

一経両宗について

——観仏三昧の位置——

市野智行

一 はじめに

法然が浄土宗独宗を宣言する上で、「往生浄土の教」として三経一論を宣揚したことは周知の通りである。浄土教の歴史とは、この三経一論の研究と共に歩んできた歴史とも言える。本稿は、三経のうち『観経』を研究の対象とする。『観経』はその来歴に不明な点が多々あるものの、中国の隋・唐代で広く親しまれた經典であり、多くの注釈書が残されている。善導もまたその注釈書を残した一人である。善導の名著『観経疏』は『楷定疏』とも呼ばれ、従来の『観経』理解を大きく転換させるものであった。その善導の独自性を親鸞は、

善導独り仏の正意を明かせり

『定親全』一 九〇（原漢文以下同じ）

と讃仰する。また善導独自の理解については、すでに開悟院靈暉が、二十二点の項目を挙げ説明している^①。その中において、本稿のテーマである「一経両宗」も、第七番目に数えられ、『観経』の研究、就中、善導の教学を考察

していく上での最重要項目の一つであると言えよう。したがって、これまでに数多くの研究成果が報告されている。個別に一經兩宗を扱う論文もあれば、『觀經疏』の逐語的な注釈の中でも必ず取り上げられ、または善導教学の全体を研究の対象とするものにおいても、このテーマを扱わないものはない。よって、すでに研究し尽くされていると言っても過言ではない。そこでなぜ今、筆者が一經兩宗を課題として取り上げたのか。かかる事由を述べつつ、以下論を進めていきたい。

二 一經と兩宗

この「一經」とは言うまでもなく『觀經』を指す。そして「兩宗」とは、『觀經疏』「玄義分」宗旨門に、
觀仏三昧を以て宗と為す、また念仏三昧をもって宗と為す

『真聖全』一 四四六

と明示されるように、「觀仏三昧・念仏三昧」をいう。この「宗」とは、「宗旨門」という言葉からも分かるように、『觀經』における「むね」、つまり經典の宗要とは何かという課題を担っている。よって、善導のみならず道綽も著書『安樂集』の中で、『觀經』の宗旨について、

次に諸經の宗旨の不同を弁ずとは（中略）今この『觀經』は觀仏三昧を以て宗と為す 『真聖全』一 三八一

と明らかにしている。また善導が対論の相手として想定していた淨影寺慧遠も、『觀經義疏』において、

觀仏三昧を宗と為す

『大正』三七 一三七上

と述べている。道綽も慧遠も共に「観仏三昧」を『観経』の宗旨とする。(慧遠と道綽のそれぞれが観仏三昧に如何なる意味を見出していたのかについては後に考察する。) いずれにせよ、その両者の提示を受け、善導が「一経両宗」を打ち立てたところに、『楷定疏』と呼ばれる所以も存在していると言えよう。したがって、当然の結果として、これまでの研究では、「念仏三昧」にその注目が注がれていくこととなる。よって、両三昧が『観経』の宗旨でありながらも、「念仏三昧」を如何に位置づけるかということが論点となっていた。

その場合、従来の伝統的な解釈では主に念仏三昧の優位性を強調するものが多い。そこで、その論拠がどのような仕組みになっているのか、順を追って確かめておきたい。

三 念仏三昧為宗について

まず、最初に押さえるべきことは、二尊(釈尊と阿弥陀仏)の立場とその役割についてである。『観経疏』における「二尊」についての言及は数カ所存在する。代表的な用例として、

今二尊の教に乗じて

『真聖全』一 四四二

娑婆の化主はその請に因るが故に即ち広く浄土の要門を開き、安樂の能人は別意の弘願を顕彰したもう。

『真聖全』一 四四三(傍点筆者)

その他にも「定善義」第七華座観や「散善義」回向発願心を注釈する上でも、二尊についての記述が認められる。

教主としての釈尊と、救主としての阿弥陀仏を二尊としている。この二尊教の立場から『観経』を概観し、釈迦の要門に観仏三昧を充たさせ、弥陀の弘願に念仏三昧を立てる。従来の研究ではこの理解がまず大前提となる。

その上で、『観経』の展開を二尊二教から二尊一致として捉えていく。二尊一致とは、たとえば、

正しく娑婆の化主は物の為の故に想いを西方に住せしめ安樂の慈尊は情を知りたもうが故に則ち東域に影臨したもうことを明かす。これ乃ち二尊の許庇異なること無し。
『真聖全』一 五一四

という一節を論拠とする。二尊の教勅が凡夫の上に成就する様相を一致として読み取っていくのである。より具体的に言えば、『観経』における韋提希の救済を、この二尊一致という言葉をもって押さえ、更には、浄土教の救済の原理とする。この点を押さえることによって、二尊二教から二尊一致、すなわち念観両三昧を念仏三昧に集約していくとする。更には、善導が流通分を注釈していく中で記した、

上来定散両門の益を説きたもうと雖も仏本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏名の名を称せしむるに在り
『真聖全』一 五五八

の一文をもって、念仏三昧が立てられる意義を、廢立の視点から押さえ、さらなる根拠とする。即ち、定散両門をひるがえして、「一向専称弥陀仏名」を本義とするのであるから、ここに念仏三昧為宗の帰結を求めるならば、当然、念仏三昧の内容に称名念仏（口称念仏）の意味をもたせていることになる。そして、「安樂の能人は別意の弘願を顕彰す」とある安樂の能人の別意こそ称名念仏であった、という論旨となる。以上が、念観両三昧から念仏三昧の優位性を主張する論理展開の概要である。当然、ここから「念仏三昧」そのものの定義・意味内容についても

考えていかなければならない。

「念仏三昧」という用例を『観経』それ自体に求めると、二カ所存在する。ちなみに「観仏三昧」の語は『観経』そのものには一度も登場しない。ただし、『観経』における「念仏三昧」の記述からは、二カ所（第八像観・第九真身観）ともに「称名念仏」の意味を取ることができない。

【像 観】この観を作す者は、無量億劫の生死の罪を除き、現身の中において、念仏三昧を得ん

『真聖全』一 五六

【真身観】この事を見る者は、即ち十方一切の諸仏を見たてまつる。諸仏を見たてまつるを以ての故に念仏三昧と名づく。

『真聖全』一 五七

この二文について善導はどのように解説しているのか。まず像観の一節については、

正しく剋念して観を修すれば現に利益を蒙るということを明かす。これ乃ち群生障り重くして真仏の観階い難し。是を以て大聖哀を垂れて且く心を形像に注めしむ。

『真聖全』一 五二一

とある。ここで善導は「念仏三昧」を観修の利益として押さえる。つまり念仏三昧そのものの具体的な説明をするのではなく、像観を修する上での利益を「念仏三昧」の一語で押さえている。この場合は称名というよりも見仏・観仏として「念仏三昧」の内容を読み取っていく方が適切であると言える。

次に真身観所説の「念仏三昧」については、

正しく功呈して失せず。観益成ずることを得ることを明かす。その五有り。一つには観に因って十方の諸仏を

見ることを得ることを明かし。二つには諸仏を見たてまつることを以ての故に念仏三昧を結成することを明かし。三つにはただ一仏を觀するに即ち一切の仏身を觀することを明かし。四つには仏身を見るに由るが故に即ち仏心を見ることを明かし。五つには仏心は慈悲を体と為しこの平等の大慈をもって普く一切を撰することを明かす。

『真聖全』一 五二二・五二三

と五つに区分して説明していく。特に二段目では、諸仏を見ることが念仏三昧を結成することとして語られている。更にその他でも「諸仏を見る」・「一切の仏身を見る」といった見仏・觀仏に相当する意味合いで注釈されている。ただし、「一仏」として「阿弥陀仏」を限定的に論じている点は、「仏名」への繋がりを感じさせる。しかしここでも、積極的に称名や口称の意味として念仏三昧を解しているとは捉え難い。

このように『觀經』に説かれる「念仏三昧」の語については、その善導の注釈を見ても、称名・口称といった意味を求め得ない。むしろ、忠実に經文の内容に即している印象が強い。

では、こういった点から「念仏三昧為宗」の内実に称名念仏の意を見出すことができるのだろうか。そこで注目すべきは、『觀經』における「称名」の語が、第十六觀以降に集中的に説示されている点である。その出処は、

【下品上生】 称南無阿弥陀仏

『真聖全』一 六四

【下品上生】 汝称仏名

『真聖全』一 六四

【下品下生】 応称無量寿仏 称南無阿弥陀仏

『真聖全』一 六五

【流通分】 持無量寿仏名

『真聖全』一 六六

である。今、その一つ一つの内容に触れる紙幅もないので、ここでは「念仏」の内実を知る上で最も特徴的に説示されている下品下生の経説を取り上げて考察していきたい。

下品下生では五逆・十悪を造る衆生に対し、釈尊が命終の時に念仏（観仏の意）すべきことを勧める。しかし、五逆十悪を犯す愚人は、苦に逼められて仏を念することができない。そこで釈尊は、

汝若し念ずるにあたわざるは、応に無量寿仏と称すべし。

『真聖全』一 六五

と、仏の名を称えることを説く。ここに「称名」が説かれている。そして、善導はこの「念仏」から「称仏」への展開を、

善友苦みて失念すと知りて転教して、口に弥陀の名号を称せしむることを明かす。

『真聖全』一 五五五

と「転教」という言葉を用いて説明していく。そしてその転ぜられる念仏を、善導は、

善人安慰にしえ教えて念仏せしめたもうことを明かす。

『真聖全』一 五五五

と安らぎや慰めとして仏を念する在りかたとして押さえていく。下品下生の愚人にとって、苦を現前にする時、安慰としての念仏は実践できるものではなかった。更には、その苦が安らぎや慰めといった、一時的避難を意味するようなものでは到底解決できるものではなかったのである。善導にとっては、そういった存在として下品下生の衆生が想定されている。このような中で、善導はこの教説に、安慰としての念仏から、仏の名号を称する念仏へと、釈尊の教えが転換していく事実をみるのである。

しかしながら、その教えが転じられること自体は、特に善導の独自の視点に富むというものではない。『観経』

そのものの展開からも十分に読み取ることのできるものである。

したがって、今われわれが注目すべきは、「称名」にいかなる意味を与えているのかということである。たとえば、慧遠はこの「応称無量寿仏」の一節を、

仏を称するをもつての故に念々に八十億劫の生死の罪を除去す。これは第二にその善因を明かす。

『大正』三七 一八六上

と生を得るための善因の一つとして見ている。具体的には除罪を内容とする。ただし、慧遠の場合、善導の如く称名念仏一行を特別視しない。むしろ劣行として捉えていく。それは万行円備を掲げる立場からすれば当然の解釈と言えよう。^⑨

しかし、善導は五正行の判釈の如く、称名念仏をもって正定の業と定めていく。

一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥、時節の久遠を問わず、念念に捨てざるは、是を正定の業と名づく。

彼の仏願に順ずるが故に

『真聖全』一 五三八

仏願に順ずることを根拠として、称名念仏を他の前三後一にえらんで、正定業とする。

このような判釈を鑑みるとき、多くの先行研究が指摘するように、念仏三昧に称名念仏の意を求め、更には観仏三昧から念仏三昧へと、その教えが転じられるという理解は一応の説得力を持つものであると思われる。そして流通分の、

上来定散両門の益を説きたもうと雖も仏本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏名の名を称せしむる

に在り

『真聖全』一 五五八

という廃立の文を用いることにより『観経』の展開上からも念仏三味の優位性が強調されることとなる。^⑩

しかし、善導の理解とは、再三述べるごとく、経文に対して忠実な注釈を行っているに過ぎない。したがって、念仏三味に称名や口称の意味を見出すことはできるが、そこに特段、廃立の視点を持ち込んで、観仏三味と対立的に論じる必要はないのだろうか。このような視点は、これまでの研究が、念仏三味に注目するあまり、観仏三味の位置づけが曖昧になっていることに起因していると考えられる。そこで、これより以下は、観仏三味を中心に考察し、一経両宗が打ち立てられた意義について改めて考究していきたい。

四 観仏三味の位置

A 慧遠と道綽の見解

従来のように、観仏三味と念仏三味を二項対立的に見ていくことは、物事の意味を理解する上ではともて分かり易い。しかし、本当に念仏三味に観仏三味を集約して理解することが、善導が一経両宗と記した、その意に適合していると言えるのだろうか。

善導が自ら「古今を楷定せんと欲す」と宣言したことを思うとき、念仏三味と観仏三味を廃立の関係でみるならば、なぜ慧遠の観仏三味為宗を、両宗として併記したのか。『観経』の宗旨は念仏三味に極まると言い切っても良

かったのではないか。ここが疑問点の一つである。また、「念仏三昧」の用例について、その解釈に幅が認められることは、先学によって指摘されている^①。

たとえば、善導は『観念法門』の中で、「三昧」について次のように述べている。

三昧というは、即ちこれ念仏の行人、心口に称念して更に雜想無く、念念心に住して、声声相續すれば、心眼即ち開けて彼の仏了然として而も現ずることを見たてまつることを得る、即ち名けて定と爲す、また三昧と名づく。

『真聖全』一 六三五

ここで、善導は「三昧」を定義するにあたって二つの事柄を押さえていく。即ち、心念と口称である。更にその利益に見仏を挙げ、三昧を「定」として内容つけていく。仮にこの心念を観仏三昧、口称を念仏三昧とした場合、ここでの関係性は一方の優位性を示すものではない。むしろその関係は横並びにあると言える。

前節の考察のように、『観経疏』では念仏三昧を口称・称名として押さえることができる。しかし、『観念法門』では、明確に両者を分類することができない。そして先述したように、これまでの研究では、その用例に幅があることについての指摘はなされるものの、「その幅が何に起因するものであるのか」また「解釈の幅自体が本當に存在するのか」という疑問点については、説明されていない。

筆者はその解釈の幅が、「念仏三昧」の語意から派生するものではなく、「観仏三昧」の位置づけにこそ、その課題があると考えている。

そこで、『観経』の宗旨を「観仏三昧」と定めた、慧遠・道綽の了解を簡単ではあるが考察し、それを踏まえた

上で善導の理解を尋ねていくこととする。

慧遠は『観経義疏』の中で、観仏三昧を経の宗旨とした上で、「観仏」について言及する。観仏とは、法身実相観としての真身観と、色身観としての応身観に分けられる。更に、真身観は『維摩経』『見阿閼品』に基づく観法で、仏の身の実相を觀じ、衆相を絶するものとして押さえられている。

他方、応身観は『観仏三昧経』（観仏三昧海経）に基づくもので、仏の形相を個別的に取り上げて思念することを言う⁽¹²⁾。そして、応身観については更に通別あることを示し、「汎く仏相を取りて」と、すべての仏に通じる観法として「通」を押さえ、「弥勒・阿閼仏等を察する」という、仏を限定的に觀することを「別」とする。そして慧遠は、

今ここに論ずる所は、これその別觀にして、別して西方無量寿仏を觀ずるなり 『大正』三七 一七三中と述べる。阿弥陀仏を觀ずることを主たる目的とする『観経』の観仏は、応身觀中の別觀にあたることとなる。慧遠はその具体内容については触れないものの、『観仏三昧経』の経名を挙げ、一応の典拠を示している。

次に道綽について見てみたい。道綽も「観仏三昧」を宗旨とした。そして続いて、

もし所觀を論ぜば依正二報に過ぎず。下の諸觀に依つて弁ずる所のごとし 『真聖全』一 一三八一

と『観経』に説示される依正二報を觀ずることが観仏三昧の内容であるという。そして注目すべきは、慧遠同様に『観仏三昧経』の文を長く引用していることである⁽¹³⁾。その内容を要約すると、次のような構成となっている。

釈尊と父王（浄飯王）の問答が中心内容となっている。釈尊は父王に向けて諸仏の出世に三つの利益があること

を説く。一つに法を説く利益。諸仏が法を説くことによって、衆生の無明を除く。二つに諸仏に身相・光明・無量の妙好があること。その諸仏を称念し観察すれば、四重五逆の罪を除くことができる。そして、第三に念仏三昧を勧めるという利益があることを説く。仏の徳とは凡夫の所行の境界ではない。そして、念仏三昧の徳を伊蘭林と栴檀に譬え、念仏三昧を勧める。

道綽がここで『観仏三昧経』を引用した理由には、「観仏」の内実を吟味するというよりは、「念仏三昧」の語に焦点を当てることを意図したものと考えられる。なぜならば、続けて引用する『華嚴経』の文も、

この念仏三昧は、即ちこれ一切三昧の王なるが故に

『真聖全』一 三八二

と念仏三昧が一切の三昧の王たることが説かれている。また、『観仏三昧経』の引用文にしても、単に「観仏」の説明をするのであれば、より適切だと思われる箇所が、多々存在しているからである。あえて、上記の文を引いた意味は他にあると考えることが自然であろうと思われる。ただし、道綽がこの「念仏三昧」の語に「口称」や「称名」の意を積極的に与えていたのかという点、そうとも言い切れない。その理由は『観仏三昧経』の引文に、

ただよく念を繋けて止まざれば、定めて仏前に生ず。

『真聖全』一 三八二

とも説かれており、称名ではなく、「定」としての観仏を意味していると考えられるからである。⁶⁾

そして、慧遠と道綽を比較するとき、『観仏三昧経』という共通点を見出すことができる。このことは善導においても言い得ることである。善導は『観念法門』の劈頭で、

『観経』に依って観仏三昧の法を明かす。『観経』『観仏三昧経』に出でる。

『真聖全』一 六一八

と、観仏三昧の法を明かす經典として『観仏三昧經』を『觀經』と並べて挙げているのである。

B 『観仏三昧經』所説の観仏三昧

では、三者に共通する『観仏三昧經』には、観仏三昧についてどのように説示されているのだろうか。

『観仏三昧經』は六觀經の一つで、異訳や梵本は発見されていない⁽¹⁷⁾。その内容は十二品から成り、經名の如く仏身・仏心を觀するための觀法が、比喩や問答を用いて、説示されている。ただし、ここで言われる仏身とは、弥陀一仏を限定して説くものではない。過去七仏や十方諸仏を觀察の対象にしなから、特には釈迦仏を中心に据えている。また、その一方で、二つの會座を持ち、經の対象を仏滅後の衆生とするなど、『觀經』との共通点も多い⁽¹⁸⁾。今ここでは、その全てを解明する紙幅もないので、幾つかの經文を紹介し、『観仏三昧經』所説の観仏三昧についての特徴を押さえておきたい。まず観仏三昧の位置付けについて、諸三昧と比較して、

仏、阿難に告げたまわく。この観仏三昧はこれ一切衆生の犯罪者の藥、破戒者の護、失道者の導、盲冥者の眼、愚痴者の慧、黒闇者の灯、煩惱賊中のこれ勇健將、諸仏世尊の遊戲するところにして、首楞嚴等の諸大三昧の始出生処なり。

本行品 『大正』一五 六八九下

と、七つの譬えをもって、諸三昧の根本的三昧であることを示し、經典自身が観仏三昧の重要性を説いている。そして、観仏三昧それ自体の内容については、同じく「本行品」に次のような記述を見ることが出来る。

若し能く心を係して一毛孔を觀すれば是の人を名づけて念仏定を行ずとなす。仏を念ずるを以ての故に、十方

の諸仏常にその前に立つ

『大正』一五 六八七中

心を繫げて一毛孔を觀じ仏を念ずるならば、十方の諸仏が現前すると説く。ここで衆生に求められていることは、心を繫げることである。心を仏に繫げることによって、一毛孔を觀ずることができたならば、それは十方の諸仏を觀ずることに等しい。そしてそのために、衆生がすべきは仏に心を係けることである。このような「係心」・「繫念」については、『觀仏三昧經』の隨所に説かれている。たとえば「六譬品」では、

若し能く心を至し繫念内に在り、端坐正受し、仏の色身を觀ず

『大正』一五 六四六上

とある。仏の色身を觀ずるには、心を至し、念を繫げることが必要とする。ここにも「繫念」が要請される。「係」・「繫」とは、「つなぐ・つながる」という意味を持ち、「至」とは、言うまでもないが、「いたる・とどける」といったことを表す。したがって、「繫念」とは、上記の二文の内容からして、「心を仏に凝らし、相續させる」ことと言える。

また、「序觀地品」では仏自らが、

云何が繫念と名づく

『大正』一五 六四七下

と述べて、仏涅槃後の衆生における繫念の在り方について説明していく。ここでは、衆生が觀すべき対象として、仏の相好を二十一の項目から挙げ、具体的に説いている。たとえば第一には、

自ら衆生樂しみて如來具足の相好を觀ずること有り。

『大正』一五 六四七下

とある。そして、この一文の中、「自ら衆生樂しみて……を觀ずること有り」の部分は定型句となっており、二十

一の全てに共通する表現となっている。そして、繫念の対象となる如来の相好が種々異なりを持っている。これを逆説的に言えば、その対象が異なれども、「繫念」として説かれる衆生の立場は、「樂しみて観ずる」ために「念を繋げる」ということで一貫していると言える。このことは、「心」や「念」といった、内面的な要素として衆生に求められているのである。その反対に、外面的な要素としては、先の引用文のような「端座正受」の如く、その身儀を課題としている。

いずれにしても、ここまでの『観仏三昧経』の文を思い返すとき、「観仏」とは「称名」や「口称」ではなく、「念仏定」と説示される如く、心を仏に傾けることを言う。そのうえで、観仏の実践方法としての身儀や、その対象たる仏の相好（白毫相や頂相など）、仏の光明について、様々な角度から詳細に描かれているのであって、まさに観仏を主とする経典である。我々はその主目的を見失ってはならない。

したがって、『観仏三昧経』では、観仏三昧と念仏三昧の両名が幾度となく登場するが、その両者は同義として扱われている。たとえば、「観像品」では、仏を観ずるための詳細な実践法を綴った後、その観を得ることを、

時に応じて即ち念仏三昧を得る。念仏三昧というは、仏の色身を了了分明に見る 『大正』一五 六九二下
と念仏三昧として説示し、その内実を観仏とする。また、念仏三昧については、

この観を得るといふは、仏現前三昧と名づけ、また念仏三昧と名づけ、また観仏色身三昧と名づく。

『大正』一五 六九二下
と仏現前三昧・念仏三昧・観仏色身三昧と名づけていく。このように、念仏三昧と観仏三昧とは、「了了分明に仏

を観ずる」ことを指し、特に両者を厳密に使い分けているとは言えない。

このような一連の展開を考慮するとき、『観仏三昧経』所説の観仏三昧とは、次のように定義できるのではないだろうか。

- 一、観仏三昧とは諸三昧中の根本的三昧であること。
- 二、観仏三昧とは仏の色身を観ずることを主たる目的としていること。
- 三、そのために衆生に要請されることは、内面的要素としては「繫念」であること。⁽¹⁹⁾
- 四、観仏三昧と念仏三昧は、同義として扱われていること。

以上のことを踏まえ、最後に善導の観仏三昧についての了解を見ていきたい。

C 善導の観仏三昧

先述のように、善導は『観念法門』の中で、観仏三昧の典拠として『観仏三昧経』を挙げている。即ち、観仏三昧とは「仏の色身を観ずる」ことで、その主たる要素は、仏を観ずることにあり、衆生に求められるものは「繫念」であった。したがって、そこに口称や称名といった内容を積極的に見出すことはできない。

善導も『観念法門』の冒頭に、観仏の実践内容として次のように述べている。

阿弥陀仏の真金色の身、円光徹照し、端正無比なるを観ずべし。行者等、一切の時処、昼夜に常にこの想を作し、行住坐臥にもまたこの想を作せ。毎常に意を住して西に向かいて、彼の聖衆一切雜宝莊嚴等の相に及ぶま

で、目の前に対するが如くせよ。

『真聖全』一 六一八

仏を目前にするために、時処を問わず想いを仏に傾ける（繫念）べきことが説かれている。この一節は、先の『観仏三昧経』の内容と合致している。そして『観念法門』では続けて、その身儀についても述べ、阿弥陀仏の具体相である白毫相や陰藏相についての記述は『観仏三昧経』を引用し教証とする。また『往生礼讃』でも同様に、

正坐跏趺して三昧に入れば想心念に乗じて西方に至る。弥陀極樂界を親見するに、地上虚空七宝もつて荘れり、
弥陀の身量極めて無辺なれば重ねて衆生を勧めて小身を觀せしむ。
『真聖全』一 六七八

とある。ここでも、「観仏」を主目的とした上で、衆生の身儀と繫念について述べており、正しく観仏三昧を明かす一文であると言える。また、本論の中でも既述したが、『観経』第八像觀と第九真身觀の「念仏三昧」の注釈も、諸仏親見を内容として見定めていた。この念仏三昧と観仏三昧を「仏を見る」ということにおいて、同義として捉える視点も、『観仏三昧経』と共通している。その「見仏・觀仏」を主目的としながらも、衆生に対する説示は「繫念」で一貫しているのである、

では、上記のように観仏三昧を押さえていくとき、一經兩宗の両宗は、どのように捉え直していくべきであろうか。従来のように廢立の視点で念仏三昧に観仏三昧を集約していく理解は、観仏三昧を単に定散二善として捉え、廃すべきものとしていく。これは妥当な理解とは言いがたい。

むしろ、善導は実践的な手段に目を向けていたというよりは、「仏を觀ず」ということを、「願い」として重視していたと考えられる。だからこそ、そこに観仏と念仏を同義で扱うことのできる論拠が存在している。

先掲した「三昧」の注釈でも、

三昧というは、即ちこれ念仏の行人、心口に称念して更に雜想無く、念念心に住して、声声相続すれば、心眼即ち開けて彼の仏了然として而も現ずることを見たてまつることを得る、即ち名けて定と為す、また三昧と名づく。

『真聖全』一 六三五

心念と口称ともに、仏を觀ずることを得るといふ点で一致して説かれている。この共通項は『往生礼讚』により顯著に見ることができる。

若し定心三昧及び口称三昧を得れば、心眼即ち開けて彼の浄土の一切莊嚴を見ること 『真聖全』一 六三二
浄土觀見を説きつつ、定心・口称は対立的説示ではない。そして、ここで課題としたのは、三昧成就と浄土觀見が「心眼」によって關係づけられていることである。このことは、「玄義分」の中で第九真身觀を説明する上でも「心眼を開くことを得て」⁽²⁰⁾とある。この他、善導は著書の中で、幾度となく「心眼」という言葉を登場させているのであるが、一体どのような意味を与えているのだろうか。『觀經』では第八像觀に「心眼」の語が登場するが、善導は直接的な注釈は施していない。

そこで、五部九卷の中で他の用例を確認していくと、先に指摘した「三昧成就して心眼が開け仏の浄土を見る」という「得三昧・心眼即開・見仏浄土」からなる一連の展開が共通していることが分かる。そしてその中で、「開」の語に一つの転換を持たせている。「開」とは言葉を補えば「開示」の意味であろう。つまり、それまで見る事ができなかった世界が、三昧成就によって「開示」されるのである。換言すれば、肉眼の世界から心眼の世界への

転換である。ただし、心の眼に浄土を見ると言っても、それは決して唯心浄土を意味するものではない。像観の經説に基づいていえば、自性清浄仏性觀や唯識法身觀でなく、指方立相という阿弥陀一仏へ具体的に方向を持つということが、心眼によって觀見することのできる世界である。

その転換は「觀」の注釈からも確認することができる。善導は經の題号を説明する中で、「觀」について次のように述べる。

觀というは照なり。常に淨信の手を以て、以て智慧の輝を持ちて、彼の弥陀の正依等の事を照らす。

『真聖全』一 四四五

「觀」を「照」として見定め、更に信に立脚し弥陀の正依二報を觀することとする。「照」とは、「鏡にうつす」や「明らかにする」といった語彙を持ち、「觀」に比べ、より具体性を持つ。心眼について言及するならば、心眼もまた、信に立脚した眼と言えるだろう。そしてその眼をもって觀するものは弥陀の正依二報である。

つまり、觀仏三昧とは、単に息慮凝心という定善を意味するものではない。また、念仏三昧と対立的に論じるべきでもない。善導がいう觀仏三昧とは、『觀經』の主題である「仏を觀ずる」ことであり、更にその「觀」とは、仏に出遇う世界を意味し、信に立脚した觀である。

より積極的な見地に立てば、心眼とは、觀法の到達点ではなく、出発点として捉えていくべきであると言えよう。なぜならば、阿弥陀仏への具体的方向性を持つということは、浄土の教えの門に立つ（広開浄土門）ことを意味するからである。そのように考えるならば、觀仏三昧と念仏三昧は比較対象でなく、ともに浄土の教えに欠かせない

(宗旨) ものを顕していると言えるのではないか。

それを廃立という言葉で二元論的に考えるとき、我々は観仏三昧を、その行の視点のみで判断してしまい、廃すべきものとして断じてしまう。その時、観仏三昧の本来の有する「信に立脚して仏を觀する」ということさえも、廃してしまう傾向にある。善導が一經に二つの「宗」を立てたことを、改めて見つめ直すことが必要なのではないだろうか。

註

- (1) 『觀無量壽經講記』『真宗全書』五 五下
- (2) 『真宗全書』五 五下・一六下
- (3) 正木晴彦「觀仏と念仏」八力広超「觀仏三昧と念仏三昧」
- (4) 野上静觀『觀經玄義分略述』広瀬杲『觀經四帖疏講義』
- (5) 大原性美『善導教学の研究』藤田宏達『善導』柴田泰山『善導教学の研究』藤原幸章『善導浄土教の研究』
- (6) 『真聖全』一 五一四
- (7) 『真聖全』一 五四一
- (8) 詳しくは藤田宏達『浄土三部經の研究』・正木晴彦「觀仏と念仏」を参照。
- (9) 拙稿「善導の六字釈について」『真宗教学研究』三一卷 七九〜九二
- (10) 更には、親鸞の顕彰隱密という「觀經」觀も一つの根拠となる。つまり「觀經」の顕義として觀仏三昧、彰隱密の義として念仏三昧を見定めていく。
- (11) 普賢大圓「善導教学に於ける觀の研究」『真宗学』十七・十八号 八八・八九
- (12) 『大正』三七 一七三中

(13) 同右

(14) 同右

(15) 『真聖全』一 三八一・三八二

(16) 既に多くの先学が指摘しているように、道綽は念仏三昧と観仏三昧をほとんど同義で使用している。

(17) 仏陀跋陀羅識と伝えられており、全十二品から構成されている。前六品と第八本行品を合わせた七品が先に成立し、その後第九品から第十二品が挿入され、最後に第七品が付け加えられたと考えられている。その内容は、『観仏三昧経』という題号の通り、仏を観すること、を、仏身、仏心、光明といった様々な視点から説いた経典である。またその成立に『如来藏経』や『華嚴経』の影響が指摘されている。詳しくは、色井秀讓『浄土念仏源流疏』・大南龍昇『観仏三昧経』の三昧思想』を参照。

(18) 色井秀讓『浄土念仏源流疏』五三七～五四四

(19) 「繫念思惟正受を方法とする観仏三昧の素地が示されている」とある。色井秀讓『浄土念仏源流疏』五二三

(20) 『真聖全』一 四四五