

## 善導『往生礼讃』における一行三昧について

岡崎秀磨

## はじめに

善導は、『往生礼讃』（以下、『礼讃』）前序において、『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』（以下、『文殊般若經』）を引用し、一行三昧を説示する。一行三昧、及び『文殊般若經』は、善導だけでなく、禅宗でも重視され、日本仏教においては各々の「善導観」形成に密接に関わる語として提示されている。そこで、称名念仏思想を確立したことで中国浄土教の大成者と評される善導において、一行三昧がどのように受容され、浄土教独自の立場とはいかなる点に見出し得るのかを問題とする。

## 一 『文殊般若經』における一行三昧

一行三昧は、『大品般若』卷三「行相品」第十には百八三昧の一つとして説かれている。百八三昧は、最終的に空・無相・無作の三三昧に統攝されるものとして、『大智度論』では、

「近<sup>1</sup>涅槃<sup>2</sup>時唯有<sup>3</sup>一道。空無相無作。諸余三昧皆入<sup>4</sup>此三解脱門<sup>5</sup>。」とある。このような般若・空を内容とするものとして一行三昧は説かれており、それ故に『大智度論』ではまた一行三昧を、「一行三昧者是三昧。常一行。畢竟空相應。三昧中、更無<sup>6</sup>余行次第<sup>7</sup>。」と空と相應するものとして規定する。『文殊般若經』では、一行三昧を一相たる法界を繫縁する三昧だと規定した後に、

若善男子善女人。欲<sup>1</sup>入<sup>2</sup>一行三昧、当<sup>3</sup>先聞<sup>4</sup>般若波羅蜜。如<sup>5</sup>説修学<sup>6</sup>。然後能入<sup>7</sup>一行三昧。如<sup>8</sup>法界<sup>9</sup>縁<sup>10</sup>不退不壞不思議無礙無相<sup>11</sup>。善男子善女人。欲<sup>12</sup>入<sup>13</sup>一行三昧、应<sup>14</sup>处<sup>15</sup>空閑<sup>16</sup>捨<sup>17</sup>諸乱意。不<sup>18</sup>取<sup>19</sup>相貌<sup>20</sup>。繫<sup>21</sup>心<sup>22</sup>一仏<sup>23</sup>。専称<sup>24</sup>名字<sup>25</sup>。隨<sup>26</sup>仏方所<sup>27</sup>端<sup>28</sup>身正向<sup>29</sup>。能於<sup>30</sup>一仏<sup>31</sup>念念相統<sup>32</sup>。即是念中能見<sup>33</sup>過去未來現在諸仏<sup>34</sup>。

といい、一行三昧への入り方を二種提示している。一つは、般若波羅蜜を修することで行三昧に入り、法界の如く不退・不壊等を縁するものと、もう一つは、専称、相統することに

よって念中に諸仏を見るもの、である。

## 二 浄土教における一行三昧

浄土教において『文殊般若経』所説の一行三昧の引用意図は、「一行の名は理と称とに通ず、是の故に初には理観に約し後には専称と説く。天台は初に約し、今家は後に約す。前後理事の別ある所以は各機縁に逗<sup>(4)</sup>ず」とある解釈が基本となつてゐる。二種の方法の内、前者を理観、後者を専称と言ひ、依用の相違が天台と浄土教との相違でもあると言ふ。こゝうした依用は、「理観を捨てて事観における一行三昧を浄土教の立場から随義転用して称名一行の典拠とした<sup>(5)</sup>」という浄土教の特徴として提示されることがあるが、単純に「理（観）を捨てて」とは言い得ない側面があると考えられる。

道綽は『安楽集』巻下・第四大門において一相三昧を明かす経文として『華首経』に続き『文殊般若経』を引用する。『華首経』で言う一相三昧とは、一仏を念ずること<sup>(6)</sup>で如来・世界の無相を了達するものとされる。同意を示すものとして『文殊般若経』が引用されるため、引用の中心は称名ではなく「不<sup>レ</sup>取<sup>レ</sup>相貌。繫<sup>二</sup>心一仏。」にあると考えられ、ここでは「一相」を、一仏を念ずる功德と諸仏の功德との無二に見ていると言ひ得る。無相に了達し、念と諸仏との功德が無二になることを一相、或いは一行三昧と名づけているのであり、しかもそ

のような境地が菩薩において可能なることを顕わさんとして『華首経』、『文殊般若経』両経にはない「菩薩の一相（一行三昧）」という言葉<sup>(7)</sup>を付しているのだと考えられる。

『観念法門』は、観仏三昧・念仏三昧を明かすが、その三昧を規定して、「三昧者、即是念仏行人。心口称念更無<sup>二</sup>雜想<sup>一</sup>、念々住<sup>レ</sup>心声声相續、心眼即開、得<sup>レ</sup>見<sup>二</sup>彼仏了然而現<sup>一</sup>。即名為<sup>レ</sup>定、亦名<sup>二</sup>三昧<sup>一</sup>。」と述べられるように、目的は見仏にある。『文殊般若経』は、『観念法門』の中でも五種増上縁中、見仏増上縁の帰結を示すものとして引用されている。注目したいのは、『文殊般若経』引用の際のみに使用されている「諸仏同体の大悲」という言葉である。『観念法門』以外で唯一その語が用いられている『観経四帖疏』散善義・就人立信釈を見ると、釈迦が専念専修すれば命終後浄土往生できると言へば、十方諸仏もそれと同じく讚め、勧め、証するとする根拠として、「何以故。同体大悲故。一仏所化即是一切仏化。一切仏化、即是一仏所化。」<sup>(8)</sup>と述べられている。釈迦の教説の根拠に「同体大悲」あるが故に、釈迦の教説は意義を持つのだと言うのである。『観念法門』では、見仏が阿弥陀仏の大誓願力・三昧定力・本功德力の三念願力によって成立すると述べる点に特徴があるが、往生・十八願の働きは、見仏増上縁に続く摂生増上縁に述べられ、両者の関連性が判然としない。

### 三 『礼讚』における一行三昧

『礼讚』では、「同体の大悲」という概念が『文殊般若経』引用後になされる問答において説示される三身同証と同意趣だと考えられ、加えて、往生、十八願との関連の中で説示がなされている。『礼讚』において『文殊般若経』は、

明<sup>三</sup>一行三昧、唯勸<sup>四</sup>独<sup>五</sup>勉<sup>六</sup>空閑<sup>七</sup>捨<sup>八</sup>諸乱意、係<sup>九</sup>心一仏<sup>一〇</sup>不<sup>一一</sup>取<sup>一二</sup>相<sup>一三</sup>貌<sup>一四</sup>、専<sup>一五</sup>称<sup>一六</sup>名字<sup>一七</sup>即於<sup>一八</sup>念中<sup>一九</sup>、得<sup>二〇</sup>見<sup>二一</sup>彼阿弥陀仏及一切仏等<sup>二二</sup>。

と、『安樂集』、『観念法門』とは異なり、大きく「不取相貌」を「不観相貌」に、「見過去未来現在諸仏」を「見阿弥陀仏及一切仏等」と改変を行っている。続く問答の中、第一問答では、「不観相貌」と改変されたことを前提として、なぜ観ではなく称名せしめるのかと問い、「衆生障重」をもって観の成就し難いこと、それ故に釈迦が易行たる称名を勧めたと答える。第二問答では、改変の「阿弥陀仏及一切仏等」を問題とし、阿弥陀仏一仏を称するのに、阿弥陀仏だけでなく諸仏まで見るようになるならば、これは邪正が交わり、一多雜現することになるのではないかと問い、「仏仏齊証、形無<sup>三</sup>二<sup>四</sup>別<sup>五</sup>。縦使念<sup>六</sup>一見<sup>七</sup>多<sup>八</sup>、乖<sup>九</sup>何大道理<sup>一〇</sup>。」と答えた後、『観経』には西方に向かうのが最勝であると勧めていると答える。第三問答では、諸仏は三身同じく証して、慈悲と智慧の果が円満して無二であるのに、なぜ西方に限定するのかと問い、「諸

仏所証平等是一、若以<sup>二</sup>願行<sup>三</sup>来収<sup>四</sup>、非<sup>五</sup>無<sup>六</sup>因縁<sup>七</sup>。」と答え、本願力をもって易く往生が得られると述べる。

『文殊般若経』引用後の問答では、諸仏と阿弥陀仏との不二なることが阿弥陀仏による救済の成立基盤としてあり、阿弥陀仏の願行によるが故に衆生は西方に向かい、また称名することによって衆生は易く浄土往生できると説かれる。三身同証の側面は阿弥陀仏救済成立の基盤という普遍性を示し、衆生救済の具体的な働きは阿弥陀仏の願行という独自性・特殊性によるとする。このような阿弥陀仏救済の仏身観を明示するのが『礼讚』日中讃にある、「弥陀身心遍<sup>九</sup>法界<sup>一〇</sup>。影<sup>一一</sup>現衆生心想中<sup>一二</sup>。是故勸<sup>一三</sup>汝常觀察<sup>一四</sup>。依心起想表<sup>一五</sup>真容<sup>一六</sup>。」との言葉である。「弥陀身心遍<sup>九</sup>法界<sup>一〇</sup>」とあるように、『観経疏』定善義で示される法界身釈と同内容の説示と考えられる。法界身に対しては、「法界身」とは悲智果円なる法界遍在の理を内にもつ、心遍・身遍・無障遍の指方立相の具体的な報仏事法界身と理解され、理事に互る遍在性をもつ躍動的な仏身と見るのである。<sup>(10)</sup>と指摘されているように、善導における阿弥陀仏救済とは、理(空理)から事への活動の中で捉えられていたと言い得るであろう。

#### 小結

『礼讚』における『文殊般若経』の引用は、『安樂集』、『観

念法門』とは相違する。具体的には、此土入定見仏の方法から彼土往生の行業へという展開を有するものであるが、そこには諸仏所証平等、三身同証という理の側面が阿弥陀仏（事）救済の基盤として捉えられていくという変化が伴うものであったと考えられる。加えて、『礼讃』では『観念法門』とは異なり、十八願、浄土往生との関連をもったものとして引用がなされている。この点に、単純な「理」から「事」へとという展開だけでは捉えられない側面があったと考えたい。それは、三身同証、諸仏所証平等という理には智慧と慈悲が摂せられており、加えて「事」への展開の契機には「願行」、即ち法蔵菩薩の十八願と行が介在する。しかも、「彼仏今現在成仏」を基本的立場とする善導は、すでに十八願は成就し終わり、阿弥陀仏救済の働きの中に衆生が在ることが前提となっており、こうした表現は『観念法門』には見られない。そうであれば、『礼讃』における『文殊般若経』引用において説示される称名往生の教説の前提には菩薩の行成就がなければならず、その実践こそが空に相応する般若波羅蜜の実践であったと言い得よう。つまり、称名が一行（称名）三昧と言われる背景に既に、菩薩の三昧の実践があったというべきであり、その点を指して「理観から事観へ」という転換も捉えられなければならないと考えられる。

- 1 大正蔵二五・三七三下。
- 2 大正蔵二五・四〇一中。
- 3 大正蔵八・七三一上〜中。
- 4 『往生礼讃私記』（『浄土宗全書』四卷、三八三頁）。
- 5 「藤原凌雪一行三昧について」、『龍谷大学論集』三六〇号、一九五九、二。
- 6 『真聖全』四一四頁。
- 7 『真聖全』六三五頁。
- 8 『真聖全』五三七頁。
- 9 『真聖全』六七七頁。
- 10 河智義邦「善導『観経疏』における「三縁釈」設定の意図」、『龍谷大学大学院研究紀要』十七号、一九九六。

〈キーワード〉 『往生礼讃』、一行三昧、理、事

（龍谷大学人間・科学・宗教オープン・リサーチ・センター  
博士研究員・博士（文学））