

善導における作願について

—五念門の観点から—

三重大学大学院人文社会科学研究科地域文化論専攻

120M206 的屋 洋子

【目次】

はじめに	1
第一章 浄土経典に至るまでの作願の諸相	4
第一節 原始仏教の願から大乘仏教の願へ	4
第二節 浄土経典における衆生の願と菩薩の願	10
第二章 善導以前の五念門における作願の主体	22
第一節 世親・・・善男子善女人の願生	22
第二節 曇鸞・・・浄土の功德と衆生の作願	29
第三章 善導による作願の位置づけ	45
第一節 善導の著作と衆生観	45
第二節 五念門における観察門と作願門の入れ替え	47
第四章 善導における衆生の願と仏の願	54
第一節 五念門から五正行への移りゆき	54
第二節 称名念仏における仏願と廻向発願	68
おわりに	82
引用・参考文献	85

はじめに

釈尊は、この世において覚り、仏となり、この世を去り涅槃に入られた。浄土三部経には、その釈尊が、衆生を阿弥陀仏の国土に向かわしめるようにはたらきかけ、阿弥陀仏は衆生救済のために、今現在もその仏国土において教化・説法し、此土の衆生にはたらきかけている、と説かれる。阿弥陀仏の国土とは、法蔵菩薩が衆生を救済するために、誓願を成就し建立した仏国土である。『佛説無量壽經』（以下『大經』）には、その法蔵菩薩の四十八の誓願が示されている。

仏国土（安樂浄土）往生への衆生の願や行は様々ではあるが、仏や菩薩の願いは衆生の救済にある。しかし、現代に生きる衆生の多くは、このような仏・（法蔵）菩薩の願いを知るすべもなく、また真実の如来に見えることもなく、煩惱のままに此土における現実のありようをそのまま真実と感じ生きているといえよう。その反面、浄土への往生を祈願するときには、（阿弥陀）仏を讃え、供養し、礼拝し、念仏している。浄土往生を願いつつも、その願いの成就についての確信は得難く、不安を抱いているといえるのではないだろうか。

そのような衆生が、この世における生老病死、苦、無常を現実として痛感することによって、この世を厭い、その厭世観をきっかけに阿弥陀仏の浄土に願生する。『佛説觀無量壽佛經』（以下『觀經』）には、この世の苦にあえぐ主人公・韋提希が、この世において釈尊と阿弥陀仏に救われ、無生忍を得て、浄土往生を確信することが描かれている。

浄土への願いとは、この世の穢を厭うことにより、この世を超えた浄なる世界を求めることである。しかし、この世を超えた浄なる世界は、凡夫である衆生にとっては、漠然として捉えようもないのが現実ではあろう。実際に凡夫である衆生の求める浄土は、自己の往生のみの願望・「樂欲」（善導）に端を発したこの世の延長の世界として、自己のみの願であり我執とも捉えられるのである。曇鸞は「もし人、無上菩提心を発さずして、ただかの国土の樂を受くること間なきを聞きて、樂のためのゆえに生ずることを願ずるは、またまさに往生を得ざるべし」『聖典七祖』p.144と示し、ただ樂を求めて往生願生しても往生できないとする。五濁惡世の穢土を厭うことなく、この世の自己の願望のままの浄土を求めるならば、それは単にこの世の延長を望むだけであり、この世を超えた真実の浄土を求めていることにはならないのである。我執としての自己本位の願がそのまま現ずる相対的な世界であるならば、それは相対を超えた絶対の真実の仏の浄土ではないだろう。

では、絶対の真実としての仏の浄土を祈願するということはどういうことであろうか。源信は、『往生要集』に穢土の衆生について「人道を明かさば、略して三の相あり。つまびらかに觀察すべし。一には不浄の相、二には苦の相、三には無常の相なり。」『聖典七祖』p.828「四の山合せ来らば、避け遁るところなし。しかも、もろもろの衆生は貪愛をもってみずから蔽いて、深く五欲に着せり。」『聖典七祖』p.839と明かし、生老病死の苦や煩惱・五欲にとらわれたあり方を厭い、五濁の穢土を厭離することを勧める。それに対して、浄土においては「かの土の衆生は、あらゆる万物において、我・我所の心なし。去来進止に心係くるところなし。

もろもろの衆生において大悲心を得、自然に増進して、無生忍を悟り、究竟してかならず一生補処に至り、乃至、すみやかに無上菩提を証す。』『聖典七祖』pp. 885-886 と論じ、浄土における果・衆生の利益を示し、穢土の衆生が浄土往生を欣求するよう説いている。

衆生の求める欣求浄土は、初めは自己のみの願い、「楽欲」のままである。しかし源信は「大菩提心は功能甚深なり。無量の罪を滅し、無量の福を生ず。ゆえに浄土を求むれば、求むるに随いてすなわち得。』『聖典七祖』p. 927 と説き、求めることに随って大菩提心を得ると示す。

では、なぜ我執の願が、「大菩提心」へと導かれるのだろうか。『観経』では、浄土を観る方法が示されているので、詳しく浄土が描かれており、実に美しく清らかな心地よいところとされている。浄土とは、この世の衆生が感じ、観ることができるように、視覚的・聴覚的に具体的に説かれ、その一々がこの世ならぬ清浄なるものであり、この世を超えたものとして現される。衆生の我執・願望から始まる作願・願生心であるとすれば、このような浄土の清浄なるはたらきにより、より一層、穢としての衆生の煩惱が反照させられることになる。

善導は、ひたすら我が身・我が心の懺悔を説いている。そこには、大師が一心に我が身・我が心を歎きつつ、阿弥陀仏を願う姿が見出される。善導が、衆生の「作願」と往生をどのようにとらえたかについて、「作願」という概念に着目し、世親の『無量壽經優婆塞舍願生偈』(以下『浄土論』) 五念門の作願門における解釈の変容に関して、考察する。

まず、第一章では、願の語の意味に幅があることを提示し、原始仏教における願の主体や内容がどのようなものであるか、また大乘仏教における菩薩の願との違いを明らかにする。大乘仏教における個別の菩薩の願は様々であり、願の変遷も見られることを概観しつつ、浄土經典(『大経』『観経』『佛説阿彌陀経』)等における衆生の願と菩薩の願を主に考察する。願を明示しない『般舟三昧経』にも触れ、『観経』との関連を見ておく。

第二章では、『無量壽經』を論釈した『浄土論』において、世親が説く菩薩の願による浄土莊嚴のありようや、その浄土への往生の願行として示された五念門を考察する。世親の五念門における衆生の捉え方や菩薩行とそのはたらきについて、作願・観察を中心に検討する。

次にそれを承けた曇鸞が、作願をどのように捉え、独自の解釈を論じていくかを考察する。曇鸞は、『浄土論』を解釈した『無量壽經優婆塞舍願生偈註』に、『観経』や『十住毘婆沙論』を踏まえて、衆生が往生する願行としての五念門を説いていく。願生の主体による世親との異同に注目し、作願を検討するとともに、数箇所において世親の『浄土論』の語を入れ替えた意図を考察する。

第三章では、善導の著作順と衆生観を確認したうえで、世親や曇鸞を承けた善導が、『往生礼讃』で五念門の作願と観察の二門を入れ替えたことによる変化や意義を検討する。

第四章では、入れ替えの意義を踏まえ、『観経』を論釈した所謂『観経疏』において、九品の衆生の願往生をどのように解釈しているか、定散善を中心に考察する。そして五念門のそれぞれの行を基本としつつも、『観経疏』に五正行を顕示していく意図を検討する。善導の衆生観を踏まえ、彼が『観経』の三心をどのように解し、その三心を五念門・五正行に具

足することをどう明かしていくのかに注目し、衆生の作願と菩薩の願・大悲心とをどのように関連づけたかを考察する。

大乘仏教を説く經典や論は非常に多く、それぞれ対象とする衆生の願のあり方には違いがあり、その行も様々ではある。よって、願の主体をどのように捉えて論じているか、またそれぞれの願行の内容を明確にし、願生・作願について考察していくこととする。

【追記】なお、著作からの引用は、『大正蔵』を一次文献とした。書き下し等は原則的に『聖典七祖』『聖典』を参照し、場合によって補い、現代かなづかいとした。『聖典七祖』の丸括弧内は論者の註とする。引用文献については以下のように略記した。また「廻向」については、『大正蔵』のみ原典どおり（廻向・回向・廻向）とし、それ以外は廻向とした。

- 『大正蔵』 = 『大正新脩大蔵經』
『大經』 = 『佛說無量壽經卷上』『佛說無量壽經卷下』
『觀經』 = 『佛說觀無量壽佛經』
『小經』 = 『佛說阿彌陀經』
『浄土論』 = 『無量壽經優婆提舍願生偈』
『論註』 = 『無量壽經優婆提舍願生偈註卷上』『無量壽經優婆提舍願生偈註卷下』
『觀經疏』 = 『觀經玄義分卷第一』『觀經序分義卷第二』『觀經正宗分定善義卷第三』
『觀經正宗分散善義卷第四』
『往生礼讃』 = 『往生礼讃』

『聖全一』 = 『浄土真宗聖典全書（一）三經七祖篇』
『聖典七祖』 = 『浄土真宗聖典 七祖篇 註釈版』
『聖典』 = 『浄土真宗聖典 註釈版』

第一章 浄土經典に至るまでの作願の諸相

本章では「願」について、語の意味を考察し、原始仏教から大乘仏教、浄土經典等における願、菩薩の願、衆生の願についてみていこう。

第一節 原始仏教の願から大乘仏教の願へ

「願」とは、大乘仏典におけるサンスクリットのプラニダーナ (Skt. *praṇidhāna*) に相当し、「fixation of mind, and so ardent desire, earnest wish, vow.”¹、即ち「心の固定（前におく）、熱心な願望、本格的な願い、誓い」などと訳される。願は世俗的であったり宗教的のために置かれたりするとある。最も広くは悟りを得ること、仏に成ることともされる。また仏になりたいという心は、菩提を求める心でもあると説かれる。

願は、その内容においては、現世における世俗の願望から菩提心まで幅が広く、往生の願、成仏の願と、多種多様といえる。

桜部建氏は、願の内容（往生の願、成仏の願、誓願等）によって、サンスクリットの語句も分けて考える²。氏は、願の主体にも幅があり、衆生、善男子善女人、菩薩と様々なレベルがあると捉える。桜部氏は、「*praṇidhāna*」菩薩の誓願という崇高な願と同じ語を使っているが、善男子善女人の願生浄土といった願と菩薩の誓願は、区別すべきであるとし、衆生の願生浄土については、「心願、*citta · praṇidhāna* という語が用いられる場合もある」、『大 *Sukhāvatīvyūha*』では、語も区別し、衆生の願生浄土をいうのに「願望」(*spṛh*)の語を用いる場合もある」と説く。

では、原始仏教では、願がどのように捉えられているのだろうか。「*praṇidhāna*」が菩薩の誓願を意味する一方で、原始仏教では、この「*praṇidhāna*」の語は、世間的な生天・福楽への願

1 “BHS”, p. 360

『思想事典』p. 249「誓願」「*praṇidhāna*」「仏道を修行するにあたり、自ら悟りを開こうと誓い、他の者を救おうと誓うこと、または願うこと、Skt.心を前におくこと、願い、誓い」

2 桜部他 [1994] p. 277「ここに「願」というのは、先に第一章、一に「誓願」と書いたのと同じ語（「プラニダーナ」）である。そこではやがて仏になろうという志（「菩提心」）をおこした（「発心」した）菩薩が、仏となったあかつきに実現することを期して自らたてた誓い、願い、を意味した。すなわち法蔵菩薩の四十八願がそれである。それに対して、いまここで「願をおこせ」と勧められているのは菩薩でなく「衆生」あるいは「善男子・善女人」であり、その「願」（「心願」、チッタ・プラニダーナ、という語が用いられる場合もある）の内容はただ浄土に生まれようということである。『阿彌陀經』『無量壽經』の經説の限りでいえば、浄土に生まれること（「往生」）は仏に成ること（「成仏」）と明らかに別であるから、この衆生の「願」とかの菩薩の「誓願」とは、語は同じであるけれども、すくなくとも一応、区別されなければならない（『(大) スカーヴァティー・ヴューハ』では、語も区別して、前者をいうのに「願望」(*スプリハ*)の語を用いる場合もある)。」

“*spṛh*”「desiring」強く望む、欲求する、望む、願う、希望する

近藤 [1960] p. 642「願生ということは単に分別の立場から無分別智へという方向だけを意味するものではなく、後得清浄世間智としての願 (*praṇidhāna*) の光に照らされ、もよおされているという一面をもっている。」

いに用いられており、解脱・涅槃を願うという出世間的・出家的な用法では殆んど使われていないと、藤田宏達氏は説く³。原始仏教の出家の立場では、否定的な意味に捉えられることになる。

出家・在家は、それぞれ出世間的・世間的を意味するが、原始仏教では、出家・在家の別はなかった⁴。出家でも在家でも、釈尊の説く仏説を常に聞く対告衆として、教えを聞く人の意味で、“śrāvaka”⁵（声聞）の語が使われた。声聞は、後代になり僧伽を形成し、仏果と同義の阿羅漢果を願っていく出家修行者・聖者のことを示すようになったとされる。出家は阿羅漢果に到達し、応供・覚ったものとして仏と同義とされ、無学となる。出家の修行には、禪定（四禪・四無色定・滅尽定等）の意義が強調され、原始經典には、様々な禪定観法が説かれる。また、三十七菩提分として、四念処から七覺支・八正道まで説かれ、戒・定・慧の三学がまとめられ、部派仏教において修行体系として組織化されていった⁶。

では、原始仏教における在家の願はどのようなものであったのだろうか。出家と同様に、在家も四向四果が得られるが、在家は出家と違い、阿羅漢果の手前の不還果に到達し、死後天に生まれて、その後解脱する⁷ことを願うとされた。原始仏教の在家においては、世間的な生天・福樂への願いとして、“praṇidhāna”の語が意義づけされていたといえる。藤田氏は、「生天を媒介として解脱を来世に期待することをめざしたものである」⁸と説き、世間的な生天の願いが、来世における解脱への願いに展開するものと解釈している。原始經典には、在家信者の実践法として、信を中心とした「四不壞淨（仏法僧歸依・戒淨）の教え」が挙げられ

3 藤田〔1968〕p.504「原始經典の用法で注意すべきことは、*paṇidhi*,*paṇidahati* という語が、もっぱら生天・福樂を願うという世間的・在家的な教説の中で用いられており、解脱・涅槃を願うという出世間的・出家的な用法では殆んど使われていないということである」【註7】参照

『思想事典』p.249「誓願」「*praṇidhāna*」原始仏教經典ではこの語が（中略）世間的な願いに用いられており、出家の立場では否定的な意味になった」「誓願思想の先駆と考えられる」

4 中村他〔1975〕pp.128-137「早い時期の仏教においては、修行のすすむ段階という点から三種の人間が想定されていた。」として輪廻する人、欲望の領域に帰らない人、彼岸に到達した人をあげる。四衆と呼ばれる比丘・比丘尼、優婆夷・優婆塞（在家仏弟子）もp.130「仏陀を信仰し、その教えを実践してさとりをえようとする点において、まったく平等であると考えられていた。」五戒を守る在家信者の布薩の日の八齋戒は、出家者と同じ実践修行といわれる。

5 『仏教辞典』p.734「声聞」「もと原始仏教聖典で *śrāvaka* とは出家でも在家でも、教えを聞く人の意味であり、仏弟子を意味した。」「後代になると、仏教では、教団を構成している出家修行僧のこのことのみをいうようになった。」「四向四果（預流向・預流果・一來向・一來果・不還向・不還果・阿羅漢向・阿羅漢果）の聖者。」

6 中村他〔1975〕pp.95-97、p.125

7 中村他〔1975〕pp.128-137 聖者の修行の段階を分け、四向四果の八種が説かれ、出家は阿羅漢果に、在家は不還果に到達し、死後天に生まれて解脱するとされた。一般民衆の間には輪廻業報説（因果応報説）が広く受け入れられており、p.134「すでにバラモン教に、戒律を守る生活を続けた人は天の世界に生まれるという信仰があり、原始仏教はこれを世俗人の教化のために、みずからの教えに採り入れた。」【註3】参照

8 宇野他〔1967〕藤田 p.25「念仏によって解脱の道にも入りうることを説いているから、単なる生天をめざしたものではない。先にも一言しておいたような生天を媒介として解脱を来世に期待することをめざしたものである。したがって、浄土經典において、浄土往生の実践法として念仏を説き、かつ次第にそれを代表的な実践法と見做すようになったのは、このような原始仏教の念仏觀を継承・発展せしめたものといつてよいであろう。」

る。後にそこに「施・戒・昇天（生天）の三論の教え」が結びつけられて「六随念」⁹が説かれ、そしてこの三論に引き続いて、四諦までの次第説法となった。藤田氏は、「諸欲の思い・害悪・汚れと出離のすぐれた利益とを説き、聞者が従順な心・柔軟な心・離障の心・歓喜の心・浄信の心を持つようになったとき、諸仏の最勝法説である四諦の教説を開示するのが、型になっている。すなわち、ここには生天の教えから進んで仏教本来の教えに入るべきことが示されているのである。」¹⁰と解釈する。即ち在家信者は、六随念によって、四果のはじめの預流に向かい、そこから段階的に、仏教本来の四諦へと導かれ、輪廻（天界等三界）からの解脱や、阿羅漢果（仏果）を願うことになる。

在家実践道としての六随念の起源について、吉元信行氏は、「Sutta nipāta には、仏道を耕作に喩えて、念が仏道実践の先頭に立つべきことを教えている」¹¹とし、念はその対象を持ったとき「随念へと展開する」と説く。また、松田慎也氏は「六随念はその成立過程において、当初は信仰を媒体とする修道論であつたものが次第に定の修習論へと集約されていったもののようと思われる」¹²と示す。両氏と同様、藤田氏も、念という概念に、原始仏教の信仰の原点を見ている¹³と捉えることができる。生天の願から、仏教本来の出世の願への展開は、修道論としては、念から随念、さらに定へと進む展開と相即するものだといえよう。

ただし、生天を願うことは在家だけに限られるわけではない。藤田氏によれば、出家も生天説とは無関係にはなかった¹⁴。出家の行に禅定（四禅・四無色定・滅尽定等）が説かれ、毛利俊英氏は、『声聞地』において、「少くとも出世間道の四諦の修習が世間道の八定の修行を前提にしているということを窺うことができる。」¹⁵と示す。両氏は、四禅定・四無色定は

9 中村他 [1975] p. 136 昇天→生天と考えられる。

『浄土宗典』「念」①記憶。◎smṛti の訳。普遍的な心の働きではなく、禅定と結びつく限定された心の働きと理解する。また念は信等の五根・五力・七覚支において、念根・念力・念覚支として組み込まれており、仏道実践の徳目とされている。②追憶、憶念。◎anusmṛti の訳で、随念などともいわれる。仏・法・僧・戒・施（捨）・天の六つを念じる六念（六随念とも）は阿含より見られる修行法であり、この念とは仏・法・僧などの対象を念じ、しっかりと心にとどめる修行の一つである。また◎manasiṅkṛ という語も、これと同様の意味で用いられる場合がある。③時間の単位。◎kṣaṇa の訳にあたり、刹那と同じ。

10 藤田 [1971] p. 902

11 吉元 [1969] pp. 177-178、p. 179 「四不壊浄は三不壊浄の結果たる戒と施の成就によって完成したものであるから、三論に従えば、施と戒の当然の結果たる生天、つまり天の概念が加わり、ここに、不壊浄から更に進んで、思い起して忘れないとする随念と結びついて、実践道としての六随念が成立したのである。」

12 松田 [1979] pp. 678-679

13 宇野他 [1967] 藤田 p. 25 【註 8】参照

14 藤田 [1971] p. 903 「出家修行者の基本的実践法である禅定が生天説と結びつけられていることである。阿含を見ると、四禅・四無色定を修することによって、死後生天の果報を得ることが説かれている。」

15 毛利 [1987] p. 572 「(2)もしも彼が世間道へ進むことを撰択するならば、四禅定・四無色定を修習し最終的には五神通を体得する。(3)もしも出世間道へ進むことを撰択するならば、四諦十六行相を観察し四諦を現観して見道に入り修道を経て阿羅漢果を体得する。」

『声聞地』—『瑜伽師地論』「声聞地」 pp. 572-573 「修行目的—即ち世間道は五神通の体得、出世間道は阿羅漢果の体得—を持った個別の修行道であることを大筋で認めながらも、その細部においては、世間道を出世間道の前提として位置づけようと両道の統合を試みているといえる。」

あくまでも三界を出ずるのではなく、三界の色界・無色界である天界への生天を果報とするが、その禪定を前提とすることは、出家の願も生天と無関係とはいえないと解釈する。

願が、生天への願から仏本来の成仏や解脱の願へと進むにしたがって、仏道成就の実践法・行においても、出家は五神通の体得から阿羅漢果の体得へと、また在家は六随念から四諦へと、段階を踏むことが示されている。

以上、願“*praṇidhāna*”の語の意味に幅があると考えられるため、まず原始仏教における意味を中心に論じた。原始仏教においては、“*praṇidhāna*”が、在家を中心として天界に生まれようとする願を意味することが、先学によって示された。また在家にとどまらず、出家における禪定においても、そうした生天への願いと無関係にはなかったことが指摘されていた。しかし、生天への願が最終ではなく、そこから在家は四諦への仏道が、また出家は阿羅漢果への仏道が示され、願が本来の仏道成就へと向かっていくことが窺えた。

では、大乘仏教の菩薩の願はどのような願なのだろうか。原始仏教における願が、世間的な生天への願が中心となっている一方、大乘仏教では、菩薩の願があり、先に桜部氏の説くように崇高な願“*praṇidhāna*”となっている。それは、大乘菩薩の願が、度衆生という本質を持つことによる。『浄土宗典』には、「願」は誓願・本願と示され、「初期仏教当時は、仏道を志す者は阿羅漢となることを目的としたが、仏果を目指す大乘教徒は、一切衆生を救済しようとする願い（度衆生心）と、菩提を求めようとする願い（願作仏心）という誓願思想を持つようになった」¹⁶と説かれる。

大乘仏教では、菩薩の初発心時における四つの根本的な誓い・願を「総願」「四弘誓願」とし、菩薩の個別の誓願を「別願」とする。

四弘誓願は智顗によるものが最初であるとされる¹⁷。智顗¹⁸による『釋禪波羅蜜次第法門』における四弘誓願は、菩薩が修する禪波羅蜜として明かされる。一は未だ度せざるものを度せしめん「衆生無辺誓願度」、二は未だ解せざる者を解せしめん「煩惱無数誓願斷」、三は未だ安んぜざる者を安んぜしめん「法門無尽誓願知」、四は未だ涅槃を得ざるものを涅槃を得せしめん「無上仏道誓願成」と示される。香川孝雄氏は「度、斷、知、成の四弘誓願は、衆生を度し、解し、安んじ、涅槃を得せしめるためであり、これらの一々は苦、集、滅、道の四

『浄土宗典』「三界」欲界（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・六欲天）と色界（四禪天）・無色界（四無色天）（四禪天・四無色天は天界として生まれ変わる場所、同時に禪定の境地をも意味している。）で、三界は煩惱に縛られ輪廻にさまよう場所である。

16 『浄土宗典』「願」

17 香川 [1989] p. 294「四弘誓願は、文献では天台智顗（538–597 年）の『釋禪波羅蜜次第法門』に記されている次の文が最初であるとされる」として、【註 18】に示した文が挙げられている。

18 智顗（538–597）『釈禪門』476b14–18「四弘誓願者。一未度者令度。亦云衆生無邊誓願度。二未解者令解。亦云煩惱無數誓願斷。三未安者令安。亦云法門無盡誓願知。四未得涅槃令得涅槃。亦云無上佛道誓願成。此之四法。即對四諦。」

諦に配されている」¹⁹と説く。智顗は『摩訶止観』²⁰にも四弘誓願を示し、それが「四倒」²¹を破りこれを滅する誓いとして起こされたもの、つまり衆生の苦である現生の無常・苦・無我・不浄からの解脱と得涅槃を願うての菩薩の誓い²²であるとする。

香川氏は、「この誓願の四句は大乗仏教のみならず、説出世部、有部、法蔵部などの部派にも認められる」ものであることを指摘した上で、「仏徳讃歎の四句が誓願の四句として転化したのであろう」と説く。つまり、本来は修行者が崇高な仏徳を讃歎するものであった四句が、自身も仏のようにあらんとして建てた誓願へと転じていったとするのである。四句は、修行者において、仏に準じようとする誓願となったことで、崇高で、またその実践には、高度な行を伴うものとなったと考えられる。

では、総願・四弘誓願に対し、個別の別願としてはどのような願があるのだろうか。広く大乗經典・論等から見ておこう。

初期大乗經典の『大方廣佛華嚴經』(以下『華嚴經』)普賢行願品²³には、十種行願として、諸仏を礼敬し、如来を称讃し、供養を廣修し、業障を懺悔し、功德を随喜し、轉法輪を請い、仏の住世を請い、随仏し常に学び、衆生に恒に順い、普く皆廻向することが説かれる。その功德として、衆生の阿弥陀仏極樂世界への往生が、善財童子に語られる。

『妙法蓮華經』方便品第二²⁴には、釈尊が、舍利弗に「誓願を建てて一切の衆をして、我が如く等しく異なること無からしめんと欲し、我が昔の所願の如きは、今、已に満足し、一切の衆生を化し、皆仏道に入らしめた」と説く。釈尊の誓願は、一切衆生の成仏にある。

『阿閼鞞国經』上²⁵には、東方の阿比羅提世界において、阿閼(不瞋恚)比丘が、瞋恚と愛欲を断じ、結願成就し、今現在にその仏国土において説法し、女人や母子もいとされる。

19 香川 [1989] p.294、pp. 294-301

20 『摩訶止観』139b6-18「十使等是集。念處等集。四倒破是滅。約此起誓。(中略)是爲衆生無邊誓願度。如一空見念八十八使。餘三見六十二等亦八十八使。一人尚爾何況多人。是名煩惱無量誓願斷。如一空見修念處道品。餘一切見正助之道無量無邊。一人尚爾多人亦然。是爲法門無盡誓願知。如一空見煩惱滅。無量見無量煩惱亦滅。一人既爾諸人亦然。是名無上佛道誓願成。」

21 『仏教辞典』p.528「四顛倒」「生存者についてそれが常・樂・我・浄であると考えること。」

22 『大乘本生心地觀經』(『心地觀經』)325b16-20「一切菩薩復有四願。成熟有情住持三寶。經大劫海終不退轉。云何爲四。一者誓度一切衆生。二者誓斷一切煩惱。三者誓學一切法門。四者誓證一切佛果。」

23 『大方廣佛華嚴經』卷三第四十 入不思議解脱境界普賢行願品 844b24-28「應修十種廣大行願。何等爲十。一者禮敬諸佛。二者稱讚如來。三者廣修供養。四者懺悔業障。五者隨喜功德。六者請轉法輪。七者請佛住世。八者常隨佛學。九者恒順衆生。十者普皆廻向」

846c26-29「於一念中。所有行願。皆得成就。所獲福聚無量無邊。能於煩惱大苦海中。拔濟衆生。令其出離。皆得往生阿彌陀佛極樂世界。」

24 『法華經』方便品第二 8b4-7「舍利弗當知 我本立誓願 欲令一切衆 如我等無異 如我昔所願 今者已滿足 化一切衆生 皆令入佛道」

25 『阿閼經』752a4-10「菩薩於一切人民及蜎飛蠕動之類。不得有瞋恚。如是舍利弗。其比丘白大目如來言。天中天。我從今以往。發無上正眞道意。以意勸助而不離之。用願無上正眞道也。當令無諛諂所語至誠所言無異。唯天中天。我發是薩芸若意。審如是願。爲無上正眞道者。」

753c7-9「復次舍利弗。其大目如來無所著等正覺。授阿閼菩薩摩訶薩無上正眞道決時。遍三千大千世界。諸妊身女人皆安隱產。」

『藥師琉璃光如來本願功德經』(以下『藥師經』)²⁶には、藥師琉璃光如來が衆生救済のために十二の願を建て、東方に淨琉璃世界(琉璃光淨土)を建立したと説かれる。阿弥陀仏の救いに与れなくても、藥師如來の名号を聞けば、阿弥陀淨土に往生できると示される。

仏徳讃歎から発したとされる願は、上記のように衆生救済という崇高なものであることが、智顗や大乘經典等から窺えた。大乘菩薩は、総願と別願において、一切衆生救済のために往生や成仏を願うといえる。

では、世親や曇鸞はどのような願を説くのだろうか。世親²⁷は、『無量壽經優婆塞願生偈』(以下『淨土論』)において、『無量壽經』を論釈し、偈文の冒頭に「我一心」「願生安樂國」と示す。安樂國に生まれることを一心に願うという世親自身の願いであり、その往生に自利利他の願行を廻向していく。さらに、世親は、偈文終句では「普共諸衆生往生安樂國」とし、普く諸衆生とともに安樂國に往生すと示す。自身の願いだけではなく、すべての衆生とともに自身も往生を願うとする大乘菩薩の衆生救済の願いが説かれる。

曇鸞²⁸は、『無量壽經優婆塞願生偈註』(以下『論註』)で、『佛說無量壽經』(以下『大經』)の三輩生(上・中・下輩)は、「みな無上菩提の心を発さざるはなし」と説く。「無上菩提心」とは「願作仏心」、「願作仏心」とは「度衆生心」とされる。仏になろうと願う心は、衆生を救おうとする心、衆生を仏國土へ往生させようとする心であるとする。

これを承けて源信²⁹は、菩提を求め淨土往生する願い(願作仏心)を「別してこれをいわば四弘誓願なり」と説く。菩薩の願は、衆生救済にあり、その衆生救済とは、衆生が菩提心を発し、成仏してまた衆生を救済することにあるとする。

以上、菩薩の総願・別願を概観し、菩薩が仏徳讃歎し仏に近づこうと、崇高な願を持ち修行するあり方が示されていることを確認してきた。大乘仏教では、そうした仏・菩薩の願と

26 『藥師經』405a5-b26「世尊藥師琉璃光如來。本行菩薩道時發十二大願。(中略)令諸有情所求皆得」十二願は、光明普照・隨意成弁・施無尽物・安立大乘・具戒清淨・諸根具足・除病安樂・轉女得仏・安立正見・苦惱解脫・飽食安樂・美衣滿足とされる。

406b7-13「及餘淨信善男子善女人等。有能受持八分齋戒。或經一年或復三月受持學處。以此善根願生西方極樂世界無量壽佛所。聽聞正法而未定者。若聞世尊藥師琉璃光如來名號。臨命終時有八菩薩。乘神通來示其道路。即於彼界種種雜色衆寶華中自然化生。」

27 世親(Vasubandhu) 400-480年頃【註76】参照

『淨土論』230c17-231b6「世尊我一心 歸命盡十方 無礙光如來 願生安樂國(中略)我作論說偈 願見彌陀佛 普共諸衆生 往生安樂國」【註78】第二章第一節参照 p.22

『淨土宗典』「無量壽經」梵本は Suktāvatī-vyūha(極樂の莊嚴)の經題を有するものが現存し、(中略)漢訳には十二本あったとされ、『無量壽經』康僧鎧訳、『阿弥陀三耶三仏薩樓伽檀過度人道經』、『無量清淨平等覺經』、『大宝積經』「無量壽如來會」、『大乘無量壽莊嚴經』の計五本が現存しており、他七本は伝わっていない。【追記】本論ではこの五存を『無量壽經』と示す。

28 曇鸞(476-542年頃)【註90】参照

『論註』卷下 842a15-19「案王舍城所說無量壽經。三輩生中雖行有優劣。莫不皆發無上菩提之心此無上菩提心即是願作佛心。願作佛心即是度衆生心。度衆生心即攝取衆生有佛國土心」第二章第二節参照 p.42

『大經』曹魏康僧鎧譯『佛說無量壽經卷上』『佛說無量壽經卷下』『大正藏』【註27】参照

29 源信(942-1017)『往生要集』48c7-17「亦名上求菩提下化衆生心。別謂之四弘誓願。(中略)一衆生無邊誓願度。應念一切衆生悉有佛性。我皆令入無餘涅槃。(中略)二煩惱無邊誓願斷。(中略)三法門無盡誓願知。(中略)四無上菩提誓願證。此是願求佛果菩提。」【註22】参照

しての悟り・解脱は、利他という衆生の救済のためにあり、それが菩提を求めることとなり、自身も仏国土願生・成仏を願い、願成就のために行を修することとなる。菩薩が仏徳を讃歎し、仏願と同様に菩薩自身の願とした度衆生心が菩薩の願である。

本節では、願の語の意味・内容には、世間的・出世間的と幅があり、願の主体にも幅が見られることを確認するとともに、原始仏教と大乘仏教のそれぞれにおける願の様相を概観した。原始仏教における願は世間的な生天を目指すことが中心となるが、在家においては、出世間の仏本来の教えへと、願が進んでいく方向が見出された。ただし、出家も生天の願と無関係とはいえず、そこからさらに願行が成仏・涅槃へ進むと捉えられた。

大乘仏教の菩薩の願については、智顗に始まるとされる総願・四弘誓願について、大乘經典等から概観するとともに、それが仏徳讃歎から発した衆生救済を目的とした高尚な願であることを考察した。別願としての菩薩の誓願は、一切衆生救済・成仏を目指し、より具体的な願となっていることを確認し、世親や曇鸞、源信の説く菩薩の願にも触れた。

第二節 浄土經典における衆生の願と菩薩の願

前節で検討したように、衆生の願は自身の願に端を発しているのに対して、菩薩の願は、仏徳讃歎と衆生救済に向けての成仏に端を発していた。本節においては、衆生の願と菩薩の誓願としての利他行・衆生救済との関連について、浄土經典(浄土三部經)等から考察する。

第一節で示したように、大乘の仏・菩薩は総願と別願を建て、別願としては、普賢菩薩の十願、阿閼仏の願、法蔵菩薩(阿弥陀仏)の四十八願(二十四、三十六願)、釈尊の願、文殊菩薩の願³⁰、薬師仏の十二願(四十四願)、観音菩薩の願³¹などがあつた。菩薩は、願によって衆生救済の依所・場所として仏国土を建立し、仏果を成就していく。そのような仏国土には、毘盧遮那仏の蓮華蔵世界、大日如来の密厳浄土、釈迦仏の靈山浄土、阿閼仏の東方妙喜世界、薬師仏の東方浄瑠璃浄土、阿弥陀仏の西方極楽浄土、弥勒菩薩の兜率天、観音菩薩の南方補陀落山等様々な世界がある。いずれも仏国土は、菩薩の誓願によって莊嚴されており、浄められた国土である。これらのうち、現世ではなく死後、来世において往生を願う仏国土、他方仏国としては、東方妙喜世界、東方浄瑠璃浄土、西方極楽浄土、兜率天等があり、現世の穢に対する浄なるあり方として、具体的に描かれる。

西方極楽浄土は、特にその中でもよく知られており、『大經』には、法蔵菩薩が四十八願

30 赤沼[1981] p.257「(文殊は)菩提を求めざることを語ったが、仏命に依って仏刹を莊嚴する願を説いたのである。これが所謂文殊の十大願なるものであつて、この文殊の本願は(中略)この經典(文殊師利仏土嚴浄經)が最も善く大願の内容をしめしている」

p.259「この經典が阿閼仏の行と阿弥陀仏の安樂世界とに対比せしめて書かれ、その中心をなす思想としては、般若の無所得の教義を以てしている」

31 『法華經』觀世音菩薩普門品第二十五 57c12-16「汝聽觀音行 善應諸方所 弘誓深如海 歷劫不思議 侍多千億佛 發大清浄願 我爲汝略説 聞名及見身 心念不空過 能滅諸有苦」

(別願)を建て、建立した浄土が次のように説かれる。

微風徐動出妙法音。普流十方一切佛國。其聞音者得深法忍。住不退轉。至成佛道。不遭苦患。目覩其色。耳聞其音鼻知其香舌嘗其味。身觸其光。心以法緣。一切皆得甚深法忍。住不退轉至成佛道。六根清徹無諸惱患。阿難。若彼國人天。見此樹者得三法忍。一者音響忍。二者柔順忍。三者無生法忍。此皆無量壽佛威神力故。本願力故。滿足願故。明了願故。堅固願故。究竟願故。『大經』卷上 271a7-17

微風ようやく動きて妙法の音声を出す。普く十方一切の仏国に流れる。その音を聞くものは、深法忍を得て不退転に住す。仏道を成るに至るまで、苦患に遭わず。目にその色を覩、耳にその音を聞き、鼻にその香を知り、舌にその味わいを嘗め、身にその光を触れ、心に法をもって縁するに、一切みな甚深の法忍を得て不退転に住す。仏道を成るに至るまで、六根は清徹にしてもろもろの悩患なし。阿難、もしかの国の人・天、この樹を見るものは三法忍を得。一つには音響忍、二つには柔順忍、三つには無生法忍なり。これみな無量寿仏の威神力のゆえに、本願力のゆえに、満足願のゆえに、明了願のゆえに、堅固願のゆえに、究竟願のゆえなりと。『聖典』pp.33-34 参照

『大經』では、浄土は、そのありようを見る・聞く・嗅ぐ・嘗める・触れるといった五感において、衆生が感じられるように具体的・感覚的に莊嚴され、欣求しやすいように此土の衆生にはたらきかけているとされている。清浄なる莊嚴の浄土を見れば、三法忍を得て仏のはたらきが理解できると示される。衆生は浄土に往生すれば仏に見え、法を聞き、「智慧高明」(二十九・三十願)・六神通(五～十願)を得、そして衆生教化(二十二願)のために、往生後は此土に向かい、此土の衆生を彼土(浄土)願生へと向かわせるはたらきをする³²。

『大經』では、他方仏土の菩薩も阿弥陀仏国を願い往生するという、西方浄土のみならず、十方世界のあらゆる衆生の果徳が示されている。『佛説阿彌陀經』³³(以下『小經』)では、阿弥陀仏の不可思議の功徳を一切諸仏が称讃したまうと説かれる。此土からは、時空を超えたあり方での阿弥陀仏の浄土への願生と称讃が示され、あらゆる衆生が阿弥陀仏浄土に往

32 『大經』267c25-268a10「設我得佛。國中人天。不悉識宿命。下至知百千億那由他諸劫事者。不取正覺設我得佛。國中人天。不得天眼。下至見百千億那由他諸佛國者。不取正覺設我得佛。國中人天。不得天耳。下至聞百千億那由他諸佛所說。不悉受持者。不取正覺設我得佛。國中人天。不得見他心智。下至知百千億那由他諸佛國中衆生心念者。不取正覺設我得佛。國中人天。不得神足。於一念頃下至不能超過百千億那由他諸佛國者。不取正覺設我得佛。國中人天。若起想念貪計身者。不取正覺」(5-10 願)

268b8-14「設我得佛。他方佛土諸菩薩衆來生我國。究竟必至一生補處。除其本願自在所化。爲衆生故被弘誓鎧。積累德本度脫一切。遊諸佛國修菩薩行。供養十方諸佛如來。開化恒沙無量衆生。使立無上正眞之道。超出常倫。諸地之行。現前修習普賢之德。若不爾者不取正覺」(22 願)

268c3-6「設我得佛。國中菩薩。若受讀經法諷誦持說。而不得辯才智慧者。不取正覺 設我得佛。國中菩薩。智慧辯才若可限量者。不取正覺」(29・30 願)

33 『佛説阿彌陀經』『大正藏』姚秦龜茲三藏鳩摩羅什譯

生を願うよう記されている。

こうした仏国土へ衆生を向けるため、無量寿仏の「本願力」が以下のように示される。

其佛本願力 聞名欲往生 皆悉到彼國 自致不退轉『大經』卷下 273a22-23

その仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲へば、みなことごとくかの国に至りて、おのずから不退転に至る。『聖典』p46

法蔵菩薩が、衆生救済を願い浄土を莊嚴したその「本願力」のゆえに、衆生はその名（阿弥陀仏の名）を聞けば、阿弥陀仏国への往生を欲し、皆浄土に往生し、三法忍を得て不退転に至るという衆生利益が示されている。

無量寿仏の「威神力」には、総願としての智慧・慈悲・方便が以下のように説かれる。

超越聲聞縁覺之地。得空無相無願三昧。善立方便。顯示三乘『大經』卷上 266b8-9

不起不滅得平等法。具足成就無量總持百千三昧。諸根智慧廣普寂定。深入菩薩法藏。得佛華嚴三昧。宣揚演說一切經典『大經』卷上 266b10-13

興大悲愍衆生。演慈辯授法眼。杜三趣開善門。『大經』卷上 266b20-22

（菩薩は、）声聞・縁覺の地を超越して、空・無相・無願三昧を得たり。よく方便を立て三乗を顯示す。『聖典』p.6

（菩薩は）不起・不滅にして平等の法を得たり。無量の総持、百千の三昧を具足し成就す。諸根智慧、広普寂定にして、深く菩薩の法蔵に入り、仏華嚴三昧を得て一切の經典を宣暢し演説す。『聖典』p.7

大悲を興して衆生を哀れみ、慈辯を演べ、法眼^{ふき}を授く。三趣を杜^{ふさ}ぎ善門を開く。『聖典』p.7

菩薩は二乗を超えて、一切の存在は空であり、差別の相もなく、求めるものもないという三昧による悟りを得て、そのことを菩薩の方便力で衆生救済に向けて示すとされる。また、菩薩は、起こす善や滅ぼす悪もない平等の中、自他の区別がない世界にあり、すべての法を持ち、限らない三昧を成就し、すべてを知る智慧と禪定で、深く大乘の教えに入り、華嚴三昧（広普寂定）を得てすべての經典、智慧の教えを説く。また、菩薩は大慈悲により衆生を憐れみ、慈愛のことばを説き、智慧の眼を授け、地獄餓鬼畜生への道を閉ざし、仏道へと導くと説く。菩薩は、方便力により衆生に真実の智慧を教え説き、慈悲により衆生を平等に救い摂り、浄土へと願生せしめんとしていることが示される。

『大經』には、総願に続いて別願・四十八願と、その直後に重誓偈³⁴が置かれる。法蔵菩

34 『大經』卷上 269b9-14「我建超世願必至無上道 斯願不滿足誓不成正覺 我於無量劫不爲大施主 普濟諸貧苦誓不成正覺 我至成佛道名聲超十方 究竟靡所聞誓不成正覺」『聖全一』p. 30

薩の願いは、苦悩する衆生をあまねく救うために、必ず無上道に至り仏道を成じ、その名声は十方を超えると説かれる。時と空間を超えて、他方仏国であれ無仏のところであれ、すべての衆生救済を誓った願いである。この四十八願・「無上殊勝」の願が因となり、果として莊嚴された阿弥陀仏の浄土に、すべての衆生を生まれさせ救済しようとする菩薩の願が、衆生に向けてはたらいっている。

別願は『無量壽經』の翻訳時期や訳者によって、願数や内容が異なる。『無量壽經』の初期形態である『佛説阿彌陀經』³⁵（『大阿彌陀經』以下『大阿弥陀』）二十四願から後期『大經』四十八願へと、法蔵菩薩の願はより具体化するが、本論に関連する内容の推移について、以下に示す。

- ・『大阿弥陀』には「如六天王处」（三願）や「如六天人」（九願）が示されるが、『大經』にはない。初期は、六欲天の如く極楽浄土の様相が説かれたと考えられる。
- ・『大經』では、國中菩薩の智慧仏力が強調された。
- ・『大經』では、諸仏世界衆生に対し、蒙光明や聞我名字及び種々の行による利益がある。
- ・『大經』では、他方国土の菩薩が、聞我名字³⁶により不退転・三法忍を得る。

個々の願に説かれる実践のあり方の変遷をたどるならば、仏力・智慧力が強調され、その力のはたらく範囲も広がり、衆生が修し易く往生を願い易いように衆生利益が多様化し、幅を上げた形となっているように思われる³⁷。ここに、時代の推移（釈尊在世から濁悪世）による救いがたい衆生をも救おうと願う菩薩行の大慈大悲が認められる。仏願とは、対機に応じた願いであり、現前に仏に見えようと願う衆生には現前に現れ、戒行を修することのできない衆生には、名を聞いて歡喜踊躍し浄土に往生させると誓った願となっていく。

こうした願の一つに、救済が平生時から臨終時に至ることが、『大經』四十八願中第十九願に臨終現前・来迎・引接・往生の願として説かれる。『大阿弥陀』第七願では、善男子善女人が六波羅蜜を行じ、沙門は斎戒を修し、昼夜絶えることなく一心に念ずること、『大經』第十九願では、衆生が菩提心を発し諸行を修し、至心に欲生すること、『小經』では、善男子善女人が一心不乱に七日間名号を執持すること、こうしたことが条件となり、仏が臨終時に現前する、あるいは来迎・摂生すると誓う仏願が示される³⁸。善男子善女人や沙門といっ

35 『大阿彌陀經』（『大阿弥陀』）吳月支國居士支謙譯『佛説阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經卷上』『佛説阿彌陀經卷下』『大正藏』

36 小林良〔1986〕p.49「＜無量壽經＞における聞名が『大阿彌陀經』では生因願への導入として捉えられたものが更に「後期無量壽經」では他方国土の衆生へ直接阿弥陀仏の功德を及ぼす手段として全く新たな展開を見せている」

37 この推移に関しては今後の研究課題とする。聞名の実践にも難易度の幅がある。臨終時には、自力の限界が間近に迫り来て、仏願力に乗ずる道が開けてくることが頷かれ、聞名は凡夫にとって易行となると考えられる。

38 『大阿弥陀』301b27-c5「第七願。使某作佛時。令八方上下。無央數佛國。諸天人民。若善男子善女人。有作菩薩道。奉行六波羅蜜經。若作沙門不毀經戒斷愛欲齋戒清淨。一心念欲生我國。晝夜不斷絕。若其人壽欲終時。我即與諸菩薩阿羅漢。共飛行迎之。即來生我國。則作阿惟越致菩薩。智慧勇猛。得是願乃作佛。不得是願終不作佛」

『大經』268a29-b2「設我得佛。十方衆生發菩提心修諸功德。至心發願欲生我國。臨壽終時。假令不與大衆圍遶現其人前者。不取正覺」19願（臨終現前願）

た四衆が、現生において平生から念じ戒行を修し、臨終時には仏に見え浄土へ往生するという救済を誓った願である。これらの浄土經典以外にも、臨終時の念仏による見仏や来迎は説かれるが、藤田氏は、「大乘仏教において、臨終来迎の思想が、最も早く、最も顕著な形で説かれるに至ったのは、やはり阿弥陀仏のそれであると言ってよいであろう。」³⁹と示す。

また『大阿弥陀』第四願⁴⁰に、人天・凡夫が阿弥陀仏の名を聞いて、慈心を持ち歓喜踊躍すれば、往生できるとの誓願が示される。聞名往生については、『薬師経』の薬師如来の十二願に説かれる、薬師如来の名号を聞けば、阿弥陀浄土に往生できることを既に確認した⁴¹。『大経』にも聞名の願は様々な利益とともに多く示され、衆生救済の願として誓われる。

そうした法蔵菩薩の誓願によって荘厳された浄土を、横超慧日氏は、「極楽は法蔵比丘の大乘菩薩道によって完成した理想の世界」⁴²であるとする。先に示した『大経』には、菩薩は、「声聞・縁覚の地を超越」と説かれ、第十四願文には、仏国の声聞の数は計り知れない、また『大経』本文中には、声聞菩薩の功德智慧も計り知れない⁴³とされる。たとえ、

268b3-5「設我得佛。十方衆生聞我名號。係念我國殖。諸德本。至心迴向欲生我國。不果遂者。不取正覺」20 願

『小経』347b10-b14「若有善男子善女人。聞説阿彌陀佛。執持名號。若一日。(中略)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」

39 藤田[1970] p.567, p.566「サンスクリット經典の例をあげてみると『文殊師利發願経』『月燈三昧経』『悲華経』には、阿彌陀仏の來迎説が認められ、(中略)『法華経』には、法華の法門を書写する者には、臨終に千仏が現われ、死後、弥勒菩薩の兜率天に生まれるであろうと説き、『華嚴経』の賢首品(中略)に説かれる臨終見仏には、仏の名を示さず、『薬師如来本願経』には八菩薩の來迎を記し、『大乘莊嚴宝王経』には十二如来の來迎を述べるというように、それぞれ異なった來迎説が示されている」藤田[1964] p.484

40 『大阿弥陀』301b8-13「第四願。使某作佛時。令我名字。皆聞八方上下無央數佛國。皆令諸佛。各於比丘僧大坐中。説我功德國土之善。諸天人民。蜎飛蠕動之類聞我名字。莫不慈心歡喜踊躍者。皆令來生我國。得是願乃作佛。不得是願終不作佛」

香川[1958] p.112「初期大経は後期大経に比べて、未だ聞名に重要な意義を認めていないのであるから、見佛の利益は初期大経の特異性と見てよいであろう。」「初期大経は平生の見佛と臨終の來迎を得益として擧げているが、後期大経は三本とも平生の見佛を略して臨終來迎だけを擧げている。」「見佛のみを説いて、聞名を説かない般舟三昧経はこれより見て、甚だ初期の經典であることが推測される。」

藤原凌[1940] p.21「本経(般舟経)より古い成立のものを求むれば小品般若経や阿闍世王經の類であろう」『大阿弥陀』と『般舟経』の成立前後は断定困難とする。藤田氏も断定しない。

41 長尾[2019] p.38「・慧観という一学僧が薬師信仰に注目し、かつ注釈書を以て薬師信仰における実践の流れを「聞名→供養(実践行)→利益」と整理していること、・その信仰内には確かに薬師仏を対象とした供養による願生極楽思想が存在し、唐代初期において弥陀信仰と薬師信仰は願生極楽思想という接点を有していたことの二点を指摘することができた。」

懷感(七世紀中頃～後半)『釈浄土群疑論』T1960.47.0043b2-6「若四輩弟子常修六齋、或昼夜精勤一心苦行、願生西方阿彌陀仏国者憶念、昼夜一日乃至七日、或復中間悔、聞我説是薬師瑠璃光仏本願功德。尽其寿命欲終之日、有八菩薩迎其精神得生浄土」「若し四輩の弟子常に六齋を修し、或いは昼夜精勤し一心に苦行して、西方阿彌陀仏国に生ぜんと願する者の憶念すること、昼夜一日乃至七日、或いは復た中間に悔せんに、我れ是の薬師瑠璃光仏の本願の功德を説くを聞く。其の寿命を尽くして終わらんと欲する日、八菩薩有りて其の精神を迎えて浄土に生ずることを得。」

42 横超[1979] p.89

43 『大経』268a17-19「設我得佛。國中聲聞有能計量。乃至三千大千世界衆生(声聞)縁覺。於百千劫悉共計校知其數者。不取正覺」274b18-19「無量壽國聲聞菩薩。功德智慧不可稱説。」

『大阿弥陀』302a22-27「第二十願者。使某作佛時。令八方上下。各千億佛國中。諸天人民。蜎飛蠕動之類。皆令作辟支佛阿羅漢。皆坐禪一心。共欲計數。我國中諸菩薩阿羅漢。知有幾千億萬

声聞、菩薩と違いがあったとしても、いずれ⁴⁴にせよ、先に見てきた菩薩の別願からも、大乘の仏・菩薩の願は、声聞、縁覚（辟支仏）も含めた、平等にすべての衆生の浄土願生、往生・成仏にあるといえる。

では、大乘菩薩の救済対象である一切衆生の願は、浄土三部経では、どのように説かれていたのだろうか。第一節では、原始仏教における衆生の願を論じ、衆生の願は世間的な願より始まることが窺えた。大乘仏教における衆生の願やそのあり方についての論述を、浄土經典等より検討する。

『大経』には「世の人、薄俗にしてともに不急の事を諍う。この劇悪極苦のなかにして、身の営務を勤めてもってみずから給済す」⁴⁵と、濁悪世間における五欲に没する衆生のあり方が示される。そのような衆生に「迷い」の世界から、仏国へと生まれることを願生し、迷いの穢悪の世を「超絶して去つることを得て安養国に往生」⁴⁶するよう説かれる。その成就については、仏言を信じ、無上菩提心を発し念仏することが勧められている。

また、『小経』においても、菩薩の誓願成就により、功德が莊嚴された浄土が示され、その浄土の莊嚴は、他方の仏国の仏・菩薩も讃歎してやまないとされる。衆生には「この説を聞かんものは、まさに発願してかの国に生まるべし」⁴⁷と浄土願生を発し、一心不乱の「執持名号」によって、往生できると説かれる。『大経』『小経』では、浄土を願う機にも遇わない衆生のあり方が示され、そうした衆生に対して、菩薩の願や浄土の様相が提示され、衆生の願生が願われている。

『佛説觀無量壽佛經』⁴⁸（以下『觀經』）には、主人公韋提希が、阿弥陀仏の極樂世界を願うあり方が示される。韋提希は我が子に幽閉されて苦悩し、閻浮提の濁悪の世を厭い⁴⁹、世尊に「憂悩なき処」を説きたまえと請う。彼女は、釈尊に「清浄業処」を觀せてほしいと願

人。皆令無有能知數者。得是願乃作佛。不得是願終不作佛」

44 横超 [1979] pp. 96-112 龍樹は三乗の別あり、世親は二乗種不生・極樂純大乘世界「咸同一類」、曇鸞は極樂一乗、善導は二乗のままに極樂往生し往生後発心するがゆえに、二乗種（心）は不生、五乗齊入としたとの見解を示す。

『仏教語大辞典』p. 476「三乗」「三つ（声聞乗・縁覚乗・菩薩乗）の乗り物・立場・道を歩むもの・さとりに至る三つの実践法・教え」

荏谷 [1965] p. 145「三車火宅の喩に於て、鹿車を求めた聲聞乗にも、羊車を求めた縁覚乗にも、牛車を求めた菩薩乗にも、等しく一佛乗たる大白牛車が與えられた如くに、それは從來の小乗大乘の対立を撥無せしめて、それら三乗を等しく生かしめる立場として理解されうるのである。」

渡辺 [2003] p. 158「『（摩訶般若）鈔經』は、（中略）ブツダの智慧というよりも、より明確に大乘の特色である菩薩にふさわしい智慧として、「一切智」を考えていた可能性がある。求めるべき階位を菩薩とブツダとで明確に区別していたとまでは言えないが、少なくとも、一切智を仏智と同じように大乘の求むべき最高の智慧と考えていたことは明らかである。」三乗菩薩道の優位

45 『大経』巻下 274b26-27「然世人薄俗。共諍不急之事。於此劇惡極苦之中。勤身營務以自給済」。『聖典』p. 54、『聖全一』p. 51

46 『大経』巻下 274b22「必得超絶去。往生安養國。」『聖典』pp. 53-54

47 『小経』347b16-17「説此言。若有衆生聞是説者。應當發願生彼國土」『聖典』p. 125

48 『觀經』晁良耶舍譯『佛説觀無量壽佛經』『大正藏』第二章第二節参照 p. 36

49 『觀經』341b16-17「唯願世尊。爲我廣説無憂悩處。我當往生。不樂閻浮提濁惡世也」『聖典』p. 90

う⁵⁰。自己の煩悩のままの願いとして清浄なる世界を観ることを請い、釈尊は多くの極楽世界を見せしめ、韋提希は、極楽世界の「阿弥陀仏の所」に生まれることを樂う⁵¹。同時に、「仏滅後の衆生」は、濁悪不善にして五苦に逼められ、どのように阿弥陀仏の極楽世界を見たとてまつることができるのか⁵²、自身は「仏力」により極楽世界を見られたが、「未来の衆生」が、無量寿仏・二菩薩をどのように観たとてまつるのか⁵³と釈尊に問いかける。韋提希は、未来の一切の衆生の観仏・観極楽世界や往生も願っている。釈尊は、韋提希に応え、定善観法を第一の日観から第十三の雑想観まで順に説き、観仏を願う行ずる「観仏三昧」を示す。また、釈尊は、併せて九品散善三福をも示し、戒・修善行の「念仏三昧」を説く。一方、『観經』流通分の最後には、釈尊が阿難に「無量寿仏の名を持て」⁵⁴と、韋提希のような凡夫である衆生に、往生を願って「称名念仏」を示す。『観經』の説示によれば、韋提希の願いは、煩悩のままの欲望に発した願いであることが窺える。

浄土三部經においては、現世に生きる衆生について鋭い洞察がなされ、衆生は迷いの悪世において、その事実として迷いの中にあることを知る由もなく、日夜世事に明け暮れていると説かれる。この三部經典における衆生の「願」は、浄土に生まれることを願う、往生を願うという自己が救われようとする願いである。出世間の浄土を願うため、原始仏教の世間的な生天の願いと違いがあるとはいえ、自己の煩悩ともいえる願として、生天の願いと大きく変わるものでもない。衆生が濁悪世を厭い、阿弥陀仏の極楽浄土への往生を願うあり方は、世間を厭いながらも、世間的な願いから発していることが示されている。菩薩の衆生を救おうとする利他の願いとは全く異なる。

しかし、仏・菩薩は、このような悪逆や凡夫も含めた衆生が、救われようと浄土を希求することを願っており、願往生という方向は一致する。浄土願生は現世において完結できる願いとは異なり、来世を願うことでもあり、自己が死することでもある。現世の否定、自己の否定につながることになる。衆生が、自己のみの願いであっても死後の来世の生を願うこと、浄土を願い求め一心に相続することは、菩薩の願いでもあり、そのために菩薩は多様な願を建てていると、浄土經典に説かれている。

浄土三部經以外にも、阿弥陀仏国への往生を願うことが、『華嚴經』、『藥師經』、『般舟三昧經』⁵⁵（以下『般舟經』）等に見られる。以下で『観經』に影響を与えた⁵⁶とされる『般舟

50 『観經』341b20-21「求哀懺悔。唯願佛日教我觀於清淨業處。」『聖典』p. 90

51 『観經』341b28-c1「世尊。是諸佛土。雖復清淨皆有光明。我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。唯願世尊。教我思惟教我正受。」『聖典』p. 91

52 『観經』341c26-27「若佛滅後諸衆生等。濁惡不善五苦所逼。云何當見阿彌陀佛極樂世界。」『聖典』p. 93

53 『観經』342c20-22「世尊。我今因佛力故。得見無量壽佛及二菩薩。未來衆生。當云何觀無量壽佛及二菩薩。」『聖典』p. 98

54 『観經』346b15-16「佛告阿難。汝好持是語。持是語者即是持無量壽佛名」『聖典』p. 117

55 『般舟經』(pratyutpannabuddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra)梵本は散逸して伝わらない。『佛說般舟三昧經』一卷本 T0417、『般舟三昧經』三卷本 T0418 がある。

56 宇野他〔1967〕藤田 p. 27「十三觀説は、『般舟三昧經』における定中見仏の思想を受けたもの

經』が、阿弥陀仏国への衆生の願往生の様相をどのように説いているか、願・念（随念）や観仏・見仏、また称仏について第三・四章善導に関わるためここで触れておきたい。

菩薩の願は示されないが、初期大乘仏典の『般舟經』には、すべての四衆、比丘比丘尼（出家・声聞）・優婆塞優婆夷（在家・菩薩）の見仏が説かれている⁵⁷。在家優婆夷も、五戒を持ち仏法僧に帰依し、比丘比丘尼を敬い「般舟三昧」を得ること、諸天人民が、「空無相無願」の「般舟三昧」を得て「須陀洹道」を、比丘比丘尼は「阿羅漢道」を、菩薩は「無所從生法樂」を得る⁵⁸ことが示される。そして「過去仏・当来諸仏・今現在十方無央数仏」が十方人民にはたらき、平等覺を得せしめる⁵⁹と説かれる。二乗・声聞・縁覺といった言葉は直接には使われていないが、「阿羅漢辟支仏」⁶⁰と二乗を表現し、すべての衆生、二乗も三乗も諸天・人も「般舟三昧」を得て、それぞれ段階を踏み、仏道を成就することが明かされている。

龍樹に帰される『大智度論』⁶¹、『十住毘婆沙論』（以下『十住論』）、善導の『依觀經等明般舟三昧行道往生讚』⁶²（以下『般舟讚』）にも「般舟三昧」が説かれる。

末木文美士氏によれば、「般舟三昧」⁶³とは「仏をひたすら思念することにより、現在諸仏が行者の眼前に出現するという三昧」即ち念仏三昧である。

で、『無量寿經』とはかなり異なった視点から浄土思想を述べたものと言ってよい。」

末木〔1986〕p. 209「般舟三昧は、仏をひたすら思念することにより、現在諸仏が行者の眼前に出現するという三昧であるが、その底には実体的な仏や心を否定する空の理論があり、そこから「心即仏」と心と仏の一体化が説かれるのである。こうした般舟三昧の思想が『観無量寿經』の源流をなしていることは言うまでもない。」「般舟三昧においてはひたすら仏を念ずるという念仏三昧であったのが、ここでは（『観仏經典』）段階的に仏の色身を觀想していく觀仏三昧の方法が工夫されたのである。」そこに「小乗の禪觀が統合」された思想であると、氏は説く。しかし、空思想が觀經に引き継がれているかは、議論の余地があろう。【註 114】参照 p.55

57 『般舟經』T0417.13.0901b13-15 四輩品第五「優婆夷欲學者。當持五戒自歸於三。何等爲三。自歸命佛。歸命法。歸命比丘僧。不得事餘道。」901b26「敬事比丘比丘尼 如是行者得三昧」T0418.13.0909c7-9「是菩薩。若從比丘比丘尼。優婆塞優婆夷所。得聞是三昧當視如佛。」

58 『般舟經』佛印品第十六 T0418.13.0919b10-22「何等爲佛印。所識不當行。無所貪。無所求。無所想。無所著。無所願。（中略）無所滅。無所壞。無所敗。道要道本是印中。阿羅漢辟支佛。不能壞不能敗不能缺。（中略）今我說是三昧時千八百億諸天阿須輪鬼神龍人民。皆得須陀洹道。八百比丘皆得阿羅漢道。五百比丘尼皆得阿羅漢道萬菩薩皆逮得是三昧。皆逮得無所從生法樂。」

59 『般舟經』勸助品第十三 T0418.13.0917b17-19「令其與十方人民。及蜎飛蠕動之類。共得阿耨多羅三耶三菩阿惟三佛。持是三昧助歡喜功德」

917c8-10「過去及當來 現在諸世尊 勸助功德行 度脫諸十方 蜎飛之蠕動 悉逮平等覺」

60 【註 58】阿羅漢辟支仏参照

61 『浄土宗典』『大智度論』「伝龍樹造・鳩摩羅什訳。漢訳のみ伝わり、梵本等は伝わっていない。『大品般若經』の注釈書で、原文を引用しながら逐文で解説を施している。六波羅蜜の思想が中心となっているが、広く仏教の諸思想を網羅し、仏教辞典としての性格も有しているといえる。」龍樹 Nāgārjuna（150-250 年頃）インド仏教の僧『中論（頌）』中觀派の祖

『十住論』68c17-18「般舟三昧名見諸佛現前菩薩。得是大寶三昧。」【註 72, 125-127】参照

62 『般舟讚』比丘僧善導撰『依觀經等明般舟三昧行道往生讚 一卷』『大正藏』448b21-23「由前三業無間。心至所感。即佛境現前。正境現時。即身心内悦。故名爲樂。亦名立定見諸佛也。」

63 『般舟經』T0418.13.0903c12「諸佛悉在前立」

末木〔1986〕p. 209【註 56】参照

吹田〔2020〕pp. 18-19 多項目の戒行を挙げ、「〔般舟〕三昧とは何かというと、(1) 仏を対象とする作意 (*manasikāra) でもって仏に向かうことである。（中略）(82) 常に諸仏の功德を憶念 (*anu-Smṛ) することである（後略）」『般舟經』T0418.13.0904b26「何等爲定意。從念佛因縁。向佛念意不亂。」T0418.13.0904c22-23「常念諸佛功德。自歸爲依佛。定意得自在」

『般舟經』には大乗特有の諸仏⁶⁴を見ることが説かれ、現前の仏に見え、無生法忍、不退転を得るとされ、十方諸仏のうち、阿彌陀仏一仏の見仏を説く箇所もある。吹田隆徳氏によれば、阿彌陀仏を念ずるときは夢中における有相⁶⁵と同様とされる。彼は、「般舟三昧の具体的な実践内容」として、「当時の行者は、他方仏の姿かたちを耳で聞き、その情報に基づいて仏を心の中に作ろうとしていた」⁶⁶と示す。まさに世間的（夢中姪女人）な願から発しているといえよう。

さらに『般舟經』には、阿彌陀仏を念ずれば、阿彌陀仏に見え、来生を願って、阿彌陀仏の名を常に念ずれば、阿彌陀仏国に往生する⁶⁷と説かれる。念ずることにより、現世において阿彌陀仏に見える現益と、来世には仏国への往生という当益が示される。吹田氏は、「般舟三昧（加行）→仏随念（本行）→往生→無上正等覺」という道程が、修道論として示されているとする。また、それが『般舟經』の原形とされる行品にのみ見られることから、阿彌陀信仰に特有の修道論の中に位置づけられ、阿彌陀仏を随念するための加行となっていたのが、般舟三昧の本来的な役割である」⁶⁸と説く。つまるところ、氏は、阿彌陀仏国往生を目的とした随念の行に至る過程として、般舟三昧による見仏があると解釈していると考えられる⁶⁹。

64 原始・部派仏教では仏は釈尊のみであるが、大乗仏教の他方仏国土では、諸仏が法を説く。藤田 [1958] p. 381 「他方佛と結びつけるためには、一世界一佛思想との矛盾を避ける意味からして、佛国土としての世界の多数存在が前提されねばならない。然るに、阿含には佛の光明・音聲が三千大千世界に及ぶとする説は成立しているにしても、かかる三千大千世界が多数存在するという点に至っては何ら明説がない」

平川 [1989] p. 295 「十方世界多仏出世の思想は、過去仏に多数を認めることから、そのもとで修行する菩薩をさらに多数認めることになり、さらにこれに、三千大千世界のインドの宇宙観が加わって成立したものと考えられる。」藤近 [2004] p. 68 平川氏を引用

65 吹田 [2021] @p.30 般舟三昧の実践において「諸仏を対象とする際には無相的な態度をとるが、しかし阿彌陀仏が対象の場合には有相的な態度をとる。つまり般舟三昧の実践態度としては有相と無相が並立し、思想的な一貫性を欠いた状態になっている」

『般舟經』T0418.13.0905b4-7 「各於夢中到是姪女人所與共棲宿。其覺已各自念之。佛告陀和。我持三人。以付。若持是事爲人説經。使解此慧至不退轉地得無上正眞道。」

66 吹田 [2022] p.137

67 『般舟經』T0417.13.0899a27-b1 「佛言。菩薩於此間國土。念阿彌陀佛專念故得見之。即問。持何法得生此國。阿彌陀佛報言。欲來生者當念我名。莫有休息則得來生」「我名」は一卷本のみ。

『般舟經』T0418.13.0905b11-13 「阿彌陀佛。語是菩薩言。欲來生我國者。常念我數數。常當守念。莫有休息。如是得來生我國。」

68 吹田 [2021] ⑥p. 175

吹田 [2016] p.334 “manasi-Kr”は心を対象に向わせる、注意作用を意味する、作意する、思惟、思念する、般舟三昧の目的は見仏とする。一方“anu-√smṛ”は、記憶の想起を意味する随念、正念、仏随念の目的は往生、空三昧を獲得するならば仏随念とする。氏は、見仏から常念（隨念）往生へと、両者の関係を修行上の発展とみて、般舟三昧により仏に見え“manasi-Kr”、仏隨念“anu-√smṛ”により行の成就を得て、覺知・往生すると示す。

* 『般舟經』で、はっきり使い分けされているかは検討の余地ありと考える。

69 吹田 [2021] @p.32 一方で、吹田氏は、「諸仏を対象とする際には無相的な態度をとる」p.30 「仏を念じることによって空三昧を得る。」とする。空（三界を出る）→無生法忍→不退転へと捉えている。吹田 [2021] ⑥p.176 「大乗仏教の中で空思想が展開するにつれて次第に結びつきを強めていった」【註 65】参照

『般舟經』T0418.13.0905b22-23 「何等爲證。證是三昧知爲空定。」905b26-28 「自念一切所有皆如

仏を見る「諸仏悉在前立」ということは、末木氏も説くように、仏が現前に出現することである。阿弥陀仏に見えるという願いは、戒行を修しながら、作意・随念していく過程において、世間的な有相の念が先にあるとされる。対象として見ようと願い念ずる中に、阿弥陀仏が現れる、即ち見えるということである。つまり常に念ずることによって現前する、即ち仏の側から現れたと受け止められると推察される。

この「諸仏悉在前立」は、以下に示す「仏三昧力」によって明かされている。『般舟經』では、あくまでも、現世において平生見仏・夢中見仏することによって、仏の教えすべてを理解するとされる⁷⁰。般舟三昧念仏行は、四衆の戒・行を伴い、常行として随念し、現世において仏の四諦の教えを成就する行になる。人民・凡夫を念頭においておらず、厳しい行といえる。しかし、この般舟三昧の念仏行にはたらく仏力、威神力があると説かれる。吹田氏は、「この三昧は仏力によって成り立っているからである。仏の威力をもって三昧の中にとどまる者には三事がある。〔すなわち〕、仏陀の威神力（anubhāva）をもつ事、仏の三昧力をもつ事、〔自らが積んだ〕過去の功德力をもつ事である。この三事があることによって〔菩薩は〕仏を見ることが出来る」⁷¹と、意識する。したがって、般舟三昧は、衆生が有相から入り、仏力・仏の功德によって、仏に見えることが得られる願行でもあり、仏に見えることによって仏の教えを成就することが示される。

ここに、龍樹に帰される『大智度論』『十住論』⁷²の仏力易行道へと、また仏力往生へとも

夢耶。佛言。其人用念空故。便逮得無所從生法樂。即逮得阿惟越致。」906a8-11「心者不知心 有心不見心 心起想則癡 無想是泥洹 是法無堅固 常立在於念 以解見空者 一切無想念」香川〔1958〕p.100「この經典においては淨土教は全く空思想を土臺としたものの上に成り立っているということが如實に示されている」淨土教と空思想を異質とは捉えない。

幡谷〔1979〕p.1「『般舟三昧經』は（中略）原始大乘經典（大乘の語が始めて用いられた『小品般若』以前に成立した大乘仏教經典）と見做される大阿弥陀經を承けると共に、小品般若等の般若空思想の影響をも受けて成立したもの」

70 『般舟經』T0418.13.905a24-26「不於是間終。生彼間佛刹乃見。便於是間坐。見阿彌陀佛。聞所說經悉受得。」

吹田〔2021〕@p.31「この〔世界〕で〔の生涯を〕終えて、彼方の仏国土に生まれてやっと見ることが出来るのでもない。この〔世界〕にいながらにして阿弥陀仏を見て、説かれた教えを聞き、〔その教えを〕すべて把握し理解する。」

71 吹田〔2021〕@p.33

『般舟經』T0418.13.0905c15-18「是三昧佛力所成。持佛威神。於三昧中立者。有三事。持佛威神力。持佛三昧力。持本功德力。用是三事故。得見佛。」

72 武田〔2000〕p.225「『大智度論』の性格を、その独自の思想において要約するならば、『大品般若』の髓文解釈の体裁を保ちつつ、得無生忍法を自利成就の「不退転位」の指標として認識し、般舟三昧を利他成就のための「方便」（中略）として示すことによって、自利と利他との円満をめざす大乘の菩薩道の理想を詳しく解説しようとしたところのもの」ということになる。」

武田氏は不退転位（『十地經』第八不動地）は自利成就の高位の菩薩行と解する。

『大智度論』314a21-25「復次般若波羅蜜は諸佛母。父母之中母功最重。是故佛以般若爲母。般舟三昧爲父。三昧唯能攝持亂心令智慧得成。而不能觀諸法實相。般若波羅蜜。能遍觀諸法分別實相。」123c28-124a3「今佛神力故。衆生雖在遠處亦得相見。又如般舟三昧力故。雖不得天眼而見十方。佛眼耳無礙。亦如劫盡燒時 一切衆生自然皆得禪定得天眼天耳。佛以神力故。令一切衆生皆得遠見亦復如是。」

『十住論』43b10-13「若人願作佛 心念阿彌陀 應時爲現身 是故我歸命 彼佛本願力 十方諸菩薩 來供養聽法 是故我稽首」【註 61, 125-127】参照

つながる根拠が見出されるといえる。また、藤原凌雪氏の説くように⁷³、念仏がすべての衆生に向けての願行として、対象の幅を広げていくことが示される。

以下に香川氏の所論をまとめておきたい。氏によれば、般舟三昧は平生の見仏にほかならない。それについて、氏は「かかる空・無我の念仏より導かれた境地で、我執、我所執を打破して行ったところに形成せられた慧の体得であり、そこで見仏が可能となる」と論じ、見仏を「般若・慧のはたらき」に基づくもの⁷⁴と理解している。氏はさらに、そこから往生へと進む悲の面が、『無量壽經』において詳説されると考えている。氏は、慧のはたらきに仏の三昧力を、また仏・菩薩の願による救済として、方便としての悲のはたらきを想定していると推察される。仏道には、機に応じた実践として八万四千の道があると説かれる。香川氏の「我執、我所執を打破」という行や、自力不能の認識においても、当然ながら衆生の実践行には幅があるとされる。よって、各々の機に応じ、仏は慧のはたらきや大慈大悲のはたらきとして顕れ、衆生はその仏を知り、仏国往生へと願うこととなる。

『般舟經』では、衆生の世間的な願いから発する平生時の見仏（慧のはたらき）が、『無量壽經』の菩薩の願においては、臨終時まで、また来迎や迎接、往生に至る時（悲のはたらき）まで広がっていた。藤田氏は、阿弥陀仏を「念ずる」“anusmarati”, “manasikaroti”ことが、来迎を得ること、それは極楽への往生を「願う」“pranīdadhāti”ことであると説く⁷⁵。氏は“pranīdhāna”と同義の“pranīdadhāti”を極楽往生の願いと捉え、世間的な生天の願いから、出世間の往生への願へとつながるものと理解していると考えられる。氏は、現生において恒に阿弥陀仏を願い、願から（随）念は、臨終時・往生までの継続を意味し、それが諸經における来迎の条件であるとする。氏は、臨終への関心は、原始仏教における生天への願とともに、インドに古くから認められると説く。衆生の願いである生老病死の苦が除かれることとともに、臨終時の心不転倒、生天・来世への救い、あるいは極楽往生は、古より皆の願いと念であったと考えられる。衆生の願生という願いは、世間的な願いから始まるが、出世間的な

色井 [1964] p. 177 「龍樹（十住論）は般舟三昧を念佛三昧と称し、三十二相八十種好を以てする色身の念観、四十不共法等佛の功德を以てする法身の念観、あるいは實相を以てする念観、佛の十號を以てする念観を示している（中略）佛との対面という受動的な般舟三昧が、佛の念観という能動的な念佛三昧に発展しているのが知られる。」

73 藤原凌 [1940] p. 27 「本經（『般舟經』）の念仏三昧に於て特に注意すべきことは、小乗經典の念仏が、釈迦中心であり、而も単なる帰敬若しくは追憶の形式に非ずんば、主として生天の道に過ぎなかったに対し、ここでは既にはっきりと阿弥陀仏を対象となし、而も見仏或いは往生を目的とする念仏三昧として道俗に勧められていることである。茲に大乘的念仏への画期的展開が見受けられるのである。」

74 香川 [1958] pp. 116–117

75 藤田 [1964] p. 486 「来迎を受ける条件として、諸本が一致して強調するのは、阿彌陀佛を「念ずる」 anusmarati, manasikaroti ことであり、それは極楽への往生を「願う」 pranīdadhāti ことになって表われるのである」氏はここでは、 anusmarati, manasikaroti を念ずるという意味では同義におく。p. 493 「臨終来迎思想は、「臨終正念」という内容の上でも、また「臨終来迎」という形式の上でも、それぞれ一方においては、原始佛教に源流をある程度辿ることが出来るとともに、他方においては、バラモン教文献に類似の説を見出すことが出来るといつてよいであろう。」

pp. 489–492 臨終来迎思想は「シャタパタ・ブラーフマナ」「ウパニシャッド」等、インドにおいては古くから認められると説く。

往生や成仏を願う（随）念となって、慧や悲のはたらきとして菩薩が衆生に向けて願う仏教本来の教えへと向いていくと捉えられる。

以上、本章では、第一節において、原始仏教における衆生の願は世間的な生天を目指すことが中心となるが、そこからさらに行や願が進むと捉えられ、生天説から展開していくあり方が窺えた。一方、大乘仏教の菩薩の願は、仏徳讃歎から展開した衆生救済を目的とした高尚な願と捉えられた。

第二節では、大乘菩薩の衆生救済の願による浄土建立や、浄土の様相、そのはたらきについて、浄土経典等から見てきた。菩薩の誓願は、時代を経て願の内容に推移が見られ、平生時の諸仏現前から臨終時の来迎や迎接の誓い、聞名往生への誓願等が説かれ、濁世の一切衆生の救済を願い、智慧・慈悲・方便としてはたらくと示された。『般舟經』にも、阿弥陀仏を有相で具体的に念じ、般舟三昧を得られるとする仏三昧力が示され、阿弥陀仏国往生への願・念となることが説かれていた。ただし、浄土三部經における衆生は悪逆凡夫としても示され、往生への願いは、原始仏教の生天の願と同様に、世間的な願いから発し、厭離穢土・欣求浄土といった願いへと展開すると推察された。

では、衆生の利他の願とは何をいうのであろう。菩薩が衆生を救う願は利他（または利他のための自利）と捉えられる。一方衆生の願生は、我一心に我一人が自己の救い・願いを求める自利であり、そこに他者はいない。韋提希も初めは自己の願いであった。そうした衆生の果てしない願行は無限に続き、修することが困難な凡夫にとっては、願生心を起こし浄土往生を求めれば求めるほど、自己の欲望（我執）と清浄なる浄土とのはざままで苦闘することになるのではないだろうか。凡夫の欣求浄土が自利でしかないとすれば、利他の願や皆共往生とする願心はどうして起こるのであろう。菩薩の願いが衆生にいつ、どのようにはたらくのか、衆生の願いが利他をともしなうのかについて、第二章以下において、具体的に世親・曇鸞・善導の論を検討する。

第二章 善導以前の五念門における作願の主体

第一章において、原始仏教の衆生の願、大乘仏教・浄土經典における菩薩の願・衆生の願について検討した。

本章では、衆生の願・菩薩の願が具体的にどのように捉えられているか、菩薩の願がどのようなにはたらくのかについて、世親⁷⁶・曇鸞⁷⁷に見ていく。第一節では、世親が『無量壽經優婆提舍願生偈』（『浄土論』）において、『無量壽經』を優婆提舍（解説、論釈）し、安樂国莊嚴の菩薩の願と衆生の往生への願、そしてその行として示した「五念門」（礼拝門・讃歎門・作願門・觀察門・廻向門）のうち、作願門を中心に検討する。その際、特に世親が作願の主体として言及する善男子善女人の概念、および作願において、救済の対象となる衆生のあり方についても考察する。第二節では、曇鸞が、世親の五念門を相続し、『無量壽經優婆提舍願生偈註』（『論註』）に説いた作願門と觀察門を扱う。曇鸞の『論註』における救済の対象となる衆生は様々であり、それに応じて作願と觀察に生じる世親との内容の相異について論述する。

第一節 世親・・・善男子善女人の願生

世親は、『無量壽經』を解釈し『浄土論』を説いた。『浄土論』は、願生偈と長行の二部から構成されている。前者は、韻文で五言四句二十四行（九十六句）からなっており、後者は、願生偈の解説がなされる散文で、五念門による往生を主題とし、觀察の対象である三種二十九句の莊嚴相（国土十七種・仏八種・菩薩四種）と、その解説から構成される。

世親は、偈頌の冒頭に「願生安樂国」、末に「往生安樂国」と、安樂国への願生・願往生を示す⁷⁸。世親が、願生を目的とし、『無量壽經』を解釈し、偈頌を説いたことが明かされている。そして安樂国願生のために、行として五念門を示す。偈頌の後の長行においては、以下のように説いている。

此願偈明何義。觀安樂世界。見阿彌陀佛。願生彼國土故。云何觀。云何生信心。若善男子善女人。修五念門成就者。畢竟得生安樂國土。見彼阿彌陀佛。『浄土論』231b8-11

76 世親（Vasubandhu）400-480年頃、古代インド仏教瑜伽行唯識学派の僧、「天親」と訳される。実兄の無著によって、説一切有部より大乘仏教へ帰依する。大乘の經論は多く、瑜伽行唯識教学を大成する。『浄土論』は、北魏の菩提流支による漢訳一本（北魏529か531年訳出）が現存するのみである。

77 曇鸞 476-542年頃、【註90】参照。

78 『浄土論』230c17-231b6「世尊我一心 歸命盡十方 無礙光如來 願生安樂國（中略）何等世界無 佛法功德寶 我皆願往生 示佛法如佛 我作論說偈 願見彌陀佛 普共諸衆生 往生安樂國」「世尊、われ一心に尽十方無礙光如來に歸命したてまつりて、安樂国に生ぜんと願ず。

（中略）なんらの世界なりとも、仏法功德の宝なからんには、われ願わくはみな往生して、仏法を示すこと仏のごとくせん。われ論を作り偈を説く。願わくは弥陀仏を見たてまつり、あまねくもろもろの衆生とともに、安樂国に往生せん。』『聖典七祖』pp.29-32

この願偈はなんの義をか明かす。安樂世界を觀じて阿彌陀仏を見たてまつる。かの国土に生ぜんと願ずるがゆえなり。いかんが觀じ、いかんが信心を生ずる。もし善男子善女人、五念門を修して成就しぬれば、畢竟じて安樂国土に生じて、かの阿彌陀仏を見たてまつることを得。『聖典七祖』p.32 参照

世親は、偈文の義は、阿彌陀仏の「安樂国」に生まれることを願い、国土を觀て仏に見えることとする。どのように觀て信心が生まれるのかと記し、「善男子善女人」が「五念門」を修し成就すれば、「安樂国」に「往生」し仏を見たてまつることを得ると示す。

この五念門について、世親は、五念のそれぞれの門を、続けて以下のように示す。

何等五念門。一者禮拜門。二者讚歎門。三者作願門。四者觀察門。五者迴向門。云何禮拜。身業禮拜阿彌陀如來應正遍知。爲生彼國意故。云何讚歎。口業讚歎。稱彼如來名。如彼如來光明智相。如彼名義。欲如實修行相應故。『淨土論』231b11-17

なんらか五念門。一には礼拝門、二には讚歎門、三には作願門、四には觀察門、五には迴向門なり。いかんが礼拝する。身業、阿彌陀如来・応・正遍知を礼拝したてまつる。かの国に生ずる意をなすがゆえなり。いかんが讚歎する。口業、讚歎したてまつる。かの如来の名を称するに、かの如来の光明智相のごとく、かの名義のごとく、如実に修行して相應せんと欲するがゆえなり。『聖典七祖』pp.32-33 参照

世親は、「五念門」とは、一「礼拝門」、二「讚歎門」、三「作願門」、四「觀察門」、五「迴向門」と説く。

一の「礼拝」は、「身業」でもって、阿彌陀仏国に生ずる「意」のために、阿彌陀如来・応供・正遍知（如来尊称の十号）を礼拝する。

二の「讚歎」は、「口業」でもって、阿彌陀如来の「名を称し讚歎」とし、阿彌陀如来の光明智相・「名義」（無量寿・無量光）のごとく「如実修行」と示す。

三の「作願」、四の「觀察」は続けて以下のように説かれる。

云何作願。心常作願。一心專念畢竟往生安樂國土。欲如實修行奢摩他故。云何觀察。智慧觀察。正念觀彼。欲如實修行毘婆舍那故。彼觀察有三種。何等三種。一者觀察彼佛國土功德莊嚴。二者觀察阿彌陀佛功德莊嚴。三者觀察彼諸菩薩功德莊嚴。『淨土論』231b17-23

いかんが作願する。心につねに願を作し、一心にもつぱら畢竟じて安樂国土に往生せんと念ず。如実に奢摩他を修行せんと欲するがゆえなり。いかんが觀察する。智慧をもって觀察し、正念に彼土を觀ず。如実に毘婆舍那を修行せんと欲するがゆえなり。かの觀

察に三種あり。なんらか三種。一にはかの仏国土の功德莊嚴を觀察す。二には阿弥陀仏の功德莊嚴を觀察す。三にはかの諸菩薩の功德莊嚴を觀察す。『聖典七祖』p.33 参照

「作願」は、心（意）業とは直接に表現しないが、「心常作願」と表現し意業を充てることを示唆し、身業の礼拝門、口業の讃歎門の後に置く。世親は「一心専念」に往生を願い、「如実修行」すること、即ち「奢摩他」心が散乱せず思いを止め寂靜になる行を修ずるとする。

四の「觀察」においては、「智慧」をもって「正念」に安樂国土を觀るとする。作願の「奢摩他」に続く「毘婆舍那」を「如実修行」し、仏国土・阿弥陀仏・諸菩薩の「功德の莊嚴」を、ありのままに正しく觀察する止觀行を説く。作願と觀察の止觀の成就によって、信心が生まれ、「安樂国」に「往生」し仏を見たとまつとする。

世親の説く五念門は、礼拝門、讃歎門、作願門、觀察門と願生への行を実践し、作願から觀察へは、自己の心を集中させていく行といえる。衆生の願は、智慧を伴う觀察において成就する。そのような止觀行を、現世において修し成就することは、凡夫である衆生にとっては厳しいと推察される。

次に、五の「廻向」について、世親は続けて以下のように説く。

云何廻向。不捨一切苦惱衆生。心常作願廻向爲首成就大悲心故。『浄土論』231b23-24『聖全一』435

いかなが廻向する。（廻向とは、）一切苦惱の衆生を捨てずして、心につねに願を作し、廻向を首とする。大悲心を成就するがゆえに。『聖典七祖』p.33 参照

世親は、廻向の「心常作願」は、主体である菩薩が安樂国に往生後、「大悲心」を成就し得て、一切苦惱の衆生に廻施し救済を願うとする。先の作願における「心常作願」では、主体である善男子善女人が、一心専念に心を凝らして自身の安樂国願生を念ずる。作願と廻向においては、「心常作願」の主体が、作願では善男子善女人、廻向では高位の菩薩であり、「心常作願」の目的は、作願では自身の往生、廻向では一切苦惱の衆生の往生とされる。一切衆生の願往生には違いないが、自身の往生と、他者（一切衆生）の往生とに異同が見られる。

廻向とは、ふり向けるという意味で、大乘仏教では、自己の功德を他に向ける、つまり利他することが重要となる。第一章でも確認したが、菩薩の願は衆生救済であり、衆生が願生することにあつた。世親の五念門では、作願門で衆生（善男子善女人）の願は自己の往生であるが、廻向門では菩薩の願として衆生救済に向いている。善男子善女人の願から菩薩の願へと、主体が往生を契機として、願をすべての衆生に向けることになり、願の継続でもないが願の分断でもないといえられる。

衆生が自己の善行等を廻向する自己の願往生と、一方、菩薩が菩薩自身の衆生救済の願として廻施する衆生の願往生と、どのように関連するのだろうか。世親が、衆生をどのように見ていたのかということから検討していく。

世親は長行の冒頭で、五念門の実践主体として善男子善女人を挙げる。世親にとって、善男子善女人はどのような概念なのだろうか。

大乘經典には、善男子善女人は多く登場する。平川彰氏によれば、「大乘經典の支持者が、善男子・善女人と呼ばれていることが非常に多い。」とし、「菩薩」という模範的な修行者よりは、「善男子・善女人は、もっと卑近な日常的な般若波羅蜜の実践者を考えてよい」と示される。しかし、「実際にはこの人びとこそが大乘仏教の支持者、実践者であった」とされる⁷⁹。勝崎裕彦氏は、平川氏の「大乘經典の支持者」、また梶芳光運氏の説く「対告衆」を指示しつつ、勝崎氏自身は般若波羅蜜の「經卷供養」を実践する在家者と示す⁸⁰。

『大阿弥陀』（前期『無量壽經』）・『小經』では、善男子善女人が使われている。『大阿弥陀』では、二十四願文中、二願（第六の来生我国作菩薩、第七の終時来迎）に表現され、また、阿弥陀仏を念じて欲生する衆生を善男子善女人⁸¹として、三輩⁸²に区分し説かれる。上輩は出家者、中輩は出家ではないが、經・八齋戒を保ち、布施をし、仏語を信受する等、一日一夜欲生する者、下輩は布施等ができないが、教えを得て昼夜十日一心念欲する。中・下輩は臨終時に仏が夢中に姿を見せしめ、仏の名を聞き、悔過⁸³後、化土往生することが説か

79 平川 [1989] p.356、p.358、p. 371「部派教団においては、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の教団秩序が存在していたから、善男子を出家者までも適用することは困難であったであろう。（中略）大乘經典が、善男子・善女人を盛んに用いるのは、そこに部派教団と異質的なものがあることを示すものであろう。』『大智度論』では、「菩薩」という場合には、六波羅蜜の修行者、般若の智慧の実践者の意味が強い。（中略）これにたいして、「善男子・善女人」といえば、同じく大乘の修行者であるが、しかし供養・受持・誦誦等の日常的な修行の実践者という点に重点が置かれている。」

80 勝崎 [1984] pp. 926–928「平川彰博士が、「大乘經典の支持者」（『初期大乘仏教の研究』243）」、「梶芳光運博士が、（中略）対告衆としての善男子善女人の説示内容に注目（『大乘仏教の成立史的研究』324–326）」、氏は「般若波羅蜜の書写及びその經卷の書写・供養等」「經卷供養は、舍利供養や仏塔供養の否定を受けてのもので、それらとは異質の新しい信仰形態であった」「優婆塞、優婆夷とは区別された在家生活者」と示す。

81 『大阿弥陀』卷下 301b22–23「諸天人民。若善男子善女人。欲來生我國。」

301b28–29「諸天人民。若善男子善女人。有作菩薩道。奉行六波羅蜜經。」

82 『大阿弥陀』卷下 309c24–310c16「其世間人民。若善男子善女人。願欲往生阿彌陀佛國者有三輩。（中略）最上第一輩者。當去家捨妻子斷愛欲。行作沙門。就無爲之道。當作菩薩道。奉行六波羅蜜經（中略）其中輩者。其人願欲往生阿彌陀佛國。雖不能去家捨妻子斷愛欲行作沙門者。當持經戒無得虧失。益作分檀布施。常信受佛經語。（中略）欲往生阿彌陀佛國。一日一夜不斷絕者。其人便於今世。亦復於臥止夢中。見阿彌陀佛。其人壽命欲終時。阿彌陀佛即化。令其人目自見阿彌陀佛及其國土。往至阿彌陀佛國者。可得智慧勇猛。（中略）其三輩者。其人願欲往生阿彌陀佛國。若無所用分檀布施（中略）當一心念欲往生阿彌陀佛國。晝夜十日不斷絕者。壽命終即往生阿彌陀佛國。」

83 藤近 [1998] p. 604「無量壽經系統の經典で、法藏菩薩の誓願として、阿弥陀仏と悔過の関係が説かれているのは『大阿弥陀經』の第五願のみである。」

『大阿弥陀』卷上 301b14–20「第五願。使某作仏時。令八方上下。諸無央数天人民。及蜎飛蠕動之類。若前世作惡。聞我名字。欲來生我國者。即便反政自悔過。為道作善。便持經戒。願欲生我國不斷絕。壽終皆令不復泥犁禽獸薜荔。即生我國。在心所願。得是願乃作仏。不得是願終不作仏。」p. 604「ここでは、前世で悪をなしても、阿弥陀仏の名前を聞き、悔過し、善をなし、經戒を保ち続けられれば、死後、三惡趣に落ちることなく、阿弥陀仏国に生まれると説かれている。しかし、成就文の三輩段に見られる悔過では、阿弥陀仏の名を聞くという内容は欠落している。」

れる。一方、不信は男子女人⁸⁴と表現され、未だ度脱できないとされている。『大阿弥陀』では、上輩は出家菩薩、中輩は八齋戒の在家菩薩を想定していると推察され、阿弥陀仏の名を聞き信じ、悔過し善をなし、経戒を保ち続ける善男子善女人・出家在家菩薩の往生を説いている。『大経』（後期『無量壽経』）には、善男子善女人は使われない。

世親は、『大阿弥陀』を典拠とした『浄土論』で、善男子善女人の五念門と記す。彼は、「衆生」という表現を二十回⁸⁵使うが、そのうちで救済される対象として十三回使い、「苦悩する衆生」という表現を使うことが多い。「凡夫」という表現はしない。「煩惱」は、「煩惱林」と、最後の出第五門において使用するのみである。世親は、濁世の衆生の煩惱等について、それらからの厭離については説かない。「憐愍一切衆生心」といった表現から、世親は、仏・菩薩側から慈悲の眼でもって衆生を見ているといえよう。「衆」は十一回使用し、「天人不動衆」「丈夫衆」といった表現をとる。また「汚泥華」は、煩惱の中に、菩薩に開導されて生ずる仏の正覚の華を現し、救われた衆生を示す。安樂国に生じた衆生を、救われた衆・清浄なる衆として描いている。

『大阿弥陀』では、善男子善女人の対義語として使用される男子女人は、不信を現していた。世親は、願生の衆生に信を勧奨し、「衆生」は「救われる対象」という意味で用い、また呼びかけとしても善男子善女人としたと考えられる。世親は、五念門を行ずる主体は「善男子善女人」・「菩薩」と捉えているといえよう。

そのことは、『浄土論』偈文の表現からも窺える。世親は、第一章第一節でも論じたように、偈文の冒頭に「我一心に安樂国に願生せん」と願い、終わりには「普く諸衆生とともに安樂国に往生せん」⁸⁶と締め括る。「我一心」の世親の願いから、終には、衆生とともに往生を願う世親自身を表現する。

また、世親は、偈文の仏国土の菩薩功德莊嚴では、「我皆願往生」⁸⁷と示す。「我」即ち菩薩と、「皆」即ち菩薩行を修する善男子善女人が、往生・成仏を願うと解される。世親は、菩薩とともに善男子善女人が往生を願い、「示仏法如仏」仏のごとく法を示すとする。世親の示す善男子善女人は、出家や在家の上位の願生者（優婆夷優婆塞）と捉えられる。

善男子善女人の観察する安樂国は、法蔵菩薩の誓願により莊嚴され建立された事的で視覚的で想像しやすい、そして何より衆生が欲する清浄なる仏国土である。同時にそれは「無為法身」が現す「第一義諦妙境界」⁸⁸とされ、第一義諦、即ち色も形もない空真如からの現

84 『大阿弥陀』卷下 317b27–c1 「其有人民男子女人。聞彌陀佛聲。不信有者。不信經佛語。

（中略）殃惡未盡。尚未當度脱故。」

85 『浄土論』衆生—「衆生所願樂」「普共諸衆生」「苦悩衆生」「衆生所願」「衆生淤泥華」「教化衆生」「衆生苦」*2「衆生世間」*3「一切衆生」*2「一切衆生苦」*2「衆生心」*2「憐愍一切衆生心」「攝取衆生」「苦悩衆生」、衆—「淨華衆」「不動衆」「丈夫衆」等

86 『浄土論』230c17–18「世尊我一心 歸命盡十方 無礙光如來 願生安樂國」231b5–6「我作論説偈 願見彌陀佛 普共諸衆生 往生安樂國」【註 78】参照 p.22

87 『浄土論』231b3–4「何等世界無 佛法功德寶 我皆願往生 示佛法如佛」【註 78】参照

88 『浄土論』232a13–14「彼無量壽佛土莊嚴。第一義諦妙境界。十六句及一句次第説。」232b25–28「謂眞實智慧無爲法身故。此清淨有二種應知。何等二種。一者器世間清淨。二者衆生世間清淨。器世間清淨者。向説十七種佛國土功德莊嚴成就。」

れとして、形あるものに莊嚴されている。よって、「三界の道に勝過せり」と説かれ、三界（欲界・色界・無色界）と比較できない清浄なさまを現している。穢土における穢に対する浄ではなく、比較するものもない、はかり知ることができない浄穢を超えた法蔵菩薩の願の世界を現す。

この世界の觀察（三種、国土・仏・菩薩の二十九）のうち、仏住持の功德莊嚴を觀察することが、以下のように示される。

即見彼佛未證淨心菩薩。畢竟得平等法身。與淨心菩薩無異。淨心菩薩與上地諸菩薩。畢竟同得寂滅平等故『淨土論』232a29-b3

すなわちかの仏を見たとてまつれば、未證淨心の菩薩畢竟じて平等法身を得て、淨心の菩薩と異なることなし。淨心の菩薩と上地のもろもろの菩薩と畢竟じて同じく寂滅平等を得るがゆえなり。『聖典七祖』p.37 参照

世親は、止觀行によって觀察が成就し阿弥陀仏を見たとてまつれば、二地以上七地以前の未證淨心⁸⁹（未だ平等をさとらない）菩薩も、淨心の菩薩（八地以上の菩薩）や上地菩薩（九地・十地菩薩）と同様の寂滅平等を得ると説いている。善男子善女人が、五念門を修し止觀の成就により、高位の菩薩行を修していくことは、願行の分断ではないと推察される。しかし、世親の示す菩薩は、非常に高位の菩薩（二地以上）を想定している。そうした菩薩の廻向行を菩薩巧方便行として、以下のように説く。

如是菩薩奢摩他毘婆舍那廣略修行。成就柔軟心。如實知廣略諸法。如是成就巧方便迴向。
（中略）菩薩巧方便迴向者。謂說禮拜等五種修行所集一切功德善根。不求自身住持之樂。欲拔一切衆生苦故。作願攝取一切衆生。共同生彼安樂佛國。『淨土論』232c3-9『聖全一』441

かくの如く菩薩は、奢摩他毘婆舍那を広略に修行し、柔軟心を成就して、如実に広略の諸法を知り、かくの如く巧方便迴向を成就する。（中略）菩薩の巧方便迴向とは、いわく、説ける礼拝等の五種の修行の集むところの一切の功德善根は、自身の住持之樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するがゆえに、一切衆生を攝取し、ともに同じく彼の安樂仏国に生ぜんと作願するなり。『聖典七祖』p.39 参照

世親は、往生後の菩薩の願行は、仏国土でも奢摩他・毘婆舍那を修行し、如実に智慧を得て、慈悲・方便力でもって菩薩の「巧方便迴向」として、一切衆生に廻施すると説く。菩薩は自利を求めず、自己の一切の功德善根を衆生に廻施し、ともに衆生が願生し抜苦することを願

89 幡谷〔1957〕p.133「未證淨心の菩薩」については、曇鸞が初地以上と見做すのに対して、世親は二地以上と見做したようであり、少しく相違している。」

う利他の願行を示し、第一章の菩薩の総願と同様といえる。

菩薩の願行である「三種随順菩提門」として、「無染清浄心」「安清浄心」「樂清浄心」が以下のように示される。

一者無染清浄心。不以爲自身求諸樂故。二者安清浄心。以拔一切衆生苦故。三者樂清浄心。以令一切衆生得大菩提故。以攝取衆生生彼國土故。『浄土論』232c17-21

一には無染清浄心なり。自身のために諸樂を求めざるをもつてのゆえなり。二には安清浄心なり。一切衆生の苦を抜くをもつてのゆえなり。三には樂清浄心なり。一切衆生をして大菩提を得しむるをもつてのゆえなり。衆生を攝取してかの国土に生ぜしむるをもつてのゆえなり。『聖典七祖』p.40

菩薩の作願は、仏と同様の「大悲心」である。菩薩が衆生のために苦を抜き、衆生に作願の心「大菩提」を得せしめ、衆生を救い取り仏国土に生じさせる。そのような心が菩薩の清浄心であると説く。あくまでも安樂を得るのは衆生である。

こうした菩薩行として衆生を抜苦し与樂せんがために、菩薩自身は五念門を修して法門に随い、衆生へとはたらかせる自在を成就すると説かれる。

名菩薩摩訶薩隨順五種法門所作隨意自在成就。如向所説。身業口業意業智業方便智業。隨順法門故。復有五種門漸次成就五種功德應知。何者五門。一者近門。二者大會衆門。三者宅門。四者屋門。五者園林遊戲地門。此五種門。初四種門。成就入功德。第五門成就出功德。『浄土論』233a2-9

菩薩摩訶薩、五種の法門に随順し、所作意に随いて自在に成就すと名づく。さきの所説のごとき身業・口業・意業・智業・方便智業は、法門に随順するがゆえなり。また五種の門ありて漸次に五種の功德を成就す、知るべし。何者か五門。五門とは、一には近門、二には大會衆門、三には宅門、四には屋門、五には園林遊戲地門。此の五種の門は、初めの四種の門は入の功德を成就し、第五門は出の功德を成就す。『聖典七祖』p.41 参照

世親は、菩薩が五念門の礼拝・讃歎・作願・觀察を修して、身口意の三業・智業の功德が成就し、はじめの四種門（近門・大會衆門・宅門・屋門）において、入の功德である安樂国往生を成就すると説く。菩薩が、安樂国において五念門を修し、自在力、智慧と方便力を深めていく功德の様相が示される。続いて第五門は、以下のように説かれる。

出第五門。以大慈悲觀察一切苦惱衆生。亦應化身迴入生死園煩惱林中。遊戲神通至教化地。以本願力迴向故。『浄土論』233a19-22

出第五門とは、大慈悲をもって一切苦悩の衆生を觀察して、また応化身をもって、生死の園、煩惱の林のなかに廻入して遊戲し、神通をもって教化地に至る。本願力の廻向をもってのゆえなり。『聖典七祖』p.42 参照

出第五門（園林遊戲地門）においては、菩薩の三業・智業の功德が満てて、方便智業即ち巧方便廻向として衆生に利益他する。世親は、出第五門は、往生後の菩薩が安樂国から此土・穢土に來たりて、自在力と仏力・「本願力」の大悲心を廻向し、一切衆生を願生せしめるはたらきをすると捉えている。世親は、法蔵菩薩が願を起こし、安樂国の菩薩の功德莊嚴が成就し、その大悲心をもって菩薩が作願廻向し、衆生に大菩提の心である願生を得せしむると説く。そうした安樂国から衆生へのはたらきを「本願力」と示す。世親は、法蔵菩薩の本願の威力が安樂国の莊嚴に備わりはたらき、安樂国での願行はすべて衆生に向くと説く。

以上、世親は、偈文において自身の「我一心」の願いから「普共諸衆生」と利他の願を記し、善男子善女人の往生行に五念門を示した。五念門では、作願門と觀察門が一連となった止観行、即ち仏国土・仏・菩薩の功德莊嚴の觀が成就し往生すると説いた。

世親が五念門の主体として言及する善男子善女人は、止観を行修する在家や戒・施・善の行者が想定され、また菩薩が救済する一切衆生は、仏に救われるべき対象と捉えられていた。

世親は、作願門と廻向門に「心常作願」と記し、作願門は善男子善女人が自己の往生を願い、廻向門は、菩薩が一切衆生の往生を願い、自己の願を廻向すると説いた。菩薩が本願力の大慈悲の成就を得て衆生に廻施する大乘菩薩道を示したといえる。

『浄土論』を解釈し、曇鸞は『論註』を著わした。世親は、作願と觀察を止観の成就とした往生を説くが、行の難易について言及しない。また本願力を他力とは表現しない。次節では、曇鸞の作願門と觀察門の解釈を中心に考察していく。

第二節 曇鸞・・・浄土の功德と衆生の作願

本節では、曇鸞⁹⁰が、世親の『浄土論』を詳説した『論註』において、五念門を相続しつつ、五念門の主体や往生の願、願成就について具体的にどのように捉えているか、菩薩の願いと衆生の願いの関係をどのように見ているかを考察する。特に作願・觀察における世親との異同について、曇鸞が龍樹に帰する論著や『観經』も引用していることを踏まえ検討する。

まず、曇鸞が『論註』に『浄土論』を引用するにあたり、言葉が入れ替わった箇所のうち、

90 曇鸞、中国南北朝北魏時代の僧（476–542 年頃）玄忠大師。龍樹の『中論』『十二門論』、龍樹に帰する『大智度論』と提婆に帰する『百論』（以上を合して「四論」という）と仏性の教えの研究を極めた。著書に『無量壽經優婆塞舍願生偈註卷上』『無量壽經優婆塞舍願生偈註卷下』、『讚阿彌陀仏偈』一卷、『略論安樂浄土義』一卷がある。曇鸞は『論註』で、『浄土論』は龍樹の易行道を説くと示す。龍樹（150–250 年頃）【註 61,72,125–127】参照

三点を提示する。

- ・偈文の菩薩功德莊嚴に記される「我皆願往生」を「我願皆往生」⁹¹とする。
- ・三種觀察の功德莊嚴を莊嚴功德とする。意図的に入れ替えと考えられる。
- ・廻向「心常作願廻向爲首成就大悲心故」を「心常作願廻向爲首得成就大悲心故」とする。意図的挿入と考えられる。

これらの入れ替えについては、本節中においてそれぞれ検討する。曇鸞による入れ替えの意図を、五念門の解釈における世親との異同とともに考察していく。

初めに、曇鸞がどのように五念門を捉えたかについて、世親の偈文の解釈から追っていく。曇鸞は、『浄土論』の偈文・四句二十四行について、五念門を充当させ、以下のように説く。

第一行四句相含有三念門。上三句是禮拜讚歎門。下一句是作願門。第二行論主自述我依佛經造論與佛教相應。所服有宗。何故云此。爲成優婆提舍名故。亦是成上三門起下二門。所以次之説。從第三行盡二十四行是觀察門。末後一行是廻向門。分偈章門竟『論註』826c19-827a1

第一行の四句にあい含みて三念門あり。上の三句はこれ礼拝・讚歎門なり。下の一句はこれ作願門なり。第二行は論主みずから、「われ仏經によりて『論』を造りて仏教と相応す、服するところ宗ある」ことを述ぶ。なんがゆえぞいふとならば、これ優婆提舍の名を成ぜんがためのゆえなり。またこれ上の三門を成じて下の二門を起す。ゆえにこれに次いで説けり。第三行より二十四行尽くるまで、これ觀察門なり。末後の一行はこれ廻向門なり。偈の章門を分ちおわりぬ。『聖典七祖』pp.50-51 参照

曇鸞は、第一行を帰依と願生の表明、第二行を造論の意趣、第三～二十三行を三種二十九句の莊嚴相、第二十四行を廻向の句とする。第一行「世尊我一心 帰命尽十方 無礙光如来 願生安樂国」の上三句を礼拝・讚歎門、「願生安樂国」を作願門とした上で、これらの三門を「三念門」と表現し、願生を強調する。第二行「我依修多羅 眞実功德相 説願偈総持 与 仏教相応」は、優婆提舍と名づけた所以と示し、先の「三門」を成じて觀察・廻向を起こすとする。第三行から末行前二十三行までは、觀察門（安樂浄土・仏・菩薩の莊嚴）、末行「我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安樂国」は、廻向門と解す。世親の五念門を承け、曇鸞は五門を順に説く。ただし、上三門と下二門に分けて捉え、作願と觀察を止観で直接結びつけ一体化させる世親の解釈と異なると考えられる。

曇鸞は、第一行の「我一心」について、それが世親の「無碍光如来を念じて安樂に生ぜんと願じ、心々相續して他の想間雜することなき」⁹²一心とし、阿弥陀仏への信の現れである

91 『浄土論』【註 78,87】 p.26 参照、『論註』【註 136】 p.42 参照

92 『論註』卷上 827a13-15「所以仰告。我一心者。天親菩薩自誓之詞。言念無礙光如来願生安樂。心心相續無他想間雜」

と示す。曇鸞は、偈文の末行についても世親の「廻向門」⁹³とし、世親が「自身の功德を衆生に廻施し、ともに阿弥陀仏を見たてまつり安樂国に來生せん」とすると捉える。即ち偈文は、世親が一心に念じ、諸衆生とともに往生を願う世親自身の高尚な願いと曇鸞は解す。

では、衆生の願生や五念門を、曇鸞はどのように捉えるのであろう。次に、長行の解釈に見ていく。世親の偈文に続く長行を、曇鸞は『論註』で、「願偈大意・起觀生信・觀行体相・淨入願心・善巧摂化・離菩提障・順菩提門・名義摂対・願事成就・利行満足」の十章に分科し、構成されると解釈する。その「起觀生信」について、以下のように示す。

起觀生信者。此分中又有二重。一者示五念力。二者出五念門。示五念力者 云何觀云何生信心若善男子善女人修五念門行成就畢竟得生安樂國土見彼阿彌陀佛 出五念門者何等五念門 一者禮拜門二者讚歎門三者作願門四者觀察門五者迴向門『論註』835a15-21

起觀生信とは、この分のなかにまた二重あり。一には五念力を示す。二には五念門を出す。五念力を示すとは、いかんが觀じ、いかんが信心を生ずる。もし善男子善女人、五念門を修して行成就しぬれば、畢竟じて安樂國土に生じて、かの阿弥陀仏を見たてまつることを得。五念門を出すとは、なんらか五念門。一には禮拜門、二には讚歎門、三には作願門、四には觀察門、五には迴向門なり。『聖典七祖』pp.100-101

曇鸞は、「善男子善女人」が、世親の説く五念門を修して安樂淨土に往生し、阿弥陀仏を見たてまつる觀と信を生ずることを、五念門のはたらきとして「五念力」とし、五門を示す。

以下、順に曇鸞の五念門の解釈を検討する。曇鸞は、世親の五念門禮拜門「身業禮拜阿弥陀如来應正遍知」を承けて

今應常作願生意故禮阿彌陀如來也『論註』835b9-10

いまつねに願生の意をなすべきがゆえに、阿弥陀如来を礼したてまつるなり。『聖典七祖』p.102

とし、如来を禮拜することは、常に往生を「願」うことであると説く。

次に、曇鸞は讚歎門について世親を直接引用⁹⁴し、「口業讚歎」は「彼如来名」を称することとし、「如實修行」を以下のように解釈する。

93 『論註』卷上 833c16-18「此四句是論主迴向門。迴向者。迴己功德普施衆生。共見阿彌陀如來生安樂國」

94 『淨土論』231b15-17「云何讚歎。口業讚歎。稱彼如來名。如彼如來光明智相。如彼名義。欲如實修行相應故。」第一節参照 p.23

云何爲不如實修行與名義不相應。謂不知如來是實相身是爲物身。又有三種不相應。一者信心不淳。若存若亡故。二者信心不一。無決定故。三者信心不相續餘念間故『論註』835b22-

27

いかなが如実に修行せず、名義と相応せざるとなすとならば、いわく、如来はこれ実相身なり、これ為物身なりと知らざればなり。また三種の不相応あり。一には信心淳からず、存ずるがごとく亡ずるがごときゆえなり。二には信心一ならず、決定なきがゆえなり。三には信心相続せず、余念間つるがゆえなり。『聖典七祖』p.103

曇鸞は、如来が「実相身」（真如実相にかなった自利円満の身）であり、衆生を救うために、「為物身」（衆生のために利益をほどこす利他円満の身）となつてはたらくことを知り、淳い心（淳心）で、ただ一心（一心）に継続（相続心）して如来を信じ、如来の名を称することが、「如実に修行」し「名義」（無量寿・無量光）と相応する讃歎門であると説く。

では、この三心を具しての「如実修行」が、「名義相応」とはどういうことであろう。

彼無礙光如來名號能破衆生一切無明。能滿衆生一切志願。『論註』835b19-20

かの無礙光如来の名號は、よく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満てたまう。『聖典七祖』p.103

曇鸞は、「名号」が一切の「無明」を破すとし、「指月のたとえ」や「浄摩尼珠」⁹⁵で解き明かす。名号に「陀羅尼の章句」⁹⁶や呪術的な文に近い崇高な力を持たせた解釈⁹⁷を加え、名号と法のはたらきが一体と捉える。香月院深励⁹⁸は、『浄土論註講述』（以下『講述』）で名を「仏智」と見做している。曇鸞は、称名に如来の功德や智慧を示し、一心の称名による名号

95 『論註』835c2-4「若稱佛名號便得滿願者。指月之指應能破闇。」「聖典七祖』p.104

839a25「譬如淨摩尼珠置之濁水水即清淨。」「聖典七祖』p.126

96 『道教事典』p.382 陀羅尼 dhāraṇī「漢訳して憶持というように、本来は、記憶する力のことである。（中略）道教は、仏教の陀羅尼を呪文として早くから採り入れたが、採り入れ方には、大別して二種類があった。①仏教の陀羅尼に似せた呪文。②仏典の陀羅尼を、ほぼそのまま流用している場合。」神子上・深励【註 97,98】参照

97 神子上 [1969] p. 6、「曇鸞時代には、「江北仏教」「江南仏教」と異なる性格が見られ、後者は「神仙方術的信仰」と結合し道教的仏教となり、前者は西域に近接し、正統仏教教学の発展を見るに至った。しかし民間の北人から喜ばれたものは、仏教に含まるる神仙方術的要素であった。（五胡の侵入以来、神仙方術的仏教が教化力を拡大した。）これがあるが為に北地仏教に宗教的生命を与えたとも考えられる。曇鸞の行った教化の中にも、この神仙方術的性格があり、『論註』の中に陀羅尼、章句、禁呪、音辞等に言及したのはその証左と言ってよい」【註 96】参照

98 香月院深励 1749-1817 年、江戸時代の浄土真宗の僧。

『講述』[1897] 上巻講述卷第二十八会 p.29「総持というは無碍光の智慧のことと釈したまう総持は梵語に陀羅尼という（中略）第九地の菩薩が無量の陀羅尼門を得させられてあらゆる仏經の文義をのこさず覚えて持つが陀羅尼の徳なり」『講義』[1985] p. 168【註 96】参照

の功德が一切の「無明」を破し、願を満たし往生すると説く。彼は、愚人の下品⁹⁹は、「法性無生」を知る¹⁰⁰智慧もないが、称名の功德によって願生すれば、実の生にこだわる煩惱は自然に滅するとする。曇鸞の捉える衆生は、後に検討するが、「無明」の衆生と推察される。

次に作願門について、曇鸞は世親の作願門¹⁰¹を引用し、「奢摩他」の止に世親とは別の解釈も加え、三義を示す。

奢摩他云止者今有三義。一者一心専念阿彌陀如來。願生彼土。此如來名號及彼國土名號能止一切惡。二者彼安樂土過三界道。若人亦生彼國。自然止身口意惡。三者阿彌陀如來正覺住持力自然止求聲聞辟支佛心。此三種止。從如來如實功德生。『論註』835c26-836a3

奢摩他を止というは、今三の義あり。一には、一心にもっぱら阿彌陀如來を念じてかの土に生ぜんと願すれば、この如來の名号およびかの國土の名号、よく一切の惡を止む。二には、かの安樂土は三界の道に過ぎたり。もし人またかの國に生ずれば、自然に身口意の惡を止む。三には、阿彌陀如來の正覺住持の力、自然に聲聞・辟支仏を求むる心を止む。この三種の止は、如來の如實の功德より生ず。『聖典七祖』p.106 参照

曇鸞は、一に、この世において一心に如來を念じて願生すれば、如來と國土の名号の功德により、「一切の惡」が止むと説く。口業における如來名号が「一切無明」を破すと同様、名号の功德が「一切惡」を止むとする。吉岡義豊氏は当時の中国の状況を踏まえ、「勸善止惡」を、中国における道教思想に影響された現世的な仏教思想¹⁰²と捉える。曇鸞は、この世を一切惡と捉え、往生への障りとみて、彼土や如來の功德を願い念ずる。二に、この世（三界）を超えたかの國に生ずれば「自然」に「身口意惡」は止み、三に、如來の力で二乗を求むる心も止むとする。曇鸞は、彼土では「自然」に聲聞や緣覺も菩薩道を求め、利他行を修するようになるとする。そしてこの三種の止は、如來の「如實功德」より生ずると説く。

99 『觀經』346a13-15『論註』卷上 833c29-a2「如此愚人以惡業故。應墮惡道經歷多劫受苦無窮。」「かくのごとき愚人、惡業をもつてのゆえに惡道に墮して、多劫を経歷して苦を受くること窮まりなかるべし」『聖典七祖』p.93

『論註』839b4-7「彼下品人雖不知法性無生。但以稱佛名力作往生意願生彼土。彼土は無生界。見生之火自然而滅」「かの下品の人、法性無生を知らずといえども、ただ仏名を称する力をもって往生の意をなして、かの土に生ぜんと願するに、かの土はこれ無生の界なれば、見生の火自然に滅するなり。」『聖典七祖』p.126

100 『論註』卷下 839a21-22「問曰。上言知生無生。當是上品生者」「問いていわく、上に、生は無生なりと知るといふは、まさにこれ上品生のものなるべし。」『聖典七祖』p.125

101 『淨土論』231b17-23「云何作願。心常作願。一心専念畢竟往生安樂國土。欲如實修行奢摩他故。云何觀察。智慧觀察。正念觀彼。欲如實修行毘婆舍那故。彼觀察有三種。」第一節参照 p.23
『論註』843a16「口業者讚歎也。意業者作願也。」【註 139】「五種功德」参照 p.43

102 吉岡〔1974〕p. 14「仏教思想が、宗教信仰として中国人の生活に定着したときには、すでに、道教思想あるいは少なくともその亜流となつて変容している」、pp. 17-18 張角の『太平經』は終始一貫して「勸善止惡」の事を説く。葛洪『抱朴子』（317年）は、仙人になるための修行方法として積極的に善行を積むことが要求される。善惡の道德的行為を点数制にして計算し、自分の吉凶禍福を自分で予測する方法が、中国では相当古い時代から行われ、後の『功過格』となる。

世親の「奢摩他」(止)では、自力の精神集中により思いを止め、寂靜となり觀成就へと進む行として説かれていた。止は雑念を止めるという、心のあり方に重点がおかれ、続く智慧の觀によって止觀が成就し、正念の覺りへとつながる。神塚淑子氏は、道教の究極の境地である「坐忘」を「慧の働きを抑制し、定を完全な形で保持」し、「生死をも超越すること」である¹⁰³とする。このような究極の行として「坐忘」や止觀が捉えられており、民衆には困難な行と推察される。当時の状況を踏まえ、曇鸞は、「一切惡」の「無明」の衆生は、一心専念し如来功德により一切惡が止むとともに、彼土においては自然に「身口意惡」が止み、「如来正覺住持力」により菩薩道を修するようになる」と解釈した。曇鸞は、此土における心の止(寂靜)から如實功德による惡行の止へと展開させた。

深勵は『浄土論註講義』¹⁰⁴(以下『講義』)で、奢摩他の解釈における世親と曇鸞の相違(三種の止の義)について、次のように解す。深勵によれば、讚歎「如實修行」と作願「如實修行」を、世親と同様に積すれば、止觀の止とする奢摩他を修せねば浄土往生できないこととなり、一切の無明の衆生にとっては往生が不可となる。よって、曇鸞が無明の衆生の願行を説くにあたり、奢摩他の「如實修行」を、衆生にはたらく「如来如實の功德」として解釈したとする。深勵は、「善男子善女人とは凡夫人」¹⁰⁵である衆生のことと明かす。世親が善男子善女人の菩薩の願行とした五念門を、曇鸞は凡夫である衆生の願往生も含め、論じたと推察される。

続く觀察門について、曇鸞は世親を承け引用¹⁰⁶するが、また「毘婆舍那」に世親と異なる二義を明かす。

毘婆舍那云觀者亦有二義。一者在此作想觀彼三種莊嚴功德。此功德如實故修行者亦得如實功德。如實功德者決定得生彼土。二者亦得生彼淨土即見阿彌陀佛。未證淨心菩薩畢竟得證平等法身。與淨心菩薩與上地菩薩畢竟同得寂滅平等。是故言欲如實修行毘婆奢那故。

『論註』836a9-15

103 神塚[2020] pp. 115-117「慧の働きを抑制し、定を完全な形で保持しようとする『坐忘論』の考え方は、天台止觀の考え方とは異なっている。(中略)天台止觀では、定と慧が等しい力を持ち相互に補い合うことを重んじている。坐忘と止觀の違いはこの点にあると言わなければならない。『坐忘論』が慧の働きを抑制し、定の損なわれないことを重んじるのは、慧が働くことによって、虚靜の心に存在する「道」の力が弱まるのを恐れるからである。(中略)道の力によって「神氣」が体内に充満する「形神合一」の理想が達成されて生死をも超越すること、これが『坐忘論』の説く修道の究極の境地なのである。」

104 『講義』[1985] pp. 448-449「鸞師まず如實修行の言からを上讃歎門の下とは別義にして、これは願生の行者が奢摩他の行を如實に修する事ではない。この如實というは如来如實の功德のことで、作願門の奢摩他の行は行者の自力で起こる處ではない。如来如實の功德より生ずるがゆえに如實修行と名づくと積し給うなり」「奢摩他の行相を積するに、初めの一義は娑婆の行者に約して一心に弥陀を念じ一心に浄土を願生すれば、行者は知らず知らずに所念の弥陀の名号、所願の浄土の名号の功德で行者の一切の惡をとどめ給う事が奢摩他の止の義」

『論註』836a11-12「如實功德者決定得生彼土。」如實功德は作願と觀察のみで使用する。

105 『講述』[1897] 下巻講述卷之一、第十五会 p. 70『講義』[1985] p.461【註128】参照

106 『浄土論』231b18-20「云何觀察。智慧觀察。正念觀彼。欲如實修行毘婆舍那故。彼觀察有三種。」第一節参照 p.23

「毘婆舍那」を觀というはまた二の義あり。一には、ここにありて想をなしてかの三種の莊嚴功德を觀ず。この功德如実なるがゆえに、修行するものもまた如実の功德を得。如実の功德とは、決定してかの土に生ずることを得る。二には、またかの淨土に生ずることを得て、すなわち阿弥陀仏を見たてまつり、未証淨心の菩薩、畢竟じて平等法身を証することを得。淨心の菩薩と上地の菩薩と、畢竟じて同じく寂滅平等を得るなり。このゆえに「如実に毘婆奢那を修行せんと欲するがゆえなり」といへり。『聖典七祖』 pp.106-107

参照

曇鸞は、「毘婆舍那」を、一は此土で想を念じて、仏国土・仏・菩薩の莊嚴の功德を「觀」れば、その功德により彼土に生まれると説く。二つには、彼淨土で阿弥陀仏に「見」えて、「未証淨心」（『論註』「未証淨心菩薩者初地已上七地已還諸菩薩也」）の菩薩が「淨心菩薩」「上地菩薩」と同様に、「平等法身」を得「寂滅平等」を得るとする。彼は、有相の彼土（三種の莊嚴）の想觀と、その「莊嚴功德」によって往生する此土の功德と、往生後は見仏により無相の「寂滅平等」を得るとする彼淨土での功德の両者を「如実功德」とする。世親は、觀察を智慧（を伴う）觀察とし、止觀の成就によって往生すると説き、特に此土と彼土に分けて論じない¹⁰⁷。一方、曇鸞は、作願門以降は此土と彼土に分け、それぞれの願行と如実功德による得益を説き、見仏の得益は往生後とする¹⁰⁸。

曇鸞の五念門、特に作願と觀察の解釈が世親と異なる要因として、衆生の捉え方の違いが見られるため検討する。曇鸞は、『論註』八番問答のはじめに以下のように説く。

十方恒河沙諸佛如來皆共稱嘆無量壽佛威神功德不可思議。諸有衆生聞其名號。信心歡喜乃至一念。至心迴向。願生彼國即得往生。住不退轉。唯除五逆誹謗正法。『論註』 833c22-26、
『大經』 272b10-14)

以此經證。明知下品凡夫但令不誹謗正法。信佛因緣皆得往生。『論註』 834a12-14

十方恒河沙の諸仏如来、みなともに無量寿仏の威神功德不可思議なるを称嘆（『大經』成就文では「讚歎」）したまう。諸有の衆生、その名号を聞きて信心歡喜し、すなわち一念に至るまで心を至して廻向して、かの国に生ぜんと願すれば、すなわち往生を得て、不退轉に住せん。ただ五逆と誹謗正法とを除く。『聖典七祖』 pp.92-93 参照

この經（『觀經』）をもって証するに、あきらかに知りぬ、下品の凡夫ただ正法を誹謗せ

107 『淨土論』 233a17-19 「入第四門者。以專念觀察彼妙莊嚴修毘婆舍那故。得到彼處受用種種法味樂。是名入第四門。」世親の觀察門は此土における入の第四門、廻向門は出の門である。

108 金子 [1925] p. 195 「作願に依りて淨土に往生し、如実に奢摩他を修すべき境地は與へられた。次に来るものはこの境地に於いて明かに淨土を觀察することである。」觀成就是淨土とする。

されば、仏を信ずる因縁をもってみな往生を得と。『聖典七祖』p.94 参照

曇鸞は、『大経』四十八願の第十七願成就文¹⁰⁹を引用し、諸仏如来がみな阿弥陀仏の功德の不思議を称嘆するとし、十八願成就文では、諸の衆生が、無量寿仏の名を聞いて信じ歓喜し、一念を至心に廻向すれば、「五逆誹謗正法」を除き往生を得、「不退転」に住すと説く。また、『大経』と『観経』「下品」との違いに着目し、『観経』では「下品」の「凡夫」は、正法誹謗を除き、悪逆も信仏の因縁によって往生することができると説く。内田准心氏は、その背景として、当時の中国浄土教における『涅槃経』の阿闍世の往生、即ち「発懺悔と菩提心による滅罪」による往生¹¹⁰を示唆する。曇鸞は、正法誹謗をしなければすべての衆生が往生すると捉える。

曇鸞と世親の衆生観の違いは、曇鸞が『大経』¹¹¹を主としつつ、加えて『観経』や『十住論』を引用し『浄土論』を解すことにあり、典拠とする経典が一つの要因と捉えられる。

ここで、『観経』における、(1) 撰述問題 (2) 九品衆生観¹¹²、を見ておきたい。

(1) 撰述問題について、『観経』は、現在のところ、サンスクリット語原典とチベット語訳はなく、晁良耶舎訳とされる漢訳のみ現存し¹¹³、中国には多くの注釈書がある。『観経』の撰述に関する先行研究は、多種多様となっている。それらは概ね、インド、中央アジア、中国撰述説、もしくは折衷説(段階説)、あるいは漢訳経典からの創作と分けられる¹¹⁴。末

109 『大経』272b10-14「十方恒沙諸佛如来。皆共讚歎無量壽佛威神功德不可思議。諸有衆生聞其名號。信心歡喜乃至一念。至心迴向願生彼國。即得往生住不退轉。唯除五逆誹謗正法」

110 内田 [2012] pp. 235-238「慧遠と僧稠との関係から、曇鸞在世当時も、『観経』下下品における五逆の者の往生が、『涅槃経』の阿闍世の「発懺悔と菩提心による滅罪の思想」に結び付けられて考えられていたことが推測できる。」

111 『論註』844a2-20「今取三願用證義意。願言。(十八願省略)縁佛願力故十念念佛便得往生。得往生故即免三界輪轉之事。無輪轉故。所以得速。一證也。願言。(十一願省略)縁佛願力故住正定聚。住正定聚故必至滅度無諸迴伏之難。所以得速。二證也。願言。(二十二願省略)縁佛願力故超出常倫諸地之行現前。修習普賢之德。以超出常倫諸地行故。所以得速。三證也。」

112 『観経疏』散善九品、第三章第一節参照 p.45

113 『浄土宗典』「観経」「サンスクリット語原典とチベット語訳はなく、いわゆる原典的な資料は確認されていない。漢訳経典とウイグル語訳が現存するが、ウイグル語訳は漢訳からの翻訳と考えられている。本経典の成立に関しては、①中央アジア説、②中国撰述説、③原典は中央アジアでできており、これを漢訳時に多分に中国的要素を追加しつつ経典を翻訳したとする折中説が提唱されている。(中略)具体的な観仏を実践していた部派の影響を受けていることが分かる。漢訳は晁良耶舎が訳出し、僧含が筆受したと伝えている。(中略)『無量寿経』成立後の成立であるとともに、『無量寿経』(梵本が現存し、漢訳は五存)の影響を強く受けつつ成立したことが分かる。引用は曇鸞が初出、浄影寺慧遠、吉蔵、(中略)多くの註釈書が作成された。」

「晁良耶舎」「5世紀頃、生没年(382-443年か)不明。(中略)『高僧伝』三によると、西域の出身で、阿毘達磨や戒律に精通しており、とくに禅を最もよくした。」

114 末木 [1986] pp. 166-179、pp. 206-210

・インド説—早島鏡正、平川 [1990] ⑥p. 50「インド成立にして、晁良耶舎によって、四五〇年ごろに漢訳されたという伝統説を承認してよい」(『観経』清浄業処による)

・中央アジア説—春日井真也(訳者が中央アジア縁故による)、中村元(バーミヤン大仏による)

・中国説—月輪賢隆(観仏教典)

・段階説中央アジア→中国—藤田宏達(訳者が中央アジア縁故、思想用語に漢訳経典を利用、九

本文美士氏は、『観経』の散善九品については中国撰述説を示す。

諸氏の先行研究等において、『観経』以外の漢訳經典にも、廃惡修善、悔過¹¹⁵、功過¹¹⁶等が説かれる¹¹⁷とされる。『観経』では、九品の主体の分類やその内容には差異があり、行や戒の内容において、行の実践の過失における懺悔・滅罪等に、中国の思想背景¹¹⁸が色濃く反映されているとされる。よって本論では、『観経』の散善九品段を中国撰述と仮定して扱うこととしたい。

(2)『観経』九品の衆生観では、散善の行者を九品（上品上生、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下）に分類し、上品は大乗の行者、中品上生・中品中生は戒の行者、中品下生は世善の善男子善女人、下品は惡業の衆生を表す。

第一節の世親では、五念門の主体を善男子善女人と表現したが、『観経』では、「善男子」および「善男子善女人」は、散善九品の中品中生・中品下生・下品上生と流通分の四箇所に見出される。中品中生¹¹⁹では、沙弥戒を受持する出家者に対する臨終来迎時の仏の呼びかけ

品段世福が儒教的表現を加味しておりその部分においては中国撰述説の根拠の一つ。）

・段階説中国編集—山田明爾、Julian F. Pas、入沢崇（禅観經典、法華經の影響により、中央アジアで作成、中国編集）

・九品段中国撰述説—末木、氏は藤田・山田・Pas氏等の説を基に「中央アジアで行われていた無量寿仏の観法を整理すると共に」「阿闍世の悲劇を韋提希中心に作り変えて加えさらに観仏と結びついて行われた諸善行や称名行を九品段に増広して一經としての形を整えた」と仮定する。

末木氏は、『観経』定善観法は観成就が、散善九品は散善滅罪が、下品惡人（下上・下下）は称名が説かれているとする。『観経』九品と『無量寿經』（魏訳後期『大經』）三輩の関係については、九品は三輩をそのまま開いたわけではないとし、三輩の上輩は出家者、中輩は在家信者、九品上品は大乗在家信者、中品上生は小乗在家、中品中生は小乗出家と捉える。氏は、『観経』における観仏思想は、般舟三昧における念仏三昧から観仏三昧の方法が工夫され、そこに「小乗の禅観が統合」された思想であると説く。さらに観仏經典における、般舟三昧には見えない特徴とする「滅罪の思想」について、「在家信仰儀礼」との関わりを示す。

115 藤近 [1998] p. 84 前期無量寿經『大阿弥陀』第五願では、惡を自ら悔過し、善をなし、戒を護れば、三惡趣に墮ちることなく往生すると説き、来迎往生における滅罪は特に説かないと、藤近氏は示す。【註 83】参照。＊漢訳仏教經典における悔過や功過（勸善止惡）等の思想は、時代の推移とともに変化していると考え。

116 『道教事典』p. 137 功過「功は善をいい、過は罪過をいう。すなわち善を修めて功德を積み、惡事をなさず、禍を避けることを勧めるときに用いられる語である。」

後に葛洪が説き、勸善止惡を説く善書が作られ、『功過格』が出現、格とは規則規律のこと。

117 神塚 [2020] p. 157 「仏典の漢訳にあたっては、nirvāṇa が「無為」と訳され、bodhi が「道」と訳されたように、仏教の重要概念を表す語の訳語として、『老子』に出てくる語が多く用いられた。（中略）中国における仏教解釈が、仏教は『老子』の思想と同じようなものであると理解する方向に向かってしまうのは避けられないことであつた。」 p. 165 先祖祭祀を行えば、冥界の魂に報いが及ぶ。 p. 130 天の神が人の行為の善惡に応じて禍福を下す。 p. 105 生前におかした罪が「罪録」に記されている、等が挙げられている。

牧田 [1984] p. 322 「『後漢書』「楚王英伝」の中にもかかれているが、道教の神様と同じ様に病氣にかからないように、寿命が少しでものびます様にとする願望をこめて、この仏像を祀った」

118 福永 [1985] p. 2 「中国の三国魏の時代、西暦三世紀の半ばに漢訳されているこの『仏説 無量寿經』の教説が、この当時の道教（天師道教）の天神信仰ないし功過の思想と密接な関連を持ち、仏教そのものがまたこの經典では「道教」と漢訳されていること、さらにはまた、この漢訳聖典のなかで数十回にわたってもちいられている「自然」——とくに「無為自然」、「天道自然」など——の漢語が、明確に『老子』もしくは道教の「無為自然」の哲学を根底基盤に持つ」

119 『観経』345b24 「讃言。善男子。如汝善人。隨順三世諸佛教故。我來迎汝。」

として、「善男子」が用いられる。中品下生¹²⁰では、世福を行ずる「善男子善女人」は、臨終時善知識に遇うと説く。下品上生¹²¹では、臨終時善知識に遇い称名し、滅罪した後に化仏が来迎し、「善男子」と呼びかける。流通分¹²²では、仏・二菩薩を見、仏名二菩薩名を聞く者を「善男子善女人」とし、無量劫の生死の罪を除くとする。このように、『観経』において「善男子善女人」は、中品の世善・受持戒者、下品でも臨終時の称名念仏による滅罪後の衆生に充当されている。

『観経』では、中品下生は世福を修する善男子善女人であるが、下品は三福を修さず悪業のみと捉えられ、『大経』の下輩の菩提心¹²³を持つ衆生と比較し、より一層悪業に染まった凡夫と見なされる。しかし、下品も臨終時に善知識に遭い、称名・念仏によって滅罪し往生を得、往生後に菩提心を得るとされる。

上記を踏まえ『観経』九品を、中国の撰述と仮定した上で、曇鸞の解釈を考察する。特に罪惡下品の滅罪・往生は、曇鸞の衆生観に大きく影響したと推察される。

曇鸞は、『論註』の冒頭に「五濁の世、無仏のとき」とし、釈尊在世時から遙か隔たり、濁世の時代背景を考慮する。救いがたい衆生とする表現においては、曇鸞は、今時の穢土における凡夫・『観経』の下品下生「悪業」の「愚人」を念頭に置いている。世親の善男子善女人に充当する曇鸞の表現は、「求仏道衆生」¹²⁴とされ、菩薩行を修していく「勇猛健志」の衆生を示す。曇鸞の願往生の主体は、世親より幅が広がっていることが示される。

そうした衆生の願往生のために、曇鸞は行として「易行」を示していく。彼は、龍樹に帰する『十住論』¹²⁵を『論註』の冒頭に引用する¹²⁶。陸路の苦行を「自力」「難行道」とし、

120 『観経』345c1-3「中品下生者。若有善男子善女人。孝養父母行世仁義。此人命欲終時遇善知識。爲其廣說阿彌陀佛國土樂事。」

121 『観経』345c17-19「化佛化觀世音化大勢至。至行者前。讚言善哉善男子。汝稱佛名故諸罪消滅。我來迎汝。」

122 『観経』346b9-11「行此三昧者。現身得見無量壽佛及二大士。若善男子及善女人。但聞佛名二菩薩名。除無量劫生死之罪。」

123 『大経』卷下 272b16-c7「凡有三輩。其上輩者。捨家棄欲而作沙門。發菩提心。一向專念無量壽佛。（中略）其中輩者。十方世界諸天人民。其有至心願生彼國。雖不能行作沙門大修功德。當發無上菩提之心。一向專念無量壽佛。（中略）其下輩者。十方世界諸天人民。其有至心欲生彼國。假使不能作諸功德。當發無上菩提之心。一向專意乃至十念。念無量壽佛願生其國。」

124 『論註』卷上 826c13-15「菩提薩埵。菩提者是佛道名。薩埵或云衆生或云勇健。求佛道衆生有勇猛健志故名菩提薩埵。」

125 龍樹（150-250 年頃）『十住論』41b2-6「佛法有無量門。如世間道有難有易。陸道步行則苦。水道乘船則樂。菩薩道亦如是。或有勤行精進。或有以信方便易行疾至阿惟越致者」【註 72】参照

126 『論註』卷上 826a28-b2「謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云。菩薩求阿毘跋致有二種道。一者難行道。二者易行道。難行道者。謂於五濁之世於無佛時求阿毘跋致爲難。」

826b5-11「五者唯是自力無他力持。如斯等事觸目皆是。譬如陸路步行則苦。易行道者。謂但以信佛因緣願生淨土。乘佛願力便得往生彼清淨土。佛力住持即入大乘正定之聚。正定即是阿毘跋致。譬如水路乘船則樂。此無量壽經優婆塞蓋上衍之極致不退之風航者也。」「五にはただこれ自力にして他力の持つなし。かくのごとき等の事、目に触るるにみなこれなり。たとへば陸路の歩行はすなはち苦しきがごとし。「易行道」とは、いわく、ただ信仏の因縁をもって淨土に生ぜんと願すれば、仏願力に乗じて、すなわちかの清淨の土に往生を得、仏力住持して、すなわち大乘正定の聚に入る。正定はすなわちこれ阿毘跋致なり。たとえば水路に船に乗ればすなわち楽しきが

水路の船に乗じた菩薩道を「他力」「易行道」、「阿惟越致」に入るとする。即ち『十住論』により曇鸞は、世親が、「乗仏願力」によって往生を得る「信方便易行」を説いたと解する。しかし『浄土論』には、「阿耨多羅三藐三菩提」（無上正等正覚）は使用されるが、『十住論』の「阿惟越致」や「信方便易行」「難」「易」は使用されない。ちなみに『十住論』は撰述に関し、龍樹作¹²⁷に疑問がもたれている。往生後の「阿惟越致」等を特に示さない世親が、『十住論』を解し、『浄土論』に乘本願力往生を「易行道」として説いたとは、断定しづらいと考えられる。曇鸞の解釈には、世親を越えた広がりが見られることが窺える。

こうした願往生の主体の広がりを踏まえ、曇鸞は、易行道とする乗仏願力における菩薩道、即ち菩薩の願行をどのように解するか検討する。

廻向門について、曇鸞は世親を承けつつ、「得」を挿入して意味合いを変え、仏・菩薩の功德と、そのはたらきによる衆生の願往生を二種の廻向として、以下のように示す。

云何廻向不捨一切苦惱衆生心常作願廻向爲首得成就大悲心故 廻向有二種相。一者往相二者還相。往相者。以己功德迴施一切衆生。作願共往生彼阿彌陀如來安樂淨土。還相者。生彼土已。得奢摩他毘婆舍那方便力成就。迴入生死稠林教化一切衆生共向佛道。若往若還皆爲拔衆生渡生死海。是故言廻向爲首得成就大悲心故『論註』836a20-27

いかに廻向する。一切苦悩の衆生を捨てずして、心につねに願を作し、廻向を首となす。大悲心を成就することを得んとするがゆえなり。「廻向」に二種の相あり。一には往相、二には還相。「往相」とは、おのが功德をもって一切衆生に廻施して、ともにかの阿彌陀如來安樂淨土に往生せんと作願するなり。「還相」とは、かの土に生じおわりて、奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に廻入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かうなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがためなり。このゆえに「廻向を首となす。大悲心を成就することを得んとするがゆえなり」といえる。『聖典七祖』pp.107-108

曇鸞は、「往相」は、自己の功德を衆生に廻施しともに安樂淨土に向けて作願し、「還相」は、往生後に止観が成就し見仏し方便力を成就し、「大悲心」を得るために穢土に還り衆生を教化し、衆生とともに仏道に向かうとする。

ごとし。この『無量壽經優婆提舍』（浄土論）は、けだし上衍の極致、不退の風航なるものなり。」
『聖典七祖』pp.47-48* 世親は、善男子善女人が五念門の止観の成就により、高位の菩薩行を修し「阿耨多羅三藐三菩提」を得ていくとするのみであると考ええる。

127 龍樹に帰する『十住論』は、五世紀初めの西域僧、鳩摩羅什（344-419年か）の漢訳のみが現存し、サンスクリット原典・チベット訳も見られていない。また現存する漢訳では、偈頌と散文とで構成され、偈頌の内容を散文で解説しているが、散文の部分については三地以降の解釈が存しない。

世親との違いは、往生後に止観が成就する、大悲心を得るために衆生教化する、衆生とともに往生へと向かう（往相）といったことを還相としたことにある。

曇鸞は、「廻向為首得成就大悲心故」¹²⁸と「得」を挿入し、世親の意味合いを変えている。世親は、すでに大悲心を成就した菩薩が、出第五門として穢土にはたらき衆生教化するとし、仏と同等の菩薩の大悲心のはたらきを説いた。一方曇鸞は、大悲心を得たとする境地にはまだいないため、これから得ることができるようという意味を持たせる。即ち曇鸞は、これから大悲心を衆生の往相とともに達成・成就させていくところに還相を見出す。菩薩が、還相のはたらきを衆生に廻施し、衆生とともに願生し往生するところに往相を示し、往相は菩薩の還相と重層する。

曇鸞が、往生後の還相の菩薩と、此土における往相の衆生を、浄土と穢土の「仮名人」¹²⁹と示すことは、大乘仏教における菩薩が、「記別を得た菩薩・一生補処の菩薩」と「菩提心をおこした菩薩・現実の凡夫の菩薩」¹³⁰との二本立てとなっているとする平川彰氏らの論説と符合する。曇鸞は、五念門の前三門（此土における作願の止悪）までを凡夫である衆生の願行とし、作願の往生後から後二門を、浄土における菩薩の願行に充てる。穢土の「仮名人」と浄土の「仮名人」とは、「不得決定一 不得決定異」一ならず異ならず、不一不異であると説く。凡夫として穢土の五念門と浄土往生後の菩薩の五念門と、断続でも継続でもないとし、浄土が凡夫の理解を超えた不可思議の世界とされる。そうした浄土の菩薩が、大悲心を得るため衆生に廻向し、それに乗じた凡夫である衆生の往相の願生を「信方便易行」¹³¹とし、龍樹や世親が説いた菩薩道として、曇鸞は解する。

128 『講述』[1897] 下巻講述卷之一、第十五会 pp.70-71「回向為首成就大悲心とあれどもわが身がちの凡夫が利他大悲心を先にて行ずるということはないことなれども起観生信の初に善男子善女人等とある善男子善女人というは論の意は煩惱成就の凡夫人のことじゃ其煩惱成就の凡夫人の終する利他回向のすかたを此ように高上に説てあるはどうしたことじゃと云に付て鸞師の思召はこれは娑婆の凡夫の利他道を明す文ではない浄土へ往生し終てからの利他までを並べ明したもの（中略）還相の果に従て因の五念門の利他を示す因中談果とご覧なされたものなり」『講義』[1985] 註論講苑卷八 pp. 458-461「廻向為首得成就大悲心故」、「得」は4箇所あり。

『講義』[1985] p. 461「『廻向為首成就大悲心』とあれども、我身がちな凡夫が大悲心を成ずるなどという事はない事なり。よりにて鸞師の思召はこれは娑婆の凡夫の利他ばかりをあかしたではない浄土に生じ終りての還相廻向の利他までを並べ明かした論文とみ給なり」

『講述』では、深励は、世親の浄土論を見ながら、曇鸞の論註を解釈したが、『講述』後発刊の『講義』では、版本の問題で、数箇所（4箇所）に曇鸞の「得」がはいったと考えられる。

親鸞は「得」の入った特殊な訓読をし、『教行證』では、「廻向為首得成就大悲心故」を、「大悲心を成就することを得たまえるが故にとのたまえり。」と、仏・菩薩のはたらきと帰命の心を現す。金子、山口、曾我、安田、広瀬、神戸氏は、親鸞を踏まえ「得」の入った解釈を示す。

129 『論註』卷上 827b27-c1「於此間假名人中修五念門。前念與後念作因。穢土假名人浄土假名人不得決定一。不得決定異。前心後心亦復如是。」

130 平川[1989] p. 307「大乘經典の中には、弥勒菩薩や普賢菩薩、あるいは観音菩薩等のごとき修行の完成した大菩薩と、大乘經典を實踐せんとしている凡夫の菩薩との二種類が示されている。」、p. 400「初発心の菩薩から、理想像として掲げられた一生補処の菩薩まで、いかなる経路をたどって達しうるかという問題（中略）この問題が「菩薩の階位」の問題である。」

小川[1968] p.87

131 『論註』卷下 840a29-b8「未證淨心菩薩者初地已上七地已還諸菩薩也。（中略）此菩薩願生安樂浄土即見阿彌陀佛見阿彌陀佛時與上地諸菩薩畢竟身等法。龍樹菩薩婆藪槃頭菩薩輩願生彼

曇鸞の願往生の主体は、すべての衆生であり、そのため五念門の解釈に世親との異同や拡大が見られた。同様に、往相還相の廻向の根幹となる仏国土・仏・菩薩（三種莊嚴）の解釈に、独自性や強調が以下のように見られる。

諸佛菩薩有二種法身。一者法性法身。二者方便法身。由法性法身生方便法身。由方便法身出法性法身。此二法身異而不可分。一而不可同。是故廣略相入統以法名。菩薩若不知廣略相入。則不能自利利他『論註』841b12-b17

諸仏・菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。このゆえに広略相入して、統ぶるに法の名をもってす。菩薩もし広略相入を知らざれば、すなわち自利利他することあたわざればなり。

『聖典七祖』p.139

曇鸞は、浄土の莊嚴は、凡夫である衆生が目に見えるように感じられるように、第一義諦である真如「法性法身」が「方便法身」として具体性をもって現じ（生じ）ているとする。世親は「第一義諦妙境界」と説き、曇鸞は「方便法身」とする。曇鸞は、菩薩の「自利利他」のはたらきを強調し、衆生に具体的にはたらく動的なありようと衆生への功德を示す。両法身は不一不異の関係にあり、「広略相入」の法とする。星野元豊氏によれば、仏国土は、法蔵菩薩の願が因となり果として形成された具体的に莊嚴された浄土であり、法性法身が根拠となり現ずる（生ずる）果として¹³²の方便法身であるとされる。

同様に「浄土」という言葉にも、曇鸞の独自性が窺える。平川氏によれば、世親が極楽を「安樂国」と表現することを、「インド仏教で、極楽を浄土と呼ぶことが定着していなかった」¹³³とする。一方、曇鸞が無量寿如来（阿弥陀如来）「安樂浄土」と表現することについて、曇鸞以前に中国仏教に極楽浄土の思想が成立していたとする。『論註』に「因浄なるがゆえに果も浄である」¹³⁴とした浄土は、具体性をもつとともに、「法性、仏性、自性清浄心」というのと別のものではない」と平川氏は示す。

者當爲此耳。』『十住論』【註 72,125-127】 参照

132 星野 [1997] 証巻 p. 1232 「一如と浄土の莊嚴の関係は浄土成立の構造の関係であるが、（中略）浄入願心は浄土形成の構造の関係である。成立の関係は根拠—結果の関係であり、形成の関係は原因—結果の関係である。」

133 平川 [1990] ⑥p.85、pp. 83-84 「羅什の『維摩経』や『般若経』の浄土の思想が、その後の中国仏教者の浄土思想を發展せしめ、それが阿弥陀仏を主題とする念仏三昧や般舟三昧の実践と結合して、極楽浄土の觀念を醸成していった（中略）。曇鸞が『論註』を著わす時には、すでにそれ以前に中国仏教に極楽浄土の思想は成立していた」 p. 87 「天親の論においては（中略）唯心論の立場で仏国土の清浄が基礎づけられている。（中略）すなわち中心は浄土ではなしに安樂国にある。」 * 世親の国土が唯心論の立場とするのは、検討の余地あり。

134 『論註』841b7-9 「此三種莊嚴成就由本四十八願等清浄願心之所莊嚴。因浄故果浄。」

曇鸞による浄土のはたらきや功德の強調は、本節冒頭に示した三種莊嚴の「功德莊嚴」¹³⁵と「莊嚴功德」の入れ替えからも明らかである。

世親は、法蔵菩薩が功德を一一に莊嚴していくありよう、即ち法蔵菩薩が、衆生救済のために五劫思惟し四十八願を誓い、兆載永劫修行を積み「安樂（極樂）」国を建立し、今現在もそこで説法をしているありようを、「功德莊嚴」と表現した。

一方、曇鸞は「莊嚴功德」と語順を入れ替え、莊嚴による功德を強調し、莊嚴功德成就とは、すでにそのように飾られているところの功德の成就と捉える。曇鸞は、「仏国土莊嚴功德」を「仏土不可思議」とし、菩薩の「大願業力」、阿弥陀仏の「善住持力」により、法性無生を知らない凡夫も法性法身へと導かれると説いていた。

他に示した入れ替えは、世親偈文の菩薩功德莊嚴における「我皆願往生」を、曇鸞が「我願皆往生」¹³⁶としたところである。世親は「我皆願往生」とし、「我」（菩薩）と「皆」（善男子善女人）が主体として、（ともに）往生を願うと意味づけ、菩薩行を修して往生を願う菩薩と善男子善女人を表現した。

一方曇鸞は、「我願皆往生」と入れ替え、「我」（菩薩）が主体となり、「皆」（衆生）の往生を願うと捉える。曇鸞は、菩薩が還相の廻向として衆生に利他する菩薩の願を説き、三種の莊嚴の功德として論じている。

曇鸞は、世親が説く「菩薩行方便廻向」¹³⁷について、直接承けたうえで、菩薩の還相のはたらきを強調し、以下のように明かす。

三輩生中雖行有優劣。莫不皆發無上菩提之心此無上菩提心即是願作佛心。願作佛心即是度衆生心。度衆生心即攝取衆生生有佛國土心。是故願生彼安樂淨土者要發無上菩提心也。若人不發無上菩提心。但聞彼國土受樂無間。爲樂故願生。亦當不得往生也。是故言不求自身住持之樂。欲拔一切衆生苦故。住持樂者。謂彼安樂淨土爲阿彌陀如來本願力之所住

135 『小經』では、仏国土について「功德莊嚴」を3回、仏莊嚴について1回使用している。

『大經』には、莊嚴するという動詞としての使用が9回ある。

『浄土論』には「功德莊嚴」が16回あり、対応の『論註』は15回「莊嚴功德」と変えている。『浄土論』231b20-23「彼觀察有三種。何等三種。一者觀察彼佛國土功德莊嚴。二者觀察阿彌陀佛功德莊嚴。三者觀察彼諸菩薩功德莊嚴。」第一節参照 p.23

『論註』836a16-18「彼觀察有三種何等三種一者觀察彼佛國土莊嚴功德二者觀察阿彌陀佛莊嚴功德三者觀察彼諸菩薩莊嚴功德」、840c10-11「略説八句示現如來自利利他功德莊嚴次第成就」

『論註』836b5-13「不可思議力者。總指彼佛國土十七種莊嚴功德力。不可得思議也。（中略）佛土不可思議。有二種力。一者業力。謂法蔵菩薩出世善根大願業力所成。二者正覺阿彌陀法王善住持力所攝。」

136 『浄土論』231b3-4「何等世界無 佛法功德寶 我皆願往生 示佛法如佛」【註 78,87】参照『論註』卷上 833c6-7「何等世界無 佛法功德寶 我願皆往生 示佛法如佛」

137 『浄土論』232c5-9、第一節 p.27 参照

『論註』卷下 842a11-14「菩薩の巧方便廻向とは、いわく、説ける礼拝等の五種の修行をもって、集むるところの一切の功德善根は、自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するがゆゑに、一切衆生を攝取して、ともに同じくかの安樂仏国に生ぜんと作願するなり。』『聖典七祖』pp.143-144、

持受樂無間也。(中略)言方便者。謂作願攝取一切衆生共同生彼安樂佛國。彼佛國即是畢竟成佛道路無上方便也。『論註』842a15-b5『聖全一』519

三輩生のなかに、行に優劣ありといえども、みな無上菩提の心を発さざるはなし。この無上菩提心とは、すなわちこれ願作仏心なり。願作仏心とは、すなわちこれ度衆生心なり。度衆生心とは、すなわち衆生を攝取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。このゆえにかの安樂浄土に生ぜんと願ずるものは、かならず無上菩提心を発すなり。もし人、無上菩提心を発さずして、ただかの国土の樂を受くこと間なきを聞きて、樂のためのゆえに生ずることを願ずるは、またまさに往生を得ざるべし。このゆえに、「自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するがゆえに」といへり。「住持の樂」とは、いわく、かの安樂浄土は阿弥陀如来の本願力のために住持せられて、樂を受くこと間なし。(中略)方便というは、いわく、一切衆生を攝取して、ともに同じくかの安樂仏国に生ぜんと作願す。かの仏国は、すなわちこれ畢竟成仏の道路、無上の方便なり。『聖典七祖』p.144-145

曇鸞は、『大經』下巻にある三輩すべて「菩提心を発して一向にもっぱら無量寿仏を念ず」¹³⁸とあることに着目する。曇鸞は、「無上菩提心」は「願作仏心」・「度衆生心」と説く。安樂浄土を願生すれば、必ず「無上菩提心」、菩薩の心を発す、即ち「度衆生心」のない願生はないと説いている。世親を承けて、本願力のために住持せられた浄土を「成仏の道路」「無上の方便」とし、菩薩の願が衆生に廻施「菩薩巧方便廻向」されて、衆生の「無上菩提心」即ち願生心となっていくとし、仏国土・仏・菩薩の功德を曇鸞は示す。

曇鸞は、世親を承けて五種功德力とは、五念門修行¹³⁹の功德が成就し「自在」力を得ると解し、身業・口業・意業・智業・方便智業を、五念門の礼拝門・讃歎門・作願門・觀察門・廻向門にそれぞれ対応させている。世親は、特にそれぞれの対応を明示しない。しかし「智慧觀察」とし、智慧をもって觀察と表現しており、曇鸞は世親の意味するところに基づき、

138『大經』卷下 272b17「發菩提心。一向專念無量壽佛。」【註 123】参照

『論註』842a25-26「凡釋迴向名義。謂以己所集一切功德施與一切衆生共向佛道。」「おおよそ「迴向」の名義を釈せば、いわく、おのが集むるところの一切の功德をもって一切衆生に施与して、ともに仏道に向かうなり。」「聖典七祖』p.145

139『論註』卷下 842a12「説禮拜等五種修行」

『論註』843a12-18「名菩薩摩訶薩隨順五種法門所作隨意自在成就如向所說身業口業意業智業方便智業隨順法門故 隨意自在者。言此五種功德力能生清淨佛土出沒自在也。身業者禮拜也。口業者讃歎也。意業者作願也。智業者觀察也。方便智業者迴向也。言此五種業和合則是隨順往生淨土法門自在業成就。」「菩薩摩訶薩、五種の法門に隨順し、所作意に隨いて自在に成就すと名づく。向の所說のごとき身業・口業・意業・智業・方便智業は、法門に隨順するがゆえなり。「意に隨いて自在に」とは、この五種の功德力をもって、よく清淨仏土に生ずれば出沒自在なるをいうなり。「身業」とは礼拝なり。「口業」とは讃歎なり。「意業」とは作願なり。「智業」とは觀察なり。「方便智業」とは廻向なり。この五種の業和合すれば、すなわちこれ往生浄土の法門に隨順して自在の業成就するをいうなり。」「聖典七祖』p.150

「智業」と観察門を対応させる。同様に「方便智業」も、世親の「菩薩巧方便廻向」¹⁴⁰を承け廻向門と対応させる。曇鸞は、作願の奢摩他以降、観察・廻向を浄土における菩薩行と解し、智業・方便智業をそれぞれに充てる。菩薩が智慧をもって「自在」力を得ていくことと、その「自在」力を方便として衆生に廻向することを「自在業成就」と強調し、菩薩の大願業力による衆生への功德を説く。

以上、曇鸞と世親の異同を、五念門の作願・観察を中心に考察し、曇鸞の捉える衆生の願と菩薩の願について検討した。

曇鸞では、偈文の第一行に、世親の作願・観察の止観による一連の解釈との異同が見られた。五念門礼拝では、常に往生を願い礼するとし、讃歎では名号の功德を説いた。作願では、一心専念の願生は、名号と国土の功德により一切悪が止むとし、彼国に生ずれば自然に身口意悪は止み、二乗の心も止むと解した。作願を意業とし、礼拝・讃歎とともに「三念門」とし、願生を強調した。作願門以降は此土と彼土に分けて捉え、此土における想観による願往生と、往生後の彼土における観成就による見（仏）と寂滅平等を、如実功德として論じた。

次に、こうした世親との異同の要因を検討した。曇鸞は『大経』を主としつつ、それに加えて『十住論』『観経』を引用し、五念門の主体をすべての五逆十悪に至る凡夫とし、「五濁の世、無仏のとき」の「五逆」の「造罪人」をより強調する。彼は、一切の無明の衆生が、此土において奢摩他・毘婆舍那の止観を成就することは困難と捉え、無明の衆生の往生については、菩薩の功德の廻向に注目する。曇鸞は、菩薩の還相の廻向が衆生にはたらき、菩薩が大悲心を成就するとし、この還相の菩薩のはたらき即ち大願業力に乗じた往相の衆生の願生を、「信方便易行」と捉えた。

曇鸞は、浄土についてもそのはたらきと功德を強調する。彼は、浄土の莊嚴は、衆生のために、第一義諦である真如「法性法身」が「方便法身」として具体的感覺的に現じた（生じた）安養浄土と捉えた。「功德莊嚴」を「莊嚴功德」に、「我皆願往生」を「我願皆往生」に入れ替え、菩薩が莊嚴した浄土の功德や菩薩の願（衆生の往生）を強調した。

曇鸞は、五念門の主体を凡夫に拡張、往生への願行の解釈も世親の菩薩行に異同を加え、浄土・仏・菩薩の功德を明かし、菩薩行である還相の廻向を大願業力と強調した。曇鸞の説く「仏土不可思議」なる「大願業力」を、菩薩が智慧と方便でもって衆生に廻向し、衆生が「度衆生心」「無上菩提心」を発して、願往生するとした。世親から曇鸞へと、五念門の解釈は幅が広がり、三種莊嚴の功德が強調されていった。世親・曇鸞の解釈を踏まえ、善導は五念門をどのように解し、衆生が往生を願いその願が成就していくと説いているかについて、次章で考察する。

140 「菩薩巧方便廻向」【註 137】参照

第三章 善導による作願の位置づけ

世親・曇鸞の五念門では、作願門が第三門、観察門が第四門であった。この両門について、善導は、観察門を第三門、作願門を第四門と入れ替えたことで知られている。第一節では、善導の検討に先立って、善導の著作順や衆生観について確認し、第二節では、善導が両門を入れ替えた意図を考察する。

第一節 善導の著作と衆生観

善導の検討に先立って、(1) 善導の著作順、(2) 善導の衆生観、について確認しておく。

(1) 善導¹⁴¹の著作順について、五部九巻の本疏とされる所謂『観經四帖疏』(以下『観經疏』)、および四つの具疏(『法事讃』『観念法門』『往生礼讃』『般舟讃』)の順には諸説¹⁴²あり、未だ定説には至っていない。ただし、『観經疏』には『往生礼讃』からの引用も見られ、この両著については、『観經疏』を後とする説が多いことから、さしあたり本論では作業仮説として『往生礼讃』→『観經疏』の著作順を前提として論を進める。ただし、論述の過程において、この著作順に疑義が生じた場合はその都度注記する。

(2) 善導の衆生観について、彼は『観經疏』に、諸師(慧遠、吉蔵等)の衆生観と比較して論じている。善導によれば、諸師は、四・五・六地菩薩を上品上生の、初・二・三地菩薩を上品中生の、三賢(十住・十行・十廻向)を上品下生の「大乘聖人」に、三果・内凡・世善の凡夫を中品の「小乗聖人」等に、十信以下を「大乘始学凡夫」とし下品(「随過軽重

141 『浄土宗典』『善導』613-681年、光明大師、浄土五祖の第三。中国唐代初期に活躍した阿弥陀仏信仰者で、日本の法然および法然以後の浄土教に絶大な影響を与えた。

『観經疏』沙門善導集記『観經玄義分・序分義・正宗分定善義・正宗分散善義』

『法事讃』沙門善導集記『轉經行道願往生淨土法事讃卷上』『安樂行道轉經願生淨土法事讃下卷』

『観念法門』比丘善導集記『観念阿彌陀佛相海三昧功德法門一卷』

『往生礼讃』沙門善導集記『往生礼讃偈一卷』

『般舟讃』比丘僧善導撰『依観經等明般舟三昧行道往生讃一卷』

【追記】『大正蔵』の『往生礼讃』は回向・廻向、『観經疏』『観念法門』は廻向、『般舟讃』『法事讃』は回向と表記する。金子氏等は廻向、親鸞『教行証』は廻向・回向・廻向・回向発願と表記する。本論では『大正蔵』のみ原典どおりとし、他は廻向とした。

142 小川法 [2022] p.95 註 23

・上野成観 2001『観念法門』→『往生礼讃』→『般舟讃』→『観經疏』→『法事讃』

・柴田泰山 2006『観念法門』(原本『観念法門』→「五種増上縁義」)→『往生礼讃』→『法事讃』→『観經疏』→『般舟讃』

・齊藤隆信 2015 初期(『観念法門』『般舟讃』)→中期(『観經疏』『往生礼讃』)→後期『法事讃』

・近藤法雄 2016『観念法門』→『往生礼讃』→『法事讃』→『観經疏』・『般舟讃』

* 五部九巻について、『観念法門』は見仏・観仏三昧、『往生礼讃』は三心、五念門、四修、一行三昧、『法事讃』は三心、五念門、正助業、四修、『観經疏』は正助業、三心、五念門(『往生礼讃』引用のみ)、『般舟讃』は、深信、仏語随順、懺悔、を説くこと、『観經疏』に『往生礼讃』から引用(275a11-12「讃云。上輩上行上根人求生淨土斷貪瞋。就行差別分三品。五門相續助三因。」「聖典七祖」p.480、「中輩」『同』p.487、「下輩」『同』p.496等)が見られることから『往生礼讃』以後に『観經疏』と仮定する。

分為三品」過の輕重で分ける）に分類し、それぞれ九品に充てて解釈していると説く。

これに対して善導は、『觀經』の九品のそれぞれを、上品上生は「大乘上善」の、上品中生は「中善」の、上品下生は「下善」の、中品上生は「小乘上善」の、中品中生は「下善」の、中品下生は「世善上福」の、下品上生は「十惡輕罪」の、下品中生は「破戒次罪」の、下品下生は「五逆重罪」の者とし、それらすべてを「五濁の凡夫」¹⁴³と捉える。中品下生¹⁴⁴の「善男子善女人」も「世俗の善根」者、つまり世俗の中で廢惡修善を行じ、世俗の相対的な倫理や規範に生きる衆生と解し、「未聞佛法」（未だ佛法を聞かずの人）と示し、臨終時に善知識により願生すると捉える。したがって善導は『觀經』の韋提希を凡夫と解する。

一方、前述の諸師（慧遠、吉藏等）は、韋提希を大菩薩の化身とし、『觀經』の十六觀すべて韋提希の要請による觀法と捉え、釈尊により光台現国の中に阿彌陀仏国を見たとまつり、釈尊說法後に韋提希が無生法忍を得たと解釈する。

これに対し善導は、凡夫である韋提希の請願に応えた釈尊による光台現国の見仏土を「方便の由序」¹⁴⁵、同様に定善十三觀を「異の方便」と表現する。彼は、韋提希が、光台現国（見阿彌陀仏處）においてではなく、第七華座觀において空中住立の三尊仏に見えたとき、初めて本願成就を事実と捉え、無生忍を得た¹⁴⁶と解して、得益分ではそのことを確認したと解釈する。即ち善導は、阿彌陀仏の仏身と二菩薩に見えて、韋提希が歡喜し苦悩が除かれた時点を、得忍とするのである。また、善導は、韋提希の要請「教我思惟教我正受」は定善十三觀のみで、散善三觀を釈尊の自説と説く。

以上、善導の衆生觀においては、『觀經』の九品をすべて「五濁の凡夫」と捉える。韋提希はその一人として定善の觀仏の方法を釈尊に求め、釈尊によって見仏を得せしめられた

143 『觀經疏』玄義分 249a29-b2「又看此觀經定善及三輩上下文意。總是佛去世後五濁凡夫。但以遇緣有異。致令九品差別。」「またこの『觀經』の定善および三輩上下の文の意を看るに、総じてこれ仏世を去りたまいて後の五濁の凡夫なり。ただ縁に遇うに異なることあるをもって、九品をして差別せしむることを致す。」『聖典七祖』p.318

『往生礼讃』438c7「自身是具足煩惱凡夫」「自身はこれ煩惱を具足する凡夫」『聖典七祖』p.654

144 『觀經疏』散善義 270b15-17「第一福即是世俗善根。曾來未聞佛法。但自行孝養仁義禮智信。故名世俗善也。」「第一の福はすなわちこれ世俗の善根なり。曾よりこのかたいまだ佛法を聞かず、ただおのずから孝養・仁・義・礼・智・信を行ず。ゆえに世俗の善と名づく。」『聖典七祖』p.452

145 『觀經疏』251b18-22「心歡喜故應時即得無生法忍。此之一義云何通釋。答曰。如此義者但是世尊酬前別請舉勸利益方便之由序。何以得知。次下文中說言。諸佛如來有異方便令汝得見。」

「心歡喜するがゆえに、時に応じてすなわち無生法忍を得」と。この一義いかんが通釈せん。答えていわく、かくのごとき義は、ただこれ世尊、前の別請に酬いて、利益を舉勸したまえる方便の由序なり。なにをもつか知ることを得る。次下の文のなかに説きてのたまわく、「諸仏如來に異の方便ましまして、なんじをして見ることを得しめたまう」と。」『聖典七祖』p.333

『觀經』341c24「諸佛如來有異方便。令汝得見。」

146 『觀經疏』玄義分 251b10-14「韋提得忍出在第七觀初。經云。佛告韋提。佛當爲汝分別解說除苦惱法。說是語時。無量壽佛住立空中。觀音勢至侍立左右。時韋提應時得見。接足作禮。歡喜讚歎即得無生法忍。」「韋提の得忍は、出でて第七觀の初めにあり。『經』（觀經・意）にのたまわく、「仏、韋提に告げたまわく、〈仏まさになんじがために苦悩を除く法を分別し解説すべし〉と。この語を説きたまう時、無量壽仏空中に住立したまう。觀音・勢至左右に侍立したまえり。時に韋提、時に応じて見たてまつることを得て、接足作礼し歡喜讚歎してすなわち無生法忍を得」と。」『聖典七祖』p.332

と解釈する。善導の衆生観が現れた『観経』定散善の解釈については、第四章で詳説したい。

こうした善導の衆生観を踏まえ、著作順に配慮し、善導の説く衆生の願生について、五念門を入れ替えた意図を次節で考察する。入れ替え等については表 3-1 を示す。

—表 3-1 本論構造概観—

第1章第1節	衆生と菩薩	原始仏教の衆生の願（生天の願、成仏の願）と大乘仏教の菩薩の願						
〃 第2節	衆生と菩薩	浄土経典等の菩薩の願（平生・命終時等）と仏国土、衆生のあり方、般舟經の往生						
章節	願行主体	此土の行				彼土の行		
第2章 世親	善男子善女人	礼拝	讃歎称名	作願	観察			廻向
〃 曇鸞	凡夫衆生	礼拝	讃歎称名	作願	観察	廻向(往)	作願	観察 廻向(還)
第3章 善導								
〃 第1節	(著作順・衆生観)							
〃 第2節	九品凡夫	礼拝	讃歎	憶念観察	作願	廻向		廻向
第4章第1節	九品凡夫	読誦	憶念観察	礼拝	称名	讃歎供養		
〃 第2節	九品凡夫			至誠心	深心	廻向発願心		

第二節 五念門における観察門と作願門の入れ替え

善導は、『往生礼讃』で、五念門の作願門・観察門の入れ替えを示した。以下において、入れ替えにより生じた意義を検討する。

第二章に見てきたように、世親・曇鸞の五念門は、礼拝門・讃歎門・作願門・観察門・廻向門となっていた。世親は、『浄土論』に、善男子善女人が五念門すべてを修し往生を得るとし、得生するための条件として、五念門を「身業礼拝」「口業讃歎」「心常作願」「智慧観察」「心常作願廻向」と示した。彼は、作願を心のはたらきと関連付けて「心常作願」¹⁴⁷と表現し、さらに作願と「奢摩他」を結び付け、散乱せず思いを止め寂靜になる状態の行とした。続く観察門においては、「智慧観察」¹⁴⁸という表現を用いて、智慧を観察の手段とするとともに、作願の「奢摩他」の止に連ね、観察を「毘婆舍那」と結びつけ、安樂国や仏・菩薩をありのままに正しく観察する修行と捉えた。世親は、作願と観察が意業（心）の行としてつながり、一連となって心の智慧で観る止観の成就により、得生すると説いた。さらに廻向門を「心常作願廻向」とし、菩薩が作願し衆生に廻向する本願力を示した。

曇鸞は、世親の五念門を承けつつ、世親の作願門における「奢摩他」の止を、悪行の止と解する独自の解釈を展開した。彼によれば、止悪は「如来の如実の功德より生ず」¹⁴⁹るもの

147 『浄土論』231b17-18「云何作願。心常作願一心専念畢竟往生安樂國土。欲如實修行奢摩他故。」第二章第一節参照 p.23

148 『浄土論』231b18-20「云何觀察。智慧觀察正念觀彼。欲如實修行毘婆舍那故。」第二章第一節参照 p.23

149 『論註』卷下 835c19-836a3「譯奢摩他曰止。止者止心一處不作惡也。（中略）奢摩他云止者今有三義。一者一心専念阿彌陀如來。願生彼土。此如來名號及彼國土名號能止一切惡。二者彼安

であり、衆生の一心の願生によって、如来の名号や国土・如来の功德がはたらき、衆生の現生における悪が止み、往生後も悪が止み二乗の求心も止むとされた。如来如実の功德として、衆生に「度衆生心」・「無上菩提心」が生ずると、曇鸞は捉えた。

さらに曇鸞は、観察門の「毘婆舍那」を注釈¹⁵⁰し、有相として想観する三種（仏・仏国土・菩薩）莊嚴の「如実功德」により得生し、往生後に見仏し、平等法身を証し寂滅平等を得ると示した。注目すべきは、曇鸞が、作願門と観察門に浄土に往生する此土の功德と、往生後の彼土での功德を説く点であった。世親は、特に此土と彼土に分けて論じない。両師の違いは、世親が、善男子善女人が、作願・観察（止観）の成就により往生すると説くことに對し、曇鸞は、凡夫は此土では作願（止悪）と想観を修し「如実功德」により往生すると解釈する点にあった。その「如実功德」とは、仏・仏国土・菩薩の「還相」の廻向による功德¹⁵¹と捉えた。菩薩の大願業力により「還相」の廻向が衆生にはたらき、「往相」の廻向として凡夫の願となり、往生が得られると説いた。

上に見てきたように、世親は、五念門の主体を善男子善女人とし、曇鸞は、主体を『観經』下品へと拡大した。一方善導は、往生への主体である『観經』の九品を、時機を鑑みたうえですべて凡夫と捉え、『往生礼讃』で「煩惱具足の凡夫」、『観經疏』「五濁の凡夫」とした。

善導は、世親・曇鸞を承け、浄土への願生において、同様に五念門を修することを求めるが、『往生礼讃』で世親・曇鸞の作願門と観察門の位置を入れ替え、第三意業に観察門、第四に作願門とした。世親の五念門の順では、意（心）業の作願と次の観察の關係が、三業のつながり以上に強調されていた。これに對して善導は、入れ替えにより「身業礼拝門」「口業讚歎門」「意業憶念觀察門」とし、観察と作願の止観による連なりを解き、身口意の三業の一つとして観察を位置づけた。そのことは以下の引用で明らかである。

若有願生彼國者。勸修五念門。五門若具定得往生。何者爲五。一者身業禮拜門。所謂一心專至恭敬合掌。香華供養。禮拜阿彌陀佛。（中略）二者口業讚歎門。所謂專意讚歎彼佛身相光明。（中略）三者意業憶念觀察門。所謂專意念觀彼佛。及一切聖衆身相光明。國土莊嚴等。如觀經說。唯除睡時。恒憶恒念恒想恒觀此事等。『往生礼讃』438c14-24

もしかの国に生ぜんと願ずることあるものには、勧めて五念門を修せん。五門もし具すれば、さだめて往生を得。何者をか五となす。一には身業礼拝門、いわゆる一心にもつ

樂土過三界道。若人亦生彼國。自然止身口意惡。三者阿彌陀如來正覺住持力自然止求聲聞辟支佛心。此三種止。從如來如實功德生。」第二章第二節参照 p.33

150 『論註』卷下 836a9-15「毘婆舍那云觀者亦有二義。一者在此作想觀彼三種莊嚴功德。此功德如實故修行者亦得如實功德。如實功德者決定得生彼土。二者亦得生彼浄土即見阿彌陀佛。未證淨心菩薩畢竟得證平等法身。與淨心菩薩與上地菩薩畢竟同得寂滅平等。」第二章第二節参照 p.34

151 『論註』卷下 836a24-25「還相者。生彼土已。得奢摩他毘婆舍那方便力成就」第二章参照 p.39 844a2 三願的証「今的取三願用證義意。」18 願の十念念佛・便得往生、11 願の住正定聚・必至滅度、22 願の縁佛願力・修習普賢之德を他力増上縁とする。【註 111】参照

ばら恭敬を至して、合掌し香華供養して、阿弥陀仏を礼拝す。(中略) 二には口業讃歎門、いわゆる意をもつばらにして、かの仏の身相・光明を讃歎す。(中略) 三には意業憶念観察門、いわゆる意をもつばら、かの仏および一切の聖衆の身相・光明、国土の莊嚴等を念観す。『観経』に説きたまうがごとく、ただ睡時を除きて、この事等をつねに憶しつねに念じつねに想しつねに観ず。『聖典七祖』 p.655 参照

五念門を修することにより往生することについては、世親と同様である。しかし、三業行において、礼拝・讃歎・憶念観察を身・口・意業とし、身口意業のそれぞれに、一心にもつばら礼拝、意をもつばらにして仏を讃歎、意をもつばらにして念観すと説く。意業は、憶念観察と表現し、世親の意味する心(意)の集中・正念の観察に基づき、さらに憶念(『観経疏』五正行では「思想観察憶念」)を加え、恒に憶し恒に念じ恒に想し恒に観ずることを重視した。ただし善導は、観察に、世親・曇鸞の表現する観察における手段としての「智慧」は使わない。むろん止観の観「毘婆舍那」という表現はしない。また、身口意業の行の実践を強調する一方で、「如実修行」という表現も使わない。善導は、願往生の主体を九品凡夫とし、阿弥陀仏の身相光明やその国土莊嚴を、恒に憶念想観すると説く。観察を身口意の三業に比べ、真実心の行としてまとめ¹⁵²、凡夫が願生し心に仏や仏国土を描き、深く念ずるという願心(一心・専意)に重きを置いた。曇鸞が「三念門」(礼拝・称名讃歎・作願)と表現し、三業のまとまりとすることとは共通する。しかし、善導は三業の意業が観察であり、前三門が後二門を起こすとは表現しない。ちなみに、五念門の口業に世親や曇鸞の説く称如来名を示さず、讃歎とのみ表現する。

次に善導は、三業意業の憶念観察門の後に作願門を置く。

四者作願門。所謂専心。若晝若夜。一切時一切處。三業四威儀所作功德。不問初中後。皆須眞實心中發願願生彼國。故名作願門。『往生礼讃』 438c24-27

四には作願門。いわゆる心をもつばらにして、もしは昼、もしは夜、一切時、一切処に、三業・四威儀の所作の功德、初・中・後を問わず、みなすべからく真実心のうちに発願して、かの国に生ぜんと願うべし。ゆえに作願門と名づく。『聖典七祖』 pp.655-656

152 岡崎 [2007] p.22 「礼拝・讃嘆・観察が身口意三業の起行として位置づけられ、作願門が発願、そして廻向門が廻向の義をあらわすことによって発願廻向の義としての位置づけを与えられることとなったのである。このことは、五念門が相続起行として、安心たる三心と密接な関係を有することを明示している。」【註 181】参照

『往生礼讃』 438c5-6 「凡起三業。必須眞實」「おおよそ三業を起こさば、かならずすべからく真実なるべし。」「『聖典七祖』 p.654

『観経疏』に、善導は五念門を直接には示さない。散善義上輩総讃に「讃に云わく(中略)五門相続して三因(三心)を助く」『聖典七祖』 p. 480 のみである。【註 142】参照。

三業意業を観察と説く箇所は、序分義散善願行縁発菩提心釈 260a10 「又我以意業入定観察。」、上品上生至誠心釈 271a21-22 「眞實心中意業思想観察憶念」、就行立信五正行 272b3 「一心專注思想観察憶念彼國二報莊嚴」

善導は、心をもっぱらにして、何時でも何処でも、時処問わずつねに三業を修し、「真実心中」に彼国への願生を発願すると説く。彼は、作願を「真実心」の発願と表現し、後の第四章に論述する三心の至誠心（身口意三業の真実心）、廻向発願心の真実心にもつなげ、ただつねに一心に願生を念ずることを示す。世親の説く止観の「奢摩他」「毘婆舍那」については、作願・観察の両門ともに説かない。善導は五念門を修し往生を得るとするが、彼が説く往生の主体は九品凡夫である。憶念観察を含めた真実心の三業の行と合わせて、作願門における真実心の「発願願生彼国」の願として念ずる凡夫のありようを強調する。

これまでの四門では、凡夫が修する三業行と一心の願が説かれ、そこに真実心が強調されていた。善導は、凡夫の往生に、この願と行をどのように廻向すると示していくのだろう。

世親の廻向門は、作願を観察とともに止観の行とし、一連の成就により往生（入の四門）した後の、出の第五門となっていた。善男子善女人が、此土において行ずる往生への自利の作願「心常作願」に対し、往生後の彼土では、菩薩となって「心常作願廻向」する、即ち菩薩がすでに大悲心を得て、利他行を衆生へ廻向し救済するとした。彼は、菩薩の大悲心を本願力の廻向として示した。

曇鸞は廻向門において、「得成就大悲心故」と世親の廻向門に「得」の字を加え、独自の解釈をした。一つは菩薩の還相の廻向として、浄土において奢摩他・毘婆舍那が成就し、衆生救済のための方便と智慧の業「方便智業」を衆生に廻施するとともに、菩薩自身が大悲心を成就することを得ていく。二つは往相の廻向として、還相の菩薩の願成就とともにある衆生の願往生を示し、還相往相の両廻向について、願往生を重層的に捉えた。世親に比し、大願業力として菩薩のはたらきがより具体的となり、菩薩巧方便廻向としての衆生の願生を、無上菩提心と強調した。廻向門では、世親・曇鸞ともに菩薩が主体の廻向が説かれる。

この両者に対して、善導は、世親・曇鸞を承けるが、二門の入れ替えにより、観察を繰り入れた身口意の三業行と発願願生を彼国へと向ける廻向門へとつないだ。

五者回向門。所謂専心。若自作善根。及一切三乘五道一一聖凡等所作善根。深生隨喜。如諸佛菩薩所作隨喜。我亦如是隨喜。以此隨喜善根及己所作善根。皆悉與衆生共之回向彼國。故名回向門。『往生礼讃』438c27-439a2

五には廻向門。いわゆる心をもっぱらにして、もしは自作の善根、および一切の三乗・五道・一々の聖凡等の所作の善根に深く隨喜を生じ、諸仏・菩薩の所作の隨喜のごとく、われもまたかくのごとく隨喜して、この隨喜の善根およびおのが所作の善根をもって、みなことごとく衆生とこれをともにしてかの国に廻向す。ゆえに、廻向門と名づく。『聖典七祖』p.656

善導は、廻向門においては、諸仏菩薩がその行を隨喜する如く、自己や聖凡の所作の善根を、

随喜し、随喜と善根をもって、ともに彼国に向けて願生すると示す。いったんそこで「故名廻向門」とし、廻向門釈を終わらせる。世親の偈文の末文「普共諸衆生」と同様に、「皆悉与衆生」即ち皆と随喜の善根をともし、また曇鸞の示す往相（浄土往生へ向ける）の廻向を承けていると考えられる。廻向門は、衆生・凡夫が主体で随喜の善根を廻向すると示す。

善導は、作願門・廻向門の両門を、それぞれ「願生彼国」・「廻向彼国」と表現し、作願と廻向を彼国への往生に向ける一念と捉えることで、両門の強い関係を強調する。また善導は、衆生が自作善根や聖凡等所作善根、菩薩行等を随喜すること自体を善根としている。衆生の願生において、自己の願行を修し廻向するばかりではなく、聖凡・仏・菩薩の所作を随喜するという心の行も善根として、往生に向け廻向すると示す。随喜という概念は、懺悔や慚愧・悔過と表裏一体と捉えられる概念である。善導が、作願と廻向を願生心や懺悔・随喜という心のあり方として一体的に捉え解釈していることが窺える。善導独自の解釈であり、第二章第二節に検討したように、当時の中国社会（道教・儒教的思想や功過等）における影響や戒行の不修行、また善導の衆生観に要因があると推察される。善導においては、作願も廻向もともに主体は凡夫で、願生と随喜を往生へと廻向する、前三門の行と、後二門の願の相扶と捉えられる。

次にこの廻向門に続けて、以下のように廻向に追記して説く。

又到彼國已。得六神通。回入生死。教化衆生。徹窮後際。心無厭足。乃至成佛。亦名回向門。『往生礼讃』439a2-4

またかの国に到りおわりて六神通を得て生死に廻入して、衆生を教化すること後際に徹窮して心に厭足なく、すなわち成仏に至るまでまた廻向門と名づく。『聖典七祖』p.656

善導は、「また」と改めて、往生後における菩薩の廻向を説く。『往生礼讃』では、『大経』第五～十願で誓われた往生後に得る仏自在力・六神通¹⁵³を得てから、衆生教化を菩薩行として成仏する（入涅槃）まで修することを示し、世親（出第五門）を承けている。善導は、曇鸞が廻向と対応させた「方便智業」や還相往相¹⁵⁴といった表現をせず、先の往生に向けての

153 小川法 [2022] p. 83「善導は浄土にいる聖者は大悲をはたらきとすることから、利他行を極楽浄土に往生した後に修めると考えている」p. 86『大智度論』卷二八には次のようにある。（中略）つまり仏だけが六神通を得、菩薩は五神通しか得られないというのである。」

小川氏は、『往生礼讃』の仏の六神通を、内容的には菩薩五神通と捉え、『観経疏』では還相菩薩の大悲と表現すると示す。＊善導の還相廻向は、仏の六神通を大悲と捉えていると考えられる。『観経』343c1-2「諸佛心者大慈悲是。以無縁慈攝諸衆生。」「仏心とは大慈悲是なり」

『法事讃』431b2-3「誓到彌陀安養界。還來穢國度人天。願我慈悲無際限。」「聖典七祖』p.551

154 金子 [1925] p. 183「世親が願生の行として（中略）五念門と名づけたのは、畢竟この五は唯だ念仏の始終であり、願生心の五表現であるからであろう。」、p. 207「礼拝・讃歎をもって浄土への行とせば、作願と観察とは浄土における行である。（中略）ここに第五の行として廻向が現わる。」、p.209『論』では彼岸への願生には廻向の言葉なく、此岸への還路において廻向の行を展開せるのは、恐らくそこに世親の大乗精神を現わしているであろう。」、p.210「しかし、

廻向より記述は少ない。曇鸞の説く菩薩の大悲心を得るがための還相の廻向や菩薩との重層的な衆生の浄土への願生は表現しない。善導は廻向門において、衆生の行として随喜を善根とし凡夫が願生を願う方向、往生への廻向（往相）を強調している。藤原幸章氏は、「作願門の願生浄土の心情を本質」¹⁵⁵とし、衆生が彼国へと廻向すると捉える。『往生礼讃』における五念門解釈では、あくまでも凡夫が主体の願往生であることを、善導は説く。

そうした凡夫の願生において、善導は行と願の関係についてどのように捉えるのだろうか。

要須願行相扶所爲皆剋。『観経疏』玄義分 250a22

かならずすべからく願行あい扶けて所爲みな剋すべし。『聖典七祖』p.324

願のみ行のみでは得往生できず、真実なる一心・専意の身口意三業の行と、真実心中専心に願生を念ずる願と、それぞれ「あい扶けて」往生に向けるとする。恒に憶し恒に念じ、一切時一切処に恒に願う念仏相続を往生の因とした。

以上、善導が観察門・作願門を入れ替えたことにより、以下の変化が生じたといえる。

- ・身口意の三業がまとまった行となった。
- ・観察を含めた三業行に、心の行として一心専意に憶念想観することが強調された。
- ・観察における智慧という手段は用いない。
- ・世親の説く止観行は必要としない。
- ・作願は、「真実心中」ただ常に一心に願生を念ずることとする。
- ・三業行と作願に「真実心」を置き、願行相扶けて欲生へ廻向する。
- ・作願と廻向が衆生の願心としてつながる発願廻向となる。
- ・自他の随喜の善根を彼国へ廻向することが強調された。

善導は、世親の五念門を承けつつも、『往生礼讃』五念門では、入れ替えにより止観をはずし、三業の観察を意業憶念として、真実心で一心専意に念ずるとする。一方で、作願・廻向については、聖凡の善根を随喜し、真実心でただつねに専心に彼国に発願廻向するという意味合いを与えた。五念門が作願を中心とし、真実心の廻向としてつながり、往生へ向けて

一切苦悩の衆生を救うということも、畢竟は更にまた一切衆生と共に彼岸の世界へと願うことに極まるであろう。」*氏は、五念門は「願生心の五表現」とし、世親が廻向で此岸への還路のみを大乘精神として説き、曇鸞は、その還相と往相を「往還無窮」とした衆生の願生を示すと解す。ただし、世親・曇鸞は廻向の主体を菩薩とし、衆生に向けての廻施・大悲を強調する。世親の前四門と廻向門、また曇鸞の作願門の往生前と往生後の主体には大きな開きがあり、ひとまとめに「願生心の五表現」とするのは、検討の余地があると考ええる。

155 藤原幸 [1985] p.104 五念門は「作願門の願生浄土の心情を本質とした、日常的な三業二利行の具体的展開相に他ならないことが明らかにせられる。」「廻向門についても（中略）すべてを願生心の一つに統攝」し、「願生浄土の一つにおいて領解しようとする。」と理解される。

の一心専心の願生が強調された。行としての難行の成就是全く示されない。真実心で願う心のあり方へと方向を転換させ、後の第四章で論じる『観経疏』三心との関連が示唆される。つまり藤原氏によれば、善導の五念門が、「聖者の行法から為凡へと転換された」¹⁵⁶と示される。氏は、善導の願往生の主体が、世親五念門の善男子善女人から、九品下品の罪惡凡夫となったことを明かす。

すべての凡夫の願往生を、善導は『般舟讃』に以下のように示す。

萬行俱回皆得往（願往生）念佛一行最爲尊（無量樂）回生雜善恐力弱（願往生）無過一日七日念（無量樂）『般舟讃』453b16-17

万行ともに廻してみな往くことを得れども、念仏の一行もっとも尊たり。廻生の雜善おそくは力弱し。一日七日の念に過ぐるものなし。『聖典七祖』p.767

善導は、万行や雜善（難行としての戒・行や修善）を多く修し、自己の善行として廻向する往生より、自他の隨喜による念仏一行の往生を凡夫のために説いていく。

また、一方で善導は、『往生礼讃』において、得往生の安心・起行・作業について、まず『観経』三心（至誠心・深心・廻向發願心）を、次に五念門、最後に四修法を説く¹⁵⁷。彼は、三心を具して、五門の一一の門を行ずることにより、それらが真実の業となり、往生を得ると示す。ただし、世親・曇鸞が説く讃歎門「称彼如来名」は、三心（深心）と四修法（無余・無間修）と関係づけられていくことになる。善導によれば、五念門を修するには、三心を具し、四修法を用いることが求められる。五念門の称名は三心（深心）・四修と関連付けられ、三心が一つでも少ければ往生できないと説かれることで、称名と三心の関係が示唆されていくことになるのである。これについては、次章で論じる。

以上、善導は、『往生礼讃』五念門の入れ替えにより、五念門の主体が凡夫となり、願行具足の念仏を一心専意に往生へと向けることを説く。その際、觀の成就是説かず、想觀として仏やその国土を念じ、凡聖の善根を隨喜することに重きを置く。そのことによって、凡夫が念ずる心のあり方として『観経』三心とのつながりが見えてくる。次章では、善導がこうした入れ替えによる意義として明かした念仏往生を、『観経疏』ではどのように理解し、五正行を説いていくかを考察する。そして五念門・五正行と三心とのつながりから、衆生の願と仏の願力の関係を検討する。

156 藤原幸〔1985〕p.104『『礼讃』の五念門は特に作願・觀察の位置が転ぜられることによって「如天親淨土論云」と標しながら、その内容は全く聖者の行法から為凡のそれへと転換変容せられることとなった。』

157 『往生礼讃』439a4-8「五門既具定得往生。一一門與上三心合。隨起業行。不問多少。皆名眞實業也。應知又勸行四修法。用策三心五念之行。速得往生。」第四章 p.67,p.69 参照

第四章 善導における衆生の願と仏の願

第三章においては、善導の観察門と作願門の入れ替えの意義について考察した。善導は、観察を意業憶念として一心に念ずることに重きを置き、作願・廻向については、聖凡の善根を随喜し、真実心でただつねに専心に彼国に願生するという意味合いを与えた。第一節では、両門の入れ替えによって示された凡夫の念仏往生の願から、『観経疏』の五正行への変遷を論述する。その際、第三章で検討した入れ替えの意義との関連に注目する。第二節では、作願門と廻向門において、善導が、衆生の願生と仏の願力の両者を、どのように位置づけているかを検討する。

第一節 五念門から五正行への移りゆき

まず、ここでは、『観経疏』における五正行への変遷について、善導が『観経疏』で説く定善と散善の解釈から確認していく。念仏三昧について、第一章第二節に論じた『般舟経』にも念仏三昧による見仏が説かれていたように、念が仏道実践の先頭に立ち、見仏から随念に展開し往生へとつながると捉えられた。藤田宏達氏は、阿弥陀仏を「念ずる」ことが、極楽への往生を「願う」ことである¹⁵⁸と説いていた。

では、善導は、典拠とする『観経』の示す定善十三観の観仏三昧、また散善九品の善行・戒律をどのように捉えているのだろうか。彼は、『観経疏』に『観経』の宗を二義説く。

今此観経即以観佛三昧爲宗。亦以念佛三昧爲宗。一心迴願往生淨土爲體。『観経疏』玄義分 247a18-

20

いまこの『観経』はすなわち観仏三昧をもって宗となし、また念佛三昧をもって宗となす。一心に廻願して浄土に往生するを体となす。『聖典七祖』p.305

『観経』は、「観仏三昧」と「念佛三昧」を宗とし、浄土往生を目的に一心に願を廻向し成就すると示す。

まず「観仏三昧」について、善導は、『観経』には韋提希の致請によって、釈尊が説いた定善十三観¹⁵⁹が、「観仏三昧」として詳細に示されるとする。この十三観は、具体的・事象的に仏や仏国土を想として順に観するという方法が明かされている。日観から始まる八番目の像観では、仏の三十二相八十随形好を具体的に観ようと、自心に想作する。善導は、「心に仏を想えば、想によりて仏身現ず」¹⁶⁰とし、相対的に現れる仏身として捉え、「仮正報」

158 第一章第二節参照 p.20

159 十三観は日・水・地・宝樹・宝池・宝楼・華座・像・真身・観音・勢至・普・雜想観。

160 『観経疏』267a27-b1「言是心作佛者。依自信心縁相如作也。言是心是佛者。心能想佛。依

とし、これに対して九番目の真身観は、「真正報」と解す¹⁶¹。釈尊が障り多き衆生のために、「仮正報」（真仏像を仮立）を第八像（想）観とし、報身として具現化した阿弥陀仏（観音・勢至等）を、心想を住めて観ると説いたとする。次に「仮正報」によって乱想や昏惑が除かれ、「心眼開け」て、「真正報」である真実の第九真身観を見たとする。彼は、了了に光明としての仏を見る段階を示すと解す。

この具体的想観の観仏の境地について、彼は以下のように明かす。

將此一門之義作唯識法身之觀。或作自性清淨佛性觀者。其意甚錯。絶無少分相似也。『觀經疏』定善義 267b4-6

又今此觀門等唯指方立相。住心而取境。總不明無相離念也。如來懸知末代罪濁凡夫。立相住心尚不能得。何況離相而求事者。如似無術通人居空立舍也。『觀經疏』定善義 267b9-13

この一門の義をもって唯識法身の観となし、あるいは自性清淨仏性の観となすは、その意はなほだ錯れり。絶えて少分もあい似たることなし。『聖典七祖』p.432

またいまこの観門は等しくただ方を指し相を立てて、心を住めて境を取らしむ。総じて無相離念を明かさず。如来〔釈尊〕はるかに末代罪濁の凡夫の相を立てて心を住むるすらなお得ることあたわず、いかにいわんや相を離れて事を求むるは、術通なき人の空に居して舍を立つるがごとしと知りたまえり。『聖典七祖』pp.432-433

善導は、観仏を「唯識法身の観」、即ち阿弥陀仏の法身が、自己の識を離れて他に存在しないと観ずることではないとする。あるいは「自性清淨仏性の観」、即ち自性清淨なる自己の仏性を観ずることが、阿弥陀仏を観ずることではないとする。即ち仏を自己の心の觀念のみであるとは捉えず、また清淨の仏性を観ずるということは認めていない。仏と衆生の一体性は説かず、また空無相の観仏は否定し、有相の阿弥陀仏観仏を示す。阿弥陀仏が、より具体的・対象的に、外から直接に衆生の心に近く親しく現じることになる。

想佛身而現。即是心佛也。離此心外更無異佛者也。」「是心作仏」というのは、自の信心によりて相を縁ずるは作のごとし。「是心是仏」というのは、心よく仏を想えば、想によりて仏身現ず。すなわちこの心仏なり。この心を離れてほかにさらに異仏なければなり。』『聖典七祖』p.432

『觀經』343a18-21「佛告阿難及韋提希。見此事已。次當想佛。所以者何。諸佛如來是法界身。遍入一切衆生心想中。是故汝等心想佛時。是心即是三十二相八十隨形好。是心作佛是心是佛。」

161 『觀經疏』玄義分 246c25-247a3「言假正報者。即第八像觀是也。觀音勢至等亦如是。此由衆生障重染惑處深。佛恐乍想眞容無由顯現。故使假立眞像以住心想。同彼佛以證境故言假正報也。言眞正報者。即第九眞身觀是也。此由前假正。漸以息於亂想心眼得開。粗見彼方清淨二報種種莊嚴以除昏惑。由除障故得見彼眞實之境相也。」「仮正報というはすなわち第八の像観これなり。観音・勢至等もまたかくのごとし。これ衆生障重く染惑處深きによりて、仏〔釈尊〕、たちまちに眞容を想わんに、顯現するに由なきことを恐れたまうがゆえに、眞像を仮立してもって心想を住めしめ、かの仏に同じてもって境を証せしめたまう。ゆえに仮正報というなり。眞正報というはすなわち第九の眞身観これなり。これ前の仮正によりて、ようやくもって乱想を息めて、心眼開くることを得て、ほばかの方の清淨二報、種々の莊嚴を見て、もって昏惑を除く。障を除くによるがゆえに、かの眞実の境相を見ることを得。』『聖典七祖』p.304

有相無相の見仏について、第一章第二節で『般舟經』を検討した。四衆が般舟三昧を得て、現前の仏に見えること、諸仏を対象とする際には無相的な態度をとるが、阿弥陀仏を対象とするときは有相・具体相であること、阿弥陀仏を念ずれば阿弥陀仏に見え、仏の教えを聞いてすべてを理解すると説かれていた。来生を願って、阿弥陀仏の名を常に念ずれば¹⁶²、仏国に往生する念仏三昧として、吹田隆徳氏は示した¹⁶³。

善導が、念仏による具体的有相の想観を釈尊が示した、と理解していることは確かである。しかし、その一方で、「末代罪濁の凡夫」にあつては、具体的有相であっても心を住むことができず、観の成就是得難いと説いている。前述のように、韋提希は釈尊によって見仏を得せしめられた、と善導は解釈した。

では、定善の観仏が成就し難い凡夫において、善導は、次の九品の凡夫の散善（戒や善行）を、どのように捉えるのだろうか。『観經』に説かれる九品の散善・三福（世福・戒福・行福）については、善導は釈尊自説¹⁶⁴と捉え、先の韋提希の要請による十三観とは区別し、定行（定善）では摂生できない凡夫を想定している。

『観經』には散善三福として、一・世福、二・戒福、三・行福に分類し、「一者孝養父母。奉事師長。慈心不殺。修十善業。二者受持三歸。具足衆戒。不犯威儀。三者發菩提心。深信因果。讀誦大乘。勸進行者。」¹⁶⁵が示され、上品・中品の業とされる。上品上生には、三種衆生の往生行として、三種衆生に三福それぞれを充当させ、一「慈心不殺」（世福）・「具諸戒行」（戒福）、二「讀誦大乘」（行福）、三「修行六念」（行福）と示される。この上品上生三種衆生の往生行を解釈し、善導は『観經疏』に以下のように説く。彼の散善の捉え方は、戒律観・大小乗観と密接に関わることが窺える。

但於一切生命起於慈心者。即是施一切衆生壽命安樂。亦是最上勝妙戒也。此即合上初福第三句云慈心不殺也。（中略）言具諸戒行者。若約人天二乘之器即名小戒。若約大心大行之人即名菩薩戒。此戒若以位約者。當此上輩三位者即名菩薩戒。（中略）二明讀誦大乘者。此明衆生性習不同。執法各異。前第一人但用修慈持戒爲能。次第二人唯將讀誦大乘爲是。然戒即能持五乘三佛之機。法即薰成三賢十地萬行之智慧。若以德用來比較者。各有一能。（中略）三明修行六念者。所謂念佛法僧。念戒捨天等。此亦通合上第三福大乘之意義也。言念佛者即專念阿彌陀佛口業功德身業功德意業功德。『観經疏』散善義 273b22-c12

162 『般舟經』899a27-b1「欲來生者當念我名」一卷本に一箇所あるのみ【註 67】参照

163 【註 65.69】吹田氏「仏隨念」第一章第二節参照 pp.18-19

164 『観經疏』259a20-22「此明一切衆生機有二種。一者定。二者散。若依定行即攝生不盡。是以如來方便顯開三福。以應散動根機。」「これ一切衆生の機に二種あり。一には定、二には散なり。もし定行によれば、すなわち生を摂するに尽きず。ここをもって如來（釈尊）方便して三福を顯開して、もって散動の根機に応じたまうことを明かす。」「聖典七祖』p.381

165 『観經』341c8-14 散善顯行緣「欲生彼國者。當修三福。一者孝養父母。（中略）勸進行者。（中略）過去未來現在。三世諸佛淨業正因」

『観經』344c13-17「復有三種衆生。當得往生。何等爲三。一者慈心不殺具諸戒行。二者讀誦大乘方等經典。三者修行六念迴向發願生彼佛國。具此功德。一日乃至七日。即得往生。」

ただ一切の生命において慈心を起こすは、すなわちこれ一切衆生に寿命安樂を施す。またこれ最上勝妙の戒なり。これすなわち上の初福（世福）の第三の句に「慈心不殺」といえるに合す。（中略）「具諸戒行」というは、もし人・天・二乗の器に約すればすなわち小戒と名づけ、もし大心大行人の人に約すれば、すなわち菩薩戒と名づく。この戒もし位をもって約すれば、これ上輩三位のものに当れり、すなわち菩薩戒と名づく。（中略）二には読誦大乘を明かす。これ衆生の性習不同にして、法を執ることおのおの異なることを明かす。前の第一の人は、ただ慈を修し、戒を持つをもって能となす。次に第二の人は、ただ読誦大乘をもって是となす。しかるに戒はすなわちよく五乗・三仏の機を持ち、法はすなわち三賢・十地万行の智慧を薰成す。もし徳用をもって来し比較せば、おのおの一の能あり。（中略）三には修行六念を明かす。いわゆる仏・法・僧を念じ、戒・捨・天等を念ず。これまた通じて上の第三福の大乘の意義に合す。「念仏」というは、すなわちもっぱら阿弥陀仏の口業の功德、身業の功德、意業の功德を念ず『聖典七祖』pp.471-

472

「最上勝妙戒」とは「慈心不殺」である、と善導は示し、一切生命に慈心を起こし一切衆生に安樂を施すとする。「具諸戒行」は、戒の内容ではなく、人・天・二乗が修する戒が小乗戒であり、一方、大心大行人が修すれば菩薩戒と名づけると示し、上輩三位に相当させる。上輩三位については、在家の菩薩行を修する善男子善女人のことを念頭に置いていると考えられる。第二章第二節に論じた末木文美士氏も、上品は大乘在家者を示すと理解している。

ただし、善導は小乗も大乘も機によると捉え、第一の世福「慈心不殺」・戒福「具諸戒行」も第二の行福「読誦大乘」も、すべての衆生の機となり、法は万行の智慧となるとする。

また第三の行福「修行六念」を明かし、六随念（仏・法・僧・戒・捨・天等を念ず）を大乘の行福とし、「念仏」は自己の戒・善行における功德ではなく、阿弥陀仏の口身意三業の功德を念ずることであると善導は説く。

ここに、大乘戒即ち菩薩戒が最上勝妙と捉える善導の戒律観・大小乗観が窺える。大乘菩薩戒は慈心を基調におき、一切衆生が安樂と万行の智慧を得るとする。第一章第二節で示したように、善導は極樂に声聞ありと解し、二乗¹⁶⁶も二乗のまま極樂往生し往生後発心（発菩提心）するとした。

彼は、二乗の出家僧のような多くの戒（難行）を往生の要因とはしない。『観経』中品中生には、八戒齋、沙弥戒、具足戒において「威儀無欠」と記されるが、「一日一夜戒」となっており、善導は「威儀無欠」を「三業威儀」を一日一夜清浄に保つ¹⁶⁷と解釈した。即ち、

166 横超 [1979] pp. 96-112 【註 42,44】第一章第二節参照 p.15

167 『観経疏』275c8-12「一明受持八戒齋二明受持沙弥戒。三明受持具足戒。此三品戒皆同一日一夜。清浄無犯。乃至輕罪。如犯極重之過。三業威儀不令有失也。此即合上第二福。」「一には八戒齋を受持することを明かす。二には沙弥戒を受持することを明かす。三には具足戒を受持することを明かす。この三品の戒はみな同じく一日一夜なり。清浄にして犯すことなく、すなわち輕

戒の内容や多少・長短を説かず、易行化され、定行を修せない凡夫もすべての衆生が浄土に願生すると『観経』に説かれていると捉える。

三枝樹隆善氏によれば、戒とは人を律するものではなく、慈悲の心が根底にあるとし、「戒はその実践において過失を犯した時に懺悔が生まれる。」¹⁶⁸とする。氏は、戒は慈悲心・利他であり、戒を犯すことは即悔過・懺悔が必然的に生じると捉えている。

『観経』九品すべての衆生に仏・聖衆の来迎が説かれ、中品下生以下においては、善知識による教化により、懺悔滅罪し往生を得ていくことに、善導は注目したと考えられる。戒や行は機によると捉え、一般化・易行化した戒であっても実践できない衆生に、戒の実践における過失を懺悔として強調した。懺悔という心の行と阿弥陀仏の口身意業の功德を念ずる願往生を、九品凡夫に説いていると示唆される。以下のように説くことから明らかである。

證明如來說此十六觀法但爲常沒衆生。不于大小聖也。『観経疏』玄義分 249c8-9

如来〔釈尊〕この十六觀の法を説きたまうは、ただ常没の衆生のためにして、大小の聖のためにせずということを証明す。『聖典七祖』p.321

善導は、『観経』の九品は仏滅後の五濁の凡夫であり、この十六（定・散善）觀法は、すべて常没衆生のためであると解釈する。即ち善導は、定善十三觀法・散善三福修行者であれ、また三福も修さない下品であっても、機によるだけであり、『観経』においてはすべての九品凡夫の往生を説いたと捉えている。ただし、『観経』十六觀を觀仏三昧とする諸師の了解とは異なり、善導は定善十三觀を「異の方便」、散善三福を「如来方便」とする。

『観経』には「念仏」が六回（像觀一回¹⁶⁹、真身觀二回¹⁷⁰、下品下生二回、流通分一回）使用される。像觀や真身觀の觀仏三昧を説く中に、「念仏三昧」と示され、下品下生には臨終時称名「念仏」を、また流通分には、衆生に対して憶念「念仏」を説き、その直後には「持無量壽仏名」¹⁷¹と示される。善導は、『観経』が念仏三昧、特に称名念仏による凡夫の願往生を示すと解す。

罪に至るまでも、極重の過を犯すがごとくし、三業の威儀に失あらしめず。これすなわち上の第二の福（戒福）に合す」中品中生の諸戒を保持することは、一日一夜三業に過失がないことと善導は捉える。『聖典七祖』p.484

168 三枝樹 [1992] p. 186、pp.179-192

『般舟讃』452b17「念念稱名常懺悔（願往生）」『観経疏』260a3-4「犯即悔過」

169 『観経』343b11-13「是爲想像。名第八觀。作是觀者。除無量億劫生死之罪。於現身中得念佛三昧。」

170 【註 199】『観経』真身觀 参照

171 『観経』346b7-16「此經名觀極樂國土無量壽佛觀世音菩薩大勢至菩薩。亦名淨除業障生諸佛前。汝等受持無令忘失。行此三昧者。現身得見無量壽佛及二大士。若善男子及善女人。但聞佛名二菩薩名。除無量劫生死之罪。何況憶念。若念佛者。當知此人即是人中芬陀利花。觀世音菩薩大勢至菩薩。爲其勝友。當坐道場生諸佛家佛告阿難。汝好持是語。持是語者即是持無量壽佛名。」

「異方便」【註 145】「如来方便」【註 164】参照

では、その称名念仏とは、こういった念仏なのだろう。初期の著とされる『観念法門』に、以下のように明示される。

又如般舟三昧經行品中説云（中略）或盡一生。至心觀佛。及口稱心念者。佛即攝受。『観念法門』 25b15-20

又如般舟三昧經云。（中略）一心觀想。心念口稱念念不絶者。佛言。七日已後見之。（中略）『観念法門』 26c19-26

また『般舟三昧經』の「行品」（意）のなかに説きてのたまうがごとし。「（中略）あるいは一生を尽して、心を至して観仏し、および口称心念すれば、仏すなわち摂受したまう」と。『聖典七祖』 p.619

また『般舟三昧經』（意）にのたまうがごとし。「（中略）一心に観想して心念口称し、念々に絶えざるものは、仏のたまわく、〈七日以後にこれを見る〉と。（中略）」『聖典七祖』 p.628

先に論じたように、『般舟經』に阿弥陀仏の名を常に念ずれば、阿弥陀仏国に往生する念仏三昧が説かれた。善導は『般舟經』の「当念我名」を称名念仏と理解し、一心の「観（想）仏」と「口称心念」による念仏の功德として、五縁功德分（五種増上縁¹⁷²）のうちの、現生護念増上縁と見仏三昧増上縁、即ち現生において仏に見え護られることを説いている。上記の称名念仏は、『往生礼讃』に示される一行三昧¹⁷³の称名念仏と同様に、現生における見仏や護念を得る定心¹⁷⁴の称名念仏と捉えられる。自力で心統一が困難な凡夫には前述した観仏三昧と同様、成就し難いと考えられる。善導は、以下のように明確に示す。

乃由衆生障重。境細心麁。識颺神飛。觀難成就也。『往生礼讃』 439a28-29

172 『観念法門』 24c20-22 「一者滅罪増上縁。二者護念得長命増上縁。三者見佛増上縁。四者攝生増上縁。五者證生増上縁」 第二節参照 p.73

173 『往生礼讃』 439a24-26 「又如文殊般若云。明一行三昧。唯勸。獨處空閑。捨諸亂意。係心一佛。不觀相貌。專稱名字。即於念中。得見彼阿彌陀佛及一切佛等。」「また『文殊般若』（意）にのたまうがごとし。「一行三昧を明かさば、ただ独り空閑に処してもろもろの乱意を捨て、心を一仏に係けて相貌を觀ぜず、もっぱら名字を称することを勧む。すなわち念のうちにおいて、かの阿弥陀仏および一切の仏等を見たてまつることを得」と。」「聖典七祖』 pp.657-658（無観称名説）【註 200】参照

『文殊般若經』 T0204.48.1108a12-14 「一行三昧者。應處空閑。捨諸亂意。繫心實理。想念一佛。念念相續而不懈怠。於一念中。即能見十方諸佛。獲大辯才也」『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經 卷下』 T0232.08.0731b14-15 「我當云何逮得一行三昧不可思議功德無量名稱。」

174 小林 [1977] p.787、p.789 「『往生礼讃』の文殊般若經による無観称名説である。それは称名の行を修することによって、やがて総想帰依の念がおこり、まさにそれは觀察行に等しくなるとするものである。」

すなわち衆生障重くして、境は細に心は粗なるによりて、識あがり神飛びて、観成就しがたし。『聖典七祖』 p.658

凡夫である穢土における衆生は、煩悩により自己の見方に執着し、智慧の眼で仏の浄土を観察できないとする。即ち善導は、段階的に有相を立てた十三観の観仏行であれ、称名念仏であれ、心を住むる定心による三昧（観仏）は、穢土の凡夫には成就し難いと捉える。世親が示す作願門における止観の心統一が困難であり、仏・浄土・菩薩の観察が成就し難いとする。

しかし、善導が凡夫の往生に称名念仏を説くことは、『観経疏』下品において「称念弥陀之号」「聞弥陀名号」「口称弥陀名号」と示すことから明らかである。では、凡夫が往生を得ることを可能とする称名念仏とはどのようなものであろう。

『観経疏』の三心の深心釈中に善導が提示する五正行に着目する。善導は、三心を具す五正行による願生浄土を説き、五正行のうち称名を正定業とし、他の助業は正定業を補うとした。凡夫のために善導が示した願生の行である五正行は、以下のように説かれる。

就行立信者。然行有二種一者正行。二者雑行。言正行者。專依往生經行行者是名正行。何者是也。一心專讀誦此觀經彌陀經無量壽經等。一心專注思想觀察憶念彼國二報莊嚴。若禮即一心專禮彼佛。若口稱即一心專稱彼佛。若讚歎供養即一心專讚歎供養。是名爲正。
『観経疏』 散善義 272a28-272b6

行に就きて信を立つというは、しかるに行に二種あり。一には正行、二には雑行なり。正行というは、もっぱら往生經の行によりて行ずるは、これを正行と名づく。何者かこれなるや。一心にもっぱらこの『観経』・『彌陀經』・『無量壽經』等を読誦し、一心に專注してかの国の二報莊嚴を思想し観察し憶念し、もし礼するにはすなわち一心にもっぱらかの仏を礼し、もし口に称するにはすなわち一心にもっぱらかの仏を称し、もし讚歎供養するにはすなわち一心にもっぱら讚歎供養す、これを名づけて正となす。『聖典七祖』 p.463

善導は、『観経疏』散善義上品上生深心釈（三心の至誠心・深心・廻向發願心）において、七種深信を説き「就人立信」（釈迦・諸仏を信ず）の次に「就行立信」とし、「正行」・「雑行」の二種を判じ、「正行」として阿弥陀仏一仏への五正行を説く。「読誦」、「思想觀察憶念」、「礼」拜、「称」名、「讚歎供養」が五正行に当たる。善導が『往生礼讃』で示す五念門の身業礼拝・口業讚歎・意業憶念觀察の三業は、すべてこの『観経疏』の五正行に含まれる（表 3-1,4-1 参照）。三經等読誦と称名は、善導の五念門三業¹⁷⁵にはないが、兩行を阿弥陀仏一

175 『往生礼讃』438c18-21「二者口業讚歎門。所謂專意讚歎彼佛身相光明。一切聖衆身相光明。及彼國中一切寶莊嚴光明等。故名讚歎門。」第三章第二節参照 p.48

仏を対象とする五正行に位置づけた。先述した散善行福「大乘読誦」は「最上勝妙戒」と同様に、徳用（万行の智慧）があると善導は理解している。

—表 4-1 各経論における説示の概観—

往生礼讃		観経疏		観経	
三心（安心）	若少一心即不得生 至誠心 身口意業、口業讃歎 称揚 深心 真实信心、本弘誓願 称名号 廻向発願心 廻願往生	三心	至誠心 口身意業、口業讃歎、自利真实 深心 仏語真实、随順仏願、五正行 廻向発願心 真实深心、決定真实心	三心	上品上生 (散善三福 念仏三昧)
五念門（起行）	三心合して真实業 身業礼拝 一心 口業讃歎 専意 意業憶念観察 専意 作願 真实心 廻向 専心	五正行	親縁・近縁、無余・無間、深心 読誦 助業 思想観察憶念 助業 礼拝 助業 称名 正定業 讃歎供養 助業		
四修（作業）	恭敬修 無余修 称彼仏名 無間修 廻向発願、 称名讃歎 長時修	三縁	親縁 口身意業、口常 称仏 近縁 増上縁 称念 除罪、三経念名号	無縁慈 (真身観)	真身観 (定善13観 観仏三昧)
一行三昧	専 称名字			臨終時称名 持無量寿仏名	下品下生 流通

続けて以下のように説く。

又就此正中。復有二種。一者一心専念彌陀名號。行住坐臥不問時節久近念念不捨者。是名正定之業。順彼佛願故。若依禮誦等。即名為助業。除此正助二行已外自餘諸善悉名雜行。若修前正助二行。心常親近憶念不斷。名為無間也。若行後雜行即心常間斷。雖可迴向得生。衆名疏雜之行也。故名深心。『観経疏』散善義 272b6-13

またこの正のなかにつきてまた二種あり。一には一心にもつばら彌陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問わず念々に捨てざるは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるがゆえなり。もし礼誦等によるをすなわち名づけて助業となす。この正助二行を除きて以外の自余の諸善はことごとく雑行と名づく。もし前の正助二行を修すれば、心つねに〔阿彌陀仏に〕親近して憶念断えず、名づけて無間となす。もし後の雑行を行ずれば、すなわち心つねに間断す、廻向して生ずることを得べしといえども、すべて疎雑の行と名づく。ゆえに深心と名づく。『聖典七祖』pp.463-464

善導は、五正行の称名を、「彌陀名号」を念称し、どこでもいつでもつねに念ずることとし、それが阿彌陀仏の願に順ずるがゆえに「正定之業」とした。これに対し、余の四「読誦・思想観察憶念・礼拝・讃歎供養」は、皆「助業」として「正定業」を助けると示す。阿彌陀仏一仏への称名念仏に重点を置きつつ、助業も修すとする。彼は、この正助二行・五正行を修すれば、心つねに阿彌陀仏に親近し、仏の「親縁」・「近縁」¹⁷⁶がはたらき、憶念は断

176 『観経疏』定善義 268a6-13 三縁「一明親縁。衆生起行。口常稱佛。佛即聞之。身常禮敬佛。佛即見之。心常念佛。佛即知之。衆生憶念佛者。佛亦憶念衆生。彼此三業不相捨離。故名親縁也。

えず相続すると説く。ゆえに、四修法の「無間」(修)¹⁷⁷となるとする。阿弥陀仏一仏を対象とする五正行以外は雑行とし、心で念ずることが間断すると示す。ゆえに五正行を「深心」と名づくとする。したがって正助二行・五正行は、四修法の「無間」修、『観経』三心の「深心」、仏の三縁「近縁」・「親縁」(増上縁)がはたらき三心・四修法を合すと善導は捉える。

称名については、世親は、讃歎門を如来の名を称すとし、「彼如来の光明智相の如く、彼の名義のごとく、如実に修行す」¹⁷⁸と示していた。曇鸞は、世親を承けて讃歎門に称名を説き、淳心・一心・相続心で、仏の名号を称すれば願を満たす¹⁷⁹とした。

これに対し、前章にも示したように、善導は『往生礼讃』五念門の口業に、また『観経疏』三心の至誠心の口業(口身心の三業、表4-1参照)にも讃歎のみを示し、称名について特に説かない。ところが彼は、『観経疏』では三縁積に、衆生の起行に三業の口業から示し「口常称仏」「称念即除多劫罪」とし、また『往生礼讃』では、三心の至誠心の口業に「讃歎称揚彼仏」、深心に「称名号」、四修法(無余修・無間修)にはそれぞれ「称彼仏名」・「称名讃歎」¹⁸⁰と表現し、四修法の直後には一行三昧「専称名字」を説く。称名を口業と捉え、三心・四修、また三縁と関係づけている。そして、深心に説示する五正行では、称名こそが仏願であるとし、称名を讃歎とは別に¹⁸¹正定業として位置づけた。五念門に示された称彼如来名に着目し、五正行の中心として置き、三心・四修とつなげたと考えられる。ここに世親の五念門止観行は、凡夫の往生行としての、称名念仏へと組みなおされていったのである。

五正行は、一は口業として大乘の行福、法・智慧の行とされる三部経等読誦、二は意業として阿弥陀仏国の莊嚴を思想観察憶念、三に身業の阿弥陀仏を礼拝、四に正定業、称阿弥陀仏名、最後は口業として阿弥陀仏讃歎供養の順に示される阿弥陀仏一仏への念仏行と理解される。称名と讃歎は口業として強い関係を示し、世親・曇鸞では讃歎門に説かれた。称名・讃歎は、仏を随喜することでもあり、三心の深心・廻向発願心との関連も示唆される¹⁸²。

二明近縁。衆生願見佛。佛即應念現在目前。故名近縁也。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。』『聖典七祖』pp.436-437 第二節参照 p.72

177 『往生礼讃』439a8-18 四修法「一者恭敬修。(中略)二者無餘修。所謂專稱彼佛名。(中略)三者無間修。所謂相續恭敬禮拜。稱名讃歎。(中略)長時修。」本節参照 p.67

178 『浄土論』231b15-17「云何讃歎。口業讃歎。稱彼如來名。如彼如來光明智相。如彼名義。欲如實修行相應故。」第二章参照 p.23

179 『論註』卷下 835c2-3「若稱佛名號便得滿願者」【註95】第二章第二節参照 p.32

180 『往生礼讃』438c4-5「一者至誠心。所謂身業禮拜彼佛。口業讃歎稱揚彼佛。意業專念觀察彼佛。」439a13-15「三者無間修。所謂相續恭敬禮拜。稱名讃歎。憶念觀察。回向發願。心心相續不以餘業來間。故名無間修。」【註177】参照

181 『観経疏』散善義 278a22-26「六從佛告阿難汝好持是語已下。正明付屬彌陀名號。流通於遐代。上來雖説定散兩門之益。望佛本願意在衆生一向專稱彌陀佛名。」本節参照 p.65

岡崎[2007] p.23『『論』』でいう「称彼如来名」は外され(中略)所謂広讃のみを述べている。「従来は五念門行内で論じられていた称名を善導は五念門行外に独立させ、安心を示す『観経』深心中において別説しているのである。」

182 五正行の順の意義について、推察される仮説二案を提示する。(1) 前三は口意身の三業行、後二は称名と讃歎による願として考えられる。五念門において、作願門を三業行と願(作願・廻向)の要としたのと同様、五正行でも第四称名を要とし、三業行と願(称名・讃歎)の願行具足の発願廻向とした。(2) 入れ替えた五念門を凡夫の願生・念とし、行として五正行

世親の五念門は、観察成就を目指した菩薩行主体の善男子善女人の行であったが、五正行の正定業称名は、誰でもいつでもどこでも行ずることができ、すべての衆生の行である。称名念仏は、仏願・仏が衆生に向けた願であること、三心の至誠心・深心、四修法の無余修・無間修を合すること、三縁がはたらくことと善導は解釈した。したがって、称名念仏はすべての衆生が救われて往生可能となる行、名号が仏そのもの、仏と衆生の重層的願行であると捉えられた。

先にも論じたように、善導は、観の成就や多くの戒は凡夫にとって修しがたい行であることから、五念門の作願門と観察門を入れ替え、身口意三業行と願による念仏往生を願い、三心（真実心）とのつながりを示した。そして、三心の深心に、五念門を基本にしつつも、阿弥陀仏一仏への五正行を立て、正定業として称名念仏を説いた。以下に、その称名念仏の特性を整理し、それぞれについて検討する。

- (1) 末法の時と凡夫の劣機の時機に適う。三心の至誠心（真実心）・深心を具足する。
- (2) 時処問わず修し、継続し易い行である。四修の無余修・無間修を具足する。
- (3) 願行具足、仏の本願としての行である。
- (4) 見仏・除罪・迎接・往生の功德、仏の三縁がはたらく。

(1) まず、称名が、末法の時と凡夫の劣機という時機に適うと善導が示すことを考察する。善導の師である道綽¹⁸³は、曇鸞を敬慕し、『観経』を解釈した『安樂集』において今の時機を以下のように説く。

寔由衆生去聖遙遠。機解浮淺暗鈍故也。『安樂集』4b23-24

まことに衆生、聖を去ること遙遠にして、機解浮淺暗鈍なるによるがゆえなり。『聖典七祖』p.184

道綽は、今の時の衆生は、釈尊が去られてから遙遠く末世の時代にあり、教えを直接聞くことができないとする。そして衆生がその教えを理解することは、浮淺で暗く鈍く、困難であると説く。道綽は、衆生が悟りに向かって修行することが難であることから、五念門をあえて「諸行門」¹⁸⁴と示した。道綽と同様、善導は仏滅後の衆生を、機根の劣った「濁悪不善」¹⁸⁵の凡夫と捉える。

道綽は、聖道門の大乘によっても、「真如実相第一義空」を悟ることは難とし、小乗によ

(仏願称名) とし、併せた願と行に三心を具しての弘願往生を示した。

183 道綽（562-645年）善導が晋陽（山西省太原市）にいた道綽を訪ね師事した。『聖全一』

184 『安樂集』巻上 12a2-5「於此間假名人中修諸行門。前念與後念作因。穢土假名人。淨土假名人。不得決定一。不得決定異。」『聖典七祖』p.230

185 『観経疏』玄義分 249b21-22「若佛滅後諸衆生等濁悪不善五苦所逼」『聖典七祖』p.320

っても、煩悩を除くことは「道俗を問うことなく、その分にあらず」¹⁸⁶とする。また、「生死を怖畏して、発心出家して定を修し、通を発して四天下に遊ぶがごときを名づけて自力」¹⁸⁷とし、自力の難を説き、諸仏の大慈によって浄土に帰すことを他力として勧奨する。衆生に懺悔と修福と称名を勧め、仏の悲接・護念により滅罪し浄土往生することを説いている。即ち彼は、曇鸞を承けて仏の「大願業力」¹⁸⁸を示す。そうした道綽の仏の「大願業力」を承けて、善導は『観経疏』に直接引用する。

このような善導と道綽そして曇鸞の衆生観や往生行の相続関係について、藤原幸章氏は、善導は「道綽を媒体」として曇鸞の教学にふれ、道綽の受容にとどまらず、それを越えて「直接曇鸞教学に結び」ついた¹⁸⁹と示す。氏は、善導が『観経』を解釈するにあたり、曇鸞の教学を根底としたとする。ただし善導は、『観経』の韋提希の得忍・往生から、悔過・懺悔における滅罪や往生を阿弥陀仏の大慈悲に見ている。往生を願う行を一心の称名念仏へと集約し、その行の畢竟に、大慈悲としての「大願業力」を見ると捉えている。こうした捉え方は、師の道綽の教えを基調としていると考えられる。

(2) 次に、善導が、称名を時処問わず凡夫が修し継続し易い行とすることを検討する。善導は、先に示したように、凡夫は障り重く、智慧もころも及ばず観仏三昧はできないとし、続けて以下のように説く。

是以大聖悲憐。直勸專稱名字。正由稱名易故相續即生。『往生礼讃』439a29-b1

ここをもって大聖〔釈尊〕悲憐して、ただ勧めてもつばら名字を称せしむ。まさしく称名は易きによるがゆえに、相續してすなわち生ず。『聖典七祖』p.658

そのような障り重き衆生に対して、大聖釈尊は傷み悲しみ、ただもつばら仏の名を称えることを勧めると、善導は示す。また実践し易いため、時処を問わず行じ願ひ念ずることが継続でき、浄土願生できると説く。

(3) さらに、願行具足、仏の本願「順彼仏願故」としての称名について考察する。第三章第二節では、善導が、五念門を願行具足と捉えていることを示した。また彼は、称名念仏「南無阿弥陀仏」が、願行具足であるとも説く。

186 『安樂集』巻上 13c14-19「若據大乘。眞如實相第一義空曾未措心。若論小乘。修入見諦修道。乃至那含羅漢斷五下除五上。無問道俗未有其分。縱有人天果報。皆爲五戒十善能招此報。然持得者甚希。若論起惡造罪。何異暴風駛雨。是以諸佛大慈勸歸淨土。」『聖典七祖』p.242

187 『安樂集』巻上 12b29-c2「何者自力。譬如有人怖畏生死。發心出家修定發通。遊四天下。名爲自力。」『聖典七祖』p.234

188 『安樂集』巻上 12c7-9「莫不皆以阿彌陀如來大願業力爲増上縁也。」『聖典七祖』p.235

189 藤原幸〔1985〕p. 124「もとより善導はその直接の師道綽を媒体として曇鸞教学への注意を喚起せられたのであったが、(中略)遂に道綽をこえて直接曇鸞教学に結びつくにいたらしめた。」「善導教学は道綽を介して値遇しえた曇鸞教学をもって、これを『観経』解釈のための決定的な基盤とした。」

今此觀經中十聲稱佛即有十願十行具足。云何具足。言南無者即是歸命。亦是發願迴向之義。言阿彌陀佛者即是其行。以斯義故必得往生。『觀經疏』玄義分 250a27-b1

いまこの『觀經』のなかの十声の称仏は、すなわち十願十行ありて具足す。いかに具足する。「南無」というはすなわちこれ帰命なり、またこれ發願迴向の義なり。「阿彌陀仏」というはすなわちこれその行なり。この義をもつてのゆえにかならず往生を得。『聖典七祖』p.325

善導は、『觀經』の十声の称仏は、「十願十行」を具足すると示す。「南無」は「帰命」であり、「發願迴向」の願に充たり、「阿彌陀仏」と称えることは行に充たると捉え、ゆえにかならず往生を得と説く。彼は、「南無」が五念門の作願・迴向であり、「称仏」が三業行（礼拝・讃歎・憶念觀察）に相当すると示す。善導は、称名念仏は、衆生が彼国に向けて發願し、阿彌陀仏の名を称え想し念じ、その願行を迴向し往生を得ると捉える。第三章第二節で論じた「願行あい扶けて」の願生・往生の五念門を、「南無阿彌陀仏」一つにまとめて捉える。善導は、三部經においてそのことを以下のように示す。

如無量壽經四十八願中。唯明專念彌陀名號得生。又如彌陀經中。一日七日專念彌陀名號得生。又十方恒沙諸佛證誠不虛也。又此經定散文中。唯標專念名號得生。『觀經疏』定善義 268a15-19

上來雖說定散兩門之益。望佛本願意在衆生一向專稱彌陀佛名。『觀經疏』散善義 278a24-26
但使稱佛一口即在佛道中攝。『觀經疏』玄義分 249c23-24

『無量壽經』の四十八願のなかのごときは、ただもっぱら弥陀の名号を念じて生ずることを得と明かす。また『彌陀經』のなかのごときは、一日七日もっぱら弥陀の名号を念じて生ずることを得と。また十方恒沙の諸仏の証誠虚しからずと。またこの經の定散の文のなかに、ただもっぱら名号を念じて生ずることを得と標せり。『聖典七祖』p.437

上來定散兩門の益を説くといえども、仏の本願に望むるに、意、衆生をして一向にもっぱら弥陀仏の名を称せしむるにあり。『聖典七祖』p.500

ただ仏を称すること一口すれば、すなわち仏道のなかにありて摂す。『聖典七祖』p.322

善導は、『無量壽經』の四十八願¹⁹⁰は、ただもっぱら「弥陀名号」を念じて得生することを

190 坪井 [1979] 坪井氏によれば、善導は『觀念法門』摂生増上縁で、衆生往生行因の3願（19願 至心發願欲生、20願 至心迴向欲生、18願 至心信樂欲生）に、35願 女人往生を加えて引用する。よって善導には、『觀經』における九品の諸行往生もあったとされる。

*『觀念法門』27a17-19「若我成佛。十方衆生願生我國。稱我名字。下至十聲。乘我願力。若不生者。不取正覺。」十八願に称名と乘仏願力を示す。『觀經疏』250b14-17「又無量壽經云。法藏

明かし、『彌陀經』は、「弥陀名号」をもっぱら念じて得生し、そのことを「十方恒沙の諸仏が証誠」と示し、『觀經』は、定善・散善の觀仏念仏を論じてはいるが、もっぱら名号を念じて往生すると説く。彼は、「仏の本願」によれば、仏意は衆生が一向にもっぱら弥陀仏の名を称することであるとする。衆生の称名念仏が、「順彼仏願故」即ち仏の本願だからであるとし、衆生の一口の称仏によって、仏に摂取されて、衆生が往生すると説く。善導によれば、「専念弥陀名号」とは称念に他ならない。

(4) 最後に、見仏、除罪・迎接・往生の功德がはたらく称名念仏について検討する。『觀經』に、下品下生が臨終時¹⁹¹に善知識に会い、称名念仏により往生すると示される。

下品下生者。(中略)愚人臨命終時。(中略)彼人苦逼不遑念佛。善友告言。汝若不能念彼佛者。應稱歸命無量壽佛。如是至心令聲不絕。具足十念稱南無阿彌陀佛。稱佛名故。於念念中。除八十億劫生死之罪。命終之時見金蓮花猶如日輪住其人前。如一念頃即得往生極樂世界。『觀經』346a12-22

觀經彌陀經等說(願往生)即是頓教菩薩藏(無量樂)一日七日專稱佛(願往生)命斷須臾生安樂(無量樂)一入彌陀涅槃國(願往生)即得不退證無生(無量樂)『般舟讚』448c4-6
利劍即是彌陀號(願往生)一聲稱念罪皆除(無量樂)『般舟讚』448c24

下品下生というのは、(中略)愚人、命終らんとするときに臨みて(中略)かの人、苦に逼められて念仏するに遑あらず。善友、告げていわく、〈なんじもしかの仏を念ずるあたわずは、まさに歸命無量壽仏を称すべし〉と。かくのごとく心を至して、声をして絶えざらしめて、十念を具足して南無阿彌陀仏と称せしむ。仏名を称するがゆえに、念々のなかにおいて八十億劫の生死の罪を除く。命終るとき金蓮華を見るに、なお日輪のごとくしてその人の前に住せん。一念のあいだのごとくにすなわち極樂世界に往生することを得。『聖典』pp.115-116 参照

『觀經』・『彌陀經』等の説はすなわちこれ頓教菩提藏なり。一日七日もっぱら仏を称すれば命断えて須臾に安樂に生ず。一たび弥陀涅槃國に入りぬればすなわち不退を得て無生を証す。『聖典七祖』pp.718-719

利劍はすなわちこれ弥陀の号なり。一声称念すれば罪みな除こる。『聖典七祖』p.721

比丘在世饒王佛所行菩薩道時。發四十八願。一一願言。若我得佛。十方衆生稱我名號。願生我國。下至十念。若不生者不取正覺。」四十八願それぞれに称名を説く独自解釈をする。十八願を称名による仏願力往生と捉え願の中心とするため、坪井氏の論は議論の余地ありと考える。

191 『往生礼讃』440b19「恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前」「つねに願わくは一切臨終の時、勝縁・勝境悉く現前せん。」「『聖典七祖』p.667 往生を願い、阿彌陀仏や菩薩が、臨終時に現前に来迎したり、奇瑞が現れたりすることを、平生時からたえぬところで願うと説く。

『觀念法門』「入道場及び看病人の法用」では、念仏三昧→阿彌陀仏觀想→迎接の作想→懺悔滅罪→聖衆現前の順に説く。

岡崎〔2011〕p.36「善導が『觀經』真身觀の「念仏衆生摂取不捨」を釈して、親縁・近縁・増上縁を述べる中、(中略)衆生の称念と臨終時、仏の「自来迎摂」を関連させている。このことは、「平生がまた臨終という意味を内包」していると、氏は捉えている。

『観経』において、下品下生の臨終時においては、念仏（観仏）できない場合は、至心に無量寿仏に帰命し名を称え十念すれば、除罪・迎接されて往生を得る功德が示される。先にも示したように善導は、十声称仏は、五正行・五念門すべてを兼ね備えた願行と捉えている。彼は、念仏往生を説き、称名念仏の特益の一つに往生のための除罪を示す。除罪・来迎・往生への利益は仏力・三縁の増上縁にあたる。『般舟経』では「念我（阿弥陀仏）名」とのみ示されていた念仏が、善導によって称名念仏と理解され、現生における除罪や来迎の特益を得、九品すべての衆生が往生を得ると捉えられていく。

以上、善導が、五念門を凡夫の念仏往生の願（念）行として、想観や随喜を願往生に向けて念ずることに続き、三心・四修法を合した五正行（称名念仏）を示したことを論じた。彼は、五念門の三業を五正行にまとめ、助業と正定業とし、称名念仏は、仏が四十八願に込めた九品凡夫すべての願行であると論じ、現生から臨終時そして往生後に至るまでの称名念仏の特益を示した。

ただし、称名念仏は願行として凡夫が修し易いとはいえ、三心や四修法を合するとされる。善導は、『往生礼讃』において、得往生の安心・起行・作業について、まず『観経』三心を、次に五念門、最後に四修法を説き、安心・起行・作業に対応させていると考えられ、次のように示す。

五門既具定得往生。一一門與上三心合。隨起業行。不問多少。皆名眞實業也。應知又勸行四修法。用策三心五念之行。速得往生。『往生礼讃』439a4-8

五門すでに具しぬれば、さだめて往生を得。一々の門上の「三心」と合して、随いて業行を起こせば、多少を問はず、みな眞実の業と名づく、知るべし。また勸めて四修の法を行ぜしめて、もって三心・五念の行を策ましてすみやかに往生を得しむ。『聖典七祖』p.656

善導は、『観経』三心¹⁹²（至誠心・深心・廻向發願心）を具して、五門の一一の門を行ずることにより、眞実の業となり、往生を得ると示す。また三心・五念の行に四修法を用いると説く。三心、五門（入れ替え）、四修法と順に説き、凡夫の願生にとって欠くことのできないものとする。四修法は以下のように示される。

何者爲四。一者恭敬修。所謂恭敬禮拜彼佛及彼一切聖衆等。故名恭敬修。（中略）二者無餘修。所謂專稱彼佛名。專念專想專禮專讚彼佛及一切聖衆等。不雜餘業。故名無餘修。

192 『往生礼讃』438c3-11「如観経説者。具三心必得往生。何等爲三。一者至誠心。（中略）二者深心。（中略）三者回向發願心」第二節参照 p.69

(中略) 三者無間修。所謂相續恭敬禮拜。稱名讚歎。憶念觀察。回向發願。心心相續不以餘業來間。故名無間修。又不以貪瞋煩惱來間。隨犯隨懺。不令隔念隔時隔日。常使清淨。亦名無間修。畢命爲期。誓不中止。即是長時修。『往生礼讃』439a8-18

何者をか四となす。一には恭敬修。いわゆるかの仏およびかの一切の聖衆等を恭敬礼拝す。ゆえに恭敬修と名づく。(中略) 二には無余修。いわゆるもっぱらかの仏の名を称して、かの仏および一切の聖衆等を専念し、専想し、専礼し、専讃して、余業を雑へず。ゆえに無余修と名づく。(中略) 三には無間修。いわゆる相續して恭敬礼拝し、称名讚歎し、憶念觀察し、廻向發願し、心々相續して余業をもって来し間へず。ゆえに無間修と名づく。また貪瞋煩惱をもって来し間へず。随犯随懺して、念を隔て時を隔て日を隔てしめず、つねに清淨ならしむるをまた無間修と名づく。畢命を期となして誓いて中止せざる、すなわちこれ長時修なり。『聖典七祖』pp.656-657

一の恭敬修は身業礼拝、二の無余修は称名を中心に五正行、三の無間修は、五正行(称名念佛)と廻向發願の願行に充て、懺悔と清淨を示し、四の長時修は他の三修を補う形で、常に命尽きるまで修する。阿弥陀仏一仏への称・念・想・礼・讃・觀の願行を説いている。

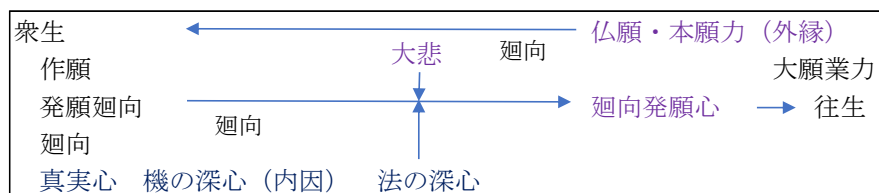
三業・作願・廻向の五念門は、四修法で命尽きるまで修すること、三心のうちの眞実心中になされること、また五正行は無間・深心であることが示されていた。凡夫が自力で五正行(称名念佛)に三心・四修法を具し、一心につねに念ずることは、易とはならない。善導は定散善がすべて凡夫のために説かれた方便とし、韋提希が得忍を得たのは仏力(釈尊)によるとした。凡夫の願行に仏の願力がどのようにはたらくか、善導が説く三心を検討する。

第二節 称名念佛における仏願と廻向發願

五念門の入れ替えから、三心・四修法を合した五正行(仏願の称名念佛)を善導が示し、現世此土における凡夫の往生への願(念)と行を説いたことを考察してきた。

本節では、善導が作願門と廻向門において、衆生の願生と仏の願力の両者をどのように位置づけているかを検討する。その際特に、作願門と廻向門における願の主体と様態に着目する。前者については、行主体である衆生の自力の願生が、弘願・仏本願力によって廻向された願生・廻向發願心となることを、三心の関係から示す、また、後者については、衆生と仏の願生が相即し、衆生の願生は三心具足の大願業力往生に他ならないと善導が捉えていることを明らかにする(表4-2 参照)。

—表4-2 仏願と衆生の願—



善導は、『往生礼讃』において、五念門のまとめに、五門の一一の門に「三心」（至誠心・深心・廻向発願心）を合して行ずることにより、「真実業」となり往生を得ると示していた。同様に作願門では、「真実心中発願願生彼国」と真実心を説く。『観経疏』では、正定之業と助業を修することを「深心」と表現する。『往生礼讃』では、「三心」を論じたまとめとして、以下のように示す。

具此三心必得生也。若少一心即不得生。『往生礼讃』438c12-13

この三心を具すれば、かならず生ずることを得。もし一心も少けぬれば、すなわち生ずることを得ず。『聖典七祖』pp.654-655

「三心」の一つでも欠ければ、往生は不可と説いている。では善導は、衆生の願行に「三心」をどのように合するのであろう。またそのことは何を意図しているのだろうか。

この往生の因とする「三種心」（『観経』に説示）については、善導は『観経疏』上品上生に、『往生礼讃』より詳しく説く。まず、「至誠心」については以下のように示す。

一者至誠心。至者眞。誠者實。欲明一切衆生身口意業所修解行必須眞實心中作。不得外現賢善精進之相。内懷虛假。（中略）何以故。正由彼阿彌陀佛因中行菩薩行時。乃至一念一刹那三業所修皆是眞實心中作。凡所施爲趣求。亦皆眞實。又眞實有二種。一者自利眞實。二者利他眞實。言自利眞實者。復有二種。一者眞實心中制捨自他諸惡及穢國等。

（中略）二者眞實心中勤修自他凡聖等善。眞實心中口業讚歎彼阿彌陀佛及依正二報。（中略）又眞實心中身業合掌禮敬四事等供養彼阿彌陀佛及依正二報（中略）又眞實心中意業思想觀察憶念彼阿彌陀佛及依正二報。如現目前。『観経疏』散善義 270c27-271a22

「一には至誠心」と。「至」とは真なり、「誠」とは実なり。一切衆生の身口意業所修の解行、かならずすべからく真実心のうちになすべきことを明かさんと欲す。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懷くことを得ざれ。（中略）なにをもつてのゆえに。まさしくかの阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまいし時、すなわち一念一刹那に至るまでも、三業の所修、みなこれ真実心のうちになしたまい、おおよそ施為・趣求したまうところ、またみな真実なるによりてなり。また真実に二種あり。一には自利真実、二には利他真実なり。自利真実というは、また二種あり。一には真実心のうちに、自他の諸悪および穢国等を制捨して、（中略）二には真実心のうちに、自他凡聖等の善を勤修す。真実心のうちの口業に、かの阿弥陀仏および依正二報を讚歎す。（中略）また真実心のうちの身業に、合掌し礼敬して、四事等をもつてかの阿弥陀仏および依正二報を供養す。（中略）また真実心のうちの意業に、かの阿弥陀仏および依正二報を思想し観察し憶念して、目の前に現ずるがごとくす。『聖典七祖』pp.455-456

善導は、「至誠心」は「真実心」とし、真実には「自利真実」と「利他真実」があるとする。このうち、「利他真実」は論述せず、「自利真実」の一に諸悪制捨を、二に口身意業における善の勤修を示し、「口業讃歎」・「身業合掌礼敬」・「意業思想觀察憶念」を修するにあたり、必ず「真実心」のうちになすと説く。『往生礼讃』「至誠心」¹⁹³には、身口意業の順で口業に諸仏称揚と示す。『観経疏』「至誠心」の三業には、口身意の順とし、口業に称名は示さず、阿弥陀仏を讃歎すると記す。「真実心」については、阿弥陀仏が法蔵菩薩の時に修した三業行が、すべて「真実心中」になされたからであるとする。上述したように、彼は、作願門にも「真実心中発願願生彼国」と「真実心」を示し、廻向門を除いた五念門の前四門の願行ともに「真実心」を置く。衆生の修する三業行と願が、「真実心」の「自利真実」を伴うとはどういうことだろう。菩薩・仏のような「真実心」を、凡夫が持ち得るのだろうか。次の「深心」・「廻向発願心」において検討する。

善導は上に論じたように、五正行を常に念じ修することは「深心」であると示した。「真実心」に続いて、その「深心」¹⁹⁴を以下のように説く。

二者深心。言深心者。即是深信之心也。亦有二種。一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫。曠劫已來常沒常流轉。無有出離之緣。二者決定深信彼阿彌陀佛四十八願攝受衆生。無疑無慮。乘彼願力定得往生。『観経疏』散善義 271a26-b2
又深信者。仰願一切行者等。一心唯信佛語。不顧身命。決定依行。佛遣捨者即捨。佛遣行者即行。佛遣去處即去。是名隨順佛教隨順佛意。是名隨順佛願。是名眞佛弟子。『観経疏』 271b6-10

「二には深心」と。「深心」というのはすなわちこれ深く信ずる心なり。また二種あり。一には決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流轉して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して深く、かの阿弥陀仏の、四十八願は衆生を摂受したまうこと、疑なく慮りなくかの願力に乗じてさだめて往生を得と信ず。『聖典七祖』 p.457

また深信とは、仰ぎ願わくは、一切の行者等、一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して依行し、仏の捨てしめたまうをばすなわち捨て、仏の行ぜしめたまうをばすなわち行じ、仏の去らしめたまう處をばすなわち去る。これを仏教に随順し、仏意に随順すと名づけ、これを仏願に随順すと名づく。これを眞の仏弟子と名づく。『聖典七祖』 p.457

193 『往生礼讃』438c4-6「一者至誠心。所謂身業禮拜彼佛。口業讃歎稱揚彼佛。意業專念觀察彼佛。凡起三業。必須眞實。故名至誠心。」

194 『往生礼讃』438c6-10「二者深心。即是眞實信心。信知自身是具足煩惱凡夫。善根薄少。流轉三界。不出火宅。今信知彌陀本弘誓願。及稱名號。下至十聲一聲等。定得往生。乃至一念無有疑心。故名深心。」

彼は、三心の「真実心」に続く「深心」を、罪惡生死の凡夫の自覺（所謂機の深心・深信）と、その凡夫の救済を誓った阿弥陀仏への信（法の深心・深信）と明かす。「深心」とは深く信ずる心である。機の「深心」は、自身は罪惡の凡夫で、はるか過去から生死を繰り返して、その輪廻から抜け出すことができない身であると自覺することと説く。即ち、善導は、「真実心」を持ち得ない罪惡凡夫の自認を、機の「深心」と示している。また法の「深心」は、「自利真実」「利他真実」を持ち得る阿弥陀仏が、四十八願を建て衆生を救うと誓ったことを、衆生は疑ったり慮ったりせず、その仏の願力によって、往生を得ると信ずることであると説く。善導は、一心にただ仏語¹⁹⁵を信じることを、仏教、仏意、仏願に随順する「真仏弟子」と示す。

機の「深心」では、「罪惡生死の凡夫」「出離の縁あることなしと信ず」という自己への深い洞察を通して、自力無効の断崖における厳しい現状を見つめる視座に立つ。浄土願生において、仏・浄土の清浄を憶念想観するがゆえに、その清浄なる様相に反する自己の穢惡を厭う。衆生は自己のあらゆる力を尽くそうとするが、法蔵菩薩の「三業所修皆是真実心中作」とする「真実心」は、とうてい及ばないこと¹⁹⁶を自覺することとなり、自力無効に行きつく。機の「深心」とは、自力に頼る自己、自己の願作廻向の限界を見ることであり、そうした状況によって、自力から開放された状態に向く。三界における生老病死という苦を超える道を見出せないまま、極限の絶望の状況において、法の「深心」である阿弥陀仏の願力、大悲「四十八願は衆生を摂受したまう」という救済がはたらく。機の「深心」、法の「深心」は、両者が一体¹⁹⁷となつてはたらき、凡夫は、自力の浄土願生に囚われた自己から解放され¹⁹⁸、仏願力に委ねる道へと導かれる。

では、次に機の「深心」にはたらいっている仏が覺知される法の「深心」を、善導はどのように説いているだろうか。

注目すべきは、ここで善導が深信（就行立信）に五正行（読誦、觀察憶念、礼拝、称名、讚歎供養）を説き、「正定之業」の称名念仏は「順彼仏願故」と示し、「随順仏教随順仏意」「随順仏願」としたことである。第一節で触れた称名念仏には、機と法の深心がはたらき、衆生は「彼仏願」に順ずる、したがう、帰依する、託する、自己を投げ出す、仏願力に乗ずることとなる。

彼は、念仏における衆生と仏との関係について、『観經』に説かれる仏が念仏のものを撰

195 『観經疏』「深信」は、「機の深信」「法の深信」「観經深信」「彌陀經深信」「佛語深信」「此經（観經）深信」「建立自心深信」の七種。

196 水谷 [1977] pp.364-365 「改悔は至誠心になる」「真実に対応して、おのれの存在そのものが真実に非ざることを自覺することが至誠心であり、それがそのまま懺悔心である」

197 柴田 [2003] p.200 「「深心」とは阿弥陀仏・釈尊・諸仏による衆生救済の意志と、凡夫の往生を懇願する意志とが、目的論的に完全に一致していることを、凡夫自らが認知し確信することである。」

198 近藤 [1960] pp.641-642 「禮拜も讚歎も作願も共に自我を否定して彌陀に帰命する無我の業である」*世親は寂滅において三業が帰命・無我の業となる。善導は機の「深心」三定死により自力から開放される。奢摩他と機の「深心」は類似のはたらきと考える。

するとする「無縁慈」の意を明かし、『観経疏』に「三縁」として、以下のように説く。

一明親縁。衆生起行。口常稱佛。佛即聞之。身常禮敬佛。佛即見之。心常念佛。佛即知之。衆生憶念佛者。佛亦憶念衆生。(中略)二明近縁。衆生願見佛。佛即應念現在目前。

(中略)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。自餘衆行。雖名是善。若比念佛者。全非比較也。『観経疏』定善義 268a6-

14

一には親縁を明かす。衆生行を起こして口につねに仏を称すれば、仏すなわちこれを聞きたまう。身につねに仏を礼敬すれば、仏すなわちこれを見たまう。心につねに仏を念ずれば、仏すなわちこれを知りたまう。衆生仏を憶念すれば、仏もまた衆生を憶念したまう。(中略)二には近縁を明かす。衆生仏を見たてまつらんと願すれば、仏すなわち念に応じて現じて目の前にまします。(中略)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。命終らんと欲する時、仏、聖衆とみづから来りて迎接したまう。諸邪業繫もよく礙うるものなし。ゆえに増上縁と名づく。自余の衆行はこれ善と名づくといえども、もし念仏に比ぶれば、まったく比較にあらず。『聖典七祖』pp.436-437

善導は、衆生の口身意の三業に応じて、最初に衆生の口業である「称仏」を仏が聞き、衆生の「礼敬」を仏が見、衆生の「憶念」には仏も衆生を憶念するとした「親縁」を明かす。次に、衆生の見仏の願・念仏に応じて、仏が眼前に現れる「近縁」とし、最後に、衆生の「称念」に応じて、仏が衆生を除罪・迎接する「増上縁」を、「三縁」として説く。彼は、他の善行ではなく、念仏(称仏・称念)によって、この「三縁」に遇えると捉え、念による仏との関係を具体的・事的・感覺的に表現する。衆生が常に自己に向けられていた仏力(仏が衆生に廻施する慈悲)に出遭う、仏心に触れる、仏願の廻向に乗ずるといった法の「深心」を示すと考えられる。

この三縁の近縁は観仏・見仏の利益としても以下のように示される。

観益得成。即有其五。一明因觀得見十方諸佛。二明以見諸佛故結成念佛三昧。三明但觀一佛即觀一切佛身也。四明由見佛身故即見佛心也。五明佛心者慈悲爲體。以此平等大慈普攝一切也。『観経疏』真身觀 268a24-29

観の益成ずることを得る(ことを明かす)。すなわちその五あり。一には観によりて十方の諸仏を見たてまつることを得ることを明かす。二には諸仏を見たてまつるをもつてのゆえに、念仏三昧を結成することを明かす。三にはただ一仏を観じてすなわち一切の仏身を観ずることを明かす。四には仏身を見たてまつるによるがゆえに、すなわち仏心を見たてまつることを明かす。五には仏心は慈悲を体となし、この平等の大慈をもつ

てあまねく一切を摂したまうことを明かす。『聖典七祖』p.438

善導は、見諸仏を觀益得成として明かし、阿弥陀仏を觀じて、十方諸仏の身を觀じ、諸仏を見て念仏三昧結成¹⁹⁹と示す。一仏の觀から諸仏身の觀へ、見仏身（觀仏身）から見仏心へ、仏を見る内容が深まり、見仏身（觀仏身）は見仏心・平等の大悲大慈を見ることと説く。彼は、事的有相の觀仏（阿弥陀一仏身）が深まるにつれて諸仏身を觀じ、念仏の深まりと継続により、心眼が開けて光明仏を見て、念仏三昧が成就し、仏心である仏の平等の大悲を感じる一連の事実を、見仏と明かす。『般舟經』に説かれていた見仏も同様に、仏の三昧力即ち仏智のはたらきとされた。善導は、『觀經』に説かれる「無緣慈」を、大慈悲として示す。

『觀念法門』でも、「阿弥陀仏を称念して浄土に生ぜんと願ずるもの」に、「五種増上縁」を示し、その一つ「見仏増上縁」として以下のように詳説する。

準依佛教顯明五種増上利益因縁一者滅罪増上縁。二者護念得長命増上縁。

三者見佛増上縁。四者攝生増上縁。五者證生増上縁『觀念法門』24c19-22

此經名觀極樂國土無量壽佛及觀世音大勢至菩薩經。汝當受持無令忘失。行此三昧者。現身得見無量壽佛及二菩薩。又以此經證。亦是彌陀佛三力外加。致使凡夫念者乘自三心力故得見佛。至誠心信心願心爲內因。又藉彌陀三種願力以爲外縁。外內因縁和合故即得見佛。故名見佛三昧増上縁『觀念法門』26c11-18

仏教に准依して五種の増上利益の因縁を顯明せん。一には滅罪増上縁、二には護念得長命増上縁、三には見仏増上縁、四には攝生増上縁、五には証生増上縁なり。『聖典七祖』p.616

「この經を觀極樂國土無量壽佛及觀世音大勢至菩薩經と名づく。なんじまさに受持して忘失せしむることなかるべし。この三昧を行ずるものは、現身に無量壽佛および二菩薩を見たてまつることを得」と。またこの經（『觀經』）をもって証す。またこれ弥陀仏の三力ほかに加して、凡夫の念ずるものをして自の三心力に乗ずるがゆえに見仏することを得しむることを致す。至誠心・信心・願心を内因となし、また弥陀の三種の願力を藉りてもって外縁となす。外内の因縁和合するがゆえにすなわち見仏することを得。ゆえに見仏三昧増上縁と名づく。『聖典七祖』pp.627-628

第一節の称名念仏の功德でも論じたように、阿弥陀仏を称念する現生功德として、滅罪、護念（影護）、見仏、攝生（得往生）、証生（得生保証）が説かれる。善導は、見仏は外内因縁和合によるとし、「外縁」は、「仏の三力」²⁰⁰（大誓願力・三昧定力・本功德力）即ち衆生が

199 『觀經』343b25-c2「一一光明遍照十方世界。念佛衆生攝取不捨。其光相好及與化佛。不可具説。但當憶想令心明見。見此事者。即見十方一切諸佛。以見諸佛故名念佛三昧。作是觀者。名觀一切佛身。以觀佛身故亦見佛心。諸佛心者大慈悲是。以無緣慈攝諸衆生。」

200 『觀念法門』25c26-26a1「此即是彌陀佛三念願力外加故得令見佛。言三力者。即如般舟三昧經説云。一者以大誓願力加念故得見佛。二者以三昧定力加念故得見佛。三者以本功德力加念故得

念仏すれば仏が現前に現れるという仏の慈悲と解す。仏を見るということは、仏の側から現前すること、衆生からみれば外からの縁である。これに対し「内因」には、念仏する「凡夫」の「至誠心・信心・願心」を説き、「信心」は深心、「願心」は廻向発願心とし、三心を現すと考えられる。定心（止観）の成就についても、第一節で論じた定心が困難な凡夫でも、三心の称念（凡夫の心）と仏の三力（仏の心）との和合によって、見仏心の念仏三昧結成が可能となると示される。

衆生の願が浄土へと向かい、浄土の清浄が衆生を内へと向かわせる機の深心、即ち「内因」となって、法の深心の仏願としての「外縁」（仏三昧力）が和合すると考えることもできるのではないだろうか。

では、この「弥陀三種願力」を仏が衆生にどのように知らせめるのか、和合とはどういうことか、三心の最後「廻向発願心」で検討する。

—表 4-3 『観経疏』 廻向発願心と『往生礼讃』 廻向発願心・作願・廻向門—

『観経疏』 「廻向発願心」 272b13-19, 273b8-14	『往生礼讃』 438c10-13, 438c24-26, 438c27-439a4
三者廻向発願心。言廻向発願心者。過去及以今生身口意業所修世出世善根及 隨喜 他一切凡聖身口意業所修世出世善根以此自他所修善根。悉皆 眞實深信心中廻向願生 彼國。故名廻向發願心也。 又廻向發願願生者。必須 決定眞實心中廻向願作 得生想。此心深信由若金剛。不爲一切異見異學別解別行人等之所動亂破壞。（二河白道） 又一切行者行住坐臥三業所修。無間晝夜時節。常作此解。常作此想。故名廻向發願心。 又言廻向者。生彼國已還起 大悲 。迴入生死教化衆生。亦名廻向也。 三心既具。無行不成。願行既成若不生者。無有是處也。又此三心亦 通攝定善之義	三者回向發願心。所作一切善根悉皆回願往生。故名回向發願心。 具此三心必得生也。若少一心即不得生。 四者作願門。所謂專心。若晝若夜。一切時一切處。三業四威儀所作功德。不問初中後。皆須 眞實心中發願願生 彼國。 五者回向門。所謂專心。若自作善根。及一切三乘五道一一聖凡等所作善根。深生 隨喜 。如諸佛菩薩所作隨喜。我亦如是隨喜。以此隨喜善根及已所作善根。皆悉與衆生共之回向彼國。故名回向門。 又到彼國已。得 六神通 。回入生死。教化衆生。徹窮後際。心無厭足。乃至成佛。亦名回向門。

『観経疏』「廻向発願心」は、『往生礼讃』においては、作願・廻向門を統合した表現となっている。さらに、「眞實深信心」「決定眞實心」「通攝定善之義」が追加され、「六神通」が「大悲」とされる。ここからは、『往生礼讃』と『観経疏』の関連が強いこと、さらに『観経疏』に三心が詳説されることが解され（表 4-3 参照）、著作順（『観経疏』が後）が示唆される。以下にそれぞれの内容について、異同を中心に検討する。

三者廻向發願心。言廻向發願心者。過去及以今生身口意業所修世出世善根及隨喜他一切

見佛。」

『観念法門』 27a10-15 「又如文殊波若經云。文殊白佛言。云何名一行三昧。佛言。若男子女人在空閑處。捨諸亂意。隨佛方所。端身正向不取相貌。專稱佛名。念無休息。即於念中能見過現未來三世諸佛。又以此經證。即是諸佛同體大悲念力加備令見。此亦是凡夫見佛三昧增上緣」 「また『文殊波若經』（意）にのたまうがごとし。「文殊、仏にもうしてもうさく、〈いかんが一行三昧と名づくる〉と。仏のたまわく、〈もし男子・女人空閑の処にありて、もろもろの乱意を捨て、仏の方所に随いて身を端正正向して、相貌を取らずもっぱら仏名を称して、念休息することなければ、すなわち念のうちに於いてよく過・現・未来の三世の諸仏を見たてまつる〉」と。またこの経をもって証す。すなわちこれ諸仏同体の大悲、念力加備して見しめたまう。これまたこれ凡夫の見仏三昧増上縁なり。」『聖典七祖』 pp.629-630（無観称名説）【註 173】 参照

凡聖身口意業所修世出世善根以此自他所修善根。悉皆眞實深信心中廻向願生彼國。故名廻向發願心也。又廻向發願願生者。必須決定眞實心中廻向願作得生想。『觀經疏』272b13-19

「三には廻向發願心」と。「廻向發願心」というのは、過去および今生の身口意業所修の世・出世の善根と、および他の一切凡聖の身口意業所修の世・出世の善根を随喜せると、この自他の所修の善根をもって、ことごとくみな眞實の深信の心中に廻向して、かの国に生ぜんと願ず。ゆえに廻向發願心と名づく。また廻向發願して生ぜんと願ずるものは、かならずすべからく決定眞實心のうちに廻向し願じて、得生の想をなすべし。『聖典七祖』

p.464

作願門²⁰¹では、「皆須眞實心中發願願生」とされ、廻向門では「諸仏菩薩所作隨喜」を善根として「廻向彼国」し、また「到彼国已。得六神通。廻入生死。教化衆生。」と説かれた。即ち善導は、作願門では、衆生が眞實心中に發願し、廻向門では、仏の所作を隨喜し善根として衆生が願生へと廻向すると示していた。『往生礼讃』廻向發願心²⁰²では、「一切善根悉皆廻願往生」とし、「具此三心必得生」と説かれる。即ち善導は、衆生が一切の善根を願往生へと廻向するとのみ示し、三心を具せば往生するとした。

一方『觀經疏』廻向發願心では、一切凡聖の「自他所修善根」を「眞實深信心中廻向願生彼国」、「必須決定眞實心中廻向願作得生想。」とする。眞實深信心中、また決定眞實心中とされ作願門との異同（深信・決定）が見られる。即ち善導は、『觀經疏』では、三心の前二の眞實心・深信の両心を具え、また三心すべて具した決定眞實心として願生へと廻向すると示していると考えられる。三心の眞實心・深信が、「廻向發願心」となって願生へと統攝され²⁰³、また作願と廻向との連関を示唆している。先に論じたように、善導は、深信の就行立信積において五正行・正助二行を説き、眞實心と深信を具した願行に、阿弥陀仏が親近（三縁）し憶念（無間修）が絶えないとし、その直後に、「廻向發願心」を記す。「廻向發願心」は、すべて三心が具わった願生「廻向願生」「廻向願作」とされる。

次に、この『觀經疏』廻向發願心を深信することは「金剛」のごとしとして、善導は二河白道の喩えを記す。阿弥陀仏の召喚と釈尊の發遣による凡夫の浄土願生心は、凡夫の自力においては、微かに遙に見える細い消えそうな道として表現され、現世における凡夫のありよ

201 『往生礼讃』438c24-26「四者作願門。所謂專心。若晝若夜。一切時一切處。三業四威儀所作功德。不問初中後。皆須眞實心中發願願生彼國。」438c27-439a4「五者回向門。所謂專心。若自作善根。及一切三乘五道一一聖凡等所作善根。深生隨喜。如諸佛菩薩所作隨喜。我亦如是隨喜。以此隨喜善根及己所作善根。皆悉與衆生共之回向彼國。故名回向門。又到彼國已。得六神通。回入生死。教化衆生。徹窮後際。心無厭足。乃至成佛。亦名回向門。」第三章第二節参照 pp.49-51

202 『往生礼讃』438c10-13「三者回向發願心。所作一切善根悉皆回願往生。故名回向發願心。具此三心必得生也。若少一心即不得生。」『聖典七祖』p.654【註193,194】参照 p.70

203 柴田〔2004〕p.165「廻向發願心とは、善導が自ら眞實心と規定した至誠心、および深信と規定した深信から独立した別個の心ではなく、凡夫自らの日常的な思慮し分別を行なう心において、阿弥陀仏を信仰し、浄土に往生することを願う心そのものの一側面として捉えられているのである。」【註197】参照

うを示す。凡夫は、三定死・行くも還るも止まるも死する状況となり、すべてを投げ捨てたときに、細い道は金剛の仏力となり、仏力に包摂されて、願往生への道が開ける。

『観経疏』廻向発願心の末尾にはこの比喩に続けて三心のまとめが記される。

又一切行者行住坐臥三業所修。無問晝夜時節。常作此解。常作此想。故名廻向發願心。又言廻向者。生彼國已還起大悲。迴入生死教化衆生。亦名廻向也。三心既具。無行不成。願行既成若不生者。無有是處也。又此三心亦通攝定善之義。『観経疏』散善義 273b8-14

また、一切の行者、行住坐臥に三業の所修、昼夜時節を問うことなく、つねにこの解をなしつねにこの想をなすがゆえに、廻向発願心と名づく。また「廻向」というのは、かの国に生じおわりて、還りて大悲を起こして、生死に廻入して衆生を教化するをまた廻向と名づく。三心すでに具すれば、行として成ぜざるはなし。願行すでに成じて、もし生ぜずは、この処あることなからん。またこの三心はまた通じて定善の義を撰す。『聖典七祖』

p.470

善導は、一切の行者が、二河白道の比喩に示される凡夫の心のあり方を経て、釈迦・弥陀二尊の教えに向かつて、三業を修し作願することを廻向発願心とする。作願門と対応している部分であり、作願門では三業を修して真実心中発願願生とされる一方、ここでは「廻向発願心」と示される。既に二河白道を乗り越えた後（開け）の中の廻向発願心と考えられる。

『観経疏』廻向発願心の主体は、「一切の行者」と説いているので、衆生の心であると捉えられ、「廻向願生」「廻向願作」と表現される。真実心・深心が合した発願心となるが、凡夫はそのような発願心を自力で持てない。ただし、凡夫の機の深心には法の深心がはたらく。定行における見仏心も法の深心のはたらきを見ることであった。定行でも機の深心でも願力に触れば懺悔が生じ随喜²⁰⁴が生まれる。阿弥陀仏の所作の随喜を善根とし往生へと向けるということが、廻向門また廻向発願心にも説かれる。凡夫が主体の自力の願生は、仏の本願力によって廻向された廻向発願心となっていく²⁰⁵。

204 「随喜」*随喜は18願「信樂」に相当し仏力による廻向と考えられる。後の課題としたい。星野[1997] 信の巻、p.701 第十八願「至心信樂欲生」「尊号真像銘文」に「信樂というは、如来の本願真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがわざれば、信樂ともうす也。すなわち十方の衆生をして、わが真実なる誓願を信樂すべしとすすめたまえる御ちかいの至心信樂也」*親鸞の三願転入は至心発願欲生、至心廻向欲生、至心信樂欲生とされる。この欲生への発願→廻向→信樂は、発願・廻向の主体が凡夫自身から仏と凡夫への変遷と考えられる。

205 『往生礼讃』442c29-443a27「至心懺悔 自從無始受身來 恒以十惡加衆生（中略）頂禮懺悔願滅除（中略）至心勸請 諸佛大慈無上尊 恒以空慧照三界（中略）勸請常住轉法輪（中略）至心隨喜（中略）今日思惟始惺悟 發大精進隨喜心（中略）至心廻向（中略）我今修此福 回生安樂土（中略）至心發願 願捨胎藏形 往生安樂國 速見彌陀佛 無邊功德身 奉觀諸如來 賢聖亦復然 獲六神通力 救攝苦衆生 虛空法界盡 我願亦如是 發願已至心歸命阿彌陀佛餘悉同上法」『聖典七祖』pp.682-684*『往生礼讃』では「南無至心歸命禮西方阿彌陀佛」「願共諸衆生 往生安樂國」を前後に置き、中夜讃（龍樹讃）で『十二礼』を四句ずつ讃歎し、その後「懺悔」「勸請」「随喜（讃歎）」「廻向」「發願」の「五悔」を説き、後夜讃（天親讃）に続く。真実

また「廻向というは」以降は、廻向門と同様に、往生した者が大悲を起こして、生死即ち輪廻の世界に「廻入」して衆生を教化すると説く。この場合は廻向とのみ示し、戻って入り込むという運動の方向性を廻向の語義に重ねていると考えられ、菩薩行を意味する。そして衆生は、三心により得往生するとともに、三心を具せば定善をも撰すると説く。

『往生礼讃』廻向発願心では廻願往生とのみ示され往生への方向だけであった。さらに廻向門に対応させて往生後の菩薩の廻向を追加する。善導は、廻向門で仏力を「六神通」とし、一方『観経疏』では世親や曇鸞を承け、「大悲」「大慈」と表現し、仏の「大（慈）悲」²⁰⁶を現す。仏・菩薩の還相のはたらきである「大悲」の廻向が、仏の願心として衆生に向かうことを強調する。仏がすべての衆生の願生を願い、仏願力に乗じた往生への路を示す。世親は、廻向門釈で「作願廻向為首」と表現し、菩薩が衆生へ廻向することを作願するとし、廻向の主体は高位な菩薩であった。善導は、仏・菩薩の還相として「大悲」のはたらき・法を外縁とし、凡夫が三心を内因として随喜し発願する廻向発願心を、三心具足の願往生とし、それが仏の示す大願業力往生に他ならないとした。

善導は、仏願が衆生へはたらくことを、以下のように説いている。

欲使衆生於此觀門一一得成。見彼妙事心歡喜故即得無生。斯乃直是如來慈哀末代舉勸勵修。欲令積學之者無遺聖力冥加現益故也。『観経疏』玄義分 251b23-26

若論衆生垢障。實難欣趣。正由託佛願以作強縁。致使五乘齊入。『観経疏』玄義分 251a8-9

衆生をしてこの観門において一々に成ずることを得て、かの妙事を見て心歡喜するがゆえに、すなわち無生を得しめんと欲す。これすなわちただこれ如来末代を慈哀して、挙勸して修することを励まし、積学のものをして遺りなく、聖力冥に加して現益あらしめんと欲するがゆえなり。『聖典七祖』p.333

もし衆生の垢障を論ぜば、実に欣趣しがたし。まさしく仏願に託してもって強縁となすによりて、五乗をして齊しく入らしむることを致す。『聖典七祖』p.330

善導は、仏が衆生を慈しみ哀れみすべての衆生を救おうと、衆生に浄土や仏身を見せ歡喜せしめ、願生と行修を励まし浄土へ向かわしめるように、智慧と慈悲と方便力をはたらかせる

心の欠如を懺悔する機の深心、そして願力に随喜し委ねる法の深心、大悲の廻向を讃歎する一心の廻向発願として理解することもできる。善導は、「五悔」で煩惱多き衆生に弥陀を念ぜしめ極楽を想観せしめ、願往生を易とする大願業力に対し、ただ仏に「南無」「帰命」している。また、『観念法門』において「懺悔至誠方法」とし、「懺悔」が至誠心として、深心・廻向発願心につながると善導は解す。『観念法門』30a05「懺悔至誠方法」『聖典七祖』p.648

206 『観経疏』268a28-29「明佛心者慈悲爲體。以此平等大慈普攝一切也。」271b11「佛是滿足大悲人」245c28「學佛大悲心」273b10-11「又言迴向者。生彼國已還起大悲。迴入生死教化衆生。」『教行証』602c4-5「三若回向發願心乃至又回向發願生者。必須決定眞實心中回向シ玉ヘル願作得生想。」「〈三者回向發願心〉。〔乃至〕また回向發願して生ずるものは、かならず決定して眞實心のうちに回向したまえる願を須いて得生の想をなせ。」「『聖典』p.221＊親鸞は仏が衆生に廻向し、衆生が願作すると捉えている。

とする。衆生は、煩惱に覆われ浄土を願生し難い。よって、仏は仏願にこめた仏縁をもって、聖者も凡夫もすべての衆生を、浄土願生させ無生法忍を得せしめ、彼土に導くと説く。

仏願は仏力・仏縁を衆生に向けて、大悲となつてはたらく「利他真実」として、善導は理解していると考えられる。そのはたらきにより、衆生の廻向発願心となった「自利真実」を三心に表現したと推察する。

そのことは「別意之弘願」として大願業力を示し、『観経』を理解したことから明らかである。

娑婆化主因其請故即廣開淨土之要門。安樂能人顯彰別意之弘願。其要門者。即此觀經定散二門是也。定即息慮以凝心。散即廢惡以修善。迴斯二行求願往生也。言弘願者。如大經說。一切善惡凡夫得生者莫不皆乘阿彌陀佛大願業力爲増上縁也。『観経疏』玄義分 246b5-11

娑婆の化主（釈尊）はその請によるがゆえにすなわち広く浄土の要門を開き、安樂の能人（阿弥陀仏）は別意の弘願を顕彰したまう。その要門とはすなわちこの『観経』の定散二門これなり。「定」はすなわち慮りを息めてもって心を凝らす。「散」はすなわち悪を廢してもって善を修す。この二行を廻して往生を求願す。弘願というは『大経』（上・意）に説きたまうがごとし。「一切善惡の凡夫生ずることを得るものは、みな阿弥陀仏の大願業力に乗じて増上縁となさざるはなし」と。〇『聖典七祖』pp.300-301

『観経』は、釈尊が韋提希の請願により定善十三観を、また釈尊の自開として散善三観を説いたと善導は示す。釈尊が説いた「浄土の要門」は、慮ることをやめて心を一心に願う定善、悪をやめて善を修する散善で、その二行により往生を願うとする。善導が着目した異方便、如来方便としてはたらく「自利真実」である。一方「別意の弘願」は、阿弥陀仏が『大経』の四十八願に込めた、一切衆生が仏の大願業力を増上縁として、往生を得ることを誓った仏の願「利他真実」である。釈尊によって、韋提希が阿弥陀三尊仏に見え、仏の「弘願」・大願業力により無生忍を得たと『観経』に示される。

自己の作願から仏の作願へと同様に、称名念仏も、衆生の自力の念仏から「弘願」の称名念仏へと、大願業力と三心の和合によって仏願の願行となっていく。そのことにより、すべての凡夫がみな浄土往生ができると、善導は捉えたと考えられる。

仏願は、「菩提心」として善導は解し、以下のように示す。

人天之樂猶如電光。須臾即捨還入三惡長時受苦。爲此因縁但勸即令求生淨土。向無上菩提。是故今時有縁相勸誓生淨土者。即稱諸佛本願意也。『観経疏』地觀 263c27-a1

明已上諸善似亦無功。唯發一念厭苦。樂生諸佛境界速滿菩薩大悲願行。還入生死普度衆生。故名發菩提心也。『観経疏』上品下生 274c19-21

願使含靈聞之生信。有識觀者西歸。以此功德迴施衆生。悉發菩提心。慈心相向。佛眼相

看。菩提眷屬作眞善知識。同歸淨國。共成佛道。『觀經疏』後跋 278c21-24

人天の樂はなお電光のごとし。須臾にすなわち捨てて、還りて三惡に入りて長時に苦を受く。この因縁のために、ただ勸めてすなわち淨土に生ずることを求めて無上菩提に向かわしめたまう。このゆえにいまの時の有縁、あい勸めて誓いて淨土に生ぜしむるは、すなわち諸仏の本願の意に称う。『聖典七祖』p.411

以上の諸善（上品下生の諸善）また功なきに似たることを明かす。ただ一念を發して苦を厭い、諸仏の境界に生じ、すみやかに菩薩の大悲の願行を満てて、生死に還り入りて、あまねく衆生を度せんと樂う。ゆえに發菩提心と名づく。『聖典七祖』pp.478-479

願わくは含靈のこれを聞くものをして信を生ぜしめ、有識の觀るものをして西に帰せしめん。この功德をもって衆生に廻施す。ことごとく菩提心を發して、慈心をもってあい向かい、仏眼をもってあい看、菩提まで眷屬として眞の善知識となりて、同じく淨國に歸し、ともに仏道を成ぜん。『聖典七祖』後跋 p.504

この世・三界の樂は、因縁によるのであるから、すぐに終わりまた苦を受けることになる。善導は、そのような苦（苦諦・集諦）を因縁として、淨土往生「無上菩提」を願うように、仏の本願がはたらくと解し、「無上菩提」を願う心は衆生の心ではあっても、「仏の本願の意」であるとする。また、諸善の功を本とせず、ただ一念の願行において仏願力に乗じて往生し、「菩薩大悲の願行」を満てて「度衆生」心を持つことを「發菩提心」と説く。即ち善導の「菩提心」とは、往生後に得る大悲心・仏願力そのものである。彼の説く一念の願生とは、仏力に乗ずることであり、四諦へ、また大菩提心、菩薩利他眞實行に通じていくことが示される。善導は、大慈悲心でもって、衆生に願往生「菩提心」を發さしめ、淨土に還らしむという仏の功德とともに、自身もそうあらんことを願ってやまない、と後跋^(引用)において明かしている。

「仏本願意」である「菩提心」を「易」とし、善導は以下のように示す。

但能上盡一形下至十念。以佛願力莫不皆往。故名易也。『觀經疏』250b7-8

ただよく上一形を尽し下十念に至るまで、仏の願力をもってみな往かざるはなし。ゆえに易と名づく。『聖典七祖』p. 326

世親が示した「本願力」の廻向を、善導は、大悲として凡夫の願生における三心にはたらくと明かす。その仏願に乗じた三心を具した念仏往生を易と説く。

藤原氏は、衆生の往生を易とする仏の平等の大悲を、善導が説いた²⁰⁷と解す。以下の諸氏

207 藤原幸 [1985] p. 71 「善導のいわゆる「弘願」とは、一般に広弘の誓願とか、弘済の本願とか解釈せられているごとく、それは一切善惡の凡夫のためにしたもう平等の大悲の標示であり、

も同様に示す。

横超慧日氏は、善導は二乗も極楽に願生・往生し、往生後菩薩行を修す²⁰⁸としたと解す。浄土の法門は凡愚のために説かれた仏の願力に乗託する往生とし、自力による菩提心も、限りなき難行の前には、竟には仏願力に包摂されていくことになる²⁰⁹と、氏は善導から読み解く。

山口益氏は、仏力（仏の大智）を「大悲の展開」と示す。氏は『大智度論』の難易²¹⁰二行とは、「二つの道が対蹠的にあるということではなく、菩薩道実修の上の段階の上に見られるもの」と解す。難行の果てに自己がたたきのめされ易行道が開け、無生法忍が得られると示し、易行道のみと捉え、そこに大悲の展開がある²¹¹と説く。氏は、大悲の展開を「限りない勿体なさ」と頷く。

諸氏の説を踏まえれば、難行というのは、自力によるから難行なのである。その難行・自力から解放されたとき、即ち自己というものが究極において死するときに、自己が依って立つ地平が開け、仏の慈悲の展開の中にあるすべてを見、仏力に乗じた往生（易行）へと解放されると考えられる。凡夫願生の過程として修行困難故の易行道といえよう。それは、願行も善根も及ばない凡愚の願生そのものが、自己の願生から仏の願に包摂されてあることへと展開されることである。定散善・自力の称名念仏といった難行の中でこそ、自力不能の自己を知るのかもしれない。その難行が成就し難い凡愚となれば、不信の中で苦悶にあえぎ、なすすべもなく、唯一の仏願力へと導かれる他はないであろう。畢竟五乗すべてが、仏願力の易行道へと導かれ、仏道・四諦を成就していくことになると考えられる。

善導は、『般舟讃』後述に以下のように記す。

行者等知自身心。與空際同時有。乃至今身今日。不能斷惡除貪。一切煩惱唯覺增多。又使釋迦諸佛同勸。專念彌陀。想觀極樂。盡此一身。命斷即生安樂國也。豈非長時大益。

『般舟讃』456a20-a24

善導浄土教の成立原理そのものであった。」

金子〔1925〕p. 269「衆生の願が如来の願に帰入するとき、願生心はそのまま如来の本願の招喚の勅命であり、念仏は如来の智慧心・大悲心の廻向せられたるものである。」、p. 270「ここに於いてか五念の行は更らに根源的には全く如来の行であることが認知されねばならぬ」

208 横超〔1979〕pp. 96-112 第一章第二節参照 p.15

209 横超〔1979〕pp. 109-110「浄土の法門は凡愚のために説かれたもので、聖者を対象とするものではないから、故にそこへ往生するためにはこの意を体して仏の願力に乗託しなければならぬ。」「これなき限りは如何に発菩提心するも往生のための決定業たり得るものではないという見解をとった。」

210 『大智度論』釋夢中不證品第六十一之餘卷七十七 602a23-25「未得無生忍法用力艱難譬如陸行。得無生法忍已用力甚易譬如乘船。是故無生法忍。諸菩薩所貴。」

211 山口〔1966〕pp. 32-36『十住論』の「本論には、難行なる語はあるが、難行道なる語はなく、道という語の付せられているのは、唯易行道だけであって、不退転地への方便・道とは、第九易行品所説の易行道のみということになる」「無生法忍・信樂空法を立場とする易行道においては、何等の分別何等の功用を用いることがないから、易である」「我執我所執が打破せられることであり、それは自己というものが究極までたたきのめされること」「難行の無限性は、そのまま、それを断ち切る仏の活動の展開を要請するのであるから、そこに大悲の展開がある。」

行者等知れ、自の身心空際と同時にありてすなわち今身今日に至るまで、悪を断じ貪を除くことあたわず。一切の煩惱ただ増多なることを覚るべし。また釈迦・諸仏同じく勧めて、もっぱら弥陀を念ぜしめ極樂を想觀せしめて、この一身を尽して命断えてすなわち安樂國に生ぜしめたまう。あに長時の大益にあらずや。『聖典七祖』p.793

善導は、阿弥陀仏の大悲・無縁慈の中にあっても、凡夫が煩惱を自己の力で除くことはできないばかりか、煩惱は増多と説く。そのような自身ではあるが、極樂を想い弥陀を念じ、その身の命が終わらば、極樂に往生せしめられる、それは釈迦仏・諸仏の永遠の大益、仏の智慧・慈悲・方便のはたらきであると善導は断言する。

阿弥陀仏國を願うということは、自己の願いではあるが、その自己は願うに足りない無慙無愧の自己である。だからこそ、仏はまた衆生を救おうと願い、慈悲と方便により、衆生の願いは仏の願いであることを知らしめる。世親の説く本願力のはたらき（菩薩道）を、還相（大願業力）の廻向と捉え、その菩薩の廻向とともにある衆生の願生を、往相の廻向として明かしたのが曇鸞であった。それを承けて善導は、凡夫としての願生を強調しつつ、その凡夫の願生に、仏の願・大悲が常に廻向されていることを三心で明かし、大願業力による往生とした。

以上、本章第一節では、五念門の両門の入れ替えによって示された凡夫の念仏往生への願を定散善の捉え方から確認し、五正行を論述した。善導は、五念門の三業を五正行に含め、正定業の称名念仏は、仏が四十八願に込めた九品凡夫すべての願行であると論じ、現生から臨終時そして往生後に至るまでの称名念仏の特益を示し、三心・三縁とのつながりを強調した。第二節では、作願門と廻向門において、善導が、衆生の願生と仏の願力の両者を、どのように位置づけているかを検討した。仏・菩薩の還相のはたらきである「大悲」が衆生の三心と合し、衆生の願生は廻向発願心として、往生に向かう。衆生と仏の願生が相即し、衆生の願生は三心具足の大願業力往生に他ならないと善導が捉えていることを明らかにした。

善導は、『往生礼讃』から『観経疏』へと、順を追って、詳細に凡夫の願往生を説いている。『往生礼讃』五念門の入れ替えにより止観をはずし、憶念の念仏による願往生とし、称名は三心の深心と四修（無余修・無間修）に関係づけ、三心と四修を具して往生するとした。次に、『観経疏』には直接五念門を説かず、三心の深心に五正行を論じ、称名（仏願）を正定業とし、助業として新たに読誦（仏智・仏願）を位置づけ、五念門の三業はすべて組み入れ、三心・四修を具した仏願の願行とした。そして、無縁慈を解した三縁の初めに称仏を説き、仏の親縁がはたらくとし、この仏縁の大慈悲に乗じた往生即ち大願業力往生を凡夫に示し、凡夫の願生を願った。

おわりに

本論では、善導が、衆生の「作願」と往生をどのようにとらえたかについて、「作願」という概念に着目しつつ、世親の「五念門」の解釈・順序についての変容を、曇鸞、善導に見てきた。主に、善導の、作願と観察の入れ替えの意図から、善導の作願と往生について考察した。

第一章では、「願」について語の意味を考察し、原始仏教から大乘仏教、浄土經典等における願、菩薩の願、衆生の願について論じた。

第一節において、願“*praṇidhāna*”の語の意味には、世間的な願望から菩提心まで幅が広く、主体についても、衆生と菩薩といったレベルの違いが見られ幅があると考えられた。原始仏教では、“*praṇidhāna*”が世間的な意味合いを持ち、在家を中心として天界に生まれる生天の願を示し、また、出家も生天の願と無関係とはいえず、禪定における四禪や四無色定は三界を出ずるには至らず、そこからさらに願が本来の仏道成就へと向かっていくことが窺えた。次に、大乘仏教の菩薩の願は、仏徳讃歎から展開した衆生救済を目的とした高尚な願と捉えられた。

第二節では、大乘菩薩の衆生救済の願による浄土建立や、浄土の様相、そのはたらきについて浄土經典等から考察した。菩薩の誓願は、時代を経て願の内容に推移が見られ、平生時の諸仏現前から臨終時の来迎や迎接の誓い、聞名往生への誓願等が説かれ、濁世の一切衆生の救済を願い、智慧・慈悲・方便としてはたらくと示された。『般舟經』にも、阿弥陀仏を有相で世間的に念じ、般舟三昧を得られるとする仏三昧力が示され、阿弥陀仏国往生への願・随念となっていくことが説かれていた。菩薩が衆生を救う願は利他（または利他のための自利）と捉えられたが、そうした願が衆生にどのように届くのか、衆生は、利他の願や皆共往生とする願心を持つことができるのだろうかについて、第二章以降へ問題を提起した。

第二章では、世親と曇鸞の五念門の作願門・観察門における両師の違いを中心に、衆生の願と菩薩の願を論じた。

第一節では、世親は、善男子善女人が作願門・観察門において止観の成就により往生し、往生後は菩薩行として大悲心を得て、衆生教化するとした。世親が作願の主体として言及する善男子善女人は、出家や在家の戒や施・善を行ずる高位の修行者が想定されていた。彼は、善男子善女人の願から菩薩の願へと、主体が往生を契機として変容するとしたが、それは願の継続でもないが願の分断でもないと捉えた。作願門は善男子善女人が自己の往生を願い、廻向門は、菩薩が一切衆生の往生を願い、自己の善根を廻向すると説き、菩薩が本願力の大慈悲の成就を得て衆生に廻施する大乘菩薩道を示した。

第二節では、曇鸞が『大經』を主とし、それに加えて『十住論』、『観經』を引用し『浄土論』を註釈するため、世親の作願と観察が止観で直接繋がる一体化した解釈との異同が見られた。曇鸞の五念門行者は、すべての無明の衆生であり、作願では、一心に念じて彼土に生まれることを願えば、名号の功德により、悪が止むとし、かの国に生ずれば自然に悪は止み、

二乗の求心も止むとされた。観察では、此土における想観による往生と彼土における見（仏）と寂滅平等を、如実功德として論じた。曇鸞は、作願門以降は此土と彼土に分けて捉え、止観の成就是往生後とした。すべての五逆十惡に至る凡夫である衆生の救済のために、浄土や仏・菩薩の願による功德に着目し、世親の語句を入れ替えて解釈した。曇鸞は、菩薩の還相の廻向が衆生にはたらき、菩薩が大悲心を成就するとし、この還相の菩薩のはたらき即ち大願業力に乗じた往相の衆生の願生を、「信方便易行」と捉えた。

第三章では、善導が五念門の作願門と観察門の両門を入れ替えた意義を検討した。

第一節では、本論で主に典拠とする『往生礼讃』を『観経疏』の前著作と仮定し、『観経』九品すべてを「五濁の凡夫」と善導が捉えることを確認した。

第二節では、五念門の入れ替えの意義を検討した。観察門を意業、即ち想観し念ずる行として、礼拝門・讃歎門とともに真実心の行（三業）とする一方、作願門と廻向門は願として強いつながりをもつものと理解されることとなった。そのことによって、願行具足の念仏として、三心とのつながりが示唆された。善導は、自己の願行を修するだけでなく、聖凡・仏・菩薩の所作の随喜という心の行を善根として願生に向けるという意味合いを与え、止観成就の困難な九品凡夫衆生の願とした。

第四章第一節では、五念門の入れ替えに続き、凡夫の往生願行として定散善を如来方便とし、阿弥陀仏の功德を念ずることと善導は示し、三心・四修法を合した五正行（正定業として称名）を説いた。善導は、入れ替えた五念門の三業をすべて五正行におさめ、五正行の称名念仏は仏が四十八願に込めた願行であると論じ、仏滅後の時機に適うとし、念仏の利益として見仏・除罪・迎接・往生の功德を示した。ただし、三心・四修法を自力で具す称名念仏は、凡夫にとっては難となる。

第二節では、そのような凡夫を仏が救おうと作願し、廻向するはたらき、三縁・仏願力のはたらきを示し、善導が、衆生の願生と仏の願力の両者をどのように位置づけているかを検討した。その際特に、作願門と廻向門における願の主体と様態に着目し、前者については、行主体である衆生の自力の願生が、弘願・仏本願力によって廻向された願生・廻向発願心となることを、三心の関係から示した。また、後者については、衆生と仏の願生が相即し、衆生の願生は三心具足の大願業力往生に他ならないと善導が捉えていることを明らかにした。

善導は、三心の一つ、至誠心は真実心であるとし、その真実心を伴うことが、凡夫はとうてい及ばないことを自覚する機の深心によって、自力無効に行きつき、法の深心である阿弥陀仏の願力、大悲がはたらくとする。機の深心、法の深心は、両者が一体となってはたらき、凡夫は、自力の浄土願生に囚われた自己から解放され、仏願力に委ねる道へと導かれる。仏が凡夫にはたらく三縁（見仏増上縁）では、至誠心・信心・願心の三心を内因とし、仏の三力を外縁とし、内外の因縁和合し仏心に触れていく。廻向発願とは、仏・菩薩から廻向された仏・菩薩の願が、凡夫の作願となっていくと捉えられた。善導の説く「別意の弘願」は、世親・曇鸞と説かれてきた『大経』本願力・大願業力でもある。自己の作願から仏の作願へと同様に、称名念仏も、凡夫の自力の念仏から「弘願」の称名念仏へと、大願業力と三心の

和合によって、仏願の行となっていく。彼の説く一念の願生とは、仏力に乗じた大菩提心、菩薩の願、利他真実に通じていくことが示された。

以上、世親、曇鸞から善導と考察してきたように、五念門・作願の主体は、世親の善男子善女人から善導の九品凡夫におよび、捉え方に違いや広がりが見られ、願生・浄土往生についての願行の理解にも、異同が見られた。善導は二門の入れ替えにより、衆生の作願のあり方が、仏・菩薩の願の廻向による衆生の願生、廻向発願心となることを、三心を展開し明確に示していった。願往生への念仏とは、仏の功德を念ずることであり、それは仏願に他ならないと善導は示した。

衆生の我執の願として浄土を欲すれば、そうした願であるほど、浄土の清浄なるはたらきが、穢としての衆生の煩悩を照らしだす。この世を厭い清浄なる浄土を願求するそのただ中に、この世ばかりではなく我が身・我が心に執する自己をも厭う心が生じることになる。そのことは、我執の自己でしかない自己を、否定することを意味する。

我執と自己否定の果てに、自我が砕け、五濁の厚い雲でおおわれた隙間から、清浄なる慈悲が真実の光として波のように押し寄せ包みこむ、そこは自他や主客のない世界（対象なき見）であり、阿弥陀如来の光の中にただあることとなる。阿弥陀如来と自己が向き合う状態、対立的・対面的関係においては、阿弥陀如来と私という主客の二元的対立状態となっている。そのような状態で仰ぐ如来のはたらきが、その二元的状態を超えたとき、自己も如来も主客としての対立のない絶対無の状態のときに、自己の背後から、阿弥陀如来は自己を通してすべてを照らしだし、無限の光としてはたらき、大悲心として透き通ったはたらきを示すのであろう。如来の大悲心に触れ、我執から放たれ、自他の二元的対立から解放されて、真実の浄土を願生することとなるのではないだろうか。

善導は、我が身・我が心を歎き懺悔しつつ、同時に阿弥陀浄土への往生を一心に願う。善導は『観経』三心の至誠心・深心・廻向発願心に、曇鸞は三心の淳心・一心・相續心に、世親はただ一心に、一心・深心・一念といった衆生の雑念を交えない清浄なる純粹無垢を見出し、そこに阿弥陀仏の大悲心・大菩提心のはたらきを見たと考えられる。

衆生が煩悩を因として、ただ一心・一念といった浄を求めての憶念の中、真実の如来に出遭うことにより、如来の大菩提心に触れるのである。そして我執の尽きない凡夫ではあっても、そのままに随喜しつつ、如来の救いの中に生きられることになると考えられる。

なお、願の変遷、および随喜と信楽との関係等については、詳しく検討することができなかったため、今後の課題としたい。

【謝辞】

本論文の執筆にあたり、客観的・論理的に思考・論述することが未熟な論者に対し、指導教員として終始多大なご指導を賜った、遠山敦教授と久間泰賢准教授に、深謝の意を表します。

【引用・参考文献】

- “BHS” Franklin Edgerton; “BUDDHIST HYBRID SANSKRIT GRAMMAR AND DICTIONARY”, volIII, 1993 年
- 『阿閼經』 支婁迦讖譯『阿閼佛國經』卷上『大正藏』T0313.11.
- 『觀經』 宋西域三藏晁良耶舍譯『佛說觀無量壽佛經』『大正藏』T0365.12.
- 『華嚴經』 般若奉詔譯『大方廣佛華嚴經』卷三第四十『大正藏』T0293.10.
- 『小經』 姚秦龜茲三藏鳩摩羅什譯『佛說阿彌陀經』『大正藏』T0366.12.
- 『心地觀經』 般若譯『大乘本生心地觀經』卷第七功德莊嚴品第九『大正藏』T0159.3.
- 『大阿彌陀』 吳月支國居士支謙譯『佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經卷上』『佛說阿彌陀經卷下』『大正藏』T0362.12.『大阿彌陀經』
- 『大經』 曹魏天竺三藏康僧鎧譯『佛說無量壽經卷上』『佛說無量壽經卷下』『大正藏』T0360.12.
- 『大正藏』 『大正新脩大藏經』
- 『般舟經』 後漢月支三藏支婁迦讖譯『佛說般舟三昧經』『大正藏』T0417.13.
後漢月氏三藏支婁迦讖譯『般舟三昧經』卷上卷中卷下『大正藏』T0418.13.
- 『法華經』 後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯『妙法蓮華經』方便品第二 普門品第二十五『大正藏』T0262.9.
- 『藥師經』 大唐三藏法師玄奘奉詔譯『藥師琉璃光如來本願功德經』『大正藏』T0450.14.
- 『安樂集』 釋道綽撰『安樂集卷上』『安樂集卷下』『大正藏』T1958.47.
- 『往生禮讚』 沙門善導集記『往生禮讚偈一卷』『大正藏』T1980.47.
- 『觀經疏』 沙門善導集記『觀經玄義分卷第一』『觀經序分義卷第二』『觀經正宗分定善義卷第三』『觀經正宗分散善義卷第四』『大正藏』T1753.37.
- 『觀念法門』 比丘善導集記『觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門一卷』『大正藏』T1959.47.
- 『楞嚴門』 智顗說、隋天台智者大師說、弟子法慎記、弟子灌頂再治『釋禪波羅蜜次第法門』卷第一之上『大正藏』T1916.46.
- 『十住論』 聖者龍樹造、後秦龜茲國三藏鳩摩羅什譯『十住毘婆沙論』卷第五易行品第九『大正藏』T1521.26.
- 『淨土論』 婆藪槃豆菩薩造、元魏天竺三藏菩提流支譯『無量壽經優婆塞舍願生偈』『大正藏』T1524.26.
- 『大智度論』 龍樹菩薩造、後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什譯『大智度論』『大正藏』T1509.25.
- 『般舟讚』 比丘僧善導撰『依觀經等明般舟三昧行道往生讚一卷』『大正藏』T1981.47.
- 『法事讚』 沙門善導集記『轉經行道願往生淨土法事讚卷上』『大正藏』T1979.47.
『安樂行道轉經願生淨土法事讚下卷』『大正藏』T1979.47.
- 『摩訶止觀』 智顗說、隋天台智者大師說門人灌頂記『摩訶止觀』卷第十下『大正藏』

- T1911.46.
- 『論註』 婆藪槃頭菩薩造、沙門曇鸞註解『無量壽經優婆提舍願生偈註卷上』『無量壽經優婆提舍願生偈註卷下』『大正藏』T1819.40.
- 『往生要集』 天台首楞嚴院沙門源信撰『往生要集卷上』『往生要集卷中』『往生要集卷下』『大正藏』T2682.84.
- 『教行証』 親鸞撰『顯淨土真實教行證文類』『大正藏』T2646.83.
- 『講述』[1897] 香月院深励『浄土論註講述』京都書林護法館蔵版、1897年
- 『講義』[1985] 香月院深励『浄土論註講義』法蔵館、1985年第四刷
- 『聖全一』 浄土真宗本願寺派総合研究所編纂『浄土真宗聖典全書（一）三經七祖篇』本願寺出版社、2014年第二刷
- 『聖典』 浄土真宗教学研究所編纂『浄土真宗聖典 註釈版』本願寺出版社、2000年
- 『聖典七祖』 浄土真宗聖典編纂委員会『浄土真宗聖典七祖篇 註釈版』本願寺出版社、1996年
- 『思想事典』 早島鏡正監修『仏教印度思想事典』春秋社、2013年（1987年初）
- 『道教事典』 野口鐵郎編『道教事典』平川出版社、1996年
- 『仏教辞典』 中村元『仏教語大辞典』東京書籍、1987年（1981年初版）
- 『浄土宗典』 『新纂浄土宗大辞典』<http://jodoshuzensho.jp/daijiten/index.php/>（2023.8.20 閲覧）
- 書籍—
- 赤沼 [1981] 赤沼智善『仏教經典史論』法蔵館、1981年復刻第一刷
- 石田 [1974] 石田慶和『涅槃經に聞く』教育新潮社、1974年
- 宇野他 [1967] 宇野精一他編『講座東洋思想 第6巻 仏教思想Ⅱ』東京大学出版会、1976年第6刷
- 横超 [1979] 横超慧日『中国浄土教の研究第三』法蔵館、2018年オンデマンド版
- 小谷 [2022] 小谷信千代『法然・親鸞にいたる浄土教思想』法蔵館、2022年
- 梶山他 [1988] 梶山雄一他『岩波講座 東洋思想第8巻 インド仏教1』岩波書店、1991年第二刷
- 梶山他 [1989] 梶山雄一他訳『大乘仏典 中国・日本編 1 大智度論』中央公論社、1989年
- 加藤 [2020] 加藤弘孝『唐中期浄土教における善導流の諸相』法蔵館、2020年
- 金子 [1925] 金子大栄『彼岸の浄土』岩波書店、1925年
- 神塚 [2009] 神塚淑子『『老子』<道>への回帰』岩波書店、2009年
- [2020] 同『道教思想10講』岩波新書、2020年
- 神戸他 [1993] 神戸和磨 廣瀬杲『大乘仏典 中国・日本編 5 論註 觀經疏』中央公論社、1993年

- 桜部他 [1994] 桜部建 藤田宏達『浄土仏教の思想 第一巻 無量寿経 阿弥陀経』講談社、1995 年第二刷
- 柴田 [2006] 柴田泰山『善導教学の研究』山喜房仏書林、2006 年
- [2014] 同『善導教学の研究 第二巻』山喜房仏書林、2014 年
- [2021] 同『善導教学の研究 第三巻』山喜房仏書林、2021 年
- 田中他 [1989] 田中教照他『岩波講座 東洋思想第 10 巻 インド仏教 3』岩波書店、1989 年
- 藤堂他 [1995] 藤堂恭俊 牧田諦亮『浄土仏教の思想 第四巻 曇鸞 道綽』講談社、1995 年
- 中村他 [1975] 中村元 笠原一男他監修『アジア仏教史インド編Ⅱ』佼成出版社、1977 年第二刷
- 平川 [1977] 平川彰『インド・中国・日本 仏教通史』春秋社、2016 年新版第五刷
- [1989] 同『平川彰著作集第三巻 初期大乘仏教の研究Ⅰ』春秋社、1992 年第二刷
- [1990] ㉔ 同『平川彰著作集第四巻 初期大乘仏教の研究Ⅱ』春秋社、1992 年第二刷
- [1990] ㉕ 同『平川彰著作集第七巻 浄土思想と大乘戒』春秋社、1990 年
- 平川他 [1985] 平川彰 藤田宏達他『講座大乘仏教 5』春秋社、1985 年
- 廣瀬 [1995] 廣瀬晃『観経四帖疏講義』全九巻、法蔵館、1997 年第二刷
- 福井他 [1983] 福井康順他監修『道教 1 道教とは何か』平河出版社、1985 年三版
- [1983] 同『道教 2 道教の展開』平河出版社、1986 年初版二刷
- [1983] 同『道教 3 道教の伝播』平河出版社、1983 年
- 福永 [1985] 福永光司『道教と日本思想』徳間書店、1985 年
- 藤田 [1970] 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、1970 年
- [1985] 同『人類の知的遺産 18 善導』講談社、1985 年
- 藤原幸 [1985] 藤原幸章『善導浄土教の研究』法蔵館、1985 年
- 藤原凌 [1940] 藤原凌雪『念仏思想開展史』顕真学苑出版部、1940 年
- 星野 [1975] 星野元豊『浄土の哲学』続『浄土』法蔵館、1975 年
- [1994] 同『講解 教行信証』第一～第四巻（教・行の巻、信の巻、証・真仏土の巻、化身土の巻・総索引）法蔵館、1997 年改訂第二刷
- 牧田 [1984] 牧田諦亮『中国仏教史研究 第二』大東出版社、1984 年
- [2000] 同『浄土仏教の思想 第五巻 善導』講談社、2000 年
- 松永他 [1988] 松永有慶他『岩波講座 東洋思想第 9 巻 インド仏教 2』岩波書店、1992 年第二刷
- 三枝樹 [1992] 三枝樹隆善『善導浄土教の研究』東方出版、1992 年
- 神子上 [1969] 神子上恵龍『往生論註解説』永田文昌堂、1969 年

- 山口 [1966] 山口益『世親の浄土論』法蔵館、2011 年新装版第二刷
- 横手 [2015] 横手裕『道教の歴史』山川出版社、2015 年
- 吉岡 [1974] 吉岡義豊『アジア仏教史 中国編Ⅲ 現代中国の諸宗教』佼成出版社、1976 年第Ⅱ刷
- [1989] 同『吉岡義豊著作集 第一巻』五月書房、1989 年
- 論文—
- 内田 [2012] 内田准心「曇鸞における願生と菩提心」—八番問答の滅罪の思想—『印度學佛教學研究』128、2012 年
- 岡崎 [2007] 岡崎秀麿「善導浄土教における往生行体系の研究」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』29、2007 年
- [2011] 同「善導『観経四帖疏』における見仏」『印度學佛教學研究』125、2011 年
- 小川 [1968] 小川一乗「平川彰著「初期大乘仏教の研究」」『佛教学セミナー』8、1968 年
- 小川法 [2022] 小川法道「善導における還相回向の思想」『佛教大学仏教学会紀要』27、2022 年
- 香川 [1958] 香川孝雄「般舟三昧經における浄土教思想」『佛教大学研究紀要』35、1958 年
- [1989] 同「四弘誓願の源流」『印度學佛教學研究』75、1989 年
- 勝崎 [1984] 勝崎裕彦「小品系般若經の善男子善女人説」『印度學佛教學研究』64、1984 年
- 荻谷 [1965] 荻谷定彦「法華經における一乗と三乗」『印度學佛教學研究』25、1965 年
- 小林 [1977] 小林尚英「善導の観仏三昧と念仏三昧について」『印度學佛教學研究』50、1977 年
- 小林良 [1986] 小林良信「後期無量寿經における聞名について」『印度學佛教學研究』69、1986 年
- 近藤 [1960] 近藤徹稱「願生」『印度學佛教學研究』16、1960 年
- 近藤法 [2016] 近藤法雄「善導教義における信の確立」名古屋大学大学院博士申請論文 2016 年
- 色井 [1964] 色井秀讓「般舟三昧と浄土教」『印度學佛教學研究』23、1964 年
- 柴田 [2003] 柴田泰山「善導『観経疏』所説の「深心」について」『印度學佛教學研究』103、2003 年
- [2004] 同「善導『観経疏』所説の「回向発願心」について」『印度學佛教學研究』105、2004 年
- 末木 [1986] 末木文美士「『観無量寿經』研究」『東洋文化研究所紀要』101、1986 年、

- 武田 [2000] 武田浩学『『大智度論』の著者はやはり龍樹ではなかったのか』『国際仏教学大学院大学研究紀要』3、2000年
- 坪井 [1979] 坪井俊映「善導と法然の本願について」『佛教文化研究』25、1979年
- 長尾 [2019] 長尾光恵「唐代初期仏教における薬師信仰と弥陀信仰の交渉について」『佛教文化学会紀要』28、2019年
- 幡谷 [1957] 幡谷明「浄土論の五念門について」『印度學佛教學研究』9、1957年
- [1979] 同「親鸞教学と般舟三昧思想（上）」『大谷學報』221、1979年
- 吹田 [2016] 吹田隆徳「般舟三昧と仏随念の関係について」『印度學佛教學研究』140、2016年
- [2017] 同「般舟三昧の系譜」『仏教大学仏教学会紀要』22、2017年
- [2020] 同「支婁迦讖訳『般舟三昧經』第二章」『佛教大学大学院紀要』48、2020年
- [2021] ㉔ 同「般舟三昧經「行品」」『佛教大学大学院紀要』49、2021年
- [2021] ㉕ 同「般舟三昧の原様相」『佛教大学仏教学会紀要』26、2021年
- [2022] 同「manasi-Kṛの意味について」『佛教大学仏教学会紀要』27、2022年
- 藤田 [1958] 藤田宏達「阿含における多仏思想の一断面」『印度學佛教學研究』12、1958年
- [1964] 同「臨終来迎思想の起源」『印度學佛教學研究』24、1964年
- [1968] 同「本願思想の系譜」『印度學佛教學研究』32、1968年
- [1969] 同「『観無量寿經』の撰述問題」『印度學佛教學研究』34、1969年
- [1971] 同「原始仏教における生天思想」『印度學佛教學研究』38、1971年
- 藤近 [1998] 藤近恵市「阿弥陀仏と悔過」『印度學佛教學研究』92、1998年
- [2004] 同「『八千頌般若經』における多仏思想の受容」『仏教文化学会紀要』13、2004年
- 松田 [1979] 松田慎也「随念論の発展について」『印度學佛教學研究』54、1979年
- 水谷 [1977] 水谷幸正「唐善導の至誠心について」『鷹陵史学』3、1977年
- 毛利 [1987] 毛利俊英『『声聞地』の修行道体系について』『印度學佛教學研究』70、1987年
- 吉元 [1969] 吉元信行「六随念の成立過程」『印度學佛教學研究』35、1969年
- 渡辺 [2003] 渡辺章悟『『八千頌般若』の一切智』『東洋学論叢』28、2003年