道綽浄土教における阿弥陀仏論の展開

——浄影寺慧遠の仏教思想を背景として——

松尾得晃

序

隋代（五八一—六一八）は訳経史上、旧訳の時代にあたり、経論に説かれる仏身に関する訳語は異同が多く、[1]また二身論から三身論への過渡期でもあり、仏身について様々な理解が生じた時代であるといえよう。それに伴い阿弥陀仏をどのように位置づけるかということに違いが生じた。それは訳語の異同だけでなく、時代背景と教学の立場によって理解に違いが生じると考えるべきであろう。特に隋唐代のいわゆる聖道諸師[2]に対して、道綽（五六二—六四五）・善導（六一三—六八一）が反論したというのが一般的見解である。

その反論対象としていわゆる聖道諸師の一人に浄影寺慧遠（五二三—五九二）[3]が挙げられる。従来、慧遠は『無量寿経』・『観無量寿経』（以下、『観経』と略す）等の註釈書を著わし、特に『観無量寿経義疏』（以下、『義疏』と略す）の影響は、天台智顗（五三八—五九七）に仮託された天台『仏説観無量寿仏経疏』・嘉祥寺吉蔵（五四九—六二三）『観無量寿経義疏』に及び、また彼の仏教思想が、同時代の道綽の浄土教思想にも少なからず影響を及ぼしていることはすでに指摘されている。[4]しかし一般的に、慧遠は道綽の反論対象として位置づけられ、その思想は道綽浄土教とは相容れない関係として理解されている。果たしてそうなのであろうか。慧遠は浄土経典をどのように理解し、自らの仏教思想にどのように位置づけていたのであろうか。

また道綽の浄土教思想を解明するために、著作を見ていくことは必須のことであるが、道綽には『安楽集』二巻しか残っておらず、この小部のテキストに依らざるを得ないという制限がある。そのため道綽の浄土教思想を知るために彼の周辺の思想解明に依るという方法がある。それ故、道綽と同じ北地において活躍した慧遠の仏教思想を知ることは、道綽の浄土教思想を明らかにするためには有意義なことであると思われる。

さて、道綽の活躍した隋から唐（六一八—九〇七）初期は、一般的に阿弥陀仏を「応身」と規定することが主流であったが、道綽はそれを「報身」と規定した。そこには、阿弥陀仏応身説から報身説

への展開が見られる。そこで応身説をとる慧遠と報身説をとる道綽の阿弥陀仏論、すなわち、慧遠はなぜ阿弥陀仏を応身と規定したのか、また道綽はなぜ阿弥陀仏を報身と規定しなければならなかったのか、という点から、両者の仏教思想の関連性を明らかにすることで中国仏教史上における浄土教思想の特色を見ていきたい。

そこでまず、慧遠は浄土経典である『観経』をどのように理解し、阿弥陀仏を「応身」と規定する理由を『義疏』から明らかにし、次に彼の主著である『大乗義章』[5]から仏身仏土論を窺うことで、阿弥陀仏応身説の意義を論じていく。

次に道綽は阿弥陀仏とその浄土を「報身報土」と規定する理由について、『安楽集』第一大門第七「三身三土義」から明らかにし、阿弥陀仏とその浄土を「報身報土」と規定することで、道綽が何を問題としていたのか、ということを論じていく。本稿では、阿弥陀仏論を通じて、従来指摘される慧遠と道綽における思想の相違点ではなく、両者の共通性を明らかにすることが目的となる。

一　慧遠の阿弥陀仏論

一―一　慧遠の『観経』理解と阿弥陀仏応身説

慧遠は『義疏』冒頭に『観経』の内容を、第一「教之大小」、第二「教局漸及頓」、第三「経之宗趣」、第四「経名不同」、第五「説人差別」の五項目（五要）に分類し、『観経』に対する基本的理解を示す。その内容は以下の通りである。

この経典（『観経』）は、声聞蔵ではなく、菩薩蔵（大乗教）であり、小乗より大乗に入る漸教ではなく、小乗に由らない頓教であり、韋提希の為に説かれたという理解を示す。すなわち、「此経正為韋提希説。下説韋提是凡夫。為凡夫説不従小入」[6]と述べるように、韋提希を凡夫と捉えることで、凡夫の為に説かれた経典であることを明らかにしている（第一・二）。そして、各経典には各々の宗趣があるが、この経典は観仏三昧を宗とし、人法（「仏」は人、「観無量寿」は法）を経名としている。（第三・四）。最後にこの経典は仏説なることを示す（第五）[7]。

このように、慧遠は韋提希を凡夫と位置づけることで[8]、為凡の教が説かれた経典、観仏三昧を宗とする経典として理解していたことを窺い知ることができ、『観経』を「凡夫相応の教」が説かれている経典として扱っていたと見ることができる。

さて、慧遠は『観経』に登場する阿弥陀仏を応身と規定するために、『義疏』では三つの事柄によって述べる。第一に『観経』の経題を解釈する中、観の対象である「無量寿」について述べる箇所、第二に第一と同じく経題を解釈する中、「無量寿」の寿命について述べる箇所、第三に本書末の六門分別中の第三「去時見仏不同」において阿弥陀仏を応身と規定している[9]。

まず第一に、所観仏である「無量寿仏」を応身と規定し、その観仏を応身観とすることを次のように述べる。

繋念思察説以為観。無量寿者是所観仏。観仏有二。一真身観。

二応身観。観仏平等法門之身是真身観。観仏如来共世間身名応身観。真身之観。如維摩経見阿閦品説観身実相。（中略）其応身観如彼観仏三昧経。取仏形相繋想思察名応身観。此仏応身随化現形相別彼此不得一種。応身観中有始有終。聞菩薩蔵知十方界有無量仏繋想思察令心分了。以如是等麁浄信見名之為始。以大神通親往礼覲或往生面覩供養名真実見此以為終。真身観中亦有始終。聞菩薩蔵知仏法身繋心思察麁浄信見名之為始。息除妄想内覚相応説以為終。今此所論是応身中麁浄信観矣。応身観中有通有別。如彼観仏三昧経説。汎取仏相而為観察定無彼此名之為通。観察弥勒阿閦仏等説以為別。今此所論是其別観。別観西方無量寿仏。⑩

観仏について「真身観」と「応身観」の二種を示す。「真身観」とは、『維摩経』「見阿閦品」に説かれる「観身実相」（観仏平等法門之身）をいい、「応身観」とは、『観仏三昧海経』に説かれるような仏の形相を観ずることをいう。その観の対象となる応身は、機根に随って形相を示現するのであり、その形相は一種類だけでなく、種々の相を顕現する。また「応身観」には「始終」がある。「始」とは菩薩蔵（大乗教）を聞き、十方世界に無量の仏が存在することを知り、その諸仏を繋想思察することで、心を分了にしていく麁浄信見をいい、「終」とは大神通をもって親往礼覲し、あるいは往生して面覩供養をする真実見をいう。また「真身観」にも「始終」がある。菩薩蔵（大乗教）を聞いて、仏の法身を知り、繋心思察する麁浄信見を「始」とし、妄想を除き、内覚相応することを「終」としている。

更に「応身観」には「通別」がある。「通」とは『観仏三昧海経』に説かれるような汎く仏の形相を観察すること、「別」とは弥勒・阿閦仏など、ある特定の仏の形相を観察することであり、この『観経』は専ら西方無量寿仏を観ずることが説かれていることから、「応身観」中の「別観」ということになる。

第二に、無量寿仏の寿命について次のように述べる。

然仏寿命有真有応。真如虚空畢竟無尽。応身寿命有長有短。今此所論是応非真。故彼観音授記経云。無量寿仏命雖長久亦有終尽。故知是応。此仏応寿長久無辺非餘凡夫二乗能測故曰無量。命限称寿。⑪

仏の寿命に関して、「真身」は畢竟じて尽きることはなく、「応身」の寿命には長短があることが述べられ、この『観経』に登場する無量寿仏は、『観音授記経』に「無量寿仏の寿命は長久といっても終尽がある」と示されることから「応身」と規定している。ただ、その仏の寿命は長久であることから、凡夫・二乗のよく測り知ることができないので「無量寿」と名づける。

第三に、来迎接の仏身について次のように述べる。

次明去時見仏不同。仏具三身。一者真身謂法与報。二者応身八相現成。三者化身随機現起。依如大経。上品之人見仏応身而来迎接。中品見化。下品夢覩不弁化応。真身常寂無迎接相。為是

不論。依此観経上輩三人同皆見仏応化二身而来迎接。但於其中見化多少為別異耳。⑫

仏は「真身・応身・化身」の三身を具えているが、その中、「真身」（法身・報身）は常寂・無相であるため具体的な相を顕現しないことから、来迎の相は「応身」と「化身」によって示される。

以上、『義疏』において阿弥陀仏を応身と規定する理由を窺ってきたのであるが、整理をすると次のように示すことができる。

①『観経』は、「凡夫相応の教」が説かれている経典である。

②観の対象となる「応身」は衆生の機根に随って種々の形相を顕現する。

③阿弥陀仏は弥勒・阿閦仏と同様に具体的相を持った（有相）仏と理解されている。

④阿弥陀仏が有限であることを『観音授記経』によって示す。

⑤仏は三身を具えているが、阿弥陀仏は有相である「応身・化身」によって示され、無相である「真身（法身・報身）」で示されることはない。

このように慧遠は阿弥陀仏を、「衆生の機根に随って種々の形相を顕現する応身仏であり、それは有限なる存在」と理解している。それでは阿弥陀仏を応身と規定することにどのような意味があったのか。

先に、慧遠は『観経』を「凡夫相応の教」が説かれる経典として見ていたことを述べたが、これは今の阿弥陀仏を応身と規定することから推測すると、慧遠は凡夫と応身との間に何らかの関係を見ていたのではないだろうか。そこで慧遠の仏身仏土理解を以下窺っていきたい。

一―二　『大乗義章』における仏身理解

本節では、慧遠の主著『大乗義章』で説かれる仏身論を考察し、特に「応身」をどのように理解していたのか、ということを明らかにしたい。

『大乗義章』における仏身論は、第十九巻「三仏義」に示されている。⑬そこでは主に「法身仏・報身仏・応身仏」と「真身・応身・化身」という二種類の三身論を示し、それぞれ「開真合応」・「開応合真」と表現する。以下、両者の仏身論について見ていきたい。

一―二―一　「開真合応」説について

「開真合応」とは、菩提流支訳『十地経論』・同『金剛般若経論』に基づいて「法身仏・報身仏・応身仏」の関係を表現するものである。その中、「法身仏」について次のように述べる。

三仏之義。出地経論。金剛般若亦具分別。名字是何。一法身仏。二報身仏。三応身仏。法身仏者。就体彰名。法者所謂無始法性。此法是其衆生体実。妄想覆纏。於己無用。後息妄想彼法顕了。便為仏体。顕法成身。名為法身。如勝鬘説。隠如来蔵顕成法身。法身体有覚照之義。名法身仏。問云。人説法身体是第一義空。空非心智。云何覚照。釈言。法身離相為空。而体実有。所謂有

於過恒沙法。此法皆依真心説之。真心体是神知之性。能有覚照故得名覚。是義云何。是以体中。従本已来。具過無量恒沙仏法。如妄心中具足一切諸虚妄。心於彼法同体照明。由来無障[14]。

「法性」とは、衆生の体であり。それは衆生の妄想によって覆い隠され、それ自体にはたらきを見ることはできず、何かを縁としなければ顕現しない。すなわち、衆生の行業によって妄想が息む時に、衆生の体である「法性」が顕現し、それが現われた状態を「仏」といい、身を成じたものが「法身」と名づけられる。

その「法身」の体は、第一義空（理）であり心智ではないのに、なぜ覚照があるのかという問いに対して、「法身」の体は相を離れた空であるが、「法身」は無量の法を含有していることから、体は実有となるのであり、しかもその諸法は、真心を所依とすることで覚照すると示される。

続いて「報身仏」について次のように述べる。

報身仏者。酬因為報。有作行徳。本無今有。方便修生。修生之徳。酬因名報。報徳之体。名之為身。又徳聚積亦名為身。報身覚照。名之為仏。問曰。報仏亦能覚照。与前法仏覚照何異。釈言。体一随義以分。真心之体。本隠今顕説為法仏。此真心体。為縁熏発諸功徳生。方名報仏。法仏如金。報仏如作金荘厳具。問曰。法仏自能覚照。何用報仏。釈言。無報法則不顕。但使顕法必有報生。故立報仏。又復法仏。心性照明。為非事用故須報仏。如金雖浄不中衣食。故須用之作荘厳具。彼亦如是。又復法報照境。有其別異之義。故須別分。義如後釈。報仏如是[15]。

「報身仏」の「報」とは酬因のことであり、衆生が方便を修すことによって生じた徳をいい、その報徳の聚積が「身」である。また「報身」には覚照があることから「仏」と名づける。「法身」は無始の法性であり、因を持たない性格に対し、「報身」は因に酬いて生じる。すなわち、「報身」は衆生が方便を修することで得る仏身（果）をいう。

また「応身仏」について次のように述べる。

応身仏者。感化為応感化之中。従喩名之。是義云何。如似世間有人呼喚則有響応。此亦如是。衆生機感。義如呼喚。如来示化事。問響応故名為応。応徳之体。名之為身。又此応徳聚積名身。応身応覚照目之為仏[16]。

「応身仏」の「応」とは感化のことをいうが、これはある人が呼ぶと他の人がそれに応じるといった譬によって表わされるように、衆生の機感に応じて如来が化することを示している。また応徳の聚積を「身」と名づけ、覚照があることから「仏」という。すなわち、「応身仏」とは、衆生の機感（望）に応じて化を行う仏のことである。以上から、仏身の相互関係については示されないが、各々の仏身は覚照をもつ、すなわち、はたらきを持った仏身であり、特に「応身仏」は衆生の機感に相応した形ではたらきかける仏身であることが分かる。

一―二―二　「開応合真」説について

「開応合真」とは、真諦訳『合部金光明経』に基づいて「真身・応身・化身」の関係を表現するものである。この三身について次のように述べる。

以説三種。開応合真而説三者。如彼七巻金光明説。（中略）一真身仏。二応身仏。三化身仏。前法与報合為真身。名為合身。前応身中。開分二種。応之与化。名為開応。相状如何。於中分別。曲有四門。一分其相。二明立所以。三約諸仏以弁三身。第四約就涅槃弁之。[17]

「真身」は法身と報身を含有し、「応身」は応身と化身に展開される。また、それらについて次のように説明する。

言分相者。此之三仏義釈有二。一准依涅槃。法報両仏名為真身。王宮所生道樹現成。説為応身。依此応身。出生無量無辺化仏。名為化身。故涅槃中。如来欲令衆生望満足。於其身上一一毛孔。化無量仏。受大衆供。即是化身。釈迦自受純陀之供。即是応身。偈中所説。如来常住。即是真身。[18]

法身と報身の両仏を「真身」と名づけ、王宮所生の道樹に現われる仏を「応身」とし、この「応身」より出生する無量無辺の化仏を「化身」とする。すなわち、如来は衆生の望みを満足せしめようと、その仏身上の一々の毛孔より無量の仏を顕現するのである。また、

二依金光明。法報両仏是其真身。随化衆生。示現仏身。相好具足。威光殊勝。悉名応身。此即向前応化両仏。入此門中同名応身。仏随衆生現種種形。或人或天或龍或鬼。如是一切。同世色像。不為仏形。名為化身。[19]

といい、法身と報身の両仏は「真身」であり、「応身」は衆生の機感に随化して仏身を示現することを示す。「応身」は応身と化身の両仏に展開されるが、「応身」の中の「化身」は衆生に随って種々の形を、例えば人・天・龍・鬼などを示現し、仏の形相を示さないとする。すなわち、「応身」の中の「応身」は仏形を示現し、「化身」は仏形を示現しないことが分かる。

また、同経に基づいて次のように述べる。

起因不同立三身者。如彼経説。如来昔在修行地中。願為衆生修種種行。彼行満足。得至究竟自在之地。能随衆生多種。弁了現種種形。故立化身。彼経復説。仏昔在因。願為衆生演説真諦通達生死涅槃一味。趣求仏身。又為衆生怖畏如来無辺仏法。求仏一種相好之形。而利益之。彼行満足。能為衆生示現仏身。演説真諦。而度脱之。故立応身。又仏因中自修諸行。断諸煩悩。具一切善。息除妄想。趣求実際。彼行満足。得如実果。故立真身。其真身者。謂如如法及如如智。其如如法。即是法身。如如智者。即是報身。此是第一起因不同故立三身。（中略）随化不同立三身者。如彼経説。仏随衆生多種意故示現化身。此為凡夫。仏随弟子一種意故示現応身。此為声聞。声聞弟子同求見仏名為一意。仏随此意唯現仏身。説之為応。随諸菩薩破相心故。顕示真身。以仏真身遮一切相。非執相境。不同応身。其唯一相。不同化身現種種相。菩薩不取一異等相。故為顕之。此是第四随化不同。

故立三身。上来四門。合為第二明其建立三身所以。[20]

「起因不同」では、それぞれの仏身は因によって違いがあることを示す。「化身」とは、如来が昔、修行地中に衆生の為に種々の行を修せんと願い、その行が満足して究竟自在の地に至り、多種の衆生に随って種々の形を現ずる仏身のことをいう。次に「応身」とは、仏は衆生に生死涅槃一味を通達せしめようと願じ、衆生は仏の一種の相好を求めることで、仏は衆生の為に仏身を示現し、真諦を演説して衆生を度脱する仏身のことをいう。また「真身」とは、仏は因中に自ら諸行を修して諸の煩悩を断じ、一切の善を具し、妄想を息除して実際を趣求し、その行が満足して如実の果を得る仏身のことをいう。その「真身」とは、「如如法・如如智」であり、それぞれ「法身・報身」のことである。

「随化不同」とは、化する所の機根に応じて相を示現するのであるが、凡夫、声聞、菩薩では示現される相が違うことをいう。すなわち、凡夫といっても多種多様であり、それぞれの機根に随って化身の相を顕現することを示している。それに対して声聞の弟子は、凡夫とは違い同じ意によって仏を見ようとするからそれに応じて応身の相が示現されるのである。

また『大乗義章』では、『楞伽経』などによって三身論だけでなく十身論に及ぶ仏身論が展開される。例えば、『楞伽経』に基づいて「応化仏・功徳仏・智慧仏・如如仏」の四身を示したり、更に『合部金光明経』に基づいて次のように述べる。

開応合真而説四者。如彼七巻金光明説。一化身非応。如来為物。等示現一切龍鬼等。不為仏身。名化非応。又経説言。仏涅槃後。以願力故。遺身益物。此亦是其化身非応。二応身非化。経自釈言。謂地前身地前菩薩所見仏身。乃従三昧法門中現。非是人天六道所摂。以是義故。名応非化。三亦応亦化。謂諸声聞所見仏身。彼見如来相好之形随道成仏。故名為応。見仏在於人中受生相同人類故名為化。四非応非化。謂仏真身。[21]

一の「化身非応」とは、先述のごとく、如来は衆生の為に仏身ではなく龍鬼等を示現することである。二の「応身非化」とは、地前の菩薩[22]所見の仏身である。三の「亦応亦化」は、声聞所見の仏身である。声聞は如来が成道していく相好を見るのであるが、その仏身を「応」とし、「化」とは仏が人中に生を受け人間の相をとることをいう。四は「非応非化」は、仏の「真身」である。またその他に「真身仏・応身仏・化身仏・化身非仏」を示したり、「真応倶開」として「真」を法と報、「応」を応と化とすることもあるが、結局は真応二身に集約される。[23]

以上、『大乗義章』における仏身理解を窺ったところ、二身・三身・四身論など様々な理解があった。しかし、詰まるところ、慧遠の仏身論は「真身」は法身と報身を含み、「応身」は応身と化身を含むという「真応二身」に収まるというものであった。以上をうけて、慧遠の「応身」理解のまとめるならば、

①菩提流支訳『十地経論』・『金剛般若経論』によって「法身仏・

報身仏・応身仏」（開真合応）と示される。その中、「応身仏」とは、衆生の機感に応じたはたらきをもつ仏身と理解されている。

②真諦訳『合部金光明経』によって「真身・応身・化身」（開応合真）と示される。その中、「応身・化身」とは、

「化身非応」―仏形を示さない仏身（凡夫所見）
「応身非化」―仏形を示す仏身（地前の菩薩所見）
「亦応亦化」―仏形を示したり、人間の相を示す仏身（声聞所見）

である。このように、「応身」中の「応身・化身」について明確な相違が示される。仏は機根（凡夫・声聞・地前の菩薩）に応じた形で仏身を顕現するのであり、形相こそ差はあるが、機に応じる点では共通した内容をもつ仏身であることが分かる。すなわち、「応身」は「衆生の機根に随って種々の形相を顕現する仏身」であり、それは地前の菩薩以下の所見ということができる。

ここまで、慧遠の「応身」理解について見てきた。次節では阿弥陀仏の仏土についての理解を『大乗義章』「浄土義」から見ていきたい。

一―三　『大乗義章』「浄土義」における仏土理解

慧遠は『大乗義章』に「浄土義」という項目を設けて仏土論を展開する。そこでは、衆生の機根に応じた仏土が示される。本節ではまず「浄土義」における各土に関する説明を見て、最後に衆生と仏土の関係を明らかにしたい。

まず「浄土」の相を弁ずる中、「事浄土・相浄土・真浄土」の三種の浄土に分別される。第一「事浄土」について次のように述べる。

言事浄者。是凡夫人所居土也。凡夫以其有漏浄業得浄境界。衆宝荘厳飾事相厳麗名為事浄。然此事浄。修因之時。情有局別。受報之時土有分限彊畔各異。又此修時。取相執定。受報之時。国土荘厳諸相各定。総相如是。次別顕之。事浄有二。一是凡夫求有浄業所得之土。如上諸天所居等。是由従求有善業得故。受用之時。還生三有煩悩結業。不生出道有生者。別由善友教化之力。所以能起。非是所受境界之力。二是凡夫求出善根所得浄土。如安楽国衆香界等。由従出世善業得故。受用之時。能生出道。如衆香飯。其有食者。滅惑生道。如是等也。(24)

「事浄土」とは、凡夫が有漏の浄業によって得る事相厳麗なる浄境界をいう。その土は「凡夫求有浄業所得之土」と「凡夫求出善根所得浄土」の二種に分けられる。「凡夫求有浄業所得之土」とは、天界に相当し、求有の善業（世間的善）によって、再び三有の煩悩結業を生じて得る境界をいう。すなわち、三界に属した土である。一方の「凡夫求出善根所得浄土」とは、阿弥陀仏の安楽国などに相当し、出世の善根（出世間的善）によって得る浄土であり、次のように説明している。

故論宣説。無量寿国不属三界。彼無貪欲故非欲界。以在地故不

名色界。有形色故非無色界。以是相似道家之果。摂之属道。故不名苦。似仏浄土。菩提道摂。当分実論。体是苦諦。生滅果故。有漏報身所依故。事浄如是[25]。

無量寿国はおそらく先の安楽国を指すと思われるが、その阿弥陀仏の安楽国が三界に属さないことを『大智度論』によって明らかにする。しかし、四諦に約してみれば、この浄土は「道諦」に相似した果であることから「苦諦」とは名づけないが、しかしながら体は「苦諦」であり有為生滅の果を招く浄土であるという。すなわち、安楽国は凡夫の有漏業によって得られる境界であり、有為生滅の有限なる浄土であることが示される。

続いて「相浄土」について次のように述べる。

言相浄者。声聞縁覚及諸菩薩所居土也。如龍樹説。有妙浄土。出過三界。是阿羅漢当生彼中。如是等。是此諸賢聖。修習縁観対治無漏所得境界。妙相荘厳離垢清浄。土雖清浄。妄想心起。如夢所覩。虚偽不真。相中離垢故名相浄。然此相浄。修因之時。情無局別。受報之時。土無方限[26]。

声聞・縁覚、地前の菩薩[27]（賢聖）が無漏業によって得る境界である。ただしその境界は清浄であるが、妄想の心より起こるので、夢中の所見のようなものであって、虚偽にして真ではない。この境界は因を修する時、情に局別が無いので受用する時には土に方限がないことを示す。

最後に「真浄土」について次のように述べる。

言真浄者。初地以上乃至諸仏所在土也。諸仏菩薩実証善根所得之土。（中略）又此真土因無定執。土無定所。因無分別。土無彼此自他之異。（中略）一対妄分別。真行有二。一離妄真。謂諸菩薩所成真行。為妄所離。所得真土。還与妄合。如空在霧。於此門中。土随位別階降不等。随諸地位分分漸増。妄土漸滅真土漸現。如霧漸消虚空転現。二純浄真。謂仏如来所在之土。純真無雑。如浄虚空。土雖清浄応与染合[28]。

初地以上乃至諸仏所在の浄土であり。諸仏菩薩が実の善根を証して得る所の境界である。この「真浄土」は二種に分けられ、一つは「離妄の真土」であり、諸菩薩の成ずる真行によって妄想を滅した所に得る土である。それは、諸菩薩の地位に応じて顕現するのであって一様ではない。妄想が滅された時、妄土が真土として現ずるのである。二つは「純浄の真土」であり、仏如来所在の土である。

更に慧遠は「真浄土」について「真土・応土」の二土、「法性土・実報土・円応土」の三土に分けて説明する。「真土・応土」について次のように述べる。

其真土者。即是平等法門之土。妙寂離相。円備衆義。形無定所。無処不在。（中略）其応土者。随情現示有局別。染浄軀分形殊。善悪諸相荘厳事別各異。応土如是[29]。

「真土」とは平等法門の土であり、「応土」とは情（衆生の機感）に応じて種々の相を示現する土のことである。また「法性土・実報土・円応土」について次のように述べる。

一法性土。二実報土。三円応土。法性土者。土之本性。諸義同体。虚融無碍。猶如帝網。（中略）実報土者。菩薩顕前法性土時。曠修法界無尽行業。以此浄業勲発之力。於彼無辺浄法界処。無量殊異荘厳事起名実報土。（中略）円応土者。前二真土。猶如浄珠。能随衆生。種種異現。用無欠少。名円応土。(30)

「法性土」とは、土の本性であり、「実報土」とは、菩薩が法性土を顕わす時、無尽の行業を修することで起こる勲発力によって得る境界をいう。そして「円応土」とは、衆生の機感に随って種々に異現する土であり、前述の「応土」のことである。これらの内容を整理をすると次のようになる。

真浄土［初地以上の菩薩乃至諸仏の境界］――真土（法性土・実報土）
相浄土［二乗・地前の菩薩（無漏業）の境界］――応土（円応土）
事浄土［凡夫（有漏業）の境界］―応土（円応土）…「阿弥陀仏の安楽国」

以上のことから、衆生の機根（凡夫・二乗・地前の菩薩・地上の菩薩）によって得る境界（浄土）に種々の違いがあることが分かる。これは仏側からいえば、衆生を化するために応土（円応土）として、種々の浄土を顕現することを示し、阿弥陀仏の浄土（事浄土）は、その種々の浄土の一つと考えることができる。また衆生側からいえば、衆生の機根に応じて得る土に違いが生じるのである。特に「求出善根」（出世間的善）を修する凡夫のために阿弥陀仏の浄土は、応土として顕現したことになる。また「相浄土」と「事浄土」は同じ応土（円応土）の範疇にあるが、これは無漏業と有漏業という修因の差別によって得る所の浄土に違いが生じる。以上から、衆生の機根に相応した形で仏身仏土は顕現されるのであり、一般的見解である慧遠は阿弥陀仏とその浄土を「応身応土」と規定して低く見ていたという評価は首肯されるものではない。

一―四　阿弥陀仏応身説の意義

では、慧遠が阿弥陀仏とその浄土を「応身応土」と規定する意義はどこにあったのだろうか。

慧遠は『観経』を「凡夫相応の教」が説かれている経典と位置づけ、阿弥陀仏とその浄土を「凡夫に応じて顕現する応身応土」と規定することで、阿弥陀仏による凡夫の救済構造を明らかにした。応身仏である阿弥陀仏は、凡夫が出世間的善業を行う中で、その凡夫に応じてはたらきかける存在あるということができよう。また『観音授記経』によって阿弥陀仏の有限性が示されていたが、この有限性を示す仏の寿命については、凡夫・二乗の測り知るところではないことが述べられる。その言及について考えてみたい。

慧遠の仏教思想の根幹をなすのは修道の階梯が設定されている大乗菩薩道であり、そこに設けられた菩薩の階位を経て如来蔵（法身）を顕現することが修道の目的である。その菩薩道は、凡夫位である十信（外凡）・十住・十行・十廻向（内凡、地前の菩薩）を経て、初地（聖者、地上の菩薩）に至り、そして妙覚位へと漸々に増進していく。その中、初地に至るまで応身仏がはたらきかけるという救

済構造が存在するということについて、すでに見てきた『大乗義章』における「仏身仏土」の説示により明らかであろう。そこでは、凡夫・二乗・地前の菩薩は「真応二身」中の「応身」を見るのであり、また得る所の境界は「応土（円応土）」であった。ただし、「応身応土」とはいいながら凡夫と二乗・地前の菩薩に相応する仏身仏土は違う。すなわち、凡夫は「事浄土」、二乗・地前の菩薩は「相浄土」を得るのであり、現在西方の安楽国に阿弥陀仏が存在していると捉えるのは、「事浄土」を受用する凡夫の境界である。つまり、凡夫に相応する応身仏として阿弥陀仏を位置づけたところに、阿弥陀仏の存在意義があるのではないだろうか。

応身仏である阿弥陀仏は、救済の対象である凡夫に応じて形相をとり、その凡夫にはたらきかける仏なのである。また衆生は凡夫位を経て初地に至ることで「応身応土」を超えた境界である「真身真土」を得ることができる。すなわち、初地（地上の菩薩）に至ることで、「応身応土」のはたらきをうけない境界となるのである。その「仏身仏土」の構造が、『観音授記経』に示される阿弥陀仏の有限性を表しているのではないだろうか。従来、慧遠の阿弥陀仏論について多くの論考では、有限性を示す「寿命」があるという点から阿弥陀仏を低く位置づけてきたのであるが、そうではなく、『観音授記経』に説かれる阿弥陀仏の寿命は、機根に応じて展開する応身仏の内実を示すのであり、そこに慧遠の仏身仏土論の特色を見ることができるのである。

二　道綽の阿弥陀仏論

二―一　『安楽集』「三身三土義」における報身報土説

前章では、慧遠が阿弥陀仏を応身仏と規定することで、「凡夫に応じて顕現する仏」と位置づけていたことを明らかにした。しかし、道綽はその阿弥陀仏を報身と規定したのである。道綽在世当時はすでに慧遠などによって阿弥陀仏応身説が主張されていたのにもかかわらず、なぜ阿弥陀仏報身説を主張したのであろうか。すなわち、何故に道綽は阿弥陀仏を報身と規定しなければならなかったのか、ということを『安楽集』から窺っていきたい。

まず、始めに『安楽集』の仏身仏土論に関する問題点を二点指摘したい。

①『安楽集』冒頭の「第七略明真応二身。並弁真応二土。[31]」以外に「応身・応土」という用語は使用されていない点。

②道綽の『観音授記経』の理解に関する点。

最初に①について、慧遠が阿弥陀仏とその浄土を「応身応土」と規定することによって仏身仏土の中でも低く位置づけていたことに対して、道綽が「大失」と反論したというのが一般的な見方であるが、『安楽集』では、冒頭以外に「応身・応土」という用語は使用されない。しかしながら従来、「化身化土」と「応身応土」とは同一概念として扱われてきた。使用される用語に対して詳細な検討は加えられていない。

次に②について、慧遠は『観音授記経』を援用して阿弥陀仏とその浄土を「応身応土」と規定したのであるが、道綽もその経典を用いて阿弥陀仏とその浄土を「報身報土」と規定した。果たして慧遠の主張する「応身応土」説と道綽の主張する「報身報土」説はどのような違いがあり、また共通点があるのか。このような問題意識から、『安楽集』を見ていきたい。

『安楽集』第一大門第七「三身三土義」は、五番の問答によって構成され、阿弥陀仏の仏身仏土論が展開されている。

第一問答では次のように述べる。

第七略明三身三土義。問曰。今現在阿弥陀仏是何身。極楽之国是何土。答曰。現在弥陀是報仏。極楽宝荘厳国是報土。然古旧相伝皆云。阿弥陀仏是化身。土亦是化土。此為大失也。若爾者。穢土亦化身所居。浄土亦化身所居者。未審如来報身更依何土也。今依『大乗同性経』弁定報化浄穢者。経云。「浄土中成仏者悉是報身。穢土中成仏者悉是化身」彼経云。「阿弥陀如来・蓮花開敷星王如来・龍主王如来・宝徳如来等諸如来。清浄仏刹。現得道者。当得道者。如是一切皆是報身仏也。何者如来化身。由如今日踊歩如来・魔恐怖如来。如是等一切如来。穢濁世中。如現成仏者。当成仏者。従兜率下。乃至住持一切正法一切像法一切末法。如是化事皆是化身仏也。何者如来法身。如来真法身者。無色無形無現無著。不可見。無言説。無住処。無生無滅。是名真法身義也。[32]

〈現在、西方に在す阿弥陀仏とその極楽国土はいかなる仏身仏土であるのか〉と問う。それに対して、〈従来の説では阿弥陀仏とその極楽国土は化身化土であるとの見解が示されるがこれは誤謬である。もしそうならば、穢土も化身の所居、浄土も化身の所居となり、如来の報身はいずれの土に居すのか〉と述べる。そして『大乗同性経』を援用して、〈阿弥陀如来等の如来は、浄土において現に道を得るもの、また道を得るべきものであり、それは報身仏である。また踊歩如来・魔恐怖如来等の如来は、穢濁世において現に仏となるもの、また仏となるべきものであり、それは化身仏である〉と述べる。これは「浄土中成仏＝報身、穢土中成仏＝化身」を示すのであり、換言すれば、「浄土に出現する仏＝報身、穢土に出現する仏＝化身」であることを示し、顕現する土によって仏身を規定している。これが道綽の基本的仏身論と考えられる。

続いて第二問答では次のように述べる。

問曰。如来報身常住。云何『観音授記経』云。「阿弥陀仏入涅槃後。観世音菩薩次補仏処也」答曰。此是報身。示現隠没相。非滅度也。彼経云。「阿弥陀仏入涅槃後。復有深厚善根衆生。還見如故」即其証也。

又『宝性論』云「報身有五種相　説法及可見　諸業不休息　及休息隠没　示現不実体」即其証也。[33]

〈如来の報身は常住であるのに、なぜ『観音授記経』では、阿弥陀仏入涅槃後、観世音菩薩は次いで仏処を補うのか〉と問う。それ

に対して、〈これは報身が休息隠没相を示現しているのであり、滅度ではない〉と述べる。そして再び『観音授記経』を援用し、〈阿弥陀仏入涅槃後、深厚善根の衆生は、還た見ることができる〉と述べる。そして『宝性論』を引用し、報身の五種相（説法・可見・諸業不休息・休息隠没・示現不実体）を示す。

この第二問答では、阿弥陀仏が報身であることを『観音授記経』・『宝性論』を援用することで証明する。その内容は、阿弥陀仏の涅槃について説かれるが、これは報身「休息隠没相」のことであり、常住なることを主張する。この道綽の『観音授記経』の引用態度については後に述べたい。

続いて第三問答では次のように述べる。

問曰。釈迦如来報身報土在何方也。答曰。『涅槃経』云「西方去此四十二恒河沙仏土有世界。名曰無勝。彼土所有荘厳亦如西方極楽世界。等無有異。我於彼土出現於世。為化衆生故来在此娑婆国土。但非我出此土。一切如来亦復如是。」即其証也。(34)

〈釈迦如来の報身・報土はいずれの方にあるのか〉と問う。そして〈西方に無勝世界があり、その荘厳は西方極楽世界と等しくして異なることがない。釈迦如来はこの無勝世界に出現し、衆生を化するためにこの穢土である娑婆世界に応来したのである。すなわち、釈迦如来を含む一切の如来には報身・報土があり、そこから娑婆世界に応来する〉と述べる。

この問答では、一切の如来には「報身報土」があり、そこから穢土へ応来することを示している。これは、「報土（浄土）→娑婆世界（穢土）」という図式によって示されるように、穢土に出現する仏は自らの浄土（報土）を荘厳していることが分かる。

続いて第四問答では次のように述べる。

問曰。『鼓音経』云「阿弥陀仏有父母」明知非是報仏報土也。答曰。子但聞名。不究尋経旨。致此疑。可謂錯之毫毛。失之千里。然阿弥陀仏亦具三身。極楽出現者。即是報身。今言有父母者。是穢土中示現化身父母也。亦如釈迦如来。浄土中成其報仏。応来此方示有父母。成其化仏。阿弥陀仏亦復如是。又如『鼓音声経』云「爾時阿弥陀仏与声聞衆倶。国号清泰。聖王所住。其城縦広十千由旬。阿弥陀仏父是転輪聖王。王名月上。母名殊勝妙顔。魔王名無勝。仏子名月明。提婆達多名寂意。給侍弟子名無垢称。又上来所引並是化身之相。若是浄土。豈有輪王及城女人等也。此即文義炳然。何待分別。皆不善尋究。致使迷名生執也。(35)

〈『鼓音声経』に説かれる《阿弥陀仏に父母あり》という文から、阿弥陀仏とその浄土は報身報土ということはできないのではないか〉と問う。それに対して、〈阿弥陀仏は三身を具えており、極楽に出現するのは報身であり、《阿弥陀仏に父母あり》と示されるのは、穢土に出現する化身の父母であり、また釈迦如来も浄土の中でその報仏を成じ、この穢土に応来して父母ありと示し、その化仏を成じたのである〉とし、これは阿弥陀仏も同じであることが示され

る。これは第一・二問答をうけて、「浄土に出現する仏＝報身、穢土に出現する仏＝化身」を改めて強調することになり、阿弥陀仏だけでなく一切の如来には三身が具わり、顕現する土によって仏身の表現に違いが生じることを示している。

以上は仏身仏土を論ずる中、仏身を中心としていたが、第五問答は仏土に関する道綽の見解が述べられる。

問曰。若報身有隠没休息相者。亦可浄土有成壊事。答曰。如斯難者。自古将今義亦難通。雖然今敢引経為証。義亦可知。譬如仏身常住。衆生見有涅槃。浄土亦爾。体非成壊。随衆生所見有成有壊。如『華厳経』云「由如見導師。種種無量色。随衆生心行。見仏刹亦然」

是故『浄土論』云「一質不成故。浄穢有虧盈。異質不成故。捜原則冥一。無質不成故。縁起則万形」故知若拠法性浄土。則不論清濁。若拠報化大悲。則非無浄穢也。

又汎明仏土対機感不同。有其三種差別。一者従真垂報名為報土。猶如日光照四天下。法身如日。報化如光。二者無而忽有名之為化。即如『四分律』云「錠光如来化提婆城与抜提城。相近共為親婚往来。後時忽然化火焼却。令諸衆生覩此無常。莫不生厭帰向仏道也。是故経云「或現劫火焼。天地皆洞然。衆生有常想。照令知無常。或為済貧乏。現立無尽蔵。随縁広開導。令発菩提心」三者隠穢顕浄。如『維摩経』「仏以足指按地三千刹土莫不厳浄」今此無量寿国即是従真垂報国也。何以得知。依『観音授記経』云「未来観音成仏。替阿弥陀仏処」故知是報也。[36]

まず、〈報身に休息隠没相があることから、報土である浄土にも成壊の事はあるのか〉と問う。それに対して、〈譬えば仏身は常住であるのに、衆生は阿弥陀仏の入涅槃を見てしまう。同様に、浄土も体に成壊はないが、衆生から見れば成壊がある。また衆生によって導師（仏）の種々の相を見るのは、衆生の心のはたらきによるからであり、仏の浄土を見ることも同様のことである〉とする。

また機感の不同による仏土の三種の差別を示す。一は「従真垂報」であり、法身は日、報化は光のようであるとする。二は「無而忽有」であり、三は「隠穢顕浄」である。その中、無量寿国は「従真垂報」の国であり、『観音授記経』によって「報」であることを証明する。すなわち、「報身報土」である阿弥陀仏とその浄土は、衆生の心のはたらきによって顕れたり（成）、隠れたり（壊）することがある。しかしながら、隠れる（壊）というのは、報身の特質である「休息隠没相」のことであり、「無而忽有」・「隠穢顕浄」である「化」とは区別されなければならない。つまり、「浄土に出現する仏＝報身、穢土に出現する仏＝化身」なのである。

以上から、「三身三土義」の内容は、

①「浄土に出現する仏＝報身、穢土に出現する仏＝化身」

②阿弥陀仏とその浄土は、衆生の心のはたらきに随って顕現する「報身報土」である。それは「化身化土」とは区別しなければならない。

③「三身三土義」に引用される『観音授記経』は、いずれも阿弥陀仏の入涅槃が述べられる（実の滅度ではなく、休息隠没相である）。

という三点にまとめることができる。

二―二　阿弥陀仏報身説の意義

①について、娑婆世界はいうまでもなく、「無仏の時」であり、弥勒仏の下生までかなりの歳月を経なければならない。それは、第三大門第一「弁難行道易行道」に、曇鸞『往生論註』を引用して「五濁之世、於無仏時」[37]と示されている。これは今現在、釈尊滅度後の第四の五百年にあたり[38]、娑婆世界における「無仏の時」という時代背景を明確にするものである。つまりこの娑婆世界には「穢土に出現する仏」である化身仏は存在しないのであり、「無仏の時」に生きる衆生は、現在仏である西方極楽浄土に居す阿弥陀仏を求め、その仏願力による救いを求めなければならないのである。要するに、「無仏の世界」から「有仏の世界」への往生を「浄土に出現する仏＝報身、穢土に出現する仏＝化身」によって示したのであり、ここに「報身報土」と「化身化土」を浄土と穢土に規定して述べる理由があると考える。

次に②について、第四・五問答によれば、衆生の心のはたらきより報身は「休息隠没相」を示し、報土は壊することがあるという。その衆生の心のはたらきとは何を示すのであろうか。第四大門「諸経所明念仏」には次のように述べる。

第四依観経及余諸部。所修万行。但能廻願。莫不皆生。然念仏一門。将為要路。何者審量聖教。有始終両益。若欲生善起行。則普該諸度。若滅悪消災。則総治諸障。故下経云。念仏衆生摂取不捨。寿尽必生。此名始益。言終益者。依観音授記経云。阿弥陀仏。住世長久。兆載永劫。亦有滅度。般涅槃時。唯有観音勢至。住持安楽接引十方。其仏滅度。亦与住世時節等同。然彼国衆生。一切無有覩見仏者。唯有一向専念阿弥陀仏往生者。常見弥陀現在不滅。此即是其終時益也。所修余行廻向皆生。世尊滅度有覩不覩。勧後代審量使沾遠益也。[39]

『観経』等に説かれるように、所修の万行をよく廻願すれば皆往生できるが、ただ念仏一門をもって往生の要路とする。その理由として、念仏三昧[40]には「念仏衆生は摂取不捨の利益をうけ、寿が尽きて必ず往生する」ことができ、「阿弥陀仏は涅槃するのであるが、一向に阿弥陀仏を念じて往生するものは、常に阿弥陀仏を見ることができる」という始終の益があるからである。このように、念仏三昧は常に見仏が可能であることから、たとえ阿弥陀仏が涅槃（休息隠没相）してもいつでも阿弥陀仏を見ることができる。つまり衆生の心のはたらきとは、念仏する衆生の心の状態、それは「一向に阿弥陀仏を念じている状態」のことである。念仏三昧によって、いつでも報身仏である阿弥陀仏を見ることができるというのは、まさに衆生の心のはたらきに応じて報身仏が顕現することをいうのであろ

う。このように阿弥陀仏は衆生の心のはたらきに随って顕現する報身仏であると知ることができる。

最後に③について見ていきたい。慧遠は『観音授記経』を援用して阿弥陀仏を「応身応土」と規定し、有限性を説いていた。道綽も同様に『観音授記経』を援用することで阿弥陀仏を「報身報土」と規定し、常住性を示していた。慧遠と道綽はこのように見ると対照的に見える両者であるが、説かれる内容については共通した点がある。慧遠は先に述べたので、ここでは道綽の見解について述べたい。

道綽は『観音授記経』の内容によって「報身報土」を証明する。その内容とは、「阿弥陀仏入涅槃後、深厚善根の衆生は還たもとのように見ることができる」や「未来に観音菩薩が成仏して阿弥陀仏の仏処を替わる」など、いずれも阿弥陀仏の入涅槃を示すものである。しかしこの阿弥陀仏の入涅槃、すなわち休息隠没相こそ報身である証明となると道綽は理解していた。このような「報身報土」理解は、慧遠の「応身応土」と内容的に共通している。それは、衆生に応じて仏身仏土は顕現するという仏と衆生の相関関係である。道綽の場合、すでに建立された西方極楽浄土へ往生することが目的であり、このような相関関係について、従来の研究では問題にされていないが、道綽は衆生の心の状態、心のはたらきに応じて顕現する仏身仏土論を展開しているのであり、慧遠の仏身仏土論と使用される用語は違うが、構造は共通したものがある。

以上、『安楽集』では①・②・③という三つの面から仏身仏土論が展開されていた。①は「無仏の世界」である娑婆世界から「有仏の世界」である現在仏の居す西方極楽浄土への往生を勧めるために、「報身＝浄土と化身＝穢土」という区別を用いる仏身仏土論を展開したと考えられる。

②は、衆生の心のはたらきに随って「報身報土」は形相を顕現するのであり、それは一向に阿弥陀仏を念ずるという念仏三昧によれば常に見仏は可能となるのであり、その他の諸行であれば、阿弥陀仏の浄土へは往生は可能であるが、阿弥陀仏を見ることはできない。

③は、『観音授記経』を通して、道綽は衆生の心のはたらきを問題としていた。そこに阿弥陀仏報身説の意義を見ることができる。

結

慧遠は阿弥陀仏とその浄土を「応身応土」と規定することによって、阿弥陀仏と凡夫の間に存在する救済・被救済構造を明らかにした。それは先学において、いわゆる聖道諸師として位置づけられていた慧遠像とは違ったものであった。慧遠の仏教思想は、機に応じて展開される大乗菩薩道であり、十信位である凡夫に応じた菩薩道を浄土経典である『観経』に見い出したのであった。

一方、道綽は隋唐代の中国仏教を背景としながら独自の浄土教を確立した。道綽は阿弥陀仏とその浄土を「報身報土」と規定することによって、「無仏の世界」から「有仏の世界」への往生を勧め、同時に仏と衆生の心のはたらきの間にある相関関係を明らかにした。

すなわち、阿弥陀仏とその浄土を「報身報土」と規定するということは、仏側だけでなく、衆生側の問題（衆生の心のはたらき）として捉えていたのである。

つまり慧遠と道綽は、阿弥陀仏とその浄土をそれぞれ「応身応土」と「報身報土」と規定するのであるが、その内実は共通したものがあり、「応身応土」・「報身報土」と表現こそ違うが、「機根に相応する形で顕現する阿弥陀仏」という両者の阿弥陀仏論に共通性を見ることができる。これは従来の『安楽集』研究において、慧遠が「応身応土」と表現する中、『安楽集』に示される「化身化土」を検討することなく、同一概念（「応身応土＝化身化土」）と扱う研究方法に対しての問題点を指摘するものである。すなわち、使用される用語に関して、各人によって捉え方が違う可能性があることを示すものである。今後はこのような視点から中国仏教を研究しなければならないであろう。以上が本稿において明らかになった点である。

また、道綽浄土教における阿弥陀仏論の展開に、慧遠の仏教思想の影響があったと思われるが、『安楽集』の中では直接的な表現を見ることができない。よって道綽浄土教における慧遠の影響を実証することはできないが、慧遠と道綽の仏身仏土論、特に阿弥陀仏論から両者の共通性を見ることはできた。これは道綽が著作などを通じて慧遠の仏教思想を受容していたと考えるべきであろうか、それとも浄土教自体に機に応じた救済構造が内在していたと考えるべきであろうか。これは今後の課題としたい。また、慧遠には『義疏』以外にも阿弥陀仏について言及されている著作があるが、本稿ではそれらの検討は一切行っていない。そして『安楽集』に関しては、従来指摘されている「報化」、「相土・無相土」の問題も残されている。これらの考察をふまえた上で、今後中国仏教史上における道綽浄土教の特異性を明らかにしたい。

註

① 田村［一九七五］（三九一―三九二頁）、曽和［二〇〇〇］（一〇七頁―一〇八頁）に訳語の異同がまとめられている。

② 「聖道諸師」という呼称は、「聖道」は道綽の聖浄二門判により、「諸師」は善導の『観無量寿経疏』による後代の学者の造語と思われる。当時の中国仏教者に対してこのような呼称が適当であるかどうかについて検討を加えなければならない。本稿では便宜上「いわゆる」という語を付属して使用する。

③ 吉津［一九七八］参照

④ 深貝［一九八三］参照

⑤ 吉津［一九七八］参照

⑥ 『大正新修大蔵経』（以下『大正蔵』と略す）三七、一七三頁上

⑦ 『大正蔵』三七、一七三頁上―一七三頁中

⑧ 慧遠が韋提希を凡夫とするか聖者とするかによって『観経』の説かれた対象に違いが生じる。例えば前者の説について、田中［一九八九］などがあり、後者の説には大田［一九九四］などがある。筆者は韋提希は「大菩薩」でありながら、仮に「凡夫」として『観経』中に登場するのであり、慧遠は韋提希を凡夫として位置づけていたと考える。

⑨ 柴田［一九九八］、曽和［二〇〇〇］参照

⑩ 『大正蔵』三七、一七三頁中―一七三頁下

⑪『大正蔵』三七、一七三頁下、『大正蔵』原文では「一者真身謂法与教」とあるが、本稿では「教」を「報」として取り扱う。

⑫『大正蔵』三七、一八三頁下

⑬「三仏義」について多くの論考がなされている。以下の論文を参照した。

深貝〔一九七一〕、同〔一九八一〕、同〔一九八二〕、吉津〔一九七七〕、平井〔一九九五〕、柴田〔一九九八〕、曽和〔二〇〇〇〕

⑭菩提流支訳『十地経論』・同訳『金剛般若経論』によって説明している。『大正蔵』四四、八三七頁下

⑮『大正蔵』四四、八三八頁上

⑯『大正蔵』四四、八三八頁上

⑰真諦訳『合部金光明経』によって説明している。『大正蔵』四四、八四〇頁下

⑱『大正蔵』四四、八四〇頁下

⑲『大正蔵』四四、八四〇頁下

⑳『大正蔵』四四、八四〇頁下―八四一頁中、慧遠は真諦訳『合部金光明経』を援用して、「応身」に関する具体的説明を行っている。その中、本経には「報身」という訳語は見当たらないが、慧遠は「如如智者。即是報身」と述べ、経典にはない用語を使用し仏身の説明を行っている。

㉑『大正蔵』四四、八四一頁下

㉒木村〔一九七七〕では「慧遠は習種位から上が〈種性已上〉と総称され、この境位に入って初めて〈菩薩〉と呼ばれる」（一九八頁―一九九頁参照）と述べられる。習種位（内凡）は十住に、善趣（外凡）は十信に相応することから、『大乗義章』で示される「地前の菩薩」とは、十住・十行・十廻向を指すと思われ、また「凡夫」とは、十信を指すと思われる。

㉓柴田〔一九九八〕、曽和義宏〔二〇〇〇〕参照

㉔『大正蔵』四四、八三四頁上―八三四頁中

㉕『大正蔵』四四、八三四頁中

㉖『大正蔵』四四、八三四頁下

㉗原文は「諸菩薩」であるが、「地前の菩薩」と解釈した（註㉒参照）。

㉘『大正蔵』四四、八三五頁上

㉙『大正蔵』四四、八三五頁中。

㉚『大正蔵』四四、八三五頁中―八三五頁下

㉛『大正蔵』四七、四頁上

㉜『大正蔵』四七、五頁下

㉝『大正蔵』四七、五頁下―六頁上

㉞『大正蔵』四七、六頁上

㉟『大正蔵』四七、六頁上

㊱『大正蔵』四四、六頁上―六頁中

㊲『大正蔵』四七、一二頁中

㊳『大正蔵』四七、四頁中

㊴『大正蔵』四七、一五頁上

㊵第四大門冒頭で「拠此経宗及余大乗諸部。凡聖修入多明念仏三昧以為要門」（『大正蔵』四七、一四頁中）と述べられることから、ここでの「念仏」の語は「念仏三昧」と置き換えて良いと思われる。

〈参考文献〉

大田利生〔一九九四〕「浄影寺慧遠と善導―その『観無量寿経』理解―」（『龍谷大学論集』四四四）

木村清孝〔一九七七〕『初期中国華厳思想の研究』（春秋社）

柴田泰山〔一九九八〕「隋代浄土教における仏身論」（『大正大学大学院研究論集』二二）

曽和義宏〔二〇〇〇〕「阿弥陀仏の仏身規定をめぐって」（『浄土宗学研究』二六）

田中ケネス〔一九八九〕「中国浄土教における浄影寺慧遠の貢献―『観

無量寿経義疏』を中心に―」（『印度学仏教学研究』三七―二）
田村芳朗［一九七五］「法と仏の問題―仏身論を中心として―」（平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』所収）
平井俊栄［一九九五］「東アジア仏教の仏陀観」（シリーズ・東アジア仏教Ⅰ『東アジア仏教とは何か』、春秋社）
深貝慈孝［一九七一］「浄影寺慧遠の弥陀浄土観―『大乗義章』浄土義と『観無量寿経義疏』・『無量寿経義疏』との関連において―」（『仏教大学研究紀要』五五）
同　［一九八一］「地論学派浄影寺慧遠の浄土教について―『大乗義章』巻第十九浄土義六門分別を中心に―」（戸松啓真編『善導教学の成立とその展開』、山喜房書林）
同　［一九八二］「浄影寺慧遠の身土観―諸師浄土教の研究―」（『仏教大学研究紀要』六六）
同　［一九八三］「中国における聖道家の浄土教理解と『安楽集』の関係」（『仏教文化研究』二八）
吉津宜英［一九七七］「法身有色説について」（『仏教学』三）
同　［一九七八］「大乗義章の成立と浄影寺慧遠の思想（一）・（二）」（『三蔵』一六五・一六六、『国訳一切経』和漢撰述部諸宗部第一〇・一一巻月報）