

般舟三昧の系譜

—manasi-√kr̥と見仏—

吹 田 隆 徳

1. はじめに

般舟三昧は、いわゆる「念仏¹⁾」によって仏を見るという構造をもつ。ただ、この構造は般舟三昧に特有なものではない。いくつかの見仏にも共通していることから、それらが一連の見仏思想として同じ系譜に属すべきものと考えられる。

般舟三昧と共通の構造をもつ見仏には、浄土経典における臨終見仏と夢中見仏、そして文殊般若経典における一行三昧 (ekavyūha-samādhi) が挙げられる。そのうちの一行三昧は般舟三昧の影響を受けて成立したものとされているから²⁾、当面の問題とはならないが、浄土経典における見仏に関してはこの限りではない。本稿では、般舟三昧の系譜を辿る試みの一つとして、臨終見仏に注目し、般舟三昧との比較を行う。浄土経典において臨終見仏は重視される見仏であり、その成立も古いといわれている³⁾。しかし、般舟三昧に先行する可能性については検討されておらず、臨終見仏が般舟三昧の成立に影響を与えたとみる説は提示されていない。また現状では、その構造の分析が十分に行われ

1) およそ「念仏」と呼ばれる言葉には、少なくとも三つの原語 (anu-√smṛ, manasi-√kr̥, citta) が想定されており一様ではない (藤原[1940: 39-40])。そして、それらの原語によって表される内容を「念仏」と呼んでいるのであって、「念仏」という言葉が必ずしも文献上にあらわれる訳ではない。したがって、この言葉を研究として用いる場合には、泉[1939: 99-100]によって喚起されているように、原語をよく調査し、同義異語の場合もよく慎重に考察して妥当な解釈をしなければならないだろう。

2) 般舟三昧と一行三昧との比較を行ったものとして、林[2004]を参照。

3) 臨終見仏についての主な研究として藤田[1964; 1970: 574-585]を参照。

ておらず、般舟三昧との比較が容易ではない。そこで今回は、臨終見仏の検討を通して、この見仏が般舟三昧と同じ系譜に属すべき、共通の構造をもっていることを明らかにする。そしてこれらの比較を通して、臨終見仏が般舟三昧に先行する可能性を見る。

2. 念仏とその原語

まず予備的考察として、〈般舟三昧経〉にあらわれる二種類の「念仏」、すなわち般舟三昧に関する「念仏」と、往生に関する「念仏」との原語について見ておきたい。これまでは、見仏に関する「念仏」の原語としてmanasi-√kr̥やanu-√smṛが想定され、これら二つは同義語として使用されていると理解されてきた⁴⁾。しかし〈般舟三昧経〉におけるmanasi-√kr̥とanu-√smṛの用法を見ると、これらは同義語としてではなく、ある規則性をもって区別されている。というのも、般舟三昧に関する「念仏」の原語はmanasi-√kr̥であり、往生に関する「念仏」としてはanu-√smṛが用いられているのである⁵⁾。その用例を以下に確認しておく。

まず、般舟三昧に関する「念仏」がmanasi-√kr̥であることについて、

何因致現在諸佛悉在前立三昧。如是毘陀和。其有比丘比丘尼優婆塞優婆夷。

4) これについては、藤田[1970: 561, footnote 4]によくまとめられているので以下に参照しておこう。(旧字は新字に改めた。〔 〕内は文意がよく通じるように、筆者が藤田[1970: 558, 16-17]より補ったもの)

もともと、「念」と「作意」の、心所としての解釈を離れて、その実際の用法をみると、かなり違った面も認められる。すなわち、anusmṛtiについていえば、主として過去の事柄の記憶という意味が強い。これは、原始・部派・大乘を通じて、「宿命通」を説明する場合に、この語を用いていることによく表れている。これに対して、manasikāraのほうは、yoniso-(or yoniśo)manasikāra (如理作意)という言葉が、やはり原始・部派・大乘を通じて、しばしば用いられているように、むしろ知的な注意作用をあらわすことに重点が置かれる。それゆえ、大乘の念仏説に、この語を用いるのは、かかる点を強調するものとも考えられるが、しかし全体としてはanusmṛtiとほとんど同義的に併用されているのであるから、このように〔念仏という場合の「念」を「作意」で表すことがあるのは、そこに特別な意味を含めている、と〕言い切ることは、やはり困難というべきであろう。

この他に同義語的理解を示すものとして、藤原[1940: 45-46]、宇治谷[1955]、色井[1978: 152-153]、櫻部[1983]を参照。

5) 拙稿[2016]を参照。

持戒完具。獨一處止。心念西方阿彌陀佛今現在。隨所聞當念。去是間千億萬佛刹。其國名須摩提。在衆菩薩中央說經。一切常念阿彌陀佛⁶⁾。

どのようにして現在の諸仏がすべて目の前に立つという三昧(=般舟三昧)に至るのかという⁷⁾、毘陀和よ。次のように〔して至る〕のである。

〔すなわち、〕比丘、比丘尼、優婆夷、優婆塞は、戒を完全に保ち、独りで過ごして、西方に阿彌陀仏が今、現在におられると心に念じる。〔それは〕聞いた通りに念じなければならない。〔つまり〕「この世界から千億万の仏国土を超えた所に、スカークヴァティー（須摩提）と呼ばれるその仏国土があり、〔そこで、阿彌陀仏は〕諸々の菩薩達の中央におられて、教えを説いておられる」〔と、このように〕いかなる時も常に阿彌陀仏を念じるのである。

とあり、「念仏」が説示されている。下線部で示した念阿彌陀佛に対応する蔵訳では *de bzhin gshegs pa yid la byed do* (PraS [3A]⁸⁾ : 26, 24) 「如来を思念する (*manasi-√kr̥) ののである」となっており、この用例から、般舟三昧に関する「念仏」が *manasi-√kr̥* であると確認できる。

6) 『三卷本』: T13, 905a5-a10. cf. PraS [3A] : 26, 8-24 : *bzang skyong / da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin de yang gang zhe na / bzang skyong / de la dge slong ngam / dge slong ma 'am / dge bsnyen nam / dge bsnyen ma tshul khriims yongs su rdzogs par spyod par 'gyur la / des gcig pu bden par song ste 'dug nas 'di snyam du / bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag med de phyogs gang rol na gnas te 'tsho zhing gzhes la chos kyang ston cing bzhugs / snyam du sems bskyed par bya'o // das ji skad du thos pa'i rnam pas sangs rgyas kyi zhing 'di nas nub phyogs logs su sangs rgyas kyi zhing bye ba phrag 'bum 'das pa na 'jig rten gyi khams bde ba can na bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag med de da ltar byang chub sems dpa'i tshogs kyis yongs su bskor cing mdun du bdar te bzhugs so // 'tsho'o // gzhes so // chos kyang ston to / snyam du yid la byed de / des kyang sems ma g-yengs pas de bzhin gshegs pa yid la byed do //*

7) この『三卷本』の文脈では、般舟三昧に入る方法を説いていることになるが、蔵訳 (PraS [3A] : 26, 8-24.) では *gang zhe na...* 「〔般舟三昧とは〕何かというと...」となっており、この文脈によれば、般舟三昧とは *manasi-√kr̥* 「思念する」ことである、といっていることになる。蔵訳と同じ文脈をもつ漢訳諸本としては『披破経』(T13, 922a22-8.) が挙げられる。しかし、*manasi-√kr̥* 「思念する」対象が仏国土 (常當念是國地) になっている。また、『賢護分』(T13, 875b24-c6.) では、*manasi-√kr̥* 「思念する」から仏を見るまでの幅をもって般舟三昧と名づけている。『一卷本』は当該箇所を欠く。

8) []内の英数字はPraSにおけるテキストの分節と対応する。

次に往生に関する「念仏」の原語が *anu-√smṛ* であることについては、

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⁹⁾。

〔菩薩は〕仏を見終わって、それから「どのような教えを保てば阿弥陀仏国に生まれることができるのでしょうか」と問いかけた。その時、阿弥陀仏はその菩薩に「私の国に生まれたいと望む者は、常に私を幾度も念じなさい。常に〔その〕念を保持しなさい。休むことがあってはなりません。このようにすると、我が国に生まれることができるのです」と説いたのである。

とあり、どのような教えを保てば阿弥陀仏国に生まれることができるのか、という菩薩の問いに対して、阿弥陀仏がその教えとして先と同様に「念仏」を説示している。ただし対応する蔵訳では、*sangs rgyas rjes su dran pa kun tu bsten, nges par bsten cing, bsgoms la mang du byas na, 'jig rten gyi khams 'dir skye bar byed do* (PraS [3F]: 31, 7-9) 「仏随念 (**buddhānusmṛti*) を修し、行じ、修習を多く行うならば、この〔私の〕世界に生まれるのである」となっており、往生に関する「念仏」の原語が *anu-√smṛ* であると確認できる。

以上のように〈般舟三昧経〉における「念仏」の原語は、般舟三昧の場合には *manasi-√kr̥* 「思念する」、往生の場合には *anu-√smṛ* 「随念する」というように区別して用いられていることが確認できた。同じように「念仏」と表現し得るものであっても、実はその目的によって原語が全く異なっているのである。以下の節では混同を避けるために、*manasi-√kr̥* を「思念する¹⁰⁾」、*anu-√smṛ*

9) 『三卷本』: T13, 905b9-b13. cf. PraS [3E]-[3F]: 30, 22-31, 7: *da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa'i byang chub sems dpa'i ting nge 'dzin de la gnas te / des de bzhin gshegs pa de mthong nas / bcom ldan 'das / chos gang dang ldan na / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'jig rten gyi khams 'dir skye bar 'gyur / zhe zhu ba zhu'o // de bzhin du sangs rgyas kyi zhing gang dang gang du skye bar 'dod pa de'i tshe de bzhin gshegs pa la zhu'o // de skad zhus nas bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa tshe dpag med des byang chub sems dpa' de la 'di skad ces bka' stsal to // rigs kyi bu / sangs rgyas rjes su dran pa kun tu bsten / nges par bsten cing bsgoms la mang du byas na / 'jig rten gyi khams 'dir skye bar byed do //*

10) *manasi-√kr̥* が漢訳者によって、あえて念と訳されるような場合には、アビダルマなどで定義される注意作用というよりも、いわゆる観念に近い意味合いがあるとされている(色井[1978: 153])。ここでは仮にも「思念する」と訳したが、この訳語が見仏を得るた

を「随念する」と暫定的に訳し分けることにする。次節より浄土經典に説かれる臨終見仏について見ていこう。

3.1. 臨終見仏の構造

般舟三昧に関する「念仏」がmanasi-√kr「思念する」であることを手掛かりとして、浄土經典におけるmanasi-√krの用例を見ると、臨終見仏を説示する場合に用いられていることが確認できる。まず〈阿弥陀經〉における臨終見仏では、

yaḥ kaścic chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā tasya bhagavato 'mitāyūṣas tathāgatasya nāmadheyam śroṣyati, śrutvā ca manasikariṣyati. ekarātram vā dvirātram vā trirātram vā catūrātram vā pañcarātram vā ṣaḍrātram vā saptarātram vāvikṣiptacitto manasikariṣyati. yadā sa kulaputro vā kuladuhitā vā kālam kariṣyati, tasya kālam kurvataḥ so 'mitāyus tathāgataḥ śrāvakaśaṃghaparivṛto bodhisattvagaṇapuraskṛtaḥ purataḥ sthāsyati¹¹⁾.

シャーリプトラよ。誰であっても、善男子、あるいは善女人は、かの世尊、阿弥陀如来の名号を聞くでしょう。そして聞き終えて思念するでしょう。一夜、あるいは二夜、あるいは三夜、あるいは四夜、あるいは五夜、あるいは六夜、あるいは七夜、散乱しない心を持って〔名号を〕思念するならば、その善男子、あるいは善女人が臨終する時に、声聞たちの集団に囲まれ、菩薩達の群衆に仕えられた、かの阿弥陀如来が、臨終していくその者の面前に立つでしょう。

と説示されており、〈阿弥陀經〉における臨終見仏は、名号をmanasi-√kr「思

めの実際の行為を十分に反映しているとも思われない。少なくとも〈般舟三昧經〉における遊女の譬喩 (PraS [3D]: 29,3-23) にみられる行為としては、会いたいと願う対象を意中に作り上げる (manasi-√kr) ということである。藏訳第三章 (漢訳「行品」) 末の偈頌に *sems kyis sangs rgyas byed pa ste...* (PraS [30]: 37f.) 「心が仏を作るのであって...」と詠われているのも、このmanasi-√krの意味するところと無関係なものではないだろう。

11) S. Sukh: 89, 4-11; 『称讚浄土經』: T12, 350a7-a13; 『阿弥陀經』: T12, 347b10-b14.

念する」ならば¹²⁾、臨終時に阿弥陀仏が面前に立ち、それによって仏を見るのである。この臨終見仏は、以下に見るように般舟三昧と共通の構造をもっている。〈般舟三昧経〉では、

bzang skyong / byang chub sems dpa' khyim pa 'am rab tu byung ba yang rung gcig pu dben par song ste 'dug la / de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag med ji skad du thos pa'i rnam pas yid la byas te / tshul khirms kyi phung po la skyon med cing dran pa g-yeng ba med par nyin zhag gcig gam / gnyis sam / gsum mam / bzhi 'am / lnga 'am / drug gam / nyin zhag bdun du yid la bya'o // de gal te nyin zhag bdun du sems mi g-yeng bar de bzhin gshegs pa tshe dpag med yid la byed na / de nyin zhag bdun yongs su tshang ste 'das nas / bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa tshe dpag med mthong ngo /¹³⁾

バドラパーラよ。菩薩は、在家者であっても、あるいは出家者であっても、一人で閑かな場所に行き座り、如来、阿羅漢、正等覚である阿弥陀仏を、聞いたとおりの行相で思惟し、戒蘊に過失がなく、念を散逸することなく、一昼夜、あるいは二〔昼夜〕、あるいは三〔昼夜〕、あるいは四〔昼夜〕、あるいは五〔昼夜〕、あるいは六〔昼夜〕、あるいは七昼夜の間、思惟しなさい (*manasi-√kr)。彼が、もし七昼夜の間、心を散逸することなく、如来、阿弥陀〔仏〕を思念するならば、彼は七昼夜が満ちて過ぎてから、世尊、如来、阿弥陀〔仏〕を見るのである。

とあり、「manasi-√kr (思念する) ことによって仏を見る」という共通の構造が見出せるばかりでなく、すでに指摘されている七日という日数や、不心乱が説かれる点¹⁴⁾、さらに、どちらも聞いた事柄をmanasi-√kr 「思念する」としている点でよく一致する¹⁵⁾。

12) 『阿弥陀経』(T12, 347b11)では「執持名号」、『称赞浄土经』(T12, 350a9)では「聞已思惟」と訳されている。

13) PraS [3B]: p. 27, 13-23. cf. 『三卷本』: T13, 905a14-a17.

14) 赤沼[1927: 59]、望月[1930: 311-312]、望月[1946: 196-198]、色井[1978: 361-363]、眞野[1966]を参照。

15) ただ、manasi-√kr 「思念する」対象となる聞くべき事柄は異なっている。〈阿弥陀経〉

では〈無量寿経〉における臨終見仏はどうであろうか。臨終見仏は三輩往生説の中に説示されている。諸本の内で最も古い『大阿弥陀経』では、

最上第一輩者。當去家捨妻子斷愛欲。行作沙門。就無爲之道。當作菩薩道。奉行六波羅蜜經者。作沙門。不虧經戒。慈心精進。不當瞋怒。不當與女人交通。齋戒清淨。心無所貪慕。至誠願欲往生阿彌陀佛國。常念至心不斷絕者。其人便於今世求道時。即自然於其臥止夢中見阿彌陀佛及諸菩薩阿羅漢。其人壽命欲終時。阿彌陀佛即自與諸菩薩阿羅漢共翻輦¹⁶⁾飛行迎之。則往生阿彌陀佛國¹⁷⁾。

最上なる第一輩の者とは、家を出て、家族を捨て、愛欲を断じて修行者となり、涅槃への道に出発し、菩薩の修行を行い、六波羅蜜の教えをつつしんで実践する者、〔また〕、修行者となって、教えと戒とを破ることなく、慈しむ心をもって精進し、怒ることなく、女性と交わることなく、齋戒をまもり、心に欲望なく、阿弥陀仏の国に往生することを心から願い、常に念じ、強い意志でもって絶やすことのない者である。この者は現世で道を求めている時に横になって休憩していると、夢の中で阿弥陀仏と菩薩や阿羅漢達を見る。〔そして〕この者の寿命が終わろうとする時、阿弥陀仏がすぐさま菩薩や阿羅漢達と一団となって、この者を飛んで迎えにやってくる。とあり、〈無量寿経〉における臨終見仏というのは、常に念じ、強い意志でも

の臨終見仏では名号 (nāmadheya) であり、聞名思想を含んだものとなっているが、般舟三昧では行相 (*akāra) である。この行相というのは仏陀の具現化に資する、具体的な仏のあり様と理解して差し支えない。これまでの研究には、この対象の相違、特に名号の有無に注目し、般舟三昧には聞名思想があらわれない点 (香川[1958: 112])、あるいは対象が名号に集約されていない点 (藤原[1940: 32-33]) でもって、般舟三昧が臨終見仏よりも古い思想であると見るものがある。しかし、この対象の相違に関していえば、これは互いの見仏が持つ目的の相違に起因するものと理解すべきである。つまり、聞名思想が般舟三昧にあらわれないのは、これが往生という目的を持たないからであり、対象が様々な行相となって、名号に集約されないのも、般舟三昧が他方仏の具現化にその目的を置いたものだからである。したがって、これまでの研究で指摘されている諸点は、あくまでも目的の相違によるものとして容認されるべきものであって、それをもって般舟三昧の先行性を説くのは早計である。

16) 宋本、元本、明本、磧砂版により「輩」を補う。「翻輦」については辛嶋[2003: footnote 13; 2005: footnote 12]を参照。

17) 『大阿弥陀経』 T12, 309c26-310a6. cf. 辛嶋[2005: 7, 12-8, 4].

って絶やすことのない者が得られるべきものとする¹⁸⁾。これに対応する梵本では *taṃ tathāgataṃ puṇaḥ puṇar ākārato manasikariṣyanti* (L. Sukh: 48, 8-9) 「かの如来を行相にしたがって何度も思念する (manasi-√kr) であろうなら」となっており、その構造はやはり般舟三昧と共通のものであると考えてよい。

このように、〈阿弥陀経〉や〈無量寿経〉における臨終見仏は、その構造が般舟三昧と共通している。また『大阿弥陀経』では、夢中見仏と臨終見仏とが並列的に説示されており、このことから夢中見仏も共通の構造であるとわかる¹⁹⁾。

3. 2. 臨終来迎願と臨終見仏

前項で臨終見仏と般舟三昧は「manasi-√kr (思念する) ことによって仏を見る」という共通の構造をもっていることを明らかにした。そこで、臨終見仏と般舟三昧のどちらがこの構造を応用したと見るのが問題の焦点となる。般舟三昧が臨終見仏に先行するという今までの定説によれば、臨終時の見仏を可能にするために、臨終見仏が般舟三昧の構造を応用したということになる²⁰⁾。

18) 参照した第一輩では、臨終見仏は出家者に得られるべきものとされているが、続く第二輩 (中輩) では、在家者にも得られるべきものとなっている。しかし、見ることができるのは化作された仏である。cf. 『大阿弥陀経』T12,0310a15-a24: 其中輩者。其人願欲往生阿彌陀佛國。雖不能去家。捨妻子斷愛欲。行作沙門者。當持經戒無得虧失。益作分檀布施。常信受佛經語。深當作至誠中信。飯食諸沙門。作佛寺起塔。散華燒香然燈懸雜繒綵。如是法者。無所適莫。不當瞋怒。齋戒清淨。慈心精進。斷愛欲。念欲往生阿彌陀佛國。一日一夜不斷絕者。其人便於今世。亦復於臥止夢中。見阿彌陀佛。其人壽命欲終時。阿彌陀佛即化。令其人目自見阿彌陀佛及其國土。

19) 後期〈無量寿経〉では夢中見仏は第三輩に配置されている。梵本では *antaśa ekacittotpādenāpi taṃ tathāgataṃ manasikariṣyanti, spṛhāṃ cotpādayiṣyanti tasmīn buddhakṣetre te 'pi svapnāntaragatās taṃ amitābhaṃ tathāgataṃ drakṣyanti* (L. Sukh: 49, 9-11) となっており、夢中見仏も臨終見仏や般舟三昧と同じ構造で説かれていることが確認できる。尚、夢中見仏は〈般舟三昧経〉にも説示されており (PraS [3B]: p. 27, 13-26, 『三卷本』: T13, 905a14-a17)、般舟三昧が得られない場合としての副次的な見仏として扱われている。夢中見仏が般舟三昧の成立に影響を与えた可能性については、本稿とは別な観点からの検討が必要であるから、稿を改めることにしたい。

20) 望月 [1946: 195-197] は以下のように述べる。(旧字は新字に改めた。〔 〕内は筆者の補い)

おそれくこれ〔般舟三昧経〕は現存阿弥陀関係の文献中、最古のものであらうと思

しかし反対に、般舟三昧が臨終見仏の構造を応用して、見仏を平常時に行えるように発展させたと見ることも可能である。そこでここからは、臨終時という特殊な時間帯で行われる臨終見仏の特質を理解するために、臨終来迎願との関わりにおいて考えてみる。

後期の〈無量寿経〉では、三輩往生の第一輩で臨終見仏が示された直後に、次のような一節が付加されている。

ya ānandākāṃkṣata kulaputro vā kuladuhitā vā kim ity ahaṃ dr̥ṣṭa eva dharme tam amitābhaṃ tathāgataṃ paśyeyam iti tenānuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittam utpādyādhyāśayapatitayā saṃptayā tasmin buddhakṣetre cittam saṃpreṣyopapattaye kuśalamūlāni ca pariṇāmayitavyāni.²¹⁾

アーナンダよ。善男子、あるいは善女人であっても、「どのようにすれば、私は現世で阿弥陀如来を見れるのだろうか」と熱望する者は、無上の正等覺に対する心を起こして、強い意志の相続によってその仏国土に心を向けて、〔仏国土に〕生まれるために善根を振り向けなければならない。

ここに現世での見仏を望む者達の存在が確認できる。この一節では、釈迦牟尼仏が現世での見仏を望む者に往生という目的を示しているが、臨終見仏の特

はれる。阿弥陀経に一日乃至七日執持名号一心不乱の説を掲げ、大阿弥陀経等に斎戒清浄常念至心の説をなし、観無量寿経に観仏三昧を説いているのは皆此経に基づいたものと見なければならぬ...般舟経には見仏を以て平生に約し、阿弥陀経には之を臨終に約しているの、その点は聊か相違するやうであるけれど、既に平生見仏が可能であるとすれば、臨終見仏も亦可能でなくてはならぬのであるから、阿弥陀経は彼の般舟三昧見仏の趣旨を臨終にまで押及ぼしたものとすべきである。

この理解は、訳経史的な研究によって、〈般舟三昧経〉が〈阿弥陀経〉や〈無量寿経〉に先行するという見解に依拠したものである。また、訳経史的な観点以外にも、臨終見仏と比べて、〈般舟三昧経〉に聞名思想が現れていない（香川[1958:112]）、あるいは般舟三昧の実践対象が名号に集約されていない（藤原[1940:32-33]）、さらに臨終見仏の説示における「現前」なる語は般舟三昧の影響を示すものである（色井[1978:294-297;362-363]）、として般舟三昧が臨終見仏に先行するとみる説がある。一方で、藤田[1970:574]は〈般舟三昧経〉が〈阿弥陀経〉や〈無量寿経〉に先行するという確証はなく、般舟三昧の影響を受けて臨終見仏が成立したと見るようなことは困難であるとして、般舟三昧に先行性を求めることに難色を示している。しかし、その前後問題については自らの立場を明らかにしていない。

21) L. Sukh: 48, 15-19.

質はこのように往生と不可分な点にある。それは臨終見仏が、臨終来迎願に依存することによって、現世における見仏の可能性を見出したものだからである。臨終来迎願は「往生者を迎えに行く」という趣旨のものであり、阿弥陀仏が行う行為を説くものであるから、見仏そのものは意図されていない。ところが、衆生側からすれば、阿弥陀仏が現世に迎えにやってくるのであるから、この願文は阿弥陀仏を現世で見ることのできる根拠となる。臨終来迎願（『大阿弥陀経』第七願）を見ると、

第七願。使某作佛時。令八方上下無央數佛國諸天人民。若善男子善女人。有作菩薩道。奉行六波羅蜜經。若作沙門。不毀經戒。斷愛欲。齋戒清淨。一心念。欲生我國。晝夜不斷絕。若其人壽欲終時。我即與諸菩薩阿羅漢共飛行迎之。即來生我國。則作阿惟越致菩薩。智慧勇猛。得是願乃作佛。不得是願終不作佛²²⁾。

第七願。もし私が仏となるならば、八方上下の数えきれない仏国土にいる神々や人間達、もしくは善男子、善女性が菩薩の道に入り、六波羅蜜の教えをつつしんで実践し、〔また〕修行者となって教えと戒とを損なうことなく、愛欲を断って、齋戒をまもり、もっぱらに念じて、私の国に生まれたいと望み、昼も夜も絶やすことがないならば、その者の寿命が終わろうとする時、私はすぐに菩薩や阿羅漢と一緒に飛んで迎えにゆき、即刻、私の国に生まれさせましょう。そうすれば、不退転の菩薩となって智慧があり勇敢な者となるでしょう。この誓いが成就すれば仏となります。この誓いが成就しなければ、最終的に仏となりません。

このように臨終来迎願は、もっぱらに念じて、阿弥陀仏の仏国土に生まれたいという望みを昼夜絶やさないとすれば、その者が臨終する時に、阿弥陀仏が来迎を誓うというものである。この臨終来迎願は先に見た臨終見仏とよく似ているが、この場合の「一心念」に対応する箇所は梵本（第十八願）では *prasan-nacittā mām anusmareyus* (L. Sukh: 17, 23) 「清浄な心を持って私を随念 (anu-√smṛ) するだろうなら」となっており²³⁾、ここで意図されているのは

22) 『大阿弥陀経』 T12, 301b27-c03. cf. 辛嶋[1999: 145, 5-13].

23) もっとも、『大阿弥陀経』では、念ずる対象が「欲生我国」であると理解することも可能である（色井[1978: 294-295]）。しかし、直前の第六願では「一心念我、晝夜一日不斷

仏随念 (buddhānusmṛti) である。既に〈般舟三昧経〉の用例で確認したように、「念仏」の原語として anu-/smṛ 「随念する」が用いられる場合は、往生に関するものである。仏随念と往生の関係性についての詳細は稿を改めることとして、少なくともこの願文は衆生が見仏を望むことによって阿弥陀仏が現世に來迎することを誓うものではない。往生を予想しない來迎はあり得ず、來迎は往生と不可分なものである。そして、阿弥陀仏の來迎がなければ、臨終見仏はあり得ないのであるから、必然的に臨終見仏も往生と不可分となるのである。さらに、臨終見仏はこのように願文に依存して展開されるため、あくまでも阿弥陀仏の來迎による受動的な見仏となっており、さらに現世であるとしても、來迎のある臨終時のみに制限されている。

4. 般舟三昧との比較

では、以上で見た臨終見仏の特質を踏まえて、般舟三昧と比較する。〈般舟三昧経〉では、般舟三昧は以下のような見仏であると説かれている。

是菩薩摩訶薩。不持天眼徹視。不持天耳徹聽。不持神足到其佛刹。不於是間終。生彼間佛刹乃見。便於是間。坐見阿彌陀佛。聞所說經。悉受得²⁴⁾。

この〔般舟三昧に入った〕菩薩摩訶薩は、天眼を得ることによって見通すわけでもなく、天耳を得ることによって聞き通すわけでもなく、神足通を得ることによってその仏国土に赴くわけでもない。〔今いる〕ここでの〔生涯を〕終えて、あそこ〔にある〕仏国土に生まれて、やっと見るのもない。ここにいるままで、いながらにして阿弥陀仏を見て、〔仏が〕説かれる教えを聞き、すべて会得する。

絶、皆令來生我國」(T12, 301b25。「一心念我、晝夜一日不斷絶」は高麗藏に欠く。三本、磧砂版により補う)とある点、この第七願に対応する『平等覺經』(第一八願)では常念我淨潔心 (T12, 281c3) とある点、さらに〈般舟三昧経〉の用例にも見るように、往生が仏随念 (buddhānusmṛti) によって得られる点を鑑みても、ここでは念ずる対象として我 (=阿弥陀仏) が略されていると理解する方がよいだろう。第七願に念仏思想が見られると理解するものとして、藤田[1990: 132]、大田[1983: 153]を参照。

24) 『三卷本』: T13, 905a23-a26. また、藏訳にのみ当該箇所を欠くものの、パドラパーラの問い (PraS [1Y]: 18, 5-12) において同じ文脈を見出すことができる。

この一節は般舟三昧の特質をよく表している。つまり神通力や、往生による見仏を否定した見仏が般舟三昧であって、その特質は現世でいながらに行うことができるという点にある。さらに注目すべきは、般舟三昧が否定する神通力や往生による見仏が既に存在していたということである。また、神通力や往生という方式から、見仏の課題が仏国土との空間的隔たりにありながら、それを解決する術をもっていなかったことが推察される。

臨終見仏の場合は、その課題を阿弥陀仏の臨終来迎願に依存することによって解決しようとしたと考えられ、それによって現世での見仏が可能となった。しかし、願文に依る以上、阿弥陀仏の来迎による受動的な見仏となり、時機も来迎がある臨終時に制限されてしまう。

一方、般舟三昧は現世にいながらに行えることをその特質としている。これは大乘の潮流ともいうべき三昧思想の展開として、見仏を取り込むことによって可能となったのである。自ら三昧に入って仏を見るのであるから、これは能動的な見仏であり、臨終時という制限も無い。この点で臨終見仏よりも発展していると思わなければならないのである。このようにして、般舟三昧が見仏の可能性を拡大する意図のもとに成立した可能性は十分に考えられるだろう。

5. おわりに

本稿では、まず臨終見仏と般舟三昧が同じ系譜に属すべき、共通の構造をもっていることを明らかにした。〈般舟三昧経〉において、般舟三昧が *manasi-√kr̥* 「思念する」との関連で説かれることを手掛かりに、浄土経典における *manasi-√kr̥* の用例を見ると、臨終見仏の説示として用いられており、これら見仏が「*manasi-√kr̥* (思念する) ことによって仏を見る」という共通の構造をもっていることが確認できる。

また、これら見仏の構造が明らかとなったことにより、これまでと言われてきた、見仏に関する「念仏」の原語としては、専ら *manasi-√kr̥* が用いられていると確認できたことになる。従来からこの語は *anu-√smṛ̥* の同義語として使用されていると考えられてきたが、臨終見仏や般舟三昧、さらには夢中見仏と

してmanasi-/kr「思念する」が用いられている以上、この語が見仏と関連する特定の語と見るべきある。

次に臨終見仏が般舟三昧に先行する可能性について検討した。これらの見仏は、互いに共通の構造をもち、等しく現世での見仏として扱われながら、見仏の時機が臨終時と平常時として大きく隔たっている。臨終見仏は阿弥陀仏（法蔵菩薩）の臨終来迎願に依存することによって、現世における見仏の可能性を見出したものである。したがって阿弥陀仏の来迎を待たなければならず、受動的であり、見仏の時機も必然的に臨終時に制限されてしまう。一方、般舟三昧では、大乘の潮流ともいうべき三昧思想の展開として、見仏を取り込むことによって、現世にいながらにしての能動的な見仏が可能となっている。このようにして見仏の時機が臨終時から平常時に行えるものへと拡大されたのであり、般舟三昧の方が臨終見仏よりも発展していると見なければならぬ。以上このようにして、臨終見仏が般舟三昧に先行する可能性は十分に考えられる。

〈略号表〉

- PraS: *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, Studia Philologica Buddhica Monograph Series I, Ed. Harrison, Paul, Tokyo: Reiyukai Library, 1978.
- S. Sukh: *The Larger and Smaller Sukhāvativyūha Sūtras: Edited with Introductory Remarks and Word Indexes to the Two Sūtras*, Ed. Fujita Kotatsu, Kyoto: Hozokan, 2011, pp. 81-94.
- L. Sukh: *The Larger and Smaller Sukhāvativyūha Sūtras: Edited with Introductory Remarks and Word Indexes to the Two Sūtras*, Ed. Fujita Kotatsu, Kyoto: Hozokan, 2011, pp. 1-80.
- 磧砂版：『宋版磧砂大藏經』
- 『賢護分』：闍那崛多訳『大方等大集經賢護分』（T. vol. 13, no. 416）.
- 『一卷本』：支婁迦讖訳『佛說般舟三昧經』（T. vol. 13, no. 417）.
- 『三卷本』：支婁迦讖訳『般舟三昧經』（T. vol. 13, no.418）.
- 『拔陁經』：失訳『拔陁菩薩經』（T. vol. 13, no. 419）.
- 『大阿彌陀經』：支謙訳『阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經』（T. Vol. 12, no. 362）.
- 『平等覺經』：支婁迦讖訳『無量清淨平等覺經』（T. Vol.12, no. 361）.
- 『阿彌陀經』：鳩摩羅什訳『阿彌陀經』（T. Vol. 12 no. 366）.
- 『稱讚淨土經』：玄奘訳『稱讚淨土佛攝受經』（T. Vol. 12 no.367）.

〈参考文献〉

赤沼智善

1927 「般舟三昧経の研究（下）」、『宗教研究』4(2)：51-70.

泉芳璟

1939 『梵文無量壽経の研究』, 顯眞學苑出版部.

宇治谷祐顯

1955 「「念佛」語の原典学的解釋」, 『東海佛教』1：23-28.

大田利生

1983 「般舟三昧と浄土教」, 『龍谷大学論集』423：134-158.

香川孝雄

1958 「般舟三昧経における浄土教思想」, 『佛教大学研究紀要』35：118-140.

1968 「念仏の種々相」, 『浄土宗学研究』2：243-259

辛嶋静志

1999 「『大阿弥陀経』訳注（一）」, 『佛教教大学総合研究所紀要』6：135-150.

2003 「『大阿弥陀経』訳注（四）」, 『佛教教大学総合研究所紀要』10：27-34.

2005 「『大阿弥陀経』訳注（六）」, 『佛教教大学総合研究所紀要』12：5-20.

櫻部建

1983 「念仏三昧という語について」, 『仏教と文化：中川善教先生頌徳記念論集』, 同朋社出版, pp. 483-488.

色井秀讓

1978 『浄土念仏源流考』, 百華苑.

林純教

2004 「『七百頌般若経』(Saptaśatikā-prajñāpāramitā)の研究—特に「一相莊嚴三昧(ekavyūha samādhi)と「般舟三昧」(pratyutpannabuddha saṃmukhāvasthita samādhi)との関連に於いて—」, 『浄土学仏教学論叢：高橋弘次先生古稀記念論集』第二卷, 山喜房佛書林. pp. 161-181.

吹田隆徳

2016 「般舟三昧と仏随念の関係について」, 『印仏研』65(1)：190-193.

藤田宏達

1964 「臨終來迎思想の起源」, 『印度学仏教学研究』24：14-25.

1970 『原始浄土思想の研究』, 岩波書店.

1990 『大無量寿経講究』, 真宗大谷派宗務所出版部.

藤原凌雪

1940 『念佛思想開展史 印度之部』, 顯眞學苑出版部.

眞野龍海

1966 「小阿弥陀経の成立」, 『印度学仏教学研究』14(2)：171-180.

望月信亨

1930 『浄土教の起源及發達』, 共立社.

1946 『仏教經典成立史論』, 法藏館.