

インド・中国・日本浄土教における 阿弥陀仏信仰と浄土観の思想的展開

嵩 満也*

The Development of the Idea of Amida Buddha and the Pure Land in India, China, and Japan

Mitsuya DAKE*

Buddhism was transmitted to Japan from Korean peninsula in early 6th century. At the beginning, Buddhism permeated in Japanese people and society syncretizing its teaching with indigenous religion of gods (kami) worshipping. In early 9th century, Saicho and Kukai brought new Buddhist traditions from China and aristocracy of Heian period favored the religious rituals and this world benefits of Tantric Buddhism. Ennin who was one of Saicho's disciples who traveled to China to learn more about Tantric teachings. Ennin played a very crucial role to integrate Tendai teaching with Tantrism. Ennin also introduced the Pure Land teaching of nembutsu which also became a characteristics teaching of Tendai tradition. In this paper, I would like to overview the development of the idea of Amida Buddha and the Pure Land in India, China, and Japan in order to understand Tendai Pure Land tradition which originate in Ennin's Buddhist thought.

1. 中国・日本浄土教と円仁

初期の日本仏教には、百済仏教以外にも高句麗や新羅の仏教、さらには中国の南朝の仏教の影響が見られる。しかし、中でも文化的に大きな影響を与えたのは北魏・北斉などの北朝の仏教であった。当時、日本は大陸文化や諸制度を積極的に受容していた時期であり、仏教はそのための重要な媒体であった。しかし、さまざまな文化や制度が仏教や仏教僧を介して紹介され受容されたということが、そのまま仏教の本質を理解することに結びついたわけではなかった。むしろ、その後の日本仏教の歴史的な展開は、日本土着の宗教である神道との融合を軸にすすんでいった。

このような重層的な仏教の受容の形態は、何も日本仏教だけに限られたことではない。たとえば中国仏教においても、初期の段階では、仏教思想が中国土着の宗教である道教などの観念に当てはめて理解された。後に格義仏教と呼ばれるこのような段階を経て、中国仏教が仏教思想としての本来性を発揮しつつ展開するのは、4世紀の南北朝期以降のことであった。

一方、思想的に日本仏教が仏教の本来の思想性を発揮しつつ理論展開され始めるのは、平安初期の最澄・空海の仏教においてであった。ただ、その後の平安期の仏教は、貴族の個人的な欲求に応える密教の呪術的な側面が流行したことにより、奈良期以来すすんだ神仏習合にもとづく土着の信仰との融合を捨てる方向ではなく、むしろそれを継承し理論化する方向へと発展していった。日本

* 龍谷大学国際学部教授

土着の神々を仏教の仏や菩薩の仮の姿として仏教思想の中に取り込む本地垂迹思想は、古代日本宗教に見られる重層信仰的な性格に理論的な根拠を与えただけでなく、その後の日本宗教の展開にも大きな影響を与えることになった。この本地垂迹思想の形成にその後大きな影響を与えたのは、最澄の教えを継承し師の跡を慕って渡唐し、天台の教えと密教の教えとの理論的な融合をすすめた円仁・円珍といった弟子たちの思想であった。

最澄の天台宗の教えは、『法華經』を根本聖典とする中国天台の教えにその拠りどころを持つことから天台法華宗とも呼ばれるが、一方で最澄は、自らが開いた天台宗を四宗兼学の教え道場とした。すなわち、天台法華の教え（円宗）に加え、禪宗・律宗・密宗（密教）の四宗を学びその教えに従って修行することを天台宗の基本的な立場とした。このことは、ある意味では比叡山に仏教の教えを総合的に学ぶための道場を創ろうという最澄の大志を示すものであったが、日本独特の天台宗の発展を生み出すことにもなった。

天台宗はもともと『法華經』を根本經典とする顕教であった。しかし、仏教寺院の外護者となった京都の貴族たちは、先に既に述べたように、平安期全体を通じ加持祈祷の密教儀礼に大きな魅力を感じ関心を寄せた。四宗兼学を主張しつつも、密教典籍を十分持ち帰えることができなかった最澄は、そのことが新興仏教勢力の天台宗の弱点でもあることを十分承知していた。そのため、ライバルでもあった空海に礼を尽くし、密教典籍を借り密教への理解を深めることでその弱点を補おうとした。しかし、結果的にその目的は十分果たすことはできなかった。従って、最澄亡き後の弟子たちにとって、天台宗における密教の本格的な導入は大きな課題となった。

最澄に直接教えを受けた弟子たちの中で、そのような師の遺志を受け継いで、天台宗における密教の発展の土台をつくり、その後の天台宗の繁栄の礎をつくったのは第3代天台座主の円仁（794-864）であった。

円仁は、延暦14年に下野国の壬生氏の家系に生まれ、9歳の時に下野国の大慈寺の広智のもとで出家し、15歳で京都の比叡山に登り、最澄に師事して天台止観の教えを学修した。最澄の厚い信頼をうけていた円仁は、最澄亡き後も天台宗の中心として活躍していたが、40歳を超えて師最澄の旧跡を慕うように中国へ求法の旅に出る。

円仁の求法の旅は最初から最後まで苦難続きであった。中国を目指した遣唐船は嵐などにより数度にわたり渡航に失敗し、ようやく838年に3度目の試みで中国の港に着くことが出来た。ところが、既に最盛期を過ぎていた唐王朝は、内乱により社会的に混乱していた。そのあおりを受けて、円仁は当初希望していた最澄が学んだ天台山訪問の勅許を得ることができなかったばかりか、都の長安に入ることも許されなかった。しかし、求法の意欲に燃える円仁はそれで簡単にあきらめることなく、そのまま勅許を持たず中国に残ることを選択した。ところが、845年に、中国史上最も苛烈をきわめた仏教弾圧である会昌の廃仏に巻き込まれ、中国滞在の前半には数々の辛酸をなめた。しかし、廃仏が中止されると円仁は、五台山など各地の仏教聖地を精力的に訪ね、目的の一つであった都の長安も訪問することが出来た。この中国求法の旅の途中、円仁がしたため続けた日記『大唐求法巡礼記』は、円仁の中国での個人的な体験を記しているだけでなく、当時の仏教界や一般庶民の生活や中国の社会制度、文化・芸術・習慣などをありのままに記している。

およそ9年間中国に滞在した円仁は、847年に多くの經典や法具や図像などを携えて帰国した。そして、天台宗における密教の重要性を説き、その後、比叡山でも本格的に密教が学ばれるように

なった。また、円仁は五台山で浄土念仏の教えと修行法を学び、円・禪・戒・密の四宗に加え、浄土念仏が比叡山で実践されるきっかけをつくった。そのことから天台浄土教の祖と呼ばれることもある。

小論では、円仁が密教とともに本格的に伝えた浄土教の思想がインド・中国・日本においてどのように展開してきたかということについて、主に阿弥陀仏信仰と浄土思想に焦点をあてて、概括的にならざるをえないが取り上げてみたい。

2. 大乘仏教における浄土思想

浄土教という言葉は一般に広く用いられている呼称であるが、その概念内容は多岐にわたる。

もともと漢訳仏典で「浄土」と翻訳されるサンスクリット語の *buddhaksetra-parisuddhi* は、「国土を浄める」（浄仏国土）という菩薩の修行を意味する言葉である。しかし、漢訳としての「浄土」は、「仏の清らかな世界」すなわち仏国土を意味する言葉として用いられることが多い。

インド仏教において阿弥陀仏の住む世界を指す *sukhavati*（「極楽」）の思想と、漢訳仏典で「浄土」と翻訳される『般若経』系の經典で説かれる *buddhaksetra-parisuddhi*（「浄仏国土」）の思想とは直接の関係はないと考えられている。「極楽」は阿弥陀仏の世界を意味するが、もともと「浄土」という言葉は諸仏菩薩の「行」を意味する。たとえば、鳩摩羅什が初めて漢訳經典で用いた「浄土」という言葉も、「深心者、是菩薩之浄土也。・・・菩提心者、是菩薩之浄土也。」¹⁾とあるように、阿弥陀仏の住む世界を指すのではなく諸仏菩薩の「浄仏国土之行」を意味している。

ただ浄土教の中心經典である『大無量寿経』には、『般若経』系思想の影響が強く見られる。その中には「諸仏如来浄土之行」という表現も見られるが、サンスクリット語本、チベット語本ではどこにもその「浄土」にあたる原語は見当たらない。

以上のことから、もともと阿弥陀仏の思想は『般若経』の「浄仏国土」の思想とは無関係なものであり、最初は *sukhavati*（「極楽」）という思想は『般若経』とつながりはなかったと考えられる。しかし、阿弥陀仏信仰の中に大乘仏教の理論が取り入れられ発展する過程で、『般若経』に説かれる「浄仏国土」の思想が取り入れられ、鳩摩羅什以降、中国で阿弥陀仏の「極楽」が清浄な国土であるということを示すために、「浄土」という言葉が用いられるようになったのである。ただ、「浄土」という言葉が阿弥陀仏の「極楽浄土」を指す言葉として定着するのは、6世紀後半以降の隋唐時代のことである。別の言い方をするならば、それ以前の南北朝期までは、「浄土」という言葉は、阿弥陀仏の「極楽」世界だけを指す言葉ではなかったのである。

たとえば、東方には阿閼仏の妙喜世界や薬師如来の浄瑠璃世界、南方には観音菩薩の補陀落浄土そして西方には阿弥陀仏の極楽浄土が説かれた。また、娑婆即寂光土という思想にもとづいて、釈迦の靈山浄土、弥勒菩薩の兜率天、毘盧遮那仏の蓮華蔵世界なども浄土と呼ばれた。中でも、弥勒菩薩の世界は阿弥陀仏の浄土と並んで中国の民衆に広く浸透していた。しかし、6世紀の南北朝期になると、次第に阿弥陀仏の浄土が有力となり、浄土といえば阿弥陀仏の極楽浄土を意味するようになった。

では、その阿弥陀仏信仰はどのような思想的な起源を持つのか。

3. インド仏教における阿弥陀仏信仰と浄土思想

阿弥陀仏のインド原語には、Amitabha と Amitayus の2つがある。Amitabha は「限りない光＝無量光」という意味で、Amitayus は「限りない命＝無量寿」という意味を持つ。すなわち、阿弥陀仏とは、空間的に無限のはたらきをもつ仏であり、時間的に永遠のはたらきをもつ仏であるということの意味している。

まず、阿弥陀仏信仰の起源について考えてみよう。これまでの先行研究では、大きく分けて、1) インド外部起源説、2) インド神話起源説、3) 仏教内部起源説めぐり議論がおこなわれている。

1) のインド外部起源説は、インド以外の地域に阿弥陀仏の起源を求める説である。①ペルシャ起源のゾロアスター教の太陽神崇拝（アフラ・マズダー）にもとづくという説と②ゾロアスター教の分派であるズルヴァン教の時間と空間を司る神であるズルヴァンを起源とする説などがある²⁾。

ゾロアスター教とは、紀元前 10 世紀前後の古代ペルシャでザラスシュトラが創始した宗教である。彼は、この世界を光の神アフラ・マズダーと闇の神アングラマイニユの善悪二神の対立の世界と捉えるとともに、人間の自由意志を認め、アフラ・マズダーを象徴する火の儀式行い、善行をすすめた。また、この世界の終末を説き最後の審判により善行を積んだものの救済がなされるという救済論を説いた。阿弥陀仏信仰の起源をこの光の神アフラ・マズダーとするのがペルシャ起源説である。ゾロアスター教は、アケメネス朝ペルシャ（紀元前 6 世紀～紀元前 330 年）さらにはササン朝ペルシャ（3 世紀～7 世紀）で国教とされ人々に広く信仰されたが、紀元 1 世頃に西北インドのガンダーラで興隆する大乘仏教の中に、その信仰が取り入れられたとするのである。

ズルヴァン起源説は、同じくゾロアスター教の影響により阿弥陀仏の信仰が生まれたとする説であるが、善神アフラ・マズダーと悪神アングラマイニユの両神を超越した根源的存在として説かれるズルヴァンを阿弥陀仏の起源とする説である。いずれの説も、紀元前 1 世紀～紀元 3 世紀にかけて、イラン系の部族が西北インドの支配者となった時期に、阿弥陀仏信仰が発展したと考えている³⁾。

インド神話起源説は、インド神話に説かれる神を阿弥陀仏の起源とみなす説である。これにもいくつかの説があり、①太陽神であるヴィシュヌ（Visnu）神を起源とする説、②創造神であるブラフマン（Brahman）を起源とする説、③創造神であり天空の神であるヴァルナ（Varna）神を起源とする説、④死者の世界の神であるヤマ（Yama）神を起源とする説、⑤火の神であるアグニ（Aguni）神を起源とする説などがある。ヴィシュヌ（那羅延天）説は、太陽神ヴァシシュヌの変化身（アバター）に起源を求めるものである。ヴィシュヌ神の変化身としては、クリシュナが有名であるが、後には釈迦も 24 番目の変化身とされるようになる。また、ヴァルナは語源的にゾロアスター教の善神アフラ・マズダーと深い関係を持つ神である⁴⁾。

これらのインド神話起源説は、阿弥陀仏の語源と神の属性との共通点から唱えられた説であるが、あくまで語源をめぐる議論であり、なぜ大乘仏教において阿弥陀仏信仰が形成されたかを明らかにするものではない。その意味では、阿弥陀仏信仰の起源を探るには、大乘仏教における浄土教の展開のなかにその本質的な起源を見ていく必要がある。その意味で、3) 仏教内部説の持つ視点は重要である。

仏教内部起源説は、言うまでもなく、阿弥陀仏の起源を基本的に釈尊とその教えに求めるもので

ある。では、仏教内のどのような思想がその起源と考えられたのだろうか。そこには、①ジャータカ（本生譚）に見られる釈尊の利他精神を起源とする説、②大善見王（『大般涅槃經』で釈尊が説いた、かつて釈尊入滅の地クシナガラを治めていた王）を起源とする説などが見られる⁵⁾。

ジャータカの説話に阿弥陀仏の起源を求める説は、たとえばジャータカの中で説かれる大善見王の王城の記述が『阿弥陀經』の記述に類似している点や、大善見王は光の根源であると説かれるだけでなく、無量の寿命を持つ存在として理解されているところに、阿弥陀仏信仰との共通点を見る。ただ、そのような原語の共通点だけでなく、ジャータカに説かれる利他精神を基調とした釈尊の人格性の中に阿弥陀仏思想の起源を求める説もある。あるいは、部派仏教の大衆部の論書『異部宗輪論』（玄奘訳）の中に、釈尊を無量光明（普遍性）と無量寿命（永遠性）として説くところがある。そこに部派仏教の思想の中に、阿弥陀仏の起源を求める説もある。

このように阿弥陀仏思想は、たとえば西北インドにおける異宗教や異文化間の思想・文化交流を背景にしながらも、仏教思想の内発的な展開と密接に関わって生まれたものと考えられるべきであろう。また、阿弥陀仏信仰の大乘仏教的思想基盤の形成においては、大乘仏教が説く「浄仏国土」、すなわち浄土思想が大きく影響したと考えられる。

大乘諸經典の中で阿弥陀仏に言及する經典は多数あるが、阿弥陀仏が經典の中心として説かれる經典としては、『般舟三昧經』『無量寿經』『阿弥陀經』『観無量寿經』などが挙げられる。これらの經典において浄土思想はその教理が体系的に説かれるようになる。

『般舟三昧經』は、紀元前後に成立した初期大乘仏教の浄土思想を伝える經典で、観察により阿弥陀仏などの諸仏が修行者の前に現前する見仏三昧（現在仏悉在前立三昧）を説く經典である。『無量寿經』と『阿弥陀經』も初期大乘仏教の阿弥陀仏の浄土と本願について説く經典である。『観無量寿經』は、中央アジアあるいは中国で撰述されたとする説が有力で、インド成立が疑われている經典であるが、特に中国・日本で浄土教が流行するうえで大きな役割を果たした經典である。

『般舟三昧經』では、阿弥陀仏信仰が般若三昧思想にもとづいて教理の体系化がはかられている。その特色は、憶念・観察の行により阿弥陀仏を見るという体験、「見仏」の体験を説くところにある。けれども、この經典では、阿弥陀仏はあくまで三昧の境地を得るための方便という意味しか持っていない。その意味で、『般舟三昧經』そのものも中心思想は、憶念・観察による見仏体験、すなわち般舟三昧の体系を説く經典であり、阿弥陀仏信仰や浄土思想そのものを説く經典とは言えない。その点、その後の浄土教仏教の展開において大きな役割を果たしたのは、『無量寿經』と『阿弥陀經』である。

インド仏教の阿弥陀仏信仰については、2世紀頃に龍樹が著した『十住毘婆娑論』の中で、浄土の十相を説き、「称名憶念」により「不退転」に至ることができることが説かれている⁶⁾。また、龍樹はそのような「信方便」の道を「易行道」と呼んでいる。愚かな凡夫が救われる易行道が阿弥陀仏の教えであると説いている。このように龍樹の思想の中には、浄土仏教が愚かな凡夫のための仏道であるという理解が説かれており、浄土仏教が明確に説かれるようになる。

また、4世紀に西北インドで活躍をした世親は、『無量寿經優婆塞舍願生偈』（以下、『浄土論』）を著し、阿弥陀仏の浄土思想と浄土往生のための仏道について体系的に説いている。すなわち世親は、「礼拝、讃嘆、作願、観察、供養」という「五念門」の行を説いて、浄土教の仏道の大綱、具体的な修行内容を説いた⁷⁾。

このように、インド浄土教において、浄土教が聖者だけでなく、煩惱をかかえた凡夫（不善作悪者）に開かれた道であることが既に説かれているが、実際に阿弥陀仏信仰がインドでどの程度広まっていたかはほとんど分らない。ただ、このような思想がさらに深く展開され、追求されるのは中国仏教においてである。

4. 中国仏教における浄土教の受容と展開

中国では、2世紀半ばに『般舟三昧経』が漢訳され、続いて『大阿弥陀経』『平等覚経』などの『無量寿経』の諸異本が漢訳され、阿弥陀仏による衆生救済の論理が明らかにされた。慈悲深い阿弥陀仏と莊嚴で安楽な極楽世界の様子が説かれることにより、来世に極楽浄土へ往生することを願う人たちが次第に増えていった。

また、5世紀のはじめになると、江南の廬山で慧遠（334-416）が、『般舟三昧経』にもとづく念仏実践の誓いを立てるとともに、念仏思想の理論化がおこなわれた。慧遠は、北朝の五台山雁門（山西省）に生まれた。21歳の時に中国仏教の基礎を築いた道安（312-385）のもとで出家し、道安が前秦の苻堅により連れ去られた後は、南朝の東晋に逃れ廬山で念仏の教えを説いたが、同志123名とともに「白蓮社」という結社を結成し、般若台で禪觀の念仏（憶念・觀念の念仏）により阿弥陀仏を見し悟りを開くことを目指した。慧遠は、中国における浄土教の祖とも称されるが、当初はその影響はそれほど大きくなかった。その理由のひとつは慧遠が説いた念仏が、『般舟三昧経』による念仏で、一般民衆にとっては難解で無縁なものであったからである。むしろ、8世紀後半に五台山で五会念仏を広めた法照（生没年不詳）が慧遠を高く評価したことにより、唐代中期以降念仏結社が各地で盛んとなり、廬山慧遠の名声が広がったといつてよい。

5世紀半ばには、『觀無量寿経』が中国で特に広く受け入れられ、唐代の浄土教では『觀無量寿経』についての解釈が修学を中心となった。『觀無量寿経』の思想的な特徴は、滅罪思想と凡夫救済を強調するところにある。特に、五逆・十悪を犯した悪人の往生は、南北朝の動乱に苦しむ人々にとって大きな魅力となり、多くの祖師たちが『觀無量寿経』の注釈書を書いた。

また中国では、『觀無量寿経』に少し遅れて世親の『浄土論』が訳出されたが、曇鸞（476-542?）はその注釈書である『無量寿経優婆塞舍願生偈註』（以下、『論註』）を著した。『大智度論』等を重視する羅什系学派の教学を基礎としつつ、瑜伽行派の浄土教論書である『浄土論』を曇鸞は解釈したのである。この『論註』には、「往生浄土法門」という文言が見られるが、これは「浄土教」という用語の最も古い用例である。つまり、浄土教という言葉は曇鸞によってはじめて用いられた言葉である。

『浄土論』で世親は、阿弥陀仏の極楽浄土への願生の意味を瑜伽唯識の思想にもとづいて明らかにした。また、西北インドで広まっていた『攝大乘論』などが主張した、浄土教を「別時意趣」とする批判に対して、大乘菩薩道として阿弥陀仏信仰や浄土思想を捉えることにより反論した⁸⁾。

『浄土論』では、浄土は阿弥陀仏の本願力により「莊嚴住持」された自利利他円満の世界であり、阿弥陀仏の願心の世界であるとする。また、「かの無量寿国土は、第一義諦妙境界相なり」⁹⁾と、阿弥陀仏の浄土を大乘仏教における真空妙有の世界として理解している。「唯願無行」という批判に対しては、浄土に生まれるための実践行として、「礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向」の五念門行を説き、「作願」を「奢摩他」（止）、「觀察」を「毘婆舍那」（觀）の行とすることにより応えようとし

ている。しかし、そのことは浄土往生をそのような修行を実践する能力のある人たちにのみ限定することにもなる。

曇鸞は『論註』のはじめに、龍樹の『十住毘婆娑論』の文を解釈して、龍樹が易行道の仏道を説いたのは、「五濁の世」「無仏の時」において仏道を成就することには様々な困難が伴うからであるとする。そして、阿弥陀仏という「信仏の因縁」により浄土往生することをすすめる。曇鸞がそのような人間の本質と時代社会に対する深い洞察から『浄土論』についての註釈を始めることは、直前に指摘した世親浄土教の課題に応えようとするものだと言える。

また、曇鸞は阿弥陀仏の願心により建立された浄土について、「この浄土は法性に随順して、法本にそむかざるごと、華嚴經の宝王如来性起の義に同じ」と、『華嚴經』性起品と関連させて理解する。すなわち、阿弥陀仏の浄土は真実の本性である法性にもとづくものであると同時に、単なる理の世界ではなく法性を具体的に実現したものであることを明らかにした。また、「なにが故ぞ広略相入を示現する。諸仏菩薩に二種の法身あり。一つには法性法身、二には方便法身なり。法性法身により方便法身を生じ、方便法身によりて法性法身を出す。この二身は異にして分かつべからず、一にして同ずべからず。このゆえに広略相入して統べる法の名を以てす。」¹⁰⁾と、法性と方便の関係を「広略相入」と「二種法身」によってそのことを説明する。

しかし、一方で曇鸞は自らが生きる時代を「五濁の世」「無仏の時」と自覚するだけでなく、「われ無始より三界にめぐりて、虚妄のわだちのために回転せらる。」¹¹⁾と、阿弥陀仏の無礙の光明に照らされて、自己が不真実しか行えない存在であることを見つめる目が開かれている。曇鸞は『観無量寿經』に説かれる、五逆・十惡の救いを自己に重ねて理解したのである。また、曇鸞の言う「他力」とは、そのような阿弥陀仏と凡夫の逆説的な関係を意味している。

曇鸞は先に述べたように、初めて「浄土法門」すなわち浄土教という概念を用いた人である。これは浄土教の教理展開において重要な意味を持つ。阿弥陀仏の思想と極樂の思想を結びつける上で、大乘菩薩道の「浄仏国土」、すなわち「浄土」という概念が重要な役割を果たしているということを先に指摘したが、曇鸞の浄土教において明確にそのことが試みられたと言える。そして、その場合に両者を結びつける思想が本願思想である。曇鸞は、阿弥陀仏は本願を完成することにより成仏した報身の仏、方便法身の仏であり、阿弥陀仏の住む極樂世界は、本願により完成された「願心莊嚴」の「清浄な世界」であることを説くことにより、阿弥陀仏と浄土がどのような存在であり、世界であるかということを大乘仏教の論理の上で明確にしようとした。

5. 中国仏教における浄土教思想の発展

このような曇鸞の浄土教教理は、隋末から唐初にかけて活躍した道綽（562-645）により高く評価されたが、中国仏教における浄土教理解において大きな影響力を持ったのは、むしろ地論宗の浄影寺慧遠（523-592）や三論宗の吉蔵（549-623）、天台の智顗（538-597）などの思想であった。

浄影寺慧遠は『大乘義章』の中で、浄影寺慧遠『大無量寿經』や『観無量寿經』に説かれる阿弥陀仏は、応身仏であり、その極樂は応土であるとして、阿弥陀仏の極樂浄土は凡夫のための劣った法門であるとした。また、智顗は『維摩經文疏』で四種浄土の説を説き、西方無量寿国は凡夫と聖者が同居する国土で、報身仏・法身仏の世界である果報国・常寂光土よりも劣る存在であるとした。この智顗の浄土理解は、宋代に盛んになる中国天台浄土教さらには韓国や日本の仏教にも大き

な影響を与えた。

このような浄影寺慧遠や三論宗の吉蔵、天台の智顗といった諸師の浄土教理解や「唯願無行」「別時意趣」という浄土教に対する批判により、浄土教信仰そのものは大きな打撃を受けた¹²⁾。そのような理解や批判に対して反論をおこない、中国仏教における浄土教の隆盛をもたらしたのが善導（613-681）である。

善導は山東省の臨緇に生まれ、幼くして出家し『法華経』や『維摩経』を学んだといわれる。そして、長安の南に連なる終南山の山中で修行を行い、28歳の時に玄中寺に道綽を訪ね、道綽のもとで『観無量寿経』の教えを学び実践した。その後、長安の光明寺などに住み、民衆に念仏の実践を説き、その活動により長安の都は念仏の声であふれたと言われる。

善導が説いた念仏は口で称える口称念仏で、在家生活を送る人でも実践できる行でこの易行を民衆にすすめた。善導は、阿弥陀仏の名前を称える者は、仏の本願に随順することから、本願力により本願成就の極楽浄土に往生すると説いた。救済の根拠を阿弥陀仏の本願力の側に置くことで、唯識学の実践論に立脚する長安の仏教の通説を覆そうとしたのである。善導の浄土教教理は、必ずしも長安における仏教の主流とはならなかったが、一般庶民に浄土教が浸透するきっかけとなった。その後、善導の法脈は中国浄土教の一つの大きな流れとなり、日本では鎌倉時代の法然、親鸞の思想形成に大きな影響を与えることになった。

唐代までの中国浄土教では、阿弥陀仏とその極楽浄土をどのように理解するかということと並んで、往生する人間がどのような機根であるかということも盛んに議論された。さらに、宋代以降になると禅宗の永明延寿（907-975）が座禅と念仏の2つの行の双修を説き、念仏は中国仏教において出家者・在家者の隔てなく、広く行われるようになった。

韓国では、7～8世紀の新羅において唯識系の浄土教が盛んになる。新羅の浄土教教理の基礎を築いたのは、慈蔵である。慈蔵は、「弥陀極楽通報化説」が盛んに論じられていた唐初の長安で、攝論、律、浄土を学び『阿弥陀経』の注釈書を著した。慈蔵のもとに学んだ元暁（617-686）は、『両卷無量寿経宗要』『阿弥陀経疏』を著し、浄土教について説いている。その特色として、元暁は浄土教を凡夫と聖者の両方を対象とする教えとしてとらえており、「弥陀極楽通報化説」の立場に立っている。ただ、『観無量寿経』に説かれる極楽浄土は凡夫も往生する変化土であるが、『無量寿経』に説かれる極楽浄土は、受用土と変化土の両方に通じると主張する。それを承けて義寂（7～8世紀）は『無量寿経』に説かれる極楽浄土は正定聚不退転の土であり、往生をした凡夫はこの土において修行に努め、やがて聖者となり仏果をえるとする。

一方、義寂と同時代の憬興（7～8世紀）は、『無量寿経』において聖者について述べたものとされていた部分を吟味し、『無量寿経』のすべてが凡夫のために説かれたものと主張した。従って、阿弥陀仏と極楽浄土は、変化身・変化土ということになるが、浄土教の救いはあくまでも凡夫であることを強調した。

このように、唐初の中国浄土教とそれに少し遅れて発展する韓国の浄土教は、唯識学の教理体系の中で浄土教をとらえ、唐初の中国浄土教と同じく、そこからさらに凡夫救済のための教理として思想的に展開されている。

また、そのような新羅仏教の浄土教理解は、もう一人の代表的な新羅仏教の僧である元暁を含め、早くから日本にも紹介され、日本仏教の展開にも大きな影響を与えた。親鸞も新羅の憬興が著

した『無量寿経連義述文讀』から4回の引用をおこなっている。

6. 日本仏教における浄土教の受容と展開

日本に仏教が公伝したのは、538年のことである。浄土教仏教については聖徳太子（574-622）の作とされる『維摩経義疏』に『無量寿経』第十八願の一節などが引用されており、太子が亡くなった後に造られたとされる『天寿国繡帳』に浄土往生の様子が描かれていることから早くから伝わっていたと考えられる。公の記録としては、『日本書紀』に640年に唐から帰国した恵隠が『無量寿経』について講義を行ったという記録がある。さらに、阿弥陀仏像も7世紀半ばになると造立され、奈良時代には多くの阿弥陀仏三尊像や当麻曼荼羅や智光曼荼羅などの浄土变相図が製作されるようになった。

浄土教の聖教については、8世紀には『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』『平等覚経』などの仏典や『称讃浄土経』『浄土論』（世親）『安樂集』（道綽）『観無量寿経疏』、『法事讃』（善導）などの論疏が書写されている。

浄土教の教理については、三論宗の智光（709-781）が『観無量寿経疏』や『四十八願釈』を著している。また、華嚴宗の智憬が新羅の元暁が著した『無量寿経宗要』を注釈した『無量寿经指示私記』を書いたとされるが失われている。また、法相宗の善珠（723-797）は『無量寿経』を注釈した書物を書いたとされるが、これも伝わっていない。これらの初期の浄土教に関する著作は、中国や新羅の浄土教の影響を受けている。また、称名念仏を勧めた唐の善導の著作も早く伝わっていたが、中国の三論宗、華嚴宗、法相宗の憶念としての念仏理解が中心であった。しかも、念仏は主に死者の追善供養や除災招福のために行われ、浄土教はあくまで傍流の教えとされていた。

平安時代になると、天皇や上流貴族が極楽浄土への往生を願うようになった。平安時代に浄土教の教理と実践の体系化を主導したのは、日本天台宗であった。最澄は、中国の智顗の天台止観を日本に伝えたが、その中に『般舟三昧経』にもとづく念仏三昧の教えが含まれていた。しかし、天台の念仏は天台止観を成就するための方便であり、憶念の念仏が中心であった。ただその後、円仁が唐より中国五台山の法照（-822?）が実践した称名念仏、五会念仏を伝えたことで、称名念仏が広く比叡山で行われるようになった。そして、源信（942-1017）が『往生要集』を著し、阿弥陀仏を天台宗の三融円諦、諸法実相の具体的な象徴表現、その顕現であると捉え、観念念仏と称名念仏を実践することにより、阿弥陀仏の来迎をえて、見仏し浄土に往生するという来迎思想を説いた。源信が説いた来迎思想は、出家者だけでなく多くの在家信者の間で広く受け入れられ、来迎のための臨終行儀が盛んに行われた。一方、このことにより、日本における浄土観、阿弥陀仏観は実体的・有相的な傾向を強く持つようになった。

11世紀になると、末法思想とともに浄土教信仰は社会全体に広がり、三論宗や法相宗や真言宗でも盛んに浄土教教理が説かれた。

三論系の浄土教は、中国の曇鸞・善導の浄土思想の影響を受けて、憶念念仏だけでなく称名念仏も説いたが、一念の念仏で往生が決定するという一念往生を説いた。『往生拾因』を書いた永観（1033-1111）や『決定往生集』を書いた珍海（1092-1152）がその代表的な学僧である。

真言系の浄土教は、比叡山の浄土教の影響を受けて発展したが、生仏不二（衆生と仏が不二である）・即身成仏を説く真言の教えに基づくものでもあった。代表的な学僧として興福寺の定照（906

-983)、仁和寺の性信(1005-1085)、高野山の覚鑊(1095-1143)がいる。

このような日本の浄土教思想の展開を念仏理解により分けると、大きく観念念仏中心の浄土教と称名念仏中心の浄土教に分けることができる。観念念仏中心の浄土教は浄影寺慧遠の浄土教理解の流れを受け継ぐものであり、称名念仏中心の浄土教は善導の浄土教の流れを受け継ぐものである。そして、善導流の称名念仏を受け継ぎ、念仏の教えを浄土宗という独立した宗であると宣言したのが法然(1133-1212)である。

法然は『選択本願念仏集』を著し、聖者も凡夫も、老少善悪の区別なく、ただ称名念仏することにより阿弥陀仏の浄土に往生することができるという専修念仏の教えを説いた。しかし、法然はそのことにより奈良や比叡山の仏教からの弾圧を受けることになった。法然の弟子であった親鸞(1173-1263)は、そのような他の仏教からの批判に対して、法然の真意を明らかにするとともに、阿弥陀仏と浄土の教えをもう一度大乘仏教の根本に立ち返って明らかにしようとした。最後に、その親鸞の浄土教理解がどのような特色を有していたのか、特に阿弥陀仏観と浄土観に焦点をしばって取り上げてみたい。

親鸞は主著『顕浄土真実教行証文類』(教行信証)において、阿弥陀仏と浄土について「真仏土」、すなわち真仏・真土と「化身土」すなわち化仏・化土の2つがあることを説いた。

「真仏土」について親鸞は、「仏はすなわちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり」¹³⁾と語る。また、「大悲の誓願に酬報するが故に真報仏土ともうすなり」¹⁴⁾と説く。すなわち、真仏は姿形をとらない光明の仏であり、その仏身と仏土は報身・報土であるとする。

また、『唯信鈔文意』では、阿弥陀仏は姿形をこえた一如、すなわち法性から法蔵菩薩として姿を現し、願を成就して阿弥陀仏となったと説いている¹⁵⁾ように、浄土と阿弥陀仏を実体的・有相的に理解するのではなく、姿形を超えた一如が姿をとったものとする。さらに、親鸞が同じく『唯信鈔文意』で「しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりと知るべし。」¹⁶⁾と、阿弥陀仏を光明の仏とするのは、阿弥陀仏がさとり智慧を象徴している仏として理解していることを示している。

一方、「化身土」については「仏は『無量寿観経』の説のごとし、真身観の仏これなり。土は『観経』浄土これなり。また『菩薩處胎経』等の説のごとし、すなわち懈慢界これなり。また『大無量寿経』の説のごとし、すなわち疑城胎宮これなり」¹⁷⁾と説いている。『観無量寿経』の真身観や『菩薩處胎経』などに説かれる実体的・有相的な阿弥陀仏とその仏土は、「化身土」であると親鸞は言うのである。ただ注意しなければならないことは、親鸞は「真仏土」と「化身土」との区別の存在を、阿弥陀仏の大悲心がどのようなものであるかということ明らかにするためのものだとも理解していることである。その上で、在家者も出家者もその人の機根、すなわち能力や性格に関係なくその大悲心の中に救い取られていることを明らかにするために、阿弥陀仏の本願の中に「真仏土」と「化身土」が誓われていると親鸞は理解している。また、そのように阿弥陀仏を普遍的な救済原理として捉える親鸞の理解は、「十方微塵世界の 念仏の衆生をみそなわし 摂取してすてざれば 阿弥陀と名づけたてまつる」¹⁸⁾という『浄土和讃』などに端的に示されている。

このような親鸞の阿弥陀仏観と浄土観は、インド・中国・韓国・日本と展開してきた浄土教の思想において、つねに問題とされてきた浄土と阿弥陀仏をどう理解するかということについて、大乘仏教の原理に立ち返って応えようとした。しかも、単に理論として明らかにしようとしたのではな

く、そのことを浄土と阿弥陀仏という存在の根本にある、仏の本願の意味を深く尋ねることにより実存的に明らかにしようとしたところに親鸞に見られる浄土観・阿弥陀仏観の特色がある。

さらに述べるならば、親鸞はそのような浄土と阿弥陀仏により象徴される普遍的な救済原理が、すべての生きとし生けるものに念仏としてはたらいっていることを、本願力回向の念仏、あるいは他力回向の念仏の論理として明らかにした。先に触れたように、親鸞は「阿弥陀仏の光明は智慧である」と語るが、普遍的な救済原理の根本にあるさとの智慧が一切衆生に念仏・信心として届いているが故に、それを「智慧の念仏」¹⁹⁾「信心の智慧」²⁰⁾と呼ぶのである。そのような親鸞の阿弥陀仏観と浄土観は、上来たどってきたインド・中国・日本の浄土教思想の展開における一つの頂点をなすものと評価することが出来る。

注

- 1) 『維摩詰所説経』
- 2) アフラ・マズダー起源説は、フランスのシルヴァン・レヴィ、J. プシルスキー、E. ラモットやイギリスの C. エリオットが提唱した。ズルバン・アカラナ起源説は、フランスの H. de リュバックやイギリスの E. コンゼなどが提唱した。いずれも、欧米の仏教学研究者に多く見られる説である。
- 3) ギリシャ・ヘレニズムにおける太陽神（インドのスーリヤ、イランのミトラ）を起源とする説もある。
- 4) 日本の荻原雲来（『微瑟紐（Visnu）と阿弥陀』）、矢吹慶輝（『阿弥陀仏の研究』）、中村元（『東西文化の交流』）、イギリスの M. ミュラー、アメリカの A. K. クワールスマミなどは、阿弥陀仏の起源をインドのヴェーダ神話に求める説を提唱している。
- 5) フランスの T. W. リス・デヴィスや日本の松本文三郎（『極楽浄土論』）は、『大善見王経』に説かれる仏教神話にその起源があると提唱している。
- 6) 龍樹『十住毘婆舍論』易行品。
- 7) 世親『無量寿経優婆提舍願生偈』（『浄土論』）。
- 8) 「別時意趣」とは、浄土教経典に「阿弥陀仏を見る」あるいは「阿弥陀仏の浄土に往生する」とあるのは順次生の見仏・往生を意味するのではなく、別時の見仏・往生を意味しており、「唯願無行」、すなわち願のみで行のない方便の説に過ぎないという批判である。
- 9) 世親『無量寿経優婆提舍願生偈』（大正 26, 232 a）。
- 10) 曇鸞『無量寿経優婆提舍願生偈註』（『往生論註』）大正 40, 841 b。
- 11) 同上、大正 47, 424 a。
- 12) 『攝大乘論』を拠り所とする攝論学派では、『大無量寿経』や『観無量寿経』に説かれる阿弥陀仏は、報身にあたる受用身と応身にあたる変化身の両方であり、極楽も受用土と変化土の両方に通じているという「弥陀極楽通報化説」を説いた。しかし、聖者のための教えは凡夫には修することは難しく、凡夫が報土に往生することは遙か彼方であるという、往生と成仏の別時意趣を説いた。
- 13) 『浄土真宗聖教全書Ⅱ』本願寺出版、155。
- 14) 同上、155。
- 15) 同上、702。
- 16) 同上、703。
- 17) 同上、183。
- 18) 同上、379。
- 19) 同上、486。
- 20) 同上、486。