



総研叢書

第4集

念仏信仰の諸相

法然上人とその門流 II

阿弥陀仏の浄土をどのように理解しているか
本尊としての阿弥陀仏をどのように理解しているか
極楽浄土に往生するために何をすべきか
浄土宗・西山浄土宗・浄土真宗本願寺派
真宗大谷派・真宗高田派・時宗

浄土宗総合研究所

念仏信仰の諸相

法然上人とその門流 II

はじめに

第一章 阿弥陀仏の浄土をどのように理解しているか

第二章 本尊としての阿弥陀仏を

どのように理解しているか

第三章 極楽浄土に往生するために何をすべきか

あとがき

はじめに

先日、このようなジョークにお目にかかった。

哲学の授業で神の存在について議論していた。教授は言った。

「誰か、神の声を聞いたことがありますか？」誰も何も言わない。

「誰か、神に触れたことはありますか？」再び沈黙。

「誰か、神を見たことはありますか？」静寂のまま。

「ゆえに神は存在しない」と教授は言った。

すると、ある学生が手を挙げて発言を求めた。教授は好奇心にかられて、発言を許可した。彼女は次の質問を出席者にした、

「誰か、教授の脳が何かを言うのを聞いたことがありますか？」誰も何も言わない。

「誰か、教授の脳に触れたことはありますか？」再び沈黙。

「誰か、教授の脳を見たことはありますか？」静寂のまま。

「ゆえに教授の脳は存在しない」と学生は言った。

その学生が成績Aをもらったのは言うまでもない。(坂井博通著『大学教授コテンパ
ン・ジョーク集・中公新書ラクレ・05年7月』
というのである。

もう一つ紹介したい。これは第四回小林秀雄賞を戴いた茂木健一郎著『脳と妄想』(新潮社・04年9月)という、いわば最先端科学の現場から意識の問題に切り込んだ本である。筆者は、羽田空港の食堂で、五歳くらいの女の子が、隣の妹に「ねえ、サンタさんていると思う?」と話しかけているのを聞いた。「脳から心がどのように生み出されるかという謎に取り組み始めてから七年が経過していた」筆者は、この話題から説き始めて、最後の「妄想を生きる」の項で、こう述べている。

五歳の女の子にとつてのサンタクロースから、臨終を迎えるファウストにとつての「永遠にして女性的なるもの」まで、この世界のどこにも存在しないものたちを思い描くことなしでは、おそらく私たちの魂はこの世界の現実には堪えられない。

私たちの命を支え、この世界のリアリティを支える、身体や現実自体も、その私の魂の中での現れにおいてはまた妄想であるとするならば、私たちは妄想を生きるしかないということになる。

と。最初のジョークと、この論考とは、おのずから質感の相違はあるが、いずれも神の存在をめぐる話であることには違いがない。

こういう話は、昔から今まで絶えることなく論じられている。「神はあるかないか、仏はあるかないか、天国は、極楽は」という問いである。それが絶えることがないということとは、これは人間にとって「永遠の課題」であるということなのである。と言ってこの状態をいつまで続けるのであろうか。

答えがすぐ出るわけではないが、せめてなぜ、この問題が永遠の課題なのか、なぜ解決がつかないのかを考えてみたい。思うにそれは、神の存在を問う立場と、それに答える立場とが、同じ土俵上で相撲を取っていないからであろう。問う方は、世俗世界に足を踏まえて尋ねているが、答える方は、宗教世界のことを話しているのであるから、相撲にならない。両者の間には大きな山がある。その山が世俗世界と、宗教世界とを隔てている。山のこちらと向こうとで考え合っているのであるから噛み合うわけではない。

それでは山のこちら側の考え方とは、どういうものであろうか。そのことを『脳と仮想』は、こう言っている。

近代科学の下での世界観は、さまざまな物質からなる現実の世界こそが、この世で唯一

の確実な存在であるというものだった。

私たちの身体が存在し、脳が存在する。目の前のコップが存在し、机が存在する。地球が存在し、太陽系が存在し、宇宙が存在する。そのような物質的存在が、方程式で記述できる自然法則で変化していく。これこそが、この世界で確実なことである、と考えられた（「この世で確実なこと」）。

というのである。世俗世界ではこれが「この世で確実なこと」と考えられているということである。

ところが宗教世界では、西方十億土の彼方に極楽があり、そこに教主阿弥陀仏がいて、南無阿弥陀仏と称えた人をすべて極楽に摂取するという。およそ世俗の考え方からすれば、考えられないことを言っている。

宗教世界も、このことは十分に分かっていて、『阿弥陀経』では、「一切世間難信の法」と言い「不可思議の功德である」と述べている。世俗の思惟では信じ難く、思議し難い教えであり、功德であるというのである。

これでは両者は平行線であり、噛み合うわけではない。それならいっそのこと世俗は、「この世で確実なこと」と思っていることに頼って、それだけで生きていけばよさそうな

ものであるが、そう突き放すと、「この世界のどこにも存在しないものたちを思い描くことなしでは、おそらく私たちの魂はこの世界の現実には堪えられない」という。

とすれば両者はどこかで交わらなければならぬ。交わるには、両者を隔てている大きな山を越えなければならぬ。越えない限り山の向こうを見ることはできない。どうすれば越えられるであろうか。宗教はその越え方を説いてきた。祈りといい、坐禪といい、念仏といい、みんなその越え方に関わる教えである。

本会は先に『法然上人とその門流』と題して、法然を初め、聖光、証空、親鸞、一遍上人の歴史的側面を説いてきた。こんどは『法然上人門下の念仏』と題して、いわばその越え方に取り組もうとしている。

これは私の個人的意見であるが、人の信仰は千差万別であると思う。お互い機根も違し、生活も違うのであるから、教えの受け取り方も違って当然だと思う。それを一つに規定して、こうでなければならぬとするのは、信仰の押しつけというものだと思う。

ここでも法然上人の教えを聞いて、聖光、証空、親鸞、一遍、各上人みんなそれぞれに受け取られた。それでよいのではないかと思う。そこで本書も、その教えにつながる人々が、その教えに基づきながら、それぞれの立場に立って、一つの問題を考えてみようとし

た。決してへこの宗は、こうでなければならぬVなどと言っているのではない。

一つの問題を浄土教のそれぞれの宗派の人々が、それぞれの「立場に立って」論じるということは、ありそうでなかなか無いものである。本書の特色というものがあるとすれば、まさにこのことであると思う。なおそれぞれのテーマは、浄土宗に、

所求（しよぐ・その求めるところ・西方浄土）

所帰（しよき・その帰するところ・阿弥陀仏）

去行（こぎよう・その行ずるところ・念仏）

という言葉があるので、それに基づいて分けてみた。信仰とは総合的・全生命的なものであるから、こうした分析的に論ずべきものではないかも知れないが、それこそ世俗の浅はかな知恵の仕業である。

本書が少しでもお役にたてば、執筆、編集に当たった者にとってまことに幸いである。

平成十九年三月二十日

梶村 昇

念仏信仰の諸相一覽表

第一章 阿弥陀仏の浄土をどのように理解しているか

- ・ 浄土宗の立場に立つて.....廣川堯敏 16
- ・ 西山浄土宗の立場に立つて.....中西随功 30
- ・ 浄土真宗本願寺派の立場に立つて.....浅井成海 33
- ・ 真宗大谷派の立場に立つて.....田代俊孝 42
- ・ 真宗高田派の立場に立つて.....栗原廣海 47
- ・ 時宗の立場に立つて.....長島尚道 55

第二章 本尊としての阿弥陀仏をどのように理解しているか

- ・ 浄土宗の立場に立つて.....廣川堯敏 66
- ・ 西山浄土宗の立場に立つて.....中西随功 76

・浄土真宗本願寺派の立場に立つて	浅井成海	81
・真宗大谷派の立場に立つて	田代俊孝	89
・真宗高田派の立場に立つて	栗原廣海	95
・時宗の立場に立つて	長島尚道	103

第二章 極楽浄土に往生するために何をすべきか

・浄土宗の立場に立つて	廣川堯敏	108
・西山浄土宗の立場に立つて	中西随功	117
・浄土真宗本願寺派の立場に立つて	浅井成海	123
・真宗大谷派の立場に立つて	田代俊孝	134
・真宗高田派の立場に立つて	栗原廣海	138
・時宗の立場に立つて	長島尚道	150

執筆者一覧	156
-------	-----

あとがき	157
------	-----

念仏信仰の諸相一覽表

西山浄土宗	浄土宗	
<p>證空の教説に基づき、十方の浄土を「通の浄土」とするのに対し、弥陀の浄土を「別の浄土」とする。法界に遍満し限られた西方のみに有るものではなく、西方にあるという説は「観門」</p>	<p>法然の教説にもとづき、衆生の身や娑婆の中ではなく、西方十万億土の彼方に実在する有相の報土であるとする。また、浄土は娑婆の苦楽相對の樂を超えた絶対樂の世界であり、かつ念仏者が歸り行き、再会できる場としてとらえている。</p>	<p>阿弥陀仏の浄土</p>
<p>證空の立場により、法身・報身・応身の「通三身門」における報身と、「別願酬因」の報身の立場で理解する。そして、阿弥陀仏は通三身門の仏の一切の功德を内包し、しかもそれを</p>	<p>證空の立場により、法身・報身・応身の「通三身門」における報身と、「別願酬因」の報身の立場で理解する。そして、阿弥陀仏は通三身門の仏の一切の功德を内包し、しかもそれを</p>	<p>本尊としての阿弥陀仏</p>
<p>證空の教説により、ただちに念仏を口称念仏であるとするのではなく、阿弥陀仏が成仏した因縁を知ることが大事であり、念仏を衆生の立場で捉えてはいない。阿弥陀仏が成仏した時点で</p>	<p>證空の教説により、ただちに念仏を口称念仏であるとするのではなく、阿弥陀仏が成仏した因縁を知ることが大事であり、念仏を衆生の立場で捉えてはいない。阿弥陀仏が成仏した時点で</p>	<p>往生するために</p>

真宗大谷派	浄土真宗本願寺派	
<p>親鸞の教説に基づいて理解しているが、主体的救済に重きを置き、教条的、固定的な解釈を嫌い、自由な学風がある。金子大</p>	<p>親鸞の教説に基づいて理解する。阿弥陀仏と極楽浄土は「身土不二」であり、一つである。阿弥陀仏の浄土を「無量光明土」と表現し、限りなき光の世界であるとす。阿弥陀仏の浄土はさとのり世界であり、感覺的・実体的な欲望を満たす世界ではない。しかし、阿弥陀仏の浄土で俱に会う事が出来る「指方立相」の世界としても説かれる。</p>	<p>の説相とする。</p>
<p>親鸞の教説に基づいて理解する。阿弥陀仏と極楽浄土は「身土不二」であり、一つである。『教行信証』『真仏土巻』では十</p>	<p>親鸞の教説に基づいて理解する。阿弥陀仏と極楽浄土は「身土不二」であり、一つである。二願・十三願に酬報した報身として説くが、また「不可思議光如来」と理解され、無色無形の仏であるとも説かれる。さらに、無色無形の「法性法身」と、その仏が「方便法身」として阿弥陀仏の形を表すと理解する。</p>	<p>超えた根本仏としての別願酬因の報身と理解する。</p>
<p>親鸞の教説に基づいて理解する。阿弥陀仏は「方便法身」であり、</p>	<p>親鸞の教説より、念仏は衆生自身が称えるものであるが、阿弥陀如来の行が衆生に廻向された「大行」であるとする。この大行をつめるについて名号か称名かなど諸学説がある。如来の廻向で衆生の往生が定まった状態を「現生正定聚」という。また、往生の生因に信心があり、これも衆生側が発すものではなく、「大信」とされ、「大行」を聞信するから行信は不離と為す。</p>	<p>衆生の往生が決定しているとするのが證空の教説の特徴である。</p>

(真宗大谷派)

栄氏は、「観念の浄土」であり、真の浄土は現実を照らし出す鏡としての純粹観念の世界であり、現実の苦悩を実感すればするほど、浄土が願生される。藤原幸章氏に依ると、「指方立相」の浄土は、下凡の我々を法性真如に連ならしめる為に意味をなすものとする。曾我量深氏は阿弥陀仏の本願によって浄土が莊嚴されたのであり、浄土もまた象徴化したものとして理解する。さらには、方便としてあらわれた事象とその成立根拠としての究極的真理が不一不異という「広略相入」の点からも論じられる。

親鸞の教説に基づき、真の浄土は、選択本願の正因によって完成した「無量光明土」「諸智土」

また来迎仏ではなく、「観經」に説かれる韋提希の前に空中住立した阿弥陀仏であるとされる。基本は親鸞のたった「法性法身」と「方便法身」二身説、「法身」「報身」「応化身」の三身説の理解に基づき、悩めるわれわれがいかに救われるかという主体的立場から、様々な角度から阿弥陀仏を捉えようと研究が行われている。

本尊は「阿弥陀如来一仏」であるが、本寺専修寺のみは、親鸞が善光寺より拝受されたとする

あるとする。称名念仏は如来より廻向された「大行」であり、如来より廻向された信心を「大信」とする。また、曾我量深氏によると、名号は衆生が仏に向かつて名を称えると同時に仏が衆生にむかつて称名する感応道交するものであるとされている。

「念仏高田」との言葉が伝わり、また、高田派中興真慧の著『顕正流義鈔』にも書かれているよ

時宗	真宗高田派
<p>一 遍上人の教説を基本とする。『阿弥陀経』に説かれる極楽との間にある西方十万億土の距離は、実際に十万億土の距離があるのでなく、衆生の執着による心の距離であるという。また、浄土は十万億土先や衆生の心の中にあるのではなく、この世が浄土であるとする。名号を称えるその場所が浄土であるとする。</p>	<p>と理解する。つまり真実の浄土とは「光明」であり「智慧」であって、それは阿弥陀仏と不二の世界である。これに対し、こ とばによって表現される浄土は「化土」であって、真の浄土に導くための方便の浄土である。</p>
<p>一 遍により、法蔵菩薩の誓願(因)によって人々が救われた報い(酬)で仏となった報身仏として理解し、報身仏であるとする。本堂等に安置する本尊は、阿弥陀仏であることが多いが、正しくは一遍以来「南無阿弥陀仏」の六字名号を本尊とする。</p>	<p>「一光三尊阿弥陀如来」を本尊として 協侍である勢至菩薩は智慧を、観音菩薩は慈悲を代表する。親鸞は阿弥陀如来の救済の具体的なはたらきを両菩薩に托し、三尊を一体として拝しておられたことが「和讃」等からうかがえる。</p>
<p>信心が確立しなくても口に任せて念仏を称えれば往生が可能であると する。また、念仏を称える瞬間にこの世にいな がら往生するのであり、この世を浄土に 変質させるとする。今称える念 仏を「初一念の念仏」とし、こ れで往生が定まり、この「初一 念の念仏」の繰り返しが生涯の 念仏となるとする。</p>	<p>うに、極楽浄土に往生するためには、信行具足の称名念仏が大 事であるとする。称名念仏は信 心を得た後の報恩行であると し、念仏よりも信心を重視する 考え方は、高田の宗風ではない。</p>

◎第一章——阿弥陀仏の浄土をどのように理解しているか

浄土宗の立場に立つて

廣川堯敏

一、唯心浄土の否定―法然による浄土観の転換―

法然上人（以下敬称略）における浄土観の特色は天台本覚法門の絶対浄土（唯心浄土）から相對浄土（心外・有相の浄土）へと浄土観を転換せしめた点にあるのではなからうか。法然は中古天台本覚思想の文献である『真如観』について、

これは恵心のと申て候へとも、わろき物にて候也。おほかた真如観をは、われら衆生は、えせぬ事にて候そ、往生のためにもおもはれぬことにて候へは、無益に候也。

といい、『真如観』に説く観法は浄土願生の凡夫にとつては全く無益であると批判している。しかも法然はただ観法としての真如観を批判するにとどまらず、中古天台の浄土観そのものをも批判する。例えば、『観心略要集』には、

我身即ち弥陀、弥陀即ち我身なれば、娑婆即ち極楽、極楽即ち娑婆なり。…中略…一念の妄心を翻して、而して法性の理を思うは、己心に仏身を見、己心に浄土を見ん。

…(中略)…淨穢はただこれ迷悟の差別なり。迷者のためには極樂即ち娑婆、覺悟の前には娑婆即ち極樂なり。

といい、己心の中に淨土を見、娑婆の中に極樂を見ている。天台宗の開祖智顛は淨土に四種の淨土をたて、そのうちの最高の淨土を常寂光土(永遠・絶対の淨土)と称する。常寂光土とは無相・絶対の淨土であつて、ただ今、この娑婆世界において、この一心の中に感得される世界である。この常寂光土は心に觀ぜられた無相・觀念の淨土(唯心淨土)であつて、具体的な有相の莊嚴相をともない、此土を超えた他方世界に実在する淨土ではない。このような中古天台における絶対淨土(唯心淨土)に対して、法然は相對淨土(心外・有相の淨土)を勸説する。すなわち、『逆修説法』(六七日)に、

即身頓悟の旨をも明かさず、歴劫迂廻りゃくけつゝゐの行をも説かず。娑婆の外に極樂あり、我身の外に阿弥陀ましますと説いて、しかも願うべきはこの界を厭いとひ、彼の国に生まれて、無生忍を得んとの旨を明かすなり。

といい、弥陀の淨土は「娑婆の外」に実在し、阿弥陀仏も「我身の外」にましますと説いている。また『百四十五箇條問答』にも、真言宗の阿弥陀仏觀と淨土宗の阿弥陀仏觀とを對比して、

真言教の弥陀はこれ己心の如来、ほかをたつぬへからず。この教の弥陀はこれ法蔵比丘の成仏也。西方におはしますゆへに、その心おほきによりことなり。

といい、己心の弥陀と西方浄土の弥陀、両教の立場は大きく異っていると指摘している。

このように法然は自らの浄土観を、中古天台所説の絶対浄土から、心外・有相の相對浄土へと大きく轉換せしめたが、しかしそのことは同時に中国唐代の善導の浄土観を忠実に繼承することでもあった。すなわち、善導の『觀經疏』の、

また今この觀門等は、ただ方を指し相を立てて、心を住めて境を取らしむ。すべて無相離念を明かさず。如来、懸に知りたまう。末代罪濁の凡夫の、相を立てて心を住するすら、なお、得ること能わじ。何にいわんや、相を離れて事を求めば、術通無き人の空に居して、舍を立んがごとしと。

という釈文を読むと、法然による浄土観の轉換と全く軌を一にしているということができよう。

二、西方十万億土の世界

絶対浄土より相對浄土へと自らの浄土観を轉換せしめた法然は、浄土とは西方十万億土

の彼方に実在する世界であるにとらえている。すなわち、『阿彌陀經』に、

これより西方十万億の仏土を過ぎて世界あり、名づけて極樂という。

とある。なぜ方角が西方といわれるのであろうか。道綽は『安樂集』に、

問うて曰く、何が故に要す面を西に向け坐礼念觀することを須うるや。答えて曰わく、閻浮提には、日の出る処をいいて生と名づけ、没する処を死と名づく。死地に藉るに神明の趣入、その相助便なるを以てなり。この故に法藏菩薩、願じて成仏し、西に在りて衆生を悲接したまう。坐觀礼念等に面を仏に向うは、これ礼儀に隨うに由るなり。もしこれ聖人は飛報自在を得れば、方所を弁ぜず。但だ凡夫の人は身心相隨う。もし余方に向かわば、西に往くこと必ず難からん。

という。つまり、西方とは太陽の没する方角であると同時に、人生の帰趣である死をあらわす。他の方角ではなく、西方に淨土が実在することは凡夫にとって受け入れやすい。法藏菩薩はそのような凡夫の人情に即して西方を選んで、その方角に淨土を建立したのである。法然は客觀的な方角としての西方に極樂淨土の实在を純粹に認め、それへの敬虔な思慕の情を熱烈に説いている。西方の語はしばしば極樂淨土の代名詞として使われている。故に法然は伝慈恩撰『西方要決』の「行住坐臥に西方に背かず。涕睡便痢、西方に向す。」

の文をとくに尊重し、自らも不背西方ふはいせいほうを実行している。すなわち、「或人に示す詞」に、

おほかたうちめたらんにも、うちふさんにも、かならず西にむかふべし。もしゆゆし
く便宜あしき事ありて、西をうしろにする事あらば、心のうちにわがうしろは西也、
阿弥陀ほとけのおはしますかた也。只今あしざまにて向はねども、心だにも西方へや
りつれば、そそろに西に向いて、極楽を思はぬ人にくらぶれば、それにまさる也。

というように、いかに西方（浄土）に対して、法然は熱烈かつ純粋な敬慕の念おもを持って
いたか、を知ることができる。この不背西方の教誡を忠実に実践した弟子が熊谷蓮生房直
実ぢねである。『四十八卷伝』卷二十七によると、日ごろから師の法然より不背西方の教誡を
聞いていた直実は、ある時、京都から関東に下る際に、西に当たる京都に背を向けないよ
うに、馬の鞍くらをさかさまに置かせ、馬の頭の方に背を向けて乗馬し、馬子に馬の口を引か
せて関東に下向したという。いわゆる「逆馬」のエピソードである。その時兼実は、

浄土にも 剛こうのものや 沙汰すらん 西に向ひて うしろ見せねば

と歌を詠んだという。

三 浄土の莊嚴功德

浄土の莊嚴功德について、法然による組織的な論述はあまりみられない。そこで、しばらく世親の『往生論』・曇鸞の『往生論註』等によつて浄土の世界について述べてみたい。インドの世親（四―五世紀ころ）は『往生論』（正しくは『無量寿経優婆提舍願生偈』）に浄土の世界を三種に分け、合計二十九種の莊嚴功德を数えている。三種二十九種の莊嚴とは浄土の国土の莊嚴功德が十七種、阿弥陀仏の莊嚴功德が八種、浄土の諸菩薩の莊嚴功德が四種である。

まず十七種の国土の莊嚴功德には、すなわち、

- (一) 莊嚴清浄功德成就（清浄功德とは国土のみならず、仏も菩薩も含めて、三種の莊嚴すべてが汚れていて無常なる迷いの三界を越え勝れて清浄であることをあらわす。）
- (二) 莊嚴量功德成就（浄土は狭苦しい所ではなく、廣大無辺である。）
- (三) 莊嚴性功德成就（性とは弥陀の本願を意味し、その願心によつて莊嚴された世界が浄土であることあらわす。）

(四) 莊嚴形相功德成就（これから浄土の具体的な相と形の莊嚴功德を説くにあたり、浄土の

有相莊嚴を照らす光明の功德を述べる。

(五) 莊嚴種種事功德成就 (浄土は種々の珍宝によつて飾られている。)

(六) 莊嚴妙色功德成就 (浄土のあらゆるものは金色に作られ輝いている。)

(七) 莊嚴触功德成就 (浄土の宝は身体に触れて軟らかく、精神的にも安楽の心を生ぜしめる。)

(八) 莊嚴三種功德成就 (浄土に流れる水は八功德水のようにあり、浄土の大地はどこまで行つても平らかであり、浄土の空中には宝網がかけられており、鈴が妙なる響を發している。)

(九) 莊嚴雨功德成就 (天から華や衣服があめ降つてきて、意のままに仏を供養することができ。)

(十) 莊嚴光明功德成就

(十一) 莊嚴妙声功德成就

(十二) 莊嚴主功德成就

(十三) 莊嚴眷属功德成就

(十四) 莊嚴受用功德成就 (食事の樂しみが意のままに得られる。)

(十五) 莊嚴無諸難功德成就 (浄土には拔苦与樂の功德がある。)

(十六) 莊嚴大義門功德成就 (浄土は仏果へ至る入口である。)

(十七) 莊嚴一切所求満足功德

等があり、次に八種の阿弥陀仏の莊嚴功德には、すなわち、

(一) 莊嚴座功德成就

(二) 莊嚴身業功德成就

(三) 莊嚴口業功德成就

(四) 莊嚴心業功德成就

(五) 莊嚴聚功德成就 (弥陀をとりまく大衆はすべて清浄なる智慧から生まれる。)

(六) 莊嚴上首功德成就

(七) 莊嚴主功德成就

(八) 莊嚴不虛作住持功德成就 (浄土は虚妄ならざる智慧・本願力によって保持される。)

等があり、最後に四種の菩薩の莊嚴功德には、すなわち、

(一) 莊嚴不動而至功德成就 (浄土を離れないで、そのまま十方の世界で利他の活動に従事する功德)

(二) 莊嚴同時遍至功德成就 (浄土の菩薩が十方の国に同時に応化身を現じて利他活動を行う功德)

(三) 莊嚴無心供むしんくぶつ 仏功德成就 (浄土の菩薩が一切のとらわれの心を去つて十方世界の仏を供養する功德)

(四) 莊嚴示法じほうによぶつ 如仏功德成就 (浄土の菩薩が好んで無仏の世界に現れて、仏法を示して仏の役割を果たす功德)

等がある。

以上、国土・仏・菩薩の三種莊嚴功德を法然はどのように受用し、展開させているであろうか。法然の著述・法語に散説される国土莊嚴觀の中から三項目を取り上げ、世親・曇鸞・源信等の浄土觀とのかかわりについて考えてみたい。

まず、第一に法然は浄土の莊嚴は根源的には本願力所成の功德であるとす。すなわち、『逆修説法』に、

惣じて此の国の中に有る所の依正二報は併しかたがら法藏菩薩の願力に答えて成就し給える也。

といい、『選択集』には、

およそ四十八願、浄土を莊嚴す。華池宝閣、願力にあらざといふことなし。

とも述べ、ともに浄土が願力所成の功德であるとしている。これはおそらく『論註』の影

響と思われる。まず国土莊嚴の第三莊嚴性功德成就では浄土とは正道の大慈悲たる出世の善根より生起したものであるといい、また仏莊嚴の第八莊嚴不虛作住持功德成就では「蓋し是れ阿弥陀如来の本願力なり」といい、浄入願心章では「この三種の莊嚴成就はもと四十八願等の清浄願心の莊嚴したもう所」であると述べているからである。

第二には浄土の莊嚴は離苦得樂の計はかりごとであるという。すなわち、『無量壽經釈』に

極樂に往生するの後、身心に諸樂を受け、眼に如来を拜見し、聖衆も瞻仰せんじやうせん。見るごとに眼根の樂を増し、耳に深妙の法を聞く。聞くごとに耳根の樂を増し、鼻に功德の法香を聞いて、聞くごとに鼻根の樂を増す。舌に法喜禪悅の味を嘗なめ、嘗なむること舌根の樂を増す。身には弥陀の光明を蒙こむり、觸るるごとに身根の樂を増す。意こころに樂の境を縁じ、縁ずるごとに意根の樂を増す。極樂世界の一一の境界、皆離苦得樂の計はかりごとなり。

といい、極樂浄土において往生人が享受でき得るもろもろの諸樂について具体的に述べている。浄土の樂は娑婆の苦樂相對の樂を超えた絶対樂である。法然の右の記述は、『論註』の国土莊嚴の第十五莊嚴無諸難功德成就の影響であろう。浄土における無諸難功德について、

この故に願じて言わく、我が国土は安樂相續して畢竟じて間無からしめん、と。身悩とは飢渴・寒熱・殺害等なり。心悩とは是非・得失・三毒等なり。この故に「永く身心の悩みを離れて、樂を受けること常に間無し」と言えり。

といい、淨土の絶対樂そのものについての具体的な記述はないが、淨土では身心の悩みがなくなり、常に樂のみを受けることを説いている。しかし、『論註』の名義撰対章では、樂に外樂（物質的な感覺の樂しみ）・内樂（精神的知的な樂しみ）・法樂樂（仏の功德によつて得られ、悟りの智慧から生まれてくる樂しみ）の三種をあげて、淨土の絶対樂は法樂樂にあたるとしている。したがって、淨土の絶対樂についての法然の記述は『論註』からではなく、源信の『往生要集』所説の淨土十樂の影響かもしれない。淨土の十樂とは聖衆來迎・蓮花初開・神相神通・五妙境界・快樂無退・引接結縁・聖衆俱會・見仏聞法・隨心供仏・増進仏道の十種であるが、このうちの第五快樂無退の樂に、

快樂無退の樂とは、今この娑婆世界は枕り玩ぶべきものなし。天輪王の位も七宝久しからず、天上の樂も五衰早く来る。乃至有頂も輪廻の期なし。況や余の世の人をや。事と願とは違い、樂は苦と俱なれり。富める者必ずしも寿からず、寿き者必ずしも富まず。或は昨富んで、今貧しく、或は朝に生れて、暮に死す。…中略…彼の西方世界

は樂を受くること窮きわまりなし。

といい、浄土の絶対樂についてきわめて具体的に描写されている。源信の浄土十樂の文が法然の浄土觀に与えた影響はきわめて大きいといえよう。

第三は浄土は衆生に欣求心を起こさせるために莊嚴されたとする。『逆修說法』に、

雙卷經に「七宝為地」と説くことは、この娑婆世界の習ならいは金銀等の七宝を以て殊勝の宝と為せり。故に世界の衆生の為に樂欲の心を起さして欣求の心を進ましむと欲して、この土の勝れたる宝を挙げてかの国の地相と為る事を説き給えるなり。

といい、極樂の大地を飾るのに、金銀等の七宝を用いることは、衆生をして欣求浄土の想いをいだかせるためであるとしている。この欣求浄土の思想はすでに源信が『往生要集』大文第二欣求浄土において浄土十樂を説き、勸説しているところである。

以上、法然は浄土の莊嚴功德について世親・曇鸞・源信等の浄土觀を継承しつつも、凡夫にとってより親しみ易い説き方に工夫がなされているといえよう。

四 俱会一處の世界

法然にとって浄土とはこれから往くべき所ではなく、帰り往くべき所であるという。す

なわち『四十八卷伝』第三十七に

われもと極樂にありし身なれば、さだめてかへりゆくべしとのたまふ。

といい、『臨終祥瑞記』に、

極樂、吾が本邦なり。なんぞ歸去せざらむや。

とも述べている。また浄土往生が、法然は極樂の聖衆にあいまみえるのみならず、先に往生した父母・師長・知識・眷属等に直接に再会できるという独創的な解釈を展開した。すなわち、『阿弥陀経』の原文には、

舍利弗よ、衆生聞かんものはまさに発願して、かの国に生れんと願ずべし。ゆえんはいかん。かくの如きの諸の上善人と共に一處に会することを得ればなり。

といい、往生後に極樂の聖衆のみに会うことができるのと説くのに対して、法然の『阿弥陀経』では、

またこれらの聖衆に会するのみにあらず。またよくわれら無始よりこのかた、父母・師長・朋友・知識・妻子・眷属、前だて去れる者あり。あに相いみえざらんや。これをもってこれを思う。往生世世の父母・師長・妻子・眷属・朋友・知識に相い見えんと欲はば、極樂世界に往生すべきものなり。

という。明らかに法然は凡夫の愛別離苦の心情に訴えながら、離別した父母・妻子・親族等との再会の場として、浄土を実有的に理解し、うけとめているといえよう。

西山浄土宗の立場に立つて

中西随功

浄土宗西山派祖の證空上人（一一七七―一二四七、以下敬省略）は阿弥陀仏の極楽浄土について、どのように理解されているかを尋ねてみたい。證空は師の法然（一一三三―一二二二）が偏依善導一師の立場から、善導（六一三―六八一）の疏の注釈に傾注されている。このことから「浄土三部経」のなかでも『観無量寿経』を中心としている。この注釈のなかに證空の信仰や思想がみられる。善導は『般舟讚』に「専読弥陀觀經法文文句句説西方」（専ら弥陀觀經の法文を読むべし。文文句句に西方を説く）と釈していることから窺える。この釈文について證空は『般舟讚自筆御鈔』卷三に次のように明かしている。専読弥陀觀經法とは、救われ難い衆生が『観無量寿経』に説かれる他力往生の教えに依つて救われることを釈している。また文文句句説西方とは、『観無量寿経』に説かれるところの五濁悪世の凡夫が仏力に依つて浄土に往生すると心得れば文文句句にこの謂われがある。然れば浄土の莊嚴はみな阿弥陀仏の願力を説いていると、凡夫は釈尊の『観無量寿経』

の経説に依り阿弥陀仏の済度を得ると述べている。

だが、もとより「浄土三部経」に説かれる阿弥陀仏と極楽浄土のすがたは分別の世界に生きている衆生においては不可説・不可思議である。このことについて善導は『往生礼讃偈』に「弥陀仏国能所感西方極楽難思議」(弥陀仏国は能所感なり。西方極楽は思議し難し)、また、「観彼世界相勝過三界道究竟如虚空广大無辺際」(彼の世界の相を観ずるに、三界の道に勝過せり。究竟して虚空の如く广大にして辺際無し)と積している。だから、我が心にてどのように極楽浄土を観想しても及ばない世界である。この「及ぼそうとする観想」(自力修行門・諸経)を捨てて、「及ばないままに」一切を阿弥陀仏の本願力(弘願・無量寿経)に打ち任せていける心境(観門・観無量寿経)を勧めているのが證空の教旨である。

さらに證空は浄土について、通の浄土と別の浄土とに分別する。先ず通の浄土とは善導の『法事讃』巻下に「一切仏土皆嚴淨、凡夫乱想恐難生」(一切の仏土皆嚴淨なれども、凡夫の乱想恐くは生じ難し)と積される浄土である。證空は『往生礼讃自筆御鈔』巻四に、十方の浄土はその莊嚴が微妙ですばらしい。だが凡夫が容易に往生する所ではないことを述べている。阿弥陀仏の極楽浄土についても、通の浄土として積される場合がある。この

立場では莊嚴精華の淨土と言われる。

これに対して別の淨土とは別願成就の淨土のことである。さらに證空は阿弥陀仏の極樂淨土が唯一罪惡の凡夫を見捨てることがない。必ず撰取される拠り所がある。それは本願が成就されて念仏衆生撰取不捨の謂われが他に勝れている故である。この故に諸仏の淨土の中にまず極樂淨土は本願を成就された結果であると述べている。この立場では垢障の凡夫を救済する為に建立された淨土である。もとより別願は総願を離れることがないから極樂淨土は莊嚴精華の謂われをも包含するのである。

また極樂淨土は西方に在りという經説について、西山派においては、これは弘願に歸入せしむる觀門の説相とする。證空は『往生礼讚自筆御鈔』に次のように述べている。『阿弥陀經』にここを去ること西方十万億の仏土を過ぎて極樂淨土が在り、阿弥陀仏が今現在説法されている。これは衆生の分別心に應對するために釈迦が施設された觀門である。実は阿弥陀仏は法界に遍滿して、決して有限な西方のみに限られるのでないとの説からも窺える。

浄土真宗本願寺派の立場に立つて

浅井成海

はじめに

親鸞聖人（以下敬称略）は二十年間に及ぶ比叡山での修行を経て、三カ月間六角堂に参籠され、さらに三カ月間吉水の草庵に通われて法然上人のお念仏のこころをうけ入れていかれた。そして三十五歳の時に流罪になり、越後で恵信尼様と結婚されたと伝えられている。（最近では京都・結婚説もある）その後、家族とともに関東に移住され、二十年間生活され、六十二歳頃帰洛された。晩年は執筆生活が中心で、主著『教行信証』をはじめ次々と著述を発表されて九十年の生涯を終えられたのである。

これから親鸞の浄土の見方や、阿弥陀仏の見方、念仏と信心の見方について述べていくが、親鸞の生涯とその教義は深く関わっている。比叡山の仏教より、法然のみ教えをうけ入れたと言うことは、さどりの教えより、阿弥陀仏の救いの教えに帰入されたと言うことである。

また、京都だけの生活ではなく、越後、関東へと移住し、しかも家庭生活を営まれたという事は、全ての人の救いを明らかにした『教行信証』のような難しい理論をふくみながら、つねにわかりやすく説示していった。法然門下時代は善導の著述について学ばれた。では、いつ頃から天親や曇鸞の著述を学ばれたのであろうか。関東時代か、帰洛されてからであらうか。『教行信証』の中にはたくさん引用されて、その教義の特色となっている。

直接うけた善導・法然の教義の流れと、龍樹・天親・曇鸞各師の教義の流れとの二系統の流れを受容して親鸞教義は成立している。このように法然の教えをそのまま継承されながら、親鸞の受けとめ方には、法然をこえたとか、批判するという想いは全く無く、どこまでも法然の教えを聞き続けていく中で、あきらかにされた教えであり、そこに特色がある。

親鸞の浄土の見方は、主著『教行信証』の「真仏土巻」に述べられている。ここでは浄土が語られながら、阿弥陀仏についても述べられている。それぞれ異なりながら、一つなのである。これを身土不二（阿弥陀仏と極楽浄土は一つ）とあらわしている。なぜなら、すべてを救いたいと言う法蔵菩薩の願心が完成して阿弥陀仏となり、すべてを救いたいと言う極楽浄土が完成されたのである。もともとは願心よりその願心のままに完成された結果なのである。従って「真仏土巻」には、仏は南無不可思議光仏、土は無量光明土と説か

れて、かぎりなき光の仏、かぎりなき光の世界と表わされている。そして十二願、十三願の誓いによって、成就された仏であり、世界である、どこまでも因願がそのまま完成された仏身仏土であることを示している。

従って、今は浄土とはどんな世界か、阿弥陀仏とはどのような仏なのかと、別々に論じて行くが、すべては一切の生きとし生きるものを仏にならしめたいと言う願いが、そのままはたらきとなって、私のところに届いているとみることが出来るのである。

極楽は悟りの世界

浄土三部経には法蔵菩薩の願心のままに完成された世界が説かれている。それは金銀にみちみち、あらゆる願いがみたされた世界として説かれている。特に『阿弥陀経』には西方十億億土をすぎたところに極楽世界があると説かれており、楽しみの極まる世界が詳しく説かれている。

しかし、「極楽」という表現より、この世は苦しみに満ち満ちている。早く極楽の世界に往生したいと願うことは「為楽願生」と言って現実を逃避する事になる。現実を逃避するために極楽が説かれているのではないと言う考え方は、早くより注目されている。曇鸞

の『往生論註』にこの事が述べられ、親鸞はこれを「信卷」に引文している。

若し人、無常菩提心を発せずして、ただかの国土の受樂間なきを聞きて、樂のためのゆゑに生ぜんと願ぜん。またまさに往生を得ざるべきなり。(信卷、菩提心釈)

(若し人が、自らさとりを得て、他の人びともさとりにいたらしめたいと言う、最高のさとりを求める心を発さずして、ただ彼の国は、樂のみちみちた世界で、つねに樂しみが得られると、そのために、彼の国に生まれたいと願う者は、往生は出来ない。)このように説かれている。これはとても厳しい内容である。つまり、願作仏心、度衆生心の大菩提心を発して極樂に往生し、他の人々が浄土に往生するようにはたらくために往生を願うのである。早く極樂に生まれて、楽しい想いをいたしましょうと願う人は、往生は不可であると述べている。

従つて親鸞はあまり極樂と言う言葉を用いない。浄土真宗の朝晩のお勤めに用いられ、親しまれている「正信念仏偈」(行卷の結びにある偈頌)には、極樂という表現は一度も用いられず、「大涅槃」「安樂国」「蓮華藏世界」「無量光明土」「寂靜無為の樂(みやこ)」などと表わされる。極樂国とは、おさとりの世界である、私たちが極樂に生まれると言うことは、仏となって人びとの利他のはたらきかけをするということなのである。大涅槃界

に往生することなのである。この点については、さらに後述したい。

なお「極樂」についての解釈が『唯信鈔文意』において次のように述べられている。

極樂と申すはかの安樂淨土なり。よろづのたのしみつねにして、くるしみまじはらざるなり。(…中略…) 涅槃界といふは無明のまどひをひるがへして、無常涅槃のさとりをひらくなり。「界」はさかひといふ、さとりをひらくさかひなり。大涅槃と申すに。その名無量なり。くはしく申すにあたはず、おろおろ(ぎと)その名をあらはすべし。「涅槃」をば滅度といふ、無為といふ、安樂といふ、常樂といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性すなはち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり。

と述べている。極樂とは、あらゆる樂しみが絶えず、苦しみ無き世界であり、それを大涅槃界と表現するのである。感覺的な欲望を満す世界ではなく、最高の樂しみが満たされる世界をさとりと表わしている。その涅槃の異名をここでは、滅度、無為、安樂、実相、法身、法性、真如、一如、仏性と表わし、さらに論理をこの仏性が微塵世界にみちみちると表わすのである。

これを最もよく示しているのは、『教行信証』「真仏土卷」である。後に阿弥陀仏の見方

について述べるところでもふれる事になるが、『涅槃経』を引いて仏身、仏土を表すが、その引文の中、特に涅槃とは大楽の世界であると述べ、普遍的な大安樂を表している。今、この『涅槃経』の引文によれば、「四樂」をあげて、我われが、一般にうけとめる感覺的な、苦・樂をこえる「無苦無樂」と、煩惱を滅して得られる「大寂靜樂」、眞實を知る知恵の「覺知樂」、この身の永遠性を知る「不壞樂」が説かれている。このような涅槃の特色を示す文を引くことによつて、極樂浄土がさとりの世界であることを示している。これは、我われの感覺的、実体的で、欲望を満す世界では無いと言ふことを表しているのである。他の『涅槃経』の引文でも涅槃の永遠性（常）、我を超えた大我の世界、清浄性が述べられているのである。

俱にあい会う世界

極樂浄土はおさとりの世界であることを述べると同時に、つねに指方立相の世界として凡夫が往生していく世界として説かれている。『浄土和讃』では、浄土三部経に説かれる美しい表現をもとに

宝林宝樹微妙音 自然清和の伎樂にて

哀婉稚亮すぐれたり 清浄楽を帰命せよ

七宝樹林くににみつ 光耀たがひにかがやけり

華果枝葉またおなじ 本願功德聚を帰命せよ

と説かれている。実に美しい和讃である。經典に説かれている通り七宝莊嚴の世界であり、風が渡ると自然清和の微妙な音が響き、それがすべて光り輝く世界であると讃えている。また『無量寿経』上巻には「極楽浄土には青色青光赤色赤光の蓮が各ぞれ調和して三十六百千億の光を放つ、それは、三十六百千億の仏が出現されて、あまねく十方の衆生のために微妙の宝を説く」と述べられている。

これをうけて親鸞は、

一一のはなのなかよりは 三十六百千億の光明てらしてほがらかに いたらぬところはさらになし。

一一のはなのなかよりは 三十六百千億の 仏身もひかりもひとしくて 相好金山のごとくなり。

相好ごとに百千の　ひかりを十方にはなちてぞ　つねに妙法ときひろめ　衆生を仏道
にいらしむる。

と説いている。

無量の光と仏が調和して金山のごとき大きな姿ともなり、十方の世界にいたって十方の衆生に仏道に入らしめるべくはたらいてくださると讃えている。經典の華麗な表現をそのまま具体的に表わし、これが極楽浄土であると示している。つまり浄土經典に説かれる彼岸の世界をそのまま受け入れているのである。

さらに注目すべき点は、『阿弥陀経』に説かれる「俱会二処」に説かれる内容を、手紙の中ではくりかえしくりかえし説いている。「有阿弥陀仏へのお返事」(『末灯鈔』第十二通)では、

この身は、いまはとしきはまりて候へば、さだめてさきだちて往生し候はんずれば、
浄土にてかならずかならずまぢまいらせ候ふべし、あなかしこあなかしこ。

(この私はいよいよ年をかさねておりますので、きつと私の方が先に浄土に往生することになるでしょうから、必ず、必ず浄土にてお待ち致しております。)

と述べ、浄土での再会を約束している。同じように「高田入道殿へのお返事」で、覚念房が往生の知せを聞かれて、「親鸞この私が先に往生すると待っていましたのに、覚念房が先に往生された事は、言葉では表わすことが出来ません。覚念房、あなたは日頃より、先に往生してお待ちしますとおっしゃっておられたので、必ず必ずお浄土に参りあうことになるでしょう」と記され、覚信房のおおせも親鸞のうけとめ方と異ならず、

かならずかならず一つのところへまゐりあふべく候ふ。

(必ず必ず一処であい会う事になりましょう。)

と述べている。すでに往生した覚念房、つねに浄土の往生を語っておられる高田入道、覚信房、それに親鸞のいずれも一処に参りあいまじょうと記している。

このように親鸞の極楽浄土の見方は、あくまでおさとの世界、涅槃界であることが説かれ、同時に浄土経典に説かれる有相の浄土や凡夫が、愛しい人を送ってその人とあひ会ふ事の出来る、この私が生まれさせていただく浄土が説かれている。

このような無相の極楽浄土を説き、有相の極楽浄土が説かれると言うことは、矛盾することでは無く、ただ念仏申し、念仏にきくところに開かれてくる事になる。これは念仏や信心の事に関する為、後述したいと思う。

真宗大谷派の立場に立つて

田代俊孝

真宗大谷派(東本願寺)においては、「阿弥陀仏の浄土について」も、また、次章以下のテーマについてももちろん親鸞聖人(以下敬省略)の理解に基づいて、理解していることはいうまでもない。なかんずく、阿弥陀仏の浄土については、古来、真仏真土、指方立相、こうりつたせう、報化二土ほうけにどなどのテーマで多くの先学が研究してきた。しかし、そのことについて教団としての定まった解釈が統一的になされたということはない。特に、主体的な救済に重きを置く大谷派教団は、江戸期の高倉学寮の香月院深励こうがついんじんれい(二七四九〜一八一七)らの講者たちから、近現代の清沢満之(一八六三〜一九〇三)、曾我量深(一八七五〜一九七一)、金子大栄(一八八一〜一九七六)、さらには現役の学者にいたるまで、解釈の特徴はあれども、教条的、固定的な解釈を嫌い、自由な学風がある。したがって、ここでは、近現代の先学の所説や特徴を紹介しながら、筆者の理解を述べることにしたい。

江戸期の実在的浄土理解に対し、一石を投じたのが金子大栄の『浄土の観念』*註(一)である。

これによって引き起こされた論争は、教義解釈に新しい視点を提示し、真宗のみならず、宗教界全般に大きな影響を与えた。これより先に、大谷派教団では、清沢満之の実存的理
解、鈴木大拙（一八七〇—一九六〇）の即非の論理による浄土理解など伝統的解釈とは一線
を画した新しい解釈が提示され始めていた。その中で金子は、浄土を、一、観念の浄土、
二、理想の浄土、三、実在の浄土に分け、「実在の浄土」は今日的にはそのまま信じるこ
とができない。「理想の浄土」、つまり理想社会としての浄土は、現実の自己を振り返って
見るとき、とうてい実現し得ないものである。その意味で「観念の浄土」こそ論じられね
ばならないとする。しかし、それが、人間の考えたものに過ぎないとするならば、現実を
超える浄土とはならない。真の浄土は現実を照らし出す鏡としての純粹観念の世界であり、
現実を明らかにするために必要なもので、その意味において「実在界としての浄土」であ
るとする。經典に説かれる浄土は人間の願望にそった形で説かれており、現実世界の真相
を映し出す鏡でもある。それゆえ、人間が現実の真相を正しく認識するに従って、いよいよ
浄土説示の意義がより深く理解され、現実の苦悩を実感すればするほど、浄土が願生さ
れる。そして、現実と浄土、此岸と彼岸は絶対に断絶している。橋を架けようとすれば、
彼岸が真の彼岸でなくなり此岸の延長になる。絶対に超えることが出来ないとする自覚が

橋である。その橋が念仏である。如来の招喚としての念仏が我々にとどいたとき、われわれは此岸の存在に気づき、彼岸への思いをつのらせる。しかし、彼岸にはいたれない。両者の隔たりを意識するとき、純粹な念仏があらわれる。これが彼岸より回向された、如より来生した念仏である。以上のように金子大栄は理解する。この所説により、金子は当時、宗義違反とされ、一時僧籍を削除されたが、その後、名譽は回復され、大谷派「講師」*^{注②}になったことは周知のとおりである。そして、その後同様の浄土理解を『彼岸の世界』で発表している。この立場は、現代という時代認識のなかで、やがて多くの支持と共鳴を得、逆に大谷派における中心的な浄土理解となった。

次に、浄土が西方に具象的な様相をもって説かれることの意味、つまり、指方立相論しほうりつそうからいえば、浄土の三嚴二十九種は阿弥陀の願心の具象化として説示されたものである〔柏原祐義（一八八四～一九七四）〕との理解があり、さらに、藤原幸章（一九二四～一九九九）は、指方立相については、勿論、大乘仏教の基本原理解である法性真如は諸法存立の根源的原理ではあるが、しかし、無辺の実知や色形を超えた法性法身は、それがそのままであるならば、我々凡惑の境涯を超えたものであり、我々とは何のかかわりもないものとなる。ここにおいて、浄土教広開の必然性は、念力の及ばない下凡の我々も西方一処に念を懸け

ることによつて、法性真如ほつしやうしんじよに連ならしめるものであり、その指方立相しほうりつさうの意味は、我々が出離の縁あることなき身と信知するところにあるとす。*註(3)

一方、田辺元、西谷啓治らに大きな影響を与えた曾我量深は、阿弥陀仏の眞実報土しんじつほうどを『浄土論』から解釈し、衆生の願生と浄土の莊嚴の呼応を説き、阿弥陀仏の本願成就とは如来の回向成就にほかならず、信心の根底たる阿弥陀の本願によつて浄土が莊嚴されてあることを明かす。また、法蔵菩薩は純真なる欲生心の象徴化したものであるという立場から、それが阿弥陀仏に成仏する過程に救済の原理を見る。その意味で、浄土もまた象徴化したものとして見る。*註(4)

さらに、浄土の二十九種莊嚴を「広」、眞如しんじよ法性ほつしやうの「略」とし、広と略が相通じていること、つまり、方便として形相にあらわれた事象とその成立根拠である究極の眞理とは、不二不異の關係にあるという、いわゆる、広略相入こうりやくさうにゅうの点からも浄土は論じられる。つまり、浄土を単に静止する彼岸としてではなく、「西方浄土」としての超越的世界から光としての浄土が、現実的我々の世界に關係して入ってくる。すなわち、往相・還相おうさうげんさう二回向の中で浄土は將來してきているとの理解がある。なぜなら、自利利他じりりたえんまん円満という点から考えれば当然そう理解せざるを得ないというのである。親鸞聖人は、『論註』に導かれて、

法性法身ほうしょうぼうじんから方便法身ほうべんほうしん、つまり報身ほうじん仏ぶつとしての阿弥陀仏あみだぶつ、そして阿弥陀仏あみだぶつのまします浄土との関係で浄土を理解している。報身ほうじん仏ぶつとしての阿弥陀仏あみだぶつが、ひかりとみ名として衆生の前に浄土を来現させているというたいへんダイナミックな解釈をしておられるのである。

また、親鸞は、阿弥陀仏の浄土が化土けどではなく、報土ほうどであることを『教行信証』の「真仏土卷」で明かし、「化身土卷」では、懐感の『群疑論』、源信の『往生要集』から「報化二土」を分判し、報土往生を勧める。ここでも、報土に対して仏智ぶつち疑惑ぎわくの方便ほうべん化土けどの自覚をとおして真実しんじつ報土ほうどに帰入することを説いている。

加えて、近年は識者によって、宗教哲学的立場から、人間の実存にとって浄土がいかなる意味をもつものかも、自由に論じられている。

註 (1) 金子大栄『浄土の観念』(文栄堂 大正一四年)参照

(2) 『彼岸の世界』(岩波書店 大正一四年)参照

(3) 藤原幸章『指方立相論』『親鸞教学』第一四号(大谷大学真宗学会 昭和四年)

『善導浄土教の研究』(法蔵館 昭和六〇年)参照

(4) 曾我量深『浄土莊嚴の原理』『大谷学報』第一一卷第一号(大谷学会昭和五年)参照

真宗高田派の立場に立つて

栗原廣海

真（真実）の浄土と仮（方便）の浄土

親鸞聖人（以下敬称略）は『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行証文類』）「真仏土文類」に、真の浄土について、

つつしんで真仏土をうかがうと、仏は不可思議光如来であり、浄土は無量光明土である。ところで、それは如来の大悲の誓願に報いて完成されたものであるから、真の報仏土と言うのである。すでに法蔵菩薩がおこされた願がある。光明無量の願（第十二願）・寿命無量の願（第十三願）とがそれである（日本思想体系第十一卷『親鸞』（以下、『親鸞』）一六一頁、文は現代語訳、以下も同じ）。

と言われ、阿弥陀仏の浄土は、光明無量の願・寿命無量の願という大悲の誓願に報いて完成されたものであるから真の浄土であり、光明無量の徳を実現した浄土であるからこの浄土を「無量光明土」と言うのであると説かれている。

また同じく「真仏土文類」には、

選択本願の正因によって真の仏と浄土が完成したのである。真の仏というのは『無量寿経』には「無辺光仏・無碍光仏」、『浄土論』には「歸命尽十方無碍光如来」と説かれてゐる。真の浄土は、『無量寿経』の異訳『平等覚経』には「無量光明土」、『無量寿如来会』には「諸智土」と説かれてゐる。また『浄土論』には「限りがないこと虚空のごとく、広大で辺際がない」と言われている（『親鸞』一八五頁）。

と言われる。ここでも親鸞は、「無量光明土」「諸智土」の語を用い、真実の浄土を「光明」「智慧」と押さえておられるのである。

一方、親鸞は、如来の願海には真（真実）と仮（方便）とがあるから、完成された仏身と仏土についても真と仮とがあるとし、右に述べた真の仏と浄土に対して、仮（方便）の仏と浄土についても説かれてゐる。

仮（方便）の仏と浄土については「化身土文類」に、

つつしんで化身土を明らかにするならば、仏は『観無量寿経』の第九真身観に説かれてゐる仏がこれである。浄土は、『観無量寿経』に説かれてゐる浄土である。また、『菩薩処胎経』などに説かれてゐる懈慢界や『無量寿経』に説かれる疑城胎宮がこれ

に相当する〔親鸞〕一八九頁。

と言われる。従来浄土教の伝統においては、『観経』の第九真身觀に説かれている仏身は眞実色身、つまり報身としての阿弥陀仏のまことのすがたであるとされ、『観経』に説かれる浄土は報土そのものであるとされてきた。その『観経』所説の浄土が、親鸞においては化土、つまり方便の浄土とされるのである。それは『観経』を親鸞は二つの側面から理解されていることに由来する。いわゆる「隠顯」というとらえ方である。つまり經文にあらわされている文字どおりの教えとしての「顯」と、經文中に隠されている眞実の教えとしての「隠（隱彰）」とである。

まず「顯」について親鸞は、

「顯」とは、行に關しては韋提希夫人の問いにこたえてこのあとお説きになる定善十
三觀と、求められずして世尊が自らお説きになったとされる散善三觀の善行をあらわ
し、信に關しては上品・中品・下品の三輩の人々に通じる自力の三心、つまり至誠
心・深心・廻向發願心が説かれていることを指している。しかし、定善・散善の二善、
そして散善のなかに説かれる世福・戒福・行福の三福の善行は、自力の行であつて眞
実の浄土に生まれる因とはならない。定善・散善の善行を修める人々は、資質がそれ

それ異なっているから、彼らが起こす三心も、資質に応じてそれぞれに異なる自力の三心であつて、如来から賜つた他力の一心ではない。これらの教えは、自力の善行を修めようとしている人々に、浄土を慕い欣わせるための特別の方便としてお説きになつたものにすぎない〔親鸞〕一九三頁。

と言われている。『観経』に文字どおり表だつて説かれている教えは、「我執にとらわれ、自力の執心によつて善行を修めようとしている人々に、浄土を慕いねがわせるための方便の教え」であり、説かれる浄土も化土、つまり方便の浄土であると言われるのである。

それに対して「隱（隱彰）」とは、

「彰」というのは、『無量寿経』に説かれている阿弥陀如来の他力本願が『観経』にも説かれていることをあらわし、人々を他力の信心に導き、真実の浄土に生まれさせるための一心が広く説きあらわされていることを言うのである。王舎城において提婆達多と阿闍世に悪行を行わせ、それを縁として自らがこの世にあらわれてきたその本懷を説くべき時期がきたと、釈尊はひそかに満足の微笑みをうかべられ、韋提希夫人に教えを説いて、諸仏の浄土の中から特別に弥陀の浄土を選ばされたのである。釈尊の思召しに導かれて韋提希夫人が弥陀の浄土を選んだことは、弥陀のみ心に正しくか

なつたものであり、ここに弥陀の大悲の本願が説き明かされることになつたのである。これが『観経』の隱彰の意味、つまり、經文中に隱されている眞実の教えなのである（『親鸞』一九三頁）。

と説かれている。觀想により、また倫理的とも言える宗教的実践によつて往生できるとされる浄土、言葉によつて表現され得るすがたをもつた浄土は、実は「光明」として、また「智慧」としてあらわされる眞実の浄土に導くための方便の浄土であつたのである。

眞実の浄土は「光明」「智慧」

『唯信鈔文意』^{ゆいしんしょうもんい}には、『法事讚』の「極樂無為涅槃界」を解釈して、

「極樂」と言うのは、彼の安樂浄土のことである。もろもろの樂しみが常にあつて、苦しみがまじわることがない。彼のくにを安養と言う。曇鸞和尚は、「ほめたてまつりて安養と申す」とおっしゃつてゐる。また『浄土論』には「蓮華藏世界」と言い、「無為」とも説いてゐる。「涅槃界」とは、無明の迷いをひるがえして、無上涅槃のさとりをひらくのである。「界」はさかい、さとりをひらくさかいのことである。（中略）

「涅槃」を滅度と言う。無為と言う。安樂と言う。常樂と言う。実相と言う。法身と

言う。法性と言う。真如と言う。一如と言う。仏性と言う。仏性はすなわち如来である。この如来は微塵世界にみちみちている。すなわち一切群生海の心である。この心に誓願を信樂するゆえに、この信心はすなわち仏性である。仏性はすなわち法性である。法性はすなわち法身である。法身はいろもなく、かたちもない。それゆえに、ここにとらえられず、ことばにすることもできない。この一如よりかたちをあらわして、方便法身という御すがたを示して、法藏比丘とお名告りになって、不可思議の大誓願をおこしておあらわれになった御かたちを、世親(天親)菩薩は「尽十方無碍光如来」と名づけられたのである。この如来を報身と言う。誓願の業因に報われたゆえに、報身如来と言う。報と言うのはたねに報いたのである。この報身より心・化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光を放たれるゆえに、尽十方無碍光仏という光であって、かたちもなく、いろもない。無明の闇をはらい、悪業にさまたげられることもない。このゆえに無碍光と言うのである。無碍はさわりなしということである。それゆえに阿弥陀仏は光明である。光明は智慧のかたちであると知るべきである(『真宗聖教全書』(以下、『真聖全』)一、六四七―六四八頁)。

と言われる。極樂Ⅱ安樂淨土は涅槃界であり、それはさとりをひらく「さかい」であると

押さえられる。そして涅槃^ニさとりは、一如であつて、その一如から方便法身のおすがたをあらわされたのが法蔵比丘であり、法蔵比丘は大悲の誓願を完成して尽十方無碍光如来（阿弥陀仏）という報身ほうじんぶつとなられた。この報身仏は何ものにもさまたげられずあらゆる世界に普く無明の闇をはらう智慧光を放たれるから、その本質は光明であつてかたちもいゝるもない。阿弥陀仏は光明であつて、光明は智慧のかたちであると言う。

また『一念多念文意』にも、

この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩とお名告りになつて、無碍の誓いをお起こしになつたのをたねとして阿弥陀仏におなりになつたゆえに、報身如来と云うのである。これを尽十方無碍光じんじっぽうむげこうぶつ仏となづけられるのである。この如来を南無不可思議光仏とも言うのである。この如来を方便法身と云う。方便と云うのは、かたちをあらわし、御名を示して、衆生に知らせられるのを言うのである。すなわち阿弥陀仏である。この如来は光明である。光明は智慧である。智慧はひかりのかたちである。智慧はまたかたちがないから不可思議光仏と云うのである（『真聖全』一、六一六頁）。

と、『唯信鈔文意』と同様に、阿弥陀仏は報身仏・方便法身であり、この如来の本質は光明である。光明は智慧であつて智慧は光のかたちである。智慧はまたかたちがないから不

可思議光仏と言うのである、と説かれている。

これら二つの『文意』には、阿弥陀仏が「光明」であり「智慧」であって、その「かたち」は方便法身としてのすがたを有するものでありながら、同時にその本質は、仏のみ知ろしめす不可思議光の世界であることが述べられている。

『教行証文類』『真仏土文類』に、真の仏が「不可思議光如来」であると言われるゆえんがここには明瞭に語られている。また、真の浄土は「無量光明土」、また「諸智土」であると言うのは、真実の浄土が阿弥陀仏と不二の世界として、「光明」であり「智慧」であることが示されていると言えるであろう。

時宗の立場に立つて

長島尚道

時宗の宗祖とあおがれている一遍上人（以下敬省略）は、南無阿弥陀仏の念仏賦算（賦はくばる、算は念仏札、お札くばり）と踊り念仏の遊行の旅を続け、十六年間、日本国中を歩きに歩いたのち、五十一歳で兵庫の観音堂（現・時宗真光寺）において往生した。一遍は往生に先立ち、「我化導は一期ばかりぞ」（『一遍聖絵』第十二）つまり、「自分の教えは自分一代かぎりである」とのべて、所持していた書籍等、自分の持ち物をすべて自分の手で焼いてしまった。それゆえ、現在では一遍の著書は残っていない。人びとが口になえる「南無阿弥陀仏」だけが残ればよいと考えたのであろう。したがって、その思想や教えを知るためには、弟子たちが一遍の言葉を書き残し、それをもとに、江戸時代に編纂された『一遍上人語録』によるのが最上であろう。

また、一遍に関する伝記等も数多くはない。主なものとしては『一遍聖絵』（以下『聖絵』）と『一遍上人絵詞伝』の二つの絵巻をあげることができる。

国宝『聖絵』（清浄光寺藏）は京都・歓喜光寺の開山・弥阿あしうかい聖戒によって編述され、画師・法眼円伊によって描かれたものである。一遍の門弟で弟と伝えられている聖戒は一遍の没後、円伊を伴って一遍の遊行の跡をたどり、『聖絵』を作成したとされている。それだけに、一遍の史伝絵巻としては最も信頼のおけるものといえる。

一遍は『一遍上人語録』の中で、「私は下根げこんのものであるから、すべてのものを捨てなければ、臨終の時に必ずさまざまの物事に執着して、極楽に往生しそこなうことになると思うから、このようにすべてを捨て、遊行をしながら念仏を申しているのである」（「門人伝説」四四）とのべている。

一遍の遊行とは、まさにこの「捨てる」ということを、最も具体的・行動的に実現する形態であった。一遍はすべてのものを捨て、旅に必要な十二の道具だけを持ち、定住せず遊行を続け一生を終えたのである。そこで、「捨聖すてじり」とも呼ばれた。そして、遊行の生活こそ念仏そのものであると言い切っている。定住することによって、妻子を持ち、富、田畑をたくわえ、衣食住に執着を生じることを徹底して嫌ったのである。

現代は個人的には必要以上のものをたくわえ、組織的には、たがいに利益を争いあう場合も少なくない。また公害といわれるものの原因は、利益を追求するために捨ててはなら

ないものを捨てることが少なくない。そして、それなしには経済の発展はありえないといつても過言ではない。まさに、人びとは個人においても、組織の中でも捨てるべきものを拾い、捨てるべきものを捨てているのではないであろうか。なにもかも使い捨ての風潮の今日、本当に捨てることの意味の深さや重要性について、われわれ日本人は真剣に考えなければならぬであろう。

文永八年（一二七二）、再出家した一遍が最初に訪れたのが信濃国（長野県）善光寺であった。『聖絵』第一には、

いま宿縁あさからざるによりて、たま／＼あひたてまつることを得たりとて、参籠日数をかさねて下向したまへり。この時、己証の法門を顕し、二河の本尊を図したまへりき

と書かれている。

つまり、現在は秘仏で直接姿を拝むことはできないが、鎌倉時代はどうであったのか。善光寺如来とは前世からの因縁が深かったので、たちまちお目にかかることができたと感じ、つづけて、参籠の日数を重ねて、この時に、唐の善導（六一三―六八一）の独自の見解を絵にあらわした「二河白道の図」を自分で写して、故郷伊予へ帰り、以後本尊とし

たのである。これは、中国浄土教の大成者といわれる善導の顕した『観無量寿経』の註釈書に、念仏を勧める比喻として説かれた「水火二河の譬」たどえを絵で示したものと説明されている。

すなわち、西へむかう旅人がいる。行く道をさえぎるように、南に燃えさかる火の河、北に波だつ水の河がある。河幅は一〇〇歩。その二つの河の間に四〜五寸（約一五センチメートル）の白道がある。旅人は、その道の東岸（穢土えじ、この世）から西岸（極楽浄土）へ渡ろうとする。この時、東岸の釈尊、西岸の阿弥陀仏から、ひるむ旅人に対し、白道を渡るように励ます声が聞こえてくる。旅人は心を決して白道を渡り、浄土へたどりつくのである。

この譬えは西方極楽浄土を志すものが、もろもろの誘惑をふりきり、釈尊・阿弥陀仏二尊に守られ励まされながら、むさぼりやいかりの煩惱を克服して、信心をふるいおこして、極楽浄土へ往生することを表したものである。一遍は、この「二河白道の図」を見て感得し、それをみずから写して、求道のための本尊としたのである。

一遍は、この「二河白道の譬」の白道を渡る旅人は、自分自身にほかならないことを確認したのである。

善光寺をあとにして、故郷伊予へ帰った一遍は窪寺くぼというところに閑室を作り、念仏三昧に明け暮れたのである。『聖伝』第一には

同年（文永八）秋のころ、予州窪寺といふところに、青苔緑蘿の霊地をうちらはひ、松門柴戸の閑室をかまへ、東壁にこの二河の本尊をかけ、交衆をとどめて、ひとり経行し、万事をなげすて、もはら称名す。四儀の勤行さはりなく、三とせの春秋をおくりむかへ給ふ。彼の時己心領解こしんりようげの法門とて、七言の頌（詩の形式）をつくりて、本尊のかたはらのかきかけ給へり。

と述べられている。これによれば、そまつな窪寺の東壁に本尊とした「二河白道の図」を掛け、三年間、すべてのことを投げ捨て、ひとり念仏三昧の修行をおこなったのである。その時、「十一不二頌」すなわち、

十劫正覚衆生界じゅうけつしょうがくしゆじやうかい（十劫の正覚は衆生界のためなり）

一念往生弥陀国いちねんおうじやうみだこく（一念にて弥陀の国に往生す）

十一不二証無生じゅういちふたしやうむじやう（十と一とは不二にして無生を証す）

国界平等坐大会こくかいびやうどうざたいえ（国と界とは平等にして大会に坐す）

という頌をつくり、この頌を二河白道の本尊の横にならべて掛けたのである。「十一不

二頌」は善光寺で得た一遍独自の安心あんじん（さとり）の境地を表わしていると同時に、本尊とした「二河白道の図」をこの頌で一遍独自の解釈をしたものといわれている。

すなわち、「十一不二頌」とは、

十劫というはるか昔に、法蔵菩薩が正しい悟りを得て阿弥陀仏になられたのは、すべての人びとを救い、極楽浄土に往生させるといふ本願を成就したからである。人びとは、一度「南無阿弥陀仏」と念仏を称えれば、阿弥陀仏の極楽浄土に往生することができるのである。

十劫の昔に、法蔵菩薩が正しい悟りを得て阿弥陀仏になったことと、ただ今、人びとが一声、「南無阿弥陀仏」と称えて、極楽浄土に往生することとは、時間を超越して同時であり、このことは生死を超えた悟りの世界をあらわしている。

阿弥陀仏の国である極楽浄土と私たちが住んでいるこの世界が、一回の念仏によって、平等（同じよう）になり、人びとはこの世に住んでも、極楽に往生しても、ともに阿弥陀仏が教えを説いている大会に坐っていることができるのである。と。

また、一遍の浄土に関わる法語を見ると、『一遍上人語録』下（門人伝説八）に

又云、浄土を立たつるは、欣慕こんぼの意を生じ、願往生の心をすゝめんが為なり。欣慕の意

をすゝむる事は、所詮、称名のためなり。しかれば、深心の釈には「使人欣慕しにん」といふなり。浄土のめでたき有様をきくに付て、願往生の心は発るべきなり。

此意がおこりぬれば、かならず名号は称せらるるなり。されば、願往生のこゝろは、名号に帰するまでの、初発しよほつのこゝろなり。我心は六識分別の妄心なる故に、彼土の修因に非ず。名号の位則くらゐすなわち往生なり。故に他力往生といふ。打まかせて人ごとにわがよくねがひ、こゝろざしが切なれば、往生すべしとおもへり。

とある。

法語の意味は、極楽に極楽浄土を立てるのは、人びとに極楽浄土をよろこび慕う心を起させ、往生を願う心をすすめるためである。浄土をよろこび慕う心をすすめることは、つまり、人びとが名号（南無阿弥陀仏）をとなえる、すなわち称名にみちびくための方便である。だから、『観無量寿経疏』の散善義の深心の説明に「人をして欣慕せしむ」といつているのである。極楽浄土の美しい莊嚴なありさまを聞くにつけて、極楽浄土へ往こうと願う心が発るのは当然である。この心がおこったなら、かならず名号はとなえられるのである。であるから、往生を願う心は、名号に帰入するまでの最初の発心すなわち初発の心ということができる。私たちの心は眼・耳・鼻・舌・身・意の六識で知りわけするすべてが

虚妄であるから、浄土に往生する種にはならないのである。なにもかも捨て去った、まかせきつた名号の世界、それがすなわち往生である。だから他力往生というのである。それを普通、世間では各人それぞれに、自分がよく願って、その心が切実であれば往生するであろうと思っている。というのである。

また、『一遍上人語録』下（門人伝説七二）には、

又云、「従是西方過十萬億仏土」（これより西方に十萬億の仏土を過ぐ）といふ事、実に十萬億の里数を過るにはあらず、衆生の妄執のへだてをさすなり。善導の釈に、「隔竹膜即踰之千里（竹膜を隔つるに即ち之を千里に踰ゆ）とおもへり」といへり。ただ妄執に約して「過十萬億」と云。実には里数を過る事なし。故に經には「阿彌陀仏去此不遠」（阿彌陀仏ここを去ること遠からず）と説り。衆生の心をさらすこと意なり。…中略…されば名号は即心の本分なり。是を「去此不遠」（ここを去ること遠からず）ともいひ、「莫謂西方遠、唯須十念心」（謂ふなかれ、西方遠しと、ただ須いよ、十念の心を）ともいふなり。

すなわち、『阿彌陀經』の中で、「極樂浄土はここから西の方向、十萬億の仏土を過ぎた、はるか遠くにある」と言っているが、実際に十萬億の距離・里数を過ぎるということでは

ない。人びとの迷妄の執着によって生じる心の距離を言うのである。善導の『観無量寿経疏』序分義の解釈に「竹の膜のように本当に薄い距離しかへだてていないのに、千里をこえていると思つている」と言つている。ただ人びとの妄執がどのようなものを端的に約して十萬億を過ぎるといつているのであつて、事實は距離・里数を過ぎるといふのはないのである。であるから、『観無量寿経』には「阿弥陀仏はここから近いところにはいつしやる」と説かれてゐる。人びとの心の中にあるということである。∴（中略）∴であるから、南無阿弥陀仏の名号は我々の心の本分であり本体である。これを「ここを去ること遠からず」とも言い、「眞実永遠の浄土は遠く西方にあるといつてはいけない。ただ名号を十声称える十念の心をもつてせよ」（『往生礼讚らいさんげ」晨朝礼讚じんじょう）といふのである、と述べてゐる。

浄土はどこにあるのか。それは十萬億土のむこうにあるのか、それとも私たちの住んでゐるこの世界が浄土であるのか。結論からいえば、この世が浄土である。この世が浄土になるといふことである。十萬億土のはるかむこうにあつたり、我々の心の中にあつたりするのではない。

一遍は

中路の白道は南無阿弥陀仏なり。水火の二河は我らの心なり。二河にをかされぬは名号なり。〔一遍上人語録〕下、二二

とも説いた。一遍は、この世も極楽浄土も南無阿弥陀仏につつまれている、と考えた。この世は汚れている穢土であるかも知れない。しかし、南無阿弥陀仏と一回称えれば、私たちが穢土と思っていたこの世が浄土になる。浄土は死んでから行くのではなく、今すぐ行ける、名号を称えるところが浄土であり、名号を称える時が往生なのである、と一遍は言うのである。

◎第二章

本尊としての阿弥陀仏を
どのように理解しているか

浄土宗の立場に立つて

廣川堯敏

法然上人（以下敬称略）は阿弥陀仏の仏身論上の仏格を論じて報身仏とした上で、独自の真身・化身の二身論を展開している。真・化二身のうち、とくに化身（化仏）に円光の化仏、摂取不捨の化仏、来迎引接らいおういんじやくの化仏等の三種の化仏を説くことは、阿弥陀仏の真身・化身はともに我々衆生の救済に直接かわる有相の仏であることを明らかにしたものと見えよう。そこで、有相の救済仏という視点から、法然の阿弥陀仏観を考えてみたい。

一、坐像の浄土教より立像の浄土教へ

日本仏教における仏像の造像の歴史を見ると、おおまかではあるが、平安時代後期を境として、坐像から立像へと転換している。とくに阿弥陀仏像の場合も同様である。浄土教の場合、とくに臨終来迎思想の流行に刺激されて、高野山の真言系浄土教においても、比叡山の天台系浄土教においても、坐像の来迎仏から立像の来迎仏へと転換していったので

ある。法然誕生十八年前の大治二年（一一二七）に入寂した天台僧瞻西せんさいは源信の『二十五三昧式』・『称讚浄土仏撰受経』・羅什訳『妙法蓮華経』・『法華文句』・『摩訶止観』等五種の経疏を根拠として、来迎仏立像説を主張している。この瞻西入寂直後に誕生し、活躍した法然は『逆修説法』に阿弥陀仏像は三尺の来迎引接の弥陀立像こそ「尚なほその便宜を獲たるなり」と述べている。法然と深いかかわりが指摘できる阿弥陀仏像として左の四体の立像が現存している。

(一) 阿弥陀如来立像 法然念持仏 源智付属 三尺 京都 西山派西福寺蔵

(二) 阿弥陀如来立像 源智発願 来迎印 三尺 建暦二年（一一二二）造立 快慶の弟子行快の作か（安阿弥様） 滋賀県 玉桂寺蔵

(三) 阿弥陀三尊立像 重源発願 快慶作 播磨 浄土寺蔵 建仁元年（一一〇一）造立
逆手さかて来迎印 雲座

(四) 阿弥陀如来独尊立像 快慶作 東大寺俊乘堂蔵 建仁二年（一一〇二）造立 雲座

このように十二世紀以降、日本の仏像造像史上、大きな流れとして阿弥陀仏像が坐像から立像へと傾斜していったのは、その背景思想として坐像の浄土教（恵心僧都源信）から立像の浄土教（法然）へと、両者における来迎観の変遷を、その理由としてあげることが

できよう。

まず第一は源信と法然両師における臨終行儀観の相違がある。源信による厳格な臨終行儀実践の対象となる阿弥陀仏像は坐像が中心となるのに対して、法然は臨終行儀の実践には消極的で、臨終よりも平生の念仏を重視したのであって、その信仰対象は立像である。

第二は両師における念仏観に相違がある。源信の念仏は『摩訶止観』に根拠をおく観念の念仏であり、定心の念仏であって、坐像がその信仰対象として相応する。一方法然の念仏は散心の口称念仏であるため、坐像である必要はなく、逆に立像に阿弥陀仏の活発な救済を期待することができる。

第三は両師には臨終正念についてその解釈に相違がある。源信は臨終の一声の念仏が善悪の二道の分かれ目となるとして、臨終正念を得ることを最も重視した。『楞嚴院二十五三昧過去帳』に出る聖金阿闍梨は長和四年（一〇一五）十二月上旬、亡くなる一ヶ月前から世間との交わりを離れ、ただ『往生要集』臨終行儀の文を読ませ、その用心を習ったという。臨終には「糸を以て仏の手に着け、自らその末を執り」、また自ら作った「別願文を執り、西に向かつて定印を結んで、禪定に入ったかのように」息を引きとった、という。源信浄土教では「臨終正念なるが故に來迎し給う」と説くのに対して、法然は「來

迎し給うが故に臨終正念なり」と全く逆な解釈を展開する。ここに「臨終正念による来迎」(源信)から「来迎による臨終正念」(法然)へと来迎観が革新的に転換し、これにもとづいて坐像の浄土教から立像の浄土教へと展開していったのである。

二、阿弥陀仏の活動性(立撮即行)

阿弥陀仏の功德を立像で表現するにはそれなりの理由がなくてはならない。その第一は阿弥陀仏の活動性の表現としての立像である。法然がなぜ立像を特に重視したのか、その典拠をどのような経論に求めたのか、法然自身は具体的には語ってはいないが、浄土三部経中、立仏の記述があるのは『観無量寿経』第七華座観の「住立空中」の次のような経文である。

この語を説きたまうとき無量寿仏空中に住立したもう。

この経文に注目した善導は、

三には弥陀空に在りて立ちたまうことはただ廻心正念にして我が国に生ぜむと願ずれば、立どころに即ち生ずることを得せしむることを明かす。問うて曰わく、仏徳尊高なり。輒然として軽挙したもうべからず。既に能く本願を捨てず、来りて大悲に应ぜ

ば、何が故ぞ端坐して機に赴かざる。答えて曰わく、これ如来別に密意あることを明かす。ただ以みれば、娑婆の苦界は雜惡同じく居し、八苦相い焼動すれば、違返を成ず。詐親含笑して六賊常に随ひ、三惡の火既臨臨として入りなむと欲す。若し足を擧げて以て迷いを救わずんば、業繫の牢何に由りてか勉がることを得む。この義をもての故に立撮して即ち端坐して以て機に赴くに及ばざるなり。

といい、住立空中の經文は願生者の往生決定を証誠するとともに、今現に煩惱に苦しんでいる常没の衆生のところに立撮して來迎することをあらわしていると述べている。阿弥陀仏の聖意は「偏えに常没の衆生を愍念」することにあるのであって、現に「水に溺れたる人の如きは急に偏えに救う」べき緊急性があるからである。阿弥陀仏が端坐しては常没の衆生を緊急に救うことはできない。

良忠も坐儀と住立との優劣を比較して、四威儀の中では住立よりも坐儀の方が大事ではあるが、苦界に輪廻する常没の衆生を一刻も早く救済し、緊急に安堵の思いを生ぜしむる弥陀自らの聖意をあらわして空中に住立されたと述べて、立撮即行の「立撮」を解釈して「衆生の惡趣に随せる苦しみを救わむがために周障して急に來たる。故に立撮と云う」と説明している。

この阿弥陀仏の活動性を最も忠実に絵画化した来迎図が知恩院所蔵「阿弥陀二十五菩薩来迎図」(通称 早来迎)である。

三、阿弥陀仏の親近性(仏凡の人格的呼応関係)

阿弥陀仏の功德を立像で表現する第二の理由は仏凡の親近性をあらわす点にある。法然は「示或人詞」の中で、

弥陀の本願を決定成就して、極楽世界を莊嚴したてて、御目おんめを見まはして、我が名を唱ふる人は有ると御覧じ、御耳おんみみも傾かたぶけて、我が名を称する物や有ると、夜昼聞きこしめさるる也。されば、一称も一念も阿弥陀に知られまいらせずと云ふ事なし。されば、撰取の光明は我が身を捨て給う事なく、臨終の来迎は虚むなしき事こと無なき也。

といい、阿弥陀仏とは常に御目を見わたし、御耳をかたむけて、念仏の衆生を探し求めておられる、人間的で、かつ行動的な仏であつて、単なる禪定仏や説法仏ではないことを強調している。仏凡の人格的呼応関係とは、南無阿弥陀仏とみ名を称える、衆生の側からの呼びかけに対して、阿弥陀仏は衆生の身・口・意の三業に即応して人格的に、人間的に救済の手をさしのべ、こたえられることを意味する。この仏凡の人格的呼応関係について善

導は『觀經疏』「定善義」第九真身觀積に三緣積を説いている。この三緣積について法然および鎮西流の解釈を検討したい。

まず第一の親縁とは、善導によれば、

衆生行を起して口常に仏を称すれば、仏即ちこれを聞きたもう。身常に仏を礼敬すれば、仏即ちこれを見たもう。心常に仏を念ずれば、仏これを知りたもう。衆生仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したもう。彼此の三業相い捨離せず。

といい、念仏の衆生が口業称名、身業礼拝、意業憶念すれば、仏の三業と衆生の三業とが捨離することなく、一体化し、仏凡は親密な関係になると述べている。これに対して法然は『往生淨土用心』に、

かるが故に阿弥陀仏の三業と行者の三業と、彼此ひとつになりて、仏も衆生も親子の如くなる故に親縁と名くと候めれば、御手にせずをもたせ給と候はば、仏これを御らん候べし。御心に念仏申すぞかとおぼしめし候へば、仏も衆生を念じ給うべし。されば仏に見えまいらせ、念ぜられまいらす御身にてわたらせ給はんずる也。

といい、阿弥陀仏を具体的、かつきわめて人間的な仏ととらえた上で、念仏すれば阿弥陀仏という人格と念仏の衆生という人格とが「親子のごとき」関係を結び、親しくむつまじ

く、触れあい、呼応しあい、ひとつに融けあうことになる、としている。また良忠によれば、親縁とは阿弥陀仏と衆生との関係が「犢子の母を思うが如」く、「魚母の子を念ずるが如」き親密な親子の関係となることであると述べている。

次に第二の近縁とは、善導によれば、

衆生仏を見むと願ずれば、仏即ち念に應じて現に目前に在ます。

といい、阿弥陀仏が衆生の願いに応じて「現に目前に在ます」のが近縁であると述べている。これに対する法然の近縁釈は『観経釈』以外、法語としては何等残されてはいないが、しかし、晩年の自らの宗教体験を記録した『三昧発得記』に

元久三季正月四日念仏之間三尊現二大身一

と記しているように、法然自身晩年の十年間にしばしば阿弥陀仏を感じたと伝えている。また良忠によれば、親縁とは西方十億利の径路がいかに遠くとも仏凡の心がひとつとなることを言い、近縁とは阿弥陀仏が千返影向して摂護しやうご倦くことなく、念仏者を離れないことを言う。ただし、実際には近縁の見仏（平生）は念仏者の機根によって見と不見とがある。たとえ見仏ができなくても、仏は必ず来現してくださる。「若し冥の辺に約せば、不見も猶お近し」と述べている。

最後に第三の増上縁とは、善導によれば、

衆生称念すれば、即ち多劫の罪を除く。命終むと欲する時仏聖衆とともに自ら来りて迎接したもう。諸の邪業繫能く礙ふる者なし。

といい、念仏者が滅罪を蒙り、臨終に阿弥陀仏の来迎引接を受けることを増上縁ということ述べている。これに対して法然は、

撰取の光明のなかにまた化仏菩薩ましまして、この人を撰護して百重千重圍繞し給ふに信心いよいよ増長し、衆苦ことごとく消滅す。臨終の時ほとけみづから来迎し給ふにもろもろの邪業繫よくさふるものなし。…中略…かくのごときの種々のさはりをぞかんがためにならず臨終の時にみづから菩薩聖衆に圍繞せられてその人のまへに現ぜんとちかひ給へり。第十九の願これ也。

といい、阿弥陀仏が臨終に当って、種々のさはり、すなわち、境界、自体、当生という三種の愛心にさいなまれた念仏者をして正念に住せしめるために来迎されると述べている。また良忠によれば、増上縁の聖衆来迎と近縁の見仏とを混同してはならないとして、前者は臨終における滅罪と撰生をあらわし、後者は平生における護念と見仏をあらわすとして明確に區別している。つまり、近縁とは平生における弥陀の来現であり、増上縁とは臨終

における弥陀の来迎であるといえよう。

以上、三縁積は法然浄土教における仏凡の親近性の思想的根拠といえるが、さらにこれを美術的に表現したものが「半金色の善導像」である。半金色の善導像とは善導弥陀化身の具象化であると同時に、仏凡の親近性、仏凡一体を美術的に表現したものである。半金色の善導像における腰から下の金色とは阿弥陀仏を象徴し、腰から上の「くろくそめたる衣」とは衆生を象徴している。

四 結語

以上、本尊としての阿弥陀仏はやはり坐像よりも立像の方が法然浄土教の教学的立場と一致すると言える。阿弥陀仏立像説の場合、その法然浄土教における教義的根拠とは、第一は阿弥陀仏の立撮即行、つまり活動性であり、第二は仏凡の人格的呼応関係、つまり親近性である。さらに、前者、阿弥陀仏の活動性の美術的表現が知恩院所蔵「阿弥陀二十五菩薩来迎図」（通称 早来迎）であり、後者、阿弥陀仏の親近性の美術的表現が半金色の善導像である、といえる。

西山浄土宗の立場に立つて

中西随功

證空は阿弥陀仏についても通と別の立場で述べている。いわゆる通三身門の報身と別願酬因の報身である。

先ず、通三身門とは法身・報身・応身のなかにおける報身とみる立場である。證空は法報応の三身のうち、法身は理であり具象化できず、報身と応身が衆生を能化する身であると理解する。そして報応の二身は所化の分齊（教化の対象）に随って現するのである。つまり初地以上の菩薩の為には報身のすがたで現じ、それ以下の菩薩や凡夫の為には応身のすがたで現するのである。

「浄土三部経」に説かれる阿弥陀仏は報身である。しかも凡夫が往生できる浄土と説かれる。この点が通三身門としては矛盾してくる。すなわち、能化の仏の報身から言えば、凡夫は往生できない筈である。また所化の衆生の側に立つて、凡夫の往生を肯定すると、阿弥陀仏は報身とは言えなくなる。

善導はこの矛盾を受けて、別願酬因の報身説を立てる。この別願酬因とは本願成就とか弘願成就とも言われる。要するに阿弥陀仏は四十八願に酬いたという内容である。證空は『述誠』に次のように述べている。

仏の覚体成じ給ふ処を押へて衆生の行体と定むる故に、念仏三昧の他力の行とはいふなり。南無阿弥陀仏といふは即ち別願酬因の報仏来迎の体なり。則ち是を往生の体といへば、声に唱へ出だす処は我が往生の色が声に出づるなり。是に付きて、念仏申すによりて仏の撰取して捨たまはぬぞといふにはあらず。南無阿弥陀仏の体、本より我等を撰取したまわざる位の法体なりける処を心得分くるなり。

さらに證空は阿弥陀仏について因位・中間・果上で説明する。

第一に因位とは法蔵菩薩の時、世自在王仏の所において二百一十億の諸仏の浄土の中に、ついで、その麁惡を捨てて善妙を選取し、五劫思惟して四十八願を發す。そして凡夫を撰取する仏となろうとする立場である。

第二に中間とは五劫思惟に依り本願を決定して後、その本願を成就して正覺するに至るまで、兆載永劫に亘り六度万行を修行する立場である。

第三に果上とは阿弥陀仏と成り給へる立場である。

證空は善導の釈義により阿弥陀仏は別願酬因の報身であるとす。そして通三身門の仏の一切の功德を内包し、しかもそれを超えた根本仏としての阿弥陀仏である。證空は『西山善慧上人御法語』に根本仏の意趣について次のように述べている。

仏をも阿弥陀仏と説くべきを生諸仏前と説きて、地体諸仏の功德は皆弥陀の功德にて凡夫に成じてあるらん事のうれしさよと仏をたふと思へば此の心の中に一切の諸仏如来集りて衆生のまよひの心をも、おしむ命もおおさめとりて一体にして、衆生を仏の体として仏にならせたまひたる故に、仏が往生の体にてはあるぞとは申す也。

さらに證空は『觀經疏自筆御鈔』に次のような内容を述べる。広く十方衆生の為に「称我名号下至十念若不生者不取正覚」（我が名号を称すること下十念に至るまで、もし生ぜざんば正覚を取らじ）と誓つた別願は、微塵も自利の為ではなく、全ては苦悩の衆生を憐れみ、利他の功德が極まっている。この別願を成就した仏を報身の仏と言ひ、凡夫はこの阿弥陀仏に依り往生するのである。しかも往生正覚・同時俱成して必ず救われるのである。この阿弥陀仏は偏に凡夫往生の行体として正覚成就し給へる別願酬因の報身である。阿弥陀仏の功德は上鳥瑟の頂より下千輻輪のあなうらに至るまで、内証外用、相好光明ただ念仏三昧の功德として、凡夫の往生を以て体とする。故に阿弥陀仏の身量は大身を現じて虚

空に満ち、小身を現じて丈六八尺となり給ふとも、皆悉く願力所成の功德身であり、衆生摂取の報身である。

実は、このことが明確になるのは衆生と法界身との関わり方においても言えるであろう。

いわゆる、『観無量寿経』第八像観の「諸仏如来是法界身入一切衆生心想中」（もろもろの仏・如来これ法界身にして、一切衆生の心想の中に入りたもう）の経文について、證空は阿弥陀仏は十劫正覚の時点において一切衆生の心想中に「入り給うている」とする。

これを敷衍すると全宇宙（森羅万象）に存在する一切の物は無限・無量の阿弥陀（Amida）の中に包摂されることになる。證空は『観経疏大意』に阿弥陀について次のように述べている。

光明無量なるが故に阿弥陀と名づけ、寿命無量なる故に阿弥陀と名づく、豎に寿命無量なれば、三世に亘りて衆生を摂す。横に光明無量なれば、十方に遍して衆生を度す。所詮、摂衆生の願の極まる所を阿弥陀と名づく。

つまり、有限なるものは必ず無限の中に存在するのであり、決して無限の外に存在することにはならないのは道理である。このことは『観無量寿経』第八像観の法界身の阿弥陀（無量）との理解のもとに、阿弥陀仏が衆生（この私）を摂取せんとする力用を現今に感

受していくのである。これについて善導は『往生礼讃偈』に「弥陀身心遍法界影現衆生心想中」（弥陀の身心法界に遍して衆生の心想の中に影現す）と釈している。證空は弥陀身心遍法界影現衆生心想中とは第八像觀について述べている。ここで弥陀身心遍法界とは阿彌陀仏の仏身の功徳を釈している。いわゆる弥陀身心とは本願成就の阿彌陀仏についての異名である。遍法界とは阿彌陀仏が法界に遍満していることである。影現衆生心想中とは同じく像觀に入一切衆生心想中と説かれる内容である。即ち阿彌陀仏は本願力を以て衆生の心想の中に入るのである。決して衆生の心想に觀想するものではない。仏力が強くはたらいてこの利益が得られるのである。それ故に善導は影現と釈されているのである。衆生心想中とは衆生が多いとしても弘願相應の機の信心の心想の中に入ることになると述べている。さらに證空は『安心鈔』に阿彌陀仏と衆生の三業の關係について次のように述べている。

平生の三業に於て身に仏を拝めば仏我を見玉ふ、口に仏を讀れば仏是を聞食す、心に仏を思へば仏我を念ず。故に何れにも知れまひらせんと思ふべきなり。

だから一切の境涯は阿彌陀仏のはたらきと受けとめられてくる。

浄土真宗本願寺派の立場に立つて

浅井成海

不可思議光如来

『教行信証』『真仏土巻』では、十二願、十三願に酬報した、報身、報土と述べられているが、特に「仏は不可思議光如来なり」と示されている。「行巻」では、念仏申すことは、「無碍光如来の御名を称するなり」と、いかなる障碍するものも破つて、私のところに届いて下さる大行の念仏をあきらかにされているが、この「真仏土巻」では、仏は我われの思惟や言語ではとらえることの出来ない、さとりのものの仏身であり、しかも本願に酬報した報身阿弥陀仏であることをあらわしている。

我われ、凡夫の上にはたらく大悲のはたらきであるから、称名念仏も信心も衆生の上で語るのであるが、真如一如のはたらきであるから念仏（行巻）や信心（信巻）について述べる場合でも不可思議と言う表現を用いている。最晩年の法語、「自然法爾章」では、我われは、阿弥陀仏の誓いによって無上仏にならしめられるのであり、無上仏とは「いろもなく、かたちもなくまします」無上涅槃のさとりを得た仏であると説いている。究竟的には、このよう

な仏であるかと、私の方が把握するような仏のでは無く、無色無形の仏なのである。

法性法身と方便法身

不可思議光、無上仏、無色無形の仏であるならば、凡夫の私は、私達をお救い下さる仏をどのようにうけとめたらよいのであろうか。先述の「自然法爾章」には

形もましまさぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならひて候ふ、弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり

とあり。無色無形の仏が、我われにわかりやすくその救いのはたらきを、はっきりと示されたのが、阿弥陀仏なのである。我われの思惟や言語では、とらえることの出来ない、無為自然の仏が、我われにはわかりやすい阿弥陀仏となって、その形を示されたのである。これは『論註』（曇鸞の『往生論註』）に説かれる二種法身説をうけて、阿弥陀仏を説示されている。法性法身はよく方便法身としてあらわれて下さり、方便法身は法性法身をよりどころすると説かれている。ひろく仏教における仏身觀をうけているので、親鸞の書簡などでは「三身といふは一には法身、二には報身、三には応身なり。いまこの弥陀如来は報身如来なり」（『末灯鈔』第八通）とあって、法身、報身、応身の三身説をとるけれども、

帰するところは、弥陀如来は報身如来であると示されている。このように、三身説も説かれるのであるが、法性法身と方便法身の関係を示す、二種法身説が仏身論の中心となるのである。不可思議光仏は、我われのとらわれをこえた仏さまであるが、方便法身として形を示して下さるのである。無色無形のおさとの仏さまは、方便法身としてあらわれて下さって、よく礼拝の対象ともなり「よく私をお救い下さる仏さま」であることが知られるのである。この二種法身説は『教行信証』「証卷」に『論註』を引証されているのでその影響をうけることが知られている。さとの内容を「法性法身」と表現されるところに、すでに人格的なうけとめがあるのであるが、法性法身より方便法身が生ずると著すところに、我われをお救い下さる仏こそ阿弥陀仏であると言う人格的なうけとめがある。我われ苦悩の群萌を救ってくださる阿弥陀仏であり、如来の慈悲心がわかりやすく、「私たちをお救い下さる阿弥陀さま」と言うように表現されている。

一如より垂名示形したまう

阿弥陀仏について詳しく述べているのは『大無量寿経』である。あらゆる人びとを救いたいと法蔵菩薩が発願され、五劫の思惟を続け、兆載永劫の修行によつて阿弥陀仏となられた、

仏の成仏の因果が説かれていっている。因より果にいたって成仏の論理が述べられている。

ところが、親鸞は次のように述べている。

一実真如と申すは無上大涅槃なり。涅槃すなはち法性なり、法性すなはち如来なり。宝海と申すは、よろづの衆生をきはらずさはりなく、へだてず、みちびきたまふを大宝海の水のへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となのりたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに報身如来と申すなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を、南無不可思議光仏とも申すなり。この如来を方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり。光明は智慧なり。智慧はひかりのかたちなり。智慧またかたちなれば不可思議光仏と申すなり。〔一念多念文意〕とある。この和語の著述に、親鸞の阿弥陀仏の見方の特色をみる事が出来る。一実真如、大涅槃、法性、如来を動的な真理とみて、衆生をさはりなく、へだてず、みちびきたまふから、海に譬えて大宝海と表わし、この一如宝海より形をあらわし、法蔵菩薩となり、発願し、これを報身如来と申すと示しているのである。即ち果より因に降りて、法蔵菩薩となり、因

願酬報する仏が阿弥陀仏という仏身であると述べるのである。『大無量寿経』の法蔵菩薩の願心を本来、真如、一如の動的なはたらきの上にもみるのである。しかもこの因願酬報の報身如来を尽十方無碍光仏、南無不可思議光仏、方便法身と申すと説いている。更にこの光明であらわす阿弥陀仏は光明であり、智慧の仏であるとも述べている。法性法身と方便法身とをあらわす二種法身の主張は、動的な一如宝海より垂名示形の如来、従果降因の阿弥陀仏と表わしている。このような表現は、『唯信鈔文意』の中にもみることが出来る。

法性すなはち法身なり。法身はいろもなし。かたちもましまさず、しかればこころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば…

とある。これは『一念多念文意』と同じ論理で、報身阿弥陀仏は、果より因に降って法蔵菩薩の救いの理論が完成されることを述べている。但し、この従果降因の理論を述べながらも、かぎりなき光の仏のはたらきと尽十方無碍光仏、南無不可思議光仏、智慧光仏、方便法身とあらわすことは、私たちの救いの仏さまとしては、この方便法身、報身如来としての阿弥陀仏が強調されているのである。一如、真如、法性より垂名示形した報身如来で

あつても、その無色無形の原理性を強調するのではなく、如より来つた如来の活動性、救済の無限性が説かれるところに中心があると言える。

十劫と久遠

阿弥陀仏が、無限の寿命と光の仏であり、その救いの働きの無限性を説くのであるから、十劫の成道仏についても「十劫」と言う数字に永遠性をみるのである。『浄土和讃』の中に非常に似た表現が二首ある。第一首では、

弥陀成仏のこのかたは、いまに十劫をへたまへり、法身の光輪きはもなく、世の盲冥をてらすなり（『讚弥陀偈和讃』）

（法蔵菩薩が阿弥陀仏と言う仏になられて、十劫の時を経ている。その仏さまの光のはたらきは、限り無く、世の中の深い闇を照らして下さっている。）

このように十劫の昔に成仏した阿弥陀仏は、今、無限のはたらきをして下さっているとみているのである。

ところが同じ『浄土和讃』の中に次の一首がある。

弥陀成仏のこのかたは、いまに十劫とときたれど、塵点久遠劫よりも、ひさしき仏と

みえたまふ。(『大経和讃』)

(法蔵菩薩が阿彌陀仏と言う仏さまになられて十劫の時を経ていると説いていてはた
が、無限の過去である塵点久遠劫のはじめ無き過去より成仏されて救いのためにはた
らきつづけていくのださるのである。)

『法華経』の中にお釈迦さまの成仏は塵点久遠劫の過去にさとりをひらかれたとあるその説
法をうけて、『無量寿経』の阿彌陀仏の成仏は、十劫と表現されてあつても、「十」の数字
は「無数」を表現しているのであり、久遠の過去よりの成仏が語られていることを説示さ
れている。さらに親鸞のお意(こころ)に尋ねさせていただくと、はじめ無き過去より、流転
しつづけている人間(私)の救いがある事が知られている。この人間(私)をどうみるか
については次の念仏や信心の問題をどううけとめていくかのところで述べたいと思う。

真身観の仏は化身なり

親鸞の阿彌陀仏の見方を見る場合にどうしても述べておかなければならぬ問題がある。
それは『観経』真身観の仏身について報身とみず化身とみる見かたである。『観経』は韋
提希夫人が阿闍世に背むかれた苦しみより、浄土への往生を願ひ、そのためにお釈迦さま

は往生の行業を説かれた。日想観より、水想観と行業が進んでいくと空中に観音菩薩、勢至菩薩を伴なわれた阿弥陀仏がお姿を現わされている。この仏さまを觀察するのが真身観である『観無量寿経』によれば、空中にお姿を現じられ、その高さ六十万億那由他由旬の仏身であり、その光明を十方世界に放たれて、念仏申す人びとをご覧になり、光明の中に摂取されると説かれている。この仏身を観ずるとは、仏心を観ずることであり、その仏心とは、大慈悲心であると説かれている。この阿弥陀仏を『教行信証』「化巻」では、

つつしんで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏観経』の説のごとし。真身観の仏これなり…と述べられている。定善の行が進む中で、光明の摂取不捨をとかれる真身観の阿弥陀仏を化身と説かれるのは何故だろうか。ここに親鸞の『観経』観の特色がある。即ち隠顕説である。表に説かれている顕説の立場よりみれば「六十万億那由他由旬」の数に限られるから化身とみている。隠彰の立場よりみれば、真身は報身とみることになる。数で表現することは、こちらの知識や分別で化身をとらえていくことになるため、私の作っていく仏身であり、私の感覚でとらえる仏は否定されているのである。十八願の心（大悲心）をうけ入れていけば、限りなき光と命の仏さまであるが、こちらが自力の執着心にとらわれれば化身としてみてしまうことになるのである。

真宗大谷派の立場に立つて

田代俊孝

親鸞の教説に基づくことは言うまでもないが、大谷派初代講師光遠院恵空(一六四四—一七二一)の『叢林集』には、一宗本尊について

形像ハ定善像觀ヨリ出タリ。コヒネガヒタマハンヤ大經に報身ノ果体ヲ顯セルハ光明と壽命ト也。小經亦以テ同ジ。名体不二ノ弥陀ハ体ヲ名ニ顯シテ衆生ニ向フカ故ニ、*註① 六字九字等ノ名号ヲ本尊ト崇メ給ル事最タリ。

とあり、さらに

像相ヲ説クコトハ第八觀ニ有トイヘドモ、今礼敬ノ時ハ第七觀ノ意ニ依ルベシ。韋提見仏得忍セルハ弘願ノ益ヲ成スルナルベシ。既ニ弘願ヲ顯ハセル安樂ノ能仁ハ立像タ*註②リキ。

と、浄土真宗の礼拝する方便法身の尊像は来迎仏ではなく、『觀經』定善の像觀より出たもので、その立像は第七華座觀で、韋提希の前に空中住立した立像の阿弥陀仏を形どった

ものといわれる。それは、常にわれらに立撮即行の大悲を念じていてくれるものである。したがって、それは、常に撰取して彼の土へと引接したもうもので、古来「常来迎」のお相といわれている。その意味で浄土宗の来迎仏とは異なっている。

しかしながら、名体不二の弥陀は体を名に顕して衆生に向かうので、「南無阿弥陀仏」の六字や「帰命尽十方無碍光如来」の九字などの名号を本尊とすることが基本的には最も良しとされる場所である。

ところで体としての阿弥陀仏について、古来、伝統的な立場から二種法身、実相為物、十劫久遠、本師本仏、十二光などのテーマで研究されてきた。しかも、その中で、阿弥陀仏の領解の姿勢には、阿弥陀仏を対象的に捉えて、その本質を明らかにしようとする論究と主体的信仰的な立場からの領解とがある。前者は、江戸期の伝統的な高倉学寮の講者で、後者は明治以降の清沢満之、曾我量深らである。

さて、親鸞の仏身説の基本は、二種法身説である。色形なく言語も及ばない絶対無限の一如である法性法身から、相対有限の世界に名を発し、形を示し、因果の相を示したのが方便法身である。真如一実の功德宝海から人格的表現をとり、願いを具象化したものが、阿弥陀仏である。真実からでて、真実にあらざるものを真実に導く手立てとして如より来

生（「従如来生 解法如如」『大経』）したものが方便法身である。阿弥陀仏は方便法身として、如から現われ来たった「如来」であり、凡夫はそれをとおして真如の法に覚め、そのみ名の中に救済の願いを覚知するのである。なぜなら、法蔵菩薩の一切衆生を救わずにおかないという願いが成就して阿弥陀が成仏しているからである。したがって、阿弥陀仏は救済仏である。釈迦諸仏は世に阿弥陀の本願海を説かんがために現実世界に興出されたのである。そして、阿弥陀を一切諸仏の本師本仏とし、十二の光徳をもつて凡夫を救済されると、そして、阿弥陀仏は諸仏中の極尊、諸仏はその分身であると、釈迦は経に説かれる。また、その救いの行証こそが無数の諸仏によってなされて来たし、これからもされて行くのである。親鸞は諸仏に法界の諸仏のみならず、娑婆の先立つ念仏者、信心獲得のひととも「諸仏に等しい」として含めている。因みに、このことを三身説でいえば、真如が法身、阿弥陀仏が報身、釈迦・諸仏が応化身となる。

論題に言われる実相為物とは、『浄土論註』の立場を親鸞が「信巻」に引用されているもので、自利の面つまり、衆生の迷いに対して仏の悟りを示さんとする方便法身を実相身とし、利他の面、仏の自証はそのまま、衆生を救済せんがためであるから、「物」つまり、衆生を救済せんが「為」のものであるからそれを為物身と名づけている。しかし、それは

二身を意味するのではなく、仏の自利利他二面をさすもので一体であることを示さんがための論理といえよう。

ところで、親鸞は、上に述べたように、阿弥陀仏は報身如来であるが、それを天親の『浄土論』によるところの「尽十方無碍光仏」や曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』によるところの「不可思議光仏」という名でも示す。そして、上に触れたように「南無阿弥陀仏」という六字の名号に加えて、「歸命尽十方無碍光如来」（十字名号）や「南無不可思議光如来」（九字名号）を多く用いた。もとより、阿弥陀仏を言い換えているだけで、その意味するところは同じであるが、祖意は信仰の純粹性を保つたためであつたと考えられる。つまり、平安浄土教以来、念仏信仰が、一般には呪術化、神秘化し、南無阿弥陀仏が単なるご利益を祈る呪文として受け止められていた。あるいは、念仏を唱道して、一種の恍惚感、陶醉境に入り、そうすることよつてなる感情の高まつた境地においてのみ、仏と一体になると説く立場もあつた。それに対し、親鸞は念仏を大行つまり、仏のはたらき（行）、さらに言い換えれば、弥陀の招喚の呼び声として解釈して呪術性、神秘性をまったく排除し、純粹な他力信仰に徹した。その意味で、六字名号に付いている呪術性、神秘性を払拭するために九字や十字の名号を合わせ用いたと思われる。また、第八世蓮如も『御文』の中で、善導の

六字釋を引き、呪術性、神秘性を否定した六字のいわれ、六字のこころをことさら重ねて説いている。したがって、礼拝対象として九字や十字の名号を用いるが、それは六字名号におさまるものである。

さらに、報身如来は「阿弥陀仏」であり、仏名も阿弥陀仏であるにも関わらず「南無阿弥陀仏」の六字を名号とすることについても古来、種々の理解がある。結局は、「阿弥陀仏」といえば、形ある仏、つまり、偶像崇拜(人)に陥りやすい。それに対し、「南無阿弥陀仏」と聞けば、形ではなくその前に、「阿弥陀仏に南無する」救済の論理、助かる道理、つまり、無形の法を仰ぐことになる。それゆえ、四字ではなく六字を名号とするのである。有形の偶像崇拜ではなく、方便から無形の真如へ帰するあり方を示して、蓮如(一四一五—一四九九)が「木像より絵像、絵像より名号」(『蓮如上人御一代記聞書』)というのも、規を一にするものである。

一方、阿弥陀如来をさらに対衆生と云う点において積極的な理解をしたのが曾我量深であり、その後の真宗大谷派の阿弥陀仏理解に大きな影響を与えた。曾我は「我如来を信ずるが故に如来在します也^{*註③}」で、次のように述べる。すなわち、如来が存在するから人間が如来を信ずるとするのは、親鸞以前の考え方であり、『教行信証』でいえば「行巻」まで

の考え方である。親鸞が「信巻」を開くことによって従来の考え方は、一新され、「衆生の信によって如来が現われる」という世界を開顕することとなった。人間の信心が純粹になることによって初めて真仏土が感得される。信心が不透明で不純であれば、真実報土を感得することはできない。方便化土が感得されこととなる。その意味で純粹な信心によってのみ如来が現われると言うのである。(取意)この解釈は、主体的な立場での純粹信仰を課題とする現代の多くの信仰者、宗教学者の支持をえた。曾我の有名な「法蔵菩薩は阿頼耶識である」というのもこの延長線上のものであり、それは、曾我の生涯を貫く立場であった。

註(1)『真宗史料集成』(同朋舎 昭和四九年)第八卷二三八頁

(2) 同右

(3) 『曾我量深選集』(弥生書房 昭和四七年)第一二卷一四三頁

真宗高田派の立場に立つて

栗原廣海

「一光三尊仏」を本尊とする

真宗高田派における本尊観の最大の特徴は、「一光三尊仏」を本尊に仰ぐことにある。真宗高田派『宗制』には、

わが宗派の本尊は、阿弥陀如来一仏である。下野專修寺せんじゆじに限り、宗祖感得の一光三尊阿弥陀如来を本尊とする。

とし、高田派の本尊は「阿弥陀如来一仏」であることを明記するとともに、野州の本寺專修寺のみは宗祖が感得された「一光三尊仏」を本尊とするとして唯一の例外を記している。実際、三重県津市一身田町の高田本山專修寺如来堂の本尊は、「証拠の弥陀」と名付けられた、高田派第十世真慧上人しんね（以下敬称略）の将来になる阿弥陀如来立像である。一方、栃木県芳賀郡二宮町高田の本寺專修寺は、『高田開山親鸞聖人正統伝』がその由来について語る「一光三尊仏」が、古来本尊として安置されているのである。

「一光三尊仏」について述べた最初の文献

一光三尊仏について述べた最初の文献は、本願寺の蓮如と時代を同じくし、高田派中興の祖とされる高田派第十世真慧（永享六年（一四三四）～永正九（一五一一））の著、『十六問答記』である。この書物には次のような問答が行われている。

尋ねていわく、親鸞上人の御流に三尊依用すべからずということいかん。

答う。上人の御代を知らざる者の申すことにて候。三尊一尊は広略の義にて候なり。まことに流祖上人仏法興隆のはじめは、常陸の国、笠間・稲田の寺にては、皇太子を本尊として仏法を興行したまう。下野国大内の莊高田柳嶋にしては、一光三尊をもて付法伝受の寺の本尊としたまう、かようの義を知らざる人の、近代この義を申しいたすことにて候なり。善導大師礼讚に、光舒救毘舍の御釈のころきもに銘じ、釈尊経道滅尽我以慈悲哀愍特留此経の誠説、仰いで信ずべし。一尺手半尊躰たなころをさすところなり。流祖仏法弘通の寺の本尊に太子をあがめたまうことは、本下迹高のころなり。付法伝受の寺に三尊をあがめたまうことは、本高迹下のころなり。能所ことなりといえども、利益これ一致なり。仰いで信ずべし（『真宗史料集成』第四卷、

四〇頁。

この問答は、すでに真慧の時代にも、三尊か一尊かの議論が行われていたことを示している。そして「三尊依用すべからず」との主張は、本尊は立像の阿弥陀如来一尊でなければならぬとする真宗の他教団から発せられたものであることは間違いない。

この問に対し、真慧は、親鸞がただ弥陀一尊のみを本尊とされたのではないことを明らかにし、三尊一尊は「広略の義」であるとして、本尊としての宗教的価値に優劣をつけることができるものではないこと、ないしは三尊の是非を議論することのできるものではないことを明かしているのである。

一光三尊仏の由来

では次に、真宗高田派『宗制』に記される「宗祖感得の一光三尊阿弥陀如来」とはどのような如来であろうか。『宗制』は次のようにも述べている。

宗祖は嘉禄元年下野国芳賀郡高田に一字を建立されたとき、信濃善光寺より一光三尊阿弥陀如来を感得して本尊となし、自行化他の根本道場とされた。これが本山専修寺の起源である。

この文は、江戸時代の高田派の学者である五天良空（享保十八年（一七三三）六十五歳寂）が四十七歳のときに著した『高田開山親鸞聖人正統伝』（以下、『高田正統伝』）によっている。『高田正統伝』には、親鸞は四十二歳のころから関東に來られ、各地を教化しておられたが、嘉禄元年（一二二五）、親鸞五十三歳のとき、下野国大内庄柳島（現在の栃木県芳賀郡二宮町高田）において、水田が一夜にして高台となる（『高田』の名の由来）という奇蹟にであったので、そこに伽藍を建立し、「師の願すでに満足せり。すみやかに信濃国（長野県）善光寺に來るべし。我が身を分かちて師に与うべし」との夢告によって、性信房・順信房を伴って善光寺に行き、一光三尊仏を拝受してこれを本尊として安置し、恭敬供養されたと、高田専修寺草創について述べているのである（『真宗史料集成』第七卷、三四九―三五二頁）。

以來、一光三尊仏は下野の本寺専修寺如来堂に安置され、秘仏として通常は拝することができなかったが、享保十四年（一七二九）、第十七世円猷上人えんゆうがはじめて一身田に迎えて開扉された。今では十七年ごとにお迎えして、本山や末寺で御開扉法会が営まれている。

伝記の信憑性

このような一光三尊仏についての『高田正統伝』の記述は、古来他教団から「一光三尊仏を本尊とするのは縁にしたがっただけで宗意を尽くしていない」とか、「彼の家の怪談であつて信じ難い」などと一笑に付されてきた。たしかに、水田が一夜にして高台となつたという話は、地名説話であつて史実でないことは言うまでもない。

しかし親鸞が善光寺で一光三尊仏を拝受し、本尊として安置されたという伝説について、これは史実であろうと平松令三氏は数篇の論文に述べておられる（『親鸞の生涯と思想』吉川弘文館、平成十七年八月）。その根拠はおおよそ次のようなものである。

1. 本寺専修寺に安置される一光三尊仏は、鎌倉時代の十三世紀前半の製作になると考えられ、親鸞が嘉禄年中（一二二五～一二二七）に善光寺から拝受したとの記述に一致する。
2. 親鸞は越後への流罪が赦免され、しばらくその地にとどまったのち、四十二歳のころ善光寺勧進聖として関東へ向かわれた（学界ではほぼ承認）。
3. 親鸞は、五十三歳のころには善光寺から「勧進上人（勧進聖の頭目的存在）」として補任されていたと考えられる。善光寺からの一光三尊仏の拝受は、「勧進上人」補任

の証しである（平松氏の提唱）。

これらの諸説の詳細については平松氏の右記書物をお読みいただきたい。説得力のある論旨が展開されており、大いに頷かされることであろう。

一 光三尊仏の教学的根拠

親鸞は阿弥陀仏について、『一念多念文意』に次のように述べておられる。

一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまいて、無碍のちかきをおこしたまうをたねとして、阿弥陀仏となりたまうがゆえに、報身如来と申すなり。これを尽十方無碍光仏となづけたまつれるなり。この如来を南無不可思議光仏とも申すなり。この如来を方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしたまうを申すなり。すなわち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ不可思議光仏と申すなり。この如来、十方微塵世界にみちみちたまえるがゆえに、無辺光仏と申す。しかれば、世親（天親）菩薩は尽十方無碍光如来となづけたまつりたまえり。

如来は光明であり、光明は智慧であると説かれるのであるが、この智慧を代表するのが勢至菩薩であり、さらに慈悲を代表する菩薩が観音菩薩なのである。

『正像末法和讃』の

弥陀・観音・大勢至　大願の船に乗じてぞ

生死の海にうかびつつ　有情をよばうてのせたまう

の一首には、親鸞が阿弥陀如来を中心に三尊を一体として拝しておられたことがうかがえるし、『浄土和讃』「讃阿弥陀仏偈」の

観音・勢至もろともに　慈光世界を照曜し

有縁を度してしばらくも　休息あることなかりけり

の一首からは、阿弥陀如来の救済の具体的なはたらきを観音菩薩・勢至菩薩に託して理解しておられることが拝察される。

さらに、『浄土高僧和讃』「源空聖人」には、

源空勢至と示現し　あるいは弥陀と顕現す

上皇群臣尊敬し　京夷庶民欽仰す

と、法然（法然房源空）を阿弥陀如来とも勢至菩薩とも尊崇しておられるのであり、『皇

太子聖徳奉讃』では、

救世観音大菩薩

聖徳皇と示現して

多々のごとくすてずして

阿摩のごとくにそいたまう

と、聖徳太子を救世観音菩薩と仰ぎ、多々（父）のように捨てず、阿摩（母）のように寄り添ってくださっていると、そのはたらきを父母の子への慈愛にたとえて述べておられるのである。歴史的存在としての聖徳太子と法然上人を、それぞれ観音菩薩・勢至菩薩と仰いでおられるのは、阿弥陀如来の大悲のはたらきが現実の歴史世界に具体的にどのようにはたらくのかをお示しくくださったものということができらるであらう。

親鸞が阿弥陀如来一尊を本尊とするというようなこだわりをもっておられたことはないであり、真宗の本尊は阿弥陀如来立像一尊でなければならぬと固執する古来の伝統的な宗学上の議論には滑稽とも思えるものすら見られ、それらは、いわば偏執的な考えの上に展開されたものであると言わざるを得ないのである。

時宗の立場に立つて

長島尚道

一遍は南無阿弥陀仏と口に称えて、阿弥陀仏におまかせしろと言う。何故、阿弥陀仏なのか、数多くの仏・菩薩の誓願の中で、法蔵菩薩が成仏した阿弥陀仏だけが、四十八願の中の王願といわれる第十八願・念仏往生によって、衆生の往生が約束され、実現しているからであろう。

つまり、法蔵菩薩が、十劫の昔に、すでに阿弥陀仏として成仏しているのであるから、第十八願は実現されているのである。すなわち、人びとは弥陀の誓願によって、すでに往生しているはずである。

これを証言しているのが、中国浄土教の大成者・善導の『往生礼讃偈』の中の

もし我、成仏せんに、十方の衆生、我が名号を称して、下十声に至るまで、もし（往生せずば、正覚を取らじ。

という阿弥陀仏の誓いなのである。

さて、一遍の残した『別願和讃』は、『聖絵』第九によれば、弘安十年（二二八七）、書写山を下りて播磨の国を遊行していた時に「念仏の和讃を作りて、時衆にあたへたまひけり」とある。

別願とは弥陀の四十八願を言うが、ここではその中、特に十八願・念仏往生の願を指している。

この別願和讃の中で、阿弥陀仏について、

名号酬しゅいん因の報身は、

凡夫出離の仏なり。

十方衆生の願なれば、

ひとりももるゝとがぞなき。

と述べている。

南無阿弥陀仏という名号を称える人たちを皆救おうという法蔵菩薩の誓願（Ⅱ因）により、人々が救われた報（Ⅱ酬）いで仏となった報身仏（阿弥陀仏）は我々凡夫を迷いの世界から離れさせてくれ、悟りの世界に入らせてくれる仏である。救われたいということは十方世界の衆生の願であるから、一人として漏れることはないのである。

一遍にとつては、報身仏である阿弥陀仏を選んだのである。

『聖絵』第七に、

諸経の得道を耳にと、めず、本願の名号を口にとなへて、称名のほかに我心をもちるざるを無疑無慮乗彼願力定得往生（疑い無く慮り無く、彼の願力に乗じて、定んで往生を得）といふ。南無阿弥陀仏となへて我心のなくなるを臨終正念といふ。このとき仏の来迎にあづかりて、極楽に往生するを念仏往生といふ。

とある。

他の諸々の教えによる悟りに耳をかさずに、本願の名号を口に称えて、称名の外に我が心を用いないのを、唐の善導も『観無量寿経疏』散善義に「疑いなく慮りなく、彼の仏（阿弥陀仏）の願力に乗じて必ず往生を得る」といわれるのである。南無阿弥陀仏と称えて、我が心の無くなるを臨終正念というのである。この時、仏のお迎えをいただいて、極楽に往生するのを念仏往生というのである。

一遍によれば、この往生は、死んでから往生するのではなく、現時点での往生である。

また、『一遍上人絵詞伝』第二に

只今の称名の外に臨終あるべからず。

と述べ、一遍の臨終即平生、平生即臨終の思想を表わしている。

一遍は、十劫の昔の法蔵菩薩が正覚して阿弥陀仏になったことと、現在の衆生の往生とを成就させたのは、南無阿弥陀仏の六字の名号である。阿弥陀仏ではなく、名号にこそ往生の絶対力が存在すると言う。したがって、名号が第一、阿弥陀仏は第二義的なものと考えているのである。

時宗では、阿弥陀仏を本尊としているが、正式には、一遍上人以来、「南無阿弥陀仏」の六字の名号が本尊なのである。それは歴代の遊行上人が書いた掛軸である。

時宗総本山・遊行寺では、「歳末別時念仏え」（もとは十二月）が十一月十八日～二十八日にかけて行われる。別時念仏会とは、一日一夜、三日三夜など一定の期日を定めて、念仏三昧に専念する修行である。二十七日夜と二十八日朝の行事だけが公開される。

この別時念仏会では、本尊の阿弥陀仏の前に歴代の遊行上人の御名号の掛軸を飾り、阿弥陀仏をかくしてしまうのである。

◎第三章——極樂浄土に往生するために何をすべきか

浄土宗の立場に立つて

廣川堯敏

一、念仏と諸行——五段階廢立説——

法然上人（以下敬称略）は『選択集』第十六章に念仏を最終的に選択するに至る三段階の選択について

計れば、それ速やかに生死を離れんと欲せば、二種の勝法の中には、且らく聖道門を
闍きて、選んで浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲せば、正雜二行の中には、且らく
もろもろの雑行を抛ちて、選んで正行に歸すべし。正行を修せんと欲せば、正助二業
の中には、猶助業を傍にし、選んで正定を専らにすべし。正定の業とは、すなわちこ
れ仏名を称するなり。

と述べている。いわゆる「三選の文」である。すなわち、第一の選択とは且らく聖道門の
仏教を闍いて、浄土門の仏教を選ぶことであり、第二の選択とは浄土門の仏教の中におい
て、且らく雑行を抛つて正行を選ぶことであり、第三の選択とは正行の中において、猶助

業を傍かたわらにし、正定の業を専修することである。この三選の文中、注意すべき法然の言辭的表現は、その副詞の用法である。そこで第一の選択における副詞「且らく」、第二の選択における、同じ副詞「且らく」、第三の選択における副詞「猶」等の用法に注目した上で、法然浄土教における実践体系を検討すると、次の五段階の廢立の構造を推定することが可能となる。すなわち、

第一段階 聖道門の諸行（此土成仏の行業としての諸行）の廢捨……『選択集』第一章

第二段階 浄土門の諸行（浄土往生の行業としての諸行）の廢捨……『選択集』第二・

七・十二章

第三段階 浄土門の諸行の再生（異類の助業）……『十二問答』

第四段階 異類の助業の止揚的展開

第五段階 聖道門の諸行（成仏にいたる行業としての諸行）の再生とその実践……『要

義問答』他

の五段階である。

まず第一段階の廢立とは、且らく聖道門の仏教をさしおくことであつて、永久に廢捨することではない。廢捨するのは第一・二・三・四の段階の間に限定され、第五段階、つまり極

樂浄土では大乘菩薩道の実践が復活されるのである。「且らく」とは第一・二・三・四の段階の間を意味する。選択するのは浄土門の諸行、つまり彼土往生の業としての諸行である。

第二段階の廢立とは、第一段階において廢捨した此土成仏の業としての諸行（聖道門の諸行）を、浄土往生の業としての諸行（浄土門の諸行）としての取りこみ、この中、五種正行（読誦正行・觀察正行・礼拝正行・讚歎供養正行）以外の諸行を雜行として廢捨し、五種正行のみを選択する。五種正行以外の浄土門の諸行が、雜行として廢捨されるのは第二段階の廢立の間、つまり決定往生信の確立に至るまでの期間に限定される。決定往生信の確立以後、かつて廢捨された雜行は異類の助業として生まれかわる。一方、選択された五種正行の中、四種の助業（読誦正行・觀察正行・礼拝正行・讚歎供養正行）はその実践者をして、常に念仏正定之業へと誘引せしめる役割を荷う^{にな}。

第三段階の廢立とは、四種の助業の実践者が念仏正定之業へと誘引・歸入せしめられ、決定往生信を確立する境涯に至れば、先の第二段階において廢捨された雜行が異類の助業として生まれかわる。四種の助業と同じく、異類の助業と念仏正定之業との間には能助所助の關係が成り立つ。

第四段階の廢立とは、決定往生信の確立以後、同類の助業・異類の助業と念仏正定之業との間の能助所助の關係が更に深化し、二つの助業が念仏正定之業の上に止揚され、全く念仏正定之業ひとつになりきった境涯に高められる。異類の助業が念仏正定之業の上に止揚され得るのは、あくまでも決定往生信確立以後の宗教的境涯の深まりが大前提となることを忘れてはならない。

第五段階の廢立とは、淨土往生以後、かつて第一段階の廢立において廢捨された大乘仏教の仏道体系（聖道門の諸行）が、極樂淨土において復活し、実践修行される。法然淨土教も最終的には成仏を目指す。『要義問答』に法然は、

安樂の淨土に往生させおはしまして、弥陀・觀音を師として、法華の真如実相平等の妙理・般若の第一義空・真言の即身成仏・一切の聖教、こころのままにさとらせおはしますべし。

と述べている。

以上、法然の一向專修の真の意味は、単なる平板な念仏一行主義ではなく、念仏正定之業を大乘仏教の仏道体系の中にいかに位置づけるべきかという視点にもとづくものであるといえよう。

二、口称三昧の念仏

法然が三重の選択を通じて最終的に選択した念仏正定之業とは、口称三昧の念仏である。

法然は『選択集』第三章に念声は一論を展開し、

声はこれ念、念はすなわち声なること、その意明いちみょうけし。

といい、南無阿弥陀仏と名号を声に出せば、その一声一声に應じて阿弥陀仏のお姿が作想されて眼前にあらわれ、逆に阿弥陀仏のお姿を作想すれば、自ら南無阿弥陀仏と名号が口をついて声となつてあらわれると述べている。法然においては作想よりも、南無阿弥陀仏と名号を声に出して称える方が先である。法然による口称三昧の称え方の特色として、次の三項目を挙げることができよう。

第一は、法然の念仏は多念をはげむ口称三昧の念仏である。すなわち『高砂浦の老漁人の現証をききて仰せられける御詞』に、

念仏は一念に生ると信じて、多念をはげめとぞ仰せられける。

といい、『十二箇条の問答』に、

一念十念をもむかへ給ふときかば、いはんや百念千念をやとおもひて、心のおよび、

身のはげまれん程ははげむべし。

というように、多念の口称をはげむ念仏こそ法然の念仏である。二祖聖光・三祖良忠が一念義を無行の念仏義と批判し、逆に法然門下の異流から半自力半他力と批判される所以もここに由来する。

第二は、法然の念仏は念仏の功を積む口称三昧の念仏である。すなわち、『正如房へつかはす御文』に、

モトヨリ、ヨクヨクキコシメシ、シタタメテ、ソノウヘ御念仏（ノ）功ツモリタルコトニテ候ハムニハ、カナラズマタ臨終ノ善知識ニアハセオハシマサズトモ、往生ハ一定セサセオハシマスベキコトニテコソ候へ。

といい、『つねに仰せられける御詞』に、

いけば念仏の功つもり、しなば浄土にまいりなん。とてもかくても此身には、思ひわづらふ事ぞなきと思ぬれば、死生ともにわづらひなし。

というように、「念仏の功を積む」という表現は法然独特のものである。二祖聖光の念仏論には大きな影響を与えた。この「念仏の功を積む」という表現は自力的であるとする批判が後世法然門下ではしばしばなされるにいたる。

第三は、法然の念仏は念仏の相続（常念）を目ざす口称三昧の念仏である。すなわち、『教阿弥陀仏に示す御詞』に、

念仏の本意は常念を詮とす。されば、念々相続せよとこそすすめられたれ。

といい、『七箇條の起請文』に、

百日千日よるひるはげみつとむとも、ひとへに願力をたのみ、仏力をあふぎたらん人の念仏は、声々念々しかしながら他力の念仏にてあるべし。

というように、行としての念仏の相続（常念）を勧説している。法然のこの行としての念仏の影響を強く受けた二祖聖光は、尋常・別時・臨終の三種行儀を組織・発展させるにいたった。

三、口称念仏と決定往生信

口称三昧を修すると、念仏者はどのような宗教的な境地を獲得することができるのでしょうか。法然は決定往生信の確立にしばしば言及している。すなわち、『御消息』に、

「心に往生せんとおもひて、口に南無阿弥陀仏をとへば、声につきて決定往生のおもひをなすべし。その決定の心によりて、すなはち往生の業はさだまる也。」

といい、『二枚起請文』には「往生するぞと思ひとりて申す」念仏が大事であり、『常に仰せられける御詞』では「源空はすでに得たる心地にて念仏は申すなり。」と自ら述懐している。表現は違うものの、「決定往生のおもひ」・「往生するぞと思ひとる」・「得たる心地」等は皆決定往生信の確立を意味している。さらに『選択集』では「念仏の行、水月を感じて昇降を得たり」と自らの口称三昧による宗教体験を披露し、『常に仰られける御詞』では

いけば念仏の功のつもり、しなば浄土へまいりなん。とてもかくても此身には、思ひわづらふ事ぞなきと思ぬれば、生死ともにわづらひなし。

という宗教的心境に到達したことを述懐している。

さらに重要なことは『十二問答』に

問うて曰わく、余仏余経につきて善根を修せん人に結縁助成し候はん事は、雑行と申し候ふべきか。答う、わが心弥陀ほとけの本願に乗じ、決定往生の信をとるうへには他の善根に結縁助成せん事はまたく雑行になるべからず。わが往生の助業となるべき也。

と述べていることである。つまり、口称三昧による決定往生信が確立すれば、その深い念

仏の信心にもとづいて、かつて雑行として廃捨した諸行が往生の助業（異類の助業）として生まれかわり、浄土教の実践体系の中に新らしく位置づけられる。ただし、あくまでも口称念仏の実践を通して、雑行が念仏の助業として新に価値づけられることではなれない。最近、仏教の対社会的働きかけがしばしば議論されているが、浄土宗における「社会参加仏教」(Engaged Buddhism) を考える上でのキーワードはこの異類の助業論ではないかと思われる。

西山浄土宗の立場に立つて

中西随功

證空は浄土に往生する為の念仏を勧める。たとえば、『勅修御伝』に念仏往生について次のように述べている。

学問せざるひら信じの念仏は、往生すべからざるよし、この辺に申ときこへ候らん、極たるひが事に候也。ひらに信じて学問せざるも、又文につきて学するも、をちつく所はただおなじく、南無阿弥陀仏にて、往生すべき事にてこそ候へ、(中略)ただ所詮は、法蔵菩薩の、乃至十念のちかひにこたえて、衆生称念せば、かならずむまるべきことほりのきはまりて、すでに阿弥陀仏になりて、善悪の凡夫をもらさず、接し給へる故に、釈迦もこれをとき、諸仏の証誠もむなしからざる事をたのみて御念仏候はば、更々御往生うたがひなく候。

さらに『女院御書』に、「念仏して往生を得ることは、弥陀の本願、釈尊の附属、諸仏の証誠、凡夫往生の実行、一代の真説なり」と、念仏往生について明確に述べている。もと

より「浄土三部経」には阿弥陀仏の本願成就と釈尊の附属、さらに六方諸仏の証誠が説かれていた。この「浄土三部経」の経意こそが如来出世の本懐であり、凡夫往生の真実の行であるとする。この内容は法然の教説を継承している。ただ、これに続いて證空は『女院御書』に次のように述べる。

但し、念仏といふは、仏を念ずるなり。仏を念ずるといふは、其仏の因縁をしりてその功德を念ずるを、真の念仏とはいふなり。

つまり、證空はただちに念仏を口称念仏であるとは規定せずに、阿弥陀仏の正覚成就の謂われを知ることであるとする。證空は『西山善慧上人御法語』に次のように具体的に述べている。

南無阿弥陀仏と申すを行にして往生せむとする時は、仏もむかへず凡夫も往生すまじき也。行と云ふは南無阿弥陀仏の名号を行とはいふ也。此の行が凡夫に成じたるを念仏の行者とは云ふ也。数をとりて念仏申すを行者とはいはぬ也。

ここに念仏を衆生の立場で受けとめていないのである。證空の教旨の特色が窺えるようである。證空は阿弥陀仏が何故に仏身の成就と仏土を建立されたかの因縁を知ることが大事であると言う。そのために、釈尊の「浄土三部経」の教旨に深く聴き入らねばならない。

このことについて善導は『般舟讚』に「若非釈迦勸念仏弥陀淨土何由見」（もし釈迦の勸めて念仏せしむるに非ざれば、弥陀の淨土何によりてか見ん）と釈している。これにより、阿弥陀仏の願行は全て私一人を撰取せんが為であると領解できる。いわゆる、「仏の説きたもうところを聞きて、歡喜せずということなかりき」（『無量壽經』の結文）とある如くに歡喜法悦に満たされる心境が開かれる。さて、證空は『觀無量壽經』上品上生の經文を典拠とし善導の積文を依りどころとして、即便往生・当得往生の二種の往生説を明かしていることは周知のところである。具体的には、經文の「若有衆生願生彼国者、發三種心即便往生」（もし衆生ありて、かの国に生まれんと願う者、三種の心を發さば、すなわち往生す）について善導はこれは總挙有生之類（総じて有生の類を挙ぐ）と釈す。つまり、あらゆる衆生の中より有生（往生すべき機類）を挙げていることになる。いわゆる、極樂淨土に生ぜんと願する者は三心を發すことにより即便往生すると説かれる。

それ故に、古来より淨土教の肝要な教旨として三心が詳説されている。この三心について善導は「三心を弁定して以て正因と為ることを明す」と三心正因を明かす。三心について證空は『女院御書』下卷に次のように明言している。

申ごとに念仏すれども三心具せぬ人も候。そのゆえは我心をととのへすまして念仏す

る定にて、往生の御ころざしはとぐるにて候。仏の御名をとなふれども、心もみだれしづかならぬには、いかに申すとも来迎にあづかるまじきぞなど思ひ候は、ひとへに自力の念仏にて、弥陀の本願にたがふ行にて候なり。これを三心かけたる人と申て、往生すべき縁とはなるべく候。

そして、三心は即ち南無の一心、帰仏の一念、弘願の一辺と述べる。

さらに證空は往生について次のように念仏即往生と述べる。先ず、『述誠』の次の内容から窺える。

ここには、一念十念も機の功にあらず。唯仏体の外に別に功を論ずる事なき所を、念不捨者は名正定之業といふ。即ち此を他力の至極とするなり。然れば機の功の念仏によりて往生すといふにはあらず、念仏即往生と心得るなり。今、念仏即往生といふは一念も機の功を待たざる位に、決定往生を成ずる体なり。是を他力不思議の願体とはいふなり。

また、『西山善慧上人御法語』には次のように述べる。

我等が往生の体となるところ南無阿弥陀仏とは申すなり。されば念仏申して往生するにてはなくて、南むあみだ仏が往生の体にてある故に、唯念仏申せとはすすむる事に

である也。

ここに、凡夫の浄土往生は全く機の功に依るのでなく、全て阿弥陀仏の正覚成就の功德の中に成就されている。つまり、凡夫の救いは阿弥陀仏の絶対他力に依ることを強調している。

さらに、浄土門各派の宗学では即便について細説されてくるなかで、西山義の立場は即便（其時）に往生することである。つまり、即便往生は三心を発している位を往生であると領解するのである。これは十劫正覚の時点にたちもどり往生することでもある。

ここで、西山義の即便往生は機に関与することなき仏の方よりの絶対的救済であることを説かれる。それ故に、證空の『女院御書』に「もろもろの悪人いかなる罪人なりとも、仏の願力に乗じてかならず往生をうるなり」とあるように、全ての凡夫の往生が叶うのである。

そして、衆生の往生は阿弥陀仏の正覚の時点で決定しているとす。いわゆる、阿弥陀仏は衆生の往生を先取りして正覚を取られたのである。このことについては、證空は『五段鈔』に次のように述べている。

衆生は仏の願力に依りて往生を成じ、弥陀は衆生の信心に依りて正覚を顕す。然れば

往生を離れて別に仏の正覚も無く、仏の正覚を離れて往生も無しと信ずるなり。

いわゆる、阿弥陀仏の正覚と衆生の往生とは同時である。さらに衆生が現今に信心を得て往生を自覚するところに、阿弥陀仏が正覚を取られるのである。ここに證空の教学の妙味がみられる。

浄土真宗本願寺派の立場に立つて

浅井成海

十七願と大行

親鸞の念仏の特色は、『教行信証』「行巻」に説かれている。この「行巻」に「諸仏称名之願」と十七願名を出されて、十方諸仏に我名を称名讃嘆されるよう誓われた念仏であることを明らかにしている。もちろん十方諸仏に無量寿仏の名を「ほめられ、称えられる」と言う事は名譽のためではなく、十方衆生に念仏がいきとどき、称名念仏による救いをあきらかにしたものであり、十方世界に諸仏によるお念仏の救いがみちみちていて、それを十方衆生が聞名し、讃嘆するのである。十方諸仏の称名讃嘆のまったなかにあるという事は、この私が、念仏のすすめの中にあり、逃げられない身となっているということを表している。この十方諸仏の称名讃嘆をうけて私の称える念仏を大行と名づけている。私の称える念仏であるが、如来の行が私に与えられるので大行とあらわしている。

このように大行とは、衆生の称える念仏であるため、「大行とは、無碍光如来の御名を

称するなり」(「行巻」)と定義している。「南無阿弥陀仏を称えるなり」と定義せずに「無碍光如来」とあらゆる人を碍りなく照らす光であらわし、活動しつづける念仏とあらわしている。

しかし、注目すべきは、大行の定義は更に真如一如より顕現した大行であることが説かれているので、称名でありつつ名号のはたらく姿でもあるから名号を大行とも表している点である。

これをよくよく親鸞にお尋ねすれば、真如より顕現した名号はつねにはたらくつづけ私
の称名念仏となつて下さっているので、名号のままが称名であり称名は名号であるのでど
ちらも含みつねに称える念仏を聞名するところまでを含んで大行と表しているとみること
が出来る。大行の定義については各学派によつて異なる。

このように十方諸仏が讃め称える念仏を私が称え、しかもそれは名号のはたらく姿であるから、私が称名念仏申し、その称える念仏を聞名しているので聞名念仏を大行と述べているともいえよう。

先述したように大行は、如来より回向されているので「教巻」に「浄土真宗に二種の回向あり、一には往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり」と述

べている。後に述べる大信もすべては如来回向と説いているので、聞く念仏称える念仏と言っても帰するところは如来より賜る念仏なのである。ここを、

念仏をよるこぶ先師の方がたは

我称え我れ聞くなれど南無阿弥陀つれていくぞの弥陀のよび声

原口針水師

み仏をよぶ我が声は、み仏の我をよびますみ声なりけり

甲斐和里子師

と詠っている。

念仏はよび声

先に聞名を大行と述べたが、親鸞の真意をうけとめるために、本願寺派の教学では、「行巻」の解釈をめぐる諸学説がある。名号大行説、称名大行説、能所不二説（称名も名号も一つとしてみる）これに加えて称えつつ聞く、聞名の念仏を重視すべきであろう。

これは「行巻」に南無阿弥陀仏を解釈した六字釈があり、六字はすべて、如来の私にはたらきかけてくるはたらきとみるので、大行の念仏をあきらかにしても、この六字釈と深く

関わっているのである。今は六字釈の諸論について述べたい。親鸞の六字釈は善導の「玄義分」の六字釈を基本として、これに親鸞独自の解釈が示されている。

南無帰命は「本願招喚の勅命」と解釈し、これは我われをよんで下さる阿弥陀仏のよび声と表している。

発願回向は、我われを呼んで下さる慈悲心を言うが、「如来すでに発願し、衆生の行を回施したまふの心なり。」と述べている。私が大行を修めるその根源は、如来の大悲心にあることをあきらかにしている。

即是其行については「選択本願これなり」と示している。私が現にそのよび声の念仏を称えていることは、十八願の称名念仏そのものであることをあらわしている。

必得往生は、命終に往生すると言う意味ではなく、現世においてすでに往生すべき身と定まっていることを表している。

このように、南無阿弥陀仏の六字についての解釈がなされている。これらから知られることは、善導の六字釈に従って、南無、帰命、発願回向と順次、それぞれに解釈がなされているが、南無阿弥陀仏の六字全体を解釈しているとみることができる。

南無阿弥陀仏とは、必ず救うという如来の大悲心が、この教えに帰せよとよび声となつ

て私の口をついて、称名念仏となつて出て下さつていたのであり、私が念仏申す身のまま
が、如来の大悲心がはたらいてる姿であるとみてゐるのである。

しかも、今念仏申してゐる身のままが、往生浄土への歩みの中にあると説いてゐる。親
鸞はこれを現生で往生すべき身と定まつたと言う現生正定聚の位についたことも、六字釈
であきらかにしてゐる。

信心は、涅槃の真因

大行の念仏が強調されると同時に往生の正因は信心にあると説き、これも如来より賜わ
る信心と表してゐる。法然は選択本願の念仏をあきらかにされ、順彼仏願の称名の専修を
説かれてゐるが、この称名の専修の主張より大行、大信をあきらかにして、特に「信巻」
を設けて念仏に聞き念仏申す生活の中で、「聞く」と言うその内容が「信巻」でよりつめ
られてゐるとも言える。

親鸞が信心を論ずる場合は『無量寿経』の三信（三心）についてあきらかにされてゐる。
今は、『教行信証』「信巻」を中心に信心について述べたい。十八願は、法然上人をうけて
「選択本願」「念仏往生の願」であるが、これを「至心信樂の願」ともあらわしてゐる。即

ち本願に誓われる至心、信樂、欲生我國の三信こそが往生の真因であり、しかもこの三信（二心）は信樂の一心におさまる。この一心は本願を信ずる心であるが、本願を疑わない無疑心とあらわされている。この無疑心の特色は、衆生は無始よりこのかた、迷いの世界を、悪業を重ねて流転しつづける身でありその我われに身口意の三業をつくして清浄の業をもつて思惟し修行し衆生に真実心を与えてくださったのであり、如来の無疑心が衆生に賜った信心なのである。従つて、無疑心と言つてもその体は、名号であり、南無阿彌陀仏を信ずる心を信心とあらわすことも出来る。

無疑心であり、南無阿彌陀仏を体とする信心とは、どのような内容であるかと言えば、「本願成就文」に注目して「聞其名号信心歡喜乃至一念」という文を別に解釈して（信心釈）名号を聞く信心をあきらかにしている。次のように解釈している。

聞といふは、衆生、仏願の生起本末を聞いて疑心あることなし、これを聞といふなり。

〔信卷〕

ここに聞即信の主張がある。別に本願の救いのはたらきを「信じこんでいく」と言うのではなく、聞くそのままが、無疑心であると表している。但し何を聞くのかと言うと、仏願の「生起と本末を聞く」と言う事になり、誰のために法蔵菩薩は、発願されたかと言う

ことになれば、苦惱の有情のため、この生死の苦海を生きる者のためのお救いを聞くので
すから、機の深信を聞くことになる。また法蔵菩薩の本願は、願心のままに成就し、この
私（すべての人びと）の救いが完成したのだから、法の深信をきくことになる。

帰するところ無疑心をつめれば、二種深信になる。さらにこの二種深信の内容をつめて
いくと、機の深信が先にあつて後に法の深信が生ずるといふような前後の信心で表してお
らず、機の深信を条件として法の深信が成立するというでもなく、本願をそのまま聞
くところに成立する信心であるので、全く出離の縁なき身であると知らされるままが、必
ずお救い下さる願力のはたらきをすることになり、願力のはたらきを深信すれば、自身が
煩惱の身であることが知られる内容になっている。表面的に二種深信をうけとめると矛盾
の構造のように考えられがちだが、そうではなく、念仏に聞く、念仏申す生活と深く関わ
っている。この点については、後に大行と大信の関係を述べるところで考えたいと思う。

従来、述べてきたように、親鸞は、信心を往生の真因とうけとめ無疑心、聞即信と表わ
し、信心の体は、名号などと表す信心と示している。こちらから「本願を信じている、如
来を信じている」という信心と異なることが知られている。

従つて、信心を獲得する、信心を開発すると説いても帰するところ不可思議の信心、無

義為義の信心とも表している。

晩年の法語「自然法爾章」などでは徹底的に願力にまかせよ、如来の願力にはからわれると説いている。

「大行」と「大信」の関わり

法然も専修称名を説きつつ疑いながらの念仏をすすめているのではない。順彼仏願の念仏、或は「信を一念に生まるととりて行をば一形はげむべし」などとあらわされているので、称名念仏を強調されながら、『選択集』『三心章』では、『観経』の三心、至誠心、深心、回向発願心が強調されている。

本願寺派の教学では「行信半学」と言われ、行信の問題が綿密に論究されてきた。大行と大信の関係についても「行巻」と「信巻」は、表裏一体をなすものであるから称名を強調しつつ、信心を重視するか、称名の本質は名号であるから、名号より信心と言う関係で、行と信をみていくべきであるかなど種々に論究される場所である。

いずれにしても「行巻」の始めに「つつしんで往相の回向を案ずるに大行あり、大信あり」と述べられ、「行巻」では大行について、「信巻」では大信について論じられているの

で、大行と大信は、不離の関係にあることが知られている。

行信の関係をあきらかにする場合に注目すべきは、大行を招喚の勅命と表現され、大信を「聞其名号」と聞即信で表される点である。即ち、如来のよび声をそのまま聞かせていただくことが信心であり、そのよび声をそのまま聞信すれば、南無阿弥陀仏と自ずと称名となつて顕われるということになる。この点について、「信巻」に「真実の信心はかならず名号を具す。名号はかならずしも願力の信心を具せざるなり。」と述べている。十八願の信心の人は必ず名号を具すということであるから、称名念仏申すということであり、称名念仏申すと言う事を表わし、称名念仏申しているからといって必ずしも、他力の念仏ばかりではなく、自力の念仏もありうると示している。

阿弥陀如来の清淨願心は、招喚の勅命となつて、私にはたらきかけ、これを機の深信と法の深信で信知していくことになっているから、おのずと称名念仏申すということになる。従つて招喚の勅命を聞いて、念仏申すと言う事は、念仏申しつつ、「そうでありましたか、私をお救い下さっている念仏ですね」と聞名し、また「ありがとうございます」と報恩の想いで念仏申すことになる。帰するところ、ただ信心の歩み、唯信の道であるが、そのままただ念仏、大行の歩みでもある。

親鸞の『教行信証』は、『大無量寿経』における苦悩の群萌の救いは、本願と名号にしばられ、如来より賜る大行を聞名するところ、涅槃の真因を得て、往生すべき身と定まり（現生正定聚）命終すれば、往生即成仏し、即ちに穢国に還来し、人びとのために教化する（還相回向する）と説いている。

しかし、従来述べてきたように、『教行信証』すべてが、如来より賜わると説かれることは、はじめに如来ありきで、久遠劫来、私にはたらきつづけている、仏身仏土の光の中にあるということでもある。教行信証していく私と、仏身仏土よりこの私に、今はたらきつづけている大慈悲心の中にあるという事でもある。

西方極楽浄土や阿弥陀仏をかぎり無き光と命の仏とあらわし、大涅槃、無上涅槃と表すことは、今、念仏申す身において感得されることでもある。この自己中心性を捨てきれぬ煩惱の身が、如来の願心の中にあつて、浄土に往生すべき身と定まるといふことは、大行、大信の歩みの中に開かれてくるということでもある。どこまでも往生浄土が語られ、俱会一処が示されるということとは、ただ念仏申し、念仏に聞く中で開かれてくることなのである。

親鸞の教えを継承する真宗教団は、真宗十派と言われるようにそれぞれの僧伽を形成し、

教学の歩みを続けているので、それぞれの伝統を有している事になる。

浄土真宗本願寺派の立場に立っているということになれば、文献（お聖教）をなるべく綿密におさえ、先師の教学に学びながら現代の課題も問うという学風になっているといえよう。その教学研究の歩みの中に、つねに伝統を重視していく流れと、現代の課題の問いかけに応答していかうとする流れの二つがあるといえよう。いずれも親鸞の真意を問うという基本線をおさえつつ、という点では同じであるが、各々の立場を重視しつつ、時には論争しつつ、教学を問いつづけていくということが大切だと思う。今、本願寺派の教学においては、伝統を大事にしつつ、いかに柔軟に現代に対応し、すべての人びとの悩みに応答していくかと言うことが課題となっている。

こうして法然の教義を継承するそれぞれの僧伽がそれぞれの教義を理解しつつ、浄土教とは何か、現代において浄土教の意味するものは何かを問い、あきらかにすることは、大変重要な事だと思う。

真宗大谷派の立場に立つて

田代俊孝

浄土往生の正定業は、称名念仏であり、それによつて信心獲得まややくしやくすることが浄土往生の道である。しかも、死後ではなく現生に信心獲得し、浄土往生の約束された不退転の位にくのである。（「即得往生 住不退転」「現生正定聚」）

親鸞は『教行信証』で

大行というはすなわち無碍光如来のみ名を称するなり。（「行巻」）

と述べ、観念でもなく、憶念でもなく、称名念仏であると説く。しかし、それを「大行」というのは、称名念仏を如来から回向された（たまわつた）行であるとするからである。したがつて、諸仏の称名を、衆生が聞く（「聞其名号」）ところに、「大信」つまり、如来回向の信心が獲得まややくしやくされる（「信心歡喜」）とする。それゆえ「行巻」では「聞信如来弘誓願」という。

衆生往生の行である称名念仏が、真実功德の如実修行であるというのは、法蔵菩薩の真

実功德によつて成就された名号が、衆生に回向されたからであり、この真実功德である名号を本願に相應した真実信によつて行ずるからである。それゆえ、称名念仏の如実、不如実は、衆生の信の如実、不如実によつて決定されるものである。親鸞が「行巻」に大行をあかしつつも、「信巻」を別開したのは如実修行が信によつて決定成就することを明確にしたものである。行も信もともに他力回向の法である。

ところで、称名念仏は五種の正行の中で唯一正定業とされる。善導が『観経疏』で「順彼仏願故」とその根拠を示し、法然上人は『選択集』で、それが易行易修であり、万徳所帰なるがゆえであるとす。しかし、いずれにしても、救いということからいえば、このような理知で納得できるものではない。それゆえ、法然上人は「聖意測り難し」といい、親鸞聖人は「仏意測り難し」という。つまり、衆生の思議の及ぶところではなく、「よきひと」善知識への信と已証によつて領けるのである。だからこそ、法然は「偏に善導一師に依る」（『選択集』）といい、親鸞は「よきひとのおおせをこうむりて信するほかに別の子細なきなり」（『歎異抄』）と、法然によるというのである。

もとより、真宗では、衆生が念仏を選択するとはせず、如来の選択の行として称名念仏を理解する。如来選択の称名念仏は、法性法身である如来そのままの顕現である。だから、

万徳円備した正定業たりうるものであり、如来から衆生へと来現するものである。念仏は行者にとつては、不回向の行であり、非行非善である。いささかも、衆生から如来へという自力性を認めない。如来撰取のこのような称名念仏の意義を明確に示したのが他力回向論であり、これによって、純粹他力の「大行」としての念仏理解が確立したのである。したがって、自力行としての念仏ではなく、弥陀招喚の勅命(よび声)としての念仏である。

このような立場をさらに徹底して理解したのが、曾我量深である。彼は「感応の道理」^{*注1}の中で如来と衆生の関係は、如来の願心に衆生が感応道交することによって、衆生と如来が一体となるものであることを明らかにしている。衆生と如来の関係が感応道交であるならば、衆生はその行をとおして、如来の願心に帰り、その願心と感応道交することによって衆生の身口意の三業は否定され、如来の撰取の光明中に一体となることが出来る。衆生は形の上では、念仏を称名し、礼拝し、憶念しているが、撰取の光明の中では如来と一体となり他力回向の中で浄土往生が成就していくのである。

いいかえるならば、本願の番号は、衆生が仏に向かってみ名を称すると同時に、仏から衆生に向かって諸仏が称名するという両側面のものとして成立し、両者が感応道交するのである。したがって、私が発する称名が、そのまま諸仏の声として聞かれるのである。一

方的に仏から衆生への名号なら、救われていく機との関係を失う。また、衆生から仏への一方通行ならば、「本願の嘉号(念仏)を己が善根となすがゆえに信を生ずること」がない。だからこそ、親鸞は、

真実の信心には必ず名号を具す、名号には必ずしも願力の信心を具せざるなり。

(「信巻」)

といい、信心必具の他力の念仏を説くのである。

このように、大谷派においては、衆生と如来との関係を対照的には考えず、主体的な理解に立つがゆえに、西本願寺のように行信の次第前後とか、能所論についての宗学論争は、あまり起こらなかつたし、また、念仏を完全に対象化した法体大行説といった理解もなかつた。

さらにまた、第三代覚如上人(一一七〇～一二五二)の「信心正因 称名報恩」から、念仏を報恩行だけに解釈する極端な理解もされなかつた。大谷派では、基本的には称名念仏を正定業とするのである。

註(一)『曾我量深選集』(弥生書房 昭和四七年)第一一卷収載

真宗高田派の立場に立つて

栗原廣海

「念仏高田」

「念仏高田」「学山高田」と、高田派の特色をあらわす二つのことばが伝えられている。このうち「念仏高田」は、この章のテーマに対する高田派の端的な回答になっているとも言えるもので、真宗他派と比べて高田派は称名念仏を重視するという特徴をあらわしたことばと理解できるであろう。

実際、今も様々な法会や法座の場で、高田派の僧侶は大きな声で（別に声を張り上げるわけではないが）念仏を称えるし、参詣している同行の方々からも、一昔前と比べると少々淋しくなったとはいえ、今も念仏の声がよく聞かれる。聴聞の場でも称名の声が絶えない。「念仏高田」の伝統は現代にまで継承されていると言っていいいであろう。

ではいったいいつごろから「念仏高田」ということが言われるようになったのであろうか。浅学にして正確な時代は知らないが、かなり古い時代からであろうとは想像できる。

前章でも述べた高田派中興の祖、第十世真慧しんね（永享六年（二四三四）〜永正九（一五一二））は、その著書である『顕正流義鈔』の中で、称名念仏を重視する高田教団の正統性を、念仏申してたすかろうとするのは自力であり、十九願の心である、等という他教団の門徒からの疑難にこたえる形で訴えておられるから、「念仏高田」ということばそのものがすでにあったかどうかは別として、他教団と比べて称名重視の傾向が顕著であつたことは間違いない。

以下、『顕正流義鈔』に「念仏高田」の内実をうかがつてみよう。

真慧上人の基本的立場

『顕正流義鈔』冒頭には、

一向専修の行者は、ひたすら、さまざま善根功徳を積む修行をさしおき、疑心自力のこころを捨てて、ひとすじに本願をたのみ、もっぱら名号を称えるべきである。その理由は、阿弥陀仏の本願は四十八あるけれども、第十八願を根本とするからである。釈尊はまた、「一向に無量寿仏を専念すべし」と説かれ、諸仏は声を大にして、専持名号の説を、誠意をこめて明らかにしておられる。そのほか、インドの龍樹・天親等

の菩薩、中国の曇鸞・道綽・善導等の祖師、日本の源信・法然等の高僧方は、心を尽くし、言葉を尽くして念仏をお勧めになるのである（『真宗史料集成』（以下、『集成』）第四卷、三頁。文は現代語訳、以下も同じ）。

と述べられ、『無量寿経』に説かれる第十八願と三輩往生の文、『阿弥陀経』の六方段、さらに七高僧が勧めたもうたことを根拠に、一向専修の行者は、「一筋に本願をたのみ、もっぱら名号を称える」べきことが説かれている。

また、仏の本願力の強さ、摂取の慈悲の深さゆえに、「一声でもまことを尽くしてみ名を称えれば」、いかなる人に対しても等しく浄土のさとり徳をお与えくださる。これはまことに人間の思いをはるかに超えたことからであり、いまだかつてないすぐれたおはたらきである。このとき、「南無称名の機の往生」がさだまるのであるとも説かれ（『集成』第四卷、三頁）、

名号をありがたいと信じて称える以外に、異なつた意味など当流にはないのである（『集成』第四卷、四頁）。

と高田の法流を明示するとともに、

法然上人は、「観念の念にもあらず、学文をして念の意を覚りきわめて申す念仏にも

あらず。ただ在家無智の尼入道の身にひとしくなして、心に本願をたのみ、口に南無阿弥陀仏と称うるより外に余の子細なし。このほかに奥深きことを存せば二尊の御あわれみにはずれ、永く無間地獄に落つべし」とご誓言された（『集成』第四卷、四頁）。と、法然の教えを『一枚起請文』から取意引文し、

また親鸞上人も「誓願を不思議と信じ、名号を不思議と信ずるほかに別の義なし。さればこの宗のころは様なきを様とし、義なきを義とす」とおっしゃっている（『集成』第四卷、四頁）。

と、親鸞の教えを『御消息』等から取意引文することをおして、「念仏の実践」を旨とする高田の法流が、法然・親鸞の教えの伝統に基づく正統なものであることを証明しようとしてされている。

高田教団への疑難

ところが、高田教団のこのような「称名重視」の立場に対し、他教団から疑難が出されていたようである。これについて『顕正流義鈔』には厳しい言葉で次のように述べられている。

ところがこのごろ、当流の教えと言いながら、善導大師と法然・親鸞両上人がお伝えくださった教えに「反し、「念仏申して助かろうとするのは自力である」とか、「それは十九願のところである」とか、あるいは「諸行往生の考え方である」などと言う者がいる。また、阿弥陀仏や聖徳太子の絵像・木像を捨てたり、あるいはお念仏の教えを代々お伝えくださった諸師を誹謗させたり、在家の尼入道の往生の道を閉ざそうとする者がいる。まさに、正しい道からはずれ、因果の道理からはずれ、仏法でない教えを仏法とうそぶく大外道そのものではないか。その罪により、彼らは阿鼻地獄の苦しみからのがれることはできないであろう（『集成』第四卷、四頁）。

疑難は三点である。

- ①念仏申して助かろうと思うのは自力である。
- ②念仏申して助かろうとするのは第十八願ではなく、十九願の心、諸行往生の意である。
- ③絵像・木像は方便であつて、これを頼んでも利益はない。
- ④念仏相承の血脈は必要ない。①②のように心得るものが善知識である。

ではこれらはどこから出されたものであろうか。『顕正流義鈔』の最後に「追伸」として、

この三か条の疑難は、いずれも真偽のほどは定かではないが、風聞にしたがつて記したのである（『集成』第四卷、一〇一―一二頁）。

と言ひ、三つの疑難とこれらの顕正を、「風聞」つまり風評にしたがつて記したとしてい、疑難の出所が明確にされていない。しかし、③が、「当流には、木像よりは絵像、絵像よりは名号」と言ひ、本尊として名号を重視した蓮如の系統、つまり本願寺門徒からのものであることは明白であり、①②④も、「信心正因、称名報恩」の教えを受け、信心こそが往生の正因であるとし、称名念仏を信心を得た後の報恩行と位置づける本願寺の門徒からのものであることは間違いないであろう。

流儀の顕正

ではこれらの疑難に対して真慧はどのように述べておられるのだろうか。

①「念仏申して助かろうとするのは自力である」に対して

・ここに仏の本願をたのみず、礼拝もせず、口に名号をとこなえることなかつたすかろうと思ふことこそ、それこそ本當に自力である。すでに如来におまかせをして、名号を称えようとする者を必ずたすけようとの誓いであるから、私たちが仏の御誓いをたの

みとしてたすかろうと思うことこそ、この上ない他力である。どうしてそれが自力となるのであろうか（『集成』第四卷、五頁）。

もとより当流の教えの要は、往生を仏にまかせ、行者のふるまいとして称名をすすめるのであるから、私の心が善い心であつても悪い心であつても、ただ南無阿弥陀仏とたのみだけである。このことは、わが心にたのみ、口に称える念仏と似てはいるけれども、それは弥陀如来が施し与えてくださった行いであり、如来が起こさせてくださった心なのである。だから他力の行、他力の心というのである（『集成』第四卷、六頁）。

と、念仏は本願に誓われた念仏であり、如来回向の念仏であつて、我がはからいによつて称える念仏ではないから自力ではないことを示され、この所論の根拠を、

「これ行者の我が起し行ずるに似たりと言えども、往相回向の不行・往相回向の不信、まさしく他力なり」と『教行証』に判じられた（『集成』第四卷、六頁）。

と、親鸞の名著『顕浄土真実教行証文類』の「行文類」と「信文類」の意を要約して述べておられる。

②「念仏申して助かろうとするのは十九願の心、諸行往生の意である」に対して

元祖聖人（法然）は「弥陀如来、余行をもちて往生の本願とし給わず。ただ念仏をも

ちて往生の本願とす」と釈し、「南無阿弥陀仏。往生の業には念仏を本とす」と言われている（『集成』第四卷、六〇七頁）。

と、法然の『選択本願念仏集』『本願章』の標文と『選択集』題下の文を挙げ、

すでに第十八願文には「乃至十念」と誓われ、またその成就文には「乃至一念」とあらわされている。善導大師は「称我名号」と解釈し、法然上人は「念仏本願」と明らかにし、親鸞聖人は「称名正定業」とおっしゃっている。経文や祖師方の解釈によって明かである（『集成』第四卷、七頁）。

と、十八願文と成就文、善導・法然・親鸞各師の言葉に基づき、「念仏申して助かるう」とするのは、第十八願に誓われた本願の念仏であって十九願の心、諸行往生の意ではないことを強調される。

さらに、

信というのは、本願の名号を聞いて疑わないことであり、行というのは、疑いのない心で名号を称えることを言うのである。だから親鸞聖人は「行を離れた信もなく、信を離れた行もない」とおっしゃっている（『集成』第四卷、七頁）。

と、親鸞の『御消息』の一節を挙げて信行不離の念仏であることを示し、疑難を論破して

おられるのである。

③「絵像・木像は方便であつて、これを頼んでも利益はない」に対して

絵像木像を捨てることは五逆の罪人である（『集成』第四卷、八頁）。

と大変厳しい口調で語り、

そもそも、絵像や木像の仏像というのは、恐れ多くも末代までも護持すべき三宝の一つ、仏宝であるから、インド・中国・日本と仏教を伝え来たった諸々の祖師・師匠の誰がこれを崇めないということがあるのか。法然上人・親鸞聖人は、弥陀の絵像木像を浄土の報身の如来と崇め奉れとおっしゃっている。『選択集』に「恭敬修」を明かすと言つて、「縁ある仏像や教えを敬え」と釈しておられるのは、この心である（『集成』第四卷、八〜九頁）。

と、絵像・木像を拝することへの疑難を破しておられる。

④「念仏相承の血脈は必要ない。①②のように心得るものが善知識である」に対して

この主張に対しても、真慧は

代々受け継がれてきた念仏の血脈を捨てさせ、経論釈の教えに背き、新しい教えを主張して、これこそが正しい教えであると言いふらす者があるが、このような者は謗法

罪を犯す人である（『集成』第四卷、八頁）。

と、ここでも大変厳しい口調で語られる。「血脈」とは血縁のつながりにたとえて法の相続を言う言葉であり、「法脈」のことである。「代々受け継がれてきた念仏の血脈を捨てさせ、経論釈の教えに背く新しい主張」とは、具体的に示されていないが、前述のとおり、「信心正因、称名報恩」の教えを受け、称名念仏は報恩の行であるとし、①②を標榜する本願寺門徒の主張を指しているものと考えられる。彼らは誹謗正法の大罪を犯していると言っているのである。そして、

・念仏の血脈を捨てさせることは、まったく浅ましいことである（『集成』第四卷、九頁）。

・『選択集』の第一章には宗の教相を明かしてその血脈を明記する（同右、九頁）。

・『教行証』にも、「行文類」に血脈が挙げられ、「化身土文類」の流通分には法然からの相承が詳しく記されている（同右、九頁）。

と、法然と親鸞の著書に念仏の血脈が明記されていることを挙げ、

今後とも、他力念仏のみ教えに生きる者は、弥陀・釈迦・善導・法然・親鸞のおこころにしたがい、ただただ一心にもつばら名号を称え、念仏以外の行は行うなど導いて

くださる人をまことの善知識としてすがるべきであることを、よくよく心得るべきである（同右、一〇頁）。

と説いて、正しい念仏のありかたと、善知識とはどのような人のことを言うのかを示している。

『顕正流義鈔』著述の目的

この書がもしも蓮如その人に向けられているのであるならば、「風聞に任せこれを記す」、つまりうわさに聞くとおぼろしくしたがつて記したとは言われなかつたであろう。名前を挙げ、その説をもっと具体的に示しながら論破できたはずである。「風聞」とは、疑難が説者を特定できないあるグループから出されていたものであることを示していると考えられ、そのグループとは、蓮如の「信心正因、称名報恩」「木像よりは絵像、絵像よりは名号」の教えの影響を受けた急進的なグループ（無碍光衆など）であつたと考えられる。

とすれば、真慧が、そのような説者を特定できないグループに向けてこの書を著されたとも考えにくい。導き出される結論は、この書は高田門徒を対象に書かれたものであり、高田門徒に対して、決して①④の説に惑わされて疑偽を抱くことなく、高田伝統の念仏

観を正しくたもち続けるべきことを示されたものであるということである。

「念仏高田」の伝統は、以上のように、善導、法然、親鸞によって正統に伝えられたものであることが『顕正流義鈔』に明確に示されているのである。

極楽浄土に往生するためには、信行具足の称名念仏が大事である。称名念仏は信心を得た後の報恩行であるとし、念仏よりも信心を重視する考え方は、高田の宗風ではない。

時宗の立場に立つて

長島尚道

一遍上人は四天王寺の境内で、「一遍の念仏をすゝめて、衆生を済度しはじめた」（『聖絵』第二）のである。すなわち、小さな念仏札を人びとに賦くばりながら、念仏信仰をすすめる「賦算」をはじめ、四天王寺を出て高野山に立ち寄り熊野へとむかったのである。一遍の旅は、このお札くばりのための旅であった。

そのお札には「南無阿弥陀仏 決定往生けつじやう六十万むじゅう人」と記されている。正確には版本から刷られているのである。

一遍が熊野で作った「六十万むじゅう人頌」という頌がある。すなわち、

六字むくじ名号なごう一遍いっぺん法ぽう

十界じっかい依正いせい一遍いっぺん体たい

万行まんぎやう離念りねん一遍いっぺん証しやう

人中にんちゆう上々じやうじやう妙好みょうこう華け

である。この頌の各句の頭の語をつなぎあわせると「六十万むじゅう人」となる。

この頌は「六字の名号（南無阿弥陀仏）はすべての仏の教えを収めた一遍すなわち絶対

の教えであり、すべてのものを包み込んでゐるから、名号を称える人こそ人間の中の最もすぐれた人である」と言う意味にとれるであらう。この一遍すなわち絶対の語から、自分の名を一遍としたと考えることができる。

また、一遍入滅後の時衆（一遍とともに遊行をした僧尼）を率いた遊行二祖・他阿真教が「すべての人びとをことごとく極楽浄土に往生させることは理想であつても現実には不可能である。すべての人びとではあまりにも多すぎて限りがない。そこで一応の目標を六十万人とし、六十万人に達すれば、つぎの六十万人を目標とするのである」（『他阿上人法語』第五）と言っている。

一遍の遊行・賦算は正応二年（一二八九）に往生するまでに十六年間におよび、その生涯のうち、念仏札をくばった人数は二十五億一千七百二十四人と『聖絵』第十二には記されている。億は万を意味しているから、実に二十五万余の人びとに賦算したことになるであらう。

さて、『一遍上人語録』（門人伝説二十五）に

決定往生の信たらずとて人ごとに歎くは、いはれなき事なり。凡夫のこゝろは決定なし。決定は名号なり。しかれば決定往生の信たらずとも、口にまかせて称せば往生す

べし。

とある。

自分はかならず極楽浄土に往生できると言う信心が立たないと、どの人もなげくようであるが、意味の無いことである。我々凡夫の心のはからいでは往生は決まらないのである。往生が決まっているのは名号である。であるから、かならず往生できるといふ我々の信が立たなくても、ただ、口にまかせて念仏を称えれば往生できるのである。

かならず極楽浄土に往生できるといふことには、信心が足りないと言つても、それは意味がないことである。往生するといふことは、元来、我々人間の側によつて決まるのではない。弥陀の四十八願が人びとの往生を決定しているのは名号・南無阿弥陀仏それ自体なのである。無心に口にまかせて、南無阿弥陀仏と称えれば極楽浄土に往生するのである、と言つている。一遍の名号絶対主義とも言うべきものである。

また、『一遍上人語録』（門人伝説八五）に

我法門は熊野権現夢想の口伝なり。年来浄土の法門を十二年まで学せしに、すべて意樂をならひうしなはず。しかるを熊野参籠の時、御示現にいはいはく、此心はよき時もありしき時も迷なる故に、出離の要とはならず。南無阿弥陀仏が往生するなりと、云々。

われ此の時より自力の意樂をば捨果すてはてたり。

と述べている。

一遍は、我が法門は、熊野権現が夢で告げられた口伝（直接伝えられたもの）である。今まで浄土の法門を学ぶこと十二年だが、すべて法門の是非勝劣を心にとどめて、自力我執の意欲を捨てることはできなかった。それが熊野に参籠しているとき、権現がお示しになったのは、「心のよしあしを分別批判し、品定めをしてはいけない。この心は善いときも悪いときも迷いであるから、この世を離れて浄土に往生するのに何の必要も無いものである。南無阿弥陀仏そのものが往生するのである。」と云われた。私はこの時以来、自力の我執によって願ひ求める意欲を捨ててしまった。

そもそも、心の働きは「よき時もあしき時も迷なる故に」、心はすべての迷いの根元であるから、往生の役に立たない。南無阿弥陀仏という名号そのものであるという。それが「往生するなり」つまり、南無阿弥陀仏によって自分が往生する、あるいは他の人が往生するのではなく、南無阿弥陀仏が往生そのものであると、一遍は言っているのである。

続いて『一遍上人語録』（門人伝説五二）には、

往生は初の一念なり。初めの一念といふもなほ機に付ていふなり。南無阿弥陀仏はも

とより往生なり。往生といふは無生なり。此法に遇ふ所をしばらく一念といふなり。三世さんぜ截断せつだんの名號に歸入しぬれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも、妄分の機に就て談ずる法門なり。南無阿弥陀仏には、臨終もなく平生もなし。三世常恒じょうじょうの法なり。出る息いる息をまたざる故に、当体の一念を臨終とさだむるなり。しかれば念々臨終なり、念々往生なり。故に「回心念々生安樂」(心を回らして、念々に安樂に生ず)と釈せり。おほよそ仏法は、当体の一念の外には談ぜざるなり。三世すなはち一念なり。とある。

往生は最初の一声の南無阿弥陀仏にある。初の一声の念仏というのもまた我々の側から言うことである。名号の方から言えば、名号は本来、往生そのものである。往生とは無生無滅、本来の我々のあり方を言うのである。この法すなわち名号に我々衆生があうその一刹せつな那を仮りに(初めの)一念と言うのである。南無阿弥陀仏の名号は過去も現在も未來も超越しているのであるから、この名号に歸入してしまえば、衆生も永遠の生命を得て無始無終の往生となる。臨終と平生に分けて教えを説くのも、迷妄の機すなわち衆生の側から名号を語る説き方である。南無阿弥陀仏の側には臨終も平生もありません。過去・現在・

未来の三世にわたつて永遠に変わらない法である。私たちは出る息に生き、入る息に死ぬ。刹那刹那に生き死にをしているものであるから、今、名号にあったこの一刹那を臨終とさだめるのである。であるから、一刹那一刹那が臨終であり、一刹那一刹那が往生である。唐の善導の『般舟讚』にも「心を回らして、念々に安樂に生ず」と説いている。全て仏法というものは、その人が現在の一刹那に体得するより外にはないものである。客観的には過去・現在・未来の三世に分けるが、その体得者にとつては、すなわち主体的には今の一念にすぎないのである。

ここでは、名号と機（衆生）との関係を説いている。「機について初めの一念」というのは、我々のいのちは今の一刻を臨終のときと考へ、今称える念仏を初一念の念仏と定め、初一念の念仏で往生が決まり、初一念の念仏のくり返しが生涯の念仏となる。迷つたと思つたらそのとき、南無阿弥陀仏と言えよ。それが初一念の念仏である。その時が往生である。

時宗では、往生のあり方として即便往生を重視している。即便往生は、ただ今、往生するということ意味である。この世に居ながら、平生の念仏、一声一声の念仏によつて、我々をその瞬間、一刹那に、絶対的境地である極樂浄土に往生させる。また、この世を浄土に変質させるのである、とする。

執筆者一覽（執筆順）

梶村 昇（亜細亜大学名誉教授）

廣川堯敏（大正大学教授）

中西随功（京都西山短期大学副学長）

浅井成海（龍谷大学名誉教授）

田代俊孝（同朋大学大学院文学研究科長）

栗原廣海（高田短期大学教授）

長島尚道（時宗宗学林学頭）

担当研究員一覽

福西賢兆

柴田泰山

林田康順

和田典善

郡嶋昭示

本書は浄土宗総合研究所の研究プロジェクトである「浄土教比較論」において行われた研究をもとに、現代の浄土各宗を代表する碩学の先生方によって執筆された入門書的存在である。本プロジェクト「浄土教比較論」では、「日本浄土教の中における浄土宗」という視座から、現在の浄土各宗それぞれの特色について意見交換を行うことによって、各自が自宗の独自性を再確認しつつ、また他宗から学ぶべきところは学ぶことを意図しつつ、宗派の枠を越えたある種の日本仏教における宗教間対話的な研究活動を進めてきた。研究開催日は以下の通りである。

第一回 打ち合わせ会（平成十五・三・十）

第二回 廣川堯敏（浄土宗）「浄土宗義の諸問題」（平成十五・五・三十）

第三回 中西随功（西山浄土宗）「西山義にみる救済の論理」（平成十五・八・二十七）

第四回 栗原廣海（浄土真宗高田派）「高田の宗風」（平成十五・十・二十九）

第五回 湯谷祐義（浄土宗西山深草派）「証空上人から見た法然上人の教え」

（平成十六・一・二十三）

- 第六回 浅井成海（浄土真宗本願寺派）「親鸞聖人の諸行観」（平成十六・三・二十五）
- 第七回 長島尚道（時宗）「一遍上人の賦算」（平成十六・五・十九）
- 第八回 郡嶋昭示（浄土宗総合研究所）「聖光『浄土宗要集』における西山批判」
（平成十六・七・二）
- 第九回 田代俊孝（浄土真宗大谷派）「親鸞聖人の三経理解について」
（平成十六・十一・十九）
- 第十回 柴田泰山（浄土宗総合研究所）「善導『観経疏』研究から見た鎌倉浄土教」
（平成十七・一・十八）
- 第十一回 吉良潤（浄土宗西山深草派）「『選択集』の編纂過程について」
（平成十七・三・七）
- 第十二回 伊藤茂樹（浄土宗総合研究所）「隆寛について」（平成十七・五・二十）
- 第十三回 大塚靈雲（浄土宗西山禅林寺派）「証空観門論の成立」（平成十七・九・十六）
- 第十四回 吉田淳雄（浄土宗総合研究所）「長西の浄土思想」（平成十七・十一・二十四）
- 第十五回 梶村昇（浄土宗／研究代表）「『醍醐本』第一話について」
（平成十八・二・十五）

以上、十五回に渡って開催された研究会で、法然上人門下の浄土宗各宗の特色を①「阿弥陀仏の浄土をどのように理解しているか」、②「本尊としての阿弥陀仏をどのように理解しているか」、③「極楽浄土に往生するためには何をすべきか」という三項目から整理することで、浄土・阿弥陀仏・実践に関する各宗の特色と独自性を把握でき、かつ相互間における対話が可能になるものと考え、本書の刊行を企画した次第である。

本書を通じて、浄土系各宗の教義の概要が分かり易く理解できるようになったと思う。本書刊行にご協力を賜ったご執筆の諸先生方、また本書の企画から刊行までご指導を頂戴した梶村昇先生、そして本書作成にあたって尽力いただいた郡嶋昭示氏と嶋村喜久氏には、心より感謝を申し上げます。実に様々な不可思議な因縁の中で、こうして一冊の研究書を世に出すことができた。本書の存在が今後の浄土教研究に大きく寄与することを念願する。

(主務 柴田泰山 記)

念仏信仰の諸相

総研叢書

第4集

平成19年3月 発行

編集 浄土宗総合研究所

発行 浄 土 宗

浄土宗宗務庁

〒 605-0062 京都市東山区林下町 400-8

TEL 075-525-2200 (代)

〒 105-0011 東京都港区芝公園 4-7-4

TEL 03-5472-6571 (代)

<http://www.jodo.or.jp/>

浄土宗総合研究所

〒 105-0011 東京都港区芝公園 4-7-4

TEL 03-5472-6571 (代)

<http://www.jsri.jp/>

制作・DTP 有限会社 地人館 / 印刷・製本 株式会社 双文社印刷

