

智光曼荼羅縁起説話考

小林 真由美

一

南都元興寺極楽坊には、「智光曼荼羅」と称される浄土变相が三種伝わる。最古の板絵本は、縦二一七糎・横一九五糎の板地に著色されたもので、須弥壇上厨子の後壁にはめ込まれていた。十二世紀後半の制作と見られている。『無量寿経』⁽¹⁾に所依する浄土变相で、虚空段・楼閣段・三尊段・宝池段・舞樂段を完備し、中国中原晩唐の形式を踏んでいる。他の浄土变相に見られない最大の特徴は、画面下方の舞樂段左右の橋の上に、それぞれ向き合つて端座する二人の比丘の姿である。智光曼荼羅の縁起説話に語られる智光と頼光と見做されている。

智光曼荼羅は当麻曼荼羅・青海曼荼羅とともに浄土三曼荼羅とされている。正本は宝徳三年（四五一）の火

災で焼失したという⁽²⁾。元興寺に現存するのは板絵本のほか、絹本着色の小型の厨子入本（明応六年か）、絹本着色の軸装本（十五世紀）である。智光曼荼羅は十一世紀頃から盛んに転写され、十四世紀頃には「世争つて模写す」（『元亨釈書』巻第二）という状況だった。元興寺以外にも各地に十種余り残存している。

元興寺極楽坊は、昭和十八年より二十九年にかけて大規模な解体修理が行われた。調査により、本堂及び禅室が、奈良時代の僧房の一部を改造したものであることが判明した。

元興寺は、平城京遷都に伴つて飛鳥の飛鳥寺を新京に一部移建した官寺である。天平時代には四大寺の一つに数えられる大寺院だった。南大門・金堂・講堂・回廊・五重塔・東西棟の僧房・食堂などの壮大な伽藍を構え、寺域は南北四町・東西二町に及んだ。三論・法相宗の本山として興隆し、『今昔物語集』は「此ノ寺ニ僧徒数千人集リ住シテ、仏法盛也。法相・三論、二宗ヲ兼学シテ多ノ年序ヲ経」（巻第十一、「聖武天皇始造元興寺語」第十五）と伝えている。平安遷都後、朝廷の保護を失つて寺勢は衰え、寺地は次第に民家に侵食された。中世には金堂等を失う火災にも見舞われ、本堂である極楽坊を中心にする町中の寺院になった。

昭和の大修理の際に、地下や天井裏などから、千体仏・印仏・摺仏・こけら経・卒塔婆や納骨器など、龐大な量の信仰資料が発見された。平安末期から江戸初期に亘る庶民のものである。遺物には、浄土信仰・聖徳太子信仰・弘法大師信仰などのほか、多種多様の民間信仰が認められる。かつての官大寺が庶民の寺として繁栄し、江戸幕府の寺院統制により勢力が封じられるようになるまでの幾世紀もの間、人々の素朴で真摯な信仰を集めていたことが知られる。

智光曼荼羅には、奈良時代の高僧・智光が夢中で感得したという縁起説話がある。十世紀末に編纂された『日

本往生極樂記』を初出とする。

元興寺の智光・頼光両の僧は、少年の時より同室修学せり。頼光暮年に及び人と語せず、失するところあるに似たり。智光怪びてこれを問ふに、すべて答ふる所なし。数年の後頼光入滅せり。智光自ら歎きて曰く、頼光はこれ多年の親友なり。頃年言語なく行法なく、徒にもて逝去せり。受生の処、善悪知りがたしといへり。一三月の間、心を至して祈念す。智光夢に頼光の所に到りぬ。これを見るに浄土に似たり。問ひて曰く、これ何処かといふ。答へて曰く、これは極樂なり。汝が懇志をもて、我が生処を示すなり。早く歸去すべし。汝が居る所にあらずといふ。智光曰く、我浄土に生れむことを願ふ。何ぞ還るべけむやといふ。頼光答へて曰く、汝行業なし。暫くも留るべからずといふ。重ねて問ひて曰く、汝生前に所行なかりき。何ぞこの土に生るることを得たるかといふ。答へて曰く、汝我が往生の因縁を知らざるか。我昔経論を披き見て、極樂に生れむと欲ひき。靖にこれをおひて、容易たやすからざることを知りき。これをもて人事を捨て言語を絶ちき。四威儀の中に、ただ弥陀の相好、浄土の莊嚴を觀じけり。多年功を積みて今纔に来れるなり。汝心意散乱して善根微少なり。いまだ浄土の業因とせむには足らずといふ。智光自らこの言を聞きて、悲泣して休まず。重ねて問ひて曰く、何にしてか決定して往生を得べきやといふ。頼光曰く、仏に問ふべしといふ。即ち智光を引きて共に仏の前に詣りぬ。智光頭面礼拜して、仏に白して言はく、何の善を修してか、この土に生るることを得むかといふ。仏、智光に告げて曰く、仏の相好、浄土の莊嚴を觀ずべしとのたまふ。智光言はく、この土の莊嚴、微妙広博にして心眼及ばず。凡夫の短慮何ぞこれを觀ずべしといふ。仏即ち右の手を挙げて、掌の中に小浄土を現じたまへり。智光夢覚めて、忽ちに画工に命じて、夢に見しところの浄土の相

を因せしめたり。一生これを觀じて終に往生を得たり（『日本往生極樂記』第十一話⁽³⁾）。

自著『般若心經述義』序文によると、智光は和銅二年（七〇九）に生まれた。九歳より寺に入り、志学より天平勝宝四年（七五二）まで三十年間「專懇松林練身研神、隨堪札說周覽聖教」した。智光曼荼羅の説話に登場する頼光と共に元興寺に住み、三論を学んだ⁽⁴⁾。正倉院文書に「八田智光師」と記される文書⁽⁵⁾があるため、和泉国大鳥郡にあつた八田寺（蜂田寺）にも住していたと考えられ、また、『日本靈異記』には河内国の鋤田寺の沙門とある。奈良朝屈指の学僧で、著述は多数に及ぶ。ほとんどが散佚し、『般若心經述義』、『浄名玄論略述』のみが現存する。浄土教関係の著として『無量寿經論釈』、『觀無量寿經疏』、『四十八願釈』があり、日本浄土六祖の始とされている⁽⁶⁾。宝龜年間（七七〇―七八〇）に寂した（『日本靈異記』）。

智光は、智光曼荼羅の縁起説話の他にも、二種の著名な説話が伝えられている。最古の説話は『日本靈異記』に見える行基にまつわる説話で、『三宝絵詞』、『日本往生極樂記』、『今昔物語集』などの諸説話集に採られている。智光は「天年聡明にして、智恵第一」の学僧だった。行基は沙弥であつたが、「内には菩薩の儀を密め、外には声聞の形を現」し、聖武天皇に重んじられ、人々には菩薩と称えられていた。智光は、天平十六年十一月、行基が大僧正に任ぜられたことに嫉妬し、「吾は是れ智人なり。行基は是れ沙弥なり。何の故にか天皇、吾が智を^か齒へたまはずして、唯沙弥をのみ誉めて用ゐたまふ」と言つて鋤田寺に罷り住んだ。すると急に痲病を患い、一

か月程後、弟子に「我死なば、焼くこと莫れ。九日の間置きて待て」と言い残して息を引き取った。智光は閻羅王の使いに召された。途中、金の宮があり、行基菩薩が生まれるための宮だと教えられた。智光は地獄に導かれ、熱い鉄の柱、銅の柱を抱かされて、阿鼻地獄で焼き煎られるという責め苦を受けた。行基菩薩を誇った罪を償うために地獄に召されたのだと告げられ、九日後に還された。蘇った智光は行基の所へ行き、犯した罪を発露懺悔した。行基は顔を和らげて黙っていた。後、智光は行基菩薩を信じ、布教に努めるようになった（中巻「智者誹妬變化聖人而現至閻羅闕受地獄苦緣」第七）。

行基は生涯を通じて民間布教と社会福祉に従事したが、僧尼令に違反する活動として、天平期以前に幾度か弾圧された。行基の行動は『梵網經』『瑜伽師地論』などに説かれる大乘菩薩戒に思想的基盤を求められる⁽⁷⁾。一方、僧尼令は、小乗律『四分律』を基盤とする唐の道僧格に倣って制作されていた。仏教界を国家の管理下に置き、学問を奨励、国家に貢献する学僧集団の育成を目指す。秩序保持のために自由な民間布教を禁じており、衆生救済を主旨とする大乘的思想とは背反するものだった。

『日本靈異記』の智光の「吾は是れ智人なり。行基は是れ沙弥なり」という発言は、説話では「口業の罪」とのみあるが、大乘戒である『梵網經』十重禁四十八輕戒の自讚毀他戒（自らを讚え、他人を毀ることへの戒め）に抵触するものである⁽⁸⁾。大乘思想からみた場合、智光は破戒僧であり、自らの学問の研鑽にのみ従事する小乗的な僧として、行基と対照的に描かれている。行基に懺悔して後は「法を弘め教を伝へ、迷を化し正に趣かせ」るようになった。大乘の利他行に努めるようになったのである。

堀一郎氏はこの説話における智光と行基の対立を、大僧の学智形態と優婆塞的实践形態の対立と解している⁽⁹⁾。

大僧の学智形態は僧尼令にみられる小乘的思想を土台としており、優婆塞的实践形態は大乗菩薩思想に基づくものである。小乗と大乘との対立とも言い換えることができる⁽¹⁰⁾。

『今昔物語集』巻第十一「行基菩薩、学仏法導人語」第二にはこの説話に続けて、真福田丸の説話が語られている。智光の第二の説話である。行基は前世、和泉国大鳥郡の人の娘だった。智光は幼少の頃、その家に使われる真福田丸という下童だったが、道心を発し、暇を乞うた。娘は出家する真福田丸のために片袴を縫った。やがて智光は元興寺の位の高い老僧となり、法会の講師に呼ばれたとき、論議を出す少僧がいた。少僧は

真福田ガ修行ニ出デシ日、藤袴、我レコソハ縫ヒシカ、片袴ヲバ

と言った。智光は大いに憤慨したが、少僧は笑いながら逃げ去った。少僧は実は娘が生まれ変わった行基菩薩だった。

真福田丸説話は『今昔物語集』を初出とし、諸説話集のほかに『奥義抄』『古来風躰抄』などの歌学書に多く採録されている。行基信仰が浸透し、様々な行基説話が生まれる中で成立した説話であろう。もとは独立した説話であったものが、行基の引き立て役として聞こえた智光が真福田丸の役を担わされることになり、智光の地獄譚と一続きの説話として語られるようになったものかもしれない。

智光曼荼羅の説話は、九世紀の元興寺内の説話集『日本感霊録』に見えないため、十世紀頃の成立と目されている。『日本霊異記』の智光説話と智光曼荼羅の説話は舞台や登場人物などが異なるが、説話の構成に類似点を見出すことができる。まず、対照的な二人の人物の存在。主人公が異世界(冥界、極楽)に行くことになる。

そこで、現世では主人公より劣ると思われていたもう一人の僧が、実ははるかに優れていたことが明らかになる

という運びである。

『日本靈異記』の説話から智光曼荼羅説話への影響は想像に難くないが、仏教説話において、こうした筋立ては決して珍しくはない。『集神州三宝物通録』の巻下「隋のとき揚州の僧」にも認めることができる。

揚州に涅槃経を誦し「自ら矜はる」僧がいた。岐州には観音経を誦する沙弥がいた。ある時二人ともにわかにかに死に、閻王の所にいった。閻王は沙弥を金の高座に座らせて非常に敬ったが、僧は銀の高座に座らせてあまり重んじなかつた。二人にはまた寿命が残っていたので、やがてもとの世に還された。僧は自分が軽んじられたことを恨んで、岐州の沙弥を尋ねて理由を問うた。沙弥は、観音経を誦するとき、必ず特別の衣を着て特別の所で焼香、呪願し、その後で誦すのだと言った。それを聞いて僧は陳謝し、自分は罪深くも、涅槃経を誦するとき、威儀も整わず身も口も不浄だったと悔いて帰った。

また、唐代の善導流の浄土教者、文諡・少康が編纂した往生伝『往生西方浄土瑞応伝』に、「沙弥二人」と題する伝記が収録されている。『瑞応伝』は中国往生伝の先駆で、『日本往生極楽記』の序文にも引用されている。并州開化寺に二人の沙弥が住んでいた。少沙弥は大沙弥に浄土往生の業を作らぬことを勧め、志を同じくして五年を経た。大沙弥は命終後西方浄土に至り、阿弥陀仏に少沙弥がここに往生できるものかどうか尋ねた。仏は、「汝は他に因りて発心せり。汝生まるることを得たり。彼何ぞ疑はんや。且らく閻浮に還りて、勤めて我が名を念ぜよ。三年の後、俱に來りて我を見ん」と言った。大沙弥は蘇り、後年、二人の沙弥は共に菩薩の來迎を見て同時に西方往生した(第二十七)。

『集神州三宝物通録』は『日本靈異記』の類話が多くみられる説話集で、「隋のとき揚州の僧」と智光・行基の

説話とは登場人物が僧と沙弥である点が共通している。『瑞応伝』の場合は、二人の沙弥が同寺に住んでいる点などが「同室修学」の智光と頼光を彷彿させる。『集神州三宝感通録』から『日本靈異記』行基・智光説話へ、『日本靈異記』と『瑞応伝』から『日本往生極楽記』智光・頼光説話へという経路が想定できるのではないだろうか。

三

『日本往生極楽記』第十一話において智光と頼光は、「人事を捨て言語を絶ちき。四威儀の中に、ただ弥陀の相好、浄土の莊嚴を觀じけり」「仏の相好、浄土の莊嚴を觀ずべし」「一生これを觀じて終に往生を得たり」と、觀想念仏によって極楽往生した。智光曼陀羅の原本が一尺二寸四方の小型で個人の觀想用だったこと、智光の浄土教思想が觀想中心だったことから、「『日本往生極楽記』の所述が、必ずしも無稽の事実でなく、その浄土変が智光に帰せられて然るべきこと」と指摘されている。⁽¹⁾

觀想念仏は觀念の念仏ともいい、仏の姿や浄土の様子などを思い浮かべて一心に念ずることである。阿弥陀仏の名号を唱えればよいという口称(称名)念仏に比較して、はるかに高度な能力と努力を要する難行である。奈良時代の浄土教は觀想念仏中心であり、平安時代の浄土思想の主流をなしていた天台系浄土教では、觀想念仏と口称念仏の兼修だったとされる。

初期の中国浄土教は觀想念仏による自力的往生が主流だった。浄土教祖師とされる廬山の慧遠が設立した最古

の念仏結社・白蓮社では、主として『般舟三昧経』による見仏三昧によって、禪定を得る行を修していたという。口称念仏は集中力を高めるものとして、観想念仏の補助的な存在に過ぎなかった。

口称念仏主義を打ち出したのは六世紀の曇鸞である。浄土思想の根本に衆生救済の理念を据え、阿弥陀仏の「本願」による他力往生を主張した。『阿弥陀経』『無量寿経』とともに浄土三部経とされる『観無量寿経』は、仏が韋提希夫人のために説いた十三の観想法と、上品上生から下品下生までの九品の衆生のそれぞれの往生が説かれている。下品下生には、『無量寿経』では往生できないとされている五逆十惡の極悪人でさえも、臨終の時善知識に会い、仏名を唱えることによって極楽往生することができるとある。曇鸞はこの経文を根拠として口称念仏を往生の業因とし、凡夫にも可能な易行道としての価値を見出したのである。

曇鸞の教義は唐代の道綽・善導・迦才等に受け継がれ、中国浄土教の最盛期を迎えた。中でも善導は、後世に絶大な影響を及ぼした。古今楷定とされる『観無量寿経疏』を著し、徹底した口称念仏主義を掲げた。多数の浄土変相も制作したという。浄土三曼荼羅の一つ、当麻曼荼羅は善導の『観無量寿経疏』に基づく『観無量寿経』変相である。

我が国への浄土教の伝来は、飛鳥時代に遡ることができる。『日本書紀』には、舒明天皇十二年（六四〇）五月、三論宗の惠隱が『無量寿経』を講説したと記されている。⁽¹²⁾ 当時より阿弥陀像や浄土画が制作されており、古代社会における阿弥陀信仰の受容が認められる。しかし礼拝対象としては、阿弥陀仏よりも釈迦や弥勒が優勢で、阿弥陀信仰が徐々に盛んになるのは奈良時代後期からであるという。信仰の内容としては、自己の往生を願う救済宗教としての浄土信仰というよりも、追善供養的性格が強かったといわれている。⁽¹³⁾

教学の面では、奈良時代にはすでに三部経を初めとする浄土教関係の経疏類が多く請来・書写されており、積極的に撰取されていたことが知られる。南都六宗の中でも特に三論宗・華嚴宗・法相宗において研究された。善導等の著書も請来していたが、ほとんど顧みられることはなかった。その理由について井上光貞氏は、第一に「彼らの学的関心は中国仏教諸教学の撰取・祖述にあった」こと、第二に「彼の生活環境は官寺の大僧たるにあって、救済すべき民衆の世界から遮断されていた。いな、僧侶寺院を国家に奉仕せしめようというのは、当代支配者の意図であり、僧侶の民間布教は僧尼令的仏教のむしろ忌むところであつた」ことを指摘している。浄土三部経のうち、『無量寿経』を中心とする研究で、往生行の実践や布教よりも、専ら学問的水準の向上に関心を寄せていたといふ⁽¹⁴⁾。

智光の著作『無量寿経論釈』五巻はすでに散逸しているが、源隆国著『安養集』などに引用されている逸文が集成され、智光の浄土教学が次第に明らかにされてきた⁽¹⁵⁾。『無量寿経論釈』は世親の『往生論』を、曇鸞の『往生論注』を参考に注釈したものである。しかし、智光は曇鸞等の称名主義には消極的で、観想念仏重視の立場にあつたらしい⁽¹⁶⁾。智光の浄土教学は八世紀の浄土教学の頂点に位置するものであるが、「当時の社会の浄土信仰の大勢から孤立した存在」で、「あくまで官寺の奥深きところの学問であつた」と評されている⁽¹⁷⁾。

平安時代に入り、天台系浄土教発展の基盤となつたのは、円仁創始の常行三昧（不断念仏）である。観想念仏とともに音楽的な旋律を用いて仏名を唱え、阿弥陀経を諷誦しつつ行道する。教義面では善導流の浄土思想に、天台止観を融合させたものである⁽¹⁸⁾。

念仏ハ、慈覚大師ノモロコシヨリ伝ヘテ、貞観七年ヨリ始メ行ヘルナリ。四種三昧ノ中ニハ常行三昧トナツ

ク。(中略)身ハ常ニ仏ヲ廻ル。身ノ罪コトゴトクウセヌラム。口ニハ常ニ経ヲ唱フ。口ノトガ皆キエヌラム。心ハ常ニ仏ヲ念ズ。心ノアヤマチスベテツキヌラム(『三宝絵詞』下、僧宝八月「比叡ノ不断念仏」)。

比叡山中興の祖・良源は十世紀半ばに『極楽浄土九品往生義』を著し、『観無量寿経』九品往生を天台教学によつて注釈した。かつての『無量寿経』中心から、凡夫往生の道を説く『観無量寿経』主流の時代となり、善導等の教学が注目されるようになった。

康保元年(九六四)、『日本往生極楽記』の編者・慶滋保胤は、橘倚平・藤原在国・源為憲等とともに勧学会を結成した。保胤は『往生極楽記』序文に「口に名号を唱へ、心に相好を観ぜり。行住坐臥暫くも忘れず、造次顛沛必ずこれにおいてせり」と、口称念仏と観想念仏を兼修していたことを記している。寛和元年(九八五)、良源の弟子・源信は『往生要集』三巻を撰した。善導の教学を取り入れ、天台教学を背景に独自の浄土思想を体系的に説いている。観想念仏を主としながらも、凡夫易行の面から口称念仏の必要性を認めている。

十世紀頃には民間布教を行う念仏行者も現れるようになり、浄土信仰は庶民へと裾野を広げていった。その代表的存在である空也は「剋念極楽、唱弥陀名、求索般若」(『空也誄』)と観想・口称兼修だったが、「口に常に弥陀仏を唱ふ。故に世に阿弥陀聖と号づく」(『日本往生極楽記』第十七話)と特に称名念仏が高名で、布教に果たした役割は大きい。「上人来りて後、自ら唱へ他をして唱へしめぬ。その後世を挙げて念仏を事とせり。誠にこれ上人の衆生を化度するの力なり」(同)と伝えられている。平安時代の浄土教は、凡夫易行・他力本願を謳う善導流の口称念仏主義を享受することによって、救済宗教としての発展と繁栄を遂げたのである。

天台系浄土教学が興隆する一方で、飛鳥時代に惠隠が『無量寿経』を講説して以来、智光へと受け継がれた三

論系浄土教学は、後も元興寺内に伝えられた。九世紀の隆海は『無量寿経』を重んじ、阿弥陀仏を観念しつつ入寂したという。

手を盥ひ口を漱ぎ、面西方に向ひて阿弥陀仏を観念し、十念を修する毎に龍樹菩薩及び羅什三藏弥陀讃を誦し、命終るに至るまでその声絶えず。又毎日沐浴し、此の如くすること三日、更に無量寿経を被閱して其の要文を誦し、弟子に命じて地を掃き席を展べしめ、因りて其の上に坐し、夜の分くるに至りて安坐して気絶ゆ（『日本三代実録』卷第四十九、仁和二年七月二十二日）。

元興寺は平安初期、法相宗の護命や三論留学僧の常暁など多くの高僧を輩出したが、十世紀には経営の危機に瀕していたという。浄土教勃興の時代を迎え、寺内の浄土変相と浄土教の先学・智光の説話が、寺院再興をかけて喧伝されたものと推されている。

四

智光と同室修学したという頼光についての記録は『日本往生極楽記』が最古で、生没年など経歴の詳細は不明である。

『極楽記』の頼光は、『日本靈異記』の智光が「口業の罪」を犯したこととあたかも対照的に、「無言行」を修した。無言行は苦行の一種である。頼光の場合は観想念仏を徹底するための行だった。『日本往生極楽記』第十四話、延暦寺楞嚴院十禪師・尋静が臨終を迎えるとき、弟子達に「水漿を勧め問訊を致すべからず。観念を妨ぐ

ることあるが故なり」と命じたのと同じ意図である。「口業の罪」から「無言行」へと、『日本靈異記』の智光を反転させて、『極楽記』の頼光が生まれたかのようにである。

『極楽記』では、智光と頼光は対をなす人物として描かれている。『靈異記』中巻第七縁は大乗菩薩僧・行基と小乗の学僧・智光を対比することによって、行基の菩薩たる根拠を明らかにしている。こうした優劣比較の説話においては、両人物から抽出される対照的要素に、説話の思想的主題を求めることができると思われる。では、『極楽記』の智光と頼光には、どのような対比性が内在しているだろうか。

智光が往生できない原因は「心意散乱して善根微少」のためであった。

「心意散乱」の「散乱」は仏教語で、煩惱に惑わされて心が乱れ定まらないことをいう。「散」「散動」ともいい、「定」（「禪定」、「三昧」）に対する語である。唯識学では「散乱」は根本煩惱に随って起こる随煩惱の一つとされ、随煩惱三種二十のうちに数えられている。

又、契経に、諸の有情類の受生し命終することは、必ず、散と心とに住して、無心と定とは非ずと説けり（『成唯識論』卷第三）。

云何なるをか定と為すや。所観の境に於て、心をして專注して散ぜざらしむるをもつて性と為し、智の依たるをもつて業となす（同、卷第五）。

云何なるか散乱なりや。諸の所縁に於て心をして流蕩せしむるをもつて性と為し、能正定を障へ悪慧の所依たるをもつて業と為す。謂く、散乱の者は悪慧を發するが故なり（同、卷第五）。

不定心とは、謂はく、染心なり。散動と相応するが故なり。定心とは、謂はく、善心なり。能く彼れを治す

るが故なり（『阿毘達磨俱舍論』卷第二十六）。

心常に定に在るをもちて、散動有ること無し（『金光明最勝王經』卷第二）。

浄土思想において念仏は、精神統一して行う定心念仏と、平常心のままで行える散心念仏に区別される。曇鸞、善導等が提唱した易行の口称念仏は散心念仏であり、観想念仏や、天台止観の常行三昧における口称念仏は定心念仏に含まれる。また、念仏に限らず、散心のまま修する善根を「散善」、定心で修する善根を「定善」という。造逆の人の行に定散あり、観仏三昧、これを名づけて定と為し、余の善根を修するを説いて以て散と為す（浄

影寺慧遠『観無量寿経義疏』卷下）。

定は即ち慮を息めて以て心を凝らし、散は即ち悪を廢して以て善を修す（『観無量寿経疏』玄義分）。

頼光の修した観想念仏は定善である。「我昔経論を披き見て、極樂に生れむと欲ひき。靖にこれを思ひて、容易からざることを知りき」（『日本往生極樂記』）という難行だったが、頼光は全てを排し、無言行を貫くことよって定心念仏を成就して極樂往生を果たした。すなわち、智光と頼光の人物像は、浄土思想における「散」と「定」という対比として把握することができると思われる。

説話には定善優位の思想が語られている。智光は夢中の極樂浄土で、現世では知り得なかつた立場の逆転があることを知る。「言語なく行法なく、徒にもて逝去」したと思われた頼光が実は定善往生を遂げており、自分は「心意散乱して善根微少」のため極樂に生まれることはできないという。

定善と散善の往生について、中国浄土教学で『観無量寿経』の解釈をめぐる問題として論じられた。善導以前の通説では、経に説かれる三福（世福・戒福・行福）を散善、十六観を定善とし、散善では往生できないとされて

いた。

『観無量寿経』の最古の注釈書である、隋の浄影寺慧遠の著『観無量寿経義疏』巻下には、散善の力は微にして、五逆の重罪を滅除すること能はざれば往生を得ず。

とある。こうした通説に対して善導は異議を唱えた。

一切衆生の機に二種あることを明かす。一には定、二には散なり（『観無量寿経疏』序分義）。

と、衆生に定機と散機の別があることを明らかにし、散機の凡夫を救うことに、救済宗教としての浄土教の意義を見出だした。『観無量寿経』前十三観を定善、三福と後三観の九品を散善に配し、定散ともに往生の業因となると解釈した。そして、定善は阿弥陀仏が韋提希夫人の請によつて説いたものであるが、後三観は凡夫救済のため仏が自ら進んで説いた經典であるという「散善自開」の説を提唱、散善三観にこそ阿弥陀仏の慈悲が込められていることを主張した。散善往生を説く『観無量寿経疏』散善義は、善導の流れを汲む浄土教家に最も重んじられている一帖である。

源信は、念仏を定業・散業・有相業・無相業の四種に分類している。

一には定業。謂く、座禅入定して仏を観ずるなり。二には散業。謂く、行往坐臥に、散心にして念仏するなり（『往生要集』巻下）。

善導の弟子懐感の説を引用し、共に往生が可能であることを記している。源信の善導流教学の受容を示す一端であろう。

問ふ。定・散の念仏は俱に往生するや。

答ふ。愍重の心もて念ずれば往生せずといふことなし。故に感師、念仏の差別を説いて云く、

或は深く或は浅く、定に通じ散に通ず。定は即ち凡夫より十地に終る。善財童子の、功德雲比丘の所に於て念仏三昧を請け学びしが如し。これ即ち甚深の法なり。散は即ち一切衆生の、もしは行もしは坐、一切の時処に皆念仏することを得て、諸務を妨げず。乃至、命終にもまたその行を成ず（『往生要集』卷下）。

失意の智光は、口称念仏による散善往生ではなく、観想念仏を成し遂げる方法を授けられた。善導流教学の影響は認められず、説話が北嶺とは異なる土壌で生まれたことを物語つていよう。

五

『往生極樂記』には頼光の他にもう一人、無言行を修した人物がいる。

摂津国島下郡勝尾寺の住僧勝如は、草庵に蟄居し、十余年の間言語を断つていた。ある夜中、戸を叩く者があつた。自分は播磨国賀古郡賀古駅の北の辺に住む沙弥教信で、今日極樂に往生する、上人はある年のある月に迎えを得るだろう、と言う。翌朝、その場所に弟子を遣わして確かめさせたところ、駅の北に竹の廬があり、廬の前に死人があつた。廬の中では老婆と子供が泣いていた。死人は老婆の夫で、一生昼夜休まず弥陀の号を唱えていたため、阿弥陀丸と呼ばれていたという。これを聞いた勝如は「私の言語なきは、教信の念仏に如かず」と思い、聚落に行き自他念仏をした。やがて勝如は教信に予告された月に入滅した（第二十二話）。

沙弥教信は称名念仏者の理想像として後まで伝えられた。親鸞は教信の生活を規範としていたという。『改邪

鈔』には親鸞の言葉として「常の御持言には我れは是れ賀古の教信沙弥の定なり」と記されている。

勝如の無言行は、教信の口称念仏に対比されている。「教信の念仏に如かず」と知った勝如は、草庵を出て「聚落に往き詣りて自他念仏」した。無言行は自分一人のための修行だったが、称名念仏は自利利他の行だった。「上人来りて後、自ら唱へ他をして唱へしめぬ」（『日本往生極楽記』第十七話）という、空也が弘めた念仏と同じく、衆生救済の理念と一体のものである。

智光曼荼羅の説話に語られているのは観想念仏のみである。頼光の無言行は口称念仏をまったく寄せ付けなない。口称念仏主義の浸透が平安時代の浄土教興隆をもたらしたことを考えると、前時代的とも受け取れるだろう。にも拘わらず、智光曼荼羅の評判は高まり、寺院再興を果たすまでになった。人々の心を捉え得た理由はどのような点に見出させるだろうか。

智光は自分が極楽往生に善根の足りないことを知り、悲嘆にくれた。智光の「何にしてか決定して往生を得べきや」の問いに、頼光にはなすすべがなく、阿弥陀仏の前へと導いた。智光は改めて仏に「何の善を修してか、この土に生るることを得むか」と問う。仏は「仏の相好、浄土の莊嚴を観ずべし」と答えるが、智光は散心の凡夫である。広大な浄土を観することができない。

この土の莊嚴、微妙広博にして心眼及ばず。凡夫の短慮何ぞこれを観ずることを得む（『日本往生極楽記』）。
 観想念仏が凡夫にとつての難行であることは、『観無量寿経』にも記されている。観想は無限大の浄土や仏の姿を心に浮かべなければいけないが、「凡夫は 心想、羸劣にして、いまだ、天眼を得ざれば、遠く観ることあたはず」、また、「無量寿仏の身量、無辺なれば、これ、凡夫の心力の及ぶところにあらず」とある。

汝は、これ、凡夫なり。心想、羸劣にして、いまだ、天眼を得ざれば、遠く観ることあたはず。もろもろの仏・如來に、(別)異の方便ありて、汝をして見ることを得しむ(『觀無量壽經』序説)。

もし、至心に、西方に生まれんと欲する者は、まず、まさに一の丈六の像、池水の上に在ますを觀るべし。さきに説きしところのごとく、無量壽仏の身量、無辺なれば、これ、凡夫の心力の及ぶところにあらず。しかるに、かの如來の宿願力の故に、憶想することある者は、必ず(仏身を觀ることの)成就を得ん。ただ佛像を想ふすら、無量の福を得。いかに況んや仏の具足せる身相を觀んをや。阿彌陀仏は、神通如意にして、十方の國において、變現自在なり。あるいは、大身を現はして、虚空の中に滿ち、あるいは小身を現はして、丈六・八尺なり(同、第十三雜想觀)。

『觀無量壽經』は、凡夫である韋提希夫人のための十三の觀想法を説いている。初觀の日想觀は、誰にでも見ることのできる實際の日没を觀ることから始める。しっかりと見据え、目を閉じても開いても明瞭に思い浮かべられるようにする。第二水想觀は、水や氷の透明なさまを觀て、淨土の透き通った瑠璃の大地を觀ずる。次の地想觀では瑠璃地の一つ一つの様子をはっきりと思い描き、眠る時以外は常に映像を心に留めて精神集中ができるようにする。見えるものから見えないものへと移行し、想像力と集中力を高めていくことによって觀想を成就するという方法である。雜想觀には、仏身は無量無辺であるが、一丈六尺の仏像を思い浮かべるだけでもよい、それだけでも限り無い福を得られるのだとある。

智光曼荼羅の説話で阿彌陀仏は、目に見ることができ、凡夫の心にも描くことのできる小さな淨土を、掌に現して見せた。

仏即ち右の手を挙げて、掌の中に小浄土を現じたまへり（『日本往生極樂記』）。

小浄土の利益は、雜想觀の「ただ仏像を想ふすら、無量の福を得」の「仏像」を小浄土に置き換えて理解することができる。無限大の浄土を觀想することが不可能であっても、ただ小浄土を觀するだけでも「無量の福」を得ることができる。まず、小浄土を觀念することから始めればよいのである。

小浄土は、智光を極樂往生に導くための阿弥陀仏の方便である。「かの如来の宿願力の故に、憶想することある者は、必ず（仏身を觀ることの）成就を得ん」（雜想觀）とあるように、阿弥陀仏の「宿願力」、すなわち本願の力によるものである。散心の凡夫・智光に開かれた道は他力本願往生だった。智光の救済には、『觀無量壽經』の教説が投影されている。智光曼荼羅は『無量壽經』變相とされているが、説話はむしろ『觀無量壽經』に帰すると思われる。この点においては、『無量壽經』中心だった奈良時代の教学よりも、『觀無量壽經』重視の平安時代の浄土教に歩調が揃っているのではないだろうか。

智光曼荼羅の正本は一尺二寸余りの小型で、『掌中示現』に相応しいものだったらしい。『觀無量壽經』第八像想觀には、極樂を觀念するとき、「極めて、明了ならしむること、掌中を觀るがごとくせよ」とある。この一節が、小型の浄土變相を阿弥陀仏の「掌の小浄土」に見立てる縁起説話の成立に、暗示を与えていたかもしれない。

心眼、開くことを得て、了々分明に、極樂國の七宝の莊嚴・宝地・宝池・宝樹の行列と、諸天の宝幔の、その上に弥覆し、（さらに）衆宝の羅網の、虚空の中に満つるを見よ。かくごときの事を見るに、極めて、明了ならしむること、掌中を觀るがごとくせよ（『觀無量壽經』第八像想觀）。

智光の他力本願往生は、頼光の自力的な往生よりも、遙かに重い価値を持つ。救済宗教としての阿弥陀信仰の

本質が込められているからである。説話は、極楽で智光と頼光の優劣の逆転が明らかにされた後、往生の方法においてさらに逆転が行われるという構成を備えている。説話の主眼は、観想念仏という往生への手段ではなく、他力本願という往生の方法であつたと思う。

智光は卓越した学僧でありながら、行基を妬み地獄に堕ちたといわれる人物である。説話上の人物として、智光は凡夫の代表に相応しかつた。散心の凡夫の救済を語ることによって、智光曼荼羅は阿弥陀仏の慈悲の具現となり、凡夫を自覚するあらゆる階層の人々の願いを受け止めることができたのだろう。説話が、浄土教が民衆救済へと歩み出した時代の成立であつたことが窺い知られる。

六

『日本極楽往生記』より一世紀程後の『今昔物語集』は智光頼光の説話を収録し、

其後、其ノ房ヲバ極楽房ト名付テ、其ノ写セル絵像ヲ係テ、其ノ前ニシテ念仏ヲ唱へ講ヲ行フ事、于今不絶イマニタエズ。心有ラバ、必ズ可礼奉キ絵像也トナム語り伝へタルトヤ（卷第十五、元興寺智光頼光往生語第一）。

と結んでいる。智光曼荼羅が「其ノ前ニシテ念仏ヲ唱へ講ヲ行フ」と口称念仏を行うためのものになつていたことを伝えている。智光曼荼羅信仰は、口称念仏興隆の波に乗り入れることができた。『時範記』承徳三年（一九九九）八月八日条、関白藤原師通の追善法会の際に「其儀□母屋中央間立仏台、懸極楽曼荼羅智光ヲタラ也」とある。

智光の浄土変が「智光曼荼羅」と称されていたこと、天台系浄土教が風靡する京都の貴族層にも流布していたこと

とが知られる。

十一世紀末、智光頼光の住処であつた僧房のうちの三房が切り離され、念仏道場として東西の僧俗信者を集めた。保安元年（一二二〇）以前より百日念仏講が始められていた。¹⁹ 名声はさらに高まり、『讚仏乗抄』所収「元興寺極楽房願文」（建久八年）は「右此院本縁、世皆知之、始テ述フルニ不及」と書き出している。寛元二年（一二四四）、極楽房の大改造が行われて本格的な曼荼羅堂となり、百日念仏に替わつて七日念仏が慣例になった。元興寺は庶民の信仰に支えられて、新たな発展を遂げたのである。

智光曼荼羅の正本は焼失したため、智光が観じていたという浄土交相がいかなる図相であつたかは知ることができない。十数種現存する智光曼荼羅には、大きく分けて三種の系譜が認められている。

第一の系譜は板絵本・『覚禪鈔』所収本（十二世紀末）を初めとするほとんどの図で、智光・頼光と比定される二人の比丘が描かれている。中尊の阿弥陀仏は未開敷蓮花合掌と呼ばれる印相を結んでいる。

第二の系譜は元興寺藏軸装本・『国華』所収本（十四世紀・能満院本（十五世紀））で、中尊が説法印を結び、『国華』所収本以外には二比丘像がない。他にも第一の系譜とは脇侍のポーズや浄土図の構成などが異なる。

第三の系譜は、阿弥陀浄土図と阿弥陀聖衆来迎図からなる異相本である。平安後期から鎌倉時代の和様化を経た後のものと考えられる。檀王法林寺本（寛永四年）・良長開板本（享保一六年）・西願寺本（享保頃か）の三種である。

現存最古の元興寺藏板絵本は十二世紀後半成立とされる。当時既に曼荼羅図の異本も普及していたため、覚禪は正本と流布本との異同を問題にしている。

元興寺極楽房ノ正本ヲ図之。後白河院ノ御宇。元興寺別当範玄僧都自彼ノ経藏進覽ス。云々。件本。板ニ図之。長一尺。広一尺□寸也。普通ノ本。中尊合掌也。正本ハ不然（『覚禪鈔』阿弥陀下）。

『覚禪鈔』の記述は「正本ヲ図之」、「普通ノ本。中尊合掌也。正本ハ不然」とあるが、『覚禪鈔』の図は中尊が未開敷蓮華合掌印のため、「普通ノ本」であつたと解釈される。すなわち、第一の系譜の中尊は合掌印で流布本系、第二の系譜は説法印を結び正本の系統を引いているものと考えられる。

藤澤隆子氏は、智光曼荼羅の各系譜と正本・流布本の比定には智光説話がポイントになるとする。正本とは元興寺が旧来所蔵していた小型板絵の阿弥陀浄土図だつた。後に説話が喧伝されるとともに、説話内容を絵画化した第二の智光曼荼羅が必要となつて、智光頼光の二比丘像を描き込んだ流布本が制作されたのではないかと推定する。板絵本を始めとする第一の系譜が流布本系、第二の系譜が正本系に相当する。藤澤氏は、十二世紀前半には板絵本に当たる記録がないことから、板絵本が流布本の初まりである可能性も指摘している。第二の系譜の『国華』所収本は、制作当時智光曼荼羅の要素として二比丘像が考えられていたため、正本圖像に二比丘像を描き加えたものである⁽²⁰⁾という。

永享八年（一四三三）に西誉聖聡が著した『当麻曼荼羅疏』巻第四には、智光曼荼羅の縁起が記されている。蓮糸で曼荼羅が織られたこと、画工ではなく童子に化した観音菩薩の書写であつたこと、智光が阿弥陀仏から舍利を賜つたことなどが加えられている。説話の潤色には当麻曼荼羅縁起の影響が色濃い。当時は当麻曼荼羅の方が知名であつたため、智光曼荼羅の靈験を人々に、より分かりやすく印象付けるために付加されたものと思われる。

やがて智光曼荼羅の第三の系譜の異相本が生まれた。檀法林寺本・良長開板本、西願寺本には下部に聖衆來迎図が描かれる。藤堂恭俊氏は、法然浄土教の圏内で産み出されたものであるうとしている。法然浄土教は、元來僧房の一室で觀想の対象とされていた智光曼荼羅に、「聖衆の來迎引接の図を附加しなければ、みずからの宗教體驗にふさわしい浄土教美術となすことができなかつたのである」とい⁽²¹⁾う。

藤堂氏は、板絵本では阿弥陀三尊は宝楼の中に鎮座するかのよう⁽²²⁾に描かれているが、十四世紀末の厨子入本では少し前進し、十六世紀の軸装本では楼閣を後にして前方に進み出ていることを指摘し、「常に救うべき衆生に向つて心をはこび、かよわしている仏の慈悲心が、諸菩薩をしたがえて前方へ、前方へとおしだしていったとみるべきであろう」と述べている。

智光曼荼羅の図像は各時代の信者達とともに展開し、極楽坊は様々な民間信仰をも包容してきた。古代より近世初期に及ぶ庶民の智光曼荼羅信仰は、凡夫救済という阿弥陀仏の慈悲が込められた縁起説話に源泉があつたのではないだろうか。

注

- (1) 亀田孜「智光曼相拾遺」(『東北大学文学部研究年報』第二号、昭和二十六年)、中村興二「西方浄土変の研究十四、三尊段を完備した阿弥陀浄土変四、元興寺智光曼荼羅」(『日本美術工藝』五〇四) 参照。
- (2) 「一 自小塔院火出元興寺金堂悉以炎上了、靈龜二年建立以後炎上始之也、依余炎当坊禪定院炎上了、弥勒御堂并西門三者相残者也、就中極楽坊之智光法師之西方万陀羅於禪定院焼亡了」(『大乘院寺社雜事記』尋尊大僧正記一、宝徳三年十月十四日)。

- (3) 以下、『日本往生極樂記』本文は日本思想大系7『往生伝 法華験記』による。
- (4) 『智光頼光奈良新元興寺住侶。立仙光院弘通法宗。莊嚴極樂房。凶安養依正安置彼房。是智光法師所建立也』(『三國弘法伝通縁起』巻中「三論宗」)。
- (5) 天平勝宝七年八月二十一日「紫微中台請経文」。
- (6) 「日域古来弘浄土者。解義修行其教甚多。其最要者。即智光・昌海・源信・永観・実範・源空。此之六祖。此之六哲也」(『浄土法門源流章』)。
- (7) 二葉憲香『古代仏教思想史』、石田瑞磨『日本仏教における戒律の研究』、吉田靖雄『日本古代の菩薩と民衆』参照。
- (8) 名畑崇『日本仏教における社会的実践の系譜——菩薩戒の受容とその展開過程——』(『大谷大学研究年報』第二十三集、昭和四十六年三月)、拙稿『日本靈異記』中巻第七縁考(『成城国文学』第八号、平成四年三月)参照。
- (9) 堀一郎『我が国民間信仰史の研究』参照。
- (10) 前掲拙稿参照。
- (11) 藤島達朗「智光浄土変(曼荼羅)と智光の浄土教」(元興寺仏教民俗資料刊行会編『智光曼荼羅』所収)参照。
- (12) 「大設斎、因以、請惠隱僧、令説無量寿経」(『日本書紀』巻第二十三、舒明天皇十二年五月五日)、「請沙門惠隠於内裏、使講無量寿経」(同巻第二十五、白雉三年四月十五日)。
- (13) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』(『井上光貞著作集』第七巻)参照。
- (14) 石田茂作「写経より見たる奈良朝仏教の研究」、井上前掲書参照。
- (15) 戸松憲千代「智光の浄土教思想に就いて(上)・(中)・(下)」(『大谷学報』第十八巻一号・四号・第十九巻第一号、昭和十二年二月・十月・十三年二月)、惠谷降戒「智光の無量寿経論釈の復元について」(『仏教大学研究紀要』第三十四号、昭和三十三年三月)など。
- (16) 井上前掲書参照。
- (17) 速水侑『浄土信仰論』参照。
- (18) 藪田香融『平安仏教の研究』参照。
- (19) 『後拾遺往生伝』巻上第二十話に、保安元年十月に没した興福寺の上人が生前、極樂房で「限百箇日、修弥陀念仏」

を行なっていたという記事が見える。

- (20) 藤澤隆子「三曼荼羅の図像的研究」(元興寺文化財研究所編『日本浄土曼荼羅の研究』所収) 参照。
- (21) 藤堂恭俊「異相智光曼荼羅の出現——中世以降浄土教における智光曼荼羅——」(『智光曼荼羅』所収) 参照。