

『観無量寿経』研究

末木文美士

- 一 はじめに
- 二 成立をめぐって
- 1 問題点
- 2 インド撰述説
- 3 中央アジア撰述説
- 4 中国撰述説
- 5 段階説・編集説
- 6 見通し
- 三 王舎城の悲劇
- 四 観仏の体系（前三観）
 - 1 はじめに
 - 2 導入部

『観無量寿経』研究

3 初観（依報観）

4 第七観（第十三観（正報観））

五 九品の往生（後三観）

六 結び——思想的な位置づけへの見直し

付 京都国立博物館蔵平安期『観無量寿経』写本について

一 はじめに

『観無量寿経』（無量寿観経・観無量寿仏経）一卷は劉宋畺良耶舎訳と言われ、浄土三部経の一つとして重視されている。しかし、梵本・藏訳・漢訳異訳がないため、その成立に疑問がもたれ、『無量寿経』『阿弥陀経』に較べて批判的研究も遅れている。筆者は数年前、ある書肆より本経について執筆を求められ、途中まで準備したが、出版計画の延期に伴い、部分的に論文の形に書き改め発表してきている。¹ その間、藤田宏達氏の『観無量寿経講究』（一九八五）など、新しい研究も上げにされているので、それらをも参考にして、本稿ではこれまで論じ残してきた諸問題のうち、(1)成立をめぐる諸問題、(2)構成及び内容をめぐる諸問題を中心に論ずることにした。

二 成立をめぐって

1 問題点

本経は『出三蔵記集』には訳者不明となっているが、『高僧伝』三によると、西域の僧曷良耶舍 Kalayasas が劉宋の元嘉年間（四二四～四五二）に宋都建康で、『観薬王薬上菩薩経』と共に、僧舎の筆受で訳出したとされている⁽³⁾。藤田宏達氏は、元嘉十九年（四四二）に曷良耶舎が蜀に移ったという『高僧伝』の記事から下限をこの年と見、さらに僧舎が元嘉七年（四三〇）に建康に入っていること⁽⁴⁾から、訳出の年代を四三〇～四四二年の間に狭めている⁽⁵⁾。後の経録によると、曷良耶舎訳の他に曇摩蜜多訳もあったと伝えるが、これは信じられず、現行本以外の訳はなかったと考えられている⁽⁶⁾。

さて、本経の成立に関しては、早く道元が真偽未詳と伝えているが、近代になっては、戦前に望月信亨氏⁽⁷⁾・小沢勇貫氏⁽⁹⁾・松本文三郎氏⁽¹⁰⁾らがその成立を論じているものの、成立場所自体が問題となったのは、戦後になって中央アジア撰述説・中国撰述説などが提出されるようになってからである。これに対してインド撰述説の側からも反論が出され、諸説が入り乱れることとなった。これら諸説については藤田宏達氏が詳細に整理・論評している⁽¹¹⁾ので、ここでは主要な問題点のみとり上げて、多少の考察を試みてみたい。

2 インド撰述説

上述のような道元の伝える真偽未詳説を除けば、勿論古くはインド撰述と考えられていたのであるが、その成立場所が問題とされるようになってから、改めてインド撰述説の論拠を提出したのは早島鏡正氏¹²⁾で、その後、平川彰氏¹³⁾がその説を承けて補強している。両氏が論拠とするのは、序分で韋提希が仏に向って「唯願仏日、教我觀於清淨業処」(三四一b)¹⁴⁾と願う箇所「清淨業処」という語である。「業処」(P. kammatthana)は南伝上座部で觀法の対象を意味し、『清淨道論』に四十業処を説くことはよく知られている。その中に「清淨業処」なる業処はないが、そこから発展したものと考え、本經を上座部系仏教の流れの上に位置づけようとするわけである。本經の「清淨業処」は通常は「清淨の業によって実現した場所」の意に解されるが、既に望月仏教大辞典に南伝系の業処と関連してとるべきであることが主張されており、その限りでは新しい説ではない。それを本經の成立問題と結びつけてとり上げたところに両氏の説の特徴が見られる。

これに対して反論しているのは藤田宏達氏で、氏は「業処」という術語や教理は、北伝アビダルマ文献やその他の漢訳經論の中にはまったく見当たらないし、また『觀經』でも南伝アビダルマの所説に言及して、その中で「業処」という語を用いているわけではない¹⁶⁾という論拠から両氏の説を批判し、「清淨業処」はやはり従来通り「清淨な業によって実現した処」すなわち淨土ととるのがよいとしている。

さて、そこで今考えるに、確かに本經の觀法は上座部系の業処觀と近いものをもっている。しかし、平川氏自身が多くの漢訳經論を調査して認め、また藤田氏が指摘しているように、北伝系では「業処」という術語は知られていない。

勿論、『善見律毘婆沙』や『解脱道論』のような上座部系論書は中国にも伝えられているが、それは極めて限られており、本経のように他に特に上座部との結びつきを示す要素がなく、かえって中央アジアとの関連をうかがわせる場合、「業処」という一語だけで上座部と関連づけるのは無理のように思われる。また、上座部系にも本経と同様の観仏法があつて、それが「清浄業処」と呼ばれているならばともかく、六随念の一に念仏があつても本経のような観仏とは異なり、まして「不浄業処」に対する「清浄業処」という呼称も見られないようであるから、本経を上座部と結び付けることは困難であろう。

それでは、本経の「清浄業処」をどのような意にとつたらよいであろうか。藤田氏の言うように「清浄な業によつて実現した処」の意でよいと思われるが、このことは経の少し先の箇所と照らし合せると確認されよう。即ち、そこには「浄業」「清浄業」などの語が見え、「清浄業処」と関連があるように思われる。

爾時世尊告韋提希、汝今知不、阿弥陀仏去此不遠。汝当繫念諦觀彼国浄業成者。我今為汝広説衆譬、亦令未來世一切凡夫欲修浄業者、得生西方極樂国土。欲生彼国者、当修三福。……如此三事名為浄業。仏告韋提希、汝今知不、此三種業、過去・未來・現在三世諸仏浄業正因。……如來今者、為未來世一切衆生為煩惱賊之所害説清浄業。

(三四一c)

ここでははじめの方の「浄業」が三福などの行業について言われ、最後の「清浄業」が観仏について言われている。これはあるが、ともあれこれらは「清浄な行業」の意であり、「清浄業処」もそれと関連して解されるべきものと思われる。因みに、南伝系では *Aṅgasaṭṭa* や *Vedhiputta* と呼ぶもの、*Mahakosala* の王女の子とするのがふつうで、母を韋提希とする本経の叙述と合致しない。

以上の他、天親の『浄土論』が本経にもとづいているという理由で本経のインド撰述を主張する説もあるが、今日では『観経』と『浄土論』は直接に結びつかないと考えられている。⁽¹⁹⁾

3 中央アジア撰述説

この説を大きく取り上げたのは春日井真也氏である。⁽²⁰⁾氏は本経も含めて『観仏三昧海経』などの観仏経典をまとめて「諸観経」と呼び、次のような論拠からその中央アジア成立を主張している。

- (1) 諸観経は五世紀はじめに一時に訳出され、重訳もなく、梵蔵両本を欠く。
- (2) 諸観経の訳者は中央アジアの縁故者。
- (3) 『観仏三昧海経』を除くと大体十五・六紙の分量であり、また、経題の「観」は初期仏教以来の意味ではなく、一種の綱要書・抄経的な意味と考えられる。従って、これらの経典は宗教的儀式の要請に答えるものとして成立したと考えられる。

(4) 法顕・玄奘の紀行でもインドにこの種の經典のあったことを伝えず、ガンダーラ地方にもその形跡がない。

(5) 鳩摩羅什の行実などから、この時代、西域にはインドと異なる独自の仏教の形態が発展していたと考えられる。

以上のような論拠から、本経は四世紀終り頃、ガンダーラの自由主義的風潮に刺激されて西域社会で形成されたものと結論づけている。

以上の論拠は大体妥当すると思われるが、ただ(3)に関してはいささか疑問が残る。『観無量寿経』も含め、観仏経典類の経題の「観」にびったり該当する原語が見出し難いことは今日通説となっているが、⁽²¹⁾それにしてもやはりこの

観は観察・観照の意であり、「綱要書・抄経的な意味」とは考えられない。しかし、これらの經典が宗教的儀式と関係するという面は一概に否定できない。例えば、『観仏三昧海經』九には、大乘を求める者の行として、懺悔↓請仏↓隨喜↓廻向↓發願と進んで観仏に至ることが述べられており、⁽²²⁾ 観仏の行法は一定の作法・儀礼を伴っていたと考えられる。

次に中央アジア説を支持したのは中村元氏で、氏は『無量壽經』や『阿彌陀經』の成立を紀元一四〇年頃（あるいはそれより少し以前）と見、『華嚴經』や『法華經』はそれより遅れ、『観無量壽經』はさらにそれよりも遅れて、恐らく、中央アジアのどこかで作製されたと考えられる。たといインドでつくられたとしても、中央アジアの諸地域と密接な関係があった⁽²³⁾ としてゐる。また、氏は特にバーミヤーンの大石仏に注目し、「仏を巨大化して崇拜し、観想する傾向と何かしら関係があったにちがいない⁽²⁴⁾」としてゐる。大仏像との関連は注目されるが、果してバーミヤーンと関連づけるべきかどうかについては次の藤田宏達氏の批判がある。

こうした諸説や最近の研究を承けて、藤田宏達氏は次の諸点を中央アジア説の根拠として挙げてゐる。⁽²⁵⁾

- (1) 訳者の出身地——春日井氏の(2)に相当。
- (2) 美術史的背景——中村氏の説を承けるが、バーミヤーンよりもクチャ（龜茲）の石窟群における大立仏との関連が大きいとする。

(3) コータン語仏典との関係——コータン語仏典にアミターユス世尊への帰依による滅罪往生を願う礼讚文があり、本經との類似をうかがわせる。

(4) 阿闍世王説話——これは筆者が提示した説⁽²⁶⁾を採用して頂いたものであるが、序分の王舎城の悲劇が『根本説一

切有部破僧事』の記述と近似しており、しかもその中には「破僧事」に見えない「蒲桃漿」が出るが、これはトルファン地方の特産である。

(5) 瑠璃想——瑠璃 *vaidurya* は恐らく *Japis lazuli* と考えられるが、これも中央アジアの特産である。

藤田氏は以上のような根拠から、「少なくともこの經典の大綱は、中央アジアのどこか（トルファン周辺？）で行なわれていた観法を中核として撰述されたものである」とする⁽²⁷⁾。但し、単純な中央アジア撰述説をとるのではなく、中国撰述説にも相当に根拠のあるところから、両者の折衷説を立てており、これについては後に検討したい。

藤田氏の挙げる論拠は周到なものであり、またその中に筆者の提示したものも採用して頂いてあるが、ここでは(2)の巨大仏像との関連について付言しておきたい。確かに第九～十一観の仏及び二菩薩の巨大化は巨大仏像との関連をうかがわせるが、これはあくまで仏・菩薩の真実の姿であり、第八観の像想では仏像を特に巨大化していない。また第十三観（雜想觀）でも、阿弥陀仏が自在の大きさをとりうることを述べながらも、直接の觀照の対象としては「一丈六（尺）の像」をとりあげている。こうした点を考えれば、確かに本經の成立に仏像巨大化の動向が関係深いことは誤りないであろうが、直接巨大仏像のある地で成立したとは考えがたい。むしろ、巨大仏像の噂は聞きながら實際に見たことのない地で成立したか、或いはそのような仏像を知っている僧が全くそれを知らない人々の間で説いたか、という方が自然のように思われる。藤田氏がクチャの大仏像を指摘しながら、本經の成立地としてそれより少し離れたトルファン付近を推定するのも一理あるように思われる。

因みに、仏を巨大に表象するのは、『觀仏三昧海經』卷一〇・念七仏品その他に見えるが、本經の仏・菩薩の身長はそれらより遥かに巨大であり、成立の遅れることを暗示している。

4 中国撰述説

中国撰述の立場から、最初に本格的な論拠を提出したのは月輪賢隆氏である。⁽²⁸⁾氏は本経のみならず、『観仏三昧海経』をはじめとする観仏經典六種について、いずれも中国撰述と見、詳細に検討している。それは簡単には紹介しきれないが、氏自身の要約によると、以下のような点が挙げられる。⁽²⁹⁾

- (1) 梵語原典、或いは原典の存在を肯定せしむるに足るものがない。
- (2) 原語に還元されうる可能性に乏しい。経題の「観」自体、原語を知りえない。
- (3) 訳者並びに訳語例に疑問が多い。
- (4) 経の内容がインド的でない。

特に3・4に関して詳細に論じているが、ここでは『観無量寿経』に関してのみ、氏の指摘の主要な点を挙げておきたい。⁽³⁰⁾

- (1) 訳語の混同——調達と提婆達多、阿弥陀仏と無量寿仏など、同じものに異なる訳語をあてている。
- (2) 奇妙な用語——夜摩天の閻浮檀金、摩尼水、毘楞伽摩尼宝、大乘十二部経首題名字など。
- (3) 数値の不均衡——三尊の身長と円光、宝樹の高さと葉の大きさなど。
- (4) 他に見えない話が出る——韋提希幽閉の話など。

こうした諸点に加え、本経が魏訳『無量寿経』を前提にしていることなどを根拠に、他の観仏經典と共に、元嘉の頃、鍾山のあたりで作成されたものと考えた。そして、その背景に、当時の道教が続々と新しい經典を作っていたこ

とがあり、それに対抗したものと見ている。

氏の指摘は鋭いものがあるが、やや強引な面も見られる。また、中国撰述と一口に言っても、全くもつづくものがなく、中国人が勝手に創作した場合と、何らかのインド或いは西域に由来する素材があり、それをもとに作った場合とでは随分違うはずである。ともあれ、氏の指摘により、本経を素直な原典からの直訳と見る余地は全くなくなったと言えよう。

月輪氏の説を承けついで中国撰述説を發展させたのは山田明爾氏である。⁽³¹⁾氏は特に「阿弥陀仏」と「無量寿仏」の併用に着目し、両者が単に混用されているのではなく、はっきりと場所によって使い分けられている点を指摘した。ここから、本経がもともと異なった源泉をもつ部分を中国で編集したものではないかという説を提示した。これは従来のように本経を一纏まりのものと考えるのでなく、そこに成立の段階を考えると、新しい見方を提出したと言うことができる。それ故、これについては後に改めて取上げることにはしたい。同様に段階説を立てるものにパー⁽³²⁾ス氏があるが、これも後に取上げることにはしたい。

前述のように、藤田宏達氏の説も中央アジアで原形が作られ、中国で大きく変容を受けたとするもので、これも段階説と考えられるが、氏は中国撰述説に關しても従来の説を整理しつつ、その論拠を提示している。⁽³³⁾

- (1) 他の漢訳經典との關係——思想・用語に当時存在した漢訳經典を利用した形跡が明瞭。
- (2) 訳語または用語の問題——月輪説の(1)(2)、また山田氏の指摘する「阿弥陀仏」と「無量寿仏」の使い分けなど。
- (3) 不均衡な叙述——月輪説の(3)。
- (4) 中国的用法をもつ表現——月輪説の(2)。

(5) 九品段——これは野上俊静氏が提出したもので、九品段が『漢書』古今人物表や九品官人制と関係あるのではないかとするものである。パース氏もこの問題を取上げ、筆者も両氏の説を知らないままにこの点を指摘した。⁽³⁵⁾

藤田氏の説は従来の説を整理したものとしてみよと考えられるが、ここではさらにそれに加えて、道教における存思の法との関係について解れておこう。当時の中国における道教の発展が本経の成立と関係があるのではないかという推定は、上述のように月輪氏によってなされているが、具体的な思想内容には触れられていない。その点を考えてみる⁽³⁷⁾に、当時の江南の道教は茅山の上清派が大きな勢力をもっていたが、その中心となる經典に『黄庭内景経』がある。この『黄庭内景経』には体内に存する諸神が説かれ、またそれら諸神に対して心を集中させてその姿を思い浮べる存思が説かれている。このように体内の神を思い浮べる修行法は『抱朴子』地真篇の守一の法に見られるように、道教において早くから重視されてきたものであるが、『黄庭内景経』において最も発展させられたものと考えられている。『観無量寿経』が訳出された宋代には道教經典を整理した陸修静も現れており、道教思想が広く浸透していたと考えられる。勿論、『観無量寿経』に見られるような観仏法は般舟三昧に淵源をもつもので、その成立に必ずしもこのような道教の存想法を前提と見る必要はないが、この時期に集中的に多くの観仏經典や禅觀經典が翻訳され、流行したことに、こうした道教の動向との関連を考慮に入れることは必要と思われる。⁽³⁸⁾

5 段階説・編集説

上述のように、本経の成立に関する研究は、はじめは本経が全体としてどこで成立したかという観点から論じられることが多かったが、近年の傾向としてさらに一歩進め、成立に段階を見たり、或いは幾つかの先行する要素を編集

したものと見る立場が強くなってきている。

この立場に立つ説としてまず注目されるものが山田明爾氏の説である。³⁹⁾ 氏の説は前述のように、基本的に中国撰述説の立場に立つが、「阿弥陀仏」と「無量寿仏」の二つの訳語の使い分けから、異なる源泉をもつ部分をつなぎ合せて編集したものと考えた。即ち、氏によると、「阿弥陀仏」は序分及び後三観、「無量寿仏」は前十三観及び流通分に見られ、移行部には二つの仏名が並存しているというのである。ここから氏は、本経は「本来別々に存在していた、阿闍世王伝説、定善十三観、散善三観、をある意図から一本にまとめ、それに結語を付して一經の体裁を整えたもの、との仮説⁴⁰⁾」を提出している。

山田氏の説は極めて注目すべきもので、二つの仏名の使い分けから異なる要素のつなぎ合せを推定する点は納得させるものがあるが、氏の説の問題点を指摘しておくならば、第一に、氏は三つの要素、即ち阿闍世王伝説、前十三観、後三観が先行することを指摘したが、それらの成立・由来について十分に検討がなされていない。例えば、序分の阿闍世王物語について、氏は漢訳の各種のソースをつなぎ合せたものとするが、筆者が別稿で指摘したように、⁴¹⁾ この物語の中には当時未だ漢訳されていない『根本説一切有部破僧事』と最もよく類似する箇所が見られ、従って、漢訳のみからは知られない有部系あるいはそれと近似した説話に通じた人物がその作成に関わっていたと思われる。

第二に、氏は本経の編集意図として、後三観の称名こそ中心であり、前十三観はそれを権威づけるための補助的なものとするが、この論法は強引に過ぎないだろうか。この点は後に触れるが、前十三観の方が滅罪の数量が大きく、後三観の方が小さいという氏自身が指摘している問題点も、単にそれらが別のソースに由来するからというだけでなく、やはり前者が中心だからではないだろうか。

山田氏の説が編集説とでも言うべきであるのに対し、ある原形があり、それに付加加がなされて段階的に現形が作られたと見るのはパース氏である⁽⁴²⁾。氏によれば、後三観は後の付加、前十三観のうちでも第三観と第十三観は後の付加で、かつ原形では第十一・十二が一つであり、要するにもととの観の体系は全部で十観からなっていたとする。こう見る根拠は、本経が『華嚴経』などに見られるように、十を基準として体系だてられていると考えるからである。また、氏は原形は恐らく中央アジアで形成され、後の付加、特に九品段は中国で加えられたと見ている。

氏の説は具体的に観の体系にまで立ち入って成立を論じたという点で極めて注目される。しかし、本経が華嚴系の十を基準とした体系をもっていたことを示す根拠は全くない。後述のように、本経では三がひとつの重要な基準となっていると思われるところもあるが、必ずしも一概に言えない面がある。

藤田宏達氏もまた中央アジア—中国の二段階説をとる。氏は既に山田氏やパース氏以前に、中央アジア説、中国説のいずれにも理のあるところから、両者の折衷説を提出していたが⁽⁴³⁾、その後の研究をも加味した最近の著書においてもその立場を維持している。即ち、「少くともこの經典の大綱は、中央アジアのどこか（トルファン周辺？）で行なわれていた観法を中核として撰述されたものであろうと思う。ただ、それを置良耶舎が伝訳した際に、中国の沙門僧含が筆受したというから、おそらく口誦で伝訳したのであって、その場合すでに中国本土に存在していた種々な漢訳經典を参照・利用したり、思想・表現などにおいて中国的色彩を増広・加味したために、あたかも中国で撰述されたような経説に變容したのではないかと思う⁽⁴⁴⁾」としている。

氏の説は極めて慎重で、実証性を超えた推測の領域に立ち入るまいとしている。確かにそれは理のあることであるが、それでは余りに消極的な「折衷説」で終ることになってしまう。どの程度まで中央アジアで撰述され、どこが中

国で付加されたか、ある程度の推測を加えることは、本経の思想理解の上でも必要のことのように思われる。

6 見通し

以上、本経の成立に関する従来の諸説を紹介し、多少のコメントを付した。以上の検討からもわかるように、資料の少ない本経のような經典の場合、その成立を推定するのは極めて困難で、不毛な議論に終る危険も大きい。しかし、上述のように、ある程度の仮説を提示することは内容理解のためにも必要のように思われる。筆者は別稿においてこの点について多少の考察を試み、本稿でも既にその一部を紹介したが、ここでもう一度要約しておこう。

- (1) 本経の序分の王舎城の悲劇については、当時未だに漢訳されていない『根本説一切有部破僧事』と最もよく近似た箇所が見られ、従って、漢訳のみからは知られない有部系あるいはそれと近似した説話に通じた人物がその作成に関与していたと思われる。

- (2) 他方、九品段は明白に中国的な九品の発想にもとづいている。確かにインドの仏典にも煩惱を九段階に分けるような場合はあるが、人間について九段階に分ける発想は見られない。

以上の両面から考えて、本経は中国思想の影響下にある東トルキスタン地方において、恐らくはじめから中国語（漢文）で作られたものではなかったか、というのが別稿での筆者の推測であった。但し、そこでは頁数の制約もあり、また、編集説や段階説についても十分に考慮に入れていなかった。また、内容の検討も不十分で、これは本稿の以下の節の課題である。そこで、これらの点を考慮に入れつつ、ここで一応の見通しをつけることにしたい。

まず、指摘すべきことは、本経は確かに序分・前十三観・後三観がはっきり分れ、それぞれ別のソースに由来する

と推測でき、また、部分的な食い違いや訳語の不統一はあるものの、全体としてかなり緊密な統一的な構成をもって
いるという点である。これは本経が比較的短い為もあるが、他の様々な經典（『法華経』『無量寿経』『観仏三昧海経』
等々）に見られるような明白な付加、加上は認められないと言えよう。さらに、本経が異なる由来をもつ部分を編集
したとしても、ただ単につきはぎしたというだけでなく、相当に手を加えて全体としての統一が作られており、その
段階で全く新しい經典が作られたと見るべきではないかと考えられる。

例えば、序分の王舎城の悲劇に関しては別稿でやや詳しく考察したが、現存の諸資料による限りはいずれも頻婆娑
羅が中心であり、恐らく本経の韋提希中心の物語は本経が現形に近い形で編集された時に本経の内容に合致するよう
に新たに創作されたのではないかと考えられた。本稿で以下に考察するように、恐らくその際に『観仏三昧海経』が、
それも漢訳の形で念頭に置かれていたのではないかと推定される。

次に、九品段に関しても、上述のように中国思想の影響下に形成されたとすれば、それ程遡った原形を想定するこ
とは困難で、しかもそのような形を推定させる資料も現存しないことを考えれば、『無量寿経』系統の三輩段を念頭
に置いて、やはり本経作成の際に新たに作られたものではないかと推測してもそれ程無理はあるまい。但し、その中
に説かれる善行や称名などの行事、及びそれによる滅罪の思想は観仏經典や仏名經典に共通するもので、その源流を
遡ることは可能であり、かつそれは観仏法と早くから結びついているものである。

最後に、最も中心となる前三観の観仏の体系を見るに、言うまでもなくこのような観法は観仏經典や禅觀經典に
広く見られるもので、恐らく無量寿仏を対象とする観法も実際に中央アジアで行なわれていたであろう。しかし、そ
れでは十三観からなる本経の観法の体系がそのままの形ではじめにあり、それに前後が付されて本経が成立したかと

いうと、やはり疑問が残る。この点に関しては明確な論拠は見出しえないが、他の観仏經典や禪觀經典に較べて本經の觀法の体系が非常に整理されたものである点を考えると、やはり本經編纂の際にかなり手の加わっている可能性が大きいであろう。

以上のように、本經の序分・前三觀・後三觀は、一方ではいずれも中央アジア、ひいてはインドにまで遡る要素をもちながら、他方ではいずれもそれらの要素が現在本經中に見られるような形に作られたのは本經作成の時点においてではなかったかと推測しうる。即ち、本經は中央アジアで行われていた無量寿仏（阿弥陀仏）の觀法を整理すると共に、序分にやはり中央アジアに流布していたと想定される頻婆娑羅—阿闍世の悲劇を韋提希中心に作り変えて加え、さらに觀仏と結びついて行われた諸善行や称名行を九品段に増広して一經としての形を整えたのではあるまいか。ひとまずこのような仮説を提示しておきたい。

それでは、こうした經典の形成はどこで、どのようになされたのであろうか。前述のように、別稿では東トルキスタン地方において、はじめから漢文で書かれていたのではないかと推定した。これが一つの大きな可能性であるが、他の可能性としては置良耶舎のような西域僧を加えて建康で作成された可能性もある。いづれにしても、漢文の作品としての完結度が高く、既述のように梵語等から翻訳されたとしては疑問の点が多いことを考えると、最初から漢文で書かれた可能性は大きい。

成立地についての二つの可能性についてももう少し考えてみるに、まず建康で成立した可能性であるが、この場合、既述のように未漢訳の阿闍世説話に通じていた人物の関与が不可欠である。禪觀に通じ、律や阿毘曇にも詳しい西域僧置良耶舎はまさに最適の人物であり、筆受者とされる僧含との合作ということも考えられよう。僧含の方も、『高

僧伝』七によると、⁽⁴⁷⁾ 広く諸学に通じ、論客として『神不滅論』を著わすなどの活動の一方では、内乱を予言したり、『眞祥記』によると、鬼と問答を交すなどの神異を示している。⁽⁴⁸⁾ 西域僧量良耶舎とコンビを組むのも不自然ではない。因みに、ほぼ同じ時期に曇摩密多が建康で『観普賢経』『観虚空藏经』を訳出しており、⁽⁴⁹⁾ 北涼滅亡（四三九）後、宋に逃れた安陽侯沮渠京声が『観弥勒经』『观世音观经』を訳出している。⁽⁵⁰⁾ これらの諸经の成立にも共通する面が考えられよう。⁽⁵¹⁾

もう一つの東トルキスタン成立の可能性であるが、藤田宏達氏の挙げているトルファン（高昌）あたりが最も可能性が大きいであろう。先に挙げた沮渠京声訳とされる『観弥勒经』『观世音观经』について、『出三藏记集』卷一四では、高昌郡で得たものを宋都で訳出したことになっているのに対し、同卷二では「先在高昌郡久已译出、於彼齋来京都」と、高昌で既に漢文の形になっていたものを量良耶舎が宋都に将来したとされている。⁽⁵²⁾ これと較べ合せるならば、本经も既に高昌付近で漢文の形で成立していたものを量良耶舎が宋都に将来し、そこで手が加えられたとも考えられ、『出三藏记集』で失訳とされたものも、そうした事情があるためとも考えられる。

いずれにせよ、こうした成立に関する議論は余り深追いしても空転するだけに終る危険が大きい。ひとまず以上のような仮説や可能性を提示しただけにとどめて、次に經典の構成・内容の検討に移ることにしたい。

三 王舎城の悲劇

本經の序分は有名な王舎城の悲劇の物語からなっている。この部分に関しては、筆者は別稿において検討を加えたので、ここでは繰返さない。結論的に言うならば、本經の物語は説一切有部または根本説一切有部の系統の伝承に近似性をもっていると思われるが、本經の作成者は脇役に過ぎなかつた韋提希を主人公に据え、凡夫救済という本經のテーマにふさわしい物語を構築したと思われる。ここでは、その際触れなかつた問題、即ち『觀仏三昧海經』との關係について簡単に触れることにしよう。

(1) 本經で韋提希が対告者として選ばれた背景には、『觀仏三昧海經』が多少なりとも影響しているように思われる。即ち、同經では釈尊の父親である閻頭檀(淨飯、Suddhodana)を主要な対告者として觀仏の法が説かれている。また、その中には須達長者の老母毘低(三本「佉」羅や忉利天の摩耶夫人に対して法を説いている箇所もある。⁽⁵⁾ こうした自由な発想が新たに韋提希を主人公とするに際してヒントになったと思われる。

(2) 韋提希が世尊に対して懇願するところに次のように言われている。

時韋提希見仏世尊、自絶瓔珞、举身投地、号泣向仏自言、世尊、我宿何罪生此惡子。世尊復有何等因緣、与提婆達多共為眷屬。……今向世尊五体投地、求哀懺悔。唯願仏日、教我觀於清淨業處。(三四一b)

『觀仏三昧海經』の中にこれと極めてよく似た表現が見られる。

五百釈子自拔頭髮、举身投地、鼻中血出。仏生我家。仏初生時、衆人皆見純黄金色。唯有我等、恒見仏身猶如炭

人、亦如羸瘦諸婆羅門。我等宿世有何罪咎。惟願仏日、為我解說。⁽⁵⁵⁾

これは仏が光明に満ちた身体を現出した際、一部の人はその仏の身体を見ることができなかつたという話の中に
出てくる。ここに引いたのはその中の最初のところで、五百人の釈子には仏の色身は炭人のように見え、そこで釈子
は歎いて仏にその理由を説明して欲しいと訴える箇所である。両者を較べてみるに、表現の類似は明らかであり、『観
仏三昧海経』が『観無量寿経』に影響を及ぼしていると考えられる。

(3) 韋提希の懇請を受けて仏が阿弥陀仏について説きはじめるに際し、まず仏の光明が幽閉された頻婆娑羅の頭頂
を照らし、頻婆娑羅はそれによって阿那含に達する。即ち、

爾時世尊即便微笑、有五色光從仏口出。一一光照頻婆娑羅頂。爾時大王雖在幽閉、心眼無障、邊見世尊、頭面作
礼、自然增進、成阿那含。(三四一b)

仏の光が頻婆娑羅を照らしたことは、例えば『大毘婆娑論』六九に見える。

爾時仏在鷲峰山中、憐愍彼故、身放慈光、從窓牖入、照触王身。⁽⁵⁶⁾

しかし、表現としては『観仏三昧海経』の最初のところに類似性が見られる。

諸仏笑法有五色光。時五色光化五百色、從仏口出、照父王頂。⁽⁵⁷⁾

また、上引の『観無量寿経』によると、頻婆諸羅は阿那含に達したとある。頻婆娑羅が須陀洹(預流、Srotāpan-
na)に入ったということは原始經典以来見られるが、これが阿那含に高められているわけである。ところが、『観仏
三昧海経』を見ると、閻頭檀は仏の神通を見て阿那含に達したとある⁽⁵⁸⁾。或いはこれが影響したかとも思われる。因みに、
韋提希が『観無量寿経』で無生法忍に達したとあるのは、こうした頻婆娑羅や閻頭檀が小乗の聖人であるのに対

し、その上に出ようとするとするものと思われるが、そこでは大乘を小乗より上と見ながらも、小乗を必ずしも排斥していない。これも『観仏三昧海経』と軌を一にするが、この点、後述する。

(4) 細かい表現になるが、目犍連が空を飛んで頻婆娑羅の所へ行くのに、「如鷹隼飛」と言われている(三四一a)。そっくりの表現ではないが、『観仏三昧海経』には神通による飛行を「如鷹王翔」と表現している⁽⁹⁾。因みに、『観無量寿経』流通分には、世尊が説法を終えて耆闍崛山に帰るのに、「足歩虚空」と言われている(三四六b)が、これは『観仏三昧海経』にそっくりの表現が見える。広く言えば、こうした自在な神通の發揮自体、『観仏三昧海経』の観四威儀品との類似がうかがえる。

(5) 序分から正修分への移行部分に三福が説かれる。三福は以下の三つでこれが「三世諸仏浄業正因」であると同時に、極楽往生の要件とされている。

一者、孝養父母、奉事師長、慈心不殺、修十善業。

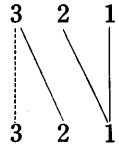
二者、受持三帰、具足衆戒、不犯威儀。

三者、發菩提心、深信因果、誦誦大乘、勸進行者。(三四一c)

この三福を望月信亨氏は九品のうち上中六品の生因を約説したものと見ている⁽¹⁰⁾。しかしまた、上品上生の範囲で見てもある程度の対応はつく。

一者慈心不殺、具諸戒行。二者誦誦大乘方等經典。三者修行六念、廻向發願、願生彼国。(三四四c)
 両者を対比させると次のようになろう。

三福 上品上生



最後の点線は、三福は菩提心で、上品上生では廻向発願心の違いがあるが、心を発することを説く点で近いと思われるからである。

ところで、この三種の行業は、勿論『無量寿経』の三輩段とも関係が深いが、他面、『観仏三昧海経』にも次のような「三法」が見える。

一者誦修多羅甚深經典。二者淨持禁戒、威儀無犯、三者繫念思惟、心不散乱⁽⁶³⁾。別の箇所には「孝養父母、恭敬師長⁽⁶⁴⁾」と見える。他に、『観藥王藥上経』にも次のような「五因縁」が見える。

一者慈心不殺、具仏禁戒、威儀不欠。二者孝養父母、行世十善。三者身心安寂、繫念不乱。四者聞方等経、心不驚疑、不没不退。五者信仏不滅、於第一義心如流水、念念不絶⁽⁶⁵⁾。

同経にはやはり「慈心不殺」や「於師父母四事供養」を含む「四法」も見え、⁽⁶⁶⁾『観普賢経』にも「孝養父母、恭敬師長⁽⁶⁷⁾」と見える。このように、道德的要請と観仏とは必ずしも別物ではなく、セットになっているのである。

四 観仏の体系（前十三観）

1 はじめに

本経の正宗分は、よく知られているように、十六観からなる観法である。このように観法に番号と名称をつけ、整理しているのは『禪秘要法経』（羅什訳）に見られる。観仏經典の中では、『観業王菓上経』に初観・第二観まで出ることが、以下は続いていない。

さて、本経の十六観であるが、前十三観と後三観に大きく分かれることも異論はないであろう。後三観はいわゆる九品段で、往生のための行業を説くのに対し、前十三観は極楽国土と阿弥陀仏の観想を説き、いわば本来の観仏の体系とすることができ。前十三観もまた、依報（極楽国土）と正報（阿弥陀仏と二菩薩）に分けるのは古い注釈以来行われるところであるが、その場合、第六観までで区切るか、第七観までで区切るか、二説ある⁽⁶⁸⁾。近年の研究では、第六観までで区切る方が有力であり、⁽⁶⁹⁾經典自体に即して見た時、後述のように、筆者もまたその方が適当と考える。そこで、さらに立入って観法の構成についての最近の説を見るに、まず、山田明爾氏は、初観（第六観、第七）一観がそれぞれ一纏まりで、第十二観では行者の主體的参加を媒介に両者を統一するものとする。さらに第十三観は前十二観と後三観を結びつけるための挿入と見ている。⁽⁷⁰⁾この説はかなり妥当なものと思われるが、第十三観の位置づけなど、なお考えるべき要素があり、また、前半・後半についてもさらに立ち入って検討する必要がある。

次に、パース氏は、既述のようにもともと本經は十觀からなっていたと見ている。しかも、その十觀は前半が五觀、後半が五觀という構成になっていたというのである。即ち、まず後三觀（九品段）を後の付加と見て除き、第十三觀も同様と見る。すると残りは前半六觀（依報）、後半六觀（正報）となるが、前半では第三觀が後の付加と考えられ、後半では第十・十一觀がもともと一つであったと考えられるので、前後五觀ずつで照応するというのである⁽⁷⁾。先に論じたように、氏の説は十を基準と見たために、かなり無理を生ずることになった面があるが、經典の成立と合せて、觀の体系に立ち入って検討を加えた点では注目すべきものがある。

次に、藤田宏達氏は、前十三觀のうち、前半六觀はさらに初觀と第三觀と、第四と六觀の三觀ずつに分けられ、後半はまた第七と九觀の三觀と、第十と十一觀の二觀がそれぞれ一連で、第十二・十三の二觀は特異な性格のものであるとする⁽⁸⁾。藤田氏の説は納得できる面が大きく、特に前半を三觀ずつに分けるのは、後述のように筆者も同意できると考えるのであるが、後半の構成など、なお考えるべき余地も大きい。

以上のような先学の研究を下敷に、ここではもう少し立入って、前十三觀の体系及び内容上の諸問題を考えることにしたい。

2 導入部

三福段が終り、実際に觀法の説明に入るに先立ち、以下のような導入的な一段（A）がある。

(1) 仏告阿難及韋提希、諦聽諦聽、善思念之。如來今者為未來世一切衆生為煩惱賊之所害者說清淨業。善哉、韋提希、快問此事。阿難、汝當受持、廣為多衆宣說仏語。

(ii) 如来今者教韋提希及未来世一切衆生觀於西方極樂世界。以仏力故、当得見彼清淨国土、如執明鏡自見面像。見彼国土極妙樂事、心歡喜故、応時即得無生法忍。仏告韋提希、汝是凡夫、心想羸劣、未得天眼、不能遠觀。諸仏如来有異方便、令汝得見。

(iii) 時韋提希白仏言、世尊、如我今者以仏力故見彼仏土。若仏滅後諸衆生等、濁惡不善、五苦所逼、云何当見阿彌陀仏極樂世界。(三四一c)

これは一見、以下の觀法全体に対する導入部のように見え、そのような役割も無いとは言えない。⁽⁷³⁾しかし、よく見ると、第六觀の後、第七觀の前に挿入された次の一段(B)と極めてよく似ている。

(i) 仏告阿難及韋提希、諦聽諦聽、善思念之。仏当為汝分別解説除苦惱法。汝等憶持、広為大衆分別解説。

(ii) 說是語時、無量寿仏住立空中、觀世音・大勢至、是二大士侍立左右。光明熾盛、不可具見。百千閻浮檀金色、不得為比。

(iii) 時韋提希見無量寿仏已、接足作礼、白仏言、世尊、我今因仏力故得見無量寿仏及二菩薩。未来衆生当云何觀無量寿仏及二菩薩。(三四二c)

A・Bを較べてみると、いずれも、(i)「諦聽諦聽」ではじまる仏による注意の喚起、(ii)仏国土又は三尊の觀見(この点、Aは多少わかりにくい。後述)、(iii)韋提希による未来衆生のための説法の懇願という構成になっており、語句も類示している。しかも、Bで「無量寿仏及二菩薩」等となっている箇所が、Aでは「阿彌陀仏極樂世界」等となっている。即ち、經典自体が明白に初觀、第六觀と第七觀以後を分け、前者を依報(極樂世界)の觀法、後者を正報(阿彌陀仏及び二菩薩)の觀法とみなしていることが知られる。流通分にも「見極樂世界広長之相、得見仏身及二菩薩」

(二四六 a) と依報・正報を分けて言っており、經典自体が両者を自覚的に区分していることは明らかである。

ただし、Bに較べてAにはいささかわかりにくいところがある。即ち、仏が韋提希に「諸仏如来有異方便、令汝得見」と言っているのに対し、韋提希は「如我今者以仏力故見彼仏土」と答えている。Bでは明らかに無量寿仏と二菩薩の出現を述べているから、ここでも韋提希は極楽世界を觀見したとも考えられるが、この点について明白な記述と欠いている。注釈類によれば、前の光台現国段（仏が韋提希に対し、光台中に諸仏国土を示し、極楽世界を選ばせる一段）がそれに当ると見ており、確かにそのようにも解しうるが、いささかわかりにくいことは否めない。また、ここでは「応時即得無生法忍」と述べられているが、Bには欠く。しかも、実際に無生法忍を得るのは流通分に至ってからであり、ここにも多少のわかりにくさが残る。

この箇所では注目される点をさらに一、二挙げておこう。

まず、「如来今者為未來世一切衆生為煩惱賊之所害者説清淨業」「如来今者教韋提希及未來世一切衆生觀於西方極樂世界」とあるように、「未來世一切衆生」が重視されている。しかも、韋提希が「如我今者以仏力故見彼仏土。若仏滅後諸衆生等、濁惡不善、五苦所逼、云何当見阿弥陀仏極樂世界」と述べているように、仏在世時の韋提希と仏滅後の衆生が対比されている。この構成は『觀仏三昧海經』の導入部に類似している。即ち、ここでは闍頭檀王は次のように述べている。

今我在世見仏色身。但見其外、不觀其内。悉達在宮、相師皆見三十二相。今者成仏、光明益顯、過踰昔日百千万倍。仏涅槃後後世衆生、当云何觀仏身色相、如〔三本「知。可也」〕仏光明常行尺度。惟願天尊、今当為我及後衆生分別解説。

未來世衆生の為に觀法を説くという形式は他に『禪秘要法經』にも見られる⁽⁷⁷⁾。

それと関連して、対告者として本經では「阿難及韋提希」が挙げられている点が注目される。即ち、韋提希が直接の対告者であるのに対し、阿難はそれを憶持し、經の最後でこの会座に居合わせなかった「無量諸天及竜夜叉」を含む大衆に報告する(三四六b)と共に、例えば第三觀で、「仏告阿難、汝持仏語、為未來世一切大衆欲脱苦者説是觀地法」と言われるように(三四二a)、未來世の衆生に伝持していく役割をも果すのである。一体、本經では觀の大きな切れ目では、「仏告阿難及韋提希」という呼びかけではじまるのに対し、「仏告阿難」と阿難だけが挙げられているところ(三四二a、三四三a、三四四a、三四六b)は、このように阿難に伝持を命ずるか、または付加的な説明の箇所である。また、「仏告韋提希」と韋提希だけ挙げるのは二箇所だけであるが、それは上記のA・Bの導入部の後、初觀と第七觀にはいるところ(三四一c、三四二c)であり、ここにも両者のパラレルな関係が認められる(以上、流布本による)。

3 初觀と第六觀(依報觀)

既に藤田宏達氏が指摘しているように⁽⁷⁸⁾、前六觀はまた初觀と第三觀と第四と六觀とに分れる。このことは第三觀の後にのみ、次のような補足的な一段があることから知られる。

仏告阿難、汝持仏語、為未來世一切大衆欲脱苦者説是觀地法。若觀是地者、除八十億劫生死之罪、捨身他世必生淨国、心得無疑。作是觀者、名為正觀。若他觀者、名為邪觀。(三四二a)

即ち、ここには、(1)「仏告阿難」という呼びかけ、(2)本經の受持、(3)滅罪、(4)正觀・邪觀の区別が述べられている。

このうち、(1)(2)は第六観までのうち、ここにのみある。(1)の「仏告阿難」の呼びかけは、先にも触れたが、本経中では、流通分(三四六b)を除くと、第七観と第十観(三四三a、三四四a)の後に、いずれも補足的な説明と見ることが出来る。(2)の受持の命が観の後に、出るのはここだけである。(3)滅罪、(4)正観・邪観に関しては、第六観の後も次のように見え、第三観と第六観のパラレルな関係が知られる。

若見此者、除無量億劫極重惡業、命終之後、必生彼國。作此觀者、名為正觀。若他觀者、名為邪觀。(三四二c)

(3)の滅罪は第七観以降、観の終りにしばしば見える。この点については後述する。

(4)の正観・邪観の区別についてはいささか問題がある。即ち、麗本・宮本によると他の観の終りにもすべてこの文句が見えるが、流布本等の諸本になると、第六観まででは第三観と第六観の終りにのみある。恐らくは後者の方が原形ではないかと思われる。従って、こうした点から第三観・第六観が大きな区切となることが知られる。因みに、この正観・邪観の文は、多少の文字の相違はあるが、『観仏三昧海経』等の観仏経典類に見える⁽⁸⁰⁾。

なお、これも麗本等ではわからないが、流布本によると、初観が「仏告韋提希」ではじまっているのを除くと、第四観のみが「仏告阿難及韋提希」ではじまっており、他の観は呼びかけがない。第七観以降を見ると、原則として観の始めにこの呼びかけがくる。この点から見ても、第三観までと第四観以降が分れると考えられる。

さらにもう一つ注目されるのは、第三観には、「如此想者、名為粗見極樂國地」とあり(三四二a)、第六観にも「此想成已、名為粗見極樂世界宝樹・宝地・宝池」とある(同c)。同様の表現は、後半では第八観と第十二観に見えるが、これも観の区切を見る上で注目される点である。

以上のような点から、初観と第三観と第四と第六観に二分されることは明らかである。前半は日想→水想→地想と、

現実の自然の對象の觀点から次第に現実を超えた極樂国土の觀想へと移っていく段階であり、後半は樹想→八功德水想と、極樂世界の莊嚴の具体的な想を觀想した上、第六繪觀想ではそれらを総合すると共に、極樂の自然現象である樹や池から建造物である樓閣へと進むことにより、第七觀の華座觀へと進む準備となっている。

そこで、これらの觀の展開をもう少し詳しく見てみよう。まず、初觀（日想）は西方に没する太陽を觀想するが、未だ直接に極樂の觀想には結びつかない。極樂の方向を示すと共に、日没の莊嚴から極樂の雰囲氣を感得することが目的と考えられる。第二觀に至って、現実の水の觀想から水想→琉璃想へと進み、ここではじめて極樂国土の具体相の觀想へと展開する。この第二觀を持續させることにより、三昧状態になったものが第三觀の地想である。麗本等と流布本等で第二觀と第三觀の区切り方に相違が出ることは、藤田氏や筆者も別稿で指摘した通りで、恐らく流布本系の方が古形を保っていると思われる。⁽⁸²⁾

後半の第四觀・樹想、第五觀・八功德水想については、細かい問題はあるとしても、概要は問題ないであろう。問題は第六觀である。第六觀は善導が宝樓觀と名づけたことにより、宝樓を觀することが中心に見られることが多いが、經典自身が繪觀想と命名しているように、実際には、宝樓及び音楽を觀することにより、極樂国土（依報）に関する觀想が完了し、全体として極樂の相が現前する段階までを含んでいる。「此想成已、名為粗見極樂世界宝樹・宝地・宝池、是為繪觀想」(三四二c)と言われる通りであり、第四～六觀で一纏りになると同時に、ここに宝地（第三觀）も含まれているように、初觀からの全体の總括でもある。

ところで、こうした仏国土の觀想は、関連する經典においてどのように扱われているであろうか。『無量壽經』や『阿弥陀經』が関係深いことは言うまでもないが、既に指摘されているように、⁽⁸³⁾例えば、極樂の大地を瑠璃地として

いるのは、『無量寿経』が七宝とし、『阿弥陀経』が黄金とするのに異なる。他方、『般舟三昧経』以来の念仏・観仏の系譜では、あくまで仏の観想が中心であり、仏国土はほとんど問題にならない。しかし、『観菓王菓上経』『観弥勒経』『観普賢経』などに仏国土の描写が見られる。特に『観普賢経』には、

行者即見東方一切無量世界、地平如掌、無諸堆阜丘陵荆棘、琉璃為地、黄金間側〔三・宮本「廁」〕、十方世界亦復如是。見是地已、即見宝樹。宝樹高妙五千由旬、其樹常出黄金白银七宝莊嚴。樹下自然有宝師子座。其師子座高二十由旬、座上亦出百宝光明。如是諸樹及余宝座、一一宝座皆有自然五百白象。象上皆有普賢菩薩⁽⁸⁴⁾。

と、宝地↓宝樹↓宝座↓菩薩と進んでおり、注目される。また、『禅秘要法経』にも、「観像者、当起想念、観於前地、極使白淨……」⁽⁸⁵⁾と、観仏に先立ち、まず地を観ずることを述べている。このように他経にも依報を観ずることが説かれていないわけではないが、それを体系だてて整理したのは本経にしか見られない特徴であると言えよう。

4 第四観(第十三観(正報観))

上述のように、第七観の前には無量寿仏と二菩薩が出現する導入部があり、これは初観の前の導入部とパラレルな関係にある。

第七観以下の体系を見ていくために、まず、初観(第六観のうち、第三観と第六観の大きな区切の際に見られた徴表が、第七観以下でどのように現れるか見てみよう。即ち、以下のような徴表が問題となる(流布本系による)。

- (1) 観のはじめの「仏告阿難及韋提希」の呼びかけ⁽⁸⁶⁾(第七観は「仏告韋提希」)。
- (2) 「仏告阿難」ではじまる補足部分。

(3) 滅罪。

(4) 「作是觀音、名為正觀。若他觀者、名為邪觀」の定型句。

(5) 「見極樂世界」等の表現。

第七觀	△	(1)				
八	○	(2)	○			
九	○	(3)	○	○		
十	○	(4)		○	○	
十一		(5)		○	○	
十二					○	
十三	○					

このように、必ずしも五つの徴表は一致せず、これだけではどこで大きな区切がつけられるべきか明白でない。そこで、各觀の内容に立入ってもう少し検討することが必要になる。

〔第七觀〕

まず、第七觀・華座想であるが、仏の坐する蓮華座を觀想する段階で、この点では未だ依報觀の連続とも見られる

が、国土全般ではなく、仏に直接属する座を觀ずるといふ点で、正報觀に連なる。上述のように、『觀普賢經』では、国土↓宝座↓菩薩と進み、また、同じところで触れた『禪秘要法經』もまた、地を觀じた次には蓮華座を觀じ、そこに丈六金像を觀ずるように説いている。⁽⁹⁾

第七觀には「仏告阿難」ではじまる付加的説明があるが、そこには、(1)この妙花が法藏比丘の願力所成なること、(2)一一分明に觀すべきこと、(3)この想が成就すれば五万劫(流布本による)の生死の罪を除いて極樂に往生すること、(4)正觀・邪觀の分別、が述べられている。このうち、(1)は本經が『無量壽經』の影響下にあることを証拠だてるが、『無量壽經』自体には該当する記述のないことが注意される。(3)については他觀における滅罪の記述とも関連しているので、後にまとめて扱いたい。

〔第八觀〕

第八觀からいよいよ仏の觀想に入る。第八觀・像想(麗本「想像」)はまず仏像を觀察するのであるが、それに先立ち、次の一節がある。

仏告阿難及韋提希、見此事已、次当想仏。所以者何。諸仏如來是法界身、入一切衆生心想中。是故汝等心想仏時、是心即是三十二想八十随形好、是心作仏、是心是仏。諸仏正徧知海從心想生。是故应当一心繫念、諦觀彼仏・多陀阿伽度・阿羅訶・三藐三仏陀。(三四三 a)

これに続いて「想彼仏者、先当想像」と、いよいよ像の觀想にはいる。形の上から見れば、そこに改めて対告者への呼びかけがはいるわけでもなく、従って先の一段は像想に連なることになるが、内容的に見れば、この一段は単に像想を呼び出すだけでなく、次の第九觀(いわゆる真身觀)をも含む導入部と見るべきである。ここではこうした觀

仏の理論的根拠が述べられていると考えられる。ここに示された「是心作仏、是心是仏」の思想は、般舟三昧以来のものであるが、後に中国・日本で極めて大きな影響を残している。⁽⁸⁸⁾

そこで、像想の実際の観法の叙述であるが、その中で注目される点を挙げてみよう。

まず、第八観が第九観に連続していくことは言うまでもない。このことは、例えば、本観の最後に「作是觀者、除無量億劫生死之罪、於現身中得念、仏、三昧」とあり(三四三b)、続く第九観には「見此事者、即見十方一切諸仏。以見諸仏故、名念、仏、三昧」(同)とあることから知られる。第九観は第八観の深まりの中に達せられるのである。さらにまた、ここでは

復当更作一大蓮華在仏左辺、如前蓮華等無有異。復作一大蓮華在仏右辺。想一觀世音菩薩像坐左華座、亦放金光、如前無異。想一大勢至菩薩像坐右華座。(三四三a) b)

とされており、仏のみならず、觀世音・大勢至をもセットにして観ずることになっている。即ち、三尊形式である。従って、第八観は第九観のみならず第九〜十一観までの三観をセットにしたものに対して、その前提となっていると言うことができる。もっとも本観の三尊は坐像であり、第九〜十一観の三尊は立っているようであるから、その点では多少のずれがある。因みに、觀像から觀真仏へと發展するのは、『禪秘要法經』に見える。⁽⁸⁹⁾

ところで、本観で注目されるのは、ここでは単に仏像を觀察するのみでなく、それによって極樂世界全体の姿が三昧状態で眼前に現れるのである。即ち、

見像坐已、心眼得開、了了分明、見極樂國七宝莊嚴宝地・宝池・宝樹行列、諸天宝幔弥覆其上、衆宝羅網滿虚空

中。(三四三a)

或いはまた、

此想成時、行者当聞水流光明及諸宝樹鳧鷹鴛鴦皆說妙法、出定入定恒聞妙法。(同b)

この点から見るならば、第八観は前半の六観及び第七観をも含めてこれまでの観を総合する側面をももっている。それ故に、

……令与修多羅合。若不合者、名為妄想。若与合者、名為龜想見極樂世界。(同b)

と言われるように、第三観・第六観の後に見られたのと同様に、「名為龜想見極樂世界」という表現が見られるのである。第九～十一観は純粹に仏及び菩薩のみを觀想するのであり、そこに他の極樂国土の要素はない。こうした点からすれば、單純に第八観は第九～十一観に連なるとは言えず、むしろここで一区切がつくという面もある。

因みに、本観には流布本等では「作是觀者、名為正觀。若他觀者、名為邪觀」の定型句を欠くが、かわりに上述のように、「若不合者、名為妄想。若与合者、名為龜想見極樂世界」の句があり、その特殊性がうかがわれる。

〔第九観〕

第九観・遍觀一切色身想で、いよいよ本格的に無量寿仏を觀想する。ここで注目される点を挙げてみよう。

まず、無量寿仏の捉え方であるが、無量寿仏と言われながらも、ここでは光明が中心である。また、無量寿仏の巨大性が問題になるが、これについては成立のところで触れた。觀想にあたっては、眉間の白毫が手掛りとされる。というよりも、ここでは「無量寿仏有八万四千相」と言われているものの、具体的な阿弥陀仏の相好の叙述は見えず、むしろ、「見眉間白毫者、八万四千相好自然当現」とあるように、実際には白毫を觀することによって、觀仏が成就するという進み方になっている。一体、白毫観は『觀仏三昧海經』に詳しいが、特に卷九には阿闍・宝相・無量寿・微

妙声の四仏が過去空王仏の白毫を觀じたことを述べており、注目される。

次に、ここでは単に無量寿仏（阿弥陀仏）を觀ずるのみでなく、そこから十方一切諸仏へと發展し、さらに仏心＝大慈悲へと展開している点が注目される。即ち、

見此事者、即見十方一切諸仏。以見諸仏故、名念仏三昧。作此觀者、名觀一切仏身。以觀仏身故、亦見仏心。仏心者大慈悲心是。以無緣慈撰諸衆生。（三四三b～c）

阿弥陀仏一仏から十方一切諸仏へという展開は言うまでもなく、『般舟三昧經』以来のもの、「仏心者大慈悲心是也」は『觀仏三昧海經』に由来する。

さらに、ここには他觀に見られるような滅罪の文がないが、かわりに「作此觀者、捨身他世生諸仏前、得無生忍」「得見無量諸仏、故諸仏現前授記」と、得無生（法）忍や諸仏授記が言われている。文面だけで読めば、前者は来世、後者は現世のことのようにであるが、無生法忍を得てから授記を受けるはずであるから、それではおかしい。「諸仏現前授記」も来世のことかと考えられる。無生法忍↓授記のセットは上品上生と上品中生にいずれも来世のこととして見えるが、上品上生でも「生彼国已、見仏色身衆相具足、見諸菩薩色相具足。光明宝林演說妙法、聞已即悟無生法忍」（三四四c～三四五a）とあるのと較べ、本觀の方が無生法忍の獲得はより早いようであり、本觀の方が高く位置づけられているように思われる。しかしながら、韋提希が現世で「応時」（ただし）に無生法忍を得たという叙述（三四一c、三四六a）と較べると「捨身他世」というのは奇妙に思われる。仏在世時の韋提希に対して仏滅後の衆生を問題としているからであろうか。あるいはまた、成立に関係する不整合があるのであるか。なお問題が残る。

第十観は観觀世音菩薩真実色身想、第十一観は観大勢至色身想と名づけられているが、藤田宏達氏が指摘されるように⁽⁹⁵⁾、第十一観の最後に両者をまとめて「名爲具足觀觀世音・大勢至」として見られるところを見れば、もともと二観が一連であつたと思われる。さらに言えば、上述のように、第九〜十一観が一セットになつて見られるとも考えられる。第九〜十一観の呼称が他の諸観と較べて不均衡に長いことも、この三観の特殊性を暗示している。今、二観の内容には詳しく立ち入らないが、身長等の数字のアンバランスなどが問題になり、また、二菩薩の描写は比較的詳しく、第九観の無量寿仏以上のスペースをさいているのもいささか奇妙である。その他、注目される点を挙げよう。まず、第十観であるが、末尾の滅罪の記述に以下のようにある。

作是觀者、不遇諸禍、淨除業障、除無量劫生死之罪。如此菩薩、但聞其名、獲無量福。何況諦觀。(三四四a)

「不遇諸禍」は他観の滅罪の文に見えない。また、「但聞其名、獲無量福」も注目される。これらは明らかに『法華經』の普門品(觀音經)の觀音信仰を前提としている。

次に、第十一観に関しては、やはり滅罪の箇所「作是觀者、不処胞胎、常遊諸仏淨妙国土」(三四四b)とあるのが注目される。「不処胞胎」は、ひとまず「淨土に生れるのは化生という仕方であつて、輪廻の迷いの生存をくりかえす胎生をとらないの意」⁽⁹⁷⁾と解されよう。しかし、その意であるならば、ここだけに出るのも奇妙で唐突である。むしろ、「胞胎」という語がこのように用いられるかいささか疑問は残るが、極樂の蓮華内に閉ざされたあり方を指すのではあるまいか。後の九品段では、上品上生こそ直ちに往生して極樂を見聞できるが、上品中生では一晚閉ざされた蓮華の中に過し、下品下生になれば、十二大劫蓮華中に過してはじめて花が開くという。即ち、第十一観の功德は上品上生とも匹敵すると考えられるのである。言うまでもなく、蓮華内に閉ざされた在り方は、『無量寿經』系統の胎生

と関わるものである。

〔第十二観〕

第十二観は普観想と呼ばれているが、ここでこれまでの観がすべて総合される。この点で、第三観や第六観と近似した性質をもつが、それらが途中段階のものであったのに対し、本観はまさに最終的な総まとめである。第三・六・八観には「名為粗名極樂国地」等と言われていたのに対し、ここでは「名見無量寿仏極樂世界」とあり、「粗（麁）」と言われていないのもこの所以と思われる。

ただし、単にこれまでを総合するというだけでなく、新しい要素がはいっている。即ち、行者自身が極樂国土に生れることを併せて観想するのである。⁽⁹⁸⁾このことにより、本観が単にこれまでの観をまとめるといっただけでなく、後の九品段における行者の主體的なあり方へと連なっていくという極めて巧みな構成になっている。

さらにまた、本観においては仏・菩薩は極樂世界に静かにいるというだけではなく、「無量寿仏化身無数、与觀世音・大勢至常來至此行人之所」と言われている。九品段においては、上品上生でも臨終時にはじめて仏・菩薩が行者の前に現われるのと較べて、遥かにすぐれていることになる。観仏による三昧状態の成就としてこれは当然のことであらう。

〔第十三観〕

第十三観は雜想観（又は「雜觀想」と名づけられるが、既述のように、近年の研究においてはその性格の特異性が言われ、もともとなかったものが付加されたのではないかと言われている。⁽⁹⁹⁾果してどうであらうか。

確かに本観には「無量寿仏」と「阿弥陀仏」という二つの仏名が併用されたりする問題点があり、また、何を目的

とする観かもうひとつはつきりしない。しかし、その中心はやはり、

阿弥陀仏神通如意於十方国変現自在。或現大身、満虚空中、或現小身、丈六八尺。所現之形皆真金色。(三四四c)と言われるように、阿弥陀仏の変現自在の姿を観想するところにある。確かにこれは今までの十二観と較べるといささか付加的で、必然的な展開とは言えないが、だからと言ってもととなかったものが加えられたとも單純に言えない。例えば、いささか文脈は異なるが、『観仏三昧海経』卷四・観相品の終りには次のような一節がある。

时会大衆觀見諸仏。或見仏身量同虚空、純黄金色。或見仏身如須弥山四宝所成。或見仏身毘琉璃色、長十丈者。

或見仏身作白銀色、長百千丈。見釈迦文身故長丈六、或見七尺、或見三尺、或見遍至梵世、或見七寸、見入鉢支(100)直ちにここと結びつけられるわけではないが、一通り観想の終つたあとで仏の自在の姿を観ずるのは必ずしも不自然であるまい。様々な問題はあるとしても、前十二観に何らかの形ではじめから付属していたと見てよいのではあるまいか。

以上、前十三観について一応の考察を試みた。上述のように、前六観は三観ずつに分れたが、第七観以後についてまとめるならば、第七観(華座想)↓第八観(像想)↓第九〜十一観(三尊観)と展開した上、第十二観(普観)で全体をまとめ、さらに第十三観(雜想観)が付加的に加わるといふ構成になっていると考えられよう。

前十三観の考察の最後に滅罪の量について触れておきたい。一体、観想による滅罪を「除(劫)〇〇万劫生死之罪」という形で表わすのは『観仏三昧海経』以来のことであるが、その数値が大袈裟なことが中国撰述の根拠とされたり、また観による数字のアンバランスが問題とされている(100)。今、諸観における滅罪の数量を示すと以下の通りである。

第三観——除八十億劫生死之罪

第六観——除無量億劫極重惡業

第七観——滅除五万劫生死之罪（麗本「五百億劫」、三本等「五万億劫」）

第八観——除無量億劫生死之罪

第十観——除無數劫生死之罪

第十一観——除無量（麗本等「數」）劫阿僧祇生死之罪

下品上生——（聞十二部經首題名字）除劫千劫極重惡業

（称仏名）除五十億劫生死之罪

下品中生——除八十億劫生死之罪

下品下生——除八十億劫生死之罪

流通分——（但聞仏名二菩薩名）除無量劫生死之罪

第三観に較べて第六観が増加しているのは当然として、第七観では再び減少している。しかし、既述のように、第六観までの前半と第七観以後の後半が分れるならば、第七観は後半の最初であるから、ひとまず減少しても差支えないであろう。第八観で再び無量劫になるが、最も中心となる第九観には滅罪の文を欠いている。これは、既述のように、第九観では無生法忍や諸仏授記が言われるからである。九品段に移って、上品・中品ではそれぞれ大乘・小乗の聖者となるからやはり滅罪は不要である。下品において、下品上生より下品中生・下生の方が滅罪が大きいのは、下の方が罪が大きいからである。山田氏は前三観に較べて後三観（九品段）の滅罪の量が概して小さいことを、もともと別のものをつなぎ合せたためと解する¹⁴⁾。確かに九品段は後述のようにもともと観法の体系自体には含み込まれ

ないと考えられるが、滅罪の量が前十三観より小さいのは、本経があくまで観法を中心としているためと考えれば、納得のいくことであろう。このように、下品下生段に至るまでの滅罪の量は、確かに個々の数値に根拠があるとは思えないが、少なくとも相互間の多少は一応納得できるように思われる。但し、流通分において、聞仏名二菩薩名だけで無量劫生死の罪を除くというのはいささかアンバランスの点が残るように思われる。

五 九品の往生（後三観）

後三観（第十四～十六観）はいわゆる九品段で、九段階の往生を説く。即ち、まず上品・中品・下品の三つに分け、それぞれを上生・上生・下生に分ける。これらも一応前十三観に連続する観法の体系に組込まれ、上品の三生が上輩生想、中品が中輩生想、下品が下輩生想と名づけられている。例えば、第十四観の終りは「是名上輩生想、名第十四観」となっている。しかし、恐らくは元來は観法の体系とは別のものであっただろう。というのも、観法らしい体裁をとっているのはこの各観の最後だけであり、それぞれの具体的な内容としては他の行法（いわゆる散善）を説いているからである。また、前十三観では滅罪は観の成就に関して説かれたのであるが、九品段では滅罪や無生法忍等の功德は散善の行法に関して言われており、観の成就について言われているのではない点もこのことを確認しよう。

九品のそれぞれを見てみると、いずれの段もまず「上（中・下）品上（中・下）生者」という書き出しははじまっているが、上上・中上及び下品はすべてその前に「仏告阿難及韋提希」がついている。これはそれだけ下品各段が重視されているということであろうか。各段の内容はいずれも、(1)往生のための行業、(2)往生のすがた、(3)往生後の淨

土における状態の三つに分れ、最後に「是名上(中・下)品上(中・下)生者」で結ばれている。前十三観が必ずしも形式的に統一されていないのと較べると、この九品段の形式的な整備は、經典編集時に相当に手が加わっていることを暗示しよう。

各段の内容を比較できるように、以下に表の形にまとめてみよう。

	往生の行業	往生のすがた	往生後の状態
生 上 品 上	<p>若有衆生願生彼國者、發三種心、即便往生。何等為三。一者至誠心二者深心、三者迴向發願心。具三心者、必生彼國。復有三種衆生、當得往生。何等為三。一者慈心不殺、具諸戒行。二者誦誦大乘方等經典。三者修行六念、迴向發願、願生彼國。具此功德、一日乃至七日、即得往生。</p>	<p>生彼國時、此人精進勇猛、故阿彌陀如來與觀世音大勢至無數化仏百千比丘聲聞大衆無數諸天七寶宮殿、觀世音菩薩執金剛台、與大勢至菩薩至行者前。阿彌陀仏放大光明照行者身、與諸菩薩授手迎接。觀世音大勢至與無數菩薩、讚歎行者、勸進其心。行者見已、歡喜踊躍、自見其身乘金剛台、隨從仏後、如彈指頃往生彼國。</p>	<p>生彼國已、見仏色身衆相具足、見諸菩薩色相具足、光明宝林演說妙法。闍已即悟無生法忍。經須臾間歷事諸仏、遍十方界、於諸仏前次第受記、還到本國、得無量百千陀羅尼門。</p>
生 中 品 中	<p>不必受持誦誦方等經典、善解義趣、於第一義心不驚動、深信因果、不謗大乘。以此功德、迴向願求生極樂國。</p>	<p>行此行者、命欲終時、阿彌陀仏與觀世音大勢至、無量大衆眷屬圍繞、持紫金台、至行者前、讚言、法子、汝行大乘、解第一義。是故我今來迎接汝。与千化仏一時授手。行者自見坐紫金台、合掌叉手、讚歎諸仏。如一念頃、即生彼國七宝池中。</p>	<p>此紫金台如大宝華、經宿則開。行者作紫磨金色、足下亦有七宝蓮華。仏及菩薩俱時放光明、照行者身、目即開明。因前宿習普聞衆生純說甚深第一義諦、即下金台、礼仏合掌、讚歎世尊。經於七日、応時即於阿耨多羅三藐三菩提得不退転。応時即能飛行、遍至十方、歷</p>

	<p>上品下生</p> <p>亦信因果，不謗大乘，但發無上道心。以此功德，迴向願求生極樂國。</p>	<p>中品上生</p> <p>若有衆生受持五戒，持八戒齋，修行諸戒。不造五逆。無衆過患。以此善根迴向願求，生於西方極樂世界。</p>	<p>中品中生</p> <p>若有衆生，若一日一夜受持八戒齋，若一日一夜持沙彌戒，若一日一夜持具足戒，威儀無欠。以此功德迴向願求生極樂國，戒香薰修。</p>	<p>下品</p> <p>若有善男子善女人，孝養父母，行世仁慈，此人命欲終時，遇善知識為其広說</p>
	<p>行者命欲終時，阿彌陀仏及觀世音大勢至，与諸眷屬持金蓮華，化作五百化仏，來迎此人。五百化仏一時授手，讚言，法子，汝今清淨發無上道心。我來迎汝。見此事時，即自見身坐金蓮花，坐已華合。随世尊後，即得往生七宝池中。</p>	<p>臨命終時，阿彌陀仏与諸比丘眷屬圍繞，放金色光，至其所，演說苦空無常無我，讚歎出家得離衆苦。行者見已，心大歡喜，自見己身坐蓮花台，長跪合掌為仏作礼。未拳頭頃，即得往生極樂世界。</p>	<p>如此行者命欲終時，見阿彌陀仏与諸眷屬放金色光，持七宝蓮花至行者前。行者自聞空中有声讚言，善男子，如汝善人随順三世諸仏教，故我來迎汝。行者自見坐蓮花上。蓮花即合，生於西方極樂世界。</p>	<p>聞此事已，尋即命終，譬如壯士屈伸臂頃，即生西方極樂世界。</p>
<p>事諸仏，於諸仏所修諸三昧。經一小劫，得無生法忍，現前授記。</p>	<p>一日一夜蓮華乃開。七日之中乃得見仏。雖見仏身，於衆相好心不明了。於三七日後，乃了了見，聞衆音声皆演妙法。遊歷十方，供養諸仏。於諸仏前聞甚深法。經三小劫，得百法明門，住歡喜地。</p>	<p>蓮華尋開。当華敷時，聞衆音声讚歎四諦，応時即得阿羅漢道，三明六通具八解脫。</p>	<p>在宝池中經於七日，蓮華乃敷。華既敷已，開目合掌，讚歎世尊，聞法歡喜，得須陀洹。經半劫已，成阿羅漢。</p>	<p>生經七日，遇觀世音及大勢至，聞法歡喜，得須陀洹。經一小劫，成阿羅漢。</p>

中生	下品上生	下品中生	下品下生
<p>阿弥陀仏国土樂事、亦說法藏比丘四十八願。</p>	<p>或有衆生作衆惡業、雖不誹謗方等經典、如此愚人多造衆惡、無有慚愧。命欲終時、遇善知識為讚大乘十二部經首題名字。以聞如是諸經名故、除却千劫極重惡業。智者復教合掌叉手、稱南無阿弥陀仏。稱仏名故、除五十億劫生死之罪。</p>	<p>或有衆生、毀犯五戒八戒及具足戒。如此愚人偷僧祇物、盜現前僧物、不淨說法、無有慚愧。以諸惡業而自莊嚴。如此罪人惡業故、應墮地獄。命欲終時、地獄衆火一時俱至。遇善知識以大慈悲為讚說阿弥陀仏十力威德、広說彼仏光明神力、亦讚戒定慧解脫解脫知見。此人聞已、除八十億劫生死之罪。</p>	<p>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、教令念仏。此人苦逼、不遑念仏。善友告言、汝若不能念仏者、応称無量寿仏。</p>
	<p>爾時彼仏即遣化仏化觀世音化大勢至、至行者前、讚言、喜男子、汝称仏名故、諸罪消滅、我來迎汝。作是語已、行者即見化仏光明遍滿其室、見已歡喜、即便命終。乘宝蓮花、隨化仏後、生宝池中。</p>	<p>地獄猛火化為清涼風、吹諸天華。華上皆有化仏菩薩、迎接此人。如一念頃、即得往生七宝池中蓮花之內。</p>	<p>命終之時、見金蓮花猶如日輪、住其前。如一念頃即得往生極樂世界。</p>
	<p>經七七日、蓮華乃敷。當華敷時、大悲觀世音菩薩及大勢至放大光明、住其前、為說甚深十二部經。聞已信解、發無上道心。經十小劫、具百法明門。</p>	<p>經於六劫、蓮花乃敷。當華敷時、觀世音大勢至以梵音聲安慰彼人、為說大乘甚深經典。聞此法已、応時即發無上道心。</p>	<p>於蓮華中滿十二大劫、蓮華方開。觀世音大勢至以大悲音聲為其広說実相除滅罪法。聞已歡喜、応時即發菩提之心。</p>

下

如是至心令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名故、於念念中除八十億劫生死之罪。

各段を較べてみると、極めて細かい点にまでわたって九段階の区別が立てられていることが知られる。例えば、往生の際に上品三生では阿弥陀仏と二菩薩の来迎が説かれるが、中品上・中生では二菩薩が出ず、下品上・中生では化仏・化菩薩、下品下生では金蓮華のみとなる。上品三生の中でも、上生では阿弥陀仏が諸菩薩と共に手を差出すのに対し、中生では阿弥陀仏が千の化仏と共に、下生になると五百の化仏のみが手を差出すという違いがある。また、行者が乗るのも上品上生では金剛台、中生では紫金台、下生では金蓮華と段階づけられている。こうした微細な相違は単に文字上の記述だけでは極めてわかりにくい。周知のように、後には観経変相による絵解きが流行するが、經典自体が何らかの形で絵面化を要請している面をもっているとも言える。

思想的な面から注目されるのは往生の行業の段階づけである。大まかに言えば、上品が大乗に対する信、中品が持戒及び世俗的な善行、下品が悪人と言うことができる。ここで注目されることは、九品全体に亘って在家者が中心に考えられている点である。出家者が意識されているのは、中品中生において沙弥戒・具足戒が言われている箇所だけであり、中品上生でも五戒・八戒斎と在家戒が取上げられている。さらに、周知のように下品段は悪人の往生を説き、下品上生・下生ではそれが称名と結び付けられている。称名による滅罪は『観仏三昧海経』に「若称名者、除百千劫煩惱重障」⁽¹⁰⁸⁾などとある他、観仏經典などに少なからず見られるものである⁽¹⁰⁹⁾。

次に往生後の状態を見ると、遅速の差はあれ、上品上生・中生は無生法忍を得て諸仏の授記を得、上品下生と下品

上生は初地に入り、中品三生は阿羅漢を得、下品中生・下生は菩提心を発すことになっている。ここで興味深いのは中品の位置づけである。即ち、上品と下品が大乗であるのに対し、中品のみが小乗の結果を得ることになっている。ここで思い起されるのは序品で頻婆娑羅が阿那含に達したとあったことである。しかも、頻婆娑羅もまた目犍連から八戒を受けている。一体、観仏三昧の行法が小乗系の観法と深い関わりをもって成立している点を考えて、小乗の聖者がある程度の評価を受けるのも当然であろう。『観仏三昧海経』の中にも阿羅漢や阿那含に達するという記述が幾箇所か見える。しかし他方、「諸声聞身如燧敗種、為何所益」と声聞を批判しているところも見られる。即ち、声聞を高く評価しているわけではないが、全面的に否定しているわけでもないのである。

そこで本経の場合を考えるに、やはり二面が考えられよう。即ち、一面においては、それが中品に位置している以上、それなりの評価を与えられていると言うこともできる。しかし、他面から見れば、一応中品に置きながらも、戒行等の善行を批判的に見ているのではないかとも考えられる。そして、逆に言えば、それに対して下品の称名等の行業をより高く評価していると言うこともできる。上品下生が三小劫を経て百明法門を具し、初観喜地に達するのに対し、下品上生も十小劫と期間こそ長いものの、同じく百明法門を得て初歡喜地に達するのであり、この点で両者が連続していることもこの論拠となる。中品が批判されるのは、宗教性よりも道徳性に重点が置かれるためである。これに対して称名は観仏（念仏）に連なるものであり、観仏にかわる便法と考えられるものである。このことは、下品下生に「此人苦逼、不違念仏」という状態の時に称名が勧められていることから理解できよう。

ところで、早くから指摘されているように、九品段は『無量寿経』系統の三輩段を念頭に置いて作られている。このことは、第十四観（上品）が上輩生想、第十五観（中品）が中輩生想、第十六観（下品）が下輩生想と名づけられ

ていることから推測できる。三輩段もまた、(1)往生の行業、(2)往生のすがた、(3)往生後の状態を三段階に分けて述べている。ところで、実は『無量寿経』系統の諸本の中でも三輩段をはっきりと上輩・中輩・下輩として提示しているのはいわゆる魏訳の『無量寿経』のみで、古訳の『大阿弥陀経』『平等覚経』では、最上第一輩・中輩・三輩と呼称が混乱しており、さらに梵本・藏訳も含めて新しい諸本では、三輩段に相当する内容はあるものの、各段を上輩・中輩・下輩等と呼ぶことは勿論、全体を三輩として纏めることもしていない。こうしてみるならば、本経は最も魏訳の『無量寿経』と近いと考えられる。周知のように、中品下生段には「法藏比丘四十八願」が言われており、これもまた魏訳『無量寿経』との関連をうかがわせる。

しかし、それでは『無量寿経』の三輩段が増広されて本経の九品段になったかと言うと、そう単純には言えない。即ち、『無量寿経』では上輩は出家者であり、中輩が在家の善行者、下輩が在家の善行不能者となっており、特に出家者が最上位に置かれている点の本経と大きく異なる。『大阿弥陀経』『平等覚経』でも内容的な相違はあっても出家者が上輩（第一輩）に置かれている。これに対し、その後の諸本では三輩いずれも在家者であるが、本経の九品段と内容的に一致しない。このように本経の九品段は『無量寿経』の三輩段と関係しつつも独自の体系をなしていると言えることができる。⁽¹⁰⁾

九品段を説き終って、経典は最後の結びの部分に入る。⁽¹¹⁾ この部分は以下のような内容を含む。

- (1) 韋提希の得忍と五百侍女の発菩提心。
- (2) 阿難に対する経典受持の勧告。
- (3) 仏の耆闍崛山への帰還と阿難の経典再説。

このうち、問題となる点を挙げると、(1)では、ここで韋提希の得忍が語られているが、これは序分の前の得忍の説明、及び第九観における来世得忍との関係がいささか問題となることは、先に触れた通りである。

次に注目されるのは(2)の部分で、ここではこの經典の名称として、「觀極樂国土・無量壽仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩」及び「淨除業障生諸仏前」という二名を挙げてゐる。これは勿論実際に行なわれた名称とは思われないが、經典の作者自身がその主題をどのように理解していたかをうかがうことができる。

ところで、ここで問題となるのは、(2)で「若善男子・善女人、但聞仏名・二菩薩名、除無量劫生死之罪。何況憶念」と、聞名を極めて高く評価している点である。さらに仏は阿難に向つて「汝好持是語。持是語者、即是持無量壽仏名」と命じてゐる。即ち、經典の最後で下品段の稱名からつながつて、阿弥陀仏名が大きく焦点を当てられることになるのである。しかし、下品下生の稱名でもその滅罪の量は八十億劫であつたのに、ここで無量劫にはね上がるのはいささかずれが生じているように思われる。

六 結び——思想的位位置づけの見通し

以上、經典自体の論述に従いながら、その問題点を考えてみた。次の課題は、このような内容をもつ本経が思想的にどのような位置づけられるか、検討を加えることである。はじめの予定ではこの問題をも本稿で扱うつもりであったが、それ自体独立した論題として、十分な検討が必要と思われるので、改めて別の機会に扱うこととして、ここでは簡単に見通しだけつけておきたい。^(註)

周知のように、初期の大乗仏教は仏塔を中心とする仏崇拜の流れから生じたと考えられており、その中でも阿弥陀
仏信仰は最も早く形成されたと考えられている。『無量寿経』の古訳である『大阿弥陀経』は空の思想を含まず、最
も古い大乘経典の一つと考えられている⁽¹⁰⁾。この傾向は仏の力による救済を説く点で、原始仏教以来の自力の悟りを中
心に置く流れから見れば傍系と言うべきで、また、理論的裏付けも十分でない。しかし、その他力救済の思想は民衆
に受け入れられやすい面を強くもっている。他方、やがて大乘仏教の中心的な位置づけを得ていく般若・空の思想は
高度な理論性と三昧による体験性をそなえているが、他面、誰でも容易に実行できるというものではない。そこで、
この二つの流れを結びつけるところに般若三昧の行法が生れたと考えられる⁽¹¹⁾。『般若三昧経』に説かれる般若三昧
pratyutpanna buddha-saṃmukhāvasthita-samādhiは、仏をひたすら思念することにより、現在諸仏が行者の眼前に
出現するという三昧であるが、その底には実体的な仏や心の存在を否定する空の理論があり、そこから「心是仏」と
心と仏の一体化が説かれるのである。こうした般若三昧の思想が『観無量寿経』の源流をなしていることは言うま
でもない。

それでは、『観無量寿経』に見られる観仏の思想は般若三昧からどのような展開を見せているのであろうか。この
場合、『観無量寿経』だけでなく、同経をも含め、『観仏三昧海経』を一つの典型とする観仏経典を一纏めに考えた方
がよい⁽¹²⁾。こうした観仏経典においては、般若三昧においては未だ十分に整備されていなかった観仏の方法が体系的に
整理されるようになった。即ち、般若三昧においてはひたすら仏を念ずるといふ念仏三昧であったのが、ここでは段
階的に仏の色身を観想していく観仏三昧の方法が工夫されたのである。

ところで、このような観仏三昧が形成されるためには、もう一つ別の要素、即ち小乗の禪観が重要な役割を果たして

いる。大乘の三昧が精神集中から一氣にいわば宗教的恍惚の状態に達することを目指し、そこには段階的な手続きが考えられていない。これに対し、小乗の禅観では、数息観にせよ不浄観にせよ、具体的な修法が規定されている。観仏の行法もこうした小乗の禅観と深い関係があると考えられ、事実、『禅秘要法経』『思惟略要法』『五門禅經要用法』『坐禅三昧経』などの禅観經典の中に念仏・観仏が重要な行法として採用されている。『観仏三昧海経』『観無量寿経』など観仏經典に見られる観仏三昧の思想は、このように大乘の三昧である般舟三昧と小乗の禅観を統合するものと言うことができる。般舟三昧における仏陀崇拜と空思想の統合を第一段階の統合とするならば、これは第二段階の統合であり、観仏三昧の思想はこのように二重の統合の上に成り立っている極めて総合的な思想であると言える。

なお、観仏經典において空思想以上に重要な理論的根拠とされているのが滅罪の思想であるが、これも般舟三昧の思想には見えないもので、⁽¹¹⁶⁾観仏經典類が成立した時代の在家者の信仰儀礼と深い関係があると思われる。この点で八齋戒などの在家戒や、また称名を含む仏名經典との関連も今後追求すべき大きな課題と思われる。

付 京都国立博物館蔵平安朝『観無量寿経』写本について

筆者は先に『観無量寿経』の諸本について多少の考察をなしたが、その際、後になってから気が付いた京都国立博物館所蔵の平安時代の写本については補注で触れるに留まった。⁽¹¹⁷⁾藤田宏達氏は『観無量寿経講究』に附章として『観無量寿経』の諸本対照表⁽¹¹⁸⁾を付し、多数の写本・刊本を用いてテキストの校合を行なっているが、本写本については

筆者の報告をそのまま載せているのみである。⁽¹⁸⁾

本写本について筆者が知ったのは、昭和六十年二月三月、東京国立博物館で行なわれた装飾経の特別展観の際で、その際の目録によると、以下のように説明されている。

仏説観無量寿経 一卷

彩箋金書 二五・五×八一五・〇

平安時代 十二世紀 京都国立博物館所蔵(中略)

この一卷は、六種の染紙を交用した三十二枚継ぎになる長巻である。銀泥の界を引き、金泥の経文は伸びやかな筆致の優雅な和様を形成する。界の上下欄外には、金銀泥で、楽しく飛びかう蝶鳥の下絵が描かれる。色彩感覚にあふれる継ぎ紙の手法や、金字の書風は、いかにも平安朝貴族特有の趣向が窺われ、十二世紀はじめ頃の作と看取される。なお、このつれが断簡として諸家に分蔵され、伝白河院筆蓮華王院切の名で知られている。

本写本については、昭和六十年十二月の京都博物館の「平安時代の写経」の展示の際にも拝見し、また写真を取寄せることができた。その際、上山春平館長及び担当の赤尾栄慶氏のお世話になった。

以下、流布本と比較して、本写本の相違点を記すことにしたい。ただし、本写本は金字の変質等によって極めて読みにくいところがあり、特に写真では判読し難い場合もある。その点で不十分な箇所もあるかもしれない。底本には『真宗聖教全書』所収本を用い、頁・行を記すが、これは藤田氏の諸本対照表を基準に、それを補充することを目的

とするためである。従つて、同氏の凡例に従ふこととする。例えば、〔 〕は字の削除、（ ）は字の追加である。

48・7 澡浴↓添浴 酥蜜↓蘇蜜

8 漱口↓瀨口

49・4 毗陀↓毗他 已來↓以來

6 說此語竟↓說此語已

12 〔即〕敕大目犍連 及以↓及與

14 在右↓侍右

50・8 玻瓈↓頗梨

11 微笑↓微笑

51・1 三福↓三業

6 所害↓所苦 多衆↓大衆

52・2 澈清↓澄清

9 睡時↓食時

53・2 玻瓈↓頗梨 碼碯↓馬瑙

碓磈↓車磈

3 琥珀↓虎珀

- 5 毘楞伽摩尼〔寶〕〔猶〕如和合
- 8 涌生↓踊生
- 10 幢旛↓幢幡
- 12 柔輦↓柔濡
- 14 團圓↓團團
- 54 · 2 涌出↓踊出
- 4 五百億寶樓〔閣〕
- 14 七寶地上↓七寶地土
- 55 · 1 如是〔蓮〕華
- 2 〔各〕有百億 一一摩尼〔珠〕
- 4 於其臺↓於臺其
- 6 八萬四千〔光一一光作八萬四千異種金色一一金色〕
- 14 心想↓心相
- 56 · 3 見像坐已↓像既見坐已
- 4 寶幔↓寶縵
- 7 光明↓金色光
- 8 復有↓亦有

13 佛告阿難〔及韋提希〕

57 · 1 青白↓清白

5 〔其〕光明相好

8 繫心↓繫念

11 遍觀一切色〔身〕想

13 次復當觀↓次應觀

58 · 4 有無量↓者無量

5 無數〔化〕菩薩

8 柔軟↓柔濡

11 若欲觀觀世音菩薩〔者〕

59 · 1 次〔復應〕觀

6 頂上〔肉〕髻

7 震動↓振動

12 色身想↓色身相

名第十一觀觀此菩薩者↓觀此菩薩者名第十一觀

無數劫↓無量劫

60 · 6 身〔無〕量無邊

- 65 · 1 地獄〔猛〕火
- 14 廣〔讚〕說
- 8 〔及大勢〕至
- 5 卽遣〔化佛〕
- 3 造衆惡〔法〕
- 64 · 1 經一小劫↓過一小劫
- 14 屈伸↓屈申
- 13 四十八〔大〕願
- 63 · 6 熏修↓薰修
- 14 無衆過患↓無衆過惡
- 11 三小劫↓一小劫
- 4 中生者↓下生者
- 62 · 3 授記↓受記
- 8 還到↓還至
- 61 · 1 發願↓願發
- 10 首相↓頂相
- 7 何況↓況復

- 6 愚人以惡業↓遇人以惡業
經歷↓途歴
- 7 此人↓彼人
- 8 稱南無阿彌陀佛↓稱南無無量壽佛
- 9 命終之時↓命終之後
- 13 說是語時↓爾時世尊已時
- 66・4 (得) 大勢至
- 11 諸天〔及〕龍

本写本は一行の脱落があったり、明白な誤写と思われるところもあって、必ずしも厳密な校訂を経ているとは思われないが、全体として、敦煌本の系統に極めて近い。敦煌本は唐代に中国で流布していた形態を示すと考えられるから、その系統のものがわが国にはいつて行なわれていたことは十分に考えられる。鎌倉初期の明遍の写本も敦煌本に近い⁽¹⁹⁾。平安時代に他にどのような形の『観無量寿経』が行なわれていたか、さらに写本を捜して検討する必要があるが、もし本写本のような形が一般的であったとするならば、鎌倉以降に用いられるようになる流布本系がどこから出てくるのか、検討を要することになる。

なお、本写本のみで他に見られない注目すべき箇所として、下品下生で他本が「称南無阿弥陀仏」または「称南無仏」となっているところが、本写本では「称南無無量寿仏」となっている(65・8)ところが挙げられる。他の写本

の裏付けがないので、このような系統が実際にあったのか、それとも本写本の改変であるか、にわかに決定しがたいが、興味深いところである。

1 本経に関する筆者の既発表論文は以下の通り。

① "Some Problems of the *Kuan-wu-liang-shou-ching*" (『印仏研』三一・一、一九八二) 諸本の問題及び成立の問題について略説。

② 『観無量寿経』の諸本について (『東洋文化』六六、一九八六)

③ "The Tragedy in Rajagṛha in the *Guan-wu-liang-shou-jing*" (第三二回 CISHAN, 一九八三) 口頭発表。『東方』二 (『東方研究会』、一九八六に収録)

その他、以下の論考も本経に関連のあるものである。

④ 「阿闍世コンプレックス論をめぐって」(比較思想学会東京例会にて口頭発表〔一九八五年一月〕。『比較思想研究』一二、一九八六にレジユメ掲載)

⑤ 「即心是仏——禅と浄土を結ぶもの」(峰島旭雄編『比較思想への道』北樹社、近刊予定)

⑥ "Pure Land Buddhism in the Heian Period" (第二九回国際東方学者会議、一九八四にて口頭発表)

2 正蔵五五—二二a。

3 同五〇—三四三c。

4 『高僧伝』七(同、三七〇b)。

5 藤田宏達『観無量寿経講究』(真宗大谷派安居講本、一九八五、二〇—二二頁。以下、本書は『講究』と略す。なお、藤田氏は本書以前にも『原始浄土思想の研究』(岩波書店、一九七〇。『原始浄土』と略す。)でも本経について扱っているが、後

者の説を前者で改めている場合もある。しかし、煩を恐れ特に問題のない限り、氏の説は前者で代表させることにしたい。

- 6 拙稿②、五八頁。
- 7 道元『宝慶記』に「彼十六観者出於無量寿經。彼經真偽未詳、古今學者之所疑也。」(『道元禪師全集』下、三八二頁)。
- 8 月輪賢隆「仏典之始終」(『仏典の批判的研究』、百華苑、一九七二)、一五九頁参照。
- 9 望月信亨「浄土教の起源及発達」(一九三〇、『起源及発達』と略称)、三二五～三二八頁。
- 10 同「仏教經典成立史論」(一九四六)、二二五～二二七頁。
- 11 小沢勇貫「観無量寿經成立私考」(『大正大学学報』一四、一九三三)。
- 12 松本文三郎「仏典批判論」(弘文堂、一九二七)、二七七～二九五頁。
- 13 藤田『講究』、二九～六二頁。
- 14 早島鏡正「浄土教の清浄業処観について」(『千鴻龍祥博士古稀記念論文集』、一九六四)。
- 15 平川彰「観經の成立と清浄業処」(『東洋の思想と宗教』創刊号、一九八四)。
- 16 「観無量寿經」の引用は流布本(『真宗聖教全書』一所収)に拠るが、便宜上、正蔵二二の頁・段を注記する。流布本に拠るのは、正蔵本(麗本)が必ずしも善本と言えず(拙稿②、五九頁)、流布本の方が原形を保っている場合が多いと考えられるからである。しかし、流布本とて十全ではなく(同、八四頁)、必要に応じて他の諸本を参照する。その際、藤田『講究』巻末に収録された労作「観無量寿經」の諸本対照表が便利である。
- 17 藤田『講究』、三三頁にその他のこの説を主張する文献が挙げられている。
- 18 同書、三一～三二頁。
- 19 Malasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, p. 31.
- 20 大原性実「観無量寿經と浄土論」(『竜大論集』三五九、一九五八)。

- 19 藤田『原始浄土』一二二頁。
- 20 春日井真也「観無量寿仏経における諸問題」、『仏教文化研究』三、一九五三。
春日井・藤堂「浄土經典の形成」(宮本正尊編『仏教の根本真理』、一九五六)。
次に考察する中国撰述説の月輪賢隆氏の論など参照。
- 21 正蔵一五—六九一a。
- 22 中村元『浄土三部経』の解説(『浄土三部経』下、岩波文庫、一九六四)二〇七頁。
- 23 同、二〇六頁。
- 24 藤田『講究』三四—四八頁。
- 25 拙稿①、③。
- 26 藤田『講究』、六一頁。
- 27 月輪賢隆「仏典之始終」、『仏典の批判的研究』、百華苑、一九七二、四三—一七三頁。
- 28 同書、四四—四五頁。
- 29 同書、一四四—一六八頁。
- 30 山田明爾「観経攷」、『竜大論集』四〇八、一九七六。
- 31 Julian F. Pas, "The *Kuan-wu-liang-shou-Fo-ching*: Its Origin and Literary Criticism," *Buddhist Thought and Asian Civilization* (ed. by Leslie S. Kawamura and Keith Scott), Dharmapublishing, 1977.
- 32 藤田『講究』、四九—五八頁。
- 33 野上俊静『観無量寿経私考』(真宗大谷派安居講本、一九七三)。
- 34 Pas, *op. cit.*, p. 210.
- 35

- 36 拙稿①。
- 37 以下、『黄庭内景経』については、麦谷邦夫「『黄庭内景経』試論」(『東洋文化』六二、一九八二)による。
- 38 麦谷氏は逆に上清派の発展に観仏經典類の影響があったのではないかと推定している(前掲論文、五一頁)。
- 39 山田、前掲論文。
- 40 同、七九頁。
- 41 拙稿①②。
- 42 *Pas, op. cit.*
- 43 藤田『原始浄土』一三二頁。
- 44 藤田『講究』六一頁。
- 45 拙稿①。
- 46 拙稿③。
- 47 大五〇—三七〇b。
- 48 『冥祥記』(『魯迅全集』、民国二十七年版、第八卷、六一八頁)。
- 49 『出三蔵記集』二(大五五—二b、c)、同一四(同、一〇五a)、『高僧伝』三(同五〇—三四三a)。
- 50 『出三蔵記集』二(大五五—一三a)、同一四(同、一〇六c)。
- 51 曇摩密多・重良耶舍・沮渠京声のいずれの伝記にも彼等を援助した人物として、孟顛の名が見える。孟顛は『南史』一九・謝靈運伝に見え、それによると、侍中・僕射・太子詹事・散騎常侍・左光祿大夫を経て会稽太守となった人物である。
- 52 注49に挙げた箇所。
- 53 拙稿③。

- 54 大一五—六七五c、六七八b。
 55 同、六六〇b。
 56 大二七—三六〇b。
 57 大一五—六四六a。
 58 Janavasabha-suttanta (DA, II, p. 206). 『闍尼沙經』(『長阿含經』五、六一—三四c)。
 59 大一五—六七五b。
 60 同、六七九c。
 61 同、六七五b、六七八c、六七九c。
 62 望月『起原及發達』、八二一頁。
 63 同、六四八a。
 64 六九〇c。
 65 大二〇—六六一a。
 66 同、六六三a。
 67 大九—三九四a。
 68 藤田『講究』、九七頁参照。
 69 注70、72の論著。
 70 山田、前掲論文、八九頁。
 71 Pas, *op. cit.*, pp. 206-209.
 72 藤田『講究』、一〇八頁。

- 73 例えば、善導はこの部分を序分の中に含め、定善全体の説示のきっかけを述べる定善示観縁とする（『序分義』、大三七—二六〇a）。
- 74 慧遠は「韋提前於仏光台中得見彼国、名仏力見」とする（大三七—一七九a）。善導も同方向（同、二六〇c）。
- 75 善導は、ここでは夫人等に無生法忍の益を希わしめるのみであり、実際の得益は第七観初（B）であるという（同、二六〇c、二七七c）。
- 76 大一一・六四五c。
- 77 「亦為未來諸放逸者、我今於此迦蘭竹園為迦絺羅難陀比丘説繫念法」（六一五—二四三b）。
- 78 藤田『講究』、一〇八頁。
- 79 藤田『講究』、一〇二—一〇三頁。拙稿②、七三頁。
- 80 『観仏三昧海経』『観葉王葉上経』『観普賢経』『観弥海経』に見える。月輪、前掲書、九六頁参照。月輪氏はさらにこの表現が『維摩経』に見えることも指摘している（同、九七—八頁）。
- 81 善導は初観の意図として、この二点の他に、衆生の業障に軽重あることを知らしめるといふことを挙げている（大三七—二六一c）。
- 82 藤田『講究』、八五頁。拙稿②、七三頁。
- 83 藤田『講究』、四四頁。
- 84 大九—三九一a。
- 85 大一一—二五五a。
- 86 第九観のはじめは敦煌本等では「仏告阿難」。
- 87 大一一—三五五b。

88 拙稿⑤参照。

89 大15—256a) b。

90 同、六四九b) 六五五c。

91 同、六八八c) 六八九a。

92 「仏告阿難、持是語者、即持仏心。作是観者、能観仏心。諸仏如来以大慈悲而以為心。戒・定・慧・解脱・解脱知見而以為身。」(『観仏三昧海經』四、大15・六六七a)。

同經卷五・観仏心品では、「心」は物質的な心臓を意味するものとされる。しかし、卷六・観四無量心品では再び「諸仏心者是大慈也」等と述べられる(同、六七四b)。

93 「他世」は「浄土に対する他世」ととり、「身を他世に捨てて」と読む読み方と、「次の世」ととり、「身を捨てて、他世に……」をとる読み方があるという(『浄土三部經』(大乘仏典6、中央公論社、一九七六)所収の森三樹三郎氏の『観無量壽經』訳注、一九二頁)。しかし、『観藥王藥上經』に「捨身來世得淨六根」とある(大20—六六四c)とあるのを見れば後者の解釈が正しいと考えられる。

94 両者の関係については、引田弘道「燃灯仏授記と無生法忍」(『曹洞宗研究紀要』一六、一九八四)参照。

95 藤田『講究』、一〇六頁。

96 月輪、前掲書、一四八—九頁。

97 中村・早島・紀野『浄土三部經』下(岩波文庫、一九六四)、一二二頁。

98 「見此事時、当起自心生於西方極樂世界、於蓮華中結跏趺坐。作蓮華合想、作蓮華開想。」(三四四b)

ここで「当起自心……」のところ、わかりにくい(藤田『講究』、一〇七頁参照)。「自心が西方極樂世界に生れ、蓮華中に結跏趺坐する(想念)を起しなさい」という意か。麗本は「当起想作心、自見……」でわかり易い。

- 99 山田明爾氏、パース氏、藤田宏達氏らの説。注70、72参照。
- 100 大一一六六八b。
- 101 同、六六五a他。
- 102 月輪、前掲書、一五九頁。
- 103 山田、前掲論文、八四、五頁。
- 104 同、八五頁。
- 105 大一一六八七b。
- 106 称名に関する研究はいくつかあるが、最近のものとして、畝部俊英「観無量寿経における称名思想」、『同朋大学論叢』四四・四五、一九八二）、小丸真司「『観無量寿経』と称名思想」(平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸問題』、春秋社、一九八五)。
- 107 大一一六七五b、六八二a、六八五b。
- 108 同、六七五b。
- 109 松本、前掲論文、二八六頁。望月『起源及発達』、八二二頁。
- 110 松本文三郎氏は、九品は唐訳『無量寿如来会』に拠ったとしているが(松本、前掲論文、二八八頁)、小沢勇貫氏によって批判されている(小沢、前掲論文、一三二頁)。望月信亨氏と小沢氏は『大阿弥陀経』に最も近いとする(望月『起源及発達』、八二二、八二四頁。小沢、前掲論文、一三二頁)。しかし、『大阿弥陀経』と関連する表現はあっても、全体としての体系は異なっている。
- 111 古い注釈では、慧遠・伝智顛・吉蔵・善導等、いずれも韋提希得忍のところ(次に示す(1)の段)まで正宗分とし、阿難と仏の問答から流通分とする。

- 112 以下の見通しは、拙稿⑤にも示したところである。
- 113 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』（百華苑、一九七四）、五一―一〇二頁。
- 114 般舟三昧を浄土系の信仰と般若空の思想の結合と見るのは、古くは赤沼智善『仏教経典史論』（一九三九。復刻、法蔵館一九八一）、三八九頁。最近では、P. M. Harrison, "Buddhānusmṛti in the Pratyutpannabuddha-saṃmukhāvasthita-sa-nādhī-sūtra," *Journal of Indian Philosophy*, 6 (1978), p. 40.
- 115 観仏經典の思想史的位置づけに関しては、未だ十分な研究はないが、色井秀謙『浄土念仏源流考』（百華苑、一九七八）第十章がその中において注目される。
- 116 小丸真司『般舟三昧経』と観仏三昧『印仏研』三二―二、一九八四）、及び、同氏の前掲論文参照。
- 117 拙稿②、九一頁。
- 118 藤田『講究』、五〇頁。
- 119 同、五四頁。拙稿②、八四頁。