

平成二十八年度名古屋大学大学院文学研究科

学位（課程博士）申請論文

善導教義における信の確立

名古屋大学大学院文学研究科
人文学専攻中国哲学専門

近藤法雄

平成二十八年十二月

目次

頁

序章

3

第一章 善導教義の出発点

第一節 まえがき

9

第二節 五部九卷成立の先後関係

10

第三節 念仏思想の師資相承

12

第四節 『観念法門』の念仏

16

第五節 まとめ

24

第二章 五念門から五正行へ

― 『往生礼讃』所説の「五念門」を中心として ―

第一節 まえがき

34

第二節 『浄土論』の五念門と曇鸞の解釈

36

第三節 『浄土論註』の称名と信心

42

第四節 『往生礼讃』における五念門の解釈

46

第五節 『往生礼讃』の称名

51

第六節 『観経疏』における五正行と信心

54

第七節 まとめ

57

第三章 『法事讃』の儀礼

第一節 まえがき

61

第二節 唐代仏教儀礼の特色

62

第三節 『法事讃』の構成

64

第四節 対照的な世界

66

第五節 浄土往生の行業と実践のよろこび

69

第六節 まとめ

75

第四章 善導の説く三心と五正行

第一節 まえがき

85

第二節 論点に関する先行研究

85

第三節 善導の教化活動

88

第四節	実践可能な往生行	90
第五節	往生行の基底	91
第六節	助業の意義	96
第七節	まとめ	98
第五章	懺悔から信知の称名へ	
第一節	まえがき	108
第二節	懺悔思想の歴史	110
第三節	善導の懺悔思想	115
第四節	宗教体験による信知	121
第五節	『般舟讚』に見える懺悔と称名	124
第六節	まとめ	128
終章		142
参考文献		147

序章

第一節 本論文の目的と研究視点

本論文は、初唐の長安において、中国浄土教に独自の世界を築いた善導について、その五部九卷の著作に説かれる往生行を著作間で比較することで、善導が一つの確信に至るまでの軌跡を追うことを目的とする。

そのための研究であれば当然、著作の先後関係が問題とされるが、この問題の解決は難しく、多くの先行研究はあるが定説というものはない。最近の研究として、まず柴田泰山氏の『善導教学の研究』（山喜房佛書林、二〇〇六年）では、善導の主著『観経疏』を中心に教義体系の全体像を解明され、第二章「善導伝と著作の再検討」（五五―七二頁）において著作の先後関係について論じられている。ここでは、この問題に言及する多くの先行研究をあげられ、様々な仮説を整理分類されている。そして柴田氏は、善導の著作相互の関係について、説かれる内容、善導の思想、見仏体験、道綽『安楽集』からの影響、引用経典などのいろいろな視点から論じられ、善導の著述の過程を明らかにしようとされた。その結果、

原本『観念法門』↓「五種増上縁義」↓『往生礼讚』↓『法事讚』↓『観経疏』↓『般舟讚』
という一つの結論を出されている。

次に齊藤隆信氏の『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』（法藏館、二〇一五年）では、主に善導と法照の作った讃偈の律動を検証され、唐代浄土教儀礼の盛況の要因や特質と役割を解明されている。その第二章第一節「五部九卷の成立」（二二―三七頁）においてこの先後関係の問題が論じられている。ここでは著作それぞれの内容、文言、讃偈の韻律などから考察され、

初期（『観念法門』『般舟讚』）↓中期（『観経疏』『往生礼讚偈』）↓後期（『法事讚』）
と結論づけられた。

両氏だけの説を比べても『観念法門』以外はほとんど食い違うわけであり、この問題の解明は容易でないことがわかる。讃偈の韻律という齊藤氏の新しい視点では『般舟讚』は初期の成立と考察され、柴田氏の説とは全く逆の結果となっている。このように千四百年ほど昔の作品であっても、齊藤氏のような全く新しい視点を採り入れることで、それまでとは異なった新しい姿が見えてくるものである。^{註一}

齊藤氏はそれまでの先行研究の方法について、「これまでの仏教儀礼の研究は対象とする当該儀

礼の表層的な事実を指摘し、浄土教儀礼にあっても唐代に盛況していたというこのみを報告するにすぎなかった」（同右書九頁）と述べられている。しかし、表層的な事実であれ、それはそれとして大切な情報である。注意したいのは、その事実の奥にある作者の思いや立場など、作品に息づく人間の生き様である。その生き様への見方の違いによって、作品の姿にも新たな一面が見出されるものである。

例えば、善導は当時の有名な宗教家として長安の各所で布教に精励した。したがって善導の著作は、その布教活動の一環として多くの修行者に示す教化テキストのようなものであったかもしれない。

あるいは、布教師善導が善導本来の姿ではなく、善導自身が、いつまでも求道者であり、願生浄土の一人の凡夫であった。したがって、五部九巻の著作は、あくまでも自身の求道の歩みの記録であり、自己の信仰の確認の書であって、決して他に示すものとして著されたものではないのかもしれない。そうであれば、自身の讃偈の韻律や文章の形式にもそれほどこだわる必要もなく、自身に言い聞かせる内容であればよいわけである。確かに善導は熱心に教化活動を行った。しかし他者への教化は、自身の行の姿でもって教示していくという「自信教人信」^{註二}の姿勢を貫いたと考えられる。

この後者の見方で善導の著作を見ていくと新たな発見があるのではないだろうか。本論文ではその後者の見方をしていきたい。なぜならば、善導は『法華経』や『惟摩経』を学んだが、自己を内省すると、その聖人の法によっては助からない自分であり、その法は当に自分とは無縁のもの、自分には相応しくないものであることに気づく。聖人の枠からは零れ落ちる自身であったと気づかされるのである。善導は自己を含めた人間の現実を厳しく謙虚に見つめ、その姿が著作の随所に示される。「深心」^{註三}の釈義においては、凡夫といわれる人間の存在を深く見つめ、その現実を披歴している。

一方、善導は『観経』に初めて出会い、そこに説かれる様々な人や物事を見つめた。とりわけ善導の目を引いたのは、いわゆる「王舎城の悲劇」に登場する韋提希夫人であった。韋提希夫人の「未審」、「不識宿因」、「謂是横來」という一連の様子の中に、善導は自分と同様の凡夫の愚昧さを見たのである。自らを凡夫と見做した善導は、韋提希はまさに自分であると、韋提希に自身を重ね合わせて見たと推測できる。したがって韋提希に対して説かれた『観経』の法は、自分自身に説かれた法でもあると認めたのである。この時代に生きる自分の「有縁の法」^{註四}はまさしく『観経』などの浄土経典の説く教えであり、善導がそれまで学んできた諸々の経典ではないと

確信する。

善導は、『観経』など浄土教の經典を自身の有縁の法と信じて、その有縁の法に藉ることよで自身の有縁の行を学び求める生活を始めるのである。善導の五部九卷の著作は、とりもなおさず善導自身の有縁の行を模索する生活の記録であると考えられる。著作中で教化対象とされる凡夫である衆生は善導自身を指すものである。善導は自己の求道の様子をありのままに著したのである。つまり善導の著作成立の過程は、善導自身の行が定まり信が確立していく過程であるといえる。本論文では、善導がこの有縁の法『観経』など浄土教の經典に藉ることで、自己の信の確立のための有縁の行を模索する過程を見ていこうと思う。

第二節 本論文の構成

善導の著作は、一般に五部九卷といわれ、詳しくは次のものである。

- ・『観經玄義分卷第一』・『観經序分義卷第二』・『観經正宗分定善義卷第三』・『観經正宗分散善義卷第四』（大正蔵三七、二四五頁下～二七八頁下、以下、四卷全体を『観經疏』、それぞれは「玄義分」・「序分義」・「定善義」・「散善義」と略す）
- ・『観念阿彌陀佛相海三昧功德法門一卷』（大正蔵四七、二二頁中～三〇頁中、以下『観念法門』と略す）
- ・『轉經行道往生淨土法事讚卷上』・『安樂行道轉經願生淨土法事讚下卷』（大正蔵四七、四二四頁中～四三八頁中、以下、二卷をあわせて『法事讚』と略す）
- ・『往生禮讚偈一卷』（大正蔵四七、四三八頁中～四四八頁上、以下『往生礼讚』と略す）
- ・『依觀經等明般舟三昧行道往生讚一卷』（大正蔵四七、四四八頁上～四五六頁上、以下『般舟讚』と略す）

以上の善導の各著作について、^{註五}筆者は初め、五部九卷の成立の先後関係にはとらわれず、それぞれに説かれる儀礼に関する課題をとりあげ考察していった。その作業の後、先後関係について本論文としての結論を導き出し、^{註六}それにそって章立てをおこない論文としてまとめた。

第一章では、『観念法門』をとりあげる。この一卷は内容の上から三段に分けられる。特に中段は前後の段と比べて異質であるため、最初は別々に著され、後に一卷にまとめられたのではないかと考える。この疑問を解くため、三段それぞれにある「念仏」の表現に焦点をあて、「念仏」のもつ意味について調べ、段による違いを探る。また、『観念法門』は最初の著作であるという見方から、著作当時における師、道綽からの影響がどこかにあると見て、その影響の受け方からも三

段の編成の様子がわかるのではないかと考える。

第二章では、『往生礼讃』を、その前序に説かれる「五念門」を中心にとりあげる。五念門行と三心との相互の関係を洗い出すことによって、信と行に対する善導の解釈のし方がわかるであろう。そこに説かれた行は、『観念法門』で次第に明らかになってきた「称名念仏」の行を中心とするものであった。善導自身が、「称名」こそは自分の求める行であると見做していたと考えられる。その称名を中心とした行が、一日を六時に分けて多くの衆生と共に毎日実践される具体的な方法が示されている。善導自身の日々の行への取り組み方が記されているのであろう。そしてここで説かれる「五念門」は、次の「五正行」を生み出す基になると考えられる。

第三章では『法事讃』をとりあげる。特定の日の特修の儀礼が、やはり多くの衆生が参加して実践される様子が記されている。その前序を見ると、行として『往生礼讃』で説かれた五念門や四修があり、次の『観経疏』で説かれる正定業や助業も加えてある。また、『阿弥陀経』の読誦が強調され、『往生礼讃』の行体系から『観経疏』の行体系への過渡期にあるような印象を受ける。善導の中では、自分にとっての行への模索が続いているようである。注目すべき点は、信心と密接に関わるよろこびの表現が多く見られることである。善導自身の素直な心の表れが記されているように考えられる。

第四章では『観経疏』について考察する。『観経疏』に至って、やっと善導の中では行と信に対する考えが定着してきたようである。その結果が「散善義」において詳しく示される。ここで説かれる「五正行」の中には「正定業」と「助業」という区別がなされているが、「助業」の位置づけが問題視されたきた。最も重要な「正定業」の「称名」だけを説くのではなく、他の「読誦」や「観察」などの「助業」も行体系に位置づけた善導の意図について考察する。

第五章では『般舟讃』について考察する。『般舟讃』に説かれる「懺悔」の語句に注目する。前の『観経疏』のころから使用される回数が減ってきたことである。いろいろな条件の違いによるものかもしれないが、ここには善導の「懺悔」に対する思いに変化が生まれたと考えられる。「懺悔」と「称名」、さらに「慚愧」とも関わって、善導の行と信に対する確固たる思いが示されていると考えられる。したがって『観経疏』と『般舟讃』は最終の著作と考えられることを指摘する。『般舟讃』には三十七編の讃偈が記されているが、その形式の不揃いなことや、齊藤氏の指摘のように韻律の配慮もなされていないことから、それは行儀書として著されたものではなく、善導自身の思いのたけを自分のための記録として残したものである可能性を述べる。

本論文では以上の五章を通して、善導が自分の道を求めていく足跡を追っていこうと考える。

そして結果として、五部九卷の成立の過程や、善導の信の確立の姿を浮き彫りにしていきたい。

註

一 齊藤氏も同書『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』八頁で、「これまで讃偈を宗教作品として見るだけで、文学作品、とりわけ詩文学の観点から検討することはなかった。換言すれば、中国詩文学、中国語音韻学の観点から検討されていないということである。そこでこれらの学問領域に従来から用いられている文献学も含めて学際的に取り込むことで今まで見えてこなかった事実が明らかにされるのであり、そこに本研究の意義がある」と述べられている。

二 「自ら信じ人を教えて信ぜしむ」ということで、『往生礼讃』にある（大正蔵四七、四四二頁上）。

三 第四章第五節参照。

四 佐藤健「『般舟讃』の研究」《『善導教学の研究』佛教大学善導教学研究会編、東洋文化出版、一九八〇年》三四八～三五〇頁参照。善導は「有縁」ということに関して、善導の教義内容を示す『観経疏』『散善義』に次のように説き示している。善導がある修行者の立場で語っている。

我之所愛即是我有縁之行。即非汝所求。汝之所愛即是我有縁之行。亦非我所求。是故各隨所樂而修其行者必疾得解脱也。（大正蔵三七、二七二頁下）

私の愛する所は即ち是れ我の有縁の行なり。即ち汝の求むる所に非ず。汝の愛する所は即ち是れ汝の有縁の行なり。亦た我の求むる所に非ず。是の故に各々樂ふ所に隨ひて其の行を修すれば必ず疾く解脱を得るなり。（私が好むのは私の有縁の行です。すなわち貴方が求めるものではありません。貴方が好むのは貴方の有縁の行です。また私の求めるものではありません。したがって、それぞれが望むところにしたがって有縁の行を修めれば、必ず速やかに解脱を得るのです）

そして善導からその修行者に呼びかけている。

行者當知。若欲學解、從凡至聖乃至佛果、一切無礙皆得學也。若欲學行者必藉有縁之法。

少用功勞多得益也。（同右）

行者、當に知るべし。若し解を學ばんと欲せば、凡より聖に至り乃ち佛果に至るまで、

一切礙さばり無く、皆、學ぶことを得るなり。若し行を學ばんと欲せば、必ず有縁の法よに藉よれ。

少しく功勞を用ゐるに多く益を得るなり。（修行者はよく知るべきである。もし仏教の知

識を学ぼうとするならば、凡夫から聖人さらに仏果に至るまで、すべて支障なく学ぶことができよう。しかし、もし浄土往生の行を学ぼうとするならば、必ず有縁の法を抛り所としないさい。少しの労を費やすだけで多くの利益が得られるであろう。

ここにいう「有縁の法」とは、自分に関わり、繋がっていき、自分に相応しい教法という意味を表す。その「有縁の法」に藉ることで「有縁の行」を学び求めていくのである。そしてここでの修行者は、実際には善導自身を指しているであろう。

五 これら以外の著作の存在も推測されてはいるが確実には認められていない。

六 本論文として導き出した結論から、次の①～④の順序に成立したことがわかる。なお『観経疏』と『般舟讚』については、両者は近い時期に、他のどの著作よりも後に著されたと捉え、同じ順序とした。

①『観念法門』↓②『往生礼讚』↓③『法事讚』↓④『観経疏』・『般舟讚』

第一章 善導教義の出発点

第一節 まえがき

善導（生没年六一三〜六八一）は、初唐の長安にて太宗と高宗及び武后の時代にわたって、中国浄土教の宣布と実践に励み、その大成に努め、五部九巻の著作を残した。^{註一}

この五部九巻の著作とその実践によって善導教学が築かれていくのであるが、その出発点である善導の出家について、唐の文諲と少康の共著『往生西方浄土瑞應刪傳』によると、

唐朝善導禪師姓朱、泗州人也。少出家。（大正蔵五一、一〇五頁中）

唐朝の善導禪師、姓は朱、泗州の人なり。少くして出家す。

とあり、また、北宋の王古の撰述『新修往生傳』巻中（了恵『漢語燈録』巻九「類聚浄土五祖傳」所収）には

幼投密州明勝法師出家、誦法華維摩。（大正蔵八三、一五八頁中）

幼くして密州の明勝法師に投じて出家し、法華、維摩を誦す。

とある。この明勝法師について確かなことはあまり分かっていない。ただ、そのもとで善導が出家し、『法華経』、『維摩経』を誦し学んでいたことはわかる。そこから善導の求道生活が始まるが、その中で善導を阿弥陀仏の西方浄土の教えに転向させる重要な出合いがあった。それは、前出『往生西方浄土瑞應刪傳』の次の記録にある。

時見西方變相嘆曰、何當託質蓮臺棲淨土。及受具戒、妙開律師共看觀經、喜交嘆乃曰、修餘行業逆僻難成。唯此觀門定超生死。遂至綽禪師所問曰、念佛實得往生否。（大正蔵五一、一〇五頁中）

時に西方の變相を見て嘆じて曰く、何ぞ當に質を蓮臺に託し神を浄土に棲まするべきと。具戒を受くるに及んで、妙開律師と共に觀經を看、喜び交はし嘆じて乃ち曰く、餘の行業を修むれば逆僻^{そうへき}は成じ難し。唯、此の觀門のみ定めて生死を超えん。遂に綽禪師の所に至り問ひて曰く、念佛は實に往生を得るや否やと。（その時、西方浄土の變相図を見て感嘆して言うには、「身体を阿弥陀仏の蓮華の台座に託して浄土を觀想するべきである」と。具戒を受けるに及んで、妙開律師と一緒に『觀經』を見て喜びを交えて感嘆して言うには、「他の行業を修しているは回り道となるようなような困難も乗り越えていくことは難しい。この『觀經』の教えこそがきつと生死の迷いの世界から脱け出ることが出来る教えだろう。とうとう道綽禪師

の所へ行って尋ねて言うには、「念仏によって本当に往生できますか」と)

また、唐の道宣の撰述した『續高僧傳』(卷第二十七遺身篇、釋會通傳)に付された次の記録にもある。

近有山僧善導者。周遊寰寓求訪道津。行至西河遇道綽部。惟行念佛彌陀淨業。既入京師廣行此化。寫彌陀經數萬卷。士女奉者其數無量。(大正藏五〇、六八四頁上)

近ごろ山僧の善導なる者有り。寰寓かんぐうを周遊し道津を求訪す。行きて西河に至り道綽の部に遇ふ。惟、念佛し彌陀の淨業を行ずるのみ。既に京師に入り、廣く此の化を行ふ。彌陀經を寫すこと數萬卷なり。士女の奉ずる者、其の數無量なり。(近ごろ山僧の善導という者がいる。天下を巡って仏道を求め訪ねた。西河に行き着き道綽の衆徒に出遭った。ひたすら念佛して阿弥陀仏に対する淨業を修めた。京師に入ってから、教えを広め導いた。『阿弥陀經』を數万卷も写した。信奉する士女の数は限りがなかった)

善導は妙開律師と共に觀經を看たことで『觀經』に説かれる念仏の教えにひかれ、さらにその教えを追求しようと道綽(生没年五六二〜六四五)のもとを訪ねたと推測できる。道綽の説く念仏の教えは曇鸞(生没年は四七六〜五四二とされるが明らかではない)から受け継がれたものであり、善導は道綽のいる石壁山玄中寺においてひたすら念仏の教えを学んでいた。その後、長安註三に赴き熱心に民衆の教化を行っていたことがわかる。

善導が道綽に師事したことで道綽から大きな影響を受けたと考えられるが、当然その影響は善導の著作に表れるものである。善導が道綽のもとにいた時期に近い時に最初の著作が成立したと考えられるが、その著作の中に、道綽の影響が善導の念仏思想に対してどれほどあったのかを考察したい。

第二節 五部九卷成立の先後関係

善導の五部の著作がどのような順序で成されたかについては、今までに数多くの論文の中で言及されているが、前章三頁でも触れたが、柴田泰山氏はそれらの先行研究を踏まえながら、五部の内容を詳細に検討し、原本『觀念法門』↓「五種増上緣義」↓『往生礼讚』↓『法事讚』↓『觀經疏』↓『般舟讚』という結論を出されている。註三

まず『觀念法門』は、内容的に、また日本の浄土宗鎮西派の第三祖とされる良忠(生没年一一九九〜一二八七)の『觀念法門私記』にある科段(『浄土宗全書』四、二四一頁下)にもならない、第一段「行相」・第二段「利益(五種増上緣義)」・第三段「問答」の三段に分けられる。『觀念法

門』が原本『観念法門』と「五種増上縁義」とに分けられるのは、その第二段の最初に「依経明五種増上縁義一卷」の標題があるため、「五種増上縁義」の独立の一卷が元の『観念法門』に合冊されたという見方もできるからである。

善導の著作活動の初期、つまり善導が道綽に師事する前後の時期に『観念法門』が作成されたこと、そして『観念法門』が原本『観念法門』と「五種増上縁義」とに分けられることについての柴田氏の推論をここに要約したい。^{註四}

原本『観念法門』には『安楽集』からの顕著な影響は見られないが、「五種増上縁義」には、引用経典、増上縁の語義、第十八願文の引用、懺悔、滅罪などの項目において『安楽集』からの影響が色濃く見られる。善導が道綽『安楽集』と何らかの接点を持つ以前に、すでに原本『観念法門』を撰述しており、その後「五種増上縁義」が『安楽集』の影響下において撰述されたものと推測できる。

次にこれも前章三頁で触れたが、齊藤隆信氏は、讃偈の律動を中心とした中国浄土教儀礼の研究の中で善導の著作の先後関係について論じられた。^{註五}それによると、初期『観念法門』『般舟讃』↓中期『観経疏』『往生礼讃偈』↓後期『法事讃』という結論が出されている。

『観念法門』を初期の著作とする齊藤氏の推論の概略は次のようになる。^{註六}

『観念法門』はそこに説かれている作法が、実際の行儀の現場においてただちに運用できる体裁にはなっていない。その構成にしても、行相の入道場念仏三昧と道場内懺悔発願法が未分であること、三種問答の第三に懺悔や白毫観による滅罪を説いているが、これと五種増上縁義の中の滅罪増上縁とが内容的に重なっていること、この問答に『観仏三昧海経』の密行品に説かれる念観両三昧の用心が唐突に挿入されていることなどが腑に落ちない。また内容からしても念観両三昧の概念規定が曖昧であり、道綽の『安楽集』の影響も色濃く残っていることは一読明瞭である。構成にせよ内容にせよ、そして仏典からの引用も『安楽集』からの孫引きである本書は、著作としてはいささか成熟しておらず、むしろ手控え的な感は否めない。テキストの錯綜もある。

『観念法門』を初期の著作と見ることは両氏に共通している。また、両氏以前の先行研究にも「行儀分」といわれる『法事讃』、『観念法門』、『往生礼讃』、『般舟讃』の中で、『観念法門』が最初と見るものがある。^{註七}本稿では、『観念法門』を最初の著作であるとする柴田氏の説を受けて論を進めていきたい。

先の柴田氏の推論で述べられる「道綽『安楽集』と何らかの接点を持つ以前」と『安楽集』の

影響下において」の指す時期が、善導が道綽に入門した時点の前と後の時期に完全に重なるのかは不明であるが、いずれにせよ現行の『観念法門』一卷が、道綽からの何らかの影響を受けて成立している可能性は高い。おそらく道綽からの影響の多少が『観念法門』における「念仏」の意味に微妙な差異を生じさせたであろう。したがって『観念法門』における念仏表現を考察するこ
とで、『観念法門』の成立過程について何らかの手がかりを得られると考えられる。

なお、齊藤氏も指摘されるように、^{註六}善導の著作『観経疏』を「解義分」、それ以外の四部を「行儀分」と分けて考えることは、便宜上は意味のあることであっても、著作の内容を「解義」と「行儀」とに区切る基準はあいまいであると考ええる。齊藤氏の「五部九卷はみな浄土教儀礼から生み出された成果であって、『観経疏』も行儀から生み出された著作であつたに相違ない」との意見は全く同感できる。

第三節 念仏思想の師資相承

今日でいう念仏とは、「南無阿弥陀仏」と口で称えることと定まっているが、この称名念仏思想の確立こそが善導の最大の功績であることは議論の余地はない。しかし、浄土経典においては、念仏すなわち称名念仏と直ちに解釈することはできない。藤田宏達氏は「浄土経典における念仏は、後世の解釈とはいちおう切り離して、それ自体の上で解明されねばならない」と述べられ、^{註九}浄土経典における念仏の性格とその思想系譜の研究をされている。その中で浄土経典における三輩往生説を中心としてみた念仏の性格として三点の指摘がなされている。^{註一〇}

その第一は、出家者（上輩）と在家者（中輩と下輩）に共通して、極楽浄土往生の行因として念仏が説かれていることである。ただしこの念仏の意味するところは、阿弥陀仏を「作意する」、「随念する」といった心的な行である。

第二には、同じく三輩往生説において、念仏の得益として臨終見仏ないし夢中見仏を強調することである。なお、臨終見仏と夢中見仏のうちで、浄土経典では最初期から臨終見仏の方を重視していた。

第三に「念」の意義用法についての注目点である。一つ目は、「随念」と「作意」とには特に区別はなく、両者とも原始浄土思想期において使われていたことである。二つ目は、「念」と「澄浄な心」とが密接な関係をもっていたことである。三つ目は、十念（十たび心を起す）や一念（一たび心を起す）が、阿弥陀仏を「随念する」、「作意する」という念仏を意味する言葉と併用されていることである。つまり、十念は念仏を指しているのである。なお、十や一には本質的な差

はない。ただし、原始浄土思想期においては、十念は念仏を指すが、称名念仏の意味は示されていない。

ところが、右の指摘にある本来の念仏を指す「十念」が称名念仏の解釈へと繋がり、中国浄土教における称名念仏思想が次第に確立されていった。称名念仏思想が、その原点とも言える玄中寺において、曇鸞、道綽から善導へと師資相承され、さらに善導によって長安へ伝えられたと推測できる様子を、特に「十念」に対する解釈に焦点を絞って見ていきたい。^{註一} まず曇鸞については『續高僧傳』巻第六「曇鸞傳」によると、曇鸞は浄土教に帰した後、晩年には汾州の石壁山玄中寺（現在の山西省太原市の西南七十キロほどに位置する）に移った。

（菩提留支）即以觀經授之曰、此大仙方。依之修行當得解脫生死。鸞尋頂受。所齋仙方並火焚之。自行化他流摩弘廣。魏主重之號爲神鸞焉。下勅令住并州大寺。晚復移住汾州北山石壁玄中寺。（大正藏五〇、四七〇頁、中・下）

（菩提留支）即ち觀經を以て之を授けて曰く、此は大仙方なり。之に依つて修行せば、當に生死を解脫するを得べし。鸞、尋いで頂き受く。齋せし所の仙方、並火^{みな}もて之を焚く。自行、化他、流摩し弘廣す。魏主、之を重んじ號して神鸞と爲す。勅を下し并州大寺に住せしむ。晚に復た汾州北山の石壁玄中寺に移り住む。（菩提留支は、すぐに『觀經』を授けて言うには「これは偉大な仙方である。これでもって修行したならば、必ず生死を解脫することができらるであろう」と。曇鸞はそこで『觀經』を頂礼して受けた。持ってきた仙方はすべて火をつけて焼いた。曇鸞の自行と化他は行き渡り広がった。魏主は、このことを重んじて、曇鸞を号して神鸞と呼んだ。勅を下して并州大寺に住ませた。曇鸞は後にまた汾州北山の石壁山玄中寺に移り住んだ）

右以外の各種の伝記資料からもわかるが、曇鸞には玄中寺を拠点に活動した時期があった。そうした活動の中で書かれた曇鸞の主著である『浄土論註』^{註二}には、『無量寿經』の第十八願を解釈して、^{註三}

縁佛願力故十念念佛便得往生。（大正藏四〇、八四四頁上）

佛の願力に縁るが故に、十念念佛すれば便ち往生を得。

とある。この曇鸞の述べる「十念」の意味については数々の先行研究があり、^{註四} まだ定説となるものはない。そもそも岡亮二氏の意見のように、^{註五} 「十念念仏」を「十念の念仏をすれば」と訓読するか、それとも「十念もて念仏すれば」あるいは「十念し念仏すれば」と訓読するかによっても「十念」の意味は異なるであろう。

また、『観経』下品下生段の「十念」^{註六}についての曇鸞の解釈が、『浄土論註』卷上の次の箇所にある。

問曰、幾時名爲一念。答曰、百一生滅名一刹那。六十刹那名爲一念。此中云念者不取此時節也。但言憶念阿彌陀佛。若總相若別相隨所觀縁心無他想念十念相續名爲十念。但稱名號亦復如是。(大正藏四〇、八三四頁下)

問ひて曰く、幾ばくの時をか名づけて一念と爲す。答へて曰く、百一の生滅を一刹那と名づく。六十の刹那を名づけて一念と爲す。此の中に念と云ふは此の時節を取らざるなり。但だ阿彌陀佛を憶念するを言ふ。若しは總相、若しは別相、所觀の縁に隨ひて心に他想無く十念相續するを名づけて十念と爲す。但だ名號を稱するも亦復た是くの如し。(問うて言うには、「どれほどの時間を一念と呼ぶのか」と。答えて言うには、「百一の生滅する時間を一刹那と呼ぶ。六十の刹那を一念と呼ぶ。しかし、ここでの念というのは、このような時間の単位ではない。ただ阿彌陀佛を憶念するところの念である。阿彌陀佛の全体の相、あるいは一部の相を見て、心を専一にして雑念を交えずに、十度の憶念を続けられることを十念と呼ぶのである。ひたすら阿彌陀佛の名を称えるのも全く同様のことである」と)

これによると、曇鸞は、「十念相續」という自らの造語を使って、「他想なく十念相續する」とが「十念」であると解釈している。そして、「名号を称する」ことも「是くの如し」と述べることで、「十念」と「称名」とは繋がりのあることを示唆している。

次に道綽は、曇鸞の入寂後、曇鸞の事績を敬慕して玄中寺に入り浄土教に歸した。^{註二七}道綽の十念の解釈は、曇鸞の解釈をさらに発展させたものとなっている。それは、道綽の『安楽集』卷上にある『無量寿経』第十八願^{註一八}の取意文からわかる。

是故大經云、若有衆生縱令一生造惡臨命終時十念相續稱我名字若不生者不取正覺。(傍点は筆者による。大正藏四七、一三頁下)

是の故に大經に云ふ、若し衆生有りて、縦令ひ一生、惡を造るとも、命終の時に臨んで、十念相續して我が名字を稱せんに、若し生ぜずんば正覺を取らじ。(だから『大經』には、「もしもある衆生が、一生の間、悪い行いをしたとしても、命が終わる時に、十念を続けて私の名を称えれば必ず往生できる。もし往生しなかったならば、私は正しい覺りを得ることはない」と説かれている)

このように『無量寿経』では「乃至十念」とあるが、それを「十念相續」と曇鸞の言葉を使って置き換え、さらに「称我名字」という曇鸞にはなかった「称名」の表現を加えている。これは

「十念」と「称名」との深い繋がりを示すものである。

その曇鸞・道綽の思想を継承したのが善導である。善導の五部九卷の著作は『法華経』と『維摩経』を学んだ（本章第一節十頁参照）後に、浄土教に帰してから制作されたものであった。しかし、それぞれの著作は玄中寺に入る前のものか、あるいは入った後のものか、それとも玄中寺を去って長安に出てからのものか、さらには道綽からの影響をどれほど受けたものか、または善導が独自に浄土教学を発展させたものなのか、不明な点が多い。いずれにせよ「十念」に限って言えば、善導によっても独自の書き換えがなされ、善導の理解では、十念は十声の称名念仏を意味するものとなっているのである。

まず『観念法門』においては、『無量寿経』第十八願文の「十念」を「十声」に書き換えていることがわかる。

即如無量壽經四十八願中説、佛言若我成佛、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。（傍点は筆者による。大正蔵四七、二七頁上）

即ち無量壽経の四十八願の中に説くが如し。佛言はく、若し我、佛を成ぜんに、十方の衆生、我が國に生まれんと願ひ、我が名字を稱して、下十聲に至らん。我が願力に乗じて、若し生まれずんば正覺を取らじ。

次に『往生礼讚』においても、同じく『無量寿経』第十八願文の「十念」が「十声」に書き換えられている。

又如無量壽經云、若我成佛、十方衆生稱我名號下至十聲、若不生者不取正覺。（傍点は筆者による。大正蔵四七、四四七頁下）

又、無量壽経に云ふが如し、若し我、佛を成ぜんに、十方の衆生、我が名號を稱して、下十聲に至らん。若し生まれずんば正覺を取らじ。

さらに『観経疏』「玄義分」においては、『観経』下品下生段の「十念」^{註一九}を「十声」に書き換えている。

錯引下品下生十聲稱佛與此相似。（傍点は筆者による。大正蔵三七、二四九頁下）
錯りて下品下生の十聲の稱佛を引きて此と相似せしめ。

今此観経中十聲稱佛即有十願十行具足。（同右、二五〇頁上）

今、此の観経の中の十聲の稱佛、即ち十願十行有りて具足す。

以上のように、「十念」に換わる「十声」に加えて「称我名字」、「称我名号」、「称仏」と、明らかに「念」は「声」、「称」を意味することがわかるのである。善導の思想において、直接には道

緯からの影響を受けながら、「十念」は「十声」、つまり念仏は称名念仏であるという理解が定着していったと考えられる。

なお、宗教上、「念」が「声」、「称」と同一であると理解されることは、歴史的に特異なことではなく、「インド・中国いずれにおいてもむしろ自然に成立しうるものであった^{註一〇}」という指摘もなされている。

第四節 『観念法門』の念仏

先に示した『新修往生伝』によれば、善導が『観経』に出会った後、道綽のもとを訪ねる以前に、長安の南の終南山に建つ悟真寺に向かったことを伝える。この『新修往生伝』には、善導、伝と善道、伝の二伝が設けられているが、日本の浄土宗開祖法然は、『漢語燈録』巻九「類聚浄土五祖伝」の中に、善道を善導と書き換えて二伝を併記している。その善道伝の中に、善導が悟真寺に止住したことの記録がある。^{註二}この記録と先に示した『続高僧伝』「善導伝」中の「山僧善導」の記録とによって、善導が終南山悟真寺の僧の時期があったという説がある一方、それを否定する説もある。^{註三}

『続高僧伝』「善導伝」（本章第一節一〇頁参照）が記す通り、「寰寓を周遊し道津を求訪す。行きて西河に至り道綽の部に遇ふ」と、善導は仏道の指針を求めて道綽を訪ねている。また、『往生西方浄土瑞応刪伝』「善導伝」（本章第一節九頁参照）にある「唯、此の観門のみ定めて生死を超えん。遂に綽禪師の所に至り問ひて」からわかるように、善導は『観経』に出会った後、念仏の教えをどこまでも追究しようと道綽に教えを請うた。さらに、『新修往生伝』「善道伝」（註二参照）でも、「無量壽観経を得。便ち喜び十六観を誦習し、恒に諦らかに思惟す」、「綽禪師の晉陽にて開闡するを聞き、千里を遠しとせず従ひて津を問はんと欲す」とあるように、『観経』の教えを受けるため、名声高い道綽のもとへ遙か遠くから赴いたのである。^{註四}

善導が悟真寺に入ったのは事実かどうか、また、道綽に師事した時期はいつかなど、確かなこととはわかっていない。しかし、善導が道綽に師事する以前から、『観経』に説かれる浄土往生の念仏の教えに心ひかれ、その道を追究しようとしていたことは、どの伝記にも共通して記されている。したがって道綽に師事した当初の善導の念仏に対する思いは、『観経』に説かれる念仏の解釈^{註五}をそのまま忠実に受け入れたものと推測できる。

先に示したように最初の著作と推測される『観念法門』にも「十念」を「十声」に書き換えた箇所が見られた（前頁参照）。それは道綽からの影響を受けたものと考えられるが、その影響は『観

念法門』全体にわたって見られるのであろうか。それとも、仏を心中に憶念するという「観仏」や「見仏」という本来の念仏や念仏三昧註七の思想が『観念法門』の主流なのであろうか。以下に、『観念法門』にある「念」の表現に限って拾い出し、「念」が「声」、「称」を意味する箇所を探ってみる。そうすることで、『観念法門』の著作の過程や時期、またその時点での道緯からの影響の有無を知る手がかりが得られるのではないかと考えるからである。

『観念法門』冒頭の標題は『観念阿彌陀佛相海三昧功德法門一卷（阿彌陀佛の相海を觀念する三昧の功德の法門一卷）』であり、巻末の題には『観念阿彌陀佛相海三昧功德法門經一卷』と「經」の字を加えている。次のような概要であり、前述（本章第二節一〇頁）の良忠の科段にならって全体を大きく三段に分けて考える。註三八

(a)前段（大正蔵四七、二二頁中二二行目〜二四頁下四行目）

諸々の經典に基づいて具体的な儀式作法を説く内容で、初めに示された目次によると四つの章に分けられる。

依觀經明觀佛三昧法一（觀經に依りて觀佛三昧の法を明かす一）。

依般舟經明念佛三昧法二（般舟經に依りて念佛三昧の法を明かす二）。

依經明入道場念佛三昧法三（經に依りて入道場念佛三昧の法を明かす三）。

依經明道場内懺悔發願法四（經に依りて道場内懺悔發願の法を明かす四）。

まず第一章では、「觀經に依る」とあるが、実際は『觀佛三昧海經』の取意文を引いて、仏の觀想に関する行業を説いている。そして章の終わりでは、觀想によって得られる様々な功德について述べている。

次に第二章は、『般舟三昧經』の「問事品」と「行品」の取意文を引いて、般舟三昧を得るための行業を説いている。

そして第三章で道場において念仏三昧を修めるための行業を説き、第四章で道場において懺悔すること、願うこと、さらに臨終行儀を説いている。

(b)中段（大正蔵四七、二四頁下五行目〜二八頁中二行目）

最初に「依經明五種増上縁義一卷（經に依りて五種増上縁の義を明かす一卷）」の題を掲げ、最後は「五種増上縁義竟（五種増上縁の義竟る）」とある。

前置きの後、念仏の行者が修める行業によって、次の五種増上縁（五種類のすぐれた功德を得る因縁）が得られることを述べる。

一者滅罪増上縁

一は滅罪増上縁（念仏や観想によってこれまでの罪が除かれること）
二者護念得長命増上縁

二は護念得長命増上縁（念仏や観想によって諸々の仏神から念じ護られること）

三者見佛増上縁

三は見佛増上縁（観想によって見仏を得ること）

四者攝生増上縁

四は攝生増上縁（念仏をする行者をおさめとって浄土に往生させること）

五者證生増上縁

五は證生増上縁（念仏の行者が往生することが諸仏や聖衆に保証されること）

(c)後段（大正蔵四七、二八頁中三行目く三〇頁中一行目）

三種の問答を設けて、罪報、功德、滅罪について解き明かしている。

第一の問答は、浄土の教えを信じない者がどのような罪を受けるかについて、第二の問答は、諸々の行業を修める者がどのような功德を得るかについて、第三の問答は、浄土往生を願う者の滅罪についての内容である。

さて、以下に『観念法門』の中から「念」が書名以外に使われる箇所を拾い出して記す。（原文下の括弧内の頁数と行数は、いずれも大正蔵四七におけるものである）^{註二九}

(a)前段

まず前段において、「念仏」を説く箇所は全部で次の十五例ある。

〔第一章〕

①唯、須持戒念佛、誦阿彌陀經。（二三頁中九・一〇行目）

②日別念一萬遍佛。（二三頁中一一行目）

〔第二章〕

③明七日夜入道場念佛三昧法。（二三頁中一五く一六行目）

④立一念信是法、隨所聞念其方、宜一念斷諸想。（二三頁中二五く二六行目）

⑤持戒完具、独一處止、念西方阿彌陀佛今現在彼。隨所聞當念。去此十萬億佛刹。其國名須摩提。一心念之一日一夜、若七日夜。過七日已後見之。（二四頁上九く一二行目）

⑥四衆於此間國土念阿彌陀佛。專念故得見之。（二四頁上一八・一九行目）

⑦欲來生者當念我名。（二四頁上一二〇行目）

⑧專念故得往生。常念佛身三十二相八十種好、巨億光明徹照、端正無比、在菩薩僧中說法。（二四

頁上二一〜二三行目)

⑨由念佛色身故得是三昧。已上明念佛三昧法。(二四頁上二四・二五行目)

〔第三章〕

⑩於道場中、晝夜束心、相續專心念阿彌陀佛、心與聲相續、唯坐唯立七日之間不得睡眠。亦不須依時禮佛誦經。數珠亦不須捉。但知合掌念佛、念念作見佛想。(二四頁中五〜九行目)

⑪想念阿彌陀佛眞金色身、光明徹照、端正無比、在心眼前。正念佛時、若立即立念一萬二萬、若坐即坐念一萬二萬。(二四頁中九〜一一行目)

⑫事依實懺悔竟、還依法念佛。(二四頁中一五行目)

⑬日別念佛一萬遍、誦經日別十五遍。(二四頁中一八・一九行目)

〔第四章〕

⑭一依上念佛三昧法、正當身心、迴面向西、心亦專注、觀想阿彌陀佛、心口相應、聲聲莫絕。(二四頁中二一〜二三行目)

⑮若說罪相、傍人即爲念佛助、同懺悔必令罪滅。若得罪滅、華臺聖衆應念現前。(二四頁中二七・二八行目)

ほとんどの「念」は思念や憶念という心的行為を意味するものであり、①の「唯、須らく持戒・念佛し阿彌陀經を誦すべし」のように、「經を誦す」という音声的行為とは区別されるものである。

そして、⑩の「道場の中に於いて、晝夜に心を束ね、相續して專心に阿彌陀佛を念じ、心と聲と相續して、唯だ坐し、唯だ立ち、七日の間、睡眠することを得ず。亦、時に依りて佛を禮し經を誦すべからず。數珠も亦た捉るべからず。但だ合掌し佛を念ずと知り、念念に見佛の想いを作す」とか、⑪の「阿彌陀佛の眞金色の身、光明は徹照し、端正無比にして、心眼の前に在ることを想念す。正しく佛を念ずる時、若し立てば即ち立ちて一萬・二萬を念じ、若し坐せば即ち坐して一萬・二萬を念ず」のように、「心を束ね」、「專心」、「想念」などは明らかに心的行為に関することである。なお、「心と聲と相續して」とある「声」は、おそらく「經を誦す」声であろうと思われる。

これらの例がある一方、⑦の「來生せんと欲せば當に我が名を念ずべし」の「當に我が名を念ずべし」とあるのは、一卷本『般舟三昧經』(大正蔵一三、八九九頁中一行目)からの引用語であり、道綽『安樂集』にある「称我名字」(大正蔵四七、一三頁下一二行目)、「常念我名」(同上、一五頁上二三・二四行目)の影響が考えられる。^{註三〇}

さらに、⑭の「一ら上の念佛三昧の法に依りて、身心を正當にして、面を迴らし西に向かひて、

心も亦た專注し、阿彌陀佛を觀想し、心口、相應して、聲聲、絶ゆること莫し」を見ると、「心口、相應して、声声、絶ゆること莫し」の直前には「心も亦た專注し、阿彌陀佛を觀想して」ともある。この「心口、相應して」からは、心的行為と音聲的行為が一応区別されてはいるが、心と口が両々相俟って行為がなされるように、その区別が次第に曖昧になる可能性も感じさせる。^{註三}

結局、前段においては十五例中明らかに⑦と⑭の二例の「念」が「称」、「声」を意味することがわかった。

(b)中段(「……………」は省略することを示す。以下同じ)

次に中段において、「念仏」を説く箇所は全部で次の二十一例ある。

〔前置き〕

①謹依釋迦佛教六部往生經等、顯明稱念阿彌陀佛願生淨土者、現生即得延年轉壽不遭九橫之難。
(二四頁下九〜一一行目)

②又勸專念彌陀佛名、一萬二萬三萬五萬乃至十萬者。或勸誦彌陀經、十五二十三十五乃至一百滿十萬遍者。現生得何功德。(二四頁下二三〜一七行目)

〔護念得長命増上縁〕

③若有人至心常念阿彌陀佛及二菩薩、觀音勢至常與行人作勝友知識隨逐影護。此亦是現生護念増上縁。(二五頁上二三〜二五行目)

④但有專念阿彌陀佛衆生、彼佛心光常照是人攝護不捨。總不論照攝餘雜業行者。此亦是現生護念増上縁。(二五頁中一〜三行目)

⑤若有人專念西方阿彌陀佛願往生者……………此亦是現生護念増上縁。(二五頁中五〜八行目)

⑥一心專念阿彌陀佛願往生者、此人常得六方恒河沙等佛共來護念故名護念經。護念經意者……………此亦是現生護念増上縁。(二五頁中一〇〜一四行目)

⑦一心專念阿彌陀佛眞金色身、或一日三日七日、或二七日五六七七七日、或至百日、或盡一生至心觀佛及口稱心念者、佛即攝受。……………若人專行此念彌陀佛三昧者……………此亦是現生護念増上縁。(二五頁中一七〜二四行目)

⑧但欲今生日夜相續、專念彌陀佛、專誦阿彌陀經、稱揚禮讚淨土聖衆莊嚴願生者……………
…日別念彌陀佛一萬畢命相續者、即蒙彌陀加念、得除罪障。又蒙佛與聖衆常來護念。既蒙護念……………此亦是現生護念増上縁。(二五頁下七〜一六行目)

〔見佛増上縁〕

⑨但當憶想令心眼見。見已即見十方一切諸佛。故名念佛三昧。(二六頁中二三・二四行目)

⑩願見佛者、若現生乃遇善知識、行人自能心口稱念彌陀佛、佛即與聖衆華臺來現。(二六頁下六・七行目)

⑪若比丘比丘尼優婆塞優婆夷欲行學是三昧者、七日七夜除去睡眠、捨諸亂想、獨一處止、念西方阿彌陀佛身真金色三十二相、光明徹照端正無比。一心觀想心念口稱、念念不絕者、佛言七日已後見之。(二六頁下二二～二六行目)

⑫言三昧者即是念佛行人、心口稱念更無雜想、念念住心、聲聲相續、心眼即開、得見彼佛了然而現。(二六頁下二九行目～二七頁上一行目)

⑬念佛相好及德行、能使諸根不亂動、心無迷惑與法合、得聞、得智如大海。智者住於是三昧、攝念行、於經行所能見千億諸如來、亦遇無量恒沙佛。(二七頁上五～八行目)

⑭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(二七頁上一～一五行目)

〔攝生増上縁〕

⑮又此經下卷初云、佛説、一切衆生根性、不同有上中下。隨其根性佛皆勸專念無量壽佛名。(二七頁上二四～二六行目)

⑯又如四紙彌陀經中説。佛言、若有男子女人、或一日七日一心專念彌陀佛名、其人命欲終時、阿彌陀佛與諸聖衆自來迎接、即得往生西方極樂世界。(二七頁中三～六行目)

⑰又如下願云。設我得佛、十方衆生聞我名號、計念我國、至心迴向、願生我國、不果遂者、不取正覺。此亦是攝生増上縁。又如下願云。設我得佛、十方世界其有女人、聞我名字、歡喜信樂、發菩提心、厭惡女身、命終之後、復爲女身者不取正覺。義曰乃由彌陀本願力故、女人稱佛名號正命終時、即轉女身得成男子。(二七頁中一二～一九行目)

〔證生増上縁〕

⑱其樓閣中有無量天人作天伎樂。此衆音中、皆説念佛法僧。(二七頁下二八行目～二八頁上一行目)

⑲若欲念彼佛者、當先作此華座想。(二八頁上四・五行目)

⑳遇善知識勸令生信、持戒念佛誦經禮讚、決定往生。(二八頁上一四・一五行目)

㉑若佛在世、若佛滅後、一切造罪凡夫、但迴心念阿彌陀佛、願生淨土……………(二八頁上一八～二〇行目)

本来は「念」の心的行為であり「称」の音声的行為と区別されていたものが、その区別が明らかでなくなる場合があった。例えば、①の「謹みて釋迦佛の教、六部の往生經等に依りて、阿彌

陀佛を稱念して淨土に生ぜん願する者、現生に即ち延年轉壽を得て、九横の難に遭はざること
を顯明す」の中の「阿彌陀仏を稱念して」の「稱念」とは、心的行為と音聲的行為を併せ持つも
のであろう。

そして、②の「又、専ら彌陀佛の名を念ずることを勸むに、一萬・二萬・三萬・五萬、乃至十
萬する者あり。或いは彌陀經を誦することを勸むに、十五・二十・三十・五十、乃至一百、十萬
遍を滿つる者あり。現生に何の功德をか得る」の中の「彌陀仏の名を念ずる」は、「念彌陀仏を念
ずる」に「名」の字を加えることで、「念仏」を「稱名」ととらえる傾向が増すこととなる。

さらに、⑮の「此の經の下卷の初めに云く、佛説く、一切衆生の根性、不同にして上・中・下
有り。其の根性に隨ひて佛、皆勸めて専ら無量壽佛の名を念ぜしむ」、及び⑯の「又、四紙の彌陀
經の中に説くが如し。佛言く、若し男子・女人有りて、或いは一日・七日、一心に専ら彌陀佛の
名を念ずれば、其の人、命終はらんと欲する時、阿彌陀佛、諸々の聖衆と自ら來りて迎接し、即
ち西方極樂世界に往生することを得せしむ」とあるのは、『無量壽經』・『阿彌陀經』からの取意文
である。ところが、その經文にはない「専ら無量壽仏の名を念ぜしむ」・「専ら彌陀仏の名を念ず
れば」という「念仏」に「名」が結びついた表現がある。そこには先の例と同様に念仏に稱名の
意味も含ませよという意図が感じられる。

結局、中段においては二十一例中、①・②・⑮・⑯の四例の「念仏」が「稱名」を意味するこ
とがわかった。

(c) 後段

最後に後段においては次の十七例の「念仏」が見られる。

〔第一の問答〕

①如是受持、衆生未有念佛三昧緣者、是經能與作開大三昧門。(二八頁中一四〜一六行目)

〔第二の問答〕

②佛告跋陀和菩薩、於是念佛三昧中有四事供養。(二八頁下一六・一七行目)

③過去諸佛、持是念阿彌陀佛三昧四事助歡喜、皆得成佛。現在十方諸佛、亦持是念佛三昧、四事
助歡喜、皆得作佛。未來諸佛、亦持是念佛三昧、四事助歡喜、皆得作佛。(二八頁下一八〜二二
行目)

④佛告跋陀和、是念阿彌陀佛三昧四事助歡喜、我於是三昧中、説其少喻、比較念佛功德。(二八頁
下二二〜二四行目)

⑤所得功德、不如有人聞是念阿彌陀佛三昧、四事供養、助歡喜功德。(二八頁下二八・二九行目)

⑥佛知王意、即爲說是念佛三昧四事助歡喜。王聞歡喜、即持種種珍寶以散佛上。(二九頁上三〜五行目)

⑦時有比丘、名曰珍寶。常爲四部弟子說是念佛三昧。時王聞之、四事助歡喜、即以寶物散比丘上。(二九頁上七〜九行目)

⑧王與千人於比丘所出家、求學是念佛三昧、常與千人共承事其師。(二九頁上一〇・一一行目)

⑨唯得一度聞是念佛三昧、即入高明智。(二九頁上一二行目)

⑩於一一佛所、皆聞是念佛三昧、得成佛果。佛言、若人百里千里四千里、欲聞是念佛三昧、必往求之。何況近而不求學者。(二九頁上一三〜一六行目)

〔第三の問答〕

⑪少分之中、於須臾間、念佛白毫者。(二九頁中五・六行目)

⑫合掌向佛、念佛眉間白毫相光、一日至七日……………汝今可稱過去七佛、爲佛作禮。(二九頁中一二〜二四行目)

⑬佛告阿難、未來衆生、其有得是念佛三昧者、觀佛諸相好者、得諸佛現前三昧者、當教是人。(二九頁下一〇〜一二行目)

⑭如是惡人、雖復念佛、失甘露味。(二九頁下一五行目)

⑮佛告阿難、有念佛者、當自防護勿令放逸。念佛三昧人、若不防護生貢高者、邪命惡風、吹僞慢火燒滅善法。善法者所謂一切無量禪定、諸念佛法從心想生。(二九頁下二〇〜二三行目)

⑯亦名觀佛三昧海。亦名念佛三昧門。亦名諸佛妙華莊嚴色身經。(二九頁下二七・二八行目)

⑰亦以此證。直是王心眞實、念念障除、佛知罪滅、應念而現。應知。(三〇頁上一七〜二九行目)
いずれの「念仏」も仏を憶念するという心的行為を意味するものであり、「称名」を意味する「念仏」はなかった。

『觀念法門』における「念仏」のもつ意味について、『觀念法門』全体を三段に分けて調べた結果、前・中段にある一部の「念仏」に「称名」を意味するものがあつた。しかし、後段にある「念仏」の意味は、すべて仏を憶念するという心的なものであつた。もちろん後段においても称名思想は見られるが、念仏と称名とははっきりと区別されていて、前・中段に見られたような念仏と称名との区別が曖昧になりかける様子ではなかつた。全体的に見れば『觀念法門』において説かれる内容の主たるものは、標題の示す通り「念仏三昧」による「觀仏」、「見仏」であつて「称名」ではないことがわかる。^{註三}

ところで、『觀念法門』全体で「觀仏」、「見仏」の内容が中心に説かれるが、他の内容も含めて

その説かれ方や『観念法門』以後の著作との繋がりについて注目すべき点がある。その第一は、前段第一章の末尾に「又白（又白す）」（大正蔵四七、二三頁中）とあらためて説かれる「持戒・念仏・誦弥陀経・礼讃」の往生行である。この中の「念仏」は「観仏」、「見仏」と重複した内容であるし、「持戒・誦弥陀経・礼讃」は追加されたような形になっている。

第二には、中段では「造阿弥陀仏・称揚礼拝・香華供養・日夜観想不絶・専念阿弥陀仏名・誦弥陀経」（大正蔵四七、二四頁下一三〜一五行目）の往生行によって得られる現世や未来世の利益が説かれるのであるが、それらの往生行は『往生礼讃』に説かれる「五念門行」、さらには『観経疏』『散善義』に説かれる五正行に関連していると考えられる。また、中段冒頭で「称念阿弥陀仏願生浄土者」として称名念仏を中心に据え、しかも称名の一行三昧に関わって『文殊般若経』の取意の文を引用していることは『往生礼讃』などと共通している。^{註三三}同様の引用が『安楽集』にも見られることから、これも道綽の影響の一つと考えられる。

第三には、中段の第一「滅罪増上縁」に浄土往生のための称名による滅罪が説かれるが、その滅罪思想は後段の第三問答にも重ねて説かれている。そして、称名念仏の滅罪は『往生礼讃』などにも同様に説かれている。^{註三四}

第四には、中段の第三「見仏三昧増上縁」に説かれる見仏の要因についてである。浄土往生のための見仏ができる内の要因（内因）として自らの三心（至誠心・深心・廻向発願心）、外の要因（外縁）として阿弥陀仏の三念願力を示している。^{註三五}浄土往生の因として自らの信心と阿弥陀仏の願力に焦点をあてることは、それ以後、善導の構築していく教義体系の根幹に結びつくことになると考えられる。^{註三六}

第五節 まとめ

『観念法門』を三つの段落にわけて考察したが、中段は前後の段と比べて異質であるように思われる。前段と中段には念仏を称名念仏と理解する例も見られた。しかし、中段では称名念仏を往生行として前面に出し、さらに強調して説かれていた。三つの段落とも最初は別のものとして著されたと考えられる。中段は、善導が浄土教に帰した後、玄中寺の道綽に師事し、師からの影響を十分に受け、善導の中の浄土思想もかなり進展してから著されたと考えられる。^{註三七}中段が最初に「依經明五種増上縁義一卷」の題を掲げ、最後は「五種増上縁義竟」とあることも納得できる。

前節で『観念法門』全体の説かれ方や内容について注目すべき点について述べたが、中段は、『観念法門』以後の著作への繋がりを強く持つ往生行についての内容を中心に説かれている。こ

の中段は『観念法門』以後の著作に最も近い時期に制作されたのではないだろうか。相対的に見て後段が最も古い時期に著されたようである。^{註三八} 玄中寺に入る以前から、悟真寺などでの善導自らの『観経』の研鑽によってまず後段が著された。次に前段、中段の順に成立していった。三つの段落を合わせて一巻の形に整えられるに当たって、前段・後段は中段に相応するように中段と関わる内容が加えられた。それ故、前段には後から付加されたように往生行について説かれ、後段には中段と重複した滅罪思想が説かれたのであろう。

『観念法門』において説かれる念仏などの往生行の思想においては、それに対する善導の考えにはまだ不確かな部分があったのではないだろうか。道綽からの影響を受けつつ善導自身の往生行を追究する姿勢でもって、念仏を観仏や見仏と捉えたり、あるいは称名と捉えたりもした。また、念仏以外の往生行をいろいろ模索し、内容を追加したり重複させたりしながら思いのままを書き記す中で、確かなものを探ろうと苦心した様子が窺われる。『観念法門』には善導教義の出発点が見出されるように思われる。出家から長安での盛んな教化活動に至るまでの長い宗教活動の出発点付近に『観念法門』が位置するのであろう。その『観念法門』を土台にして、それ以降、善導の教義の体系は、著作の中で確かめられながら徐々に構築されてきたと考えられる。

註

- 一 著作について詳しくは前章五頁参照。
- 二 宮井里佳 「曇鸞から道綽へ―五念門と十念―」(『日本仏教学会年報』五七、一九九二年) 参照。
- 三 柴田泰山 『善導教学の研究』(山喜房佛書林、平成一八年) 第一部第二章第五節及び当該箇所(注(17))にある著作成立前後論に関する先行研究参照。
- 四 前註所掲書六三・六四頁と注(24)参照。
- 五 齊藤隆信 『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』(法蔵館、二〇一五年) 第一部第二章第二節参照。
- 六 前註所掲書二六・二七頁参照。
- 七 例えば、藤原凌雪 「善導撰述の成立前後について」『印度学仏教学研究』三(一九五四年)、岸覚勇 『善導教学の研究』(記主禪師鑽迎会、一九六七年) 一六九〜一九一頁参照。
- 八 註五所掲書二五・二六頁参照。
- 九 藤田宏達 『原始浄土思想の研究』(岩波書店、一九七〇年) 五三七〜五六五頁参照。五三八頁

の注記にもあるように、同様な研究の代表として藤原凌雪『念仏思想の研究 特に純正浄土教の成立と傳承について』（永田文昌堂、一九五七年）三三〜六八頁参照。

一〇 前註所掲藤田書五四一〜五四九頁参照。

一一 藤田宏達『善導』（人類の知的遺産18）講談社、一九八五年）一一三〜一一六頁、及び一二四〜一二八頁参照。

一二 正式には『無量壽經優婆提舍願生偈婆數槃頭菩薩造并註』卷上・卷下（大正蔵四〇、八二六頁上〜八四四頁中）、以下『浄土論註』と略す。

一三 『佛説無量壽經卷上』（康僧鎧訳、大正蔵一一、二六八頁上）で説かれる阿弥陀仏の四十八願のうちの第十八の願文で次のものである。

設我得佛十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。

設ひ我、佛を得んに、十方の衆生、至心に信樂して我が國に生まれんと欲して乃至十念せん。若し生まれずんば正覺を取らじ。唯、五逆と正法を誹謗せんをば除く。（もし私が仏になるとき、十方世界の衆生が真心から信樂し、私の國に往生したいという願いで念仏して、わずか十回の念仏でも、その数に関わらず往生することができないならば、私は正しい覺りを得ることはしない。ただし、五逆罪を犯す者と仏教を誹謗する者は除く）

一四 例えば、信楽峻磨「曇鸞教学における十念の意義」（『龍谷大学論集』通号三七一、一九六二年）、岡亮二「曇鸞教義における十念の一考察」（『印度学仏教学研究』一三二、一九六五年）、中平了吾『『往生論註』の十念について』（『印度学仏教学研究』五一）、二〇〇二年）、及び註二所掲論文など参照。

一五 前註所掲岡論文二六三・二六四頁参照。

一六 『佛説觀無量壽佛經』（晁良耶舎訳、大正蔵一一、三四六頁上）の正宗分（散善觀）にある次の箇所である。

如此愚人臨命終時遇善知識種種安慰爲説妙法教令念佛。彼人苦逼不遑念佛。善友告言汝若能念彼佛者應稱歸命無量壽佛。如是至心令聲不絶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。（校勘記により彼佛を削除して訓読する）

此くの如き愚人、命終の時に臨みて、善知識の種種に安慰して爲に妙法を説き、教へて念佛せしむるに遇はん。此の人、苦に逼められて念佛するに遑あらず。善友、告げて言はく汝、若し念ずること能はざれば、應に歸命無量壽佛を稱すべし。是くの如く至心に聲をして絶えざらしめ、十念を具足して南無阿彌陀佛を稱せしむ。佛名を稱するが故に念念の中

に於いて八十億劫の生死の罪を除く。(このような愚か者の命が終わる時に、良い方向に導いてくれる善友が現れ、この者をいろいろ慰め妙法を説き聞かせ、念仏をしりと教えてくれる。しかし、この者は苦しみに迫られ念仏をする余裕がない。善友は「汝は、もし念仏することができなければ、帰命無量寿仏と称えなさい」と告げた。そうして一心に声を出し続けて南無阿弥陀仏と十度称えさせた。仏名を称えることでその都度、八十億劫もの長い間にわたって受けなければならない生死の罪が除かれる)

一七 『續高僧傳』卷第二十「道綽傳」にある次の箇所を参照。

承昔鸞師淨土諸業便甄簡權實搜酌經論會之通衢布以成化。克念緣數想觀幽明。故得靈相潛儀有情欣敬。恒在汶水石壁谷玄中寺。寺即齊時曇鸞法師之所立也。(大正藏五〇、五九三頁下)

昔の鸞師の淨土の諸業を承け、便ち權實を甄簡し、經論に搜酌し、之を通衢に會し、布して以て化を成す。緣數を克念し、幽明を想觀す。故に靈相の潛儀と有情の欣敬を得。恒に汶水の石壁谷玄中寺に在り。寺は即ち齊時の曇鸞法師の立つる所なり。(昔の曇鸞法師の淨土往生の諸業を受け継ぎ、すなわち仮のものと同真実のものに分けて、經論を搜し求め、これを合わせて大道の教えとして、広め教化した。緣數を思い、幽界と明界を觀想した。したがって靈妙な相がひそかに現れ、人々は喜び敬った。いつも汶水の石壁谷の玄中寺に在住していた。玄中寺は、北齊の時に曇鸞法師が建てたものである)

一八 註一三参照。

一九 註一六参照。

二〇 註一一所掲藤田書一三三頁参照。

二一 大正藏八三、一五八頁中・下。

於是投大藏經信手探之得無量壽觀經。便喜誦習於十六觀恒諦思惟。忱節西方以爲冥契。欣惠遠法師勝蠟遂往廬山觀其遺範乃豁然增思。自後歴訪名德幽求妙門。功微理深未有出般舟三昧者畢命斯道。後遁迹終南悟眞寺未逾數載觀想忘疾已成深妙。便於定中備觀寶閣瑤池金座宛在目前涕洒交流舉身投地。既獲勝定隨方利物。初聞綽禪師晉陽開闡欲不遠千里從而問津。

是に於いて大藏經に投じ手に信せ之を探り無量壽觀經を得。便ち喜び十六觀を誦習し、恒に諦らかに思惟す。西方を忱節とし以て冥契と爲す。惠遠法師の勝蠟を欣び、遂に廬山に往き、其の遺範を觀て乃ち豁然として思いを増す。自後、名徳を歴訪し、幽く妙門を求む。

功は微なれども理は深く、未だ般舟三昧を出づる者有らず、斯の道に畢命す。後に終南悟眞寺に遁迹し、未だ數載逾えず、觀想に疾を忘れ、已に深妙を成す。便ち定中に於いて備

に寶閣・瑤池・金座を觀、宛も目前に在り、涕洒、交々流れ、身を擧げ地に投ず。既に勝定を獲、方に隨ひ物を利す。初めて綽禪師の晉陽にて開闡するを聞き、千里を遠しとせず從ひて津を問はんと欲す。

二二 岩井大慧『日支佛教史論攷』（一九五七年、東洋文庫）「善導傳の一考察」二二六～二三三頁、野上俊静『中國淨土三祖傳』（一九七〇年、文榮堂）「善導傳」一五七～一六二頁、註二四所掲書二一～二三頁参照。

二三 成瀬隆純「終南山悟真寺考」（佐藤成順博士古稀記念論文集『東洋の歴史と文化』二〇〇四年）、同「善導一人説の再検討」（福井文雅博士古稀記念論集『アジア文化の思想と儀礼』二〇〇五年）、柴田泰山「道宣『統高僧伝』所収の善導伝について」（佐藤成順博士古稀記念論文集『東洋の歴史と文化』二〇〇四年）参照。

二四 『金石萃編』卷八十四唐四十四「大唐太原府交城縣石壁寺鐵弥勒像頌并序」によると、太宗昔幸北京。文德皇后不豫。輦過蘭若禮謁禪師綽公。便解衆寶名珎供養啓願。

太宗、昔、北京に幸す。文德皇后、豫ばず。輦、蘭若を過ぐるに、禪師綽公を禮謁す。便ち衆寶・名珎を解き供養し啓願す。

とある。時の皇帝太宗が、行幸の道すがら、皇后の平癒祈願のために、わざわざ玄中寺の道綽を訪ね、礼をつくして謁し供養したことがわかり、それは道綽の名声の高さを示している。

二五 註一六で示した『觀經』正宗分（散善觀）の「下品下生段」では、「念佛するに違あらず」とか「念ずること能はざれば」という場合に、「南無阿彌陀佛を稱せしむ」、「佛名を稱する」とある。つまり、念仏することが叶わないときに称名するのであると説かれ、「念仏」と「称名」とは区別されて説かれている。なお『觀經』正宗分（散善觀）において、この称名については、「下品上生段」の次の箇所にも説かれている。

智者復教合掌又手稱南無阿彌陀佛。稱佛名故除五十億劫生死之罪。（大正藏一一、三四五頁下）
智者、復た教へて合掌又手し南無阿彌陀佛を稱せしむ。佛名を稱するが故に五十億劫の生死の罪を除く。（智慧ある人がまた教えて、合掌し南無阿彌陀仏と称えさせる。阿彌陀仏の名を称えることで五十億劫もの間の生死の罪が取り除かれるのである。）

二六 註一一所掲藤田書一二八頁参照。

二七 櫻部建「念仏三昧という語について」（『仏教と文化』高野山大学仏教学研究室編、同朋舎出版、一九八三年）四八三～四八七頁によると、原語で「念仏」とあるものを「念仏三昧」と訳されることは多くあり、この訳語「念仏三昧」も当然、本来の「念仏」の意味である。

二八 註一 所掲藤田書一三五頁で藤田氏は、『観念法門』で「念仏三昧」には称名念仏も含むことが種々な形で示されているが、『観念法門』の説示する中心的教説は、標題からもわかるように、当然「観仏三昧」であると述べられている。本章ではその説を受けながらも、全体を三段に分けて検討して、前・中・後の段落によって「念仏」の意味する内容に異なる傾向があるか否かを考察するものである。

二九 「念仏」以外の表現の「念」は次のように拾い出された。

(a) 前段

〔第二章〕

○ 勿念進。勿念退。勿念前。勿念後。勿念左。勿念右。勿念無。勿念有。勿念遠。勿念近。勿念痛。勿念痒。勿念飢。勿念渴。勿念寒。勿念熱。勿念苦。勿念樂。勿念生。勿念老。勿念病。勿念死。勿念命。勿念壽。勿念貧。勿念富。勿念貴。勿念賤。勿念色。勿念欲。勿念小。勿念大。勿念長。勿念短。勿念好。勿念醜。勿念惡。勿念善。勿念瞋。勿念喜。勿念坐。勿念起。勿念行。勿念止。勿念經。勿念法。勿念是。勿念非。勿念捨。勿念取。勿念想。勿念識。勿念斷。勿念著。勿念空。勿念實。勿念輕。勿念重。勿念難。勿念易。勿念深。勿念淺。勿念廣。勿念狹。勿念父。勿念母。勿念妻。勿念子。勿念親。勿念疎。勿念憎。勿念愛。勿念得。勿念失。勿念成。勿念敗。勿念清。勿念濁。(二三頁中二八行目～二三頁下一八行目)

○ 斷諸念一期念意勿亂。(二三頁下一八～一九行目)

○ 立一念勿中忽。(二三頁下二〇行目)

○ 四衆常作是念時……………是四衆不持天眼徹視……………便於此坐見之。(二四頁上一四～一八行目)

○ 即失正念鬼神交亂病人狂死墮三惡道。(二四頁下一・二行目)

(b) 中段

〔前置き〕

○ 二者護念得長命増上縁。(二四頁下二〇行目)

〔一、滅罪増上縁〕

○ 其人得病欲死、遇善知識教稱彌陀佛一聲。……………罪人得病欲死遇、善知識教稱彌陀佛名十聲。……………日夜觀想實地者、現生念念除滅八十億劫生死之罪。……………日夜觀想者、現生念念除滅五十億劫生死之罪。……………現生於念念中、除滅無量億劫生死之罪。(二四頁下二四行目～二五頁上一六行目)

〔二、護念得長命増上縁〕

○又言護念增上緣者……亦是現生護念增上緣。(二五頁上一八～二二行目)

○若人受持三歸五戒者……此亦是現生護念增上緣。(二五頁中二五～二八行目)

○若有男子女人……此亦是現生護念增上緣。(二五頁中二九行目～下六行目)

〔三、見佛增上緣〕

○佛遙知念、即於耆山没、王宮出現。(二五頁下一九・二〇行目)

○但使有心願見者、一依夫人、至心憶佛、定見無疑。此即是彌陀佛三念願力、外加故得令見佛。

(二五頁下二五～二七行目)

○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見佛。

(二五頁下二八行目～二六頁上一行目)

○夫人福力強勝、蒙佛加念故見佛。(二六頁上三行目)

○佛即告言、韋提汝及衆生、專心計念、想於西方瑠璃地下一切寶幢、地上衆寶、室內莊嚴等。……。

(二六頁上一八～二〇行目)

○汝及衆生、欲觀彼佛者、當起想念。(二六頁中六行目)

○亦是彌陀佛三力、外加致使凡夫念者、乘自三心力故、得見佛。(二六頁下一四・一五行目)

〔五、證生增上緣〕

○阿彌陀佛去此不遠。汝當計念、諦觀彼國。(二七頁中二八・二九行目)

○汝及衆生、專心計念一處、想於西方地下金幢、地上衆寶莊嚴。(二七頁下二三行目)

○若有衆生、聞其名號、信心歡喜、乃至一念、願生彼國、即得往生、住不退轉。(二八頁上一〇・

一一行目)

(c) 後段

〔第一の問答〕

○正觀正念如是之人然後與說。(二八頁下三・四行目)

〔第二の問答〕

○稱觀禮讚、香華供養阿彌陀佛及觀音聖衆淨土莊嚴、念念觀想、三昧或成、未成者、現生得何功德。(二八頁下九～一二行目)

〔第三の問答〕

○問曰準依佛教、精勤苦行日夜六時禮念行道觀想轉誦(二九頁上一九・二〇行目)

○王常誦念、雖親軍旅、亦不廢捨。又作是念。世尊大慈、普應一切。(二九頁上二三～二五行目)

三〇 本章本節一六頁及び註二六参照。

三一 善導と同時代で長安の弘法寺に止住したとされる迦才の著した『浄土論』卷上には、次のように「念仏」には「心念」と「口念」の二種があると説かれている。

念佛者復有二種。一是心念二是口念。〔浄土宗全書〕六、六四〇頁上五・六行目）

念佛には復た二種有り。一つは是れ心念、二つは是れ口念なり。

三二 註二八所掲の藤田説参照。

三三 『安樂集』・『観念法門』・『往生礼讃』に引用してある箇所を比較する。『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』からの引用である。

『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』（大正蔵八、七三一頁中）

善男子善女人欲入一行三昧。應處空閑捨諸亂意不取相貌繫心一佛專稱名字。隨佛方所端身正向、能於一佛念念相續。即是念中能見過去未來現在諸佛。

善男子・善女人、一行三昧に入らんと欲すれば、應に空閑に處し、諸々の亂意を捨て、相貌を取らず、心を一佛に繫^かけ、専ら名字を稱すべし。佛の方所に隨ひ端身正向す。能く一佛を念念相續す。即ち是の念の中に能く過去・未來・現在の諸佛を見る。（もし善男子・善女人が行三昧に入ろうとするならば、閑静な所に居て、さまざまな乱れた思いを捨て去り、姿形にとらわれることなく、心を阿弥陀仏だけに寄せて、ひたすら名号を称えるべきである。阿弥陀仏の方向に身を正して真つすぐに向かい、阿弥陀仏だけをよく念じ続ける。そうすればその念仏の中でよく過去・未來・現在の諸仏を見る）

『安樂集』（卷下、大正蔵四七、一四頁下）

一行三昧者、若善男子善女人、應在空閑處捨諸亂意、隨佛方所端身正向、不取相貌繫心一佛專稱名字、念無休息、即是念中能見過現未來三世諸佛。

一行三昧は、若し善男子・善女人、應に空閑の處に在りて諸々の亂意を捨て、佛の方所に隨ひて端身正向し、相貌を取らず心を一佛に繫け、専ら名字を稱して、念ずるに休息無くば、即ち是の念の中に能く過・現・未來の三世の諸佛を見るべし。（二行三昧は、もし善男子・善女人が、閑静な所に居て、さまざまな乱れた思いを捨て去り、阿弥陀仏の方向に身を正して真つすぐに向かい、姿形にとらわれることなく、心を阿弥陀仏だけに寄せて、ひたすら名号を称え、休むことなく念ずるならば、その念仏の中でよく過去・未來・現在の諸仏を見るこ
とができる）

『観念法門』（大正蔵四七、二七頁上）

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。

若し男子・女人、空閑の處に在りて、諸々の亂意を捨て、佛の方所に隨ひ、端身正向して、相貌を取らず、専ら佛名を稱して、念、休息すること無ければ、即ち念の中に於いて能く過・現・未來の三世の諸佛を見る。(もし男子・女人が、閑靜な所に居て、さまざまな乱れた思いを捨て去り、阿弥陀仏の方向に身を正して真つすぐに向かい、姿形にとらわれることなく、心を阿弥陀仏だけに寄せて、ひたすら名号を称え、休むことなく念ずるならば、その念仏の中でよく過去・未來・現在の諸仏を見る)

『往生礼讚』(大正蔵四七、四三九頁上)

明一行三昧唯勸。獨處空閑、捨諸亂意、系心一佛、不觀相貌、專稱名字、即於念中、得見彼阿彌陀佛及一切佛等。

一行三昧を明かして唯だ勸む。獨り空閑に處して、諸々の亂意を捨て、心を一佛に系け、相貌を觀ぜず、專稱名字を稱すれば、即ち念の中に於いて、彼の阿彌陀佛及び一切の佛等を見ることを得。(一行三昧を明らかにしてただ勸める。一人で閑靜な所に居て、さまざまな乱れた思いを捨て去り、心を阿弥陀仏だけに寄せて、姿形にとらわれることなく、ひたすら名号を称えるならば、その念仏の中で過去・未來・現在の諸仏を見ることができ)

三四 『觀念法門』と『往生礼讚』とにある称名念仏の滅罪を比較する。

『觀念法門』(大正蔵四七、二四頁下)

其人得病欲死、遇善知識教稱彌陀佛一聲。即除滅五十億劫生死重罪。

其の人、病を得て死せんと欲するに、善知識の教へて彌陀佛を稱すること一聲せしむるに遇ふ。即ち五十億劫の生死の重罪を除滅す。(その人は病氣になり命が終わろうとしている時に、善い指導者に遇つて教えられ、阿弥陀仏の名を一声だけ称えた。すると五十億劫もの間にわたる生死輪廻の重罪が除かれた)

『往生礼讚』(大正蔵四七、四四七頁下)

若稱阿彌陀佛一聲、即能除滅八十億劫生死重罪。

若し阿彌陀佛を稱すること一聲すれば、即ち能く八十億劫の生死の重罪を除滅す。(もし阿弥陀仏の名を称えることが一声でもあれば、八十億劫もの間にわたる生死輪廻の重罪が除かれる)

三五 内因・外縁の説かれる箇所の一部を掲げる。

亦是阿彌陀佛三力外加、致使凡夫念者乘自三心力故得見佛。至誠心信心願心爲内因。又藉彌陀

三種願力以爲外縁。外内因縁和合故即得見佛。(大正藏四七、二六頁下)

亦た是れ阿彌陀佛の三力、外に加して、凡夫の念ずる者をして自らの三心の力に乗ずるが故に見佛を得しむるを致す。至誠心・信心・願心を内因と爲す。又た彌陀の三種の願力を藉りて以て外縁と爲す。外内の因縁、和合するが故に即ち見佛を得。(これもまた阿彌陀仏の三力が外から加えられることによって、念仏する凡夫が自らの三心の力を得て見仏することができる。至誠心・信心・願心を内因とする。また阿彌陀仏の三種の願力を外縁とする。内と外

の因縁が和合するからこそ見仏することができる)

三六 『觀經疏』「散善義」に説かれる三心の第二深心である「機法の二種深信」と「阿彌陀仏の第十八願」に順ずる正定業である称名が善導教義の根幹と考える(このことについては後の第四章で詳しく述べる)。

三七 註七所掲藤原論文及び五十香正宏『觀念法門』における三昧思想について(『印度学仏教学研究』四八(二)、二〇〇〇年)では、中段(五縁功德分)が前段(三昧行相分)よりも「思想的に発展している」という見方がなされている。

三八 上野成観『觀念法門』に於ける懺悔思想について(『印度学仏教学研究』四九(二)、二〇〇一年)では、懺悔思想の視点から、後段が前・中段とは異質なものであったと結論されている。

第二章 五念門から五正行へ

― 『往生礼讃』所説の「五念門」を中心として ―

第一節 まえがき

インド仏教において、浄土思想を受容し発展させた論師としてまず注目すべきは、大乘仏教の空の思想を確立した龍樹(二〜三世紀)であろう。龍樹の数々の著作の中でも特に鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』巻五「易行品」(大正蔵二六、四〇頁下〜四五頁上)では、浄土往生への易しい道、「易行道」が説かれている。それは高くて厳しいはずの大乘の菩薩の「難行道」を、阿弥陀仏の名を称え、本願を憶念するという易行の道として、機根の最も低い民衆の前にも開くものであった。

次に瑜伽唯識思想の大成者、世親(四〜五世紀、天親とも呼ぶ)である。初めは小乗仏教を学んだが、後に大乘仏教の道に転向した世親には多数の著書がある。その中の浄土思想を論じた菩提流支訳『無量寿経優婆提舍願生偈』(以下『浄土論』と略す)に注目したい。これは、二十四行の偈頌(詩句)とその解釈の長行(散文)とから成り、偈頌には世親の阿弥陀仏への帰依の心と願生浄土の思いなどが表わされ、長行には本章で考察していく五念門とその功德(五功德門)が説かれている。五念門とは、浄土往生のために実践すべき行の内容であり、具体的には、一には礼拝門、二には讃嘆門、三には作願門、四には観察門、五には廻向門である。龍樹の易行道は機根の劣る民衆に対する教えであったが、世親の五念門は瑜伽唯識思想に立つ大乘の菩薩道の教えであった。^{註一}

この『浄土論』の注釈書が前章一三頁でも触れた曇鸞の名著『浄土論註』である。曇鸞が現れる以前の四〇二年には『阿弥陀経』が羅什によって訳出され、続いて現行の『無量寿経』も訳され『観経』も現れており、曇鸞の時代には、いわゆる「浄土三部経」は出揃っていたことになる。龍樹の空の思想に傾倒していた曇鸞は、浄土思想を解き明かす上で初めて浄土三部経を依用し、龍樹の易行道の思想をそれとは立場が異なる『浄土論』に結び付けて、曇鸞独自の浄土教学を打ち立てたことになる。^{註二}

このようにして世親から曇鸞に伝えられた五念門の行体系を、善導は『往生礼讃』において受け継いだのである。『往生礼讃』では、一には礼拝門、二には讃嘆門、三には観察門、四には作願門、五には廻向門と、作願門と観察門の順序が入れ替わっている。

善導の教義を説く著作に『観経疏』がある。序章第二節五頁でも述べたが、『観経疏』は通称であり、

- ・「玄義分」(『観経』の思想の中心を解説する)
- ・「序分義」(『観経』の序分を解釈する)
- ・「定善義」(『観経』の正宗分にある心を集中させて行う善行について解釈する)
- ・「散善義」(『観経』の正宗分にある散乱した心のままで行う善行について解釈する)

の四巻から成る。その「散善義」において、正しく浄土に往生するための五種類の行(以下「五正行」と略す)で構成される新たな行体系を生み出している。この五正行は善導独自のものである。その五正行の説では、読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆供養の五種の実践行が示され、礼拝・讃嘆・観察については五念門を継承し、作願・廻向は削除し、読誦・称名・供養を新たに加えている。

善導は五念門に出会うことで、自身の往生行を追い求める中で大きな手掛かりを得たのである。しかし、同じ五念門でも『浄土論』所説と『往生礼讃』所説との順序の相違(前頁参照)、あるいは、善導独自に書き記した往生行の体系でも、『往生礼讃』の五念門と「散善義」の五正行との相違は、善導自身にとって最適なものを練り上げるまでの善導自身の苦心の跡を示していると考えられる。『往生礼讃』所説の五念門についての研究で藤堂恭俊氏は^{註三}、「ともかく既成の実践体系を借りている限り、それを打ち破って新しく、真の往生浄土の実践体系を創設することは容易でない(中略)善導ですら、打ち破ろうとして破り得なかったのである」と述べられ、さらに「称名念仏を五念門のなかに組みこむことを拒んだのは、ほかならぬ五念門自身であったとみるべきであろう。なぜならば、称名念仏と五念門とはそれほど異質である」とも述べられている。そこで曇鸞の五念門解釈と『往生礼讃』所説の五念門とを比べることで、次のような新たな課題が生じる。

善導が、『往生礼讃』の制作時点で、それまでの五念門体系を「打ち破ろう」とするほど、称名念仏と五念門とは、どのような点が「異質」であったのか。また、曇鸞から受け継いだ五念門体系は、善導自身のその時点での考えにどのように適合され、次の『観経疏』制作^{註四}への足がかりとされたのか。このような課題について考察していきたい。

さらに、善導の往生行体系に関する岡崎秀麿氏の研究もある^{註五}。その中で岡崎氏は、「善導は当時の中国で多く使用されていた五念門行を独自の解釈を施し、更に称名を別説することで称名の他の行に対して持つ有用性、易行性を強調して自身の行体系をある程度は形作っていた」と述べら

れている。また、五正行については、「本願行、正定業たる称名を中心として、非本願行たる助業が一つの行体系として形作られるという理解」がなされている。

そこで、その善導自身の行体系をもう一度検討して、五念門全体における称名の意義、及び五正行も含めた行と信に対する善導の考えについて、別な視点からの考察をしていきたい。

浄土往生の行は、世親『浄土論』の五念門が、曇鸞『浄土論註』の五念門へ、そして善導『往生礼讃』の五念門へ、さらには『観経疏』『散善義』の五正行へと改変され受け継がれていった。その過程を追跡することで、善導教学の行体系が組織されていく中で、行を支える信心確立の道筋を探っていきたい。

第二節 『浄土論』の五念門と曇鸞の解釈

まず、菩提流支訳『浄土論』の五念門が説かれる箇所（長行冒頭部分）を次に掲げる。（大正蔵二六、二三一頁中）

論曰、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。

何等五念門。一者禮拜門、二讚歎門、三者作願門、四者觀察門、五者廻向門。

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。

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、三者彼諸菩薩功德莊嚴。

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。

論じて曰く、此の願偈には何なる義を明かす。安樂世界を觀じ、阿彌陀佛を見て、彼の國土に生ぜんと願する故なり。

云何が觀じ、云何が信心を生ずる。若し善男子・善女人、五念門を修して成就すれば、畢竟じて安樂國土に生じ、彼の阿彌陀佛を見ることを得。

何等か五念門。一には禮拜門、二には讚歎門、三には作願門、四には觀察門、五には廻向門なり。

云何が禮拜す。身業もて阿彌陀如來・應・正遍知を禮拜す。彼の國に生ずる意を爲すが故なり。（禮拜門）

云何が讃歎す。口業もて讃歎す。彼の如來の名を稱するに、彼の如來の光明智相の如く、彼の名義の如く、如實に修行して相應せんと欲するが故なり。(讃歎門)

云何が作願す。心に常に作願す。一心に専ら畢竟じて安樂國土に往生せんと念ず。如實に奢摩他を修行せんと欲するが故なり。(作願門)

云何が觀察す。智慧もて觀察し、正念に彼かしこを觀ず。如實に毘婆舍那を修行せんと欲するが故なり。彼の觀察に三種有り。何等か三種なり。一には彼の佛國土の功德莊嚴を觀察し、二には阿彌陀佛の功德莊嚴を觀察し、三には彼の諸菩薩の功德莊嚴を觀察す。(觀察門)

云何が廻向す。一切の苦惱の衆生を捨てず、心に常に作願し、廻向するを首と爲す。大悲心を成就せんが故なり。(廻向門)

この『浄土論』の基になる経論については明らかかなことはわからないようである。^{註六}ただ、インド仏教における浄土往生の思想を論じた唯一の書であることは知られていて、その五念門は世親の創見であると見られている。^{註七}そして、「浄土往生の行道としての五念門は普賢の十大願の組織を、瑜伽行の中心である奢摩他・毘婆舍那を中心に体系づけたもの」と考えられている。^{註八}

浄土經典である『無量寿経』の「優婆提舍」(論議)を、瑜伽唯識派の大論師、世親が著したことに必然性はあったのかという疑問もある。^{註九}しかし、『浄土論』の偈頌の冒頭には、

世尊我一心 歸命盡十方 無礙光如來 願生安樂國(大正藏二六、二三〇頁下)

世尊、我一心に盡十方無礙光如來に歸命し、安樂國に生ぜんと願ず。(釈尊よ、我は一心に尽十方無礙光如來に歸命し、安樂國に生まれたいと願う)

とあり、「我一心」により世親自身の阿彌陀仏への歸依と浄土往生の願いが表明されていることがわかる。長行の冒頭にも、「論じて曰く、此の願偈には何なる義を明かす。安樂世界を觀じ、阿彌陀仏を見て、彼の國土に生ぜんと願ずる故なり。(論じて言うには、この願生の偈を説くのはどのような意義があるのか。安樂世界を觀察し、阿彌陀仏を見て、その國に生まれたいと願うからである)」とあるように、この書が著された目的は、安樂世界(浄土)を觀察し阿彌陀仏を見て、その世界に生まれたいと願い、そのための往生行を示すことにあった。浄土往生を説く書を著す必然性が世親にも生じることがあったと考へても無理はないであろう。^{註一〇}

ところでこの文の後に、「云何が觀じ、云何が信心を生ずる(どのように觀察し、どのように信心が生じるのか)」とあるが、ここから、この五念門は「觀察門」を中心とするものであることがわかる。またこの文の「云何が信心を生ずる」からは、行もまだ実践されていなければ、信心もまだ生じていないと理解することができる。するとそこには、「先ず実践行があつて、しかる後に

信心が生じる」という考え方があるのかもしれない。

なお偈頌の最後は、「無量壽修多羅章句、我以偈總說竟（無量壽修多羅の章句、我、偈を以て總じて説き竟る）」（大正蔵二六、二三一頁中）とあり、長行の最後は、「無量壽修多羅優婆提舍願生偈略解義竟（無量壽修多羅優婆提舍願生偈、略して義を解し竟る）」（同、二二三頁上の校勘記）とあることから、長行には偈頌の注釈もなされているということは明らかである。

それでは、具体的にその長行の五念門が説かれる部分について、括弧内に筆者の拙訳を加えながら、それに対する曇鸞の解釈、『浄土論註』を合わせて考察していきたい。

(1) 礼拝門

（どのように礼拝するのか。身業によって阿弥陀如来（応供・正遍知）を礼拝する。それはあの国に生まれたいという心をもつためである）

阿弥陀仏の礼拝という身業によって、浄土に生まれたいという思いを起すためであると説かれている。しかし、曇鸞は、偈頌にある「尽十方無礙光如来に帰命し」の「帰命」について、『浄土論註』巻上「総説分」で、

歸命即是禮拜。然禮拜但是恭敬不必歸命。歸命必是禮拜。若以此推歸命爲重。偈申己心。宜言歸命（大正蔵四〇、八二七頁上）

歸命、即ち是れ禮拜なり。然るに禮拜、但是れ恭敬にして必ずしも歸命にあらず。歸命、必ず是れ禮拜なり。若し此を以て推せば、歸命重しと爲す。偈は己心を申ぶ。宜しく歸命と言ふべし。（帰命というのは、すなわち礼拝である。ところが、礼拝はただ謹み敬うことであり必ずしも帰命ではない。帰命というのは、必ず礼拝の行を生み出すものである。この意味から帰命という心は礼拝という行よりも重要なのである。この偈頌は世親の心を述べたものである。だからこそ帰命と表現したのである）

と解釈している。つまり、身業の背景には、「己心」という世親自身の信仰心が具わっているべきであると説いている。ここには、「行が心を生み出す」という考え方はなくて、「心が行を起す」という考え方をしていることとする曇鸞の意図があるのではないか。

(2) 讚歎門

（どのように讚歎するのか。口業によって讚歎する。あの阿弥陀仏の名を称えるのに、あの阿弥陀如来の智慧を表す光明のように、あの阿弥陀如来の名が表す義のように、如実に修行して相應しようと欲するからである）

阿弥陀仏の名を称えること（称名）を通して、阿弥陀仏の智慧の光やその名の意義に相應した

ものとなるように如実に口業の讚歎をしていくのであると説かれている。

曇鸞は、阿弥陀仏の名の意義に相応しようと如実に修行していく上で、具えるべき三種の心について、『浄土論註』巻下「解義分」において、

云何爲不實修行、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。(大正藏四〇、八三五頁中)

云何が如實に修行せず、名義と相應せざると爲す。謂はく、如來は是れ實相身、是れ爲物身と知らず。又、三種の不相應有り。一には信心淳からず。存するが若く、亡きが若き故なり。二には信心一ならず。決定無きが故なり。三には信心相續せず。餘念間^{へだ}つるが故なり。(どうすることで如実に修行せず、阿弥陀仏の名の意義に相応しないことになるのか。言うなれば、阿弥陀仏は実相身(真理そのものの身)であり、爲物身(衆生のための身)であることを知らないからだ。また、阿弥陀仏の名の意義に相応しない三種の心がある。一には、信心が淳くない。あるようでもないようでもなく、疑いがあるからだ。二には、信心が専一でない。はっきりと心が定まっていないからである。三には、信心が相續しない。雑念が混じり、信心を途切れさせるからである)

と解釈している。『浄土論』の五念門は後述の作願門・觀察門を中心としているが、曇鸞はこの讚歎門に説かれる称名行に着目し詳説して、讚歎門を中心とした解釈をしている。^{註二}そして、五念門の行そのものへの視点を、「信心淳からず」「信心一ならず」「信心相續せず」と、その行の裏付けである阿弥陀仏の信心と三種の信心に向ける視点へと移行させようとしている。^{註三}『浄土論註』における行の裏付けとなる信心重視の傾向は前述の礼拝門でも見られた。

(3) 作願門

(どのように作願するのか。心に常に願をなす。一心に専ら必ず安樂国に往生しようと念ずるのである。如実に奢摩他を修行しようと欲するからである)

安樂国(浄土)に往生しようと一心に専ら念じることが、奢摩他^{註三}という意業になると説いている。奢摩他は、次の觀察に説かれる毘婆舍那と合わせて止観と訳される。その止とは、「心を一定の対象に集中し心が統一されると、あらゆる想念が止んで、静寂になった状態^{註四}」のことである。

曇鸞は、『浄土論註』巻上「総説分」で、

願生安樂國者、此一句是作願門。天親菩薩歸命之意也。(大正藏四〇、八二七頁中)

願生安樂國とは、此の一句は是れ作願門なり。天親菩薩の歸命の意なり。(「安樂国に生まれ

んと願う」というのは、この一句は作願門である。天親菩薩の帰命の心である)

と解釈している。作願門を意業と捉え、それは帰命の心であると捉えることには、ただ単に願うという行業ではなく、その裏にある一心で専らな信心に注目させようとする曇鸞の意図がある。

(4) 観察門

(どのように観察するのか。智慧をもって観察し、正しい思いによって浄土の世界を観察する。如実に毘婆舍那を修行せんと欲するからである。浄土の世界の観察に三種ある。どのような三種があるのか。一つは、あの浄土の世界の功德を表す莊嚴を観察し、二つには、阿弥陀仏の功德を表す姿を観察し、三つには、あの諸々の菩薩の功德を表す姿を観察する)

『浄土論』長行の大部分はこの観察門の解説で占められ、^{註一五}智業と捉えている。その毘婆舍那という智業によって、阿弥陀仏とその国土、及び諸菩薩の功德の莊嚴を観察することを説いている。毘婆舍那は観と訳されるが、その観とは、「智慧をもって対象を照らし見ること」^{註一六}である。

曇鸞は、『浄土論註』巻上「総説分」で五念門を偈頌に配当しているが、観察門に相当する偈頌の部分も当然多い。その箇所を次に掲げる(この箇所のみ原文・訓読文・意識を明示する)。

〔原文〕

偈中分爲五念門。如下長行所釋。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……^{*}從第三行盡二十一行是觀察門。末後一行是廻向門。(大正藏四〇、八二六頁下〜八二七頁上。※校勘記により「四」を「一」に改める)

〔訓読文〕

偈の中を分ちて五念門と爲す。下の長行に釋する所の如し。第一行の四句に相含みて三念門有り。上の三句は是れ禮拜・讚歎門なり。下の一句は是れ作願門なり。第二行は論主自ら……^{*}。第三行より二十一行を盡くるまでは是れ觀察門なり。末後の一行は是れ廻向門なり。

〔意識〕

偈(全二十四行)の中を分けて五念門に配当する。後の長行を解釈する所(解義分)の説明の通りである。第一行の四句(世尊我一心 歸命盡十方 無礙光如来 願生安樂國)には三念門が含まれている。上の三句(世尊我一心 歸命盡十方 無礙光如来)の中には、礼拝門(歸命)と讚歎門(盡十方 無礙光如来)がある。下の一句(願生安樂國)は作願門である。第二行は論主(世親)が自ら……^{*}。第三行より二十一行分(第二十三行までは觀察門である。最後の一行(第二十四行)は廻向門である。

つまり、第一行の四句というのは、「世尊我一心 歸命盡十方 無礙光如来 願生安樂國」であ

るが、最初の「世尊我一心」を残し、後の「歸命盡十方 無礙光如来」を礼拝門・讚歎門とした。そして、第二行は世親自ら述べる事柄が入り、その後の第三行から第二十三行までの二十一行を觀察門とし、最後の第二十四行を廻向門とするというものである。世親『浄土論』の五念門は觀察門を中心としたものであったことは、曇鸞も意識していたであろう。

しかし、讚歎門の項で述べたように、曇鸞にとっての最大の関心事は、讚歎門に説かれる称名行であり三種の信心であった。それは、曇鸞が重要視したものは、あくまでも行の裏付けとなる信心であったからである。その信心こそが、残された第一句の「我一心」に込められるべきであると曇鸞は解釈したのである。^{註七}この配当の後の箇所での曇鸞の解釈が次のように示される。

我一心者天親菩薩自督之詞（大正蔵四〇、八二七頁上）

「我一心」は天親菩薩自督の詞なり。「我は一心に」というのは、天親自らの阿弥陀仏に帰依する信心を表明する言葉である」

という一文は、その曇鸞の解釈をよく示していて、第一句が五念門の配当から外された意義が明らかになっている。

(5) 廻向門

（どのように廻向するのか。すべての苦しみ悩む衆生を捨てず、心に常に願いをもち、廻向することを要とする。大悲心を成就するためである）

自己だけでなく一切の衆生に功德を廻向することを要として、心には常に衆生を攝取しようという願いをもつべきであることが説かれているが、曇鸞はこの廻向門についても、『浄土論註』巻下「解義分」において独自の解釈を施している。

廻向有二種相。一者往相二者還相。往相者以己功德廻施一切衆生、作願共往生彼阿彌陀如来安樂淨土。還相者生彼土已、得奢摩他毘婆舍那、方便力成就、廻入生死稠林、教化一切衆生、共向佛道。（大正蔵四〇、八三六頁上）

廻向に二種の相有り。一は往相、二は還相なり。往相は、己の功德を以て、一切衆生に廻施し、共に彼の阿彌陀如来の安樂淨土に往生せんと作願す。還相は、彼の土に生じ已り、奢摩他・毘婆舍那を得て、方便力、成就すれば、生死の稠林に廻入し、一切衆生を教化して、共に佛道に向かふ。（廻向には二種の相がある。一つには往相廻向で、二つには還相廻向である。往相廻向とは、自分の修めた功德でもって、すべての衆生に施し、共にあの阿弥陀仏の安樂淨土に往生しようと呼ぶことである。還相廻向とは、その淨土に生まれて、止観を得て、衆生を救うてだての力を成就して、淨土から煩惱の迷いの世界に還り、すべての衆生を教化し

て、共に仏道に向かうことである)

往相廻向に対する還相廻向は、明らかに浄土の世界における菩薩道である。そこには作願門・観察門で示された奢摩他・毘婆舍那という高度な瑜伽行が生かされている。^{註二八}このように説くことはかえって、龍樹の易行道の流れを汲む往相廻向の易行性を対照的に際立たせることにもなると考えられる。

以上、世親『浄土論』の五念門は、世親によって瑜伽行派の立場から創り出された浄土往生のための行体系であることを確認するとともに、曇鸞がその中のどの点に注目しているのかを見てきた。

第三節 『浄土論註』の称名と信心

『浄土論』の五念門は作願門・観察門を中心として、奢摩他・毘婆舍那の瑜伽行を実践する大乘の菩薩道を示すものであった。^{註二九}曇鸞は、その『浄土論』の注釈書、『浄土論註』において、その菩薩の難行道を、龍樹の説く凡夫往生の易行道へと教義の流れを変えていこうとしたと考えられる。その曇鸞の姿勢は、『浄土論註』冒頭からすでにわかるのである。

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。(大正藏四〇、八二六頁上)

謹みて龍樹菩薩の『十住毘婆沙』を案じて云はく、「菩薩、阿毘跋致を求むるに二種の道有り。一には難行道、二には易行道なり」と。(謹んで龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』を調べると、ここには、「菩薩が阿毘跋致を求めるのに二種の道がある。一つには難行道であり、二つには易行道である」と説かれている)

この易行道に注目させるために、さらに詳しい説明が加えられている。

易行道者、謂但以信佛因縁願生浄土、乘佛願力便得往生彼清浄土、佛力住持即入大乘正定之聚。(大正藏四〇、八二六頁中)

易行道とは、謂はく、但、信佛の因縁を以て浄土に生ぜんと願すれば、佛願力に乗じて、便ち彼の清浄の土に往生を得、佛力、住持して即ち大乘正定の聚に入る。(易行道とは、言うなれば、ただ阿弥陀仏を信じることを因として浄土に生まれようと願えば、阿弥陀仏の力によってあの清浄の世界に生まれ、阿弥陀仏の力に支えられて、大乘のさとりを得ることの決定してそこから退転しない者の類に入る道である)

そして『浄土論』著述の意義が宣言されるのである。

此無量壽經優婆提舍蓋上行之極致不退之風航者也。(同右)

此の無量壽經優婆提舍は蓋し上行の極致、不退の風航なる者なり。(この『無量壽經優婆提舍』はまさしく大乘仏教の極致であり、不退転の位を得て、順風に帆を立て航海する大船のようなものである)

この宣言は、『浄土論』を注釈する上での曇鸞自身の立場の表明でもある。易行道は、水路を進む大船に譬えられ、機根の低い凡夫のためにも浄土往生の道が開かれていることの教えとして説かれるものである。しかし、その道で確かに往生が可能であることの確信を曇鸞はどこに求めたのか。その教えが成り立つ確証とか論理といったものはどこにあるのか。曇鸞はそれを右記の易行道の説明にある「佛願力に乗じて」「佛力、住持して」に得ているのである。つまり、阿弥陀仏の本願力のはたらきがあるからこそ、凡夫であっても易行道による往生が可能であるという信心が明示されているのである。このことは、『浄土論註』の巻末でも、『無量寿経』の願文も引いて阿弥陀仏の本願力(他力)を強調している。

然覈求其本、阿彌陀如來爲増上縁。(大正蔵四〇、八四三頁下)

然るに其の本を覈^{しら}べ求むるに、阿彌陀如來を増上縁と爲す。(ところで、その根本を調べて明らかにすると、阿弥陀仏を最上の縁としているのである)

縁佛願力故、十念念佛便得往生。(同右、八四四頁上)

佛願力に縁るが故に、十念の念佛もて便ち往生を得。(阿弥陀仏の本願力によって、十念の念仏をすれば浄土往生をすることができる)

縁佛願力故、住正定聚。(同右)

佛願力に縁るが故に、正定聚に住す。(阿弥陀仏の本願力によって、仏に成ることが決定した位の仲間に入る)

以斯而推、他力爲増上縁。(同右)

斯れを以て推するに、他力を増上縁と爲す。(このように推し量ると、阿弥陀仏の本願力を最上の力とするのである)

以上のように、阿弥陀仏の本願他力を浄土往生の根拠とすることを力説している。

本願力による浄土往生への易行道というものについては、具体的に龍樹の『十住毘婆沙論』『易行品』では次のように説かれている。

阿彌陀佛本願如是。若人念我稱名自歸、即入必定得阿耨多羅三藐三菩提。是故常應憶念。(大正

蔵二六、四三頁上)

阿彌陀佛の本願は是くの如し。「若し人、我を念じ、名を稱して自ら歸すれば、即ち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得」と。是の故に常に應に憶念すべし。（阿彌陀佛の本願とは次の通りである。「もし人が我を念じて、名を称えて自ら帰依するならば、すぐに必ず仏となると決定した位に入り、最上の仏のさとりをえるであろう」と。だから常に阿彌陀佛を心に念じたまつべきである）

このように、本願力に保証される通りに阿彌陀佛を称名念仏することが勧められ、浄土往生への易行が明示されているのである。

この本願力を信じ称名念仏するという凡夫のための易行道の教えを、龍樹思想を重んじた曇鸞は、世親の『浄土論』に結び付け、五念門の第二讃歎門に説かれる称名に着目したのである。^註。そして、『浄土論』の五念門においては観察門が中心であったものを、『浄土論註』においては、五念門の中心を讃歎門へと移すのである。

往生行として注目する称名には、根底に具わるべき本願力に対する信心がなくてはならない。前節の讃歎門の項で触れた「信心淳からず」「信心一ならず」「信心相續せず」が、その信心に関する曇鸞独自の説であった。そこにはさらに詳しい説明が加えられている。

此三句展轉相成。以信心不淳故無決定、無決定故念不相続。亦可念不相続故不得決定信、不得決定信故心不淳。與此相違名如實修行相應。是故論主建言我一心。（大正藏四〇、八三五頁中・下）

此の三句、展轉して相成ず。信心淳からざるを以ての故に決定無く、決定無きが故に念相續せず。亦、念相續せざるが故に決定の信を得ず。決定の信得ざるが故に心淳からざるべし。此れと相違するを如實に修行し相應すと名づく。是の故に論主、「我一心」と建言す。（この三種の心の状態は互いに関連し合って形成される。信心が淳くないから信心が一定しない。信心が一定しないから信心が引き続かない。信心が引き続かないから信心が一定しない。信心が一定しないから信心が淳くない。このような状態とは逆の状態の心をもって修行するのを、称名の意義に相應するように修行するという。こういう理由から世親は「我は一心」と論述した。）

この如実に修行し相応するときの心の状態、つまり、「信心が淳い」「信心が決定している」「信心が相續する」という三種の状態は、「展轉して相成ず」（互いに関係し合って相互に成立する）というのが曇鸞の理解である。したがって、「信心が決定している」状態、もう一つの言い方では「信心が専一である」状態は、「信心が淳い」状態を生み出し、また「信心が相續する」状態も生

み出すと理解し、結局、三種の信心は、「専一である」状態に帰一すると曇鸞は理解した。この「信心が専一である」状態、それがまさしく世親の言う「我一心」の「一心」であると捉えたのである。そして「是故論主建言我一心」という結論に行き着いたと考えられる。^{註三}

実は曇鸞思想の継承者、道綽が、唯一と見られる著書『安樂集』巻上で、この曇鸞の解釈をそのまま受け入れて三種の信心の説明を施している。

由不如實修行、與名義不相應故也。所以者何謂不知如來是實相身、是爲物身。復有三種不相應。一者信心不淳。若存若亡故。二者信心不一。謂無決定故。三者信心不相續。謂餘念間故。迭相收攝。若能相續則是一心。但能一心即是淳心。具此三心若不生者、無有此處。(大正藏四七、一
二上・中)

如實修行せず、名義と相應せざるに由るが故なり。所以は何ん。謂はく、如來は是れ實相身、是れ爲物身と知らず。復た三種の不相應有り。一には信心淳からず。存するが若く亡するが若き故なり。二には信心一ならず。謂く決定無き故に。三には信心相續せず。謂く餘念間^{へた}つるが故なり。迭相^{たが}ひに收攝す。若し能く相續すれば則ち是れ一心なり。但だ能く一心なれば即ち是れ淳心なり。此の三心を具して若し生ぜずば、此の處^{ところ}有ること無し。(如実に修行しないからである。名の意義に相応しないからである。それはなぜか。言うなれば、阿彌陀仏は実相の身であり、爲物身であると知らないからである。また三種の不相応がある。一つには信心が淳くない。信心が有るようでもあり、無いようでもあるからである。二には信心が専一でない。言うなれば信心が決定していないからである。三には信心が相続しない。言うなれば他の思いが混ざるからである。これが互いに入り込む。もしよく心が相続すればこれが一心となる。ただよく一心になればこれが淳心となる。この三心を具えているのに、もし往生できないとなれば、それは道理に反する)

このように、「信心が専一である」ことの「一心」という語句が『安樂集』でも使われている。そして、さかのぼれば鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』『易行品』においてもすでにこの「一心」の語句は使われている。

若人一心稱其名號、即得不退於阿耨多羅三藐三菩提。(大正藏二六、四二頁上)

若し人、一心に其の名號を稱すれば、即ち阿耨多羅三藐三菩提より退せざることを得。(もし人が一心にその名號を称えれば、すぐに最上のさとより退かない(不退転の)位を得る)

阿彌陀等佛及諸大菩薩、稱名一心念亦得不退轉。(同右、四二頁下)

阿彌陀等の佛、及び諸々の大菩薩、名を稱し一心に念ずれば、亦た不退轉を得。(阿彌陀仏等

の仏、及び諸々の大菩薩たちの名を称え一心に念ずるならば、また不退転の位を得る)^{註三}
このように、一心に称名念仏することが、不退転の位を得るための行であると説かれている。^{註三}
以上見てきたように、龍樹、世親、曇鸞、そして道綽によって、易行道、五念門、称名念仏、三種の信心などの教義が師資相承されてきた。そしてそれを継承する善導は、独自の解釈を施し、新たな浄土往生の行体系を創り出すのである。

第四節 『往生礼讚』における五念門の解釈

善導『往生礼讚』の構成は、前序、本文、後序となっている。本文では、一日を六時に分け、六時それぞれには讃偈が配されている。まず前序冒頭で題名の解説がなされている。

勸一切衆生、願生西方極樂世界阿彌陀佛國、六時禮讚偈。(大正藏四七、四三八頁中)
一切衆生に勸めて、西方極樂世界の阿彌陀佛國に生まれんと願わしめる六時禮讚の偈。(すべての衆生に勸めて、西方の極樂世界である阿彌陀仏の国土に往生することを願ひ求めさせるために創作した六時礼讚の偈頌)

著作全体は、浄土往生を願って唱える讃偈が編集されたものであることがわかる。そしてその前序に、

問曰今欲勸人往生者、未知若爲安心起行作業、定得往生彼國土也。(大正藏四七、四三八頁下)
問ひて曰く、今、人に勸めて往生せしめんと欲せば、未だ知らず、若爲が安心・起行・作業して、定めて彼の國土に往生することを得るや。(問うことには、今、人に浄土往生を勧めて遂行してくれることを願うのであるが、どのように安心を抱き、どのように修行し、どのように修行を進めていけば、必ずあの阿彌陀仏の國に生まれることができるのか、ということがわからないのだ)

とあるように、前序の内容は、往生行を修める際の心の持ち方(安心)、往生行の内容と実践方法(起行)、そして四修といわれる修行方法(作業)である。その「起行」の中に五念門の内容があり、当然そこには善導の五念門に対する解釈が表されている。そして「安心」の中には『觀經』に説かれる三心(本論文第四章第五節及び本章本節四九頁参照)、つまり第一の「至誠心」(真実の心)、第二の「深心」(深く信ずる心)、第三の「廻向発願心」(善根を浄土往生にふりむけて、浄土往生をしたいと願う心)が示され、それに対する善導の解釈がなされている。

そこで注目すべきは「起行」(五念門解釈)の最後に指摘される「安心」と「起行」との次のような関係である。

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。(大正藏四七、四三九頁上)

五門既に具すれば定めて往生を得。一一の門、上の三心と合し、隨ひて業行を起せば、多少を問はず、皆眞實の業と名づくなり。應に知るべし。(五念門が既に具れば、必ず往生することが出来る。一つ一つの行は、前述の三心と符合させ、それに従つて修行すれば、量の多少に關係なく、すべて眞實の行と見なされる。よく知っておくべきである)

このように善導の五念門の特徴は、五念門の行に「安心」の三心を符合させていることである。善導は、五念門行の根底に信心の存在を見通しているのである。これは、曇鸞『浄土論註』において、行の裏付けとなる信心が重視されたことに共通する考え方である。

そして『往生礼讚』の五念門解釈の最初には、

又如天親浄土論云。(大正藏四七、四三八頁下)

又、天親の浄土論に云ふが如し。(また、世親の『浄土論』には次のように述べられている)と、世親『浄土論』を継承することが明示されている。ここ以外にも、『浄土論』の五念門行は、当時の浄土教に多く用いられていたことが知られている。^{註三}

その五念門行に対して、善導独自の解釈がなされている。まず、『往生礼讚』に説かれる五念門の解釈を見ていきたい。(大正藏四七、四三八頁下、四三九頁上。以下の引用文中の括弧数字と傍線は筆者による)

(1)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。禮即專禮彼佛、畢命爲期、不雜餘禮。故名禮拜門。

(2)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。

(3)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、恒憶恒念恒創恒觀此事等。故名觀察門。

(4)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。故名作願門。

(5)五者廻向門。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、皆悉與衆生共之廻向彼國。故名廻向門。又到彼國已、得六神通、廻入生死、教化衆生、徹窮後際、心無厭足、乃至成佛、亦名廻向門。

(1)一には身業禮拜門なり。所謂、一心に専ら恭敬を至し合掌して、香華もて供養し、阿彌陀佛を禮拜す。禮するに即ち専ら彼の佛を禮し、畢命を期と爲して、餘禮を雜へず。故に禮拜門と名づく。(一には身業の禮拜門である。つまり一心に専ら恭しく敬い合掌して、香や華を供養し、阿彌陀佛を禮拜する。禮拜するには、ただひたすらあの阿彌陀佛を禮拜し、命が終るまでの一生涯、他への禮拜を交えない。だから禮拜門と名づける)

(2)二には口業讚歎門なり。所謂、意を専らにして、彼の佛の身相・光明、一切の聖衆の身相・光明、及び彼の國中の一切の寶莊嚴・光明等を讚歎す。故に讚歎門と名づく。(二には口業の讚歎門である。つまり意を専らにして、あの阿彌陀佛の姿と光明、すべての聖者の姿と光明、及びあの浄土のあらゆる宝の莊嚴と光明などを讚歎する。だから讚歎門と名づける)

(3)三には意業憶念觀察門なり。所謂、意を専らにして、彼の佛、及び一切の聖衆の身相・光明、國土の莊嚴等を念觀す。觀經に説くが如く、唯、睡時を除き、此の事等を恒に憶し、恒に念じ、恒に想し、恒に觀ず。故に觀察門と名づく。(三には意業の憶念の觀察門である。つまり意を専らにして、あの阿彌陀佛、及びすべての聖者の姿と光明、浄土の莊嚴などを憶念し觀察する。觀經に説かれるように、ただ睡眠時だけを除いて、このことなどを恒に思い、恒に念じ、恒に想い、恒に觀察する。だから觀察門と名づける)

(4)四には作願門なり。所謂、心を専らにして、若しは晝、若しは夜、一切の時、一切の處、三業・四威儀の所作の功德、初・中・後を問はず、皆、須く眞實心の中に發願し、彼の國に生ぜんと願ふべし。故に作願門と名づく。(四には作願門である。つまり心を専らにして、晝であつても夜であつても、あらゆる時、あらゆる所で、身口意の三業でもって行住坐臥に作り出した功德を、初めも中ごろも終わりも、すべて眞實の心で發願して、あの浄土に往生しようと呼ぶべきである。だから作願門と名づける)

(5)五には廻向門なり。所謂、心を専らにして、若しは自作の善根、及び一切の三乘・五道、一一の聖凡等の所作の善根に、深く隨喜を生じ、諸佛・菩薩の所作の隨喜の如く、我も亦、是くの如く隨喜し、此の隨喜の善根及び己が所作の善根を以て、皆悉く衆生と之を共にして彼の國に廻向す。故に廻向門と名づく。又、彼の國に到り已りて、六神通を得て、生死に廻入し、衆生を教化すること、後際を徹窮して、心に厭足無く、乃ち成佛に至るを、亦、廻向門と名づく。(五には廻向門である。つまり心を専らにして、自ら作り出した善根、及びすべての声聞・緣覺・菩薩の聖者や地獄・餓鬼・畜生・人・天の凡夫の一人一人が作り出した善根に共に深く喜び、諸佛や菩薩が共に喜ぶように、我もまた同じく共に喜び、このように共

に喜ぶという善根と自ら作り出した善根とをもって、すべてをみんなで共有して、あの浄土に往生するために振り向ける。だから廻向門と名づける。また、あの浄土に往生した後に、六神通を体得し、生死の迷いの世界に還り、衆生を教化し、未来永劫に心に飽きることなく、ついに成仏を果させるまでになることも、また廻向門と名づける。

『浄土論』『浄土論註』では、(3)作願、(4)観察の順序であったものが、『往生礼讚』では、(3)観察、(4)作願の順序となっていることが最大の相違点である。善導が、(1)礼拝、(2)讚歎、(3)観察、(4)作願、(5)廻向の順序としたことは、善導の特徴的解釈として「起行」の五念門に「安心」の三心を符合させることと大いに関係する。「安心」における善導の三心の解釈では、

一者至誠心。所謂身業禮拜彼佛、口業讚歎稱揚彼佛、意業專念觀察彼佛。凡起三業、必須眞實。故名至誠心。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。三者廻^註向發願心。所作一切善根悉皆廻願往生。故名廻向發願心。(大正蔵四七、四三八頁下。

註※ 『往生禮讚偈一卷』大正蔵四七、四三八頁中〜四四八頁上の表記は「回」とあるが、『往生礼讚』が全文収録されている智昇『集諸經禮懺儀卷下』大正蔵四七、四六六頁上〜四七四頁下の表記「廻」を採用する。以下同じ)

一には至誠心なり。所謂、身業に彼の佛を禮拜し、口業に彼の佛を讚歎し稱揚し、意業に彼の佛を專念し觀察す。凡そ三業を起すに、必ず須く眞實なるべし。故に至誠心と名づく。(一)には至誠心である。いわゆる身業にあの阿弥陀仏を礼拝して、口業にあの阿弥陀仏を讚歎し稱揚して、意業にあの阿弥陀仏を專念し觀察する。だいたい三業の行いをするには、必ず眞実の心をもってしなくてはならない。だから至誠心と名づける)

二には深心なり。即ち是れ眞實の信心なり。自身は是れ煩惱を具足する凡夫、善根薄少にして、三界に流轉し、火宅を出ずと信知し、今、彌陀の本弘誓願は、名號を稱すること下十聲・一聲等に至るに及ぶまで、定めて往生を得と信知し、乃ち一念に至るまで疑心有ること無し。故に深心と名づく。(二)には深心である。すなわちこれは眞実の信心である。自分は煩惱まみれの凡夫であり、善根はほとんどなく、迷いの世界をさまよひ、生死輪廻の世界から逃れることができないと信知して、そしていま阿弥陀仏の広大な本願は、称名が十声や一声であっても、必ず往生をかなえてくださると信知して、一瞬たりとも疑心を抱かない。だから深心と名づける)

三には廻向發願心なり。所作の一切の善根、悉く皆、廻して往生を願ず。故に廻向發願心と

名づく。(三)には廻向発願心である。作り出したあらゆる善根をすべて振り向けて浄土往生を願う。だから廻向発願心と名づける)

とある。この至誠心の解釈にある「身業禮拜彼佛、口業讚歎稱揚彼佛、意業專念觀察彼佛」の内容が、まさに善導の五念門の解釈の(1)礼拝、(2)讚歎、(3)觀察に符合するのである。^{註三四}つまり、前述(本章第二節三九・四〇頁)のように『浄土論』においては、(3)の意業は觀察門で、(4)は智業として觀察門であったが、『往生礼讚』においては、(3)の意業は觀察門で、(4)は作願門となり、觀察門が意業として三業の中に含まれている。そうなることで、至誠心積の「身業礼拝・口業讚歎・意業觀察」と五念門の(1)礼拝・(2)讚歎・(3)觀察とがそのまま符合することになったのである。

そして、廻向発願心の解釈にある「所作一切善根悉皆廻願往生」は、善導の五念門の(4)作願、(5)廻向に符合すると考えられる。^{註三五}ただ、(4)廻向、(5)作願としなかったことについて、筆者は次のような推測をする。発願し往相廻向した後、さらに還相廻向という行が最終にあるという、曇鸞独自のいわゆる往還二廻向の説(本章第二節四一頁参照)が影響したのかもしれない。また、善導の『観経疏』「玄義分」所説のいわゆる六字釈では、「南無といふは即ち是れ歸命なり。亦た是れ發願廻向の義なり」(大正蔵三七、二五〇頁上)と、「發願廻向」という語句も「廻向発願」と同じ意味で使われていると考えられ。したがって「發願廻向」であれば、(4)作願、(5)廻向はそのまま符合することになるから、このこととも関係があるのかもしれない。

いずれにしろ、善導においては、「安心」と「起行」とを並列に扱うのではなく、まず「安心」における三心を主要なものとして据え、そこへ当時の浄土教で多く用いられた五念門行を符合させていくという意図が強く働いていたのである。曇鸞においても、往生行自体よりも、その根底に具わるべき信心がより重要視されたが、その考え方が善導にも継承されていると考えられる。さて、それでは、三心の第二心、深心に対してはどの行を符合させたのであろうか。それについて筆者は次のように考える。再度「起行」に説かれる五念門に注目したい。するとそこでは、五念門すべてについて、「一心に専ら」「意を専らにして」「心を専らにして」(四七・四八頁)という形容がなされている。その意味するところは、「心を一つにして」「心をこめて」といった「専一心」「無二の心」「無疑の心」、あるいは「決定した心」の表現である。それは、『浄土論註』讚歎門の解釈で見えた称名を如実に修行し相応するときの三種の信心「淳心」「一心」「相続心」の「一心」に相当するものである。そしてこの「一心」は三種の信心の帰一するところであった(本章第三節四四頁参照)。

一方、善導による深心の解釈では「乃ち一念に至るまで疑心有ること無し。故に深心と名づく」

(前頁)と説かれるように、深心は「無二の心」「無疑の心」を意味する。これは、まさに「一心に専ら」「意を専らにして」「心を専らにして」の意味することである。善導は、「深心」の意味を、「一心に専ら」「意を専らにして」「心を専らにして」に込めて表現していたと考えられる。すると、「一心」と「深心」とは意味の上からは相通ずることになる。

ところで、善導は「至誠心」を真実の心と解している。真実の心とは、「深心」の解釈の中にある一つの内容でもある。そして、「廻向発願心」を願生の心と解している。これも、「深心」から導き出される一つの内容でもある。すると、三心は結局、「深心」に帰一すると考えられる。^{註天}「一心」は三種の信心の帰一するところであったが、この「帰一」という点でも、「深心」と「一心」とには相通ずるところがある。

深心に三心が帰一することから、『往生礼讃』「起行」の五念門すべてについて「一心に専ら」「意を専らにして」「心を専らにして」の形容によって、深心は五念門すべてに符合するものであることがわかるのである。「安心」の三心釈の最後には、

具此三心必得生也。若少一心即不得生。如觀經具說。應知。(大正藏四七、四三八下)

此の三心を具して必ず生ずることを得るなり。若し一心も少^かけぬれば、即ち生ずる事を得ず。觀經に具さに説くが如し。應に知るべし。(この三心を具えれば必ず浄土に往生することができる。もしその中の一つの心でも欠ければ、もう往生することはできない。『觀經』に詳しく説いてある通りである。よく知っておくべきである)

とあるが、五念門すべてに三心が具わることで往生が可能になり、三心のどれも欠けることはできないわけである。

自分のための往生行をひたすら求めてきた善導は、『往生礼讃』を著す時点で、行とともに、その裏付けとなる信の重要性にあらためて目を向けようとしたのであろう。その思いから、『浄土論註』における五念門の体系を受け継いだ『往生礼讃』「起行」においては、『觀經』所説の三心を重視する立場でもって改変をしたと考えられる。

それでは、曇鸞が『浄土論』の讚歎門に説かれる称名に着目し、独自に展開した凡夫往生のための称名念仏の説は、善導によって『往生礼讃』でどのように継承されていったのかを見ていきたい。

第五節 『往生礼讃』の称名

曇鸞は『浄土論註』卷下「解義分」において、讚歎門の称名についてかなり詳しい解釈を施し

ていた。しかし、善導の『往生礼讃』「起行」の讚歎門積においては、称名説については触れられていない。その代りに善導の称名説は、「起行」の前後の「安心」の深心積と「作業（四修の修行方法）」の箇所で触れられる。さらにその後には『文殊般若経』の取意文の引用がなされ、そこでも称名が説かれ、一行三昧の解釈から一心に修行すべきことが勧められている。その『文殊般若経』が引用され称名が説かれる主な箇所を次に掲げる。

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。問曰、何故不合作觀。直遣專稱名字者、有何意也。答

曰、乃由衆生障重、境細心麤、識颺神飛、觀難成就也。是以大聖悲憐、直勸專稱名字。正由稱名易故、相續即生。（大正藏四七、四三九頁上々中）

又、文殊般若に云ふが如し。一行三昧を明かして、唯、獨り空閑に處し、諸の亂意を捨て、心を一佛に係け、相貌を觀ぜず、専ら名字を稱することを勸む。即ち念の中に於いて、彼の阿彌陀佛、及び一切の佛等を見ることを得。問ひて曰く、何が故ぞ觀を作さしめざるか。直だ専ら名字を稱せしむるは、何の意か有るや。答へて曰く、乃ち衆生、障り重く、境は細にして心は麤なるにより、識颺あがり神飛びて、觀は成就し難し。是を以て大聖は悲憐し、直だ勸めて専ら名字を稱せしむ。正しく稱名は易きに由るが故に、相續して即ち生ず。（また、文殊般若経には、次のように説かれている。「一行三昧ということを明らかにするならば、ただ一人、静かな場所で、いろいろな乱れる思いを捨て、阿彌陀仏だけに心を向けて、仏の姿を觀想するのではなく、ひたすらその名号を称えることを勧める。そうすると、その称名念仏のうちに阿彌陀仏やすべての仏たちを見ることができる」と。問うて言うには、「どうして觀想ではなく、ただ専ら称名させるのか。それはどういう意図からか」と。答へて言うには、「なぜなら、衆生は、煩惱などのさまざまをはなはだ多くもち、觀想の対象は微細であるのに心は粗雑で意識が散漫であるため、觀想を成就することは難しいからである。この理由から、釈尊は衆生を憐れみ悲しんで、ただひたすら称名することを勧める。まさしく称名は容易な行であるから、継続して修めればすぐに往生できるのである」と）

このように、善導による一行三昧の解釈から、専心に称名すべきことが説かれている。それは、「障重、心麤、識颺神飛」という衆生の機根に対する判断があるからである。つまり、衆生は凡夫であり、觀想などの菩薩行は到底、実践困難であると見なしている。そして、觀想とは対照的な称名の易行性を浮き彫りにし、称名を五念門行からはっきりと区別しているのである。

曇鸞は、『浄土論』五念門を注釈する上で、讚歎門の称名に着目し、讚歎門中心の解釈を施し、

易行道の教義を積極的に取り入れようとした。善導はその流れを受け、さらに称名重視の考えでもって、称名を五念門から切り離れた特別な扱いをしたのである。

すなわち、五念門について、『往生礼讃』「起行」五念門釈の最初に、

又如天親淨土論云。若有願生彼國者、勸修五念門。五門若具定得往生。(大正藏四七、四三八頁下)

又、天親の淨土論に云ふが如し。若し彼の國に生ぜん願ずる者有れば、勸めて五念門を修せしむ。五門、若し具すれば定めて往生を得。(また天親の『淨土論』には次のように説かれている。もし淨土に往生することを望む者がいれば、その者には五念門を修めることを勧めらる。もし五念門を修めることができれば、必ず往生することができる」と)

とあり、そして最後には、

五門既に具すれば定めて往生を得。(本章第四節四六頁参照)

とあった。往生のための行として五念門の修行で充分であることは既に認めているのである。

一方、称名についても、『往生礼讃』「安心」深心釈には、

今、彌陀の本弘誓願は、及び名號を稱すること下十聲・一聲等に至るまで、定めて往生を得と信知し、(本章第四節四九頁参照)

とあった。そして、先に見た『文殊般若經』の取意文の引用では、

正しく稱名は易きに由るが故に、相續して即ち生ず。(前頁参照)

とあり、さらに、『往生礼讃』後序には、『無量壽經』第十八願の取意文の引用でもって、

又如無量壽經云。若我成佛。十方衆生稱我名號、下至十聲、若不生者不取正覺。彼佛今現在世成佛。當知本誓重願不虛。衆生稱念必得往生。(大正藏四七、四四七頁下)

又、無量壽經に云ふが如し。若し我、成佛せんに、十方の衆生、我が名號を稱して、下十聲に至るまで、若し生ぜずば正覺を取らじ。彼の佛、今現に世に在りて成佛す。當に知るべし、本誓重願虚しからず。衆生、稱念すれば必ず往生を得。(また、『無量壽經』には次のように説かれている。「もし我が成仏して、すべての衆生が、我の名號を称えて、わずか十遍であったとしても、もし往生できないとすれば、我は仏とはならない」と。あの阿弥陀仏は、今現に淨土にいて成仏している。まさによく承知すべきである。阿弥陀仏の本願は虚しいものではなく、衆生は、称名念仏すれば、必ず往生することができることを。)

とある。称名は往生のための行であることを明らかに示しているのである。五念門も称名も往生行として充分な行であるということは認めているのである。

しかし、善導の称名説には注意すべき点がある。『往生礼讃』「安心」深心積にある「本弘誓願」と後序にある「本誓重願」とは、共に『無量寿経』に説かれる阿弥陀仏の本願（第十八願）であることは明らかであるが、称名を別説した善導の意図はここにあると考えられる。つまり、本願に支えられるが故に往生のための行であると確信できる称名行は、五念門と区別して説き示すものであるという強い意識が善導にはたらいたのである。^{註三七}それはまさに、易行道の称名念仏こそ往生可能という確信を阿弥陀仏の本願力に求めた曇鸞の思いと同じであろう。

称名を別説する意義としては、称名を五念門と対照的に示すことで、称名の易行性をさらに強調できるということもあると考えられる。さらには、すべてに三心が具した五念門であっても、結果的に、本願力に往生の確証を得た称名（称名も当然、三心、特に深心の具したものでなくてはならないが）に、すべての行が落ち着いていくという考えもあつたのであろう。すなわち、善導を含めた衆生の五念門の実践は、「信心にふさわしい行儀」^{註三八}として、結果的に称名に帰着していくものであると善導は考えたのである。したがって、称名を往生行の帰着点として別説したと考えられる。

『往生礼讃』において、曇鸞から継承された五念門行は善導独自の解釈がなされた。しかし、曇鸞と善導は共通して、その教義の基礎となる阿弥陀仏の本願の保証を確かに知ることができていた。その基礎から立ち上がる中心柱が深心に帰一する三心であり、その柱に支えられて新たな解釈の五念門の行体系が構築されたのである。そしていくらかの時を経て著された『観経疏』においては、その行体系は改修され、五正行という新たな行体系が生まれたのである。

第六節 『観経疏』における五正行と信心

五正行は『観経疏』「散善義」において次のように説かれる。

次就行立信者、然行有二種。一者正行、二者雜行。言正行者、專依往生經行者、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。又就此正中、復有二種。一者一心專念彌陀名號、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、即名爲助業。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、名爲無間也。若行後雜行、即心常間斷。雖可廻向得生、衆名疏雜之行也。故名深心。（大正蔵三七、二七二頁上・中）

次に行に就いて信を立つとは、然るに行に二種有り。一には正行、二には雜行なり。正行と

言ふは、専ら往生經の行に依りて行ずる者、是れを正行と名づく。何者か是なるや。一心に専ら此の觀經・彌陀經・無量壽經等を讀誦し、一心に專注して彼の國の二報莊嚴を思想・觀察・憶念し、若し禮すには即ち一心に専ら彼の佛を禮し、若し口に稱するには即ち一心に専ら彼の佛を稱し、若し讚歎供養するには即ち一心に専ら讚歎供養す。是を名づけて正と爲す。又、此の正の中に就きて、復た二種有り。一には一心に専ら彌陀の名號を念じて、行住坐臥に、時節の久近を問はず、念念に捨てざるは、是を正定の業と名づく。彼の佛の願に順ずるが故なり。若し禮誦等に依るは、即ち名づけて助業と爲す。此の正助の二行を除きて已外の自餘の諸善、悉く雜行と名づく。若し前の正助の二行を修すれば、心、常に親近して、憶念、斷えず、名づけて無間と爲すなり。若し後の雜行を行ずれば、即ち心、常に間斷す。廻向して生ずるを得べしと雖も、衆て疏雜の行と名づく。故に深心と名づく。(次に行について信心を確立することであるが、そこでその行には二種類ある。一には正行、二には雜行である。正行というのは、専ら往生經(後に出る『觀經』『阿彌陀經』『無量壽經』などを指す)に説かれることに従って行ずること、これを正行と呼ぶのである。正行とはどういうものか。それは、一心に専らこの『觀經』『阿彌陀經』『無量壽經』などを讀誦すること、一心に専ら阿彌陀仏の国土やその國の仏や聖者の姿に心を注いで、思想し、觀察し、憶念すること、もし礼拝するならば、すなわち一心に専ら阿彌陀仏を礼拝し、もし口に称えるならば、すなわち一心に専ら阿彌陀仏を称え、もし讚歎供養するならば、すなわち、一心に専ら讚歎供養することである。これらを正行と呼ぶ。また、これらの正行についてもまた二種類ある。一には一心に専ら阿彌陀仏の名号を念じて、行住坐臥に時間の長短を問わず、一念一念に忘れずやめないことで、これを正定業と呼ぶ。阿彌陀仏の本願に順じ相応しているからである。もし礼拝や讀誦などに依るならば、すなわちこれを助業と呼ぶ。この正定業と助業の二行を除く他のもろもろの善行は、すべて雜行と呼ぶ。もし前述の正定業と助業の二行を修めれば、心は常に阿彌陀仏に親しく近づき、絶えず阿彌陀仏を憶念するから無間と言う。もし後述の雜行を行うならば、そのときの心はいつも途切れる。たとえそれを振り向けて往生することができたとしても、それはどれも阿彌陀仏とは疎遠で雑多な行と言う。このようなわけで深心と呼ぶのである)

この箇所は三心の第二深心について解釈する中にある。その「一心に専ら此の觀經・彌陀經・無量壽經等を讀誦し、一心に專注して彼の國の二報莊嚴を思想・觀察・憶念し、若し禮すには即ち一心に専ら彼の佛を禮し、若し口に稱するには即ち一心に専ら彼の佛を稱し、若し讚歎供養す

るには即ち一心に専ら讚歎供養す。是を名づけて正と爲す」とある読誦・觀察・礼（礼拝）・称（称名）・讚歎供養が、五種の正行（五正行）と言われるものである。五念門にはなかった読誦と称名と供養が加わり、作願と廻向が外されていて、かなり大きな展開がなされている。^{註三九}

『往生礼讚』においては称名は五念門体系には組み入れられずに別説されていたが、『観経疏』においては五正行という新しい行体系の中に位置づけられたのである。そして、「又、此の正の中に就きて、復た二種有り。一には一心に専ら彌陀の名號を念じて、行住坐臥に、時節の久近を問はず、念念に捨てざるは、是を正定の業と名づく。彼の佛の願に順ずるが故なり。若し禮誦等に依るは、即ち名づけて助業と爲す」と、称名正行を正定業、他の四種の正行を助業として、称名が行体系の中心に据えられている。

この五正行が説かれる箇所は、第二深心について解釈する中にあり、しかも「行に就いて信を立つ」とあることから、まず深心（深く信ずる心）があり、その深心を確立していくための行について説かれたものと考えられる。『往生礼讚』の五念門の解釈においては、まず五念門の行があり、そのすべての行へは、三心のすべてが符合して実践されるものであった。しかし、この五正行説においては、まず信心があり、五正行すべては信心のためにあり、行の実践を重ねることによって信心が確立されていくという思いが善導にはあったと考えられる（『観経』所説の三心と五正行については本論文第四章第五節と第六節で詳しく扱う）。

『観経疏』においては、称名を正定業（まさしく往生が決定する行業）とし、他の四種の行は助業とされた。この正定業・助業の考えは善導独自のものであるが、称名を凡夫往生の行として最重視する考えの中には、それまでの称名念仏の教えがしっかりと受け止められている。そしてその教えの中には『浄土論註』や『往生礼讚』と同様に、行に具わるべき信心が確実に打ち立てられている。『浄土論註』、『往生礼讚』、『観経疏』のいずれにおいても信心が重視されてきた。

ただ、『往生礼讚』と『観経疏』の間には、信心と行に対する善導のとらえ方に変化が生じていると考えられる。『往生礼讚』においては、信心についての「安心」を説き、続いて行についての「起行」を説き、信心の重視から「起行」には「安心」を符合すべきことを加えて説いた。一方『観経疏』においては、まず浄土往生の正因（要因）である信心（三心）が説かれ、信心重視の段階は大きく進み、信心を確立させるために新しい五正行の体系が生み出されるまでになっているのである。善導の往生行を求める生活において、信心重視の思いは次第に強まり、行に対する思いにも変化があったと考えられる。

ところでここで、その曇鸞や善導の信心の基礎となり、信心を立ち上げる性質をもつ「知」と

いうものに注目していかなくてはならない。^{註三〇}

先に、曇鸞と道綽の説いた三種の信心（三信）について述べた（本章第二節三九頁、及び第三節四四・四五頁参照）。その三信説と一緒に、二種の知についても曇鸞と道綽によって説かれている。それは、その三信説の直前にある、両者同文の「如來は是れ實相身、是れ爲物身と知らず」である。阿弥陀仏は実相身（真理そのものの身）であり、爲物身（衆生のための身）であること知ること、如実で名義相応な修行ができると説かれている。阿弥陀仏は実相身であると知ると知るとは、阿弥陀仏の本願を知ることであり、阿弥陀仏は爲物身であると知ると知るとは、阿弥陀仏の本願力の衆生救済のはたらきを知ることである。それらは救済者である阿弥陀仏に対する「知」であるが、もう一方の被救済者である衆生に対する「知」もある。この両方向に対する「知」については、善導の深心積でも説かれているのである。

『觀經疏』「散善義」の深心積には、

二には深心、深心と言ふは即ち是れ深信の心なり。亦た二種有り。一には決定して深く自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流轉して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く彼の阿彌陀佛の四十八願は衆生を攝受すること、疑い無く慮り無く、彼の願力に乗じて定めて往生を得と信ず。（本論文第四章第五節九二・九三頁参照）

とある。そしてこれとほぼ同じ内容で、前述の『往生礼讚』における深心積には、

二には深心なり。即ち是れ眞實の信心なり。自身は是れ煩惱を具足する凡夫、善根薄少にして、三界に流轉し、火宅を出ずと信知し、今、彌陀の本弘誓願は、名號を稱すること下十聲・一聲等に至るに及ぶまで、定めて往生を得と信知し、乃ち一念に至るまで疑心有ること無し。故に深心と名づく。（本章第四節四九頁参照）

と説かれていた。

『往生礼讚』にある「信知」の「知」は知ることである。そこで、右の両書で同様に説かれることを対比すると、一つには自身を知り、知るところの自身のことを深く信じていること、そして二つには阿弥陀仏の本願力を知り、知るところの本願力を深く信じていることが説かれていることがわかる。その「知」こそが信心の基礎であり、信心を立ち上げる性質をもつと考えられる。

「行」を支える「信」、それを立ち上げる「知」の仕組みは、曇鸞と善導とに共通するものなのである。

第七節 まとめ

世親の『浄土論』所説の五念門を基に、曇鸞の『浄土論註』、善導の『往生礼讃』と、その教義の大筋は受け継がれてきた。そして、その流れを十分に汲みながら、善導は五正行という新しい行体系を構築させたと考えられる。そこには、善導のひたすら往生行を求める生活の中でつかみとった「行」を支える「信」という手がかりが込められている。『観念法門』において主に行に目を向ける段階から、行と信の両方に目を向ける新しい段階に入り、善導はその事を『往生礼讃』の中に何とか書き記そうと、苦心をして文章を練り上げたのであろう。

浄土往生の行体系を考える上では、曇鸞にも善導にも、常に凡夫である衆生の機根ということへの思いがあった。そのことが称名行を中心に据えさせる契機となっていた。しかし二人にとって、より重要な教義は、行ではなく、やはりそれを支える信心にあったと考えられる。その思いは善導の方がより強かったのではなからうか。

また、善導の『往生礼讃』以降の求道生活において、往生行と信心に対する思いの段階は次々と発展していったことがわかる。その善導の五正行と三心との関係、及び正定業と助業との関係などについては別の章で論じたい。さらには信心の基礎である「知」と、それに関わる懺悔心についても掘り下げていきたい。

註

- 一 藤田宏達『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七年）第三章「浄土三部経の流伝と受容」第一節「インドとチベット」五一七頁参照。
- 二 前註所掲書第三章第二節「中央アジアから中国へ」参照。
- 三 藤堂恭俊「善導大師編著になる『往生礼讃』所説の五念門攷」（『善導大師の思想とその影響』大正大学浄土学研究会、大東出版社、一九七七年）一〇二・一〇三頁参照。
- 四 善導の著作五部九卷の成立先後関係については、序章でも述べたが、多数の先行研究があり未解明のままである。筆者としては、『観経疏』は、『観念法門』と『往生礼讃』よりは後に成立したという説を採りたい。
- 五 岡崎秀麿「善導浄土教における往生行体系の研究―五正行説を中心として―」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二九、二〇〇七年）参照。
- 六 武内紹晃「世親―唯識思想と浄土論―」（『浄土仏教の思想 第三卷』講談社、一九九三年）一七七―一七九頁参照。

七 中平了悟「中国における五念門行説の引用について」（『眞宗研究会紀要』三六号、二〇〇四

年) 四〇頁参照。及び、前註所掲武内書で、「この五念門の行道は世親以前の論書にはまったく見ることができない」(一七七頁)と述べられている。

八 註六所掲武内書一七九頁参照。

九 山口益氏は、『世親の浄土論…無量寿経優婆提舍願生偈の試解』(法蔵館、一九六三年)の中で、「瑜伽唯識時代には、瑜伽唯識的に浄土を説明すればよい」と指摘されていて、この問題について藤堂恭俊氏は、『浄土仏教の思想 第四卷 曇鸞 道綽』(講談社、一九九五年、一二〇〜一二五頁)の中で、問題を解く手がかりを「別時意説」に求められた。つまり、当時の別時意説では、別時意説とされた「願見」「願生」「称念」では、「往生」「作仏」は実現されないとされたが、世親の『浄土論』の五念門の実践により、実現できる道が開かれていると論じられている。

一〇 しかし、註一所掲書五二二頁で藤田氏は、「別時意説そのものは、次節に触れるように、中国の撰論家たちが主張したごとく浄土教を方便説として論難する意図をもったものとも解されるから、別時意説に立つ者が積極的に浄土思想を顕揚する『浄土論』を著すというのは、やはり考えにくいとも言えよう」と述べられている。

一一 註六所掲武内書一七三頁参照。

一二 平川彰『浄土思想と大乘戒』(平川彰著作集第七卷、春秋社、一九九〇年)八八頁には、「天親には龍樹の『十住毘婆沙論』の引用、易行道への反省はない。信仏によって往生できることも説かない。天親の論にも、五念門を説く前に、「云何んが観じ、云何んが信心を生ずるや」と言って、信心に関説しているが、曇鸞の場合のごとくに、信心が往生のために重要な役割を果していない」と述べられている。及び藤田宏達『善導 人類の知的遺産18』(講談社、一九八五年)一二五頁参照。

一三 長行の後部で、

如向所説身業・口業・意業・智業・方便智業、隨順法門故。(大正蔵二六、一三三三頁上)

向むかに説く所の如き身業・口業・意業・智業・方便智業、法門に隨順するが故なり。

とあることで、意業が作願門、智業が觀察門、方便智業が廻向門を指していることがわかる。

一四 早島鏡正・大谷光真『浄土論註』(佛典講座23、大蔵出版、二〇〇三年)二五二頁参照。

一五 註一三参照。

一六 註一四所掲早島・大谷書二五六頁参照。

一七 註六所掲武内書一七五頁参照。

一八 註一二所掲藤田書六八頁参照。

一九 註一二所掲平川書八八頁では、「第三の作願門は如実修行の奢摩他であり、第四の觀察門も如実修行の毘婆舍那である。しかし「如実修行」は聖者になってはじめてなしうることであり、凡夫のなしうる行ではない。この点に天親の論の限界があるわけである」と述べられている。また、註四所掲藤堂書一三六頁には、「瑜伽唯識思想に共鳴を持った在俗の仏教信者を対象として創説されたのが、瑜伽行の具体的実践としての五念門行であった」と述べられている。

二〇 註一二所掲藤田書七四頁及び一二四～一二七頁参照。

二一 註六所掲武内書一七五頁及び舟橋一哉『仏教としての浄土教』（法蔵館、一九七三年）四七～五二頁参照。

二二 註六所掲武内書八三頁参照。

二三 註七所掲中平論文参照。

二四 註三所掲藤堂論文八五頁参照。

二五 註五所掲岡崎論文二二頁参照。

二六 註一二所掲藤田書一四七頁でも、「至誠心は深信（深心）のあるべき様相としての真実の心であり、廻向発願心は深信による帰結としての願生の心であるから、この二心は結局、深心に凝縮されるのである」と述べられている。

二七 このことは既に、梯實圓「善導大師の行業論―浄土教儀礼論の源流」、『浄土教学の諸問題』下巻、梯實圓先生古稀記念著述集刊行会編、永田文昌堂、一九九八年）で指摘されていることである。そこでは、「すなわち称名を安心門に送って、五念門と区別したのは、称名は本願の行であり、五念門は非本願の行であったからである」（一三四頁）と述べられている。

二八 前註所掲梯論文では、「非本願の行である五念門は、本願の行である念仏に統べられた形式をとることによって、信心にふさわしい行儀となっていく」（一三五頁）と、称名が五念門を「統べる」と表現されている。

二九 註七所掲中平論文では、「五念門行はいうまでもなく、浄土教の流れにおいて重要視されて、特別大きな意味をもつものとして位置付けられてきたのであるが、今回の検討の結果、中国全体ではわれわれが考えていたよりも、五念門行は柔軟な展開がなされていた」（五五頁）と結論されている。

三〇 註一二所掲藤田書一四八・一四九頁で同様なことが述べられ、そこで藤田氏は「信と知（智）の相即する知性的性格」という表現をされている。

第三章 『法事讃』の儀礼

第一節 まえがき

善導の五部の著作のうち、『観無量寿経』の解釈をもとに具体的な浄土教の思想を示す『観経疏』は一般的に「解義分」と呼ばれ、儀式や実践を主たる内容とする『観念法門』・『往生礼讃』・『法事讃』・『般舟讃』の四部は一般的に「行儀分」と呼ばれる。その『法事讃』には善導の浄土教義における最も壮麗な儀礼の内容が著されている。

善導によって唱導されたものを含め唐代の宗教儀礼は絶頂を極めていたと見られるが、善導の唱導した儀礼は、芸術的でありながら通俗的で独特なものであり、当時の仏教儀礼の発展に大きな役割を果たしたと考えられる。^{註一} そのような儀礼を創りあげるも、^{註二} となったものは、善導自らが熱烈に実践する行であった。唐の文諡と少康の共著による『往生西方浄土瑞應傳』の「善導伝」には、

禪師平生常樂乞食。每自責曰、釋迦尚乃分衛。善導何人端居索供。(大正藏五一、一〇五頁下)

禪師、平生常に乞食を樂ふ。毎に自ら責めて曰く、「釋迦、尚ほ乃ち分衛す。善導、何人にしてか端居して供を索めん」と。(善導禪師は平生いつも乞食することを願った。いつも自分を責めて言うには、「釈尊でさえ托鉢されたのである。私、善導のような者がじっとしていて供養を求めるようなことができるものか」と)

とあることから、いずれの修行においても率先垂範の真摯な善導の姿勢があったことは推測できる。またその姿勢は善導自身の熱い信仰心から生まれるものである。つまり、善導が創りあげた儀礼の奥には、善導自身の絶え間ない行があり、その行へと善導を突き動かす堅固な信心が秘められていると考えられる。

『法事讃』に示された儀礼の通りに善導は修行を続けたことであろう。そしてそれが大衆も加わって行われる儀礼であれば、善導は自己の実践を通して参加者全員の信心の確立を図ったと言える。三枝樹隆善氏も次のように指摘されている。^{註四}

『法事讃』儀礼についてみれば、善導はその宗教儀礼を極めて厳格に如法に修行したことが知られるのであって、それは、みな浄土願生者の信心確立のために注がれた結果の宗教行為が巧に組み合わされているのである。それ故に、われわれがこのような善導が実践した宗教儀礼を通して、その信仰の本質にふれることもできるのである」

堅固な信心だけで厳しい修行の実践へと突き動かされるものなのか。厳しい修行の原動力となるものには、浄土往生へのひたむきな願いと、そしてそれが必ず叶うという堅い信心と同時に、さらに決定的な力が加わっているように考える。その力こそが「信仰の本質」なのではないだろうか。善導の堅固な信心に関わって『法事讃』の儀礼の内容から具体的に考察していきたい。

第二節 唐代仏教儀礼の特色

唐代の仏教儀礼に関する大谷光照氏の研究で、^{註五}大谷氏は唐代の仏教儀礼を概観され、その四点の特色を指摘された。それを要約すると、

- (一)国家的色彩の強いこと
 - (二)宗教的相違が殆ど認められないこと
 - (三)以前に較べて甚だ複雑化したこと
- (四)本来の目的が失われ祈禱的な目的がこれに代ったものが多いこととなるが、さらにこれに加えて小野勝年氏は、^{註六}

(一)法会の音楽性

(二)対民衆性の増大

の二点の特徴を挙げられ、この二点の特色は「国初からというよりは、むしろ、唐朝が安史の乱などの影響で斜陽期に入ってからとくに目立ってくる傾向」と述べられた。

善導は、没年が六八一年で初唐に活躍した人であるが、その行儀分の著作においてもすでに音楽性と対民衆性という二つの特色があると考えられる。そして、仏教儀礼における音楽性と対民衆性は、善導が示した行儀分の儀礼に根ざしているとも見なされるのである。^{註七}

音楽性を生む要素には、念仏・梵唄・礼讃・誦経などの様々なものが考えられるが、とりわけ注目したい点が善導の行儀分に見られる。行儀分の『法事讃』には、

若欲召請人及和讃者盡立。(大正蔵四七、四二四頁下)

若し召請せんと欲する人及び和讃の者は盡く立つ。

とあるが、この「和讃」と呼ばれる挿入句を礼讃文の中に採り入れる方式は善導の創始と見られている。^{註八} 例えば、

般舟三昧樂 願往生 大衆同心厭三界 無量樂

般舟三昧樂 願往生 三途永絶願無名 無量樂

三界火宅難居止 願往生 乘佛願力往西方 無量樂

(中略)

衆等傾心樂聞法 往生樂 手執香華常供養 往生樂

難思議 往生樂 雙樹林下 往生樂 難思 往生樂 (同、四二五頁上・下)

とある中の「願往生」・「無量樂」・「往生樂」などの唱和が讃偈註九に続いて繰り返され、礼讃文全体に一定のリズムが生まれ、それによって音楽性のある仏教讃歌が成立するのである。そして参加する民衆は儀礼に親しみを覚え、信仰をより深める効果があると考えられる。それはより多くの民衆を浄土教の世界へ誘い入れ、在家信者を増やすための善導の一つの工夫であった。その意味では音楽性は対民衆性にも通じる。

対民衆性に関しては、特に「俗講」と呼ばれた法会に着目したい。福井文雅氏の研究によれば註一〇、「俗講の本質的要素は、(宗教人ではない)俗人が関係していることと、その講がある順序をもつ式次第を成しているという二点」とある。別の表現では、「俗講は俗人(僧侶以外の人。卑俗の人とは限らない。)相手の単なる説教や講義ではなくて、一定の順序をたどる儀式」とある。

また齊藤隆信氏の研究によると註一一、「唐代では俗講が大いに盛況する。大寺院に民衆を集めては特定の經典を講義する儀礼である。しかしそれは単なる講義ではなく、また参集する民衆も決して傍観者ではない。宗教的な雰囲気の中に身をおき、実際の儀礼に主体的に参加することがねらいであった」とある。そして、『観経疏』や『法事讃』はこの講経の産物であったと想定され、その儀礼の進行次第について述べられている。

『法事讃』もまさに対民衆性の儀礼の記録であると言える。例えば『法事讃』では次のような法会の進行方法が説示されている。

下座接高讃云

(中略)

高接下讃云 高接下請召云

(中略) 今勸道場衆等人等斂心歸依合掌禮

下接高讃云 (大正蔵四七、四二六頁上・下)

下座は高に接ぎ讃じて云ふ。

(中略)

高は下に接ぎ讃じて云ふ。 高は下に接ぎ請召して云ふ。

(中略) 今、勸む。道場の衆等・人等は心を斂めおさ歸依合掌して禮す。

下は高に接ぎ讃じて云ふ。

行道讚梵偈云

奉請彌陀世尊入道場 散華樂

奉請釋迦如來入道場 散華樂

奉請十方如來入道場 散華樂

(中略)

下接梵人聲立讚云

(中略)

高接下讚云(大正藏四七、四二七頁下・四二八頁上)

行道の讚梵の偈に云はく、

「彌陀世尊を奉請す。道場に入りたまへ」 「散華樂」

「釋迦如來を奉請す。道場に入りたまへ」 「散華樂」

「十方の如來を奉請す。道場に入りたまへ」 「散華樂」

(中略)

下は梵人の聲に接ぎ、立し讚じて云ふ。

(中略)

高は下に接ぎ讚じて云ふ。

このように「下(座)は高(座)に接ぎ」、「高(座)は下(座)に接ぎ」とあるのは、おそらく高座に位置する出家者と下座に位置する民衆(在俗の信者)とが交互に礼讚を行うことを意味するのであろう。また、「彌陀世尊を奉請す。道場に入りたまへ」・「散華樂」などであるのは、高座が「彌陀世尊を奉請す。道場に入りたまへ」と発声し、それに続いて下座が「散華樂」と発声するのではないかと推測されている。^{註二}

善導の儀礼は唐代の浄土教儀礼の基本を示したものであるが、^{註三}その最大の特徴は、儀礼は民衆を対象としたものであるということ、つまり民衆のためのもの、民衆と共に実践されるものということである。それは善導の浄土教は民衆本位のものであり、民衆のために説かれたものであるからである。そして共同の儀礼の実践において、信仰の本質が民衆にも実感され伝えられたと考えられる。その善導の浄土教儀礼について、具体的に『法事讚』の儀礼を中心に考察していきたい。

第三節 『法事讚』の構成

『法事讚』二巻は、上巻の首題を『転経行道願往生浄土法事讚』、尾題を『西方浄土法事讚』として、下巻の首題・尾題とも『安樂行道転経願往生浄土法事讚』としている。佐藤心岳氏の研究によると、この『法事讚』の勤修にはいくつかの方法があったといわれ、善導自らは「一会式」と呼ばれる方法で勤修したと考えられている。その方法とは、「一七日もしくは三七日、または七七日の別時念仏を勤修し、毎日『阿弥陀経』数巻を誦し、最後の日に、この『法事讚』全部を勤修するもの」である。そして「一会式」のほか、『法事讚』を分修する日数によって「二会式」や「七会式」などがあり、別時念仏の締めくくりとして『法事讚』が実践されたということである。^{註二四}つまり、『法事讚』は「一日もしくは一夜の短時間において修する臨時行法」である。^{註二五}

『法事讚』巻上の巻頭から順に著された詩句や散文の趣旨を列挙していく。^{註二六}これらの詩句や散文の内容と構成順序(①～⑬)が、儀礼の内容であり、また儀礼の次第であると考えられる。^{註二七}(括弧内の頁数はいずれも『大正蔵』第四十七巻の頁数)

- ① 四天王の道場への来入を奉請する詩句(四二四頁中・下)
- ② 前序文(四二四頁下)
- ③ 道場内の莊嚴や参加者の準備(四二四頁下)
- ④ 諸仏と菩薩衆を召請する詩句(四二五頁上・中)
- ⑤ 三礼の詩句(四二五頁中・下)
- ⑥ 諸仏への帰依と道場への来入を奉請する「敬白」の文(四二五頁下～四二六頁上)
- ⑦ 願往生の讃文(四二六頁上)
- ⑧ 菩薩衆等の道場への来入を奉請する「重白」の文(四二六頁上・中)
- ⑨ 願往生の讃文(四二六頁中～四二七頁上)
- ⑩ 観世音の道場への来入を奉請する詩句(四二七頁上・中)
- ⑪ 人天・凡聖等の道場への来入を奉請する「重白」の文(四二七頁中・下)
- ⑫ 願往生の讃文(四二七頁下)
- ⑬ 行道法の文(四二七頁下)
- ⑭ 行道における詩句(四二七頁下～四二八頁上)
- ⑮ 願往生の讃文(四二八頁上・中)
- ⑯ 懺悔文(四二八頁中・下)
- ⑰ 『観仏三昧海経』の引用文(四二八頁下～四二九頁中)

⑱ 懺悔文（四二九頁中～四三〇頁上）

⑲ 『観仏三昧海経』の引用文（四三〇頁上・中）

⑳ 懺悔文（四三〇頁中）

㉑ 願文（四三〇頁中）

㉒ 願往生の讃文（四三〇頁中・下）

以上が巻上の構成であり、次に巻下である。

㉓ 『阿弥陀経』全文の引用と願往生の讃文（四三〇頁下～四三五頁中）

『阿弥陀経』は十七に分段され、各段ごとの引用文と願往生の讃文が掲げられる。

㉔ 総懺悔文（四三五頁中・下）

㉕ 十悪についての懺悔文（四三五頁下～四三六頁下）

㉖ 願往生の讃文（四三六頁下～四三七頁上）

㉗ 行道散華についての文（四三七頁上）

㉘ 行道散華における詩句（四三七頁上～四三七頁下）

㉙ 打磬・歎仏呪願・七礼についての文（四三七頁下）

㉚ 後序文（四三七頁下～四三八頁上）

㉛ 願文（四三八頁上）

㉜ 七礼の詩句（四三八頁上・中）

㉝ 随意に唱える文（四三八頁中）

以上が巻下の構成である。

この『法事讃』の儀礼の内容や次第は、三階教からの強い影響があること、そして儀礼の進行方法は、隋代から唐代にかけて実際に行われていた諸法会の方法を受け、善導が独自に再編成していることが指摘されている。^{註二八}

①から③までの儀礼は、要するに諸仏や諸菩薩を道場に迎え散華・讃歎し、帰依・礼拝すること、さらに、阿弥陀仏の周囲を行道し、『阿弥陀経』を誦誦し、自己を懺悔することである。それはひたすら浄土往生を願うためである。

第四節 対照的な世界

ひたすら浄土往生を願うということから、『法事讃』の儀礼は、いわゆる「厭離穢土欣求浄土」を目的とする実践と考えられる。^{註二九} その「穢土」に相当する世界として、まず善導や民衆の実際に

生きる「娑婆」の世界が示されている。『法事讃』には「娑婆」の語が十数例見られるが、例えば

②③にある『阿弥陀経』第八段の引用に続く願往生の讃文では、

願往生願往生。釋迦如來告身子、即是普告苦衆生。娑婆六道非安處。冥冥長夜闇中行。聖化同居不相識。動生瞋毒闕無明。爲此無明繫六道、愛憎高下何時平。既無善業排生死。由貪造罪未心驚。犯此人皮裹驢骨、三塗自入不須爭。我等聞之心髓痛。(大正藏四七、四三三頁上・中)

願はくは往生せん、願はくは往生せん。釋迦如來の身子に告ぐるは、即ち是れ普く苦の衆生に告ぐるなり。娑婆六道は安き處に非ず。冥冥たる長夜の闇の中に行く。聖化は同居すれども相ひ識らず。動もすれば瞋毒を生じて無明を闕はしむ。此の無明の爲に六道に繋がれ、愛憎は高下して何れの時にか平らかならん。既に善業の生死を排ふこと無し。貪に由りて罪を造りて未だ心は驚かず。此の人皮の裹める驢骨を犯して、三塗に自ら入ること争ふべからず。我等は之を聞きて心髓痛む。(願うは往生を、願うは往生を。釋迦如來が舍利弗に告げること、つまりそれは一般の苦の生活にある民衆に告げることである。娑婆や六道は安穩な世界ではない。暗くて長い夜の闇の中を進むようなものである。聖人の教化とともにあったとしても、それを知っていない。どうかすると怒りの心を起こし、煩惱にとらわれた迷いの心で闘争する。この煩惱にとらわれた迷いのために六道の世界から離れられずに、愛憎の心は揺れ動き、いつになれば穏やかな気持ちになれるだろう。善業によって生死輪廻から抜け出ること、すでにできなくなっている。貪欲によって罪を重ねても、いまだ心が目覚めることはない。この人間の皮をかぶった驢馬のように愚かな者が自ら三惡道に進むことは防ぎようがない。私たちはこのことを見聞して心底苦痛を感じる)

とあり、娑婆世界の「聞きて心髓痛む」という様相を示している。そしてさらに続く讃文では、願往生願往生。娑婆極苦非生處。極樂無爲實是精。九品俱回得不退。阿鞞跋致即無生。非直初生無限極。十地已下劫難窮。如此大海塵恒沙。有緣到者入其中。四種威儀常見佛。行來進止駕神通。六識縱橫自然悟、未藉思量一念功。普勸同生善知識、專心專注往西方。(同、四三三頁中)

願はくは往生せん、願はくは往生せん。娑婆は極めて苦にして生處に非ず。極樂は無爲にして實に是れ精なり。九品は俱に回して不退を得。阿鞞跋致は即ち無生なり。直だ初生の限極無きのみに非ず。十地已下も劫、窮め難し。此くの如きは大海塵恒沙なり。有緣の到る者は其の中に入る。四種の威儀に常に佛を見る。行來・進止は神通に駕す。六識は縦横にして自然に悟り、未だ思量一念の功に藉らず。普く同生の善知識に勸む、專心專注して西方に行くことを。(願うは往生を、願うは往生を。娑婆世界は極めて苦が多く生まれるべき所ではない。)

極樂浄土は生滅変化を超越した常住不変の真実であり実に美しくすぐれた世界である。九品はそれぞれ善根を回向して不退転の位を得る。阿鞞跋致というのははすべての煩惱を滅した悟りの境地である。浄土は新たに往生した者の数に限りがないだけでなく、十地以下の菩薩の数を一劫の間数えても数え尽くすことができない。そのような菩薩の数は大海やガンジス河の砂の数ほどである。阿弥陀仏と有縁の者が浄土に往生すればそれらの菩薩の中に入る。行住坐臥にいつも阿弥陀仏の姿を見る。往来も進むのも留まるのも神通力による。六識の感覚は自由自在であり、自然に悟り、いまだ一念の思量の功用によることもない。すべての同じく往生を願う善友に勧めるのは、心を専らにして西方浄土に往生することを)

と、娑婆世界とは対照的な極楽浄土の様相を示し「専心專注して」往生することを勧めている。このように娑婆の苦の世界と浄土の世界とを対照的に説示することで、より一層強い願生浄土の思いを懐かせようとしたと考えられる。そしてその説示の対象はもちろん民衆であった。『阿弥陀経』においては「舍利弗」を釈尊の説法の相手として説かれる。しかし、「釋迦如來の身子に告ぐるは、即ち是れ普く苦の衆生に告ぐるなり」と、舍利弗を含めた民衆を対象として説かれたことを善導はあえて明かしている。^{註二}そこにも前述（本章第二節六三頁参照）のように善導所説の浄土教は民衆本位、民衆のためという善導の教化活動の基本姿勢が窺われる。

さらに善導は、自らの生活の場である娑婆を五濁と表現することで、浄土が「實に是れ精」であることを際立たせようとした。例えば、娑婆が五濁の悪世界であることが構成の②にある『阿弥陀経』第十七段^{註三}で説かれ、その引用に続く願往生の讃文では、

願往生願往生。世尊慇懃告身子、表知諸佛大悲同。互相讚徳心無異、巧應時機各有功。六方如來皆讚嘆。釋迦出現甚難逢。正治五濁時興盛。無明頑硬似高峯。劫濁時移身漸小。衆生濁惡等蛇龍。惱濁遍滿過塵數。愛憎違順若岳山。見濁叢林如棘刺。命濁中天刹那間。（同、四三五頁上・中）

願はくは往生せん、願はくは往生せん。世尊は慇懃^{おんこん}に身子に告げ、諸佛の大悲の同じきことを表知す。互相^{たが}いに徳を讚じ、心異なること無く、巧みに時機に應じ各々功有り。六方の如來は皆讚嘆す。「釋迦の出現に甚だ逢ひ難し」と。正しく五濁の時の興盛なるを治す。無明は頑硬^{がんぎょう}にして高峯に似たり。劫濁の時、移りて身は漸く小なり。衆生は濁惡にして蛇龍に等し。惱濁は遍滿して塵數に過ぐ。愛憎は違順して岳山の若し。見濁の叢林は棘刺の如し。命濁の中天は刹那の間なり。（願うは往生を、願うは往生を。釈迦はねんごろに舍利弗に告げて、諸仏の大悲心はいずれも同じであることを表明して知らせる。諸仏は互いに徳を讚嘆し合い、

心中は異なることなく、巧みに時期と機根とに対応し、それぞれ功德がある。六方の如来はみな釈迦を讃嘆する。「釈迦の出現にはなかなか遇えない」と。釈迦はまさしく五濁の盛りの時を治める。衆生の迷妄は頑強で高山の峰のようである。劫濁の時間が進み身は次第に小さくなる。衆生は濁悪であり毒蛇や悪龍のようである。煩惱濁は到る所に満ち溢れ塵の量を超えている。愛や憎しみの感情が次々と移り変わり山岳の様々な形のようにである。見濁の草むらや林のような茂りは、いばらやとげの集まりのようである。命濁の時期の夭折はごくわずかな間の生命しかないことを示す)

と、今の娑婆は「五濁の時の興盛なる」世界であるという捉え方がなされている。五濁とは、この文に見えるように劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁の五つである。民衆はその中であって『阿彌陀經』に示された浄土の世界は大きな救いになったと考えられる。そして民衆はより一層強く「願往生」の思いを懐いたことであろう。

「願往生」の思いをより堅固なものとするために地獄の描写を行っていることにも注目したい。^{註三四}本来は地獄と浄土とは対比されるものではない。^{註三五}しかし、来世の世界として地獄は明らかに浄土とは対照的な世界である。

地獄の描写は⑰・⑱の『観仏三昧海經』の引用文で詳しく示され、その前後の⑯・⑲・⑳には懺悔文が組まれている。それは死後に地獄に赴くべき罪を滅しようとする懺悔滅罪の思想の表れであり、なんとしても浄土に往生したいという願いを呼び起こすことにも繋がる。

第五節 浄土往生の行業と実践のよこび

浄土に往生する願いがかなうために実践しなければならぬ行業は何かを、まず②の前序文で次のように明示している。

但以如来善巧總勸四生棄此娑婆忻生極樂、專稱名號兼誦彌陀經。欲令識彼莊嚴厭斯苦事、三因五念畢命爲期、正助四修則刹那無間、回斯功業普備含靈、壽盡乘臺齊臨彼國。(大正藏四七、四二四頁下)

但、^{おもんみ}以れば、如来の善巧は總じて四生を勧め、此の娑婆を棄て極樂に生ずることを忻^{ねが}はしめ、専ら名號を稱へ兼ねて彌陀經を誦せしむ。彼の莊嚴を識^しり斯の苦事を厭ひて、三因・五念は畢命を期と爲し、正助・四修は則ち刹那も間無く、斯の功業を回して普く含靈に備へ、壽盡くれば臺に乗じて齊しく彼の國に臨ましめんと欲すればなり。(ただ思えば、阿彌陀仏の巧みなはからいは、すべて一切衆生に勧めて、この娑婆を棄てて極樂に生まれることを願わ

せ、ひたすら名号を称え、あわせて『阿弥陀経』を誦読させることである。それは、あの浄土の莊嚴を知り、この娑婆の苦しみを嫌い、三心と五念門の行を命終わるまで続け、正定業と助業や四修をわずかの間も途絶えることなく、こうした功德は広く衆生に回向するのに備え、寿命が尽きるときに蓮台に乗って、一切の衆生があゝの浄土に往生するようにさせたいからである)

このように称名と『阿弥陀経』の誦読をまず何よりも必要な実践行として示している。さらに浄土往生を目的として、三因・五念、正助・四修が必要な心と行であることが示されている。この三因、五念、四修とは、『往生礼讃』に見られる三心、五念門、四修であり、正助とは、『観経疏』に説かれる正定業と助業であると考えられる。^{註二六}

「如來の善巧」として称名と誦読がまず挙げられたが、称名は正定業であり、また誦読は助業に含まれるものである(前章第六節参照)。しかし、正定業と助業のどちらも主要な往生行と考えられたことがわかる。^{註二七}特に『阿弥陀経』の誦読が強調されるが、『阿弥陀経』の全文が十七段に分けて引用されていることは『法事讃』の大きな特徴である。^{註二八}

このように『法事讃』においては、『往生礼讃』所説の行体系が示され、あわせて『観経疏』所説の行体系も示される。そして、称名と誦読はどちらも主要な往生行として重んじられ、正定業と助業の区別もまだはっきりとなされていないと考えられる。したがって『往生礼讃』から『観経疏』へと行体系が移行されていく間の時期に『法事讃』が制作されたと筆者は推測する。

さらに③の後序文でも次のように称名と誦読を両方を重んじることが示されている。

故人人同願共結往生之業。各誦彌陀經爾許萬遍、念彌陀名爾許萬遍、又造某功德等普皆周備。

故於某月日莊嚴院宇、瑩飾道場、奉請僧尼、宿宵行道。又以厨皇百味、種種甘香、奉佛及以僧徒、同心慶喜。(大正蔵四七、四二七頁下)

故に人人同じく願じて共に往生の業を結ぶ。各々彌陀経を誦すること爾許く萬遍、彌陀の名を念ずること爾許く萬遍、又、某の功德等を造りて普く皆、周備す。故に某月日に於いて院宇を莊嚴し、道場を瑩飾し、僧尼を奉請して、宿宵行道す。又、厨皇の百味、種種の甘香を以て、佛及び僧徒に奉りて、同心に慶喜す。(そこで一人一人が同じように浄土往生を願って一緒に往生の業を行う。それぞれ『阿弥陀経』を誦読することが数万遍、阿弥陀仏の名号を念ずることが数万遍、また何らかの功德を積み、すべてにわたって準備できた。したがって某月某日に寺院の建物を莊嚴し、道場内を飾り付け、僧と尼に道場への来入を要請して、徹夜で行道する。また、厨房で料理した多くの食事や数々の甘香を仏や僧徒に献上し、一緒

に心の底から喜ぶ)

ここに強調された読誦数万遍と念仏数万遍は、善導自身の実践でもあったからこそ、民衆にも勧めることができたと考えられる。^{註二九}それは善導の教化活動の方針として、『往生礼讃』に「自信教人信(自ら信じ人を教えて信ぜしむ)」^{註三〇}ということが明かされていたことから推測できる。善導自身の固い信心とそれに立脚した厳しい実践が、民衆を信じさせ同じように実践することに導いたものと考ええる。

善導の厳しい実践の様子は、善導の最初の著作と考えられる『観念法門』(本論文第一章第二節参照)の記述の中に既に見られた。例えば、

於道場中晝夜束心、相續專心念阿彌陀佛、心與聲相續、唯坐唯立、七日之間不得睡眠。(中略)
正念佛時、若立即立念一萬二萬、若坐即坐念一萬二萬。(大正藏四七、二四頁中)

道場の中に於いて、晝夜に心を束ね、相續して専心に阿彌陀佛を念じ、心と聲、相續し、唯坐し唯立して、七日の間、睡眠を得ず。(中略)正しく佛を念ずる時、若し立せば即ち立して一萬二萬を念じ、若し坐せば即ち坐して一萬二萬を念ず。(道場の中では、いつも心を一つにして、継続してひたすら阿彌陀佛を念じて、心で想い続け口で称え続けて、ただ座るか、ただ立つかして、七日間睡眠の時間をとってはならない。(中略)まさしく仏を念ずる時は、もし立つならば立ったままの姿勢で一萬遍も二萬遍も念じて、もし座るならば座ったままの姿勢で一萬遍も二萬遍も念ずる)

とある。この善導の実践について三枝樹氏は、「本来、仏教における実践は信の上の行為でなければならぬ。善導大師は浄土教において最もこれを鮮明にせられている」と指摘される。^{註三一}善導が勧める念仏三昧の修行の心の奥には、善導自身の確固たる宗教的な信の世界があると考えられる。

ところで、「信」は仏典で概ねインド語原語の *prasāda* など^{註三二}に相当し、そして *prasāda* は、「澄浄」「浄信」「歓喜」などと訳され、信じ得たよろこびの意味をもつ。^{註三三}したがって「歓喜」と表現されるようなよろこびは、「信」と密接に繋がりが合っていることが窺える。

『法事讃』においては数々のよろこびを表す言葉が見られる。善導の厳しい宗教実践は、確立された信心によって生み出されている。その確かな信心を得たことは、善導の中に大きなよろこびを生み出したと考えられる。

民衆を確かな信心へと導く教化活動において、善導自身のよろこびの表現は、その信心が確かなものであることの証左でもあると考えられる。それは例えば、先に挙げた後序の例文の最後にある「同心に慶喜す」の「慶喜」という表現であったり、また「信」と密接に繋がる「歓喜」と

いう表現であった。

『法事讃』におけるよろこびの表現として特に多く見られる「歡喜」と「踊躍^{註三}」という二つの語に注目して拾い出してみると次のものがある。(例文中の傍線は筆者による)

(1)眞身舍利隨大小、見聞歡喜修供養。自作善根他人福、一切合集皆回向、昼夜精勤不敢退。專心決定見彌陀。衆等身心皆踊躍手執香華常供養。(大正藏四七、四二六頁下)

眞身舍利、大小に隨いて見聞歡喜し、供養を修す。自作の善根、他人の福、一切合集して、皆、回向し、昼夜に精勤し敢へて退せず。專心決定し彌陀を見る。衆等、身心、皆、踊躍し、手に香華を執りて常に供養す。(仏の眞身の遺骨は、大小にかまわず、見たり聞いたりに努め励み、やめるようなことはめつたにない。心を専らにして疑いなく阿彌陀仏を見る。衆等は身も心も皆が踊躍し、手に香華を持ち、常に供養を行う)

(2)淨土莊嚴諸聖衆、籠籠常在行人前。行者見已心歡喜、終時從佛坐金蓮。(大正藏四七、四二八頁上)

淨土の莊嚴、諸々の聖衆、籠籠として常に行人の前に在り。行者、見已りて、心、歡喜し、終わる時、佛に従ひ金蓮に坐す。(淨土の莊嚴や諸々の聖衆は、おぼろげに常に行人の前にある。行人は見終わって心は歡喜し、命終の時に、仏に従って金蓮に坐る)

(3)誓願莊嚴清淨土。見聞歡喜證無爲。(大正藏四七、四三三頁上)

誓願し清淨の土を莊嚴す。見聞し歡喜して無爲を證す。(阿彌陀仏は)誓願して清淨の淨土を莊嚴する。(阿彌陀佛の淨土を)見聞し歡喜して不生不滅の存在をさとする)

(4)一切福業皆回向、終時化佛自來迎。利根智者聞歡喜、忽憶三塗心即驚。(大正藏四七、四三四頁中)

一切の福業、皆、回向すれば、終時に化佛、自ら來迎す。利根の智者、聞きて歡喜し、忽ちに三塗を憶して心、即ち驚く。(一切の善行をすべて回向すれば、命終の時に化仏が來迎する。素質や能力の優れた者がこのことを聞き歡喜すると、すぐに三塗の世界を憶測して驚愕する)

(5)臨終聖衆自來迎。行者見佛心歡喜。(大正藏四七、四三七頁中)

臨終に聖衆、自ら來迎す。行者、佛を見て、心、歡喜す。(臨終に聖衆は自ら來迎する。行者は阿彌陀仏を見て心から歡喜する。)

(6)衆等身心皆踊躍手執香華常供養。(大正藏四七、四二六頁上に一例、四二六頁下に三例、四二

七頁上に二例、四二八頁中に一例)

衆等、身心、皆、踊躍し、手に香華を執りて常に供養す。(衆等は身も心も皆が踊躍し、手に香華を持ち、常に供養を行う)

(7)我等身心皆踊躍手執香華常供養。(大正蔵四七、四二六頁中)

我等、身心、皆、踊躍し、手に香華を執りて常に供養す。(我等は身も心も皆が踊躍し、手に香華を持ち、常に供養を行う)

(8)衆等齊心皆踊躍手執香華常供養。(大正蔵四七、四二七頁上)

衆等、心を齊しくして、皆、踊躍し、手に香華を執りて常に供養す。(衆等は心を同じくして、皆が踊躍し、手に香華を持ち、常に供養を行う)

(9)願佛慈悲遙攝受、臨終寶座現其前。既見華臺心踊躍、從佛逍遙歸自然。(大正蔵四七、四三二頁中)

願はくは佛の慈悲は遙かに攝受し、臨終に寶座もて其の前に現ぜよ。既に華臺を見て心は踊躍し、佛に従ひ逍遙して自然に歸す。(願うことには、阿弥陀仏の慈悲が(我等を)遙かにおさめとり、臨終には寶座でもって我等の前に現れんことを。(我等は)既に華臺を見て心から踊躍し、阿弥陀仏に従って自適に樂しみ自然に帰依する)

(10)臨終聖衆持華現。身心踊躍坐金蓮。(大正蔵四七、四三三頁中)

臨終に聖衆は華を持し現ず。身心は踊躍し金蓮に坐す。(臨終に聖衆は華を持って現れる。(我等は)身も心も踊躍し、金蓮に坐る)

(11)七日稱名無間雜、身心踊躍喜還悲。慶得希聞自家國。諸佛證判得還歸。(大正蔵四七、四三

四頁中)

七日、名を稱して間雜すること無く、身心、踊躍し喜び還た悲しむ。慶ばしきかな希に自家國を聞くことを得たり。諸佛、還歸することを得と證判す。(七日間、称名念仏して途切れることもなく他事を思うこともなく、身も心も踊躍し喜び、また(過去を思い出し)悲しむ。嬉しいではないか、時には本国である浄土のことを聞くことができるのは。諸仏は(我等が)本国である浄土に帰ることができることを証明し判定する。

以上、『法事讚』の「歡喜」と「踊躍」を見てきたが、(1)・(2)・(3)の「歡喜」では、浄土の莊嚴と浄土の聖衆を見聞をしてのよろこびや、(4)・(5)の「歡喜」では、來迎仏に出会えて、浄土往生を確信してのよろこびが表されている。また、(1)・(6)・(7)・(8)・(11)の「踊躍」では、浄土や浄土の阿弥陀仏を見聞するための修行に関わることに心の勇み立つうれしさが表現されている。そし

て、(9)・(10)の「踊躍」では、仏の来迎を受けることに身も心も躍り上がるほどのよろこびを感じることが表されている。

なお、この「歡喜」と「踊躍」の表現は善導の他の著作にも見られる。例えば『往生礼讚』にある次の箇所である(例文中の傍線は筆者による)。

(12)南無至心歸命禮西方阿彌陀佛。回光圍遶身、三匝從頂入。一切天人衆、踊躍皆歡喜。願共諸衆生、往生安樂國。(大正藏四七、四四一頁中)

南無して心を至し歸命して西方の阿彌陀佛を禮す。光を回らし身を圍遶し、三匝して頂より入る。一切の天・人衆、踊躍して皆、歡喜す。願はくは諸々の衆生と共に、安樂國に往生せん。(南無して誠実に帰依して西方の極樂浄土の阿彌陀仏を礼拝する。阿彌陀仏の放つ光は自身の体を三回廻らして頭頂に入る。すべての天や人衆は踊躍してみな歡喜する。願うことには諸々の衆生とともに極樂浄土に往生することを)

(13)南無至心歸命禮西方阿彌陀佛。宿世見諸佛、則能信此事。謙敬聞奉行、踊躍大歡喜。願共諸衆生、往生安樂國。(大正藏四七、四四一頁下)

南無して心を至し歸命して西方の阿彌陀佛を禮す。宿世に諸佛を見て、則ち能く此の事を信ず。謙敬に聞きて奉行し、踊躍して大いに歡喜す。願はくは諸々の衆生と共に、安樂國に往生せん。(南無して誠実に帰依して西方の極樂浄土の阿彌陀仏を礼拝する。今生に諸仏を見ることで、浄土と阿彌陀仏の事を信じることができる。謙虚にしかも敬虔に仏法を聞いて修行し、踊躍して大いに歡喜する。願うことには諸々の衆生とともに極樂浄土に往生することを)

(14)南無至心歸命禮西方阿彌陀佛。其有得聞彼、彌陀佛名號。歡喜至一念、皆當得生彼。願共諸衆生、往生安樂國。(大正藏四七、四四一頁下)

南無して心を至し歸命して西方の阿彌陀佛を禮す。其れ彼の彌陀佛の名號を聞くことを得ること有る。歡喜して一念に至るまで、皆、當に彼に生ずることを得べし。願はくは諸々の衆生と共に、安樂國に往生せん。(南無して誠実に帰依して西方の極樂浄土の阿彌陀仏を礼拝する。さて阿彌陀仏の名号のいわれを聞くことができた。歡喜して一遍でも念仏を称えることがあれば、みな極樂浄土に往生することができるはずである。願うことには諸々の衆生とともに極樂浄土に往生することを)

(15)南無至心歸命禮西方阿彌陀佛。地下莊嚴七寶幢、無量無邊無數億。八方八面百寶成、見彼無生自然悟。無生寶國永爲常、一一寶流無數光。行者傾心常對目、騰神踊躍入西方。願共諸衆

生、往生安樂國。(大正藏四七、四四五頁下)

南無して心を至し歸命して西方の阿彌陀佛を禮す。地下の莊嚴は七寶の幢、無量無邊無數億なり。八方八面は百寶もて成り、彼を見て無生を自然に悟る。無生の寶國は永く常たり、一一の寶は無数の光を流す。行者は心を傾け常に目に對して、神を騰あげ踊躍して西方に入る。願はくは諸々の衆生と共に、安樂國に往生せん。(南無して誠実に帰依して西方の極樂淨土の阿彌陀仏を礼拝する。極樂淨土の地下は七宝の幢で飾られ、それは量も広さも限りなく無数にある。八方面を無数の宝で飾り、それを見ると無生の真理を自然に悟る。無生の極樂淨土は永久に不変であり、一つ一つの宝は無数の光を放っている。行者はいつも淨土の莊嚴を念想し、おどりが上がるように踊躍して西方に向かう。願うことには諸々の衆生とともに極樂淨土に往生することを)

また『觀經疏』でも、次のように「讚云(讚に云はく)」として(15)の例がそのまま引用されている。

(16)讚云。地下莊嚴七寶幢、無量無邊無數億。八方八面百寶成、見彼無生自然悟。無生寶國永爲常、一一寶流無數光。行者傾心常對目、騰神踊躍入西方。(大正藏三七、二六三上)

なお、「讚に云はく」として『往生礼讚』の文が『觀經疏』に引用されることは、『觀經疏』が『往生礼讚』や『法事讚』より後の時期に著されたと筆者が推測する(七〇頁参照)根拠の一つでもある。

このように『往生礼讚』や『觀經疏』においても、「歡喜」と「踊躍」によって、淨土と阿彌陀仏を見聞することで生まれるよろこびが表現されていることがわかる。^{註三四}言うまでもなく、「歡喜」「踊躍」は漢訳仏典に頻出する語彙ではあるが、善導は単に常套句を用いたのではなく、彼自身の宗教体験に基づくものであり、そのよろこびの表現のいずれにも著者の心の高揚が感じられる。それは『法事讚』においては、「無量樂」「往生樂」という和讚(本章第二節六二頁参照)の唱和による音声表現にも繋がると思われる。

第六節 まとめ

『法事讚』における具体的な儀礼の内容は、すべてが善導自身の実践体験の表明であり、^{註三五}また儀礼の仕組みには、民衆がより近づき易い民衆本位のものとなるための工夫が施された。それは「和讚」の方式であったり「俗講」の法会であった。そこには善導と同じ凡夫の仲間が、ひたすら往生を願って一緒に取り組む儀礼が構成されている。儀礼の中でも『法事讚』においては、特

に称名と『阿弥陀経』の読誦が強調された。^{註三六}その実践の方式が一つの形式にまとめられていったのである。

善導の民衆本位の浄土教を支えるものは、自らも含めた衆生はすべてが凡夫であるという認識であった。善導は自分自身の問題として、凡夫という人間の本性を探り、凡夫の人間性を謙虚に見つめている。^{註三七}しかも、凡夫としての現実の世界、いわゆる娑婆は、絶望的な苦の世界であるという認識があった。そのような現実において、阿弥陀仏の浄土の世界こそは、地獄とは正反対のまさしく極楽の世界であることが知られ、そこに往生することがひたすら望まれるのである。

自己を凡夫と認める善導自身が、曇鸞・道綽の教えを受け継ぎながら、往生を願って自身のための往生行を追い求めてきた。その初期の段階での重要な成果が称名念仏への着目であった。それが『観念法門』に観仏や見仏とともにまとめられた。

それからは次第に称名念仏に対する善導の思いは強くなり、五念門をとりあげる上でも、称名念仏は特別なものとして扱われ、それが『往生礼讃』に著されたと考えられる。この段階で善導がもった新しい視点は、その後に進むべき方向を決定づけるほど重要なものであった。それは行と信との符合ということであった。往生行の裏付け、あるいは支えとなる信心へ絶えず目を向けることが、求道生活における重要な課題となった。善導をはじめとする凡夫の人々が、極楽浄土へ往生するために実践する行業の体系には堅固な信心が具わるべきものとされている。^{註三八}

『往生礼讃』を著した後も、善導は日々の求道生活の実際を『法事讃』に率直に記録し続けてきた。『法事讃』に記された事柄は、民衆にとって実践的なものであり、その実践によってよろこびと希望が得られるものとなるように、善導独自に工夫がなされている。そのよろこびと希望を多くの民衆に共有させたいという思いが、自身のための往生行について記録に残したいという思いに加わって、善導を著述にかりたてたと筆者は考える。よろこびと希望に善導の目が強く向けられたのも信心重視の姿勢からである。

善導の意識においては、凡夫であるという自覚は、阿弥陀仏への絶対の帰依に繋がり、信心が具わった行業の実践における浄土の荘厳の見聞によって、浄土往生が確信され、身心には深いよろこびが生まれた。善導の著述の各所で見られたように、そのよろこびは歓喜・踊躍などと表現された。教化する者と教化される者とは、浄土往生を目的とした行を一緒に実践することによって、往生の可能性を確信し、両者が喜び合うことは、両者の信心をさらに深めていく。信心が行を通じてよろこびを生み、よろこびがさらに信心を増し、厳しい修行へと導く、その循環こそが「信仰の本質」であると意識されていたことが善導の著述から窺われるのである。

筆者は、『往生礼讃』から『観経疏』への過程の間に『法事讃』が位置するのではないかと推測した(七〇・七五頁参照)。さらにその推測の根拠として、信心重視の姿勢は、『往生礼讃』から『観経疏』まで一貫して変わらないが、信心とよろこびの相互関係に比較的強く目が向けられた『法事讃』は『往生礼讃』より進んだ段階にあるということが考えられる。

さらには『往生礼讃』の五念門の解釈においては、まず五念門の行があり、そのすべての行は、三心のすべてが符合して実践されるものであった。しかし、『観経疏』の五正行説においては、まず信心があり、五正行すべては信心のためであり、行の実践を重ねることによって信心が確立されていくという思いが善導にはあった(本論文第二章第六節五六頁参照)。その思いは、もちろん信心重視から生まれるものではあるが、信と行に対する見方において、『観経疏』は『往生礼讃』より進んだ段階にあるということも根拠の一つである。

それでは、その『観経疏』において、善導は信と行についてどのようなとらえたか、次の章で詳しく見ていきたい。

註

一 大谷光照『唐代の佛教儀禮』(有光社、一九三七年)一三頁には、「唐代及びその前後の佛教儀禮の概観から考へると、唐代の佛教儀禮は一言にして之を言へば、支那佛教儀禮發達史上の絶頂に位するもの」と述べられている。

二 齊藤隆信『中国浄土教儀禮の研究―善導と法照の讃偈の律動を中心として―』(法蔵館、二〇一五年)四九五〜五〇〇頁、及び藤田宏達『人類の知的遺産18善導』(講談社、一九八五年)一六〇〜一六三頁参照。

三 竹中信常『佛教―心理と儀禮―』(山喜房佛書林、一九七九年)二二〇頁に「みずからの菩提を得るための諸々の修行の形式が、今日われわれがみるような儀禮にまで変成するには、二つの道筋を辿ることができる」として二つのプロセスが示されている。二つのプロセスとは、一つには「いわゆる儀禮成立のプロセスとして従来説かれてきたもので、人間行動の習性化とそれに伴う行動様式の単一化」、二つには「宗教特に仏教における『行』がその内部に持つ観念的契機によって儀禮化するプロセス」であるとし、これら二つのプロセスのどちらにも、道筋(プロセス)の始点には宗教における「行」があるとする。

四 三枝樹隆善『善導浄土教の研究』(東方出版、一九九二年)二一九頁参照。

五 註一所掲大谷書七〜一〇頁参照。

六 小野勝年「圓仁の見た唐の佛教儀禮」(福井康順編『慈覺大師研究』天台学会、一九六四年)二〇七頁参照。

七 竹中信常「善導浄土教における儀禮の意味」(戸松啓真編『善導教学の成立とその展開』山喜房佛書林、一九八一年)一八五～一八八頁参照。

八 註二所掲齊藤書一六九頁参照。

九 註二所掲齊藤書一六八頁に、「これら挿入句はあたかも押韻の代役を果たし、その規則的なりフレイク効果によって歌曲としての調和が保たれているかのようである。これは拍子をとるための一種の“合いの手”あるいは“囃子詞”に相違なく、押韻の効果は得られなくとも一定のテンポを生み出すわけである」と述べられている。

一〇 福井文雅『漢字文化圏の座標』(五曜書房、二〇〇二年)一六三頁参照。

一一 註二所掲齊藤書二七六頁参照。

一二 柴田泰山『善導教学の研究 第二卷』(山喜房佛書林、二〇一四年)五二八頁、注(24)参照。

一三 註七所掲竹中論文一八九頁には、「善導大師の浄土教は念仏教義において一新紀元を劃したと同時に、それにもまして、その儀禮実修において、中国浄土教の起源的位置をしめるものというべきであろう」と述べられている。

一四 佐藤心岳『法事讚』の研究(佛教学大学善導教学研究会編『善導教学の研究』東洋文化出版、一九八〇年)二六九頁参照。

一五 前註佐藤論文二六一頁参照。

一六 註一二所掲柴田書三六一～四二八頁に『法事讚』の全体像が科段ごとに整理されているが、それを参考にしながら趣旨をまとめた。

一七 註一四所掲佐藤論文二六二～二六九頁には現行の浄土宗の法式を参考に『法事讚』の儀式の実際について検討されているが、その儀禮の内容と次第を参考にした。

一八 註一二所掲柴田書四二八・四二九頁参照。

一九 三枝樹隆善氏は、註四所掲書二四〇頁で、『法事讚』の儀禮の形式は、「浄土教の本源とする厭離穢土欣求浄土の行法を組織している」と述べられ、また「善導大師の宗教理念と実践」(『仏教儀禮—その理念と実践—』日本仏教学会編、平楽寺書店、一九七八年)一二九頁でも、『法事讚』は、厭離穢土欣求浄土の純粹な宗教実践の目的のためにその行儀をさだめられているのである」と述べられている。

二〇 引用される『阿弥陀経』のこの段落の内容は、舍利弗及び衆生に対して極樂浄土への往生

を願うことを呼びかけるものである。この段落を次に掲げる。

又舍利弗、極樂國土衆生者、皆是阿鞞跋致。其中多有一生補處。其數甚多。非是算數所能知之。但可以無量無邊阿僧祇劫說。舍利弗、衆生聞者、應當發願願生彼國。所以者何。得與如是諸上善人俱會一處。舍利弗、不可以少善根福德因緣得生彼國。〔法事讚〕大正藏四七、四三三頁上。『阿彌陀經』大正藏一二、三四七頁中)

又た舍利弗、極樂國土に衆生の生ずる者は、皆是れ阿鞞跋致あびばちなり。其の中に多く一生補處有り。其の數甚だ多し。是れ算數の能く之を知る所に非ず。但だ無量無邊阿僧祇劫を以て説くべし。舍利弗、衆生の聞く者は、應當まさに發願して彼の國に生ぜんと願ずべし。所以はいか何ん。是くの如き諸々の上善人と俱に一處に會することを得ればなり。舍利弗、少善根福德の因縁を以て彼の國に生ずることを得べからず。(また舍利弗よ、極樂國土に往生した衆生はみな不退轉の位にある。その中には最高の菩薩の位の者が多くいる。その數は非常に多い。この數は計算できない程である。その數を示すならば、はかり知れなく限りない時間をかけなければならない。舍利弗よ、このことを聞いた衆生は、まさしくこの國に生まれたいと願うべきである。なぜなら、その國にいるそのようなすぐれた善人たちと同じ所に集まることができるからである。舍利弗よ、わずかな善根や功德ではその國に生まれることはできない)

二一 瓜生津隆真『聖典セミナー 浄土三部経Ⅲ 阿彌陀經』(本願寺出版社、二〇〇二年)九八・九九頁参照。

二二 五濁について藤田宏達『原始浄土思想の研究』(岩波書店、一九九一年)二五四頁には、次のように述べられている。

浄土經典にはなお「五濁」(pañca kasa^{ya}h)の思想が説かれている。しかし、それも「後期無量壽經」と〈阿彌陀經〉の終わりの部分に認められるもので、「初期無量壽經」の二本には説かれていないから、原始浄土思想の説かどうかは疑問である。内容的にいうと、當時の時代思想を反映したものと見られるが、しかし積極的な裏づけを求めることは困難であるろう。

右の説では、「五濁」の思想が原始浄土思想の説かどうかは疑問であるが、内容的には「後期無量壽經」と〈阿彌陀經〉の成立年代当時の時代思想を反映したものと見られている。なお同書二三五頁では、〈無量壽經〉や〈阿彌陀經〉(この表記は、この二種の經典の諸異本のもとになった種々な原本の総称である)の成立の最下限年代を西紀二〇〇年のころとされている。

この「五濁」の思想は、龍樹の易行道の思想においても見られ、龍樹の思想を受けた曇鸞や曇鸞から影響を受けた道綽にも伝わっていることがわかる。そして、道綽に師事した善導も、それらの「五濁」の思想を受け入れたと考えられる。曇鸞と道綽の著作で「五濁」の思想が見える箇所を以下に挙げておく。

難行道者謂於五濁之世於無佛時求阿毘跋致爲難。(曇鸞『淨土論註』、大正藏四〇、八二六頁中)

難行道とは、五濁の世に於いて、無佛の時に於いて、阿毘跋致を求むるを難と爲すを謂ふ。

除生他方五濁世 示現同如大牟尼(曇鸞『讚阿弥陀仏偈』、大正藏四七、四二二頁下)

他方の五濁の世に生じて、示現して同じく大牟尼の如くなるを除く。

是以韋提大士自、爲及哀愍末世五濁衆生輪廻多劫徒受痛燒故、(道綽『安樂集』、大正藏四七、四頁中)

是を以て韋提大士、自ら及び末世の五濁の衆生の輪廻多劫にして徒に痛焼を受くるを哀

愍するに及ぶが爲の故に、

第一辨難行道易行道者、……………言難行道者謂在五濁之世於無佛時求阿毘跋致爲難。(『安樂集』、大正藏四七、一二頁中)

第一に難行道・易行道を辨ずとは、……………難行道と言ふは、謂はく五濁の世、無佛の時に在りて阿毘跋致を求むるを難と爲す。

自此已下又引大經偈爲證。讚云。……………除生他方五濁世示現同如大牟尼。(『安樂集』、大正藏四七、二〇頁中)

此れより已下、又、大經偈を引いて證と爲す。讚に云はく。……………他方の五濁の世に生じて、示現して同じく大牟尼の如くなるを除く。

二三 引用される『阿弥陀経』の第十七段は次の経文である。

舍利弗、如我今者稱讚諸佛不可思議功德、彼諸佛等、亦稱說我不可思議功德、而作是言。釋伽牟尼佛能爲甚難希有之事、能於娑婆國土五濁惡世劫濁見濁煩惱濁衆生濁命濁中、得阿耨多羅三藐三菩提、爲諸衆生說一切世間難信之法。舍利弗當知。我於五濁惡世、行此難事、得阿耨多羅三藐三菩提、爲一切世間說此難信之法。是爲甚難。佛說此經已、舍利弗及諸比丘、一切世間天人阿修羅等、聞佛所說歡喜信受、作禮而去。(『法華讚』大正藏四七、四三五頁上。『阿弥陀経』大正藏一二、三四八頁上)

舍利弗、我今、諸佛の不可思議の功德を稱讚するが如く、彼の諸佛等も亦た我が不可思議

の功德を稱説して、是の言を作す。「釋伽牟尼佛、能く甚難希有の事を爲し、能く娑婆國土の五濁惡世の劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁の中に於いて、阿耨多羅三藐三菩提を得て、諸々の衆生の爲に一切世間難信の法を説く」と。舍利弗、當に知るべし、我、五濁惡世に於いて、此の難事を行じて、阿耨多羅三藐三菩提を得て、一切世間の爲に此の難信の法を説く。是れを甚難と爲す。佛、此の經を説き已り、舍利弗及び諸々の比丘、一切世間の天・人・阿修羅等は、佛の所説を聞きて、歡喜し信受して、禮を作して去る。(舍利弗よ、私が今、諸仏の不可思議の功德を稱讚するように、あの諸仏等もまた私の不可思議の功德を稱説してこの言を述べる。「釈迦牟尼仏よ、あなたは、はなはだ難しく稀なことをよく行い、娑婆の五濁惡世の劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁の中で、この上ない仏のさとりをよく得て、諸々の衆生のためにこの世のすべての人々には信じがたい法を説いた」と。舍利弗よ、まさに知るべきである。私は五濁惡世の中で、この難しい事を行い、この上ない仏のさとりを得て、世の中のすべての人々のためにこの信じがたい法を説いた。これは非常に難しいことである。釈迦牟尼仏は、この經を説き終わり、舍利弗および諸々の比丘や一切の世間の天・人・阿修羅等は、釈迦牟尼仏の説く法を聞いて、歡喜し信受して、礼拝し立ち去る)

二四 註一二所掲柴田書四二九頁参照。

二五 藤田宏達『浄土三部經の研究』(岩波書店、二〇〇七年)三九三頁には、「西方の極樂浄土は、今日では一般に、地獄―極樂と対比的に用いられるが、本来は決して地獄と対で説かれたものではない。地獄と対比されるのは天界であって、極樂はこれらとは本質を異にした世界である。それは大乘の菩薩道を完成して実現された世界であるから、仏のさとりの世界である『涅槃界』を表したものと云わねばならない」と述べられている。

二六 三心については『往生礼讚』前序で簡潔に、『觀經疏』「散善義」で詳しく説かれる。本論文第二章第四節四九頁及び第四章第五節九二・九三頁参照。また、五念門は『往生礼讚』前序で、五正行は『觀經疏』「散善義」で詳しく説かれる。註一二所掲柴田書五二四〜五二七頁、注(17)・(18)・(20)・(21)参照。つまり、『往生礼讚』と『觀經疏』に説かれる浄土往生の行体系が、『法事讃』の中に混在することになる。

二七 註一二所掲柴田書五二四頁、注(15)・(16)参照。

二八 註二五所掲藤田書五七三頁には、「善導は『阿弥陀經』を極めて重視し、主要な教説の引証に用いている」とある。なお、藤田宏達『阿弥陀經講究』(真宗大谷派宗務所教育部編、二〇〇

一年)一七八頁には、「善導がこの経を十七段に分けたのは、儀式上の読誦作法として分けたもの」とあり、そして同書一九七頁には、『阿弥陀経』の読誦を中心として浄土往生を願う宗教儀礼を具体的に示したのが『法事讃』二巻である。(中略)略称の『法事讃』は、総じていえば『阿弥陀経』を読誦しながら本尊の周囲を右まわりに安らかに歩いて西方浄土への往生を願う法会の讃歎文」という意味になる。仏教儀礼は唐代に入って発達の頂点を示し、さまざまな法会が行われたが、善導はこれらを参考として、独自の『法事讃』を著したものである」とある。

二九 註一二所掲柴田書五四三頁、注(213)参照。

三〇 『大正蔵』四七、四四二頁上。

三一 註一九所掲三枝樹論文「善導大師の宗教理念と実践」一一一頁参照。

三二 『岩波 仏教辞典 第二版』(中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末木文美士編、岩波書店、二〇〇二年)五六二頁「信」の項及び『浄土三部経(上) 無量寿経』(中村元・早島鏡正・

紀野一義訳注、岩波文庫、二〇〇二年)三四一頁「漢文書き下し註」の「信心歡喜」の項参照。

三三 筆者の調査によれば、「踊躍」という語が曇鸞と道綽の著作に見られるのは、道綽『安樂集』において引用される『大智度論』の文に見られる次の一例のみである。

第二大智度論云、聽者端視如渴飲、一心入於語議中、聞法踊躍心悲喜。如是之人應爲說。(大正蔵四七、四頁下。傍線は筆者による)

第二に大智度論に云はく、聽く者は端視すること渴飲の如く、一心に語議の中に入り、法を聞いて踊躍し心に悲喜す。是くの如き人には應に爲に説くべし、と。(第二に、『大智度論』に説かれるには、「聽く者は、のどが渴いた者が水を必死に欲しがり隅々に目をやるように、一心に言葉の意味の中に入り、法を聞いておどり上がり、心に悲しみと喜びを抱く。このような人のためにこそ法が説かれるべきである」と)

右のように、「踊躍」を「おどり上がるように喜ぶ」という意味に解釈した。

三四 道綽の『安樂集』と曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』にも「歡喜」の表現が数例見られる。まず『安樂集』にある「歡喜」は次の五例である。(例文中の傍線は筆者による)

①即於後夜夢見佛像。心大歡喜捨離邪見歸依三寶。(大正蔵四七、一四頁上)

即ち後夜に於いて夢に佛像を見る。心、大いに歡喜し邪見を捨離し三寶に歸依す。

これは『觀佛三昧經』からの引用文で、仏身を見ることのよろこびである。

②故大經讚云、若聞阿彌陀德號、歡喜讚仰心歸依、下至一念得大利。(同右、一六頁下)

故に大經の讚に云はく、「若し阿彌陀の徳號を聞きて、歡喜し讚仰し、心、歸依すれば、下一念に至るまで大利を得」

これは『讚阿彌陀佛偈』からの引用文である。

③阿彌陀佛與觀音聖衆光臺迎接行者。歡喜隨從合掌乘臺、須臾即到無不快樂。(同右、二二頁上)
阿彌陀佛、觀音聖衆と與に光臺もて行者を迎接す。歡喜して隨從し、合掌して臺に乘じ、須臾に即ち到り快樂ならざる無し。

これは、阿彌陀仏の淨土を信じ歸依して心を淨土に向けた行者が、命の終わる時、阿彌陀仏が聖衆とともに行者を迎える時の行者の心情を表す。

④有十往生法可得解脫。云何爲十。一者觀身正念常懷歡喜、以飲食衣服施佛及僧、往生阿彌陀佛國。(同右、一二頁中)

十の往生の法有りて解脫を得べし。云何が十と爲す。一には、觀身正念にして常に歡喜を懷き、飲食衣服を以て佛及び僧に施し、阿彌陀佛國に往生す。

⑤四者正念從師所受戒、淨慧修梵行、心常懷歡喜往生阿彌陀佛國。(同右、一二頁中)
四には正念にして師の所に從ひ戒を受け、淨慧もて梵行を修し、心に常に歡喜を懷き阿彌陀佛國に往生す。

これら二例は、行者が梵行を修して往生する時には、行者は歡喜の心を抱いていることを説いている。

次に『讚阿彌陀佛偈』であるが、宮井里佳「曇鸞から道綽——五念門と十念——」(『日仏教学会年報』五七、一九九二年)八〇頁によると、「曇鸞が造った『讚偈』は、曇鸞の思想的背景である龍樹に依っているという特徴が窺える」、「『讚偈』は各偈が歸命の言葉で締めくくられ、全偈に礼拝・讚嘆の要素がある」、「世親の偈頌に満足せず、新たに曇鸞自身が『偈頌』を作ったのは、曇鸞自身の思想と実践とにより合致した、唱えるべき偈頌が必要だったからではないかと推測されるのである」とある。その『讚阿彌陀佛偈』にある「歡喜」は次の四例である。

(例文中の傍線は筆者による)

①諸聞阿彌陀佛號 信心歡喜慶所聞 (大正藏四七、四二二頁上)

諸、阿彌陀佛の號を聞き 信心歡喜して聞く所を慶び

②若聞阿彌陀徳號 歡喜讚迎心歸依 (同右、四二二頁下)

若し阿彌陀の徳號を聞き 歡喜讚迎し、心、歸依すれば

③聽佛開示咸悟入 歡喜充遍皆得道 (同右、四二二頁下)

佛の開示を聴きて咸く悟入し 歡喜充遍して皆、道を得

④或聞無作無生忍 乃至甘露灌頂法

隨根性欲皆歡喜 順三寶相眞實義（同右、四二四頁上）

或いは無作・無生忍 乃至、甘露・灌頂の法を聞き

根の性欲に隨ひて皆、歡喜す 三寶の相と眞實の義に順ひ

これらは、阿弥陀仏の名号のいわれや教えを聞いてのよろこびを表している。

三五 註一二所掲柴田書四三六頁参照。

三六 註二八参照。

三七 いわゆる「二種深信」のうちの「機の深信」として説かれることで、つまり、自身は罪深い迷える凡夫であつて、今までずっと迷いの世界から抜け出せないでいたと深く信じるということを示している。『觀經疏』にある次の文である（本論文第四章第五節九二・九三頁参照）。

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。（大正藏三七、二七一頁上）

三九 前註で触れた「二種深信」こそが信心の根幹といえる。そのうちの「法の深信」に支えられて厳しい修行も実践されたと考えられる。「法の深信」とは阿弥陀仏の本願力に対する深い信心であり、前註の「機の深信」に続く次の文に明かされている（本論文第四章第五節九二・九三頁参照）。

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。（大正藏三七、二七一頁上・中）

第四章 善導の説く三心と五正行

第一節 まえがき

本論文の第二章で述べたように、善導教学の構築の過程で、世親の『浄土論』所説の五念門という浄土往生のための行体系を本に、曇鸞の『浄土論註』を経て、善導の『往生礼讃』へと、その行体系の伝統は忠実に受け継がれていた。そして、その流れを十分に汲みながら、善導は『観経疏』において、五種の正行（五正行）という新しい行体系を生み出した。

浄土往生のためには読誦・観察・礼拝・称名・讚歎供養の五正行が必要であり、その他の行は雑行であるとされた。そして『観経疏』第四卷「散善義」に、

順彼佛願故。（大正蔵三七、二七二頁中）

彼の佛の願に順ずるが故なり。（阿弥陀仏の本願に順じ相応しているからである）

とあるように、本願を拠り所として、阿弥陀仏の名を称えるという称名行を正定業（正しく往生が決定する行業）とし、他の四行（称名を中心として、前三の読誦・観察・礼拝と後一の讚歎供養）を助業とするように二種に分けられた。

「助」業と呼称されるからには、助業には、主たる正定業を補助するという意義があったと考えられる。^{註一} それでは、正定業という正しく往生が決定する行業が行われる中で、助業にはどのような補助的な役割があったのか、ということ論点として考察していきたい。

第二節 論点に関する先行研究

まず、「散善義」で五正行が説かれる箇所を示したい（本論文第二章第六節五四・五五頁参照）。

一心専念彌陀名號、定得往生必無疑也。是故一佛所説即一切佛同證誠其事也。此名就人立信也。

次就行立信者、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。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、即名爲助業。除此正助二行已外自餘諸善悉名雑行。若修前正助二行、

心常親近憶念不斷、名爲無間也。若行後雑行、即心常間斷。雖可廻向得生、衆名疏雜之行也。

故名深心。（大正蔵三七、二七二頁上〜中）

この助業が説かれることに關して、大原性實氏は^{註二}、「ただ凡夫相應の行ということを顯すのみであれば、正定業一本で示されてもよいのである。それを特に五正行に開列し、助正に合門せられたということには、深い仔細がなければならぬ」と述べられた^{註三}。そして、「これは特に通論家に對抗せる意に基づく」と考察され、「通論家は『觀經』の念佛をば唯願無行なりと排撃したのであるが、それに對して善導は六字釋に於て願行具足説を以て應酬せられた。而して更にその六字は口唱稱名を中心とせる五行の行であること、常に讀・觀・禮・讚供を隨伴し、これらを包容せるものであること、更に亦開けば無量の行となるものであるとの示唆をさせるもの」と結論された。

右記のように大原氏は、六字の中心である口唱稱名が、常に読誦・觀察・礼拝・讚歎供養を隨伴し包容するものと述べられたのである。この大原氏の説に對して、筆者は以下のように考える。

善導の『往生礼讚』においては、五念門の行と三心との関わりについて、三心を具えた上で五念門それぞれを行ずるべきであることが説かれている。そして、深心を具えて行ずるべき称名行は、五念門行内にはとり入れられずに、五念門を説く「起行」以外の箇所特別に詳説されている。五念門行と五正行では行の種類や体系に異同があつて、両者の行体系を単純には比較できないが、少なくとも、『往生礼讚』五念門においては、当然、五念門のみが行ぜられるものであつて、称名に付隨して行ぜられるようなことは全く考えられていない。

一つの心が、集中して何か一つの行を生み出す時、行ずる者は、まず単独で具体的な行動様式のみを目指すのが自然であり、実践的で具体的な選抜された中心行が、常に他の選ばれた行をも隨伴し包容するとは考えにくい。『觀經疏』五正行においても、深心を起因とする称名は、単独で純粹な行儀であり、ひたすらそのみが行じられると考えるのが自然ではないだろうか。

次に、梯実圓氏は^{註四}、助業を正行とし雑行としないのは、「それが阿弥陀仏とその浄土を所對とした行であつて、称名と同類の行であり、浄土願生者にふさわしい行為であつたからである。それゆえ雑行と簡別して正行の中に摂め、本願の行である称名に隨伴し、称名の相續を扶助し、念仏者の宗教生活を莊嚴していく行業であるというので助業という位置づけを与えられたと考えられる。したがつて助業とは、称名を中心とした宗教的行為すなわち儀礼の実修という起行門から立った名目であつた」「それに対して正決定の行業という意味をもつ正定業は、決定の信心を確立させる安心門から立った名目であつた」とされた。

このように、起行門ととらえるか、あるいは安心門ととらえるかによって、行の名目が変わるという考え方を示された。この梯氏の説に對して、筆者の考えは次の通りである。

『往生礼讚』の「起行」の最後で、

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。(大正藏四七、四三九頁上)

五門既に具せば、定めて往生を得。一一の門、上の三心と合し、隨ひて業行を起こせば、多少を問はず、皆眞實の業と名づくなり。應に知るべし。(五念門が既に具れば、必ず往生することが出来る。一つ一つの行は、前述の三心と符合させ、それに従つて修行すれば、量の多少に關係なく、すべて眞實の行と見なされる。よく知っておくべきである)

とあるように、五念門の行という部類においては、どれもが眞實の行であり、行の部類全体は安心門の三心全体で符合していくと説かれている。

しかし、行の部類の側から見ると、儀礼の実修においてはどれもが眞實の行業ではあるが、行業の内容に違いがあり、「助」という行業の内容もある。一方、符合して行の部類を支えていく三心の側から見ると、三心全体で符合していくことによって、一つの正決定の行業を成立させ、同時に三心つまり信心が確立していく。そのことが梯氏の言われる「起行門から立った名目」、「安心門から立った名目」という意味であると筆者は解釈した。筆者の解釈が誤りでなければ、梯氏の説に筆者は納得できる。

さらに、岡崎秀磨氏は^{註五}、前記の大原性實、悌美圓両氏の解釈を踏まえながら、別の視点から考察され、「称名を本願行とするということは、他の行は既に全て廃捨されるべき雑行であつたはずである。その行を助業として規定し直すのは、本願の側の問題ではなく、衆生の側の問題であるはずである」とされた。そして、『觀經疏』「散善義」深心積の「正助の二行を修すれば、心は常に親近して、憶念は斷えず、名づけて無間と爲す」の箇所に注目され、「善導は三縁によつて衆生の称名という行において、仏と衆生との相関・対応関係ともいふべきものを語っている」と見られた。そして、「称名、即ち念仏三昧と言われるべき行においてこそ、衆生と仏との相関関係が構築されるが故に、称名は正定業と呼ばれうることができ、また助業としての行が有意義なものとなる」として、「衆生の自力的行ではない称名によつて、衆生の前三後一の行がなされ、念仏三昧を成就していくという行体系を築きあげる」と結論された。

岡崎氏の結論では、正定業においてこそ「衆生と仏との相関・対応関係」が構築され、それによつて前三後一の行が意味のあるものとなるということになる。称名が行じられなければ助業は無意味な存在となるということであろう。

しかし、筆者は、善導がこの自分を含む衆生の浄土往生のために、自らの修行により様々に試行錯誤し、熟思熟考を重ねた結果、新しく生み出されたのがこの五正行の体系であると考える。

その苦慮を思うと、この前三後一の助業としての行には、何か特別の意味があるように思えるのである。

また悌実圓氏は、「五念門が身業・口業・意業・智業・方便智業と体系的な配列になっていたのに対して、五正行の配列そのものには特別な意味が見出せない。ただ正行といわれるものの行体を並列しただけのようにも思える。あるいは次の助正の分別に深い意味をもたせる為であったかもしれない」と述べられたが、果たして五正行配列には意味がないのだろうか。この点についても改めて詳しく考えてみる必要があると思われる。

第三節 善導の教化活動

善導が、長安の光明寺などにおいて、多くの「士女」を相手に教化に努めていたことは、次の唐の道宣の撰述『續高僧傳』（卷第二十七遺身篇）釋會通伝に付された記録からもわかる。^{註六}（本論文第一章第一節一〇頁参照）

既入京師廣行此化。寫彌陀經數萬卷。士女奉者其數無量。時在光明寺說法。（大正藏五〇、六八四頁上）

ここにある「士女」とは、どのような人々を指しているのだろうか。「善導は特に宮廷仏教と係わりをもとうとした者ではなく、むしろその頃の新興地主・豪族や一般国民大衆の支持信仰を受けた高僧であったとみられる」との指摘がある。また、「士」とあることから、「善導の信徒の中に新興の士大夫階級の人が多かった」と推定されている。^{註九}

一方、一般の庶民階級の人々も善導の教化対象として無視できない。当時の農民階級を大部分とする無知文盲なる人々が、困窮を極めた生活の中で希望や幸福を見出せる道を、浄土教の信仰に求めたということは想像に難くない。^{註一〇} また、そのような人々への指導教化の方式として、俗講や唱導など様々なものがあつたことが知られている。^{註一一}（本論文第三章第二節参照）

善導の教化活動の対象者としては、知識人と目される上層の階級者から、無知で蒙昧なる下層の階級者まで、幅広い層の人々であつたと考えられる。そのような状況での布教のために、善導としてもいろいろ苦心をしたであろうと推測できる。

まず、善導の著書の中にそれが窺われる。齊藤隆信氏は、^{註一二}「善導の礼讃儀礼における民衆性（斬新さ・俗文学性・韻律の通俗性）」について論じられ、特に五正行が説かれる『観経疏』については、「儀礼書としての特徴が顕著」であることや、「民衆への講説であることを想定しうる要素が多い」ことを指摘される。そして、その特徴を次のようにまとめられている。

「①説話的な譬喩譚（二河白道）が冗長である

②難解な仏教用語に必要以上の解説を加えない

③前後で整合しない叙述が見られる

④口語表現（語彙と語法）を多用している

⑤三福の「孝養父母」の解説が過剰に長い

⑥定善義と散善義に讃偈が挿入されている」

さらに、善導の『観経疏』は、「講経テキストとしてまとめられたと考えられるのであった。その白話性に富んだ豊かな語彙と語法は民衆性を想起させるものがある。これは諸師の『観経』各註疏や、他の浄土教における同時代文献には見られない傾向である。一貫して語り口調で綴られていることから、読者を想定した上でまとめられた文章ではなく、むしろ聴者の存在を想定しないと解けない文章構造と言える」と指摘された。齊藤氏の指摘には説得力があり、筆者もこれと同様に考える。

善導の伝記資料や著作から見て、善導には、いかに民衆にわかりやすく、受け入れられやすく教義を説いていくかという強い思いがあったと推測される。そして、善導が最も心に懸けた民衆というのは、経典をじっくり読み取っていくことができるような一部の裕福な知識階級にある人々ではなく、むしろ、文字など読むことなど到底無理であり、日々の苦しい生活に追われ、その苦しみから逃れる術を絶えず追い求めるような人々であった。それは換言すれば、当時の大多数の一般民衆であったと言えよう。善導の説く教えは、その一般民衆の要求に大いに応えることができた。そのようにできた要因は、善導の自己内省にあると言える。善導は自身を民衆と同様に機根の劣る凡夫とみなした。そんな自分でも往生できる自分のための道を求めての生活を続けていた（本論文序章第一節四・五頁参照）。したがって善導は絶えず民衆と同じ立場にたつことができた。それが、「士女の奉ずる者、其の數無量なり」という状況を生み出したと考える。

一般民衆に理解されやすい教えにするために、目で見えてわかる「変相図」による視覚伝道の方法がとられたことにも注目したい。『往生西方浄土瑞應傳』には、

畫浄土變相二百鋪。（大正蔵五一、一〇五頁下）

浄土變相を畫くこと二百鋪。

とあり、また、『新修往生伝』（善導伝）にも、

所畫浄土變相三百餘堵。（大正蔵八三、一五八頁上）

畫く所の浄土變相、三百餘堵。

とある。一般民衆には難解な教義を、日常会話のように説いて聞かせるとともに、感覚に訴えるような効果的な教化も行ったことがわかる。一般民衆の側も、救済されるためには、何を信じ、何を行えばよいかということをはたすら尋ね求め、善導は、それに充分応えようとした。そこから生み出されたのが、浄土往生のための五種の実践行（五正行）であったと考えられるのである。

第四節 実践可能な往生行

一般民衆に伝えるべく、善導が確信をもって、正定業として示したのが、『観経疏』「散善義」の五正行説（本章第二節八五頁）にある。「一心専念彌陀名號（一心に専ら弥陀の名号を念ずる）」であった。「名号を念ずる」というのは、その前の箇所「一心専稱彼佛（一心に専ら彼の佛を稱し）」とあるように「称仏」「称仏名」、つまり「称名」のことである。そして、称名が正定業であるという善導の確信は、「順彼佛願故（彼の仏の願に順ずるが故に）」より生まれるものであった。この「仏の願」は『無量寿経』に説かれる本願（衆生救済の根本の誓願）である第十八願文を指すのであるが、しかし、次に示すように、その願文の中では「称名」の意味は表されていないのである（本論文第一章第三節一三頁及び註一三参照）。

『佛説無量壽經卷上』（康僧鎧譯）「第十八願文」

設我得佛、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。

（大正藏一一、二六八頁上）

この「十念」が「称名」と結び付かなくては、この願文が正定業の確かな根拠であるとは言えない。しかも、念仏という行が一般民衆であっても行じ易いもの、つまり称名でなくては、實際の正定業であると宣言はできない。そこで善導が注目したのが、『観経』正宗分（散善觀）の下品下生段に説かれる念仏と称名との関係である（本論文第一章第三節一三頁及び註一六参照）。

『佛説觀無量壽佛經』（曇良耶舍譯）「第十八願文」

如此愚人臨命終時遇善知識種種安慰爲說妙法教令念佛。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。（大正藏一一、三四六頁上）

この「十念を具足して南無阿彌陀佛を稱せしむ」の内容には、十念と称名との強い結びつきがわかる。しかも、「若し念ずること能はざれば、應に歸命無量壽佛を稱すべし」と、念仏が叶わない者にとって実践可能な行が称名であると明言されているのである。

また、『往生礼讚』前序においては、次のように機根の劣る一般民衆にとっては、称名一行こそ

が最も相応しい易行であるという善導の考えを打ち出してきている（本論文第二章第五節五一・五二頁参照）。

問曰、何故不合作觀、直遣專稱名字者、有何意也。答曰、乃由衆生障重、境細心麤、識颺神飛、觀難成就也。是以大聖悲憐、直勸專稱名字。正由稱名易故、相續即生。（大正藏四七、四三九頁上〜中）

このように確信を得た善導は、自身の著書の各所で、先に示した『観経』にある「念念」を「声声」に、「十念」を「十声」に置き換えている。^{註四}そこには、「念ずる」という行為を「声を出す」・「称える」という言語的行為に結びつけようとする善導のねらいがある。^{註二五}結び付けることによつて、第十八願文は正に称名のことを示し、その称名が正定業であることの確かな根拠となり得るのである。また、称名が唯一の正定業に据えられたことには、それが一般民衆にも実践可能な易行であるということが大きな契機になったと考えられる。

しかし、浄土往生のための行体系は、確固たる信心に基づくものでなくてはならない。善導は、往生行を支える心のあり方をしっかりと見据えていた。つまり、浄土往生を願う者は、何よりもまず、次に示す『観経』に説かれる三心を起こすべきであるという善導の強い思いがあったと考えられる。

第五節 往生行の基底

本論文では、ここまでに『観経』に説かれる三心についてしばしば言及してきたが、本節と次節で五正行との関連に注目しながら、改めて詳しく見ておくことにしたい。

まず三心は『観経』正宗分散善上輩観の上品上生段に説かれる。^{註一六}

若有衆生願生彼國者、發三種心即便往生。何等爲三。一者至誠心、二者深心、三者廻向發願心。

具三心者必生彼國。（大正藏一一、三四四頁下）

若し衆生有りて彼の國に生まれんと願すれば、三種の心を發して即便ち往生す。何等をか三と爲す。一には至誠心、二には深心、三には廻向發願心なり。三心を具せば必ず彼の國に生まる。

善導は、この三心について、『観経疏』「散善義」の上品上生段において、「散善義」の多くの分量を割いて詳しく解釈している。^{註七}そして、三心は浄土往生を願う者すべてが起こすべき心であつて、まさに往生行の基底をなすものであるという強い思いをもっていたと考えられる。

まず、散善の上輩観・中輩観・下輩観それぞれには十一の内容があり、三輩観のどれも第四の

内容として、三心は往生の正因であると明らかに定められていると善導は解釈している。

「上輩観」

四者辨定三心以爲正因。(大正蔵三七、二七〇頁下)

四には、三心を辨定して以て正因と爲す。

「中輩観」

四者正明辨定三心以爲正因。(同、二七五頁上)

四には、正しく三心を辨定して以て正因と爲すことを明かす。

「下輩観」

四者辨定三心以爲正因。(同、二七六頁上)

四には、三心を辨定して以て正因と爲す。

いずれも、三心が浄土往生の正因であると明言している。そして、上品上生段において、三心それぞれについての詳しい解釈がなされている。それぞれの冒頭を次に示す。

「至誠心」

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。(大正蔵三七、

二七〇頁下)

一者至誠心とあり。至は眞なり。誠は實なり。一切衆生の身口意業の修する所の解行、必ず須らく眞實心の中に作すべきことを明かさんと欲す。(「一者至誠心」ということであるが、至とは眞であり、誠とは実である。すべての衆生が身口意の三業でもって修める解行は、必ず眞実心をもって行わなければならないことを明かそうと思う)

「深心」

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、無有出離之縁。二者決定深信、彼阿彌陀佛四十八願、攝受衆生無疑無慮、乗彼願力定得往生。(大正蔵三七、二七一頁上・中)

二には深心、深心と言ふは即ち是れ深信の心なり。亦た二種有り。一には決定して深く自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流轉して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く彼の阿彌陀佛の四十八願は衆生を攝受すること、疑い無く慮り無く、彼の願力に乗じて定めて往生を得と信ず。(「二には深心」ということであるが、深心と言うのは、つまりこれは深信の心である。それには二種類ある。一には決定して深く自身は現に罪惡を犯し生死流轉してきた凡夫であり、はるか昔から、いつも生死流轉の世界に沈

み、いつも流転して、そこから脱け出る機会がなかったと信じていることである。二には決定して深くあの阿弥陀仏の四十八願は、衆生を受け入れ救い取ることを、疑うことなく、ためらうことなく、あの阿弥陀仏の本願力に乗じて、必ず往生することができることである(る)

「廻向發願心」

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。(大正藏三七、二七二頁中)

三者廻向發願心とあり。廻向發願心と言ふは、過去及お以び今生の身口意業に修する所の世・出世の善根、及び他の一切の凡聖の身口意業に修する所の世・出世の善根とを隨喜せると、此の自他の修する所の善根を以て、悉く皆、眞實深信の心中に、廻向して彼の國に生ぜんと願ず。故に廻向發願心と名づくなり。(三者廻向發願心)ということであるが、廻向發願心と言うのは、過去及び今生の身口意の三業でもって修行した世間・出世間の善根、及び他の一切の凡夫や聖者の口意の三業でもって修行した世間・出世間の善根を共によるこび、この自他が修行した善根を、すべてみな眞實心と深く信ずる心でもって、廻向してあの阿弥陀仏の國に生まれようと願うことである。だから「廻向發願心」と名づけるのである)

そして三心の解釈の最後には、三心が具われれば行が成就しないことはなく、浄土に生まれないという「處ところ」つまり道理はないとまで断言するのである。その箇所を示す。

三心既具、無行不成。願行既成、若不生者、無有是處也。(同、二七三頁中)

三心、既に具すれば、行じて成ぜざるは無し。願行、既に成じて、若し生まれずんば、是の處有ること無かるなり。(三心がすでに具わっていれば、称名念仏は、浄土往生の行として成就しないことはない。念仏によって三心の願と行がすでに成就しているので、もし浄土に往生ができないというならば、それは道理に合わないことである)

次に、三心は散善の三輩觀に限らず、定善の十三觀にも通じてあるべきことも示している。

又此三心亦通攝定善之義。應知。(同、二七三頁中)

又、此の三心、亦、通じて定善の義を攝す。應に知るべし。(またこの三心は、定善の内容についてとも言えることなのである。よく承知しておくべきである)

善導がこれほど重要視する三心は、『觀經疏』「散善義」上品上生段において、『觀經』に説かれる通りの至誠心・深心・廻向發願心の順に、「散善義」全体の多くの部分を占めてかなり詳しく説

き明かされている。その深心の箇所、往生行の五正行が説かれるのである（本論文第二章第六節五四・五五頁参照）。

三心の解釈（三心釈）が説かれた動機として、藤原凌霄氏は内外二様の事情を推察された。^{註八}その動機とは、対内的には、「観經の宗要を明示し、善導浄土教に教義的体系を与えんとしたこと」で、「三心釈こそは、長年の講説の締めくくりともいえるもの」と考えられた。また対外的には、「当時数多く存在していたと見られる「別解別行異学異見異執」の誹謗を鋭く反駁して念仏の信心を守護せんとしたため」であり、「かかる対外的な対決は、観經下々品の称名を唯願無行の別時意説とする撰論学派や、観經の重要な点で解釈を異にする嘉祥、天台、淨影その他の聖道門諸師を対象とするもの」と考えられた。

善導の教化活動の中で、「講説の締めくくり」とされるほど三心が重要視されたことは、『観經疏』の三心釈の説かれる様子からも推察できる。^{註九}しかし、善導の常時の教化活動において、往生を願う者すべてが具えるべき心として、そのことだけを前面に押し出して説くことがあっただろうか。一般民衆相手にそのような説法を行ったとは考えにくい。一般民衆にとっては、あくまでも実践可能な称名念仏の行こそが、浄土往生を叶えてくれる具体的な手立てであった。まず目に見える易しい行儀が求められたのである。そして、善導もそれをひたすら示し、実践を推し進めようとした。そして実践の中において信心の教化がなされたのであろう。

もちろん教化の対象の中には、現実的な行儀の実践ではなく、その裏にある理論的な信の世界を学びとろうとする人もいたであろう。しかし、善導は人によって説法の仕方を変えようとはしなかったのではなからうか。なぜなら、善導の思いには「九品唯凡」の考えがあった。^{註一〇}これは『観經疏』「玄義分」和会門（經典と論書との相違に対する釈明）で示されるものである。

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。何者、上品三人是遇大凡夫、中品三人是遇小凡夫、下品三人是遇惡凡夫。（大正藏三七、二四九頁上・中）

又、此の觀經の定善、及び三輩の上下の文意を看るに、總て是、佛の世を去りて後の五濁の凡夫なり。但、緣に遇ふに異なること有るを以て、九品をして差別せしむることを致す。何となれば、上品の三人、是れ大に遇ふ凡夫。中品の三人、是れ小に遇ふ凡夫、下品の三人、是れ惡に遇ふ凡夫なり。（またこの『観經』の定善および散善三輩の上品から下品までの文の意味を解するに、九品すべては、釈尊が亡くなった後の五濁の凡夫である。ただ遇う緣に違いがあり、それで九品に区別しているだけである。どういうことかと言えば、上品の三者は、

これは大乘の縁に遇った凡夫であり、中品の三者は、これは小乗の縁に遇った凡夫であり、
下品の三者は、これは悪の縁に遇った凡夫である)

善導の考えは、九品の異なりは、ただその人の「遇縁」の違いの表れであり、九品すべてが凡夫であるというものである。そして、同じく和会門の右記直前の箇所では、下品下生人から上品上生人までの一切の善悪の凡夫が称名念仏によって、同様に往生できるということを知らしめようとしている。その下品下生人について、

下下者、此等衆生作不善業五逆十惡、具諸不善。此人以惡業故、定墮地獄多劫無窮。命欲終時、遇善知識教稱阿彌陀佛勸令往生。此人依教稱佛乘念即生。(大正藏三七、二四九頁上)

下下とは、此れ等の衆生、不善業たる五逆・十惡を作り、諸の不善を具す。此の人、惡業を以ての故に、定めて地獄に墮して多劫無窮なり。命終わらんと欲する時、善知識の教へて阿彌陀佛を稱せしめ勸めて往生せしむるに遇ふ。此の人、教に依りて佛を稱し、念に乗じて即ち生まる。(下品下生人とは『觀經』所説によると)、これらの衆生は、不善の五逆・十惡を犯し、いろいろな不善を身につけている。この人は惡業を行っているので、必ず地獄に墮ちて長い間にわたって窮まることがない。命が尽きようとする時、善い師が教えて阿彌陀仏の名を称えさせ、往生することを勧めらるるに遇う。この人はその教え通りに称名念仏して、念ずることに則して往生する)

とある。つまり、下品下生の最下層の五逆・十惡を犯す悪人であっても、称名念仏の行によって浄土に生まれることができるとの解釈で、これは、『觀經』の下品下生段に説かれる念仏と称名との関係(本章第四節九〇頁参照)をうけたものである。それならば、上品上生までの九品すべての凡夫は当然のように浄土往生は叶うはずであることがわかる。そして、一般民衆の誰もが差別なく同様に救済されることを、一般民衆は納得できたはずである。^{註三}右記の和会門は、隋唐時代の諸師の『觀經』の理解に対する善導の反論であるが、九品の唯もがすべて凡夫であり、善悪の凡夫すべてが往生できることを善導が熱心に説いて聞かせることは、称名念仏は正定業であることに対する一般民衆のさらに強い確信につながったのであろう。

ところが、たとえ教化活動において称名念仏が全面に押し出され強調されていたとしても、あくまでもそれは一般民衆が魅力を抱き、意欲的に実践に移していこうとするためになされたことであつた。つまり、それは誰にも共通する効果的な教化のための意図的な方策であつた。もちろんそうして創り出された行体系は、一般民衆にとっては実践的で意義のあるものであつた。一方、善導自身としては、やはり行の裏付けとなり行を支える三心の確立が、より重要な課題であつた

のである。^{註三} その思いがあればこそ、あえて『観経疏』「散善義」最初の上品上生段に、多くの分量をとって三心積を設けたと考えられる。

その第二深心の解釈（九二・九三頁）の中程には、先に「就人立信（人に就いて信を立つ）」として、善導の教義への批判に対する反論の中で、人と立信との関わりを説き、続いて「就行立信（行に就いて信を立つ）」として、行と立信との関わりから五正行について説いている。

深心の解釈の冒頭（本節九二頁）に「言深心者、即是深信之心也。（深心と言ふは、即ち是れ深信の心なり）」とあるように、深心は深信の心、つまり深く信ずる心と定義づけている。その深く信ずる心について説かれる「就行立信」であるから、その「就行立信」の「信」とは深信であり、この深信を確立するために説かれたのが五正行であり、その中にある特別な正定業というわけである。

その内容によると、五正行のいずれも、「一心に専ら（專注して）」行じなければならない、そうした修行は、「心は常に親近して、憶念は斷えず、名づけて無間と爲すなり」とある。この修行によって、阿弥陀仏に親しく近づき、阿弥陀仏への憶念が途絶えることがないような心境に達するのである。そのことを「立信」つまり「深信（深心）を確立する」と解釈したのである。^{註三} そうした実践の上では、「深心」は「一心に専ら」という様相に表れると見たのである。

第六節 助業の意義

それでは、最も行じ易い称名の正定業以外にも、前三後一の助業（読誦・觀察・礼拝・讚歎供養）までも正行として設けた意図は何であったのか。それはやはり行を裏付ける三心に関わることではなからうか。

第二深心の解釈の前にある第一至誠心の解釈の冒頭（前節九二頁）には、「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。（至は眞なり。誠は實なり。一切衆生の身口意業の修する所の解行、必ず須らく眞實心の中に作すべきことを明かさんと欲す）」と説かれる。その内容、至誠心とは眞實心であり、身口意の三業が修める「解行」（安心と起行、すなわち信仰と実践^{註四}）には、必ずその眞實心（至誠心）という心構えがなくてはならないということである。そこで続く至誠心の解釈の中から三業の内容を拾ってみると、（傍線は筆者による）

眞實心中口業讚歎彼阿彌陀佛及依正二報。（大正蔵三七、二七一頁上）

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。（同右）

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。（同右）

眞實心中の口業に彼の阿彌陀佛及び依正二報を讚歎す。

眞實心中の身業に合掌禮敬し四事等もて彼の阿彌陀佛及び依正二報を供養す。

眞實心中の意業に彼の阿彌陀佛及び依正二報を思想觀察憶念し目前に現するが如くす。

とある。この至誠心の解釈の三業（傍線の語句）と五正行の助業とを比較してみると、助業には含まれる「誦誦」^{註三五}が至誠心の解釈の三業にはないという違いがあり、また次第順序は異なる。しかし、両者の三業の内容はほぼ同じである。すなわち、五正行の助業である身・口・意の三業は、絶えず至誠心を具えて実践されなければならないと、五正行の前提条件が示されているのである。

そのことは、善導の『往生礼讚』における五念門行と三心との関係からも裏付けられる。このことについては先にも論じた（本論文第二章第四節参照）が、五念門の三業の礼拝・讚歎・觀察は、三心の第一心である至誠心と合して修行されるべきことが説かれていた。^{註六}

これらのことを考え合わせると、三業の修行には絶えず至誠心が具わるべきという考え方のあることがわかる。逆に言えば、至誠心の確立のためには、礼拝・讚歎・觀察などの三業を眞實心の中で行すべきであるという善導のねらいがあった。したがって、前三後一の助業を加えて説くことで、至誠心の確立も図ったと考えられる。

深信（深心）の確立のための五正行は、称名（正定業）を中心として深心積の中で説かれてはいるが、至誠心を具して実践されるべき助業もそこに加えることで、至誠心を呼び起こし、その確立を図ることも視野に入れられていた。

善導が強く目指すのは三心の確立である。それでは三心の第三廻向發願心については、善導は五正行のどこで確立を図ろうとしたのか。それについて、『觀經疏』「玄義分」にある称名念仏として称える「南無阿彌陀仏」の六字に対する善導独自の解釈（いわゆる六字釋）に注目したい。それは次のようなものである。

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、亦是發願廻向之義。言阿彌陀佛者即是其行。以斯義故必得往生。（大正藏三七、一五〇頁上・中）

今、此の觀經の中の十聲の稱佛、即ち十願・十行有りて具足す。云何が具足する。南無と言ふは即ち是れ歸命なり、亦た是れ發願廻向の義なり。阿彌陀佛と言ふは即ち是れ其の行なり。斯の義を以ての故に必ず往生を得。（今この『觀經』の中に説かれる十遍の称名念仏には、すなわち十願と十行が具わっている。どのように具わっているか。「南無」というのは、すなわちこれは「歸命」であり、またそれには「發願廻向」の意味がある。「阿彌陀仏」というのは、すなわちこれはその「發願廻向」の意味を表す行である。この願と行とが具わっているとい

う意味から、必ず往生ができる)

つまり、この「南無」と称えることで、廻向発願心が具わってくるということである。そして、「南無阿弥陀仏」と称えることで、深心はもちろん廻向発願心の確立も図られるのである。善導は、五正行を行わずることにより、深心とともに、至誠心、廻向発願心も自ずと具わってくることを目指したのである。

このように、善導は、五正行すべてを修めることで、三心すべてが確立されることを目指したことがわかるのである。

第七節 まとめ

善導の教化活動において、一般民衆に絶えず呼び掛けたことは、浄土往生のための行はいかにあるべきかということであった。そこで、「彼の仏の願に順ずるが故に」(本章第四節九〇頁参照)という本願に対する絶対的な信仰のもと、「若し念ずること能はざれば、應に歸命無量壽佛を稱すべし」という『観経』における経証(本章第四節九〇頁参照)を得て、機根の劣る一般民衆にとって最も相応しい易行は称名念仏であるという考えを推し進めた。そして、世親、曇鸞から受け継いできて、『往生礼讃』に示した「五念門」の行体系を基に、『観経疏』「散善義」にある深心の解釈において新たに「五正行」という往生行の体系を組み直した。その結果、称名を中心とする一般民衆に最適な行体系を構築できたのである。

それでも、善導自身の心の底には、『観経』に説かれる三心は行の裏付けとして絶えず具わるべきであるという揺るがぬ信念があった。そのため、深信(深心)を確立するための行体系を示す中にも、三心すべての確立を図った。その苦慮の結果が、五正行という形に表れたと考えられる。称名に対する扱いから正定業と助業という呼称がなされたが、前三後一の助業は、結果として正定業を助成することにはなるが、助業は主に至誠心の確立を図る分担を果たすことで、三心すべての確立の助勢をすることを考えるべきである。

善導は、至誠心を真実の心と解し、真実の心は深心の解釈の中にある一つの内容でもある。また、廻向発願心を願生の心と解し、これも深心から導き出される一つの内容でもある。結局、三心は深心に帰一する(本論文第二章第四節五〇頁参照)。したがって、三心それぞれの確立のためには正定業も助業も担う役割があり、三心の深心への帰一のため、正定業も助業も必要不可欠な存在であると言える。

善導の求道生活は、『観念本門』を出発点として『往生礼讃』と『法事讃』を経過し、ついに、

『観経疏』まで至ったと言える。『観経疏』の著述によって、新たに構築した五正行の体系を書き記すことで、善導は自身のための往生行の確かめを図った。そのとき、称名は正定業であるという確信はあった。しかし、一般民衆はさておき、自分自身にとって欠けてはならないもの、つまり信心は具わっているか否かの重大な課題があった。善導にとって信心の確立への道こそが求められるべき道であることが、それまでの善導の求道生活で得た結論であったと考えられる。善導のその思いが、あの三心に関する多くの記録を書かせたのであろう。

そして、三心(信心)の確立のための行として、いろいろ考えをめぐらし、体系化するため苦心惨憺したであろうことが想像できる。ただ一般民衆に対しては、一貫して易行道である称名を正定業として前面に出し説示したと推測する。

ところで、善導の日常の行における厳しい懺悔の実践が著作の中に記されている。この懺悔と称名とに関する注目すべき点について、次の第五章で考察していこうと思う。

註

一 藤田宏達『人類の知的遺産 18 善導』(講談社、昭和六〇年)一一七頁では、「善導はこの五正行説によって、称名念仏を主とし、他のすべての行を従とする実践体系を構築し、称名念仏こそが浄土往生の中心的な実践法であることを樹立したということができよう」と述べられ、助業は「従」と表現されている。

二 大原性実『善導教学の研究』(永田文昌堂、昭和四十九年)二〇七頁。

三 星野英紀「宗教儀礼の保守性と創造性」(『仏教儀礼―その理念と実践―』日本仏教学会編、平楽寺書店、一九七八年)四三五頁にも、文化人類学、社会人類学における機能主義について触れ、宗教儀礼の研究においても、「儀礼の真の理解はそれがおこなわれる背景を考慮に入れなければならない」「宗教儀礼や習俗は、それを執行する人びとにとっては非常に重要な意味を有している」と指摘されている。五正行のそれぞれについても、善導の熟考の結果、大きな意義をもって生み出されたものと考えられる。

四 悌実圓「善導大師の行業論―浄土教儀礼論の源流―」(『浄土教学の諸問題』下巻、永田文昌堂、一九九八年)一四二頁。

五 岡崎秀麿「善導浄土教における往生行体系の研究―五正行説を中心として―」(龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二九集、二〇〇七年)三〇・三一頁。

六 これは、左記の『観経疏』『定善義』第九真身觀で善導が三縁を解釈する内容に関わっている。

見である。

問曰、備修衆行、但能廻向皆得往生。何以佛光普照唯攝念佛者。有何意也。答曰、此有三義。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。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。(大正藏三七、二六八頁上)

問ひて曰く、備さに衆行を修して、但だ能く廻向すれば皆、往生を得。何を以てか佛光、普く照らすに唯だ念佛の者のみを攝する。何の意か有るや。答へて曰く、此に三義有り。一には親縁を明かす。衆生、行を起こして、口に常に佛を稱すれば、佛、即ち之を聞く。身に常に佛を禮敬すれば、佛、即ち之を見る。心に常に佛を念すれば、佛、即ち之を知る。衆生、佛を憶念すれば、佛、亦た衆生を憶念す。彼此の三業、相ひ捨離せず。故に親縁と名づくなり。二には近縁を明かす。衆生、佛を見んと願すれば、佛、即ち念に應じて現に目前に在り。故に近縁と名づくなり。三には増上縁を明かす。衆生、稱念すれば、即ち多劫の罪を除く。故に終へんと欲する時、佛、衆生と自ら來りて迎接す。諸々の邪業繫、能く礙る者無し。故に増上縁と名づくなり。(問うて言うには、「いろいろの行を修め、ただその善行を廻向すれば、皆が往生できる。阿弥陀仏の光はあまねく照らすのに、どうしてただ念仏する者だけを攝取するのか。どんな意味があるのか」と。答えて言うには、「これには三つの意味があるのだ。一つは、親縁を明らかにする。衆生が修行するに、口に常に称名念仏すれば、阿弥陀仏はすなわちその声を聞く。身に常に阿弥陀仏を礼拝恭敬すれば、阿弥陀仏はすなわちこれを見る。心に常に阿弥陀仏を念すれば、阿弥陀仏はすなわちこれを知る。衆生が阿弥陀仏を憶念すれば、阿弥陀仏はまた衆生を憶念する。阿弥陀仏と衆生の身・口・意の三業は、相応じて離れない。だから親縁と名づける。二つは、近縁を明らかにする。衆生が阿弥陀仏を見ようと思えば、阿弥陀仏はすなわちその思いに応じて目前にいる。だから近縁と名づける。三つは、増上縁を明らかにする。衆生が称名念仏すれば、すなわち長い間の罪が除かれる。命が尽きようとする時、阿弥陀仏は、聖衆とともに自ら來て衆生を迎え引接する。いろいろな邪業によって繋ぎ止めるものも、それを遮ることはできない。だから増上縁と名づける」と)

七 註四所掲悌論文一三九・一四〇頁。

八 善導が光明寺以外の寺ともつながりがあったことは、次の(一)・(二)・(三)の諸記録からわかる。

(佛敎大学善導敎学研究会編『善導敎学の研究』東洋文化出版、昭和五十五年、附録二「善導

伝に関する資料」。佐藤成順『善導の宗教―中国仏教の革新―』浄土選書34（浄土宗出版、二〇〇六年）五四〜五七頁。註二所掲大原本、二七〜三四頁。以上参照）

(一) 終南山悟真寺。

後遁迹終南悟真寺未逾數載觀想忘疾已成深妙。便於定中備觀寶閣瑤池金座宛在目前涕洒交流舉身投地。既獲勝定隨方利物。初聞綽禪師晉陽開闡欲不遠千里從而問津。〔新修往生伝〕（善道伝）、大正藏八三、一五八頁下）

後に終南悟真寺に遁迹し、未だ數載逾えず、觀想に疾を忘れ、已に深妙を成ず。便ち定中に於いて備に寶閣・瑤池・金座を觀、宛も目前に在り、涕洒、交々流れ、身を舉げ地に投ず。既に勝定を獲、方に隨ひ物を利す。初めて綽禪師の晉陽にて開闡するを聞き、千里を遠しとせず從ひて津を問はんと欲す。

(二) 慈恩寺。

唐慈恩寺善導禪師塔碑 僧義成撰 李振方正書 永隆二年 京兆金石錄 〔寶刻叢編〕卷七、長安縣

唐慈恩寺善導和尚塔銘 僧志遇撰并書 大中五年 京兆金石錄 〔寶刻叢編〕卷七、長安縣

(三) 實際寺。

河洛上都龍門之陽 大盧舍那像龕記

勅檢校僧西京實際寺善道禪師 〔金石萃編〕卷七三

九 山崎宏『中国仏教・文化史の研究』（法藏館、一九八一年）二二五・二二六頁。

一〇 道端良秀『中国仏教史全集』第二卷（書苑、一九八五年）第二章第一節「浄土教徒の精神生活」参照。

一一 前註所掲道端書第二章第二節「仏教徒の民衆教化」、同『中国仏教史全集』第三卷第一章「仏教の中国的展開」及び鎌田茂雄『中国仏教史』（岩波全書、一九七九年）第三部第十章第三節「仏教の社会的發展」参照。

一二 齊藤隆信『新アジア仏教史07 中国Ⅱ 隋唐 興隆・發展する仏教』（佼成出版社、二〇一〇年）第4章第二節「唐代の礼讚儀礼にみる民衆浄土教」二二〇・二二二頁。

一三 齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究―善導と法照の讚偈の律動を中心として―』（法藏館、二〇一五年）四九四頁。

一四 置き換えている箇所を次に掲げる（原文中の傍点は筆者が付した）。

(1) 『觀經』下品下生段の「十念」・「念念」を「十声」・「声声」に置き換えている箇所。

① 錯引下品下生十聲稱佛與此相似。〔觀經疏〕「玄義分」、大正藏三七、二四九頁下)

錯りて下品下生の十聲の稱佛を引きて此と相似せしめ。

② 今此觀經中十聲稱佛即有十願十行具足。〔觀經疏〕「玄義分」、大正藏三七、二五〇頁上)

今、此の觀經の中の十聲の稱佛、即ち十願十行有りて具足す。

③ 又如下品下生人、一生具造五逆極重之罪。經歷地獄受苦無窮。罪人得病欲死、遇善知識教稱彌陀佛名十聲、於聲聲中除滅八十憶劫生死重罪。〔觀念法門〕、大正藏四七、一五頁上)

又、下品下生の人の如きは、一生具さに五逆極重の罪を造る。地獄を経歷して苦を受くること窮まり無し。罪人、病を得て死せんと欲するに、善知識の教へて彌陀佛の名を稱すること十聲せしむるに遇ふ。聲聲の中に於いて八十憶劫の生死の重罪を除滅す。

④ 七明念數多少聲聲無間。八明除罪多劫。〔觀經疏〕「散善義」、大正藏三七、二七七頁中)

七には念數の多少と聲聲の間無きことを明かす。八には罪を除くこと多劫なるを明かす。

(2) 『無量壽經』第十八願文の「十念」を「十声」に置き換えている箇所。

① 又如無量壽經云、若我成佛、十方衆生稱我名號下至十聲。若不生者不取正覺。〔往生禮讚〕、大正藏四七、四四七頁下)

又、無量壽經に云ふが如し、若し我、佛を成ぜんに、十方の衆生、我が名號を稱して、下十聲に至らん。若し生まれずんば正覺を取らじ。

② 即如無量壽經四十八願中說、佛言若我成佛、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。〔觀念法門〕、大正藏四七、二七頁上)

即ち無量壽經の四十八願の中に説くが如し、佛言はく、若し我、佛を成ぜんに、十方の衆生、我が國に生まれんと願ひ、我が名字を稱して、下十聲に至らん。我が願力に乗じて、若し生まれずんば正覺を取らじ。

一五 註一所掲藤田書一一三〜一一六頁参照。

一六 『觀經』の科文を、藤田宏達『浄土三部經の研究』(岩波書店、二〇〇七年)二二六頁を参考にして示す。

『佛說觀無量壽佛經』(大正藏二一、三四〇頁下)

一 王宮会

(一) 序分

1 証信序(三四〇頁下二九行「如是我聞」)

2 發起序

- (1) 化前序 (三四〇頁下二九行「一時佛」)
- (2) 禁父緣 (三四一頁上二・三行「爾時王舍大城」)
- (3) 禁母緣 (三四一頁上一四行「時阿闍世」)
- (4) 厭苦緣 (三四一頁中二行「時韋提希」)
- (5) 欣淨緣 (三四一頁中一六行「唯願世尊」)
- (6) 散善踰行緣 (三四一頁下一行「爾時世尊」)
- (7) 定善示觀緣 (三四一頁下一五行「佛告阿難及韋提希」)

(二) 正宗分

1 定善

- (1) 日想觀 (三四一頁下二七・二八行「佛告韋提希」)
- (2) 水想觀 (三四二頁上六行「次作水想」)
- (3) 地想觀 (三四二頁上一九行「此想成時」)
- (4) 寶樹觀 (三四二頁中一行「佛告阿難及韋提希」)
- (5) 寶池觀 (三四二頁中二三行「佛告阿難及韋提希」)
- (6) 寶椽觀 (三四二頁下六行「佛告阿難及韋提希」)
- (7) 華座觀 (三四二頁下一四行「佛告阿難及韋提希」)
- (8) 像觀 (三四三頁上一八行「佛告阿難及韋提希」)
- (9) 真身觀 (三四三頁中一行「佛告阿難及韋提希」)
- (10) 觀音觀 (三四三頁下一行「佛告阿難及韋提希」)
- (11) 勢至觀 (三四四頁上一八行「佛告阿難及韋提希」)
- (12) 普觀 (三四四頁中一四行「見此事時」)
- (13) 雜想觀 (三四四頁中二五行「佛告阿難及韋提希」)

2 散善

- (1) 上輩觀
- ① 上品上生段 (三四四頁下九行「佛告阿難及韋提希」)
- ② 上品中生段 (三四五頁上四・五行「上品中生者」)
- ③ 上品下生段 (三四五頁上二二行「上品下生者」)
- (2) 中輩觀
- ① 中品上生段 (三四五頁中八行「佛告阿難及韋提希」)

- ② 中品中生段（三四五頁中一八・一九行「中品中生者」）
- ③ 中品下生段（三四五頁下一行「中品下生者」）

(3) 下輩觀

- ① 下品上生段（三四五頁下一〇行「佛告阿難及韋提希」）
- ② 下品中生段（三四五頁下二六・二七行「佛告阿難及韋提希」）
- ③ 下品下生段（三四六頁上一二行「佛告阿難及韋提希」）
- (三) 得益分（三四六頁上一二七行「爾時世尊」）
- (四) 流通分（三四六頁中五行「爾時阿難」）

二 耆闍会

耆闍分（三四六頁中一八行「爾時世尊」）

一七 『往生礼讚』前序においても三心が簡潔に解釈されている（本論文第二章第四節四九頁参照）。山口聖典研究会編『觀經疏ノート』（永田文昌堂、二〇〇二年）を参考にして『觀經疏』四卷の構成を示す。

『觀經玄義分卷第一』（大正藏三七、二四五頁下）

歸三宝偈

- 一、序題門
- 二、釈名門
- 三、宗旨門
- 四、説人門
- 五、定散門
- 六、和会門
 - (一) 諸師九品義
 - (二) 道理破
 - (三) 辺対破
 - (四) 出文顕証
 - (五) 別時意会通
 - (六) 二乗種不生会通

七、得益門

結語

『觀經序分義卷第二』（大正藏三七、二五一頁下）

科段料簡

- 一、証信序
- 二、發起序
- (一) 化前序
- (二) 禁父緣
- (三) 禁母緣
- (四) 厭苦緣
- (五) 欣淨緣
- (六) 散善踰行緣
- (七) 定善示觀緣

『觀經正宗分定善義卷第三』（大正藏三七、二六一頁中）

- 一、日觀
- 二、水觀
- 三、地觀
- 四、寶樹觀
- 五、寶池觀
- 六、寶樓觀
- 七、華座觀
- 八、像觀
- 九、真身觀
- 十、觀音觀
- 十一、勢至觀
- 十二、普觀
- 十三、雜想觀

總結

『觀經正宗分散善義卷第四』（大正藏三七、二七〇頁中）

總說

- 一、三福積

二、九品積

(一) 上輩積

○ 上品上生段

・第一至誠心積

・第二深心積

・第三廻向発願心積

○ 上品中生段

○ 上品下生段

(二) 中輩積

○ 中品上生段

○ 中品中生段

○ 中品下生段

(三) 下輩積

○ 下品上生段

○ 下品中生段

○ 下品下生段

三、得益分

四、流通分

五、耆闍会

総結

請証

一八 藤原凌雪「善導の三心積について―その動機と帰趣―」(『印度学仏教学研究』一六(一)、一九六七年) 参照。

一九 前註所掲藤原論文九一頁には、「迫力が充滿している」とか「その氣迫には並々ならぬものが感ぜられる」とある。また、註一六所掲藤田書二一七頁には、「善導は『観経疏』においてこの三心に対して詳細な解釈を行っている。その分量は「散善義」全体の三分の一近くもあり、善導がいかにか三心を重視したかが窺われる」とある。

二〇 藤田宏達『観無量寿経講究』(真宗大谷派宗務所出版部、一九八五年)一一一―一一九頁参照。

二一 前註所掲書一一八頁（註一所掲書一〇九頁に同内容記載）で藤田氏が指摘されるところの「絶対に肯定すべきものはあっても、絶対に否定されるべきものは存在しないという中国人の思惟方法」（中村元『東洋人の思惟方法2』、春秋社、一九六一年、二二二〜二二四頁参照）から推測するに、この思惟方法が、一般民衆の誰もが差別なく同様に救済されると納得することを招いたのかもしれない。

二二 竹中信常『佛教―心理と儀礼―』（山喜房佛書林、一九七九年）には次のような意見が述べられている。

「信仰というものは流動的なものである。常に、不断に、後退の危機にさらされているものなのである。（註 松濤誠廉「仏教における信の地位」、『日本仏教学年報』二十八号、五十一頁以下）不退転位に入るとは至難である。かかる信仰の逆転の歯止めをなすものが宗教的行である。行は前進と同時に維持でもある。一たび得た信仰は保持せねばならぬ。そのためには常に、不断に、おのれの心を一つのものに止めておかねばならぬ。懸念せねばならぬ。行動的行も大切だが、その行の裏附けとなり支えとなる具体的思念が不可欠である」（一七八頁）

二三 坪井俊映「善導浄土教における五正行説組成の意図と法念の受容」（『浄土教の研究』石田充之博士古希記念論文集刊行会、一九八二年、永田文昌堂）二三一頁参照。

二四 中村元『佛教語大辞典』（東京書籍、一九九一年）上巻の「解行」の項の⑥には、「浄土教において安心と起行、すなわち信仰と実践をいう」とある。

二五 至誠心積では読誦については説かれていないが、善導の他の著書においては往生行として読誦も重んじている。また各種の善導の伝記によると、『阿弥陀』の写経を盛んに行ったことが記されている。善導には読誦を重視する姿勢があった。註二三所掲坪井論文参照。

二六 藤堂恭俊「善導大師編著になる『往生礼讃』所説の五念門攷」（『浄土学』大正大学浄土学研究会、一九七七年）八五頁参照。

第五章 懺悔から信知の称名へ

第一節 まえがき

善導の『往生礼讃』には、浄土往生のために実践すべき六時（日没・初夜・中夜・後夜・晨朝・日中）の行儀が説かれる。その前序で述べられる安心・起行・作業からは、善導の思想内容を窺い知ることができる。

作業とは行の実践の際の心構えであるが、それが「四修法」として説明されている。この中の「無間修」には、

三者無間修。所謂相續恭敬禮拜、稱名讚歎、憶念觀察、廻向發願^{註※}。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。（大正藏四七、四三九頁上。註※『往生礼讃』大正藏四七、四三八頁中〜四四八頁上の表記は「回」とあるが、『往生礼讃』が全文収録されている智昇『集諸經禮懺儀卷下』大正藏四七、四六六頁上〜四七四頁下の表記「廻」を採用する。以下同じ）

三には無間修なり。所謂、相續して恭敬禮拜し、稱名讚歎し、憶念觀察し、廻向發願^{註※}す。心心相續して餘業を以て來し間^まへず。故に無間修と名づく。又た貪瞋煩惱を以て來し間へず、隨犯隨懺して、念を隔て時を隔て日を隔てしめず、常に清淨ならしむるを、亦た無間修と名づく。畢命を期と爲して、誓ひて中止せざる、即ち是れ長時修なり。（三には無間修である。すなわち途絶えることなく恭敬・礼拝し、称名・讚歎し、憶念・觀察し、廻向・發願する。これらの行だけを思って次々と実践し続け、他の行を交えることをしない。だから無間修と名づける。また食欲や怒り怨みなどの煩惱に遮られることもなく、罪を犯したならば直ちに懺悔して、迷うことなく、時を隔てず、日を隔てず、常に清らかな思いでもって行ずることもまた無間修と名づける。命の終わる時までを一期として誓って中止しない。すなわちこれが長時修である）

とある。それによれば「隨犯隨懺」「常使清淨」と、煩惱などによって罪を犯すたびにすぐに懺悔すべきことや、滅罪によっていつも清淨であるべきことを説いている。この教えが後述する六時の礼讃に加えられた三種の懺悔に繋がるのであろう。特にその最後の日中讃に説かれる三品の懺悔では、極めて厳しい様子が示されている。とりわけ上品の懺悔には、凄まじいまでの激しさが感じられるのである。次の通りである。

上品懺悔者、身毛孔中血流、眼中血出者、名上品懺悔。(大正蔵四七、四四七頁上)

上品の懺悔とは、身の毛孔の中より血流れ、眼の中より血出づるをば、上品の懺悔と名づく。
(上品の懺悔というのは、身体の毛穴の中から血が流れ、眼の中から血が流れ出るくらいのものを上品の懺悔と名づけるのである)

善導は『往生礼讃』において、これほどまでに懺悔を強調して、その姿勢は他の善導の著書の中にも見られる。例えば『観念法門』には、

發露懺悔一生已來身口意業所造衆罪。(大正蔵四七、二四頁中)

一生より已來、身口意業の造る所の衆罪を發露懺悔せよ。(一生の間に、身・口・意の三業で造った多くの罪をあらわに告白し許しを請え)

とあり、他の数箇所ですpecificな懺悔の方法が説き示される。また『法事讃』には、

今勸道場時衆等。發露懺悔罪無窮。(大正蔵四七、四二八頁中)

今道場の時衆等に勸む。罪の無窮なるを發露懺悔せよ。(今、道場に集まっている人々に勧めらる。罪の窮まりないことをあらわに告白し許しを請え)

とある他、各種の懺悔文が示される。

ところが、『般舟讃』においては、冒頭で、

敬白一切往生知識等。大須慚愧。(大正蔵四七、四四八頁上)

敬って一切の往生の知識等に白す。大いに須らく慚愧すべし。(つつしんですべての往生を願う同行の人々に申しあげる。大いに自らの罪を恥じなくてはならない)

とあり、また末尾では、

常懷慚愧仰謝佛恩。應知。(大正蔵四七、四五六頁上)

常に慚愧を懷きて仰いで佛恩を謝せ。應に知るべし。(いつも自らの罪を恥じ、仏を仰いで仏の恩に感謝せよ。まさに承知していなければならない)

とあって、「懺悔」ではなく「慚愧」の強調で始まり「慚愧」の強調で終わる内容となっている。^{註三}『般舟讃』における懺悔に関する言葉の使われ方が、それまでの著作とは異なっているように思われる。つまり、『般舟讃』著作の時点では、懺悔に対する善導の思いが変わっていて、「懺悔」という言葉では表すことができない新しい思いが生まれていたのであろうか。

善導の懺悔思想についての福原隆善氏の研究の中に、この善導の五部九卷の著作における懺悔や懺悔に類する言葉の使い方の調査結果がある。それによると、「懺悔」と「慚愧」の言葉が使われる回数は後の表ようになる(福原氏は他の言葉の調査結果も示されているがここでは省く)。

その結果、『観経疏』と『般舟讚』では「懺悔」が極端に少ないことがわかる。「慚愧」については、『法事讚』に比較的多く使われるが、他の著作間ではあまり差はないように思われる。他の言葉についてもほとんど差はないことが福原氏の調査結果からわかる。もちろん、これは著作それぞれの内容の性質や量の違いによることかもしれないが、善導が意図的に「懺悔」の使用を避けたかもしれない。

『般舟讚』	『観経疏』					『往生礼讚』	『法事讚』	『観念法門』	『懺悔』	『慚愧』			
	「散善義」	0回	2回	3回	4回						0回	2回	0回
	「定善義」	5回	2回	0回	4回						32回	45回	16回
	「序分義」	4回	0回	3回	4回						32回	45回	16回
	「玄義分」	0回	3回	4回	0回						32回	45回	16回

福原氏は、懺悔と念仏との関係について触れられ、『般舟讚』のみにある懺悔と称名との直接の関係を示す「念念稱名常懺悔」（大正蔵四七、四五二頁中）というただ一つの句について、『般舟讚』にあるただ一回の使用例をもって善導における懺悔の位置づけをするには多少の問題が残るのではないだろうか。『般舟讚』の場合は特異なもの^{註四}と見られている。

この「念念稱名常懺悔」は、「念念の稱名は常の懺悔なり」と訓読すれば、称名と懺悔は重なることになるが、「念念に稱名して常に懺悔す」と訓読すれば、称名と懺悔は並列するものとなり、両者の意義も異なってくる。^{註五}このことも合わせて、善導における懺悔思想について、そして懺悔と称名との関係についても考察していきたい。特に『観経疏』・『般舟讚』と他の著書との比較から、善導の懺悔に対する思いの変遷が探れるのではないかと考える。

第二節 懺悔思想の歴史

平川彰氏の研究^{註六}によれば、仏典における「懺悔」という訳語の最初の使用については定かではないが、かなり古くから使われていたようである。そして例えば、現在では偽経とされる『梵網經』下巻には、

若佛子、佛滅度後、欲以好心受菩薩戒時、於佛菩薩形像前自誓受戒、當七日佛前懺悔。得見好相便得戒。(大正藏二四、一〇〇六頁下、註※・校勘記により「心」を「以」とする)

若し佛子、佛滅度の後、好心を以て菩薩戒を受けんと欲する時、佛・菩薩の形像の前に於いて自ら誓ひて受戒し、當に七日、佛前に懺悔すべし。好相を見ることを得なば便ち戒を得。

(おまえ仏弟子よ、釈尊の入滅の後、よい心がけでもって菩薩戒を受けようと思つた時には、仏や菩薩の像の前で自ら誓いを立てて受戒をし、七日間仏前で懺悔をすべきである。仏や菩薩の姿を見ることができたならば、すぐに戒を授かることができる)

とあり、受戒のためには仏前で懺悔すべきであると説かれている。そしてこの懺悔は易しい行ではなさそうである。この『梵網經』は「西紀四五〇年ごろには存在していたであろう」と推測^{註七}され、その頃の中国で、受戒の前の自身の滅罪や浄化のために発露懺悔する(包み隠さず外に示して懺悔すること)がなされていたことがわかる。

なお、発露懺悔は仏・菩薩に対するものではなく、律蔵における懺悔は、僧伽や衆人、あるいは一人に対する発露懺悔であり、また、律蔵で説かれている懺悔すべき事柄というのは、戒律を犯したということであり、その罪の根源といったものを懺悔の対象とすることはなかった。^{註八}

ところが沢田謙照氏の「初期仏教經典に於る懺悔」についての研究^{註九}によれば、「在家者として、世俗的に、時には非道德的に、非人間的に、本能的欲求の趣くままに生きたその人が、ある契機を得て、人間性としての自覚に還つたその時に、来世に悪趣に転生して苦しむ自らのあり方に気づいて、恐怖・懷疑・不安の深淵につき落され、そういう限界状況の中で、自らの全存在を懺悔せずにはおれない悶え苦しみの中の懺悔もある。律蔵に説かれる懺悔が、犯戒という行為の懺悔に於て滅罪の可能性を見こしたそれであるのに対し、在家者における懺悔は、行為そのものへの懺悔というよりも、行為者そのものへの懺悔、煩惱への懺悔、懺悔して而も滅罪を見ないところへなされる懺悔という性格をもっている」と述べられ、さらには、「戒律を破つた者に対して課せられる規制という意味だけをもつ初期出家教団内における懺悔については、比丘・比丘尼にとつて、その場合懺悔は実践の前提、準備段階としての意味しかもたなかつたのであるが、出家、在家を含めた大きな立場に立つ大乘仏教に於ては、随犯随懺的な懺悔でなしに、人間存在そのものを罪業深き者としてとらえる立場からの懺悔が、仏陀釈迦牟尼の在世から隔れば隔るほどに感じ

られて、やがて来る無_レ仏_レの時_一という歴史観と相俟って、必要視されて来るのは当然であろう」と述べられている。ここで述べられている「在家者における懺悔」、つまり凡夫の抱える根源的な罪悪に対する懺悔の思想が、後の時代の善導における懺悔に対する思いを探る手がかりにもなると考える。

ところで、平川彰氏も指摘されているように、曇無讖（生没年三八五〜四三三）^{註一〇}によって訳された『大般涅槃經』（北本、卷一九）には、次のように懺悔による罪の浄化が説かれている。

耆婆答言、善哉善哉、王雖作罪心生重悔而懷慚愧。大王諸佛世尊常說是言。有二白法能救衆生。一慚二愧。慚者自不作罪、愧者不教他作。慚者内自羞恥、愧者發露向人。慚者羞人愧者羞天。是名慚愧。無慚愧者不名爲人。名爲畜生。有慚愧故則能恭敬父母師長、有慚愧故說有父母兄弟姊妹。善哉大王、具有慚愧。大王且聽。臣聞佛說、智者有二。一者不造諸惡。二者作已懺悔。愚者亦二。一者作罪。二者覆藏。雖先作惡後能發露。悔已慚愧更不敢作。猶如濁水置之明珠、以珠威力水即爲清、如烟雲除月則清明、作惡能悔亦復如是。王若懺悔懷慚愧者、罪即除滅清淨如本。（大正藏二二、四七七頁中・下）

耆婆、答へて言はく、「善いかな善いかな、王、罪を作ると雖も、心に重悔を生じて慚愧を懷く。大王、諸佛世尊は常に是の言を説く。『二つの白法有りて能く衆生を救ふ。一には慚、二には愧。慚とは自ら罪を作らず。愧とは他を教へて作らしめず。慚とは内に自ら羞恥し、愧とは發露して人に向かふ。慚とは人に羞ぢ愧とは天に羞づ。是れを慚愧と名づく。慚愧無き者は名づけて人と爲さず。名づけて畜生と爲す。慚愧有るが故に則ち能く父母・師長を恭敬し、慚愧有るが故に父母・兄弟・姊妹有ると説く』善いかな大王、具さに慚愧有り。大王、且く聽け。臣、佛説を聞くに、智者に二有り。一には諸惡を造らず。二には作り已りて懺悔す。愚者にも亦た二あり。一には作罪なり。二には覆藏なり。先に惡を作ると雖も後に能く發露す。悔し已りて慚愧し更に敢て作らず。猶し濁水の之に明珠を置かば、珠の威力を以て水は即ち清と爲るが如く、烟雲、除これば月則ち清明なるが如く、作惡して能く悔すれば亦復た是くの如し。王、若し懺悔して慚愧を懷かば、罪即ち除滅して清淨なること本の如し」（耆婆が答えて言うには、「よろしい、よろしい。大王よ、あなたは罪を作ったが、心では深く懺悔しようとして慚愧の思いがある。大王よ、諸々の仏世尊はいつもこう説いている。『二つの善法があつて衆生が救われている。一つには慚であり、二つには愧である。慚とは自分自身が罪を作らないことであり、愧とは他人を教えて罪を作らせないようにすることである。慚とは心の内で自身を恥じ入り、愧とは人に対して恥ずかしい気持ちを露わにすることであ

る。慚とは人に恥じることで、愧とは天に恥じることである。これらのことを慚愧と呼ぶのである。慚愧の気持ちがない者は人ではない。それらは畜生である。慚愧の気持ちがあるからこそ父母や師長を恭敬するのであり、慚愧の気持ちがあるからこそ父母や兄弟姉妹がいるのである』と。よいか大王よ、あなたは慚愧の気持ちを備えている。大王よ、まあ聞きなさい。私が聞いた仏の説法によれば、智者には二種類ある。一つには悪いことをしない者であり、二つには悪いことをしても後で懺悔する者である。愚者にもまた二種類ある。一つには罪を作る者であり、二つには罪を作つてそれを隠す者である。悪いことをしても後で隠さず告白するように、懺悔をした後では慚愧の心をもって二度と罪を作らないのである。ちょうど濁った水の中に摩尼珠を入れるとその珠の力で水がすぐに澄むようなものである。煙や雲が払われれば月が清く明らかになるように、悪いことをしてもよく懺悔すれば清浄になれるのである。大王よ、懺悔して慚愧の心をもつならば、罪は滅して清浄な状態に戻れるのである(一)

ここには、罪悪を作つても発露懺悔し慚愧を懐けば、滅罪され清浄な状態に戻れると説かれている。そして、「慚とは内に自ら羞恥し、愧とは發露して人に向かふ」という内容から、懺悔と慚愧はほぼ同義のようにも解釈できる。しかし、「悔し已りて慚愧し更に敢て作らず」・「懺悔して慚愧を懐かば」という内容からは、懺悔の後にも慚愧は続く^{註二}と解釈することもできる。いずれにしても、五世紀以降の中国では、發露懺悔によつて罪が滅せられ、清浄な自分に戻れると考えられていたのである(二)。

この懺悔滅罪の思想は、中国浄土教の開祖とされる曇鸞や、その継承者、道綽^{註二}においては、どのように受け取られていたのだろうか。それについては宮井里佳氏の研究がある。

まず曇鸞については、曇鸞の著作『浄土論註』に「懺悔」の語はなく、宮井氏は、「懺悔滅罪の思想は見い出されないと思われる」と述べている。^{註三}またその『浄土論註』巻下に、

若人雖有無量生死之罪濁、聞彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號、投之濁心、念念之中罪滅心淨即得往生。(大正藏四〇、八三九頁上)

若し人、無量の生死の罪濁有り^{註三}と雖も、彼の阿彌陀如來の至極無生の清浄なる寶珠の名號を聞き、之を濁心に投ずれば、念念の中に罪は滅し心は淨く即ち往生を得。(たとえ人が限りない生死輪廻の濁悪の罪を犯したとしても、あの阿彌陀仏の最上無生の清らかな寶珠である名号のいわれを聞き、その宝珠の名号を濁った心の中に投げ入れれば、一念一念のうちに罪は滅せられ、心は清らかになり、ただちに往生することができる)

とあり、「称名滅罪の思想はあり、だからこそ十念による往生を説くのである。しかしそれが懺悔と結びついているところはないようである」という意見である。^{註四}この「念念の中に罪は滅し心は淨く」とある称名滅罪の思想は、往生のための行として説かれたものであるから、この往生行が懺悔にすぐに結びつくものではないであろう。しかし、五世紀以降の中国における、發露懺悔によつて罪が滅せられ、清淨な自分に戻れるといった考えの上では、曇鸞の称名滅罪の思想と懺悔とは通じ合うところがある。^{註一五}

また道綽については、道綽の唯一の著作『安樂集』卷上に、「是故大集月藏經云（是の故に『大集月藏經』に云はく）」として引用する文「第四百五百年、造立塔寺、修福懺悔得堅固。（第四の五百年には、塔寺を造立し、福を修し懺悔すること堅固なるを得）」について、

計今時衆生、即當佛去世後第四五百年。正是懺悔修福應稱佛名號時者。若一念稱阿彌陀佛、即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾。況修常念。即是恒懺悔人也。（大正藏四七、四頁中）

今の時の衆生を計るに、即ち佛の世を去りて後の第四の五百年に當たる。正しく是れ懺悔し福を修して應に佛の名號を稱すべき時の者なり。若し一念に阿彌陀佛を稱すれば、即ち能く八十億劫の生死の罪を除却す。一念既に爾なり。況んや常念を修するをや。即ち是れ恒に懺悔する人なり。（今の時代の衆生について考えるに、今は仏がこの世を去つて第四の五百年間に當たる。まさしく今こそ、懺悔して善行を修め、仏の名号を称えるべき時である。もし一念でも阿彌陀仏の名号を称えれば、すぐに八十億劫の長い間にわたつて迷いの世界に流転しなければならぬという罪を取り除くことができる。一念だけでもそうすることができる。ましてや常に念じ続けるのならば、なおさらである。すなわちこのような人はいつも懺悔する人なのである）

と述べていて、『安樂集』に「懺悔」の語があるのはこの箇所だけである。この箇所について宮井氏は、「称名行による滅罪を懺悔行による滅罪と同等の価値を持つものとして説く」「ここは称名行を宣揚している」と見られている。また、『安樂集』の他の箇所に「懺悔」は見られず、道綽の思想から懺悔実践の意味を見出すことは難しい」と述べられている。^{註一六}

しかし、ここにある「懺悔し福を修して應に佛の名號を稱すべき時」「況んや常念を修するをや。即ち是れ恒に懺悔する人なり」という内容から、称名にはいつもその前か後の段階として懺悔が伴っていたと解釈することもできる。^{註一七}また、「佛の世を去りて後の第四の五百年に當たる」という末法思想が普及するにつれて、^{註一八}懺悔行の必要性が一般的に意識され、懺悔は当然のこととして、^{註一九}あえて説示することはなかったのかもしれない。

曇鸞・道綽においては、時代の趨勢の中で、懺悔滅罪の思想を出家者として当然のように受け入れ、自身も実践に努めたであろう。^{註九}しかし、指導者としての二人の重要な課題は、浄土思想の宣布であり、称名念仏を社会の隅々まで浸透させることであった。そして称名念仏が注目される一方で、当初からの懺悔と滅罪との結びつきは、称名念仏の上にも同様の現象を生じさせていた。^{註一〇}つまり、称名を呪術的な行為にとらえ、称名によって滅罪ができると認めることから、称名と滅罪とが結びついた称名滅罪の思想が生まれてきた。その傾向の中で、曇鸞・道綽は、懺悔についてはあえて前面に出して説く必要はなく、二人の浄土一門の教化活動の上からも、最も重視する称名を解き明かすだけでよかったであろう。

曇鸞と道綽の念仏の思想を継承した善導ではあったが、前述のごとく、善導は懺悔を極めて重視するのである。その様子を善導の著作の中で詳しく見ていきたい。

第三節 善導の懺悔思想

善導の浄土教の教義を説き明かす『観経疏』は、『観経』（大正蔵一一、三四〇頁下～三四六頁中）の注釈書であり、善導が『観経』を中心的な所依の經典としたことは言うまでもない。道綽・善導の時代の仏教界では『観経』がよく流布し、競って研究されたことが知られている。^{註二}その『観経』に説かれる懺悔は次の二例である。

耆婆白言、大王、慎莫害母。王聞此語懺悔求救。（大正蔵一一、三四一頁上）

耆婆、白して言はく、大王、慎みて母を害すること莫れ。王、此の語を聞き懺悔して救けんことを求む。（耆婆が申すには、「大王、母を殺害することだけは慎んでやめられよ」と。王はこの言葉を聞き、懺悔して自分を守ってくれることを求めた）

今向世尊五體投地、求哀懺悔。（大正蔵一一、三四一頁中）

今、世尊に向かひて五體を地に投げ、求哀し懺悔す。（今、世尊に向かい、世尊の前に身を地に投げ出して、哀れみを求めて懺悔する）

『観経』に見られる懺悔はこれだけであるが、懺悔に関する經典が四、五世紀以降の中国で多く訳出され流布されたことで礼懺（懺法）の盛行に拍車をかけ、後に懺法が仏教行事の重要なものとなっていった。^{註三}おそらく善導も少なからずその影響を受け、自身も忠実に実践していたのであろう。善導の『観念法門』・『法事讃』・『往生礼讃』には、宮井氏も指摘されるように、^{註三}道綽とは異なって懺悔重視の姿勢がはっきりと表れ、懺悔滅罪を強調して前面に出して説いている。

まず、善導の最初の著作と目される『観念法門』は（本論文第一章参照）、まだ道綽からの影響

を強く受けている時期の著作であると推測できるが、『觀佛三昧海經』に依拠して示す懺悔の方法などは、かなり厳しいものであった。

時空王佛於夜空中、出聲告四比丘言、汝之所犯名不可救。欲滅罪者、可入我塔中觀我形像至心懺悔。可滅此罪。時四比丘萬事俱捨、一心奉教、入塔於佛像前自撲懺悔、如大山崩。婉轉於地號哭、向佛日夜相續、至死爲期。捨命已後、得生空王佛國。今以此經證、行者等欲懺悔時、亦依此教法門。(大正藏四七、二九頁上・中)

「時に空王佛、夜の空中に於いて、聲を出だし四の比丘に告げて言はく、『汝の犯す所を不可救と名づく。罪を滅せんと欲すれば、我が塔の中に入り我が形像を觀じて至心に懺悔すべし。此の罪を滅すべし』と。時に四の比丘、萬事俱に捨て、一心に教へを奉じて、塔に入り佛像の前に於いて自撲懺悔すること、大山の崩るるが如し。地に婉轉して號哭し、佛に向かひて日夜相續し、死に至るを期と爲す。命を捨てて已後、空王佛の國に生ずることを得」とある。今、此の經を以て證す。行者等、懺悔せんと欲する時、亦た此の教への法門に依れ。(「その時、空王仏は、夜の空中で声を出して四人の比丘に告げて言うには、『おまえたちが犯した罪を不可救と名づける。その罪を滅しようと思うならば、私の塔の中に入り、私をかたどった像を觀想して、心をつくして懺悔すべきである。きっとその罪は滅するであろう』と。その時、四人の比丘は何もかも投げ出して、一心に教への通りに塔に入り、仏像の前で自らを撲ち、ちやうど大山が崩壊するようにして懺悔した。地面に転げ回って号泣し、仏に向かつて死ぬまで日夜継続した。命が尽きた後、空王佛の國に生まれることができた」と經に説いてある。今この經文を証拠とする。修行者たちよ、懺悔しようとする時には、またこの教えに従いなさい)

このように「自撲懺悔」というような極めて過激な懺悔滅罪の方法を示す一方、他の箇所では『觀經』に説かれる称名滅罪についても示している。

一生具造十惡重罪。其人得病欲死、遇善知識教稱彌陀佛一聲、即除滅五十億劫生死重罪。(大正藏四七、二四頁下)

一生具に十惡の重罪を造る。其の人、病を得て死せんと欲するに、善知識の教へて彌陀佛を稱すること一聲せしむるに遇ひて、即ち五十億劫の生死の重罪を除滅す。(一生の間に十惡という重罪を造る。その人は、病氣になって死んでいく時に、よい指導者の教えによって阿彌陀仏の名を一声でも称えると、すぐに五十億劫にわたって生死輪廻するはずの重罪を除く) 一生具造五逆極重之罪、經歷地獄受苦無窮。罪人得病欲死、遇善知識教稱彌陀佛名十聲。於聲

聲中除滅八十億劫生死重罪。(大正藏四七、二五頁上)

一生具に五逆の極重の罪を造り、地獄を経歴して苦を受くること無窮なり。罪人、病を得て死せんと欲するに、善知識の教へて彌陀佛の名を稱すること十聲せしむるに遇ふ。聲聲の中に於いて八十億劫の生死の重罪を除滅す。(一生の間に五逆という極めて重い罪を造り、地獄を経回って、無窮の苦を受ける。罪人は、病気になって死んでいく時に、よい指導者の阿彌陀佛の名を十声称えるという教えに出会う。一声一声称えることで、八十億劫にわたって生死輪廻するはずの重罪を除く)

しかし、これら称名滅罪と先の懺悔滅罪との関係は、『観念法門』には明確に説かれていない。ただ、『観念法門』の段階で「念仏」は「称名」であるという理解が既に確立されているならば、善導においては、称名念仏は懺悔の後にするものという考えがあったことが次の文からわかる。^{註四}

發露懺悔一生已來身口意業所造衆罪。事依實懺悔竟還依法念佛。(大正藏四七、二四頁中)

一生已來、身口意の業の造る所の衆罪を發露懺悔す。事、實に依り懺悔し竟りて、還た法に依りて念佛す。(一生の間に、身口意の三業によって造ってきた多くの罪を發露懺悔する。事実にもとづいて懺悔し終わってから、また教えに従って称名念仏する)

この懺悔の行儀は、『法事讚』においてさらに強調され、浄土往生を願う儀礼の重要な部分を占めている。そして注目すべきは、『観念法門』には全くなかった「慚愧」の語が、『法事讚』には「懺悔」と関連して十例も見られることである(前掲一一〇頁の表参照。『大正藏』所載『法事讚』の筆者の調査では「無慚無愧」も含めると十例になる)。なお、「懺悔」と「慚愧」は同義語とする意見もあるが、^{註三五}筆者は、両者の間には相違点があると考える。^{註三六}

『法事讚』に見られる慚愧と懺悔との関係については上野成観氏の研究がある。^{註三七}上野氏が指摘された箇所も含めて、慚愧と懺悔との関係を示す箇所を掲げたい。

汝不知恩、無有慚愧、受此苦惱。(中略)五逆罪人無慚無愧、造作五逆罪故、臨命終時、十八風刀如鐵火車解截其身。(中略)今聞佛說阿鼻地獄、心驚毛豎。怖懼無量慚愧無量。今對道場凡聖、發露懺悔。願罪消滅永盡無餘。懺悔已。至心歸命禮阿彌陀佛。(大正藏四七、四二九頁中)

汝、恩を知らず、慚愧有ること無く、此の苦惱を受く。(中略)五逆の罪人、無慚無愧にして、五逆罪を造作するが故に、命終の時に臨みて、十八の風刀、鐵火車の如く、其の身を解截す。(中略)今、仏の阿鼻地獄を説くを聞き、心は驚き毛は豎つ。怖懼は無量にして慚愧も無量なり。今、道場の凡聖に對して、發露懺悔す。願はくは、罪は消滅して永く盡き餘無からんことを。懺悔し已はる。心を至して歸命し阿彌陀佛を禮す。(汝は恩を知ることなく、慚愧の

心もないために、この苦惱を受ける。(中略)五逆の罪人は、慚愧の心をもたずに、五逆罪を犯すために、命が終わる時になって、十八の風刀が、鐵火車のように、その身体を切断する。(中略)弟子道場の皆よ、元の身から今の身に至って、今日に至るまでの間に、身口意の三業をほしのままにして、これらの罪を作る。欲望のままに行い多くの罪を作ることとは無量無辺である。今、仏が阿鼻地獄を説くのを聞いて、心は驚き身の毛がよだつた。おそれおのくことは無量で、慚愧の思いも無量である。今、道場の凡夫や聖人に対して發露懺悔する。願うことは、今までの罪が永久に残すところなく消え去ることである。懺悔し終わる。心を至して帰命し阿彌陀仏を礼拝する)

或放逸作、故作、誤作、戲笑作、自作、教他作、隨喜作、無慚愧作、相續作、無間作、邪貪惡貪作。如是等邪姪罪無量無邊。今對道場凡聖、發露懺悔。永盡無餘。懺悔已。至心歸命禮阿彌陀佛。(大正藏四七、四三六頁上)

或いは放逸作、故作、誤作、戲笑作、自作、教他作、隨喜作、無慚愧作、相續作、無間作、邪貪惡貪作なり。是くの如き等の邪姪の罪、無量無邊なり。今、道場の凡聖に對して發露懺悔す。永く盡き餘無し。懺悔し已はる。心を至して歸命し阿彌陀佛を禮す。(あるいは気ままに犯すことも、意図的に犯すことも、誤って犯すことも、戯れで犯すことも、自ら犯すことも、他人に教えて犯させることも、他と一緒に犯すことも、慚愧の心もなく犯すことも、次々と犯すことも、絶え間なく犯すことも、邪に貪り悪く貪り犯すこともある。これらのような邪姪の罪は無量であり無辺である。今、道場の凡夫や聖人に対して發露懺悔する。永い間の罪を残すところなく懺悔し尽くす。懺悔し終わる。心を至して帰命し阿彌陀仏を礼拝する)

このように、人は罪を重ねても慚愧の心がないため様々な苦を受けなければならないことを説いている。たとえ悪を犯しても、慚愧の心をもって懺悔を行うことで罪を滅し、阿彌陀仏に帰依し礼拝して浄土往生を願うことを説くのである。つまり、懺悔に入る前の段階として、慚愧という心のありさまを必要とすることが説かれている。

以上が『法事讚』に見える懺悔(および慚愧)である。次に『往生礼讚』を見ていこう。『法事讚』で盛んに強調された懺悔の行儀は、『往生礼讚』においては浄土往生のための行体系が明示され、そこに含めて説かれている。すなわち、『往生礼讚』の前序には「安心・起行・作業」として善導の体系化された行組織が述べられ、「作業」の中で前述(本章第一節一〇八頁参照)の無間修の行儀における「隨犯隨懺」の懺悔が説示される。

そして前序の末尾では、「要・略・広」の三種の懺悔があることが述べられている。具体的には前序に続く本文の中で、浄土往生を願って唱える讃偈が六時に配されて礼讃の実践内容が示されているが、その中に懺悔文としての偈文や散文が加えられるのである。つまり日没・中夜・日中の各時に「要・略・広」の懺悔文が示されている。^{註六}

さらにその日中時においては、本章第一節で述べたように「上品・中品・下品」の三品の厳しい懺悔についても説かれている。しかし、どんなに徹底した懺悔の行儀であっても、善導が本当に求めている懺悔は、決して形式的なものではなく、真心から行うような懺悔、つまり真摯な心の表徴としての懺悔であった。^{註九} 三品の懺悔の後の真心徹到する懺悔を述べる箇所にそのことが明言されている。次の通りである。

此等三品雖有差別、即是久種解脱分善根人。致使今生敬法重人、不惜身命、乃至小罪、若懺、即能徹法徹髓。能如此懺者、不問久近、所有重障頓皆滅盡。若不如此、縱使日夜十二時急走、衆是無益、若不作者。應知。雖不能流淚流血等、但能真心徹到者、即與上同。(大正藏四七、四四七頁上)

此れ等の三品に差別有りと雖も、即ち是れ久しく解脱分の善根を種うる人なり。今生に法を敬ひ人を重くして、身命を惜しまず、乃ち小罪に至るまで、若し懺すれば、即ち能く法に徹し髓に徹せしむることを致す。能く此くの如く懺すれば、久近を問はず、所有の重障、頓に皆、滅盡す。若し此くの如くならずば、縱使ひ日夜十二時に急に走すとも、衆て是れ益無く、作さざる者の若し。應に知るべし。流涙・流血等に能はずと雖も、但だ能く真心徹到すれば、即ち上と同じ。(これらの三品の懺悔の差はあるが、これらの懺悔ができる者は、将来さとり^{註九}に達するだけの善行を積んだ者である。今生に仏法を敬い、他人を尊重し、身命を賭して精進し、どんな小さな罪であっても、それを懺悔するならば、仏法に徹し、心の底から懺悔すべきである。このように懺悔できれば、昔から今まで積み重ねてきたすべての罪はたちまち消滅する。もしそのような懺悔ができなければ、たとえ一日中大急ぎで懺悔をしたとしても全くその利益はなく、しないのと同じ結果になる。よく心得ておくべきである。涙を流し、血を流すような激しい懺悔でなくても、真実に徹した心でもって行う懺悔であれば、今まで述べてきたような懺悔と同じ利益はある)

このように懺悔の実践は、仏法への絶対的な帰依と、そして「真心徹到」つまり真実に徹した心からなされるべきであると、善導は強く説き聞かせようとした。慚愧・懺悔も含めた往生の行全体の実践における心構えに関しては、すでに前序の中で次のように述べていた。

若欲捨專修雜業者、百時希得一二、千時希得三五。何以故。乃由雜縁亂動失正念故。與佛本願不相應故。與教相違故。不順佛語故。係念不相續故。憶想間斷故。廻願不慙重眞實故。貪瞋諸見煩惱來間斷故。無有慚愧懺悔心故。(大正藏四七、四三九頁中)

若し專を捨てて雜業を修せんと欲する者は、百の時に一二を得ること希にして、千の時に三五を得ること希なり。何を以ての故か。乃ち雜縁亂動するに由りて正念を失するが故なり。佛の本願と相應せざるが故なり。教と相違せるが故なり。佛語に順ぜざるが故なり。係念、相續せざるが故なり。憶想、間斷するが故なり。廻願、慙重眞實ならざるが故なり。貪・瞋・諸見の煩惱、來りて間斷するが故なり。慚愧・懺悔の心有ること無きが故なり。(もし専ら念仏を修することを捨てて雜多な業を修することを思う者は、百人の中で一人か二人が往生できることもまれであり、千人の中でも三人か五人が往生できることもまれである。それはどういうわけか。すなわち、雜多な縁によつて心が散乱し、正しい心持ちになれないからである。阿弥陀仏の本願に相應していないからである。仏の教えと異なるからである。仏の言葉に隨順していないからである。浄土への思いが相續しないかである。仏を思う心が途切れるからである。仏に寄せる思いが懇ろでなく眞実でないからである。貪りや怒りや諸々の煩惱が生じて浄土への思いが途絶えるからである。慚愧・懺悔の心をもてないからである)

この「慚愧懺悔心」(慚愧・懺悔の心)が「眞心徹到」(眞実に徹した心)を指していると考えられる。『法事讚』においては、懺悔に入る前の段階として、慚愧の心を必要とすることが説かれていた(前々頁参照)。慚愧の心は、自己を観察し、自己のありさまを偽りなく如実に認めることにより生まれるものであろう。^{註10}そこには眞実しかないのである。この慚愧の心こそが眞実に徹した心に相当するものである。

眞実に徹した心、すなわち眞実心を意味する言葉に「至心」という語句がある。この「至心」の言葉は讚偈に付け加わる「南無至心帰命」の句で頻繁に使われるが、『往生礼讚』の要懺悔・略懺悔では懺悔文の前後に、広懺悔では懺悔文の後にも必ず述べられることに気づかされる。次の通りである。^{註11}(A・B・Cについては註二八参照。傍線は筆者による)

- A 「要懺悔」 至心懺悔。(懺悔文) 懺悔廻向發願已、至心歸命阿彌陀佛。
- B 「略懺悔」 至心懺悔。(懺悔文) 懺悔已、至心歸命阿彌陀佛。
- B 「略懺悔」 至心勸請。(懺悔文) 勸請已、至心歸命阿彌陀佛。
- B 「略懺悔」 至心隨喜。(懺悔文) 隨喜已、至心歸命阿彌陀佛。
- B 「略懺悔」 至心廻向。(懺悔文) 廻向已、至心歸命阿彌陀佛。

B 「略懺悔」 至心發願。(懺悔文) 發願已、至心歸命阿彌陀佛。

C 「広懺悔」 (懺悔文) 如是等罪永斷相續、更不敢作。懺悔已、至心歸命阿彌陀佛。

これらの「至心」の中でも、特に懺悔文の前に置かれる「至心」は、懺悔の実践で必要とされた慚愧の心つまり真実心を表現していると考えられる。

ところで『往生礼讃』において、これほどくり返し何度も懺悔が強調され、「懺悔」の語句も多数見られるのであるが、「慚愧」の語句が見られるのは、前序の「慚愧懺悔心」の一例と日中讃にある一例(大正蔵四七、四四六頁下)だけである。これは『往生礼讃』においては、「至心」によっても慚愧の心つまり真実心を表現することができたからではないだろうか。

第四節 宗教体験による信知

『往生礼讃』「初夜讃」の一篇に次のような讃偈がある。

自信教人信 難中轉更難 大悲傳普化 眞成報佛恩 願共諸衆生 往生安樂國(大正蔵四七、四四二頁上)

自ら信じ人を教へて信ぜしむること、難きが中に轉た更に難し。大悲もて傳へて普く化するは、眞に佛恩に報ずるを成す。願はくは諸々の衆生と共に、安樂國に往生せん。(自ら仏の教えを信じ、人にも信じさせることは、困難なことの中でもいよいよ更に困難なことである。

しかし、仏の大慈悲心をすべての人々に伝えて教化すれば、眞に仏恩を報ずることが成就できる。願うことは、諸々の衆生と共に、極楽浄土に往生できることである)

この「自信教人信」の姿勢はまさに善導の活動方針そのものであるが、善導の自己に対する宗教上の厳格さは、善導の伝記中の記事からも窺うことができる。善導自身が持戒堅固で真摯な修行僧だからこそ、前述の三品の懺悔のような激烈な懺悔も語ることができたのであり、自らもその実践に努めたのであろう。その姿を人に見せることで、その人を教化し信じさせようとしたのである。自らの信心と実践こそが他を導く力となったのである。

しかし、「難中轉更難」の思いは、善導自身の日々の宗教体験から吐露されたものであろう。「自信教人信」の信念を貫くために、持戒と懺悔そして絶え間ない教化活動が続けるのであるが、善導の中には一つの気づきがあった。それは、『往生礼讃』の本文に入る前にあらかじめ前序で次のように述べられている(本論文第二章第四節四九頁)。

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。(大正蔵四

七、四三八頁下)

これは、浄土往生のための「安心」(心の持ち方)である三心の第二心について述べている。これを「深心」と名づけ、それは真実の信心であると説くものである。この「信知自身是具足煩惱凡夫、善根薄少、流転三界、不出火宅」の表現の中に人間本来の姿を見つけ、これこそ第一に懺悔すべきものであることを善導は「信知」^{註四}していたのである。そしてこれは懺悔によって滅罪し切れるものではないはずであり、まさに「信知」するしかないのである。これが第一の気づきであった。それでも善導は『往生礼讃』の本文においては熱心に懺悔文を説き、日々の生活ではひたすら実践に努めた。なぜなら、そうすることで衆生は真実に気づいてくれるからであり、それが「自信教人信」の方針だからである。

そしてさらに重要なことは、滅罪し切れない凡夫にも浄土往生の道は残されていて、それは阿彌陀仏の「本弘誓願」で誓われる称名によって可能となるということである。しかもたとえ一声の称名であってもかなえられるのである。それが第二の気づきであり、まさに「信知」すべき重要なことであった。

この二つの「信知」は懺悔の実践の中で確実な「深心」となり、また懺悔の結果は「本弘誓願」で誓われた称名を起す力を生むのであろう。『往生礼讃』の後序でそれは次のように確かめられている。^{註三五}

當知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生。(大正蔵四七、四四七頁下)

當に本誓重願は虚しからず、衆生は稱念すれば必ず往生を得と知るべし。(まさに阿彌陀仏の本来の誓願は虚しいものではなく、衆生は称名すれば必ず往生できるということを知らねばならない)

懺悔によって自覚された二種の信知は、懺悔を称名へと移行させ、その称名は往生を決定させる行として「虚しからず」、つまり確かなものであると説かれるのである。『往生礼讃』では懺悔の実践から称名の行へと重点が移行していく途中の段階に位置すると考えられる。この信知を含む三心や称名を中心とする善導の思想体系は善導自身の宗教体験から生み出されたものであり、それは教義書と目される『観経疏』においてまとめられ詳説されていくのである(本論文第二章第六節五七頁、及び第四章第五節九二・九三頁参照)。

『観経疏』『散善義』にある第二深心積の冒頭には、

二者深心。言深心者、即是深信之心也。(大正蔵三七、二七一頁上)

とある。そしてその深信について、

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、無有出離之縁。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。(大正蔵三七、二七一頁上・中)

と、二種の信知と同じ趣旨のこと(二種の深信)が説かれている。そしてこの深信を確立するために説かれたのが五正行である。五正行については、本論文第二章第六節すでに述べたが、再度ここで確認しておく、『観経疏』「散善義」に次のように見える。

次就行立信者、然行有二種。一者正行、二者雜行。言正行者、專依往生經行者、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。(同右、二七二頁上・中)

このように称名は五正行の行体系の中に確実に組み込まれている。しかも称名は正定業として五正行の中心に位置付けられる。また、『往生礼讚』や『法事讚』と比較すると、『観経疏』の中では「懺悔」の語句がごく少数に減っている(本章の前掲の表参照)。これらのことを考え合わせると次のように推測できる。

『往生礼讚』から『観経疏』の段階に至って、懺悔に代わるものとして、易行であり正定業である称名が強く前面に押し出されてきた。そこで滅罪思想についても、懺悔滅罪よりも称名による除罪、つまり称名滅罪に注目したのである。

『観経疏』での称名滅罪の思想は、当然『観経』所説のものを受けている。例えば『観経』の第十六観には、

智者復教合掌叉手稱南無阿彌陀佛。稱佛名故除五十億劫生死之罪。(大正蔵一一、三四五頁下)

智者、復た教へて、合掌・叉手し南無阿彌陀佛を稱せしむ。佛名を稱するが故に五十億劫の生死の罪を除く。

稱佛名故於念念中除八十億劫生死之罪。(同右、三四六頁上)

佛名を稱するが故に念念の中に於いて八十億劫の生死の罪を除く。

と説かれ、それを受けて『観経疏』では、

以稱彌陀名故除罪五百萬劫。(大正蔵三七、二七六頁中)

彌陀の名を稱するを以ての故に罪を除くこと五百萬劫なり。

復教令正念稱名。由心重故即能除罪多劫。(同右、二七六頁中)

復た教へて正念に名を稱せしむ。心重きに由るが故に即ち能く罪を除くこと多劫なり。

六明善友知苦失念轉教口稱彌陀名號。七明念數多少聲聲無間。八明除罪多劫。(同右、二七七頁中)

六には善友、苦しみて失念すと知りて、教を轉じて口に彌陀の名號を稱せしむることを明かす。七には念數の多少と聲聲の無間なることを明かす。八には罪を除くこと多劫なることを明かす。

と称名滅罪を解説している。

なお『觀經疏』「玄義分」では、

證定爲凡夫不爲聖人。(大正藏三七、二四七頁下)

定めて凡夫の爲にして聖人の爲にせざるを證す。

と、『觀經』は凡夫往生のための教えであるという善導独自の立場が明確に示されている。

以上をまとめると、善導は、懺悔を起点とする宗教体験の中で得られた信知の態度が、深心つまり真実の信心を生み、その信心は称名の継続によってますます堅固に確立されていくと考えた。そこには、善導自身の体験が反映していると思われる。『觀經疏』ではその信行一体の関係が教義体系の中で明示されているのである。

このように懺悔による信知を根源とし称名行によって確立された信心を、善導は讚偈の形で率直に表明し撰集した。それが『般舟讚』ではないかと筆者は考えている。次節では、この『般舟讚』について見ていきたい。

第五節 『般舟讚』に見える懺悔と称名

本論文でくり返し述べてきたように、善導の五部九卷の著作の撰述年代については不明な点が多いが、『般舟讚』について言うと、師の道綽の入滅後に善導が長安に赴き布教活動を始めるとともに『般舟讚』も著作されたとすると、六四五年以降、善導が六十九歳で入滅する六八一年までの間に著されたことになる。

善導の著作の写本で西域出土のものがいくつかある。まず『法事讚』であるが、大谷探検隊によって敦煌で入手されたもので、巻首を欠損する上巻のみの写本である。次に『往生礼讚』であるが、現行本の全体に相当する写本は見つかっていないが、敦煌出土のペリオ本三八四一、スタイン本二五五三、二五七九、北京図書館本八三五〇など、写本の残簡と見られるものがある。また、唐の法照の『浄土五会念仏誦經觀行儀』(大正藏八五)の写本(ペリオ本二〇六六、二九六三)には、『往生礼讚』からの抄出文が見られる。さらには、大谷探検隊が吐魯番付近で発見した『往

生礼讚』の写本の断簡がある。^{註三六}

中国における善導の著作の引用としては、『往生礼讚』が八世紀前半の智昇の『集諸経礼懺儀』(大正蔵四七)に全文収録される例や、『般舟讚』が八世紀後半の法照の『浄土五会念仏略法事儀讚』(大正蔵四七)に一部引用される例がある。このことや西域出土のものがいくつもあることなどから、善導の儀礼書は、唐代のある時期までには国内に広く流布し、実際にそれらに則って儀礼が行われていたと推測される。^{註三七}その一つが『般舟讚』であろう。

現存の『般舟讚』(『大正蔵』四七、四四八頁上〜四五六頁上)は、前序、讚偈、後序という構成である。前後序間の讚偈の部分は、三十七箇所に五言句「般舟三昧樂」を置き、その句を頭に七言句が続く。一つの五言句「般舟三昧樂」とそれに続く次の五言句までの七言句の集まりを一つの編と数えると、讚偈の部分は全部で三十七編ある。^{註三八}例えば第一編の冒頭部分(『大正蔵』四七、四四八頁中)は次の如くである。

般舟三昧樂 願往生 三界六道苦難停 無量樂
曠劫已來常沒沒 願往生 到處唯聞生死聲 無量樂
釋迦如來眞報土 願往生 清淨莊嚴無勝是 無量樂
爲度娑婆分化入 願往生 八相成佛度衆生 無量樂

一つの頭句「般舟三昧樂」と次の頭句「般舟三昧樂」の間の七言句の数は不定である。七言の句数が不定であることは古来疑問とされてきた。他の讚偈の形式と比較しても、その違いははっきりとしている。つまり、『般舟讚』では「般舟三昧樂」に続く七言の句数は、例えば第二十編が十三句、第二十一編が七句、第二十二編が十七句、第二十三編が二十九句と定まっていない。(ただし、『浄土五会念仏誦経観行儀』に引用されたものは、「至心歸命禮西方阿彌陀佛」と「願共諸衆生往生安樂國」との間の五言の句数は八句と定まっている。^{註三九}このように『般舟讚』の讚偈二十七編の形式については、疑問の点が多い。^{註四〇}

この『般舟讚』が一体いつ作られたのかという問題であるが、本論文序章第一節と第一章第二節で、善導の著作成立の先後関係についての齊藤隆信氏と柴田泰山氏の説について触れた。ここで再度、紹介しておきたい。

齊藤氏は、『般舟讚』には韻律の配慮がなされておらず、『般舟讚』に説かれる各偈はまったくの無韻であって韻律からくる诗情豊かな音楽性は存在しない(中略)『般舟讚』の偈はどこまでも偈であって詩ではなかった^{註四一}と述べられている。そして、『般舟讚』の成立は、『往生礼讚』や『法事讚』など有韻讚偈の成立時期の直前に位置し、「前時代の作風(無韻の詩体)の終焉」^{註四二}と結論づ

けられている。また、『般舟讚』の讚偈は押韻はなされないが、頭句「般舟三昧楽」から起算して奇数句の直後に「願往生」、偶数句の直後には「無量楽」の句を挿入している。この挿入句は「和声」(『法事讚』では「和讚」と呼ばれ、中国の詩には魏晋の頃からあったが、このような形式を仏教札讚偈にとり入れることは、善導が最初であり、革新的なことと見なされる。^{註四三}

一方、柴田氏の検討によれば、『般舟讚』は最終の成立と想定されている。^{註四四}正式の題名『依觀經等明般舟三昧行道往生讚』^{註四五}に示されるように、『般舟讚』の内容には『觀經』に依るものが多くある。その内容が『觀經疏』における『觀經』の解釈に通ずるものであれば、『般舟讚』と『觀經疏』の成立時期は近いと考えられる。柴田氏は、『觀經疏』と『般舟讚』に関しては『觀經』の解釈においては非常に類似する箇所が多く、『般舟讚』における『觀經』解釈は、『觀經疏』における『觀經』解釈を踏まえているように思われる。このことから『般舟讚』撰述時と『觀經疏』撰述時は近く、『觀經疏』撰述時に有していた善導自身の『觀經』觀が『般舟讚』撰述時に反映したものと考えられる」と述べられている。^{註四六}

そのほか研究者によって『般舟讚』と他の著作との先後関係についての意見は様々に分かれており、『般舟讚』は、『往生礼讚』や『法事讚』など有韻讚偈の成立時期の直前に著されたと思われるという見解がある一方、最終の作品であるという意見もあり、大きく論が分かれるのである。おそらく『般舟讚』は、当初は有韻の礼讚偈として著すことを目的とするものではなかったのではないかと筆者は考えている。だから無韻であり詩情性もなかったのである。むしろ『般舟讚』の偈の部分は、本来それまでに得た善導自身の具体的な信知の實際を直截に表明するものであって、ただそれを大衆と共に普段に近い言葉で簡易に唱和していこうとしたのではないだろうか。だから「和声」といわれるような形もとり入れたのであろう。それと同時に称名念仏もひたすら勧めるものであった。

『般舟讚』では前述のように、冒頭で「大いに須らく慚愧すべし」と「慚愧」の強調で始まり、末尾で「常に慚愧を懷きて仰いで佛恩を謝せ」と「慚愧」の強調で終わる内容となっていて、慚愧の心つまり真実に徹した心を重視したものである。ところが「懺悔」の語句使用は三例しかなく『觀經疏』と同様に減少している。しかも「念念称名常懺悔」と説き明かすに至った善導の思いににおいては、懺悔と称名とは完全に重なりあっており、^{註四七}『觀經疏』と同様に明らかに懺悔から称名に重点が移行していた。「念念称名常懺悔」には二通りの訓読が考えられることを上に述べたが、懺悔と称名との完全な一致という観点からすれば、「念念の称名は常の懺悔なり」と訓読すべしであることになる。

称名の教門について『般舟讚』の冒頭や讚偈の中に、

又説種種方便教門非一、但爲我等倒見凡夫。（大正藏四七、四四八頁上）

又種種の方便を説きて教門一に非ざることは、但だ我等倒見の凡夫の爲なり。（また様々な手立てを説いて教えが一つでないのは、ただ我々のような迷妄の凡夫一人一人に応じるためである）

根性利者皆蒙益 願往生 鈍根無智難開悟 無量樂

瓔珞經中説漸教 願往生 萬劫修功證不退 無量樂

觀經彌陀經等説 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（同右、四四八頁下）

根性の利なる者皆益を蒙り 願往生 鈍根無智なるは開悟し難し 無量樂

瓔珞經の中に漸教を説き 願往生 萬劫の修功、不退を證す 無量樂

觀經、彌陀經等の説 願往生 即ち是れ頓教の菩薩藏なり 無量樂

一日、七日、専ら佛を稱すれば 願往生 命斷ちて須臾に安樂に生ず 無量樂

（宗教的能力の優れた者は、皆、利益を被り、宗教的能力の劣る智恵の無い者は、さとりを開き難い。瓔珞經の中には漸教を説き、きわめて長い年月にわたって功德を修して、不退轉の位を証得する。觀經や阿弥陀經などの説は、これらはまさに頓教であり大乘の教えである。一日ないし七日、専ら仏名を称えれば、命が終わるときに直ちに安樂国に生まれる）

と、「専ら仏を称す」る称名の教門は『觀經疏』と同様に凡夫のためのものであることを明示している。

そして、『般舟讚』の滅罪思想も『觀經疏』と同様に称名滅罪を強調するものであり、讚偈の中にそれが表される。

利劍即是彌陀號 願往生 一聲稱念罪皆除 無量樂（同右、四四八頁下）

利劍、即ち是れ彌陀の號にして 願往生 一聲、稱念すれば罪皆除く 無量樂

（罪業を断つ優れた徳の利劍は、まさにこれは阿弥陀仏の名号のみであり、ひと声称えれば、罪業はすべて除かれる）

普勸有緣道俗等 願往生 會是專心行佛教 無量樂

念佛專心誦經觀 願往生 禮讚莊嚴無雜亂 無量樂

行住坐臥心相續 願往生 極樂莊嚴自然見 無量樂

或想或觀除罪障 願往生 皆是彌陀本願力 無量樂（同右、四四八頁下）

普く有縁の道俗等に勸む 願往生 會ず是れ専心に佛教を行ぜよ 無量樂
念佛し専心に誦經し觀じ 願往生 莊嚴を禮讚し雜亂すること無し 無量樂
行住坐臥に心、相續すれば 願往生 極樂の莊嚴、自然に見る 無量樂
或いは想い或いは觀ずれば罪障を除く 願往生 皆是れ彌陀の本願力なり 無量樂
(広く仏法に縁のある出家者や在家者に勧めるには、必ず仏教を行ずることに専念しなさい。念仏し専ら誦誦、觀察し、浄土の莊嚴を礼拝、讚歎し心が乱れない。行住坐臥に心が連続すれば、極樂浄土の莊嚴が自ずと見えてくる。極樂世界を觀想すれば罪障は除かれる。すべてこれは阿弥陀仏の本願力によるものである)

手執香爐教懺悔 願往生 教令合掌念彌陀 無量樂

一聲稱佛除衆苦 願往生 五百萬劫罪消除 無量樂 (同右、四五五頁中)

手に香爐を執り教へて懺悔せしめ 願往生 教へて合掌し彌陀を念ぜしむ 無量樂

一聲の稱佛、衆苦を除き 願往生 五百萬劫の罪、消除す 無量樂

(手に香爐を執って懺悔させ、合掌させ阿弥陀仏を念じさせる。一声の称名念仏は多くの苦しみを除き、五百萬劫の間の罪が消滅する)

さらに、善導の諸伝記からもわかるように、善導は著作活動とともに盛んに布教活動を行っていたことが確認できている。この『般舟讚』の偈の部分は後に讚偈のような形に改編され、それが部分的にしる儀礼に用いられ、布教にも利用されたかもしれない。いずれにせよ、前後序を付して一卷の行儀書につくり変えられ、行儀書として『般舟讚』が完成されたのは、『觀經疏』成立と近い、どの行儀書よりも後の時期であると考えられる。

第六節 まとめ

曇鸞・道綽による称名滅罪の思想は、五世紀以降の中国における発露懺悔による滅罪の思想と通じ合うところがあった。しかし、曇鸞・道綽は、懺悔をあえて前面に出して説くことはなく、浄土二門の教化活動の上からも、最も重視する称名を解き明かすことに打ち込んでいった。

曇鸞・道綽の称名念仏の思想を継承した善導ではあったが、当初はむしろ懺悔を極めて重視し自身も厳しい懺悔を忠実に実践していたと見られる。『觀念法門』・『法事讚』・『往生礼讚』には懺悔重視の姿勢がはっきりと表れている。ただし、善導における厳しい懺悔の中では、「真心徹到」という真実に徹する心が重視された。その真実心こそが慚愧の心に相当すると考えられた。

自らの懺悔などの行の実践を通して自身の信心を人に示すことで、人を教化し信じさせようと

する「自信教人信」の姿勢は、まさに善導の活動方針そのものであった。その「自信教人信」の信念を貫くために持戒と懺悔そして絶え間ない教化活動を続ける善導には、懺悔しても懺悔し切れない人間の真実への気づき、そしてそんな人間に対する阿弥陀仏の本願力による救済の真実への気づきがあった。その気づきは「信知」と表現され、善導の教学体系における深信と称名に繋がるものとなったのである。

そしてその教学体系を背景に著され、善導の深心と称名の思想の実際を具体的に表明するものが『般舟讚』の讃偈であったと考えられるのである。

註

一 上野成観「善導に於ける懺悔観の一考察」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二三、二〇〇一年、一二月）一二・一三頁、及び藤田宏達『人類の知的遺産 18 善導』（講談社、一九八五年）三三一頁参照。「四修」は、次に掲げるように世親の著書『俱舍論』や『撰大乘論釈』にも見られる。

一 因圓徳。二果圓徳。三恩圓徳。初因圓徳復有四種。一無餘修。福德智慧二種資糧修無遺故。二長時修。經三大劫阿僧企耶修無倦故。三無間修。精勤勇猛刹那那修無廢故。四尊重修。恭敬所學無所顧惜修無慢故。（玄奘訳『俱舍論』大正蔵二一九、一四一頁中）

一には因圓徳なり。二には果圓徳なり。三には恩圓徳なり。初の因圓徳に復た四種有り。一には無餘修なり。福德・智慧の二種の資糧、修むるに遺すこと無きが故なり。二には長時修なり。三大劫阿僧企耶を経て修むるに倦むこと無きが故なり。三には無間修なり。精勤勇猛にして刹那刹那に修むるに廢むること無きが故なり。四には尊重修なり。所學を恭敬し、顧惜する所無く、修むるに慢ること無きが故なり。

論曰、由無量無數百千俱胝大劫中、依數數修習。釋曰、此文顯三慧具四種修。不可以譬類得知爲無量、不可數知爲無數。百億爲一俱胝、非一俱胝故言千。亦非一千故言百。非小劫故言大。

此即明長時修。數數修習、即顯無間・恭敬・無餘三修。（真諦訳『撰大乘論釈』大正蔵三一、二〇九上）

論に曰く、「無量無數の百千俱胝の大劫の中に、數數修習するに依るに由り」と。釋して曰く、

「此の文は三慧に四種の修を具することを顯す。譬の類を以て知ることを得べからざるを無量と爲し、數へ知るべからざるを無數と爲す。百億を一俱胝と爲し、一俱胝に非ざるが故に千と言ふ。亦た一千に非ざるが故に百と言ふ。小劫に非ざるが故に大と言ふ。此れ即ち長時

修を明かす。數數修習すとは即ち無間・恭敬・無餘の三修を顯す」と。

さらに、梯實圓「善導大師の行業論―浄土教儀礼論の源流―」(『浄土教学の諸問題』下巻、永田文昌堂、一九八八年)に、世親の説く「四修」を、「浄土教徒の儀礼の修相にふさわしいように転用されたのであろう」(一三六頁)と述べられ、また、「無間修」に含められる意義をとらえて、「六時礼讚等の儀礼に、つねに厳しい懺悔の行が伴うのはその故であった」(一三七頁)と解されている。

二 前註所掲藤田書では、一五一頁に『般舟讚』について「慚愧すなわち懺悔をもって首尾一貫せしめている。こうしてみると、行儀分の四部五巻はすべて懺悔の書であるといってもよいほどである」と述べられている。

三 福原隆善「善導大師の懺悔思想」(『浄土宗学研究』一二号、知恩院浄土宗学研究所、一九八〇年)四七頁参照。

四 前註所掲福原論文四七・四八頁参照。

五 註三所掲福原論文四八・四九頁及び六八頁註(6)参照。

六 平川彰『浄土思想と大乘戒』(平川彰著作集第七巻、春秋社、一九九〇年)四三二―四三三頁参照。

七 前註所掲平川書四三二頁参照。また、塩入良道「懺法の成立と智顛の立場」(『印度学仏教学研究』七(二)、一九五九年)四八頁には、五世紀の中国仏教の礼懺の盛行に関わる經典類には、四、五世紀に訳出されたものが多いとして、仏名經(五二〇―二四訳出)、梵名經(四〇六?)の他多数の經典類が列举されている。

八 『岩波 仏教辞典 第二版』(岩波書店、二〇〇二年)三八〇頁「懺悔」の項、及び沢田謙照「仏教に於る懺悔の種々相と善導大師」(『善導大師研究』藤堂恭俊編、山喜房仏書林、一九八〇年)二六頁参照。

九 前註所掲沢田論文、三三頁、及び三八・三九頁参照。また、註七所掲塩入論文四九頁には、「これらの経はいずれも大乘の懺悔で、戒律の対衆懺悔等の具体的に犯した罪の告白はなく、いわば普遍化された罪障の懺悔で、つねに礼仏とその他の行儀が俱なっている」とある。

善導教学における人間の根源的な罪惡に対する懺悔思想については次のような諸研究がある。

(一)矢田了章「善導教学における人間の考察」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』九号、一九七〇年)七一―七三頁。

(二)矢田了章「善導浄土教における罪惡について」(『龍谷大学論集』三九九、一九七二年)一一

五〇二〇頁。

(三) 矢田了章「中国浄土教における懺悔について」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』一三号、一九七四年) 八〇一頁。

(四) 坪井俊映「善導教学における三心積の形成―特に二種深心の形成に関して―」(『善導教学の研究』佛敎大学善導教学研究会、一九八〇年) 一三一・一三二頁。

(五) 福原隆善「善導大師の懺悔思想」(『浄土宗学研究』一二号、一九八〇年) 五一頁。

(六) 福原隆善「懺悔と念仏」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三八号、一九九九年) 二一一・二一二頁。

一〇 註六所掲書四三二・四三三頁参照。

一一 塩入良道「中国佛敎に於ける礼懺と佛名經典」(『結城敎授頌壽記念 佛敎思想史論集』大藏出版、一九六四年) に、中国南北朝から隋・唐にかけての佛名經典における懺悔滅罪について論じられ、「大乘諸經典に述べられる、四重五逆罪も懺悔することによって滅罪するという思想は、中国佛敎に於いて、現世安穩遠離諸難怖畏の立場から礼懺の儀式となつて行われ、同じ利益を説く佛名礼誦の流伝と相俟つて盛行し、佛宝僧礼誦と懺悔法との極めて自然な合糅により形成されてきた」(五八四頁) とある。

一二 宮井里佳「善導における道綽の影響―「懺悔」をめぐつて―」(『待兼山論叢』二八、文学篇、大阪大学、一九九四年) 参照。

一三 前註所掲宮井論文三一頁参照。また同論文三三頁では、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』において、「普爲師僧父母及善知識法界衆生、斷除三障、同得往生阿彌陀佛國、歸命懺悔。(普く師僧・父母及び善知識、法界の衆生、三障を斷除して、同じく阿彌陀佛國に往生することを得んが爲に、歸命し懺悔す)」(大正蔵四七、四二二頁中・四二四頁中) と「懺悔」の語があるが、現行の流布本のみであり、宮井氏は、後世付加されたものと考えられ、『讚阿弥陀仏偈』においても明らかに懺悔の要素と言えるものはないという意見である。さらに、坪井俊映「善導大師の懺悔と法然上人―称名念仏と懺悔について―」(『浄土宗学研究』一二号、知恩院浄土宗学研究所、一九八〇年) 七三頁でも、この『讚阿弥陀仏偈』の同じ箇所について、「懺悔の内容については詳説するところを見ない」とある。

一四 註一二所掲宮井論文三一頁参照。

一五 註一三所掲坪井論文七三頁には、「善導に先立つ浄土敎家たる曇鸞道綽の著作の中においては、懺悔の思想は見る事ができるが、行義として詳説するところをみる事ができない」「浄

土往生の行業を修するにあたり、その一として懺悔行儀を重視されたと見ることはできない」とある。

一六 註一二所掲宮井論文三二頁参照。

一七 矢田了章「中国浄土教における懺悔について」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』一三、一九七四年)には、「道綽において称名することは懺悔することであるというのであるから、称名することのなかに懺悔ということを含んでいると考えていた」(四頁)と述べられている。

一八 善導の時代の末法意識について野上俊静『中國浄土三祖傳』(文榮堂書店、一九七〇年)には、「一般に、末法にはいったという意識は、苛酷な周武廢佛を契機として、佛教徒の間にひどく自覺されてきたとする。經典に説かれているような法滅のすがたが嚴然たる事實となったのであるから、佛教徒の悲嘆・慟哭が痛烈であったことは、推察にかたくない。浄土教と三階教とは、こうした末法時の佛教として、時代の脚光をあびて登場してくるのであるが、末法の意識は、そうした浄土教徒や三階教徒にだけ自覺されたのではなくて、隋から唐初にかけて、多くの佛教徒に認められるところであった」(一一三頁)と述べられている。

一九 註一三所掲坪井論文に、「曇鸞・道綽はともに出家として戒法を遵守された人と思われるから、教誡に違うところがあれば、懺悔の行を修せられたものと思われる」(七三頁)とある。

二〇 註一所掲藤田書では、称名念仏の呪術性について「曇鸞や道綽は、名号を陀羅尼の章句や、道教の禁呪と同じような呪術的性格をもつものとしてとらえており(中略)善導における称名滅罪の思想は、かかる曇鸞・道綽の称名説を継承したものといえるが、他方、称名に一種の呪術的な力を認める当時の社会一般の民間信仰と習合しながら形成されたということを考えあわす必要がある」(一五四頁)と述べられている。

二一 塚本善隆『塚本善隆著作集 第四卷 中国浄土教史研究』(大東出版社、一九七六年)「第二 中国浄土教の発展」参照。塚本氏は『観経』が注目されたことの原因として、「各宗の学者が競い研究し講説したからであり、また在家の教化にもっとも有効な説話的内容と在家人の実踐行法を説いていたからである」(一六四頁)とされている。

二二 註七所掲塩入論文四八・四九頁参照。

二三 註一二所掲宮井論文三五・三六頁参照。

二四 註一二所掲宮井論文三五頁参照。

二五 註三所掲福原論文註(5)には次のように述べられている。

智嶺の『金光明経文句』第三には「懺は慚に名づけ、悔は愧に名づく。慚は則ち天に慚じ、愧

は則ち人に愧ず。」(『大正』三九・五九上)とあることによれば、「懺悔」と「慚愧」は同義語
と云ってよい。

二六 ちなみに註八所掲辞典では、「懺悔」について「自ら犯した罪過を仏や比丘の前に告白し
て認容を乞う行儀」(三八〇頁)、「慚愧」について「自らがおかした悪行を恥じて厭い恐れる
こと」(三七八頁)と説明している。

二七 註一所掲上野論文九・一〇頁参照。

二八 『往生礼讃』の懺悔文に関する全体の構成と概要を示すと次のようになる。

「前序」

①安心・起行・作業 ②『文殊般若経』に説く「一行三昧」 ③懺悔に「要・略・広」の三種
があること

「本文」

①日没讃

A 要懺悔 (大正蔵四七、四四〇頁中)

この「要懺悔」は後の「略懺悔」の五偈の一部(懺悔・廻向・発願)である。

南無懺悔十方佛 願滅一切諸罪根 今將久近所修善 廻作自他安樂因 恒願一切臨終時

勝縁勝境悉現前 願覩彌陀大悲主 觀音勢至十方尊 仰願神光蒙授手 乘佛本願生彼國

十方の佛に南無し懺悔す。願はくは一切の諸々の罪根を滅せんことを。今、久近に所修
の善を將て、廻して自他の安樂の因と作す。恒に願はくは一切の臨終の時、勝縁・勝境、
悉く現前せんことを。願はくは彌陀大悲主 觀音・勢至・十方尊を覩んことを。仰ぎ願
はくは神光・授手を蒙り、佛の本願に乗じて彼の國に生ぜんことを。

②初夜讃

③中夜讃

B 略懺悔 (大正蔵四七、四四三頁上)

この「略懺悔」は五悔(懺悔・勸請・随喜・廻向・発願)の形を踏襲したものである。

五悔と『往生礼讃』の行組織との関係については註三所掲論文五二〜六五頁参照。

(懺悔)

自從無始受身來 恒以十惡加衆生 不孝父母謗三寶 造作五逆不善業 以是衆罪因縁故

妄想顛倒生纏縛 應受無量生死苦 頂禮懺悔願滅除

無始に身を受けてより來、恒に十惡を以て衆生に加ふ。父母に孝せず三寶を謗り、五

逆・不善業を造作す。是の衆罪の因縁を以ての故に、妄想顛倒して纏縛を生ず。應に無量の生死の苦を受くべし。頂禮し懺悔す。願はくは滅除せんことを。

(勸請)

諸佛大慈無上尊 恒以空慧照三界 衆生盲冥不覺知 永没生死大苦海 爲拔群生離諸苦
勸請常住轉法輪

諸佛大慈無上尊、恒に空慧を以て三界を照らす。衆生、盲冥にして覺知せず。永く生死の大苦海に没す。群生を抜き諸苦を離さんと、勸請す。常に住して法輪を轉ぜんことを。

(隨喜)

歷劫已來懷嫉妬 我慢放逸由癡生 恒以瞋恚毒害火 焚燒智慧慈善根 今日思惟始惺悟
發大精進隨喜心

歷劫より已來、嫉妬を懷く。我慢・放逸は癡によりて生ず。恒に瞋恚毒害の火を以て、智慧・慈・善根を焚燒す。今日、思惟し始めて惺悟し、大精進・隨喜心を發す。

(廻向)

流浪三界内 癡愛入胎獄 生已歸老死 沈没於苦海 我今修此福 回生安樂土
三界の内に流浪し、癡愛もて胎獄に入る。生じ已はりて老死に歸し、苦海に沈没す。

我は今、此の福を修して、回して安樂土に生ぜん。

(発願)

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

願はくは胎藏の形を捨て、安樂國に往生し、速やかに見ん、彌陀佛の無邊の功德の身を。諸々の如來を觀奉らん。賢聖も亦復た然なり。六神通力を獲て、苦の衆生を救攝せん。

虚空の法界盡きんや。我が願も亦た是くの如くならん。

④後夜讚 ⑤晨朝讚 ⑥日中讚 (・上品の懺悔・中品の懺悔・下品の懺悔)
C 広懺悔 (大正蔵四七、四四七頁上・中)

この「広懺悔」はすべての三宝や様々な人々に対する広範囲にわたる懺悔である。

發露懺悔。從無始已來乃至今身、殺害一切三寶師僧父母六親眷屬善知識法界衆生、不可知數。(中略) 懺悔已、至心歸命阿彌陀佛。広懺竟。

發露懺悔す。無始より已來乃ち今身に至るまで、一切の三寶・師僧・父母・六親眷屬・善知識・法界の衆生を殺害せること、數を知るべからず。(中略) 懺悔し已はりて、心を

至して阿彌陀佛に歸命す。広懺し竟はる。

「後序」

二九 註一所掲藤田書一五二頁参照。

三〇 中村元『佛教語大辞典』（東京書籍、一九九一年）上巻、四九九頁「慚愧」の項によれば、

「(5)慚は、自らを観察することによって自らの過失を恥じること。愧は、他人を観察することによって自らの過失を恥じること」とあり、世親の『俱舍論』に例があることが記されている。

『俱舍論』の用例とは、玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』巻第四「分別根本」第二の二に次のように見える。

「於所造罪、自觀有恥説名爲慚、觀他有恥説名爲愧。(造る所の罪に於いて、自ら觀じて恥づること有るを説いて名づけて慚と爲し、他を觀じて恥づること有るを説いて名づけて愧と爲す)」(大正藏二九、二一頁上)

三一 懺悔文に関する全体の構成については註二八参照。

三二 註一所掲藤田書一五八〜一六〇頁参照。数種の伝記資料があるが、その中の北宋の王古の『新修往生伝』の「善導伝」(本論文第一章第四節一六頁参照)には次のようにある。

導入堂則合掌胡跪一心念佛、非力竭不休。乃至寒冷亦須流汗。以此相状表於至誠。出即爲人説淨土法化諸道俗、令發道心修淨土行、無有暫時不爲利益。三十餘年無別寢處、不暫睡眠、除洗浴外曾不脱衣、般舟行道・禮佛・方等以爲己任。護持戒品纖毫不犯。曾不舉目視女人。一切名利無心起念、綺詞戲笑亦未之有。(註※…原文は「あしへん」有り。大正藏八三、一五八頁上)

導、堂に入れば則ち合掌し胡跪して一心に念佛し、力竭くること非ざれば休まず。乃ち寒冷にも亦た須く汗を流すべきに至る。此の相状を以て至誠を表す。出でては即ち人の爲に淨土の法を説き諸々の道俗を化し、道心を發し淨土の行を修せしめ、暫時も利益を爲さざること有ること無し。三十餘年、別して寢處無く、暫くも睡眠せず、洗浴を除く外は曾て衣を脱がず、般舟の行道・禮佛・方等を以て己が任と爲す。戒品を護持し纖毫も犯さず。曾て目を擧げて女人を視ず。一切の名利、心に念を起すこと無く、綺詞・戲笑、亦た未だ之有らず。

(善導は、堂に入るときはいつも合掌しひざまずいて一心に念仏して、力が尽きるまで休むことがなかった。あるいは寒冷時でも必ず汗が流れるまで行った。この様子が善導の至誠心を表している。外に出れば人のために淨土の法を説いて諸々の出家者と在家者を教化し、菩提心をおこして淨土の行を修せしめ、しばらくの間も利益をなさないことはなかった。三十年余りの間、特別に寢床を設けることもなく、しばらくも睡眠せず、洗浴の時以外は決して

衣を脱がず、般舟三昧の行道・阿弥陀仏の礼拝・大乘を自分の務めとした。戒律を護持して決して犯さなかった。決して目を挙げて女人を視るようなことはしなかった。一切の名利に心を動かされることもなく、うそや冗談を言うことも決してなかった)

三三 註一三所掲坪井論文七八頁、及び坪井俊映「善導教学における三心積の形成―特に二種深信の形成に関して―」〔善導教学の研究〕佛教大学善導教学研究会、東洋文化出版、一九八〇年）一二八頁参照。

三四 この「懺悔すべきもの」が沢田氏の述べられる「在家者における懺悔」、つまり凡夫の抱える根源的な罪悪であろう（本章第二節一一一頁及び註九参照）。

三五 註一所掲梯論文一二五・一二六頁参照。

三六 浄土真宗聖典編纂委員会『浄土真宗聖典 七祖篇 原典版』（本願寺出版社、一九九二年）一四六六頁下段・一四六七頁上段の解説参照。

三七 前註所掲書一四六三頁下段参照。なお、善導の行儀分の著作が、現代日本の浄土教の儀式でどのように扱われているかについては、牧田諦亮『浄土教の思想 第五卷 善導』（講談社、二〇〇〇年）には、「今日では日本浄土教界においては、とくに『般舟讃』『法事讃』『観念法門』を修することはあまり行われず、わずかに『往生礼讃』とくに「日中礼讃」（三尊礼）を主とするにすぎない」（一五四頁）とある。

三八 三十七編（①～⑳）の概要をまとめると次のとおりである。まとめる際に、特に第二句と全体との関わりについて明らかにした。それは、第二句がその編全体において何らかの役割を占めるのではないかと考えたからである。

①第二句で娑婆世界は苦の世界であることを投げかけ、続いて釈迦仏や阿弥陀仏のはたらきによる浄土往生を勧め、全体で極楽世界のすばらしさを示す。

②第二句で釈迦如来の慈悲の深さを採りあげ、各々がその利益を被って済度されることを全体で示す。

③第二句で釈迦の教えに従うべきであると述べ、本論ではその教えにある阿弥陀仏の極楽世界がいかに優れた浄土であるかを示す。そして結論に、その浄土への往生は釈迦の力に因るものであり、皆が釈迦の教えに従うように、その浄土への往生を願うことを表明する。

④第二句の誓願で、今生に釈迦の教えに従い往生しようとする心をもたせる。本論では極楽世界に往生してからの様子や浄土のすぐれた点を示して願生の思いを固めさせる。

⑤第二句では、念仏を継続していくこと、そしてそれを説いてくれた釈迦の恩に報いることを

述べる。本論では、釈迦の導き通りに念仏を続け往生することで受ける利益を述べ、そのことに対して釈迦に報恩すべきことを明かす。

⑥第二句で釈迦の言葉に従うことで阿弥陀仏の国土で阿弥陀仏に会うことができることと述べ、本論では教えを聴いて往生すること、往生した仏国土と往生人がさとりを得ることを表す。

⑦第二句で極楽国土に往生することはすばらしいと述べ、それを本論で具体的に述べる。

⑧第二句で身を置くのに最高のところは極楽国土であると述べ、その国土の様子を本論で詳しく説明する。

⑨第二句で極楽への門はすべて開かれていることを述べ、本論では極楽へ入って目にする宝池の様子を表す。

⑩第二句で極楽へ入った後は不退転の位に住して菩提にまで至ることを述べ、本論では浄土の様子を示し、ここで得る法楽を感じさせ、ここに到った恩恵を思わせる。

⑪第二句では、極楽浄土へ往生できたことで釈尊の恩を報ずるべきことを述べ、本論では浄土往生のための正行の実践を勧め、往生は阿弥陀仏と釈尊の力によることを認識させ、娑婆世界の苦を示すことで浄土往生への思いを抱かせようとする。

⑫第二句で極楽国には永遠に憂いがないと述べ、本論で極楽国に住む者の心は煩悩のない澄んだものであることを説く。

⑬第二句で極楽国土では煩悩が生まれないことを説き、極楽国土に煩悩が生まれないことから、極楽国土では煩悩から生まれる憂いも全くなき、思い通りの楽の生活がなされることを本論で示す。

⑭第二句で命が尽きると直ちに極楽世界に入ることと述べ、本論ではその極楽世界の宝樹の様子を説明する。

⑮第二句で命が終われば極楽世界に往生できることを願うことを勧め、その根拠として本論においては、極楽世界の様相をその世界の快樂を中心に詳説し、仏国を憶念すべきことを説く。

⑯第二句のいたる所にある仏国土にはじまり、それを受けて本論で菩薩衆の阿弥陀仏の極楽世界の様子を述べる。そして往生のために称名と懺悔が重要であることを説く。さらに極楽世界と対照的な地獄の様相を表すことで極楽世界を際立たせる。

⑰第二句では地獄が永久に消えて無くなることを願うほど極めて厭う気持ちを表し、本論ではその地獄の凄まじい様子を具体的に示す。

⑱第二句で念仏に専心し貪瞋の欲を断つことを述べるのは地獄を避けるためであり、本論では

業によってはまちがいに地獄に落ちるから欺くことはできないことを知らせる。

⑲第二句では業道を断ち切っても地獄は避けるべきところであることを警告し、本論ではそれほど地獄世界は凄まじいところであることをわからせるように様子を描写する。

⑳第二句でまず地獄の苦しみを聞くだけで心は砕け散るほどであると教え、本論でその地獄に墮ちる因を並べ示す。

㉑第二句は地獄に墮ちないためにはすべきことを、本論は逆に地獄へ墮ちる因や地獄に墮ちなくともその因によって苦果を得ることを示す。

㉒第二句で極楽世界へ往くための行を修することを誓願し、本論で地獄へ墮ちる因を述べひたすら極楽を思うべきことを説く。

㉓第二句で阿弥陀仏の一道が清閑であると述べ、本論では観想によって現れる阿弥陀仏やその莊嚴の様子を表す。また最後に観音菩薩について述べ次の編につなげる。

㉔第二句ではまず釈尊の教え通りに阿弥陀仏を念じ、本論では観音菩薩を観想する様子を詳説する。

㉕第二句では誓って往生し不退転の決意を示し、本論ではそれほどすばらしい極楽世界へ送ってくれる観音菩薩の慈恩に報いることを述べる。

㉖第二句で観音菩薩が阿弥陀仏へ引接することを述べ、もう一方の脇侍である勢至菩薩への話題を本論に出し、極楽世界へ往生した様子を普く観想する。

㉗第二句でひたすら観想することで願いがかなうことを述べ、本論では観想の他、九品の差に関わらず行に励むことから往生がかなうことを説く。

㉘第二句では行に怠ることのないように自戒を示し、怠ることによって安楽国への往生はかなわないことを本論で表す。

㉙第二句で極楽世界がすばらしいところであることを改めて説き、そこへ往生するために無上菩提心が大切なこと、明門歓喜地に進むまでのことを本論で述べる。

㉚第二句で疑いをもつことを戒め、本論ではひたすら仏語を信じ行することで往生できることを説く。

㉛第二句で念仏こそが涅槃を得る道であると説き、本論で臨終に涅槃に入る様子を示す。

㉜第二句で行者の往生できるのは弥陀の願力の恩からであると改めて説き、本論では具体的に臨終から往生に到り初果を得るまで阿弥陀仏にしたがう様子を示す。

㉝第二句で勤修は真実になつたものであるべきだと説き、本論でも同じ趣旨で大乗善根を行

じて極楽世界への往生を願うべきことを説く。

③4 第二句で生死流転の娑婆世界を抜け出ることを説き、本論では具体的に娑婆世界の様子やそこから極楽世界へ往生する様子を表す。

③5 第二句で三途を脱することができるのは善知識の恩であることを説き、本論で具体的に善知識の導きによって地獄の苦しみから抜け出て極楽世界に入る様子を表す。

③6 第二句で凡愚な者でも極楽国へ往生できることは釈尊の恩によることを、自身を慚愧し釈尊の恩に感謝すべきと説き、具体的に愚人であっても念仏を行じることによって往生していく様子を本論に表す。

③7 第二句でまず地獄を免れ極楽に生まれることを話題としてあげ、本論では、極楽世界の華台に坐してからの様子や往生できたことへの釈尊への恩、さらには、定散二善の観法から得益分から流通分へと話を進める。

三九 佐藤健『般舟讚』の研究」『善導教学の研究』佛教学善導教学研究会編、東洋文化出版、一九八〇年）では、「般舟三昧楽の句をおいているのは三十七回であるが、こういった形式をもつものか理解することができない」（三四四頁）として、同じ善導の『法事讚』中の「般舟讚」、「浄土五会念仏略法事儀讚」中の慈愍三蔵の『般舟三昧讚』、法照の『小般舟三昧楽讚文』などと比較されている。

四〇 『般舟讚』の三十七編の形式について、筆者は一応、次のように考えている。

(一) 偈の部分にある頭句「般舟三昧楽」から起算して奇数句末の「願往生」、偶数句末の「無量楽」は、偈の内容とは直接には関係しない。編集時に規則的に付加されたものであることは明らかである。

(二) 各編の句の数はまちまちであるが、句の数には関係なく、その編全体で各編それぞれの主題をもっている。ただし、その内容は前後の編と一連の関わりをもち、全く独立したものではない。

(三) 各編の頭句「般舟三昧楽」は、意図的に各編に置かれ、編の区切りを示し、それに続く第二句は、その編の他の句からは独立し、編全体で示す主題に直接的に、あるいは間接的に関わるものである。

なお、頭句「般舟三昧楽」については、その句の前後の内容に関わらず内容を区切るという意図もなく置かれたもので、編という区切りではなく、「善導自身、歡喜むねにつまんで、その感ずるところにおいて般舟三昧楽と唱えられた」（前註所掲佐藤論文三四四頁）のである。

しかし、前後序を付け、一句七言の定型で、しかも「願往生」と「無量楽」の句を規則正しく挿入して儀礼書としての形を整えている。しかも、主題に関わる文章構成上の役割を持たせた第二句を後続させている。それならば、頭句「般舟三昧楽」は、区切るべき箇所を示すために意図的に置かれたということは十分考えられる。

四 各編とも第三句からは奇数句（「願往生」を後続させる句）と偶数句（「無量楽」を後続させる句）の二つの句は内容の上からも一対である。

『般舟讚』に著された内容だけからは、儀式的な面での『般舟讚』の具体的な扱われ方についての記述はないため、この書が行儀書としてどのように儀式に用いられたかは不詳である。しかし、「善導大師の浄土教は念仏教義において一新紀元を劃したと同時に、それにもまして、その儀礼実修において、中国浄土教の起源的位置をしめる」（竹中信常「善導浄土教における儀礼の意味」〈戸松啓貞編『善導教学の成立とその展開』山喜房佛書林、一九八一年）一八九頁）という説もある。

四一 齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究 ―善導と法照の讚偈の律動を中心として―』（法藏館、二〇一五年）一六七頁参照。

四二 前註所掲齊藤書一七〇頁参照。

四三 註四〇所掲齊藤書一六八・一六九頁、及び加地哲定『増補 中国仏教文学研究』第六章「唐代の民間歌謡における仏教文学、二、和声聯章」（同朋舎、一九七九年）参照。

四四 柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房佛書林、二〇〇六年）六八頁参照。

四五 この題名の訓み方にも諸説があるが、筆者は「観経等に依り般舟（現在諸仏が面前に立つ）三昧の行道を明かす往生の讚」との訓み方をとる。また、註三六所掲牧田書一五四頁では、「観経等に依り般舟三昧行道往生を明かす讚」と訓まれている。

四六 註四三所掲柴田書六七頁参照。

四七 懺悔と称名念仏の一体性については、河智義邦「善導浄土教における懺悔滅罪論」（『宗學院論集』七二、本願寺派宗學院、二〇〇〇年）に「称名念仏の中に懺悔が含まれることが明かされ、（中略）「称名即懺悔」の場合の懺悔は、「称名」という行為に内包される罪業性の反省、信知される自己の実相の宗教的主体的内省として思考されるので、このレベルでいうと「二種深信」と同質の精神的な事態を指すとも考えられる」（五一・五三頁）、また、註八所掲沢田論文に、「懺悔は、罪障除滅にとって必須不可欠のものである。今善導に於てもそれは同じであるが、念念の称名を除いては懺悔は成り立たない。念念の称名に於いて懺悔が実効力をもつので

ある。そこに愈々、如来の本願力を仰ぐ念仏生活が推進されるのである。善導にとっては、念仏と懺悔は表裏一体の関係である」(七一頁)などと述べられている。

終章

善導は浄土教こそが自分にとっての有縁の法であると確信した。法に対する信心は修行により如実に表現されるものである。そしてそれぞれの修行は、一般には行儀や儀礼という一つの形式に集約され体系化されるものであろう。善導の浄土教においても、有縁の法を信ずる心に裏付けられた善導自身の有縁の行を求め修める生活が続けられてきた。善導の著作を通して、その思索の過程を追った本論文では次のことが明らかになった。

まず第一章では『観念法門』を三つの段に分けて念仏のもつ意味について調べた。後段における念仏は、すべて仏を憶念するという心的な意味を表し、念仏と称名とははっきりと区別されていた。しかし、前・中段は念仏と称名の区別は曖昧になりかけていて、特に中段は師である道綽からの影響を充分に受け、念仏と称名を結び付けようとする意図が生まれていた。善導自身に相応しい行は称名であるという思いがあったと考えられる。

後段は最も古い時期に著され、続いて前段、中段と著され、最後には三つの段が一卷にまとめられたと考える。その際、前・後段には中段に相応するような内容が加えられ結びつきやすく考慮されていた。ただし一卷全体としては念仏三昧による「観仏」・「見仏」の思想であり「称名」ではないことがわかる。この中段の称名念仏による浄土往生の思想は、『観念法門』以降の著作に発展していくもので、『観念法門』が善導教義の出発点となるものであることが明らかになった。

第二章では、出発点である『観念法門』からの流れに乗って『往生礼讃』において善導独自の五念門解釈がなされた。曇鸞から伝えられた五念門の行体系は、『往生礼讃』において作願門と観察門との順序が入れ替えられ、五念門行すべてに三心が符合し、行の裏付けとなる信心が重視されていることがわかった。そして『文殊般若経』に説かれる一行三昧の解釈から、凡夫にとって実践可能な称名の易行性を浮き彫りにし、称名を五念門から切り離して別説していた。

『観念法門』における主に行に目を向ける段階から、次に行と信の両方に目を向ける新しい段階に入ったことが窺われる。行体系を構築する上では、曇鸞にも善導にも、常に凡夫である衆生の機根ということへの思いがあった。そのことが称名行を中心に据えさせる契機となっている。二人にとって、より重要な教義は、行ではなく、やはりそれを支える信心にあった。つまり三心の第二心である深心（深信）こそは、善導の求道生活における唯一の希望とされていたのである。『往生礼讃』は、その深心の解釈に込められた「信知」の教義のもつ知性的性格を帯び、次の称名中心の五正行という新しい行体系へ移行する足がかりとなったものと位置づけられる。

第三章では、『法事讃』に記された善導自身の実際の儀礼の内容について考察を図った。その結果、儀礼には民衆がより近づき易い民衆本位の浄土教であるための工夫が施されていることがわかった。そこには善導の自己認識と現実認識が強くはたらいっていることがわかる。つまり、自らも含めた民衆はすべてが凡夫であるという認識と、現実の世界は苦の世界であるという認識である。したがって地獄とは正反対の阿弥陀仏の浄土へ往生することをひたすら願ひ、そのために民衆でも可能な民衆も参加できる行業の実践があった。

『法事讃』においては『往生礼讃』と『観経疏』の行体系が混在していたことなどから、五念門から五正行への移行の中間に位置するのが『法事讃』であると考えられる。『法事讃』は、三心と五正行を要とする善導の浄土教義が完成する直前にあると推測されるのである。

また『法事讃』では、阿弥陀仏への絶対の帰依と浄土往生の強い確信から生まれる深いよろこびが強調されていた。善導の厳しい実践は、確立された信心によって生み出されている。その確かな信心を得たことは、善導の中に大きなよろこびを生み出したのである。善導自身のよろこびの表現は、その信心が確かなものであることの明らかな証左であった。信心重視の姿勢は一貫して変わらないが、信心とよろこびの相互関係、そこに比較的強く目が向けられた『法事讃』は『往生礼讃』より進んだ段階にあるということがわかった。

第四章でとりあげた『観経疏』は、善導の求道生活の締めくくりとも言うべきものである。善導は、『観経』に説かれる三心を最重要視し教義の中心に据え、その教えを自分の有縁の法と見做しそれに対する信の確立のために、信に裏付けられた有縁の行である五正行の体系を打ち立てた。その五正行が正定業と助業に区分されたことについての考察においても、行体系の裏付けとなる信心に目を向けた。善導自身の心の底には、『観経』に説かれる三心は行の裏付けとして絶えず具わるべきであるという揺るがぬ信念があった。そのため、深信（深信）を確立するための行体系を示す中にも、三心すべての確立を図った。その苦慮の結果が、五正行という形と正助の区分に表れていると考えられる。称名に対する扱いから正定業という呼称がなされたが、前三後一の助業は、三心すべての確立を図るために必要不可欠なものであったのである。

第五章でとりあげた『般舟讃』では懺悔思想に目を向けた。自信教人信の活動方針を貫き持戒と懺悔を続ける善導には、懺悔しても懺悔し切れない自己への気づきと、そのような自己に向けられる本願力というものへの気づきがあった。その気づきは「信知」と表現され、善導の教義体系における称名による深心の確立に繋がるものである。その教義体系を背景に著され、教義の実際を具体的に表明するものが『般舟讃』の讃偈であると考えられることを指摘した。「懺悔」に対

する思いの変化が生まれる『観経疏』・『般舟讃』は、善導の著作の中で最も後に著されたものと考えるのが自然であろうと思われる。

以上、五つの章にわたって善導の著作内容の分析を行ってきたが、結局、本論文の考察によれば、著作の先後関係は、

『観念法門』↓『往生礼讃』↓『法事讃』↓『観経疏』・『般舟讃』

と考えられる。

『観経疏』が求道の締めくくりであれば、それはそれまでの道のりの終着点とも言える。終着点であるという宣言は、やはり「散善義」にある五正行による三心の確立の決定であろう。ここで善導は、今後新たに進み始める道を譬え話でもって示すのである。

「自分の進むべき道はこれしかない」と、善導は一つの道を表現した。変相図などをよくして芸術の才能も豊かな善導は、自分の進むべき道を比喻をもって印象深く描き出した。それがよく知られた「二河白道」の譬えである。そこには善導浄土教の信の確立の表明がなされていると考える。その譬えは、廻向発願心の解釈の後、有縁の行と有縁の法について説き（本論文序章七頁註四参照）、さらに「守護信心、以防外邪異見之難。（信心を守護し、以て外邪異見の難を防がん）」（大正蔵三七、二七二頁下）を目的として説かれたものである。したがって、それは善導の強い思いが込められた意義深い内容となっている。その譬えの中で語られる善導自身の「思念」と、自身と同じ東岸に立つ釈迦の「勸声」及び西岸に立つ阿弥陀仏の「喚言」を次に抜粋する。（大正蔵三七、二七三頁上）

即自思念、我今廻亦死。住亦死。去亦死。一種不勉死者、我寧尋此道、向前而去。既有此道。必應可度。

即ち自ら思念すらく、「我、今、廻らば亦た死なん。住まらば亦た死なん。去かば亦た死なん。一種として死を勉れざれば、我、寧ろ此の道を尋ねて、前に向かひて去かん。既に此の道有り。必ず應に度るべし」と。

すなわち自ら深く思うには、「わたしは今、後戻りしても死ぬであろう。とどまっても死ぬであろう。進んでも死ぬであろう。どれ一つとして死を免れることはないのなら、わたしはむしろこの道をたどって、前に向かって進んでいこう。すでにこの道があるのだから。必ず渡ることができるであろう」と。

作此念時、東岸忽聞人勸聲。仁者但決定尋此道行。必無死難。若住即死。

此の念を作す時、東の岸に忽ち人の勸むる聲を聞く。「仁者、但だ決定して此の道を尋ねて行

け。必ず死の難無からん。若し住まらば即ち死なん」と。

このように思っていると、東の岸にたちまち人の勧める声が聞こえた。「君、ただ心を決めてこの道をたどって行きなさい。きっと死をのがれることができるであろう。もしとどまるならば、すぐに死ぬであろう」と。

又西岸上有人喚言、汝一心正念直來。我能護汝。衆不畏墮於水火之難。

又、西の岸の上に人有りて喚びて言はく、「汝、一心、正念にして直ちに來れ。我、能く汝を護らん。衆に水火の難に墮せんことを畏れざれ」と。

また西の岸の上に人がいて呼んで言うには、「君は一心に正しく念じて、すぐに來なさい。わたしがよくあなたを護ってあげよう。最後まで水の河や火の河に転落することを恐れてはいけません」と。

善導には五部九卷を著す道のりがあったからこそ、目指す往生行は称名の一行であると確信することができ、その行によって信の確立を図ることができたのである。その出発点においては、自分に相応しい往生行（有縁の行）を探し求めようという「思念」が生まれた。すると、その行をひたすら模索し、記録である著作を続けていこうとさせる動機や励ましとなる有縁の法は既にあり、それを釈迦の「勸声」に譬えた。そして、慚愧するしかない自己とひたすら帰依する本願力の両者を信知することで、善導自身の信心を確立するという成果を得ることができたことを阿彌陀仏の「喚言」に譬えたと筆者は推測する。

善導の教義の根幹には、厳しい自己認識と確かな現実認識があり、その認識の上に立って善導自身がその社会でも直ぐに実践できる有縁の行体系があった。この大衆的かつ現実的で実践的な点は、道綽と三階教の教祖信行が示した末法の時代に最適な新しい仏教と共通するところがある。^{註一}そして善導は長安の各寺内において、種々の院で学ばれる諸宗からの影響を受けながらも、その新しい仏教を独自に発展させていったと考えられる。特に共通点をもつ三階教からは強い影響を受けたことが指摘されている。^{註二}三階教の「認悪」の思想は、「普敬」と並立する三階教の柱であるが、それはまさに善導教義における「法の深信」と並立する「機の深信」に相通ずるものであると筆者は考える。しかし本論文では、あくまでも善導自身の著作に即して、善導一人としての「信」の確立の過程を追ったため、こうした点については触れることができなかった。本論文で明らかになった事柄を踏まえ、筆者自身の今後の課題としたい。

註

一 塚本善隆『塚本善隆著作集 第四卷 中国浄土教史研究』（大東出版社、一九七六）には、道綽と信行の教義が共通して実践的であることについて、「今三階・浄土両教は実践できる仏教に宗旨を求めるべきことを示したのである」（二八六頁）と述べられている。

二 藤田宏達『善導』（人類の知的遺産18、講談社、一九八五）一六一・一六二頁には、善導の『往生礼讃』における六時礼法は、三階教にあった『昼夜六時発願法』（矢吹慶輝『三階教之研究』、岩波書店、一九七三、五一二〜五三六頁）などの当時流行の行法を受けたものであることが指摘されている。

三 西本照真『三階教の研究』（春秋社、一九九八）第四章「三階教思想の基本構造」及び沖本克己編『新アジア仏教史07 中国Ⅱ 隋唐 興隆・発展する仏教』（佼成出版社、二〇一〇）所収西本照真「第4章第三節 三階教の思想・実践の特質とその民衆性」参照。

参考文献（配列は五十音順）

《研究書・訳註書》

- 岩井大慧 『日支佛教史論攷』（原書房、一九八〇）
瓜生津隆真 『聖典セミナー 浄土三部経Ⅲ 阿弥陀経』（本願寺出版、二〇〇二）
大谷光照 『唐代の佛教儀禮』（有光社、一九三七）
大原性實 『善導教學の研究——眞宗教學史研究 第六卷——』（永田文昌堂、一九七八）
沖本克己編 『新アジア仏教史07中国Ⅱ隋唐 興隆・發展する仏教』（佼成出版社、二〇一〇）
鎌田茂雄 『中国仏教史』（岩波全書、一九七九）
神戸和麿・廣瀬杲 『大乘仏典（中国・日本篇）第五卷 浄土論註・觀經疏』（中央公論社、一九九三）
齊藤隆信 『漢語仏典における偈の研究』（法藏館、二〇一三）
齊藤隆信 『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』（法藏館、二〇一五）
五）
佐藤成順 『善導の宗教—中国仏教の革新—』（浄土選書二四、浄土宗出版、二〇〇六）
柴田泰山 『善導教学の研究』（山喜房佛書林、二〇〇六）
柴田泰山 『善導教学の研究 第二卷』（山喜房佛書林、二〇一四）
浄土眞宗聖典編纂委員会 『浄土眞宗聖典 七祖篇 原典版』（本願寺出版社、一九九二年）
武内紹晃 『浄土仏教の思想 第三卷「龍樹 世親」』（講談社、一九九三）
竹中信常 『佛教—心理と儀礼—』（山喜房佛書林、一九七九）
塚本善隆 『塚本善隆著作集 第四卷 中国浄土教史研究』（大東出版社、一九七六）
塚本善隆・梅原猛 『不安と欣求（中国浄土）』（角川文庫、一九九七）
藤堂恭俊編 『善導大師研究』（山喜房佛書林、一九八〇）
藤堂恭俊・牧田諦亮 『浄土仏教の思想 第四卷 曇鸞・道綽』（講談社、一九九五）
戸松啓真編 『善導教学の成立とその展開』（山喜房佛書林、一九八一）
中村元 『東洋人の思惟方法2』（春秋社、一九六一）
中村元・早島鏡正・紀野一義訳註 『浄土三部経（上）無量寿経』（岩波文庫、二〇〇二）
西本照真 『三階教の研究』（春秋社、一九九八）
日本仏教学会編 『仏教儀礼—その理念と実践—』（平楽寺書店、一九七八）
任継愈編 『定本 中国仏教史Ⅲ』（柏書房、一九九四）
野上俊静 『中國浄土三祖傳』（文榮堂、一九七〇）
早島鏡正・大谷光真 『浄土論註』仏典講座23（大藏出版、二〇〇三）
平川彰 『浄土思想と大乘戒』平川彰著作集第七卷（春秋社、一九九〇）
平川彰 『講座・大乘仏教 5—浄土思想』（春秋社、一九八五）
深貝慈孝 『中国浄土教と浄土宗学の研究』（思文閣出版、二〇〇二）
福井文雅 『漢字文化圏の座標』（五曜書房、二〇〇二）
藤田宏達 『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七）
藤田宏達 『阿弥陀経講究』（眞宗大谷派宗務所教育部 二〇〇二）
藤田宏達 『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九九二）

- 藤田宏達 『観無量寿経講究』（真宗大谷派出版部、一九八五）
 藤田宏達 『善導』人類の知的遺産18（講談社、一九八五）
 藤原幸章 『善導浄土教の研究』（法蔵館、一九八五）
 藤原凌雪 『念仏思想の研究——特に純正浄土教の成立と傳承について——』（永田文昌堂、一九六四）

佛敎大学善導敎学研究会編 『善導敎学の研究』（東洋文化出版、一九八〇）

舟橋一哉 『仏教としての浄土教』（法蔵館、一九七三）

牧田諦亮 『浄土仏教の思想 第五卷 善導』（講談社、二〇〇〇）

三枝樹隆善 『善導浄土教の研究』（東方出版、一九八〇）

水谷幸正 『仏教思想と浄土教』（思文閣出版、二〇〇七）

道端良秀 『中国仏敎史全集 第二卷』（書苑、一九八五）

矢吹慶輝 『三階教之研究』（岩波書店、一九七三）

山口聖典研究会編 『観経疏ノート』（永田文昌堂、二〇〇二）

山崎宏 『中国仏敎史全集 第二卷』（法蔵館、一九八一）

《論文》

五十香正宏 『観念法門』における三昧思想について『印度学仏敎学研究』四八（二〇〇〇）

石田雅文 『善導大師の念仏実践論の展開』『龍谷敎学』二〇、一九八五

井上恵樹 『二回向としての二種深信』『印度学仏敎学研究』二六（二〇〇一）

上野成観 『善導著述前後関係の一考察』『眞宗研究会紀要』三三、二〇〇一

上野成観 『観念法門』に於ける懺悔思想について『印度学仏敎学研究』四九（二〇〇一）

上野成観 『善導に於ける懺悔観の一考察』『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二三、二〇〇二

二）

江隈薫 『善導浄土教の観法』『印度学仏敎学研究』二七（二〇〇一）

大江宏玄 『往生礼讃』における儀礼的側面について『龍谷敎学』四五、二〇一〇

岡亮二 『曇鸞敎義における十念の一考察』『印度学仏敎学研究』一三（一九六五）

岡崎英麿 『善導浄土教における往生行体系の研究——五正行説を中心として——』『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二九、二〇〇七

『善導』『往生礼讃』における一行三昧について『印度学仏敎学研究』五九（二〇〇一）

岡崎英麿 『善導』『観経四帖疏』における見仏『印度学仏敎学研究』六〇（二〇〇一）

『稱名思想の形成』『印度学仏敎学研究』一一（一九六三）

香川孝雄 『圓仁の見た唐の佛敎儀禮』『慈覺大師研究』、天台學會、一九六四

小野勝年 『善導大師の行業論——浄土敎儀礼論の源流——』『浄土教の諸問題』下巻、悌實圓先

悌實圓 『善導浄土教の諸問題』下巻、悌實圓先

生古稀記念著述集刊行会編、永田文昌堂、一九九八

金子寛哉 『浄土法事讃』について——龍門・奉先寺盧舎那像との関連を中心に——『印度学仏

敎学研究』三五（一九八七）

『善導浄土教における懺悔滅罪論』『宗學院論集』七二、本願寺派宗學院、二〇〇〇

河智義邦 『善導浄土教における懺悔滅罪論』『宗學院論集』七二、本願寺派宗學院、二〇〇〇

〇）

- 岸覚勇 「善導大師の著書撰述の前後に就て」(岸覚勇『善導教学の研究』、一九三六)
- 桑原原慈 「善導教学と三階教——『礼讚』無余修との関連において——」(『佛教論叢三三、浄土宗教學院研究所、一九八九)
- 光地英学 「善導に於ける稱と念の問題」(『駒澤大学学報』一二(一)、一九五一)
- 小林尚英 「善導における三昧思想について——特に『観念法門』を中心として——」(『印度学仏教学研究』二六(一)、一九七八)
- 小林尚英 「善導の観仏三昧と念仏三昧について」(『印度学仏教学研究』二五(二)、一九七七)
- 小林尚英 「観念法門における三昧思想について」(『佛教論叢』二二、一九七八)
- 小林尚英 「善導の念仏三昧について」(『印度学仏教学研究』三三(一)、一九八四)
- 近藤法雄 「善導之浄土教化的兩個方向」(『中日文化交流の歴史記憶及其展望』、侯甬堅・江村治樹編、陝西師範大学出版社、二〇〇八)
- 近藤法雄 「善導『般舟讚』の編成過程について」(『名古屋大學中國哲學論集』第十三号、二〇一四)
- 櫻部建 「念仏三昧という語について」(『仏教と文化』《中川善教先生頌徳記念論集》、高野山大学仏教学研究室編、同朋舎出版、一九八三)
- 塩入良道 「懺法の成立と智顛の立場」(『印度学仏教学研究』七(一)、一九五九)
- 塩入良道 「中国仏教儀礼における懺悔の受容過程」(『印度学仏教学研究』一一(一)、一九六三)
- 塩入良道 「中国仏教における礼懺と佛名經典」(結城教授頌寿記念『佛教思想史論集』、一九六四)
- 信楽峻磨 「曇鸞教学における十念の意義」(『龍谷大学論集』三七一、一九四九)
- 柴田宗山 「善導『般舟讚』所説の懺悔について」(『印度学仏教学研究』四九(一)、二〇〇一)
- 柴田泰山 「道宣『続高僧伝』所収の善導伝について」(佐藤成順博士古稀記念論文集『東洋の歴史と文化』、山喜房佛書林、二〇〇四)
- 竹中信常 「観無量寿経の世界」(『浄土教の研究』、永田文昌堂、一九八二)
- 高木昭良 「善導教学に於ける『観經玄義分』の地位」(『印度学仏教学研究』五(一)、一九五七)
- 坪井俊映 「善導大師の懺悔と法然上人——称名念仏と懺悔について——」(『浄土宗学研究』一一、知恩院浄土宗学研究所、一九八〇)
- 坪井俊映 「善導浄土教における五正行説組成の意図と法然の受容」(石田充之博士古稀記念論文集『浄土教の研究』、永田文昌堂、一九八二)
- 藤堂恭俊 「善導大師編著になる『往生礼讚』所説の五念門攷」(小沢教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』、大東出版社、一九七七)
- 中平了悟 「『往生論註』の十念について」(『印度学仏教学研究』五一(一)、二〇一〇)
- 中平了悟 「中国における五念門行説の引用について」(『眞宗研究會紀要』三六、龍谷大学大学院眞宗研究会編、二〇〇四)
- 中村英龍 「善導教学における懺悔思想について」(『印度学仏教学研究』四六(一)、一九九八)
- 中村英龍 「善導教学における信の特質」(『印度学仏教学研究』四七(一)、一九九九)
- 中村英龍 「善導教学における罪惡救済思想」(『印度学仏教学研究』四八(一)、二〇〇〇)
- 成瀬隆純 「終南山悟真寺考」(佐藤成順博士古稀記念論文集『東洋の歴史と文化』、山喜房佛書林、二〇〇四)

- 成瀬隆純 「善導二人説の再検証」(福井文雅博士古稀記念論集『アジア文化の思想と儀礼』、春秋社、二〇〇五)
- 成瀬隆純 『観念法門』に引用された『般舟三昧経』(『印度学仏教学研究』二五(二)、一九七七年)
- 成瀬隆純 『観念法門』の撰述について(『印度学仏教学研究』二六(二)、一九七八)
- 成瀬隆純 『観念法門』再考(『印度学仏教学研究』二八(一)、一九七九)
- 成瀬隆純 『往生礼讃』前・後序の考察(『印度学仏教学研究』二九(二)、一九八一)
- 成瀬隆純 『善導』『観念法門』の位置づけ(『印度学仏教学研究』四八(一)、二〇〇七)
- 久本實円 『法事讃』製作年次の一考察(『眞宗研究』第十五輯、眞宗連合學會、一九七〇)
- 福原隆善 『懺悔と念仏』(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三八、一九九九)
- 福原隆善 『浄土教における四修(1)』(『日本佛教文化論叢』、永田文昌堂、一九九八)
- 福原隆善 『五悔について』(『印度学仏教学研究』二八(二)、一九八〇)
- 福原隆善 『善導大師の懺悔思想』(『浄土宗学研究』一二、知恩院浄土宗学研究所、一九八〇)
- 藤原凌雪 『善導撰述の成立前後について』(『印度学仏教学研究』三(一)、一九五四)
- 藤原凌雪 『善導の三心釋について——その動機と歸趣——』(『印度学仏教学研究』一六(一)、一九六七)
- 船山徹 『疑経『梵網経』成立の諸問題』(『仏教史学研究』三九—一、一九九六)
- 宮井里佳 『曇鸞から道綽へ——五念門と十念——』(『日本仏教学会年報』五七、一九九二)
- 宮井里佳 『善導における道綽の影響——懺悔』をめぐって——(『待兼山論叢』二八 文学編、大阪大学、一九九四)
- 宮井里佳 『善導浄土教の成立についての試論——『往生礼讃』をめぐって——』(『北朝隋唐中国仏教思想史』、法藏館、二〇〇〇)
- 矢田了章 『善導教学における人間の考察』(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』九、一九七〇)
- 矢田了章 『中国浄土教における懺悔について』(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』一三、一九七〇)
- 矢田了章 『善導浄土教における罪惡について』(『龍谷大学論集』三九九、一九七二)
- 結城令聞 『観經疏に於ける善導釋義の思想史的意義』(『仏教史学論集』一九六一)