大日即弥陀思想の事相的研究

鍵和田　聖子

はじめに

興教大師覚鑁（以下覚鑁・一〇九五～一一四四）はその著書『五輪九字明秘密釈』において以下のように言う。

> 密蔵ニハ大日即チ弥陀、極楽教主ナリ。当シレ知ニル十方浄土皆是ハナレ一仏化土ノト。一切如来悉是ハクレ大日ナリ。毘盧弥陀ハ同体異ノ名。極楽密厳ハ名異ニシテ一処ナリ。
>
> （『興教大師全集』以下『興全』下、一一二二）

つまり「大日即弥陀」として大日如来と阿弥陀如来の同体を説いている。密教においては、大日如来より全ての尊格が出でるとされるため、「大日即弥陀」という思想は決して破天荒ではない。

また、覚鑁に代表されるように「大日即弥陀」と阿弥陀に特化した思想が現れるのは、源信による『往生要集』の著述などの影響で、日本仏教全体に浄土教が広盛してきた平安時代後期のことであり、密教における浄土教理解の一つと捉えることができる。

そして、こういった「大日即弥陀」思想の下、真言宗において宝冠を戴く特異な像容の紅頗梨色阿弥陀如来像が登場した①。しかし、この紅頗梨色阿弥陀如来像は宝冠阿弥陀という点で共通し、成立年代の先行する天台宗常行堂本尊の影響を受けている可能性がある。また、同じく真言宗において「大日即弥陀」の思想を含む「曼荼羅上の大日・弥陀の交替」に関する記述が見られるようになる。なお、この「大日・弥陀の交替」についても東密の文献に先行して台密の文献に見られる。本論では東密において「大日即弥陀」の思想を表現するものと理解される紅頗梨色阿弥陀如来像と「曼荼羅上の大日・弥陀の交替」に着目し、叡山浄土教や台密が教学的に密教浄土教に影響を与えたように②、事相的側面でも台密の影響があった可能性を考えていきたい。

一、紅頗梨色阿弥陀如来像の思想的背景と成立時期

真言宗において描かれる阿弥陀如来像の中に、五智の宝冠を着け、定印を結び端座するという一見、大日如来のような像容の「紅頗梨

色阿弥陀如来像」がある。

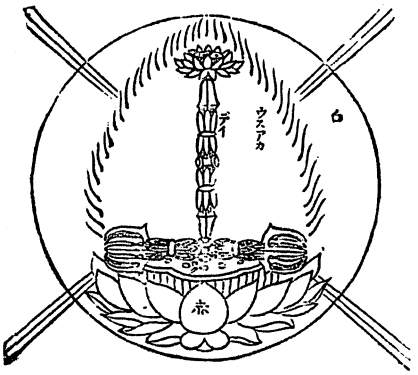
本項では、この紅頗梨色阿弥陀如来像に関する記述が見られる年代を考察し、その成立時期を検討していきたい。

さて、紅頗梨色阿弥陀如来は空海撰と伝わる『無量寿如来次第御作』（以下『無量寿次第』）・『無量寿如来供養作法次第』（以下『紅頗梨秘法』）の両阿弥陀供養法次第に以下のように説かれることによって描かれていると考えられている。③

『紅頗梨秘法』

於面前、観安楽世界。瑠璃為地、功徳乳海。於其海中観頡哩二合字。放大光明如紅頗梨色。遍照十方世界。其中有情遇斯光者、無不皆得離苦。是字輪変成独股。首上有微妙開敷紅蓮華、立横五股上。即変其華為無量寿如来身。在宝蓮華満月輪上。着五智宝冠、住於定印。身相、紅頗梨色。従頂上放紅頗梨光。照無量洹沙世界。皆悉紅頗梨色。

（『弘法大師全集』以下『弘全』第二輯五百十一～五百十二）



傍線部解釈

字は形を変えて独鈷杵となる。その上に非常にすばらしい紅色の蓮華が花開いており、横に置かれた五鈷杵の上に立っている。この蓮華の花が変じて無量寿如来となる。法蓮華は円満なる月輪の上に在り、五智の宝冠を着けて、定印を結んでいる。その姿は紅頗梨色である。（※引用文中の図は解釈文中の　部分を図示した阿弥陀如来の三昧耶形）

内容的には、種子・三昧耶形・本尊形を順次変化させていく道場観次第の説明であるが、紅頗梨色阿弥陀如来像ではこれを全て一画面にて表す。④しかし、これらの次第は偽撰の可能性が高いと言われており、⑤直ちに空海撰述書として扱うことはできない。

さて、台密を代表する事相文献である極楽房承澄（一二〇五～一二八二）撰『阿沙縛抄』に、以下のような記述がある。

江師云。東寺恵什、心覚両阿闍梨云。宝冠弥陀無之。不心得事也。観自在王軌。並青頸観音軌見。自身成弥陀宝冠是也。

（『大日本仏教全書』以下『日仏全』三六・八〇七頁）

ここには、東寺の恵什（一一三五頃）・心覚（一一一七～一一八〇）両阿闍梨が「宝冠阿弥陀は無い」と言っていることが記されている。これより、この時点では、台密において認識のあった宝冠阿弥陀如

来が、東密においては流布していなかったと理解することができ、恵什、心覚の頃には未だ伝空海撰の両次第が知られていなかったと考えられる。なお、真言宗において最初に紅頗梨色阿弥陀如来の記述を確認できるのが寛助（一〇五七～一一二五）の『別行鈔』である。その「阿弥陀」の段における「道場観」には、

於面前観安楽世界。以瑠璃為地。中有八功徳水。於其海中観𑖀字。放大光明色如紅頗梨。遍照十方世界。其中有情遇此光者、悉無不罪障消滅。是字変為微妙開敷紅蓮花、独鈷為茎。即其華変成無量寿如来、在宝蓮花上、処満月輪中。首著五智宝冠、住奢摩他印。身紅頗梨色。結跏趺坐、自頂上放無量光明照恒沙世界。

（『大正蔵』七八・一二七頁・上～中）

と、五智の宝冠を頂く紅頗梨色の阿弥陀如来が説かれており、伝空海撰の次第に大変似た内容となっている。しかし、これについて空海からの引用を示すような記述はない。おそらく、このころより東密に伝承的に「紅頗梨色阿弥陀如来」が伝わっていたことが推測できる。

また覚禅（一一四三～一二一七）撰『覚禅鈔』には

『覚禅鈔』（阿弥陀上）

○種子𑖀

無量寿軌云。想壇中有𑖀。放大光明如紅頗梨色。遍照十方世界。其中有情遇此光皆得罪障消滅。云々

観自在王軌云。於面前観極楽。瑠璃為地。功徳乳海。於海中観𑖀。云々

（『大日本仏教全書』以下『日仏全』）

と伝空海撰の両次第に酷似した内容が見られるが、典拠として『無量寿軌』（不空訳『無量寿如来観行供養儀軌』）と『観自在王軌』（不空訳『金剛頂経観自在王如来修行法』⑥）が挙げられるものの、『無量寿次第』・『紅頗梨秘法』はいずれも挙げられていない。⑦典拠を細かく挙げる『覚禅鈔』の執筆態度を考えると、空海撰とされる次第に紅頗梨色阿弥陀如来が説かれていたならば、引証としないとは考えにくく、鎌倉時代前半までは伝空海撰の次第に紅頗梨色阿弥陀如来が説かれているという認識はなかったと考えるべきであろう。⑧

なお、亮禅（一一五八～一二四一）説亮尊記の『白宝口抄』には

大師御筆宝𑖀図以独股為茎立横五股上。是其証據也云々。

（『大正図像』六・三五六頁・中）

と、伝空海撰の次第に描かれる図を指すと考えられる文言があり、また、

大師御次第云。作二開敷蓮花印一誦二真言一散二頂上一云々

（『大正図像』六・三七二頁・下）

とあって、これが、『紅頗梨秘法』の

次無量寿如来根本印真言

二手外相叉作レ拳。竪二中指一頭拄如二蓮葉形一誦二陀羅尼七遍一。以レ印於二頂上一散。陀羅尼如レ常。

（『弘全』第二輯五百十六頁）

の部分を指すと考えられることから、『白宝口抄』の時点では伝空海撰の両次第が存在した可能性が高いと考えるべきであろう。

以上により、紅頗梨色阿弥陀如来を説く伝空海撰の両次第は少なくとも鎌倉時代前期までは流布していなかったと考えられる。さらに、紅頗梨色阿弥陀如来の作例が最も古いものでも鎌倉時代の成立であることから⑨、像容の完成は鎌倉時代以降であると考えるべきであろう。

二、初期常行三昧堂本尊と紅頗梨色阿弥陀如来

紅頗梨色阿弥陀如来が成立する以前より、宝冠を戴き、定印に住す阿弥陀如来としては天台宗における常行堂本尊を挙げることができる。常行堂は天台宗で修される常行三昧⑩の道場であり、日本では円仁によって比叡山東塔に建立されたのが始まりである。詳しい縁起としては『叡岳要記』上、『山門堂舎記』などが挙げられ、両書には円仁が承和一五年（八四八）帰朝後、常行三昧堂を建立し、仁寿元年（八五一）、唐五台山竹林寺の念仏三昧を請来して虚空蔵尾で修し、元慶七年（八八三）には相応が円仁の建立した常行堂を講堂の北に移した⑪と記されている⑫。

円仁建立当時の常行堂は早い時期に相応により移されたため、本尊の詳細は不明であるが、相応が講堂の北に移した常行堂本尊については『阿沙縛抄』『覚禅鈔』より、その像容を窺うことができる。

『阿沙縛抄』巻第二百一「諸寺縁起下」⑬

安二置金色阿弥陀仏坐像一体一、同二四摂菩薩各一体一

（『日仏全』四一・二八三四頁・上）

『覚禅鈔』「阿弥陀上」

叡山東塔常行堂五仏如レ図。西塔横川同レ之。中尊等身阿弥陀。頂有二宝冠一。四菩薩法利因語也。相応和尚建立也。

（『日仏全』四五・一四七頁・下）

つまり、東塔常行堂本尊（『覚禅鈔』には西塔・横川も之に同じとあり）は金色の宝冠を頂いた阿弥陀如来を中尊とする五尊であったと理解できる⑭。

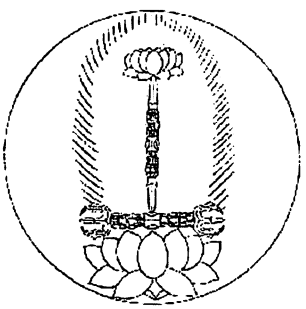
さて、これについては光森正士氏により、円仁請来後台密系の金剛会曼荼羅として採用された「金剛界八十一尊曼荼羅」中の阿弥陀五尊であることが指摘されている。[15] 東密において用いられる金剛界九会曼荼羅の五仏は、大日如来のみが菩薩形で宝冠を頂いており、その他の四仏は如来形で宝冠は描かれないのに対し、この「金剛界八十一尊曼荼羅」は、中尊大日如来を含む、五方五如来全てが宝冠を戴いていている。東密では空海請来の九会曼荼羅を使用するため、円仁当時、八十一尊曼荼羅に描かれるような宝冠阿弥陀如来は、東密においては基本的に用いられなかったと考えられる。[16]

つまり、宝冠阿弥陀如来は東密で紅頗梨色阿弥陀如来像として描かれる以前に、「金剛界八十一尊曼荼羅」や常行堂本尊として、台密で発展していたのである。

また、苫米地誠一氏は、『行林抄』所収の谷阿闍梨皇慶（九七七～一〇四九）作『池上私記』に、先述した伝空海撰の両次第と同じ内容が見えることから、紅頗梨色阿弥陀如来が始め台密において成立し、その後東密へ伝えられた可能性を指摘されている。[17] 以下が『池上私記』における紅頗梨色阿弥陀如来についての記述である。

於面前、観安楽世界。瑠璃為地、功徳乳海。於其海中観四合字。放大光明如紅頗梨色。遍照十方世界。其中有情遇斯光者、無不皆得罪障消滅。是字変為微開敷紅蓮花。独鈷首上有開敷紅蓮花。立横五鈷上。即変其花為無量寿如来身。在宝蓮花満月輪上。著五智宝冠、住於定印。身相、紅頗梨色。従頂上放紅頗梨光。照無量洹沙世界。皆悉紅頗梨色。

…中略…



（『大正蔵』七六・三三二・三四頁・中）

事実、『池上私記』の記述は前述した寛助、覚禅といった真言僧よりも早い時期に記されたもので、こういった内容が影響した可能性は大いにあり得ると言える。

なお、常行堂本尊と紅頗梨色阿弥陀如来像の像容については、常行堂本尊が「身体は金色、縵衣を通肩につけ襟元を引き詰め胸元は開かない」これに対し紅頗梨色阿弥陀如来は「身体は紅頗梨色もしくは頂上より紅頗梨の光明を放つ、また、袈裟を紅色にする場合もある。袈裟は通肩か偏袒右肩（左肩に大衣、中衣をまとい、右肩を露わにする形式。右肩に袈裟の端がかかっている場合もある。）、胸元は大きく開く」という違いがあり、宝冠という共通点はあるものの別物であると理解される傾向にある。[18] しかし、それぞれの作例を再確認



図1、京都府・成相寺蔵（『仏教美術論考』法蔵館・一九九八年）



図2、滋賀県・梵釈寺蔵（奈良国立博物館編『阿弥陀仏彫刻』東京美術・一九七五）

すると、紅頗梨色阿弥陀如来でも京都府・成相寺蔵の例[19]（図1）のように身体を金色に描くものがあったり、常行堂本尊であっても滋賀県・梵釈寺蔵の例[20]（図2）のように胸元を大きく開くものがある。また、両像ともに瓔珞など宝冠以外の装飾具を身につけるものと、身につけないものがあり、実際は像容が混同しているように見える。

このように、像容が混同していることと、東密の書物に紅頗梨色阿弥陀如来に関する記述が見られるようになる以前に、台密の文献に紅頗梨色阿弥陀如来が説かれることを考え合わせれば、常行堂の本尊と同じ宝冠阿弥陀如来である紅頗梨色阿弥陀如来の像容も、先に台密において成立し、その後東密に伝えられ発展した可能性を否めない[21]。

三、常行三昧堂本尊と紅頗梨色阿弥陀如来の像容的相違

像容的に混同している両像であるが、紅頗梨色阿弥陀如来のみに見られる特徴がいくつかある。まず偏袒右肩である右肩に衣の端がかかるように描かれているものもあるが、京都府・知恩院蔵[22]や京都府・醍醐寺蔵[23]（図3）の例のように右肩が完全に露わになっているものもあり、常行堂本尊に比べ大日如来に近い形式となっている。また、身体を紅色に表さない場合には、東京都・お茶の水センチュリーミュージアム蔵[24]や奈良県・松尾寺蔵（図4）の例のように身色を白色に描くものがあり、これも大日如来の特徴と同様である。

なお、苫米地氏は高野山正智院蔵[25]の作例について「菩薩形の大日如来と出家形の阿弥陀如来との中間的な形とみるべきであり、この阿弥陀如来が実は大日如来に外ならないことを示すものであろう。」と指摘されている[26]。瓔珞を多く身につけ髪の毛が肩にかかっている図容を見れば、確かにそのように理解されるべきであろう。さらには、京都府醍醐寺蔵の作例についても、「本像は中尊の阿弥陀が全

表一（常行堂本尊と紅頗梨色阿弥陀如来の記述を年代順に纏めると以下のようになる）

台密		東密	
年代	文献の記述	年代	文献の記述
相応建立（八八三）	常行堂本尊（『阿沙縛抄』安置金色阿弥陀仏坐像一体、同四摂菩薩各一体『覚禅鈔』叡山東塔常行堂五仏如図。西塔横川同之。中尊等身阿弥陀。頂有宝冠。四菩薩法利因語也。相応和尚建立也）		
皇慶（九七七～一〇四九）	紅頗梨色阿弥陀如来（『行林抄』所収「池上私記」於面前、観安楽世界。瑠璃為地、功徳乳海。於其海中観四合字。放大光明如紅頗梨色。遍照十方世界。其中有情遇斯光者、無不皆得罪障消滅。是字変為微開敷紅蓮花独鈷首上有開敷紅蓮花。立横五鈷上。即変其為無量寿如来身。在宝蓮花満月輪上。著五智宝冠、住於定印。身相、紅頗梨色。頂上放紅頗梨光。照無量洹沙世界。皆悉紅頗梨色。）		
		寛助（一〇五七～一一二五）	紅頗梨色阿弥陀如来（『別行抄』阿弥陀道場観於面前観安楽世界。以瑠璃為地。中有八功徳水。於其海中観𑖪字。放大光明。色如紅頗梨。遍照十方世界。其中有情遇此光者悉無不罪障消滅。是字変為微妙開敷紅蓮花。独鈷為茎。即其華変成無量寿如来。在宝蓮花上。処満月輪中。首著五智宝冠。住奢摩他印。身紅頗梨色。結跏趺坐。自頂上放無量光明。照恒沙世界。）
		覚禅（一一四三～一二一七）	紅頗梨色阿弥陀如来（『覚禅鈔』種子𑖪無量寿軌云。想壇中𑖪。放大光明如紅頗梨色。遍照十方世界。其中有情遇此光皆得罪障消滅。云々観自在王軌云。於面前観極楽。瑠璃為地。功徳乳海。於海中観𑖪。云々）

く大日如来と同じ姿となり、ただ阿弥陀の定印（妙観察智院）を結ぶことにより、これが阿弥陀如来であることを示しているというものである。」と指摘される。[27] この像は、右肩を完全に露わにし、胸元も大きく開き、あらゆる瓔珞を身に纏うもので、智拳印を結んでいれば全く金剛界大日如来の図容であり、氏の指摘は的確であると言えよう。

つまり、東密の紅頗梨色阿弥陀如来は台密の常行堂本尊に比べ、非常に大日如来に寄った表現をしたものが多いと言えるのである。



図3、京都府醍醐寺蔵（『仏教美術論考』法藏館・一九九八年）



図4、奈良県・松尾寺蔵（『仏教美術論考』法藏館・一九九八年）

以上より、宝冠阿弥陀如来という点では台密の影響を受けた可能性の強い紅頗梨色阿弥陀如来であるが、そこに大日如来と阿弥陀如来の同体を強調するというような東密特有の特徴が加えられ、紅頗梨色阿弥陀如来の像容が成立していったものと考えることができるであろう。

四、曼荼羅上における大日と阿弥陀の交替

また、この度の論題を考える上でもう一つ確認しておきたいのが、曼荼羅上における大日如来と阿弥陀如来の入れ替えである。作例として現在確認できるものには法界寺阿弥陀堂が挙げられる。法界寺は永承六年（一〇一五）日野資業（すけなり）が出家する際、最澄伝来の薬師如来像を安置するために薬師堂を建立したことに始まる。[28]

法界寺阿弥陀堂では須弥壇に定印阿弥陀如来を安置し、四天柱に密教諸尊等が描かれているが、柱絵は鮮明ではなく、どのような配置で描かれているか明らかでなかった。しかし、近年、赤外線リフレクトグラフィによる調査によって、[29] 四天柱の尊像は各柱十六尊、合計六十四尊あり、これらのうち四十八尊が金剛界三十七尊より阿弥陀如来を除いた三十六尊と十二天であることが判明した。また、これをもとにその配置などについて冨島義幸氏が建築研究の立場より分析された研究がある。それによると大日如来が通常の金剛界曼荼羅では阿弥陀の尊位である位置に柱絵として描かれており、中尊

として定印阿弥陀如来像が安置されていることを考えると、法界寺阿弥陀堂の構造は金剛界曼荼羅上の大日位・弥陀位を交替した形を取っていると理解できる。[30] なお、このような曼荼羅上の大日位・弥陀位の交替は、現存の作例は少ないものの、文献上ではいくつか確認することが出来る。

まず、その萌芽は一行（六八三～七二七）撰『大日経義釈』において見られる。

> 『大日経義釈』秘密曼荼羅品十一之余
> 凡作二余仏壇一、如レ作二弥陀壇一、即移二弥陀一入レ中、其大日仏移就二弥陀位一。
> （『卍続蔵』一三・四六四頁・上）

また、この『大日経義釈』の文言は安然（八四一～八八九、一説九一五没）撰『大日経供養持誦不同』[31] 覚超（九六〇～一〇三四、一説九五五～一〇三七）『東曼荼羅抄』[32] などに引用されている。なお、この時点までは、大日如来以外の仏を中尊とする曼荼羅の作り方を説明した内容であり、その一例として阿弥陀如来を挙げるもので、[33] 阿弥陀に限った曼荼羅とは捉えられない。

さらに、皇慶説長宴（一〇一六～一〇八一）筆の『四十帖決』には「受明灌頂」[34] について

> 『四十帖決』巻第十二「長久二年四月上旬説」
> 師曰。移二弥陀一安二大日位一。乃至天等者。是秘密壇中行法。是大阿闍梨為二第三三昧耶一受明灌頂也。授二受明一時、随レ要安レ之也。非二常途作法一。努努具如二持誦不同第七巻一云云。
> （『大正蔵』七五・九三六頁・上）

と通常の作法ではないものの受明灌頂曼荼羅の一例として大日と弥陀が入れ替わることを皇慶が説いていたという説明があり、安然の『大日経供養持誦不同』に『大日経義釈』が引かれる部分を典拠としている。[35] また、皇慶、長宴の弟子で三昧流の祖である良祐の『三昧流口伝集』にも「対大曼陀羅移本尊事」として

> 『三昧流口伝集』「対大曼陀羅移本尊事」
> 義釈十二云曰。凡作二余仏壇一、如レ作二弥陀壇一、即移二弥陀一入レ中、其大日仏移就二弥陀位一。……中略……日野庄安二置五仏一。但以二阿弥陀一為二中尊一。以二大日一安二置弥陀本位一。但阿閦在二東南一。余仏如レ次云云
> （『大正蔵』七七・三三頁・中）

とあり、先述した『大日経義釈』の文言に依る形で弥陀位と大日位の入れ替えを説いている。[36] さらにここでは、日野庄として法界寺の例が挙げられている。以上は全て台密の文献であるが、台密におけるこのような内容は、特に「大日即弥陀」を示すものではない。しかし、東密に至ると理解の仕方に変化が見られる。

東密においてはまず永厳（一〇七五～一一五一）撰『要尊法』（寛助『別行鈔』、永厳『図像鈔』より抄出したもの。）に大日と阿弥陀の交替が説かれている。

永厳『要尊法』「阿弥陀」部分の裏書。

付二大法一可レ行レ之。道場観等如二金剛界一。次第観二了大日如来一心月輪中有レ𑖀、成二開敷紅蓮花一。以二独古一為レ茎。大日挙体開敷紅蓮花也成二八葉赤蓮華一変成二阿弥陀如来坐一。…中略…正念誦大日阿弥陀真言共以誦レ之。古師説阿弥陀中台坐時、大日西方居替給云云

（『大正蔵』七八・一九頁一九六頁・上）

これは阿弥陀法を説く段であるが、大日如来を観じ終わると弥陀の種子である𑖀字になる、または大日如来の体全体が開敷紅蓮華という阿弥陀の象徴であるといったことが説かれており、大日と阿弥陀の同体を示すような説が見える。さらに、古師の説として大日・弥陀の交替が記されている。この古師が誰を指しているのかは明らかでないが、東密の文献においては、台密の文献を引く際にその典拠を明らかにしない場合も多く、古師として詳らかにしない点を考えれば台密からの伝来の可能性を推測することもできよう。

また、覚鑁『金剛界沙汰』においては、金剛界曼荼羅の一印会について言及する部分で身体に金剛界曼荼羅を観ずることを説明する際に二種の金剛界曼荼羅を説いている。

『金剛界沙汰』

印二心額喉頂四処一、印二此身一成二四仏一也。四仏一冥会、我挙体成二大日一也。印二五処一、印二此身一成二五智一義。五処配二立五智一有二二義一。

	不空左肩		
大日額	無量寿喉	阿閦	菩提心義 心
無二此義一	宝生右肩		
	不空左肩		
或			
	無量寿額	大日喉	阿閦 心
	宝生右肩		

大日三世常住仏以二無量寿一表レ之。人喉寿也。大日弥陀一仏義。能成妙観察智無量寿、所成大日。云云

（『興全』上・七二八～七二九頁）

その二種の曼荼羅こそが、中尊を大日とする通常の曼荼羅と、中尊を弥陀として大日を弥陀位に移す曼荼羅である。そして、このような二義のあることを「大日弥陀一仏の義」によるとして、仏道に安住した修行者に悟りを得させるのが妙観察智なる阿弥陀如来であり、それによって完成されるのが大日如来であると説明している。

表二（以上を台密東密それぞれ年代を追って纏めると以下のようになる。）

台密		東密	
年代	文献の記述	年代	文献の記述
安然（八四一～九一五）	『大日経供養持誦不同』（『大日経義釈』の凡作余仏壇如作弥陀壇即移弥陀入中其大日仏移就弥陀位。を引用）		
覚超（九五五～一〇三七）	『東曼荼羅抄』（『大日経義釈』の凡作余仏壇如作弥陀壇即移弥陀入中其大日仏移就弥陀位。を引用）		
長宴（一〇一六～一〇八一）	『四十帖決』巻第十二「長久二年四月上旬説」師曰。移弥陀安大日位。乃至天等者。是秘密壇中行法。是大阿闍梨為第二三昧耶受明灌頂也授受明時、随要安之也。非常途作法。努努具如持誦不同第七巻云云。		
良祐（生没不明 長宴～一〇一六～一〇八一）の弟子）	『三昧流口伝集』「対大曼陀羅移本尊事」義釈十二云曰。凡作余仏壇、如作弥陀壇、即移弥陀入中、其大日仏移就弥陀位。…中略…日野庄安置五仏。但以阿弥陀為中尊。以大日安置弥陀本位。但阿閦在東南。余仏如次云云	永厳（一〇七五～一一五一）	『要尊法』付大法可行之。道場観等如金剛界。次第観了大日如来心月輪中有㘝成開敷紅蓮花。以独古為茎。大日挙体開敷紅蓮花也成八葉赤蓮華変成阿弥陀如来坐。…中略…正念誦大日阿弥陀真言共以誦之。古師説阿弥陀中台坐時大日西方居替給云云

静然（一一五四頃成立）	『行林抄』第四「阿弥陀法」 二者嘉会壇中、以弥陀安中。毘盧安西方。余如本壇。義釈云、凡作余仏壇、如作弥陀壇、即移弥陀入中、其大日仏移就弥陀位云云。 第十二「仏眼法」義釈云。凡作余仏壇、如作弥陀壇即移弥陀入中、其四仏移就弥陀位。	
覚鑁（一〇九五～一一四〇）	『金剛界沙汰』 印心額喉頂四処印此身成四仏也。四仏一冥会我挙体成大日也。印五処、印此身成五智義。五処配立五智有二義。 不空左肩 大日額　無量寿喉　阿閦　菩提心義　心 無此義　宝生右肩 或 不空左肩 無量寿額　大日喉　阿閦　心 宝生右肩 大日三世常住仏以無量寿表之。人喉寿也。大日弥陀一仏義。能成妙観察智無量寿、所成大日。云云	

以上より、特に台密において用いられた『大日経義釈』に説かれる曼荼羅上の大日・弥陀の入れ替えは、台密においては阿弥陀法の曼荼羅又は受明灌頂の曼荼羅の一例として理解、発展していった。しかし、それが東密に伝わると、大日・弥陀の同体による現象と捉えられ、説明されていくことが解るのである。

五、まとめ

以上、常行堂から紅頗梨色阿弥陀如来への影響と、台密においては弥陀法として発展した曼荼羅上の大日・弥陀の交替が東密においては「大日即弥陀」という思想を背景とするようになっていく過程を見てきた。

円仁の八十一尊曼荼羅請来までは、宝冠を戴く如来像と言うと基本的に、如来でありながら菩薩形を取る大日如来のみであった。しかし台密では、八十一尊曼荼羅が普及し、曼荼羅中の弥陀五尊が常行堂の本尊に採用されたことによって宝冠を着ける阿弥陀如来が早くより浸透していたと言える。それが東密に伝わることで、そこに大日如来との共通性を見るようになったと考えられる。そのような経緯で、台密に於いては純粋に宝冠を戴く阿弥陀如来として定着しつつあったものが、東密において大日如来との同体を表現するような図像として受け入れられていった可能性を指摘できるであろう。[37] また、そのような影響関係は曼荼羅における大日位と弥陀位の交替にも見られ、台密においては弥陀法の曼荼羅であったものが、東密に伝わると「大日弥陀一仏義」を示す曼荼羅と理解されていったのである。

叡山浄土教が東密に与えた影響はたびたび指摘されるところであるが、以上のような宝冠阿弥陀や阿弥陀法の曼荼羅においても台密から東密への影響関係を窺うことができた。さらに東密では台密より取り入れたものに台密では見られなかった東密特有の思想的裏付けが行われていったと考えられるのである。

註

① 通常阿弥陀如来は如来形であり、宝冠を戴くことはない。

② 宮坂宥勝「興教大師覚鑁の浄土思想」(『現代密教』二・一九九一年)、苫米地誠一「興教大師覚鑁の教主観について②-本地法身と四種法身-」(『仏教文化学会紀要』一号・一九九二年)などにおいて、天台からの影響が指摘されている。

③ 両次第に説かれる紅頗梨阿弥陀如来の段は、内容的にほとんど一致しているため、どちらかと言えば纏まっていると思われる『紅頗梨秘法』中の文章を引用する。

④ 紅頗梨色阿弥陀如来像については、様々な像容が存在する。(阿弥陀如来自身の身相が紅頗梨色のもの、阿弥陀如来自体は金色で放つ光明が紅頗梨色のものなど)これについては、苫米地誠一「紅頗梨色阿弥陀如来像をめぐって」①-現存作を中心に-(以下苫米地誠一前掲論文①・『密教学研究』二六・一九九四年)に詳しい。

⑤ 苫米地誠一「紅頗梨色阿弥陀如来像をめぐって」②-次第と儀軌を中心に-(以下苫米地誠一前掲論文②『大正大学総合佛教研究所年報』第十七号・一九九五年)。

⑥ これらの儀軌は共に不空訳であるが、空海の『御請来目録』には見られない。なお、『観自在王軌』のみ安然(八四一~九一五頃)の『八家秘録』に掲載があるが、『無量寿軌』の請来は少なくとも安然以後であると考えるべきである。

⑦ 実際、伝空海撰の両次第もこのような漢訳の儀軌によるところと考えられる。(苫米地誠一前掲論文②)。

⑧ 『興教大師全集』下には覚鑁撰として『大遍照金剛御作書目録』『高祖御制作書目録』という空海撰の書物名を収録した二つの目録がある。これらに『無量寿次第』という書物名が見られるが、右記のような状況から後補か、流布以前の掲載、もしくは成立していたとしても紅頗梨色阿弥陀の説明箇所が無かったと考えるべきである。

⑨ 苫米地誠一前掲論文①。

⑩ 言うまでもなく常行三昧は天台大師智顗(五三八~五九七)が『摩訶止観』第二・上に宗徒の実践行法として四種三昧を説いたうちの一つである。これは『般舟三昧経』に説かれるものであり、阿弥陀仏を対象とするものの、本尊を特に阿弥陀仏に限る行法ではなか

った。しかし、荊渓大師湛然（七一一～七八二）の『止観輔行伝弘決』に至ると四種三昧中の常坐三昧についても対象を阿弥陀仏とするようになり、徐々に本尊は阿弥陀如来となっていく（塚本善隆「常行堂の研究」『塚本善隆著作集』第七巻〈浄土宗史・美術篇〉大東出版社・一九七五年）。このような状況下で入唐した円仁が五台山竹林寺より請来したのが念仏の音調を五種に分けた五会念仏である。そして円仁は自ら建立した常行堂において五会念仏を常行三昧として修したのである（第一会平声念、第二会上声念、第三会非緩非急念、第四会漸急念、第五会四字転急念〈四字とは阿弥陀仏〉）。（浅井成海「慈覚大師円仁の浄土教」『龍谷大学論集』四五五・二〇〇〇年。）

⑪『叡岳要記』（『新校※群書類従』一九・一九八頁上～下）。『山門堂舎記』（『新校※群書類従』一九・一五八頁下～一五九頁上）。（両書とも鎌倉時代成立。）

⑫武覚超『比叡山三塔諸堂沿革史』同朋舎・一九九三年。塚本善隆前掲論文。

⑬文中には円仁建立の常行堂として紹介されているが、『阿沙縛抄』（承澄〈一二〇五～一二八二〉撰）の成立年代を考えると相応建立以後を指している可能性が高い。しかし、少なくとも相応が移築後の常行堂までは遡ることができると考えられる。

⑭中尊を取り囲む四菩薩について『阿沙縛抄』では通常大日如来の親近である四摂菩薩と、『覚禅鈔』では法利因語の弥陀四親近とされている点が異なる。

⑮光森正士「阿弥陀仏の異形像について」『仏教美術論考』法蔵館・一九九八年。

⑯空海『御請来目録』には「金剛界八十一尊曼荼羅」という名は見られるものの、その後東密に於いては用いられず、どのような曼荼羅であったかは全く伝わっていない。

⑰苫米地誠一前掲論文①。

⑱光森正士前掲論文。

⑲南北朝時代、十四世紀作。

⑳十世紀成立。

㉑苫米地誠一前掲論文②においても、「特に彫刻の螺髪宝冠像に、常行堂本尊と同じ通肩衣像が多く見られ、絵像の紅頗梨色阿弥陀像よりも成立が先行する所からすると、常行堂本尊像の影響を受けて彫刻の螺髪宝冠像が成立し、更にその発展形として紅頗梨色阿弥陀如来像が成立してきたのではないか。」と指摘されている。

㉒鎌倉時代、十三世紀作。

㉓鎌倉時代、十三世紀作。

㉔鎌倉時代、十四世紀作。

㉕鎌倉時代、十三世紀作。

㉖苫米地誠一前掲論文①。

㉗苫米地誠一前掲論文①。

㉘冨島義幸『密教空間史論』法蔵館・二〇〇七年。（寛治三年（一〇八九）日野実政が別当の宣下を受けて以来、代々日野家が別当職を継承した。）

㉙柳澤孝・三浦定俊「赤外線テレビカメラによる堂塔荘厳画の調査研究―主として法界寺阿弥陀堂の四天柱絵について―」（古文化財編集委員会編『古文化財の自然科学的研究』同朋舎出版・一九八四）参照。

㉚冨島義幸前掲本一七五頁～一七七頁参照。

㉛『大正蔵』七五・三三七頁・下。

㉜『大正蔵』七九・七一九頁・中。

㉝『大日経』には無量寿となっている。必ずしも阿弥陀から説くわけではない。

㉞『大日経』秘密曼荼羅品所説の五種三昧耶のうち第三三昧耶の分斉であって弟子位における潅頂である。密法を受学し、有縁の尊の印明を授かり、一尊一部或いは三部（胎蔵）五部（金剛界）全ての法

の受学を許可される潅頂であり、明法を受けるための潅頂であるので受明潅頂という。

㉟『阿沙縛抄』巻第九「潅頂私決」にも同様の記述がある。

なお、『四十帖決』については、高野山金剛三昧院蔵本の平安写本が存在し、古くより東密で読まれていたと考えられるが、それについては、平成二〇年度の『印度學佛教學研究』掲載論文にて触れる予定である。

㊱一一五四年頃成立の『行林抄』にも第四「阿弥陀法」に「二者嘉会壇中。以弥陀安中。毘盧安西方。余如本壇。義釈云。凡作余仏壇。如作弥陀壇。即移弥陀入中。其大日仏移就弥陀位云云」（『大正蔵』七六・三九頁・下）もしくは第十二「仏眼法」に「義釈云。凡作余仏壇。如作弥陀壇即移弥陀入中。其四仏移就弥陀位。」（『大正蔵』七六・一一三頁・中）とある。

㊲なお、『本朝続文粋』や『長秋記』には鳥羽勝光明院阿弥陀堂の本尊に関して光背に大日如来が付されていたことが明記されている。また平等院鳳凰堂本尊の光背にも後補ではあるが、大日如来がある。平安時代後期にはこのような作例がいくつか見られる。（冨島義幸「密教空間史論」法藏館・二〇〇七年。松浦正昭「鳳凰堂供養飛天群とその密教的性格」『美術史』九七・九八・一九七六年。田村隆照「定印阿弥陀如来をめぐる諸問題」『仏教芸術』六五・一九六七年。）このような表現は紅頗梨色阿弥陀如来までの一種の過渡期とも考えられ、この頃より大日即阿弥陀の思想が色々な形で図像に現れてくることがわかる。