

学位（博士）請求論文

親鸞の光明思想に関する研究
—浄土教理史的背景を中心に—

安部 弘得

目次

序論

第一節 本研究の目的・・・・・・・・・・・・・・・・・・二

第二節 先行研究の問題点と本研究の方法・・・・・・・・五

第一項 伝統的光明解釈・・・・・・・・・・・・・・・・五

第二項 近年の研究動向・・・・・・・・・・・・・・・・八

第三節 本論の構成・・・・・・・・・・・・・・・・一三

第一章 大乘仏教の光明思想とその淵源

はじめに・・・・・・・・・・・・・・・・・・二二

第一節 光明思想の淵源・・・・・・・・・・二三

第一項 阿弥陀仏の起源・・・・・・・・・・二三

第二項 原始經典の光明思想・・・・・・・・二六

第二節 大乘仏教の光明思想・・・・・・・・三〇

第一項 大乘經典の光明思想・・・・・・・・三〇

第二項	『大智度論』の光明解釈	三五
第三節	仏教美術の観点から見る光明	四〇
第一項	インドにおける「蓮華の創造性」	四〇
第二項	ガンダーラ浮彫と「大光明の神変」	四四
おわりに		五〇

第二章 浄土經典の光明思想

はじめに		六二
第一節	『大阿弥陀經』の光明思想	六三
第一項	頂中の光明・智慧・威神・寿命	六三
第二項	見光の利益	六五
第三項	「光明名」の解釈	六九
第二節	『無量寿經』の光明思想	七一
第一項	清浄・威神・利益	七一
第二項	光明と説法	七五
第三項	触光・遇光・見光・聞光	七七

iii

第三節	源信の光明思想	一一五
-----	---------	-----

第一項	『觀仏經』の光明思想	一一五
-----	------------	-----

第二項	『阿弥陀仏白毫觀』所説の白毫光	一二〇
-----	-----------------	-----

第三項	『往生要集』別相觀における化仏	一二二
-----	-----------------	-----

第四項	『往生要集』総相觀・雜略觀における化仏	一二六
-----	---------------------	-----

第四節	法然の光明思想	一二九
-----	---------	-----

第一項	基本的な光明理解	一二九
-----	----------	-----

第二項	『逆修説法』所説の白毫光	一三三
-----	--------------	-----

第三項	法然の化仏觀	一三五
-----	--------	-----

おわりに		一三九
------	--	-----

第四章 親鸞の光明思想

はじめに		一五四
------	--	-----

第一節	光明・名号・涅槃	一五五
-----	----------	-----

第一項	『無量寿經』引文に見る光明と名号	一五五
-----	------------------	-----

第二項	涅槃としての真仏土	一六〇
-----	-----------	-----

第二節	光明と二種法身説	一六三
第一項	智慧のかたち	一六三
第二項	親鸞における「応化身の光」	一六六
第三節	親鸞の心光観	一七〇
第一項	阿弥陀仏の心	一七〇
第二項	親鸞の聖衆観	一七四
第四節	隆寛・明恵との比較	一七六
第一項	隆寛の光明思想	一七六
第二項	隆寛の至誠心釈	一七九
第三項	明恵の心光観	一八二
おわりに		一八六
第五章	親鸞没後の光明解釈——「調熟の光明」の成立過程をめぐって——	
はじめに		一九八
第一節	覚如・存覚・蓮如の光明解釈	一九九
第二項	覚如の光明解釈	一九九

凡例

- 一、漢字は原則として現行の字体を用いた。ただし、人物名を含む固有名詞で一部旧字を採用した。
- 一、引用に際して、原漢文のものは私に書き下し、送り仮名を補った。ただし、テキストに返り点が付いている場合は、基本的にそれに従って書き下している。
- 一、引用に際して、原文が片仮名表記の場合は平仮名に改め、濁点も補った。
- 一、引用文の傍線・傍点・網掛けは、特に断らない限り引用者による。
- 一、年代表記は原則として西暦に統一した。
- 一、〈 〉で括った経典名は異訳を含んだ経典名とする。

略号

- 『恵全』…『恵心僧都全集』
- 『鎌倉旧仏教』…『鎌倉旧仏教〈新装版〉 続・日本仏教の思想3』
- 『浄真全』…『浄土真宗聖典全書』
- 『昭法全』…『昭和新修法然上人全集』
- 『相応部』…『原始仏典Ⅱ 相応部経典』
- 『増支部』…『原始仏典Ⅲ 増支部経典』

『大正藏』…『大正新脩大藏經』

『隆寛遺文集』…『隆寛律師の浄土教 附遺文集』

生没年

本研究に登場する人物の生没年は以下の通り。以下に記していない人物については、その登場ごとに適宜生没年を記載した。

龍樹（一五〇～二五〇頃）

天親（四〇〇～四八〇頃）

曇鸞（四七六～五四二）

道綽（五六二～六四五）

善導（六一三～六八一）

源信（九四二～一〇一七）

法然（一一三三～一二二二）

隆寛（一一四八～一二二七）

明恵（一二七三～一二三二）

親鸞（一二七三～一二六二）

覺如（二七〇）一三五二）
存覺（二九〇）一三七三）
蓮如（二四一五）一四九九）

序論

序論

第一節 本研究の目的

本研究は、親鸞の光明思想における独自性を浄土教理史的背景から明らかにしようとするものである。

親鸞は、『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』）の「真仏土文類」において阿弥陀仏を「不可思議光如来」とし、その浄土を「無量光明土」と規定している¹⁾。したがって、親鸞にとって光明は、阿弥陀仏・浄土と並んで重要な概念と見なされている。

そのため、親鸞没後の浄土真宗（以下、真宗）、特に本願寺派の江戸宗学²⁾において、光明研究は盛んにおこなわれた。例えば、「真宗百論題」のうち十二光義・光号因縁・五重義相・光寿体徳といった論題では、先哲たちによって様々な光明解釈がなされている。そこでの成果は次第に洗練され、現在において伝統的解釈として定着した部分もある。そういった状況にあつて、親鸞の光明思想はすでに論じ尽くされた観もある。

しかし一方で、普賢大圓は次のように述べる。「光明とは一体何であるか。わかつたやうでわからないのが、如来の光明である³⁾。」と。氏がそのように吐露する理由は、阿弥陀仏の「仏徳」に求められる。

惟ふに仏は悟れるもの、衆生は迷へるものであるが、この迷悟両界は暗を厭ひ、光を憧憬れる人間にとつては、迷界を無明界となし、悟界を光明界と考へるのは、極めて自然のことである。かくして光明をもつて絶対の仏徳を象徴することになったのであるが、その象徴は決して無限絶対の仏徳を完全に指示するものではない。ここに仏の光明には、多含の意味がある理由がある。また象徴しつつ象徴し切れない悩みが露呈されてゐる。⁴

すなわち、光明は「仏徳」を指示しながらも、その仏徳が「無限絶対」であるがゆえに「象徴しつつ象徴し切れない悩みが露呈」されるという。その結果として「わかつたやうでわからないのが、如来の光明」と述べられる。ここには、光明研究において未知なる領域のあることが示唆されている。さて、いま注目したいのは普賢による「仏の光明には、多含の意味がある」（傍線部）といった見解である。というのも、親鸞の著述を見渡してみると、阿弥陀仏に限定されない光の用例がいくつか確認できるからである。

例えば、『教行証文類』総序の冒頭には、「難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり」と光明による破闇を述べた直後に、提婆達多・阿闍世・韋提希など「王舍城の悲劇」に登場する人々を挙げ、彼・彼女らを「権化の仁」と表現している⁵。また、親鸞は『高僧和讃』『源空讃』において、自身の師である法然が智慧光の力より示現したと詠っている⁶。普賢が述べるように、確かに親鸞の語る光明には「多含の意味」がありそうである。

しかし別方面で、光明を多義的に理解するのではなく、逆にその意味を限定する意見もある。大江淳誠は「行文類」所説の光号因縁（両重因縁）を解説する際に次のように述べている。

阿弥陀如来の八徳にしても光明・名号です。国土の十七種功德にしても光明・名号である。身土は不二である。光明・名号は同じものです。これを分かつ意味はない。今これを両重因縁に名号を因として光明を縁としても、これは因と縁という字を割っただけで、なにも光明と名号を二つに分ける意味はない。一つです。阿弥陀如来の光明・名号は同じことです。¹

すなわち、阿弥陀仏の光明と名号は全く同じもので、分ける意味はないと断定している。

仮に普賢と大江両氏の意見が正しいとするならば、親鸞は光明に多くの意味を含ませ、且つ光明を名号と見なしていたことになる。

このような親鸞における光明思想の独自性を浄土教理史的背景を踏まえることによって明らかにしようとするのが、本研究の目的である。² なお、ここでいう「浄土教理史的背景」については次節第二項で述べる。

第二節 先行研究の問題点と本研究の方法

第一項 伝統的光明解釈

従来の光明解釈を確認するに当たって、まずは「真宗百論題」と真宗系辞典の記載内容を取り上げる。「真宗百論題」の中で光明を論じたものとしては、十二光義・光号因縁・五重義相・光寿体徳が挙げられる。光明に関連する部分に絞って概要を箇条書きにすると、以下ようになる。

- ・十二光義…十二光の一々に様々な名目（例えば約法・約機または総・別など）を付けて分類している。

- ・光号因縁…光明には調熟（照育・調育）・破闇・摂取の用きがあるとされ、それぞれが信前・信中・信後に配当される。

- ・五重義相…右と同様。

- ・光寿体徳…阿弥陀仏の光明を主に心光と色光に分け、その区別について論じている。衆生の側からすれば色心二光は区別されるが、果海の上からは色心二光は不二とされる。

このように「真宗百論題」は、「調熟（照育・調育）」、「破闇」「摂取」「心光」「色光」という宗学用語を用いて光明解釈をおこなっている。

真宗系辞典ではこういった解釈を踏まえ、それらを取捨選択した上で、光明の用きを次のように説

明している。

まず『真宗大辞典』では、

一には衆生の根機……をととのへて成熟の域に導く作用であつて、或は仏道に縁なき者をして縁を結ばしめ、或は自力執心の強固なる者をして其の執心を漸次に微弱ならしめ、或は疑心の深い者をして其の心を漸次に浅薄ならしむる如き類である、是れを調熟の光明と名くる。……二には衆生貪欲瞋恚愚痴等の煩惱を破り、又衆生の疑惑仏智の心を破る作用である。……これを破闇の光明と称する。三にはすでに真実の信心を得たる人を保護する作用である、……是れを攝取の光明と云ふ。¹⁰

と説示されている。ここでは、光明に「調熟」「破闇」「攝取」の用きがあるとしている。

次に『浄土真宗用語大辞典』には、

光明には色光と心光、照育の光明と攝取の光明とあるが、『口伝鈔』では照育とされ、『浄土見聞集』では攝取の光明となっている。蓮如上人の上では照育の光明はほとんど『御文章』には存しない。照育は信前であり、攝取は獲信、信後をいう。¹¹

と述べられている。ここでは、「色光」「心光」「照育」「攝取」といった語を用いて説明している。なお「破闇」については言及されていない。

さらに『浄土真宗辞典』では、

浄土真宗では阿弥陀仏の光明のはたらきを、調熟（未熟の機を調育する）と撰取（念仏の衆生を撰め取って捨てない）との二側面から論じている。¹²

と述べられ、「破闇」には言及せず「調熟」と「撰取」を選択している。

少し煩瑣になったが、真宗の光明解釈を分かりやすく説示しているのが、普賢晃壽著『親鸞教学論考』である。辞典類ではないが、ここまでの諸説を簡潔にまとめているため紹介したい。

色光は衆生をして仏願を聞くにいたらしめる調熟の力用、はたらきがあることを意味し、心光とは念仏の衆生を撰取してすてぬはたらき、徳があることを示す。これは各別の二つの異質の光明が、実存することを意味するのではなく、一光明が、未信（信を得ていない）の者を調熟するはたらきがある面を色光といい、已信（信心が決定している）の念仏の行者を撰取する力用がある面を心光といったままで、色心は不二体の光明と解すべきである。¹³

ここでは、光明が基本的に「撰取（心光）」と「調熟（色光）」とに分類され、結局それらが「不二体」と説明されている。右の内容が、現在において定着している伝統的解釈といって差し支えないであろう。

第二項 近年の研究動向

さて、近年の研究動向を見渡してみると、先の伝統的解釈とは別の角度から親鸞の光明思想が論じられている。以下、代表的なものを箇条書きで示し、後に概要を述べた上で問題点を指摘する。なお、先行研究の順序は論述の便宜上、一部年代順ではない。

- ・川添泰信「親鸞の光明観―浄土教の伝承を鑑みて―」（光華会編『光華会宗教研究論集―親鸞と人間―』永田文昌堂、一九八三年）
- ・大田利生「親鸞における光明思想」（『真宗学』九七・九八、一九九八年）
- ・杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』（第二章「光のメタファー」、法藏館、二〇一一年）
- ・鍋島直樹「親鸞における生死超越の視座 摂取心光常摂護の特質」（『真宗学』一四〇、二〇一九年）¹⁴
- ・井上善幸「親鸞の『摂取心光』理解について」（『真宗学』一一一・一二二、二〇〇五年）

川添¹⁵は、龍樹から法然に至る真宗七祖の光明思想を論じた上で、親鸞の光明思想を考察している。また、江戸宗学で構築された光明解釈を取り上げて、その妥当性の有無についても論じている。

氏は、親鸞にとつて阿弥陀仏が「具体的な相好を持つて、その一々の好から光明を輝かすような仏としてとはとらえられていない」という理由から、「親鸞の光明に対する基本的な把握は智慧光であり、また心光であった」と述べている。そして、曇鸞の『無量寿経優婆塞持舍願生偈註』（以下『論註』）觀察体相章における「光明は慧に非ずして能く慧の用を為す⁵」の文を引いて、「光明は単なる「慧」としてではなく世の闇冥を除く具体的な働きをなす「慧用」として把えられている」と指摘する。さらに、光明の「慧用」がいえる根拠を広略相入に求めている。

氏の論考は、浄土教理史・真宗教学史の両面から親鸞の光明思想を研究している。その方法は本研究とも重なり、参考になる点も多い。しかし、残念ながら七祖の光明思想については概説的であつて、それぞれがどのようにに関連しているのかが明確でない。

大田⁶氏は、大乘經典・浄土經典（特に〈無量寿経〉）における光明の用例を通して、親鸞の光明思想について論じている。また、七祖の中から曇鸞の光明思想に注目し、親鸞との共通点を探っている。教学史ではなく、純粹に教理史の視点から考察をおこなった氏の論考は示唆に富む。特に『無量寿経』において「威神」が光明と結び付いていることを指摘する点、また『唯信鈔文意』所説の「光明は智慧のかたちなり¹⁸」の「かたち」に注目して、それを如來の「動的な方向」とあらわす点は、本研究において大いに参考になる。ただし、七祖の光明思想に関しては曇鸞しか取り上げられておらず、しかも光の用例が挙げられるのみで、それがどのように親鸞と関連するのが明らかになってい

ない。

杉岡は、川添・大田の論考を踏まえ、さらに他の経論釈および仏教以外の光に関する語彙に言及しながら、より巨視的に光明研究をおこなっている。そして、親鸞の光明思想が『論註』に大きく依っているとして、次のように論じている。

光明は単なる慧ではなく、世の闇冥を除く具体的な働きをなす慧用として把握されている。このような光明の慧用が言える論理的な基盤はどこにあるのであろうか。それは浄入願心章において二種法身説を出して、無色無形の言亡慮絶の真如が、衆生救済のために自己限定的に有的に姿形を示して顕現してくることが明かされるところにある。¹⁰

すなわち、光明は単なる慧ではなく慧用として働き、その根拠は二種法身説に求められるという。また、杉岡が結論的に述べる「法然の説法こそが親鸞にとって具体的な如来の智慧の顕現相として了解されていたと考えられる」という意見は、筆者も賛同するところである。ただ、七祖に関しては、天親・曇鸞に着目するのみで、他の祖師の光明思想については論じられていない。

鍋島¹¹は「生死輪廻を出離する道について親鸞が示した表現を一つひとつ顕彰し、その教学的根拠と意義をたずね、親鸞が生死の苦悩を超える道をどう指し示しているのか」を大テーマとして掲げ、その一環として親鸞の心光観について考察をおこなっている。氏は心光の典拠・親鸞の用例・従来の解釈を丁寧を示している。心光に特化した研究は意外に少なく（ただし、次に紹介する井上論文も心

光を主題にしている。)、その点で鍋島論文は貴重な情報源といえる。しかし、その考察対象の中心は親鸞の心光観にあるため、親鸞が参照した善導の心光観の内実までは究明されていない。

井上は、明恵による法然への批難の書『於一向専修宗選択集中摧邪輪』(以下『摧邪輪』)を取り上げ、法然・明恵・親鸞の三者の光明思想を論じている。特に明恵と親鸞における心光観の相違に注目し、光の衆生に対する「摂不摂」の問題について、「明恵が浄念の有無によって摂不摂を論じるのに対して、親鸞は本願力回向の信心と自力の執心によつて摂不摂を論じている」と述べる。氏の意見には賛同するが、筆者は「本願力回向の信心」ではなく、少し別の観点から明恵と親鸞の心光観を比較してみたい。この別の観点については後述する。

ところで、ここまで本願寺派に所属する研究者の論考を取り上げてきた。一方で、真宗大谷派に属する研究者の論文にも目を向ける必要があるだろう。そこで注目したいのが、加来雄之「入願海―方便化身化土を開顕する意義―」(『真宗研究』五六、二〇一二年)である。氏は親鸞の仏身・仏土観には真仏土と化身土との二重性があるという文脈の中で、「化身とは真身が念仏衆生を摂取不捨する一々の光明の具象」と述べ、また「真仏土の「仏」は「不可思議光如来」であるが、その真仏は無数の「化仏」の光明として衆生を利益する」といった見解を示している⁸²。加来論文の主題は親鸞の仏身・仏土観であつて、光明を中心に論じているわけではないが、光明と化身・化仏を結び付ける視点は示唆に富む。というのも、大乘經典・浄土經典において光明と化仏は高い親和性をもつて登場する

からである。本研究では方便化身土については考察しないが、光明と化仏・（応）化身の関係については論究したい。

以上、計六氏の論考を取り上げて近年の研究動向を概観した。川添・大田・杉岡は七祖の中から主に曇鸞を取り上げ、その親鸞への影響を強調している。確かに『論註』由来の智慧または二種法身の論理が、親鸞の光明思想に大きく影響を及ぼしているのは事実である。しかし、加来が述べるように親鸞の光明思想には化身・化仏も関わっている可能性がある。その点に関して、曇鸞も含めて教理史面から検証し直す必要がある。また、鍋島・井上は親鸞の心光観について論じているが、それが善導の心光観と同じという前提のもと論を進めている。親鸞の心光観の独自性を浮き彫りにするために、善導が心光をどのように捉えていたのかを改めて究明することも必要であろう。

以上のような問題を解決するために、本研究では主に曇鸞・善導・源信・法然の光明思想を取り上げる。七祖の中から四師を選んだ積極的な理由は、それぞれの著述（筆記録も含む）において光明と化仏・応化身が強く結び付いている点、あるいは親鸞の光明思想との関連性を考慮したからである。龍樹・天親・道綽については親鸞と全く関わらないわけではないが、今回取り上げる祖師との重複の関係、または優先順位の観点から本研究では取り上げない。真宗七祖全員を考察対象にした総合的研究については、今後に向けての課題としたい。

第三節 本論の構成

本論は全五章立てとなっている。メインは第三章と第四章であり、第一章と第二章はそれらの前提に相当する。また、第五章は第四章の展開に当たる。以下、各章について概説する。

第一章では、浄土仏教の光明思想の前提を確認するために、原始仏教と大乘仏教の光明思想について論じる。前者に関しては、藤田宏達と香川孝雄による先行研究がある。ここでは二氏の論考に導かれながら、阿弥陀仏の起源をめぐる諸説を整理した上で、原始経典における光の用例を見る。後者については大乘経典と『大智度論』を用いて、それらに説かれる光明思想・解釈を確認する。また同章では、仏教美術の視点も導入して、光の有する特性について考察する。

第二章では、『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』（以下『大阿弥陀経』）と『無量寿経』、それから『観無量寿経』（以下『観経』）の三経を用いて、浄土経典の光明思想について論じる。『大阿弥陀経』に関しては、主に見光の利益、光明と名号の関係について考察する。同経は〔無量寿経〕諸漢訳の中でも最古の翻訳とされており、後で論じる『無量寿経』との比較のためにも、その光明思想をあらかじめ確認しておきたい。

『無量寿経』は、親鸞の主著『教行証文類』において「真実の教」と規定される経典である。同経に示される本願を根拠にして、善導・法然は「光明摂取」を語る。また、同経の光明思想に関しては、主に光明と「威神」の関係について検討する。さらに、光の奇瑞相および浄土の莊嚴相に関す

る説示に注目して、光明と説法の結び付きについても考察する。

一方、『観経』では観想念仏が中心に説かれるため、親鸞は同経を（方便行との関連を除いて）積極的には依用しない。しかし、第三章における善導・源信の光明思想に関わるため、第二章において『観経』における光の用例を確認しておきたい。特に、善導は同経から「光の変化性」「光の説法」「光中の化仏」の思想をそのまま継承している（詳しくは後述する）。

第三章では、真宗における七高僧の中から曇鸞・善導・源信・法然の四師を選んで、それぞれの光明思想を論じる。

まず第一節では、曇鸞の『論註』を用いて、光明と智慧・名号・応化身の関係について考察する。曇鸞の光明思想が親鸞に大きく影響を与えていることは、先述した通りである。特に、『論註』所説の智慧の分釈とそれに関連する二種法身（広略相入）説は、親鸞の光明論だけでなく、仏身論・名号論の論理的基盤にもなっている。ここでは、光明に軸足を置きながら曇鸞の二種法身説と名号論を確認する。

第二節では、善導の五部九巻を見渡しながら、『観経』または『無量寿経』からどのような影響を受けたのかを考察する。また、同節では善導のいう「心光」の内実を究明する。心光は『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門（経）』（以下『観念法門』）に出てくる用語で、親鸞の著述にも度々用いられる。ここでは、善導が何を意図して心光の語を使用したのかを、『観念法門』が参考にする『観仏三昧海

經』(以下『觀仏經』)を通して明らかにする。

第三節では、源信の代表作『往生要集』と、それに先行する『阿弥陀仏白毫觀』を用いて、阿弥陀仏の相好の光明について論じる。この二書は共に『觀仏經』を依用しているため、まずは同經に説かれる光明思想の特色を確認する。その上で、『阿弥陀仏白毫觀』から白毫光が変化して説法するという「現身說法」の思想を紹介する。一方、『往生要集』に関しては、別相觀・総相觀・雜略觀の中に登場する「光中の化仏」に注目して、觀想念仏におけるその重要性を述べる。なお、源信の光明思想は、曇鸞や善導のそれに比して、親鸞に大きく影響を及ぼしているわけではない。しかし、觀想念仏を中心にして光の中に存在する化仏を重要視する点や、法然への影響を鑑みた場合に第三章で取り上げた人物の一人である。

第四節では、「偏依善導一師」を掲げる法然の基本的な光明理解を踏まえた上で、源信からの影響面について考察する。法然の教説を筆録した『逆修說法』には、『阿弥陀仏白毫觀』を参考にした形跡が確認できる。しかし、両書の説示内容は完全には一致していない。その共通点と相違点を同節において指摘したい。また、『選択本願念仏集』(以下『選択集』)と『觀無量寿經釈』(以下『觀經釈』)を用いて、法然の化仏觀についても考察する。

第四章では、前三章を踏まえて親鸞の光明思想がどのように独自性を發揮したのかを論じる。扱うテキストは、主に『教行証文類』・『一念多念文意』・『唯信鈔文意』・『尊号真像銘文』・『三帖和讃』な

どである。なお、『無量寿経』所説の十二光の解説を主題にした『弥陀如来名号徳』については、先行研究において積極的に親鸞の真撰と位置付けられていない⁸⁸。ゆえに本研究では用いない。

第一節では、「真仏土文類」と「行文類」における『無量寿経』引文の中の「威神」の語に着目しながら、光明と名号の関係について検討する。また、同節では「真仏土文類」の『大般涅槃経』（以下『涅槃経』）引文を通して、親鸞が「無量光明土」と規定する真仏土をどのように捉えていたのかを考察する。その際に親鸞独自の読み方に注目する。

第二節では、親鸞の二種法身説が光明とどのように関わるのかを論じる。まずは「証文類」所引の『論註』を確認した上で、『唯信鈔文意』所明の二種法身説および「智慧のかたち」について考察する。この作業を通して、阿弥陀仏・智慧・光明の三者の共通点を指摘する。また、同節では応化身が「智慧光」と表象される意義についても述べる。

第三節では、親鸞の心光観について論じる。『一念多念文意』によれば、心光は「無碍光仏の御ころ」と积されている。その「無碍光仏の御ころ」とは何か、それはどのように廻向されるのかを考究する。

第四節では、親鸞と同時代を生きた隆寛と明恵の光明思想について論じる。前三章が親鸞以前という意味で縦の比較とするならば、同節は横の比較に相当する。ここでは、親鸞の心光観との比較に主眼を置いて、特に隆寛の至誠心积と明恵の心光観にスポットライトを当てる。隆寛については『弥

陀本願義』『具三心義』『散善義問答』を、明恵に関しては『摧邪輪』を用いる。なお、明恵の心光観を論じた先行研究として井上前掲論文があるが、同節ではそれを参考にしながら「清浄心」の観点から親鸞と明恵の心光観を比較検討する。

第五章では、覚如・存覚・蓮如・江戸宗学の光明解釈を取り上げて、真宗の宗学用語である「調熟の光明」が、どのような過程を経て成立したのかを明らかにする。覚如については『執持鈔』『口伝鈔』を、存覚に関しては『浄土見聞集』『六要鈔』を、蓮如については『御文章』を用いる。江戸宗学に関しては、光号因縁釈と五重義相、身心二光の区別をめぐる先哲たちの解釈を紹介する。

なお、同章に関しては親鸞没後の光明解釈であるため、本研究の結論には直接的に影響しない。ここでは、結論を踏まえた上で真宗教学史において親鸞の光明思想がどのように展開したのか、その一端を素描することを目的としている。

以上のように、本研究では浄土教理史的背景を中心にして、親鸞の光明思想の独自性を明らかにする。

¹ 『浄真全』二、一五五頁。

² 本研究でいう「江戸宗学」とは「江戸」と冠しているけれども、江戸中期から大正初期に及ぶまでの宗学の展開について、そのように呼ぶこととする。

³ 普賢大圓『真宗概論（第十版）』（百華苑、一九九四年）、一二七頁。

⁴ 普賢前掲書、一二七～一二八頁。

⁵ 『浄真全』二、六頁下。

⁶ 『浄真全』二、四五五頁上。

⁷ 大江淳誠『教行信証講義録』（永田文昌堂、一九八四年）、一三三頁。

⁸ 杉岡孝紀「親鸞のメタファーと解釈」（『親鸞教学』一二二、二〇二〇年、九六頁参照）では「メタファー」と「象徴」というキーワードが用いられ、メタファー研究の重要性が主張されている。同氏は「象徴」を直接論じるのではなく、作業仮設として先に「メタファー」を論じ、それから「象徴」へ向かうべきだと述べる。氏のいう「象徴」とは阿弥陀仏・浄土・名号のことであり、「メタファー」とは「象徴」を譬えた光明・海・道・親（父母）などの譬喩を指す。本研究ではメタファー論には踏み込まないが、光明（メタファー）から名号（象徴）へという方向付けに関しては、氏の論文から大きな示唆を受けている。

⁹ なお、光明に「調熟」義が与えられた経緯については、第五章で論じる。

¹⁰ 岡村周薩編『真宗大辞典（改訂版）』一（永田文昌堂、一九七二年）、五五六～五五七頁。

¹¹ 稻城選恵『浄土真宗用語大辞典』上（教育新潮社、一九九〇年）、二五四頁。

¹² 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』（本願寺出版社、二〇一三年）、一九五頁。

¹³ 普賢晃寿『親鸞教学論考』（永田文昌堂、一九九九年）、一〇八～一〇九頁。初出は、武邑尚邦・普賢晃寿他『講座親鸞の思想④ 如来（アミダ）に救われた人間』（教育新潮社、一九七七年、一九七頁）。

¹⁴ 他にも、同氏「親鸞における浄土の基本的特質―無量光明土の意義―」（『真宗学』一四一・一四二、二〇二〇年）が挙げられる。

¹⁵ 川添前掲論文、二五六～二七七頁参照。

¹⁶ 『浄真全』一、五〇一頁。テキストの一部では「慧」が「恵」になっているが、論述の便宜上「慧」で統一する。以下同様。

¹⁷ 大田前掲論文、二六二～二八〇頁参照。

¹⁸ 『浄真全』二、七〇三頁上。

¹⁹ 杉岡前掲書、一六四頁。

²⁰ 杉岡前掲書、一七三～一七四頁。

²¹ 鍋島前掲論文（二〇一九年）、一～二四頁参照。

²² 井上前掲論文、三二四頁。

²³ 加来前掲論文、四七頁参照。この論文の趣旨は、藤原智『西方指南抄』から見る親鸞の仏身観―『観経』真身観を中心に―（『印度学仏教学研究』六五（一）、二〇一六年）においても支持されている。

²⁴ 以下でいう「原始仏教」とは、およそ紀元前五世紀頃から紀元前三世紀頃までのインドにおける

仏教と定義したい。学者によつては、「原始仏教」のことを「根本仏教」あるいは「初期仏教」と呼ぶ場合もある。特に、三枝充恵『ブッダとサンガ 〔初期仏教〕の原像』（法藏館、二〇二一年、三一～六六頁）では「原始仏教」「根本仏教」を「初期仏教」と改めるべきと提唱されている。しかし、本論文が参照する論考（次下で紹介）では、主に「原始仏教」あるいは「原始經典」の呼称が使用されているため、著者の意向を尊重して、本論文でも同じ呼称を用いることにする。

※ 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）、同氏「浄土思想と異宗教の問題点—アミターバと光明思想—」（雲井昭善博士古稀記念会編『仏教と異宗教 雲井昭善博士古稀記念—平楽寺書店、一九八五年）、香川孝雄「阿弥陀仏信仰の起源」（『浄土宗学研究』七、一九七二年）、同氏「仏教における光明思想の展開」（『藤原弘道先生古稀記念史学仏教学論集』坤、藤原弘道先生古稀記念会、一九七三年）。

※ 〈無量寿経〉の現存する完本の成立順序については、藤田宏達『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七年、八七～九〇頁）に従つて、『大阿弥陀経』↓『無量清浄平等覚経』（以下『平等覚経』）↓『無量寿経』↓『無量寿如来会』（以下『如来会』）↓サンスクリット本・チベット訳とする。また、本論文では前二者を〈初期無量寿経〉、残りを〈後期無量寿経〉と呼ぶこととする。なお、『大乘無量寿莊嚴経』（以下『莊嚴経』）はサンスクリット本と同じ頃に成立した異系統とされる。

※ 厳密には、「光明摂取」自体は『無量寿経』ではなく、『観経』で説かれる。

※ 内藤知康「親鸞における不可思議の意義」（『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四年）、四七～四八頁の註（17）参照。殿内恒「親鸞撰述における『弥陀如来名号徳』の特異性（上）」（『真宗学』一三九、二〇一九年）、同氏「親鸞撰述における『弥陀如来名号徳』の特異性（下）」（『真宗学』一四一・一四二、二〇二〇年）参照。

第一章

大乘仏教の光明思想とその淵源

第一章 大乘仏教の光明思想とその淵源

はじめに

大乘仏教・浄土仏教における光明思想の淵源と阿弥陀仏の起源とは、一部で重なる領域を有している。というのも、阿弥陀の原語には *Amiṭa* (無量光) と *Amiṭayus* (無量寿) の二つがあり、前者の無量光の由来を求めることは、仏教の光明思想の淵源へとさかのぼることを意味しているからである。しかし、阿弥陀仏の起源については古くから多種多様な説があつて、現在に至つても定説を見ない。とはいへ、諸説の整理は可能であるため、藤田宏達と香川孝雄の論考を参照しながらグループ分けをおこなつてみたい。また、両氏によれば原始經典の中にすでに光明思想があつたと指摘されている。

そこで、本章では阿弥陀仏の起源に関する諸説を簡単に整理した上で、原始經典における光の用例を確かめる。そこから大乘仏教へと進んでいき、大乘經典における光の用例と『大智度論』の光明解釈を確認する。その際には、梶山雄一による「神変」に関する一連の論考を参照して、光明と神変の関係について検討する。また、本章では文献資料からだけではなく、仏教美術の視点も導入する。すなわち、紀元前二世紀～紀元後五世紀後半におけるインドの蓮華意匠およびガンダーラ浮彫から、当該時処の人々が光明からどのようなイメージを受容していたのかを考察する。

第一節 光明思想の淵源

第一項 阿弥陀仏の起源

阿弥陀仏の起源については、十九世紀後半から数多くの説が主張されてきた。それらは一応のところ、①外来起源説、②インド宗教起源説、③仏教内起源説に大別することができる³⁰。以下では、各説の概要を述べる。なお、本研究の関心は光明にあるため、ここで取り上げる説は、阿弥陀の原語である無量光と無量寿のうち、主に前者に注目して立てられたものに限る。

①外来起源説とは、イランのゾロアスター教における光明崇拜、特にミトラ神に影響を受けて、阿弥陀仏信仰が成立したとする説である。これはヨーロッパを中心に多くの学者によって支持されており、日本においては岩本裕³¹の説が代表的である。氏によれば、太陽神・戦神であるミトラ神は、ゾロアスター教の聖典『アヴェスタ』の中で勝利者、フヴァルナ（栄光）を付与された者、フヴァルナと一体になった者として崇拜された。ミトラ神像の頭上に輝く光芒はフヴァルナを表象しており、それをもとにして仏像に光背・光輪が取り付けられたとする。また、高田修³²によればガンダーラ美術の仏像には最初期から頭光が附されており、そのことは外来起源説の主な根拠となっている。

②インド宗教起源説は二説に分かれる。第一説は、ヴェーダ神話に阿弥陀仏の起源を求める。この説を主張する荻原雲來³³は、阿弥陀の原語を *Amida* もしくは *Anita* と想定し、さらに後者を梵語

Amṛta と解する。『リグ・ヴェーダ』によると、ヴィシヌ（太陽の異名）が住む場所には甘露（Amṛta）の泉がある。甘露とはソーマ樹から取って製した神酒のことで、黄金色（太陽・無量光と関連）を帯びている。これを飲んだ神は長生不死（無量寿と関連）になるという。要するに、無量光と無量寿の点でヴィシヌ神と阿弥陀仏を関連付けようとする説である。第二説では、梵天神話に阿弥陀仏の起源を求める。矢吹慶輝によれば、無量光は『カウシータキ・ウパニシャッド』における梵天の世界（Brahmaloka）の叙述に見られる梵天の玉座（Amṛtāṣṭha || 無量の威力）が無量光の観念に連なり、またその玉座を pāṇa（精気）と呼ぶ点が無量寿の観念に結び付くとされる。

③ 仏教内起源説とは、インドの中でも仏教内部で成立した神話に阿弥陀仏の起源を求める説である。松本文三郎によれば、パリー『長部』の第一七経『大善見王経』およびその相当漢訳経などに説かれる王城クサーヴァティーの叙述が、極楽浄土の描写に類似しているとされる。また、大善見王は光明の中心源泉としての日輪をあらわしたものであり、さらに長寿無量の神力をも有することから、光寿二無量の阿弥陀仏と同定される。

以上、①②③を概説したが、いずれにしても決定的な証拠があるわけではない。藤田の批評によれば、①については「ガンダーラ仏像の円光がゾロアスター教も含めてイランないしヘレニズム的背景をもつことは美術史家の説くところであり、この点について異を立てるわけではない」と一部認めながらも、「だからといって光明思想そのものが全面的にイラン起源であって、インドには求められ

ないとするのは疑わしい」と述べる¹⁵。また、インドにおいては最古の『リグ・ヴェーダ』以来、ミトラ（ミスラの梵語形）、スーリヤ、サヴィトリ、プーシヤン、ヴィシュヌ、ヴィヴァスヴァトあるいはアーディティヤ群神の名において太陽神崇拜の思想が認められ、古いウパニシャッド文献においてもアートルマンを光明で形容する思想があること、そして仏教内部にあっても種々な形で光明の思想が認められることから、イランの思想をもち出さなければ阿弥陀仏の起源の説明がつかないというわけではないと指摘する¹⁶。

また、②の荻原説については、言語学的観点から阿弥陀の原語を *Amia* ないし *Amra* と解することは困難であり、ヴィシュヌ神話起源説は成立しがたいと述べる¹⁷。②の矢吹説については、「梵天神話説は全体としては極楽浄土の觀念に比較されうるものであつて、阿弥陀仏の起源そのものを明らかにするものとは思われない」と斥ける。③の松本説についても同様で、大善見王と極楽浄土との関連は認められても、阿弥陀仏との関係には疑義がもたれると述べる¹⁸。

そこで、藤田と香川の両氏が注目するのが原始仏教起源説である。これは、③仏教内起源説に含まれるもので、原始經典に説かれる光明思想について検討をおこなったものである。詳しくは次項で論じたい。

第二項 原始經典の光明思想

藤田は、仏を光明で表徴もしくは修飾することは「大乘仏教になつて始めてあらわれたものではなく、原始經典にさかのぼつてその由来をたずねることができる」⁹⁾と主張する。香川も「仏教においても初期の經典から光明の思想は現われていて無視することはできない」¹⁰⁾と述べる。そこで本項では、主に『相応部』と『増支部』を用いて光明の用例を確認する¹¹⁾。

まずは、原始經典において光明がどのようなイメージで捉えられているのかを確認する。『相応部』には「光明が隠れ、暗闇が現われた。身の毛のよだつ、ぞつとする恐怖が起こつた」、または「暗闇が消え失せて、光明が現われた。身の毛もよだつ、ぞつとする恐怖も静まつた」といった対句表現がある¹²⁾。ここから、光明と暗闇は対の関係にあり、光明はプラスイメージ、暗闇はマイナスイメージに捉えられていることが読み取れる。

また、賤しい家・貧しい家に生まれた者や身体的障がいをもった者が、身口意で善行をすると死後に善処や天界に生まれるといわれ、そのことが「闇から光におもむく」と表現されている¹³⁾。ここから光（プラスイメージ）と闇（マイナスイメージ）の対関係が確認できる。ただし、例外として「悪魔の娘たち」による誘惑という文脈で「愛執・不快・快樂」が「光り輝いてやつてきた」¹⁴⁾と説かれることもある。ここでは、必ずしも光はプラスイメージに捉えられていないが、世俗的な意味で

の光輝と受け取りたい。

また、光は智慧をあらわす際にも用いられる。『相応部』では「智慧に等しい光輝は存在しない」⁸³や「智慧は世の中における光り輝き」⁸⁴などといわれる。智慧を光であらわす所以は、智慧による可視化が関係している。すなわち『相応部』には「如実に智慧によつて見る」⁸⁵や「貴い真理が智慧によつてよく見られ……」⁸⁶などと述べられるように、智慧は見えないもの（真理）を見えるようにする用きを有している。

これに関連して、智慧をさとしたブツダも光で表象される。藤田によれば、ブツダは原始經典の古い詩句において「光を放つ者」(pabhankara)、「光輝をもつ者」(jundhara)、「光輝ある者」(juminant)、「輝きある者」(patapavant) と呼ばれる⁸⁷。そして、正覚者は光り輝くものの中でも最上とされ、そのことは『相応部』で次のように述べられる。

世には四つの光明がある。ここに第五の光明は存在しない。

昼には太陽が輝き、夜には月が照らし、

また、火は昼夜に、あちこちで照らす。

正覚者（ブツダ）は、熱し輝くもののうちで最上の者である。これは無上の光である。⁸⁸

ここでは、正覚者が四つの輝くもの（太陽・月・火・正覚者）の中で最高位の存在として位置付けられている⁸⁹。ただし、絶対者の光明が他のいかなる光よりも勝れていると説くことは仏教固有の

ものではなく、インドの宗教聖典では一般的に用いられる慣用的表現である³⁰。

一方で、『増支部』には次のような文がある。

修行僧たちよ、これら四つの光がある。四つとは、何か。

月の光、太陽の光、火の光、智慧の光である。

修行者たちよ、これらが四つの光である。修行者たちよ、これら四つのうちの最高のものは、智慧の光である。³¹

これを先の『相応部』の文と対照すると、「智慧の光」と「正覚者（ブツダ）」が重なる。つまり、ブツダが智慧の光と見なされている。

また、光明は奇瑞相とも捉えられている。『増支部』には、仏の托胎・降誕・成道・初転法輪の際に次のように述べられる。

神々と悪魔と梵天とともにあるこの世間、すなわち沙門とバラモンとを含み、神々と人間とを含むこの世間に、量れないほど広大な光が現われる。「その光は」神々の威神力を超えているので、あれほどの大神力・大威力をもつ太陽や月の光さえ届かないところ、「すなわち」世界「空間」の中にあり、「上が」覆われておらず「下が」底なしで、まっくらな闇につつまれた暗闇の世界（地獄）にも、その量れないほど広大な光が現われる。³²

八相示現（八相化儀）の際に奇瑞相として仏・菩薩が光明を放つことは、『無量寿経』にも確認で

きるが（第二章第二節第二項で述べる）、その淵源が原始經典に窺われる。しかし、それよりもここで注目したいのは、「量れないほど広大な光」が「神々の威神力」および太陽や月の「大神力・大威力」と比較されている点である。つまり、光明が「威神力」という力用として把握されている。この点は、次節で述べる大乘仏教の光明思想にも共通する。

最後に、大乘仏教の光明思想を論じる前に触れておきたい文がある。『増支部』には次のように説かれる。

「アーナンダよ、ここに如来は千の三乗である、大なる千の世界を光りで満たし、生ける者がその光りを感知するとき、如来は声を出し、声を聞かせることができる」。

このように説かれたとき、尊者アーナンダはいった。「ああ、わたしは得たものだ。わたしはよく得たものだ。このような偉大な神変を有し、このような偉大な威力を有する師を」と。⁸³

すなわち、生ける者が光を感知すると、如来は声を出して聞かせる。そして、そのような如来の用きが「神変」や「威力」と呼ばれる。ここでいわれる「光」「声」「神変」「威力」がどういった関係なのかは判然としないが、何かしらの連関性を有しているのは確かである。先取りになるが、大乘經典では仏は説法の前兆として放光し、それが神変と捉えられる。したがって、「声」とは説法のこととで、「光」はその前兆に当たると推測できる。

しかし、梶山雄一によれば、このような説示には大乘仏教の影響が入っている可能性があると指

摘される⁸³。そのため、光明と説法の関連を主張することは、現段階では留保しておきたい。また、神変についても後述する。

以上、原始經典における光の用例を概観した。ポイントを五つにまとめると以下ようになる。

① 光明は暗闇の対概念であり、例外もあるが基本的にはプラスイメージで捉えられている。

② 光明と智慧は見えないもの（真理）を可視化するという点で同義になる。

③ ブツダ（正覚者）は光明で表象され、また光り輝くものの中でも最上とされる。さらに「智慧の光」ともいわれる。

④ 光明は奇瑞相であると同時に、威神力ないし神変とも見なされている。

⑤ 光明・声・神変（威神力）には連関性が窺える。ただし、この思想が生まれたのは大乘仏教以降の可能性がある。

第二節 大乘仏教の光明思想

第一項 大乘經典の光明思想

先では原始經典における光明について論じたが、大乘經典になると光明への関心が急激に高まる。

そして、光明と説法または化仏が親和性をもって説かれるようになる。本項では、大乘諸經典における光明の用例を示しながら、原始經典との共通点あるいは相違点を指摘する。この作業を通して、大乘經典における光の特性を明らかにする。

『法華經』では、無量義処三昧に入った釈尊について次のように説かれる。

爾の時、仏、眉間白毫相より光を放つ。東方万八千世界を照らし、周遍せざること靡し。下は阿鼻地獄まで至り、上は阿迦尼吒天に至る。此の世界に於いて尽く彼の土の六趣の衆生を見る。又た彼の土の現在の諸仏を見る。及び諸仏所説の經法を聞く。並びに彼の諸の比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷・諸の修行得道者を見る。復た諸の菩薩摩訶薩の種種の因縁・種種の信解・種種の相貌の菩薩道を行ずるを見る。³⁴

すなわち、三昧に入った釈尊は眉間の白毫から光を放ち、東方万八千世界を遍く照らした。光は阿鼻地獄から阿迦尼吒天に至るまで広く行き届いた。そして、娑婆世界から他の世界の衆生・諸仏・菩薩たちの様相を明らかに観見したと述べられている。この文の後では、仏の放光が「神変相」や「光明神通之相」または「瑞神通之相」と呼ばれている。³⁵ 光が見えないものを可視化することや、神変・神通・瑞相と捉えられる点は、原始經典と共通している。

また、『華嚴經』では仏光が「智慧の日光」と呼ばれ、それが「衆冥を照除し、悉く能く諸仏の国土を顕現す」と説かれている。³⁶ 仏光を智慧と捉え、暗闇と対置する点も原始經典と共通している。

一方、大乘經典の原始經典と異なる点は、光明が被救済者に対して多種多様な用きをなすことである。例えば、『華嚴經』では以下のように説かれる。

爾の時、如来眉間白毫相中より大光明を放つ。名づけて明如来法と曰ふ。無量億那由他阿僧祇光を以て眷属と為。普く十方一切世界を照らす。困遶すること十匝し如来の無量自在なるを顕現す。無数億那由他の諸の菩薩衆を覺悟す。一切世界は六種に震動し、一切の諸の惡道の苦を除滅す。

一切の諸魔の光明を映蔽すること猶ほ聚墨のごとし。一切の如来の菩提を顕現す。一切の諸仏大衆を顕現す。究竟の莊嚴は普く法界・虚空界等の一切世界を照らす。復た還りて一切の菩薩諸大衆を困遶し已はりて、如来性起妙德菩薩の頂に入る。爾の時、一切大衆心に大歡喜し身意柔軟なり。是くのごとき念を作す。甚だ奇しく希有なり。如来今の者大光網を放つ。必ず当に甚深の正法を演説すべし。³⁷

ここでは、白毫光が如来の無量自在なるを顕現し、無数億那由他の諸の菩薩衆を覺悟し、一切世界を六種に震動させ、一切の諸の惡道の苦を除滅し、一切の諸魔の光明を映蔽し、一切の如来の菩提を顕現し、一切の諸仏大衆を顕現するなどと説かれている。また、最後に「必ず当に甚深の正法を演説すべし」と述べられ、放光が説法の前兆とも捉えられている。

さらに、光明は具体的な現世利益を与える場合もある。『仏説菩薩本行經』では以下のように説かれる。

一切の人民其の光明を見、又た化仏を覩る。瞋恚盛りなる者は忿意消滅し、皆慈心を発す。姪火盛りなる者は欲心消除し、其の瑕穢を覩る。愚痴・盲冥は皆悉く醒寤し、四非常を解す。牢獄繫閉は悉く皆解を放つ。盲者は視ることを得。聾者は聴くことを得。啞者は能く語る。拘躰者は手足を得。癰殘百病は皆悉く除愈す。㊤

ここでは、光明または化仏を見た者が精神的にも肉体的にも改善に向かうといわれている。なお、「慈心を発す」とか身体的な障がいや奇蹟的に回復するといった内容は、『大阿弥陀經』における見光の利益にも共通する（第二章第一節第二項で述べる）。

ところで、先に仏の放光が説法の前兆になると述べたが、光明と説法が同義に捉えられる場合もある。例えば、『仏説華手經』には「（仏に）三十二相八十種好ありて、身より百万億の光明を出だし、弟子衆に処して圍繞し説法す」^㉔と説かれたり、『華嚴經』には「光明遍く照らして法輪を転ず^き」とあつて、光明と説法（法輪）が並記されている。

さらに、光明と説法だけではなく、そこに化仏が関係する場合がある。『摩訶般若波羅蜜經』（以下『大品般若經』）では、

爾の時、世尊広長の舌相を出だし、遍く三千大千国土を覆ひて熙怡し微笑す。其の舌根より無量千万億光を放つ。是の一一の光は千葉の金色の宝花を化成す。是の諸の花の上に皆化仏有り。結跏趺坐して六波羅蜜を説く。衆生聞く者は必ず阿耨多羅三藐三菩提を得。㊦

と説かれ、仏の舌根より放たれた光が宝華を化成し、その華上には化仏が座し、衆生に対して六波羅蜜を説くという。ここでは、光明・化仏・説法がセットで登場している。同様の例は『仏説菩薩本行經』（『大正藏』三、一一七頁中）などにも確認できる。中でも『華嚴經』の場合は、化仏ではなく「諸仏」が光からあらわれる。

盧舎那仏の妙なる音声は 具足して本行ぜし所を演説す

一切の仏刹微塵数の 大光明網は十方を照らし

一一の光中に諸仏有りて 無上道を以て衆生を化す

法身堅固にして壞すべからず 一切の諸の法界に充滿す

普く能く諸の色身を示現す 応に随ひて諸の群生を化導す^た

すなわち、盧舎那仏の音声（説法の声）と同時に大光明が放たれ、一々の光の中に諸仏が存在し、それらが無上なる教えをもつて衆生を教化するという。また、諸仏は衆生に応じて様々な色身を示現して化導するとも説かれている^た。

このような光明・化仏（諸仏）・説法の連関を「神変」の観点から論じたのが、梶山雄一である^た。氏は大乘仏教における「神変」の特徴を主に『大品般若經』から抽出し、それを次の五項目にまとめている。

① 仏の三昧が「神変」の前提であること。

②「神変」の主役は仏の放つ光明であること。

③光明は仏の化仏（分身）を産み、また光明が化仏による説法の声となること。

④小乗の「神変」にはない、大乘の「神変」に特有な性格は、衆生の側にはいかなる要求をもしないで、仏の放光がその光に遇う衆生を無上正等覚に至ることに決定させ、悪道の衆生を善道に生まれさせ、心身障がい者・病人を治癒し、悪人を善人に変えるという、いわば他力による救済が説かれること。

⑤光明を介して仏の智慧と宇宙の真理とが一体となること。⁵¹

梶山の主張には、「他力による救済が説かれる」（④）や、「宇宙の真理と一体となる」（⑤）といった論理的飛躍とも受け取れる内容も含まれているが、上來述べてきた大乘經典の光明思想と一致する点も確認できる。特に、光明・化仏・説法の連関（③）は大乘經典に確かに示されていた。この点については、本章第三節第二項においてガンダーラ仏教美術について論じる際に、再び取り上げたい。

第二項 『大智度論』の光明解釈

『大智度論』は『大品般若経』の注釈書で、過去に龍樹撰述と見なされていたが、一部に訳者の

付加が混在していることもあって、現在は著者不明説が有力となっている。他面、同書は注釈書という性格に留まらず、初期大乘仏教における百科全書的な特徴を有し、加えて独特の光明解釈も確認できる。本項では、同書の光明解釈を通して、大乘仏教において光がどのように捉えられていたのか、その一端を把握したい。

『大智度論』では、仏が三昧王三昧に入る理由を説明する際に、次のように述べられている。

復た次に、仏、時に大光明を放ちて大神力を現すること有り。生の時、得道の時、初めて法輪を転ずる時、諸天・聖人の大集会の時、若しは外道を破する時、皆大光明を放つ。今其の殊特を現さむと欲するが故に、大光明を放ちて、十方一切の天人、衆生及び諸の阿羅漢、辟支仏、菩薩をして皆見知することを得しむ。是を以ての故に三昧王三昧に入る。⁴⁸⁾

すなわち、仏は殊特なることを天人・衆生・阿羅漢・辟支仏・菩薩に見知させるために、生涯における重要な場面（誕生・得道・初転法輪・大集会・破外道）で放光して大神力を示すという。要するに、放光が奇瑞相または大神力と解されている。この点は、前項で確認した大乘經典と共通する。また、光明と神力の関係については、「光明は仏力^ち」とか「仏の光は灯のごとく、神力は脂のごとし⁴⁹⁾」とか「光明は仏の神力を以て本と為^も」と説かれ、光明＝神力（仏力）なのか光明の本源が神力なのか曖昧だが、ほぼ同概念と捉えられている。

これに関連して、光明（神力）の種別についても説明されている。

復た次に光明神力に下・中・上有り。呪術・幻術の能く光明變化を作すは下なり。諸天・龍神の光明神力を報得するは中なり。諸の三昧に入りて今世の功德心力を以て大光明を放ち、大神力を現ずるは上なり。是を以ての故に仏は三昧王三昧に入る。⁸²

ここでは、光明が上・中・下に分類されている。「下」は呪術・幻術のように變化する光明、「中」は諸天・龍神が得る光明、「上」は三昧に入つて現世の功德心力（他所では「心力」は「神力」とも換言される）をもつて放たれる光明である。實際に三昧に入るのは仏であるから、「上の光明」は仏光を指していると思われる。したがつて、右の文は仏の光明（神力）の最上なることを示しているであろう。

仏光が別の光よりも勝れていることをあらわす文は、他所にも確認できる。

諸の天人能く光を放つと雖も、有限・有量なり。日月の照らす所は唯だ四天下のみ。仏は光明を放つに三千大千世界を満つ。三千大千世界の中より出でて遍く下方に至る。余人の光明は唯だ能く人をして歓喜せしむるのみ。仏は光明を放つに能く一切をして聞法得度せしむ。是を以て異と為。⁸³

すなわち、天人および日・月の光の照らす範囲には限界があるが、仏光は三千大千世界および下方世界を遍く照らすことができる。また、仏以外の光は人を歓喜させるのみだが、仏光はあらゆる者を聞法得度させるといふ。仏光が輝くものの中で最上であることは、すでに原始經典で説かれていた

が、右の文ではそれに伴って聞法得度の力用も示されている。この点は、大乘經典において光明と說法が同義に扱われていた点に通ずる。

ただし、『大智度論』では光明と說法の関係が全同になっていない場合がある。すなわち、「衆生に種種の因縁ありて、得度は同じからず。禪定して得度する者有り、持戒說法して得度する者有り、光明の身に触れて得度する者有り」と述べられる通り、說法と觸光が区別されている。

ところで、前項において『大品般若經』を引いて、舌相の光明から化仏があらわれて六波羅蜜を説くと述べたが、『大智度論』は当該文を注釈している。すなわち、光明に関しては「今何を以ての故に舌根より復た光明を放つや」と問いが設けられ、「一切をして重ねて信ぜしめむと欲するが故に」と答えている⁸³。つまり、光明に教法の眞実性を証明する役割を与えている⁸⁴。また、化仏に関しては次のように解説している。

問ふて曰はく、釈迦文尼仏は無量千万億の諸仏を化作す。云何が一時に能く說法するや。阿毘曇の説のごとく、一時に二心無し。若し化仏語る時は化主黙すべし。化主語る時は化亦た黙すべし。云何が一時に皆六波羅蜜を説くや。答へて曰はく、此のごとく説く者は外道及び声聞の変化の法なるのみ。仏の変化は無量三昧力のごとく不可思議なり。是の故に仏自ら語る時、無量千万億の化仏も亦た一時に皆語る。又た諸の外道及び声聞は化して化を作すことあたはず。仏世尊のごときは化して復た化を作す。諸の外道及び声聞は滅後に化を留めることあたはず。仏世尊のごと

きは自身の滅度後に復た能く化を留めて仏と異なり無し。⁵³

ここでは、仏によって化作される化仏が、外道や声聞の化身よりも勝れていることが述べられている。すなわち、外道・声聞の場合、本体が語ると化身は黙り、本体が黙ると化身は語る。一方、仏の場合は本体と化仏が一心同体で、互いの「黙る」「語る」が一致する。また、外道・声聞の化身は本体と同時に滅するが、仏の化仏は仏滅後もその姿を留めて本体と異なりが無いとされる。

最後に、光の分類方法について確認しておきたい。『大智度論』では光明が色光と智慧光に分けられ、両者の相違が次のように述べられる。

明に二種有り。一には衆生を度するが故に身より光明を放つ。二には諸法の総相別相を分別するが故に智慧の光明なり。⁵⁴

すなわち、衆生を済度するのが色光（身光⁵⁵）であり、諸法を分別するのが智慧光とされる。また、この二光の放たれる先後については次のように述べられる。

復た次に一切衆生は常に欲樂に著す。五欲の中の第一は色なり。此の妙光を見るに、心必ず愛著して本の所樂を捨つ。其の心をして漸く欲を離れせしめ、然る後に為に智慧を説く。⁵⁶

衆生を愛著の欲望から次第に離れさせるために、仏はまず身光（妙光）を放ち、その後に智慧光を放つ（厳密には「智慧を説く」という）。

以上、『大智度論』における光明解釈を概観した。光明が奇瑞・神力・説法・化仏と関連している

ことは大乘經典と共通している。一方、光明が化仏を伴って教法の眞実性を証明する点や、化仏自体の解釈、光の分類方法からは同書の獨自性が確認できた²⁰。

第三節 仏教美術の観点から見る光明

第一項 インドにおける「蓮華の創造性」

前節では、大乘仏教において光明と化仏が同時に登場する点を紹介した。その際、論述の便宜上言及しなかったが、蓮華も光明と一緒に登場する場合がある。例えば『仏說菩薩本行經』には、

世尊將に説かむと欲ひて、前世の本所に於いて菩薩道を修行する時、即便ち微笑し、五色の光明口中より出だす。光に五分有りて、一一の光の頭より無數の明を出だす。一一の光の頭に宝蓮花有り。一一の花上に皆化仏有り。²¹

と説かれ、光明・蓮華・化仏がセットで登場している。このように、光明は化仏だけでなく蓮華との親和性も高い。そこで本項では一旦、考察対象を光明から蓮華に移す。その狙いは、光明と親和性の高い蓮華の特性を明らかにすることによって、間接的に光明の特性をあぶり出すことにある。

仏教と蓮華の関係を考えた場合、まず想起されるのが蓮華化生、あるいは『華嚴經』所説の蓮華

蔵世界である。それらの淵源を求める際に、先行研究⁸⁾でしばしば取り上げられるのが、古代インドの大叙事詩『マハーバーラタ』（原形は紀元前四〇〇年頃成立したとされる）の説示内容である。すなわち、天地の開ける時、世界は海で、根本神であるヴィシュヌは大蛇を寝台として眠っていた。ヴィシュヌが創造を開始しようと欲すると、その臍（へそ）から蓮華が生じ、その華にブラフマー（梵天）が生まれ、彼が万物を創造したという⁹⁾。ここから、古代インドにおいて蓮華に創造性が託されていたことが読み取れる。また、先と近似した内容が『雜譬喻經』（『大正蔵』四、五二九頁中）や『大智度論』（『大正蔵』二五、一一六頁上）にも説かれていることから、『マハーバーラタ』による仏教への影響が確認できる。

さて、このような「蓮華の創造性」を初期の仏教美術の観点から論じたのが、安藤佳香¹⁰⁾である。氏はインドのストゥーパを取り囲む欄楯に注目し、そこに施された蓮華意匠から「生命誕生の重層」を読み込む。以下では、安藤の解説¹¹⁾によりながら、パールフット欄楯における二例を紹介する。なお、図版は本論文の二五二～二五七頁に附す（以下で紹介する他の図版についても同様）。

・図① 満瓶（パールナガタ）¹²⁾

下方の瓶は蓮華を生み出すパワーに溢れた水が入っており（上下の列弁文がそのことを暗示）、その水から多数の蓮茎が生じ、さらには咲いた蓮華のうち四本は、次なる生命体としての鳥を生ぜしめ、

その結果すでに「反花形」かえりばながたとなつてゐる。ここでは「聖水↓蓮華↓鳥」という生命誕生の重層が、実にコンパクトに意匠化されている。

安藤によれば、バールフット欄楯ではその浮彫装飾の八割強に蓮華もしくは蓮華に關係する文様が施されている。そのうち最も重用されるのが「反花形」で、この形は花としての生命を終え、花弁が散る寸前を形象している。あえてこの形を重視したのは、「すでに次なる生命を生ぜしめた後の蓮華」という意識があつたがためと説明されている。

・図② 満瓶から生まれるガジャラクシュミー⁸⁾

ここでは蓮華上にいるのが鳥ではなく、ラクシュミーと象になる。この意匠では中央の反花形の台の上にラクシュミーが、その左右の台の上にはそれぞれ象が誕生し、象たちはラクシュミーの頭上から灌水している。すなわち、「聖水↓蓮華↓ラクシュミー・二象」という誕生の重層があらわされている。

一方、時代を下ったグプタ朝（四～六世紀）の仏伝浮彫にも「蓮華の創造性」が看取できる。以下では、宮治昭の解説⁹⁾を参照しながら、「舍衛城の神変（千仏化現）」（これについては次項で説明する）に比定されたサルナート出土の浮彫を見てみたい。

・図③ 舍衛成の神変（千仏化現）⁷⁰

画面の下方中央に、大きな蓮華座上に結跏趺坐して転法輪印を結ぶ仏陀が大きめにあらわされ、その左右には共に右手を挙げて払子をもつ菩薩立像が従う。主尊仏より化現された仏陀や菩薩たちは、いずれも蓮華座上にあらわれ、それらはすべて蓮茎で繋がっている。また、この図では省略されているが、大蓮華の下方では、しばしば二龍王が上半身をあらわして太い蓮茎を支える表現を見せる⁷¹。この二龍王と蓮華の関係について、宮治は次のように述べている。

地下に棲む龍王が上半身を現し、大蓮華を創り出すイメージは、「水から生じる蓮華」のイメージのヴァリエーションであり、インドに古くからある混沌カオスから宇宙コスモスを生じさせる「誕生」「生成」の祖型にほかならない。水は潜勢力を持った無であり、生じさせる根源であり、原初の水である。蓮華を創り出す龍王は、大地に潜む水を象徴する。そこから出現した蓮華はかたちそのものであり、混沌から生じた宇宙それ自体である。蓮華は万物を生成せしめる蔵、子宮であるので豊饒の象徴であり、同時に宇宙論と関係づけられる。原初の水から蓮華を発するイメージは、インドにおいて宇宙生成の原イメージといえる。⁷²

（ルビ・傍点は原文ママ）

すなわち、龍王は「原初の水」を象徴しており、そこから出現した蓮華は「宇宙それ自体」をあ

らわしているという。図③が「宇宙生成」を表現しているのか否かに関しては筆者には判別できないが、蓮華が水を源として「誕生」「生成」「豊饒」をあらわしていることは、先に紹介した図①②によっても首肯できる⁷³⁾。

以上のように、蓮華は水と連動して生命を産み出し増殖させる特性を有している。そうであるならば、光明にもまた同様の特性が託されている可能性がある。次項では、その点についてガンダーラ美術を通して検証する。

第二項 ガンダーラ浮彫と「大光明の神変」

本章第二節第一項で梶山雄一の論考を取り上げ、大乘仏教における光明と神変の関係について触れた。宮治昭は梶山の意見を積極的に取り入れ、自身のガンダーラ仏教美術の研究に応用している。宮治は大乘經典に説かれる神変を「大光明（放光）の神変」と名づけ、次のように述べている。

「大光明の神変」は五世紀前半以前に漢訳された主要な初期大乘經典である〈大品般若經〉〈法華經〉〈華嚴經〉〈無量寿經〉などに共通して説かれる。それらの漢訳の初期大乘經典は、梵本よりも古い伝承が保存されており、ガンダーラ美術の解釈にとって大層重要である。⁷⁴⁾

氏がこのように主張する背景には、仏教美術研究で著名な Alfred Foucher によって解釈された、一

群のガンダーラ浮彫をめぐる問題がある。ガンダーラには、蓮華座上に結跏趺坐する仏陀が礼拝像のように大きくあらわされ、その周囲に仏・菩薩・供養者など多くの聖衆を配した、一種の変相図的な図像を示す大構図浮彫がいくつかある。かつて、Foucher は当該浮彫を『ディヴィヤ・アヴァダーナ』第二章「プラーティハールヤ・スートラ」に記される仏伝説話の一つ「舍衛城の神変（千仏化現）」に比定した⁷⁵⁾。

その説話によれば、釈尊は外道を打ち負かすために舍衛城の郊外で神変をなした。まず、釈尊は瞑想に入って自分の座から姿を消し、虚空中で様々な姿をあらわし、火光定に入って光を放ち、身体の上下から火と水を発する奇蹟をなした。さらに、釈尊は二龍王ナンダとウパナンダのつくり出した大蓮華に坐して、多くの蓮華の上にそれぞれ化仏を出現させ、アカニシュタ天まで達する「千仏化現」の奇蹟をなした。最後に、釈尊は法を説いて多くの人々を仏教に帰依させたと説かれている⁷⁶⁾。

ところが、Foucher が先の説を発表した後にいくつかの異説⁷⁷⁾が提起され、現在では大乘仏教と関わるテーマをあらわしたものではないかという見解が有力視されている。

既述の通り、宮治は梶山の意見を取り入れ、一群の浮彫のテーマには大乘仏教の「大光明（放光）の神変」が密接に関係すると主張する。そして、当該浮彫を図像形式から(1)三尊タイプ、(2)発出タイプ、(3)楼閣タイプ、(4)蓮池タイプの四つに大別する⁷⁸⁾。このうち、本項では(2)と(4)を取り上げたい。というのも、この二タイプには異なる種類の光明の特性が確認できるからである。以下、宮治の解説

を参照しながら論を進める。

・図④ 発出タイプ⁸

発出タイプとは、蓮華座（方座も少数ある）に結跏趺坐して禪定印を結ぶ仏陀、もしくは菩薩の両側に放射状に複数の仏陀や神々の立像を配置する図像形式を指す。図④では、中央の坐仏から六体の仏立像が放射状に発出されるように配置されている。また、それぞれの仏立像の下には蓮華があらわされている。この図は大乗經典に説かれる「大光明の神変」、すなわち仏陀が衆生を救うために三昧に入り、大光明を発し、その光が無量の蓮華となって、それらにみな仏陀があらわれることを表現したものと推測される。

前項で示したサルナート浮彫の「舎衛成の神変（千仏化現）」（図③）の場合、蓮が増殖するイメージが基底となっており、蓮茎が次々と枝分かれする様相が示されていた。一方、ガンダーラ浮彫の発出タイプ（図④）では蓮茎はあらわされていない。この点に関して、宮治は「光が化して蓮華となった」ことを意図した造形であり、「放光の神変」が強調されていると述べる⁸。すなわち、サルナート浮彫では「水↓蓮華↓化仏」であったが、ガンダーラ浮彫では「光明↓蓮華↓化仏」となっており、光明が水の代わりに誕生・増殖の源となっている。ここにおいて、前項の最後に示した光明の特性に関する可能性を肯定できる。

・図⑤ 蓮池タイプ[※]

蓮池タイプとは、下端に蓮池をあらわし、蓮華座に坐して転法輪印を結ぶ仏陀を中心にして、その両側に多くの様々な姿の菩薩たちを配置した図像形式を指す。また、仏陀の頭上には花樹や傘蓋をもつ天人をあらわす。このタイプの代表例は、図⑤のモハマッド・ナリー出土の浮彫である。下端の蓮池に水流・魚・蓮華があらわされ、池の中央から宝石で飾られた太い茎が伸びて大蓮華が出現している。茎の両側には龍蓋をつけたナーガとナーギーが見られ、大蓮華の上には大きな仏陀が結跏趺坐している。その両側には五層にわたって椅子に腰かけた多くの菩薩たちが、主尊仏を見上げたり、讃嘆供養したり、隣の者と話したり、思惟したりしている。また、最上層の両端には先に紹介した発出タイプの仏陀が確認できる。

ところで、宮治の蓮池タイプに対する解釈には変遷が見られる。二〇一〇年段階では、氏は『法華経』『如来藏経』『華嚴経』に説かれる「大光明の神変」を用いて、図⑤を説明していた。すなわち、無量義処三昧に入った釈尊が、白毫より大光明を放って地獄から天上までの仏国土の全体を明らかにし、そこに諸仏・菩薩の姿を映し出したこと（『法華経』）、禅定に入った釈尊の威神力によって多くの蓮華が出現し、そこから化仏があらわれること（『如来藏経』）、釈尊のもとに集まった菩薩たちが、各自の誓願により出現させた大蓮華の尊に坐していること（『華嚴経』）によって、図相解説をおこな

つていた⁸⁰⁾。

しかし、二〇二一年には John C. Huntington⁸¹⁾、Paul Harrison⁸²⁾、Christian Luczanits⁸³⁾ の両氏、それから壬生泰紀⁸⁴⁾ の論考を踏まえた上で、「蓮池タイプは釈迦仏のいる娑婆世界に阿弥陀仏とその仏国土が顕現した光景を表すもので、最初期の阿弥陀仏信仰を物語る美術作例⁸⁵⁾」と、宮治は述べている。

氏が「阿弥陀仏国土の顕現」説に軌道修正した要因の一つに、〈初期無量寿経〉に説かれる阿弥陀仏の放光が関わっている。『大阿弥陀経』の終わりの方（所謂「靈山現土」⁸⁶⁾）において、釈尊が阿難に対して「阿弥陀仏と菩薩・阿羅漢たちがいる国土を見たいか」と尋ねると、阿難は大いに歓喜し長跪合掌して「ぜひ見せて下さい」と申し上げた。そして、阿難が釈尊のいう通り西方に向かって阿弥陀仏を礼拝し、頭を地につけて「南無阿弥陀三耶三仏檀」というやいなや、阿弥陀仏が大光明を放ち、それが十方の無数の仏国土に遍く行き渡り大震動が起きた。そして、阿難・菩薩・阿羅漢・神々・帝王・人々はその光明によって阿弥陀仏と菩薩・阿羅漢たちのいる国土の七宝を見ることができたと説かれている。

この場面の釈尊と阿難に比定されるのが、図⑤の上から二段目の右端において岩座に坐した仏陀、またその右下で礼拝する比丘（頭部は欠損）である（図⑤・1）。片膝を立てて合掌する阿難に対して、釈尊が右手を挙げて主尊の阿弥陀仏を示している。また、主尊仏の両側で蓮華座の上に坐したり立ったりしている人物たちは、阿弥陀仏の国土にすでにいる菩薩・阿羅漢・声聞たち、あるいはそこ

に生まれる人々をあらわしていると推測される。

「阿弥陀仏国土の顕現」説を主張する壬生によれば、図⑤に関して「釈尊の奨励を契機とし、そして阿弥陀仏の光明による神変でもつて、聴衆が娑婆世界に居ながらにしてかの仏国土の全貌を目の当たりにすることが説示されている⁸⁾」と述べ、「靈山現土」を「光明による神変」と表現している。そこで、再度「靈山現土」の一部を確認してみると、

阿難未だ起たざるに、阿弥陀仏便ち大いに光明威神を放ちて、則ち八方上下の諸の無央数の仏国に遍す。諸の無央数の諸天地、即ち皆為に大いに震動し、諸の無央数の天地、須弥山羅宝・摩訶須弥大山羅宝、諸の天地、大界・小界、其の中の諸の大泥犂・小泥犂、諸の山林・溪谷・幽冥の処、即ち皆大明にして、悉く大いに開闢す。⁸⁾

とあって、阿弥陀仏の放った「光明威神」が、大地獄・小地獄・山林・溪谷・幽冥なる場所を開いて明るく照らすと説かれている（傍線部）。この文には「神変」の語はないが、上来見てきたように原始經典・大乘經典において光明は神変または威神と捉えられており、見えないものを可視化する力用を有していた。右の文にある「光明威神」がそれに相当すると考えられる⁹⁾。壬生のいう「光明による神変」もまた、この「光明威神」を指しているといえよう。

おわりに

本章では、仏教美術の視点を導入しつつ、原始仏教と大乘仏教の光明思想を論じた。原始經典では釈尊（仏）が光明であらわされており、仏は見えないもの（眞理）を可視化することから「智慧の光」とも表象される。また、光明は瑞相・威神・神変とも捉えられている。

また、大乘經典では仏の放光が見えない場所を照らし出したり、説法の前兆に捉えられたり、衆生に対してさとりや具体的な利益を与えると説かれている。さらに、光明から多数の化仏が示現したり、あるいはそれらが説法するといった説示もある。そういった光明の様相ないし用きは、原始經典同様に瑞相・威神・神変と捉えられている。『大智度論』の場合も、光明を説法（聞法）・瑞相・神力に関連させており、その点は大乘經典と共通する。ただし、具体的な内容を見ると、光と神力（仏力）の関係や化仏の説明、光明の分類方法などにおいて独自の解釈がなされている。

一方、バールフット欄楯の蓮華意匠およびサルナート浮彫からは、水と蓮華に誕生・増殖のイメージが託されていることを確認し、それが光明にも当てはまる可能性を示した。この点については、ガンダーラ浮彫における発出タイプを用いて検証した。当該浮彫には、光明と蓮華が連動して化仏が誕生・増殖する様相があらわされ、先の可能性を証明することができた。また、蓮池タイプの浮彫に関しては、『大阿弥陀經』所説の「靈山現土」を確認した上で、光明が見えないものを顕現させる点を示した。これは、原始經典・大乘經典における光明による可視化に通底する思想といえる。

以上のように、光明には可視化・瑞相・威神・神変・說法・化仏・誕生・生成・増殖（豊饒）など、容易にカテゴライズできない多義的特性がある。いまは、あえて光の特性を固定化せずに論を進めていきたい。

註

¹ ただし、辛嶋静志『大阿弥陀経』願文訳（『教化研究』一一七、一九九七年）や同氏『大阿弥陀経』訳注（二）『佛教大学総合研究所紀要』六、一九九九年）、同氏「阿弥陀浄土の原風景」（『佛教大学総合研究所紀要』一七、二〇一〇年）、Natter Jan, “The Names of Amitābha/Amitāyus in Early Chinese Buddhist Translation(1)”, *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University*, Vol.19, 2006.によれば、言語学的知見から Amitābha（無量光）が本来の名前で、後にその名前から Amitāyus（無量寿）という別名が生じたと指摘されている。

² 近年では、田辺勝美によつて、阿弥陀仏は「ガンダーラの金箔押し釈迦牟尼立像から生まれた」と主張されている（同氏「阿弥陀仏の起源 無量光・無量寿仏はガンダーラの金箔押し仏像から生まれた」（『ヘレニズム・イスラーム考古学研究』二〇一九、二〇一九年、二三頁）。しかし、仮に氏の主張が肯定されたとしても、釈尊という仏陀が金ないし光明であらわされた思想的淵源については、さらに考究する必要がある。

³ 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）、同氏「浄土思想と異宗教の問題点―ア

ミターバと光明思想」(雲井昭善博士古稀記念会編『仏教と異宗教 雲井昭善博士古稀記念』平楽寺書店、一九八五年)、香川孝雄「阿弥陀仏信仰の起源」(『浄土宗学研究』七、一九七二年)、同氏「仏教における光明思想の展開」(『藤原弘道先生古稀記念史学仏教学論集』坤、藤原弘道先生古稀記念会、一九七三年)。

⁴ 吹田隆道編『梶山雄一著作集 第三卷 神変と仏陀観・宇宙論』(春秋社、二〇一二年)、吹田隆道編『梶山雄一著作集 第六卷 浄土の思想』(春秋社、二〇一三年)。以下、同二書をそれぞれ『梶山著作集』(二〇一二年)、『梶山著作集』(二〇一三年)と呼ぶ。

⁵ ただし、三説それぞれの中にも複数の説が含まれており、見解が一致しているわけではない。

⁶ 岩本裕『仏教説話の伝承と信仰』(開明書院、一九七八年)、五〇〜五一頁参照。

⁷ 高田修『仏像の起源』(岩波書店、一九六七年)、一三九頁参照。

⁸ 荻原雲來『荻原雲來文集』(山喜房仏書林、一九三八年)、二二三〜二三四頁、一二七頁参照。

⁹ 矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究(増訂版)』(臨川書店、一九八一年)、二九三〜三〇〇頁参照。

¹⁰ 松本文三郎『極楽浄土論(第五版)』(金港堂書籍、一九一二年)、三九〜九二頁参照。

¹¹ 藤田前掲論文、四一五頁参照。また、藤田は「円光から光明の観念が生まれたというわけではないから、光明思想の由来を円光の起源という美術史的側面だけにたどるのは思想的には問題である」とも指摘している。氏が述べる「円光」とは、岩本のいう「光背・光輪」、または高田のいう「頭光」を指していると思われる。

¹² 藤田前掲書、二六九頁参照。または藤田前掲論文、四一六頁参照。

¹³ 藤田前掲書、二八一頁参照。藤田自身の「阿弥陀」の原語に関する詳しい解釈については、同書

の二八七～三〇六頁を参照されたい。

¹⁴ 藤田前掲書、二八一頁。

¹⁵ 藤田前掲書、二八四頁参照。

¹⁶ 藤田前掲論文、四一六頁。

¹⁷ 香川前掲論文（一九七三年）、八六五頁。

¹⁸ 原始經典の現代語訳については、中村元監修『原始仏典（Ⅱ～Ⅲ）』シリーズを用いる。

¹⁹ 『相応部』一、三三七頁。

²⁰ 『相応部』一、一四六頁。

²¹ 『相応部』一、一九七頁。

²² 『相応部』一、一一頁。

²³ 『相応部』一、六七頁。

²⁴ 『相応部』二、七五頁。

²⁵ 『相応部』二、一五四頁。

²⁶ 藤田前掲論文、四一九頁参照。

²⁷ 『相応部』一、二四頁。

²⁸ 原始經典では、仏の光明が月や太陽の光よりも勝れていることを説きながら、他方、仏を月や太陽に喩えることもしばしばある。特に太陽に喩えられることが多い点や、釈尊が「太陽の親族」（日種）と呼ばれることについて、藤田は「釈尊自身は太陽崇拜（*ādīcupīṭhāna*）を斥けていたが、……原始經典における光明思想がヴェーダ聖典以来の太陽神崇拜の思想系譜をもっていることを示すもので

あろう」(藤田前掲論文、四一八頁)と述べている。

²⁹ 香川前掲論文(一九七三年)、八六九〜八七〇頁参照。

³⁰ 『増支部』三、二〇七頁。

³¹ 『増支部』三、一九三〜一九四頁。「」の補足は引用元の通り。

³² 『増支部』二、一七三〜一七四頁。

³³ 梶山雄一「神変としての浄土教」『仏教』二九、法藏館、一九九四年、二二三頁参照。

³⁴ 『妙法蓮華經』、『大正蔵』九、二頁中。

³⁵ 『妙法蓮華經』、『大正蔵』九、二頁中〜下。

³⁶ 『六十華嚴』、『大正蔵』九、三九五頁中。

³⁷ 『六十華嚴』、『大正蔵』九、六一一頁中。

³⁸ 『大正蔵』三、一一七頁中。

³⁹ 『大正蔵』一六、一七〇頁中。括弧内は引用者による補い。

⁴⁰ 『八十華嚴』、『大正蔵』一〇、三四頁下。

⁴¹ 『大正蔵』八、二一七頁中〜下。

⁴² 『六十華嚴』、『大正蔵』九、四〇八頁中。

⁴³ 『梶山著作集』(二〇一三年、一二九頁)によれば、

『華嚴經』に描かれる神変は、『大品般若經』や『法華經』の釈迦如来の神変に同種でありながら、十方世界に現れる無数の仏陀たちを釈迦仏の化身であるとはしない。それは現在十方諸仏を釈迦仏とは異なった宇宙の諸仏とする仏陀観が勢いを得てきて、その諸仏が釈迦仏と

離れた独立性を獲得したように思える。もともと、二身説を知っていた『華嚴經』においては、十方の諸仏、また釈迦牟尼仏すらもが、唯一なる法身を依り所として顕現した色身仏であることはいうまでもない。

と述べられている。

⁵¹ 『梶山著作集』(二〇二二年、二二八頁)によれば、神変の前提には「通力」があり、それについては「インドではヨーガ行者はその瞑想の実践によって種々の超能力や奇跡をあらわす力を獲得でき、と一般的に信じられていた。仏教ではそれらの超自然的な能力は「通」と総称され、五種あるいは六種の通力が数えられた」と説明されている。

⁵² 『梶山著作集』(二〇二三年)、二二二頁参照。

⁵³ 『大正蔵』二五、一一二頁上。

⁵⁴ 『大正蔵』二五、一一三頁中。

⁵⁵ 同右。

⁵⁶ 『大正蔵』二五、一一四頁上。同所では、「光明は仏の神力を以て本と為。本在の故に滅せず。譬へば龍泉のごとし。龍力の故に水竭れず。是の諸の光明、仏の心力を以ての故に、遍く十方を照らして中間に滅せず」と説明されている。

⁵⁷ 同右。

⁵⁸ 『大正蔵』二五、一一三頁上。

⁵⁹ 『大正蔵』二五、一一四頁中。

⁶⁰ 『大正蔵』二五、一一五頁下。

⁸¹ 当該箇所では、仏が舌を出す理由について「広長の舌を出だして証と為」と述べられていることから、その行為自体に教法の真实性を証明する意図があると考えられる。

⁸² 『大正蔵』二五、一一六頁上。

⁸³ 『大正蔵』二五、三九九頁中。「光明に二種有り。一には色光、二には智慧光なり」(『大正蔵』二五、一一三頁上)とある。ちなみに、光の種別については「光明に二種有り。一には火気、二には水気なり」(同、一一三頁中)といった文もある。

⁸⁴ 『大正蔵』二五、三九九頁下。

⁸⁵ 『大智度論』では、身光は三十二相の一つで「丈光相」とも「常光」とも呼ばれる(『大正蔵』二五、一一四頁下)。

⁸⁶ 『大正蔵』二五、一一三頁上。

⁸⁷ なお、他の論釈における光の分類方法については次の通り。『瑜伽師地論』は治暗光明・法光明・依身光明の三種に分ける(『大正蔵』三〇、三三〇頁上)。『華嚴經探玄記』は智光と身光の二種に分ける(『大正蔵』三三、一四六頁下)。『阿弥陀経通賛疏』では内光と外光の二種に分ける(『大正蔵』三七、三四二頁上)。

⁸⁸ 『大正蔵』三、一一七頁中。

⁸⁹ 塚本啓祥「蓮華生と蓮華座」(『印度学仏教学研究』二八(二)、一九七九年)、井上正『7・9世紀の美術 伝来と開花』(岩波書店、一九九一年)などが挙げられる。

⁹⁰ 『マハーバータ』の内容解説については、井上前掲書(二二頁)を参照した。

⁹¹ 安藤佳香「みえない世界のかたち―奇跡の誕生―」(池見澄隆編『冥頭論』法蔵館、二〇一二年)

⁸¹ 安藤前掲論文、三二二～三二四頁参照。

⁸² 満瓶（プールナガタ）、紀元前二世紀、カルカッタ・インド博物館（安藤佳香『佛教莊嚴の研究
グプタ式唐草の東伝』図版篇、中央公論美術出版、二〇〇三年、二六頁、図83）。

⁸³ 安藤前掲論文、三二二頁参照。

⁸⁴ 満瓶から生まれるガジラクシユミ、紀元前二世紀、カルカッタ・インド博物館（安藤前掲
書、二七頁、図85）。

⁸⁵ 宮治昭『インド仏教美術史論』（中央公論美術出版、二〇一〇年）、四三二頁参照。

⁸⁶ 舍衛成の神変（千仏化現）、五世紀後半、カルカッタ・インド博物館（宮治前掲書、四三三頁、図
III・68「宮治撮影」）。

⁸⁷ 図③では龍王が省略されているが、後に紹介する図⑤ではそれが形象化されている。

⁸⁸ 宮治前掲書、四三四頁。

⁸⁹ 古代インドにおける蓮華と水（蓮池）の親和性の高さについては、入澤崇「蓮華蔵世界」『印度
学仏教学研究』三六（二）、一九八八年）に詳しい。氏は『華嚴経』所説の蓮華蔵世界の由来を遺物
資料から解き明かそうと試み、その結論として「遺物資料を介すれば、蓮華蔵世界の基底に、蓮池・
蓮華に象徴される多産・豊饒を願う土俗信仰の痕跡が伺える。蓮華蔵世界では、水を法に変容して、
法の遍満する海として語っていることは云うまでもない」（同論文、九二三頁）と述べる。

⁹⁰ 宮治昭「ガンダーラにおける大乘仏教美術の様相——三尊タイプ」「発出タイプ」「楼閣タイプ」
を中心に——『密教図像』四〇、二〇一一年、三頁）。

⁹¹ Foucher, Alfred, : Le Grand Miracle du Buddha à Grāvasī, *Journal Asiatique*, 1909.

⁷⁶ 「舍衛城の神変（千仏化現）」の内容解説については、宮治前掲書（二二頁）を参照した。

⁷⁷ この辺りの研究史を整理した論考として、最近では壬生泰紀『初期無量寿経の研究』（法蔵館、二〇一一年、三二三～三八三頁）がある。

⁷⁸ 宮治前掲論文、四頁。

⁷⁹ 発出タイプについては宮治前掲論文（七～八頁）を、蓮池タイプについては同氏「美術から見たガンダーラの阿弥陀仏信仰」（『東方』三七、二〇二二年、八一頁および八七～八八頁）を参照する。別の論考を参照する際は、その都度註で示す。

⁸⁰ 発出タイプ、三～四世紀、ペシャーワル博物館（栗田功編著『古代佛教美術叢刊 ガンダーラ美術Ⅰ 仏伝（初版）』（二玄社、一九八八年、一九四頁、図392）。

⁸¹ 宮治昭『華嚴経』の美術—インド・ガンダーラを中心に—（藤丸要編（龍谷大学仏教学叢書⑤）『華嚴—無礙なる世界を生きる—』自照社、二〇一六年）、五五頁参照。

⁸² 蓮池タイプ、三～四世紀、ラホール博物館（東京国立博物館編『パキスタン・ガンダーラ彫刻展 日本・パキスタン国交樹立50周年記念』NHK/NHKプロモーション、二〇〇二年、三〇頁、図14）。

⁸³ 宮治前掲書、四四〇～四四二頁。ただし、同氏前掲論文（二〇一六年、七一頁参照）においては、蓮池タイプが釈尊ではなく「阿弥陀仏の放光の神変」をあらわした可能性の高いことを指摘している。

⁸⁴ Huntington, John C.: *A Gandhāran Image of Amītyus' Sukhāvati*, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Vol.40, 1980.

⁸⁵ Harrison, Paul and Christian Luczanits, : New Light on (and from) the Muhammad Nari Stele. In 2011 nendo dai ikka kokusai shingijumu purosishungus: Todokyo ni kansuru tokubetsu kokusai shingijumu 二〇一一年度第二回 国際シンポジウムプロシーディングス・浄土教に関する特別国際シンポジウム, BARC International Symposium Series 1: Special International Symposium on Pure Land Buddhism, Kyoto: Ryukoku University Research Center for Buddhist Cultures in Asia, 2012. (和訳: 上枝じづみ・尾白悠紀・吉岡慈文訳、宮治昭・福山泰子監修「モハマッド・ナリー浮彫に関する新解釈」)。

⁸⁶ 壬生前掲書。

⁸⁷ 宮治前掲論文(二〇二二年)、一七頁。

⁸⁸ 『浄真全』一、一九二〜一九三頁。

⁸⁹ 壬生前掲書、三七二〜三七三頁。氏は、当初の宮治の見解を「大乘的仏陀の神変」説と名づけ、それを否定した。その主な理由は、岩座に坐す仏(図⑤・1)が図像学的に釈尊である可能性が高く、その場合「右端の歴史上の釈尊が中央の釈迦仏を紹介しているという構図になつてしまい、違和感が残る」といった点である(同書、三六八頁参照)。したがって、論点は主尊仏が釈尊か阿弥陀仏かであるため、「大光明の神変」自体を否定しているわけではない。

⁹⁰ 『浄真全』一、一九三頁。

⁹¹ ただし、梶山は『大阿弥陀経』所説の「靈山現土」を「神変」と呼ぶことに躊躇し、それを「功德」の描写と解している。その理由として、①光明を放つ仏が阿弥陀仏であつて、初期大乘經典におけるように釈尊や第十地の菩薩ではないこと、②初期大乘經典においては仏・菩薩は三昧に入り、それから起ってから放光し神変をおこなうが、『大阿弥陀経』では弥陀の三昧が省略されていることを

挙げている。そして、『大阿弥陀経』が『大品般若経』や『華嚴経』の神変を受け継いだのではなくて、逆に、後二経が『大阿弥陀経』の仏の功德を神変に取り入れたと見るべきであろう」と結論している『梶山著作集』(二〇一三年)、一二七頁参照)。「大阿弥陀経」所説の「靈山現土」が、「神変」なのか「功德」なのか、いずれにせよ光明による可視化という用きが確認されることが、本研究において重要な点と筆者は考える。

第二章

浄土經典の光明思想

第二章 浄土經典の光明思想

はじめに

本章では、『大阿弥陀經』『無量寿經』『觀經』を用いて、浄土經典における光明思想の特徴について論じる。ここで明らかにしたい点は、前章で指摘した光明の多義的特性が浄土經典の上にどのようなあらわれているかである。

『大阿弥陀經』については、まず阿弥陀仏の「頂中の光明」について触れた後に、光明と智慧・威神・寿命との関係について考察する。つづいて、見光の利益の種類を整理し、最後に「光明名」の解釈をめぐって光明と名号の関係について検討する。

『無量寿經』に関しては、浄土の莊嚴相に関する光、光明と威神の関係、「靈山現土」を取り上げる。その際に、『大阿弥陀經』と比較することによって、『無量寿經』の特徴を浮き彫りにする。また、光の奇瑞相と「華光出仏」の文に注目して、光明と説法の関係についても考察する。

『觀經』の光明思想に関しては、その特徴を「光の變化性」「光の説法」「光中の化仏」の三つにグループ分けして説明する。ここでは、『無量寿經』と比較しながら論を進める。

なお、『阿弥陀經』（以下『小經』）も浄土三部經のうちの一つではあるが、經説の分量が少ない上に、光明に関連する文もそれ程多くない。そのため、他經を論じる中で補足程度に取り上げる。

第二節 『大阿弥陀經』の光明思想

第一項 頂中の光明・智慧・威神・壽命

『大阿弥陀經』の光明思想を論じるに当たって、まず触れておきたい点は、同經において「頂中の光明」（あるいは「頂中の光明」）が光の代表になっていることである。例えば、阿弥陀仏の光明の最勝性を説く一段では、

仏言はく、「阿弥陀仏の光明は最尊第一にして比び無し。諸仏の光明の皆及ばざる所なり。八方上下の無央数の諸仏の中に、仏の頂中の光明七丈を照らす有り、仏の頂中の光明一里を照らす有り、……仏の頂中の光明二百萬仏国を照らす有り」と。仏言はく、「諸の八方上下の無央数の仏の頂中の光明の焰照する所皆是くのごとし。阿弥陀仏の頂中の光明の焰照する所千萬仏国なり。諸仏の光明の照らす所に近遠有るは何んとなれば、本其れ前世宿命に、道を求めて菩薩為りし時、所願の功德各自ら大小有り、其れ然して後に至りて作仏せむ時、各自ら之を得たり。是の故に光明をして轉た同等ならざらしむ。諸仏の威神同等なるのみ。自在に意の所欲のごとく作為して、予め計らず。阿弥陀仏の光明の照らす所最大なり。諸仏の光明皆及ぶことあたはざる所なり」と。

一

と述べられている。ここでは、諸仏の「頂中の光明」の照らす範囲と弥陀のそれとが比較され、結局

のところ後者が最大といわれる⁹⁰。右の文以外にも「諸の菩薩・阿羅漢の頂中に、皆悉く自ら光明有りて照らす所大小有り⁹¹」とあって、仏だけでなく菩薩や阿羅漢の場合も「頂中の光明」が比較対象とされている。「頂中の光明」を多用する点は『平等覺經』にも確認できるため（厳密には「頂」の字が「頂」となる）、これは〈初期無量壽經〉の特徴といえる⁹²。ちなみに、林和彦はアフガニスタン内の諸地域で見られる壁画や仏像に「頂中の光明」を思わせる意匠が確認できることから、北西インドと『大阿弥陀經』の関連を指摘している⁹³。この点は、先述した阿弥陀仏の起源における「外来起源説」にも係わっている（第一章第一節第一項参照）。

さて、『大阿弥陀經』では光明が智慧の同義語として用いられている。同經の第二十三願には「某作仏せしめむ時、我が国中の諸の菩薩・阿羅漢をして、皆智慧勇猛にして、頂中に皆光明有らしめむ⁹⁴」と誓われ、菩薩・阿羅漢の「智慧勇猛」なることが「頂中の光明」で表徴されている。また、勢至（摩訶那鉢）菩薩についても「光明・智慧最も第一なり。頂中の光明は各他方千須弥山の仏国の中を焰照して、常に大明なり⁹⁵」と述べられ、光明（頂中の光明）と智慧が並記されている。

その一方で、光明は威神とも捉えられている。すなわち、「光明威神⁹⁶」や「阿弥陀仏の国の放てる光明に威神ありて……⁹⁷」とあって、光明と威神が並記されている。ただし、「仏は阿弥陀仏の寿命の甚長、威神の尊大、智慧光明の巍巍として快善なることを説きたまふこと乃ち独り是くのごときや⁹⁸」とあって、「威神」と「智慧光明」が区分される場合もある。したがって、威神は智慧ほど光明

と近い関係にはなっていないといえる。

ところで、『大阿弥陀經』では弥陀の寿命極長は説かれるが、寿命無量は説かれない。また、阿弥陀仏が般涅槃（般泥洹）するとも述べられている²⁸。つまり、光明は無量であるのに対して寿命は有限である。しかし、同經において寿命が輕視されているかという点、そういうわけでもない。以下の文では寿命極長の意義が述べられている。

阿弥陀仏の光明は明らかなること極まり有ること無し。却後無數劫の無數劫、重ねて復た無數劫の無數劫、無央数にも終に當に冥すべき時有ること無く、国土及び諸天も終に壊敗する時無し。所以は何ん。阿弥陀仏は寿命極めて長く、国土も甚だ好し。故に能く爾のみ。²⁹

ここでは、弥陀の光明が限りなく輝き続ける理由として、寿命の極長と国土の甚好とが挙げられている。すなわち、寿命極長は光明無量の根拠の一つに位置付けられている。ただし、別の見方をすれば「寿命極長は光明無量を説明するための阿弥陀仏の副次的性格³⁰」ともいえる。いずれにせよ、『大阿弥陀經』では寿命よりも光明に重点が置かれていることは間違いない。

第二項 見光の利益

『大阿弥陀經』には、

諸の泥犂・禽獸・辟荔、考掠勤苦の処に在りて、阿弥陀仏の光明の至れるを見たてまつれば、皆休止し復治せずして死して後に憂苦を解脱することを得ざる者莫し。¹⁵

とあるように、見光によって憂苦から解脱すると説かれている。しかし一方で、解脱以外にも様々な見光の利益が確認できる。本項ではその利益を整理する。

解脱以外の見光の利益は、①慈心・歡喜、②作善、③見仏国土、④奇蹟的利益の四つに大別できる。以下、それぞれ例文を挙げながら説明する。

①慈心・歡喜とは、具体的に次のような文を指す。

(a) 諸有の人民・蜎飛蠕動の類、阿弥陀仏の光明を見ざることを莫し。見たてまつれば慈心をもつて歡喜せざるは莫し。¹⁶

(b) 阿弥陀仏の国の放てる光明に威神ありて、以て諸の無央数の天・人民及び蜎飛蠕動の類、皆悉く阿弥陀仏の光明を見たてまつるに、慈心をもつて歡喜せざる者莫し。¹⁷

右の(a)と(b)両方に、見光によって慈心と歡喜が得られると述べられている。なお、(a)の直後には「世間諸有の姪洙・瞋怒・愚痴の者、阿弥陀仏の光明を見たてまつりて善を作さざるは莫し」と続くため、①は作善と関連している。また、(b)の前後には見仏国土や奇蹟的利益、作善が説かれる。したがって、①④は別々なものではなく複合性を帯びている。

②作善とは、第二十四願の「諸天・人民・蜎飛蠕動の類、我が光明を見て慈心をもつて善を作さざ

る者莫く、皆我が国に來生せしめむ」の文を指す。ここでは、見光によって慈心を起こし善を作すと述べられる。『大阿弥陀經』には弥陀の光明自体が「極善にして善の中の明好なり」と説かれることから、その善なる光明の用きによって衆生は作善せしめられると考えられる。

③見仏国土は「靈山現土」に確認できる（第一章第三節第二項参照）。

阿難未だ起たざるに、阿弥陀仏便ち大いに光明威神を放ちて、則ち八方上下の諸の無央数の仏国に遍す。諸の無央数の諸天地、即ち皆為に大いに震動し、諸の無央数の天地、須弥山羅宝・摩訶須弥大山羅宝、諸の天地、大界・小界、其の中の諸の大泥犁・小泥犁、諸の山林・溪谷・幽冥の処、即ち皆大明にして、悉く大いに開闢す。即ち時に阿難、諸の菩薩・阿羅漢等、諸天・帝王・人民、悉く皆阿弥陀仏及び諸の菩薩・阿羅漢の国土の七宝を見已はりて、心大いに歡喜し踊躍し
し……」²⁸

すなわち、阿弥陀仏から放たれた「光明威神」は諸仏の国々に遍し、震動を起こし、あらゆる物や場所を見えるようにする。そして、阿難を含む衆会の者たちは弥陀と菩薩・阿羅漢たちのいる国土を見えるという。

ただし、『大阿弥陀經』では必ずしも見光＝見仏となっていない。中輩段では「復た阿弥陀仏を見たてまつることを得ることあたはず。但だ其の光明を見たてまつりて、心に自ら悔責し踊躍して喜ぶのみ」とある。ここでは見仏と見光とが区別され、両者に優劣関係が付けられている。この点に關

して、大田利生は「無量寿經」としては、例外的なもの」、または經典前半における光明の説明と矛盾する点から「經典成立の問題も考慮されるべきであろう」と述べている⁸³。

④奇蹟的利益とは、先の③の後に続く以下の文を指す。

諸有の盲者は即ち皆視ることを得、諸有の聾者は即ち皆聴くことを得、諸有の喑者は即ち皆能く語り、諸有の跛者は即ち申ぶることを得、諸の跛癱瘓者は即ち皆走り行き、諸有の病者は即ち皆愈えて起ち、諸の疴者即ち皆強健に、諸の愚痴者は即ち更に黠慧に、諸有の淫者は皆是れ梵行し、諸の瞋怒者は悉く皆慈心をもつて善を作し、諸有の毒を被る者は毒皆行らず……⁸⁴

前半部分には身体障がい者や病者が弥陀の光明を見ることによって、当該部位や病気を回復させると述べられている。後半部分には愚痴の者が智慧を得るとか、淫者が梵行をするとか、瞋怒者が慈心を起こして作善するとか、毒を得た者が解毒されるといったことが説かれている。〈後期無量寿經〉には当該文がないことから、右は〈初期無量寿經〉独特の表現である。

このような非現実的な利益に関しては、学者によって評価が分かれている。池本重臣は「仏教の利益として説くことは正しくない」と述べ、色井秀謙は「このような思想が仏教思想の内部にも平行して隠顕することを素直に認めるべき」といい、大田は「当時の一般民衆のこころを浄土教に向けるためであったというべきであろう」と述べている⁸⁵。いずれにせよ、大乘仏教あるいは浄土仏教における光明思想の世俗的な展開と捉えたい⁸⁶。

第三項 「光明名」の解釈

『大阿弥陀經』には阿弥陀仏の光明が極善であると称讃する中で、次のような一段がある。

……阿弥陀仏の光明の名は八方上下無窮無極無央数の諸仏の国に聞かしたまふ。諸天・人民聞知せざることを莫し。聞知せむ者度脱せざるは莫し」と。仏言はく、「独り我のみ阿弥陀仏の光明を称讃するにあらず。八方上下無央数の仏・辟支仏・菩薩・阿羅漢の称讃する所、皆是くのごとし」と。仏言はく、「其れ人民、善男子・善女人有りて、阿弥陀仏の声を聞きて光明を称讃して、阿彌陀仏国に往生して、衆の菩薩・阿羅漢の為に尊敬せらるることを得べし。……」

傍線部では「光明の名」（漢文では「光明名」と記されており、これについての解釈が大きく二説に分かれている。第一説では「光明名」を「光明と名号」と解する。この説は池本・大田によって支持されており、光明の徳と名号の徳とが不離として、両者に内面的関係があると指摘されている。

第二説は「光明名」を「光明に関する名声」と解する。これは色井によつて主張され、後に続く「阿弥陀仏の声を聞きて」の「声」に注目し、「名」と「声」を合して「名声」とする。

筆者は、当該文に限定するならば第二説が穏当と考える。なぜなら、後に「光明を称讃して」とか「光明の好ましきを称讃して」とあつて、文脈上「阿弥陀仏の光明を称讃する声」と理解する方が自

然だからである。しかし、『大阿弥陀經』の思想全体を見た場合、光明と名号が非常に近い関係にあることは否定できない。そのことは、法藏菩薩が世自在王仏（楼夷亘羅仏）に対して自らの誓願を表白する部分によくあらわれている。

仏に白して言はく、「我仏を求めむと欲して菩薩道を為さむ。我後に作仏せしめむ時、八方上下の諸の無央数の仏の中に於いて最尊智慧勇猛にして、頭中の光明は仏の光明のごとく焰照する所極まり無く、所居の国土は自然の七宝極めて自ら軟好ならむ。我後に作仏せしめむ時、名字を教授して、皆八方上下の無央数の仏国に聞こえて、我が名字を聞知せざる者莫からむ。……」³⁰

右では、「頭中の光明」を仏（世自在王仏か）の光明のごとく光り輝かせようと誓う文と、「名字」を広く諸仏国に聞知させようと誓う文とが並置されている。ここから、光明と名号が同列関係にあることが窺える。

また、前項において見光の利益の一つに慈心・歓喜を挙げたが、聞名の場合にも同じ利益が説かれる。すなわち、第四願には名字を聞いた者が「慈心をもつて歓喜し踊躍」すると誓われている³¹。つまり、見光と聞名が利益面で一致している³²。

以上のように、「光明名」の解釈については、当該文に限定すれば「阿弥陀仏の光明を称讃する声」と解すべきであるが、一方『大阿弥陀經』全体の思想からすれば、光明と名号は利益面において同義となるといえよう。

なお、親鸞の『教行証文類』『真仏土文類』では本項で取り上げた「光明名」の文が引かれ、「光明と名（ミナ）とは」と読まれている。これについては第四章第一節第一項で論じる。

第二節 『無量寿経』の光明思想

第一項 清浄・威神・利益

本項では『大阿弥陀経』と比較しながら、『無量寿経』の光明思想の特徴について論じる。

『大阿弥陀経』に比べると、『無量寿経』では浄土の莊嚴相を光であらわす文が増加する。例えば、七宝の「光赫焜耀」なる相や宝樹の「光耀」なる相、蓮華の「雑色光茂」なる相などが説かれる⁸³⁾。

そもそも、第二十七願に浄土の人天や一切万物が「嚴浄光麗」となることが誓われているため⁸⁴⁾、莊嚴相に関する光の用例の増加はそれに連動したものと見える。

また、『無量寿経』では十二光（無量光・無辺光・無碍光・無对光・焰王光・清浄光・歓喜光・智慧光・不断光・難思光・無称光・超日月光）を始めとして、光明に対して多くの特性（徳性）が付加される。その中でも比較的「清浄」（清浄光）が強調される。先述したように第二十七願には「嚴浄光麗」という言葉があり、五徳瑞現の箇所では积尊の状態が「姿色清浄にして光顔巍巍⁸⁵⁾」と表現

される。さらに、浄土の菩薩の「慧光は明浄にして日月に超踰^き」すると述べられる。一方『大阿弥陀經』にも「阿弥陀仏の光明は清潔にして、瑕穢無く欠減無し^き」という文があるが、光明と清浄を直接結び付ける文は『無量寿經』ほど多くない。

清浄の語は主に阿弥陀仏（法藏菩薩）の行または仏土に対して用いられる。「時に法藏比丘、二百一十億の諸仏の妙土の清浄の行を摂取す^き」とか「設ひ我仏を得たらむ、国土清浄にして……^き」（第三十一願）とか「清浄に莊嚴して十方一切の世界に超踰せり^き」といった文がその例である。したがって、光明の清浄性は阿弥陀仏の清浄行とそれによって成就した仏土を根源にしていると考えられる。また『無量寿經』では、光明は威神と並記されることが多い。弥陀の最勝性が説かれる箇所では「無量寿仏の威神光明は、最尊第一なり^き」といわれ、「讚仏偈」には「光顔巍巍として威神極まり無し^き」とか「光明の威相^き」といった表現がある。さらに、観音・勢至菩薩の有する身光が「威神の光明^き」ともいわれる。光明と威神が並記される例は『大阿弥陀經』にも確認できたが、用例の多さから判断するに、『無量寿經』の方が両者の関係がより密接になっている。

大田は『無量寿經』所説の威神について、「慈悲が智慧から展開されるように、同じく智慧からの展開としての威神と考えてよいかいさか疑問に思う」といい、さらに「智慧から慈悲の方向に展開する阿弥陀仏の光明のはたらき全体をあらわすことばと考えることはできないであろうか」と述べている⁴⁰。その論旨は必ずしも明快ではないが、威神を智慧からの展開相と限定するのではなく、智慧

をも含んだ阿弥陀仏の用き全体と大田は解釈したのであろう。

氏の意見は、親鸞の光明思想を考察する上で示唆に富む。もし威神にそのような意味があるのならば、威神と密接な関係にある光明もまた阿弥陀仏の用き全体と解釈できるからである。とはいえ、『無量寿経』の中で威神ないし光明が、阿弥陀仏の用き全体と述べられている箇所はない。そのため、大田の意見は論証できない。

そこで筆者が注目したいのは、浄土の道場樹について説いた以下の文である。

阿難、若し彼の国の人天、此の樹を見る者は、三法忍を得。一には音響忍、二には柔順忍、三には無生法忍なり。此皆無量寿仏の威神力の故に、本願力の故に、満足願の故に、明了願の故に、堅固願の故に、究竟願の故なり。^あ

傍線部を見ると、威神力と本願力（ここという本願は第十八願のみを指しているわけではない）が並置されている。この文だけでは威神と本願が同義とまではいえないが、両者が少なくとも同列関係にあることを確認できる。この点は本研究において重要である。なぜなら、親鸞は威神力を本願力と見なし、その上で光明と名号を同義と捉えるからである。これについては第四章第一節第一項で論じる。

最後に、『無量寿経』と『大阿弥陀経』を利益面で比較するために、「靈山現土」の所説を確認しておきたい。

即時に無量寿仏に大光明を放ちて普く一切諸仏の世界を照らしたまふ。金剛圀山、須弥山王、大小の諸山、一切の所有皆同じく一色なり。譬へば劫水の世界に弥満するに、其の中の万物沈没して現ぜず、混漾浩汗として唯だ大水のみを見るがごとし。彼の仏の光明も亦た復た是くのごとし。声聞・菩薩の一切の光明、皆悉く隠蔽して唯だ仏の光の明曜顕赫なるを見る。爾の時阿難即ち無量寿仏を見たてまつるに、威徳巍巍として、須弥山王の高くして一切の諸の世界の上に出づるがごとし。相好の光明照曜せざるは靡し。此の会の四衆一時に悉く見たてまつり、彼の此の土を見たてまつることも亦た復た是くのごとし。^あ

要約すると、阿弥陀仏が大光明を放つてあらゆる諸仏の国々を照らす。万物が等しく金色に輝き、洪水で世界中が満たされるように、すべてが弥陀の光明によつて覆い隠される。阿難および靈鷲山に集会した四衆は、阿弥陀仏の須弥山のような氣高い姿と相好から光明を放つ姿を見ることができ、また浄土からもこちらの世界を見ていたとされる。

この説示からは、『大阿弥陀經』と同様に、光による可視化の用きを読み取ることができる。ただし、『大阿弥陀經』では奇蹟的利益が説かれていたが、『無量寿經』ではそれがなくなっている。この点では、光の利益は簡略化されたといえよう。

なお、『無量寿經』に説かれる光明の利益を示したものととして、他には「重誓偈」における「神力大光を演べて、普く無際土を照らし、三垢の冥を消滅して、広く衆の厄難を済はむ、彼の智慧の眼を

開きて、此の昏盲の闇を滅し、諸の惡道を閉塞して、善趣の門を通達せむ」の偈文や、「往觀偈」における「慧日、世間を照らして、生死の雲を消除したまふ」の偈文がある。光明が智慧と捉えられた上で、煩惱の闇冥を滅する点は曇鸞の光明思想へと繋がることになる。この点については第三章第一節第一項で論じる。

第二項 光明と說法

本項では、『無量寿經』に說かれる奇瑞相および浄土の莊嚴相に関する説示を通して、光明と說法が密接に結び付いている点を指摘する。

『無量寿經』初頭では、靈鷲山に集會した諸菩薩の八相示現が說かれる中で、光の奇瑞相に言及される⁹⁰。そのうち、出胎時には「光明は顕曜にして普く十方を照らし、無量の仏土は六種に震動す⁹¹」といわれ、また成道時の法音を世間に広める場面では「光明は普く無量の仏土を照らし、一切世界は六種に震動す⁹²」と說かれる。このように、說法すべき人物（当面は菩薩であるが釈尊を示唆していると考えられる）の誕生時と実際の說法時に光明の奇瑞相が発生している。この点は原始經典・大乘經典と共通する。

また、釈尊は『無量寿經』の經説を説く前に五徳瑞現をあらわす。そこでは「光顔巍巍」「威神光

光」なる奇瑞相が示される³³⁾。さらに、経説終了時には六種震動・光明・音楽・散華の奇瑞相があらわれる³⁴⁾。経説前ではなく経説後の光明は、教えの内容が殊特なることをあらわすためと考えられる。あるいは『大智度論』では、光明に教法の真实性を証明する役割が与えられていたが（第一章第二節第二項参照）、その意にも解釈できる。

他方、浄土の莊嚴相に關説する中にも光明と説法の結び付きが確認できる。すなわち、浄土における道場樹の様相が語られる箇所では、

微風徐く動きて諸の枝葉を吹くに無量の妙法の音声を演出す。其の声流布して諸仏の国に遍す。

其の音を聞く者は深法忍を得て不退転に住し、仏道を成ずるに至るまで耳根清徹にして苦患に遭はず。目に其の色を覩、耳に其の音を聞き、鼻に其の香を知り、舌に其の味を嘗め、身に其の光を触れ、心に法を以て縁ずるに、一切皆甚深の法忍を得て不退転に住し……³⁵⁾

といわれる。ここでは、浄土に往生した者が道場樹から発せられる妙法を聴覚・視覚・嗅覚・味覚・触覚または心によって感受すると説かれている。そのうち、触覚については「身に其の光を触れ」（傍線部）と表現されていることから、光は妙法を指していると考えられる。このような思想が顕著に見られるのが「華光出仏」の文である。

又た衆宝の蓮華世界に周満し、一一の宝華に百千億の葉あり。其の華の光明に無量の色あり。青色に青光、白色に白光あり。玄・黄・朱・紫の光色も亦た然なり。暉曜煥爛として日月よりも明

曜なり。一一の華の中より三十六百千億の光を出だし、一一の光の中より三十六百千億の仏を出だす。身色紫金にして相好殊特なり。一一の諸仏又た百千の光明を放ちて、普く十方の為に微妙の法を説きたまひ、是くのごとき諸仏、各各無量の衆生を仏の正道に安立せしめたまふ。⁸²

すなわち、浄土の蓮華の花びらから無數の色の光が放たれ、それが青・白・黒・黄・赤・紫色に光り輝く。そして、光の中から無數の仏が出てきて、その諸仏がまたそれぞれ光を放って十方世界の無量の衆生のために微妙の法を説いて仏道に導くとされる。ここでは、蓮華・光明・諸仏・説法が有機的に連関している⁸³。同様の文は『大品般若経』や『華嚴経』にも確認できた（第一章第二節第一項参照）。ここに大乘經典との共通点を見出せる。ちなみに、『小経』にも「池の中の蓮華は、大きき車輪のごとし。青色には青光、黄色には黄光、赤色には赤光、白色には白光ありて、微妙香潔なり⁸⁴」といった文があるが、諸仏や説法には言及されていない。

以上、『無量寿経』所説の奇瑞相および浄土の莊嚴相から、光明と説法が結び付いている点を指摘した。

第三項 触光・遇光・見光・聞光

前項において浄土の道場樹に關説した際に、光明は触覺によって受容されると述べた。一方、『無

量寿經』には光を感受する方法として「遇光」「見光」「聞光」といったものも確認できる。本項では、当該文の間で起きている動詞のユレについて考察する。

第三十三願（触光柔軟の願）には、「我が光明を蒙りて其の身に触れむ者、身心柔軟にして天に超過せむ」と説かれている。ここでは光に「触れる」といわれているが、成就文の場合になると別の仕方では表現される。すなわち、

其れ衆生有りて、斯の光に遇ふ者は、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍して善心生ず。若し三塗の勤苦の処に在りて、此の光明を見れば、皆休息を得て復た苦悩無し。㊦

と説かれ、「遇う」「見る」といった動詞が使われている。ちなみに『大阿弥陀經』には「見光」はあがるが「触光」や「遇光」という表現はない。㊧

また、『無量寿經』では光が聞く対象としても捉えられている。阿弥陀仏の光明の最勝性を説く中に次のような一段がある。

無量寿仏の光明は顕赫にして、十方諸仏の国土を照耀するに、聞こえざるは莫し。但だ我のみ今其の光明を称するにあらず。一切の諸仏・声聞・縁覚・諸の菩薩衆、咸く共に歎譽すること、亦た復た是くのごとし。若し衆生有りて、其の光明の威神功德を聞きて、日夜に称説して心を至して断ぜざれば、意の所願に随ひて其の国に生ずることを得て……㊨

傍線部を見ると、「聞こえざるは莫し」とあることから光明が「聞きもの」と解され、同時に「歎

譽」「称説」されていることから「称讃されるもの」とも捉えられている。したがって、光明は称讃されることによって、あらゆる諸仏の国々に聞こえることになる。これは『大阿弥陀經』所説の「光明名」を「阿弥陀仏の光明を称讃する声」と（筆者が）解した点とも重なる（本章第一節第三項参照）。

さて、それでは「触」「見」「遇」「聞」とあつて、光に対する動詞が一つに定まらないのはなぜか。おそらく、ここには対機説法が関わっていると推測できる。というのも、前項で指摘したように、光明と説法は結び付いていたからである。すなわち、光明を感受する動詞が複数あることは、説法の受け取り方が衆生によつてまちまちであることを意味する。それはまた説法の形態が多様に変化するということでもある。つまり、動詞のユレは仏の説法の仕方が衆生それぞれに応じて変化することを示しているのであろう。

その証左として挙げられるのが、前項で引用した「華光出仏」の文である。当該文では、光明に無量の色があつて、光の中から無量の諸仏が示現して衆生を正道に導くと説かれていた。多色の光や多数の仏は、衆生に応じて説法の形態が多様に変化することを表現していると考えられる。

第三節 『觀經』の光明思想

第一項 光の變化性

『觀經』所説の光明について有名なものは、「光明遍照十方世界念仏衆生攝取不捨」²²の文に示される「攝取の光明」である。この文は善導・法然によって本願あるいは称名念仏と関連付けられ、もちろん親鸞にとつても重要視されている。しかし、『觀經』では分量面において觀想念仏が中心に説かれるため、光の用例もまた觀想の対象、つまり阿弥陀仏・浄土の莊嚴相を説く箇所に見られる。

そこで本節では、定善または散善に確認できる光の用例を「光の變化性」「光の説法」「光中の化仏」にグループ分けして論を進める。本項では「光の變化性」について確認し、残りの二つについては次項以降に論じる。なお、それぞれの項では『無量寿經』の光明思想との比較もおこなう。

まず「光の變化性」とは、光明がある莊嚴相に變化して様々な活動をなすことを指す。以下、三文を例示する。

① 一一の宝珠に八万四千の光有り。一一の光八万四千の異種の金色を作す。一一の金色其の宝土に遍し、處處に變化して、各異相を作す。或いは金剛の台と為り、或いは真珠の網と作り、或いは雜華雲と作り、十方面に於いて、意に随ひて變現して仏事を施作す。²³（華座觀）

②大光明有り、化して幢幡・無量宝蓋と成る。是の宝蓋の中に三千大千世界の一切の仏事を映現す。十方の仏国も亦た中に於いて現ず。⁸⁾ (宝樹觀)

③其の光、化して百宝色の鳥と為る、和鳴哀雅にして、常に仏を念じ法を念じ僧を念ずることを讃ず。⁹⁾ (宝池觀)

①では、宝珠から放たれた金色光が浄土に遍満して、金台・真珠網・雜華雲など自由自在に変化して仏事をなすと説かれている。『無量寿經』の場合「華光出仏」のように光から諸仏が出現するという文はあつたが、光が莊嚴相に変化するという思想は見られなかった。かかる点は両經の相違点といえる。なお、光が仏事をなすという思想は曇鸞の『論註』にも確認できる（詳しくは第三章第一節第二・三項で論じる）。

②では、宝樹の果実から大光明が放たれ、それが幢幡・宝蓋に変化して一切の仏事や諸仏の国土を映し出すとされる。ここでは、光がプロジェクターあるいはスクリーンのような役割を果たしている。同様の例は、釈尊が韋提希のために諸仏の国土を見せる場面（光台現國）にも確認できる。すなわち、釈尊の眉間から放たれた光が金台となり、その中に諸仏の国土が映し出されるという¹⁰⁾。『無量寿經』所説の「靈山現土」にも光が可視化の用きをなしていたが、『觀經』の場合は光が一旦莊嚴

相に変化して、それから可視化の用きをする。

③では、如意宝珠より放たれた光が百宝色の鳥に変化して、その鳴き声は仏法僧の三宝を念じることを称讃すると説かれている。ちなみに、『小経』にも浄土の鳥の鳴き声が五根・五力・七菩提分・八聖道分の法音になり、それを聞いた者が三宝を念じると説かれている⁸⁰。ここには光への言及はないが、浄土の鳥の鳴き声が説法になるという点で『観経』と共通している。

『無量寿経』の場合は目的語（光）に対する動詞が変化することで、光の多様性が示されていた。一方『観経』では光そのものが変化している。両経の説示方法は異なっているが、どちらにも光の多様性があらわれている。

第二項 光の説法

本章第二節第二項では、『無量寿経』において光明と説法が結び付いている点を指摘した。一方、『観経』にも同類の思想が確認できる。以下、二文を例示する。

①八種の清風、光明より出でて、此の樂器を鼓つに、苦・空・無常・無我の音を演説す。⁸¹（水想観）

②此の想成ずる時、行者当に水流・光明、及び諸の宝樹・鳧・雁・鴛鴦の皆妙法を説くを聞くべし。⁷⁰（像想観）

まず①では、清らかな風が光明から発生し、その風が樂器を鼓つと、苦・空・無常・無我の法音が鳴ると説かれる。ここでは、直接的に法音を演説しているのは樂器だが、その発生源は光明である。②では、水流・光明・宝樹・様々な鳥たちが妙法を説くといわれている。この文では、光明が説法する莊嚴相の一つとして挙げられている。

また、光明と説法の関連は、九品往生の箇所にも確認できる。すなわち、上品上生者は往生後に光明の宝林が説く妙法を聞くとされ⁷¹、中品上生者の命終時には阿弥陀仏と聖衆が光明を放ち、苦・空・無常・無我を演説すると説かれている⁷²。

『無量寿經』と比較するに、『觀經』の方が光明がどのように説法するのか、説法の内容は何なのかが明確である。

第三項 光中の化仏

つづいて「光中の化仏」が示される例は、以下の二文である。

①彼の仏の円光は百億の三千大千世界のごとし。円光の中に於いて、百万億那由他恒河沙の化仏有す。一一の化仏に亦た衆多無数の化菩薩有りて、以て侍者と為り。²⁴（真身観）

②次に復た当に觀世音菩薩を觀じたてまつるべし。……其の円光の中に五百の化仏有して、釈迦牟尼仏のごとし。一一の化仏に五百の化菩薩と無量の諸天有りて、以て侍者と為り。……觀世音菩薩の面は、閻浮檀金色のごとし。眉間の毫相に七宝の色を備へ八万四千種の光明を流出す。一一の光明に無量無数百千の化仏有す。一一の化仏に無数の化菩薩ありて、以て侍者と為り。變現自在にして十方世界に満てり。²⁵（觀音観）

①では、阿弥陀仏が有する円光の中に無数の化仏・化菩薩が存在すると述べられる。光の中に無数の仏身の存在を見る思想は、大乘經典や『無量寿經』にも確認できた。

②では、觀音菩薩の円光の中に化仏・化菩薩・諸天が存在すると説かれ、また眉間にある毫相の光の中にも化仏・化菩薩がいると説かれる。特に毫光の化仏については「變現自在にして十方世界に満てり」と述べられており、その衆生済度の自由度の高さが確認できる。

おわりに

『大阿弥陀經』『無量壽經』『觀經』を用いて、浄土經典における光明思想の特徴について論じた。『大阿弥陀經』に関しては、「頂中の光明」が多用されている点、光明が智慧・威神と同じ意味で用いられている点（ただし、威神に関しては例外もある）、寿命極長が光明無量の根拠とされている点を確認した。また、見光の利益については、解脱以外に①慈心・歡喜、②作善、③見仏国土、④奇蹟的利益の四つを示した。阿弥陀仏の「光明名」の解釈に関しては、当該文に限って「阿弥陀仏の光明を称讃する声」説を採った。ただし、『大阿弥陀經』全体としては光明と名号が利益面で同義になると結論した。

『無量壽經』の光明思想については、『大阿弥陀經』に比して、浄土の莊嚴相に関する光の用例が増加していること、清浄光が強調されること、光明と威神の関係がより密接になっていることを示した。また、利益面については「靈山現土」の説示内容から、光が見えないもの（阿弥陀仏）を可視化することを確認した。この点は『大阿弥陀經』所説の「靈山現土」と共通するが、『無量壽經』の場合、奇蹟的利益は説かれていなかった。次に、奇瑞相と浄土の莊嚴相に関する文を通して、光明が説法と結び付いていることを示した。そして、「触光」「遇光」「見光」「聞光」といった動詞のユレが、対機説法と関連していると指摘した。

『觀經』に関しては、その光明思想の特徴を「光の變化性」「光の說法」「光中の化仏」にグループ分けして論を進めた。「光の變化性」とは、淨土の光が様々な莊嚴相に変化して仏事を施作・映写すること、または光が宝鳥に変化して念三宝を讃ずることである。「光の說法」とは、光から示現した莊嚴相または光そのものが様々な妙法を説くことである。「光中の化仏」とは、阿弥陀仏の円光や觀音菩薩の毫光の中に存在する無數の化仏を指す。

以上のように、三經に共通しているのは、光の多様性が説かれていることである。『大阿弥陀經』では見光に関して多様な利益が示されている。『無量壽經』の場合、衆生に随って說法（光）の形態が様々に変わっている。『觀經』では光自体が莊嚴相として多様に變化している。

特に、『無量壽經』『觀經』において說法（光）の形態あるいは光自体が變化することは、曇鸞・善導・源信・法然の光明思想にも確認できる。それについては次章で論じたい。

註

「『淨真全』一、一三三～一三五頁。

² ここでは、「頂中の光明」の照らす範囲の遠近と、前世の菩薩時に発した願の功德の大小とが比例することから、弥陀の誓願の功德もまた最大であることが暗に示されている。後世において善導は光明と本願を結び付けるが、その思想がすでに『大阿弥陀經』に胚胎しているのは興味深い。ただし、善導が参考に行っているのは『無量寿經』である。

³ 『淨真全』一、一五八頁。

⁴ 一方、『無量寿經』『如来云』『莊嚴經』では、「頂中の光明」が「身光」あるいは「円光」といった表現になる。

⁵ 林和彦『大阿弥陀經』にあらわれた光明の性格と北西インド』『仏教芸術』一六五、一九八六年、八九頁参照。

⁶ 大田利生『増訂 無量寿經の研究―思想とその展開―』（永田文昌堂、二〇〇〇年）、四六〇頁参照。

⁷ 『淨真全』一、一三三頁。

⁸ 『淨真全』一、一五八頁。

⁹ 『淨真全』一、一二四頁。

¹⁰ 『淨真全』一、一九三頁。

¹¹ 『淨真全』一、一六一頁。

¹² 『淨真全』一、一六一頁。

¹³ 『淨真全』一、一五九頁。

¹⁴ 林前掲論文、八五頁。

- ¹⁵ 『浄真全』一、一三六頁。
- ¹⁶ 『浄真全』一、一三六頁。
- ¹⁷ 『浄真全』一、一九三頁。
- ¹⁸ 『浄真全』一、一三三頁。他にも「世間諸有の姪洑・瞋怒・愚痴の者、阿弥陀仏の光明を見たてまつりて善を作さざるは莫し」（『浄真全』一、一三六頁）といった文もある。
- ¹⁹ 『浄真全』一、一三五頁。大田前掲書（四六一頁）では、弥陀の光明が極善と説かれることに關して、「われわれ人間を「不善」なものとしてみていたことを逆にあらわしているといえるのである」と述べられている。
- ²⁰ 『浄真全』一、一九三頁。
- ²¹ 『浄真全』一、一六七頁。
- ²² 大田前掲書、二七四・四六七頁。
- ²³ 『浄真全』一、一九三〜一九四頁。
- ²⁴ 池本重臣『大無量寿経の教理史的研究』（永田文昌堂、一九八五年、一七二頁）、色井秀謙『浄土念仏源流考』（百華苑、一九七八年、二七二頁）、大田前掲書（二七三頁）。
- ²⁵ 『涅槃経』では釈尊が月愛三昧の光明によって阿闍世や衆生の身心を治療したり（『大正蔵』一一二、四八〇頁下〜四八一頁中）、『無量寿経』には阿弥陀仏が触光柔軟の願によって衆生の身心を柔軟にさせるといった文（『浄真全』一、二七〜二八頁、三四頁）がある。肉体的な治療という点では『大阿弥陀経』の奇蹟的利益と共通する思想であろう。
- ²⁶ 『浄真全』一、一三六頁。

³² 池本前掲書、一一〇頁参照。大田前掲書、二七四頁参照。

³³ 色井前掲書、七八頁参照。また、壬生泰紀は「ここでの「名」は「名前」や「名称」を指す語ではあるが、文脈上、阿弥陀仏の光明に関する「名声」という意を含んでいると見るべきであろう」と述べている（同氏『初期無量寿経の研究』法蔵館、二〇二一年、一三五頁参照）。

³⁴ 『浄真全』一、一二六～一二七頁。

³⁵ 『浄真全』一、一二九頁。

³⁶ 壬生は第四願の名号と第二十四願の光明に有機的関係があると論じている（同氏前掲書、一四三～一四八頁参照）。

³⁷ 『浄真全』一、三二・三六・三八頁。

³⁸ 『浄真全』一、二七頁。

³⁹ 『浄真全』一、一八頁。

⁴⁰ 『浄真全』一、四九頁。

⁴¹ 『浄真全』一、一三五頁。『大阿弥陀経』の場合は「斎戒清浄」といった語が散見され、戒の清浄性が強調される。

⁴² 『浄真全』一、二三頁。

⁴³ 『浄真全』一、二七頁。

⁴⁴ 『浄真全』一、三二頁。

⁴⁵ 『浄真全』一、三三頁。

⁴⁶ 『浄真全』一、二二頁。

⁸² 同右。ここでは、「功勲広大にして、智慧深妙なり。光明の威相は大千を震動す」とあることから、威神と同時に智慧との関連も窺われる。

⁸³ 『浄真全』一、四七頁。

⁸⁴ 大田利生「親鸞における光明思想」『真宗学』九七・九八、一九九八年、二七四頁。

⁸⁵ 『浄真全』一、三七頁。

⁸⁶ 『浄真全』一、六五頁。

⁸⁷ 梶山雄一は、他方世界と娑婆世界との相互照見を、『大品般若経』または『大智度論』に説かれる神変に比定させている（吹田隆道編『梶山雄一著作集 第六巻 浄土の思想』春秋社、二〇一三年、一二〇・一二二頁参照）。

⁸⁸ 『浄真全』一、三〇頁。

⁸⁹ 『浄真全』一、四五頁。

⁹⁰ ただし、『無量寿経』では八相（降兜率・托胎・出胎・出家・降魔・成道・転法輪・入滅）のすべてが説かれるわけではない。

⁹¹ 『浄真全』一、一六頁。

⁹² 『浄真全』一、一七頁。

⁹³ 『浄真全』一、一八・一九頁。『大阿弥陀経』にも釈尊が教説を説く前に仏面を輝かせるといふ奇瑞相が確認できる（『浄真全』一、一二三～一二四頁）。

⁹⁴ 『浄真全』一、七〇頁。

⁹⁵ 『浄真全』一、三六～三七頁。

⁵⁶ 『浄真全』一、四一頁。

⁵⁷ 同様の文は『如来会』にもあるが、『大阿弥陀経』『平等覚経』『莊嚴経』にはない。

⁵⁸ 『浄真全』一、一〇六頁。

⁵⁹ 『浄真全』一、二八頁。

⁶⁰ 『浄真全』一、三三〇三四頁。

⁶¹ 「遇(値)光」あるいは「触光」という表現は『大品般若経』や『華嚴経』などにも確認でき
る。

⁶² 『浄真全』一、三四頁。

⁶³ 『浄真全』一、八七頁。

⁶⁴ 『浄真全』一、八五頁。

⁶⁵ 『浄真全』一、八三頁。

⁶⁶ 『浄真全』一、八四頁。

⁶⁷ 『浄真全』一、七九〇八〇頁。また、観音観では観音菩薩の挙身光の中に五道の衆生の一切の色
相が映し出されるといった説示もある(『浄真全』一、八八頁)。

⁶⁸ 『浄真全』一、一〇六〇一〇七頁。

⁶⁹ 『浄真全』一、八二頁。

⁷⁰ 『浄真全』一、八七頁。

⁷¹ 『浄真全』一、九二頁。

⁷² 『浄真全』一、九四頁。なお、九品往生(来迎)は光明と関連しており、上品上生・上品中生・

中品上生・中品中生・下品上生の説示中に光明への言及がある。特に、下品上生の来迎時には化仏が光明を放って部屋を充滿させると説かれている（『浄真全』一、九六頁参照）。

⁷³ 『浄真全』一、八七頁。

⁷⁴ 『浄真全』一、八八～八九頁。

第三章

曇鸞

・

善導

・

源信

・

法然の光明思想

第三章 曇鸞・善導・源信・法然の光明思想

はじめに

本章では、第一章と第二章を踏まえ、浄土仏教の光明思想が曇鸞・善導・源信・法然においてどのように展開したのかを明らかにする。

第一節では、曇鸞の『論註』を用いてその光明思想を論じる。ここでは「二種法身」と「仏事」をキーワードにして、智慧・名号・応化身が光とどのように関係するのかを考察する。第二節では善導の著述全体（五部九卷）を見渡しながら、『観経』と『無量寿経』からの影響面について考察する。また同節では『観念法門』所説の「心光」について、その内実を究明する。第三節では源信の光明思想を『阿弥陀仏白毫観』と『往生要集』を用いて論じる。『阿弥陀仏白毫観』では「現身說法」という思想に、『往生要集』では「光中の化仏」に注目する。また、先の二書は『観仏経』から大きな影響を受けていることから、同節では『観仏経』について概観するところから始める。第四節では、法然の光明思想について主に『選択集』『逆修說法』を用いて論じる。ここでは善導からの影響、源信からの影響という二つの観点によって論を進める。

第一節 曇鸞の光明思想

第一項 光明と智慧

『論註』起觀生信章では、『無量壽經優婆提舍願生偈』（以下『淨土論』）所説の「彼の如來の名を稱するに、彼の如來の光明智相のごとく、彼の名義のごとく、如実に修行して相應せむと欲するが故なり」を釈する中で、光明・智慧・名号の用きが次のように説明されている。

「彼の如來の名を稱す」とは、謂はく無碍光如來の名を稱するなり。「彼の如來の光明智相のごとく」とは、仏の光明は是れ智慧の相なり。此の光明は十方世界を照らしたまふに障礙有ること無し。能く十方衆生の無明の黒闇を除くこと、日月珠光の但だ空穴の中の闇をのみ破するがごときには非ず。「彼の名義のごとく、如実に修行して相應せむと欲す」とは、彼の無碍光如來の名号は、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ。」

ここでは、阿彌陀仏の光明が「智慧の相」と規定され、その光は十方世界を障礙なく照らし、衆生の無明の黒闇を除くと述べられている。また、弥陀の名号は衆生の一切の無明を破し、一切の志願を満足させるともいわれている。つまり、「光明」「智慧の相」「名号」の三者が無明を除く（破す）といった点で同義になっている。

そこで本項では、光明と智慧（の相）の關係について考察し、次項で光明と名号の關係について

論じたい。以下では、まず『論註』に明かされる智慧の構造を確認し、その構造が光明にも共通していることを指摘する。

『論註』名義撰対章では、「般若」と「方便」を説明する中で智慧の分釈がなされる。

「般若」といふは、如に達するの慧の名なり。「方便」といふは、権に通ずる智の称なり。³

ここでは、智慧が「智」と「慧」に分けられ、「般若」が「慧」に、「方便」が「智」に配当される。すなわち、智慧は般若（真如・一如）と方便との二面をもった構造をしている。こういった構造は、浄入願心章で明かされる広略相入および二種法身の場合と重なる。

上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広と為す。一法句に入るを略と為す。何が故ぞ広略相入を示現するとなれば、諸仏・菩薩に二種の法身有す。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由りて方便法身を生ず。方便法身に由りて法性法身を出だす。此の二の法身は異にして分かつべからず。一にして同ずべからず。是の故に広略相入して、統ぶるに法の名を以てす。⁴

すなわち、浄土とそこに住す阿弥陀仏および菩薩の莊嚴相の「広」と、一法句の「略」とは互いに摂し合う。その理由は、諸仏・菩薩において法性法身と方便法身が「異にして分かつべからず」「一にして同ずべからず」の関係だからである。端的にいうならば、方便法身（三種莊嚴二十九種・広）と法性法身（一法句・略）とが相即関係にある。⁵ この二種法身説を智慧の分釈に当てはめれば、「慧」

に法性法身を、「智」に方便法身を配当することができる。つまり、智慧は二種法身の構造を有している。

一方で『論註』觀察体相章では、浄土の光明と弥陀の智慧との関係について次のように述べられる。

彼の土の光明は、如来の智慧の報より起これり。之に触るれば、無明の黒闇終に必ず消滅す。光明は慧に非ずして能く慧の用を為す。

すなわち、浄土の光明は弥陀の智慧に報いて生起したものであるから、必ず無明を消除するという。そして傍線部では、光明は単なる慧ではなく慧の用きをなすと明かされている。ここでいわれる「慧」が二種法身における法性法身に、「慧の用」が方便法身に相当する。つまり、光明もまた二種法身の構造を有している。

本項の冒頭で引用した『論註』所説の「仏の光明は是れ智慧の相なり」とは、法性法身を背景にした方便法身の用きを示した文と考えられる。

第二項 「国土の名字」と破闇満願

前項で光明と名号が破闇を除く（破す）点で同義になると述べた。他方、光明と名号は「仏事」

の点においても同義となる。本項では、曇鸞における基本的な名号論を確認し、その上で「仏事」の語に注目しながら光明と名号の関係について論じる。

再引になるが、『論註』起観生信章には次のように述べられている。

「彼の名義のごとく、如実に修行して相応せむと欲す」とは、彼の無碍光如来の名号は、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満たすまふ。〃

この文によれば、阿弥陀仏の名号は衆生の一切の無明を破し、また衆生の一切の願を満足させるつまり、名号による破闇満願の用きが示されている。また、この破闇満願がいえる根拠については「名即法」の論理が用いられる。すなわち、

問ひて曰はく、名をば法の指と為す。指をもつて日を指すがごとし。若し仏の名号を称するに便ち願を満たすことを得といはば、日を指す指、能く闇を破すべし。若し日を指す指、闇を破することあたはずは、仏の名号を称すとも亦た何ぞ能く願を満たすや。答へて曰はく、諸法万差なり。一概すべからず。名の法に即する有り。名の法に異なる有り。名の法に即するとは、諸仏・菩薩の名号、般若波羅蜜、及び陀羅尼の章句、禁呪の音辞等は是れなり。。

ここでは、諸法が「名異法」と「名即法」とに二分され、前者では指で太陽を指し示す際と同様に、指と太陽がそれぞれ区別される。これに對して、後者では「名」である名号と「法」である破闇満願の用きとが相即関係にあるとされる。そして、諸仏・菩薩の名号、般若波羅蜜、陀羅尼、禁呪等

は「名即法」のカテゴリーに入り、阿弥陀仏の名号もまたこれに含まれる。このように、「名即法」の論理によって破聞満願するというのが、曇鸞の基本的な名号論である。

ところで、曇鸞の名号論には独特な理解も見られる。それは阿弥陀仏の名号だけでなく「国土の名号」に言及する点である。⁵⁵ 例えば『論註』巻上における莊嚴妙声功德成就では、

「声」とは名なり。名は謂はく安樂土なり。經に言はく、「若し人但だ安樂淨土の名を聞きて往生を欲願するに、亦た願のごとくなることを得」と。此は名の物を悟らしむる証なり。⁵⁶

と述べられる。ここで曇鸞は『淨土論』所説の「梵声」の「声」を「名」と解し、それを具体的には「安樂淨土の名」と釈す。そして、『無量寿經』などを經証として「安樂淨土の名」を聞いて往生することを欲願すれば、願のごとく成就すると述べる。つまり、国土の名号によって満願することが明かされる。同様の文は『論註』巻下の莊嚴妙声功德成就にも確認できる。

經に言はく、「若し人但し彼の国土の清淨安樂なるを聞きて、剋念して生ぜむと願すれば、亦た往生を得て、則ち正定聚に入る」と。此は是れ国土の名字仏事を為す。⁵⁷

すなわち、淨土の清淨安樂なることを聞いて淨土に往生することを願すれば、その願いの通り往生して正定聚に入るといふ。ここでも国土の名号（名字）による満願が示されている。右の文で注目したいのは、得生の願いが名号のおこなう「仏事」によって果たされる点である。つまり、曇鸞は国土の名号による満願を仏事と捉えている。

その一方で、曇鸞は「国土の光明」もまた仏事をおこなうと理解している。すなわち、莊嚴光明功德成就では次のように述べられている。

亦た云はく、「安樂国土の光明は如來の智慧の報より起るが故に、能く世の闇冥を除く」と。

『經』には、「或いは仏土有り。光明を以て仏事を為す」と。¹³

ここでは、安樂国土の光明は弥陀の智慧に報いて生起しているために、世の中の闇冥をよく除くといわれる。その経証として『維摩經』が引かれ、仏土は光明によって仏事をなすと述べられる。同様の文は莊嚴妙色功德成就にも確認できる。

其の光は事を曜かすに則ち表裏を映徹す。其の光は心を曜かすに則ち終に無明を尽くす。光は仏事を為す。¹⁴

すなわち、莊嚴相の光による尽無明が「光は仏事を為す」と表現されている。

ここまでを整理すると、国土の名号は仏事（満願）をなし、国土の光明も仏事（破闇）をなす。すなわち、名号＝満願＝仏事＝光明＝破闇という関係が成り立ち、名号と光明は仏事を媒介にして同義となり、その仏事とは破闇満願の用きを指す。

第三項 曇鸞における「応化身の光」

前項では国土の光明による仏事を取り上げたが、本項では浄土の菩薩による仏事について論じた。曇鸞は『論註』において浄土の菩薩による衆生済度を「応化身の光」¹⁵⁾と呼んでいる。以下では当該文を確認した上で、なぜ「応化身」が光で表象されるのかを考察する。

『論註』では、『浄土論』所説の「安樂国清浄、常転無垢輪、化仏菩薩日、如須弥住持」を以下のように釈している。

願はくは我が国の中には無量の太菩薩衆有りて、本処を動ぜずして遍く十方に至りて種種に応化して、如実に修行して常に仏事を作さむと。譬へば日の天上に在りて影は百川に現ずるがごとし。日豈に来らむや。¹⁶⁾

すなわち、阿弥陀仏国土には無数の菩薩がいて、身を浄土に置いたままで十方世界に至り、種々に応化して修行と仏事をおこなう（不動而至の徳）。その様相は、太陽が空に住しながら姿が無数の川に映じるようだと喩えられる。そして、これを再説した觀察体相章では「法身は日のごとくして応化身の光諸の世界に遍するなり」¹⁷⁾といわれ、浄土の菩薩による教化活動が「応化身の光」と表現される。

また、『論註』では『浄土論』所説の「無垢莊嚴光、一念及一時、普照諸仏会、利益諸群生」を釈

して、

願はくは我が仏土の諸の大菩薩、一念の時の項に於いて、遍く十方に至りて種種の仏事を作さむ。
19

と述べられる。ここでは、浄土の菩薩が一瞬のうちに遍く十方世界に至って様々な仏事をおこなうとされる（一念遍至の徳）。そして、これを再説した觀察体相章では、

二には彼の応化身、一切の時に前ならず後ならず、一心一念に大光明を放ちて、悉く能く遍く十方世界に至りて衆生を教化す。²⁰

と述べられる（ただし、この文は『浄土論』からの引用）。ここでも浄土の菩薩による衆生済度が光明によつて表現されている²¹。

それでは、なぜ「応化身の光」には自在なる済度が可能となるのだろうか。その理由には、本節第一項で論じた二種法身（広略相入）説が関わっている。浄土の菩薩は方便法身（三種莊嚴二十九種・広の一形態）でありながら、法性法身（一法句・略）と相即関係にある。すなわち、浄土の菩薩による仏事は衆生に応じた有相を示現しながらも、無相を背景にして無限に展開する。そして、曇鸞はこの二種法身説を光明にも適用している。ゆえに、浄土の菩薩による仏事は「応化身の光」と呼ばれる。

ただし、光明は二種法身の構造を得て初めて自在なる衆生済度をおこなうわけではない。前項で

国土の光明が仏事をなすことを確認したように、「応化身の光」も同様に仏事をおこなう。というこ
とは、曇鸞は光がおこなう仏事を二種法身の論理で裏付けたといえる。

第二節 善導の光明思想

第一項 『観経』からの影響

善導の著述中における光明の用語例を概観してみると、『無量寿経』と『観経』からの影響が確認
できる。そこで本項では、五部九巻を見渡しながら『観経』から影響を受けている点を指摘したい
（『無量寿経』については次項で論じる）。以下では、第二章第三節（『観経』の光明思想）の例に倣
って、「光の変化性」「光の説法」「光中の化仏」の三つの分類によって論を進めていく。

まず「光の変化性」についてである。『観経疏』『定善義』では『観経』所説の「虚空に懸処し
て、光明の台と成る。楼閣千万にして、百宝合成す。台の両辺に於いて、各百億の華幢、無量の樂器
有りて、以て莊嚴と為す^㉔」の文を釈して、以下のように述べられる。

三には光變じて台と成ることを明かす。四には光變じて楼閣と成ることを明かす。五には光變じ
て華幢と成ることを明かす。六には光變じて宝樂の音と成ることを明かす。^㉕（地観）

ここでは、衆宝の光が変じて台や楼閣、華幢、宝楽の音になるといわれている。また「定善義」宝池観では次のように述べられる。

一には珠王の内より金光を出だすことを明かす。二には光化して百宝の鳥と作ることを明かす。三には鳥声哀雅にして天の楽も、以て比方すること無きことを明かす。四には宝鳥音を連ねて同声に念仏法僧を讃歎することを明かす。²⁴

右では、如意珠王より放たれた金光が百宝の鳥に変化し、麗しい鳴き声で仏法僧の三宝を念ずることを讃歎するといわれている。ちなみに、この後には「其の宝珠、前には八味の水を生じ、後には種種の金光を出だす。直ちに闇を破し昏を除くのみに非ず、到る処に能く仏事を施す」といった文がつづき、光が破闇および仏事をなすと述べられる。この点は曇鸞の光明思想とも共通している（本章第一節第二項参照）。

「光の変化性」に関する説示は『観経疏』以外にも確認できる。『往生礼讃』では観音菩薩による変幻自在な教化活動が「応現の身光」と表現される。また、『般舟讃』では「三十二相ありて通自在なり、身光遍く十方界を照らす」と述べられ、阿弥陀仏に具足する自在な神通力を遍照の身光によつてあらわしている。

このように、善導の著述には『観経』に則って「光の変化性」が説かれている。その説きぶりは独自の展開があったというよりも、あくまで『観経』の経説をそのまま受容したという印象である。

つづいて「光の説法」に関してである。先述した通り『観経疏』では光が宝楽の音や宝鳥の鳴き声になると説かれていた。これに関連して、光が説法するとも述べられる。以下、『観経疏』『般舟讃』『観念法門』から当該文を例示する。

・正しく光楽音と変じ、転じて説法の相を成ずということを明かす。³²（『定善義』）

・光明・宝林皆法を説く、時に当たりて即ち無生忍を悟る。³³（『般舟讃』）

・観音・大勢慈光をもつて照らし、徐徐に為に安心の法を説きたまふ。³⁴（『般舟讃』）

・此の事を見る時、行者即ち三昧定中に於いて、当に水流・光明・莊嚴等の説法の声を聞くべし。³⁵（『観念法門』）

右の四文では、浄土の莊嚴相の放った光明が説法に展開する様相が示されている（ただし、三番目の観音・勢至菩薩による放光は説法の前兆とも解することができる）。

最後に、「光中の化仏」に関してである。『観経』では阿弥陀仏・観音菩薩の円光あるいは毫光に、

化仏や化菩薩が存在していると説かれていた。善導の場合はどうか。『般舟讃』では阿弥陀仏の円光について次のように述べられる。

真金は即ち是れ弥陀の相なり、円光の化仏人の前に現ず

相好弥多くして八万四なり、一一の光明十方を照らす

余縁の為に光普く照らさず、唯だ念仏往生の人を覓む[㊦]

すなわち、円光の化仏は弥陀と同様に八万四千の相好を有しており、それぞれの光は十方に遍満して、念仏の行者のみを照らすといわれている。この説示では円光の中に化仏の存在が認められている。また、同じく『般舟讃』では観音菩薩の毫相について次のように述べられている。

眉間の毫相に七宝の色あり、色色に八万四千の光あり

光光の化仏・菩薩衆、神通を極樂界に遍満す[㊧]

ここでは、毫相の光の中に化仏や化菩薩が存在し、それらが神通を浄土に遍満させるといわれている。同様の例は「定善義」観音観にもあって、そこでは化仏などの侍者が「変現して十方に遍満する」と釈されている。化仏が神通力をもつて変現する点は、先に確認した「光の変化性」にも通底している。

以上、「光の変化性」「光の説法」「光中の化仏」の分類によって、善導の著述に見られる光明思想を概観してきた。なお、五部九巻にある光の用例すべてを上巻の三分類に整理できるわけではない。

例えば『往生礼讃』および『般舟讃』には、勢至菩薩の威光を蒙ると智慧が増上すると述べられている³⁵⁾。また『法事讃』には、釈尊の神光に触れる者は慈心を起こすといわれている³⁶⁾。こういった光の「利益」については、第二章で『大阿弥陀経』や『無量寿経』の光明思想を論じた際に述べたので、いまは論じない。

第二項 光明と本願

浄土仏教の光明思想におけるターニングポイントの一つに、善導によって光明と本願が結び付けられた点が挙げられよう³⁷⁾。すなわち、善導は『観経』真身観に説かれる「一一の光明は、遍く十方世界の念仏の衆生を照らし、摂取して捨てず」といった光明摂取の文を、『無量寿経』所説の本願（この場合の「本願」は第十八願に限定しない）と関連付けている。本項では、『般舟讃』『往生礼讃』『法事讃』を用いて、具体的にどのように光明と本願が結び付けられているのかを検討する。

まず『般舟讃』観経讃では、浄土の宝樹・宝林に備わる光明について以下のように述べられている。

宝樹・宝林行びて遍満し、一一の林樹尽く莊嚴せり

根根相對し莖相望し、枝枝相准し条相順し

……

光光自他の国を照曜し、照らす処玲瓏として物の色に随ふ

光能く希奇の事を変現す、尽く是れ弥陀願力の作せるなり[※]

ここでは、光明のあらわす珍しい相が「弥陀願力の作せる」ものと捉えられている。そもそも、浄土全体は弥陀の誓願によつて建立されたのだから、その莊嚴相が願力に基づくのは当然である。ただ、いまは弥陀の願力と光明が結び付いている点に注意したい。

また『往生礼讃』観經礼讃には次のように述べられる。

弥陀の身色金山のごとし、相好の光明十方を照らす、唯だ念仏するもののみ有りて光摂を蒙る、
当に知るべし本願最も強しと為す[※]

ここでは、ただ念仏者のみが光摂を蒙ると述べられた後に、本願の最勝性が示されている。つまり、念仏者のための光摂が弥陀の本願に基づいている。

同様に『往生礼讃』前序では次のような文がある。

然るに弥陀世尊、本深重の誓願を發こして、光明・名号を以て十方を摂化したまふ。但使だ信心をもて求念すれば、上一形を尽くし下十声一声等に至るまで、仏願力を以て易く往生を得。[※]

ここでは、光明・名号による救済の成立根拠が「誓願」ないし「仏願力」に求められている[※]。

一方で、光明による救済自体が「本願力」と呼ばれる場合もある。『法事讃』では、臨終時の念仏

者に訪れる救済について、

終時正意にして弥陀を念ずれば、仏の慈光来りて身を照らすを見る。此の弥陀の本願力に乗じて、一念の間に宝堂に入る。^七

と述べられ、善導は阿弥陀仏の慈光に照らされることが本願力に乗じることを重ね合わせている。

このように、文によって光明と本願の重なり度合いは差異があるものの、両者が密接に結び付いていることは確かである。

第三項 善導の心光観

善導の『観念法門』では「心光」という語が用いられている。従来、心光は阿弥陀仏の慈悲心の光として捉えられ、身相の光である「身光」の対概念と解釈されてきた^八。確かに、『観経』には「仏心とは大慈悲是れなり。無縁の慈を以て諸の衆生を摂す^九」と説かれ、『観経疏』では「仏心とは慈悲を体と為し、此の平等の大慈を以て普く一切を摂したまふことを明かす^{一〇}」と釈されている。

しかし、善導の著述全体の中では、光といえば概して身光を指し、『観念法門』にしか心光の用例はない。それでは、善導はなぜそのような特殊にも思われる言葉を使用したのだろうか。本項では『観念法門』における心光の意味について、同書が参考にしている『観仏経』を用いて考察してみた

い。

まずは、心光が語られる『観念法門』の文を確認する。同書の「五縁功德分」には、念仏者の得る現世と来世の利益が五つ示されている。そのうち現生護念増上縁に該当する箇所には、以下のような文がある。

弥陀仏は金色の身なり。毫相の光明遍く十方の衆生を照らす。身の毛孔の光亦た遍く衆生を照らす。円光亦た遍く衆生を照らす。八万四千の相好等の光亦た遍く衆生を照らす。又た前のごときの身相等の光一一に遍く十方世界を照らすに、但だ専ら阿弥陀仏を念ずる衆生のみ有りて、彼の仏の心光常に是の人を照らして、摂護して捨てたまはずと。総じて余の雑業の行者を照摂することとを論ぜず。此亦た是れ現生護念増上縁なり。ま

右では、阿弥陀仏の身相・毫相・毛孔・円光・相好に関わる光が、遍く十方世界の衆生を照らすといわれ、その一方で阿弥陀仏を専念する衆生のみが、弥陀の心光に常照・摂護されると述べられている。そして、雑業をおこなう行者は照摂されないと確かめられている。

ところで、現生護念増上縁は先の文を含め全九文で構成される。そこでは『観経』『十往生経』『小経』『般舟三昧経』『灌頂経』『浄度三昧経』などが依用され、念仏の行者や受戒した者などが、仏・聖衆・神々によって守護されることが述べられている。いま九文に示される利益を簡単に箇条書きにすると、以下のようになる。

・ 第一文… 無数の化仏および観音・勢至菩薩の化身がやって来る。

・ 第二文… 観音・勢至菩薩が随逐影護する。

・ 第三文… 心光が摂護する。

・ 第四文… 二十五菩薩が影護する。

・ 第五文… 六方恒河沙等の仏が護念する。

・ 第六文… 仏が摂受する。または、諸天・四天王・龍神八部が随逐影護する。

・ 第七文… 天神六十一人が随逐守護する。

・ 第八文… 二十五の善神が随逐守護する。

・ 第九文… 阿弥陀仏の加念を蒙る。または弥陀と聖衆が護念する。カ

網掛けを施した第三文に心光が登場する。注目したいのは、第三文以外の八文に諸仏や聖衆、神々などの守護者の存在が確認できる点である。ここから、心光もまた複数の守護者を表現していると推測できる。このように考えることは、一見突飛な発想に思えるかもしれない。しかし、森田眞円が現生護念増上縁全体における諸經典の引意について、

そもそも護念というのは、仏そのものが摂護することもちろんではあるが、それよりもむしろ

仏を莊嚴する化仏もしくは脇士、または天神地祇等がその護念の力を發揮して仏と同じように、

行者をも影護するということではないだろうか。^あ

と述べていることを参考にすれば、あながち無理な解釈ともいえない。

そこで、心光が守護者を表現しているかどうかを確認するために、善導における「仏心」の用例に目を移してみたい。先述の通り、『観経疏』では仏心が阿弥陀仏の慈悲心と捉えられていた。しかし一方で『観念法門』には別の理解も示されている。同書の「三昧行相分」では仏心について、次のように説明されている。

仏心は紅蓮華のごとし、開して開せず、合して合せず。八万四千の葉有り、葉葉相重なる。一一の葉に八万四千の脈有り、一一の脈に八万四千の光有り、一一の光百宝の蓮華を作す。一一の華の上に一の十地の菩薩有り、身皆金色なり、手に香華を持して心王を供養し、異口同音に心王を歌讚す。行者等此の想を作す時、罪障を除滅し無量の功德を得、諸仏・菩薩歡喜し、天神・鬼神も歡喜す。^あ

すなわち、仏心は仏の心臓と捉えられており、それが紅蓮華に喩えられている。心臓から放たれる無数の光がさらに蓮華を作り出し、その華上において心王（本体である阿弥陀仏のことか）を讚歎する十地の菩薩の存在が示される。また、行者がこの仏心を観想すれば、罪障が除滅し無量の功德が得られ、諸仏・菩薩や天神・鬼神も歡喜するという。十地の菩薩以外（諸仏・菩薩・天神・鬼神）は光

から示現した者なのかどうか判然としないが、少なくとも仏心と聖衆・神々との間に関連性が確認できる。

実は、先の説示内容は『観仏経』が参考にされている（『観仏経』自体については次節第一項において詳述する）。当該文は以下の通りである。

如来の心は紅蓮華のごとし。金華映蔽す。妙紫金光以て間錯為。妙琉璃筒、仏の胸に懸在す。仏の身内に万億の化仏を見る。是の諸の化仏、仏心の間に遊ぶ。²⁸

ここでいわれる「如来の心」「仏心」とは仏の心臓を指しており、それが紅蓮華に喩えられている。そして傍線部を見ると、仏の身体の内側には数多くの化仏がいて、それらが仏心の中で遊ぶと説かれている。

ただし、『観仏経』所説の仏心は肉体的な心臓だけを意味しているわけではない。「諸仏如来は大慈悲を以てして、以て心と為。戒・定・慧・解脱・解脱知見を以て身と為²⁹」とあるように、「大慈悲」とも捉えられている。つまり、仏心は仏の心臓でもあり、慈悲心でもある³⁰。

それでは「仏心」が身心の両面で捉えられる『観仏経』において、そこから放たれる光、つまり「心光」にはどういった意味があるのだろうか。同経の観仏心品には、以下のような文がある。

・仏心は紅蓮華のごとし。蓮華の葉の間に八万四千の諸の白色光有り。其の光遍く五道の衆生を

照らす。²³

・諸仏の心光は是れ等を捨てず。是の輩を摂受して、是れ等を慈哀すること羅睺羅のごとし。²⁴

右では、心光が五道の衆生を照らすとか、慈哀をもつて不捨・摂受するといったこと説かれている。このような心光の用きは、『観念法門』における「彼の仏の心光常に是の人を照らして、摂護して捨てたまはず」の内容と重なる。また『観仏経』観四無量心品の冒頭には、心臓と慈悲心の両面をよく折衷した文がある。

爾の時、世尊、是の語を説く時、仏心力の故に十種の白光仏心より出づ。其の光遍く十方世界を照らす。一一の光中の無量化仏、宝蓮華に乗ず。……諸の化仏を見るに仏胸より出でて仏臍に入る。仏心の間に遊びて大宝船に乗ず。五道の受罪人の所へ経往す。一一の罪人は諸の化仏を見るに己の父母・善友・所親のごとし。漸漸に為に出世間の法を説く。是の時、空中に大音声有りて諸の衆衆に告げたまはく、「汝等、今は心に仏心を観ずべし。諸仏の心は是れ大慈なり。大慈の所縁は苦の衆生を縁ずる」と。²⁵

すなわち、仏心より放たれた白光は十方世界に遍満し、その光中には蓮華に乗じた化仏が無量に存する。本仏の胸・臍・心臓などに充滿した化仏たちは五道の衆生のもとへ赴く。衆生たちにとって

化仏は父母・親友・親族などに見え、彼・彼女らは次第に出世間の法を説く。このような心光の様相を踏まえて、「諸仏の心は是れ大慈なり。大慈の所縁は苦の衆生を縁ずる」と述べられる。要するに、心臓から放たれた光の中には化仏がいて、その化仏が衆生済度することが「大慈」といわれる。

以上のように、仏心を心臓と慈悲心の二つの意味で理解した場合、『観念法門』でいわれる心光は次のように捉え直すことができる。阿弥陀仏の心臓から放たれた光（心光）の中には、化仏を含む無量の聖衆が存し、聖衆たちは念佛者を摂護する、その用きを大慈悲と呼ぶ。

第三節 源信の光明思想

第一項 『観仏経』の光明思想

先に『観仏経』を用いて善導の心光観について論じた。同経における光明思想は、源信著述の『阿弥陀仏白毫観』および『往生要集』にも大きく影響を与えている。そこで、源信の光明思想を論じる前に、まずは『観仏経』に関する基本情報と同経の光明思想の特色を確認しておきたい。

『観仏経』は「観〇〇経」と名づけられた観仏經典群（「六観経」³⁵）の一つであり、訳出者は仏陀跋陀羅と伝えられ（漢訳のみ現存）、訳出年代は三六一〜四二一年とされる。全十二品³⁶で構成さ

れ、第六品までの前半と第七品以下の後半とに分けられる。前半は仏の父王を主たる対告者として、釈迦牟尼仏を想定しつつ仏一般の観想について説かれる。後半は阿難を対告者とし、馬王蔵や仏像・過去七仏・十方十仏等の観想が主題となる。「六観経」の中で最も長大であり、且つ内容的にも雑然としているというのが『観仏経』の特徴である。⁸²

先行研究では、『観仏経』の内容が『観経』と類似していると指摘されており⁸³、そのことは光明思想についても当てはまる。以下では、『観仏経』の文を例示しながら『観経』との共通点と相違点を指摘する。

『観仏経』における光明思想の特色について、まず挙げられるのは「光の変化性」である。同経では以下のように説かれる。

- ・ 一一の宝は無数光を放つ。此の一一の光は化して無量千億の宝樹と為る。⁸⁴
- ・ 是くのごとき衆相、一一の相の中より皆金光を出だす。其の金色光は化して金床と成る。⁸⁵
- ・ 是くのごとき光明は遍く十方無量世界を照らし、化して一華と成る。⁸⁶

右から、光が変化して宝樹・金床・華などの莊嚴相になるといった内容が確認できる。光が莊嚴相に変化する思想は『觀經』にも説かれており、この点では両經に違いは見られない。

両經に若干の相違が見られるのは「光中の化仏」に対する捉え方である。『觀經』では『觀經』と同様に光中に化仏が存在するといった文が確認できるが、それに加えて光が変化して化仏になるとも説かれる。

・舌相は光を放つ。光光相照らして化仏を變成す。⁶⁴

・身の諸の毛孔より金色光を出だす。此の一一の光は化して化仏と成ること猶ほ金山のごとし。⁶⁵

・一一の華の間に金色光有り。其の光猶ほ閻浮檀金のごとし。一一の金光は微塵数の釈迦牟尼に化す。⁶⁶

・其の地は五百億宝色なり。一一の宝色に無數の光明あり。一一の光明は化して無數の百億化仏と為る。⁶⁷

右では、仏身・莊嚴相・仏土などから光明が放たれ、それが化仏・釈迦仏に変化すると述べられている。『觀經』の場合、光の中に化仏が存在することは説かれているものの、化仏は光から生まれたのかどうか曖昧な点があった。一方、『觀佛三昧經』ではその点が明示されている。

また『觀佛三昧經』では光中の化仏やその侍者が説法すると述べられている。以下に当該文を例示する。

・光に化仏有り。一一の化仏に四比丘ありて以て侍者と為。一一の比丘は皆、苦・空・無常・無我を説く、四諦を分別す、八人義を説く、四果相を説く、三三昧を説く。彼の衆生をして此の法中に於いて出家の法を求めしむ。⁸

・金色の光明、白毫より出づ。一一の光明遍く十方を照らして諸仏を化成す。……是の諸の化仏は大慈悲を説く、三十七品助菩提分法を説く、六波羅蜜を説く、仏如来の十力・無畏・十八不共を説く。⁹

・赤真珠光の中に緑真珠の化仏有り。是の諸の化仏及び諸の天衆は、異口同音に不殺を讃説す。

行者に大慈悲を行ずることを勧進す。²⁾

右では、化仏・比丘・天衆といった説法者が苦・無常・無我など様々な妙法を説き、あるいは讃歎して、観想の行者に勧めるといわれている。

また、光は直ちに化仏などの説法者に変現せずに、一旦別の莊嚴相になる場合もある。例えば、「是の諸の白光は化して金台と成る。一金台の上に四化仏有り。一の化仏は四億の菩薩を以て侍者と為。仏と菩薩と皆慈法を説き、不殺を讃歎す³⁾」といった文では、光が金台となり、そこに化仏と菩薩が存するという。すなわち、光↓金台↓化仏と菩薩↓説法の流れになっている。さらに、莊嚴相は一つではなく複数になることもある⁴⁾。

『観経』にも「光の説法」は説かれていたが、『観仏経』の方が光明から説法になるまでのヴァリエーションが豊富であり、且つ説法の内容も多い。

第一章第二節第一項では、梶山雄一が提唱する大乘仏教の「神変」の特徴五つを紹介した。その三番目として、「光明は仏の化仏（分身）を産み、また光明が化仏による説法の声となる」と述べた。『観仏経』にはこの特徴が如実にあらわれている。

もちろん、『観仏経』に説かれる化仏の役割は説法だけではない。他には神通を現ずるとか、光でもって行者を誘接するとか、右手で行者の頭を撫でる（授記）といった文も確認できる。しかし、分

量が多いのはやはり説法である。

以上、『観仏経』の基本情報とその光明思想の特色について確認した。それでは、源信は同経からどのような影響を受けているのだろうか。かかる点については、次項以降に『阿弥陀仏白毫観』と『往生要集』を用いて論じていく。

第二項 『阿弥陀仏白毫観』所説の白毫光

『観経』真身観には、阿弥陀仏の眉間にある白毫を観想すれば、八万四千の相好が自然にあらわれると説かれている。白毫観は源信によって特別な行法として位置付けられ、その後、日本の浄土仏教者によってそれは様々に展開していく。本項では、白毫相から放たれる光、つまり白毫光が教化対象者に随って変化し説法するといった思想を紹介する。

源信の『往生要集』雑略観では、白毫一相を観することが勧められており、「具には別巻に在り」と詳細を別書に譲っている。その別書に相当するのが『阿弥陀仏白毫観』である。同書には『観経』を始めとした諸経典に依りながら、白毫相を観想するための五種の観法（①観業因、②観相貌、③観作用、④観体性、⑤観利益）が示される。その中、③観作用では以下のように述べられる。

三に白毫の作用を観ずとは、謂はく彼の一々の光明は遍く十方世界を照らして、念仏の衆生を撰

取して捨てたまはず。彼の衆生の中に、若し仏身を以て度すべき者有らば、此の光即ち仏身を現じて法を説く。乃至九界の身を以て度すべき者は、此の光類に随ひて彼の形・声を現じ、或いは冥に或いは顕に利益窮まり無し。〈光明摂取は是れ冥の利益、現身説法は是れ顕の利益なり。〉即ち知んぬ、我亦た彼の摂取の中に在り。煩惱眼を障へて、見ることあたはざると雖も、大悲憊むこと無く、常に我が身を照らす。況んや我が精神常に極樂宝蓮華の中に於いて、結跏趺坐し、尊顔に瞻仰す。時に仏の光明来りて我を照らすをや。『無量經』に出でたり。然れば現身説法は通じて『華嚴』『觀仏三昧』を取る、云々。私具に十界を出だす。』

ここでは、『無量經』（『觀經』を指す）や『華嚴經』『觀仏經』に依つて、白毫光による「冥の利益」と「顕の利益」が示されている。冥の利益とは『觀經』所説の光明摂取のことで、顕の利益とは現身説法、すなわち白毫光が濟度すべき衆生に応じて仏身や九界の身をあらわして説法することを指す。ちなみに、「我亦た彼の摂取の中に在り。煩惱眼を障へて、見ることあたはざると雖も、大悲憊むこと無く、常に我が身を照らす」の文については、同様の文が『往生要集』にもあり、親鸞も「正信念仏偈」などに引用している。

さて、いま注目したいのは現身説法の経証として『華嚴經』と『觀仏經』が挙げられている点である。源信は具体的にどの文を参考にしたのだろうか。

『華嚴經』（十地品）に関しては、菩薩が衆生身の差別に随つて様々な身を示現するといった文脈

の中で、沙門・婆羅門・刹利・居士・阿迦膩吒・声聞・辟支仏・仏身などが挙げられている³⁾。ただし、ここでは光明については言及されていない（智慧には言及している）。あるいは、白毫光には限定されないが、「二一の光中に諸仏有りて、無上道を以て衆生を化す、法身堅固にして壞すべからず、一切の諸の法界に充滿す、普く能く諸の色身を示現す、応に随ひて諸の群生を化導す⁴⁾」といった詩節に依ったのかもしれない。『觀仏經』については、「時に諸の八部は白毫光を觀るに、所見不同なり。白毛を見ること有りて猶ほ諸仏のごとし。白毫を見ること有りて諸菩薩のごとし。白毛を見ること有りて己の父母のごとし⁵⁾」といった文がある。また、前項で示したように『觀仏經』には、光が化仏や菩薩に変化して説法すると説かれていた。このような『華嚴經』『觀仏經』の文を確認した上で、『阿弥陀仏白毫觀』所説の現身説法は導き出されたと考えられる⁶⁾。

なお、法然の『逆修説法』には『阿弥陀仏白毫觀』を参考にした形跡が確認できる。この点については本章第四節第二項で論じる⁷⁾。

第三項 『往生要集』別相觀における化仏

『往生要集』別相觀では、阿弥陀仏の身体的特徴である四十二相が順々に詳説されている。同所は『大般若經』を始めとした諸經論を引用しているが、中でも『觀仏經』に大きく依拠していることは、

福原隆善と大南龍昇によってすでに指摘されている⁸⁸。本項では二氏の研究を参考にしながら、別相観が具体的にどの程度『観仏経』に依っているのかを再検討してみたい。その際に、注目したいのが光明の中に存在する化仏である。この「光中の化仏」は四十二相の至る所に散見され、行者にとって観想の対象となっている。以下では、化仏の存在とその役割に注意しながら論を進めていく。

まず、光明への言及の有無を問わず、『観仏経』と多少なりとも文言が一致するものは、四十二相のうち以下の二十八相である⁸⁹。

- | | | | | | |
|-------|-------|---------|--------|--------|-------|
| ①頂上肉髻 | ②頂上髮毛 | ③髮際五千克 | ④耳厚広長 | ⑤面輪円満 | ⑥眉間白毫 |
| ⑧如来眼睫 | ⑨仏眼青白 | ⑩鼻修高直 | ⑪唇色赤好 | ⑫四十齒齊 | ⑬舌相広長 |
| ⑮舌下宝珠 | ⑯咽喉琉璃 | ⑰頸出円光 | ⑱頸出二光 | ⑲欠瓮骨満相 | ⑳腋下充実 |
| ㉑仏双臂肘 | ㉒諸指円満 | ㉓指間鞞網 | ㉔其手柔軟 | ㉕胸有万字 | ㉖心相妙光 |
| ㉚如来陰藏 | ㉛双腠纖円 | ㉜身八万四千毛 | ㉝足下生一華 | | |

(先頭の数字は別相観の通し番号である。以下同様。)

すなわち、四十二相の半分以上に『観仏経』の影響が確認できる。また、この二十八相のうち『観経』の説示内容に依った上で光明に言及しているものは以下の二十二相である。

- | | | | | | |
|-------|-------|--------|-------|-------|-------|
| ①頂上肉髻 | ②頂上髮毛 | ③髮際五千克 | ④耳厚広長 | ⑤面輪円満 | ⑥眉間白毫 |
|-------|-------|--------|-------|-------|-------|

-
- | | | | | | |
|--------|--------|---------|---------|--------|--------|
| ⑧ 如来眼睫 | ⑨ 仏眼青白 | ⑩ 鼻修高直 | ⑪ 唇色赤好 | ⑫ 四十齒齊 | ⑬ 舌相広長 |
| ⑭ 頸出円光 | ⑮ 頸出二光 | ⑯ 欠盆骨満相 | ⑰ 腋下充実 | ⑱ 仏双臂肘 | ⑲ 胸有万字 |
| ⑳ 心相妙光 | ㉑ 如来陰藏 | ㉒ 双脇纖円 | ㉓ 足下生一華 | | |
-

右より、別相観で語られる光明に『観仏経』が大きく影響を与えている点が改めて確認できる。なお、この二十二相と『観仏経』を対照したものを、本論文の最後に「別表A」として附す。

次に、二十二相のうち「化仏」の語があるのは以下の十一相である[※]。

-
- | | | | | | |
|--------|---------|--------|--------|---------|--------|
| ① 頂上肉髻 | ② 頂上髮毛 | ③ 髮際五光 | ④ 耳厚広長 | ⑤ 眉間白毫 | ⑥ 仏眼青白 |
| ⑦ 頸出円光 | ⑧ 欠盆骨満相 | ⑨ 胸有万字 | ⑩ 心相妙光 | ⑪ 足下生一華 | |
-

このように、光明に係する文の半分に化仏が登場している。付言すると、『観仏経』に依拠せずに化仏に言及しているものは四十二相のうち一つも存在しない。つまり、化仏に言及する場合は必ず同経に依っている。

それでは、この化仏は光の中でどのような活動をしているのだろうか。十一相における化仏の役割は以下の通りである。

-
- | |
|----------------------------|
| ① 頂上肉髻…諸仏を围绕する。 |
| ④ 耳厚広長…放光して遍く十方の無量の世界を照らす。 |
-

⑦眉間白毫…大慈・三十七品・六波羅蜜・不共の法を説く。

⑨仏眼青白…諸の神通を現ずる。

⑬欠瓮骨満相…苦・空・無我を説く。

⑳胸有万字…放光して六波羅蜜を説く。また弥勒菩薩のごとき化人を遣わして行者を安慰（あるいは利益）せしむ。

㉑心相妙光…放光して仏事をおこなう。

（㉒㉓㉔㉕については特に役割を与えられていない。）

右の⑦⑬㉑では、化仏が説法すると述べられている。特に⑦は白毫相であるため、『阿弥陀仏白毫観』所説の現身説法との思想的連関も窺える⁸⁸。

以上のように、別相観における光明と化仏との親和性の高さは、『観仏経』の影響によることを具体的に確認した。中でも、化仏が説法する点については、同経の光明思想の特徴をそのまま踏襲している。そして、別相観の後につづく総相観・雑略観においても化仏の存在は重要視されている。それについては次項で論じたい。

第四項 『往生要集』総相観・雑略観における化仏

総相観では『観経』真身観の文が参照され、阿弥陀仏の身相を総合的に観想することが勧められる。

二に総相観とは、先づ衆宝莊嚴の広大の蓮花を觀ぜよ。次に阿弥陀仏の花台の上に坐したまへるを觀ぜよ。身の色は百千万億の閻浮檀金のごとし。身の高さ六十万億那由他恒河沙由旬なり。眉間の白毫は、右に旋りて婉轉せること五須弥山のごとし。眼は四大海水のごとくして、清白分明なり。身の諸の毛孔より光明を演出すること須弥山のごとし。円光は百億の大千界のごとし。光の中に無量恒河沙の化仏有す。一々の化仏無數の菩薩を以て侍者と為り。是くのごとくして八万四千の相有り。一々の相に各八万四千の随好有り。一々の好に復た八万四千の光明有り。一々の光明遍く十方世界の念仏の衆生を照らして、摂取して捨てたまはず。当に知るべし。一々の相の中に各七百五俱胝六百万の光明を具して、熾然赫奕として神德巍巍たること金山王の大海の中に在るのごとし。無量の化仏・菩薩光の中に充滿して、各各神通を現じて、阿弥陀を圍繞したてまつれり。彼の仏是くのごとく無量の功德相好を具足して、菩薩衆会の中に在して、正行を演説したまふ。⁸⁾

ここでは、觀察の対象として弥陀の蓮華（華台）・身の色・身長・眼・毛孔・白毫・円光などが挙

げられている。特に傍線部では、円光を含めた相好の光全体に化仏・菩薩が充滿していると述べられる。実は、この点において総相観と『觀經』の間には微妙な相違が見られる。『觀經』真身觀には「彼の仏の円光は百億の三千大千世界のごとし。円光の中に於いて、百万億那由他恒河沙の化仏有す」と説かれ、化仏は円光の中に存在する⁸⁸。一方、先に引用した総相観の文には「円光は百億の大千界のごとし。光の中に無量恒河沙の化仏有す」とあって、化仏の存在は特に円光内に限定されていない。

それでは、なぜ源信は化仏の存在範囲を円光以外にも広げたのだろうか。その理由は二つ考えられる。一つ目は別相観との整合性である。前項で確認したように、別相観では頂上肉髻を始めたとした複数の相に化仏が存在していた。それらの文脈に沿わせるために、源信は総相観で「光の中に無量恒河沙の化仏有す」と述べたのであろう。

二つ目は雑略観との整合性である。先取りになるが、総相観の後につづく雑略観では、弥陀の白毫一相を観することが勧められ、その光から「一切の仏身」があらわれると述べられる。源信はこの白毫光を意識して、総相観で円光の限定性を取り払ったと考えられる。

さて、改めて雑略観の文を確認してみると、以下のように述べられている。

三に雑略の観とは、彼の仏の眉間に一の白毫有り。右に旋りて宛転せること五須弥のごとし。中に於いて復た八万四千の好有り。一一の好に八万四千の光有り。……其の光の中に一切の仏身を

現ず。無数の菩薩衆会圍遶せり。復た微妙の音を出だして諸の法海を宣暢す。⁸

傍線部を見ると、白毫光の中に「一切の仏身」が存在し、微妙の法音を説いているとされる。つまり、可視化される範囲が弥陀の化仏を超えて一切の諸仏にまで及んでいる⁹。ここには、総相観における以下の文が関わっている。

所観の衆相は、即ち是れ三身即一の相好・光明なり。諸仏同体の相好・光明なり。万徳円融の相好・光明なり。色即ち是れ空なるが故に、之を真如実相と謂ふ。空即ち是れ色なるが故に、之を相好・光明と謂ふ。一色・一香中道に非ずといふこと無し。¹⁰

解説の難しい文ではあるが、阿弥陀仏の一々の相好（光明）と三身即一・諸仏同体・万徳円融の境界とが相即関係にあると解したい。また、その関係が「色即是空」とか「空即是色」とか「一色・一香中道に非ずといふこと無し」と換言されている¹¹。すなわち、弥陀の具体的な相好一つ一つを観ずる行為（事観）が、そのまま空や中道を観すること（理観）へと繋がっている。これに准ずるに、雑略観において白毫光を観ずることで「一切の仏身」があらわれるという説示は、事観から理観への移行を意味しているといえよう。ここに源信が光中の化仏（仏身）を重要視した意義を見出せる。

なお、雑略観の文では、『観経』真身観の「眉間の白毫を見たてまつれば、八万四千の相好、自然に当に現ずべし。無量寿仏を見たてまつれば、即ち十方無量の諸仏を見たてまつる¹²」の文が参考にされている。ただし、この文には一切の仏身が「微妙の音を出だして諸の法海を宣暢す」といった内

容は説かれていない。説法に言及する点については『観仏経』からの影響、それから『阿弥陀仏白毫観』所説の現身説法との思想的連関が窺われる。

第四節 法然の光明思想

第一項 基本的な光明理解

法然は「偏依善導一師」¹⁴⁶を標榜しており、その光明思想についても善導に依るところが大きい。特に『選択集』では本願と光明を関連付けており、その点は善導の路線を引き継ぐものといえる。他方『逆修説法』では十二光の解釈をおこなったり、光明を常光と神通光に分けたりと体系化を試みている。本項では、主に『選択集』と『逆修説法』を用いて、基本的に法然が阿弥陀仏の光明をどのよう理解していたのかを確認したい。

『選択集』撰取章では、弥陀の光明がなぜ念仏者のみを照らして、余行の者を照らさないのかと問いを設け、その答えとして「親縁等の三の義」および「本願の義」を示している。後者については「余行は本願に非ざるが故に、之を照摂したまはず。念仏は是れ本願の故に、之を照摂したまふ」¹⁴⁷と述べており、本願を根拠にして光明の救済を語る点は、まさしく善導の光明思想を踏襲している。

ただし、善導と法然の本願観は同一ではない。⁸⁰ 善導が本願を必ずしも第十八願に限定しないのに対応して、法然は第十八願を四十八願の中心に据えている。したがって、法然によって称名念仏（本願）と光明の結び付きがより強められたといえる。

また、法然は光明を名号に含まれる功德の一つと解する。それについては、『選択集』本願章に次のように述べられる。

名号は是れ万徳の帰する所なり。然れば則ち弥陀一仏の所有の四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿弥陀の名号の中に摂在せり。故に名号の功德最も勝と為るなり。⁸¹

ここでは、弥陀の内証の功德（四智・三身・十力・四無畏）と外用の功德（相好・光明・説法・利生）とが名号に統攝されており、それゆえに名号の功德が最勝であると主張されている。称名念仏一行を選び取る法然の基本姿勢からすれば、名号に一切の功德が含まれると解することは、当然の帰結であろう。

これに関連して、法然は寿命の功德も名号のうちに含める。『逆修説法』三七日では「名号の中に光明と寿命との二義を備へたり」と述べ、しかも寿命の方を「本」と位置付けている。⁸² この見方は他書にも確認できる。「法然聖人御説法事」（『西方指南抄』）では、寿命を「能持」、その他の功德を「所持」とした上で、

かの仏の相好・光明・説法・利生等の一切功德、および国土の一切莊嚴等のもろもろの快樂のこ
とら、たゞかの仏の命のながくましますがゆへの事なり。もし命なくば、かれらの功德莊嚴等な
に、よりてかどまるべき。 99

と述べ、寿命無量に支えられて弥陀の功德や浄土の莊嚴が成立していると解している。つまり、法然
は光明よりも寿命の方を重要視している。これは光明を重視する親鸞の見方とは異なっている¹⁰⁰。

しかし、法然は全く光明に関心がなかったかというわけでもない。『逆修説法』三七日
には、阿弥陀仏の功德を称揚する中で『無量寿経』所説の十二光、または光明の分類（常光・神通光）
について言及している。

まず十二光に関しては、その全部ではなく無量光・無辺光・無碍光・清浄光・歡喜光・智慧光の
六光が取り上げられている¹⁰¹。六光に共通して説かれるのは、光明が念仏者を摂取する点である。
そもそも、はじめの無量光の説明文において『観経』所説の光明摂取の文を引いていることから¹⁰²、
法然にとって弥陀の光明とは基本的に身光であり、摂取の用きを有したものと理解されていたと考え
られる。

光明の分類については、常光と神通光が挙げられている。常光とは「長く照らし不斷に照らす光」
である。それは諸仏の意樂によつて各々遠近・長短があるが、阿弥陀仏の常光は「八万上下無央数の
諸仏の国土に於いて照らさずと云ふ所無し」と、その最勝性を示している。また、經典に説かれる常

光として『平等覺經』の「頭光」、『觀經』の「身光」を挙げているが、詳しくは『往生要集』を参照するよう勧めている。ここから少なからず源信の光明思想が法然に影響していることが確認できる（この点は次項で述べる）。一方、神通光とは「別別に照らす光」であり、釈尊の場合は『法華經』に説かれるような説法前に放たれ、東方万八千世界を照らす光明を指す。阿弥陀仏の場合は「攝取不捨の光明」を指し、その照・不照は念仏衆生の有無によるという。したがって、神通光は常光に比べて個別性の高い光といえる。¹⁰³

ところで、法然は心光についても言及する。『選択集』攝取章には善導の『觀念法門』を引いて、

又た前のごときの身相等の光一々遍く十方世界を照らすに、但だ専ら阿弥陀仏を念ずる衆生のみ有りて、彼の仏の心光常に是の人を照らして、摂護して捨てたまはず。総じて余の雑業の行者を

照摂することをば論ぜず。¹⁰⁴

と述べ、心光が念仏者を照らし摂護するとしている。ただし、この引文以外で法然が心光を語ることはない。この点は、心光を多用する親鸞とは異なる。先述したように、法然は攝取の光明を基本的には身光と捉えていたと考えられる¹⁰⁵。

さて、ここで問題になるのが身心二光に関する「照」と「摂」の区別である。先の『觀念法門』引文によれば、身光は十方世界を照らし、心光は念仏者を照らし摂護するとされていた。すなわち、身心二光には「照」の用きがあり、心光にのみ「摂護」の用きがある。ところが、『選択集』攝取章の

冒頭には「弥陀の光明余行の者を照らさず、唯だ念仏の行者を撰取する文¹⁹⁶⁾」とあって、弥陀の光明が余行の者を照らさないとしている。実はこの曖昧な点は、明恵の『摧邪輪』によって厳しく批判されることになる（これについては第四章第四節第三項で論じる）。

第二項 『逆修説法』所説の白毫光

前項では、善導だけでなく源信の光明思想も法然に影響していると述べた。それが顕著に見られるのが、白毫光に關説した部分である。法然は『逆修説法』において源信の『阿弥陀仏白毫觀』を参考にして、白毫光の變化性について述べている。本項では、その当該文を取り上げて『阿弥陀仏白毫觀』と比較し、どのような共通点と相違点があるのかを検討する。

『逆修説法』四七日では、「恵心の御意に依りて白毫の功德を讃じ奉りては、夫れ五有り。謂はく白毫の業因、白毫の相貌、白毫の作用、白毫の体性、白毫の利益なり¹⁹⁷⁾」と述べられ、『阿弥陀仏白毫觀』の次第に沿って論が展開されている。そして、白毫の五功德のうち三番目の「白毫の作用」では、白毫光から仏身や様々な応化身があらわれる点が表示される。

謂はく応に仏身を以て得度すべきには、即ち彼の白毫の光を現じて**仏身**と作る。……或いは又た**菩薩の身**を現ず、普賢・文殊・觀音・勢至・地藏等のごときの者、即ち菩薩なり。……又た或い

は応に辟支仏身を以て済度すべき者には彼の白毫光現じて辟支仏と作る。……或いは又た声聞身を現ず、釈迦仏の御弟子舍利弗・目連・迦葉・阿難等のごとき者、即ち声聞なり。……或いは梵王の身を現じ、或いは帝釈の身を現じ、或いは国王・大臣の身とも現じ、或いは長者居士の身をも現ず。凡そ比丘・々々尼・優婆塞・優婆夷・天・龍・夜叉・乾闥婆・緊那羅乃至地獄・鬼・畜生・修羅、是くのごとき等の一切の身、宜しきに随ひて現ぜざること無し。¹⁰⁸

網掛け部分を見ると、仏身・菩薩・辟支仏・声聞・梵天王・帝釈・国王・大臣など、あらゆる存在が白毫光から顕現している¹⁰⁹。光が済度すべき者に随つて変化する思想は、明らかに『阿弥陀仏白毫觀』所説の現身説法からの影響である。

しかし、先の文と『阿弥陀仏白毫觀』の当該文とを比較してみると、相違点が二つ指摘できる。

一つ目は応化身の具体性である。『阿弥陀仏白毫觀』では「九界」「十界」といった語はあるものの、光から顕現する存在が仏身以外に示されていなかった。対して『逆修説法』では具体的に一々羅列されている¹¹⁰。これによつて白毫光の用きがより現実味を帯び、どのような衆生に対しても平等に行きわたる点が強調されている。

二つ目は説法の有無である。『阿弥陀仏白毫觀』には「現身説法」といわれる通り、応化身が説法すると述べられていた。しかし、『逆修説法』の場合は説法への言及がない。この点については法然の名号論が関わっていると考えられる。前項で確認した通り、法然は名号に弥陀の内証・外用の功德

を統攝させており、その中には説法も含まれていた。称名念仏一行を往因行とする法然の立場からして、光明（応化身）から派生する複数の説法は、ことさら強調する必要がなかったのであろう。

このように、法然は『阿弥陀仏白毫觀』に依つて、白毫光が応現するという思想を継承している。ただし、応化身の具体性と説法に関しては法然独自の理解が見られる。なお、応化身の説法に言及しない点は、次項で論じる法然の化仏觀にも関連する。

第三項 法然の化仏觀

源信の『往生要集』では、光明の中の化仏（あるいは仏身）が重視されていた。それでは、法然にとって化仏はどのような意義があるのだろうか。本項では『逆修説法』『選択集』『觀經釈』を用いて、法然がどのような化仏觀をもっていたのかを考察してみたい。

まず、法然の化仏觀が端的に示されるのが『選択集』化讚章である。そこでは、化仏と本願の關係が次のように述べられている。

私に云はく、聞經の善是れ本願に非ず。雜業の故に化仏讚めたまはず。念仏の行は是れ本願正業の故に、化仏讚歎したまふ。三

すなわち、聞經は雜業であるから化仏は讃めず、称名念仏は本願正業であるから讃歎する。選択本願を基本的立場とする法然において、化仏が称名念仏のみを讃歎するのは当然である。一方、『往生要集』では化仏が大慈大悲・三十七菩提分法・六波羅蜜・不共の法など複数の教法を説いていた。源信が教法の多様性を認めているのに対して、法然は教法を限定する方向に進んでいる。このような両者の教法に対する見方の相違が、化仏の役割にも反映されているといえよう。この点は『逆修說法』において現身說法の「說法」に言及しない点と軌を一にしている（前項参照）。

法然の化仏觀を詳細に記しているのが『逆修說法』初七日である。ここでは真化二身論が展開される中で、四種類の化仏が挙げられている。

化仏に就いて多種有り。先づ円光の化仏とは、經に云はく、「円光の中に於いて百万億那由他恒河沙の化仏有り、一一の化仏は衆多無數の化菩薩を以て眷属と為り」と。次に摂取不捨の化仏とは、「光明遍照十方世界念仏衆生摂取不捨」とは、是れ真仏の摂取なり。此の外に化仏の摂取有るなり。三十六万億の化仏各真仏と共に十方世界の念仏の衆生を摂取したまふなり。次に来迎引接の化仏とは、九品の来迎に各々化仏有り、品に随ひて多少有り。……次に又た十方の行者の為に、本尊小身の化仏を現じたまへること有り。……又た新生の菩薩を教化して說法せんが為に、化して小身を現ず。^三

右に示される四種の化仏を簡潔にまとめると次のようになる。

①円光の化仏…『観経』真身觀に説かれる円光の中に存する化仏。

②撰取不捨の化仏…真仏である阿弥陀仏と共に念仏者を撰取する化仏。

③来迎引接の化仏…上品上生から下品下生までの九品それぞれのもとに來迎する化仏。

④小身の化仏には二種ある。一つ目は衆生が本尊を必要としている際にあらわれる化仏、二つ目は新生の菩薩に対して教化・説法するためにあらわれる化仏。

この四点を見ると、「円光」「撰取」「来迎」「九品」といった言葉が使用されているため、『観経』の影響が確認できる。しかし、同経では化仏が衆生を「撰取」するとは説かれていないし、九品全員に化仏の「来迎」があるとも説かれていない（特に下品下生の往生については化仏に言及されない）。したがって、法然は化仏の役割として撰取と来迎を強調していることになる。なお、④に小身の化仏が教化・説法すると述べられているが、「新生の菩薩を教化して説法」するために出現するため、衆生とは直接関係のなさそうな化仏である。

それでは、法然が化仏の役割に撰取・来迎を求めるのはなぜだろうか。ここには、法然の來迎に対する捉え方が関与している。以下、『観経釈』を用いて説明したい。

『観経釈』では、『観経疏』所説の三縁のうち近縁を説明する中で、平生と臨終どちらにもとられない法然独自の来迎観が明かされる。まず、平生来迎については次のように述べられる。

一に平生とは、「若し人仏を念すれば阿弥陀仏は無数の化身・化観世音・化大勢至と常に此の行人の所に来至す」と。……若し人仏を念ぜざれば、恒沙の聖衆一人も来らず、無数の化仏一仏も来りたまはず。されば仏と極遠なるが故に光明摂取せず、仏を念すれば仏行者の身に近きが故に光明摂取するなり。¹¹³

すなわち、念仏者に対しては平生において阿弥陀仏・無数の化仏・化菩薩が常に来至する。そして、その状態が「光明摂取」と呼ばれる。

一方、臨終来迎については以下のように述べられる。

二に臨終とは、一切念仏の行人、命終はらんと欲する時仏来迎したまふ。九品の行人、一人も空しからず、仏来迎す。云々（阿弥陀仏諸の聖衆と与に声に応じて其の前に現前したまふ。明らかに知んぬ、念仏の衆生仏と甚だ近きことを。）¹¹⁴

すなわち、九品に関係なく念仏者の臨終時には弥陀が聖衆と共に来迎し、称名する声に応じて現前にあらわれるという。¹¹⁵

このように、法然は平生には化仏が「摂取」し、臨終には聖衆が「来迎」とすると解している。この点は、『逆修説法』において化仏の役割として摂取・来迎が求められていた点と一致する。

なお、法然は化仏による「護念」も強調する。『観経釈』では円光の化仏について説明する際に、その役割を「随逐護念」とする¹¹⁶。さらに『選択集』護念章では、『観念法門』や『往生礼讃』を引いて、諸仏、二十五菩薩、無数の化仏・化菩薩などの聖衆が念仏者を「護念」すると述べている¹¹⁷。化仏が平生に來至して守護する視点から見れば、化仏の護念は平生來迎の範疇に入れることができる。う。

おわりに

本章では、曇鸞・善導・源信・法然の光明思想について論じた。

曇鸞に関しては、『論註』を用いて光明と智慧の関係、光明と名号の関係について考察した。前者については、智慧の分釈および広略相入の論理を用いて、智慧が二種法身の構造を有していることを確認し、それが光明にも当てはまることを指摘した。つまり、光明と智慧には二種法身（法性法身・方便法身）の構造が与えられている。「仏の光明は是れ智慧の相なり」とか「光明は慧に非ずして能く慧の用を為す」といった文は、法性法身を背景にした方便法身の用きを示している。

また、後者（光明と名号の関係）については、曇鸞の基本的な名号論（名即法・破闇満願）を確認した上で、「仏事」に注目して考察をおこなった。「安樂国土の光明」と「国土の名号」は共に「仏

事」をなすという点で同義となり、その仏事とは破闇と満願を指している。また、浄土の菩薩が種々に衆生済度をおこなうことも仏事と呼ばれ、その様相は「応化身の光」とも換言される。先に光明が二種法身の構造を有していると述べたが、それは光のおこなう仏事を構造面から根拠付けたものといえる。

善導の光明思想については、五部九巻を見渡しながら『観経』または『無量寿経』からの影響、それから心光観について論じた。『観経』については、第二章第三節に則って「光の変化性」「光の説法」「光中の化仏」のグループ分けによつて論を進めた。その結果、善導の著述に『観経』の光明思想がほぼそのまま踏襲されていることが確認できた。『無量寿経』に関しては、光明と本願の關係に注目した。文によつて両者の重なり具合には異なりがあるものの、総じて善導は本願を根拠にして光明による衆生済度を語る。この点は法然・親鸞にも引き継がれることになる。

善導の心光観については、『観念法門』の文脈と、同書が参考になっている『観仏経』の所説を参考にして再検討をおこなった。結論としては、仏心は仏の「心臓」と「慈悲心」の両面を有しており、単純に身心どちらか一方に限定できない。すなわち、心臓の光の中には化仏を含む無量の聖衆が存し、その聖衆たちが念仏者を影護する用きが、慈悲心ないし心光摂護と呼ばれる。

源信に関しては、『阿弥陀仏白毫観』と『往生要集』を用いてその光明思想を論じた。『阿弥陀仏白毫観』では『華嚴経』『観仏経』が参考にされた上で、現身説法が語られている。

また『往生要集』別相観・総相観・雑略観では、『観仏経』あるいは『観経』の影響を受けて化仏の存在とその説法が強調されている。源信は、総相観において色即是空・空即是色の文脈で「三身即一の相好・光明」「諸仏同体の相好・光明」と述べ、そういった様相を「真如実相」としている。したがって、源信にとって化仏は、事観から理観へ移行するための重要な要素の一つとして捉えられていたと考えられる。

法然に関しては、まずはその基本的な光明理解を確認した。法然は「偏依善導一師」の立場から、第十八願の本願を光明摂取の根拠とし、ひいては名号の中に光明を含む一切の功德を摂めている。また、十二光（実際には六光）や常光・神通光、身光・心光についても言及しているが、総じて法然は阿弥陀仏の光明を『観経』所説の身光・摂取光と解している。

他方、法然の光明思想には源信からの影響も指摘できる。『逆修説法』では、『阿弥陀仏白毫観』の説示に則って白毫光による現身説法が語られている。ただし、両書の内容には一致しない部分もある。中でも法然は現身説法の「説法」に言及していない。その理由は、選択本願の立場に基づく法然の名号論にあると考えられる。名号には説法に限らずあらゆる功德が含まれていると理解する法然にとって、強調すべきは名号（称名念仏）であって、応化身によって説かれる様々な教法ではなかったであろう。

また、法然は化仏の役割として「本願（称名念仏）の讃歎」および「摂取と来迎」を重要視している。前者に関しては先述したように選択本願の立場、後者については平生と臨終にとらわれない法然独自の来迎観が関与していることを指摘した。

註

¹ 『浄真全』一、四五三頁。

² 『浄真全』一、四八九～四九〇頁。

³ 『浄真全』一、五二二頁。

⁴ 『浄真全』一、五一六頁。

⁵ 石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』（法藏館、二〇〇九年）では、広略相入と二種法身の区別について注意喚起がなされている。すなわち、広略相入は阿弥陀仏の浄土における国土・如来・菩薩に関わる議論であるのに対し、二種法身は諸仏・菩薩全体に関わる議論と指摘している（同書、一〇三～一〇四頁参照）。ただし、石川は「二種法身説が阿弥陀仏一仏に帰する論理でない」ことは「必ずしも阿弥陀仏への二種法身説の適用を妨げるものではない」（同書、一〇六～一〇七頁参照）とも述べる。これは、親鸞が阿弥陀仏の仏身論に二種法身を当てはめることを想定した発言と思われる。

⁶ 『浄真全』一、五〇一頁。

「なお、藤丸智雄は「平等」をキーワードにして曇鸞の光明思想を論じている。本研究では光明の平等性については論じないが、法性法身を背景にした方便法身の無限定な救済活動という点では、「智慧の相」に平等性も含むことができよう。藤丸の一連の論文は以下の通り。同氏「曇鸞の光明観に関する考察」『インド哲学仏教学研究』五、一九九八年、同氏「曇鸞の光明観」『印度学仏教学研究』四六（二）、一九九八年、同氏「曇鸞の光明観の淵源—康僧鎧訳『無量寿経』との比較—」『印度学仏教学研究』四七（二）、一九九九年）。

⁸ 『浄真全』一、四八九～四九〇頁。

⁹ 『浄真全』一、四九〇頁。

¹⁰ 国土の名号に着目した研究として、石川の一連の論文がある。氏は曇鸞の名号論が『大智度論』や『十住毘婆沙論』の聞名思想に影響を受けていることを指摘し、阿弥陀仏の名号と国土の名号とが本願成就によって成立すると述べる。詳しくは、同氏「曇鸞の名号論」『印度学仏教学研究』五八（二）、二〇一〇年、同氏「曇鸞の名号論（二）——その成立と背景について——」（大正大学浄土学研究会編『中国浄土教とその展開 金子寛哉先生頌寿記念論文集』文化書院、二〇一一年）、同氏「曇鸞の名号論の成立とその背景」『印度学仏教学研究』六一（二）、二〇一二年）、同氏「往生論註」における諸仏国土観」『印度学仏教学研究』六四（二）、二〇一五年）を参照されたい。

¹¹ 『浄真全』一、四六五頁。

¹² 『浄真全』一、五〇一頁。

¹³ 『浄真全』一、四六四～四六五頁。

¹⁴ 『浄真全』一、四九七頁。

¹⁵ 厳密には、国土の光明は闇冥を除き、無明を尽くす。

¹⁶ ここでいう「応化身の光」（漢文では「応化身光」とは、応化身から放たれる光ではなく、「応化身という光」と解したい。つまり、「応化身」と「光」を同格に扱う。

¹⁷ 『浄真全』一、四七九頁。

¹⁸ 『浄真全』一、五一四頁。

¹⁹ 『浄真全』一、四七九頁。

²⁰ 『浄真全』一、五一四頁。

²¹ ここでいわれる「大光明」は、応化身から放たれる光なのか、浄土の菩薩から放たれる光なのか曖昧だが、いまは後者の意味で理解したい。ただ、いずれにせよ次下で説明するように、応化身も浄土の菩薩も広略相入の観点からすれば「広」の一展開である。

²² 『浄真全』一、八二頁。

²³ 『浄真全』一、七二九頁。

²⁴ 『浄真全』一、七三七頁。

²⁵ 『浄真全』一、七三七頁。「定善義」華座観にも「光は仏事を施す」（『浄真全』一、七四三頁）と

述べられる。

²⁶ 『浄真全』一、九五〇頁。

²⁷ 『浄真全』一、九七二頁。

²⁸ 『浄真全』一、七二九頁。

²⁹ 『浄真全』一、九九七頁。

³⁰ 『浄真全』一、一〇〇五頁。

³¹ 『浄真全』一、八八八頁。

³² 『浄真全』一、九九三頁。弥陀の円光および化仏に関する説示は「定善義」真身観にもあるが、『般舟讃』ほど詳述していない。

³³ 『浄真全』一、九九四頁。

³⁴ 『浄真全』一、七五〇頁。

³⁵ 『浄真全』一、九五一・九九五頁。

³⁶ 『浄真全』一、八三一頁。

³⁷ もっとも、本願を重要視すること自体は善導に始まるわけではない。曇鸞も『論註』利行満足章の覈求其本釈において「凡そ是れ彼の浄土に生ずると、及び彼の菩薩人天の所起の諸行とは、皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり」（『浄真全』一、五二八頁）と述べて、本願力によって浄土往生と浄土内の聖衆の諸行は成立すると解している。

³⁸ 『浄真全』一、九八三・九八四頁。

³⁹ 『浄真全』一、九五〇頁。この文は法然の『選択集』にも引かれている。

⁴⁰ 『浄真全』一、九一五頁。

⁴¹ ここでいわれる名号は、「上一形を尽くし下十声一声等に至るまで」とあることから称名念仏を指すと考えられる。

⁴² 『浄真全』一、八四四・八四五頁。

⁸⁰ 良忠『観念法門私記』(『浄土宗全書』四、二六〇頁下～二六一頁上)、占部観順『観念法門講録』(法文館、一九〇九年、二三六頁)参照。占部によれば、色心二光は一応の区別であつて、約仏では色身不二といわれる。

⁸¹ 『浄真全』一、八八頁。

⁸² 『浄真全』一、七四九頁。

⁸³ 『浄真全』一、八八三頁。ここでは『観経』真身観の文が参考にされている。

⁸⁴ 『浄真全』一、八八三～八八五頁参照。

⁸⁵ 森田眞円『観念法門窺義』(永田文昌堂、二〇〇五年)、一九九～二〇〇頁。

⁸⁶ 『浄真全』一、八七二～八七三頁。

⁸⁷ 『大正蔵』一五、六六五頁中～下。『観念法門』における「仏心」に関する説示に近似したものと
して、『観仏経』(『大正蔵』一五、六六八頁上)には次の文がある。

真金像内の仏胸中に於いて琉璃のごとき筒あり。仏の咽喉より下りて如来の心を見るに紅蓮華のごとし。金華映飾し、紅華の金光は開かず合さずして団円なること心のごとし。八万四千の脈あり。一一の脈は天の画師の所画の脈のごとし。一一の画の中に八万四千の光明あり。一一の光明に八万四千種の色あり。一一の色の中に無量微塵数の化仏あり。一一の化仏金剛台に坐す。其の金剛台は金色の光明を放つ。其の光無数にして具に説くべからず。

⁸⁸ ちなみに、右は『往生要集』において阿弥陀仏の心臓の相を説明する際にも参照される。

⁸⁹ 『大正蔵』一五、六六七頁上。

⁹⁰ 『観仏経』において「仏心」が仏の心臓を指している点は、色井秀讓「観仏三昧経と観無量寿

經」『印度学仏教学研究』一三（二）、一九六五年、二二九頁）や大南龍昇『観仏三昧海經』観仏心品の考察」『高橋弘次先生古稀記念論集 浄土学仏教学論叢』二、三喜房仏書林、二〇〇四年、三四〇～三四一頁）によっても指摘されている。

⁵³ 『大正蔵』一五、六六八頁中。

⁵⁴ 『大正蔵』一五、六六九頁下。

⁵⁵ 『大正蔵』一五、六七四頁中。

⁵⁶ 『観仏經』『観普賢菩薩行法經』『観虚空蔵菩薩經』『観經』『観藥王藥上菩薩經』『観弥勒菩薩上生兜率天經』の六經のこと。

⁵⁷ ①六譬品、②序観地品、③観相品、④観仏心品、⑤観四無量心品、⑥観四威儀品、⑦観馬王蔵品、⑧本行品、⑨観像品、⑩念七仏品、⑪念十方仏品、⑫観仏密行品のこと。

⁵⁸ 『観仏經』の基本情報については、小野玄妙編『仏書解説大辞典（改訂版）』二（大唐出版社、一九六四年、一八〇頁）、色井前掲論文（二二七頁）、末木文美士・梶山雄一『浄土仏教の思想（第二卷）観無量寿経／般舟三昧経』（講談社、一九九二年、一四一頁）を参照した。

⁵⁹ 色井前掲論文では、『観仏經』と『観經』の類似点が、構成・対象・表現などの形相に関する六項と、内容に関する四項との全十項によって整理されている。

⁶⁰ 『大正蔵』一五、六五八頁中。

⁶¹ 『大正蔵』一五、六六三頁中。

⁶² 『大正蔵』一五、六六四頁上。

⁶³ 例えば、「青光中に於いて青色化仏有り。白光中に於いて白色化仏有り」『大正蔵』一五、六六三

頁下) といった文がある。

⁶⁴ 『大正蔵』一五、六五七頁中。

⁶⁵ 『大正蔵』一五、六五七頁下。

⁶⁶ 『大正蔵』一五、六六五頁下。

⁶⁷ 『大正蔵』一五、六九四頁中。

⁶⁸ 『大正蔵』一五、六六四頁中。

⁶⁹ 『大正蔵』一五、六八二頁中。

⁷⁰ 『大正蔵』一五、六六六頁下。

⁷¹ 『大正蔵』一五、六六六頁中。

⁷² 光と説法の間の媒介物が複数になる例として、

一一の珠の中より百億光を出だす。一一の光は合して宝台に成る。一一の台の角に十二須弥山有り。一一の須弥山の龕室は無量なり。一一の龕中に無量の化仏有り。一一の化仏に無量の菩薩有りて以て眷属と為。是の衆化仏及び化菩薩も亦た十善法を讃歎して説く。『大正蔵』一五、六六七頁中)

といった文がある。ここでは、光↓宝台↓須弥山↓龕室↓化仏・化菩薩↓説法の順である。

⁷³ 福原隆善「日本における白毫観の展開―実範を中心に―」『印度学仏教学研究』四一(二)、一九九三年)に詳しい。

⁷⁴ 『浄真全』一、一一〇八頁。

⁷⁵ 『惠全』三、五八〇〜五八一頁。へは割注を示している。

⁹¹ 九界とは、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩界のこと。

⁹² 『六十華嚴』、『大正藏』九、五六五頁中。

⁹³ 『六十華嚴』、『大正藏』九、四〇八頁中。

⁹⁴ 『大正藏』一五、六五四頁下。

⁹⁵ 付言すれば、『觀經』(『淨真全』一、八八〇八九頁)では、觀音菩薩の毫相から放たれる光の中に化仏が存在すると説かれる。その化仏は変現自在にして十方世界に遍満すると述べられるため、この文も参考されている可能性はある。

⁹⁶ 源信の著作と考えられていた(現在は否定されている)『妙行心要集』にも、先に引用した『阿彌陀仏白毫觀』の文と近似した内容が確認できる。『妙行心要集』の成立年代には諸説あるが、大体一〇一七〜一二五〇年の間に収まる。これは、源信没後の一定期間、白毫光が変化して説法するという思想が、少なくとも天台浄土教において認知されていたことを意味する。なお、『妙行心要集』の著者や成立年代に関する諸説は、末木文美士『鎌倉仏教形成論 思想史の立場から』(法藏館、一九九八年、三一九〜三二〇頁)によく整理されている。

⁹⁷ 福原隆善『往生要集』の色相觀―とくに別相觀をめぐって―『叡山学院研究紀要』七、一九八四年)、同氏『往生要集』の別相觀―『觀仏三昧海經』の影響をめぐって―『仏教学セミナー』四三、一九八六年)、大南龍昇『三昧經典と『往生要集』―源信の『觀仏三昧經』觀―』『往生要集研究』永田文昌堂、一九八八年)などが挙げられる。

⁹⁸ 福原前掲論文(一九八六年)においても四十二相と『觀仏經』との詳細な対照がおこなわれているが、氏と筆者では相の教え方が異なっていたため再検討した。なお、四十二相それぞれの名前(項

目名」は氏の論文を参考にしている。

⑧如来眼睫は化仏ではなく「梵天王」、⑩顯出二光は「辟支仏」となっている。この二相を加える
とすれば十四相である。③身八万四千毛にも化仏・菩薩への言及はあるが、光に関する語がない。

また②心相妙光（弥陀の心臓の光を指す）における「化仏の仏事」については、善導の心光觀を
想起させる（本章第二節第三項参照）。

『浄真全』一、一一〇五頁。

『浄真全』一、八七頁。

ただし、『觀經』全体の思想では化仏の存在範囲は円光だけに限定されない。真身觀において弥陀
の八万四千の相を説明する中で、「其の光明と相好と及び化仏とは具に説くべからず」（『浄真全』
一、八七～八八頁）と説かれるし、觀音菩薩の円光・毫相、弥陀の来迎引接においても化仏は登場す
る。

『浄真全』一、一一〇七～一一〇八頁。

ただし雑略觀の場合、下の文に「白毫の相を觀する時に、五百色の光有りて来りて我が身を照ら
すに、即ち無量の化仏・菩薩の虚空の中に満てるを見たてまつる。水・鳥・樹林及び諸仏の所出の音
声皆妙法を演ぶ」と（『浄真全』一、一一〇八頁）とあるため、觀想の対象が「化仏」なのか「諸仏」
なのか曖昧な点が残る。

『浄真全』一、一一〇七頁。

類似的の思想は『阿弥陀仏白毫觀』にも確認できる。ここでは「眉間の一毛、其の性即ち空即ち仮
即ち中なり」（『惠全』三、五八一頁）と述べられ、空・仮・中の三諦説が見られる。また、源信の晩

年の書とされる『阿弥陀経略記』にも無量寿三諦説という思想が確認できる。これについては、村上明也・吉田慈順編『源信撰『阿弥陀経略記』の訳注研究』（法藏館、二〇二〇年）に詳しい。

⁹³ 『浄真全』一、八八頁。

⁹⁴ 『選択集』後述（『浄真全』一、一三二四頁）。

⁹⁵ 『浄真全』一、一二八六頁。

⁹⁶ 浅井成海『浄土教入門』（本願寺出版社、一九八九年、一八頁）では、「善導大師と法然上人の本願の見方は全く同じで、一つに重ね合わせることができるかといえ、そこに相違や展開をみることができる」と述べられている。

⁹⁷ 『浄真全』一、一二七〇頁。

⁹⁸ 『昭法全』二四五頁。

⁹⁹ 『浄真全』三、八八九頁。

¹⁰⁰ 梯實圓「涅槃の浄土―真仏・真土の開顕―」（『仏教から真宗へ 瓜生津隆真博士退職記念論集』永田文昌堂、二〇〇三年、二七一頁）では、法然と親鸞の如来観を比較し、「法然聖人は寿命無量を中心とした如来観をもっておられた」、「親鸞聖人はむしろ光明中心の如来観をもっておられた」と述べられている。

¹⁰¹ これについては、高橋弘次「光明に関する考察―法然上人を中心として―」（『仏教文化研究』二一八、一九八三年）に詳しい。氏は、曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』の十二光と『逆修説法』のそれを比較している。

¹⁰² 『昭法全』二四五頁参照。

- 103 『昭法全』二四六〜二四七頁参照。
- 104 『淨真全』一、一二八六頁。
- 105 撰取章の冒頭において、法然は「弥陀の光明余行の者を照らさず、唯だ念仏の行者を撰取する文」と掲げ、その直後に『觀經』を引いて八万四千の相好の光明が念仏者を撰取不捨すると述べている『淨真全』一、一二八六頁。
- 106 『淨真全』一、一二八六頁。
- 107 『昭法全』二五六頁。
- 108 『昭法全』二五七頁。
- 109 ただし、同所では「此の白毫の一相のみに非ず、惣じて八万四千の相、一々に皆此のごとく一切の身を現するなり」とも述べられており、白毫相だけが応化身を顕現する力用を有しているわけではない。
- 110 ちなみに、ここで示される応化身は『法華經』に説かれる觀音菩薩の三十三身と概ね共通している『妙法蓮華經』、『大正藏』九、五七頁上〜中。
- 111 『淨真全』一、一三〇二頁。
- 112 『昭法全』二三三〜二三四頁。
- 113 『昭法全』一二二頁。
- 114 『昭法全』一二二頁。() 内の付加は『昭法全』本文に従った。
- 115 ただし、『選択集』三輩章には、下輩の者は臨終時に夢で阿弥陀仏を見て往生すると述べられている『淨真全』一、一二七六頁。
- 116 『昭法全』一〇四頁。
- 117 『淨真全』一、一三二〇〜一三二二頁。

第四章

親鸞の光明思想

第四章 親鸞の光明思想

はじめに

本章では親鸞の光明思想をめぐって、名号・涅槃・智慧・二種法身・応化身・心光について論じる。第一節では、『教行証文類』『真仏土文類』と「行文類」における『無量寿経』引文を通して、光明と名号の関係について検討する。特にここでは「威神」の語に着目する。また、同節では「真仏土文類」の『涅槃経』引文における親鸞独自の読み方に注意しながら、「無量光明土」と規定される真仏土がどのように捉えられていたのかを考察する。

第二節では、親鸞の二種法身説が光明とどのように関わるのかを論じる。まずは「証文類」所引『論註』を確認した上で、『唯信鈔文意』所明の二種法身説および「智慧のかたち」について考察する。この作業を通して、阿弥陀仏・智慧・光明の三者の共通点を指摘する。また、同節では応化身が「智慧光」と表象される意義についても述べる。

第三節では、親鸞独自の心光観について考察する。『一念多念文意』によれば、心光は「無碍光仏の御こゝろ」と解されている。その「無碍光仏の御こゝろ」とは何か、それはどのように廻向されるのかを至心釈に注目して明らかにする。

第四節では、前節の結論を踏まえ、親鸞の心光観との比較に主眼を置いて、隆寛の光明思想およ

び至誠心積、それから明恵の心光觀を論じる。隆寛については『弥陀本願義』『具三心義』『散善義問答』を、明恵に関しては『選択集』への批判の書『摧邪輪』を用いる。

第一節 光明・名号・涅槃

第一項 『無量寿経』引文に見る光明と名号

法然は選択本願の立場から光明を名号の一功德と見なし、光明無量よりも寿命無量を優位に位置付けていた（第三章第四節第一項参照）。それでは、親鸞は光明と名号の関係をどのように捉えているのだろうか。それが端的に示されるのが「真仏土文類」の『大阿弥陀経』引文である。

阿弥陀仏の光明と名とは、八方上下無窮無極無央数の諸仏の国に聞かしめたまふ。諸天・人民聞知せざるは莫し。……其れ人民、善男子・善女人有りて阿弥陀仏の声を聞きて、光明を称譽して、朝暮に常に其の光好を称譽して、心を至して断絶せざれば、心の所願に在りて、阿弥陀仏国に往生す。¹

傍線部には右訓が付されており、それによれば「光明と名（ミナ）とは」と読み下すことができ²る。『大阿弥陀経』当面では、「光明名」は「阿弥陀仏の光明を称讃する声」であったが（第二章第

一節第三項参照）、親鸞は光明と名号を同列関係と見なし、ひいては同義と見なしていると推測できる。ただ、光明と名号が単純に同義というだけでなく、どの点で同義となるのかを考察することも重要であろう。そこで、本項では「真仏土文類」と「行文類」両方に引かれる『無量寿経』の文を見比べて、光明と名号の重なる点がどこにあるのかを探る。

「真仏土文類」真仏土釈では『無量寿経』の第十二願文が引かれ、

設ひ我仏を得たらむに、光明能く限量有りて、下百千億那由他の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覺を取らじ。³

と述べられている。ここでいわれる諸仏の国を限量なく照らす阿弥陀仏の光明は、後に引かれる第二・十三願成就文の中で「威神光明」「光明威神功德」「光明威神」と換言される。すなわち、

①無量寿仏の威神光明、最尊第一にして、諸仏の光明の及ぶことあたはざる所なり。⁴

②若し衆生有りて、其の光明威神功德を聞きて、日夜に称説し、心を至して断へざれば、意の所願に随ひて、其の国に生ずることを得て……⁵

③我無量寿仏の光明威神、巍巍殊妙なるを説かむに、昼夜一劫すとも尚ほ未だ尽くすことあたは

と述べられる。④の弥陀による「威神光明」は、⑤では衆生が聞いて称説するものとなり、⑥では釈尊によつて説かれる対象となつてゐる。

第二章第二節第一項で『無量寿経』において光明と威神が密接に結び付いてゐると述べたが、親鸞はその威神を強く意識していたと考えられる。というのも、「真仏土文類」と同様の流れが「行文類」にも確認できるからである。当該箇所の場合は、名号が威神と換言される。以下、具体的に説明する。

「行文類」大行釈では『無量寿経』所説の第十七願文が引かれ、

設ひ我仏を得たらむに、十方世界の無量の諸仏、悉く咨嗟して我が名を称せずは、正覺を取らじ。

7

と述べられる。ここでは、諸仏の咨嗟して称する対象が「我が名」つまり名号とされている。そして、右につづく『無量寿経』連引の中には以下の文がある。

④十方恒砂の諸仏如来、皆共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまふ。。(第十七願成就文)

㊦無量寿仏の威神極まり無し。十方世界無量無辺不可思議の諸仏如来、彼を称嘆せざるは莫し。
〔往観偈〕 引文)

いま諸仏の称讃する対象を確認すると、㊤では弥陀の「威神功德不可思議」なる相が讃嘆されている。㊦の場合は「彼」が称嘆されているが、「彼」が指示しているのはいうまでもなく弥陀の「威神極まり無し」い相である。要するに、第十七願で咨嗟称されていた名号が㊤㊦では「威神」と換言されている。

このように「真仏土文類」の光明と「行文類」の名号とが威神を媒介にして同義と捉えられている。

さて、それでは親鸞にとって威神とは何を指しているのだろうか。先に示した第十七願成就文(㊤)の直後にある「往観偈」引文では次のように述べられる。

其の仏の本願力、名を聞きて往生せむと欲へば、皆悉く彼の国に到りて、自ら不退転に到る。すなわち、威神とは阿弥陀仏の「本願力」を指しており、具体的には衆生を聞名によって往生せしめる力用を示している。したがって、親鸞は光明と名号を本願力(威神)の点で同義と見なしている。

なお、親鸞の著述の中で光明と名号の重なる点は威神だけではない。『唯信鈔文意』では「光明は智慧なり」と述べられ、また「智慧の名号」といった表現もされる¹¹⁰。ここでは「智慧」の点で光明と名号は同義となる（智慧については本章第二節第一項で論じる）。

また、光明と名号が並記される例としては、「行文類」における光号因縁（あるいは両重因縁）¹¹¹が挙げられる。当該文については古来より諸説があり、容易には決定的な解釈を示し難いが、その出処の一つである『往生礼讃』の文には、

然るに弥陀世尊、本深重の誓願を發して、光明・名号を以て十方を摂化したまふ。但だ信心をして求念せしむれば、上一形を尽くし、下十声一声等に至るまで、仏願力を以て往生を得易し。¹¹²

（引用は「行文類」より）

と述べられていることから、光明と名号の摂化が「誓願」または「仏願力」と捉えられていることが読み取れる。ここでも光明と名号が願力の点で同義になっている¹¹³。

さらに、親鸞は『尊号真像銘文』において「無碍光如来」を釈する際に「無碍」と「光如来」とに分け、後者を阿弥陀仏とする。これは、親鸞が阿弥陀仏（名号）を光そのものと見なしていた証左といえる¹¹⁴。

第二項 涅槃としての真仏土

「真仏土文類」冒頭では真仏が「不可思議光如来」、真仏土が「無量光明土」と規定される⁵⁵⁾。そして《無量寿經》連引と『不空罽索神變真言經』引文の後に『涅槃經』を十三文連続して引く中で、如来は即ち是れ涅槃なり、涅槃は即ち無尽なり、無尽は即ち是れ仏性なり、仏性は即ち是れ決定なり、決定は即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提なり。⁵⁶⁾（「四相品」引文）

と述べられ、真仏・真仏土が涅槃または仏性と明かされる。本項では、その『涅槃經』引文の中から第四文「梵行品」、第六文「徳王品」、第十三文「師子吼品」の三文を取り上げて、親鸞が涅槃・仏性をどのように捉えていたのかを明らかにする。なお、当該箇所では親鸞独自の読み方が確認できるため、その点に注目して論を進める。

まず「梵行品」引文では、涅槃や菩提と同義とされる「道」の語に注意が向けられ、「道者雖無色像可見称量可知而実有用」⁵⁷⁾の文が引かれる。『涅槃經』当面では「道とは色像の見るべく、称量の知るべきこと無しと雖も、しかも実に用有り」と読まれ、道とは用きを有しながらも、見ることも、思いはかることもできないものとされる。一方、親鸞は当該文を「道は色像無しと雖も見つべし、称量して知んぬべし、而るに実に用有り」⁵⁸⁾と読んでいる。すなわち、道は色やすがたはないが、見ることも思いはかつて知ることでもでき、そして用きを有しているものと解する。ここでは、道が衆生の

感受できる対象と解されている。

「徳王品」引文では「有」と涅槃の關係が問題になる。『涅槃經』当面において「世俗に随ふが故に説きて諸仏に大涅槃有りと云ふ」と読まれるものを、親鸞は「世俗に随ふが故に説きて諸仏有にして大涅槃なりと言へり」と読む。『涅槃經』当面では、涅槃が「有」であることは世俗に随つた説という意になるが、親鸞の場合は「有」と涅槃が相即關係にあることが示されている。先に確認した「梵行品」引文を勘案するならば、涅槃の有相面が衆生に関わるという点で積極的に捉えられている。

「師子吼品」引文では、仏性を見る方法として眼見と聞見が挙げられる。『涅槃經』当面では、「善男子、復た眼見有り。諸仏如来、十住の菩薩は仏性を眼見す。復た聞見有り。一切衆生、乃至九地は仏性を聞見す」と読まれる。これを親鸞は「善男子、復た眼見有り。諸仏如来なり。十住の菩薩は、仏性を眼見し、復た聞見すること有り。一切衆生、乃至九地までに、仏性を聞見す」と読む。前者では、諸仏と十住の菩薩が仏性を眼見し、第九地の菩薩以下が仏性を聞見する。後者では、諸仏が眼見、十住の菩薩が眼見と聞見、第九地の菩薩以下が仏性を聞見する。『涅槃經』当面と親鸞の読み方とを整理したものが次の表である。

親鸞の読み方	『涅槃經』当面	
	眼見	諸仏
	眼見と聞見	十住の菩薩
	聞見	第九地の菩薩く衆生

この表で注目すべきは、親鸞の場合、十住の菩薩が眼見と聞見の両方をおこなう点である。従来の説に従うならば、「真仏土文類」でいわれる十住の菩薩とは、信心の行者を指す⁸³。すなわち、信心の行者は穢土で仏性を聞見し、往生後に浄土でそれを眼見する。原始經典・大乘經典・浄土經典において光明は見えないものを可視化する役割を果たしていたが、親鸞にとって不可思議光如来・無量光明土は眼見するのではなく、聞見する対象として捉えられている。前項において、光明と名号が同義であると述べたが、その点を考慮すれば、聞見の対象とは名号を指すと考えられる⁸⁴。

以上のように、親鸞にとって涅槃（真仏土）は、有相と相即関係にあり、衆生に積極的に関わってくる概念と理解されている。そして、眼見するのではなく名号として聞見する対象とされている。

第二節 光明と二種法身説

第一項 智慧のかたち

『唯信鈔文意』には「阿弥陀仏は光明なり。光明は智慧のかたち也^ハ」と述べられている。本項では、光明と智慧の関係を考察することを通して、「智慧のかたち」とは何かを明らかにしたい。なお、本節には第三章第一節「曇鸞の光明思想」と重複する内容も含まれているが、親鸞の光明思想において重要な点であるため厭わず論じていく。

「証文類」還相廻向釈では、『論註』名義撰対章から智慧の分釈に関する文が引かれ、「般若は如に達する慧の名なり。方便は権に通ずる智の称なり」と述べられる。ここでは、智慧が「智」と「慧」に分けられ、般若＝慧、方便＝智とされている。つまり、智慧は般若（一如・真如）と方便の二面を有している。そして、この智慧の構造は二種法身説にも通底している。先と同じく還相廻向釈には、『論註』浄入願心章から広略相入および二種法身説に関する文が引かれる。

上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広と為。入一法句は略と為。何が故ぞ広略相入を示現するとならば、諸仏・菩薩に二種の法身有り。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由りて方便法身を生ず。方便法身に由りて法性法身を出だす。此の二の法身は、異にして分かつからず、一にして同じかるべからず。是の故に広略相入して、統ぬ

るに法の名を以てす。²⁷

すなわち、方便法身（三種莊嚴二十九種・広）と法性法身（一法句・略）とが、由生由出・亦一亦異の關係にある。ここで先述した智慧の分釈を二種法身説に当てはめると、法性法身は「慧」であり、方便法身は「智」となる。つまり、智慧は二種法身の構造をしている。

「証文類」の二種法身説は、浄土の菩薩（浄土に往生した衆生）の得る証果を示しているが、一方で親鸞は二種法身説を阿弥陀仏の仏身論にも適用する。すなわち『唯信鈔文意』には、

しかれば仏について二種の仏身します、一には法性法身とまふす、二には方便法身とまふす。法性法身とまふすは、いろもなし、かたちもまします。しかれば、こゝろもおよばず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふすその御すがたに、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の四十八の大誓願をおこしあらわしたまふなり。……しかれば、阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたち也としるべし。²⁸

と述べられる。右では、無色無形で衆生の思議を超えた法性法身（一如）より方便法身という「かたち」が顕現して、法蔵菩薩と名のり四十八願を建てたと述べられている。そして、それが阿弥陀仏であり、光明であり、「智慧のかたち」とされる（傍線部）。すなわち、親鸞は「阿弥陀仏」と「光明」と「智慧のかたち」に二種法身の構造を与えている²⁹。

さて、ここでいわれる「智慧のかたち」とは「かたち」というからには方便法身を指しているけれ

ども、それは単なる有相ではない。先述した通り、方便法身と法性法身は由生由出・亦一亦異の關係にあるため、本来、片方をもう一方と切り離して考えるべきではない。有相でありながら無相として遍満する。

その点は、智慧と光明の場合にも同じことがいえる。『唯信鈔文意』では「光明は智慧のかたち也」といわれているが、一方で『一念多念文意』には「智慧はひかりのかたちなり」と述べられている。つまり、光明と智慧の位置が入れ替わっている³¹⁾。説明の便宜上、光明 $\parallel$ A、智慧 $\parallel$ B とすると、前者は「A は B のかたち」といわれ、後者は「B は A のかたち」と述べられる。両文が成立するためには、A と B が無相と有相のどちらにも限定されないことが求められる。すなわち、親鸞にとって光明および智慧は、方便法身と法性法身どちらにも限定されない概念と解されている。

以上のように、阿弥陀仏・光明・智慧は共通して二種法身の構造を有している。『唯信鈔文意』でいわれる「智慧のかたち」とは、法性法身（無相）と相即關係にある方便法身（有相）と捉えるべきであろう。

第二項 親鸞における「応化身の光」

論述の便宜上、前項では中略したが『唯信鈔文意』には以下のような文がある。

この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふすその御すがたに、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の四十八の大誓願をおこしあらわしたまふなり。……この報身より応・化等の無量

無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまふゆへに尽十方無碍光仏とまふすひかりの御かたちにて……。しかれば、阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたち也としるべし。³²

傍線部では、報身より無数の応身・化身を示現することと、あらゆる世界に無碍の智慧光を放つことが並記されている。ここから報身・応化身が智慧光と表象されていることが確認できる。前項で論じた通り、親鸞は阿弥陀仏・光明・智慧（の相）に二種法身の構造を与えている。そうであるならば、報身である阿弥陀仏はもちろん、智慧光と表象される応化身にも二種法身の構造が適用されることになる。したがって、論理的には応化身は阿弥陀仏に等しい存在となるはずである。そこで本項では、親鸞の著述の中から応化身が光で表象される文を抽出し、それが光であらわされる意義を述べたい。

まず、「教文類」では『無量寿経』所説の五徳瑞現の文が引かれ、次のように述べられている。

今日世尊、諸根悦予し姿色清浄にして、光顔巍巍とましますこと明らかなる鏡の浄き影、表裏に暢るが如し。³³

ここでは、釈尊が弥陀三昧に入っている際に、光り輝いていた様相が示されている。第二章第二節第二項で述べたように、光の奇瑞相は説法と関連していた。また信楽峻磨によれば、親鸞における釈尊と阿弥陀仏の関係については、(1) 阿弥陀仏と釈尊の別立、(2) 阿弥陀仏と釈尊の統合という二通りの解釈がある³⁴。いま(2)の観点からすれば、光り輝く釈尊は名号法を説くためにあらわれた阿弥陀仏の応身と見なすことができる³⁵。ここに五徳瑞現の意義が見出せよう³⁶。

また、親鸞は自身の師である法然を光り輝く存在と讃め称えている。『高僧和讃』『源空讃』では、

・智慧光のちからより 本師源空あらはれて

浄土真宗をひらきつゝ 選択本願のべたまふ³⁷

・源空存在せしときに 金色の光明はなたしむ

禅定博陸まのあたり 拝見せしめたまひけり³⁸

・源空光明はなたしめ 門徒につねにみせしめき

賢哲・愚夫もえらばれず 豪貴・鄙賤もへだてなし³⁹

右では、法然が智慧光より示現して選択本願を説いたとか、法然の放った光を九条兼実や門徒が見ていたと詠われている。親鸞は法然を弥陀の化身⁴⁰または勢至菩薩の化身⁴¹と見なしていたことが

ら、光り輝く法然は選択本願を説くためにあらわれた阿弥陀仏（勢至菩薩）の化身といえる。ここに親鸞が法然を光で表徴する意義がある。

さらに、「証文類」還相廻向釈の『論註』引文では、浄土の菩薩の還来穢国の相、つまり還相の菩薩が光で表象されている。

・一には一仏土に於いて身動揺せずして十方に遍す、種々に応化して実の如く修行して常に仏事を作す。偈に「安樂国は清浄にして、常に無垢の輪を転ず、化仏・菩薩は、日の須弥に住持するが如きの故」と言へり。……八地已上の菩薩は、常に三昧に在して、三昧力を以て身本処を動ぜずして能く遍く十方に至りて、諸仏を供養し、衆生を教化す。……法身は日の如くして応化身の光諸の世界に遍するなり。⁴³

・二つには彼の応化身、一切の時、前ならず後ならず、一心一念に大光明を放ちて、悉く能く遍く十方世界に至りて、衆生を教化す。種々に方便し、修行所作して、一切衆生の苦を滅除するが故に。偈に「無垢莊嚴の光、一念及び一時に、遍く諸仏の会を照らして、諸の群生を利益する故に」と言へり。⁴³

この二文では、還相の菩薩（浄土の菩薩）が身を浄土に置いたままで、十方世界に至り諸仏を供養し衆生を教化すること（不動而至の徳）と、一念同時に十方世界に來至して衆生を利益すること（一念遍至の徳）が明かされている。そして、その教化活動が「応化身の光」または「無垢莊嚴の光」と表現されている。

ところで、釈尊と法然は親鸞にとって阿弥陀仏の応身・化身と見なされていたが、還相の菩薩の場合はどうであろうか。それに関しては、「証文類」冒頭における所謂「主伴同証」の文が参考になる。

煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に必ず滅度に至る。必ず滅度に至るは即ち是れ……一如なり。然れば、

弥陀如来は如より來生して、報・応・化種種の身を示し現じたまふなり。⁴⁴

ここでは、往相廻向の行信を得た凡夫の真実証が滅度から一如までの転釈で示され、その結びには、一如から來生した阿弥陀仏が報身・応身・化身といった様々な相を示現すると述べられている（傍線部）。すなわち、浄土で滅度に至って衆生済度のために還來穢国する相が、阿弥陀仏の具体相（報・応・化身）と重ね合わされている。つまり、親鸞は還相の菩薩を阿弥陀仏に等しく衆生済度する存在と見なしている。ここにおいて、還相の菩薩が「応化身の光」と表象される意義を見出せる。以上のように、釈尊・法然・還相の菩薩の三者は阿弥陀仏と等しい存在となり、名号の伝達者とな

る。親鸞の著述の中で応化身が光であらわされる意義は、弥陀との等質性にある。

ただし、親鸞は応化身を中心に衆生済度を語っているわけではない。あくまで、救いの中心は報身である阿弥陀仏または名号である。その点に関しては、次節で「心光」を考察する際に確認する。

第三節 親鸞の心光観

第一項 阿弥陀仏の心

親鸞の著述における「心光」の用例は、善導または法然に比べれば多い。特に「信文類」では、阿弥陀仏から廻向される信心の異名が「心光摂護の一心^あ」と呼ばれ、また獲信者が現生で得る十益の一つとして「心光常護の益^ま」が挙げられている。ここから「心光」が信心と関連することは明らかである。結論を先取りすれば、「心光」は信心の内容である三心（至心・信樂・欲生）の中でも至心と深く関わっている。そこで、本項では至心をめぐって親鸞独自の心光観を論じてみたい。

『一念多念文意』では、『観念法門』所説の「彼仏心光常照是人、摂護不捨」が次のように釈されている。

「仏心光」とまふすは、無碍光仏の御こゝろとまふすなり。「常照是人」といふは、「常」はつね

なること、ひまなくたえずといふなり。「照」はてらすといふ。ときをきらはず、ところをへだてず、ひまなく眞実信心のひとつねにてらしまもりたまふなり。かの仏心につねにひまなくまもりたまへば、弥陀仏おぼ不断光仏とまふすなり。……「不捨」といふは、信心のひとつを、**智慧光仏の御ころ**におさめまもりて、心光のうちに、ときとしてすてたまはずとしらしめむとまふす御のりなり。^ち

すなわち、心光とは「無碍光仏の御ころ」「智慧光仏の御ころ」（傍線部）であり、その仏心は眞実信心を得た人を常に照護または摂護して捨てないという。ここで注目したのは、仏心光が阿弥陀仏の心と釈されている点である。「心光」を字面通り釈せば、「心の光」あるいは「心が放つ光」となりそうだが、親鸞が主眼を置いているのは「光」ではなく「心」である^ま。

同様の釈は『尊号眞像銘文』にも確認できる。同書には略本と広本があつて、略本では「仏心光におさめとりたまふ」とあるのに対して、広本では「仏心のおさめとりたまふ」となっている^ま。広本は略本の後に撰述されているため、親鸞が注意を払って「仏心光」を「仏心」と書き直したことが窺える^ま。

それでは、親鸞にとって阿弥陀仏の心とは一体何なのだろうか。その答えは、『一念多念文意』における本願成就文の釈に示されている。

「至心廻向」といふは、「至心」は眞実といふことばなり、眞実は阿弥陀如来の御ころなり。

「廻向」は本願の名号をもて十方の衆生にあたへたまふ御のりなり。¹²

傍線部から、至心＝真実＝阿弥陀仏の心と読み取れる。また、波線部では至心は本願の名号をもって衆生に廻向されると述べられている。つまり、親鸞にとって阿弥陀仏の心とは真実（さとり）であり、それは名号として廻向される。

また、同書において親鸞は煩惱を抱える凡夫が阿弥陀仏の心に摂取されることを、二河譬を用いて説明している。

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。かゝるあさましきわれら、願力の白道を一分二分やうやうづゝあゆみゆけば、無碍光仏のひかりの御ころにおさめとりたまふがゆへに……¹³

すなわち、水火の二河の内側にあつて、臨終の一念に至るまで「無明煩惱」に苛まれながら生き続けなければならない凡夫が、本願力の白道を少しずつ歩み行けば「無碍光仏のひかりの御ころ」に摂め取られる。ここでは、衆生の「無明煩惱」と「無碍光仏のひかりの御ころ」とが対照的に示されている。なお、「無碍光仏のひかりの御ころ」が心光を意味していることはいうまでもない。

衆生の無明煩惱と阿弥陀仏の心を対置させる文として想起されるのが、「信文類」至心釈における以下の文である。

……一切の群生海、無始より已來た乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心無し、虚仮諛偽にして真実の心無し。是を以て如来一切苦惱の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫に於いて、菩薩の行を行じたまふし時、三業の所修、一念一刹那も清淨ならざること無し、真心ならざること無し。如来清淨の真心を以て、円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心を以て、諸有の一切煩惱惡業邪智の群生海に回施したまへり。則ち是れ利他の真心を彰す、故に疑蓋難はること無し。是の至心は則ち是れ至徳の尊号を其の体と為るなり。²³

すなわち、はかり知れない昔から今日に至るまで、衆生には清淨心もなく真実心もなかった。それを觀見した法蔵菩薩が憐れんで、清淨心・真実心をもって兆載永劫の修行を積み、円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就した。そして、如来の至心（清淨心・真実心）は煩惱惡業邪智の衆生に廻向される。ただし、至心は名号を体とするため、至心のままではなく至徳の名号として廻向される²⁴。『正像末和讃』『愚禿悲歎述懷讃』に「無慚無愧のこの身に、まことのこゝろはなけれども、弥陀の廻向の御名なれば、功德は十方にみちたまふ²⁵」と詠われているのは、先の至心釈の意をよくあらわしている。

以上のように、親鸞は「心光」を阿弥陀仏の心と解している。阿弥陀仏の心とは至心（真実心・清淨心）ひいては真実（さとり）そのものである。その至心は名号として衆生に廻向される。親鸞が「心光」を光ではなく「心」と捉えるのは、真実心がなく無明煩惱に覆われた衆生に対照または対応

させるためと考えられる。

第二項 親鸞の聖衆観

善導は「心光」を聖衆による影護と解していた（第三章第二節第三項参照）。それと近似した思想は親鸞の著述にも確認できる。例えば、『浄土和讃』『現世利益和讃』では「無碍光仏のひかりには、無数の阿弥陀ましまして、化仏のおのことごとく、真実信心をまもるなり」と詠われている。ただし、前項で指摘したように、親鸞にとって心光つまり阿弥陀仏の真実心は名号として廻向される。それと同様に、聖衆の影護は光明から名号の用きへと捉え直される。以下では、そういった親鸞の聖衆観について論じたい。

『尊号真像銘文』では、法然に対する讃（隆寛作）を釈する中で次のように述べられる。

「能念皆見化仏菩薩」とまふすは、「能念」はよく名号を念ずと也、よく念ずとまふすはふかく信ずる也。「皆見」といふは、化仏・菩薩をみむとおもふ人はみなみたてまつる也。「化仏菩薩」

とまふすは、弥陀の化仏、観音・勢至等の聖衆なり。 ㉔

傍線部では化仏・菩薩などの聖衆に言及されており、「みむとおもふ人はみなみたてまつる」と観想念仏を勧めるかのような内容が述べられている。しかし、波線部を見ると「名号を念ず」とあるた

め、化仏・菩薩を見ることは名号を念ずる利益として捉え直されている。こういった見方は、法然がすべての功德を名号に含ませる姿勢を踏襲したものといえる。

また、同様の思想が『唯信鈔文意』にも確認できる。同書では、『五会法事讃』の文を釈して次のように述べられる。

「観音勢至自来迎」といふは、南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不可思議光仏の御なを信受して憶念すれば、観音・勢至はかならずかげのかたちこそえるがごとくなり。この無碍光仏は観音とあらわれ、勢至としめす。……「自来迎」といふは、「自」はみづからといふなり。弥陀無数の化仏・無数の化観音・化大勢至等の無量無数の聖衆みづからつねに、ときをきらず、ところをへだてず、眞実信心をえたるひとにそひたまひてまもりたまふゆへに、みづからとまふなり。³⁸

すなわち、「智慧の名号」を信受して憶念すれば、その「眞実信心」を得た者を観音・勢至菩薩、化仏・化菩薩などが時処を選ばず影護するという。また、観音・勢至は阿弥陀仏の化身とも見なされている。ここでは、名号または阿弥陀仏の用きの上に聖衆の影護が成立している。換言するならば、聖衆の存在は名号・阿弥陀仏に統攝されている³⁹。

さらに、阿弥陀仏が統攝する範囲は諸仏にまで及ぶ。先の文の前では以下のように述べられている。

……無碍光仏の御かたちは、智慧のひかりにてましますゆへに、この仏の智願海にすゝめられたまふなり。一切諸仏の智慧をあつめたまへる御かたちなり。光明は智慧なりとするべしとなり。

8

阿弥陀仏のかたちは「智慧のひかり」であり、それは「一切諸仏の智慧」を集めたかたちであるという。つまり、諸仏の智慧は阿弥陀仏の智慧に集約されることになる。そもそも、親鸞が「諸仏」の語を出すのは、参照元の『唯信鈔』（聖覚著）が第十七願（諸仏称名の願）に言及しているからである。しかし、同書には諸仏を阿弥陀仏に統攝させる旨は記されていない。ゆえに、これは親鸞独自の解釈といえよう。

以上のように、親鸞は観音・勢至を含む聖衆ひいては諸仏を名号・阿弥陀仏に統攝させている。また「智慧のひかり」とは、弥陀を中心に据えながら、諸仏・聖衆の存在をも含めた表現といえる。

第四節 隆寛・明恵との比較

第一項 隆寛の光明思想

隆寛は、法然から『選択集』を伝授されながらも、天台沙門の地位を保持するという特殊な立場

にいた⁸⁰。ゆえに、「實際は法然聖人の門弟というよりは、よき理解者として、客分のような扱いを受けていたのであろう⁸¹」というのが、先行研究による隆寛の位置付けである。とはいうものの、親鸞は隆寛の著述である『一念多念分別事』や『自力他力事』、『後世物語聞書』(ただし、隆寛の弟子の聞書とされる)を度々書写して門弟に贈ったり、『一念多念分別事』を注釈して『一念多念文意』を著したりしていることから、隆寛の思想に影響を受けていたことは間違いない⁸²。

それでは、隆寛は光明をどのように理解していたのだろうか。以下、「名号」「身光」「智慧」「光明の種別」をキーワードにして隆寛の光明思想の特徴を論じる。その際に、親鸞の光明思想との比較もおこない、両者の共通点と相違点を指摘する。

隆寛の光明思想の特徴は、光明と名号を重ねて解釈している点である。すなわち、『弥陀本願義』には「光明は便ち名号の用なり」とか「光明と名号とは其の体是れ一なり」と述べられ、光明は名号の用きであり、両者の体は一つと解されている。一方、親鸞は光明が名号の用きであるとか、両者の体が一つであるといったことを明確には述べていない。そのため、親鸞が隆寛の思想を引き継いでいるのかどうかを判断することは難しい。しかし、名号を光明と同程度に重要視している点は共通している。

また、隆寛は光明を基本的に身光と見なす。先に引用した『弥陀本願義』の二文の直後では、『観経』を引いて「無量寿仏に八万四千の相有り。一々の相に各八万四千の随形好有り。一々の好に復た

八万四千の光明有り。一々の光明遍く十方世界を照らす」と述べている。したがって、名号の用きである光明は、『観経』に基づく身光と見なされている。同様の解釈は『散善義問答』にもあつて、ここでは「凡そ弥陀如来は名号・相好・光明、乃至地上・地下の一切莊嚴等、偏に求念する者に施さむが為に成就する所なり」と述べられており、「相好」と「光明」が並記されていることから、その光明もまた身光と解されているといえよう。弥陀の光明に関して心光には言及せず、身光で取り切る姿勢は親鸞と異なる。

しかし一方で、隆寛は光明を智慧とも捉える。『論註』を引いて「仏の光明は是れ智慧の相なり」（『具三心義』）とか、「彼の土の光明は如来の智慧の報より起これり。之に触るれば、無明の黒闇終に必ず消除す。光明は慧に非ずして、能く慧の用と為す」（『弥陀本願義』）と述べている。『論註』を参考にして光明を智慧と解する点は親鸞と共通している。ただし、先の二文は引用されるのみで、それ以上の解釈の展開は見られない。すなわち、親鸞のように智慧（光明）を二種法身説と関連させるような趣旨は述べられていない。

最後に、隆寛の光明思想として押さえておきたい点は、光の種別をおこなっていることである。『弥陀本願義』では、第十二願の光明と第三十三願（隆寛によれば光触身柔軟の願）の光明との区別について問答を設け、その答えを次のように述べている。

答ふ、若し仏身に約すれば、本願所成の光明其の体全く異無し。所化の機に約すれば、上は遍照

の常光なり。今は摂取の光なり。❧

すなわち、弥陀の仏身に約すれば、本願所成として二光の体は一つであるが、衆生の側からすれば、第十二願の光明は「遍照の常光」、第三十三願の光明は「摂取の光」に区別できるといふ❧。法然は光明を常光と神通光（摂取光）とに区別していたが、隆寛による光の種別は、法然のそれと近似した分け方である。一方、親鸞は光明の種別については言及していない。かかる点も隆寛と親鸞の相違点といえる。

以上、「名号」「身光」「智慧」「光明の種別」をキーワードにして隆寛の光明思想を論じた。

第二項 隆寛の至誠心釈

隆寛と親鸞の間で最も近似した思想は、真実心に対する見方である。すなわち、両者は『観経』所説の至誠心を真実心と捉え、それを阿弥陀仏の側に求める。また、親鸞は弥陀の真実心を心光と解している（本章第三節第一項参照）。本項では、隆寛の至誠心釈を考察することによって、親鸞の真実心（心光）理解の独自性を浮き彫りにしたい。

まずは、隆寛が真実心と見なす至誠心とは何かを確認しておく。至誠心とは『観経』で説かれる上品上生者が発す三種の心（至誠心・深心・廻向発願心）の一つである。これを釈した『観経疏』で

は、「至」とは真なり、「誠」とは実なり。一切衆生の身口意業所修の解行、必ず須らく真実の中に作すべきことを明さむと欲す」と述べられていることから、善導は至誠心を衆生が発すべき真実心と解している。

ところが、隆寛の至誠心積は真実心を衆生ではなく阿弥陀仏の側に求める。『具三心義』では、真実心と名づける所以が次のように述べられる。

凡夫の心を以て真実と為すにはあらず。弥陀の願を以て真実と為す。真実の願に帰する心なるが故に、所帰の願に約して真実心と名づく。⁷⁰

すなわち、真実とは凡夫の心ではなく、弥陀の願を指す。所帰の願が真実だからこそ真実心と呼ぶとする。同様の内容は『散善義問答』にも確認できる。

本願真実なるが故に之に帰する心を名づけて真実と為す。本願所成の真実の土を望む心なるが故に名づけて真実と為す。⁷¹

すなわち、本願が真実であるから、本願に帰する心を真実とする。また、本願によつて成就された真実なる土（浄土）を望む心を真実とする。

他方、親鸞は「信文類」至誠心積において、「散善義」所説の「一切衆生の身口意業所修の解行、必ず須らく真実心の中に作すべきことを明かさむと欲す」（当面）とあるのを、「……必ず真実心の中に作したまへるを須みむことを明かさむと欲す」と読んでゐる⁷²。これは至誠心（真実心）が衆生の

心ではなく、阿弥陀仏の心であることを前提にした読み方である。

また、『尊号真像銘文』において第十八願文の「至心」を釈して、

「至心」は真実とまふすなり、真実とまふすは如来の御ちかいの真実なるを至心と申すなり。煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし、濁悪邪見のゆへなり。²³

と述べているように、凡夫の心ではなく、弥陀の誓願を真実とする点は隆寛と共通している²⁴。

しかし、隆寛は衆生のもつ真実心を完全に否定したわけではない。『具三心義』において「所帰の願真実なるが故に、能帰の心を真実心と名づくるなり²⁵」と述べるように、真実心を衆生の側（能帰の心）に引き寄せている面も確認できる。

一方、親鸞は『正像末和讃』『愚禿悲歎述懷讃』において「浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたし、虚仮不実のわが身にて、清浄の心もさらになし²⁶」と詠うように、本願の教えに帰入した後さえも真実心を衆生の側に属させない。こういった親鸞と隆寛の相違は、先行研究においても指摘されている。色井秀譲は「親鸞では凡夫の側の真実を認めないゆきかたを貫いているが、隆寛は凡夫の真実を否定する立場に立ちながら、その真実があり得るとする方向にむかっている²⁷」と述べている。

このように、衆生の側に真実性を認めない点は、隆寛よりも親鸞の方が強いといえる。換言するならば、真実の有無という点で、阿弥陀仏の心と衆生の心とのコントラストを際立たせているのが親

鸞である。

第三項 明恵の心光観

明恵が法然の示寂した直後に『摧邪輪』を著して『選択集』を批判したことは、よく知られている。本項で取り上げるのは、その批判の中でも法然の光明思想について言及した部分である。これについては井上善幸による先行研究²³がある。氏は、親鸞における「摂取心光」の思想的展開には明恵の論難が重要な契機となったと指摘する。そして、明恵と親鸞の心光観をめぐる撰不撰の問題を取り上げて、「明恵が浄念の有無によつて撰不撰を論じるのに対し、親鸞は本願力回向の信心と自力の執心によつて撰不撰を論じている」と述べる²⁴。浄念と信心の対比によつて両者の心光観の相違を論じる点は、本研究において大いに参考になる。

しかし、筆者は信心ではなく「清浄心」に注目してみたい。なぜなら、親鸞は心光を阿弥陀仏の清浄心とも解していたからである（本章第三節第一項参照）。併せて、浄念と清浄心は「浄」が共通項となるため、比較対照し易い。以下では、まず明恵の批判する内容および心光観を確認し、その上で明恵と親鸞の心光観を比較する。

明恵が法然の光明思想に対して批判するポイントは、身光と心光の区別を曖昧にしている点であ

る。『選択集』攝取章の冒頭には、「弥陀の光明余行者の者を照らさず、唯だ念仏の行者を攝取する文」⁸と掲げられており、これについて『摧邪輪』は次のように論難している。

汝の『集』に此等の文を出だして、身光をして十方衆生に照らさざらしめ、亦た身心二光を分けず。若し汝の所解のごときは、弥陀如来をして大悲不遍の過有らしむ。⁹

すなわち、弥陀は身光によってあらゆる衆生を照らすにも関わらず、『選択集』には「弥陀の光明余行者の者を照らさず」とあつて、光照されない者を想定している。それは弥陀の大悲があらゆる者に行き届かないという過失ではないか、と述べている。明恵がこのように批判するのは、自身が身心二光に関して「照」と「摂」の区別を明確化しているからである。

阿弥陀仏に二光有り。一には身光、二には心光なり。〈常途には「身光」「智光」と曰ふ。身光は遍く十方世界の衆生を照らす。……心光は専念の人を照摂す。雑業を摂せず。此の釈に准ずるに、専念の人は身心二光の照触を蒙る。雑業の人は唯だ身光の照触を蒙るなり。〉¹⁰

すなわち、弥陀の光明には身光と心光（智光）の二種がある。身光とはすべての衆生を遍く照らす光であり、心光とは専念する人を照摂する光である。したがって、専念の人は身心二光によって照らされるのに対し、雑業の人は身光にしか照らされない。

そして、明恵は心光を詳しく解説する。

今言ふ所の心光とは、『莊嚴論』に云はく、「能取及び所取、此の二は唯だ心光なり。貪光及び信

光の二光に二体無し」と。『瑜伽論』に三種の光明を出だす中、「法光明と云ふは、謂はく、一の、其の所受・所思・所触に随ひて、諸法を觀察し、或いは復た随念仏等を修習すること有るがごとし」と。此に准じて之を言へば、心光の義多種なり。貪等は是れ煩惱の光なり。信等は是れ善法の光なり。觀察諸法は是れ智光なり。修念仏等は是れ念光なり。准知するに、今言ふ所の心光とは、是れ慈悲なり。慈に三種有り。一には衆生縁、二には法縁、三には無縁なり。今言ふ所は、是れ無縁の慈なり。⁸³

ここでは『大乘莊嚴經論』と『瑜伽師地論』に依りながら、心光を貪光（煩惱の光）・信光（善法の光）、または法光明（智光・念光）と多義的に解釈している。しかし結局のところ、心光を慈悲と見なし、『論註』所説の三縁（衆生縁・法縁・無縁）のうちの「無縁の慈」とする。

また心光（無縁の慈）による摂不摂については「心光の摂取は、衆生の感無きは至らず⁸⁴」とか「如来の無縁の慈、衆生の浄念に應じるを、名づけて摂取と為⁸⁵」と述べて、衆生の側の「感」や「浄念」の有無によって決まるという。さらに、明恵はこの「感」「浄念」を「念心」という語にも換言している。

何が故ぞ如来の心光、浄念に應ずるや。彼の念力法、是くのごとくなるが故に。其れ猶ほ、明月の心に無くして、水清ければ影現じ、水濁れば影昏きがごとし。何を以ての故に。法、是くのごときが故に、此も亦た是くのごとし。衆生の念心の水清ければ、如来の心光影現す。感応の義は

此に准じて知るべし。⁸⁾

ここでは、水が清ければ月影が水面に映るように、如来の心光に感応するか否かは、衆生の「念心」の清濁によるとしている。これと同じ内容は別の仕方でも説明される。

弥陀の心光は日月のごとし。行者の念心は熱冷のごとし。日が熱を摂するは、同じく熱性なるが故に。心光が念心を摂するは、同じく是れ念性なるが故に。月の喻へも亦た是くのごとし。日が冷を摂せざるは、同性ならざるが故に、摂すべき法に非ず。心光が無念を摂せざるは、同念にあらざるが故に、摂すべき法に非ず。⁹⁾

すなわち、太陽が熱性のものを摂するのは、その摂せられるものが日光と同じ性質だからである。同様に、心光が念心を摂するのは衆生の側に念性があるからと述べる。

このように、明恵は心光を「無縁の慈」としつつも、衆生の念心に清浄性や弥陀との同質性を求めている。

一方、衆生に清浄性を求めず、阿弥陀仏の心光にのみ清浄性を求めるのが親鸞の立場である。その証拠に、「信文類」真仏弟子釈では『観念法門』から「但だ阿弥陀仏を専念する衆生有りて、彼の仏心光、常に是の人を照らし摂護して捨てたまはず¹⁰⁾」の文が引かれた後に、『観経疏』「序分義」から「心歓喜得忍と言ふは、此は阿弥陀仏国の清浄の光明、忽ちに眼前に現ぜむ、何ぞ踊躍に勝えむ¹¹⁾」の文が引かれる。つまり、「仏心の光」が「清浄の光明」に換言されている。衆生は臨終の一念に及

ぶまで清浄心をもち得ない存在であり、そのような衆生に対して阿弥陀仏が清浄心を名号として廻向する（本章第三節第一項参照）。

以上のように、明恵は衆生が浄心（清浄なる念心）を発起できると認識しており、心光の撰不撰はその浄心の有無によつて決まると解する。一方、親鸞の場合、もとより衆生は清浄心をもち得ないとし、心光を弥陀の清浄心と捉える。明恵が身心二光の区別にこだわるのは、心光を「光」の問題としてからである。対して、親鸞がその区別に言及しないのは、心光を「心」の問題と捉えているからである。

なお、筆者が注目した清浄心は弥陀の至心に相当し、それは三心即一心の観点から見れば信心の一側面である⁵⁰。とすれば、本項で論じた内容と信心を取り上げた井上論文との違いがどこにあるのか曖昧になる恐れがある。

そこで、本項の意義は、信心の一側面である清浄心（至心）に注目することによつて、明恵と親鸞の心光観の相違点を井上論文よりも明確化した点にあることを強調しておきたい。

おわりに

本章では親鸞の光明思想について論じた。以下、ここで明らかになったことを記す。

「真仏土文類」と「行文類」の『無量寿經』引文を見ると、光明と名号は「威神」を媒介にして同義になっている。そして「威神」とは「本願力」を指していることから、親鸞において光明・名号は本願力の点で同義と捉えられている。

また親鸞にとって涅槃（真仏土）は有相と相即関係にあつて、衆生に対して積極的に関わつてくる概念と受け止められている。そして、衆生はその涅槃を眼見するのではなく、名号として聞見する。こういった涅槃の捉え方は、『唯信鈔文意』において阿弥陀仏の仏身論として法性法身と方便法身の二性格（二種法身）を見る点と軌を一にする。

さらに、親鸞は『論註』を参考にして、弥陀仏・智慧・光明の三者に二種法身の構造を与える。その点において、「智慧光」で表象される応化身は阿弥陀仏と同じ構造を有する⁹⁰。つまり、名号法を伝達する存在となる。親鸞が法然を智慧光より示現したと和讃で詠う意義は、かかる点にあると考えられる。ただし、親鸞は衆生済度を語る際には応化身ではなく、名号・阿弥陀仏を中心に据える。そのことは親鸞の心光観・聖衆観を見ても明らかである。親鸞は心光を「無碍光仏の御ころ」と解し、それを真実心・清浄心ひいては真実（さとり）と捉えている。そして、真実は名号として廻向される。また、真実信心を得た者の利益、すなわち観音・勢至を始めとした化仏・菩薩の影護は、すべて名号もしくは阿弥陀仏の用きに統攝される。

本章の最後に、親鸞の心光観との比較に主眼を置いて、隆寛の光明思想と至誠心釈、それから明

恵の心光觀を論じた。隆寛は心光の語を使用しないものの、真実心を阿弥陀仏の側に置くことは親鸞と共通する。しかし、隆寛が真実心を衆生の側に引き寄せる場合があるのに対して、親鸞は衆生の側にそれを認めない。あくまで真実心は名号として廻向される。その意味では、親鸞の方が隆寛よりも衆生対阿弥陀仏のコントラストが強い。

一方、明恵と親鸞の心光觀を比較する際は、淨心と清淨心を対象とした。明恵は、心光の撰不撰は衆生の清淨なる念心（淨心）の有無によると理解している。対して、親鸞はもとより衆生は清淨心をもち得ないとし、心光を阿弥陀仏の清淨心と捉える。明恵が身心二光の区別にこだわるのは、心光を「光」の問題と解するからである。親鸞がその区別に言及しないのは、心光を「心」の問題ひいては真実（さとり）そのものと捉えているからである。したがって、同じ「心光」の語を使用しているも、その内実は両者の間で異なっている。

註

『浄真全』二、一五八頁。

² この引文では「声」にも「ミナ」と右訓が付されている。

³ 『浄真全』二、一五五頁。

⁴ 『浄真全』二、一五五頁。

⁵ 『浄真全』二、一五六頁。

⁶ 『浄真全』二、一五六頁。

⁷ 『浄真全』二、一五頁。

⁸ 『浄真全』二、一五頁。

⁹ 『浄真全』二、一六頁。

¹⁰ 『浄真全』二、一六頁。

¹¹ 『浄真全』二、六八六頁上。

¹² 『浄真全』二、四九頁。光号因縁の光明解釈については、第五章第二節第一項で論じる。

¹³ 『浄真全』二、三二頁。

¹⁴ また、「正信念仏偈」には「光明・名号顕因縁、開入本願大智海」『浄真全』二、六三頁）とあつて、光明・名号・本願が並記されている。

¹⁵ 『浄真全』二、六一八頁上。

¹⁶ 『浄真全』二、一五五頁。

¹⁷ 『浄真全』二、一五九頁。

¹⁸ 『大正蔵』二二、四六五頁下。

¹⁹ 『浄真全』二、一六一頁。

²⁰ 『浄真全』二、一六二頁。

²¹ 『浄真全』二、一六九頁。

²² 十住の菩薩とは、『涅槃経』では第十地（法雲地）の菩薩を指す。

²³ 山邊習學・赤沼智善『教行信証講義 真仏土の巻・化身土の巻』（法藏館、一九五一年、一一四五頁）、星野元豊『講解 教行信証 証の巻 真仏土の巻』（法藏館、一九九四年、一五〇二～一五〇三頁）参照。ただし、岡亮二の場合、十住の菩薩をあくまで「最高位の菩薩」と解釈する（同氏『教行信証』口述50講―親鸞のこころをたずねて―第五巻 真仏土の巻』（教育新潮社、二〇〇七年、一七三～一七四頁参照）。

²⁴ 『浄土和讃』『讃阿弥陀仏偈和讃』において「光明てらしたへざれば、不断光仏となづけたり、聞光力のゆへなれば、心不断にて往生す」（『浄真全』二、三四一頁上）と詠われるのも、「聞」が重要視されている証左であろう。

²⁵ 『浄真全』二、七〇四頁下。

²⁶ 『浄真全』二、一四八頁。

²⁷ 『浄真全』二、一四三頁。

²⁸ 『浄真全』二、七〇二～七〇四頁下。

²⁹ 曇鸞の場合でも「光明」と「智慧の相」に関して同様のことを述べた（第三章第一節第一項参照）。

³⁰ 『浄真全』二、六七四頁。

³¹ この入れ替わりについては、従来、『唯信鈔文意』に沿わせて解釈されている。例えば、梯實圓は

「智慧はひかりのかたちなり」というのは、あるいは「光は智慧のかたちなり」の意味であるかも知れない」と述べる(同氏『一念多念文意講讃』永田文昌堂、一九九八年、三七二頁参照)。

³² 『浄真全』二、七〇二〜七〇四頁下。

³³ 『浄真全』二、一〇頁下。

³⁴ 信楽峻磨「親鸞における釈迦仏と弥陀仏——『無量寿経』を真実教とする根拠——」(『日本仏教学会年報』五三、一九八七年、一九一頁参照)。

³⁵ 真宗において、阿弥陀仏の応身としての釈尊は、古来「融本の釈迦」や「融本の応身」と呼ばれている。

³⁶ もちろん、大乘經典や浄土經典の光明思想で見てきたように、釈尊の放光には奇瑞相や説法の前兆、真实性の証明などの意も含まれていると考えられる。

³⁷ 『浄真全』二、四五五頁上。

³⁸ 『浄真全』二、四五八頁上。

³⁹ 『浄真全』二、四六一頁上。

⁴⁰ 『高僧和讃』「源空讃」には「阿弥陀如来化してこそ、本師源空としめしけれ、化縁すでにつきぬれば、浄土にかへりたまひにき」(『浄真全』二、四六三頁上)とある。

⁴¹ 『浄土和讃』「勢至讃」には、法然の本地を勢至菩薩とする文言がある(『浄真全』二、三九九頁上)。

⁴² 『浄真全』二、一四一頁。

⁴³ 『浄真全』二、一四一〜一四二頁。

⁸⁴ 『浄真全』二、一三三頁。

⁸⁵ 『浄真全』二、六七頁。

⁸⁶ 『浄真全』二、九五頁。

⁸⁷ 『浄真全』二、六六六～六六七頁。

⁸⁸ ただし、「化身土文類」には「仏心の光明」(『浄真全』二、一九八頁)という用例もある。

⁸⁹ 『浄真全』二、六三〇頁上・下。

⁹⁰ この点は、殿内恒『尊号真像銘文』の講述(永田文昌堂、二〇二二年)、一九六頁の註(3)より示唆を得た。

⁹¹ 『浄真全』二、六六二頁。

⁹² 『浄真全』二、六七六～六七七頁。

⁹³ 『浄真全』二、八〇～八一頁。

⁹⁴ 至心釈の当該文について、玉木興慈は阿弥陀仏の「利他の真心」に注意しながら、「他」としての衆生に対して、至心が至心として回施されるのではなく、名号として回施されると述べる。『教行信証』(信巻)三二問答における回施に関する研究ノート―阿弥陀仏は何を回施するのか―(『真宗学』一四一・一四二、二〇二〇年)、一四〇頁参照。

⁹⁵ 『浄真全』二、五一九頁上。

⁹⁶ 『浄真全』二、三九三頁上。ちなみに、高田専修寺本(国宝本)には「無碍光仏のひかりには、無数の阿弥陀ましまして、化仏のおの無数の、光明無量無辺なり」(同、三九三頁中)とあつて、こちらの方が光明の用きがより強調されている。

⁷¹ 『浄真全』二、六三七頁上。

⁷² 『浄真全』二、六八六～六八七頁上。

⁷³ 本項の冒頭で引用した「無碍光仏のひかりには、無数の阿弥陀ましまして、化仏おのおのこと」とく、真実信心をまもるなり」の和讃も、化仏を阿弥陀仏に統撰させたものといえよう。

⁷⁴ 『浄真全』二、六八六頁上。

⁷⁵ 『浄真全』二、一〇八六～一〇八七頁。

⁷⁶ 隆寛の著述『極楽浄土宗義』には、「日本国天台山首楞嚴院戒心谷権律師隆寛」(『隆寛遺文集』二九頁下)と署名されており、天台宗と訣別していなかったことが読み取れる。

⁷⁷ 梯實圓「隆寛律師と親鸞聖人―法然教学から『教行信証』へ(その二)―」(『行信学報』一一、一九九八年)、一二頁参照。

⁷⁸ ただし、『一念多念文意』は『一念多念分別事』の単なる注釈書ではなく、親鸞独自の教学的展開が見られる。

⁷⁹ 『隆寛遺文集』五〇頁上。

⁸⁰ 『隆寛遺文集』九頁上。

⁸¹ 『隆寛遺文集』一一二頁下。

⁸² 『隆寛遺文集』一一三頁上。

⁸³ 当該文の典拠として、『観経』所説の「光明遍照十方世界、念仏衆生攝取不捨」と、『往生礼讃』所説の「唯有念仏蒙光摂、当知本願最為強」の文が引かれている。

⁸⁴ 『隆寛遺文集』四頁下。

⁷¹ 『隆寛遺文集』四七頁下。

⁷² 『浄真全』二、七一頁。

⁷³ 『浄真全』二、六〇三～六〇四頁上。

⁷⁴ 隆寛が凡夫の側に真実を求めないのは、『論註』所説の「人天の諸善、人天の果報、若しは因、若しは皆是れ顛倒、皆是れ虚偽なり」(『浄真全』一、四五五頁)の文や、『安樂集』所説の「凡夫は現に信想輕毛と名づけ、亦たは仮名と曰ひ……」(『浄真全』一、六二五頁)の文に依っているからである。これらの文は『教行証文類』にも引用されていることから、かかる点にも隆寛と親鸞の間での共通点が確認できる。

⁷⁵ 『隆寛遺文集』一一頁上。

⁷⁶ 『浄真全』二、五一七頁上。

⁷⁷ 色井秀謙「隆寛律師における善導至誠心釈の理解」(『天台学報』一七、一九七五年)、二八頁。また、梯實圓『一念多念文意講讃』(永田文昌堂、一九九八年、七九頁)では、「親鸞聖人は至心を如来の真実心とし、その至心を疑いなく信受する心を信樂といわれた」と述べて、至心と信樂の相違点を指摘している。

⁷⁸ 井上善幸「親鸞の「撰取心光」理解について」(『真宗学』一一一・一二二、二〇〇五年)。

⁷⁹ 井上前掲論文、三二四頁参照。

⁸⁰ 『浄真全』一、一二八四頁。

⁸¹ 『鎌倉旧仏教』三七〇頁上。

⁸² 『鎌倉旧仏教』三六五頁下～三六六頁上。

88 『鎌倉旧仏教』 三六七頁下。

87 『鎌倉旧仏教』 三六七頁上。

86 『鎌倉旧仏教』 三六八頁上。

85 『鎌倉旧仏教』 三六八頁上。

84 『鎌倉旧仏教』 三六九頁下。

83 『浄真全』 二、一〇一頁。

82 『浄真全』 二、一〇二頁。

81 「信文類」三一問答・法義釈には、「信に知んぬ、至心・信樂・欲生、其の言異なりと雖も、其の意惟れ一なり。何を以ての故に。三心已に疑蓋雜はること無し、故に真実の一心なり。是れを金剛の真心と名づく。金剛の真心、是れを真実の信心と名づく」(『浄真全』二、九〇頁)と述べられ、至心・信樂・欲生の三心が「真実の信心」に摂まっている。

80 ただし、曇鸞の「応化身の光」は浄土の菩薩(方便法身)が一如(法性法身)と相即関係にあるという意味で二身説で語られている。一方、親鸞のいう「応化身の光」は、阿弥陀仏つまり報身に二種法身説が適用されているため、三身ないし四身説が前提になっていると考えられる。

第五章

親鸞没後の光明解釈

—「調熟の光明」の成立過程をめぐって—

第五章 親鸞没後の光明解釈―「調熟の光明」の成立過程をめぐって―

はじめに

序論第二節第一項でも述べたが、真宗（主に本願寺派）の伝統的解釈では、阿弥陀仏の光明を「調熟の光明」と「摂取の光明」に分け、前者に身光（色光）を、後者に心光を配当する。

しかしながら、親鸞の著述には「摂取の光明」に該当するものはあるものの、「調熟の光明」の用例はない。さらに、親鸞は身心二光の区別にも言及しない。それでは、なぜ先のような伝統的解釈が生じたのだろうか。実は、そこには本願寺第三代覚如と江戸宗学における光明解釈が大きく関与している。

本章では、覚如・存覚・蓮如の光明解釈、それから江戸宗学における光号因縁釈・五重義相・身心二光の区別を通して、「調熟の光明」がどのように成立したのかを明らかにする。この作業によって、真宗教学史の上で親鸞の光明思想がどのように展開したのか、その一端を素描してみたい。

なお、存覚・蓮如の光明解釈については、直接的には「調熟の光明」の成立背景に関わらないが、存覚に関しては身心二光の区別に言及しているため、蓮如の場合は覚如の光明解釈との比較のために、第一節で取り上げることとする。

第一節 覺如・存覺・蓮如の光明解釈

第一項 覺如の光明解釈

覺如は「光明の縁」という独特な表現を用いる。その具体例として、以下に『口伝鈔』第二条の文を示す。

宿善開發する機のしるしには、善知識にあふて開悟せらるゝとき、一念疑惑を生ぜざるなり。その疑惑を生ぜざることは、光明の縁にあふゆへなり。もし光明の縁もよをさずは、報土往生の真因たる名号の因をうべからず。いふこゝろは、十方世界を照曜する無碍光遍照の明朗なるにてらされて、無明沈没の煩惑漸々にとらけて、涅槃の真因たる信心の根芽わづかにきざすとき、報土得生の定聚のくらゐに住す。……しかれば、往生の信心のさだまることはわれらが智分にあらず、光明の縁にもよをしそだてられて名号信知の報土の因をうと、しるべしとなり。²

右で傍線を引いた三つの「光明の縁」に関して、以下三段落にわたって説明する。

まず一つ目の「光明の縁」は、宿善および善知識と関連付けられている。すなわち、衆生にとつての宿善開發の証拠（しるし）とは、善知識に遇つて開悟せしめられる際に少しも疑惑を生じないことであり、その無疑の状態になったのは「光明の縁」に遇つたことに由来する。ここでは、宿善・善知識・「光明の縁」が重層的に解釈されている。

二つ目の「光明の縁」は、因に対する縁と捉えられている。すなわち、「報土往生の真因たる名号」や「涅槃の真因たる信心」に対して、光明は「縁」と規定されている。名号・光明を因縁と関連させる思想は『往生礼讃』³や『三部経大意』⁴にも確認できるが、直接的な典拠は『教行証文類』『行文類』所説の光号因縁と考えられる。なお、光号因縁に関しては次節第一項にて再説する。

三つ目の「光明の縁」とは、衆生を獲信に至るまで育成する光を指す。「無明沈没の煩惑漸々にとらけて」とか「光明の縁にもよをしそだてられて」と述べるように、「光明の縁」は衆生の無明を次第に融解させ獲信へと導き育てる、と覚如は理解している。もちろん、これら三つの性格はそれぞれが関連し合っており完全に分けられるものではないが、論述の便宜上、いまは三つに区分した。

また、「光明の縁」という語は『執持鈔』第四条にも使用される。

光明・名号の因縁といふことあり。弥陀如来四十八願のなかに第十二の願は、「わがひかりきはなからん」とちかひたまへり。これすなはち念仏の衆生を攝取のためなり。かの願すでに成就して、あまねく無碍のひかりをもて十方微塵世界をてらしたまひて、衆生の煩惱悪業を長時にてらします。さればこのひかりの縁にあふ衆生、やうやく無明の昏闇うすくなりて宿善のたねきざすとき、まさしく報土にむまるべき第十八の念仏往生の願因の名号をきくなり。しかれば、名号執持すること、さらに自力にあらず、ひとへに光明にもよほさるゝによりてなり。これによりて、光明の縁にきざされて名号の因をうといふなり。⁵

右では「ひかりの縁」ないし「光明の縁」（第十二願）によって、名号の願因（第十八願）を聞くといった趣旨が述べられている。そして、ここにも『口伝鈔』と同様に「光明の縁」に三つの性格が与えられている。すなわち、①宿善との関連、②名号の因に対する縁、③育成する用き（「きざす」とか「もよほさるゝ」といった表現から）である。

以上『口伝鈔』『執持鈔』で語られる「光明の縁」の三性格を示した。このうち本章で主に取り扱うのは、三番目の育成の用きをもった「光明の縁」である。なぜなら、後世の江戸宗学において、この「光明の縁」を解釈する際に「調熟」という語が使用されるからである。その詳細については本章第二節第一・二項に譲るとして、次項以降では存覚と蓮如の光明解釈をひとまず確認しておきたい。

第二項 存覚の光明解釈

存覚による光明解釈の特徴は二点挙げられる。一つ目は光明を摂取光で取り切る点、二つ目は心光と身光の区別である。

まず、一つ目の特徴については『浄土真要鈔』に次のように述べられる。

しかりといへども、いまだ凡身をすてず、なを果縛の穢体なるほどは、**摂取の光明**のわが身をてらしたまふをもしらず、化仏・菩薩のまなこのまへにましますをもみたてまつらず。……したが

ひて信心開發のとき、**撰取の光益**のなかにありて往生を証得しつるうへには、いのちをはるとき、たゞそのさとりのはるゝばかりなり。

ここでは、衆生の信心獲得時の状態が「撰取の光明」に照らされるとか「撰取の光益」の中にあると表現されている。つまり、基本的に光明が撰取光で捉えられている。ちなみに、「撰取の光明のわが身をてらしたまふをもらさず、化仏・菩薩のまなこのまへにましますをみたまつらず」の文に關しては、直接的には親鸞の「正信心仏偈」などを参考にしたと思われるが、光の中に化仏・菩薩の存在を認めることは大乘經典あるいは源信からの影響であろう（第一章第二節、第三章第三節參照）。

また、『浄土見聞集』には次のように述べられる。

もしきゝえてよろこぶころあらば、これ宿善のひとなり。善知識にあひて本願相應のことはりをきくとき、一念もうたがふころのなきは、これすなはち**撰取の心光**、行者の心中を照護してすてたまはざるゆへなり。**光明は智慧なり**、この光明智相より信心を開發したまふゆへに信心は仏智なり、仏智よりすゝめられたてまつりてうちに名号はとなへらるゝなり。

ここでは、宿善・善知識・光明・信心・名号といった語が出てきており、前項で示した『口伝鈔』第二条の文と近似している。しかし、存覚の場合は「もよをしそだてられて」とか「きぎす」といったような語は使用せず、「撰取の心光」が「照護」として表現している。また、信心である仏智に勸

められて口に名号が称えられると述べられていることから、ここでは信心獲得前ではなく獲得後の様態があらわされているといえる。光明が衆生を獲信へ導き育てるといった趣旨が述べられない点は、覺如と明らかに相違する。

二つ目の特徴は『六要鈔』に確認できる。存覺は、当該箇所「信文類」所引の『觀念法門』を次のように釈している。

「心光」と言ふは、此光に身相・心想を分かちて其の体各別なるに非ず、只だ義門に就いて宜しく其の意を得べし。仏の慈悲摂受の心を以て照触する所の光、之を「心光」と名づく。是れ念仏の行、仏心と相応す。其の仏心とは慈悲を体と為す。是を以て『經』に云はく、「仏心とは大慈悲是れなり。無縁の慈を以て諸の衆生を摂す」と。〈已上〉是の故に称名の行人を照触するの大悲の光、心の称を得らくのみ。之に准じて私に案ずるに、觀仏三昧所觀所見の光明等、身光の名に預かるべきものや。」

ここでは、心光と身光の相違について述べられている。まず、身心の体は一つであるから身光と心光は別ものではないとする。ただし、身心二光は義門によって區別される。心光とは仏の慈悲・摂受の心をもって照触する光であり、身光とは觀仏三昧の行者が觀見する光と想定している。

おそらく、このような解釈は、浄土宗三祖の良忠（一一九九～一二八七）の『觀念法門私記』を承けたものと考えられる。というのも、同書には「色光を離れて別に心光有るに非ず。唯だ是れ念仏

の行と仏心と相応すれば慈悲を以て摂受して光触を施すが故に名づけて心光と為^二」と述べられ、『六要鈔』と近似した解釈が確認できるからである。

以上のように、存覚は光明を基本的に摂取光で取り切る。また、身心二光の区別にも言及している。

第三項 蓮如の光明解釈

蓮如は、『正信偈大意』において『執持鈔』第四条の文を引用していることから、覚如の光明解釈を受容している²⁰。また、覚如に倣って「光明の縁」という語も使用する。ただし、両者の使用する「光明の縁」は、内容面で完全に一致しているわけではない。以下では、蓮如の光明解釈を確認しながら、覚如との相違点を指摘する。

まず、『御文章』二帖目第一五通では次のように述べられる。

弥陀如来の光明の縁にあふによりて、ことごとく無明業障のふかきつみとがたちまちに消滅するによりて、すでに正定聚のかずに住す。²¹

すなわち、「光明の縁」に遇うことによって無明業障がたちまちに消滅し、その瞬間に正定聚の位につくとされる。ここでは、覚如と同じく「光明の縁」という語が使用されているものの、「漸々に

とらけて」『口伝鈔』ではなく、「たちまちに消滅」とあつて表現上の相違が見られる。

同様の例は『御文章』三帖目第一通にも確認できる。

しかるに弥陀如来には、**摂取と光明**といふ二つのことほりをもて、衆生をば済度したまふなり。まづ此光明に宿善の機のありてとらされぬれば、つもとところの業障のすみなきえぬるなり。さて摂取といふはいかなることろぞといへば、**此光明の縁**にあひ奉れば、罪障ことごとく消滅するによりて、やがて衆生を此光明のうちににおさめをかるゝによりて、摂取とはまうすなり。このゆへに阿弥陀仏には摂取と光明との二つをもて肝要とせらるゝなりときこえたり。¹⁴

右では、弥陀による「摂取」と「光明」の二つの用きに関して説明されている。宿善があつて「光明の縁」に遇つた衆生は罪障がすべて消えて、即座に（「やがて」は「即座に」の意）「摂取」されるという。ただし、右の文では「摂取」と「光明」が厳密にどのように区別されるのか曖昧な点が残されている。

このように、蓮如は「光明の縁」に対して、無明を瞬間的に消滅させて即座に現生正定聚につかせる（獲信させる）作用を見ている。一方、覚如のいう「光明の縁」とは、無明を徐々に融解させ獲信へと導き育てる光である。したがつて、両者の相違点は、破闇（獲信）までの時間的猶予の有無といえる。

一方で、蓮如は存覚の影響も受けている。『御文章』二帖目第二通および第八通では、以下のよう

に述べられる。

・弥陀を一心一向に信樂して二ごころのなき人を、弥陀はかならず遍照の光明をもて、その人を攝取してすてたまはざるものなり。¹⁵

・もろもろの雜行をすてゝ専修專念なれば、かならず遍照の光明のなかにおさめとられまいらするなり。¹⁶

右の二文において、蓮如は「遍照の光明」を攝取光と捉えている。これについては、存覚が『浄土真要鈔』において「弥陀如来は遍照の光明をもてこれをおさめとり」と述べたものを参考にしていると考えられる。

以上のように、蓮如のいう「光明の縁」と覚如のそれとは破闇の解釈面で相違する。また、存覚が基本的に光明を攝取光で取り切っていたように、蓮如にもその傾向が確認できる。

第二節 江戸宗学の光明解釈

第一項 光号因縁釈

『教行証文類』『行文類』光号因縁には以下のように述べられている。

徳号の慈父無さずは能生の因闕けなむ。光明の悲母無さずは所生の縁乖きなむ。能所の因縁和合すべしと雖も、信心の業識に非ずは光明土に到ること無し。眞実信の業識、斯れ則ち内因と為。

光明・名の父母、斯れ則ち外縁と為。内外の因縁和合して報土の眞身を得証す。⁸²

この文は、前半における名号と光明との因縁（初重の因縁）、それから後半における信心と光明・名号との因縁（後重の因縁）で構成されていることから、両重因縁とも呼ばれる。光号因縁（両重因縁）については多種多様な解釈がなされているが⁸³、一応のところ次のように解したい。

名号の慈父（能生の因）と光明の悲母（所生の縁）の因縁が揃わなければ、浄土に往生することはできない。しかし、名号・光明の因縁が和合したとしても、眞実信心（業識⁸⁴）がなければ浄土に到ることはできない。そこで名号・光明を外縁に、信心を内因に配当して、これら内外の因縁によって報土の眞実身を得る。

いま注目したいのは、「光明の悲母無さずは所生の縁乖きなむ」の箇所（以下、「初重の光明」と呼称する。）である。なぜなら、この「初重の光明」を解釈する際に、江戸宗学における先哲の間で

「照熟」「調熟」などの語が使用されるからである。これに関して、以下では僧叡（一七六二～一八二六／一七五三～一八二六）・圓月（一八一八～一九〇二）・善讓（一八〇六～一八八六）の説を紹介する²⁰。なお、論述の便宜上、先哲の生没年順には論じていない。

まずは僧叡の説から紹介する。その『教行信証文類随聞記』では、光号因縁について自説を述べる前に次のようにいわれている。

其相伝の正意とは何ぞと云へば執持鈔なり。あれは祖師の御言なり。故に標挙に又曰とあり。又口伝鈔に初重因縁の釈あり。執持鈔同様なり。此が相伝の正意なり。執持鈔に御開山の御言を載す。正く此処の文意なり。²¹

すなわち、覚如の『執持鈔』には「祖師」「御開山」つまり親鸞の言葉が載っていて、『口伝鈔』における初重の因縁の解釈についても「相伝の正意」と捉える。つまり、僧叡は覚如と親鸞の思想を重ね合わせている。そういった認識のもと、「初重の光明」については以下のように釈している。

光明に二義あり。照熟と摂取となり。照熟は仮用なり。摂取は実益なり。照熟は照して調熟す。摂取は其熟脱の機を摂取するなり。²²

僧叡は「初重の光明」に「照熟」と「摂取」の二義があると規定する。「照熟」は衆生を照らして「調熟」する仮用であり、「摂取」は熟脱した衆生を摂め取る実益とする。ここでいわれる「調熟」とは、三益（下種・調熟・解脱）の一つを指し、仏が種々の方便をもって行者を誘引することを指す

ところで、親鸞の著述には「熟」や「純熟」の語はあるが、「調熟」の用例はない⁸⁰。管見の限り、真宗教学史の中で初めて「調熟」の語を使用したのは存覚である。『歩船鈔』『決智鈔』『六要鈔』においてその用例が確認できる⁸¹。ただし、当該箇所では光明と関連させて「調熟」の語を用いているわけではない。

さて、僧叡は先の釈につづけて以下のように述べている。

御文にも其の相伝あり。第三帖に、しかるに弥陀如来にはすでに撰取と光明といふ二つのことはりをもて衆生をば済度したまふなり。⁸²

ここでは、蓮如の『御文章』三帖目第一通を引用して自説を補強している。すなわち、「撰取と光明」の「光明」に「照熟」を当てはめている。このように、僧叡は親鸞・覚如・蓮如の思想を重ね合わせて光明解釈をおこなっている。

次に圓月の説を紹介する。その『宗要百論題』には以下のように述べられている。

光徳の中に破闇、撰取の二位あり、破闇位は信前より信中に至る、『執持鈔』に云く「かの願すでに成就して、あまねく無碍のひかりをもて十方微塵世界をてらし給ひて、衆生の煩惱悪業を長時にてらしめます、さればこのひかりの縁にあふ衆生、やうやく無明の昏闇うすくなりて宿善のたねきざすとき〔乃至〕光明の縁にきざゝれて名号の因をうと云ふなり」と、……撰取位は信

中より信後に至る、『末灯鈔』（二十丁）に云く「眞実信心のさだまると申も、金剛の信心のさだまると申も、撰取不捨の故なり」と……」⁸²

圓月は『執持鈔』と『末灯鈔』を参考にして、光明を破闇位と撰取位に分けている。そして、信心獲得前（信前）から信心獲得時（信中）は破闇位、信心獲得時から信心獲得後（信後）は撰取位とする。圓月の光明解釈の特徴は、「調熟」ではなく「破闇」の語を使用している点にある。

しかし、圓月は破闇位の典拠に『執持鈔』を引く点からして、覺如のような光の育成作用を否定したわけではない。先の文につづけて、

光明を破闇位に約して照熟を以つて主とす、光明の照熟に依つて名号の因能く可聞の機に応ず、……信前の光明は只是れ機を調熟するのみ⁸³

と述べており、「初重の光明」は破闇位に約すものの、信前で主な作用は「照熟」または「調熟」とする。ここでは先の僧叡と同じような解釈がなされている。

最後に、善譲の説を紹介する。その『教行信証敬信記』では、光号因縁を釈す中で次のように述べられている。

名号正定業のある処には。必ず光明撰取有りて因縁具足す。故に名号正定業の処は能生の因のみなれど。その処に撰取の外縁は云はずとも自ら存す。⁸⁴

すなわち、名号正定業のある場所には必ず「光明撰取」が含まれていて、それゆえに名号の因に

は自ら「摂取の外縁」が存するという。つまり、善護は「初重の光明」を摂取光と見なしている。

「照熟」や「調熟」といった言葉を使用しない点は、僧叡・圓月の場合と異なる。

しかし、善護は別の箇所で光明に育成作用を与えている。それは『教行証文類』総序の「無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり」²²を釈した箇所である。ここでは、

……故に慧日とたとへたり。破闇の用あり。調育の徳あり。是を以て且く分たれば始中後あり。

一には信前照育。二に信当体の破闇。三に信後の摂取。……相承にも、宿善開發せらるゝ機のしるしには、善知識に逢ふて開悟せらるゝとき、一念疑惑を生ぜざるなり。其の疑惑を生ぜざることは、光明の縁に逢ふ故なり等と。²³

と述べられる。すなわち、光明の用きは始・中・後で変化し、信前には「調育」または「照育」、信中では「破闇」、信後には「摂取」としている。そして、このような解釈をする典拠として『口伝鈔』が引用されている。

以上のように、『口伝鈔』『執持鈔』でいわれる「光明の縁」は、僧叡・圓月・善護において光号因縁（一部は総序）を解釈する際に、「仮用」あるいは信心獲得前の光と認識され、衆生を「照熟」「調熟」「調育」「照育」する作用があると解されている。

第二項 五重義相

五重義相では、宿善・善知識・光明・信心・名号の五つが、往生成就にどのように作用するかが論じられる。まずは議論の中心に位置する『御文章』二帖目第一一通の文を確認する。

これによりて五重の義をたてたり。一には宿善、二には善知識、三には光明、四には信心、五には名号、この五重の義、成就せずは往生はかなふべからずとみえたり。⁸³

ここでは、往生成就のための五項目（宿善・善知識・光明・信心・名号）が挙げられている。また、これと同様の文が存覚の『浄土見聞集』にも見られる（再引）。

もしきゝえてよろこぶころあらば、これ宿善のひとなり。善知識にあひて本願相応のことはりをきくとき、一念もうたがふころのなきは、これすなはち、この光明智相より信心を開発したまふゆへに信心は仏智なり、仏智よりすゝめられたてまつりてくちに名号はとなへらるゝなり。

34

右に示される宿善以下の五項目の次第は『御文章』と一致していることから、蓮如が『浄土見聞集』を参考にしたことは明らかである。

しかし、問題は覚如の『執持鈔』と『口伝鈔』にも同様の文があつて、なお且つ五項目の次第が先と異なっている点である。すなわち『執持鈔』では光明・宿善・名号の順で示されており、『口伝

鈔』の場合は宿善・善知識・光明・名号・信心の順で述べられている。一旦、ここまでの論を整理して表で示す。

『御文章』／『浄土見聞集』	『執持鈔』	『口伝鈔』
宿善・善知識・光明・信心・名号	光明・宿善・名号 (善知識・信心には言及されない。)	宿善・善知識・光明・名号・信心

『御文章』と対照した場合、『執持鈔』では光明が宿善の前に来ており、『口伝鈔』では名号と信心の位置が逆になっている。この次第の相違をどのように会通するかが、五重義相における課題の一つとなっている。その中でも、本項では光明に關説する部分に注目する。なぜなら、当該部では先哲によって「調熟」「照育」といった語が使用されているからである。その例として、以下では義山（一八二四～一九一〇）と智量（一八五二～一九一一）の説を取り上げる。

義山の『真宗安心三十題啓蒙』では、『執持鈔』と『御文章』における次第の相違について次のように述べられる。

若し宿善と光明とを相望すれば、上に引く『執持鈔』に依れば、光明に依つて宿善のたねきざす

といふの次第をも成ずるなり、今は宿善力に因つて光明の照用顕發して獲信せしむるの順序に依り給ふものなり、宿善をして漸々調熟するも光明力なれども、今は其究竟位の徳義に就いて信に接して明し、而も信の自力發起に非ざることを示し給ふなり⁵⁴

すなわち、『執持鈔』では光明によつて宿善の種が萌すため「光明・宿善」の次第となる。一方『御文章』では、宿善力によつて光明の照用があらわれて衆生を獲信させるため、「宿善・光明・信心」と次第する。また、『執持鈔』のように光明が宿善を「調熟」することもあるけれども、『御文章』の場合は、調熟の究竟した状態にあるため光明と信心を直結させ、さらにその次第によつて信心が自力によるものでないことを示す、と義山は解釈している。

このように、義山は『執持鈔』の所説に配慮しながら、『御文章』の次第について解説している。ここでのポイントは、義山が光明に「調熟」作用のあることを前提にして論を進めていることである。確かに、『執持鈔』には「ひかりの縁にあふ衆生、やうやく無明の昏闇うすくなりて宿善のたねきざす」とあつて、光明が宿善の種を萌すと述べられている。しかし、明確には「調熟」という語は使用されていない。義山の解釈からは、「調熟」という語が宗学用語になりつつある状況を窺い知れる。

義山と同様の会通の仕方は、智量の『真宗要義論題』にも確認できる。まず、智量は光明に「照育」と「摂取」の二作用を見る。そして、『御文章』における光明の位置について問答を設けている。その問いを要約すると、もし『御文章』の光明が『口伝鈔』のように照育光であるならば、宿善の前に

置くべきである。にもかかわらず、『御文章』でのようにされていないのはなぜか。また、仮に光明を摂取光とするならば、信後の利益として信心の後ろに光明を置くべきである。しかし、実際には光明が信心よりも前に置かれているのはなぜか、といったものである。³⁹ その答えは以下のように述べられる。

照育とても信一念の処に置いて可なり、其故は照育の究竟は信一念の処にあり、この故に照育の究竟に就いて、信と並べて明したまふなり……また摂取光なれば信後にあるべしの間を会して曰く、是は実は同時なるものなれども、機に就いて因益と談ずるときは、信心摂取と次第すべきなれども、仏の摂化に約するときは、摂取に依つて獲信すると云ふの法義なり。⁴⁰

すなわち、光明による照育の究竟は信心獲得時にある。そのことを明かすために『御文章』では光明と信心を並置している。それでもなお光明を信心よりも前に置く理由は、摂取の光明によつて衆生は獲信する法義をあらわすためであるという⁴¹。

また、照育光と摂取光の関係については、次のように述べられる。

照育と云ふも摂取と云ふも、光体に就けば一なる故に、捨つべきものなし、今は漸々にとらかす辺までも摂取光としての釈にして、所取としての御釈なり。……されば『口伝鈔』所明の上に捨つべき光なし。⁴²

すなわち、光体について約せば照育光も摂取光も一つであり、捨てるべき光はない。『御文章』の

光明は、『口伝鈔』所説の「無明沈没の煩惑漸々とらけて」までをも含む攝取光とする。よって『口伝鈔』所明の光明も捨てないという。このように、智暹は光明を基本的には攝取光としながら、そこに照育光をも含めている。ここにも『口伝鈔』への配慮が窺われる。なお、照育光と攝取光を体の面から一つと見なす視点は、身心二光の区別にも通じる（この点は次項で述べる）。

以上のように、義山・智暹は、『執持鈔』あるいは『口伝鈔』と『御文章』との矛盾を会通する中で、「調熟」「照育」といった語を使用している。

第三項 身心二光の区別

親鸞が身心二光の区別に言及しないのは、心光を「光」ではなく「心」の問題と受け止めているからである。しかし、江戸宗学では身心二光の区別が慣例的におこなわれ、しかも、その区別は自力・他力の問題と関連付けられている。

本項では、存覚における身心二光の区別を確認し、その説が江戸宗学（主に光寿体徳と十二光義）において展開される様相を概観する。それに伴って、身光と「調熟の光明」がどのように結び付けられたのかを明らかにする。

まずは再引になるが、存覚『六要鈔』における身心二光の区別を確認する。

「心光」と言ふは、此光に身相・心想を分ちて其の体各別なるに非ず、只だ義門に就いて宜しく其の意を得べし。仏の慈悲摂受の心を以て照触する所の光、之を「心光」と名づく。是れ念仏の行、仏心と相応す。其の仏心とは慈悲を体と為す。是を以て『經』に云はく、「仏心とは大悲是れなり。無縁の慈を以て諸の衆生を摂す」と。〔已上〕是の故に称名の行人を照触するの大悲の光、心の称を得らくのみ。之に准じて私に案するに、觀仏三昧所觀所見の光明等、身光の名に預かるべきものや。^ま

すなわち、光を身相と心想に分けてそれぞれの体が別々にあるのではなく、義門によつて適宜區別する。心光の名は、阿弥陀仏が慈悲摂受の心をもつて衆生を照触することに由来する。『觀經』所説の「仏心とは大悲悲是れなり」云々の文がその典拠である。また、心光は称名念仏の行者を照触する大悲心の光である。これに准ずれば、觀仏三昧の行者が觀見するところの光は身光に相当するのではないかと釈されている。

ここでのポイントは、①身心二光の体が一つとされること、②身光を觀想念仏と関連させていることである。この二点が江戸宗学における解釈の軸となる。以下では、善護・覺音（一八二一～一九〇七）・鮮妙（一八三五～一九一四）の説を順に紹介する。

まず、善護の『真宗要論』では、『華嚴經探玄記』が光明を智光・身光と分類するのに倣つて、智光〓心光、身光〓色光と解される^き。そして、色心二光の區別については以下のように述べられる。

『探玄記』などに智光、身光を取分くれども、果海の有体は入不二にして身智無碍なり、智光の外身光なし、よつて今家弘願の益を心光とし要門の益を色光とすれども、果海は身智無碍なるものなれば永く分別するものならず、抛勝為論で心光、色光相望して心光を勝れたりとする辺より弘願の益とする、畢竟色心不二なり^た

ここで善護は、弘願（第十八願）の益を心光とし、要門（第二十願）の益を色光としている。ただし、そのような分別は永くするものではなく、果海の上では身智無碍のゆえに畢竟色心不二とする心光と色光を分別するのは、抛勝為論（二種以上のものを比較し、それぞれのすぐれた特徴を挙げて論ずること）の場合に限るとする。

色心二光を一旦区別するが、結局それらを不二とする点や、色光を要門の益とする点については『六要鈔』からの影響であろう。

次に、覚音の光明解釈を紹介する。その『広文類論題』では、通途（仏教一般）でいわれる智光・身光と、今家（真宗）でいう心光・色光とには、どのような異同があるのかと問いを設け、その答えを「大同小異」と述べ、智光 $\parallel$ 心光、身光 $\parallel$ 色光とする。また、「仏々平等の果界上に約するときは、身光智光無碍の故に、智光の外に身光あることなし」と述べる。かかる点は、先に見た善護の解釈と共通する。

覚音の解釈の特徴は、色光を「真仮両通」とする点にある。すなわち、色光には常光と現起光の

二種があり、常光は「調熟仮門の光明」であるけれども、阿弥陀仏の無縁の慈悲より放たれた光であるため、遂には機縁が熟して弘願に帰入させるという。また、現起光については「挹勝為論するとき仮門を以て主とすれども、剋実通論するとき弘願にも亦通ず」と述べている。このように、色光の解釈に幅を設けて仮門と弘願に通ずると解している。

最後に、鮮妙の解釈を紹介する。その『宗要論題決撰編』では、色心二光の区別について以下のように述べられる。

果海は色心不二身智無碍にして永く分別すべきものに非ず、挹勝為論にして心光色光を約対するのみ、観門の行者は色光を蒙る、尽十方無碍光にあらず八万四千の数量あれば、弘願の行者所見の無量無辺なるを見ること能はず^本

すなわち、果海の上では色心二光は不二であるが、挹勝為論すれば、観門の行者は八万四千の色光を蒙り、弘願の行者のような無量無辺の心光を見ることはできないとする。これは善譲の解釈をそのまま踏襲したものといえる。

しかし一方で、鮮妙は次のようにも述べる。

弘願は仏随意の故に心内より放つ光益を蒙る、要門は随他意の故に外色の光益を蒙ると分てども、其実は観門の行者は直ちに真仏の色光だに見ること能はず、応化身の光益を蒙るものなりと知るべし。⁴⁶

すなわち、弘願の行者は随自意のゆえに心光を蒙り、観門（要門）の行者は随他意のゆえに色光を蒙る。しかし、その実、後者は真仏の色光さえも見ることができず、応化身による光益を蒙っていると解されている。色光を観門の益と同定するのみならず、応化身と結び付ける点は、本研究の関心からして興味深い。ただし、応化身は積極的な意味でもち出されているわけではなく、他力（弘願）と自力（要門）に優劣関係を見た上で、劣の意で語られている。

以上のように、善護・覚音・鮮妙にそれぞれ相違はあるものの、三者は共通して心光を弘願に、色光を要門（観門・仮門）に配当し、結局、体あるいは果海の上から色心二光を不二としている。特に覚音は色光（常光）を解釈する際に「調熟仮門の光明」という言葉を使用しており、ここにおいて「調熟の光明」と身光との結び付きが指摘できる。

おわりに

本章では、親鸞没後の中世および江戸宗学の光明解釈を辿ることで、「調熟の光明」の成立過程を明らかにした。

覚如は『口伝鈔』『執持鈔』において「光明の縁」という言葉を使用する。この語には、光が衆生の無明を徐々に融解して獲信へと育成する意が含まれている。これを承けて、江戸宗学では光号因縁

（一部は総序）を釈する際に、光明に「照熟」「調熟」「調育」「照育」作用を与える。また、五重義相を釈する際には、蓮如と覚如両者の著述の間に生じる矛盾を会通する中で「調熟」「照育」といった言葉が使用される。

一方、身心二光の区別に関しては、存覚の解釈を承けて、心光を他力の益、身光を自力の益に配当する。後者は要門・観門・仮門の行者が蒙る光明と釈され、中でも覚音は身光（色光のうちの常光）を「調熟仮門の光明」と呼ぶ。

以上のような光明解釈の流れの中で、「調熟の光明」の宗学内での定着化が進んだと考えられる。

註

¹ 先哲によつて身光が色光と呼ばれる場合もあるが、本論文では両者を同意語と見なす。

² 『浄真全』四、二四八～二四九頁。

³ 『往生礼讃』には、「諸仏の所証は平等にして是れ一なれども、若し願行を以て来し収むるに因縁無きに非ず。然るに弥陀世尊、本深重の誓願を發して光明・名号を以て十方を摂化したまふ」（『浄真全』一、九一五頁）とある。

⁴ 『三部經大意』には、「弥陀善逝、平等の慈悲にもよをされて、十方世界にあまねく光明をてらし
て、転一切衆生にことごとく縁をむすばしめむがために、光明無量の願をたてたまへり。第十二の願
これなり。しかればすなわち、光明の縁と名号の因と和合せば、摂取不捨の益をかぶらむことうたが
ふべからず」(『浄真全』三、一〇八一〜一〇八三頁上)とある。なお、同書は法然が「浄土三部經」
の大意を講述した際の筆記録であるとされているが、その内容面において法然の教説か否かの議論が
ある。詳しくは、坪井俊映『三部經大意』に見られる非法然的教説について」(『佛教大学佛教文化
研究所年報』一、一九八二年)を参照されたい。

⁵ 『浄真全』四、二三六〜二三七頁。

⁶ 『浄真全』四、四八八頁。

⁷ ただし、『浄土真要鈔』は『浄土文類集』(撰者未詳)を参考に述作されているため、その取り扱い
には注意が必要である。

⁸ 「正信念仏偈」には「我亦在彼撰取中、煩惱障眼雖不見、大悲無倦常照我」(『浄真全』二、一五三
頁)とある。

⁹ 『浄真全』四、八五六頁。

¹⁰ 『浄真全』四、一一四四〜一一四五頁。

¹¹ 『浄土宗全書』四、二六〇頁。

¹² 『浄真全』五、一八〜一九頁。

¹³ 『浄真全』五、一二〇頁。

¹⁴ 『浄真全』五、一二三頁。

¹⁵ 『浄真全』五、九七頁。

¹⁶ 『浄真全』五、一〇八頁。

¹⁷ 『浄真全』四、四九七頁。

¹⁸ 『浄真全』二、四九頁。

¹⁹ 光号因縁の解釈を整理した先行研究として、岡村周薩編『真宗大辞典（改訂版）』一における「光号因縁」の項目（永田文昌堂、一九七二年、五二七～五二九頁）、五十香正宏「両重因縁釈について」（『宗学院論集』七五、二〇〇三年）、岡崎秀磨「両重因縁釈の研究」（『宗学院論集』八五、二〇一三年）などがある。

²⁰ 本研究は光明解釈に主眼を置いているため、「業識」の解釈については立ち入らない。

²¹ 三師を選んだのは石泉学派（僧叡）、豊前学派（圓月）、空華学派（善讓）の代表者のためである。

²² 『真宗全書』二六、二七七頁下。

²³ 『真宗全書』二六、二七七頁下～二七八頁上。

²⁴ 望月信亨編『望月仏教大辞典（第十版）』二（世界聖典刊行協会、一九七四年）における「三益」の項目（一六九二～一六九三頁）を参照した。同書によれば、天台宗では「下種・調熟・解脱」の三益を『法華経』化城喻品の説示内容に対当させるといふ。

²⁵ 『浄真全』二、六頁下・一三頁。また、『選択集』にも「熟」や「純熟」の用例がある（『浄真全』一、一二五四・一三〇五頁）。

²⁶ 『浄真全』四、六七七・七六五・一三〇六頁。

- 27 『真宗全書』二六、二七八頁上。
- 28 『真宗叢書』二、四五一頁上～下。
- 29 『真宗叢書』二、四五二頁上。
- 30 『真宗全書』三〇、三六二頁下。
- 31 『浄真全』二、六頁下。
- 32 『真宗全書』三〇、二九頁上～下。
- 33 『浄真全』五、一一三～一一四頁。
- 34 『浄真全』四、八五六頁。
- 35 『真宗叢書』一、四四七頁下。
- 36 『真宗叢書』一、四五一頁上参照。
- 37 『真宗叢書』一、四五一頁上～下。
- 38 ただし、智量は「一往、斯く次第すれども、前の四重はみな信一念同時にあるものなり」『真宗叢書』一、四五一頁下）とも述べており、宿善・善知識・光明・信心の四つは、信心を中心にして同時にあらわれると解している。
- 39 『真宗叢書』一、四五二頁下。
- 40 『浄真全』四、一一四四～一一四五頁。
- 41 『真宗叢書』一、七七二頁下。
- 42 同右。
- 43 『真宗叢書』一、七八〇頁上～下参照。

本 『真宗叢書』一、七一六頁上。

あ また、鮮妙は「光明は智慧の相なり、果海にあつては不二にして智光の外に身光なし」
『真宗叢

書』一、七一五頁下～七一六頁上）とも述べており、智慧を中心にして光明を見ている。

あ 『真宗叢書』一、七八一頁下。

結論

結論

第一節 各章の概要

本研究では、浄土教理史的背景を踏まえた上で親鸞の光明思想を論じた。以下、各章の概要を述べる。

第一章では、原始仏教と大乘仏教の光明思想を論じた。原始経典では、釈尊（仏）が光明であらわされており、仏は見えないもの（真理）を可視化することから「智慧の光」とも表象されている。また、光明は奇瑞相・威神・神変とも捉えられている。

大乘経典には、仏の放光が見えない場所を照らし出したり、説法の前兆として捉えられたり、衆生に対してさとりや具体的な利益を与えることが説かれている。また、光明から多数の化仏が示現して、それらが説法するといった説示も散見された。そういった光明の様相ないし用きは、原始経典同様に奇瑞相・威神・神変と捉えられ、『大智度論』では総じて仏力ないし仏力によって顕現したものと解されている。

また、同章では紀元前二世紀～紀元後五世紀後半におけるインドあるいはガンダーラの仏教美術を通して、当該時処の人々が光にどのようなイメージをもっていたのかを考察した。パールフット欄楯の蓮華意匠およびサルナート浮彫は、水と蓮華が連動して誕生・生成・増殖の様相をあらわして

おり、そのイメージが光明にも託されている可能性を示した。この可能性については、ガンダーラ浮彫における発出タイプを用いて肯定した。当該浮彫には、光と蓮華が連動して複数の化仏を生み出し、それが放射状に発出される様相が表現されている。一方、蓮池タイプの浮彫については、光明が見えないもの（阿弥陀仏の浄土）を顕現させる用きを有している点を示した。

以上のように、光明には可視化（顕現化）・瑞相・威神・神変・説法・化仏・誕生・生成・増殖などの多種多様な用きあるいは特性があることを示した。

第二章では、『大阿弥陀経』『無量寿経』『観経』を用いて、浄土經典において光の多様性がどのように説かれているかを考察した。まず『大阿弥陀経』に関しては、光明が智慧・威神の同義語とされている点（ただし、威神に関しては例外もある）を指摘した。また、見光の利益には、解脱の他に①慈心・歓喜、②作善、③見仏国土、④奇蹟的利益の四つがあることを説明し、これによって光による利益の多様性を示した。他方、「光明名」の解釈については、当該文に限って「阿弥陀仏の光明を称讃する声」と解し、『大阿弥陀経』全体の思想としては光明と名号が利益面で同義になると結論した。『無量寿経』の光明思想に関しては、『大阿弥陀経』に比して、光明と威神の関係がより密接になっている点を指摘した。また、光明は説法と深く結び付いており、「触光」「遇光」「見光」「聞光」といった動詞のユレは、説法の仕方の多様性を示していることを明らかにした。

『観経』に関しては、その光明思想の特徴を「光の變化性」「光の說法」「光中の化仏」の三つにグループ分けして論を進めた。「光の變化性」とは、淨土の光が莊嚴相に変化して仏事を施作・映写することである。「光の說法」とは、光から示現した莊嚴相または光そのものが様々な妙法を説くことである。「光中の化仏」とは、阿弥陀仏の円光および觀音菩薩の毫光の中に存在する無数の化仏のことを指す。『無量寿経』は光（目的語）に対する動詞が変化していたが、『観経』の場合は光自体が変化している。説相は違っても、両経には光の多様性があらわれている。

第三章では、曇鸞・善導・源信・法然の光明思想について論じた。曇鸞に関しては、『論註』を用いて光明と智慧の関係、それから「応化身の光」について考察した。曇鸞は智慧と光明の両方に二種法身の構造を与えている。これに関連して、当該節では「国土の光明」と「応化身の光」がおこなう「仏事」に注目した。「国土の光明」は国土の名号と「仏事」の点で同義になり、その「仏事」とは破闇満願を指している。また、「応化身の光」がおこなう「仏事」は、二種法身の論理によって説明可能となる。ただし、光は二種法身の構造を与えられて初めて自在なる衆生済度をおこなうわけではない。曇鸞は、光がおこなう「仏事」を二種法身の論理によって根拠付けたといえる。

善導の光明思想に関しては、五部九巻を見渡しながら『観経』と『無量寿経』からの影響を確認し、つづいて『観仏経』を用いて『観念法門』所説の心光について考究した。善導は『観経』における「光の變化性」「光の說法」「光中の化仏」をほぼそのまま踏襲し、一方で『無量寿経』所説の本願

(第十八願に限定しない)を光明摂取の根拠に据える。光明と本願を結び付ける点は、法然・親鸞にも引き継がれることになる。また、善導は「仏心」を仏の心臓と慈悲心の両面で捉えている。すなわち、心臓の光の中には化仏を含む無量の聖衆が存し、その聖衆たちが念仏者を影護する。こういった用きを慈悲心ひいては心光摂護と呼んでいる。

源信に関しては、『阿弥陀仏白毫観』と『往生要集』を用いてその光明思想を論じた。『阿弥陀仏白毫観』では『華嚴経』『観仏経』に依って、白毫光が衆生に応じて変現し説法すること(現身説法)が述べられている。また、『往生要集』別相観・総相観・雑略観では『観仏経』あるいは『観経』の影響を受けながら、化仏の存在とその説法が重要視されている。すなわち、別相観では「光中の化仏」が具体的に様々な教法を説くと述べられ、総相観と雑略観では化仏が事観と理観を繋ぐ要素の一つと捉えられている。

法然に関しては、善導と源信からの影響面について考察した。「偏依善導一師」を標榜する法然は、第十八願の本願を光明摂取の根拠とし、ひいては名号の中に光明の功德を摂める。一方、源信からの影響面は、『逆修説法』において『阿弥陀仏白毫観』所説の現身説法を語る点である。ただし、両書の内容には一致しない部分がある。中でも法然は現身説法の「説法」には言及しない。「選択本願」の立場に基づいて名号に説法を含むあらゆる功德が摂まると解する法然にとって、強調すべきは名号(称名念仏)であって、応化身によって説かれる様々な教法ではなかったのである。また、法然は

化仏の役割として「本願の讃歎」と「撰取・来迎」を重要視する。前者に関しては先述したように選択本願の立場、後者については平生と臨終にとられない法然独自の来迎観が関与していると考えられる。

第四章では親鸞の光明思想を論じた。「真仏土文類」と「行文類」の『無量寿経』引文を見ると、光明と名号は威神を媒介にして同義になっている。そして、威神とは本願力を指していることから、親鸞において光明と名号は本願力の点で同義となる。

また、親鸞にとって涅槃（真仏土）は有相と相即関係にあつて、衆生に対して積極的に関わってくる概念と受け止められている。衆生はその涅槃を眼見するのではなく、名号として聞見する。こういった涅槃の捉え方は、『唯信鈔文意』において阿弥陀仏の仏身に二種法身を見る姿勢と軌を一にする。

さらに、親鸞は『論註』を参考にして阿弥陀仏・智慧・光明の三者に二種法身の構造を与える。その点において、光で表象される応化身は阿弥陀仏と同じ用きをする。つまり、名号の伝達者となる。ただし、親鸞は衆生済度を語る際には応化身ではなく、名号・阿弥陀仏を中心に据える。そのことは親鸞の聖衆観を見ても明らかである。観音・勢至・化仏・化菩薩の影護は、すべて名号もしくは阿弥陀仏の用きに統括されている。したがって、親鸞のいう「応化身の光」とは阿弥陀仏（名号）の多様なあらわれといえる。

また、同章では親鸞の心光観について考察した上で、隆寛・明恵との比較をおこなった。親鸞は心光を阿弥陀仏の真実心・清浄心ひいては真実（さと）と捉え、それが名号として廻向されると解する。心光を「光」ではなく「心」の問題とするのは、衆生の無明煩惱の「心」に対応させるためであつたと考えられる。

一方、隆寛は心光には言及しないものの、真実心を阿弥陀仏の側に置くことは親鸞と共通する。ただし、隆寛が真実心を衆生の側に引き寄せる場合があるのに対して、親鸞は衆生の側にそれを認めない。あくまで真実心（心光）は名号として廻向される。その意味では、親鸞の方が隆寛よりも衆生対阿弥陀仏のコントラストが強い。

明恵の場合は、衆生が浄心（清浄なる念心）を發起できると認識しており、心光の摂不摂を浄心の有無によって決定する。対して、親鸞はもとより衆生には清浄心をもち得ないとし、心光を弥陀の清浄心と捉える。また、明恵が身心二光の区別にこだわるのは、心光を「光」の問題と解するからである。対して、親鸞がその区別に言及しないのは、心光を「心」の問題と捉えるからである。したがって、同じ「心光」の語を使用している、その内実は両者の間で異なっている。

上来を踏まえて、一旦本研究の結論を述べると、親鸞の光明思想の独自性は、光明の多様性を名号ないし阿弥陀仏へ移行した点にある。すなわち、親鸞以前は光明が多様性を有していた。ここでの多様性とは、説法・教法・利益・化仏・応化身といった意味の多様性である。その光の多様性は、

善導・法然の上で次第に限定化され、親鸞の段階で光明が名号と同義となった。もちろん、法然の時点でも光明の功德を名号に摂めていたが、その場合、光明はあらゆる功德のうちのひとつと見なされ、さらに光明無量よりも寿命無量が重要視されていた。かかる点は親鸞と異なる。

さて、先に親鸞は光明の多様性を名号に移行したと述べたが、それは光の多様性を否定したわけではない。親鸞が名号の伝達者を光で表象したり、名号の利益として化仏や菩薩の影護を語るのは、名号の裏に光の多様性が併存している証左である。換言すれば、名号は光明と表裏の関係にあつて、多様に衆生の前にあらわれるといえよう。

最後に、第五章において親鸞没後の光明解釈の一展開を、「調熟の光明」の成立過程を通して素描した。覚如の『口伝鈔』『執持鈔』における「光明の縁」には、衆生を獲信へと導き育てる意が含まれており、それを参考にして、江戸宗学では光明に「照熟」「調熟」「調育」「照育」義を与える。一方、存覚の『六要鈔』において観仏三昧の行者が観見する光と想定された身光は、江戸宗学の中で自力（要門・仮門・観門）の行者が蒙る光と解釈されるようになる。そして、方便仮門という文脈の中で、身光は「調熟の光明」と結び付けられることになる。

親鸞が言及していないにも関わらず、身光を他力（弘願）に対する自力の益と見なし、その上で「調熟の光明」と関連付ける点には、それが妥当性をもつのか否かについて問題が残されている。しかし、あえて積極的な見方をすれば、江戸宗学において構築された「調熟の光明」は、名号に内在す

る光の多様性をあらわさんとした苦心の結果といえる。

第二節 本研究の意義と今後に向けての課題

本研究では、主に光の多様性の観点から親鸞の光明思想を論じた。以下にその意義を三点挙げる。また、最後に今後の研究に向けての課題も提示したい。

一つ目は、真宗の光明研究に化仏・応化身の観点を導入したことである。親鸞の光明思想は曇鸞に大きく依っている面もあって、先行研究では『論註』所説の智慧や二種法身の論理が取り上げられる傾向にあった。すなわち、仏身論の内側で光明を論じていた。この方法では阿弥陀仏の多様な用きを説明できても、なぜ弥陀が光で表象されるのかは不明であった。一方、本研究では光の多様性に注目して、光明の側から仏身論との共通点を探った。この方法によって、親鸞が二種法身の構造をもつ阿弥陀仏を光で表象する理由を示した。

二つ目は、心光を至心（至誠心）の側面から論じたことである。従来、心光は阿弥陀仏の心ないし慈悲心と捉えられてきた。筆者はそこから一步進んで、親鸞が心光を阿弥陀仏の真実心・清浄心と解している点に着目した。親鸞は心光を「光」ではなく「心」の問題と捉え、衆生の無明煩惱の心と対照させる。この指摘によって、親鸞が身心二光の区別に言及しない理由を明らかにした。

三つ目は、研究範囲を拡張した上で、浄土仏教の光明思想を論じたことである。先行研究では、とりわけ曇鸞の光明思想に注目が集まっており、他の祖師に関しては等閑視されていたか、あるいは研究されていたとしても概説的であり、相互の連関性が低かった。対して、本研究では大乘経典や浄土経典、さらには仏教美術にも目を配った上で、曇鸞・善導・源信・法然の光明思想を論じた。この方法によって、親鸞に至るまでの四師の間で光の多様性が連綿と語られ続けていたことを示した。

もちろん、本研究において浄土仏教の光明思想を網羅的に論じ尽くしたわけではない。第三章では、化仏・応化身と光明の関連に主眼を置いたため、真宗七祖の中でも先の四師を取り上げた。そのため、龍樹・天親・道綽については論じることができなかった。また、第四章では親鸞との比較対象として隆寛を選んだが、他の法然門下の光明思想についても論じるべきであろう。これらの点に関しては、今後の総合的研究に向けての課題としたい。

初出一覧

本研究を構成する各章の初出は、以下の通りである。ただし、今回の博士論文作成に際して、大幅な加筆と修正を施した。

第一章 書き下ろし

第二章 書き下ろし

第三章

「善導の光明観―身光と心光を中心に―」(『宗教研究』九四別冊、二〇二二年)

「法然と親鸞の光明観」(『宗教研究』九五別冊、二〇二三年)

「源信の光明観―化仏・菩薩を中心に―」(『印度学仏教学研究』七〇(二)、二〇二三年)

「源信と法然の光明観―『観仏三昧海経』を中心に―」(『真宗研究』六七、二〇二三年)

第四章

「親鸞の光明観―智慧を中心として―」(『真宗学』一四八、二〇二三年)

第五章

「真宗における「調熟の光明」についての一考察」(『印度学仏教学研究』六九(二)、二〇二二年)

参考文献一覧

〔資料〕

石井教道編『昭和 new 修法上人全集』（平樂寺書店、一九五五年）

鎌田茂雄・田中久夫校注『鎌倉旧仏教（新装版） 続・日本仏教の思想3』（岩波書店、一九九五年）

教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典全書』一～五（本願寺出版社、二〇一一～二〇一六年）

浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局『浄土宗全書』四（山喜房佛書林、一九七三年）

真宗叢書編輯所編『真宗叢書』一・二（臨川書店、一九七五年）

高楠順次郎編『大正新脩大藏經』三・四・八・九・一〇・一一・一二・一五・二五・三〇・三五・三七（大

正新脩大藏經刊行会、一九二四～一九二六年）

妻木直良編『真宗全書』二六・三〇（藏經書院、一九一四・一九一五年）

中村元監修および訳・前田專學編『原始仏典Ⅱ 相応部經典』一（春秋社、二〇一一年）

中村元監修・前田專學編・浪花宣明訳『原始仏典Ⅱ 相応部經典』二（春秋社、二〇一二年）

中村元監修・前田專學編・浪花宣明訳『原始仏典Ⅲ 増支部經典』二（春秋社、二〇一七年）

中村元監修・前田專學編・勝本華蓮訳『原始仏典Ⅲ 増支部經典』三（春秋社、二〇一七年）

比叡山專修院・叡山学院編『恵心僧都全集』三（比叡山図書刊行所、一九二七年）

平井正戒『隆寛律師の浄土教 附遺文集』（金沢文庫浄土宗典研究会、一九四一年）

〔書籍〕

浅井成海『浄土教入門』（本願寺出版社、一九八九年）

池本重臣『大無量寿経の教理史的研究』（永田文昌堂、一九八五年）

石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』（法藏館、二〇〇九年）

井上正『7・9世紀の美術 伝来と開花』（岩波書店、一九九一年）

岩本裕『仏教説話の伝承と信仰』（開明書院、一九七八年）

占部観順『観念法門講録』（法文館、一九〇九年）

大江淳誠『教行信証講義録』（永田文昌堂、一九八四年）

大田利生『増訂 無量寿経の研究―思想とその展開―』（永田文昌堂、二〇〇〇年）

岡亮二『教行信証』「行巻」の研究 第十七願の行の解明』（永田文昌堂、一九九六年）

岡亮二『教行信証』口述50講―親鸞のこころをたずねて―第五卷 真仏土の巻』（教育新潮社、二〇

〇七年）

荻原雲來『荻原雲來文集』（山喜房仏書林、一九三八年）

梯實圓『一念多念文意講讀』（永田文昌堂、一九九八年）

- 三枝充恵『ブツダとサンガ』（初期仏教）の原像』（法藏館、二〇二一年）
- 色井秀讓『浄土念佛源流考』（百華苑、一九七八年）
- 吹田隆道編『梶山雄一著作集 第三卷 神変と仏陀観・宇宙論』（春秋社、二〇二二年）
- 『梶山雄一著作集 第六卷 浄土の思想』（春秋社、二〇一三年）
- 末木文美士『鎌倉仏教形成論 思想史の立場から』（法藏館、一九九八年）
- 末木文美士・梶山雄一『浄土仏教の思想（第二巻）観無量寿経／般舟三昧経』（講談社、一九九二年）
- 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』（法藏館、二〇一一年）
- 相馬一意『曇鸞『往生論註』の講究』（永田文昌堂、二〇一三年）
- 高田修『仏像の起源』（岩波書店、一九六七年）
- 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）
- デニス・ヒロタ『親鸞―宗教言語の革命者―』（法藏館、一九九八年）
- 殿内恒『『尊号真像銘文』の講述』（永田文昌堂、二〇二二年）
- 西村罔紹・末木文美士『観心略要集の新研究』（百華苑、一九九二年）
- 長谷正當『本願とは何か―親鸞の捉えた仏教―』（法藏館、二〇一五年）
- 普賢晃壽『親鸞教学論考』（永田文昌堂、一九九九年）
- 普賢大圓『真宗概論（第十版）』（百華苑、一九九四年）

藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）

『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七年）

藤田正勝『親鸞―その人間・信仰の魅力―』（法藏館、二〇二二年）

星野元豊『講解 教行信証 証の巻 真仏土の巻』（法藏館、一九九四年）

松本文三郎『極楽浄土論（第五版）』（金港堂書籍、一九二二年）

神子上惠龍『弥陀身土思想の展開』（永田文昌堂、一九六八年）

壬生泰紀『初期無量寿経の研究』（法藏館、二〇二二年）

宮治昭『インド仏教美術史論』（中央公論美術出版、二〇一〇年）

村上明也・吉田慈順編『源信撰『阿弥陀経略記』の訳注研究』（法藏館、二〇二〇年）

村上速水『親鸞教義の研究』（永田文昌堂、一九六八年）

『正信念仏偈讃述』（永田文昌堂、一九八五年）

『続・親鸞教義の研究』（永田文昌堂、一九八九年）

森田眞円『観念法門窺義』（永田文昌堂、二〇〇五年）

矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究（増訂版）』（臨川書店、一九八一年）

山口益『空の世界』（理想社、一九六七年）

山邊習學・赤沼智善『教行信証講義 真仏土の巻・化身土の巻』（法藏館、一九五一年）

〔論文〕

浅井成海「親鸞の仏土観（二）——化土の問題を中心として——」（『真宗学』八二、一九九〇年）

「親鸞の仏土観（二）——真の報仏土について——」（『龍谷大学論集』四三八、一九九二年）

安藤佳香「みえない世界のかたち——奇跡の誕生——」（池見澄隆編『冥顕論』法蔵館、二〇一二年）

岡崎秀磨「両重因縁釈の研究」（『宗学院論集』八五、二〇一三年）

石川琢道「曇鸞の名号論」（『印度学仏教学研究』五八（二）、二〇一〇年）

「曇鸞の名号論（二）——その成立と背景について——」（大正大学浄土学研究会編『中国浄土

教とその展開 金子寛哉先生頌寿記念論文集』文化書院、二〇一一年）

「曇鸞の名号論の成立とその背景」（『印度学仏教学研究』六一（二）、二〇一二年）

「『往生論註』における諸仏国土観」（『印度学仏教学研究』六四（二）、二〇一五年）

石田慶和『教行信証』の哲学的考察——「行巻」をめぐって——（『理想』四八五、一九七三年）

五十香正宏「両重因縁釈について」（『宗学院論集』七五、二〇〇三年）

井上善幸「親鸞の「摂取心光」理解について」（『真宗学』一一一・一一二、二〇〇五年）

「親鸞の証果論の解釈をめぐって」（『龍谷大学佛教文化研究所紀要』五〇、二〇一二年）

「親鸞における還相の思想——死者との共生という視点から——」（林智康・井上善幸・北岑大

至編『東アジア思想における死生観と超越』方丈堂、二〇一三年）

宇野惠教『論註』二種法身説の背景となった経論について』『印度学仏教学研究』七〇（一）、二〇二二年）

大田利生「浄土教における光明思想の研究」『龍谷大学佛教文化研究所紀要』二三、一九八四年）

「親鸞における光明思想」『真宗学』九七・九八、一九九八年）

「親鸞と華嚴経」『真宗学』一〇五・一〇六、二〇〇二年）

大南龍昇「三昧経典と『往生要集』—源信の『観仏三昧経』観—」『往生要集研究』永田文昌堂、一九八八年）

『観仏三昧海経』の三昧思想『仏教学』四〇、一九九九年）

『観仏三昧海経』観仏心品の考察』『高橋弘次先生古稀記念論集 浄土学佛教学論叢』二、

山喜房佛書林、二〇〇四年）

『観仏三昧海経』の仏伝と白毫観』『仏教思想の受容と展開 宮林昭彦教授古稀記念論文

集』一、山喜房佛書林、二〇〇四年）

香川孝雄「阿弥陀仏信仰の起源」『浄土宗学研究』七、一九七二年）

「仏教における光明思想の展開」『藤原弘道先生古稀記念史学仏教学論集』坤、藤原弘道

先生古稀記念会、一九七三年）

加来雄之「入願海—方便化身化土を開顕する意義—」『真宗研究』五六、二〇一二年）

梯實圓「隆寛律師と親鸞聖人―法然教学から『教行信証』へ（その二）―」『行信字報』一一、一九八八年）

「涅槃の浄土―真仏・真土の開顕―」『仏教から真宗へ 瓜生津隆真博士退職記念論集』永

田文昌堂、二〇〇三年）

梶山雄一「神変としての浄土教」『仏教』二九、法藏館、一九九四年）

神谷正義「法然上人の光明観」『東海学園女子短期大学紀要』三四、一九九九年）

辛嶋静志『大阿弥陀経』願文訳（『教化研究』一二七、一九九七年）

『大阿弥陀経』訳注（二）（『佛教大学総合研究所紀要』六、一九九九年）

「阿弥陀浄土の原風景」（『佛教大学総合研究所紀要』一七、二〇一〇年）

川添泰信「親鸞の光明観―浄土教の伝承を鑑みて―」（光華会編『光華会宗教研究論集―親鸞と人間―』永田文昌堂、一九八三年）

信楽峻磨「親鸞における釈迦仏と弥陀仏―『無量寿経』を真実教とする根拠―」（『日本仏教学会年報』五三、一九八七年）

色井秀讓「観仏三昧海経と観無量寿経」（『印度学仏教学研究』一三（二）、一九六五年）

「隆寛律師における善導至誠心釈の理解」（『天台学报』一七、一九七五年）

柴田文彦『往生要集』における仏身観―『観仏三昧海経』の引用を中心として―（『駒澤大学佛教

学部論集』三四、二〇〇三年)

相馬一意「往生論註の唯識学的源泉」『印度学仏教学研究』四二(一)、一九九三年)

「往生論註に見られる仏身説」(渡辺隆生教授還暦記念論集刊行会編『佛教思想文化史論叢 渡邊隆生教授還暦記念論集』永田文昌堂、一九九七年)

曾根宣雄「法然上人における仏身論の受容と展開」『仏教思想の受容と展開 宮林昭彦教授古稀記念論文集』一、山喜房佛書林、二〇〇四年)

「法然上人の阿弥陀仏觀」『大正大学研究紀要』九八、二〇一三年)

『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」『仏教論叢』六一、二〇一七年)

杉岡孝紀「親鸞における顕真実教の解釈」『真宗学』九九・一〇〇、一九九九年)

「親鸞における光の解釈」『龍谷大学論集』四六三、二〇〇四年)、後に同氏『親鸞の解釈と方法』に収載

「親鸞のメタファーと解釈」『親鸞教学』一二二、二〇二〇年)

高橋弘次「法然上人の仏身觀の特異性」(香月乗光編『浄土宗開創期の研究 思想と歴史』平楽寺書店、一九七〇年)

「法然の仏身觀―特に化身について―」『印度学仏教学研究』二二(二)、一九七三年)

「光明に関する考察―法然上人を中心として―」『仏教文化研究』二八、一九八三年)

武内紹晃「二種法身についての一試論」『石田充之博士古稀記念論文集 浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年)

武田晋「親鸞の「摂取不捨」観―法然の三部経釈書からの受容と展開―」『真宗学』九九・一〇〇、一九九九年)

「親鸞の法界理解について」『龍谷大学論集』四八八、二〇一六年)

田辺勝美「阿弥陀仏の起源 無量光・無量寿仏はガンダーラ金箔押し仏像から生まれた」『ヘレニズム・イスラーム考古学研究』二〇一九、二〇一九年)

玉木興慈「親鸞思想における無碍の意味」『真宗学』一一四、二〇〇六年)

「教行信証」「真仏土巻」における『大阿弥陀経』引文の意図」(大田利生編『浄土思想の成立と展開』永田文昌堂、二〇一七年)

「教行信証」「信巻」三一問答における回施に関する研究ノート―阿弥陀仏は何を回施するのか―」『真宗学』一四一・一四二、二〇二〇年)

塚本啓祥「蓮華生と蓮華座」『印度学仏教学研究』二八(二)、一九七九年)

坪井俊映「『三部経大意』に見られる非法然的教説について」『佛教大学佛教文化研究所年報』一、一九八二年)

殿内恒「親鸞聖人の証果論についての一考察―「証文類」の転訓箇所を中心に―」《行信学報》九、一九九六年）

「証文類」所説の還相回向義について」《真宗研究》四二、一九九八年）

「親鸞撰述における『弥陀如来名号徳』の特異性（上）」《真宗学》一三九、二〇一九年）

「親鸞撰述における『弥陀如来名号徳』の特異性（下）」《真宗学》一四一・一四二、二〇二〇年）

内藤知康「曇鸞の往生思想―『往生論註』を中心として―」《曇鸞の世界 往生論註の基礎的研究》

永田文昌堂、一九九六年）

「真仏土文類」における『論註』性功德积引意に対する一考察」《真宗学》一二三・一二四、二〇一一年）

「行文類」称名破満积の解釈について」《龍谷大学論集》四七九、二〇一二年）

「親鸞における不可思議の意義」《真宗学》一二九・一三〇、二〇一四年）

鍋島直樹「親鸞における生死超越の視座 摂取心光常摂護の特質」《真宗学》一四〇、二〇一九年）

「親鸞における浄土の基本的特質―無量光明土の意義―」《真宗学》一四一・一四二、二〇二〇年）

西村罔紹『阿弥陀仏白毫観』の研究」《叡山学院研究紀要》二二、一九九八年）

醍醐三寶院藏 源信撰『白毫觀法』について―源抄『阿弥陀仏白毫觀』の再治本―」『叡山学院研究紀要』二五、二〇〇三年)

林和彦『『大阿弥陀經』にあらわれた光明の性格と北西インド』『仏教芸術』一六五、一九八六年)

林田康順『法然における来迎思想の展開』『仏教論叢』五六、二〇一二年)

早島鏡正『浄土教における光明―特に親鸞をめぐって―』『大乘仏教から密教へ 勝又俊教博士古稀記念論集』春秋社、一九八一年)

福原隆善『往生要集』の白毫觀』『浄土宗学研究』一五・一六、一九八二年)

『往生要集』の色相觀―とくに別相觀をめぐって―』『叡山学院研究紀要』七、一九八四年)

『往生要集』の別相觀―『観仏三昧海經』の影響をめぐって―』『仏教学セミナー』四三、一九八六年)

『往生要集』における觀相について』『印度学仏教学研究』三五(二)、一九八七年)

『仏典における白毫相』『印度学仏教学研究』四〇(二)、一九九一年)

『日本における白毫觀の展開―実範を中心に―』『印度学仏教学研究』四一(二)、一九九三年)

『往生要集』別相觀の四十二相について』『親鸞教学論叢 村上速水先生喜寿記念』永田

文昌堂、一九九七年）

『往生要集』における『観仏三昧海経』の受容」『佛教学浄土学研究 香川孝雄博士古稀記念論集』永田文昌堂、二〇〇一年）

「観仏系經典にみられる仏の相好——『観仏三昧海経』を中心に——」『石上善應教授古稀記念論文集 仏教文化の基調と展開』山喜房佛書林、二〇〇一年）

「源信における相好観」『仏教思想の受容と展開 宮林昭彦教授古稀記念論文集』一、山喜房佛書林、二〇〇四年）

藤田宏達「浄土思想と異宗教の問題点——アミターバと光明思想——」（雲井昭善博士古稀記念会編『仏教と異宗教 雲井昭善博士古稀記念』平楽寺書店、一九八五年）

藤丸智雄「曇鸞の光明観に関する考察」『インド哲学仏教学研究』五、一九九八年）

「曇鸞の光明観」『印度学仏教学研究』四六（二）、一九九八年）

「曇鸞の光明観の淵源——康僧鎧訳『無量寿経』との比較——」『印度学仏教学研究』四七（二）、一九九九年）

『観仏三昧海経』における観仏と念仏」（『仏教文化研究論集』三、一九九九年）

藤本浄彦「法然の光明観・私考——その生成論と摂取論——」（『仏教文学芸能 関山和夫博士喜寿記念論集』思文閣出版、二〇〇六年）

藤原智 『西方指南抄』から見る親鸞の仏身観―『観経』真身観を中心に―（『印度学仏教学研究』六五（一）、二〇一六年）

宮治昭 『華嚴経』の美術―インド・ガンダーラを中心に―（藤丸要編（龍谷大学仏教学叢書⑤）『華嚴―無礙なる世界を生きる―』自照社、二〇一六年）

「ガンダーラにおける大乘仏教美術の様相―三尊タイプ」「発出タイプ」「楼閣タイプ」を中心に―（『密教図像』四〇、二〇二二年）

「美術から見たガンダーラの阿弥陀仏信仰」（『東方』三七、二〇二二年）

山部能宜 「観仏經典研究における『観仏三昧海経』の意義」（『禅の真理と実践 東隆眞博士古稀記念論集』春秋社、二〇〇五年）

〔欧文〕

Foucher, Alfred

： Le 'Grand Miracle' du Buddha à Gṛāvastū, *Journal Asiatique*, 1909.

Harrison, Paul and Christian Luczanits

： New Light on (and from) the Muhammad Nari Stele, *In 2011 nendo dai ikkai kokusai shinpōjiumu puroshōtōngus: Todokyo ni kansuru tokubetsu kokusai shinpōjiumu* 二〇一一年度第一回国際シンポジウム

ロシーディングス：浄土教に関する特別国際シンポジウム、BARC International Symposium Series 1: *Special International Symposium on Pure Land Buddhism, Kyoto: Ryukoku University Research Center for Buddhist Cultures in Asia*, 2012. (和訳：上枝いづみ・尾白悠紀・吉岡慈文訳、宮治昭・福山泰子監修「モハマッド・ナリー浮彫に関する新解釈」)。

Huntington, John C.

：A Gandhāran Image of Amitayus' Sukhāvāṇī, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Vol.40, 1980.

Nattier, Jan

：The Names of Amitābha/Amitāyus in Early Chinese Buddhist Translation(1), ； *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol.9, 2006.

【辞典類】

稲城選恵『浄土真宗用語大辞典』（教育新潮社、一九九〇年）

岡村周薩編『真宗大辞典〔改訂版〕』（永田文昌堂、一九七二年）

小野玄妙編『仏書解説大辞典〔改訂版〕』二（大唐出版社、一九六四年）

浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』（本願寺出版社、二〇一三年）

望月信亨編『望月仏教大辞典〔第十版〕』（世界聖典刊行協会、一九七四年）

図版一覽

図① 満瓶（プールナガタ）

紀元前二世紀、カルカッタ・インド博物館（安藤佳香『佛教莊嚴の研究 グプタ式唐草の東
伝』図版篇、中央公論美術出版、二〇〇三年、二六頁、図83より転載）



図② 満瓶から生まれるガジャラクシユミ

紀元前二世紀、カルカッタ・インド博物館（安藤佳香『佛教荘嚴の研究 グプタ式唐草の東
伝』図版篇、中央公論美術出版、二〇〇三年、二七頁、図85より転載）



図③ 舎衛成の神変（千仏化現）

五世紀後半、カルカッタ・インド博物館（宮治昭『インド仏教美術史論』中央公論美術出版、二〇一〇年、四三三頁、図Ⅲ・68〔宮治撮影〕より転載）



図④

発出タイプ

三〇四世紀、ペシヤール博物館（栗田功編著『古代佛教美術叢刊 ガンダーラ美術Ⅰ 仏
伝（初版）』（二玄社、一九八八年、一九四頁、図392より転載）



図⑤ 蓮池タイプ

三、四世紀、ラホール博物館（東京国立博物館編『パキスタン・ガンダーラ彫刻展 日本・パキスタン国交樹立50周年記念』NEK/NEKプロモーション、二〇〇二年、三〇頁、図14より転載）



図⑤・1 釈尊と阿難

図⑤を一部拡大



別表 A 『往生要集』別相観と『観仏経』の対照表

〈凡例〉

- 一、この表は、『往生要集』別相観に説かれる四十二相のうち、『観仏経』の説示内容に依った上で、光明に言及している二十二相を記載している。
- 一、『観仏経』では相好に順番は付されていないが、便宜上『往生要集』の通し番号に合わせて付している。
- 一、漢字は原則として現行の字体を用いた。
- 一、漢文は私に書き下し、送り仮名を補った。
- 一、〈 〉は割注を示す。
- 一、表記できない異体字については□で示した。

『往生要集』別相観	『観仏経』
①頂上肉髻 一には頂の上の肉髻は能く見る者無し。……彼の頂の上に大光明あり。千の色を具足せり。一々の色八万四千支と作る。一々の支の中に八万四千の化仏有す。化仏の頂の上より亦た此の光を放ちたまふ。此の光相次ぎて、乃至上方の無量の世界までにす。上方界に於いて化の菩薩有りて、雲のごとくして下りて諸仏を囲遶したてまつれり。¹ ②頂上髮毛 二には頂の上に八万四千の髮毛あり。皆上に向かひて靡きて右に旋りて生ひたり。……若し之を申ぶる時には、修長にして量り難し。〈釈尊の髪のごときは、長さ尼口楼陀精舎より父王宮に至りて、城を遶ること七匝せり〉無量の光普く照らして紺琉璃の色を作し、色の中の化仏称数すべからず。此の相を現じ已はりて還りて仏の頂に住して、右に旋りて宛転して、即ち蠡文と成る。² ③髮際五千光 三には其の髮際に五千の光有	①如来放常光相（肉髻光） 云何が如来放常光相を観ず。……世尊肉髻の光を放つ。其の光千色にして、色は八万四千支と作る。一一の支の中に八万四千の諸の妙化仏あり。……化仏の頂の上より亦た此の光を放つ。光光相次ぎて、乃至上方の無量の世界までにす。上方界に於いて化の菩薩有りて、雲のごとく微塵にして空より下りて諸仏を囲遶す。²³ ②髮相 如来今の者頭上に八万四千の毛有り。皆両に向かひて靡きて右に旋りて生ひたり。……如来即ち手を以て其の髪を申ぶるに、尼拘楼陀精舎より父王宮に至る。紺琉璃のごとくして、城を遶ること七匝せり。……琉璃色の中に於いて諸の化仏有りて称数すべからず。是の相を現じ已はりて髪を斂めて光を巻く。右に旋りて婉転して、仏の頂に還住して即ち蠡文と成る。²⁴ ③髮際 次に髮際を観ず。……五千の

り。間錯分明なり。皆上に向かひて靡きて諸の髪を圀遶せり。頂を遶ること五匝せり。天の画師の所作の画法のごとし。団円正等にして細きこと一糸のごとし。其の糸の間に於いて諸の化仏を生ぜり。化の菩薩有りて以て眷属為り。一切の色像亦た中に於いて見ゆ。³

④耳厚広長

四には耳厚く広く長くして、輪埵成就せり。……七の毛を旋生して、五の光を流出す。其の光に千の色あり。色ごとに千の化仏まします。仏ごとに千の光を放ちて、遍く十方の無量の世界を照らしたまふ。〈……『観仏三昧経』に云はく、「此の好を觀ずる者、八十劫の生死の罪を滅す。後世に常に陀羅尼人と眷属為り」と云々。……〉⁴

⑥面輪圓滿

六には面輪圓滿して光沢熙怡なり。……其の色比ひ無くして、紺琉璃の光なり。〈……此

光有り。間錯分明なり。皆上に向かひて靡きて諸の髪を圀遶せり。頂の上より出でて頂を遶ること五匝せり。天の画師の所作の画法のごとし。団円正等にして細きこと一糸のごとし。其の糸の間に於いて諸の化仏を生ぜり。化の菩薩有りて以て眷属為り。諸の天・八部、一切の色像亦た中に於いて現ず。²⁵

④-1 仏耳

云何が仏耳を觀ず。仏の耳普く垂埵して七の毛を旋生して、輪郭に衆相あり。……八十劫の生死の罪を除滅す。……後身の生処に亦た常に陀羅尼人と以て眷属為ることを得。²⁶

④-2 如来耳

云何が如来耳を觀ず。耳より五の光を出だす。其の光に千色あり。色に千の化仏あり。仏千光を放つ。是くのごとく光明遍く十方の無量の世界を照らして、化して一華と成る。²⁷

⑥-1 如来眉相

云何が如来眉相を觀ず。……毛端紺青にして、琉璃妙光の色比ひ無し。²⁸

の相を觀ずる者は億劫の生死の罪を除却して、後身の生処に、面に諸仏を見たてまつる⁵

⑦眉間白毫

七には眉間の白毫右に旋りて宛轉せり。……之を舒ぶれば直くして長大なること白琉璃筒のごとし放ち已はれば右に旋りて頗梨珠のごとし。……十方面に於いて無量の光を現ずること万億の日のごとくして、具に見るべからず。但だ光の中に於いて諸の蓮花を現ず。上無量微塵の世界を過ぐるまでに、花々相次ぎて、団円正等なり。一一の花の上に一の化仏坐したまへり。……一々の化仏復た無量の光を出だしたまふ。一々の光の中に亦た無量の化仏まします。是の諸の世尊、行ずる者無数なり。住する者無数なり。坐する者無数なり。臥する者無数なり。或いは三十七品或いは六波羅蜜或いは諸の不共の法を説く。……〈……『觀仏經』云はく、「無量劫より昼夜

⑥-2 如来額広平正相・如来面上三輪相・髮際相

云何が如来額広平正相・如来面上三輪相・髮際相を觀ず。……此の觀を作す者は、一億劫の生死の罪を除却して、後身の生処に面に諸仏を見て、諸仏の家に生ず。²⁹

⑦-1 如来額広平正相（白毫相）

・一には所謂白毛なり。相師毛を舒べて毛の長大なるを見る。……五尺を足満すること琉璃筒のごとし。放ち已はれば右に旋りて頗梨珠のごとし。³⁰

・其の白毫光仏の眉間より出づ。宝蓮華は団円正等にして一由旬を満つ。是くのごとく相次ぎて上方を過ぐる。無量無辺不可算数の微塵世界に華華相次ぎて、一一の華の上に一仏坐するを見る。……衆目を映蔽すること万億の日のごとくして、具に見るべからず。……仏の白毫相、無量劫より心を捨てて慳しまず。…心に所著無く身心懈らず。疲倦の意無きこと頭燃を救ふがごとし。……是くのごとき衆多を波羅蜜と名づく。亦た三十七助菩提法に従ふ。復た十力・四無所畏・大慈大悲・

に精進して身心懈ること無きこと、頭の燃を救ふがごとくして六度・三十七品・十力・無畏・大慈大悲、諸の妙功德を勤修して、此の白毫を得。此の相を觀ずる者は、九十六億那由他恒河沙微塵数劫の生死の罪を除却す」と⁶ ⑧如来眼睫（牛王眼） 八には如来眼睫は猶ほ牛王のごとし。……上下に各五百の毛有り。優曇花の鬚のごとくして柔軟にして愛樂すべし。一々の毛端より一の光を流出す。頗梨の色のごとくして、頭を遶ること一匝、純らに微妙の諸の青蓮花を生ず。一々の華台に梵天王有りて、青色の蓋を執れり。⁷	三念処、諸の妙功德に従ひて、此の白毫を得。是くのごとき等の人、九十六億那由他恒河沙微塵数劫の生死の罪を除却す。³¹ ⑦-2 觀四威儀品 金色の光明白毫より出づ。一一の光明遍く十方を照らして化して諸仏と成る。是の諸の世尊、行ずる者無数なり。住する者無数なり。坐する者無数なり。臥する者無数なり。是の諸の化仏は大慈悲を説く。三十七品助菩提分法を説く。六波羅蜜を説く。仏如来の十力・無畏・十八不共を説く。³² ⑧如来眼睫相 云何が如来眼睫相を觀ず。如来の眼睫、上下に各五百の毛生じて有り。柔軟にして愛すべきこと優曇華の鬚のごとし。其の毛端より一の光を流出す。頗梨の色のごとくして、前の衆相に入る。光明の色の中にありて、頭を遶ること一匝す。……純らに微妙の諸の青蓮華を生ず。蓮華台の上に青色の蓋有り。梵天王有りて、手に是の蓋を執れり。³³
---	---

⑨仏眼青白

九には仏眼は青白にして上下俱に胸ぐ。白き者は白宝に過ぎたり。青き者は青蓮花に勝れたり。……眼より光明を出だしたまふに、分して四支と為る。遍く十方の無量の世界を照らす。青き光の中には青き色の化仏有す、白き光の中には白き色の化仏有す。此の青白の化仏復た諸の神通を現じたまふ。〈……小時間に於いても、此の相を觀ずる者は、未来の生処に、眼常に明淨にして、眼根に病無し。七劫生死の罪を除却す〉⁸

⑩鼻修高直

十には鼻修く高く直くして、其の孔現ぜず。……表裏清淨にして諸の塵翳無し。二の光明を出だして遍く十方を照らして、変じて種種の無量の仏事を作す。〈此の随好を觀ずる者は千劫の罪を滅し、未来の生処に上妙の香を聞ぎ、常に戒香を以て身の瓔珞と為す〉⁹

⑨-1 如来眼睫相（仏眼）

此の相現ずる時、仏眼青白なり。白き者は白宝に過ぎたること百億万倍なり。青き者は青蓮華及び紺琉璃に勝れること百億万倍なり。上下俱に胸ぐこと牛王の眼のごとし。……諦かに仏眼を觀ぜよ、少時間に於いて及び像の眼を觀ぜよ。未来世の中に五生処を経て、眼常に明淨にして、眼根に病無し。七劫の生死の罪を除却す。³⁴

⑨-2 如来鼻出光明（仏眼兩光）

仏眼の兩光、其の明遍く照らして諸仏の眼に入る。……青き光の中に青き色の化仏有り。白き光の中に白き色の化仏有り。……神通人のごとく雲の間に飛騰す。³⁵

⑩如来鼻相

云何が觀如来鼻相と觀ず。……鼻の孔より光を流して上下に灌注す。表裏清淨にして諸の塵翳無し。……仏滅度後の仏の諸の弟子、是くのごとく觀ずる者は、千劫の極重の惡業を除滅し、未来の生処に上妙の香を聞ぎ、心意了了にして香に著せず。常に戒香を以て身の瓔珞と為す。³⁶

⑪唇色赤好 十一には唇の色赤好なること頻婆菓のごとし。上下相称ひて如量嚴麗なり。……団円の光明仏の口より出でて、猶ほ百千の赤真珠貫のごとくして、鼻と白毫と髪との間に入出し、是くのごとく展転して円光の中に入る。¹⁰	⑪如来唇色赤好如頻婆果相 云何が如来唇色赤好如頻婆果相を觀ず。上下の唇と及び斷齧と和合して光を出だす。其の光団円なること猶ほ百千の赤真珠貫のごとし。仏の口より出でて仏の鼻に入る。仏の鼻より出でて白毫に入る。白毫より出でて諸髪の間に入る。髪の間より出でて円光の中に入る。³⁷
⑫四十齒齊 十二には四十の齒齊しく、淨く密くして根深し。白き河雪に逾えたり。常に光明有り。其の光紅白にして、人の目を映耀す。¹¹	⑫如来唇色赤好如頻婆果相（四十齒） 口の四十の齒の印上より光を生ず。其の光紅白にして、光相相照らす。……是くのごとく衆色、仏在世時に人の目を映耀す。³⁸
⑬舌相広長 十四には世尊の舌相は、薄く淨くして広く長し。……舌の上に五の画あり、猶ほ印文のごとし。笑みたまふ時には、舌を動かすに五の色光出だして、仏を遶ること七匝して還りて頂より入る。¹²	⑬如来広長舌相 云何が如来広長舌相を觀ず。……舌の上に五の画ありて、宝印文のごとし。……諸仏笑む時に、其の舌根を動かす。此の味力の故に、舌より五光を出だして、五色分明なり。仏を遶ること七匝して還りて頂より入る。³⁹
⑭頸出円光 十七には頸より円光を出だしたまふ。咽喉の上に点相有り	⑭如来頸相・欠瓮骨満相・臆徳字相・万字印相（円光） 云何が如来頸相・欠瓮骨満

て分明なり。一々の点の中に一々の光を出だす。其の一々の光前の円光を遶りて七匝を満足して、衆画分明なり。一々の画の間に妙蓮花有り。花の上に七仏有す。一々の化仏に各七菩薩有りて以て侍者と為り、一々の菩薩如意珠を執れり。其の珠金光あり。青・黄・赤白及び摩尼の色皆悉く具足して、諸光を圀遶せり。上下・左右に各々一尋、仏の頸を圀遶して了々なること画のごとし。¹³

⑬頸出二光

十八には頸より二の光を出だす。其の光万色ありて、遍く十方の一切の世界を照らす。此の光に遇ふ者は辟支仏と成る。此の光諸の辟支仏の頸を照らす。此の相現ずる時に、行者遍く十方の一切の諸の辟支仏を見るに、鉢を虚空に擲げて十八変を作す。一々の足

相・臆徳字相・万字印相を觀ず。是の衆字の間より円光を出生す。……咽喉の上に点相有り。分明なること猶ほ伊字のごとし。一一の点の中より二光を流出す。其の一一の光前の円光を遶る。七匝足満して衆画分明なり。一一の画の間に妙蓮華有り。其の蓮華の上に七化仏有り。一一の化仏に七菩薩有りて以て侍者と為り。一一の菩薩二手に皆如意宝珠を執る。其の珠金の光、青・黄・赤・白及び摩尼色皆悉く具足す。是くのごとく諸光の画中を圀遶す。……仏の円光了了なること画のごとく、鏡に面を見るのごとし。……仏の頸を圀遶すること、上に亦た一尋、下に亦た一尋、左に亦た一尋、右に亦た一尋なり。⁴⁰

⑭如来頸相

頸相より二光を出だす。其の光万色有りて、遍く十方の一切の世界を照らす。諸の衆生有りて善根熟す者は斯の光明に遇ひて、十二縁を悟りて辟支仏と成る。此の光諸の辟支仏の頸を照らす。此の相現ずる時に、行者遍く十方の一切の諸の辟支仏を見るに、鉢を

の下に皆文字有りて、其の字十二因縁を宣説す。¹⁴ ⑱欠髻骨満相 十九には欠髻骨満の相あり。光十方を照らすに虎魄の色を作す。此の光に遇ふ者は声聞の意を發す。是の諸の声聞此の光明を見るに、分かれて十支と為る。一支に千の色、十千の光明あり。光ごとに化仏有す。一々の化仏に四の比丘有りて以て侍者と為り、一々の比丘皆苦・空・無常・無我を説く。¹⁵ ⑳腋下充実 二十一には如来の腋の下は悉く皆充実なり。紅紫の光を放ちて諸の仏事を作し、衆生を利益す。¹⁶	虚空に擲げて十八變を作す。諸の辟支仏の一一の足の下に皆文字有りて、其の字十二因縁を演説す。⁴¹ ⑲如来欠髻骨満相 云何が如来欠髻骨満相を觀ず。相に満てる光明遍く十方を照らして虎魄の色を作す。若し衆生有りて此の光に遇ふ者は、自然に声聞道の意を興發す。是の諸の声聞此の光明を見るに、分かれて十支と為る。一支に千の色、十千の光明あり。光ごとに化仏有り。一一の化仏に四の比丘有りて以て侍者と為り、一一の比丘皆苦・空・無常・無我を説く。⁴² ㉑如来胸徳字万字相 云何が如来胸徳字万字相を觀ず。腋の下の摩尼珠は皆光明を放つ。其の光紅紫にして、中に金華有り。其の華開敷し、化して無量百千万億の無数の衆華と為る。一一の華の上に無量の仏有り。是の諸の化仏に各千光有り。光に一化仏あり。其の光に五色あり。若し衆生有りて此の光明に遇へば、狂者は正を得、乱者は定を得、病者は癒を得、貧窮
--	--

②②仏双臂肘 二十二には仏の双臂肘、明らかに直く□円なること象王の鼻のごとく、平立せるに膝を摩づ。……手掌に千輻の理あり、各百千の光放ちて遍く十方を照らすに、化して金水と成る。金水の中に一の妙水有り、水精の色のごとし。餓鬼は見て熱を除く、畜生は宿命を識る。狂象の見るは師子王と為。師子は金翅鳥と見る。諸竜も亦た金翅鳥王と見る。是の諸の畜生各所尊と見て、心に恐怖を生じて、合掌し恭敬す。恭敬するを以ての故に命終して天に生まる。¹⁷ ②⑦胸有万字 二十七には胸に万字有り。実相の印と名づく。大光明を放つ。……光の中に無量百千の衆の花有りて、一々の花の上に無量の化仏有す。是の諸の化仏各千の光有りて、衆生を	者は自然に宝を得、盲者は視ることを得、聾者は聴くことを得、啞者は能く言ひ、癰跛・疥癩は皆除くことを得て愈ゆ。⁴³ ②②如来臂□織円如象王鼻相 云何が如来臂□織円如象王鼻相を觀ず。手の十指は輓を合して、掌に千輻の理あり。各各皆百千の光明を放つ。……是くのごとく衆光遍く十方の無量世界を照らす。世界を照らし已はりて化して金水と成る。金水の中に一の妙水有り、水精の色のごとし。餓鬼は見れば熱を除き清涼なり。畜生見れば自ら宿命を識る。狂象見れば師子王と為。師子之を見て金翅鳥と為。諸竜之を見て金翅鳥王と為。是の諸の畜生各所尊を見て、心に恐怖を生じて、合掌し恭敬す。恭敬するを以ての故に命終して天に生まる。⁴⁴ ②⑦如来胸德字万字相 云何が如来胸德字万字相を觀ず。腋の下の摩尼珠は皆光明を放つ。其の光紅紫にして、中に金華有り。其の華開敷して、化して無量百千万億の無數の衆華と為る。一一の華の
---	---

利益す。乃至遍く十方の仏の頂に入る。百千の光を出だしたまふ。一々の光六波羅蜜を説く。一々の化仏一の化人の端正微妙にして状弥勒のごときを遣はして、行者を安慰せしむ。〈此の相光を見る者は、十二億劫の生死の罪を除く〉¹⁸

②⑧心相妙光

二十八には如来の心相は紅蓮花のごとし。妙なる紫金の光を以て間錯と為り。琉璃の筒のごとくして懸りて仏の胸に在り。合せず開せず、団円なること心のごとし。万億の化仏仏心の間に遊ぶ。又た無量微塵の化仏仏心の中に在して、金剛台に坐して、無量の光を放ちたまふ。一々の光の中に亦た無量微塵の化仏有して、広長の舌を出だし、万億の光を放ちて諸の仏事を作したまふ。〈仏心を念ふ者は、十二億劫の生死の罪を除く。生生に無量の菩薩に値ふことを得と云々。……〉¹⁹

上に無量の仏有り。是の諸の化仏に各千仏有り。……遍く十方の諸仏の頂の上に入る。入り已はりて諸仏の胸の中に百千の光有り。……是くのごとく衆光六波羅蜜を演説す。……一一の化仏一の化人の端嚴微妙にして状弥勒のごときを遣はして、行者を安慰せしめて是の言を作す。……仏の胸相の光を見る者は、十二万億劫の生死の罪を除く。⁴⁵

②⑧-1 如来臍相（如来心）

・云何が如来臍相を觀ず。…
…如来の心は紅蓮華のごとし。……妙なる紫金の光を以て間錯と為り。妙琉璃の筒懸かりて仏の胸に在り。仏身の内に万億の化仏を見る。是の諸の化仏、仏心の間に遊ぶ。⁴⁶
・紅華に金光ありて、開せず合せず、団円なること心のごとし。……一一の色の中に無量微塵数の化仏あり。一一の化仏金剛台に坐す。其の金剛台、金色の光明を放つ。其の光の中に亦た化仏有り。……是の諸の化仏は皆広長の舌相を出だして、上は髮際に至る。一一の仏の舌に一億光有り。其の光合聚して十千段と為る。一一の光の上に百億化

③④如来陰藏 三十四には如来の陰藏は平らなること満月のごとし。金色の光有りて、猶ほ日輪のごとく、金剛の器のごとく、中外俱に淨し。²⁰ ③⑥双脇相織円 三十六には世尊の双脇漸々に織円なること、翳泥耶千鹿王の脇膊のごとし。鉤け瓊れる骨の盤結せる間より諸の金光を出だす。²¹ ④②足下生一華 四十二には……足下及び跟に各一の花を生せり。諸の光を囲遶して十匝を満足す。花々相次ぎて一々の花の上に五の化仏有す。一々の化仏五十五の菩薩を以て侍者と為て、一々の菩薩の頂に摩尼珠の光	仏有り。結加趺坐して、普現色身三昧に入る。⁴⁷ ②⑧-2 觀四無量心品 仏心を念ふ者は、十二億劫の生死の罪を除く。是の觀を作す者は生生の処に……恒に無生菩薩に値遇することを得。⁴⁸ ③④觀馬王藏品 ・未来の衆生云何が当に如来陰馬藏相を觀ずべし。……咸く聖体の平らなること満月のごとし。金色の光有りて猶ほ日輪のごとし。⁴⁹ ・仏に馬王藏相有り。……金剛器のごとく、中外俱に淨し。⁵⁰ ③⑥如来頸相・欠瓮骨満相・臆徳字相・万字印相（鹿王□） 鹿王□の鉤鎖骨に蟠竜結間あり。是くのごとき中間より諸の金光を出だす。⁵¹ ④②仏頸出円光相・欠瓮骨満相・臆徳字相・万字印相（足下輪相及長足跟） 足下輪相及び長足跟に各一華を生ず。……仏の足跟より出でて諸の光を囲遶して十匝を満足す。華々相次ぎて一一の華の中に五の化仏有り。一一
--	--

を生ず。此の相現ずる時に、 仏の諸の毛孔より八万四千の 微細の少光明を生じて、身光 を嚴飾して極めて可愛ならし む。此の光一尋にして其の相 衆多なり。乃至他方の諸の大 菩薩此れを觀ずる時に、此の 光随ひて大なり。²²	の化仏五十の菩薩を以て侍者 と為て、一一の菩薩、其の頂 上に摩尼珠光を生ず。此の相 現ずる時に、仏の身の毛孔の 一一の孔の中より八万四千の 微細の諸の小光明を旋生し て、身光を嚴飾して極めて可 愛ならしむ。……此の光一尋 にして其の相衆多なり。…… 乃至他方の諸の大菩薩仏を觀 ずる時に、此の光随ひて大な り。³²
---	--

註

- 1 『浄真全』一、1096頁。
- 2 『浄真全』一、1097頁。
- 3 『浄真全』一、1097頁。
- 4 『浄真全』一、1097頁。
- 5 『浄真全』一、1097頁。
- 6 『浄真全』一、1097～1098頁。
- 7 『浄真全』一、1098頁。
- 8 『浄真全』一、1098頁。
- 9 『浄真全』一、1098～1099頁。
- 10 『浄真全』一、1099頁。
- 11 『浄真全』一、1099頁。
- 12 『浄真全』一、1099頁。
- 13 『浄真全』一、1100頁。
- 14 『浄真全』一、1100頁。
- 15 『浄真全』一、1100頁。

- 16 『浄真全』 一、1 1 0 0 頁。
17 『浄真全』 一、1 1 0 0～1 1 0 1 頁。
18 『浄真全』 一、1 1 0 1～1 1 0 2 頁。
19 『浄真全』 一、1 1 0 2 頁。
20 『浄真全』 一、1 1 0 2～1 1 0 3 頁。
21 『浄真全』 一、1 1 0 3 頁。
22 『浄真全』 一、1 1 0 4 頁。
23 『大正蔵』 一五、6 6 2 頁下～6 6 3 頁上。
24 『大正蔵』 一五、6 4 9 頁上～中。
25 『大正蔵』 一五、6 4 9 頁中。
26 『大正蔵』 一五、6 5 6 頁中～下。
27 『大正蔵』 一五、6 6 4 頁上。
28 『大正蔵』 一五、6 5 5 頁下。
29 『大正蔵』 一五、6 6 3 頁中～下。
30 『大正蔵』 一五、6 4 9 頁中。
31 『大正蔵』 一五、6 5 4 頁中～6 5 5 頁中。
32 『大正蔵』 一五、6 8 2 頁中。
33 『大正蔵』 一五、6 5 6 頁上。
34 『大正蔵』 一五、6 5 6 頁上。
35 『大正蔵』 一五、6 6 3 頁下。
36 『大正蔵』 一五、6 5 6 頁下～6 5 7 頁上。
37 『大正蔵』 一五、6 5 7 頁上。
38 『大正蔵』 一五、6 5 7 頁上。
39 『大正蔵』 一五、6 5 7 頁上～中。
40 『大正蔵』 一五、6 5 9 頁中～下。
41 『大正蔵』 一五、6 6 4 頁中。
42 『大正蔵』 一五、6 6 4 頁中。
43 『大正蔵』 一五、6 6 5 頁上。
44 『大正蔵』 一五、6 6 5 頁中。
45 『大正蔵』 一五、6 6 5 頁上～中。

- ⁴⁶ 『大正藏』 一五、 6 6 5 頁中～下。
⁴⁷ 『大正藏』 一五、 6 6 8 頁上。
⁴⁸ 『大正藏』 一五、 6 7 5 頁上。
⁴⁹ 『大正藏』 一五、 6 8 3 頁中。
⁵⁰ 『大正藏』 一五、 6 8 7 頁上。
⁵¹ 『大正藏』 一五、 6 6 0 頁上。
⁵² 『大正藏』 一五、 6 6 0 頁上。

