

『観経疏』における韋提希得忍について

岡 崎 秀 磨

はじめに

中国浄土教の大成者とも評される善導大師（以下、善導）の主著『観経四帖疏』（以下、『観経疏』）でなされる註釈⁽¹⁾に対して、「奇異な」「特異な」と指摘されることがある。『観経疏』「玄義分」「釈名門」「散善義」至誠心釈における自利真実・利他真実、深心釈における就人立信・就行立信などの釈がそのような指摘の原因と考えられるが、「某今欲_下出_二此『観経』要義_一、楷定古今_上」⁽²⁾、

願_二使含靈聞_レ之生_レ信、有識觀者西歸。以_二此功德_一廻_レ施衆生。悉_レ發_二菩提心_一、慈心相向、仏眼相看、菩提眷屬作_二真善知識_一、同歸_二淨国_一、共成_二仏道_一。

などと述べられるように、『観経疏』はあらゆるものに信を生ぜしめ、西方浄土に帰せしめ、共に仏道を成じることを願いとした善導の著述であるから、「衆生（有識）」に即した註釈が施されていることは間違いない。「衆生」とは、善導の「楷定古今」の中心が報土である阿弥陀仏の浄土に凡夫が称名一行によって往生するという凡夫入報にあること⁽⁴⁾から、『仏説観無量寿経』（以下、『観経』）下々品の凡夫と考えられ、その凡夫を代表するのが韋提希で

ある。

そこで本論は、『観経疏』「玄義分」得益分における韋提希の得忍に関する善導の註釈を確認することから始める。得益分において善導は、韋提希の得忍が『観経』華座觀に示される「無量寿仏」の見仏にあることを指摘するが、それにはどのような理由があるのかを考察する。次に、韋提希得忍の成立根拠たる「無量寿仏」の見仏に注目すると、『観経』には「無量寿仏」と「阿弥陀仏」との仏名の併用が見られること、また、一般的に「称名」といった場合は『観経』下品下生に説かれる「南無阿弥陀仏」が予想されるが、その「無量寿仏」と「阿弥陀仏」の仏名の相違、また「見無量寿仏」、「称南無阿弥陀仏」はどのような関連が見られるのかを考察していく。

その上で、善導の『観経疏』における註釈は、『観経』の構造を深く理解した上で『大経』で説示される本願、第十八願の法門によつて『観経』の救済を根拠づけるためになされたものであることを指摘する。

一、光台現国と華座觀

善導は、『観経疏』「玄義分」得益分において韋提希の得忍が『観経』序分に説かれる光台現国ではなく華座觀であることを問答によつて示している。

問曰。韋提既言_レ得_レ忍。未審。何時得_レ忍。出在_二何文_一。答曰。韋提得忍出在_二第七觀初_一。經曰。「仏告_二韋提_一。

①仏当_二為_レ汝分_二別解_一說除_二苦惱_一法_一。說_二是語_一時。無量寿仏住_二立空中_一。觀音勢至侍_二立左右_一。時韋提應_レ時得_レ見。接足作礼。②歡喜讚歎即得_二無生法忍_一。何以得_レ知。如_二下利益分中說言_一。「得_レ見_二仏身及_二菩薩_一。心生_二歡喜_一。歎_二未曾有_一。廓然大悟得_二無生忍_一」。非_二是光台中見_一國時得_レ也。⁽⁵⁾（下線筆者）

ここで引用される『観経』華座觀の文には、

『観経疏』における韋提希得忍について

仏告「阿難及韋提希、諦聴諦聴。前思念之。①仏当_レ為_レ汝分_レ別解_四說除_二苦惱_一法。汝等憶持。広為_二大衆_一、分別解說。說_二是語時_一。無量寿仏住_二立空中_一。觀世音大勢至。是大士侍_二立左右_一。光明熾盛不_レ可_レ具見。百千閻浮檀金色不_レ得_レ為_レ比。時韋提希見_二無量寿仏_一已。接足作礼。②白_レ仏言。世尊。我今因_二仏力_一故。得_レ見_二無量寿仏及_二菩薩_一。(下線筆者)⑥

とある。下線部①を見ると、華座觀にある「汝等憶持。広為_二大衆_一、分別解說」の語を省略することで、「除_二苦惱_一法」を釈尊が説くその時と、「無量寿仏」が住立空中したことが結びつけられている。これは直前の「仏告阿難及韋提希」を「仏告韋提」と変更したことが同様経説の主要な点を明確化する意図でなされたと考えられる。下線部②では、華座觀の文章が「歡喜讚歎即得_二無生法忍_一」と変更されている。これは「何以得_レ知」の語に続いて『觀經』利益分が引用されていることから、華座觀における韋提希の見仏と利益分における見仏とが同一内容を示すと善導が理解したことを意味し、これによって「見_二無量寿仏及_二菩薩_一」が「得_二無生法忍_一」であることが明確に示されることとなる。

善導の華座觀に対する理解が特徴的なことは、『觀經』全体の理解と不可分であることは既に指摘されている⑦。淨影寺慧遠をはじめとする聖道諸師が『觀經』を由序・正宗分・流通分の三分説で理解したのに対し、善導は序分・正宗分・得益分・流通分・耆闍分の五分説で理解したことに代表される善導の科文に対する研究が多く出されている。例えば藤田宏達は、

善導の解釈によると、韋提希の得忍は第七觀に入つて阿弥陀仏の仏力によつて空中に住立する阿弥陀三尊を見たときに得られたもので、十六觀の觀法の説法を聞いた後に得られたものではない。それゆえに、韋提希の得忍を正宗分の十六觀から切り離して別立したのである。『觀經』を素直に読むと、十六觀を説き終わってから、

韋提希が無生法忍を得たと説いているから、慧遠等の解釈が自然であり、善導の解釈のほうが無理である。それにもかかわらず、このような科文を立てたのは、『観経』の本旨を定善の観法（慧遠等は十六観すべてを定善とする）ではなく、称名念仏に見ようとした善導の意図をあらわしたものである。⁽⁸⁾

と述べている。藤田をはじめとする研究によつて韋提希の得忍に対する善導の解釈の特徴は、

i、『観経』末尾の「説是語時、韋提希……得見仏身及二菩薩」の語にある「是」を聖道門諸師が十六観と理解するのは異なり、善導は、華座観と結びつけることによつて、韋提希の見仏得忍が十六観とは異なる方法で成立したと理解する。

ii、『観経』は、韋提希のためだけに、「仏滅後の衆生」「未來世一切凡夫」のための教説であり、その教説は特に「仏自開」とされる十六観中の後三観（散善）に焦点が移されるが、このことは『観経』を「観無量寿経」ではなく、「念（称）無量寿経」と変化させる意図を有する。

の二点にまとめることができる。「異なる方法」とは、藤田がいうように十六観の行ではなく「仏力」、すなわち釈尊と「無量寿仏」との力が韋提希の見仏得忍に不可欠な要素であることをいう。韋提希の得忍が「未來世一切凡夫」のために「念仏」を説き示す機縁となったということは、ここでは「非是光台中見国時得也」とされること、韋提希の見仏得忍が光台現国ではないということから指摘する。

光台現国と華座観にある見仏の相違はいかなる点に見出されるのか。光台現国では、韋提希の「私のために憂いのない世界を説いてください（請為我広説無憂之処）」、「清らかな世界をお見せください（観於清浄業处）」という請いに応じて、「十方諸仏浄妙国土・無量諸仏国土」が現出される。しかし、韋提希は無量の諸仏国土を見ることができたとしても、再度「私は阿弥陀仏の極楽世界に生れることを願います。極楽世界を思い浮かべる方法と、

そのすがたと心とが一つになり、観が成就する方法をお教えください（我今衆生極樂世界阿弥陀仏所唯願世尊教我思惟教我正受⁹）と、阿弥陀仏所に往生することを願い、教我思惟・教我正受と請う。善導は韋提希の阿弥陀仏の浄土に生れたいとする願いに對して「正明夫人別選¹⁰所求」と釈した後、阿弥陀仏の浄土は四十八願を因として建立され、諸余の經典、諸仏たちが弥陀の浄土をほめたたえているという因縁を根拠として「使如来密遣夫人別選」という。善導は、韋提希自身が何らかの根拠をもって阿弥陀仏の浄土に往生することを選んだのではなく、その背後に釈尊の密意があつたと理解する。

『観経』には韋提希が「教我思惟・教我正受」と述べたのに続き釈尊は「即便微笑」したとある。これに對して善導は、

如来以_下見夫人願生極樂更請得生之行、称_レ仏本心又顯_レ弥陀願意、因_レ斯二請一広開_レ浄土之門、非_レ直韋提得_レ去有識聞_レ之皆往有_レ斯益_二故_一。

という。韋提希が阿弥陀仏の浄土に生れたいと願い、往生するための行を釈尊に請うたということが、釈尊の本心になうものであり、更には阿弥陀仏の願意をも顯すものでもあることをまず指摘する。加えて、韋提希の請いによつて「浄土の門」が開かれれば韋提希のみでなく、「有識」も往生できることを意味し、このことを釈尊微笑の理由とする。「有識¹²」の語は、『観経疏』と『法事讃』のみに見られ、『観経疏』では「光沾_レ有識。欲_レ使_下含靈歸命注想無_レ遺、乘_レ仏本弘_レ齊臨_レ彼国_上」、『法事讃』では「自利利他同斷_レ惡。不_レ捨_レ怨憎_レ由_レ大悲。有識含靈皆普化¹³」とあるように阿弥陀仏の救済対象を指す語とされ、同時に、善導が「共_レ成仏道」を求めるもの、すなわち善導と同じく阿弥陀仏の浄土に往生を求めるもの、『観経』において韋提希の得忍が起点となり被救済者として説示される「未来世一切凡夫」を指すと考えられる。

『観経疏』『玄義分』において、韋提希の別選を引用し次のように述べている。

偶因_下韋提致請我今樂_二欲往_一生安樂。唯願如來教_二我思惟_一教_二我正受_一。然婆婆化主因_二其請_一故即広開_二淨土之要門_一、安樂能人顯_二彰別意之弘願_一。其要門者即此観経定散二門是也。言_二弘願_一者如_二『大経』說_一。「一切善惡凡夫得_レ生者、莫_レ不_レ皆乘_二阿弥陀仏大願業力_一為_二増上縁_上也_一」。

『観経』における光台現国から韋提希の別選という経説によつて、釈尊は「淨土の要門」、すなわち定善（息慮凝心）と散善（魔惡修善）との定散二門を説き示し、阿弥陀仏の大願業力を増上縁として一切善惡の凡夫を往生させるという「弘願（十八願）」が顯彰されたという。吉藏が『観経』を「此経是釈迦仏説西方淨土事。非二仏説⁽¹⁶⁾」と述べている点から理解されるように、聖道諸師が『観経』を釈尊のみによる一教説と理解するのは異なる善導の二尊二教説の立場が明確に示されている。

光台現国において韋提希が見た「十方諸仏淨妙国土」は、諸仏が同一の立場であるから、阿弥陀仏の淨土も他の仏がたの淨土も差なき同等の淨土として現じていると考えねばならない。また、光台現国に続く韋提希の別選、釈尊の微笑から要門としての定散二善の教説を説き始められるという『観経』の経説は、「一切善惡凡夫」を得生させる弘願を開示することに目的が集約されることとなる。このことにおいて、光台現国こそが「未來世一切凡夫」を救済する法門を開示する機縁とはなつたと言い得ても、そこでは未だ「見国」であり「見仏」ではなく、弘願は説き示されていないがために、韋提希の得忍は成立していないといわれるのである。

『観経』の光台現国を中心とする経説を理解し、加えて善導の定散二善の理解を考えあわせると、善導の意図がより明らかにすることがある。『観経疏』『玄義分』には、

問曰、定散二善因_二誰致請_一。答曰、定善一門韋提致請、散善一門是仏自説。⁽¹⁷⁾

『観経疏』における韋提希得忍について

とあり、「散善義」にも同じく、

前明^三三觀以為^二定善。即是韋提致請、如来已答。後明^三三福九品、名為^二散善。是仏自説⁽¹⁸⁾。

とあるように、善導において釈尊が韋提希の請いに由来せず説示したものが要門中の後三觀、すなわち散善（三福九品）であつた。しかも韋提希に対しては「夫人是凡非^レ聖⁽¹⁹⁾」、九品に対しても、

又看^レ此『観経』定善及三輩上下文意、總是仏去^レ世後五濁凡夫。但以^二遇^レ縁有^レ異、致^レ令^三九品差別。何者上品三人遇^レ大凡夫、中品三人是遇^レ小凡夫、下品三人是遇^レ惡凡夫⁽²⁰⁾。

といい、九品それぞれは、みな凡夫であつて、釈尊滅後の遇縁の差による相違しか有していないとし、加えて「欲^レ使^三今時善惡凡夫同沾^二九品。生^レ信無疑、乘^二仏願力^一悉得^レ生也」と述べることで、凡夫はみな「仏願力」、先の弘願の釈から考えれば阿弥陀仏の弘願のはたらきに乘ずれば往生を得るとされる。

善導は、釈尊が韋提希に直接請われたのではないにもかかわらず仏滅後の「未來世一切凡夫」のために自発的に説き示したのが散善（三福九品）であると理解したのであり、それに伴い必然的に注目されたのが九品の中でも極重の惡人とされる下品下生（下々品）のものであり、そこに説かれた「汝若不^レ能^レ念者、應^レ稱^二無量寿仏^一」の語である⁽²²⁾。「稱無量寿仏」とは、

又『無量寿經』云、「法藏比丘在世饒王仏所、行^二菩薩道時、発^二四十八願。一一願言、若我得^レ仏、十萬衆生^三稱我名号^一願^レ生^二我國^一、下至^二十念、若不^レ生者不^レ取^二正覺^一」⁽²³⁾

として示される『仏説無量寿經』（以下、『大經』）第十八願の「稱我名号」と結びつくものとして理解される。従つて善導は、光台現国において釈尊が説き示す定散二善の法門によつて、韋提希をはじめとする「未來世一切凡夫」が救済される法門、すなわち『大經』の念仏往生の法が説き顯されたのが『観経』であり、「未來世一切凡夫」

こそが『観經』全体にわたって意識され、その救済が説かれていると理解していたと考えられる。

二、韋提希の見仏得忍

では、韋提希が得忍したとされる華座觀の見仏とはどういうものか。先に引用した華座觀の「說是語時」より「不得為比」に対して善導は、

三從說是語時下至不得為比已來、正明娑婆化主為物故住想西方、安樂慈尊知情故則影臨東域。斯乃二尊許応無異。直以隱顯有殊正由器朴之類萬差致使互為鄢匠。言說是語時者正明就此意中即有其七。一明告勸二人時也。二明彌陀応声即現証得往生也。三明彌陀在空而立但使廻心正念願生我國立即得生也。²⁴

と釈している。釈尊の「除苦惱法」を説こうとしたその言葉に応じて、無量寿仏が空中に住立し、韋提希は見仏するというのであるから、「除苦惱法」とは「無量寿仏」そのものを指すと考えられる。釈尊と無量寿仏との関係を、釈尊は物（衆生）のために想いを西方に住せしめ、無量寿仏は情を知るために娑婆に影臨するといひ、釈尊と弥陀の意が一致していることを器朴の差、鄢匠の喩によつて示している。經文の「說是語時」に対して七つに分け解釈しているが、ここでは前三に注目する。

第一は、釈尊の阿難・韋提希に対する告勸とされるが、善導が「玄義分」において韋提希一人に告勸を限定していたことは既に見た通りである。第二に、無量寿仏は釈尊の「除苦惱法」の声に応じて現れ、韋提希が往生を得ることを証す。韋提希の見仏は、「見以不見、皆是仏恩力」とあるように無量寿仏自らの救済意志に基づく出現を根拠とし、⁽²⁶⁾無量寿仏の力用によつて往生が証せられるという授記が成立したことをいう。第三に、弥陀が空中に住

立するのは、韋提希が廻心正念し淨土往生を願えば即時に往生を得るとして、韋提希の「廻心」を求めている。

「廻心」の語は善導著述中でそれほど多くは用いられていないが、「序分義」には光台現国の後、釈尊が「未來世一切凡夫」のために定散二善を説き始めようとする箇所、「此明夫人所請利益弥深、及未來廻心皆到⁽²⁷⁾」、『法事讚』には「由弥陀因地、世饒王仏所捨位出家、即起悲智之心広弘四十八願、以仏願力五逆之与十惡罪滅得⁽²⁸⁾生、謗法闍提廻心皆往⁽²⁹⁾」とある。「皆到」「皆往」とあるように、「廻心」は往生しうるかどうかに関わる概念とされている。ここで注目したいのは華座觀における見仏「廻心願生」と光台現国における「願生」とに相違が見られるということである。韋提希は、光台現国において既に「阿弥陀仏所」に生ずることを願い、その方法を釈尊に問うていた。その上で、華座觀の見仏の場面において「廻心正念願生」というのだから、それぞれの「願生」は異ならざるをえない。廻心に注目するならば韋提希には二種の「願生」が語られ、しかも得忍した階位に対しては、言「心歡喜故得忍⁽³⁰⁾者、此明阿弥陀仏国清淨光明現眼前。何勝踊躍。因默喜故即得無生之忍。亦名喜忍、亦名悟忍、亦名信忍。此乃玄談未標得処。欲令夫人等臆心此益。勇猛專精心想見時方應悟忍。此多是十信中忍非解行已上忍也⁽²⁹⁾」。

と、無生法忍の内容を従来の「無量忍者。通亦遍在。別則不定。如龍樹説。初地已上亦得無生。若依仁応及与地經無生在於七八九地⁽³⁰⁾」と指摘されるような不生不滅の理に安住するという高い階位ではなく、喜忍・悟忍・信忍を内容とする十信中の忍であり、解（十解）行（十行）以上の忍ではないとして低い階位と規定していることを併せ考えるならば、善導は明確に「廻心」前後を区別していたと言わねばならない。この点を河智義邦は、

「見」とは人間的能力においてではなく、寧ろ自力的なからいを破棄するところから仏のうちに成就されてくるものと捉えることができる。それはまさしく、行人自らの主体的立場が、仏力の働きに帰命信順する態度

へと転換される必要性のあることを意味すると思われる。⁽³¹⁾

と、廻心と信心（帰命信順）とを結びつけることで指摘しており、善導における「廻心」後とは、深心釈で示される五正行、真仏弟子としてのすがたにあると考えられる。

こうした意義を有する住立空中の所以を善導は問答によって、

此明如来別有密意。但以娑婆苦界雜惡同居八苦相燒動成違返。詐親含笑六賊常隨。三惡火坑臨欲入。若不_レ拳足_レ以_レ救迷業繫之牢何由得_レ勉。為_レ斯義故立撮即行不_レ及端坐以赴_レ機也。⁽³²⁾

と述べている。娑婆の苦界は、雜惡の衆生が同居し、三惡道の火の坑に墮ち入らんとしている状態にあるため、無量寿仏は急ぎ衆生救済へとはたらきるのであって、そのすがたを急ぎ立ち上がり、端坐していることはできない（立撮即行）と示している。

韋提希の見仏は、釈尊の力用と無量寿仏自らの出現によって成立する。しかし、釈尊が無量寿仏を出現させるのではないから、「除苦惱法」は無量寿仏そのものでなければならぬ。釈尊の力用は、「凡夫（物）」の想いを西方に住せしめること、「凡夫」の「情」を開示する意義を有する。この点を善導は、『觀經』にある「異の方便」を釈して「次下日想・水想・氷想乃至十三觀已來盡名異方便也。欲使衆生於此觀門一一得成、見彼妙事心歡喜故即得_レ無生_上」⁽³³⁾と述べるのである。そして、その「情」は否定されず「情」に即して無量寿仏が凡夫を救い取る。それが「安樂慈尊知情故則影臨東域」といわれ、韋提希の別選の背景に釈尊の密意を見るところという註釈、釈尊が要門、無量寿仏が弘願という二尊二教の註釈がなされる理由なのである。

では、韋提希の体験した見仏得忍を「未來世一切凡夫」は同じように体験することができるのか。両者の間には、凡夫という共通点を有しながらも「未來世一切凡夫」が「總是仏去世後五濁凡夫」⁽³⁵⁾ともいわれるように、「釈尊」

が存在するかどうかという決定的な差異がある。華座觀において韋提希が得忍したのに続き「未來衆生當云何觀無量壽仏及二菩薩」とある語に対し善導は、

正明_下夫人領_レ荷_レ仏恩、為_レ物陳_レ疑生_ヲ於後問_上。此明_下夫人意者、仏今現在、蒙_レ尊加念得_レ觀_ニ弥陀、仏滅後衆生云何可_モ見_也。⁽³⁶⁾

と釈している。釈尊の教説（仏自説）が凡夫へと向けられていると理解した善導においては、釈尊滅後の凡夫が韋提希と同じように得忍する方法として説示された行こそが「念仏（称南無阿弥陀仏）」であつたのである。

ここで注目したいのが、見仏の際の「見無量壽仏」と念仏（称南無阿弥陀仏）とでは仏名が異なるということ、『觀經』に注視し教學を形成した曇鸞や道綽は「称南無阿弥陀仏」の語を用いていないということである。善導においてはじめて「専称弥陀仏名」「称南無阿弥陀仏」の語が重視されたともいえるため仏名の相違を『觀經』の構造に注目し見ていく。

三、「無量壽仏」と「阿弥陀仏」

『觀經』では「阿弥陀仏」は十四ヶ所、「無量壽仏」は十九ヶ所用いられている。仏名の相違・併用に基づいて山田明爾⁽³⁷⁾が、本来は別々に存在していた教説が何らかの意図によつて一經の体裁を整えられたのが『觀經』ではないか、という仮説を提示しているように仏名の相違は『觀經』において無視できないものであると考えられる。

仏名の使用例を見ると、「阿弥陀仏」は『觀經』序分、雜想觀、散善に説かれ、序分（三例）では「阿弥陀仏の極樂世界」など往生する国土として説かれる。雜想觀以後、来迎、光明など阿弥陀仏のはたらきが説かれ、「称南無阿弥陀仏」とあるのは下上・下々品だけである。⁽³⁸⁾これに対し「無量壽仏」は十五例が定善、特に華座觀に集中し

ていること、また用例の殆どが「見無量寿仏」「観無量寿仏」などと「観（見）仏」の対象として出されている。また、定善以外でも「観（見）仏」の対象として出されないものは下々品の「称無量寿仏」、付属の「持無量寿仏名」だけである。

「観（見）仏」の対象である無量寿仏はどのような仏として示されているのか。華座観において無量寿仏が住立空中した後、「光明熾盛不可具見」⁽³⁹⁾とあることに對し善導は「五明三尊身心円淨、光明踰盛也。大明下仏身光明朗照十方、垢障凡夫、何能具觀」⁽⁴⁰⁾、真身觀の「無量寿仏」へ中略「一一光明、偏照十方世界念仏衆生、攝取不捨」（中略筆者）に對しては、「五明三光所及処、偏蒙二攝益」⁽⁴¹⁾と述べていることから、「無量寿仏」（除苦惱法）とは「光」によつて凡夫を救う仏であると捉えられているといえる。雜想觀では、「阿弥陀仏」と「無量寿仏」とが併用され、

無量寿仏身量無辺、非是凡夫心力所及。然彼如来宿願力故、有憶想者必得成就⁽⁴²⁾。

とあり、華座觀の「不可具見」と同様に凡夫の心力は及ばないが、「如来宿願力」によれば成就できるとある。その後、九品に入ると上々品では「阿弥陀仏放大光明照行者身、与諸菩薩授手迎接」⁽⁴³⁾、上下品では「阿弥陀仏及觀世音・大勢至、与諸眷属持金蓮華、化作五百化仏来迎此人」⁽⁴⁴⁾などと説かれ、「無量寿仏」のはたらきとしてそれまで示されている内容が「阿弥陀仏」に對して説かれるようになり、下上品では「合掌叉手、称南無阿弥陀仏。称仏名故除五十億劫生死之罪」⁽⁴⁵⁾と称名が説かれ、下々品に至り「汝若不能念者、应称無量寿仏。如是至心、令声不絶、具足十念称南無阿弥陀仏、称仏名故、於念念中除八十億劫生死之罪」⁽⁴⁶⁾として、明確に「無量寿仏」と「阿弥陀仏」が同一の存在として提示されてくる。

『觀經』は、「阿弥陀仏所」への往生を求める章提希の「我今樂生極樂世界阿弥陀仏所」という請いから「未

来世一切凡夫」の救済を説き示していた。その救済とは、「阿弥陀仏」の淨土に「無量寿仏」を見ることによって往生するということが基本であるといえる。しかしながら、『觀經』では、その「見無量寿仏」が凡夫にとつては「如来宿願力」がなければ不可能であると説示した上で、「阿弥陀仏」のはたらきを説くことへその經説を変え、最終的に「称無量寿仏」と「称南無阿弥陀仏」とが同一であるとし、流通分において「汝、好持是語。持是語者、即持無量寿仏名」という称名を明かしている。つまり、『觀經』は、前半(前三觀)では「見無量寿仏」が「阿弥陀仏」の淨土に往生するためには不可欠な行であることを主眼としながらも、それが「阿弥陀仏」のはたらきを受けずには不可能であると示した上で、後半(後三觀)では、あらゆるものたちが「阿弥陀仏」の淨土に往生することを問題にしていくという構造を持ちながら、「称南無阿弥陀仏」に帰結させていくのである。その中でなされるのが、「見無量寿仏」が「阿弥陀仏」のはたらきによるということと、「見」の対象であつた「無量寿仏」と「阿弥陀仏」との同一視である。これによつて、「見無量寿仏」が「阿弥陀仏」のはたらきによつて成立すること、「見無量寿仏」による救済が、「称南無阿弥陀仏(＝称無量寿仏)」でも成立しうることを説示しようとしたのが『觀經』であつたと考えることができる。

『觀經』をこのような構造で理解し、加えて「凡夫」の往生という問題意識を有するならば、その「阿弥陀仏」のはたらき、「阿弥陀仏」の救済に注視していく必要がある。善導はこうした視点を持ち、しかも、それを『大經』で説かれる第十八願の法門に求め、解釈していった点に大きな特徴がある。例えば、雜想觀でいう「如来宿願力」を善導が「直是弥陀願重、致使想者皆成」と述べることや、「玄義分」における弘願の釈、また『往生礼讚』(以下、『礼讚』)での、

弥陀世尊、本發深重誓願、以光明・名号攝化十方。但使信心求念、上尽一形下至十声一声等、以仏願

力「易得」往生。⁽⁴⁹⁾

との文を見れば、「見無量寿仏」が成立する根拠たる「宿願力」を「阿弥陀仏の本願、第十八願として善導が理解していたと考えることができる。また、下上品の称名滅罪に対しては、「五明智者転教称念弥陀之号。六明以称弥陀名故、除罪五百万劫」(中略)「又仏名は一、即能摄散以住心。復教令正念称名。由心重故、即能除罪多劫也」⁽⁵⁰⁾(中略筆者)といい、名号に滅罪の功德を説き、下中品の「遇善知識以大慈悲、為説阿弥陀仏十力威徳、広説彼仏光明神力、亦讚戒定慧解脱解脱智見。此人聞已除八十億劫生死之罪」⁽⁵¹⁾に対しては、「四明善人為説弥陀功德。五明罪人既聞弥陀名号、即除罪多劫」と釈すことで、「十力威徳・光明神力・戒定慧解脱解脱智見」の徳が「聞弥陀名号」に集約されて「除罪」のはたらきが示されている。「称名」ではなく、「名号」のはたらきを強調することは、先の『礼讃』で示されたような本願の思想が背景にあるといえるであろう。

「阿弥陀仏」の本願を背景にした光明と名号の救済のはたらき、そして善導が釈尊の説示の根本的意趣を示して「上來雖説定散両門之益、望仏本願、意在一向専称弥陀仏名」⁽⁵²⁾と述べることで、『観経』の経説が「称無量寿仏」へと集約されると示した称名との関係は、真身観の「一一光明偏照十方世界念仏衆生摄取不捨」の語に對して設けられた善導の問答に端的に表れている。そこでは、「問曰、備修衆行、但能回向皆得往生。何以仏光普照唯摄念仏者、有何意」と、なぜ仏(無量寿仏)の光明は念仏(称名)するもののみを摄取するのかと問われる。そして、衆生と仏との三業は離れない(彼此三業不相捨離)という親縁、衆生が仏を見たいと願えば目の前に現れるという近縁、衆生が称念すれば多劫の罪が除かれ、命終時には仏が聖衆とともに来迎、迎接するという増上縁という三縁を挙げた後、

是故諸經中處處廣讚念仏功能。如『無量寿經』四十八願中、唯明「専念弥陀名号得往生。又『弥陀經』中、

一日七日專念彌陀名号_レ得_レ生。又十方恒沙諸仏証誠不_レ虚。又此『經』定散文中、唯標「專念_二名号_一得_レ生。此令非_レ一也。広顯_二念仏三昧_一竟⁵⁴。

と述べてられている。『大經』『阿弥陀經』を根拠として『觀經』で説かれる「專念名号得生」を証明し、「專念弥陀名号」が念仏三昧であるという。「專念彌陀名号」とは、第十八願で説かれる「称我名号」であり、先に指摘したように善導において名号とは、あらゆる功德がおさまったものとして理解されていたのであるから、これを根拠として名号を称することによつて得生すると示したのである。光明の攝取が成立する根拠を問う中で、名号と称名と光明との關係を説示しているのである。ここで注目したいのは、「無量寿仏」の光明攝取と念仏（称名）とが関連して説示される中で仏を見ることが含まれていること、すなわち、『觀經』の主題であつた光の仏としての「無量寿仏」、その「無量寿仏」を見ることが「見仏」を含んだものとして説かれていることである。

善導においては釈尊が「未來世一切凡夫」のために説き示した行こそが「無量寿仏の名を称える（称名）」という「一向専称弥陀仏名（称我名号・念仏三昧）」であり、この称名によつて「仏滅後」の凡夫においても韋提希と同じく救済が成立する。すなわち、得忍しうる。この際、問題となるのが韋提希の得忍の契機である、「見無量寿仏」、見仏であつた。善導は、『觀經』の構造に注視することによつて、その見仏と同様の内容が、「称南無阿弥陀仏」でも成立しうることを読み解き、その「称南無阿弥陀仏」が阿弥陀仏の本願を根拠とすると解釈した。これによつて、韋提希とは釈尊滅後か否かの相違を持つ「未來世一切凡夫」であつても、韋提希同様に「阿弥陀仏」のはたらきを根拠として、見仏は成立する。三縁釈で示された通り下々品のものにおいては、そのはたらきを「名号」に集約して捉え、その名を称えていくという「称名」によつて凡夫と無量寿仏とは密接な対応關係の構築がされることで、「見仏」の内容がそこに含まれることで救済が成立すると善導は理解したのである。河智義邦が、

これを真身觀を修し見仏の体験をし、仏心を体認した善導の実感だったに違いない。つまり称名相統の者にも法界身として働いている阿弥陀仏の光明（本願）の現れが觀知できることを示すのである。⁽⁵⁵⁾

と述べ、三緣釈が善導の実体験、しかも称名相統のところに「見光明」としての「見仏」の義が内在していると指摘しているのもこうした理由からであると考えられる。

善導による阿弥陀仏の本願への注視は、『觀經』註釈以前からなされていたことは『觀經疏』以外の著述からも指摘できる。先に指摘した『禮讚』、『觀念法門』では『大經』などの經典よって滅罪・護念・見仏・摂生・証生の五種増上緣を説くが、そのなか見仏増上緣では「是弥陀仏三念願力外加故得_レ令_二見仏_一」⁽⁵⁶⁾といい、『觀經』華座觀の經説を引用しながら、韋提希の見仏が『般舟三昧經』の三念願力に基づきながら、阿弥陀仏のはたらきが見仏成立の根拠となることを示している。また、

又如_二下_一『經』云、「仏告阿難、此經名_二觀極樂国土無量寿仏及觀世音大勢至菩薩經_一。汝当_二受持無_レ令_二忘失_一。行_二此三昧者_一、現身得_レ見_二無量寿仏及二菩薩_一。」又以_二此經証_一。亦是弥陀仏三力外加、致_レ使_二凡夫念者乘_二自三心力_一故得_レ見_上仏_下。至誠心・信心・願心為_二内因_一、亦籍_二弥陀三種願力_一以為_二外緣_一。外内因緣和合故即得_二見仏_一。故名_二見仏三昧増上緣_一」⁽⁵⁷⁾

といい、行者の信心と願力とが因緣和合することによって見仏することをも示している。『觀經』そのものに『大經』、もしくは『無量寿經』の影響がどれほどあるか未だ研究すべき点を残しているが、⁽⁵⁸⁾善導においては韋提希を代表とする凡夫の救済は、阿弥陀仏の本願においてこそ成立すると理解されていたといえる。こうした理解をもたらしのは、曇鸞、道綽であったことは理解するに難しくなく、能仁正顕は『觀念法門』の内容からその成立を論じる中で、

善導のこうした阿弥陀仏の本願力を根本とした「増上縁」の考え方は、直接には『十地経』から得られたものではなく、道綽に由来を求めることができる。道綽は『安楽集』に、『大経』から「十方の人天、我が国に生ぜむと欲する者は皆阿弥陀如来の大願業力を以て増上縁と為さざるは莫し」(真聖全一・四〇六)という文を引く。さらにそれは曇鸞にさかのぼることができる⁽⁵⁹⁾。

と述べ、曇鸞・道綽で説き示された『大経』に基づく増上縁の思想が善導へと受け継がれ、『観念法門』で展開された見仏論は善導著作の基底になると指摘している。

善導は、曇鸞・道綽によって示された『大経』に基づく阿弥陀仏の救済(増上縁)のはたらきが、『観経』における韋提希の救済、「未来世一切凡夫」の救済の成立根拠であるとした。その『大経』とはまさしく『礼讃』で示された阿弥陀仏の本願、第十八願に集約される。この際、善導は『観経』の構造そのものが「見無量寿仏」による韋提希の得忍を主題とするようにしながら、その内容が「阿弥陀仏」による救済のはたらき、「称名」―「往生」を説示していることに注目したのである。それ故にこそ、『観経』には明示されていない名号のはたらきを阿弥陀仏の本願を根拠にして説示していったのであり、その視点をもたらしただけのものが『観経』にあつた「無量寿仏」と「阿弥陀仏」との仏名の使い分けであつたのである。

結

『観経』は、韋提希における「阿弥陀仏所」への往生の要求、釈尊の説法と無量寿仏のはたらきによる見仏を契機として「未来世一切凡夫」に焦点をあてその救済を説示する。その経説では、「観(見)無量寿仏」が不可欠な要素として提示する中で「阿弥陀仏」のはたらき(『大経』)による根拠づけが行われていた。善導は、この『観

經』の構造に注目して註釈をすることで、一、曇鸞・道綽の影響に基づき、『觀經』では明示されなかった「阿弥陀仏」のはたらきを『大經』、特に第十八願と結びつけることで、二、「凡夫」である韋提希の得忍を根拠づけ、三、加えて、韋提希の得忍から開かれる「未來世一切凡夫」、「仏滅後」の凡夫のための法門こそが釈尊の本意である「持無量寿仏」称南無阿弥陀仏」であることを主張したといえよう。

註

(1) 斎藤隆信「民衆仏教の系譜」(新アジア仏教史『中国Ⅱ 隋唐 興隆・発展する仏教』佼成出版社、二〇一〇)二二頁)は、①説話的な譬喩譚が冗舌である、②難解な仏教用語に必要以上の解説を加えない、③前後で整合しない叙述が見られる、④口語表現を多用している、⑤三福の「孝養父母」の解説が過剰に長い、⑥定善義と散善義に讃偈が挿入されている、などの特徴が見られることにより、民衆への講説を経疏的な体裁にまとめたのが『觀經疏』ではないかと指摘している。牧田諦亮も同様に『觀經疏』は正式の經疏ではなく、長安光明寺などで民衆を対象に、『觀經』の講話をされたときの台本だったのだろうか(『浄土仏教の思想 五 善導』(春秋社、二〇〇〇)一二二頁)と指摘している。また柴田泰山は、『觀經疏』における呼格的表現に注目し、『觀經疏』を『觀經』の単なる解釈学的な注釈に留まらず、善導自身の日常的な実践行の具体的な方法や、後代に対する注意事項や特記事項までも説示している典籍であることが分かる。そして、これら善導の発言は、善導自身の宗教体験に基づく内容であるとともに、善導が自らの実践を通じて考えた内容を末代の凡夫に対して示唆している内容でもある(『仏法僧論集』第一巻、山喜房仏書林、二〇一三)という。『觀經疏』の文体等に対しては稿を改めて発表したい。

- (2) 『浄土真宗聖典全書 一 三經七祖篇』(以下、『聖典全』(七祖篇)) 七九三頁
- (3) 『聖典全』(七祖篇) 七九四頁
- (4) 普賢大圓「善導教義の要点」(『宗学院論集』四四号、一九七六)、三枝樹隆善「『觀經疏』の研究」(『善導教学の研究』(『東洋文化出版』、一九八〇) 参照。
- (5) 『聖典全』(七祖篇) 六七八頁

- (6) 『聖典全』(七祖篇) 八四頁
- (7) 正木晴彦『『観経疏』における科文の研究』(中村元博士還暦記念論集『インド思想と仏教』春秋社、一九七三)、「諸『観経疏』に見る定善と散善の問題」(橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会編『仏教研究論集』清文堂、一九七五)、「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』春秋社、一九七七)、藤田宏達『人類の知的遺産 18 善導』(講談社、一九八五) 九二―一〇二頁、同『浄土三部経の研究』(岩波書店、二〇〇七) 二二二―二三二頁等参照。
- (8) 藤田宏達『善導』九二頁
- (9) 『聖典全』(七祖篇) 八〇頁
- (10) 『聖典全』(七祖篇) 七〇八頁
- (11) 『聖典全』(七祖篇) 七〇九頁
- (12) 善導教学においては、「衆生」が有識、含靈や含識、冥識などの語で示されることで「心識を有する存在としての衆生」が強調されるという特徴がある。柴田泰山『善導『般舟讃』所説の「心識」について』、『仏教論叢』四三号、一九九九)は『般舟讃』における心識に対して中国仏教教理史上の使用例と善導所説の位置付けを明らかにし、「衆生側の実践論的な立場から説示された「思慮し分別することを行う心」を意味する術語」であり、二種深信で説かれる「自己認識の心」だと指摘する。また、「心識」と同様に重要な概念として『観経疏』「序分義」で説かれる「業識」の語がある。この語について竹村牧男(『信心の業識』について、『東洋大学文学部紀要』六〇号、二〇〇六)は『俱舍論』の十二縁起説の影響があることは否定できないとし、更に親鸞が説く「信心の業識」は『俱舍論』とともに『大乘起信論』の影響があると指摘する。善導において『大乘起信論』は、救済論において重要な影響を与えているといえる。『観経疏』「玄義分」(『聖典全』(七祖篇) 六五六頁)において「真如広大五乗不測其辺」、「無塵法界凡聖齊円、両垢如如則普該於含識」などという真如は含識に普く具わっているとしている。また、『般舟讃』においては「却推受生之無際、与空性同時。同時而有心識。若不与空界同时有者、一切衆生即是無因而始出也」(『聖典全』(七祖篇) 一〇〇七頁)といい、『大乘起信論』の真如縁起説を背景として真如が具わっていないながらも衆生は「心識」あるが故に真如とはまったく異なる迷妄のものとされている。真如縁起を思想的根拠とし、迷妄の凡夫のすがたは真如のはたらきによって「反照され」(石田充之『善導浄土教の原理的意義』、『親鸞教学の基礎的研究』

(永田文昌堂、一九七〇) 所収、救済されるというのが善導の救済論である。

(13) 『聖典全』(七祖篇) 七四九頁

(14) 『聖典全』(七祖篇) 八四〇頁

(15) 『聖典全』(七祖篇) 六五七頁。三枝樹(前掲論文)は善導教義の中心が凡入報土・本願念仏にあり、その思想的基盤が仏の願力にあるとし、その上で善導においては「願力が仏の強縁であって、重要な問題の解決にはすべて「縁」をもって結論されている」という。この点は本稿の「増上縁」とも密接に関連する。

(16) 『観無量寿経義疏』(大正三七・二三四b)

(17) 『聖典全』(七祖篇) 六六一頁

(18) 『聖典全』(七祖篇) 七八九頁

(19) 『聖典全』(七祖篇) 七一七頁

(20) 『聖典全』(七祖篇) 六六九頁

(21) 『聖典全』(七祖篇) 九七頁

(22) 正木晴彦『善導疏』における本願の問題」(『日本仏教学会年報』六〇、一九九四)、『善導疏』における「行」と「信」の問題―本願思想の提起した諸問題―(今西順吉教授還暦記念論集『インド思想と仏教文化』春秋社、一九九六) 参照。

(23) 『聖典全』(七祖篇) 六七四頁

(24) 『聖典全』(七祖篇) 七三九頁

(25) 『聖典全』(七祖篇) 七四一頁

(26) 「衆生が見仏を行うということは、救済者としての阿弥陀仏自らが、被救済者としての衆生の眼前に、その有相を衆生の現生中に顕現するということと理解することができる」(柴田泰山『善導教学の研究』(山喜房仏書林、二〇〇六) 四五七頁)

(27) 『聖典全』(七祖篇) 七一〇頁。この廻心と『観經』の至誠心・深心・回向発願心との関係、また九品で強調される「命終時」との関係については、「平生が平生として、その根底にそれが内包している究竟の意味が、成仏道を成就せしめる根源的契機となりうるのは、臨終との内的関係においてである。臨終の無い平生は、抽象的永遠でしか

い」(武田龍精『親鸞浄土教と西田哲学』(永田文昌堂、一九九一)六三〇頁)との指摘などをあわせ、稿を改めて発表した。

- (28) 『聖典全』(七祖篇) 八〇八頁。この文は、第十八願文の「唯除五逆誹謗正法」、いわゆる「逆誹除取」に関わるとして注視されている。稻葉秀賢「支那浄土教に於ける逆誹謗不論の展開」(『支那仏教史学』三号、一九三九)、玉城康四郎「唯除五逆誹謗正法」の意味について―中国・日本篇―(『東方学論集』一九八七)、宮島磨「観経疏」(『散善義』)における「抑止門」釈をめぐる―善導から親鸞へ―(『哲学論文集』三九号、二〇〇三) など参照。
- (29) 『聖典全』(七祖篇) 七二七頁
- (30) 『大乘義章』大正四四・七〇二a
- (31) 「善導教学における仏と衆生の対応関係」(渡邊隆生教授還暦記念論集『仏教思想文化史論叢』永田文昌堂、一九九七)。なお、こうした善導の見仏や実践について論じる場合、三枝樹隆善「善導大師の宗教理念と実践」『日本仏教学会年報』四三号、一九七七)、金子寛哉(『中国浄土教者の宗教体験―善導と懐感を中心として―』藤吉慈海編『浄土教における宗教体験』百華苑、一九七九)が指摘する「懺悔」、また市野智行「善導の無生忍理解」『同朋大学仏教文化研究所紀要』三〇号、二〇一〇)が指摘する「菩提心」との関係を考察すべき課題として提示される。こうした問題については稿を改め発表したいが、ここでは善導自身が見仏体験を得た人物であり、その体験こそが「共成仏道」の利他的活動の原点とすることを指摘しておく。
- (32) 『聖典全』(七祖篇) 七三九頁
- (33) 『聖典全』(七祖篇) 六七九頁
- (34) 「情」を否定しないことが浄土教の特徴であることは、曇鸞『往生論註』の氷上燃火の喩(『聖典全』(七祖篇) 五〇六頁)、道綽『安楽集』の「唯有浄土一門、可引情帰趣入」(『聖典全』(七祖篇) 五七五頁)の語からも理解される。
- (35) 『聖典全』(七祖篇) 六六九頁
- (36) 『聖典全』(七祖篇) 七四〇頁
- (37) 「観経攷―無量寿仏と阿弥陀仏」(『龍谷大学論集』四〇八号、一九七六)。山田以後の研究状況については、『浄土仏教の思想 第二巻 観無量寿経 般舟三昧経』(講談社、一九九二)三五―三六頁に詳しい。なお、『観経』の成立

問題については『禪觀經典』、『法華經』との関わりを大南龍昇（『觀無量壽經』の成立と禪觀經典）『大正大学研究紀要』八〇号、一九九五）が指摘している。

- (38) 『称南無阿弥陀仏』について藤田宏達は「南無阿弥陀仏」を称すること、すなわち仏名の称名説が二回出てくることである。これは、数ある大乘經典の中で、『觀經』のこの箇所ですべて初めて明確に説かれたものである」（『浄土三部經の研究』四五―一頁）という。

- (39) 『觀經』において「不可具見」の語は華座觀以外に水想觀に見られる。華座觀での「不可具見」とは、直前の「光明熾盛」が前段に住立空中があることから無量壽仏（及び二菩薩）の光明と考えるのが自然である。したがって、無量壽仏等の光明は凡夫では見られないといながら、無量壽仏を見たと言っていることになる。仮に「見られない範圍を残しながら無量壽仏を見た」と表現したと考えるならば、光明であらわされた無量壽仏を超える何かを想定しなければならぬ。逆に「見られないけれども見」と表現したと考えるならば、前者と後者の「見」は相違するとしなければならぬ。そこで水想觀に注目すると、水想から氷想、瑠璃想へと展開し、極樂世界の瑠璃の大地の下には金幢があり、それらの輝きが瑠璃の大地に反映しているが、とても見ることはできない（不可具見）という。続いて「五從八種淨風」下至無我之音已來、正明光變樂音轉成說法之相。即有其三。一明八風從光而出。二明風光即出即鼓樂發音。三明顯說四倒四真恒沙等法（『聖典全』（七祖篇）八二頁）と、その光が八種の風、無量の樂器へと転じ苦・空・無常・無我の音を演説するという。光は全て見ることはできないが、その光自体が風・音へと変化し法を演説しているとする。つまり、光を「見る」ことが光のはたらきを「聞く」ことを内容とするものに変わっている。この点に「光」と「名」「見」と「聞」との関係を指摘することもできるのではないかと考えている。

- (40) 『聖典全』（七祖篇）七三九頁
(41) 『聖典全』（七祖篇）七四七頁
(42) 『聖典全』（七祖篇）九一頁
(43) 『聖典全』（七祖篇）九二頁
(44) 『聖典全』（七祖篇）九四頁
(45) 『聖典全』（七祖篇）九六頁
(46) 『聖典全』（七祖篇）九七頁

- (47) 『聖典全』(七祖篇) 九九頁
- (48) 『聖典全』(七祖篇) 七五五頁
- (49) 『聖典全』(七祖篇) 九一五頁
- (50) 『聖典全』(七祖篇) 七八四〜七八五頁
- (51) 『聖典全』(七祖篇) 九七頁
- (52) 『聖典全』(七祖篇) 七八六頁
- (53) 『聖典全』(七祖篇) 七九二頁
- (54) 『聖典全』(七祖篇) 七四八頁
- (55) 『善導』『観経疏』における「三縁釈」設定の意図(『龍谷大学大学院研究紀要』一七号、一九九六)。同様の指摘は、金子寛哉(前掲論文)もしている。
- (56) 『聖典全』(七祖篇) 八八六頁
- (57) 『聖典全』(七祖篇) 八九〇頁
- (58) 『観経』九品と『大経』三輩段、中品下生の「法蔵比丘四十八願」などの語が両經典の関連を示唆する(末木文美士「観無量寿経」の研究、『東洋文化研究所紀要』一〇一号、一九八六)が、能仁正顕は「法蔵比丘四十八願」の語が見えるが『無量寿経』の思想的影響はさほど大きくはない(『阿弥陀仏と般舟三昧―浄土教発達史の一側面―』光華会編『親鸞と人間―光華会宗教研究論集 第二巻―』永田文昌堂、一九九二)とある。本稿では『観経』における「無量寿仏」「阿弥陀仏」の仏名の併記から「阿弥陀仏」における救済という方向で論じているが、仏名に注目する限り、『大経』に「阿弥陀仏」の語は用いられていない点や、中国では「無量寿仏」が大きな影響を持っていたこと(佐藤心岳「中国における『観無量寿経疏』の研究」、『仏教文化研究』二五号、一九七九)なども今後考えていかねばならない。
- (59) 『善導浄土教における般舟三昧説について―『観念法門』成立問題に関連して』中西智海先生還暦記念論文集、『親鸞の仏教』、永田文昌堂、一九九四。なお善導の著述前後の問題について、柴田泰山(前掲書六八頁)は『観念法門』―五種増上縁義―『往生礼讃』―『法事讃』―『観経疏』―『般舟讃』―という順序であったと指摘している。