『安楽集』における往生行

福井順忍

序言

古来より道綽浄土教の往生行[1]の性質を明らかにするために、『安楽集』における念仏について数々の議論が積み重ねられてきた[2]。ただ過去の多くの研究は、『安楽集』に示される念仏が観念であるのか、称名であるのかという点に焦点が当てられ、最終的には称名であることを証明することに、注力されてきたと言える。これに対し岡亮二氏は、上記のような研究動向を日本浄土教の観点を前提とした見方であると批判し、日本浄土教的な視点を一旦外して、この問題を検討する必要性を強く主張している。そして、特に十念に注目して考察し、道綽の行道思想の本質は念の相続にあり、観念か称名かが問題ではないと結論づけるのである。

このような指摘は、宗学的発想の影響が残存していた道綽研究において、教理史的視点から新たな見解を示した点で、優れた成果を残したと言えるだろう。ところが岡氏の研究以降、道綽の往生行の性質について、文献学的に考察した研究はあまり見られず、岡説に対して評価も反論もほとんどなされていないのが実状である。岡氏の指摘は傾聴すべき所も多い一方、問題点も残されており、検討する必要があると考えられる。

これらの点から本論では、先行研究を整理した上で、岡氏の説を踏まえつつ、妥当性と問題点を抽出し、考察を進める。『安楽集』内で念仏について様々な説明がなされる中、岡氏は特に十念や念仏三昧として表現されている、第一大門第四節や第二大門第三節に注目している。往生行の性質、すなわち念仏の性質は、十念や念仏三昧を扱う際に最も詳しく説明されており、この研究方法は妥当であろう。また『安楽集』は随所に念の相続の重要性を説いており、十念・念仏三昧の本質が念の相続にあるとする岡説には説得力がある。一方で念の相続と、願生心や信心との関わりについては、再度検討する必要がある。そのため次の段階として、この点に注目して検討を加える。

以上のように岡説を踏まえながら、十念や念仏三昧の構造を考察することと、念の相続と願生心及び信心の関係を見ることの二つの

作業によって、『安楽集』から窺える道綽の往生行について検討していきたい。

一、『安楽集』における念仏に関する研究動向と本論の視点

（一）『安楽集』の念仏に関する記述の傾向

『安楽集』では、観念について言及する記述と、称名について言及する記述の両方が存在する。例えば、念仏が多くの大乗経典に説かれていることを示す、第四大門第二節の「諸経所明念仏」には次のようにある。

第一依二花首経一…（中略）…一相三昧者、有二菩薩一、聞下其世界、有二其如来一、現在説上法、菩薩取二是仏相一、以現在レ前。若坐二道場一、若転二法輪一、大衆囲遶。取二如レ是相一。収二摂諸根一、心不二馳散一、専念二一仏一、不レ捨二是縁一。如レ是菩薩、於二如来相及世界相一、了二達無相一、常如レ是観、如レ是行、不レ離二是縁一。是時仏像、即現在レ前、而為説レ法。…（中略）…

第二依二文殊般若一、明二一行三昧一者、…（中略）…仏言、一行三昧者、若善男子善女人、応下在二空閑処一、捨二諸乱意一、随二仏方所一、端身正向、不レ取二相貌一、繋二心一仏一、専称二名字一、念無二休息一、即是念中、能見中過現未来三世諸仏。上

（『浄土真宗聖典全書』〈以下『聖典全書』〉一、六一七―六一八頁、『大正新脩大蔵経』〈以下『大正蔵』〉四七、一四頁、下）[3]

第一の『華手経』（『花首経』）の引用文では一相三昧を示す中で「是くの如く観じ」とあり、観念について解説している。一方第二の『文殊般若経』の引用文では観念についての言及に加えて、「専ら名字を称えて」とあるように称名についても述べている。

この他にも『安楽集』内には観念及び称名を勧めている箇所が散見される。そのため、道綽は何を意図してこのような記述の仕方をしているのか、その真意はどこにあるのか、議論されてきたのである。

（二）念仏に関する諸説

さて『安楽集』の念仏に関する先行研究は、整理すると以下のように分類することができる。すなわち、念仏について、①称名を中心とみる説、②念の相続を中心とみる説、③念仏三昧包摂説の三つである。

一つ目の称名を中心とみる説は、観念や憶念についての言及もあるものの、道綽の真意は称名を勧めることにあったとする説である。根拠としては、第一大門第一節の「教興所由」の次の文を挙げる。

計二今時衆生一、即当二仏去レ世後第四五百年一。正是懺悔修福、応レ称二仏名号一時。

（『聖典全書』一、五七五頁、『大正蔵』四七、四頁、中）

五箇五百年説における、第四の五百年に当たる今の衆生は、仏の名号を称えるべきであるという記述から、道綽の真意は称名を勧める

ことにあるとする。研究の主眼は、道綽の主張する念仏が、観念中心なのか称名中心なのかを明らかにすることにあると言え、最終的に称名が中心であると結論づける。そして多くの研究者がこの立場をとっている。④

二つ目の念の相続を中心とみる説は、岡亮二氏が提唱した説である。岡氏は称名を中心とみる説に対し、日本浄土教の見方、すなわち観念と称名を厳密に区別するべきであるという先入観の下に、道綽を論じていると批判する。中国浄土教においては、観念・憶念・称名を厳密に区別していないことを念頭に置きつつ、『往生論註』の十念や、第一大門第四節「宗旨不同」の念仏三昧についての言及、第二大門第三節「広施問答」の十念に関する記述を検討する。そして観念であるか称名であるかは問題ではなく、観念や憶念及び称名を通じ、仏に対しての念を相続することを重要視していたと、指摘するのである。⑤

三つ目の念仏三昧包摂説は、杉山裕俊氏による見解である。『安楽集』は禅観経典の影響を受けているとした上で、念仏三昧の経証や利益が説かれた、第四大門第二節「諸経所明念仏」と同第三節「念仏三昧利益」に注目する。道綽における念仏三昧とは、仏の名を念じ続けながらあらゆる行を行うもので、観念も称名も包摂するものと主張する。⑥

研究の展開としては、多く主張されていた①の称名を中心とみる説に対し、日本浄土教の観点にとらわれずに道綽の往生行を理解しようとする立場から、新たに②の念の相続を中心とみる説や、③の念仏三昧包摂説が提唱されてきている。これらを踏まえて、次項では本論の立場を示していきたい。

（三）　本論の立場

先に挙げた三つの説の相違は、『安楽集』内の念仏に関する記述がある箇所のうち、どの部分に注目するかにあると言えるだろう。ここで注意しなければならないのは、各部分の念仏について説明しようとしている観点が、それぞれ異なっているということである。結論から先に述べると、本論は三つの説のうち、②の念の相続が念仏の中心、つまり本質であるとみる説を採用する。それぞれの箇所の記述の観点を見てみると、念仏の具体的なあり方を説こうとしているのは、②の説が根拠としている、第一大門第四節「宗旨不同」と第二大門第三節「広施問答」であると考えられるからである。

①の称名を中心とみる説が根拠としている、第一大門第一節の「教興所由」は、その冒頭に、

> 第一大門中、明二教興所由一、約レ時被レ機、勧帰二浄土一者、若教赴二時機一、易レ修易レ悟。若機教時乖、難レ修難レ入。
>
> （『聖典全書』一、五七四頁、『大正蔵』四七、四頁、上）

とある。道綽がここで示そうとしているのは、浄土教こそが末法の時代に適しているということである。つまりこの箇所は「教」について述べているのであり、「行」について詳しく論じているわけで

はない。ここに見える称名の勧めも、称名に代表される念仏が時代に合致していることを示すためのもので、行の種別を議論しようとしているわけではないのである。

また、③の念仏三昧包摂説において注目されている、第四大門第二節「諸経所明念仏」と第三節「念仏三昧利益」は、以下のような内容である。第二節は、

第二拠二此経宗及余大乗諸部一、凡聖修入多明二念仏三昧一、以為二要門一。（『聖典全書』一、六一六頁、『大正蔵』四七、一四頁、中）

とあるように、『観無量寿経』（以下『観経』）以外の大乗経典にも念仏三昧が説かれていることを示し、浄土教のみならず仏教全般において、いかに念仏三昧が重要視されているかを証明する箇所である。第三節は、

第三問答解釈、顕下念仏者得二種種功能利益一不可思議上。（『聖典全書』一、六一六頁、『大正蔵』四七、一四頁、中）

とあり、前節を受けて、念仏三昧に様々な功徳や利益があることを提示している。このように第四大門の第二節と第三節では、念仏三昧の重要性を説くことに重点が置かれており、こちらも念仏三昧の具体的な様相について言及しようとしているわけではない。

一方、②の説が根拠としている、第一大門第四節「宗旨不同」と第二大門第三節「広施問答」については、明確に念仏三昧の具体的な様相に関する言及がある。まず第一大門第四節には次のようにある。

今此観経、以二観仏三昧一為レ宗。若論二所観一、不レ過二依正二報一。如下下依二諸観一所上弁。若依二観仏三昧経一云、仏告二父王一、諸仏出世、有二三種益一…（中略）…三者令下勧二父王一行中念仏三昧上。父王白レ仏、仏地果徳、真如、実相、第一義空。何因不下遣二弟子一行上之。仏告二父王一、諸仏果徳、有二無量深妙境界神通解脱一。非二是凡夫所レ行境界一故、勧二父王一、行二念仏三昧一。父王白レ仏、念仏之功、其状云何。仏告二父王一、如下伊蘭林方四十由旬、有二一科牛頭栴檀一、雖レ有二根牙一、猶未レ出レ土、其伊蘭林唯臭無レ香、若有レ噉二其花菓一、発狂而死、後時栴檀根牙漸漸生長、纔欲レ成レ樹、香気昌盛、遂能改二変此林一、普皆香美、衆生見者皆生中希有心上。仏告二父王一、一切衆生、在二生死中一、念仏之心、亦復如レ是。但能繋レ念不レ止、定生二仏前一。一得二往生一、即能改二変一切諸悪一、成二大慈悲一、如三彼香樹改二伊蘭林一。（『聖典全書』一、五七七―五七八頁、『大正蔵』四七、五頁、上―中）

道綽は『観経』の中心の教えである念仏三昧⑦について、『観仏三昧海経』を引用しながら解説する。その念仏三昧の論説の中に、「念仏の功、其の状云何」（傍線部）と、念仏の功徳と具体相についての問いをたてており、この引用文で念仏三昧のあり方を提示していることがわかる。

次に第二大門第三節を見てみよう。ここでは問答によって解説が

されていく。問答の要旨は以下の通りである。

【第二大門第三節「広施問答」の内容】

第一問答　なぜ阿弥陀仏を念じると、三界の繋縛を断たないままで往生できるのか。

第二問答　一生悪を作り続けた者が、どうして臨終の十念で往生できるのか。

第三問答　十念とはどのような時間であり相続なのか。

第四問答　念仏三昧の具体的な様相はどのようなものか。

第五問答　念仏は臨終時にのみ行い、日頃からしなくてもよいのか。

第六問答　念仏往生と空・無生とはどのような関係にあるのか。

第七問答　往生は執着の生を求めているのか、無生の生を求めているのか。

第八問答　凡夫が十念により往生するというが、実の生になるのではないか。

第九問答　どのような身に依拠して往生するのか。

第一〇問答　名号が諸々の障を除くというが、名号は阿弥陀仏の名であり、阿弥陀仏そのものではないので、理屈に合わないのではないか。

第一一問答　名号を称念すれば無明が除かれ往生できるとするが、称名憶念しても依然として無明である場合があるのはなぜか。

このように第二大門第三節は十念及び念仏三昧と、往生について問答が重ねられている箇所と言える。つまり、念仏に言及する箇所はいくつか存在するものの、その記述の意図と性質を考えると、念仏の具体的な様相を解明するには、第一大門第四節「宗旨不同」と第二大門第三節「広施問答」を中心に検討すべきなのである。

以上従来の研究を整理し、本論の立場を明らかにしてきた。本論は第一大門第四節「宗旨不同」と第二大門第三節「広施問答」に注目し、議論を進める。次節では具体的にこの箇所の検討を行い、『安楽集』における往生行すなわち念仏の本質は、念の相続にあることを示していきたい。

二、『安楽集』における往生行の構造

ここからは十念及び念仏三昧の構造を窺うことで、岡氏の示した内容を検討する。本節では最初に用語の整理を行い、その後構造を見ていきたい。

（一）　十念と念仏三昧の関係

『安楽集』には往生行に関わるものとして、「十念」や「念仏三昧」という表現が散見される。これらの用語について、藤丸智雄氏

や、信楽峻麿氏、小林尚英氏、宮井里佳氏、マイケル・コンウェイ氏の研究をふまえつつ整理する。まず第二大門第三節「広施問答」の第二問答・第三問答・第四問答の問いかけを見てみよう。

【第二問答】

問曰、大乗経云、業道如レ秤、重処先牽。云何衆生、一形已来、或百年、或十年、乃至今日、無二悪不一レ造。云何臨終遇二善知識一、十念相続、即得二往生一。若爾者、先牽之義、何以取レ信。答曰…

（『聖典全書』一、六〇〇―六〇一頁、『大正蔵』四七、一〇頁、下）

【第三問答】

問曰、既云下垂レ終十念之善能傾二一生悪業一得上生二浄土一者、未レ知、幾時為二十念一也。答曰…

（『聖典全書』一、六〇二頁、『大正蔵』四七、一一頁、上）

【第四問答】

又問曰、今欲三依レ勧行二念仏三昧一、未レ知、計念相状何似。答曰…

（『聖典全書』一、六〇二頁、『大正蔵』四七、一一頁、上）

広施問答は問答が続く箇所で、第二問答と第三問答では「十念」についての問いを立てている。それに対し第四問答では「又問いて曰く」「勧めに依りて」と前の問答の流れを承けて問いを立てているものの、波線部のように「念仏三昧」という表現になっている。この第二問答・第三問答・第四問答は、内容も一貫して行のことを取り扱っており、一連の流れで説かれている。第四問答の「念仏三昧」は、第二問答・第三問答で扱った「十念」と共通の性質を持つものとして扱われており、次節で詳しく論じるが、その共通性は文脈からすると念の相続にあると言える。つまり『安楽集』では十念と念仏三昧は原則的に、同じ性質のものと認識されているのである。⑧

では十念と念仏三昧の違いは何であろうか。先にあげた第二問答には「臨終にて善知識に遇いて、十念相続して…」とあり、第三問答には「終に垂んとするに十念の善…」と、臨終についての言及がある。他にも十念に対する記述は、第二大門第二節の「破異見邪執」の

今観経中、仏説、下品生人、現造二重罪一、臨二命終時一、遇二善知識一、十念成就、即得二往生一。

（『聖典全書』一、五九七―五九八頁、『大正蔵』四七、一〇頁、上）

や、第三大門第三節の「輪廻無窮」の

大経云、若有二衆生一、縦令一生造レ悪、臨二命終時一、十念相続、称二我名字一、若不レ生者、不レ取二正覚一。

（『聖典全書』一、六一三頁、『大正蔵』四七、一三頁、下）

といったものが存在するが、いずれも十念を語る際に、「命終の時に臨みて」と時間的な限定がされている。特に後者は、「大経」とあるように、『無量寿経』（以下『大経』）第十八願の引用文であることを示唆しながら、第十八願本文にない「臨終」の語を加えている。⑨

一方念仏三昧については、前節の第一大門第四節「宗旨不同」からわかるように、「臨終」の文字はなく、時間的な制限はされていない。十念は臨終時、念仏三昧は臨終以前と使い分けがされているの

である⑩。

まとめると、十念と念仏三昧は基本的には同じ内容を指すが、臨終以前では念仏三昧として表現されるのに対し、特に臨終では十念と表記されているのである。

（二）『安楽集』における往生行の本質

続いて、十念と念仏三昧について、第一大門第四節と第二大門第三節を中心に窺っていこう。最初に第一大門第四節をもう一度見てみよう。特に構成に注目したい。

今此観経、以二観仏三昧一為レ宗。若論二所観一、不レ過二依正二報一。如下下依二諸観一所上弁。若依二観仏三昧経一云、仏告二父王一、諸仏出世、有二三種益一。一者口二説十二部経一。法施利益。能除二衆生無明暗障一、開二智慧眼一、生二諸仏前一、早得二無上菩提一。二者諸仏如来、有二身相光明、無量妙好一。ⓐ若有二衆生一、称念観察、若総相、若別相、無レ問二仏身現在過去一、皆能除二滅衆生四重五逆一、永背二三途一、随二意所レ楽、常生二浄土一、乃至二成仏一。三者令下勧二父王一行中念仏三昧上。父王白レ仏、仏地果徳、真如、実相、第一義空。何因不下遣二弟子一行上之。仏告二父王一、諸仏果徳、有二無量深妙境界神通解脱一。ⓑ非二是凡夫所レ行境界一故、勧二父王一、行二念仏三昧一。父王白レ仏、念仏之功、其状云何。仏告二父王一、如下伊蘭林方四十由旬、有二一科牛頭栴檀一、雖レ有二根牙一、猶未レ出レ土、其伊蘭林唯臭無レ香、若有レ噉二其花菓一、発狂而死、後時栴檀根牙漸漸生長、纔欲レ成レ樹、香気昌盛、遂能改二変此林一、普皆香美、衆生見者皆生中希有心上。仏告二父王一、一切衆生、在二生死中一、念仏之心、亦復如レ是。但能ⓒ繋レ念不レ止、定生二仏前一。一得二往生一、即能改二変一切諸悪一、成二大慈悲一、如三彼香樹改二伊蘭林一。所レ言伊蘭林者、喩二衆生身内三毒三障無辺重罪一。言二栴檀一者、喩二衆生念仏之心一、纔欲レ成レ樹者、謂一切衆生、但能ⓓ積レ念不レ断、業道成弁也。

（『聖典全書』一、五七七―五七九頁、『大正蔵』四七、五頁、上―中）

ここでは『観仏三昧海経』が引用されている⑪。そして諸仏が世に出た利益として、法施利益と、相や好による利益と、念仏三昧を父王に勧める利益の三つが提示されている。この中で道綽が最も説きたかったのは、「是れ凡夫の行ずる所の境界に非ざるが故に、父王に勧めて、念仏三昧を行ぜしむ」（傍線部ⓑ）とあるように、三番目の念仏三昧についてであろう。しかし、その後に続く伊蘭林の比喩による念仏三昧の具体相の解説では、観念か称名かということは議論にのぼっていないのである。むしろ二番目の相や好による利益を明かす段落で、「若し衆生有りて、称念観察すれば」（傍線部ⓐ）とある。

では二番目と三番目の差異は何であろうか。二番目は相好を称念観察することであるのに対し、三番目は「念を繋ぎて止めず」（傍線部ⓒ）「念を積みて断たず」（傍線部ⓓ）とあるように、念の相続

を強調している。すなわち、三番目の利益における解説で道綽が最も主張したいのは、仏に対する念を続けていくことなのである。

このように道綽は、念仏三昧を修するにあたって重要なのはあくまで念の相続であるとし、それが観念か称名かということを問題としているわけではない。言い換えれば「どのような方法で念ずるか」が問題だったのではなく、「念ずることを相続するか否か」が問題だったのである。

（三）　十念・念仏三昧の構造

第一大門第四節から念の相続の重要性を確認したところで、今度は念の相続と、観念や称名そして憶念がどのように関わっているのか見ていこう。この点に関しては、第二大門第三節「広施問答」のうち、特に第三問答と第四問答に詳しく論じられている。まず第三問答は次のようになっている。

問曰、既云下垂レ終十念之善能傾二一生悪業一得上生二浄土一者、未レ知、幾時為二十念一也。答曰、如二経説云一百一生滅、成二一刹那一。六十刹那、以為二一念一。此依二経論一汎解レ念也。今時解レ念、不レ取二此時節一。但憶二念阿弥陀仏一、若総相若別相、随レ所レ縁観、逕二於十念一、無二他念想間雑一。是名二十念一。又云、十念相続者、是聖者一数之名耳。但能積レ念凝レ思、不レ縁二他事一、使二業道成弁一、便罷。不レ用。亦未二労記一之頭数一也。又云、若久行人念多、応レ依レ此。若始行人念者、記レ数亦好。此亦依二聖教一。

（『聖典全書』一、六〇二頁、『大正蔵』四七、一一頁、上）

第三問答は『往生論註』の八番問答の第七問答と第八問答を基にして、十念とはどのような時間なのかという問いを立てつつ、十念の性質について説明している。はじめに、ここで問題となっている往生と関わる十念は、六十刹那を一念とするような時間を意味する十念ではないとする。そして阿弥陀仏を憶念して、仏の相好を観じて十念（という時間の間）[12]を経て、他の念想を雑えないことが、往生行としての十念であると明かす。さらに念を積み思いを凝らして他事を考えなければ、業道は自ずから成就することを示す内容となっている。

傍線部に注目すると、阿弥陀仏を憶念して観察することによって相続し、心に他想ない状態になる一連の流れが十念であると窺える。よって十念の本質は先に見たように念の相続にあり、また憶念と観念によって構成されるものと言えるのである。

次に第四問答を見てみよう。

又問曰、今欲二依レ勧行二念仏三昧一、未レ知、計念相状何似。答曰、譬如下有レ人於二空曠迥処一、値二遇怨賊抜レ刀奮レ勇直来欲レ殺、此人径走、視レ度二一河一、未レ及レ到レ河、即作二此念一。我至二河岸一、為二脱レ衣渡一、為二着レ衣浮一。若脱レ衣渡、唯恐無レ暇。若着レ衣浮、復畏首領難レ全。爾時但有二一心作二渡レ河方便一、無中余心想間雑上。行者亦爾。念二阿弥陀仏一時、亦如二彼人念レ渡、念念相次、無二余心想間雑一。或念二仏法身一、或念二仏神力一、或念二仏智慧一、或念二

仏豪相一、或念二仏相好一、或念二仏本願一。称レ名亦爾。但能専至、相続不レ断、定生二仏前一。

（『聖典全書』一、六〇二―六〇三頁、『大正蔵』四七、一一頁、上―中）

第四問答では『略論安楽浄土義』を基に念仏三昧について解説する。怨賊に追われる人が河に至ると、渡河のことのみ考えて他の想いが心に生じることはない。同じように、念仏三昧も他念を雑えず、仏の法身などを念じながら、あるいは称名しながら相続すればよいとする。傍線部にあるように、第四問答でも念仏三昧（十念）における念の相続の重要性が述べられている。そしてその相続は観念によってなされると示されるが、最後に称名によっても可能であるとされているのである。

ここまで取り上げた第三問答と第四問答の内容を総合してみよう。十念・念仏三昧の主眼は、念を相続し心を無他想にしていくことにあった。具体的なあり方としては、阿弥陀仏を心に思い浮かべる憶念をし、それを具体的な相好などを観察する観念や、名号を称える称名によって相続していく。これらの過程が十念・念仏三昧であると示されている。このように、往生行である十念・念仏三昧において、念の相続と心の無他想性が重要であり、観念や称名は相続のための方法という位置づけなのである。

また道綽は、十念・念仏三昧を論じるにあたって、『観仏三昧海経』や曇鸞の思想[13]を基にしていたことが窺える。特に「広施問答」第三問答の基となった『往生論註』では、念の相続と無他想が重んじられており[14]、ここから強く影響を受けていると言えよう。道綽はこの曇鸞の考え方を継承しつつ、第一大門第四節にあるように『観仏三昧海経』を改変して引用するなど、念の相続の重要性をさらに強調しているのである。

（四）歴史資料に見る道綽の実践行

本節では『安楽集』における往生行である、十念・念仏三昧の構造を見てきているが、最後に道綽がその思想をどう実践に移していたのか、確認しておこう。『続高僧伝』巻二〇、釈道綽伝は次のように道綽の事跡を伝えている。

綽般舟方等、歳序常弘、九品十観、分レ時紹務。…（中略）…恒講二無量寿観一、将二二百遍一。導二悟自他一、用為二資神之宅一也。詞既明レ詣、説其適レ縁。比レ事引レ喩、聴無二遺抱一。人各摺レ珠、口同二仏号一。…（中略）…

并勧レ人念二弥陀仏名一。或用二麻豆等物一、而為二数量一、毎二一称名一、便度二一粒一。如レ是率レ之、乃積二数百万斛一者。並以レ事邀レ結、令二摂レ慮静レ縁。道俗嚮[15]二其綏導一、望レ風而成レ習矣。又年常自業、穿二諸木欒子一、以為二数法一、遺二諸四衆一、教二其称念一。

（『大正蔵』五〇、五九三頁、下―五九四頁、上）

傍線部を見ると道綽が称名を勧めていたことが窺える。これらは称名中心説の傍証として用いられてきた。しかし、二重傍線部からは、

観念⑯を行っていることがわかる。さらに同じく『続高僧伝』巻一九、釈智満伝にも同様の事例が見える。

貞観二年四月、初因二動散一微覚二不念一。遂淹二灰管一本性無レ擾、門人同集日遺二誡勧一。有二沙門道綽者一。夙有二弘誓一、友而敬奉。因喩レ満曰、法有二生滅一、道在二機縁一。観レ相易レ入二其門一、渉レ空頗限二其位一。願随レ所レ説、進レ道有レ期。

（『大正蔵』五〇、五八三頁、中―下）

これは道綽自身ではなく、智満の伝記であるが、智満が命を終えようとしている時に、友人である道綽が訪ねてきて、観念を勧めていたことが記されている。

確かに伝記史料には、麻豆を用いた称名念仏が書かれており、注目を集めてきていたが、同時に道綽は観念も実践し勧めていたことを見逃してはならない。実践する行として両者が並記されていることは、道綽において観念か称名かが大きな問題ではなかったことの証左であろう。

以上往生行である十念・念仏三昧の構造を窺ってきた。もう一度まとめておくと、『安楽集』における往生行の本質的な部分は、十念の構造が示す念の相続である。具体的には阿弥陀仏を憶念しそれを観念や称名で相続していくことであり、さらに言えば、心が無他想であることが重要である。また臨終以前では念仏三昧、臨終では十念と表現されている。『安楽集』で観念と称名の両方を勧める記述が存在するのも、念の相続の側面として観念や称名が示されているからである。このように岡亮二氏の、念の相続が往生行の中心的性質を示しているという説は、観念と称名の並列にも説明がつく、妥当性のあるものだと言える。ただし序言で示したように、検討すべき課題もあるので、次節で見ていきたい。

三、念の相続と信心の関係

前節で十念・念仏三昧の構造を考察し、その本質は念の相続にあるという岡氏の説は、説得力があることを確認した。ただし岡氏は念の相続を、願生心の相続と定義づける。また普賢大円氏や信楽峻麿氏は広施問答の第三問答における憶念は信心であり、十念は信心を相続していくこととする。これらの説について検討する。

（一）念の相続と信心に関する諸説

（ア）十念を願生心の相続とする説

岡亮二氏の説の根拠は、第一大門第四節「宗旨不同」の『観仏三昧海経』を引用して、念仏三昧の具体的な様相について言及する箇所である。再度この部分を確認しよう。

父王白レ仏、念仏之功其状云何。仏告二父王一、如下伊蘭林方四十由旬、有二一科牛頭栴檀一雖レ有二根牙一、猶未レ出レ土、其伊蘭林唯臭無レ香、若有レ噉二其花菓一、発狂而死、後時栴檀根牙漸漸生長、纔欲レ成レ樹、香気昌盛、遂能改二変此林一、普皆香美、衆生見者皆生中希有心上。仏告二父王一、一切衆生、在二生死中一、念仏之

心、亦復如レ是。但能繫レ念不レ止、定生二仏前一。一得二往生一、即能改二変一切諸悪一、成二大慈悲一、如三彼香樹改二伊蘭林一。所レ言伊蘭林者、喩二衆生身内三毒三障無辺重罪一。言二栴檀一者、喩二衆生念仏之心一、纔欲レ成レ樹者、謂一切衆生、但能積レ念不レ断、業道成弁也。

（『聖典全書』一、五七八―五七九頁、『大正蔵』四七、五頁、中）

栴檀の根牙がようやく樹になろうとして香気を盛んに出すと、有害な伊蘭林を香り美しいものに変えてしまうという譬喩をあげる。そして衆生の念仏も同じように、念を繋げて止むことがなければ往生するとし、念の相続を強調している。ここで岡氏は傍線部に注目し、「樹に成らんと欲す」＝「念を積み断たざる」であるから、「念の相続（十念・念仏三昧）」＝「願生心の相続」であると指摘する。[17]

（イ）憶念を信心とし十念は信心の相続とする説

普賢大円氏や信楽峻麿氏の説の特徴は、第二大門第三節「広施問答」において、十念を説明する箇所で見られる憶念を、信心と見ることにある。まず普賢氏であるが、「広施問答」の第一一問答に注目する。

問曰、若人但称二念弥陀名号一、能除二十方衆生無明黒闇一、得二往生一者、然有二衆生一、称名憶念、而無明猶在、不レ満レ所レ願者、何意。答曰、由下不二如実修行一、与二名義一不中相応上故也。所以者何。謂不レ知二如来是実相身是為物身一。復有三三種不相応一。一者信心不レ淳、若レ存若レ亡故。二者信心不レ一、謂無二決定一故。三者信心不二相続一。謂余念間故。迭相収摂。若能相続、則是一心。但能一心、即是淳心。具二此三心一、若不レ生者、無レ有二是処一。

（『聖典全書』一、六〇六頁、『大正蔵』四七、一二頁、上―中）

第一一問答は『往生論註』の起観生信の記述を基に、称名憶念しても無明の闇が晴れないのはなぜかという問いを立てる。そしてその理由を、実相身と為物身を知らない二不知と、信心が淳心・一心・相続心となっていない三不信によるからだと説明する内容である。この中で、三不信の最後の不相続は「余念間つ」ために相続しないので、逆に信心が相続するためには「余念が無い」必要があるとしている。「広施問答」第三問答の十念を説明する箇所を振り返ってみると、阿弥陀仏を憶念して観念し、「他の念想間雑無」いことが十念であった。そのため第一一問答の信心は、第三問答に見える無他想の憶念のことに他ならず、憶念と信心は同じものだとするのである。[18]

次に、信楽峻麿氏は『往生論註』の三不信を説く箇所に注目する。

又有二三種不相応一。一者信心不レ淳。若存若亡故。二者信心不レ一。無二決定一故。三者信心不二相続一。余念間故。此三句展転相成。以二信心一不レ淳故、無二決定一。無二決定一故、念不二相続一。亦可下念不二相続一故、不レ得二決定信一、不レ得二決定信一故、心不上淳。

（『聖典全書』一、四九〇頁、『大正蔵』四〇、八三五頁、中）

『往生論註』では三不信を説明する際、不淳では「信心」として説

明していたが、不相続の所で、「信心」が「念」に置き換わっている。ここは一連の流れで同一のことを説明している文脈なので、「信心」と「念」は同じことを意味しているとする。よって『往生論註』八番問答の第七問答に

憶二念阿弥陀仏若総相若別相一、隨二所観縁一、心無二他想一、十念相続、名為二十念一。但称二名号一亦復如レ是。

（『聖典全書』一、四八五頁、『大正蔵』四〇、八三四頁、下）

とある憶念も、信心のことを指していると解釈する。[19]『安楽集』で十念の構造を最も端的に示している「広施問答」第三問答は、この『往生論註』八番問答の第七問答を基にして書かれている。そのため『安楽集』でも念と信心の考え方は踏襲されているとし、道綽においても憶念は信心であり、十念は信心を称名で相続するものと主張する。[20]

【憶念を信心と見る説の構造】

憶念（＝信心）$\xrightarrow[\text{称名}]{\text{（観念）}}$ 相続・心無他想

このように十念を願生心の相続、あるいは信心の相続と説明する説が提示されている。しかし以下に示す通り、これらの説には問題点が存在する。

（二）『観仏三昧海経』引文の再検討

まず十念を願生心の相続とみる説から検討する。岡氏は第一大門第四節の

所レ言伊蘭林者、喩二衆生身内三毒三障無辺重罪一。言二栴檀一者、喩二衆生念仏之心一、纔欲レ成レ樹者、謂一切衆生、但能積レ念不レ断、業道成弁也。

（『聖典全書』一、五七八―五七九頁、『大正蔵』四七、五頁、中）

という記述で、「樹に成らんと欲す」が「念を積み断たざる」に譬えられていることから、樹になろうとする「思い」が、「念の相続」に対応するとしていた。しかし、その対応関係は再検討する必要があるだろう。なぜなら比喩の対象の性質を詳細に見てみると、岡氏の解釈では対応関係にずれが生じると考えられるためである。

それまでの「伊蘭林」と「衆生の重罪」、「栴檀」と「衆生の念仏の心」の比喩は、「もの」と「もの」のように、整然とした対応関係にあった。一方、「樹に成らんと欲す」と「念を積み断たざる」を、「思い」と「念の相続」の対応とみると、「心情」と「状態」が対応することになる。つまり対応関係におけるずれが生じることになる。「伊蘭林」や「栴檀」が、「もの」対「もの」の一致した対応をしている中で、最後の「樹に成らんと欲す」のみ「心情」対「状態」の対応となるのは、文脈上の整合性に欠けるのではないだろうか。ここは「樹に成らんと欲す」が心情を表しているとするのではなく、状態や行為を表していると捉えた方が、「状態」対「状態」

の対応となり、文脈が通ると考えられる。そして実際に、かかる解釈をすることも文法上可能である。

岡氏が右のような理解をしたのは、「樹に成らんと欲す」の「欲」の字を、意思を表す助動詞として解釈しているからだと考えられる。その一方、「欲」には連用修飾語として、間近にある状態や行為が起こりそうであることを表す用例もある。例えば六朝時代の叙述詩である「孔雀東南飛」（作者不詳）には、

鶏鳴外欲レ曙　新婦起厳妝

とあり、この句の意味は「鶏が鳴き外は明るくなろうとしている」となる。他にも八世紀の杜甫の「絶句」には

江碧鳥逾白　山青花欲レ然
今春看又過　何日是帰年

とあり、「花は燃えさからんばかりに真っ赤である」という意味になる。この二例では意思ではなく、状態を表す意味で「欲」が使われている。

こうした用例は『観仏三昧海経』や『安楽集』にも見ることができる。『観仏三昧海経』巻四、観相品には、

有二一小草一、…（中略）…其華白色、亦有二紅赤一。其果欲レ熟、猶作二四色一、至二八月半一、純黄金色。

（『大正蔵』一五、六六五頁、上）

とある。傍線部は「果実が熟そうとして」という意味であり、「欲」は状態を表す修飾語として使われている。そして『安楽集』第九大門第二節「寿命長短」には、

命欲レ尽時、有二八菩薩一、皆悉飛来、迎二取此人一、到二西方阿弥陀仏国中一、終不レ得レ止。

（『聖典全書』一、六四一頁、『大正蔵』四七、二〇頁、中）

とあり、第一一大門第二節「死後受生勝劣」には

若能生レ信、帰二向浄土一、策意専精、命欲レ終時、阿弥陀仏与二観音聖衆一光台迎二接行者一。

（『聖典全書』一、六四四頁、『大正蔵』四七、二一頁、上）

とある。いずれも「命が尽きようとしている時」「命が終わろうとしている時」という意味になる。このように、『安楽集』においても、行為が起こりそうであることを示す「欲」の用例が存在するのである。

以上のような用例をふまえると、第一大門第四節の「樹に成らんと欲す」の「欲」も意思ではなく、間近にある状態の意味と考えられる。そして少しでも樹へと成長しはじめた「状態」と、念を積み断たざる「状態」が対応していると解釈できるだろう。つまり『観仏三昧海経』の比喩からは、念の相続（十念・念仏三昧）が願生心であるとまでは言えず、仏になろうとしてなにがしかの行為を行い、それを続けている状態としか窺えないのである。

「願生心」は岡氏の一連の浄土教研究の中で、一貫して重要視されている概念である。[21] ただし『安楽集』自体に「願生心」の語は見られないこと、第一大門第四節の『観仏三昧海経』引用文からは願

生心の概念は見いだせないこと、また前節で取り扱った「広施問答」第三問答からすると、願生心によって十念を説明することは見直す必要があるだろう。やはり十念及び念仏三昧は「広施問答」第三問答に見えるように、憶念を観念・称名によって相続する構造を取っていると考えられる。

（三）　憶念と信心の関係

続いて憶念を信心とみる説について見ていこう。確かに藤田宏達氏が、原始経典に見える「六隨念」の仏隨念に、仏陀に対する信という意味があると指摘するように[22]、そもそも念と信心は、意味する所に重なる部分が存在する。特に憶念は「心に念ずる」ことであり、信心との親和性は高いと言えよう。しかし、『安楽集』では憶念と信心が別の概念として扱われている用例が散見される。

第二大門第三節「広施問答」の第二問答には次のようにある。

> 問曰、大乗経云、業道如レ秤、重処先牽。云何衆生、一形已来、或百年、或十年、乃至今日、無二悪不一レ造。云何臨終遇二善知識一、十念相続、即得二往生一。若爾者、先牽之義、何以取レ信。答曰、汝謂下一形悪業為レ重、以二下品人十念之善一以為上軽者、今当三以レ義、校二量軽重之義一者。正明下在レ心在レ縁在二決定一、不上在二時節久近多少一也。…（中略）…二云何在レ縁者、謂彼人造レ罪時、自依二止妄想一、依二煩悩果報衆生一生。今此十念者、依二止無上信心一、依二阿弥陀如来真実清浄無量功徳名号一生。
>
> （『聖典全書』一、六〇〇―六〇一頁、『大正蔵』四七、一〇頁、下―一一頁、上）

ここでは『往生論註』三在釈を基に、十念が一生涯の悪行よりも優れていることを解説する。その中で、十念は無上の信心と名号によって生じるとある。普賢説や信楽説における十念は、信心（＝憶念）を、主に称名によって相続するものと解釈されていたが、この解釈を取ると文意が通らなくなってしまうのである[23]。

第一一問答も再度見てみよう。

> 問曰、若人但称二念弥陀名号一、能除二十方衆生無明黒闇一、得二往生一者、然有二衆生一、称名憶念、而無明猶在、不レ満レ所レ願者、何意。答曰、由下不二如実修行一、与二名義一不中相応上故也。所以者何。謂不レ知二如来是実相身是為物身一。復有二三種不相応一。一者信心不レ淳、若レ存若レ亡故。二者信心不レ一、謂無二決定一故。三者信心不二相続一。謂余念間故。迭相収摂。若能相続、則是一心。但能一心、即是淳心。具二此三心一、若不レ生者、無レ有二是処一。
>
> （『聖典全書』一、六〇六頁、『大正蔵』四七、一二頁、上―中）

第一一問答は『往生論註』を基にしている。ただし信楽氏が『往生論註』で念が信心である根拠にした「無決定故、念不相続。亦可念不相続故、不得決定信」の部分は、『安楽集』では省略されていることがわかる。加えて、傍線部を見れば明らかなように、そもそも第一一問答は、称名憶念しても無明が残るのはなぜかと問いを立てていた。その理由として二不知三不信をあげており、一つの問答の

中に「憶念」と「信心」の語が使われている。すなわち憶念と信心が概念上区別されているのである。

最後に「広施問答」の第五問答にも注目したい。

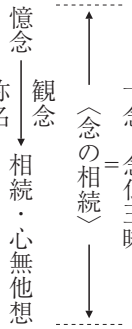
又問曰、無量寿大経云、十方衆生、至レ心信楽、欲レ生二我国一、乃至十念。若不レ生者、不レ取二正覚一。今有二世人一、聞二此聖教一、現在一形、全不レ作レ意、擬二臨終時一、方欲二修念一。是事云何。答曰、此事不レ類。何者、経云二十念相続一、似若レ不レ難。然諸凡夫、心如二野馬一、識劇二猨猴一。馳二騁六塵一、何曾停息。各須下宜発二信心一、預自剋念、使中積習成レ性、善根堅固上也。

（『聖典全書』一、六〇三頁、『大正蔵』四七、一一頁、中）

第五問答は『略論安楽浄土義』を基に、衆生の心は乱れやすいものであり、臨終にのみ念の相続をするのではなく、常日頃からあらかじめ念の相続をし、善根を堅固にしていかなければならないと説く。傍線部では「信心を発し、剋念する」とあり、ここでも信心と念は別の概念として論じられている。成すべきこととして、信心と念が連続して説かれているのは、浄土教の基本的な立場と同じく、信心が念の前提として認識されていたことを示している。

以上本節では、念の相続と願生心や信心との関係について、諸説を取り上げながら検討した。結果、願生心によって念の相続を説明することは難しいこと、また憶念と信心は別のものとして考えられており、念を相続する前提として信心の必要性が説かれていることが明らかとなった。『安楽集』で十念・念仏三昧として説かれている念の相続は、阿弥陀仏を心に念ずる憶念を観念や称名によって相続し、心に他想の無い状態にしていく、一連の行為として明かされている。そして信心はその前提として示されるのである。

【『安楽集』における念の相続（念仏三昧・十念）の構造】



結語

以上本論では、『安楽集』における往生行を、十念・念仏三昧の構造に注目して考察してきた。

従来、『安楽集』に見える行は、観念なのか称名なのかという議論が中心であった。それに対し批判を加えたのが岡亮二氏であり、十念・念仏三昧の本質は、仏を念じて相続していくことであると主張した。『安楽集』の第一大門第四節「宗旨不同」や第二大門第三節「広施問答」を確認すると、確かに重視されているのは念の相続であり、観念や称名はその相続をするための方法として示されている。さらに伝記史料が示す道綽の事跡からも、観念を勧めている記述が窺え、称名か観念かを問題としていたわけではないという岡氏の説は、妥当であると言えるだろう。

この説の重要な点は、観念と称名が混在して説かれていることを、日本浄土教の観点から否定的に捉えるのではなく、むしろ混在していることを積極的に評価し、論理的な説明を加えたことにある。それまでの日本浄土教的な見方から脱却し、中国の浄者教者として道綽の往生行を評価した点において、岡氏の主張の意義は大きい。

他方で十念を願生心の相続とする見方や、それに近い構造を想定する信心の相続とする知見に関しては、修正が必要であった。第二大門第三節「広施問答」の記述からすると、信心と念の相続は別の概念として説かれている。往因となる念の相続とは、阿弥陀仏を憶念し、それを観念や称名によって相続し、心を無他想にしていく一連の流れであった。信心はその念の相続の前提として示されているのである。

註

① 『安楽集』で言及される行は、此土での行が中心であるので、本論の考察は此土での行を対象としている。

② 詳しい先行研究の整理は第一節で行う。

③ 本論の『安楽集』の引用文については、最新の研究を反映した『浄土真宗聖典全書』をテキストとして用いる。ただし広く参照されていることを考慮し、『大正新脩大蔵経』の該当箇所の頁数も併記する。なお引用する漢文は通行体に改めた上で、筆者が句読点と返り点を施した。

④ 普賢大円氏（安楽集に於ける行の考察」『宗学院論輯』三一、一九四〇年参照）、山本仏骨氏（「安楽集と五念門に就て」『宗学院論輯』三三、一九四二年等参照）、山田行雄氏（「『安楽集』に於ける曇鸞教学の展開―特に行論を中心として―」『仏教文化研究所紀要』二、一九六三年等参照）信楽峻麿氏（「道綽浄土教における行道思想」『龍谷大学論集』三八九・三九〇、一九六九年参照）、小林尚英氏（「中国浄土教祖師の念仏観―特に曇鸞・道綽を中心として―」『仏教文化論攷―坪井俊映博士頌寿記念』坪井俊映博士頌寿記念会、一九八四年等参照）、粂原恒久氏（「浄土教における往生の諸相―道綽における念称への一考察―」『仏教論叢』四九、二〇〇五年等参照）等の研究があげられる。

⑤ 岡亮二「安楽集にみられる十念の一考察」（『仏教文化研究所紀要』四、一九六五年）「中国三祖の十念思想（二）―道綽の十念思想―」（『龍谷大学論集』四五〇、一九九七年）参照。その他矢田了章氏も念の相続の重要性を指摘する（「道綽の願生思想について」『印度学仏教学研究』一七―二、一九六九年参照）。また称名中心説をとる先行研究の中にも、念の相続について言及するものもあるが、最終的には第一大門第一節の記述を重視する。

⑥ 杉山裕俊「『安楽集』の研究」（平成二六年度大正大学提出学位請求論文、二〇一四年、第三章）参照。

⑦ 引用文の冒頭で道綽は「今此の観経、観仏三昧を以て宗と為す」と、『観経』の中心の教えは「観仏三昧」であるとしているが、続く内容は「念仏三昧の」解説であり、「観仏三昧」と「念仏三昧」を同様の意味で用いていることが窺える。ここでは「念仏三昧」に表記を統一する。

⑧ 藤丸智雄「『安楽集』における「三昧」の受容」（『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』一七、二〇〇〇年）参照。

⑨ この引用文は、『大経』十八願と『観経』下々品を合わせて引用していることで有名であるが、あくまで『大経』として引用していることに注目すると、十念に対して臨終という限定を加えていると見ることができるだろう。

⑩　信楽峻麿「道綽浄土教における行道思想」（『龍谷大学論集』三八九・三九〇、一九六九年）、小林尚英「道綽の称名念仏について」（竹中信常博士頌寿記念論文集『宗教文化の諸相』山喜房仏書林、一九八四年）、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、一九九一年）、マイケル・コンウェイ「『安楽集』における曇鸞教学の受容と展開―行と信の展開を中心に―」（『真宗教学研究』二九、二〇〇八年）参照。

⑪　ただし引用文といっても、道綽は引用する際に、元の『観仏三昧海経』の文に大幅な改変を加えているため、道綽自身の考えが色濃く反映されている文であると言える。

⑫　第三問答の前半にあるように、「念」の字には、時間を表す意味も存在する。『仁王経』巻上の

九十刹那為二一念一。一念中一刹那経二九百生滅一。

（『大正蔵』八、八二六頁、上）

という記述や、『法華文句』巻八上に

乃至一念者、時節最促也。（『大正蔵』三四、一〇八頁、下）

とあるのはその一例である。これらの用例や『安楽集』の文脈からすると、「十念を逕」の「十念」も、時間を指す十念と解釈するのが妥当である。

⑬　『略論安楽浄土義』の著者については議論があるが、『讃阿弥陀仏偈』と一連となっている古写本が発見されたことにより、現在では曇鸞の撰述であるという見方が定説となっている。

⑭　真名子晃征「曇鸞の行論に関する一考察―『往生論註』所説の「五念門」と「十念」の関係―」（『印度学仏教学研究』五九―一、二〇一〇年）参照。

⑮　『大正蔵』では「響」に作るが、三本・宮内庁本には「嚮」とあるので、これに依り「嚮」とする。

⑯　「十観」の解釈については、佐藤健氏の研究（「『続高僧伝』「釈道綽伝」に見られる「十観」について」『印度学仏教学研究』五一―二、二〇〇三年）がある。

⑰　岡亮二「安楽集にみられる十念の一考察」「中国三祖の十念思想（二）―道綽の十念思想―」参照。

⑱　普賢大円「安楽集に於ける行の考察」（『宗学院論輯』三一、一九四〇年）参照。

⑲　信楽峻麿『浄土教における信の研究』（永田文昌堂、一九七五年）二九二―二九四頁参照。

⑳　信楽峻麿「道綽浄土教における行道思想」参照。

㉑　岡氏の願生心の考え方については、特に曇鸞の十念理解に関係する形で多くの意見が出されている。二〇二〇年現在で最新の研究状況を網羅的にまとめたものとして、遠山信証氏の論考がある（「『往生論註』における「十念」の語義と位相」『真宗研究』六四、二〇二〇年参照）。

㉒　藤田宏達『原始浄土教の研究』（岩波書店、一九七〇年）五五〇―五五一頁参照。その他憶念に関しては、日本浄土教を主な考察対象としているが、徳岡亮英氏にも言及がある（「憶念について」『西山学報』三一、一九八三年参照）。

㉓　『安楽集』ではないが、『往生論註』の十念の議論において、中平了悟氏がこの点を指摘している（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、二〇〇二年参照）。