵』四七、五七頁下〜五八頁上)、「問う。『観無量寿経』には臨終一念十念で往生できると言い、『阿弥陀経』には一日七日一心不乱にはじめて往生できると言い、『無量寿経』には一生涯ひたすら念仏してはじめて往生できると言う。矛盾ではないのか。答え。釈尊の言葉はすべて真実である。『観無量寿経』は命終の日にはじめて善師の教えに遇う者に対して一念十念による往生を説き、『阿弥陀経』はその後や命長らえる者に対して数日の念仏を、『無量寿経』は長寿の者に長修を説くのである。上品には生涯の念仏、中品には数日の念仏、下品には十念念仏を説く。いずれも往生すれば苦悩はないが、蓮華が開くまでの時間や悟りを得るまでの時間に遅速の差がある」(要約)と。

(51) 安樂集下に云う(『大正蔵』四七、二〇頁中)、「善王皇帝尊経」に、「往生極楽を願う者は、一日から七日の間憶念を続けよ。もし中断してしまうような者があったならば、この経の教えを説いて聞かせ、臨終には八菩薩を遣わして彼を迎え取り、極楽へと導こう」と言う(要約)と。

(52) 浄土論中加次に、小阿弥陀経七日念仏を引いた後に云う(迦才『浄土論』巻中、『大正蔵』四七、九三頁上)、「この経の意は、少善根とは空しく願いを発するだけを行い、広善根は七日念仏を言う。七日間念仏すれば、百万遍を満たし、即座に往生できると言うのである」(要約)と。

(53) また云う(迦才『浄土論』巻中、『大正蔵』四七、九三頁下〜九四頁上)、「『大集経』に云う、へ…中略…善男善女が心を傾けて阿弥陀仏の姿や極楽の聖衆を念じ、仏の説法を聞いて、一日から七日の間、心の集中を保ち続けることができたならば、その者は、必ず阿弥陀仏を見ることができよう。たとえ屋間に見ることができなくとも、夜には夢の中に阿弥陀仏が現れるだろう」と。この経は、七日間観想念仏すれば仏が現れると云うのである。臨終の念仏を言うのではない(要約)と。

(54) また鼓音声王経を引いて云う(迦才『浄土論』巻中、『大正蔵』四七、九三頁上〜中)、「へ…十日間、仏の名号をしつかりと心に保って、念仏三昧を勤修し、仏が常に極楽にましますと念じ続けよ。また十日間、この鼓音声王大陀羅尼を心に保ち、専念敬礼して断絶することがなければ、十日の中に必ず阿弥陀仏を見ることができよう。また十方世界の如来や浄土を見ることができよう。ただし罪障の重い愚か者は、すぐには見られない。しかしすべての善をかき集めて、極楽への往生を願うならば、臨終に阿弥陀仏が大眾と共に現れて彼を慰め善を称えるので、彼は即座に往生することができるだろう」と。この経は、十

日念仏による見仏を説く。臨終の念仏を説くのではない(要約)と。

(55) また薬師経を引いて云う(迦才『浄土論』巻中、『大正蔵』四七、九四頁中)、「へ一日から七日の間、昼夜心を傾けて西方極楽世界への往生を願え。もし中断してしまうような者があったならば、薬師琉璃光仏の本願の功徳を説いて聞かせ、臨終には文殊師利以下八菩薩を遣わして彼を迎え取り、蓮華化生させよう」と。この経には、七日念仏を説き、それができない者には薬師仏の名を聞かせて往生させようと言う(要約)と。

(56) また大阿弥陀経を引いて云う(迦才『浄土論』巻中、『大正蔵』四七、九四頁中)、「へ齋戒を持って、一心に十日間、往生を願い続ける者は、みな極楽に往生させよう。中略 齋戒を持って、一心に一昼夜、往生を念じ続ける者も、みな往生させよう」と。この経には、念仏持戒することわずか一昼夜でも往生できると言う(要約)と。

(57) 阿弥陀経疏に云ふ(著者不明『阿弥陀経疏』、古逸)、「へ舍利弗若有善男子善女人へより(即得往生阿弥陀極楽国土)に至るまでは、同下に往生を明かす。三あり。初めに平時の修因を明かす。(其人臨命終)の下は、次に死時の仏来を明かす。(是人終時)の下は、後に死後の往生を明かすなり。また解すべし。ただ(執持名号)は、口業讚嘆なり。双巻経の中に、人を三輩に開き、観経の中に、九品ありと并ず。今ここに明かすところは、三輩の上品第三に似たるあり。何をもちてこれを知る。双巻に云ふ、(それ上輩とは、家を捨て欲を棄てて沙門となり、菩提心を発して、一向に専ら無量寿仏を念じ、諸の功徳を修して、彼の国に生まれんと願う。これらの衆生、壽終はる時に臨み、無量寿仏は、諸の大眾と、その人の前に現れ、すなはち彼の仏に随ひて、その国に往生せん)と。観経にまた云ふ、(上品下生とは、また因果を信じ大乘を誘らず、ただ無上道心を発す。この功徳をもちて回向し極楽国に生まれんと願求す。行者命終はらんとする時、阿弥陀仏および観世音大勢至は、諸の眷属と、金蓮華を持ち、五百化仏を作してこの人を来迎す)と。今の経の中には、ただ名を持つのみにして余行なしといへども、しかれども死時仏来の文を見る。事願るあひ類す。往人の位は、これまた余処に別論するがごとし」と。

【現代語訳】『阿弥陀経疏』に云う、「へ舍利弗若有善男子善女人へから(即得往生阿弥陀極楽国土)までは、往生を明かす。三段よりなる。第一に平生の修因を明かし、第二に(其人臨命終)以下は、臨終来迎を明かす。第三に(是人終時)以下は、死後の往生を明かす。理解せよ。ただし(執持名号)は、口業による讚嘆である。『無量寿経』には、往生人を三輩に分け、『観無量寿経』には、九

品ありと言う。この『阿弥陀経』に説くところは、上品下生に近い。なぜかと言うと、『無量寿経』には、(上輩とは、出家し欲望を棄てて沙門となり、菩提心を発して、ひたすら無量寿仏を念じ、多くの功德を修して、極樂に生まれたいと願う者である。彼がいのち終わる時、無量寿仏は、多くの聖衆と共に、彼の前に現れる。彼は仏に随って即座に極樂に往生するであろう)と言ひ、『観無量寿経』には、(上古下生とは、因果の道理を信じ大乘の教えを誇らず、ただ無上の菩提心を発し、その功德を集めて極樂に往生することを願う者である。彼がいのち終わる時、阿弥陀仏と観世音大勢至の二菩薩は、多くの聖衆と共に金色の蓮華をささげ持ち、五百の化仏を従えてを彼を迎えにやってくる)と言ひ、『阿弥陀経』では、ただ仏の名を心に保持するだけで、ほかの修行は不要であると言ひけれども、臨終には仏の来迎を説く。上輩あるいは上品下生人とよく似ている。往生人の行位については、別に論ずる」と。

(58) 浄論上に云う(迦才『浄土論』卷上、『大正蔵』四七、九〇頁上)、「第三に、阿弥陀仏の名号を専念せよ。それには道場をととのえ、阿弥陀仏像を東向きに安置し、行者は西に向かい、『阿弥陀経』によれば七日、あるいは『鼓音声王経』によれば十日の間、一心に専念せよ」(要約)と。

(59) 群疑論七に云う(『大正蔵』四七、七六頁中下)、「問う。闍室において大声で念仏せよという教説は何に依るのか。答え。闍室に關しては文証となる聖典はないが、視聽を遮断して心と外界との縁を絶つと、精神を集中し易く、三昧の成就が容易である。初学者には特に効果的である。また『観無量寿経』に、(苦しみのために想念できない者には、声をあげて仏名を称え続けさせよ)と言ひ、声をあげ続けさせて至心を得させようとするのである。『大集経』日藏分(『大正蔵』一三、二八五頁下)に、「大念は仏を見、小念は小仏を見る」と言ひ、大念とは大声の称名、小念は小声の称名である。大声をあげて念仏すれば三昧の成就が容易なのである。

問う。經に、五体投地して懺悔せよと言ひ。懺悔を修する時に自らを痛めつける者も多い。そのような教えはどこに説かれているのか。理不尽ではないか。答え。『観仏三昧海経』卷三に、(仏弟子たちが仏の色身を觀じたところ、それぞれが異なった様相を見たが、誰も仏の真金色身を拝見できなかった。そこで懺悔して五体を地に投げ出し、自ら頭髮を抜き、鼻血を出して罪を滅ぼし、心眼を開いて仏の色身を見たところ、正しく拝見することができた)と言ひ、經の説を疑ってはいならない(要約)と。

(60) 安樂集上に云う(卷下、『大正蔵』四七、一八頁上中)、「問う。礼拝・

念仏・觀想する際、必ず顔を西に向けて坐るのはなぜか。答え。娑婆では日の出る処を(生)、日の没する処を(死)と言ひ、死の方向つまり西を向けば心を寄せやすからう。だから法蔵菩薩は、仏となって西に居て我らを救われるのである。顔を仏に向けるのは、世間の作法に従うだけで、聖者には方向など問題ではない。しかし凡夫は身と心とが切り離せないで、西を向かなければならない。『大智度論』に、(平生『阿弥陀経』を読み般若波羅蜜を念じていた比丘が、臨終に阿弥陀仏や聖衆の來迎を感得した。死後火葬にしたところ、舌だけが残ったので、塔におさめて供養した)と言ひ、龍樹がこれを釈して、『阿弥陀経』を読んだから仏が來迎され、般若波羅蜜を念じたから舌が残ったのである)と言ひ、どんな行業でも、回向すれば往生の因となることがわかるだろう。『須弥四域経』には、(天地開闢のころ、民の苦惱を見て、阿弥陀仏が宝声・宝吉祥の二菩薩を遣わされた。伏羲・女娲がこれに当たる。この二菩薩が日月星辰を造り、四季を定めたのである。二菩薩によると、日月星辰がみな西に行くのは、人々に阿弥陀仏を礼拝させるためだということである)と説かれている(要約)と。

(61) 觀念法門 善導に云う(『大正蔵』四七、二三頁中)、「浄土に往生したければ、戒を持って念仏し『阿弥陀経』を誦誦せよ。一日十五遍で二年で一万遍になる。一日三十遍だと一年で一万遍となる。念仏は一日二万遍せよ。また時に応じて浄土の莊嚴を礼拝讚嘆せよ。一日三万・六万・十万遍の念仏をする者はみな上品上生人である。その他の功德もみなかき集めて往生のためにふり向けよ」(要約)と。

(62) また云う(善導『觀念法門』、『大正蔵』四七、二三頁中(二四頁下)、『般舟三昧経』請問品(一卷本、問事品、『大正蔵』一三、八九八頁中)に、七日七夜入道場念仏三昧の法が説かれている。(仏が跋陀和に、十方諸仏悉在前立と名づける三昧があつて、諸法中最尊であると言ひ)と。次いで行品(同、八九八頁中(八九九頁中))に云う、(この三昧を得たければ、常に大信を立てて作法通りに行せよ。

心すまして	この法信じ	教えの通りに	西方念ぜよ
疑うことなく	努め励んで	有や無の想を	起こさぬように
進を念うな	退を念うな	前後左右も	無有遠近も
痛痒飢渴も	寒熱苦菜も	生老病死も	貧富貴賤も
あらゆる念を	断ち切つて	正念保つて	生涯乱すな
善師に仕え	愛欲を棄て	乱心とどめ	心定めよ
生活とのえ	心謹み	因縁を知り	慈悲を行ぜよ



これぞ三昧 菩薩の修行 智慧得るための 最勝の行

この修行によって三昧を得れば、現在諸仏が悉く行者の前に立たれる。行者は戒を持ち、一処にとどまって西方阿弥陀仏を念ぜよ。ここより十万億の仏国を過ぎて、須摩提という国がある。一心にこれを念ずること七日を過ぎて阿弥陀仏を見るだろう。ちょうど夢の中でぼんやりと見えるように。神通力で見えるのではなく、娑婆のいのちを終えて後に浄土に往生して見るのでもない。今ここに坐したまま阿弥陀仏を見るのである。どうすれば浄土に生まれるのかと問えば、阿弥陀仏は、我が名を念じ続ければ往生できると答えられるだろう。専念のゆえに往生できるのである。仏身には三十二相八十随形好があつてどこまでも光輝き、この上なく端正で、菩薩たちに説法されていると観念せよ。仏の色身を念ずることによってこの三昧を成就することができるのである」と。以上、念仏三昧の方法を明かした。

三昧道場に入る際には、作法にしたがつて、まず道場をととのえて尊像を安置し、香湯で拭き清めよ。仏像は西側の壁に安置せよ。一月を四分して七日間を一期とし、都合のよい時に道場に入れ。衣服や履き物は新しいものを身につけ、食事は質素を旨とせよ。道場の中では、昼夜一心に阿弥陀仏を念じ、心と声とを途絶えさせてはならない。坐っていても立っていても、七日間は眠ってはならない。定時の礼拝・誦経は不要である。数珠も持ってはならない。ただ合掌して仏を念じ、念々に見仏の想をなせ。阿弥陀仏の真金色の身は、どこまでも光輝き、この上なく端正である。その仏が心眼の前にいらつしやると想念せよ。立ったまま、あるいは坐ったままで、一万遍・二万遍念ぜよ。道場内では私語をしてはならない。また、昼夜に三回または六回、諸仏や諸天に自らの罪を告げて懺悔せよ。それが終わったらまた念仏せよ。その時に見えたものはたやすく説いてはならない。善い情景ならば心にとどめ、悪い情景ならば懺悔せよ。酒肉五辛には手を出さないと誓え。誓いを破ると体中に悪瘡ができるようにと願え。あるいは『阿弥陀経』を十万遍読もうと願え。一日に念仏一万遍、誦経十五遍、あるいは二十遍・三十遍し、往生を誓い、仏がすくい取ってくださるようにと願え(『要約』)と。

(63) 鼓音声経に云う(『大正蔵』二二、三五二頁中下)、「十日間、仏の名号をしっかりと心に保って、念仏三昧を勤修し、仏が常に極楽にましますと念じ続けよ。また十日間、この鼓音声王大陀羅尼を心に保ち、専念敬礼して断絶することがなければ、十日の中に必ず阿弥陀仏を見ることができよう。また十方世界の如来や浄土を見ることができよう。ただし罪障の重い愚か者は、すぐには見られない。しかしすべての善をかき集めて、極楽への往生を願うならば、臨

終に阿弥陀仏が大衆と共に現れて彼を慰め善を称えるので、彼は即座に往生することができよう(『要約』)と。

(64) 浄土論上に云う(『大正蔵』四七、八九頁中)、「念仏に二種ある。第一に心念、第二に口念である。中略第二の口念とは、心念の力がなければ、口念をもって助けるのである。口念によって心の乱れをしずめるのである。経に、阿弥陀仏を念ずること百万遍以上すれば、必ず極楽に往生できると言う。道綽禪師はこの経説を精査し、七日間一心に念仏すれば百万遍を達成すると言う。だから経には七日念仏を説くことが多いのである(『要約』)と。

(65) 観念法門(善導)『観念法門』、『大正蔵』四七、二五頁下)、「行者たちよ。今生に日夜相続してひたすら阿弥陀仏を念じ、ひたすら『阿弥陀経』を誦誦し、浄土の聖衆や莊嚴を讃えて往生を願うならば、一日に経を誦誦すること十五・二十・三十遍以上の者、四十・五十・百遍以上の者は、十万遍を達成することを目指せ。また極楽依正の莊嚴を讃えよ。三昧道場に入っている間以外は、弥陀の名号を称えること一日一万遍、生涯相続する者は、阿弥陀仏の加護によって罪障が除かれるだろう(『要約』)と。

【考察】

本項「念仏方法」には、念仏の実践に関する問題を扱うが、特に一日乃至七日念仏を論ずる要文が多く、ほかに十日念仏、数量念仏などに言及する文が集められている。

この問題は、『往生要集』大文第六「別時念仏」の第一「尋常別行」の項に、源信が、一日二日三日乃至七日あるいは十日乃至九十日の別時の修行を挙げる中、冒頭に「一日乃至七日」として、善導『観念法門』より般舟三昧の文を引用したことに端を発すると思われる。善導は、まず般舟三昧を行ずる心構えを説く『般舟三昧経』問事品・行品の文を掲げ、次に観念の具体的内容を説明し、さらに道場のととのえ方や修行方法を示している。源信はその中、経の引文の部分を除く後半部分を引用して、一日乃至七日念仏の文証としている。『往生要集』は、『観念法門』の引用(『大正蔵』四七、二四頁上中、二五頁下、二九頁中)に続いて、『大般若経』卷五百六十八(『大正蔵』七、九三六頁中)所説の七日行を紹介し、『大集賢護経』(『大方等大集賢護分』)卷一、『大正蔵』二三、八七五頁下)にも七日念仏の教説があると言い、さらに迦才『浄土論』卷下(『大正蔵』四七、一〇二頁下)の文を引用する。迦才は、道綽が『阿弥陀経』によって七日念仏を修して百万遍念仏を成就したという故事を挙げ、『大集経』(石掲『大方等大集経

賢護分』巻二)、『葉師經』(玄奘訳『葉師如来本願經』、『大正蔵』一四、四〇六頁下・四〇七頁上)、『阿弥陀經』(『大正蔵』一一、三四七頁中) 所説の七日念仏の教説に言及する。

次いで源信は、十日間の念仏行を取り上げ、『鼓音声王經』(『大正蔵』一一、三五二頁中下)、『平等覺經』(巻三、『大正蔵』一一、二九三頁上) に見えると述べているが、ここでは具体的な議論はせず、利益門を参照せよと言うのみである(大文第七「念仏利益」の第五「弥陀別益」に面經の文が引用されている)。

さらに源信は、九十日の修行として、常行三昧を説く『摩訶止観』巻二上(『大正蔵』四六、一二頁上・一三頁上)の長文を引用して、この項を結んでいる。要するに『往生要集』「尋常別行」は、常行三昧すなわち般舟三昧の実践を示すことを中心課題としているのである。天台浄土教の特徴を強調した記述であり、これこそが『往生要集』の基本姿勢なのであるが、浄土教理の立場からすると、『阿弥陀經』や『觀無量壽經』への言及が不十分であると言えよう。

源信は、そのような不足を大文第十一「問答料簡」で集中的に補おうとしているようである。この問題に関しては、「問答料簡」の第三「往生多少」の項がそれである。そこに源信は、無数の菩薩が次々と極樂に往生すると説く『無量壽經』巻下(『大正蔵』一一、二七八頁中下)の説を挙げ、我ら娑婆の衆生は幸いにも釈尊の教えに遇い、少善往生の縁を得たと述べて行者を勧励する。しかしながら、『阿弥陀經』(『大正蔵』一一、三四七頁中)には、少善根では往生できないという教説があり、それと『無量壽經』の教説とは矛盾しないかと問う。『阿弥陀經』は、「少善根福德因縁をもって彼の国に生ずることを得べからず」と述べた後に、「舍利弗、もし善男子・善女人ありて、阿弥陀仏を説くを聞きて、名号を執持すること、もしは一日、もしは二日、もしは三日、もしは四日、もしは五日、もしは六日、もしは七日、一心にして乱れざれば、その人、命終のときに臨みて、阿弥陀仏、もろもろの聖衆と現じてその前にまします。この人終らんとす、心顛倒せずして、すなはち阿弥陀仏の極樂国土に往生することを得」と、一日乃至七日念仏による臨終来迎を説く。この教説を取り上げているのである。ここでの源信の答えは、大小は相対的な言葉だから矛盾はないという、極めて簡略なものである。浄土教理の重要問題を認識し言及はしたが、具体的に証文を挙げて議論を展開するつもりはなかったようである。

論義法会においてこの問題が掲げられた場合、『往生要集』の記述だけでは対処できなかつたであろう。

そこで『安養集』は「念仏方法」という論題を設け、まず『往生要集』「往生多少」の議論を深めてゆく。はじめに出拠として(43)『阿弥陀經』の文を挙げ、それに対する註釈として、(44)天台『阿弥陀經義記』と(45)源信『阿弥陀經略記』という、天台宗の典籍をあげる。(44)には、善根の多少は時間ではなく用心の厚薄であると言う。(45)は源信晩年の著述であり、『往生要集』以降の思想的展開を読み取ることのできる要文である。そこにはまず七日念仏を説く経典やさらに深い観念を説く経論を紹介し、また前掲天台『阿弥陀經義記』の見解などにも言及しつつ、称名も観念も共に往生の因となることを主張している。さらに己心観よりも色相観を勧める理由を問い、答えて、凡夫の修行者を対象とするために色相観による往生を説くのであると言うが、より高度な観念として己心観の概略を提示している。

以上三文によって、『往生要集』「往生多少」の記述を十分に補うことができたと思われるが、『安養集』はさらに隋唐・新羅の浄土教典籍の要文を列挙してゆく。

(46)元暁『阿弥陀經疏』には、正因は菩提心によって成立し、念仏の長短遅速は、行者の機根によると言う。機根論への言及は(45)『阿弥陀經略記』にも見られた。

(47)『群疑論』は、『往生要集』と同じ発問をし、答えて『無量壽經』は念仏の數量に着眼して少善往生を説き、『阿弥陀經』は念仏の功德が大きいことを説くのであると説く。『往生要集』「往生多少」が、『群疑論』の議論を承けていることを指摘する意図で挙げられた要文であろう。ところで要約文の紹介の所にも記したが、「群疑論七云」の下に、「裏書之文也 此文無示義但顯念仏徳大也」という註記が挟まれている。この要文には、念仏の功德が大きいこと明かすのみで、論題に掲げた「念仏方法」の義を示してはいないと言うのである。西教寺本の祖本に、『安養集』の編者あるいは書写者の見解が「裏書の文」として書き込まれていたであろう。しかしこの文は『往生要集』「往生多少」の記述の拠り所として挙げられたもので、『阿弥陀經』の一日乃至七日念仏の教説について論じた一連の要文の中でも特に重要なものであると思われる、註記の意図がよくわからな

い。

(48)『西方要決』には、宿善論と仏号の功德とに注目して、称名念仏の功德が大きいことを述べている。ここに言及された仏十号の功德の問題は、『往生要集』大文第五「助念方法」の第三「退治懈怠」に扱われている。源信はそこに名号の功德を強調し、懈怠の心を抑えるために名号を思念せよと言う。『安養集』

は、その記述の拠り所となった『西方要決』の文が、念仏が少善根ではないことを述べた要文でもあることを指摘する意図をもってここに挙げたのであろう。

(49) 著者不明『阿弥陀経疏』には、『阿弥陀経』に少善根の往生を否定するのは、発菩提心・修行・回向が必須だからであると言う。これも念仏多善根を主張する論拠となる要文である。

(50) 『群疑論』には、『観無量寿経』『無量寿経』『阿弥陀経』の修因に関する教説を比較会通する。その中に、「上品は一生涯、中品は数日、下品は臨終十念」とする説が見える。『往生要集』には言及されなかった観点であるが、『阿弥陀経』の一日乃至七日念仏の位置づけを論ずる要文であると言える。

(51) 『安楽集』には、『善王皇帝尊経』(所在不明)の教説を紹介する。そこには、一日乃至七日の念仏を勧め、それに堪えられない者には、来迎による往生が説かれる。臨終来迎は愚者救済を目的とするということ、同様の見解が、(54) (63) の『鼓音声王経』や(55) に紹介された『葉師経』にも見える。『往生要集』では議論されなかった観点であるが、やはり一日乃至七日念仏の意義を論ずる要文であると言える。

(52) (56) には、迦才『浄土論』より、一日乃至七日念仏を説く『阿弥陀経』『大集経』『葉師経』、十日念仏を説く『鼓音声王経』『大阿弥陀経』の教説を紹介する要文を列挙する。これらの要文は、この議論の発端である『往生要集』大文第六「別時念仏」の第一「尋常別行」において、源信がわずかに触れた記述の出拠として列挙されたものであろう。

(57) 著者不明『阿弥陀経疏』は、『阿弥陀経』一日乃至七日念仏の教説を、『無量寿経』『観無量寿経』の三輩九品の中、上輩あるいは上品下生に配当している。『往生要集』には見られない見解であるが、(50) 『群疑論』の記述とよく似た観点であり、やはり一日乃至七日念仏の位置づけを論じた要文である。

(58) 迦才『浄土論』には、七日あるいは十日念仏に当たり、道場の用意などを説いている。具体的な作法に言及するもので、(62) と関連し、『往生要集』「尋常別行」の議論を補う要文であろう。

(59) 『群疑論』には、閻室における念仏、大声をあげる称名念仏、自撰懺悔の意義を説く。閻室念仏は『往生要集』では大文第五「助念方法」の第一「方処供具」に言及され、大声念仏は同じく「助念方法」の第二「修行相貌」に、自撰懺悔は大文第六「尋常別行」に論じられている。『安楽集』は『往生要集』が断片的に扱った議論の典拠として、この『群疑論』の文を挙げたのであろう。

(60) 『安楽集』には、西に向かって念仏することの意義を説く。『往生要集』

には言及されなかった見解であるが、実践の作法を扱うもので、『往生要集』「尋常別行」の補足であろう。

(61) 『観念法門』には、『阿弥陀経』を誦する功德を説く。この文は(64) と関連し、『往生要集』「尋常別行」を補足するものである。

(62) 『観念法門』には、般舟三昧の法を説く。『往生要集』「尋常別行」に引用された文に、般舟三昧を行ずる心構えを説く『般舟三昧経』問事品・行品からの引用文の部分を付け加えた長文である。源信の論述の拠り所として挙げられた要文であるが、これによって一日乃至七日念仏の議論が『往生要集』「尋常別行」に端を発することを認識させようとしたのであろう。

(63) 『鼓音声王経』は、十日念仏の出拠である。迦才『浄土論』に紹介され、『往生要集』「尋常別行」にも言及されていた。

(64) 迦才『浄土論』には、称名念仏の意義を説き、七日念仏によって百万遍を達成できたとする道緯の故事に言及する。『往生要集』「尋常別行」にも引用されていた文であるが、『安楽集』はそれよりもやや広い範囲を挙げている。また七日念仏と数量念仏との関連を知らせる文でもある。

(65) 『観念法門』には、『阿弥陀経』の誦誦一万遍あるいは念仏一日一万遍等の意義を説く。(64) と関連する要文である。

以上二十三文は、『往生要集』大文第六「別時念仏」の第一「尋常別行」、大文第十一「問答料簡」の第三「往生多少」の議論を深めるために掲げられた要文である。一日乃至七日念仏や十日念仏等、『往生要集』の記述を承けて収集されたものであるが、『往生要集』には言及されなかった観点からこの問題を論じた文も多く見られた。



### 9 修行久近

(66) 群疑論五に云う(『大正藏』四七、五九頁下)、「問う。『称讚浄土経』には、極楽に生まれるとすみやかに無上の悟りを得ると説く。しかし浄土での百年の修行は、娑婆での一日の修行に等しいとも言う。なぜ速く悟りを得られるなどと言えるのか。答え。娑婆の苦しみの中で一日修行することは、極楽での百年の修行

に勝ると言えるが、娑婆では悪縁に逢って長らく退転するので、達成が遅れるのである。それに対して極楽では退転することがない。ゆっくり修行してもとどまることがないので、速く達成できるのである。だからすみやかに悟りを得ると説かれるのである(『要約』)と。

(67)『安樂集』下に云う(『大正蔵』四七、一八頁下〜一九頁上)、「第二段に、娑婆と極楽とでは、修行の功德に軽重があり、悟りの成就についても可否の別があることを明かす。菩提心を発して極楽を目指す者は、わずかの間の修行で、臨終には来迎にあずかり、すみやかに往生して不退転に定まる。『無量寿経』第十一願に誓われている通りである。そもそも娑婆においては、どれほど修行に努めても、一万劫の間は迷いの世界を経巡らなければならないのである。ところが『無量寿経』には、〈極樂往生者は、横さまに五惡趣の難を断ち切る〉と説かれる。それは惡道の果が断ち切られるということである。また、〈惡趣の道は自然に閉じる〉とは、惡道の因が閉じられること、〈ひたすら悟りへの道を進むのみである〉とは、悟りを得ることが示されているのである。極樂を目指すならば、その修行が一生涯にわたろうとも、わずか十念であろうとも、一旦極樂に生まれたならばただちに正定聚すなわち悟りを得ることが決定した者となる。それは娑婆世界で一万劫の修行をするのと等しいのである」(『要約』)と。

#### 【考察】

本項「修行久近」には、娑婆と極樂における修行の長短について論ずる文が挙げられている。

この問題は、『往生要集』大文第十「問答料簡」の第一「極樂依止」の第九・第十問答に扱われている。第九問答に、娑婆での短期の修行が極樂での長期の修行よりも勝れているという説を挙げて、上品上生人といえども往生の後、長期の修行を要するのではないか、あるいは上品上生人は娑婆ですでに十回向の修行を完成した者だと言うのか、と問いを発する。答えて、極樂の多善が娑婆の少善よりも劣るという説そのものを否定する。続いて第十問答に、『無量寿経』巻下(『大正蔵』二二、二七七頁下)より、娑婆での一日の修行は極樂での百年の修行に勝るといふ説を引用して反問する。答えて、それは善を行うことの難易を言うのであって、往生後に即座に悟りを得るといふ教説と矛盾しないと言ふ。

これを承けて『安養集』はまず、(66)『群疑論』の文を挙げる。そこには『往生要集』と同じ問いが発せられ、答えとして、極樂は不退転処だから、ゆっくりと時間をかけても修行を停止することがない。よって速く悟りを得られると説か

れるのであると述べている。『往生要集』とは異なった視点からの論述だと言えよう。

次の(67)『安樂集』には、娑婆と極樂における修行の功德の軽重に着眼して、極樂のほうが修行の効率が良いことが主張されている。その文証として、『無量寿経』第十一願文と、下巻の「横截五惡趣……」の文を引き、極樂は不退転処であるから、往生すれば即座に悟ることができるのであると言ふ。だから極樂を目指す者は、娑婆での修行如何にかかわらず、往生すれば即座に悟りを得ると説かれるので、往生極樂には、娑婆で一万劫の修行をするのと等しいほどの功德があると説くのである。

本項の二文は、『往生要集』の問題意識を継承し、視点を変えて議論を深めるための資料として挙げられたものと言えよう。



#### 10 念仏

(68)『無量寿論』に云う(『浄土論』、『大正蔵』二六、二二二頁中)、「讚嘆とは口業の修行である。〈無礙光〉という彼の如来の名を称することによって、その名のいわれの通りに、如来の無礙の光明としてあらわされた智慧の相を得得し、正しく菩薩行を成就することを目指すのである」(『要約』)と。

(69) 同論註下(『大正蔵』四〇、八三五頁中〜下)、「〈称彼如来名〉とは、無礙光如来の名を称するのである。〈如彼如来光明智相〉とは、仏の智慧の現れである光明が、十方世界のすべての衆生を照らし、煩惱の闇を破ることを言う。〈如彼名義欲如実修行相応〉とは、無礙光如来の名号が衆生の煩惱の闇を破り、すべての願いを満たしてくださることを言うのである。しかし名号を称してそのいわれを心に保っても、煩惱はなくならず、願いも満たされないのはなぜか。それは、正しい修行をしていないからであり、無礙光如来の名のいわれを正しく理解できていないからである。如来は真如そのものであると同時に、我らを救ってくださる存在であることを理解していないからである。また三つの誤りをおかしているからである。その第一は、信心が篤くない。あつたりなかつた

るからである。第三は、信心が続かない。余計な心が交じるからである。この三つが次々と悪循環を起こす。信心が篤くないからふらつく、ふらつくから続かない。続かないからふらつく、ふらつくから篤くないというように。その反対を正しい修行と言う。だから天親菩薩は論の冒頭に、「私は一心に……」とおっしゃったのである(「要約」と。智光の釈もこれと同意である)。

(70) 同論釈第二に云う(智光『無量寿経論釈』巻二、古逸)、「念仏に二あり、一には心念、二には口念なり。心念にまた二あり。仏の色身を念ずるは、いはく八万四千相等これなり。仏の智身を念ずるは、いはく大悲力等これなり。もし心に力なくば、口をもって仏を念じ、心をして乱れざらしむ」と。

【現代語訳】『無量寿経論釈』巻二に云う、「念仏に二種ある。第一に心念、第二に口念である。口念にまた二種ある。仏の色身を念ずるといふのは、仏身に備わる八万四千の相好などを念ずるのである。仏の智身を念ずるといふのは、大悲等のはたらきを念ずるのである。もし心念の力がない場合は、口で仏名を称念することによって心の乱れをおさえよ」と。

(71) 群疑論七に云う(『大正蔵』四七、七三頁下〜七四頁上)、「念仏三昧において観念する仏は三身の中のどれか。答え。広く言えば三身のすべてであるが、無相三昧を得ようとすれば法身を念じ、有相三昧であれば報身を念ぜよ。しかし『華嚴経』『大集賢護経』『般舟三昧経』『観仏三昧海経』『観無量寿経』『鼓音声王経』『文殊般若経』等には色身観を念仏三昧と呼んでいる。『大集賢護経』巻一『大正蔵』一三、八七六頁中)には、三十二相の色身観を説いた後、阿弥陀仏は諸法実相を説いて、行者を空三昧へと導く。これこそが正しい念仏三昧であると言う。これによって、色身観は報化身を観じ、空三昧は法身を観ずるといふことが知られよう(「要約」と)。

(72) 群疑論六に云う(『大正蔵』四七、六六頁上〜中)、「問う。『観無量寿経』に、「この心が仏と作り、この心が仏そのものである」と説かれている。仏の悟りの世界はわが想念より生ずるといふことである。なぜわが心が仏と作ることもできるのか。答え。唯識の教理によると、心のほかには何もなく、すべてのものはわが心のあらわれである。だから『起信論』には、「心が生ずればあらゆるものが生じ、心が滅すればあらゆるものが滅する」と言い、『維摩経』には、「わが心が清らかであれば仏の国土も清らかである」と言い、また「心が汚れていると衆生は汚れ、心が清らかであれば衆生も清らかである」と言う。よってあらゆるものは心のあらわれであることが知られよう。この心が彼の仏を観する時、心が影像を描き出す。この影像を「相分」と言う。これを見る心が「見

分」である。「相分」も「見分」も共に「自証分」すなわち自己認識のはたらきに支えられている。だから心(見分)が影像(相分)を描き出すのである。だから、「この心が仏と作る」と説かれる。その影像(相分)は自己認識の心(自証分)そのものである。だから、「この心が仏そのものである」と説かれる。

【賢護経】巻一のはじめに、「三界はただ心のあらわれであり、この心に仏がましますのである。今わが心によって仏を見るならば、わが心が仏と作り、我が心が仏である」と言い、『華嚴経』には、「心はたくみな絵師のように一切のものを描き出す。心と仏と衆生とは一つのものである」と言う。心が汚れているものを衆生と言ひ、心が清らかなものを仏と言ふのである(「要約」と)。

#### 【考察】

本項「念仏」には、称名念仏・観想念仏・観心念仏の意義を説く要文が列挙されている。『往生要集』大文第四「正修念仏」と関連する論題であると思われる。そもそも『往生要集』は、「念仏」の教理を説く書であり、その大綱を示すのが「正修念仏」の章である。源信は、「念仏」を菩薩道の実践ととらえ、世親『浄土論』所説の五念門(礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向)を利用して、独自の修行の体系を組織している。中でも、「作願門」に発菩提心の意義とその実践の方法を説き、「觀察門」に色相観を中心とする観想念仏の方法を提示したところに特徴がある。

『往生要集』の「觀察門」は、「別相観・総相観・雑略観」の三段よりなる。「別相観」には、まず仏の坐る華座の相を観ずる方法を説き、次いで仏の頭頂より足下に至るまでの相を四十二項目にわたって詳細に観念させてゆく。「総相観」には、阿弥陀仏の総身を観ずる法を説き、次いで三身一体の仏身観を示す。それが中道真如を観ずる理観に通ずることを示唆するが、その詳細には踏み込まない。第三「雑略観」には、阿弥陀仏の白毫相を観ずる方法を示し、加えて「極略」を願う者には、白毫より放たれる光明の中に撰取された自身を念じながら、衆生と共に往生することを願えと言ふ。さらに相好を観念する能力のない者に対しては、帰命・引撰・往生の想念の中で一心に称名せよと付言している。

『往生要集』「正修念仏」では、色相観の方法を提示することに主眼を置き、称名念仏や理観念仏にはわずかに言及はするが、詳細な議論はなされていない。ただし源信は、念仏を「称名・事観・理観」の体系で捉えていて、たとえば大文第十「問答料簡」の第四「尋常念相」の項には、「1. 定業(坐禪入定して仏を観ずる) 2. 散業(散乱心のままで念仏する) 3. 有相業(仏の相好を観じ名号を念

ずる) 4無相業(非有非空の真如第一義諦を觀する)の四種念仏を挙げ、第四の無相業を最上とする記述がある。無相離念の理觀を最上の念仏とし、次いで色相觀察の事觀を位置づけ、称名念仏を、能力の最も劣った者を対象とする行と見ているのである。その上で、「正修念仏」觀察門においては、色相觀を中心とする事觀念仏の法を詳述するのである。それは「予がごとき頑魯のもの」すなわち濁惡末世の凡夫行者にふさわしい念仏修行の方法を提示するためであり、それが『往生要集』撰述の基本姿勢だったのである。

ちなみに觀心念仏については、大文第六「別時念仏」の第一「尋常別行」や、大文第七「念仏利益」の第四「当來勝利」の中に簡単に取り上げられている。「尋常別行」には、『摩訶止觀』常行三昧の文が引用されているが、その中に、『般舟三昧經』(卷上、『大正藏』一三、九〇六頁上)の「心作仏、心自見、心是仏」等の教説を用いて觀心念仏に言及する記述がある。また「念仏利益」の第四「當來勝利」の中には、『觀無量壽經』の、「是心作仏、是心是仏」の教説を挙げ、智光『無量壽經論釈』や『大集經』日藏分(『大正藏』一三、二五六頁中)の文を引用して觀心念仏の利益を説いている。

また称名念仏の意義については、大文第六「別時念仏」の第二「臨終行儀」の中で、死苦に迫られて正念に到達できない者のための滅罪の法として言及され、さらに大文第十「問答料簡」の第五「臨終念相」においては、臨終十念論として大きく取り上げられている。「問答料簡」は本論の補足を担う章であり、やはり称名念仏は見逃ごすことのできない問題だったのであろう。

『往生要集』「臨終念相」には、『觀無量壽經』下品段所説の「十念」の教説を出拠として、臨終十念の称名念仏についての議論が展開されている。源信は、臨終に行う専心十念の称名には、仏の外縁力が加わっているから、滅罪の効果が絶大であると言ひ、それを極惡業の者を救済するための教説と位置付けている。大文第八「念仏証拠」には、「觀經に云ふ、極重の悪人は、他の方便なし。ただ仏を称念して極楽に生ずることを得」という記述がある。源信は、臨終十念の教説を、ほかに救われる道のない極惡人のための法門と捉えたのである。称名念仏による滅罪を説く立場は、良源以来の叡山浄土教の伝統を継承するものであるが、『往生要集』の特徴は、その教説を極惡人のためのものとしたところにある。称名念仏は、源信の組織した念仏の教理の中では、あくまでも補助的な位置づけだったと言えるのである。

それを承けて『安養集』は、本項「念仏」に五文を挙げている。

まず(68)(69)は称名念仏に関する要文である。(68)『浄土論』には、讚嘆

門の中に称名念仏が位置付けられ、(69)『論註』には、名号の功德とそれを称える行者の信心とに注目して、称名念仏が往生の因となることが述べられている。『往生要集』「正修念仏」の第二「讚嘆門」には言及されなかった視点であり、『安養集』はこの二文を、称名念仏を論ずる際に不可欠の要文であると判断したのであろう。

(70) 智光『無量壽經論釈』は、迦才『浄土論』卷上(『大正藏』四七、八九頁中)の文を踏襲したもので、念仏を心念・口念に分け、称名念仏は觀想念仏を補助するものであると述べている。『往生要集』における源信の念仏觀と相通する見解として挙げられた要文であろう。ちなみに迦才『浄土論』の文は、すでに(64)に提示されている。

(71) 『群疑論』には、念仏三昧の中における、報化身を觀想の対象とする色身觀と、法身を対象とする実相觀との位置づけを論じている。これも源信の念仏觀と類似の見解である。

(72) 『群疑論』は、『觀無量壽經』所説の、「是心作仏、是心是仏」の教説を唯識教学の立場で論じたものである。すでに述べたように「是心作仏、是心是仏」の教説は、『往生要集』「念仏利益」の第四「當來勝利」に言及されていた。また『群疑論』が挙げる『大集賢護經』卷二の文(『大正藏』一三、八七七頁中)は、『往生要集』所引の『摩訶止觀』常行三昧の文の中に見える『般舟三昧經』卷上の文(『大正藏』一三、九〇六頁上)と同一である。さらには、『起信論』の「心生則種々法生」(『大正藏』三三、五七七頁中)、『維摩經』仏国品の「隨其心淨則仏土淨」(『大正藏』一四、五三八頁下)、六十卷本『華嚴經』卷十の「心如工画師」(『大正藏』九、四六五頁下)等の文も、天台の觀心念仏の論拠としてよく用いられるものである。『安養集』は『往生要集』にわずかに触れられていた觀心念仏の議論に注目し、ここに関連の要文を挙げたと言えよう。ただし『安養集』には、ここ以外に觀心念仏を取り上げた所がない。『往生要集』同様、觀心念仏を軽視しているように見受けられる。それは、『安養集』が編纂された延久二年(一〇七〇)から三年の時点では、未だ『觀心略要集』が流布していなかった、あるいは成立すらしていなかったためではないかと思われる。

以上五文の中、(68)(69)は称名念仏の意義、(70)は心念と口称との関係、(71)は色身觀と実相觀との関係、(72)は觀心念仏の意義を論ずるもので、いずれも『往生要集』の念仏論を補足する意図で集められた要文であると言える。

## 11 念仏三昧証

(73) 群疑論七に云う(『大正蔵』四七、七三頁中)、「浄土の業を学ぶ者は念仏三昧の修行をしているが、それはたして聖教の記述に基づく行であるのか。その文証を挙げてほしい。答え。多くの大乘経典に念仏三昧が説かれている。『華嚴経』『涅槃経』『観仏三昧海経』『賢護経』『般舟三昧経』『観無量寿経』『鼓音声王経』『大集経月蔵』『地藏十輪経』『占察善悪業報経』『文殊般若経』『華首経』『大智度論』等に見える。『華首経』には一相三昧と言い、『文殊般若経』では一行三昧と呼ばれる。『観仏三昧海経』では観仏三昧、『賢護経』では思惟諸仏現前三昧と名づけられる。『華首経』には、〈菩薩が如来の相を正しく観ずると、仏像が現前して法を説いてくださる〉と説かれ、『文殊般若経』には、〈心を一仏に傾けてひたすら名を称え続けると、三世の諸仏を見ることができ。これを一行三昧と名づける〉、『涅槃経』には、〈至心に常に念仏三昧を修行すれば、十方諸仏が行者を見たまう。目前に現れるように〉と云う。『観仏三昧海経』『賢護経』にも念仏三昧を明かしている。聖教を見よ(『要約』)と。

## 【考察】

本項「念仏三昧証」には、(73)『群疑論』一文だけを挙げる。浄土の業としての念仏三昧の文証を求め、答えて、現身見仏を説く経を列挙するものである。『華首経』の一相三昧(巻十、『大正蔵』一六、二〇三頁下)、『文殊般若経』の一行三昧(巻下、『大正蔵』八、七三二頁中)、『観仏三昧海経』の観仏三昧、『大集賢護経』の思惟諸仏現前三昧などが紹介されている。

『往生要集』には、大文第八「念仏証拠」という一章が設けられ、そこでは往生極楽の行として念仏一行を勤める理由について論じ、また念仏を往生極楽の業とする経論を十文にわたって列挙している。それを承けて『安養集』は、「諸法門中偏勸念仏三昧」という論題を掲げ、源信の論述の拠り所あるいは関連の議論として、『群疑論』の要文を三文挙げておくことはすでに述べた通りである。

『往生要集』ではそのほか、大文第十「問答料簡」の第十「助道人法」第一問答に、念仏の法門相應の聖教の文は何かと問い、答えて、大文第八「念仏証拠」に挙げた十文に加えて、『観無量寿経』『無量寿経』『観仏三昧海経』『般舟三昧経』

『念仏三昧経』『十往生阿弥陀仏国経』『阿弥陀経』の七経、『十住毘婆沙論』『無量寿経優婆塞提舍願生偈』の二論、天台『摩訶止観』、善導『観念法門』『往生礼讃』天台『十疑論』、道綽『安養集』、伝基『西方要決』、懐感『群疑論』、迦才『浄土論』、少康・文誌『往生西方浄土瑞応刪伝』の九書を挙げ、ほぼこれに尽きると述べている。

これらはいくまでも「往生極楽の行」としての念仏を示す聖教であり、現身見仏に主眼を置く念仏三昧を説くものではない。

現身見仏の法門については、源信は別の箇所而言及している。すでに述べたように、『往生要集』大文第六「別時念仏」の第一「尋常別行」の項において、源信は一日乃至七日、十日、九十日の別時の修行を挙げてゆくが、その中心は、善導『観念法門』による般舟三昧の法と、天台『摩訶止観』による常行三昧の法であった。加えて大文第七「念仏利益」の第三「現身見仏」には、『文殊般若経』一行三昧の文、『般舟三昧経』夢中見仏の文などを挙げ、あるいは大文第四「正修念仏」の第四「観察門」の中、「雑略観」末尾の問答に、『文殊般若経』一行三昧の文や『観仏三昧海経』白毫観の文などを挙げている。

それを承けて『安養集』はここに『群疑論』の文を挙げているが、その中に、源信が言及しなかった『華首経』一相三昧の教説が見える。

## 12 現世利益

(74) 安養集下に云う(『大正蔵』四七、一六頁上)、「第三に問う。念仏三昧の利益として、寿命を延ばすことはできるのか。答え。できる。『惟無三昧経』に、〈自分が七日のうちに死ぬことを察知した男が、仏の教えに順って一心に仏を念じたところ、六日目によつて来た鬼が、念仏の声のために男に近づくことができなかった。閻羅王の符には、念仏の功德によって夜摩天に生まれると記されていたということである〉と云う。また『譬喻経』には、〈ある長者が十日のうちに羅刹がやって来て命を奪われるという夢を見た。占い師もそれは正夢だと言う。そこで仏に救いを求めたところ、専心に仏を念じ、持戒・焼香・燃灯して繪幡蓋を懸けて三室に帰依すれば死を逃れられるだろうと教えられた。その通りにした

ところ、羅刹は門口までやって来たが、功德を修めているすがたを見て、害することができず、走り去った。はたして長者は、この功德によって百年の寿命を全うし、死後、天上界に生まれることができた。別の長者が、戒を守らず返上したところ、その場で悪鬼に打たれた」と説かれている(『要約』)と。

(75) 安樂集下に云う(『大正藏』四七、一九頁上)中、「第二に、弥陀・釈迦二仏を比較する。釈迦如来は八十年間世にあって入滅され、二度と帰ってこられない。また毘舍離国の人々が悪病に苦しんだ時、釈尊は病人たちに、(西方に阿弥陀仏と観世音・大勢至の二菩薩がまします。一心に合掌してそのすがたを見ようと願え)とおっしゃった。皆が合掌し哀懇を求めたところ、阿弥陀仏は大光明を放ち、観音・勢至と共にやって来て呪文を説かれると、すべての病が消え去り、回復したと言う。釈迦・弥陀一仏の威力は等しいが、釈尊は自分をさしおいて阿弥陀仏の素晴らしさを説き、皆を阿弥陀仏に帰依させようとなさっている。その意向を知らねばならぬ(『要約』)と。

(76) 十往生経に云う(『大正藏』八五、一四〇九頁中)、「歡喜の心をもって出家の行者や在家の信者を敬い、この経を誦誦し、経の教えを説き、信じ、敬いの心を捧げるならば、私は常に二十五菩薩を遣わして、彼を守らせ、病や悩みを取り除き、悪鬼を近づけず、不慮の死に遭うことなく、寝ても覚めても安らかで、どこへ行っても穏やかであるようにしてやろう(『要約』)と。

(77) 観念法門 善道に云う(善導『観念法門』、『大正藏』四七、二五頁上)下、「護念の増上縁について。『観無量寿経』第十二観に、(いつでもどこでも心を込めて極楽依正莊嚴を觀想するならば、見えても見えなくても、無量寿仏・観音・勢至は、無数の化仏と共に常に彼のもとに来てくださる)と言う。これが現生における護念の増上縁である。

また『観無量寿経』に、(心を込めて阿弥陀仏・二菩薩を念ずるならば、観音・勢至は常に彼の善き友となって護ってくくださる)と言う。これもまた現生護念増上縁である。

また『観無量寿経』第九真身觀に、(阿弥陀仏の身は金色に輝き、その眉間の白毫から光を放ち、また身体中から光を放って、十方世界のすべての衆生を照らされる。その光の一つひとつが十方世界の隅々にまで行きわたり、ひたすら阿弥陀仏を念ずる人に対しては、阿弥陀仏がその慈悲の心光の中に撰め取り、決して捨てられない。念仏以外の雑業の者を撰め護るとはおっしゃらない)と言う。これもまた現生護念増上縁である。

また『十往生経』に、(ひたすら西方阿弥陀仏を念じて往生を願う者がいたな

らば、私は常に二十五菩薩を遣わして彼を守らせ、悪鬼を近づけず、日夜常に安穩であるようにしてやろう)と言う。これもまた現生護念増上縁である。

また『阿弥陀経』に、(七日七夜から一生涯、ひたすら阿弥陀仏を念じて往生を願うならば、彼は常に六方恒沙の諸仏に護られる。だからこの経を護念経と名づけるのである)と言う。護念経と呼ばれるのは、あらゆる悪鬼神を寄せ付けず、また不慮の病や死や厄難に遭うことなく、災いが自然に消え去る等のことを説くからである。ただし誠の心を傾けない者は除かれる。これもまた現生護念増上縁である。

また『般舟三昧経』の行品に、(七日間道場に居て世間と関わりせず、寝ている時以外は、ひたすら阿弥陀仏の真金色の身体を念ずるならば、あるいは一日乃至七日、あるいは二七日から七七、あるいは百日、あるいは一生涯、心を込めて仏を觀じ、名を称え、心に念ずるならば、阿弥陀仏は彼を撰め取ってください)と言う。撰め取られるのだから、必ず罪は消え、浄土に往生できることは明白である。また、(阿弥陀仏を念ずる三昧を行ずるならば、常にあらゆる神々が彼の身に添い見護り、悪鬼や災難を寄せ付けないだろう)と言う。詳細は擁護品に説かれている。これもまた現生護念増上縁である。

また『灌頂経』第三卷に、(三層五戒を持てば、仏は天帝に命じて、六十一人の神を遣わし、常に彼を護って、悪鬼神を寄せ付けないようにしてください)と言う。これもまた現生護念増上縁である。

また『淨度三昧経』に、(八斎日や八王日に、天神地祇に向かって懺悔し、齋戒を持つならば、仏は六欲天王に命じて、二十五善神を遣わし、彼を護って、悪鬼神を寄せ付けず、不慮の病死や災いに遭うことなく、常に安らかでいさせてくださる)と言う。これもまた現生護念増上縁である。

行者たちに告げよう。日夜ひたすら阿弥陀仏を念じ、『阿弥陀経』を誦誦し、浄土の依正莊嚴を稱揚礼讚して往生を願うならば、毎日何十遍も誦経できる者は、十万遍を目標にせよ。また浄土の依正莊嚴を稱揚礼讚し、道場に居る期間以外にも、毎日一万遍阿弥陀仏の名号を称えることを一生涯続ける者は、阿弥陀仏の加護によって罪障が除かれ、仏菩薩が常に来て護ってください。護念を蒙れば寿命が延び、長命で安樂に暮らせるだろう。詳細は『警諭経』『惟無三昧経』『淨度三昧経』等に説かれている。これもまた現生護念増上縁である(『要約』)と。

#### 【考察】

本項「現世利益」と次項「現身見仏」とは、七門の第四「感果」に属する。



本項「現世利益」は、『往生要集』大文第七「念仏利益」の第二「冥得護持」および第五「弥陀別益」の中の「冥得護持」の項に対応する。

『往生要集』「冥得護持」は、念仏の利益として神仏に護られることを示す一段で、源信はここに次の四文を挙げる。

①『護身呪経』より、三帰を受けた者が善神に護られることを説く文（『灌頂経』卷三、『大正蔵』一一、五〇二頁中）。

②『般舟三昧経』卷中より、念仏三昧の境地に入っている菩薩は劫火にも焼かれず、何者にも修行を邪魔されることはないと言説く文（『大正蔵』一三、九一二頁下）。

③『般舟三昧経』卷中より、念仏三昧の行者は、諸天龍神に護られ、どんな厄難も打ち勝つことができると説く文（『大正蔵』一三、九一三頁中）。

④『十二仏名経』より、仏名を保持する者は悪魔を寄せ付けないと説く文（『大正蔵』二二、八六二頁中）。

また、「弥陀別益」の中の「冥得護持」には、次の五文を挙げる。

⑤『称讚浄土経』の諸仏護念を説く文（『大正蔵』一一、三五一頁上）。

⑥『観無量寿経』の撰取不捨を説く文（『大正蔵』一一、三四三頁中）。

⑦『観無量寿経』第十二普観の文（『大正蔵』一一、三四四頁中）。

⑧『十往生経』の二十五菩薩守護の文（『大正蔵』八五、一四〇九頁中）。

⑨『無量寿経』第三十七願の文（『大正蔵』一一、二六八頁下〜二六九頁上）。

これを承けて『安養集』は本論題を掲げて、四文を挙げています。

(74)『安養集』には、死を免れることを説く『惟無三昧経』（所在不明、『観念法門』に言及されている）、『譬喻経』（所在不明、『経律異相』に同文が引用されている）の説が紹介されている。

(75)『安樂集』には、阿弥陀仏を念じたところ悪病が癒えたことを説く。この教説は、『請観音経』（『大正蔵』二〇、三四頁中〜下）に見える。

(76)『十往生経』は、『大日本統蔵経』一一八七所収の『十往生阿弥陀仏国経』よりも、『大正蔵』八五所収の敦煌本(S.2358)『山海慧菩薩経』（首題新加）によりよく一致するので、ここでは『大正蔵』本によって所在を示す。なおこの文は、『往生要集』「念仏利益」中の引文に一致する。

(77)『観念法門』は、護念増上縁の全文である。ここには、A『観無量寿経』第十二普観の文（『大正蔵』一一、三四四頁中）、B『観無量寿経』末尾の文（『大正蔵』一一、三四六頁中）、C『観無量寿経』第九真身観の文（『大正蔵』一一、三四三頁中〜下）、D『十往生経』二十五菩薩守護の文（『大正蔵』八五、一

四〇九頁中）、E『阿弥陀経』諸仏護念の文（『大正蔵』一一、三四七頁中〜三四八頁上）、F『般舟三昧経』卷上、行品の仏撰受の文（『大正蔵』一三、九〇四中〜九〇五上）、G『般舟三昧経』卷中、擁護品の諸天擁護の文（『大正蔵』一三、九一二頁中〜九一三頁中）、H『灌頂経』卷三の天神守護の文（『護身呪経』、『大正蔵』一一、五〇二頁中）、I『浄度三昧経』の二十五善神守護の文（斎藤隆信『浄度三昧経』の研究―『安樂集』と『観念法門』の場合）『佛教大学総合研究所紀要』三、一九九六年参照）を挙げ、さらに『阿弥陀経』説経の功德を説いた後、『譬喻経』『惟無三昧経』『浄度三昧経』の参照を求めている。護念の出拠が列挙されている。この中A D E G Hが、『往生要集』所引の⑦⑧⑤⑨①に一致する（ただしE⑤は異訳）。

以上四文中、(74) (75)は『往生要集』に扱われなかった見解を紹介したものであり、(76) (77)は『往生要集』の論述の出拠を指摘したものと見えるが、(77)の中には『往生要集』には言及されなかった経文も多数見られる。



13 現身見仏

(78) 観念法門 善道に云う（善導『観念法門』、『大正蔵』四七、二五頁下〜二七頁上）、「見仏三昧増上縁について。『観無量寿経』に、へマガタ国の王妃韋提希は、釈尊の來訪を願ひ、釈尊はそれにこたえて王宮に出現された。韋提希は釈尊を見、号泣懺悔して、清浄業処（浄土）を觀じさせてほしいと願つた」と言う。

この経の文では、ただ韋提希が仏を見ただけではなく、未来世の凡夫のために教えを起こされたのである。韋提希のように心を込めて仏を思えば、必ず仏を見ることができよう。これは阿弥陀仏の三つの念願の力が外から加わっているからできることなのである。三つの力とは、『般舟三昧経』に、「第一に大誓願力によって念願の力を加えられるから見仏できる。第二に、三昧定力によって念願の力を加えられるから見仏できる。第三に、本功德力によって念願の力を加えられるから見仏できる」と説かれる。以下の見仏の縁にも同様のことが言える。これを見仏三昧増上縁と名づける。

問う。韋提希は福德がすぐれているから仏の加念を得て見仏できたのである。

末世の衆生は罪悪深重なので同じようにはいくまい。またこの教えは深く広大であるから、詳しく經典の証拠を示してほしい。答え。仏は三明・六神通を得ていらっしやるから、我らの能力の優劣を選ばれない。心を込めて帰依すれば、疑いなく仏を見られる。『観無量寿経』に、〈釈尊は韋提希夫人を讃えて、《よくこのことを尋ねた》と仰せになり、次いで、《阿難よ、この教えを憶えて多くの人々に説き示せ。如来は、韋提希と未来世のすべての衆生を導いて、西方極樂世界を觀じさせる。阿弥陀仏の願力によって極樂を見るのであるから、鏡に映る自分の顔を見るように明瞭であろう》とおっしゃった》と言う。これもまた阿弥陀仏の三力が外から加わるから見仏できる証文である。よってこれを見仏浄土三昧増上縁と名づける。

また『観無量寿経』に、〈釈尊が韋提希に告げられた。《あなたは凡夫であり、心相が劣っているけれども、仏には勝れた方法があつて、あなたに仏を見せてあげることができる》と。韋提希が、《私は今仏の力によって浄土を見ることができましたが、仏滅後の衆生は、濁悪のために苦に逼められて、どうして極樂世界を見る事ができません》と言つと、釈尊は、《あなたも未来世の衆生も同じである。心を傾けてをひたすら西方極樂世界の莊嚴を想念すればよい》とおっしゃた》と言つ。専心に意を注げば、韋提希と同じようにできるといふことである。『観無量寿経』には、〈一つひとつこれを觀じ、徐々に明瞭にしてゆけ。目を閉じても開いても見えるように。そのような想念を粗見と呼ぶ。もし定心三昧・口稱三昧が成就したら、心眼が開け、極樂のすべての莊嚴を見られるようになるが、それはここには説き尽くせない》と言つ。これは心を傾けて觀念すれば見仏できるといふことの証文である。阿弥陀仏の三昧力が外から加わるからである。よって見仏浄土三昧増上縁と名づける。

また『観無量寿経』華座觀に、〈釈尊が、苦惱を除く法を説こうとおっしゃつた時、無量寿仏と觀音・勢至の二菩薩がその声に応じて現われ空中に立たれた。韋提希が、《私は今仏の力によって無量寿仏や二菩薩を見る事ができましたが、仏滅後の衆生は、どうして阿弥陀仏や二菩薩を見ることができません》と言つと、釈尊は、《あなたも未来世の衆生も同じである。七宝の地面上に蓮華があると想念せよ。その上に阿弥陀仏がいらっしやると思念せよ。仏を想念する時、わが心が三十二相となると想念せよ。仏の頭上より結跏趺坐の相に至るまで、一つひとつ同じように想念せよ。そうすれば仏身が現れるであろう》とおっしゃつた》と言つ。これも阿弥陀仏の三力が外から加わるから見仏できるとの文証であり、見仏三昧増上縁と名づける。

また『観無量寿経』に、〈阿弥陀仏を觀する者は、まず仏の像を想念せよ。金像が蓮華上に坐していらっしやる相を見て心眼が開けば、明瞭に極樂のすべての莊嚴を見ることができると言つ。これも阿弥陀仏の三力が外から加わるから見仏できることの文証であり、見仏三昧増上縁と名づける。〉

また『観無量寿経』に、〈次に觀音・勢至の二菩薩およびその光明を想念せよ。明瞭に見ることができれば、行者は三昧定の中で、極樂のあらゆるものが説法する声を聞くであろう。定に入っている時に入っていない時も、常に妙法を聞くのである〉と言つ。これも阿弥陀仏の三力が外から加わるから見仏できるとの文証であり、見仏三昧増上縁と名づける。

また『観無量寿経』真身觀に、〈像觀が成就したら、次に無量寿仏の真金色身、眉間の毫相、円光・化仏および相好等の光を觀念せよ。心に思い、心眼で見よ。それができたならば、十方世界のすべての仏を見ることができると言つ。ゆえに念仏三昧と名づけるのである〉と言つ。これも阿弥陀仏の三力が外から加わるから見仏できることの文証であり、見仏三昧増上縁と名づける。

また『観無量寿経』に、〈智慧ある者は一心に無量寿仏を觀念せよ。まず一つの相好すなわち眉間の白毫を觀じて、それが明瞭になれば、八万四千の相好がおのずから見えくる。それができたならば、十方のすべての諸仏を見、その諸仏の前で次々に記別を授けられる〉と言つ。これも阿弥陀仏の三力が外から加わるから、凡夫が専心に觀念すれば、必ず仏を見ることができるとの文証であり、見仏三昧増上縁と名づける。

また『観無量寿経』の觀音觀・勢至觀・普觀・雜觀、および九品段に、〈一生涯の修行から、七日・一日、十声・一声に至るまで、臨終に阿弥陀仏を見たいと願う者は、もし善知識に遇つて心に阿弥陀仏を念じ、口に名を称えるならば、阿弥陀仏は聖衆・華台と共に現れてくださる。その時行者は仏を見、聖衆・華台を見るであろう〉と言つ。これも阿弥陀仏の三力が外から加わるから見仏できるとの文証であり、見仏三昧増上縁と名づける。

また『観無量寿経』に、〈この經を、極樂国土・無量寿仏および觀世音・大勢至菩薩を觀する經と名づける。この經を心にしっかりとどめて忘れてはならない。この三昧を行ずる者は現身に無量寿仏および二菩薩を見ることができると言つ。これも阿弥陀仏の三力が外から加わるから、凡夫も自ら発した三心の力によって、仏を見ることができるとの文証である。行者の至誠心・信心・願心を内因とし、阿弥陀仏の三種の願力を外縁とする。内因と外縁とが和合するから仏を見ることができるとのである。よって見仏三昧増上縁と名づける。〉

また『般舟三昧経』に、(十方諸仏悉在前立三昧を得ようと思う者は、教えを堅く守って微塵も疑わず、七日の間、睡眠時間以外は、乱想を捨て、独り一処にとどまり、西方阿弥陀仏の真金色の身に三十二相が備わり、光明あまねく照らし、端正無比なる身体を念ぜよ。一心に観想し、心念・口称して絶えない者は、七日の後に仏を見ることができるといふ。ちょうど星座を観るように、無数の仏を見るであろう」といふ。これも阿弥陀仏の三方が外から加わるから見仏できることの文証である。三昧とは、念仏の行者が心に仏を念じ、口に名を称えて雑想をまじえず、念々心をとどめ、声々相続すれば、心眼が開けて、仏が明瞭に現れるのを見ることができるといふ。これを定といひ、三昧と名づける。仏を見る時には、また浄土の聖衆や莊嚴の相を見る。よって見仏浄土三昧増上縁と名づける。

また『月灯三昧経』に、(仏の相好や徳行を念じて、諸根を乱さず、心に惑いなく、教えを正しく聞くことができれば、無量のことを知ることができる。智者はこの三昧に入り、心を正しく保つことができれば、歩きながらに千億の如来を見、無量の仏に遇うことができる」といふ。これまた見仏三昧増上縁の文証である。

また『文殊般若経』に、(一行三昧とは、静かな処で乱意を捨て、仏に向かつて姿勢を正し、仏のすがたを観念するのではなく、ただひたすら仏名を称え続けるならば、即座に三世の諸仏を見ることができるといふ。これは諸仏同体の大悲の心が行者に加わって、見仏させてくださるのである。これは凡夫のための見仏三昧増上縁である)(要約)と。

(79) 浄土論中に云う(迦才『浄土論』巻中、『大正蔵』四七、九三頁下〜九四頁上)、『大集経』に云う、(中路善男善女が心を傾けてひたすら阿弥陀如来を想念し、中路一日から七日の間、教えの通りに正しく念ずることによって、必ず阿弥陀如来を見ることができると)(要約)と。

安養集第一

右は宝園院本をもってこれを書写せしむるものなり

明曆二丙申歳八月吉日

江州栗太郎青浦観音寺舜興藏 印

【考察】

本項「現身見仏」は、『往生要集』大文第七「念仏利益」の第三「現身見仏」

と、第五「弥陀別益」の中の「現身見仏」とに対応する。

『往生要集』「現身見仏」には次の五文が挙げられている。

①『文殊般若経』巻下より、一行三昧の中で称名することによって見仏を得ると説く文(『大正蔵』八、七三二頁中)。

②善導『往生礼讃』より、罪障深い者のために世尊が称名を勧められると説く文(『大正蔵』四七、四三九頁上〜中)。

③『般舟三昧経』巻中より、夢中見仏を説く文(『大正蔵』一三、九一三頁上)。

④『般舟三昧経』巻上より、百千の仏を見ると説く偈(『大正蔵』一三、九〇八頁中)。

⑤『念仏三昧経』巻九より、見仏聞法の利益を説く偈(『大正蔵』一三、八六五頁中)。

⑥『十二仏名経』より、七日の称名で無数の仏を見ると説く偈(『大正蔵』二二、八六二頁上)。

また、「弥陀別益」の中の「現身見仏」には次の二文が挙げられている。

⑦『大集経賢護分』より、一日乃至七日の観念によって阿弥陀仏を見ることができ、あるいは夢の中に現れると説く文(『大正蔵』一三、八七五頁下)。

⑧『観無量寿経』第九真身観より、眉間白毫を観することによって、見仏授記を得られると説く文(『大正蔵』二二、三四三頁下)。

これを承けて『安養集』は、(78)『観念法門』(79)迦才『浄土論』の二文を挙げる。

(78)『観念法門』は、見仏増上縁の全文である。そこには『観無量寿経』序文において韋提希が見仏できたのは、『般舟三昧経』に説かれる阿弥陀仏の三方加持があるからであるといひ、以下その文証として、次の十三文を挙げている。

A『観無量寿経』より、阿弥陀仏の願力によって極楽を見ることができると説く文(『大正蔵』二二、三四一頁下)。

B『観無量寿経』より、韋提希も未来世の凡夫も共に、専心想念すれば、仏力によって極楽国土の相を見ることが可能であることを説く文(『大正蔵』二二、三四一頁下)。

C『観無量寿経』より、凡夫が心を傾けることによって地相を粗見できると説く文(『大正蔵』二二、三四二頁上)。

D『観無量寿経』華座観より、韋提希も未来世の凡夫も、仏力によって阿弥陀仏と観音・勢至の二菩薩を見ることができると説く文(『大正蔵』二二、三四二頁下)。

E 『観無量寿経』より、仏像を観ずることによって極楽莊嚴を見ることができると説く文（『大正蔵』一一一、三四三頁上）。

F 『観無量寿経』より、観音勢至二菩薩像を観ずることによって妙法を聞くことができる」と説く文（『大正蔵』一一一、三四三頁中）。

G 『観無量寿経』真身観より、無量寿仏の身相を観ずることができれば十方世界の諸仏を見ることができると説く文（『大正蔵』一一一、三四三頁中下）。

H 『観無量寿経』より、白毫観によって十方諸仏を見、授記を得ることができると説く文（『大正蔵』一一一、三四三頁下）。

I 『観無量寿経』より、善知識の導きによって来迎を得ることを説く文（『大正蔵』一一一、三四六頁上等）。

J 『観無量寿経』より、見仏をもって経の題名とすることを説く文（『大正蔵』一一一、三四六頁中）。

K 『般舟三昧経』卷上、行品より、般舟三昧によって見仏称名を続ける者は七日の後に仏を見たと説く文（『大正蔵』一一三、九〇四中〜九〇六頁下取意略抄）。

L 『月灯三昧経』卷一より、仏の相好や徳行を念することによって歩きながら無量の仏を見ることができると説く文（『大正蔵』一五、五五三頁七）。

M 『文殊般若経』卷下より、一行三昧の中で称名することによって見仏を得ると説く文（『大正蔵』八、七三二頁中）。

(78) 『観念法門』に挙げられた経文の中、HMが『往生要集』に引用された経文⑧①に一致する。また、(79) 迦才『浄土論』卷中に挙げられた『大集経賢護分』の文も、源信が引用した経文⑦と一致する。これらは源信の論述の出拠を指摘したものである。

しかるに本項において注目すべきは、『観念法門』に列举された経文のほとんどが、『往生要集』に言及されていないことであろう。『安養集』はここにこの長文を掲げて『往生要集』の記述を補い、この議論をさらに深めようとしているのである。

以上で『安養集』巻一本末が終わる。

奥書は各巻共通で、本写本が観音寺（草津市芦浦）舜興（一六六二）のコレクションであり、明暦二年（一六五六）八月に、宝園院（大津市坂本）に伝わる本を書写したものであることを伝えている。