

令和三年三月発行

真宗学一四三・一四四号抜刷

善導における「同」の意義

——『般舟讚』にみえる連帶意識を中心に——

内
田
准
心

善導における「同」の意義

——『般舟讚』にみえる連帶意識を中心に——

内 田 准 心

はじめに

筆者は前稿⁽¹⁾にて、善導の著作に頻出する「同」という語に着目し、善導がその語に込めた意味について、いくつかの視点から考察した。そもそも同という語は漢語のあらゆる性質の文章において頻繁に用いられるものであるが、前稿で問題としたのは、「仏教徒が修行の過程を共有すること」を表す際に使用される「同」である。善導の著作では、その使用例は非常に多い。本論も引き続き、その「同」を検討対象とする。たとえば、そういった用例の顕著なものとして「法事讚」では、

同行相親相策励 畢命為期到仏前 願此法輪相統 転道場施主益長年

大衆咸同受安楽 見聞随喜亦皆然。(聖典全書一、八六〇)。

とあり、「同行」⁽²⁾の者は、互いに親しみ励まし合い、命が終わる時に仏前に生まれよう、と力強い宣言がなされている。このように、浄土教徒である善導において「同」は多くの場合、浄土に往生するために実践する行業を複数の修行者で共に行う際に使用されることとなる。本論文では、このような同をカギ括弧付きで「同」と表記して、

その他の意で使用される同と区別することとする。善導著作にはこの「同行」のほか、「同生」「同心」「同懺悔」など、浄土に生まれるまでの過程に「同」を付す表現が散見される。その数を表にすると左の【表一】のようになる。

【表一】

	「同」の用例数	「同行」の用例数	「同生」の用例数	「同心」の用例数	その他の「同」の用例数
【観経疏】	九	〇	四	〇	五
【法事讚】	三三	六	八	五	一一
【観念法門】	一	〇	〇	〇	一
【往生礼讚】	一三	二	八	〇	三
【般舟讚】	二八	八	八	二	一〇
計	八二	一六	二八	七	三一

※「同得往生」も「同生」として計上した。

五つの著作において計八十二回用いられており、浄土系経典や浄土系論書、師とされる道綽、道綽に強い影響を与えている曇鸞の著作にほとんど「同」の用例を見出すことができないことと比較するに、善導著作の明確な一つの特徴といえる。しかし、この事実は筆者の知る限り従来は注目されてこなかった。

そこで前稿では、善導における「同」の使用例を概観し、善導に近い時代の仏教者における「同」の用法、善導以前の浄土教における「同」の用法との比較を行った。その結果、以下の四点を指摘しえた。

①浄土教思想史において、「同」の概念・表現は善導に特有のものである。

②善導の「同」の用法は、智顛『摩訶止観』のものよりも三階教のものと同通っており、先行する三階教から特に影響を受けたものと考えられる。

③善導の「同」の用法は三階教の用法（「同行」）に比べて、浄土教に適合するように改変されている点、儀礼内の僧俗一体の讃偈において頻繁に使用される点が特徴的である。

④善導著作における「同」は、三階教の「同行」と同様に、多くの在家信者を巻き込んだ布教活動のなかで効果を發揮したものと推測される。

ただ前稿では、紙数の制限もあり、善導の「同」のなかでも特殊な二つの用例について深く論じることができなかった。今回は、以下のその二つの用例についてより詳しく論じることとしたい。

(一) 『般舟讚』にみえる浄土・他方世界における「同」

(二) 『般舟讚』、『観経疏』にみえる經典の登場人物における「同」

(一) は、『般舟讚』において、阿弥陀仏の浄土にいる往生人や他方世界から浄土に生まれようとしている衆生たちの実践に「同」が用いられる事例である。これは他の善導著作にはみられない表現で、善導以前の浄土教思想史上にも見出すことはできない。浄土や他方世界での阿弥陀仏を慕うコミュニティの存在を強調するような興味深い表現である。(二) は、『般舟讚』と『観経疏』において、經典の登場人物の実践に「同」が用いられる事例である。これは、經典の物語中に阿弥陀仏を慕うコミュニティがあることを示す際に用いられたものといえる。

本論文の目的は、この二点を掘り下げることににより、善導はどのような意図で「同」を使用したのか、「同」の使用によって善導の著作・儀礼は読者・大衆にどのような効果を与えたのか、をより一層明らかにすることである。

これらの吟味が、善導の思想と実践の解明の一助となると考える。

一、『般舟讚』における浄土・他方世界での「同」

前述のように、善導の「同」の用法は基本的には「娑婆世界の今生において浄土に生まれるための行を共に実践すること」を表すためのものであった。ただ、『般舟讚』⁽³⁾では、娑婆世界ではなく阿弥陀仏の浄土における「同」、または娑婆世界を含む他方世界における「同」が説かれる箇所が存在する。これは善導の他の著作ではみることのできない独特のものである。たとえば浄土での会座の様子を説く箇所で、

同生知識百千万〔願往生〕 乘華直入虚空会〔無量衆〕

会会不同無億数〔願往生〕 彼此相過無障礙〔無量衆〕

一切時中常説法〔願往生〕 見聞歡喜罪皆除〔無量衆〕（聖典全書一、九七九）。

と、浄土にいる往生人の立場から、「同生」、つまり同じく浄土に生まれた知識（ここでは仲間の意）⁽⁴⁾の数は百千万であり、蓮華座に乗じて、虚空の説法の会座に参加するという。そして、その説法の会座も数え切れないほどあるという、壮大な浄土の会座の様子が説かれている。このように『般舟讚』では、浄土での往生人コミュニティを表す「同」の用法が散見される。そして、そのコミュニティは単に浄土のみにとどまるものではないのである。それを示す箇所を次に挙げたい。

我今到此仏願力〔願往生〕 同縁同行何時来〔無量衆〕

普願閻浮知識等〔願往生〕 同行相親願莫退〔無量衆〕（聖典全書一、九七四）。

これも先の文と同様に往生人の視点から浄土の莊嚴をほめたたえ、他方世界の衆生に往生を勧める一段である。「我

とは浄土往生を果した人物の一人称であり、「知識」とはここでも同志、仲間の意である。(私は仏の願力によってこの浄土に往生したが、「同縁」「同行」はいづつ来るのか。閻浮提の仲間たちは「同行」で互いに親しくして、退転することがないようにとあまねく願う)と浄土の往生人が閻浮提の仲間と呼びかけている。この「閻浮知識」という言い回しは、阿弥陀仏の教化が十方世界に広がっており、各地に「同行」が存在することが背景にあると言えよう。類似する言い回しは、「為我娑婆得生者」(聖典全書一、九七五)、「憶我娑婆同行人」(聖典全書一、九七六)、「即憶閻浮同行人」(聖典全書一、九八六)と各所でみられ、すべて浄土の往生者が娑婆、閻浮提の念仏者に思いをはせるといふ文脈で用いられている。よって、浄土の「同行」コミュニティは、十方の、そして娑婆世界の「同行」コミュニティに対する連帯感を有し、そこにはたらきかける性質を持つのである。またここで興味深いのは、「我」という一人称である。これは往生人の自称であるため、善導撰述の偈頌でありながら、往生人の言辭によってこの一段が構成されていることとなる。このように他者に一人称を与えるなどして、他者の言辭によって偈頌を構成するという修辭法は、『般舟讚』では前述の娑婆・閻浮提を冠する表現など、ところどころで散見され、『法事讚』にもやや近似した表現がみられる。このような手法は、インド撰述の浄土系經典・浄土系論書の偈頌でみられることはなく、中国撰述の善導以前の浄土教の偈頌、そして善導の『往生礼讚』、『観経疏』の偈頌でも見出すことはできない、独自のものである。これを用いることで、ともすれば自身とは隔絶した存在として捉えられがちな浄土、そして往生人の心境を、長安の善導のもとに集った道俗はより生々しく、リアルなものとして受け取ることができたのではなかったか。

また、浄土の聖衆が阿弥陀仏を供養する一段でも、他方世界の「同行」と連帯する浄土の往生人コミュニティがはっきりと示されている。

安樂衆聖遙相見〔願往生〕 知是他方同行人〔無量衆〕

各起持華迎供養〔願往生〕 即引直入弥陀会〔無量衆〕

他方菩薩同礼仏〔願往生〕 持華圍遶百千市〔無量衆〕

或散香華奏天樂〔願往生〕 復現神變滿虚空〔無量衆〕

光光相照供養仏〔願往生〕 異口同音讚極樂〔無量衆〕（聖典全書一、九八七）。

ここでは、浄土の菩薩たちが他方世界から浄土に往生した「同行人」⁶⁾に対し、華を持って迎え供養し、そのまま阿弥陀仏の会座に導いて「同」＝共に阿弥陀仏に礼拝すると説かれている。そしてその圍繞の輪は百重千重にもなり、華や香が舞い、美しい音楽が奏でられながら、光が照らし合うという様相が描かれている。最後には往生人が「異口同音」に浄土を讃嘆しており、浄土での大規模な阿弥陀仏への供養、法会とも言えそうな状況が広がっている。

ところで、善導は「続高僧伝」に「既入京師、広行此化。写『弥陀経』数万卷。士女奉者、其数無量。時在光明寺、説法」（大正五〇、六八四上）とあるように、無数の信徒を集めて、『観経』の講經・施主の要請に基づく法事・六時の礼讚などの儀礼を行い、『阿弥陀経』や「浄土変相図」の書写頒布を行っている。このような各種儀礼によって、大衆の絶大な支持を得た僧侶であった。この「般舟讚」は行道と讃嘆の別事行儀を行うためのテキストであるが、齋藤隆信氏の研究によれば、無韻のため実際の儀礼には不向きな面がありつつも、「願往生」、「無量衆」という挿入句が「合いの手」として機能し、大衆的な楽曲として一定の工夫がなされているという。長安にて善導と共に「般舟讚」を用いて行道・讃嘆（唱和）を行う僧俗の大衆は、会座と同様の阿弥陀仏への讃嘆がより巨大なサイズで浄土でも厳修されていることを自らの口唱にて実感され、無限ともいえそうな「同行人」コミュニティに自ら

もまた加わっていることを感受しながら、法悦に浸ったものと想像されるのである。

そして、これに続く箇所では、

弥陀応時動身相〔願往生〕 身光遍照十方国〔無量衆〕

所放神光色無尽〔願往生〕 迴光還照弥陀会〔無量衆〕

照訖光從頂上入〔願往生〕 大衆同知授記光〔無量衆〕（聖典全書一、九八七）。

と、阿弥陀仏が身相を現し、授記の光明を放つて大衆を照らし、弥陀から放たれた光が大衆の頂上に入れば、それぞれ授記の光であることを「同じく」知るといふ。さらに続いて、

本住他方化生衆〔願往生〕 慶得難遭希有比〔無量衆〕

得免娑婆長劫難〔願往生〕 特蒙知識積迦恩〔無量衆〕（聖典全書一、九八七）。

とある。「本住他方化生衆」とあるが、「本住」とはもともと浄土にいた往生者、「他方」とは他方世界からこの度往生した者の意である。このような既に浄土にいた往生者と新たに浄土に來た往生者との連帯は、他の箇所でもみることができ⁽⁸⁾る。「比」は仲間の意であり、両者は互いに希有の仲間を得たことを慶ぶということになる。ただし、本願寺派蔵版『七祖聖教』所収本など、「比」を「法」とする流布本系統の刊本もある⁽⁹⁾。仏典中の用例としては「希有法」が一般的であるが、古い刊本は「比」となっており、どちらが本来のものか判断が難しい。もし「比」だとすると、「同行人」コミュニティの連帯を強調する一段といえる。ただし「法」だとしても、本住の往生人と他方世界から往生した者が共に希有の法を慶ぶということになり、やはり「同行人」共同体の存在を示しているとは言えるだろう。

そもそも、このように浄土に到達した菩薩が阿弥陀仏に対し大規模な供養・讃嘆を行うという事態は、〈無量寿経〉

のいわゆる「往観偈」(「東方偈」)に説かれる「十方世界の菩薩による往詣」に近いものがある。往生と往詣という相違は⁽¹⁰⁾あるが、ここでは「般舟讚」と同様に、他方世界の菩薩が浄土へ到達し、阿弥陀仏を盛大に供養・讃嘆している。その描写には類似点が多く、偈頌という体裁を含めて、「般舟讚」は「往観偈」を参考にしているかのよう⁽¹¹⁾に思われる。ただし、もともと浄土にいた聖衆と、新たに浄土に往詣した菩薩とが共に阿弥陀仏を讃嘆する、という事態は説かれることはないのである。また、「往観偈」にもとづく箇所が多い曇鸞の「讚阿弥陀仏偈」(聖典全書一、五四二)も、他方世界の菩薩が浄土へ往詣して、阿弥陀仏を讃嘆することを示しているが、ここにも「般舟讚」のようなことは説かれてはいない。やはりこの点は善導、「般舟讚」の特徴とみる他ない。

最後にもう一箇所、阿弥陀仏を慕う者たちのコミュニティを示す一段をみておこう。ここでも興味深い表現がなされる。

或語或笑身心楽	〔願往生〕	即憶闍浮同行人	〔無量楽〕
各發誓願遙加備	〔願往生〕	專住莫退尽須來	〔無量楽〕
一到即受清虚楽	〔願往生〕	清虚即是涅槃因	〔無量楽〕
表知我心相憶念	〔願往生〕	各留半座与來人	〔無量楽〕
同学相随遊法界	〔願往生〕	法界即是如来国	〔無量楽〕

(聖典全書一、九八六)。

浄土の往生人が闍浮提の「同行人」を憶念し、誓願を發し加備して浄土往生を勧めるといふ。証空の「般舟讚自筆鈔」(西山叢書四、七八下)などでは、この「同行」を昔の同行、つまり浄土に生まれる前の修行仲間と理解する。しかし、そもそも浄土の往生人が闍浮提から浄土に往生した者とは限らない上、既⁽¹²⁾にみてきたように「般舟讚」では、往生人が広く他方世界の「同行」に対する共感を有することは何度も説かれてきていた。よって、この「同行」

は単に閻浮提にいる阿弥陀仏を慕う仲間のことを指すと理解すべきだろう。そして、閻浮提の「同行人」には浄土の往生人から浄土往生を果たすための加備力がはたらいっているというのである。

ここで最も注目したいのは、「表知我心相憶念」という部分である。「表知我心」の箇所は先学において理解が分かれている。「我心」を娑婆の念仏者の心と理解し、「往生人が念仏者の心を明らかに知ること」と理解する説も⁽¹²⁾あるが、先に述べたように「般舟讚」には「我」が往生人を指すという事例が数箇所あるため、「知」を使役の動詞として「浄土の往生人」「我」が娑婆の「同行人」に対する思いを明らかに知らしめることと理解したい。⁽¹³⁾そして「相憶念」、往生人たちが娑婆の念仏者に思いをいたすという。つまり、ここも「私の思い（閻浮提の「同行人」の往生を願う）を明らかに知らしめて、彼らを憶念する」という往生人のセリフとなっている。そして、現在坐している座の半分を空けておき、後に往生してくる者にその座を与えるというのである。未来の往生人への強烈な連帯意識をうかがうことができよう。続いて、浄土往生の後には、「同学」と共に他方世界へ遊んで、聞法し仏事を行うという。

このように「般舟讚」は、浄土から娑婆への連帯意識を示す言辞で溢れている。これを大人数で唱和する儀礼空間は、長安の会座にいる「同行人」と浄土の「同行人」とが響き合うような感覚で満たされていたことであろう。そこでは、大衆は自然と浄土へと思いを巡らすことになるため、浄土の往生者と娑婆世界の念仏者との決して一方的ではない呼応関係が成立していたといえる。

そもそも三階教において「同行」とは、あらゆる修行を複数の行者と現在より成仏に至るまでの期間、共に行うことを意味しており、今生だけではなく成仏までの長大な射程を有する規範であった。⁽¹⁴⁾ここでみた善導の表現はそれと同様に、時間的には来世（極楽浄土）そして空間的には無数の他方世界までをも対象とする「同」を示してい

る。三階教と比較して、圧倒的な空間的な広がりを加えている点が善導の独自性と考えることができる。つまり、三階教が用いていた「同行」という教団規範を善導は取り入れ、自身の浄土教思想に合わせて大きく変容させたということになる。

そして、このような用法は「般舟讚」にのみみられるものであるが、それは「般舟讚」が浄土の様相を事細かに描き出しながら、その超勝性を讃美するという内容を持つ儀礼書であることによるものである。そこにはおそらく「観経疏」の末尾（聖典全書一、七九三、七九四）に記されているような善導の見仏体験がかかわっているように思われる。善導は実際に浄土を目のあたりにした経験を持っていたからこそ、往生者から念仏者への連帯意識、はたらきかけを生き生きと描写することが可能だったのではないか。

さて、ここまでいくつか浄土・他方世界での「同」がみられる箇所を提示したが、それ以外の該当箇所とその内容を列挙して、次段へとつなげたい。

菩薩知識為同学「願往生」 携手相将入室堂「無量楽」（聖典全書一、九七一）。

↓浄土では、菩薩は知識、「同学」となり、手を携えて互いに率いるように七宝の講堂へ入るといふ。

池内蓮華無億数「願往生」 悉是十方同行人「無量楽」（聖典全書一、一〇〇一）。

↓中品中生の往生人が無億数の蓮華の中に生まれ、これらすべては十方世界から至った「同行人」であるといふ。

普勧有縁常念仏「願往生」 観音大勢为同学「無量楽」

若能念仏人中上「願往生」 願得同生諸仏家「無量楽」（聖典全書一、一〇〇六、一〇〇七）。

↓観音も勢至も浄土では「同学」になるように、念仏する人は最も優れた人間であって、仲間と共に浄土に生まれ

ることを願うという。

二、「般舟讚」における「同」と三縁釈

「般舟讚」において、「同」という語を用いながら、浄土の往生人と娑婆世界の願生者との連帯が幾度も示されていたことを確認してきた。浄土と娑婆世界との密接な関係について論じているという点で、この連帯は「觀經疏」「定善義」にある三縁釈と思想的に深い関連性があるように思われる。よって、ここではその三縁釈を概観し、「般舟讚」における往生人と願生者の関係と比較してみたい。まず問題の三縁釈を挙げる。

問曰、「備修衆行、但能廻向、皆得往生。何以仏光普照、唯摂念仏者。有何意也」。答曰、「此有三義。一明親縁。衆生起行、口常称仏、仏即聞之。身常礼敬仏、仏即見之。心常念仏、仏即知之。衆生憶念仏者、仏亦憶念衆生。彼此三業不相捨離。故名親縁也。二明近縁。衆生願見仏、仏即応念、現在目前。故名近縁也。三明増上縁。衆生称念、即除多劫罪。命欲終時、仏与聖衆自来迎接。諸邪業繫、無能礙者。故名増上縁也。自余衆行、雖名是善。若比念仏者、全非比较也。(聖典全書一、七四七、七四八)。

念仏者と阿弥陀仏との関係性には親縁・近縁・増上縁の三縁があるという。ここでは特に親縁に着目したい。衆生が口に称名念仏すれば仏はこれを聞いており、衆生が礼拝すれば仏はこれを見ており、衆生が心に仏を念ずると仏はこれを知っており、衆生が仏を憶念すれば仏もまた衆生を憶念しているという。そして「彼此三業不相捨離」と此土において念仏者が阿弥陀仏に向かう三業と、彼土(浄土)において阿弥陀仏が念仏者に向かう三業とはぴたりと対応していて離れることがないとまとめている。このように三縁釈は、浄土から此土へのはたらきかけが説かれて点で「般舟讚」と一致している。

そして、「般舟讚」においても三縁積の親縁に似た教説が数箇所⁽¹⁵⁾でみられる。そのうち最も著名な箇所では、

一切善業廻生利〔願往生〕 不如專念弥陀号〔無量樂〕

念念称名常懺悔〔願往生〕 人能念仏還憶〔無量樂〕

凡聖相知境相照〔願往生〕 即是衆生増上縁〔無量樂〕（聖典全書一、九八八）。

とあり、一念一念と称名して常に懺悔し、阿弥陀仏を念じれば、阿弥陀仏もまた念仏者を憶念するという。そして、念仏者と阿弥陀仏が互いに知り、境界を照らすことは、阿弥陀仏の増上縁によるものだとする。「人能念仏還憶」という一句は、三縁積親縁の「衆生憶念仏者、仏亦憶念衆生」と一致している。そして、「凡聖相知境相照」とは、伝統的に三縁のうち近縁を指すとみられており、仏と念仏者とが互いを知り照射し合うことを示している。

このように、「般舟讚」において「同」という語を用い、浄土の往生人から娑婆の念仏者へのはたらきかけと連帶意識とがみられること、「般舟讚」を用いた儀礼の場では、娑婆世界の念仏者と浄土の往生人とが互いに響き合うような感覚が生じていたであろうことは、この三縁積、特に親縁で述べられている阿弥陀仏と衆生との呼応関係と近いものがある。このような両者の呼応関係は「定善義」像観、法界身釈（聖典全書一、七四四）、「法事讚」（聖典全書一、八一七）などにもみられる。とはいえ、ここまで論じてきた「般舟讚」の該当箇所では、浄土の往生者と娑婆の願生者との呼応関係が説かれているのであり、親縁では、浄土の阿弥陀仏と娑婆世界の願生者（念仏者）の呼応関係が説かれているので、一方が願生者という点は一致するが、もう一方が阿弥陀仏と往生者という相違があり、完全に一致しているというわけではないことには注意すべきである。

柴田泰山氏は、この三縁積について具に考察した上で、

三縁積は、阿弥陀仏論や実践論などをはじめとする善導の「觀經」理解の様々な特徴が結実した上で論述さ

れているものであり、この一段には善導自らの論理的思考と阿弥陀仏信仰と宗教体験とが集約した、いわば全人格的要素が背景として存在していると読み取ることができる。

と述べる。⁽¹⁷⁾三縁釈を善導の思想の一要素としてみるのではなく、長年の思索が結実した箇所として読解されるべきだといっているのである。善導の浄土教思想を広く深く洞察した、氏ならではの見解であろう。そして、ここまでみてきたような「般舟讚」とその儀礼における浄土の往生者と娑婆の願生者との連帯意識と呼応関係という新たな要素もこの柴田氏の見解に連なるものとして加えることができるのではないか。浄土の往生者とは当然、阿弥陀仏のはたらきを最も直接的に享受できる存在である。そのため、この浄土の往生者と願生者との呼応関係は、三縁釈に示される阿弥陀仏と念仏者の呼応関係に最終的には包括されるべき性質を有する。善導は「般舟讚」において、往生者と願生者の「同」なる実践を高らかにうたい上げること、浄土にいる願生者と同様に、娑婆世界にいる自身らも阿弥陀仏の光明の照射を確かに受け止めていることを実感したのである。

ところで柴田氏は、三縁釈において仏と念仏者の呼応関係が説かれる經典上の根拠として、「無量寿経」下巻のいわゆる「靈山現土」(聖典全書一、六四、六五)、「觀無量寿経」第七華座觀(聖典全書一、八四)の二つを挙げ⁽¹⁸⁾る。そのうちの「靈山現土」では、

仏告阿難。「汝起更整衣服、合掌恭敬、礼無量寿仏。十方国土諸仏如来、常共称揚讚歎、彼仏無著無礙」。於
是阿難起、整衣服正身、西面恭敬合掌、五体投地、礼無量寿仏白言、「世尊願、見彼仏安樂国土及諸菩薩声聞
大衆」。說是語已、即時無量寿仏放大光明、普照一切諸仏世界。金剛跏趺山、須弥山王、大小諸山、一切所有皆
同一色。譬如劫水弥漫、世界其中万物、沈没不現、混漾浩汗、唯見大水。彼仏光明、亦復如是。声聞菩薩一切
光明、皆悉隱蔽、唯見仏光明耀赫赫。爾時阿難、即見無量寿仏、威德巍巍、如須弥山王高、出一切諸世界上。

相好光明、靡不照曜。此会四衆、一時悉見。彼見此土亦復如是。(聖典全書一、六四、六五)。

とある。ここは、阿難が阿弥陀仏とその国土と聖衆とを目のあたりにしたいと願い、それが見事に実現するシーンである。阿難は壮麗に光り輝く阿弥陀仏とその国土を目にしているが、注目したいのは傍線部で、会座の四衆が娑婆世界からこの浄土の様相を目にしたとき、同様に浄土からも娑婆世界を目にしていたという。浄土からは何が娑婆世界を見ていたのかは明示されていないが、前文との対応関係によると、浄土の住人が娑婆世界を見ていたことになる。そうなると、「般舟讚」における往生人と願生者の呼応関係は、この「靈山現土」に示される往生人と靈鷲山の四衆の呼応関係に近似しており、この教説を受けて形成された可能性があるといえる。

三、經典の登場人物における「同」

「般舟讚」と「觀經疏」では、經典の登場人物の実践に「同」が用いられる事例が存在する。ここではそれを検討していきたい。まずは「般舟讚」の事例をみていく。「觀經」の末尾で韋提希の五百人の侍女が菩提心を発して浄土往生を願ったことをもとに説かれる部分である。「般舟讚」と「觀經」の当該箇所を並べて挙げる。

○「觀經」

説是語時、韋提希、与五百侍女、聞仏所説、応時即見、極樂世界広長之相、得見仏身及二菩薩、心生歡喜、歎未曾有、廓然大悟、得無生忍。五百侍女、発阿耨多羅三藐三菩提心、願生彼国。世尊悉記、「皆当往生、生彼国已、得諸仏現前三昧」。無量諸天発無上道。(聖典全書一、九八)。

○「般舟讚」

五百女人同白仏「願往生」 誓願同生安楽国「無量衆」

爾時世尊皆印記「願往生」 同得往生証三昧「無量樂」

釈梵護世臨空聽「願往生」 亦同發願生安樂「無量樂」(聖典全書一、一〇〇六)。

「觀經」では、侍女たちが願生すると、釈尊は往生と見仏とを授記し、諸天たちも菩提心を発したという。それを受けた「般舟讚」は、侍女が無生法忍を得た韋提希と「同じく」釈尊に対して浄土往生を願い、釈尊の側も侍女が韋提希と「同じく」往生できることを授記する。そしてそれを見ていた諸天も「同じように」願生した、ことを示している。

この箇所のみをみると、「般舟讚」と「觀經」の示す内容には大きな相違はなく、「同」の語が使われることにも特段の意味は見出しにくい。しかし、ここまでみてきたように「般舟讚」に限らず善導の著作では願生者の実践にはことあるごとに、「同」が付されており、「觀經」自体には、「同」の語がないのにもかかわらず、そこにわざわざ付与していることには、善導のなんらかの意志が込められているものとみることができる。つまり、往生人の共同体には、經典に説かれる韋提希や五百人の侍女たち、諸天たちも連なっていることを暗に示し、「觀經」の中で韋提希の往生に触発され、侍女たち・諸天が願生したように、長安の会座に集う念仏者たちも、共に「同じく」往生しようという意気を高めることになったのではないか。⁽¹⁹⁾ また、この箇所は複数の修行者が一緒に実践する、という「同」の用例というより、先行する願生者と「同じように願生する」というニュアンスが強く、やや派生的な用法といえよう。

そして、「觀經疏」⁽²⁰⁾にも經典の登場人物の実践に「同」が使用される例が三箇所にみられる。もともとなる「觀經」の文とあわせて順番に概観していきたい。

○「觀經」華座觀

善導における「同」の意義

汝等憶持、広為大衆、分別解説。(聖典全書一、八四)。

○「観経疏」「定善義」華座観

二從「汝等憶持」、下至「解説」已來、正明勸發流通。此明觀法深要、急救常没。衆生妄愛迷心、漂流六道。汝持此観、処処観修、普得知聞、同昇解脱。(聖典全書一、七三八、七三九)。

「観経」では、今説いている観法を憶持して多くの人々に説くように、釈尊が阿難と韋提希とに告げている箇所である。それを受けて、「定善義」では、この観法は常没の衆生を救うものであるから、保持・実践し、普く流通させて、自身と「同じく」解脱へと向かわせるべきだという。やはり「観経」には「同」は用いられていないが、善導はあえて挿入することで、今善導が示している「観経」理解は、阿難や韋提希と共に解脱へと至らせるものだという意識を聴衆・読者に与えたことだろう。

○「観経」華座観

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。未來衆生、当云何観無量寿仏及二菩薩」。(聖典全書一、八五)。

○「観経疏」「定善義」華座観

五從「白仏言」、下至「及二菩薩」已來、正明夫人領荷仏恩、為物陳疑、生於後問、此明夫人意者、「仏今現在、蒙尊加念、得觀弥陀、仏滅後衆生、云何可見也」。六從「未來衆生」、下至「及二菩薩」已來、明其夫人為物置請、使同已見。(聖典全書一、七四〇)。

「観経」では、韋提希が仏力によって阿弥陀仏に見えた後、仏不在の未來の衆生はどのようにして見仏するべきかを釈尊に問うという箇所である。それを受けて、「定善義」では、未來の衆生のために韋提希は請願を置いて、

自身と「同じ」見仏の体験を得させようとしているという。ここでも『観経』には「同」の字はなく、善導はこれを挿入している。

○「観経」流通分

爾時世尊、足歩虚空、還耆闍崛山。爾時阿難、広為大衆、説如上事。無量諸天及竜夜叉、聞仏所説、皆大歡喜、礼仏而退。(聖典全書一、九九)。

○「観経疏」「散善義」耆闍分

於是耆闍聖衆、小智懷疑、仏後還山、弗闕委況、於時阿難、為宣王宮之化、定散阿門。異衆因此、同聞莫不奉行而頂戴。(聖典全書一、七九三)。

『観経』では、釈尊が耆闍崛山に戻った後、阿難が仏弟子たちに『観経』の教説を説いて、仏弟子は諸天らと大いに歡喜したという箇所である。それを受けた「散善義」では、「仏弟子たちは小智により疑いを抱いて、自分からは『観経』の教説を尋ねることはなかった」という一節が加わっており、後世、善導の『観経』理解への批判、無理解を象徴させているようで、これも非常に興味深い。そして、その様子を目にした阿難は仏弟子たちに『観経』の教説を説くこととし、その結果、彼らは阿難や韋提希達と「同じように」教えを聞いて奉行したというのである。この三例も『般舟讚』の用例と同じく『観経』では用いられていない箇所にあえて「同」を挿入することで、未來の衆生や耆闍崛山の仏弟子が先達と「同じく」浄土往生のための教説を聞いたり、実践を行ったりすることを浮き出たせる効果を持たせている。

ところで、ここで考えておきたいのは、善導における韋提希の位置づけである。善導と淨影寺慧遠らとの『観経』解釈の相違は、この韋提希の位置づけにこそ現れているといわれる。⁽²¹⁾善導以前の諸師によれば、『観経』の教説は

主に韋提希のみを対象としたものとされる傾向があったが、善導はそれを否定し、凡夫である韋提希そして「未来世一切衆生」のための教説と位置づけたのである。たとえば、「玄義分」和会門、第四、出文顕彰（聖典全書一、六七〇）では、「観経」の対象が凡夫、つまり韋提希と「未来世一切衆生」であることを示す経文を一〇箇所挙げて、論証している。⁽²²⁾ また柴田泰山氏は、「観経疏」における韋提希特忍の解釈を丹念に論じた上で、このように結んでいる。⁽²³⁾

善導にとって韋提希とは決して自分と無関係な歴史上の人物ではなく、むしろ釈尊から直接に阿弥陀仏の教説を受けた、いわば人類の代表的存在である。そして王舎城の悲劇も神話の世界ではなく、この現実世界の苦悩の真実相として感じ取っていたのだろう。だからこそ善導にとって韋提希はどこまでも凡夫であり、阿弥陀仏と直接に対面することで往生の授記を獲得し、善導自身も自らの宗教体験を韋提希の見仏と重ねて考えていたのであろう。

善導の韋提希に対する認識を的確に把握した指摘といえよう。ここまでに見た『般舟讚』と『観経疏』における韋提希をめぐる「同」の用法も、この「人類の代表的存在」、「観経」の教説を未来へとつなぐ人物、という善導の韋提希理解を踏まえて読むと理解しやすい。釈尊から直接に教説を受けた韋提希と阿難によって、侍女たちや耆闍崛山の仏弟子たち、そして「未来世一切衆生」は「同じように」教説を受け入れていくことを示唆している。先達である韋提希・阿難が通った足跡を、後世の自身らも確かに辿り、浄土へ向かっていくのだという強力な意志が「同」という言葉に込められているわけである。換言すれば、先達である韋提希・阿難と未来世一切衆生である善導との一方的ではなく、相互の連帯意識をうかがうことができる。そして、韋提希・阿難は未来世一切衆生に教を伝えようとし、一方の善導はそれを受容し、辿ろうとしている。先に善導の「同」の用法は、三階教の用法と比し

て巨大な空間的な広がりを加えていることを指摘したが、ここでは奇しくも時間的な広がりをも含んでいたことが裏付けられることとなった。韋提希から善導、そしてその先の未来へと半永久的な時間的な広がりをも有する「同行人」コミュニティの連帯を善導は実感していたのである。

おわりに

ここまで考察した点をまとめておこう。

①「般舟讚」には、阿弥陀仏を慕うコミュニティが浄土と他方国土とに跨がって存在することが示されており、「同」をはじめとする、浄土の往生者と娑婆の念仏者との連帯意識を示す修辭法が多くみられる。

②「般舟讚」と「觀經疏」には、經典の登場人物である侍女・諸天・未來の衆生・仏弟子たちが韋提希・阿難といった先達と「同じく」浄土往生の道を進むことを「同」を用いて表している。善導の韋提希觀に鑑みるに、このことは韋提希・阿難らと「未來の衆生」である善導たちとの相互の連帯意識を示唆するものである。

③「般舟讚」は、僧俗が行道・讚嘆（唱和）の儀礼を行うためのテキストであり、その儀礼を實踐することで、大衆は空間的・時間的に大きく広がっている「同行人」コミュニティに自らも加わっていることを実感する効果を得たと考えられる。

さて、「般舟讚」という文献は、「法事讚」、「往生礼讚」のように敦煌出土の写本が報告されることはなく、「觀經疏」のように龍門石窟に刻まれたという報告(24)もない。そのため、他の著作に比べ、あまり流通しなかったのではないかとみられている。齋藤隆信氏は、その原因を無韻であるために儀礼には不向きであることによるものとみる。そして「般舟讚」を、「法事讚」、「往生礼讚」、「觀經疏」の讃偈とは一線を画すもので、前時代的な讃偈とみなし

ている。確かに「観経疏」の讃偈も「法事讃」も「往生礼讃」の日中讃も韻が整備されているのに比べて、「般舟讃」には唱和の際に合いの手として機能する挿入句はあるが、韻は整備されていない。この時代以降の浄土教礼讃文は押韻したものが主流となるため、無韻であることが普及の上で大きなハンデとなったことには反論の余地はない。しかし本論文では、「般舟讃」は「同」をはじめとする様々な修辭法を駆使し、浄土の往生者と娑婆の念仏者との連帯を強調して、草提希・阿難らと「未来の衆生」である善導たちとの相互の連帯を示唆していたことを指摘した。そして、これらを儀礼の場で「同行」と共に自らの口で唱えることが、浄土の往生人、そして阿弥陀仏とは願生者と共にある存在だと実感させる絶大な効果を有したことは想像に難くない。そしてその場には、一方的ではなく互いが相手を憶念するという呼応関係が確かに成立していた。よって「般舟讃」は、押韻されておらず音楽性によって僧俗の大衆に訴える力はそう強くはなかった。ただそれとは異なる方法によって大衆に訴えかける魅力があったと考えられるのである。

註

- (1) 拙稿「善導著作における「同」の用法―三階教文献との比較から―」（『真宗学』一四一、一四二、二〇二〇）。
- (2) この「同行」の語は、後に日本の親鸞によって専修念仏を實踐する仲間という意で用いられ、現在でも浄土真宗の教団内において門徒を指す語として用いられている。
- (3) 善導の五部九卷のうち、「般舟讃」は近代以降、圧倒的に研究されることの少ない書物である。近年、浅田恵真氏によって全文の現代語訳を含めた以下の安居講本が出版されたのは、実に大きな成果である。本論もその成果に負うところが大きい。浅田恵真『般舟三昧行道往生讃（般舟讃）講読』（永田文昌堂、二〇一六）。
- (4) 善導が用いる「善知識」もしくは「知識」という語は、師を意味することもないわけではないが、多くが仲間、同志という意で用いられている。小笠原宣秀「中国浄土教における善知識」（『真宗研究』一一、一九九六）、前掲拙稿「善

導著作における「同」の用法」参照。

(5) 「法事讚」には、「見仏莊嚴無數億〔無量衆〕 三明六通皆具足〔願往生〕 憶我閻浮同行人〔無量衆〕」（聖典全書一、八六一）という一偈があり、もともと浄土にいた往生人の視点による偈頌のようにみえる。ただこれは、前段で念仏者が娑婆から浄土に往生したことが示された上での記述であるので、娑婆から浄土へ往生した人物の視点で構成されていることとなる。一致する部分はあるが、「般舟讚」ともやや異なる用法ともいえる。

(6) この「同行人」について、良忠「般舟讚私記」（浄土宗全書四、五五七上）には、①他方仏土の菩薩、②極楽の菩薩で他方仏土の往詣から帰ってきた者、という二つの説が示されている。「般舟讚」は全体に他方国土から往生する菩薩についての記述が多いことと、後の箇所とのつながりから、①の解釈が妥当だと考える。

(7) 齋藤隆信「中国浄土教儀礼の研究―善導と法照の讃偈の律動を中心として―」（法蔵館、二〇一五）一六八頁。

(8) たとえば、「法侶携将入林看〔願往生〕 足下輝光超日月〔無量衆〕 菩薩衆会無窮尽〔願往生〕 各各身光互相照〔無量衆〕 新往生紫金色〔願往生〕 与諸大衆無殊異〔無量衆〕 或入宝楼衆中坐〔願往生〕 大衆見者皆歡喜〔無量衆〕」（聖典全書一、九七三）とも説かれる。ここでは、新たな往生人が「新往生」と表現されている。浄土の往生人たちが放つ光は互いを照らし合い、新たな往生人も同様の輝きを持つという。その上で、浄土にいた者は、新たな往生人の存在を見て歓喜するというのである。その他、「須臾即入宝池会〔無量衆〕 蓮華大衆皆歡喜〔願往生〕 即与天衣随意著〔無量衆〕 菩薩声聞将見仏〔願往生〕」（聖典全書一、九七七）でも、往生人が新たな往生人の来生を喜んでいることが描かれている。

(9) 「般舟讚」の現存が確認されている最古のテキストとしては、浄土宗西山深草派誓願寺の写本と専修寺蔵の二部の刊本がある。しかし、それぞれに後世の刊本との異読が多く、意味が通じにくい箇所も多い。他の五部九巻のテキストの研究状況に鑑みるに、善導撰述時のテキストから多くの錯誤や欠落などを経ていると考えられている。齋藤隆信前掲書「中国浄土教儀礼の研究」九一、九二頁、浅田惠真前掲書「般舟三昧行道往生讚（般舟讚）講読」二三、二四頁参照。

(10) 往生とは命終後に本国を転換して浄土に至ることであり、往詣とは命終せず、本国の転換もなく浄土に到達することである。

(11) 他方世界からの菩薩の往生は、「無量寿経」の「十方来生」と呼ばれる箇所（聖典全書一、六七―六九頁）などで

説かれるが、やはり、浄土にいた聖衆と新たに浄土に往詣した菩薩が共に、阿弥陀仏を讃嘆するという事態は説かれることはない。

(12) 良忠『般舟讚私記』（浄土宗全書四、五五七上）、柔遠『般舟讚甄解』（『真宗叢書』六、五〇八上）。

(13) 龍温『般舟讚丁巳録』（『真宗大系』一一、三六六下）、浅田惠真前掲書『般舟三昧行道往生讚（般舟讚）講読』二九三頁はそのように理解する。また、善導著作において、「表知」はここを含めて四箇所使用されている。「序分義」（『聖典全書一、七〇二）は「明らかに知る」という意、それ以外の「法事讚」（『聖典全書一、八五二）、『般舟讚』（『聖典全書一、九七五）は、「明らかに知らしめる」という意で用いている。

(14) 西本照真『三階教の研究』（春秋社、一九九八）四二八頁。

(15) ここで挙げてゐる箇所その他には、「一切時中望西礼〔願往生〕表知凡聖心相向〔無量楽〕 仏知衆生心雜乱〔願往生〕 偏教正念住西方〔無量楽〕」（『聖典全書一、九七五）、『唯恨衆生疑不疑〔願往生〕 浄土対面不相忤〔無量楽〕」（『聖典全書一、九七五）と阿弥陀仏と衆生の呼応関係が示されている。

(16) 善導における阿弥陀仏と衆生の呼応関係については、金子寛哉『中国浄土教者の宗教体験』（藤吉慈海編『浄土教における宗教体験』百華苑、一九七九）、藤堂恭俊『阿弥陀仏信仰論』とくに仏凡の人格的呼応関係を中心として「浄土宗総合研究所編『浄土教文化論—阿弥陀仏篇—』浄土宗、一九九四）、河智義邦『善導「観経疏」における「三縁釈」設定の意図』（『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』一七、一九九六）、同『善導教学における仏と衆生の対応関係』（渡邊隆生教授還暦記念論集刊行会編『佛教思想文化史論叢』永田文昌堂、一九九七）、柴田泰山『善導「観経疏」所説の三縁釈について』（『三康文化研究所年報』三八、二〇〇七、後に同『善導教学の研究 第二巻』（山喜房仏書林、二〇一四）に収録）などに論じられている。

(17) 柴田泰山前掲論文『善導観経疏所説の三縁釈について』二〇六頁。

(18) 柴田泰山前掲論文『善導観経疏所説の三縁釈について』二〇三—二〇六頁。

(19) 証空の『般舟讚』解釈では、この周囲の箇所を草提希のみならず未来世一切衆生の往生を示す重要な部分と位置づける。その解釈は本論文で後述する善導の意図と密接に関わるものである。証空の解釈については、前掲書浅田惠真『般舟三昧行道往生讚（般舟讚）講読』五二六—五三二頁に整理されている。

(20) 善導著作は、古くより「観経疏」を「本疏」もしくは「解義分」、その他の著作を「具疏」もしくは「行儀分」と

呼ぶように、「観経疏」に特別な地位が与えられてきた。しかし、近年の齋藤隆信氏の研究によれば、「観経疏」もまた「行儀分」(儀礼的要素の強い著作)と呼ぶべき性格を有するという。よって、ここで問題とする「観経疏」における「同」の用法も長安にて善導のもとに参集した僧俗の大衆を主な対象として用いられたものと考ええる。参考に齋藤氏の論述を以下に示しておく。

その白話性に富んだ豊かな言葉と語法は民衆性を想起させるものがある。これは諸師の「観経」各註疏や、他の浄土教における同時代文献には見られない傾向である。一貫して語り口調で綴られていることから、読者を想定した上でまとめられた文章ではなく、むしろ聴者の存在を想定しないと解けない文章構造と言える。これもまた儀礼の通俗性として理解することができよう。(齋藤隆信前掲書「中国浄土教儀礼の研究」四九四頁)。

- (21) 正木晴彦「観経疏」に於ける科文の問題」(中村元博士選歴記念会編「インド思想と仏教」春秋社、一九七三)、柴田泰山「善導「観経疏」における草提希論」(「三康文化研究所年報」三七、二〇〇六、後に同「善導教学の研究 第二巻」(山喜房仏書林、二〇一四)に収録)、同「善導「観経疏」における「未来世一切衆生」への理解」(「佛教学会紀要」一〇、二〇〇一、後に同「善導教学の研究」(山喜房仏書林、二〇〇六)に収録)、森田眞円「観経序分 義親義—王舎城の悲劇に聞く—」(永田文昌堂、二〇一五)二八一—三八頁などに整理されている。

- (22) 森田眞円「観経玄義分親義」(永田文昌堂、二〇一七)二七六—二七九頁に分かりやすく整理されている。

- (23) 柴田泰山前掲論文「善導「観経疏」における草提希論」一八一頁。

- (24) 倉本尚徳「龍門北朝隋唐造像銘に見る浄土信仰の変容」(「東アジア仏教学術論集 中・日・韓 国際仏教学術大会論文集」二、二〇一四)、同「善導の著作と龍門阿弥陀造像記」『観経疏』十四行偈石刻の新発見」(「印仏研」六三—二、二〇一五)。