

平成二十六年 学位請求論文（課程博士）

# 『安楽集』の研究

大正大学大学院仏教学研究科仏教学専攻 研究生

杉山裕俊

## 凡 例

- 1、本文の表記は、当用漢字、現代仮名遣いで統一した。ただし、固有名詞・引用文等の特殊な場合は、この限りではない。
- 2、本文の暦年は、原則として和漢暦で表記し、西暦を（ ）にて示した。  
〔例〕天平一四年（七四二）
- 3、書名・經典名等には『 』を付し、学術雑誌所収論文等には「 」を付した。
- 4、巻数・頁数・年号等の数字は、単位語なしの漢数字を用いた。ただし、法数として慣用化されたものは通常の表記を用いる。  
〔例〕卷第二七 三一六頁 二〇一四年 十二大門、四十八願
- 5、省略記号については、本文・注記ともに左記のように表記し、左記以外のものについては慣例に従う。

『大正蔵』

大正新脩大蔵経

『卍続蔵』

新纂卍続蔵経

『浄全』

浄土宗全書（昭和四五年刊行以降の新版）

『昭法全』

昭和新修法然上人全集

『印仏研究』

印度学仏教学研究

『日仏年報』

日本仏教学会年報

- 6、典拠の表示は、4の書名表記と5の数字表記、ならびに前項の略号表記にもとづき、左記のように表記した。

『大正蔵』四七、一八頁上

（大正新脩大蔵経、第四七卷、一八頁、上段を意味する）

- 7、主な典籍は具名を出さず、以下のように略称を用いた。

『観経』

観無量寿経

『鼓音声経』

阿弥陀鼓音声王陀羅尼経

『観音授記経』

観世音菩薩授記経

『撰論积』

撰大乘論・世親积【真谛訳】

曇鸞『往生論註』

無量寿経優婆提舍願生偈註

慧遠『観経義疏』

観無量寿経義疏

吉蔵『観経義疏』

観無量寿経義疏

智儼『孔目章』

華嚴経内章門等離孔目章

善導『観経疏』

観無量寿経義疏

懷感『群疑論』

釈浄土群疑論

法然『選択集』

選択本願念仏集



第二項	中国仏教における仏名行と阿弥陀仏信仰	六二
第三項	道綽における念仏と懺悔・滅罪・見仏	六六
第四項	まとめ	六九
第二節	五念門と念仏三昧	七〇
第一項	問題の所在	七〇
第二項	曇鸞の五念門解釈	七〇
第三項	道綽における五念門の位置づけ	七三
第四項	五念門を包摂する念仏三昧	七六
第五項	まとめ	七八
第三節	念仏三昧について	七八
第一項	問題の所在	七八
第二項	念仏三昧実践者の系譜	七八
第三項	念仏三昧の経証	八〇
第四項	念仏三昧の利益	八二
第五項	道綽における常念について	八三
第六項	まとめ	八四
第四章	道綽の本願理解について	九二
第一節	第九大門における諸願文の引用	九二
第一項	問題の所在	九二
第二項	道綽以前の諸師における願文の取り扱い	九三
第三項	道綽における四十八願の引用	九五
第四項	第九大門における諸願文の引用	九七
第五項	まとめ	九九
第二節	道綽における第十八願文の引用	九九
第一項	問題の所在	九九
第二項	引用箇所整理	一〇〇
第三項	道綽における第十八願文改変の意図	一〇一
第四項	まとめ	一〇三
第五章	易行道往生説の論理構造	一〇八
第一節	道綽における二諦説の特徴	一〇八
	―二諦と有相無相の関わりを中心に―	
第一項	問題の所在	一〇八
第二項	道綽以前の二諦説	一〇八
第三項	道綽の二諦説	一一一
第四項	まとめ	一二〇
第二節	二諦説を根拠とする西方浄土	一二一
	―境次相接説を中心に―	
第一項	問題の所在	一二一
第二項	境次相接説の内実	一二二

第三項	境次相接説の位置づけ	一二五
第四項	まとめ	一二七
総 結		一三一
参考文献		
あとがき		
付 録		

## 序論

### 一、研究の目的

本論は『安樂集』の研究」と題し、中国・隋唐代に活躍した道綽の名著『安樂集』における往生浄土説の構造を解明することを目的とする。

周知のとおり、道綽は法然の浄土五祖（曇鸞―道綽―善導―懷感―少康）や親鸞の七高僧（龍樹―世親―曇鸞―道綽―善導―源信―源空）といった日本浄土教の系譜において、曇鸞と善導の中間に位置づけられ、曇鸞の思想を継承し、それを善導へと橋渡しをした媒体者としてその存在意義が認められてきた。本論の意図するところは、このような道綽を宗学的な祖師研究の範疇にとどめるものではなく、中国仏教における道綽浄土教の位置づけを再考し、従来の定説に対する批判的な検討を通じて、新たな道綽像を構築してゆくことである。

以下、これまでの研究の回顧と問題の所在を確認したうえで、本論のねらいと研究方法を提示し、併せて本論の概要を述べることにする。

### 二、研究の回顧

#### (1) 中国における『安樂集』研究

道綽の著作として現存するものは『安樂集』上下二巻のみであるが、撰述された中国では一九世紀末まで散逸した状態であった。なお、中国において『安樂集』の引用ないしは典籍名をあげる文献としては次のようなものがある。

道宣『続高僧伝』<sup>1</sup>

迦才『浄土論』<sup>2</sup>

善導『観経疏』<sup>3</sup>

懷感『群疑論』<sup>4</sup>

法照『浄土五会念仏略法事儀讃』<sup>5</sup>

飛錫『念仏三昧宝王論』<sup>6</sup>

この他にも、慧琳（七三七―八二〇）の『一切経音義』には「安樂集兩卷音義」<sup>7</sup>が収録されていることから、おそらく唐代末期までは『安樂集』は存在し、浄土教典籍として広く研究されていたようである。

しかしながら、宋代以降になると『安樂集』が存在していたか否かは不明であり、道綽の思想が積極的に援用された形跡もみることができない。これは宋代の浄土教が諸宗融合の風潮に晒されたことに起因するものと思われ、宗暁『樂邦文類』の「蓮社継祖五大法師伝」<sup>8</sup>や志磐『仏祖統紀』の「蓮社七祖」<sup>9</sup>にはすでに道綽の名はなく、『安樂集』の伝承もいつしか途絶えてしまうのである。現在、中国で伝えられている『安樂集』は、清代に楊仁山（一八三七―一九一一）によって日本から再伝されたものであり、光緒二三年（一八九七）に出版された金陵刻経処刊『浄土古佚十書』第八冊に収められている<sup>10</sup>。したがって、中国において『安樂集』の研究が継続して進められてきたということはできず、『安

『安樂集』に関する研究を顧みる場合、まず本邦における研究成果をみてゆく必要がある。

(2) 日本における『安樂集』研究―近代以前―

日本における『安樂集』の伝承をみると、『正倉院文書』の天平二〇年(七四八)六月一〇日の写経書解に「安樂集二卷」の書名が記載されていることから、奈良時代にはすでに伝わり、書写されていたようである。この『正倉院文書』にみられる最も古い書写の記録は、道綽滅後九八年の天平一四年(七四二)であり、以後、天平勝宝四年(七五二)、神護景雲二年(七六八)というように、『安樂集』は何度も書写されている<sup>11</sup>。またその伝承経路については明かされていないが、石田茂作氏は朝鮮半島(新羅)を経由した可能性を示唆している<sup>12</sup>。平安時代になると、慈覚大師円仁の『入唐新求聖教目録』に「安樂集一卷沙門道綽撰」<sup>13</sup>とあり、永超の『東域伝燈目録』には「安樂集二卷道綽禪師」<sup>14</sup>以外に「安樂集三卷善導」という記述もみられるが、これは誤写として推察されている。

日本浄土教においては源信『往生要集』以降、永観『往生拾因』や珍海『決定往生集』などに引用され、叡山・南都の浄土教にも思想的な影響を与えた『安樂集』であるが、とりわけ法然が『選択集』第一章の冒頭において、『安樂集』を典拠に一代仏教を聖道門と浄土門とに二分したことにより、後世の浄土宗および浄土真宗では所依の宗典として尊重され、良忠『安樂集私記』二巻や知空『安樂集鑰聞』七巻をはじめとする数多くの註釈書が著されている<sup>15</sup>。

ただし、これらの註釈書は基本的に逐文解釈の形式をとり、いわゆる祖師鑽仰の立場から『安樂集』の文章理解を試みた研究であり、道綽の浄土教思想を体系的に捉えるという段階には至っていない。また江戸時代の延享三年(一七四六)には『安樂集』を道綽の自撰とはせず、門弟の粗雑な編集によって作成されたものであるとする見方から、その錯誤を訂正した道粹『安樂集正錯録』一巻が著されたが、後学によってさまざまに批判が加えられることとなり、現在では同書の内容を反映した研究は殆ど見受けられない。こうした近世以前の註釈研究を基点としつつも、『安樂集』に対する本格的な思想研究が進められるのは近代以降のことである。

(3) 日本における『安樂集』研究―近代以降―

近代になると、佐々木功成「道綽禪師の思想的背景」<sup>16</sup>、「一九二七」、道端良秀「道綽禪師と三階教」<sup>17</sup>、「一九三四」、岸覚勇「道綽教義の背景思想に就て」<sup>18</sup>、「一九三九」、藤原凌雪「道綽の念仏思想」<sup>19</sup>、「一九四二」、高木昭良『安樂集』の宗体について―念観合論を中心として―<sup>20</sup>、「一九五六」などの論稿が発表され、聖浄二門判や阿弥陀仏の報身報土論を中心とする道綽の浄土教思想の概要が提示されるとともに、その成立背景として、法滅思想を説く『大集月蔵経』の訳出や北周武帝の廢仏、さらには三階教を提唱した信行との教学交渉が指摘された。

(4) 山本佛骨『道綽教学の研究』

以降は暫時、道綽の伝記や『安樂集』の書誌等に関する論稿が発表されてゆくこととなるが、山本佛骨氏の『道綽教学の研究』<sup>21</sup>、「一九五九」によって『安樂集』研究は大きく進展した。

本研究書は序論と本論の二部構成となっている。序論の目次は、第一章「緒言」、第二章「道綽禪師の行蹟」、第三章「背景とされる時代」、第四章「三階教との関係」、第五章「道綽の思想系統」、第六章「道綽已後の継承」、第七章「諸家の安楽集観」、第八章「宗祖の安楽集観」という全八章の構成となっており、道綽の浄土教思想を解明する前段として、当時の中国における社会状況や仏教界の動向を調査し、道綽の来歴と後世への影響（中国・日本）を中心に論じている。

本論の目次は、第一章「安楽集の成立」、第二章「教判論」、第三章「破邪論」、第四章「身土論」、第五章「衆生論」、第六章「往因論」、第七章「得益論」、第八章「往生論」という全八章の構成となっている。一覽してわかるとおり、山本氏は書誌的整理から教義思想全体の解明に至るまで、『安楽集』に関する網羅的研究を行っている。特に近世以前のよな註釈研究ではなく、歴史的側面と思想的側面の両面から『安楽集』を捉え直し、親鸞の七高僧中における道綽の地位を再提示したことはきわめて有意義であり、今なお必読の研究書といえよう。

#### (5) 山本佛骨氏以降の『安楽集』研究

山本佛骨氏の研究以降に出版された研究書としては、以下のようなものがある。

坪井俊映『安楽集の研究』佛教大学通信教育部、一九七二年。

村上鉄瑞『道綽余聞』白馬社、一九九二年。

真宗学研究会編『安楽集索引』永田文昌堂、一九九四年。

藤堂恭俊・牧田諦亮編『曇鸞・道綽』（『浄土仏教の思想』四）講談社、一九九五年。

内藤知康『安楽集講読』永田文昌堂、一九九九年。

渡邊隆生『安楽集要述』永田文昌堂、二〇〇二年。

坪井「一九七二」は佛教大学通信教育課程のテキストとして作成され、『安楽集』全文から道綽の教義思想に関する章節を抜粋して略解を施している。村上「一九九二」は道宣『続高僧伝』と迦才『浄土論』の記述をもとに道綽の生涯を辿り、特に求道者としての真摯な姿勢に関心を寄せている。真宗学研究会編「一九九四」は『安楽集』から表出される専門用語を五〇音順に配列した総索引であり、字画索引と一字索引も併せて添付されている。藤堂・牧田編「一九九五」では道綽を中国人として捉え直し、伝記的側面と思想的側面の両面から道綽像を再構築している。内藤「一九九九」では『安楽集』全十二大門の内容を概説し、付録の『安楽集』における引用文の研究<sup>1)</sup>では『安楽集』の引用文（全一七一文）一々について原典との詳細な比較対照を行っている。渡邊「二〇〇二」の第一部では『安楽集』巻上に焦点を当てて文意を解説し、第二部では源信『往生要集』や法然『選択集』、親鸞『教行信証』などに引用される『安楽集』の文例を紹介している。

また『安楽集』に関する研究論文も続々と発表されてゆくことになるが、それらの内容を整理すると次のように分類することができる。

- ① 道綽の伝記に関する研究
- ② 『安楽集』の書誌に関する研究
- ③ 『安楽集』の引用経論に関する研究
- ④ 道綽の教義思想に関する研究



### ① 道綽の伝記に関する研究

道綽の伝記に関しては、塚本善隆「金石文字に現はれたる善導と道綽」<sup>16</sup>「一九二五」が新資料として提示した唐濮州鄆城県尉林諤撰「大唐太原府交城県石壁寺鉄弥勒像頌並序」<sup>16</sup>、唐尚書司封員外郎賜緋魚袋李逢吉撰「唐石壁禪寺甘露義壇碑」<sup>17</sup>などの金石文によって、古伝記にはみられなかった道綽と唐帝室との関係が明らかとなり、念仏教化者としての道綽像に新たな一面が加えられることとなった。

続いて小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』<sup>18</sup>「一九五一」は、道綽の本伝以外に道宣『続高僧伝』一九「唐并州義興寺釈智滿伝」<sup>18</sup>および二四「唐并州大興国寺釈曇選伝」<sup>19</sup>の記事に注目し、道綽が浄土願生者ではない学僧とも幅広い交友関係を有していたことを証明している。これらの研究成果を踏まえ、藤野立然「道綽禪師管見」<sup>20</sup>「一九六四」や野上俊静『中国浄土三祖伝』<sup>21</sup>「一九七〇」は道綽の生涯を辿る通史的研究を行い、諏訪義讓「道綽の帰浄について」<sup>22</sup>「一九六七」や佐藤成順「道綽禪師の浄土教への帰入―その動機―」<sup>23</sup>「一九八一」、小倉求「道綽禪師における機の本質―禪師の帰浄に関連して―」<sup>24</sup>「一九八三」は道綽の帰浄をめぐる問題として、玄中寺の曇鸞碑文動機説について再検討を行っている。

また道綽自身の教学背景については、高雄義堅「道綽禪師とその時代」<sup>25</sup>「一九四〇」、服部仙順「六大徳相承説に就いて」<sup>26</sup>「一九三四」、殿内恒「諸伝記等に見る道綽禪師―その教学的姿勢の背景―」<sup>27</sup>「一九九五」、同「道綽浄土教の成立背景」<sup>28</sup>「一九九九」などの論稿があり、道綽が師事したとされる慧瓚とその門下の学風、あるいは『安楽集』第四大門の冒頭に示される六大徳相承説から、特に地論南道派との思想的な接点がしばしば指摘されている。

さらに成瀬隆純氏は「道綽伝と沙門道撫」<sup>29</sup>「一九八四」、「道綽・善導之一家」の背景<sup>30</sup>「一九八七」、「道綽伝の一考察」<sup>31</sup>「一九九〇」という一連の論稿を発表し、道宣『続高僧伝』の道綽伝に付伝されている「沙門道撫」なる人物について、この道撫こそが事蹟不明の迦才の正体であるとの仮説を主張した。また藤善眞澄「曇鸞大師生卒年新考―道宣律師の遊方を手がかりに―」<sup>32</sup>「一九九一」では道宣の周遊を手がかりに、道宣が石壁玄中寺に教化を垂れている高名な禪師道綽のもとを訪ね、曇鸞に関する伝記資料を蒐集した可能性を示唆している。

道綽の門下については、柴田泰山「道綽門下の整理」<sup>33</sup>「二〇〇〇」が道宣『続高僧伝』、迦才『浄土論』、文諗・少康『往生西方浄土瑞応刪伝』、真福寺本戒珠仮託『浄土往生伝』、金沢文庫本『漢家類聚往生伝』などの記事を整理し、諸伝記載の道綽門下として一五名<sup>34</sup>をあげている。

このように道綽の伝記に関しては、道宣『続高僧伝』と迦才『浄土論』が基本資料となりつつも、新たに金石文や道綽周辺の人物にも視野を広げた研究が進められている。

### ② 『安楽集』の書誌に関する研究

『安楽集』の書誌に関しては、禿氏祐祥「安楽集の書誌学的研究」<sup>35</sup>「一九四〇」、徳澤龍泉「安楽集の体裁についての一考察」<sup>36</sup>「一九四〇」、宮崎円遵『安楽集』の古本二種―口絵解説―<sup>37</sup>「一九四〇」などの論稿がある。禿氏は『安楽集』の写本および刊本一六種を取りあげ、個々の記述内容について詳細な整理を行っている。徳澤氏は形式的体裁と内容的体裁という二つの視点から『安楽集』を分析し、結論として『安楽集』は正しく道綽禪師

の著述であり、内容的に何等損色なく充分浄土の法門を明瞭にすることができると述べている。宮崎氏は『安樂集』の古本二種（天永三年版と正平二年版）に着目し、『安樂集』が流布した当時の状況を明らかにしている。また岸田覚心「安樂集文献総目録」〔一九四〇〕には、『安樂集』の註釈書として分科・玄談・註疏を合わせて一四二篇もの文献が収録されており、佐藤心岳『安樂集』の基礎的研究〔一九八三〕や中国仏教研究会『安樂集』〔第一大門〕の訳注研究〔二〇〇〇〕では、『安樂集』巻上を中心とした註釈と部分的な現代語訳が施されている。

このように『安樂集』の書誌に関しては、諸本（写本・刊本）および註釈書の整理と記述内容の検討、さらには巻上を中心とした註釈や現代語訳が進められており、並行して『安樂集』という典籍の特徴や後世への影響についても言及がなされている。

### ③ 『安樂集』の引用経論に関する研究

『安樂集』には多数の大乗経論が引用されているが、橋本芳契「安樂集の本質とその伝統に関する一考察」〔一九六三〕には、『安樂集』所引の経律論が一覧表として掲載されている。また特定の引用経論として、『涅槃経』に関しては千賀真順「道綽と涅槃経」〔一九五八〕、佐藤健「道綽浄土教における涅槃経の影響―機の自覚を中心として―」〔一九七九〕、田宮仁「道綽と涅槃経」〔一九八一〕などの論稿があり、『涅槃経』の仏性説と本願念仏との関わり、あるいは道綽の『観経』解釈における『涅槃経』の影響について論究がなされている。

金子寛哉「中国浄土教祖師の観無量寿経引用文の検討」〔一九七九〕、柴田泰山「道綽『安樂集』における『観経』理解」〔二〇〇二〕では『安樂集』に引用される『観経』に焦点を当て、金子氏は道綽が「発起序」を引用した点に注意すべきであり、これが後の浄土教祖師に広く影響を与えたことを論証している。柴田氏は『観経』の引用例から得られる情報を精査して、道綽は『観経』を機根論と実践論に関する経証として認識していたとの見解を提示した。

久米原恒久「末法観と浄土教―大集経と道綽―」〔一九八二〕では、『大集経』によって末法意識を導入した道綽が、約時被機、勸帰浄土への解答をも、その五堅固説と四種度生法に求めたことを明かしている。木村迎世『安樂集』における『維摩経』については、「第二大門」を中心に―「二〇〇〇」では、『安樂集』において『維摩経』が対外的な役割を担っており、特に空慧や無相に偏った説を斥けるために引用されたとの指摘を行っている。佐藤健『安樂集』における『大智度論』の引用については「二〇〇一」では、『安樂集』第一大門に引用される『大智度論』の二文を検討し、道綽にとって『大智度論』は自身の素養であり、仏教学の権威としての性格を有するものであると結論づけている。

さらに『安樂集』所引の疑経典（中国撰述経典）については、大内文雄「安樂集に引用された所謂疑偽経典について―特に惟無三昧経・浄度菩薩経を中心として―」〔一九七三〕、同『安樂集』所引疑偽経典の二・三について―「一九七五」、同「安樂集所引疑偽経典の研究―特に十往生阿弥陀仏国経について―」〔一九七五〕、佐藤健「安樂集と偽経」〔一九七六〕、宮井里佳「道綽浄土教における『十往生経』の意味」〔一九九三〕などの論稿がある。大内氏は『安樂集』に引用される六種の疑経典<sup>21</sup>を整理し、道綽自身が疑経典出現の背景にある民間信仰やそれらと混淆した仏教的観念を受容し得る一面を有していたと論じている。

佐藤氏は『安樂集』に引用される偽経を手がかりに、浄土教の中国的展開という視点からその意義を見出し、経論を等しく聖意として受け取る道綽にとって、引用経典を偽経と真経とに分けることは無意味であると主張した。宮井氏は諸法実相を基礎とする曇鸞の浄土教思想を継承した道綽が、『安樂集』の最後に無縁の観法を説く『十往生経』を引用した意図について考察し、『十往生経』は無相の真理を得るものとして浄土の莊嚴を觀じ、阿弥陀仏を見て浄土往生するという道綽の浄土思想に即しているから引用されたのではないかと推測している。

この他にも村上ゼミ安樂集研究会『安樂集』における引用文の研究(一)(二)「一九七九、一九八〇」では、『安樂集』にみられる一六〇以上の引用文と原典との比較対照を行い、意味内容にいかなる変化が見受けられるのかを検討し、そこから道綽の引用意図を探っている。また『安樂集』に引用される諸経論そのものを取り扱った研究としては、佐藤成順「引文からみた十往生経と山海慧菩薩経」(一九七〇)や伊吹敦「法句経」の成立と変化について「二〇〇二」などの論稿がある。

このように『安樂集』の引用経論に関しては、各大門にわたって引用される大乘諸経論(疑経典を含む)の整理、ならびに原典との比較対照が積極的に進められている。

#### ④道綽の教義思想に関する研究

道綽の教義思想に関しては多くの論稿が寄せられており、そのまま列挙すると煩瑣となるため、各テーマに振り分けたうえでその概況をみてゆきたい。

##### i、教判論

法然が『選択集』第一章段<sup>22</sup>において、『安樂集』を典拠に一代仏教を聖道門と浄土門とに二分して以来、道綽の教判とされる聖浄二門判に関しては、水戸善英「聖浄二門論」(一九四〇)、佐藤健「道綽禅師の聖浄二門判について」(一九七五)、久米原恒久「聖浄二門と称名」(一九八二)、小倉求「道綽の聖浄二門判の基盤」(一九八九)、同「道綽の聖浄二門判の根基―火宅と六道―」(一九九六)などの論稿がある。水戸氏は聖浄二門判が示される第三大門を『安樂集』一部の綱要とし、二門の名義の出典や浄土門における往生の意義を再確認している。佐藤氏は聖浄二門判を中心に道綽の時機相応説が成立した過程を考察し、『安樂集』における教判論の特異性を論じている。久米原氏は道綽が示した聖道門に対する二種の困難性について、『涅槃経』『十地経論』との思想的な関連性を指摘している。また約時被機の立場から、戒定慧にかわって弥陀の名号功德が顕揚された経緯を明らかにし、曇鸞・道綽二師の名号觀の背景には阿弥陀仏の本願があることを指摘している。小倉氏は聖浄二門判の基盤を時・機・教の一致に求め、主に「時」の視点から、当時の仏教界が道綽に与えた影響として法滅経典の訳出や北周武帝の廢仏に注目し、聖浄二門判に至るまでの道綽の内面的な苦辛を描いている。

また聖浄二門判と自力・他力との関連については、山田行雄「真宗の教理史上における他力論―七祖教学の伝統と己証―」(一九七〇)、土井忠雄「真宗の仏教觀に関する一考察―聖浄二門判を中心として―」(一九四一)、佐々木恵精「自力・他力についての再考」(二〇〇七)、野村淳爾「『安樂集』における他力の一考察」(二〇〇九)などの論稿があり、道綽が曇鸞の自力・他力を継承して聖浄二門判へと展開させたという一定の評価を得ている。

## ii、衆生論

衆生論における主要な課題としては、道綽の末法観・宿善説・往生人の分類（三輩九品）などがあげられる。

末法観に関しては、高雄義堅「末法思想と諸家の態度（下）」<sup>1937</sup>、林水月「末法思想に就ての一考察」<sup>1941</sup>、浅野教信「末法思想の一考察」<sup>1970</sup>、小林博聞「時機」<sup>1971</sup>、福原隆善「浄土教における時機観」<sup>1984</sup>、平原晃宗「道綽における時機の視点」<sup>1999</sup>、加藤弘孝「内在的危機としての末法思想——道綽を中心にして——」<sup>2008</sup>などの論稿がある。高雄氏は道綽を末法観の先駆者として位置づけ、その中心をなすものは約時被機の鉄案であったと主張している。林氏は末法思想の受容の仕方を時間的・地域的・主体的意義の三種に分け、道綽においては時間的意義を主として受容しているとの見解を提示した。浅野氏は道綽と信行の末法思想を比較し、信行の成仏道はあくまでも末法時における普法として自力的立場を取るのに対し、道綽の場合は他力的立場を取っていると両者の根本的な相違をみている。小林氏は道綽が『大集月蔵経』の五五百年説を取りあげ、浄土教を末法における時機相応の要法とした根拠について、『観経』下品下生と『無量寿経』の特留此経の文をあげている。福原氏は道綽の末法観が曇鸞の時代認識を承けたものであるとしながらも、曇鸞に比べてより内省的自覚が強くなっていると論じている。平原氏は末法を前提とした道綽の時機の視点が、仏道を追求しようとする仏弟子の視点であることを明かし、親鸞の時機観を考察する手がかりとしている。加藤氏は危機の概念から末法思想を捉え直し、外在的危機である末法思想が道綽によってはじめて内在的危機として解釈されるようになったと述べている。

宿善説に関しては、藤末義城「宿善並に西河の別時意会通概観」<sup>1940</sup>、小林尚英「道綽浄土教と仏性」<sup>1982</sup>、同「道綽の生死輪廻解脱観」<sup>2001</sup>、新井俊夫「中国浄土教祖師と仏性について——とくに道綽を中心として——」<sup>1986</sup>、佐藤健「道綽浄土教の本質——悉有仏性思想と輪廻無窮観——」<sup>2009</sup>などの論稿がある。藤末氏は宿善説にもとづく道綽の別時意会通説を概観し、宿善と十念往生との関係について言及している。小林氏は浄土教と仏性との接点を曇鸞・道綽両祖師の著作中に求め、道綽の聖浄二門判に至って浄土教と仏性との結びつきがより鮮明になったと指摘している。新井氏は道綽の浄土教思想形成に与えた仏性の影響を検討し、『涅槃経』の研究者であった道綽にとって、仏性とはまさに求道の出発点であったのではないかと推察している。佐藤氏は『涅槃経』の悉有仏性思想と輪廻無窮観という視点から道綽の浄土教を再考し、『涅槃経』の機に関する深い洞察は道綽の浄土教を理解するうえで重要であると論じている。

また『安楽集』の衆生論においては、道綽が提示する二つの凡夫説、すなわち放逸や破戒をくり返す輪廻無窮の衆生と、過去世における宿善を有した深厚善根の衆生との間に指摘される矛盾をどのように解釈すべきかが大きな問題となる。この分野に関する研究としては、桐溪順忍「安楽集に現はれたる人間観」<sup>1940</sup>、矢田了章「道綽教学における人間の考察」<sup>1969</sup>、佐藤健「道綽禅師の人間観」<sup>1972</sup>、稲岡了順「道綽・善導の宿善観について」<sup>1978</sup>、小林尚英「中国浄土教始祖の凡夫観——下々品の解釈——」<sup>1980</sup>、羽田信生「道綽善導二師の観経下品観比較」<sup>1980</sup>などの論稿があるが、未だ定説をみるには至らず、善導と比較して深厚善根の凡夫説を批判的に捉えるものと、両説の両立を試みるものとに大別される。

この他にも、近年では木村迎世氏が『安楽集』における機根観―『観経』九品の解釈を中心に―「一九九七」を発表し、それまで殆ど注目されてこなかった上輩や中輩も含め、『安楽集』の九品全体に関する用例を整理するとともに、『安楽集』においては下輩と新發意菩薩が同義語として扱われていると判じている。

### iii、実践論

『安楽集』の実践論に関しては、ここに列記することが能わないほど数多くの研究論文が発表されている。ここでは便宜上、近年発表された主要な論文に限って提示しておく。まず道綽の念仏思想に関しては、岡亮二「安楽集にみられる十念の一考察」(一九六五)、同「中国三祖の十念思想(二)―道綽の十念思想―」(一九九七)、大田利生「安楽集の念仏思想について」(一九六九)、山本佛骨「道綽・善導の念仏思想」(一九八二)、宮井里佳「曇鸞から道綽へ―五念門と十念―」(一九九二)などの論稿がある。岡氏は『安楽集』のなかでも凡夫相応の念仏を説く第一大門、念仏思想と十念との関係を論じる第二大門、念仏の種類を例示する第四大門の三箇所に道綽の念仏思想を求め、曇鸞の十念思想と道綽の念仏思想との相違を明らかにしている。大田氏は道綽在世当時の中国仏教界における『観仏三昧海経』の影響を踏まえ、『安楽集』の各所にみられる念仏三昧と観仏三昧の用例を整理し、道綽が両者を同義語としながらも、凡夫の往生行としては念仏三昧の方をより重視していたと論じている。山本氏は曇鸞―道綽―善導という中国浄土教の展開過程を学術的に考察し、道綽の念仏思想の真意が「称我名字」の専精念仏一行にあることを証明している。宮井氏は曇鸞浄土教の二つの柱である五念門と十念とを基軸に、曇鸞から道綽への思想的系譜に三つの発展段階<sup>23</sup>を想定し、世親の説いた五念門から、次第に称名中心の実践へと発展してゆく過程を説明している。

続いて、道綽が多数の大乗経論をもとに説き勧める念仏三昧に関しては、木村迎世『安楽集』における念仏三昧―仏の三種利益を中心に―「一九九八」、藤丸智雄『安楽集』における「三昧」の受容「二〇〇〇」、同『安楽集』と『観仏三昧海経』「二〇〇二」、大南龍昇『観仏三昧海経』と慧遠・道綽・善導「二〇〇一」などの論稿があり、『安楽集』所引の『観仏三昧海経』を中心とした研究が行われている。木村氏は第一大門第四節に引用される『観仏三昧海経』を取りあげ、道綽が念仏三昧をどのように位置づけていたのかを確認し、念仏三昧とは凡夫である行者自身が選んだ行法ではなく、仏が衆生に勧めた行法であると解釈している。藤丸氏は『安楽集』における『観仏三昧海経』の引用が本行品に集中している点に着目し、その理由として、本行品全体の役割と道綽の引用意図との一致をあげている。大南氏は四箇所にわたる『観仏三昧海経』の引用文と原文とを比較対照し、道綽が『観仏三昧海経』をどのように受容したのかを検討しつつ、『観仏三昧海経』引用の特徴として、道綽が創説した聖浄二門判にもとづいて念仏思想を構築するための傍証の経典として引用されていることを指摘している。

また実践論における曇鸞教学の影響については、山田行雄『安楽集』に於ける曇鸞教学の展開―特に行論を中心として―「一九六三」、信楽峻磨「道綽浄土教における行道思想」(一九六九)をはじめ、多くの先学によって論究されているが、近年ではマイケル・コンウェイ氏が『安楽集』における曇鸞教学の受用と展開―行と信の展開を中心に―「二〇〇八」を発表し、曇鸞教学を受用した道綽が、時機相応の教法として本願念仏を掲げた

ことは、五念門の行を選び捨てることであり、十念相統の称名念仏を選び取ることであったと主張している。さらに道綽が『往生論註』八番問答に示される『観経』下品下生の臨終念仏に関して、平生に修すべき称名の意義をより明確にしたこと、そして曇鸞教学を通して、道綽が『観経』の「具足十念」に十念相統の根底にある一心を見出したことを明らかにしている。

#### iv、仏身仏土論

道綽の浄土教思想のなかで、仏身仏土論は特に独自性が發揮される議論であり、弥陀報身報土論や三界撰不撰論、さらには弥陀浄土初門説をはじめ、近年ではさまざまな視点からその特異性が論じられている。

佐藤健「道綽禅師の浄土観―時機相応の浄土―」(一九七六)では、道綽の浄土観を(一)有相の浄土、(二)西方浄土、(三)報身報土という三点から考察し、阿弥陀仏の西方浄土は有相の浄土といっても、決して執相に導くような有漏の相ではなく、無漏実相の浄土であると論じている。渡辺了生氏は『浄土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論(一九九二)、同『安楽集』の相善往生にみられる「報・化」の弁定(一九九三)、同『安楽集』における「三身三土義」の研究(一九九四)、同『安楽集』にみる二つの弥陀身土論考(一九九五)、同『安楽集』における「三身三土義」解釈の再考(一九九七)などを発表し、『安楽集』のなかで展開される「相土・無相土」と「三身三土義(法・報・応)」の二つの弥陀身土論を総合的に捉え、両者の相互関係を明らかにしている。

武田龍精「中国浄土教三祖の比較思想的研究(一)―法身・報身・法界身の概念―」(一九九八)は比較思想論という新たな学問領域の枠組のなかで曇鸞・道綽・善導三師の仏身論を再構成し、三者の間に思想的展開と宗教的相違を見出している。糸原恒久「道綽における仏身仏土論の特異性」(二〇〇二)は道綽当時の弥陀身土諸論を確認し、これらの諸論に対する道綽の反駁という視点から三身三土論の解釈を試みている。曾和義宏「道綽の仏身仏土論の特異性」(二〇〇四)は道綽が「大失」として批判した浄影寺慧遠(以下、慧遠と略称する)の三仏義を取りあげ、報身を酬因の仏身とする点において両者に相違はみられないが、『大乘同性経』の説示にもとづく報身の定義、さらには仏が出現する土の淨穢によって報化を規定することが道綽の特異性であると指摘している。

入井公昭氏は『安楽集』における浄土理解の一考察(二〇〇七)、同『安楽集』における西方浄土観(二〇一〇)を発表し、道綽当時の「法界身」理解を、隋代諸師の『観経疏』法界身釈をもとに概観し、そのうえで『安楽集』「心外無法」の議論との関連を検討している。工藤量導「迦才『浄土論』における化土説とその背景―道綽の化土説との比較を通じて―」(二〇一〇)は道綽と迦才の化土説を比較しつつ、両者の間には化土の規格自体に相違があり、それは『撰論釈』『大乘莊嚴経論』に説かれる化身常住説を根拠とした化土常住説の有無に起因すると推察している。那須公昭「道綽禅師の西方浄土思想―方処の問題をめぐって―」(二〇一二)は十方浄土との比較で示される道綽の西方浄土観について、第二大門および第六大門を中心に考察している。また『安楽集』における「西方」や「西」の用例を整理し、道綽にとって「西方」はまさに浄土の一特色を示す言葉として使用されており、その使用例の多さから、道綽が「西方」という方角に高い関心をもっていたことを明かしている。

v、その他

その他にも、小林尚英氏は「中国浄土教祖師の菩提心について―特に道綽・迦才を中心として―」〔一九九二〕を発表し、道綽・迦才の菩提心を浄土教の立場で解釈すれば、發菩提心は願往生心であると結論づけている。

また後世への影響に関しては、道綽の浄土教思想が以後の浄土教諸師においてどのような受容され、どのような形で自説として展開されていったかという論旨のもと、多数の研究論文が発表されている。なかでも、善導教学への影響については、西田実也「安樂集と終南釈義」〔一九四〇〕、三枝樹隆善「善導教学に及ぼした曇鸞、道綽の思想的影響―とくに曇鸞の願力思想の影響を中心として―」〔一九七七〕、宮井里佳「善導における道綽の影響―「懺悔」をめぐって―」〔一九九四〕、マイケル・コンウェイ「善導教学の源泉としての『安樂集』―本願論と行業論を中心に―」〔二〇一一〕などの論稿があり、懐感『群疑論』への影響に関しては、金子寛哉氏が『群疑論』と『安樂集』〔一九九五〕、同『安樂集』と『群疑論』―浄土の三界撰・不撰の説を中心に―〔一九九五〕を発表し、『安樂集』と『群疑論』の念仏三昧説や弥陀浄土の三界撰不撰論を中心に検討を行っている。

また日本浄土教において最初に『安樂集』を引用したとされる源信『往生要集』については、八木昊恵「往生要集に於ける安樂集の諸存在」〔一九四〇〕、小林尚英『往生要集』における道綽・善導教学の受容と展開―特に念仏論を中心として―〔一九八七〕、福原隆善『往生要集』における道綽禅師〔一九九二〕などの論稿があり、佐藤健氏は『選択集』における道綽教学の受容と展開〔一九九九〕、同「法然遺文に見られる道綽浄土教」〔二〇〇〇〕、同「法然浄土教と道綽浄土教―『選択集』および法語における『安樂集』の影響と顕彰―」〔二〇〇二〕といった一連の研究を発表し、法然『選択集』および法語類において、道綽の浄土教思想がどのような形で受容・展開されたのかを明らかにしている。

親鸞に関しても、大江淳誠「安樂集と高祖教義」〔一九四〇〕、間野潜龍「道綽と親鸞」〔一九六一〕、早島鏡正「道綽から親鸞へ」〔一九八七〕、佐々木覚爾「道綽禅師と親鸞聖人の宿善観」〔二〇〇七〕、三木彰円「末世の仏弟子―親鸞における道綽観―」〔二〇〇七〕、林智康「道綽禅師と親鸞聖人」〔二〇一一〕などの論稿があり、いくつかの興味深い指摘がなされている。

以上、本邦における『安樂集』研究の動向を振り返ってきた。これまで確認してきたように、従来は諸伝記資料にもとづく道綽の来歴と教学背景の検討、諸本および註釈書を含めた書誌学的整理、そして教判論から仏身仏土論に至るまで、道綽の浄土教思想の解明が中心となり、『安樂集』研究は二〇世紀中期から後期にかけて大きく進展した。近年では金石文の発見や智満伝および曇選伝の記事による新たな道綽像の提示、さらには内藤知康氏による引用文の研究が特に目立った成果であり、『安樂集』の出典考証における一つの区切りとなった。

## 二、問題の所在と本論のねらい

### 序 論

道綽の思想研究は今日まで断続的になされているものの、依然として最も大きな成果は山本佛骨氏の研究である。近年、佐藤成順氏による慧瓚とその門下に関する研究、西本照真氏による三階教の研究、吉津宜英氏や青木隆氏による地論宗の研究など、道綽周辺の中

国仏教研究がめざましい発展を遂げてゆくなかで、道綽の思想研究は行き詰まりを迎えた感がある。

現在、道綽の思想研究が停滞状況にある理由として、まず『安楽集』自体が難読性の高いテキストであるという点があげられる。これは(一)『無量寿経』や『涅槃経』をはじめとする多種多様な大乘諸経論を博引傍証すること、(二)それらの引用が甚だ不正確で取意文がきわめて多いことに起因するものと思われる。すなわち、『安楽集』における一六〇以上の引用文について、道綽の引用意図を正確に把握することが非常に困難であったため、テキスト全体の総合的な読解が阻まれてきたのである。そのため、従来は『安楽集』巻上の主要な教説ばかりが取り沙汰され、巻下に説かれる内容も十分に踏まえた教義思想全体の整合性については看過されてきたきらいがある。したがって、本論では『安楽集』全体に散説され、なおかつ、これまであまり着目されてこなかった道綽の発言にも積極的に焦点を当て、引用文一々の改変を注意深く精読してゆきたい。

加えて、日本においては道綽が浄土五祖や七高僧に名を連ねる祖師の一人として位置づけられ、「曇鸞―道綽」という系譜から、道綽教学は曇鸞の思想を媒体として理解すべきものとされてきた。換言すれば、法然や親鸞を基点とする宗学において、曇鸞教学の継承者という固定化された道綽像が形作られてきたといえる。さらに望月信亨氏が「その教旨は尚未だ全く聖道門的余習を脱却しなかった」<sup>24</sup>と述べているように、道綽の思想は浄土教の大成者である善導と比して不鮮明、あるいは不徹底であるとされ、凡入報土説や本願念仏説に純化した善導教学の前段として論じられる場合が少なくない。このような傾向は最新の『安楽集』研究にも見受けられ、マイケル・コンウェイ氏が二〇一一年に大谷大学へ提出した学位請求論文「本願念仏の宣揚―浄土教形成過程における道綽の意義―」においても、道綽は「曇鸞教学に暗示されていた浄土教救済論における第十八願の中心的役割を様々な形で明示した。そして道綽の本願観は善導に継承され、その古今楷定の基本的立場となった。善導は道綽の第十八願取意文に示唆されていた称名念仏を仏願に順ずる「正定業」として捉え、それはやがて法然の専修念仏思想の学的根拠となった」と結論づけられ、やはり中国から日本に至る浄土教思想史の展開を一つの流れとして捉えており、曇鸞から道綽、さらには善導へという浄土教の師資相承を前提とした宗学的視座にもとづく思想研究の方法を採用している。したがって、先行研究を一瞥する限り、曇鸞とは異なる道綽独自の教説や『安楽集』全体に通底する論旨についてはあまり解明がなされていないのが現状である。

## 序 論

近年の中国浄土教研究では、前述した宗学的視座にもとづく思想研究の方法に疑問を呈し、日本浄土教における祖師像とは別に、中国仏教史上における人物像を描き出す必要性が論じられている<sup>25</sup>。このような問題意識は道綽の思想研究においても同様に求められるべきものであり、日本浄土教の淵源をたどるといふ意味での祖師研究ではなく、中国仏教史上における道綽の存在意義を改めて問い直すべきであろう。そこで道綽自身を一度中国仏教史上に還元し、当時の中国仏教界の動向を視野に入れたうえで『安楽集』を読み進めてゆくことにより、いわゆる曇鸞教学の継承者とは異なる新たな道綽像を提示し得るのではないかと考える。本論ではこのような研究視座のもと、道綽の浄土教思想が『安楽集』において完結したものであると仮定し、その論理構造が有する独自性を追究するとともに、中国仏教における『安楽集』の位置づけについて再検討を試みたい。



なお、道綽独自の思想を抽出するためには、曇鸞の思想と合致する内容とそうでない内容を切り分けてゆくことが必要となる。具体的な方法として、第一に『安樂集』が曇鸞著作の影響下で成立したことを確認しつつ、それだけでは捉えきれない道綽独自の教説があることを指摘し、後世への影響も加味しながらその特徴を明らかにする。第二に従来の宗学において道綽の学説とされてきた聖浄二門判、本願念仏説、自力他力説、念仏三昧説などは曇鸞教学を前提として構築されたものが多いため、これらが本当に道綽の意図を正確にあらわした概念であるのかを批判的に再検証してゆく。

おそらく、『安樂集』における往生浄土の構造は、聖浄二門判や本願念仏説で対応し得る内容ではなく、むしろ道綽独自の易行道説や念仏三昧説、さらには仏土説などを総合することによってはじめて理解し得るものであろう。本論ではこのような道綽の往生浄土説を「易行道往生説」と呼称し、『安樂集』全体の浄土教思想をこの易行道往生説から再解釈するものである。

#### 四、本論の概要

本論は五章より構成される。以下、その概要について述べることにする。

第一章『安樂集』における引用経論とその特徴」では、後章における思想内容の検討に先立ち、道綽が引用する大乘諸経論を手がかりとして、『安樂集』という典籍の特異性を論じてゆく。第一節では各大門にわたる曇鸞著作の引用状況を概観し、『安樂集』と曇鸞著作との間でどのような問題が共有されているのかを確認するとともに、道綽の思想形成における曇鸞の影響について検討する。第二節では『安樂集』成立前後の状況を把握すべく、近年、積極的に研究が進められている敦煌文献『無量寿観経續述』を取りあげ、両書の先後問題にも言及しつつ、『安樂集』が曇鸞からの強い影響を受けながらも、その教学背景や訳経状況においては全く異なる時代に成立し、なおかつ、曇鸞の著作中にはみられなかった教説を数多く有していることを明らかにする。

第二章「末法凡夫説を背景とした教判論の成立」では、仏滅後第四五百年の末法を生きる衆生（凡夫）の立場から、これまで聖浄二門判として論じられる傾向にあった道綽の教判論について再考する。第一節では輪廻無窮と深厚善根という二つの側面から道綽の凡夫説を捉え直し、同じく有相往生の機類として提示される新発意菩薩と発願往生心との関連性から、道綽が仏道修行の実践者として想定する末法凡夫がいかなる存在であるのかを明らかにする。第二節では従来の『安樂集』理解を離れ、聖浄二門判ではなく難易二道判という視点から道綽の教判論を再解釈する。特に先行する曇鸞『往生論註』の難易二道判との相違を指摘しつつ、道綽が難易二道という教判をどのように受容し、どのような意図で提示しているのかを考察する。第三節では教判論に関連する問題として、曇鸞と道綽における自力・他力について比較検討を行い、易行道の行法に対する両者の論説の相違を明らかにする。

#### 序 論

第三章「易行道の実践体系」では、易行道の実践者である末法凡夫が修すべき行法として、道綽が大乘諸経論をもとに勸示する念仏三昧の具体的な行実を明らかにする。第一節では道綽自身が念仏という実践行をどのように理解していたのかを検討すべく、曇鸞の著作中にはみられなかった念仏と懺悔・滅罪・見仏との関連性に着目し、主に北朝から隋代

にかけて盛行した仏名懺悔と阿弥陀仏信仰との関わりから、道綽が懺悔行や観察行としての一面を併せもつ念仏論を展開した背景を探る。第二節では道綽の実践論をめぐる問題として、多くの先学によって議論されてきた念仏三昧と五念門の関係について再検討を行う。その際、『安樂集』に散見される五念門行（礼拝・讚歎・作願・観察・廻向）を再整理したうえで、道綽が五念門という実践体系をどのように捉え、何故に易行道の実践体系として採用しなかったのかを明らかにする。第三節では第四大門を中心に念仏三昧の相状と利益を確認し、念仏三昧を称名念仏一行に限定すべきか否かという問題も視野に入れつつ、道綽が念仏三昧を易行道の行法として提示した理由を明らかにする。併せて、念仏三昧の相続的な実践を意味する「常念」の用例を整理し、その語義概念と道綽の使用意図から、念仏三昧と称名の関係について言及する。

第四章「道綽の本願理解について」では、大乘諸経論を典拠とする道綽の易行道往生説において、阿弥陀仏の本願がどのように扱われているのかを検討する。第一節では慧遠と嘉祥寺吉蔵（以下、吉蔵と略称する）の『無量寿経義疏』における願文の分類、さらには曇鸞『往生論註』のいわゆる三願的証を概観することにより、道綽以前の諸師が阿弥陀仏の本願をどのように解釈しているのかをみてゆく。次いで『安樂集』における四十八願の用例を再整理し、道綽が引用する願文の特徴を指摘する。そして第九大門に引用される諸願文について、道綽が得生者の具体的な様相を説明するためにこれらの願文を選定し得た理由を明らかにする。第二節では道綽が最も多く引用する願文であり、後世の日本浄土教にも影響を与えた第十八願文について検討する。とりわけ、法然も『選択集』第一章段で依用する第三大門末尾の第十八願文に焦点を当て、従来の『観経』下品下生との合釈文という見方が真に妥当であるか否かを改めて問い直したい。また併行して、曇鸞と道綽の間には願文に対する引用態度に大きな相違がみられることも指摘してゆく。

第五章「易行道往生説の論理構造」では、これまで阿弥陀仏の本願のみに論点が集約されてきた道綽の浄土教思想に関して、新たに『安樂集』全体を通底する論旨として二諦説（二諦大道理）に注目し、道綽の易行道往生説が有する独自の論理構造を解明する。第一節ではまず曇鸞と慧遠の二諦説を概観する。そのうえで『安樂集』における「二諦」の用例を整理し、二諦説が仏身論だけではなく、さまざまな教義上の問題にも関わる重要な教説であることを確認する。また二諦説と併せて曇鸞『往生論註』の二種法身説を引用している点から、その内実が有相と無相の相即的な関係によって成り立つことを指摘する。第二節では二諦説を援用した道綽独自の仏土論である境次相接説を取りあげ、これまでの弥陀浄土低位説としての評価を見直すとともに、易行道の実践者が西方浄土への往生を願い求めるべき由縁を明らかにする。

以上の第五章により、道綽の易行道往生説の構造とその独自性を明らかにし、従来の曇鸞教学の継承者、あるいは本願念仏の開顕者とは異なる新たな道綽像を提示するとともに、中国仏教における『安樂集』の位置づけについて再提言を試みたい。

【註】

1 『大正蔵』五〇、五九四頁上。  
2 『大正蔵』四七、八三頁中。  
3 『安樂集』という書名や直接的な引用はみられないが、柴田泰山氏は「善導の『観経疏』を見ると、その説示内容ともっとも近似した内容を道綽『安樂集』に確認することができる。このように諸伝記から見ると、道綽と善導の個人的な接点に関する信憑性は再考を要するものであろうが、両者の著作から見る限り、両者は極めて近い位置関係にあったことが想定される」（柴田泰山『善導教学の研究』山喜房佛書林、二〇〇六年、五八頁）と述べている。

4 『大正蔵』四七、六一頁下。

5 『大正蔵』八五、一二四四頁中。

6 『大正蔵』四七、一四一頁上。

7 『大正蔵』五四、九二九頁下。

8 『大正蔵』四七、一九二頁下、一九三頁下。

9 『大正蔵』四九、二六〇頁下。

10 藤堂恭俊・牧田諦亮編『曇鸞・道綽』（『浄土仏教の思想』四、講談社、一九九五年、二七二〜二七四頁）を参照。

11 『安樂集』には多数の写本・刊本が存在する。詳細は先行研究にゆずり、ここでは書誌に関する概略のみ記しておく。

i、写本

① 高山寺旧蔵：平安時代（九世紀初期）

・ 完本としては日本に現存する最古の写本。

・ 各巻の表紙外題下に「甲 四十四箱」の墨書があり、巻首内題下に「高山寺」の朱方印が捺されている。

・ 巻上は一九紙からなり、一紙三二行が標準となっている。巻下は一五紙からなり、一紙三一行の書写となっている。

・ 字詰は一行二四字前後が書写され、首尾は完存している。

・ 巻下の末尾には天保四年（一八三三）五月に記された江戸時代の真宗大谷派の学僧、丹山順芸の跋文が付されている。

・ 現在は京都・野村美術館に所蔵されている。

なお、高山寺旧蔵『安樂集』に関しては、赤尾栄慶「高山寺旧蔵『安樂集』古写本―書誌情報について―」（『東アジア仏教写本研究』講演資料集、東アジア仏教研究会、二〇一四年、一六九〜一七一頁）を参照。

② 高野山宝寿院蔵：天永三年（一一二二）

・ 昭和七年（一九三二）第一八回の大蔵会に展覧されている。

・ 縦二五糎、横一四・八糎の粘葉綴り、巻上四三葉、巻下五六葉。

・ 多少の例外はみられるが、本文の字詰は半葉七行一八字となっており、返り点や送り仮名も付されている。

・ 本文中には書写上の誤脱も数多くみられ、鎌倉時代以降の刊本や現行本に比べると文字の異同が著しく、後世に流布した諸本とは系統を異にしている。

- ③ 大谷大学蔵：建久八年（一一九七）  
 ・ 卷上のみ存、卷下欠。
- ④ 龍谷大学蔵：正平二年（一三四七）  
 ・ 弘安三年（一二八〇）の刊本から書写した一本で、卷末に寛元三年（一二四五）ならびに弘安三年の刊記も添えられている。  
 ・ 字詰は六行一七字となっており、返り点や送り仮名が付されている。  
 ・ 表紙は原装のままであるが、卷上の一箇所花落丁がある。  
 ・ 縦二三・三糎、横一五・七糎の粘葉綴り、卷上五六葉、卷下五五葉。
- ⑤ 大谷大学蔵：書写年代不明  
 ・ 卷子本高山寺の朱印がある。  
 ・ 書写年代は不明であるが、天永三年写本と類似するところが多い。
- ii、刊本
- ① 龍谷大学蔵：寛元三年（一二四五）  
 ・ 日本に現存する最古の刊本。  
 ・ 字詰は六行一七字となっている。  
 ・ 龍谷大学所蔵の分は卷上を欠いており、卷下のみが所蔵されている。
- ② 弘安三年（一二八〇）  
 ・ かつて三縁山増上寺の学寮猶龍窟に所蔵されていたことが『古経題跋』に記載されているが、現在の所在は不明。
- ③ 知恩院蔵：無刊記本  
 ・ 寛元三年または弘安三年の刊本を再刻したものと思われるが、刊記がないため年代を特定することが困難とされている。  
 ・ 字詰は六行一七字、卷上六九丁、卷下五四丁となっている。
- ④ 日本古刻書史所載：正中二年（一三二五）
- ⑤ 大谷大学蔵：至徳三年（一三八六）
- ⑥ 叡山文庫蔵：慶長一八年（一六一三）
- ⑦ 宮内庁図書寮蔵：無刊記本  
 ・ 半面六行一七字の古刊本の形式を守り、また粘葉の装演においても古刊本を踏襲する活字本である。  
 ・ 寛永三年の刊記を転載しているだけであり、年代も刻者も判然しない。字体などから推察して慶長年代のものと思われる。
- ⑧ 龍谷大学蔵：整版翻刻本  
 ・ 前の無刊記本を覆刻した一本であるが、刊記がないため年代は不明である。あるいは寛永年代のものとも考えられる。
- ⑨ 正保年間刊本  
 ・ 龍谷大学所蔵の無刊記本に半葉八行毎行一七字、卷上五二丁、卷下四〇丁の分がある。おそらく西栄寺本の跋語にいう正保版に相当するものと考えられる。
- ⑩ 龍谷大学蔵：明暦元年（一六五五）  
 ・ 半葉九行、毎行一七字、卷上四六丁、卷下三六丁となっている。
- ⑪ 寛文年間刊本

・西栄寺本の跋語に記載されている。

⑫ 龍谷大学蔵：元禄十一年（一六九八）

・義山が各方面に所蔵されている古本について対校し、誤脱を訂正して定本を作製したものの。

⑬ 龍谷大学蔵：宝永元年（一七〇四）

・宝永元年黄檗宗の道章が長崎の興福寺にて開版した一本で、崎陽本とよばれる。  
 ・版式および用紙は唐本と全く同じであることから、中国の刊本とも考えられる。  
 ・半葉一〇行、毎行二〇字、卷上三六丁、卷下二八丁となっている。

⑭ 龍谷大学蔵：寛政八年（一七九六）

・大津市西栄寺の朴素の開版で、西栄寺本とよばれる。

⑮ 長円寺蔵：寛政十一年（一七九九）

・大阪の長円寺本。

⑯ 光緒二十三年（一八九七）

・『浄土古佚十書』第八冊に収録されている。

<sup>12</sup> 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（原書房、一九八二年、一五九〜一六九頁）を参照。

<sup>13</sup> 『大正蔵』五五、一〇八三頁中。

<sup>14</sup> 『大正蔵』五五、一一六三頁下。

<sup>15</sup> 岸田覚心「安楽集文献総目録」（『宗学院論輯』三一、一九四〇年）には分科・玄談・註疏を合わせて一四二篇もの文献が収録されている。また千賀真順氏による『国訳一切経』諸宗部五の「安楽集解題」（大東出版社、一九四〇年、一一三〜一一四頁）や、『仏書解説大辞典』一の「安楽集」（大東出版社、一九三三年、八三頁）の項にも浄土宗と浄土真宗（本願寺派・大谷派）とに分けて数多くの註釈書が紹介されており、藤堂恭俊「『略論安楽浄土義』と『安楽集』の末疏について」（『続第六卷・旧五巻』）（『浄土宗典籍研究』山喜房佛書林、一九七五年）では、特に浄土宗関係の註釈書について詳細な解説が施されている。

<sup>16</sup> 『金石萃編』八四、一四六九頁上／『山右石刻叢編』六（『続修四庫全書』九〇七、史部、金石類所収）、一一三頁下〜一二四頁上。

<sup>17</sup> 『金石統編』九、二〇九頁下〜二一〇頁上／『八瓊室金石補正』六九、一一五七頁上／『山右石刻叢編』八（『続修四庫全書』九〇七、史部、金石類所収）、一六四頁上〜下。

<sup>18</sup> 『大正蔵』五〇、五八三頁中〜下。

<sup>19</sup> 『大正蔵』五〇、六四一頁中〜下。

<sup>20</sup> 道撫、善導、僧衍法師、東都英法師、尼大明月・尼小明月、盲目の老婆、婦女裴婆、婦女姚婆、隋朝恒州人、道生、道閻、道穂、道昇、道暉、善豊の一五名である。その後、工藤量導氏が『浄土往生伝』を再整理し、上記の一五名にさらに智緑（第四二伝）、道如（第四七伝）、尼法智（第七四伝）、女折氏（第九九伝）、さらに孫弟子として売薪翁（第九七伝）、女孫氏（第九八伝）、大原沙弥（第一〇二伝）、沙弥（第一〇三伝）の計八名を関係者に加えている（工藤量導『迦才『浄土論』と中国浄土教―凡夫化土往生説の思想形成―』法蔵館、二〇一三年、一三一頁）。

<sup>21</sup> 『灌頂経』『惟無三昧経』『須弥四域経』『浄度菩薩経』『善王皇帝功德尊経』『十往生経』

の六種である。

<sup>2</sup><sub>2</sub> 『昭法全』三一―一頁。

<sup>2</sup><sub>3</sub> 宮井氏は第一段階を『論註』、第二段階を『讚阿弥陀仏偈』、『略論安樂浄土義』、第三段階を『安樂集』としている。

<sup>2</sup><sub>4</sub> 望月信亨『中国浄土教理史』〔原題『支那浄土教理史』〕（法蔵館、一九四二年、一四八―一四九頁）を参照。

<sup>2</sup><sub>5</sub> 工藤量導『迦才』、『浄土論』と中国浄土教』二六―二七頁を参照。

# 第一章 『安楽集』における引用経論とその特徴

## 第一節 『安楽集』と曇鸞浄土教との関わり

### 第一項 『安楽集』における引用経論の整理

『安楽集』には全十二大門にわたり一六〇以上の引用文がみられる。これらの引用文に  
 関しては、すでに内藤知康氏<sup>1)</sup>によつて原典との詳細な比較検討が行われているもの、  
 道綽が引用する諸経論そのものを一覧するための資料は提示されていない。そこで『安楽  
 集』所引の諸経論を経典・論疏・翻訳者を中心に整理すると次のようになる。

### 【『安楽集』における引用経論の分類】

典籍名	種類	訳者	各大門における引用回数														
			一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二	合計		
『無量寿経』	経典		四	六	二		一	二				一	五	一	一		二四
『涅槃経』	経典	曇無讖		二	六		一					一					一五
『華嚴経』	経典	仏馱跋陀羅		一			五										九
『維摩経』	経典	鳩摩羅什		五													七
『観音授記経』	経典	曇無竭															四
『観仏三昧海経』	経典	仏馱跋陀羅		二	一												四
『法華経』	経典	鳩摩羅什		一	三												四
『観経』	経典	曇良耶舎		一													四
『鼓音声経』	経典																三
『大方等大集経』	経典	曇無讖		二													二
『大集月蔵経』	経典	那連提耶舎		一													二
『正法念処経』	経典	般若流支		一													二
『大樹緊那羅王経』	経典	鳩摩羅什															二

第一章 『安樂集』における引用経論とその特徴

『灌頂経』	『目連所問経』	『平等覚経』	『無上依経』	『無字宝篋経』	『般若経』	『宝雲経』	『文殊般若経』	『般舟三昧経』	『大方等陀羅尼経』	『大悲経』	『大乘同性経』	『増一阿含経』	『諸法無行経』	『十住断結経』	『坐禅三昧経』	『五苦章句経』	『月灯三昧経』	『海龍王経』	『華首経』	『遺日摩尼宝経』	『阿弥陀経』	『大莊嚴論経』	『菩薩瓔珞本業経』	『大法鼓経』
疑経	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典	經典
帛尸梨蜜多羅		支婁迦讖	真谛	菩提流支	鳩摩羅什	曼陀羅仙	曼陀羅仙	支婁迦讖	法衆	那連提耶舍	闍那耶舍	瞿曇僧伽提婆	鳩摩羅什	竺仏念	鳩摩羅什	竺曇無蘭	那連提耶舍	竺法護	鳩摩羅什	支婁迦讖	鳩摩羅什	鳩摩羅什	竺仏念	求那跋陀羅
		一									一				一									
一			一	一					一				一							一				
	一													一	一							二		
						一	一	一									一	一	一					
二					一					一		一											二	二
一																								
																						一		
四	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	一	二	二	二



第一章 『安樂集』における引用経論とその特徴

右表のとおり、『安樂集』に引用される諸経論を經典（疑經典を含む）・律部・論疏ごとに分類し、それぞれ引用回数順に配列を試みた。先学が指摘するように、こうした引用文の数え方や内容については解決すべき問題も多く含まれていると思われるが、『安樂集』に引用されている以上、ひとまず道綽の教義思想に何らかの関連があるものと判断し、その特徴について考察したい<sup>2)</sup>。

『経律異相』	『浄土論』	『略論安樂浄土義』	『往生論註』	『讚阿弥陀仏偈』	『宝性論』	『大乘起信論』	『往生論』	『俱舍論』	『十地経論』	『撰論釈』	『大智度論』	『四分律』	『法句経』	『善王皇帝経』	『須弥四域経』	『十往生経』	『惟無三昧経』	『浄度三昧経』
論疏	論疏	論疏	論疏	論疏	論書	論書	論書	論書	論書	論書	論書	律部	疑経	疑経	疑経	疑経	疑経	疑経
宝唱等編	弥天道安	曇鸞	曇鸞	曇鸞	勒那摩提	真諦	菩提流支 世親造	真諦	菩提流支	真諦	鳩摩羅什	仏陀耶舍						
	一		一	一	一		一				三	一						
		一	三	一						三	八							
			一								二						一	
一											二							
				一		一		二			一							
			一						二		二							
				二							二							
			一	一										一				二
				二									一					
																一		
一	一	一	七	八	一	一	一	二	二	三	二〇	一	一	一	一	一	一	二

第一大門			
① 明弥陀淨国 位該上下	『安楽集』	① 広略相入 ・二種法身	『往生論註』
② 明弥陀淨国 三界不摂		② 第一問答 ・三界摂不	『略論安楽浄土義』
		② 妙土広大超数限偈 ・三界摂不	『讚阿弥陀仏偈』

【『安楽集』における曇鸞著作の引用状況】

先述したように、『安楽集』には具体的な出典こそ明記されていないが、曇鸞の著作が数多く引用されている。この点に関しては、すでに山本佛骨氏が『安楽集』と曇鸞の著作（『往生論註』『讚阿弥陀仏偈』）との対応箇所を示した一覧表を作成し、曇鸞と道綽の密接な関係を明らかにするとともに、道綽が曇鸞を透過して龍樹・世親の浄土教を継承しているとの指摘を行っている<sup>3</sup>。ただし、山本氏の作成した一覧表は引用箇所の提示と各々の丁数を記載しているのみであり、『安楽集』と曇鸞著作との間でどのような問題が共有されているかについてはやや不明瞭である。そこで、もう少し細目の比較ができるよう整理すれば以下のとおりである。

第二項 『安楽集』における曇鸞著作の引用状況

最初に經典の引用を確認すると、最も注意すべきはその引用經典が疑經典も含めて四〇種類以上にものぼっているということである。これら多数の引用經典のなかで、引用回数のもっとも多い經典が『無量寿經』の二四回、次いで『涅槃經』の一六回、『華嚴經』の九回、『維摩經』の七回となっており、『觀經』『觀仏三昧海經』『法華經』なども複数回にわたって引用されている。また論書では『大智度論』が二〇回と、唯一、一〇回以上にわたって引用されており、他の論書と比べて圧倒的に使用頻度が高い。

続いて翻訳者に目を転ずると、その数は二〇名以上にのぼり、鳩摩羅什の訳出經典が最も多く引用されている。次いで真諦、菩提流支、那連提耶舍なども名を連ねているが、所引の諸経論はいずれも旧訳の範囲内で成立したものであり、玄奘（六〇二―六四）や義浄（六三五―七一三）による新訳経論の引用はみられない。

そして、このような『安楽集』を中国浄土教思想史上に還元した場合、最も鮮明に浮かび上がってくる特徴が曇鸞著作の引用であろう。『安楽集』に引用される中国諸師の論疏をみると、弥天道安『浄土論』を除けばその殆どが曇鸞の著作であり、全十二大門のうち、実に八大門にわたり計一六回も引用されている。こうした曇鸞の著作に対する道綽の引用態度は、『安楽集』研究においても等閑視することのできない傾向であるにとどまらず、同時代ならびに後代も含めて、道綽以外の中国浄土教諸師が曇鸞の著作をそれほど重視していないことを考慮しても、まさに『安楽集』のみが有する特異性として理解することができる。

第一章 『安楽集』における引用経論とその特徴

第九大門	第八大門	第七大門	第五大門	第三大門	第二大門
<p>① 苦楽善悪相對 ② 明壽命長短</p>	<p>① 弥陀积迦二仏 比校 ② 积往生意</p>	<p>此彼取相料簡縛脱</p>	<p>明修道延促</p>	<p>弁難行道易行道</p>	<p>① 明發菩提心 ② 破異見邪執 ③ 広施問答</p>
<p>① 畢竟同得寂滅平等 ・不退</p>		<p>浄土莊嚴相 ・觀仏国土清浄味</p>	<p>・仮名、不定聚</p>	<p>・難易二道 ・四十八願便是徒設</p>	<p>① 菩提心 ・願作仏心 ・度衆生心 ・撰取衆生有仏国土心 ① 二種菩提門 ・障菩提門 ・順菩提門 ③ 八番問答 ・業道經 ・三在 ・十念相統 ・智慧門、功德門 ・名体不二 ・三不信心など</p>
					<p>③ 第五問答 ・業道 ・疑惑往生 ③ 第九問答 ・念念相次 ・七種念仏</p>
<p>② 其有衆生生安楽偈 ・願生彼</p>	<p>① 安楽声聞菩薩衆偈 ・平等力 ② 安楽仏国諸菩薩偈 ・願生彼</p>		<p>若聞阿弥陀德号偈 ・聞名</p>		<p>② 從世帝王至六天偈 ・浄土音楽</p>

第十大門	
① 依『大経』引類 証成 ② 釈廻向義	② 超出常倫諸地之行 ・不退
	① 神力無極阿弥陀偈 ・十方無量仏所讚歎 ② 安楽菩薩声聞輩偈 ・法蔵願力

右表を一覧してもわかるように、『安楽集』と曇鸞著作との間には多くの問題が共有されている。

第一大門では①において、阿弥陀仏の浄土が本来的には無相土でありながらも、凡夫が有相行を修して往生できる相土にも該通していることを論じた後、『往生論註』卷下「浄心願入」に示される二種法身説を引用し、凡夫の繫念対象である色身相好（有相）と法身（無相）とが、二種法身と同じく相入関係にあることを強調している。続く②では、阿弥陀仏の浄土を三界（欲界・色界・無色界）の所撰とすべきか否かという問題を取りあげ、『略論安楽浄土義』の第一問答と『讚阿弥陀仏偈』の讚文などを論拠として、阿弥陀仏の浄土が三界不撰であることを明かしている。

第二大門には曇鸞の著作が集中して引用されている。まず①では、往生浄土を願う者は必ず菩提心を発さなければならぬと述べ、さらに『往生論註』卷下「善巧撰化」の文を引用して、願生浄土のための菩提心とは願作仏心（自らの成仏を願う心）であり、それがそのまま度衆生心（衆生の救済を願う心）となり、やがては撰取衆生有仏国土心（衆生の往生を願う心）となることを明かしている。また同じく『往生論註』卷下「順菩提門」の文を引用して、菩提とは常楽の場所であり、すべての衆生に常楽を得させることが菩提に違わないことであるとし、願生者に対して利他の重要性を説いている。次に②では、弥陀・弥勒の両信仰を比較して、(一)退と不退、(二)寿量長短、(三)五欲の起不起、(四)音楽の勝劣という四点からその優劣を論じているが、道綽は第四の経証として『讚阿弥陀仏偈』を引用し、弥陀信仰の優位性を主張している。③では全十一問答を設けて当時の浄土教に関するさまざまな疑問に答えているが、なかでも道綽は十念の内容に関する問答において曇鸞の著作を多用し、臨終時の十念だけではなく、平生における念仏の相続が重要であると説いている。

第三大門では『往生論註』所説の難易二道判を引用し、末法に生きる衆生の立場から易行道の実践（念仏三昧による往生浄土）を勧示している。

第五大門では『往生論註』に説かれる「仮名」や「不定聚」などの語を用いて凡夫の定義を行い、さらに『讚阿弥陀仏偈』の讚文によって阿弥陀仏の名号を聞くこと（聞名）の功德を説明している。

第七大門では、「往生浄土を願うことは西方の浄相に対する執着ではないか」という問いに答えて、浄土の相とはそもそも無漏の相であり、これを取ることは解脱へと通ずる道であるとしたうえで、『往生論註』卷下に説かれる五種門のうち、「入第四門」の文を引用して浄土の具体的な莊嚴相を例示している。

第八大門の①では、釈尊が種々の經典において阿弥陀仏を讚歎していることを述べ、『讚阿弥陀仏偈』を引用して得生以後の菩薩の身相を明かしている。続く②では、「娑婆世界に

において衆生を救済せず、何故に浄土に往生しなければならぬのか」という問題に関して、生死流転の衆生を救済するためには浄土に往生して不退転の位を獲得しなければならぬとし、ここでもやはり得生以後の菩薩が得られる功德の具体例として『讚阿弥陀仏偈』を引用している。

第九大門の①では、娑婆世界と浄土における苦楽の二報を比較して、娑婆世界を唯苦唯悪の世界、浄土を唯善唯楽の世界と規定しつつ、『往生論註』卷下に示される五念門のうち、「観察門」の文を引用して、願生者は浄土に往生すれば浄心の菩薩と同等であり、最終的には上地の菩薩となって等しく寂滅忍を得るから退転することがないと説いている。また②では、娑婆世界と浄土における寿命の長短を比較して、浄土に往生すれば無量の寿命を得ることができるとしている。さらにはそのような功德に加え、『讚阿弥陀仏偈』の讚文によつて得生以後の菩薩が三十二相八十随形好を悉く具足することを明かし、一切衆生に対して西方浄土への往生を勧めている。

第十大門の①では、十方世界の諸仏が皆、阿弥陀仏の西方浄土への往生を讚歎していると説き、その経証として『讚阿弥陀仏偈』を引用している。次に②では、願生者に対して自らの善根功德を阿弥陀仏へ廻向すべきことを勧め、同じく『讚阿弥陀仏偈』を引用して得生以後のあらゆる功德が法蔵菩薩の誓願にもとづくものであることを強調している。

### 第三項 まとめ

以上、簡潔ではあるが、『安楽集』における曇鸞著作の引用状況を概観してきた。その引用回数も然ることながら、特に留意すべきは曇鸞の著作が引用される箇所であろう。すなわち、曇鸞教学の影響は道綽の浄土教思想を支える教判論、実践論、仏土論のみにとどまらず、菩提心や得生以後の議論にまで及んでおり、『安楽集』の成立には曇鸞の存在が不可欠であることは明白である。また中国浄土教典籍のなかで、曇鸞の影響をこれほど色濃く残すものは『安楽集』のみであり、中国浄土教思想史という一つの流れを想定する場合、『安楽集』を除けば曇鸞教学の受容と展開を論じることがきわめて困難な状況となる。同時に、このような曇鸞への着目は、これまでの先行研究において曇鸞教学の継承者という固定的な道綽像を形作る大きな要因となってきたように思われる。

確かに、曇鸞著作の引用という表面的な特徴のみを切り取ればそうなるが、一方で『安楽集』の引用文を確認すると、道綽は曇鸞の著作を引用する際に他の大乘経論と同様、自説にあわせて大幅な改変・省略・付加を施しており、必ずしも曇鸞の教説をそのまま受け入れたとは言いがたい。さらに、両者の間には教学背景や訳経状況に関しても相当な時代的差異が認められ、教義思想の内実においても随所で相違がみられる。この点については後章で詳しく検討することとし、次節ではその前段として、主に『安楽集』成立前後の状況を把握するために『無量寿観経續述』を取りあげ、『安楽集』が曇鸞からの強い影響を受けつつも、曇鸞とは全く異なる時代環境において成立し、なおかつ曇鸞の著作中にはみられなかった教説を数多く有した浄土教典籍であるということを明らかにしたい。

## 第二節 『安樂集』成立前後の状況

— 『無量寿観経續述』との比較を通じて —

### 第一項 引用経論の比較

『安樂集』成立前後の状況を確認するうえで、ここでは敦煌出土の『無量寿観経續述』（以下、『續述』と略称する）の存在に着目したい。この『續述』にはスタン本（S三二七）大英博物館所蔵『無量寿観経義記』<sup>4</sup>と龍大本（龍谷大学図書館所蔵『無量寿観経續述』甲本・乙本）<sup>5</sup>があり、近年では西本照真氏によって中国国家図書館所蔵の敦煌文献中にも断片写本が発見されている。<sup>6</sup>『續述』の著者および正確な成立年時は不詳であるが、『安樂集』と道閻『観経疏』との間に一致する文章が散見できることから、『安樂集』とほぼ同時代に撰述された浄土教典籍として積極的に研究が進められている。

なかでも、『續述』には三〇種類の諸経論が六〇回以上にわたって引用されており、『安樂集』と重複する引用も度々みられるため、はじめに両書の引用経論を比較してみたい。その際、『安樂集』と『續述』がともに引用する経論には○、さらに引用箇所まで一致するものには◎を付し、下段にはそれぞれの引用回数（\* 『續述』／『安樂集』とする）を記した。

#### 【經典】

- |                                 |        |
|---------------------------------|--------|
| ◎ 『華嚴経』（東晋・仏跋跋陀羅訳） <sup>7</sup> | 〔二〇／九〕 |
| ○ 『無量寿経』（不明）                    | 〔四／二四〕 |
| ○ 『涅槃経』（北涼・曇無讖訳）                | 〔三／一五〕 |
| ○ 『般若経』（後秦・鳩摩羅什訳）               | 〔三／一〕  |
| ○ 『大集経』（北涼・曇無讖訳）                | 〔三／二〕  |
| ○ 『法華経』（後秦・鳩摩羅什訳）               | 〔二／四〕  |
| ○ 『観仏三昧海経』（東晋・仏跋跋陀羅訳）           | 〔二／四〕  |
| ○ 『仁王経』（後秦・鳩摩羅什訳）               | 〔二／〇〕  |
| ○ 『金剛般若経』（後秦・鳩摩羅什訳）             | 〔二／〇〕  |
| ◎ 『大乘同性経』（北周・闍那耶舍訳）             | 〔二／一〕  |
| ◎ 『観音授記経』（宋・曇無竭訳）               | 〔二／四〕  |
| ◎ 『鼓音声経』（失訳）                    | 〔二／三〕  |
| ○ 『大法炬陀羅尼経』（隋・闍那崛多訳）            | 〔二／〇〕  |
| ○ 『深密解脱経』（後魏・菩提流支訳）             | 〔二／〇〕  |
| ○ 『維摩経』（呉・支謙訳）                  | 〔二／七〕  |
| ○ 『弥勒発問経』（不明）                   | 〔二／〇〕  |
| ○ 『勝天王般若経』（陳・月婆首那訳）             | 〔二／〇〕  |
| ○ 『菩薩瓔珞本業経』（後秦・竺仏念訳）            | 〔二／二〕  |
| ○ 『大悲経』（高齐・那連提耶訳）               | 〔二／一〕  |
| ○ 『普賢菩薩観経』（劉宋・曇摩蜜多訳）            | 〔二／〇〕  |
| ○ 『華手経』（後秦・鳩摩羅什訳）               | 〔二／一〕  |

【論書】

- 『撰論釈』（世親造、陳・真諦訳）〔五／一〕
- 『大智度論』（龍樹造、後秦・鳩摩羅什訳）〔五／二〇〕
- 『地持論』（北涼・曇無讖訳）〔三／〇〕
- 『往生論』（世親造、後魏・菩提流支訳）〔二／一〕
- 『宝性論』（後魏・勒那摩提訳）〔二／一〕
- 『法華論』（世親造、後魏・勒那摩提等訳）〔二／〇〕
- 『具足論』（不明）〔二／〇〕
- 『仏性論』（世親造、陳・真諦訳）〔二／〇〕
- 『入大乘論』（堅意造、北涼・道泰等訳）〔二／〇〕

『安楽集』と同様、『續述』には玄奘や義浄などの翻訳にかかる、いわゆる新訳の経論が全く認められず、いずれも旧訳の範囲内で成立した経論であることがわかる。引用の一般的な傾向として、経典では『華嚴経』が最も多く、論書では『撰論釈』を中心とした世親造のものが重視されており、ここから『續述』の著者の教学背景がうかがえる。また『續述』が引用する三〇種類の経論のうち、実に半数以上が『安楽集』にも引用されている。そのため、従来の研究<sup>8</sup>ではほぼ同時代の文献として扱われてきた両書であるが、成立前後を問う場合、『撰論釈』の引用回数に相当の差異がみられることや、『續述』が長安で活躍した道世・迦才・智儼などが引用する『弥勒發問経』を引用している点には注意すべきであろう。

第二項 成立前後の問題について

『安楽集』と『續述』はその成立において密接な関係にあることが予想され、両書の関係を明らかにすることは、今後の『安楽集』研究にとっても重要な検討事項となる。そこで前述した引用経論の特徴や仏身仏土論における論旨の展開、さらにはその他の教義上の問題に何らかの時代的差異が認められるか否かを考慮しつつ、両書の成立前後について再検討を試みたい。

そもそも『安楽集』と『續述』の先後問題については、小川貫弑氏、西本照真氏、柴田泰山氏などによってさまざまな見解が提示されているものの、未だ定説をみるには至っていない。小川氏は『續述』の題意、原典対照の文字の出没、依用経論の訳出年代から、『續述』が『安楽集』を引用したとする『安楽集』先行成立説を指示し<sup>9</sup>、これに対して西本氏は(一)『安楽集』第一大門第七節の構成、(二)引用経論と原文との比較、(三)『撰論釈』の引用の有無という三点から、『安楽集』が『續述』の問答を依用した可能性を示唆し、『續述』先行成立説を主張した<sup>10</sup>。また柴田氏は両氏の見解を踏まえ、『安楽集』と『續述』は同一の文化圏による成立で、成立前後を問い難い状況にあるという同一文化圏成立説を提唱している<sup>11</sup>。

私見としては、『安楽集』と『續述』の内容を比較する限り、『續述』には『撰論釈』を積極的に依用する姿勢や、後の長安における浄土教の議論と重なる部分が数多く見受けられることから、『安楽集』以後に作成され、なおかつ同一文化圏ではなく、異なる学問状況において成立した文献として位置づけたい。

(1) 仏身仏土論

まず『安樂集』と『續述』との間に文章の一致が認められる仏身仏土論について検討を行いたい。『續述』では七つの問答を設けて弥陀浄土の報身報土説を展開してゆくが、そのうち『安樂集』との一致箇所は第一問答から第五問答までである。なお、第一・第三・第四問答の内容は大同小異であるため、ここでは明らかな相違がみられる第二問答と第五問答以下を中心に考察を進めてゆく。両書の対応箇所は以下のとおりである。

a. 第二問答

<p>『安樂集』 12</p> <p>問曰、如來報身常住。云何『觀音授記經』云、「阿彌陀佛入涅槃後、觀世音菩薩、次補二佛處一也」。</p> <p>答曰、此是報身、示二現隱沒相一。非二滅度一也。彼『經』云、「阿彌陀佛入涅槃後、復有二深厚善根衆生一、還見如故」。即其證也。又『寶性論』云、「報身有二五種相一。説法及可見、諸業不休息及休息隱沒、示現不實體」。即其證也。</p>	<p>『續述』 14</p> <p>問。如來報身常住。云何『觀世音菩薩授記經』、如來爲レ受二記別一。阿彌陀佛般涅槃後、觀世音菩薩、次補二佛處一耶。</p> <p>答。此是報身、示二現隱沒相一。非滅度也。故彼『經』云、「阿彌陀佛般涅槃後、復有二善根深厚衆生一、還見如來故」。即其義也。故『寶性論』説報身五種相云、「説法及可見、諸業不休息及休息隱沒、示現不實體」。此之謂也。</p> <p>又如三『攝大乘論』解二報身相一云、「別異別異見種種變動故」。又云、「一一佛報<sub>13</sub>身品類、不レ可レ數レ量」。此謂報身(以下、約一四字欠)。</p>
---	--

この第二問答では、『觀音授記經』に示される阿弥陀仏入滅説を会通して、阿弥陀仏が報身であることを同じく『觀音授記經』と『宝性論』によって証明している。すなわち、はじめに『觀音授記經』<sup>15</sup>を引用して、深厚善根の衆生(一向專念阿弥陀仏往生者)<sup>16</sup>は往生した後に再び阿弥陀仏を観ることができると述べ、次いで『宝性論』<sup>17</sup>によって報身の五種相(説法・可見・諸業不休息・休息隱沒・示現不實體)を示している。そして阿弥陀仏の涅槃について説かれているが、これは報身の「休息隱沒相」であり、仏身そのものは常住であると主張する。

『續述』では『宝性論』に続き、さらに『撰論釈』の二文が引用される。第一文において報身の相は一衆生ごとに異なって顕現することを示し<sup>18</sup>、第二文において法身は応身(報身)の依止であり、応身(報身)は法身に依って成り立つという、法身と報身の相即関係(法身依止説)が提示される<sup>19</sup>。このように、『安樂集』と『續述』の明確な相違点として、『續述』には『撰論釈』の法身依止説によって阿弥陀仏報身説を強調してゆく意図がみられる。こうした『撰論釈』を積極的に依用する姿勢は、道綽が別時意説を除いて『撰論釈』を全く引用していない点と比較しても趣を異にする。したがって、『續述』の著者は道綽よりも撰論教学に精通している可能性が高いと考えられる。



b. 第五問答

<p>『安樂集』 20</p>	<p>『續述』 21</p>
<p>問曰、若報身有隱沒休息相者、亦可淨土有成壞事。</p> <p>答曰、如レ斯難者、自レ古將レ今義亦難レ通。雖レ然、今敢引レ經爲レ證。義亦可レ知。譬如二佛身常住、衆生見レ有二涅槃一、淨土亦爾。體非二成壞一、隨二衆生所見一有レ成有レ壞。如二『華嚴經』云一、「由如レ見二導師種種無量色一、隨二衆生心行一、見二佛刹一亦然」。</p> <p>是故『淨土論』云、「一質不レ成故、淨穢有二虧盈一。異質不レ成故、搜レ原則冥一。無質不レ成故、緣起則萬形」。</p>	<p>問。若報身有二休息隱沒相一者、亦可三淨土應有二城壞事一耶。此難自レ古難レ通。</p> <p>答。譬如三佛身常住、衆生見レ有二涅槃一、淨土亦爾。體非二成壞一、隨二衆生所見一有レ成有レ壞。故二『華嚴經』云一、「猶如レ見二導師種種無量色一、隨二衆生心行一、見二佛刹一亦然」。</p> <p>又云、「不思議佛刹、不レ壞不レ可レ盡。無量淨莊嚴、大征二威神力一。彼如來刹頌、不思議世界。或成、或有レ敗。不生亦不レ滅。譬如二諸樹林一。華果或生落、如レ是諸佛刹、成敗亦復然」。案『經』云、「不壞不可盡、不生亦不滅」者、此即如來所居究竟淨土。常住故不壞。未來無レ終故不盡。由二無盡一故不二生滅一。故『法華論』云、「我淨土不レ毀、而衆見二燒盡一」者、報佛如來眞實淨土。第一義諦攝故。即其義也。言二「有成敗」一者、此即菩薩所見淨土。庶妙不同終有二改轉之異一。故言爲レ壞、亦非二灾所レ壞也。如三第四禪三昧力勝無二出入息過一。世界尚無二灾所レ壞、豈況菩薩微妙三昧、諸過永盡、所居淨土而爲二外縁所壞一耶。</p>

第一章 『安樂集』における引用経論とその特徴

第五問答では、第二問答と関連して「報身に休息隱没の相があるならば、淨土にも成壞があるのか」と問い、それに答えて、たとえ仏身が常住であっても衆生の所見にしたがつて涅槃をみるように、淨土の本体も常住であるが、衆生の所見によっては成壞をみる必要があると説く。そして経証として『華嚴經』<sup>22</sup>を引用し、「衆生によって道師（仏）の種々の相をみるのは、衆生の心行（願心と修行）によるものであり、淨土をみる場合も同様である」と述べている。以下、『安樂集』と『續述』の記述内容が異なってくる。

まず『安樂集』では、続いて弥天道安『淨土論』を引用する<sup>23</sup>。この『淨土論』の引用意図も、やはり衆生の所見によって阿弥陀仏の淨土が種々に顕現することを強調する点にある。

次に『續述』では『華嚴經』<sup>24</sup>と『法華論』<sup>25</sup>を引用しているが、『華嚴經』の引用意図は「不壞不可尽、不生亦不滅」を示すことにある。すなわち、この経文を解釈して、究竟の淨土は常住であるから不壞であり、無終であるから無尽であり、無尽であるから不生不滅であると説き、その論証として『法華論』を引用する。

『安樂集』 26	『續述』 27
<p>故知、若據<sup>二</sup>法性淨土<sup>一</sup>、則不<sup>レ</sup>論<sup>二</sup>清濁<sup>一</sup>。若據<sup>二</sup>報化大悲<sup>一</sup>、則非<sup>レ</sup>無<sup>二</sup>淨穢<sup>一</sup>也。又汎明<sup>二</sup>佛土<sup>一</sup>、對<sup>二</sup>機感不同<sup>一</sup>、有<sup>二</sup>三種差別<sup>一</sup>。一者從<sup>レ</sup>眞垂<sup>レ</sup>報、名爲<sup>二</sup>報土<sup>一</sup>。猶如<sup>三</sup>日光照<sup>二</sup>四天下<sup>一</sup>。法身如<sup>レ</sup>日、報化如<sup>レ</sup>光。二者無而忽有、名<sup>レ</sup>之爲<sup>レ</sup>化。即如<sup>二</sup>『四分律』云<sup>一</sup>、「錠光如來、化<sup>三</sup>提婆城與<sup>二</sup>拔提城<sup>一</sup>、相近共爲<sup>二</sup>親婚<sup>一</sup>往來。後時忽然化火<sup>レ</sup>燒却、令<sup>三</sup>諸衆生觀<sup>二</sup>此無常<sup>一</sup>、莫<sup>レ</sup>不<sup>三</sup>生<sup>レ</sup>厭歸<sup>二</sup>向佛道<sup>一</sup>也」。</p> <p>是故『經』云、「或現<sup>二</sup>劫火燒<sup>一</sup>、天地皆洞然。衆生有<sup>二</sup>常想<sup>一</sup>、照令<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>無常<sup>一</sup>。或爲<sup>レ</sup>濟<sup>二</sup>貧乏<sup>一</sup>、現立<sup>二</sup>無盡藏<sup>一</sup>。隨<sup>レ</sup>緣廣開導、令<sup>レ</sup>發<sup>二</sup>菩提心<sup>一</sup>。三者隱<sup>レ</sup>穢顯<sup>レ</sup>淨。如<sup>二</sup>『維摩經』<sup>一</sup>、「佛、以<sup>二</sup>足指<sup>一</sup>按<sup>レ</sup>地、三千刹土莫<sup>レ</sup>不<sup>二</sup>嚴淨<sup>一</sup>」。</p> <p>今、此無量壽國即是從眞垂<sup>レ</sup>報國也。何以得<sup>レ</sup>知。依<sup>二</sup>『觀音授記經』云<sup>一</sup>、「未來觀音成佛、替<sup>二</sup>阿彌陀佛處<sup>一</sup>」。故知、是報也。</p>	<p>問。淨土既有<sup>二</sup>改轉<sup>一</sup>、住世久近耶。</p> <p>答。如來所居淨土無<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>劫量<sup>一</sup>。身既常住、土亦如<sup>レ</sup>是。若隨<sup>二</sup>菩薩所見身<sup>一</sup>、既變易。國土亦尔。故有<sup>二</sup>劫量不同<sup>一</sup>。故『華嚴經』云、「佛子當<sup>レ</sup>知、世界海有<sup>二</sup>世界海微塵等劫住<sup>一</sup>。所謂佛刹海、或住不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>數<sup>レ</sup>劫、或住可<sup>レ</sup>數<sup>レ</sup>劫。有<sup>二</sup>如<sup>レ</sup>是等世界海微塵數劫住<sup>一</sup>」。案言住者、如<sup>レ</sup>入<sup>二</sup>初地<sup>一</sup>。所見淨土莊嚴相、入<sup>二</sup>二地<sup>一</sup>已去所見、轉勝捨<sup>二</sup>前劣土<sup>一</sup>。未<sup>レ</sup>捨之時名<sup>レ</sup>之爲<sup>レ</sup>住。捨已名<sup>レ</sup>壞。</p> <p>問。既無<sup>二</sup>三災<sup>一</sup>、云何名<sup>レ</sup>壞。</p> <p>答。體是有爲墮<sup>二</sup>在刹那<sup>一</sup>。故名爲<sup>レ</sup>壞。</p>

『安樂集』はこれより結文に入る。ここでは上の問答を受けつつ、機感の不同に依じて仏土を三種に分けて論じている。すなわち、仏土には從眞垂報・無而忽有・隱穢頓淨という三種の所感があるとし、最終的に阿彌陀仏の無量寿国は「從眞垂報国」であるから報土であり、そのことを『觀音授記經』の一文<sup>26</sup>によって証明している。

これまでの問答から、『安樂集』において報身報土である阿彌陀仏とその淨土は、衆生の所見によって顕れたり、隠れたりすることがあるとされる。しかしながら、隠れるというのは報身の特徴である「休息隱没相」のことであり、無而忽有・隱穢頓淨である「化」とは区別して捉える必要がある。

『續述』ではさらに第六問答と第七問答を設けているが、その内容を確認すると、第六問答の要点は「改轉」にあり、第七問答の要点は「三災」にある。これら二つの概念は、第五問答の傍線部「有成敗」以下の解釈において示される内容を受けたものである。つまり、第六・第七問答の内容は第五問答の『華嚴經』第一文以降には対応しているが、『安樂集』と一致するそれ以前の内容には対応していない。したがって、第六・第七問答は必ずしも第五問答から連続した内容のものであるとは言いがたい。一方、『安樂集』では第五問答までの内容を踏まえ、阿彌陀仏の淨土を報土と結論づけた後、続く第一大門第八節「明弥陀淨国位該上下」<sup>27</sup>へと議論が展開してゆく。これは前後の文脈からみても、全体の論旨に合致する自然な流れであると思われる。

以上、『安樂集』と『續述』の仏身仏土論には、字句の異同だけではなく、①第二問答における『撰論釈』の引用、②第五問答における『華嚴経』と『法華論』の引用、③第六・第七問答の追加など、いくつかの大きな相違がみられた。

(2) 上品上生の階位設定

『安樂集』では九品を取りあげて解釈する部分は見当たらないが、上輩に関しては、

① 若知<sup>二</sup>無相離念爲<sup>レ</sup>體、而縁中求<sup>レ</sup>往者、多應<sup>二</sup>上輩生<sup>一</sup>也。<sup>30</sup>

② 但能知<sup>二</sup>生無生<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>違<sup>二</sup>諦<sup>一</sup>者、多應<sup>二</sup>上輩生<sup>一</sup>也。<sup>31</sup>

と説かれている。①では浄土の本質を無相離念と知りながら、それでも縁のなかに往生を求める者を上輩生とし、②では生無生を理解して二諦の道理に違わない者を上輩生と規定している。このような道綽の上輩観は、

如<sup>二</sup>『十地経』云<sup>一</sup>、初地菩薩尚自別<sup>二</sup>觀<sup>一</sup>二諦<sup>一</sup>、勵<sup>レ</sup>心作意。先依<sup>レ</sup>相求、終則無相。以漸増進體<sup>二</sup>大菩提<sup>一</sup>。盡<sup>二</sup>七地終心<sup>一</sup>相心始息。入<sup>二</sup>其八地<sup>一</sup>絶<sup>二</sup>於相求<sup>一</sup>。方名<sup>二</sup>無功用<sup>一</sup>也。<sup>32</sup>

とあるように、『十地経』の「初地以上七地已還の菩薩が二諦を別観して相によって求める」という説と一致し、その上限が七地であることがわかる<sup>33</sup>。一方、下限については「天親龍樹及上地菩薩亦皆生也」<sup>34</sup>と述べ、具体例として世親・龍樹の名を出している。なお、曇鸞『往生論註』には、

未證淨心菩薩者、初地已上七地已還諸菩薩也。此菩薩亦能現<sup>レ</sup>身。(中略)此菩薩願<sup>レ</sup>生<sup>二</sup>安樂淨土<sup>一</sup>、即見<sup>二</sup>阿彌陀佛<sup>一</sup>。見<sup>二</sup>阿彌陀佛<sup>一</sup>時、與<sup>二</sup>上地諸菩薩<sup>一</sup>畢竟身等法<sup>二</sup>等<sup>一</sup>。龍樹菩薩婆藪槃頭菩薩輩願<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>彼者、當<sup>レ</sup>爲<sup>レ</sup>此耳。<sup>35</sup>

とあり、龍樹・世親を未証淨心の菩薩として理解している。おそらく、道綽はこの曇鸞の説を受けて、初地以上の位と設定したのではないだろうか。すなわち、『安樂集』における上輩の階位とは、初地以上七地已還の菩薩であると推察され、これは先行する慧遠<sup>36</sup>や吉藏<sup>37</sup>と比べて若干高いものの、ほぼ同じであるといえよう。

次に『續述』では無生法忍の階位について、

「即悟<sup>二</sup>無生法忍<sup>一</sup>者、初地無生忍也。<sup>38</sup>

と解釈し、これを初地と設定している。また上品上生の階位については、

文中九品即爲<sup>二</sup>九分<sup>一</sup>。就<sup>二</sup>上品中文<sup>一</sup>爲<sup>二</sup>四分<sup>一</sup>。一標<sup>二</sup>品名<sup>一</sup>、二顯<sup>二</sup>行相<sup>一</sup>、三明<sup>二</sup>往生相<sup>一</sup>、四總結。初文可<sup>レ</sup>解。行相中言<sup>二</sup>「若有衆生<sup>一</sup>」者、此即往生人位、在<sup>二</sup>十廻向終心<sup>一</sup>。所以爾者、以下生<sup>二</sup>彼國<sup>一</sup>已即得<sup>中</sup>無生法忍<sup>上</sup>故。<sup>39</sup>

とあるように、無生法忍の階位から逆算して、上品上生の階位を十廻向終心と設定している。さらに『續述』では上品上生の階位設定に関して、

若言<sup>三</sup>六地菩薩爲<sup>二</sup>上品上生者<sup>一</sup>、云何六地菩薩、報<sup>下</sup>在<sup>二</sup>穢國<sup>一</sup>、發願生<sup>中</sup>淨土<sup>上</sup>耶。<sup>40</sup>と述べ、(慧遠が)これを六地の菩薩として設定することを批判している<sup>41</sup>。

ここで『安樂集』の上輩観と『續述』の内容を比較すると、『安樂集』では『観経』註釈の始点となる慧遠の階位設定とほぼ同じであるのに対し、『續述』では慧遠の所説と思われる階位設定を批判し、上品上生の階位を下げていることがわかる。こうした両書の相違から、慧遠『観経義疏』↓(道綽『安樂集』)↓『續述』という上品上生の階位設定を中心とした『観経』解釈の展開を想定することができる。

## (3) 別時意会通説

『安樂集』では、第二大門第二節「破異見邪執」のなかで別時意説を会通して、第九據下『攝論』與此『經』一相違上、料二簡別時意語一者、今『觀經』中佛説、「下品生人、現造二重罪一。臨二命終時一遇二善知識一、十念成就即得二往生一」。依二『攝論』云一、「遵二佛別時意語一」。又古來通論之家多判二此文一云、「臨終十念但得レ作二往生因一、未二即得レ生一。何以得レ知。『論』云、「如下以二一金錢一買二得千金錢一、非中一日即得上」。故知、十念成就者但得レ作レ因、未二即得レ生。故名二別時意語一。如レ此解者將爲レ未レ然。何者、凡菩薩作レ論釋レ經、皆欲下遠扶二佛意一契中會聖情上。若有二論文一レ違經者、無レ有二是處一。

今解二別時意語一者、謂佛常途説法皆明二先因後果一。理數炳然。今此『經』中但説下一生造レ罪、臨二命終時一十念成就即得中往生上、不レ論二過去有因無因一者、直是世尊引二接當來造惡之徒一、令二其臨終捨レ惡歸レ善乘レ念往生一。是以隱二其宿因一。此是世尊隱レ始顯レ終、沒レ因談レ果名作二別時意語一。何以得レ知。但使二十念成就一、皆有二過去因一。(中略)明知、十念成就者、皆有二過因一不レ虛。若彼過去無因者、善知識尚不レ可二逢遇一。何況十念而可二成就一也。<sup>42</sup>

と述べ、道綽は宿善説に立脚して別時意説への対応を行っている。すなわち、『觀經』下品下生の「十念往生」は単なる因をなすのみであって、即得往生の因とはなり得ないという撰論学派の人師に対し、現世で十念を成就する者は皆、過去世における宿善を有しており、それゆえに善知識に知遇して十念を成就することができるという反論する。

一方、『續述』の別時意会通説は以下のとおりである。

問。若凡夫生二淨土一者、何故『攝大乘論』判、爲二別時意一耶。

答。此據二無行人一故、云二別時意一。故『論』云、由二准發願一於二安樂國一、即得二往生一。是名二別時意一。案無行之人、空發二於願一、此但爲二遠生之因一。故云別時意。

要行願相符、方得二往生一。<sup>43</sup>

『續述』では『撰論』の別時意説はただ発願のみによって浄土に往生する場合をいうのであり、『觀經』下品下生の十念往生は行願相扶するから別時意ではないと会通している。この『續述』の対応により、「願」と「行」が具足した実践行によって浄土へ往生することができるといふ見解がはじめて提示され、道闍『觀經疏』ではこの『續述』の本文をそのまま引用して別時意説への反論を行っている<sup>44</sup>。また迦才『浄土論』においても『續述』や道闍『觀經疏』と同様、「発願のみでは浄土への往生は別時意となる」という批判を強く意識した別時意会通説が展開されており、迦才は種々の実践行と菩提心の提示によって別時意説への対応を行っている<sup>45</sup>。

以上、『安樂集』と『續述』の別時意会通説を比較すると、『安樂集』の場合は論点が十念往生に限定されていたため、宿善説のみによって別時意説への反論を行い、願行具足に関する言及はみられない。一方、『續述』の場合は「発願のみでは安樂仏土への往生は別時意である」という批判が問題となるため、願行具足の実践行を提示することによって別時意説への対応を行っている。このような『續述』における別時意説への対応は、後の道闍『觀經疏』や迦才『浄土論』、さらには善導『觀經疏』<sup>46</sup>と共通するものである。

## (4) 慈等の十念説

『安樂集』にはみられず、『續述』のみが有する教義上の問題として、慈等の十念説があげられる。すなわち、『續述』では十念を解釈して、

若依二『彌勒發問經』一、有二十種回一。故『經』曰、「爾時彌勒菩薩、白二佛言一、如二佛所說一、阿彌陀佛功德利益、若能十念相續不レ斷念佛一者、即得レ往。當云何念佛。佛言、非二凡愚念一、非二不善念一、不二雜結使念一。具如レ是念、即得レ往二生案安養國一。凡有二十念一、何等爲十。一者於二一切衆生常生一。常生二慈心一、於二一切衆生一不レ毀二其行一。若毀二其行一終不二往生一。二者於二一切衆生一深起レ悲除二殘害心一。三者發二護法心一不レ惜二身命一。於二一切法一不レ生二誹謗一。四者於二忍辱中一生二決定心一。五者染心清淨不レ深二利養一。六者發二一切種智心一、日日常念無レ有二廢忘一。七者於二一切衆生一起二尊重心一、除二我慢心一謙二下言說一。八者於二世談話一不レ生二味着心一。九者近於二覺意一深起二種種善根因縁一、離二於憤鬧散亂之心一。十者正念觀レ佛除二去諸想一。」<sup>47</sup>

と述べ、『弥勒發問經』に説かれる慈等の十念説を引用し、『無量寿經』や『觀經』とは異なる独自の十念論を展開している。この慈等の十念説は、慧遠や吉蔵の著作には全くみられないが、長安で活躍した迦才『浄土論』<sup>48</sup>や道世『毘尼討要』<sup>49</sup>に引用され、迦才以後では懷感『群疑論』<sup>50</sup>、(伝)基『西方要決』<sup>51</sup>、さらには典籍名こそ出さないが、智儼『孔目章』<sup>52</sup>にも取りあげられる重要な問題である。それにも拘わらず、『安樂集』に慈等の十念説がみられないということは、念仏三昧の経証としてあらゆる大乘経論を博引傍証する道綽の性格を鑑みても、疑問を抱かざるを得ない。したがって、この慈等の十念説はおそらく長安における浄土教の議論のなかで浮上した、割合に新しい問題であったと考えられ、こうした慈等の十念説を『續述』が依用していることは、『續述』の成立年時を推定するうえでも興味深い事実となる。

## (5) 西本説における再検討の必要性

西本照真氏は『安樂集』と『續述』に共通する引用文をそれぞれ原文と比較し、一般的な傾向として『續述』の方が原文に忠実であることから、『安樂集』が『續述』を引用した可能性を示唆している。しかしながら、筆者が検討した結果、確かに『大乘同性経』の引用文に関しては『續述』の方が原文に近いものの、それ以外の経論に関しては一概にどちらが原文に近いとは断言できない<sup>53</sup>。また先述したように、『續述』の説示内容は『安樂集』よりも後代のものであると考えられ、現時点では『續述』の方が先に成立したとする西本説には同意できない。

この他、『安樂集』と『續述』の成立前後に関わる問題として、経論を引用する際の正確性があげられる。すなわち、『安樂集』には全十二大門を通じて一六〇以上の引用文がみられるが、周知のとおり、その大半は道綽による取意文である。一方、『續述』にも五〇以上の引用文がみられるが、『安樂集』との一致箇所を除けば、基本的に原文に忠実な引用を行っている。つまり、『續述』という典籍のなかで、『安樂集』との一致箇所においてのみ確認される不正確な引用文は特異であり、『續述』が先行する『安樂集』の本文を引用したと考える方が妥当ではないだろうか。

### 第三項 まとめ

以上、『安楽集』と『續述』における引用経論の比較、ならびに仏身仏土論や別時意会通説といった教義上の問題を中心に両書の先後問題を論じてきた。

『安楽集』と『續述』は引用経論の近似性という意味において、確かに同時代（あくまで旧訳の範囲内）の文献として位置づけられる。しかしながら、『續述』には『撰論釈』をより積極的に引用する姿勢や、『弥勒発問経』の引用が確認できることから、両書の教学背景や成立時の学問状況は少なからず異なるものであったと考えられる。

また両書の成立前後論に関しては、今後さらなる検討の余地は残されているものの、『續述』には『撰論釈』の法身依止説によって弥陀報身説を強調する意図がみられ、『安楽集』よりも撰論教学に精通していた可能性が高いと思われる。さらに上品上生の階位設定、別時意会通説、慈等の十念説など、『續述』に説かれる教義思想の内容を概観する限り、『安楽集』よりも、むしろ迦才・道世・智儼といった長安の浄土教へとつながる議論がいくつも見受けられる。したがって、本論では西本氏の『續述』先行成立説や柴田氏の同一文化圏成立説を支持することはできず、小川氏の研究においては十分に検討されなかった教義上の問題も踏まえたくえで、改めて『安楽集』先行成立説を提唱したい。

これらの点から、『安楽集』と『續述』はそれぞれ異なる教学背景をもち、なおかつ異なる文化圏で成立した浄土教典籍であり、両書が符合する仏身仏土論については、『續述』が先行する『安楽集』の弥陀報身報土説を引用したとみるべきであろう。このような見解が認められるとすれば、これまで研究されてきた迦才や善導とは別に、『續述』という敦煌文献を通じて『安楽集』が後世に与えた直接的な影響を看取することができる。また柴田氏が提言しているように、『安楽集』と『續述』には同時代に成立したと考えられる浄土教関連典籍との間に多くの共有問題を見出すことができ、『續述』の存在を介して『安楽集』を隋代末期から唐代初期の浄土教思想上に還元し直すことが可能となる<sup>54</sup>。

しかも中国浄土教典籍のなかで『安楽集』のみが曇鸞の影響を多分に受け、その『安楽集』もまた後世の浄土教典籍に強い影響を与えたことを考えれば、まさに道宣『続高僧伝』の道綽伝末尾に「西行廣流、斯其人矣」<sup>55</sup>とあるように、『安楽集』こそが中国浄土教の中心に位置する存在といえるのではないだろうか。そして曇鸞の影響下で成立した『安楽集』ではあるが、無論、そこには道綽独自の教説があつて然るべきであり、道綽がいかにして曇鸞の思想を自らの時代環境に適応させ、曇鸞とは異なる形で説示しているのかを追究することによって、従来の曇鸞教学の継承者という一面だけではない、新しい道綽像を描き出すことができるはずである。

#### 【註】

<sup>1</sup> 内藤知康『安楽集講読』（永田文昌堂、一九九九年、一六七～三〇二頁）を参照。

<sup>2</sup> 金子寛哉氏は懐感『群疑論』における引用経論の整理を行う際、『群疑論』は自らの教義組織を体系的に述べたものではなく、当時、浄土教に対して提起された種々の問題に対して懐感が自ら理解し、体得した浄土教の立場からその関連経論などによる論拠を駆

使して答釈したものである。したがって引用経論の中、問の部分に引かれる文は懐感の浄土教を支持するよりは、むしろそれを否定する側にあるものといわなければならない。懐感の説を支持するものは答釈の部分に引用されている文ということになる。このように考えてくると、懐感の立場を支持する経論と否定する経論の判別が当然なされなければならないし、その作業はある程度可能であり、またそれなりの意味もあるのであるが、全てを一律にそのように判然と区別するのは非常に困難である。何故ならば、同一経典の文でも、支持する側と否定する側の双方の立場から引用されている場合もあり、また否定するものとして提示した文を逆に支持する文として転用する場合もありうるからである」(金子寛哉『釈浄土群疑論』の研究』大正大学出版会、二〇〇六年、一一七頁)と述べている。こうした状況は『安楽集』にもそのまま当てはまるものであるが、これらの問題については他の機会に譲ることとしたい。

3 山本佛骨『道綽教学の研究』(永田文昌堂、一九五九年、八七〜九七頁)を参照。

4 黄永武主編『敦煌宝蔵』三(新文豊出版、一九八一年)および『大正蔵』八五所収。

5 龍谷大学西域文化研究会編『西域文化研究』一(法蔵館、一九五八年)所収。

6 西本照真『無量寿觀經續述』の新出写本について―北京新二二〇二とP三〇一四を中心として―(『印仏研究』五三―二、二〇〇五年)

7 従来の研究では指摘されていないが、仏身仏土論以外で確認できる『安楽集』と『續述』の一致箇所として、『華嚴經』の次の一文をあげることができる。

『華嚴經』(『大正蔵』九、四三七頁中)

念佛三昧必見<sub>レ</sub>佛、命終之後生<sub>二</sub>佛前<sub>一</sub>。見<sub>二</sub>彼臨終<sub>一</sub>勸<sub>二</sub>念佛<sub>一</sub>。又示<sub>二</sub>尊像<sub>一</sub>令<sub>二</sub>瞻敬<sub>一</sub>。

『安楽集』(『大正蔵』四七、一五頁中)

又云、「念佛三昧必見<sub>レ</sub>佛、命終之後生<sub>二</sub>佛前<sub>一</sub>。見<sub>二</sub>彼臨終<sub>一</sub>勸<sub>二</sub>念佛<sub>一</sub>。又示<sub>二</sub>尊像<sub>一</sub>令<sub>二</sub>瞻敬<sub>一</sub>。」

『續述』(龍大乙本三八八行)

故『華嚴經』云、「念佛三昧必見<sub>レ</sub>佛、命終之後生<sub>二</sub>佛前<sub>一</sub>」。

また、この『華嚴經』の一文は迦才『浄土論』卷下(『大正蔵』四七、九八頁中)や懐感『群疑論』(『大正蔵』四七、六〇頁上/七五頁下)にも引用されている。

8 『續述』に関する主な先行研究は以下のとおりである。

小川貫弑「唐鈔無量寿觀經續述」(『仏教史学』三、一九五〇年)

村上速水「無量寿觀經續述」の一考察」(『真宗学』一三・一四、一九五五年)

石田充之「敦煌本「無量寿觀經續述」の地位について」

(『龍谷大学論集』三五四、一九五七年)

恵谷隆戒「源隆国の安養集の研究」(『印仏研究』七―二、一九五九年)

末木文美士「観無量寿經」の諸本について」(『東洋文化』六六、一九八六年)

柴田泰山「無量寿觀經續述」について」(『仏教論叢』四一、一九九七年)

柴田泰山「道閻『觀經疏』について」(『宗教研究』七七―四、二〇〇四年)

原田宗司「無量寿觀經續述」のテキストについて」(『宗学院論集』七六、二〇〇四年)

9 小川氏は前掲論文において、「この二書、それぞれ著者を異にするとしても、道綽が観經續述の文を安楽集の作製に参考した場合と、全く別箇の第三者某の仏身仏土論を、一

は安樂集に、一は續述に依用した場合が考えられる。前者の仮設は、安樂集の本文上に占める仏身積とその前後に続く筆致・文意・体裁等よりみて肯首できない。(中略)そこで、観経續述の著者某が、道綽の安樂集を引文した場合である。この点は、續述の題意からも、原文対照の文字の出没からも、依用経論の訳出年代上からも、何等矛盾が認められない。これが最も事実近くに、隠当の説である」と述べ、『續述』が『安樂集』を引用したとの見解を示している。

<sup>10</sup> 西本氏は前掲論文において小川氏の説に疑問を呈し、『大乘同性経』など両者に共通する引用文を原文と比較対照すると、全般的傾向として『安樂集』より『續述』の方が原文に忠実である。いったいどちらがどちらの問答を依用したと解釈するのが妥当であるのか」と述べ、『安樂集』が『續述』の問答を依用した可能性を示唆している。

<sup>11</sup> 柴田氏は『續述』における『安樂集』および道閻『観経疏』との一致から三者間の成立前後を考慮し、「私見としては、この『續述』を道綽および道綽門下の著作が北地から長安へ移入されて以後に、『安樂集』などの影響下において成立した典籍として捉え、一応、道綽『安樂集』を『續述』が受けたものとして、すなわち、道綽『安樂集』以後に『續述』が成立したものと位置付けておきたい」(柴田泰山『善導教学の研究』一二五―一二六頁)と述べつつも、西本氏の指摘に「西本説のように、仮に『續述』が『安樂集』を受けたとするならば、『續述』は『安樂集』の引用文を原文に書き戻したということを考えなければなるまい。あるいは『安樂集』と『續述』は同一の文化圏による成立で、成立前後を問う難い状況も想像することができ」(柴田泰山『善導教学の研究』一七五頁)との対応を示し、この問題については稿を改めるとしている。

<sup>12</sup> 『大正蔵』四七、五頁下―六頁上。

<sup>13</sup> 『續述』の本文に関する注目すべき点として、龍大甲本九〇行と龍大乙本一行とは、以下のとおり『撰論釈』の引用文を介して内容的に接続する。しかも、この部分は『安樂集』第一大門第七節「略明三身三土義」の第二問答と第三問答の間に位置づけられる。したがって、従来の研究では二箇所と指摘されていた両者の一致は、確かに甲本と乙本に分ければ二箇所となるが、『撰論釈』の内容と『安樂集』の構成からみれば、事実上、一箇所ということになる。

〔龍大甲本九〇行〕又云、「一一佛報(後欠)

〔龍大乙本一行〕(前欠)身品類、不可數量」。

〔撰論釈〕又、「一一佛應身品類、不可説(『大正蔵』三一、二五四頁中)。

なお、『續述』には「報身品類」とあり、『撰論釈』には「応身品類」とあるが、『撰論釈』は法身(自性身)・応身(受用身)・化身(變化身)の三身説をとるため、この「応身」は「報身」に相当する。つまり、『續述』の著者は『撰論釈』の「応身」を「報身」と解釈したのである。

<sup>14</sup> 龍大甲本八二―龍大乙本一行。

<sup>15</sup> 『大正蔵』一二、三五七頁上。

<sup>16</sup> 道綽は『安樂集』第四大門において『観音授記経』を引用し、

依二『観音授記経』一云、「阿彌陀佛、住世長久、兆載永劫亦有二滅度」。般涅槃時、唯有二觀音勢至、住二持安樂一接二引十方。其佛滅度亦與二住世時節二等同。然彼國衆生一切無レ有下觀二見佛一者上。唯有下一向專二念阿彌陀佛一往生者上、常見二彌陀現



在不滅」。此即是其終時益也（『大正蔵』四七、一五頁上）。  
 と述べていることから、ここでの「深厚善根」は「一向専念阿弥陀仏」を意味するもの  
 と思われる。

- 17 『大正蔵』三一、八四三頁上。  
 18 『大正蔵』三一、二六七頁中。  
 19 『大正蔵』三一、二五四頁中。  
 20 『大正蔵』四七、六頁上中。  
 21 龍大乙本一六〇二八行。  
 22 『大正蔵』九、四一五頁中。  
 23 弥天道安『浄土論』については、高雄義堅「道綽禪師とその時代」（『宗学院論輯』三  
 一、一九四〇年）、山本佛骨『道綽教学の研究』三四六〜三四八頁を参照。

- 24 『大正蔵』九、四一五頁上。  
 25 『大正蔵』二六、一九頁上。なお、この『法華論』と同文の引用が吉蔵『法華義疏』  
 （『正蔵』三四、六〇九頁下）にもみられる。

- 26 『大正蔵』四七、六頁中。

- 27 龍大乙本二八〇三五行。

- 28 『大正蔵』一二、三五七頁上。

- 29 『大正蔵』四七、六頁中〜七頁上。

- 30 『大正蔵』四七、七頁上。

- 31 『大正蔵』四七、七頁上。

- 32 『大正蔵』四七、一八頁下。

33 ただし、木村迎世氏は道綽が説く上輩の上限について、「当時、浄影寺慧遠や嘉祥寺吉  
 蔵が上品を六地已還と設定していたことを考えると、道綽の説く上輩の階位も六地と  
 みることもできる」（木村迎世『安樂集』における機根観―『観経』九品の解釈を中心  
 に―『大正大学大学院研究論集』二二、一九九七年）と指摘している。

- 34 『大正蔵』四七、六頁中。

- 35 『大正蔵』四〇、八四〇頁上中。

- 36 『大正蔵』三七、一八二頁上。

- 37 『大正蔵』三七、二四四頁下。

- 38 龍大乙本二二八行。

- 39 龍大乙本二〇九〇二二行。

- 40 龍大乙本三八〇〇三八一頁。

41 この発言について、柴田氏は「この『續述』にみられる慧遠批判を意識していると思  
 われる発言は、慧遠から『續述』へと『観経』解釈が展開したことを意味すると同時に、  
 『續述』以後、迦才・道闇・善導へと次第に上品上生の階位が下がることから、道綽以  
 後の浄土教において少なくとも上品上生階位設定に関しては先駆的な内容を有してい  
 る。すなわち、『観経』解釈を中心として思想的展開をなしている中国浄土教におい  
 て、『観経』解釈の始点に位置している慧遠の説示内容を批判し、自説を提示するとい  
 うことは、自らの浄土教の思想体系を構築する際には不可避な作業であり、道綽『安樂  
 集』に引き続き『續述』がその作業を行なったのではないか」（柴田泰山『善導教学の

研究』一三三頁）と指摘している。

4 2 『大正蔵』四七、一〇頁上〜中。

4 3 龍大乙本一九〇〜一九三行。

4 4 梯信暁『安養集―本文と研究―』（百華苑、一九九三年、五〇七頁）を参照。

4 5 『大正蔵』四七、九一頁上〜中。

4 6 『大正蔵』三七、二四九頁下〜二五〇頁中。

4 7 龍大乙本一四七〜一五六行。

4 8 『大正蔵』四七、九一頁下。

4 9 『卍続蔵』四四、三九〇頁下。

5 0 『大正蔵』四七、五九頁上。

5 1 『大正蔵』四七、一〇五頁下。

5 2 『大正蔵』四五、五八二頁下。

5 3 一例として、第四問答における『鼓音声経』の引用文をあげておく。

『鼓音声経』（『大正蔵』一二、三五二頁中）

阿彌陀佛、與二聲聞一俱。如來應二正遍知一。其國號曰二清泰一。聖王所住。其城縱廣十千由旬。於レ中充二滿刹利之種一。阿彌陀佛如來應二正遍知一。父名二月上一。轉輪聖王、其母名曰二殊勝妙顏一、子名二月明一。奉事弟子名二無垢稱一。智慧弟子名曰二賢光一。神足精勤名曰二大化一。爾時魔王名曰二無勝一。有二提婆達多一。名曰二寂靜一。阿彌陀佛、與二大比丘六萬人一俱。

『安樂集』（『大正蔵』四七、六頁上）

又如二『鼓音声経』云一、「爾時阿彌陀佛、與二聲聞衆一俱。國號二清泰一。聖王所住。其城縱廣十千由旬。阿彌陀佛父是轉輪聖王。王名二月上一、母名二殊勝妙顏一、魔王名二無勝一、佛子名二月明一、提婆達多名二寂意一、給侍弟子名二無垢稱一」。又上來所引竝是化身之相。若是淨土、豈有二輪王及城女人等一也。此即文義炳然。何待二分別一。皆不二善尋究一、致レ使二迷レ名生レ執也。

『續述』（龍大乙本一〇〜一五行）

故『鼓音声陀羅尼經』説、「尔時阿彌陀佛、與二聲聞一俱。其國號二清泰一。聖王所住。其城縱廣十千由旬。阿彌陀佛父轉輪聖王。名二月上一、母名二殊勝妙顏一、魔王名二無勝一、佛子名二月明一、提婆達多寂、給侍弟子名二無垢稱一」。案上來所レ明竝化身之相。若是淨土、豈有二輪王及城女人一耶。此即文義炳然。何待二分別一。比由不二善尋究一、致レ使二迷レ名生レ執。

5 4 柴田泰山『善導教学の研究』一三〇〜一三四頁。

5 5 『大正蔵』五〇、五九四頁上。

## 第二章 末法凡夫説を背景とした教判論の成立

## 第一節 道綽における末法凡夫説

## 第一項 問題の所在

道綽は『安樂集』第一大門の冒頭において、

約<sub>レ</sub>時被<sub>レ</sub>機勸<sub>二</sub>歸淨土<sub>一</sub>者、若教赴<sub>二</sub>時機<sub>一</sub>、易<sub>レ</sub>修易<sub>レ</sub>悟。若機教時乖、難<sub>レ</sub>修難<sub>レ</sub>入。<sup>1</sup>  
 と述べ、教法が時代と機根とに相応すれば仏道修行を实践しやすく、また悟りを得やすいという約時被機の観点から仏教への価値判断を行い、時機相応の教えである浄土教への帰入を勧めている。

また道綽は現在の「時」を規定する経証として『大集月藏経』を引用し、そこに説かれる五五百年説と四種度生法を提示した後、

計<sub>二</sub>今時衆生<sub>一</sub>、即當<sub>二</sub>佛去<sub>レ</sub>世後第四五百年<sub>一</sub>。正是懺悔修福、應<sub>レ</sub>稱<sub>二</sub>佛名號<sub>一</sub>時者。<sup>2</sup>  
 と述べ、現在は仏滅後一五〇〇年を経過した第四五百年であり、今時の衆生は仏塔や寺院を建立し、自らの罪を懺悔して称名を实践すべき存在であることを明かしている。なお、ここでいう第四五百年について、第六大門には、

釋迦牟尼佛一代正法五百年、像法一千年、末法一萬年、衆生滅盡、諸經悉滅。<sup>3</sup>  
 とあることから、三時思想における末法に相当し、これが第三大門では「當今末法、現是五濁惡世」<sup>4</sup>と表現されている。すなわち、道綽にとって仏教とは、末法という悪しき時代に生きるすべての衆生を救済するための教法であり、『安樂集』に説かれるあらゆる教義思想もまた、このような道綽の衆生論（末法凡夫説）にもとづいて展開されてゆく。そのため、本章ではまず道綽が仏道修行の実践者として想定する「末法凡夫」がいかなる存在であるのかを明らかにし、末法凡夫説という視点から道綽の教判論について再検討を試みたい。

道綽の末法凡夫説に関しては、すでに多くの先学によって参照すべき論稿が発表されているが、それらは『安樂集』に説かれる二つの衆生論、すなわち放逸や破戒をくり返す輪廻無窮の衆生と、過去世における宿善を有した深厚善根の衆生との間に指摘される矛盾をどのように解釈すべきかを問題としている<sup>5</sup>。結果、道綽の宿善説に関しては「宿善を重用したがためにかえって矛盾を露呈し」<sup>6</sup>た、あるいは善導と比較して「宿善に救済の因を見ようとする態度に、何かしら樂觀的なものを感じる」<sup>7</sup>といわれるように、消極的かつ批判的な評価が下されてきた。また木村迎世氏はそれまで殆ど注目されてこなかった上輩や中輩も含め、『安樂集』の九品全体に関する用例を整理し、道綽が往生の機類として「九品に関する機類」と「菩薩階位に関する機類」を使い分けていることを指摘しつつ、『安樂集』においては末法時の機根である下輩と新発意菩薩は同義語であり、いずれも有相行によって浄土に往生する機根であると判じている<sup>8</sup>。

このように、従来は『安樂集』における末法の衆生について、①輪廻無窮、②深厚善根、③新発意菩薩という三点を中心に議論が進められてきた。しかしながら、これらはいくまでも個別の問題として取り扱われる場合が多く、道綽が散説する複数の衆生論を体系的に

捉えた研究は未だみられない。そこで本節では、『安樂集』の衆生論には新發意菩薩以前と以後という二つの側面があると仮定して考察を進めてゆく。その際、『安樂集』に「當今凡夫、現名三信想輕毛」<sup>9</sup>とあるように、道綽自身が凡夫をどのように規定していたかが重要となるため、はじめに当時の一般的な学説であったとされる慧遠の凡夫説を確認し、次いで道綽の末法凡夫説ならびに新發意菩薩との関連性について論じてみたい。

## 第二項 慧遠の凡夫説

慧遠の凡夫理解に関してはすでに深貝慈孝氏や柴田泰山氏などの論稿がある。深貝氏は慧遠の著作である『大般涅槃經義記』一〇における「常没」という一語に着目し、

自下第二明其信善求有凡夫。此有二兩義。一常沒義。常沒三有。一有暫出還沒之義。還沒三塗。文中先明常沒之義。復有常沒非一闡提簡前起後。何者下辨。是名三下結。下明還沒。句別有四。一明四善得惡果報。初舉。次列。後總結之。二就其人明出沒義。若修是四名沒已出出已還沒略以標舉。下廣釋之。先釋初沒。次釋其出。後解還沒。文皆可知。三引說證成。偈中前二造業故沒。後二彰其煩惱故沒。四舉喩以帖。先舉其喩。如レ上二下將レ法以帖。如レ上偈中煩惱及業二種之人如レ彼大魚暫出還沒故言如レ是。

自下第三明其信善求出凡夫。此有二兩義。一遇惡友暫出還沒。二遇善友出已即住。<sup>10</sup>

とあるように、慧遠は「常没」あるいは「暫出還没」の衆生を「信善求有凡夫」と名づけ、「暫出還没」ないしは「出已即住」の衆生を「信善求出凡夫」と名づけているが、これが同じく慧遠の『大乘義章』一九「浄土義」で明かす二乗凡夫の根柢になると説明し、そのうえで「信善凡夫」の「信」は菩薩の階位の十信（外凡善趣位）を指すことから、慧遠が凡夫を仏道修行の道程に乗り得る存在として理解していたと論じている<sup>11</sup>。

また柴田氏は慧遠が凡夫を仏道修行の過程上に位置づけた典拠について、明確なことは言えないとしながらも、『摂論釈』と『宝性論』という二つの典籍をあげ、『摂論釈』を研究していた系統（地論系統・摂論系統）や『宝性論』を所持し、特に如来蔵の研究をしていた系統（おそらくは地論系統と考えられる）では凡夫を菩薩の階位上の存在として捉えていた可能性を示唆している<sup>12</sup>。すなわち、『摂論釈』四では凡夫を解釈して、「釋曰、菩薩有三種」。謂凡夫、聖人。十信以還、是凡夫。十解以上、是聖人<sup>13</sup>と説き、十信以前を凡夫と称しているが、菩薩の階位上の存在として捉えていることがわかる。一方、『宝性論』四には「又有三種學人」。何等爲二。一者凡夫、二者聖人。凡夫身中所攝煩惱<sup>14</sup>とあり、煩惱を有する存在を凡夫としているが、『摂論釈』と同様、「二種學人」として凡夫を菩薩の階位上の存在として捉えている。この他にも『大乘義章』六「十障義」では「凡夫我相障」という語句を解釈して、「凡謂生死凡鄙之法、夫謂士夫。凡法成レ夫。故曰凡夫」。此猶我人之別名也<sup>15</sup>と説明している。

こうした深貝氏や柴田氏の研究は、慧遠の衆生論を凡夫という視点から再解釈したものであり、両氏が引用する『大般涅槃經義記』や『大乘義章』の記述から慧遠の凡夫理解を整理すると、慧遠にとって凡夫とはいまだ煩惱に執着しているものの、その存在は十信という菩薩の階位上に位置づけられるべきものであることがわかる。そして、このような慧

遠の凡夫理解は道綽とも相通じる部分があるため、両者の近似性については後述することとしたい。

### 第三項 道綽の凡夫説

道綽は『安樂集』第三大門において、現在を「當今末法、現是五濁惡世」<sup>16</sup>と見定め、第五大門では末法に生きる衆生を「當今凡夫」<sup>17</sup>と称している。冒頭でも述べたように、『安樂集』には末法の凡夫について、輪廻無窮と深厚善根という二つの側面がみられるため、ここではそれぞれに関する用例を再整理しておく。

#### (1) 輪廻無窮の衆生

『安樂集』第三大門の総標には、

第三大門中有四番料簡。第一辨難行道易行道、第二明時劫大小不同、第三明從無始世劫已來、處三界五道、乘善惡二業受苦樂兩報、輪廻無窮受生無數上。第四將聖教證成、勸後代生信求往。<sup>18</sup>

とあるが、道綽は直後に自身の現状について、

余既自居火界、實想懷怖。仰惟大聖三車招慰且羊鹿之運。權息未達。佛、訶邪執障上求菩提。縱後迴向、仍名迂迴。若徑攀大車、亦是一途。只恐現居退位、嶮徑遙長。自德未立。難可昇進。<sup>19</sup>

と述べ、自らが輪廻無窮にして受生無数なる存在であると明かし、その心情を「實想懷怖」と吐露している。このように道綽が「余」という一人称を用いるのは、『安樂集』全体を見渡してもわずかに二箇所のみである。したがって、道綽の凡夫理解にはこれらの輪廻無窮や受生無数といった問題が深く関わっていると思われる。

なかでも、第三大門第三節は「第三門中有五番」<sup>20</sup>とあるように、輪廻無窮に関する以下の五項目によって構成されている。

「三―三」衆生の輪廻無窮と受生無数を明かす

「三―三―一」輪廻無窮と放逸との関わりについて

「三―三―二」第一問答（一劫における受生の数について）

「三―三―三」第二問答（輪廻無窮の経証について）

「三―三―四」第三問答（三界における受生の場所について）

「三―三―五」第四問答（仏性および知遇多仏と輪廻について）

第一項では「明從無始劫來、在輪廻無窮、受身無數」<sup>21</sup>という表題を掲げ、今時衆生が輪廻無窮であり受生無数であることの経証として、『大智度論』『正法念処経』『涅槃経』を引用して説明する。最初に『大智度論』の引用文をみると、

如『智度論』云、「在於人中、或張家死王家生、王家死李家生。如是盡閻浮提界、或重生、或異家生、或南閻浮提死、西拘耶尼生。如閻浮提、餘三天下亦如是。如四天下死生四天王天亦如是。或四天王天死忉利天生。忉利天生餘上四天亦如是。色界有二十八重天。無色界有四重天。此死生彼。一一皆遍亦如是。或色界死生阿鼻地獄、阿鼻地獄中死生餘輕繫地獄、輕繫地獄中死生畜生中、畜生中死生

餓鬼道中<sup>一</sup>、餓鬼道中死或生<sup>二</sup>人天中<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>是輪<sup>二</sup>迴六道<sup>一</sup>、受<sup>二</sup>苦樂二報<sup>一</sup>、生死無<sup>レ</sup>窮。胎生既爾。餘三生亦如<sup>レ</sup>是<sup>二</sup>。22

とあり、人間界における輪廻からはじまり、他の三天下における輪廻、さらには天界、地獄・畜生・餓鬼の三悪道における輪廻を説き、今時衆生が無始劫より六道輪廻をくり返してきたことを明かしている。

次に『正法念処経』の引用文には、

『正法念経』云、「菩薩化生告<sup>二</sup>諸天衆<sup>一</sup>云、凡人、經<sup>二</sup>此百千生<sup>一</sup>著<sup>レ</sup>樂、放逸不<sup>レ</sup>修<sup>レ</sup>道。不<sup>レ</sup>覺<sup>下</sup>往福侵已盡、還墮<sup>三</sup>塗<sup>一</sup>受<sup>中</sup>衆苦<sup>上</sup>。23

とあり、たとえ天人や人間であつても樂のみに執着して放逸な生活を送れば、宿善が尽きて再び三悪道に墮ち、諸の苦しみを受けると述べ、放逸を戒め、不放逸を勧めている。続く『涅槃経』の引用文では、

『涅槃経』云、「此身苦所<sup>レ</sup>集、一切皆不淨。扼縛癰瘡等根本無<sup>二</sup>義利<sup>一</sup>。上至<sup>二</sup>諸天身<sup>一</sup>、皆亦復如<sup>レ</sup>是<sup>二</sup>。24

と述べ、人間の身体は苦の集まるところであつて、そのすべてが不淨であり、煩惱に繫縛され病苦に悩まされているとし、この状態はたとえ天界に生を受けたとしても同様であると説いている。そして不放逸でなければならぬ理由については、同じく『涅槃経』を引用し、

又彼『經』云、「勸修<sup>二</sup>不放逸<sup>一</sup>。何以故。夫放逸者、是衆惡之本。不放逸者、乃是衆善之源。如<sup>二</sup>日月光諸明中最<sup>一</sup>、不放逸法亦復如<sup>レ</sup>是。於<sup>二</sup>諸善法<sup>一</sup>爲<sup>レ</sup>最爲<sup>レ</sup>上。亦如<sup>下</sup>須彌山王於諸山中<sup>一</sup>爲<sup>レ</sup>最爲<sup>レ</sup>上。不放逸法亦復如<sup>レ</sup>是。於<sup>二</sup>諸善法中<sup>一</sup>爲<sup>レ</sup>最爲<sup>レ</sup>上。何以故。一切惡法猶放逸而生。一切善法不放逸爲<sup>レ</sup>本。25

と述べている。つまり、道綽にとつて放逸は諸惡の根源であり、不放逸は諸善の根源となるのである。このように、道綽は今時衆生を無始劫より六道を輪廻し続け、生死に窮まりのない存在であると判じ、その原因が放逸にあることを明かしたうえで、以下の第二項から第五項ではいずれも輪廻に関する問答を設けている。

まず第二項の内容を確認すると、

第二【問】曰、雖<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>無始劫來、六道輪迴無<sup>レ</sup>際、而未<sup>レ</sup>知、一劫之中受<sup>二</sup>幾身<sup>一</sup>數而言<sup>二</sup>流轉<sup>一</sup>。

【答】曰、如<sup>二</sup>『涅槃経』説<sup>一</sup>、「取<sup>二</sup>三千大千世界草木<sup>一</sup>、截爲<sup>二</sup>四寸籌<sup>一</sup>、以數<sup>二</sup>一劫之中所<sup>レ</sup>受身父母頭數<sup>一</sup>、猶自不<sup>レ</sup>漸」。或云、「一劫之中所<sup>レ</sup>飲母乳、多<sup>二</sup>於四大海水<sup>一</sup>」。或云、「一劫之中所<sup>レ</sup>積身骨、如<sup>二</sup>毘富羅山<sup>一</sup>」。如<sup>レ</sup>是遠劫已來、徒受<sup>二</sup>生死<sup>一</sup>、至於今日猶作<sup>二</sup>凡夫之身<sup>一</sup>。何曾思量。傷歎不<sup>レ</sup>已。26

とある。ここでは「無始劫より際限なく六道を輪廻してきたというが、それでは一劫のなかにどれほどの身を受けてきたのか」と問い、これに答えて『涅槃経』に説かれる父母の數、母乳の量、身骨の量という三種の比喻を用いて受身の數が多いことを説明している。なお、点線部①にも表明しているように、道綽は今時衆生が遠い過去世から今日に至るまで、むやみに生死輪廻をくり返す凡夫であったことを悲嘆しており、ここから『安樂集』における凡夫が生死輪廻をくり返す主体者であることがわかる。

続く第三項では「第三又問曰、既云<sup>二</sup>曠大劫來、受<sup>レ</sup>身無數<sup>一</sup>者。爲當直爾總説令<sup>二</sup>人生厭<sup>一</sup>。爲當亦有<sup>二</sup>經文來證<sup>一</sup>」27と問い、輪廻無窮であることの経証として『法華経』と『涅槃

槃經』を引用している。

そして第四項では受生する場所について、

第四【問】曰、此等衆生既云流轉多劫。然三界之中何趣受身爲多。

【答】曰、雖言流轉。然於三惡道中受身偏多。<sup>28</sup>

とあるように、「輪廻をくり返す衆生は三界のなかのどこに多く受生するのか」と問い、三界のなかでは最も劣悪な地獄・餓鬼・畜生の三惡道に身を受けることが多いと答えている。また經証として『十住斷結經』を引用し、

如『經』說云、「於虛空中量取方圓八肘、從地至於色究竟天、於此量內所有可見衆生、即多於三千大千世界人天<sup>30</sup>之身。故知、惡道身多。何故如此。但惡法易起、善心難生故也。今時但看現在衆生、若得富貴唯事放逸破戒、天中即復著樂者多。<sup>29</sup>

と述べている。この『十住斷結經』には、六道を輪廻するなかでは惡道に身を受けることが多く、その理由として惡法は起こしやすく、また善心は生じにくいからであると説かれている。この惡法と善心に関して、先には放逸・不放逸の用例を出し、後には「放逸破戒」とあることから、それぞれ「惡法」放逸破戒」「善心」不放逸」と読み換えることができる。そして今時衆生に目を向けると、まさしく放逸や破戒を常事とし、天界に生まれてもなお快樂のみに執着する者が多いと断じている。

次いで道綽は『五苦章句經』を引用して、

<sup>30</sup>

是故『經』云、「衆生等是流轉、恒三惡道爲常家。人天暫來即去。名爲客舍故也」。と述べ、すべての衆生は等しく三惡道を常家としており、たとえ天界や人間界に身を受けたとしてもすぐに立ち去ってしまうことから、これらはわずかに滞在する旅籠屋のようなものであるとし、今時衆生が常に三惡道に堕ちる可能性を危惧している。また道綽は第十二大門において『十往生經』を引用し、

阿難、復白佛言、世尊、世間衆生、若有如是正念解脫、應無一切地獄餓鬼畜生三惡道也。佛、告阿難、世間衆生、不得解脫。何以故。一切衆生皆由多虛少實無正念。以是因緣、地獄者多、解脫者少。<sup>31</sup>

と述べている。このような説示から、道綽が考える六道輪廻の内容とはまさに三惡道が中心となり、再び三惡道に堕ちることなく、六道輪廻から抜け出すためにはどうすればよいのかということが大きな問題となる。そのため、道綽は『大莊嚴論』を經証として一切衆生に繫念現前すべきことを勧め、

依『大莊嚴論』、勸一切衆生、常須繫念現前。偈云、「盛年無患時、懈怠不精進。貪營衆事務、不修施戒禪。臨爲死所、方悔求修善。智者應觀察除斷五欲想。精勤習心者終時無悔恨。心意既專至、無有錯亂念。智者勤投心、臨終意不散。不習心專至、臨終必散亂。心若散亂時、如調馬用磴。若其鬪戰時、迴旋不直行」。<sup>32</sup>

と説くのである。ここでは「智者」と「不習心專至者」の臨終時における心的状態の相違について、前者は臨終時に悔恨がなく、また心が散乱することもないが、後者は必ず心が散乱すると述べている。おそらく道綽はこの一段を通じて、臨終時に心が錯乱し、失念すれば浄土に往生することができないということを明かすとともに、一切衆生が往生するた

めには「繫念現前」によって心を一点に集中させる必要があるということを示しているのではないだろうか。したがって、ここでいう「繫念現前」とは一切衆生の修すべき善行となり、また臨終時の不放逸となるため、仏に念を繫け続けることによって心安らかに浄土に往生することができるのである。

以上のように、道綽は自らを含む末法の衆生を「無始劫より六道輪廻をくり返してきた凡夫」と理解しており、特に地獄・餓鬼・畜生の三悪道に受身することが多いとしている。さらにその原因は、不放逸・精進・布施・持戒・禪定等の善行を修することができず、放逸や破戒といった悪行を常事としてきたからであると分析している。

## (2) 深厚善根の衆生

『安樂集』には輪廻無窮と併せて、過去世における宿善を有した深厚善根の凡夫説がみられる。この宿善は主に現世での聞經の因として説かれており、先の第三大門では『法華經』を引用して、

如『法華經』云、「過去不可説久遠大劫有佛出世。號大通智勝如來。有十六王子。各昇法座教化衆生。一王子、各各教化六百萬億那由他恒河沙衆生。其佛滅度已來、至極久遠猶不可數知。何者、『經』云、「總取三千大千世界大地、磨以爲墨。佛言、是人過千國土、乃下一點、大如微塵。如是展轉盡地種墨。佛言、是人所經國土、若點不點、盡抹爲塵、一塵一劫。彼佛滅度已來、復過是數。今日衆生、乃是彼時十六王子座下曾受教法」。是故『經』云、「以是本因緣爲説『法華經』」。<sup>33</sup>

と述べ、今時衆生が輪廻をくり返すなかにおいて、現在人間として生まれ、釈尊の教えに遇うことができるのは、過去世で十六王子の法会に連なつたからであると説明している。また同じく宿善について『涅槃經』を引用し、

『涅槃經』復云、「一是王子、一是貧人。如是二人互相往反。言王子者、今日釋迦如來、乃是彼時第十六王子也。言貧人者、今日衆生等是」。<sup>34</sup>

と述べている。ここでは先の『法華經』にみられる十六王子と被教化者との関係を王子と貧人に置き換えて説明しており、さらに『涅槃經』の原文にはない点線部②を付加することによって、それらの関係が今日の釈尊と衆生の関係と同じであることを強調している。このように、道綽は『法華經』と『涅槃經』によって宿善を明かしているが、これらの宿善については第一大門にも同様の説示がみられる。すなわち、

第四『無量壽大經』云、「若人無善本、不得聞此經。清淨有戒者、乃獲聞正法」。

第五云、「曾更見世尊、則能信此事。奉事億如來、樂聞如是教」。<sup>35</sup>

とあるように、過去世の善根功德がなければ『無量壽經』に説かれる念仏の教えを聞くことはできず、また過去世において仏に見え、億の数にのぼる如來に奉事したからこそ往生浄土の教えを聞くことができるとしている。さらに道綽は、こうした『無量壽經』に説かれる宿善の議論を提示した直後に『無量清淨平等覺經』を引用し、

第六『無量清淨覺經』云、「善男子善女人、聞説淨土法門、心生悲喜、身毛爲豎如拔出者、當知、此人過去宿命已作佛道也。若復有是人、聞開淨土法門、都不生信者、當知、此人始從三惡道來、殃咎未盡。爲此無信向耳。我說、此人未可解脫也」。<sup>36</sup>



と述べている。要するに浄土の法門を聞いて悲喜を生じる者は、過去世においてすでに仏道を実践してきた者であり、反対に浄土の法門を聞いても信心を發さない者は、はじめて三惡道から出てきた者であり、今なお罪が残っていると説くのである。

続いて『涅槃經』を引用し、

第三據大乘聖教、明衆生發心久近、供佛多少者、如『涅槃經』云、「佛、告迦葉菩薩、若有衆生、於熙連半恒河沙等諸佛所、發菩提心、然後乃能於惡世中、聞是大乘經典、不發生誹謗。若有於一恒河沙等佛所、發菩提心、然後乃能於惡世中、聞經不起誹謗、深生愛樂。若有於三恒河沙等佛所、發菩提心、然後乃能於惡世中、不謗是法、正解信樂受持讀誦。若有於三恒河沙等佛所、發菩提心、然後乃能於惡世中、不謗是法、書寫經卷。雖爲人説、未解深義。何以故、須如此教量者。爲彰今日座下聞經者、曾已發心供養多佛也。」<sup>37</sup>

と述べ、熙連半恒河沙等から三恒河沙等の諸仏のもとにおける發菩提心を例示しているが、ここでもやはり点線部③を付加して、今日、釈尊の教えを聞くことができるのは、過去世においてすでに發心し、多くの仏を供養したという宿善があったからであると再説している。

この他にも、宿善が重視されるのは第二大門の別時意會通説である。この一段では『觀經』下品下生を論点として十念往生別時意説が展開され、『觀經』下品下生に説かれる十念往生は単なる因をなすのみであり、即得往生の因とはなり得ないという批判が向けられている。道綽はこのような別時意説を提唱する撰論系統の人師に対して、

今解別時意語者、謂佛常途說法皆明先因後果。理數炳然。今此『經』中但說下生造罪、臨命終時十念成就即得往生、不論過去有因無因者、直是世尊引接當來造惡之徒、令其臨終捨惡歸善乘念往生。是以隱其宿因。此是世尊隱始顯終、沒因談果名作別時意語。何以得知。但使十念成就、皆有過去因。(中略)明知、十念成就者、皆有過因不虛。若彼過去無因者、善知識尚不可逢遇。何況十念而可成就也。<sup>38</sup>

と反論している。すなわち、『觀經』が一生造惡の衆生は臨終時に十念を成就して往生を得ると説き、過去世における宿善の有無を論じないのは、釈尊がこれから罪を犯す者を導くためであって、現世で十念を成就することがすでに宿善を有している証拠となるのである。したがって、『觀經』の經意は宿善による十念往生を顕すものであるから、十念は決定順次往生であると通釈している。このように、道綽は宿善説に立脚して別時意説への対応を行っており、現世で十念を成就する者は皆、過去世における宿善を有し、それゆえに善知識に知遇して十念を成就することができる与会通するのである。

上記のように、『安樂集』には輪廻無窮と深厚善根という、相反する二つの衆生論が示されている。では、一見すると矛盾を抱えたようにも思われるこれらの衆生論が、いずれも末法の凡夫を説明したものであるとすれば、道綽が想定する仏道修行者の全体像についてどのような解釈が成立し得るのであるのか。この問題に対する一つの見解として、次項では『安樂集』における新發意菩薩との関連性に着目したい。

### (3) 道綽における新發意菩薩

『安樂集』第一大門には凡夫の往生について、

今此無量壽國是其報淨土。由佛願<sup>レ</sup>故、乃該<sup>レ</sup>通上下<sup>一</sup>。致<sup>レ</sup>令<sup>レ</sup>凡夫之善並得<sup>レ</sup>往生<sup>一</sup>。由<sup>レ</sup>該<sup>レ</sup>上故、天親龍樹及上地菩薩亦皆生也。<sup>39</sup>

とあり、阿弥陀仏の淨土が仏願を由縁とする報土であり、凡夫をはじめ、世親・龍樹菩薩および上地の菩薩がともに往生することができる淨土であると説いている。

次に凡夫の有相往生の可否に関する問答を設けて、

【問】曰、彌陀淨國既云<sup>下</sup>位該<sup>レ</sup>上下<sup>一</sup>、無<sup>レ</sup>問<sup>レ</sup>凡聖<sup>一</sup>皆通往<sup>上</sup>者、未<sup>レ</sup>知、唯修<sup>レ</sup>無相<sup>一</sup>得<sup>レ</sup>生。爲<sup>レ</sup>當<sup>レ</sup>凡夫有相亦得<sup>レ</sup>生也。

【答】曰、凡夫智淺、多依<sup>レ</sup>相求決得<sup>レ</sup>往生<sup>一</sup>。然以<sup>レ</sup>相善力微<sup>一</sup>、但生<sup>レ</sup>相土<sup>一</sup>唯觀<sup>レ</sup>報化佛<sup>一</sup>也。<sup>40</sup>

と述べている。この問答では、「凡夫が有相行を修して往生することができるのか」という問いに対し、凡夫は有相行を修することによって往生できるが、有相行の功德は微劣であるから有相の淨土に往生して、ただ報化仏を観るのみであると答えている。

また第二大門では中下輩の往生について、

命終之時、即得<sup>レ</sup>現見<sup>レ</sup>阿彌陀佛、與<sup>レ</sup>諸聖衆<sup>一</sup>住<sup>レ</sup>其人前<sup>一</sup>得<sup>レ</sup>往生<sup>一</sup>也。自有<sup>レ</sup>中下之輩<sup>一</sup>、未<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>破<sup>レ</sup>相、要依<sup>レ</sup>信佛因縁<sup>一</sup>求<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>淨土<sup>一</sup>、雖<sup>レ</sup>至<sup>レ</sup>彼國<sup>一</sup>、還居<sup>レ</sup>相土<sup>一</sup>。<sup>41</sup>

とあり、中下輩の者は相を破すことができなくとも、信仏の因縁によって淨土に往生することができると明かしている。

ところで、『安樂集』には有相行によって淨土に往生する機類として、凡夫や中下輩の他にも新發意菩薩が示されており、その新發意菩薩に関する用例を確認すると、同じく第二大門に「若始學者、未能破相。但能依相專至、無不往生。不須疑也」<sup>42</sup>とあり、始學者は相を破すことができないので、有相行によって往生すべきことが説かれている。さらに第五大門では『大乘起信論』を引用して、

依<sup>レ</sup>『起信論』云、「教<sup>レ</sup>諸衆生<sup>一</sup>、勸<sup>レ</sup>觀<sup>レ</sup>眞如平等一實<sup>一</sup>。亦有<sup>レ</sup>始發意菩薩<sup>一</sup>、其心軟弱、自謂<sup>レ</sup>不能<sup>レ</sup>常值<sup>レ</sup>諸佛<sup>一</sup>、親承供養<sup>上</sup>、意欲<sup>レ</sup>退者、當<sup>レ</sup>知、如來有<sup>レ</sup>勝方便<sup>一</sup>、攝<sup>レ</sup>護信心<sup>一</sup>。謂<sup>レ</sup>、以<sup>レ</sup>專<sup>レ</sup>意念佛因縁<sup>一</sup>、隨<sup>レ</sup>願往生<sup>一</sup>。以<sup>レ</sup>常見<sup>レ</sup>佛故、永離<sup>レ</sup>惡道<sup>一</sup>」。<sup>43</sup>

と述べ、始發意菩薩は心が軟弱であるから、意を專一にして念仏を修することによって淨土に往生すべきであると主張している。また新發意菩薩と無相との関係については『大智度論』を引用し、

彼『論』云、「譬如<sup>下</sup>鳥子翅翮未<sup>レ</sup>成、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>逼令<sup>レ</sup>高翔<sup>一</sup>。先須<sup>レ</sup>依<sup>レ</sup>林傳<sup>レ</sup>樹、羽成有<sup>レ</sup>力方可<sup>レ</sup>捨<sup>レ</sup>林遊<sup>レ</sup>空。新發意菩薩亦爾。先須<sup>下</sup>乘<sup>レ</sup>願求<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>佛前<sup>一</sup>、法身成長隨<sup>レ</sup>感赴<sup>レ</sup>益。又阿難白<sup>レ</sup>佛言、此無相波羅蜜在<sup>レ</sup>何處<sup>一</sup>說。佛言、如<sup>レ</sup>此法門在<sup>レ</sup>阿毘跋致地中<sup>一</sup>說。何以故。有<sup>レ</sup>新發意菩薩<sup>一</sup>、聞<sup>レ</sup>此無相波羅蜜門<sup>一</sup>、所有清淨善根悉當<sup>レ</sup>滅沒<sup>一</sup>也。又來但至<sup>レ</sup>彼國<sup>一</sup>、即一切事畢。何用諍<sup>レ</sup>此深淺理<sup>一</sup>也」。<sup>44</sup>

とあるように、新發意菩薩が無相波羅蜜門を聞けば善根功德は悉く滅してしまおうと説き、新發意菩薩には無相を知ることとはできないとする。これらの用例から、『安樂集』における新發意菩薩とは凡夫と同じく無相との関わりを持たず、ただ有相行によって淨土に往生する機類であることがわかる。

では、有相行によって往生する機類である凡夫と新發意菩薩とはどのような関係にあるのであろうか。第五大門には「當今凡夫現名<sup>レ</sup>信想輕毛<sup>一</sup>、亦曰<sup>レ</sup>假名<sup>一</sup>、亦名<sup>レ</sup>不定聚<sup>一</sup>、亦名<sup>レ</sup>外凡夫<sup>一</sup>。未<sup>レ</sup>出<sup>レ</sup>火宅<sup>一</sup>」<sup>45</sup>とあり、道綽は末法の凡夫を信想輕毛・假名・不定聚・外凡

夫と呼称しているが、これは直後に引用する『菩薩瓔珞本業經』の十信位を根拠としたものであると思われる。同様に、第七大門では「今願生淨土<sup>46</sup>、現是外凡<sup>46</sup>と述べ、現に淨土への往生を願うのは聖者や内凡の者ではなく、外凡の者であるとしている。このような記述から、道綽は末法の凡夫を『菩薩瓔珞本業經』に説かれる十信の菩薩として理解しているのではないかという予見が成り立つ。

そもそも十信とは『菩薩瓔珞本業經』釈義品に、

佛子、從不識始凡夫地、值佛菩薩教法、中起一念信、便發菩提心。是人爾時住前、名信想菩薩、亦名假名菩薩、亦名名字菩薩。其人略行三十心。所謂信心、進心、念心、慧心、定心、戒心、迴向心、護法心、捨心、願心。<sup>47</sup>

とあるように、十住以前の信想・仮名・名字の菩薩が行ずる信心、進心、念心、慧心、定心、戒心、迴向心、護法心、捨心、願心を指すものである。

また慧遠『大乘義章』一七には「依『瓔珞經』、善趣位中、修三十種心。名爲十信<sup>48</sup>とあり、十信とは善趣位（外凡）のなかにあつて修するものとされ、その善趣とは同じく『大乘義章』一七に「於大乘中、初發心後、未至三種性、悉名善趣<sup>49</sup>とあるように、初發心の後、種性（十住）に至る以前の菩薩となる。したがって、十信位は凡夫ではあるが、すでに菩薩としての第一歩を踏み出しているということが知られ、そのような意味において道綽は末法の凡夫を新發意菩薩と同等になり得る存在として位置づけていたのではないだろうか。こうした道綽の凡夫説は、先述した慧遠の解釈ときわめて近似したものであるが、慧遠の凡夫説には「新發意菩薩」という直接的な表現は見受けられず、この新發意菩薩にこそ道綽の末法凡夫説の独自性を見出すことができる。すなわち、第二大門において、道綽は無生の生なる世界には上士のみ入ることが可能であり、中下輩は入ることができないという前提のもと、その論拠の有無に関する問答を設けて、

【問】曰、向言無生之生唯上士能入、中下不堪者、爲當直將人約作法作如<sup>レ</sup>此判<sup>一</sup>。爲當亦有<sup>二</sup>聖教來證<sup>一</sup>。

【答】曰、依『智度論』云、「新發意菩薩機解軟弱。雖言發心、多願生淨土<sup>①</sup>。何意然者、譬如嬰兒若不<sup>レ</sup>近父母恩養、或墮<sup>レ</sup>坑落<sup>レ</sup>井、火蛇等難。或乏<sup>レ</sup>乳而死。要假<sup>二</sup>父母摩洗養育<sup>一</sup>、方可<sup>丙</sup>長大能紹<sup>乙</sup>繼家業<sup>甲</sup>。菩薩亦爾。若能發<sup>二</sup>菩提心<sup>一</sup>、多願生淨土<sup>②</sup>。親<sup>二</sup>近諸佛<sup>一</sup>、增<sup>二</sup>長法身<sup>一</sup>、方能<sup>丙</sup>匡<sup>乙</sup>紹菩薩家業<sup>一</sup>、十方濟運。爲<sup>二</sup>斯益<sup>一</sup>故、多願生也<sup>一</sup>。

又彼『論』云、「譬如鳥子翅翮未<sup>レ</sup>成、不<sup>レ</sup>可<sup>三</sup>逼令<sup>二</sup>高翔<sup>一</sup>。（中略）新發意菩薩亦爾。

先須<sup>下</sup>願求<sup>レ</sup>生<sup>二</sup>佛前<sup>一</sup>、法身成長隨<sup>レ</sup>感赴<sup>乙</sup>益<sup>③</sup>。（中略）有<sup>二</sup>新發意菩薩<sup>一</sup>、聞<sup>二</sup>此無相

波羅蜜門<sup>一</sup>、所有清淨善根悉當<sup>二</sup>滅沒<sup>一</sup>也。又來但<sup>三</sup>至<sup>二</sup>彼國<sup>一</sup>、即<sup>レ</sup>一切事畢。何用<sup>レ</sup>諍<sup>二</sup>此深淺理<sup>一</sup>也<sup>50</sup>。

と述べている。ここでは『大智度論』を取意引用して、新發意菩薩は機解軟弱であるため、淨土への往生を強く願うべきことが記されている。具体的には、嬰兒は両親の恩養の近くにいなければ、さまざまな災難を防ぐことができずに死んでしまう。しかし、両親の養育があれば、その家業を継ぐことができるという譬喩を用いて、新發意菩薩もまた、淨土に往生して諸仏に近づけば、菩薩の家業を継ぐことができる<sup>51</sup>と説くのである。特に注目すべきは、波線部①～③のように、道綽が新發意菩薩の条件として『大智度論』の原文にはみられない淨土への願生を明確に勧めていることである<sup>51</sup>。つまり、『安樂集』における新

発意菩薩とは何よりもまず願往生心を必要とする存在であり、末法の凡夫は浄土への往生を願ひ、有相行を修することによってはじめて新発意菩薩となり得るのである。

#### 第四項 まとめ

以上、『安楽集』に説かれる二つの衆生論について、従来は輪廻無窮と深厚善根という相反する説示内容から、両者は矛盾を抱えた議論として扱われてきた。またこれらの衆生論とは別に論じられてきた新発意菩薩であったが、本節では道綽が散説する衆生論をいずれも末法凡夫説という形で体系的に捉え、主に新発意菩薩と願往生心との関わりから、輪廻無窮と深厚善根という二つの衆生論は決して分断したものではなく、また矛盾を抱えたものではないことを明らかにした。すなわち、輪廻無窮とはあくまでも願往生心を発す以前の衆生を表現したものであり、深厚善根とは輪廻無窮の衆生をして自らの宿善に気づかせ、放逸や破戒をくり返してきたことを深く内省させるとともに、願往生心を発して新発意菩薩としての道を歩ませるための契機であると考えられる。

この発願往生心を基点とした新発意菩薩以前から新発意菩薩以後への転換こそ、道綽の往生浄土説の出発点であり、第一大門の冒頭にも、

計<sub>二</sub>今時衆生<sub>一</sub>、即當<sub>二</sub>佛去<sub>レ</sub>世後第四五百年<sub>一</sub>。正是懺悔修福、應<sub>レ</sub>稱<sub>二</sub>佛名號<sub>一</sub>時者。若一念稱<sub>二</sub>阿彌陀佛<sub>一</sub>、即能除<sub>二</sub>却八十億劫生死之罪<sub>一</sub>。一念既爾、況修<sub>二</sub>常念<sub>一</sub>。即是恒懺悔人也。<sup>52</sup>

とあるように、今時衆生（末法凡夫）はまず現在が仏滅後第四五百年の末法であると認識し、自身を放逸や破戒を常事とする輪廻無窮の衆生であると自覚しなければならぬ。そのうえで、過去世における自らの宿善に気づき、来世での往生浄土を願いつつ、現世では新発意菩薩として有相行を修し、仏道修行の実践者として大乘菩薩道を歩み続けなければならないのである。では、このような末法凡夫説にもとづく道綽の浄土教思想はどのような骨格をなしているのだろうか。次節では第三大門に示される難易二道説を中心に、末法凡夫の立場から道綽の教判論を再考したい。

## 第二節 教判としての難易二道説

### 第一項 問題の所在

道綽の教判論に関してはすでに水戸善英氏<sup>53</sup>、佐藤健氏<sup>54</sup>、久米原恒久氏<sup>55</sup>、小倉求氏<sup>56</sup>など、多くの先学によって検討がなされており、これらの先学による研究成果は日本浄土教における道綽教学の受容と展開を考える際にはいづれも参照すべき論説である。

ただし、これまでの研究はあくまでも法然からみた道綽像、あるいは法然の『安楽集』理解を基点とした宗学の立場から論じられたものが多く、そこには「道綽＝聖浄二門判」という共通の認識がみられる。ところが、法然が聖浄二門判の典拠として引用した『安楽集』第三大門の内容を確認すると、そこには「聖道」と「往生浄土」という対比が提示されているのみであり、「聖道門」ならびに「浄土門」という用語は見当たらない。むしろ、第三大門は全般的に難易二道説を中心に議論が展開されているため、聖浄二門判をもって

直ちに道綽の教判と断定できるかどうかについては些か疑問が残る。これらの所見から、ひとまず後世の『安樂集』理解を離れ、聖浄二門判ではなく難易二道説の視点から道綽の教判を論じる必要があると思われる。そこで本論では、難易二道説こそが道綽の教判に相応しいと考え、あえて「難易二道判」と呼称して考察を進めてゆく。以下、先行する『往生論註』との比較を通じて、曇鸞とは異なる道綽独自の難易二道判について論究したい。

## 第二項 曇鸞の難易二道判

曇鸞は『往生論註』の冒頭において、『十住毘婆沙論』易行品を典拠とした難易二道判を次のように提示している。

謹案ニ、龍樹菩薩『十住毘婆沙』云、「菩薩、求ニ阿毘跋致ニ有ニ二種道ニ。一者難行道、二者易行道。難行道者、謂於五濁之世、於ニ無佛時ニ、求ニ阿毘跋致ニ爲レ難。此難乃有ニ多途ニ。粗言ニ五三ニ以示ニ義意ニ。一者外道相善、亂ニ菩薩法ニ。二者聲聞自利、障ニ大慈悲ニ。三者無顧惡人、破ニ他勝徳ニ。四者顛倒善果、能壞ニ梵行ニ。五者唯是自力無ニ他力持ニ。如レ斯等事、觸レ目皆是。譬如ニ陸路歩行則苦ニ。易行道者、謂但以ニ信佛因縁ニ願レ生ニ淨土ニ、乘ニ佛願力ニ便得ニ往生彼清淨土ニ。佛力住持即入ニ大乘正定之聚ニ。正定即是阿毘跋致。譬如ニ水路乗船則樂ニ。」<sup>57</sup>

ここでは菩薩が阿毘跋致を求める二種の方法として難行道と易行道が提示されており、五濁の世、無仏の時代において阿毘跋致を求めることを難行道としている。一方、易行道とは阿弥陀仏を信ずる心（信因）と念仏の実践（行因）を因縁として往生浄土を願い、阿弥陀仏の本願力によって浄土へ往生し、往生の後に阿毘跋致を得るというものである<sup>58</sup>。なお、『往生論註』巻下の末尾には、

願言、「設我得レ佛、十方衆生、至心信樂欲レ生ニ我國ニ、乃至十念、若不レ得レ生者不レ取ニ正覺ニ。唯除ニ五逆誹謗正法ニ。縁ニ佛願力ニ故、十念念佛便得ニ往生ニ。得ニ往生ニ故、即免ニ三界輪轉之事ニ。無ニ輪轉ニ故、所以得速。一證也。」<sup>59</sup>

とあり、曇鸞は往生浄土の経証として『無量寿経』の第十八願をあげ、阿弥陀仏の本願力にもとづく十念の念仏によって浄土へ往生することができるとしている。また往生した後、阿毘跋致を得ることについては、第十一願をあげて、

願言、「設我得レ佛、國中天人、不下住ニ正定聚ニ必至ニ滅度ニ者不レ取ニ正覺ニ。縁ニ佛願力ニ故、住ニ正定聚ニ。住ニ正定聚ニ故、必至ニ滅度ニ無ニ諸迴伏之難ニ、所以得速。二證也。」<sup>60</sup>と述べ、阿弥陀仏の本願力によって正定聚（阿毘跋致）に入り、必ず滅度を得るとしている。さらに曇鸞は第二十二願をあげて、

願言、「設我得レ佛、他方佛土諸菩薩衆、來ニ生我國ニ究竟必至ニ一生補處ニ。除下其本願自在所レ化、爲ニ衆生ニ故、被ニ弘誓鎧ニ積ニ累徳本ニ、度ニ脱一切ニ遊ニ諸佛國ニ修ニ菩薩行ニ、供ニ養十方諸佛如來ニ、開ニ化恒沙無量衆生ニ、使レ立ニ無上正眞之道ニ。超ニ出常倫ニ諸地之行、現前修ニ習普賢之徳ニ。若不レ爾者不レ取ニ正覺ニ。縁ニ佛願力ニ故、超ニ出常倫ニ諸地之行、現前修ニ習普賢之徳ニ。以下超ニ出常倫ニ諸地行ニ故、所以得速。三證也。」<sup>61</sup>

と述べ、右記の三願のいずれにおいても「所以得速」を強調し、阿耨多羅三藐三菩提を得るとしている。

このように、『往生論註』所説の難易二道判とは、阿毘跋致獲得の難易性を基準に区分

された教判であり、その主たる目的は阿毘跋致を速やかに獲得することにある。したがって、曇鸞にとつて易行道とは、第十八、第十一、第二十二願という阿弥陀仏の本願力（他力）によつて浄土へ往生し、速やかに阿毘跋致を得ることであり、娑婆世界において自らの力で阿毘跋致を獲得しようとするのが難行道となるのである。では、こうした『往生論註』所説の難易二道判を踏まえ、道綽自身は難易二道説という教判をどのように理解し、どのような意図で『安楽集』に提示するのであろうか。

### 第三項 道綽の難易二道判

道綽の教判論が示される第三大門の内容を一覧すると以下のとおりである。

#### 〔一〕総標（四番料簡）

〔三―一〕難易二道を弁ず

〔三―二〕時劫の大小不同を明かす

〔三―三〕輪廻の無窮を明かす

〔三―四〕二門の出離の難易を明かす

#### 〔二〕別釈

〔三―一〕難行道と易行道の提示

〔三―一―一〕難行道と易行道の区別と『十住毘婆沙論』の引用

〔三―一―二〕難行道と易行道の内容と自力および他力に関する一問答

〔三―二〕時間の永遠性に関する整理と『大智度論』の引用

〔三―三〕善悪二業と苦楽二報の関わりと輪廻について

〔三―三―一〕輪廻の永遠性について

〔三―三―二〕第一問答Ⅱ輪廻の実際性に関する問答

〔三―三―三〕第二問答Ⅱ輪廻の永遠性の経証に関する問答

〔三―三―四〕第三問答Ⅱ三界中での受生の場所に関する問答

〔三―三―五〕第四問答Ⅱ仏性および知遇多仏と輪廻に関する問答

〔三―四〕聖教証成と勸信求生（難行道を捨てて易行道の実践を勧示する）

\*傍線部：難易二道に関する記述がみられる箇所。

\*波線部：「聖道」と「往生浄土」の対比が示される箇所。

道綽自身が第三大門の冒頭に「辨難行道易行道」<sup>62</sup>と示すように、ここでは難行道と易行道という対比を中心に議論が進められており、「三―三―五」において「一謂聖道、二謂往生浄土」<sup>63</sup>という対比を提示した後も、最終的には「何不捨難、依易行道一矣」<sup>64</sup>と述べ、難行道を捨てて易行道に依るべきことを勧めている。したがって、『安楽集』第三大門の内容をみる限り、その主旨は難易二道判の提示と易行道実践の勧示にあると思われる。

次に『安楽集』における難易二道判の典拠について、「三―一―一」には「龍樹菩薩云」<sup>65</sup>とあり、龍樹の『十住毘婆沙論』易行品をあげているが、以下の対照表をみてもわかるように、道綽は明らかに『往生論註』所説の難易二道判を引用している。

<p>『十住毘婆沙論』 66</p> <p>汝、言<sub>下</sub>阿惟越致地是法甚難、久乃可<sub>レ</sub>得。若有<sub>中</sub>易行道疾得<sub>レ</sub>至<sub>二</sub>阿惟越致地<sub>一</sub>者、是乃怯弱下劣之言。非<sub>二</sub>是大人志幹之說<sub>一</sub>。汝、若必欲<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>此方便<sub>一</sub>、今當<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>之。佛法有<sub>二</sub>無量門<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>世間道有<sub>レ</sub>難有<sub>レ</sub>易。陸道步行則苦、水道乘船則樂<sub>一</sub>。菩薩道亦如<sub>レ</sub>是。或有<sub>二</sub>勤行精進<sub>一</sub>。或有<sub>下</sub>以<sub>二</sub>信方便<sub>一</sub>、易行疾至<sub>二</sub>阿惟越致<sub>一</sub>者<sub>上</sub>。</p>	<p>『往生論註』 67</p> <p>謹案、龍樹菩薩『十住毘婆沙』云、「菩薩、求阿毘跋致有二種道。一者難行道、二者易行道。難行道者、謂於五濁之世、於無佛時、求阿毘跋致爲難。此難乃有多途。粗言五三以示義意。一者外道相善、亂菩薩法。二者聲聞自利、障大慈悲。三者無願惡人、破他勝德。四者顛倒善果、能壞梵行。五者唯是自力無他力持。如斯等事、觸目皆是。譬如陸路步行則苦。</p> <p>易行道者、謂但以信佛因緣願生淨土、乘佛願力便得往生彼清淨土、佛力住持即入大乘正定之聚。正定即是阿毘跋致。譬如水路乘船則樂」。</p>	<p>『安樂集』 68</p> <p>龍樹菩薩云、「求<sub>二</sub>阿毘跋致<sub>一</sub>有二種道<sub>一</sub>。一者難行道、二者易行道。言<sub>二</sub>難行道<sub>一</sub>者、謂在<sub>二</sub>五濁之世<sub>一</sub>、於無佛時<sub>一</sub>、求<sub>二</sub>阿毘跋致<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>難。此難乃有<sub>二</sub>多途<sub>一</sub>。略述有<sub>レ</sub>五。何者、一者外道相善、亂<sub>二</sub>菩薩法<sub>一</sub>。二者聲聞自利、障<sub>二</sub>大慈悲<sub>一</sub>。三者無願惡人、破<sub>二</sub>他勝德<sub>一</sub>。四者所有人天顛倒善果、壞<sub>二</sub>人梵行<sub>一</sub>。五者唯有<sub>二</sub>自力<sub>一</sub>無<sub>二</sub>他力持<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>斯等事、觸<sub>レ</sub>目皆是。譬如<sub>二</sub>陸路步行則苦<sub>一</sub>。故曰<sub>二</sub>難行道<sub>一</sub>。</p> <p>言<sub>二</sub>易行道<sub>一</sub>者、謂以<sub>二</sub>信佛因緣<sub>一</sub>願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>、起<sub>レ</sub>心立<sub>レ</sub>德修<sub>二</sub>諸行業<sub>一</sub>、佛願力故即便往生。以<sub>二</sub>佛力住持<sub>一</sub>即入<sub>二</sub>大乘正定聚<sub>一</sub>。正定聚者即是阿毘跋致不退位也。譬如<sub>二</sub>水路乘船則樂<sub>一</sub>。故名<sub>二</sub>易行道也<sub>一</sub>」。</p>
---	---	---

\*傍線部：『十住毘婆沙論』にはみられない曇鸞の付加文。  
\*波線部：『往生論註』にはみられない道綽の付加文。

このように、『往生論註』と『安樂集』に提示される難易二道判はほぼ一致しており、道綽が『往生論註』を取意引用したことは明らかであるが、実際には祖師名や典籍名などを一切出さずに引用するのである。では、『往生論註』を典拠とする道綽の難易二道判とは、いかなる特徴を有しているのだろうか。

『安樂集』では第三大門に続き、第五大門においても難易二道判が提示される。

據<sub>二</sub>『菩薩瓔珞經』<sub>一</sub>、「具辨<sub>二</sub>入道行位法爾<sub>一</sub>。故名<sub>二</sub>難行道<sub>一</sub>。又但以、一劫之中受身生死尚不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>數知<sub>一</sub>。況一萬劫中徒受<sub>二</sub>痛燒<sub>一</sub>。若能明信<sub>二</sub>佛經<sub>一</sub>願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>、隨<sub>二</sub>壽長短<sub>一</sub>形即至位階<sub>二</sub>不退<sub>一</sub>。與<sub>二</sub>此修道一萬劫<sub>一</sub>齊<sub>レ</sub>功。諸佛子等、何不<sub>二</sub>思量<sub>一</sub>不<sub>二</sub>捨<sub>レ</sub>難求<sub>レ</sub>易也<sub>一</sub>」。

如<sub>二</sub>『俱舍論』中<sub>一</sub>、亦明<sub>二</sub>難行易行二種之道<sub>一</sub>。難行者如<sub>二</sub>『論』說云<sub>一</sub>、「於<sub>二</sub>三大阿僧祇劫<sub>一</sub>、一一劫中皆具<sub>二</sub>福智資糧六波羅蜜一切諸行<sub>一</sub>。一一行業皆有<sub>二</sub>百萬難行之道<sub>一</sub>、始充<sub>二</sub>一位<sub>一</sub>。是難行道也<sub>一</sub>」。易行道者即彼『論』云<sub>下</sub>、「若由<sub>二</sub>別有<sub>二</sub>方便<sub>一</sub>、有<sub>中</sub>解脫<sub>上</sub>者、名<sub>二</sub>易行道也<sub>一</sub>」。

ここでは修道の延促（仏道修行に要する時間の長さ）という視点から難易二道判を再説している。はじめに『菩薩瓔珞本業經』を典拠として、一劫のなかに無数の生死輪廻をくり返し、一万劫の修行を経た後に娑婆世界で不退転の位に入ること、これを難行道とし、仏の教えを信じて往生浄土を願い、命終の後に浄土で不退転の位に入ること、これを易行道と定義したうえで、第三大門と同様にやはり難行道を捨てて易行道を求めるとを勧めている。次に

『俱舍論』を典拠としつつ、三大阿僧祇劫中の一々の劫において福德智慧の資糧と六波羅蜜を修することを難行道とし、こうした歴劫迂廻の難行道とは別に、仏の方便によつて解脱を得ることを易行道としている。ただし、ここで注意すべきは道綽がこれらの難易二道判を提示した直後に、

今既勸歸極樂<sup>一</sup>。一切行業悉迴向、彼<sup>二</sup>但能專至、壽盡必生。得<sup>レ</sup>生<sup>三</sup>彼國<sup>一</sup>、即究竟清涼。豈可<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>名<sup>二</sup>易行之道<sup>一</sup>。須<sup>レ</sup>知<sup>三</sup>此意<sup>二</sup>也<sup>一</sup>。70

と付言しているように、仏経あるいは方便による往生浄土を第一に勧めていることである。つまり、道綽にとつて易行道の主たる目的は仏の教えにしたがつて浄土へ往生することであり、難行道と易行道を区分する基準は末法の凡夫からみた往生の難易性にあると考えられる。道綽がこのように往生浄土を強く勧める理由は、『安樂集』の冒頭に「皆引<sup>三</sup>經論<sup>一</sup>證明、勸<sup>レ</sup>信求<sup>レ</sup>往<sup>一</sup>」71と明示されているように、『安樂集』そのものが後学に対する「勸信求往(信心を發して浄土への願生を勧める)」の書であることに起因するものと思われる。また得生以後の功德について、第七大門には、

若欲<sup>三</sup>發心歸<sup>レ</sup>西者、單用<sup>三</sup>少時禮觀念等<sup>一</sup>、隨<sup>三</sup>壽長短<sup>一</sup>、臨<sup>三</sup>命終時<sup>一</sup>、光臺迎接、迅<sup>三</sup>至<sup>二</sup>彼方<sup>一</sup>位階<sup>三</sup>不退<sup>一</sup>。72

とあり、第九大門では『往生論註』を引用して、

『浄土論』云、「十方人天、生<sup>三</sup>彼國<sup>一</sup>者、即與<sup>三</sup>淨心菩薩無<sup>二</sup>二<sup>一</sup>。淨心菩薩即與<sup>三</sup>上地菩薩<sup>一</sup>畢竟同得<sup>三</sup>寂滅忍<sup>一</sup>。故更不<sup>三</sup>退轉<sup>一</sup>。73

と述べているように、一度浄土に往生すれば自然に不退轉の位を得ることができ、二度と退轉することがないため、道綽は何よりもまず浄土へ往生することに重要な意味を見出したのではないだろうか。

さらに道綽が易行道の説示中に使用した「方便」という一語については、

約<sup>レ</sup>時被<sup>レ</sup>機勸<sup>三</sup>歸浄土<sup>一</sup>者、若教赴<sup>三</sup>時機<sup>一</sup>、易<sup>レ</sup>修易<sup>レ</sup>悟。若機教時乖、難<sup>レ</sup>修難<sup>レ</sup>入。是故『正法念經』云、「行者一心求<sup>レ</sup>道時、常當<sup>レ</sup>觀<sup>三</sup>察時方便<sup>一</sup>。若不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>時無<sup>三</sup>方便<sup>一</sup>。是名爲<sup>レ</sup>失、不<sup>レ</sup>名<sup>レ</sup>利。何者、如攢<sup>三</sup>濕木<sup>一</sup>以求<sup>レ</sup>火、火不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>得。非<sup>レ</sup>時故。若折<sup>三</sup>乾薪<sup>一</sup>以<sup>レ</sup>覓<sup>レ</sup>水、水不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>得。無<sup>レ</sup>智故」。74

とあり、道綽は『坐禅三昧經』75を経証として仏道修行の実践における時・機・教の一致の重要性を指摘し、仏道修行を實踐する者はまず時と方便(教法)とをよく觀察すべきであると説いている。

続いて、道綽は現在の「時」を規定する経証として『大集月藏經』を引用し、そこに説かれる五五百年の経過を適確に把握したうえで、

計<sup>三</sup>今時衆生<sup>一</sup>、即當<sup>三</sup>佛去<sup>レ</sup>世後第四五百年<sup>一</sup>。正是懺悔修福、應<sup>レ</sup>稱<sup>三</sup>佛名號<sup>一</sup>時者。若一念稱<sup>三</sup>阿彌陀佛<sup>一</sup>、即能除<sup>三</sup>却八十億劫生死之罪<sup>一</sup>。一念既爾、況修<sup>三</sup>常念<sup>一</sup>。即是恒懺悔人也。又若去<sup>レ</sup>聖近、即前者修<sup>レ</sup>定修<sup>レ</sup>慧、是其正學。後者是兼。如去<sup>レ</sup>聖已遠、則後者稱名是正。前者是兼。何意然者、寔由<sup>三</sup>衆生、去<sup>レ</sup>聖遙遠、機解浮淺暗鈍<sup>一</sup>故也。76

と見定めている。すなわち、道綽にとつて現在は仏滅後一五〇〇年を経過した第四五百年に相当し、時代は「去聖遙遠」であり、機根は「機解浮淺暗鈍」であるため、衆生は仏塔や寺院を建立するといった福德を修し、自らの罪を懺悔して称名を實踐することしかできないという。このような道綽の時代観、機根観が顕著に示されるのが、まさしく第三大門のなかで提示される次の問答である。



【問】曰、一切衆生皆有佛性<sup>一</sup>。遠劫以來、應值<sup>レ</sup>多佛<sup>一</sup>。何因至<sup>レ</sup>今、仍自輪<sup>レ</sup>迴生死<sup>一</sup>、不出<sup>レ</sup>火宅<sup>一</sup>。

【答】曰、依大乘聖教<sup>一</sup>、良由<sup>レ</sup>不得<sup>レ</sup>三種勝法<sup>一</sup>以排<sup>レ</sup>生死<sup>上</sup>。是以不出<sup>レ</sup>火宅<sup>一</sup>。何者爲<sup>レ</sup>一。一謂聖道、二謂往生淨土。其聖道一種今時難<sup>レ</sup>證。一由<sup>レ</sup>去<sup>レ</sup>大聖<sup>一</sup>遙遠<sup>上</sup>。二由<sup>レ</sup>理深解微<sup>一</sup>。是故『大集月藏經』云、「我末法時中、億億衆生起<sup>レ</sup>行修<sup>レ</sup>道、未<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>一人得者<sup>二</sup>。當今末法、現是五濁惡世。唯有<sup>レ</sup>淨土一門<sup>一</sup>、可<sup>レ</sup>通入<sup>レ</sup>路。 77

ここでは先の引用文と同様、時代と機根に関して「去大聖遙遠」ならびに「理深解微」という表現が用いられており、道綽は現在が末法にして五濁惡世であるとの自覚を示している。おそらくは、この末法到来の意識が道綽をして往生淨土の必要性を強く感じさせたのではないだろうか。そして、仏教の危機に直面した道綽にとって、末法という時代と凡夫という機根に相応する唯一の教えが淨土教であり、往生淨土こそが易行道の主たる目的となるのである。したがって、『安樂集』における「聖道」と「往生淨土」とは、確かに教判的価値を有するものであるが、全体の構成をみる限り、難易二道判を「時」と「方便」の立場から再説し、易行道の主たる目的が往生淨土であるということを強調するための対比であると考えられる。だからこそ、「聖道」と「往生淨土」が提示される道綽の難易二道判と、提示されない曇鸞の難易二道判とを比較した場合、曇鸞における易行道は本願力の住持によって、第十八、第十一、第二十二願のままに阿毘跋致を獲得するという大乘菩薩道の展開過程そのものとなるが、道綽における易行道は往生淨土を主たる目的とするため、阿毘跋致の獲得ではなく淨土へ往生することをより全面的に打ち出す必要がある、必然的に「聖道」と「往生淨土」という対比が不可欠なものとなったのであろう。

#### 第四項 まとめ

法然が『選択集』第一章段において聖淨二門判を提唱して以来、道綽の教判は聖淨二門判が定説とされ、近代の『安樂集』研究においてもそのような理解が踏襲されてきた。しかしながら、『安樂集』第三大門の内容を精査すると、道綽自身は聖道門と淨土門ではなく、難行道と易行道という対比を中心に議論を展開していることがわかる。さらに道綽は『往生論註』所説の難易二道判を背景としながらも、自らの仏教観にもとづいて仏道修行における時・機・教の一致の重要性を説き、往生淨土を目的とした独自の易行道を提示している。では、何故に道綽は自らの淨土教思想において往生の難易性を基準とする教判論を採用したのであろうか。

先に述べたように、道綽にとっては末法に生きるすべての衆生が輪廻から抜け出すこと（往生淨土）が仏教の主眼となるため、そこには末法の凡夫を往生へと導くための教えが求められる。このような仏道修行を実践する衆生（末法凡夫）の立場から道綽以前の諸教判を見渡した場合、慧遠の二蔵判や四宗判、あるいは天台大師智顛の五時八教など、いずれも經典の時間的配列や内容的深化を基準としたものに集約され、教法が説かれる時代やその教法を実践する機根に注目した教判は、曇鸞の難易二道判において他になかったのではないだろうか。

もちろん、曇鸞自身が難易二道説を教判として捉えていたかは定かではない。むしろ、『往生論註』における難易二道説は教判論としてではなく、実践論として扱われているよ

うにも思われるが、難易の区別について、末法の凡夫が往生するために実践可能か否かを問題とする道綽にとつては、まさに教判として十分な価値を有するものであったと考えられる。

### 第三節 易行道における自力・他力について

#### 第一項 問題の所在

前述したように、難易二道判という同様の教説を提示しながらも、難易を区別する基準において相違がみられた曇鸞と道綽であるが、こうした教判論に関連する問題として、本節では両者の自力・他力についても論究したい。

日本浄土教においては、法然が『選択集』第一章段で『往生論註』所説の難易二道判をもとに自力・他力の区別を行い<sup>78</sup>、さらに『浄土宗大意』では聖浄二門判と関連させて、浄土宗ノコロハ、聖道浄土ノ二門ヲタテテ、一代ノ諸教ヲオサム。聖道門トイフハ、娑婆ノ得道ナリ、自力断惑出離生死ノ教ナルカユヘニ、凡夫ノタメニ修シカタシ、行シカタシ。浄土門トイフハ、極楽ノ得道ナリ、他力断惑往生浄土門ナルカユヘニ、凡夫ノタメニハ、修シヤスク行シヤスシ。<sup>79</sup>

と述べたことにより、自力は聖道門、他力は浄土門を表す言葉として広く認識されている。このような自力・他力に関して、法然が聖浄二門判の典拠とした『安樂集』からの直接的な影響をみることはできない。しかしながら、『安樂集』にも自力・他力に関する用例は少なからず確認することができ、なおかつ、そこには曇鸞や後世の法然とは異なった概念を有する自力・他力が提示されているように思われる<sup>80</sup>。以下、先行する曇鸞との比較を通じて、道綽における自力・他力の独自性について考察してゆく。

#### 第二項 曇鸞における自力・他力

曇鸞の自力・他力に関する用例は、『往生論註』冒頭の難易二道判、ならびに巻下末尾の三願的証において確認することができる<sup>81</sup>。

まず冒頭の難易二道判では、

菩薩、求阿毘跋致<sup>1</sup>有二種道<sup>2</sup>。一者難行道、二者易行道。

難行道者、謂於五濁之世<sup>3</sup>、於無佛時<sup>4</sup>、求阿毘跋致<sup>5</sup>爲難。此難乃有多途<sup>6</sup>。粗言<sup>7</sup>

五三<sup>8</sup>以示義意<sup>9</sup>。一者外道相善、亂菩薩法<sup>10</sup>。二者聲聞自利、障大慈悲<sup>11</sup>。三者無顧

惡人、破他勝德<sup>12</sup>。四者顛倒善果、能壞梵行<sup>13</sup>。五者唯是自力無他力持<sup>14</sup>。如<sup>15</sup>斯等事、

觸目皆是。譬如陸路步行則苦<sup>16</sup>。

易行道者、謂但以信佛因緣願生淨土<sup>17</sup>、乘佛願力便得往生彼清淨土<sup>18</sup>。佛力住持

即入大乘正定之聚<sup>19</sup>。正定即是阿毘跋致。譬如水路乘船則樂<sup>20</sup>。<sup>82</sup>

と述べ、菩薩が阿毘跋致を求める二種の方法として、難行道と易行道を提示している。そして五濁の世、無仏の時代に阿毘跋致を求めることを難行道とし、その根拠として五つの理由をあげている。特に第五の「唯是自力無他力持<sup>14</sup>」では、自力による菩薩道の実践が困難であり、他力を受持することが必要となることを明かしており、ここに自力の難行道

ではなく、他力の易行道に依るべきであるとする曇鸞の意図をうかがうことができる。続いて、曇鸞は阿弥陀仏を信ずる心を因縁として往生を願い、阿弥陀仏の本願力によって浄土へ往生し、往生した後に速やかに阿毘跋致を得るといふ道程を易行道としているが、ここでいう仏願力、さらには阿毘跋致を得る際にはたらく阿弥陀仏の本願力が他力であり、他力は自力の対概念として提示されている。

次に卷下末尾の三願的証では、

若非<sub>三</sub>佛力<sub>一</sub>、四十八願便是徒設。今的取<sub>三</sub>願<sub>一</sub>用證<sub>三</sub>義意<sub>一</sub>。

願言、「設我得<sub>レ</sub>佛、十方衆生、至心信樂欲<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>我國<sub>一</sub>、乃至十念、若不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>生者不<sub>レ</sub>取<sub>三</sub>正覺<sub>一</sub>。唯除<sub>三</sub>五逆誹謗正法<sub>一</sub>。緣<sub>三</sub>佛願力<sub>一</sub>故、十念念佛便得<sub>三</sub>往生<sub>一</sub>。得<sub>三</sub>往生<sub>一</sub>故、即免<sub>三</sub>三界輪轉之事<sub>一</sub>。無<sub>三</sub>輪轉<sub>一</sub>故、所以得速。一證也。

願言、「設我得<sub>レ</sub>佛、國中人天、不<sub>下</sub>住<sub>三</sub>正定聚<sub>一</sub>必至<sub>中</sub>滅度<sub>上</sub>者不<sub>レ</sub>取<sub>三</sub>正覺<sub>一</sub>。緣<sub>三</sub>佛願力<sub>一</sub>故、住<sub>三</sub>正定聚<sub>一</sub>。住<sub>三</sub>正定聚<sub>一</sub>故、必至<sub>三</sub>滅度<sub>一</sub>無<sub>三</sub>諸迴伏之難<sub>一</sub>、所以得<sub>レ</sub>速。二證也。

願言、「設我得<sub>レ</sub>佛、他方佛土諸菩薩衆、來<sub>レ</sub>生我國<sub>一</sub>究竟必至<sub>三</sub>生補處<sub>一</sub>。除<sub>下</sub>其本願自在所<sub>レ</sub>化、爲<sub>三</sub>衆生<sub>一</sub>故、被<sub>三</sub>弘誓鎧<sub>一</sub>積<sub>三</sub>累德本<sub>一</sub>、度<sub>二</sub>脱一切<sub>一</sub>遊<sub>三</sub>諸佛國<sub>一</sub>修<sub>三</sub>菩薩行<sub>一</sub>、供<sub>三</sub>養十方諸佛如來<sub>一</sub>、開<sub>三</sub>化恒沙無量衆生<sub>一</sub>、使<sub>レ</sub>立<sub>三</sub>無上正眞之道<sub>一</sub>。超<sub>三</sub>出常倫<sub>一</sub>諸地之行、現前修<sub>三</sub>習普賢之德<sub>一</sub>。若不<sub>レ</sub>爾者不<sub>レ</sub>取<sub>三</sub>正覺<sub>一</sub>。緣<sub>三</sub>佛願力<sub>一</sub>故、超<sub>三</sub>出常倫<sub>一</sub>諸地之行、現前修<sub>三</sub>習普賢之德<sub>一</sub>。以下超<sub>三</sub>出常倫<sub>一</sub>諸地行<sub>上</sub>故、所以得<sub>レ</sub>速。三證也。83

とあるように、『無量寿経』の第十八、十一、二十二願をあげて他力の経証とし、これら三願にもとづく菩薩の往生の過程を明かしている。すなわち、曇鸞は阿弥陀仏の本願力により、十念の念仏によって浄土へ往生し（第十八願）、往生した後に速やかに正定を得る（第十一願）という大乘菩薩道を易行道として提示するのである。

また曇鸞は三願的証の直後に、

以<sub>レ</sub>斯而推<sub>三</sub>他力<sub>一</sub>爲<sub>三</sub>増上縁<sub>一</sub>。

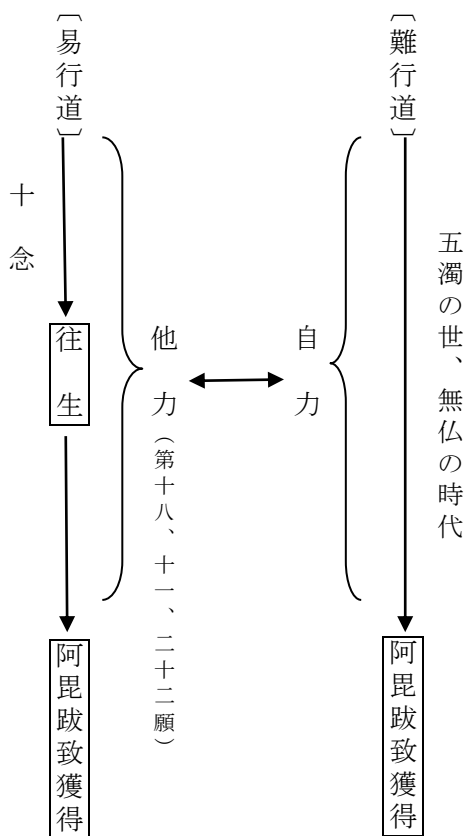
得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>然乎。當<sub>三</sub>復引<sub>レ</sub>例示<sub>三</sub>自力他力相<sub>一</sub>。如下人畏<sub>三</sub>三塗<sub>一</sub>故受<sub>三</sub>持禁戒<sub>一</sub>。受<sub>三</sub>持禁戒<sub>一</sub>故能修<sub>三</sub>禪定<sub>一</sub>。以<sub>三</sub>禪定<sub>一</sub>故修<sub>三</sub>習神通<sub>一</sub>。以<sub>三</sub>神通<sub>一</sub>故能遊<sub>中</sub>四天下<sub>上</sub>。如<sub>レ</sub>是等名爲<sub>三</sub>自力<sub>一</sub>。

又如<sub>下</sub>劣夫跨<sub>レ</sub>驢不<sub>レ</sub>上、從<sub>三</sub>轉輪王行<sub>一</sub>、便乘<sub>三</sub>虚空<sub>一</sub>遊<sub>三</sub>四天下<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>所<sub>三</sub>障礙<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>是等名爲<sub>三</sub>他力<sub>一</sub>。

愚哉、後之學者、聞<sub>三</sub>他力可<sub>レ</sub>乘、當<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>信心<sub>一</sub>。勿<sub>三</sub>自局分<sub>一</sub>也。84

と述べ、他力を増上縁とするからこそ、速やかに浄土へ往生して阿毘跋致を得ることができると説いている。併せて、自力とは三悪道に墮することを畏れて自ら仏道修行をきわめてゆくことであり、他力とは力の劣った者が転輪聖王の行幸に従事してあらゆる世界を自在に往来するようなものであると例示し、そのうえで後学の者が他力に乗すべきことを聞いたならば、必ず信心を發すべきであると主張している。ここから曇鸞における難易二道判と自力・他力との関係を图示すると次頁のようになる。

すでに指摘したように、曇鸞は阿毘跋致獲得の難易性を基準として難行道と易行道を區別しており、娑婆世界で阿毘跋致の獲得を目指し、自らの力によって仏道修行をきわめてゆくことを自力としている。一方、他力とは十念による往生と、往生以後の速やかなる阿毘跋致の獲得を可能にする阿弥陀仏の本願力そのものであり、両者は互いに相対関係にあると考えられる。



第三項 道綽における自力・他力

道綽は第三大門の冒頭で『往生論註』所説の難易二道判を引用し、易行道について次のように述べている。

言易行道者、謂以信佛因緣願生淨土、起心立德修諸行業<sup>①</sup>、佛願力故即便往生。以佛力住持即入大乘正定聚。正定聚者即是阿毘跋致不退位也。譬如水路乘船則樂。故名易行道也。<sup>85</sup>

ここでは曇鸞と同様、信仏を因縁とした願生を顕示しつつも、『往生論註』にはみられなかった波線部①を付加することにより、易行道における発菩提心と実践の必要性を強調している。

また道綽は難易二道判を提示した直後に、以下のような問答を設けている。

【問】曰、菩提是一。修因亦應不二。何故在此修因向佛果一名爲難行、往生淨土期大菩提乃名易行道也。<sup>86</sup>

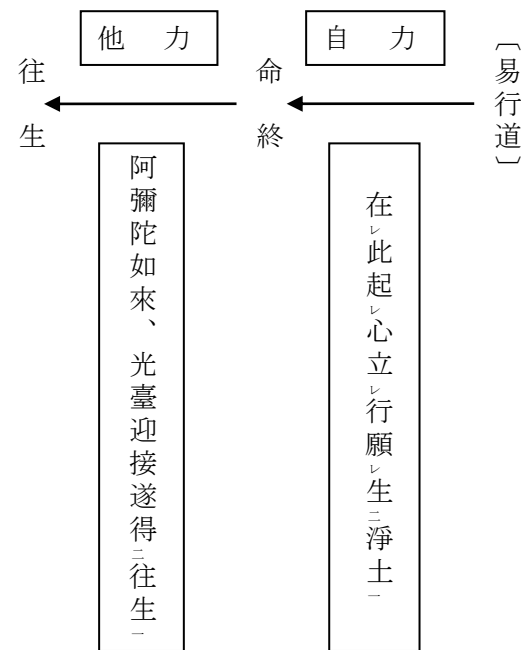
【答】曰、諸大乘經所辨一切行法、皆有自力他力、自攝他攝<sup>②</sup>。何者自力。譬如有人怖畏生死、發心出家修定、發通遊四天下。名爲自力。

何者他力。如下有劣夫以己身力擲驢不上。若從輪王即便乘空遊四天下。即輪王威力。故名他力。<sup>87</sup>

この問答では「菩提は一つであり、修すべき因もまた二つとないはずである。何故、この娑婆世界において修行し、仏果を求めることを難行道といい、淨土に往生して大菩提を期することを易行道というのか」という問いに対し、曇鸞『略論安樂淨土義』の一文（波線部②）<sup>88</sup>を引用して、諸の大乘經典に説かれるすべての行法には自力と他力、自撰と他撰という二つの側面があると答えている。さらに、先にあげた『往生論註』の三願的証に付随する文を取意引用し、同じく譬喩的表現を用いて自力・他力を説明している。従来の研究では、この一段をもって直ちに「難行道Ⅱ自力自撰の法門」「易行道Ⅱ他力他撰の法門」と解釈されてきた<sup>89</sup>。ところが、『安樂集』の本文を確認すると、道綽は上記のように曇鸞の著作をもとに自力・他力を例示した後、

衆生亦爾。在此起心立行願生淨土<sup>③</sup>。此是自力。臨命終時、阿彌陀如來、光臺迎接遂得往生即爲他力。<sup>90</sup>

と付言している。ここで道綽が付加した波線部③は、すでに指摘した波線部①と同様の内容であることから、この一文は易行道における往生の過程を自力・他力によって説明した箇所であると推察される。そして、留意すべきは道綽が以下のように易行道全体を自力と他力に分けている点であろう。



このように、道綽は易行道を単に他力他撰の法門と規定しているわけではなく、そこには自力と他力の両面があることを明かしている。すなわち、『安樂集』における易行道とは、現生で菩提心を発し、往生浄土を願いながら仏道修行を实践すること（自力）と、臨終時に阿彌陀仏の来迎（他力）によって浄土へ往生するという二つの過程を経て成立するものであり、道綽は自力・他力を対概念としてではなく、一つの連続した関係にあるものと捉えている。なかでも、阿彌陀仏の来迎をもって他力の具体相とする点は、曇鸞とは異なった道綽独自の表現であるといえる<sup>91</sup>。

実際、『安樂集』の来迎に関する用例を確認すると、

- ・ 若欲發心歸西者、單用少時禮觀念等、隨壽長短、臨命終時、光臺迎接迅至彼方、位階不退。<sup>92</sup>
  - ・ 若能生信歸淨土、策意專精、命欲終時、阿彌陀佛、與觀音聖衆、光臺迎接行者。歡喜隨從合掌乘臺、須臾即到。無不快樂、乃至成佛。又復一切衆生、造業不同其三三種。謂上中下。莫不皆詣閻羅取判。若能信佛因緣願生淨土、所修行業並皆迴向、命欲終時、佛自來迎不于死王也。<sup>93</sup>
- とあり、易行道の実践者が阿彌陀仏の来迎を蒙るためには、信仏の因縁だけではなく、自らの力によって仏道修行を实践することが求められている。換言すれば、現生での自力があるからこそ、臨終時に阿彌陀仏の来迎という他力が加備されるのである。

#### 第四項 まとめ

以上確認したように、道綽は『略論安樂浄土義』と『往生論註』の文を併引することによって、易行道においても自力が必要となることを強調している。道綽が曇鸞の著作を引用しながらも、このような独自の議論を展開した背景には、後述する易行道の行法（念仏三昧）が深く関わっていると思われる。

曇鸞における易行道の行法とは、『往生論註』の三願的証にも示されているように、『無量寿経』の第十八願を典拠とした十念の念仏であり、まさに阿弥陀仏の本願力（他力）によって支えられた往生行である<sup>94</sup>。

一方、道綽は第三大門において難易二道判を提示した後、

縦使一形造<sub>レ</sub>惡、但能繫<sub>レ</sub>意專精常念佛、一切諸障自然消除、定得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。<sup>95</sup>

と述べていることから、この「阿弥陀仏に心を傾け、ただひたすらに念仏する」ことが易行道の行法であると考えられる。そして、ここでいう念仏とは、直後に『観仏三昧海経』を典拠として明かす念仏三昧に他ならず、道綽は念仏三昧の実践によってあらゆる罪障が自然に除かれ、必ず往生を得ることができると説くのである<sup>96</sup>。

事実、第四大門以降はこの念仏三昧を中心に議論が展開してゆき、特に第四大門ではさまざまな大乘経論を博引傍証して念仏三昧の相状と利益を明かしている<sup>97</sup>。したがって、道綽が易行道の行法として提示する念仏三昧とは、大乘諸経論を典拠とした往生行であり、それを支えているのは阿弥陀仏の本願力というよりは、むしろ积尊が諸処で説き勧めているという仏道修行としての正当性であると考えられる<sup>98</sup>。そうであるからこそ、道綽にとって念仏三昧とは他力の行ではなく、あくまでも自らの力で修すべき往生行であり、願者は自力によって易行道を歩み続けるからこそ、臨終時に阿弥陀仏の来迎（他力）によって浄土へ往生することができるのである。

これらの点から、道綽における自力・他力とは、先行する曇鸞や後世の法然が提示するような対概念として捉えるべきものではなく、易行道を含めたすべての行法に具足されるものであり、そこにはあらゆる大乘経論を肯定しようとする道綽の意図がうかがえる。

### 【註】

1 『大正蔵』四七、四頁上。

2 『大正蔵』四七、四頁中。

3 『大正蔵』四七、一八頁中。

4 『大正蔵』四七、一三頁下。

5 『安樂集』では末法の衆生を「末世五濁衆生、輪迴多劫徒受<sub>二</sub>痛燒<sub>一</sub>」（『大正蔵』四七、四頁中）や「輪迴無窮受生無數」（『大正蔵』四七、一二頁中）と称する一方で、過去世において善行を修した「深厚善根衆生」（『大正蔵』四七、六頁上）であるとも明かしている。

6 稲岡了順「道綽・善導の宿善観について」（『大正大学総合仏教研究所年報』一、一九七八年）。

7 羽田信生「道綽善導二師の観経下品観比較」（『親鸞教学』三七、一九八〇年）。

8 木村迎世「『安樂集』における機根観——『観経』九品の解釈を中心に——」（『大正大学大学院研究論集』二一、一九九七年）。

9 『大正蔵』四七、一六頁中。

10 『大正蔵』三七、八七四頁中〜八七五頁下。

11 深貝慈孝「善導における発願と誓願」（『中国浄土教と浄土宗学の研究』思文閣出版、

第二章 末法凡夫説を背景とした教判論の成立

5 0	『大正蔵』四七、九頁上。	二〇〇二年、一八八(二〇二頁)を参照。
4 9	『大正蔵』四四、八〇九頁中。	1 2 柴田泰山『善導教学の研究』三〇五(三〇七頁)。
4 8	『大正蔵』四四、八一三頁中。	1 3 『大正蔵』三一、一七七頁下。
4 7	『大正蔵』二四、一〇一七頁上。	1 4 『大正蔵』三一、八三七頁下。
4 6	『大正蔵』四七、一八頁下。	1 5 『大正蔵』四四、五九〇頁上。
4 5	『大正蔵』四七、一六頁中(下)。	1 6 『大正蔵』四七、一三頁下。
4 4	『大正蔵』四七、九頁上。	1 7 『大正蔵』四七、一六頁中。
4 3	『大正蔵』四七、一一頁中。	1 8 『大正蔵』四七、一二頁中。
4 2	『大正蔵』四七、一六頁下(一七頁上)。	1 9 『大正蔵』四七、一二頁中。
4 1	『大正蔵』四七、九頁上。	2 0 『大正蔵』四七、一二頁下。
4 0	『大正蔵』四七、六頁下。	2 1 『大正蔵』四七、一二頁下。
3 9	『大正蔵』四七、六頁中。	2 2 『大正蔵』四七、一二頁下(一三頁上)。
3 8	『大正蔵』四七、一〇頁上(中)。	2 3 『大正蔵』四七、一三頁上。
3 7	『大正蔵』四七、五頁上。	2 4 『大正蔵』四七、一三頁上。
3 6	『大正蔵』四七、四頁下(五頁上)。	2 5 『大正蔵』四七、一三頁上。
3 5	『大正蔵』四七、四頁下。	2 6 『大正蔵』四七、一三頁上。
3 4	『大正蔵』四七、一三頁中。	2 7 『大正蔵』四七、一三頁上。
3 3	『大正蔵』四七、一三頁上(中)。	2 8 『大正蔵』四七、一三頁中。
3 2	『大正蔵』四七、一三頁中(下)。	2 9 『大正蔵』四七、一三頁中。
3 1	『大正蔵』四七、二二頁中。	3 0 『大正蔵』四七、一三頁中。
3 0	『大正蔵』四七、一三頁中。	3 1 『大正蔵』四七、二二頁中。
2 9	『大正蔵』四七、一三頁中。	3 2 『大正蔵』四七、一三頁中(下)。
2 8	『大正蔵』四七、一三頁中。	3 3 『大正蔵』四七、一三頁上(中)。
2 7	『大正蔵』四七、一三頁上。	3 4 『大正蔵』四七、一三頁中。
2 6	『大正蔵』四七、一三頁上。	3 5 『大正蔵』四七、四頁下。
2 5	『大正蔵』四七、一三頁上。	3 6 『大正蔵』四七、四頁下(五頁上)。
2 4	『大正蔵』四七、一三頁上。	3 7 『大正蔵』四七、五頁上。
2 3	『大正蔵』四七、一三頁上。	3 8 『大正蔵』四七、一〇頁上(中)。
2 2	『大正蔵』四七、一二頁下(一三頁上)。	3 9 『大正蔵』四七、六頁中。
2 1	『大正蔵』四七、一二頁下。	4 0 『大正蔵』四七、六頁下。
2 0	『大正蔵』四七、一二頁下。	4 1 『大正蔵』四七、九頁上。
1 9	『大正蔵』四七、一二頁中。	4 2 『大正蔵』四七、一一頁中。
1 8	『大正蔵』四七、一二頁中。	4 3 『大正蔵』四七、一六頁下(一七頁上)。
1 7	『大正蔵』四七、一六頁中。	4 4 『大正蔵』四七、九頁上。
1 6	『大正蔵』四七、一三頁下。	4 5 『大正蔵』四七、一八頁下。
1 5	『大正蔵』四四、五九〇頁上。	4 6 『大正蔵』四七、一六頁中(下)。
1 4	『大正蔵』三一、八三七頁下。	4 7 『大正蔵』四七、九頁上。
1 3	『大正蔵』三一、一七七頁下。	4 8 『大正蔵』四四、八一三頁中。
1 2	『大正蔵』三一、一七七頁下。	4 9 『大正蔵』四四、八〇九頁中。

<sup>5</sup><sub>1</sub> 内藤知康『安樂集講読』二〇七〜二一〇頁を参照。

<sup>5</sup><sub>2</sub> 『大正蔵』四七、四頁中。

<sup>5</sup><sub>3</sub> 水戸善英「聖浄二門論」(『宗学院論輯』三一、一九四〇年)。水戸氏はまず『安樂集』一部の大纲を概観し、聖浄二門判が説示される第三大門を『安樂集』全体の綱格としたうえで、二門の名義の出典や体性、さらには浄土門における往生浄土の意義等、道綽の教判論をめぐる種々の問題について検討を行っている。

<sup>5</sup><sub>4</sub> 佐藤健「道綽禅師の聖浄二門判について」(『人文学論集／佛教学部文学部学会』九、一九七五年)。佐藤氏は道綽が提示した機教相応、時機相応説の意義と、時と機の宗教的自覚の成立過程を考察することにより、『安樂集』における聖浄二門判の特異性を明らかにしている。

<sup>5</sup><sub>5</sub> 久米原恒久「聖浄二門判と称名」(『印仏研究』三〇―二、一九八二年)。久米原氏は道綽が示した聖道門に対する二種の困難性について、『涅槃経』『十地経論』との思想的な関連を見出している。また約時被機の立場から、戒定慧にかわって弥陀の名号功德が顕揚せられた経緯を明らかにし、曇鸞・道綽両師の名号観の背景に阿弥陀仏の本願があることを指摘している。

<sup>5</sup><sub>6</sub> 小倉求「道綽の聖浄二門判の基盤」(『仏道の体系』平楽寺書店、一九八九年)、同「道綽の聖浄二門判の根基―火宅と六道―」(宇治谷祐顕仏寿記念論集『仏の教化・仏道学』法蔵館、一九九六年)。小倉氏は聖浄二門判の基盤を教・時・機の一致に求め、特に「時」の視点から、当時の仏教界が道綽に与えた影響として、(一)末法到来の年時、(二)末法自覚の先駆者慧思、(三)末法經典の訳出、(四)北周武帝の廃仏、(五)信行の三階教などの問題に注目し、聖浄二門判に至るまでの道綽の内面的な苦辛を採っている。

<sup>5</sup><sub>7</sub> 『大正蔵』四〇、八二六頁上〜中。

<sup>5</sup><sub>8</sub> 藤堂恭俊・牧田諦亮編『曇鸞・道綽』六九頁を参照。藤堂氏は『往生論註』における「信仏の因縁」について「いうところの「信仏の因縁」とは、具体的には、阿弥陀仏の本願成就の聖意とそのはたらきを信じ(往生の信因)、その聖意のままに阿弥陀仏のみ名を称念し(往生の行因)、その大願業力のはたらきを増上の縁(往生の縁)とする」とであると指摘している。

<sup>5</sup><sub>9</sub> 『大正蔵』四〇、八四四頁上。

<sup>6</sup><sub>0</sub> 『大正蔵』四〇、八四四頁上。

<sup>6</sup><sub>1</sub> 『大正蔵』四〇、八四四頁上。

<sup>6</sup><sub>2</sub> 『大正蔵』四七、一二頁中。

<sup>6</sup><sub>3</sub> 『大正蔵』四七、一四頁上。

<sup>6</sup><sub>4</sub> 『大正蔵』四七、一四頁上。

<sup>6</sup><sub>5</sub> 『大正蔵』四七、一二頁中。

<sup>6</sup><sub>6</sub> 『大正蔵』二六、四一頁上〜中。

<sup>6</sup><sub>7</sub> 『大正蔵』四〇、八二六頁上〜中。

<sup>6</sup><sub>8</sub> 『大正蔵』四七、一二頁中。

<sup>6</sup><sub>9</sub> 『大正蔵』四七、一六頁下。

<sup>7</sup><sub>0</sub> 『大正蔵』四七、一六頁下。

<sup>7</sup><sub>1</sub> 『大正蔵』四七、四頁上。この他、第三大門には「將<sub>レ</sub>聖教<sub>レ</sub>證成、勸<sub>レ</sub>後代<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>信求<sub>レ</sub>



往」(『大正蔵』四七、一二頁中)とあり、第五大門にも「引<sub>二</sub>聖教<sub>一</sub>證成、勸<sub>二</sub>後代<sub>一</sub>生<sub>レ</sub>信求<sub>レ</sub>往」(『大正蔵』四七、一六頁中)とある。

<sup>7 2</sup> 『大正蔵』四七、一八頁下。

<sup>7 3</sup> 『大正蔵』四七、一九頁下。

<sup>7 4</sup> 『大正蔵』四七、四頁上<sub>レ</sub>中。

<sup>7 5</sup> 道綽は典拠として『正法念処經』をあげているが、字句の異同や本文の内容等から、明らかに『坐禪三昧經』を引用したものと思われる。

<sup>7 6</sup> 『大正蔵』四七、四頁中。

<sup>7 7</sup> 『大正蔵』四七、一三頁下。

<sup>7 8</sup> 『昭法全』三一二<sub>レ</sub>三一三頁。

<sup>7 9</sup> 『昭法全』四七二頁。

<sup>8 0</sup> 道綽の自力・他力に関しては、以下のような研究論文がある。

土井忠雄「真宗の仏教観に関する一考察―聖浄二門判を中心として―」

(『宗学院論輯』三三、一九四一年)

山田行雄「真宗の教理史上における他力論―七祖教学の伝統と己証―」

(『龍谷教学』五、一九七〇年)

佐々木恵精「自力・他力についての再考」(『真宗研究』五一、二〇〇七年)

野村淳爾「『安樂集』における他力の一考察」(『印仏研究』五八―一、二〇〇九年)

ただし、これらの研究は日本浄土教の視点から論じられたものが多く、道綽が曇鸞の自力・他力を継承して聖浄二門判へと展開させたとの指摘は数多くなされているものの、道綽が提示する自力・他力の独自性については、石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』(法

<sup>8 1</sup> 曇鸞の自力・他力については、石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』(法蔵館、二〇〇九年、一八〇<sub>レ</sub>一九〇頁)を参照。

<sup>8 2</sup> 『大正蔵』四〇、八二六頁上<sub>レ</sub>中。

<sup>8 3</sup> 『大正蔵』四〇、八四四頁上。

<sup>8 4</sup> 『大正蔵』四〇、八四四頁上。

<sup>8 5</sup> 『大正蔵』四七、一二頁中。

<sup>8 6</sup> 『大正蔵』四七、一二頁中。

<sup>8 7</sup> 『大正蔵』四七、一二頁中<sub>レ</sub>下。

<sup>8 8</sup> 『略論安樂浄土義』には「一切萬法、皆有<sub>二</sub>自力他力<sub>一</sub>、自攝他攝<sub>二</sub>(『大正蔵』四七、二頁中)との一文がある。

<sup>8 9</sup> 一例として、野村氏は前掲論文のなかで、「この答えをもって、浄土へ往生する方法としての易行道が他力の法門であると読み取ることができる」と述べている。

<sup>9 0</sup> 『大正蔵』四七、一二頁下。

<sup>9 1</sup> 野村氏は前掲論文において、「この文は他力を阿弥陀仏のはたらきとして、具体的に臨終の来迎であると明示している。これは道綽の特徴的な表現である。つまり、曇鸞とは明確に異なった他力義の展開がみられ、他力を阿弥陀仏の臨終来迎という有相をもって捉えるのである」と指摘している。

<sup>9 2</sup> 『大正蔵』四七、一八頁下。

<sup>9 3</sup> 『大正蔵』四七、二二頁上。

<sup>94</sup> 石川氏は曇鸞の十念について、「ここでの十念とは憶念を意味するものであるが、曇鸞はその憶念を称名と不可分な行法である」とらえている」（石川琢道『曇鸞浄土教形成論』一八八頁）と論じている。

<sup>95</sup> 『大正蔵』四七、一三頁下。

<sup>96</sup> 『大正蔵』四七、一三頁下〜一四頁上。

<sup>97</sup> 本論第三章第三節「念仏三昧について」を参照。

<sup>98</sup> なお、道綽も『無量寿経』の第十八願を引用し、称名念仏による往生を説いているが（『大正蔵』四七、一三頁下）、「行者亦爾。念<sub>ニ</sub>阿彌陀佛<sub>一</sub>時、亦如<sub>ニ</sub>彼人念<sub>レ</sub>渡、念念相次無<sub>ニ</sub>餘心想間雜<sub>一</sub>。或念<sub>ニ</sub>佛法身<sub>一</sub>、或念<sub>ニ</sub>佛神力<sub>一</sub>、或念<sub>ニ</sub>佛智慧<sub>一</sub>、或念<sub>ニ</sub>佛毫相<sub>一</sub>、或念<sub>ニ</sub>佛相好<sub>一</sub>、或念<sub>ニ</sub>佛本願<sub>一</sub>。稱名亦爾。但能專至相續不<sub>レ</sub>斷、定生<sub>ニ</sub>佛前<sub>一</sub>。今勸<sub>ニ</sub>後代學者<sub>一</sub>（『大正蔵』四七、一一頁中）とあるように、称名はあくまでも念仏三昧の一相状にし  
か過ぎず、道綽が提示する念仏三昧は礼拝行や観察行などを含むものと思われる。

## 第三章 易行道の実践体系

### 第一節 道綽当時の仏名行について

#### 第一項 問題の所在

前章までに、道綽は末法に生きる凡夫の立場から難易二道説を教判として捉え、易行道の目的が凡夫の往生浄土にあることを確認した。次に論ずるべきは、易行道の主体者である末法の凡夫がいかなる実践行を修することによって往生が成立するのかという点である。先に指摘したとおり、道綽が勸示する易行道の行法とは、大乘諸経論にもとづく念仏三昧である。ただし、この念仏三昧は「繫念相續不<sub>レ</sub>斷」<sup>1</sup>あるいは「念佛相續不<sub>レ</sub>斷」<sup>2</sup>と別言されているように、念仏を間断なく相續することを意味している。したがって、道綽の念仏三昧を論じるためには、まず道綽自身が念仏という実践行をどのように理解していたのかを考察する必要がある。

道綽の念仏に関しては、『安樂集』第二大門のなかで『往生論註』卷上末尾の八番問答（第六く八問答）を引用し、十念による往生の問題を広く論じている<sup>3</sup>。このような曇鸞への傾倒を踏まえ、従来の研究では曇鸞から道綽、さらには善導へとという浄土教の師資相承を前提として、曇鸞の十念論を継承・発展させた道綽という一定の評価がなされてきた<sup>4</sup>。確かに、道綽の思想形成には曇鸞の影響を想定すべきであるが、一方で『安樂集』全体を見渡すと、曇鸞の著作中にはみられなかった念仏と懺悔・滅罪・見仏との関連性が強調して説かれている。そのため、道綽独自の念仏論を検討する際は、曇鸞との間にある時代性や地域性の相違にも目を向けるべきであり、そこには道綽当時の中国仏教界の動向というものも考慮すべきではないだろうか。

そこで本節では、まず北朝から隋代にかけて石窟内で実践されていた禅観経典にもとづく仏名行の盛行と阿弥陀仏信仰との関わりを確認する。そのうえで『安樂集』における念仏と懺悔・滅罪・見仏の用例を再整理し、道綽がこのような念仏論を展開した時代背景を明らかにしたい。

#### 第二項 中国仏教における仏名行と阿弥陀仏信仰

道綽が念仏と懺悔・滅罪・見仏を結びつけた背景として、本論では以下の三氏の研究に注目したい。

##### (1) 山部能宜氏の研究

まず道綽当時の中国仏教界で実践されていた仏名行を知るうえで、貴重な手がかりとなるのが山部能宜氏の研究である<sup>5</sup>。

山部氏は大乘戒と見仏体験の関わりについて、

大乘戒の実践は、修行者の行動倫理を規定するだけでなく、神秘的な見仏の体験に大きく関わっていたと思われるのである。大乘戒は、究極的には、見仏体験における仏・菩薩との出会いの中で、彼らによって直に授けられるべきものであると信じられてい

たようである。<sup>6</sup>

と述べており、この点に関して重要なのは五世紀成立の懺悔・滅罪・見仏を強調する禪觀經典類であるとし、梵漢両文献における見仏滅罪のさまざまな事例を検討するとともに、インド・中央アジア・中国の諸文献にみられる菩薩戒儀礼と見仏体験との密接な関係を論証している。

そのなかで、北魏末の中国仏教では懺悔にあたって、どうして見仏体験が要求されるのであるのかという問題を提起し、

おそらく、見仏体験を得ることが、心の浄化の証明であるとみなされたからであろう。言い換えるならば、人の罪は視覚を妨げ、仏を目の当りにできなくするという觀念がその背後にあつたに違いない。罪が滅した後でのみ、人は輝かしい仏身を見ることができるのである。<sup>7</sup>

と推察したうえで、このような考え方を表明する經文として『觀仏三昧海經』觀相品に説かれる次の一節を取りあげている。

若生<sub>レ</sub>垢惡不善心<sub>二</sub>者、若有<sub>レ</sub>毀<sub>レ</sub>犯佛禁戒<sub>二</sub>者、見<sub>レ</sub>像純黑猶如<sub>二</sub>炭人<sub>一</sub>。釋子衆中五百釋子、見<sub>レ</sub>佛色身猶如<sub>二</sub>炭人<sub>一</sub>。比丘衆中有<sub>二</sub>一千人<sub>一</sub>、見<sub>レ</sub>佛色身如<sub>二</sub>赤土人<sub>一</sub>。優婆塞衆中有<sub>二</sub>十六人<sub>一</sub>、見<sub>レ</sub>佛色身如<sub>二</sub>黑象脚<sub>一</sub>。優婆夷衆中<sub>二</sub>二十四人<sub>一</sub>、見<sub>レ</sub>佛身色猶如<sub>二</sub>聚墨<sub>一</sub>。(中略)我宿罪故不<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>佛身。(中略)向佛懺悔、心眼得<sub>レ</sub>開、見<sub>レ</sub>佛色身端嚴微妙、如<sub>二</sub>須彌山光<sub>一</sub>顯大海<sub>一</sub>。<sup>8</sup>

山部氏はこの『觀仏三昧海經』がトルファンもしくはその近隣で編纂された可能性が高いことを示唆し、上引の一節は見仏懺悔の考えがこれらの地域で一般的であつたということの表れであるとしている。さらに、山部氏はこの点を例証するために、同じく『觀仏三昧海經』觀相品の次の一節を引用している。

設復有<sub>レ</sub>人、但聞<sub>二</sub>白毛<sub>一</sub>、心不<sub>レ</sub>驚疑、歡喜信受、此人亦除<sub>二</sub>却八十億劫生死之罪<sub>一</sub>。若諸比丘比丘尼、優婆塞優婆夷、犯<sub>二</sub>四根本罪、不如等罪及五逆罪、除<sub>レ</sub>謗<sub>二</sub>方等<sub>一</sub>、如<sub>レ</sub>是衆人、若欲<sub>二</sub>懺悔<sub>一</sub>、晝夜六時身心不懈。(中略)如<sub>二</sub>太山崩<sub>一</sub>、五體投地號泣雨<sub>レ</sub>淚、合掌向<sub>レ</sub>佛、讚<sub>二</sub>歎如來種種德行<sub>一</sub>。作<sub>二</sub>是讚<sub>一</sub>已、誦<sub>二</sub>懺悔法<sub>一</sub>。繫念在前、念<sub>二</sub>佛眉間白毫相光<sub>一</sub>、一日至<sub>二</sub>三七日<sub>一</sub>、前四種罪可得<sub>レ</sub>輕微。三七日時、罪相漸滅。七七日後、然後羯磨。事在<sub>二</sub>他經<sub>一</sub>。若比丘、犯<sub>二</sub>不如罪<sub>一</sub>、觀<sub>二</sub>白毫光<sub>一</sub>闇黑不<sub>レ</sub>現。應當入<sub>レ</sub>塔觀<sub>二</sub>像眉間<sub>一</sub>。一日至<sub>二</sub>三日<sub>一</sub>、合掌啼泣一心諦觀。然後入<sub>レ</sub>僧說<sub>二</sub>前罪事<sub>一</sub>。此名<sub>二</sub>滅罪<sub>一</sub>。前五種罪、念<sub>二</sub>白毫光<sub>一</sub>經<sub>二</sub>八百日<sub>一</sub>。然後復有<sub>二</sub>別羯磨法<sub>一</sub>。<sup>9</sup>

このような山部氏の研究は『觀仏三昧海經』が中国仏教界にもたらされた五世紀前後とほぼ同時期のものであり、当時の中国仏教界では『觀仏三昧海經』をはじめとする禪觀諸經典にもとづく懺悔・五体投地・滅罪・見仏等の修行が実際に行われていたという事実を確認するための重要な資料となり得る。

なお、山部氏が見仏懺悔の流布を示すために用いた『觀仏三昧海經』を最初に引用した浄土教典籍は『安樂集』であり、その引用状況を整理すると以下のようになる。

① 第一大門第四節「弁<sub>二</sub>諸經宗旨不同<sub>一</sub>」<sup>10</sup>。

・念仏三昧の經証として『華嚴經』と併せて引用している<sup>11</sup>。

・『觀仏三昧海經』序觀地品<sup>12</sup>を引用し、諸仏の出世に三種の利益があることを示し

- ・原文にはみられない浄土への往生と成仏が付加され、念仏三昧による滅罪が強調されている。
- ・『観仏三昧海経』本行品<sup>13</sup>を取意引用し、父王との問答を通じて凡夫は念仏三昧を修すべきことが示されている。
- ・『観仏三昧海経』六譬品<sup>14</sup>を取意引用し、念仏三昧の功德を梅檀の譬喩によって説明している。

② 第一大門第八節「明<sub>下</sub>弥陀浄国位該<sub>上下</sub>」<sup>15</sup>

- ・『観仏三昧海経』本行品<sup>16</sup>に説かれる文殊師利仏の本生譚が引用され、凡聖の浅智の者に対して有相の得生と無相の得生の両様が説かれている。

③ 第三大門第四節「引<sub>二</sub>聖教<sub>一</sub>証成勸<sub>レ</sub>信求<sub>レ</sub>生」<sup>17</sup>

- ・称名の功德を説き、念仏三昧の優位性を示すために『観仏三昧海経』本行品<sup>18</sup>に説かれる財首菩薩の本生譚が引用され、往生を求願すべきことが勧められている。
- ・引用文には仏像に関する具体的な記述はみられないので、ここでの引用目的は称名の経証にあると考えられる<sup>19</sup>。
- ・引用文には(一)譬喩を用いた観仏三昧の絶大なる威力と、(二)念仏三昧があらゆる仏の一切種智を得るための因となっていることが説かれている。これらは本行品に説かれる成仏の諸例がもつ意味をまとめたものであり、品の内容を集約するという重要な役割をもつことから、その重要性を認識して引用されたのではないかと思われる。

④ 第五大門第四節「引<sub>二</sub>聖教<sub>一</sub>証成」<sup>20</sup>

- ・念仏の教えを証明して後代に勧め、さらには信心を發して往生を求願せしめるために、『観仏三昧海経』本行品<sup>21</sup>の東方善徳仏をはじめとする十方諸仏の本生譚が引用されている。
- ・この引用が勸信とされる理由は、十方仏の観像、讚歎による作仏を例証として、十方仏が未来世の衆生に観仏相好と念仏三昧を勸奨する点にあると思われる。
- ・この引用文には命終後の仏との値遇が説かれている。なお、③で引用された財首菩薩の本生譚にも命終後の値遇は説かれているが、重複を避けるために十方仏の本生譚が引用されたものと思われる。

こうした引用状況から、道綽は特に念仏三昧の経証として『観仏三昧海経』を引用し、自らの実践論を支える主要な經典として位置づけていることがわかる。このような『観仏三昧海経』に対する道綽の引用態度を考慮しても、『安樂集』における仏名行と懺悔・滅罪・見仏の結びつきの背景には、おそらく山部氏が指摘するように、北魏末の中国仏教界で『観仏三昧海経』や『観経』をはじめとする禅觀經典が、懺悔および見仏の実践に関する手引書として実際に使用されていたという事実が深く関わっていると考えられる。ただし、山部氏の類推のみでは禅觀經典にもとづく懺悔および見仏の実践と阿弥陀仏信仰との具体的な接点を見出すことは困難である。そこで次項では、道綽と同時代に石窟内で実践されていた仏名行と阿弥陀仏信仰とのつながりについて、稲本泰生氏<sup>22</sup>と倉本尚徳氏<sup>23</sup>の研究を参照したい。

## (2) 稲本泰生氏の研究

六世紀半ばから北斉末、さらには北周武帝の廢仏(五七四—五七九)をきっかけとして、中国(華北東部)では法滅尽思潮の台頭や末法到来という時代認識のもと、石窟造像や刻経事業といった仏教徒による活発な造形活動が展開された。

その一例として、稲本氏は当代最高の習禅者である僧稠(四八〇—五六〇)の関与のもとで造営された小南海中窟を取りあげ、窟門右上に刻された『涅槃経』梵行品にもとづく偈讚を糸口に、本窟と滅罪思想の関連性を、後続する時代の札拝行儀文や西壁の浄土図との関係などから解明している。

稲本氏によれば、小南海中窟の偈讚は僧稠とその周辺において懺悔に対する強い関心があったことを証するものであるという。また稲本氏は靈裕(五一八—六〇五)が強烈な末法意識にもとづいて造営し、小南海中窟と同じ三壁三仏窟で、盧舎那仏・阿弥陀仏・弥勒仏という尊像構成をもつ宝山大住聖窟(小南海から直線距離で約五キロ)を併せて例示し、同窟窟外の石刻文中にみられる懺悔文(「略札仏懺悔文」と三階教の札拝行儀文である『七階仏名』)が一致することから、同窟では実際に仏前での懺悔が行われていたことに確証を得ている。加えて、小南海中窟の偈讚の末尾部分が三階教の札仏儀礼で唱えられていた文言としばしば対応していることから、

(a) 小南海中窟において各種の偈文を散りばめた文章の口誦が行われており、窟の外に刻まれた文言にはそうした実践と密接に関わるものが含まれている。

(b) 偈文の口誦は罪の懺悔告白を含む札仏儀礼の一環として行われていたという可能性は十分に想定できると思われる。<sup>24</sup>

との仮説を導き出し、本窟における実践行のうちに懺悔と禅観の結合を想定している。

このように、稲本氏の研究は中国仏教における懺悔滅罪と禅観との結びつきを考えるうえで実に多くの示唆を与えるものであるが、本論ではさらに小南海中窟西壁の阿弥陀仏像(九品往生図を含む)に注目したい。

本図像は『観経』に依拠する浄土図としては中国内地に現存する最古の作例であると考えられ、なおかつ僧稠の周辺で阿弥陀仏信仰を有した禅観、すなわち『観経』に依拠した阿弥陀仏および西方浄土の観想が行われていたことを物語っている。

ここで稲本氏は再度、『涅槃経』梵行品をもとにした本窟の偈讚を取りあげ、『涅槃経』と『観経』には阿闍世王説話という枠組と五逆罪を犯した者の救済という共通の内容がみられること、さらには慧遠の『観経』理解が『涅槃経』というフィルターを通したものであることを指摘しつつ、

小南海西壁の図像は単に『観経』に依拠した中国最古の九品往生図であるというだけでなく、曇鸞の時点では表出していなかった、『観経』を『涅槃経』に引きつけて読み解くという中国浄土教史上における重大な変化が六世紀半ばのこの地ですでに生じていたことを示す遺品として、さらにその意義を高めることになる。<sup>25</sup>

と論じている。このような小南海中窟における『涅槃経』と『観経』の結びつきという現象から、本窟が偈文などの口誦を伴う懺悔滅罪と一体となった観想を行うための道場であったということが想起され、ここに道綽以前、あるいは同時代における仏名行と阿弥陀仏信仰との直接的な関連性を見出すことができるのではないだろうか。

## (3) 倉本尚徳氏の研究

南北朝時代以降、中国では懺悔滅罪を目的とした礼拝儀礼を伴う仏名行が流行し、多数の仏名經典が翻訳・撰述、あるいは經典から抄出された<sup>26</sup>。倉本氏はこれらの背景に当時の仏名信仰の盛行があると仮定し、北朝から隋代にかけて制作された石窟や単立造像碑（仏名石刻）のうち、特筆すべき諸事例を紹介するとともに、北朝時代の仏名信仰の特色を明らかにしている。

なかでも、「無量寿仏」および「阿弥陀仏」に関する造像銘を時代別・地域別に整理し、さらに北齊期における『觀經』の影響を受けた造像銘として、「兗州泗河発見邑義人造像断石」（五六五―五六八）、「舜禪師造像記」（五七〇）、「臨淮王像碑」（五七三）の三例を紹介している。また先の小南海中窟や暈禪師造像記などに表明される阿弥陀仏信仰についても言及しており、そのうえで「河北から河南北東部にかけての太行山脈一帯で『觀經』などに基づく禪觀念誦の修行に励んでいた僧稠をはじめとする禪師たちによって阿弥陀仏信仰が積極的に広められ、それが北齊後半期における阿弥陀像の流行という形であらわれた」<sup>27</sup>と結論づけている。

これら三氏の研究成果を通して、(一)道綽が念仏三昧の典拠とする『觀經』や『觀仏三昧海經』が、当時の中国仏教界で懺悔および見仏の実践に関する手引書として実際に使用されていたこと、(二)小南海中窟の事例が示すように、僧稠や智舜といった習禪者たちによって、『觀經』にもとづく仏名懺悔ならびに阿弥陀仏を対象とした觀察行が積極的に修されてきたことなどが明らかとなり、こうした同時代の思潮が『安樂集』における仏名行と懺悔・滅罪・見仏とのつながりをより強固なものにしたのではないだろうか。

## 第三項 道綽における念仏と懺悔・滅罪・見仏

次に前述した時代背景を踏まえ、『安樂集』における念仏と懺悔・滅罪・見仏に関する用例を整理したい。

## (1) 懺悔

道綽は第一大門の冒頭で『坐禪三昧經』を引用し、仏道修行の実践における時・機・教の一致の重要性を主張したうえで、仏道修行を実践する者はまず時と方便（教法）をよく觀察すべきであると説き、

是故『大集月藏經』云、「佛滅度後、第一五百年、我諸弟子學慧得堅固」。第二五百年、學定得堅固。第三五百年、學多聞讀誦得堅固。第四五百年、造立塔寺、修福懺悔得堅固。第五五百年、白法隱滯多有諍訟。微有善法得堅固。又彼『經』云、「諸佛出世、有四種法度衆生。何等爲四。一者口説二十二部經、即是法施度衆生。二者諸佛如來有無量光明相好。一切衆生但能繫心觀察、無不獲益。是即身業度衆生。三者有無量德用神通道力、種種變化。即是神通力度衆生。四者諸佛如來有無量名號。若總、若別、其有衆生繫心稱念、莫不除障獲益皆生佛前」<sup>①</sup>。即是名號度衆生」。

計今時衆生、即當佛去世後第四五百年。正是懺悔修福應稱佛名號時者。若一念稱阿彌陀佛、即能除却八十億劫生死之罪<sup>①</sup>。一念既爾、況修常念。即是恒懺悔人

也。又若去<sub>レ</sub>聖近、即前者修<sub>レ</sub>定修<sub>レ</sub>慧是其正學。後者是兼。如去<sub>レ</sub>聖已遠、則後者稱名是正。前者是兼。何意然者。寔由<sub>二</sub>衆生去<sub>レ</sub>聖遙遠、機解浮淺暗鈍<sub>一</sub>故也。<sup>28</sup>と述べている。ここでは『大集月藏經』に説かれる五五百年説と四種度生法を合わせて、現在は仏滅後一五〇〇年を経過した第四五百年であると規定した後、今時の衆生は寺院や仏塔などを建立し、自らの罪を懺悔して、ただひたすらに仏名を称えることしかできない存在であるため、阿弥陀仏の名を称えることよって自らの罪を滅すべきであるとする<sup>29</sup>。そして仏名を称えることには滅罪の功德があるから、「常念」は「恒懺悔」と等しいと説くのである。また第三大門には「當今末法、現是五濁惡世」<sup>30</sup>とあることから、道綽は北周武帝の廢仏以後に台頭した末法思想に対応させる形で、念仏を懺悔滅罪の行として提示したものと考えられる。

『安樂集』における「懺悔」の用例は上記の三箇所のみであるが、すでに指摘されているように、道綽が引用した『大集月藏經』の原文には「懺悔」の語はみられず、これは明らかに道綽自身が原文を改変して意図的に挿入したものであることがわかる<sup>31</sup>。このように、道綽が原文にはない「懺悔」の語を付加してまで、念仏による懺悔を第四五百年の衆生（末法凡夫）が実践すべきものとして位置づけている点には注意すべきであろう。

### (2) 滅罪

『安樂集』には先の波線部①以外にも、念仏による滅罪や除障について、

・ 諸佛如來有<sub>二</sub>身相光明無量妙好<sub>一</sub>。若有<sub>二</sub>衆生稱念觀察、若總相、若別相、無<sub>レ</sub>問<sub>二</sub>佛身現在過去<sub>一</sub>、皆能除<sub>二</sub>滅衆生四重五逆<sub>一</sub>、永背<sub>二</sub>三途<sub>一</sub>、隨意所<sub>レ</sub>樂常<sub>二</sub>生<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub><sup>②</sup>、乃至<sub>二</sub>成佛<sub>一</sub>。<sup>32</sup>

・ 若人、菩提心中行<sub>二</sub>念佛三昧<sub>一</sub>者、一切煩惱一切諸障悉皆斷滅。<sup>33</sup>

・ 縱使一形造<sub>レ</sub>惡、但能繫<sub>レ</sub>意專精常能念佛、一切諸障自然消除、定得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub><sup>③</sup>。<sup>34</sup>

・ 第三有<sub>二</sub>諸菩薩<sub>一</sub>、復作<sub>二</sub>是言<sub>一</sub>、我於<sub>二</sub>因地遇<sub>二</sub>惡知識<sub>一</sub>、誹<sub>二</sub>謗般若<sub>一</sub>、墮<sub>二</sub>於惡道<sub>一</sub>經<sub>二</sub>無量劫<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>修<sub>二</sub>餘行<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>出。後於<sub>二</sub>一時依<sub>二</sub>善知識邊<sub>一</sub>、教<sub>レ</sub>我行<sub>二</sub>念佛三昧<sub>一</sub>。其時即能併遣<sub>二</sub>諸障<sub>一</sub>方得<sub>二</sub>解脫<sub>一</sub>。有<sub>二</sub>斯大益<sub>一</sub>故願<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>離<sub>レ</sub>佛。<sup>35</sup>

などの説示がみられ、五逆罪から誹謗正法に至るまで、あらゆる罪障が念仏三昧の功德によつて自然に取り除かれ、命終の後には必ず淨土へ往生することができる<sup>36</sup>と説かれている。さらに第四大門では、『大智度論』を典拠として念仏三昧の勝相を明かし、

【問】曰、若勸<sub>二</sub>常修念佛三昧<sub>一</sub>、與<sub>二</sub>餘三昧<sub>一</sub>能有<sub>二</sub>階降<sub>一</sub>以不。

【答】曰、念佛三昧勝相不可思議。此云何知。如<sub>二</sub>『摩訶衍』中説云<sub>一</sub>、「諸餘三昧非<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>三昧<sub>一</sub>。何以故。或有<sub>二</sub>三昧<sub>一</sub>、但能除<sub>レ</sub>貪不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>除<sub>二</sub>瞋癡<sub>一</sub>。或有<sub>二</sub>三昧<sub>一</sub>、但能除<sub>レ</sub>瞋不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>除<sub>二</sub>貪癡<sub>一</sub>。或有<sub>二</sub>三昧<sub>一</sub>、但能除<sub>レ</sub>貪不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>除<sub>二</sub>瞋癡<sub>一</sub>。或有<sub>二</sub>三昧<sub>一</sub>、但能除<sub>レ</sub>現在障<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>除<sub>二</sub>過去未來一切諸障<sub>一</sub>。若能常修<sub>二</sub>念佛三昧<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>問<sub>二</sub>現在過去未來<sub>一</sub>、一切諸障悉皆除也。<sup>36</sup>

と述べているように、このような勝れた利益を得ることができるのは、種々ある三昧のなかでも念仏三昧のみであると主張している。

### (3) 見仏

『安樂集』には懺悔・滅罪に加えて、念仏三昧による現生での見仏が随所で説かれてい



る。例えば先の第四大門では、合計十二部の大乘経論から念仏三昧の経証となり得る要文を蒐集しているが、その第二に『文殊般若経』を引用して、

依『文殊般若』明一行三昧者、一時文殊師利白佛言、世尊云何名爲一行三昧。佛言、一行三昧者、若善男子善女人、應下在空閑處捨諸亂意。隨佛方所端正向不取相貌。繫心一佛專稱名字念無休息。即是念中能見過現未來三世諸佛。何以故、念一佛功德無量無邊、即與無量諸佛功德無二。是名菩薩一行三昧。』<sup>37</sup>

と述べている。ここでは一仏に想いを繋げ、休息することなく名字を称え続けることを一行三昧と定義し、一仏を念ずる功德は無量の諸仏を念ずる功德と等しく、この一行三昧を実践することによって三世一切の諸仏を観ることができるとする。

続いて第七では『華嚴経』を引用して、  
第七依『華嚴経』云、「寧於無量劫具受一切苦、終不下遠如來不親自在力。」又云、「念佛三昧必見佛、命終之後生佛前。」<sup>4</sup> 見彼臨終勸念佛。又示尊像令瞻敬。又「善財童子、求善知識、詣功德雲比丘所白言、大師云何修菩薩道歸普賢行也。是時比丘、告善財曰、我於世尊智慧海中唯知一法、謂念佛三昧門。何者、於此三昧門中、悉能親見一切諸佛及其眷屬嚴淨佛刹、能令衆生遠離顛倒。念佛三昧門者、於微細境界中、見一切佛自在境界、得諸劫不顛倒。念佛三昧門者、能起一切佛刹、無能壞者、普見諸佛、得三世不顛倒。時功德雲比丘、告善財言、佛法深海廣大無邊。我所知者唯得此一念佛三昧門。餘妙境界出過數量。我所未知也。」<sup>38</sup>

と述べ、やはり念仏三昧によって見仏が可能となることを証明している。

また第五大門では、念仏の利益が不可思議であることを明かし、その第四に『鼓音声経』を引用して、

四依『鼓音陀羅尼経』云、「爾時世尊、告諸比丘、我當爲汝演說。西方安樂世界今現有佛、號阿彌陀。若有四衆、能正受持彼佛名號、堅固其心憶念不忘。十日夜除捨散亂、精勤修習念佛三昧、若能令念念不絕、十日之中必得見彼阿彌陀佛、皆得往生。」<sup>39</sup>

と述べ、念仏三昧を相続すれば必ず阿彌陀仏を観ることができるとしている<sup>40</sup>。

以上の用例から、『安樂集』における念仏とは、単に仏の名号を称えることではなく、懺悔・滅罪・見仏といった礼懺儀礼的な要素を内包した仏道修行であり、これを間断なく実践し続けることがそのまま念仏三昧となるのである。そして道綽にとっては、

- ・ 今此十念者、依止無上信心、依阿彌陀如來眞實清淨無量功德名號生。<sup>41</sup>
- ・ 但憶念阿彌陀佛、若總相、若別相、隨所緣觀。逕於十念、無他念想間雜。是名十念。<sup>42</sup>
- ・ 臨命終時迭相開曉、爲稱彌陀名號、願生安樂國、聲聲相次使成十念也。<sup>43</sup>
- ・ 念阿彌陀佛時、亦如彼人念渡、念念相次無餘心想間雜。或念佛法身、或念佛神力、或念佛智慧、或念佛毫相、或念佛相好、或念佛本願。稱名亦爾。但能專至相續不斷、定生佛前。<sup>44</sup>
- ・ 聞阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號、投之濁心、念念之中罪滅心淨即便往生。<sup>45</sup>
- ・ 若人但稱念彌陀名號、能除十方衆生無明黑闇得往生。<sup>46</sup>
- ・ 唯有下一向專念阿彌陀佛往生者、常見彌陀現在不滅。<sup>47</sup>

・於此國土聞有阿彌陀佛、數數係念、因是念故見阿彌陀佛。 4 8  
 ・爾時阿彌陀佛、語是菩薩言、欲來生我國者、常念我名莫有休息。如是得來生我國土。當念佛身三十二相悉皆具足、光明徹照端正無比。 4 9  
 ・若聞阿彌陀德號、歡喜讚仰心歸依、下至一念得大利、則爲具足功德寶。 5 0  
 ・若得三十年五年念阿彌陀佛、或至多年、後生無量壽國、即受淨土法身。恒沙無盡不可思議也。 5 1

と散説しているように、称えるべき仏名、念すべき仏はまさに阿彌陀仏一仏であるといえる。換言すれば、『安樂集』における念仏とは一切諸仏のなかから阿彌陀仏一仏のみを対象として選定し、阿彌陀仏の名号を休息することなく念じ続けることであり、まさに阿彌陀仏一仏に対する「仏名行（仏名を称えながら行う身体的行為の総称）」として理解することができる。そしてこの仏名行を実践し続ければ常に阿彌陀仏から離れることがなく、命終の後には必ず西方浄土へ往生することができるのである。

#### 第四項 まとめ

上記のように、道綽以前の中国仏教界では禅觀經典にもとづく仏前での懺悔滅罪の儀礼が広い地域にわたって実践され、僧稠や智舜をはじめとする多くの習禅者たちは『觀經』を通してすでに阿彌陀仏信仰を有していたことが確認される。同時に、そうした仏名懺悔の盛行と阿彌陀仏信仰との関わりが道綽の実践論に少なからず影響を与えたであろうことも想像に難くない。

しかしながら、主に石窟内で行われていた仏名行と、『安樂集』における仏名行には実践者の目的という意味において大きな相違があるように思われる。すなわち、前者の場合は稲本氏が「本窟で行われた実践の中核をなしたとみられる觀仏三昧について言えば、それは仏前で三宝への帰依を表し、諸仏を讚嘆し、懺悔を行って觀想に入り、その浄土をみるといった流れを辿ったと推測され、三壁の盧舎那・阿彌陀・弥勒の三仏いづれが觀想対象となる場合にも懺悔滅罪が深く関わってくる」<sup>52</sup>と推察しているように、あくまでも個人的な禅觀の実践によって觀想の対象となる仏と相見え、その浄土を觀察することが目的となる。

一方、『安樂集』における仏名行とは、先の点線部①⑩以外にも、

- ・一切衆生在生死中、念佛之心亦復如是。但能繫念不止、定生佛前。 5 3
  - ・見佛爲佛作禮、敬佛心重、目不暫捨。一見佛故、即得除却百萬億那由他劫生死之罪。從是以後、常生淨土、即得值遇百億那由他恒河沙佛。 5 4
  - ・心心相續十念、即是增上善根便得往生。 5 5
  - ・謂以專意念佛因緣、隨願往生、以常見佛故、永離惡道。 5 6
  - ・若專念佛相續不斷者、隨其命終定生安樂。 5 7
- などの用例がみられ、また第七大門では、

若欲發心歸西者、單用少時禮觀念等、隨壽長短、臨命終時、光臺迎接、迅至彼方位階不退。是故『大經』云、「十方人天、來生我國、若不畢至滅度更有退轉者、不取正覺。」(中略)若能作意迴願向西、上盡一形下至十念、無不皆往。一到彼國、即入正定聚。 5 8

と述べ、西方浄土に想いをかけて礼拝観察し、上は一形から下は十念に至るまで、念仏を  
実践すれば必ず往生を得ることができるとしているように、その目的はどこまでも往生浄  
土にあるといえる。これは道綽自身が第一大門の冒頭で「此『安樂集』一部之内、總有  
十二大門<sup>一</sup>。皆引<sup>二</sup>經論<sup>一</sup>證明、勸<sup>レ</sup>信求<sup>レ</sup>往<sup>一</sup>」<sup>59</sup>と表明しているように、『安樂集』そのもの  
が後代に対して往生浄土を勧めるために撰述された典籍であることに起因するものと思わ  
れる<sup>60</sup>。そして道綽にとつて浄土に往生する主体とは、まさに仏滅後の第四五百年を生き  
る末法の凡夫であつて、「懺悔修福、應<sup>レ</sup>稱<sup>二</sup>佛名號<sup>一</sup>時」<sup>61</sup>の彼らが実践可能となつてはじ  
めて『安樂集』の実践論が成立するのである。そうであるからこそ、道綽は仏名行による  
懺悔・滅罪を強調して説くのであり、大乘諸經論と併せて『無量寿經』の第十八願を取意  
引用し、

當今末法、現是五濁惡世。唯有<sup>二</sup>淨土一門<sup>一</sup>、可<sup>二</sup>通入<sup>一</sup>路。是故『大經』云、「若有<sup>二</sup>衆  
生<sup>一</sup>、縱令<sup>二</sup>一生造<sup>レ</sup>惡、臨<sup>二</sup>命終時<sup>一</sup>、十念相續稱<sup>二</sup>我名字<sup>一</sup>、若不<sup>レ</sup>生者不<sup>レ</sup>取<sup>二</sup>正覺<sup>一</sup>」<sup>62</sup>  
と述べ、いかなる罪を犯した者であつても阿弥陀仏の名号を称えれば必ず救われるとい  
ことを証明しているのであろう。

## 第二節 五念門と念仏三昧

### 第一項 問題の所在

これまでみてきたように、『安樂集』には『往生論註』の難易二道判や八番問答が引用  
される一方、曇鸞浄土教の主要な実践行であり、なおかつ慧遠や道綽以後においても積極  
的に引用される五念門への言及が全くみられない。それどころか、『往生論註』に「修<sup>二</sup>五  
念門<sup>一</sup>」<sup>63</sup>とある箇所を「於<sup>二</sup>此間假名人中<sup>一</sup>、修<sup>二</sup>諸行門<sup>一</sup>、前念與<sup>二</sup>後念<sup>一</sup>作<sup>レ</sup>因」<sup>64</sup>と改変  
しており、道綽は意図的に「五念門」という表現を避けているようにも思われる。

このような『安樂集』と五念門の関係について、従来の研究では特に第三大門に示され  
る『無量寿經』第十八願と『觀經』下品下生の合釈文<sup>65</sup>を根拠としつつ、道綽は時機相応  
の要行として称名念仏を徹底させるために五念門を採用しなかった、という固定的な解釈  
がなされてきた<sup>66</sup>。

ところが、『安樂集』には確かに「五念門」という言葉の直接的な使用例は認められな  
いが、五念門それぞれの内容に関する説示は諸処で確認することができる。そのため、道  
綽が自らの実践論を展開してゆくなかで、直ちに五念門を廃したとは言い難く、また称名  
念仏一行をもって道綽の実践行とする見解にも些か疑問が残る。そこで本節では、『安樂集』  
に散見される五念門個々の実践項目（礼拝・讚歎・作願・觀察・廻向）を再整理し、道綽  
が五念門という実践体系をどのように捉えていたのかを検討するとともに、『安樂集』にお  
ける五念門と念仏三昧の関係について考察したい。

### 第二項 曇鸞の五念門解釈

#### （1）礼拝門

曇鸞は『往生論註』巻下において、世親『往生論』所説の五念門に対する独自の註解を

行っている<sup>67</sup>。まず礼拝門については、

云何禮拜、身業禮拜阿彌陀如來應正遍知

諸佛如來德有無量。德無量故、德號亦無量。若欲具談、紙筆不能載也。是以諸經、或舉三十名<sup>1</sup>、或騰三三號<sup>2</sup>。蓋存三至宗而已。豈此盡耶。所言三號、即此如來應正遍知也。如來者、如法相<sup>3</sup>解、如法相說、如諸佛安穩道來<sup>4</sup>、此佛亦如是來更不<sup>5</sup>去<sup>6</sup>後有中<sup>7</sup>故、名<sup>8</sup>如來<sup>9</sup>。應者應供也。佛結使除盡、得<sup>10</sup>一切智慧<sup>11</sup>、應<sup>12</sup>受<sup>13</sup>一切天地衆生供養<sup>14</sup>。故曰應也。正遍知者、知<sup>15</sup>一切諸法、實不壞相、不增不減<sup>16</sup>、云何不壞。心行處滅、言語道過。諸法如<sup>17</sup>涅槃相不動<sup>18</sup>、故名<sup>19</sup>正遍知<sup>20</sup>。無礙光義、如<sup>21</sup>前偈中解<sup>22</sup>。

爲生彼國意故

何故言此。菩薩之法、常以<sup>23</sup>晝三時夜三時<sup>24</sup>、禮<sup>25</sup>十方一切諸佛<sup>26</sup>。不<sup>27</sup>必有<sup>28</sup>願生意<sup>29</sup>。今應<sup>30</sup>常作<sup>31</sup>願生意<sup>32</sup>、故禮<sup>33</sup>阿彌陀如來<sup>34</sup>也。<sup>68</sup>

と述べ、具体的な行相については言及していないものの、阿弥陀仏へ帰命し<sup>69</sup>、その浄土へ往生したいと願う心（願生心）を発すために礼拝を行うとしている。

### (2) 讚歎門

次に讚歎門については、

云何讚歎、口業讚歎

讚者讚揚也。歎者歌歎也。讚歎、非<sup>35</sup>口不<sup>36</sup>宣、故曰<sup>37</sup>口業<sup>38</sup>也。

稱彼如來名、如彼如來光明智相、如彼名義、欲如實修行相應故

稱彼如來名者、謂稱<sup>39</sup>無礙光如來名<sup>40</sup>也。（中略）然有<sup>41</sup>稱<sup>42</sup>名憶念<sup>43</sup>、而無明由在、而不<sup>44</sup>滿<sup>45</sup>所願<sup>46</sup>者、何者、由<sup>47</sup>不<sup>48</sup>如實修行<sup>49</sup>、與<sup>50</sup>名義<sup>51</sup>不<sup>52</sup>相應<sup>53</sup>故也。云何爲<sup>54</sup>不<sup>55</sup>如實修行<sup>56</sup>、與<sup>57</sup>名義<sup>58</sup>不<sup>59</sup>相應<sup>60</sup>。謂不<sup>61</sup>知<sup>62</sup>如來、是實相身、是爲<sup>63</sup>物身<sup>64</sup>。<sup>70</sup>

と述べ、讚歎門とは口業であり、無礙光如來（阿弥陀仏）の仏名を称えることであるという。また単に口業として阿弥陀仏の名号を称えるだけではなく、実相身と為物身を知ることが必要であることも指摘し、

又有<sup>65</sup>三種不相應<sup>66</sup>。一者信心不<sup>67</sup>淳。若<sup>68</sup>存若<sup>69</sup>亡故。二者信心不<sup>70</sup>一。無<sup>71</sup>決定<sup>72</sup>故。三者信心不<sup>73</sup>相續<sup>74</sup>。餘念間故。此三句展轉相成。以<sup>75</sup>信心不<sup>76</sup>淳<sup>77</sup>故、無<sup>78</sup>決定<sup>79</sup>。無<sup>80</sup>決定<sup>81</sup>故、念不<sup>82</sup>相續<sup>83</sup>。亦可<sup>84</sup>念不<sup>85</sup>相續<sup>86</sup>故、不<sup>87</sup>得<sup>88</sup>決定信<sup>89</sup>。不<sup>90</sup>得<sup>91</sup>決定信<sup>92</sup>故、心不<sup>93</sup>淳。與<sup>94</sup>此相違、名<sup>95</sup>如實修行相應<sup>96</sup>。<sup>71</sup>

とあるように、称名憶念する際には、信心を淳くし、信心を一とし、信心を相續する、という三種の信心が重要であると明かしている。

### (3) 作願門

作願門については、

云何作願、心常作願。一心專念畢竟往生安樂國土、欲如實修行奢摩他故

譯<sup>97</sup>奢摩他<sup>98</sup>、曰<sup>99</sup>止。止者止<sup>100</sup>心一處<sup>101</sup>不<sup>102</sup>作<sup>103</sup>惡也。<sup>72</sup>

と述べ、作願門の行相である奢摩他を「止」と訳し、心を一処にとどめて悪をなさないことと規定している。また「止」ということに三義があるとして、

奢摩他云<sup>104</sup>止者、今有<sup>105</sup>三義<sup>106</sup>。

一者一心專<sup>107</sup>念阿彌陀如來<sup>108</sup>、願<sup>109</sup>生<sup>110</sup>彼土<sup>111</sup>、此如來名號及彼國土名號、能止<sup>112</sup>一切惡<sup>113</sup>。

二者彼安樂土過三界道<sup>一</sup>。若人亦生彼國<sup>一</sup>、自然止身口意惡<sup>一</sup>。  
 三者阿彌陀如來正覺住持力、自然止下求聲聞辟支佛<sup>一</sup>心<sup>上</sup>。

此三種止。從如來如實功德<sup>一</sup>生。是故言欲如實修行奢摩他故<sup>一</sup>。73  
 と解説し、(一)ただ一心に阿彌陀仏を念じてその浄土に往生したいと願うならば、阿彌陀仏とその国土の名徳によつて一切の悪をとどめる、(二)阿彌陀仏の浄土は三界不摂であり、その浄土に往生したならば自然に三業(身口意)の悪をとどめる、(三)阿彌陀仏の住持する力により、自然に声聞や辟支仏を求める心が止む、との理由をあげ、これらすべてが阿彌陀仏の功德によつて生ずるものとしている。

#### (4) 觀察門

作願門と相關する觀察門については、

云何觀察、智慧觀察、正念觀彼、欲如實修行毘婆舍那故

譯<sup>一</sup>毘婆舍那<sup>一</sup>、曰<sup>レ</sup>觀。但汎言<sup>一</sup>觀義<sup>一</sup>、亦未<sup>レ</sup>滿。何以言<sup>レ</sup>之。如<sup>レ</sup>觀<sup>一</sup>身無常・苦・空・無我・九相等<sup>一</sup>、皆名爲<sup>レ</sup>觀。亦如<sup>一</sup>上木名、不<sup>レ</sup>得<sup>一</sup>椿柘<sup>一</sup>也。74

と述べ、觀察門の行相である毘婆舍那を「觀」と訳し、身の無常・苦・空・無我・九相などを観ずることと規定している。そして「觀」ということに二義があるとして、

毘婆舍那云<sup>レ</sup>觀者、亦有<sup>一</sup>二義<sup>一</sup>。  
 一者在<sup>レ</sup>此作<sup>レ</sup>想、觀<sup>一</sup>彼三種莊嚴功德<sup>一</sup>。此功德如實故、修行者亦得<sup>一</sup>如實功德<sup>一</sup>。如實功德者、決定得<sup>レ</sup>生<sup>一</sup>彼土<sup>一</sup>。

二者亦得<sup>レ</sup>生<sup>一</sup>彼浄土<sup>一</sup>、即見<sup>一</sup>阿彌陀佛<sup>一</sup>。未證淨心菩薩、畢竟得<sup>レ</sup>證<sup>一</sup>平等法身<sup>一</sup>。與<sup>一</sup>淨心菩薩<sup>一</sup>、與<sup>一</sup>上地菩薩<sup>一</sup>、畢竟同得<sup>一</sup>寂滅平等<sup>一</sup>。是故言<sup>一</sup>欲如實修行毘婆奢那故<sup>一</sup>。75

と解説し、(一)娑婆世界で浄土の三種の莊嚴相を觀じ、その功德をもつて修行する者は必ず浄土に往生することができる、(二)浄土に往生して阿彌陀仏を觀れば、未証淨心の菩薩が瞬時に平等法身の菩薩となり寂滅平等を得るとしている。

#### (5) 廻向門

最後に廻向門については、

云何廻向、不捨一切苦惱衆生、心常作願廻向爲首、得成就大悲心故

廻向有<sup>一</sup>三種相<sup>一</sup>。一者往相、二者還相。往相者、以<sup>一</sup>己功德<sup>一</sup>、廻<sup>一</sup>施一切衆生<sup>一</sup>、作願共往<sup>一</sup>生彼阿彌陀如來安樂浄土<sup>一</sup>。還相者、生<sup>一</sup>彼土<sup>一</sup>已、得<sup>一</sup>奢摩他毘婆舍那方便力成就<sup>一</sup>、廻<sup>一</sup>入生死稠林<sup>一</sup>、教<sup>一</sup>化一切衆生<sup>一</sup>、共向<sup>一</sup>佛道<sup>一</sup>。若往若還、皆爲<sup>一</sup>下拔<sup>一</sup>衆生<sup>一</sup>渡<sup>一</sup>中生死海<sup>一</sup>。是故言<sup>一</sup>廻向爲首得成就大悲心故<sup>一</sup>。76

と述べ、廻向には往相と還相の二種があるという。すなわち、(一)往相とは自らの功德を施し、衆生とともに弥陀浄土への往生を願うこと(往生以前に行う廻向)であり、(二)還相とは得生以後に奢摩他・毘婆舍那の方便力を成就し、娑婆世界へ還つて、すべての衆生を教化してともに仏道へと向かうこと(往生以後に行う廻向)であるが、両者とも娑婆世界から衆生を救済することを目的としている。

以上が『往生論註』における五念門解釈であるが、その冒頭には、

出<sup>一</sup>五念門<sup>一</sup>者、

何等五念門。一者禮拜門、二者讚歎門、三者作願門、四者觀察門、五者廻向門

門者入出義也。如三人得門、則入出無礙。前四念是入安樂淨土門。後一念是出慈悲教化門。<sup>77</sup>  
 とあり、曇鸞は五念門の「門」を「入出の義」であるとし、礼拝門から觀察門に至る前四門を安樂淨土へ入る門、廻向門を慈悲教化に出ずる門と捉えている。

第三項 道綽における五念門の位置づけ

(1) 礼拝

『安樂集』には礼拝に関して、

- ・見佛爲佛作禮。敬佛心重目不暫捨。<sup>78</sup>
- ・禮拜供養合掌觀佛。以因緣力故、復得值遇百萬阿僧祇佛。<sup>79</sup>
- ・以三禮佛故、得值無數諸佛。<sup>80</sup>

などの用例がみられるが、これらはいずれも断片的に使用された言葉であり、『往生論註』のように教義的な説明は加えられていない。

しかしながら、道綽は『安樂集』第六大門において、十方淨土と西方淨土の優劣を論じ、あらゆる淨土のなかでも阿彌陀仏の西方淨土が最も勝れていることを主張するとともに、以下のような問答を設けている。

【問】曰、何故要須面向西坐禮念觀者。

【答】曰、以下閻浮提云日出處名生、沒處名死。藉於死地神明趣入、其相助便。是故法藏菩薩願成佛、在西悲接衆生。由坐觀禮念等面向佛者、是隨世禮儀。若是聖人、得飛報自在、不辨三方所。但凡夫之人身心相隨。若向餘方、西往必難。(中略)故『須彌四域經』云、天地初開之時、未有日月星辰。縱有天人來下、但用項光照用。爾時人民多生苦惱。於是阿彌陀佛遣一菩薩。一名寶應聲、二名寶吉祥。即伏犧女媧是。此二菩薩共相籌議、向第七梵天上、取其七寶來至此界、造日月星辰二十八宿、以照天下、定其四時春夏秋冬夏。時二菩薩共相謂言、所以日月星辰二十八宿西行者、一切諸天人民、盡共稽首阿彌陀佛。是以日月星辰皆悉傾心向彼。故西流也。<sup>81</sup>

この問答では「何故、西に向かって坐禪・礼拝・念仏・觀察をするのか」という問いに対し、西とは「死」を意味する方角であり、それゆえに法藏菩薩は成仏して西方に淨土を建立し、死を迎えた衆生を救済するのであると答えている。そして、坐禪・礼拝・念仏・觀察などを実践する際、仏に向かうことは世の礼儀であるとしたうえで、凡夫は心と身体が相応した存在であり、余方を向けば西方淨土への往生は不可能となることを主張している。さらに、西を向くことの典拠として『須彌四域經』を引用し、西方を向くということは阿彌陀仏を稽首するためであるとする。つまり、『安樂集』における礼拝行とは、阿彌陀仏が淨土を構える西方に向かつて修すものであるであり、なおかつ、そこには阿彌陀仏への稽首、ならびに願生の意が含まれていると考えられる。

(2) 讚歎

次に讚歎に関する用例を整理すると、

- ・諸經中偏歎西方阿彌陀國勸往生也。<sup>82</sup>

・是故讚歎彼國爲別異耳。若能依願修行、莫不獲益。 83  
 ・中國三藏法師并此土大德等、皆共詳審聖教歎歸淨土、今以勸依。 84  
 ・皆共詳審大乘歎歸淨土。 85  
 ・但阿彌陀佛、與觀音大勢至先發心時、從此界去。於此衆生偏是有緣、是故釋迦處處歎歸。 86

・然二佛神力應亦齊等。但釋迦如來不申己能、故顯彼長、欲使一切衆生莫不齊歸。是故釋迦處處歎歸。須知此意也。 87

・神力無極阿彌陀、十方無量佛所讚。 88

とあり、いずれも「阿彌陀仏とその浄土を讚歎する」といった意味で用いられている。

また仏名と讚歎の關係について、第五大門には、

一依『大經』云、佛、告阿難、其有衆生、欲於今世見無量壽佛者、應發無上菩提之心、修三行功德願生彼國。即得往生。

故『大經讚』云、若聞阿彌陀德號、歡喜讚仰心歸依、下至一念得大利。則爲具足功德寶。設滿大千世界火、亦應直過聞佛名。聞阿彌陀不復退。是故至心稽首禮。 89

とある。ここでは往生浄土の経証として『無量壽経』と『讚阿彌陀仏偈』を引用し、阿彌陀仏の徳号を聞いて歡喜・讚仰・帰依すれば、念仏によつて往生という大益を得ることができるとしているが、『往生論註』のように讚歎を口業（称名）とするような説示はみられない。

ただし、道綽が第二大門のなかで以下の問答を設けている点には留意すべきであろう。

【問】曰、若人但稱念彌陀名號、能除十方衆生無明黒闇得往生者、然有衆生稱名憶念、而無明猶在不滿所願者何意。

【答】曰、由不如實修行。與名義不相應故也。所以者何。謂不知如來是實相身、是爲物身。復有三種不相應。一者信心不淳。若存若亡故。二者信心不一。謂無決定故。三者信心不相續。謂餘念間故、迭相收攝。若能相續則是一心。但能一心即是淳心。具此三心若不生者、無有是處。 90

ここでは「もし阿彌陀仏の名号を称えただけで無明を除滅することができるといふのであれば、どうして衆生が称名し憶念してもなお無明があり、未だに願いを満たすことができないのか」という問いに対して、それは阿彌陀仏の実相身と為物身を知らず、その名義が相応していないからであると答えている。さらに、信心について三種の不相応があることを指摘し、往生するためには信心を淳くし、信心を一とし、信心を相續する、という三種の信心を具足することが必要であると説くのである。要するに、この一段は先にあげた『往生論註』の讚歎門に付属する内容を一つの問答として依用したものであり、曇鸞の五念門解釈が道綽の浄土教思想の形成に少なからず影響を与えたことを示している。

### (3) 作願

次に作願について、『安樂集』には「作願」という言葉の用例はなく、また『往生論註』のような「止悪（奢摩多）」としての行相も見受けられない。ただし、

・但以下稱佛名力作往生上、願生彼土。 91  
 ・以信佛因縁願生浄土、起心立德修諸行業、佛願力故即便往生。 92

・衆生亦爾。在レ此起レ心立レ行願レ生ニ淨土<sup>93</sup>。  
 ・若能明信ニ佛經ニ願レ生ニ淨土<sup>94</sup>、隨ニ壽長短ニ一形即至位階ニ不退<sup>94</sup>。  
 ・但知ニ彼方有レ佛作レ往生意<sup>95</sup>、亦得ニ往生<sup>95</sup>。  
 ・若能作レ意迴願向レ西、上盡ニ一形下至三十念<sup>96</sup>、無レ不<sup>96</sup>皆往<sup>96</sup>。  
 ・若能信佛因緣願レ生ニ淨土<sup>97</sup>、所修行業竝皆迴向、命欲レ終時、佛自來迎不<sup>97</sup>于<sup>97</sup>死王<sup>97</sup>也。  
 など、『往生論』に説かれるような「願生」を意味する作願の用例はいくつか確認することができる。

(4) 観察

次に観察の用例を整理すると、

・諸佛如來有ニ無量光明相好<sup>98</sup>。一切衆生但能繫<sup>98</sup>心觀察、無レ不<sup>98</sup>獲<sup>98</sup>益<sup>98</sup>。  
 ・繫念具足思惟觀<sup>99</sup>佛色身<sup>99</sup>。  
 ・説<sup>100</sup>觀佛相好及念佛三昧<sup>100</sup>。  
 ・應當<sup>101</sup>起立合掌正<sup>101</sup>身、向<sup>101</sup>西正念觀<sup>101</sup>阿彌陀佛國、願<sup>101</sup>見<sup>101</sup>阿彌陀佛<sup>101</sup>。  
 とあるように、その多くは諸仏を含めた「仏の相好や色身を觀察する」という意味で用いられている。したがって、觀察行に關しても『往生論註』のような毘婆舍那（觀）としての行相を見出すことはできないが、曇鸞が提示した「觀」の二義のうち、(一)觀察行による往生については第一大門に、

諸佛如來有ニ身相光明無量妙好<sup>102</sup>。若有<sup>102</sup>衆生稱念觀察、若總相、若別相<sup>102</sup>、無<sup>102</sup>問<sup>102</sup>佛身現在過去、皆能除<sup>102</sup>滅衆生四重五逆永背<sup>102</sup>三途、隨<sup>102</sup>意所<sup>102</sup>樂常生<sup>102</sup>淨土、乃至<sup>102</sup>成佛<sup>102</sup>。

とある。ここでは諸仏如來の妙好を対象とした称念觀察による滅罪・往生・成仏が一連に説かれており、しかも波線部①「若總相、若別相」という表現には『往生論註』からの影響も看取される<sup>103</sup>。

また(二)觀察行によつて淨土に往生した者が寂滅平等を得るということに関しては、第九大門のなかで『往生論註』を直接引用し、

『淨土論』云、十方人天、生<sup>104</sup>彼國<sup>104</sup>者、即與<sup>104</sup>淨心菩薩無<sup>104</sup>二。淨心菩薩即與<sup>104</sup>上地菩薩畢竟同得<sup>104</sup>寂滅忍<sup>104</sup>。故更不<sup>104</sup>退轉<sup>104</sup>。

と述べている。この一段は明らかに『往生論註』の觀察門を引用したものであり、道綽は得生者の具体的な様相として、阿弥陀仏の淨土に往生した者は淨心の菩薩と同じであり、最終的には上地の菩薩となつて等しく寂滅忍を得るから退転することがないとしている。

(5) 迴向

最後に迴向の用例を整理すると、

・所修餘行迴向<sup>105</sup>皆生<sup>105</sup>。  
 ・一切行業悉迴<sup>106</sup>向<sup>106</sup>彼<sup>106</sup>、但能專至壽盡必生。得<sup>106</sup>生<sup>106</sup>彼國<sup>106</sup>、即究竟清涼<sup>106</sup>。  
 ・一切行業但能迴向<sup>107</sup>、無<sup>107</sup>不<sup>107</sup>往也<sup>107</sup>。  
 ・若能信佛因緣願<sup>108</sup>生<sup>108</sup>淨土<sup>108</sup>、所修行業竝皆迴向<sup>108</sup>、命欲<sup>108</sup>終時、佛自來迎不<sup>108</sup>于<sup>108</sup>死王<sup>108</sup>也。  
 とあり、道綽は自らが実践したあらゆる仏道修行の功德を迴向（往相迴向）すれば、命終の後に必ず淨土へ往生することができる」と明かしている。



また第十大門では「釈廻向義」という一節を設けて、

第二釋<sub>三</sub>廻向義<sub>二</sub>者、但以一切衆生既有<sub>二</sub>佛性<sub>一</sub>、人人皆有<sub>下</sub>願<sub>三</sub>成佛<sub>一</sub>心<sub>上</sub>。然依<sub>下</sub>所修行業未<sub>レ</sub>滿<sub>二</sub>一萬劫<sub>一</sub>已來、猶未<sub>レ</sub>出<sub>三</sub>火界<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>免<sub>二</sub>輪迴<sub>一</sub>。是故聖者愍<sub>三</sub>斯長苦<sub>一</sub>、勸<sub>レ</sub>迴<sub>三</sub>向西<sub>一</sub>。爲<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>大益<sub>一</sub>。然廻向之功、不<sub>レ</sub>越<sub>二</sub>於六<sub>一</sub>。何等爲<sub>レ</sub>六。一者將<sub>三</sub>所修諸業<sub>一</sub>迴<sub>三</sub>向彌陀<sub>一</sub>、既至<sub>二</sub>彼國<sub>一</sub>、還得<sub>二</sub>六通<sub>一</sub>濟<sub>二</sub>運衆生<sub>一</sub>。此即不<sub>レ</sub>住<sub>レ</sub>道也。二迴<sub>レ</sub>因向<sub>レ</sub>果。三迴<sub>レ</sub>下向<sub>レ</sub>上。四迴<sub>レ</sub>遲向<sub>レ</sub>速。此即不<sub>レ</sub>住<sub>二</sub>世間<sub>一</sub>也。五迴<sub>三</sub>施衆生<sub>一</sub>悲念向<sub>レ</sub>善。六迴入去<sub>二</sub>却分別<sub>一</sub>之心。迴向之功只成<sub>二</sub>斯六<sub>一</sub>。 109

と述べている。ここでは上記の往相廻向に加えて、自らが修めた功德を阿弥陀仏へ廻向すれば、往生した後には六神通を獲得し、娑婆世界へと還つて衆生を救済するといった還相廻向も説かれている。

このように、『安樂集』には「五念門」という言葉の用例はみられないが、礼拝・讚歎・作願・觀察・廻向など、五念門それぞれに関する記述は各大門のなかで確認することができる。また讚歎や觀察の項でも指摘したように、道綽は曇鸞の五念門解釈をしばしば依用していることから、五念門という仏道修行を直ちに廃捨しているわけではなく、むしろ個々の実践行に関しては肯定的な態度を示している。とはいえ、道綽が五念門という実践体系を採用していない以上、『安樂集』にも実践行の提示を求める必要があり、同時にそれこそが第四大門を中心に説かれる念仏三昧となる。

第四項 五念門を包摂する念仏三昧

『安樂集』第四大門には、念仏三昧の典拠として数多くの大乘経論が引用されており、それらを経論ごとに分類すると以下のようなようになる。

経論	実践行
『觀仏三昧海經』	礼仏、称念觀察、首楞嚴三昧、觀仏三昧、念仏三昧
『無量寿經』	發菩提心、十念相續称我名字
『觀經』	十念、念仏
『華首經』	一相三昧、專念一仏
『文殊般若經』	一行三昧、繫心一仏專称名字念無休息
『涅槃經』	至心常修念仏三昧
『觀音授記經』	唯有一向專念阿弥陀仏
『般舟三昧經』	常念我名
『大智度論』	常念仏、行念仏三昧
『華嚴經』	菩提心中行念仏三昧、念仏三昧
『海龍王經』	【八法】 ①常念諸仏、②供養如来、③咨嗟世尊、④作仏形像修諸功德 ⑤廻願往生、⑥心不怯弱、⑦一心精進、⑧求仏正慧

『宝雲經』	<p>【十行】</p> <p>① 持戒清淨無欠戒無嫌戒、② 於一切衆生心常平等、          ③ 同其事業具諸功德、④ 遠離名聞讚嘆利養、          ⑤ 不染八法深信不疑、⑥ 勤修精進無有懈怠、          ⑦ 攝心禪定無諸錯乱、⑧ 善修多聞遠離無智、          ⑨ 利根聰慧滅除愚闇、⑩ 於瞋惱衆生恒修慈心</p>
『大樹緊那羅王經』	<p>【四種法】</p> <p>① 自修善法兼勸衆生皆作往生見如来意、② 自勸勸他樂聞正法、          ③ 自勸勸他發菩提心、④ 一向專志行念仏三昧</p> <p>【三十二器中六器】</p> <p>① 布施是大富器、② 忍辱是端正器、③ 持戒是聖身器、          ④ 五逆不孝是刀山劍樹鑊湯器、⑤ 發菩提心是成仏器、          ⑥ 常能念仏往生淨土是見仏器</p>
『月灯三昧經』	念仏相好及德行
『大乘起信論』	以專意念仏
『鼓音声經』	憶念、念仏三昧
『大法鼓經』	作往生意、常能繫意称念諸仏名号
『十方随願往生經』	念仏及転誦齋福
『大悲經』	專念仏相續不斷
『十往生經』	<p>【十往生法】</p> <p>① 觀身正念常懷歡喜以飲食衣服施仏及僧          ② 正念以甘妙良菓施一病比丘及一切衆生          ③ 正念不害一生命慈悲於一切          ④ 正念從師所受戒淨慧修梵行心常懷歡喜          ⑤ 正念孝順於父母敬奉於師長不起僞慢心          ⑥ 正念往詣於僧房恭敬於塔寺聞法解一義          ⑦ 正念一日一夜中受持八戒齋不破一          ⑧ 正念若能齋月齋日中遠離於房舍常詣於善師          ⑨ 正念常能持淨戒勤修於禪定護法不惡口          ⑩ 正念若於無上道不起誹謗心精進持淨戒復教無智者流布是經法教化無量衆生</p>

右記のように、道綽は往生淨土の生因として、余行に対する念仏三昧の正当性・優位性を証明するためにこれだけの大乗經論を博引傍証し、末法における時機相應の往生行として念仏三昧を提示するのである。同時に、これらの大乗經論が念仏三昧の典拠となる以上、道綽にとって念仏三昧とは称名に限定されるものではなく、礼仏（礼拝）・咨嗟（讚歎）・作往生意（作願）・觀察・廻願往生（廻向）といった五念門的要素を含むものであると思われる。

## 第五項 まとめ

以上、本節では道綽の実践論をめぐる問題として、先学によりしばしば取りあげられてきた五念門と念仏三昧の關係について検討を行った。結果、『安樂集』にはやはり「五念門」という言葉の用例はみられなかったものの、五念門を構成する個々の実践行（礼拝・讚歎・作願・觀察・廻向）に関する記述はいずれも確認することができた。

また『安樂集』には所々で曇鸞の五念門解釈が依用されていることから、道綽は仏道修行としての五念門を強く否定しているわけではなく、あくまでも末法の凡夫が実践すべき易行道の行法としてはこれを勧示し得なかったものと思われる。何故ならば、道綽が易行道の行法とする念仏三昧とは、既述したように懺悔・滅罪・見仏を伴う念仏の相續であり、大乘諸経論を典拠とした最勝の往生行である。同時に、そこには阿弥陀仏一仏の名を称えながら行う願生者の全身的行為が内包されており、道綽が「五念門」という表現を回避した背景には、このような念仏三昧によって願生者が修すべき実践行を統一しようとする意図が見受けられる。

おそらく、道綽は五念門を五つの行門によって成立する実践体系として捉えていたからこそ、あえて「諸行門」と呼称し、そのような諸行門に対する最勝の「一行門」として、あらゆる仏道修行を包摂する念仏三昧を徹底して説き勧めるのであろう。

## 第三節 念仏三昧について

## 第一項 問題の所在

前節では道綽が提示する易行道の行法について、念仏三昧の典拠を確認するとともに、その内実が五念門すべてを包摂する実践行であるとの指摘を行った。

このような道綽の念仏三昧に関する先行研究を整理すると、道綽が『観仏三昧海経』を典拠として「観仏三昧」と「念仏三昧」を混用している点、あるいは念仏三昧のなかに種々の実践項目を包摂させている点が頻繁に問題とされ、『安樂集』の念仏三昧を礼拝行や觀察行などを含む広義の念仏三昧と、称名念仏一行に限定した狭義の念仏三昧とに二分することによってその会通が試みられてきた。結果、『安樂集』における念仏三昧とはそこに観仏三昧をも含意するものであるが、末法という悪世においては称名念仏一行を重視するという見方が定説となっている<sup>110</sup>。

しかしながら、『安樂集』第四大門の内容を確認する限り、少なくとも念仏三昧を二分するような説示はみられず、また念仏三昧を称名念仏一行に限定しようとする意図も見受けられない。本節ではこれらの点も踏まえつつ、主に念仏三昧の利益と道綽が使用する「常念」の定義について考察し、『安樂集』における念仏三昧の全体像を明らかにしたい。

## 第二項 念仏三昧実践者の系譜

『安樂集』の構成上、念仏三昧に関する議論は第四大門において広く展開されており、その内容を一覧すると以下のとおりである。

〔四―一〕念仏要門の師承を明かす

〔四―一―一〕六師の名徳を歎ず

〔四―一―二〕臨終の靈驗を明かす

〔四―二〕此彼の諸経念仏の要門を明かす

〔四―二―一〕『華手経』の要文

〔四―二―二〕『文殊般若経』の要文

〔四―二―三〕『涅槃経』の要文

〔四―二―四〕『観経』等の要文

〔四―二―五〕『般舟経』の要文

〔四―二―六〕『大智度論』の要文

〔四―二―七〕『華嚴経』の要文

〔四―二―八〕『海龍王経』の要文

〔四―三〕念仏の利益を明かす

〔四―三―一〕念仏三昧を行す

〔四―三―二〕念仏の勝益を明かす

〔四―三―三〕延年益寿を明かす

〔四―三―四〕諸障を対治す

〔四―三―五〕仏家に生ず

右記のように、第四大門は六大徳相承説にはじまり、念仏三昧の経証と利益の説明が論旨の中心となっており、まさに念仏三昧のために設けられた一門であるといえる。

まず第四大門の冒頭には、

第四大門中有三番料簡<sup>111</sup>。第一依<sub>下</sub>中國三藏法師、并此土大徳等、皆共詳<sub>二</sub>審聖教<sub>一</sub>歎<sub>中</sub>歸淨土<sup>上</sup>、今以勸依。<sup>111</sup>

とあり、道綽はインドおよび中国の諸大徳が皆、浄土の教えを讃歎し帰依してきたことを明かすとともに、その具体例として、

第一依<sub>二</sub>中國及以此土大徳所行<sub>一</sub>者、余五翳面牆、豈寧自輒。但以<sub>二</sub>遊歴披勘<sub>一</sub>、敬<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>師承<sub>一</sub>。何者、謂中國大乘法師流支三藏。次有<sub>三</sub>大徳呵<sub>二</sub>避名利<sub>一</sub>。則有<sub>二</sub>慧籠法師<sub>一</sub>。次有<sub>三</sub>大徳尋常敷演每感<sub>二</sub>聖僧來聽<sub>一</sub>。則有<sub>二</sub>道場法師<sub>一</sub>。次有<sub>三</sub>大徳和<sub>レ</sub>光孤栖<sub>二</sub>二國慕仰<sub>一</sub>。則有<sub>二</sub>曇鸞法師<sub>一</sub>。次有<sub>三</sub>大徳禪觀獨秀<sub>一</sub>。則有<sub>三</sub>大海禪師<sub>一</sub>。次有<sub>三</sub>大徳聰慧守<sub>レ</sub>戒。則有<sub>二</sub>齊朝上統<sub>一</sub>。

然前六大徳並是<sub>二</sub>諦神鏡、斯乃佛法綱維<sub>一</sub>。志行殊<sub>レ</sub>倫、古今實希。皆共詳<sub>二</sub>審大乘<sub>一</sub>歎<sub>二</sub>歸淨土<sub>一</sub>。乃是無上<sub>二</sub>要門也<sub>一</sub>。<sup>112</sup>

と述べ、(一)菩提流支三蔵、(二)慧籠法師、(三)道場法師、(四)曇鸞法師、(五)大海禪師、(六)齊朝上統という六名の大徳をあげている<sup>113</sup>。なお、ここで注目すべき点として、傍線部①「無上<sub>二</sub>要門<sub>一</sub>」とは第四大門の総標に「凡聖修入多明<sub>二</sub>念佛三昧<sub>一</sub>以爲<sub>二</sub>要門<sub>一</sub>」<sup>114</sup>とあることから、念仏三昧を指すものと考えられる。おそらく、道綽は念仏三昧という易行道の実践を自らが選定したのではなく、先達の諸大徳が実践してきた大乘仏教の要門であるという意味においてその価値を見出そうとしているのではないだろうか。

加えて次項では、

【問】曰、既云下歎歸淨土、乃是要門者、未レ知、此等諸徳臨終時皆有靈驗、已不。  
 【答】曰、皆有不レ虚。如曇鸞法師、康存之日常修淨土。亦每有二世俗君子來呵、  
 法師曰、十方佛國皆爲淨土、法師何乃獨意注西、豈非偏見生也。法師對曰、吾  
 既凡夫智慧淺短。未レ入地位、念力須均。如似置草引牛恒須繫心槽檻。豈得  
 縱放全無所歸。雖復難者紛紜、而法師獨決。是以無問一切道俗、但與法師一  
 面相遇者、若未レ生正信、勸令生信、若已生正信者、皆勸歸淨國。是故法師臨  
 命終時、寺傍左右道俗皆見旛花映院、盡聞異香。音樂迎接遂往生也。餘之大徳  
 臨命終時皆有微祥。若欲具談往生之相、並不可思議也。 115

という問答を設定し、念仏三昧の実践者であったこれらの大徳には皆、曇鸞のような臨終時の奇瑞や靈驗があり、これを根拠に念仏三昧を実践すれば必ず浄土へ往生できるということを強調している。同時に、このような説示の背景には、末法の凡夫に対して六大徳のように念仏三昧を修すべきであると説こうとする道綽の強い意志が感じられる。

### 第三項 念仏三昧の経証

道綽は先の六大徳相承説に続き、

第二明此彼諸經多明念佛三昧爲宗者、就中有八番。初二明一相三昧、後六就縁依相明念佛三昧。 116

と述べ、合計一二部の大乘経論から念仏三昧の経証となり得る要文を蒐集し、八項目にわたって念仏三昧がいかなる実践行であるのかを説明している。

第一には『華首経』を引用して、

依『花首経』、「佛、告堅意菩薩、三昧有二種。一者有二相三昧。二者有三衆相三昧。一相三昧者、有菩薩聞其世界有其如來現在説法。菩薩取是佛相。以下現在前若坐道場、若轉法輪大衆圍繞、取如是相。收攝諸根心不馳散。專念一佛不捨是縁。如是菩薩、於如來相及世界相了達無相、常如是觀如是行不離是縁、是時佛像即現、在前而爲説法。菩薩爾時、深生恭敬聽受是法、若深、若淺、轉加尊重。菩薩住是三昧、聞説諸法皆可壞相。聞已受持、從三昧起。能爲四衆演説是法。佛、告堅意、是名菩薩入一相三昧門。 117

と述べ、一仏の相をひたすら念じ続けることが一相三昧であるとしている。

第二には『文殊般若経』を引用して、

依『文殊般若』明一行三昧者、「時文殊師利白佛言、世尊云何名爲一行三昧。佛言、一行三昧者、若善男子善女人、應在空閒處捨諸亂意。隨佛方所端身正向不取相貌。繫心一佛專稱名字念無休息。即是念中能見過現未來三世諸佛。何以故、念一佛功德無量無邊、即與無量諸佛功德無二。是名菩薩一行三昧。 118

と述べている。ここでは一仏に想いを繫け、休息することなく名字を称え続けることを一行三昧と定義し、一仏を念ずる功德は無量の諸仏を念ずる功德と等しく、この一行三昧を実践することによって三世の諸仏を観ることができるといっているのである。

このように、道綽は念仏三昧の経証として、まず『華首経』と『文殊般若経』に説かれる一相三昧と一行三昧を提示するのであるが、この両三昧から『安楽集』における念仏三

項目	経論	要文
第三項	『涅槃經』	<ul style="list-style-type: none"> <li>・至心常修念仏三昧、十方諸仏恒見此人、如現在前。</li> </ul>
第四項	『觀經』 『觀音授記經』	<ul style="list-style-type: none"> <li>・所修萬行但能迴願、莫不皆生。然念佛一行將爲要路。何者。審量聖教。有始終兩益。</li> <li>・唯有一向專念阿彌陀佛往生者、常見彌陀現在不滅。</li> </ul>
第五項	『般舟三昧經』	<ul style="list-style-type: none"> <li>・爾時阿彌陀佛、語是菩薩言、欲來生我國者、常念我名、莫有休息。如是得來生我國土。當念佛身三十二相悉皆具足、光明徹照端正無比。</li> </ul>
第六項	『大智度論』	<ul style="list-style-type: none"> <li>・後於一時、依善知識邊、教我行念佛三昧。其時即能併遣諸障、方得解脫。有斯大益、故願不離佛。</li> </ul>
第七項	『華嚴經』	<ul style="list-style-type: none"> <li>・佛三昧必見佛。命終之後生佛前。見彼臨終勸念佛。謂念佛三昧門。何者、於此三昧門中、悉能觀見一切諸佛及其眷屬嚴淨佛刹、能令衆生遠離顛倒。念佛三昧門者、於微細境界中、見一切佛自在境界、得諸劫不顛倒。念佛三昧門者、能起一切佛刹、無能壞者、普見諸佛得三世不顛倒。</li> </ul>
第八項	『海龍王經』 『宝雲經』 『大樹緊那羅王經』 『月灯三昧經』	<ul style="list-style-type: none"> <li>・一切衆生具斯八法。常不離佛也。</li> <li>・十行具足得生淨土常不離佛。</li> <li>・四者一向專志行念佛三昧。具此四行、一切生處常在佛前不離諸佛。</li> <li>・常能念佛往生淨土是見佛器。</li> <li>・念佛相好及德行。能使諸根不亂動。心無迷惑與法合。得聞得智如大海。智者住於是三昧攝念行。於經行所能見千億諸如來。亦值無量恒沙佛。</li> </ul>

味の全体像をうかがい知ることができ。すなわち、道綽にとって念仏三昧とは、一切諸仏のなかから一仏（阿彌陀仏）のみを対象として選定し、その一仏に想いを繋げてひたすら名字を念じ続けることであり、これが以下に示される念仏三昧の大枠となるのではないだろうか。

なお、第三項目以降にはこうした念仏三昧の具体的な様相が説かれており、一々の要文を整理すると次のようになる<sup>119</sup>。

これらの要文から道綽の念仏三昧を再提示すると、一切諸仏のなかから阿弥陀仏一仏のみを対象として選定し、阿弥陀仏の名を休息することなく念じ続けることであり、まさに本章第一節「道綽当時の仏名行について」でも指摘したとおり、阿弥陀仏一仏に対する仏名行として理解することができる。そして、この念仏三昧を実践すれば常に阿弥陀仏から離れることがなく、命終の後には必ず西方浄土へ往生することができるのである。

第四項 念仏三昧の利益

先述のように、道綽は大乗諸経論を典拠として念仏三昧を提示した後、

第三問答解釋、顯念佛三昧有種種利益、有其五番<sup>120</sup>。  
と述べ、以下の五つの問答によつて念仏三昧の利益を明かしている。

問答	典拠	利益	内容
第一問答			・念仏三昧を数多く実践すべきである（常念）。
第二問答	『大智度論』	・除障	・念仏三昧の勝相は不可思議であり、三世にわたる一切の罪障を除くことができる。
第三問答	『惟無三昧経』 『譬喻経』	・延年益寿 ・現世利益	・念仏三昧による延命。 ・念仏によつて死を免れ、第三炎天に生じるといふ譬喩。 ・念仏、持戒、焼香による延命。
第四問答	『十地経論』	・感出世無上菩提 ・念仏三昧即具一切四摂六度	・念仏三昧は一切行を具足した実践行であり、大乘菩薩以外の二乗凡夫も修すべきである。
第五問答		・見仏	・初地以上の菩薩も念仏三昧を修して見仏すべきである。

まず、第一問答では「常念」について、

【問】曰、今云常修念佛三昧、仍不行餘三昧也。

【答】曰、今言常念、亦不言不行餘三昧。但行念佛三昧多故、故言常念。

非謂全不行餘三昧也。<sup>121</sup>

とあり、常念とは念仏三昧以外の三昧を全く行じないという意味ではなく、念仏三昧を数多く実践することであると述べている。さらに、念仏三昧を他の三昧よりも多く実践すべ

き理由として、続く第二問答では念仏三昧と余の三昧との優劣を論じ、

【問】曰、若勸常修念佛三昧、與餘三昧能有階降以不。

【答】曰、念佛三昧勝相不可思議。此云何知。如『摩訶衍』中説云、「諸餘三昧非不三昧。何以故。或有三昧、但能除貪不能除瞋癡。或有三昧、但能除瞋不能除癡貪。或有三昧、但能除癡不能除貪瞋。或有三昧、但能除現在障不能除過去未來一切諸障。若能常修念佛三昧、無問現在過去未來、一切諸障悉皆除也。」<sup>122</sup>

と述べている。ここでは『大智度論』を典拠として念仏三昧の勝相を明かし、種々ある三昧のなかでも念仏三昧のみが三世にわたるすべての罪障を取り除くことができるとする。

また第三問答では「念仏三昧によつて寿命を延ばすことができるか」という問いに対し、『惟無三昧経』と『譬喩経』を取意引用して念仏・持戒・焼香などの功德による延命を説いている<sup>123</sup>。

第四問答では「念仏三昧によつて無上菩提を獲得することができるのか」と問い、『地経論』を引用して以下のように答えている。

如『華嚴經』十地品云、「(中略)即皆結云、是諸菩薩雖修餘行、皆不離念佛念法念僧、上妙樂具供養三寶。以斯文證得知。諸菩薩等乃至上地、常學念佛念法念僧、方能成就無量行願滿功德海。何況二乘凡夫求生淨土、不學念佛也。何以故。此念佛三昧即具一切四攝六度。通行通伴故。」<sup>124</sup>

ここでは大乘菩薩道を歩む者は三宝から離れず、常に三宝を供養し続けなければならないとしたうえで、浄土に往生したいと願う者はたとえ二乗や凡夫であってもあらゆる実践行を具えた念仏三昧を修すべきであると主張する。

第五問答では「何故に菩薩が念仏三昧を実践する必要性があるのか」という問いに対し、

論其眞如、廣大無邊。與虛空等、其量難知。譬如大閻室若然一燈二燈。其明雖遍、猶爲闇也。漸至多燈雖名大明、豈及日光。菩薩所證智雖地地相望自祐有階降、豈得比佛如日明也。<sup>125</sup>

と答えている。すなわち、菩薩の獲得した智慧は仏の覺りに比べればわずかなものであるため、菩薩である以上は自らが成仏するまで念仏三昧を実践して見仏し続けなければならないとする。

これら一連の問答を通して、道綽は大乘菩薩道における念仏三昧の正当性・優位性を論証しているが、その利益は見仏や往生だけではなく、現世での滅罪や延年益寿、さらには未来世での得証にまで及んでいる。そして、一切行を具足した念仏三昧にこれだけの利益があるからこそ、第一大門では「此念佛三昧、即是一切三昧中王故也」<sup>126</sup>と述べ、三昧のなかの王である念仏三昧を最勝の往生行かつ成仏行として位置づけているのであろう。

#### 第五項 道綽における常念について

ここでは『安樂集』における「常念」の用例を整理しつつ、先学によつて議論されてきた称名と念仏三昧の関わりについて再考したい。

道綽は第四大門のなかで『大智度論』を依用して、「但行念佛三昧多故、故言常念」<sup>127</sup>と述べ、念仏三昧を数多く実践することを「常念」と定義している。今、『安樂集』



における「常念」の用例を列記すると以下のようになる。

- ① 若一念稱阿彌陀佛<sup>一</sup>、即能除却八十億劫生死之罪<sup>一</sup>。一念既爾、況修常念<sup>一</sup>。 1 2 8
  - ② 欲來生我國<sup>一</sup>者、常念我名<sup>一</sup>莫有休息<sup>一</sup>。如是得來生我國土<sup>一</sup>。 1 2 9
  - ③ 佛は無上法王。菩薩爲法臣<sup>一</sup>。所尊所重唯佛世尊。是故應當常念佛也<sup>一</sup>。 1 3 0
  - ④ 爲報恩故常願近佛。亦如下大臣蒙王恩寵常念其主<sup>上</sup>。 1 3 1
  - ⑤ 若欲生彼國<sup>一</sup>者、當行八法<sup>一</sup>。何等爲八。一者常念諸佛<sup>一</sup>、(中略)一切衆生具斯八法<sup>一</sup>。常不離佛也。 1 3 2
  - ⑥ 行者願生、何不常念佛也。 1 3 3
- このうち、②③④⑤⑥はいずれも「常に〇〇を念ずる」という意味において使用されたものであり、念仏三昧の継続的実践を意味する「常念」は第一大門にみられる①のみである。すなわち、

計今時衆生、即當佛去世後第四五百年<sup>一</sup>。正是懺悔修福應稱佛名號時者。若一念稱阿彌陀佛<sup>一</sup>、即能除却八十億劫生死之罪<sup>一</sup>。一念既爾、況修常念<sup>一</sup>。 1 3 4

とあり、道綽は『大集月藏經』に説かれる五五百年説にもとづき、現在は仏滅後一五〇〇年を経過した第四五百年であるとしたうえで、今時の衆生は寺院や仏塔などを建立し、自らの罪を懺悔して、ただひたすらに仏名を称えることしかできない存在であるため、阿彌陀仏の名号を称えることによって自らの罪を滅すべきであると説く。この一説は多くの先学が道綽の念仏三昧を称名念仏一行に限定し得る根拠として引用する箇所である。確かに「稱佛名號<sup>一</sup>」や「稱阿彌陀佛<sup>一</sup>」といった表現から、道綽が称名念仏一行を勧めているようにも思われる。しかしながら、『安樂集』における「常念」の定義と道綽の使用意図を考慮すれば、ここに示される称名もやはり念仏三昧の一実践項目として捉えるべきであり、単に「仏の名を称えること」ではなく、むしろ「仏名を称えながら行うすべての実践行(仏名行)」として理解すべきではないだろうか。そうであるからこそ、道綽は第四大門のなかで称名念仏一行ではなく、大乘諸經論を典拠とした念仏三昧を易行道の行法として勸示するのであり、迦才『浄土論』巻下の道綽伝にも、

從大業五年已來、即捨講説修淨土行<sup>一</sup>、一向專念阿彌陀佛<sup>一</sup>、禮拜供養、相續無間。 1 3 5

と記されているように、自らも易行道の実践者としてこの念仏三昧を生涯にわたり実践し続けたのであろう。

#### 第六項 まとめ

以上、第四大門の内容を確認すると、道綽は念仏三昧実践者の系譜として六大徳相承説を提示するとともに、念仏三昧が大乘仏教の要門であり、その行法が一仏(阿彌陀仏)の名を念じ続ける「仏名行」であることを明かしている。さらに、念仏三昧は一切行を具足した最勝の往生行かつ成仏行であり、これを実践することによって三世にわたる種々の利益を得ることができるため、易行道を実践する者は凡夫であれ菩薩であれ、成仏に至るまで念仏三昧を実践し続ける常念の行者となるのである。

従来の『安樂集』研究を回顧すると、山本佛骨氏が「道綽は往生の行業としては五念門を用いずして、専ら八番問答の十念積義に依り、十念業成の旨を積顯し、「称我名字」の本

願を顕出されて行ったのである。斯くして末法五濁一形造悪の凡夫に適当な易行は、称名一行である事を強調されたのであって、当時一般に行われて居った、観念を廃し、称名独立への過程が克明に進められたものと考えられる<sup>136</sup>と述べ、また宮井里佳氏が「このように道綽は基本的には曇鸞を受け継ぎながらも、称名念仏を重んじ、十念の概念を発展させている」<sup>137</sup>と述べているように、道綽の実践論に関しては巻上の内容を中心とした本願念仏説や十念論ばかりが取り沙汰され、巻下に説かれる念仏三昧そのものの整理はあまりなされてこなかった。これはおそらく、法然が提示する浄土五祖や聖浄二門判の影響を受けたものであるが、道綽自身は『安樂集』巻下で再三にわたり主張しているように、現生における易行道の行法として大乘諸経論にもとづく念仏三昧を勧めているのである。

このような『安樂集』所説の念仏三昧について、道綽自身がその定義づけを行うために設定した第四大門の説示からは、少なくとも先学が指摘するような広義の念仏三昧や狭義の念仏三昧といった概念はみられず、また念仏三昧を称名念仏一行に限定するような意図も看取されない<sup>138</sup>。やはり道綽にとって念仏三昧とは、第二大門に具体的な相状を明かして、

念<sub>レ</sub>阿彌陀佛<sub>ニ</sub>時、亦如<sub>レ</sub>彼人念<sub>レ</sub>渡、念<sub>レ</sub>念相次無<sub>レ</sub>餘心想間雜<sub>ニ</sub>。或念<sub>レ</sub>佛法身<sub>ニ</sub>、或念<sub>レ</sub>佛神力<sub>ニ</sub>、或念<sub>レ</sub>佛智慧<sub>ニ</sub>、或念<sub>レ</sub>佛毫相<sub>ニ</sub>、或念<sub>レ</sub>佛相好<sub>ニ</sub>、或念<sub>レ</sub>佛本願<sub>ニ</sub>。稱名亦爾。但能專至相續不<sub>レ</sub>斷、定生<sub>レ</sub>佛前<sub>ニ</sub>。<sup>139</sup>

と述べ、また『安樂集』の随所で、

・ 諸佛如來有<sub>レ</sub>身相光明無量妙好<sub>ニ</sub>。若有<sub>レ</sub>衆生稱<sub>レ</sub>念<sub>レ</sub>觀察、若總相、若別相、無<sub>レ</sub>問<sub>レ</sub>佛身現在過去<sub>ニ</sub>、皆能除<sub>レ</sub>滅衆生四重五逆<sub>ニ</sub>永背<sub>レ</sub>三途<sub>ニ</sub>、隨<sub>レ</sub>意所<sub>レ</sub>樂常生<sub>レ</sub>淨土<sub>ニ</sub>、乃至<sub>レ</sub>成佛<sub>ニ</sub>。<sup>140</sup>

・ 若欲<sub>レ</sub>發<sub>レ</sub>心歸<sub>レ</sub>西者、單用<sub>レ</sub>少時禮<sub>レ</sub>觀念等<sub>ニ</sub>、隨<sub>レ</sub>壽長短<sub>ニ</sub>、臨<sub>レ</sub>命終時<sub>ニ</sub>、光臺迎接、迅至<sub>レ</sub>彼方<sub>ニ</sub>、位階<sub>レ</sub>不退<sub>ニ</sub>。<sup>141</sup>

・ 是故法藏菩薩願成佛、在<sub>レ</sub>西悲<sub>レ</sub>接衆生<sub>ニ</sub>。由<sub>レ</sub>坐<sub>レ</sub>觀禮念等面向<sub>レ</sub>佛者、是隨<sub>レ</sub>世禮儀<sub>ニ</sub>。若是聖人、得<sub>レ</sub>飛報自在<sub>ニ</sub>、不<sub>レ</sub>辨<sub>レ</sub>方所<sub>ニ</sub>。但凡夫之人身心相隨。若向<sub>レ</sub>餘方<sub>ニ</sub>、西往必難。<sup>142</sup>

と散説しているように、阿彌陀仏を「念」の対象としたあらゆる身体的行為を間断なく実践することであり、仏名行としての称名を基本としながらも、そこに包摂される実践項目に優劣を求めべきではないと思われる。

【註】

1 『大正蔵』四七、一一頁中。

2 『大正蔵』四七、一七頁上。

3 『大正蔵』四七、一〇頁下、一一頁上。

4 このような視座にもとづく主な研究論文としては、以下のようなものがある。

山本佛骨「道綽・善導の念仏思想」

(『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年、一七一〜一八六頁)

小林尚英「道綽の称名念仏について」

- 〔宗教文化の諸相〕山喜房佛書林、一九八四年、一一三九〜一一五二頁）
- 小林尚英「道綽の念仏三昧について」〔『印仏研究』三二―二、一九八四年）
- 宮井里佳「曇鸞から道綽へ―五念門と十念―」〔『日仏年報』五七、一九九二年）
- 福原隆善「道綽の浄土念仏」
- 〔『日本浄土教の形成と展開』法蔵館、二〇〇四年、六五〜七六頁）
- 八力廣超「道綽教学の再検討」〔『印度哲学仏教学』二三、二〇〇八年）
- 岡亮二「中国三祖の十念思想（二）―道綽の十念思想―」
- 〔『龍谷大学論集』四五〇、一九九七年）
- 5 山部能宜『『梵網經』における相好行の研究―特に禪觀經典との関連性に着目して―』
- 〔『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇年、二〇五〜二六九頁）
- 6 前掲山部論文、二〇六頁。
- 7 前掲山部論文、二二二頁。
- 8 『大正蔵』一五、六六〇頁上〜下。
- 9 『大正蔵』一五、六五五頁中。
- 10 『大正蔵』四七、五頁上〜下。
- 11 第一大門第四節の冒頭では、大乘諸經典はそれぞれ宗旨を異にするとし、浄土教が所依とする『觀經』はその經典名のおり、無量寿仏の觀仏を宗旨とする經典であり、その内容は阿弥陀仏および西方浄土の正依二報を觀察の対象として觀仏三昧を修得するというものであると説かれている。しかしながら、ここでは『觀經』の所説には依らず、『觀仏三昧海經』と『華嚴經』の所説に依って念仏三昧の内容を明かしている。
- 12 『大正蔵』一五、六四七頁中。
- 13 『大正蔵』一五、六八七頁下。
- 14 『大正蔵』一五、六四六頁上〜中。
- 15 『大正蔵』四七、六頁下。
- 16 『大正蔵』一五、六八七頁下〜六八八頁中。
- 17 『大正蔵』四七、一三頁下〜一四頁上。
- 18 『大正蔵』一五、六八九頁上〜中／六八九頁下。
- 19 財首菩薩の本生譚の特徴としては、(一)釈迦牟尼仏滅後の物語で、定自在比丘に勧められて仏像を観ることがきっかけとなっていること、(二)礼拝することができなければ「南無仏」と称えるべきであると勧められ、その称仏が無数の諸仏との値遇を可能にしているということがあげられる。
- 20 『大正蔵』四七、一七頁下。
- 21 『大正蔵』一五、六八八頁中〜下。
- 22 ①稲本泰生「小南海中窟と僧稠禪師―北齊石窟研究序説―」〔『北朝隋唐中国仏教思想史』二七〇〜三〇七頁）、②「小南海中窟と滅罪の思想―僧稠周辺における実践行と『涅槃經』『觀無量寿經』の解釈を中心に―」〔『鹿園雜集』四、二〇〇二年）
- 23 ①倉本尚徳「北朝時代の多仏名石刻―懺悔・称名信仰と関連して―」〔『東洋文化研究所紀要』一五四、二〇〇八年）、②「北朝造像銘にみる禪師と阿弥陀信仰―「無量寿」から「阿弥陀」への尊名の変化に関連して―」〔『印仏研究』五七―一、二〇〇八年）、③「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘―特に『觀無量寿經』との関係について―」〔『仏

教史学研究』五二―二、二〇一〇年)

2 4 前掲稲本論文②、八頁。

2 5 前掲稲本論文②、一三頁。

2 6 前掲倉本論文①、五七頁。

2 7 前掲倉本論文②、六〇頁。

2 8 『大正蔵』四七、四頁中。

2 9 『大正蔵』一三、三六三頁上〜中。

3 0 『大正蔵』四七、一三頁下。

3 1 矢田了章「中国浄土教における懺悔について」(『仏教文化研究所紀要』一三、一九七四年)

3 2 『大正蔵』四七、五頁中。

3 3 『大正蔵』四七、五頁中〜下。

3 4 『大正蔵』四七、一三頁下。

3 5 『大正蔵』四七、一五頁中。

3 6 『大正蔵』四七、一五頁下〜一六頁上。

3 7 『大正蔵』四七、一四頁下。

3 8 『大正蔵』四七、一五頁中。

3 9 『大正蔵』四七、一七頁上。

4 0 上記以外にも、念仏三昧と見仏に関する用例としては次のようなものがある。

・第三依『涅槃經』、「佛言、若人、但能至心常修念佛三昧者、十方諸佛恒見此人、如現在前」(『大正蔵』四七、一四頁下〜一五頁上)

・第五依『般舟經』云、「時有跋陀和菩薩、於此國土聞有阿彌陀佛、數數係念。因是念故見阿彌陀佛。既見佛已、即從啓問、當行何法得生彼國。爾時阿彌陀佛、語是菩薩言、欲來生我國者、常念我名莫有休息。如是得來生我國土。當念佛身三十二相悉皆具足、光明徹照端正無比」(『大正蔵』四七、一五頁上)

・三依『起信論』云、「教諸衆生勸觀眞如平等一實。亦有始發意菩薩、其心軟弱、自謂不能常值諸佛親承供養、意欲退者、當知、如來有勝方便攝護信心。謂以專意念佛因縁、隨願往生、以常見佛故、永離惡道」(『大正蔵』四七、一六頁下〜一七頁上)

・第七廣引諸經證成、如『大法鼓經』說、「若善男子善女人、常能繫意稱念諸佛名號者、十方諸佛一切賢聖、常見此人如現目前。是故此經名大法鼓。當知、此人十方淨土隨願往生」(『大正蔵』四七、一七頁上)

4 1 『大正蔵』四七、一頁上。

4 2 『大正蔵』四七、一頁上。

4 3 『大正蔵』四七、一頁中。

4 4 『大正蔵』四七、一頁中。

4 5 『大正蔵』四七、一頁下。

4 6 『大正蔵』四七、一二頁上。

4 7 『大正蔵』四七、一五頁上。

- 4 8 『大正蔵』四七、一五頁上。
- 4 9 『大正蔵』四七、一五頁上。
- 5 0 『大正蔵』四七、一六頁下。
- 5 1 『大正蔵』四七、二〇頁中。
- 5 2 前掲稲本論文②、九頁。
- 5 3 『大正蔵』四七、五頁中。
- 5 4 『大正蔵』四七、六頁下。
- 5 5 『大正蔵』四七、一頁上。
- 5 6 『大正蔵』四七、一六頁下〜一七頁上。
- 5 7 『大正蔵』四七、一七頁上。
- 5 8 『大正蔵』四七、一八頁下〜一九頁上。
- 5 9 『大正蔵』四七、四頁上。
- 6 0 道綽は第三大門でも「將<sub>レ</sub>聖教<sub>レ</sub>證成勸<sub>レ</sub>後代<sub>レ</sub>、生<sub>レ</sub>信求<sub>レ</sub>往<sub>レ</sub>」(『大正蔵』四七、一二頁中)と述べ、同じく第五大門でも「引<sub>レ</sub>聖教<sub>レ</sub>證成、勸<sub>レ</sub>後代<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>信求<sub>レ</sub>往<sub>レ</sub>」(『大正蔵』四七、一六頁中)と再説している。
- 6 1 『大正蔵』四七、四頁中。
- 6 2 『大正蔵』四七、一三頁下。
- 6 3 『大正蔵』四〇、八二七頁中。
- 6 4 『大正蔵』四七、一二頁上。
- 6 5 『大正蔵』四七、一三頁下。なお、道綽による第十八願文の改変については、本論第四章第二節「道綽における第十八願文の引用」を参照。
- 6 6 『安樂集』と五念門に関しては、以下のような先行研究がある。
- 山本佛骨「安樂集と五念門に就て」(『宗学院論輯』三三、一九四一年)
- 宮井里佳「曇鸞から道綽へ―五念門と十念―」(『日仏年報』五七、一九九二年)
- 石川琢道『曇鸞浄土教形成論』一九〇〜一九七頁を参照。
- 6 8 『大正蔵』四〇、八三五頁上〜中。
- 6 9 曇鸞は『往生論註』卷上において、「歸命盡十方無礙光如來者、歸命即是禮拜門」(『大正蔵』四〇、八二七頁上)と述べ、礼拝が「歸命」に相当することを明かしている。
- 7 0 『大正蔵』四〇、八三五頁中。
- 7 1 『大正蔵』四〇、八三五頁中〜下。
- 7 2 『大正蔵』四〇、八三五頁下。
- 7 3 『大正蔵』四〇、八三五頁下〜八三六頁上。
- 7 4 『大正蔵』四〇、八三六頁上。
- 7 5 『大正蔵』四〇、八三六頁上。
- 7 6 『大正蔵』四〇、八三六頁上。
- 7 7 『大正蔵』四〇、八三五頁上。
- 7 8 『大正蔵』四七、六頁下。
- 7 9 『大正蔵』四七、六頁下。
- 8 0 『大正蔵』四七、六頁下。
- 8 1 『大正蔵』四七、一八頁上〜中。

- 8 2 『大正蔵』四七、九頁下。  
 8 3 『大正蔵』四七、九頁下。  
 8 4 『大正蔵』四七、一四頁中。  
 8 5 『大正蔵』四七、一四頁中。  
 8 6 『大正蔵』四七、一八頁上。  
 8 7 『大正蔵』四七、一九頁中。  
 8 8 『大正蔵』四七、二〇頁中。  
 8 9 『大正蔵』四七、一六頁下。  
 9 0 『大正蔵』四七、一二頁上、中。  
 9 1 『大正蔵』四七、一一頁下、一二頁上。  
 9 2 『大正蔵』四七、一二頁中。  
 9 3 『大正蔵』四七、一二頁下。  
 9 4 『大正蔵』四七、一六頁下。  
 9 5 『大正蔵』四七、一七頁上。  
 9 6 『大正蔵』四七、一九頁上。  
 9 7 『大正蔵』四七、二二頁上。  
 9 8 『大正蔵』四七、四頁中。  
 9 9 『大正蔵』四七、六頁下。  
 1 0 0 『大正蔵』四七、一七頁下。  
 1 0 1 『大正蔵』四七、二二頁下。  
 1 0 2 『大正蔵』四七、五頁中。  
 1 0 3 『往生論註』には「但言憶念阿彌陀佛。若總相、若別相、隨所觀縁心無他想方有。」  
 十念相續名爲「十念」。但稱名號亦復如是。『大正蔵』四〇、八三四頁下）との一文がある。
- 1 0 4 『大正蔵』四七、一九頁下。  
 1 0 5 『大正蔵』四七、一五頁上。  
 1 0 6 『大正蔵』四七、一六頁下。  
 1 0 7 『大正蔵』四七、一八頁中。  
 1 0 8 『大正蔵』四七、二二頁上。  
 1 0 9 『大正蔵』四七、二〇頁下。  
 1 1 0 道綽の念仏三昧については、以下のような先行研究がある。
- 岡亮二「安樂集にみられる十念の一考察」(『仏教文化研究所紀要』四、一九六五年)  
 小林尚英①「中国浄土教祖師の念仏觀―特に曇鸞・道綽を中心として―」  
 (『仏教文化論攷』佛教大学、一九八四年、一〇二三―一〇四四頁)  
 小林尚英②「道綽の称名念仏について」  
 (『宗教文化の諸相』山喜房佛書林、一九八四年、一一三九―一一五二頁)  
 小林尚英③「道綽の念仏三昧について」(『印仏研究』三二―二、一九八四年)  
 岡亮二「中国三祖の十念思想(二)―道綽の十念思想―」  
 (『龍谷大学論集』四五〇、一九九七年)

木村迎世『安樂集』における念仏三昧―仏の三種利益を中心に―

藤丸智雄 『安樂集』における「三昧」の受容  
 (『仏教論叢』四二、一九九八年)

大南龍昇 『観仏三昧海経』と慧遠・道綽・善導  
 (『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房佛書林、二〇〇一年、四九一〜五一九頁)

藤丸智雄 『安樂集』と『観仏三昧海経』

(『東アジア仏教—その成立と展開—』春秋社、二〇〇二年、一一五〜一三〇頁)

1 1 1 『大正蔵』四七、一四頁中。

1 1 2 『大正蔵』四七、一四頁中。

1 1 3 六大徳相承説に関する論稿としては、服部仙順「六大徳相承説に就いて」(『浄土学』

八、一九三四年)がある。なお、道綽がこれらの六大徳を選定した理由は不明であるが、この点については道綽と地論学派との接点も含め、今後の研究課題としたい。

1 1 4 『大正蔵』四七、一四頁中。

1 1 5 『大正蔵』四七、一四頁中〜下。

1 1 6 『大正蔵』四七、一四頁下。

1 1 7 『大正蔵』四七、一四頁下。

1 1 8 『大正蔵』四七、一四頁下。

1 1 9 『大正蔵』四七、一四頁下〜一五頁下。

1 2 0 『大正蔵』四七、一五頁下。

1 2 1 『大正蔵』四七、一五頁下。

1 2 2 『大正蔵』四七、一五頁下〜一六頁上。

1 2 3 『大正蔵』四七、一六頁上。

1 2 4 『大正蔵』四七、一六頁上〜中。

1 2 5 『大正蔵』四七、一六頁中。

1 2 6 『大正蔵』四七、一五頁下。

1 2 7 『大智度論』七には「汝言<sub>下</sub>云何常念佛不<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>餘三昧<sub>一</sub>者<sub>上</sub>、今言<sub>二</sub>常念<sub>一</sub>亦不<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>餘三昧<sub>一</sub>。行<sub>二</sub>念佛三昧<sub>一</sub>多故言<sub>二</sub>常念<sub>一</sub>。復次先雖<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>空無相無作三昧<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>念佛三昧<sub>一</sub>。是故今説<sub>二</sub>『大正蔵』二五、一〇九頁中<sub>一</sub>とある。

1 2 8 『大正蔵』四七、四頁中。

1 2 9 『大正蔵』四七、一五頁上。

1 3 0 『大正蔵』四七、一五頁上。

1 3 1 『大正蔵』四七、一五頁中。

1 3 2 『大正蔵』四七、一五頁中〜下。

1 3 3 『大正蔵』四七、一五頁下。

1 3 4 『大正蔵』四七、四頁中。

1 3 5 『大正蔵』四七、九八頁中。

1 3 6 山本佛骨『道綽教学の研究』一〇四頁。

1 3 7 前掲宮井論文、八四頁。

1 3 8 小林尚英氏は道綽の念仏三昧について、「『安樂集』では観仏三昧と念仏三昧が同質

的に扱われていることが理解できる。ただここでいう念仏三昧の意味は広義に解釈さ

れており、多含的であつて、当然そこには憶念とか、称名とか、観仏とかいうものが含まれてくる。このように基本的には『観仏三昧海経』・『観経』等の影響で念仏三昧と観仏三昧を同質的にみながらも、凡夫が往生行として実践するという立場からは、念仏三昧の方をより重要視したと考えられる。その理由を求めると念仏三昧には信を基盤にした称名という行が存在するからである」(前掲小林論文③、四一七頁)と指摘している。

1 3  
4 9  
『大正蔵』四七、一一頁中。

1 4  
4 0  
『大正蔵』四七、五頁中。

1 4  
4 1  
『大正蔵』四七、一八頁下。

1 4  
4 2  
『大正蔵』四七、一八頁上。



## 第四章 道綽の本願理解について

### 第一節 第九大門における諸願文の引用

#### 第一項 問題の所在

前章までに確認したとおり、曇鸞の易行道とは『無量寿経』の第十八、十一、二十二願にもとづいて速やかに阿毘跋致を獲得することであり、その行法は阿弥陀仏の本願力（他力）を根拠とした念仏の実践である。一方、道綽の易行道とは阿弥陀仏を念の対象としたあらゆる身体的行為を包摂する念仏三昧によって浄土へ往生することであり、その行法を支えているのは阿弥陀仏の本願力というよりも、むしろ大乘諸経論に広説されているという仏道修行としての正当性である。では、このような大乘諸経論を典拠とする道綽の易行道往生説において、阿弥陀仏の本願はどのように扱われているのであろうか。この点について、本章では『安楽集』にみられる四十八願のうち、第九大門に引用される五つの願文、さらには最も多く引用される第十八願文を中心に考察を進めてゆく。

『安楽集』に引用される諸経論のなかでも、道綽が特に重視するのは第八大門の冒頭に併記される以下の六部の往生経典である。

第一略擧<sup>三</sup>諸大乘經<sup>一</sup>來證、皆勸<sup>二</sup>捨<sup>レ</sup>此憊<sup>レ</sup>彼者、一謂耆闍崛山說、『大經』二卷。二『觀經』一部、王宮耆闍兩會正說。三小卷『無量壽經』、舍衛一說。四復有<sup>三</sup>『十方隨願往生經』明證<sup>一</sup>。五復有<sup>三</sup>『無量清淨覺經』二卷、一會正說<sup>一</sup>。六更有<sup>三</sup>『十往生經』一卷<sup>一</sup>。諸餘大乘經論指讚處多。<sup>1</sup>

このように浄土教所依の経典を列挙するという表現方法は、おそらく『安楽集』が初出であり<sup>2</sup>、その第一にあげられているのが『無量寿経』である。事実、『安楽集』には中国撰述経典も含めて約六〇種類の経論が博引傍証されているが、それらのなかでも『無量寿経』の引用回数（二四回）は最も多く、また阿弥陀仏の四十八願のうち、実に九願が各大門にわたって引用されている。

なお、『安楽集』における『無量寿経』の引用に関しては、金子寛哉氏によって引用文の抽出とその全般的な傾向が論じられ<sup>3</sup>、内藤知康氏によって原典の文意との比較、さらには経文の改変・省略・転倒などがすでに指摘されている<sup>4</sup>。

また道綽における念仏と本願の関係について、山本仏骨氏は道綽を本願念仏の開顕者と位置づけ、その念仏が阿弥陀仏の本願にもとづく称名念仏であることを論証している<sup>5</sup>。

さらに糸原恒久氏は一連の研究を通して、『安楽集』に引用される願文、あるいは本願力に関する用例を整理し、主に曇鸞の三願的証との関わりから道綽の本願観を明らかにしている<sup>6</sup>。この他にも、道綽の聖浄二門判を論ずるなかで、『観経』下品下生と『無量寿経』第十八願の内容を合釈した取意文に関しては、今日までに数多くの論稿が発表されている<sup>7</sup>。ただし、これまでも指摘してきたように、従来の研究は日本浄土教における本願論の淵源を中国浄土教に求めるといふ視座のもとで進められたものが多く、道綽の本願論の骨子となる第十八願、すなわち念仏往生の経証としての『無量寿経』を中心に論旨が展開されている。そのため、第十八願以外の諸願については、あくまでも第十八願の功用を助顕

傍証するために引用された願文として扱われてきた。

本節ではこれらの問題点にも留意しつつ、まず道綽以前の諸師における願文の取り扱い、および『安樂集』に引用される四十八願の用例を再整理する。次いで道綽における本願理解の特徴として、第九大門に示される諸願文について再検討を試みたい。

## 第二項 道綽以前の諸師における願文の取り扱い

本項では道綽が引用する願文の検証に先立ち、『無量寿経』註釈の嚆矢とされる慧遠『無量寿経義疏』と吉蔵『無量寿経義疏』にみられる願文の分類、そして曇鸞『往生論註』卷下に説示される三願的証の内容を改めて確認しておく。

### (1) 慧遠『無量寿経義疏』

慧遠は『無量寿経義疏』卷上において、

於レ中合、有<sub>レ</sub>四十八願<sub>一</sub>。義要唯三、文別有<sub>レ</sub>七。

義要三者、一攝法身願、二攝淨土願、三攝衆生願。四十八中、十二、十三、及第十七、是攝法身。第三十一、第三十二、是攝淨土。餘四十三、是攝衆生。

文別七者、初十一願、爲<sub>レ</sub>攝衆生<sub>一</sub>。次有<sub>二</sub>兩願<sub>一</sub>。是其第二、爲<sub>レ</sub>攝法身<sub>一</sub>。次有<sub>三</sub>三願<sub>一</sub>。是其第三、重攝衆生。次有<sub>二</sub>一願<sub>一</sub>。是其一願是第四、重攝法身。次有<sub>三十三</sub>。是其第五、爲<sub>レ</sub>攝衆生<sub>一</sub>。次有<sub>二</sub>兩願<sub>一</sub>。是其第六、爲<sub>レ</sub>攝淨土<sub>一</sub>。下有<sub>三十六</sub>。是其第七、重攝衆生。<sup>8</sup>

と述べ、阿弥陀仏の四十八願を(一)撰法身願(第十二、十三、十七願)、(二)撰淨土願(第三十一、三十二願)、(三)撰衆生願(残りの四十三願)の三種に分類し(義要三)、さらにこれを願文に配当して七種に分類している(文別七)。特に第五(第十八〜三十願)・第七(第三十一〜四十八願)の撰衆生願については、

第五段中、初三願攝<sub>二</sub>他國衆生<sub>一</sub>。次一願攝<sub>二</sub>自國衆生<sub>一</sub>。次一還攝<sub>二</sub>他國衆生<sub>一</sub>。後八還攝<sub>二</sub>自國衆生<sub>一</sub>。(中略)第七段中、初五攝<sub>二</sub>取他國衆生<sub>一</sub>。三攝<sub>二</sub>取自國衆生<sub>一</sub>。次五還攝<sub>二</sub>他國衆生<sub>一</sub>。次一還攝<sub>二</sub>自國衆生<sub>一</sub>。後二復攝<sub>二</sub>他國衆生<sub>一</sub>。<sup>9</sup>

と解釈し、いずれも撰他國衆生願・撰自國衆生願の二種に分別しており、このうち第十八、十九、二十願の三願は撰他國衆生願におさめ、その他の撰自國衆生願とは区別している。要するに、慧遠は四十八願の大半を撰衆生願に配当し、阿弥陀仏が凡聖の人を撰引するのが願心であるとしているが、あくまでも本願の分類を提示するのみであり、個々の願文については説明を行っていない。

### (2) 吉蔵『無量寿経義疏』

吉蔵は『無量寿経義疏』のなかで、

廣陳<sub>二</sub>四十八願<sub>一</sub>。就<sub>レ</sub>中有<sub>三</sub>三重<sub>一</sub>。初正説願。但此願分爲<sub>三</sub>三類<sub>一</sub>。明<sub>レ</sub>之有<sub>三</sub>三願<sub>一</sub>。願<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>有<sub>三</sub>四十二願<sub>一</sub>。願<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>眷屬<sub>一</sub>有<sub>三</sub>三願<sub>一</sub>。願<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>法身<sub>一</sub>三。此三文不<sub>レ</sub>聚在<sub>二</sub>一處<sub>一</sub>。但隨<sub>レ</sub>義作<sub>レ</sub>之耳。<sup>10</sup>

と述べ、四十八願を(一)願淨土(四十二願)、(二)願得眷屬(三願)、(三)願得法身(三願)の三種に分類しているが、これに相当する願文は明記していない。ただし、このような本願の

分類は慧遠の説と近似しており、四十八願に対する吉蔵の积意は慧遠と同様のものではと考えられる。

以上、慧遠と吉蔵の『無量寿経義疏』をみる限り、両者とも四十八願の分類については言及しているものの、実際は個々の願文を列挙するのみであり、本願の内容に関する解説はみられない。

(3) 曇鸞『往生論註』

中国浄土教において、最初に『無量寿経』を引用した典籍はおそらく曇鸞『往生論註』である。この『往生論註』における『無量寿経』の引用に関しては、すでに先学によって引用内容の特徴が指摘されているが<sup>11</sup>、ここでは『往生論註』巻下の三願的証を取りあげ、曇鸞が提示した阿弥陀仏の本願力にもとづく大乘菩薩道の展開過程をみてゆく<sup>12</sup>。

『往生論註』巻下末尾には、阿弥陀仏の本願と菩薩の往生について、

凡<sub>レ</sub>是生<sub>レ</sub>彼淨土<sub>二</sub>及彼菩薩人天所起諸行、皆緣<sub>二</sub>阿彌陀如來本願力<sub>一</sub>故。何以言<sub>レ</sub>之。若非<sub>二</sub>佛力<sub>一</sub>、四十八願便是徒設。今<sub>レ</sub>的取<sub>三</sub>願<sub>一</sub>用證<sub>三</sub>義意<sub>一</sub>。<sup>13</sup>

とあり、浄土に往生した菩薩が実践する諸々の行は、すべて阿弥陀仏の本願力によるものであるとし、その経証として以下の三願をあげて説明している。

まず往生については第十八願を引用し、

願言、「設<sub>レ</sub>我得<sub>レ</sub>佛、十方衆生、至心信樂欲<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>我國<sub>一</sub>、乃至十念、若不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>生者不<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>正覺<sub>一</sub>。唯除<sub>三</sub>五逆誹<sub>二</sub>謗正法<sub>一</sub>。緣<sub>二</sub>佛願力<sub>一</sub>故、十念念佛便得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>故、即免<sub>三</sub>三界輪轉之事<sub>一</sub>。無<sub>二</sub>輪轉<sub>一</sub>故、所以得<sub>レ</sub>速。一證也。<sup>14</sup>

と述べ、阿弥陀仏の本願力により、衆生は十念の念仏によって往生することができるとしている。

次に往生した菩薩が阿毘跋致を得ることについては第十一願を引用して、

願言、「設<sub>レ</sub>我得<sub>レ</sub>佛、國中<sub>レ</sub>人天、不<sub>下</sub>住<sub>二</sub>正定聚<sub>一</sub>、必至<sub>中</sub>滅度<sub>上</sub>者不<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>正覺<sub>一</sub>。緣<sub>二</sub>佛願力<sub>一</sub>故、住<sub>二</sub>正定聚<sub>一</sub>。住<sub>二</sub>正定聚<sub>一</sub>故、必至<sub>二</sub>滅度<sub>一</sub>無<sub>二</sub>諸迴伏之難<sub>一</sub>、所以得<sub>レ</sub>速。二證也。<sup>15</sup>

と述べ、十念の念仏によって往生した菩薩は阿弥陀仏の本願力によって正定聚に入り、必ず滅度を得るとしている。

また同じく得生以後の菩薩について第二十二願を引用し、

願言、「設<sub>レ</sub>我得<sub>レ</sub>佛、他方佛土諸菩薩衆、來<sub>二</sub>生我國<sub>一</sub>究竟必至<sub>二</sub>一<sub>レ</sub>生補處<sub>一</sub>。除<sub>下</sub>其本願自在所<sub>レ</sub>化、爲<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>故、被<sub>二</sub>弘誓鎧<sub>一</sub>積<sub>二</sub>累德本<sub>一</sub>、度<sub>二</sub>脫一切<sub>一</sub>遊<sub>二</sub>諸佛國<sub>一</sub>修<sub>二</sub>菩薩行<sub>一</sub>、供<sub>二</sub>養十方諸佛如來<sub>一</sub>、開<sub>二</sub>化恒沙無量衆生<sub>一</sub>、使<sub>レ</sub>立<sub>二</sub>無上正眞之道<sub>一</sub>。超<sub>二</sub>出常倫<sub>一</sub>諸地之行、現前修<sub>二</sub>習普賢之德<sub>一</sub>。若不<sub>レ</sub>爾者不<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>正覺<sub>一</sub>。緣<sub>二</sub>佛願力<sub>一</sub>故、超<sub>二</sub>出常倫<sub>一</sub>諸地之行、現前修<sub>二</sub>習普賢之德<sub>一</sub>。以下超<sub>二</sub>出常倫<sub>一</sub>諸地行<sub>上</sub>故、所以得<sub>レ</sub>速。三證也。<sup>16</sup>

と述べ、浄土に往生した菩薩は阿弥陀仏の本願力によって十地の階次に従うことなく、速やかに仏智を得るとしている。

以上、曇鸞は『無量寿経』に説かれる阿弥陀仏の本願力に注目し、衆生は十念の念仏を實踐して速やかに浄土に往生し(第十八願)、往生した後は速やかに正定聚に入り(第十一願)、また十地の階位を超出して速やかに仏智を得る(第二十二願)として、これら三願にもとづく他力易行の大乘菩薩道を提示したのである。

第三項 道綽における四十八願の引用  
 『安樂集』のなかで法蔵菩薩の四十八願に関する記述は数多くみられるが、道綽が引用する願文は以下の九願である。

【『安樂集』所引の四十八願】

大門	願文	『無量寿經』 <sup>17</sup>	『安樂集』 <sup>18</sup>
第二大門	第十願	設我得佛、國中 <sub>レ</sub> 人天、若起 <sub>二</sub> 想念 <sub>一</sub> 、貪 <sub>二</sub> 計身 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。	四十八願云、十方人天、來 <sub>二</sub> 至我國 <sub>一</sub> 、若起 <sub>二</sub> 想念 <sub>一</sub> 、貪 <sub>二</sub> 計身 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。
第二大門	第十八願	設我得佛、十方衆生、至心信樂、欲 <sub>レ</sub> 生 <sub>二</sub> 我國 <sub>一</sub> 、乃至十念、若不 <sub>レ</sub> 生者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。唯除 <sub>二</sub> 五逆誹謗正法 <sub>一</sub> 。	『無量壽大經』云、十方衆生、至心信樂、欲 <sub>レ</sub> 生 <sub>二</sub> 我國 <sub>一</sub> 、乃至十念、若不 <sub>レ</sub> 生者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。
第三大門	〃	〃	『大經』云、十方人天、欲 <sub>レ</sub> 生 <sub>二</sub> 我國 <sub>一</sub> 者、莫 <sub>レ</sub> 不 <sub>下</sub> 皆以 <sub>二</sub> 阿彌陀如來大願業力 <sub>一</sub> 爲 <sub>中</sub> 増上縁 <sub>上</sub> 也。
第七大門	第十一願	設我得佛、國中 <sub>レ</sub> 人天、不 <sub>下</sub> 住 <sub>二</sub> 定聚 <sub>一</sub> 、必至 <sub>中</sub> 滅度 <sub>上</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。	『大經』云、十方人天、來 <sub>二</sub> 生我國 <sub>一</sub> 、若不 <sub>三</sub> 畢至 <sub>二</sub> 滅度 <sub>一</sub> 、更有 <sub>二</sub> 退轉 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。
第九大門	第三願	設我得佛、國中 <sub>レ</sub> 人天、不 <sub>二</sub> 悉眞金色 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。	第一『大經』云、有 <sub>三</sub> 十方人天來 <sub>二</sub> 生我國 <sub>一</sub> 、不 <sub>二</sub> 悉眞金色 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。
〃	第四願	設我得佛、國中 <sub>レ</sub> 人天、形色不同、有 <sub>二</sub> 好醜 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。	二云、十方人天、來 <sub>二</sub> 生我國 <sub>一</sub> 、若形色不同、有 <sub>二</sub> 好醜 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。
〃	第五願	設我得佛、國中 <sub>レ</sub> 人天、不 <sub>レ</sub> 識 <sub>二</sub> 宿命 <sub>一</sub> 、下、至 <sub>レ</sub> 不 <sub>レ</sub> 知 <sub>二</sub> 百千億那由他諸劫事 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。	三云、十方人天、來 <sub>二</sub> 生我國 <sub>一</sub> 、不 <sub>レ</sub> 得 <sub>二</sub> 宿命智 <sub>一</sub> 、下、至 <sub>レ</sub> 不 <sub>レ</sub> 知 <sub>二</sub> 百千億那由他諸劫事 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。

これらの特徴を踏まえ、次項では道綽が易行道の大益として提示した、第九大門における諸願文の引用について論究したい。

③ 『安樂集』第九大門では、第三、四、五、七、八願の計五願を引用して得生者の具体的な様子を明かしている。このように浄土の莊嚴相に加え、得生者の様子までも本願から説明しようとする点には道綽の独自性が垣間みえる。

④ 道綽は第二十二願を除くすべての願文において、「国中人天」という表現を「十方人天、來<sub>レ</sub>生我國<sub>一</sub>」に改めていることから、『安樂集』では他の大乘經論と同様、願文も改変の対象となり得る。

右の対照表から、道綽が引用する願文の特徴について以下のような情報が得られる。  
 ① 得生以前に関する本願（第十八願）と得生以後に関する本願（第十八願以外の八願）に大別される。

”	第七願	設我得 <sub>レ</sub> 佛、國中 <sub>レ</sub> 人天、不 <sub>レ</sub> 得 <sub>二</sub> 天耳 <sub>一</sub> 、下、至 <sub>下</sub> 聞 <sub>二</sub> 三百千億那由他諸佛所說 <sub>一</sub> 、不 <sub>中</sub> 悉受持 <sub>上</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。	四云、十方 <sub>レ</sub> 人天、來 <sub>二</sub> 生我國 <sub>一</sub> 、不 <sub>レ</sub> 得 <sub>二</sub> 天耳通 <sub>一</sub> 、下、至 <sub>下</sub> 不 <sub>レ</sub> 聞 <sub>二</sub> 三百千億那由他諸佛所說 <sub>一</sub> 、不 <sub>中</sub> 悉受持 <sub>上</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。
”	第八願	設我得 <sub>レ</sub> 佛、國中 <sub>レ</sub> 人天、不 <sub>レ</sub> 得 <sub>二</sub> 見他心智 <sub>一</sub> 、下、至 <sub>レ</sub> 不 <sub>レ</sub> 知 <sub>二</sub> 三百千億那由他諸佛國中聚生心念 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。	五云、十方 <sub>レ</sub> 人天、來 <sub>二</sub> 生我國 <sub>一</sub> 、不 <sub>レ</sub> 得 <sub>二</sub> 他心智 <sub>一</sub> 、下、至 <sub>レ</sub> 不 <sub>レ</sub> 知 <sub>二</sub> 三百千億那由他諸佛國中衆生心念 <sub>一</sub> 者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。
第十大門	第二十二願	設我得 <sub>レ</sub> 佛、他方佛土諸菩薩衆、來 <sub>二</sub> 生我國 <sub>一</sub> 、究竟必至 <sub>二</sub> 一生補處 <sub>一</sub> 。除 <sub>下</sub> 其本願自在所 <sub>レ</sub> 化、爲 <sub>二</sub> 衆生 <sub>一</sub> 故、被 <sub>二</sub> 弘誓鎧 <sub>一</sub> 、積 <sub>二</sub> 累德本 <sub>一</sub> 、度 <sub>二</sub> 脫一切 <sub>一</sub> 、遊 <sub>二</sub> 諸佛國 <sub>一</sub> 、修 <sub>二</sub> 菩薩行 <sub>一</sub> 、供 <sub>二</sub> 養十方諸佛如來 <sub>一</sub> 、開 <sub>二</sub> 化恒沙無量衆生 <sub>一</sub> 、使 <sub>レ</sub> 立 <sub>二</sub> 無上正眞之道 <sub>一</sub> 。超 <sub>二</sub> 出常倫諸地之行 <sub>一</sub> 、現前修 <sub>二</sub> 習普賢之德 <sub>一</sub> 。若不 <sub>レ</sub> 爾者、不 <sub>レ</sub> 取 <sub>二</sub> 正覺 <sub>一</sub> 。	『大經』云、其有 <sub>二</sub> 衆生 <sub>一</sub> 、生 <sub>二</sub> 我國 <sub>一</sub> 者、自然勝進、超 <sub>二</sub> 出常倫諸地之行 <sub>一</sub> 、至 <sub>レ</sub> 成 <sub>二</sub> 佛道 <sub>一</sub> 、更無 <sub>二</sub> 迴復之難 <sub>一</sub> 。

第四項 第九大門における諸願文の引用

『安樂集』第九大門には「又引『大經』四十八願中、有五番大益」<sup>19</sup>とあり、道綽は『無量寿經』に説かれる四十八願のうち、第三、四、五、七、八願の計五願を引用して得生者の具体的な様相を明かし、末法の凡夫に対して浄土への願生を勧めている。このような浄土の莊嚴相を示す願文への着目は、それ以前の諸師にはみられなかった姿勢であり、そこには道綽独自の本願理解が反映されていると思われる。

第九大門の冒頭において、道綽は娑婆世界と阿弥陀仏の浄土を苦楽・善悪という二つの基準によって比較しているが、まず娑婆世界については、

初言「苦樂善惡相對者、在此娑婆世界、雖有苦樂二報、恒以樂少苦多。重則三塗痛燒、輕則人天刀兵疾病相續連注、遠劫已來、無有斷時」。縱有天人少樂、猶如泡沫電光速起速滅。是故名爲唯苦唯惡。<sup>20</sup>

と述べ、「唯苦唯惡」の世界としてこれを批判している。

一方、阿弥陀仏の浄土については、

彌陀淨國水鳥樹林常吐法音、明宣道教。具足清白能令悟入。<sup>21</sup>

と讚歎し、その経証として『往生論註』を引用した後、『無量寿經』の第三、四、五、七、八願の計五願を以下のように取意引用している。

又引『大經』四十八願中、有五番大益。

第一『大經』云、「有十方人天來生我國、不悉眞金色者、不取正覺」。

二云、「十方人天、來生我國、若形色不同有醜者、不取正覺」。

三云、「十方人天、來生我國、不得宿命智、下至不知百千億那由他諸劫事者、

不取正覺」。

四云、「十方人天、來生我國、不得天耳通、下至不知百千億那由他諸佛所説、

不悉受持者、不取正覺」。

五云、「十方人天、來生我國、不得他心智、下至不知百千億那由他諸佛國中衆

生心念者、不取正覺」。<sup>22</sup>

これら五願の引用によって、道綽はあらゆる世界の衆生が浄土に往生した後を得られる利益と、得生者の具体的な様相について説明している。そして「唯苦唯惡」である娑婆世界の対概念として、

欲論彼國利益之事、難可具陳。但當願生。必不可思議。是故彼方唯善唯樂、無苦無惡也。<sup>23</sup>

と述べ、浄土は阿弥陀仏の本願にもとづく「唯善唯樂」の世界であるから、一心にこれを願い求めるべきであるとしている。

また道綽は諸願文の引用に際して、『無量寿經』の「国中人天」を波線部のように「十方人天來生我國」と改め、本願の対象を浄土の聖衆ではなく、往生を願うあらゆる世界の衆生へと転換している。これは第二十二願を除くすべての願文に共通しており、「十方人天來生我國」という表現を本願に取り入れることによって、本願の対象が一層明確なものとなり、あらゆる世界の衆生を救済しようとする法蔵菩薩の願意がより全面に打ち出されるとともに、この改変された願文こそ、西方浄土の具体的な様相を示す経証となるのである。

道綽がこのような願文改変を行った理由としては、諸願文の直前にみられる『往生論註』の引用が重要な意味をもつと考えられる。すなわち、

『淨土論』云、「十方人天、生<sub>レ</sub>彼國<sub>ニ</sub>者、即與<sub>ニ</sub>淨心菩薩<sub>ニ</sub>無<sub>二</sub>。淨心菩薩即與<sub>ニ</sub>上地菩薩<sub>ニ</sub>畢竟同得<sub>ニ</sub>寂滅忍<sub>ニ</sub>。故更不<sub>ニ</sub>退轉<sub>一</sub>。」<sup>24</sup>

とあるように、道綽は『往生論註』巻下の文を以下のように取意引用し、阿弥陀仏の淨土に往生した者は淨心の菩薩と同じであり、最終的には上地の菩薩となって等しく寂滅忍を得るから退転することがないと説いている<sup>25</sup>。

<p>『往生論註』<sup>26</sup></p> <p>得<sub>レ</sub>生<sub>ニ</sub>彼淨土<sub>一</sub>、即見<sub>ニ</sub>阿彌陀佛<sub>一</sub>。未證淨心菩薩、畢竟得<sub>レ</sub>證<sub>ニ</sub>平等法身<sub>一</sub>。與<sub>ニ</sub>淨心菩薩<sub>ニ</sub>與<sub>ニ</sub>上地菩薩<sub>ニ</sub>畢竟同得<sub>ニ</sub>寂滅平等<sub>一</sub>。</p>	<p>『安樂集』<sup>27</sup></p> <p>二引<sub>ニ</sub>聖教<sub>ニ</sub>爲<sub>レ</sub>證者、『淨土論』云、「十方人天、生<sub>ニ</sub>彼國<sub>ニ</sub>者、即與<sub>ニ</sub>淨心菩薩<sub>ニ</sub>無<sub>二</sub>。淨心菩薩即與<sub>ニ</sub>上地菩薩<sub>ニ</sub>畢竟同得<sub>ニ</sub>寂滅忍<sub>一</sub>。故更不<sub>ニ</sub>退轉<sub>一</sub>。」</p>
--	--

右の対照表が示すとおり、道綽は『往生論註』の「得<sub>レ</sub>生<sub>ニ</sub>彼淨土<sub>一</sub>」を「十方人天生<sub>ニ</sub>彼國<sub>一</sub>」とし、『往生論註』では「菩薩」であった主語を、先の五願と同様に「十方人天」に改変している。また上地の菩薩が得られる「寂滅平等」を「寂滅忍」とし、この寂滅忍の獲得によって不退転の位に入るとする<sup>28</sup>。つまり、道綽は『往生論註』を取意引用することによって、「十方人天」の往生と得生以後における「寂滅忍」の獲得が真実なることを顕示しているように思われる。

そして、ここで注意すべきは『往生論註』の「十方人天」と願文の「十方人天」が同一の主格であり、これらは道綽自身によって意図的に読み換えられているということである。おそらく、道綽は諸願文引用の前提ともいえるべき『往生論註』の「十方人天」と願文の「十方人天」とを重ね合わせることににより、西方淨土の莊嚴相を法藏菩薩の四十八願のなかに見出し、第三（悉皆金色）、第四（無有好醜）、第五（得宿命智）、第七（得天耳通）、第八（得他心智）の五願それぞれに説かれる得生者の様相をその具体的な内容として提示したのではないだろうか。

では、何故に道綽は得生者の様相としてこれらの五願を提示したのであるだろうか。道綽は第一大門のなかで「明<sub>下</sub>彌陀淨國位該<sub>ニ</sub>上下<sub>一</sub>凡聖通<sub>上</sub>往<sub>上</sub>者、今此無量壽國是其報淨土。由<sub>ニ</sub>佛願<sub>一</sub>故、乃該<sub>ニ</sub>通上下<sub>一</sub>。致<sub>レ</sub>令<sub>ニ</sub>凡夫之善竝得<sub>ニ</sub>往生<sub>一</sub>」<sup>29</sup>と述べ、阿弥陀仏の西方淨土（無量壽國）は仏願力によって凡聖ともに往生することができる報土であると理解しており、そのうえで願文を改変することにより、西方淨土への得生者が理想的な大乘菩薩となることを証明しているのであろう。

また道綽は第九大門末尾において、曇鸞『讚阿弥陀仏偈』を次のように引用している。

引<sub>ニ</sub>『大經』偈<sub>ニ</sub>爲<sub>レ</sub>證。『讚』云、「其有<sub>ニ</sub>衆生<sub>ニ</sub>生<sub>ニ</sub>安樂<sub>一</sub>、悉具<sub>ニ</sub>三十有二相<sub>一</sub>。智慧滿足入<sub>ニ</sub>深法<sub>一</sub>、究<sub>ニ</sub>暢道要<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>障礙<sub>一</sub>。隨<sub>ニ</sub>根利鈍<sub>ニ</sub>成<sub>ニ</sub>就忍<sub>一</sub>。三忍乃至不可說。宿命五通常自在、至<sub>レ</sub>佛不<sub>ニ</sub>更雜<sub>ニ</sub>惡趣<sub>一</sub>。除<sub>下</sub>生<sub>ニ</sub>他方五濁世<sub>一</sub>、示現同如<sub>中</sub>大牟尼<sub>上</sub>。生<sub>ニ</sub>安樂國<sub>一</sub>成<sub>ニ</sub>大利

「是故至心願生彼」。<sup>30</sup>

これは第九大門全体の内容をまとめた総結ともいうべき一段であり、浄土に往生した衆生が三十二相を具足すること、完全なる智慧を獲得して三忍を成就すること、宿命智通をはじめとする六神通が自在であることなど、往生した後には得られるさまざまな功德が説かれている。さらに道綽は『讚阿弥陀仏偈』の「頭面禮」という語句を「願生彼（点線部）」に改変することにより、そのような種々の大益が得られる浄土への願生も同時に勧められているのである。

加えて、『讚阿弥陀仏偈』の「其有衆生安樂（波線部）」は、願文の「十方人天來生我國」、あるいは『往生論註』の「十方人天生彼國者」と同様の表現であり、往生した後には得られる三明智と六神通に関する説示は先の五願の内容とも一致している。したがって、第九大門に示される諸願文引用の背景には、『讚阿弥陀仏偈』の影響が少なからず看取され、道綽は『讚阿弥陀仏偈』の教説を通じて願文の解釈を行っていたものと推察される。実際、『安樂集』では『讚阿弥陀仏偈』を「大経讚」<sup>31</sup>や「大経奉讚」<sup>32</sup>と呼称しており、『無量寿経』と『讚阿弥陀仏偈』をしばしば併引している<sup>33</sup>。こうした引用態度もまた、道綽の本願理解における『讚阿弥陀仏偈』の影響を示唆するものと思われる。

## 第五項 まとめ

以上、第九大門に引用される五つの願文は、いずれも得生者の具体的な様相を示したものである。道綽がこれらの願文を経証として提示した理由は、西方浄土への得生者が理想的な大乘菩薩となることを明示するためであろう。同時に、このような諸願文の引用を通じて、道綽以前の諸師にはみられなかった四十八願一々に対する新たな着目を見ることが出来る。

また道綽は諸願文の引用に際して、『無量寿経』の「国中人天」を「十方人天來生我國」に改変しており、法蔵菩薩の四十八願があらゆる世界の衆生を救済するために誓われたものであることを強調している。こうした道綽による願文改変の背景には、『往生論註』に説かれる得生以後の議論が深く関わっていると考えられ、特に五つの願文が『讚阿弥陀仏偈』の教説にもとづいて選定されたとすれば、道綽の本願理解は曇鸞の著作によって導かれたものであるといえよう。

ただし、曇鸞と道綽の間には願文に対する引用態度について大きな相違がみられることもまた事実である。そこで次節では、両者が念仏往生の経証として引用し、なおかつ後世の日本浄土教にも影響を与えた第十八願文について検討したい。

## 第二節 道綽における第十八願文の引用

### 第一項 問題の所在

前節で述べたように、道綽の本願理解には曇鸞の影響が看取され、『往生論註』の三願的証において引用される三願、すなわち第十八、十一、二十二願は『安樂集』にも確認することが出来る。



ところが、願文に対する両者の引用態度を比較すると、原文を忠実に引用する曇鸞に対して、道綽は引用するすべての願文に少なからず改変・省略・付加などを施しており、そこには看過できない教義上の問題も含まれている。とりわけ、第三大門末尾に引用される第十八願文は『觀經』下品下生を合釈した特殊な願文として理解され<sup>34</sup>、法然『選択集』第一章段<sup>35</sup>にもそのまま依用されていることから、今日の宗学では道綽の浄土教思想の核心に本願を据える重要な根拠となっている。

本節ではこのような第十八願文の引用について、道綽がどのような文脈において、どのように願文を取意引用しているのかを再確認し、そのうえで『觀經』下品下生との合釈という見方が真に妥当であるのかを改めて問い直したい。

## 第二項 引用箇所整理

『安樂集』では計三箇所第十八願文が引用されているが、それぞれに以下のような改変がみられる。

### (1) 第二大門

第十八願文の最初の引用は第二大門にみられ、

【問】曰、『無量壽大經』云、「十方衆生、至心信樂欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺」。今有世人、聞此聖教、現在一形全不作意、擬臨終時一方欲修念。是事云何。

【答】曰、此事不類。何者、『經』云「十念相續、似若不難。然諸凡夫心如野馬、識劇猿猴。馳騁六塵、何曾停息。各須宜發信心、預自剋念、使積習成性善根堅固也。如佛告大王、人積善行、死無惡念。如樹先傾倒必隨曲也。若刀風一至、百苦湊身。若習先不在、懷念何可辨。各宜同志三五預結言要、臨命終時迭相開曉、爲稱彌陀名號願生安樂國、聲聲相次使成十念也。譬如蠟印印泥、印壞文成。此命斷時即是生安樂國時。一入正定聚、更何所憂。各宜量此大利。何不預剋念也。<sup>36</sup>

とあるように、平生の念仏と臨終の念仏に関する問答のなかで第十八願文が引用されている。ここでは念仏往生の教えを聞いた衆生が、臨終の念仏ばかりを意識してしまい、平生の念仏を疎かにしてしまうという状況が問われており、道綽は平生より念仏を修することを勧めたうえで、臨終時には数人とともに念仏を称えて往生を願うべきであると説いている。なお、この第十八願文はほぼ原文どおりに引用され、ただ「唯除三五逆誹謗正法」という一文のみが省略されているが、これは『安樂集』における第十八願文の引用すべてに共通する問題であるため、詳細については後述したい。

また第十八願文に限らず、道綽が引用する願文には「設我得佛」という一句が省略されている。この点に関しては先学も指摘しているように、おそらく道綽が阿弥陀仏の本願をすでに成就されたものと捉えていたからであろう<sup>37</sup>。

### (2) 第三大門①

続く第十八願文の引用は第三大門における自力・他力の説示中にみられ、

衆生亦爾。在レ此起レ心立レ行願レ生ニ淨土<sup>一</sup>。此是自力。臨ニ命終時<sup>一</sup>、阿彌陀如來光臺迎接  
 遂得ニ往生<sup>一</sup>即爲ニ他力<sup>一</sup>。故『大經』云、「十方人天、欲レ生ニ我國<sup>一</sup>者、莫レ不<sup>下</sup>皆以ニ阿彌  
 陀如來大願業力<sup>一</sup>爲<sup>中</sup>増上縁<sup>上</sup>也」。若不<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>是、四十八願便是徒設。語ニ後學者<sup>一</sup>、既有ニ  
 他力可<sup>レ</sup>乘。不<sup>レ</sup>得<sup>下</sup>自局<sup>ニ</sup>己分<sup>一</sup>徒在<sup>中</sup>火宅<sup>上</sup>也。<sup>38</sup>

とあるように、道綽は臨終時における阿彌陀仏の来迎（光台迎接）を他力と定義した後後に  
 第十八願文を取意引用している。この願文は道綽によって大幅な改変が加えられており、  
 はたして第十八願文の引用と言い得るか否かという疑問が生じるものの、他の七願と同様  
 に本願の対象が「十方人天」となっていること、あるいは「欲レ生ニ我國<sup>一</sup>」という表現が第  
 十八願文と直接対応していることなどから、阿彌陀仏の大願業力を強調するために改変さ  
 れた第十八願文として理解しておく。

(3) 第三大門②

道綽は第三大門の末尾において、

當今末法、現是五濁惡世。唯有ニ淨土一門<sup>一</sup>、可<sup>ニ</sup>通入<sup>一</sup>路。是故『大經』云、「若有ニ衆  
 生<sup>一</sup>、縱令<sup>一</sup>一生造<sup>レ</sup>惡、臨ニ命終時<sup>一</sup>、十念相續稱<sup>ニ</sup>我名字<sup>一</sup>、若不<sup>レ</sup>生者不<sup>レ</sup>取<sup>ニ</sup>正覺<sup>一</sup>」。<sup>39</sup>

と述べ、現在は末法という時代であり、そのような五濁惡世においては淨土の法門のみが  
 生死輪廻から解脱する唯一の要路であることを明かし、その経証として第十八願文を取意  
 引用している。先述したように、この第十八願文は法然も『選択集』第一章段で引用して  
 いることから多くの先学によって取りあげられ、従来は第十八願文と『觀經』下品下生と  
 を合釈した取意文として扱われてきた。確かに『觀經』下品下生の「臨ニ命終時<sup>一</sup>」<sup>40</sup>とい  
 う語句の挿入や、「稱<sup>ニ</sup>我名字<sup>一</sup>」と「稱<sup>ニ</sup>南無阿彌陀佛<sup>一</sup>」<sup>41</sup>との関連性などから、『觀經』  
 下品下生を合わせたという見方は妥当のように思われる。しかしながら、『安樂集』におけ  
 る一六〇以上の引用文を確認すると、その大半が道綽による取意文であり、原文に忠実な  
 引用は殆どみられない。にも拘らず、經典の引用に関して、『安樂集』には同一經典内の語  
 句をつなぎ合わせた引用文はみられるものの、複数の經典の語句を収合して作られた引用  
 文は全くみられないのである。

こうした道綽の引用態度を鑑みても、『觀經』下品下生を合わせたとする先学の見解を  
 直ちに首肯することはできない。やはりこの取意文に関しても、他の大乘諸経論と同様、  
 道綽自身が第十八願文そのものを改変したという視点で再解釈する必要があるのではない  
 だろうか。

第三項 道綽における第十八願文改変の意図

本項では第三大門末尾における第十八願文の引用に関して、従来の『觀經』下品下生を  
 合釈したという見解を踏まえつつも、道綽が第十八願文そのものを改変した意図について  
 考察したい。

(1) 「若有ニ衆生<sup>一</sup>、縱令<sup>一</sup>一生造<sup>レ</sup>惡<sup>一</sup>」

道綽は第十八願文の引用に際し、本願の対象を「十方衆生」から「若有ニ衆生<sup>一</sup>、縱令<sup>一</sup>  
 一生造<sup>レ</sup>惡<sup>一</sup>」に改変している。では、ここでいう一生造惡の衆生とはいかなる衆生を指すので

あろうか。無論、「或有<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、作<sub>二</sub>不善業五逆十惡<sub>一</sub>、具<sub>二</sub>諸不善<sub>一</sub>」<sup>42</sup>という記述から、『觀經』下品下生に説かれる悪人とも考えられるが、第十八願文を引用する直前に「當今末法、現是五濁惡世」と吐露していることや、『安樂集』における末法の凡夫を考慮すれば、まさしく道綽自身が第一大門で規定する「計<sub>二</sub>今時衆生<sub>一</sub>、即當<sub>二</sub>佛去<sub>レ</sub>世後第四五百年<sub>一</sub>」。正是懺悔修福、應<sub>レ</sub>稱<sub>二</sub>佛名號<sub>一</sub>時者」<sup>43</sup>であるといえる。そして、仏滅後第四五百年の末法を生きる凡夫とは、

- ・ 末世五濁衆生輪迴多劫徒受<sub>二</sub>痛燒<sub>一</sub><sup>44</sup>
- ・ 雜惡衆生<sup>45</sup>
- ・ 輪迴無窮受生無數<sup>46</sup>
- ・ 凡人、經<sub>二</sub>此百千生<sub>一</sub>著<sub>レ</sub>樂、放逸不<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>道。(中略)此身苦所<sub>レ</sub>集、一切皆不淨。扼縛癰瘡等根本無<sub>二</sub>義利<sub>一</sub>。<sup>47</sup>
- ・ 今時但看<sub>二</sub>現在衆生<sub>一</sub>、若得<sub>二</sub>富貴<sub>一</sub>唯事<sub>二</sub>放逸破戒<sub>一</sub>、天中即復著<sub>レ</sub>樂者多。<sup>48</sup>
- ・ 當今凡夫現名<sub>二</sub>信想輕毛<sub>一</sub>、亦曰<sub>二</sub>假名<sub>一</sub>、亦名<sub>二</sub>不定聚<sub>一</sub>、亦名<sub>二</sub>外凡夫<sub>一</sub>。未<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>火宅<sub>一</sub>。<sup>49</sup>

と説かれているように、その身に苦を集める不淨な存在であり、なおかつ放逸や破戒を常事として仏道修行を實踐せず、快樂のみに執着していたずらに生死輪廻をくり返す衆生である。おそらく、道綽はこれらの衆生があらゆる罪障を犯すこと、あるいは犯す可能性があるあることを是認していたからこそ、願文に「縱令<sub>二</sub>一生造<sub>レ</sub>惡<sub>一</sub>」という一句を挿入したのではないだろうか。

(2) 「臨<sub>二</sub>命終時<sub>一</sub>」

次に道綽が引用する第十八願文の特徴として、原文にはみられない「臨<sub>二</sub>命終時<sub>一</sub>」の挿入があげられる。従来はこの一句をもって『觀經』下品下生を合釈したとされてきたが、そもそも第五大門に「二依<sub>二</sub>『觀經』<sub>一</sub>、九品之内皆言、臨終正念即得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>」<sup>50</sup>とあるように、道綽は下品下生に限らず『觀經』の九品一々に「臨終正念即得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>」という経旨を見出している。すなわち、道綽はあらゆる衆生に対して臨終時の念仏による往生を想定しており、『安樂集』において臨終時の念仏は願生者が修すべき最低限の往生行ということになる。そのため、これを願文に取り入れることによって、たとえ一生造惡の衆生であろうとも、臨終時の念仏さえ実践すれば必ず浄土へ往生できるということを証明しているであろう。

(3) 「十念相續稱<sub>二</sub>我名字<sub>一</sub>」

続いて、道綽は第十八願文の「乃至十念」を「十念相續稱<sub>二</sub>我名字<sub>一</sub>」と改変しているが、

- ・ 若<sub>二</sub>一念稱<sub>二</sub>阿彌陀佛<sub>一</sub>、即能除<sub>二</sub>却八十億劫生死之罪<sub>一</sub>。一念既爾、況修<sub>二</sub>常念<sub>一</sub>。<sup>51</sup>
- ・ 縱使<sub>二</sub>形造<sub>レ</sub>惡、但能繫<sub>レ</sub>意專精常能念佛、一切諸障自然消除、定得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。何不<sub>二</sub>思量<sub>一</sub>「都無<sub>二</sub>去心<sub>一</sub>也」。<sup>52</sup>

とあるように、『安樂集』には念仏による滅罪と往生が強調して説かれており、道綽はこの一文を願文として提示することにより、末法の凡夫がいかなる罪を犯そうとも、臨終時に十念を相續すれば阿彌陀仏の救済から決して漏れることがないということを明かしている。また「十念相續」だけでなく、道綽があえて「稱<sub>二</sub>我名字<sub>一</sub>」を付加した背景には、や

はり仏滅後の第四五百年の衆生が修福懺悔の実践者であると同時に、仏名行の実践しかできない時代に存在しているという事実が深く関わっていると考えられる。

(4) 「唯除<sup>二</sup>五逆誹謗正法<sup>一</sup>」の省略

最後に、道綽は第十八願文に付随する「唯除<sup>二</sup>五逆誹謗正法<sup>一</sup>」という一文をすべての引用において省略している。この問題について、従来は「五逆」のみに焦点が当てられ、『観經』下品下生との会通において省略したといわれてきたが、一方の「誹謗正法」に関してはあまり言及されていない。これはそもそも『安樂集』自体に「誹謗正法」に関する用例が少ないということに起因するものと思われるが、第四大門には、

第三有<sup>三</sup>諸菩薩<sup>一</sup>、復作<sup>三</sup>是言<sup>一</sup>、我於<sup>二</sup>因地<sup>一</sup>遇<sup>三</sup>惡知識<sup>一</sup>、誹<sup>三</sup>謗般若<sup>一</sup>、墮<sup>三</sup>於惡道<sup>一</sup>經<sup>三</sup>無量劫<sup>一</sup>。雖<sup>レ</sup>修<sup>三</sup>餘行<sup>一</sup>、未<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>出。後於<sup>二</sup>一時<sup>一</sup>依<sup>三</sup>善知識<sup>一</sup>邊<sup>一</sup>、教<sup>レ</sup>我行<sup>三</sup>念佛三昧<sup>一</sup>。其時即能併遣<sup>三</sup>諸障<sup>一</sup>方得<sup>三</sup>解脫<sup>一</sup>。有<sup>二</sup>斯大益<sup>一</sup>故願不<sup>レ</sup>離<sup>レ</sup>佛。<sup>53</sup>

とあり、五逆罪だけではなく、誹謗正法に関しても念仏三昧の実践によってその罪が除かれると説かれている。既述したように、道綽にとって阿弥陀仏の救済はあくまでも仏滅後の第四五百年という現実世界において成立しなければならぬものであり、五逆罪や誹謗正法を犯した、あるいは犯す可能性を有した造悪の衆生が存在する末法であるからこそ、道綽は『安樂集』の要所で念仏による滅罪を説くのであろう。そして、釈尊在世中の正法ではなく、末法という悪しき時代に対応させた結果、第十八願文の「唯除<sup>二</sup>五逆誹謗正法<sup>一</sup>」を省略するに至ったものと推察される。

第四項 まとめ

本章では道綽の本願理解を把握すべく、『安樂集』における四十八願の用例を再整理し、第九大門に引用される五つの願文、ならびに第三大門末尾に示される第十八願取意文を中心に検討を行った。

『安樂集』には四十八願のうち、念仏往生に関する第十八願文と、得生者の様相に関する八つの願文が引用されているが、道綽は『無量寿經』を註釈した慧遠や吉蔵のように願文を分類するのではなく、それらを自説の経証として引用し、あらゆる衆生に対して浄土への願生を勧めている。このような願文の提示方法は、『往生論註』の三願的証に初見されるが、個々の願文に対する着目という意味においては曇鸞よりもさらに広範である。

まず第九大門に引用される五つの願文をみると、道綽は娑婆世界を「唯苦唯惡」、阿弥陀仏の浄土を「唯善唯樂」と規定した後、そのような浄土に往生した者が得られる利益として、第三（悉皆金色）、第四（無有好醜）、第五（得宿命智）、第七（得天耳通）、第八（得他心智）の五願を引用している。これらの願文を経証として提示した理由は、西方浄土への得生者が理想的な大乘菩薩となることを明示するためであろう。また五つの願文の選定は、おそらく第九大門末尾に引用される『讚阿弥陀仏偈』の教説を受けたものであると考えられ、道綽の本願理解には曇鸞の著作による影響が少なからず看取される。

次に三箇所にわたる第十八願文の引用をみると、第二大門では平生と臨終の念仏に関する問答のなかでこれを引用し、平生より念仏を相續すべきであると説いている。続く第三大門では、阿弥陀仏の大願業力を強調するために第十八願文を取意引用し、臨終時におけ

る阿弥陀仏の来迎（光台迎接）を他力と定義している。そして第三大門末尾では、浄土の法門こそが末法における唯一の要路であることを明かし、念仏往生の経証として第十八願文を引用するのである。この第三大門末尾の第十八願文に関しては、『安樂集』のなかで複数の経論を合わせた引用文が他にみられないこと、あるいは道綽が九品全体に臨終時の念仏による往生を想定していることなどから、従来のように『観経』下品下生との合釈文と捉えるのではなく、他の大乘諸経論と同様、阿弥陀仏の救済対象となる末法凡夫の立場から道綽自身が改変した取意文とみるべきであろう。

以上のような引用態度を踏まえ、最後に易行道往生説における本願について一言すれば、『無量寿経』に説かれる四十八願とは、念仏往生と得生者の具体的な様相を説明するための経証として位置づけられる。なおかつ、道綽にとっては自らが勧める念仏三昧が、大乘諸経論に広説された時機相応の往生行というだけではなく、阿弥陀仏の願意にもかなった仏道修行（本願行）であるということを示すものとなる。

ただし、前節でも指摘したとおり、道綽はたとえ阿弥陀仏の本願であっても、引用する際には他の大乘諸経論と等しく大幅な改変を加えており、『無量寿経』や願文のみを格別に重視するような意図は見受けられない。また第十八、十一、二十二願という三願を引用しながらも、曇鸞のようにそれらを並列し、阿弥陀仏の本願力にもとづく他力易行の大乘菩薩道を提示するわけではなく、易行道往生説の構造としてはこれを採用していない。したがって、道綽の易行道往生説とは、曇鸞や善導のように阿弥陀仏の本願のみを依りどころとして形成されるものではなく、その背景には『安樂集』全体を通過する独自の論旨が存在すると思われる。そこで次章では、易行道往生説を支える論理構造として、道綽が一貫して主張する二諦説（二諦大道理）について考察したい。

【註】

1 『大正蔵』四七、一九頁上。

2 柴田泰山『善導教学の研究』一八七頁。

3 金子寛哉「中国浄土教祖師の無量寿経引用文」『仏教論叢』二三、一九七九年）

4 内藤知康『安樂集講読』一六三～三〇二頁。

5 山本佛骨『道綽教学の研究』三七六～四〇九頁。なお、山本氏は道綽を本願念仏の開闢者として取りあげているが、その念仏が称名念仏であることを証明することに重点を置き、道綽が本願自体をどのように捉えていたかという問題についてはあまり言及していない。

6 道綽における念仏と本願の関係については、以下のような論稿がある。

小沢勇慈・久米原恒久・斎藤晃道「中国浄土教の基礎的研究

——曇鸞・道綽・善導の本願観——」『仏教文化研究』二五、一九七九年）

久米原恒久「道綽禅師の本願観への一考察」『日本仏教』五二、一九八〇年）

久米原恒久「浄土三祖の本願理解への一考察——用語例を中心として——」

『法然学会論叢』四、一九八三年）

久米原恒久「浄土列祖の本願観」『印仏研究』三一—二、一九八三年）

糸原恒久「大願業力」の意味するもの——三祖教義において——

（『宗教研究』七五—四、二〇〇二年）

ただし、糸原氏は『安樂集』における本願の用例と曇鸞の「三願的証」との関連を指摘するにとどまり、大願業力と増上縁の意味内容については論じていない。  
 7 例示すると以下のような論稿がある。

藤原凌雪「道綽の念仏思想」（『顕真学報』三八、一九四二年）

加藤仏眼「超発六人の願心——四十八願の組織——」（『真宗学』四、一九五〇年）

大田利生「安樂集の念仏思想について」（『印仏研究』一八—一、一九六九年）

岸覚勇「無量寿経の諸異本及び聖浄二門諸師の十念積について」

（『浄土教の思想と文化』佛敎大学、一九七二年、一四五—一六六頁）

山本佛骨「道綽・善導の念仏思想」

（『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年、一七一—一八六頁）

岡亮二「中国三祖の十念思想（二）——道綽の十念思想——」

（『龍谷大学論集』四五〇、一九九七年）

8 『大正蔵』三七、一〇三頁中。

9 『大正蔵』三七、一〇三頁下。

10 『大正蔵』三七、一二一頁中。

11 前掲金子論文、三二頁。金子氏は『往生論註』における『無量寿経』の引用について、「その引用内容が、「本願」と「浄土の功德莊嚴相」と「往生人」に集中している」と指摘している。

12 『往生論註』の三願的証については、石川琢道『曇鸞浄土教形成論』六五—六七頁、二二六—二四〇頁を参照。

13 『大正蔵』四〇、八四三頁下—八四四頁上。

14 『大正蔵』四〇、八四四頁上。

15 『大正蔵』四〇、八四四頁上。

16 『大正蔵』四〇、八四四頁上。

17 『浄全』一、六—八頁。

18 『大正蔵』四七、九頁中—二〇頁下。

19 『大正蔵』四七、一九頁下。

20 『大正蔵』四七、一九頁下。

21 『大正蔵』四七、一九頁下。

22 『大正蔵』四七、一九頁下—二〇頁上。

23 『大正蔵』四七、二〇頁上。

24 『大正蔵』四七、一九頁下。

25 浄心の菩薩と上地の菩薩の階位について、良忠『安樂集私記』卷下には「引ニ『浄土論』

一中、即與淨心菩薩等者、八地已上法性生身名ニ淨心菩薩」。七地已還未レ得ニ淨心一菩薩、及一切凡夫若得レ生者、即與ニ淨心菩薩一同一無二。上地菩薩者、即九十地也。謂八地菩薩、如三九地已上ニ同得ニ寂滅忍一也」（『浄全』一、七四四頁下）とある。

26 『大正蔵』四〇・八三六頁上。

27 『大正蔵』四七、一九頁下。

<sup>2</sup><sup>8</sup> 道綽以前の「寂滅忍」の用例として、慧遠は『大乘義章』一二のなかで、「寂滅忍者、從<sub>レ</sub>境爲<sub>レ</sub>名。一切法界常寂不動名爲<sub>二</sub>寂滅<sub>一</sub>。慧安<sub>二</sub>此法<sub>一</sub>名<sub>二</sub>寂滅忍<sub>一</sub>」（『大正藏』四四、七〇一頁中）と規定したうえで、「寂滅忍者、通亦遍在。別唯在<sub>二</sub>於十地已上<sub>一</sub>、於<sub>レ</sub>中唯有<sub>二</sub>上下二品<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>『仁王』說<sub>一</sub>」（『大正藏』四四、七〇二頁中）、あるいは「如<sub>二</sub>『仁王』說<sub>一</sub>、初<sub>二</sub>三地名爲<sub>二</sub>信忍<sub>一</sub>。四五六地名爲<sub>二</sub>順忍<sub>一</sub>。七八九地名<sub>二</sub>無生忍<sub>一</sub>。十地名爲<sub>二</sub>寂滅忍<sub>一</sub>矣」（『大正藏』四四、七五〇頁中）と述べ、『仁王般若經』卷上の菩薩行品（『大正藏』八、八三六頁中）に説かれる五忍をそれぞれ十地の階位に配当している。また敦煌文献『十地論義疏』三には『論』云、八地得<sub>二</sub>第一寂滅忍<sub>一</sub>、起<sub>二</sub>淨佛土<sub>一</sub>教化衆生」（『大正藏』八五、七八〇頁上）という記述もみられる。

なお、『安樂集』第四大門の冒頭に提示される六大徳相承説（『大正藏』四七、一四頁中）と地論学派との関連性から、道綽の思想形成における地論教学の影響を想定すれば、ここでは『大乘義章』や『十地論義疏』などを典拠として「寂滅平等」を「寂滅忍」に改変したとも考えられるが、この点については稿を改めて考察したい。

<sup>2</sup><sup>9</sup> 『大正藏』四七、六頁中。

<sup>3</sup><sup>0</sup> 『大正藏』四七、二〇頁中。

<sup>3</sup><sup>1</sup> 『大正藏』四七、七頁中／一六頁下／一九頁下／二〇頁中／二〇頁下。

<sup>3</sup><sup>2</sup> 『大正藏』四七、一九頁中。

<sup>3</sup><sup>3</sup> 『無量壽經』と『讚阿彌陀仏偈』を併引する箇所としては、第二大門の「據<sub>二</sub>『大經』<sub>一</sub>且以<sub>二</sub>一種音樂<sub>一</sub>比校者、經『讚』言、從<sub>二</sub>世帝王<sub>一</sub>至<sub>二</sub>六天<sub>一</sub>、音樂轉妙有<sub>二</sub>八重<sub>一</sub>。展轉勝<sub>レ</sub>前億萬倍。寶樹音麗倍亦然。復有<sub>二</sub>自然妙伎樂<sub>一</sub>、法音清和悦<sub>二</sub>心神<sub>一</sub>。哀婉雅亮超<sub>二</sub>十方<sub>一</sub>。是故稽<sub>二</sub>首清淨勳<sub>一</sub>」（『大正藏』四七、九頁下）、第五大門の「依<sub>二</sub>『大經』<sub>一</sub>云、佛、告<sub>二</sub>阿難<sub>一</sub>、其有<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、欲<sub>レ</sub>下<sub>二</sub>於今世<sub>一</sub>見<sub>中</sub>無量壽佛<sub>上</sub>者、應<sub>レ</sub>下<sub>二</sub>發<sub>二</sub>無上菩提之心<sub>一</sub>、修<sub>二</sub>行功德<sub>一</sub>願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>彼國<sub>一</sub>。即得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。故大經『讚』云、若聞<sub>二</sub>阿彌陀徳號<sub>一</sub>、歡喜讚仰心歸依、下<sub>二</sub>至一念<sub>一</sub>得<sub>二</sub>大刹土<sub>一</sub>、則爲<sub>レ</sub>具<sub>二</sub>足功德寶<sub>一</sub>。設滿<sub>二</sub>大千世界<sub>一</sub>火、亦應<sub>二</sub>直過聞<sub>二</sub>佛名<sub>一</sub>、聞<sub>二</sub>阿彌陀<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>復退<sub>一</sub>。是故至心稽<sub>二</sub>首禮<sub>一</sub>」（『大正藏』四七、一六頁下）、第十大門の「是故『大經』云、其有<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、生<sub>二</sub>我國<sub>一</sub>者、自然勝進、超<sub>二</sub>出常倫諸地之行<sub>一</sub>至<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>佛道<sub>一</sub>、更無<sub>二</sub>迴復之難<sub>一</sub>。故大經『讚』云、安樂菩薩聲聞輩、於<sub>二</sub>此世界<sub>一</sub>無<sub>二</sub>比方<sub>一</sub>。釋迦無礙大辯才、設<sub>二</sub>諸假令<sub>一</sub>示<sub>二</sub>少分<sub>一</sub>。最賤乞人竝<sub>二</sub>帝王<sub>一</sub>、帝王復比<sub>二</sub>金輪王<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>是展轉至<sub>二</sub>六天<sub>一</sub>。次第相類皆如<sub>レ</sub>始。以<sub>二</sub>天色像<sub>一</sub>喻<sub>二</sub>於彼<sub>一</sub>、千萬億倍非<sub>二</sub>其類<sub>一</sub>。皆是法藏願力爲<sub>レ</sub>。稽<sub>二</sub>首頂<sub>三</sub>禮大心力<sub>一</sub>」（『大正藏』四七、二〇頁下）などがあげられる。

<sup>3</sup><sup>4</sup> 石井教道『選択集全講』（平樂寺書店、一九五九年）二八頁／内藤知康『安樂集講読』二四三頁を参照。

<sup>3</sup><sup>5</sup> 『昭法全』三一頁。

<sup>3</sup><sup>6</sup> 『大正藏』四七、一一頁中。

<sup>3</sup><sup>7</sup> 柴田泰山「道綽『安樂集』における『觀經』理解」（『宗教研究』七五―四、二〇〇二年）

<sup>3</sup><sup>8</sup> 『大正藏』四七、一二頁下。

<sup>3</sup><sup>9</sup> 『大正藏』四七、一三頁下。

<sup>4</sup><sup>0</sup> 『浄全』一、五〇頁。

<sup>4</sup><sup>1</sup> 『浄全』一、四九頁。

<sup>4</sup><sup>2</sup> 『浄全』一、五〇頁。

5 3	5 2	5 1	5 0	4 9	4 8	4 7	4 6	4 5	4 4	4 3
『大正蔵』	『大正蔵』	『大正蔵』	『大正蔵』	『大正蔵』	『大正蔵』	『大正蔵』	『大正蔵』	『大正蔵』	『大正蔵』	『大正蔵』
四七、 一五頁中。	四七、 一三頁下。	四七、 四頁中。	四七、 一六頁下。	四七、 一六頁中、 下。	四七、 一三頁中。	四七、 一三頁上。	四七、 一二頁中。	四七、 九頁上。	四七、 四頁中。	四七、 四頁中。



## 第五章 易行道往生説の論理構造

### 第一節 道綽における二諦説の特徴

—二諦と有相無相の関わりを中心に—

#### 第一項 問題の所在

前章では、道綽の本願理解が曇鸞の影響を少なからず受けつつも、両者の間には願文に対する引用や解釈に大きな相違がみられ、道綽の易行道往生説が阿弥陀仏の本願のみを根拠として形成されたものではないことを指摘した。本章ではこれまでの検討に加え、『安楽集』全体の論旨を支える二諦説（二諦大道理）に注目し、道綽の易行道往生説がいかなる論理構造を有しているのかを明らかにしたい。

中国仏教では般若經典の訳出以来、後秦の僧肇が二諦の構造を明らかにした後、南北朝時代には三論宗を中心としてさまざまな二諦説が提唱され、その成果は吉蔵の相即二諦論と天台大師智顛の円融三諦論に至って結実したといわれている<sup>1</sup>。

このような二諦説と浄土教の関係について、古くは中川大倫氏が『中論』や『十二門論』、さらには『大智度論』に散説される二諦の用例を整理し、主に諸法実相との関係から龍樹の浄土教信仰を論じている<sup>2</sup>。近年では伊東昌彦氏が吉蔵『二諦義』における曇鸞引用の意味を検討し、両者の二諦観の相違を明らかにしている<sup>3</sup>。また長宗博之氏は『往生論註』巻下の「第一義諦妙境界相」という表現に注目し、僧肇の二諦説が曇鸞の二種法身説に大きな影響を与えたということを指摘しているが<sup>4</sup>、この他に浄土教と二諦説の問題を積極的に取り扱った研究は少ない。

今、『安楽集』を通観すると、そこには「二諦」あるいは「二諦大道理」という言葉が要所で使用されており、道綽は自らの浄土教思想が二諦の道理に順じていることを主張するとともに、念仏三昧の実践による往生浄土こそが大乗仏教の要路であると明かしている。このように、二諦説によって浄土教が大乗仏教であることを証明しようとする姿勢は曇鸞にはみられなかったものであり<sup>5</sup>、また『安楽集』以後の浄土教典籍においても確認することができないため、まさに道綽の独自性が顕著に発揮された教説であるといえよう。

ところが、諸先学の研究を回顧すると、『安楽集』において二諦説が重要な概念であるということは論じられているものの<sup>6</sup>、道綽が提示する二諦説の内容までは解明されていない。これは道綽自身が「二諦」という言葉を使用する一方、「第一義諦（真諦）」や「世俗諦（俗諦）」に関する定義には殆ど言及していないことに起因するものと思われる。そこで本節では、まず曇鸞と慧遠の二諦説を概観し、そのうえで『安楽集』における二諦の用例を再整理するとともに、二諦説こそが道綽の易行道往生説を支える根幹となることを論証してゆく。

#### 第二項 道綽以前の二諦説

本項では道綽における二諦説の検討に先立ち、曇鸞ならびに慧遠の二諦説を概観しておく。

## (1) 曇鸞の二諦説

曇鸞の著作中で二諦説に言及する箇所は見当たらないが、『往生論註』巻下の「入第一義諦」の解説では、

入第一義諦者、

彼無量壽佛國土莊嚴第一義諦妙境界相。十六句及一句次第説。應知。

第一義諦者、佛因縁法也。此諦是境義。是故莊嚴等十六句稱爲「妙境界相」。此義、至

入一法句文「當三更解釋」。<sup>7</sup>

と説いている。ここは五念門中、第四觀察門について、西方浄土の器世間を觀察することに三重の意義があるとし、その第三で「入第一義諦」をあげる箇所である。すなわち世親が西方浄土の莊嚴を第一義諦の妙境界相とする点について、「第一義諦とは仏の因縁法であり、諦とは境（觀察の対象）を意味するものである」と註釈している。なお、曇鸞における仏の因縁法とは諸法の無自性（空）であることを指し、従来、龍樹『十二門論』の「觀性門」にみられる以下の説示との関連性が指摘されている。

有<sub>レ</sub>二<sub>レ</sub>諦<sub>一</sub>。一<sub>レ</sub>世諦、二<sub>レ</sub>第一義諦。因<sub>レ</sub>世諦<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>説<sub>レ</sub>第一義諦<sub>一</sub>。若不<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>世諦<sub>レ</sub>、則<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>説<sub>レ</sub>第一義諦<sub>一</sub>。若不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>第一義諦<sub>レ</sub>、則<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>涅槃<sub>一</sub>。若人<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>二<sub>レ</sub>諦<sub>一</sub>、則<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>自利他利<sub>一</sub>共利<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>是若知<sub>レ</sub>世諦<sub>一</sub>、則<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>第一義諦<sub>一</sub>、知<sub>レ</sub>第一義諦<sub>一</sub>、則<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>世諦<sub>一</sub>。汝、今聞<sub>レ</sub>説<sub>レ</sub>世諦<sub>一</sub>、謂<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>第一義諦<sub>一</sub>。是故墮<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>失處<sub>一</sub>。諸佛因縁法名爲<sub>レ</sub>甚深第一義<sub>一</sub>。是因縁法無<sub>レ</sub>自性故我説<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>空<sub>一</sub>。<sup>10</sup>

この『十二門論』の所説から、第一義諦とは無自性（空）であり、しかもこの第一義諦はあくまでも世諦によって説き明かされるということがわかり、曇鸞はこのような龍樹の解釈に従って二諦を理解していると考えられる。

先に確認したように、曇鸞は世親が西方浄土の国土莊嚴を第一義諦の妙境界相とすることを受け、諦を觀察対象の境として捉えており、西方浄土は第一義諦にもとづく仏国土であるから、觀察の実践者は西方浄土を觀ることによって自ずと第一義諦に入ることができるようになる。つまり、仏によつて説かれた国土莊嚴（世諦）を媒介して、実践者は無自性（空）の第一義諦に入るのである。

同じく『往生論註』巻下には、

・彼淨土是阿彌陀如來清淨本願無生之生、非<sub>レ</sub>如<sub>三</sub>有<sub>レ</sub>虚妄生<sub>一</sub>也。<sup>11</sup>

・彼土是無生界、見生之火自然而滅。<sup>12</sup>

とある。ここで曇鸞は西方浄土が阿彌陀仏の清淨なる本願を根拠として生成されたものであると述べ、無生界である西方浄土への往生は「無生の生」であつて、「三界虚妄の生」ではないと論じている。このように、曇鸞は西方浄土と往生の構造を二諦説によつて解釈することで、浄土教が単なる有相但著的な存在ではなく、あくまでも第一義諦と阿毘跋致を獲得するための世界として理解していたものと思われる。

また「入第一義諦」では相即や相入といった表現はみられないが、上記の内容から無相即莊嚴、莊嚴即無相であることが予想され、さらに「淨心願入」の二種法身説では、

無爲法身者、法性身也。法性寂滅故、法身無相也。無相故能無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>相。是故相好莊嚴即法身也。<sup>13</sup>

と述べ、法身（無相）と相好莊嚴（有相）とが相即の関係にあることを明かしている。

## (2) 慧遠の二諦説

慧遠は『大乘義章』一の「二諦義」において、まず二諦それぞれの語義を解釈して、第一釋名。言二諦者、一是世諦、二第一義諦。

然世諦者、亦名俗諦、亦名等諦。世名爲時。事相諸法、生滅在時。就時辨法。故云世諦。若爾、無爲非生滅法、應非世諦。釋言、有名不盡諸法。何等諦之中、該攝有爲無爲之法。有爲是世、無爲非世。從有立稱。故云世諦。與前衆生假名相似。又云世者、是其世人。一切事法、世人所知。故名世諦。故『涅槃』云、「世人所知名爲世諦」。(中略) 聖人雖知此法、隨世故知。是故猶名世人所知。又復聖人、就彼世人所知法中、知其虛假。虛假是其世法之實。故名世諦。(中略) 世法虛假。雖是聖知非精上。故非第一。非第一故、判入世中。<sup>14</sup>

と述べ、世俗諦について「世諦」「俗諦」「等諦」という三種の異名を提示しており、このうち世諦を「時に就いて法を弁じたもの」と「世間の人々の所知」という二つの側面から規定している。また世法における真実を虚仮とし、世人・聖人いずれの知であれ、世諦における真実は第一義諦ではないとしていることから、世諦と第一義諦をあくまで別個のものとして理解している。

次に第一義諦については、

第一義者、亦名眞諦。第一是其顯勝之目。所以名義。眞者是其絕妄之稱。世與第一、審實不謬。故通名諦。眞即可實。世法虛誑。云何名諦。言虛誑者、對眞辨義。

然於世法、事實不無。故得稱諦。又復世諦實是虛誑。故名世諦。<sup>15</sup>  
 と述べ、第一義諦の異名である「眞諦」とは、虚誑である世諦と完全に別個のものであることを明かし、眞諦を眞実、世諦の眞実を虚偽と判じている。また諦を「審実」「不謬」という同義語で説明しているが、これらの記述から慧遠が二諦を眞偽として明確に区別していたことがわかる。

続いて、慧遠は地論南道派の伝統説とされる四宗判と併せて二諦説を提示しているが、その内容を整理すると以下のようになる<sup>16</sup>。

① 立性宗：小乗中の「浅」であり、阿毘曇に相当する。第一義諦として諸法の有自性・縁生を説く。  
 ② 破性宗：小乗中の「深」であり、『成実論』に相当する。第一義諦として諸法の無自性・仮名相を説く。

③ 破相宗：大乘中の「浅」であり、無自性・仮名相も否定した無を説く。

④ 顕実宗：世諦として諸法の妄想有を説き、第一義諦として如来藏性を説く。

なお、慧遠の二諦説のなかで注目すべきは、第四の顕実宗に関して、

・ 第四宗中、義別有二。一依持義、二縁起義。若就依持以明二者、妄相之法以爲能依、眞爲所依。能依之妄説爲世諦、所依之眞判爲眞諦。然彼破性破相宗中、有爲世諦、無爲眞諦。今此宗中、妄有理無以爲世諦、相寂體有爲眞諦也。若就縁起以明二者、清淨法界、如来藏體縁起、造作生死涅槃。眞性自體説爲眞諦、縁起之用判爲世諦。<sup>17</sup>

・ 眞諦之中、義別有二。一有、二無。有者所謂如来藏性恒沙佛法。無中有五。一者眞實如来藏中、恒沙佛法同體縁集、無有法别守自性。名之爲無。一此眞中、無彼凡夫横計我人。故『經』説言、「如来藏者、非我衆生、非命非人」。三此

眞中、無<sub>二</sub>彼凡夫取立自性<sub>一</sub>。四此眞中、無<sub>二</sub>彼二乘取<sub>二</sub>因縁相<sub>一</sub>。五此眞中、無<sub>二</sub>彼妄  
 想空如來藏<sub>一</sub>。此五通就<sub>二</sub>如來藏體第一義中<sub>一</sub>、隨<sub>レ</sub>義分別。同是眞諦。<sup>18</sup>

と述べているように、如來藏を第一義諦と規定していることであり、これは曇鸞の二諦説とも決定的に異なる点である。

また慧遠は「二諦義」のなかで、四宗の二諦それぞれが即離關係を論じているが、ここで使用される「即」という言葉は文脈上、必ずしも対立する二項を同一とみなす相即關係を意味するものではないということが先学によつて指摘されており、慧遠の二諦説を相即關係に限定して理解することは困難であると思われる<sup>19</sup>。

以上、曇鸞と慧遠の二諦説を概観してきた。曇鸞においては二諦に関する直接的な言及はみられないものの、「入第一義諦」の解説や二種法身説からもわかるように、第一義諦と世俗諦を相即的な關係で捉えていると考えられる。一方、慧遠の二諦説では第一義諦と世俗諦が完全に別個のものとして理解されており、第一義諦には如來藏が適用されている。このような相違がみられた両者の二諦説であるが、次項では道綽の二諦説がどのような内実を有しているのかを検討してゆく。

### 第三項 道綽の二諦説

『安樂集』のなかで二諦に関する用例は、以下の一〇箇所を確認することができる。

(1) 第一大門第八節「明弥陀淨国位該上下」

道綽は第一大門第八節の冒頭において、

第八明<sub>下</sub>彌陀淨國位該<sub>二</sub>上下<sub>一</sub>。凡聖通往<sub>上</sub>者、今此無量壽國是其報淨土。由<sub>二</sub>佛願<sub>一</sub>故、乃該<sub>二</sub>通上下<sub>一</sub>。致<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>凡夫之善竝得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>該<sub>レ</sub>上故、天親龍樹及上地菩薩亦皆生也。

<sup>20</sup>

と述べ、阿弥陀仏の西方淨土が凡夫をはじめ、世親や龍樹、さらには上地の菩薩が共に往生することができる報土であると論じている。

続いて道綽は凡夫の有相往生の可否に関して、以下のような問答を設けている。

【問】曰、彌陀淨國既云<sub>下</sub>位該<sub>二</sub>上下<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>問<sub>三</sub>凡聖<sub>一</sub>皆通往<sub>上</sub>者、未<sub>レ</sub>知、唯修<sub>二</sub>無相<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>生。爲<sub>レ</sub>當<sub>三</sub>凡夫有相亦得生<sub>レ</sub>也。

【答】曰、凡夫智淺、多依<sub>レ</sub>相求決得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。然以<sub>三</sub>相善力微<sub>一</sub>但生<sub>三</sub>相土<sub>一</sub>、唯觀<sub>二</sub>報化佛<sub>一</sub>也。<sup>21</sup>

この問答では「凡夫が有相行を修しても往生することはできるのか」という問いに対し、「凡夫は智慧が浅く、その多くは相に依つて往生を求め、有相行を修すれば必ず往生することができる。しかし、凡夫の有相行による善根功德は微劣であるから、有相の淨土に往生してただ報化仏を観るのみである」と答えている。

さらに道綽は『觀佛三昧海經』本行品を引用して、

是故『觀佛三昧經』菩薩本行品云、「文殊師利白<sub>レ</sub>佛言、當<sub>レ</sub>知、我念<sub>下</sub>過去無量劫數爲<sub>二</sub>凡夫<sub>一</sub>時<sub>上</sub>、彼世有<sub>レ</sub>佛、名<sub>三</sub>寶威德上王如來<sub>一</sub>。彼佛出時、與<sub>レ</sub>今無<sub>レ</sub>異。彼佛亦長丈六、身紫金色説<sub>三</sub>三乘法<sub>一</sub>如<sub>三</sub>釋迦文<sub>一</sub>。(中略)童子見<sub>レ</sub>佛、爲<sub>レ</sub>佛作<sub>レ</sub>禮。敬佛心重目<sub>二</sub>暫捨<sub>一</sub>。一見<sub>レ</sub>佛故、即得<sub>レ</sub>除<sub>二</sub>却百萬億那由他劫生死之罪<sub>一</sub>。從<sub>レ</sub>是以後、常生<sub>三</sub>淨土<sub>一</sub>即得<sub>レ</sub>值<sub>二</sub>遇

百億那由他恒河沙佛<sup>一</sup>。是諸世尊亦以<sup>二</sup>相好<sup>一</sup>度<sup>二</sup>脫衆生<sup>一</sup>。爾時童子一一親侍、間無<sup>三</sup>空缺<sup>一</sup>。禮拜供養合掌觀<sup>レ</sup>佛。以<sup>二</sup>因縁力<sup>一</sup>故、復得<sup>レ</sup>值<sup>二</sup>遇百萬阿僧祇佛<sup>一</sup>。彼諸佛等亦以<sup>二</sup>色身相好<sup>一</sup>化<sup>二</sup>度衆生<sup>一</sup>、從<sup>レ</sup>是以後、即得<sup>二</sup>百千億念佛三昧門<sup>一</sup>、復得<sup>二</sup>阿僧祇陀羅尼門<sup>一</sup>。既得<sup>レ</sup>此已、諸佛現前乃爲説<sup>二</sup>無相法<sup>一</sup>。須臾之間得<sup>二</sup>首楞嚴三昧<sup>一</sup>。時彼童子、但受<sup>二</sup>三歸<sup>一</sup>、一禮<sup>レ</sup>佛故、諦<sup>レ</sup>觀佛身<sup>一</sup>、心無<sup>二</sup>疲厭<sup>一</sup>。由<sup>二</sup>此因縁<sup>一</sup>值<sup>二</sup>無數佛<sup>一</sup>。何況繫念具足思惟觀<sup>レ</sup>佛色身<sup>一</sup>。時彼童子、豈異人乎。是我身也。爾時世尊讚<sup>二</sup>文殊一言、善哉善哉、汝以一禮<sup>レ</sup>佛故、得<sup>レ</sup>值<sup>二</sup>無數諸佛<sup>一</sup>。何況未來我諸弟子勲觀<sup>レ</sup>佛者、勲念<sup>レ</sup>佛者。佛、勅<sup>二</sup>阿難<sup>一</sup>、汝持<sup>二</sup>文殊師利語<sup>一</sup>、遍告<sup>二</sup>大衆及未來世衆生<sup>一</sup>。若能禮<sup>レ</sup>佛者、若能念<sup>レ</sup>佛者、若能觀<sup>レ</sup>佛者、當<sup>レ</sup>知、此人與<sup>二</sup>文殊師利等無<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>異<sup>一</sup>。捨<sup>レ</sup>身他世、文殊師利等諸菩薩爲<sup>二</sup>其和上<sup>一</sup>。以<sup>二</sup>此文證<sup>一</sup>。故知、淨土該<sup>二</sup>通相土<sup>一</sup>。往生不<sup>レ</sup>謬。若知<sup>二</sup>無相離念爲<sup>レ</sup>體、而縁中求<sup>レ</sup>往者、多應<sup>二</sup>上輩生<sup>一</sup>也。<sup>22</sup>

と述べている。ここでは凡夫が修すべき有相行が仏の相好に想いを繋げて念じること（念仏三昧）であると明かし、有相行によって浄土に往生すれば、諸仏が現前して無相の法門を得ることができるとする。そのうえで、道綽は西方浄土が本来的には無相であり離念であることを知りながら、それでもなお縁のなかに往生を求める者を上輩生と規定している。このように、道綽は阿弥陀仏の西方浄土が本来的には無相土でありつつも、凡夫が有相行を修して往生できる相土にも該通しているという独自の仏土論（該通往生説）を提示した後、二諦説と併せて『往生論註』巻下の「浄入願心」に示される二種法身説を以下のうに取意引用するのである。

<p>『往生論註』<sup>23</sup></p> <p>略説入一法句故</p> <p>上國土莊嚴十七句、如來莊嚴八句、菩薩莊嚴四句、爲<sup>レ</sup>廣。入一法句、爲<sup>レ</sup>略。</p> <p>何故示<sup>二</sup>現廣略相入<sup>一</sup>。諸佛菩薩有<sup>二</sup>二種法身<sup>一</sup>。一者法性法身、二者方便法身。由<sup>二</sup>法性法身<sup>一</sup>、生<sup>二</sup>三方便法身<sup>一</sup>。由<sup>二</sup>三方便法身<sup>一</sup>、出<sup>二</sup>法性法身<sup>一</sup>。此二法身、異而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>分、一而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>同。是故廣略相入、統以<sup>二</sup>法名<sup>一</sup>。菩薩若不<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>廣略相入<sup>一</sup>、則不<sup>レ</sup>能<sup>二</sup>自利利他<sup>一</sup>。</p> <p>一法句者謂清淨句清淨句者謂眞實智慧無爲法身故<sup>㉑</sup>。</p> <p>此三句展轉相入。依<sup>二</sup>何義一名<sup>レ</sup>之爲<sup>レ</sup>法。以<sup>二</sup>清淨一故。依<sup>二</sup>何義一名<sup>レ</sup>爲<sup>二</sup>清淨<sup>一</sup>。以<sup>二</sup>眞實智慧無爲法身一故。眞實智慧者實相智慧也。實相無相故。眞智無知也<sup>㉒</sup>。</p> <p>無爲法身者法性身也。法性寂滅故、法身無相也。無相故能無<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>相。是故相好莊嚴即法身也<sup>㉓</sup>。無知故能無<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>知。是故一切種智即眞實智慧也。</p>	<p>『安樂集』<sup>24</sup></p> <p>是故天親菩薩『論』云、「若能觀<sup>二</sup>二十九種莊嚴清淨<sup>一</sup>、即略入<sup>二</sup>一法句<sup>一</sup>。」一法句者謂清淨句。清淨句者、即是智慧無爲法身故<sup>㉑</sup>。</p> <p>何故須<sup>二</sup>廣略相入<sup>一</sup>者。但諸佛菩薩有<sup>二</sup>二種法身<sup>一</sup>。一者法性法身、二者方便法身。由<sup>二</sup>法性法身<sup>一</sup>故、生<sup>二</sup>三方便法身<sup>一</sup>。由<sup>二</sup>三方便法身<sup>一</sup>故、顯<sup>二</sup>出法性法身<sup>一</sup>。此二種法身異而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>分。一而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>同。是故廣略相入。菩薩、若不<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>廣略相入<sup>一</sup>、則不<sup>レ</sup>能<sup>二</sup>自利利他<sup>一</sup>。</p>
<p>無爲法身者法性身也。法性寂滅故、法身無相也。無相故能無<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>相。是故相好莊嚴即法身也<sup>㉓</sup>。無知故能無<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>知。是故一切種智即眞實智慧也。</p>	<p>無爲法身者、即法性身也。法性寂滅故、即法身無相也。法身無相故、則能無<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>相。是故相好莊嚴即是法身也<sup>㉓</sup>。法身無知故、則能無<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>知。是故一切種智即是眞實智慧也。</p>

<p>以<sub>レ</sub>眞實<sub>一</sub>而目<sub>二</sub>智慧<sub>一</sub>、明<sub>三</sub>智慧非<sub>レ</sub>作非<sub>二</sub>非作<sub>一</sub>也<sup>②</sup>。以<sub>二</sub>無爲<sub>一</sub>而標<sub>二</sub>法身<sub>一</sub>、明<sub>三</sub>法身非<sub>レ</sub>色非<sub>二</sub>非色<sub>一</sub>也。非<sub>二</sub>于非<sub>一</sub>者、豈非<sub>レ</sub>非之能是乎。蓋無<sub>レ</sub>非之曰<sub>レ</sub>是也。自是無<sub>レ</sub>待復非<sub>レ</sub>是也。非<sub>レ</sub>是、非<sub>レ</sub>非。百非之所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>喻。是故言<sub>二</sub>清淨句<sub>一</sub>。清淨句者、謂眞實智慧無爲法身也。此清淨有二種。應知、上轉入句中、通<sub>二</sub>一法入<sub>二</sub>清淨<sub>一</sub>、通<sub>二</sub>清淨入<sub>二</sub>法身<sub>一</sub>。今將下別<sub>二</sub>清淨一出中二種<sub>一</sub>上故。故言<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>知。</p> <p>(中略)</p> <p>【問】曰、言<sub>二</sub>衆生清淨<sub>一</sub>則是佛與<sub>二</sub>菩薩<sub>一</sub>。彼諸人天得<sub>レ</sub>入<sub>二</sub>此清淨數<sub>一</sub>不。</p> <p>【答】曰、得<sub>レ</sub>名<sub>二</sub>清淨<sub>一</sub>非<sub>二</sub>實清淨<sub>一</sub>。譬如<sub>下</sub>出家聖人、以<sub>レ</sub>殺<sub>二</sub>煩惱賊<sub>一</sub>故名爲<sub>二</sub>比丘<sub>一</sub>。凡夫出家者、持戒破戒皆名<sub>中</sub>比丘<sub>上</sub>。又如<sub>下</sub>灌頂王子初生之時、具<sub>三十二</sub>相即爲<sub>二</sub>七寶<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>屬。雖<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>轉輪王事<sub>一</sub>、亦名<sub>中</sub>轉輪王<sub>上</sub>。以<sub>三</sub>其必爲<sub>二</sub>轉輪王<sub>一</sub>故。彼諸人天亦復如<sub>レ</sub>是。皆入<sub>二</sub>大乘正定之聚<sub>一</sub>、畢竟當<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>清淨法身<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>故得<sub>レ</sub>名<sub>二</sub>清淨<sub>一</sub>。</p> <p>善巧攝化者、</p> <p>如是菩薩奢摩他毗婆舍那廣略修行成就柔輭心</p> <p>柔輭心者、謂廣略止觀相順修行、成<sub>二</sub>不二心<sub>一</sub>也。譬如<sub>二</sub>以<sub>レ</sub>水取<sub>レ</sub>影、清靜相資而成就<sub>一</sub>也。</p> <p>如實知廣略諸法</p> <p>如實知者、如實相而知也。廣中二十九句、略中一句莫<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>實相<sub>一</sub>也。</p> <p>如是成就巧方便迴向</p> <p>如是者如<sub>二</sub>前後廣略皆實相<sub>一</sub>也。</p>	<p>(省略)</p>
<p>以<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>實相<sub>一</sub>故、則知<sub>二</sub>三界衆生虛妄相<sub>一</sub>也。知<sub>二</sub>衆生虛妄<sub>一</sub>、則生<sub>二</sub>眞實慈悲<sub>一</sub>也。知<sub>二</sub>眞實法身<sub>一</sub>、則起<sub>二</sub>眞實歸依<sub>一</sub>也。</p>	<p>雖<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>就<sub>レ</sub>緣觀<sub>二</sub>總別<sub>二</sub>句<sub>一</sub>、莫<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>實相<sub>一</sub>也<sup>①</sup>。</p> <p>以<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>實相<sub>一</sub>故、即知<sub>二</sub>三界衆生虛妄相<sub>一</sub>也。以<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>三界衆生虛妄<sub>一</sub>故、即起<sub>二</sub>眞實慈悲<sub>一</sub>也。以<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>眞實慈悲<sub>一</sub>故、即起<sub>二</sub>眞實歸依<sub>一</sub>也<sup>②</sup>。</p> <p>今之行者、無<sub>レ</sub>問<sub>二</sub>繹素<sub>一</sub>、但能知<sub>二</sub>生無生<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>違<sub>二</sub>諦<sub>一</sub>者、多應落<sub>二</sub>在上輩生<sub>一</sub>也<sup>②</sup>。</p>

右記のとおり、道綽は『往生論註』の二種法身説を引用する際、自説に合わせて以下のような改変を行っている。

- ・傍線部①の移動
- ・波線部①および②以下の省略
- ・点線部①および②の付加

なかでも注目すべきは、二種法身説の直後に付された点線部②の一文である。すなわち、道綽は『往生論註』の二種法身説によって示された「広」と「略」の相入関係を二諦説によって再解釈しており、その前後を省略しながらもあえて傍線部②を引用している点を考慮すれば、ここでは凡夫の繫念対象である阿弥陀仏の色身相好（有相）と法身（無相）が、二種法身と同じく相即的な関係にあるという記述が重要な意味をもつものと考えられる。そうであるからこそ、道綽は二種法身説の直前に、阿弥陀仏の西方浄土が相土と無相土の両方に該通していることを明かすのであり、そのような該通往生説を前提として、二諦の道理を理解していない凡夫はその身そのまま有相行としての念仏三昧を修し、まずは有相の浄土へ往生すべきであると説くのであろう。以上の説示から、道綽の二諦説が無相（第一義諦）と有相（世俗諦）の相即的な関係によって成り立っていることがわかる。また仏の覚りである法身（無相Ⅱ第一義諦）とは真実の智慧であり、これを獲得した者はあらゆる衆生の虚妄の相を知ることができ、そのために慈悲の心を発すとあることから、色身相好（有相Ⅱ世俗諦）とは、まさに仏の慈悲によって顕現されたものであると思われる。

(2) 第二大門第一節「明發菩提心」

【問】曰、若備修<sub>三</sub>萬行<sub>一</sub>能感<sub>三</sub>菩提<sub>一</sub>得<sub>三</sub>成佛<sub>一</sub>者、何故『諸法無行經』云、「若人求<sub>三</sub>菩提<sub>一</sub>即無<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>菩提<sub>一</sub>。是人遠<sub>三</sub>菩提<sub>一</sub>猶如<sub>三</sub>天與<sub>レ</sub>地<sub>一</sub>」。

【答】曰、菩提者不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>心得<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>身得<sub>一</sub>也。今謂行者雖<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>修行往求<sub>一</sub>、了了識<sub>三</sub>知理體無<sub>レ</sub>求<sub>一</sub>、仍不<sub>レ</sub>壞<sub>三</sub>假名<sub>一</sub>。是故備修<sub>三</sub>萬行<sub>一</sub>、故能感也。是故『大智度論』云、「若人見<sub>三</sub>般若<sub>一</sub>、是則爲<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>縛。若不<sub>レ</sub>見<sub>三</sub>般若<sub>一</sub>、是亦爲<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>縛。若人見<sub>三</sub>般若<sub>一</sub>、是則爲<sub>レ</sub>解<sub>レ</sub>脫。若不<sub>レ</sub>見<sub>三</sub>般若<sub>一</sub>、是亦爲<sub>レ</sub>解<sub>レ</sub>脫」。龍樹菩薩釋曰、「是中不<sub>レ</sub>離<sub>三</sub>四句<sub>一</sub>者爲<sub>レ</sub>縛。離<sub>三</sub>四句<sub>一</sub>者爲<sub>レ</sub>解」。今析<sub>三</sub>菩提<sub>一</sub>但能如<sub>レ</sub>此修行、即是不行而行。不行而行者、不<sub>レ</sub>違<sub>三</sub>二諦大道理<sub>一</sub>也。<sup>25</sup>

ここでは「菩提を求めることは菩提に執着することであり、結果として菩提の獲得から遠ざかるのではないか」という問いに対して、『維摩經』および『略論安樂浄土義』の第五問答から『大智度論』を孫引きし<sup>26</sup>、菩提の本体は無相であり、菩提を求めるといつてもそこに具体的な相を求めているわけではないので、仮名の理論までは破壊していないと答えている。さらに道綽は傍線部を加えることによって、無相菩提を求める「不行」と有相菩提を求める「行」とが二諦の大道理に違わない関係、すなわち相即の関係にあることを示唆している。このように実践論のなかで有相行と無相行を提示し、なおかつ、これら二行の関係が二諦の道理に順じたものであるという見解は、道綽が引用する『略論安樂浄土義』の原文にはみられない内容である<sup>27</sup>。

(3) (5) 第二大門第二節「破異見邪執」

第一破<sub>レ</sub>妄<sub>三</sub>計<sub>三</sub>大乘無相<sub>一</sub>者、【問】曰、或有<sub>レ</sub>人言、大乘無相勿<sub>レ</sub>念<sub>三</sub>彼此<sub>一</sub>。若願<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>淨土<sub>一</sub>、便是取相、轉增<sub>三</sub>漏縛<sub>一</sub>。何用求<sub>レ</sub>之。

【答】曰、如<sub>レ</sub>此計者將謂不<sub>レ</sub>然。何者、一切諸佛說法要具<sub>三</sub>一緣<sub>一</sub>。一依<sub>三</sub>法性實理<sub>一</sub>。二須<sub>レ</sub>順<sub>三</sub>其<sub>二</sub>諦<sub>一</sub>。彼計大乘無念但依<sub>三</sub>法性<sub>一</sub>、然謗<sub>三</sub>無緣求<sub>一</sub>。即是不<sub>レ</sub>順<sub>三</sub>一諦<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>此見者墮<sub>三</sub>滅空所收<sub>一</sub>。是故『無上依經』云、「佛告<sub>三</sub>阿難<sub>一</sub>、一切衆生若起<sub>三</sub>我見<sub>一</sub>如<sub>三</sub>須彌山<sub>一</sub>、我所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>懼。何以故。此人雖<sub>レ</sub>未<sub>三</sub>即得<sub>三</sub>出離<sub>一</sub>、常不<sub>レ</sub>壞<sub>三</sub>因果<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>失<sub>三</sub>果報<sub>一</sub>故。若起<sub>三</sub>空見<sub>一</sub>如<sub>三</sub>芥子<sub>一</sub>、我即不<sub>レ</sub>許。何以故。此見者破<sub>三</sub>喪因果<sub>一</sub>多墮<sub>三</sub>惡道<sub>一</sub>、未來生處必背<sub>三</sub>我化<sub>一</sub>。今勸<sub>三</sub>行者<sub>一</sub>、理雖<sub>三</sub>無生<sub>一</sub>、然<sub>二</sub>諦道理<sub>一</sub>非<sub>レ</sub>無<sub>三</sub>緣求<sub>一</sub>一切得<sub>三</sub>往生<sub>一</sub>也。是故『維摩經』云、「雖<sub>レ</sub>觀<sub>三</sub>諸佛國及與衆生空<sub>一</sub>、而常修<sub>三</sub>淨土<sub>一</sub>教<sub>三</sub>化諸群生<sub>一</sub>。又彼『經』云、「雖<sub>レ</sub>行<sub>三</sub>無作<sub>一</sub>而現<sub>三</sub>受身<sub>一</sub>。是菩薩行。雖<sub>レ</sub>行<sub>三</sub>無起<sub>一</sub>而起<sub>三</sub>一切善行<sub>一</sub>。是菩薩行」。是其眞證也。<sup>28</sup>

この問答では「大乘仏教は無相を第一義とするにも拘わらず、何故にわざわざ浄土という相を取って自らの煩惱を増やすのか」と問い、これに対して一切諸仏の説法には法性の実理と二諦の道理に順じて説かれたものがあり、往生浄土の実は無生であるとはいえ、あくまでも二諦の道理に対応したものであり、願生と取相があるからこそすべての衆生は往生できるのであると主張している。ここでも道綽は「順二諦」の重要性を指摘し、法性の実理と二諦の道理によって願生と取相を実践することが善行となり、そのまま菩薩行となることを明かしている。

続いて、道綽は菩薩の大慈悲に関する問答を設けて、

第二會<sub>三</sub>通菩薩愛見大悲<sub>一</sub>者、【問】曰、依<sub>三</sub>大乘聖教<sub>一</sub>、菩薩於<sub>三</sub>諸衆生<sub>一</sub>、若起<sub>三</sub>愛見大悲<sub>一</sub>、即應<sub>三</sub>捨離<sub>一</sub>。今勸<sub>三</sub>衆生<sub>一</sub>共生<sub>三</sub>淨土<sub>一</sub>、豈非<sub>三</sub>愛染取相<sub>一</sub>。若爲免<sub>三</sub>其塵累<sub>一</sub>也。

【答】曰、菩薩行法功用有<sub>レ</sub>二。何者、一證<sub>三</sub>空慧般若<sub>一</sub>、一具<sub>三</sub>大悲<sub>一</sub>。一以下修<sub>三</sub>空慧般若<sub>一</sub>、若<sub>レ</sub>力<sub>上</sub>故、雖<sub>レ</sub>入<sub>三</sub>六道生死<sub>一</sub>、不下<sub>レ</sub>爲<sub>三</sub>塵染<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>繫。二以<sub>三</sub>大悲念<sub>一</sub>衆生<sub>一</sub>故不<sub>レ</sub>住<sub>三</sub>涅槃<sub>一</sub>。菩薩雖<sub>レ</sub>處<sub>三</sub>二諦<sub>一</sub>、常能妙捨<sub>三</sub>有無<sub>一</sub>、取捨得<sub>レ</sub>中不<sub>レ</sub>違<sub>三</sub>大道理<sub>一</sub>也。是故『維摩經』云、「譬如<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>人欲<sub>下</sub>於<sub>三</sub>空地<sub>一</sub>造<sub>中</sub>立<sub>三</sub>宮舍<sub>上</sub>、隨<sub>レ</sub>意無<sub>レ</sub>礙。若於<sub>三</sub>虛空<sub>一</sub>終不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>成、菩薩亦如<sub>レ</sub>是。爲<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>成<sub>三</sub>就衆生<sub>一</sub>故、願取<sub>三</sub>佛國<sub>一</sub>。願取<sub>三</sub>佛國<sub>一</sub>者、非<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>空也」。<sup>29</sup>

と述べ、菩薩の行法には般若波羅蜜を証することと大慈悲を具すという二つの功用があり、菩薩は般若波羅蜜を実践するからこそ六道においても煩惱に染まることなく、また大慈悲をもって衆生を念ずるからこそ涅槃に入ることがないとしている。そのうえで、菩薩は二諦のままに般若波羅蜜を実践しつつも、常に有無を捨て去り、中道を得ることで二諦の道理に相違することがないと説く。この経証として『維摩經』を引用し、菩薩は衆生を救済するために、自らの意志において仏国土の相を取ると論じ、菩薩の成仏国土成就衆生が大慈悲に起因するものであることを明かしている。このように、仏国土の取相を菩薩の大慈悲として解説することは『安樂集』が初出であり、衆生に往生浄土を勧めることは取相に対する執着ではなく、菩薩の智慧と慈悲を根拠としたものであるという見解は、曇鸞や慧遠にもみることができない。

さらに次の問答では、西方浄土を願生する由縁について、

第三破<sub>レ</sub>繫<sub>三</sub>心外無<sub>レ</sub>法者<sub>一</sub>、就<sub>レ</sub>中有<sub>レ</sub>二。一破<sub>三</sub>計情<sub>一</sub>、二問答解釋。

【問】曰、或有<sub>レ</sub>人言、所觀淨境約<sub>三</sub>就内心<sub>一</sub>、淨土融通。心淨即是、心外無<sub>レ</sub>法。何須<sub>三</sub>西入<sub>一</sub>。



	上輩	理解している	得生処 (西方浄土・無相土)	可能	往生行 (念仏三昧・無相行)
中下輩		理解していない	西方浄土 (有相土)	不可能	念仏三昧 (有相行)
					菩薩階位 初地以上
					新發意

【『安樂集』における上輩と中下輩】

【答】曰、但法性浄土理處<sub>二</sub>虚融<sub>一</sub>、體無<sub>二</sub>偏局<sub>一</sub>。此乃無生之生、上士堪<sub>レ</sub>入。是故『無字寶篋經』云、「善男子復有<sub>二</sub>一法<sub>一</sub>、是佛所<sub>レ</sub>覺。所謂諸法不去不來、無因無緣、無生無滅、無思無不思、無增無減。佛告<sub>二</sub>羅睺羅<sub>一</sub>言、汝、今受<sub>二</sub>持我此所説正法義<sub>一</sub>不。爾時十方有<sub>二</sub>九億菩薩<sub>一</sub>。即白<sub>レ</sub>佛言、我等皆能持<sub>二</sub>此法門<sub>一</sub>。當<sub>下</sub>爲<sub>二</sub>衆生流通不<sub>レ</sub>絶。世尊答言、是善男子等則爲<sub>二</sub>兩肩荷<sub>二</sub>擔菩提<sub>一</sub>。彼人即得<sub>二</sub>不斷辨才<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>善清淨諸佛世界<sub>一</sub>。命終之時即得<sub>レ</sub>現見<sub>二</sub>阿彌陀佛與<sub>二</sub>諸聖衆<sub>一</sub>住<sub>レ</sub>其人前<sub>甲</sub>、得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>也」。自有<sub>二</sub>中下之輩<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>破<sub>レ</sub>相、要依<sub>二</sub>信佛因緣<sub>一</sub>求<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>浄土<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>至<sub>二</sub>彼國<sub>一</sub>、還居<sub>二</sub>相土<sub>一</sub>。又云、「若攝<sub>レ</sub>縁從<sub>レ</sub>本、即是心外無<sub>レ</sub>法。若分<sub>二</sub>三諦<sub>一</sub>明<sub>レ</sub>義、浄土無<sub>レ</sub>妨<sub>二</sub>是心外法<sub>一</sub>也」。二問答解釋。

【問】曰、向言<sub>二</sub>無生之生唯上士能入<sub>一</sub>。中下不<sub>レ</sub>堪者。爲當直將<sub>レ</sub>人約<sub>レ</sub>法作<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>此判<sub>一</sub>。爲當亦有<sub>二</sub>聖教來證<sub>一</sub>。

【答】曰、依<sub>二</sub>『智度論』<sub>一</sub>云、「新發意菩薩機解軟弱。雖<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>發心<sub>一</sub>。多願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>浄土<sub>一</sub>。何意然者。譬如<sub>レ</sub>嬰兒若不<sub>レ</sub>近<sub>二</sub>父母恩養<sub>一</sub>。或墮<sub>レ</sub>阇落<sub>レ</sub>井。火蛇等難。或乏<sub>レ</sub>乳而死。要假<sub>二</sub>父母摩洗養育<sub>一</sub>。方可<sub>二</sub>長大成能紹<sub>レ</sub>繼家業<sub>甲</sub>。菩薩亦爾。若能發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>。多願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>浄土<sub>一</sub>。親<sub>レ</sub>近諸佛<sub>一</sub>。增<sub>二</sub>長法身<sub>一</sub>。方能匡<sub>二</sub>紹菩薩家業<sub>一</sub>。十方濟運。爲<sub>二</sub>斯益<sub>一</sub>故。多願<sub>レ</sub>生也」。又彼『論』云、「譬如<sub>下</sub>鳥子翅翮未<sub>レ</sub>成。不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>逼令<sub>二</sub>高翔<sub>一</sub>。先須<sub>レ</sub>依<sub>レ</sub>林傳<sub>レ</sub>樹。羽成有<sub>レ</sub>力方可<sub>中</sub>捨<sub>レ</sub>林遊<sub>レ</sub>空。新發意菩薩亦爾。先須<sub>下</sub>乘<sub>レ</sub>願求<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>佛前<sub>一</sub>。法身成長隨<sub>レ</sub>感赴<sub>レ</sub>益。又阿難白<sub>レ</sub>佛言。此無相波羅蜜在<sub>二</sub>何處<sub>一</sub>説。佛言。如<sub>レ</sub>此法門在<sub>二</sub>阿毘跋致地中<sub>一</sub>説。何以故。有<sub>二</sub>新發意菩薩<sub>一</sub>。聞<sub>二</sub>此無相波羅蜜門<sub>一</sub>。所有清淨善根悉當<sub>二</sub>滅沒<sub>一</sub>也。又來但至<sub>二</sub>彼國<sub>一</sub>。即一切事畢何用<sub>レ</sub>諍<sub>二</sub>此深淺理<sub>一</sub>也」。30。

と論じている。ここでは法性浄土への往生は上士のみが堪え得る無生の生であり、この往生においては心の外に浄土の存在を認める必要もない。しかしながら、たとえ相を破すことができないう中下輩の者であっても、信仏の因縁によって往生を願ひ求めれば必ず相土へ往生することができる。また法性のみによって理解すれば心外無法となるが、二諦の道理を区別して解釈すれば、浄土の存在を心外の法として理解しても誤りではないことを明かしている。すなわち、二諦の道理によつてはじめて中下輩が往生する相土の説明が可能となり、同時に中下輩の者が心の外に浄土の存在を認識することを肯定できるのである。こうした説示から、道綽にとつて二諦説とは浄土の構造の基底となるものであり、凡夫が浄土の存在（有相）を認識し、なおかつそれが第一義諦にもとづくものであることを示すための論理であるといえる。このような二諦説の用例もやはり曇鸞にはみられず、道綽における二諦説の特徴としてあげることができる。ここまでの整理から、『安樂集』における上輩と中下輩の内容をまとめると次のようになる。

(6) (7) 第二大門第三節「広施問答」

<p>『略論安樂浄土義』<sup>31</sup></p>	<p>『安樂集』<sup>32</sup></p>
<p>【問】曰、下輩生中云、「十念相續便得往生」。云何名爲十念相續。</p> <p>【答】曰、譬如下有人空曠迴處、値遇怨賊、拔刀奮勇直來欲殺、其人勁走視渡河。若得渡河、首領可全。爾時但念渡河方便。我至河岸、爲著衣渡。爲脱衣渡。若著衣納、恐不得過。若脱衣納、恐無得暇。但有此念更無他縁、一念何當渡河。即是一念。如是不雜心名爲十念相續。行者亦爾。念阿彌陀佛、如彼念渡、逕于十念。若念佛名字、若念佛相好、若念佛光明、若念佛神力、若念佛功德、若念佛智慧、若念佛本願、無他心間雜、心心相次乃至十念、名爲十念相續。</p>	<p>【問】曰、今欲依勸行念佛三昧。未知、計念相狀何似。</p> <p>【答】曰、譬如下有人於空曠迴處、値遇怨賊拔刀奮勇直來欲殺。此人徑走視渡一河。未及到河、即作此念。我至河岸、爲脱衣渡、爲著衣浮。若脱衣渡、唯恐無暇。若著衣浮、復畏首領難全。爾時但有一心作渡河方便、無餘心想間雜。行者亦爾。念阿彌陀佛時、亦如彼人念渡、念念相次、無餘心想間雜。或念佛法身<sup>①</sup>、或念佛神力、或念佛智慧、或念佛毫相、或念佛相好、或念佛本願。稱名亦爾<sup>②</sup>。但能專至相續不<sup>レ</sup>斷、定生佛前。</p>
<p>この問答では『略論安樂浄土義』に説かれる七種念仏を取意引用し、念仏三昧の相状が阿弥陀仏を間断なく念じ続けること（繫念相続）であると明かし、この念仏三昧を相続すれば必ず往生を得ることができると述べている。</p> <p>また道綽は『往生論註』巻下にみられる「智慧門」<sup>33</sup>と「功德（門）」<sup>34</sup>を二諦の關係に対応させ、念念不可得を知ることが智慧門であり、繫念相続することが功德門であると述べている。そのうえで「若始學者未能破相。但能依相專至、無不往生。不須疑也」と述べ、相を破することができない始学の者は繫念相続することによって二諦の道理に随順し、必ず浄土へ往生することができるというのであり、これを疑うべきではないとする。</p> <p>なお、道綽は『略論安樂浄土義』の七種念仏を引用する際、原文を改変して波線部①「念佛法身（無相）」と波線部②「稱名（有相）」を追加しているが、このような改変も二諦説における有相と無相の關係を意識したものとと思われる。</p> <p>続く問答では、往生の問題に関連して『往生論註』を以下のように引用している。</p>	<p>今勸後代學者。若欲會其二諦、但知念念不可得、即是智慧門。而能繫念相續不<sup>レ</sup>斷、即是功德門。</p> <p>是故『經』云、「菩薩摩訶薩、恒以功德智慧以修其心」。若始學者未能破相。但能依相專至、無不往生。不須疑也。</p>

<p>『往生論註』 35</p>	<p>【問】曰、大乘經論中處處説<sub>三</sub>衆生畢竟無生如<sub>二</sub>虛空<sub>一</sub>。云何天親菩薩言<sub>三</sub>願生<sub>二</sub>耶。</p> <p>【答】曰、説<sub>三</sub>衆生無生如<sub>二</sub>虛空<sub>一</sub>有二種<sub>一</sub>。一者如<sub>二</sub>凡夫所謂實衆生<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>凡夫所見實生死<sub>一</sub>。此所見事畢竟無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>有、如<sub>二</sub>龜毛<sub>一</sub>如<sub>二</sub>虛空<sub>一</sub>。二者謂諸法因緣生故、即是不生。無<sub>二</sub>所有<sub>一</sub>如<sub>二</sub>虛空<sub>一</sub>。天親菩薩所<sub>レ</sub>願生者、是因緣義。因緣義故假名生。非<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>凡夫謂<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>實衆生實生死<sub>一</sub>也。</p>
<p>『安樂集』 36</p>	<p>【問】曰、諸大乘經論皆言、「一切衆生畢竟無生、猶若<sub>二</sub>虛空<sub>一</sub>」。云何天親・龍樹菩薩、皆願<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>也。</p> <p>【答】曰、言<sub>三</sub>衆生畢竟無生如<sub>二</sub>虛空<sub>一</sub>者、有<sub>二</sub>二種義<sub>一</sub>。一者如<sub>二</sub>凡夫人所見<sub>一</sub>、實衆生實生死等。若據<sub>三</sub>菩薩往生<sub>一</sub>、畢竟如<sub>二</sub>虛空<sub>一</sub>如<sub>二</sub>兔角<sub>一</sub>。二者今言<sub>レ</sub>生者、是因緣生。因緣生故即是假名生。假名生故即是無生。不<sub>レ</sub>違<sub>二</sub>大道理<sub>一</sub>也。非<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>凡夫謂<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>實衆生實生死<sub>一</sub>也。</p>

ここでは『往生論註』の原文を適宜改変しつつ、本文の主題を往生へと変更し、往生の構造が二諦の道理に順じたものであることを示している。特に「不<sub>レ</sub>違<sub>二</sub>大道理<sub>一</sub>」という一文が付加されている点からもわかるように、曇鸞はこの箇所ですべて二諦に触れることはなかったが、道綽は往生の問題にも二諦説を援用することにより、往生の構造そのものを二諦に順ずるものとして理解しているのである。

(8) 第四大門第一節「明念仏要門師承」

第一依<sub>二</sub>中國及以此土大德所行<sub>一</sub>者、余五翳面牆、豈寧自輒。但以<sub>二</sub>遊歷披勘<sub>一</sub>敬<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>師承<sub>一</sub>。何者、謂中國大乘法師流支三藏。次有<sub>二</sub>大德呵<sub>二</sub>避名利<sub>一</sub>、則有<sub>二</sub>慧寵法師<sub>一</sub>。次有<sub>二</sub>大德尋常敷演每感<sub>二</sub>聖僧來聽<sub>一</sub>、則有<sub>二</sub>道場法師<sub>一</sub>。次有<sub>二</sub>大德和<sub>レ</sub>光孤栖<sub>二</sub>國慕仰<sub>一</sub>、則有<sub>二</sub>曇鸞法師<sub>一</sub>。次有<sub>二</sub>大德禪觀獨秀<sub>一</sub>、則有<sub>二</sub>大海禪師<sub>一</sub>。次有<sub>二</sub>大德聰慧守<sub>レ</sub>戒、則有<sub>二</sub>齊朝上統<sub>一</sub>。然前六大德並是<sub>二</sub>諦神鏡<sub>一</sub>、斯乃佛法綱維。志行殊<sub>レ</sub>倫、古今實希。皆共詳<sub>二</sub>審大乘<sub>一</sub>歎<sub>二</sub>歸淨土<sub>一</sub>。乃是無上要門也。

【問】曰、既云<sub>下</sub>歎<sub>二</sub>歸淨土<sub>一</sub>乃是要門<sub>上</sub>者、未<sub>レ</sub>知、此等諸德臨終時皆有<sub>二</sub>靈驗<sub>一</sub>已不。

【答】曰、皆有不<sub>レ</sub>虛。如<sub>二</sub>曇鸞法師<sub>一</sub>。(中略)餘之大德臨<sub>二</sub>命終時<sub>一</sub>皆有<sub>二</sub>徵祥<sub>一</sub>。若欲<sub>二</sub>具談<sub>二</sub>往生之相<sub>一</sub>、並不可思議也。<sup>37</sup>

ここでは(一)菩提流支三藏、(二)慧寵法師、(三)道場法師、(四)曇鸞法師、(五)大海禪師、(六)齊朝上統という六名の大徳が皆、大乘仏教の教理を深く研究するとともに、浄土の教えを讃歎し帰依してきたことを示している。また直後の問答では、これらの六大徳が自らの宗教実践にもとづく深遠なる宗教体験を経験し、臨終時には往生の奇瑞があったことを明かしている。おそらく、道綽にとつて六大徳が経験した不可思議な宗教体験とは、彼らが二諦の道理を理解したうえで実践した仏道修行(念仏三昧)の結果であり、こうした六大徳の宗教実践と宗教体験を「二諦神鏡」と称し、後学の模範として提示したのである。

『十地經論』 38

『安樂集』 39

菩薩從<sub>二</sub>初地<sub>一</sub>來、乃至七地。得<sub>二</sub>諸智慧所行道<sub>一</sub>。以<sub>三</sub>是力<sub>一</sub>故。從<sub>二</sub>第八菩薩地<sub>一</sub>乃至第十地、無功用行自然滿足。

第一此彼取相料簡縛脱者、若取<sub>二</sub>西方淨相<sub>一</sub>、疾得<sub>二</sub>解脱<sub>一</sub>、純受<sub>二</sub>極樂<sub>一</sub>、智眼開朗。若取<sub>二</sub>此方穢相<sub>一</sub>、唯有<sub>二</sub>妄樂<sub>一</sub>、癡盲厄縛憂怖。  
【問】曰、依<sub>二</sub>大乘諸經<sub>一</sub>、皆云<sub>三</sub>、無相乃是出離要道、執相拘礙不<sub>レ</sub>免<sub>二</sub>塵累<sub>一</sub>。今勸<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>捨<sub>レ</sub>穢忻<sub>レ</sub>淨。是義云何。

【答】曰、此義不<sub>レ</sub>類。何者、凡相有<sub>二</sub>三種<sub>一</sub>。一者於<sub>二</sub>五塵欲境<sub>一</sub>妄愛貪染隨<sub>レ</sub>境執著。此等是相名<sub>レ</sub>之爲<sub>レ</sub>縛。二者愛<sub>二</sub>佛功德<sub>一</sub>願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>是相<sub>一</sub>、名爲<sub>二</sub>解脱<sub>一</sub>。何以得<sub>レ</sub>知。

如<sub>二</sub>『十地經』云<sub>一</sub>、「初地菩薩尚自別<sub>二</sub>觀二諦<sub>一</sub>、勵<sub>レ</sub>心作意。先依<sub>レ</sub>相求、終則無相。以漸增進體<sub>二</sub>大菩提<sub>一</sub>。盡<sub>二</sub>七地終心<sub>一</sub>相心始息。入<sub>二</sub>其八地<sub>一</sub>絕<sub>二</sub>於相求<sub>一</sub>、方名<sub>二</sub>無功用<sub>一</sub>也」。

是故『論』云、「七地已還惡貪爲<sub>レ</sub>障、善貪爲<sub>レ</sub>治。八地已上善貪爲<sub>レ</sub>障、無貪爲<sub>レ</sub>治」。況今願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>、現是外凡。所修善根皆從<sub>レ</sub>愛<sub>二</sub>佛功德<sub>一</sub>生。豈是縛也。(中略)

是故『淨土論』云、「觀佛國土清淨味、攝受衆生大乘味、類事起行願取佛土味、畢竟住持不虛作味、有<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是等無量佛道味<sub>二</sub>。故雖<sub>二</sub>是取<sub>レ</sub>相、非<sub>レ</sub>當<sub>二</sub>執縛<sub>一</sub>也。又彼淨土所<sub>レ</sub>言相者、即是無漏相、實相也」。

この問答では浄土への願生が有相への執着になるのではないかという批判が向けられており、これに対して道綽は、一般的な有相への執着を「縛」とし、願生のもとに浄土の相を求めることを「解脱」としている。そして『十地經論』を取引用し、初地の菩薩は二諦を別観したうえでまず相を求め、最終的には無相へと進展し、やがて大菩提を覚るものとしてゐる。その過程においては、七地終心で相を求める心が休止し、八地に入って相を求める心が完全になくなることを無功用とするのである。さらに「況今願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>、現是外凡。所修善根皆從<sub>レ</sub>愛<sub>二</sub>佛功德<sub>一</sub>生。豈是縛也」と述べ、外凡の凡夫は願往生心のもと、仏の功德に対して愛着を有することによって善根が生じるのであり、これはあくまでも解脱であって、決して繫縛ではないと論じている。

また「又彼淨土所<sub>レ</sub>言相者、即是無漏相、實相相也」と述べているように、西方淨土の相は本来的に無漏の相であり、なおかつ実相の相であるとともに、このような淨相に対する執着はいわば清淨なる執着となるため、解脱相ともいふべき西方の淨相を認識、あるいは觀察の対象とすることで速やかに往生を得ることができるのである。

なお、ここでいう二諦は初地の菩薩が別觀し、作意する内容であると同時に、十地という大乘菩薩道の展開過程（有相↓無相）を説明するための論理でもあることから、道綽が大乘仏教の論理構造全体を二諦説によって理解しようとしていたことがわかる。

（10）第八大門第三節「釈往生意」

【問】曰、今願<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>淨土<sub>一</sub>。未<sub>レ</sub>知、作<sub>三</sub>何意<sub>一</sub>也。

【答】曰、只欲<sub>下</sub>疾成<sub>三</sub>自利利他<sub>一</sub>利物深廣<sub>上</sub>。十信三賢攝<sub>三</sub>受正法<sub>一</sub>。契<sub>三</sub>會不二<sub>一</sub>、見<sub>三</sub>證佛性<sub>一</sub>、明<sub>三</sub>曉實相<sub>一</sub>。觀照暉心、有<sub>レ</sub>無二諦、因果先後。十地優劣、三忍三道、金剛無礙、

證大涅槃。大乘寬運、欲<sub>三</sub>無限時住<sub>一</sub>、爲<sub>レ</sub>盡<sub>三</sub>無邊生死海<sub>一</sub>故。<sup>40</sup>

ここで道綽は自身の大乗仏教理解、ならびに大乘菩薩道の実践とその道程を示している。このなかで「有無二諦」とあるように、道綽にとって有相と無相の関係を意味する二諦説はそのまま大乘仏教の教理であり、淨土教が大乘仏教であることを証明するための重要な論理であるといえよう。

#### 第四項 まとめ

以上、『安樂集』における二諦説は第一義諦と世俗諦の相即的な関係として理解および使用されていることがわかる。道綽にとって第一義諦とは法身・無相・無生・無念・不行・修空慧般若・念念不可得・無漏相等と表現されるものであり、また「佛地果徳眞如實相第一義空」<sup>41</sup>や「法身菩提者、所謂眞如實相第一義空」<sup>42</sup>と規定されている。これは『涅槃經』のなかで第一義諦に相当する「第一義空」<sup>43</sup>を仏果および法身菩提として定義したものとされる。一方、世俗諦は第一義諦の対概念として提示される色身相好・有相・取相・生・行・大悲念衆生・取仏国・繫念相続等を意味し、仏果にもとづいて顕現される仏の言説・慈悲・教化・救済を包摂するものとして理解することができる。

このような道綽の二諦説は、その相即的な関係こそ上述した曇鸞の内容と近似しているものの、さらに仏土論、実践論、往生論など、二諦説をあらゆる議論に援用することによって、淨土教を大乘仏教として明確に位置づけようと企図したものである。また慧遠の二諦説では如来蔵を第一義諦としていたが、道綽にはそのような解釈はみられず、六大徳相承説を通じて、道綽の思想背景に地論南道派の存在が指定されるものの<sup>44</sup>、少なくとも二諦説に関しては慧遠の内容と大きく隔たっている。

これまでの検討から、道綽における二諦説とは単なる有相と無相の相即的な関係を示すための議論ではなく、末法の凡夫が念仏三昧を実践することによって阿弥陀仏の西方淨土へ往生するという自らの易行道往生説が有相のみならず、無相にも順じた大乘仏教の要路であることを証明するための論理として使用されていることが明らかとなった。そこで次節では、二諦説にもとづく道綽独自の仏土論である境次相接説を取りあげ、何故に阿弥陀仏の西方淨土が易行道の得生処となるのかを考察してゆく。

## 第二節 二諦説を根拠とする西方浄土

— 境次相接説を中心に —

## 第一項 問題の所在

前節で指摘したとおり、『安樂集』における二諦説は有相と無相の相即関係によって成り立つものであり、道綽はこのような二諦説を仏土論にも適応し、第一大門では阿弥陀仏の西方浄土が本来的には無相土でありながらも、凡夫が有相行を修して往生できる相土にも該通していると説く<sup>45</sup>。さらに続く第二大門では、阿弥陀仏の西方浄土が浄土の初門であり、穢土の末処である娑婆世界と相接の関係にあるから速やかに往生することができるという独自の仏土論（境次相接説）を提示している<sup>46</sup>。

この西方浄土と娑婆世界の境次相接説は、道綽以後の中国浄土教典籍には全くみられず、また日本浄土教においてもわずかに永観『往生拾因』<sup>47</sup>や珍海『決定往生集』巻下<sup>48</sup>などに弥陀浄土初門説が引用されるのみである。これは道綽の弥陀浄土初門説が『華嚴経』壽命品<sup>49</sup>を典拠としていることに起因するものであり、特に後世の浄土教では阿弥陀仏の浄土が諸仏の浄土よりも低位に位置し、それ以上に勝れた浄土があることを想起させるといった見方から、『無量寿経』に説かれる「超勝獨妙」<sup>50</sup>の浄土との会通が問題視されてきた。結果、従来の研究では道綽の境次相接説を「阿弥陀仏の浄土を低位に設定した」あるいは「善導に比べて浄土門の立場を十分發揮し得なかった」ものと評し、同じ仏土論である報身報土論や三界摂不摂論と比べて殆ど注目されてこなかったように思われる<sup>51</sup>。

しかしながら、『安樂集』第六大門に「諸浄土中、安樂世界最勝也」<sup>52</sup>と明示されている以上、境次相接説をもって直ちに道綽が阿弥陀仏の浄土を低位に位置づけたとみるのは些か早計であり、蓮華蔵世界を最勝とする華嚴本位の思想ではなく、道綽自身の立場から改めて境次相接説を捉え直す必要があるのではないだろうか。

以下、本節ではこのような境次相接説こそ、道綽が阿弥陀仏の西方浄土を易行道の得生処として位置づける最大の根拠であると仮定し、その基盤となる弥陀浄土初門説、ならびに娑婆穢土末処説が提示された背景を探るとともに、易行道実践者が西方浄土を願い求めるべき由縁を明らかにしたい。

## 第二項 境次相接説の内実

## (1) 弥陀浄土初門説

道綽は『安樂集』第二大門のなかで、

第八按下量願レ生三十方浄土二不レ如レ歸中西方上者、

【問】曰、或有レ人言、願レ生三十方浄國二不レ願レ歸三西方一。是義云何。

【答】曰、此義不レ類。於レ中有レ三。<sup>53</sup>

という問答を設定し、ある論者が十方浄土への往生を願い、西方浄土への帰依を勧めていないことに対する反論として三義をあげている。

<p>『十方隨願往生經』<sup>54</sup></p>	<p>普廣菩薩摩訶薩又白佛言、世尊、十方佛刹淨妙國土有差別不。佛言普廣、無差別一也。普廣又白佛言、世尊、何故經中讚歎阿彌陀刹、七寶諸樹宮殿樓閣。諸願生者、皆悉隨彼心中所欲應念而至。</p> <p>佛告普廣菩薩摩訶薩、汝、不解我意。娑婆世界人多貪濁。信向者少習邪者多。不信正法不能專一。心亂無志實無差別。令諸衆生專心有在。是故讚歎彼國土耳。諸往生者悉隨彼願無不獲果。</p>
<p>『安樂集』<sup>55</sup></p>	<p>何者、一十方佛國非爲不淨。然境寬則心味、境狹則意專。是故『十方隨願往生經』云、「普廣菩薩白佛言、世尊、十方佛土皆爲嚴淨。何故諸經中偏歎西方阿彌陀國勸往生也。佛、告普廣菩薩、一切衆生濁亂者多、正念者少。欲令衆生專志有在。是故讚歎彼國爲別異耳。若能依願修行、莫不獲益」。</p>

第一義では「十方の仏国土は不浄ではないが、願生の対象となる仏国土の境界が広大であれば衆生の心が蒙昧し、狭ければ専一となる」と述べ、その経証として『十方隨願往生經』を引用している。右記のとおり、道綽は原文の「何故經中讚歎阿彌陀刹」という一文を改変することにより、仏国土の讚歎に加えて往生を勧めている。また波線部の「若能依願修行」を付し、仏願を依りどころとして修行すれば必ず往生という大益が得られることを強調している。しかも前述したように、道綽はこのような往生の構造も実践行も二諦説にもとづいて理解しているのである。

第二義では『華嚴經』を引用し、弥陀浄土初門説を以下のように提示している。

<p>『華嚴經』<sup>56</sup></p>	<p>如<sub>レ</sub>此娑婆世界釋迦牟尼佛刹一劫、於<sub>レ</sub>安樂世界阿彌陀佛刹爲<sub>レ</sub>一日一夜。安樂世界一劫、於<sub>レ</sub>聖服幢世界金剛佛刹爲<sub>レ</sub>一日一夜。(中略)如<sub>レ</sub>是次第、乃至百萬阿僧祇世界。最後世界一劫、於<sub>レ</sub>勝蓮華世界賢首佛刹爲<sub>レ</sub>一日一夜。</p>
<p>『安樂集』<sup>57</sup></p>	<p>二十方浄土雖<sub>レ</sub>皆是淨而深淺難<sub>レ</sub>知、彌陀淨國乃是浄土之初門。何以得<sub>レ</sub>知。依<sub>レ</sub>『華嚴經』云、「娑婆世界一劫當<sub>レ</sub>極樂世界一日一夜。極樂世界一劫當<sub>レ</sub>袈裟幢世界一日一夜。如<sub>レ</sub>是優劣相望乃有<sub>レ</sub>十阿僧祇。故知、爲<sub>レ</sub>浄土初門。是故諸佛偏勸也。餘方佛國都不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>此丁寧。是故有信之徒多願<sub>レ</sub>往生也。</p>

道綽は「十方の浄土は皆浄らかであり、その浄らかさの浅深をはかり知ることには難しいが、阿弥陀仏の浄土は浄土の初門である」と述べ、『華嚴經』寿命品を典拠として引用している。すなわち、娑婆世界の一劫は極樂世界の一昼夜であり、極樂世界の一劫は袈裟幢世界の一昼夜であるという時間論によって阿弥陀仏の浄土が浄土初門となり、それゆえに諸仏は阿弥陀仏の浄土を専ら勧め、他の仏国土についてはこのように意を尽くして讚歎していないことを明かしている。

確かに道綽の弥陀浄土初門説は『華嚴經』の説示に依っていることから、香月乗光氏<sup>58</sup>が指摘するように、阿弥陀仏の浄土を十方浄土のなかで低い地位に位置づけるものとも理解できよう。しかしながら、この引用文を道綽の末法凡夫説と二諦説を踏まえて解釈すれば、娑婆世界で願往生心を発した易行道の実践者（末法凡夫）にとつて、求めるべき浄土は無相土にも該通する相土であり、なおかつ娑婆世界と相接する初門以外あり得ないということになる。つまり、道綽は弥陀浄土初門説によつて浄土の優劣を論じようとしているわけではなく<sup>59</sup>、現世と来世という時間上、さらには娑婆世界と隣接するという空間上において、阿弥陀仏の西方浄土のみが唯一、十方浄土のなかで娑婆世界と相接の関係にあることを証明しているのではないだろうか<sup>60</sup>。

そうであるからこそ、道綽は境次相接説を提示した直後に十念往生別時意説を会通して、第九據下『攝論』與此『經』相違上、料簡別時意語者、今『觀經』中佛説、「下品生人、現造三重罪」。臨命終時遇善知識、十念成就即得往生。依『攝論』云、「導佛別時意語」。又古來通論之家多判此文云、「臨終十念但得往生因」、未即得生。何以得生知。『論』云、「如下以一金錢買得千金錢」、非一日即得上。故知、十念成就者但得作因、未即得生。故名別時意語。如此解者將爲未不然。何者、凡菩薩作論釋經、皆欲下遠扶佛意契會聖情上。若有論文違經者、無有是處。今解別時意語者、謂佛常途說法皆明先因後果。理數炳然。今此『經』中但説下一生造罪、臨命終時十念成就即得往生上、不論過去有因無因者、直是世尊引接當來造惡之徒、令其臨終捨惡歸善乘念往生。是以隱其宿因。此是世尊隱始顯終、沒因談果名作別時意語。何以得生知。但使十念成就、皆有過去因。（中略）明知、十念成就者、皆有過因不虛。若彼過去無因者、善知識尚不可逢遇。何況十念而可成就也。<sup>61</sup>

と述べ、現世で十念を成就する者は皆、過去世における宿善を有しており、それゆえに善知識に値遇して十念を成就し、阿弥陀仏の浄土へと速やかに往生することができる、という往生の過程を過去・現在・未来の三世にわたつて説明し、末法の凡夫に対して来世では浄土の初門である阿弥陀仏の西方浄土へ往生すべきことを勧めているのであろう。

## (2) 娑婆穢土末処説

前項までに論じた第一義・第二義の弥陀浄土初門説に続き、第三義では、

三彌陀淨國既是淨土初門。娑婆世界即是穢土末處。何以得生知。如『正法念經』云、「從此東北有二世界。名曰斯訶。土田唯有三角沙石。（中略）其土衆生唯食菓實、樹皮爲衣、求生不得、求死不得。復有二世界。一切虎狼禽獸乃至蛇蝎、悉皆有翅飛行。逢者相瞰。不簡善惡。此豈不名穢土始處」。然娑婆依報乃與賢聖同流。唯此乃是穢土終處。安樂世界既是淨土初門。即與此方境次相接。往生甚便。何不也。<sup>62</sup>

と述べ、『正法念經』<sup>63</sup>を引用して娑婆世界を穢土の末処に位置づけているが、この娑婆穢土末処説は『安樂集』以外の文献には全くみることができない稀有な所説である。

なお、ここで注意すべきは、道綽が引用する『正法念經』はあくまで斯訶世界という穢土の始処を示すためのものであり、娑婆世界が穢土の末処である理由については「然娑婆依報乃與賢聖同流（波線部）」と述べている点であろう。すなわち、虎狼・禽獸・蛇



蝸などの畜生が互いに喰らい合う斯訶世界と比べて、娑婆世界は三賢十聖の高位の菩薩と同様に、覚りへと向かつて仏道を歩むことができる有情の住む世界であるから穢土の終処となるのである。

道綽がこのように娑婆世界を穢土の末処と言いつた根拠として、本論では(一)積尊という仏が一度出現したこと、(二)八〇歳をもって入滅した積尊の教えが現在も遺っていること、以上の二点を指摘したい。

まず『安樂集』における娑婆世界の用例を整理すると、

- ・但此方穢境亂想難入。<sup>64</sup>
- ・若論此處境界、唯有三塗、丘坑、山澗、沙鹵、棘刺、水旱、暴風、惡觸、雷電、礮礮、虎狼、毒獸、惡賊、惡子、荒亂、破散、三災、敗壞。(中略)深可穢惡。不可具説。故名有漏。深可厭也。<sup>65</sup>
- ・在此娑婆世界雖有苦樂二報、恒以樂少苦多。重則三塗痛燒、輕則人天刀兵疾病相續連注、遠劫已來無有斷時。縱有三人天少樂、猶如泡沫電光速起速滅。是故名爲唯苦唯惡。<sup>66</sup>

・由下住斯火界違順境多、多有退沒難出故也。是故舍利弗於此發心修菩薩行已經六十劫。逢惡知識乞眼因縁、遂即退轉。故知、火界修道甚難。<sup>67</sup>

とあるように、道綽にとって娑婆世界とは深く厭うべき有漏の世界であり、仏道修行には全く適さない唯苦唯悪の穢土である。さらに娑婆世界に住む衆生については、

- ・末世五濁衆生輪迴多劫徒受痛燒。<sup>68</sup>
- ・雜惡衆生。<sup>69</sup>
- ・諸凡夫心如野馬、識劇猿猴。<sup>70</sup>
- ・輪迴無窮受生無數。<sup>71</sup>
- ・凡人、經此百千生著樂、放逸不修道。(中略)此身苦所集、一切皆不淨。扼縛癰瘡等根本無義利。<sup>72</sup>
- ・今時但看現在衆生、若得富貴唯事放逸破戒、天中即復著樂者多。<sup>73</sup>
- ・當今凡夫現名信想輕毛、亦曰假名、亦名不定聚、亦名外凡夫。未出火宅。<sup>74</sup>
- ・三毒、八倒、憂悲、嫉妬、多病、短命、飢渴、寒熱。常爲司命害鬼之所追逐。<sup>75</sup>

と散説し、その身に苦を集める不浄な存在であり、なおかつ放逸や破戒を常事として仏道修行を實踐せず、快樂のみに執着していたずらに輪廻をくり返す凡夫であるとしている。このように、道綽は娑婆世界とそこに住む衆生を悪世界・悪衆生と規定する一方で、

- ・當佛去世後第四五百年。<sup>76</sup>
- ・去聖遙遠。<sup>77</sup>
- ・五濁之世於無佛時。<sup>78</sup>
- ・去大聖遙遠。<sup>79</sup>

・此佛釋迦如來八十年住世暫現即去。去而不返。(中略)又釋迦在時、救縁亦弱。<sup>80</sup>

と述べ、娑婆世界には積尊という仏が出現し、八〇歳をもって入滅したとはいえ、その教えは末法である現在も遺っていることを強調している。そして今時の衆生について、

- ・『無量清淨覺經』云、「善男子善女人、聞説淨土法門、心生悲喜身毛爲豎如拔出者、當知、此人過去宿命已作佛道也。若復有人聞開淨土法門、都不生信者、

當レ知、此人始從三惡道來殃咎未レ盡。爲レ此無信向一耳。我說、此人未レ可レ得レ解脱一也」。<sup>81</sup>

・如三『涅槃經』云、「佛、告三迦葉菩薩、若有三衆生、於三熙連半恒河沙等諸佛所、發三菩提心、然後乃能於三惡世中、聞三是大乘經典、不レ生三誹謗」。若有下於三一恒河沙等佛所、發中菩提心上、然後乃能於三惡世中、聞三經不レ起三誹謗、深生三愛樂。若有下於三一恒河沙等佛所、發中菩提心上、然後乃能於三惡世中、不レ謗三法、正解信樂受持讀誦。若有下於三恒河沙等佛所、發中菩提心上、然後乃能於三惡世中、不レ謗三法、書三寫經卷。雖レ爲人説、未レ解三深義」。何以故須三如此教量者。爲レ彰三今日座下聞レ經者、曾已發心供三養多佛一也」。<sup>82</sup>

・如三『法華經』云、「過去不可説久遠大劫有佛出世」。號三大通智勝如來。有三十六王子。各昇三法座、教三化衆生。一一王子、各各教三化六百萬億那由他恒河沙衆生。其佛滅度已來、至極久遠、猶不レ可三數知。何者、『經』云、「總取三三千大千世界大地、磨以爲墨。佛言、是人過三千國土、乃下三一點、大如三微塵」。如是展轉盡三地種墨。佛言、是人所レ經國土若點不レ點、盡抹爲塵、一塵一劫。彼佛滅度已來、復過三是數。今日衆生乃是彼時十六王子座下曾受三教法」。<sup>83</sup>

とあるように、過去世において仏教と接触したからこそ、現世で釈尊が遺した教えに遇うことができる主張している。こうした娑婆世界における釈尊の出現と不在、さらには過去世の宿善を背景として道綽は娑婆穢土末処説を提唱し、「往生甚便」の言葉が示すとおり、次生では輪廻をくり返すのではなく、娑婆世界（穢土末処）と境次相接の関係にある阿弥陀仏の西方浄土（浄土初門）へと速やかに往生すべきことを説き勧めているのである。

以上、道綽は弥陀浄土初門説によって娑婆世界と阿弥陀仏の西方浄土を現世から来世という連続した時間軸上に捉えていると考えられ、そこには末法の凡夫が往生できる浄土は阿弥陀仏の西方浄土以外あり得ないということを説こうとする道綽の強い意志がうかがえる。また娑婆穢土末処説では、主に釈尊の出現と不在から娑婆世界を穢土の末処と位置づけ、阿弥陀仏の西方浄土と空間的に相接関係にあることを顕示しており、これらの時間的・空間的な両説によって道綽の境次相接説は形成されているのである。では、上記の他にも易行道の得生処である西方浄土に関して、『安樂集』にはどのような特徴が説かれているのであろうか。

### 第三項 境次相接説の位置づけ

先述のように、道綽は境次相接説によって西方往生の唯一性と至便性を証明しているが、第六大門ではさらに「西」という方角について、以下のような問答を設けている。

【問】曰、何故要須三面向三西坐禮念觀者一。

【答】曰、以下閻浮提云三日出處名レ生、沒處名レ死。藉三於死地、神明趣入、其相助便上。是故法藏菩薩願成佛、在レ西悲三接衆生。由三坐觀禮念等面向レ佛者、是隨三世禮儀。若是聖人、得三飛報自在、不レ辨三方所。但凡夫之人身心相隨。若向三餘方、西往必難。

（中略）故『須彌四域經』云、「天地初開之時、未レ有三日月星辰。縱有三天人來下、但用三項光三照用。爾時人民多生三苦惱。於是阿彌陀佛遣三菩薩。一名三寶應聲、二名三寶吉祥。即伏犧女媧是。此二菩薩共相籌議、向三第七梵天上、取三其七寶來三至此

界<sup>一</sup>、造<sup>二</sup>日月星辰二十八宿<sup>一</sup>、以照<sup>三</sup>天下<sup>一</sup>、定<sup>三</sup>其四時春秋冬夏<sup>一</sup>。時<sup>二</sup>菩薩共相謂言、所<sup>三</sup>以日月星辰二十八宿西行<sup>一</sup>者、一切諸天人民、盡共稽<sup>三</sup>首阿彌陀佛<sup>一</sup>。是以日月星辰皆悉傾<sup>レ</sup>心向<sup>レ</sup>彼。故西流也。<sup>84</sup>

ここでは「何故、西に向かつて坐禪・礼拝・念仏・觀察をするのか」という問いに対し、西とは死を意味する方角であり、天地の神靈や人間の靈魂が向かうところであるから速やかな往生が可能となる。それゆえに法蔵菩薩は誓願を立てて成仏し、西方に居して死を迎えた衆生を引接するのであると答えている。そして坐禪・礼拝・念仏・觀察などを実践する際、仏に向かうことは世俗の礼儀であるとし、そのうえで身体を西に向かわせるのは専ら凡夫のためであると付言している。すなわち、凡夫は心と身体が相応した存在であるため、余方を向けば西方浄土への往生は不可能となる。さらに道綽は西に向かうべき典拠として『須弥四域経』を引用し、阿彌陀仏によつて遣わされた宝声と宝吉祥の二菩薩が太陽・月・星の二十八宿を造つたのは、諸天や人民に阿彌陀仏を稽首させるためであつたとする。

このように、道綽は阿彌陀仏の浄土が西方にある所以を明らかにし、同時に西という方角が往生に最も適した方角であることを示している。これは道綽自身が弥陀浄土初門説を前提として、阿彌陀仏の西方浄土こそが願ひ求めるべき唯一の浄土であることを確信していたからであり、まさに境次相接説を背景に設定された議論の一つであると考えられる。この他にも第五大門には、

據<sup>二</sup>『菩薩瓔珞経』<sup>一</sup>、「具辨<sup>二</sup>入道行位法爾<sup>一</sup>。故名<sup>二</sup>難行道<sup>一</sup>。又但以、一劫之中受身生死尚不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>數知<sup>一</sup>。況<sup>二</sup>一萬劫中徒受<sup>三</sup>痛燒<sup>一</sup>。若能明信<sup>三</sup>佛經<sup>一</sup>願<sup>レ</sup>生<sup>三</sup>淨土<sup>一</sup>、隨<sup>二</sup>壽長短<sup>一</sup>形即至位階<sup>三</sup>不退<sup>一</sup>。與<sup>二</sup>此修道一萬劫<sup>一</sup>齊<sup>レ</sup>功。諸佛子等何不<sup>二</sup>思量<sup>一</sup>不<sup>二</sup>捨<sup>レ</sup>難求<sup>レ</sup>易也<sup>一</sup>」。<sup>85</sup>とある。この一段は修道の延促（仏道修行に要する時間の長さ）という視点から難易二道判を再説する箇所である。ここで道綽は『菩薩瓔珞本業経』を引用し<sup>86</sup>、浄土に往生すれば速やかに不退転の位に入ることができるのに対し、娑婆世界では一萬劫を経てようやく不退転の位に入ることができると述べている。なお、同様の説示は第七大門にもみられ、

若能作<sup>レ</sup>意迴願<sup>レ</sup>向<sup>レ</sup>西、上盡<sup>二</sup>一形<sup>一</sup>下至<sup>三</sup>十念<sup>一</sup>、無<sup>レ</sup>不<sup>二</sup>皆往<sup>一</sup>。一到<sup>二</sup>彼國<sup>一</sup>即入<sup>三</sup>正定聚<sup>一</sup>、與<sup>二</sup>此修道一萬劫<sup>一</sup>齊<sup>レ</sup>功也。<sup>87</sup>

とあるように、一度浄土に往生すれば直ちに正定聚の位に入ることができ、娑婆世界で一萬劫の修行を重ねた功德と同等の功德が得られるとしている。また第九大門では娑婆世界と浄土における寿命の長さを比較して、

今既穢土短促命報不<sup>レ</sup>遠。若生<sup>三</sup>阿彌陀淨國<sup>一</sup>、壽命長遠不可思議。<sup>88</sup>と述べ、娑婆世界での寿命は短く儂いものであるが、阿彌陀仏の浄土に往生すればはかり知れない程の長い寿命を得ることができると説く。これらの議論はいずれも娑婆世界と西方浄土における時間を対比したものである。同時に、こうした時間の対比は西方浄土が娑婆世界と遠く隔たったものではなく、隣接した時空間において実現されるからこそ、凡夫往生の価値を高める議論となる。このように、道綽は時空間において娑婆世界と相接している西方浄土の優位性を提示することによつて、十方浄土のなかにおける最下品の浄土としてではなく、あくまでも易行道における最勝の得生処として西方浄土を描き出そうとしていたと考えられる。

#### 第四項 まとめ

以上、本節では弥陀浄土低位説とも理解されてきた道綽の境次相接説について、易行道実践者の視点と二諦説の構造を踏まえながら考察を進めてきた。道綽にとって阿弥陀仏の西方浄土が初門であることの意義とは、現世から来世という往生の過程において、唯一、娑婆世界と時空間的に連続した相接の関係にあるという点であり、なおかつ初門である西方浄土は二諦の相即関係から無相土にも該通する相土なのである。

また道綽が娑婆世界を穢土の末処と言い得たのは、そこに釈尊という仏が出現し、その教えが末法である現在もなお、仏説として大乘諸経論に遺っているからであろう。すなわち、道綽は末法の凡夫に対して釈尊の遺教のままに念仏三昧を實踐し、得生以後は覺りへと向かって大乘菩薩道を進展させる状況下にあることを教示していると思われる。

この境次相接説を通して、道綽は穢土の末処にいるすべての易行道実践者に対し、願往生心を発して求めるべき浄土は、浄土の初門である阿弥陀仏の西方浄土以外に存在しないということを主張するのであり、その意味において「初門」であることが「唯一」かつ「最勝」となるのである。したがって、道綽における境次相接説とは、決して阿弥陀仏の西方浄土を低位に設定するための議論ではなく、むしろ初門である阿弥陀仏の西方浄土こそが「最勝」の得生処であることを示す弥陀浄土最勝説として再評価すべきであろう。

なお、本章での検討から二諦説にもとづく有相と無相の相即関係、ならびに娑婆世界と西方浄土の相接関係が、道綽の易行道往生説の中心的な議論であったと推察される。こうした視座から道綽の他力に関する説示を見直すと、阿弥陀仏の本願力が最も作用しやすい世界がこの娑婆世界であり、臨終時に阿弥陀仏が光台迎接するという内容もこの境次相接説によって重要な意味を有するものとなる。このような阿弥陀仏の本願に関する見解は、曇鸞の此土と彼土を通底する大乘菩薩道における他力としての本願論とは大きく異なっている。別言すれば、道綽はあらゆる大乘経論を典拠とし、なおかつ大乘仏教の根本教理でもある二諦説を全面的に援用することで、曇鸞とは全く異なった往生浄土説を提示しているのである。そこには浄土教が大乘仏教そのものであるという真実性をどこまでも追求した道綽の姿をみることで、従来の曇鸞教学の継承者という見方から離れることによつて、はじめて易行道往生説の全体像が明らかになってくるのではないだろうか。

#### 【註】

1 池田宗讓『二諦と三諦をめぐる梁代の仏教思想』（山喜房佛書林、二〇〇二年、八頁）を参照。

2 中川大倫「二諦の問題と浄土教」（『浄土学』二一、一九四六年）

3 伊東昌彦『吉蔵の浄土教思想の研究―無得正観と浄土教―』（春秋社、二〇一一年、一八九〜二二〇頁）を参照。

4 長宗博之「曇鸞教学における空思想の研究―特に僧肇の二諦論理の受容と展開―」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三四、二〇一二年）

5 そもそも、曇鸞の著作中における「二諦」の用例は、『往生論註』巻上に「二者從菩薩智慧清淨業一起、莊嚴佛事、依法性入清淨相。是法不顛倒、不虛偽。名爲」

眞實功德<sup>一</sup>。云何不<sup>二</sup>顛倒<sup>一</sup>、依<sup>三</sup>法性<sup>一</sup>順<sup>二</sup>諦<sup>一</sup>故。云何不<sup>二</sup>虚偽<sup>一</sup>、攝<sup>三</sup>衆生<sup>一</sup>入<sup>二</sup>畢竟淨<sup>一</sup>故<sup>一</sup>（『大正蔵』四〇、八二七頁下）とあるのみであり、二諦説が曇鸞の著作全体を貫く論旨とはいえない。

6 山本佛骨『道綽教学の研究』二三五〜二三六頁、柴田泰山『善導教学の研究』二〇二頁。

7 『大正蔵』四〇、八三八頁下。

8 『大正蔵』四〇、八三六頁上〜中。

9 伊東昌彦『吉蔵の浄土教思想の研究』二〇〇〜二二〇頁を参照。

10 『大正蔵』三〇、一六五頁上〜中。

11 『大正蔵』四〇、八三八頁下。

12 『大正蔵』四〇、八三九頁中。

13 『大正蔵』四〇、八四一頁中。

14 『大正蔵』四四、四八二頁下。

15 『大正蔵』四四、四八二頁下。

16 『大正蔵』四四、四八三頁上。

17 『大正蔵』四四、四八三頁下。

18 『大正蔵』四四、四八四頁下。

19 慧遠の二諦説に関しては、岡本一平「浄影寺慧遠の二諦説」（『駒沢短期大学仏教論集』

一〇、二〇〇四年）を参照。

20 『大正蔵』四七、六頁中。

21 『大正蔵』四七、六頁下。

22 『大正蔵』四七、六頁下〜七頁上。

23 『大正蔵』四〇、八四一頁中〜八四二頁上。

24 『大正蔵』四七、七頁上。

25 『大正蔵』四七、七頁下。

26 『大正蔵』四七、二頁下。

27 この「不行而行」について、『往生論註』卷下には「眞如是諸法正體。體如而行則是不行。不行而行名<sup>三</sup>如實修行<sup>二</sup>」（『大正蔵』四〇、八四〇頁下）と記されている。

28 『大正蔵』四七、八頁中。

29 『大正蔵』四七、八頁下。

30 『大正蔵』四七、八頁下〜九頁上。

31 『大正蔵』四七、三頁下。

32 『大正蔵』四七、一一頁上〜中。

33 『大正蔵』四〇、八四二頁中。

34 『大正蔵』四〇、八四三頁中。

35 『大正蔵』四〇、八二七頁中。

36 『大正蔵』四七、一一頁下。

37 『大正蔵』四七、一四頁中〜下。

38 『大正蔵』二六、一七六頁上。

39 『大正蔵』四七、一八頁中〜下。

40 『大正蔵』四七、一九頁中。

- 4 1 『大正蔵』四七、五頁中。  
 4 2 『大正蔵』四七、七頁中。  
 4 3 『大正蔵』一二、六〇三頁下。  
 4 4 柴田泰山『善導教学の研究』一〇七頁。  
 4 5 『大正蔵』四七、六頁下〜七頁上。  
 4 6 『大正蔵』四七、九頁下〜一〇頁上。  
 4 7 『浄全』一五、三八二頁上。  
 4 8 『浄全』一五、四九八頁上。  
 4 9 『大正蔵』九、五八九頁下。  
 5 0 『浄全』一、一一頁上。  
 5 1 道綽の境次相接説に関しては、以下のような先行研究がある。

山本佛骨「指方立相と境次相接」(『道綽教学の研究』三六一〜三六五頁)

香月乗光「華嚴経寿命品の弥陀浄土説とその展開」

(『法然浄土教の思想と歴史』山喜房佛書林、一九七四年、三六九〜三九四頁)

佐藤健「道綽禅師の浄土観―時機相応の浄土―」(『仏教文化研究』二二、一九七六年)

中西昌弘「仏身・仏土論の一考察(その三)―道綽の仏身仏土論―」

(『行信学報』一八、二〇〇五年)

入井公昭「『安樂集』における西方浄土観」(『印仏研究』五八―二、二〇一〇年)

5 2 『大正蔵』四七、一八頁上。

5 3 『大正蔵』四七、九頁下。

5 4 『大正蔵』二一、五二九頁下。

5 5 『大正蔵』四七、九頁下。

5 6 『大正蔵』九、五八九頁下。

5 7 『大正蔵』四七、九頁下。

5 8 前掲香月論文、三八四頁。

5 9 十方浄土と西方浄土の優劣に関しては、第六大門の冒頭で「第一十方浄土共來比校者、有<sub>レ</sub>其三番<sub>一</sub>。一如<sub>三</sub>『隨願往生經』云<sub>一</sub>、「十方佛國皆悉嚴淨。隨<sub>レ</sub>願竝得<sub>三</sub>往生<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>然悉不<sub>レ</sub>如<sub>三</sub>西方無量壽國<sub>一</sub>。何意如<sub>レ</sub>此。但阿彌陀佛、與<sub>三</sub>觀音大勢至<sub>一</sub>先發心時、從<sub>三</sub>此界<sub>一</sub>去。於<sub>三</sub>此衆生<sub>一</sub>偏是有<sub>レ</sub>緣。是故釋迦處處歎歸」。二據<sub>三</sub>『大經』<sub>一</sub>、「法藏菩薩因中於<sub>三</sub>世饒王佛所<sub>一</sub>、具發<sub>三</sub>弘願<sub>一</sub>取<sub>三</sub>諸淨土<sub>一</sub>。時佛、爲說<sub>三</sub>二百一十億諸佛刹土天人善惡國土精麁<sub>一</sub>悉現與<sub>レ</sub>之。於<sub>レ</sub>時法藏菩薩、願取<sub>三</sub>西方<sub>一</sub>成佛。今現在<sub>レ</sub>彼」。是<sub>二</sub>證也。三依<sub>三</sub>此『觀經』中<sub>一</sub>、「韋提夫人復請<sub>三</sub>淨土<sub>一</sub>、如來光臺爲現<sub>三</sub>十方一切淨土<sub>一</sub>。韋提夫人、白<sub>レ</sub>佛言、此諸佛土雖<sub>三</sub>復清淨皆有<sub>三</sub>光明<sub>一</sub>、我今、樂<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>極樂世界阿彌陀佛所<sub>一</sub>」。是其三證。故知、諸淨土中、安樂世界最勝也」(『大正蔵』四七、一八頁上)と述べ、『十方隨願往生經』『無量壽経』『觀經』の三經典を経証として、(一)釈尊の讚歎、(二)法藏菩薩の選取、(三)韋提希夫人の致請という三点から、あらゆる浄土のなかでも阿彌陀仏の西方浄土が最も勝れていることを明かしている。

6 0 例えば、道綽とほぼ同時代の吉蔵『觀経義疏』には「問。佛、普現<sub>三</sub>十方浄土<sub>一</sub>。夫人何意願<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>西方阿彌陀耶<sub>一</sub>。解云、如<sub>三</sub>『華嚴』所<sub>レ</sub>辨、百萬阿僧祇品、浄土西方彌陀最是下品。即是下品何故願<sub>三</sub>往生<sub>一</sub>耶。解云、始捨<sub>レ</sub>穢入<sub>レ</sub>淨餘淨不<sub>二</sub>易可<sub>レ</sub>階。爲<sub>三</sub>是因縁<sub>一</sub>唯得<sub>レ</sub>

往「生西方淨土」也」(『大正蔵』三七、二四一頁上)とあり、阿弥陀仏の西方淨土が諸仏の淨土のなかで最も低い地位にあるからこそ、この世界から往生しやすという見解を提示している。この吉蔵の所説は西方淨土下品説を意味するものであり、道綽が考えていた弥陀淨土初門説とはその性格を大きく異にするものと思われる。

6 1 『大正蔵』四七、一〇頁上〜中。

6 2 『大正蔵』四七、九頁下〜一〇頁上。

6 3 『大正蔵』一七、四〇三頁中。ただし、『正法念処經』にはこのような原文はみられず、おそらく身念処品を取意引用したものと思われる。

6 4 『大正蔵』四七、一七頁中。

6 5 『大正蔵』四七、一七頁中。

6 6 『大正蔵』四七、一九頁下。

6 7 『大正蔵』四七、二一頁上。

6 8 『大正蔵』四七、四頁中。

6 9 『大正蔵』四七、九頁上。

7 0 『大正蔵』四七、一一頁中。

7 1 『大正蔵』四七、一二頁中。

7 2 『大正蔵』四七、一三頁上。

7 3 『大正蔵』四七、一三頁中。

7 4 『大正蔵』四七、一六頁中〜下。

7 5 『大正蔵』四七、一七頁中。

7 6 『大正蔵』四七、四頁中。

7 7 『大正蔵』四七、四頁中。

7 8 『大正蔵』四七、一二頁中。

7 9 『大正蔵』四七、一三頁下。

8 0 『大正蔵』四七、一九頁上。

8 1 『大正蔵』四七、四頁下〜五頁上。

8 2 『大正蔵』四七、五頁上。

8 3 『大正蔵』四七、一三頁上〜中。

8 4 『大正蔵』四七、一八頁上〜中。

8 5 『大正蔵』四七、一六頁下。

なお、現段階において本經典の出典は未詳である。

8 7 『大正蔵』四七、一九頁上。

8 8 『大正蔵』四七、二〇頁中。

## 総 結

以上、本論では五章にわたって道綽の易行道往生説の構造とその独自性について論究するとともに、『安楽集』に関する従来のさまざまな定説を批判的に再検討してきた。

第一章『安楽集』における引用経論とその特徴<sup>1)</sup>では、『安楽集』に引用される大乘諸経論を経典・律部・論疏ごとに分類し、その分類を通じて、『安楽集』における曇鸞の影響は教判論、実践論、仏身論のみにとどまらず、菩提心や得生以後の議論にまで及んでいる。中国浄土教典籍のなかで、曇鸞の影響をこれほど色濃く残すものは『安楽集』のみである。ただし、道綽の浄土教思想は曇鸞とは全く異なる時代環境や教学背景のなかで思索を重ねて構築されたものであり、このことは『安楽集』と密接な関係にある敦煌文献の『續述』を依用し、両書の説示内容を比較することによってより鮮明になった。

なお、『安楽集』と『續述』の成立前後論に関しては、先学によってさまざまな見解が提示されているものの、本論では『續述』に『弥勒発問経』の引用や『撰論釈』の法身依止説による弥陀報身説の強調がみられること、あるいは上品上生の階位設定、願行具足による別時意会通説、慈等の十念説など、後の長安浄土教へとつながる議論が散見されることから、『安楽集』以後に作成され、なおかつ同一文化圏ではなく、異なる学問的状況下において成立した文献であると結論づけた。

第二章「末法凡夫説を背景とした教判論の成立」では、道綽が仏道修行の実践的主体者として考えていた仏滅後第四五百年における末法凡夫の視点から教判論を再考した。第一節では道綽の教判論の前提となる衆生論について、当時の一般的な学説であった慧遠の凡夫説を概観し、そのうえで道綽の凡夫理解が善導のように大乘菩薩道の実践階位上の外に設定されるものではなく、慧遠と同様に菩薩の階位上に設定されるものであることを指摘した。次いで輪廻無窮と深厚善根という二つの側面から道綽の凡夫説を再検討し、同じく有相往生の機類として提示される新発意菩薩と発願往生心との関わりから、『安楽集』に説かれる輪廻無窮と深厚善根という二つの衆生論は決して分断したものではなく、また矛盾を抱えたものではないことを指摘した。すなわち、輪廻無窮とはあくまでも願往生心を発す以前の衆生を表現したものであり、深厚善根とは輪廻無窮の衆生をして願往生心を発させ、新発意菩薩として仏道を歩ませるための契機であると考えられ、このような発願往生心を基点とした新発意菩薩以前から新発意菩薩以後への転換こそが、道綽の易行道往生説の出発点となる。

第二節では法然以来、定説とされ続けてきた「道綽の教判Ⅱ聖浄二門判」という見解に疑問を呈し、末法凡夫説にもとづく難易二道判という視座のもと、道綽の教判論について再検討を行った。特に道綽は曇鸞『往生論註』の難易二道判を引用しながらも、自らの仏教観にもとづいて時・機・教の一致の重要性を説き、阿毘跋致の速得ではなく、末法の凡夫が往生するために実践可能か否かという基準によって、往生浄土を目的とした独自の難易二道判を提示していることを明らかにした。

第三節では教判論に関連する問題として、曇鸞と道綽における自力・他力について比較検討を行い、はじめに曇鸞の自力・他力が対概念として提示されていることを確認した。一方、道綽の自力・他力は曇鸞のように対概念として捉えるべきものではなく、易行道に



において一つの連続した関係にあることを指摘した。すなわち、道綽の易行道とは現生で菩提心を発し、西方浄土への往生を願いながら仏道修行を実践すること（自力）と、その結果、臨終時に阿弥陀仏の来迎（他力）を蒙ることによって往生するという二つの過程を経て成立するものであり、道綽がこのような自力・他力を提示した背景には、あらゆる大乘経論を典拠としようとする意図がみられることを指摘した。

第三章「易行道の実践体系」では、易行道の実践者が修すべき念仏三昧の具体的な行実について検討を行った。第一節では「道綽の念仏は曇鸞の十念論を継承、もしくは発展させた内容である」という従来の見解に対し、曇鸞の著作中にはみられなかった念仏と懺悔・滅罪・見仏との関連性に着目することにより、道綽が説く念仏には懺悔行や観察行といった礼懺儀礼としての側面が多分にみられることを指摘した。併せて、道綽が阿弥陀仏一仏を対象とした仏名行を提示した背景には、主に北朝から隋代にかけて盛行した仏名懺悔と阿弥陀仏信仰とのつながりが深く関与していることも指摘した。

第二節では多くの研究者によって議論されてきた念仏三昧と五念門の関係について検討を行った。ここでは称名念仏を徹底させるために五念門を採用しなかったとする先学の見解に疑問を呈し、『安楽集』には五念門を構成する一々の実践行が説かれていること、そして曇鸞の五念門解釈が諸処で依用されていることから、道綽は仏道修行としての五念門を強く否定しているわけではない、むしろ五念門のように実践行を類別化せず、それらを阿弥陀仏一仏に対する念仏三昧に包摂することによって、願生者が修すべき実践行を一行化しようとしたのではないかと推察した。

第三節では第四大門の内容を中心に念仏三昧の相状と利益を検討した。ここでは念仏三昧を称名念仏一行に限定すべきか否かという不可避な問題を視野に入れつつ、大乘諸経論に広く説かれる念仏三昧とは、道綽にとって菩薩行としても三昧行としても明確な典拠を有する仏道修行であり、一切行を内包した最勝の往生行となることを明らかにした。また道綽の念仏三昧は阿弥陀仏一仏を対象としたあらゆる身体的行為の総称であるが、そこに包摂されるさまざまな実践項目に優劣を求めべきではないことを指摘した。さらに『安楽集』において念仏三昧の相続的な実践を意味する「常念」の用例を整理し、その語義概念と道綽の使用意図から、第一大門に示される「稱佛名號」や「稱阿彌陀佛」といった表現も単なる「称名念仏」ではなく、阿弥陀仏の名を称えながら礼拝行や観察行を実践する仏名行として理解すべきであると指摘した。

第四章「道綽の本願理解について」では、大乘諸経論を典拠とする道綽の易行道往生説において、阿弥陀仏の本願がどのように扱われているのかを検討した。第一節では慧遠や吉蔵における願文の分類、さらには曇鸞の三願的証を概観しつつ、そのうえで『安楽集』に引用される四十八願の用例を再整理した。これらの基礎的な作業を通じて、(一)『安楽集』には曇鸞のように第十八、十一、二十二願を並列し、阿弥陀仏の本願力にもとづく大乘菩薩道の展開過程を説明しようとする意図はみられないこと、(二)原文を忠実に引用する曇鸞に対して、道綽は他の大乘経論と同様、願文にも大幅な変更を加えており、願文に対する両者の引用態度には大きな相違がみられることなどを指摘することができた。続いて第九大門における諸願文の引用について考察し、道綽以前の諸師にはみられなかった浄土の莊嚴相を示す願文への着目がみられること、得生者の具体的な様相を本願から説明しようとする点には道綽の独自性が垣間みえることなどを指摘した。さらに道綽がこれらの願文を

経証として提示した理由は、西方浄土への得生者が理想的な大乘菩薩の姿となることを明確に示唆するためであったと考えられ、併せて五つの願文の選定が曇鸞『讚阿弥陀仏偈』の教説を受け、道綽自身が『無量寿経』に説かれる諸願文の内容を精査した結果であるということを指摘した。

第二節では道綽が最も多く引用し、後世の日本浄土教にも多大な影響を与えた第十八願文について検討を行った。とりわけ、『観経』下品下生との合釈文として理解されている第三大門末尾の第十八願文に関して、『安樂集』には複数の経論を統合し、それらを合釈したような引用文は他にみられないこと、あるいは道綽が九品全体に臨終時の念仏による往生を想定していることなどから、他の大乘経論と同様、末法凡夫の立場から道綽自身が『無量寿経』の願文を改変した取意文とみるべきであるとの見解を提示した。またこのような願文の引用状況から、『無量寿経』や願文のみを格別に重視するような態度は見受けられず、道綽の易行道往生説が決して阿弥陀仏の本願のみによって形成されたものではないことを明らかにした。

第五章「易行道往生説の論理構造」では、本願論にかわる道綽の思想基盤について、『安樂集』全体を通底する二諦説（二諦大道理）に焦点を当て、道綽の易行道往生説が有する独自の論理構造を明らかにした。第一節では『安樂集』における「二諦」の用例を整理し、道綽にとって第一義諦とは法身や無相、あるいは「佛地果徳眞如實相第一義空」や「法身菩提者、所謂眞如實相第一義空」と定義されるものであり、世俗諦とは色身相好や有相を指し、仏果にもとづいて顕現される仏の言説・慈悲・救済を包摂するものであると指摘した。また道綽は二諦説を『往生論註』の二種法身説中に自説として加えている点から、その内実が有相と無相の相即的な関係によって成り立つことを指摘した。そして、道綽における二諦説は曇鸞のように有相と無相の相即的な関係を示すためのものではなく、念仏三昧による凡夫の有相往生という自らの易行道往生説が、二諦の大道理に順じた大乘仏教の要路であることを証明するためのきわめて重要な論理として用いられていることを明らかにした。

第二節では二諦説を援用した道綽独自の仏土論である境次相接説について検討を行った。はじめに、今日まで弥陀浄土低位説として評価されてきた弥陀浄土初門説を、易行道実践者の視点と二諦説の構造を踏まえたうえで再解釈し、道綽にとって阿弥陀仏の西方浄土が初門であることの意義は、現世から来世という往生の過程において、唯一、娑婆世界と時空間的に連続した相接の關係にあるという点であり、なおかつ二諦の相即的な關係から無相土にも該通する相土であることを明らかにした。つまり、道綽は弥陀浄土初門説によって十方浄土と西方浄土の優劣を論じようとしていたのではなく、易行道の得生処は阿弥陀仏の西方浄土以外あり得ないということを主張しているように思われる。次に娑婆穢土末処説では、道綽が娑婆世界を穢土の末処と言いつた理由として、釈尊の出現と不在の二点を指摘し、釈尊の遺教のままに念仏三昧を実践して阿弥陀仏の西方浄土に往生すべきであるという道綽の真意を明らかにした。

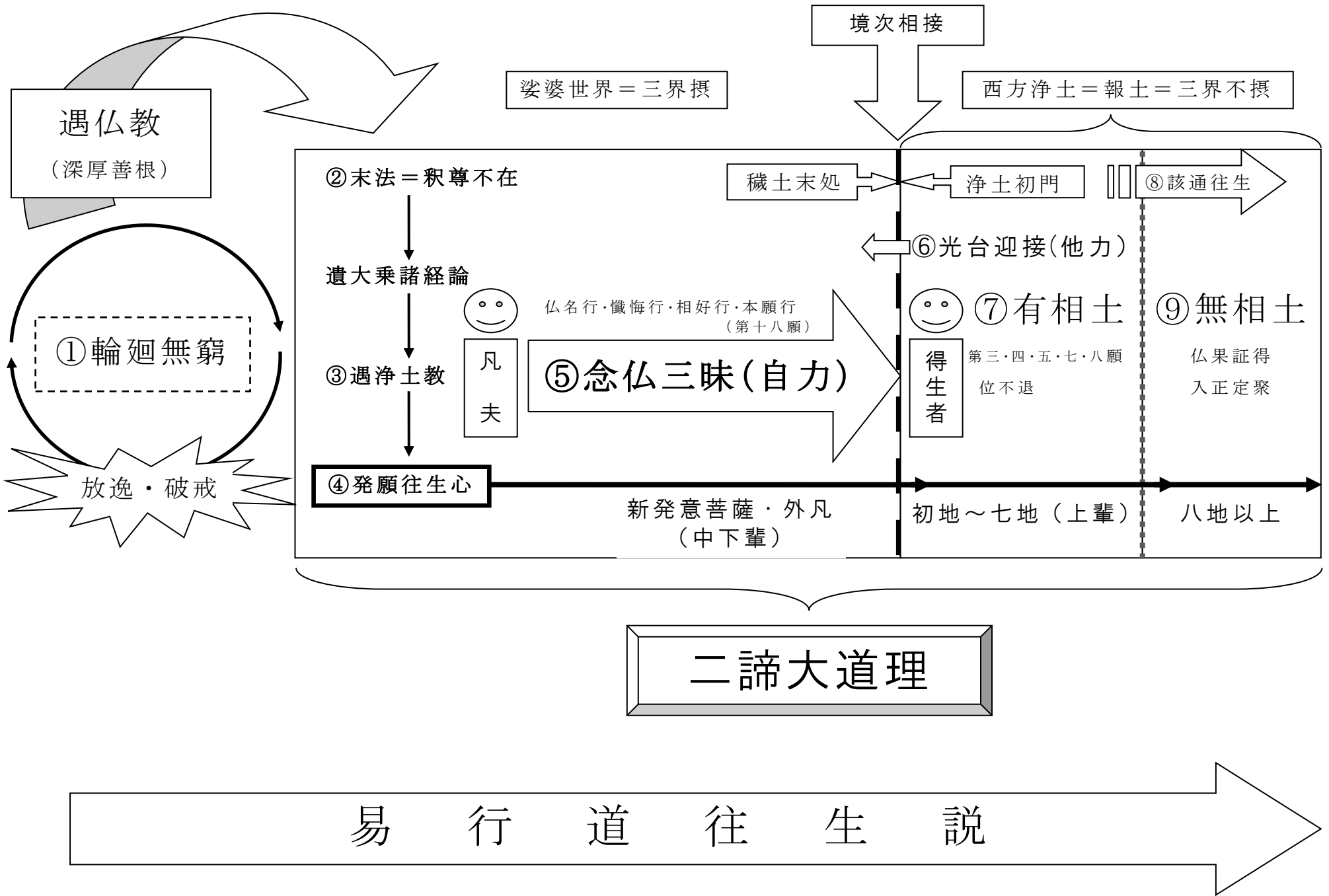
以上が本論において指摘し、また明らかになった点である。さらに各章での検討を通じて明らかになった道綽の往生浄土説、すなわち易行道往生説の構造とその独自性について論じてみたい。

従来の『安樂集』研究では、第一大門所説の末法凡夫説と報身報土説、第三大門所説の聖浄二門判や第十八願取意文などを通じて、本願念仏説の提唱者としての道綽像、あるいは善導の前提となる阿弥陀仏信仰者としての道綽像ばかりが論じられてきた。これらすべて『選択集』第一章段に提示された『安樂集』、つまりは法然によって抜粹された『安樂集』が後世に与えた影響といふべきものであり、必ずしも道綽本人の意図がそのまま反映されているとはいふ難く、本論ではむしろ中国仏教史上においてはじめて二諦説を背景とした往生浄土説、すなわち易行道往生説を提唱した道綽『安樂集』の存在を示唆し得たものとする。

次頁の図にまとめたとように、本論が提示する道綽の易行道往生説とは、

- ① いたずらに生死輪廻をくり返してきた輪廻無窮の衆生（第二章第一節）が、
  - ② 穢土の末処である娑婆世界（第五章第二節）において、仏滅後第四五百年の末法に生を享け、
  - ③ 過去世の宿善によって浄土の教えに値遇し（第二章第一節）、
  - ④ 阿弥陀仏の西方浄土へ往生することを願い求めることによって新發意菩薩となり（第二章第一節）、
  - ⑤ 大乘諸経論が説くままに念仏三昧を實踐し（第三章第三節）、
  - ⑥ 臨終時には阿弥陀仏の来迎を蒙り（第二章第三節）、
  - ⑦ まずは有相土として具体的な莊嚴相を有する西方浄土へ往生して理想的な大乘菩薩となり（第四章第一節）、
  - ⑧ 菩薩の階位が進趣するにつれて有相土から無相土へと通入し（第五章第一節）、
  - ⑨ 無相土において第一義空を証得して仏果を獲得する（第五章第一節）、
- という一連の過程を指すものである。道綽はこうした往生浄土の過程を易行道と総称しており、この易行道往生説を自らの教判としても強く主張するのである。

このような易行道往生説を提唱した道綽は、諸先学によって形作られてきた曇鸞教学の継承者、あるいは善導に至って結実する弥陀報身報土説や本願称名念仏説の前提者とは全く別個の存在である。本論において逐一指摘してきたように、道綽は大乘諸経論を易行道往生説の典拠とし、大乘仏教そのものの論理構造を二諦説、すなわち有相と無相の相即的な関係に求めたのである。換言すれば、浄土教に対する道綽の視座というものは決して阿弥陀仏の本願のみに傾倒したのではなく、得生者の様相を願文によって説明したことはさわめて有意であるが、むしろ「依諸部大乘、顯念佛三昧功能不可思議也」<sup>2</sup>や「大乘諸部、凡聖修入多明念佛三昧以爲要門」<sup>3</sup>といった言葉にも顕示されているように、大乘仏教の帰結として浄土教が存在し、その実践行として念仏三昧が広く説かれているからこそ、末法の凡夫に相応する最勝の往生行としてこれを説き勧めるのである。また仏身論に関して、道綽は確かに阿弥陀仏を報身と規定しているが、それは第一大門に「浄土中成佛者、悉是報身。穢土中成佛者、悉是化身」<sup>4</sup>とあるように、あくまでも浄土において成佛したという意味での報身説（報土成仏説）であり、本願成就身としての報身説ではない。同じく仏土論に関して、境次相接説（第五章第二節）において指摘したとおり、道綽は二諦説をもとに仏土を規定しており、そこにも本願という概念は希薄である。さらに実践論に関して、道綽は仏名行・懺悔行・相好行・本願行として、阿弥陀仏一仏を対象とするさまざまな実践行の総称、すなわち五念門を包摂する形で念仏三昧を提示しており、本願



称名念仏一行による往生思想の構築はやはり善導を待たなければならぬだろう。これらの点から、本論では曇鸞教学の継承者、あるいは本願念仏の開頭者としての道綽像ではなく、あくまでも中国が受容した大乘仏教において、念仏三昧による往生浄土こそがその究竟であることを最初に標榜したのが道綽であり、ここにあらゆる大乘仏教の教義体系と実践体系が念仏三昧に集約することを創見した道綽、言うなれば「大乘顕念仏三昧」の提唱者という新たな道綽像を見出すことが可能となり、これによって従来の『安楽集』理解を刷新することができよう。

道綽が易行道往生説のなかで教示しているとおり、『安楽集』の主旨とは現生において放逸や破戒などの悪事を犯し、いたずらに輪廻をくり返すしかなかった衆生が、大乘諸論の説くままに「念仏三昧」を実践し、その対象である阿弥陀仏にわが身を投じて西方浄土への往生を願い求めれば、第七大門に「若得<sub>レ</sub>往<sub>レ</sub>生彌陀淨國、娑婆五道一時頓捨」<sup>5</sup>とあるように、娑婆世界の五悪趣を一瞬にして捨て去り、速やかに往生することができるというものである。無論、それは阿弥陀仏の西方浄土が娑婆世界と相接しているから可能となるのであり、ひとたび西方浄土へ往生すれば「一到<sub>レ</sub>彼國、即入<sub>レ</sub>正定聚」<sup>6</sup>や「迅至<sub>レ</sub>彼方、位階<sub>レ</sub>不退」<sup>7</sup>とあるように必ず正定聚を獲得し、仏果へと向かって大乘菩薩道を退転することなく歩み続けることができる。すなわち、曇鸞のように『無量寿経』の第十八、十一、二十二願という阿弥陀仏の本願の展開過程のみによって大乘菩薩道を論じるのではなく、道綽はあらゆる大乘経論を精査したうえで、そこから「念仏三昧」という実践体系を抽出し、末法凡夫説ならびに二諦説という独自の論理構造を用いることによって、浄土教が大乘仏教の要路であるという真实性をどこまでも追求したのである。このような性格を有する典籍はそれ以前の中国仏教界を見渡しても『安楽集』のみであり、まさに「念仏三昧」という実践行を念頭に置いて作成された教義書であるといえる。そして、『安楽集』には全十二大門を通じて当時の浄土教、あるいは阿弥陀仏信仰に関するさまざまな議論が網羅されており、以後、懐感に至るまでの約一〇〇年間はこの『安楽集』が隋唐代の浄土教の始点に位置づけられることとなる。

なお、本論で明らかとなったように、『安楽集』全体の論旨を支えているものは「二諦大道理」と称される二諦説である。道綽は『安楽集』のなかで、①仏土論（有相土と無相土）、②実践論（有相行と無相行）、③往生論（生と無生）、これらすべてにおいて二諦説を根拠とする論旨を展開している。本論の意図するところでもある曇鸞との相違について、特に②実践論を踏まえて道綽が易行道の実践体系として五念門を採用しなかった点を再考すれば、五念門とは作願・観察、すなわち奢摩他・毘婆舍那を主眼とする実践体系であり、その内実は観察行を主体とした有相行であるといえよう。しかしながら、道綽が求めた実践体系は二諦説にもとづく有相行から無相行への展開を含むものであり、五念門の実践項目のみでは二諦説に対応し得なかったのではないだろうか。それゆえに道綽は第二大門において念仏三昧の相状を説明する際、『略論安楽浄土義』の七種念仏説を引用し、(一)『撰論釈』に説かれる法身念仏と(二)称名念仏を加えることによって、念仏三昧に有相行と無相行の両側面を与えているのである。また③往生論に関して、第九大門で『往生論註』を引用し、「十方人天生<sub>レ</sub>彼國者、即與<sub>レ</sub>淨心菩薩無<sub>二</sub>。淨心菩薩即與<sub>レ</sub>上地菩薩畢竟同得<sub>レ</sub>寂滅忍」と述べている。ここでは得生者を主語として明確に提示することにより、得生以後の新發意菩薩が最終的には上地の菩薩と同様に寂滅忍を獲得するという有相から

無相への進展を強調し、往生浄土の構造を二諦説によって解釈している。このような二諦説に特化した浄土教理解は曇鸞や慧遠にもみることができない、まさしく道綽『安樂集』のみが有する独自の論理構造である。

道綽の伝記をひも解けば、『涅槃経』に精通していたことがわかり、また六大徳相承説からその教学背景に地論南道派が存在していたことも想定できる。それにも拘わらず、道綽が二諦説において第一義諦を解釈する際、慧遠のようにこれを如来蔵として理解することなく、『大乘起信論』との接点がありながらも如来蔵縁起説を用いることもせず、あくまでも自身の易行道往生説を一貫して主張する点にこそ道綽の阿弥陀仏信仰とその教義体系の特徴があるといえよう。つまり、道綽はあらゆる大乘仏教の教義と実践を阿弥陀仏信仰と念仏三昧に収斂し、仏滅後第四五百年の末法凡夫が実際に往生可能な修道体系を易行道として勧示しているのである。ここに中国仏教および中国浄土教における『安樂集』の存在意義を認めることができ、後に迦才が『安樂集』の説示内容をいかに批判しようとも、道綽の易行道往生説はどこまでも末法凡夫のために形成された大乘仏教の要路として、今なお十分な価値を有するものであろう。

最後に、今後の『安樂集』研究の課題について一言すれば、本論では検討することができなかった地論南道派および撰論学派との思想的な接点や、敦煌文献『無量寿経義記』との関わりを精査することにより、『安樂集』の成立背景と独自性をより鮮明に描き出す必要があると思われる。また道綽が博引傍証する大乘諸経論を当時の経録と照合してゆくことで、隋唐代における経蔵や經典所持の問題など、『安樂集』を中心とした新たな研究視座というものも開けてくるのではないだろうか。これらの課題に対応しつつ、『安樂集』のなかで易行道往生説が完結をみるに至った経緯を探り、中国仏教においても希代の阿弥陀仏信仰者である道綽の浄土教思想をさらに綿密に解明してゆきたい。

【註】

- 1 柴田泰山『善導教学の研究』二九三頁。
- 2 『大正蔵』四七、五頁中。
- 3 『大正蔵』四七、一四頁中。
- 4 『大正蔵』四七、五頁下。
- 5 『大正蔵』四七、一九頁上。
- 6 『大正蔵』四七、一九頁上。
- 7 『大正蔵』四七、一八頁下。
- 8 『大正蔵』三一、二六一頁中。
- 9 『大正蔵』四七、一九頁下。

【参考文献】

《著作》

- 池田宗讓『二諦と三諦をめぐる梁代の仏教思想』山喜房佛書林、二〇〇二年。  
石井教道『選択集全講』平楽寺書店、一九五九年。  
石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』法蔵館、二〇〇九年。  
石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』原書房、一九八二年。  
伊東昌彦『吉蔵の浄土教思想の研究―無得正観と浄土教―』春秋社、二〇一一年。  
宇井伯寿『西域仏典の研究』岩波書店、一九六九年。  
恵谷隆戒『浄土教理史』浄土宗、一九六一年。  
恵谷隆戒『浄土教の新研究』山喜房佛書林、一九七六年。  
大野法道『大乘戒経の研究』山喜房佛書林、一九五四年。  
岡亮二『浄土教の十念思想』法蔵館、二〇一三年。  
小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』平楽寺書店、一九五一年。  
岡部和雄・田中良昭編『中国仏教研究入門』大蔵出版、二〇〇六年。  
沖本克己・菅野博史編『中国Ⅱ隋唐 興隆・発展する仏教』(『新アジア仏教史』七) 佼成出版、二〇一〇年。

奥野光賢『仏性思想の展開』大蔵出版、二〇〇二年。

小野勝年『中国隋唐 長安・寺院史料集成』法蔵館、一九八九年。

梯信暁『安養集―本文と研究―』百華苑、一九九三年。

香月乘光『法然浄土教の思想と歴史』山喜房佛書林、一九七四年。

金子寛哉『『釈浄土群疑論』の研究』大正大学出版会、二〇〇六年。

金子真補『浄土教研究論集』東洋文化出版、一九八一年。

鎌田茂雄『中国仏教史』全六巻、東京大学出版会、一九八二―一九九九年。

川口義照『中国仏教における経録研究』法蔵館、二〇〇〇年。

岸覚勇『続善導教学の研究』記主禅師鑽仰会、一九六六年。

木村清孝『中国仏教思想史』世界聖典刊行協会、一九七九年。

木村宣彰『中国仏教思想研究』法蔵館、二〇〇九年。

工藤量導『迦才』『浄土論』と中国浄土教―凡夫化土往生説の思想形成―』

法蔵館、二〇一三年。

金剛大学校仏教文化研究所編『地論思想の形成と変容』国書刊行会、二〇一〇年。

佐々木月樵『印度支那日本浄土教史』萌文社、一九二八年。

佐藤成順『中国仏教思想史の研究』山喜房佛書林、一九八五年。

色井秀讓『浄土念佛源流考』百華苑、一九七八年。

滋野井恬『唐代仏教史論』平楽寺書店、一九七三年。

柴田泰山『善導教学の研究』山喜房佛書林、二〇〇六年。

真宗学研究会編『安楽集索引』永田文昌堂、一九九四年。

末木文美士『観無量寿経』(『浄土仏教の思想』二) 講談社、一九九二年。

田上太秀『菩提心の研究』東京書籍、一九九〇年。

竹村牧男『大乘起信論読釈』山喜房佛書林、一九八五年。

- 塚本善隆『塚本善隆著作集』全七巻、大東出版社、一九七四—一九七六年。  
塚本善隆編『仏教教育宝典⑥中国仏教集』玉川大学出版部、一九八三年。  
塚本善隆・梅原猛『不安と欣求〈中国浄土〉』角川書店、一九九七年。  
坪井俊映『安樂集の研究』佛教大学通信教育部、一九七二年。  
坪井俊映『新訂版・三部経概説』法蔵館、一九九六年。  
藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』知恩院浄土宗学研究所、一九五八年。  
藤堂恭俊・牧田諦亮編『曇鸞・道綽』(『浄土仏教の思想』四) 講談社、一九九五年。  
内藤知康『安樂集講読』永田文昌堂、一九九九年。  
長尾雅人『撰大乘論』講談社、一九八二年／一九九〇年。  
西義雄『大乘菩薩道の研究』平楽寺書店、一九六八年。  
西本照真『三階教の研究』春秋社、一九九八年。  
野上俊静『中国浄土三祖伝』文栄堂、一九七〇年。  
平井俊栄『三論教学の研究』春秋社、一九九一年。  
深貝慈孝『中国浄土教と浄土宗学の研究』思文閣出版、二〇〇二年。  
藤田宏達『人類の知的遺産・善導』講談社、一九八五年。  
藤善眞澄『道宣伝の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年。  
藤原了然『浄土教思想論攷』藤原了然先生遺稿刊行会、一九八〇年。  
布施浩岳『涅槃宗の研究』国書刊行会、一九七三年。  
牧田諦亮『偽経研究』京都大学人文科学研究所、一九七六年／臨川書店、一九八九年。  
神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九五〇年／一九六八年。  
道端良秀『中国の浄土教と玄中寺』永田文昌堂、一九五〇年。  
道端良秀『中国浄土教史の研究』法蔵館、一九八〇年。  
村上鉄瑞『道綽余聞』白馬社、一九九二年。  
望月信亨『浄土教之研究』金尾文淵堂、一九一四年／一九二二年／一九三〇年。  
望月信亨『略述浄土教理史』金尾文淵堂、一九二一年。  
望月信亨『浄土教の起源及発達』共立社、一九三〇年／山喜房佛書林、一九七二年。  
望月信亨『中国浄土教理史』〔原題『支那浄土教理史』〕  
法蔵館、一九四二年／一九七六年。  
望月信亨『仏教經典成立史論』法蔵館、一九四六年。  
矢吹慶輝『鳴沙余韻』解説篇岩波書店、一九三三年。  
山本佛骨『道綽教学の研究』永田文昌堂、一九五九年。  
渡邊隆生『安樂集要述』永田文昌堂、二〇〇二年。
- 《研究論文》
- 浅野教信「末法思想の一考察」(『真宗学』四一・四二、一九七〇年)。  
新井俊夫「中国浄土教祖師と仏性について―とくに道綽を中心として―」  
(『仏教文化研究』三一、一九八六年)。  
石川琢道『往生論註』にみられる自力・他力について―難易二道の引用意図を通じて―  
(『仏教論叢』五〇、二〇〇六年)。  
石田充之「中国浄土教思想の研究」(『龍谷大学論集』三四九、一九五五年)。



- 石田充之「敦煌本『無量寿観経續述』の地位について」  
〔龍谷大学論集〕三五四、一九五七年。
- 稲岡誓純「中国浄土往生伝類の研究（一）——『往生西方浄土瑞応刪伝』を中心として——」  
〔文学部論集〕七九、一九九五年。
- 稲岡了順「道綽・善導の宿善観について」  
〔大正大学総合佛教研究所年報〕一、一九七八年。
- 稲岡了順「道綽・迦才・善導の往生思想」〔仏教文化研究〕二六、一九八〇年。
- 稲本泰生「小南海中窟と僧稠禪師——北斉石窟研究序説——」  
〔荒牧典俊『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇年。〕
- 稲本泰生「小南海中窟と滅罪の思想」  
——僧稠周辺における実践行と『涅槃経』『観無量寿経』の解釈を中心に——  
〔鹿園雑集〕四、二〇〇二年。
- 伊吹敦「『続高僧伝』の増広について」〔印仏研究〕三八—一、一九八九年。
- 伊吹敦「『続高僧伝』の増広に関する研究」〔東洋の思想と宗教〕七、一九九〇年。
- 伊吹敦「『法句経』の成立と変化について」〔仏教学〕四四、二〇〇二年。
- 入井公昭「『安楽集』における浄土理解の一考察」〔印仏研究〕五六—一、二〇〇七年。
- 入井公昭「『安楽集』における西方浄土観」〔印仏研究〕五八—二、二〇一〇年。
- 上野成観「道綽浄土教と『観念法門』」〔真宗研究会紀要〕三四、二〇〇二年。
- 恵谷隆戒「源隆国の安養集の研究」〔印仏研究〕七一—二、一九五九年。
- 横超慧日「中国浄土教と涅槃経——曇鸞・道綽・善導を中心として——」  
〔恵谷隆戒先生古稀記念『浄土教の思想と文化』佛教大学、一九七二年。〕
- 大内文雄「安楽集に引用された所謂疑偽經典について」  
——特に惟無三昧経・淨度菩薩経を中心として——  
〔大谷学報〕五三—二、一九七三年。
- 大内文雄「『安楽集』所引疑偽經典の二・三について」  
〔大谷学報〕五四—四、一九七五年。
- 大内文雄「安楽集所引疑偽經典の研究——特に十往生阿弥陀仏国経について——」  
〔印仏研究〕二三—二、一九七五年。
- 大江淳誠「安楽集と高祖教義」〔宗学院論輯〕三一、一九四〇年。
- 大田利生「安楽集の念仏思想について」〔印仏研究〕一八—一、一九六九年。
- 大田利生「浄土教における十念思想」〔真宗学〕九一・九二、一九九五年。
- 大田利生「道綽浄土教の研究——浄土観を中心として——」  
〔真宗学〕一一一・一一二、二〇〇五年。
- 大田利生「曇鸞・道綽における伝道教化考」  
〔龍谷大学仏教文化研究所紀要〕四六、二〇〇七年。
- 大谷旭雄「『安楽集』の成立に関する諸問題——とくに成立期と編纂者群の想定——」  
〔恵谷隆戒先生古稀記念『浄土教の思想と文化』佛教大学、一九七二年。〕
- 大南龍昇「『観仏三昧海経』と慧遠・道綽・善導」  
〔阿川文正先生古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房佛書林、二〇〇一年。〕
- 岡亮二「安楽集にみられる十念の一考察」〔仏教文化研究所紀要〕四、一九六五年。

- 岡亮二「中国三祖の十念思想（二）——道綽の十念思想——」  
〔龍谷大学論集〕四五〇、一九九七年。  
〔龍谷大学論集〕四五〇、一九九七年。
- 小笠原宣秀「玄中寺より光明寺へ 鸞・綽・導三師の教学活動拠点」  
〔龍谷教学〕一五、一九八〇年。  
〔龍谷教学〕一五、一九八〇年。
- 小笠原智秀「信巻」讚嘆門積の意義——曇鸞から道綽への思想的展開を通して——  
〔印仏研究〕五五—二、二〇〇七年。  
〔印仏研究〕五五—二、二〇〇七年。
- 岡本一平「浄影寺慧遠の二諦説」〔駒沢短期大学仏教論集〕一〇、二〇〇四年。  
小川貫弑「唐鈔無量寿観経續述」〔仏教史学〕三、一九五〇年。  
小倉求「道綽禅師における機の本質——禅師の帰浄に関連して——」  
〔真宗研究〕二七、一九八三年。  
〔真宗研究〕二七、一九八三年。
- 小倉求「道綽の聖浄二門判の基盤」〔仏道の体系』平楽寺書店、一九八九年。  
小倉求「道綽の聖浄二門判の根基——火宅と六道——」  
〔宇治谷祐顕仏寿記念論集』仏の教化・仏道学』法蔵館、一九九六年。  
〔宇治谷祐顕仏寿記念論集』仏の教化・仏道学』法蔵館、一九九六年。
- 小沢勇慈・久米原恒久・斎藤晃道「中国浄土教の基礎的研究  
——曇鸞・道綽・善導の本願観——」〔仏教文化研究〕二五、一九七九年。  
〔仏教文化研究〕二五、一九七九年。
- 香川祐山「安楽集の集について」〔宗学院論輯〕三一、一九四〇年。  
加藤弘孝「内在的危機としての末法思想——道綽を中心にして——」  
〔佛教大学大学院紀要〕三六、二〇〇八年。  
〔佛教大学大学院紀要〕三六、二〇〇八年。
- 加藤仏眼「超発六人の願心——四十八願の組織——」〔真宗学〕四、一九五〇年。  
金子寛哉「中国浄土教祖師の観無量寿経引用文の検討」  
〔印仏研究〕二七—二、一九七九年。  
〔印仏研究〕二七—二、一九七九年。
- 金子寛哉「中国浄土教祖師の無量寿経引用文」〔仏教論叢〕二三、一九七九年。  
金子寛哉「群疑論」と『安楽集』〔仏教論叢〕三九、一九九五年。  
金子寛哉「『安楽集』と『群疑論』——浄土の三界撰・不撰の説を中心に——」  
〔仏教文化研究〕四〇、一九九五年。  
〔仏教文化研究〕四〇、一九九五年。
- 金子寛哉「浄土の三界撰不撰論について」〔印仏研究〕四五—二、一九九七年。  
金子真補「曇鸞・道綽両祖の布教伝道の態度について」  
〔浄土教——その伝統と創造——』山喜房佛書林、一九七二年。  
〔浄土教——その伝統と創造——』山喜房佛書林、一九七二年。
- 岸覚勇「道綽教義の背景思想に就て」〔支那仏教史学〕三—三・四、一九三九年。  
岸覚勇「無量寿経の諸異本及び聖浄二門諸師の十念積について」  
〔浄土教の思想と文化』佛教大学、一九七二年。  
〔浄土教の思想と文化』佛教大学、一九七二年。
- 岸田覚心「安楽集文献総目録」〔宗学院論輯〕三一、一九四〇年。  
木村迎世「『安楽集』における機根観——『観経』九品の解釈を中心に——」  
〔大正大学大学院研究論集〕二一、一九九七年。  
〔大正大学大学院研究論集〕二一、一九九七年。
- 木村迎世「『安楽集』における念仏三昧——仏の三種利益を中心に——」  
〔仏教論叢〕四二、一九九八年。  
〔仏教論叢〕四二、一九九八年。
- 木村迎世「『安楽集』における『維摩経』について——「第二大門」を中心に——」  
〔仏教論叢〕四四、二〇〇〇年。  
〔仏教論叢〕四四、二〇〇〇年。
- 桐溪順忍「安楽集に現はれたる人間観」〔宗学院論輯〕三一、一九四〇年。  
工藤量導「迦才『浄土論』における化土説とその背景

- ―道綽の化土説との比較を通じて―」（『印仏研究』五八―二、二〇一〇年）。
- 久米原恒久「道綽禅師の本願観」（『仏教論叢』二二、一九七八年）。
- 久米原恒久「道綽禅師の本願観への一考察」（『日本仏教』五二、一九八〇年）。
- 久米原恒久「聖浄二門判と称名」（『印仏研究』三〇―二、一九八二年）。
- 久米原恒久「末法観と浄土教―大集経と道綽―」（『仏教論叢』二六、一九八二年）。
- 久米原恒久「浄土三祖の本願理解への一考察―用語例を中心として―」（『法然学会論叢』四、一九八三年）。
- 久米原恒久「浄土列祖の本願観」（『印仏研究』三一―二、一九八三年）。
- 久米原恒久「浄土祖師の念仏観―道綽念仏義の特色―」（『印仏研究』三二―二、一九八四年）。
- 久米原恒久『安楽集』に於ける文章形態の特色について」（『宗教研究』六〇―四、一九八七年）。
- 久米原恒久「道綽における仏凡のかかわりについて」（『印仏研究』四五―二、一九九七年）。
- 久米原恒久「行業論より見た『選択集』と『安楽集』」（『宗教研究』七二―四、一九九九年）。
- 久米原恒久「中国浄土教における仏身仏土論の研究―道綽における仏身仏土論―（概説）」（『仏教論叢』四五、二〇〇一年）。
- 久米原恒久「大願業力」の意味するもの―三祖教義において―」（『宗教研究』七五―四、二〇〇二年）。
- 久米原恒久「道綽における仏身仏土論の特異性」（『印仏研究』五〇―二、二〇〇二年）。
- 久米原恒久「仏土論と本願に関する一視点―道綽『安楽集』における願生―」（『仏教論叢』四六、二〇〇二年）。
- 久米原恒久「道綽における仏身仏土観と救済」  
（宮林昭彦教授古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』第一巻、山喜房佛書林、二〇〇四年）。
- 久米原恒久「浄土教における往生行―特に瞑想を中心として（道綽）―」（『印仏研究』五三―二、二〇〇五年）。
- 久米原恒久「浄土教における往生の諸相―道綽における念称への一考察―」（『仏教論叢』四九、二〇〇五年）。
- 倉本尚徳「北朝時代の多仏名石刻―懺悔・称名信仰と関連して―」（『東洋文化研究所紀要』一五四、二〇〇八年）。
- 倉本尚徳「北朝造像銘にみる禅師と阿弥陀信仰  
―「無量寿」から「阿弥陀」への尊名の変化に関連して―」（『印仏研究』五七―一、二〇〇八年）。
- 倉本尚徳「北朝・隋代の無量寿・阿弥陀像銘―特に『観無量寿経』との関係について―」（『仏教史研究』五二―二、二〇一〇年）。
- 栗三直隆「并州大寺・開化寺と曇鸞・道綽」（『仏教史研究』四七、二〇一一年）。
- 小林尚英「中国浄土教始祖の凡夫観―下々品の解釈―」（『仏教文化研究』二六、一九八〇年）。

- 小林尚英「中国浄土教祖師の罪惡について―特に曇鸞・道綽・善導を中心として―」  
（『仏教論叢』二六、一九八二年）。
- 小林尚英「道綽浄土教と仏性」（『大正大学大学院研究論集』六、一九八二年）。
- 小林尚英「中国浄土教祖師の念仏観―特に曇鸞・道綽を中心として―」  
（坪井俊映博士頌寿記念『仏教文化論攷』佛教大学、一九八四年）。
- 小林尚英「道綽の称名念仏について」  
（竹中信常博士頌寿記念論文『宗教文化の諸相』山喜房佛書林、一九八四年）。
- 小林尚英「道綽の念仏三昧について」（『印仏研究』三二―二、一九八四年）。
- 小林尚英『『往生要集』における道綽・善導教学の受容と展開  
―特に念仏論を中心として―」
- 小林尚英「中国浄土教祖師の菩提心について―特に道綽・迦才を中心として―」  
（戸松教授古稀記念『浄土教論集』大東出版社、一九八七年）。
- 小林尚英「道綽の生死輪廻解脱観」（『印仏研究』四九―二、二〇〇一年）。
- 小林博聞「時機」（『真宗研究』一六、一九七一年）。
- 小林尚英「道綽の生死輪廻解脱観」（『印仏研究』四九―二、二〇〇一年）。
- （藤吉慈海喜寿記念『仏教学・浄土学論集』文化書院、一九九二年）。
- 佐々木覚爾「道綽禅師と親鸞聖人の宿善観」（『龍谷教学』四二、二〇〇七年）。
- 佐々木功成「道綽禅師の思想的背景」（『龍谷大学論叢』二七七、一九二七年）。
- 佐々木恵精「自力・他力についての再考」（『真宗研究』五一、二〇〇七年）。
- 佐藤健「道綽禅師の人間観」（『仏教論叢』一六、一九七二年）。
- 佐藤健「安楽集に於る五念門の一考察」（『仏教論叢』一八、一九七四年）。
- 佐藤健「道綽禅師の聖浄二門判について」  
（『人文学論集／佛教大学文学部学会』九、一九七五年）。
- 佐藤健「安楽集と偽経」（『佛教大学研究紀要』六〇、一九七六年）。
- 佐藤健「道綽禅師の浄土観―時機相應の浄土―」（『仏教文化研究』二二、一九七六年）。
- 佐藤健「道綽禅師の浄土観」（『印仏研究』二六―一、一九七七年）。
- 佐藤健「道綽浄土教における涅槃経の影響―機の自覚を中心として―」  
（『人文学論集／佛教大学文学部学会』一三、一九七九年）。
- 佐藤健「道綽禅師の浄土観」  
（坪井俊映博士頌寿記念『仏教文化論攷』佛教大学、一九八四年）。
- 佐藤健『『安楽集』の性格―その教化的側面―」  
（水谷幸正先生古稀記念『仏教教化研究』思文閣出版、一九九八年）。
- 佐藤健『『選択集』における道綽教学の受容と展開」  
（『佛教大学総合研究所紀要』六、一九九九年）。
- 佐藤健「法然遺文に見られる道綽浄土教」（『佛教大学総合研究所紀要』七、二〇〇〇年）。
- 佐藤健『『安楽集』における『大智度論』の引用について」  
（香川孝雄博士古稀記念論集『仏教学浄土学研究』永田文昌堂、二〇〇一年）。
- 佐藤健「法然浄土教と道綽浄土教  
―『選択集』および法語における『安楽集』の影響と顕彰―」  
（『法然浄土教の総合的研究』佛教大学総合研究所、二〇〇二年）。
- 佐藤健『『安楽集』と迦才の『浄土論』の比較研究

- 特に二書に見られる仏身、仏土観を中心として——  
 『文学部論集』八六、二〇〇二年。  
 佐藤健 『続高僧伝』 「釈道綽伝」に見られる「十観」について  
 (『印仏研究』五一—二、二〇〇三年)。  
 佐藤健 「道綽浄土教の本質—悉有仏性思想と輪廻無窮観—」  
 (『文学部論集』九三、二〇〇九年)。  
 佐藤心岳 『安楽集』の基礎的研究」(『仏教論叢』二七、一九八三年)。  
 佐藤成順 「引文からみた十往生経と山海慧菩薩経」(『印仏研究』一八—二、一九七〇年)。  
 佐藤成順 「道綽禅師の浄土教への帰入—その動機—」(『仏教論叢』二五、一九八一年)。  
 佐藤成順 「并州における慧瓚禅師とその門下」  
 (壬生台瞬博士頌寿記念『仏教の歴史と思想』大蔵出版、一九八五年)。  
 塩入良道 「中国仏教に於ける礼懺と仏名經典」  
 (結城令聞教授頌寿記念『仏教思想史論集』大蔵出版、一九六四年)。  
 信楽峻磨 「道綽浄土教における行道思想」  
 (『龍谷大学論集』三八九・三九〇、一九六九年)。  
 柴田泰山 『無量寿観経續述』について」(『仏教論叢』四一、一九九七年)。  
 柴田泰山 「道綽門下の整理」(『宗教研究』七三—四、二〇〇〇年)。  
 柴田泰山 「道綽『安楽集』における『観経』理解」(『宗教研究』七五—四、二〇〇二年)。  
 柴田泰山 「道閻『観経疏』について」(『宗教研究』七七—四、二〇〇四年)。  
 柴田泰 「中国浄土教の系譜」(『印度哲学仏教学』一、一九八六年)。  
 柴田泰 「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名(一)」  
 (『印度哲学仏教学』一一、一九九六年)。  
 柴田泰 「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名(二)」  
 (『印度哲学仏教学』一二、一九九七年)。  
 末木文美士 『観無量寿経』の諸本について」(『東洋文化』六六、一九八六年)。  
 杉紫朗 「安楽集に於ける菩提心義」(『宗学院論輯』三一、一九四〇年)。  
 諏訪義讓 「道綽の帰浄について」(『真宗研究』一二、一九六七年)。  
 千賀真順 「道綽と涅槃経」(『仏教論叢』六、一九五八年)。  
 千賀真順 「浄土教の浄土について—浄土祖師を通じて—」  
 (『佛教大学研究紀要』四六、一九六四年)。  
 曾和義宏 「道綽の仏身仏土論の特異性」(『印仏研究』五三—一、二〇〇四年)。  
 曾和義宏 「仏身論の展開と智顛・道綽・善導」(『浄土宗学研究』三五、二〇〇九年)。  
 高雄義堅 「末法思想と諸家の態度(上)」(『支那仏教史学』一一一、一九三七年)。  
 高雄義堅 「末法思想と諸家の態度(下)」(『支那仏教史学』一一三、一九三七年)。  
 高雄義堅 「道綽禅師とその時代」(『宗学院論輯』三一、一九四〇年)。  
 高木昭良 『安楽集』の宗体について—念観合論を中心として—  
 (『印仏研究』四—一、一九五六年)。  
 武田龍精 「中国浄土教三祖の比較思想論的研究(一)—法身・報身・法界身の概念—」  
 (『龍谷大学論集』四五—一、一九九八年)。  
 田宮仁 「道綽と涅槃経」(『宗教研究』二四六、一九八一年)。

- 中国仏教研究会『『安樂集』「第一大門」の訳注研究」  
（『仏教文化研究論集』四、二〇〇〇年）
- 塚本善隆「金石文字に現はれたる善導と道綽」（『仏教学』二一―七、一九二五年）。
- 塚本善隆「曇鸞・道綽両師の著作とその末註 解説」  
（『浄土宗典籍研究』山喜房佛書林、一九七五年）
- 土井忠雄「真宗の仏教観に関する一考察―聖浄二門判を中心として―」  
（『宗学院論輯』三三、一九四一年）
- 藤堂恭俊『『略論安樂浄土義』と『安樂集』の末疏について「続第六卷・旧五巻」』  
（『浄土宗典籍研究』山喜房佛書林、一九七五年）
- 藤堂恭俊「金沢文庫蔵『安樂集論議』の撰者に関する一管見」  
（戸松教授古稀記念『浄土教論集』大東出版社、一九八七年）
- 藤堂恭俊「浄土教思想の特徴―人間観を手がかりとして―」  
（『佛教大学仏教学会紀要』二、一九九四年）
- 遠山諦虔「道綽『安樂集』における論理と比喻について」  
（『宗教研究』六五―四、一九九二年）
- 徳澤龍泉「安樂集の体裁についての一考察」（『宗学院論輯』三一、一九四〇年）。
- 禿氏祐祥「安樂集の書誌学的研究」（『宗学院論輯』三一、一九四〇年）。
- 殿内恒「諸伝記等に見る道綽禅師―その教学的姿勢の背景―」  
（『行信学報』八、一九九五年）
- 殿内恒「真宗相承における回向義の変遷―曇鸞・道綽の用例を通して―」  
（『龍谷大学論集』四五三、一九九九年）
- 殿内恒「道綽浄土教の成立背景」（『宗学院論輯』七一、一九九九年）。
- 戸松啓真「選択集と安樂集―安樂集の引文について―」（『仏教論叢』一一、一九六六年）。
- 内藤智康「『安樂集』における道綽禅師の浄土観」  
（『桐溪順忍和上追悼論文集』探求社、一九八六年）
- 直海玄哲「道綽禅師の時代について―浄土願生者の伝説を題材として―」  
（『真宗研究』三六、一九九二年）
- 中川大倫「二諦の問題と浄土教」（『浄土学』二一、一九四六年）。
- 長宗博之「曇鸞教学における空思想の研究―特に僧肇の二諦論理の受容と展開―」  
（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三四、二〇一二年）
- 中西昌弘「仏身・仏土論の一考察（その三）道綽の仏身仏土論」  
（『行信学報』一八、二〇〇五年）
- 中平了悟「道綽『安樂集』における臨終に対する関心」（『真宗学』一二一、二〇一〇年）。
- 那須公昭「道綽禅師の西方浄土思想―方処の問題をめぐって―」  
（『宗学院論輯』八四、二〇一二年）
- 成瀬隆純「道綽伝と沙門道撫」（『印仏研究』三二―二、一九八四年）。
- 成瀬隆純「中国浄土教に於ける菩薩観」（『日仏年報』五一、一九八六年）。
- 成瀬隆純「道綽・善導の一家」の背景」（『東洋の思想と宗教』四、一九八七年）。
- 成瀬隆純「道綽伝の一考察」（『印仏研究』三八―二、一九九〇年）。
- 西田実也「安樂集と終南釈義」（『宗学院論輯』三一、一九四〇年）。

- 西本照真『無量寿観経續述』の新出写本について」  
〔印仏研究』五三―二、二〇〇五年〕
- 西本照真『無量寿観経續述』の新出写本について  
―北京新一二〇二とP三〇一四を中心として―」〔印仏研究』五三―二、二〇〇五年〕
- 野村淳爾『道綽における『観経』理解―観音菩薩を中心として―』  
〔印仏研究』五七―二、二〇〇九年〕
- 野村淳爾『安楽集』における他力の一考察」〔印仏研究』五八―一、二〇〇九年〕
- 橋本芳契『安楽集の本質とその伝統に関する一考察』  
〔印仏研究』一一―二、一九六三年〕
- 長谷川岳史『安楽集』の三身説に関する一考察  
―隋代諸師の三身解釈との比較を通して―』  
〔真宗研究』四八、二〇〇四年〕
- 服部仙順「六大徳相承説に就いて」〔浄土学』八、一九三四年〕
- 花田凌雲「浄土門念仏本質の討究」〔宗学院論輯』五、一九三一年〕
- 羽田信生「道綽善導二師の観経下品観比較」〔親鸞教学』三七、一九八〇年〕
- 林水月「末法思想に就ての一考察」〔宗学院論輯』三四、一九四一年〕
- 林智康「道綽禅師と親鸞聖人」〔真宗学』一二三・一二四、二〇一一年〕
- 早島鏡正「道綽から親鸞へ」〔武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』五、一九八七年〕
- 原田宗司『無量寿観経續述』と『安楽集』―その仏身仏土論について―』  
〔真宗研究』四七、二〇〇三年〕
- 原田宗司『無量寿観経續述』のテクストについて」〔宗学院論輯』七六、二〇〇四年〕
- 平川彰「懺悔とクシヤマ―大乘經典と律蔵の対比」〔法華文化研究』二、一九七六年〕
- 平原晃宗「道綽における時機の視点」〔親鸞教学』七四、一九九九年〕
- 平松令三「新知見の親鸞真蹟道綽伝について」  
〔千葉乗隆博士傘寿記念論集』日本の歴史と真宗』自照社出版、二〇〇一年〕
- 深貝慈孝「中国における聖道家の浄土教理解と『安楽集』の関係』  
〔仏教文化研究』二八、一九八三年〕
- 深貝慈孝「道綽禅師『安楽集』の研究  
―第二大門第三「広施問答釈去疑情」十一番問答の第一、第二番問答に関して―』  
〔仏教文化研究』四〇、一九九五年〕
- 深貝慈孝「善導における発願と誓願」  
〔中国浄土教と浄土宗学の研究』思文閣出版、二〇〇二年〕
- 福原隆善「浄土教における時機観」〔日仏年報』四九、一九八四年〕
- 福原隆善『往生要集』における道綽禅師』  
〔藤吉慈海喜寿記念』仏教学・浄土学論集』文化書院、一九九二年〕
- 福原隆善「道綽の浄土念仏」〔日本浄土教の形成と展開』法蔵館、二〇〇四年〕
- 福原蓮月「往生要集所引の安楽集について」〔天台学報』二五、一九八二年〕
- 福原蓮月「安楽集の弥陀身土思想」〔天台学報』二九、一九八七年〕
- 普賢大円「安楽集に於ける行の考察」〔宗学院論輯』三一、一九四〇年〕
- 藤末義城「宿善並に西河の別時意会通概観」〔宗学院論輯』三一、一九四〇年〕

- 藤野立然「道綽禪師管見」(『龍谷大学論集』三七六、一九六四年)。  
 藤丸智雄「『安樂集』における「三昧」の受容」  
 (『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』一七、二〇〇〇年)。  
 藤丸智雄「『安樂集』と『観仏三昧海経』」  
 (木村清孝博士還暦記念『東アジア仏教―その成立と展開―』春秋社、二〇〇二年)。  
 藤丸智雄「『安樂集』の有相について」(『印仏研究』五三―二、二〇〇五年)。  
 藤善眞澄「曇鸞大師生卒年新考―道宣律師の遊方を手がかりに―」  
 (『教学研究紀要』一、一九九一年)。  
 藤原凌雪「道綽の念仏思想」(『顕真学報』三八、一九四二年)。  
 マイケル・コンウェイ「『安樂集』における曇鸞教学の受用と展開  
 ―行と信の展開を中心に―」(『真宗教学研究』二九、二〇〇八年)。  
 マイケル・コンウェイ「道綽教学における本願の思想」  
 (『大谷大学院研究紀要』二五、二〇〇八年)。  
 マイケル・コンウェイ「道綽の回心に関する一考察  
 ―同朋の発見によって開かれた仏道―」(『真宗研究』五三、二〇〇九年)。  
 マイケル・コンウェイ「善導教学の源泉としての『安樂集』  
 ―本願論と行業論を中心に―」(『親鸞教学』九七、二〇一一年)。  
 マイケル・コンウェイ「本願念仏の宣揚―浄土教形成過程における道綽の意義―」  
 (平成二二年度大谷大学提出学位請求論文、二〇一一年)。  
 松尾得晃「道綽浄土教における阿弥陀仏論の展開  
 ―浄影寺慧遠の仏教思想を背景として―」  
 (『龍谷大学院文学研究科紀要』二六、二〇〇四年)。  
 間野潜龍「道綽と親鸞」(『親鸞聖人』一九六一年)。  
 三枝樹隆善「善導教学に及ぼした曇鸞、道綽の思想的影響  
 ―とくに曇鸞の願力思想の影響を中心として―」(『仏教文化研究』二三、一九七七年)。  
 三木彰円「末世の仏弟子―親鸞における道綽観―」(『同朋仏教』四三、二〇〇七年)。  
 神子上恵龍「安樂集に顕はれたる如来及び浄土の観念」  
 (『宗学院論輯』三一、一九四〇年)。  
 道端良秀「道綽禪師と三階教」(『大谷学報』一五―一、一九三四年)。  
 道端良秀「支那浄土教の時代区分とその地理的考察」  
 (『大谷学報』一六―二、一九三六年)。  
 水戸善英「聖浄二門論」(『宗学院論輯』三一、一九四〇年)。  
 宮井里佳「曇鸞から道綽へ―五念門と十念―」(『日仏年報』五七、一九九二年)。  
 宮井里佳「道綽浄土教における『十往生経』の意味」  
 (『印仏研究』四一―二、一九九三年)。  
 宮井里佳「善導における道綽の影響―「懺悔」をめぐって―」  
 (『待兼山論叢』二八、一九九四年)。  
 宮崎円遵「『安樂集』の古本二種―口絵解説―」(『宗学院論輯』三一、一九四〇年)。  
 宮澤正順「道綽禪師における中国思想について」(『仏教文化研究』四〇、一九九五年)。  
 三輪亮明「安樂集に就て」(『西山禅林学報』七、一九六〇年)。



- 村上ゼミ安楽集研究会 『安楽集』における引用文の研究（一）  
 （『真宗研究会紀要』一二、一九七九年）
- 村上ゼミ安楽集研究会 『安楽集』における引用文の研究（二）  
 （『真宗研究会紀要』一三、一九八〇年）
- 村上速水 『無量寿観経續述』の一考察」（『真宗学』一三・一四、一九五五年）。
- 八木晃恵 「往生要集に於ける安楽集の諸存在」（『宗学院論輯』三一、一九四〇年）。
- 矢田了章 「道綽教学における人間の考察」（『仏教文化研究所紀要』八、一九六九年）。
- 矢田了章 「道綽の願生思想について」（『印仏研究』一七―二、一九六九年）。
- 矢田了章 「中国浄土教における懺悔について」  
 （『仏教文化研究所紀要』一三、一九七四年）。
- 山田行雄 『安楽集』に於ける曇鸞教学の展開―特に行論を中心として―  
 （『仏教文化研究所紀要』二、一九六三年）。
- 山田行雄 「道綽教学における行論の一考察」（『印仏研究』一一―一、一九六四年）。
- 山田行雄 「真宗の教理史上における他力論―七祖教学の伝統と己証―」  
 （『龍谷教学』五、一九七〇年）。
- 山部能宜 『梵網経』における相好行の研究―特に禅観経典との関連性に着目して―  
 （『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇年）。
- 山本佛骨 「安楽集と五念門に就て」（『宗学院論輯』三三、一九四一年）。
- 山本佛骨 「信行と道綽の交渉」（『印仏研究』六一―二、一九五八年）。
- 山本佛骨 「浄土教成立の基礎理念」（『龍谷大学論集』四〇九、一九七六年）。
- 山本佛骨 「道綽（安楽集を中心にして）」（『講座親鸞の思想』六、一九七八年）。
- 山本佛骨 「道綽・善導の念仏思想」  
 （石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年）。
- 八力廣超 「道綽教学の再検討」（『印度哲学仏教学』二三、二〇〇八年）。
- 八力廣超 「道綽伝の諸問題」（『印度哲学仏教学』二四、二〇〇九年）。
- 吉川昭丸 「安楽集における報化について」（『真宗学』三九、一九六八年）。
- 吉津宜英 「地論師という呼称について」  
 （『駒沢大学仏教学部研究紀要』三一、一九七三年）。
- 吉津宜英 「浄影寺慧遠の教判論」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』三五、一九七七年）。
- 渡辺了生 『浄土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論」  
 （『真宗研究会紀要』二四、一九九二年）。
- 渡辺了生 『安楽集』の相善往生にみられる「報・化」の弁定」  
 （『印仏研究』四二―一、一九九三年）。
- 渡辺了生 『安楽集』における「三身三土義」の研究」  
 （『龍谷大学大学院研究紀要』一五、一九九四年）。
- 渡辺了生 『安楽集』にみる二つの弥陀身土論考」（『印仏研究』四三―二、一九九五年）。
- 渡辺了生 『安楽集』所説「三身三土義」と「相土・無相土」論との関係考」  
 （『宗学院論輯』六八、一九九六年）。
- 渡辺了生 『安楽集』における「三身三土義」解釈の再考」  
 （渡邊隆生教授還暦記念論文集『仏教思想文化史論叢』永田文昌堂、一九九七年）。

## あとがき

本論は全五章で構成されているが、その内容はこれまでに学術雑誌へ投稿した論文や諸学会において発表した原稿を中心に構成し、さらに大幅な加筆・訂正を加えたものである。各原稿の初出は以下のとおりである。

### 【第一章】

『安楽集』における曇鸞著作の引用について―『往生論註』を中心に―

(『浄土学』五一、二〇一四年)

『安楽集』と『無量寿観経續述』について(『浄土学』四九、二〇一二年)

### 【第二章】

『安楽集』所説の衆生論について

(浄土学研究会第一〇回学術大会発表、二〇一四年、未刊行)

「道綽『安楽集』所説の難易二道について」(『浄土学』四六、二〇〇九年)

『安楽集』における自力・他力について(『印仏研究』六〇―一、二〇一一年)

### 【第三章】

『観念法門』所引の『観仏三昧海経』について―『安楽集』との比較を中心に―

(平成二二年度浄土宗教学院(東部)研究会発表、二〇〇九年、未刊行)

『安楽集』所説の実践論について

(佛教文化学会第二三回学術大会発表、二〇一三年、未刊行)

『安楽集』所説の実践論について―五念門を中心に―

(『大正大学大学院研究論集』三六、二〇一二年)

『安楽集』所説の念仏三昧について

(日本印度学仏教学会第六四回学術大会発表、二〇一三年、未刊行)

### 【第四章】

『安楽集』第九大門所引の『無量寿経』について

(平成二二年度浄土宗総合学術大会発表、二〇一〇年、未刊行)

『安楽集』における本願の取り扱いについて

(佛教文化学会第二二回学術大会発表、二〇一二年、未刊行)

### 【第五章】

『安楽集』と二諦説について

(平成二五年度浄土宗総合学術大会発表、二〇一三年、未刊行)

『安楽集』所説の仏土論について―境次相接説を中心に―

(廣川堯敏教授古稀記念論文集『仏教と浄土教』山喜房佛書林、二〇一四年)

最後に、筆者が本論文を提出するまでの経緯と、厚くご指導を賜った諸先生方ならびにお世話になった方々への謝意を表しておきたい。

筆者は千葉県浄土宗寺院に生まれ、幼少期から仏縁に恵まれた環境のなかで育った。いずれは師僧である父の跡を継ぎ、自坊を継承することを心に決めていたが、高等学校卒

業後は大正大学人間福祉学科（現・臨床心理学科）へと進学し、四年間にわたり臨床心理学を学ばせて頂いた。そこには無宗教化や宗教離れが叫ばれる現代社会において、これからの宗教家には葬送儀礼だけではなく、心理的援助活動が求められるのではないかという筆者なりの問題意識があり、青木聡先生のご指導のもと、平成一六年度卒業論文「宗教家が心理的援助活動を行うことの重要性―現代社会における宗教家の新たな役割を求めて―」を提出できたことはきわめて有意義であった。

卒業後は同大学仏教学科へと編入学し、浄土宗僧侶としての資格を取得するとともに、二年間という限られた時間のなかで浄土宗の教えを体系的に学ぶことができた。なかでも、金子寛哉先生の浄土学専門研究（ゼミ）を通して中国浄土教思想に触れ、平成一八年度卒業論文「善導大師の念仏三昧について」を提出できたことは、まさに本論文の執筆へとつながる大きな第一歩であったと思う。金子先生には大正大学をご退任された後も、筆者の研究、さらには本論文の進捗状況を常に気にかけて頂き、さまざまな場面でご助言を頂戴した。

同大学院の博士前期課程へと進学してからは廣川堯敏先生のご指導を賜った。廣川先生には学部で「念仏三昧」を研究課題とした筆者の想いを受け入れて頂き、「念仏三昧という実践行を念頭に置いて作成された教義書」（本論総結参照）である道緯『安樂集』を修士論文のテーマとすることを快諾して頂いた。その後、主査である廣川先生、副査の小澤憲珠先生による的確なご指導のもと、拙いながらも平成二〇年度修士論文『『安樂集』の研究』を無事に提出することができた。振り返れば、先学の研究を回顧するにとどまった修士論文において、唯一、道緯の教判論を難易二道の視点から再考できたことは、筆者にとって研究者としての喜びをはじめて実感した瞬間であり、今なお研究生生活を続けてゆくうえで大きな原動力となっている。

さらに同後期課程へと進学してからも、廣川先生には指導教授として多大なるお力添えを頂戴し、大正大学をご退任された後もたびたび激励のお言葉をかけて頂いた。ここに深く謝意を表したい。また同課程に在学して以来、吉水岳彦先生、工藤量導先生、大橋雄人先生など、浄土学研究室の先輩方が続々と博士論文を提出されるなかで、その編集・校正作業に携われたことは誠に幸運なことであった。先輩方の研究に取り組む姿勢に感銘を受け、研究者としての背中に憧れを抱くうちに、筆者自身も博士論文の提出を念願するようになった。

博士後期課程を満期退学し、同大学総合佛教研究所に籍を移してからは、林田康順先生にご教示を賜った。林田先生には同大学仏教学科副手としても大変お世話になり、公私ともご多忙の身であるにも拘わらず、毎回、長時間にわたり懇切丁寧なご指導を頂戴した。この度、敬仰する林田先生に本論文の主査をご担当頂けたことは、筆者にとっても幸甚の極みである。また浄土学研究室の諸先生方にも、在学時より格別のご配慮と親身なご指導を頂戴した。特に曾根宣雄先生には浄土宗学という視座から貴重なご意見やご指摘を賜り、糸原勇慈先生、糸原恒久先生、吉田淳雄先生、和田典善先生、浄土宗総合研究所の郡嶋昭示先生には、研究に向かう気持ちや途切れないよう、筆者の弱く脆い心を支えて頂いた。すでに仏教学の博士号を取得されていた石川琢道先生には、ご専門である『往生論註』の読み会にも参加させて頂き、工藤先生、大橋先生とともに論文作成の実務的なアドバイスや文章の表現方法など、細やかなご指導を頂戴した。

そして本論文を提出するにあたり、これまで筆者を研究者として導いてくださった恩師柴田泰山先生、ならびに同期の長尾隆寛氏に改めて御礼の言葉を述べさせて頂きたい。

柴田先生には学部頃より約一〇年間にわたり筆者の研究を見守って頂き、ともに『安楽集』を精読するなかで培った知識や技術は生涯の至宝である。また諸学会において研究発表を行う際には、その都度、厳しくも恩情に溢れたご指導を賜り、それら一々の成果によって本論文は成り立っている。ここに謝意を尽くすことはかなわないが、今後は本論文を出発点として、さらなる研究成果を報告することにより、及ばずながら柴田先生の恩義に報いる所存である。

長尾氏とは博士前期課程から今日に至るまで、同期の研究生として互いに励まし合い、支え合いながら学問の道を歩んできた。筆者がこうして博士論文を無事に提出できるのも、偏に長尾氏が隣にいてくれたおかげであり、その存在は研究に対して挫折しそうになった筆者の心を幾度となく救ってくれた。同期ではあるが、尊敬する長尾氏とともに博士論文を提出できることを誇りに思う。長尾氏には今後のさらなる活躍と研究の進展を期待してやまない。

本論文の校正は同大学総合佛教研究所研究生の安孫子稔章氏、筆者の後任でもある現仏教学科副手の後藤史孝氏、同大学院博士後期課程の勝崎裕之氏、前島信也氏、同前期課程の春本龍彬氏にお願いした。諸氏には遠方の銚子市までご足労のうえ、二日間に及ぶ煩瑣な作業を手伝って頂いた。頼もしい後輩諸氏に深く感謝を申し上げる次第である。

また、ここに記すことのできなかつた多くの方々の支えによって本論文をまとめることができたように思う。この場をお借りして、今一度、衷心より御礼を申し上げたい。

結びに、私事で誠に恐縮ではあるが、筆者が学問の道に進むことを応援してくれた祖母、長らく学生でいることを許し、勉学を続けられるように支援してくれた最大の理解者である両親には敬愛の念に堪えない。また自坊である浄国寺の護寺・発展にご尽力頂いている野村和成上人、野村和彌上人、そして「我が儘」のすべてを受け入れてくれる最愛の妻に感謝の意を表し、筆をおくこととする。

合掌

平成二六年（二〇一四）寒露

杉山裕俊



【『安樂集』における引用経論一覧】

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[1-1-1]	四七、四頁上～中	是故正法念經云。行者一心求道時。常當觀察時方便。若不得時無方便。是名為失。不名利。何者。如攢濕木以求火。火不可得。非時故。若折乾薪以覓水。水不可得。無智故。	鳩摩羅什	『坐禪三昧經』	『大正藏』一五、二八五頁下	行者定心求道時 常當觀察時方便 若不得時無方便 是應為失不為利 如攢未生蠟牛乳 乳不可得非時故 若攢生已蠟牛角 乳不可得無智故 如攢濕木求出火 火不可得非時故 若折乾木以求火 火不可得無智故	『正法念經』として引用している。
[1-1-1]	四七、四頁中	是故大集月藏經云。佛滅度後第一五百年。我諸弟子學慧得堅固。第二五百年。學定得堅固。第三五百年。學多聞讀誦得堅固。第四五百年。造立塔寺。修福懺悔得堅固。第五五百年。白法隱滯多有諍訟。微有善法得堅固。	那連提耶舍	『大集經』	『大正藏』一三、三六三頁上～中	爾時世尊告月藏菩薩摩訶薩言。了知清淨土。若我住世諸聲聞衆。戒具足。捨具足。聞具足。定具足。慧具足。解脫具足。解脫知見具足。我之正法熾然在世。乃至一切諸天人等。亦能顯現平等正法。於我滅後五百年中。諸比丘等。猶於我法解脫堅固。次五百年我之正法禪定三昧得住堅固。次五百年讀誦多聞得住堅固。次五百年於我法中多造塔寺得住堅固。次五百年於我法中鬪諍言煩白法隱沒損減堅固。	
[1-1-1]	四七、四頁中	又彼經云。諸佛出世。有四種法度衆生。何等為四。一者口說十二部經。即是法施度衆生。二者諸佛如來有無量光明相好。一切衆生但能繫心觀察。無不獲益。是即身業度衆生。三者有無量德用神通道力。種種變化。即是神通力度衆生。四者諸佛如來有無量名號。若總若別。其有衆生繫心稱念。莫不除障獲益皆生佛前。即是名號度衆生。	曇無讖	『大集經』	『大正藏』一三、六七頁中～下	假使有人唱言是樹莫斫處墮。是樹猶故隨斫處倒。菩薩摩訶薩亦復如是。所修善法。欲令不向無上菩提則無是處。何以故。法性爾故。菩薩摩訶薩所修善法。唯為不斷三寶種性。為淨佛土。為莊嚴身三十二相八十種好。為莊嚴口說法之時衆生樂聞。為莊嚴心觀諸衆生平等無二。為得佛法諸佛三昧。菩薩雖不貪如是法。而能自在得如是法。何以故。誓願力故。	以下の『大集經』の五文を合わせて引用している。
[1-1-1]	四七、四頁中		曇無讖	『大集經』	『大正藏』一三、一一八頁下	善能成就大權方便善能莊嚴身口及意。善能於諸法中成就大自在力。	
[1-1-1]	四七、四頁中		曇無讖	『大集經』	『大正藏』一三、一三一頁上	三惡衆生稱南無佛。即得解脫受人天身。	
[1-1-1]	四七、四頁中		曇無讖	『大集經』	『大正藏』一三、一八一頁中～下	復次三十二相名為莊嚴。具大智慧名大利益。復次口言柔軟名為莊嚴。說如說行名大利益。復次能一切施名為莊嚴。不求果報名大利益。善男子。是名菩薩莊嚴自身。亦令衆生得大利益。	
[1-1-1]	四七、四頁中		曇無讖	『大集經』	『大正藏』一三、五八頁中～下	法施之施是出世施。善男子。若人能護佛法者。即為四攝。何等為四。一為佛攝。二為天攝。三為福攝。四為智攝。佛攝衆生。復有四事。一者常得親近諸佛。二者諸魔不得其便。三者獲得無盡陀羅尼。四者得住不退轉地。天攝衆生。亦有四事。一者說法之虛諸天清淨。二者說法之時衆樂受聽。三者終不為他因緣所害。四者不信者信。福攝衆生亦有四事。一者莊嚴於身。三十二相八十種好。二者莊嚴於口。凡所演說衆生樂聞。三者莊嚴佛土。四者莊嚴種姓。所謂釋梵轉輪聖王。	
[1-2-2]	四七、四頁下	第一大集經云。於說法者作醫王想作拔苦想。所說之法作甘露想作醜陋想。其聽法者作增長勝解想作愈病想。若能如是。說者聽者皆堪紹隆佛法當生佛前。	曇無讖	『大集經』	『大正藏』一三、七三頁下	若有法師受持讀誦如是等呪昇師子座。專念諸佛慈及衆生。自於己身生醫師想。於所說法生良藥想。於聽法者生疾苦想。於如來所生善友想。於正法中生常恒想。	
[1-2-2]	四七、四頁下	第二大智度論云。聽者端視如渴飲。一心入於語議中。聞法踊躍心悲喜。如是之人應為說。	龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正藏』二五、六三頁中	復次如是義者。若人心善直信。是人可聽法。若無是相則不解如所說偈。聽者端視如渴飲一心入於語議中踊躍聞法心悲喜如是之人應為說	原文通り
[1-2-2]	四七、四頁下	第三彼論又云。有二種人。得福無量無邊。何等為二。一者樂說法人。二者樂聽法人。是故阿難白佛言。舍利弗目連。何以所得智慧神通。於聖弟子中最為殊勝。佛告阿難。此之二人於因中時。為法因緣千里不難。是故今日最為殊勝。	龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正藏』二五、二六七頁上	爾時會中有普華菩薩。語舍利弗。佛說昔年於諸弟子中智慧第一。	
[1-2-2]	四七、四頁下		龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正藏』二五、二六七頁中	普華言。汝所得聖智亦如法性耶。舍利弗言。我欲聞法非說時也。普華言。一切法定在法性中。有聞者說者不。舍利弗言。無也。普華言。汝何以言我欲聞法非說時。舍利弗言。佛說二人得福無量。一心說者。一心聽者。	
[1-2-2]	四七、四頁下	第四無量壽大經云。若人無善本。不得聞此經。清淨有戒者乃獲聞正法。		『無量壽經』	『大正藏』一三、二七三頁上～中	奉事億如來 飛化遍諸刹 恭敬歡喜去 還到安養國 若人無善本 不得聞此經 清淨有戒者 乃獲聞正法 曾更見世尊 則能信此事 謙敬聞奉行 踊躍大歡喜 難聽此法 宿世見諸佛 樂聽如是教	原文通り
[1-2-2]	四七、四頁下	第五云。曾更見世尊。則能信此事。奉事億如來。樂聞如是教。		『無量壽經』	『大正藏』一三、二七三頁上～中	奉事億如來 飛化遍諸刹 恭敬歡喜去 還到安養國 若人無善本 不得聞此經 清淨有戒者 乃獲聞正法 曾更見世尊 則能信此事 謙敬聞奉行 踊躍大歡喜 難聽此法 宿世見諸佛 樂聽如是教	前の『無量壽經』と同じ。

【『安樂集』における引用経論一覧】

大 門	『大正蔵』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[1-2-2]	四七、四頁下～五頁上	第六無量清淨覺經云。善男子善女人。聞說淨土法門。心生悲喜。身毛爲豎如拔出者。當知此人過去宿命已作佛道也。若復有人。開闢淨土法門。都不生信者。當知此人始從三惡道來。殃咎未盡。爲此無信向耳。我說此人未可得解脫也。	支婁迦讖	『平等覺經』	『大正蔵』一二、二九九頁中～下	佛言。其有善男子善女人。聞無量清淨佛聲。慈心歡喜。一時踊躍。心意清淨。衣毛爲起拔出者。皆前世宿命作佛道。若他方佛故。菩薩非凡人。其有人民男子女人。聞無量清淨佛聲。不信有佛者。不信佛經語。不信有比丘僧。心中狐疑。都無所信者。皆故從惡道中來。生愚蒙不解宿命。殃惡未盡。未當得度脫故。心中狐疑不信向耳。	
[1-2-2]	四七、五頁上	是故無量壽大經云。憍慢弊懈怠難以信此法。		『無量壽經』	『大正蔵』一二、二七三頁上～中	奉事億如來 飛化遍諸刹 恭敬歡喜去 遷到安養國 若人無善本 不得聞此經 清淨有戒者 乃獲闍正法 曾更見世尊 則能信此事 謙敬聞奉行 踊躍大歡喜 憍慢弊懈怠 難以信此法 宿世見諸佛 樂聽如是教	先の『無量壽經』と同じ。
[1-3-1]	四七、五頁上	如涅槃經云。佛告迦葉菩薩。若有衆生。於熙連半恒河沙等諸佛所。發菩提心。然後乃能於惡世中。聞是大乘經典。不生誹謗。若有於一恒河沙等佛所。發菩提心。然後乃能於惡世中。聞經不起誹謗。深生愛樂。若有於二恒河沙等佛所。發菩提心。然後乃能於惡世中。不謗是法。正解信樂受持讀誦。若有於三恒河沙等佛所。發菩提心。然後乃能於惡世中。不謗是法。書寫經卷。雖爲人說。未解深義。何以故須如此數量者。爲彰今日座下聞經者。曾已發心供養多佛也。	曇無讖	『涅槃經』	『大正蔵』一二、三九八頁中～下	迦葉菩薩復白佛言。世尊。如是經典正法滅時正戒毀時。非法增長時無如法衆生時。誰能聽受奉持讀誦。令其通利供養恭敬書寫解說唯願如來。憐愍衆生分別廣說令諸菩薩聞已受持。持已即得不退阿耨多羅三藐三菩提心。 爾時佛讚迦葉。善哉善哉。善男子。汝今善能問如是義。善男子。若有衆生於熙連河沙等諸佛所發菩提心。乃能於是惡世受持如是經典不生誹謗。善男子。若有能於一恒河沙等諸佛世尊發菩提心。然後乃能於惡世中不謗是法愛樂是典。不能爲人分別廣說。善男子。若有衆生於二恒河沙等佛所發菩提心。然後乃能於惡世中不謗是法。正解信樂受持讀誦亦不能爲他人廣說。若有衆生於三恒河沙等佛所發菩提心。然後乃能於惡世中不謗是法。受持讀誦書寫經卷雖爲他說未解深義。	原文の四～八恒河沙は省略。
[1-3-2]	四七、五頁上	是故經云。若有衆生。聞是經典。億百千劫不墮惡道。何以故。是妙經典所流布處。當知其地即是金剛。	曇無讖	『涅槃經』	『大正蔵』一二、三九八頁上	若有聞者聞已信受。能信如來是常住法。如是之人甚爲希有如優曇花。我涅槃後若有得聞如是大乘微妙經典生信敬心。當知是等於未來百千億劫不墮惡道。	
[1-3-2]	四七、五頁上		曇無讖	『涅槃經』	『大正蔵』一二、三九八頁中	又善男子。是大涅槃微妙經典所流布處。當知其地即是金剛。是中諸人亦如金剛。若有能聽如是經者。即不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。隨其所願悉得成就如我今日所可宣說。汝等比丘應善受持。若有衆生不能聽聞如是經典。當知是人甚可憐愍。何以故。是人不能受持如是大乘經典甚深義故。	
[1-4-2]	四七、五頁上～中	若依觀佛三昧經云。佛告父王。諸佛出世有三種益。一者口說十二部經。法施利益。能除衆生無明暗障。開智慧眼。生諸佛前早得無上菩提。二者諸佛如來有身相光明無量妙好。若有衆生稱念觀察。若總相若別相。無間佛身現在過去。皆能除滅衆生四重五逆。永背三途。隨意所樂。常生淨土。乃至成佛。三者令勸父王行念佛三昧。父王白佛。佛地果德眞如實相第一義空。何因不遣弟子行之。佛告父王。諸佛果德有無量深妙境界神通解脫。非是凡夫所行境界。故勸父王行念佛三昧。父王白佛。念佛之功其狀云何。佛告父王。如伊蘭林方四十由旬。有一科牛頭栴檀。雖有根牙。猶未出土。其伊蘭林唯臭無香。若有噉其花菓。發狂而死。後時栴檀根牙漸漸生長。纔欲成樹。香氣昌盛遂能改變此林。普皆香美。衆生見者皆生希有心。佛告父王。一切衆生在生死中念佛之心亦復如是。但能繫念不止。定生佛前。一得往生。即能改變一切諸惡。成大慈悲。如彼香樹改伊蘭林。	仏駄跋陀羅	『觀仏三昧海經』	『大正蔵』一五、六四七頁中	云何名爲觀諸佛境界。諸佛如來出現於世。有二種法以自莊嚴。何等爲二。一者先說十二部經。令諸衆生讀誦通利。如是種種名爲法施。二者以妙色身。示閻浮提及十方界。令諸衆生見佛色身具足莊嚴。三十二相八十種隨形好。無缺減相。心生歡喜。觀如是相因何而得。皆由前世百千苦行。修諸波羅蜜及助道法而生此相。	念仏三昧の経証として『觀仏三昧海經』と『華嚴經』を引用している。 『觀仏三昧海經』序觀地品を引用し、諸仏の出世に三種の利益があることを示している。 原文にはみられない浄土への往生と成仏が強調され、念仏三昧による滅罪の教えが付加されている。
[1-4-2]	四七、五頁上～中		仏駄跋陀羅	『觀仏三昧海經』	『大正蔵』一五、六四七頁中～下	若能係心觀一毛孔。是人名爲行念佛定。以念佛故。十方諸佛常立其前。爲說正法。此人即爲能生三世諸如來種。何況具足念佛色身。如來亦有無量法身。十力無畏三昧解脫諸神通事。如此妙處非汝凡夫所學境界。但當深心起隨喜想。起是想已當復係心念佛功德。念佛功德者。所謂戒定智慧解脫解脫見。	『觀仏三昧海經』本行品を取意引用し、父王（原文では阿難が対告者）との問答を通じて、凡夫は念仏三昧を行すべきことが示されている。
[1-4-2]	四七、五頁上～中		仏駄跋陀羅	『觀仏三昧海經』	『大正蔵』一五、六四六頁上～中	復次父王。譬如伊蘭俱栴檀。生末利山。牛頭栴檀生伊蘭叢中。未及長大。在地下時芽莖枝葉。如閻浮提竹筍。衆人不知。言此山中純是伊蘭無有栴檀。而伊蘭臭。臭若屍麗薰四十由旬。其華紅色甚可愛樂。若有食者發狂而死。牛頭栴檀雖生此林未成就故。不能發香。仲秋月滿卒從地出成栴檀樹。衆人皆聞牛頭栴檀上妙之香。永無伊蘭臭惡之氣。佛告父王。念佛之心亦復如是。以是心故能得三種菩提之根。	『觀仏三昧海經』六髻品を取意引用し、念仏三昧の功德について、栴檀の譬喩を用いて説明している。

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[1-4-2]	四七、五頁上～中		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三四頁下	問曰。心若他緣攝之令遷。可知念之多少。但知多少。復非無間。若凝心注想。復依何可得記念之多少。 答曰。經言十念者明業事成辨耳。不必須知頭數也。如言螻蛄不識春秋。伊蟲豈知朱陽之節乎。知者言之耳。十念業成者。是亦通神者言之耳。但積念相續不緣他事便罷。復何暇須知念之頭數也。若必須知亦有方便。必須口授。不得題之筆點。	参考
[1-4-2]	四七、五頁中～下	如華嚴經云。譬如有人用師子筋以為琴絃。音聲一奏。一切餘絃悉皆斷壞。若人菩提心中行念佛三昧者。一切煩惱一切諸障悉皆斷滅。亦如有人攬取牛羊驢馬一切諸乳置一器中。若持師子乳仰投之。直過無難。一切諸乳悉皆破壞變為清水。若人但能菩提心中行念佛三昧者。一切惡魔諸障直過無難。	仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、七七八頁下	譬如有人用師子筋以為琴絃。音聲既奏餘絃斷絕。一切如來波羅蜜身。出菩提心功德音聲。若樂五欲二乘法者。聞悉斷滅。譬如牛馬羊乳合在一器。以師子乳投彼器中。餘乳消盡直過無礙。如來師子菩提心乳。著無量劫所積諸業煩惱乳中。皆悉消盡。	
[1-4-2]	四七、五頁下	又彼經云。譬如有人持翳身藥處遊行。一切餘人不見是人。若能菩提心中行念佛三昧者。一切惡神一切諸障不見是人。隨所詣處無能遮障也。何故能爾。此念佛三昧即是一切三昧中王故也。	仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、七七七頁中	譬如有人執翳身藥。一切衆生所不能見。菩薩摩訶薩。亦復如是。得菩提心翳身藥者。一切諸魔所不能見。善男子。	
[1-7-1]	四七、五頁下	今依大乘同性經辨定報化淨穢者。經云。淨土中成佛者悉是報身。穢土中成佛者悉是化身。	闍那耶舍	『大乘同性經』	『大正藏』一六、六五一頁中～下		次の『大乘同性經』の取意文を要約したもの。
[1-7-1]	四七、五頁下	彼經云。阿彌陀如來。蓮華開敷星王如來。龍主王如來。寶德如來等諸如來。清淨佛刹。現得道者。當得道者。如是一切皆是報身佛也。何者如來化身。由如今日躡步健如來。魔恐怖如來。如是等一切如來。穢濁世中。如現成佛者。當成佛者。從兜率下。乃至住持一切正法一切像法一切末法。如是化事皆是化身佛也。何者如來法身。如來眞法身者。無色無形無現無著。不可見。無言說。無住處。無生無滅。是名眞法身義也。	闍那耶舍	『大乘同性經』	『大正藏』一六、六五一頁中～下	復有阿彌陀如來。蓮花開敷星王如來。龍主王如來。寶德如來。有如是等生淨佛刹所得道者。彼諸如來得初佛地。如來在此地中作是神通。如我今日神通無異。 (中略) 海妙深持自在智通菩薩復問佛言。世尊。佛身幾種。佛言。善丈夫。略說有三。何等爲三。一者報。二者應。三者眞身。海妙深持自在智通菩薩復問佛言。世尊。何者名爲如來報身。佛言。善丈夫。若欲身彼佛報者。汝今當知。如汝今日見我現諸如來清淨佛刹現得道者當得道者。如是一切即是報身。海妙深持自在智通菩薩復問佛言。世尊何者名爲如來應身。佛言。善丈夫。猶若今日躡步健如來。魔恐怖如來。大慈意如來。有如是等一切彼如來。穢濁世中現成佛者當成佛者。如來顯現從兜率下。乃至住持一切正法一切像法一切末法。善丈夫。汝今當知。如是化事皆是應身。海妙深持自在智通菩薩復問佛言。世尊。何者名爲如來法身。佛言。善丈夫。如來眞法身者。無色無形無現無著不可見。無言說無住處無相無報。無生無滅無譬喩。如是善丈夫。如來不可說身。法身智身。無等身。無等等身。毘盧遮那身。虛空身。不斷身。不壞身。無邊身。至眞身。非虛假身。無譬喩身。是名眞身。	前半は原文通りであるが、後半は取意引用している。
[1-7-2]	四七、五頁下～六頁上	云何觀音授記經云。阿彌陀佛入涅槃後。觀世音菩薩次補佛處也。	曇無竭	『觀音授記經』	『大正藏』一二、三五六頁上	佛言。善男子。阿彌陀佛壽命無量百千億劫。當有終極。善男子。當來廣遠不可計劫。阿彌陀佛當般涅槃。般涅槃後。正法住世等佛壽命。在世滅後。所度衆生悉皆同等。佛涅槃後。或有衆生不見佛者。有諸菩薩。得念佛三昧。常見阿彌陀佛。復次善男子。彼佛滅後。一切寶物浴池蓮花衆寶行樹。常演法音與佛無異。善男子。阿彌陀佛正法滅後。過中夜分明相出時。觀世音菩薩。於七寶菩提樹下。結跏趺坐成正覺。號普光功德山王如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。	
[1-7-2]	四七、六頁上	彼經云。阿彌陀佛入涅槃後。復有深厚善根衆生。還見如故。	曇無竭	『觀音授記經』	『大正藏』一二、三五六頁上	佛涅槃後。或有衆生不見佛者。有諸菩薩。得念佛三昧。常見阿彌陀佛。	前の『觀音授記經』の一部。
[1-7-2]	四七、六頁上	又寶性論云。報身有五種相。說法及可見。諸業不休息及休息隱沒。示現不實體。	勒那摩提	『寶性論』	『大正藏』三一、八四三頁上	此神力自在 略說有五種 說法及可見 諸業不休息 及休息隱沒 示現不實體 是名要略說 有五種自在。	原文「此神力自在」は省略。
[1-7-2]	四七、六頁上	涅槃經云。西方去此四十二恒河沙佛土有世界。名曰無勝。彼土所有莊嚴亦如西方極樂世界。等無有異。我於彼土出現於世。爲化衆生故來在此娑婆國土。但非我出此土。一切如來亦復如是。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、五〇八頁下～五〇九頁上	西方去此娑婆世界度三十二恒河沙等諸佛國土。彼有世界名曰無勝。彼土何故名曰無勝。其土所有嚴麗之事。皆悉平等無有差別。猶如西方安樂世界。亦如東方滿目世界。我於彼土出現於世。爲化衆生故。於此界閻浮提中現轉法輪。非但我身獨於此中現轉法輪。一切諸佛亦於此中而轉法輪。	
[1-7-2]	四七、六頁上	鼓音經云。阿彌陀佛有父母。明知非是報佛報土也。		『鼓音聲經』	『大正藏』一二、三五二頁中	阿彌陀佛如來應正遍知。父名月上轉輪聖王。其母名曰殊勝妙顏。	次の『鼓音聲經』の一部。
[1-7-2]	四七、六頁上	又如鼓音聲經云。爾時阿彌陀佛與聲聞衆俱。國號清泰。聖王所住。其城縱廣十千由旬。阿彌陀佛父是轉輪聖王。王名月上。母名殊勝妙顏。魔王名無勝。佛子名月明。提婆達多名寂意。給侍弟子名無垢稱。又上來所引並是化身之相。若是淨土。豈有輪王及城女人等也。		『鼓音聲經』	『大正藏』一二、三五二頁中	阿彌陀佛與聲聞俱。如來應正遍知。其國號曰清泰。聖王所住。其城縱廣十千由旬。於中充滿刹利之種。阿彌陀佛如來應正遍知。父名月上轉輪聖王。其母名曰殊勝妙顏。子名月明。奉事弟子名無垢稱。智慧弟子名曰賢光。神足精勤名曰大化。爾時魔王名曰無勝。有提婆達多。名曰寂靜。阿彌陀佛。與大比丘六萬人俱。	名前の配列順序が異なる。



【『安樂集』における引用経論一覧】

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[1-7-2]	四七、六頁中	如華嚴經云。由如見導師種種無量色。隨衆生心行。見佛刹亦然。	仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、四一五頁中	如是諸佛刹 一切皆如化 猶如見導師 種種無量色 隨衆生心行 見佛刹亦然。	原文通り
[1-7-2]	四七、六頁中		仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、四一五頁下	無量刹成敗 衆生行業故 見無量佛刹 或成或有敗 彼亦無有成 亦復無有敗	参考
[1-7-3]	四七、六頁中	是故淨土論云。一質不成故。淨穢有虧盈。異質不成故。搜原則冥一。無質不成故。緣起則萬形。	弥天道安	『淨土論』			現存せず、対照は不可能。
[1-7-3]	四七、六頁中	即如四分律云。錠光如來化提婆城與拔提城。相近共爲親婚往來。後時忽然化火燒却。令諸衆生觀此無常。莫不生厭歸向佛道也。	陀陀耶舍	『四分律』	『大正藏』二二、七八三頁上	時定光如來。去提婆跋提城不遠。化作一大城。高廣妙好。懸繪幢旛。處處克鏤。作衆鳥獸形。周匝淨妙浴池園果。勝於提婆跋提城化作人民顏貌形色。亦勝彼國人民。使己國人民共與往來交接爲親友。賈人當知。定光如來。觀察提婆跋提城人民諸根純熟即使化城忽爾火然。時提婆跋提城人見此已。極懷愁憂厭離心生。	
[1-7-3]	四七、六頁中	是故經云。或現劫火燒。天地皆洞然。衆生有常想。照令知無常。或爲濟貧乏。現立無盡藏。隨緣廣開導。令發菩提心。	鳩摩羅什	『維摩經』	『大正藏』一四、五五〇頁上	或現劫盡燒 天地皆洞然 衆人有常想 照令知無常	原文通り
[1-7-3]	四七、六頁中		鳩摩羅什	『維摩經』	『大正藏』一四、五五〇頁中	諸有貧窮者 現作無盡藏 因以勸導之 令發菩提心	前の原文と合わせて引用している。
[1-7-3]	四七、六頁中	如維摩經。佛以足指按地。三千刹土莫不嚴淨。	鳩摩羅什	『維摩經』	『大正藏』一四、五三八頁下	舍利弗。菩薩於一切衆生。悉皆平等。深心清淨。依佛智慧則能見此佛土清淨。於是佛以足指按地。即時三千大千世界若干百千珍寶嚴飾。譬如寶莊嚴佛無量功德寶莊嚴土。一切大衆歎未曾有。而皆自見坐寶蓮華。	内藤知康氏は次の『維摩經』の一文もあげている。
[1-7-3]	四七、六頁中		鳩摩羅什	『維摩經』	『大正藏』一四、五二〇頁下	於是佛即以足指案地。此三千大千世界皆爲震動。若干百千珍寶積藏處處校飾。	参考
[1-7-3]	四七、六頁中	依觀音授記經云。未來觀音成佛。替阿彌陀佛處。	曇無竭	『觀音授記經』	『大正藏』一二、三五七頁上	善男子。阿彌陀佛壽命無量百億劫。當有終極。善男子。當來廣遠不可計劫。阿彌陀佛當般涅槃。般涅槃後。正法住世等佛壽命。在世滅後。所度衆生悉皆同等。佛涅槃後。或有衆生不見佛者。有諸菩薩。得念佛三昧。常見阿彌陀佛。復次善男子。彼佛滅後。一切寶物浴池蓮花衆寶行樹。常演法音與佛無異。善男子。阿彌陀佛正法滅後。過中夜分明相出時。觀世音菩薩。於七寶菩提樹下。結加趺坐成等正覺。號普光功德山王如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。	前二回の『觀音授記經』の引用と同じ箇所。
[1-7-3]	四七、六頁中		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八四一頁上	一者於一佛土身不動搖而遍十方種種應化如實修行常作佛事偈言安樂國清淨常轉無垢輪化佛菩薩日如須彌住持故開諸衆生淤泥華故八地已上菩薩常在三昧。以三昧力身不動本處而能遍至十方供養諸佛教化衆生。無垢輪者佛地功德也。佛地功德無習氣煩惱垢。佛爲諸菩薩常轉此法輪。諸大菩薩亦能以此法輪開導一切無暫時休息。故言常轉。法身如日而應化身光遍諸世界也。言日未足。以明不動復言如須彌住持也。淤泥華者。經言高原陸地不生蓮華。卑濕淤泥乃生蓮華。此喻凡夫在煩惱泥中爲菩薩開導能生佛正覺華。諒夫紹隆三寶常使不絕。	参考
[1-8-1]	四七、六頁中～下	是故大經云。彌勒菩薩問佛。未知此世界有幾許不退菩薩得生彼國。佛言。此娑婆世界有六十七億不退菩薩。皆當往生。若欲廣引。餘方皆爾。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二七八頁中	彌勒菩薩白佛言。世尊。於此世界有幾所不退菩薩。生彼佛國。佛告彌勒。於此世界有六十七億不退菩薩。往生彼國。	原文通り
[1-8-2]	四七、六頁下	是故觀佛三昧經菩薩本行品云。文殊師利白佛言。當知我念過去無量劫數爲凡夫時。彼世有佛。名寶威德上王如來。彼佛出時。與今無異。彼佛亦長丈六。身紫金色。說三乘法。如釋迦文。爾時彼國有大長者。名一切施。長者有子。名曰戒護。子在母胎時。母以敬信故。預爲其子受三歸依。子既生已。年至八歲。父母請佛於家供養。童子見佛。爲佛作禮。敬佛心重。目不暫捨。一見佛故。即得除却百萬億那由他劫生死之罪。從是以後常生淨土。即得值遇百億那由他恒河沙佛。是諸世尊亦以相好度脫衆生。爾時童子一一親侍。間無空缺禮拜供養合掌觀佛。以因緣力故。復得值遇百萬阿僧祇佛。彼諸佛等亦以色身相好化度衆生。從是以後即得百千億念佛三昧門。復得阿僧祇陀羅尼門。	仏駄跋陀羅	『觀佛三昧海經』	『大正藏』一五、六八七頁下～六八八頁上	佛告文殊。速說勿疑。文殊師利告諸大衆。對尊者阿難。阿難當知。我念過去無量劫數。復倍是數不可思議阿僧祇劫。彼世有佛名寶威德如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。彼佛出時衆生弊惡與今無異。彼佛世尊亦長丈六身紫金色。說三乘法如釋迦文。爾時彼國有大長者。名一切施。長者有子名曰戒護。在母胎時母信敬故。豫爲其子受三歸依。子既生已年至八歲。父母請佛於家供養。童子見佛安行徐步足下生華有大光明。見已歡喜爲佛作禮。禮已諦觀目不暫捨。一見佛已即能除却百萬億那由他劫生死之罪。從是已後。恒得值遇百億那由他恒河沙佛。於諸佛所殖衆德本。是諸世尊皆說如是觀佛三昧。亦讚白毫大人相光。勸多衆生懺悔係念。過是已後復得值佛。名摩尼光多陀阿伽度阿羅呵三藐三佛陀。摩尼光佛出現時。常放光明以作佛事度脫人民。如是二萬佛皆同一號名摩尼光。時諸世尊皆以化佛微妙光明誘接衆生。次復有佛名栴檀摩尼光。十號具足。如是百億佛皆號摩尼光。是諸世尊誓願力故。正以眉間白毫相光。覆護衆生除滅衆罪。復有佛出名栴檀海如來應供正遍知。如是百萬佛皆同一字名栴檀海。是諸世尊。以胸德字卍字印光化度衆生。時彼童子親侍諸佛間無空缺。禮拜供養合掌觀佛。觀佛功德因緣力故。復得值遇百萬阿僧祇佛。彼諸世尊亦以色身化度衆生從是已後即得百千億念佛三昧。得百萬阿僧祇陀羅尼。	『觀佛三昧海經』本行品に説かれる文殊師利仏の本生譚が引用され、凡聖の淺智の者に好して有相の得生と無相の得生の両様が説かれている。

大 門	『大正蔵』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[1-8-2]	四七、六頁 下～七頁上	既得此已。諸佛現前乃爲說無相法。須臾之間得首楞嚴三昧。時彼童子但受三歸。一禮佛故。諦觀佛身。心無疲厭。由此因緣。值無數佛。何況繫念具足思惟觀佛色身。時彼童子豈異人乎。是我身也。爾時世尊讚文殊言。善哉善哉。汝以一禮佛故。得值無數諸佛。何況未來我諸弟子勸觀佛者。愍念佛者。佛勸阿難。汝持文殊師利語。遍告大衆及未來世衆生。若能禮佛者。若能念佛者。若能觀佛者。當知此人與文殊師利等無有異。捨身他世。文殊師利等諸菩薩爲其和上。	仏黙跋陀羅	『觀仏三昧海經』	『大正蔵』一五、 六八八頁中	既得此已諸佛現前說無相法。須臾之間得首楞嚴三昧。時彼童子受三歸依。一禮佛故諦觀佛相心無疲厭。由此因緣值無數佛。何況係念具足思惟觀佛色身。時彼童子豈異人乎。今我身是。爾時世尊讚文殊師利言。善哉善哉。文殊師利。乃於昔時一禮佛故。得值爾許無數諸佛。何況未來我諸弟子勸觀佛者。佛勸阿難。汝持文殊師利語。遍告大衆及未來世衆生。若能禮拜者。若能念佛者。若能觀佛者。當知此人與文殊師利等無有異。捨身他世。文殊師利等諸大菩薩爲其和上。	前の『觀仏三昧海經』の続き。 原文通りであるが、文意については検討の余地がある。
[1-8-2]	四七、七頁 上	是故天親菩薩論云。若能觀二十九種莊嚴清淨。即略入一法句。一法句者。謂清淨句。清淨句者。即是智慧無爲法身故。何故須廣略相入者。但諸佛菩薩有二種法身。一者法性法身。二者方便法身。由法性法身故。生方便法身。由方便法身故。顯出法性法身。此二種法身異而不可分。一而不可同。是故廣略相入。菩薩若不知廣略相入。則不能自利利他。無爲法身故。即法性身也。法性寂滅故。即法身無相也。法身無相故。則能無不相。是故相好莊嚴即是法身也。法身無知故。則能無不知。是故一切種智即是眞實智慧也。雖知就緣觀總別二句。莫非實相也。以知實相故。即知三界衆生虛妄相也。以知三界衆生虛妄故。即起眞實慈悲也。以知眞實慈悲故。即起眞實歸依也。	曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、 八四一頁中～下	略説入一法句故 上國土莊嚴十七句如來莊嚴八句菩薩莊嚴四句爲廣。入一法句爲略。何故示現廣略相入。諸佛菩薩有二種法身。一者法性法身。二者方便法身。由法性法身生方便法身。由方便法身出法性法身。此二法身異而不可分。一而不可同。是故廣略相入統以法名。菩薩若不知廣略相入。則不能自利利他 一法句者謂清淨句清淨句者謂眞實智慧無爲法身故此三句展轉相入。依何義名之爲法。以清淨故。依何義名爲清淨。以眞實智慧無爲法身故。眞實智慧者實相智慧也。實相無相故眞智無知也。無爲法身者法性身也。法性寂滅故法身無相也。無相故能無不相。是故相好莊嚴即法身也。無知故能無不知。是故一切種智即眞實智慧也。以眞實而目智慧。明智慧非作非非作也。以無爲而標法身。明法身非色非非色也。非於非者豈非非之能是乎。蓋無非之曰是也。自是無待復非是也。非是非非百非之所不喻。是故言清淨句。清淨句者謂眞實智慧無爲法身也。	内藤知康氏は次の『往生論註』の一文もあげている。 祖師名や典籍名を出さず、「天親菩薩論」として引用している。
[1-8-2]	四七、七頁 上		曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、 八四二頁中	如是者。如前後廣略皆實相也。以知實相故則知三界衆生虛妄相也。如衆生虛妄則生眞實慈悲也。知眞實法身則起眞實歸依也。	
[1-9-1]	四七、七頁 上～中	第九明彌陀淨國三界攝與不攝。問曰。安樂國土於三界中何界所攝。答曰。淨土勝妙體出世間。此三界者乃是生死凡夫之閻宅。雖復苦樂少殊脩短有異。統如觀之。莫非有漏之長津。倚伏相乘循環無際。雜生觸受四倒長溝。且因且果。虛偽相習。深可厭也。是故淨土非三界攝。	曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、 八二八頁上～中	此三界蓋是生死凡夫流轉之閻宅。雖復苦樂小殊脩短暫異。統而觀之莫非有漏。倚伏相乘循環無際。雜生觸受四倒長拘。且因且果虛偽相襲。安樂是菩薩慈悲正觀之由生。如來神力本願之所建。胎卵濕生緣茲高揖。業繫長維從此永斷。續括之權不待勸而彎巧。勞謙善讓齊齊實而同德。勝過三界抑是近言。	引用ではないが、次の『略論安樂淨土義』と合わせて、道綽が参照していると思われる箇所。
[1-9-1]	四七、七頁 上～中		曇鸞	『略論安樂淨土義』	『大正蔵』四七、 一頁上	問曰。安樂國於三界中何界所攝。答曰。如釋論言。如斯淨土非三界所攝。何以故。無欲故非欲界。地居故非色界。有形色故非無色界。經曰。阿彌陀佛本行菩薩道時。作比丘。名曰法藏。於世自在王佛所。請問諸佛淨土之行。時佛爲說二百一十億諸佛刹土天人善惡國土精麤。悉現與之。于時法藏菩薩。即於佛前。發弘誓大願。取諸佛土。於無量阿僧祇劫。如所發願。行諸波羅蜜。萬善圓滿。成無上道。別業所得。非三界也。	参考
[1-9-2]	四七、七頁 中	又依智度論云。淨土果報無欲故非欲界。地居故非色界。有形色故非無色界。雖言地居。精勝妙絕。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 三四〇頁上	如是世界在地上故不名色界。無欲故不名欲界。有形色故不名無色界。諸大菩薩福德清淨業因緣故。別得清淨世界出於三界。或有以大慈大悲心憐愍衆生故生此欲界。	
[1-9-2]	四七、七頁 中		曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、 八三〇頁上	釋論言。如斯淨土非三界所攝。何以言之。無欲故非欲界。地居故非色界。有形色故非無色界。蓋菩薩別業所致耳。	参考
[1-9-2]	四七、七頁 中		曇鸞	『略論安樂淨土義』	『大正蔵』四七、 一頁上	如釋論言。如斯淨土非三界所攝。何以故。無欲故非欲界。地居故非色界。有形色故非無色界。	参考
[1-9-2]	四七、七頁 中	是故天親論云。觀彼世界相。勝過三界道。究竟如虛空。廣大無邊際。	世親造、 菩提流支 訳	『往生論』	『大正蔵』二六、 二三〇頁下	觀彼世界相 勝過三界道 究竟如虛空 廣大無邊際	原文通り
[1-9-2]	四七、七頁 中	大經讚云。妙土廣大超數限。自然七寶所合成。佛本願力莊嚴起。稽首清淨大攝受。世界光耀妙殊絕。適悅宴安無四時。自利利他力圓滿。歸命方便巧莊嚴。	曇鸞	『讚阿彌陀仏偈』	『大正蔵』四七、 四二二頁上	南無至心歸命禮西方阿彌陀佛 妙土廣大超數限 自然七寶所合成 佛本願力莊嚴起 稽首清淨大攝受 願共諸衆生往生安樂國 南無至心歸命禮西方阿彌陀佛 世界光耀妙殊絕 適悅宴安無四時 自利利他力圓滿 歸命方便巧莊嚴	原文通り

大 門	『大正蔵』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[2-1-1]	四七、七頁中	大經云。凡欲往生淨土。要須發菩提心爲源。		『無量壽經』	『大正蔵』一二、二七二頁中	佛告阿難。十方世界諸天人。其有至心願生彼國。凡有三輩。其上輩者。捨家棄欲而作沙門。發菩提心。一向專念無量壽佛。修諸功德願生彼國。此等衆生臨壽終時。無量壽佛與諸大衆。現其人前。即隨彼佛往生其國。便於七寶華中自然化生。住不退轉。智慧勇猛神通自在。是故阿難。其有衆生。欲於今世見無量壽佛。應發無上菩提之心。修行功德願生彼國。 佛語阿難。其中輩者。十方世界諸天人。其有至心願生彼國。雖不能行作沙門大修功德。當發無上菩提之心。一向專念無量壽佛。多少修善。奉持齋戒。起立塔像。飯食沙門。懸繪然燈。散華燒香。以此迴向願生彼國。其人臨終。無量壽佛。化現其身。光明相好具如眞佛。與諸大衆現其人前。即隨化佛往生其國。住不退轉。功德智慧次如上輩者也。 佛語阿難。其下輩者。十方世界諸天人。其有至心欲生彼國。假使不能作諸功德。當發無上菩提之心。一向專意乃至十念。念無量壽佛願生其國。若聞深法歡喜信樂不生疑惑。乃至一念念於彼佛。以至誠心願生其國。此人臨終。夢見彼佛亦得往生。功德智慧次如中輩者也。	内藤知康氏はこの後の『浄土論』の引用が『往生論註』であることから、出典として『往生論註』の次の一文をあげている。
[2-1-1]	四七、七頁中		曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、八四二頁上	何者菩薩巧方便迴向菩薩巧方便迴向者謂說禮拜等五種修行所集一切功德善根不求自身住持之樂欲拔一切衆生苦故作願攝取一切衆生共同生彼安樂佛國是名菩薩巧方便迴向成就。 案王舍城所說無量壽經。三輩生中雖行有優劣。莫不皆發無上菩提之心此無上菩提心即是願作佛心。願作佛心即是度衆生心。度衆生心即攝取衆生有佛國土心。是故願生彼安樂淨土者要發無上菩提心也。	
[2-1-3]	四七、七頁下	又據淨土論云。今言發菩提心者。即是願作佛心。願作佛心者。即是度衆生心。度衆生心者。即攝取衆生有佛國土心。今既願生淨土。故先須發菩提心也。	曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、八四二頁上	何者菩薩巧方便迴向菩薩巧方便迴向者謂說禮拜等五種修行所集一切功德善根不求自身住持之樂欲拔一切衆生苦故作願攝取一切衆生共同生彼安樂佛國是名菩薩巧方便迴向成就。 案王舍城所說無量壽經。三輩生中雖行有優劣。莫不皆發無上菩提之心此無上菩提心即是願作佛心。願作佛心即是度衆生心。度衆生心即攝取衆生有佛國土心。是故願生彼安樂淨土者要發無上菩提心也。若人不發無上菩提心。但聞彼國土受樂無間。爲樂故願生。亦當不得往生也。是故言不求自身住持之樂。欲拔一切衆生苦故。	『浄土論』として引用。原文「無上」→「發」に改変→『往生論註』では菩提心そのものに関する定義であるが、『安樂集』では菩提心を発すことの定義として引用されている。
[2-1-4]	四七、七頁下	何故諸法無行經云。若人求菩提即無有菩提。是人遠菩提。猶如天與地。	鳩摩羅什	『諸法無行經』	『大正蔵』一五、七五一頁中	若人求菩提 則無有菩提 是人遠菩提 譬如天與地	
[2-1-4]	四七、七頁下	是故經言。菩提者不可以心得。不可以身得也。	鳩摩羅什	『維摩經』	『大正蔵』一四、五四二頁中	菩提者。不可以身得。不可以心得。	
[2-1-4]	四七、七頁下	是故大智度論云。若人見般若。是則爲被縛。若不見般若。是亦爲被縛。若人見般若。是則爲解脫。若不見般若。是亦爲解脫。	龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、一九〇頁下	若不見般若 是則爲被縛 若人見般若 是亦名被縛 若人見般若 是則得解脫 若不見般若 是亦得解脫	原文とは字句の顛倒がある。内藤知康氏は次の『略論安樂浄土義』の孫引きとしている。
[2-1-4]	四七、七頁下		曇鸞	『略論安樂浄土義』	『大正蔵』四七、二頁下	釋論云。 若人見般若。是則爲被縛。若不見般若。是亦爲被縛。 若人見般若。是則爲解脫。若不見般若。是亦爲解脫。	
[2-1-4]	四七、七頁下	龍樹菩薩釋曰。是中不離四句者爲縛。離四句者爲解。	曇鸞	『略論安樂浄土義』	『大正蔵』四七、二頁下	此偈中說。不離四句者爲縛。離四句者爲解脫。	龍樹菩薩釈曰→『大智度論』には『安樂集』と同じ原文は見当たらない。強いていえば全体の意であるが、ここでは内藤知康氏により、『略論安樂浄土義』からの孫引きとする。

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[2-1-4]	四七、八頁上	又依天親淨土論云。凡欲發心會無上菩提者有其二義。一者先須離三種與菩提門相違法。二者須知二種順菩提門法。何等爲三。一者依智慧門不求自樂。遠離我心貪著自身故。二者依慈悲門拔一切衆生苦。遠離無安衆生心故。三者依方便門憐愍一切衆生心。遠離恭敬供養自身心故。是名遠離三種菩提門相違法。順菩提門者。菩薩遠離如是三種菩提門相違法。即得三種隨順菩提門法。何等爲三。一者無染清淨心。不爲自身求諸樂故。菩提是無染清淨處。若爲自身求樂。即違菩提門。是故無染清淨心是順菩提門。二者安清淨心。爲拔一切衆生苦故。菩提安穩一切衆生清淨處。若不作心拔一切衆生離生死苦。即便違菩提。是故拔一切衆生苦是順菩提門。三者樂清淨心。欲令一切衆生得大菩提故。攝取衆生彼國土故。菩提是畢竟常樂處。若不令一切衆生得畢竟常樂者。則違菩提門。此畢竟常樂依何而得。要依大義門。大義門者。謂彼安樂佛國是也。故令一心專至願生彼國。欲使早會無上菩提也。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八四二頁中～下	障菩提門者 菩薩如是善知迴向成就即能遠離三種菩提門相違法何等三種 一者依智慧門不求自樂遠離我心貪著自身故 知進守退日智。知空無我日慧。依智故不求自樂。依慧故遠離我心貪著自身 二者依慈悲門拔一切衆生苦遠離無安衆生心故故拔苦日慈與樂日悲。依慈故拔一切衆生苦。依悲故遠離無安衆生心 三者依方便門憐愍一切衆生心遠離供養恭敬自身心故 正直日方外己日便。依正直故生憐愍一切衆生心。依外己故遠離供養恭敬自身心是名遠離三種菩提門相違法。 順菩提門者 菩薩遠離如是三種菩提門相違法得三種隨順菩提門法滿足故何等三種 一者無染清淨心以不爲自身求諸樂故 菩提是無染清淨處。若爲身求樂即違菩提。是故無染清淨心是順菩提門 二者安清淨心以拔一切衆生苦故 菩提是安穩一切衆生清淨處。若不作心拔一切衆生離生死苦。即便違菩提。是故拔一切衆生苦是順菩提門 三者樂清淨心以令一切衆生得大菩提故以攝取衆生彼國土故 菩提是畢竟常樂處。若不令一切衆生得畢竟常樂則違菩提。此畢竟常樂依何而得。依大乘門。大乘門者。謂彼安樂佛國土是也。是故又言以攝取衆生彼國土故 是名三種隨順菩提門法滿足應知	天親『淨土論』として引用。取意引用であるが、引用箇所は原文に忠実。 原文「大義門」→「大義門」最後の一文「故令～菩提也」は道綽の自説とみるか、『往生論註』の「是故又言以攝取衆生彼國土故」と対応するものとみるかは見解が分かれるところである。
[2-2-1]	四七、八頁中	是故涅槃經云。一名無量義。一義無量名。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、五六三頁下	於一名法說無量名。於一義中說無量名。於無量義說無量名。	
[2-2-1]	四七、八頁中		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三一頁中	問曰。有論師汎解衆生名義。以其輪轉三有受衆多生死故名衆生。今名佛菩薩爲衆生。是義云何。 答曰。經言。一法有無量名。一名有無量義。如以受衆多生死故名爲衆生者。此是小乘家釋三界中衆生名義。非大乘家衆生名義也。大乘家所言衆生者。如不增不減經言。言衆生者即是不生不滅義。	参考
[2-2-1]	四七、八頁中	是故無上依經云。佛告阿難。一切衆生若起我見如須彌山。我所不懼。何以故。此人雖未即得出離。常不壞因果不果報故。若起空見如芥子。我即不許。何以故。此見者破壞因果多墮惡道。未來生處必背我化。	真諦	『無上依經』	『大正藏』一六、四七一頁中	阿難。若有人執我見如須彌山我大我不驚怪亦不毀背。增上慢人執著空見。如一毛髮作十六分我不許可。	
[2-2-1]	四七、八頁中		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三八頁下	此中有疑。疑言。生爲有本衆累之元。兼生願生。生何可盡。	参考
[2-2-1]	四七、八頁中	是故維摩經云。雖知諸佛國及與衆生空而常修淨土教化於群生。	鳩摩羅什	『維摩經』	『大正藏』一四、五五〇頁上	雖知諸佛國及與衆生空而常修淨土教化於群生。	原文通り
[2-2-1]	四七、八頁中	又彼經云。雖行無作而現受身。是菩薩行。雖行無起而起一切善行。是菩薩行。	鳩摩羅什	『維摩經』	『大正藏』一四、五四五頁下	雖行無作而現受身。是菩薩行。雖行無起而起一切善行。是菩薩行。	原文通り
[2-2-1]	四七、八頁中～下	如大方等經云。佛爲優婆塞制戒。不得至寡婦處女家。沽酒家。藍染家押油家熟皮家。悉不得往來。阿難白佛言。世尊爲何等人制如斯戒。佛告阿難。行者有二種。一者在世人行。二者出世人行。出世行者。吾不制上事。在世行者。吾今制之。何以故。一切衆生悉是吾子。佛是一切衆生父母。遮制約勒。早出世間得涅槃故。	法衆	『大方等經』	『大正藏』二一、六五七頁下	復次善男子復有五事。不得與畜猪羊鷄狗家往來。不得與星曆家往來。不得與婬女家往來。不得與寡婦家往來。不得與沽酒家往來。如是五事是行者業護戒境界。善男子如是七科五事。行者應深了觀根原。然後捨離其餘諸事亦復如是。復次善男子行有二種。一者出世人行。二者在世人行。出世行者不禁如上諸事。在世行者吾以禁之。何以故譬如嬰兒。始能行時其母護持不聽遠行。假使遠者或絕乳而死。或墮水火故死。或爲虎狼師子之所食噉。或爲鷲鸞鴟鳥所傷。如是嬰兒母常護持令不暴害。然後長大若有所作必能成辦。善男子我亦如是爲一切母。一切衆生即是我子。常爲護助令不遭橫。速出三界能有所辦。	
[2-2-2]	四七、八頁下	是故維摩經云。譬如有人欲於空地造立宮舍。隨意無礙。若於虛空終不能成。菩薩亦如是。爲欲成就衆生故。願取佛國。願取佛國者。非於空也。	鳩摩羅什	『維摩經』	『大正藏』一四、五三八頁上	譬如有人欲於空地造立宮室隨意無礙。若於虛空終不能成。菩薩如是。爲成就衆生故願取佛國。願取佛國者非於空也。	原文通り

大 門	『大正蔵』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[2-2-3]	四七、八頁 下～九頁上	是故無字寶篋經云。善男子復有一法。是佛所覺。所謂諸法不去不來。無因無緣。無生無滅。無思無不思。無增無減。佛告羅睺羅言。汝今受持我此所說正法義不。爾時十方有九億菩薩。即白佛言。我等皆能持此法門。當為衆生流通不絕。世尊答言。是善男子等則為兩肩荷擔菩提。彼人則得不斷辨才。得善清淨諸佛世界。命終之時即得現見阿彌陀佛與諸聖衆往其人前。得往生也。	菩提流支	『無字寶篋經』	『大正蔵』一七、 八七二頁上	善男子。若善男子善女人。復有一法是佛所覺。善男子。所謂諸法不去不來無因無緣無生無滅無思無不思無增無減。(中略)爾時佛告羅睺羅言。汝能受持我此所說正法義不。說此語時以佛神力。恒河沙等諸世界中九億菩薩。從坐而起。即白佛言。世尊。我等皆能持此法門。令於此間娑婆世界未來世中。為諸衆生流通不絕。(中略)爾時世尊。周遍觀察一切衆已。作如是言。善男子。我非惟修微少善根而成正覺。彼諸衆生若有能聞此正法者。彼亦非修微少善根。若能受持此廣博嚴上王無字寶篋法門。若能聞者彼人則為已恭敬我尊重讚嘆。善男子。是善男子善女人。則為兩肩荷擔菩提。彼人則得不斷辨才。得善清淨諸佛世界。命終之時即得現見阿彌陀佛聲聞菩薩大衆圍遶往其人前。亦見我身於此善闍崛山王頂。及見此等諸菩薩衆。善男子。	引用箇所は原文通りであるが、所々に省略・改変・付加がみられる。 原文「說此語時以佛神力」→ナシ 原文「從坐而起」→ナシ 引用文「得往生也」→道綽の付加
[2-2-3]	四七、八頁 下～九頁上		曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、 八三九頁上	問曰。上言知生無生。當是上品生者。若下下品人乘十念往生。豈非取實生耶。但取實生即墮二執。一恐不得往生。二恐更生生惑。	参考
[2-2-3]	四七、八頁 下～九頁上		曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、 八二六頁中	易行道者。謂但以信佛因緣願生淨土。乘佛願力便得往生彼清淨土。佛力住持即入大乘正定之聚。正定即是阿毘跋致。譬如水路乘船則樂。	参考
[2-2-3]	四七、九頁 上	依智度論云。新發意菩薩機解軟弱。雖言發心。多願生淨土。何意然者。譬如嬰兒若不近父母恩養。或墮坑落井。火蛇等難。或乏乳而死。要假父母摩洗養育。方可長大能紹繼家業。菩薩亦爾。若能發菩提心。多願生淨土。親近諸佛。增長法身。方能匡紹菩薩家業。十方濟運。為斯益故。多願生也	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 五三〇頁中	是菩薩一心信解供養。般若波羅蜜亦如是。愛念諸佛故。常行念佛三昧故。終不離諸佛。乃至到阿毘跋致地。教化衆生離諸佛無咎。如小兒不離其母。恐墮諸難故。常深愛念善法故。乃至阿耨多羅三藐三菩提。終不離六波羅蜜等。得如是等今世後世大果報	次の『大智度論』と合わせて 取意引用している。
[2-2-3]	四七、九頁 上		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 二七五頁中～下	若菩薩初生菩薩家者如嬰兒。得無生法忍乃至十住地離諸惡事。名為鳩摩羅伽地。欲得如是地。當學般若波羅蜜。常欲不離諸佛者。菩薩世所生常值諸佛。	
[2-2-3]	四七、九頁 上	又彼論云。譬如鳥子翹翹未成。不可逼令高翔。先須依林傳樹。羽成有力方可捨林遊空。新發意菩薩亦爾。先須乘願求生佛前。法身成長隨感赴益。又阿難白佛言。此無相波羅蜜在何處說。佛言。如此法門在阿毘跋致地中說。何以故。有新發意菩薩。聞此無相波羅蜜門。所有清淨善根悉當滅沒也。又來但至彼國。即一切事畢何用靜此深淺理也。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 四八九頁下	新發意菩薩。先取取相隨喜。漸得方便力。爾乃能行無相隨喜。譬如鳥子羽翼未成不可逼令高翔六翮成就則能遠飛。阿毘跋致菩薩。	次の『大智度論』と合わせて 取意引用している。
[2-2-3]	四七、九頁 上		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 五二四頁下	是故此中說世尊不應於新發意菩薩前說是般若波羅蜜。新學菩薩聞是深智慧則心沒。應當在阿毘跋致菩薩前說。阿毘跋致智慧深故信而不沒。	
[2-2-4]	四七、九頁 中	是故智度論云。若凡夫發心即願在穢土拔濟衆生者。聖意不許。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 二七五頁下	有菩薩未入菩薩位。未得阿毘跋致受記別故。若遠離諸佛。便壞諸善根沒在煩惱。自不能度安能度人。	
[2-2-4]	四七、九頁 中	龍樹菩薩釋云。譬如四十里水。如有一人。以一升熱湯投之。當時似如少減。若經夜至明。乃高於餘者。凡夫在此發心救苦亦復如是。以貪嗔境界違順多故。自起煩惱返墮惡道故也。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 二七五頁下	又如少湯投大水池。雖消少處反更成冰。菩薩未入法位。若遠離諸佛以少功德無方便力欲化衆生。雖少利益反更墜落。	
[2-2-5]	四七、九頁 中	是故大經云。彼國人天往來進止情無所繫。		『無量壽經』	『大正蔵』一二、 二七三頁下	去來進止情無所係。	
[2-2-5]	四七、九頁 中	又四十八願云。十方人天來至我國。若起想念貪計身者。不取正覺。		『無量壽經』	『大正蔵』一二、 二六八頁上	設我得佛。國中人天。若起想念貪計身者。不取正覺。	願文の引用について、道綽は原文「國中人天」を「十方人天來至我國」あるいは「來生我國」に改変している。
[2-2-5]	四七、九頁 中	大經又云。彼國人天無所適莫。		『無量壽經』	『大正蔵』一二、 二七三頁下	隨意自在無所適莫。	

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[2-2-7]	四七、九頁中	是故經云。三界無安。猶如火宅。	鳩摩羅什	『法華經』	『大正藏』九、一四頁下	三界無安猶如火宅	原文通り
[2-2-7]	四七、九頁下	經讚言。從世帝王至六天。音樂轉妙有八重。展轉勝前億萬倍。寶樹音麗倍亦然。復有自然妙伎樂。法音清和悅心神。哀婉雅亮超十方。是故稽首清淨動。	曇鸞	『讚阿彌陀仏偈』	『大正藏』四七、四二三頁中	南無至心歸命禮西方阿彌陀佛 從世帝王至六天 音樂轉妙有八重 展轉勝前億萬倍 寶樹音麗倍亦然 復有自然妙伎樂 法音清和悅心神 哀婉雅亮超十方 故我稽首清淨樂 願共諸衆生往生安樂國	原文通り
[2-2-8]	四七、九頁下	是故十方隨願往生經云。普廣菩薩白佛言。世尊十方佛土皆為嚴淨。何故諸經中偏歎西方阿彌陀國勸往生也。佛告普廣菩薩。一切衆生濁亂者多。正念者少。欲令衆生專志有在。是故讚歎彼國為別異耳。若能依願修行。莫不獲益。	帛尸梨蜜多羅	『灌頂經』	『大正藏』二一、五二九頁下	普廣菩薩摩訶薩又白佛言。世尊十方佛刹淨妙國土有差別不。佛言普廣無差別也。普廣又白佛言。世尊何故經中讚歎阿彌陀刹。七寶諸樹宮殿樓閣。諸願生者。皆悉隨彼心中所欲應念而至。佛告普廣菩薩摩訶薩。汝不解我意。娑婆世界人多貪濁。信向者少習邪者多。不信正法不能專一。心亂無志實無差別。令諸衆生專心有在。是故讚歎彼國土耳。諸往生者悉隨彼願無不獲果。	
[2-2-8]	四七、九頁下	依華嚴經云。娑婆世界一劫當極樂世界一日一夜。極樂世界一劫當袈裟幢世界一日一夜。如是優劣相望乃有十阿僧祇。故知為淨土初門。是故諸佛偏勸也。餘方佛國都不如此丁寧。是故有信之徒多願往生也。	仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、五八九頁下	如此娑婆世界釋迦牟尼佛刹一劫。於安樂世界阿彌陀佛刹為一日一夜。安樂世界一劫。於聖服幢世界金剛佛刹為一日一夜。(中略)如是次第。乃至百萬阿僧祇世界。最後世界一劫。於勝蓮華世界賢首佛刹為一日一夜。普賢菩薩等諸大菩薩充滿其中。	
[2-2-8]	四七、一〇頁上	如正法念經云。從此東北有一世界。名曰斯訶。土田唯有三角沙石。一年三雨。一雨濕潤不過五寸。其土衆生唯食菓子。樹皮為衣。求生不得。求死不得。復有一世界。一切虎狼禽獸乃至蛇蝎。悉皆有翅飛行。逢者相噉。不簡善惡。此豈不名穢土始處。	般若流支	『正法念經』	『大正藏』一七、四〇三頁中	從此以西。乃有大海。多饒種種惡魚惡獸。甚可怖畏。(中略)其國有蛇。身長十里。飛空而行。無所障礙。	
[2-2-9]	四七、一〇頁上	今觀經中佛說。下品生人現造重罪。臨命終時遇善知識。十念成就即得往生。	置良耶舍	『觀經』	『大正藏』一二、三四六頁上	下品下生者。或有衆生作不善業五逆十惡。具諸不善。如此愚人以惡業故。應墮惡道經歷多劫受苦無窮。如此愚人臨命終時。遇善知識種種安慰為說妙法教令念佛。彼人苦逼不遑念佛。善友告言。汝若不能念彼佛者。應稱歸命無量壽佛。如是至心令聲不絕。具足十念稱南無阿彌陀佛。稱佛名故。於念念中。除八十億劫生死之罪。命終之時見金蓮花猶如日輪住其人前。如一念頃即得往生極樂世界。	表題中の一文であり、引用文とはいえない。
[2-2-9]	四七、一〇頁上	依攝論云。道佛別時意語。	世親釈、真諦訳	『撰論釈』	『大正藏』三一、一九四頁上～中	論曰。二別時意釋曰。若有衆生由懶惰障不樂勤修行。如來以方便說。由此道理於如來正法中。能勤修行方便說者。論曰。譬如有說。若人誦持多寶佛名。決定於無上菩提不更退墮釋曰。是懶惰善根。以誦持多寶佛名。為進上品功德。佛意為顯上品功德。於淺行中欲令捨懶惰勤修道。不由唯誦佛名。即不退墮決定得無上菩提。譬如由一金錢營覺得千金錢。非一日得千。由別時得千。如來意亦爾。此一金錢為千金錢因。誦持佛名亦爾。為不退墮菩提因。論曰。復有說言。由唯發願。於安樂佛土得往彼受生釋曰。如前應知是名別時意。	
[2-2-9]	四七、一〇頁上	論云。如以一金錢買得千金錢。非一日即得。故知十念成就者但得作因。未即得生。故名別時意語。	世親釈、真諦訳	『撰論釈』	『大正藏』三一、一九四頁中	譬如由一金錢營覺得千金錢。非一日得千。	原文通りであるが、「故知～別時意語」までを引用文とみれば、道紳の付加となる。
[2-2-9]	四七、一〇頁上～中	如涅槃經云。若人過去已曾供養半恒河沙諸佛。復經發心。而能於惡世中聞說大乘經教。但能不謗。未有餘功。若經供養一恒河沙諸佛。及經發心。然後聞大乘經教。非直不謗。復加愛樂。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、三九八頁下	善男子。若有衆生於熙連河沙等諸佛所發菩提心。乃能於是惡世受持如是經典不生誹謗。善男子。若有能於一恒河沙等諸佛世尊發菩提心。然後乃能於惡世中不謗是法愛樂是典。	
[2-2-9]	四七、一〇頁中	論云以一金錢買得千金錢非一日即得者、	世親釈、真諦訳	『撰論釈』	『大正藏』三一、一九四頁中	譬如由一金錢營覺得千金錢。非一日得千。	原文通り

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[2-3-1]	四七、一〇 頁中～下	問曰。但一切衆生從曠大劫來。備造有漏之業繫屬三界。云何不斷三界繫業。直爾少時念阿彌陀佛。即得往生便出三界者。此繫業之義復欲云何。 答曰。有二種解釋。一就法來破。二借喻以顯。言就法者。諸佛如來有不思議智。大乘廣智。無等無倫最上勝智。不思議智力者。能以少作多。以多作少。以近爲遠。以遠爲近。以輕爲重。以重爲輕。有如是等智。無量無邊不可思議。自下第二有七番。並借喻以顯。第一譬如百夫百年聚薪積高千仞。豆許火焚半日便盡。豈可得言百年之薪半日不盡也。第二譬如癖者寄載他船。因風帆勢一日至於千里。豈可得言癖者云何一日至千里也。第三亦如下賤貧人獲一瑞物而以貢王。王慶所得加諸重賞。斯須之頃富貴盈望。豈可得言以數十年仕備盡辛勤。上下尚不達而歸者。言彼富貴無此事也。第四猶如劣夫以己身力擲驢不上。若從輪王行便乘虛空飛騰自在。豈可得言以劣夫之力必不能昇虛空也。第五又如十圍之索千夫不制。童子揮劍橫兩分。豈可得言童子之力不能斷索也。第六又如鳩鳥入水。魚鱗斯斃皆死。犀角觸泥。死者還活。豈可得言性命一斷不可生也。第七亦如黃鸝喚子安子還活。豈可得言填下千齡決無可甦也。一切萬法皆有自力他力自攝他攝。千開萬閉無量無邊。汝豈得以有礙之識疑彼無礙之法乎。又五不思議中。佛法最不可思議。汝以三界繫業爲重。疑彼少時念佛爲輕。不得往生安樂國入正定聚者。是事不然。	曇鸞	『略論安樂淨土義』	『大正藏』四七、二頁上～下	問曰。以疑惑心往生安樂名曰胎生者。云何起疑 答曰。經中但云疑惑不信。不出所以疑意。尋不了五句。敢以對治言之。不了佛智者。謂不能信了佛一切種智。不了故起疑。此一句總辨所疑。下四句一一對治所疑。疑有四意。 一者疑。但憶念阿彌陀佛。不必得往生安樂。何以故。經言。業道如秤。重者先牽。云何一生或百年。或十年或一月。無惡不造。但以十念相續便得往生。即入正定聚。畢竟不退。與三塗諸苦永隔乎。若爾。先牽之義何以所信。又曠劫已來俱造諸行有漏之法繫屬三界。云何不斷三界結惑。直以少時念阿彌陀佛。便出三界乎。繫業之義復欲云何。對治此疑故言不思議智。不思議智者。謂佛智力能以少作多。以多作少。以近爲遠。以遠爲近。以輕爲重。以重爲輕。以長爲短。以短爲長。如是等佛智無量無邊不可思議。譬如百夫百年聚薪積高千仞。豆許火焚。半日便盡。豈可得言百年之薪積半日不盡乎。又如癖者寄載他船。因風帆勢。一日至千里。豈可得言癖者云何一日至千里乎。又如下賤貧人獲一瑞物而以貢主。主慶所得加諸重賞。斯須之頃富貴盈望。豈可得言以可有數十年仕備盡辛勤。上下尚不達歸者。言彼富貴無此事乎。又如劣夫以己身力擲驢不上。從轉輪王行。便乘虛空飛騰自然。復可以擲驢之劣夫。言必不能乘空耶。又如十圍之索千夫不制。童子揮劍橫兩分。豈可得言一小兒力不能斷索乎。又如鳩鳥入水魚鱗斯斃。犀角觸泥死者咸起。豈可得言性命一斷無可生乎。又如黃鸝呼子安。子安還活。豈可得言填下千齡決無可甦乎。一切萬法皆有自力他力自攝他攝。千開萬閉無量無邊。安得以有礙之識疑彼無礙之法乎。又五不思議中。佛法最不可思議。而以百年之惡爲重。疑十念念佛爲輕。不得往生安樂入正定聚者。是事不然。	參考
[2-3-1]	四七、一〇 頁中～下		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三四頁中	問曰。業道經言。業道如秤。重者先牽。如觀無量壽經言。有人造五逆十惡具諸不善。應墮惡道經歷多劫受無量苦。臨命終時遇善知識教稱南無無量壽佛。如是至心令聲不絕具足十念。便得往生安樂淨土。即入大乘正定之聚畢竟不退。與三塗諸苦永隔。先牽之義於理如何。又曠劫已來備造諸行。有漏之法繫屬三界。但以十念念阿彌陀佛便出三界繫業之義復欲云何。	參考
[2-3-1]	四七、一〇 頁中～下		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三一頁上～中	問曰。尋法藏菩薩本願及龍樹菩薩所讚。皆似以彼國聲聞衆多爲奇。此有何義。 答曰。聲聞以實際爲證。計不應更能生佛道根芽。而佛以本願不可思議神力攝令生彼。必當復以神力生其無上道心。 譬如鳩鳥入水。魚蚌咸死。犀牛觸之死者皆活。如此不應生而生。所以可奇。然五不思議中佛法最不可思議。佛能使聲聞復生無上道心。眞不可思議之至也	參考
[2-3-1]	四七、一〇 頁中～下		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三〇頁上～中	正覺阿彌陀法王善住持 此二句名莊嚴主功德成就。佛本何故興此願。見有國土。 羅刹爲君則率土相噉。寶輪駐 立馬。長句反 殿則四域無虞。譬之風靡。豈無本耶。是故興願。願我國土常有法王法王善力之所住持。住持者如黃鸝持子安千齡更起。魚母念持子還聚 夏有水冬無水日聚火岳反 不壞。安樂國爲正覺善持其國。豈有非正覺事耶。是故言正覺阿彌陀法王善住持	參考

大 門	『大正蔵』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[2-3-2]	四七、一〇 頁下	大乘經云。業道如秤。重處先牽。		『無量壽經』	『大正蔵』一二、 二七四頁中～二七 八頁上	「舉惡令厭段」 然世人薄俗。共諍不念之事。於此劇惡極苦之中。勤身營務以自給濟。（『大正蔵』一二、二七四頁中） 當行至趣苦樂之地。身自當之無有代者。善惡變化殊異處。宿豫嚴待當獨趣入。遠到他所莫能見者。善惡自然迫行所生。（『大正蔵』一二、二七四頁下）  如是世人。不信作善得善爲道得道。不信人死更生惠施得福。善惡之事都不信之。謂之不然終無有是。（『大正蔵』一二、二七五頁上）  自然非惡先隨與之。恣聽所爲待其罪極。其壽未盡便頓奪之下入惡道。累世勤苦（『大正蔵』一二、二七五頁上）  五惡段（第一惡～第五惡）  是世五惡勤苦若此。五痛五燒展轉相生。但作衆惡不修善本。皆悉自然入諸惡趣。或其今世先被殃病。求死不得求生不得。罪惡所招示衆見之。 身死隨行入三惡道。苦毒無量自相焦然。（『大正蔵』一二、二七七頁中）  若有衆生。以疑惑心修諸功德。願生彼國。不了佛智。不思議智。不可稱智。大乘廣智。無等無倫最上勝智。於此諸智疑惑不信。然猶信罪福修習善本。願生其國。（『大正蔵』一二、二七八頁上）	五惡段全体の取意
[2-3-2]	四七、一〇 頁下		曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、 八三四頁中～下	問曰。業道經言。業道如秤。重者先牽。如觀無量壽經言。有人造五逆十惡具諸不善。應墮惡道經歷多劫受無量苦。臨命終時遇善知識教稱南無無量壽佛。如是至心令聲不絕具足十念。便得往生安樂淨土。即入大乘正定之聚畢竟不退。與三塗諸苦永隔。先牽之義於理如何。又曠劫已來備造諸行。有漏之法繫屬三界。但以十念念阿彌陀佛便出三界繫業之義復欲云何。 答曰。汝謂五逆十惡繫業等爲重。以下下品人十念爲輕。應爲罪所牽先墮地獄繫在三界者。今當以義校量輕重之義。在心在緣在決定。不在時節久近多少也。云何在心。彼造罪人自依止虛妄顛倒見生。此十念者依善知識方便安慰聞實相法生。一實一虛。豈得相比。譬如千歲闇室光若暫至即便明朗。豈得言闇在室千歲而不去耶。是名在心。云何在緣。彼造罪人。自依止妄想心依煩惱虛妄果報衆生。此十念者依止無上信心依阿彌陀如來方便莊嚴眞實清淨無量功德名號生。譬如有人被毒箭所中截筋破骨。聞滅除藥鼓即箭出毒除。首楞嚴經言。譬如有人被毒名曰滅除。若鬥戰時用以塗鼓。聞鼓聲者箭出除毒。菩薩摩訶薩亦復如是。住首楞嚴三昧聞其名者。三毒之箭自然拔出。豈可得言彼箭深毒廣聞鼓音聲不能拔箭去毒耶。是名在緣。云何在決定。彼造罪人依止有後心有聞心生。此十念者依止無後心無聞心生。是名決定。校量三義。十念者重。重者先牽能出三有。兩經一義耳。	参考
[2-3-2]	四七、一〇 頁下		曇鸞	『略論安樂淨土義』	『大正蔵』四七、 二頁中	經言。業道如秤。重者先牽。	参考
[2-3-2]	四七、一〇 頁下～一一 頁上	是故遺日摩尼寶經云。佛告迦葉菩薩。衆生雖復數千巨億萬劫在愛欲中爲罪所覆。若聞佛經一反念善。罪即消盡也。	支婁迦讖	『遺日摩尼寶經』	『大正蔵』一二、 一九一頁中	佛言。如是迦葉。菩薩數千巨億萬劫。在愛欲中爲欲所覆。聞佛經一反。念善罪即消盡。	原文の「菩薩」が「衆生」に 改変されている。
[2-3-2]	四七、一一 頁上	又智度論云。一切衆生臨終之時。刀風解形。死苦來逼。生大怖畏。是故遇善知識發大勇猛。心心相續十念。即是增上善根便得往生。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 二三八頁中	或臨死時善心心數法生。是因緣故亦生好處。	
[2-3-2]	四七、一一 頁上	又如有人對敵破陣。一形之力一時盡用。其十念之善亦如是也。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 二三八頁中	是心雖時頃少而心力猛利。如火如毒雖少能成大事。是垂死時心決定 猛健故。勝百歲行力。是後心名爲大心。以捨身及諸根事急故。如人 入陣不惜身命名爲健。	原文の「是心」は、前の『大 智度論』の「善心心數法」を 指す。
[2-3-2]	四七、一一 頁上	又若人臨終時生一念邪見。增上惡心。即能傾三界之福。即入惡道也。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 二三八頁中	或臨死時不善心心數法生。是因緣故亦生惡處。	



【『安樂集』における引用經論一覽】

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[2-3-3]	四七、一一頁上	問曰。既云垂終十念之善能傾一生惡業得生淨土者。未知幾時爲十念也。 答曰。如經說云。百一生滅成一刹那。六十刹那以爲一念。此依經論汎解念也。今時解念。不取此時節。但憶念阿彌陀佛。若總相若別相。隨所緣觀。逕於十念。無他念想間雜。是名十念。又云。十念相續者。是聖者一數之名耳。但能積念凝思不緣他事。使業道成辨。便能不用。亦未勞記之頭數也。又云。若久行人念多應依此。若始行人念者記數亦好。此亦依聖教。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三四頁下	問曰。幾時名爲一念。 答曰。百一生滅名一刹那。六十刹那名爲一念。此中云念者不取此時節也。但言憶念阿彌陀佛若總相若別相。隨所觀緣心無他想十念相續名爲十念。但稱名號亦復如是。 問曰。心若他緣攝之令還。可知念之多少。但知多少。復非無間。若凝心注想。復依何可得記念之多少。 答曰。經言十念者明業事成辨耳。不必須知頭數也。如言螻蛄不識春秋。伊蟲豈知朱陽之節乎。知者言之耳。十念業成者。是亦通神者言之耳。但積念相續不緣他事便罷。復何暇須知念之頭數也。若必須知亦有方便。必須口授。不得題之筆點	參考
[2-3-4]	四七、一一頁中	是故經云。菩薩摩訶薩恒以功德智慧以修其心。	鳩摩羅什	『維摩經』	『大正藏』一四、五三七頁上	功德智慧以修其心。	
[2-3-4]	四七、一一頁中	又問曰。今欲依修行念佛三昧。未知計念相狀何似。 答曰。譬如有人於空曠迴處。值遇怨賊拔刀奮勇直來欲殺。此人徑走視渡一河。未及到河。即作此念。我至河岸。爲脫衣渡。爲著衣淨。若脫衣渡。唯恐無暇。若著衣淨。復畏首領難全。爾時但有一心作渡河方便。無餘心想間雜。行者亦爾。念阿彌陀佛時。亦如彼人念渡念念相次。無餘心想間雜。或念佛身。或念佛神力。或念佛智慧。或念佛毫相。或念佛相好。或念佛本願。稱名亦爾。但能專至相續不斷。定生佛前。今勸後代學者。若欲會其二諦。但知念念不可得。即是智慧門。而能繫念相續不斷。即是功德門。是故經云。菩薩摩訶薩恒以功德智慧以修其心。若始學者未能破相。但能依相專至。無不往生。不須疑也。	曇鸞	『略論安樂淨土義』	『大正藏』四七、三頁下～四頁上	問曰。下輩生中。云十念相續便得往生。云何名爲十念相續 答曰。譬如有人。空曠迴處值遇怨賊。拔刀奮勇。直來欲殺。其人動走視渡一河。若得渡河。首領可全。爾時但念渡河方便。我至河岸。爲著衣淨。若脫衣渡。若著衣納。恐不得過。若脫衣納。恐無得暇。但有此念更無他緣。一念何當渡河。即是一念。如是不雜心名爲十念相續。行者亦爾。念阿彌陀佛。如彼念渡。逕于十念。若念佛名字。若念佛相好。若念佛光明。若念佛神力。若念佛功德。若念佛智慧。若念佛本願。無他心間雜。心心相次乃至十念。名爲十念相續。一往言十念相續。似若不難。然凡夫心猶野馬。識劇猿猴。馳騁六塵。不暫停息。宜至信心預自剋念。便積習成性。善根堅固也。如佛告頻婆娑羅王。人積善行。死無惡念。如樹西傾。必倒隨曲。若便刀風一至。百苦湊身。若習前不在。懷念何可辨。又宜同志五三共結言要。垂命終時。迭相開曉。爲稱阿彌陀佛名號願生安樂。聲聲相次。使成十念也。譬如蠟印印泥。印壞文成。此命斷時。即是生安樂時。一入正定聚。更何所憂也。	參考
[2-3-5]	四七、一一頁中	無量壽大經云。十方衆生至信心樂欲生我國。乃至十念。若不生者。不取正覺。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二六八頁上	設我得佛。十方衆生至信心樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。	原文通り
[2-3-5]	四七、一一頁中	又問曰。無量壽大經云。十方衆生至信心樂欲生我國。乃至十念。若不生者。不取正覺。今有世人。聞此聖教。現在一形全不作意。擬臨終時方欲修念。是事云何。 答曰。此事不類。何者。經云十念相續。似若不難。然諸凡夫心如野馬。識劇猿猴。馳騁六塵。何曾停息。各須宜發信心。預自剋念。使積習成性善根堅固也。如佛告大王。人積善行。死無惡念。如樹先傾。倒必隨曲也。若刀風一至。百苦湊身。若習前不在。懷念何可辨。各宜同志三五預結言要。臨命終時迭相開曉。爲稱彌陀名號。願生安樂國。聲聲相次使成十念也。譬如蠟印印泥。印壞文成。此命斷時即是生安樂國時。一入正定聚。更何所憂各宜量此大利。何不預剋念也。	曇鸞	『略論安樂淨土義』	『大正藏』四七、三頁下～四頁上	問曰。下輩生中。云十念相續便得往生。云何名爲十念相續 答曰。譬如有人。空曠迴處值遇怨賊。拔刀奮勇。直來欲殺。其人動走視渡一河。若得渡河。首領可全。爾時但念渡河方便。我至河岸。爲著衣淨。若脫衣渡。若著衣納。恐不得過。若脫衣納。恐無得暇。但有此念更無他緣。一念何當渡河。即是一念。如是不雜心名爲十念相續。行者亦爾。念阿彌陀佛。如彼念渡。逕于十念。若念佛名字。若念佛相好。若念佛光明。若念佛神力。若念佛功德。若念佛智慧。若念佛本願。無他心間雜。心心相次乃至十念。名爲十念相續。一往言十念相續。似若不難。然凡夫心猶野馬。識劇猿猴。馳騁六塵。不暫停息。宜至信心預自剋念。便積習成性。善根堅固也。如佛告頻婆娑羅王。人積善行。死無惡念。如樹西傾。必倒隨曲。若便刀風一至。百苦湊身。若習前不在。懷念何可辨。又宜同志五三共結言要。垂命終時。迭相開曉。爲稱阿彌陀佛名號願生安樂。聲聲相次。使成十念也。譬如蠟印印泥。印壞文成。此命斷時。即是生安樂時。一入正定聚。更何所憂也。	參考
[2-3-6]	四七、一一頁下	諸大乘經論皆言。一切衆生畢竟無生。猶若虛空。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八二七頁中	問曰。大乘經論中處處說衆生畢竟無生如虛空。云何天親菩薩言願生耶。 答曰。說衆生無生如虛空有二種。一者如凡夫所謂實衆生。如凡夫所見實生死。此所見事畢竟無所有。如龜毛如虛空。二者謂諸法因緣生故即是不生。無所有如虛空。天親菩薩所願生者是因緣義。因緣義故假名生。非如凡夫謂有實衆生實生死也。	
[2-3-6]	四七、一一頁下		龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正藏』二五、三三六頁中～下	問曰。是般若波羅蜜中衆生畢竟不可得。如上品說。舍利弗如一切衆生不可得。壽者命者乃至知者見者等。衆生諸異名字皆空無實。此中何以問從何所來去至何所上。衆生異名即是菩薩。衆生無故菩薩亦無。又此經中說。菩薩但有名字無有實法。今舍利弗何以作此問。 答曰。佛法中有二諦。一者世諦。二者第一義諦。爲世諦故說有衆生。爲第一義諦故說衆生無所有。復有二種。有知名字相。有不知名字相。譬如單立密號有知者有不知者。復有二種。有初習行。有久習行。有著者。有不著者。有知他意者。有不知他意者。	參考

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[2-3-6]	四七、一一頁下		鳩摩羅什	『維摩經』	『大正藏』一四、五四七頁中	譬如幻師見所幻人。菩薩觀衆生爲若此。如智者見水中月。如鏡中見其面像。如熟時焰。如呼聲響。如空中雲。如水聚沫。如水上泡。如芭蕉堅。如電久住。如第五大。如第六陰。如第七情。如十三入。如十九界。菩薩觀衆生爲若此。(中略)如盲者見色。如入滅盡定出入息。如空中鳥迹。如石女兒。如化人起煩惱。如夢所見已寤。如滅度者受身。如無烟之火。菩薩觀衆生爲若此。	参考
[2-3-7]	四七、一一頁下	又問曰。夫生爲有本。乃是衆衆之元。若知此過捨生求無生者。可有脫期。今既勸生淨土。即是棄生求生。生何可盡。答曰。然彼淨土乃是阿彌陀如來清淨本願無生之生。非如三有衆生愛染虛妄執著生也。何以故。夫法性清淨畢竟無生。而言生者。得生者之情耳。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三八頁下	建章言歸命無礙光如來願生安樂國。此中有疑。疑言。生爲有本衆衆之元。棄生願生。生何可盡。爲釋此疑是故觀彼淨土莊嚴功德成就。明彼淨土是阿彌陀如來清淨本願無生之生。非如三有虛妄生也。何以言之。夫法性清淨畢竟無生。言生者是得生者之情耳。生苟無生。生何所盡。	参考
[2-3-8]	四七、一一頁下～一二頁上	又問曰。如上所言。知生無生。當上品生者。若爾下品生人乘十念往生者。豈非取實生也。若實生者。即墮二疑。一恐不得往生。二謂此相善不能與無生爲因也。答曰。釋有三番。一譬如淨摩尼珠置之濁水。以珠威力水即激清。若人雖有無量生死罪濁。若聞阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號。投之濁心。念念之中罪滅心淨即便往生。二如淨摩尼珠。以玄黃帛裹投之於水。水即玄黃。一如物色。彼清淨佛土有阿彌陀如來無上寶珠名號。以無量功德成就帛裹。投之所往生者心水之中。豈不能轉生爲無生智乎。三亦如水上然火。火猛則水液。水液則火滅。彼下品往生人雖不知法性無生。但以稱佛名力作往生意。願生彼土。既至無生界時。見生之火自然而滅也。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三九頁上～中	問曰。上言知生無生。當是上品生者。若下下品人乘十念往生。豈非取實生耶。但取實生即墮二執。一恐不得往生。二恐更生生惑。答譬如淨摩尼珠置之濁水水即清淨。若人雖有無量生死之罪濁。聞彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名號投之濁心。念念之中罪滅心淨即得往生。又是摩尼珠以玄黃帛裹投之於水。水即玄黃一如物色。彼清淨佛土有阿彌陀如來無上寶珠。以無量莊嚴功德成就帛裹。投之於所往生者心水。豈不能轉生見爲無生智乎。又如冰上燃火。火猛則冰解。冰解則火滅。彼下品人雖不知法性無生。但以稱佛名力作往生意願生彼土。彼土是無生界。見生之火自然而滅。	参考
[2-3-9]	四七、一二頁上	又問曰。依何身故說往生也。答曰。於此間假名人中修諸行門。前念與後念作因。穢土假名人。淨土假名人。不得決定一。不得決定異。前心後心亦如是。何以故。若決定一。則無因果。若決定異。則非相續。以是義故。橫豎雖別。始終是一行者也。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八二七頁中～下	問曰。依何義說往生。答曰。於此間假名人中修五念門。前念與後念作因。穢土假名人淨土假名人不得決定一。不得決定異。前心後心亦復如是。何以故。若一則無因果。若異則非相續。是義觀一異門。論中委曲。釋第一行三念門竟。	参考
[2-3-10]	四七、一二頁上	又問曰。若人但能稱佛名號能除諸障者。若爾。譬如有人以指指月。此指應能破闇也。答曰。諸法萬差。不可一概。何者。自有名即法。自有名異法。有名即法者。如諸佛菩薩名號。禁呪音辭。修多羅章句等是也。如禁呪辭曰。日出東方乍赤乍黃。假令酉亥行禁。患者亦愈。又如有人被狗所嚙。灸虎骨啜之。患者即愈。或時無骨。好攤掌摩之。口中喚言虎來虎來。患者亦愈。或復有人患脚轉筋。炙木瓜枝啜之。患者即愈。或無木瓜。炙手磨之。口喚木瓜木瓜。患者亦愈。吾身得其効也。何以故。以名即法故。有名異法者。如以指指月是也。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三五頁下	問曰。名爲法指。如指指月。若稱佛名號便得滿願者。指月之指應能破闇。若指月之指不能破闇。稱佛名號。亦何能滿願耶。答曰。諸法萬差不可一概。有名即法。有名異法。名即法者。諸佛菩薩名號般若波羅蜜及陀羅尼章句禁呪音辭等是也。如禁腫辭云。日出東方乍赤乍黃等句。假使酉亥行禁不關日出。而腫得差。亦如行師對陳。但一切齒中誦臨兵鬥者皆陳列在前。行誦此九字。五兵之所不中。抱朴子謂之要道者也。又苦轉筋者以木瓜對火熨之則愈。復有人但呼木瓜名亦愈。吾身得其効也。如斯近事世間共知。況不可思議境界者乎。滅除藥塗鼓之喻。復是一事。此喻已彰於前故不重引。有名異法者。如指指月等名也。	参考
[2-3-11]	四七、一二頁上～中	又問曰。若人但稱念彌陀名號。能除十方衆生無明黑闇得往生者。然有衆生。稱名憶念。而無明猶在。不滿所願者何意。答曰。由不如實修行。與名義不相應故也。所以者何。謂不知如來是實相身是爲物身。復有三種不相應。一者信心不淳。若存若亡故。二者信心不一。謂無決定故。三者信心不相續。謂餘念間故。迭相收攝。若能相續則是一心。但能一心即是淳心。具此三心若不生者。無有是處。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八三五頁中～下	云何讚歎口業讚歎讀者讚揚也。歎者歌歎也。讚歎非口不宣故曰口業也。稱彼如來名如彼如來光明智相如彼名義欲如實修行相應故。稱彼如來名者。謂稱無礙光如來名也。如彼如來光明智相者。佛光明是智慧相也。此光明照十方世界無有障礙。能除十方衆生無明黑闇。非如日月珠光但破空穴中闇也。如彼名義欲如實修行相應者。彼無礙光如來名號能破衆生一切無明。能滿衆生一切志願。然有稱名憶念。而無明由在而不滿所願者。何者。由不如實修行。與名義不相應故也。云何爲不如實修行與名義不相應。謂不知如來是實相身是爲物身。又有三種不相應。一者信心不淳。若存若亡故。二者信心不一。無決定故。三者信心不相續。餘念間故。此三句展轉相成。以信心不淳故無決定。無決定故念不相續。亦可念不相續故不得決定信。不得決定信故信心不淳。與此相違名如實修行相應。是故論主建言我一心。	参考

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[3-1-1]	四七、一二 頁中	是故龍樹菩薩云。求阿毘跋致有二種道。一者難行道。二者易行道。言難行道者。謂在五濁之世於無佛時求阿毘跋致爲難。此難乃有多途。略述有五。何者。一者外道相善亂菩薩法。二者聲聞自利障大慈悲。三者無願惡人破他勝德。四者所有人天顛倒善果壞人梵行。五者唯有自力無他力持。如斯等事觸目皆是。譬如陸路步行則苦。故曰難行道。言易行道者。謂以信佛因緣願生淨土。起心立德修諸行業。佛願力故即便往生。以佛力住持即入大乘正定聚。正定聚者即是阿毘跋致不退位也。譬如水路乘船則樂。故名易行道也。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、 八二六頁上～中	謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云。菩薩求阿毘跋致有二種道。一者難行道。二者易行道。難行道者。謂於五濁之世於無佛時求阿毘跋致爲難。此難乃有多途。粗言五三以示義意。一者外道相 修熒反 善亂菩薩法。二者聲聞自利障大慈悲。三者無願惡人破他勝德。四者顛倒善果能壞梵行。五者唯是自力無他力持。如斯等事觸目皆是。譬如陸路步行則苦。易行道者。謂但以信佛因緣願生淨土。乘佛願力便得往生彼清淨土。佛力住持即入大乘正定之聚。正定即是阿毘跋致。譬如水路乘船則樂。	原文通り
[3-1-1]	四七、一二 頁中		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『十住毘婆沙論』	『大正藏』二六、 四一頁上～中	汝言阿惟越致地是法甚難久乃可得。若有易行道疾得至阿惟越致地者。是乃怯弱下劣之言。非是大人志幹之說。汝若必欲聞此方便今當說之。佛法有無量門。如世間道有難有易。陸道步行則苦。水道乘船則樂。菩薩道亦如是。或有勳行精進。或有以信方便易行疾至阿惟越致者。	参考
[3-1-2]	四七、一二 頁下	故大經云。十方人天欲生我國者。莫不皆以阿彌陀如來大願業力爲增上緣也。		『無量壽經』	『大正藏』一二、 二六八頁上	設我得佛。十方衆生至心信樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。	総じては四十八願全体、別しては第十八願の意。
[3-1-2]	四七、一二 頁下		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、 八三四頁下～八四 四頁上	問曰。有何因緣言速得成就阿耨多羅三藐三菩提。 答曰。論言。修五門行以自利利他成就故。然覈求其本。阿彌陀如來爲增上緣。他利之與利他談有左右。若自佛而言。宜言利他。自衆生而言。宜言他利。今將談佛力。是故以他利言之。當知此意也。凡是生彼淨土及彼菩薩人天所起諸行皆緣阿彌陀如來本願力故。何以言之。若非佛力四十八願便是徒設。 (三願的証 略) 當復引例示自力他力相如人畏三塗故受持禁戒。受持禁戒故能修禪定。以禪定故修習神通。以神通故能遊四天下。如是等名爲自力。又如劣夫跨驢不上。從轉輪王行便乘虛空遊四天下無所障礙。如是等名爲他力。愚哉後之學者聞他力可乘當生信心。勿自局分也。	
[3-2]	四七、一二 頁下	如智度論云。劫有三種。謂一小二中三大。如方四十里城。高下亦然。滿中芥子。有長壽諸天。三年去一。乃至芥子盡。名一小劫。或八十里城高下亦然。芥子滿中。如前取盡。名一中劫。或百二十里城高下亦然。芥子滿中。取盡一同前說。方名大劫。或八十里石高下亦然。有一長壽諸天。三年以天衣一拂。天衣重三銖。爲拂不已。此石乃盡。名爲中劫。其小石大石類前中劫可知。不勞具述。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正藏』二五、 一〇〇頁下	劫義佛譬喻說。四千里石山有長壽人。百歲過持細軟衣一來拂拭。令是大石山盡。劫故未盡。四千里大城。滿中芥子。不概令平。有長壽人百歲過一來取一芥子去。芥子盡。劫故不盡。	次の『大智度論』と合わせて引用している。
[3-2]	四七、一二 頁下		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正藏』二五、 三三九頁中	有方百由旬城溢滿芥子。有長壽人過百歲持一芥子去。芥子都盡劫猶不漸。又如方百由旬石。有人百歲持迦尸輕軟疊衣一來拂之石盡劫猶不漸。時中最小者六十念中之一念。大時名劫。劫有二種。一爲大劫。二爲小劫。大劫者如上譬喻。	
[3-2]	四七、一二 頁下		竺仏念	『菩薩瓔珞本業經』	『大正藏』二四、 一〇一九頁上	譬如一里二里乃至十里石。方廣亦然。以天衣重三銖。人中日月歲數。三年一拂此石乃盡。名一小劫。若一里二里乃至四十里。亦名小劫。又八十里石方廣亦然。以梵天衣重三銖。即梵天中百寶光明珠爲日月歲數。三年一拂此石乃盡。名爲中劫。又八百里石方廣亦然。以淨居天衣重三銖。即淨居天千寶光明鏡爲日月歲數。三年一拂此石乃盡。故名一大阿僧祇劫。佛子。劫數者。所謂一里二里乃至十里石盡。名一里劫二里劫。五十里石盡。名五十里劫。百里石盡名百里劫。千里石盡名爲千里劫。萬里石盡名爲萬里劫。	参考

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[3-3-1]	四七、一三頁下～一三頁上	如智度論云。在於人中。或張家死王家生。王家死李家生。如是盡閻浮提界。或重生或異家生。或南閻浮提死。西拘耶尼生。如閻浮提。餘三天下亦如是。如四天下死生四天天王天亦如是。或四天王天死切利天生。切利天死生餘上四天亦如是。色界有十八重天。無色界有四重天。此死生彼。一一皆遍亦如是。或色界死生阿鼻地獄。阿鼻地獄中死生餘輕繫地獄。輕繫地獄中死生畜生中。畜生中死生餓鬼道中。餓鬼道中死或生人天中。如是輪迴六道。受苦樂二報。生死無窮。胎生既爾。餘三生亦如是。	龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正藏』二五、一七五頁中	菩薩得天眼觀衆生輪轉五道迴旋其中。天中死人中生。人中死天中生。天中死生地獄中。地獄中死生天上。天上死生餓鬼中。餓鬼中死還生天上。天上死生畜生中。畜生中死生天上。天上死還生天上地獄餓鬼畜生亦如是欲界中死色界中生。色界中死欲界中生。欲界中死無色界中生。無色界中死欲界中生。欲界中死欲界中生。色界無色界亦如是。活地獄中死黑繩地獄中生。黑繩地獄中死活地獄中生。活地獄中死還生活地獄中。合會地獄乃至阿鼻地獄亦如是。炭坑地獄中死。沸尿地獄中生。沸尿地獄中死。炭坑地獄中生。炭坑地獄中死。還生炭坑地獄中。燒林地獄乃至摩訶波頭摩地獄亦如是。展轉生其中。卵生中死胎生中生。胎生中死卵生中生。卵生中死還生卵生中。胎生濕生化生亦如是。閻浮提中死弗婆提中生。弗婆提中死閻浮提中生。閻浮提中死還生閻浮提中。劬陀尼鬱怛羅越亦如是。四天處死三十三天中生。三十三天中死四天處生。四天處死還生四天處。三十三天乃至他化自在天亦如是。梵衆天中死梵輔天中生。梵輔天中死梵衆天中生。梵衆天中死還生梵衆天中。梵輔天少光天無量光音淨無量淨遍淨何那跋羅伽得生。大果虛空處。識處。無所有處。非有想非無想處。亦如是。非有想非無想天中死阿鼻地獄中生。如是展轉生五道中。	
[3-3-1]	四七、一三頁上	是故正法念經云。菩薩化生告諸天衆云。凡人經此百千生。著樂放逸不修道。不覺往福侵已盡。還墮三塗受衆苦。	般若流支(菩提流支or瞿曇流支)	『正法念經』	『大正藏』一七、一六〇頁上～中	生於天中樂著放逸不覺還沒死相既至汝當自知於天中退受大苦惱爲癡所害放逸所誑諸天渴愛墮於地獄戲樂自誑墮於地獄受天樂已後受大苦爲心所惑不厭生死爲愛所欺從苦入苦比丘如是以是偈頌。呵責放逸諸天子等。貪於五欲。不知厭足。如火得薪。乃至愛善業盡。從天還退。隨業流轉。墮於地獄餓鬼畜生。	
[3-3-1]	四七、一三頁上	是故涅槃經云。此身苦所集。一切皆不淨。扼縛癭瘡等根本無義利。上至諸天身。皆亦復如是。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、三七三頁中	此身苦所集。一切皆不淨。扼縛癭瘡等。根本無義利。上至諸天身。皆亦復如是。	原文通り
[3-3-1]	四七、一三頁上	是故又彼經云。勸修不放逸。何以故。夫放逸者。是衆惡之本。不放逸者。乃是衆善之源。如日月光諸明中最。不放逸法亦復如是。於諸善法爲最爲上。亦如須彌山王於諸山中爲最爲上。不放逸法亦復如是。於諸善法中爲最爲上。何以故。一切惡法猶放逸而生。一切善法不放逸爲本。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、五〇六頁中	云何根深難可傾拔。所言根者名不放逸。不放逸者爲是何根。所謂阿耨多羅三藐三菩提根。善男子。一切諸佛諸善根本皆不放逸。不放逸故諸餘善根轉轉增長。以能增長諸善根故。於諸善中最爲殊勝。善男子。如諸跡中象跡爲上。不放逸法亦復如是。於諸善法最爲殊勝。善男子。如諸明中日光爲最。不放逸法亦復如是。於諸善法最爲殊勝。善男子。如諸王中轉輪聖王爲最第一。不放逸法亦復如是。於諸善法最爲第一。善男子。如諸流中四河爲最。不放逸法亦復如是。於諸善法爲上爲最。善男子。如諸山中須彌山王爲最第一。不放逸法亦復如是於諸善法爲最第一。	
[3-3-2]	四七、一三頁上	如涅槃經說。取三千大千世界草木截爲四寸籌。以數一劫之中所受身父母頭數。猶自不斷。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、四九六頁中	盡地草木爲四寸籌以數父母亦不能盡。	
[3-3-2]	四七、一三頁上	或云。一劫之中所飲母乳。多於四大海水。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、四九六頁中	所飲乳汁如四海水。身所出血多四海水。父母兄弟妻子眷屬命終哭泣所出目淚多四大海。	
[3-3-2]	四七、一三頁上	或云。一劫之中所積身骨。如毘富羅山。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、四九六頁中	一一衆生一劫之中所積身骨。如王舍城毘富羅山。	
[3-3-3]	四七、一三頁上～中	如法華經云。過去不可說久遠大劫有佛出世。號大通智勝如來。有十六王子。各昇法座教化衆生。一王子各各教化六百萬億那由他恒河沙衆生。其佛滅度已來。至極久遠猶不可數知。	鳩摩羅什	『法華經』	『大正藏』九、二六頁上	大通智勝佛。十劫坐道場。	以下の『法華經』の三文を合わせて引用している。
[3-3-3]	四七、一三頁上～中		鳩摩羅什	『法華經』	『大正藏』九、二六頁下	各各坐法座。說是大乘經。於佛宴寂後。宣揚助法化。	
[3-3-3]	四七、一三頁上～中		鳩摩羅什	『法華經』	『大正藏』九、二六頁下	一一沙彌等。所度諸衆生。有六百萬億。恒河沙等衆。	
[3-3-3]	四七、一三頁中	經云。總取三千大千世界大地。磨以爲墨。佛言。是人過千國土乃下一點。大如微塵。如是展轉盡地種墨。佛言。是人所經國土。若點不點。盡抹爲塵。一塵一劫。彼佛滅度已來。復過是數。今日衆生乃是彼時十六王子座下曾受教法。	鳩摩羅什	『法華經』	『大正藏』九、二二頁上～中	譬如三千大千世界所有地種。假使有人磨以爲墨。過於東方千國土乃下一點。大如微塵。又過千國土復下一點。如是展轉盡地種墨。於汝等意云何。是諸國土。若算師若算師弟子。能得邊際知其數不。不也世尊。諸比丘。是人所經國土。若點不點。盡末爲塵一塵一劫。彼佛滅度已來復過是數。	次の『法華經』と合わせて引用している。

大 門	『大正蔵』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[3-3-3]	四七、一三 頁中		鳩摩羅什	『法華経』	『大正蔵』九、二 五頁下	爾時所化無量恒河沙等衆生者。汝等諸比丘及我滅度後未來世中聲聞 弟子是也。	
[3-3-3]	四七、一三 頁中	是故經云。以是本因縁爲說法華經。	鳩摩羅什	『法華経』	『大正蔵』九、二 六頁下	以是本因縁。今說法華經。	原文通り
[3-3-3]	四七、一三 頁中	涅槃經復云。一是王子。一是貧人。如是二人互相往反。言王 子者。今日釋迦如來。乃是彼時第十六王子也。言貧人者。今 日衆生等是。	曇無讖	『涅槃経』	『大正蔵』一二、 四一―二頁中	一是王子。一是貧賤。如是二人互相往返。	原文通りに引用しているが、「言王子者」以下は道綽の付 加と思われる。
[3-3-4]	四七、一三 頁中	如經說云。於虛空中量取方圓八肘。從地至於色究竟天。於此 量內所有可見衆生。即多於三千大千世界人天之神。	竺仏念	『十住断結経』	『大正蔵』一〇、 一〇〇―二頁中	猶如辟方八肘虛空上下俱等無空缺處。算計其中無形衆生。與四天下 衆生共等。	
[3-3-4]	四七、一三 頁中	是故經云。衆生等是流轉。恒三惡道爲常家。人天暫來即去。 名爲客舍故也。	竺曇無蘭	『五苦章句経』	『大正蔵』一七、 五四―四頁中	三惡道者。是一切衆生之家。暫得爲人。暫得爲天。譬如作客日少。 歸家日多。	
[3-3-4]	四七、一三 頁中	依大莊嚴論。勸一切衆生常須繫念現前。	馬鳴菩薩 造、鳩摩 羅什訳	『大莊嚴論』	『大正蔵』四、二 七―二頁上	繫心慧無漏。非苦所能修。地獄中苦惱。無有暫樂心。尚無暫樂心。 云何得繫念。以無繫念故。不得慧無漏。	
[3-3-4]	四七、一三 頁中～下	偈云。盛年無患時。懈怠不精進。貪營衆事務。不修施戒禪。 臨爲死所吞。方悔求修善。智者應觀察除斷五欲想。精勤習心 者。終時無悔恨。心意既專至。無有錯亂念。智者勤投心。臨 終意不散。不習心專至。臨終必散亂。心若散亂時。如調馬用 礎。若其闘戰時。迴旋不直行。	馬鳴菩薩 造、鳩摩 羅什訳	『大莊嚴論』	『大正蔵』四、二 七―一頁下	盛年無患時。懈怠不精進。但營衆事務。不修施戒禪。後遭重病疾。 諸根如火然。臨爲死所吞。方悔求修善。	次の『大莊嚴論』と合わせて 引用している。
[3-3-4]	四七、一三 頁中～下		馬鳴菩薩 造、鳩摩 羅什訳	『大莊嚴論』	『大正蔵』四、三 〇―二頁下	智者應繫念。除破五欲想。精勤執心者。終時無悔恨。心意既專至。 無有錯亂念。智者勤投心。臨終意不散。專精於境界。不習心專至。 臨終必散亂。心若散亂者。如調馬用礎。若其闘戰時。迴旋不直行。	原文通り
[3-3-5]	四七、一三 頁下	是故大集月藏經云。我末法時中。億億衆生起行修道。未有一 人得者。當今末法。現是五濁惡世。唯有淨土一門。可通入 路。	那連提耶舍	『大集経』	『大正蔵』一三、 三六―三頁上～中	於我滅後五百年中。諸比丘等。猶於我法解脫堅固。次五百年我之正 法禪定三昧得住堅固。次五百年讀誦多聞得住堅固。次五百年於我法 中多造塔寺得住堅固。次五百年於我法中開諍言頌白法隱沒損減堅 固。了知清淨土。從是以後於我法中。雖復剃除鬚髮身著袈裟。毀破 戒行不如法假名比丘。	
[3-3-5]	四七、一三 頁下		那連提耶舍	『大集経』	『大正蔵』一三、 二六―七頁上	或今現在或復當來。乃至劫盡末法世時。何者名爲末法世時。謂讀誦 人無不依於波羅提木叉道中行。若不生禪則不能得於三摩提。乃至不 得第四之果。乃至不得寂滅三昧。是則名爲末法世時。	参考
[3-3-5]	四七、一三 頁下		那連提耶舍	『大集経』	『大正蔵』一三、 三七―七頁上	於此無有一。能持我法者。賢劫諸菩薩。堪能持我法。於我滅度後。 佛法欲滅時。所有出家者。而無有慚恥。遠離功德智。懈怠不精進。 捨道學世業。不樂持禁戒。	参考
[3-3-5]	四七、一三 頁下	是故大經云。若有衆生。縱令一生造惡。臨命終時。十念相續 稱我名字。若不生者。不取正覺。		『無量寿経』	『大正蔵』一二、 二六―八頁上	設我得佛。十方衆生至心信樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正 覺。唯除五逆誹謗正法。	次の『觀経』と合わせて引用 している。
[3-3-5]	四七、一三 頁下		置良耶舍	『觀経』	『大正蔵』一二、 三四―六頁上	或有衆生作不善業五逆十惡。具諸不善。如此愚人以惡業故。應墮惡 道經歷多劫受苦無窮。如此愚人臨命終時。遇善知識種種安慰爲說妙 法教令念佛。彼人苦逼不遑念佛。善友告言。汝若不能念彼佛者。應 稱歸命無量壽佛。如是至心令聲不絕。具足十念稱南無阿彌陀佛。稱 佛名故。於念念中。除八十億劫生死之罪。命終之時見金蓮花猶如日 輪住其人前。如一念頃即得往生極樂世界。	

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[3-4]	四七、一三四頁下～一四頁上	依觀佛三昧經云。爾時會中有財首菩薩白佛言。世尊我念過去無量劫時。有佛出世。亦名釋迦牟尼佛。彼佛滅後有一王子。名曰金幢。嬌慢邪見不信正法。有知識比丘。名定自在。告王子言。世有佛像。極為可愛。可暫入塔觀佛形像。時彼王子從善友語入塔觀像。見像相好白言比丘。佛像端嚴猶尚如此。況佛真身。比丘告言。王子今見佛像不能禮者。當稱南無佛。還宮繫念念塔中像。即於後夜夢見佛像。心大歡喜。捨離邪見歸依三寶。隨壽命終。由前入塔稱佛功德。即得值遇九百億那由他佛。於諸佛所常勤精進。恒得甚深念佛三昧。念佛三昧力故。諸佛現前皆與授記。從是以來百萬阿僧祇劫不墮惡道。乃至今日獲得首楞嚴三昧。爾時王子者今我財首是也。爾時會中即有十方諸大菩薩。其數無量。各說本緣。皆依念佛得。佛告阿難。此觀佛三昧是一切眾生犯罪者藥。破戒者護。失道者導。盲冥者眼。愚癡者慧。黑闇者燈。煩惱賊中大勇猛將。諸佛世尊之所遊戲。首楞嚴等諸大三昧始出生處。佛告阿難。汝今善持慎勿忘失。過去未來現在三世諸佛。皆說如是念佛三昧。我與十方諸佛及賢劫千佛。從初發心皆因念佛三昧力故。得一切種智。	仏駄跋陀羅	『觀仏三昧海經』	『大正藏』一五、六八九頁上～下	爾時財首菩薩白佛言。世尊。我念過去無量世時。有佛世尊亦名釋迦牟尼。彼佛滅後有一王子名曰金幢。嬌慢邪見不信正法。知識比丘名定自在。告王子言。世有佛像衆寶裝飾極為可愛。可暫入塔觀佛形像。時彼王子。隨善友語入塔觀像。見像相好白言比丘。佛像端嚴猶尚如此。況佛真身。作是語已比丘告言。汝今見像若不能禮者。當稱南無佛。是時王子合掌恭敬稱南無佛。還宮保念念塔中像。即於後夜夢見佛像。見佛像故心大歡喜。捨離邪見歸依三寶。隨壽命終。由前入塔稱南無佛因緣功德。恒得值遇九百億那由他佛。於諸佛所常勤精進。逮得甚深念佛三昧。三昧力故諸佛現前爲其授記。從是以來百萬阿僧祇劫不墮惡道。乃至今日獲得甚深首楞嚴三昧。爾時王子今我財首是也。如是等諸大菩薩其數無量。各說本緣依念佛得。如本生經說。(爾時世尊告諸大眾。我念過去無數劫時。爾時有佛號栴檀窟莊嚴如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。十號具足。在閻浮提諸德山中。於彼山中出家學道。足滿七劫成阿耨多羅三藐三菩提。爾時彼世有二童子。多聞無厭遊行國界問諸婆羅門。時有一婆羅門名牟度叉伽。告言。童子。世間有佛名栴檀窟。汝等二人可詣彼所求論義法。時二童子長者名爲一切喜見。第二童子名勇猛鐵。共詣佛所各持天華共散如來。爾時世尊寂然禪定。入三昧王三昧身心不動。普現一切諸佛色身。光明無數如般若波羅蜜說。時二童子見佛色身及見光明。即時超越那由他恒河沙阿僧祇劫生死之罪。恒得值遇無量無數百千諸佛。於諸佛所修行甚深念佛三昧。現前得見十方諸佛。爲其演說不退法輪。爾時第一童子豈異人乎。今彌勒菩薩是。第二童子今我釋迦牟尼是。我與賢劫諸菩薩。曾於過去栴檀窟佛所。聞是諸佛色身變化觀佛三昧海。以是因緣功德力故。超越九百億阿僧祇劫生死之罪。於此賢劫次第成佛。最後樓至如來。亦於此處說觀佛三昧。)佛告阿難。此觀佛三昧。是一切眾生犯罪者藥。破戒者護。失道者導。盲冥者眼。愚癡者慧。黑闇者燈。煩惱賊中是勇猛將。諸佛世尊之所遊戲。首楞嚴等諸大三昧始出生處。佛告阿難。汝今善持慎勿忘失。過去未來三世諸佛。是諸世尊皆說如是念佛三昧。我與賢劫諸大菩薩。因是念佛三昧力故。得一切智威神自在。	中略箇所以外は原文通りに引用している。
[3-4]	四七、一四頁上	又如目連所問經。佛告目連。譬如萬川長流有浮草木。前不顧後。後不顧前。都會大海。世間亦爾。雖有豪貴富樂自在。悉不得免生老病死。只由不信佛經。後世爲人。更甚困劇。不能得生千佛國土。是故我說。無量壽佛國易往易取。而人不能修行往生。反事九十五種邪道。我說是人名無眼人名無耳人。	失訳	『目連所問經』	対照不可能		
[4-2-1]	四七、一四頁下	第一依花首經。佛告堅意菩薩。三昧有二種。一者有一相三昧。二者有衆相三昧。一相三昧者。有菩薩聞其世界有其如來現在說法。菩薩取是佛相。以現在前若坐道場。若轉法輪大眾圍繞。取如是相。收攝諸根心不馳散。專念一佛不捨是緣。如是菩薩於如來相及世界相了達無相。常如是觀如是行不離是緣。是時佛像即現在前而爲說法。菩薩爾時深生恭敬聽受是法。若深若淺轉加尊重。菩薩住是三昧。聞說諸法皆可壞相。聞已受持。從三昧起。能爲四衆演說是法。佛告堅意。是名菩薩入一相三昧門。	鳩摩羅什	『華手經』	『大正藏』一六、二〇三頁下	堅意。如來所說諸三昧門爲何者是。堅意。有一相三昧。有衆相三昧。一相三昧者。有菩薩聞其世界有其如來現在說法。菩薩取其佛相以現在前。若坐道場得無上菩提。若轉法輪。若與大眾圍繞說法。取如是相。以不亂念守護諸根。心不馳散專念一佛不捨是緣。亦念是佛世界之相。而是菩薩於如來相及世界相了達無相。常如是行常如是觀不離是緣。是時佛像即現在前而爲說法。菩薩爾時深生恭敬聽受是法。隨所信解若深若淺。轉加恭敬尊重如來。菩薩住是三昧聞說諸法皆壞敗相。聞已受持從三昧起。能爲四衆演說是法。堅意。是名入一相三昧門。	
[4-2-2]	四七、一四頁下	第二依文殊般若明一行三昧者。時文殊師利白佛言。世尊云何名爲一行三昧。佛言。一行三昧者。若善男子善女人。應在空閑處捨諸亂意。隨佛方所端身正向。不取相貌觀心一佛。專稱名字念無休息。即是念中能見過現未來三世諸佛。何以故。念一佛功德無量無邊。即與無量諸佛功德無二。是名菩薩一行三昧。	曼陀羅仙	『文殊般若經』	『大正藏』八、七三一頁上～中	復有一行三昧。若善男子善女人修是三昧者。亦速得阿耨多羅三藐三菩提。文殊師利言。世尊。云何名一行三昧。佛言。法界一相。繫緣法界是名一行三昧。若善男子善女人。欲入一行三昧。當先聞般若波羅蜜如說修學然後能入一行三昧。如法界緣不退不壞。不思議無礙無相。善男子善女人欲入一行三昧。應處空閑捨諸亂意不取相貌觀心一佛專稱名字。隨佛方所端身正向。能於一佛念念相續。即是念中能見過去未來現在諸佛。何以故。念一佛功德無量無邊。亦與無量諸佛功德無二不思議。佛法等無分別。皆皆一如成最正覺。悉具無量功德無量辯才。如是入一行三昧者。	原文「欲入一行三昧→欲入一行三昧」は省略。
[4-2-3]	四七、一四頁下～一五頁上	第三依涅槃經。佛言。若人但能至心常修念佛三昧者。十方諸佛恒見此人。如現在前。	曇無讖	『涅槃經』			次の『涅槃經』を引用するにあたり、その経意を述べたものと位置づけ、引用文としては抜かない。
[4-2-3]	四七、一五頁上	是故涅槃經云。佛告迦葉菩薩。若有善男子善女人。常能至心專念佛者。若在山林若在聚落。若晝若夜若坐若臥。諸佛世尊常見此人。如現目前。恒與此人而住受施。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、四六九頁下	善男子。若男若女能如是念佛者。若行若住若坐若臥若晝若夜若明若闇。常得不離見佛世尊。	次の『涅槃經』と合わせて取意引用している。

## 【『安樂集』における引用経論一覧】

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[4-2-3]	四七、一五 頁上		曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、 四九六頁下	善男子。若有人能書寫是經讀誦解說爲他敷演思惟其義。當知是人眞我弟子善受我教。是我所見我之所念是人諦知我不涅槃。隨如是人所住之處若城邑聚落山林曠野房舍田宅樓閣殿堂。我亦在中常住不移我於是人當作受施。	
[4-2-4]	四七、一五 頁上	故下經云。念佛衆生攝取不捨。壽盡必生。	置良耶舍	『觀經』	『大正藏』一二、 三四三頁中	念佛衆生攝取不捨。	引用文「壽盡必生」は道綽の付加。
[4-2-4]	四七、一五 頁上	依觀音授記經云。阿彌陀佛住世長久。兆載永劫亦有滅度。般涅槃時。唯有觀音勢至。住持安樂接引十方。其佛滅度亦與住世時節等同。然彼國衆生一切無有觀見佛者。唯有一向專念阿彌陀佛往生者。常見彌陀現在不滅。此即是其終時益也。	曇無竭	『觀音授記經』	『大正藏』一二、 三五七頁上	佛言。善男子。阿彌陀佛壽命無量百千億劫。當有終極。善男子。當來廣遠不可計劫。阿彌陀佛當般涅槃。般涅槃後。正法住世等佛壽命。在世滅後。所度衆生悉皆同等。佛涅槃後。或有衆生不見佛者。有諸菩薩。得念佛三昧。常見阿彌陀佛。	
[4-2-5]	四七、一五 頁上	依般舟經云。時有跋陀和菩薩。於此國土聞阿彌陀佛。數數念。因是念故見阿彌陀佛。既見佛已即從啓問。當行何法得生彼國。爾時阿彌陀佛語是菩薩言。欲來生我國者。常念我名莫有休息。如是得來生我國土。當念佛身三十二相悉皆具足。光明徹照端正無比。	支婁迦讖	『般舟三昧經』 (三卷本)	『大正藏』一三、 九〇五頁中	如是跋陀和。菩薩於是聞國土聞阿彌陀佛。數數念。用是念故。見阿彌陀佛。見佛已從問。當持何等法生阿彌陀佛國。爾時阿彌陀佛。語是菩薩言。欲來生我國者。常念我數數。常當守念。莫有休息。如是得來生我國。佛言。是菩薩用是念佛故。當得生阿彌陀佛國。常當念如是佛身。有三十二相悉具足光明徹照。端正無比在比丘僧中說經。說經不壞敗色。	『般舟三昧經』兩本の原文と『安樂集』の引用文とを比較すると、その内容、構成については三卷本に近いと思われる。しかしながら、三卷本にみられる「常念我」が『安樂集』では「常念我名」に改変され、なおかつ三卷本の「数数。常当守念」が『安樂集』では省略されている点から、道綽は三卷本だけではなく一巻本も披見し依用していた可能性も考えられる。
[4-2-5]	四七、一五 頁上		支婁迦讖	『般舟三昧經』 (一巻本)	『大正藏』一三、 八九九頁上～中	佛言。菩薩於此聞國土。念阿彌陀佛專念故得見之。即問。持何法得生此國。阿彌陀佛報言。欲來生者當念我名。莫有休息則得來生。佛言。專念故得往生。常念佛身有三十二相八十種好。巨億光明徹照。端正無比。	参考
[4-2-6]	四七、一五 頁上～中	依大智度論。有三番解釋。第一佛是無上法王。菩薩爲法臣。所尊所重唯佛世尊。是故應當常念佛也。第二有諸菩薩自云。我從曠劫以來。得蒙世尊長養我等法身智身大慈悲身。禪定智慧無量行願由佛得成。爲報恩故常願近佛。亦如大臣蒙王恩寵常念其主。第三有諸菩薩復作是言。我於因地遇惡知識誹謗般若。墮於惡道經無量劫。雖修餘行。未能得出。後於一時依善知識邊。教我行念佛三昧。其時即能併遣諸障方得解脫。有斯大益故願不離佛。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正藏』二五、 一〇九頁上～中	復次佛爲法王菩薩爲法將。所尊所重唯佛世尊。是故應當念佛。復次常念佛得種種功德利。譬如大臣特蒙恩寵常念其主。菩薩亦如是。知種種功德無量智慧皆從佛得。知恩重故常念佛。	
[4-2-6]	四七、一五 頁上～中		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正藏』二五、 一〇九頁上	是菩薩念佛故。得入佛道中。以是故念佛三昧常現在前。復次念佛三昧。能除種種煩惱及先世罪。餘諸三昧有能除障。不能除障有能除障不能除障。有能除障不能除障。有能除三毒。不能除先世罪。是念佛三昧能除種種煩惱種種罪。	参考
[4-2-6]	四七、一五 頁上～中		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正藏』二五、 二七六頁上	復次菩薩常善修念佛三昧因緣故。所生常值諸佛。如般舟三昧中說。菩薩入是三昧。即見阿彌陀佛。	参考
[4-2-7]	四七、一五 頁中	依華嚴經云。寧於無量劫具受一切苦。終不遠如來不親自在力。	仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、四 八七頁下	寧於無量劫 具受一切苦 終不遠如來 不親自在力	原文通り
[4-2-7]	四七、一五 頁中	又云。念佛三昧必見佛。命終之後生佛前。見彼臨終勸念佛。又示尊像令瞻敬。	仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、四 三七頁中	念佛三昧必見佛 命終之後生佛前 見彼臨終勸念佛 又示尊像令瞻敬	原文通り
[4-2-7]	四七、一五 頁中	又善財童子求善知識。詣功德雲比丘所自言。大師云何修菩薩道歸善賢行也。是時比丘告善財曰。我於世尊智慧海中唯知一法。謂念佛三昧門。何者。於此三昧門中。悉能親見一切諸佛及其眷屬嚴淨佛利。能令衆生遠離顛倒。念佛三昧門者。於微細境界中。見一切佛自在境界。得諸劫不顛倒。念佛三昧門者。能起一切佛利。無能壞者。普見諸佛。得三世不顛倒。時功德雲比丘告善財言。佛法深廣廣大無邊。我所知者唯得此一念佛三昧門。餘妙境界出過數量。我所未知也。	仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、六 九〇頁上～中	善男子。我唯知此普門光明觀察正念諸佛三昧。豈能了知菩薩圓滿清淨智行。諸大菩薩得圓滿普照念佛三昧門。悉能親見一切諸佛及其眷屬。嚴淨佛利。得一切衆生遠離顛倒念佛三昧門。隨一切衆生所應悉令清淨。得一切力究竟念佛三昧門。正念修習諸佛十力。得諸法中心無顛倒念佛三昧門。悉得親見一切佛雲。於彼佛所聞法受持。得分別十方一切如來念佛三昧門。悉見一切世界海中諸如來海。得不可見不可入念佛三昧門。於微細境界。見一切佛自在境界。得諸劫不顛倒念佛三昧門。於一切劫。常見諸佛未曾遠離。得隨時念佛三昧門。於一切時常見諸佛得嚴淨佛利念佛三昧門。起一切佛利。無能壞者。普見諸佛。得三世不顛倒念佛三昧門。悉見三世諸佛及其眷屬。得無壞境界念佛三昧門。於一切境界悉見諸佛。得寂靜念佛三昧門。	

【『安樂集』における引用経論一覧】

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[4-2-7]	四七、一五 頁中		仏跋跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、六 八九頁下	爾時文殊師利。說此偈已。告善財言。善男子。於此南方。有一國 土。名曰可樂。其國有山。名曰和合。於彼山中。有一比丘。名功德 雲。汝詣彼問。云何菩薩學菩薩行。修菩薩道。乃至云何具普賢行。 善男子。彼比丘者。善能顯說菩薩所行。	参考
[4-2-8]	四七、一五 頁中～下	依海龍王經。時海龍王白佛言。世尊弟子求生阿彌陀佛國。當 修何行得生彼土。佛告龍王。若欲生彼國者。當行八法。何等 爲八。一者常念諸佛。二者供養如來。三者咨嗟世尊。四者作 佛形象修諸功德。五者迴願往生。六者心不怯弱。七者一心精 進。八者求佛正慧。佛告龍王。一切衆生具斯八法。常不離佛 也。	竺法護	『海龍王經』	『大正藏』一五、 一三三頁上	復有八事不離諸佛。何等八。常念諸佛。供養如來。嗟歎世尊。作佛 像形勸化衆生使見如來。其所向方聞佛之名。願生彼國志不怯弱。常 樂微妙佛之正慧。是爲八事。	引用文「時海龍王白佛言。世 尊弟子求生阿彌陀佛國。當修 何行得生彼土」は道綽の付 加。
[4-2-8]	四七、一五 頁下	如佛說寶雲經時。亦明十行具足得生淨土常不離佛。時有除蓋 障菩薩白佛。不具十行得生已不。佛言。得生。但能十行之中 一行具足無闕。餘之九行悉名清淨。勿致疑也。	曼陀羅仙	『寶雲經』	『大正藏』一六、 二三六頁下	除蓋障菩薩白佛言。世尊。若十事不具能生淨土不。佛即答言。善男 子。若能於一事具足無闕。當知十事悉皆清淨。以是義故。名具十事 得生淨土。	
[4-2-8]	四七、一五 頁下	又大樹緊那羅王經云。菩薩行四種法。常不離佛前。何等爲 四。一者自修善法。兼勸衆生皆作往生見如來意。二者自勸 他樂聞正法。三者自勸他發菩提心。四者一向專志行念佛三 昧。具此四行。一切生處常在佛前不離諸佛。	鳩摩羅什	『大樹緊那羅王經』	『大正藏』一五、 三七〇頁上	善男子。菩薩成就四法。不離見佛。何等四。自往見佛亦勸衆生。自 往聽法亦勸衆生。自發菩提心亦觀衆生發菩提心。常不捨離念佛三 昧。是爲四。	
[4-2-8]	四七、一五 頁下	又經云。佛說菩薩行法有三十二器。何者。布施是大富器。忍 辱是端正器。持戒是聖身器。五逆不孝是刀山劍樹饑渴器。發 菩提心是成佛器。常能念佛往生淨土是見佛器。	鳩摩羅什	『大樹緊那羅王經』	『大正藏』一五、 三八五頁中～下	是時佛告天冠菩薩。善男子。菩薩法器有三十二。何等三十二。佛所 護持是菩提心器。專心質直是無偽器。增長志意是善根器。修行於道 是菩提柱器。正意思是多聞器。慧是出道器。進是集義器。施是大 富器。戒是滿願器。忍是三十二丈夫相器。進是一切佛法之器。禪是 練心器。慧是度障器。大慈是等諸衆生器。大悲是救拔貧窮器。大喜 是喜樂佛法器。大捨是捨離愛患器。善知識是諸善根器。修進多聞是 般若波羅蜜器。出家是離縛礙之器。阿練兒處是少事務無惱亂器。樂 於寂靜是諸禪定神通之器。四攝法是化衆生器。護持諸法是照明器。 陀羅尼是關於一切未聞法器。辯才是斷一切疑器。念佛是得見諸佛 器。無惱害心是護一切善根之器。空法是斷我見之器。因緣是捨諸所 珍器。無非法忍是捨諸障礙授記器。緣不退地是無畏器。善男子。是 爲菩薩三十二法器。	三十二器中、念仏を含む六器 を選択し引用している。
[4-2-8]	四七、一五 頁下	又依月燈三昧經云。念佛相好及德行。能使諸根不亂動。心無 迷惑與法合。得聞得智如大海。智者住於三昧攝念行於經行所 能見千億諸如來。亦值無量恒沙佛。	那連提那舍	『月燈三昧經』	『大正藏』一五、 五五三頁上～中	念佛相好及德行 能使諸根不亂動 心無迷惑與法合 得聞得智如大海 智者住於三昧 攝念行於經行所 能見千億諸如來 亦值無量恒沙佛	原文通り
[4-3-2]	四七、一六 頁上	如摩訶衍中說云。諸餘三昧非不三昧。何以故。或有三昧。但 能除貪。不能除瞋。或有三昧。但能除瞋。不能除貪。或 有三昧。但能除癡。不能除貪。或有三昧。但能除現在障。 不能除過去未來一切諸障。若能常修念佛三昧。無間現在過去 未來。一切諸障悉皆除也。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正藏』二五、 一〇九頁上	復次念佛三昧。能除種種煩惱及先世罪。餘諸三昧有能除淫。不能除 瞋有能除瞋不能除淫。有能除癡不能除淫。有能除三毒。不能除先 世罪。是念佛三昧能除種種煩惱種種罪。	『大智度論』を「摩訶衍」と 呼称している。
[4-3-2]	四七、一六 頁上		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正藏』二五、 一〇九頁中	汝言云何常念佛不行餘三昧者。今言常念亦不言不行餘三昧。行念佛 三昧多故言常念。復次先雖說空無相無作三昧。未說念佛三昧。是故 今說。	参考
[4-3-3]	四七、一六 頁上	如惟無三昧經云。有兄弟二人。兄信因果。弟無信心。而能善 解相法。因其鏡中自見面上。死相已現不過七日。時有智者教 往問佛。佛時報言。七日不虛。若能一心念佛修戒。或得度 難。尋即依教繫念。時至六日即有二鬼來。耳聞其念佛之聲竟 無能前進。還告閻羅王。閻羅王索符。已注云。由持戒念佛功 德生第三次天。		『惟無三昧經』		対照不可能	
[4-3-3]	四七、一六 頁上	又譬喻經中。有一長者不信罪福。年已五十。忽夜夢見。利鬼 索符來欲取之不過十日。其人眠覺惶怖非常。至明求覓相師占 夢。師作卦兆云。有利鬼必欲相害不過十日。其人惶怖倍常。 詣佛求請。佛時報云。若欲攘此。從今已去專意念佛。持戒燒 香。然燈懸繪幡蓋。信向三寶。可免此死。即依此法專心信 向。利鬼到門。見修功德遂不能害。鬼即走去。其人緣斯功 德。壽滿百年。死得生天。復有一長者。名曰執持。退戒還 佛。現被惡鬼打之。	宝唱等編	『經律異相』	『大正藏』五三、 二〇一頁中	昔人不信罪福。年已五十。夢見殺鬼欲來取之。眠覺惶怖求師占夢。 師作卦兆云。有殺鬼必欲相害不過十日。若欲攘此。從今已去十日中 間。受佛五戒燒香燃燈懸繪幡蓋。信向三寶可免此死。即依此法專心 信向。殺鬼到門見作功德不能得害。鬼即走去。其人緣斯壽滿百歲。 死得生天（出雜譬喻經）	
[4-3-3]	四七、一六 頁上		帛尸梨蜜多羅	『灌頂經』	『大正藏』二一、 五〇三頁下	我當還佛三歸五戒之法。即詣佛所而白佛言。前受三歸五戒之法。多 所禁制不得復從本意所作。今自思惟欲罷。不能事佛可爾以不。何以 故佛法尊重非凡類所及。可得還法戒不乎。佛默然不應。言猶未絕口 中便有自然鬼神。持鐵椎拍長者頭。	参考



大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[4-3-4]	四七、一六頁中	如華嚴經十地品云。始從初地乃至十地。於一一地中。皆說入地加行道。地滿功德利。已不住道。	仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、五四七頁上	是菩薩摩訶薩於初地中。行果相貌。從諸佛菩薩善知識所。諮受請問成地之法。無有厭廢。是菩薩住初地中。於諸佛菩薩善知識所。諮受請問第二地中行果相貌。無有厭足。如是第三。第四。第五。第六。第七。第八。第九。第十地中。行果相貌。從諸佛菩薩善知識所。諮受請問。成十地法。無有厭廢。	次の引用文と併せて、無上菩提に至るまで常に念仏を離れないことを示す。あるいは、『華嚴經』十地品全体の取意とも考えられる。
[4-3-4]	四七、一六頁中	即皆結云。是諸菩薩雖修餘行。皆不離念佛念法念僧。上妙樂具供養三寶。	仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、五四七頁中	廣說則有無量百千萬億阿僧祇事。菩薩住歡喜地。多作閻浮提王。豪貴自在。常護正法。能以大施攝取衆生。善除衆生慳貪之垢。常行大施。而無窮盡。所作善業。布施。愛語。利益。同事。是諸福德。皆不離念佛。不離念法。不離念諸同行菩薩。不離念菩薩所行道。不離念諸波羅蜜。不離念十地。不離念諸力。無畏。不共法。乃至不離念具足一切種智。	
[4-3-4]	四七、一六頁中		仏駄跋陀羅	『華嚴經』	『大正藏』九、五五二頁中	菩薩住是地中。多作釋提桓因。智慧猛利。能以方便。轉諸衆生。令離淫欲。所作善業。布施愛語。利益同事。皆不離念佛。不離念法。乃至不離念具足一切種智。	参考
[5-1-1]	四七、一六頁中	依經終須修十種行謂信進念戒定慧捨護法發願迴向進詣菩提。	竺仏念	『菩薩瓔珞本業經』	『大正藏』二四、一〇一七頁上	佛子。發心住者。是人從始具縛凡夫。未識三寶聖人。未識好惡因之以果。一切不識不解不知。佛子。從不識始凡夫地。值佛菩薩教法中起一念信便發菩提心。是人爾時住前。名信想菩薩。亦名假名菩薩。亦名名字菩薩。其人略行十心。所謂信心進心念心慧心定心戒心迴向心護法心捨心願心。復行十心。所謂十善法五戒八戒十戒六波羅蜜戒。是人復行十善。若一劫二劫三劫修十信。受六天果報。上善有三品。上品鐵輪王化一天下。中品粟散王。下品人中王。具足一切煩惱。	
[5-1-1]	四七、一六頁下		鳩摩羅什	『仁王經』	『大正藏』八、八二六頁中	善男子初發想信。恒河沙衆生修行伏忍。於三寶中生習種性十心。信心精進心念心慧心定心施心戒心護心願心迴向心。是為菩薩能少分化衆生。已超過二乘一切善地。一切諸佛菩薩長養十心為聖胎也。	参考
[5-1-1]	四七、一六頁下	據菩薩瓔珞經。具辨入道行位法爾。故名難行道。又但以。一劫之中受身生死尚不可數知。況一萬劫中徒受痛燒。若能明信佛經願生淨土。隨壽長短一形即至位階不退。與此修道一萬劫齊功。諸佛子等何不思量不捨難求易也。	竺仏念	『菩薩瓔珞本業經』		適切な該当箇所ナシ	おそらく『菩薩瓔珞本業經』と思われるが、適切な該当文は見当たらない。
[5-1-1]	四七、一六頁下	難行者。如論說云。於三大阿僧祇劫。一一劫中皆具福智資糧六波羅蜜一切諸行。一一行業皆有百萬難行之道。始充一位。是難行道也。	真諦	『俱舍論』	『大正藏』二九、二二一頁中	如此大劫。次第數至第六十處。說名一阿僧祇。度一更如此數名第二。第三亦爾。故說三阿僧祇。非一切方便所不能數。故名阿僧祇。衆生先已發願云何復須此最長時修行。方得無上菩提。如此事云何不應有。何以故。由大福德智慧資糧行。由六波羅蜜百萬行難行道。於大劫三阿僧祇中。無上正覺果諸菩薩方得。	
[5-1-1]	四七、一六頁下	易行道者。即彼論云若由別有方便有解脫者。名易行道也。	真諦	『俱舍論』	『大正藏』二九、二二一頁(中～)下	何以故。由大福德智慧資糧行。由六波羅蜜百萬行難行道。於大劫三阿僧祇中。無上正覺果諸菩薩方得。若由別方便。有解脫理何用久修此大難行道。爲他故須如此大功用。云何我等從大苦流。有能爲拔濟他。由此意故久劫修行。	
[5-1-2]	四七、一六頁下	依大經云。佛告阿難。其有衆生。欲於今世見無量壽佛者。應發無上菩提之心。修行功德願生彼國。即得往生。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二七二頁中～下	佛告阿難。十方世界諸天人民。其有至心願生彼國。凡有三輩。其上輩者。捨家棄欲而作沙門。發菩提心。一向專念無量壽佛。修諸功德願生彼國。此等衆生臨壽終時。無量壽佛與諸大衆。現其人前。即隨彼佛往生其國。便於七寶華中自然化生。住不退轉。智慧勇猛神通自在。是故阿難。其有衆生。欲於今世見無量壽佛。應發無上菩提之心。修行功德願生彼國 佛語阿難。其中輩者。十方世界諸天人民。其有至心願生彼國。雖不能行作沙門大修功德。當發無上菩提之心。一向專念無量壽佛。多少修善。奉持齋戒。起立塔像。飯食沙門。懸綵然燈。散華燒香。以此迴向願生彼國。其人臨終。無量壽佛。化現其身。光明相好具如眞佛。與諸大衆現其人前。即隨化佛往生其國。住不退轉。功德智慧次如上輩者也 佛語阿難。其下輩者。十方世界諸天人民。其有至心欲生彼國。假使不能作諸功德。當發無上菩提之心。一向專意乃至十念。念無量壽佛願生其國。若聞深法歡喜信樂不生疑惑。乃至一念念於彼佛。以至誠心願生其國。此人臨終。夢見彼佛亦得往生。功德智慧次如中輩者也。	
[5-1-2]	四七、一六頁下	大經讀云。若聞阿彌陀德號。歡喜讚仰心歸依。下至一念得大利。則爲具足功德寶。設滿大千世界火。亦應直過聞佛名。聞阿彌陀不復退。是故至心稽首禮。	曇鸞	『讚阿彌陀偈』	『大正藏』四七、四二二頁下	若聞阿彌陀德號 歡喜讚仰心歸依 下至一念得大利 則爲具足功德寶 設滿大千世界火 亦應直過聞佛名 聞阿彌陀不復退 是故至心稽首禮	原文通り

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[5-1-2]	四七、一六頁下	依觀經。九品之内皆言。臨終正念即得往生。	置良耶舎	『觀經』	『大正藏』一二、三四六頁上	下品下生者。或有衆生作不善業五逆十惡。具諸不善。如此愚人。以惡業故。應墮惡道。經歷多劫。受苦無窮。如此愚人。臨命終時。遇善知識。種種安慰。為說妙法。教令念佛。彼人苦逼。不遑念佛。善友告言。汝若不能念彼佛者。應稱歸命無量壽佛。如是至心。令聲不絕。具足十念。稱南無阿彌陀佛。稱佛名故。於念念中。除八十億劫生死之罪。命終之時。見金蓮花。猶如日輪。住其人前。如一念頃。即得往生極樂世界。	一例として下品下生をあげた。
[5-1-2]	四七、一六頁下～一七頁上	依起信論云。教諸衆生。勸觀眞如平等一實。亦有始發意菩薩。其心軟弱。自謂不能常值諸佛。親承供養。意欲退者。當知如來有勝方便。攝護信心。謂以專意念佛因緣。隨願往生。以常見佛故。永離惡道。	真諦	『大乘起信論』	『大正藏』三二、五八三頁上	復次衆生初學是法。欲求正信。其心怯弱。以住於此娑婆世界。自畏不能常值諸佛。親承供養。懼謂信心難可成就。意欲退者。當知如來有勝方便。攝護信心。謂以專意念佛因緣。隨願得生他方佛土。常見於佛。永離惡道。	原文「得生他方仏土」→「往生」
[5-1-2]	四七、一七頁上	依鼓音陀羅尼經云。爾時世尊告諸比丘。我當為汝演說。西方安樂世界。今現有佛。號阿彌陀。若有四衆。能正受持彼佛名號。堅固其心意。不忘。十日十夜。除捨散亂。精勤修習。念佛三昧。若能令念念不絕。十日之中。必得見彼阿彌陀佛。皆得往生。		『鼓音聲經』	『大正藏』一二、三五二頁中～下	爾時世尊告諸比丘。今當為汝演說。西方安樂世界。今現有佛。號阿彌陀。若有四衆。能正受持彼佛名號。以此功德。臨欲終時。阿彌陀即與大衆往此人所。（中略）若有受持彼佛名號。堅固其心意。不忘。十日十夜。除捨散亂。精勤修習。念佛三昧。（中略）若能令念念不絕。十日之中。必得見彼阿彌陀佛。并見十方世界。如來及所住處。唯除重障鈍根之人。於今少時。所不能觀。一切諸善。皆悉迴向。願得往生安樂世界。垂終之日。阿彌陀佛與諸大衆。現其人前。安慰稱善。是人即時。甚生慶悅。以是因緣。如其所願。尋得往生。	取意引用
[5-1-2]	四七、一七頁上	依法鼓經云。若人臨終之時。不能作念。但知彼方有佛。作往生意。亦得往生。	求那跋陀羅	『大法鼓經』	『大正藏』九所収	適切な該当箇所ナシ	
[5-1-2]	四七、一七頁上	如十方隨願往生經云。若有臨終及死墮地獄。家內眷屬為其亡者念佛及轉誦齋福。亡者即出地獄。往生淨土。況其現在自能修念。何以不得往生者也。	帛尸梨蜜多羅	『灌頂經』	『大正藏』二一、五三〇頁上	普廣菩薩復白佛言。又有衆生。不信三寶。不行法戒。或時生信。或時誹謗。或時父母兄弟親族。卒得病苦。緣此命終。或墮在三塗八難之中。受諸苦惱。無有休息。父母兄弟及諸親族。為其修福。為得福不。佛言。普廣。為此人修福。七分之中。為獲一也。何故爾乎。緣其前世。不信道德。故使福德。七分獲一。若以亡者。嚴身之具。堂宇室宅園林浴池。以施三寶。此福最多。功德力強。可得拔彼地獄之殃。以是因緣。便得解脫。憂苦之患。長得度脫。往生十方諸佛淨土。	
[5-1-2]	四七、一七頁上		帛尸梨蜜多羅	『灌頂經』	『大正藏』二一、五二九頁下	若人臨終未終之日。當為燒香。然燈。續明。於塔寺中。表刹之上。懸命過幡。轉讀尊經。竟三七日。所以然者。命終之人。在中陰中。身如小兒。罪福未定。應為修福。願亡者。神使生十方無量刹土。承此功德。必得往生。	参考
[5-1-2]	四七、一七頁上	彼經云。現在眷屬為亡者追福。如餉遠人。定得食也。	帛尸梨蜜多羅	『灌頂經』	『大正藏』二一、五二九頁下～五三〇頁上	為亡者修福。如餉遠人。無不獲果。	原文「修福」→「追福」 原文「無不獲果」→「定得食也」
[5-1-2]	四七、一七頁上	如大法鼓經說。若善男子善女人。常能繫意。稱念諸佛名號者。十方諸佛。一切賢聖。常見此人。如現目前。是故此經。名大法鼓。當知此人。十方淨土。隨願往生。	求那跋陀羅	『大法鼓經』	『大正藏』九、二九〇頁下～二九一頁上	阿難白佛言。世尊。是大法鼓經名。我未曾聞。以何等故。名大法鼓經。佛告阿難。汝何由知。是諸來會大菩薩等。悉不能知。此大法鼓經。六字名號。何況於汝。而得聞知。阿難白佛言。世尊。未曾有也。此法名號。真實難知。如是阿難。實爾不異。阿難。此大法鼓經。世間希有。如優曇鉢華。阿難白佛言。非一切諸佛。有此法耶。佛告阿難。三世諸佛。悉有此法。阿難白佛言。若然者。彼諸菩薩。人中之雄。何故悉來。普集於此。彼諸如來。何故自於其國。不演說耶。佛告阿難。如有一阿練比丘。隱居山窟。至時入村。方欲乞食。道見人。獸諸雜死屍。見已生厭。斷食而還。嗚呼苦哉。吾亦當然。彼於異時。心得快樂。作是思惟。我當更往。觀察死屍。令增厭離。復向聚落。求見死屍。修不淨想。見已觀察。得阿羅漢果。如是他方諸佛。不說無常。苦空不淨。所以者何。諸佛國土。法應如是。彼諸如來。為諸菩薩。作如是說。奇哉。難行。釋迦牟尼世尊。於五濁國土。出興於世。為苦惱衆生。種種方便。說大法鼓經。是故諸善男子。當如是學。	適切な該当文は見当たらず、意が散見できる文をあげる。
[5-1-2]	四七、一七頁上	大悲經云。何名為大悲。若專念佛。相續不斷者。隨其命終。定生安樂。若能展轉。相勸行念佛者。當知此等。悉名行大悲人也。	那連提耶舎	『大悲經』	『大正藏』一二、九五六頁上	阿難。若有信心念佛功德。乃至一花。散於空中。我說是人。以此善根。一切皆當得涅槃果。盡涅槃際。	次の『大悲經』と合わせて取意引用している。 引用文「若能展轉相勸行念佛者。當知此等悉名行大悲人也」は道順の付加。
[5-1-2]	四七、一七頁上		那連提耶舎	『大悲經』	『大正藏』一二、九五五頁下	修集無量種種最勝菩提善根。已而取命終。生於西方。過億百千諸佛世界。無量壽國。	
[5-1-2]	四七、一七頁上	涅槃經云。佛告大王。假令開大庫藏。一月之中。布施一切衆生。所得功德。不如有人。稱佛一口功德。過前不可校量。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、四八〇頁上	大王。假使復以象車百乘。載大秦國種種珍寶。及其女人。身佩瓔珞。數亦滿百。持用布施。猶故不如。發心向佛。舉足一步。	引用文の内容および構成から、次の南本の方が近いと思われる。
[5-1-2]	四七、一七頁上		慧嚴等依泥洹經加	『涅槃經』（南本）	『大正藏』一二、七二三頁上	大王。假使一月。常以衣食供養恭敬一切衆生。不如有人。一念念佛。所得功德。十六分一。	参考

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[5-1-2]	四七、一七頁上～中	増一阿含經云。佛告阿難。其有衆生。供養一間淨提人衣服飲食臥具湯藥。所得功德寧爲多不。阿難白佛言。世尊甚多甚多。不可數量。佛告阿難。若有衆生。善心相續稱佛名號。如一搩牛乳頃。所得功德過上不可量。無有能量者。	東晋瞿曇僧伽提婆	『増一阿含經』	『大正藏』二、七四〇頁上	阿難當知。此間淨提地南北二萬一千由旬。東西七千由旬。設有人供養閻浮里地人。其福爲多不。阿難白佛言。甚多甚多世尊。佛告阿難。若有衆生如蝸牛頃。信心不絕修行十念者。其福不可量無有能量者。	原文「信心不絶修行十念」→「善心相續稱佛名號」
[5-1-2]	四七、一七頁中	大品經云。若人散心念佛。乃至畢苦。其福不盡。若人散花念佛。乃至畢苦。其福不盡。	鳩摩羅什	『摩訶般若波羅蜜經』	『大正藏』八、三七五頁上	若有善男子善女人但以敬心念佛。是善根因緣乃至畢苦其福不盡。須菩提。置是敬心念佛。若有善男子善女人但以一華散虛空中念佛。乃至畢苦其福不盡。須菩提。置是敬心念佛散華念佛。若有人一稱南無佛。乃至畢苦其福不盡。	原文「敬心念佛」→「散心念佛」
[5-1-2]	四七、一七頁中		龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正藏』二五、六四八頁中	復次此中佛説。置是化佛相具足。有人見石泥像等慈心念佛。是人乃至畢苦其福不盡。佛言。復置泥像。若有恭敬心雖不見佛像。念佛故以華散空中。其福亦得畢苦。復置散華。但一稱南無佛。是人亦得畢苦其福不盡。	参考
[5-2]	四七、一七頁中	智度論云。多聞持戒禪未得無漏法。雖有此功德。是事未可信。	龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正藏』二五、一八九頁上	多聞持戒禪 未得無漏法 雖有此功德 此事不可信	原文通り
[5-2]	四七、一七頁中	如大經廣説。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二七〇頁上～中	佛告阿難。無量壽佛威神光明最尊第一。諸佛光明所不能及。或有佛光照百佛世界。或千佛世界。取要言之。乃照東方恒沙佛刹。南西北方四維上下亦復如是。或有佛光照于七尺。或照一由旬二三四五由旬。如是轉倍乃至照一佛刹。是故無量壽佛。號無量光佛。無邊光佛。無礙光佛。無對光佛。炎王光佛。清淨光佛。歡喜光佛。智慧光佛。不斷光佛。難思光佛。無稱光佛。超日月光佛。其有衆生遇斯光者。三垢消滅身意柔軟。歡喜踊躍善心生焉。若在三塗勤苦之處。見此光明皆得休息無復苦惱。壽終之後皆蒙解脫。無量壽佛光明顯赫照曜十方諸佛國土。莫不聞知。不但我今稱其光明。一切諸佛聲聞緣覺諸菩薩衆。咸共歎譽亦復如是。若有衆生。聞其光明威神功德。日夜稱説至心不斷。隨意所願得生其國。爲諸菩薩聲聞大衆。所共歎譽稱其功德。至其然後得佛道時。普爲十方諸佛菩薩。歎其光明亦如今也。佛言。我說無量壽佛光明威神巍巍殊妙。晝夜一劫尚不能盡。	引用ではないが、参考として『無量壽經』の文をあげる。
[5-2]	四七、一七頁中		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八二六頁中	難行道者。謂於五濁之世於無佛時求阿毘跋致爲難。此難乃有多途。粗言五三以示義意。 一者外道相（修漿反）善亂菩薩法。 二者聲聞自利障大慈悲。 三者無願惡人破他勝德。 四者顛倒善果能壞梵行。 五者唯是自力無他力持。	参考
[5-3]	四七、一七頁中	據大經云。十方人天但生彼國者。莫不皆獲種種利益也。		『無量壽經』			『無量壽經』全体の取意であり、引用文とは言い難い。
[5-4]	四七、一七頁下	依觀佛三昧經云。爾時會中有十方諸佛。各於華臺中結跏趺坐。於空中現。東方善德如來爲首告大衆言。汝等當知。我念過去無量世時。有佛名寶威德上王。彼佛出時。亦如今日説三乘法。彼佛滅後末世之中有一比丘。將弟子九人往詣佛塔禮拜佛像。見一寶像嚴顯可觀。觀已敬禮。目諦觀之。各説一偈用爲讚歎。隨壽修短各自命終。即命終已即生佛前。從此已後恒得值遇無量諸佛。於諸佛所廣修梵行得念佛三昧海。既得此已。諸佛現前即與授記。於十方面隨意作佛。東方善德佛者。即我身是。自餘九方諸佛者。即是本昔弟子九人是。十方佛世尊因由禮塔一偈讚故得成爲佛。豈異人乎。我等十方佛是。是時十方諸佛從空而下。放千光明顯現色身白毫相光。各各皆坐釋迦佛床。告阿難言。汝知。釋迦文佛無數精進百千苦行。求佛智慧報得是身。今爲汝説。汝持佛語。爲未來世天龍大衆四部弟子。説觀佛相好及念佛三昧。説是語已。然後問訊釋迦文佛。問訊訖已各還本國。	仏駄跋陀羅	『觀仏三昧海經』	『大正藏』一五、六八八頁中～下	是諸天華當於佛上化爲華臺。於華臺內有十方佛結加趺坐。東方善德佛告大衆言。汝等當知我念過去無量世時。有佛世尊。名寶威德上王如來應正遍知。彼佛出時亦如今日説三乘法。時彼佛世有一比丘有九弟子。與諸弟子往詣佛塔禮拜佛像。見一寶像嚴顯可觀。既敬禮已目諦視之説偈讚歎。隨壽脩短各自命終。既命終已生於東方寶威德上王佛國土。在大蓮華結加趺坐忽然化生。從此已後恒得值遇無量諸佛。於諸佛所淨修梵行。得念佛三昧海。既得此已諸佛現前即與授記。於十方面隨意作佛。東方善德佛者則我身是。南方栴檀德佛。西方無量明佛。北方相德佛。東南方無憂德佛。西南方寶施佛。西北方華德佛。東北方三乘行佛。上方廣衆德佛。下方明德佛。如是等十方佛是。因由禮塔一讚偈故。於十方面得成爲佛。豈異人乎。我等十方佛是。時十方佛從空而下放千光明。顯現色身白毫相光。各各皆坐釋迦佛床。各伸右手摩阿難頂告言。法子。汝師和上釋迦牟尼。百千苦行無數精進。求佛智慧報得是身。光明色相今爲汝説。汝持佛語爲未來世天龍大衆比丘比丘尼優婆塞優婆夷。廣説觀佛法及念佛三昧。説是語已然後問訊釋迦文佛起居安隱。既問訊已放大光明各還本國。	原文通り

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[6-1]	四七、一八頁上	如隨願往生經云。十方佛國皆悉嚴淨。隨願竝得往生。雖然悉不如西方無量壽國。何意如此。但阿彌陀佛與觀音大勢至。先發心時。從此界去。於此衆生偏是有緣。是故釋迦處處歎歸。	扇戸梨蜜多羅	『灌頂經』	『大正藏』二一、五二九頁下	十方妙土通洞無窮不可度量。諸佛如來所居淨土。亦復無量不可稱數。今我於此大衆之中。爲諸四輩未來之世像法衆生。說是十方諸佛國土及佛名號。不可稱說略演少耳。普廣菩薩摩訶薩又白佛言。世尊十方佛刹淨妙國土有差別不。佛言普廣無差別也。普廣又白佛言。世尊何故經中讚歎阿彌陀刹。七寶諸樹宮殿樓閣。諸願生者。皆悉隨彼心中所欲應念而至。佛告普廣菩薩摩訶薩。汝不解我意。娑婆世界人多貪濁。信向者少習邪者多。不信正法不能專一。心亂無志實無差別。令諸衆生專心有在。是故讚歎彼國土耳。諸往生者悉隨彼願無不獲果。	引用文「但阿彌陀佛與觀音大勢至。先發心時。從此界去。於此衆生偏是有緣」は道練の付加。
[6-1]	四七、一八頁上	據大經。法藏菩薩因中。於世饒王佛所具發弘願取諸淨土。時佛爲說二百一十億諸佛刹土天人善惡國土精麤。悉現與之。於時法藏菩薩願取西方成佛。今現在彼。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二六七頁中～下	法藏比丘說此頌已。而白佛言。唯然世尊。我發無上正覺之心。願佛爲我廣宣經法。我當修行攝取佛國清淨莊嚴無量妙土。令我於世速成正覺。拔諸生死勤苦之本。佛語阿難。時世自在王佛。告法藏比丘。如所修行莊嚴佛土。汝自當知。比丘白佛。斯義弘深非我境界。唯願世尊廣爲敷演諸佛如來淨土之行。我聞此已。當如說修行成滿所願。爾時世自在王佛。知其高明志願深廣。即爲法藏比丘而說經言。譬如大海。一人斗量經歷劫數。尚可窮底得其妙寶。人有至心精進求道不止會當剋果。何願不得於是世自在王佛。即爲廣說二百一十億諸佛刹土天人之善惡國土之粗妙。應其心願悉現與之。時比丘聞佛所說嚴淨國土。皆悉觀見超發無上殊勝之願。其心寂靜志無所著。一切世間無能及者。具足五劫。思惟攝取莊嚴佛國清淨之行。阿難白佛。彼佛國土壽量幾何。佛言。其佛壽命四十二劫。時法藏比丘。攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行。如是修已詣彼佛所。稽首禮足遶佛三匝合掌而住。	
[6-1]	四七、一八頁上	依此觀經中。韋提夫人復請淨土。如來光臺爲現十方一切淨土。韋提夫人白佛言。此諸佛土雖復清淨皆有光明。我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。	薑良耶舍	『觀經』	『大正藏』一二、三四一頁中～下	唯願佛日教我觀於清淨業處。爾時世尊放眉間光。其光金色。遍照十方無量世界。還住佛頂。化爲金臺如須彌山。十方諸佛淨妙國土。皆於中現。或有國土七寶合成。復有國土純是蓮花。復有國土如自在天宮。復有國土如頗梨鏡。十方國土皆於中現。有如是等無量諸佛國土嚴顯可觀。令韋提希見。時韋提希白佛言。世尊。是諸佛土。雖復清淨皆有光明。我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。唯願世尊。教我思惟教我正受。	
[6-1]	四七、一八頁上		曇鸞	『略論安樂淨土義』	『大正藏』四七、一頁上	問曰。安樂國於三界中何界所攝。答曰。如釋論言。如斯淨土非三界所攝。何以故。無欲故非欲界。地居故非色界。有形色故非無色界。經曰。阿彌陀佛本行菩薩道時。作比丘。名曰法藏。於世自在王佛所。請問諸佛淨土之行。時佛爲說二百一十億諸佛刹土天人善惡國土精麤。悉現與之。于時法藏菩薩。即於佛前。發弘誓大願。取諸佛土。於無量阿僧祇劫。如所發願。行諸波羅蜜。萬善圓滿。成無上道。別業所得。非三界也。	参考
[6-2]	四七、一八頁上～中	智度論云。有一比丘。康存之日誦阿彌陀經。及念般若波羅蜜。臨命終時告弟子言。阿彌陀佛與諸聖衆今在我前。合掌歸依須臾捨命。於是弟子依火葬法。以火焚屍。一切燒盡。唯有舌根一種與本不異。遂即收取起塔供養。	龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正藏』二五、一二七頁上	復有一國有一比丘。誦阿彌陀佛經及摩訶般若波羅蜜。是人欲死時語弟子言。阿彌陀佛與彼大衆俱來。即時動身自歸。須臾命終。命終之後弟子積薪燒之。明日。灰中見舌不燒。	
[6-2]	四七、一八頁中	龍樹菩薩釋云。誦阿彌陀經故。是以垂終佛自來迎。念般若波羅蜜故。所以舌根不盡。	龍樹造、鳩摩羅什訳	『大智度論』	『大正藏』二五、一二七頁上	誦阿彌陀佛經故。見佛自來。誦般若波羅蜜故。舌不可燒。	原文「自來」→「自來迎」 原文「誦般若波羅蜜」→「念般若波羅蜜」
[6-2]	四七、一八頁中	須彌四域經云。天地初開之時。未有日月星辰。縱有天人來下。但用項光照照。爾時人民多生苦惱。於是阿彌陀佛遣二菩薩。一名寶應聲。二名寶吉祥。即伏憐女媧是。此二菩薩共相籌議。向第七梵天上取其七寶。來至此界造日月星辰二十八宿。以照天下。定其四時春夏秋冬夏。時二菩薩共相謂言。所以日月星辰二十八宿西行者。一切諸天人民盡共稽首阿彌陀佛。是以日月星辰皆悉傾心向彼。故西流也。		『須彌四域經』		対照不可能	
[6-3]	四七、一八頁中	謂釋迦牟尼佛一代正法五百年。像法一千年。末法一萬年。衆生滅盡諸經悉滅。如來悲哀痛燒衆生。特留此經止住百年。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二七九頁上	當來之世經道滅盡。我以慈悲哀愍。特留此經止住百歲。	引用文「釋迦牟尼佛一代正法五百年。像法一千年。末法一萬年。衆生滅盡」は道練の付加。

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[7-1]	四七、一八頁下	如十地經云。初地菩薩尚自別觀二諦。勵心作意。先依相求。終則無相。以漸增進體大菩提。盡七地終心相心始息。入其八地。絶於相求。方名無功用也。	世親造、菩提流支訳	『十地經論』	『大正藏』二六、一七六頁上	經曰。何以故。佛子。菩薩從初地來乃至七地。得諸智慧所行道。以是力故。從第八菩薩地乃至第十地。無功用行自然滿足。	
[7-1]	四七、一八頁下	論云。七地已還惡貪爲障。善貪爲治。八地上善貪爲障。無貪爲治。	世親造、菩提流支訳	『十地經論』	『大正藏』二六、一七九頁上～中	若菩薩於七地中善集慧方便故。善清淨諸行故。善集助道法故。云何別相。善起大願力。等初地等諸地。如經善起大願力故。第二地中。是故我應等行十善業道修行一切種令清淨具足彼處如來力故。如經善加如來力加故。第三地中厭得不退禪定等。自善根力得通達故。如經自善根力得力故。第四地中所說法分別智教化智障淨勝念通達佛法。如經常念隨順如來力無畏不共佛法故。第五地中深淨心平等善淨深心等。如經善淨深心覺故。第六地中大悲自在爲首增上觀因緣集成就福德智力。如經成就福德智力故。第七地中方便智慧發起殊勝道。不捨一切衆生行。如經大悲悲等不捨一切衆生行故。以無量衆生界故入無量智道。如經通達無量智道故。如是第八地總明方便作集地分已說。云何得淨忍分。得無生法忍故。彼清淨自然無功用行應知。	
[7-1]	四七、一八頁下	涅槃經云。一切衆生有二種愛。一者善愛。二者不善愛。不善愛者。唯愚求之。善法愛者。諸菩薩求。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、四四〇頁上	善男子。愛有二種。一者善愛。二不善愛。不善愛者惟愚求之。善法愛者諸菩薩求。	原文通り
[7-1]	四七、一八頁下		慧嚴等依泥洹經加	『涅槃經』(南本)	『大正藏』一二、六八一頁下	善男子。愛有二種。一者善愛。二不善愛。不善愛者凡愚之求。善法愛者諸菩薩求。	参考
[7-1]	四七、一八頁下	淨土論云。觀佛國土清淨味。攝受衆生大乘味。類事起行願取佛土味。畢竟住持不虛作味。有如是等無量佛道味。	曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八四三頁中	入第四門者以專念觀察彼妙莊嚴修毘婆舍那故得到彼處受用種種法味樂是名入第四門種種法味樂者。毘婆舍那中有觀佛國土清淨味攝受衆生大乘味畢竟住持不虛作味類事起行願取佛土味。有如是等無量莊嚴佛道味故言種種。是第四功德相。	引用文「類事起行願取佛土味。畢竟住持不虛作味」→原文とは順序が逆。
[7-2]	四七、一八頁下	大經云。十方人天來生我國。若不畢至滅度更有退轉者。不取正覺。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二六八頁上	設我得佛。國中入天。不住定聚。必至滅度者。不取正覺。	原文「國中入天」→「十方人天來生我國」
[7-2]	四七、一八頁下	大經復云。生我國者橫截五惡趣。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二七四頁中	往生安養國。根截五惡趣。惡趣自然閉。昇道無窮極。	原文「惡趣自然閉。昇道無窮極」は直後の文にみられる→「惡趣自然閉者。閉其因也。此明所離。昇道無窮極者彰其所得」(『大正藏』四七、一九頁上)。
[8-2]	四七、一九頁中	傍大經奉讚云。安樂聲聞菩薩衆。人天智慧咸洞達。身相。莊嚴無殊異。但順他方故列名。顏容端正無可比。精微妙軀非人天。虛無之身無極體。是故頂禮平等力。	曇鸞	『讚阿彌陀偈』	『大正藏』四七、四二二頁上	安樂聲聞菩薩衆 人天智慧咸洞達 身相莊嚴無殊異 但順他方故列名 顏容端正無可比 精微妙軀非人天 虛無之身無極體 是故頂禮平等力	原文通り
[8-2]	四七、一九頁中		竺難提	『請觀音經』	『大正藏』二〇、三四頁中～下	時毘舍離國一切人民遇大惡病。一者眼赤如血。二者兩耳出膿。三者鼻中流血。四者舌嚙無聲。五者所食之物化爲僂蟲。六識閉塞猶如醉人。有五夜叉名訖拏迦羅。面黑如墨而有五眼。狗牙上出嗔人精氣。時毘舍離大城之中。有一長者名曰月蓋。與其同類五百長者。俱詣佛所到佛所已頭面作禮却住一面。白言世尊。此國人民遇大惡病。良醫善婆盡其道術所不能救。唯願天尊愍愍一切。救濟病苦令得無患。爾時世尊告長者言。去此不遠正主西方。有佛世尊名無量壽。彼有菩薩名觀世音及大勢至。恒以大悲憐愍一切救濟苦厄。汝今應當五體投地向彼作禮。燒香散華繫念數息。令心不散經十念頃。爲衆生故當請彼佛及二菩薩。說是語時於佛光中。得見西方無量壽佛并二菩薩。如來神力佛及菩薩俱到此國。往毘舍離住城門&M041329;。佛二菩薩與諸大衆放大光明。照毘舍離皆作金色。爾時毘舍離人。即具楊枝淨水。授與觀世音菩薩。大悲觀世音。憐愍救護一切衆生故而說呪曰。普救一切衆生而作是言。汝等今者應當一心稱。南無佛南無法南無僧。南無觀世音菩薩摩訶薩。大悲大名稱救護苦厄者。如此三稱三寶。三稱觀世音菩薩名。燒香名香五體投地。向於西方一心一意令氣息定。爲免苦厄請觀世音。合十指掌而說偈言願救我苦厄大悲覆一切普放淨光明滅除癡暗冥爲免殺害苦煩惱及衆病必來至我所施我大安樂我今稽首禮聞名救厄者我今自歸依世間慈悲父唯願必定來免我三毒苦施我今世樂及與大涅槃	参考

大 門	『大正蔵』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[ 8 - 3 ]	四七、一九 頁中～下	如智度論云。譬如二人俱見父母眷屬沒在深淵。一人直往。盡力救之。力所不及。相與俱沒。一人遙走。趣一舟船。乘來濟接。並得出難。菩薩亦爾。若未發心時。生死流轉與衆生無別。但已發菩提心時。先願往生淨土。取大悲船乘無礙辯才。入生死海濟運衆生。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 六〇七頁上	問曰。菩薩爲度惡人故出現於世。譬如良醫療諸疾病。何以故。不攝惡人。 答曰。惡人破戒者。有可化有不可化。此中但說不可化者。若攝取共住則自壞其道於彼無益。譬如救溺自不能浮而欲濟彼二俱不免。是故說遠離惡人。	以下、『大智度論』の三文を取意引用している。
[ 8 - 3 ]	四七、一九 頁中～下		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 二七五頁下	問曰。菩薩當化衆生。何故常欲值佛。 答曰。有菩薩未入菩薩位。未得阿鞞跋致受記別故。若遠離諸佛。便壞諸善根沒在煩惱。自不能度安能度人。如人乘船中流壞敗。欲度他人反自沒水。又如少湯投大水池。雖消少處反更成冰。菩薩未入法位。若遠離諸佛以少功德無方便力欲化衆生。雖少利益反更墜落。以是故新學菩薩。不應遠離諸佛。	
[ 8 - 3 ]	四七、一九 頁中～下		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 四一五頁中～下	遠離親白衣者。行者以妨道故出家。若復習近白衣。則與本無異。以是故。行者先求自度然後度人。若未能自度而欲度人者。如不知浮人欲救於溺相與俱沒。是菩薩遠離親白衣。則能集諸清淨功德。深念佛故。	
[ 8 - 3 ]	四七、一九 頁下	大論復云。菩薩生淨土。具大神通。辯才無礙。教化衆生時。尚不能令衆生善滅惡。增進進位。稱菩薩意。若即在穢土拔濟者。闕無此益。如似逼鷄入水。豈能不濕也。	龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 二七三頁中	菩薩有大神力住十住地。具足佛法而住世間。廣度衆生故不取涅槃。亦如幻師自變化身。爲人說法非眞佛身。雖爾度脫衆生有量有限。佛所度者無量無限。菩薩雖作佛身。不能遍滿十方世界。佛身者普能遍滿無量世界。所可度者皆現佛身。亦如十四日月。雖有光明猶不如十五日。有如是差別。或有菩薩得無生法忍法性生身。在七住地住五神通。變身如佛教化衆生。	次の『大智度論』と合わせて取意引用している。
[ 8 - 3 ]	四七、一九 頁下		龍樹造、 鳩摩羅什 訳	『大智度論』	『大正蔵』二五、 三三七頁中	人身罪結煩惱處所。唯大菩薩處之則無染累。如鴉入水水不令濕。如是菩薩一切世間法所不能著。	
[ 8 - 3 ]	四七、一九 頁下	大經讚云。安樂佛國諸菩薩。夫可宣說隨智慧。於已萬物亡我所。淨若蓮華不受塵。往來進止若汎舟。利安爲務捨適莫。彼已猶空斷二想然智慧炬照長夜。三明六通皆已足。菩薩萬行觀心眼。如是功德無邊量。是故至心願生彼。	曇鸞	『讚阿彌陀仏偈』	『大正蔵』四七、 四二二頁上	安樂佛國諸菩薩 夫可宣說隨智慧 於已萬物亡我所 淨若蓮華不受塵 往來進止若汎舟 利安爲務捨適莫 彼已猶空斷二想 然智慧炬照長夜 三明六通皆已足 菩薩萬行貫心眼 如是功德無邊量 是故至心頭面禮 願共諸衆生往生安樂國	原文「頭面禮」→「願生彼」
[ 9 - 1 ]	四七、一九 頁下	淨土論云。十方人天生彼國者。即與淨心菩薩無二。淨心菩薩即與上地菩薩畢竟同得寂滅忍。故更不退轉。	曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、 八三六頁上	云何觀察智慧觀察正念觀彼欲如實修行毘婆舍那故 譯毘婆舍那曰觀。但汎言觀義亦未滿。何以言之。如觀身無常苦空無我九相皆名爲觀。亦如上木名不得椿柘也。毘婆舍那觀者亦有二義。 一者在此作想觀彼三種莊嚴功德。此功德如實故修行者亦得如實功德。如實功德者決定得生彼土。 二者亦得生彼淨土即見阿彌陀佛。未證淨心菩薩畢竟得證平等法身。與淨心菩薩與上地菩薩畢竟同得寂滅平等。是故言欲如實修行毘婆舍那故。	次の『往生論註』も引用箇所として考えられる。 原文「寂滅平等」→「寂滅忍」
[ 9 - 1 ]	四七、一九 頁下		曇鸞	『往生論註』	『大正蔵』四〇、 八四〇頁上	即見彼佛未證淨心菩薩畢竟得證平等法身與淨心菩薩與上地諸菩薩畢竟同得寂滅平等故 平等法身者八地已上法性生身菩薩也。寂滅平等者即此法身菩薩所證寂滅平等之法也。以得此寂滅平等法故名爲平等法身。以平等法身菩薩所得故名爲寂滅平等法也。	
[ 9 - 1 ]	四七、一九 頁下		世親造、 菩提流支 訳	『往生論』	『大正蔵』二六、 二二二頁上～中	即見彼佛未證淨心菩薩。畢竟得平等法身。與淨心菩薩無異。淨心菩薩與上地諸菩薩。畢竟同得寂滅平等故。	参考
[ 9 - 1 ]	四七、一九 頁下	大經云。有十方人天來生我國。不悉眞金色者。不取正覺。		『無量壽經』	『大正蔵』一二、 二六七頁下	設我得佛。國中人天。不悉眞金色者。不取正覺。	原文「國中人天」→「十方人天來生我國」
[ 9 - 1 ]	四七、一九 頁下～二〇 頁上	二云。十方人天來生我國。若形色不同有好醜者。不取正覺。		『無量壽經』	『大正蔵』一二、 二六七頁下	設我得佛。國中人天。形色不同有好醜者。不取正覺。	原文「國中人天」→「十方人天來生我國」

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[9-1]	四七、二〇 頁上	三云。十方人天來生我國。不得宿命智。下至不知百千億那由他諸劫事者。不取正覺。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二六七頁下	設我得佛。國中天人。不悉識宿命。下至知百千億那由他諸劫事者。不取正覺。	原文「國中天人」→「十方人天來生我國」
[9-1]	四七、二〇 頁上	四云。十方人天來生我國。不得天耳通。下至不聞百千億那由他諸佛所說。不悉受持者。不取正覺。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二六七頁下～二六八頁上	設我得佛。國中天人。不得天耳。下至聞百千億那由他諸佛所說。不悉受持者。不取正覺。	原文「國中天人」→「十方人天來生我國」
[9-1]	四七、二〇 頁上	五云。十方人天來生我國。不得他心智。下至不知百千億那由他諸佛國中衆生心念者。不取正覺。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二六八頁上	設我得佛。國中天人。不得見他心智。下至知百千億那由他諸佛國中衆生心念者。不取正覺。	原文「國中天人」→「十方人天來生我國」
[9-2]	四七、二〇 頁上	涅槃經云。作業時黑。果報亦黑。作業時白。果報亦白。淨雜亦爾。	曇無讖	『涅槃經』	『大正藏』一二、五八五頁中	果報有四。一者黑黑果報。二者白白果報。三者雜雜果報。四者不黑不白不黑不白果報。黑黑果報者。作業時垢果報亦垢。白白果報者。作業時淨果報亦淨。雜雜果報者。作業時雜果報亦雜。不白不黑不白不黑果報者。名無漏業。迦葉菩薩白佛言。世尊。先說無漏無有果報。今云何言不白不黑果報耶。佛言。善男子。是義有二。一者亦果亦報。二者唯果非報。黑黑果報亦名爲果亦名爲報。黑因生故得名爲果。能作因故復名爲報。淨雜亦爾。無漏果者因有漏生。故名爲果。不作他因不名爲報。是故名果不名爲報。迦葉菩薩白佛言。世尊。是無漏業非是黑法。何因緣故不名爲白。善男子。無有報故不名爲白。對治黑故故名爲白。我今乃說受果報者名之爲白。是無漏業不受報故。不名爲白名爲寂靜。	
[9-2]	四七、二〇 頁上		慧嚴等依泥洹經加之	『涅槃經』(南本)	『大正藏』一二、八三三頁上	果報有四。一者黑黑果報。二者白白果報。三者雜雜果報。四者不黑不白不黑不白果報。黑黑果報者。作業時垢果報亦垢。白白果報者。作業時淨果報亦淨。雜雜果報者。作業時雜果報亦雜。不白不黑不白不黑果報者。名無漏業。迦葉菩薩白佛言。世尊。先說無漏無有果報。今云何言不白不黑果報耶。佛言。善男子。是義有二。一者亦果亦報。二者唯果非報。黑黑果報亦名爲果亦名爲報。黑因生故得名爲果。能作因故復名爲報。淨雜亦爾。無漏果者因有漏生故名爲果。不作他因不名爲報。是故名果不名爲報。迦葉菩薩白佛言。世尊。是無漏業非是黑法。何因緣故不名爲白。善男子。無有報故不名爲白。對治黑故故名爲白。我今乃說受果報者名之爲白。是無漏業不受報故。不名爲白名爲寂靜。	
[9-2]	四七、二〇 頁上	據淨度菩薩經云。人壽百歲。夜消其半。即是減却五十年也。就五十年內。十五已來未知善惡。八十已去昏耄虛劣。故受老苦。自此之外唯有十五年在。於中外則王官逼迫長征遠防。或繫在牢獄。內則門戶凶衆事牽纏。總總松松常求不足。如斯推計。可有幾時得修道業。如此思量。豈不哀哉。何得不厭。		『淨度三昧經』		対照不可能	
[9-2]	四七、二〇 頁上			『五王經』	『大正藏』一四、七九六頁下～七九七頁上	何謂憂悲惱苦。人生在世。長命者乃至百歲。短命者胞胎傷墮。長命之者。與其百歲。夜消其半。餘有五十年。在醉酒疾病。不知作人。以減五歲。小時愚癡。十五年中。未知禮儀。年過八十。老鈍無智。耳聾目冥。無有法則。復減二十年。已九十年。過餘有十歲之中。多諸憂愁。天下欲亂時亦愁。天下旱時亦愁。天下大水亦愁。天下大霜亦愁。天下不熟亦愁。室家內外多諸病痛亦愁。持家財物治生恐失亦愁。官家百調未輸亦愁。家人遭縣官事閉繫牢獄。未知出期亦愁。兄弟妻子。遠行未歸亦愁。居家窮寒。無有衣食亦愁。比舍村落有事亦愁。社稷不辦亦愁。室家死亡。無有財物。殯葬亦愁。至春時種作無有犁牛亦愁。如是種種憂悲。常無樂時。至其節日。共相集聚。應當歡樂。方共悲涕相向。此是苦不。答曰實是大苦。	参考
[9-2]	四七、二〇 頁上～中	彼經云。人生世間。凡經一日一夜。有八億四千萬念。一念起惡。受一惡身。十念念惡。得十生惡身。百念念惡。受一百惡身。計一衆生一形之中。百年念惡。惡即遍滿三千國土。受其惡身。惡法既爾。善法亦然。一念起善。受一善身。百念念善。受一百善身。計一衆生一形之中。百年念善。三千國土善身亦滿。		『淨度三昧經』		対照不可能	
[9-2]	四七、二〇 頁上～中		道世撰	『法苑珠林』	『大正藏』五三、四五五頁上	又淨度三昧經云。罪福相累重數分明。後當受罪福之報。一一不失。一念受一身。善念受天上人人身。惡念受三惡道身。百念受百身。千念受千身。一日一夜種生死根。後當受八億五千萬雜類之身。百年之中種後世栽甚爲難數。魂神逐種受形遍三千大千刹土。體骨皮毛遍大千刹土地間無空處。	参考
[9-2]	四七、二〇 頁上～中		道世撰	『法苑珠林』	『大正藏』五三、七五四頁中	又惟無三昧經云。佛告阿難。善男子。人求道安禪先當斷念。人生世間所以不得道者。但坐思想穢念多故。一念來一念去。一日一宿有八億四千萬念。念念不息。一善念者。亦得善果報。一惡念者。亦得惡果報如響應聲。如影隨形。是故善惡罪福各別。	参考

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[ 9 - 2 ]	四七、二〇 頁中	無量壽經云。佛告舍利弗。彼佛何故號阿彌陀。舍利弗。十方人天往生彼國者。壽命長遠億百千劫。與佛同等。故號阿彌陀。各宜量此利大皆願往生也。	鳩摩羅什	『阿彌陀經』	『大正藏』一二、三四七頁上～中	舍利弗。於汝意云何。彼佛何故號阿彌陀。舍利弗。彼佛光明無量。照十方國無所障礙。是故號為阿彌陀。又舍利弗。彼佛壽命。及其人民無量無邊阿僧祇劫。故名阿彌陀。舍利弗。阿彌陀成佛已來於今十劫。又舍利弗。彼佛有無量無邊聲聞弟子。皆阿羅漢。非是算數之所能知。諸菩薩亦復如是。舍利弗。彼佛國土成就如是功德莊嚴。又舍利弗。極樂國土衆生者皆是阿鞞跋致。其中多有一生補處。其數甚多。非是算數所能知之。但可以無量無邊阿僧祇劫說。舍利弗。衆生聞者。應當發願願生彼國。	『安樂集』では『無量壽經』として引用している。
[ 9 - 2 ]	四七、二〇 頁中		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八二七頁上～中	何以知盡十方無礙光如來是讚歎門。下長行中言。云何讚歎門。謂稱彼如來名。如彼如來光明智相。如彼名義。欲如實修行相應故。依舍衛國所說無量壽經。佛解阿彌陀如來名號。何故號阿彌陀。彼佛光明無量。照十方國無所障礙。是故號阿彌陀。又彼佛壽命及其人民無量無邊阿僧祇劫。故名阿彌陀。	参考
[ 9 - 2 ]	四七、二〇 頁中	善王皇帝尊經云。其有人。學道念欲往生西方阿彌陀佛國者。憶念晝夜一日若二日或三日若四日若五日。至六日七日。若復於中欲還悔者。聞我說是善王功德。命欲盡時。有八菩薩。皆悉飛來迎取此人。到西方阿彌陀佛國中。終不得止。		『善王皇帝經』		対照不可能	
[ 9 - 2 ]	四七、二〇 頁中	讚云。其有衆生安樂。悉具三十有二相。智慧滿足入深法。究暢道要無障礙。隨根利鈍成就忍。三忍乃至不可說。宿命五通常自在。至佛不更雜惡趣。除生他方五濁世。示現同如大牟尼。生安樂國成大利。是故至心願生彼。	曇鸞	『讚阿彌陀仏偈』	『大正藏』四七、四二一頁下	其有衆生安樂 悉具三十有二相 智慧滿足入深法 究暢道要無障礙 隨根利鈍成就忍 二忍乃至不可計 宿命五通常自在 至佛不更雜惡趣 除生他方五濁世 示現同如大牟尼 生安樂國成大利 是故至心頭面禮	原文「頭面禮」→「願生彼」 原文「三忍」→「三忍」→ただし、『淨全』では「三忍」(『淨全』一、二一頁中)となっている。
[ 1 0 - 1 ]	四七、二〇 頁中～下	大經讚云。神力無極阿彌陀。十方無量佛所讚。東方恒沙諸佛國。菩薩無數悉往觀。亦復供養安樂國。菩薩聲聞諸大衆。聽受經法宣道化。自餘九方亦如是。	曇鸞	『讚阿彌陀仏偈』	『大正藏』四七、四二二頁下	神力無極阿彌陀 十方無量佛所歎 東方恒沙諸佛國 菩薩無數悉往觀 亦復供養安樂國 菩薩聲聞諸大衆 聽受經法宣道化 自餘九方亦如是	原文通り
[ 1 0 - 2 ]	四七、二〇 頁下	大經云。其有衆生我國者。自然勝進超出常倫諸地之行。至成佛道更無迴復之難。		『無量壽經』	『大正藏』一二、二六八頁中	設我得佛。他方佛土諸菩薩衆來生我國。究竟必至一生補處。除其本願自在所化。為衆生故被弘誓鑑。積累德本度脫一切。遊諸佛國修菩薩行。供養十方諸佛如來。開化恒沙無量衆生。使立無上正眞之道。超出常倫。諸地之行。現前修習普賢之德。若不爾者不取正覺。	
[ 1 0 - 2 ]	四七、二〇 頁下		曇鸞	『往生論註』	『大正藏』四〇、八四四頁上	願言。設我得佛。國中人人天不往正定聚必至滅度者不取正覺。緣佛願力故住正定聚。住正定聚故必至滅度無諸迴伏之難。所以得速。二證也。 願言。設我得佛。他方佛土諸菩薩衆來生我國究竟必至一生補處。除其本願自在所化。為衆生故被弘誓鑑積累德本。度脫一切遊諸佛國修菩薩行。供養十方諸佛如來。開化恒沙無量衆生。使立無上正眞之道。超出常倫諸地之行現前。修習普賢之德。若不爾者不取正覺。緣佛願力故超出常倫諸地之行現前。修習普賢之德。以超出常倫諸地行故。所以得速。三證也。	参考
[ 1 0 - 2 ]	四七、二〇 頁下	大經讚云。安樂菩薩聲聞輩。於此世界無比方。釋迦無礙大辯才。設諸假令示少分。最賤乞人並帝王。帝王復比金輪王。如是展轉至六天。次第相類皆如始。以天色像喻於彼。千萬億倍非其類。皆是法藏願力為。稽首頂禮大心力。	曇鸞	『讚阿彌陀仏偈』	『大正藏』四七、四二二頁中	安樂菩薩聲聞輩 於此世界無比方 釋迦無礙大辯才 設諸假令示少分 最賤乞人並帝王 帝王復比金輪王 如是展轉至六天 次第相類皆如始 以天色像喻於彼 千萬億倍非其類 皆是法藏願力為 稽首頂禮大心力	原文通り



大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
[11-1]	四七、二〇 頁下～二一 頁上	依法句經。與衆生作善知識。有寶明菩薩白佛言。世尊云何名爲善知識也。佛言。善知識者能說深法。謂空無相無願。諸法平等。無業無報。無因無果。究竟如如。住於實際。然於畢竟空中。熾然建立一切諸法。是爲善知識。善知識者是汝父母。善育汝等菩提身故。善知識者是汝眼目。能見一切善惡道故。善知識者是汝大船。運度汝等出生死海故。善知識者是汝經繩。能挽拔汝等出生死故也。		『法句經』	『大正藏』八五、 一四三頁下	爾時寶明菩薩白佛言。世尊。云何是善知識。佛言。善知識者。善解深法空相無作無生無滅。了達諸法從本已來究竟平等。無業無報無因無果性相如如。住於實際。於畢竟空中熾然建立。是名善知識。 二十一種譬喻善知識品第六 善男子。善知識者是汝父母。善育汝等菩提身故。善知識者是汝眼目。示導汝等菩提路故。善知識者是汝脚足。荷負汝等離生死故。善知識者是汝梯橙。扶持汝等至彼岸故。善知識者是汝飲食。能使汝等增長法身故。善知識者是汝寶依。覆蓋汝等功德身故。善知識者是汝橋梁。運載汝等度有海故。善知識者是汝財寶。救攝汝等離貧苦故。善知識者是汝日月。照耀汝等離黑暗故。善知識者是汝身命。護惜汝等無有時故。善知識者是汝避仗。降伏諸魔得無畏故。善知識者是汝絙繩[木*虎]機汝等離地獄故。	この『法句經』は原始経典ではなく、敦煌発見の偽経。
[11-1]	四七、二一 頁上	大經云。彌陀淨國無造惡之地如毛髮許也。		『無量壽經』	『大正藏』一二、 二七七頁下	彼佛國土無爲自然。皆積衆善無毛髮之惡。於此修善十日十夜。勝於他方諸佛國中爲善千歲。所以者何。他方佛國爲善者多爲惡者少。福德自然無造惡之地。	
[12-2]	四七、二一 頁上～二二 頁上	十往生經云。阿難白佛言。世尊。一切衆生觀身之法。其事云何。唯願說之。佛告阿難。夫觀身之法者。不觀東西。不觀南北。不觀四維上下。不觀虛空。不觀外緣。不觀內緣。不觀身色。不觀色聲。不觀色像。唯觀無緣。是爲正眞觀身之法。除是觀身十方諦求。在在處處更無別法而得解脫。佛復告阿難。但自觀身。善力自然。正念自然。解脫自然。何以故。譬如有人精進直心得正解脫。如是之人。不求解脫。解脫自至。阿難復白佛言。世尊。世間衆生若有如是正念解脫。應無一切地獄餓鬼畜生三惡道也。 佛告阿難。世間衆生不得解脫。何以故。一切衆生皆由多虛少實無一正念。以是因緣。地獄者多。解脫者少。譬如有人。於自父母及以師僧。外現孝順。內懷不孝。外現精進。內懷不實。如是惡人報雖未至。三塗不遠。無有正念。不得解脫。阿難復白佛言。若如是者。更修何善根得正解脫。佛告阿難。汝今善聽。吾今爲汝說。有十往生法可得解脫。云何爲十。一者觀身正念常懷歡喜。以飲食衣服施佛及僧。往生阿彌陀佛國。二者正念以甘妙良藥施一病比丘及一切衆生。往生阿彌陀佛國。三者正念不害一生命。慈悲於一切。往生阿彌陀佛國。四者正念從師所受戒。淨慧修梵行。心常懷歡喜往生阿彌陀佛國。五者正念孝順於父母。敬奉於師長。不起憍慢心。往生阿彌陀佛國。六者正念往詣於僧房。恭敬於塔寺。聞法解一義。往生阿彌陀佛國。七者正念一日一夜中受持八戒齋。不破一。往生阿彌陀佛國。八者正念若能齋月齋日中遠離於房舍。常詣於善師。往生阿彌陀佛國。九者正念常能持淨戒。勤修於禪定。護法不惡口。若能如是行。往生阿彌陀佛國。十者正念若於無上道不起誹謗心。精進持淨戒。復教無智者流布是經法。教化無量衆生。如是諸人等悉皆得往生。		『十往生經』	『已統藏』一、三 六五頁上～三六六 頁中	爾時阿難白佛言世尊成道已來於廣敷演大乘經典一切眾生解脫之法中宣說西方極樂世界微妙最勝清淨莊嚴阿彌陀佛本誓重願不可思議功德一切眾生往生極樂世界之法我等諦聽信受修行未聞觀身之法其事云何唯願說之。 佛告阿難夫觀身之法者不觀東西不觀南北不觀四維上下不觀虛空不觀外緣不觀內緣不觀身色不觀色聲不觀色像唯觀無緣是爲正眞觀身之法除是觀身十方諦求在在處處更無別法而得解脫佛復告阿難但自觀身善力自然正念自然解脫自然何以故譬如有人精進直心得正解脫如是之人不求解脫解脫自至阿難復白佛言世尊世間眾生若有如是正念解脫應無一切地獄餓鬼畜生三惡道也。 佛告阿難世間眾生不得解脫何以故一切眾生皆由多虛少實無一正念以是因緣地獄者多解脫者少譬如有人於自父母及以師僧外現孝順內懷不孝外現精進內懷不實如是惡人報雖未至三塗不遠無有正念不得解脫阿難復白佛言若如是者更修何善根得正解脫。 佛告阿難汝今善聽吾今爲汝說有西方極樂世界十往生法可得解脫云何爲十一者觀身正念常懷歡喜以飲食衣服施佛及僧往生阿彌陀佛國二者正念以甘妙良藥施一病比丘及一切往生阿彌陀佛國三者正念不害一生命慈悲於一切往生阿彌陀佛國四者正念從師所受戒淨慧修梵行常懷歡喜往生阿彌陀佛國五者正念孝順於父母敬奉於師長不起憍慢心往生阿彌陀佛國六者正念往詣於僧坊恭敬於塔寺聞法解一義往生阿彌陀佛國七者正念一日一夜中受持八戒齋不破一往生阿彌陀佛國八者正念若能齋月齋日中遠離於房舍常詣於善師往生阿彌陀佛國九者正念常能持淨戒勤修於禪定護法不惡口若能如是行往生阿彌陀佛國十者正念若於無上道不起誹謗心精進持淨戒復教無智者流布是經法教化無量眾生如是諸人等悉皆得往生阿彌陀佛國。	引用文「衆生」「心」→道釋の付加。 原文「八齋戒」→「八戒齋」 原文「十方世界六種震動雨珍妙華他方佛國一切諸菩薩來集此會一心聽法大」→省略

大 門	『大正藏』	引用文	訳者、著	典籍名	所 収	原 文	備 考
		<p>爾時會中有一菩薩。名山海慧。白佛言。世尊。彼阿彌陀國有何妙樂勝事。一切衆生皆願往生彼佛告山海慧菩薩。汝今應當起立合掌正身向西。正念觀阿彌陀佛國。願見阿彌陀佛。爾時一切大衆亦皆起立合掌。共觀阿彌陀佛。爾時阿彌陀佛現大神通。放大光明照山海慧菩薩身。爾時山海慧菩薩等即見阿彌陀佛國土。所有莊嚴妙好之事皆悉七寶。七寶山七寶國土。水鳥樹林常吐法音。彼國日日常轉法輪。彼國人民不習外事。正習內事。口說方等語。耳聽方等聲。心解方等義。爾時山海慧菩薩白佛言。世尊。我等今者親見彼國。勝妙利益不可思議。我今願一切衆生悉皆往生。然後我等亦願生彼國。佛記之曰。正觀正念得正解脫。皆悉生彼。若有善男子善女人。正信是經。愛樂是經。勸導衆生。說者聽者悉皆往生阿彌陀佛國。若有如是等人。我從今日常使二十五菩薩護持是人。常令是人無病無惱。若人若非人不得其便。行住坐臥無間晝夜常得安穩。山海慧菩薩白佛言。世尊。我今頂受尊教。不敢有疑。然世有衆生。多有誹謗不信是經。如是之人於後云何。佛告山海慧菩薩。於後閻浮提或有比丘比丘尼。見有讚誦是經者。或相瞋恚。心懷誹謗。由是謗正法故。是人現身之中來致諸惡重病。身根不具。聾盲瘡癩。水腫鬼魅。坐臥不安。求生不得。求死不得。或乃致死墮於地獄。八萬劫中受大苦惱。百千萬世未曾聞水食之名。久後得出。在牛馬猪羊爲人所殺。受大極苦。後得爲人。常生下處。百千萬世不得自在。永不聞三寶名字。是故無智無信人中莫說是經也。</p>				<p>爾時十方世界六種震動雨珍妙華他方佛國一切諸菩薩來集此會一心聽法大會中有一菩薩名山海慧白佛言世尊彼阿彌陀佛國有何妙樂勝事一切眾生皆願往生彼佛告山海慧菩薩汝今應當起立合掌正身向西正念觀阿彌陀佛國願見阿彌陀佛爾時一切大眾亦皆起立合掌共觀阿彌陀佛爾時阿彌陀佛現大神通放大光明照山海慧菩薩身爾時山海慧菩薩等即見阿彌陀佛國土所有莊嚴妙好之事皆悉七寶七寶山七寶塔七寶坊七寶樓閣水鳥樹林常吐法音彼國道場樹高四十萬由旬樹下有獅子座高五百由旬阿彌陀佛日日常轉法輪彼國人民不習外事正習內事口說方等語耳聽方等聲心解方等義爾時山海慧菩薩白佛言世尊我等今者親見彼國勝妙利益不可思議我願一切眾生悉皆往生然後我等亦願生彼國佛記之曰正觀正念得正解脫皆悉生彼。</p> <p>佛告山海慧菩薩汝今欲度一切眾生應當受持是經佛告大眾於我滅後受持是經八萬劫中廣宣流布至賢劫千佛使諸眾生普得聞知信樂修行說者聽者皆得往生阿彌陀佛國若有如是等人我從今日常使二十五菩薩護持是人常令是人無病無惱若人若非人不得其便行住坐臥無間晝夜常得安穩若有眾生深信是經念阿彌陀佛願往生者彼極樂世界阿彌陀佛即遣觀世音菩薩大勢至菩薩藥王菩薩藥上菩薩普賢菩薩法自在菩薩獅子吼菩薩陀羅尼菩薩虛空藏菩薩德藏菩薩寶藏菩薩金藏菩薩剛菩薩山海慧菩薩光明王菩薩華嚴王菩薩寶王菩薩月光王菩薩日照王菩薩三昧王菩薩自在王菩薩大自在王菩薩白象菩薩大威德王菩薩無邊身菩薩是二十五菩薩擁護行者若行若住若坐若臥若晝若夜一切時一切處不令惡鬼惡神得其便也佛又告山海慧是經名為觀阿彌陀佛色身正念解脫三昧經亦名度諸有流生死八難有緣眾生經如是受持眾生未有念佛三昧緣者是經能與作開大三昧門是經能與眾生開地獄門是經能與眾生除害人惡鬼殄滅四向悉皆安穩。</p> <p>佛告山海慧如我所說其義如是山海慧菩薩白佛言世尊我今頂受尊經不敢有疑然於今世及未來世諸有眾生多生誹謗不信是經如是之人於後云佛告山海慧菩薩於後閻浮提或有比丘比丘尼若男若女見有讚誦是經者或相瞋恚心懷誹謗由是謗正法故是人現身之中得諸惡重病身根不具或得聾病盲病瘡病癩病失陰病鬼魅邪狂風冷熱痔水腫失心如是等諸惡重病世世在身如是受苦坐臥不安大小便利亦皆不通求生不得求死不得或乃至死墮於地獄八萬劫中受大苦惱百千萬世未曾聞水食之名久後得出生在人中作牛馬猪羊爲人所殺受大苦惱後得人身常生下賤百千萬世不得自在永不聞三寶名字爲謗是經故受苦如是是故無智人中莫說是經正觀正念如是之人然後與說彼此不敬是經墮於地獄彼此敬重得正解脫往生阿彌陀佛國若有比丘比丘尼優婆塞優婆夷善男子善女人正信是經愛樂是經勸導眾生說者聽者悉皆往生阿彌陀佛國是故有信者我滅後受持是經法正法像法末法濁惡世中廣宣流布是人即爲真我弟子現身即得阿耨多羅三藐三菩提。</p> <p>佛說此經已尊者阿難諸大聲聞及諸比丘菩薩摩訶薩一切世間天人阿修羅等聞佛所說皆大歡喜信受奉行。</p> <p>佛說十往生阿彌陀佛國經</p>	