

永観の念仏観

——法身同体の思想を中心として——

ロバート・F・ローズ

かつて佐藤哲英博士は、平安時代には叡山浄土教、密教浄土教、南都浄土教の三種類の浄土教の流れが存在したことを指摘された。^①言うまでもなく、叡山浄土教とは源信

(九四三—一〇一七)の『往生要集』などを中心として比叡山で発展した天台宗系の浄土教のことであり、密教浄土教は覚鑊(一〇九五—一一四三)などに代表される真言宗系の浄土教であり、南都浄土教は南都(奈良)を中心に永観(一〇三三—一一一一)や珍海(一〇九二—一一五三)

などによって展開された浄土教のことである。この三の流れのうち、天台浄土教は法然(一一三三—一二二二)や親鸞(一一七三—一二六二)などの、いわゆる鎌倉新仏教を代表する浄土教者を生み出した。その関係から従来の平安

浄土教研究はこの流れを中心に行われてきたが、他の二流も日本浄土教の展開に大きく影響していることは言うまでもない。

ここで取り上げる永観は南都浄土教を代表する念仏者である。凝然はその『浄土法門源流章』のなかで「古来、浄土を広むるもの、解義・修行、その数甚だ多し。その最要なるもの、即ち智光・昌海・源信・永観・実範・源空、この六祖、この六哲なり」(大正藏経八四、一九六a)と述べているが、ここで永観は日本浄土教を代表する六人の念仏者の一人に数えられている。また法然もしばしば永観の浄土教に言及していて、法然浄土教に大きな影響を与えたと考えられるため、最近の法然研究者の間でも注目されて

いる。そこで、この小論では従来の研究に導かれて、永観の念仏観について、その主著である『往生拾因』を中心に、若干の考察を行ってみたい。

一、永観の生涯

永観の念仏観を検討するまえに、まずその生涯について簡単に紹介しておきたい。^②その最古の伝記は三善為康の『拾遺往生伝』巻下に収録されているものである。^③『拾遺往生伝』は永観が没した一一一年に完成されたものであるから、永観についての記述はかなり正確なものと考えられる。後の『元亨釈書』(一二三二編纂)や『東国高僧伝』(一六八七編纂)、あるいは『本朝高僧伝』(一七〇二編纂)なども永観の伝記を載せているが、永観入滅の年に著わされた『拾遺往生伝』がやはり基本的資料になるであろう。

永観は一〇三三に生まれた。その祖父は美濃守や但馬守など歴任した源国挙であった。父の源国経(九七七—一〇四七)は、大学寮の文章生から蔵人となったが、やがて出家し、終に法橋の位に達している。永観が生まれたのは国経が五十六才のときのことであったが、その誕生の事情については何も知られていない。

永観は二才のとき岩清水八幡宮別当の元命(九七〇—一〇五一)の養子になり、この僧に育てられた。十一才のとき真言宗の深観(一〇〇〇—一〇五〇)の弟子となり、翌年には東大寺の戒壇院で具足戒を受け、その後東大寺の東南院に入り、有慶(九八三—一〇七〇)のもとで学問に励んだ。東南院といえば、真言宗の聖宝(八三二—九〇九)によって東大寺における三論と密教の本所として九〇五年に設けられた場所である。特に東南院は南都における三論研究の中心であり、所属の僧侶は皆、文献には「三論宗」と記載されている。永観も同様であり、そのため『浄土法門源流章』において凝然は永観の念仏を三論系の念仏と規定している(大正藏經八四、一九六a)。

東南院に入った後、永観は三論教学や唯識・因明などの研究に没頭し、南都で行われていた論議などに参加し、徐々にその名声を広げていった。さらに十八才以後からは、学問研究の合間に念仏を行うようになり、毎日一万遍を唱えるようになった。彼が念仏を修し始めた動機について、大谷旭雄教授は末法到来の意識と師の入滅の二点を挙げている。当時永承七年(一〇五二年)が末法第一年と考えられていたが、永観が十八になったのは末法到来を目前にした一〇五〇年のことであった。末法到来を直前にして、末

法の時代に最も適切な行として念仏に打ち込んだと考えられる。さらに第二に、師の深観は一〇五〇年の五月に、元命も翌年の八月に入寂しているが、彼等の死も念仏を修する動機となった可能性もある^④。

このように学問と念仏を平行して励んでいた永観は、突如一〇六四年ごろ、三十二才にして東大寺の別所である光明山に隱遁し、念仏中心の生活を送るようになった。彼がなぜ隱遁したかは定かではないが、大谷教授は永観が当時病氣を煩っていたことが大きな理由ではないかと推察している。つまり永観は三十才を過ぎたころから風痺（＝風痼、高血圧神経痛）に悩まされ、その治療に光明山に隠れたのではないかと考えられている^⑤。

八年間ほど光明寺に止まった後、永観は禅林寺の僧侶の要請に応じて、山を後にしてこの寺に移った。今、禅林寺は永観に因んで永観堂として知られているが、この寺は師の深観が住していたところであつたため、その関係で永観が招かれたのであろう。さらには承徳四年（一一〇〇）には東大寺別当に就任し、二年間の任期中、多くの堂舎を再建した。禅林寺に戻った後、永観は迎講を始めたが、天仁元年（一一〇八）に洛東の中山にある吉田寺で開催された迎講は大きな反響を呼んだ。天永二年（一一一一年）十一

月二日に、多くの弟子に囲まれ、禅林寺で念仏を称しながら入寂した。

二、「往生拾因」の浄土思想

『往生拾因』の冒頭で永観は「それ出離の正道、其の行一にあらず、西方の要路は末代に縁あり」（大正藏經八四、九一a）と述べ、仏典には様々な行法が説かれているが、念仏こそ末法の時代に最もふさわしい行であることを強調している。先に述べたように、永観は若くして末法の到来を経験したが、このような時代に解脱を得る道を真剣に求め、ついに念仏こそ末法に最もふさわしい行であるという確信を得たのであろう。さらに、自分の宗教生活の依りどころが念仏にあることを表明するために、自らを「念仏宗の永観」と称し（大正藏經八四、九一a）、『往生拾因』の最後では「幸いに念仏の一宗に依て、聊か往生の十因を集す」（大正藏經八四、一〇二a）と述べている。さらに念仏こそ末法の衆生を救う行であるという彼の確信は、『往生拾因』の最後に「念仏宗の六祖」として中国で活躍した六人の念仏者の名を挙げていることにも反映されている。もちろん、この「念仏宗」という言葉は、後の法然のように浄土教の独立を宣言したものではないが、自らの求道の

拠り所をはっきりと「念仏宗」と示した点は注目に値する。^⑥

では、永観が所依とした念仏とは一体どのようなものであろうか。それは「一心に阿弥陀仏を称念」する称名念仏にほかならない。永観以前の日本浄土教関係の論書では、念仏といえは禪定に入り、その中で阿弥陀仏の相好を観察する観想念仏が主流をなしていて、称名念仏は観想念仏を修すことのできない人々のための、いわば方便の行として位置づけられてきた。たとえば『往生拾因』より約八十年前に著わされた源信の『往生要集』では、称名念仏は決して軽視することはないが、やはり念仏の中心は観想念仏にあり、そのため阿弥陀仏を観察する方法が細かく記述されている。これに比べて永観は念仏を、あくまでも「一心に阿弥陀仏を称念」することと受け止めている。もちろん永観は観想念仏を否定せず、体が衰えて称名に耐えなくなつた時には、観想念仏を修したと『拾遺往生伝』は述べている（『大日本仏教全書』一〇七、八六b―八七a）。しかし本来的には、永観にとつて念仏といえは一心に阿弥陀仏の名号を称すことであつた。

永観はこのような称名念仏は、如何なる場合においても、如何なる人によつても行える易行であることを強調している。例えば『往生拾因』の最後に永観は次のように述べて

いる。

真言・止観の行は道幽かにして迷い易く、三論・法相の教は理奥くして悟り難し：今念仏宗に至つては、行ずる所の仏号、行住坐臥を妨げず、期する所の極楽、道俗貴賤を簡はず。衆生の罪は重けれども、一念に能く滅し、弥陀願は深ければ十念に往生す。（大正藏經八四、一〇二a）

ここでは真言宗・天台宗・三論宗・法相宗などの修行や教えは、甚だ困難で達成しがたいものであるが、それに対して念仏はいつでも、どこにでも、だれにでも行えるため、末法に最もふさわしい行であることが強調されている。

三、往生の十因について

以上の理由で永観は、末法において解脱を求める衆生は念仏を称え、阿弥陀仏の極楽浄土へ往生するべきであると論じている。しかし「南無阿弥陀仏」を称えるということとは、極めて単純で容易に修することのできる行である。なぜこのような簡単な行で往生が達成され得るのであるのか。その理由を説き明かすことが『往生拾因』の中心課題である。その答えとして永観は、つぎの様な十の理由で念仏により往生を遂げることができると論じている。

第一、一心称念阿弥陀仏、広大善根故必得往生——阿弥陀仏の名号は、彼の如来が初発心より仏果に至るまで修した一切の功德を具足しているので、その名号を称することによって往生を得る。

第二、一心称念阿弥陀仏、衆罪消滅故必得往生——阿弥陀仏の名号を称することによって衆罪を消滅するから往生を得る。

第三、一心称念阿弥陀仏、宿縁深厚故必得往生——浄土の教えは末法の世界に特に縁があるから、その教えに従って念仏を称すれば往生を得る。

第四、一心称念阿弥陀仏、光明摂取故必得往生——念仏を称する衆生は阿弥陀仏の光明に摂取されるから往生を得る。

第五、一心称念阿弥陀仏、聖衆護持故必得往生——念仏を称する衆生は二十五菩薩を始めとする様々な聖衆に護持されるから往生を得る。

第六、一心称念阿弥陀仏、極樂化主故必得往生——浄土の行業は衆多であるが、阿弥陀仏はその国の化主であるから、そこに往生するには阿弥陀仏を念ずるのが最も良い。

第七、一心称念阿弥陀仏、三業相応故必得往生——一

心に阿弥陀仏を念ずると身・口・意の三業が相応し、三昧に入ることができるから往生を得る。

第八、一心称念阿弥陀仏、三昧發得故必得往生——一心に阿弥陀仏を念ずると、三昧を發得するから往生を得る。

第九、一心称念阿弥陀仏、法身同体故必得往生——一心に阿弥陀仏を念ずると、衆生と阿弥陀仏の法身が同体であることを知ることができるから往生を得る。

第十、一心称念阿弥陀仏、随順本願故必得往生——念仏は本願の行であるから、それを修すれば往生を得る。

これらの十因の相互関係は必ずしも明らかではない。しかし、その幾つかは、念仏自体の持つ優れた功德・効能に注目している。たとえば第一因では、

故に知んぬ。弥陀の名号の中には即ち彼の如来の初発心より乃至仏果まで、所有の一切の万行万徳皆悉く具足して欠減あることなし。(大正藏經八四、九一b)

として、名号には阿弥陀仏が発心以来蓄積してきたすべての功德が含まれているので、「一たび南無阿弥陀仏と称すれば、即ち広大無尽の善根を成じ」(大正藏經八四、九一c)、そのために往生を遂げると説いている。そしてその感動を「我等いかなる宿善あつてか幸いに今この仏号に値

へる。無上の功德、求めざるに自ら得たり。浄土の業、便ちもつて足りぬとす」(大正藏經八四、九二a)と表明している。さらに第二因では、『觀無量壽經』の下品下生の文などにより、阿弥陀仏の名号には八十億劫の生死の罪を除く効能があるため、それを称することにより、浄土に往生できると論じている(大正藏經八四、九四a)。

しかし従来永観の念仏觀を論じるとき、これらの十因のなかで、特に注目されてきたのは第十因である。このなかで永観は十八願を引き、念仏こそ阿弥陀仏の本願に選ばれた行であることを強調している。さらに、その念仏の性格について、善導の『觀經疏』の有名な文書を次のように要約して引用している。

行に二種あり。一には一心に弥陀の名号を専念す。是を正定業と名づく。彼の仏の本願に順ずるが故に。若し礼誦等に依るをば、即ち助業と名づく。此の二業を除いて自余の諸善を悉く雜行と名づく。(大正藏經八四、一〇〇c)

ここで永観は善導により阿弥陀仏の名号を称することが正定業であり、このような称名念仏こそ本願で示されている念仏の姿に外ならないことを力説している。そしてさらに、是の故に行者、念を悲願に繋げて至心に称念すべし。

不至心の者を除くは、本願に順ぜざるが故なり。(大正藏經八四、一〇〇c—一〇一a)

として、至心に阿弥陀仏の名号を称念することこそ往生の行であることを強調している。

このように念仏を本願の行と捉えたために、従来の研究者は永観に注目してきた。それは永観の念仏觀を考えるうえで重要な点であることは明らかである。しかし本論文では、やや視点を變えて、従来比較的注目されてこなかった永観の念仏觀の他の側面に焦点を当て、その念仏觀を考察してゆきたいと思う。

四、法身自体にもとづく永観の念仏觀

ここで特に注目したい永観の側面とは三昧を重視する側面であり、それは第七因から第九因に渡って展開されているものである。永観にとって、念仏とは「南無阿弥陀仏」と称える称名念仏を意味したことは既に述べた。しかしすでに指摘されているように、永観は称名念仏を三昧に入るための行として位置づけている。^⑦第八因で「一心に阿弥陀仏を称念すれば、三昧を發得するが故に必ず往生を得」と述べられているが、この言葉は永観が称名念仏を三昧に入るための手段と考えていた事を明らかに示している。ま

た『往生拾因』のなかで念仏は「一心に」行わなければならないことが繰り返し強調されているが、この一心の念仏とは三昧中の念仏を意味するものである。

念仏と三昧の関連については第七因と第八因に詳しく論じられている。まず第七因では、一心に阿弥陀仏の名号を称することにより、身口意の三業が相応し、雑念は止み、専念が自ら発するとされ、このように専念が発すれば、三昧が発得されると述べられている。さらに第八因では、一心は定心であると述べ、ここでいう一心の念仏とは等持定（心を一境に專注させること）であるとして、この念仏三昧の姿を『文殊般若』に見られる「一行三昧」についての記述や善導の『観念法門』の文などを拠り所としながら解説している（大正藏経八四、九七b—九九a）。

このように永観は一心に阿弥陀仏の名号を称念することによって三昧を発得することが可能になることを強調している。では永観はなぜ三昧発得をこのように強調するのであろうか。それは、三昧を発得することによって、念仏者は自己と阿弥陀仏は法身のレベルでは同体であることを覺り、凡仏一如の理に目覺めることができると考えているからである。このことを永観は第九因では「法身同体」と表現しているが、この法身同体の理こそ、浄土往生の原理で

あると考えられているのである。この点については『往生拾因』の第九因に詳細に論じられているが、ここでは空思想や如来藏思想、さらには密教思想などが入り交じり、極めて複雑な論議が展開されている。

『往生拾因』の第九因は次のような言葉で始まる。

『双卷経』に云はく、「諸法の性は一切空無我なりと通達して、専ら浄土を求めて、必ず是の如き刹を成ず。」『起信論』に云はく、「修多羅の説の如し、若し人西方極樂世界の阿弥陀仏を専念して、所修の善根を回向して、彼の世界に生ぜんと願求すれば、即ち往生を得て、常に仏を見るが故に、終に退あることなし。若し彼の仏の真如法身を觀じ、常に勤めて修習すれば畢竟じて得生して正定に住するが故に」已上。夫れ觀法多途なり。且らく要路を示す。鞭影を見て行くことは只馬の意にあり。今法身とは、阿字門に入つて一切法本より不生際なりと悟るなり（大正藏経八四、九九a）

ここで永観は、『無量寿経』（『双卷経』）を引き、一切法は無自性空であると通達することにより浄土へ往生すると説き、また『大乘起信論』を根拠として、阿弥陀仏の真如法身を觀することによって、極樂浄土へ往生することができ

ると論じている。しかし実は一切法の空に通達することも、阿弥陀仏の真如法身を観ずるのも、永観によると基本的に同じことである。なぜかといえば、先の引用の最後の所で「今法身とは、阿字門に入つて一切法本より不生際なりと悟るなり」といわれているように、阿弥陀仏を含めて、諸仏の真如法身は阿字（＝無自性空）そのものであるからである。つまり諸法を空であると観察することこそ、阿弥陀仏の真如法身に通達することに他ならないのである。

第九因のなかで、永観は一切法が空であることを繰り返し強調している。例えば先の引用に続いて、龍樹の『中論』や僧肇の『肇論』など、三論宗の中心的論書が引かれ、因縁和合より生ずる諸法は無自性であり、本来不生であることが詳しく論証されている。そして、その説明を受けて、次のように説かれている。

今諸法無自性を以つての故に法性阻なく、法界一相なり。これ一相なるが故に、心に分別なし。分別なきが故に妄念即ち止んで、如来の平等法身を頓悟す。（大正藏經八四、九九a）

つまり、行者は一切法が無自性空であると通達することにより、法界は一相であることを悟り、その結果心の分別は消え、妄執が滅し、ついに如来の平等法身を頓悟すると説

かれているのである。

実はこの一節は『起信論』の次のような一節にもとづいていることは明らかである。

言う所の覚の義とは、心体の離念なるを謂う。離念の相は虚空界に等しくして、遍ぜざる所なければ、法界一相なり。即ち是れ如来の平等法身なり。この法身に依りて説いて本覚という。（大正藏經三二、五七六b）

これは『起信論』が「覚」の意味を解説している箇所からの引用であるが、傍線部は『往生捨因』に引かれている語句である。ここで『起信論』は覚を心体の離念の状態、つまり衆生の心から分別がなくなった状態であると定義している。このような無分別の智をもつて、法界は空であり、平等に一相であることが体得されるのである。そしてさらに、分別が止み、妄執が消え去った心の状態を如来の平等法身とも、本覚とも呼んでいる。

『起信論』といえ、如来藏思想を説く代表的論書である。『起信論』に説かれている如来藏思想とは、簡単に言う、すべての衆生の心の奥底には真如そのものが潜んでいるという考えである。生死に流転する衆生の場合、真如は客塵煩惱に覆われているので、現われていないが、煩惱が空であると知られれば、その自性清浄の心性を悟り、本

来清浄な心の姿が悟られるのである。

永観もこのような如来蔵思想に注目し、すべての妄念・分別が止んだ清浄なる心性を積極的に「如来自性清浄本覺法身」(大正藏經八四、一〇〇a)と表現している。これは先に述べた「如来平等法身」に相当するものであるが、一切法の空を悟り、分別が止めば、心の奥底に「如来自性清浄本覺法身」、あるいは「如来の平等法身」が見い出されると考えられている。先に述べたように、永観は一切法は空であると規定しているが、彼はさらに『奮迅王經』からの逸話を引き、一切法同様に心も本来不可得空であるとも論じている。そしてそれに続いて、

唯衆生心のみに非ず。諸仏の心も亦空なり。凡そ心性は一味にして、迷悟は不二なり。仏心中に衆生は迷うも、迷いは迷う所なし。衆生心中に仏は悟るも、悟りに悟る所なし。実に心性空にして、不生・不滅・不常・不斷・不一・不異・不来・不去なり。相として得べきなく、畢竟じて無念なり。無念をもつての故に即ち染著なし。染著なきが故に自性清浄なり。(大正藏經八四、九九b)

と述べられている。ここでは『中論』の冒頭の偈頌に示される有名な八不(不生・不滅・不常・不斷・不一・不異・

不来・不去)^⑧を引き、心性は不可得空であると説くとともに、無念となり染著の止んだ心性を積極的に「自性清浄」なものであると表現している。さらに別の箇所では「心性空なりといえども、而も万徳を具す」(大正藏經八四、一〇〇a)といい、無分別の心性は不可得空であるとともに、万徳を具足していることを強調している。つまり、妄念を滅して衆生の心性は、自性清浄心であり、万徳を具足している「如来自性清浄本覺法身」、あるいは「如来の平等法身」に外ならないのである。さらに、この点について永観は『不増不減經』の言葉として「即ち此の法身、五道に輪転すを名ずけて衆生という」^⑨という一文を引き、すべての衆生は、本来として法身を具足しているが、それに気付くことがないので迷いの世界に流転していることを説いている。そして煩惱・妄念が空であることを知り、自性清浄の心性に目覚め、本覺法身を体得することこそ凡夫が「如来地に入る頓悟法門」(大正藏經八四、一〇〇a)であり、「真実の發菩提心」(大正藏經八四、一〇〇a)を獲得する道であるとする。さらに『觀無量壽經』の「是心作仏、是心是仏」の一句を証拠として引用して、「是の故に心外に仏を念ずべからず」(大正藏經八四、一〇〇a)と述べ、衆生は本来として心のなかに仏(法身)を具足して

いるから、心外に仏を求める必要はないと指摘している。

以上のように永観は、一切法の不可得空に通達し、すべての妄念を滅することによって、自性清浄の心性を見出し、無始以来、煩惱に覆われて現われることのなかった本覚法身を覚知することができると論じている。そして自己の内に潜む真如法身を覚知することにより、自己も阿弥陀仏も法身のレベルでは一如であり、同体であることを体得することができるとする。永観によると、この知見こそ、衆生の浄土往生の根本原理となるのである。この点について彼は次のように述べている。

仏と衆生と同体にして異なることなし。衆生同体の仏なれば、穢土を利するに障なく、諸仏同体の生なれば、浄土に往くに何ぞ隔てん。(大正藏經八四、九九a)

要するに衆生と阿弥陀仏は法身同体であり、本質的には一如であるから、仏が衆生に慈悲をもつて働きかけることも可能になり、衆生もそれに導かれて浄土へ往生することができる。このように永観は空思想や如来蔵思想を基礎にしての浄土往生の原理を展開しているのである。

五、永観の念仏観と密教

最後に永観はこのような「法身同体」にもとづく救済論

を一体どこから得たのか、という問題について簡単に触れておきたいと思う。一言でいうと、それは密教思想に由来するのではないかと推測される。以前、井上光貞博士は『日本浄土教成立史の研究』の中で、永観の往生思想は真言密教の行法である「阿字観」にもとづくものでらると論じられ、また大谷教授も「『心性罪福因縁集』と永観の密教的名号観」のなかで、永観の名号観の根底には密教思想が深く関わっていることを指摘されている^⑩。最近では永観と密教の関係について言及している研究はあまり見当たらないが、やはり永観の念仏観・往生観と密教思想、特に阿字観との間には、直接的にはないにしても間接的には(つまり構造上は)密接な関係があるように思える。

周知の通り、密教は特に空海の時代から南都に浸透していたが、永観もまた密教の影響を深く受けていた。『拾遺往生伝』の永観伝を見ると、彼が真言密教の阿弥陀供養法を三時に闕怠することなく行い、また尊勝陀羅尼を一生のあいだ三十八億九万九百一十遍も唱えたことや、その陀羅尼を唱えていた時、遙かに月輪を感得し、その中に七重の金の塔が現われたことが記載されている(大日本仏教全書一〇七、八七a)。このように、永観は密教について深い素養を持ち、それを実際に修行していたことが知られる。

さらに「法身同体」に基づく救済論と密教思想の関連を考えるうえで、まず空海の弟子で東寺の第二代となった実慧（七八六—八四七）の『阿字観用心口決』に注目してみたい。この書物は「阿字観」について詳しく説いたものであるが、それによると、阿字観を修する行者はまず、自身の胸中に秋夜の晴月のような月輪を觀じ、そのなかに阿字を觀すべきであると説明されている。そしてその觀法について次のように解説している。

胸中に之を觀じ、自身は阿字を成じ、阿字は即ち自心なり。是の如き心境は不二にして、而して縁慮亡絶す。月輪自性清浄なるが故に能く貪慾の垢を離れ、月輪清凉なるが故に、瞋恚の熱去り、月輪光明なるが故に、愚痴の闇を照らす。此れの如く三毒自然に清浄離散し、湛然にして自苦の事、之なし。此の觀に入れば安樂を得、世間の苦惱を離す。是を解脱と名づく。何ぞ況や觀達すれば、生死に於て自在なるべし。是を即身成仏と爲す。（大正藏經七七、四一五a）

このように心中の阿字を觀察することにより、貪瞋痴の三毒に代表される煩惱が去り、解脱を得て即身成仏するとされている。そこで、どのように阿字を觀察すべきかについて、実慧は次のように述べる。

此の阿字は空・有・不生の三義あり。空とは森羅万法、皆無自性なり。是れ全く空なり。然るに因縁に依りて仮諦現る。万法歴然として之あり。（中略）空有全く一体なり。是を常住という。常住は則ち不生不滅なり。是を阿字大空当体極理と名づく。然るに我等の胸中の此の字觀、自然に此の三義を具足す。此の三義を具足すれば、即ち大日法身なり。（大正藏經七七、四一五a—b）

ここでは阿字には空・有・不生の三義があるとされている。すなわち、(一)一切法は無自性であるから空であり、(二)諸法は空であるといっても因縁和合により仮に（仮諦として）存在するから有であり、(三)空有は全く一体であり、常住であり、不生不滅であるから不生である、と考えられている。本来阿字は空の象徴とされてきたが、ここではそれをさらに發展させて、より積極的に以上のような三義を持つものと理解されている。

またこの引用文で重要に思われることは、阿字が大日如来の法身と同一視されている点である。周知のように阿字は大日如来の種子（一字真言）であり、『阿字観用心口決』の後の部分にも「一切の縁起の諸法は毘盧遮那の法身を照らす」（大正藏經七七、四一六a）とある。つまりここで

は『阿字』大日の法身』という構図が示されている。

さらに中国・日本の密教思想に多大な影響を与えた一行の『大日経疏』では次のように説かれている。

本不生際とは即ち是れ自性清浄心なり。自性清浄心は即ち是れ阿字門なり。心、阿字門に入るを以つての故に、当に知るべし、一切法は悉く阿字門に入るなり。

(大正藏經三九、四一六a)

ここである本不生際とは一切法の空たることであり、それは自性清浄心を示し、阿字門でもあるとされている。これを図式すれば『空』自性清浄心『阿字』となろう。これを先の『阿字観用心口決』に見られる図式と合わせてみると『阿字』空『自性清浄心』大日の法身』となる。先に見たように、永観が一切法の不可得空であることを体得すれば、妄念がすべて滅し、自性清浄心を開發し、如来自性清浄本覺法身を回復し、衆生と阿弥陀仏は法身同体を覺ると解釈しているが、これを図式すれば『空』自性清浄心『阿弥陀仏の法身』法身同体』となる。そこで永観は『阿字観用心口決』や『大日経疏』に見られる阿字の解釈をヒントにして、独自の浄土往生の原理を構築したのではなからうか、と推測されるのである。さらに阿弥陀仏の名の最初の一字が「阿」であったことは、「阿字」の解釈を中心に展開さ

れる、この密教的救済論を浄土教的に受容することを容易にしたと思われる。

このように永観が『往生拾因』第九因で展開する「法身同体」論に基づく念仏観は、空観思想・如来蔵思想とともに密教思想（特に阿字観の行の体系）に深い関連を持つているように思える。勿論『往生拾因』のなかで永観は、直接には阿字観には言及していない。しかしそこでは無自性空の同義語としてしばしば「阿字」を用いているし、さらには阿字観を連想させる次のような言葉も見られる。

猶し月輪の円明にして、胸に在るが如し。妄智は猶闇し。此れを無明と名づく。心性は明浄なるいが故に大智光明の徳あり。猶し明鏡の如し。諸仏影現す。(大正藏經八四、一〇〇a)

ここで永観は心性が明浄であることを胸中に円明なる月輪があることに例えているが、これは阿字観を強く連想させるものである。

以上のように、阿字観の教説と永観の法身同体の原理にもとづく念仏観を比較すると、構造上きわめて類似していることが知られる。これはもちろん永観の念仏観が阿字観から直接由来したことを示すものではないが、彼が浄土往生を論じるにおいて阿字観などの密教修法などからヒント

を得た可能性があることを示唆するように思える。

註

- ① 佐藤哲英、「叡山における浄土教の形態」、宮本正尊編『仏教の根本真理』、一九五六、一〇五一—一〇七六や佐藤哲英著『叡山浄土教の研究』、百華苑、一九七九、三一—一八。
 - ② 永観の伝記については(一)明山安雄、「永観・珍海の浄土教研究序説」、『仏教大学研究紀要』四十六号、一九六四年、三十五—七十五、(二)大谷旭雄、「永観—念仏宗の人」、大谷旭雄・坂上雅翁・吉田宏哲著、『浄土仏教の思想七—永観・珍海・覚錢』、講談社、一九九三年、三一—七六などを参照。
 - ③ 『拾遺往生伝』における永観伝は『大日本仏教全書』一〇七巻、八五—七に収められている。
 - ④ 大谷他著、『浄土仏教の思想七』、十九—二十。
 - ⑤ 大谷他著、『浄土仏教の思想七』、二二。
 - ⑥ 大谷旭雄、「永観の念仏宗について」、恵谷隆戒先生古希記念会編『恵谷先生古希記念浄土教の思想と文化』一九七二年、一四九—一六五参照。
 - ⑦ 藤堂恭俊、「禅林寺永観律師の浄土教思想」、『日本仏教学会年報』二二号、一九五六年、三七。
 - ⑧ 『中論』(鳩摩羅什訳)では「不去」ではなく「不出」となっている。大正藏經三十、一b。
 - ⑨ 『不増不减經』では、このように整理された表現は見当たらない。經典では「法身の恒沙を過ぐる無辺の煩惱に纏はれ、
- 無始の世よりこのかた世間に随順し、波浪に漂流して生死に往来するを、名づけて衆生と為す。」(大正藏經十六卷、四六七b)と述べられている。しかし「法身、五道に輪転すを名づけて衆生という」という表現は法蔵の『華嚴經探玄記』卷二(大正藏經三五卷、一三〇c)や卷十五(大正藏經三五卷、三八四c)、あるいは同じく法蔵の『華嚴發菩提心章』(大正藏經四五卷、六五三b)などに見ることができる。この点については一色順心教授よりご教授いただいた。
- ⑩ 井上光貞、『日本浄土教成立史の研究』、山川出版、一九五五、四二〇。
 - ⑪ 大谷旭雄、『心性罪福因縁集』と永観の密教的名号観、『仏教論叢』十一号、四〇—四五。

(本学助教授 仏教学)