

浄土教における念仏思想の展開——中国浄土教を中心として——

山 崎 真 純

目 次

序論 問題の所在

本論

第一章 中国念仏思想の嚆矢

第一節 慧遠の念仏思想

第二節 曇鸞の念仏思想

第三節 聖道諸師の念仏思想

第二章 中国念仏思想の転換期

第一節 道綽の念仏思想

第二節 迦才の念仏思想

第三節 善導の念仏思想

第三章 中国念仏思想の変容——善導以後における念仏思想——

第一節 懷感の念仏思想

第二節 元照の念仏思想

結論 中国念仏思想における特色

序論 問題の所在

称名は即ち是最勝真妙の正業なり。正業は即ち是念仏なり。念仏は即ち南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏は即ち是正念なり

浄土教における念仏思想の展開

と、知るべし^①

と、浄土真宗にとって称名念仏することは、名号の必然的用きとして、欠かせないものである。では、この称名念仏という行為は何を根拠にしているのだろうか。通例では中国の善導（六一三―六八一）により、『無量寿経』の第十八願の「乃至十念」が称名念仏思想の根拠となっている。それが、「十念」から「十声」と言い換えられることにより称名念仏が正定業として確立し、また日本においては法然（一一三三―一二二二）が四二歳の時に善導が教示した文に遇い、専修念仏に帰したことで日本浄土教が大成したとされる。^{②③④⑤}

真宗学で称名念仏の展開について語る場合、右記の説が用いられるが、時間的変遷で考えると、約五百年ずつの隔たりがある。そのため念仏思想がこれだけの時間的スペースを空けて展開されたとは考えにくい。つまり、この時間的開きを埋める作業を今日までの真宗学ではあまりされていないことが指摘できる。よって、この本論文では念仏思想の展開について、文献学の考察から明らかにせんとするものである。

本論文では、念仏思想の源流を根底におきながら、中国浄土教における念仏思想を考察する。善導以前の中国の諸師方に如何に受容されたのか、そして称名念仏を確立したとされる善導において如何なる教義的發展があったのか、さらに善導以後の中国の諸師方において如何にして善導教学は受容され、影響したのかをみていく。今回、念仏思想として取り上げるのは、称名・十念・見仏・名号の概念を含むものであることを留意しておきたい。

本 論

第一章 中国念仏思想の嚆矢

第一節 慧遠の念仏思想

廬山の慧遠（三三四～四一六）は中国浄土教における第一人者であり、念仏を浄土教の実践行として中国で初めて用いたと考えられている。慧遠の念仏思想では、どこまでも見仏を目的とすることが『鳩摩羅什法師大義』（『大乘大義章』『大正藏』卷四五所収）に示されている。『問答真法身』には、念仏三昧で感得した法身分としての阿弥陀仏は何か、そしてこれと本質的な法身とはどのような関係にあるのか、という疑問に基づいてなぜ法身である仏が見えるのかを問う、また『問受決法並答』には、念仏三昧によって感得した仏とは一体どのような現われ方をした仏であるかを問うている^⑦。さらに『問念仏三昧并答』には、『般舟三昧経』が念仏三昧について夢の喩

えを用いて説いていることを取り上げて、感応のあり方について問うており^⑧、これは『般舟三昧経』の内容に直接踏み込んでおり、最も直接的に慧遠の問題意識を表明したものである。

また見仏については、阿弥陀仏の見仏だけではなく、諸仏の見仏を説く^⑨ところに慧遠の特色がみられると考える。そして「念仏三昧」と『般舟三昧』を基本的に同義とし、現世における見仏成就を修する^⑩のが念仏思想の特徴である。慧遠は、諸の『往生伝類』^⑪にもみられるように、例えば念仏三昧を修した日時が明記されている『高僧伝』^⑫「慧遠伝」によると、東晋の元興元年（四〇二）七月一日から二八日まで慧遠は同志とともに阿弥陀仏を礼拝し、三昧を修したことが記されている。また『広弘明集』「隱士劉遺民等に与ふる書」によると、劉遺民は座禪を始めて半年ほどで見仏している。念仏三昧は在家信者でも比較的短期間で感得することが容易だとすれば、慧遠は既に見仏を経験したうえで、導師としてこの場に臨んだと見ることができる。そして『鳩摩羅什法師大義』は後秦の弘始四年（四〇二）秋、弘始五年（四〇三）秋、弘始六年（四〇四）秋のいずれかに比定されるので、慧遠は既に見仏を経験して、後に鳩摩羅什に質問を始めたということになる。慧遠が鳩摩羅什に質問状を出す以前に、『般舟三昧経』に基づく念仏三昧に一意専心に励み、既に見仏を目的としていたことを考えると、慧遠の質問の主要な問題意識は念仏三昧についてであると思われる。

第二節 曇鸞の念仏思想

曇鸞（四七六―五四二）は、機の相違により念仏の行ずる方法を二つ顕したと考える。一つは、『往生論註』巻下「解義分」の第二の起観生信章の五念門を釈す中、奢摩他と毘婆舍那について見解を述べており、^⑭初地以上、七地以前の未だ平等をさとらない菩薩である未証淨心の菩薩、または八地以上の菩薩である淨心の菩薩は止觀の実践によつて淨土に往生して阿弥陀仏を見ることが得られることから、見仏を目的としている。二つはこれに對して、五逆十惡のよくな凡夫は如何なる行をすればよいのかについて、八番問答の第一問答に、『觀無量壽經』（以下『觀經』）の下々品の文を引用し、^⑮十念を具えた称名を明示している。まず、十念とは『往生論註』八番問答の第七問答によると、^⑯この念は單なる刹那的な時間を意味するものではなく、ただ阿弥陀仏を憶念するという意味である。またその後、名号を称する場合も前と同じとあることから、憶念は称名とは関連はあるが、それは専ら憶念する事であつて、称名とは區別されている。そこで第七問答における従来の解釈をみていくと、まず望月信亨氏や信樂峻磨氏は、阿弥陀仏の相好を觀想するときも、また阿弥陀仏の名号を称するときも、心に他想を雜えることなくして、一心に阿弥陀仏を憶念相續することを十念という、としている。

前述のように『往生論註』の第七問答にある「但」の解釈をめぐつては從來から論議されている。「但」を「ただし」と訓むことによって、前の文をうけた補足として十念と称名は同じであるとみる

ことができる。しかし「但」の字は、望月氏、信樂氏が言われるように『大漢和辭典』一卷によると、「ただし」と訓むことは日本語的な解釈である。故にここの解釈は、仏の名号を稱する、その根底において常に阿弥陀仏を憶念する心が他想無くして相續されるべきこと、即ち十念相續されるべきであることを示したものと思われる。つまり曇鸞においても、「念」を「憶念する」という意味でとらえ、「十念」を「憶念相續する」事としている。また第八問答に行者は必ずしも念の数を知る必要はなく、いつ往生の業事が成弁したか分からなくても、仏・菩薩はそれをよく知ることができると述べられている。^⑰そして凡夫としてはただ一心に他事を雜えることなくして、憶念相續すれば足りるのである。以上の点からみても、曇鸞は憶念の相續を最重要とし、それは名号を稱する場合においても、本人はその心に他想を雜えることなくして、専心することが必要であると説いている。

また称名については、讚嘆門釈・氷上燃火の譬えを出す。『往生論註』下巻の起観生信章に、^⑱無礙光如来の名を稱し、憶念する時に実の如くに修行して名義と相應すれば、彼の如来の名号によつて一切の無明が破られ、一切の志願が満たされるとする。このように如来の名を稱し憶念する時は、如実に修行して名義と相應するよう実践する事を主張する。しかし、いくら凡夫がこの讚嘆門の説かれた通りに阿弥陀仏の名を稱しようとしてもできないとし、その理由はこの次に、二不知三不信だからであると説かれる。即ちこの

二不知三不信がある限りは、いくら如実に修行して相應せんと欲して称名し憶念しても、讃嘆門が成就される事はない。だからこそ曇鸞は二知三信である事を勧め、また、凡夫に対して十念により往生する事も勧める。故に第三の觀察体相章の氷上燃火の譬の箇所に、称名すればたとえ法性無生を知らなくても、往生できるとする。

第三節 聖道諸師の念仏思想

ここでは淨影寺慧遠(五二二―五九二)、智顗(五三八―五九七)、吉藏(五四九―六二三)の聖道諸師が著述した『觀經』に対する註釈書を検討していきたい。

まず、『觀經』について慧遠は觀仏三昧こそがその主眼であるとし、^{②④}智顗も觀仏を経の本質と為しているといえる。^{②⑤}吉藏は「宗体に異無し」と言いながら、^{②⑥}「修因往生」を宗、「淨土の因果」を体と為している。^{②⑦}修因とは往生の因となる行を修する事、つまり定散のことであり、それを如来の相好等を觀する修觀であるとする。次に念仏三昧については、慧遠は經文に忠実に一切の仏を見る故に念仏三昧と為し、^{②⑧}智顗も心觀為宗の立場から、極めて觀仏的な解釈をしている。^{②⑨}吉藏は二種の念仏三昧、即ち仏名を念ずる「別念仏」と淨土の国土樹木等の依正を念ずる「通念仏」について、これは対象が相違するのみで、ともに觀念の念仏であるとしている。^{②⑩}そして下品上生の註釈について、慧遠は、得生の為の善因を明かすとして十二部經の聞經滅罪と、称仏の除惡を挙げ、^{②⑪}智顗も往生の因を明かす一環

として讚經題と称名を一括して簡単に説明を終えているが、^{②⑫}吉藏に至っては、当該部分の説明すらない。下品下生の註釈について、慧遠は一貫して、称名を得生の為の善因の一つとして捉え、^{②⑬}智顗も称名を善心の意に解釈した上で、その勝縁である所以を説き、念仏という実践は一瞬の「心力」ではあるが、一生の間の造惡にも勝ると為している。^{②⑭}吉藏は、称名や念仏についての言及をしていない。流通分の註釈について、慧遠は仏名を持するべく勧めたといひ、^{②⑮}智顗は、阿難に仏名を持するべく付属したといひが、共に經文の言い換えにすぎない。吉藏には全く説明がない。

以上の諸点から、「称名」については、慧遠が比較的忠実に原文を説明している事、智顗は称名を心力として説明している事、吉藏は称名について殊更に言及していない事が窺える。これは、称名が下品の者にしか「觀經」では説かれてない事を把握した上で、称名は低位の者のための行道であると考えられていたためと思われる。「念仏」については、三師ともに觀念の念仏の立場であることが分かる。これらの理由として考えられるのは、念仏は行道としては確立してはいるものの、全て理觀の念仏であったということが出来る。

第二章 中国念仏思想の転換期

第一節 道綽の念仏思想

念仏を觀仏中心にとらえていた中国仏教の嚆矢であるが、唐代において大きな転換期を迎えた。それが真宗学でもいわれるように、

道綽・善導による功績である。また、この道綽と善導の間に生きたとされる迦才は、道綽の影響を受け、また善導に影響を与えながらも、中国浄土教の中では異彩を放っていた。それら三師の念仏思想の考察と比較をここでは探っていきたい。

道綽（五六二―六四五）の念仏思想については、念仏、観仏、称名、十念、諸行の相対的關係をみる必要があると考える。それらは①諸行と念仏^⑤、②観仏と念仏^③、③称名と十念^④、④念仏と十念^④、⑤念仏と称名^①、の五つの關係に分類される。①について、諸行は善根薄少の故に現生では摂取不捨の益なく、当来では仏の入滅を見る。対して念仏は、善根深厚の故に現生に摂取不捨の益を蒙り、当来では常見弥陀仏の益を得るといふ。また諸行三昧と念仏三昧との比較で、諸行三昧は一隅に止まり、念仏三昧は諸障を除く^②とあり、諸行と念仏とを判別し、念仏を勝とする。②について、『観經』の宗を論ずるにあたり、観仏と念仏両方を宗とし、古来兼正・相即・廃立の立場に分かれる。③について、称名による十念成就、称名による十念相續業事成弁を示している。④について、念仏・十念に説かれている内容が共通していることから、同一線上に考えられている。⑤について、仏身の相好などを取らず、専ら称名によつて念じ続け、それにより仏を見ることを強調している。

つまり、全ての比較を総合するに、念仏は諸行よりも勝れたものであり、念仏と観仏は同一の意味を表す。そして念仏によつて、十念業弁できるが、称名によつても十念業弁できるとする。とすれば、

念仏と称名はどちらが勝れているのかというと、称名の方が勝れているとする。つまり、道綽にとつては、称名や念仏だけでなく、諸行も兼として往生の可能性を認めているものの、諸行より念仏（観仏）であり、念仏（観仏）よりも称名を勧める。その理由としては、二由一証によるものであることは周知の通りであるが、特に第一大門の教興所由に称名を強調していることが知られる。末法にある衆生にとつては、念仏（観仏）によつて、十念業弁し往生するよりも、『観經』下々品にあるように、称名をもつて十念業弁せよ、とする。

第二節 迦才の念仏思想

迦才（七世紀頃）の『浄土論』では、「第三 定往生因」において種々の往生因が示されており、その中でも特に念仏が詳細に説かれている。それを具体的に説明すると、諸経論に説かれる往生の行業を列挙し、それを行者の為に統一し、上根者に通別二因を、中下根者にそれをさらに略した五種の因を示している。上根者の通別の二因の内、通因とは菩提心と三福、別因とは念仏・礼拝・讃嘆・発願・觀察・回向である。中下根者の五種の因とは懺悔・菩提心・念仏・觀察・回向である。中下根の因は上根の通別二因の中から選び取ったのではなく、簡略化したものと見ることができ。礼拝・讃嘆は念仏・觀察に、発願は回向の中に摂めている。そして中下根の凡夫の故に懺悔を加えたと思われる。懺悔の具体的な行業については「第八 明教与時節」^④に、道綽と同様に、今時は末法の世である

ことを根底とするも、礼仏・念仏・観仏相好が最も勝れているとする。また別時意説に対しても「第四 出道理」に会通し、念仏・觀察が行に相当し、懺悔・菩提心が願に相当するとする。

それでは念仏は具体的にはどのようなものとされているのだろうか。上根者の別因六種を説く箇所において、念仏を口念と心念の二つに分ける。心念はさらに色身と智身の夫々を念ずることに分けるが、阿弥陀仏を念ずることに違いはない。このことから、迦才は心念を重視しているのであり、口念は補助的なものであるとしている。

中下根者のために説く箇所においては「第三 定往生因」に、別時の念仏と、平生の念仏を説いている。別時の期間を定めることについて、別時念仏は中下根者に対して説かれているので、口念であるとも考えられるが、口念は心念に対する補助であるので、口念に限らず、心念口念の区別無く念仏するものと考ええる。又、回数を定めていること、そして別に道場を定め阿弥陀仏の像を安置して念仏することに特徴がある。即ち精神を集中しやすい環境を作り、そこで念仏する事を説いている。また『観経』に説かれる十念については、臨終の時の十念であるとする。このように迦才は念仏の方法、行儀について細かく説いているが、疊鸞のように増上縁として阿弥陀仏の本願力を背景に説かれていると見ることはできない。

それでは迦才の説く念仏は、どのような意義によって説かれているのだろうか。「第四 出道理」において、衆生の悪業と十念を比べ、そしてなぜ十念だけで往生できるのかという問いを立て、そし

てもし心が西に傾けば、全てそれに随って往生すると答えている。つまり迦才の念仏は、衆生の心を西へ向け続けさせるための行なのである。第一問答において、理事二門判によって仏教を理、事の二に分け、凡夫は一つの方法を取って思いを留める事の法門を修すべきだとする。他の想いを雑えることなく一心に阿弥陀仏と極樂を念ずることが迦才の念仏である。そこには觀察、観念、口称の明確な区別は存在しない。つまり、迦才は道綽と同様な時機観を持ちながらも、称名を念仏や観仏よりも勝れているとみることはなく、また称名と念仏を区別することはしなかった。そして『観経』で説かれる十念を称名や念仏と結びつけることは全くせず、臨終時のみに必要なものとしてとらえていたところが大きな特徴といえる。

第三節 善導の念仏思想

善導の念仏思想は五部九卷それぞれの著作において、異なる。最初に『観念法門』において、「三昧行相分」に説く念仏は、『観経』と『般舟三昧経』に依りながら観仏と同じ内容でとらえている。次に念仏・称名は「五縁功德分」では、称名相続による観仏成就を説く。しかし「十念」を「十声」と書き換えている事は、既に念仏の中に称名の意味を見出したという事で特筆すべき点である。

次に『般舟讃』において「正報観」では、衆生が専心し観念・想念・憶念によって観仏を得る事が説かれている。また「依報観」では、専心は意業、念仏は口業、誦経・観仏が身業とすれば、この三

業を行うものが般舟三昧であり、称名とは全く異なるとする。称名については「総讃宗要」・「九品往生讃」の二例にとどまり、称名による往生はあるが、称名による観仏は説かれない。そして「依報観」には念仏の優位が示される。故に称名による往生は説かれるが、結局は念仏と称名を区別し、念仏一行による観仏を目指している。

『法事讃』においても「前行道」に、四十八願のうち、「念仏往生の願」が最も重要であることを述べる。そして「第九段」に、極楽は難行の善根では、生まれることは難しいから、念仏を最も重要な教えとして選んで説き示されたとされる。また「第十七段」・「後行法分」の行道に、念仏することは釈尊が阿難に付属したことや、諸仏によつてすでに証明されているのであるから、疑いの心をもつて念仏してはならないことを戒めている。称名については「第十段」に、名号が釈迦の言説が真であることを証すものとしているにもかかわらず、その後に、最後には観仏による見仏を顕すのである。よつて、『法事讃』においても、念仏と称名は区別され、念仏を最も肝要な行であるし、念仏による観仏を説くのである。

『往生礼讃』ではすでに称名は独立し、諸行よりも有用であると認められている。この称名を強調するために設けたのが、「一行三昧」の一段である。その段には「文殊師利所説般若波羅蜜經」(以下「文殊般若經」)が引用されているが、奇しくも『観念法門』の「五縁功德分」にも同じような取意で引用され、称名相続による観仏を説いている。『文殊般若經』の原文をみても、称名相続による

観仏を説いている。しかし『往生礼讃』では「前序・作業」に、『文殊般若經』を『観念法門』の取意の引文を省略した形で引用した後に、凡夫は観想念仏をするよりも称名を行えと言われる。なぜなら凡夫の浅はかな観によつては、仏教の微妙な真理などは観することはできない。故にそのような凡夫が静かに心を統一して仏を念じる行をしようとすることは不可能であり、かえつて行を損ねる。そこで釈尊はそのような凡夫の心を憐れんで、名号を称えよと言われたとする。さらにこの後に、行者の専称名字による往生を明確なものとしている。つまり名号を称し、凡夫の心を一点に集中させることによつて、本願と出遇い往生することができると善導は称名を前面に打ち出したといえる。

『観經疏』では、「玄義分」「宗旨門」に『観經』を観仏と念仏の二つを立てていることは明らかである。しかし『定善義』の第八観である像観の解釈において、観念を修すれば利益を蒙ることはできるが、実際には観仏は容易ではないとする。そして次の第九観の真身観の解釈において、念仏衆生が摂取不捨である理由を説明し、最後にこの文によつて「専ら名号を念じて」生ずる事が此の經の本旨であると結ぶ。この文を見ても明らかのように、善導において「念仏三昧」は「口称三昧」になっている。そして下品上生の解釈において、「称仏の功」を述べ、わざわざ「聞經の功」ではないと断つて、讃から称への移行を説き、仏名を称す事こそが他に比べて往生が疾く、仏の願意であることを示している。また下品下生の解釈に

おいては、下品上生の解釈と同じように、他の行が不可能であるが故に「転教口称」を勧めたものとするのである。^⑧最後に流通分において、『観經』末「付属文」^⑨を解釈して、称名こそ仏の本意に外ならないことを強調している。^⑩この文からすれば、観仏よりも称名という五正行の中の称名正定業という説に展開されるものである。

この称名念仏の行と信について、就行立信として五正行を表していくことになる。もちろんこの就行立信の背景に、就人立信があるのは必然である。就人立信とは、「人に就いて」つまり、『観經』の「満足大悲の人」である釈尊であり、善導の場合でいうならば直接教えを受けた道緯である。そしてこの五種の正行こそ、まさしく浄土往生の行業であって、それ以外の行業はことごとく雑行であり、浄土の行業ではないと「行を立てる」ことにより、善導自らの信も確立していったといえる。善導はこの五正行について「散善義」に述べている。^⑪この五正行をさらに助業と区分して、称名行こそまさしく本願に順ずる正定業であって、その他の四つの正行は、その称名行を助成せしめるための行業にすぎないというのである。

そして六字の名号の解釈として善導は、まず南無の二字について、帰命と発願回向との二つの意義を示されている。^⑫願と行とがそろっているということを主張するために、まず願について示された。南無の意義として帰命をあげ、これは発願回向の意義もある、と願を出された。次に、阿弥陀仏の四字とは浄土に生れさせる力・はたらかしきである称名行と示された。これが善導の主張であり、阿弥陀仏の

四字はその行であると示されている意味である。善導の六字釈は、阿弥陀仏の浄土に生まれてゆくために必要な願も行も、南無阿弥陀仏として完成されていることを明らかにするとところにその主張がある。即ち一声の称名念仏において、願と行が具足しているものであり、この称名念仏一行に浄土往生の行道が収まっているという事である。

このように善導の著作である五部九巻においても、それぞれ異なった念仏思想が見られる。それらを纏めると、『観念法門』においては、専ら観仏を重視しており、念仏や称名は観仏成就のための手段にすぎないとしている。そして『法事讃』では、称名よりも念仏こそが最も要の行とし、念仏による観仏成就が説かれ、『般舟讃』では、称名による往生は説かれるが、称名による観仏成就が説かれることはなく、やはり念仏こそが最も要の行であるとする。しかし『往生礼讃』では、衆生にとつては観仏し難く、称名が最も要の行とし、専称名字を前面に打ち出している。さらに『観經疏』でも、衆生にとつて観仏は容易ではなく、称名こそが仏の本意であるとし、五正行の中の称名が正定業であるとする。また六字の名号を解釈して、願行具足の名号であることを明らかにし、称名一行による浄土往生を顕している。どの念仏思想が善導の本意であったかをここで明らかにしないが、念仏Ⅱ称名、称名正定業と言われる善導であっても、念仏についての概念は多岐にわたっていた事は指摘できる。

第三章 中国念仏思想の変容

——善導以後における念仏思想——

第一節 懷感の念仏思想

善導により、念仏と称名が同一化された中国浄土教であったが、必ずしも専修念仏を主張した法然まで紆余曲折する事なく継承されたものではなかった。ここで善導以後の念仏思想として、ほとんど善導教学を継承しなかった懷感（七世紀頃）と善導と時代を隔てながら、善導教学を受容しつつ、自らの教学を形成した元照（二〇四八—一一一六）をあげ、善導以後の念仏思想の変容を探っていきたい。

懷感の念仏思想について、「卷五 多勸念仏章」に、念仏と諸行との關係を述べ、未だ臨終に至らない者にまで唯念仏のみを勧めるのは何故か、という問いを設け、三釈を並記して答えている。^⑧第一釈に經に随つて余行を行すべしとするが、念仏しか行じれなくても往生するにつけ加える。しかし第二釈は念仏の法門に深浅があるとして定に通じる念仏三昧と散に通じる念仏とに二分し、定散とは有相無相の觀と三福三輩の業を指すとする。

また「卷七 通念三身章」には、念仏三昧に有相無相を區別する。^⑨無相の念仏三昧は深学の者が修するもので、この行によつて真如法身を觀る行であり、有相の念仏三昧は浅学の者が修する行であつて、もしそれが成ずれば報化二身を觀る。この報化二身について懷感は

凡夫の浄土往生を認めるのだが、それは有漏土の上に凡夫の識心の所変によつて往生するという理解に立ったものである。これをみれば念仏三昧の念仏は、称名より觀念の意味が強く感じられる。そして「華嚴經」、「般舟三昧經」、「賢護分」、「觀仏三昧海經」、「觀經」の諸經により仏の色身を觀するのを念仏三昧と名づけている。^⑩

このような見仏に重点を置いた三昧發得の法として、闍室念仏を勧める。即ち闍室で修する勵声念仏行は三昧を成じ易いという理由により、三昧を修せんとする者は闍室に入り、念仏すべきであるとし、「卷七 闍室念仏章」に、大念は大仏を、小念は小仏を見るとあり、又、大念とは大声に仏を称し、小念とは小声に仏を称する事で、大声念仏を勧める。^⑪このように念と称を同一視しており、仏名を称する事で見仏三昧を成じようとする事から、懷感の目指す往生行とは、修慧の中で十六觀と念仏三昧を成ずる事であるといえる。

懷感は三昧發得による往生行を勧めながら、觀仏の前方便としての念仏（称名）が凡夫相應の實踐行に相應しいとの考えから、「卷三 念仏五勝章」には念仏の滅罪には五勝があるとし、また「卷六 念仏七勝章」には余行に対して念仏には七種の勝義があるとする。^⑫

しかし念仏三昧について、「卷七 三昧得益章」ではより高位の証果に至る面を強調し、やはり懷感の上では念仏と念仏三昧とは質的に異なるものと見ていたといえる。そこで、念仏三昧と區別されている念仏についてみる。まず「卷二 會別時意章」で、十六觀が非行ならば何故韋提が往生したのか、と述べる。そこで十六觀は行

であり、それと同じ減罪の効用も、經典に顕された念仏も行であるとし、三業相應の念仏を語る。また念仏の行としての価値についての見方は下品往生の点から、懷感は「卷三 逆謗摂取章」で『觀經』下々品と第十八願との会通を行い、「卷六 減罪多少章」では『觀經』で減罪を説くのに、下品上生は五十億劫であるのに下品中生と下品下生とは八十億劫となっているのは何故か、という問いを設け、二釈を並記して答えている。^⑧第一釈は衆生の罪の深さの一点のみ述べ、第二釈はさらに「忙怖による至誠さ」という心的ものを付加したといえるが、共に『觀經』にある「念仏の減罪力」を会通している。つまり懷感の念仏思想は低い位階の者にひたすら念仏（称名）することを勧めたところにその特色を見出すことができる。

第二節 元照の念仏思想

元照は『為義天僧統開講要義』（『芝苑遺編』下卷所収^⑨）に、戒律と浄土教の關係を述べる。つまり仏教には「始」と「終」があり、「始」とは戒を受けて奉事する事であり、「終」とは心を浄土に帰し誓って往生を決定する事である、という。しかし浄土教に帰依したとはいえ、戒律を完全に捨てたわけではない。同じく、『為義天僧統開講要義』に^⑩、釈迦の成道後の説法の内容を論拠に、大乘、小乗、いずれの場合にも「戒を以て先と為す」とする。元照は戒律為先の立場に立って、仏道に志す者は、まず戒律を奉事し行住坐臥に実践する。臨終には、浄土に帰心し往生を決定すべき事を説く。また

浄土教に帰依する理由を、五濁惡世末法の衆生は、惑業が深纏である慣習を断ち難く、自ら仏道を修行する力がないと道綽にみられる二由一証に一部共通した説を述べる。以上のように、戒律と浄土教どちらも重用することから、元照は戒律と浄土教の融合を試みる。

続いて、元照の浄土教關係の書を見る。『仏說阿弥陀經義疏』に『阿弥陀經』の經宗として、あらゆる教説が往生のための行となる見解を示している。^⑪ここには、諸宗融合の立場をとる元照の思想が表れている。しかし別の立場として、『阿弥陀經』については、専ら弥陀名号を持つことすなわち念仏を經宗と見なしている。このように念仏を經（教）宗とする説は、元照は、『執持名号』の文を特に重視し「持名」のみに限定して取り上げて經宗とする。そして持名を称名念仏とする独自の説を展開している。また『阿弥陀經』の執持名号段^⑫を註釈して、どの行も浄土教を信じてその信を廻向して浄土を願求しなければ皆少善根であって往生の因とはならない、と信・願を強調し、『阿弥陀經』は、名号の執持を決定往生の方法とするから称名念仏こそが多善根多福德であるという。^⑬次の「聞說阿弥陀仏、執持名号」の句については、信受を勧める句と註釈し、そして浄土の教えを聞けば必ず信を生じ、信するが故に名号を持つ、というように聞法↓信↓念仏の關係を示し、ここでも信が根本とする。次の「若一日・若七日」の句の註釈の中に「無量壽經」の「十念」を「十念即十声」とする解釈が見える。また「一心不乱」の註釈では、行者はまず念を斂めて西方に向かい掌をあわせ、身を正し、

心に阿弥陀仏の相好光明を想い、阿弥陀仏の名を相続して称え、阿弥陀仏から心に移してはならない、という。

次に、『観無量寿仏経義疏』について述べると、まずは『観経』の経宗について、『義門第三弁定宗旨(一)定経旨』に、心観を『観経』の経宗とする智顗の『観経疏』の説を批判して、慧遠と善導の『観経疏』の説によって観仏三昧を経宗とする。また「念すなわちこれ観」(同)巻三七・二八〇b二六)とも解釈している。そして、定散二善の判別では、善導の三福・九品を散善とする所説に反対し、十六観を全て観行・定善とするが、九品の階位の判釈では、善導に従い、九品の衆生を全て凡夫位とし、『観経』は濁世の凡夫のための教えであると主張する。また、『観経』の下々品の十念往生については、『為義天僧統開講要義』に、末世の惑業の深い衆生が浄土の法門を修行する方法として、信・願・行の三つを必須の行法とし、特に信を強調している。^⑧そして弥陀世尊の本願力、積劫薰修功德の力、威神光明摂取の力の故に、『観経』九品段の中に、諸の悪業を造り火輪の相が現れても、この人が善知識に遇い、教えられて十念を称えれば往生できると説き、ここでも十念二称の思想が窺える。

結論 中国念仏思想における特色

本論文において、称名念仏の源流を中国浄土教者において広範的に調べてきた。

第一章では、廬山慧遠の「白蓮社」の創設をもって中国浄土教の

嚆矢とするが、念仏は浄土往生のためのものではなく、念仏は全くもって見仏を目的とすることであり、仏の対象も偶々阿弥陀仏であったといえる。曇鸞においては、讃嘆門釈で二不知三不信のために称名破満はできないが、氷上燃火の譬によって、下品の人には称名を勧め、また八番問答によって十念も勧めている。聖道諸師は、念仏は事観の念仏を劣とし、理観の念仏を勧める。なぜなら止観とは世間知、分別知を止息して無分別智を得、その無分別智を根底とした後得智で世間の眞実相をしり、衆生摂化することだからである。つまり、観・見両方とも、仏教の行道の根本であるが、智慧修習のためには、理観が最も勝れた行とされたのである。

第二章では、中国念仏思想の転換期として、道綽の念仏思想では念仏と称名を関連させ、称名を重視する点においてその特色を見出し、善導においては念を称と同義語にすることによってその特色を見出すことができる。ただし道綽と善導の間に生きたとされる迦才は念仏を最も勝れた行としながらも、観仏・称名を念仏の範疇に入れて理解し、また念の語義を『弥勒所問經』あるいは『発覺浄心經』によって理解しようとしていたことが知られ、『無量寿經』・『観経』の念の流れとは思想が異なることを示している。

第三章において、道綽や善導が中国浄土教を大成したとするならば、その後の中国浄土教は大きく変容したといえる。懷感は、善導の弟子であるにも拘らず、迦才と同様、『弥勒所問經』によって念を理解し、また『阿弥陀經』『観経』『般舟三昧經』『華嚴經』など

で、念仏の法門を示している。そして念仏を行住坐臥に行い、終には念仏三昧を得るようにと述べる。対して、元照は善導からは約四百年ほど後になるにも拘らず、善導の『観経疏』を多く参照したことが知られた。また、念と称を同義語とし、この註釈は、他の『観経』註釈書には見られないものである。従って、元照に善導が与えた影響は大きかったといえる。『阿弥陀経義疏』に関しては、善導の引文は二箇所しかないが、やはり称名念仏を重要視したという点からいえば、善導の影響はここでも受けていたといえる。また元照は律師といわれる人であり、戒律の中から、元照独自の浄土教との融合思想が看取できる。

やはりその中での転換点の一つは、善導大師の称名重視による十念から十声への言い換えであると考えられる。それまで「念」という概念の中に、称えるという意味は含まれていないにも拘らず、これを「称」と解釈し、正しく本当の意味で誰にでもできる行とした。この背景には、曇鸞の称名のみの下品往生と、道綽の末法観による称名重視の思想があった事言うまでもない。その二師の思想を融合させたことによって、善導は念即称、称名正定業という教学を形成した。しかし善導の思想は、後代において著書が『観経疏』の「玄義分」と『往生礼讃』しか残っていなかったためか、その思想を踏襲する者は中々あらわれなかった。その中でも、元照など本来浄土教者ではないが、諸宗の融合思想の中から善導の思想、ひいては念即称の思想を鑑みた者は存在した。その諸師を考察することにより、

今日真宗学ではあまりなされていない念仏思想の継承の時間的開きを埋める作業はできるのではないかと考える。今回は、懷感と元照しかその思想をあたれなかったが、今後の課題として、中期唐代の浄土教者、慧日や法照など、また遵式や元照の弟子である戒度など宋代浄土教者の思想を探っていきたい。

註

- ① 『教行信証』「行巻」『真聖全』二・八頁、『大正蔵』卷八三・五九〇c-a
- ② 『観念法門』(『真聖全』一・六三五頁、『大正蔵』卷四七・二七七c)
a)、『往生礼讃』(『真聖全』一・六八三頁、『大正蔵』卷四七・四四七c)
- ③ 『真聖全』一・九頁、『大正蔵』卷一一・二八六a
- ④ 『観無量寿経四帖疏』「散善義」(『真聖全』一・五三八頁、『大正蔵』卷三七・二七二b)
- ⑤ 『黒谷上人和語燈録』卷五「諸人伝説の詞」(『真聖全』四・六八〇頁、『大正蔵』卷八三・二三七a-b)
- ⑥ 『大正蔵』卷四五・一二二c-一二三a
- ⑦ 『同』卷四五・一二九a-c
- ⑧ 『同』卷四五・一三四b-一三五a
- ⑨ 『同』卷四五・一二八a、『同』卷四五・一三四b
- ⑩ 『同』卷四五・一三四b
- ⑪ 文諲・少康(九世紀頃)著『往生西方浄土瑞応伝』一卷(『大正蔵』卷五一所収)、戒珠(九八六-一〇七七)著『浄土往生伝』二卷(『同』卷五一所収)、宗暁(一一五一-一二二四)著『楽邦文類』五卷(『同』卷四七所収)等
- ⑫ 『大正蔵』卷五〇・三五八c

- ⑬ 『同』 卷五二・三〇四b
- ⑭ 『真聖全』 一・三一五―三一六頁、『大正藏』 卷四〇・八三六a
- ⑮ 『同』 一・三〇七―三〇八頁、『同』 卷四〇・八三三c―八三四a
- ⑯ 『同』 一・三二〇頁、『同』 卷四〇・八三四c
- ⑰ 望月信亨『略述浄土教理史』 四一頁・日本図書センター・一九七七年
- ⑱ 信楽峻磨『曇鸞教学における十念の意義』（『龍大論集』 第三七一号 一〇一頁―一〇二頁 一九六一年）
- ⑲ 諸橋轍次『大漢和辭典』 縮寫版第五刷 六八五頁・大修館書店一九七六年
- ⑳ 『真聖全』 一・三一頁、『大正藏』 卷四〇・八三四c
- ㉑ 『同』 一・三二四頁、『同』 卷四〇・八三五b
- ㉒ 『同』 一・三二四頁、『同』 卷四〇・八三五b―c
- ㉓ 『同』 一・三二八頁、『同』 卷四〇・八三九b
- ㉔ 『大正藏』 卷三七・一七三a六―一八
- ㉕ 『同』 卷三七・一八六a一三―一六
- ㉖ 『同』 卷三七・二三四c一四
- ㉗ 『同』 卷三七・二三八b二七―二九
- ㉘ 『同』 卷三七・一八〇c二〇―二二
- ㉙ 『同』 卷三七・一九二c二四
- ㉚ 『同』 卷三七・二四二c一七―一九
- ㉛ 『同』 卷三七・一八五c二一―二三
- ㉜ 『同』 卷三七・一九四b一〇―一二
- ㉝ 『同』 卷三七・一八六a九―一三
- ㉞ 『同』 卷三七・一九四b二〇―二二
- ㉟ 『同』 卷三七・一八六a二一、b一六―一七
- ㊱ 『同』 卷三七・一九四c一七―一八
- ㊲ 『真聖全』 一・四一五―四一六頁、『大正藏』 卷四七・一五a
- ㊳ 『同』 一・三八一頁、『同』 卷四七・五a、『同』 一・四一四頁

浄土教における念仏思想の展開

- (『同』 卷四七・一四c)
- ㊴ 『同』 一・四〇三頁、『同』 卷四七・一一b
- ㊵ 『同』 一・三八二頁、『同』 卷四七・五b
- ㊶ 『同』 一・四一五頁、『同』 卷四七・一四c
- ㊷ ① 観仏・称名を上下両根に約し、共に兼正とする説（善賢大圓氏・神子上恵龍氏・信楽峻磨氏）、② 観仏・称名は同意語で、共に相互とする説（藤原凌雪氏）、③ 観仏は所廢に属し、称名は所立に属する説（大原性実氏・山本仏骨氏）がある。他にも、④ 「観仏三昧為宗」という中に、念仏三昧を含め、弘願・要門の両義を含む説、⑤ 観仏三昧は要門・弘願に通じるが、念仏三昧は弘願に限る説、⑥ 「観経」を念仏三昧とするのに浄土教独自の念仏を示す説、がある。
- ㊸ 『真聖全』 一・三七八頁、『大正藏』 卷四七・四a―c
- ㊹ 上根者と中下根者の関係は、中下根の階位を極めて低く考えていた（『大正藏』 卷四七・八七b）。
- ㊺ 『同』 卷四七・八八b―九〇a
- ㊻ 『同』 卷四七・一〇〇c
- ㊼ 『同』 卷四七・九〇b
- ㊽ 『同』 卷四七・八九b
- ㊾ 『同』 卷四七・九〇a
- ㊿ 『同』 卷四七・八九b
- ㊽ 『同』 卷四七・九二c
- ㊾ 他にも、迦才の十念理解は、「第四 出道理」に「弥勒所問経」に説かれる十念（『大正藏』 卷四七・九一c）や「第五 引聖教為証」に、「発覚浄心経」に説かれる十心（『同』 卷四七・九三c）がある。
- ㊿ 『同』 卷四七・九一b―c
- ㊽ 『同』 卷四七・八三c―八四a
- ㊾ 善導著作の成立年代について様々な見解がされている。上杉文秀氏は、『観経疏』↓『観念法門』↓『往生礼讃』・『般舟讃』・『法事

讃」とし、岸覚勇氏は、「観経疏」↓「観念法門」↓「般舟讃」↓「往生礼讃」↓「法事讃」とし、今岡達音氏は、「観念法門」↓「法事讃」↓「往生礼讃」↓「般舟讃」↓「観経疏」とし、藤原凌雪氏は、「観念法門」↓「法事讃」↓「般舟讃」↓「往生礼讃」↓「観経疏」としている。拙論では自論は述べないが、「観念法門」↓「般舟讃」↓「法事讃」↓「観経疏」↓「往生礼讃」と念仏思想の面から二つに分類できると考える。

- ⑤6 『真聖全』一・六二四～六二五頁、『大正蔵』卷四七・二四b
 ⑤7 『同』一・七一五～七一六頁、『同』卷四七・四五四a
 ⑤8 『同』一・七〇一頁、『同』卷四七・四五一b
 ⑤9 『同』一・六八七頁、『同』卷四七・四四八c、『同』一・七二二頁、『同』卷四七・四五五b
 ⑥0 『同』一・七〇七頁、『同』卷四七・四五二b、『同』一・七二三頁、『同』卷四七・四五二b
 ⑥1 『同』一・五七五頁、『同』卷四七・四二八a
 ⑥2 『同』一・五九七頁、『同』卷四七・四三三b
 ⑥3 『同』一・六〇五頁、『同』卷四七・四三五b、『同』一・六二三頁、『同』卷四七・四三三b
 ⑥4 『同』一・五九八頁、『同』卷四七・四三三c
 ⑥5 『同』一・五九八頁、『同』卷四七・四三三c
 ⑥6 『同』一・六三五頁、『同』卷四七・二六c～二七a
 ⑥7 『大正蔵』卷八・七三b
 ⑥8 『真聖全』一・六五一頁、『大正蔵』卷四七・四三九a～b
 ⑥9 『同』一・六五一頁、『同』卷四七・四三九b
 ⑦0 『同』一・四四六頁、『同』卷三七・二四七a
 ⑦1 『同』一・五二二頁、『同』卷三七・二六七c
 ⑦2 『同』一・五二二頁、『同』卷三七・二六八a
 ⑦3 『同』一・五五二～五五三頁、『同』卷三七・二七六c
 ⑦4 『同』一・五五五頁、『同』卷三七・二七七b

- ⑦5 『同』一・六六頁、『同』卷二一・三四六b
 ⑦6 『同』一・五五八頁、『同』卷三七・二七八a
 ⑦7 『同』一・五三七頁、『同』卷三七・二七二a～b
 ⑦8 『同』一・四五七頁、『同』卷三七・二五〇a～b
 ⑦9 『大正蔵』卷四七・五九c～六〇a
 ⑧0 『同』卷四七・七三c
 ⑧1 『同』卷四七・七四a
 ⑧2 『同』卷四七・七六c
 ⑧3 『同』卷四七・五〇a
 ⑧4 『同』卷四七・六九a
 ⑧5 『同』卷四七・七五b
 ⑧6 『同』卷四七・三九c～四〇a
 ⑧7 『同』卷四七・四四a
 ⑧8 『同』卷四七・六八b～六八c
 ⑧9 『大日本統蔵経』第拾套第壹輯第貳編第參冊（蔵経書院 一九一〇年）
 ⑨0 『統蔵』二一〇一三 二八二右・上一六一一七
 ⑨1 『同』二一〇一三 二八一右・下八～二・上一八一四
 ⑨2 『大正蔵』卷三七・三五七a
 ⑨3 『真聖全』一・六九頁、『大正蔵』卷二一・三四七b
 ⑨4 『大正蔵』卷三七・三六一c
 ⑨5 『同』卷三七・一八六c
 ⑨6 『同』卷三七・一七三a
 ⑨7 『真聖全』一・四四六頁、『大正蔵』卷三七・二四七a
 ⑨8 『大正蔵』卷三七・二八〇b
 ⑨9 『統蔵』二一〇一三 二八二右・上一七一四

【参考文献】

- 大原性実 『真宗行論の展開』 永田文昌堂 一九七〇年
佐藤成順 『宋代仏教の研究』 山喜房仏書林 二〇〇一年
塚本善隆 『中国浄土教史研究』（塚本善隆著作集：第四卷所収） 大東出版社 一九七六年
藤田宏達 『浄土三部経の研究』 岩波書店 二〇〇七年
藤原凌霄 『念仏思想の研究』 永田文昌堂 一九五七年
道端良秀 『中国浄土教史の研究』 法蔵館 一九八〇年

【参考論文】

- 遠藤祐介 「『大乗大義章』に見える慧遠の問題意識」『智山学報』第五四輯 二〇〇五年
岡亮二 「中国三祖の十念思想（一）——曇鸞の十念思想——」『真宗学』第九四号 一九九六年
岡亮二 「中国三祖の十念思想（三）——善導の十念思想——」『龍谷大学論集』第四五四号 一九九九年
小林尚英 「道綽の称名念仏について」『宗教文化の諸相——竹中信常博士頌寿記念集』 一九八四年
柴田泰 「中国浄土教の承譜」『印度哲学仏教学』第一号 一九八六年
曾和義宏 「迦才『浄土論』における念仏」『印度学仏教学研究』第四七卷第二号 一九九九年
千葉孝史 「懐感における善導の念仏思想の相承について」『印度学仏教学研究』第四三卷第二号 一九九四年
正木晴彦 「観仏と念仏——諸『観経疏』における観・念の問題」『玉城康四郎博士還暦記念論集——仏の研究』 一九七七年
吉水岳彦 「元照『観経新疏』と『阿弥陀経義疏』の関係について」『三康文化研究所年報』第三八号 二〇〇七年