中国浄土教と般舟三昧経

大田利生

はじめに

大乗経典が成立する段階においてその内容と方向性を異にする経典類がいくつか現われてくる。このことは、すでに古くから先学によって指摘されてきたところであるが[1]、最近では丘山新氏によって大枠次のような分類がなされている[2]。

㈠漢訳『道行般若経』などが原型となる初期般若経類、
㈡『大阿弥陀経』を最古の漢訳とする浄土系経典類、
㈢『般舟三昧経』などをはじめとする三昧経典類、

という三つの分け方で示されている。ここに、『般舟三昧経』が一グループとしてとりあげられ初期大乗経典における位置づけがはっきりとあらわされているのである。

また、別の角度、浄土教における見仏の方法として二つの方向が認められるといわれている[3]。

一つは、現世における三昧によって見仏する方法、
二つに来世に浄土に往生して見仏する方法とである。

前者の代表が〈般舟三昧経〉の説で、般舟三昧、すなわち「現在諸仏が面前に現われる三昧」（pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi）によって諸仏のなかでも特に阿弥陀仏を見ることが説かれる。これに対して後者は浄土経典の説でとりわけ〈無量寿経〉によって代表せられる、というものである。

これは見仏を説く経典という限定はあるが、その中で〈般舟三昧経〉が一方の代表としてとりあげられていることは重視される経典であることを物語っている。

したがって、浄土教の歴史を考えようとするばあい、〈般舟三昧経〉あるいはそれによって顕わされた般舟三昧思想を抜きにして考えることはできないといってよかろう。それほど浄土教に大きな影響を及ぼしている経典であるということができるのである。

そこで、般舟三昧思想が浄土教とどのような関係性をもち、影響を及ぼしているか、とくに中国のばあいの受容のされ方について廬山慧遠、曇鸞、道綽を中心としながら考察を試みてみたく思うものである。

(一)

まず、〈般舟三昧経〉の現存する諸本についてふれておきたい。後漢の支婁迦讖訳と伝えられる一巻本と三巻本、隨の闍那崛多訳の『大集経賢護分』五巻、失訳の『抜陂菩薩経』の漢訳四本とチベット訳の計五本がある。また、中央アジアのカダリックで発見された梵文の断片があり、これは、『賢護分』でいえば「称讃功徳品」の一部に相当するといわれる。

これら諸本についてはその成立順序が問題とされてきた。(4) いまここに詳論することはさけたいが、これまでのところ、『賢護分』は最も詳しくチベット訳とほぼ似ている。しかも、訳出年代は開皇十五年（AD五九四）である

から最も新しいことに異論はないようである。従って、一巻本と三巻本はいずれが先か、『抜陂菩薩経』をどのように位置づけるかという点に問題がある。一巻本と三巻本の先後関係については先学の間で議論がされてきているが、最近では、能仁正顕氏[5]によって、三巻本と一巻本の関係についてはなお考察の余地を残すとしながらも、三巻本が古いという説を支持されている。いずれにしても般舟三昧の原意を明らかにしようとするばあい成立の古い経典を確定することは不可欠のことといえるのである。

ところで、〈般舟三昧経〉が何を説く経典であるかということを問うとき、その内容が〈般舟三昧経〉のサンスクリット名にあらわされている。すなわち、(pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra)で、「現在の諸仏が面前に立ちたまへる三昧を説く経典」と訳され、漢訳では「現在諸仏悉在前立三昧」とある。この経題によってもわかるとおり、諸仏、とりわけ阿弥陀仏を念ずることによって眼前において仏を見たてまつることを主として説くものである。経題はその内容をよく示しているといえるのである。そして、それは見仏を説く経典として観仏三昧の経典といってよい。その中で最も強調されていることは「念仏」であったと思われる。従って、この経典は念仏思想史上重要な経典でもある。いま少しく「行品」によって(これはどの異本にもあるから般舟三昧経成立の当初からあったものと考えられる)[6]、般舟三昧経の内容を示しておきたい。三巻本によると、

> 当さに何等の法を持して阿弥陀仏の国に生ずべきや。爾の時に阿弥陀仏、是の菩薩に語って言わく、我が国に来生せんと欲せば常に我を念ずること数数にして常に当に念を守って休息あることなかるべし、是の如くせば我が国に来生することを得ん、と、仏の言わく、是の菩薩是の念仏を用いるが故に、当に阿弥陀仏の国に生ずること得べし、

と述べられている。これによると、念仏によって阿弥陀仏の国へ生ずることができるとその得益を述べるのであ

る。また、念を用いるが故に阿弥陀仏を見る、と見仏が説かれている。

ところで、その念仏の内容はいかなるものであったか、先に示した三巻本に相当する一巻本には次のように説かれている。すなわち

何の法を持して此の国に生ずることを得るや、阿弥陀仏報えて言わく、来生せんと欲する者、当に我が名を念ずべし、休息あること莫ければ、来生することを得、(7)

と。ここで「当念我名」の語に注意してみたい。それは、この文が称名を示すものだという見方が行われてきたからである。しかし、他の諸本をみるかぎり「名」の文字は全く出てこない。ちなみに断片ではあるがサンスクリット本には当該個所に pari√kīr という語があり、これには称名の意味もあるが、やはり称嘆という内容で用いられていると考えるべきだろう。したがって、〈般舟三昧経〉では称名の思想はどこにもみられないといってよい。

また、念仏の念の内容については、例えば一巻本では「専念の故に往生を得、常に仏身は三十二相八十種好有つて、巨億光明徹照端正無比にして菩薩中に在つて説法するを念ずる」(8)と説かれているように、仏身の相を念じ他の想いが全く無い状態をいっている。

さらに、三巻本無著品には「当さに具足して諸仏の端正を念じて悉く諦見せんと欲すべし」とあり、般舟三昧の念仏が観念を意味していたといえる。なお、「常念我数数、常富守念、莫有休息」とある数数、休息あることなし、とある語にも注意しなければならない。それは、心の中に想念しそれを続けることを意味するからである。ここからも称名思想は出てこないと言うべきである。

つぎに、〈般舟三昧経〉の念仏が三昧と結びついていることに注意しなければならない。すでに、念仏と三昧の結びつきについては、藤田宏達氏が、原始経典の六随念の中にその萌芽が認められるとされている。(9)だから、その

思想的系譜は古く辿ることができるが、これが明確になったのは〈般舟三昧経〉においてであると考えられる。もともと念仏とは師仏に対する帰敬、もしくは、追慕憶念するほどの内容であったものが、大乗化され、神秘化されてきたということができる。念は単なる憶念ではなく、定中の行となって見仏を大きな目的としてくるのである。「是の念を用うるが故に阿弥陀仏を見たてまつる」といい「是の三昧を守れば当さに是の見仏をなすべし」等とある文によって明らかである。

また、〈般舟三昧経〉の念仏は空・無我の思想がその根底にあったことが注意される。三巻本には、

仏を見たてまつらんと欲せば、即ち仏を念ぜよ、当に有亦無を念ずべからず、我が所立空を想うが如くせよ。[10]

と説き、そのことを知ることができる。すなわち、有を念ずることでもなく、無を念ずることでもなく空を想うが如く念ずることであって有と見る考え、無と見る考えを限りなく空じていくところの空、無我の念仏であったといいうる。続いて空三昧とはいかなる境地であるかを譬喩を用いて説明する。心が清浄であれば自ら仏を見ることが示され、それが空三昧に住するということであったといえるのである。

ところで、〈般舟三昧経〉には聞名往生の思想がみられるかという問題がある。賢護分の思惟品には、「暫く彼の阿弥陀如来応供等正覚の名号と聞くを得て……」[11]とあり、明らかに「聞名号」の文字がみられる。これを他の諸本と比較するといずれにも名号の語は出てこないのである。そこで『賢護分』の「名号」も恐らく原本にはなかったものを訳者が付加したものと考えられる。そのほかにも「聞仏名字」あるいは「聞仏名」の語がみられるが、原典に忠実な訳ではないと考えられる。

これは、後に曇鸞が〈般舟三昧経〉を引用しない理由として名号が〈般舟三昧経〉でほとんど説かれないことと関連すると思われるが、そのことは後述することとする。

なお、〈般舟三昧経〉のなかで、「常に仏の形像を造立し、常に人に是の法を学ぶことを教う、是の如く行じて三昧を得」といい、「復た四事有つて疾く是の三昧を得、一には、仏の形像を形り、是の三昧を成ずるを用うる故に」と述べている点に注意したい。つまり般舟三昧がその基本を空に置くことはしばしば指摘されるところであるが、その中で、仏像や仏の三十二相を観ずることは注意されなかったように思える。もちろん、それらを観ずるといっても究極的には相を離れた仏を直覚的に観ずるのである。それに対して観仏三昧は仏陀の一一の相を分析的、段階的に観じていくという有相観的な変容が見出される、と指摘されている。[12] 般舟三昧が観仏三昧と同義だといわれるばあいもあるが、基本的な違いという点では、観仏三昧にはとくに業障除滅の思想があるが〈般舟三昧経〉には罪業の除滅に関してはほとんど関心が払われていないのである。『観無量寿経』、『観仏三昧海経』等が多く懺悔法を説いているものとは対照的だと述べている。[13] 定中見仏を説く〈般舟三昧経〉ではどこまでも空をその思想基盤とするのであるから懺悔することも空じられていくということであったと考えられよう。

以上のように〈般舟三昧経〉の内容は〈般若経〉との関係が深いことが注意される。それは〈般舟三昧経〉全体が空思想を基盤に成立しているということである。『賢護分』に「是の如く次第して空三昧を得、善男子是れを正念諸仏現前三昧を名くなり」、あるいは「三巻本」に「念仏を用うる故に空三昧を得」という文によっても知ることができる。

(二)

このような〈般舟三昧経〉の思想は三部経に関連性を及ぼしているのであろうか。すでに〈無量寿経〉諸本の最古のものである『大阿弥陀経』に〈般舟三昧経〉の影響があらわれているかどうかという問題について検討を加え

た。従来の研究によると最初の段階では浄土経典には般舟三昧の影響は認められないといわれてきた。けれども、今後検討すべき問題を含みながらも両者に関係を示す思想内容、用語のいくつかを指摘することができたのである。すでに学者によれば、[14]『大阿弥陀経』等の三輩生因は大体において般舟三昧の説を敷衍したものであるという主張もなされているほどである。『大阿弥陀経』という〈初期無量寿経〉と同時に〈後期無量寿経〉についても考えなくてはならない。浄土経典と〈般舟三昧経〉を思想的に区別している問題として従来光明思想が問題とされてきた。成立基盤、背景には違いをもちながら両者の間にはかなり密接な関係を認めることができるといえるのである。

浄土経典のなかで般舟三昧思想と最も密接な関連性を有するのは『観無量寿経』である。『観経』では九品段が終ったところで、五百の侍女が菩提心を発して極楽に生れたいと願ったところ「世尊はことごとく『みなまさに往生すべし。かの国に生まれおわりて諸仏現前の三昧を得ん』と記したもう」[15]という。ここに「諸仏現前の三昧」とあるのは明らかに〈般舟三昧経〉を受けたものとみることができるのである。

また、『観無量寿経』には二回念仏三昧の語がみられる。善導によれば、念仏三昧を観仏三昧と同義に解しているし、いずれも「見仏をその内容とするものである。また、この観仏三昧が般舟三昧の影響下にあるということも指摘されている。[16]ともかく、三昧による見仏を明確に表明するのは『観無量寿経』になってからであり、その教理的根拠は〈般舟三昧経〉や『観仏三昧海経』に求められるのである。

では〈阿弥陀経〉において〈般舟三昧経〉の影響はみられるであろうか、よく知られているように臨終来迎の教説について、これは臨終という限定された状況とはいえ現世における見仏であることには間違いない。ただしこれについては三昧による見仏とは異った動機がひそんでいるという点から考えるならば三昧による見仏とは区別して

考えなくてはなるまい。したがって、〈阿弥陀経〉にはとくに般舟三昧の影響は見られないと考えられる。また、先学による指摘であるが、〈般舟三昧経〉の最も大きな特徴は三巻本に次のように説かれているところである。

若しは沙門、白衣の所にて西方の阿弥陀刹を聞き、当に彼方の仏を念ず、戒を欠くることを得ず、一心に念ずること、若しは一昼夜、若しは七日七夜七日を過ぎて以後阿弥陀仏を見たてまつる。

これは、『阿弥陀経』に

阿弥陀仏の説くを聞きて名号を執持して若しは一日、若しは二日、若しは三日、若しは四日、若しは五日、若しは六日、若しは七日、一心にして乱れざればその人命終のときに臨みて阿弥陀仏、もろもろの聖衆と現じてその前にましまさん。

の文とよく類似しているのである。しかし、経文の内容は全く異った説示であることが論じられている。その理由として『阿弥陀経』で「執持名号」とあるところが〈般舟三昧経〉では「一心念」とある。同じく見仏を説いてもその場の違いがある。また、目標の違いもあげられる。

さて、中国浄土教の始祖としての慧遠（三三四―四一六）がその基盤としたのが〈般舟三昧経〉であるということはしばしばいわれることである。そこで廬山慧遠の浄土教について論ずることからはじめたい。中国浄土教の基盤が確立するのは曇鸞（四七六―五四二）によるのであるがその源流は東晋元興元年（四〇二）に慧遠によって念仏結社が結ばれ、念仏三昧による西方往生を念じたとありそこに求められるのである。ところで、慧遠の浄土教は、中国浄土教の流れのなかでどのように位置づけられるかについては先学の指摘がみられる。例えば、

他力浄土教は、慧遠的形式の浄土教を否定的媒介として、この国に興起し定着したものといわねばならない。

この意味においても、廬山慧遠の浄土教は中国における浄土教が本然の相において誕生するための胎動であったということができる。(17)

と論じ、中国浄土教が慧遠浄土教の否定的媒介として成立したとの主張である。このような見方のなかには慧遠と曇鸞の間に大きな相違点のあることが示されているのである。ただ慧遠はもともと釈道安のもとに長くいたわけで、曇鸞も般若系の仏教学に学んだ人であったから般若系の流れに属していたという点、すなわち、思想背景に共通するもののあったことは確かである。そのように共通の背景をもちながら思想において大きく異るところがあるということである。慧遠の浄土教を自力的、曇鸞の浄土教を他力的という範疇で判別されることもある。

その思想の違いを考えるばあい、よりどころとする経典の問題がある。慧遠は〈般舟三昧経〉にもとずいて念仏を説くのである。また、曇鸞のばあいは『無量寿経』『観無量寿経』がよりどころの経典となっているのである。では、何故、〈般舟三昧経〉の説く教説に心惹かれたのであろうか。先学によれば、

師の道安が弥勒浄土の光景を歎仰している。弟子の慧遠にも同様の仏身仏語への歎仰があって自分もその慶に欲したいとの念切なるものがありとすれば、当時『般舟三昧経』の説に心惹かれたのも当然であった。

といい、また、

前後の所論が多く般若、法華、毘曇等に関するものであるのに対し、ここで特に般舟経の念仏三昧を出して問うということは、必らず何か特別の理由がなければならない。彼が論及した他の諸経論は大抵当時の学界で論議の中心となっていたものであり、又新しい翻訳の出現によって学界に波紋を投じたところのものである。然るに慧遠が今そうした性質をもたず支讖の翻訳（一七九）以来既に二百余年を経ている般舟経の見仏をとりあげて問題としているということはそれが念仏結社という形において具体的指針となっていたからに外ならぬと

思われるのである。

と述べられている。これによっても慧遠が〈般舟三昧経〉に大きな関心を抱いていたことが知られるのである。いま、『大乗大義章』巻中をみると「遠問うて曰く、念仏三昧は般舟経念仏章の中に説く、多く夢を引いて喩となす。夢は是れ凡夫の境なり」の文ではじまるが、定中見仏について羅什に慧遠がたずね、それに対して羅什が答えている。そこには見仏に対する関心の深さと慧遠の真摯な態度からの質問であったことが読みとれるのである。

ここで、慧遠の念仏思想について考えることにしたい。まず『念仏三昧詩集序』によってみることにする。

序に曰く、夫れ三昧と称するは何ぞ、専思寂想の謂なり、思専らなるときは、則ち志一にして分たず、想、寂なるときは則ち気虚にして神朗かなり、気虚なるときは、則ち智その照を括かにし、神朗なるときは、則ち幽として徹せざる無し。

斯の二者は、是れ自然の玄符にして一に会して用を致すなり、是の故に請忝閑守物に感じ霊に通じ、心を御して惟れ正しく、動きを必ず微に入るなり、此れ修を仮りて以て神を凝らし……。(18)

と明かし、ここに三昧の概念規定がなされている。この一文によるならば、思いを一処に凝集して専注するという一面と、寂想つまり想いを止滅させるというもう一つの面があるとし、ついで憶想分別が消えて心が平静になると智慧があらわれ、いかなるものにも透徹する働きが説かれている。また、「この定に入らしむれば、味然として知を忘れ」といい神秘的な体験が念仏の目的ともいえるようである。ともかく、念仏といってもかなり禅観の自力念仏であったことが知られるのである。すでに指摘してきたように、〈般舟三昧経〉には三昧の重要な契機として仏像を礼拝することが述べられている。慧遠が三昧実習において仏像や仏影を用い向っていたものと考えることができよう。

いずれにしても慧遠の念仏が阿弥陀仏を対象とする念仏ではあっても、その本質は空慧を体現することに目的をおく禅観の念仏であったといえるのである。

ところで、〈般舟三昧経〉に依るとして諸本のうちいずれの経典にもとずくものであるかの議論もなされてきた。劉遺民や慧遠所見の般舟三昧経は三巻本系統でないかといわれている。また、どの〈般舟三昧経〉によったか確実には知りえないともいわれるのである。

このような慧遠の浄土教について初めてとりあげるのは迦才の『浄土論』である。「上古の先匠遠法師・謝霊雲等、以て僉く西境を期すと雖も、終に是れ独り一身を善しとす。後之図者承習する所なし」と。これは慧遠の浄土教を厳しく批判するもので、迦才の立場からすれば当然の評言というべきかもしれない。慧遠の教団が独善的であったことを批判しているのである。広く社会に開かれた教えという点でははなはだ稀薄なものであった。

(三)

つぎに曇鸞が般舟三昧を受け入れていたか否かについてすすめていきたい。曇鸞の『論註』では往生行との関連で「三昧」という表現は用いることはない。「念仏三昧」「観仏三昧」という表現も著作中には用いられず道綽の段階になって用いられるものである。すでに曇鸞が般舟三昧説に全く関心を示さず、『往生論註』のなかで言及していない理由について、

浄土論が瑜伽行唯識系の論書であり、「無量寿経優波提舎願生偈という書名から知られるように『無量寿経』(曇鸞によれば『阿弥陀経』『観無量寿経』をも含む)の註釈であるといったことが考えられるが、より本質的には浄土往生において信と阿弥陀仏の本願力を重視する彼自身の立場からすれば般舟三昧説ないし慧遠の浄

土教が自力難行の域を出ないむしろ否定されるべきものに映ったためと考えられる。[19]

と述べられている。また、幡谷明氏は

慧遠が空思想と念仏思想の統合、融一を説く『般舟三昧経』によって観念の念仏を唱導したのに対して、『論註』は『般舟三昧経』との関連性は見出されてもそこに引用はされておらず「観経」に基づいて浄土の観察と称名念仏による下々品の衆生の救済が強調されている。[20]

と論じておられる。このことは慧遠の浄土教に対して異質の浄土教が確立することになったといってよいと思われる。

ここで、氏が言われるように関連性は見出されても引用されていないという指摘がいささか気になるところである。ただ、『論註』によると全く三昧、あるいは見仏に関する用語が見出せないわけではない。例えば、不虚作住持功徳釈のなかで、八地已上の菩薩は平等法身の菩薩であり、それは寂滅平等の法と名づけるという。さらに、この菩薩は報生三昧を得てその三昧の力によって同じところにいながら十方世界に往って一切の諸仏及び諸仏の大会衆を供養するという。

また、未証浄心の菩薩について、

未証浄心の菩薩とは初地已上七地已還の諸菩薩亦た能く身を現じて、若しは百、若しは千、若しは万、若しは億、若しは百千万億の無仏の国土に仏事を施作す、要ず作心を須い、三昧に入りて乃ち能く作心せざるには非ず、作心を以ての故に、名けて未得浄心となす。此の菩薩、安楽浄土に生れんと願ずれば即ち阿弥陀仏を見たてまつる。阿弥陀仏を見たてまつる時、上地の諸菩薩と畢竟じて身等しく法等し。[21]

と述べられて、ここに「作心を須いる」、また、「作心せざるにあらず」、という語は〈般舟三昧経〉と通じるもの

があると考えられる。さらに見仏に関しても、廻向門の中に、「普く衆生に施して阿弥陀如来を見る」、起観生信章に「彼の浄土に生ずることを得れば即ち阿弥陀仏を見る」とあり、観察体相章において阿弥陀如来の相好光明の身を見る、などと明かされている。

このように『論註』における〈般舟三昧経〉の影響は認められるもののすでに指摘されているように往生行としての関連で「三昧」という表現は用いられていない。また、念仏三昧、観仏三昧といった表現は用いられていない。[22] この点に関して私は次のように考えてみたい。それは、曇鸞が阿弥陀仏の名号を重視するということである。浄土教の歴史において名号を重視し、称名行の意義を強調するのは曇鸞をはじめとするのであり、その意義を本格的に明らかにしたものは曇鸞以前にはみあたらない。もっとも、このように曇鸞が名号、称名に心を向けたということにはそれなりの理由が考えられるであろう。それはよりどころとする経典が『無量寿経』、『観無量寿経』であったということで、当然その影響を受けていることが考えられる。そのばあい、〈無量寿経〉もいわゆる〈初期無量寿経〉ではなく四十八願系のものさすことはすでに論じたところである。その四十八願系の〈無量寿経〉では名号を重んじ、名号を聞くということが強く打ち出されていることはよく知られているところである。また、『論註』はじめに浄土三部経の帰結するところを洞察して「仏の名号を以って経の体と為す」ということばで表わされているところにも名号中心の経典理解が示されている。

ただ、曇鸞のこのような名号、称名重視の背景には三部経だけではなく『大集経』との関係についても考慮する必要があると思うのである。この点についてもすでに指摘してきたところであるが、[23] それは曇鸞の思想形成にあたって影響を与えているということが十分予想しうるということである。例えば、有名な浄摩尼珠の譬を説くなかで名号のはたらきについて次のようにいう。

譬えば、浄摩尼珠を之を濁水に置けば、水即ち清浄なるが如し、若し人無量生死の罪濁ありと雖も、彼の阿弥陀如来の至極、無量の清浄宝珠の名号を聞きて之を濁心に投ずれば、念念の中に罪滅し、心浄くして即ち往生を得。

という。この浄摩尼珠の譬喩は名号というものの力についての理解を容易ならしめたに違いないと思われるのである。続いて

又是れ摩尼珠を玄黄の幣を以て裹みてこれを水に投ずれば、水即ち玄黄にして一なること物の色の如し、彼の清浄仏土に、阿弥陀如来の無上の宝珠あり、無量荘厳功徳成就の帛を以てつつみて、これを往生する所の者の心水に投ずるに、豈に生見を転じて無生の智となすことあたわざらんや。(24)

と示している。これは仏の名号によって生見がおのずから無生の智に転ずることをあらわすものである。このような二つの譬喩をとおして曇鸞が名号のはたらきをいかに民衆に知らしめようとしたかが窺われるところである。そして、ここに名号を宝珠という内容で説明されているが、ここに『大集経』の影響をみることができると思われる。また、称名思想についても『大集経』に散説されている。もちろん『観無量寿経』の影響はいうまでもないが『大集経』についてもその影響がいいうるのではないかと考えられる。

ともかく『論註』では名号による救済が説かれているわけでまた、重要な規定もなされているのである。八番問答、第六問答中の文に「阿弥陀如来の方便荘厳真言清浄無量の功徳の名号」とあって名号が「方便荘厳」と「真実無量の功徳」という二つのことによって説明されている。このことばの意味は重要である。要するに名号が真実と方便によって規定づけられていることで、それは名号が真実智慧に裏づけられたことばとして常に衆生に働きつづけていることを意味している。その他、名号に関する説明は名体不離の関係で、あるいは、陀羅尼章句や禁呪の章

辞との関係であらわすなど『論註』全体が名号についてその意義を明らかにしようとするものであると窺うことができるのである。

一方〈般舟三昧経〉についてはすでに末木氏によっても言われているように、三昧を得るために仏像を用いることが述べられているということである。[25] もっとも「行品」には仏像についての言及はない。しかし、氏も指摘されるように言及がないからといって前提にされていないと断言はできない。ともかく成立の問題もあるが、〈般舟三昧経〉では三昧を得るために仏像が手段として考えられていたことは確かである。このことは、曇鸞が名号に重視する思想とは相容れないものである。また、〈般舟三昧経〉には聞名の思想がみられないということも注意しなければならない。これもかつて香川孝雄氏によって〈般舟三昧経〉における浄土教思想の特色は、「その念仏が我執、我所執を限りなく空じて行く空・無我の念仏であり、そこには聞名という前提条件はなく、唯、阿弥陀仏を聞くということがあるのみである」といわれているところである。[26] 確かに三昧を聞く、阿弥陀仏を聞くという言い方はみられるものの名を聞くという経説はみられない。ただ、一箇所だけ菩薩仏の名字を聞くという表現があるが、阿弥陀仏の名号とはいわれていない。したがって、〈般舟三昧経〉には名号観が認められないということである。

さらに、阿弥陀仏の光明に関して〈般舟三昧経〉と浄土経典の間における違いがみられるのである。〈無量寿経〉においては、阿弥陀仏の光明を見るという説き方がされている。とくに〈初期無量寿経〉にみられるところである。直接阿弥陀仏を見るといわないで光明に遇う、触れるという言い方もされている。曇鸞もこれを受けて『論註』の荘厳光明功徳成就において

彼の土の光明は如来の智慧の報より起れり之に触れば無明の黒闇終に必らず消滅す。光明慧に非ずして慧の用を為す、いずくんぞ思議すべきや。

と明かす。また、先にも示した口業功徳の釈に、

かくの如きらの衆生阿弥陀如来の相好光明の身を見れば上の如くの種種の身業繋縛皆解脱を得。

とある。ところが、〈般舟三昧経〉では、すべて阿弥陀仏を見るとあって光明については言及なされていない。ここにも違いを見い出すことができるのである。このような〈般舟三昧経〉の特質は曇鸞の浄土教とはへだたりがあったということであろう。曇鸞があれだけ多くの経典を引用した中で何故〈般舟三昧経〉を引用しなかったかという問題は曇鸞は経典を知っていながら意図的に避けたのではないだろうか。ただ、先述のように内容的にはわずかではあるが般舟三昧の思想が流れていることも認めなければならないであろう。しかし、それも般舟三昧の思想以外、例えば『観無量寿経』の影響も当然考えられることである。したがって全く般舟三昧の影響が皆無であったということも言えないだろうし、また、思想内容の違いという点にも十分配慮しなければならないといえる。

(四)

次に、道綽の『安楽集』と〈般舟三昧経〉の関係について考察を進めていきたい。道綽は多くの経典さらに論・釈を引用し道綽自身の見解を述べる部分はわずかである。それが道綽の思想を明らかにしていく上で困難ならしめているのである。あるいは引用文が大きく改変されていることが多いといわれている。

ところで、『安楽集』には一回だけ〈般舟三昧経〉が引用されている。第四大門諸経所明念仏のなかで。

第五に『般舟経』に依るに云く時に跋陀和菩薩有り、此の国土に於て阿弥陀仏有ますと聞きて、しばしば念を係く、この念によるが故に阿弥陀仏を見たてまつる。すでに仏を見たてまつりをはりて、すなはち従ひて啓問すらく、〈まさにいかなる法を行じてか、かの国に生ずることを得べき〉と。その時阿弥陀仏、この菩薩に語

りてのたまはく、〈わが国に来生せんと欲せば〉つねにわが名を念じて休息あることなかれ。〈かくのごとくして、わが国土に来生することを得ん。まさに仏身の三十二相ことごとくみな具足して、光明徹照し端正無比なるを念ずべし〉と。[27]

この文は、〈般舟三昧経〉の三巻本によっているのである。ただ三巻本のなかでは、「常念我」とあるところを「常念我名」としている点が注意される。これは、曇鸞の思想を受けついでいる道綽において曇鸞が名号を重視していることの反映ではないかと思われる。ただ、経典の上でみると三巻本が「常念我」とあるところを『抜陂菩薩経』では「常念仏意」、『賢護分』は「常当繋心正念相続阿弥陀仏」とあり、さらにチベット訳でも「仏を念ずる」と訳され名の語は全くみられないのである。したがって、経典においては我名とあるから称名だと決めることはできないといえる。しかし、道綽のばあい、基本的に三巻本によりながら一巻本のみにみられる「当念我名」の文をことさら取り入れていることの意味は大きいと言えると思われる。それは、〈般舟三昧経〉が称名による往生を説く経典であることを示すねらいがあったものと考えられるのである。

この〈般舟三昧経〉は廬山の慧遠にとっては宗教的実践として用いられた経典であったといわれる。[28]梁の『高僧伝』によると、慧遠は東晋元興元年（四〇二年、七十歳）で道友百三十二人と共に念仏結社を結び、般若台精舎の阿弥陀仏像前において誓を立てて念仏三昧による西方往生を念じたとある。敬虔な慧遠の性格から考えても三昧発得のため謙虚に質疑を掲げて羅什の教示を請うたのである。

〈般舟三昧経〉がこのように宗教実践に用いられたのは後の天台大師智顗も『摩訶止観』の巻第二に説かれる常行三昧の実践経典として用いられている。ただ、慧遠のばあい、例えば『大乗大義章』のなかにも「般舟三昧は無始生死以来、二乗の人尚ほ能く得ず、況んや凡夫においておや」[29]と述べ、般舟三昧は凡夫のよく得るところではな

いというのである。したがって、慧遠や智顗のばあいは凡夫往生のために用いられたものではなかった、ということである。

これに対して、道綽のばあいは、先の基本的に三巻本によりながら一巻本の「行品」にのみ見られる「当念我名」という句を受けているというところに、教理を説明するために〈般舟三昧経〉が用いられているといえる。なお、すでに指摘されていることであるが「当念我名」という一句が当時の浄土教者にとって注目されていたことも確かであろう。それは迦才の『浄土論』にも「当念我名」の語によって付加されたであろうと思われる「常当専念仏名」という一句がみられるからである。

ところで『安楽集』には念仏三昧をはじめとして観仏三昧、その他、首楞厳三昧、一行三昧、一相三昧が説かれている。とくに念仏三昧については『安楽集』のなかで多用されていて四十例近くに及んでいる。その中で第四大門　第二「明此彼諸経多明念仏三昧為宗」では八つの経典が引かれ念仏三昧を明す経典の多いことが示されている。その念仏三昧の効果として見仏の利益を説いている点が注意されるのである。このような『安楽集』三昧の経説は『観無量寿経』のそれにもとずくものである。『安楽集』が『観無量寿経』の註釈書だといわれる点にも注意したいと思う。『観無量寿経』第九観には「この事を見る者は、すなわち十方の一切の諸仏を見る。諸仏を見るをもってのゆえに、念仏三昧と各づく」と説かれ念仏三昧が見仏を目的とした三昧であることが明示されている。藤田宏達氏[30]は『観無量寿経』の経末にある「諸仏現前の三昧」と意義内容は同じであり、その由来は〈般舟三昧経〉に求めることができるとされている。ただ、〈般舟三昧経〉には「念仏三昧」の語は見られない。単に「念」あるいは「念仏」とあるだけである。例えば「菩薩この間の国土に於て阿弥陀仏を聞いて数数念じこの念を用いるが故に阿弥陀仏を見る」、あるいは「念仏を用いるが故に空三昧を得、かくの如きを念仏となす」とあり、念が見

仏、空三昧を得る方法ともみなされているのである。ともかく、〈般舟三昧経〉には「念仏三昧」の語は見出されないが『大智度論』の〈般舟三昧経〉引用の文には「念仏三昧」の語が用いられていることがすでに指摘されている。いずれにしても『観経』の念仏三昧は見仏を目的とするという点から般舟三昧と同じ意義内容をもつ三昧と考えることができるといえる。

このような『観経』を背景にもつ『安楽集』についてその念仏三昧も般舟三昧の流れを受けているものと考えることができるのである。ただ、道綽の念仏三昧が〈般舟三昧経〉の念仏と内容的に同じだということではない。羅什は『大乗大義章』のなかで慧遠の質問に答えて、念仏三昧を三つに分類している。念仏の三昧中で上級なのは神通力による念仏で、次に中級は般舟三昧、そして最も低いのが念仏を学習することだという。空三昧を実現するような高度の念仏三昧ではなかったのである。『安楽集』第二大門の広施問答において

いま勧めによりて念仏三昧を行ぜんと欲す。いまだ知らず、計念の相状はなににか似る。

と問いを出し、いわゆる渡河の譬喩によって阿弥陀仏を念ずる心の相状を示しているのである。そして、阿弥陀仏を念ずるときも河を渡ることをのみ念じた彼の人と同じように、余の心想間雑することなきがごとくすべきであるという。続いて

仏の法身を念じ、あるいは仏の神力を念じ、あるいは仏の智慧を念じ、あるいは仏の毫相を念じ、あるいは仏の相好を念じ、あるいは仏の本願を念ず、名を称することもまたしかなり。

という。ここに道綽が念仏三昧をどのように内容づけているかが示されている。それは般舟三昧としての念仏三昧そのままではなかったのである。道綽にはよく言われるように仏道を歩むにあたっての基本姿勢があった。それが約時被機ということばであらわされるものである。そこには凡夫の自覚が深まりつつあったということも注意しな

ければならない。そういう道綽にとって念仏三昧の内容について従来のそれとは異る面がでてくることは当然のことといえよう。いま、とくに称名がその内容としてみられることも注意させられるのである。凡夫相応の行として念仏をとらえていったところに道綽の特色があるといえる。

『安楽集』には念仏三昧のほか使用回数は少ないが観仏三昧の用例がみられる。両者の関係についてはすでに論考もあり、いまそれによると

曇鸞は念仏という表現が「称名」「観仏」を含意すると考えるから道綽はその影響を受けて「念仏三昧」が「観仏三昧」を含意すると考えたのではないだろうか。

という。含むということは同一にみたと考えていいのではなかろうか。念仏三昧といっても観仏三昧といっても変らないということを意味するものであろう。

ただ、この観仏三昧と般舟三昧の関係はどのように考えたらいいのであろうか。これについて、観仏三昧が般舟三昧の影響を大きく受けていること、行法的にもそれを踏襲している面が多い、という指摘がある。[31] 観仏三昧も般舟三昧の影響化にあるといいうるであろう。

以上、中国浄土教のうち、廬山慧遠、曇鸞道綽のなかに般舟三昧がどのように影響しているかいささか論述してきた。しかし、浄土教のなかで般舟三昧への関心の高さという点では善導である。それは『般舟讃』『法事讃』『観念法門』に「般舟三昧」の名称がでてくることからもいえる。今後の課題としたい。

註

（1）赤沼智善『宗教研究』（「般舟三昧経の研究」）のなかで、大乗経典の成立の最初の時期においてかなりに相違した意義と方向を有する二系統の経典が顕われたと思われるが、その一つが阿閦仏国経、大阿弥陀経であり、他の一つは般若経を

さすのである。と述べている。

（2）丘山新「冥想の思想史」（『東洋文化研究所創立六十周年記念誌』）所収
（3）藤田宏達「浄土教における神秘思想の一断面」―『観無量寿経』にあらわれた見仏―（『インド古典研究』六号）
（4）末木文美士「般舟三昧経をめぐって」（『藤田宏達博士還歴記念論文集』）所収
（5）能仁正顕「般舟三昧経の成立と展開」（『仏教史学研究』三二巻二号）
（6）『大正蔵』一三巻、九〇五頁
（7）『大正蔵』一三巻、八九九頁中
（8）『大正蔵』一三巻、八九九頁中
（9）藤田宏達『原始浄土思想の研究』五五五頁
（10）『大正蔵』一三巻、九〇五頁中
（11）『大正蔵』一三巻、八七六頁上
（12）小丸真司「般舟三昧経と観仏三昧」（『印仏研究』三二巻一）
（13）同右
（14）望月信亨『浄土教の起源及発達』七七七頁
（15）『真聖全』一巻、六六頁
（16）小丸真司、前掲論文
（17）藤原幸章「念仏往生と他力信仰」（『北魏仏教の研究』横超慧日編）所収
（18）『国訳』九六巻、八七一頁
（19）能仁正顕「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』）
（20）幡谷明『曇鸞教学の研究』六三頁
（21）真聖全一巻、三三二頁
（22）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』十七）
（23）拙稿「論註と大集経」（『真宗学』九六号）

(24) 真聖全一巻、三二八頁
(25) 末木前掲論文
(26) 香川孝雄「般舟三昧経における浄土教思想」（『仏教大学研究紀要』三五号）
(27) 『真聖全』一巻、四一六頁
(28) 成瀬隆純「『観念法門』に引用された『般舟三昧経』」（『印仏研究』二五巻二）
(29) 『大正蔵』四五巻、一三五頁上
(30) 藤田宏達前掲論文
(31) 小丸真司前掲論文