

「選擇本願念佛集」奉戴八百年記念

# 現代と念佛

浄土宗総合研究所編

題字  
總本山知恩院第八十六世  
中村康隆  
猊下



## 序 文——法然の問いかけ

浄土宗務総長

成田 有恒

『選択本願念佛集』八百年の奉戴記念として、ここに「念仏実践の総合的研究」をまとめて頂きました。浄土宗総合研究所長（現宗務総長）の水谷幸正師の指導下、常日ごろ念仏実践に邁進されている土屋光道師が軸芯に立つてさまざまな分野の諸先生の「労」をわずらわしました。

一読してお判りのように多角的に、かつ根源的に現代に生きる称名念仏が検索されております。「往生のための念仏」とは言うものの、最期の一声まで念仏を唱えるのは「命のある限り」にほかなりません。御伝にある遊蓮房円照の絶句絶唱など、よくその本質を告げているはずであります。

西紀二千年の声を聞いて、この世が複雑に分化、離散してゆくことは誰もが予見しているところです。そんな乱世の中で念仏はどんな役割を果たさねばならないか。

時あたかも十二年後に宗祖上人八百年の大遠忌をむかえます。報恩のためにも、それ以上に宗祖上人の御期待にこたえるためにも、私ども末学の徒は称名念仏の弘宣に全智全能を傾けねばなりません。

法然上人の御法語を読み返すとき、私どもはつねにそこに「問いかけ」がふくまれていることに気づかされます。私はこうやる。お前ならどうする。宗祖上人は問いかけてくるのです。

まさに念仏の実践弘宣において私どもはこの問いかけにお答えしてゆかねばなりません。明るく（おおらかに念仏せよ）、強く（健康で勇進する念仏）、正しく（仏にもならんと思うなり）、生きる根源を、この諸論からお汲みとり頂ければ有難い限りです。

人間一生の運命は「曲線」をえがいて幸不幸が交錯しています。そこに幸福を求めるとしたら、その都度対応に追われる曲線で応じては結局双曲線になってしまい、幸せにめぐり遇うことはないでしょう。直線で応ずる以外にありません。曲線をえがく幸福とどこかでふれあえるのです。

その「直線」こそ専修念仏ではないでしょうか。

## 発刊のことば

浄土宗総合研究所所長

水谷 幸正

平成十年を期して『選択本願念佛集』奉戴八百年記念の行事や事業があれこれ実施されたことは記憶に新しい。かねてからこのことを主張されていた宗務総長成田有恒師の慧眼とその実行力にあらためて敬意を表したい。委員会の審議を受けて、わたくしども浄土宗総合研究所が「念仏実践の総合的研究」に取り組むことにした。

法然上人の教義教学、ひいては思想、とくに『選択集』の研究については先輩諸師のすぐれた研究がなされていることは周知のところであるが、「念仏為先」という浄土宗の眼目である称名念仏が年々不振になっているのではないか、という批判がまゝ聞かれるようになってきた。

教化のための研究を主目的とする研究所においても、称名念仏の意義ないしその実践についての研究を、課題としてとりあげる必要性を痛感していたので、宗

義宗学の現代化、そして念仏の活性化ということを意図して総合的研究に着手することにした。

その道においては余人にかえがたい土屋光道師に研究代表をお願いし、すぐれた念仏実践者でもある稀有の宗教哲学者の河波昌師、日本を代表する宗教学者の田丸徳善師、医師であり社会福祉学者（とくに仏教看護）として有名な奈倉道隆師、念仏求道の第一人者関谷喜与嗣師に参加していただき、福西賢兆主任研究員（現副所長）、正村瑛明専任研究員が主務を統括して、鋭意熱心に研究にとりくむと共に念仏行に励むことになった。小生は研究所所長としての責任上、名だけの総括責任者になつたにすぎない。

平成九年から十年にかけて、月二、三回にわたる別時念仏行と集中研究という格別の精進副産物ともいふべき「選択集の解説と法話」という各師による『宗報』への優れた連載記事、ひいては平成十年十月十九日・二十日・二十一日の三日間を期して開催された、大本山増上寺・浄土宗総合研究所共催、浄土宗東京教区協賛による盛大な「大別時念仏会」の推進力になった「念仏実践の総合的研究」班の努力は並々ならぬものがあった。

その努力の結晶がこの『現代と念仏』である。研究所としては研究成果を書物

やその他の形で発表しているが、この本こそ現代の宗門人への最高の贈りものであると自負してやまない。浄土宗のみならず、二十一世紀の日本人、いな世界の人びとを指導する理念が法然上人の念仏であるという確信を本書中の各師の論述から得ていただきたいと願ってやまない。

おわりになつたが本研究を實質に総括し、推進して頂いた土屋光道師をはじめとする各位、本書出版に汗を流して下さった村田洋一師に甚深の謝意を表して発刊のことばとする。

平成十一年十一月十日

『選択本願念仏集』 奉戴八百年記念

『現代と念仏』

〈目次〉

序文——法然の問いかけ——	成田有恒	6
発刊のことば	水谷幸正	8
第一編 念仏実践の総合研究		
第一部 研究論文		
一、念仏と生活	河波 昌	17
二、念仏専修の現益	土屋光道	45
三、称名念仏の宗教学	田丸徳善	81
四、念仏と健康「正しい呼吸法」	関谷喜與嗣	107
「念仏の活性化」	奈倉道隆	129
五、念仏の諸相	福西賢兆ほか	153

## 第二部 報告

一、「念仏の活性化」シンポジウム……………

二、大別時念仏会……………

## 第二編 『選択集』にもとづく教化の研究

『選択集』各章段の法話と解説〔宗報〕平成九年四月号〜平成十一年三月号連載）

法話序説——念仏為先……………

第一章 聖道浄土二門 陸路か水路か……………

第二章(一) 正行と雑行 正行(日常勤行)を修すべし……………

第二章(二) 正定の業 念仏こそ誰もが救われる究極の道……………

第三章(一) 本願成就 法然上人の「声の宗教」……………

第三章(二) 勝劣難易 念仏は誰でも・どこでも・いつでも……………

第四章(一) 三輩念仏 諸行と念仏……………

第四章(二) 助業 衣食住を念仏の光の下に……………

第五章 念仏利益 お念仏の利益……………

第六章 念仏特留 念仏不滅……………

土屋光道……………216

土屋正道……………221

日下部謙旨……………228

石川邦雄……………235

佐藤晴輝……………243

中村瑞貴……………251

井澤隆明……………260

大谷隆照……………269

林 純教……………276

魚尾孝久……………284

209 199

第七章 仏光唯照念仏者

光明余行の者を照さずたゞ念仏の行者を撰取したまう

正村瑛明

第八章 三心(一) 至誠心 まことの心

福田之徳

(二) 深心 まず自己を見つめる

林田康順

(三) 廻向発願心 たゞ念仏して浄土に往生するのみ

伊藤倫雄

(四) 三心総論 三心はお念仏のなかにこもる

佐藤和順

第九章 四種行法 念仏行者のあり方

戸松秀明

第十章 念仏讚歎 病のなかの支え

佐藤雅彦

第十一章 唯讚念仏 現当二世の救い

石田孝信

第十二章 付属仏名 念仏の尊さと仏のこころ

新井俊定

第十三章 念仏多善根 名を呼ぶことは何にも勝る

若林隆壽

第十四章 唯証誠念仏 無量の仏に励まされ

袖山榮輝

第十五章 諸仏護念 お念仏の現世利益

長谷川岱潤

第十六章(一) 偏依善導 偏に法然上人に依つてこそ

水谷浩志

409

398

389

379

370

361

352

343

334

324

312

302

294

(二) 選択と偏依 衆生の側の選択 ..... 土屋光道 ..... 419

第一章〜第十六章

各章段法話の解説 ..... 新井俊定 ..... 419

林田康順

あとがき ..... 土屋光道 ..... 435

執筆者一覧 ..... 441

第一編

念仏実践の総合的研究



# 念仏と生活

——往生の中の生活、生活の中の往生——

河 波 昌

東洋大学名誉教授

文学博士

日本ヤスパース協会理事

浄土宗総合研究所客員教授

序	19
第一章 現代思想の基本的動向と浄土教	
一、彼岸志向から現実中心主義へ	21
二、科学思想との対応	23
三、救済理念の新展開——人間の自由平等の問題をめぐる	25
四、浄土教的救済と人間形成 <small>（バウディアア）</small>	26
五、浄土教と道徳の再建	28
六、広開浄土門、いわゆる大乘としての普遍主義の自覚	29
第二章 往生浄土の諸相	
一、往生浄土の真実とは	31
二、『選択集』における本願思想から光明による救済思想の展開について	33
三、往生浄土の五相	37
1、往——現実における進化	38
2、到来——極楽世界の到来	38
3、還帰——私たちの根源（阿弥陀仏）への還帰	39
4、深化——限りなき心の深まり	40
5、成就衆生——人間性の完成	41
むすび	43

## 序

浄土教は今や新しい未曾有の世界を経験しつつある。法然上人による立教開宗以来、八百有余年を経て、当時とはおよそ想像もできぬほどの世界に私たちは足を踏み入れているのである。それは西洋の科学、哲学等による、あらゆる生活や文化の部分において急激な変化が見られるのであり、従来の伝統的な宗学的思考の枠組においてのみではとうてい対応は不可能と思われるほどなのである。その対応に及びえぬ処から、いわゆる新宗教、新々宗教等と称せられるものが出現して、かえってそのことが一般大衆を迷妄に導いたりもする。これら擬似宗教の迷妄をも破して、宇宙の真理を開顕し、真の宗教に回帰させることが現今の急務であるが、そのために釈尊、法然上人以来の二千数百年にわたって真理を開顕してきた浄土宗の存在意義が改めてその根底から考え直さなければならぬのである。

釈尊の、そしてまた法然上人のみ教えは、時代を超えて永遠に普遍的な真理に根ざしている。釈尊における縁起の真理への目覚め、そしてまた法然上人における「選択本願念仏」による往生浄土の救済の教えは、単に浄土宗の人たちにとってのみでなく、あらゆる時代と地域性を超えてどこまでも普遍的な真理となるところのものである。

まさにそのところで「広開浄土門」等ともいわれるゆえんのものがある。

しかしながらそれにもかかわらずその浄土教の真理の普遍性をも揺るがさんばかりのラディカルな変化が現在生起しつつあるのである。このラディカル radical ということばの意味は、極端な、という意味の他に、この語の形容詞としての用法の由来する本来のことば radix が「根」「根底」の意味をもつ点からいっても、このラディカルな変化といわれる場合、それはすべてのものの根底からの変化ということに他ならない。

そして今浄土教にとって最も重要な課題とは、かかる現今当面しているラディカルな変化——それは現在、実に人類が直面している最大の危機ともなっている——に浄土教の普遍主義が耐えうるか、どうかという問題意識、そしてさらにそればかりか、かかる変革を浄土教が乗りこえて、新しく私たちをその根底から支え、生かし、導びいてゆくところの光となりうるか、という点にあるであろう。

本論は大きく二つの章に別けられる。その第一章は、現在、浄土教が直面している変化——すなわち法然上人の活躍された中世の時代とはおよそ異なる現代の特徴となる点を幾つかの項目に別けて論じる。そのことを通して浄土教はその変革に對面し對決することを通して浄土教において新しい展開を生ぜしめることにもなるであろう。いわゆるここで時機相應ということが改めて重要な課題となるのである。その時機相應ということはたとえば道綽禪師が、

「もし教え、時期に赴けば修し易く、

悟り易し、もし機、教時にそむ乖きぬれば、

修し難く入り難し。」

『安樂集』

と説き、法然上人にとつてもこの時機相應ということが重要な課題となっていたのである。（『選択集』第十二章參照）いかに教えが優れていても、それが時機相應でなくなるとき、かえつて難行道となる。法然上人の聖道門に対する確固たる態度も実にその一点にあつたのである。現代の精神的狀況への明晰な分析を前提とすることのない、一方的な浄土教の伝統的教義の固執は、かえつてその浄土教自体がかえつて難行道と化することになるであろう。それは病状の適切な把握なしに一方的に治療が試みられるにも似ている。（『釈尊直説の「四諦」すなわち苦集滅道の教えにおける「集」とは、元来インド医学上における病氣の原因となるところのものを意味していたのである。）以上のよ

うな点で第一章は現代を考察し、それに対する対応策を論及する。

そして第二章はかかる現状の分析を通して、必然的にその対応の具体的展開を試みる。そして従来、浄土教において説かれてきたいわゆる「捨此往彼 蓮華化生」といわれてきた、その往生思想の単なる形式面を更に踏み込んで、そのより深い内容面に立ちいたって考えようとするものである。そしてこの内容を五つの項目で展開し、いわゆる「往生浄土の五相」として論究したいと思う。とはいえかかる往生ということも私たちの現実の生活を離れて考えられるものではなく、——多くの場合、念仏が現実生活から遊離してしまつたが故にその活力を喪失していったということもいえるのである——むしろ生活に即して往生浄土のいとなみは考えられるべきなのである。それ故に本論の副題を「往生の中の生活、生活の中の往生」とした。以下はその論述である。

## 第一章 現代思想の基本的動向と浄土教

### 第一節 彼岸志向から現実中心主義へ

浄土教においては、「捨此往彼 蓮華化生」が一つの旗印となつていた。この場合「此」とは、私が生きている現実世界そのものに他ならない。そしてこの語句には現世否定的な傾向が強く流れている。あるいは聖徳太子の「世間虚仮 唯仏是真」の文、あるいはまた「人間五十年、下天のうちをくらぶれば、夢まぼろしのごとくなり」（幸若・敦盛）等の文を引用するまでもなく中世には一貫して現世否定的的思想的動向が流れていることが知られるのである。そしてそこには動かしがたい一つの真理が存していることは疑うべきもない。（ヨーロッパにおいてもプラトンの哲学にかかる傾向が見られ、それは西欧全体を特徴づける契機となつてゐる。）

しかしながら現代は、かかる思想に対してむしろ批判的であり、科学や哲学等はいうまでもなく、宗教も含めてすべてが彼岸世界よりもむしろ現実そのものにその関心が集中せられており、現実世界そのものに究極の価値さえおかれるようになっていく。死後や彼岸世界もさることながら浄土教もまた従来のようにかかる現実を単に否定的に見るだけでなく、現実そのものへ関心を移すことが極めて重要な課題となっているのである。現代においては、たとえばニーチェの思想にも徹底して見られるように、彼岸世界（浄土）は現実離れして浮き上ったものとなり、その関心は稀薄化され、むしろ迷妄とさえ考えられ、むしろ超越的世界の消滅化の動向さえもが顕著なのである。

しかしながらいうまでもなく死後の事柄は「後生大事」で、浄土教にとって不可欠の契機となるものである。とはいえ、そのことがまた現実生活においても視点をかえて改めて重要な問題となつて生かされていかねばならないであろう。

たとえば善導大師の『六時礼讃』の中の偈文——これは『勝鬘經』から引用されているものである——の中の、  
「此世及後生、願仏常攝受」

の文のごときは、単なる彼岸（死後）志向にとどまらず、むしろ現当二世の立場を含んでおり、浄土教そのものが彼岸志向と共にまた他方どこまでも現実主義の契機を有している点が考えられねばならないのである。

真理の世界を叡知界として現実世界から切り離して考えたカントをきびしく批判して、真理そのものを現実の中に捉えようとしたのがヘーゲル（たとえば『精神現象学』の立場）であったが、まさにかれにおいて現代のいわゆる現実中心主義ともいえる思想の特徴が典型的に見られるのである。かかる現実志向の立場を現代に生きる浄土教は不可欠の契機として考慮に入れて自らを展開しなければならぬであろう。

また他方、その展開にあたって伝統的、中世的と考えられる彼岸思想に対しても、大乘仏教の立場からの絶えざる

批判が加えられねばならない。それは彼岸思想が往々にして仏教渡来以前の「世界信仰」と習合し、本来の往生思想が不鮮明なものとなり、また場合によっては往生思想自体が単なる他界信仰のうちに吸収され、往生そのものがその実体を喪失し、名のみとなっているケースさえ考えられるのである。(柳田国男は伝統的仏教のかかる点を鋭く批判している。) いうまでもなく日本において浄土教は前仏教的な他界信仰を媒介として広まっていったことは充分に考えられるところである。とはいえ、往生思想が浄土教本来の信仰のダイナミズムを喪失する時、その浄土教は単なる他界信仰に墮してしまうのである。

現代に生きる浄土教としては、どこまでを現実に生き、現実を生かしながら、また他界信仰が真の往生と連なり、死後(超越界)と現実世界とが相互に滲透(境次相接)し合いながら展開せられていく、という方向がたどられていかなければならないであろう。

## 第二節 科学思想との対応

ヨーロッパ近代において成立した科学は、今や単なるヨーロッパ的な限定をこえて全世界的に普遍的となり、科学をぬぎにしてもはや私たちにとつても何事も語りえぬ状況となつて来ている。学校教育も初等教育より一貫して科学教育が主軸となっている。それ故この科学との全面的に対決することなくしては浄土教もまた充全とは云いえないであろう。私たち浄土教者にとつてもこれら科学と宗教のそれぞれの立つ根本的な立場に対する徹底した洞察を通して相互に生かしあいながら展開せられることにならなければならない。そして科学を不可欠の媒介とすることのない単なる従来通りの浄土教のあり方は反省されねばならないであろう。しかしまた科学はそれ自体、一つの限界——すな

わち理性の領域に立つこととしての一つの決定的な制約——を有しており、そこには単なる理性の立場をこえた宗教としての浄土教の立場が必然的に要請せられるのである。

M・ハイデッカーは『放下』Gelassenheitという講演の中で、科学的思惟としての計量的思惟 *das rechnende Denken* に対して沈思的思惟 *das besinnliche Denken* を対置しているが、後者の思惟は、まさに念仏に通じる高次の思惟を指すものである。元来、思惟とはたとえば『観無量寿経』における韋提希夫人の「教我思惟、教我正受」の文にも見られるように科学的な計量、すなわちサンスクリットの *mita* (英語の *measured*) の立場をこえた *amita* (a は否定語) すなわち阿弥陀に連なる契機を有しているのである。ハイデッカーの思惟も科学の立場に終始する計量的思惟をこえてアミタ的思惟を指すものといえよう。浄土教もまた同様に科学の立場を一方的に無視するのでなく、それを全面的に受け入れ、しかもその思惟を唯一の思惟としてその思惟のうちに埋没するのでなく、念仏——すなわち高次の思惟を展開することによって新しい近代にふさわしい時機相應の思惟を成立させてゆかねばならないのである。

近代浄土教は望むと望まざるとにかかわらず科学の分野と全面的な対決が不可避的になったが、たとえば明治から大正期にかけて活躍した山崎弁栄の思想は一面において科学と宗教との統合といった点も見られるのである。かれは生命の進化の問題をとり上げ(当時、ダーウィンの進化論が一般に普及していた)、生命の進化のプロセスの中にも阿弥陀仏の選択本願のはたらきをよみとろうとしていた(『人生の帰趨』)。そこにも科学に対するかれの積極的に対応が考えられるのである。生命のいとなみ——その根源は単なる科学の立場をこえて不可思議のものである——に阿弥陀仏のはたらきを見ようとする考え方は、科学と宗教との必然的出会いにおける生起であり、浄土教も、もはや科学を無視し通せることは不可能である。このように今後の浄土教は、科学との全面的な対応が遂行されていかな

ればならない。そしてとりわけ現今、驚異的な発展を遂げつつある科学そのものは、かえって浄土教にとつても新しい精神の地平を開くことにもなるであろう。

### 第三節 救済理念の新展開——人間の自由、平等の問題をめぐる——

伝統的浄土教が「捨此往彼 蓮華化生」あるいは「厭離穢土 欣求浄土」を旗印にしていたのに対し、現代はかかる彼岸志向とは逆にどこまでも現実中心の立場に立っていることはすでに述べた。それは現代人にとつて究極の願いが単に彼岸においてではなく現実そのもののうちに実現せんとするものであった。ところでかかる究極の願いとは、たとえば近代以降においては、人間の自由、平等の理念に集約されることができよう。そのことはたとえばフランス革命における人権宣言等にも典型的に看取することができよう。これら自由、平等等の理念にはそれなりの限界が考えられるとはいえ、人間の本性にはかかる理念への絶対的な信頼と熱狂的な動向が見られることも疑うことができない。そして現代に生きる浄土教がかかる動向に対して無関心であることはむしろ怠慢のそしりをまぬがれず、またそのことに対する関心の欠除は近代人に対する大慈悲の欠除と疑われてもやむを得ないであろう。

しかしながら往生思想それ自体を、単なる「捨此往彼」の単なる形式主義から脱却せしめて、その真の往生の内実に至つて考察する時、それは近代人の眼目となる自由、平等の精神とむしろ直結している点が考えられるのである。そして自由も平等も実に往生のいとなみそのものであることが考えられるのである。そしてかえって浄土教において展開されるかかる自由も平等もその内実において近代西洋におけるよりもより根源的にして充実的な内容を有している点さえもが考えられるのである。そしてたとえば仏教における解脱の概念が人間の究極的な解放を意味していたよ

うに、自由もまた平等もむしろ「平等往生」において実現せられてゆくところの内容そのものに連なっているのである。(たとえば平等の語は西欧のことばである equality (英) Gleichheit (独) 等の訳語としての意義しか果していないが、「平等」ということばは本来、大乘仏教の究めて深淵なる精神内容を示すことばとして二千年間にわたって展開されてきたものに他ならないのである。(たとえば『華嚴經』等はくり返し平等概念への詳細な言及が見られる。) また自由も大乘仏教においてはむしろ「自在」ということばで積極的に極めて豊かな内容が展開されているのである。)

それ故に「捨此往彼」ということも、まさにその処で自由・平等の限りなき実現を意味するものであり、浄土教救済の内実が説かれる上においても、その自由と平等との限りなき高揚が示されねばならないであろう。

また浄土とは、そこで自己が本来の自己に還り、自己が本来の自己を回復するところの場所でもあり、まさにそのことにおいて人間の主体性の限りなき高揚ということも考えられるのである。このことを除外して往生浄土が単なる「捨此往彼」としてのみ考えられる時、往生思想は現実から遊離して、近代人からは単なる空想として見捨てられてゆくことになるであろう。浄土教とはむしろ自由、平等、主体性等の近代的な内容を究極的に成就し実現せしめてゆくところのものとして、改めてその根底から考えられていかなければならないであろう。かかる問題意識の提示こそが浄土教の時機相應の課題を果すものといえるのである。

#### 第四節 浄土教的救済と人間形成<sup>パイディア</sup>

伝統的浄土教においては、宗教と教育(教養——人間形成)との関係が必ずしも明確ではなく、両者の間の内面的

な関係が失われていると考えられるのである。とりわけ浄土教は善悪を問わず平等に彼岸へ救済しめてゆくことを眼目としているので、人間形成（教養）の問題はなおざりにされがちである。まさに「悪人正機」が云われるゆえんともなるが、しかしながら宗教における救済概念はその根底において完成された人間へ向つての教養の理念と結びつかなければならぬ。「悪人正機」ということさえも究極においてはそのことを包含した上の事柄といえるのである。

現代の精神状況における最大の危機は、そしてまた最大の悲劇は、かかる宗教と教養パディヤが分離してしまっている点にあるといえるであろう。しかしながら教育（教養）自身もその根底において宗教なくしてはみずから全うすることはできない。そしてまた真に健全な宗教もまたみずからのうちに人間形成への豊かな内容を有し、積極的に全人的な向上に関わるものでなければならぬ。とりわけ現在、教育が、そして学校教育がただ受験のためのみのシステムとなり、その結果、中学校等で学級破壊さえもが生じているが、人間の本質に関わる契機を喪失してしまっている点は、まさに現代における最大の危機という他はない。（大学教育もまた、殆んど単なる就職のための機関になり果ている。文部省による教養課程の廃絶は、まさに本来、近代の大学の核をなしていた教養（人間形成）の理念の根底からの否定に連なるものといえよう。）

そのことはそのまま豊かな理想的な人間像の崩壊を意味しているのである。

しかしながら浄土教はたとえば「善導十徳」「法然十徳」を掲げることにより、救済されてゆく人間の理想を提示してきた。『無量寿経』序文における「光顔巍巍」等、いわゆる「三相五徳」として画かれる光輝く釈尊像は人間が救われてゆく究極的な理想像を示すものに他ならない。また「四十八願」中における「三十二大人相成就の願」等は、往生浄土自体がそのまま究極的に人間形成の問題と関わっていることを示しているのである。

このようにより広大な精神的視野に立って浄土教は教育の問題をも含めて人間形成の理念と結びつかなければなら

ないし、また『無量寿經』等にも見られるように本来の浄土教は一貫してそのことを説き続けて来たのである。『往生礼讃（日中礼讃）』の中の「十地願行自然彰」はまさにかかるパイディアの根源的な内実を示すものに他ならない。

## 第五節 浄土教と道德の再建

現今の世相を見る時、道德の荒廃は目を覆うばかりである。そして恐るべきことは反道德——この場合、道德の立場はなお前提されていてそれに対する反抗を意味する——の次元をこえて無道德の状態が惹起されつつあるのである。すなわち善悪の分別ないし基準そのものが根底から消滅しつつあるのである。

古来、伝統的立場から見ると、宗教がつねに道德の基礎となっていた。そのことは東洋においても、またヨーロッパにおいても同様である。しかるに全体として宗教の衰退、いわゆる世俗化の進行と共に、道德的意識も不分明となり、そしてその衰退、さらにはその消滅の感さえ存するようになってきているのである。そのことは特に現今、非行に走る少年層に著しい。

他方また日本仏教、とりわけ日本浄土教において、たとえばその一典型を親鸞においても見られるように、道德（すなわち戒律）の全面的無視ともいえる点の特徴ともなっている。いわゆる「悪人正機」が重要な課題ともなるゆえんである。そしてこのことと相乗的に現在の浄土教は道德の立場に対して極めて疎遠である。

しかしながらそのことは浄土教における救済が悪人をも包含することを意味するものであり、それは決して全面的に悪を肯定し容認するものではない、むしろ究極的には浄土教も善の実現、道德の立場の完成を意味するものでなければならぬ。そのことはたとえば「四十八願」の中の第一におかれる「無三悪趣の願」が立てられている点から自

明の事柄なのであり、また『無量寿經』卷上における、

「この光に遇うものは、三垢（貪瞋痴の三つの煩惱、すなわち悪）消滅す……」等の文からも明らかである。

かかる点で浄土教も仏教における「七仏通誠偈」中の「諸悪莫作」（諸の悪は作す莫<sup>な</sup>れ）との精神とどこまでも対応し、悪人を限りなく抱擁しつつもその道徳の限りなき完成を主張するものなのである。伝統的浄土宗は念仏の実践と共に円頓戒がきわめて重視せられたのであるが、そこにも宗教と道徳の一体化が存しているのである（念戒一致）。

現在、宗教と道徳の完全な分離はオウム真理教にその一つの典型を見ることができ、そのこと自体が人類にとって一つの根源的危機を露呈しているといえよう。改めて宗教は道徳と積極的に関わり、道徳をその宗教的な根底から再興していかなければならない。そこに浄土教が現代社会に対する極めて重要な意義を有する点が考えられるのである。

## 第六節 広開浄土門、いわゆる普遍主義の自覚

近代科学は民族や国家等の特殊性を超えて一つの普遍性の立場を開いた。科学的真理とは特定の民族や階級にのみ妥当するものではなく全人類的通じるものである。たとえば水とは water（英）や Wasser（独）等とこのことばの相違性をこえて、いわゆる水そのもの H<sub>2</sub>O である。宗教における神概念についても同様であり、その名の相違（たとえばヤーヴェ、アラール、阿弥陀等）をこえて一つの方向において志向されねばならない。同じ銀河系宇宙の中

に住み、同じ地球上に住み、同じ空気を吸い、同じ水を飲んで生活し、神だけが異なるということはむしろ不自然の極みという他はないであろう。それは私たちが水と称しているものをアメリカ人たちが water といっているからといってそれを水の本質の相違と誤認して論争するに等しい。むしろそこでは水ということばのもつその水概念に捉われているにすぎないのである。アミタ（阿弥陀）ということばも本来はかかる観念論的思惟を脱却した処に成立しているものなのである。むしろ実際に水を飲むことを通してわれわれの称する「水」とは、実は water のことであつたと気づかされてゆくのに似ている。真に現実的に水を経験することによって、観念として抱かれていた水から脱却して水そのものに触れてゆくところに真の宗教が成立するのであり、またそこに宗義の枠をこえて全人類的な普遍的真理に到達することができるのである。いわゆる活ける宗教経験による脱観念論化が浄土門の普遍的な真理の地平を開くことになるのである。「広開浄土門」とは真実にはそのようなことに他ならない。

真の宗教とは、マルクスによつて批判されるような観念論的地平で成立するものでは決してない。むしろそれは誰もが否応なしに触れてゆくところのリアリティそのものであり、脱観念論のところ（いわゆる「南無」）で成立するのである。

阿弥陀仏についてもインドにおいて初期大乘仏教成立以来、無数の經典において説かれてきた。しかし決定的に重要なことは、それら阿弥陀仏を説く經典があるから、そこからは阿弥陀仏が実在するのではなく、逆に阿弥陀仏が実在するから、その歴史上の經典の成立のプロセスにおいて阿弥陀經典類が成立していったのである。阿弥陀經典を根拠にして阿弥陀仏の実在を考へるのは、阿弥陀仏信仰への不可欠の媒介として重視さるべきとはいへ、その地平においてはなお観念論的な域を脱してはいない。ただ阿弥陀經典の製作者たち自身はそれら各々において阿弥陀仏への生ける生命に触れ、阿弥陀仏そのものがそれら經典製作者のうちに滲透し、そこから脱観念論的に阿弥陀仏が説出され

いったのである。かかる点でそれら經典が私たちにとって決定的に重要な意義を有しているといえるのである。

宗乗、宗学の研究は不可欠である。しかしながらその枠内に終始している限り、全人類的に普遍的に真理そのものに到達することはない、そしてそこでは永遠にキリスト教やイスラム教等との対立、否無関心が残るのである。

しかしながら現在、かかる諸宗教間の対話が必須となり、それら諸宗教の対立をこえて今や浄土教の真理がその根源に深まることによつて真の普遍主義すなわち「広開浄土門」の立場が展開されてゆかねばならないであらう。たとえば善導自身が「広開浄土門」の立場に立つていたのであり（『觀經玄義分』参照）またそのことに早くから気づいて積極的にかかる宗教的真理を展開していったのが山崎弁榮の光明主義でもあった。そしてさらにそれに遅れること約半世紀にしてキリスト教の側においても新しく「エキュメニズム」の展開が見られることは興味深いことである。

「エキュメニズム Ecumenical Movement（世界教会運動）」とは、「広開浄土門」ならぬ「広開キリスト教」のことであるが、そこには閉鎖的キリスト教からの脱却と大乘仏教との限りなき開けと共鳴が見られるのである。

## 第二章 往生浄土の五相

### 第一節 往生浄土の眞実とは

第一章において浄土教を考える上に、現代そのものの視点から考えた。中世世界から近現代に至つて人間のあらゆる思考が急激に変化する中であつて、必然的に浄土教も種々の面においてそのあり方に変革が考えられなければならない。そして浄土教が積尊、法然上人を通じてその歴史を超えた不変の立場に立ちつつ、また現代世界との対応がな

されていかなければならないのである。そしてたとえ日本において、一見、おそらく縄文、弥生文化との連続線において伝承されてきた他界信仰との習合という固定化した形式からは飛躍してより内容豊かな、真の往生思想が展開されねばならないのである。そして従来、無自覚的に述べられていた「捨此往彼、蓮華化生」の語自体についても、それをより深く洞察さるべきであり、そこに無限の精神的含蓄を予想することができるのである。すなわち「捨此往彼」における「捨」ということの意味、また「此」、「往」、「彼」、「蓮華」「化」「生」等についても同様である。以下においてそれらのことばの含蓄を考慮しつつ、往生浄土の思想を単なる形式的な一面においてでなく、その生けるダイナミズムにおいて捉えていこうと思う。この場合この往生浄土はその動態において種々多様の相を展開するのであるが本論ではそれを五相において論じようと思う。

さて浄土門の眼目たる「往生浄土」ということが、従来、専ら「捨此往彼、蓮華化生」という用語によって説明せられてきたことは既に述べた。しかし乍らかかる思想がまた仏教伝来以前の日本における原始信仰ともいえる他界信仰とも深く習合し、むしろ往生浄土の信仰自体がその本来的な意義を喪失して単なる他界信仰のうちに吸収せられてゆく危剣性もあつたのである。しかしながら真に往生浄土の真義を大乘仏教本来の相において把握するために、かかる伝統的な他界信仰の枠組を一応括弧に入れて、往生思想をそれ自体として考究することが不可欠である。むしろ浄土教的救済をその全体的視点から考える時、浄土教とは、まず第一に浄土に往生する教え、という考え方と共に更に第二として、浄土による救済の完成（菩薩道の完成）という側面も考えなければならぬであろう。そして第一は浄土教成立のための不可欠のものとはいえず、それは浄土教的救済にとって必要条件であるのに対し、第二の立場を俟つて浄土教はその充分条件を充たすものといえよう。そしてまさにこの第二の立場において浄土教は大乘仏教としてのその真義を全うするのである。

「究竟大乘浄土門」ということばが云われる場合、浄土門はかかる大乘仏教全体への開かれた展望の上において成立しうるものが考えられるのである。

それ故に往生ということを、第一にいわゆる「他界信仰」という枠組から一度解放して、浄土に往生する教えということと、浄土による救済の完成を説く教へという意味で考えようとする時、その往生思想自体も単なる他界信仰という一つの構図から脱却し、より根源的に往生の真理の展開を見うることにもなるのである。

## 第二節 『選択集』における本願思想から光明による救済思想の展開について

さて浄土教における救済は、『無量寿経』所説の四十八願中の第十八願、すなわち念仏往生の願と、往生して後、その浄土で救済されてゆく諸相に大別されうる。そして前者が浄土に往生する教えとして、「生因論」すなわち十八願が中心となるのに対して、後者は浄土による救済の完成を説く教えとしてそこに限りなく豊かな精神の展開がなされているのである。そしてこれら両者を通じてそこに一貫して働くところのものが阿弥陀仏の本願ないし光明の思想である。そして実に『選択本願念仏集』とはかかる救済の根柢を説くところのものに他ならないのである。

ところで『選択集』の要点はその第三章段において、万人の平等往生を説く易行の法門であることを説きつつ、またまさにかかる称名の行において四智三身等の内証の功德等、また相好光明等の外用の功德等のいわゆる万徳が掲められているのであって、この阿弥陀仏の万徳が称名する凡夫（主体）の上に働き、実現せられることによつて救済の完成が説かれるのである。

ところで第三章段においては万徳の中の外用の一功德である光明が、更に続いて『選択集』の第七章段においては

かえって万徳全体を包含して衆生に対する救済する様相が展開されていくのである。いわば阿弥陀仏の本願が光明となつてはたらく旨が説かれるのである。法然上人はこの光明については、すでに『逆修説法』等においても詳説しているがたとえばその内容は、

「諸仏の功德は、何れの功德も皆法界に遍しと雖も……ただ光明あつて、正しく法界に遍す……故に諸功德の中に、光明をもつて最も勝れたりと積し給うなり。」（『逆修説法』第三七日の項参照）

等の文にも、うかがうことができるであろう。また『無量寿経』中の、

「威神光明最尊第一にして諸仏の光明及ぶこと能わざるところなり。」

と、最勝最高の阿弥陀仏の光明かその種々相にわたつての衆生救済の内容が説かれるのである。その内容は『選択集』では、

「第七章、弥陀の光明、余行者を照らさず、唯念仏の行者を攝取したまうの文。『観無量寿経』に云わく、「無量寿仏に八万四千の相あり。一一の相に、各八万四千おのおのの随形好あり。一一の好に、また八万四千の光明あり。一一の光明、徧く十方世界を照らして、念仏の衆生を攝取して捨てたまわす」と。」

と、『観無量寿経（真身観）』の文がまず冒頭に挙げられている。

ここで「無量寿仏に八万四千の相あり」の文における八万四千とは無限数を表わすものであり、阿弥陀仏の有するかかる無限の相がそのまま無限無数の衆生に対することを可能にしていることがしられるであろう。

たとえば紀元前六世紀頃ギリシヤで活躍したクセノパネス Xenophanes という思想家は、

「エチオピア人は、自分たちの神々が獅子鼻で色黒だといひ、

トラキア人は、碧眼で髪が赤いといっている。……

だがもし、牛や馬、ライオンが手を持っていたら、

あるいはまた、手によって描き、人間同様に作品を造ることができたなら、

馬は馬に、牛は牛に似た神々の形姿を描き、かれらそれぞれのもつ形姿と同様な（身体）を造ることだろう。」

〔初期ギリシア哲学者断片集〕（岩波書店）参照

の述べているが、まさにその故に阿弥陀仏においても無数の衆生の各々に応じて無数の相をとることが考えられるのである。このようにしてさらにそれら一々の相に無限の随形好が伴われ、またさらにその無数の随形好の一一に八万四千の光明が具せられ、その一々光明が私たち一人ひとりに対応してはたらくのである。西田幾多郎は最晩年の著作『宗教論』詳しくは『場所的論理と宗教的世界観』において、くり返し「個は個に対して個である」と云っているが、光明が「一々光明」と一に個化（縮限）することにおいて、私たち一人ひとりが単独者としての宗教的実存に目ざめてゆくことを含蓄しているであろう。すなわち十方世界に遍在する阿弥陀仏の光明が一々といわれるかかる個の尖端において私自身のうちに開かれ、私自身の内容として展開されていることを意味するのである。ここで私の内に縮限している阿弥陀仏の光明は寸毫も縮限することなく十方に遍照している光明なのである。即ち遍在は個となつてはたらくのである。（なおこの経文における一一相、一一好、一一光明はそのまま「日中礼讃」〔善導の「相・好・光明照十方、唯有念仏蒙光摂」〕の偈文に結実しているのである。

ところでこのように阿弥陀仏の本願力は光明となつてはたらくのであるが、このようなはたらき自体が浄土の世界そのもののはたらきと別のものではない。いわゆる光明は願力所成の浄土自体である故に本願力を離れて浄土はなく、浄土とはそのまま本願力（光明）のはたらきそのものである。それ故に本願力と光明と浄土との三者は三位一体である。それゆえに浄土と云つてもそのような世界が私たちが考えるように他界として空間的にどこかにあるとい

うようなものではなく、それはまた一面どこまでもはたらきそのものなのである。いわゆる浄土のはたらきが「土用<sup>どよう</sup>」といわれたりするゆえんである。

したがってまたかかる浄土に生まれるということは、そのまま本願に乗ずること一つの事柄であり、またそのことが光明に触れ（遇斯光）、その光明に摂取せられてゆくこととは、どこまでもただ一つの出来事であるのである。

他界信仰も右のような事実がその中で生起している限りにおいてその真实性は認められ、またそれを方便として念仏信仰の上に生かしてゆくことができるのであるが、念仏の実践が忘失され、葬儀等の方便となりおわる時、そこには往生浄土という単なる名称のみがあつてその精神的内実を喪失し、浄土教自体もその本来の意義を失うことになるであろう。

しからば往生浄土を標榜する浄土教における救済とはいかなる点にあるのであろうか。そのためには往生浄土の真実相を明らかにすることが重要な課題となるが、さしあたりそのためには先にも述べたように大乘仏教とは本来無関係の他界信仰を括弧に入れてどこまでも本来の往生浄土自体の内実へのアプローチがなされねばならないであろう。そうした場合、往生浄土には実に多様の展開が見られるのである。

たとえば「本願に乗ずる」(この場合、難行道易行道の対比において見られる乗船の喩え——竜樹菩薩、『十住毘婆沙論(易行品) 参照)、「斯の光に遇う」(『無量寿経』卷上)「光摂を蒙る」(『日中礼讃』)「仏身を観るを以ての故に……(仏は)無縁の慈を以て諸衆生を摂したまう」(『観無量寿経』)あるいは「彼<sup>か</sup>に到<sup>いた</sup>って華開く」(『日中礼讃』)等、その例は無数である。あるいはまた前掲の『無量寿経』の文において、「遇斯光」の救済の具体的な内容についての、

「斯の光に遇う者は、三垢消滅し、身意柔軟に、歡喜踊躍して善心生ず。」

等の文には、そのまま私たちが現実<sup>じつじ</sup>に救われてゆく往生の真実相が示されているのである。このように浄土教的救

濟（往生）とは諸経論に無数に多岐にわたつての論述が見られるのであるが、ここでそれらを幾つかの項目に整理して考えてみたいと思う。

### 第三節 往生浄土の五相

さてさきに往生浄土を、その眞精神を現代に生かしてゆく上において、そしてそのことに對してそのより深い洞察がなされるために、一応「他界信仰」という枠組をはずして考える必要性を述べた。そうした場合往生とはその単なる彼岸志向から解放されて、よりいっそう根源的に多様な精神の地平を露わすようになる。ここでは五つの点に要約して、すなわち「往生浄土の五相」として考えてみたい。すなわちその五相とは、

- 一、往、すなわち現実における進化
  - 二、到来、すなわち極楽世界の此岸（現実世界）への到来
  - 三、還帰、すなわち私たちの根源（阿弥陀仏）への還帰
  - 四、深化、限りなき心の深まり
  - 五、成就衆生、人間性の完成
- の五である。

## 一、往——現実における進化

従来の「捨此往彼」の思想は、往々にして現世否定的に考えられていた。しかしながら真の否定とは単なる逃避的であることを意味するものではない。それは現実をこえてよりいっそう真の現実に進みゆくことでなければならぬ。それは現実からよりいっそう真実に現実的になることを意味している。本願力とは私たちの生活の尖端にはたらいて私たちを真の現実へと進化せしめてゆくのである。近代における偉大な浄土教者たちであった椎尾弁匠やまた山崎弁栄等もその点において一貫して共通していた。どこまでも前向きにこの現実において往生の業は遂行されてゆかねばならず、現実こそが真に往生が実現してゆく場所なのである。真生とは現実においてより高次元の現実を実現せしめてゆくことである。往生における「生」とは、かかる高次元における生である。かかる往生とは、どこまでも浄土（高次元の世界）に往生することであるが、そのことはそのまま高次元の生が私の内に生起することに他ならない。かかる意味で往生とは私たちの現実における生からよりいっそう高次の現実的生への進化を意味するものでなければならぬ。それは大乘仏教本来の立場からいえば、如来蔵、仏性の展開を意味している。かかる意味で往生とは創造的進化そのものともいえよう。浄土教者にとって死は存在しない。死が考えられるとしてもそれは念々における死即生であつて、そこにはただ限りなき創造的進化があるのみである。

## 二、到来——すなわち極楽世界の此(土)への到来

浄土とはただ此(こちら)から彼岸へゆくことを意味するだけのものではなく、「捨此往彼」の枠組みを取り払つて考

える時同様の重みを以つて実にその浄土が此（み近）に到来してくることを意味してもいるのである。すなわち念仏者はその念々の念仏行を通してその心のうちにつしか浄土が到来するのである。それは冬の世界にいつの間にか春の世界が到来してくることに似ている。念仏者はこの生きている現実にも似て浄土が到来し来たるのである。そして念仏者はいつの間にか春の人となり、かれにおいて春の花の開花（たとえば七覚支の心の花）が生起してくるのである。この現実（私たちの念仏する心）を離れて、どこか別に極楽世界があるというのではない、信心の上からいつ「己心の浄土」は聖道門の事柄であるとはいへ、それでもやはり極楽世界は私の心の内に到来し、私たち自身を転換せしめ、光へと変貌せしめてゆくという点で異なるところはない。浄土とは実に彼此の分別を超えて遍在するものであるから、此から彼へ往くということも、彼が此に到来するということも本来的に二つの事柄ではなく往・来は不二である。（『浄土論（世親）』の中の「彼の<sup>か</sup>世界の相を觀するに、……究竟じて虚空の如く、廣大にして辺際なし」と述べられ、浄土が彼此の分別を超えて展開されていることが示されている点も極めて重要な事柄である。浄土へ往くことは、実はそのままが浄土が現実に到来することを離れては考えられない。そこにはどこまでも現実のもつ重要な意義があるのである。

### 三、還歸——私たちの根源（阿弥陀仏）への還歸

浄土へ往くことは、どこか別の処へ往くことではなく、実に私たちの根源すなわち阿弥陀仏（とその浄土）に還歸するを意味している。そして阿弥陀仏（浄土）とは、まさにそこで私が私自身になるところであり、私たち一人ひとりが眞の主体性に目ざめ、そこでその主体性を確立してゆくとことを意味するものに他ならない。さきに第一項にお

いて往生の「進化」である点を強調したが、真実には「進化」が即ち「還帰」であり、「還帰」がそのまままた進化を意味してもいるのである。近代は「進化」のみが説かれ、「還帰」が説かれることがなかった（ダーウインからマルクス主義にいたる系流）。そこには心はただ前に向って駆り立てられてゆくだけで、心そのものの落ち着きが消滅しているのである。還るということ、そして還りゆくところの世界（すなわち心の故郷）の喪失ということ、すなわち *Heimatlosigkeit*（無故郷性）ということをもって二十世紀における水爆の危機よりも更に深刻な危機として警鐘を鳴らしていたマルティン・ハイデッガーの主張は私たち浄土教者にとっても深く共通する点がある。（『放下』*Gelassenseinheit* 参照）また近代においてアナキストといわれる人々たちも登場したがアナキキーとは元來、*anarchie*（*arche* そこから生まれそこへと還ってゆくアルケー（根源的存在）のない *a* 状態を示すことばであり、現代の人間のありようの本質を示すところのことばなのである。）往生とは私たちが本来の心の故郷へ還り、また現代の特色である自己疎外の状況を脱却して自己が自己自身になる（還帰してゆくこと）を意味するものなのである。

#### 四、深化——限りなき心の深まり

往生とは、どこまでも私たちの心の深まりゆくことを意味している。そしてその心の深まりということとはまたそれに相応しつつ阿弥陀仏の真（深）相の開示にも連なり、また私たちを包んでいる環境世界（自然）の深相の目ざめとも相関連している。現在、すべてが計量化され機械化されている状況の只中であって、およそ心においてもまたものごとにおいても深まり（深み）ということとは消滅してしまっている。しかしながら往生の行には、かかる計量化され、平板化された世界を突破して限りなき深まりがあるのである。それは計量化された状態——いわゆる弥陀（*mīta*）

の否定（a）としてのいわゆる *anīta* 阿弥陀の根源的様態そのものから由来するものである。かかる阿弥陀仏への帰依、帰入しての南無阿弥陀仏の実践自体が限りなき心の深まり（深化）を意味しているのである。それはまた到彼岸の行としての往生の行がそのまま甚深なる般若波羅蜜の実践とどこまでも相応していることを意味している。般若波羅蜜がたとえば『般若心経』における「行深般若波羅蜜」等の文にも示されているように常に甚深 *sambhīra* なる行として、また限りなく深化せしめてゆく行として考えられているが、まさにかかる行こそが念仏の実践そのものなのである。そのことは大乘仏教の最初期の念仏三昧の実践を説く『般舟三昧経』以来一貫している。このように往生人とは限りなく阿弥陀の真相へと常に深まりゆく人間のことに他ならない、そしてそこにより根源的な不断に深まりゆく人間形成があるのである。

## 五、成就衆生——人間性の完成

「浄仏国土、成就衆生」は大乘仏教の究極の旗印である。（たとえば『大品般若経』等参照）往生とは阿弥陀仏の極楽世界へ往生してゆくことを意味するがまた何よりも阿弥陀仏によって建立されたこの極楽世界において限りなき覺りと人間形成（成就衆生）がどこまでも実現せられてゆくことを意味するものでもある。すなわち往生とはただ浄土に到達した時点で終るものではなく、むしろ往生して後、むしろ本来的な意味において往生は本格的に遂行せられてゆくのである。「到彼華開聞妙法、十地願行自然彰」（『日中礼讃』）等の文はその消息を示している。

ところでかかる「浄土における救済の完成」ということは必然的にその覺りの全内容が人格の上に結実してゆくことを意味している。すなわち往生のいとなみはその全体を挙げて人格の上に具現せしめられてゆくのである。その究

極相が仏そのものであることはいうまでもない。たとえば法蔵比丘の四十八願中には、「三十二大人相成就の願」があるが、三十二大人相とは仏そのものを意味するものに他ならず、それ故往生人はその一人ひとりにおいて三十二大人相が成就せられ完成せしめてゆくことを意味しているのである。そしてかかる人間形成としての往生のいとなみはずで、現実の世界の事柄とも別の事柄ではない、まさにかかる点で往生思想において宗教と教育とは根源的にどこまでも一つの事柄なのである。

そのことはたとば『観無量寿経』（像観）において、

「……汝ら心に仏を想う時、是の心即ち是れ三十二相八十随形好なり、是の心、仏を作る、是の心、是れ仏なり。」

の文にも端的にうかがうことができるであろう。いわゆる念仏における念のいとなみがそのまま作仏、是仏等のことばに見られるように仏への形成作用となつてゐる点が考えられるのである。それは念仏の実践の核をなす部分であり、まさにそこにおいて人間形成（成就衆生）が考えられるのである。そして極楽世界の建立の因縁もまさにその一点にあつた点が考えられるのである。かくして往生とは未来世に限るものではなく現当二世を通じて限りなき人間形成の実践として往生の行が考えられるべきなのである。

以上において概括的に往生を五相において論述した。しかしながら往生の相はただこれら五相に限定されるべきものではなく、更に無尽の相において説かれうるところのものである。またかかる往生の行は死後の事柄や、現実から遊離した他界に関わる事柄としてのみ捉えられるべきではなく、私たちの現実の生において、その本来の意味において捉え直されなければならないであろう。そしてまさにそのところで浄土教の現代的意義が改めて自覚されることにな

るのである。

## むすび

日本において古代が終り、中世への転換点において法然浄土教は成立した。そしてその後、七百年以上にわたって法然浄土教は中世全体を貫く思想の核を形成し、その指針ともなってきた。

今や現代は中世から近代を経て後近代へと時代は決定的な変革を迎えつつある。そして法然上人の教えは二十一世紀の後、近代をも展望しつつ今もなおその指針を支えつつある。しかしながら又、中世と近世以後、そして後近代にいたるその時代の急激な変革は、旧来の伝統的浄土教の思惟の枠組を突破し、改めて新しい世界観を要請している。かかる状況下にあつて浄土教は単に中世以来の旧来の枠組に固執するのではなく、どこまでも深くその精神の伝統を継承しつつも、また時機相応的に柔軟に新しい時代にどこまでも対応し、さらには新しい時代を導びき、その指針となるものでなければならぬ。本論は浄土教のかかる新しい幾つかの展望を論述せんとしたものである。



# 念仏専修の現益

—— 宗教的体験と人格の形成 ——

土屋 光道

観智院住職

真生同盟主幹

浄土宗総合研究所客員教授

大本山増上寺布教師会顧問

第一章 念仏の活性化

一、実践宗学の確立を

二、来世往生への偏向

三、現世利益の再検討

第二章 修行としての念仏行

一、修行の原理

二、称え方の工夫

三、修行の役割

四、宗教体験の展開と浄化

五、宗教的人格の形成と成熟

六、称名のもたらす身心の健康

第三章 現世利益の検証

一、『無量寿経』の光摂利益

二、『観無量寿経』——信後の章提希

三、三昧発得の善導大師

四、法然上人の現益力説

まとめ

78 72 70 68 67 65 60 58 57 56 53 51 48 47

## 第一章 念仏の活性化

### 一、実践宗学の確立を

元祖上人の『選択集』撰述の主旨は、第一に、その主唱する念仏が、従來說かれて来た諸説と全く違ふ、弥陀・釈迦、諸仏が選択された本願の念仏である教理の開頭であり、第二は、諸行の中から選択された往生の正定業である称名の実践「念仏為先」の勸奨にあります。

この理論と実践とは車の両輪にも譬えられ、相即相応すべき関係にある。しかし法然上人にあつては、どちらかというところ、たとえ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、たゞ一向に念仏すべし<sup>①</sup>、さらには「年ごろ習い集めたる智慧は往生のためには要にも立つべからず<sup>②</sup>」、「往生のためには念仏第一なり、学問すべからず<sup>③</sup>」、「学生骨になりて、念仏や失わんずらん<sup>④</sup>」とまで申され、理論より実践の優先が強調されている。

学問は最低限、「たゞし、念仏を信ぜんほどには、これを学すべし<sup>⑤</sup>」という条件においてのみ意義を認められました。

そして、御自らは、「かえすがえすも、一向専修の念仏に信を至して、他心なく、日夜朝暮、行往坐臥におこたる事なく称念すべき也<sup>⑥</sup>」、「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとひすて、これをとゞむべし<sup>⑦</sup>」、「行は一念十念なおむなしからずと信じて無間に修すべし<sup>⑧</sup>」と、日課六万遍、晩年さらに一万を増やされた。また平常の懈怠をいましめるために、時と所と同行を選んで、度々「別

時念仏」の策励に励まれました。

これを思うとき、今日の浄土宗において、浄土教の教理に関する学的研究は広汎かつ精緻な成果を挙げて来ましたが、それに比べて、称名の実践的方面は、「たゞ一向に申す」「結歸一行三昧」を看板板に、日課の遍数まで仏前に誓約しながら、その実、「凡夫のならい」を言い訳に、易行がともすると無行に墮しかねません。「行往坐臥、時節の久近を問わず」より甚だ遠く、法要儀式でも念仏は誦経より短く、定例研修会の講義、行事法話や講演も、前後のお十念がせいぜいで、法然上人の「念仏為先」の祖意に外れていません。

この現状を共に憂いて、念仏不振を脱して、念仏活性を図るために、第一の教理宗学の理論的研究以上に、第二の実践的研究「実践宗学」の推進が大いに待望されます。

## 二、来世往生への偏向

お念仏は「称えなくてはならない」のではなくて、「称えずにおれない」心境になるのが本当でしょう。

今日お念仏の声が在家は言うに及ばず、僧侶にも低調稀薄なのは、どこに原因があるのか、それを究明することが、活性化の第一歩です。

恐らく色々な理由が混在していると思いますが、特に、従前の浄土宗がやゝもすれば現実人生に消極的で、来世の死後往生を強調する傾向が強い点が指摘されるのではないのでしょうか。

浄土宗のお念仏の究極の目的は、凡夫をして報土に往生せしめんが為めであります。

その意味は、人生の終焉において聖衆の御来迎を蒙って、西方極楽浄土に往生させて頂くという死後の利益を強調

することは当然とも言えましょう。

現世の、苦しみ悩み多き穢れた娑婆世界を厭い離れて、当世の安楽平和で淨らかな極楽世界を欣び求め、発遣の釈迦と招喚の弥陀の励ましお護りを信じ、たゞ一途に弥陀の本願を信じて念仏を称えて西方淨土に往生を遂げる。そこでは、この現実世界、現世は否定的か消極的な意味しか持たない。この現世を捨て、死後來世の極楽に往く「捨此往彼」が目的とあれば、この現世は前世の宿業とか、仮の宿、夢幻の世界と受け取られることになります。

中世、平安末期の社会的動乱の時代にあつて、今まで榮華を極めて来た上流平安貴族は、身近に迫る没落の危機感に末法の到来を感じ、下層民衆は、仏教の因果応報の墮地獄の恐怖、あるいは、民俗信仰による、戯れの最たる冥界のイメージにおののいていました。

近代以前において、死の恐怖や不安、生命の危機意識は、近代人が想像する以上に身近で深刻な実感であつたのです。

出産の際の母子の死亡、間引き、疫病、飢餓、老衰、貧困、労役、災害、戦争等は、すべて身近に迫る死を連想させ、この生が苦しければ苦しい程、宿命と締めつゝも、この世を逃れて死後の安楽平安を求める意識は、今日と比較にならない程強かつたのです。

しかし、極楽に生まれる条件は厳しく、一部の恵まれた階層の人々にのみ生まれることが許された世界で、下層の人には望むべくもないことでした。従つて、多くの民衆は現実人生の苦惱が大きければ大きいだけ、死後の不安恐怖の念も大きかつたに違いありません。

そこに、いかなる愚かな人も、罪深い人でも、念仏を称えるだけで無条件で、阿弥陀仏の極楽淨土に必ず往生をさせて頂けるという淨土宗の教えは、まことに魅力的な教えであつたに違いありません。死後の地獄の恐怖が大きけれ

ば、それに対比される極樂の魅力は倍加する。かの浄土思想流布に大いに力あつた、源信の『往生要集』は、まさに前半の地獄の恐怖の強調を前提に、後半の極樂世界の救済が力説されています。

臨終一声の念仏で、罪惡生死の凡夫が、墮地獄の恐怖、あるいは死靈惡靈の祟りを免れ、暗い冥界ならざる光明淨土に往生出来る。そこに浄土教、念仏が人心をとらえて、あれだけ急速広汎に流布した秘密があつたと思います。

こうした凡夫の極樂往生こそが他宗では説けなかつた浄土教の強みでありましたし、また今日に至るまで、一般のいわゆる葬式法事に死後の幸福を保障する恰好の教理的根柢を提供することになりました。他宗派も大いに浄土教的死後往生思想を採り入れるようになりました。

しかし、この死後往生についての浄土教の長所特質は、大いに評価してしかるべきであります。その反面、現実人生への消極的あるいは否定的性格は、死後より専ら現世の現実生活を重視する現代人の要求に相応せず、死者の葬儀か法要、あるいは死の迫る病人や老人に念仏が受容されるが、現実人生を生きる生活指導原理、あるいは、現世から死後未来を通じて人間性を高め、人格を向上させる、仏教本来の目的から逸れる傾向を生じ、現代人、特に青年にとって、浄土宗の教理や称名念仏が縁の遠い魅力の薄い教えになつてしまつたことはいなめません。現代人における不振の最大原因はこゝにあると思います。

究竟大乘の浄土門は、本来決して自分個人の死後往生だけが目的でなく、現在から未来世を貫く、「現当二世の利益」を掲げて、共に金剛の志願を発して、衆生と共に現世から未来世を通じて眞実に生きる道を説く教えであります。その原点から、従前の死後の往生に傾斜して、この現世の現実人生に対する消極ないし否定的傾向を改めて、本来の現当二世一貫の教義大系を整備し、誤れる葬式仏教の汚名を返上して、現代人の要請に応える人格向上、靈性開發の念仏の功德を強調する必要が今後望まれます。

その点で元祖法然上人の『選択集』には、決して死後の来世往生でなくまさに、現当二世の両益が一貫して力説されていることを明確に再認識することが、念仏の活性化への出発点であると思います。

### 三、現世利益の再検討

一般的に、従前の浄土宗においては、来世の往生にその最終目的を置き、念仏の現世の利益に対しては概して消極的か、場合によっては否定的反応すらあります。

確かに、民俗信仰に伝わる呪術信仰や、多くの新宗教が看板に掲げる、人間の招福除災を祈願する心につけ込む、いわゆるいかゞわしい現世利益信仰に対する厳しい批判はなされなければなりません。しかしその悪弊に対する拒否反応、アレルギーから、念仏の現世利益を説くことに抵抗がある気持も理由なしとしますが、そこに止まってだけいることはいかゞでしよう。

また、念仏の現益やを認める場合も、せいぜい、往生極楽の為に称える副次的効果、すなわち、求めずして自ずから得られる、いわゆる「不求自得の利益」として評価するのが、現在の趨勢ではないかと思えます。

しかし、決して現代人の要請に迎合する意味でなく、仏教本来の目的から言っても、「往生」は、人間完成、人格向上の「成仏」への過程であって、浄土往生の願いを以て、不断に念仏を修する行が、この苦惱に充ちた娑婆世界を生きる上に、大いなる利益をもたらす積極的な効果を鮮明にし、自身の念仏体験と生活の上に自証し、さらに、一般大衆にその大利益を教化喧伝して行く姿勢と意欲が今後の浄土宗に求められます。そこに活性化の途が開けると思いません。

そこで、『選択集』に説かれる法然上人の、

「まさに知るべし。念仏はかくのごとき等の、現当二世終始の両益あり。まさに知るべし」<sup>(8)</sup>

(第十一章末尾)

と、重ねて「知るべし」と仰せられる現益の内容を重く受けとめ、その中味を再検討したいと思えます。

それに先だって、称名念仏は言うまでもなく修行の一形態であり、仏教全般に色々と工夫され、組織化された「修行」の中の一つであります。そこで、より広い宗教心理学の立場から、修行一般が共通に持つ目的や効果について考察し、そこからさらに念仏称名の特色にふれてみたいと思えます。

- (1) 「一枚起請文」『昭和新修法然上人全集』四一五
- (2) 「禅勝房伝説の詞」『同右』四六一
- (3) 「渋谷入道道遍伝説の詞」『同右』四六八
- (4) 「つねに仰せられる御詞」『同右』四九三
- (5) 「念仏大意」『昭和新修法然上人全集』四一四
- (6) 「禅勝房伝説の詞」『同右』四六二
- (7) 「一紙小消息」『同右』五〇〇
- (8) 「選択集」『浄土宗聖典』卷三、一六四

## 第二章 修行としての念仏行

### 一、修行の原理<sup>1</sup>

仏教は、その原初より様々の思想理論大系を發展させて来たが、その理想実現のための実践的方法としての種々の修行体系を案出して来ました。

修行の定義としては、宗教に限らず、

「行いを通して心を深め錬える営み」

と言われますが、特に宗教的には、

「精神を錬え、宗教的理想を宗教体験の上を実現するためにいとまれる行動大系」<sup>2</sup>

とされ、さまざまな修行形態が形成されました。

特に、修行の中で人々が口称念仏に期待した効果効能としては、宗教学の立場からは三つが考えられます。<sup>3</sup>

一、呪術的効果<sup>1</sup> 言語そのものに特別な超自然的な力があり、その言葉を声に出すことによって、その力が現実<sup>1</sup>に発動する。

二、祈禱的効果<sup>2</sup> 言語そのものゝ呪力というのではなく、その名が表わす超自然的な人格、絶対者への帰依や人格的呼応の方法、いわゆる祈禱の手段としての口称のもたらす効能。

三、修行的効果<sup>3</sup> それを不断に行ずることによって、意図的に（或は無意識に）自己の宗教信仰を強化し深化させ

る効果。

以上の三つは、実際には互いに複合している場合が多いが、こゝでは特に、第三番目の修行の面に焦点をおいて考察したいと思います。

一般に、修行の行とは、人間の行為としての身・口・意三業をさし、

身業―礼拝、合掌、打坐、登山、回峯、遍路、巡礼、滝行、舞踊、写経、振揺（太鼓、木魚、鈴、幣）、断食、断水、不眠、不臥、乞食、経行、等

口業―称名、称題、誦経、呪文、讚歎、梵唄、懺法、和讃、伽陀、諷吟、祭文、講式、数息、声明、調息、無言、等

意業―憶念、観念、想念、観察、默想、公案工夫、無念無想、等

口称は口業、合掌礼拝は身業、念仏は意業に配当されるとすれば、口称念仏は主として口業ではあるが、心に弥陀を念じ、口に御名を称えて、身に合掌礼拝を行ずれば、三業相即の行と言えましょう。

こうした三業の中から一つ、あるいは幾つかを複合して幾多の修行形態が形成され伝承されて来ましたが、総じて、修行は単純な動作につき、

「一定の行動様式を、心をこめて反復実習する」という点に共通性をもっています。

これを基本として、仏教の修行は、

一、高い理想 二、よき指導者 三、よき環境 四、反復的行動様式<sup>(1)</sup>

この四つが整うことを理想として来しました。

当然、称名念仏においても、この四つの条件が整備されることが望ましいこととなります。

こうした行を通して心を錬えるという修行の基本原理は、人間の身・口・意の三業（行為）には、相互に密接な相関性があるということをおそらく大昔から経験的に把握するようになったところから生れたに違いありません。

例えば、

一、姿勢と心

二、呼吸と心

三、声と心

という肉体と精神の間に、緊密な内外相応の相互関係があるという事実です。

姿勢を正しく緊張すれば、自ずから心がシャンとする。逆に心がシャンとなれば、姿勢も正しくなる。反対に、姿勢を崩して緊張を解いたまゝで、心だけピリツとしようとしてもそれは無理です。そこで、外の姿勢を常に正しくする行為を意識的に繰り返す反復訓練をすれば、いつしか内なる精神が錬えられ正しくなる。

この仏教の修行の原理は、日本の宗教のみならず、そこから派生した諸芸能や武道にも受け継がれ応用されて、儒教の礼法とも結ばれて、姿勢（身）を正すことが厳しく教育されるようになりました。お念仏は易行として行往坐臥、形を問わないが、修行としてはお念仏も当然正しい姿勢が望まれることは論をまたない筈でありましょう。

呼吸もまた心（精神）と密接不可分な相関作用がある。病氣、悲歎、不安、怒り、驚き、イライラという心理状態にある時は、呼吸は必ず常に浅くて短い。それと反対に、健康、愉快、平安、落着き、笑いという気分の時、人間はいつも深く長い呼吸をしています。そこで、意識的に敢えて呼吸を深く長くするように心掛け、平常から反復訓練しておく、精神の平衡、平静が保たれ調御されて、マイナスの不安や怒りが起りにくくなり、また、たとえ起きて

も、明るく大きな心になって対処出来るように、心的態度を変化させて行けるようになる。

声（音声）もまた然り、悲しい歌をうたい、悲しい調べを聞けば、悲しい心理にいざなわれ、逆に心の嬉しい時には、その声も自ずと晴れやかな明るい声音になる。常日頃、努めて明るい温かい声を聞くようにし、また自ら出すよう心掛ければ、いつしか自分も周囲も明るいなごやかな雰囲気<sup>5</sup>がたゞようようになる。

修行は特殊な宗教の枠を越えて、芸能、武道はもとより、より広い人間の日常生活にまでその効果を広げ、人間の品性、さらには人格の内面をも洗練向上させる教養として日本人の文化に定着した。こうした仏教を母胎とする修行の文化が、戦後急速に衰退してしまったことは、まことに憂うべきことであります。その意味からも、本体の仏教界自身が、修行の本来的效果をよく理解し、正しい効果ある修行を僧侶自身が実践し、大衆に宣伝指導することが大切でありましょう。

## 二、称え方の工夫

易行というも、誰でもが何時どこでも申せるようにということ、だらしのない、あるいは単調で暗い念仏でもよいということではありません。少しでも、法然上人の申される「いさみある」、「おゝらかな」、「月かげの光が心にすむ」お念仏になるよう、「たゞ一向」になれる工夫と努力はあつてしかるべきでしょう。

また、独りで唱える念仏もよいが、志を同じくする同行と一緒にすることも大切です。人間は誰しも「和」を愛するのですが、中国の和という字の源は、その当初は、「味」と作字されたのが本来で、その原意は同じ言葉が一緒に称えるという意味だそう<sup>5</sup>です。

同じ国歌を斉唱する。太鼓をたゞいて応援歌を歌う、そこに自ずと和の雰囲気醸成されることは、その通りであります。「カラオケ」でストレスが解消するならば、明い称名で心が洗われるのも事実です。

古来言われる、「たゞ申せ」という、そのたゞが、一心、専心、一向の意味になって、いゝ加減にならないように、念仏の申し方、称え方の工夫を大いに研究すべきでしょう。

「お念仏が変わると信仰が変わる。信仰が変わるとお念仏が変わる」と先覚は申されてます。称え方、申し方の研究は大切です。

よき人の仰せを聞くことは、同時にその方のお念仏に耳を澄ますことです。

その意味から、今後、別時念仏をもっと励行し、型にはまった旧来の念仏に止めずに、もっと称え方の工夫を修行の原理、その効果を基本に据えて、研究実修して行きたいものです。

### 三、修行の役割

宗教学の古典とも言われる『宗教経験の諸相』を著わした、かのウイリアム・ジェームスは、知識に二つの別種の心的作用をあげている。すなわち、「**体得の知識**」(knowledge of acquaintance) と、「**二つ二つの知識**」(knowledge about)、いわゆる**体的智慧**と**概念的知識**の二つであります。

宗教と哲学や思想との違いはどこにあるのか。夫々の宗教も言うまでもなく、夫々独自の教理や概念をもっています。宗教は概念的な知識や解釈という理論的な理解や主張に終始するものでなく、当事者の直接体験によって把握理解される**心的成果**、すなわち「**体得の知識**」にその核心があります。

宗教に限らず、水泳でも、自動車の運転、あるいはお料理を習うにも、勿論、書物からそれに関する基礎的知識を学ぶことは大切ですが、その「についての知識」の理解だけで、すぐ泳げる、運転出来る、料理の腕が上ることにはならない。そこに、よい先生指導者について、実習を重ね、失敗を何度も経験して、初めて自分独りで泳ぎ、運転し、料理上手になれる。

「についての知識」を基本に、身をもって実習する訓練を経て体得される。そこに、概念的知的理解が実践的体得知になるためには、実際の練習、実修訓練の積み重ね、すなわち行、修行が必要です。

宗教信仰の場合でも、ある理想や信念を単に受容 (acceptance) するにとどまらず、その信念を実行にあらわすこと (commitment) を特色とする。そこに哲学と宗教の違いがあります。<sup>6)</sup>そこに、哲学が思索的立場にとどまるのに対し、宗教は実践的行動への動機づけをそれ自体内含するのです。そして、そうした実践行動の主体こそが宗教的人格であり、その形成や成熟にこそ、修行の果たす大きな役割や狙いがあるのです。

仏教に於て、古くから「教行信証」という言葉が用いられることも、その理想や教理がその人の信念や覚証として実現するためには、教と信証の間に、行を通さねばならないという必然性、行の果たす役割の重要さがあることを物語っています。行をともしなわぬ教は、信や証とはならないのです。

#### 四、宗教体験の展開と深化

同じ動作を、意識を集中し、長時間にわたって反復持続する。そのために障害となる疲労や倦怠、あるいは次々と湧く雑念妄想を排除し払拭しなければならず、そこに強い意志や信念が要求されます。そうした精神の統一の中に、

澄み透った心の底に、やがて特殊な深い境地が現出して来ることが予想されているのです。

浄土宗の称名念仏は、あくまで阿弥陀仏の本願力を信じて、たゞ往生極楽のために称えるのであって、決して、修行によってもたらされる特殊な神秘体験の獲得を予想し、その実現を目的として称えるものではありません。

しかし、行往坐臥、一心専念、時節の久近を問わず、無余無間長時に仏のみ名を呼ぶ称名行が、結果として、夫々の段階、あるいは浅深の度合は異ろうが、特殊な宗教体験の境地を当事者の心底に現出させる。そうした念仏称名の修行としての効果を無視することは出来ませんし、無視する必要もありません。

例えば、法然上人の、

「もしよく称名すれば、仏名の徳として、妄念おのずから止み、散乱おのずから静まり、三業おのずから調べて、願心自発なり。」『聖光・聖覚両上人との問答』

という言葉も、こうした宗教体験の実感から出たものでありましょう。また、

「月かげのいたらぬさとはなけれども、ながむる人の心にぞすむ」という光明偏照、攝取不捨の実体験も、選択集の最末尾の、

「念仏の行、水月を感じて昇降を得たり」の入我我入の歡喜高揚感も、同じく、来世往生後の体験ではなくて、称名習熟の末にもたらされた、現世での宗教体験の実感であり利益であります。

善導大師が賞揚し、法然上人も相承される、

「五種増上縁 減罪、見仏、護念、摂生、証生」中、前の三つ、減罪、見仏、護念の現世の利益も、また、阿弥陀仏と衆生との、

「親縁、近縁、増上縁」という三縁も、死後の当世の利益でなく、現世に味わう利益の体験的実感であり、みな念仏専修の中にいつしか感得される現世の功德であります。

近年、浄土宗においても、「念仏における宗教体験」の学的研究が進められることは従来なかった新しい方向として喜ばしい傾向であります。

すでに、こうした宗教的修行、それによつてもたらされる宗教体験については、宗教学乃至宗教心理の分野での研究があり、前掲のジェームスの『宗教経験の諸相』を初めとして特に神秘主義について幾多の成果があり、我が国でも鈴木大拙、岸本英夫といった方々の偉れた業績があります。

古今東西の諸宗教との比較研究の中で、浄土教念仏修行形態と、その宗教体験の内実の共通性と特殊性を究明して、これを実践指導原理に応用して行くことが今後望まれます。

## 五、宗教的人格の形成と成熟

浄土宗教師の中にも、聖道門は「成仏」を、浄土門は「往生」を目指す宗教で、前者はさとり型、後者をすくい型の宗教であると言つて区別する傾向があります。

しかし、聖道門も浄土門も、同じ大来仏教に入るための二つの門、入口の違いであり、特に「究竟大乘浄土門」を掲げる以上、浄土宗が釈尊以来の人間完成、人格向上の道である「成仏」を放棄して、たゞ死後に極楽へ「往生」することをもつて最終最高の目的とする教えである筈はありません。浄土の広大なる門を開いた主旨は、時代とその時代に生きる人間への厳しく深い洞察から、現時点が、釈尊出世より遙かに遠く隔つた世であり、正像末の歴史より観

れば五濁悪世の末法という時代である。そしてごく選ばれた少数の特別の聖人を除いて、現時に生きる人間の機根は拙く、大多数は聖道門に入る為の戒定慧・三学の器に非ざる、罪悪甚重・生死流転の凡夫である。従つて、聖道門の道は険しく、断惑証理の覚りを開いて成仏を達成出来る人は千中無一である。さすればいかに教えの理想は高くても、その門に入る人は無きに等しい。万人ごとく望みを断たれ、永劫に六道に墮して輪廻の苦患を脱する以外にない。そこに阿弥陀仏の大悲の本願のみ力によつて、そうした絶望の凡夫を救うための極楽という清浄光明の浄土を建立し、そこに生れたいという願いを発して仏名を称える者を、ことごとく往生を得させて頂く、そこに浄土教という広大な慈門が開かれたのです。

従つて、極楽に往生したらそれで終わりということではなく、この穢土と違つた清浄な環境に生れ、多くの善き菩薩先輩方に導かれ、直々に仏様にお目にかゝつてみ教えを頂き、菩薩の願行に励んで六神通を得、遂には仏道を遂めて仏に成らさせて頂く、それが浄土教究極の理想であります。往生は成仏と対峙するのではなく、あくまで、往生↓成仏という継続一体関係にあります。法然上人も、

「浄土門というは、浄土に生まれて、彼かにて煩惱を断じて菩提ぼだいに至るなり」<sup>⑨</sup>

「往生浄土門というは、まず浄土に生まれて、彼にて悟りをもひらき、仏にもならんと思ふなり」<sup>⑩</sup>と仰せです。

従つて、我々のような力のない凡夫は、無駄な自力の計らいや努力を捨て、たゞ阿弥陀仏の他力にすがつて、一念だけさえしていれば、どんな悪いことをしても、一切の悪悩のない結構な極楽に往生させて頂いて、のんびりと楽をして過すことが出来るんだと受けとる、それが浄土教のお救いであり、法蔵菩薩が長い長い時間、生命がけの思索と修行の末に建立した本願による極楽浄土の救いでしょうか……。そんな筈はありません。

人間の親でさえ、我が子を何とか一人前の立派な人間にしようと日夜心を砕いています。何の人生への志願も精進

もなく、たゞ遊興に耽り、己れのみ安逸を夢みる放蕩息子を、苦勞のない竜宮城に招いて喜ばすことが親心ではありますまい。

親心の情けに甘えて、生きている時はろくに仏様への関心も信仰心もない人、そんな人でも、いよく死が迫つて驚きあわてる末期にその人間を安心させ、或いは信心もなかつた亡き先亡に念仏の追善回向で成仏を保障するというだけが浄土宗の教えでもないし、阿弥陀様の大悲の御本願の御聖旨でもありますまい。

この現世をいかに生きるかという、現実人生と自分自身への真面目な真剣な問い、即ち求道心を基底にしなければ、阿弥陀仏の浄土往生の本願のお救いの有難さが身に沁みる筈はありませんまい。

仏教の根本原理であり理想である「成仏」を見据え、それを背景にした「往生」でなくてはならないと思います。その意味からも、やゝもすると死後に傾斜して、現当二世の利益の中の現世関心と切離して、死後の極楽往生の利益を主に説く教化の現状をたゞ非難するのではなく、大いにお互いが吟味することが活性化への第一歩と思います。

そもそも、「往生」の語義については、古来、

一、往き生まれるという意味。

この娑婆世界で命終した後、浄土へ往き生まれること。という場所の移動を意味する用法が支配的であります。それに対して、

二、転生あるいは再生という意味。

これは場所的移転でなくして、状態の転変をいう。則ち現在の状態が転変して、他の生の状態となる。という二つの解釈があります。<sup>(1)</sup>

そうと解釈するならば、往生は死後のことだけでなく、すでに現生において「生れかわる」ことも往生と呼べるこ

とになります。

前述した修行がもたらす、「特殊な宗教体験」は、一時的な神秘的体験に終るとは限らず、繰返される修行の相続によって、観念や理念として与えられていた宗教的理想が次第に人格の内側に定着し、宗教的行動や思考を起こす一つの態度、行動傾向、いわゆる宗教的態度、信仰体制が内部に形成される。さらにより強力に宗教がその人格全体を統合規制するような宗教的人格の形成と成熟が期待されるのです。<sup>12)</sup>

法然上人も、『師秀説艸(逆修説法)』<sup>13)</sup>において、人師の釈(新羅の幢興『無量寿経連義述文贊』)を釈して、弥陀の光明に常光と威神光とを分け、その威神光の力によって、煩惱具足の凡夫の人格が転換されることを述べておられる。すなわち、

「清浄光とは、……若し人ありて貪欲熾んにして不姪不慳貪の戒を持つことを得ざれども、至心に専ら此の弥陀仏の名号を称念すれば、即ち彼の無貪清浄の光を放つて照触し給うが故に、姪貪財貪の不浄を除き、無戒破戒の罪愆を滅して無貪善根身となりて持戒清浄の人に等しきなり。

次に歓喜光とは……、瞋恚増盛の人なりと言えども、専ら念仏を修すれば、彼の歓喜光を以て摂取し給う故に、瞋恚の罪滅し、忍辱の人と同じ。

次に智慧光とは……、無智の念仏者になりと言えども、智慧の光を照して摂取し給うが故に、即ち愚痴者を滅して智慧の勝劣あることなし。」

と、念仏によって、光明摂化を蒙つて、煩惱を消除して人格が改善される。そうした現世の利益が力説されています。<sup>14)</sup>明治、大正期に活躍した光明会の創始者、山崎弁栄は、幼少より専修念仏の裡に靈感を重ね、自ら念仏三昧を発得し、その深い宗教体験の内実を背景に、独創的な教理体系をまとめて浄土教の現代化を意図され、生涯を文字通り教

化伝道に捧げられた。従来の浄土教を未来往生教と批判し、如来の光明摂化を現世から未来世まで蒙って、光明に靈性開発した靈的人格の成熟と、如来の栄光を実現する生活を目指す光明主義を掲げられた。

注目すべきは、自らの体験を根底にして、念仏体験と信仰生活の進化向上を説いて、旧来の思想に新解釈を試みています。

例えば、七覚支（七覚分、七覚意、七菩提分とも呼ぶ）について、古来、仏道修行において、智慧を以て諸法を觀察し覚了する支分として七つを分つたのを、弁栄は念仏体験進化の七段階とし、択法、精進、喜、輕安、捨、定、念覚支への順次次第する深化し向上する心的階程として扱えました。

また、無量寿仏の十二光仏を並列的に説かず、清淨・歡喜・智慧・不斷光仏の光明摂化を、念仏者の感覺、感情、理性、意志にそれぞれに配当して、その人格の靈化向上を説き、次の難思、無称、超日月光仏を信心喚起（入信）↓修道（宗教体験の深化）↓体现（聖旨実現生活）というように配当して、いわゆる専修念仏によつて進化向上する宗教体験の成長発展と、宗教的人格の形成と成熟という称名念仏のもたらす、現世のダイナミックな利益機能を説いて、結歸一行の専修を人々に勧めたのです。<sup>15</sup>

場所の転移という往生に対して、現在の状態の変化、生れ变りの意味もあるとするなら、法然上人の「月かげの歌」の光明摂化、また「逆修説法」に教示された称名念仏のもたらす光摂による無明煩惱の消除による人格の向上、また弁栄の説く宗教体験の深化と宗教人格と生活の進化向上の現世利益を、今日もつと明確にし、強く主張し教化したならば、浄土教がもつと見直され、念仏の活性化につながると思います。

## 六、称名のもたらす身心の健康

この項については、本篇の第四項で詳述されるので簡略に止めるが、称名念仏は、長時間、リズムカルな発声の回復であり、その発声には当然呼吸運動が必須であります。

人間が生きて行くには、栄養を食糧によって摂取することは勿論ですが、それ以上昼夜不断の呼吸によって、血液中の炭酸ガスと新鮮な酸素の交換が行われなければならない。健康はこのガス交換の効率の良し悪しに大きく左右される。

呼吸は肺の拡張伸縮と、横隔膜の上下運動によって行われ、その理想は、リズムカルな長くて深い呼吸の排出が望ましい。それによって新鮮な血液が、身体の隅々や末端の細胞にまで流れて、生命が活性化されます。

詳細は別項に譲るが、専修口称念仏は、自然に大量の呼吸排出が行われ、逆に新鮮な酸素が吸入されて、右の身心の健康に極めて有効な結果をもたらす。そのことが長寿の原因ということは生理的医学的にも証明出来<sup>(16)</sup>ます。

昔も現在も、寿命が一番長いのは僧侶であると言われて来ましたが、試みに、比較没年をあげると、

法然 80 信空 83 隆寛 80 幸西 85 証空 71 長西 85 親鸞 90 弁長 77 良忠 88 源智 56 善導 69 最澄 59 空海 62 空也 70 源信 76 栄西 75 道元 54 日蓮 61 一遍 51 蓮如 85 聖徳太子 48 道長 62 兼実 60 後白河 66 清盛 64 重盛 42 維盛 25 義朝 38 為朝 32 頼朝 53 北条時頼 37 時宗 34 殺された人に、重衡 28 義仲 31 義経 31 頼家 23 家朝 28

僧侶の中でも、口称専修の浄土門の長命は抜きん出ています。特に法然上人御自身とその門下の長命には驚かされる。次章に法然上人が現世利益として「延年転寿」を説かれるがその証しとも言えましょう。

古来、修行の目的の一つに、身心を鍛えることを目的とすることが挙げられます。念仏はそれが直接の目的ではないが、健康は人間誰しも欲するところ、称名念仏によって自然にもたらされる利益として、その生理的根拠を科学的に正しく理解し、教化の資にすることは大切でありましょう。

- (1) 『宗教学辞典』東大出版会 昭48  
「修行」三五八、「称名」三八九
- (2) 岸本英夫『信仰と修行の心理』 溪声社 昭50 「行の心理」
- (3) 拙論「称名念仏」『浄土宗の諸問題』雄山閣 昭36
- (4) 岸本英夫『宗教学』大明堂 昭36 七一
- (5) 『諸橋大漢和辞典』「和」
- (6) 松本 滋「文化と宗教」『宗教学辞典』一一二
- (7) 「聖光聖寛両上人との問題」『昭和新修法然上人全集』七三七
- (8) 藤吉慈海編『浄土教における宗教体験』百華苑 昭54
- (9) 「登山状」『昭和新修法然上人全集』四二〇
- (10) 「要義問答」『同右』六一五
- (11) 荻原雲来『文集』
- (12) 岸本英夫『宗教現象の諸相』要書房 昭24 「行の心理」
- (13) 「逆修説法」『昭和新修法然上人全集』一八七
- (14) 藤堂恭俊『法然上人研究』卷二 山喜房 平8 「法然浄土教における新羅浄土教の摂取」九四
- (15) 同 『一枚起請文のころ』東方出版 昭62 一四七〜一五〇
- (16) 山崎弁栄『人生の帰趣』ミオヤの光社 大12
- (17) 村木弘昌『釈尊の呼吸法』柏樹社 昭54

## 第三章 現世利益の検証

世界中に様々な宗教が存在するが、その中に来世信仰と現世信仰という分類を試みる学者があります。

しかし、来世信仰というのも、来世における幸いのみを願ひ、来世の生命の存在だけが主張されるわけではありません。今世の地上における幸いも願ひ、現世の生命の存在をも考えるのです。逆に現世信仰というのも、死後の生命を否定するものでもないし、死後の冥福を祈らない信仰でもない。要はその重点がどちらにおかれ、どちらの幸い、どちらの生命拡実が強調されるかの違いであります<sup>1)</sup>。

従つて、聖道門でも浄土門であろうと、両者ともに現当二世の生命と幸せに関心がある訳で、その意味で一方だけの利益を説くというのではなく、従つて、現当二世の利益が説かれて然るべきであります。

その点で、従来の浄土宗では、当（来）世の往生極楽の利益に偏つて、この現世における利益、功德が説かれぬ、少くとも消極的、場合によっては、否定的か拒否定であることはいかゞなものでしょう。

以下、浄土經典、善導大師、そして特に法然上人について、現世利益への言及をさぐり、むしろ、それへの強い関心と発言があることを検証してみたいと思います。

### 一、『無量寿經』の光撰利益

代表的なものとして、よく知られるのは、

『無量寿仏の光明最尊第一なり。……無量寿仏をば、無量光仏・無辺光仏・無礙光仏・無対光仏・炎王光仏・清淨光仏・歡喜光仏・智慧光仏・不斷光仏・難思光仏・無称光仏・超日月光仏と号したてまつる。それ衆生あつて、この光に遭う者は、三垢消滅し身意柔軟に、歡喜踊躍して、善心生ず。もし三塗勤苦の処に在つて、この光明を見たまつれば、皆休息を得て、また苦惱なし。寿終の後、皆解脱を蒙る。……もし衆生あつて、その光明の威神功徳を聞きて、日夜に称説して至心不斷ならば、意の所願に随つて、その国に生まれんことを得て、諸もろの菩薩・声聞大衆に、共に歎譽して、その功徳を称せられ、そのしかして後、仏道を得る時に至つて、普く十方の諸仏菩薩に、その光明を歎ぜられんこと、また今のごとくならん。』

と、現当二世の利益が説かれています。貪・瞋・癡の三つの垢（煩惱）が消滅し、身心ともにストレスから解放され、喜びにワク／＼身も躍り、善心が生じ、地獄・餓鬼・畜生の苦境に陥つても、この光明に眼が開けば、ことごとく安らぎを得て苦惱がなくなる。そして死後は極樂に往生を得させて頂いて、やがて解脱し仏道を成じ、諸仏菩薩にその功徳をお喜び頂き光明を褒めて頂けるといふのです。

以前の『勤行式』にはこの光明歎徳章が載っていましたが、最近のには載っていないのが多いことは、まことに残念なこと、是非復活して欲しい大切な聖句であります。

## 二、『観無量寿経』——信後の韋提希

宿世の罪の因果によって、悪児阿闍世の暴逆に夫の死を招き、自らも幽閉された韋提希の苦惱憔悴は、言われる如く、遠い昔の他人事ではなく、今の現実にも度々繰り返される家庭内最大の悲劇であります。たゞ我が身の悲運を歎く

のみならず、産み育てた愛しき我が児の非行をいかにして止め救おうか、そこに今に変わらぬ母の悲泣があるのです。世俗の人間の力ではどう解決しようもない、み仏の前に五体を地に投じて、涙を浮べて懺悔し救いを求めました。その誠心に応えて、世尊は「仏力を以て韋提希および未来世の一切の衆生をして、西方極楽を觀せしめん」と、心想羸劣ちやうりやくにして天眼開けない我々凡夫の為に、阿弥陀仏の極樂世界を見させようと申される。こゝに説く十三の觀察の功德は、往生は未来の將來事であっても、現前の教示は今日只今の現世の凡夫に開顯されて頂く御利益であります。そして、第九觀の阿弥陀仏の眞身觀察にいたって、

「一々の光明偏く十方世界を照して、念仏の衆生を撰取して捨てたまわず。」  
の光撰を今に頂き、

「仏身を觀ずるをもつての故に、まさに仏心を見る、仏心とは、大慈悲これなり。無縁の慈をもつて、諸もろの衆生を撰3したまう。」

我々でも最初はわが母の姿や声を見聞きして、その母性愛、慈愛の心に初めて思い当たるように、最初から、仏の慈悲と言われ、大悲の本願と聞かされても、その有難さ尊さはわかりません。その姿や形や働きに直接して、その愛の深さ、無償の慈愛に気付かされ、救われるのです。たゞ、死後将来に苦悩のない、よい環境に行かせてもらうからというだけでしたら、一時の氣休めの救いでしかありません。

この一切衆生のみ親である仏様の大慈悲の愛、大悲本願に出遇うことが信仰の核心であり、功德、利益もこれを外にしてはありますまい。

法然上人の、

「天に仰ぎ地に臥して喜ぶべし、このたび弥陀の本願に遇うことを。行往坐臥にも報ずべし彼の仏の御徳を」1

の報謝の感動も、まさに今生に味わう無上大利の功德であります。

韋提希夫人も、まさにこの利益に現世に遇つて喜び救われ、わが子も、この大悲光明の裡に必ずや気付かせ救わずにおかないという内なる母性の使命に甦つたのでしよう。これを境に、この信を頂く前と、信後の夫人の生きざまが、全く違ったことに着目しなければなりません。この安心と使命観、この現世の大利益を韋提希一人でなく、我々一人一人が載き目醒めなければなりません。そして、最後に阿難に付属された。

「汝好くこの語を持せよ。この語を持せよとは、すなわちこれ無量寿仏の名を持せよとなり。」<sup>(5)</sup>

のお言葉は、阿難一人にでなく、今日の私も一人一人にも給つたもの、付属されたと受取ることが大切でしょう。この經の冒頭にある「如是我聞」について、我とは今この經を拝受するこの私のことと読めと竜樹は『大智度論』に説いています。「如是」とは、その通りと信受して疑わないことです。

この現世の利益が、そのまゝ当世の利益である往生極樂の信心に決定し、安心が深信となる。現世の利益と後世の利益を別々に分離して考えるのではなく、まさに現当二世に相互相関連続する利益の構造があるのです。

韋提希の救いの成就是来世極樂往生によって完成するのですが、入信前の悩みはすでに現世に克服され、この体験を経て、新しい人格に再生復活して、新しい人生に生きる希望と力を授かる利益を現世に頂いたので。

### 三、三昧発得の善導大師

法然上人は選択の原理を人師にあて、数多い浄土の祖師の中から善導大師一人を選び取り、偏依善導を標榜し、その教の数々を自らの教学樹立の根拠とされました。その理由は、

「善導和尚はこれ三昧発得の人なり、道においてすでにその証有り。」

とし、道綽禪師はその師ではあるが、「いまだ三昧を發さす。故に自ら往生の得否を知らむ。」に比べて、善導大師は「行、三昧を發して、力、師位に堪え……解行、凡に非ず……すこぶる靈瑞を感じ、しばしば聖化に預れり。」と讃えています。

『選択集』の最末尾に、その「觀經疏」作成の次第を詳しく述べて、三昧中に弥陀から直授された直説であり、善導は本地の弥陀が垂迹した化身であると讃仰し、自らの依って立つ偏依善導の權威を論証しています。

古来、浄土宗では、この導空二祖の本願念仏の相伝を、經卷論書の教理の伝承の「經卷相承」と呼び、これと並べて、法然上人御自身が、念仏三昧の夢定中に弥陀の化身としての半金色の善導大師に直々に出会われた二祖対面による「直授相承」を挙げ、この二相承を以て、浄土宗立宗の真实性、さらに宗脈相承の正当性の根拠とします。

こゝに大切なことは、三昧という宗教体験を宗義教理と並んで、否むしろ、より重要な立教の權威の根拠としている点です。

鈴木大拙は、その名著『禅と念仏の心理学的基礎』<sup>(8)(9)</sup>の中で、

「諸經典および浄土宗の知識たちが、すべての保証を与えているにも拘らず、我々は南無阿弥陀仏の単なる反覆が、行者をして極楽往生を遂げさせるものと考えにくい。何か行者自身の上に、ある程度の心理的効果が招来せられて、それによって祖師たちの保証が個人的に実践されなくてはならない。この実験または実証と称すべき心理態がすなわち念仏三昧または一行三昧というところのものではなからうか。」

と論じ、称名念仏を重要ならしめた実質的理由は、形而上学的な教義ではなくて、称名念仏に伴って起る心理的体験であると言うのです。

「浄土門の祖師たちは、その哲学的才能を、この問題に傾倒したが、奇しくも彼等がかかる経験の心理の様相については沈黙を守っている。」しかし、

「真宗を含めた浄土門の祖師たちが、かゝる真実を意識せると否とは別として、彼等の形而上学的結論または宗義を裏付けているものには明白に心理的な、あるものがある。」と。

こうした教理と心理との関係は、三昧という、祖師方のような極めて深い宗教体験の達成者達にだけでなく、その相互関連の構造は一般人の称名念仏体験にも共通する特徴であります。そこに、修行によってもたらされる心理体験の重要性があり、「念仏為先」の欠くべからざる意味があるのです。

善導大師は、『観念法門』、『礼讃後序』に五種増上縁として、

「滅罪、護念、見仏、摂生、証生」

を挙げ、前の三つを現世、後の二つを後世の利益としていますが、現生における滅罪、護念、見仏は、教学教理から論証されたより、むしろ極めて心理的・体験的に自覚自証される実感であります。同じく、仏を衆生との三縁、

「親縁、近縁、増上縁」

も、同じく、称名に実感される当事者の体解でありましょう。そこに教理と相俟って、「深心」が「深信」となるのであります。

#### 四、法然上人の現益力説

念仏の終極的目的、称名専修の功によってもたらされる利益功德は、もとより「往生極楽」の成就にあります。し

かし、法然上人は「現当二世の利益」として、今生に蒙る利益を力説される。その点を大いに注目したいと思います。まず、『選択集』において、

①第四〔三輩念仏往生篇〕<sup>(12)</sup>

余行と比べて念仏のみが九品に通じ、今生最後臨終に仏の来迎を見る利益を得ることを説かれる。

②第五〔念仏利益篇〕<sup>(13)</sup>

無量寿経に、「諸々の余行の有上小利に比べて、無上大利の功德あり。阿弥陀仏が「ただ念仏の一行に就いて、すでに選んで讚歎したまう。」余行にない大利を説かれる。

③第六〔末法万年に独り念仏を留むる篇〕<sup>(14)</sup>

将来の来世に経道が滅尽しても、念仏往生を説くこの無量寿経のみ独り留められて、止住すること百歳を得る。余行に許されない、現当二世にわたる「持止念仏止住百歳」の利益があることを説く。

④第七〔光明ただ念仏の行者を撰する篇〕<sup>(15)</sup>

上人は「三縁」と「本願」の義の故に、「光明余行の者を照さず、ただ念仏の行者のみを照して撰取する」旨を力説する。言うまでもなく、その撰取不捨の利益は現世利益であります。

『念仏往生要義抄』に「問うていわく、撰取の益をこおむることは、平生か臨終か、いかん。答えていわく、平生の時なり。」と明確にお答えになっています。

⑤第八〔三心篇〕<sup>(17)</sup>、第九〔四修法篇〕<sup>(18)</sup>

念仏称名の実践にあたっては、至誠心、深心、廻向発願心の三心が行者の至要で一心をも少<sup>か</sup>けてはならない。また念仏実践の行態に四種の法、すなわち、恭敬修・無余修・無間修・長時修をあげるのも、共に、日常生活すべ

てに「念仏為先」の実践を課して、弥陀の聖旨本願を離れないための要請であつて、たゞ死後往生の功德を今世から予め貯めておく当世の利益蓄積をあてにしてのことではありません。今生における念仏実修の中に、光摂を蒙る喜びの信仰体験の深化、そして更に、念仏信仰者特有の宗教的人格の形成と成熟を期する、現世の利益、その安心と起行の効果を見逃してはなりません。

⑥第十一（念仏を讚歎する篇）<sup>(19)</sup>

『観経』に念仏者を「人中の芬陀利華」（白蓮華と讃め、「観音・勢至その勝友」と、それを称して善導大師の『疏』には「人中の好人・妙好人・上上人・希有人・最勝人なり、……観音勢至常隨影護し、親友知識となる」とある。それを受けて法然上人は、「念仏の行者をば観音勢至、影と形のごとく暫くも捨離せず。余行は爾らず、また念仏する者は、命を捨てて已後決定して極楽に往生す。余行は不定なり。およそ五種の嘉誉を流え二尊の影護を蒙る。これ現益なり。また浄土に往生して乃至成仏す。これはこれ当益なり。また道綽禪師、念仏の一行において、始終の両益を立つ。……まさに知るべし。念仏はかくのごとき等の、現当二世終始の両益有り。まさに知るべし。」と二度も念を押しして現当二世の利益の確認を力説されています。

⑦第十五（念仏護念篇）<sup>(20)</sup>

善導大師の『観念法門』、『往生礼讃』の所説を引き、『観経』・『十往生経』・『般舟三昧経』から、念仏の行者を、弥陀如来、六方の無数の諸仏、観音勢至諸菩薩、あるいは一切の諸天大王、竜神八部等の聖衆が、百重千重に囲繞し、行往坐臥、一切の時処を問わず、昼も夜も、行者を離れず隨逐影護して下さる。それ故に永く諸の悪鬼神が災障厄難や悩乱を加えることがなく、一切の災障、自然に消散する。こうした現世の利益を法然上人がこの最終篇直前の第十五篇に位置づけ力説されていることは、『選択集』全体の構成から見て、この念仏行者への諸仏

諸菩薩の護念の現世利益を、いかに重要視されていたかの査証と考えられます。

さらに、「すでに護念を蒙れば、すなわち延年転寿を得。」と『般舟三昧經』の説を最後に引いておられます。

これは、

⑧『念仏往生義』に「一すじに弥陀をたのみてふた心なければ、不定業をは弥陀も転じ給へり。」また、同じく、

⑨『浄土宗略抄』に、かの有名なお詞、

「弥陀の本願をふかく信じて念仏して往生を願う人をは、阿弥陀仏よりはじめてたてまつりて、十方の諸仏菩薩、観音勢至、無数の菩薩、この人を圍繞して、行往坐臥、夜昼をもきらわず、かげのごとくそいて、もろもろの横悩をなす、悪魔悪神のたよりを払い除き給いて、よごまなる煩ひなく安穩にして、命終の時は、極楽へ迎え給うなり。されば念仏を信じて、往生を願う人、ことさらに悪魔を払わんために、よろずの仏神に祈りをもし、慎つしみをもすることは、なじかはあるべき。」そして、諸仏が圍繞して守って下さる上は、決して、なやまし妨げを受けることはないと思される。さらに続けて、

「いわんや仏の御力は、念仏を信ずるものをば、てんじゆうまうじや転重軽受てんじゆうまうじやと言いて、宿業かぎりありて重く受くべき病を、軽く受けさせたまう。されば念仏を信ずる人は、たとい、いかなる病を受くれども、みなこれ宿業なり。これより重く受くべきに、仏の御力にて、これほども（軽く）受くるなりとこそは申すことなれ。我等が悪業深重なるを滅して、極楽に往生する程の大事をすら遂げさせ玉う。ましてこの世にいくほどならぬ命を延べ、病を扶たすぐる力、ましまさゞらんやと申す事也。」この「延年転寿」「転重軽受」の現世の利益を、教化者たる僧侶自身が口称念仏裡に実証体験し、世の人々に宣伝することこそが上人の祖意に合致する業であると信じますし、沈滞を打破して念仏の活性化に役立つことと思います。

⑩ 『鎌倉の二位の禪尼へ進する御返事』

「かならず専修の念仏は、現当のいのりとなり候なり。」

⑪ 『百四十五箇条問答』

「問、現世をいのるに、しるしの候わぬ人はいかに候ぞ、

答、現世をいのるに、しるしなしと申す事、仏の御そらごとには候わず、わが心の説のごとくにせぬによりて、しるしなき事は候なり。されば、よくするにはみなしるし候なり。観音を念ずるにも、一心にすればしるし候。

もし一心なければしるし候わず。むかしの縁あつき人は、定業すらもなお転ず。むかしもいまも、縁あさき人は、ちりばかりもの苦しみだにもしるしなしと申して候也。仏をうらみおぼしめすべからず、たゞこの世、のちの世のために仏に仕えんには、心をいたし、まことをはげむこと、この世もおもう事かない、のちの世の浄土に生まれる事にて候なり。しるしなくば、わが心をはげべし。」

お念仏を称えて、現世の利益を祈れば、必ず御利益はある。もしなければ、それは祈る人の側に叶わぬ原因があるのだ。私の説くように、一向専修、行往坐臥、たゞひたすらに阿弥陀様の大悲のみ心を信じて、至心にまごころこめてお縋りすれば、必ず感応があり、御利益を頂ける。そして御利益がなければ、それは自分の方に一心になつてない点があるからで、その点を反省し、恥じなさい、と申されるのです。現世の利益そのものを決して否定してはいないし、むしろ、現世の利益のない念仏をこそ否定していると言つてよいでしょう。

⑫ 『月かげの歌』

「月かげのいたらぬさとはなけれども眺むる人の心にぞすむ。」

という有名なお歌も、

⑬『念仏の行、水月を感じて昇降を得たり。』<sup>(25)</sup>

の選択集最終章のこの言葉も、念仏をして光明摂化を蒙った人の現在の心境、「入我我入」現世の利益<sup>りやく</sup>を述べたもので、死後往生後に得る利益<sup>りやく</sup>でないことは明白でしょう。そこに、勅伝二十一に伝わる。

⑭『禪勝房に示されける御詞』<sup>(26)</sup>

「生けらば念仏の功つもり、死なば浄土にまいりなん、とてもかくてもこの身にはおもひわずらう事ぞなきと思  
いぬれば、生死ともにわずらいなし。」

という現当二世一貫の大安心、利益が生まれるのです。

(1) 大富 清『宗教現象学』山本書店 昭7 五七

(2) 『浄土宗辞典』巻一 二二七

(3) 『同右』三〇〇

(4) 「一紙小消息」『昭和新修法然上人全集』四九九

(5) 『浄土宗辞典』巻一 三一一

(6) 『同右』巻三 一九〇

(7) 『勅修御伝』第七卷「夢中二祖対面」

(8) 鈴木大拙『禅と念仏の心理学的基礎』(鈴木大拙選集)第三卷 春秋社 昭28)

(9) 岸本英夫「宗教心理の問題としての禅と念仏」(前掲『修行と修行の心理』)三二一

(10) 『浄土宗大辞典』1 山喜房書店 昭49 四五一

(11) 『選択集』『浄土宗大典』巻三 一三七

(12) 『同右』 一一三

(13) 『同右』 一二九

- (14) 『同右』 一三二
- (15) 『同右』 一三六
- (16) 『念仏往生要義抄』『昭和法然上人全集』六八七
- (17) 『浄土宗辞典』卷三 一三八
- (18) 『同右』 一五三
- (19) 『同右』 一六五
- (20) 『同右』 一八〇
- (21) 『昭和法然上人全集』六九一
- (22) 『同右』 六〇四
- (23) 『同右』 五三一
- (24) 『同右』 六六一
- (25) 『浄土宗辞典』卷三 一九〇
- (26) 『昭和法然上人全集』六九六

## まとめ

『選択本願念仏集』を撰述された法然上人の目的は二つ。第一は、新しく「浄土宗」として自分の主張する念仏が、従来、中国や日本で理解されて来た念仏と異なり、阿弥陀仏の本願によって選択された「選択本願の念仏」である旨を理論的教理的に立証説明すること。第二は、その念仏の実践実修の勸奨、念仏実修に当たっての安心と起行の問題であります。安心は当然に当事者の心理的課題であり、起行は同じく行往坐臥の生活に関わる行儀であります。そこ

に法然上人は「念仏為先」の原則を掲げられ、口称念仏一行を以て信仰生活を終始一貫するよう主張されました。

今日までの宗門を顧みると、第一の教理教義や、その歴史的展開についての理論的研究には見るべきものが多いが、後者の念仏為先の実態は残念乍ら、前者に比べて不振と言わざるを得ない。教理と実践行とが相補いあつて浄土教が成立することは言うまでもないが、法然上人の教化の実際は、理窟はともかく、口に仏名を称える行を優先実行することになりました。

「知者のふるまいをせず」「無知のともがらに同じうして」「疑いなく往生するぞと思いとりて申す外には別の子細候はず」、「たゞ一向に念仏すべし」が生涯一貫する主張であり、御自身が身を以て実践された御態度でした。

さすれば、今日の念仏実践の衰退現象は、「念仏為先」の祖意に違背するものであります。お互いに深く懺悔し、「為先」を実践しようではありませんか。

本年「選択本願念仏集撰述八百年」を迎えるに当り、選択本願の教旨の顕賞と、それ以上に「念仏為先」の専修念仏の策励活性こそが、何より祖意に適うことと信じます。

念仏を現代に活性化させるためには、まず念仏不振の現状を究明し、その原因を除去しなければなりません。第一章でそれに触れました。

その反省から、念仏も広い意味での修行の一つであり、仏教諸宗派に組織体系化された諸々の修行形態には共通する形式や目的があり、特に、修行専修の効果として、心理的には特殊な「神秘体験の展開」と、さらに夫々の宗教が理想が人格の内面に定着し、宗教的思考や行動を促す態度や体制が形成され、遂には人格全体を統合規制する「宗教的人格の形成」の二つが期待される場合が多い。

専修念仏は、意識的に最初からこうした期待を表面に立てず、たゞ往生極楽のためを目的として説かれます。しか

し、一心込めて、長時間、不断に反覆する称名念仏行は、こうした修行一般が共通にもたらす心理的、人格的效果と無縁でない。そこに、修行専修の過程や結果として、従来なかつた心理面と人格面との変化や変革がもたらされる。それが、現世の利益という効果として自覚されることが十分予想される。そのことを第二章で考察しました。

それを踏まえて、第三章において、「無量寿経」に説く現世の光摂の利益、「観経」の韋提希夫人の信後における人生に処する態度変化の利益。そして、善導大師の三昧によつてもたらされた神秘体験によつて現世に感得された利益。そして最後に、現当二世の利益として、人間の側からは現当二世と別々に区別される利益であるが、阿弥陀仏の側からは、空間的には十方世界、時間的には三世に一貫する光明撰取の大悲本願力の同じ化用である利益であつて、現世の利益と当世の利益と二つ別々に考えるのは人間の分別であつて、如来の側から言えば、現当二世一貫の同一無分別の利益が本来であります。従つて現世の利益は当世に連がり、当世の利益が現世に反映することが二世一貫の本質であります。

その信念から、法然上人は選択集を始めとして、諸仏諸菩薩の護念の利益を大いに力説し、一切の災厄横難を免れ、病氣も転重軽受、宿業も時に延年転寿して長命を得る他、現世の祈りを大いに歎めておられることは、今後の浄土教の教化の宣布に考え直すべき点であると考えます。

第一の専修のもたらす心理的人格の変化に及ぼす効果としての現世利益、第二の、浄土経典、あるいは善導大師と法然上人の所説に強調される現益をば教化者自身が念仏専修の中に検証体験して、さらに広く大衆に現当二世の利益を積極的に説くことが、念仏の功果、口称の魅力となつて、念仏活性化の強力な誘因となると思います。

# 称名念仏の宗教学

田丸徳善

大正大学教授

東京大学名誉教授

浄土宗総合研究所客員教授

一、はじめに——念仏をどう見るか	.....	83
二、宗教生活の仕組み	.....	86
三、儀礼・修行としての念仏	.....	94
四、念仏行の基本・・名と声	.....	99
五、生活のなかの念仏	.....	103

## 一、はじめに——念仏をどう見るか

改めていうまでもないことながら、宗祖法然上人が青年時代からの長い求道ののち、四三才の折りに到達されたのが、念仏の教えであった。後になつてから、その主張を裏づけるために著された『選択本願念仏集』の自筆の外題にも掲げられているように「往生之業念仏為先」、すなわち、往生という目標にいたるためには「なむあみだぶつ」と唱えることこそが最もすぐれ、かつまた万人に行いやすい行だというのがその確信だったのである。上人はそれまで仏教の歴史において採用されてきた多くの修行の方法のなかから、とくにこの念仏という一つの行を取りあげてすべての中心に据えられた。いわゆる「専修念仏」である。

このような教えは、その当時の社会の通念からすればかなり新しく、ほとんど革新的とさえ言ってもよいものであった。上人自身がそれを意図されたのかどうかは別として、この教えは、当時までの伝統的な仏教が実際に説きまた行なってきたさまざまなこと——布施により寺院などをつくって功德を積み、尊い經典を読み、あるいはきびしい戒律をまもつて修行にはげむ等々のことを、すべて無効にしてしまう含みをもっていたからである。だから、この教えが比叡山や奈良の古い大寺など、既成の制度を代表する人びとの激しい反撥を買ったのは、いわば当然の成行きであった。それが、とりわけ上人の晩年からの二回の法難をもたらししたのは、よく知られているとおりである。

このような摩擦が惹きおこされた理由は、よく考えてみると、必ずしも「念仏」の教えそのものにあつたわけではない。というのは、後でもみるように、念仏という行そのものはすでにずっと前からひろく認められ、実際に行なわれていたからである。そうではなくて、軋轢の原因はむしろ「専修」ということにあつたのである。「選択」とは

「取捨」のことだといわれてきたが、他のさまざまな行を「選り捨て」て念仏を「選り取り」それに専念することは、その当時としてはまことに画期的な決断だったと言わなければならない。ただ、それが社会に根をおろした寺院という制度の存立の問題とも結びついていたために、多くの不協和音が避けられなかったまでである。

しかし、この大きな決断によつて、浄土宗は一つの独立の教えとしての立場をきづくことができたのである。そして、浄土宗だけではなく浄土真宗や時宗などを含め、今日までつづくひろい意味での日本の浄土教も、これによつてしっかりとした基礎を獲得したのだといつて過言ではなからう。

法然上人による念仏の教えが日本仏教の歴史のうえで果たしてきた役割は、ほぼこのように捉えることができると思われる。繰り返しいえば、それは当時の日本の社会のなかに漸く現われてきた、かなり新しいタイプの教えだったのである。他のいろいろな宗派のなかの似たような運動ともあわせて、それが「鎌倉新仏教」と呼ばれているのは、こうした事情を指したものにほかならない。「新仏教」というこの呼び方そのものは、明治時代になつて、仏教の歴史が本格的に研究されるようになってから普及したものであるが、何れにせよ、念仏の教えのもつ一つの重要な側面をよく言いあてている。

さて、それらしい八〇〇年をへて社会の状況も大きく変わっている今日、私たちは念仏の教えの特徴を一体どこに求めたらよいのだろうか。当然のことではあるが、それはもはや当時そうであつたように画期的かつ革新的だということではできない。どんなに新しいものであつても、時の流れのなかでは旧くなるのは避けられないからである。けれども、それはまたこの教えがまったく旧式で、現代にはそぐわないということでもない筈である。むしろ逆に、時の流れに耐えて残ってきたのだからこそ、そのなかには何かそれを可能にするものが含まれていると考えるべきであらう。それは一体、何だろうか。

さきにも述べたように、法然上人の教えの新しいさは「念仏」そのものというよりも「専修」ということであつた。それを一点集約的かつ純粹に追求したことが、当時いろいろな論争や摩擦の種になつたことも、すでに見たとおりである。しかし、この点において、事情が大きく変わっているのは明らかである。つまり、念仏の教えはもはや周囲、とくに既成の教団から不安の目をもつて眺められる新奇なものではなく、思想としても制度としても、日本の社会のなかにしっかりと根をおろし、認められた仏教の一部分になつているのである。このことを踏まえるならば、念仏の教えの特徴に十分に注意しながらも、それを全体としての仏教の重要な一部として見なおすことができる筈である。言い換えれば、それを「通仏教的」な立場から再評価してみることが可能になると思う。

ここでの差し当たつての目標は、そのような角度から念仏という行のもつ意味を考えなおしてみることにある。しかし私たちは、実はただそれだけではなく、もう少し野心的な狙いをもっている。一言でいえば、それは念仏というものを仏教の粹のなかにだけに留まらず、さらにひろく古今東西の諸宗教のなかで、それらと関連させながら考えていくということわけである。言うまでもないことではあるが、これまでの歴史をつうじて、人類は「宗教」と総称される独特な様式をつくりあげ、伝えてきた。その実際の形や中味はいろいろであつたとしても、少なくとも何らかの意味での宗教をもたないような民族や社会は、これまで存在しなかつたと言つてよい。これは現代でもまったく同じことであり、だから最近、一部の日本人がよく自分は「無宗教」などと公言するのは、大きな思い違いなのである。

ともあれ、宗教というものはこのように人間の生活の欠くべからざる部分なのであり、別の言い方をすれば、人間を人間たらしめる文化の重要な要素なのである。それが地域や民族ごとに、あるいはまた時代ごとに、さまざまな姿で現われてくるのは当然であるけれども、また少し視点をかえてみると、どこかに共通するものがあることも事実なのである。それが人間の人間としてのあり方、つまり「人間性」にもとづくものである以上、これは至極あたりまえ

だといえるだろう。そして、このことを手がかりにしているいろいろな宗教を研究していくのが、この章の標題にもある「宗教学」という学問である。それは少し前までは「比較宗教学」とも呼ばれていたもので、これらはほぼ同じものと考えてよい。ここで「比較」ということがはっきり掲げられていることでも分かるように、それはできるだけ広く、さまざまな宗教に目を配り、それらを互いに比べながら、それらに共通するところとそれぞれに独自の部分とを解き明かそうとするのである。

少しばかり廻りくどくなったかも知れないが、この章ではいま述べたような視点から念仏という行を取りあげ、その意味をさぐってみることにしたい。言うまでもなく、念仏については浄土宗の宗学の立場からいろいろな議論が重ねられてきたし、また仏教学あるいは仏教史といった立場からも熱心な研究がなされてきた。それによって多くのことが明らかにされたのは言うまでもない。しかし宗教学は、これらとはまた別の角度から、念仏のもつ深い意味を明らかにできるものと思う。そうしたわけで、以下で念仏を考えていくに際しては、普段あまり馴染みのない表現なども使わなければならないことを、予めお断りしておきたい。

## 二、宗教学の仕組み

宗教とは何か　今も述べたように、念仏という行の特徴を他のさまざまな要素とも比べながら捉え、またその働きを明らかにするというのが、ここでの主な仕事ということになる。ただ、その仕事に取りかかるための準備として、これも少し廻り道になるけれども、まず「宗教とは何か」について簡単にふれておく必要があるであろう。別の言い方をすれば、それは「宗教の定義」ということもできる。それはここでの考察の拠り所とする宗教学のもつとも中心

的な問題の一つだともみられており、したがって、それについてはこれまでも真剣な検討が重ねられてきた。だが、ここでは煩瑣な議論はぬきにして、できるだけ念仏についてみるに当って必要な点だけに絞っていくことにしよう。

もちろん、「宗教とは何か」という問いに対してはいろいろな答えが可能である。例えば、日本を代表する哲学者としてよく知られた西田幾多郎（一八七〇—一九四五）は、かつて宗教は「心霊上の事実」だと述べている。それは当事者にとって已むにやまれぬ、もつとも大切な体験だというほどの意味であろう。たしかに宗教を信じるということとは、このように外からでは窺い知ることができず、誇張していえば当人だけにしか分からないといった趣がある。

「鯛の頭も信心から」といった俚言も、そのことをさしたものだと思われなくはない。しかし、他方、そのように「主観的」な信心をもった人が礼拝とか参詣などをすることもしばしばある。そうした行いは外に表れたものであるから、第三者から見分けが付き、その意味で「客観的」だといえる。このように、宗教は明らかに外から、つまり当事者でない者にも認められるという側面ももっているのである。その限りでは、それは「社会的な事実」だと呼ぶこともできる。

今あげた例からも分かるように、宗教には実にさまざまな側面があるのであり、その意味で「多面的」なのである。その何れもが無視することのできない大事なものであって、宗教とは何かを考えるに際しては、できるだけそのどれかに偏らないように心がけなければならない。と同時に、宗教はまたきわめて「多様」だという点も忘れてはならないだろう。先ほどもふれたように、宗教というものは古今東西を問わず、およそ人間のいるところつねに、何らかの形で存在してきたのであり、いわば人間の生活の欠くべからざる部分をなしてきた。ただ、その実際の中味は、地域や民族やまた時代の条件が異なるにしたがつて、それこそ千差万別なのである。

このように多面的であり、かつまた多様な宗教のすべてを過不足なく、短い言葉で要約しようするのは、それほど

容易なことではない。もともと、これは必ずしも宗教の場合だけとは限らず、芸術とか道徳とか政治など、他のいくつかの分野についても当てはまることもある。しかし幸いなことに、これまで積み重ねられてきた議論をつうじて、そうした困難を避けるための一つの方法が発見されており、私たちがそれに倣おうと思う。それは殆ど無際限とさえいえるような人類の宗教のなかから、いくつかの共通の要素を拾いだし、それを手がかりにして整理してみると行き方である。専門の用語で「宗教の構成要素」といわれるものがそれである。

**宗生活の要素**　ではその場合、一体どのような要素があるのだろうか。ここで改めて確認しておかなければならないのは、宗教とは人間の生活の一部だということである。これは余りにも分かりきったことと思われるかも知れないが、それにも拘らず、敢えてはつきりさせておく必要がある。というのは、宗教を成り立たせている要素は、実はふつうの生活を成り立たせているのと別のものではないからである。ただ、そのようにふつうの生活にも含まれるいくつかの要素、あるいはその組合せのうえにある種の調子あるいは色調が加わったとき、それが宗教というものになるのだと言つてよいであろう。

そうした要素として、まずあげられるのは「信念」である。これは少しばかり固苦しくひびくかも知れないが、できるだけ多様な例に当てはめるためには已むをえない。日常の生活でも、よくある宗教を「信じる」という言い方がされる。「信念」というのは、その信じるという行為ならびに信じられていた内容をひっくりかえしたものであって、とりわけその内容はさらに「教え」と言い換えることもできる。さらに具体的な例をあげれば、こうした教えはそれぞれ宗教ないしそのなかの流派の基礎をつくった人物が語ったり、あるいは書き残したりした言葉という形で伝えられていることが多い。仏教が伝えてきた多くの「経典」、あるいは宗祖の言葉などがそれに当たることは改めて説明するまでもなからう。

いろいろな条件がそろっている時には、そのような教えにもとづき、その内容にさらに反省が加えられて「教義」という形をとることもあるが、これもここでいう信念の一種とみなしてよい。しかし、信念の範囲はまだこれですべてというわけではなく、さらにもっと別の形をとったものもある。とりわけ古い時代の宗教においては、教祖とか聖人など特定の人物とはかかわりなしに、しかもきわめて重要な意味をもった「聖なる物語り」が語られることが多い。ふつうまとめて「神話」と呼ばれているものがそれである。それは教義とは違って、一見あまり脈絡もないお話しのようにも思われるが、実は人間やこの世界についての深い洞察を含んでおり、諸宗教の信念のなかでかなり大きな比重をしめることが分っている。

いまごく簡単に述べてみたが、「信じる」というのは主として精神的な働きであり、だから信念というのはいわば「観念」の世界のことだといえなくもない。早い話が、他の人がなにを考えた信じているかは、本人が自分から言ったり書いたりしない限り、外からはなかなか掴みにくいのである。これに対して、人びとが身体やその一部、あるいはその機能をつかっていたことは外からでもすぐに分る。このような領域は、一応、「行い」と名づけることができるだろう。宗教と関係づけていえば「宗教的な行為」といつてもよい。伝統的に用いられてきた表現のなかから、このような要素をさすのに適したものを探すとすれば、差しあたり「儀礼」というのがそれになると思われる、これが第二の要素ということになる。

いまも注意しておいたように、儀礼というものは何らかの形で身体の関与によってなされるわけであり、それによつて信念とは区別されるが、ただそれだけではない。さらに加えて、そうした行いがその場かぎりのものではなく、ある程度まできまつた「型」となつていて反復されること、およびそれがなにか目にみえる実利的な目的をめざすのではないことを、その重要な特徴としてあげておかなくてはならない。なお、儀礼という語は時としてきらびやかな

儀式などを連想させがちであり、おなじ「行い」でも例えば僧堂でのきびしい修行などとは結びつきにくいという欠点がある。それを避けるためには、日常の用法からは少しずれるけれども、この「修行」をも含めて「儀礼」と呼ぶことにするか、あるいは二つを並べて「儀礼・修行」とするか、どちらかであろう。ここでは分かり易いことを旨とするので、一応、後者を選ぶことにしたい。

これまでみてきた信念および儀礼・修行という要素は、それぞれに異なってはいても、どちらも宗教を信じている人間自身の働きそのものであり、それとは切り離せないものである。これに対して、一面ではそうした働きによって生みだされた産物でありながら、また他面ではそうした営みを支える環境や、その遂行を円滑にするための手段となるようなものがある。具体的な例をあげてみれば、寺院とか僧堂のようにいろいろな儀礼や修行が行なわれる場としての施設、礼拝のための仏像や仏画、袈裟や数珠そのほかの祭具などがそれである。これらを一括して第三の要素とみることができようだが、日常ふつうに使われている表現のなかから、それらすべてをさすような熟語をみつめることは殆ど不可能である。したがって、日本語としては耳なれない言い方ではあるが、仮に「宗教的文化財」あるいは「象徴的对象」と名づけておくことにしよう。「象徴」とは何かそのもの自体を超えた、より高い次元を指しめすような働きをもつもののものであつて、宗教だけに限らず、およそすべての文化財はその意味で象徴的だといえるのである。

さて、以上あげた三つはそれぞれ主として観念(思想)、行為、対象(もの)という違った領域に属するような要素だといえるが、さらに少なくとも二つ、しかもこれまでのとはやや性質の違った要素を区別しておくことが必要かと思われる。一つは宗教集団(教団)であり、もう一つは宗教体験である。

「集団」とは人びとの集まりをさす語であつて、また「社会」とも言い換えることができる。改めて説明するまで

もないことだが、他のすべての生物の場合と同じように、私たちの生活はつねに集団のなかで営まれ、かつそれに大きく依存しており、そこから離れては成り立ちえない。古来、人間が「社会的動物」と定義されてきたのも、このことを言ったものにほかならない。もちろん、集団はその単位である個人からつくられているのだから、最後には個人に分解してみること可能である。とりわけ人間の場合には、他の動物と比べて一人一人の独立の度合い（いわゆる「個性」）がいくらか強いから、その点を根拠にして、社会は個人の集まりにすぎないとする考えも一部ではつよく主張されてきた。それはまったくの誤りではないにしても、そこだけに注目するのはやはり一面的だというべきであろう。個人と社会（集団）との何れが先かといった議論は、よく知られた鶏と卵の問題と同じであって、あまり意味のあるものではない。

ともあれ、人間の生活にはこの両面があるというのが明らかな事実なのであり、それはまた宗教についても当てはまるのである。ただ、それにも拘らず、ここでとくに「宗教集団」を取りあげるのは、これまでの歴史のなかでその果たしてきた役割がきわめて大きいという事情があるからなのである。これまでわが国で使われてきた「宗門」あるいは「宗派」という言葉は、どちらもこうした側面をさすものであった。そして、この意味での宗教集団（教団）は、ある程度まで個人とおなじく宗教的な行いの担い手になることもあるとともに、とりわけそうした活動が行なわれる「場」という性格をもってきたと見てよいと思う。先ほどからあげてきた信念、儀礼・修行、象徴的対象といった要素は、どれもみなこの宗教的な雰囲気をもった社会の場のなかで生みだされ、また働くものなのである。

ここで、さらにもう一つの重要な要素としての宗教体験を忘れることはできない。これまで宗教生活の仕組みについていろいろ述べてきたけれども、ある意味では、この体験の要素こそがもっとも肝腎なのであり、それを抜きにしてはそもそも宗教は成り立たないとさえいっても過言ではないのである。この節の始めで、宗教を構成しているいろ

いろいろな要素は、実はふつうの生活に含まれているのと別のものではないと述べた。ただ、そのようにふつうの生活にもみられるいくつかの要素、あるいはその組合せのうえにある種の調子あるいは色調が加わったとき、それがはじめて宗教という独特のものになるというわけである。

このように、生活にある特別の「質」を与えるのが宗教体験なのである。では、その特別の性質とはなにか。それについても、これまでにさまざまな説明がなされてきた。その特徴はふつうで「俗」的なものとはまったく異なる「聖」だとする見方は、とりわけ今世紀の初めころ、ドイツの学者R・オットー（一八六八—一九三九）などによって唱えられていらい、内外の学界でひろく受け容れられている。ここでは、この考えも参考にしながら、宗教のなかで体験されるのは「日常的」なものではない「非日常的」な意味だといっておくことにしよう。宗教体験とは、日常的な世界のなかでありながら、突如として非日常的な世界への扉をひらくものなのである。

なお、「体験」というと、何となく個人的なものと受け取られがちである。体験が個々人の「こころ」と切り離せないというのは事実であるが、この側面だけを強調するのは、私たちをも含めて近代人がしばしば陥りやすい誤りであることを、繰り返し指摘しておかなければならない。体験は個人的なものであるとともに、先ほどもみてきたように、また社会（集団）という場のなかで育まれるものなのである。このことは従来、念仏や仏教のそのほかの儀礼について論議される際、ややもすれば見落されがちだった憾みがあるので、敢えてつけ加えておきたい。

宗教生活のダイナミックス　以上、宗教への信仰というものを成り立たせている主な要素についてみてきたが、これはそれらをいわば平面的に、静止した状態において分析したにすぎない。けれども、実際には、これらの要素はただバラバラのものではなく、互いに複雑に影響しあい、絡みあいながら動いているのである。そうした立体的かつダイナミックな姿により一層ちかづくために、試みに同じことを少し別の視点から捉えなおし、つぎのような図によつ

て表わしてみることにしよう。それは宗敎生活の一つの「仮設的モデル」と名づけてもよい。

このモデルもしめすように、およそ宗敎生活というものは何らかの宗敎体験を中核として成り立つのであり、他方では、それは一定の社会的な場のなかに位置づけられている。aとbとcとの三つの同心円がそれを表わしている。

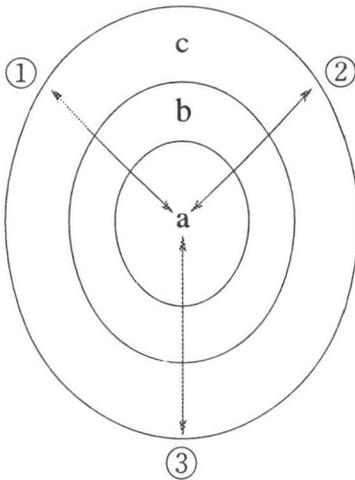
a 宗敎体験 || 宗敎生活の中核をなすもので、個人的と集团的との双方を含み、非日常的な特徴をしめす

非日常的

b 直接的な場ないし状況 || 体験がそのなかで生起する場であり、それ自体が半ば非日常性を帯びることもあるが、

例えば衣食住から職業までが営まれる日常的な世界でもある 非日常的 / 日常的

c 間接的な場ないし背景 || aとbを成りたたせる背景あるいは環境をさし、地域から国家までのさまざまなレベルの共同体のほか、さらにそれらの基盤としての自然環境なども含む 日常的



これら相互のあいだには双方向での複雑な作用があると考えられる。すなわち、bおよびcの場ないし状況に内在するさまざまな要因がaの宗敎体験の形式や内容のあり方を条件づけるとともに、また逆にaの体験が表現され外化されることで、bやcの場に反映され、それに濃淡の色調を与え、場合によってはそれを改変するということもありうる。そして、このような双方向の作用が行なわれる主なチャネルとなるのが、すでにあげた①信念、②儀礼・修行、そして③象徴という三つの要素なのである。具体的にいえ

ば、信念（教え）は主に「ことば」をつうじての語る／聴く、書く／読むという形で、儀礼・修行は主に身体をとおしての「行い」として、そして象徴的な対象（造形表現・図像・施設など）は視覚に訴えることで体験を伝えることができる。時としてこれらが結びついて現われる場合があることも、わざわざ実例をあげるまでもなく明らかだと思われる。

さらに、図の制約のために表現することができないが、これらのすべてが時間というもう一つの次元をもっていることも、つけ加えておかなければならない。とりわけ①と②と③との諸要素は、通常は個別的・断片的なままではなくまとまった形の「伝承」をなしており、bやcの場に蓄積されている。それらが人びとの体験をつうじて繰り返し内面化されることで、伝承の意味が現実化され活性化されるのである。しかし、逆の方向からみれば、これは体験の担い手がそれぞれの場により深く入りこみ、そこにしっかりと根を下ろすことでもある。活性化とは顕在化にほかならないが、それだけではなく、反対の潜在化ということの必要もまた見落としてはならないのである。

### 三、儀礼・修行としての念仏

いろいろな制約のために、已むをえず端折った形になったけれども、これまでの検討によつて、念仏という行を幅広い宗教生活のなかに位置づけるための一応の見取り図をしめすことができたかと思う。これを手がかりにすれば、称名念仏という行は取りあえず儀礼・修行という要素に相当するといつてよいであろう。これまでの歴史のうえでみても、一々例をひくまでもなく、それは念仏についての「教え」（教義）や象徴的表現（図像や造形）と密接に結びつきながら、豊かな展開をみせてきたわけである。

ここでつぎに問題となってくるのは、当然、ではそれはどのような儀礼ないし修行なのかということであろう。その点をもう少し詳しく考えてみなければならぬ。

私たちは先に、儀礼というものが総じて何らかの仕方によって表現されるものであること、その表現がある程度まで「型」となっていて反復されること、逆にいえばその場かぎりで動きはまだ儀礼とはいえないこと、そしてそれは直接に何らかの効果をもたらすものではなく、一見しては実利につながらないような、いわば無目的の行いであるという三つを、その主なる特徴として取りだしておいた。「社交儀礼」という熟語もあるように、注意して観察してみると、実はふつうの生活のなかにも意外に多くこの意味での儀礼的な部分が含まれていることが分るだろう。宗教の一要素としての儀礼も、結局のところ、そのような日常生活を土台として成り立っているものであり、その範囲や内容はほとんど生活のすべての領域に及ぶことになる。言い換えれば、生活のどの部分にかかわるのかによって、一口に儀礼といっても、その実態はかなり違ってくることになる。

これまでの研究は、したがって、この多様きわまりない儀礼をさらにいくつかの視点から分類し、それにもとづいて分析しようと努めてきた。儀礼という行いの主体、その行いのむけられる対象、主体と対象との関係の仕方、それが行なわれる時・場所・機縁、それを構成する所作の種類や形式、その果たしている機能（働き）などが、その際的主なる着眼点であったとみてよからう。ここでは、これらのやや専門的な議論にあまり深入りするつもりはないが、念仏という行の特徴を浮き彫りにするために、まず代表的ないくつかの見方を紹介しておくことにする。



右にあげたのは、これまでに出版されている主だった見方を整理してみたものに過ぎず、すでに断っておいたように、決してすべてを網羅しているわけではない。そして、これを一瞥すれば多分すぐに気づかれることと思うが、いくつかの分類は互いに重なりあっている。つまり、具体的な事例は複数の分類にわたることになる。例えば、わが国の多くの寺院で行なわれている「盆」の行事は、現状でみる限り、明らかに暦年儀礼であり、公共儀礼であり、さらに通常儀礼と言語儀礼とを両方ともに含んでいる、等々である。これは必ずしも特別のケースではないのであって、私たちの周りにみられる種々の例は、実際にはこうした「複合的儀礼」あるいは「儀礼複合」という形をとっているのである。

**念仏の特徴** 何れにしても、このような分析を踏まえることによつて念仏、とくに「観仏」とは区別される称名念仏がどういふ種類の儀礼なのかという、先刻だした問いへの答えも可能になってくる筈である。この行の眼目は、言うまでもなく阿弥陀仏の名を口声によつて唱えることにあるのだから、それが「言語儀礼」に属するのは異論の余地なく明らかであろう。実際、さまざまな宗教において言語儀礼の占める部分はかなり大きなものがあり、念仏はそのなかでもとくに「祈り」または「祈禱」と総称されるものの一つと見做してよいと思われる。ただし、その特徴はこれだけで尽くされるわけではなく、さらに一、二のことを補足しておかなければならない。

ふつう「祈り」と呼ばれている儀礼の行いは神仏、諸種の霊、聖者、特定の死者や生者など、何らかの意味で非日常的な特性や価値をもつと信じられる対象に向けられたものであり、これがその基本的な仕組みをなしている。その根底にあるのはいわゆる「我―汝」という対人関係の型であり、だから祈りはすべてそうした対象への「呼びかけ」という形をとるわけである。そして、この型を踏んでいる限りにおいては、念仏もまたごくふつうの対他儀礼の一つ

であり、坐禅のように典型的な対自儀礼（修行）の対極にあるものとみるのが常識であろう（上記の④を参照）。しかし、例えば「日課念仏」や「別時念仏」のように、念仏の集中的ないしは規則的な実行によって信仰の心をみがくことが目標とされるような場合には、それは一種の修行という性格をも帯びてくる。実際に行なわれる念仏は、このように儀礼（祈り）／修行という両様の性格をもっており、その範囲のなかで微妙に揺れうごいてると見做されるのである。

これとならんで、もう一つの点にもごく手短かにふれておく必要がある。それは上記の⑤にあげた宗教／呪術の区別ということにかかわっている。この問題は、最初にも述べた「宗教とは何か」ということも密接に関係するので、今世紀の始めいらい数十年にわたってさまざまな見解がしめされ、論争がつづけられてきたという経緯がある。それは一つには、とくにキリスト教の伝統がつよい欧米の社会で、「呪術」（正確ではないが「まじない」などに相当する）は何かいかがわしいものとのイメージが定着していたからでもある。今では論争はほとんど終息し、要するに宗教と呪術とは厳密には分けられないが、しかも微妙な体験の「質」の違いがある、というところに落ち着いたといつてよからう。この質の違いは、宗教的な行いが余りにもマンネリ化したり、また人間の側に神仏や霊などの力を勝手に利用しようとするような態度が生まれることで惹き起こされる。例えば、生活のいろいろな場面にみられる「呪文」の使用はそのよい例である。後にも多少ふれる筈であるが、念仏行もまたそうした方向に逸脱するという危険をまぬがれているわけではない。一九六〇年代に、一部の人がびとによって持ちだされされた「念仏呪術論」は、この点を指摘して警鐘をならしたものであった。ここでも念仏が祈り（狭義の）／呪術の双方にわたり、ある一定の幅をもった行いであることが明らかになるのである。

#### 四、念仏行の基本…名と声

これまでいろいろな視点から、宗教生活のなかに念仏を位置づけようと試みてきた。繰り返すならば、それは古来の多くの宗教にひろくみられる「祈り」の一つであり、一般に祈りのもっている特徴をそのまま具えていることがしめされた。そこで次に、さらに一步をすすめて、こうした祈りとしての念仏行の働きやその力、伝統的な用語によれば「功德」が一体どこからくるのかを探ってみることにしよう。

念仏とは「心に阿弥陀仏を念じ口に南無阿弥陀仏と唱える」ことだといわれている。つまり、そこには一方で意識のなかに仏やその世界のイメージを思い描くという訓練と、他方ではその仏の名を唱えるという簡単な行いとが、二つながら含まれているのである。そのうちの前半の部分がいわゆる「観念の念仏」であるのは改めていうまでもなからう。歴史の上で、それが他の宗教にもいくつか類似の例があるような意識集中ないし瞑想のテクニクにまで発展したことも、すでによく知られているとおりである。それはわが国で、時には豊かな想像力を駆使した画像表現などの助けをも借りてひろく行なわれた。この事実もしめすように、念仏の行はしばしば宗教生活のもう一つの主なる要素である象徴表現の領域をも取りこみながら展開してきた。そもそも儀礼というものは、多くの場合、視覚に訴える何らかの象徴というメディアと深く結びついており、それを欠かすことができないのである。

しかし、身体的な行いとしての儀礼を成り立たせるのは、勿論それだけではない。そこで同じように身体の機能であるほかの感覚、とりわけ聴覚およびそれと不可分の関係にある「声」が、視覚におとらぬ重要な役割を果たしているのは明らかである。人間として生きるのに大切な「視覚」と「聴覚」それぞれの特徴、およびそれらと宗教との関

係ということも大いに興味ぶかいテーマではあるが、紙幅も限られているため、それについての議論はいまは省略せざるをえない。何れにしても、こうした生理的な機能にもとづき、話す／聴くという形をとった言語活動が儀礼のなかに占める部分はきわめて大きいのである。実際に「祈り」、「讃歌」、「呪文」などの形をとった「言語儀礼」は古今のどの宗教にもみられるのであり、念仏（正確には「称名念仏」）もその一つであることは、直ちに明らかだと思われる。それがなぜ功德をもつのかという問題も、したがって、言語というものの基本的な性質から解きほぐしてみる必要がある。

人間はよく「言語をもつ動物」とも呼ばれてきた。これはとくに西洋文化の一つの源となったギリシア語で、「ことば」を意味する「ロゴス」がまた「理性」という意味ももつようになったという事情によっている。こうした由来はさておき、そもそも言語というものが人間の精神生活にとって欠かせない基礎であることは、誰しも認めることであろう。「考える」ことをはじめとして、すべて高度の「知」はみな何らかの形で言語というメディアを用いることで獲得されるからである。そのように重要なものなので、言語についての研究もすでに早くから、またいくつかの文化圏で平行して始められており、とりわけ今世紀になってからは大幅に進展してきた。これについても、詳しいことを述べている余裕がないので、念仏の力という差し当たったの問題にかかわる限りで二、三のことを指摘しておくことにしよう。

手つとりばやく定義すれば、言語とは人間がつくりだし、一定の数の「記号」からなる一つの「システム（体系）」だということができる。言語の基礎をなす「話しことば」でみれば、それはある一定の数の音声（例えば、五十音や「いろは」など）という記号の組合わせであり、それにもとづいて多くの「語」や「文」などが、しかも「文法」というルールによって成り立つわけである。そうした仕組みをもった言語は、全体としてコミュニケーションの手段と

いう役割を果たすのであるが、多少こまかくみると、それにはさらに三つの主なる働きが含まれている。すなわち、①感情などの表出、②意志や行為の遂行、そして③事物の指示と記述とである。このうちの③の作用は、実際にはいろいろな事物にそれぞれの記号すなわち「名」をつけ、それらを複雑に組み合わせることで描写するという形で行なわれている。先にも述べたように、さまざまな知のメディアとしての言語の性格は、どちらかといえば主にこの③の働きから派生するとも考えられる。

この点をさらに突きつめていくと、およそその名前とは人間が便宜的につけた記号であり、それを識別するため一つの手段にすぎないのだという見方にいきつく。この見方は、例えば犬なら犬というおなじ動物が日本語では「いぬ」、英語では「ドッグ」というように、違った国語では別の名で呼ばれるという単純な事実によっても裏づけられる。言語記号の恣意性というこの点をとくに重視し、そこに言語の本質をみようとする立場を仮りに「言語道具観」と呼んでおこう。それはどちらかといえば近代になってから有力になった見方であるが、しかし、それは必ずしも言語についてなされた唯一の解釈ではない。人間の思考の歴史をたどっていくと分るように、ちょうどその反対の「言語実体観」とでも呼べるような見方もありうるのであり、とくに早い時代ほどひろく受け容れられていたのである。この立場にたてば、もの名前はただ単に外からつけられた符號にすぎないものなどではなく、むしろその表わしている当のものの一部であり、その実体と切り離せないことになる。よく知られた「名は体を表わす」という諺は、まさにそれを言ったものにほかならない。

このように言語については、これまで二つの相反するような理解がなされてきた。それらはともに、人間の言語というものが実際にもっているある一面をとくに強調したとみてよく、どちらかが正しくてもう一方が誤っていると一概には断定できないのである。近代人の私たちにとっては、道具としての言語という解釈の方がたしかに分りやすい。

けれども、名Ⅱ体の一致という見方にも実はそれなりの根拠がないわけではない。これについても、複雑になりすぎるので簡略に述べるほかないが、少なくともつぎの点だけに注意を促しておきたい。すなわち、手段ないし道具としての言語という見方は、すでにあげた言語の三つの主な働きのうちでも、とくに③の指示や記述ということを重ねるものだということができる。これに対して、もう一つの「名体一致」という思想は、むしろ「話すこと」は「行なうこと」だという体験にその根拠をおいている。つまり、それは③をまったく無視するわけではないが、むしろとくに言葉による行いや感情の表出という、②や①の作用を重くみるのである。

この一致の考え方にたつてみると、あるものの名はそれ自体の一部でもあるから、それを口にしたって言うことは、とりもなおさずその力を呼びおこすこと、それを現前させることであり、自らもその力と存在とを分かち合うということを意味する。ここまでくれば、古来いろいろな宗教で行なわれてきた祈り、呪文などの言語儀礼がみなこの原理にもとづくものであることは、もはや多言を要しないことと思う。『万葉集』にもはっきりと現われている「言霊」(ことだま、「事霊」ともいう)への信仰、古代ローマの人びとが信じていた天地をも動かす聖なる「歌唱」(カルメン)の力、あるいは古代インドのヴェーダ宗教からやがて仏教にも受けつがれた「陀羅尼」(真言)の行法など、その例は一々あげればきりがない。多くの民族で重くみられてきた「命名」の儀礼も、およそ人や事物が名を与えられてはじめて存在するのだとの信念に支えられたものであった。また逆に、時として神や人などの名をきびしく秘匿し、その公言をことさら避けるという「ことばのタブー」が課せられたのも、この同じ信仰にもとづくものだったのである。

これらの事実を総合してみると、称名念仏の行がまさに人類の宗教に共通する法則に則ったものであることは、もはや十分に明らかだといって差し支えないであろう。その根底にあるのは、一つには名とその本体との不離という言

語理解であり、もう一つは話すこと（「発話」）が実は行なうことであり、力の発現であるという言語体験なのである。改めていうまでもなく、如來の「名号」に万徳が表現されるとの教えや、声によってそれを唱える称名の相続により仏が「現前授記」するとの教えには、そのようにひろくかつ深い背景があるのである。

## 五、生活のなかの念仏

前節では、祈りの一つの形としての称名念仏の行が、いわば人類の精神生活を支える普遍的な原理ともいうべきものにもとづいていることを強調してきた。それが言語儀礼という部類に属することから、その特徴をはつきりさせるには、およそ人間の生みだしたもつとも精緻なシステムの一つである言語というものについて、多少の込みいった議論が避けられなかった。しかしここで重要なのは、要するに、それがとりわけ近代になって力をもってきた言語Ⅱ道具という見解とはかなり違った、あるいは正反対ともみえる理解にもとづいているという点であり、その意味をしつかりと把握しなおすことなのである。

今日、私たちの周りでは日本語、英語、等々といった「自然言語」のほかにも、さまざまな「人工言語」が用いられている。例えば、コンピューターを動かすためのソフトの基礎となる「プログラム言語」は、その代表的なものの一つである。それは、ふつうの言葉とはかなり違うようにみえるが、一定数の記号からなるシステムであって、その組合せによって表現や指示などの機能をはたすという、先ほどあげた言語の定義には十分に当てはまっている。さらにこのほか、ひろい意味での言語には、芸術や芸能にとつては欠くことのできない「身体言語」というもう一つの大きな分野もまた含まれる。それは身振り、手振り、表情などから成るが、相手に通じるためには何らかのルールがい

るという点で、やはり言語の条件をみたすことは否定できない。だから最近では、これらすべての領域を総合し、「記号論」という新しい学問をきつこうという企てでもはじめられるようになっていく。

このような状況のもとでは、どうしても言語という記号の体系は人間がつくりだし、目的に応じて操作するものだという見方が説得力をもちやすい。それはまた、この世界のなかでの人間の独立や自由ということを重ねる近代的な価値観ともよく結びつく。その結果、称名念仏をも含めてすべての祈りの根底にある言語⇨実体観は、ともすると古代的な思想の残滓とか迷信として不用意に斥けられることになりがちなのである。しかしこれは、端的にいえば近代人の偏見とも呼べるものであり、必ずしもまったく正しいわけではない。すでに述べておいたように、道具としての言語という解釈はたしかに事態の一面を捉えたものであり、その限り正しいけれども、その対極にあつて言語を実体的にみる解釈もまたただの空想などではなく、人間生活のなかの重要な一面に根ざしたものである。一言でいえば、それは語ることが表現でありまた行為でもあるような領域、なかでも「人格としての人間の共同の生活」という場面である。

言うまでもなく、言語は人間にとってきわめて重要であるにしても、要するに生活の一部にほかならず、その全体ではありえない。言い換えれば、それはどれほど独立的にみえようとも、やはり生活というひろい場あるいは状況のなかにその根をもち、そこにおいてはじめて本来の役割を果たしうるものなのである。このことは、当面のテーマである念仏の言語についてもまた基本的に当てはまる筈である。そのことを確認するために、ここでふたたび出発点にもどり、すでにその輪郭を描いておいた宗教生活のモデルを改めて想起してみることしよう。

先ほど掲げた図でもしめたように、宗教生活において何よりも中心となるのは体験である。それは単に一人だけのことではなく、複数の個人の体験も含まれるのであるが、何れであっても、そうした体験は社会すなわち集団とい

う場なしにはありえない。そして、このような体験の担い手とその置かれた場とをつなぐのが教え、儀礼・修行、そして象徴表現という三つのメディアであった。これらのメディア社会の場に蓄えられたゆたかな内容を体験をつうじて活性化させ、さらにひろめるためにチャネルとなるのである。

このモデルを手がかりにして、私たちは通常はあまり注目されることのない念仏行のもう一つの大切な側面にも注目してみた。一口にいえば、それは共同の念仏である。歴史に照らしても明らかのように、中国やわが国の浄土教は、実際には個々の行者だけではなしに「白蓮社」や「二十五三昧会」など、さまざまな「念仏結社」によってひろめられてきた。池見氏が最近の研究でも指摘されたように、そうした場においては、ただ名号を唱える称名念仏だけではなく、同行の人びとの唱える声をきくという「聞念仏」も大きな意味をもっていたという。自ら唱えることと、唱えられた声を聞くことが同時に進行し、それが互いに共鳴し合うのは、たしかに称名の行の大きな特色といつてよいであろう。

このような共同の行いの場においては、念仏の言葉はただ単なる手段ではなく、それを唱える人びとの生活そのものの表出であり、だから同行の人びとを動かす力をもちうるのである。ここに「同唱十念」ということのもつ深い意味を読みとらなければならない。

#### 参考文献

脇本平也『宗教学入門』、一九九七、講談社学術文庫

土屋光道「称名」、小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』、一九七三、東京大学出版会、所収

池見澄隆『中世の精神世界 増補改訂版』、一九九七、人文書院



念仏と健康(一)——正しい呼吸法——

関谷喜與嗣

浄土宗常任布教師

総本山知恩院布教師

大本山増上寺布教師

一味会理事

第一章 念仏の教え

- 一、念仏を先とする教え ..... 109
- 二、念すなわち唱なり ..... 109
- 三、大念は大仏をみる ..... 110
- 四、念仏は勝れ、余行は劣れり ..... 110
- 五、いつでもどこでも称えられる念仏 ..... 111

第二章 正しい呼吸法

- 一、呼吸は人間が生きる基本 ..... 111
- 二、中野善英上人が提唱された大念仏 ..... 112
- 三、静坐の眼目 ..... 112
- 四、坐り方を正しくする ..... 113
- 五、念仏と静坐 ..... 115
- 六、正しい呼吸について ..... 115

第三章 呼吸と身心の健康

- 一、人間のからだは一大調和体である ..... 117
- 二、心とからだを落ちつける自然息 ..... 118
- 三、現代人の呼吸は浅くて弱い ..... 119
- 四、伊吹嶺に向ひて息を吐くときは ..... 120

むすび——念仏生活

- 一、積尊の呼吸法に学ぶ ..... 122
- 二、念仏は最高の健康法である ..... 124
- 三、お念仏を称えて長寿を保ちましょう ..... 125

## 第一章 念仏の教え

### 一、念仏を先とする教え

選択本願念仏集の最初に「往生の業には念仏を先とす」と述べられています。お念仏を称えるといっても、心に念ずる念仏。口になえる念仏などいろいろありますが、ここでは口に南無阿弥陀仏とおとなえ申すことでありまして、口で声を出して阿弥陀如来さまのみ名をお称え申しあげることによって「往生の業」となると法然上人は選択集のはじめのべておられます。

お念仏をお称えするとみ仏のお救いにあずかるという教えが根本であるとうけとらしていただきますとき、わたくしたち一人一人、わたくしたち自身の念仏信仰がみのったとき自然に身も心もさわやかになり、健康でなければならぬとおもいます。

ここでは念仏と健康という面から拝察させていただきたいとおもいます。

### 二、念すなわち唱なり

選択集第三章に「念声これ一なり」何をもってしかることを得たる。観経の下品下生にいわく、声をしてたえざら

しめ、十念を具足して、南無阿弥陀仏と称せしむ。声即是念——（こえがすなわちねん）——念即是声——念仏は声に出してみ仏のみ名をおとなえすることによって、み仏の本願にふれる。——という教えを中心に、このことについて考えさせていただきたいと思えます。

### 三、大念は大仏をみる

選択集第三章には、さらに「大念は大仏をみる。小念は小仏をみる。大念とは大声の念仏。小念とは小声の念仏なり。かるがゆえに念すなわち唱なり」とのべておられます。

すなわち、お念仏は腹の底から心をこめて声に出してみ仏のみ名をお称え申すことによって、み仏のみ心にふれ、み仏の親心を感じて、生きるよろこびがわいてくるというのであります。

### 四、念仏は勝（すぐ）れ余行は劣（おと）れり

弥陀如来余行をもって往生の本願となしたまわず、ただ念仏をもって往生の本願となしたもう——の文（救いの本願）第三章の中に「仏の名号の功德は余の一切の功德に勝（すぐ）れたり。ゆえに劣（おと）れるを捨て勝を取りて、もつて「本願」となしたもうなり」——とのべておられますように、ナムアマダブツと声に出してみ仏のみ名をおとなえすると、仏さまのさとの功德も、救済の力も、すべての徳がこめられている。すなわち、万徳がこめられているとのべておられます。お念仏を称えることによって、わが身にすべての徳をいただくということは、心身ともにす

こやかなくらしをさせていただくことになるのであります。

## 五、いつでもどこでも称えられる念仏

お念仏は修しやすく、諸行は修し難し、行往坐臥、時処諸縁を論ぜず——。とのべておられますようにお念仏はいつでも、どこでも、歩いているときも、働いているときも、横になつて寝ているときも、病床にあつても称えられる行であり、これは自然に声となつて出てくる。声となつてみ仏が称えさせてくださるのであつて、ちょうど子どもが「おかあさん——」と母の名を呼び、「オギャ、オギャ——」と泣き叫ぶように仏さまの方から呼びかけていてくださるのであります。この人間自然の叫びがナムアマダブツとなつてよろこべるようになるには、子どもがお母さんの名を呼ぶように、もつと童心にかえり、純心な気持ちになり、愚にかえらなければ、本心の叫びとはなりません。

## 第二章 正しい呼吸法

### 一、呼吸は人間が生きる基本

人間は呼吸をして生きています。「生きる」ということは「息する。」ことでもあります。「息をする」ことよつて生命を保つていて呼吸が生命の基であります。この呼吸に心をこめることは人間が「行き生きていく」上でもつとも

大切なことであります。

天地大宇宙の生命は、あげて、呼吸をしています。み仏の本願は、わたくしたちを生み育て、教え、導いて、ます、すこやかにさわかに往き生かせたいという親心にあります。何とか生かしたい。何とか成長させたいという親心がナムアマミダブツとなっていてくださるのでありますから、この親心にふれこの親心に報いるには腹の底から、よい呼吸をして、健康を保たねばなりません。

ナムアマミダブツという一声一声が一息一息となって大宇宙のいのちにつながり、み仏の本願をいただくことになるのであります。

## 二、中野善英上人が提唱された大念仏

「坐法を坐禅と静坐に取り、呼吸法を静坐の腹式とし、その呼吸法と発声法を弾誓流念仏等を組み入れ、更に念仏における身の構え正しい威儀、基本姿勢について研究工夫、実践して、身体の健康が保てるような念仏をしなければならぬ」とおっしゃいました。

## 三、静坐の眼目

「坐は生の法則」と申しまして、坐ることの工夫、実践が生の根源で、古来仏教では坐相を大切に、実相印等で示されています。

1、腰をグツと立てること。

2、みぞおちを落すこと。

3、下腹丹田に力を養うこと。

静坐の三眼目を大事にしなからお念仏をお称え申したいとおもいます。

#### 四、坐り方を正しくする

一、坐禅における結跏趺坐けっかふさぎについて左に要点をのべます。

1、右の足を左の足の股の上におき、左の足を右の股の上ののせ、右の足の甲が下腹部に着くようにする。

2、次にクビ筋がきゆうくつでないようにゆるやかにする。

3、手は右の手を下に、左の手を上にして左の足の上におく。

4、このとき、親指の爪と爪とを向き合い合せて、軽くあてるようにする。これは「法界定印ほうかいじょういん」という印相である。

5、背骨をまっすぐにたてる。

・右にも左にもかたむかない。

・前にかがまず、後におおむかない。

・耳と肩とがむき合う。

・鼻と臍（ほそ）がむき合う。

6、背筋をまっすぐ保つ

・腰骨をグツと思いきり後方に引くようにする。

・そのまま前の方へ引かぬようにして上体を起こす。

7、頭を左右どちらにもかたむかない。上むきせず、うつむきすぎない。

8、目は自分の坐っている場所から三、四尺先（視線が自然に落ちるようにする。）目はふさがない。

9、上腹部（みぞおち下）を虚（柔凹）にする。下腹部丹田を充実させる。

10、胸腔、首、肩に力をいれないようにこころがける。

11、どっしりと、ゆったりと坐る。

## 二、半跏趺坐（はんかふぎ）

左の足を右の股の上におき、結跏趺坐で学んだ要領で坐る。

## 三、静坐の実習について

1、つちふまずのところで、両足をX字形にかさねる。どちらが下になってもよい。——これができない時はつちふまずのところへお尻をのせ、親指と親指を重ねる。

2、膝がしらは少し開く。（にぎりこぶし二つ、女性は一つ）左右そろえる。あまりひらきすぎると胸で支えるようになってしまう、胸に力がある。

3、臀部はなるべく後方に突き出し、足の上に軽くおく。

4、腰は立てるようにして、下腹を膝の上ののせるような心持ちで坐る。

5、胸、肩の力をぬく。

- 6、みぞおちの力をぬく。(上虚)
- 7、上腹部をやわらかくするよう心得る。
- 8、首は襟をうしろへ押すようにして、あごを引く。
- 9、頭のでっぺんで天井をつき上げるような気持ちで首を前へ下げないようにして、首をまっすぐにかまえる。
- 10、両手を深く、しかも軽く組んで、下腹につけ、掌を上にもむけ、膝の上におく。
- 11、口をとじる。

## 五、念仏と静坐

お念仏を称える前に前述の静坐または結跏趺坐をして心をしずめるようにすると、生体の内部環境をととのえて、乱れがちな各種機能が静まり、数十兆という細胞に活力を与えることになり、血液の循環をよくし、生理学的にも念仏の効果を高めることとなります。また脳の機能を旺盛にするので、精神活動はきわめて次元の高いものとなり、念仏のリズムを呼び、心身の調和が保てます。

## 六、正しい呼吸について

調和道丹田呼吸法によると

- 一、一つの原則(息の原則)

呼吸の原則は

- 1、胸入腹満——吸気
- 2、漏気充実——持気
- 3、膨満緊縮——呼気

二、長息と短息

- 1、長く息を持続して吐く——長息
- 2、短かく呼吸に動作をともなう——短息

三、三つの基本

- 1、呼吸の基本——呼主吸従

呼吸の基本は呼主吸従といつて、呼気を主とし、吸気を従とするものであつて、これは「釈尊の呼吸法」(村木弘昌博士著)にもとかれていたのであつて、呼気に心をこめて、完全な呼気をすれば自然に吸気がおこなわれるのであります。

お念仏も一声一声が呼気であります。

- 2、姿勢の基本——上虚下実

みぞおちをゆるめて、柔軟にし、下腹部丹田を充実させる。

上半身を柔軟にし、下半身を充実させるようにこころがける。

- 3、動作の基本——上体の屈伸

動作と呼吸とが一体となり、さらに修練して、動息心を調和させるようにつとめる。動作の主体は上体の屈

伸であり、補助的動作として手を操作して上体を屈伸させます。上腹部の硬凸を矯正し、これを柔凹にし、内臓の鍛練、横隔膜、および腹筋の強化、内臓に分布する自律神経系の調和と強化などが期待されます。

また、屈伸の動作によって、血液を清浄にし、血液をよくします。

念仏は動の修業であり、全身に力をこめて声を出し、丹田呼吸のリズムにあわせてお念仏を称えると、さらに背骨と脊髄の強化になります。

## 第三章 呼吸と身心の健康

### 一、人間のからだは大調和体である

人間の身体は消化器、呼吸器、循環器、骨格筋等すべて、調和統一されています。例えば消化器系の動きをみますと、私どもは食事をとるとき、食道を通って胃に運ばれ、それを受けとった胃は、それに必要な胃液を分泌しあわせて、攪拌運動をはじめます。

健康な胃腸を保つためには、大切なことは清浄で歓喜と感謝、法悦の心で飲食をいただくかねばなりません。

弁栄上人の「食前のことば」に

大ミオヤよ。われらは日々の糧をうけざれば活くことあたわざるとともに、あなたのみめぐみの霊の糧によらざれば、法身慧命は紹ぐことあたわざるものなり。されば、この食をなさんとするに先だちて、智慧と慈悲と

の聖（きよ）きみ名を念じて、靈のいや増さんことを祈りたてまつる。

お十念（念仏十べん）

「食後のことば」

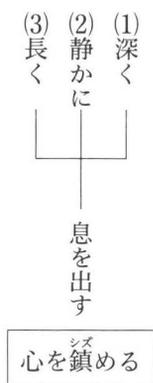
大ミオヤよ。あなたに与えられし靈の糧をば、わが信念によりて消化し、きよきいのちの力となして、世のため、人のため、あなたのみさかえをあらわすべき働きをなし得るようみめぐみを垂れ給え。

お十念（念仏十べん）

ただこれだけ食前食後におとなえ申しただけで、全身に健康を呼び、胃腸の働きがいきいきとなるのであります。

お念仏は大調和のいのちにしたがい、大調和の味をたかめるように念ずる働きであるといってもよいとおもいます。

## 二、心とからだを落ちつける自然息



静坐して呼吸を整え、吐く息に心をこめ、五分、十分、二十分と次第に長く続けるようにしますと、一息一息が大自然のいのちを吸って、生き活かされていることに気がきます。

この一息が大自然のいのちであるという実感がもてたとき、大自然は清浄にして無量寿無量光のいのちの親様である如来様のいのちであり、大自然もまた、大きく呼吸をし、大きく念仏をしていることに気がきます。

打ちよせては返す波の音も、如来さまの大いなる威神力と感ぜられ、み仏の呼吸と肌に感ぜられたとき、大自然の呼吸が如来様の大慈悲の働きかけであることに目覚めるのであります。大調和の大生命に随順せず、大自然の呼吸を無視した呼吸は人間を不健康にします。

お念仏も大自然のいのちと溶け合い、大自然の調和に和適順応する働きと仰がねばならぬとおもうのであります。自然が与え給うた天分をそれぞれの呼吸にあわして生かすきつていくところに健康の基があり、如来様はかくあれかしと念じ給うてわたくしたちに念仏を与え給うたのであります。

阿弥陀仏の本願を自分なりの呼吸にあわしてみものらして生きていくことがナムアミダブツでなければなりません。南無阿彌陀仏の生活に徹することがそのまま自在を得、真の自由を体得し、心身共に健康になる道なのであります。

### 三、現代人の呼吸は浅くて弱い

人間が築き上げてきた物質文化は、それ自体たくましく偉大であります。

しかし、その便利で都合のよい生活のために、手足、全身を思う存分に使うことがなくなりました。そのため呼吸もおおのずと浅く弱くなりがちの生活をしています。

わたくし（関谷）は過般浄土宗静岡組の施餓鬼法要に布教師として招かれ七日間マイホテル七階で泊めていただきました。

ホテルの奥さんが、わざわざ七階まで食事を運んでくださるので——これは申しわけない。お施餓鬼のお説教にまねかされているものが一膳の食が与えられ恵まれていることがどんなに尊く有難いことかを味わい感謝せねばならぬ——とおもつて、階下へ降りて食事をいただくことにしました

その時、エレベーターで昇り降りするのでなく、一歩一歩階段を踏みしめ、深く、長く丹田に心をこめて息を吐き、一声一声お念仏を称えて食膳に向う快適さを体験しました。

現代人は対人関係や乗物、機器の便利さのため、余計な神経を摩り減らし、念仏が腹の底から称えられず、菜をすすぎて、進歩向上しているようで、足腰を弱くし、呼吸が浅くかえって不健康な生活となり、いろいろな病気の原因をつくっています。

#### 四、伊吹嶺に向けて息を吐くときは握りこぶしに温み伝うも

わたくしは七十七年の人生を伊吹嶺を仰いで生きてきました。幼少のときより弱かった身体を父母のお念仏の息吹きでようやく二十才を迎え、軍隊生活のきびしさにも耐えられた。戦陣でもお念仏を称えることを忘れさせないよう、先師先達が励ましのお便りをくださった。父母の念仏の声がとどいた。貧しい百姓の家に育ったわたしは、一粒のお米、一輪の花の内らに南無阿弥陀仏がこもっていることを教えられて育ってきました。

敗戦により帰郷し、新制度の中学校に勤めているうちに、法然上人の

一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥、時節の久近を問わず、念々に捨てざるもの、これを正定の業となづく。かの仏の願に順ずるが故に。

の心をいただきたいと念じて 京都嵯峨釈迦堂塚本善隆博士の弟子となり、ここに籠って一心専念に念仏を称え、仏教大学の門をくぐらせていただきました。

終戦後の農村は貧しく、義務教育になった中学校へ登校できず、日稼ぎ労働に使われている生徒が多い中学校へ再就職しました。

生徒が働いている職場を訪問したり、病床の父母や、弟妹の世話をして学校へ出てこれない子たちの家を一軒一軒訪問することに、勤務の多くの時間を労している間に、下坐、慰撫、奉仕、行乞の心を学びました。

生徒たちのもっている悲痛が私のものとなるには「一心専念に」み仏のみ名をお呼び申さねば、私自身の心の安らぎとはなりませんでした。自分が育った村に帰り、故郷姉川の清流の音をきき、はるかにそびえる伊吹の霊峰を仰ぎながら「行を行ずる」心呼びおこそうと念ずれば念ずるほど、敗戦の悲惨をうけ、その底辺に追いやられている家庭と生徒たちの、皆さんの心にひきずりこまれ、自分自身、念仏求道者として、恥ずかしいおもいかられました。こういうとき、姉川の堤を一步一步踏みしめながら、呼吸を整え、お念仏を一心に称えていますと、伊吹の秀峰が如来様となって、温くよびかけ、励まし、私の内なる「深心」を呼びおこし、自利利他の心——「至誠心」をよみがえらせていただけなのです。

大地に五体を投じて念仏いたしますと冷えきった私の心に温みが伝わって参りました。

信仰は信じて、仰ぎ慕う処より深められます、およそいかなる宗教も、畏敬の念をもつことが大切であります。

わたくしは四十才代ごろより身体のおとろえを感じました。足腰が弱ったことに気がつき歩く健康法に気付きました。

早朝新鮮な空気を胸いっぱい吸い、念仏を称えながら伊吹山麓まで毎日歩いていますうちに、健康に自信がもてる

ようになりました。

六十才で学校の教員をやめる十二年間を心身に障害をもつ子と生活を共にする養護学校に勤めさせていただけた。

## むすび——念仏生活

### 一、 釈尊の呼吸法に学ぶ

「釈尊の呼吸法」(村木弘昌博士著、柏樹社刊)によりますと、お釈迦さまは最初断食断息、風雨、雷、寒暑に耐える。いばらの床に臥す。立ちつづけるなど、とても想像できないほどの苦行をつづけられました、特に断息は僅か三々四分で七転八倒の苦しみです。無息の禅定では、口と鼻の呼吸をとめると、内にこもった息はすさまじい音をして耳から流れ出たと申します。

釈尊はこの六年の苦行生活に終止符を打たれたとき、その肉体はまさに死の寸前を思わせるものがありました。

釈尊はようやくこの志向が的はずれであることに気付かれ、今度は入る息を入る息と受けとめ、出る息を心ゆくまですす工夫に専念されました。それが動機となって心は大きく展開します。

そのときの状態を次のように表現されています。

「今まで暗闇でよく見えなかったものが日の出のように明視できるようになった。(冥壊(え)し、明を見る)——

慧よく痴を壊す。痴のぞかれて、ひとり慧のみあり——」といわれていますように、智慧の眼が開かれたのであります。

出る息、入る息に心をこめる——アナパーナサチこそが正覚を成ずる契機となりました。ときに、釈尊三十五歳でありました。その後四十五年の生涯、アナパーナサチは、影の形に添うごとく釈尊と共にあつたのであります。

アナパーナ・サチとは安般守意という言葉で、安般はサンスクリットの *ana* で入息、般は *apana* で出息、守意の *śati* 心をこめる。

出る息入る息に心をこめ、それを積み重ねているうちに体細胞のバイタリテ——生命力を高め、細胞のガン化に対する抵抗力が強力に発揮されるようになります。

出る息入る息に心をこめる長呼吸によって釈尊は最初に体験されたのは、何ものにもとらわれない心、自然の運びに身をまかせる爽快感でありました。すなわち「自在」の心を得られたのであります。次に現われたのが、慈念のところであります。自然界には暖かいいつくしみの心が流れていることに気付かれたのであります。

お念仏を一心専念に申すことによつて、如来さまが「自在慈念の心」をお育てくださる如来さまは智慧光、慈悲光、威神力光をもつてわたくしたちを、よきによきにお育てくださっているのであります。お念仏を称えないと、そのみ力、み光りに触れることはできません。アナパーナ・サチなる呼吸が、そのまま一声一声の念仏となり、正しい呼吸は丹田呼吸になっています。

よい呼吸には四楽があります。

- 1、要楽——人生の根本、生甲斐を感じる楽しみ。
- 2、法楽——法を聞いて楽しみ、法を得て喜ぶ楽しみ。

3、止楽——心の乱れを鎮め、動きを止め心を集中する楽しみ。

4、可樂——生活を楽しみ、節度、調和が保てるようになる。

(釈尊の大安般守意經七段より)

## 二、念仏は最高の健康法である

選択集第十三章の最初のところに、

「念仏をもつて多善根とし、雑善をもつて少善根としたもう」

(念仏がもつとも大きな、また、多くのめぐみを得るすぐれた善根である。)と、示されています。またその次に「阿弥陀經にのたまわく、小善根福德の因縁をもつて、彼の国に生ずることを得べからず、舍利弗。もし善男子、善女人ありて、阿弥陀仏を説くを聞きて、名号を執持することもしは一日、もしくは二日、もしくは三日、もしくは四日、もしくは五日、もしくは六日、もしくは七日、一心不乱なれば、その人命終の時に臨みて、阿弥陀仏もろもろの聖衆とともに、その前に現在したまふ。この人終る時、心顛倒せずして、すなわち阿弥陀仏の極樂国土に往生することを得と。」この段の教えのうち、「たとい一日でも、二日、三日ないし七日でも、み仏のみ名を一心にお称えし、相続すれば——ただちに阿弥陀仏の浄土に往生することができる。」

と申されている点を深く味わい、このおことば通り実践実証する工夫と努力精進が大切であるとおもいます。

今、わたしにとって一番大切なことは「一心専念弥陀名号」であります。凡夫の悲しさ、なかなか一心専念の行が積めず、日頃の念仏も、心が乱れがちであります。

浄土宗では別時行儀を大切にしていまいりました。すなわち、特別な時間と場所を設定して、専心念仏に励む作法であります。

たとえ一日でも「一心不乱」なれば――

というのであります。この一日にいのちをかけるほどの念仏。二日、三日、ないし七日と「行を行ずる」時間と場所が持てるようにと呼びかけ、行ずる。ただ一人になりきってお念仏を称える。あるいは念仏の友を誘って、共に励ましあつてつとめる。などの工夫と修練がなければ、いつまでたっても、念仏の功德の入口にあつて、「浄土往生」の実感が体得できないとおもいます。

「その人命終るとき、阿弥陀仏は浄土の多くの菩薩たちと共にその人の前に現れたもう」

という心がいただけるほどのお念仏をすれば、前述のお釈迦さまの体験された「四楽」を得て、身も心もすこやかになるとおもっております。

### 三、お念仏を称えて長寿を保ちましょう

選択集第十五章に「六方の諸仏念仏の行者を護念したもう」の文の中に「毎日一万べんずつ称名を行じ 一生涯相続するものは、阿弥陀仏がお力を加えて護られ、罪やさわりを除くことができる。また、阿弥陀仏は浄土の菩薩がたと共に、その人の所へ来現して、常におまもりになる。このように護念いただくから身も心も安らかに、おのずから長寿を保たせていただける。」というおことがございますが、わたくし（関谷）は四十八才よりこの心を信証体感したく、滋賀県立八幡養護学校に勤めさせていただきましたが、その間、毎日、毎朝、安土浄厳院（浄土宗、重文阿弥

陀如来、本尊)にぬかずき、この心が私の全身に沁みわたるところまで護念し給えと、念じに念じ、お念仏を称えに称えていますうちに、身も心も弱かった私に如来様がお力をかけて、勤めを全うするようにお守りくださいました。

マヒの子が口で編みゆく玉すだれ

音ききなれしわれをくやめり

という歌を詠じましたが、身体に障害をもち、手も足もマヒした子を少しでも機能を回復させたいと、手足のふるえるのを車椅子にしぼりつけて、精神を集中して机の盆の中にある念珠玉の穴に、口でくわえた針で一つ一つ通して、糸でつなぎ合せていき、だんだんと熟達すると、バラの花模様の玉のれんまでつくるように訓練指導してまいりました。

生徒にとってはいのちがけの集中訓練で、指導している私の方がお念仏を称えていながら如来様のみ名にこれほど集中しているであろうかと——反省させられたのであります。

念珠だまを口で一つ一つ拾い上げていく、音と呼吸の中に如来様のいのちを感じた私が、最初に出合ったこの子たちとの出会いの感動がお念仏をなまけていますと「音ききなれしわれをくやめり」と詠じましたように、自分の健康におごりが生じ、真に障害をもった子の痛みが聞きとれない自己を反省、懺悔する心がわいてまいりました。

わたくしは六十才で学校をやめます最後の教員生活の十二年間を障害を持つ子たちと、健康を保ち、それぞれ与えられた身体を十全に生かす道を探求しつづけて参りました。

おかげで、病床に伏すことなく、弱い心身を健全に保たせていただきました。

比叡山飯室谷松禅院念仏道場は中野善英上人が三日二夜樹下石上不臥不眠徹宵の場として、毎年仲秋の月日に定め、第一日発願会第二日精進日、第三日結願会。大願塔納匣。と大念仏の体験信証のご指導を賜りました。

千年杉のそびえる樹下に上人真筆の仏塔が建立され上人遷化の翌年昭和四十二年の仲秋大会より毎月この谷に籠ってお念仏をつづけて参りました。おかげで三十有余年一回もかかすことなく一泊二日の大念仏研修がつづけてられました。その間前天台座主山田恵諦大僧正の百歳の長寿を保たれた警咳けいがいに接することができました。

また、月刊一味誌を先師遷化後三十年、三百三十四号——平成十年十月号——も毎月編集し有縁の念仏者と心を通わせてまいりました。

その間前総本山知恩院門跡藤井実応下はじめ、現知恩院門主中村康隆下の絶大なるご教導、浄土宗大本山各法主台下よりの愛敬護念、浄土宗各寺院御大徳の愛念。念仏信仰の篤信有縁の人々のお力添え、百歳の長寿を保たれた先達等に励まされて参りました。

念仏と健康をのべさせていただきましたが選択集第十六章段の最後のところに「三昧正受のことば、往生うたがいなし」とのべられていますように「念仏三昧」に徹せられた善導大師のことばを信じて、「念仏為先」に徹せられた法然上人が、あの苦難をのり越えて八十歳の長寿を保たれました。

元祖さまが念仏三昧の功徳により心身共に健康になることを実証しておられます。

どうか、お念仏をお称えしつづけたならば「往生安楽」を得て、それぞれこの身に受けた寿命とご使命を全う出来ますことを信じ、いっそうお念仏求道に精進し、一日一日が浄土の生活となるよう念じましょう。不断念仏の生活を保てるよう祈念いたしましょう。



# 念仏と健康(二)

## 念仏の活性化

奈倉道隆

東海学園大学人文学部教授

放送大学客員教授

医学博士

浄土宗総合研究所客員教授

第一章 念仏と健康

はじめに

一、仏教の生命観と健康

二、法然上人の『阿弥陀』の教え

三、インド伝統医学および摩訶止観

四、法然上人の疾病観

第二章 三心の念仏とカウンセリング

はじめに

一、三心の念仏による大いなる生命との対話

二、カウンセリングと念仏

三、人生末期の念仏者のカウンセリング

四、生きる意味にめざめる

むすび

152 150 148 144 142 142 140 136 134 132 131

## 第一章 念仏と健康

### はじめに

ひたすら念仏申す人は、すこやかさに恵まれる。たとえ病気があろうとも、身心ともにいきいきと、生気を保って生きていることができる。

これは、念仏者に与えられる恵みである。しかし、恵みを得るために念仏申しても、与えられるものではないであろう。はからいをして、ひたすら念仏することで、無量寿すなわち大いなるいのちの働きが、すなおに受けいれられるようになる。生活も整い、身体の生命活動も調和し、すこやかさが現れてくる。

このことをさらに明らかにするため、第一章では、まず仏教の生命観を述べたい。次に、法然上人の「阿弥陀」の教えを伝え、その背後にある根本仏教の四諦に触れたい。そのあと視点を換え、インド伝統医学が仏教に影響を与えたことと、大乘仏教の実践論ともいうべき天台大師の摩訶止観に記された健康法や、観心にもとづく精神療法について述べたい。そしてこれらが法然上人において念仏に集約されたことを明らかにし、上人の疾病観にも触れたい。これらによって、ひたすら念仏申す者が健康に恵まれるというプロセスが明らかとなっていくであろう。

## 一、仏教の生命観と健康

医学にも宗教にも生命観がある。仏教はいのちの宗教といつてよいほどに生命を大切にしているが、近代医学の生命観とは著しく異なる。近代医学は「機械論的生命観」にたち、人間を精巧な機械にみたてる。臓器は機械の部品であり、病気は機械の故障、治療はその修理と考える。もちろん、部品が個々別々に働く単純な機械ではなく、全体論的な力動性に富む機械とみている。これに対し仏教は、自発性・協調性をそなえた「いのち」の働きを重視し、「縁起観に基づく生氣論的生命観」にたつ。いのちの働きが、身体を作り、成長・生殖・老化といった生命現象を展開し、死へと導く。そのいのちも、西洋で発達した生氣論のように超自然的な実体性をもつものとは考えない。いのちの働きによって形成された身体がいのちの働きを生み出すという相互依存関係を重視し、その中から「働き」が生ずるとみるのである。いわば縁起論的生氣論ともいえるべき生命観である。

『具舍論』では、人間はさまざまなカルマによってこの世に生まれ、この世を去るまで「寿」すなわち生命活動を営むと説かれている。そして寿は、「煖な」と「識」によって維持され、この煖と識の二つの働きは、寿がなければ統合されないと言っている。

寿は、言うまでもなくいのちである。煖は身体のぬくもりであり、細胞の代謝活動と理解される。また、識は認識・識別など情報の受授・選択・伝達など、神経やホルモン等による情報系の活動と理解される。生命現象は物質代謝と情報系活動の二つがなければ成り立たないが、この二つは互に他を必要とし、しかも両者を統合する高次の働きが必要である。これを寿すなわち「いのち」と呼び、このいのちも物質代謝や情報系活動に依存し、これらの活動が終れば命終の時を迎える。

このような縁起論的生気論の考え方は現代医学の知見と矛盾しない。それだけでなく、機械論の考え方の弱点を補うものとみることでもできる。近代科学は因果論に立ち、ものごとを原因と結果の関係でとらえる。簡単な例でいえば、「春に種子をまけば秋に実りが得られ、種子をまかねば実りは得られない」という論理である。これに対し仏教では、「縁生起すなわち因と縁とによつてものごとは成りたつという縁起論に立っている。先の例で言うならば、「種子(因)をまいても、適度の日照りや過不足ない雨などの条件(縁)が整わなければ、実り(果)は得られない」と説明する。仏教固有の「縁」というのは、条件・関係・相互作用などをさす。同じ因があつても縁が異なれば違つた果が生ずるといふ考え方である。

仏教の生命観はいのちの働き「生命活動」を重視し、これが調和的であれば健康が現れ、これが調和を欠けば病気が生ずるとみる。一つの病気も多数の因と縁とによつてなりたち、生ずるべくして生ずるので、決して偶発的に起きることもなければ、超自然的な力が働いて治るものでもない。因や縁が変化することで増悪することもあれば軽快することもある、とみるのである。後に述べる法然上人の疾病観も、これに基いておられるとお察ししたい。

ひたすら念仏申す人がすこやかにとなるのは、念仏に導かれて生活や環境が改善され、生命活動に調和がもたらされるからであろう。罪業深重の凡夫であるわれわれのとらわれの心や、はからいの心で改めるのでなく、大いなるいのちの働きにおまかせする心で改めていくことが、生命活動の調和回復には最も望ましいといえる。はからいを捨てて、ひたすら念仏する生活は、ほかならぬ大いなるいのちの働きに従う生き方である。念仏者がすこやかに恵まれるのはそのためであろう。

## 二、法然上人の「阿弥陀」の教え

すでによく知られていることであるが、「阿弥陀」という言葉はサンスクリット語（梵語）のアミターユス（Amitayus）、アミターバ（Amita bha）からきており、その意味は、限りなく大いなるいのち、限りなく多くの光である。中国で經典等を翻訳するとき、これを「無量寿」「無量光」と訳した。法然上人はこのことをふまえ、「逆修說法第三七日」の中で、次のようにお説きになっている。

今またかの名号に就て、その利益を讚歎せん。阿弥陀とはこれ梵語なり。ここに翻じて無量寿といひ、又無量光といひ、また無辺光、無礙光、無対光、焰王光、清浄光、歡喜光、智慧光、不断光、難思光、無称光、超日月光といふ。ここに知る名号の中には光明と寿命との二義を具へたる事を。かの阿弥陀仏の一切の徳の中には寿命を本となし、而して光明勝れたるが故なり。故に今また須らく光明、寿命の二徳を讚歎すべし。

「寿」は、前節で述べたように生命活動を統合する働きである。生あるものをよりよく生かそうとする大いなるいのちの働きが「阿弥陀」である。慈悲の根源と理解することもできる。また、無量光の光は、知恵の光であるといわれ、すべてのものを照らして、その本質を明らかにしていく働きであると理解される。

仏教は慈悲と知恵の宗教であるといわれるが、阿弥陀仏はそれを象徴する仏であるといってもよいだろう。阿弥陀を信じ、阿弥陀に帰依する人は、大いなるいのちの働きを信じ、いのちの法則に随順して生きる人となる。そして、阿弥陀の働きは生物的生命に現れるだけでなく、すべてのものごとを調和に導き安定させる「救い」の働きとして現れる。

ものごとは、すべて縁起の理法によって相互關係的に存在し、しかも常に移り変っていく。これを無視したり、こ

だわりが生ずると矛盾や対立が現れる。人生においても、自我中心の生き方でとらわれが生ずると対立や争いが生ずる。そしてその背後には無数の因と縁があり、自分の力でこれを制しようとしても、容易にできることではない。自我中心の己の罪深さをざんげし、弥陀の救いにおまかせする生活をするほかはない。

病気にかかるのも因と縁による。これが癒されていくのはいのちの働き、救いによる。人はさまざま欲望にとらわれ、生命の法則にもとる、不摂生に陥ることがしばしばある。これがつみ重なれば病気も生じよう。早い時期であれば不摂生を改めるだけで自然に治癒する。生命は、みずからよりよく生きようと調和を求めて変化していく。その働きを妨げる力がとり去られれば自然に回復していくのである。大いなるいのちの働きによる救いの現れと理解されよう。

釈尊が説かれた根本仏教では、「一切皆苦」すなわち人生は苦である、ということが説かれている。そして、苦を克服するプロセスが「四諦（四つの真理）」によって示されている。第一は「苦諦」であり、まず人生の苦がどのようなものかを明らかにする必要があると説いている。第二は「集諦」であり、苦はものごとへの執着などから生ずるということを説いている。第三は「滅諦」であり、苦を克服することによって理想に到達できることを説いている。第四は「道諦」であり、どのようにしてそれを実現するかという道（方法）を説いている。

この考え方は、医療における診断と治療のすすめ方に似ているといわれている。苦・集の二諦は、いわば症状の把握と原因の診断であり、滅・道の二諦は、いわば治療目標と治療方法である。仏教は、病苦に限らず人生における一切の苦ととりくむが、病苦がいのちの働きによって癒される如く、一切の苦が大いなるいのちの働き「無量寿仏」の救いによって克服されるのである。それには、念仏すなわち無量寿仏と自分との交流が必要であり、ひたすら念仏申すことで心が開かれ、仏の救いにあずかる身とならせていただくのである。

先に掲げた法然上人の御法語の中に「かの阿弥陀仏の一切の徳の中には寿命を本となし……」というお言葉がある。寿命すなわち、大いなるいのちの働きが救いの根本にあることをお教えくださったものと理解したい。

### 三、インド伝統医学および摩訶止観

釈尊は「医方明」と呼ばれるインド伝統医学を学ばれたと伝えられるように、古くからインドは内容豊かな医学が発達していた。それが今日にも伝えられ、現代のインドの人達の保健・医療の大きな力となっている。これはアーユルヴェーダと呼ばれ、近年では西洋医学と異なる医学の体系として、欧米や日本でも活用されるようになった。

その考え方の基本は、症状あるいは臓器の病変の根本にある「生命活動の不調和」に着目し、これを是正して調和に導くことよって健康回復をはかろうとする。すなわち、身体にはドーシャ（病素）と呼ばれる生命活動の調整機能が三種に分かれて存在し、この三種が調和を保ったときが健康、一種あるいは二種に過不足が生じて調和を欠くことが病気であると考ええる。医療では、患者の三つのドーシャの状況を把握して診断し、その過不足を是正するための治療をおこなうのである。

治療には、薬物を用いるほか、パンチャカルマと称する独特の療法も用いられる。また食事、活動、休養などのバランスを保つこと、物的環境や精神的環境を整えることには十分な努力が払われる。筆者は、一九七五年にインドで開かれた国際アーユルヴェーダ学会に出席し、そのあとアーユルヴェーダの病院を視察した。病室には、患者の療養生上の日課が絵で示されていた。日の出とともに屋外に出て、聖歌を合唱する光景、食事や体操を規則正しくする光景などが順に画かれていた。生命リズムを正しく保つことが療養には欠かせないという考えを示すものであろう。

このような医療は仏教者の生活においても重視され、僧侶の生活の規則を記した「律」の中には、医療のこと、薬物のことなどが記されている。日本にも仏教伝来と共にこのような医療が伝えられ、四天王寺などの寺院の境内に「療病院」が設けられて治療がおこなわれた。のちに中国から中国医学が伝えられ、日本化されて漢方医学が成立するが、仏教者の治療も続き、わが国の民間療法の中に取り入れられていったものも少なくない。

近代医学は、病気の科学を中心に発達したため、病気と人間とを分けてもっぱら病気を治そうとする。しかしアーユルヴェーダをよりどころとする仏教医学は、病気と人間とを相互関連的に結びついたものとみて、病気をもつ人間を癒す医学の道をたどった。そのため身心両面から癒しをはかろうとする。また治療だけでなく、生活や環境を整えて病気を予防したり健康の増進をはかることにも努力が向けられる。

これは、人間がより人間らしく生を全うする上で大切なことであり、仏教の目標と一致する。中国で天台宗を開かれた天台大師智顛は、『摩訶止観』の中で仏教医学に基づく健康法や治療法について述べておられる。すなわち『摩訶止観』の「前方便」という仏道修行の前提として身につけるべき心得が説かれた章中では、調五事と称して「食事・睡眠・身体活動・呼吸・心の五つがそれぞれ過不足なく調和のとれた状態を保つようにと教えられた。アーユルヴェーダもこれを強調しており、健康の保持に欠かせない心得である。しかし、ひたすら念仏申す生活では、自ずからそれが整っていく。

比叡山で天台教学を学び修行をされた法然上人は、当然これを実践されたと思われるが、念仏によって自ずから整うことは、ことさら教えることはなさらなかったであろう。

『摩訶止観』の「観病患境」という章には、仏道修行の過程で病気にかかったときの対応が説かれている。それは、まず「病患の様相」すなわち症状の現れかたが述べられ、次に「病患が起る因縁」すなわち病因論が述べられている。

この病因論では、「四大不順」いわばアーユルヴェーダのトリドーシャ理論や、「飲食不調・坐禪不調」すなわち生活の不摂生や修行のすすめ方の誤りが病気をもたらすこと、「鬼病・魔病・業病」といった感染症や先天性疾患と思われる病気があることも述べておられる。

『摩訶止観』は、この病因論に続いて「治病法」について記されているが、「方術の治法」すなわち医者を用いる技術を用いて効果があることもあるが深く学ぶべきではないとして、呼吸法や「氣」を用いる「用氣法」、暗示療法などの精神療法をすすめている。とくに天台大師は、「観心の治法」と称して、摩訶止観の真髄ともいえるべき十乗観法を用いる精神療法を推奨しておられる。

十乗観法というのは、天台大師が自覚の宗教としての仏教の実践論として説かれたもので、内側から真理に目覚めるために自己の心の本性を観る「観心」を十種の道で示された。その第一は、「不思議の境を観ぜよ」という「縁起の存在」への目覚めを促すものである。その自覚めによって自分のいのちが自分勝手に生きているのではなく、生かされて生きていること、大いなるいのちの流れの一部であり、その自分のいのちの中に大いなるいのち、仏のいのちが見出されることを自覚する道である。

十乗観法の第二は「慈悲の心を起せ」という観法で、これは、自己の内面をみつめるだけでなく、すすんで他者に対し思いやりをもち、奉仕する行動を起せ、という内容である。人間はとかく自我中心となりやすいので、すすんで他者への奉仕に心がけ、他者とのかわりの中に自己のいのちの働きを実感せよという教えはないかと考える。

第三は、「善く巧みに心を安んぜよ」という観法である。これは、深く自己をかえりみたり、他者とのかわりをもつとき、心配ごとや苦が生じやすい。が、それにふりまわされたり、苦悩から逃げようとしないで、もっぱら心を仏

に向け、心の安らぎを得るように心がけよという内容である。心の安らぎを得たのちは、とりくむべきことに真剣にうちこめるようになる。仏に帰依する者は、心の安らぎが得られるだけでなく、困難にたち向う勇氣が与えられる。また、苦悩の中にあっても生きる意味が見出され、これに耐えて人生を全うすることができるのである。

天台大師は、さらに七つの観法を説いておられるが、実践方法としてはまず第一の観法に徹してみる。それで目的が達成されればよしとする。そうでなければ第二の観法に徹し、目的が達成されればよしとする。もしそうでなければ第三の観法に徹する。ほとんどの人はこれで観心の目的が達成されるであろうと述べておられる。

比叡山で修行された法然上人は、当然これを実践されたと察せられる。そして第三の観法は、ひたすら念仏することにあるという道を見出されたのではないだろうか。そして、第一の道によって縁起の理法を悟る智慧もなく、また第二の道によって他者に奉仕する慈悲の心も持たない凡夫であっても、ひたすら念仏して仏に心向ける者はみな、観心の目的を達成するという確信をもたれ、自から実践されたのではないかと考える。

天台大師は、このような観心を病気の際にもおこなうことをすすめられた。それが健康回復の大きな力になるからである。筆者自身、医師として多くの患者に接してみると、ひとは病苦にさいなまれると視野が狭くなり、とらわれの心も強くなる。そのようなときこそ、縁起の理法に心を寄せ、自分の病気がさまざまな因や縁によって生じたものであることを知ってもらう必要があると感じた。天台大師は、治るためには生活上の摂生、業務や労働（僧侶であれば修行のしかた）への反省、必要なときは医者や技術を活用したり医師にまかせて医療を受けること、精神療法を試みることなどを教えられたが、とくに縁起観に目覚める観心を推奨された。そして、思うように観心がすすまないときは、自己へのとらわれを無くすために、他者に奉仕し、互に生かされて生きていることに目覚めること、それでも目覚めがうまくいかないときは、一切のことへの思いを捨てて、ひたすら仏に心向けるのがよい、と天台大師

は教えておられるように理解している。

法然上人はこれをもとに、仏に心を向けるといふだれもが達成できる道を「念仏の道」として選び、これのみでよいと教えられた。念仏によって、縁起の存在へのめざめも与えられる。慈悲の心で心を外に向けることも、念仏の力で与えられる。はからう心を捨てて、ひたすら念仏せよとおすすめたのではないかと考える。

#### 四、法然上人の疾病観

次に、法然上人が病気をどのようにみておられたか、疾病観を御法語からうかがってみたい。

病気はいうまでもなく、生命活動の不調和によってもたらされる。この生命活動の不調和は多くの因と縁とによって生ずる。時には重い病気が生じ、激しい苦痛にみまわれることもある。このようなとき、何とかその苦しみからのがれたいと願ひ、仏や神に祈りたくもなろう。

このようなことに対し、法然上人はどのようにお考えになられたであろうか。『浄土宗略抄』には、次のような御法語が記されている。

又宿業かぎりありて、うくべからんやまひは、いかなるもろもろのほとけかみにいのるとも、それによるまじき事也。いのるによりてやまひもやみ、いのちものぶる事あらば、たれかは一人としてやみしぬる人あらん。いはんや又仏の御ちからは、念仏を信ずるものをば、転重軽受といひて、宿業かぎりありて、おもくうくべきやまひを、かろくうけさせ給ふ。いはんや非業をはらひ給はん事ましまさざらんや。

上人は、「過去や現在のさまざまなおこないのつみ重ねで生ずる病気は、たとえ仏や神に祈っても避けることはでき

ない。祈ることで病気が無くなるとか、寿命が伸びるのであれば、病人や死ぬ人は無くなるはずである」と仰せられている。

世の宗教家には、祈れば病気は治ると説く人が多い。祈っても治らぬ病気は治らない、と説く人はまれであろう。法然上人は、阿弥陀仏に帰依し、大いなるいのちの働きに随順することをすすめられた。病気のことはいのちの法則に基づいて対処するのがよいというお考えであったであろう。いのちは、いのちの自発性と協調性に基づいて、病気を癒そう癒そうと努めている。治して欲しいと頼まなくても精一杯努めているのであるから、それ以上に治りたいと望んだところで、治らないものは治らないであろう、とおさとしくださっているように思われる。

また、弥陀一仏を選択して帰依し、ひたすら念仏申す念仏者にあつては、病苦からのがれたいばかりに、あれこれと仏や神に祈るといふようなことはすべきでないし、必要もないとお説きになった。そしてその上で、御法語の後半には、「念仏者は重くなる病気も軽くすませていただくことができる」という意味のことが記されている。ひたすら念仏する人は、おのずからいのちの法則に従う生活をするので、そうでない人に比べて病気の悪化がくいとめられ、軽くすむことも多いであろう。

法然上人は、念仏者は外から「戒を保て」といわれなくても、内発的に戒を保つ生活となると教えられており、療養生も同様に内発的に維持されることを予期していられるのではないかと思われる。

法然上人は、ことさら健康について教えられることはなかったようであるが、阿弥陀すなわち大いなるいのちの働きに帰依すること、摩訶止観の健康法が示す「ひたすら仏に心を向けること」を念仏によって実践すれば、自ずから健康への道が拓かれていくと信じられたように思われる。

## 第二章 三心の念仏と仏教カウンセリング——真の心の健康への道——

はじめに

「南無阿弥陀仏」とひたすら念仏する人は、仏を仰いで対話する心となり、三心が具足されていく。そして仏の願によつて真の心の健康がもたらされるが、悩む人にはカウンセリングが取り持ちの役を果すであろう。西洋で発達したカウンセリングも、その柱は三心に通じている。対話による癒しは、相手のいのちを大いなるいのちの現れとして敬う心ですすめる限り、三心の念仏の心の働きによるものとみてよいであろう。

### 一、三心の念仏による大いなるいのちとの対話

法然上人の念仏の特色は称名を強調されたことにあるといつてよいだろう。なぜ口となえる称名が大切なのだろうか。

法然上人は「十二問答」の中で、次のようにお話しされた。

問曰。念仏の行者等日別の所作にをいて、こゑをたて、申す人も候。又心に念じてかずをとる人も候。いづれかよく候べき。答。それは口にてとなふるも名号、心にて念ずるも名号なれば、いづれも往生の業とはなるべし。

たゞし、仏の本願は、称名の願なるがゆへに、声をたて、となふべき也。このゆへに経には令声不絶具足十念と

とき、釈には称我名号下至十声との給へり。耳にきこゆる程は、高声念仏にとる也。さればとて機嫌をしらず、高声なるべきにはあらず。地体は声に出さんとおもふべき也。

すなわち、本願の念仏は声をだして称名することであり、それも大声ではなく耳に聞こえる程度でとなえる念仏がよいと仰せられた。このような念仏をひたすらとなえさせて頂くと、仏と対話している心境となる。その仏は大いなるいのちの働きである。いわばいのちとの対話であり、これによって生かされて生きている自己が深く感じられる。

念仏の心は「三心」として説かれているが、その中の至誠心は、「誠を尽くして自己をかえりみる心」であり、生かされている自分が果していのちの法則に随順しているかどうかを反省するかまえが仏との対話でつくられていく。次に、三心の中の深心は、深く自己の心を見つめたときに、なすべきことをなさず、すべきでないことをしてしまふ罪深い自己に気づくこと（機の深信）、そして、そのような私をも、仏は見捨てないで救おうとしてくださっているのだ、ああ有り難い、とめざめること（法の深信）である。回心と呼ばれる心の転換であるが、仏との対話、すなわち称名念仏をひたすら続ける中でそれが進んでいく。

さらに、三心の中の回向発願心は、浄土への往生を願う心である。すべての人が健康で幸せに生きられる浄土は、とても自分の力で行くことができないあの世である。しかし、念仏申せば必ず往かせていただくことができると信ずる心が、仏との対話で深まり、さらにそれを願う心も高まっていく。そのような人は、この世においても健康な生き方を志し、たとえ死期が近づいても、不安をのりこえ、生きる喜びを見出すことができるであろう。

そのためには、至誠心のところで述べた「深く自己をかえりみて、いのちの法則に随順した生き方」をすること、深心のところで述べた回心によって、「罪深い自分をざんげし、なお罪深いままの自分が仏の慈悲で救われ生かされ

ている」と信じていること、回向発願心のところで述べた「生死の不安をのりこえ、真に生きようと願う」ことが強くもとめられよう。大いなるいのちの働き「阿弥陀仏」との対話によって、これらの心はより深まっていく。限りなく大いなるいのち（阿弥陀仏）との対話（念仏）は、三心が深められるとともに身と心の健康度もたかまる。たとえ成人病などの病気があったとしても、生命活動のバランスが保たれ、いきいきと生活することができる。

ひたすら念仏申す生活は、浄土への往生の道を拓く。と、同時に、大いなるいのちの働きによって、この世のいのちもよりすこやかなものへと導かれる。後生のことは仏におまかせして、たとえ病気があろうとも、生かされて生きる今のいのちを精一杯生き抜こうと、念仏者は心がけたいものである。

## 二、カウンセリングと念仏

対話によって心の転換をはかり、心に真の健康をもたらすカウンセリングが、最近注目されている。これは仏教となじむものであり、とりわけ念仏の心はカウンセリングの原動力となりうる。

カウンセリングという社会的実践を通して、念仏が心の健康に寄与すること、とくに人生末期の人びとを最後まで支えぬく力となることを、本節以下で明らかにしたい。

カウンセリングは、問題解決を求める人すなわちクライエントと、これを支援するカウンセラーとの人間関係によってすすめられる。そしてカウンセラーには、次の三つの基本的態度が求められる。第一には、カウンセラーの「自己一致」である。第二には、クライエントを「無条件に尊重」すること、受容することである。第三には、クライエントとの「共感によって理解を深める」ことである。これらは、言葉では簡単であるが実践は容易でない。一般に、

「相手を批判しないで話を聞くことだ」といわれる。しかしカウンセラーにも自我がある。これがたちはだから、表だつては批判しないが、心から受容できないことも多い。このことをカウンセラーが自覚していないと、自己一致に反する態度をとることになる。これをいかに克服するかが課題となる。

共感による理解にも課題がある。共感が成立するためには相手の主観と自己の主観とが共有される必要があるが、カウンセラーの思いいれによって相手の主観と共鳴するものを自分の中に生みだし、これと相手との共感を真の共感と思ひこんでしまうことがあるからである。思ひこみからは相手をありのままに理解する力は生まれてこないし、相手が自己を深くみつめて自我の変革をはかる力動性も生じにくい。ありのままの真の相手（クライエント）との共感を、いかにしてもつかが課題となる。

非指示的療法をとなえたロジャース以前のカウンセリングでは、カウンセラーが中心となってクライエントを導く努力をしていた。いわばカウンセラーが主体でクライエントは客体に位置づけられていたといってもよいであろう。

これに対しロジャースは、カウンセラーはクライエントを無条件に受容して聞く立場にたち、いわばクライエントを主体とするカウンセリングを提唱した。これがわが国でも普及するようになった。しかし、仏教の立場からは、主体をどちらかに固定する考え方は望ましいといえず、主体客体は相互に転換するものと考えたい。クライエントの人間の成長をめざすためには、クライエントが主体的立場にたつことが必要であるが、ときにはカウンセラーが主体的立場に立つ方がよい場面もあろう。形にとらわれず自由であることがより望ましいと考える。そして、仏教に基づくカウンセリングであるためには、何よりも仏法が尊重されなければならない。人間的成長、あるいは問題解決の原動力は、カウンセラーから来るものでもなければクライエントから生ずるものでもない。両者を包む仏の慈悲と、両者を導く仏の知恵が源泉となり、クライエントもカウンセラーも共に成長していくことが根本原理となろう。その意味で、

中心をどこに求めるかといえば「仏法が中心」であると考えたい。

欧米で発達したカウンセリングは、近代思想の上に立つものである。その近代思想は、分析的思考を重視し、ものごとの因果関係を追究する傾向が強い。これに対し仏教思想は、ものごとの相互関連性を重視し、力動的な思考を好む。あるがままの存在の中に潜む発展的な力を尊重する思想である。「煩惱即菩提」という言葉が示すように、迷いをもたらす煩惱の中に、真の自分に目覚め向上する菩提心があるという考え方である。

したがって仏教カウンセリングは、カウンセリング一般が悩みや悲しみの感情を自由に発露したあとに自己転換が起きることを期待するのと異り、悩みながらもそれが原動力となつて新しい価値意識やめざめが生まれてくることを願うものである。これは、ありのままの姿を尊重する日本の生活文化となじみやすいカウンセリングであると思われる。

仏教の中でも、浄土門すなわち念仏の教えは、仏法を主体的にうけとめ、自我を超えた仏の働きにゆだねることによつて、開かれた自我への発展をはかるものとみることができるといえる。実践方法としては、称名念仏にひたすらうちこみ、いのちの働きの総体とも言ふべき無量寿如来の本願（いのちの願い）を信じ、本願の働きによつて信心を得るのである。一般に「他力の教え」といわれるが、信心を、自我の努力によつてではなく、生の根源である無量寿如来からの働きかけによつて内発的に得ていくところに特色がある。無量寿如来というのは、サンスクリットのアマターユスの漢語訳であり、アミタは限りなく大きいという意味、アーユスはいのちという意味を示す言葉である。わが国では阿彌陀如来とよぶが、すべてのものを生かし、迷う人も悟つたつもりの人、わけへだてなく救つて、理想世界（浄土）へと導く仏である。アマターユスは人間にとつて、自我を超えた存在であると同時に現にいま生きている一人一人の人間を生かす力として、働きかけている存在である。

浄土門のカウンセリングは、このような阿弥陀如来の働きを中心に展開するものと考えられる。ひたすら念仏し、法を聞くことよって、如来からの働きかけで仏法が受けいられ、如来におまかせする心が培われていく。信心すなわち仏教的めざめは、ありのままにすべてのものごとを受けいれる心に内発的に生ずるものである。この信仰形成のプロセスが、カウンセリングにおいても展開していく。

初めに述べたカウンセリングの三つの柱すなわち、カウンセラーの自己一致、相手を無条件に尊重すること、相手に共感的理解をもつこと、これらは念仏の三心に支えられて達成される。というのは、ひたすら念仏申す人は「至誠心」を得て、裏表のない「自己一致」に至る。また「深心」すなわち機の深信・法の深信を得た人は謙虚となり、相手がどのような人であれ「無条件の尊重」ができるようになる。そして、仏の導きで人びとと共に浄土（理想世界）へ往生したいと願う「回向発願心」をもつ人は、悩みをもつ人を「共感的に理解」し、共に人格発展をとげて心やすらかな境地へ進もうと志すであろう。

凡夫の自覚をもつ人は、相手を指導しようとするのでなく、共に悩み苦しむ者として対話しつつ、より高き方向へと共に歩いていく。カウンセリングは、あるがままの相手を受容して共に歩むものである。念仏者も、もろもろの衆生と共に理想世界へ往生することを志す。念仏の一念一念に往生すなわち生まれ替りの力が与えられている。念仏するたびに、より高き宗教的人格をもつものに生まれ替らせて頂くことができる。日々の念仏は、昨日よりも今日、今日よりも明日と、生れ替って向上する原動力となり、やがて命終の時を迎えて往生すなわち生れ替りは完成する。

念仏の心ですすめる仏教カウンセリングは、三心がそのままカウンセリングの柱となって、人生をより充実したものに導いてくれるのである。

### 三、人生末期の念仏者のカウンセリング

人の一生には、価値観や人生観の転換が必要な時がある。また、生きる意味が見失われ、現実の中で自己を深くみつめつゝ、新しい意味を見出さなければならぬことがある。真の心の健康は、このような努力で保たれるが、カウンセリングはそれを支援する力となる。

とりわけ、人生の末期ではそれが必要となる。そのとき、念仏者のカウンセリグはどのように進めるべきであろうか。

人生の末期においては、死の不安を素直に感ずる人もあるが、「自分に限って死ぬることはない」という思いを抱いたり、死の不安を抑圧して達観したような気分になったりする人が、わが国では多い。不安を抑制すると、それが身体症状におき換わり、身体のおちこちに痛みを生じたり、むな苦しさ、便通の不調、不眠などを訴えるようになる。援助にあたるカウンセラーは、精神面の訴えだけでなく、こうした身体面の訴えも真剣に聞いて、医師や看護婦らとともに解決していく態度をとりたい。患者が語るどのようなことにも誠実に対応していくことが、信頼関係をたかめ、さらに自分の内面を語る意欲を起こさせる。就床している人と心の通いをもつためには、対話をする前に本人の身のまわりのことを、要望に応じて援助するか、本人の了承を得て手や足を蒸しタオルで拭いたりするとよい。あまり話をしたくない人には、言葉を用いない非言語的コミュニケーションに重点をおきたい。念仏者としての私は、なめ前に患者の胸部をみる位置に座り、相手の呼吸に合わせて自分も深く呼吸しながら、小声で念仏するようにしている。患者と共に念仏を唱える気持で同座することに心がけている。

話し合うときは、やまびこ式対話法を用いる。これは、相手の語る言葉をやまびこのようにくりかえすもので、患

者の不安や苦しみの感情を受けられるのに役立つ。患者も、「確かに聞いてもらっている」という実感がもてるので、語る意欲が湧いてくる。たとえば、患者が、「いまとても不安です」と語ったとしよう。私は「あなたは、いま不安な気持ちなのです。その気持ちをもう少し話して頂けませんか？」というように語る。決して、「何が不安のですか」というように尋問するような態度はとらないことにしている。情報を得ようとするより、言葉の背後にある怒りや不安や喜びなどの感情を受け入れ、共感をもとうとする態度で対話をすすめている。

受容的に聞く、ということとは、決して相手の考えを肯定したり賛意を表すことではない。たとえば患者が、「私はもうじき死ぬんでしようね」と語ったとしよう。これに対し「そうだ」とも「そうでない」とも言うのではなく、「死が近いのじゃないかと思われるのです。どうしてそう思うのですか、お話し頂けませんか？」というように、相手がそう語りたい気持ちを受容し、さらに話し続けて欲しいと求めていく態度である。自分の心の中で思いつめていることも、語ることで囚われる心がやわらぎ、自分にはいろいろな思いがあるということに気づいていくのである。

私は念仏者として、如来が私と相手とを慈悲で包み、問題解決の知恵をお与えくださると信じてカウンセリングしている。絶望的な悩みを抱く人や死を前にした人に対し、私は何を話そうかと考えることなく、如来の救いを信じて同座する。そして相手の言葉の奥底から如来の声を聞かせて頂きたいと願う気持ちで共感的な対話をするよう心がけている。

仏教そのものについては、相手から求められない限り話さないが、「いのち」について話すことはしばしばある。前にも述べたように、阿弥陀如来はアミターユス（限りなき大いなるいのち）であり、宇宙の大生命の流れであると理解している。そして、阿弥陀如来の本願は、ほかならぬ宇宙の大生命の願いであり、その願いに基づく働きによって、われわれは生かされていると考えている。眠っていても心臓は動き、肺は呼吸している。また、けがをしても傷つい

た皮膚は新しい細胞の増殖によって治っていく。偉大な生命力をそなえた身体であるが、決して自分で造ったものではない。母胎に宿った一個の胚（生殖細胞）から出発して、これがみずから増殖し、母胎の中で知らない間に人間となって生まれ、成長し、子供を生み、老化して、死に導かれていくのである。私を含むすべての人は、宇宙の大生命の流れの中にあり、この世に縁あつて生まれ、自分の意思を越えた生命の働きによっていつかはこの世を去るのである。このような意味のことを、対話の中で話すようにしている。

私は、終末期の人に、私達が宇宙の大生命の流れの中にあることを説明し、この流れにまかせようと話す。先のことととりこし苦労せず、いま生きていること、実はこの流れによって生かされていること、この流れは自分の生死を超えて続くものであることを話す。そして、今日もいのちの働きによって生かされていることを喜び、精一ぱい生きぬこうと呼びかけるようにしている。相手が念仏者であれば、宇宙の大生命の働きは如来の本願の現れであることを話す。そして、おまかせして生きるのは、如来の呼び声に応じて念仏申す生き方であり、南無阿弥陀仏に生かされていることを喜んで積極的に生きぬく念仏者の生き方である、と話している。

#### 四、生きる意味にめぐめる

宗教は、生きることの根源的な意味を主体的に追求していく役割を担っている。生きものとして、単に生きているというだけでは満足できないのが人間であり、生きてる限り人間として生きる意味を見出さないとはいられない。とくに、死がま近かとなった人には切実な問題である。また、慢性的な病気をもつ人にも、悪化する不安があり、また病気によって制約を受けつつ生きなければならぬ人生を考えると、生きるこの意味をあらたに見出す必要にせま

られる。

終末期医療においてこのことが強く求められることから、宗教に基づくカウンセリングがこの分野で特に必要となった。そしてここでは、死そのものではなく、死に至る生のあり方が大きな課題となる。その人が今まで生きてきた健常者の価値観では生きる意味が見出せなくなり、生の根源に究極的なかわりをもつことで新しい価値観を確立しなければならぬからである。これを支援するのが宗教に基づくカウンセリングの目的であると考ええる。

最近、「死の教育」ということが論じられ、平生から死に対するかまえづくりをする必要があるといわれている。が、たとえかまえができていたとしても、死がま近かにせまれば助かりたいと思うのは自然な心情であろう。そして、助からないかもしれないと思えば誰れでも苦悩する。その苦悩を解消することは容易でない。仏教カウンセリング、とくに念仏者のカウンセリングでは、苦悩をとり去ろうと力むことはしない。相手と自分とが、共に如来の慈悲に包まれていると信じ、共に苦悩をわかち合う気持で相手の言葉に耳を傾ける。私は、相手が念仏者であろうとなかろうと、共に弥陀の子であると信じて話を聞いている。そうしたからといって苦悩が無くなるわけではない。が、苦悩をもちつつも新しい安らぎが心の中で生まれてくるのである。大いなるいのちの働きに任せようという気持になると、心の転換がすすみやすい。

私は、患者が念仏者であれば共に念仏させていただくが、そうでなければ、「深呼吸しながら、あなたを生かしているいのちの働きに心を寄せてください」とお願いして、自分は心の中で念仏をとなえる。患者と共に生かされていることを如来に感謝しつつ、念仏をとなえるのである。

静かな時を共にすごすことで、心はいっそう通いやすくなる。このようなコミュニケーションを重ねることによって、生死を超えて今を生きる喜びが感じられるようになる。そして大いなるいのちの導きに目ざめる道が拓かれてい

くのである。

## むすび

第一章のはじめに記したように、念仏申す者はすこやかさに恵まれる。また、第二章で述べた三心の念仏によるカウンセリングで、その恵みを他人に伝えることができる。そして、日々あたらしく生まれ替る人生を歩む人は、たとえ命終の時が近づいても往生を恐れない。この世ではこの世を生きる意味が見出され、あの世では新しい使命が持つと信じられるからである。それは、ひたすら念仏する中から生まれる阿弥陀仏の永遠のいのちとの一体感によってもたらされる。

真の心の健康は、念仏によって達成される。そして、念仏に基づくカウンセリングによって、他人に伝えていくことができる。これらは、阿弥陀仏の大いなるいのちの働きによるものであることを、常に心にとめていきたい。

# 各種念仏の諸相

浄土宗総合研究所主任研究員

福西賢兆

田中勝道

同専任研究員

清水秀浩

同嘱託研究員

廣本栄康

同非常勤研究員

坂上典翁

同非常勤研究員

小村正孝

浄土宗出版室職員

第一章 引声念仏・六字詰念仏・双盤念仏等の伝承

はじめに

一、京都真如堂（天台宗）十夜法要の沿革

二、鎌倉光明寺十夜法要と引声念仏の沿革

一、光明寺の引声念仏と六字詰念仏

二、大本山増上寺所伝の「引声六字詰念仏」

三、その他の念仏

一、三仏寺の双盤念仏

二、延命寺の双盤念仏

三、楷定念仏

四、双盤念仏の現況について

五、富山県水波組伝承の六字詰念仏

第二章 じゃんがら念仏・踊躍念仏

一、じゃんがら念仏踊り

二、踊躍念仏

第三章 名越流の節念仏——三遍返し念仏について——

一、はじめに

二、三遍返し念仏の分析

三、まとめ

194 191 190 182 179 174 171 168 165 165 158 158 155 155 155

## 第一章 引声念仏・六字誥念仏・双盤念仏等の伝承

### はじめに

浄土宗伝承の引声念仏・六字誥念仏は鎌倉光明寺所伝の念仏が拠点であるといつてよいであろう。特に、光明寺十夜法要に毎年修行された独特の念仏が周辺に伝搬し、盛行されるに至った。(十夜法要の起源は、『無量寿経』の「此に於て善を修すること十日十夜すれば、他方諸仏の国土に於て善を修すること千歳するに勝れたり」の文に基づいている)

### 一、京都・真如堂(天台宗)十夜法要の沿革

真如堂における十夜法要の沿革は、十五世紀、永享年中(一四二九—一四四〇)に始まったとされる。伊勢守平貞経の子、兵庫守貞国は若い頃から阿弥陀仏の慈教に帰依し、口称念仏に励んでいたが、真如堂の霊仏に参詣し、三日三夜修行の後、出家する覚悟を定めていた。三日通夜した明方に、「現世のことは、あと三日猶予すべし」との霊夢により出家を思い止まった。不思議にも、翌日、父伊勢守は吉野に隠居となり、貞国は家督を相続することになったのである。この霊夢のことは、將軍義教も知ることとなり、慈覚大師以来比叡山に永く伝えられた引声念仏を真如堂に移し、前に修した三日三夜に加え、七日七夜の念仏を修せしめ、合せて十日十夜となったのは、『無量寿経』に十日十夜の別行を修することを勧めた仏説にも符合する法式となった。

### 二、鎌倉・光明寺十夜法要と引声念仏の沿革

その後、光明寺九世観普祐崇は明応四年(一四九五)後土御門天皇に召されて参内した。禁中に三七日間阿弥陀経



鎌倉光明寺の引声念仏（写真提供／大本山光明寺）

の講義を行い、勅願寺繪旨と常紫衣を賜った。また真如堂の式衆と共に引声阿弥陀経ならびに引声念仏法要の導師を勤めて以来勅許により、十夜法要が光明寺で勤修されることになったのである。爾来五百年間断絶することなく連綿と修されてきた。この引声阿弥陀経には、長声と短声の二声が伝承され、光明寺所伝は短声と思われる。江戸時代の写本を整理し、光明寺流の唱法と譜をとりまとめ、『浄土宗務所認定漢音引声阿弥陀経譜付』折本を大正五年五月に刊行したのは、東京教区安養院千葉満定である。その時、実唱し、校閲者となったのは、光明寺末天養院吉水諦立、およびその法嗣吉水大信により、増上寺に伝えられた。現行の光明寺十夜法要日程は、つぎの通りである。

十月十二日午後七時開白法要で始まり、十五日午前六時結願法要で終了する。その間八座の法要が勤められる。八座のうち、最も盛大に挙行されるのは、十三日と十四日の日中法要であり、差定はつぎの通りである。

奏楽昇殿 三礼 四奉請 甲念仏(前伽陀) 表白 引声阿弥陀経 甲念仏(後伽陀) 回向文  
往生礼讚偈 引声念仏 六字誥念仏 十念 授与十念 三礼 退堂

この引声阿弥陀経の本文は、慈覚大師円仁が入唐し、五台山法道和尚から伝えられたといわれる零冊気を包含した旋律形を止めている。字句の読み方は漢音で天台宗の読み方とも符合している。特に「成就如是」を「セイシユジョシヤ」と「ヤ」を入れて読む。回向文の後、雲版と太鼓の鍵稚により唱えられる。引声念仏も本文同様漢音であるが、つづく六字誥念仏は、呉音すなわち我宗現用の念仏と同様の発音である。「ナムアマミダブ」の唱法が広く出家在家を隔てず普及したことを証明していると思われる。これらの念仏の唱え方と鍵稚法は、古来口伝であつたらしい。光明寺で唱えられた念仏が、やがて浄土宗の寺でらで修せられるようになった。口伝の念仏は地域差があるが、その伝承は、国道十六号線と横浜でこれと合流する鎌倉街道である。国道十六号線は、横須賀から横浜に入り、八王子から千葉に通じる主要道路である。現存の双盤念仏がこの道路沿いにあるのは興味深いところである。

## (一) 光明寺の引声念仏と六字誥念仏

まず初めに、光明寺で永年に涉り鉦講を勤め、特に内陣で雲版・太鼓を敲いて、十夜法要をクライマックスへ盛上げてきているのは、斎藤八十吉である。この老翁の修行時代の話は興味深い。すなわち、二十歳の時、東漸寺(横須賀市武二―十二―十三)鉦講の山田氏の弟子となった。子供の頃から、お囃しに興味があったので、人一倍覚えるのが早かったようである。師匠の山田氏は大層厳しい人で間違えるとすぐ叩く人であった。初めは平鉦をやり、その後雲版が敲けるようになるまでの苦勞は並大抵ではなかったが、苦勞が酬われたときは嬉しかった。その後各寺で十夜鉦を敲いたが、光明寺の十夜会で敲くようになったのは、四十八歳であった。これも先祖の導きと想っている。敲くとき一番心を配っているのは、「生かし・殺し」だと思ふ。「生かし」は強く敲き、「殺し」は静めること、これは雲版・太鼓に限らず世の中全体に共通すると考えている。

光明寺内陣に安置した雲版・太鼓に向う斎藤氏は黒紋付・袴の正装で両手に桴を持つ。桴は天然木で作成し、敲く部分は、平仮名の「く」の字型になっている。引声念仏「南」の発声は黄鐘(A)の口音となっているが、実唱は遙かに高音に聞こえる。南無(なも)南無(なも)阿弥陀(あびた)を三回繰り返し、「三ツユリ」「ヨ押当」「ナゲル」「オシコム」の唱法と打法が一体となって進行する。つづいて六字誥念仏に入る。小から大にまた小に移行する鍵稚は最後に、大大大小と打ち終る、とすぐ、南無阿弥陀仏が高く低く美しい旋律と体をゆるがす鍵稚音の響きがある時に聞え、やがて、鈴、喚鐘が加わり、「七五三」雷落し「四打」山道「責」と息をつく間のない程奉奏される。

## (二) 大本山増上寺所伝の「引声六字誥念仏」

現在行なわれている鎌倉光明寺の引声法要は長い間、目安博士を用いて口伝によって光明寺声明衆の先徳たちにより、厳しく忠実に伝承されてきた法要である。その伝承された引声法要を吉水大信師により直接伝授され、現在は故

津田徳翁師の指導に基ずく縁山声明衆により継承され長く御忌法要、十夜法要で奉修されているのが増上寺の引声法要である。仍て、光明寺所伝の「引声六字詰念仏」と増上寺所伝の「引声六字詰念仏」は、譜面上の相違はあまり見られない。ただ、「六字詰念仏」における雲版、太鼓、双盤、鈴の打ち物の打ち方に多少の相違が見られるのみである。

① 「引声念仏」

引声念仏は、「南無・南無阿弥陀」と漢音にて発音し、この句を三度くり返し所定の部分に句頭一人が雲版・太鼓を同時に打ちながら唱えられる勇壮なお念仏である。その唱え方は、九種類からなる博士によつて構成されている。「大本山光明寺十夜法要式」では、基音を上上音(A)としているが、増上寺の「御忌法要集」では、上音(G)との指定がなされている。しかし、増上寺に於いても本堂内の広さ、打ち物の音の大きさの影響等により、実唱では上上音(A)を基音として唱えられているので、基音を上上音(A)として以下九種類の博士について考えてみたい。

引聲念佛

南ナゲル—無モ—南ナゲル—無モ—阿ア—弥ヒ—陀タ

南ナゲル—無モ—南ナゲル—無モ—阿ア—弥ヒ—陀タ

陀タ (佛)

大鼓雲版双盤半鐘鈴ノ作相キ六字誥念佛譜



半鐘スミタマ—南ナゲル—無モ—阿ア—弥ヒ

三 ● 下  
 南  
 ● 無  
 ● 阿  
 ● 弥  
 ● 陀  
 ● 佛  
 ● 南  
 ● 無  
 ● 阿  
 ● 弥  
 ● 陀  
 ● 佛

(百。八打)

● 佛  
 五 ● 中  
 南  
 ● 無  
 ● 阿  
 ● 弥  
 ● 陀  
 ● 佛  
 ● 上  
 南  
 ● 無  
 ● 阿  
 ● 弥  
 ● 陀  
 ● 中  
 佛

● 陀  
 ● 佛  
 ● 上  
 南  
 ● 無  
 ● 阿  
 ● 弥  
 ● 陀  
 ● 中  
 佛  
 ● 下  
 南  
 ● 無  
 ● 阿  
 ● 弥  
 ● 陀  
 ●

(H)



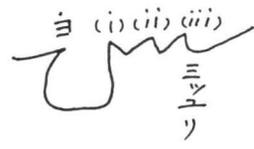
(I)



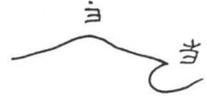
(A)



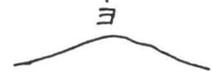
(B)



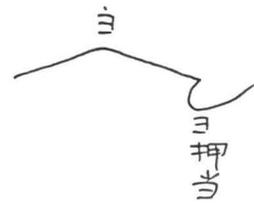
(C)



(D)



(E)



(F)



(G)



④の博士にある「当」は、半音高を頂点とした強い「アタリ」である。句頭の部分（最初の「南無」にある「南」は、光明寺では「ナン」とA音にての発声であるが、増上寺では「ンナン」とのふりがながあり、「ナ」の発声の際に一度口を閉じ「ナ」と発声されるので、この口を閉じた際の「ン」の発音を強調し「ンナ」と発声がなされている。そして、この「ンナ」の発声に声明の妙味があるとされている部分である。この④の博士は、一番多く八ヶ所で用いられている。

⑤の博士は、句頭部分にのみ見られる。A—A<sup>#</sup>「ヨ」—A—A<sup>#</sup>(i)—A—A<sup>#</sup>(ii)—A—A<sup>#</sup>(iii)—A—A<sup>#</sup>と音を巡らし、途中で息次ぎをせずに一息で「ヨ」（弱い当り）「三ツユリ」を入れて唱えられる。(i)(ii)(iii)が「三ツユリ」にあたり、三度ユルように唱えられる。最後の部分は、少しハリ上げ、クイ切り、間を置いて打ち物が打たれる。

⑥の博士は、A—A<sup>#</sup>「ヨ」—A—A<sup>#</sup>「当」と音を巡らし、「ヨ」（弱い当り）の後、A音に音を戻し半音高の強い当りを少れる。この博士は第一句の「無」にのみ用いられている。

⑦の博士は、「阿」にのみ二回用いられている博士であり、「アイ」と発声し、A—A<sup>#</sup>「ヨ」—Aと唱えられている。

⑧の博士は、A—A<sup>#</sup>「ヨ」—A—A<sup>#</sup>(<sub>三押当</sub>)—Aと音を巡らし、AよりFに音を下げた時とFよりAに音を上げ元に音を戻した時に押すように唱えられる。

⑨の博士は、二句目の「弥」にのみ見られる。⑥の博士とほとんど同じに唱えられるが、当りの後、声を少しハリ、打ち物が入られる。

⑩の博士は、三句目の「阿」「弥」に用いられA音にてまっすぐ発声されている。

⑪の博士は、三句目の「無」にのみ用いられ、引声独特の「オシコミ」の技法が入っており、A—B—A—G—A<sup>#</sup>と音が巡らされる。「オシコミ」の部分は、AよりBに音をハリ、「**㊦**」の博士の如く声を一回転させるイメージにて唱

えられ、次の「押」にてGに音を下げ再度押してAに音が戻される。

①の博士は、いわゆる「投げ節」である。A—C—Aと声を投げるようにして唱えられる。

以上、引声念仏は九種類の博士を二十一字に当てて、あい間に打ち物を打ちながら唱えられ、それまでの静かな引声法要の雰囲気を一変させるようなお念仏である。

## ② 「六字誥念仏」

六字誥念仏は、「南無阿弥阿仏」を独特の節まわしにて六回唱えるお念仏であり、はじめの三句は打ち物（雲版・太鼓・双盤）を「間打ち」に入れるが、後半の三句は「頭打ち」に打ち物が打たれている。現在、鎌倉光明寺と増上寺に伝承される六字誥念仏を譜面の上から比較してみると、打ち物の部分で「セメ流し」の有無、鈴の打つ箇所、雷落しの前のツナギの部分等に相違が見られるのみである。しかしながら、実唱にはかなりの相違がある。現在の増上寺では、上音（G）にて出音され譜面に示される如くの拍数で唱えられている。つまり、譜面上で拍数を決め誰が唱えても同じ拍数で唱えられるように工夫されている。それ故に、御忌法要では雲版・太鼓・双盤・鈴と三人が声を合わせて唱えることが出来るのである。それに対して、光明寺の六字誥念仏は現在、齋藤八十吉氏が伝承者となり、独唱にて唱えられている。光明寺の六字誥念仏の唱え方は、基本的には譜面の如くの音の巡りであるが、その中に「コブシ」の如き節まわし、声の強弱、長短などが随所に見られ、多くの技術を伴った唱法である。増上寺においても、昭和十七年の堀井慶雅氏独唱のテープを拝聴したが、唱法にも光明寺の齋藤氏の如き独特のものが感じられる。このような唱え方が現在の増上寺の六字誥念仏に変化したのは、吉水大信氏の伝承指導の際に譜面を見れば誰にでも同じ旋律、調子で唱えられるようにとの意向が示されたものと思われる。このように六字誥念仏に関しては、鎌倉光明寺では一人の伝承者による多くの技法を伴った六字誥念仏、増上寺においては皆で共に唱えられる技法をあまり伴わない

六字誥念仏と基本的には同様のものでありながら、方向性を異にするが故に実唱面でかなりの相違が見られるのであろう。

### 三、その他の念仏

#### (一) 三仏寺の双盤念仏

三仏寺（横浜市旭区本村町七六）は、国道十六号線の本村インターチェンジ横に所在する古刹である。この寺の双盤念仏は、光明寺系の念仏を伝承しており、昭和五十二年には、神奈川県民俗芸能に選定を受け、その後、横浜市も無形民俗文化財として選定をした。

双盤講は、斎藤孝夫氏外八名で構成され、毎年十夜法要と、大晦日に奉奏するのが恒例になっている。

双盤は通常二面で一組と数えるが、この講では一面でも双盤といっている。現用の双盤は、四面で戦時中に供出された三面も戦後新調された。それにウマと呼ぶ太鼓一張が加わり、双盤念仏が行われる。双盤は櫻製の木枠に紅白の布で吊るされ、撞木で敲く。太鼓は紅白の布で胴体を巻き、馬の鞍形の木枠に置くから、古来からウマと称している。双盤の順序は、太鼓に近いところから、一番鉦、二番鉦、三番鉦、四番鉦と呼ぶ。伝承している六字誥念仏の曲目は、八曲である。「座つけ」「念仏」「掛念仏」「玉入れ」「雷落し」「大間落し」「みつめごろし」「山道」で全部演奏すると四十分ぐらいになるという。今日までに伝承されてきた双盤念仏には、昔の人の心が込み込んでいる。その心を伝えていくところに伝灯のもつ意味があるようだ、と住職・吉川瑞浩師は語っている。

#### (二) 延命寺の双盤念仏

延命寺（大田区矢口二―二六―一七）は、「今泉延命寺双盤講」といい、古くから双盤念仏を行ってきたが、第二次大戦により、双盤鉦および史料を焼失したので、沿革は明らかでない。現在の講員は十五名で冬休みを除き毎週月

三仙寺 双盤念仏

5.57.10.31.

採譜者 城所恵子

*p*...弱<    *f*...強<    *dim.*...次第<弱<    *cresc.*...次第<強<  
rit. ...次第<遅<    *accel.*...次第<速<    ♪...高打=付子<近(音(唱文)=力)

1. 座付

♩ = 58

鉦  
太鼓

*dim.*.....

*dim.*.....

より引用）

次にかかげるのは、原豊治氏が作成した双盤念仏の唱え方です。また最後に「字あまり」の部分の歌詞を記しました。

念仏の文句、鉦太鼓の打ち方はことばで記しました。

○は太鼓、×は鉦、強弱は○の大小、×の大小で表します。（カカ）とは太鼓の撥でふちをたく作法

双盤念仏の唱え方（原豊治書）

① 座付長命

○各自席に付き、落ちついて一番鉦合図の一ツ金を打つ。

○太鼓は静かに鉦に合わせて行き、合間を取り頂点に達したる時（スットントントン）（スットトントン）打ち鉦を導き、（スットン）と打つ。

○「はい」と掛声を掛けると鉦と太鼓で（チャントト・チャントト・チャリン）と打つ（上記は×○○×○○×）

これから座付太鼓念仏になる。

② 太鼓念仏

なあむう……うをわうをあをえええ×

だああえ×むい はあはうわえ× うをうをえだんはえ×

此より打方座付念仏と同じくなりあなあああえ むへわはあはうはえ

③ 座付念仏（鉦全打方大きく打つこと）

のうわうふ×  
むうういわあああ×うをはうをうをええ

なあああ×ええ〜

むういわはああはうわえ×

うをうをええだんはえ×

なあむうう×あうをうをははえ〜

だああああえはははうわえ×うをうをええ〜

なああえ×ええむいわああはうわえ×うをうをええ〜

④ 半座念仏

座付念仏の鉦の打ち方の半分くらい低音（小さく打つこと）

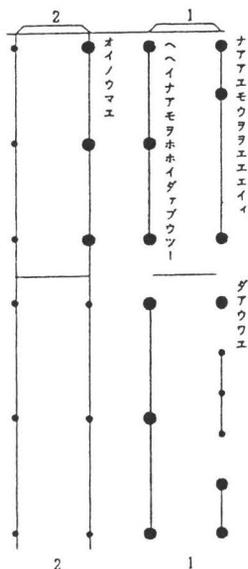
なあむううう×うをははえ

だああああえ はあはうわああはえ×うをうをええ〜

あああんぶつ×うう 一同声を静かに南無阿弥陀仏を唱える

なあ×ああえむいわああはうわ×ええうをうをええ〜

⑤ 掛念仏



曜日之夜、本堂に集つて練習している。寺の春秋彼岸会、施餓鬼会、地藏祭、十夜法要で奉奏している。また、九品  
仏浄真寺の法要、大本山増上寺御忌会に奉奏し好評を得ている。

曲目の一般的な形は、「長命」「太鼓念仏」「座付念仏」「半座」「かけ念仏」「玉入れ」「雷落し」「六念仏」「大開き」「九行」「三  
三九」「おくり念仏」「山道（下る）」「山道（上る）」「役鉦長命」「終り長命」であるが、他に「役鉦」「六字念仏」「中攻め」「字  
余り」「早」などが行われていた。「役鉦」は十夜法要中、摂益文にひきつづいて念仏一会に入ると、これを受けて開始  
され、この間に導師が本尊に献茶をする。この役鉦は一番鉦が行うことになっている。

講員はつぎの各氏である。

森 宗一、森 重光、森 家久、森 裕孝、原 達也、小谷野幸雄、樋口威道、樋口明道、小木曾孝夫、山中謙蔵、  
森 良子、岩井愛子、須山八重子、原 道子、伊藤祐代。

### (三) 「楷定念仏」

楷定念仏は、安土桃山時代の仏教史の中で特筆される天正七年の「安土宗論」が、滋賀県蒲生郡安土町の浄厳院に  
おいて、信長により呼び寄せられた日蓮宗の代表と浄土宗の代表との直接問答の形式で行なわれ、この問答において  
浄土宗側が勝ちを収めたことに由来し、「かちどき念仏」とも称され毎年浄厳院の十夜法要には必ず勤められている  
念仏である。平成九年度までは十一月二日より十二日までの十日間勤められていたが、平成十年度よりは十月八日よ  
り十二日までの五日間に日時が短縮変更され勤修されている。現在の「楷定念仏」は、法泉寺・中山精悍上人、法恩  
寺・三輪田修道上人、正念寺・大野宏秀上人、永福寺・重野良寛上人、宝養寺・伊藤顕順上人以上五名の上人をはじ  
めとする浄厳院の声明衆、並びに壇信徒の方々によって伝承保存されている。構成は、導師、式衆入堂の直後に、ま  
ず雲版・太鼓・双盤による序打より始まり、歌念仏といわれる節付の念仏を句頭一唱の後、大衆復唱。これが二返ま

序打

楷  
旋  
念  
佛



頭南



大眾南



二返又八三返

歌  
念  
佛



たは三返くり返えされる。その後、「ナーマイダブツ、ナーマイダ」の念仏が、雲版等の打ち物に合わせて唱えられ、三ツ打、二ツ打、一ツ打、曲打、中流と称される打ち方がなされ、最後に打ち物を強く打つ大流にて終るとい構成がとられている。

このように「楷定念仏」は、「ナーマイダブツ、ナーマイダ」と双盤・雲版・太鼓に合わせて称えられ、往時の華やかな念仏会を彷彿とさせる響きを持ったお念仏である。

#### 四、双盤念仏の現況について

本報告は、東京都教育庁社会教育部文化課が、平成二年三月三十日に発行した『東京都双盤念仏調査報告』収録のアンケート報告に基づいている。その中、浄土宗寺院に限定してリストアップしたことをお断りしておく。

##### (一) 東京都に現存する双盤念仏講

- 1、世田谷区 喜多見 慶元寺双盤講
- 2、大田区 今 泉 延命寺双盤講
- 3、府中市 車 返 本願寺結衆講

##### (二) 東京都で現在行っていると回答した寺院

- 1、港区白金 西光寺 六字詰念仏
- 2、台東区東上野 宗源寺 六字詰念仏
- 3、台東区 蔵前 浄念寺 六字詰念仏
- 4、文京区 湯島 講安寺 六字詰念仏
- 5、北区 滝野川 正受院 六字詰念仏

6、墨田区 吾妻橋 靈光寺 六字誥念仏

7、江東区 清澄 常照院 六字誥念仏

8、目黒区 中目黒 祐天寺 六字誥念仏

9、世田谷区 奥沢 浄真寺 六字誥念仏

11、世田谷区 喜多見 慶元寺 太鼓を使う念仏

12、大田区 矢口 延命寺 太鼓を使う念仏

13、府中市 白糸台 本願寺 太鼓を使う念仏

14、港区 芝公園 増上寺 太鼓を使う念仏 六字誥念仏

(三) 神奈川で現在行っていると回答した寺院

1、横浜市 旭区 三仏寺 念仏講

2、横浜市 港南区 正覚寺 六字誥念仏・念仏講

3、横浜市 泉区 中田寺 念仏講

4、鎌倉市 材木座 光明寺 六字誥念仏

5、横須賀市 久里浜 伝福寺 六字誥念仏・念仏講・百万遍

6、横須賀市 長井 不断寺 六字誥念仏・太鼓を使う念仏

7、横須賀市 長坂 無量寺 六字誥念仏・念仏講

8、横須賀市 津久井 法蔵院 念仏講

9、横須賀市 大田和 満宗寺 六字誥念仏

- 10、三浦市 初声町 福泉寺 六字詰念仏・念仏講
- 11、厚木市 酒井 法雲寺 念仏講
- 12、中郡 二宮町 知足寺 念仏講
- 13、大和市 上和田 信法寺 六字詰念仏
- 14、三浦市 金田 円福寺 六字詰念仏・念仏講
- 15、三浦郡 葉山町 万福寺 念仏講
- 16、三浦郡 葉山町 光徳寺 六字詰念仏・念仏講
- 17、横浜市 戸塚区 専念寺
- 18、横須賀市 久里浜 長安寺
- 19、三浦市 南下浦町 三樹院
- 20、三浦市 南下浦町 永楽寺 里念仏月一回
- (四) 埼玉県で現在行っていると回答した寺院
- 1、久喜市 上清久 東明寺 別時念仏
- 2、鴻巣市 本町 勝願寺
- (五) 東京都でかつてやっていたが、今は行っていないと回答した寺院数二十一ヶ寺。
- (六) 神奈川県でかつてやっていたが、今は行っていないと回答した寺院数三十六ヶ寺。
- (七) 埼玉県でかつてやっていたが、今は行っていないと回答した寺院八ヶ寺。
- この回答に基づいた現状分析によると、東京都の場合は、大田区延命寺、世田谷区浄真寺、慶元寺の各寺はまさし

く現在行っているが、他の寺では、十夜会の際僧侶によって行われる引声念仏をそれと想って「現在行っている」と回答しているのである。また、横須賀市・三浦市・葉山町などに分布する多数の浄土宗寺院でも、鎌倉光明寺系統の双盤念仏が広く行われていることも今回の調査で把握することができた。（東京都教育庁『東京都双盤念仏調査報告』一〇三頁）

## 五、富山県水波組伝承の六字誥念仏

本報告は平成十年、研究課題である「節念仏の研究」の一環として、富山教区水波組に伝承されている六字誥念仏について、十一月十一日に富山県新湊市の曼陀羅寺において収録したものを基にした報告である。収録に当たっては、曼陀羅寺住職、真岸勝彦師と称念寺住職、川井教導法尼に御協力いただき、六字誥念仏の実唱をお願いした。

さて、水波（すいは）の六字誥念仏については、佛敎大学が昭和四十年に文部省の科学研究費を得て、四年間にわたる民間念仏信仰の実態調査研究の成果として出版された『民間念仏信仰の研究 資料編』の中に簡単に紹介されている。

名称・ 百万遍念仏、

月日・ 御忌 十夜、通夜、

地名・ 富山県氷見市南上ならびに富山県呉西一帯

組織・ 青 壮 老年百三十人

法具・ 百万遍念珠 双盤 鉦鉦

信仰形態・ 追善

回答者・ 同市南上西念寺（浄土宗）

伝承その他・百万遍本山流の念仏が北陸地方に流行し追善供養のために執行す。御忌、十夜法要の時は寺院にて、在家の葬式通夜の時には近親、有縁の人によって行われる。(七〇頁)

ここでは百万遍念仏として富山県氷見市南上ならびに富山県呉西一帯に伝承されるものとして紹介されて、その伝承については大本山百万遍知恩寺流の百万遍念仏が北陸地方に流行し、追善供養のために行われたことよるとしているのである。御忌、十夜法要の時は寺院、在家の葬式通夜の時には在家の人によって行われる僧俗共に伝承する念仏であること等が報告されている。また、この水波の六字誥念仏に関しては、先の法儀司であった故穴戸栄雄師は御自身の法式の勉強会等で、この「水波の六字誥念仏」を「名曲である」として紹介され、よく練習もされていた。そして昭和六十年八月には曲を一部変更して、これを採譜し紙面に残されている。この穴戸先生の採譜されたものは平成十年三月、増上寺における浄土宗総合研究所の公開講座「四箇法要」において知恩院式衆が「水波の六字誥念仏」として唱えて、その曲調の美しさに大きな評価を得ている。

この水波の念仏は御忌、十夜、五重等の法要や通夜等において用いられ、撰益文、念仏一会、総回向偈と次第する念仏一会の導入部分に配されている。建稚は鉦鉦や双盤を用い、「南無・阿弥・陀・仏」というように入る。又、五重相伝では水波組独自に五重相伝用の経本が作成されており、その中にこの念仏を記載して、退堂の時、僧俗共に六字誥念仏を唱えながら三匝して退堂することである。

さて、この六字誥念仏を水波組では「六字誥念仏 富山教区水波組伝承」として譜に残し伝承に勤めている。その譜には新旧二種のものがあり、一つは五音博士と目安博士をつけたもの(資料①)、もう一つは五線譜に採譜したものがあある(資料②)。現在水波組では後者の五線譜を主に用いておられるとのことである。

次に調子は双調を主音〔宮〕として採譜されている。しかし、当然のこと実唱となると鉦鉦や双盤の調子の高低によつて、更にその場の法要の種類、道場の広さ、雰囲気によつても異なるものである。例えば通夜と十夜法要ではその調子も異なるはずであろうし、調子の異なることによつて節念仏本来の味、雰囲気が醸し出されるところでもある。基準として採譜されたものによると宮を双調（Ⅱ上音）とし陽音階で採譜されているが、宍戸先生は宮を平調（Ⅱ中音）にし陰音階にてこれを採譜されている。この異なりについては調子については声明とは異なり本来基本音が定められているわけではないから、句頭の調子によるからであり、陰陽のことなりは伝承念仏の多くに見られるところでもあり、唱えられる方によつて経過音の羽音と商音に若干の上下が見られることによるものとみられる。ちなみにその伝承元とされる大本山百万遍知恩寺の念仏においても陰と陽の二つの音階の曲調が伝承されている。

実唱では非常に裝飾的な味わいのある旋律を有している。先ず撰益文を唱え念仏を二唱する。一唱目の「佛」で宮より商に上がり宮をひろい、すぐさま二唱目の「南」で徴に落ち着き二唱目を唱えてから、六字詰念仏に入り、後は一唱三下の合間打ちで念仏が通常のように唱えられるのである。念仏を構成している各種旋律をみると数種の旋律の組み合わせによつて成り立っており、特に大きく落ちる時の裝飾性を帯びた音の変化は非常に耳あたりの良い、心地よい音の変化となり聞く者の心に伝わってくる。故宍戸先生はこの水波の念仏を「お通夜に唱えると非常に味わいがある」と常に言っておられたことも、この念仏の曲風を語るものとして理解されよう。

最後に百万遍知恩寺の百万遍念仏との比較では基本的な旋律では共通するところが見られ、その影響とも理解されるが、水波の念仏の方が裝飾性豊かな曲調となっており、その伝承の経過の異なりを感じるところである。



資料②

六字詰念仏譜

富山教区水波組伝承

(平調)

Handwritten musical notation for 'Six-character Mantra' (六字詰念仏譜) in 'Hei-chō' (平調) mode. The notation is written on four systems of five-line staves. The lyrics '南無阿彌陀佛' (Namu Amida Butsu) are written below the notes. The first system includes the note '勿双' (Fushō) above the first staff. The second system includes the note '陀' (Ta) above the second staff. The third system includes the note '陀' (Ta) above the second staff. The fourth system includes the note '陀' (Ta) above the first staff. A legend at the bottom indicates that a solid black circle represents the character '証' (Shō).

## 第二章 じゃんがら念仏・踊躍念仏

### 一、じゃんがら念仏踊り

福島県いわき地方に伝わる念仏踊りに「じゃんがら念仏踊り」がある。「じゃんがら念仏」、「じゃんがらでえこ」(「でえこ」は「太鼓」のなまり)、あるいは単に「じゃんがら」などとも呼ばれ、現在も盂蘭盆の時期を中心に盛んに行われている。

本稿ではこの「じゃんがら念仏踊り」について、昨年夏、現地を取材に訪ねた折に入手した資料や聞き得た情報などをもとに紹介しようと思う。

(一) 一般には江戸時代に活躍した袋中上人(一五五二〜一六三九)または祐天上人(一六三七〜一七一八)がその創始者と言われているが、実はいまだ明確になっていないようである。両上人はいわきの出身ということもあり、地元では二者のいずれかであろうと考えられているが、当地の郷土史家であった鍋田三善は両上人のほかに名越派第五世の良榮上人(一三四二〜一四二八)を挙げ、この三名のいずれかが創始者であろうとしている。他にも当地の史誌『石城群誌』では祐天上人であることが力説され、また、農民が念仏を田植え歌風にアレンジして踊り遊んだとする説や、慶長年間の僧・泡齋が、寺院修理勸進のために江戸市中ではじめたと伝えられる「泡齋念仏」にその起源を求めるとする説など様々あって、いまだ研究の余地が残されている。

なお、同県には会津若松市に「空也念仏踊り」、白河市に「白河念仏踊り」、石川郡に「花笠念仏踊り」などがあり、

さらに長崎県平戸島には「自安我楽」とよぶ念仏踊りが伝わっており、これらとの関係を探ってみるのも興味深い。

(二) 「じゃんがら念仏踊り」は紋付き袴姿の提灯持ち一名、揃いの浴衣にたすき掛け、手甲、脚絆、白足袋姿の太鼓役三ないし五名、鉦役十名ほどで行われる。

① 「道中囃子」(道中流し、流し太鼓、流し)

鉦を打ち鳴らしながら入場し、鉦役が円陣を組み、中央に太鼓役が並ぶ(写真1)。

② 「念仏」

太鼓の音に合わせ、「ナムアマダブツ」が変形したとされる「ハアーハイ モーホーホーホイ、ワーハーハ  
ーハ メーヘーヘーヘー ダーハー」の詩句を節をつけてとなえ、さらに「盆てば米のめし おつけてばナス汁  
十六ささげのよごしは どうだいオセー」という念仏歌を踊り歌う(写真2)。

③ 「ぶつつけ」(じゃんがら、かみなり落とし)

かけ声に合わせて太鼓と鉦を激しく打ち、テンポアップする(写真3)。

②中の念仏歌は「盆といえは米のごはん、汁物にはナス汁、ささげの和え物はいかがですか」といったほどの意味で、旬の供物を精霊へ捧げる心を歌ったものと言われる。

また、テンポや踊りは各グループによって若干の差異がある。

写真1

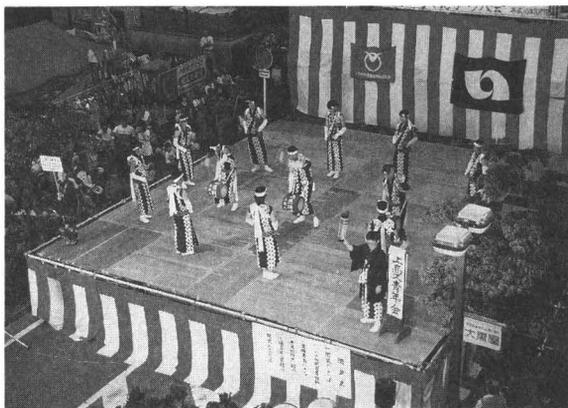


写真2



写真3



(三) 「じゃんがら念仏踊り」は、いわき地方の特に中部、沿岸部で盛んである。それを伝えているのは各地区の青年（十八歳から三十歳ぐらゐまで）で結成された保存会で、その数は（会員不足等による活動休止中の会を含めて）現在百以上を数えることが出来るといふ。かつては男性が中心であったが、近年は女性の会員も多く、彩りを添えている。

いわき市で毎年七月六日からの三日間行われている七夕まつりの中で「青年じゃんがら大会」が催され、いわき市内の十グループほどが日頃の稽古の成果を披露しているほか、小規模ながら地区ごとの発表会も行われているといふ。また、盂蘭盆の時期になると朝から夜半まで、各地区の新盆を迎えた精霊の廻向のためにその家々を巡っては庭先で歌い踊り、奉納している。

## 二、踊躍念仏

踊躍念仏ゆやくねんぶつは、空也上人、一遍上人、一向上人が諸国を遊行し、念仏弘通の為に始めたものとされるが、本稿では、一向上人の踊躍念仏を取り上げ、歴史と由来、実際の法要について法式面からの考察、現状等を述べていきたい。

### (一) 歴史

#### ① 一向上人について

まず踊躍念仏の開祖、一向上人の生涯と足跡をごく簡単に辿ってみたい。

生年は暦仁二年（一二三九）、生地は筑後国。七歳で播州書写山に登り、十五歳で剃髪受戒し、俊聖と號した。後、六年間南都に遊学し、さらに建長六年（一二五四）、鎌倉に下り、浄土宗三祖良忠上人に二十一歳から十五年間随従

し、文永十年（一二七三）には、一向専念の文より、「一向」と名を改め、念仏修業に専念した。同年、三十五歳で良忠上人の許を辞し、諸国遊行を始めた。

また、同年夏には、無常偈及び浄土和讃を製作し、時衆と呼ばれる門徒を従え、善導大師十四行偈を常に唱え、教化活動を行ったと伝えられている。

翌年夏、大隅正八幡にて、四十八夜の不断念仏を修し秋、肥後に出、豊前宇佐八幡で、四十八夜の踊り念仏を修した。

翌建治元年（一二七五）八月、薩摩から讃岐に渡ろうとし、この時、大時化に遭うが、無事に上陸することができた。この際のエピソードが踊躍念仏の由来と深く関わってくるが、後述させていただき、一向上人の足跡を辿ってみたい。

東北方面においては、弘安元年（一二七八）、奥州から二口峠越えて出羽にはいり、山形の高沢に清雲寺、天童の石倉に正法寺、貫津に安漸寺、清池に石仏寺、さらに仏向寺と、上人に帰依した人々の寄進により、造寺が次々と行われた。その後も、諸国遊行を行い、弘安十年（一二八七）一月十八日、近江国番場の蓮華寺において寂滅した。

上人の入滅後、直弟子の礼智阿は番場の蓮華寺に住したが、十四人の弟子は諸国を遊行し、教えを広めた。この弟子達の足跡は八県十一ヶ所に「番場踊り」の名で民俗芸能化し根を下ろした。

## ②近世の踊躍念仏

一向上人が開基の寺の中で、現在まで踊躍念仏を伝承しているのは天童市の仏向寺のみである。

仏向寺の踊躍念仏も、度々、伝承が途切れる危機が訪れたが、上山市の宝泉寺佐藤隆応（一八六三〜一九三一）師が、復元に尽力し、法要の期日を一考上人の忌日である十一月十八日の速夜にあたる十七日に改めた。

### ③ 仏向寺について

天童市の宝樹山称名院仏向寺は、一向上人が、天童城主二階堂頼康父子の庇護のもと、弘安元年（一二七八）に建立した時宗一向派の寺院である。始めは、成生なりうの地に、七堂伽藍と十八の塔中寺院、一千石の寺領を有する寺であったが、頼康父子が、一向上人在世の間に現在の値へ移転した。天保十一年（一八四〇）以前は、番場の蓮華寺と本末を争うほど勢力を有していた。昭和十七年（一九四二）に政府の教団統合政策によって浄土宗に転入し、第二次大戦後の宗教法人法制定後も、浄土宗にとどまっている。

### (二) 由来

一向上人の諸国遊行の途中、薩摩から讃岐にわたろうとした時、海上にて大時化に遭った。この時、上人は転覆しかかった船を如來の願船に見立て、船中の弟子共々、一心不乱に念仏を申した。船頭によれば、この一帯には龍神がおり、時折、旅人の所持する宝を欲しがり、海を荒らす事ありと言う。一向上人は、この時、自ら所持する鉦を海中に投じ、一心に念仏を申すと、風波は静まり、無事に讃岐へ到着することができた。

上陸後、夢の中に龍神の化身が現われ、上人の念仏の功德によって救われたと感謝し、翌日、亀が鉦をくわえて、上人に返しに来た。

上人は、この地において四十八夜の念仏を奉修し、寺を建立し、「清海寺」と名づけた。この時修した踊り念仏が、踊躍念仏の元となったと伝えられる。即ち、大波に翻弄ほんろうされる船の上で、よろめき這いずるさまにそっくりだったので、いわゆる「四返十二段」の踊躍念仏の基本形になったといわれる。

### (三) 法要について

#### ① 衣帯

踊躍念仏に用いられる衣帯はかなり特殊なので法服の解説を述べてみたい。衣裳は黒衣の上に「編衣あまゑ（阿弥衣）」という袖なしの衣を着て、結袈裟けがさをかけ、首から鉦をつるし、左手で支え、右手に撞木を持つ。

編衣は袖なし、縫い目なしの衣で、結び紐がなく、手巾を用いて押さえる。由来は一向上人が雲州水尾宮に参詣の  
おり神授された衣で、老人化益の為に袖を与えた為、袖なしの衣になったと伝えられている。

結袈裟は蓮華衣ともいわれ、上人が大隅八幡にて四十八夜の不断念仏を修した際、夢中の神感により四十八茎の未敷の蓮華を賜った。これは如来の四十八願成就、西方浄土蓮花藏世界の相を写せるものといわれる。今もなお用いられている結袈裟には未敷蓮華を表す蓮型四十八本が縫い付けられている。また、この袈裟に三つの結び目があるのは三道即ち三徳、三身即一身、左右に十二のとち目があるのは十二光仏、十二因縁を表すといわれる。

鉦は、首から紐でつった逆L字型の赤い台から下げる。前述の、海中に投じた鉦が翌日亀にくわえられて戻って来たの言い伝えから用いられている。

## ②法要次第

法要差定は仏向寺開山忌に依る。式衆は、正式には九名、揃わない場合は奇数人員で勤められる。仏向寺開山忌は一向上人の報恩法要であり、本尊前に開山上人像を安置する。

### 〈開山忌法要差定〉

入 堂

香 偈

三宝礼

四奉請

懺悔偈 十念

献供咒

献供偈

礼 讚（一尊哀慰）

開經偈

護念經

三念仏

御回願

自信偈

発願文

撰益文

双盤念仏

踊躍念仏

総回向偈 十念

総願偈

三身礼

還相回向偈

授与十念

退堂

差定中、発願文に至ると、式衆に出ている踊躍念仏衆は控室に下がり、衣帯を整える。この間は双盤念仏が唱えられ、踊躍念仏奉納後、式衆、踊躍念仏衆は導師を残して退堂する。導師は寺宝の「一向上人伝」を参詣者に向かつて読み上げ法要終了となる。

### ③ 踊躍念仏の内容

由来の項で前述したが、総体的な内容は、上人が九州から四国へ渡ろうとした時の様子、即ち、穏やかな船出から、大時化に遭い、やがて無事に上陸できたという出来事に対応して、穏やかに始まり、やがて躍動し、また静かに終わる。この中味が「十二段」に分れる。

### 第一段

一段は四遍の念仏を繰り返すことが基本形となり、いわゆる「四返十二段」と呼ばれる。弟子の礼智阿によれば、四遍とは四住の煩惱を破し、四類の器を捨て、浄業我浄の報国に生まるべき表示であり、その中で唱える仏名四十八遍は四十八願成就を表すという。

踊躍念仏衆は図のように座り、本尊の回りを右繞する。

### 第二段 浄土和讃

第三段 行道念仏（句頭一遍、一同三遍）行道念仏で一同須弥壇を一匝。

第四段 モ上ゲブユリ（句頭一遍、一同三遍）

「モ上ゲ」とは南無<sup>ナ</sup>の無<sup>モ</sup>を上げ、「ブユリ」とは仏<sup>ブ</sup>の音をユルことをさす。以下の下げ、引き等はこれに類する。

第五段 阿ハリブ引キ（句頭一遍、一同三遍）

第六段 陀下ゲブ上ゲ（句頭一遍、一同三遍）

第七段 重ネモ引キ（句頭一遍、一同振り向き三遍ずつ）

〔南無阿弥陀仏 阿弥陀 無阿弥〕

第八段 半伏セ念仏（一同四遍ずつ三礼）

〔ナンマンダブツ（三遍） ナモアミ（一遍）〕

第九段 足踏念仏（一同四遍ずつ三礼）

〔ナマイダブツ ナムマイダナモ（三遍）〕

第十段 踊躍念仏（一同一匝）

〔ナンマンダブツ ナンマイダンプツ〕動作が激しくなり、須弥檀を一匝する。

第十一壇 屈伸念仏（一同四遍ずつ）

〔ナンマイダブツ ナンマイダンプツ〕

一同着座

第十二段 結式念仏（一同高声念仏一遍）行道念仏と同じ、但し鉦を入れない。

第五段は「仏向寺縁起」によると「肩ヲユリ、浮キ沈ミノ体」とあり、船が時化に遭い難破しかけた様子を表現し

ている。

第十段「踊躍念仏」は須弥壇前の礼盤に着座している導師を囲んで、念仏と鉦の音に合わせて、足を左右に曲げ、ひねり激しい動作をする。無事に上陸できた人々の喜びを表現したものであるといわれる。

以上、十二段の簡単な説明と、舍利念仏とモ上ゲブユリの譜を参考に示した。

浄土宗総合研究所では、平成四年十一月に仏向寺へ、当時の法式研究部員が伺い、「開山忌」を取材し、ビデオテープ、DATによって資料を保存してきた。さらに、五線譜による譜面化も行った。

#### (四) 現状

仏向寺の開山忌は毎年十一月十七日に奉修される。昭和十八年に川越祐乗師が会長となり「踊躍念仏同行会」が組織され、昭和三十二年山形県無形文化財の指定を受けた。又、昭和四十九年の開宗八百年法要では、総本山知恩院、大本山増上寺、蓮華寺において、それぞれ踊躍念仏を奉納し、浄土宗宗宝の指定を受けている。

平成十年十二月には、仏向寺現住職の井澤隆徳師が同行会会長に就任し、踊躍念仏の伝承と研鑽に励んでいられる。さらに、第二次大戦中、僧侶が出征したのを機に、仏向寺檀徒有志による踊躍念仏保存会が結成され、在家の方々も伝承保存に尽力されている。

以上、「踊躍念仏」の歴史と沿革をごく簡単に述べさせていたのだが、本稿を書くにあたり、仏向寺住職であり、現同行会会長の井澤隆徳師より、貴重な資料とご助言を賜ることができた。深く感謝の念をしるし、本稿の結びとしたい。

### 第三章 名越流の節念仏——三遍返し念仏について——

一、はじめに

名越流は三祖良忠門下六派の一つとして、山崎専称寺（福島県いわき市）を中心とし、白旗派と対抗して東北地方に発展した一派である。派祖は尊観で、良忠について浄土宗義を習い、奥義を授かったといわれる。〈浄大辞三 百二頁〉

名越派中興の祖は、良栄理本（——一四二三）応永三十）とされ、名越派の伝統にしたがって奥羽、関東を遊化、盛んに教化活動を行ったという。〈浄大辞三 四四九頁〉

名越派は東北から関東への基盤を確立すると、その勢力は美作（岡山）、安芸（広島）琉球に及び、幾多の俊秀を輩出した結果、対外的には京都での教線を確保したのである。

名越派の影響下にあつた東北の各地においては、宗定の法式を受容しながらも、今なお名越流の独特の法式、声明を伝承し、生き続ける原動力には、畏敬の念を覚えずにはいられない。

理由として一つには、厳しい自然環境に根ざした思考法の形成と相俟つた既成秩序への抵抗がある。温暖な気候、豊かさ故の求道心の欠如から生ずる「お気軽念仏」を拒否し、命懸けの「地べた念仏」ともいえる真の念仏者が東北の各地から時代を越え、途切れることなく輩出をみたことに他ならぬ。

二つには名越派が僧侶養成の課程で法式、声明に力を注いだとみることができよう。この点について大正大学の宇高良哲教授は「浄土宗名越派檀林の僧侶養成」の中で、次のように述べておられる。

「白旗派檀林の九部の修学内容をみると、白旗派の修学内容は、まず室町時代に白旗派の教学を大成した聖岡、聖聡の教判論を最初に修学して、それを基本として法然、善導の著作を勉学する手順となっている。これに対して名越派の修学内容は、礼讃部からとなっている。この礼讃部は、善導の「往生礼讃」などを勉学するのではなく、名越派僧侶の法義、声明などを修練する期間である。」

氏はさらに、同派が初学者の修学段階で法式を重視した点について

「名越派は二年間法義、実習を経験した後で、直接法然教学を勉強して、その後浄土宗学を勉強している」とし、同派檀林の修学方法の特色として挙げておられる。

このように白旗派との修学の違いは、法式、声明にも独特さを追求する素地があったわけ、今日においてもその伝統は旧名越派の僧侶や信徒に血肉化されているものと承知し、慎重に対応する必要がある。

本稿で紹介の「三遍返し念仏」は、青森県津軽の地で、名越流の節念仏として脈々と生き続けながら、多くの念仏者の魂を浄化したり、念仏者の命終に際しては、確かな正念往生を導いてきた信仰事実がある。

ここでは「三遍返し念仏」の声明音楽的分析を通して、能所共に法悦の極致に導く念仏の信心に迫ってみたい。

収録は平成五年十一月四日、弘前市貞昌寺において、名越流声明の実質的な指導者である弘前市遍照寺住職、花田浄順師の演唱、同流声明の長脇、弘前市西光寺住職、工藤昌瑞師には証明師として陪席のうちに進めた。

結果は両師の肝胆相照らすのごとくの心中に支えられ、正統な伝承を後世に残すという成果を挙げることとなった。

## 二、三遍返し念仏の分析

実唱を分析して調子を見ると、出音は下無（F<sup>♯</sup>）に始まる下無調の存在が考えられるが、楽書として豹、朝葛撰による続教訓抄には、

声明ヲ習フ輩、専ラ呂津ヲ辨フベシ。呂率調子ヨリ出ズ。調子呂津ニ越ズ。調子十二調子アリ。之ヲ詮ズルニ七調子アリ。所謂平調、下無調、双調、黄鐘調、盤涉調、上無調、壹越調ナリ。重々無盡トイヘドモ詮之七声ナリ。

——中略——

但亦詮之五ナリ。平双黄盤壹ナリ。下無調ハ平調ニ納マリ、上無調ハ壹越調ニ納ム。

というのである。思うに声明には、五調子が実際に用いられていることから、この念仏の調子は前掲書によらず、以下の点から双調の調子ではないかと推考した。

まず同流の三遍返し念仏に似ている現行の鎌倉光明寺と芝増上寺の六字誦念仏の調子は双調（上音）としている。三遍返し念仏も、本来双調であったものが、伝承の過程で比較的音高のとりやすい平調（中音）より二律上行した下無（F<sup>♯</sup>）で唱えられてきたのではないか。

声明師の多くは、加齢と共に高い音高が発声しにくくなることを思うと、双調であったものが、下降してきたのではないかと解釈する方が自然である。したがって、この念仏は双調であったものと仮定した。

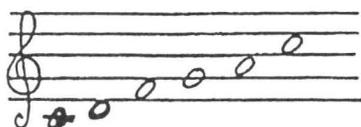
音階をみると、五音の配当が主音の「宮」に対して、「商」は変商と正律の商の二種、「角」は律角、「徵」は正徵、「羽」は変羽を用いることから、陰陽の混合音階とした。

念仏を構成する各種の旋律型をみると《資料③》のA群からC群に至る十一種の組み合わせにより、声明曲となっていて同流独特のものがみられる。

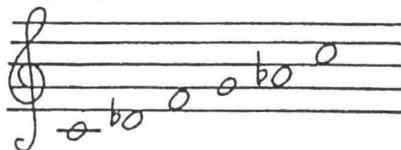
まずA群よりみると①は宮のまっ直ぐな音高を発声するもので、声明の基本的な唱法である。②は同流独特のもので宮の韻響母音を用いて律角に上行し、すぐに下の変商を経過し宮にもどるといふ基本的な旋律型である。③は宮より律角に上行し、再び宮にもどるもので、今日の浄土宗音声部の旋律に影響を及ぼしたと思われる。④は宮より律

資料③

《陽音階》



《陰音階》



ㄅ (神仙)	————	ㄅ (神仙)
ヨ (眞鐘)	————	
山 (双桐)	————	ヨ (眞鐘)
夕 (勝絶)	————	山 (双桐)
六 (憂感)	————	
ㄅ (神仙)	————	六 (憂感)
ㄅ (神仙)	————	ㄅ (神仙)
《陽音階》		《陰音階》

<p>① ㄅ → ㄅ</p> <p>② ㄅ → 山</p>	<p>① ㄅ ㄅ ㄅ ㄅ</p> <p>② ㄅ ㄅ ㄅ ㄅ ㄅ</p> <p>③ ㄅ ㄅ ㄅ ㄅ ㄅ</p>	<p>① ㄅ</p> <p>② ㄅ ㄅ</p> <p>③ ㄅ ㄅ</p> <p>④ ㄅ ㄅ ㄅ</p> <p>⑤ ㄅ ㄅ ㄅ ㄅ</p> <p>⑥ ㄅ ㄅ ㄅ</p>	<p>名越流三途返し念佛の各種旋律型</p>
C 群	B 群	A 群	

角へ上行し変商に留まり、躍動感をみせる旋律型である。⑤は変羽で同流独特のアクセントをつけて宮にもどるもの。⑥は変羽でアクセントをつけ、核音である徵に落着く旋律型である。

B群の①は宮よりすぐに韻響母音を用いて変商に上行し、数回に亘り宮への下行上行を繰り返かえずもの。②は変商より律角に上行し、律角で数回アクセントをつけて変商を経過し宮にもどるもの。③は宮から変商へ下り、再び宮にもどるもので、宮への下行導音として、一時的に変商を経過する旋律型である。

C群の①は宮への上行導音として、宮の影響をうけながら一時的に変羽を経過するもの。②は核音の徵に落着くために、安定した律角を経過して安定感をみせる旋律型である。

A B C三群の旋律型の働きをまとめると、A群に念仏の唱え始めにみられる旋律型となり六種がある。B群は装飾性を帯びた旋律型で躍動感、安定感を与えるものといえる。C群は安定感、終止感を得るためのものとして、現行の日常勤行の旋律にも酷似しており、標準的な聲明の旋律型といえる。

《資料④》はA B C三群の旋律型の構成一覧表であり、これから修得しようとする初学者には参考となろう。

この念仏は法要次第の中では、正宗分の後半に配当されていて、まず三遍返し念仏があり、続いて撰益文、念仏一会になるといふ。雑稚は双盤を用い、南無・阿弥・陀佛のように入るといふ。今でも弘前の貞昌寺や今別の本覚寺の五重相伝では六時勤行に配当されて修されるようである。

同じ双盤を用いる関東の「六字誥念仏」とは、唱法の違いはあるものの、音階や旋律の一部には、相互に影響を与えたと思われる点もみられ、各地の節念仏との比較研究が期待される。

### 三、まとめ

ともかく、名越流の三遍返し念仏は、同流の興起から円熟の土壤を培ってきた津軽の地に生きついで、今日まで

## 資料④

## 三遍返し念仏に用いられる旋律型一覧

	一句	二句	三句
南	A - 2	A - 5 A - 2 A - 3	A - 2 B - 2 A - 2
無	A - 4 B - 1 B - 3 B - 1	A - 6 A - 2 A - 2 A - 1 A - 2	A - 2 B - 1 B - 2 B - 3 B - 3
阿	A - 2 B - 2	A - 3 A - 2 B - 1 B - 2	A - 3 A - 2 B - 1 B - 3
弥	A - 2 B - 1 B - 3 B - 3	B - 1 B - 3 B - 3	A - 2 B - 1 B - 1 B - 3 B - 3
陀	C - 1 A - 3 B - 1 B - 3	C - 1 A - 3 B - 1 B - 3	C - 2 A - 2 C - 2
仏	A - 2 B - 1 B - 3	B - 1 C - 2 A - 2 B - 1 C - 2	A - 1

脈々と伝承されてきたことは、紛れのない事実である。念仏の弘通に関わった伝承者の労苦を思う時、声は地を這い、厳しい風雪の中に泌みこんだ過去の信仰の姿を尋ねなければ、真実の心に触れることは難しいだろう。

しかしながら伝承されてきた念仏は、今日を経てもなお輝きを失うことなく、聴く者の魂をふるわすほどの迫力がある。理由はこの念仏が日日の生活の基盤となり、生きる糧となっていたこと、多くの念仏者がこの念仏に育てられ、悦びのうちに浄土往生を果していったことの証左とみてよいのではないか。

また声明音楽的には、日本人の自由な音程感覚に委ねた陰陽の混合音階を呑みこみ、同流独特の難しい旋律型を駆使した声明となったことである。

今では、わずかな伝承者にしか唱えられなくなったと聞くが、両師の伝承意欲は力強いものがあり、必ずや後継者育成にも展望が開けるものと思う。

収録からの成果としては、五音を付した回旋譜や五線譜となったことで、この念仏の伝承と普及に、いささか寄与できたのではないかと思う次第である。

参考資料①

名越流 三遍返し念仏の解説譜

南 ア 無 阿 彌 陀 佛

阿 彌 陀 佛

陀 佛

南 阿 無 山 彌 陀 佛

阿 彌 陀 佛 山 彌 陀 佛

陀 佛 山 彌 陀 佛

南 阿 無 彌 陀 佛

阿 彌 陀 佛 山 彌 陀 佛

陀 佛 山 彌 陀 佛

参考資料②

南  
無  
阿  
彌  
陀  
佛

南  
無  
阿  
彌  
陀  
佛

南  
無  
阿  
彌  
陀  
佛

名感流  
三途返  
念  
佛

出音  
宮

(五部) 山 (神山)  
六六(具性・身性)  
う (取相)  
三 (所全)  
山 (老感)  
夕 (神仙)

「念仏の活性化」シンポジウム



## 「念仏の活性化」シンポジウム（公開講座）

○平成十年一月二十日 十三〜十五時 総合研究所会議室

### （一） 主旨

『選択集』さらに「一枚起請文」に一貫する法然上人の根本精神は、「念仏為先」即ち観念や理論でない念仏行の実践実習にある。まさに「一向専修」「念々不捨」「行住坐臥」「一心専念」に行ずることが要請されている。しかるに、やゝもすると易行に甘え、時に無行に堕しかねない。頭では解っているながら、何故念仏称名が実践されないのか、その不信の原因が何処にあるのか、その反省に立って、現代人に「専修念仏のすすめ」を実効あらしめる具体的な「念仏の活性化」を討議したい。

### （二） 代表研究員の発表提言

#### 1、石田祐寛 「念仏の活性化」

- ① 現実を取り巻く環境。
- ② 宗祖のみ心 念仏と救済の意味。
- ③ 浄土宗僧侶として みずからの精神として念仏が活きていない。
- ④ 念仏の功德と利益をいかに説くか。

#### 2、日下部謙旨 「称名不振の原因と活性の具体的提言」

①現代の『蓮門住持訓』の作成の必要。教師と寺族の責任、生活の反省。

②和語による勤行。

③法然上人の教えと実際 再検討必要。

④凡入報土を。

⑤個から個への布教。

### 3、土屋正道 「不振の原因と対策私案」

東京浄青メンバー五人の座談会の意見。

①僧侶・寺院の問題 1、自覚がない 2、一般の要求が無い 3、器材・ノウハウがない 5、死後未来の救いの教えと想っている。

②宗、教区、宗門大学、関係学校、僧侶養成に別時念仏参加を義務づける。

③寺院に念仏会開催を奨励する。

④別時念仏指導スタッフを派遣する。

⑤宗、教区の予算措置。

### 4、後藤真法 「不振の原因と活性化の具体的提言」

①「念仏離れ」以前の「お寺離れ」の傾向。

②お寺や僧侶に対する悪いイメージ 新聞投書欄、電話相談の例。

③僧侶が人格的に信用されることが第一の課題。

④念仏体験の出来る道場を増やし宣伝する必要。

仏教情報大辞典Ⅱ参禅会 三三六件、写経会 五七件、写佛会 三四件  
別時念仏の紹介なし。

インターネットⅡ「禅」七〇件中「参禅会案内」一六件、「念仏」七件中「浄土宗」は〇件。

⑤各組単位、浄青レベルでの「お別時」の可能性を。

⑥浄土宗のお寺にお念仏の空気が流れているか。普段の法事にも。

(三) 合同討議 諸研究員より提出のレポートも踏まえて(共通項目整理)

## ☆不振の原因

1、僧侶自身に起因する

①僧侶自身がお念仏を熱心に称えていない。

②葬式・法事等の祭祀中心でよしとしてきた。

③お寺を家業と認識、教化活動を怠ってきた。

2、教化内容に起因する

①お念仏は往生極楽のための来世指向が強い教えであって、今に生きる、現代を生きる人間に積極的に関わる  
点が十分説かれていない。

②日常生活の中に、お念仏がどう力になるのか希薄。

3、檀信徒に起因する

①お念仏は、故人やご先祖の亡者供養のために必要で、自分自身、生きるものに必要と感じていない。

②葬式・法事等、儀式の場でしかお念仏に接する機会が無く、その素晴らしさを体験していない。

4、社会の風潮に起因する

①科学技術の進歩が目覚ましく、人間は驕り高ぶり、理性を絶対と過信している。

②経済の発展により衣食住に恵まれ、お金と健康があればこの世は楽園で、わが人生をエンジョイ出来れば、特に信仰など必要ないと思っている。

③現代人は一見平和で幸福そうに見える時代の風潮に流されやすく、内省や自己凝視が希薄である。つまり佛さまに畏怖の念を抱き、敬虔に救いを求めて縋るといった契機を持ち得ない。

④「憂き世」から「浮き世」に時代が変わってから、念仏の声が小さくなったのではないか。

5、お念仏の称え方に起因する

①法式で規定された称え方に固定せず、歡喜踊躍し、善心が生ずるような称え方がない。

## ☆活性化の提言

1、僧侶自身

①日課策励。僧侶の念仏自策自励、明治四十三年版の「浄土宗法要集」に日課一千遍と規定がある。全僧侶の自覚実践にある。「自信」の深まりが「教人信」への手がかりになる。

②儀式の現代化の中でお念仏を工夫する。

③お寺は念仏の道場、教師の使命は念仏の弘通にある。念仏教化活動を。

## 2、教化活動

①仏教の目的は成仏にある。その願いを実現するために修行が営まれる。ただし、我が身の機根が上等な人間はこの現世で悟りを得て成仏が得られるが、罪深く能力の劣った凡夫はそれが不可能である。そうした罪悪生死の凡夫のために阿弥陀仏が大悲の本願を起こして極楽浄土を建立し、彼等を死後にそこに往生させ、み佛より直々に教えを拝し先達の菩薩に導かれて菩薩の修行をしてやがて必ず佛にさせて頂ける。

浄土教がこの成仏という仏教の本質を外れて、どんな悪人も罪人も極楽で遊んで暮せるというような安易な理解に終始することは自殺行為であります。

②浄土教は死後だけの宗教でなく、この現世から未来世を貫いて救いをもとめる信仰です。法然上人は「選択集」に「まさに知るべし念仏に現当二世の利益あるべし」と説く外、随所に現世から未来世を貫くお念仏の利益を力説されています。

③善導大師、法然上人が説かれる現世から未来に繋がる、正しい意味の「現世利益」の事実を僧侶自身がお念仏の中に実体験して、それを多くの大衆にお勧めする姿勢が大切。

④浄土教信仰の核心は、二種深信のうち、極楽とか阿弥陀仏とか念仏を信ずる、いわゆる「信法」から始めるのではなく、まず自分自身の現実のありようを深く見つめて、その罪悪生死の凡夫性にきづく、すなわち「信機」の徹底を先にすることにある。その意味で、厳しい自己反省、さらに深い懺悔が要求されます。

⑤「信機」を教化の中心に置く参考、真宗の吉本伊信の開発した「内観」の紹介がありました。ありのまま

の現実の自分自身の姿を見つめなおし、懺悔の中から新しい人生観に目覚めて行く。

### 3、檀信徒

①新宗教教団が、人が悲しみ苦しみを背負った時を機縁にして教化したように、まめにマンツーマンで悩みを聞いてあげ教えを説いていく。困った時に真っ先にお寺に相談に行こうと思う、そうなるように僧侶の側が口頃から心掛けよう。

### 4、社会の風潮

#### ①現代社会の危機的状況への憂慮

いまの日本、その経済、政治、教育、学校、家庭等、その他あらゆる分野に不信と不安があらわになり、さらに地球規模で環境と精神の汚染が進んでいます。世紀末のこの人類的危機に仏教者、浄土教がどう対処するか、心の時代、魂の復活が叫ばれる今、まさにその存在価値を問われています。

#### ②現代文明と人間への批判

「明治以来の仏教の致命傷は、怒りを失ったことだ。古来の出家に本質するところの、文明批判能力の喪失である」（亀井勝一郎）「信機」とは自己自身への厳しい批判、甘えを容さない心です。そこから佛様に縋らざるを得ない「信法」が生れる。

#### ③インターネットの利用など、新しい情報発信を試みる教化が必要である。

### 5、称え方の工夫

①型に填った単調なリズムのお念仏以外に、過去にも色々なお念仏がある。念仏は、何時でも何処でも誰でも称えられ、念仏の申されるように生活することが大切。その自由性を生かした色々な称え方の工夫研究

を―

結局は、法然上人のご生涯の主張である「智者の振舞をせずして、ただ一向に念仏すべし」という原点に帰って、教師各自が懺悔の中に自身の念仏実践を策励し、そこから自ずと湧き出てくる教化活動を積み重ねて行く以外に道はない。しかし僧とは本来個人でなく、願を同じくする同行衆である。その意味で宗門、教区、組等の組織を有効に機能させ、お互いの活発な情報交換と提携連絡のネットワークの支援態勢の整備等、内容を充実させて行く必要があると思う。

この度の選択集奉戴八百年の歳をこの一年の記念祭に終らせずに、あらゆる面での点検と評価、批判を整備して質的なパワーアップする「念仏為先―念仏活性化」第一年として今後に継続したい。



# 大別時念仏会

## 大別時念仏会

大本山増上寺・浄土宗総合研究所 共催

浄土宗東京教区 協賛

平成十年十月十九日～二十一日 九時～十九時 大本山増上寺

### (一) 主旨

「選択本願念仏集」奉戴八百年の佳き年を迎え、宗門挙げて祖徳讃仰の記念事業が展開されました。当研究所も依託を受け、「念仏実践の総合的研究」に全力を傾注して参りました。思うに「選択集」御撰述の第一の意図は、その掲げる念仏が旧來說かれてきた念仏と全くその内容を革命的に異にして、弥陀・釈迦・諸佛によって選択された念仏であることを経論を根拠に理論的教理的に鮮明にすることであった。と同時にその第二は、冒頭の往生の為には教理的な理解や観念観想より、なによりも称名念仏の優先、即ち「念仏為先」の奨揚実践に重点があった。その意味から、本研究の題目に敢えて「念仏実践」と銘うち、さらに理論的研究に止まらず、「念仏為先」の実践を意図して僧俗一体の「大別時念仏会」を企画しました。

### (二) 組織 運営

総 裁	大本山増上寺 法 主 藤 堂 恭 俊 台 下
大 会 長	大本山増上寺 執 事 長 野 呂 幸 進 上 人
副 大 会 長	総合研究所 所 長 水 谷 幸 正 上 人

同 東京教区 教区長 大室了皓上人

実行委員会 委員長 研究所客員教授 土屋光道

副委員長 増上寺教務部長 野口義定

同 東京教区教化団長 福西賢兆

委員 研究所研究員、職員

本山課長、東京教区役職員

運営スタッフ 委嘱研究員、東京浄青役員

(三) プログラム

このように、三大本山御法主お揃いの大法要が厳修されることは、極めて稀なことであります。日程三日間、早朝より終始盛況で、本堂法要の椅子を追加、三階道場と慈雲閣別時念仏道場の木魚の手配等、係員が大忙し。特に嬉しかったことは、僧侶の間に交じって一般信徒の方が長時間一心にお念仏を称えているお姿が多かったことです。

三日間の参加者は御記帳下さった方だけで、僧俗合わせて八五五名でした。

19日		会場 慈雲閣(開山堂)	
9:00~	浄土宗東京教区青年会	会長	松濤達人上人
11:00~	野呂幸雄上人		神奈川・教安寺
1:00~	戸松秀明上人		浄土宗総合研究所委嘱研究員 神奈川・大蓮寺
2:15~	大屋瑞彦上人		増上寺布教師会会長、青森・大善寺
3:30~	石川邦雄上人		増上寺布教師会理事、神奈川・春光院
4:45~	土屋光道上人		浄土宗総合研究所、東京・観智院 「念仏実践の総合的研究」客員教授
5:00~	若麻績亨剛上人		浄土宗長野教区青年会会長 長野・淵之坊

20日		会場 9:00~4:20 大 殿 4:30~7:00 3階道場	
9:00~	八木季生上人		増上寺布教師会理事、東京・一行院
10:30~	藤堂恭俊台下		大本山増上寺法主
	戸松啓真台下		大本山光明寺法主
	鷹司簪玉台下		大本山善光寺大本願法主
1:30~	若林隆寿上人		東京・乗蓮寺・西光院
2:05~	浄土宗吉水流詠唱奉納		
	蓮池光洋上人		浄土宗詠唱指導普及委員、群馬・大蓮寺
	荒木憲子先生		浄土宗解消し堂普及委員、東京・金蔵寺
2:25~	いわきじゃんがら念仏奉納		福島県いわき市の皆さん
	代表加藤正典上人		福嶋・満蔵寺住職
2:50~	九品院波念仏奉納		愛知県岡崎市の皆さん
	代表鈴木超淳上人		愛知・九品院住職
3:10~	玉川組双盤念仏奉納		東京都玉川組の皆さん
	代表樋口道治上人		東京・延命寺住職
3:30~	鎌倉光明寺六字詰奉納		神奈川県鎌倉市の皆さん
	代表岳潼弘道上人		神奈川・大長寺住職
4:30~	関谷喜興嗣上人		浄土宗総合研究所、滋賀・浄厳院 「念仏実践の総合的研究」客員教授
6:00~	水谷幸正上人		副大会長 京都・三縁寺

21日		会場 慈雲閣(開山堂)	
9:00~	林純教上人		浄土宗総合研究所委嘱研究員、東京・来迎寺
10:10~	阿波昌先生		浄土宗総合研究所、東洋大学教授、 光明園「念仏実践の総合的研究」客員教授
11:30~	大室了皓上人		副大会長 東京・光取寺
1:00~	浄土宗東京教区青年会		
6:00~	土屋光道上人		実行委員長 東京・観智院

総裁 藤堂恭俊台下 大本山増上寺法主  
 大会長 野呂幸進 大本山増上寺執事長  
 副大会長 水谷幸正 浄土宗総合研究所所長  
 大室了皓 浄土宗東京教区教区長

	9	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7
19日 (月)	不断念仏 東京浄青		開白 野呂 執事長		念仏と法話 戸松秀明師 大屋瑞彦師 石川邦雄師 土屋光道師						結願 長野浄青
20日 (火)	念仏 法話 八木 季生師	本山法要 藤堂台下 戸松台下 鷹司台下			念仏 藤下台下 法話 若林 隆寿師	詠唱 蓮池光洋、荒木憲子 いわきじゃんがら念仏、 九品院波念仏、玉川組 双盤念仏、光明寺六字 誦念仏					結願 水谷所長
21日 (日)	念仏法話 林純教師 阿波昌師		結願 大室 教区長		不断念仏 東京浄青						總結願 土屋 委員長

## 実行委員会

実行委員長 土屋 光道  
 副実行委員長 野口 義定 福西 賢兆  
 実行委員 野村 盛彦 谷口 一祐 阿波 昌 問川 彰道  
 大室 利子 水野カツ子 松濤 達人 嘉藤 哲也  
 石田 孝信 古田 幸隆 児玉 匡信 村田 洋一  
 大蔵 健司  
 事務局員 渋谷 隆信 渡辺 裕章 真野 竜人 小澤 泰明  
 豊島 克己 古橋 幸雄  
 正村 瑛明 佐藤 晴輝 長谷川岱潤 佐藤 雅彦  
 土屋 正道 林田 康順



第二編

『選択集』にもとづく教化の研究

## 法話序説

### 念 仏 為 先

### 念仏を専ら称えて　み心に応えよう

### 生涯一貫の信条

法然上人は、四十三歳にして、善導大師の「一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」に導かれて浄土宗を開かれ、「いかなる愚か者も罪深き人でも、仏の本願を信じてその名を称えるならば、必ず極楽に往生することが出来る」という直截簡明な専修念仏の教えを初めて説かれました。それより二十三年、上人の高い人格と深い信仰に支えられた称名念仏の信仰は、一般庶民はもとより、皇族・公卿・僧侶・武士を始め盗賊・遊女にまで、まさに燎原の火の如くたちまち全国に広まりました。

しかし、その信奉者の内に浅薄な解釈や異議邪説も生まれ、また外から厳しい誹謗、論難、中傷、迫害の声も

あがりました。

こうした状況の中、御歳六十六、大病を克服後、信境いよいよ深まり三昧さんまいを發得はつとくされた上人は、己が主張する念仏信仰の正しい教理的根拠を鮮明に遺しておく必要を感じられました。関白兼実公の要請もあり、智慧第一と謳われた明晰な頭脳と、長年にわたる血の滲む求道勉強から、かねて帰結した諸行の中から最勝にして最易の「弥陀・釈迦・諸仏によって選択された本願の念仏」という独自の教理体系の内実を十六章段に集約されたのです。それがこの『選択本願念仏集』であり、まさに浄土宗独立の宣言書とも云うべき金字塔であります。

ひとたびこの書が世に知られるや、信謗両論、大反響が巻きおこりました。上人六十九歳の折に二十九歳で入門、九十歳死去まで生涯にわたって恩師を弥陀の化身と仰ぎ慕った親鸞は、「真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり、みるものさとりやすし。まことにこれ稀有最勝の華文、無上甚深の宝典なり」と讃えています。

さて、この十六章段におよぶ『選択集』全体を一言に要約するなら、それは冒頭に上人自ら筆をとって書かれた、

「南無阿弥陀仏　往生之業　念仏為先」

におさまります。

この「念仏為先」のみ教えこそ、上人四十三歳のご開宗より、八十歳入寂の御遺識『一枚起請文』の「一文不知の愚鈍の身になして、ただ一向に念仏すべし」まで、終始一貫、生涯を貫いて変らなかつた上人の根本信条であります。

## 念仏や失わんずらん

上人は、この信条にもとづき、「ただ一向に」「ただ寝ても覚めても一筋に」「一向専修」「無余無間長時」「行は一念十念をおむなしからずと信じて無間に修すべし」「先づ名号を称えよ」「念仏申すよりほかのことは候わず」「たとい信ずというとも、称えずば信ぜざるがごとし」「行住坐臥、必ず須く心を励まし己れを剋めて、昼夜に廢する事なく、畢命を期とすべし」と、夜寝る時も、ご飯を飲み込む時にも、何をさしおいても称名念仏を専ら励むよう、あらゆる人に口をきわめ、言葉を尽くして促されました。

そして、ご自身、日に六万遍の日課念仏を修し、晩年さらに一万を増やされ、またたびたび懈怠をいましめて

別時念仏を厳修されました。

これを思う時、今日、果たしてこの訓戒が忠実に守られているでしょうか。

日本全国の浄土宗寺院および檀信徒の現状を省みるに、一部の教区地域もしくは篤信の僧侶・信徒を除いて、念仏の声は低調になりつつあります。

通夜・葬儀その他の法要儀式でも誦経に比べて念仏は短い。定例開催の各種講習会、あるいは五重相伝・授戒会その他の法話・説教も、その前後のお十念の域を出ていません。

「行住坐臥、時節の久近を問わず」からはなはだ程遠く、その懈怠を破るための策励別時念仏会もごく稀にしか催されません。

かく申す私自身が、「念仏為先」、「結帰一行」を表看板に掲げ日課を誓約しながら、「凡夫だから」を言い訳に、ともすると易行が無行に墮しかねません。

この現実を共に仏様と元祖のみ前に懺悔し、力を合わせて不振の原因を探り、現状を打破しようではありませんか。

## 称名の活性化

念仏は「申さねばならない」のではなく「申さずにおれない」心境が本当です。

どうしたらその気になるのか、皆で智慧を出し合いましょう。

### 一、実践宗学の確立

法然上人御自身、早くから「勢至菩薩」「智慧第一」と賛嘆される知性抜群の秀才大学者でした。そのお弟子にも俊才が輩出、その好学の傾向は二祖、三祖はもとより、七代聖岡を始めとして今日まで続いています。多くの先哲碩学が愛宗護法の念に燃え、祖意を顕彰しつつ浄土宗教理の学問的基礎付けに献身、実に多くの研究業績が著わされました。かくて浄土宗の伝統宗学、また伝法制度が組織体系化されました。

現在も、尊敬する諸先生が日夜ご研究に励まれ、諸方面にわたって立派な学問的業績を積んでおられます。私自身もその学恩をいただいて感謝している一人です。

しかし残念ながら、学問と信仰とは必ずしも両立せず、

知的理論的理解が深まればその実践的信仰内実が成熟するとは限りません。ともすると、知的理解が進むのにつれお念仏から離れ、難しい理屈がわかればわかるほど念仏を申さない人が増えてくる惧れおそれもあります。

法然上人はその危険をよく認識して、自ら学問を尊びながら、

「学生骨になりて念仏や失わんずらん」

「されば年ごろ習い集めたる智慧は往生のためには要にも立つべからず」

「たとえ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、ただ一向に念仏すべし」

「往生のためには念仏第一なり、学問すべからず」と厳しく警告されました。けれども、

「ただし、念仏を信ぜんほどには、これを学すべし」と、信仰がより進み、「本願を信じて念仏を申すようになる」学問はしなさいとおっしゃるのです。

その意図から、元祖はこの『選択集』を撰述されたのですから、この書物の研究や講義だけ、あるいは賞賛で終ったなら、それは祖意に外れます。読み進み、内容を理解すればするほど、いよいよ弥陀の大悲本願に感動し、おのずとお念仏が口をつけて湧き上がってこそ、真にこ

の書を読み、そのお心がいただけたと言えましよう。

もちろん、学問の世界は広く自由で、宗教の研究も色々の角度から一層深化発展することが大切です。しかし、法然上人が主張される精神が活かされた念仏策励に繋がる「実践宗学」の確立が切に願われます。

## 二、念仏の現益

もとよりお念仏の目的は、「凡夫をして極楽に往生せしめんがため」であります。

しかし、その功德は決して死後未来に止まるのではなく現当二世におよび、摂取の利益は現世のただ今からいただけるのであります。

上人は、「摂取の益をこうむるのは臨終か平生か」との間に、「平生なり」ときっぱりお答えになってます。かの『月かけ』のお歌のとおり、如来様の光明は今現在あらゆる世界をくまなく照していらっしやるので、念仏の人はそのみ光を今現在その心にいただけます。死後でなく念仏の中に阿弥陀様の「親縁、近縁、増上縁」に会うのです。

特に『選択集』第十五章段に、念仏する人を、阿弥陀様を始め諸仏、諸菩薩が昼夜を別かたず取り巻いて護念

して、「転重軽受」「延年転寿」の利益がいただける。よって不慮の死や禍を除くために、念仏以外にことさら神仏への祈禱やもの忌み呪術など一切する必要ないと力説されています。

## 三、称え方の工夫

ところで、仏教各派に種々の修行体系が組織されています。その「修行」の狙いは、ある一定の身体的反復動作を継続的に繰り返すうちに、当事者に特定の生理的・心理的效果をもたらされることにあります。信心の強化、神秘体験の感得、さらには信仰的態度の形成、宗教的人格の成熟が期待されます。

不断の念仏相続は、光明の摂化を被って、その性格の転化や人格の変成がもたらされ、従来の生活意識、さらに人生への態度、生きざまが変革されます。そこに上人の言う、「生けらば念仏の功つもあり……」という、この世の煩いを越える智慧と勇気が授かるのです。

今後の布教教化は、念仏の功德を、死後往生の利益に止めず、死んでからの念仏でない、今日ただ今から弥陀の光明の中に生かされ、み仏の聖旨をいただいて活きる現世の功德、利益をもっと強調しましょう。

それには、教化者自らがこの現益を身をもって体得すべくお念仏に専心精進し、その体験の喜びを大衆にお伝えしなければなりません。

その修行の効果という観点から、お念仏の称え方の工夫を皆で研究実験しましょう。声（念仏）が変わると心（信仰）が変わります。

お念仏は、何時でも、何処でも、誰でもが称えられる、その安易性自由性に価値があります。だからどの様に称えてもよいとも言えます。

しかし、暗い沈んだ哀調を帯びた念仏、或いは在家には難しい間打ちの念仏以外に、もつと大経に云う「身意柔軟に歓喜勇躍して善心生ず」るような、「いさみある」魂の叫び、「すずしく」「おおらか」で明るい生命の歌声が響く、新しい発声やリズムのお念仏がこれから工夫され実演されてもよい時代と思います。

合掌

（土屋光道）

## 「陸路の厳しい道か？ 水路の穏

## やかな道か？」

本当の幸せとはどんなものでしょうか？

仏教では、「すべてのものは、関わり合って存在している」という縁起の法を悟り、宇宙の法則に目覚めた人、ブツダになることである、と説かれます。悟りを得るために、正しい信仰を持ち自分にあつた修行をすることが求められます。

「陸路を歩いていく厳しい道か？」

「水路を船に乗っていく穏やかな道か？」

あなたはどちらの道を選ばれるでしょうか。

浄土宗の元祖法然上人は後者を採られました。

私は寺に生まれ物心つく頃から念仏に親しんできました。『真実に生きる』『永遠の生命、無限の向上』を熱心な信者の方々に説いていた祖父や父の姿にふれ、「私もお坊さんになりたい」と思うようになりました。ところ

が中学高校にいく頃になりますと、「祖父や父のようになれるのだろうか？」と不安になってきました。大学の頃には「ただ念仏称えれば往生できる」という教えを丸ごと信じることに反発さえ感じました。そして頭で念仏を理解しようとしたしました。

世間には難しい宗教書を読んでいる方も多いようですが、知識の習得と、信仰の深まりは別ものです。私も生意気ざかり、聞きかじりの知識でいい放ちました。

「世界の宗教は同じ頂きを目指しているのだ。自分はキリスト教の家庭に生まれればアーメンといっていただろうし、日蓮宗なら南無妙法蓮華經と称えていたはずだ。たまたま念仏の家庭に生まれたから南無阿弥陀仏と称えているだけなんだ」

このように申しましたところ、大勢の信者さんの目の前で、師匠である父に厳しく叱責されました。

「山に登りもしないうちに、雲に隠れた頂きが一つかどうか判らないだろう！ おまえは浄土門という入口に立ちながら、他の入口を眺め回しているだけだ。そんなことでは、一生信仰に入らずに終るだろう。おまえは偶然念仏の家庭に生まれたのか？」

私はショックを受け、ようやく念仏を自ら求めるよう

になりました。

法然上人の御著書『選択本願念仏集』第一章のはじめには、次の様な一節が引かれています。

私たち生きとし生けるものには、仏となるの種がある。といわれるのになぜ今にいたるまで生死の苦しみから逃れられないのか？ 聖道門か浄土門によって生死の迷いを払わないから、苦しみから抜け出せないのだ。

ここでいう聖道門とは、自分の力で階段を昇るように、この人間世界の中で修行して悟りを得る方法です。例えば陸路を歩いていく厳しい修行の道です。浄土門とはたとえ悪行を重ねて人生の階段を転げ落ちたとしても、念仏すれば他力により救われる。阿弥陀仏の願いにより極楽に往生できる。そこで修行して悟りを得る道です。例えれば、水の上を船に乗せていってもらい、修行しやすい向こう岸で悟りを得る方法です。あなたは自分が実行するしたら聖道門、浄土門どちらの門をくぐりますか？

法然上人は聖道門を否定しません。しかし時代の悪化と人の心の悪化という二つの理由で、聖道門を捨てて浄土門に入るように勧めます。お釈迦様がお隠れになっ

から長い年月がたち、理解力が低下してこの世で悟ることとはきわめて難しいと言われるのです。聖道門は難しい修行の道、難行道であり、浄土門こそ易しい修行の道、易行道であることを力説されています。

さて、私は念仏を称えようとしてみますと、なかなか称えられない自分に気がつきました。「念仏は、いつでも、どこでも、だれにでもできる易しい行だというのに、それさえもできない！ 私には坐禅とか滝に打たれる行で、この世で悟りを開くなどとうてい無理な話だ。またよ、意志薄弱な私には、念仏しかできないからこの行が与えられたのだろうか？」自分で行を選ぶ、と思っていた高慢な鼻っばしらは折られました。が、まだ念仏は「積み重ねる行」だと思っておりました。阿弥陀仏はどこか遠くにいらつしやるようで、実感をえることはできませんでした。そんな時、曾我尾さんという昔からの信者さんに質問しました。「曾我尾さん、どうやらこのごろ念仏の信仰が後退したようです」すると間髪を入れず「だいじょうぶですよ。あなたが忘れても阿弥陀様は放しませんから」といわれました。

そうか！ 念仏は階段を昇って、悟りに到達する教えではないんだな！ たとえ人生の階段を転げ落ちたとし

でも、念仏すれば救われる。だから私の様なものでもお救い下さるんだ。阿弥陀様が胸倉つかんで引き上げて下さる。私を救おうとする御心が主なのであり、願いをかけた私でありました。一瞬、私と阿弥陀様の主客が逆転したように感じました。

しかしそう思ったのも束の間、念仏を申ししております、いつもは、オレがオレがで暮しております。そんな時、私はある事件で打ちのめされました。理屈などどうでもいい。「とにかく助けて下さい。お願いします」泣きながら念仏しておりました。とても聖道門を選べる器ではありませんでした。しかし一心におすがりするうちに、「ああ、この苦しみ哀しみは阿弥陀様が衆生を思う心と同じなんだなあ。いや、私の中に今、現においてになって煩惱にまみれた私を悲しんでいらっしやるんだなあ」と感じる瞬間がおとずれました。苦しみの中から感謝が沸き起こる不思議な感覚でした。溺れるものは葉をもつかむではありませんが、私には「念仏があつてよかった」と思えました。

智慧第一といわれた法然上人はおっしゃいます。

たとえ以前に聖道門を学んだ人でも、もしも浄土門を志すのなら、ぜひ聖道を捨てて浄土に身も心も捧げ

なさい。……

昔の賢者、哲人といわれる方々も浄土門に帰された。まして末世の愚かな者がどうして従わないでいられるでしょうか。

水路を船に乗ってゆく浄土門こそ我々が選ぶべき道なのです。いや、私のためにこそ開かれた救いの道だと信じて、幸せの道、念仏を申しまいりましょう。

(土屋正道)

## 第一章 解説

### はじめに

『選択集』第一章についての法話の際には、次の点に留意する必要があるでしょう。

一、浄土宗の教判について

1、聖道門・浄土門の意味

2、聖道門・浄土門と難行道・易行道

二、浄土宗の宗名・所依の経論・師資相承について

以下、これらの点に沿って法話のポイントについての解説を施します。

なお、二年間にわたる本解説の位置をあらかじめ記せば次のようなものとなるでしょう。

第一に、『選択集』に関する諸先学による教学上の論考は実に膨大なものがありますが、本稿は浄土宗僧侶が『選択集』を取り上げて法話をする際の簡便な解説・助言を試みるという性質のものであることから、法話にあたって念頭においていただきたい点のみを取り上げるこ

ととします。

第二に、紙面の制約上、善導大師や法然上人以外の諸師の尊称は省略し、同類系の法語や伝記などの出典引用は最小限に留めるとともに、読者の便宜を図るため出典引用はすべて平仮名・書き下し文に改め、適宜句読点などを付し、場合によっては筆者の試訳のみを提示することもあります。

第三に、『選択集』本文の引用は、平成八年に浄土宗より発行され、全寺院に配布された『浄土宗聖典』第三巻中、「選択本願念仏集 書下文」より引用することとします。

### 一、浄土宗の教判について

#### 1、聖道門・浄土門の意味

『選択集』第一章の篇目は、

道綽禪師聖道浄土の二門をたてて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文

であり、浄土宗の教相判釈、教判について述べています。教判とは「みずからがよってたつ宗の立場から……一切

經を分類し体系化すること（『浄土宗大辞典』）であり、法然上人にとって『選択集』は、正に浄土宗の立教開宗を宣言しその教義を体系化した本典で、第一章はそのすべての基準となる教判を明かす重要な箇所です。

第一章の引文として法然上人は、道綽の『安樂集』の聖道浄土二門判を引用し、私釈の中でそれを浄土宗の教判と定めています。『安樂集』引文の要点を記せば次のようになるでしょう。

問。あらゆる衆生に仏性が具わっているというのに、どうしてこの私は未だに生死輪廻を繰り返しているのであろう。答。それは、大乘仏教の次の二つの教えに依らなかつたからである。第一に聖道門、第二に浄土門である。ところが、今、この娑婆世界で修行を積み悟りを目指す聖道門の教えを実践するのは実に困難である。何故なら、第一に今の世は釈尊の時代から遠く年月が隔たった末法の世であり、第二に悟るべき真理は実に深淵であるのに今の私たちの理解力はそれに遠く及ばないからである。……そのため多くの仏が、阿弥陀仏の極楽浄土にまず往生し、そこで悟りを目指す浄土門の教えに帰依すべきことを大慈悲をもって勧められたのである。何故なら、

たとえ生涯に多くの罪を犯した者でも、専心に念仏を称えれば、そうした罪の報いが消除されて必ず往生が叶うからである。（筆者試訳）

法話の際には、『安樂集』の内容と共に、傍線を付した聖道門と浄土門の教えの意味や相違点をしっかりと把握しておく必要があるでしょう。

## 2、聖道門・浄土門と難行道・易行道

私釈を続けて法然上人は、曇鸞『往生論註』、天台『浄土十疑論』、迦才『浄土論』に説く難行道・易行道や、慈恩『西方要決』に説く三乗・浄土と聖道門・浄土門とが同義であると述べています。

特に龍樹の『十住毘婆沙論』を受け『往生論註』において曇鸞が展開した、難行道とは「譬えば陸路の歩行はすなわち苦しきがごとし」、易行道とは「譬えば水路の乗船はすなわち樂しきがごとし」という箇所は、法話などの際、聖道門・浄土門の教判を聴衆に分かりやすく伝えられる格好の比喻でありましょう。正に浄土門の称名念仏の教えは、老若男女・行住坐臥・時処諸縁に左右されない、あらゆる者に開かれた「浄土の門」であり、

「易行の道」なのです。大いにその点を強調されて法話の実をあげるべきでしょう。

しかし、ともすると私たちの浅薄な知識は「易行なのだから、その功德も大したものではないだろう」といった疑念をも起こしがちです。阿弥陀仏の選択本願に基づいた称名念仏の深勝性は『選択集』の章を追うごとに明らかになっていきますが、法話の際には、法然上人が浄土宗開宗に至る遍歴を念頭においておくといいたし、法然上人は、あらゆる人々が救われる教えを探し求められ、「一切経を披覽すること、五遍なり」とわれ聖教を見ざる日なし（『四十八卷伝』五）と真摯に修学し、「智慧第一（『四十八卷伝』五）」と讃えられました。しかし、その法然上人ご自身が「ここにわがごときは、すでに戒定慧の三学のうつは物にあらず（『聖光上人伝説の詞』）」と慨嘆されているのです。つまり、戒定慧三学の実践によって「今、この娑婆世界で行を積み悟りを目指す聖道門（難行道）の教えは、『智慧第一』の法然上人をして、その成就がおぼつかない教えであり、そのことは裏を返せば、私たちすべてにあてはまる厳然たる事実でもあるのです。聴衆をして人間のありのままの姿、凡夫性をしっかりと見つめるよう深い内省を迫り、浄土門

（易行道）の教えこそがあらゆる者に開かれた時機相應の教えであることを伝える必要があるでしょう。教判を明かす結語に法然上人が「その志有らば、すべからく聖道を棄てて、浄土に帰すべし」と述べ、聖道門の真摯な行者であった曇鸞や道綽の例を挙げているのは、そうした点を伝えんがためでもあるでしょう。

そして「今のこの私が、迷い多いこの娑婆世界で聖道門（難行道）によって悟りを得ることは不可能だから、阿弥陀仏の極楽浄土にまず往生し、そこで悟りを目指す浄土門（易行道）の教え」に帰入するのだ」という点つまり、浄土門はあらゆる者に開かれた易行の教えでありながらも、仏教徒の共通の目的である成仏という果においては聖道門と少しも異なるものではない、という点も聴衆に伝えておきたいところでしょう。

## 二、浄土宗の宗名・所依の経論・師資相承について

法然上人は第一章において、浄土宗の教判について述べつつ「みづからがよってたつ宗」であり、立教開宗を宣言する浄土宗の宗名・所依の経論・師資相承などに

いても言及しています。

まず法然上人は「今、浄土宗と号すること何の証拠有るや」との問いに対して、元暁『遊心安樂道』の「浄土宗の意は本、凡夫の爲にし兼ねて聖人の爲にす」の文をはじめ、慈恩『西方要決』や迦才『浄土論』を文証として、浄土宗名の正統性を説いています。

次に、浄土宗所依の経論については「正に往生浄土を明すの教とは、謂く三経一論これなり」として、『無量寿経・観無量寿経・阿弥陀経』と『往生論』を挙げ、続けて「浄土の三部経」と称する由縁について問答を設けています。

さらに、私釈末尾に「今言う所の浄土宗に師資相承血脈の譜有りや」との問いに対して、「道綽・善導の一家に依って」師資相承を立てるとしています。紙面の都合上言及はできませんが、師資相承は、教判と共に法然上人の思想に少なからぬ変化が認められる箇所であり、ただし、法話の席などでは、教判は前述の聖道浄土二門判を、資師相承では『逆修説法』や『類聚浄土五祖伝』などを頼りに、曇鸞・道綽・善導・懐感・小康の浄土五祖を説くのが一般的でしょう。

以上、『選択集』第一章についての法話のポイントを述べてきましたが、特に教判について伝える際には、決して他宗の教義を云々するという方向からでなく、聴衆一人々々のありのままの姿を見つめ直す〈信機〉という方向から聖道門・浄土門の教判を説くのが良いでしょう。

(林田康順)

## 第二章の 一 正行と雑行

### 正行(日常勤行)を修すべし

先日、六年間住み慣れた京都の下宿から神戸の寺へ引越しました。知らず知らずのうちに増えていた本や荷物、物の整理と処分にはずいぶん頭を悩ませたことです。

これは必要なものか不要なものか。好きなものか嫌いなものか。大事なものか、そうでないか。きれいなものか、それとも……。このように比較しながら、一枚の衣類、一冊の雑誌、一つの文具までも取捨選択していきましました。

引越しに限らず、日頃の私たちの生活を見つめてみますと、多様化された時代の渦中であって、時々刻々、比較し選ぶ作業を繰り返しています。会社へは何を着て行こうかと迷い、デパートでは何を買おうかと悩み、また、食堂では何を注文しようかと考える。それだけではありません。人生においても、どこに進学しようか、就職しようか、結婚相手は……。等々。

他人に接する場合も、相手の学力、能力、体力、経済

力、権力などを踏まえて、自分にとって都合が善いか悪いか、勝つか負けるか、好きか嫌いか、損得、美醜、是非をコンピュータも顔負けの速さで即断しながら生きているのです。

これらを選ぶ基準は一体何なのでしょう。

これはひとえに、凡夫の私、煩惱を中心とした凡夫の物差しであるといえましょう。

今から八百余年前、法然上人は比叡山で約三十年間、智力を尽くして全仏教を学び、諸々の修行を続けられました。そしてついに、阿弥陀さまが大悲の親心をもつて、私たち凡夫のために選択せられた本願の念仏に出会われたのです。その時のお姿が、「高声に称えて感悦隨に徹り落涙千行なりき」(『黒谷源空上人伝』)と伝えられています。この感動を基に、八十歳までのご生涯、文字通り只一筋に命懸けで選択本願の念仏をお説きになったのであります。誠に有り難いことです。

法然上人は『選択本願念仏集』で、先ず仏教を聖道と浄土の二門に分け、今時に難行難證の聖道門を捨て、最も易行易生の浄土門に就くべきことを明かされました。

第二章「善導和尚、正雑二行を立てて、雑行を捨てて正行に帰するの文」には、浄土門の中でも、阿弥陀さまに

疎遠の行である雑行を選び捨てて、正行に帰入すべきことを示されました。正行とは読誦、觀察、禮拜、称名、讚歎供養の五種の行を指し、これらは、阿弥陀さまに常に心が向けられる親近の行、すなわち、浄土往生の行であります。この正行を修する者は、十人は十人ながら、百人は百人ながら、全てが西方極楽浄土へ往き生まれると説かれます。

ある時上人は、お弟子に「往生はどれほどに間違いないことと思ひ定めていますか」と尋ねます。お弟子は「左のこぶしを右のこぶしで打つ時、決して打ちはずすことがないほどに確信しております」と答えました。それに対し上人は「まあ危ないことよ」と仰せられ、続いて「生ある者が必ず死なねばならないほど、往生することとは間違いないことであります。我がこぶしを我がこぶしで打とうとする時には、思いがけなくも打ちはずれることがありますよ」と語られました。

万が一、こぶしを打ちはずすことがあるかも知れませんが、しかし、正行を修する者が極楽浄土に往生することは決して間違いないことだと説かれるのです。十即十生、百即百生の往生の行、これが正行なのであります。

浄土の宗義であり、阿弥陀さまに親近の行である五種

の正行は、日常勤行に取り込まれています。

浄土の三部経を讀誦する行そのものが、阿弥陀さまに親近の行です。極楽、仏菩薩の有り様を觀察するのですから、親近であり、阿弥陀さまを禮拜し、「南無阿弥陀仏」とみ名を称えることは、親近そのものです。また、阿弥陀さまを讚歎供養するので、親近であります。第二章冒頭には「行に就いて信を立つ」と善導大師のおことばを引いておられますが、すなわち、五種正行が取り込まれた日常勤行を実践することで、私たちは信心を深めさせていただくことができるのであります。

『選択集』奉戴八百年を迎えるにあたり、僧俗ともに日常勤行の策励をお誓い致しましょう。全浄土宗寺院、全浄土宗檀信徒の家から勤行の声があふれるように努めようではありませんか。

神戸に住む一人のおばあさんの話です。このおばあさんは大変に信仰篤い方で、五重相伝、授戒会もお受けになります。毎朝夕、お仏壇で勤行することを日課とされています。殊に、極楽の相が説かれてある『阿弥陀経』を日々拜読し、そらんじるほどであります。一昨年（平成七年）一月十七日の阪神淡路大震災で、おばあさんは倒れた家の下敷きになりました。四時間後に奇跡的に救出

されたのですが、その間、火の手が迫ってきていたとい  
います。後に、「おばあさん、恐かったでしょうね。痛  
かったでしょうね」という回りの方々の問いに対し、  
「いいえ、全く恐くありませんでした。下敷きになつた  
とたんに、思わずお念仏が口をついて出てまいりました。  
そしてこの四時間、『阿弥陀経』を読み、お念仏を称え  
ておりますと、お浄土が慕わしく思われてなりません。  
阿弥陀さま、またご先祖さまが待っていて下さる極楽浄  
土に往生させていただくだと思いますと、死の恐怖も、  
いえ、身体の痛みまでもスーッと消えていきました」と、  
平然と答えられました。

この、生きて良し、死んで良しのおばあさんの信仰は、  
毎日の勤行によつて培つちかわれていたのであります。法然上  
人のお示しのままに、阿弥陀さまに親しき、往生の行で  
ある正行を実践することの尊さを教えられた思いがいた  
します。

法然上人は『選択集』の第二章を次のおことばでまと  
めておられます。

いよいよすべからく雑を捨てて専を修すべし。あに  
百即百生の専修正行を捨てて、堅く千中無一の雑修雑  
行を執せんや。行者能くこれを思量せよ。

(ますますぜひ雑行を捨てて、専ら念仏を修しなさい。  
どうして百人が百人全てが往生できる専修正行を捨て  
て、あくまで千人のうち一人も往生できない雑修雑行  
に執着してよいものであろうか。よく考えてみなさ  
い。)

(日下部謙旨)

## 第二章の一 解説

はじめに

一 浄土往生の実践行

——「観経疏」の教え

二 法然の見解

1 正行

——正定の業と助業

2 雑行

3 二行の得失

——五番の相対

三 専修一行のすすめ

——「往生礼讃」の教え

はじめに

『醍醐本法然上人伝』には、法然上人が専修念仏へ帰入された消息を、恵心の『往生要集』に導かれて『往生礼讃』の「百即百生（百人は百人ながら往生する）」という文にひかれ、善導大師の『観経疏』にたずね至りこれを熟読し、そして大師の導きにより浄土宗を立

てるにいたった、と記されています。他の伝記では『観経疏』散善義の「一心専念の文」が開宗の文とされています。

『選択集』第二章段は、このいわゆる「開宗の文」とされた大師の『観経疏』「散善義」の文を指南として浄土往生の行について述べています。

### 一 浄土往生の実践行

——「観経疏」の教え

『選択集』第二章の篇目は、

善導和尚正雑二行を立てて、雑行を捨てて正行に帰するの文

です。善導大師の説によりながら法然上人は、正雑二行、助正二業を説くについて一貫して、阿弥陀仏の本願の聖意にもとずく称名念仏の一行を唯一の往生行として説きあかさんとしています。

まず善導大師の『観経疏』「散善義」の「就行立信」釈の一節が引用されています。

A 往生の行には正行と雑行があります。正行とは専ら往生浄土を明かす經典に示された通りのことを実践

することです。第一に、一心に専ら『無量寿経』

『観無量寿経』『阿弥陀经』等を読誦すること（法然

上人は読誦正行とよぶ。以下同じ）、

第二に、一心に専ら阿弥陀仏とその浄土の莊嚴のすぐれた有様に心を注ぎ、思いうかべ、また心をしずめて観察し、憶念すること（観察正行）、第三に、一心に専ら阿弥陀仏を礼拝すること（礼拝正行）、第四に、一心に専ら阿弥陀仏のみ名を称えること（称名正行）、第五に、一心に専ら阿弥陀仏を讚歎し供養すること（讚歎供養正行）であります。これを正行といいます。

B またこの正行のなかに二つあります。一つは、一心に専ら阿弥陀仏の名号を称え、歩いているときも、止まっているときも、起きているときも、横になっているときも、日常いかなる時でも、また時間の長短を問わず、一念一念につねに称名の相続を忘れないようにするのを正定業（決定して往生する行）といえます。なぜならば、この称名こそは阿弥陀仏が往生浄土の行因として誓われ、本願の御心になつた行だからであります。

これ以外の經典の読誦、礼拝などの行は助業とい

い、正定業を助成する行という意味です。具体的に、称名正行以外の四つの行をさしていいいます。

C この正助二行を除く諸善を雑行といえます。

D 正助二行を修すれば心はいつも阿弥陀仏に親しく近づいたものとなり、思いを正しくつづけて絶えることがないので無間といい、雑行は疎遠な行であつて、どうしてもいつも思いを仏にかけることができずにとぎれてしまふ。だから、浄土にふりむけて往生する事はできるとはいふものの、すべて疎とく隔たりのある行であるから雑行といふのです。

このように大師は正行、正定業、助業、雑行を説明し、さらに正行と雑行を比較し、心が常に親近しているか否か、憶念が相続されるのか否か、回向という行為の要不という見地から二行の得失を示しています。

この文をもとに法然上人は、往生の行とはいかなるものであるのかを論じています。

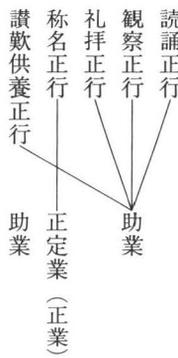
## 二 法然上人の見解

### 1 正行

——正定の業と助業

法然上人は私積段で、往生の行相すなわち正行（A）雑行（C）について詳しく説明し、さらにこの二行の得失を論ずるにいわゆる五番の相対をあげて判別しています。

正行は図示すると次のようになります。



このように五種の正行として整理されたのは法然です。このうち、第四の称名をもって正定業（B）とするのは、さきの善導大師の『観経疏』の文に「一心に専ら弥陀の名号を念じて行往坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざる、これを正定の業と名づく、彼の仏の本願なる故なり」とあるによつています。この文がまさしく浄

土宗開宗の文とよばれているもので、法話ではこの文を詳しく一字一句を懇切丁寧に説明することが大切なことだと思えます。短い文であります、浄土宗の教えの大切な要素、（安）心・（起）行・（作）業をすべて含んでいると言われています。深心（深く信ずる心）を積する中で「行について信を立つ」というところにこの文はあります。

阿弥陀仏の本願を信じてみ名を称えることが、如来の思し召しにかなうことであるから、念仏する者は必ず救われて浄土に往生できるというのです。この念仏は如来が我々凡夫のために用意された行であるから、そこには念する側の能力などは問題にされていないということがわかります。

いつでも、どこでも、だれでもがという今までにない仏教のあり方が示されているのです。その辺の所も合わせて強調しても良いと思えます。

ここで余談になりますが、我々は朝夕のお勤めで日常勤行式を用います。それをみますと念仏ばかりでなく、読誦・札拝・供養等が含まれています。五種正行に説かれることが上手に構成して作られています。

その中で四つの正行すなわち助業が果たす役割は、何

でしょうか。

読誦するのはただ經典を読むというのではなく、浄土の經典が知らしめようとする内容を素直に読み、受け取ることにあります。そのことが正定業である称名の一行に徹しきれない願生者（凡夫）をして、称名の一行に徹せしめることにつながってゆくのです。

また觀察は浄土の莊嚴なる様子を思い起こさせることによって浄土に対して欣慕の念を起こさせ、礼拝は阿弥陀仏の尊容を仰ぎそのままに跪き礼拝するなかに、仏に對する帰依の思いと共に、自己に對する反省の心といったものをもたらずと思えます。

これらの助業を修する中で引き起こされてきた思いが、ついには、称名の一行へと我々を進ませ助成します。そしてそういう役割をもつものであることが感じ取れます。勤行の中ではその思いが念仏一会という場面の中に集約されることが期待されているのだと思えます。

念仏が主であることは言うまでもありませんが、助業は伴で、助成する役割であるとはいえ、我々にとってはそういう意味で大切な行の一つなのです。

助業と正定業とはそのような関係ととらえたらいかでしょうか。

## 2 雑行

雑行については善導大師は「正助二行をのぞいて已外の自余の諸善を悉く雑行と名づく」とのみ言っていますが、法然は五種の正行に對應させて、読誦雑行、觀察雑行、礼拝雑行、称名雑行、讚歎供養雑行の五種の雑行として説いています。

さらに

この外に布施・持戒等の無量の行あり。

みな雑行の言に摂尽すべし

と付け加えて述べています。

このように浄土經典以外の読誦や觀法、菩薩行としての布施・持戒等まで雑行としたため、諸宗の人々の反感を招くことになったとされています。しかし、阿弥陀仏信仰に深く帰依された法然の立場からは、本願として選ばれた念仏の一行を鮮明にするために、善導の意を敷衍したのであり、あくまでも信仰の純正さという観点からこのような判断が為されたのであって、他の行を落とさうとしたためではなかったということを、私たちは十分に説明する必要があります。

（新井俊定）

(第二章の二 正定の業)

念仏こそ誰もが救われる究極の道

先頃、私どものお寺のお檀家で、キクさんというおばあちゃんが八十五歳で亡くなられました。大変信仰心の篤いおばあちゃんでありました。信仰心が篤いといつても、朝から晩まで鉦や太鼓を叩いてお経をとなえたり、隣近所を軒並み布教、勧誘して回るような、そんな生き方ではなく、夫に任せ、子どもを育て、自らも働き、家計を支えながら僅かな時間でも掌を合わせ、お経やお念仏をとなえることを決して忘れない、そんな生き方を貫き通したおばあちゃんでした。

今から十年前に先立たれたご主人は、定年まで国鉄に勤務していました。休みや明け番の日には、近くの川で砂利採取をしたり、海でづり網の手伝いをしたり、骨身を惜しまずよく働く人でした。

キクさんも働き者で、二人の努力で手に入れた僅かな田畑で、お米や花を栽培し家計の足しにしていました。男五人の子持ちでしたが、勉強したいという子どもは大

学にも上げました。そうした苦勞のかいあってか、五人の息子さんたちは皆努力家で、個性的で、役所、建設、学校、不動産業と、それぞれに合った分野で活躍をして来ておられます。苦勞はあったものの、特に晩年は大勢の子や孫に囲まれ、にぎやかで、幸福な人生を全うされたのではないかと思います。

キクさんのお通夜の晩のこと、

「おばあさんは毎晩、お寺で教わったお経やお念仏をとなえていました。どんなことがあってもです。頭が下がりました！」

と、息子さんたちが異口同音、つくづく述懐しておりました。

近年、政治家やお役人、財界人、さらには医師や大学教授に至るまで、社会の指導的立場にある人々が様々な不祥事で新聞紙面やテレビをにぎわしています。これらの人たちは、大方一流大学を卒業し、学問、知識、技術を身につけた、まさにエリートと呼ばれるような人たちであります。

それに対してキクさんは、あえて申せば、法然上人の「二枚起請文」にいう「一文不知の愚鈍の身」になつて

子や孫に〈信〉や〈善〉という遺産をのこし、片やエリートでありながら不祥事への道をたどる……誠に対照的な人生模様といえます。

不祥事を起こした人たちも、はじめから不祥事を起こそうなど考えていたはずはありません。夢を抱き、理想に燃えていたに違いありません。にもかかわらず不祥事を起こしてしまうのです。私たち人間というのは、それ程弱い存在なのであります。私たちが打ち勝つのは、それ程難しいということなのでしょう。私たちが人間がそうした存在だからこそ、釈尊は仏法を遺され、先覚者は様々な仏道を切り開いて来られたのです。

不祥事を起こしたエリートと呼ばれる人たちも、仏法との出会いが無かったはずはありません。時には經典や仏教書も読まれたことでしょう。京都、奈良をはじめ、あちこちのお寺で仏さまに出会い、仏像の美しさや堂塔の荘厳さに心うたれることもあったでしょう。また、菩提寺や親戚の法事の席で、先祖の供養もなされたことでしょう。

しかし、仏法との出会いが多分、単なる知識の吸収、一時的な関心、形式的な儀礼に終わり、日常的な〈行〉

や〈仏道〉につながらなかつたに違いありません。仏法は、行、仏道に結びついてこそ、私たちの魂をゆさぶり、人生を貫き通す力となるのであります。

法然上人の『選択本願念仏集』には、「五種正行」——すなわち五つの正しい〈行〉〈仏道〉のあり方が指し示されています。①浄土の經典を誦誦すること、②浄土の様相や阿弥陀仏のお姿を観察（想像）すること、③阿弥陀仏を礼拝すること、④「南無阿弥陀仏」とお念仏を称えること。⑤阿弥陀仏を讃え供養すること、以上の五つであります。

そして、その中でも特に四番目のお念仏を称えることは〈正定之業〉と呼ばれ、最も大切な究極の仏道として位置付けられています。

では、なぜお念仏は、究極の仏道なのでしょうか。

仏教の修行というと、多くの方々が次のようなことをイメージすると思います。「戒律の厳しい修行生活」「難しい漢文やインドの言葉で經典を読む」「あるいは、何百日、何年にもわたる「座禅」「水行」「回峰行」……。

それでは、こうした厳格で難しい修行の世界に身を投じなければ仏法を自らのものにできないのか、仏法の救

いにあずかれないのかといえば、そんなことはありません。お念仏なら、エリートであろうと、キクさんのような平凡なおばあちゃんであろうと、誰にでも可能な仏道であります。仕事や家事に追われる人であっても、病人であっても、また出家在家の別なく、経歴、職業、立場を越えて万人に平等に開かれた仏道であります。大切なことは、お念仏が誰にでもできる容易な仏道だからといって、これを軽視したり、飽きて投げ出してしまうことなく、しみじみ自らの生活の中に組み入れ味わうことであります。

キクさんは、難しい学問や修行とは無縁ではあっても、お念仏を通して仏教者としての生き方を貫き、この穢土の世界に喜びを得、そして浄土の世界へと旅立って行かれました。しかもこの生き方は、『無量寿経』に説かれておりますように、阿弥陀仏というみ仏のご意志（本願）にかなった生き方なのでございます。

最後に、法然上人をして浄土宗を開くにいたらしめた中国の偉大な念仏僧・善導大師のご著書『観無量寿経疏』の一節（立教開宗のご文）を共におとなえし、あらためて仏のみ前に合掌念仏をささげたいと存じます。

※一心専念弥陀名号 行住坐臥 不問時節久近念念不

捨者 是名正定之業 順彼仏願故（同唱十念）  
※一心に専ら弥陀の名号を念じて行住坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざる者、これを正定の業と名づく、彼の仏の本願なる故なり

（石川邦雄）

## 第二章の二 解説

### 3 二行の得失

前回、すでに正行雑行がなんであるかを明かしたので、『観経疏』(D)にある文をもとに二行の得失について五つの項目をあげて対比していこうと思います。いまその原文をあげますと、

もし前の正助二行を修せば、心常に親近して憶念断えざれば名づけて無間とす。

もし後の雑行を行わずれば、すなわち心常に間断す、回向して生ずることを得べしといえども衆しゆと疎雑の行と名づく

とあります。この文から法然上人は、西方行者の進むべき道は正行をひたすらに修すべきことであることを示されています。すなわち我々凡夫の進むべき道を明らかにされたということです。

これは法然上人が善導大師の著わされ『観経疏』に導かれながら、起行、すなわち称名念仏の一行に対する深い理解と、体験を通して得られた尊い教えが示されているのだと思います。

その五つの項目とは、

**親疎対** 正助二行を修するものは、阿弥陀仏にきわめて親密であるのに対して雑行は仏に対して疎遠である。

**近遠対** 正助二行を修するものは、阿弥陀仏と常に近く隣り合わせている。雑行は仏と遠く離れている。

**無間有間対** 正助二行を修するものは阿弥陀仏に対して憶念の心のすき間がないが、雑行は、心のすき間ができとぎれてしまう。

**不return回向対** 正助二行を修するものは、行自体が往生の願いからなされたものであるから、別に回向するといふ行為を用いずに、自ずから往生の行となるのに反して、雑行は、回向ということをしなければ往生の行とはならない。

**純雑対** 正助二行は、純一に阿弥陀仏の浄土にかかる行であるのに対して、雑行は人間、天上の果を招く善根や、声聞、縁覚、菩薩の三乗の行もまじわり、西方浄土、十方浄土の行にも通じて雑多である。

このように二行を対比されています。阿弥陀仏の浄土に往生するといふところに立てば、阿弥陀仏と親しく、常に近くにおいて、離れることがないということが、念仏

行を実践する側の能力や資質にかかわらずに自然に具わるといふところが、この対比においては大切なことといえます。また親疎対・近遠対についての説明は、『観経疏』定善義の親縁・近縁の釈がそれぞれ引用されています。

はじめに親疎対とは、「人々が行をおこし口に常に仏の名を称すれば、仏はすぐさまこれを聞きたまう。身に常に仏を礼拝すれば、仏これを見たもう。心に常に仏を念ずれば、仏これを知りたまう」ということが親縁といわれ、仏をおもう身・口・意の三業の働きと、仏のその働きとがいつも離れることがないから親密な関係が成り立つといえます。

また近遠対では、同じく、衆生が仏を見たいと願えば、仏はその衆生のおもいに応じて現前される、これを近縁と示されています。これは仏と衆生との関係の深さを距離のうえにあらわしたものであります。

実践する場合の心の持ち方を時間的に眺めて比較されているのが、無間有間対であり、目的への意志の要不要について比較されたものが不回向回向対であり、行そのものの持つ内容が純粹かどうかという点から比較されているのが、純雑対ということができます。

以上のような観点から正行と雑行の得失について説かれています。親疎対、近遠対の説明に引かれた近縁、親縁は本来念仏がすぐれていることの証明として述べられているのですが、ここに説かれていることは、正行というより、正定業と雑行との対比となっていることが知られます。

正助二行以外のものを疎・遠・有間・回向・雑として退けるわけですから、当時の人々から反感をかうことになったことは、事実であったことでしょう。しかし、邪正混雑等の意味で雑行をおとしめることが目的で説かれたものではありません。この五つの対比は、阿弥陀仏の本願に選ばれた行である念仏そのものの価値がどうであるのかという基準のもとに比較がなされていることを考慮にいれなければならないでしょう。

そのことを、あくまでも善導大師の教えを手がかりとして、法然上人自身の体験をふまえて五番の相対が説かれてきたと受け取ることができると思います。

ですからやはり念仏の行に対する信ということを思うとき、念仏を修するという実践をおして、はじめて阿弥陀仏とこの私が常に親しく身近な関係にあるのだとらえられてくるのであります。

### 三 専修一行のすすめ

#### ——『往生礼讃』の教え

善導大師の『観経疏』の教えに基づき、正行を専らに修すべきことを強調された私積段のあとに、さらに『往生礼讃』を引かれていることは、ほかの章には見られない形を取っています。それは、この第二章は往生の行について述べるところです、行者をして専修正行に向かわせるために、正行と雑行の得失について、さきの『観経疏』とは別の立場から、重ねて二行の対比をあげて正助二業を勧められているのだと受け取れます。

『往生礼讃』の前身には浄土実践の要旨である安心、起行、作業が明かされています。そしてそれらの実践主体は仏の本願の行である称名念仏であることが示されています。

法然上人が源信の『往生要集』に導かれて善導大師の教えにたどり着かれたと言いましたが、法然上人の『往生要集釈』にも、この第二章にある『往生礼讃』のこの文を引かれた後で、

私にいはいく、恵心、理を尽くすと雖も往生の得否を

定め給うに道綽善導をもつて指南と為すところなりと述べられています。このように「百即百生」の文は法然上人にとつても早くから関心が持たれていた言葉であったと考えられます。

『往生礼讃』に説かれる得失は正行に四の得、雑行に十三の失が示されています。

専修に関しては、

若し上の如く念頭に相続し畢命を期と為す者は十は即ち十生じ百は即ち百生ず。

といい、その理由として次の四得があげられています。

一 外の雑縁なく、正念を得るが故に

二 仏の本願と相応するが故に

三 教に違せざるが故に

四 仏語に随順するが故に

これは、弥陀（仏の本願相応）、釈迦（教えに違せざる）、諸仏（仏語に随順する）の意に適かなっているから、いずれも専修の念仏を説き、勧め、証明されているからと考えることができます。

次に雑修については、

若し専を捨てて雑業を修せんと欲せる者は百時希に一二を得、千の時希に三五を得

といい、十三の失があげられています。

一 雑縁乱動して正念を失するが故に

二 仏の本願と相應せざるが故に

三 教えと相違するが故に

四 仏語に順ぜざるが故に

五 係念相続せざるが故に

六 憶念間断するが故に

七 回願殷重真実ならざるが故に

八 貪瞋諸見の煩惱来つて間断するが故に

九 慚愧懺悔の心あること無きが故に

十 相続して彼の仏恩を念報せざるが故に

十一 心に輕慢を生じて業行を作すと雖も常に名利と相應するが故に

十二 人我自ら覆つて同行善知識と親近せざるが故に

十三 樂つて雑縁に近づいて往生の正行を自障障他するが故に

とあります。一〜四は專修の四得の反対が挙げられています。

ます。

なぜこのようなことがらが取り上げられているのです

ようか。これについて善導大師は、

余このごろ自ら諸方の道俗を見聞するに解行不同に

して專雜異あり。ただ意を專にして作さしむるものは、十は即ち生ず。雜を修して不至心の者は、千が中に一も無し。此の二行得失前にすでに弁ずるがごとし。

といわれ、善導大師自身が自分のまわりを見たとき、出家も在家もその考えと実践が一致していない人が多く見受けられる。正行を専心して行う人は思いを遂げ、そうでなくあれこれ迷い、いろいろなことに眼が移り専心できない人はなかなか思いを遂げることができないでいることをよく見聞きする、と自らの体験をふまえた表現されていることを注意しておきたいと思えます。

なお『觀經疏』では正行雜行といい『往生札讀』には專修雜修と言っていますが、行そのものをいう場合と、行を実践する上でなじみやすいという言葉の違いはありますが、宗義としては正行と專修、雜行と雜修は同意に扱われています。

引用經論の解説のような文章になりましたが、『往生札讀』の次の言葉は、

すべての往生を願う人々は、既に述べてきたことをよくよく考えたい。日常の何時、如何なるところでも、常に心を励まして怠ることなく日夜

に休むことなく、一生涯の間を貫いて念仏をしなればならない。一生涯といわれるといささか苦しい、大変だと思いかも知れない。しかし弥陀・釈迦・諸仏の護念をうけて命終わるときに浄土に往生して悟りの楽しみを享受できることを思えば誠に心よい境地ではないか、このことをよくよく理解すべきでありましょう。

と述べられています。まことに有り難い念仏のすすめではないかと思えます。

私たちの日常生活の中で、何か一つのことと専念して取り組んでいる人たちにふれる機会があります。たとえばマラソンのランナーがゴールをめざしてひたすら走り続ける姿に感動することがあります。

目的に向かって進んで行くその姿が尊いことなのではないでしょうか。

この『往生礼讃』の文をみると、いよいよひたすらに専修の念仏にすすまねばならない、という思いが強くなつてきます。

百人が百人みな往生する専修正行を捨てて、千人の中に一人さえ救われない雑修雑行にとらわれていいのであろうか、浄土に往生したいと願う人はよくこのことを思

いはかるべきでしょう。

(新井俊定)

(第三章の一 本願成就)

法然上人の「声の宗教」

私たちにとって念仏といえは、いつも口で称えているお念仏ですが、はじめの意味は仏さまを「心」に思い「念じる」ことでした。しかし、法然上人の念仏はあくまで「声」に出して称えることです。そして、特に大切なことは、この称えるという行為に重要な「価値」があるということなのです。

つまり、考えてみると言葉には意味があり、声には心が反映します。たとえば電話した時、

「どうしたの、今日は元気がないわね、何か心配ごとでもあるんじゃない」

といわれてドキツとするように、その声によってこっちの「心」が相手にわかってしまうことがあります。

また、同じ「母」という意味でも、声に出している人な人がさまざまな場面で、

おかあさん。かあさん。かあちゃん。おふくろ。おつかさん。ママ

と、その呼び声は千変万化です。

そして、聞き手の「母」の方もその声の違いを自然に聞きわけて、相手の心の状態を敏感に感じとるので

私の家に三人の子供がいます。初めの子供の時には、慣れない育児に神経をとがらせて妻がノイローゼ状態の時がありました。赤ちゃんの少々の熱やかかるい湿疹でも、すぐに病院通いをくり返し、その夜は実家に電話報告というパターンです。

ところが、子育て三人目ともなると、かなり自信がついてくるんです。赤ちゃんがギャアギャア泣きたてても、おかまいなしです。

「おい、泣いてるぞ、お前なんとかしたらどうだ」といっても平気な顔でほうっています。

ある日、こんなことがありました。妻がいつものように、泣いている赤ちゃんの「声」を台所で聞きつけて、「お父さん、いま手はなせないから、ちよつと赤ちゃんのお熱をはかってみてよ」

というのです。子供といっしょにテレビを見ていた私は、言われるままに体温を計ってみると、なんと「三十九度」もあつたのです。

「大変だ、すごい熱だ」

と大騒ぎする私の方を見ながら、

「やっぱりそう、何か変だと思つたのよ。すぐに座薬をいれてあげなきゃ」

と、答える妻はえらく落ち着いた様子なのです。

「なぜ、熱のことがわかつたんだい」

と私が聞くと、

「長年の経験からくるカンじゃないの。あなたにはわからないわよ」

と言うのです。私はこのとき、やはり母親というのはスゴイもんだなと思いました。

このように、赤ちゃんの泣き声を聞いた母親が、その声の調子で「おしめ」か「おっぱい」か、あるいは「いつもと違う」という不安を察知するように、私たちの呼び声は、さまざまな「感情」と「意味」を表現し分けるのです。

だから、

「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏、阿弥陀さま、どうしようもないこの私を何とか助けて下さい」と声に出して呼ぶ行為は、「阿弥陀さま」と「私」の親愛関係を決定づけることになるのです。

私は三人兄弟の末っ子として田舎の小さな寺に生まれましたが、小学校五年生の時に親戚の家へ養子に行くことになりました。小さい頃からかわいがつてくれたおじさんの家ですから、何の抵抗もなく新しい生活がはじまりました。それがなんと三日目の朝、

「もうこの家の子になつたんだから、今日からは父さん、母さんと呼ぶんだよ」と言い聞かされたのです。

はじめは「うん」と答えたものの、日がたつにつれてご飯がのどを通らないほど考え込んでしまいました。何が原因なのか自分でもその時はわからなかつたのですが、今まで大好きだつたはずのおじさんとおばさんの顔が、なぜか別人に見えてきました。

そして、いつもは明るい性格の自分が日に日に落ちこんでいくのがイヤで、何とか言い出そうとするのですが、声にならないのです。頭ではちゃんとわかっている、あとはただ、「父さん」・「母さん」と呼ぶだけなのに、どうしてもそれが出てきません。

とうとう八日が過ぎました。「今日こそは」と覚悟を決めたその晩のことです。茶の間から二階の自分の部屋にむかう時に、

「父さん、母さん、おやすみ」

と早口に言うやいなや、かけ足で階段を上り、フツンの中へもぐり込んだのです。

「なぜこんなことになってしまったのか」

と、泣きながら自分を責めてみても仕方ありません。

この時ほど実家の両親のことをいとおしく思ったことはありませんでした。

辛かったのですが、この事件があつてからというもの、少しずつ親子としての情が通い合つていきました。また、両親も私のことをほんとうの息子のようにかわいがつてくれたのでした。

このように、名前を呼び、声をかけ合うという行為によつて、相手に対する「呼び手」の「思い」が決定づけられるものなのです。そして、何回も呼びあううちに、お互いに相手に対する親しみが自然に生まれてくるのは、誰もが経験していることではないでしょうか。

「となうれば 声に心がのせられて呼ぶたびかよう 弥陀のふところ」

というお歌があります。

「わが名を呼べ いとし子よかならず まもり導くぞよ」

という阿弥陀さまの呼びかけに、素直に応えてみ名を呼ぶことは、真実の「親」である阿弥陀さまと「私」の関係をいつしか親子のように深めてくれることなのです。このように、法然上人は心の中に仏さまを念ずる「観念の念仏」でなく、「声の念仏」・「称える念仏」を万人救済の正行として選ばれたのです。

どうぞ、今からお念仏を口に称え、阿弥陀さまに今世の護念と来世の往生を願ってください。

そして、臨終の間際まで、一生涯かけてお念仏を称え続けようという信心の生活が、仏様のお心に通う「生きがい」ある人生を現実のものにしてくれるのです。

(佐藤晴輝)

## 第三章の一 解説

はじめに

『選択集』第三章についての法話の際には、次の点に留意する必要があるでしょう。

- 一、第十八願文と善導大師の釈文について
- 二、総別二願について
- 三、法蔵説話について（以上、上）
- 四、選択義について
- 五、勝易念仏について

1、勝劣義

2、難易義

六、本願成就文について

七、念声は一論・乃至下至論・第十八願の願名について（以上、下）

以下、これらの点に沿って法話のポイントについての解説を施します。

### 一、第十八願文と善導大師の釈文について

『選択集』第三章の篇目は、

弥陀如来余行を以て往生の本願とせず、ただ念仏を以て往生の本願と為たまえるの文。

法然上人は、『選択集』第一章で、煩惱多き私たちは、聖道門を聞いて浄土門に入るべきことを、第二章では、浄土門の中では雑行を抛って正行に帰し、正行の中では助業を傍にして正定業たる称名念仏を専らにすべきことを明らかにされました。本章は、なぜ称名念仏だけを専らにすべきなのかの由縁を、称名念仏こそが阿弥陀仏によって選択された本願の行であることから明らかにされてゆきます。『選択集』一部十六章は、この阿弥陀仏の本願に基づいた弥陀・釈迦・諸仏の三仏による称名念仏の選び取りと諸行の選び捨てとに貫かれており、正に本章は『選択集』の要であることを聴衆に伝えたいところです。

法然上人は、第三章の引文として、まず『無量寿経』卷上に説かれる阿弥陀仏の四十八願中、第十八念仏往生

願を引かれます。

もし我れ仏を得たらんに、十方の衆生、至心に信樂して、我が国に生ぜんと欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずんば正覚を取らじ。

の文です。もちろん原文には、悪事を行うことを未然に抑止する立場から「ただ五逆と誹謗正法とを除く」の文がありますが、罪を犯した者でも阿弥陀仏は摂取されるとする善導大師の意を強調せんがため、法然上人は『選択集』ではこの箇所を省いております。法話の際には、こうした法然上人の意図を踏まえて、このご文相の一事を分かりやすく聴衆に伝えたいところです。同時に法然上人が『選択集』第六章において、この第十八願をして「本願中の王」と呼ばれたことから、後世、この願を「王本願」と呼び慣わしていることなどもお伝えするとよいでしょう。

ちなみに『選択集』は、本章から第六章までは『無量寿経』に、第七章から第十二章までは『観無量寿経』に、第十三章から第十六章までは『阿弥陀経』に、それぞれ基づいて論を展開させています。

法然上人は、この第十八願文に続けて善導大師の『観念法門』と『往生礼讃』の文を引文とされています。ほ

ば同趣旨の文ですので、ここでは『往生礼讃』の文をみてみましょう。

もし我れ成仏せんに、十方の衆生、我が名号を称すること、下十声に至るまで、もし生ぜずば正覚を取らじ。彼の仏、今現に世に在して成仏したまえり。まさに知るべし。本誓の重願虚しからず、衆生称念すれば必ず往生することを得。

ここで大師は、阿弥陀仏が本願を成就し、今現に成仏されていることを強調されています。しかし、なんといいてもここで注目しなければならないのは、第十八願文に「乃至十念せんに」とあるところを、『観無量寿経』下品下生の文を踏まえ、「我が名号を称すること、下十声に至るまで」とされた大師の宗教的卓見でありましょう。なるほど、「念」を「声」と解釈することは経文の上だけでは解答が見いだせません。それを大師は、自身の高度な宗教体験を踏まえて、このように結論づけられたのです。正にこの創見によって、「南無阿弥陀仏」と称える声の宗教が息吹き、凡夫往生の道が開けたといっても過言ではないでしょう。法然上人も、この『往生礼讃』の「若我成仏」から「必得往生」までの四十八文字をして、「この文は四十八願のまなご也、肝なり、神也。

四十八字にむすびたる事は、このゆへ也。(「示或人詞」)とまで善導大師の創見を讃歎されていることを忘れてはならないでしょう。

## 二、総別二願について

私釈段で法然上人は、まず総別二願について次のように述べます。

「あらゆる仏は、総と別との二種の願を發す。総とは四弘誓願である。別とは釈迦如来の五百の大願であり、薬師如来の十二の上願等、各々の仏によって異なる願である。今、この四十八願とは、阿弥陀仏の別願である。(筆者試訳)

すべての仏が發す総願とは、浄土宗の日常勤行式で、総願偈、四弘誓願と呼ぶ『往生要集』にある「衆生無辺誓願度、煩惱無辺誓願断、法門無尽誓願知、無上菩提誓願証」の「度・断・知・証」の文です。この中、大乘の菩薩として、自利(断・知・証)の前にあらゆる衆生を救わんとする利他(度)の心がまず第一に誓われていることを忘れてはならないでしょう。

ちなみに本願とは、「菩薩が衆生救済の目的で發す誓

願。仏となることにより成就される。覺りを開いて成仏する以前に發した(へもの願い)であることから本願、本地誓願、本弘誓願という。わが国で本願といえは『無量寿經』に説く阿弥陀仏の四十八願を指すのが一般的で(『法然上人のご法語①〜消息編①』)す。

また、阿弥陀仏の四十八願を、阿弥陀仏自身のための願(撰法身願、第十二・十三・十七願)、極樂浄土建立のための願(撰浄土願、第三十一・三十二願)、衆生救済のための願(撰衆生願、他四十三願)の三種に分類することもできますが、法話の席では善導の「一々の誓願は衆生の為なり。(『般舟讚』)の説示にしたがうのが適当でしょう。

## 三、法藏説話について

続けて法然上人は、阿弥陀仏が四十八願を發された因縁について説明されますが、その要点を記せば次のようになるでしょう。

問。阿弥陀仏は、いつ、いかなる仏の御下で四十八願を發されたのか。

答える。『無量寿經』によれば、「計り知れないほど

昔、錠光如来がでて無量の衆生を救済された。その後、総じて五十三仏が世に出でられた。その次に世自在王如来が世に出でられた。世自在王如来の下、国王の身でありながら、道心を発し、沙門となり法蔵菩薩と名のつた者がいた。世自在王如来は、この法蔵菩薩のために二百一十億の諸仏の浄土を現じた。法蔵菩薩は、この浄土のすべてを見て、あらゆる衆生を救わんとする無上の願を發した。その様は世間に及ぶ者などなかった。そして、五劫の間、自己の示現する浄土にあらゆる衆生が往生するための清浄なる行を思惟し撰取した。」とある。

また『無量寿経』の異訳である『大阿弥陀経』によれば、「阿弥陀仏は、二百一十億の諸仏の浄土の中から良い面と悪い面を選択して、二十四の願を發した。」とある。『平等覚経』にも、『大阿弥陀経』と同じ内容が説かれている。(筆者試訳)

ここにある『大阿弥陀経』と『平等覚経』とは、『無量寿経』と同本異訳の経であり、こうした経典は五存七欠といつて五種類が残り伝えられています。上述の三経の他、『大宝積経無量寿如来会』と『大乘無量寿莊嚴経』とであり、経典によって願数などが少し異なっています。

さて、この箇所は法蔵説話と呼ばれる因縁譚の一節です。このようにして阿弥陀仏の前身である法蔵菩薩は、煩惱多き私たちをなんとかして救わんと「五劫」にわたつて思惟し、四十八願を發し、「兆載永劫(『無量寿経』)の修行を成就して、「十劫(『無量寿経・阿弥陀経』)前に阿弥陀仏となられ、極樂浄土を建立されたのです。そして「今現在、説法(『阿弥陀経』)」をされ続けておられるのです。

近時、こうした阿弥陀仏の酬因感果身としてのご性格を遠ざけ、阿弥陀仏を三身論中の法身であるかのように説く法話が多いことを風聞します。なるほど、阿弥陀仏を法身、永遠不滅なる真理として理法的、無相的に説くことは、科学的合理主義的知識が蔓延し、それを尊しとする現代の表面的な風潮からは説きやすいのかも知れません。しかし、それはあくまでも表面的なものであつて、このどうしようもない煩惱を持っている自分自身や、ただの一人も逃れることのできない死から目を逸らそうとする現代的傾向に他なりません。人は誰しも、煩惱を断絶し難い自身の凡夫性を自覚し得た時、周囲の者や自分自身との「死」による別れを真摯に考えた時、そこには必ず法然上人が求められた、この私を救わんとされた人

格を持った仏が必要となり、有相の浄土こそが帰依、安らぎの場となることでしよう。正にその仏と浄土こそが阿弥陀仏であり、極楽浄土に他ならないのです。

阿弥陀仏は、その内なるお悟り（内証）の功德（後述）の中に三身、なかんずく法身の功德をも具えられていることを踏まえ、それを入り口に用いながらも、法然上人が「是れ則ち、法藏比丘実修の万行に酬ひて、弥陀如来実証の万徳を得たまへる報身如来なり。〔無量寿経釈〕」とされ、あるいは、「我れ、浄土宗を立つる元意は凡夫、報土に往生することを顕示せんが為なり。〔浄土随聞記〕」とお示しになられている報身・報土としての阿弥陀仏・極楽浄土であることにしっかりと軸足を据えて法話を進めてゆかねばならないでしょう。

また法然上人が、『無量寿経』や『観無量寿経』に基づいて『逆修説法』で述べられる、阿弥陀仏の衆生救済の現れとしての「真身・化身」や「円光の化仏・摂取不捨の化仏・来迎引接の化仏」などの説示も、法話の中で随所に用いることができれば法話の実をあげる一助となることでしよう。

いずれにしても、前章の親疎対において法然上人が述べられた三業相応の人格的な呼応関係を持てる仏こそが、

浄土宗の所帰たる阿弥陀仏であることを法話の席では説いていくべきでしょう。

（林田康順）

## 念仏は、誰でも・どこでも・いつでも

「すごい、かんたん、きもちいい」「目の付けどころが違う」等の家電メーカーのCMを覚えていらっしやいますか。新聞や雑誌には新製品の広告や情報が所狭しと載っています。そのどれにも共通しているのが、多機能・簡単な操作性・手頃な価格です。このような様々な機械によって、私たちの毎日の生活はより便利になっていると言えるでしょう。

この間、「ゴクラクビデオ」なるものを耳にしました。何のことはない、極めて簡単に、誰にでも操作出来るビデオの機械との意味で、「極・楽・ビデオ」だそうです。私はそのゴクラクという響きから、極楽浄土の姿を紹介するビデオだと勘違いをし、その出来栄えを見てみたいと思ってしまうました。

よく「極楽浄土ってどんなところですか」と質問を受

けます。私自身も、もしお浄土が見られるのであれば見てみたい、と考えた時期もありました。もちろん皆さんの中にも、極楽浄土がどんなところであるか興味津々という方もいると思います。手っとり早いのは、お浄土に往ったことのある人に話を聞くことですが、それも叶いません。何せ「往く」とは一般的に片道切符。極楽から復ってきた人のことを聞いたことがありませんから。人として生まれたからには必ず死ぬ時が来ます。これは明白な事実です。そしてそれは、私たちがお浄土に往き生まれる時に他なりません。言い換えれば、私たちは必ず極楽浄土に往き、その姿を見て、それに接することができるわけです。お浄土を見てみたいという私自身の願望は、必ず訪れるその時まで見る楽しみは取っておこうとの思いにかかりました。

阿弥陀さまとは、等しく皆に慈悲の心を起こし、広く行きわたらせて、一切の人々を極楽浄土に救おうとの願いが成就した仏さまです。私たちが阿弥陀さまやお浄土をどのように考えたり、思ったとしても、すべて等しく阿弥陀さまは浄土に救い摂って下さいます。あの人はいいけど、こっちはだめ、と阿弥陀さまは人を選びま

せん。みんなお浄土に往くことを阿弥陀さまが保証されていると考えてよろしいと思います。私たちにとって日常生活を営む上で何らかの保証があることは有り難いことです。保証があることで安心した生活を送れていることも事実だと思います。ただし、私たちの生活の中では、ただで保証してくれるといったお目出度い話はありません。

実は阿弥陀さまもみんなをお浄土に救い摂るのに、「お約束」を一つ出していらつしやるのです。最低限これだけはして下さいな、という意味での約束です。「阿弥陀さまのお約束だって、「冗談じゃないよ」と思わないでください。

真心から私アマダを信じ願ひ、私の国である極楽浄土に救われたいと思つて、心をこめて南無阿弥陀仏と称えて。

これが阿弥陀さまが出された約束です。そしてこのお約束こそが阿弥陀さまが私たちに示された願ひの中の基本となる願ひだということです。

法然上人はご著書である『選択本願念仏集』の中で、名号（阿弥陀さまのお名前）には阿弥陀さまの内に秘められた功德と外に現れた功德の両方が余すところなく含

まれているのでたいしたものですが、とおつしやっています。たいしたものとはつまりこういうことです。例えば、私たちが「家屋」という言葉には、屋根も柱も床も含んでいますし、外でもない人間が住む建物という意味まで含まれています。けれども、屋根、柱、床という言葉はそれぞれの部分とその働きでしかなく、どれをとつても「家屋」という言葉以上に家屋全体の意味を表現することができません。このように考えれば、阿弥陀仏という名号はすべての働きを持つているので、他の部分部分の働きに比べ、よりたいしたもの、勝れたものだということになります。ですから、阿弥陀さまは他の修行法に勝る「南無阿弥陀仏と声に出すこと」（名号を称えること）をお約束として選ばれたのではないのでしょうか。

阿弥陀さまが「南無阿弥陀仏と声に出すこと」をお約束として選んだもう一つの理由は、簡単だからということです。男でも女でも、たとえ座つていようが寝ていようが、また場所や時間も選ばない行い。即ち「誰でも・どこでも・いつでも」ということです。他に行はというと、お金分たやすい修行法と言えます。他の行はというと、お金持ちの人でなければできない立派な仏像やお堂を造ること、頭の賢いや教えを聞く機会の多い人でなければで

きない知恵を持ち、才能を高めることや多くの教えを聞くことなどです。それらは貧しい人、愚かな人はしたくてもできません。

さて、いままでは「南無阿弥陀仏と声に出す」ことを阿弥陀さまが選んだこととお話ししてきました。「法然上人が選んだのではなかったのか？」と思つた方もおられるでしょう。実はそこが、法然上人の目の付け所の違つた点なのです。そのことを明らかにするにはまず、法然上人の徹底した愚痴の自覚を挙げなければなりません。「俺ってバカだな」「わたしってバカよね」といった口先程度のものではありません。規則正しく生活できない、精神安定もままならない、勉強にも堪えられないような愚かしい私であるとの切実な思いです。先にお話しした知恵を持つ、多くの教えを聞くといった行は絶対に出来ないと自覚することでした。

そして二つ目は、自分にあつた修行を選ぶことを阿弥陀さまに任せましたことです。それまで修行法を選択するのはあくまで自分だったのです。けれども愚痴を自覚なされた法然上人は、そんな愚かな自分には、自分にあつた修行を選ぶことが出来るはずはないとしたのです。そこ

で阿弥陀さまにすべてお任せをしたと言うことです。任せたとより、既に阿弥陀さまは願われて、私たちに合つた修行を選ばれていたのです。その願われたこと一つ一つに選び取るものと選び捨てるものを対比なさつて、私たちに合つた行を選択なされていたのです。

法然上人の時代も、悲しいことに自分の選んだ行ができずに悩んでいた人が多かったのだと思われます。現代に生きる私たちに照らして見ても同じだと思います。阿弥陀さまは時代を超えて存在するであろう自分で選んだ修行に堪えられないような人たちのこと、また、自分で修行法を選ぶことすらできない人。きっと私たちのような者を悲しみ憐れんで、みんながお浄土に往けるようにと慈悲の心を起こされました。だから、阿弥陀さまは難しい修行ではなく、「誰でも・どこでも・いつでも」簡単にできる行を示されたのです。それが阿弥陀さまの基本の願いにある行であり、何よりも勝れ、何よりも簡単な「南無阿弥陀仏と声に出すこと」でした。しかも、阿弥陀仏ご自身が選ばれたのです。

そこに法然上人はお気づきになったのです。目の付け所が違つたとはそういうことです。

法然上人は「『南無阿弥陀仏と声に出す』この行こそが、総ての人を極楽浄土に救い摂ろうという阿弥陀さまの一番の願いに違いない」とお念仏の教えをお広め下さいました。そしてその流れを私たちは汲んでいるのです。

多機能（すごい）・操作は容易（かんたん）という物質的な便利さの感覚（きもちいい）は、生活のあらゆる場面で現代人の考えの選択基準になっていると思います。つらいことや面倒臭いことは極力しないで、精神的な重圧を避け、我が道を行く人が多いと言われるのも頷けます。そのような感覚の現代人にこそ、勝れもので、簡単にできる念仏行は合っていると云えるのではないでしようか。

どうぞ皆さん選択本願念仏と法然上人がお示し下さった、*「誰でも・どこでも・いつでも」*のお念仏を大らかな気持ちで申しながら日暮らしして戴ければと存じます。

（中村瑞貴）

## 第三章の二 解説

### 四、選択義について

続けて法然上人は、『無量寿経』の「摂取」と『大阿彌陀経』の「選択」とが同義であることを次のように述べていきます。

『大阿彌陀経』に説かれる選択には、取捨の義がある。すなわち二百一十億の諸仏の浄土の中、悪や醜を選び捨て善や好を選び取る意である。『無量寿経』にもまたこうした選択の義がある。すなわち「二百一十億の諸仏の妙土の清浄の行を摂取す」というのがこれである。選択と摂取とは言葉こそ異なっているが、その意は同じである。そうであるから不清浄の行を選び捨て、清浄の行を選び取ったのである。

(筆者試訳)

要は、阿彌陀仏の目から見ても悪・醜・不清浄のものはすべて選び捨て、善・好・清浄のものたった一つだけを選び取った、それが四十八願の一文の内容に他ならないことを明かされたのです。

『徹選択集』の冒頭、二祖聖光上人が「念仏と言ふは是れ諸師所立の口称の念仏なり。……本願と言ふは是れ善導所立の本願念仏なり。……選択と言ふは是れ然師所立の選択念仏なり」と述べられている通り、「選択」というのは法然上人の創見です。これを往生行という視点から見た場合、たとえそれ自体が尊い行であったとしても、私たち凡夫がそれを修し得ることができない以上、私たちを救わんとされた阿彌陀仏の目から見れば、それは「不清浄の行」に他ならないでしょう。法然上人は、そうした阿彌陀仏の意図を伝えんとされたのです。ここに完全に、行を選ぶ主体が私たち凡夫の側から、阿彌陀仏の側へと昇華され、私たち凡夫の往生が叶う行は、阿彌陀仏が私たちにお与え下さった称名念仏ただ一行であることが確立されたのです。したがって法然上人は、「選択」という語を必ず仏の側からの選び取りにしか用いられません。こうして法然上人の浄土教は、悟りの仏教から救いの仏教へと大きな転換を遂げたのです。以上のような選択の意義を聴衆にしっかりと伝えたいところです。

さらに法然上人は、四十八願における選択の諸相を五つの願を例にとつて次のように解説を加えられます。

四十八願の二つについて選択撰取の意味を論ずる。まず第一の無三悪趣の願とは、三悪趣のある粗悪の国土を選び捨て、三悪趣のない善妙の国土を選び取られた。その故に選択と言う。第二に不更悪趣の願とは、三悪道に更かえる粗悪の国土を選び捨て、三悪道に更らない善妙の国土を選び取られた。その故に選択と言う。第三に悉皆金色の願とは、黄白二種の膚が混在し、それによって差別の心が生じてしまうような粗悪の国土を選び捨て、黄金一色の平等で善妙の国土を選び取られた。その故に選択と言う。第四に無有好醜の願とは、好醜の混在する粗悪の国土を選び捨て、好醜のない善妙の国土を選び取られた。その故に選択と言う。ないし、第十八の念仏往生の願とは、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧・菩提心・六念・持経・持呪・起立塔像・飯食沙門・孝養父母・奉事師長などを往生行とする国土を選び捨て、専らその仏の名を称する国土を選び取られた。その故に選択と言う。(筆者試訳)

ちなみに、『逆修説法』において法然上人が、「一切諸仏皆黄金の色なり。……黄金のみ有りて不変の色なり」と述べられているように、第三の悉皆金色の願は、往生

人の常住・平等なるさまを示さんがための仏の意図でありましょう。『阿弥陀経』に「青色には青光あり。黄色には黄光あり。赤色には赤光あり。白色には白光あり」とあるように、それぞれの個性を埋没させようとする意図では決してないことを聴衆に伝えねばならないでしょう。

## 五、勝易念仏について

### 1、勝劣義

続けて法然上人は、なぜ阿弥陀仏は往生行として称名念仏一行だけを選択なされたのかについて、「聖意測り難し、輒たやすく解すること能はず」と仏意を探ることに謙虚な姿勢を示しつつも、「然りといえども、今試みに二義を以てこれを解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり」と二つの意義を提示しています。まず勝劣の義の要点を見てみましょう。

はじめに勝劣の義とは、念仏は勝れ、余行は劣っている。何故なら、阿弥陀仏の名号にはあらゆる功德が込められているからである。つまり、それらは大

円鏡智をはじめ仏が具える四つの智慧である四智、法報応の三身、十種の仏のみがお持ちになる智慧の力である十力、仏が説法するにあたっての畏れない四つの自信である四無畏等が阿弥陀仏の内なるお悟りの中に体得され（内証の功德）、仏が具えている優れた特徴である相好、救いの光である光明、衆生に法を説き弘める説法、衆生を救済し利益を与える働きである利生等の外に働く功德（外用の功德）である。その故に名号の功德はもともと勝れているのである。他の行はそうではない。その故に劣っているのである。例えば屋舎という名の中には、棟・梁・椽・柱等のすべてをおさめることができるが、棟等の一つ一つの名の中には屋舎をおさめることはできないようなものである。その故に劣った行を捨て勝れた行を取って本願の行とされたのであろう。

（筆者試訳）

ここにこれまで「易」ではあるけれども「劣」なる行であった称名念仏が、「勝」として大きな転換を遂げたのです。もちろん、この内証・外用の功德は法然上人の創見ではありますが、この「勝」への転換も阿弥陀仏の選択本願に依拠したものであることは言うまでもありません。

せん。そして、法然上人が例に引かれた屋舎の例えは、「本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をささぬ也。〔禪勝房伝説の詞〕」と述べられたことと軌を一にするものでありましょう。

## 2、難易義

次に難易の義について見てみましょう。法然上人は、「難易の義とは、念仏は修し易く、諸行は修し難し」とされ、その典拠として、善導大師の『往生礼讃』と恵心の『往生要集』の文を引用します。そして、阿弥陀仏の意を察して次のように続けます。

称名念仏は易なので、あらゆる衆生に修し得る。他の行は難なので、あらゆる衆生に修し得ない。そうであるから阿弥陀仏はすべての衆生を平等に往生せしめんがために、難の行を捨て易の称名念仏を取って本願の行とされたのであろう。もし造像起塔・智慧高才・多聞多見・持戒持律などの行を往生の行としたならば、貧窮困乏・愚鈍下智・少聞少見・破戒無戒の人々は往生の望みを絶たねばならない。けれども現実には、そうした人々が大多数なのである。その故に阿弥陀仏は、平等の大慈悲を発されて、あら

ゆる衆生を救わんがために、称名念仏ただ一行を本願の行とされたのである。(筆者試訳)

やはりここで重視したいのは、阿弥陀仏が「一切衆生をして平等に往生せしめんが為」、「平等の慈悲に催され、普く一切を撰せんが為」に誰にでも修し得ることのできる(易)称名念仏を選び取られたという点です。法然上人が、「因果の道理を考えれば考える程救われ難い私たちのことをなんとかして救おうとして」大慈大悲の御心のうちに思惟して、年序そらにもつりて、星霜五劫におよべり。「登山状」と阿弥陀仏のご苦勞を述べられています。法話の際にはこうした点を伝えたいところです。

続けて法然上人は、法照の『五会法事讚』を引きませんが、その末尾の「ただ心を回して多く念仏せしむれば、能く瓦礫がひくをして変じて金と成さしむ」の文は、法然上人の説く称名念仏の功德を存分に示されている文証として大切にしたいところです。

## 六、本願成就文について

続けて法然上人は、法蔵菩薩の四十八願が成就してい

るのか、成就していないのか、との問を掲げ、次のように解答を施します。

法蔵菩薩の誓願はすべて成就された。何故なら、經文に「また地獄、餓鬼、畜生諸難の趣無し」とあるので第一の無三惡趣の願は成就されていることが分かる。同じく「彼の菩薩乃至成仏まで惡趣ぐまに更らず」とあるので第二の不更惡趣の願は成就されていることが分かる。同じく「彼の国に生るる者は皆ごとく三十二相を具せざること有ること無し」とあるので第二十二の具三十二相の願は成就されていることが分かる。このように第一の無三惡趣の願から第四十八の得三法忍の願まですべてが成就されている。どうして第十八の念仏往生の願だけが成就されていないなどということがあろうか。何故なら念仏往生の願成就の文に「諸あ有る衆生その名号を聞いて信心歡喜して、乃至一念至心に回向して、彼の国に生ぜんと願すれば、すなわち往生を得て不退転に住す」とある。どうして念仏往生の願成就だけを疑うことができようか。それだけでなく阿弥陀仏は成仏されてから既に十劫を経ているのである。(筆者試訳)

ちなみに浄土宗における念仏往生の願成就文の解釈は、  
〈信心歡喜が深心、至誠心、回向して彼の国に生ぜんと願ず〉が廻向発願心の三心であり、  
〈一念〉が上は一生涯から下は一念の称名念仏を表しています。

## 七、念声は一論・乃至下至論・第十八願の願名について

本章末尾で法然上人は、引文である『無量寿経』と『観念法門』・『往生礼讃』との言葉の相違に対して二つの問答を設定します。

第一に「経に十念と云い釈に十声と云う。念声の義云何」と問を發し、「念声はこれ一なり」と解答します。そして、その経証として、『観無量寿経』下品下生の文、『大集月藏経』や懐感の『群疑論』の文を引用していますが、本章の冒頭にも述べたように、この「念声は一」こそが善導大師の高度な宗教体験に裏付けられた確信、結論であり、この創見によって称名念仏を第一とする声の宗教が息吹き、凡夫往生の道が開けたことを聴衆に伝えたいところです。

第二に法然上人は、「経に乃至と云い、釈に下至と云う。その意云何」と問を發し、「乃至と下至とその意これ一なり」と解答します。そして、それに関連して法然上人は、第十八願の願名について善導大師の願名が適当であることを述べます。つまり、〈十念往生の願〉と名づける諸師の意では、一念までをも救わんとされた阿弥陀仏の真意が伝わりにくい。〈念仏往生の願〉と名づけた大師のみ、上は一生涯を通したお念仏を勧め、下は臨終の際に称える一念のお念仏までをも救わんとされた阿弥陀仏の真意に沿うものであると述べられるのです。

以上、『選択集』第三章についての法話のポイントを述べてきましたが、称名念仏こそは、今現在説法を垂れ給うている阿弥陀仏が、大慈悲をもって、煩惱にまみれた私たちをなんとかして救わんと選び取りお与えになった、たった一つの往生行であることをしっかりと聴衆に伝える必要があるでしょう。

(林田康順)

## （第四章の一 三輩念仏）

### 諸行と念仏

善導大師の『観念法門』に云わく、仏説きたまわく、一切衆生の根性は不同にして上中下あり。その根性に随つて、仏皆勧めて専ら無量寿仏の名を念ぜしむ。

お釈迦さまは『無量寿経』において、浄土に往生を願うものには、生まれながらの素質、はたらきなどによつて、上中下の三種（三輩）の別があることを説かれました。そして上位の人々には家や欲を捨てることなどの行を説き、中位の人々には塔を建てたり仏像を造るなどの行を説き、下位の人々には、この上もない悟りを求める心（菩提心）をおこすことなどそれぞれに諸種の行を示されながら、結局は三輩すべてに「ただ念仏だけで浄土に往生できる」とお説きになられたのであります。

そこで法然上人は、「念仏だけで往生できる」というのに、何故にわざわざ諸行を説かれたのか、善導大師の『観念法門』をよりどころとして、お釈迦さまの真意を

深くたずねられたのであります。

それによりますと、諸行を取って説かれたわけは、功德のすぐれた念仏を立てるため（廃立）。念仏をすすめて助けるため（助成）。そして念仏が仏の正意で、諸行はこれを欲する人々のために傍に説いたもの（傍正）。という三つの理由を示しておられます。このうち善導大師は、廃立の意味が最も大切であるとされ、諸行を「やめさせるためにあえて」説いて、念仏を明確に「成り立たせる」のが目的で、まさに諸行をやめさせて、念仏だけを修行させる、そこにお釈迦さまの真意があつたということです。

ところで、私の寺のお檀家に次のような方がおられます。ある小さな会社を経営されている方ですが、十年程前に大切な一人息子さんを不慮の交通事故で亡くし、そのショックが奥様の病気を誘発し、長の闘病生活を余儀なくされてしまったのです。豊かで、和やかで平和な、何不自由のない暮らしが一変し、まさに地獄のような日が続いたのでです。本人の落胆もひとしおで、当然ながら会社の経営も左前、家庭でも言い争いが絶えない毎日のようでした。夢も希望も生きがいも、一瞬にしてすべて奪われ自暴自棄になっていたようです。

しかし、そんな中にも、これではいかん、何とかしないでとはの思いもあつたでしょう。誘われるままに修験道の修行に参加し、滝に打たれ山々を巡る苦行に身を投げ入れたのでした。また参禅道場に加わり、坐禅をするなど、一生懸命いろいろな修行に打ち込んだのであります。ジツとしておられなかったでしょう。自らの身体を動かし、痛めつけるといふような行動のなかに、安らぎを求めていたのかもしれませんが。けれども打ち込めば打ち込むほどに、その反動として現実がより一層辛く苦しくなるばかりであつたようです。

その心の隙を埋めるように、親戚筋の薦めがあつて、ある仏教系の新興宗教団体に加入したのです。寺にも離壇証明書を書いてくれといつて来ました。入会したばかりで、何を話しても聞き入れないので、そんなに言うならお寺で息子さんの墓を守つて、しっかりと回向しておいてあげるから、少しのぞいて来なさいと話しました。

それから数年後、こんどは奥様が他界されました。お葬式や納骨もあり、久しぶりに寺を訪れて言われるのに、「このたび妻が他界してしまいました。会社もいよいよだめになりそうです。今加入している宗教団体の人達も、人間的な深さと暖かさを少しも感じられない。一人ぼつ

ちになつてしまいました。私はどうしたらよいでしょう」と、大の大人が涙を流して泣かれるのです。その時長いこと話したのですが、およそ次のようなことを申し上げました。

「本当にお気の毒で、お慰めの言葉もございません。けれども、人間だれでも、どんな人でも程度の差はあるでしょうが、苦しみ、悲しみはあるのです。どんな宗教を信じようが、どんなに信仰しようが、苦しみ悲しみはとめどもなく私共を襲つて来ます。しかし、それを受けとめ、逃れることなく真正面から取りくんで生きていく、そこにみ仏のお救いがあるんです。信仰とは商売が繁盛するように、病気がなおるようにはなく、それに取組む己自身の心が問われてくることなんです。逃げてはだめです。このような私共を哀れみ、どうかして真実に生きるよう暖かく見守りお育て下さつておられるのが阿弥陀さまの大慈悲のお心、御本願なのです。どうぞ南無阿弥陀仏とお念仏を申す生活をして下さい」とお話し申し上げたのです。

その時は黙つて帰られたのですが、後で社員のかたからうかがうと、それ以来、彼の毎日の暮らしがお念仏の中の生活に一変したのです。しばらくして、ご本人に尋

ねてみました。

妻を亡くされて久々にお寺を訪れた時は、本当に苦しみのだん底にいたのです。息子を亡くし、妻を亡くし、会社も家庭もだめ、たよる人もなく、さまざまな宗教にも救いはなく、孤独でどうしようもない、まさに絶望の淵にあった時だったのです。

「信仰とは自分自身の本当の姿が見せられることなんです。そんな私共をいつも阿弥陀さまは、しっかりと守り育ててくれているんです」といわれ、ハッと胸に響くものがあつたというのです。このようなみじめな姿を妻や息子はどう思うだろうと思つたら、もう藁をもつかむ思いで、助けたまえ南無阿弥陀仏と心のそこからお念仏が湧き出たのです。もうこれしかなかつたのです。

「お念仏を申ししていると、息子が、妻がいつもそばにいてくれるような気がして、苦しいことも、悲しいことも忘れてしまふんです」というのです。会社での生活、家庭での生活すべてがお念仏の中の暮らしに変わったのです。この人が、かつて離壇証明書を書いてくれと迫つた人とはどうしても思えません。こうなりますとお念仏が離れなくなるのです。「念仏のさわりになりぬべからん事をば、いとい捨つべし」で、新興宗教もきつぱりやめ

ました。

阿弥陀さまの光明に照らされているということは、いつでもどこでも、私共一人一人が仏様に常に見守られている、そういう自分を発見することであると思います。見守り続けられている自分の発見ほど、深い感謝と力強い励ましはないと思うのであります。孤独だなあ、苦しいなあ、悲しいなあ、と思つていたが、実は一人ではなかつたんだなあ、ありがたいことだ、ありがたいことだ、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏……。そこにお念仏があるのです。

この社長さんは、「お念仏を申ししていると、いつも息子や妻がそこにいて、見守り励ましてくれる気がするのです」と申しておりました。これこそが、まさに息子さんや奥様の姿を通して、阿弥陀さまが見守つて下さっているのです。

私たち人間は、知る知らないにかかわらず、罪を造らなければ生きてゆけないものです。また、自分の思いどおりにならず、失意の中に泣き、悩み、苦しみ、押し流されてゆく人生であります。このような不確かな私たちでありながら、自ら一生懸命身につけた学問や教養、そして名譽や財産などにしがみつき、それらを生きがいと

して、きゆうきゆうとして日暮らしをしている。お念仏をしていると仏様のみ光の中に愚かな私達のありのままの姿が見えてまいります。このような自ら難しい学問や諸行を修して悟りを開くことなど、とてもできない心の弱い、ごく普通の人間を凡夫と申します。この凡夫をどうにかして救わずにおられないのが阿弥陀さまの大慈悲の心、ご本願なのであります。

あてにならない教養や学問、名誉や財産の殻に閉じこもり、どうしようもない苦悩の日々を過ごしていたのに、一度その暗闇の扉を開いてみると、そこには皓皓とした慈悲のみ光が燦燦とこの私を照らしている世界があつたのです。この扉を開くのが、ご本願の称名念仏なのであります。

先程の社長さんも、苦悩の末にお念仏によつて阿弥陀さまの慈光に、はじめて触れたのです。長い諸行の遍歴は、まさにお念仏にめぐりあうための、機縁だったのであります。そして今は、念仏以外の諸々の行をすべて捨てて念仏ひとすじに生きておられます。

このように、敢えて諸行を説かれたお釈迦さまの真意は、「わが名を呼べ、必ず救わん」とはたらきかけて下さっている阿弥陀さまのよびかけにこたえて、迷わずに

お念仏を称えさせることにあつたのです。

法然上人も「われ浄土宗を立つる意趣は、凡夫の往生を示さんがためなり」と申され、あらゆる凡夫が浄土に往生する唯一の実踐行が念仏であると説かれたのです。そして、善導大師の教えにより「廃立」の義をたて、念仏の一行のみを立てて立教の精神とされたのです。

(井澤隆明)

## 第四章の一 解説

この章は、浄土に往生を願う人びとには三種の別があり、それぞれにそのための道がたくさん説かれているが、ただ念仏の一道のみが勧められているのが本意であることが明かされています。『選択集』の第一章から第三章はいわゆる「三重の選択」として本願の仏意によって正定業たる称名念仏の一行を専修すべきことが述べられています。この第四章では前章までに選択された念仏と選捨てられた諸行（本願の行であり阿弥陀仏に親しき行である念仏以外の行を言う。五種正行のなかの前三後一といわゆる助業もこの中に含まれます）との関係を明らかにしようというのがこの章の意義といえます。

- 一 三輩と念仏について
- 二 念仏と諸行について
  - 1 廃立の義
  - 2 助正の義（以下、下）
  - 3 傍正の義
- 三 同類の善根（助業）と異類の善根（助業）について

以上のような項目で解説をしてゆきます。

### 一 三輩と念仏について

『選択集』第四章の篇目は「三輩念仏往生之文」とあります。

経証として『無量寿経』下巻の初めに説かれているいわゆる「三輩往生の段」が引用されています。三輩とは、浄土往生を願う人びとを、その機根や実践行の深浅によって、上中下の三に分けて見ることです。その三輩の生因として念仏と諸行とが並べ挙げられています。いまその三輩の文をあげてみます。

十万世界の諸天人民、それ至心あって、かの国に生ぜん願ずるに、凡そ三輩あり。その上輩の者は、家を捨てて欲を棄てて、沙門となり、菩提心を発し、一向に専ら無量寿仏を念じ、諸もろの功德を修して、かの国に生ぜん願ず。

（中略）

その中輩の者は行じて沙門となり、大いに功德を修すること能わずといえども、まさに無上菩提の心を発して、一向に専ら無量寿仏を念ずべし。多少に善

を修して、斎戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飯食せしめ、繪を懸け、灯を燃やし、華を散らし、香を焼き、これをもって廻向して、かの国に生ぜんと願す。

(中略)

その下輩の者は、たとい諸もろの功德を作すこと能わずとも、まさに無上菩提の心を発して、一向に意を専らにして、乃至十念、無量寿仏を念じて、その国に生ぜんと願すべし。

(以下略)

法然上人は、章題の通りこの三輩のいずれも念仏往生を説くものと捉えられています。家を捨てて欲を捨てる、塔を建て像を造る、菩提心を発す等の諸行が説かれているのに、三輩はただ念仏往生を明かすというのです。どうしてそのように見るのかという問題提起を私釈段でされています。それが、「何が故ぞ唯念仏往生と云うや」とある問いです。その答えとして善導大師の『観念法門』が引かれています。そこには「人は生まれつきの能力に異なりがあつて上中下の三種の別があり、いろいろな行が説かれています、その何れにも通じて専ら阿彌陀仏のみ名を念ずることを勧められた。(仏皆勸専念無

量寿仏名」とあります。これによって三輩ともに念仏往生と標したと受けとることができます。

ただここで注意しておきたいのは、念仏以外の諸行が本願に順じたものではないゆえに選ばれてこないものであつて、諸行では往生できないということでは決してないことを付け加えておくことが大切だと思います。

なお私釈段の終わりに、『無量寿経』の三輩と『観無量寿経』の九品との関係については「開合の異なり」とのべられています。『無量寿経』の三輩の行がいずれも「一向専念」にあることは明らかになったが、『観無量寿経』に説かれる九品については『無量寿経』の三輩を開いたものとすれば、九品すべてに念仏が説かれていてもよいはずなのに、九品には念仏は上品や中品には説かれず、下品だけに説かれるのはなぜか、という疑問が提起されています。これについて一つは三輩と九品は開合のちがいであるから、当然念仏が九品のいずれにも通ずるとし、『往生要集』の文が証拠として引かれています。もう一つは『観無量寿経』の終わりにしめされた「汝好くこの語を持て」とある経文からみると、経には心をしめて仏や浄土を観ずる法(定善)と、日常の心のままに修する諸善(散善)とを説かれ、後にはそれらの諸善

をすべて廃捨して、ただ念仏の一行に帰せしめられたことから推察するに、九品の行もただ念仏にあるということができるとされています。(この点については後の第十二章で詳しく述べられています)

## 二 念仏と諸行について

このように『無量寿経』の三輩は、ただ念仏往生を明かすことが本意であると言いますが、経にはむしろ詳しく諸行が説かれているのに、これを捨てて何故にただ念仏とだけ切ったのがまだ疑問として残ります。そこに説かれている諸行はどういう意味を持っているのかということが解決できないし、ひいては念仏と諸行との関係をどうみるかという問題が出てくることとなります。

これについて法然上人は廃立、助正、傍正の三義を立てて答えられています。略して「廃助傍の三義」といわれるものです。この三義によって念仏と諸行との関係を明らかにされています。すなわち諸行が説かれています。三輩はすべて念仏である、念仏往生を示されたものであるという旨を明らかにされるのであります。

廃立・助正・傍正の三義相互の関係については最近は

いろいろと論じられていますが、香月乗光先生は「一向専修の実践的構造」という論文の中で、法然上人が、三義を説明された後に「凡そかくのごときの三義不同ありといえども、ともにこれ一向念仏の爲にする所以なり」と述べられている点に注目し、「これまでは、廃助傍の三義を見る見方は三義を個々別々に客観的にみてきたのでありますけれども、しかしそうみられるだけでなく、それはまた主体的に一人の念仏実践者の行の進みの上に現れてくる段階であり、それをとおして次第に一向専修の実があげられてくる」と述べられ、傍正から助正へ、助正から廃立へという念仏の実践的な進みがこの三義の中に仕組まれているとされています。

私たちはどちらかというところの問題を頭の中で、あるいは文字の上で解釈していこうとする傾向があります。経文には、念仏には「一向専念」としめされていますから、念仏だけが説かれていればいいのですが、諸行も合わせ説かれています。このことを理解していくには、やはり念仏という実践を通して感じていかなければならないことを改めて確認する必要があると思います。なぜなら經典も深い宗教体験にもとづいて説かれていますし、法然上人もこの經典の真意や諸師の意を、念仏の実践を

通してうけとられていったと思うからです。

## 1 廃立の義

廃立の義とは「諸行を廃して念仏に帰せしめんがために、しかも諸行を説く」とあり、「初めの義は即ちこれ廃立のために説く、いわく諸行は廃のためにとき、念仏は立のために説く」とのべられるものであります。即ち『無量寿経』の巻下に、念仏と諸行とが並べ挙げられ、そして念仏には「一向専念」と説かれていて意味はなぜかと言えば、諸行を廃して念仏の一行に帰せしめるために説かれたというのであります。これについて法然上人は善導大師の『観経疏』のなかで『観経』の付属の文を解釈された「上来定散両門の益を説くといえども、仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり」という文をあげて説明されています。『観経』には定散両善にわたって、往生の行が述べられますが、しかし最後の付属の文に至って、釈尊は阿難に、ただ仏名を持つべきことを付属されるのであります。すなわち「汝よくこの語を持って、この語を持ってとは、即ちこれ無量寿仏の名を持ってとなり」というのであります。このことは、『無量寿経』に説かれる阿弥陀仏の本願、

その第十八願に望めてみた場合に、知ることができるのであって、釈尊のみ心は、その本願にもとづき、ただ一向に阿弥陀仏の名を称せしむることにあるということができます。この旨を明らかにされたのが善導大師のこの釈文であります。法然上人はこれを引用して、諸行は廃のために説き、念仏は立のために説かれたものであるという文証とされたのです。そして念仏について「一向専念」といわれるのは、それが本願の行であるからであり、しかも「一向専念」という限り、諸行を廃してただ念仏を用うるのは、明らかなことだと受け取るのです。

また、一向という言葉ですが、心を一すじに向けることで、純粹なもの、他のものを交えないということ在意味しています。法然上人はインドの一向大乘寺、一向小乗寺、大小兼行寺の例をとって兼行の寺には一向の言葉が使われないことから、経文にすでに一向というのであるから余行を兼ねないことは明らかである。前後に諸行が説かれていても念仏以外の他の行をまじえないことが、「専念無量寿仏」の前に「一向」という言葉が置かれて

いる大切などころであるとしています。法然上人のお言葉に「いまはただ余行をとどめて、一向に念仏にならせたまうべし。念仏にとりても、一向専

修の念仏なり。その旨善導の觀經の疏にみえたり。また  
双卷經に一向專念無量壽仏ときたまえり。一向の言は  
二向三向に対して、ひとえに余の行をえらびて、きらい  
のぞくころなり。……いまはただ一向專念の但念仏者  
にならせ給うべく候」(『九條殿下の北政所へ進ずる御返  
事』)とあります。三輩の文を出されて但念仏になるよ  
うに勧められています。廢立の義によって示される所  
の念仏はこのような念仏をいつているのだと思います。  
一切の諸行を廢し、ただ念仏ひとすじになりきってゆく  
ことをいわれているのです。すなわち『選択集』第二章  
で説かれた正定業に徹することを確認したものといえま  
す。

(新井俊定)

## (第四章の二 助業)

### 衣食住を念仏の光の下に

法然上人は『選択集』の中で「念仏の正業を助けんが為に諸行の助業を説く」といわれ、読誦、観察、禮拜、讚歎供養を同類の助業とし、その他の行を異類の助業と位置づけています。

念仏を中心にして、その他の行をすべて念仏を助成する行とする法然上人のこの教えを、私たちはどのように受けとめて日々の生活の中に生かしていったらよいでしょうか。このことを考えていく上で、大きな手がかりになるのは、『十二問答』といわれる中にある一文です。『十二問答』というのは、禅勝房というお弟子さんの信仰上の疑問に対して法然上人がお答えになったものです。そのひとつに「後世は阿弥陀様の本願を信じていれば往生はまちがいないと思っておりますが、現世はどのようなに思ひすごしたらよいのでしょうか」という問いかけに対して、法然上人は「現世のすごし方は念仏が申しやすいうようにすごしなさい。念仏の妨げになるものは全て捨

ててしまいなさい」といい、更にこのように申されてます。「念仏の第一の助業は米に過ぎるものではありません。衣食住の三つは念仏の助業です」

この意味するところは明白です。法然上人にとつては、直接的な宗教行為のみならず、生活全般における全てが念仏の助業なのです。いいかえれば、生活の全てを念仏を中心にして組み立てなさいといっているのです。衣食住のひとつひとつを念仏の光の下で再認識しなさいと仰せになっているのです。

このことに関して私には忘れられない体験があります。三年前に私は大腸ガンの手術を受けました。その半年程前からお腹の異変には気づいていました。便秘しがちになり、時々お腹の中でゴロゴロと不気味な音がしました。そしてある朝、お茶も飲めなくなりました。お茶を一口すすると痛みがグルグルとお腹全体に走るので、病院に行くと、腸閉塞ということで緊急入院。検査の結果、腫瘍によって大腸の一部がつまってしまったというので緊急手術。腫瘍の部分十数センチほどを切りとる手術でした。手術後の痛みは筆舌につくしがたいものがありました。その痛みにうめきながら朝に昼に晩に私はお念仏を称えました。手術の次の日から無理やり歩かされ、

病室の前の廊下を点滴のピンをぶら下げて、お腹をおさえて、顔には脂汗を浮かべて一步一步引きずるようにして歩きながら、お念仏をしぼり出すようにして称えました。その時程の一途なお念仏を私は残念ながらそれまで称えたことはありません。

そうやってお念仏しているうちに私は不思議な安らぎに満たされているのに気がつきました。事態はどうなるのかわかりません。他にガンの転移があるかもわかりません。しかし、どんな状態になっても絶対大丈夫だという、底深い安心感に支えられている自分に気がついたので、その時の私はいってみれば全く無気力な状態にありました。まさしくお手上げの状態です。そしてそれは又、同時に自我という殻が破れた状態でもありました。そういう状態になった時はじめて私は阿弥陀様の広大な救済の力に気づかされました。

そして、ある朝、私は不思議な体験をしました。病室のベッドの側に安置した阿弥陀様がいつにも増して光り輝いていて、同時に周りのものの全てが今までにない輝きをもっているのです。お見舞いにももらった花々、窓の外の木々、屋根瓦、病室の壁、更には看護婦さん、とにかく目に入るもの全てが今までにない光を帯びていたのだ

す。それはそれぞれが本来もっていた輝きが甦ってきたようでもありました。そして、それはそれぞれが内的に関連し合った調和と平安の瞬間でした。私はありとあらゆるものに合掌したくなりました。看護婦さんの後ろ姿に思わず手を合わせていました。

その後、同じような体験をすることはありませんが強烈な印象として残っております。

今考えてみれば、大腸ガンは私にとってまさに念仏の助業だったのです。大腸ガンの手術をすることによって、阿弥陀様の救済のお力に気づかされ、お念仏の尊さに具体的にふれることができたのです。

現代は価値観の混乱した無秩序の時代であるとよくいわれます。テレビを見ているとこのことがよくわかります。様々な情報が互いに何の脈絡もなく、それこそ洪水のように流れてきます。そこにあるのは無意味な喧騒と混乱だけです。そして、私たちの生活も、このテレビと同じように無秩序のうちに流されているのではないのでしょうか。衣は衣のために、食は食のために、住は住のために、それぞれが無目的に自己肥大し増殖しているのです。

私は年に一度ほどですが、別時会につかせていただき

ます。そうするとほんの数日のことですが、自分がいか  
に日頃無意味な、統一のない雑然とした生活を送ってい  
るかがよく分かります。念仏という光の下に、衣食住を  
はじめとする日常生活のひとつひとつが照らし出された  
とき、それらは余分なもの、無意味な部分が取りのぞか  
れ、本質的なものとのつながりが明らかになり、互いに  
有機的なつながりをもった調和と平安の世界に変わって  
いくのです。

すなわち、生活の中に念仏という心棒が通ったとき、  
衣食住をはじめとする日常生活のひとつひとつが念仏の  
助業として位置づけられ本来の輝きをとり戻してくるの  
だと思えます。

私たち浄土宗信徒に今求められていることは、法然上  
人の助業の教えの本意を生かした生き方をするることによ  
って、本当の調和と平安の生活のあることを身をもって  
示すことだと思っております。

(大谷隆照)

## 第四章の二 解説

### 三 同類の善根と異類の善根につ

いて

#### 2 助正の義

「助正の義」とは、「念仏を助成せしめんがために諸行を説く」とあり、また「いわく念仏の正業を助けんがために諸行の助業を説く」と述べられるものです。念仏が「一向専念」と説かれながら、しかも諸行が説かれるのは「一向専念」の念仏を助成するため、というのです。これに「同類の善根」と「異類の善根」との二つが示されています。

「同類の善根」というのは、『選択集』第二章で詳しく述べられているところの五種正行の中の読誦・観察・礼拝・讚歎供養の前三後一の四つの正行のことをいいます。そして本願生因の行として正定業とされる称名正行を助成する行として助業とされるのです。この助業は、称名正行と同じく五種正行の中に列せられるところから「同

類の助業」と名づけられます。本願正因の行ではないのですが、阿弥陀仏において親しい行であるのです。ここで助成というのは、称名の一行に不足するところを補助するという意味での「助」ではなく、この助業を行する者をして正定業に徹せしめる役割を持つ点を指して助業といわれるのです。念仏を助発し助成するという意味になりません。

次に「異類の善根」とは、この「同類の善根」を除いたすべての諸行です。第四章に引かれる『無量寿経』三輩段に説かれる「一向専念無量寿仏」以外の諸行を指しています。すなわち、「家を捨て、欲を棄て、沙門となり、菩提心を発こす」「塔像を起立」する等の行がそれにあたります。これらは本願正因の行でもなく、阿弥陀仏に親しくない行であり、阿弥陀仏の聖意をおろそかにし、うとんじ、遠ざかる行であるといえますから、「疎雑の行」とよばれています。第二章の正雑二行の中で雑行と規定され捨てられた行を指していますが、この第四章で念仏を助成するもの、すなわち助業として取り上げられてくるのです。このことについては後で詳しく述べたいと思います。

### 3 傍正の義

「傍正の義」とは「念仏と諸行との二門に約して、おのおの三品を立てんがために、しかも諸行を説く」とあり、また「いわく念仏・諸行の二門を説くといえども、念仏をもって正となし、諸行を持つて傍となす」と述べられるものです。

この「傍正の義」とは、三輩それぞれに念仏・諸行が並べ説かれています。これを修する衆生の機根等に三種の別があるので、ひろく諸行および念仏が説かれるのだというのです。念仏について三種の区別があるとは、三輩それぞれに「一向に専ら無量寿仏を念ず」とあるからで、諸行について三種の区別が立てられるというのを経の三輩の文にいずれも菩提心などの諸行があげられているのはその意であると、『往生要集』に引かれる『無量寿経』三輩の文を引いて示されています。そして念仏は経の正意であるから「一向専念」といい、諸行は正意でないから一向といわないのであって、念仏は正しく説かれたものであるのに対し、諸行は傍らに説かれたものであると受け取ることが示されています。

欲望、性癖必ずしも一定せず、さまざまな人の中には

自力の行によつて道を切り開く人もおり、戒律、造塔、定善の行等それぞれの行に適した人もいます。諸行はそうした人のために説き示されたものといえます。しかし三輩段にはいずれにも「一向専念無量寿仏」と示されていることは仏の本旨を示されているといえます。念仏と諸行との間に傍正の別を認めた上で、諸行の説かれている意味を考へることが大切であると教えているように思えます。

法然上人はこの三義を説き終わって「これらの三義殿最知りがたし。請う。諸の学者取捨心に在るべし。今もし善導に依らば初めを以て正となすのみ」といわれるように、「廃立の義」が最も正意となされるべきであるというのです。「諸の学者取捨心に在るべし」とは、この三義のいずれを取るもその人の心次第であり、そのどれを取っても、皆「一向専修」の念仏に帰してゆくということになるのだといえるでしょう。「廃立の義」で述べたようにそこに示される念仏のありかたは、ただ念仏ひとすじに成りきって行く姿（専修念仏）が、法然上人の真意にかなうところだと受けとることができま

す。前号でも香月先生の言葉を借りて述べたように、傍正から助正へ、助正から廃立へという念仏の実践的な進み

を考へることによつて、専修念仏になつてゆけるといふことではないでしょうか。

#### 四 同類の善根（助業）と異類の

##### 善根（助業）について

先述した同類、異類の善根について説明を加えておきたいと思ひます。

「同類の助業」については先にも述べたように五種正行の称名正行以外の四正行のことをいい、本願正因の行ではないが、直接に阿弥陀仏に関わる親しい行として、念仏を助成してゆくものです。ですからこれを行するならば、それを行ずる人をして正定業である称名の一行に方向づけ、称名の一行に徹せしめるといふ役割を持つています。

その助業の助は不足を補うといふ補助の義ではありません。しかるに念仏の一行を行ずるものは千差万別であるから、それに徹することが容易ではない者もいます。容易に念仏の一行に徹することのできない者のために助業が用意され、それを行ずることによつて念仏の一行に徹せしめるのです。つまり「同類の助業」はそれを行す

る者をして、念仏の一行を行ずるよつに方向づけ、それに徹せしめるといふ役割・任務を持つのであり、したがつて、念仏の一行の上に昇華されてゆく、そのような性格を持つた行と言ふことができます。

「異類の助業」は、阿弥陀仏に親しくないばかりでなく、むしろ阿弥陀仏の聖意をおろそかにし、うとんじ、遠ざかる行であるから、「疎雑の行」と呼ばれていふます。阿弥陀仏に対して疎雑の行であるから、願往生のためはいくらそれが行ぜられても往生の行業とはならないのです。では、なぜそれらの行が念仏の助成といふ役割を果たすものとして取り上げられてくるのでしょうか。『十二問答』に

問。余仏余経ニツキテ、善根ヲ修セン人ニ、結縁助成シ候コトハ、雑行ニテヤ候ベキ。答。我ココロ阿陀仏ノ本願ニ乗ジ、決定往生ノ信ヲトルウエニハ、他ノ善根ニ結縁シ助成セン事、マタク雑行トナルベカラズ。ワガ往生ノ助業トナルベキナリ（『昭法全』六三三頁）

とあり、また、醍醐本「法然上人伝記」に

我が身、仏の本願に乗じての後、決定往生の信起こらん上は、他善に結縁すること全く雑行と為すべか

らず。往生の助業とは成るべきなり（『昭法全』六九六頁）

とありますように、決定往生の信が確立して、念仏が申されてきますと、雑行に結縁しこれを修しても、それは雑行ではなく助業となるということを明かしています。

たとえば、在俗の生活において念仏の一行を行わずのやりも、出家した方が容易に念仏の一行に徹することができるときにとつて、出家するという異類の善根が念仏の一行を助成することになります。したがって異類の善根による助成は念仏者をして念仏の一行に徹せしむることに對して機縁・契機となることを意味しています。しかしそれを機縁として、契機となしうるも、なしえないも、すべて念仏を行ずるその人自身にあることは言うまでもありません。異類の善根を念仏の一行に徹する機縁・契約となしうる念仏者について、「我が身は仏の本願に乗じての後、決定往生の信起こらん上は他善に結縁する事全く雑行と為るべからず」と指摘されているように、決定往生の信を確立した者こそが、異類の善根をもって念仏の一行に徹する契機・機縁となしうるということであります。このことは、念仏する上に必ずしも助業を用いることが必要であるということの意味するものではありません。

ません。あくまでも念仏の一行のみで徹してゆければよいのですが、必ずしもそのような人ばかりではないといふところに、このような行の存在価値があるのではないのでしょうか。

法然上人は『無量寿経』の三輩のいずれも念仏往生を説くものとらえられました。そして「廃助傍の三義」をもって、そこに説かれる念仏と諸行の關係について明らかにされたのです。

（新井俊定）

## （第五章） 念仏利益

### お念仏の利益

「無量寿經の下に云く、仏、弥勒に語けたまわく、それ彼の仏の名号を聞くことを得ることありて、歡喜踊躍して乃至一念せんに、当に知るべし、この人は大利を得たりとなす。

則ち、これ無上の功德を具足す」

さて、私達の日常を顧みますと、日々の雑事に追われ、とり紛れて心静かに人生の在り方、生き方、老いのこと、病い、そして来たるべき死などについて深く考えることはあまりないのではないだろうか。

又、近時の不況の折りなどにはとくに目先のことにのみ注意が向けられて、知らず知らずのうちに即物的な生き方になってしまっているような気がいたします。目だけがギラギラしていて、心は空ろという様な経験は私だけでは無いような気がいたします。

新聞、テレビ等で毎日繰り返されている様々な事件、犯罪を挙げれば枚挙に暇がありません。

しかし、それらを見る側から、一旦、当事者達に身を置き変えてみた場合、何かしら背中に冷たいものを感じます。いつでも、私自身、人ごとではなく、それらの渦中の人になってしまふ可能性を秘めているのではないかという不安です。このような不安を抱きつつ目先のことに一喜一憂し、まさに夏の蜻蛉の如く、はかない人生を送ることしかできないとしたら、我々にとつて人生とは暗黒以外の何物でも無いでしょう。

法然上人在世当時、日本は世を挙げて戦乱の巷でありました。飢えと病いに苛まわれ死臭は全土にただよい、その有様は目を覆うばかりであつたことは当時の資料から窺い知ることができます。

そのような状況下で、法然上人は専修念仏による、この娑婆世界からの人々の救済を説いたのであります。やむなく生涯にわたり悪を作るとも、死に臨んでたとえ一返でも阿弥陀仏の名号を唱える者は極楽に往生することができ、とする喜びは当時の人々の心の中に大きな救いの大光明であつたでしょう。

この念仏によつて阿弥陀仏の救済にあずかれるという自覚は、民衆をして日々の地獄の責め苦を消滅せしめていったのであります。彼らには今生はこのような惨状で

も、来世には必ず極楽に往生できるという確信がありました。まさに信ずる者は救われたのであります。

さて、現代社会に生きる我々は八百数十年前の人々と比べてどうかというと、生活形態は変容を遂げ大変豊かになったとはいふものの、心的状況はますます複雑になり、乱魔のように錯綜し、そして何よりも、我々にとつて、最も不幸なことは、人間が自分自身の肉の眼で見、肉の耳で聴き、肉の鼻で嗅ぎ、肉の舌で味わい、自分程度の思考範囲で認識できるもの以外はいかなるものもこの世には有り得ないと断定してしまつたということでありましょう。

往生していくべき先、極楽浄土の世界が、弱者のための方便、癒し、慰めであるとしてしか世に理解されないとき、私は浄土宗という教えはその必要性を失うしかないと思うのであります。最近よく言われている、観念的に往生極楽を捉えて表現した、すなわち「大生命に生きる」というような表現はある程度理屈の領域では理解できますが、そこには信仰の実感が湧いてこないような気がします。

私たちはもっと謙虚になり、先人の至言に耳を傾け、そして人間の理性万能主義から脱却することが必要であ

るかと思ふのです。

今、私の娘がエンヤという、先頃、世界中で爆発的な人気の歌手の歌に凝っています。エンヤというその女性はケルト人であるそうです。人間の持つ理性を至上のものとするギリシャ人文化に亡ぼされた、自然と人間を対立的に考えず一体と考えることを文化の底流に持った民族の末裔であります。その曲相は不思議に人の気持ちに豊かにし、自らの精神の桎梏から解放させてくれます。

今こそ、我々は人間自ら作り上げてしまつた理性万能という神話から自己を解放させていかなければならない時であると思ふのです。

私にとつて極楽の世界は、肉の五官では感得できないものの、少しづつ、決して観念の産物ではない、山川草木と自ら区別が無い阿弥陀仏によつて念仏を通して恵まれた、いつか往くべき安息の自然界となりつつあります。安住の地・浄土が、阿弥陀仏によつて、私に恵まれ、それが念仏を通して、今ここに生きる一瞬一瞬の私の生命に保証されているということは、私にとつて何物にも代え難い大きな安心であります。

冒頭に引用しました『選択集』からの言葉「それ彼の仏の名号を聞くことを得ることありて、歡喜踊躍して乃

至一念せんに、当に知るべし、この人は大利を得たりとなす」を拝読いたしますと、今さらながら、なるほどと  
うなずけるのです。おいしいリンゴも食べてみなければ  
味わえません。色がどうの、形がどうの、産地がどうの  
と分別してみたところで、まず、食べてみなければリン  
ゴは私にとって無意味です。

まずは念仏してみることが肝心であります。一返でも、  
二返でも。暖冷自知という言葉がありますが、念仏して  
いる当人にしか知ることのできない、人知を超越した妙  
境が展開してくるはずで、私は、この妙境が大利を得  
た心地であると思うのです。この妙境は決して一過性の  
ものではなく、念々に深まって参ります。そして、前  
述しましたように私にとって大安心となってくるのであり  
ます。

「即ち、これ無上の功德を具足す」と述べられている  
ように、念仏には我々にこの妙境に参入させる偉大な功  
徳の働きがあるのです。

(林 純教)

## 第五章 解説

はじめに

『選択集』第五章についての法話の際には、次の点に留意する必要があるでしょう。

一、念仏利益の文と善導大師の釈文について  
二、『無量寿経』において念仏のみを讃えられる理由について

三、念仏行の三種の区分について

四、念仏の無上功德について

以下、これらの点に沿って法話のポイントについての解説を施します。

### 一、念仏利益の文と善導大師の

#### 釈文について

『選択集』第五章の篇目は、「念仏利益の文」です。前章において法然上人は、称名念仏とその他の諸行との関係について廃立・助正・傍正の三義を説き、廃立の義こ

そ善導大師が「正」とされたものである、と述べられました。本章は、それではなぜ廃立義が「正」とされるのかを明らかにしてゆきます。すなわち、お念仏を称えることによってもたらされる大いなる功德について述べられるのです。

本章の引文として、まず『無量寿経』流通分の次の一節を引用します

仏、弥勒に語けたまわく、それ彼の仏の名号を聞くことを得ること有つて、歡喜踊躍して乃至一念せんまさに知るべし、この人は大利を得と為す。すなわちこれ無上の功德を具足す。

ここで釈尊は、阿弥陀仏の名号を聞いた人は、身体中に喜びがあふれ、たとえ一遍でもお念仏を称えれば、それによって大いなる利益、この上のない功德を具えたと述べられています。流通分とは、經典の「教えを後世に流布・伝持すべきことを説いた部分（『浄土宗大辞典』）です。ので、釈尊が、さまざま諸行ではなくお念仏のみを後世に流布・伝持させようとしたことがわかります。

次に法然上人は、この『無量寿経』の文を解釈した善導大師の『往生礼讃』の文を引用されます。

それ彼の弥陀仏の名号を聞くことを得ること有つて、

歡喜して一念に至るまで、皆かしこに生ずることを得べし。

ここで善導大師は、『無量寿経』の文を踏まえつつも、傍線を引いたように、お念仏の功德として、阿弥陀仏の極楽浄土に往生を遂げられることを明瞭にされています。釈尊や善導大師のこうしたみ心を念頭において法話をすめたいところです。

## 二、『無量寿経』において念仏のみを讃えられる理由について

私釈段で法然上人は、『無量寿経』流通分においてお念仏のみを讃える由縁について、次のような問答を設けて述べてゆかれます。

問う。前章で説いた『無量寿経』三輩段には、念仏以外の諸行の功德も挙げられている。しかるになぜ、流通分ではそうした諸行の功德を讃えずに、念仏の功德のみを讃えているのか。

答う。釈尊のみ心は測り難く、きつと深意があるのだろう。今、善導大師のお考えによるならば、次のようになるであろう。釈尊は、ただ念仏のみを説こ

うとされたが、さまざまなる人々の機根きこんに応じて三輩段においては諸行を説かれたのである。しかし、(教えを後世に流布・伝持すべきことを説く)流通分において釈尊は、そうした諸行を選び捨てて讃えず、念仏一行のみを選び取って讃えられたのである。私たちは、そうした釈尊のみ心をよく分別しなければならぬ。(筆者試訳)

このように釈尊は、たとえ三輩段で諸行を説かれたとしても、『無量寿経』の結語・最要なる箇所である流通分において、その大なる慈悲のみ心のままに(随ずい自意)、念仏一行のみを讃えられたのです。もちろんその釈尊のみ心も阿弥陀仏の本願にもとづいていることは明らかです。法話の際には、こうした二尊のみ心を忘れず聴衆に伝えたいところです。

## 三、念仏行の三種の区分について

続けて法然上人は、先の問答を受けて上・中・下三輩のそれぞれにお念仏が説かれている理由について、善導大師の『観念法門』などを典拠として、次のように明らかにされます。

「無量寿経」三輩段のそれぞれに念仏を称えるべきことが説かれているが、その区分については二つの意味がある。第一に称名念仏する心（観念）の浅い深いによって区分し、第二に念仏を称える数の多い少いによって区分する。

第一に、称名念仏する心（観念）の浅い深いによって区分するとは、前章に引用した『往生要集』に「もし経に説かれてはいる通りの心で念仏することができるならば、上品上生にあたる行となる」とあるようなものである。

第二に、念仏を称える数の多い少ないによって区分するとは、下輩の中に、十念や一念という語があるの  
で、上輩・中輩はこれに準じて増加する。善導大師の『観念法門』には「毎日二万遍の念仏を称えよ。大いに精進して、三万遍・六万遍・十万遍の念仏を称える者は、上品上生に往生する人となる」とある。この説によると三万遍以上念仏を称えることは上品上生の業となり、三万遍以下はそれ以下の業となる。（筆者試訳）

こうした法然上人の解釈を他の遺文でみてみましょう。『無量寿経釈』には「一には遍数の多少に約し、二には

時節の長短に約し、三には観念の浅深に約す」と三つの意味を説かれています。義山ぎさん上人は、ここに説かれる「観念」を「安心」と置き換えています。また良忠上人は「今、観念と言ふは、称名の意業なり」（選択伝弘決疑鈔）とおっしゃられています。これに準じて、「観念」の本文試訳は「称名念仏する心」と致しました。さらに『無量寿経釈』によれば「遍数の多少」や「時節の長短」と三輩の対応は次のようになるでしょう。

	遍数の多少	時節の長短
上輩（品）	三万遍	十日（上品上生）
中輩（品）	二万遍	七日
下輩（品）	一万遍	

つまり、まず「遍数の多少」とは、毎日三万遍念仏を称える者は上輩（品）に、以下、二万遍は中輩（品）、一万遍は下輩（品）に往生する。次に「時節の長短」とは『阿弥陀経』に説くような七日にわたって念仏を称え続ける業を上輩（品）、十日にわたる場合は上品上生に往生する業となる、と法然上人は考えておられるのです。

さらに法然上人は、『三部経大意』において、阿弥陀仏の本願力のみが往生の縁となるにもかかわらず、そうしたことを心得ずに「下品と云ふとも足りぬ可きなむ（充分である）」と云ひて上中品を欣はず」と機根の優劣を自分勝手に判断して上品往生を願わないことを戒め「上品を欣ふ事、我が身の為にあらず、彼の国に生まれおわりて、かへりて疾く衆生を化せむが為」という立場の中で「上品の往生手を引くべからず」と勧められています。法然上人は、多くの消息でこうした立場を鮮明にされていますが、布教の場に立つ私たちが、日々の生活の中で失念してはいけない点でしょう。

#### 四、念仏の無上功德について

本章末尾で法然上人は、引文とした『無量寿経』中にある「一念・大刹・無上」といった語について次のような解釈を施されます。

『無量寿経』流通分中の一念とは、第三章に引用した「念仏往生の願成就文」中の一念や第四章に引用した「下輩文」中の一念と同一である。ただ、それらの文中には、一念の功德としての大なる利益

（大刹）や、この上のない功德（無上功德）を説かれていない。流通分の一念に至ってはじめて大刹・無上功德と讃えられている。

この大刹とは、小さな利益（小刹）に対する言葉である。さまざま諸行を小刹とし、たとえ一遍でも念仏を称えるのを大刹とする。無上功德とは、限りある功德（有上功德）に対する言葉である。さまざま諸行を有上功德とし、念仏を無上功德とする。

また一念を一の無上とする。したがって十念を十の無上とし、百念を百の無上、千念を千の無上とする。このように念仏を限りなく称えるならば、量り知れないほどの無上の功德となるであろう。阿弥陀仏の浄土へ往生を遂げたいと願っている人が、どうしても無上・大刹の念仏をとどめてまでも、有上・小刹の諸行を修する必要があるか。（筆者試訳）

このように法然上人は、たとえ一遍であったとしてもその称名念仏に加わる功德は、他の諸行と比較すべくもないことを述べています。そして、そのような大なる利益・この上もない功德である称名念仏をより多く称えるべきことを述べています。

ここでまず私たち布教の場に関わる者が心しておかね

ばならないことは、たとえ経文に一念と記されているからといって、それでよしとはいけないということでしょう。流通分や「念仏往生の願成就文」「下輩文」には、必ず「乃至ないし」という言葉が付されているからです。法然上人が「一向専修の念仏者になる日よりして、臨終の時にいたるまで申したる一期いちごの念仏をとりあつめて、一遍の往生はかならずする事也」(『禪勝房にしめす御詞』)との思いで「信をば一念に生まるととりて、行をば一形いぢまう(二生涯)にはげむべし」(『同』)とお示しになられている念仏相続の最要なることを、法話の際に常にお伝えしてゆかねばならないでしょう。

以上、『選択集』第五章についての法話のポイントを述べてきました。本章では、釈尊が、念仏こそは、他のいかなる諸行の功德もまったく及ばない大いなる利益、この上のない功德として讃えられたことをしっかりと聴衆に伝える必要があるでしょう。

(林田康順)

## 第六章 念仏特留

### 念仏不滅

紫式部は、彰子中宮の依頼によって「源氏物語」を書いたといわれています。およそ今から千年昔のことです。帝の第二皇子として誕生した光源氏を主人公として、優雅な王朝絵巻が展開されていることはいうまでもありません。しかし実際に紐解いてみると、必ずしも平安貴族たちの雅な生活だけが主題ではありません。

『源氏物語』五十四巻の第一巻「桐壺」で、光源氏の母親である桐壺更衣が卒去した場面についてお話しします。帝の特別な寵愛を受けました桐壺更衣は、光り輝く男皇子を生みましたが、元来の病弱に加え、多くの女御や更衣の嫉妬から、重く患ってしまいました。治療のため里へ下がるのですが、まもなく亡くなってしまいます。こうした桐壺更衣の死を、紫式部は三つの場面から描いております。

まず子供の立場から、光源氏の様子を描き、読者の悲しみを誘います。本来は母親が里に帰る時には子供も一

緒に連れて帰るのですが、帝の寂しさを少しでも和らげようと、宮中に残しての里帰りでありました。母親が亡くなった今は、女房たちに連れられて里へと帰っていきます。しかし三歳の光源氏には、愛する母親がもうこの世からいなくなってしまうことがわかりません。女房達の涙する姿に、きよとんとしている光源氏の姿は、読者の涙を誘うものです。私どもも、時には幼い子供のお母さんをお葬りしなければならぬことがあります。子供は母親の死が分からないで、多くの人々が集まっていますが、つらいものがあります。

更衣の母親北の方、ひとり娘を失って、俗に言う逆さまを見てしまうのです。ひとり娘であるだけに、帝のもとには差し出したくはなかったのですが、父親の遺言にしたがって入内させたがために、死を招く結果になってしまったのです。当時の習慣では、逆さまを見た母親は葬送には加わりませんでした。きつと目の前で我が子を火葬するなどとは余りにも惨たらしかったのでしょうか。しかし、母親にはどうしてもわが子が亡くなってしまったとは思えなかったのです。無理に火葬の場に赴き、煙となつて昇っていく光景を見て、自らに我が子の死を納

得させるのでした。この我が子を失った悲しみは、現在の私どもと何ら違いはないのです。

帝のもとにはすぐに連絡がはいります。やはりあのまま宮中に止めて置き、愛する更衣の最期を見届けてやればよかつたと思うのですが、それはできないことでした。

この時代は、帝以外の者が宮中で最期を迎えるなどとはとんでも無いことであり、病氣治療すら許されぬが故の退出であつたからです。自ら里邸に出かけ、最愛の更衣と最期の別れをすることも、また帝には許されぬことでした。帝が、身分の下の者に自ら会いに出かけることはなく、ただ使者を遣わして弔慰を表すのみです。しかしどんなにか更衣の手を取つて最期の別れをしたかつたことでしょうか。それが人間の素直な心というものであります。

帝であれ民衆であれ、異性を愛おしく思う気持ちには、そう違いのあるものではありません。愛しい妻や我が子を失う人々の悲しみも、身分や時代によつて変わるものではありません。登場人物たちは貴族だけではありますが、その人々の眞の喜びや悲しみが描かれているところに、この物語が人間の本当の生き様として、時代を超えて、千年の後の今日の読者にも共感を呼ぶのだと言えま

しょう。

紫式部の命には限りがありました。彼女が描いた『源氏物語』の世界には普遍の世界があるので。清少納言の『枕草子』や鴨長明の『方丈記』しかり、すばらしい古典作品には時空を超えた普遍性があればこそ、今日も読みつがれ、人々の心をうつのであります。

限りある命をいただいた私どもは、決して皆が文学的な才能を持ち合わせているわけではありません。往々にして、人間は病氣の時とか、つれ合いや子供に先立たれたりした時ほど、普遍的な絶対的なものを求めるものです。ものの価値観が多様化し、一刻も留まることのない時代のなかで、特別の文才もない一介の私どもが、持ち得る普遍的な世界はあるのでしょうか。限りある命であります人間だけに、眞に生きた証を持ちたいと思うことは、不可能なことなのでしょうか。また、時間を超えて、心の支えとなるものが、この濁世にあるのでしょうか。老若男女、誰でもが、何時でも、何処でも心の拠りどころとなるものを求めることは、昔も今も変わらない、人間の自然な願いといふことができます。

法然上人は、そんな私どもに『選択本願念仏集』をお説きになりました。そこに文才のある者ない者、罪を犯

してしまつた者、すべての生きとし生けるもの、すなわち十方衆生の救われる道としてお念仏を示されました。さらに、そのお念仏には無上大利の功德があることを説き明かされております。しかし、ここにいささか疑問が生じます。お念仏の功德が絶大なることは明瞭にされましたが、お釈迦さまの時代から遠く離れ、濁悪世の末法の時代といわれます現代にも、相応しているのが不安になります。

そこで法然上人は、この第六章で「念仏不滅法」として次のように述べられております。

末法万年の後に余行悉く滅し、特り念仏を留むるの文として、『無量寿経』下巻に「当来の世に経道滅尽せんに、我れ慈悲哀愍をもつて、ひとり此の経を留めて、止住すること百歳ならん。それ衆生ありて、この経に値はんものは意の所願に随ひて皆得度すべし」とあることを示しておられます。末法の時代になりますと、諸経に示された仏道は行われなくなりませんが、お釈迦さまの慈悲哀愍の心により、必ず衆生を利益下さること百歳にも及び、衆生にして『無量寿経』に出会う者は、阿弥陀さまの本願に生かされたいと念願すべき旨を説き明かされております。

でもどうして他の教えは滅んでしまつても、念仏法門だけが留まっていることができるのでしょうか。また末法万年の後「百歳」と申しますが、現世におきましても本當にお導き下さるのでしようか。次から次へと生じます疑問に上人はひとつひとつ説き示して下さいます。

念仏法門は末法における我々凡夫に対して深い縁のあること、さらに聖道の諸経は先に滅し、格別の浄土の経は独り留まる。同様に十方の浄土と西方浄土、諸行と念仏の滅尽と止住を論じ、念仏法門こそが独り時代を超えて留まると普遍性を校量なさっています。「百歳」というのは限られた数ではなく、永遠にいつまでも念仏法門のみが存在していることを示しておられるのです。

この念仏法門だけは、末法の時代の後の劣器下根の人であつても利益があると私どもに示しお勧め下さるのであります。念仏法門の普遍性、永遠性を得心できますのも、それが阿弥陀さまの本願に違いないからです。その意を次のように詠じられています。

草も木も 枯れたる野辺に ただひとり

松のみのこる 弥陀の本願

(魚尾孝久)

## 第六章 解説

### はじめに

『選択集』第六章についての法話の際には、次の点に留意する必要があるでしょう。

- 一、『無量寿経』「特留此経止住百歳」の文について
  - 二、念仏こそが後の世まで留めおかれることについて
  - 三、念仏の教えとその他の教えの滅・不滅について
  - 四、『無量寿経』のみを留めおかれた釈尊の聖意について
  - 五、いつの世にも念仏の功德が及ぶことについて
- 以下、これらの点に沿って法話のポイントについての解説を施します。

### 一、『無量寿経』「特留此経止住百歳」の文について

『選択集』第六章の篇目は、

末法万年の後に余行ことごとく滅し、特り念仏を留

### むるの文

です。前章において法然上人は、お念仏を称えることによってもたらされる大いなる利益、この上のない功德について述べられました。本章では、そうした功德が、永久に続くものであることを明らかにされます。紙面の都合上詳説はできませんが、末法とは「仏教における時代区分の一つで、正法・像法に続く。仏の教えだけが残っているのみで、それを実践する人も、覚りを得ることのできる人もいない荒涼とした時代（『法然上人のご法語①「消息編」」）です。ちなみにわが国では、永承七年（一〇五二）が末法に入った年と考えられました。そして末法一万年の後には、仏の教えさえも滅びてしまう法滅の時代を迎えるとされています。篇目にある「末法万年の後」とは、こうした法滅の時代のことを指しています。

本章の引文として、法然上人は『無量寿経』流通分の次の一節を引用します

当来の世に経道滅尽せんに、我れ慈悲哀愍を以て、特りこの『経』を留めて、止住すること百歳ならん。それ衆生有つて、この『経』に値わん者は、意の所願に随つて、皆得度すべし。

ここで釈尊は、法滅の世になっても、大慈悲をもって『無量寿経』だけは百年間留めおき、この経に遭う者は、その願い通りに悟りに入ることができるであろう、と述べられていきます。前章でも触れましたが、流通分とは、經典の「教えを後世に流布・伝持すべきことを説いた部分」ですので、釈尊が他の經典ではなく阿弥陀仏の本願が説かれる『無量寿経』のみを後世に留めおかれようとしたことが分かります。ちなみに、経文中の「得度」についてですが、私たちは、法然上人が私釈段で引用される善導大師『往生礼讃』の「かしこに生ずることを得べし（極樂浄土への往生が叶う）」、あるいは、法然上人による「双卷経の奥に、三宝滅尽の後の衆生、乃至一念に往生す」（『往生大要鈔』）とのお示しを踏まえ、「極樂浄土に往生し、そこで悟りを得る」と理解し、伝えてゆくべきでしょう。

## 二、念仏こそが後の世まで留めおかれることについて

私釈段で法然上人は、引文である『無量寿経』の文には「特りこの『経』を留め」とあるのに、本章の篇目

では「特り念仏を留むる」とある相違点について、次のような問答を設けて述べてゆかれます。

問う。『無量寿経』には「ただこの経のみを百年間留めおく」とあって、「ただ念仏のみを百年間留めおく」とは述べられていない。しかるに何故、篇目には「ただ念仏のみを留めおく」と記しているのか。答う。なぜなら『無量寿経』の説かれた意図は、正に念仏にあるからである。その意味は、すでに第三・第四・第五章に述べてきた通りであり再説は避ける。善導・懐感・恵心等、祖師の意も同様であった。したがって『無量寿経』を留めおくとは、念仏を留めおくことに他ならない。なぜなら、『無量寿経』には「菩提心を発す」へ戒を持つ」といった言葉はあるが、その修め方を説いていない。これらの修行の修め方は、前者は「仏説莊嚴菩提心経」等、後者は「梵網経」や「四分律」といった大乘や小乗の経律等に説かれている。しかし、末法が過ぎ、これらの經典が先に滅してしまつたならば、何を依り所にこうした行を修めることができようか。その他の諸行も同様である。こうしたことから善導大師は『往生礼讃』において、この経文を解釈して「法

滅の時代、三宝が滅してしまっても、『無量寿経』だけは百年間留まる。その時、経中に説かれる念仏の教えを聞いて一念でも称えた者は、ことごとく極楽浄土への往生が叶う」と述べられているのである。(筆者試訳)

このように法然上人は、『往生礼讃』の文を念頭におきつつ、『無量寿経』の説かれた意図が、念仏一行による浄土往生の教えにあつたことを明らかにされます。ちなみに、この『往生礼讃』中の「一念」は、前章で詳説したように「乃至(上は一生涯から)」を踏まえたものであることを失念しないよう心がけねばならないでしょう。

### 三、念仏の教えとその他の教えの滅・不滅について

続けて法然上人は、『無量寿経』の文に込められたお念仏の教えとその他の教えとの滅・不滅を四種の対照を用いて述べてゆかれます。

『無量寿経』のこの文を深く吟味すると次のような四つの意味があることが分かる。第一に、聖道門・

浄土門の教えの滅・不滅の前後。第二に、十方浄土往生・西方浄土往生の教えの滅・不滅の前後。第三に、兜率天上生・西方浄土往生の教えの滅・不滅の前後。第四に、念仏往生・諸行往生の教えの滅・不滅の前後である。

第一に(この世において修行し悟りを目指す)聖道門の教えを説く経典は末法が過ぎると先に滅びるので、『無量寿経』に「経道滅尽せん」とある。しかし(阿弥陀仏の極楽浄土に往生してそこで悟りを目指す)浄土門の教えを説く『無量寿経』は留まるので「止住すること百歳ならん」と示された。このことから、聖道門の教えは末法に生きる私たち凡夫との縁が浅く、浄土門の教えは私たちとの縁が深いことを知らねばならない。

第二に(阿弥陀仏の西方以外の)十方浄土への往生を説く経典は先に滅びるので「経道滅尽」とある。しかし、阿弥陀仏の西方極楽浄土への往生を説く『無量寿経』は留まるので「止住百歳」と示された。このことから十方浄土への往生を説く教えは私たちと縁が薄く、西方浄土への往生を説く教えは私たちと縁が深いことを知らねばならない。

第三に（弥勒菩薩の在す）兜率天に上生せんことを説く『弥勒上生経』や『心地観経』等の經典は先に滅びるので「経道滅尽」とある。しかし、阿弥陀仏の極樂浄土への往生を説く『無量寿経』は留まるので「止住百歳」と示された。このことから兜率天は近いとはいっても私たちとの縁が浅く、極樂浄土はこの娑婆世界から十萬億仏土と遠いとはいっても私たちとの縁が深いことを知らねばならない。

第四に、（念仏以外の）諸行によって極樂へ往生することを説く經典は先に滅びるので「経道滅尽」とある。しかし、念仏によって極樂へ往生することを説く『無量寿経』は留まるので「止住百歳」と示された。このことから諸行往生は私たちとの縁が浅く、念仏往生は私たちとの縁が深いことを知らねばならない。それだけではなく、諸行によって往生する者は少なく、念仏によって往生を得る者は非常に多いのである。（筆者試訳）

このように法然上人は、一代仏教を滅・不滅という視点から分別し、お念仏のみ教えのみが私たちに甚だ深い縁のあることを明らかにされました。

ちなみに、今でこそ私たちにとって、死後の世界とい

えば、阿弥陀仏の西方極樂浄土が一般的になっています。しかし、本文中第二・第三の対照内容ばかりでなく、『要義問答』において法然上人が「十方二浄土多シ、イツレオカ欣ヒ候ベキ。兜率ノ上生ヲ欣フ人多ク候。イカガ思ヒ定メ候ベキ」との質問を受けられたことから、十方浄土往生や兜率上生の信仰が当時まだ根強かったことが知られます。こうした質問に対して法然上人は「極樂コノ土に縁フカシ、弥陀ハ有縁ノ教主ナリ。宿因ノ故、本願ノ故、只西方ヲ欣ハセタマフベキトコソ覚エ候へ」とお答えになられています。私たち布教の場に立つ者は、死後の世界といえは阿弥陀仏の西方極樂浄土であるという思いを広く培っていただく多くの先徳方のご精進に感謝し、その御恩に報いるためにも、法然上人のお示しのまま、深い縁を頂戴している阿弥陀仏への信仰、さらには極樂浄土への願往生心を一人でも多くの聴衆に養っていただくべく精進せねばならないでしょう。

#### 四、『無量寿経』のみを留めおかれた釈尊の聖意について

さらに法然上人は、釈尊が『無量寿経』のみを留めお

かれた聖意について次のような問答を施されます。

問う。『無量寿経』において釈尊は「我れ慈悲哀愍を以て、特りこの『経』を留めて、止住すること百歳ならん」とおっしゃられている。何故に釈尊は、他の經典を留めおかれずに、ただ『無量寿経』のみを留めおかれたのであろうか

答う。釈尊がただ『無量寿経』のみを留めおかれたのは、定めて深いみ心からであらう。今、善導大師のお考えによるならば次のようになるであらう。

『無量寿経』には、阿弥陀仏の念仏往生の本願が説かれていた。釈尊は、この本願念仏を留めおかんがため、慈悲のみ心から、『無量寿経』を残されたのである。他の經典には、阿弥陀仏の本願が説かれていない。それ故に釈尊は、慈悲のみ心から、他の經典を残されなかったのである。

阿弥陀仏の四十八願はどれもみな、すべての衆生を救うために発されたものではあるけれども、第十八願に誓われた念仏こそが往生のための正しい因である。それ故に善導大師は『法事讃』において「阿弥陀仏の本願は四十八に分かれてはいるけれども、往生行としてはただ念仏一行のみをお示しになられ、

我々にもっとも親しいものとされた。人が仏を念ずれば、仏もまた人を念じて下さる。人が心から仏を想えば、仏はそれをお知りになって下さる」と述べられたのである。こうしたことから、四十八願の中の第十八念仏往生願を（本願の中の王）と呼ぶことができよう。こうした意味で釈尊は、ただ『無量寿経』のみを留めおかれたのである。それは例えば、『観無量寿経』において釈尊が阿難に対して、さまざまな諸行を伝持（付属）せずに、ただ念仏一行のみを伝持された意図と同様である。釈尊は、阿弥陀仏の本願に適<sup>な</sup>っているからこそ念仏一行を伝持されたのである。（筆者試訳）

『要義問答』において法然上人は「弥陀ノ本願ヲ以テ、釈迦ノ大悲深キ故ニ、コノ教ヲトドメタマヒツル事百年ナリ。イハムヤコノゴロハ、コレ末法ノ始メナリ。万年ノ後ノ衆生ニオトラムヤ」と弥陀・釈迦二尊のみ心を察せられていますが、すべての衆生を救わんとされた阿弥陀仏の本願の意図を察せられた釈尊が、大いなる慈悲のみ心をもって本願念仏の説かれた『無量寿経』のみを留めおかれた、と本文中にも述べられています。また法然上人が、第十八念仏往生願を（本願の中の王）とされた

ことから、後世、第十八願を「王本願」と呼び慣わすようになりました。私たちは、二尊の慈悲と合わせてこうした点もお伝えしたいところでず。

## 五、いつの世にも念仏の功德が及ぶことについて

本章末尾で法然上人は、お念仏の功德が法滅以後だけでなく正法・像法・末法を通じて及ぶことについて次のような問答を設定して明らかにされます。

問う。法滅後百年の間、釈尊が念仏を留めおかれた由縁は知ることができた。それでは、こうした念仏の功德は、法滅後百年の間に限られるのか、あるいは、正法・像法・末法を通じても及ぶのか。

答う。念仏の功德は、正法・像法・末法を通じても及ぶ。法滅後百年としたのは、後の時代を挙げて今に生きる衆生に念仏の教えを勧めんがためである。

(筆者試訳)

ここで法然上人は、お念仏の功德がいつの時代にも永久に続くことを明かされ、それは正に「今に生きる衆生」のためであるとされています。「往生大要鈔」にお

いて法然上人は、『無量寿経』のこの文を釈して「弥陀の本願の広く摂し、遠く及ぶ程をば知るべき也。重きを挙げて軽きを取め、遠きを揚げて近きを取め、後を揚げて前を収むるなるべし。まことに大悲誓願の深広なる事、たやすく詞を以てのふべからず、心をとどめて思ふべきなり」と阿弥陀仏の大慈悲に基づく本願力の深広なることを述べられています。こうした説示からも、お念仏こそが「今」に生きる私たちための教えであることが分かります。経文にある「百歳」という言辞に囚われ、念仏の教えは「常住不滅」ではないと非難する者がいるようですが、彼らは阿弥陀仏や釈尊が何とかして「今」に生きる私たちを救わんとされた聖意を見失っているようです。布教の席に赴く私たちは、「今」に生きる私たちを導かんとされた法然上人のこうした姿勢を決して忘れてはならないでしょう。

以上、『選択集』第六章についての法話のポイントを述べてきました。本章では、釈尊が、他のいかなる經典や教えは滅んだとしても、お念仏の教えこそは大いなる功德を持ち続ける教えであると明かされたものであることをしっかりと聴衆に伝える必要があるでしょう。

最後に、法然上人が本章の意を詠まれた歌で、現在、  
総本山知恩院の御詠歌、弥陀本願の御詠歌として有名な  
和歌を紹介して終わりたいと思います。

草も木も 枯れたる野辺に ただひとり

松のみ残る 弥陀の本願

《歌の大意》冬の木枯の吹きすさぶ中、すべての草木が  
枯れてしまった野辺に、松だけが常磐葉の緑を誇ってい  
るように、すべての教えがすたれてしまっても、弥陀の  
本願のみ教えだけは何時いつまでも、生き生きと栄え続  
けるのであります。《歌の大意》は、総本山知恩院吉水  
講総本部『元祖円光大師法然上人二十五霊場めぐり』に  
よりました)

(林田康順)

(第七章 仏光唯照念仏者)

光明余行の者を照らさずただ念仏の行者を撰取したもう

人間の奥底にひそむ二重人格性をテーマにしたステイヴンソンの『ジキル博士とハイド氏』という小説が有名ですが、オスカー・ワイルドの『ドリアン・グレイの肖像』という物語も、人間の二面性を鋭くえぐり出していて実にすさまじいものがあります。

私たちは、紳士然としていながら、その実なんと醜い考えや行いをしていることか。

肖像画に命を託して、いつまでも二十代の若く美しい青年の容姿を失わずに、次々と、悪行をくり返すドリアン・グレイ。

悪行を重ねるにしたがって、肖像画は年をとってゆき、血を流し、醜悪な姿に変貌してゆく。

こうした肖像画の変貌に怖じ気を感じた彼は、肖像画のキャンバス画布に果物ナイフを突き刺します。

そのとたん、肖像画はもとの美しい肖像画に戻り、その前にナイフが刺さった醜悪な年をとったドリアン・グレイが横たわっていた、というのです。

もしも、このドリアン・グレイが法然上人に出会っていたら、敬虔な念仏者に生まれ変わっていったらどうと思います。

ひよっとしたら、彼は、如来様に一番近い人だったかも知れません。彼は一番如来様に愛される人なのかも知れません。

なぜならば、彼が救われるにはお念仏を申す道しか無いです。

保護司である私は、よく施設見学に行きます。

ある時、栃木県の黒羽刑務所を訪れました。刑務所の高塀の外は、折しも春爛漫、桜の太木に枝もたわわに見事な花が咲き、時折の風に舞う花吹雪は、いかにも厳しい冬をのりこえたよろこびを存分に表していました。

所定の手続きを終え、所内に入って行くと、外の華やかさとは違って変わって、色彩の薄い世界となります。刺激的な色彩は全くありません。

質素で行き届いた所内は、規律正しいというか、当然の事ながら、厳しい空気が張りつめているように感じま

した。

一通りの施設見学を終えると、所長さんから、「母の鈴」というお話を伺いました。

それは、受刑者の更生に関するお話でした。

明治時代より今日に至るまで、さまざまな努力研究・工夫改善がなされてきた刑務所ですが、出所者の再収容率というものは余り変わっていないというのです。

再収容率というのは、刑務所という施設で、教育を受けて出所した人が、社会に出て、再び犯罪を犯してまた刑務所に戻ってきてしまう確率のことです。

初犯で四十割、再犯者で六十割の者が再び過ちを犯して再収容されてしまう、というのです。

どこでどうつまづくかという点、ちよつとしたことに負ける。「誰も見ていないから」「これ位のことなら……」「皆やっていることだ」と自分に甘く、誘惑に負けて罪を犯してしまうのだそうです。

ところが、ある刑務所で、再収容率を数割にしてみましたというのです。これは、全く奇跡的な成績です。

それが、「母の鈴」のお話でした。

どういう教育を施すかという点、受刑者に、赤子を抱いた母の像を描いた絵を見せて、

「お母さんは、子の幸せを願っている。そういう幸せを願う心が母親の心である」

と話をし、社会へ出て、再び過ちを犯しそうになったら、「あなたの幸せを願っている母の心を思い出して、踏みとどまって欲しい」と訴えたそうです。

そればかりか、「母の鈴」という演歌詞の歌をテープで流して、所長も看守官も受刑者も一緒に大声で歌うことをしたそうです。

そうして、いよいよ出所という時には、この母心を思い出すために、「母の鈴」というひものついた鈴を手渡して、

「どうか、幸せを願う母の心に耳を傾けながら社会の中で、明るく生きていって下さい」と励ましますのです。

もちろん、受刑者の母親のすべてが子の幸せを願い続ける母親ばかりではなかったと思いますが、受刑者の心の中にあつて、「幸せを願う内なる母の声」は真実であったのでありましょう。すばらしい成績を収めたのでした。

この声に目覚めるとき、人は真実の涙を流し更生への道をたどるのではないでしょうか。

こんな話を聞いている内に、「誰も見ていないから」これくらいのこと、「みんなやっていることだから」と甘く自分自身を許してしまう自身の姿に気づかされて、恥ずかしくなったことでした。

考えてみると、他人事ではありません。人生の様々の悪行を身・口・意三業に重ねる再犯者、しかも六十割で再収容されかねない私ではないでしょうか。

醜悪な身を横たえるドリアン・グレイが私の中にもいる。

『母の鈴』を必要としているのは、誰でもない。この私ではないか。そう気づいたとき、私の口からお念仏が飛び出してきました。

そして、倒れているドリアン・グレイの姿や出所する受刑者の姿が、私の心の中で、何か崇高な光につつまれて光っているように映ってきたのです。

誰が知らなくとも、誰が見ていなくとも、誰が聞いていなくとも、誰が念じていてくれなくとも、如来様は、親様ですから、いつでもどこでも、どこまでも、知っていて下さる、見ていて下さる、聞いていて下さる、念じていて下さいます。

私の本当の幸せを願いながら、『我が名を呼べ、必ず

救う』と誓われたあなた、如来様、阿弥陀様。あなたを信じ、あなたについて行くしか私にはありません。

(正村瑛明)

## 第七章 解説

第四章では、すべての衆生の救われる道はただ念仏であることが述べられ、第五章では、しかもそこには無上大利の功德が具わっていることを明らかにされ、そして第六章ではその無上大利の功德を持つ念仏のおしえが、末法一万年の後までも衆生を救う力を有するものであるということが説き示されました。これら第三章から第六章まででは『無量寿経』の要文が中心になり展開されてきたのですが、この第七章からは『観無量寿経』が中心に取り上げられてきます。第七章の篇目は「弥陀の光明余行者を照らしたまわず唯念仏の行者を撰取したもうの文」です。「光明唯だ念仏の行者を撰する篇」、「光明撰取章」ともいいます。

本章を解説していくにあたっては、観経、光明、撰取、不捨、三縁、全非比校、本願等の言葉がキーワードとなるかと思えます。

### 一

本章の引文として『観無量寿経』真身観のよく知られ

た一節が引用されています。

無量寿仏に八万四千の相有り、一一の相に各々八万四千随形好有り、一一の好に復た八万四千の光明有り、一一の光明遍く十方世界を照らして念仏の衆生を撰取して捨てたまわず。

この文を解釈するについて『観経疏』定善義と『観念法門』の文が引用されています。最初に定善義の内容を要約しますと、この経文は「阿弥陀仏の身に具わっている勝れた特徴の一つ一つを觀想してゆくことを説き、またその相好から放たれる光明は特に念仏する人々を照らし護念されることを明かされたもの」であると述べ、細かく五つに分けて説明しています。そして、

問うて曰く、備つよさに衆行を修して但能く回向すれば皆往生を得。何を以もつてか仏光普く照らすに唯念仏の者のみを撰する、何なにに意こころ有るや。

という問いが発せられています。これに対して善導は、親縁、近縁、増上縁の三義をもって、念仏の行者のみに撰益あるゆえんを答えています。

まず親縁とは、仏と念仏者がきわめて親しい関係にあることを示しているもので、口に常に仏名を称えれば、仏はこれをお聞きになり、身に常に仏を敬い礼拝すれば、

仏はこれをご覧になり、心に常に仏を念じていれば、仏はこれを知りたまい、また衆生が仏を憶念すれば仏も衆生を憶念します。このように仏と念仏者の身・口・意の三業の働きがいつも離れない状態にあることを親縁というのです。

このことを法然上人は『往生浄土用心』のなかで「善導の三縁のなかの親縁を釈し給うに、……（中略）衆生仏を念すれば、仏も衆生を念じ給う、かるがゆえに阿弥陀仏の三業と、行者の三業とかれこれひとつになりて、仏も衆生もおや子のごとくなるがゆえに親縁となづくとおぼしめし候めれば、……」と述べています。

次に、近縁とは距離的にみて仏と衆生の間が密接な関係にあることを表わしています。私たちが仏を見たとまつりたいと願えば仏はその願いに応じてその人の目の前に姿を現わされるということです。すなわち、阿弥陀仏を見たとまつりたいという心情を、口称の念仏に託するならば、阿弥陀仏はその思い、称名の声に応えて自らの姿を念仏の行者の前に現わしたもうということであるのです。

増上縁とは力をそえていただくあいだがらということ、上の二つの関係以外のさまざまな関係をいいます。

ここには仏のみ名を称えれば、長い間に造り積まれた罪業が除かれ、臨終の間際には、仏が多くての菩薩たちをひきつれて浄土から来迎してくださり、さらに仏の護念をうけて、邪な行為よこしまによってまわりついている煩惱にさらまたげられることはなくなるというのです（この増上縁については『観念法門』には五種の増上縁があげられています）。

次に『観念法門』を引かれている部分では、又前の如く、身相等の光、一一遍く十方世界を照らすに、ただ、専ら阿弥陀仏を念ずる衆生のみありて、彼の仏の心光常にこの人を照らして、摂護して捨てたまわず。総て余の雑業の行者を、照撰することを論ぜず。

という『観経』の真身観の取意の文をあげ、阿弥陀仏の心光はいつも念仏の行者のみを照らし、摂護することはいわれるが、念仏以外の雑業の行者については論じられていないとして、念仏行者のみに与えられた現生護念の増上縁があるとされています。

このように、称名する者だけが阿弥陀仏の光明に摂取され、三つの利益をうけることが示されています。そしてこのことから念仏以外の種々なる行は、いかなる善行

であっても念仏に比べれば全く比較にならないというの  
です。

## 一一

さらに第七章では、多くの經典には念仏の功德利益が  
讃えられていると、述べています。特に『無量寿經』は  
阿弥陀仏の本願を明かすことが主眼となっています。そ  
の本願である四十八願が説かれ、それは弥陀のみ名を念  
じて浄土に往生することが誓われた第十八願に帰するの  
ですが、光明無量の願（第十二願）、触光柔軟の願（第  
三十三願）なども光明という点からは大切であり、いわ  
ゆる十二光仏を述べるところも光明の働きの偉大なるこ  
とを示している箇所ですので法話等をされる場合に、注  
意すべきところです。『阿弥陀經』には、一日乃至七日、  
専ら弥陀の名号を念じて往生することを説き、かつ六方  
諸仏がこれを証明し、護念したもうことが示され、光明  
と名号のかかわりが示唆されています。『観無量寿經』  
には定善散善のさまざまな善根を説き、しかも「汝よく  
この語を持って、この語を持つとは無量寿仏の名を持ってと  
なり」とあるように、専ら名号を念じて往生することの

一事をもって經の結びとしています。このように多くの  
經典に念仏の撰取不捨の利益が述べられているというの  
です。

以上は『観經疏』『観念法門』を引用して『観經』の  
文にたいする善導の理解したものが示されています。

## 一二

法然上人は、先に引かれた『観經』等の經論の文意を  
鮮明にさせんとして、私釈段で次のように述べています。  
私に問うて曰く、仏の光明唯念仏者を照らして、余行  
の者を照らさざるは、何の意か有るや。

とまさしく本章に掲げられた篇目の意図について、疑問  
を発しています。その答えとして一つには先に挙げた親  
縁等の三義をあげています。その点については善導の理  
解と変わりはないといえます。しかしもう一つに、本願  
の義をあげています。余行は非本願の行であるから照護  
したまわぬのであり、念仏は本願の行であるから、これ  
を修する行者は照護したもうといのです。

これについては法然上人は善導の『往生礼讃』を引い  
て、

弥陀の身色は金山の如し、  
相好の光明十方を照らす

唯念仏のみありて、光摂を蒙る。

当に知るべし、本願最も強し。

という文を引用されています。浄土教義上における本願の価値は絶対のものがあるということができましよう。

また前に引いた定善義の「念仏の他の多くの行も善根とは名づけても、もし念仏に対比すればまったく比較にならぬ」とあることについては、浄土門の教えの中の諸行について比較したのですが、念仏は二百一十億の多くの仏国のなかで選ばれた勝れた行であり、諸行は二百一十億の仏国の中で選ばれた粗末な行であるゆえに全く比較にならない（「全非比較」といっています）。要するに「全非比較」というのは、念仏は本願の行であり、諸行は非本願の行であるということで、阿弥陀仏の本願こそ尊いということであらわしたのであって、先に挙げた、三縁の義も念仏が本願に誓われた行であることが根底にあるからともいことができます。

#### 四

本章の経章は、普段読誦されているいわゆる真身観文中の摂益文といわれている、「光明遍照十方世界……」という偈文であり、なじみの深いものといえます。さらに浄土宗の宗歌として知られる「月かげの歌」の『四十八巻伝』（法伝全二〇〇頁）における題名は、この「摂益文」のころを」とされています。

さて、法然上人は『逆修説法』の三七日（昭法全二四六―七頁）のなかで、阿弥陀仏の光明に常光と神通光の二つがあることを示されています。

常光とはあまねく十方世界に漏れなくゆきわたり、すべてのもを一律平等に摂尽する「長時不斷に照らす光」をいいます。また神通光とは念仏する者だけが摂益を蒙る摂取不捨の光明のことで、「念仏の衆生の有る時は照らし、念仏の衆生の無き時は照らすこと無し」とあるように、念仏する者だけが光明を享受し、その益を蒙るといいます。

「この二つの光は『月かけのいたらぬさとはなけれど』もなかむる人のころにそすむ」の歌と密接な関係が

あり、この歌の前半の句は常光を内容とし、後半の句は神通光を内容としてしていると解することができる」と藤堂恭俊博士は指摘されています（『法然浄土教における念仏信仰の内実——特に法然自詠の和歌を中心として——』『法然上人研究』二）。

最後に付け加えますならば、『選択集』十六章を一幅の掛軸に画し、一七二四年（正徳四年）につくられた「選択集十六章段図」（作者高田敬輔）の構図は、この第七章の阿弥陀如来の図が最上段の中央に置かれ、その如来から各十五章に描かれている念仏する僧俗に撰取不捨の筋が当てられているものですが、それは撰取不捨の益を蒙るをあらわしていると説明されているのです。

（参考『選択集十六章図説』延享二年正月二十五日、『選択集十六章図略解』堀尾貫務述 明治二十三年六月十五日刊）

（新井俊定）

## （第八章の一 至誠心）

### まいつの心

「天知る 地知る 我ぞ知る

整理する人の身になれ まわりの事を考えよ

収集日を守れ 第三金曜日 区長」

私の住んでいる近所に、月一度の粗大ゴミを分別収集する場所があります。最近、そこにこんな看板が立ったのです。無理ありません。壊れた自転車や冷蔵庫など、いつもいろんな物が捨ててあるのですから。中には、かなり遠い所から車で捨てに来る人もいるという話も聞きます。顔見知りの人に見つかりたくないのでしょうか。つまり、「人にわからなければいい」ということなのです。冒頭の「天知る 地知る 我ぞ知る」は、「人が見ていなくても、天地は見ているぞ、知っているぞ、そして自分こそがその行為が悪いことを一番よく知っているはずだ」ということです。

かつて、ある政治家が、

「宗教とは一言で言うると一体何ですか」

と、あるお坊さんに尋ねたそうです。難しい質問ですね。宗教学辞典を開くと、宗教の定義は何十も載っています。しかも一言で言い表すなど至難の業だと思ふのです。しかし、そのお坊さんはおもむろに、

「見しつゝやる」

と答えたそうです。なるほど、うまく言い表したものです。もし、そうだとすれば、宗教は今の私達に一番必要なものかもしれません。

今から八百年前、法然上人は『選択本願念仏集』の中で、お念仏を申す人は三つの心、すなわち三心を具えるべきことをお説きになっています。「観無量寿経」にも「至誠心、深心、回向発願心の三心を具える者は必ず極楽に生まれることができる」と説かれています。これはお念仏を申す者に必要な心がけに三つがありますよ、ということなのです。今回はその一番目、至誠心についてお話し致します。

法然上人は先の『選択本願念仏集』に、「至誠心と云うは、至とは真なり、誠とは実なり」という善導大師の御解釈を引用されておられます。したがって、至誠心とは真実心のことです。

さらに法然上人がお師匠様と仰がれた善導大師は「内

を愚かにして外には賢い人と思われようとするまい、内には悪を作り外には善人の様子を示し、内には怠けの心をいだいて外には精進しているように見せかける。そうした心が真実ではない心、すなわち虚假心である」と警告されています。

私にもこんな虚假の心が、自分の中にいつも渦巻いていることを告白せざるを得ません。本当に情けないことです。浅ましいことです。

そして、そんな私を仏さまはすべてお見通しです。人の目はごまかせても仏さまの目はごまかせません。そこに、嘘や偽りのない、飾らない真実の心でお念仏を申しましょう、ということが必要なのです。

私には、仏さまの話になると、いつも思い出す人がいます。私の祖父であります。

二十数年前、当時、すでに住職を退いていた祖父は、自転車で檀家さんをまわり、大変元気に法務をこなしておりました。しかし、さすがに晩年は病院に入院することもありました。

私が大学受験を控えていた頃の秋、しばらくぶりに祖父が退院して寺へ帰って来ました。抜けるように青く晴れ渡った秋空のもと、境内で祖父の写真を撮ったことを

覚えています。

家族は祖父が元気になったら入ってもらおうと、一日当たりの良い部屋を改装して待っていました。八十三歳になっていた祖父はその部屋から境内を見つめ、色づいた紅葉などの風情を静かに楽しんでいました。

孫の私から見ると、祖父は物静かでも人のいいおじいさんでした。私が幼い頃からよく風呂に一緒に入り、いろいろな話を聞いたものです。若い頃に宗学校でストライキをやった話とか、学校から寺まで十里ほど（約四十キロ）歩いて帰る途中、日が暮れて、あるお寺の本堂の縁の下に泊まった話などを聞きながら、私はしばしば遠い昔の明治時代に思いを馳せていました。また、祖父は湯船につかると、「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏……」とお念仏を称え、「ああ、お風呂が一番の御馳走じゃ」と言っていて、いつも合掌していました。

そんな祖父が、今、部屋で私を呼んでいる、とのことで部屋を訪ねました。私の大学進学について私の気持ちを尋ねた後に、こんな事を話していました。

「わしはな、この歳になって、死ぬのはちつとも怖くはないが、死にたいとも思わん。他人は笑うかも知れんが、わしが死んだらな、ちゃんとお仏さまが迎

えに来てくださって、極楽浄土へ行かせてもらえる。お浄土ではな、わしの父も母も、兄弟も友達もみんな待っていてくれるんじゃない。本当に懐かしい。わしはそう信じとる。極楽浄土なんちゅうものが、死んでみたら全くの嘘っぱちだったとしても、わしは少しも後悔はせん。

若い頃から、つまらん事をたくさんやってきた。本当に済まんことだ。だからわしはお念仏を称えずにはおれんじや。こうして（合掌して）お念仏を申しておると、『見聞知（けんもんち）』といってな、いつも必ず仏さまが、見ていなさる、聞いていなさる、知っているな。いつでも、どこでもじや」

私は、祖父が目を閉じ、手を合わせて、いつになく真剣な顔で話すのを聞きながら、

「へえー、おじいちゃんはおんをこんな純粋に信じていることができるのか」

と、あらためて驚きと尊敬の念が湧き起こりました。そして、二十歳前の孫に向かって、自分のすべてをさらけ出して語ろうとする姿に、ある種の感動さえ覚えました。今から思えば、死を間近に迎え、私にこのことを何としても語っておきたかったのでしょうか。

それから二カ月後に祖父は、浄土へ大往生しました。父が枕経を勤める時、祖父の枕もとで叩くその木魚の音が、まるで浄土にまで届いているかのように清らかに響きわたっていました。

祖父は若い私に自分の信仰をありのままに語ってくれました。お念仏を称えながら、仏さまにも自分のすべてをさらけ出していたに違いありません。

そして、今も私がお念仏をするそのとき、

「しつかりせいよ！」

と励ましながら、祖父は温かく私を見守ってくれています。人生には、誰にでも苦しい時や悲しい時があります。そんな時ほど、お念仏を称えようと、その慈愛の眼差しがありがたく受けとめられるのです。自分を飾ろうという気持ち<sup>う</sup>が失せ、ふと気がつく<sup>つ</sup>くと、仏さまのみに、ありのままをさらけ出している自分<sup>の</sup>がいるのです。それこそが元祖法然上人のおっしゃる至誠心、すなわちまことの心なのかもしれません。

皆さん、どうか善人は善人ながら、悪人は悪人ながらに、ありのままの姿でお念仏を称えてまいりましょう。

（福田之徳）

## 第八章の一 解説

### はじめに

『選択集』第八章についての法話の際には次の点に留意する必要があるでしょう。

- 一、三心総論
  - 1、必ず三心を具足すべきこと
  - 2、三心と第十八願文
- 二、至誠心について
  - 1、至誠心の内容→真実心→
  - 2、至誠心の種類→十重厭欣→
- 三、深心について
  - 1、深心の内容→信機・信法→
  - 2、深心の決定→四重の破人→
- 四、廻向発願心について
  - 1、廻向発願心の内容→往相廻向→
  - 2、願往生心の有様→二河白道→
  - 3、浄土からの廻向→還相廻向→
- 五、三心総括

(以上、三)

1、三心相互の関係

2、三心具足の有様

3、三心と菩提心

(以上、四)

以下、これらの点に沿って法話のポイントについての解説を施します。

『選択集』第八章の篇目は、

念仏の行者必ず三心を具足すべきの文

であり、本章は浄土宗義の要である三心(安心)について述べられます。三心を扱う本章は、次の二つの点で特徴的です。

第一に、『選択集』全十六章の中、その分量がもっとも多いことです。もっとも短い第十章のおよそ二十倍もの分量があります。

第二に、善導大師の『観経疏』『往生礼讃』からの引用がその大半を占めることです。第九章など、引文の分量が多い章は他にもありますが、その割合や善導大師の著作に多くを依っている点などは他に例をみません。

こうしたことから、法然上人の三心重視と偏依善導の姿勢があらためて確認できます。そこで本解説では、その分量故に四回にわけて解説を施すと共に、これまでの

ような『選択集』本文に沿ったものではかえって分かりにくくなるため、『選択集』の本文は前後しても三心毎の内容に沿った解説を施しました。ご理解の程、お願いいたします。

また『選択集』以外にも法然上人は、多くの消息や法語などで善導大師のご解釈を踏まえて分かりやすく三心相互の関係や三心具足の有様などについてお示しです。そうした点については、本章最終の解説で触れさせていたきたいと思います。

## 一、二心総論

### 1、必ず三心を具足すべきこと

本章の引文として法然上人は、まず『観無量寿経』上品上生から次の一節を引用されます。

『観無量寿経』に云わく、もし衆生有つて、彼の国に生ぜんと願う者は、三種の心を発して、すなわち往生す。何等をか三とす。一には至誠心、二には深心、三には廻向発願心なり。三心を具する者は、必ず彼の国に生ず。

ここで釈尊は「極樂浄土への往生を願う者は、至誠心・深心・廻向発願心の三心が具われば往生が叶う」とお示しです。ちなみに法然上人は「安心といは、心づかひのありさま也（浄土宗略抄）昭法全五九三頁」とおっしゃっていますから、三心とは私たち衆生が往生を願う際の「心づかい」のさまをあらわしたものであることが分かります。

また法然上人は、引文として次のような『往生礼讃』の文を引用されます。

問う。今、人々を勧めて、往生せしめたいとは願うのだが、いまだに次のことを知らない。すなわち、どのように心がけ（安心）、往生のための行を修め（起行）、そのための日々の生活を送れば（作業）、必ず極樂浄土に往生することが叶うのか。

答う。必ず極樂浄土に往生したいと願うのであれば、『観無量寿経』には「三心を具えれば必ず往生が叶う」と説かれている。（中略）この三心を具えれば、必ず往生が叶う。もし三心の内、一つでも欠けることがあるならば、往生は叶わない。（筆者試訳）

こうした経典や善導大師のお言葉を受けて法然上人は、私釈の中で次のように述べられています。

三心こそ浄土を願う行者の具えるべき肝要である。何故なら、『観無量寿經』に「三心を具えた者は、必ず極樂浄土に往生する」と説かれているからである。三心を具えれば、必ず往生が叶うことは明白である。『往生礼讃』にも「もし三心の内、一つでも欠けることがあるならば、往生は叶わない」とある。一つでも欠けたならば、往生が叶わないことは明白である。このように極樂に往生したいと願う者は必ず三心を具えねばならない。(筆者試訳)

法然上人もこのように三心を必ず具足すべきことをお示しです。前回までに縷々述べてきた阿弥陀仏の尊い本願力に乗じさせていただくことがかなうのも、三心具足の称名念仏ただ一行であることを心せねばなりません。なお、私ども浄土宗において安心・起行・作業と申しますのは、ただ今の『往生礼讃』のお示しに依っています。作業に関しては次章で述べることとなりますが、起行について法然上人は「浄土に往生せんとおもはん人は、安心起行と申て、心と行との相応すべき也(『御消息』昭法全五七七頁)」とお示しです。私たちは、安心(三心)と起行(称名念仏)とが車の両輪のように「相応」するように勤めるべきことを、しっかりと聴衆にお伝え

せねばならないでしょう。

## 2、三心と第十八願文

ところで、三心具足の称名念仏が阿弥陀仏の本願力に乗じる行となること、すなわち、第十八願文中に三心が説かれていることについて法然上人は、

コノ(第十八願)文ニ至心トイフハ、觀經ニアカストコロノ三心ノ中ノ至誠心ニアタレリ。信樂トイフハ、深心ニアタレリ。欲生我国ハ廻向発願心ニアタレリ(『要義問答』昭法全六二六頁)

と第十八願文中の「至心信樂欲生我国」と三心との同一なることをお示し下さり、三心具足の称名念仏こそが本願行に他ならないことを証明されています。

さらに法然上人は、

本願ノ至心信樂欲生我国ト觀經ノ三心ト小經ノ一心トハ皆三心ナリ(『良忠上人伝聞の御詞』昭法全七六一頁)

ともおっしゃられ、「浄土三部經」のいずれにも三心の意が通じていることを明かされています。私たち布教の場に立つ者が、失念してはならない点でしょう。

## 一、至誠心について

### 1、至誠心の内容と真実心

次に至誠心についての解説に入ります。「選択集」において法然上人は、『観経疏』『往生礼讃』を引用されませんが、まず『往生礼讃』の引文をみてみましょう。

至誠心とは、身に阿弥陀仏を礼拝し、口に阿弥陀仏のお徳を讃歎し、心に阿弥陀仏のお姿を念ずる。このように身と口と心を働かせる際、必ず真実でなければならぬ、故に至誠心という。(筆者試訳)

このように善導大師は、身・口・意三業にわたって私たちの心が真実であることを至誠心とされています。この指摘を受けて法然上人も、

至誠心といふは真実の心也。その真実といふは、身にふるまひ、口にいひ、心におもはん事、みなま事の心を具すべき也、すなはちうちにはむなしくして、ほかをかざる心のなきをいふ。この心はうき世をそむきてま事のみちにおもむくとおぼしき人々の中に、よくよく用意すべき心ばへにて候也。(『御消息』昭

### 法全五七七頁)

と「ま事(誠)の心」の大切さを語られています。また「念仏を申さんについて、人目には六万七万申すと披露して、ま事にはさ程も申さずや。又人の見るおりはたうとけにして念仏申すよしを見へ、人も見ぬところには念仏申さずなんとする(『浄土宗略抄』昭法全五九三頁)」のような態度を法然上人は戒められています。布教に携わる自分自身を律すべきご指摘として受け止めねばならないでしょう。

次に『観経疏』をみてみましょう。

至誠心とは、至とは「真」の意、誠とは「実」の意である。衆生が身や口や心に実践する学や行は、必ず真実の心でなされねばならない。見かけは賢く努力している様を振る舞い、内には怠け心を抱いてはいけない。

我々は、貪りや怒り、邪、偽りなどが多く、それらが本性のようになり容易に直すことができない。それはちょうど蛇や毒虫と同じであって、どのように身と口と心を働かせたとしても、煩惱混じりの善、虚しい行と名付けられ、真実の行いとは名付け難からう。たとえ身心を励まして努めてはみても、すべ

て煩惱混じりの善となつてしまふ。

こうした善を振り向けて、阿弥陀仏の極樂浄土への往生を願つてはみても、それが叶う筈がない。なぜなら、阿弥陀仏が法蔵菩薩としてご修行なされていた時、身や口や心に実践なされたものは、たとえ一瞬たりともすべて真実の心になされたもので、私たちを救わんとされたみ心やお求めになつた菩提もすべて真実だからである（筆者試訳）

このように善導大師は、阿弥陀仏の極樂浄土は真実の心をもつて建立されたので、凡夫が発す煩惱混じりの善によつては往生は叶わないとされます。ちなみに、この至誠心の理解について、法然上人の門下である証空上人を祖師とする浄土宗西山派や親鸞上人を祖師とする浄土真宗などは「煩惱具足の凡夫である私たちには至誠心など発せよう筈がない」などとして、三心とは本来仏の側にあるもの、あるいは、仏の側から施されたものと解しています。しかし、法然上人自らも「三心ノ中ニ、至誠心ヲヤウヤウニココロエテ、コトニ誠ヲイタスコトヲ、難ク申シナストモガラモ侍ルニヤ。シカラバ弥陀ノ本願ノ本意ニモタガヒテ、信心ハカケヌルニテアルベキナリ。イカニ信力ヲイタストイフトモ、カカル造悪ノ凡夫ノ身

ノ信力ニテ、ネガヒヲ成就セムホドノ信力ハ、イカデカ侍ルベキ。タダ一向ニ往生ヲ決定セムズレバコソ、本願ノ不思議ニテハ侍ベケレ。〔念仏大意〕昭法全四〇九頁」と、そうした理解の誤つてゐることを述べられてゐることから、三心が私たち衆生の発す心であることは明らかです。石井教道師も「善導所積の全三心論からみて、それは即ち凡夫の起す三心である以上、浄土宗的解釈に依るより仕方ない」（『選択集全講』三四九頁）と強調されていることを常に念頭におき、誤つた理解を聴衆にお伝えすることのないよう心掛けねばならないでしょう。

また、真実なる心の程度について良忠上人は、

問フ。真実心ノ分齊如何。答フ。先師ノ云ク。往生ノ思ニ住シテ起行飾ラザルヲ真実心ト名ツクト  
〔『選択伝弘決疑鈔』浄全七卷二七一頁〕

とお示しです。つまり、各々が必ず往生するぞと思ひ定めてお念仏を称える心が、飾ることなく素直であることなのです。布教の際には、聴衆のお一人お一人に応じて真実の心をお持ちいただくことを勧めるべきでしょう。

## 2、至誠心の種類と十重厭欣

続けて善導大師は、至誠心の種類について次のように述べられます。

至誠心の真実には、自分自身が真実を具える自利真実と、他をして真実を具えしめる利他真実とがある。自利真実には、次の十種の真実のさまがある。すなわち真実の心で、①総じて自他の諸悪を止める、②総じて自他の諸善を勤修する、③口業に自他の諸悪を厭う、④口業に自他の諸善を讚歎する、⑤身業に合掌礼拝して阿弥陀仏を供養する、⑥身業に自他の諸悪を厭う、⑦意業に阿弥陀仏や極樂世界を観察し憶念する、⑧意業に自他の諸悪を厭う、⑨不善の三業を厭う、⑩善の三業を修める。内心と外見、見ると見えざるとにかかわらず、みな真実心の中に行うべきである(筆者試訳)

重なる点や欠けている点、前後する点などがあります。が、総論・身業・口業・意業・三業の五に止悪と修善をそれぞれ配した①から⑩まで十種の真実のありさまをお示しです。私ども浄土宗では、これを「十重の厭欣」と称しています。

法然上人も私釈段で至誠心の種類について解説を施されていますが、よく知られている次のご法語を示しておきたいと思います。

この心(至誠心)につきて四句の不同あるべし。一には外相は貴けにて、内心は貴からぬ人あり。二には外相も内心も、ともに貴からぬ人あり。三には外相は貴けもなくして内心は貴き人あり。四には外相も内心もともに貴き人あり。四人が中にはさきの二人はいまきらふところの至誠心かけたる人也。これを虚仮こけの人となづくべし。のちの二人は至誠心具したる人也。これを真実の行者となづくべし。されば詮ずるところは、ただ内心にま事の心をおこして、外相はよくもあれ、あしくもあれ、とてもかくてもあるべきにやとおぼへ候也。おほかたこの世をいとはん事も、極樂をねがはん事も、人目ばかりをおもはで、まことの心をおこすべきにて候也。これを至誠心と申候也。(『御消息』昭法全五七九頁)

これを図示すると次のようになるでしょう

		外相 内相
貴き	四	貴き
貴からぬ	三	貴からぬ
	二	

図中、一と二の人は至誠心が欠け、三と四の人は至誠心
 を具えているとお示しです。要は、振る舞いの如何に
 関わらず、内に真実の心を忘れないことが必要なのです。
 ただ法然上人は「内心の事もやぶるまでふるまは
 ば、又至誠心かけたる心になりぬべし」〔浄土宗略抄〕
 昭法全五九四頁〕と、あまりに乱れた振る舞いが心の
 内まで影響し、真実の心が失われるようではいけないと
 もお示しです。現代社会の乱れた言葉使いや自由を履き
 違えた自分勝手な振る舞いなどに思いが及ぶのは筆者だ
 けではないと思います。いずれにしてもこのお言葉を、
 布教の席に赴く僧侶は、その心の内は言うまでもなく、
 聴衆をして真実の心を発させしめるに足る振る舞いをして
 いるかどうか常に振り返るべきである、と法然上人が
 お教え下さっていると受けとめるべきではないでしょう
 か。

以上、至誠心についての法話のポイントを述べてきま
 したが、最後に法然上人が至誠心を詠まれた和歌を紹介
 して終わりたいと思います。

往生は よにやすけれど みなひとの

まことの心 なくてこそせね

(大意) 往生はまことにたやすいことなのですが、その
 人がまことの心(至誠心)をもって往生を願わないから、
 それが出来ないのであります。

(林田康順)

(第八章の二 深心)

まず自己を見つめる

讃題

はじめにはわが身の程を信じ、のちには仏の願を信ずる也。ただしのちの信を決定せんがために、はじめの信心をばあぐる也。

(試訳) まずはじめに自分自身の愚かさ、つたなさを自覚し、その上で、阿弥陀さまのご本願を信じるのです。それは、ご本願のお力がはつきり信じられるようになるために、我が身のいたらなさをしつかり省みるべき必要をあげているのです。』

『御消息』

法話

おろかなる吾れ

おろかなる 吾れは仏に ならずとも

衆生を渡す 僧の身ならん

さてこの歌はいったいどなたが詠まれたものでしょう？

昨年暮れ、駒沢大学禅研究所に招かれ、研究発表をさせていただく尊い仏縁に恵まれました。ご存じのように駒沢大学といえば、曹洞宗の開祖、道元禅師研究の最高峰です。法然上人の教判からいえば道元禅師は、この世で悟りを得て、この身このままで仏となることを目指す自力、聖道門の代表選手のようなお方です。事実禅師は、宝慶元(一二二五)年、二十六歳の年、中国天童山如浄禅師の下、身心脱落の大事をお悟りになりました。その生涯を通して首唱された「只管打坐」は、仏性をもった自己が坐禅をする姿そのままが仏であるという教えです。けれども、晩年の禅師の思想は、少し様相が異なるようです。実は冒頭のお歌は道元禅師の御作なのです。道元禅師の権威、鏡島元隆博士も、その著『道元禅師』に「晩年の禅師は凡夫に還ったものであり、しかも単なる凡夫ではなく、了事の凡夫」となったとおっしゃっています。あの道元禅師も、晩年には「おろかなる吾れ」という凡夫の自覚をお持ちにならざるを得なかつたのでしよう。このことは、法然上人の他力、浄土門の教えを

学ぶ私にとって実に感慨無量でありました。

### 小猿と子猫

昨年暮れ、地球温暖化防止の会議が京都で開かれた時、新聞にこんな記事が載っていました。

どうなってるのゴミ捨てマナー？

山積み資料、用済みでポイ！

私たちのかけがえのない住処である地球が資源の乱用で蝕むしばまれ続けています。なんとかそれを防止しようと政府やNGOの有識者が集まった会議であった苦なのに、使い捨て資料のゴミの山だということです。たいへん寂しい記事でした。「本音ほんねと建前けんぜん」という言葉がありますが、人はみな、頭では充分理解することができて、なかなか心がそれについていきません。「総論賛成、各論反対」。昨今の政・財・官界の腐敗も、たとえそれが正論であると頭では理解していても、わが身に不都合なものは、なかなか実行に踏み切れないのが現実のようです。

心こそ 鏡に写る ものならば

さぞや姿の 醜みにくかるらん (古歌)

同じ頃、こんな記事も目にとまりました。

「いのちの電話」創設者、

数百人救い、自ら命絶つ！

人々の苦しみや悩みを救う「いのちの電話」に中国で最初に取り組み、数百人の命を救った方が自ら命を絶つてしまったという内容でした。魔がさしたのでしょうかなんともやるせない記事で、人の弱さ、儂はかなさを痛感させられました。

池の水 人の心に 似たりけり

濁り澄むこと さだめなければ (法然上人)

自殺の増加、倫理の喪失、教育現場の荒唐が叫ばれています。思うに、人々のこうした弱さを生む煩惱とは、近年、生物学で広く認知されてきた「利己的遺伝子」と非常に近い関係のようです。私たちは、個や遺伝子の保存という至上命題を、生まれながらに課せられている「利己的」、つまり「わがままな」存在なのです。

仏教には大きく二つの流れがあります。一つがあるべき理想の自己の姿を求める自力の教え、一つが現在のままの現実の自己の姿をしつかりと省み、阿弥陀さまにすべてをおまかせする他力の教えです。法然上人は「智慧第一」と多くの方から称賛されました。けれどもその法然上人こそが、日本の仏教の長い歴史の中、そうした自己のありのままの姿を隠すことなく厳しく見つめられた

初めてのお方なのです。

仏教評論で著名なひろさちやさんが「自力と他力は小猿と子猫の違いに過ぎない」とおっしゃっています。自力は小猿、他力は子猫です。お母さんと一緒に移動する時、小猿は母の胸にしっかりとつかまり、子猫は母に後ろ首をかまれて移動するのです。つまり、自力と他力とはいつでも、同じようにお母さんの力、すなわち仏さまのお力で運ばれる赤子に過ぎないのです。自力を唱えた道元禅師の凡夫の自覚もこれに通じるものがあるそうです。

法然上人も「阿弥陀さまにとっては人間など赤子に過ぎない」とお思いだったことでしょう。なぜなら、あの「一紙小消息」の中で、上人にとって阿弥陀さまの化身であられた善導大師でさえ「自身は是、煩惱具足せる凡夫なりとの給えり（御自身は『煩惱具足の凡夫である』とおっしゃられた）」と述べられているからです。「煩惱具足」、私たちのありのままの姿は正にこの言葉に尽きるようです。いったい誰が「私は違う」と言い切るかなどでございましょうか。

### 信機より信法へ

私自身もそうですが、人は百点をとったり、徒競走で一等賞になったり、あるいは仕事で成功したりすると、「何か人より一段偉くなった」と勘違いしてしまう存在です。信仰も例外ではありません。安易な信仰に依れば、同じような錯覚を起こしがちです。そればかりでなく、ともすると現代人の中には、それぞれの宗教のご利益を聞きかじり、より自分にご利益のありそうな宗教を目にし耳にすると、途端にそちらに移ってしまう人が多いようです。また、真に宗教的要求に目覚めていない人は、教えの一端を取り上げ、自分の浅薄な知識だけで宗教を批判することしきりです。

私たちの陥りがちなこうした錯覚や誤りは、何よりも自分自身のありのままの姿をしつかりと見つめ直さないことに原因があります。けれどもお念仏のみ教えは、まず自分自身の愚かさ、つたなさを厳しく反省することからはじまるのです。

NHKの調査で「人間は、重大な問題に直面した時、何か心のよりどころが必要な弱い存在だ」という質問に対し、実に日本人の八五%の人が「そう思う」と答えて

います（「日本人の宗教意識」）。自分の力でなんとかなると表面的には強がってみても、心のどこかで自己の無力さを自覚し、何かしら心の依りどころ、支えを欲しているのが人間のありのままの姿なのです。

心は形を求め 形は心をすすめる

私たちのつたない心は依りどころを求めています。そして、それは私たちの信仰を深めてくれるのです。

実るほど 頭をたれる 稲穂かな

この句にあるように、信心が深くなればなるほど、一層自然に頭が下がってくるのが本物の信仰に他なりません。なぜなら、自己のありのままの姿を自覚し得てこそ、はじめて自己を越えた大いなる存在に気づき、この愚かな自分を救って下さる存在に身を捧げてお縋りする以外に私の歩むべき道はないという真に敬虔な気持ちになれるからです。

冒頭の法然上人のお言葉は、正にこうした真実を示さんとされているのです。上人は、このつたない私たちが救われる教えを真摯にお求め下さいました。その長い道程の末、煩惱に覆われた私たち一人一人を、なんととも救おうとお誓い下さい、その誓願を成就なさった阿弥陀さまに帰依し、そのみ名をお称えすれば、この身この

ままでお浄土へお迎え下さる大悲本願のみ教えを見いだされたのです。法然上人ご自身がお念仏の信仰に開眼された道程こそ、このお言葉に他ならないのです。すなわち「お念仏を称えれば、阿弥陀さまがこの私を本願のお力によって必ずお浄土にお迎え下さると信じる（信法）」ためには、「自分自身の至らなさをしつかりと自覚すること（信機）」こそが前提となるのです。

「法然上人の教えで何が一番大切なことですか？」と問われた時、いつも私は「信機」についてお話をさせていただきます

おれがおれがの がをすてて

おかげおかげの げですすめ

「おれがおれが」の心では、阿弥陀さま・お浄土・お念仏のことなど、いくらお話ししても深く信じ（深心）られよう筈などないからです。

お恥ずかしいことですが、かく申す私自身、お念仏をお称えするほどに心が散り乱れ、自分自身のつたなさを実感させられる日々です。しかし、だからこそ阿弥陀さまにすべてをおまかせする以外に道のないことに改めて気づかされ、阿弥陀さまへの感謝の念が深まるのです。

最後に、法然上人が深い信心のありさまをお詠みいた

だいたお歌をご一緒に味わいたいと思います。

阿弥陀にそむる心の色にいでは

秋の梢のたぐひならまし

合掌

(林田康順)

---

## 第八章の二 解説

### 三、深心について

#### 1、深心の内容（信機・信法）

次に深心についての解説に入ります。「選択集」において法然上人は『観経疏』『往生礼讃』を引用されますが、まず『往生礼讃』の引文をみてみましょう。

深心とは、疑いのない真実の信心である。わが身は煩惱具足の凡夫であって、これまでに積んだ善根もはなはだ少なく、迷いの世界に輪廻し、煩惱の炎に覆われた家から逃れ出ることなどできないと自省し、また、今、阿弥陀仏の本願行である名号を称えれば、たとえ十声や一声であろうとも、必ず往生が叶うと信じて、一念たりとも疑いの心を発ささない。それ故、深心と名付けるのである。（筆者試訳）

このように善導大師は「煩惱具足、罪悪生死の自己の姿を自省する」という〈信機〉と「阿弥陀仏の本願行であるお念仏を称えれば往生が叶うことを信じる」という

〈信法〉の二方面から深心をお示し下さいました。さらに大師は『観経疏』の中で次のように述べられます。

深心とは、深く信じる心である。それに二種がある。第一に、わが身は現に罪深く迷いの世界に留まり続ける凡夫であって、はてしない過去から今に至るまで、つねに輪廻の世界に落ち込み巡って、そこから離れ出る縁などないとしっかりと深く自省するのである。

第二に、阿弥陀仏が四十八の本願力によって、われわれ衆生をお救い下さることに對して疑いやためらいの心なく、本願力に乗じて、必ず往生が叶うとしっかりと深く信じるのである。また、釈尊が『観無量寿經』において三福や九品などの散乱した心のままでも修めることのできる行（散善）や十三観などの心を静めて修める行（定善）を説いて、阿弥陀仏と極樂浄土（依正二報）を讃えられ、人々にそれを求め慕わせようとしたことをしっかりと深く信じるのである。また、『阿弥陀經』においてあらゆる世界の数多くの諸仏が、すべての凡夫が念仏により必ず往生することが叶うと証明しお勧めされていることをしっかりと深く信じるのである。（筆者試訳）

『往生礼讃』同様、大師は信機・信法をお示しですが、

特に信法について弥陀・釈迦・諸仏の三仏に広げてお考えです。法然上人も、大師の信法釈について次のように述べられています。

のちの信心について二つの心あり。すなはちほとけについてふかく信じ、経についてふかく信ずべきむねを釈し給へるにやと心えらるゝ也。まづほとけについて信ずといは一には弥陀の本願を信じ、二には釈迦の所説を信じ、三には十方恒沙の護念を信ずべき也。経について信ずといは、一には無量寿経を信じ、二には観経を信じ、三には阿弥陀経を信ずる也。すなはちはじめに決定してふかく阿弥陀仏の四十八願といへる文は、弥陀を信じ、又無量寿経を信ずる也。つぎに又決定してふかく釈迦仏の観経といへる文は、釈迦を信じ、観経を信ずるなり。つぎに決定してふかく弥陀経の中といへる文は、十方諸仏を信じ、又阿弥陀経を信ずる也。(『往生大要鈔』昭法全 六二頁)

法然上人は、弥陀・釈迦・諸仏の三仏と『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の「浄土三部経」とを信ずべきことを整理していただきました。信法の相がこのように広いものであることを失念してはいけなんでしょう。

また、信機・信法を具える次第について法然上人は次のようにお示しです。

はじめにはわが身の程を信じ、のちには仏の願を信ずる也。ただしのちの信を決定せんがために、はじめの信心をばあぐる也。(『御消息』昭法全五八〇頁)

このように法然上人は、信機から信法への流れをお示しです。すなわち、阿弥陀仏の本願力によるお救いをしつかりと信じられるようになるためには、まずもって自分自身の愚かさ・至らなさを見つめなければなりません。無論、法然上人ご在世時と現代の時勢はあまりにもかけ離れています。法然上人のこのご法語は次のように続きます。

わがごときのともがらの、一念十念にてはよもあらじとぞおぼへまじ。しかるを善導和尚、未来の衆生の、このうたがひをのこさん事をかゝみて、この二種の信心をあげて、われらがごとき、いまだ煩惱をも断ぜず、罪をもつくれる凡夫なりとも、ふかく弥陀の本願を信じて念仏すれば、一声にいたるまで決定して往生するむねを釈し給へり。(『御消息』昭法全五八〇頁)

つまり「こんな私では救われない」とあまりに自身を卑下しすぎ、仏による救いを願わなくなってしまうことを法然上人は恐れておられるのです。現代では、こうした法然上人の危惧は杞憂であるかもしれませんが、科学の進んだ現代、人間は奢り高ぶり、その理性が絶対であるかのごとく振る舞っています。縁起の中で生かされていることを失念し、自己を過大評価し、自分一人で生きていくかのような錯覚を多くの人がおこしがちで、「煩惱具足、罪悪生死の凡夫」の自覚など容易に持ち得ない状況が蔓延しています。しかし、そうした心持ちではいくら阿弥陀さまや極樂浄土、お念仏のことを懇切にお伝えしようとしても、それを素直に受け止めることなどできようはずがありません。なぜなら「愚痴に還かえ」（『三心料簡および御法語』昭法全四五頁）らなければ、阿弥陀さまの大きいなる救いのお力に真におすがりする心は沸いてこないからです。私たちは、生まれつきの煩惱に覆われた愚かな存在であり、意図するとせざるとにかかわらず、その振る舞いによって周りの人を害したり、食することによって多くのいのちを奪わざるを得ない罪深きお互いなのです。自身の生涯を心底から振り返り「自分は何も悪いことはしていない」などと、いったい誰が言いきる

ことなどできましようか。ありのままの現実の姿をしつかりと見つめ、「一文不知の愚鈍の身（『一枚杖請文』）」であることを自覚することこそが、法然浄土教の出発点に他ならないのです。法然上人のご法語が、新たな角度からあてはまるのが、正に現代の状況ではないでしょうか。布教の席に赴く私たちは、「煩惱具足、罪悪生死の凡夫」であるとの信機の自覚をまずもって聴衆にをお持ちいただけるように説いてゆきたいところです。

## 2、深心の決定と四重の破人

善導大師は、深心について次のようにお続けです。

深く信じるとは、願わくはすべての行者が、一心にただ仏のお言葉を信じ、生命を顧みることなく、しつかりと行すべきことである。仏のお捨てになられたものはそのままに捨て、仏のお勧めになられた念仏はそのまま行じ、仏の遠ざけられたところはそのまま遠ざける。これをこそ釈尊の教えに随い、諸仏の意に随い、阿弥陀仏の本願に随う者、真の仏弟子と名付けられよう。（筆者試訳）

このように大師は「阿弥陀さまのご本願を信じ、極樂往生を目指してただひたすらお念仏を称える者」を称

陀・釈迦・諸仏の三仏に随う「真の仏弟子」であるとお示し下さいました。聴衆のお一人お一人が、そうした者になれるようにお伝えしたいところです。なお、この箇所以降を良忠上人は「人に就いて信を立てる（就人立信）」部分とお示しです（『観経散善義伝通記』浄全二巻三八一頁上段）。

これに続く箇所を良忠上人は『観無量寿経』について信をおこす一段とお示しです。ここで善導大師は、仏のお言葉である「この経（観無量寿経）」を信ぜず、「ことごとく不了教」であり「不相応の教」である菩薩の教えであるにもかかわらず、それを信用して「往生の大益を廃失」してしまうことのないようにと戒められています。大師がこのようにおっしゃられたのは、大師ご在世当時の状況を振り返らねばなりません。すなわち、当時、世親菩薩の『撰大乘論』を依り所とする撰論派の人々が『観無量寿経』などに説く念仏による極楽往生の教えは、遠い将来に成就する（別時）という意味あい、実際の往生の遠い因にすぎず、念仏などという容易な行でそれほどの功德が得られよう筈などない」と非難を加えていたのです。大師は、撰論派が依る『撰大乘論』の著者が世親菩薩であることから、たとえ菩薩の説であったとし

ても、悟りを開き「大悲を満足」された仏のお言葉ではないという立場から、仏説である念仏往生の教えの真実なることを主張なされたのです。

続けて大師は、念仏往生に対して非難をする四種の相をお示しです。浄土宗では、この人々を「四重の破人」と称しています。順に簡略にみてまいりましょう。

一重の破人は「一切の別解・別行・異学・異見・異執」の者です。「多く経論を引き来つて、相い妨難し、証して一切罪障の凡夫、往生を得ず」と彼らに言われたとしても、次のようにその非難を破し、決して信心が揺らぐことがないようにせよとお示しです。

私はさまざまな經典や論疏を信じないわけではなく、仰いで信じている。しかしながら、釈尊がそうした經典をお説きになられた場所や時間、説法の相手、その利益は、『観無量寿経』や『阿弥陀経』を説かれた時とは異なる。この『観無量寿経』において釈尊が説かれた定善や散善の行は、韋提希夫人や釈尊滅後の五濁の世や五種の苦しみに悩むあらゆる凡夫が、浄土に往生できる教えとして明かされたのである。したがって私は、今、心一つにしてこの釈尊の教えに依つて、しっかりと念仏を称えているの

である。たとえ汝等が、百千万億人いて「念仏往生など叶う筈がない」と言ったとしても、かえって私が往生を願う信心は増すばかりである、と。(筆者試訳)

先にみたように、善導大師がここで撰論派の人々を念頭におかれていたであろうことは想像に難くありません。法然上人は、私釈段の中でこの一重の破人を「これ聖道門の解行学見を指す」との見解をお示しです。

次に善導大師は、二重の破人として「地前の菩薩・羅漢・辟支等」を、三重の破人として「初地已上、十地已来」の菩薩を設定されます。大師は、たとえ彼らが「一、もしは多、乃至十方に遍満」して念仏往生の教えを非難しても、次のようにそれを破し、決して信心が揺らぐことがないようにせよとお示しです。

仏のお言葉は揺るぎない真理であり、いかなる者にも破られることなどない。中略。仏のお言葉は不動の真実の教えであり、仏は真理を解し、真理を証している。いかなる菩薩の異なる見解にも破られることなどない。もし、真の菩薩であるならば仏の教えに異なる筈がない、と。(筆者試訳)

最後に善導大師は、四重の破人として「化仏・報仏」

を設定されます。大師は、たとえそうした仏が「一、もしは多、乃至十方に遍満」して念仏往生の教えを非難しても、次のようにそれを破し、決して信心が揺らぐことがないようにせよとお示しです。

お一人の仏はそのまますべての仏である。仏の大慈悲は等しく、諸仏が体得されたあらゆる智慧や悟りには少しの差別もない。したがってお一人の仏が留められたことは、あらゆる仏も同様に留められる。中略。こうしたことから、諸仏の言動には互いに異なりのないことを明らかに知らなければならぬ。釈尊がすべての凡夫に示し勧めて、この身のかぎりにひたすら念仏を称えれば、命終の後には、必ず極楽浄土に往生が叶うとおっしゃられるなら、ただちにあらゆる世界の諸仏も、すべてみな同様にそれを褒め讃えて勧められ、その真実なることを証明なされる。なぜなら仏の大慈悲は、衆生を救わんとする。ただ一つの真理を根本とされているからである。したがってお一人の仏が利益なされるころは、そのままあらゆる仏が利益なされるころであり、あらゆる仏が利益なされるころは、そのままお一人の仏が利益なされるころなのである、と。(筆者試

訳)

大師はこのように述べられ、その典拠として『阿弥陀經』に説かれる六方諸仏による念仏往生の証誠を続けてお説きになるのです。

なお、この「四重の破人」の二重以降は、大師も「た」といふと付され、実際にあるわけではないことをお示しです。文字通り「た」といふ「そうしたことがあった」として「信」が不動のものであることを大師が望まれたものとして私たちは受け取らねばならないでしょう。法然上人も堅固な心の大切なことを次のようにお示しです。

イカナル人申候トモ、念仏ノ御ココロナムド、タヂ  
ロギオボシメス事、アルマジク候。タトヒ千ノ仏世  
ニイデテ、マノアタリオシエサセタマフトモ、コレ  
ハ釈迦弥陀ヨリハジメテ、恒沙ノ仏ノ証誠セサセタ  
マフ事ナレバト、オボシメシテ、ココロザシヲ金剛  
ヨリモカタクシテ、コノタビカナラズ、阿弥陀仏ノ  
御マヘニマイリナムト、オボシメスベク候也。(『津  
戸の三郎へつかはす御返事』昭法全五〇六頁)

なお『観経疏』の文は、ここまでが「人に就いて信を立てる」部分で、その後「行に就いて信を立てる(就行立信)」部分が続きませんが、法然上人は既に二章段で引

用されていますので割愛いたします。

法然上人は深心について次のような短いお言葉を残されています。

詮じては、ふかく信ずる心と申候は、南無阿弥陀仏と申せば、その仏のちかひにて、いかなるとがもきらはず、一定むかへ給ふぞと、ふかくたのみてうたがふ心のすこしもなきを申候けるに候。(『御消息』昭法全五八一頁)

要は、深心とは「念仏往生への疑いのない心」であることを聴衆にお伝えせねばなりません。法然上人が私寂段で深心について短い解説を施される中、

生死を繰り返す迷いの世界には、仏の教えを疑うかぎり、いつまでも留まり続けねばならない。それに對し、悟りの世界へと通じる極樂浄土へと往生を遂げるためには信こそがその門となる。(筆者試訳)  
とのお示しは、上人から私たちへの深い祈りが伝わってくるような尊いお言葉です。

以上、深心についての法話のポイントを述べてきましたが、最後に法然上人が深心を詠まれたお歌を紹介して終わりたいと思います。

あみだ仏に そむる心の いろにいでは

あきのこずゑの たぐひならまし

(昭法全八八〇頁)

(試訳 阿弥陀仏の本願を深く信じている心の色をもし  
外に取り出してみたならば、きつと秋の山々を彩る紅葉  
の色のようにあるだろうなあ)

(林田康順)

(第八章の三 廻向発願心)

ただ念仏して、浄土に往生するのみ!

昭和三十七年九月、七十一歳で没した作家・吉川英治は若き日を追憶しての自叙伝『忘れ残りの記』のなかに、  
発車駅の東京駅も知らず、横浜駅も覚えがない。丹那トンネルを過ぎたところに薄目をあき、静岡辺で、とつぜん「乗っていること」に気づく。そして名古屋の五分間停車ぐらゐからガラス越しの社会へきよきよよろしはじめ、「この列車はどこへ行くのか」と慌てだす。もし、そういうお客さんが一人居たとしたら、辺りの乗客は吹きだすにきまつている。無知を憐れむにちがいない。ところが、人生列車は全部の客がそれなのだ。人間が生まれ、また自分も生まれているということは、じつに滑稽なしくみである。……と記しています。

人生とは、まさにそのようなもの。思えば、私たちに生まれた時の記憶はなく、気がついた時には既にこの世に人間としての生命を受けていたのです。何のために

生まれてきたのか、どのように生きればよいのか、どう生きなければならぬのか、もつと言ひ換えれば「われ、このために生まれけり」といえるものが与えられないままに生まれてきたのです。

だから、人生列車は乗客全員が、なぜ乗ったのか、どこへ行くのか、乗り換えはあるのか、いつ降りることになるのかさえ分からないのですからこれほど不安なものはありません。つまり、人生は「根源不安」そのものの世界なのです。

こんな世界に放り出された私たちは、視界不良をも厭わずどうかこうにか生きてきました。勉強をし、仕事にも就き、縁あつて家庭を持ち、こどもにも恵まれ、気がついてみると人生列車もかなり走つて、窓から眺める風景もずいぶん変わつてきたように思われます。

このような私たちの人生を、古代インドの龍樹大師は陸路を徒歩で行く旅(聖道門)と海路を舟で行く旅(浄土門)の二通りのものとして説かれました。同じ旅でも、これは人生の「根源不安」を超えようとする心新たな旅のことであり、いずれもはつきりとした目的地を目指す真剣なものです。視点の定まらない、ただ運ばれていくだけの人生の旅路ではなく、厳しさを覚悟で悟りに至る

道をたどるか、それとも仏（阿弥陀如来）の大慈悲を頼んで本願の船に救われていこうとするのかにかかるとす。

法然上人は、このなかから「仏の本願を信じて救われる道」こそが、悩み煩うことの絶えない私たちのためのものであることをあらためて説き示されました。

『選択本願念仏集』の第二章には、南無阿弥陀仏と称える念仏こそが仏願に乗じて浄土に往生する正しい行因であると説かれ、さらに第八章に、念仏を称える者の具えるべき心として至誠心と深心と廻向発願心の三心を説かれたのです。

廻向発願心とは自己の修した善根をことごとく極楽浄土へ振り向けて往生を願う心のことをいいます。自分が過去に積み、さらにはいまなしつつある功德はもとより、またすべての凡人、聖人の身・口・意の三業によつて生ずる功德をも心から随喜し、これらすべてを振り向けて浄土に往生したいと願う心です。

さきほど阿弥陀如来の本願の船で浄土往生を期すのだと申しましたが、廻向発願心とは、まさにこの船に備わる帆を上げ、舵を西方浄土の一点に定めることだといえましょう。本願の船に身を委ねたからには、あとは速や

かに、ひとすじに、ひたすらに浄土へと赴くのみ。このことを私たちの日々の生活のなかにあてはめれば、本願を信じて一日一日を念仏のうちに生きつつ、み心にかなうようにみずからの務めを果たすこととなります。

しかし、豊かになった昨今の日本では、比較的恵まれた生活が実現し、そのためか、生きるということへの真剣な問いかけを失ってしまった人が多いともいわれます。どんな思いでいようとも、なんとか生きていけるというわけです。「でも」、「だって」、「どうせ」という言葉にみられる3D現象にお気づきではありませんか。すぐに自分を正当化しようとして「だって」といい、よく考えもしないうちにすぐ異を立てようとしては「でも」を連発。最後に発する「どうせ」の一言は、駄目な自分を盾に現状から一步も出ようとせず、進もうともしない。このような社会的風潮には考えさせられてしまいます。これでは、たとえ長く生きたとしても本当の人生というものからは遠いといわねばなりません。

「往生」という言葉が「困った」とか「迷惑」といった意味に誤って解されることがあるように、人生の真の目的が往生浄土と、それに続く成仏であることが見失われようとしているとしたら事は重大です。法然上人は阿

弥陀如来に導かれ、救われて、最後には悟りに達する道筋こそが真実の世界だと教えられました。

まさにその如く、昔の人々は生活の貧しさにもめげず、この世からあの世を生き抜くすさまじい「いのち」を生きてきました。私の寺のお檀家さんの家に残されている歌があります。

限りあるいのちとかねて思うゆえ

願いおきしは極楽のみね

生まれ来しこの世の世話を調べて

めでたく帰れ弥陀の浄土へ

逆縁にたすけられつつ老いの身の

ともにすすまん誓願のみち

これらの歌に接する度に思わせられるのは、煩惱にまみれつつも念仏して往生を疑わず、ただ一筋の白道を歩みつづけて生きられたひたむきな心です。阿弥陀如来の本願と、願往生の念仏の呼応がすべての人の往生浄土を実現していくのです。

(伊藤倫雄)

## 第八章の三 解説

### 四、廻向発願心について

#### 1、廻向発願心の内容（往相廻向）

次に廻向発願心についての解説に入ります。「選択集」において法然上人は『観経疏』『往生礼讃』を引用されますが、まず『往生礼讃』の引文をみてみましょう。

自身が修めてきたすべての善根を廻向して、極樂浄土への往生を願う。故に廻向発願心と名付ける（筆者試訳）

このように『往生礼讃』では簡略にお示しです。ちなみに廻向とは、文字通り功德の働きをある方向から廻して別の方向に向けることです。ここでは、これまで成仏や現世利益などといったさまざまな方向に向いていた善行の功德を、自身の浄土往生という方向へと振り向けるのです。法然上人も次のように述べられています。

廻向発願心ト申ハ、コレ別ノココロニテハ候ハズ、ワガ所修ノ行ヲ一向ニ廻向シテ、往生ヲネガフココ

ロナリ（『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』昭法全五一九頁・浄土宗発行『法然上人のご法語①』一三二頁）

また善導大師は『観経疏』の中で廻向発願心について次のように詳説されます。

廻向発願心とは、自身が前世までに、そして今現在も、身や言葉や心によって修めてきた善行や仏道修行の功德、そして、自己以外のすべての凡夫や聖者が身や言葉や心によってなしてきた善行や仏道修行の功德、さらには、それらの功德を凡夫や聖者が共に喜んできた功德、自分が行うにしろ他の人が行うにしろ、こうしたさまざまな善行の功德のすべてを、嘘偽りなく（真実）阿弥陀さまの本願を深く信ずる心（深心）のうちに運び入れて、極樂浄土に往生するのだと願う心である。故に廻向発願心と名付ける。そのように善行を廻向し浄土往生を願う者は、必ずしっかりと真実心の中に廻向し浄土往生を願って、自身が往生している有様を想うべきである。また、この廻向発願心の深く信じているさまは、まるで金剛のように堅固で、他のあらゆる異なる見解を持ち、異なる学問をし、異なる理解をし、異なる行を修め

る者によって、信を乱されたり壞されたりしてはいけない。しっかりと心をつにして、脇目もふらずに進み、彼らの言葉を聞いたとしても、信が退いたりに心に怯えや弱さが生じたりして、迷いの世界を振り返りそこに再び落ち込んで、浄土往生という大いなる利益を失うことのないようにせよ。(筆者試訳)

このように大師は、廻向発願心の内容について詳細にお示しです。これに続けて大師は、念仏往生を非難する者に対して一つの問答を設定されます。深心における問答と区別して良忠上人は、ここでの問答は私たちの廻向が無意味であるとする非難を破す問答であるとされています(『観経散善義伝通記』浄土一卷三九三頁上)。廻向の大切さについては法然上人も次のように述べられています。

まづわが身につきて、さきの世およびこの世に、身にも口にも心にもつくりたらん功德、みなことごとく極樂に廻向して往生をねがふ也。つきにはわが身の功德のみならず、こと人のなしたらん功德をも、仏菩薩のつくらせ給ひたらん功德をも随喜すれば、みなわが功德となるをもて、ことごとく極樂に廻向して往生をねがふ也(『御消息』昭法全五八三頁・

#### 『法然上人のご法語①』一三四頁)

このように法然上人も、自身の修めてきた功德だけでなく、他者の修めた功德をも随喜すれば、それが自身の往生の功德となることを説かれています。寺院で多くの檀信徒が集う各種行事や年回法要などで、共々に随喜しあうことの大切さを聴衆にお伝えしたいところです。

廻向発願心を「真実深心」、すなわち至誠心・深心の中に運び入れる点にも留意せねばなりません。廻向した功德の受け入れ先として、この二種の心がしっかりしていなければなりません。

廻向については、法然上人の次のようなご法語を拝読せねばなりません。

一切の功德をみな極樂に廻向せよといへばとて、又念仏のほかにはわざと功德をつくりあつめて廻向せよといふにはあらず。ただすぎぬるかたの功德をも、今は一向に極樂に廻向し、このちなりとも、おのづからたよりにしたがひて僧をも供養し、人に物をもほどこしあたへたらんをも、つくらんにしたがひて、みな往生のために廻向すべし(『浄土宗略抄』昭法全五九九頁・『法然上人のご法語①』一三七頁)つまり、善行の功德をすべて極樂往生のために廻向せ

よとは言つても、あえてお念仏以外の功德を積みなさいという意味ではないのです。これまで積んできたお念仏以外の善行の功德やお念仏に帰依した後でも日々の暮らしの中で積んだ善行の功德を往生のために廻向するべきだということなのです。この点はしっかりと心せねばなりません。「選択集」第二章で法然上人は、五種正行と雜行の得失を明かす五番相對の中、第四の不return回向對を『觀經疏』から引用されます。

第四に不return回向對とは、正助二行を修する者は、たとひ別にreturn回向を用いざれども、自然に往生の業と成る。

このように「正助」すなわち五種正行を修めていれば、特に善行をreturn回向する必要などないのです。

そして善導大師は、たとえ念仏行者以外の者に非難されようと、こうした心を「金剛」のように確立し、お念仏一筋に打ち込まなければならぬとお示しです。そして「自身が往生している有様を想う（得生の想い）」べきであるとおっしゃっています。法然上人ご自身も、

源空はすでに得たる心地にて念仏は申なり（『つねに仰せられる御詞』昭法全四九五頁）

と自身の思いを吐露され、『一枚起請文』の中では「往

生するぞとおもひとりて」と私たちにそうした心の大切さをお勧めになられていますが、是非、聴衆にお伝えしたいところです。

## 2、願往生心の有様く二河白道

続けて善導大師は、願往生心の有様について有名な二河白道の比喩をお示しです。

浄土往生を目指す者に告げる。今、念仏行者のために次のような一つの比喩を説いて信心を護り、異なる教えを奉ずる者からの誤った非難を防ごう。

ある人が西に向かって百里、千里の道を行こうとしている。忽然として、その途中に二つの河があるのが見えた。一つは南にある火の河。もう一つは北にある水の河。二つの河は各々広さ百歩で、底知れず深く、南や北に畔ほとりはない。その水と火の河の間に一つの白道があり、その広さは四、五寸ほどである。

この道は東岸から西岸まで、長さ百歩である。その水の浪は白道を潤し、その火の焰は白道を焼いている。水と火は交互に押し寄せ休むことはない。彼は、すでに遙か遠い場所に至っており周囲に人はいない。そこに、たくさんの賊や恐ろしい獣がおり、彼が一

人で見ると、競い来て殺そうとする。彼は、死を恐れてすぐさま走って西に向かうとしたところ、突然この大きな河を見たのである。彼は次のように思った。「この河は南北に畔が見えない。中にある一つの白道はきわめて狭く小さい。この岸からあちらの岸への距離は遠くはないが、無事に辿り着くことができるであろうか。いや、おそらく死は疑いない。かといって後戻りしようとも賊や獣がだんだんと切迫してくる。南か北に逃げようとしても、恐ろしい獣や毒虫が自分に向かってくる。西に向かつて白道を渡ろうとしてもきつと水か火の二つの河に墮ちてしまうであろう」と。彼が、その状況におかれた恐怖は筆舌に尽くしがたいものであった。そこで彼は考えた。「私は今、後戻りしても死んでしまう。ここに止まっても死んでしまう。逃げようとしても死んでしまう。ただ一つとして死から免れることができない。それならば私はこの白道をたよりに先に進もう。すでにこの白道があるのだから、必ず渡ることができるであろう」と。この決心がついた時、東岸から人の励ます声が聞こえた。「汝、ただ心を定めてこの白道をたよりに行きなさい。死

ぬことは決してない。もし止まるならば死は避けられない」と。また西岸に人がいて喚ばれた。

汝、心を一つに定めてただちに渡りなさい。私がしつかりと汝を守ろう。水や火に墮ちることを畏れてはいけない」と。彼は、東岸に「行け」との声を聞き、西岸に「来い」との声を聞くやいなや身も心も落ち着き、白道をたよりにひとすじに進み、疑いや怯えや退転の心を決して発さなかった。白道を一分か二分ほど行くと、東岸の多くの賊たちが喚んで言った。「汝、戻ってこい。この白道は険しく危ない。通り過ぎることは叶わない。死は必定だ。我々は皆、悪しき心で言うわけではない」と。この人は、この言葉を聞いても振り返らずに一心にひとすじに進んで白道を念じつつ行くと、すぐさま西岸に至り、永久にさまざまな厄難を離れ、善き友と相まみえ、慶びはとどまることがなかった(筆者試訳)

長文になりましたが、以上が二河白道の比喻です。善導大師はその譬えの二つについて次のように解釈なされます。簡略にみてまいりましょう。

- ① 東岸とは、娑婆、迷いの世界に喩える。
- ② 西岸とは、極楽、悟りの世界に喩える。

③ たくさんの賊や恐ろしい獣が、この人が一人でいるのを見て競い来て殺そうとするとは、衆生の眼耳鼻舌身意の六根、その意識としての六識、その対象である色声香味触法の六塵、身心を形作る色受想行識の五陰、物を形作る地水火風の四大に喩える。

④ すでに遙か遠い場所に至り周囲に人がいないとは、常に悪い友に随って、真の善知識に遭わないことに喩える。

⑤ 水と火の二つの河とは、衆生の貪りや愛着、瞋りや憎しみに喩える。

⑥ 白道が四、五寸あるとは、衆生の貪りや瞋りといった煩惱の中にも清らかな願往生心が発ることに喩える。

⑦ 水の波が白道を潤すとは、愛着の心が常に発り、善の心を汚してしまふことに喩える。

⑧ 火の焰が白道を焼くとは、瞋りの心が善根功德の財宝を焼いてしまふことに喩える。

⑨ この人が白道をたよりにひとすじに西に進むとは、諸の善行を廻向してひとえに西方浄土に向かうことに喩える。

⑩ 東岸に人の声がして「行け」と勧め白道をたよりに

ひとすじに西に進むとは、すでに入滅された釈尊は、そのご尊顔を拝し得ないとはいえ、その残された教法を尋ねるべきことに喩える。

⑪ 白道を一分、二分ほど行くと多くの賊たちが呼び戻すとは、異なった理解や行を修める者、あるいは、念仏を非難する者が、勝手に自己の解釈を示し、念仏者を惑わし、返って自身で罪を造って悪道に退くことに喩える。

⑫ 西岸に人あつて喚ぶとは、阿弥陀仏の本願の意に喩える。

⑬ ただちに西岸に至り善き友と出会い慶ぶとは、衆生は迷いの世界の輪廻から長く抜け出る術がない、そこで今、弥陀・釈迦二尊の意に順じて、水と火の二つの河を顧みずに常に念仏して進めば、阿弥陀仏の本願力という道に乗じて、命終後は極楽浄土に往生し、阿弥陀仏や観音菩薩・勢至菩薩などの聖衆に拝謁することが叶い、その慶びはきわまりないことに喩える。(筆者試訳)

以上が二河白道の解釈です。この中、群賊悪獣とはまさに自分自身を指すこと(③)や貪瞋という衆生の煩惱のありさまを水と火に譬え(⑤)、その激しさを語って

いる(⑦⑧)のに対し、一方の願往生心を表す白道が甚だ狭くおぼつかないものであること(⑥)などは失念してはいけない点でしょう。そして、極樂に辿り着き、阿彌陀さまをはじめとする多くの菩薩に出会える喜び(⑬)を聴衆にしつかりとお伝えしたいところです。

### 3、浄土からの廻向と還相廻向

さらに善導大師は、次のように続けられます。

極樂浄土に往生した後、この娑婆世界に還り大いなる慈悲心を発して、生死を繰り返す迷いの世界に再び入り、衆生を浄土往生へと教化することをも廻向と名付ける(筆者試訳)

このように大師は、極樂浄土から再びこの娑婆世界に還り、衆生を浄土往生へと導くことをも廻向と示しています。これについて曇鸞大師の『往生論註』には次のよう

にあります。  
廻向に二種の相がある。一つは往相、二つは還相である。往相とは自己の修めた功德をあらゆる衆生に施し廻らせて共に阿彌陀仏の安樂浄土に往生しようと願うことである。還相とはその浄土に往生して禪定力や觀察力を獲得し方便力を成就してから、生死

を繰り返す煩惱多い世界に還りあらゆる衆生を教化して共に仏道に向かわせることである(筆者試訳、『浄土』二巻二三九頁下)

このように曇鸞大師は、この娑婆世界から浄土へと向かうことを往相廻向、浄土から娑婆世界に還り衆生を導くことを還相廻向と名付け、利他行としての廻向を強調されています。法然上人も、この還相廻向については種々にお言葉を残されています。

タタ御身ヒトツニ、マツヨクヨク往生ヲモネガヒ、念仏オモハゲマセタマヒテ、クライタカク往生シテ、イソギカヘリキタリテ、人オモミチビカムトオボシメスベク候(『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』昭法全五二六頁・『法然上人のご法語①』一三三三頁)カカル不信ノ衆生ヲオモヘバ、過去ノ父母兄弟親類也トオモヒ候ニモ、慈悲ヲオコシテ、念仏申テ、極樂ノ上品上生ニマイリテ、サトリヲヒラキ、生死ニカヘリテ、誹謗不信ノ人オモムカヘムト、善根ヲ修シテハ、オボシメスベキ事ニテ候也(『鎌倉の二位の禅尼へ進ず御返事』昭法全五二九頁・『法然上人のご法語①』二三三頁)

このように、自分一人の往生が叶えばいいというので

はないのです。念仏往生の教えを誹謗した者をも含めて世の多くの人々を救わんがためにまず自身が往生を遂げる、それもすぐさまそうした教化活動ができるような高位位（上品上生）に往生したいという心が大切なのです。正にこうした利他の心こそ大乘仏教の真精神の發揮に他なりません。是非ともこうした心持ちでお念仏をお称えいただけるよう聴衆にお伝えしたいところです。もちろん、人々のありのままの相をしっかりとお見つめになられた法然上人ですから次のようなお言葉も残されています。

われとはげみて念仏申して、いそぎ極楽へまいりて、五通三明をさとりて、六道四生の衆生を利益し、父母師長の生所をたづねて、心のままに迎えとらんと思ふべきにて候なり（『往生浄土用心』昭法全五六〇頁・

『法然上人のご法語①』一三二六頁）

このように法然上人は「この私をお育ていただいた両親やお世話になった師といったご縁のある方々をお浄土にお迎えしたい」という私たちの心のありさまを大切に下さったのです。なんと大らかであたたかい法然上人のお言葉でありましょうか。私たちは、こうした法然上人のお気持ちを最大限に活かし、亡き方と今に生きる

私たち、さらには、私たちと次の世代の人々をお念仏という強い絆で結ぶ布教を心がけたいものです。

以上、廻向発願心についての法話のポイントを述べてきましたが、要は、廻向発願心とは「お念仏を称えて浄土往生を願う心」であることを聴衆にお伝えしたいところです。

（林田康順）

## （第八章の四）三心総論

### 三心はお念仏のなかにこもる

私たち浄土宗信者の願いは、西方極楽浄土に往生すること。浄土宗とは、往生浄土宗ということです。そのためには三心具足のお念仏をお称えすることが必要だと『選択集』には説かれています。しかし、三心具足のお念仏をお称えするのはなかなか難しいように思われます。至誠心——偽り飾らない心——のお念仏でさえなかなか容易ではない私たち。そのような私たちはどうすればいいのでしょうか。

私の知り合いに本当に念仏に生きられた和尚さんがいらっしやいました。少し変わった和尚さんというのが世間の評判でした。浄土宗の僧侶であるからには何をいってもまずお念仏。格好や見た目などはどうでもいいという和尚さん。何をいってもまずはお念仏という和尚さんでした。

何度か法会をご一緒させていただきましたが、いつも、難しいお経などは少し読んで、あとはひたすらお念仏。

お念仏の最中でもお手洗いにきたくなったら、法然上人の願念仏の喩えのごとく、すくつと導師座をたつて用をすませ、また何もなかったようにお念仏をお称えする。このようにお念仏に生きられた和尚さんでありました。

その和尚さんが三年前に亡くなりました。ご家族の方からお亡くなりになる時のお話を承る機会がありました。それは次のようなお話でした。

八十代ももう後半、九十歳目前であったその和尚さん。元氣な和尚さんではありましたがよる年波には勝てず、お亡くなりになる二、三カ月前から入院を繰り返していたそうです。ところがそうこうしている間に持病に加えていろいろな病気を併発してしまい、現代の医学ではもうどうしようもない状況にまで陥ってしまいました。

しかし、さすがその和尚さんであります。日頃から主治医の先生にも教化を忘れていなかったようで、本当に駄目だな、もう危ないなと思われる頃、先生がご家族の方に次のように言われたそうです。

「私たち医者や看護婦は部屋の外で心電図を見ておりますので、最後は方丈さんの好きなようになさってください」

そう言つて心電図計と点滴のみを残してあとの装置は外してしまい、本当に部屋の外へ出ていつてしまったそうです。

家族の方は家族の方で、奥様はじめ若和尚さんたちで臨終の準備を始められました。阿弥陀様の来迎図を飾つて共々にお念仏を小さい声で、ゆつくりとゆつくりと称え始めました。「南無阿弥陀仏」「南無阿弥陀仏」。

するとそれに応えるようにその和尚さんの口が、声は出ないけれどもお念仏をお称えするが如くに動き始めました。しばらく続いたかと思うと、それまで不規則だった心電図がだんだんと力こそ弱いけれども、規則正しく落ちつくようになってきたそうです。

そのような状態がしばらく続いたのち、やがて和尚さんは静かに息を引き取られたということです。

そして奥様は私にこうお話しくださいました。

「住職は間違いなく往生できました。間違いなく阿弥陀様のご来迎・お迎えがいただけました。だって本当に最後の最後までお念仏を称えさせていたでいて、そのお念仏を信じていたおかげで、あんなに安心しきった顔で安らかに旅立たせていただいたんですもの」  
その言葉が大変印象的でありました。

ただただ深く法然上人のみ教え、阿弥陀様のご本願を信じて日々お念仏を称えてこられた和尚さんにふさわしい最期であつたと思います。

「南無阿弥陀仏」と称えれば、まさに来迎、往生は確かである。だから安心して生きられる、最期を迎えられる。この和尚さんの生きてこられたご生涯をみても、法然上人を信じ、阿弥陀様のご本願を深く信じてお念仏することがいかに大切かということがよくわかります。

でも先程の和尚さんのように、深い信心をもってお念仏をすることは、なかなか難しそう。いかがですか？ 私などは、自分のことを省みると、すぐにこれほどの信心をもつということは難しい。今すぐこの話を聞いたから深い信心の心をもつてお念仏をしなければならぬというのなら、私などは駄目でしょう。頭でわかつていても、信心が、心がなかなか定まらないのです。

しかしそこは心配いりません。阿弥陀様の本願を深く深くただただ信じよう、信じていきたいという心持ちでお念仏を称えるならば、自ずから名号の功德、「南無阿弥陀仏」の六字の名号に込められている阿弥陀様の大きなお力によって、私たちの心が自然と調えられてくる。そして、知らず知らずに深い信心が具わってくるのです。

法然上人は「阿弥陀仏導きたまえ」と心をこめてお念仏するならば、至誠心もお念仏のなかにこもる。至誠心はお念仏を称えておれば自然と具わってくる。深心もお念仏のなかにこもる。回向発願心もお念仏のなかにこもる。だから「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と申すことのなかに三心はこもるのだと、お示しくださっております。ありのままで一心にお念仏を称えていると自ずから信がたち、深い信心のお念仏が称えられるようになります。法然上人はお教えくださっています。

私たち念仏者の信心は簡單明瞭。本当にあれやこれやではない。ただ一筋にお念仏を口に称えていけば、單純素直に深く深く仰ぎ信じる心が自然に頂ける。わかかって信じるのではない。ただただ「南無阿弥陀仏」と深く阿弥陀様にすがって、お念仏を口に称えていけば、これこそ私たちの念仏する姿であります。私たちはただ一向専心お念仏を称えていくだけで良いのです。

この法然上人のお言葉を信じて、日々お念仏に精進いたしますよう。

(佐藤和順)

## 第八章の四 解説

### 五、三心総括

次に、法然上人のご法語などをたよりに三心相互の関係や三心具足の有様、三心と菩提心についての解説に入りたいと思います。

#### 1、三心相互の関係

まず三心相互の関係です。はじめに至誠心と他の二心との関係について法然上人のご法語をみてみましょう。

至誠心は深心と廻向発願心とを体とす。この二をはなれては、なによりてか至誠心をあらはずべき。ひろくほかをたづぬべきにあらず。深心も廻向発願心もまことなるを至誠心とはなづくる也（『往生大要鈔』昭法全五二頁）

法然上人はこのように至誠心を三心中に位置付けられます。文字通り至誠心は深心と廻向発願心とを「体」として成立し、至誠心の真実なる器の中身が深心であり廻向発願心であるのです。つまり、真実な中身を持つ心が

あるわけではなく、深く信じ廻向し発願する心の真実なるさまが至誠心に他ならないのです。

次に深心についてみてみましょう。

三心ハ区（マチマチ）ニ分レタリト云ヘドモ、要ヲ取り詮ヲ撰テ是ライヘバ、深心ヒトツニヲサマレリ

（『三部経大意』昭法全三二頁）

つまり三心として別個に三つの心を説き明かしてはいるけれども、三心の「要」であり「詮」であるのは深心であるとお示しです。私たち浄土宗門にある者が励むべき行（去行）が阿弥陀仏の本願にお誓いになった念仏一行であることは言うまでもありません。その本願念仏を深く信じるさまが深心の信法釈に述べられていることから考えても、深心を三心の「要・詮」とされたことには法然上人の深い洞察が感じられます。

二祖聖光上人も「善導ノ御意、深心ノ一句ニ観經一部ヲ収ル意也」（『浄土宗要集』浄全十卷二三五頁上）と述べられ、三祖良忠上人も「三心ノ中ニハ深心ヲ正ト為ス」（『観經散善義伝通記』浄全七卷三九七頁下）と述べられるなど、列祖にも深心重視の姿勢がうかがえます。

最後に廻向発願心についてみてみましょう。

三心と申候も、ふさねて申ときは、ただ一の願心に

て候なり。そのねがふ心の、いつはらずかざらぬか  
たおぼ至誠心と申候。このころまことに念仏す  
れば、臨終に來迎すといふことを、一念も疑はぬか  
たを深心とは申候。このうへわが身もかの土へ生ま  
れむと思ひ、行業おも往生のためとむくるを廻向心  
とは申候なり（『法性寺左京大夫の伯母なりける女  
房に遣はす御返事』昭法全五八九頁、浄土宗発行  
『法然上人のご法語①』一〇三頁）

ここでは三心は総じていうならば願往生心（願心）に  
取まるとお示しです。至誠心や深心を具えるのも、詮じ  
つめれば阿弥陀仏（所帰）の浄土に往生（所求）するた  
めですので、三心の取まるところが願往生心にあるとの  
法然上人のお示しはある意味で当然の帰結でありましよ  
う。そして、その願往生心の正直で飾らない面を至誠心、  
臨終來迎を決して疑わない面を深心、すべての善根を往  
生のために振り向ける面を廻向心とお示しです。

ちなみに廻向発願心の解説でも申し上げましたように、  
善行の功德をすべて極樂往生のために廻向しなさいとは  
言っても、わざわざお念仏以外の功德を積むべきである  
という意味ではありません。なぜなら、往生行として阿  
弥陀仏の本願にお定めいただいたお念仏（正定業）と、

阿弥陀仏や極樂浄土に直接関わり私たちの心をお念仏へ  
と向かわせる前三後一の五種正行（助業）は、その功德  
が正しく浄土往生にと向けられていますので、廻向の必  
要などまったくくないからです。ですから廻向発願心は廻  
向心を除いた願往生心（発願心）に他ならず、三心は廻  
向発願心に取まるとも言えるでしょう。

三心の一つについて短いご法語を提示してきましたが、  
こうしたご法語が示すように三心は有機的、かつ、重層  
的・立体的に関わり合い、それぞれが独立して存在して  
いるわけではないのです。法然上人も次のように述べら  
れています。

三心トワカツオリハ、カクノゴトク別々ニアルヤウ  
ナレドモ、詮ズルトコロハ、真実ノココロヲオコシ  
テ、フカク本願ヲ信ジテ、往生ヲネガハムココロヲ、  
三心具足ノココロトハ申ベキ也（『大胡の太郎実秀  
へつかはす御返事』昭法全五一九頁、『法然上人の  
ご法語①』一〇四頁）

三心は別々に論じられることが多いようですが、この  
ご法語にあるように、詮じつめれば嘘偽りなく深く本願  
を信じ往生を願う心を三心というのです。

## 2、三心具足の有様

それでは三心はどのようにすれば具足できるのでしょうか。次の法然上人のご法語をみてみましょう。

三心に智具の三心あり、行具の三心あり。智具の三心といふは、諸宗修学の人、本宗の智をもて信をとりがたきを、経論の明文を出し、解釈のおもむきを談じて、念仏の信をとらしめんとととき給へる也。

行具の三心といふは、一向に帰すれば至誠心也、疑心なきは深心也、往生せんとおもふは廻向心也。かるがゆへに一向念仏して、うたがふおもひなく往生せんとおもふは行具の三心也。五念四修も一向に信ずる物には自然に具する也(『東大寺十問答』昭法全六四四頁)

このように三心の具足には智具と行具とがあります。ちなみにこの『東大寺十問答』というご法語は、東大寺における諸宗僧侶と法然上人との問答を記したものです。華嚴宗や法相宗、天台宗や真言宗を学んでいる僧侶にとって三心の教えはそもそも理解し難いものです。そこで、そうした僧侶に対して「浄土三部経」や『観経疏』に記載される三心の明文を説き伝え、お念仏への信心を發し

てもらふ必要があります。このように三心の内容を一々理解することによって三心を具足するのが智具の三心です。もちろん法然上人には次のようなご法語があります。

ソノ名ヲダニモシラヌモノモ、ココココロ(三心)  
オバソナエツベク、マタヨクシリタラム人ノ中ニモ、  
ソノママニ具セヌモ候ヌベキココロニテ候ナリ  
〔大胡の太郎実秀へつかはす御返事〕昭法全五二〇頁、『法然上人のご法語①』一〇六頁)

このご法語のように、三心の内容をよく理解していても三心を具足していない者もいるし、三心という名称さえ知らなくとも三心が具足している者もいるのです。ですから、三心具足には三心の内容を理解することが前提となる訳ではありません。

そこで出てくるのが次の行具の三心です。行具とは、三心とはどういったものかを理解せずとも、往生を目指してただひたすらにお念仏を称えれば自然と三心が具足されることです。浄土宗の教えの中で特に重視したいのが他でもないこの行具の三心です。次のような法然上人のご法語があります。

マメヤカニ往生セムトオモヒテ念仏申サム人ハ、自然ニ具足シヌベキココロ(三心)ニテ候(『大胡の

太郎実秀へつかはす御返事』昭法全五一五頁、『法然上人のご法語①』一〇七頁)

このように心から往生を願ってお念仏を称えれば自然に三心は具足するのです。次のようなご法語もあります。人目をかざらずして、往生の業を相続すれば、自然に三心は具足する也。たとへば葦のしげきいけに、十五夜の月のやどりたるは、よそにては月やどりたりとも見えねども、よくよくたちよりて見れば、あしさをわけてやどる也。妄念のあしはしげけれども、三心の月はやどる也(『乘願房上人伝説の詞』昭法全四六七頁)

たとえ妄念の葦という生まれつきの煩惱を断じ得ない愚かな私たちであろうとも、お念仏を相続していれば自然と三心は具足されるのです。ありのままの私たちの姿を見つめられた、なんとありがたい法然上人のお示しでしょうか。私たち僧侶は是非ともそうした点を伝え、聴衆に三心を具足していただくように心がけたところです。

そして法然上人は三心が具足されたかどうかを確かめる術として次のお示しです。

今度の生に念仏して来迎にあづからんうれしさよと

おもひて、踊躍歡喜の心のおこりたらん人は、自然に三心は具足したりとしるべし。念仏申ながら後世をなげく人は、三心不具の人也。もし歡喜する心いまだおこらずば、漸々によるこびならふべし。又念仏の相続せられん人は、われ三心具したりとしるべし(『禪勝房伝説の詞』昭法全四六一頁)

ここでは三心具足を確かめる術を二種お示しです。第一に歡喜の心が発っているか否かであり、第二にお念仏を相続できているか否かです。

第一の歡喜の心が発る点については次のようなご法語があります。

歡喜踊躍ノ心即チ発リタラバ、三心具セル端(シルシ)ト知ル可キ也。歡喜トハ、往生決定ト思フ故ニ喜ブ心也。往生ヲ不定ニ歎ク位ハ未ダ三心ヲ発サザル者也。三心ヲ発サザル故ニ歡喜ノ心無シ、是則チ疑ヲ致ス故ニ歎ク也(『三心料簡および御法語』昭法全四五一頁)

このように生死の一大事において必ず往生が叶うと確信しているからこそ自然と歡喜の心が沸いてくるのであって、それに疑いの心を抱いてしまっているから歡喜の心が発らないのだとお示しなのです。

第二のお念仏を相続できる点についてもやはり次のようなご法語があります。

往生の得否はわが心にうらなへ、その占の様は、念仏だにもひまなく申されば往生は決定としれ。もし疎相にならば、順次の往生はかなふまじとしれ。この占をしてわが心をはげまし、三心の具すると、具せざるをもしるべし〔禪勝房伝説の詞〕昭法全四六一頁)

このように三心具足は、お念仏を相続できるか否にかかっているのです。もちろんその裏付けとして必ず往生が叶うお念仏の尊さが心底から体得されていることが前提となりましょう。そうであるからこそ、いてもたってもお念仏を称えずにはいられず、結果的にお念仏が自然と相続されることとなるのでしよう。

もちろん、三心が具足されたとしても私たちが煩惱具足の愚かな凡夫であることにかわりはありません。ですから、歡喜の心にしてもお念仏の相続にしても、ややもすれば途切れがちになってしまうお互いでありましょう。だからこそ法然上人は「三心四修なんと申す事の候は、みな決定して、南無阿弥陀仏にて往生するぞとおもふうちにこもり候なり(中略)ただ一向に念仏すべし」など

と「二枚起請文」をはじめとする多くのご法語においてお示しになられ、一生涯お念仏を離すべきではないことを強調なされたのです。そして、そのことは布教に赴く私たち僧侶自身が常に振り返らねばならない点でしょう。

### 3、三心と菩提心

最後に三心と菩提心についてみてゆきます。これまで重ねて述べてきたように、煩惱具足の私たちにはこの世においてこの身このままで悟りを目指そうとする菩提心など発せようはずなどありません。そこで法然上人は阿弥陀仏の聖意のままに菩提心を選捨されたのです。そんな私たちでも三心具足の念仏一行で阿弥陀仏の本願力に乗じて浄土往生が叶うのです。だからといって未来永劫にわたって菩提心を選捨するという訳ではありません。法然上人は次のようにおっしゃっています。

浄土宗ノ心ハ浄土ニ生レムト願ルヲ菩提心ト云ヘリ  
〔三部経大意〕昭法全四五頁)

このように法然上人は、願往生心を菩提心と捉えておられます。もちろんこの世において悟りを目指すという意味ではないことは次のような説示からも明らかです。

普導ノ御意ハ、先ツ浄土ニ生ジテ、菩薩ノ大悲願行

ヲ満テ後、還テ生死ニ入り遍ク衆生ヲ度セント欲ス、此ノ心ヲ菩提心ト名ツク（『逆修説法』昭法全二四二頁）

このように廻向発願心において解説した還相廻向の心こそ菩提心に他ならないのです。二祖聖光上人も次のようにおっしゃられています。

菩提心に二種ある。一つは菩提心願であり、二つは菩提心行である。菩提心願とは四弘誓願である。菩提心行とは布施、持戒などの六度万行である。今、浄土宗の教えは次のようなものである。私たち愚かな凡夫は煩惱の断絶を目指す難行には到底堪えられず、この身このままで悟りを得るような機根ではない。そこで念仏一行に励んで、まず浄土に往生し、その上で悟りを得ようと願するのである。これが浄土宗の菩提心願である（筆者試訳、『徹選択集』浄全七卷九一頁上）

第一章の解説でも述べたように、浄土において阿弥陀仏の御前で悟りを開くのが浄土門の教えであって、仏教徒ならば誰もが目指す成仏という得果において聖道門と何ら異なるものではないのです。布教に赴く者はそうした点を失念してはならず、時に応じて聴衆に伝えてゆく

べきでしょう。

以上、四回にわたって三心についての法話のポイントを述べてきました。布教の場に立つ際には三心それぞれの内容を理解した上で、その状況に応じて三心についての法話を心がけるべきでしょう。

（林田康順）

## （第九章 四種行法）

### 念仏行者のあり方

法然上人は、念仏を相続して極楽浄土への往生を願う人々のために、善導大師の『往生礼讃』を引用され、『四修』の法という、四種の正しい念仏生活の仕方があることを説いておられます。

第一に恭敬修「敬いおがむ生活」です。

これは阿弥陀さまと極楽浄土の菩薩たちを謙虚な心で恭々しく礼拝することです。

第二に無余修「ひとすじの生活」です。

これは、専ら念仏を称え、阿弥陀さまと極楽浄土の菩薩たちを専ら念じ想い礼拝し讃歎して余の行をまじえないことです。

第三に無間修「すきまのない生活」です。

これは余行によって間断されずに往生の行を相続することです。すなわち阿弥陀さまを恭敬礼拝し、称名讃歎し、憶念観察し、回向発願する行を念々に相続して余行によって間断されなく修めてゆくことです。さらにまた

余行ばかりでなく、怒り等の煩惱が入りこんで間断されないようにするのです。もし煩惱によって中断された時には、時が経過し、日が改まってから懺悔するのではなくて、ただちに懺悔して常に心身を清浄に保ってゆくの  
です。

第四に☆長時修「あともどりのない生活」です。

これは以上の三修に通じ、生涯にわたって相続し、誓って中止しないことです。

このように、法然上人は念仏する人が心掛けるべき四種の正しい念仏生活のあり方をお示し下さっています。

しかし、現代の私たちの生活を顧みますと、阿弥陀さまを敬いおがむどころか、私たちにもっとも身近な親やお年寄りや、学校の先生をも敬うことをしない状態ではないでしょうか。

ひたすら念仏を称え、極楽浄土に想いを巡らすと口では言いながら、実は自分の欲望の満足を追い続け、その日その日をあくせく暮らすのに精一杯で、とりわけ大切な往生の行を相続し、絶えず極楽浄土に往生することを願い続けることなどすっかり忘れている現状です。法然上人のみ教えの前に、誠に恥ずかしい罪深い自分を反省せずにはおられません。

それもこれも、生命の尊厳、真実の人生の生き方を求める願いの希薄さからくるものではないでしょうか。今の人間は、病院で生まれ、病院のベッドの上で死でゆく。まして、尊いはずの生命も人間が支配しているような錯覚をしています。二度とない自分の人生に対して、正しい信仰に根ざした自覚を持つことが必要です。

鎌倉で出会った、ある商店主の話を紹介しましょう。

小町通りを散策していたとき、棚に壺ばかり並んでいる一軒の店が目にとまりました。「骨壺だな」と直感した私は、店の奥にいた五十歳位のご主人に、「きれいな壺ですね」と声をかけました。するとご主人は「これは骨壺なんですよ」と言い、ついで、なぜこんな骨壺屋を始めたかそのわけを話してくれました。

ご主人は十数年前まではサラリーマンをしていたのですが、仕事に行き詰まり、対人関係や健康のことで思い悩んでいた時に、友人から骨壺を買わないかと勧められたそうです。「縁起でもない」と断ったのですが、あまりにも熱心にすすめるので、断りきれなくなり、気に入った壺をひとつ買いました。

しかし、それを機会に、人生や生死について考えるよ

うになり、色々な宗教書や仏教書をたくさん読むようになったといいます。そして骨壺をよく目につく玄関の棚の上に置き、朝起きた時、夜寝る前、また、仕事へ出かける時、帰った時など、いつも手を合わせ、その度に、「今のちあることに感謝する」、そういつた生活をするように心がけたというのです。そして、そうした生活を何年か過ごすうちに、「なんだ、こんなことで悩んでいたのか。こんな風にも考えられる」と、それまでと違った自分の中にあつた悩みに対する心の変化に気づくようになったそうです。

やがて、そうしたことから脱サラし、「他の人たちにも同じような気持ちをもってもらえればいいな」と、骨壺屋を始めたということでした。

今では、奥様の骨壺も一緒に玄関の棚の上に並べ、また、以前「私が死んだらこの骨壺を守ってくれるか」と尋ねた時、「そんなの俺知らない」と言っていた二人の息子たちも、「その時には、俺たちが骨壺を守ってやるよ」と言うようになったそうです。生死を真剣に考え、骨壺や生命、世の中に手を合わせ拜む姿、生活を、身直などところで接してきた息子たちと以前にも増してなんでも話し合えるようになったと話すご主人の笑顔が本当に

印象的でした。

このご主人は、骨壺を買ったことをきっかけに、生死を真剣に考え、死を意識したとき、改めて如何に生きるかを考えたのです。そして、死んだら入る骨壺を常に意識した生活をするようにと、玄関の目につく棚の上に置き、いつも手を合わせ、今生命のあることに感謝する生活を心掛けたのです。

このことは、骨壺の彼方に生命の帰って行く世界を見つめているということではないでしょうか。

私たちも、いつ、どのような形で、死が訪れるか量ることが出来ませんが、死んだら極楽浄土に往生する身だと、はっきり自覚して生活することが肝心です。そうすると、極楽浄土に往生するために、今何を心掛け、どう生活したらよいかが見えてきます。それは、往生の行の念仏をいつでもどこでも称えるのです。そこに、常に極楽浄土を、阿弥陀さまを心に抱いて生活する、あの四修がおのずと実践されるのです。

朝目が醒めたら、今日あることに感謝して南無阿弥陀仏。食事をいただく前に合掌して南無阿弥陀仏。歩いてるときも、仕事をしてるときも、風呂に入っている

ときも、布団に入って寝るときも、この四修の心で南無阿弥陀仏と念仏するのです。法然上人も生涯を貫いて「往生之業念仏為先」と、先ず念仏を称えることを勧めておられます。

(戸松秀明)

## 第九章 解説

念仏者の持つべき心・行・業については安心・起行・作業という語で表されます。安心は第八章に説かれる三心をいいます。起行は第二章で説かれている五種正行のことをいいます。作業とはこの第九章「四修法篇」で説かれる四修をさしています。念仏者のあるべき振る舞い、態度、用心といった念仏生活の規範が示されています。安心、起行が車の両輪とすれば、この四修は両輪をうまく運ばせてゆく役割を持つと言うことができます。そしてこれは宗教生活という範囲だけではなく常日頃に生活してゆく上でも、欠かせない大切なことといえます。以下次のような順で話を進めて行きます。

- 一 四修の典拠
- 二 『往生礼讃』の四修と『西方要決』と関連して
- 三 四修の必要性
- 四 四修の主伴

### 一 四修の典拠

四修の名は、『撰大乘論釈』第八〔正蔵〕三一—二〇九、『俱舍論』第二十七〔正蔵〕二九—一四一）、『阿毘達磨順正理論』第七十五〔正蔵〕二九—七四九）など大小乗の論蔵にその典拠を見ることができます。そこで説かれる四修は仏道を志す聖者・菩薩が無量の時間をかけて、瞬時も休むことなく六波羅蜜等の修行に励みそれを完成しようという修道の姿勢として説かれています。そうした聖者等のための修行法を、浄土教にとりいれて凡夫のための修行法として改編されたのが善導や窺基であったということが言えるかと思えます。

日本では源信が『往生要集』大文第五「助念方法」の中「万術をもつて観念を助け、往生の大事を成ぜよ」といい、七つの方法を示されているその二番目の「修行の相貌」に『西方要決』の四修が主として引かれ、『往生礼讃』の釈も引用されています。

## 二 『往生礼讃』の四修

本章は四修章、四修法篇ともいわれています。善導大師の『往生礼讃』と窺基の『西方要決』が文証として引用されています。經典の引用はありません。ちなみに經典の引用のない章は一、二、九、十四、十五章の五章です。

善導大師の『往生礼讃』には、

一には恭敬修、いわゆる彼の仏、および彼の一切の聖衆等を恭敬礼拝す。畢命を期となして、誓って中止せざる、すなわちこれ長時修なり

二には無余修、いはゆる専ら彼の仏の名を称して、彼の仏及び一切の聖衆等を、専念し、専想し、専礼し、専讃して余業を雑えず、故に無余修と名づく。畢命を期となして、誓って中止せざる、すなわちこれ長時修なり

三には無間修、いはゆる相続して、恭敬礼拝し、称名讃歎し、憶念觀察し、回向発願し、心に相続して余業をもって、来たし間えず。故に無間修と名づく。また貪瞋煩惱をもって来たし間えず。随犯随懺

して、念を隔て、時を隔て、日を隔てしめず。常に清淨ならしむるをまた無間修と名づく。畢命を期として、誓って中止せざる、すなわちこれ長時修なりと示されています。

『往生礼讃』では四修といひながら長時修については明瞭にされてません。法然上人はこのことについて、後の私釈段で、

深意あり……長時修はほかの三修のいずれにも通じてあてはまるものである。それはもし途中で退転するならば、敬う行にもならず、一すじの行にもならず、また絶え間ない相続にもならない。故にこの三修の行が成就されるように一々に長時修の意味を加え「命終わるまで誓って中止しない」と結ばれた

と説かれています。これは長時修がほかの三修などと肩を並べて対等するのではなく、むしろそれらの内容を規定しているということを示しているといえます。

それでは四修の一つについて説明を施して行きたいと思ひます。

恭敬修は「恭」とはうやうやしく、和らぎしたがう、「敬」とはうやまう、つつしむという意があります。いつも信仰の対象にそのような心で接し、親近の思いを高

めてゆくことがその中心となりますから、ますます仏を仰ぎ敬う心が深まってゆきます。ご仏壇に灯明、香、華を献じ、供物をお供えするという日常の所作も自然に行われ、鄭重な態度でなされている方に出会うことがありますが、まさしくこの恭敬心の表れと言えます。

『西方要決』ではこの恭敬修は、

一 有縁の聖人を敬う ゆかりの深い阿弥陀仏や菩薩衆を敬う。行住坐臥の四威儀いつでも西方に背を向けず、西方に向かって涙や、唾や、大小便の不浄をつつしまねばならない。

二 有縁の像教を敬う ゆかりの深い仏や聖衆のお像や、お経を大切に敬うこと。

三 有縁の善知識を敬う 教えと信仰の先達を敬う。

四 同縁の伴を敬う 同じ道を行う友を敬う。

五 三寶を敬う 仏と仏の教えと(法)、教えにより学修する人々(僧)を敬う。

と具体的に示されています。浄土に往生を願う人は、阿弥陀仏や有縁の人たちに対していかに接したらよいかということを示されているのだと思います。

無余修は正行(正助二行)以外の雑行を修習しないと  
いうことです。念ずるにも、礼拝するにも、み名を称え

るにもみな「専」という字が付けられています。これは阿弥陀仏において親しき行である五種の正行を専ら行じ、それ以外の余業を雑じえないということです。なぜなら五種の正行は往生浄土の行として阿弥陀仏の本願に選択された行であり、往生極楽のための専用の行だからこそ、余業を雑えてはならないのです。良忠上人は「無余修は雑起の心を嫌いて専ら正行を修せしめんがために諸余の業を誡しむ」(『決疑抄』巻四)「浄全」七―二九九)といわれ雑起の心が起きることを誡められています。『西方要決』は「無余修とは専ら極楽をねがい求めて阿弥陀仏を礼拝し、み名を念し、その余のさまざまな行をまじえ(雑起)ないようにする」とあります。説くところは一致しています。

次に、無間修は信心正行を絶え間なく相続することです。無余修が、正行を専ら行じて、ほかの一切の業行をまじえないということですから、これをふまえて考えますと、この正行すなわち念仏をいかに心心相続するかというのがこの無間修の内容だと言えます。これについて二つのことが示されています。

一つは恭敬礼拝するにも、称名讚歎するにも、心心相  
続せよ、ということ。恭敬礼拝したり、称名し讚歎

することは、浄土に往生できるように阿弥陀如来に救いを求めようとする心の表れですから、その心がすままなく、たえることなく持続されて行くことが重要で、それが心を持ちつづけてゆく無間の姿でありましょう。しかし「心心相続する」と口で言うのはやさしいことですが、つねに貪瞋煩惱がわき起こってくる私達にそれらを要求するのは無理なことだと言えます。良忠上人は「無間修の下には、懈怠の心を嫌いて精勤修習せしめんが為に諸余の業を誡む。もし余業を雑（まじう）れば正行間断して懈怠となる」（『決疑抄』Ⅱ『浄全』七―二九九）とお説きになり、往生を願う者になまけ（懈怠）の心があつたのでは無間とはいきませんから、この無間修には懈怠の心がさまたげとなります。懈怠の心と反対の精進の心を持てば心心相続は自ずから開かれてくるものと言えます。

二つめは、心心相続している途中で自らの意に反して、煩惱を起こし、懈怠の心が生じた際には、時をおかず、間をおくことなくその時、その場で懺悔しなさいということです。しかし、言うは易く行は難しの言葉通り、一瞬の隙間も空けずにと心がけていても、よこしまな想いに振り回され、思いが途切れる事の方がいかに多いかは、

言うまでもないでしょう。しかし、ありがたいことにもしこのような煩惱はたらきだしたことに気づいたら、すぐその時懺悔せよと善導は教えています。常に懺悔するところを忘れずに念仏にはげめば、間断することがなくなるということでしょう。

『西方要決』では、この無間修を、幼ない頃に父母と別かれ苦労を続けた子が、いかなる時でも両親を念じて忘れ得なかつたが、ようやく努力が実をむすび両親の所に帰ることができ、心から喜びあうことができたという譬諭をもって説かれ、たえまなく相続することの大切さが説かれています。

長時修は、初めて仏道を志してからさとりにいたるまで、常に浄土の因となる行をつとめて、退転することがないことをいいます。先にも述べたように恭敬、無余、無間の三修に長時修を期待していることは、念仏の行を生涯をつらぬきとおしなさいというお示しといえます。すなわち念仏に帰依してから後、この一生涯を終わるまで中止しないと誓うことが長時修であり、念仏生活に入ってから人生を終えるまでの生涯を意味しています。

### 三 四修の必要性

四修は浄土実践上なくてはならぬものなのかという問題があります。必須説が浄土宗相伝説です。(石井教道『選択集全講』四五〇頁) 聖光上人は『末代念仏授手印』のなかで「善導宗のころは三心五念の法を行ぜんには必ず四修を具すべき事」(『浄土宗聖典』五一二八)といわれています。これは『往生礼讃』に往生の法として安心・起行・作業があげられ、さらに「又勧めて四修の法を行じ、用いて三心五念の行を策して速やかに往生することを得しむ」と述べられていることをうけることと思われまします。

本来、浄土往生の実践の本質はその根本を本願の上に求むべきこととは言うまでもありません。その第十八念仏往生願には「至心に信樂して我が国に生ぜん」と欲して(安心)乃至十念せんに(起行)とあり、四修についてはのべられていないから、実践の本質をなすものとはできないと受け取れることもできます。

しかし、『選択集』の第三章念仏往生本願篇の中で、本願の文の「乃至十念」を、善導大師は「下至十声」と

釈することについて、法然上人は、「乃至と下至と、その意これ一つなり」といわれ、「上は一形をつくし、(略)下は十声一声等に至るまで」と釈され、そこには一生涯をつくすまで(最期臨終の時にいたるまでという意)念仏を相続し、はげむという意味がこめられていることもうかがい知ることができます。

それはともかくとしましても私たちの生活の中で、實際の問題としてこの四修の態度を失う時には、念仏の本質を見失うということになります。そういう意味で信心と正行を励ますための方規、宗教生活の仕方を規定する四修の法は、行者の用心としては必須のものと受け取ることが自然であろうと思えます。

### 四 四修の主伴

以上述べてきたように四修は念仏者にとっての用心として大切なものでありますが、法然上人は「四修の中には、ただ無間修を取つてその要となし、余の三は要に非ず、無間修とはすなわち常に念仏するの義なり」(『往生要集詮要』Ⅱ『昭法全』九)といわれ、聖光上人は「無間修が四修のなかによくよく念仏をすすめたる修にて有

り」といわれ、念仏生活を中心として見たときには無間修が主となると見られています。

無間修は「どうぞこの私をお助け下さい」というがおもいを、信仰の対象に「ひま」なく運びかよわせというお示しでありますから、懈怠に陥ることが隙間をつくることになり、相続の心が途切れることとなります。

惣じては一食のあいだに、三度ばかり思ひださんは、よき相続なり

(一回の食事をとる間に、三度ほど思い出して称えるならば、それはもうお念仏を相続していることになるのです)『往生浄土用心』(『昭法全』 〓五六五) 相続ということについて法然上人はこのように言われています。「一食のあいだに三度ばかり」「ひま」を空けないことが最低限の相続の基準として受け取るとき、懈怠の心が起きやすい我々凡夫にとって有り難い教えと受け取れます。これを励みとして夜昼忘れることなく、念仏怠りなく勤めていきたいものです。

(新井俊定)

## (第十章 念仏讃歌)

### 病のなかの支え

※今月の『選択集』第十章段の法話は、法話の聞き手を病気の患者に限定した設定でお話いたします。  
お見舞いの言葉

お体の具合はいかがですか。辛くありませんか。どうぞお楽にして暫くお付き合ってください。

どうでしょう、振り返って考えると、体の調子がなにか悪いと感じていても、こんな大病になるとは予測されなかったのではと思います。病気で苦しむ人のほとんどが、思いがけぬ交通事故にでもあったような気持ちで、自分の病氣と向き合っているといえます。あなたは「こんな病氣にどうして私にならなければならぬのか!」と、激しい衝撃にかられませんでしたか? しかし、怒っても怨んでも、この現実を、まぎれもないあなた自身の現実です。今は焦らず、じっくりと療養に専念していただきたいと思います。

なにかお見舞いの言葉を一つと思い、お念仏の心を詠

まれることで有名な詩人、坂村真民さんの詩を紹介したいと思います。

「生きていることが 楽しくならねばならぬ

たとえ貧乏していても

ベッドに寝たきりでいても

心ひとつで楽しくなれるものだ

光がさしてくるものだ」

という詩です。このように病床にあつて「心ひとつで楽しくなれるものだ」などという境地には、なかなかないものです。そんな心境に到達するのには、よほど人間ができているか、さもなければ自分の感情を抑えて平静を装っているかと勘ぐってしまうほど、容易なことではありません。

私たちごく平凡な人間は、病氣になると世の中に病人が他にも数多くいるのに、どうして自分が「今この時に」病氣になったのか、神や仏もあるものかと怒りをあらわにし、他の健康な人を羨んだり、思うようにならない自分の体に腹を立て、家族に八つ当たりをしたり、途方にくれるばかりで、「心ひとつで楽しくなれる」などという心境からは、ほど遠いものです。

病床は道場なり

しかし楽しくなるところまで行かずとも、健康なときには決して味わえなかつた思いを体験されているに相違ありません。そこで「病床はこれ道場なり」という道元禪師の有名な言葉の通り、改めて人生の意味を考え「私」という人間に与えられた、かけがえのないのちの有り難さを実感する貴重なきっかけ（縁）をこの病氣によって与えられた、と受け止めることはできないでしょうか。

本を読むことさえままならないだるさのなか、独りベッドに横たわり、病院の白い無機質な壁や天井を見てみると、今までの自分は、健康というなんという素晴らしい宝物を頂戴してきたのだろうか、これほどの病におかされつつも、それでも今朝も目を覚ますことができた。そして今現在、なおいのちを頂戴し続けている生命の不思議を実感したのは、病氣の体験をもつ私だけではありませんか。

病からのちを見つめる

あなたと私を結ぶお寺のご縁、この浄土宗を開かれた  
法然上人は、

「浄土を願う行人は

病患を得て ひとえにこれを喜ぶ」

と教えられました。私たちは誰もみな、浄土に生まれていくことを願っている修行者だということです。この世の中が楽しくて当たり前だなどという幻想におぼれることなく、私たちの生活する現実の社会は、迷い悩みに満ち溢れる「苦しみの世界」であると説かれたのがお釈迦様であることは、ご存じの通りです。

この苦しみの世界を生きてゆくなかで、病氣や思いごとに出会って、改めて自分の歩いてきた道や、私に与えられているいのちを振り返ってみると、今までの人生が何と恵まれているかが体得できます。病を通して初めて真実のいのちの尊さがわかり、まさに病患を得て、人生の本当の味わいや浄土を求めて生きゆく修行のできる幸せを喜ぶことができます。そして多くの修行の中で、お念仏だけが「いつでも、どこでも、誰でも」できる行として、阿弥陀様がお選びくださった行である、そう法然上人がお教えくださったのだと思うのですが、いかがでしょう。

病のなかの支え

ところで病氣の方々の多くが感じている「自分だけが苦しくて、家族にもこの辛さはわからない」と思わせてしまう病氣が引き起こす孤独感、これが療養には大変悪

い影響を及ぼします。

思い出してみてください。今はすでにお浄土に行かれたお父様やお母様が、あなたが子供の頃、あなたの具合の悪いとき、心配そうにかた時も離れずに見守っていてくださり、優しい親がそばにいただけで、なんともいえない安心を得た覚えがあるでしょう。そして、ご両親の願いはあなたの快方以外のなにもでもなかったと素直に信じることができるでしょう。

それと同じように、阿弥陀様の本よりの願い（本願）も、親の願いと同じように、そのお名前を呼ぶ私たちを念仏する者をほめたたえ、いよいよ最期には、私たちを救うために迎えにきてくださる。このことははっきりと、法然上人が八百年前に著された『選択集』という書物の第十章に述べておられるのです。

どうぞあなたのお耳に聞こえる程度の小さなお声でも結構です。「ナムアマミダブ」と声に出してお念仏してみてください。

きつと今までよりも強く、お父様やお母様がお浄土から祈ってくださいていることを実感いただけると思うのです。そして阿弥陀様が、今までよりもっとあなたの身近な存在として、ひと声のお念仏ごとに、お護りお支え

くださっていることを味わうことができると私は信じます。

あなたは決して独りぼっちでなく、いつも阿弥陀様に護られながら、支えられながら、このかけがえのない時を過ごしていることを実感いただけると思います。

どうぞ法然上人の言われる「生きるも死ぬも一切を阿弥陀様におまかせして」ゆるりと御養生ください。

長話をいたしました。お疲れになったことでしょうか。

きょうはこの辺でお暇いたしました。あなたのご養生と、あなたのご家族が健やかであることを阿弥陀様にお祈りして、十遍のお念仏を捧げたいと思います。 十念

（佐藤雅彦）

## 第十章 解説

### はじめに

『選択集』第十章についての法話の際には、次の点に留意する必要があるでしょう。

- 一、化仏讃歎の文について
  - 二、善導大師の釈文について
  - 三、来迎正念について
  - 四、阿弥陀仏の化仏について
- 以下、これらの点に沿って法話のポイントについての解説を施します。

#### 一、化仏讃歎の文について

『選択集』第十章の篇目は、

弥陀化仏の来迎、聞経の善を讃歎せず、ただ念仏の行を讃歎したまうの文

です。本章は、阿弥陀仏の化仏が、大乘經典の題名を通じてそこに説かれる尊いみ教えへの導きを受けるとい

善根よりも、お念仏こそを誉め讃えられた由縁について述べられます。

本章の引文として法然上人は、まず『観無量寿経』下品上生の次の一節を引用します。

あるいは衆生有って、衆の悪業を作って、方等經典を誹謗せずといえども、かくのごときの愚人、多く衆悪を造って、慚愧有ること無し。命終らんと欲する時、善知識の為に大乘の十二部経の首題の名字を讃ずるに遭えり。かくのごときの諸経の名を聞くを以ての故に、千劫の極重の悪業を除却す。

智者また教えて、合掌叉手して、南無阿弥陀仏と稱せしむ。仏名を稱するが故に、五十億劫の生死の罪を除く。その時彼の仏、すなわち化仏、化観世音、化大勢至を遣わし、行者の前に至らしめ、讃じて言わく、善男子、汝仏名を稱するが故に、諸の罪消滅すれば、我れ来って汝を迎うと。

続く第十一章で法然上人は「下品上生はこれ十悪軽罪の人なり」とお示しになられているように、下品上生は、多くの大乘（方等）經典の教えを非難こそしなかったものの、種々の悪業を犯し、ことさら恥じ入ることのなかった者を対象としています。

そして、その者が命尽きる時に次の二つの善根を行ったと釈尊はお説きになります。第一に、浄土往生を勧められる者が、叙述形式や内容から十二種に分けた大乘經典それぞれ別の題名を讀めるのを聞き、それを通じて尊い仏法への導きを受けたことです。第二に、同じく教えられて、掌を合わせお念仏を称えたことです。

ところが、前者の善行によっては千劫の罪が除かれる功德がもたらされたのみであったのに対し、後者のお念仏によってはそれを遙かに上回る五十億劫もの罪が除かれる功德がもたらされたのです。そればかりか、阿弥陀仏が、その化仏あるいは観音菩薩や勢至菩薩の化菩薩を遣わされて、その者を誉め讃え、来迎にもあずかったと説かれているのです。

ちなみに、ここで引用される下品上生の文言に関して法然上人は次のようなご法語をお残しです。

一念も懺悔のころもなく、あかし暮したるもの、おわりの時に善知識のすすむるにあって、ただ「一声南無阿弥陀仏と申したるによりて、五十億劫のあいだ生死にめぐるべき罪を滅して、化仏菩薩三尊の来迎にあづかりて、汝、仏の名をとなうるがゆえに、罪滅せり、われ来りて、汝を迎うと、誉められ

まいらせて、すなわちかの国に往生すと候。(『正如房へつかはす御文』昭法全五四二頁、浄土宗発行『法然上人のご法語①消息編』二〇八頁参照)

經文中には見られませんが、ここで法然上人は「ただ「一声」とお念仏わずか一遍の功德により浄土往生が叶うことをお示しになられます。

さらにまた法然上人は、滅罪の功德についても「生死にめぐるべき罪」とお示しになられます。つまり、過去に積んだ罪業ではなく、「数知れず積み重ねてきた罪業によって、これから先五十億劫もの永い歳月にわたり輪廻を繰り返しめぐらねばならないという報いを滅していただける」と法然上人はおっしゃっているのです。

布教の場では、こうしたお念仏の偉大なる功德の働きをお伝えしたいところです。

## 二、善導大師の釈文について

次に法然上人は、善導大師の『観経疏』「散善義」下品上生釈を引用されます。

聞く所の化讚、ただ称仏の功を述べて、我れ来つて汝を迎うと、聞経の事を論ぜず。然るに仏の願意に

望むれば、ただ正念に、名を称することを勧む。往生の義、疾きこと雑散の業に同じからず。この経および諸部の中のごとき処処に広く歎じ、勧めて名を称せしむるを、まさに要益と爲す。まさに知るべし。ここで大師は、阿弥陀仏の化仏が大乗經典の題名を讃えられるのを聞く善行ではなく、お念仏を称えたことを誉め讃えられた経文の由縁について「仏の願意に望むれば」とお示しになられます。すなわち「釈尊は、阿弥陀仏の本願の御心をお察しになられ、ただひたすら念仏を称えよとお勧めになられた」のです。

このご指摘は、第十二章の引文でもあり、『二期物語』においては法然上人の開宗の依り所（法伝全七七九頁上、またの開宗の御文）とされた「上来定散両門の益を説くといえども、仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるに在り」という付属の釈の意趣に通じるものであります。

続けて大師は「念仏による往生の速やかさは心の散り乱れがちな諸行とは比較にならず、だからこそ念仏は多くの大乗經典中に讃歎され、浄土往生への肝要な教えであると勧められている」とお示しです。こうしたご指摘は、道綽禪師が『安樂集』巻下に「諸余ノ大乗経論二指

讃スル処多シ（浄全一巻七〇四頁下）」と述べられ、湛然が『止観輔行伝弘決』巻第二之一に「諸教ニ讃ズル所多ク弥陀ニ在リ（正蔵四七卷一八二頁下）」と示すのと軌を一にするものであります。こうした善導大師の御心を念頭において法話をすすめたいところです。

### 三、来迎正念について

私釈段で法然上人は、善導大師の説示を受けて、阿弥陀仏の化仏がお念仏のみを讃えられた由縁について、次のようにお示しになられます。

大乗經典の題名を讃えるのを聞き、それを通じて尊い仏法への導きを受けるといふ善行は、阿弥陀仏の本願の行ではありません。阿弥陀仏に直接関わりのない雑多な行ですので、阿弥陀仏の化仏は讃歎なされないのです。それに対してお念仏の行こそは、阿弥陀仏の本願に誓われた必ず往生の叶う行ですから、化仏は讃歎なされたのです（筆者試訳）

このように法然上人は、化仏による讃歎の有無について、本願の行であるか否かに視点を据え、阿弥陀仏の本願行であるお念仏だからこそ化仏の讃歎のあることを明

確にされたのです。

続けて法然上人は、多くの大乘經典の題名を讀えるのを聞くと、善行とわずか一遍のお念仏による滅罪に大きな隔たりのある点について、「往生人の臨終の苦しみから生じる心の散乱を除くにあたり、前者の聞經の善行は心が散り乱れやすいので滅罪の量が少なく、後者のお念仏は弥陀一仏に集中されて、心が落ち着き静められる（正念）ので滅罪の量が多い」とお示しになる『觀經疏』の問答を引用されます。

ちなみにこうした臨終と正念との関係について法然上人は次のように述べられています。

三種の愛心おこり候いぬれば、魔縁便りをえて、正念をうしない候なり。この愛心をば善知識の力ばかりにては除きがたく候。阿弥陀ほとけの御力にて除かせ給い候べく候（『往生浄土用心』昭法全五六三頁、『法然上人のご法語①』二二八頁参照）

このお示しのように、臨終の際、私たちの心に生ずる境界愛（家族や財産などへの愛着）・自体愛（自分自身の存在そのものに対する執着）・当生愛（自身は死後どのようになるのかとの憂い）に代表される散り乱れる心は、私たち人間の力で取り除けるものではなく、阿弥陀

仏のお力によってこそはじめて取り除いていただけなのです。このように法然上人は、まことに深淵な人間洞察に基づいて、臨終に狼狽しがちな私たち人間の心の脆弱さを見逃されませんでした。

そして法然上人は、臨終の正念と阿弥陀仏の来迎との関係について次に述べられるのです。

まめやかに往生のころざしありて、弥陀の本願うたがわずして、念仏申さん人は、臨終わるきことは、おおかた候まじきなり。そのゆえは、仏の来迎したもう事は、もとより行者の臨終正念のためにて候なり。それをころえぬ人は、みなわが臨終正念にて念仏申したらんおりに、仏はむかえたもうべきとのみころえて候は、仏の願をも信ぜず、經の文をもころえぬにて候なり。称讚浄土經には、慈悲をもてくわえたすけて、ころをしてみだらしめたまわずととかれて候なり。ただの時に、よくよく申しおきたる念仏によりて、臨終にかならず仏来迎したもう。仏のきたり現じたまえるをみたてまつりて、正念には住すと申しつたえて候なり（『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』昭法全五二二頁、『法然上人のご法語①』二二四頁参照）

このお示しのように法然上人は、『称讃浄土経』の文を経証として、これまでの仏教界の常識であった「正念になるからこそ来迎がある」という考えを「来迎があるからこそ正念になる」と百八十度転換なされました。そして、だからこそ法然上人は、必ず阿弥陀仏の来迎にあずかれる本願行としてのお念仏を日頃怠りなく励むべきことをお勧めになられたのです。

法話の際には、阿弥陀仏の御心を汲んだ法然上人の尊いお示しを忘れることなく聴衆にお伝えしたいところです。

#### 四、阿弥陀仏の化仏について

最後に、本章に説かれる阿弥陀仏の化仏について言及したいと思います。かつて筆者は第三章の解説において次のように申し述べさせていただきました。

報身・報土としての阿弥陀仏・極楽浄土であることにしっかりと軸足を据えて法話を進めてゆかねばならないでしょう。

また法然上人が、『無量寿経』や『観無量寿経』に基づいて『逆修説法』などで述べられる、阿弥陀仏

の衆生救済の現れとしての「真身・化身」や「円光の化仏・撰取不捨の化仏・来迎引接の化仏」などの説示も、随所に用いることができれば法話の実をあげる一助となることでしょう。

ここに記した『逆修説法』とは例えば次のような説示です。

今、且ク真身・化身ノ二身ヲ以テ弥陀ノ功德ヲ讃嘆シ奉ル。此ノ真化二身ヲ分ツコト双卷経ノ三輩ノ文中ニ見タリ。先ツ真身トハ、真実ノ身也。修因感化ノ身也。次ニ化身トハ、無ニシテタチマチ有ナルヲ化ト云フ、機ニ随ヒ時ニ応ジテ身量ヲ現ズルコト大小不同ナリ。化仏ニ就キテ多種有リ。先ツ円光ノ化仏トハ。次ニ撰取不捨ノ化仏トハ。次ニ来迎引接ノ化仏トハ。〔昭法全三三二頁。』『逆修説法』の異本である『師秀説草』や『無縁集』には「酬因感化ノ身ナリ（同一六五頁）」とあります。）

このように法然上人は、酬（修）因感果身（報身）としての阿弥陀仏を真仏（身）、その衆生救済の働きとして人と時に応じて現れる仏を化仏（身）とされています。そして、化仏の働きとして来迎引接をはじめとする三種を挙げています。

本章で説かれる化仏とは、正にこの来迎引接の化仏に他なりません。この説示に続けて法然上人は九品における真仏・化仏の来迎の有り様について言及され、その中、本章の下品上生については次のように述べられています。

真仏来迎シタマハズ、但化仏・化觀世音・化大勢至ヲ遣ハス。其ノ化仏ノ身量、或ハ丈六八尺ナリ。化菩薩ノ身量モ其レニ随フ（同二三三頁）

このように法然上人は、「一丈六尺」あるいは「八尺」などと、私たち衆生が想起することのできる仏である化仏がこの私を救わんと来迎されお浄土へとお導き下さるのだとお示し下さったのです。有相を必要とする私たち衆生の心のありさまをお見通しでお示し下さった法然上人の御心を踏まえて法話の場に赴きたいものです。

以上、『選択集』第十章についての法話のポイントを述べてきました。本章では、お念仏こそは、阿弥陀仏の化仏により讃えられ、種々の大いなる功德を有する行であることを聴衆にしっかりと伝える必要があるでしょう。

（林田康順）

(第十一章 唯讀念仏)

現当二世の救い

「ああつ、あれは白蓮華だ！」

初めてみた私は、あまりの美しさに感動し、心のなかで叫んでいました。

純白のはなびらは、青空に鮮やかに映え、眩しいほどに輝き、神々しい。

誰もが、思わず「すばらしいなあ！」と感動してしまふ。そんな魅力を白蓮華は持っています。

さて、あなたも、お念仏を称える人はみんなこの白蓮華と同じようにすばらしい方です、と言われたらどのように思われますか。

実は、お釈迦さまが、「お念仏する人は、人中の白蓮華です」と説かれ、それを善導大師は『観経疏』に「人中の好人、妙好人、上々人、希有人、最勝人」と誉めたたえておられるのです。

法然上人は、これを『選択集』にそのまま引用され、さらにその真意を次のように説いておられます。

「お念仏する人は、この世（現世）では阿弥陀さまのお導きとお護りを蒙り、白蓮華のようなすばらしい人柄にお育てをいただけません。そして、この世の寿命の尽きた来世（当世）には、お浄土にお迎えをいただき、さらに、成仏するまでのお救いをいただけます」と。

ご存じでしたでしょうか。

法然上人は、お念仏には、この世と後の世にわたる、現当二世のご利益のあることを、力強く説いておられるのです。

このことが正しく理解され、お念仏がもつと盛んになつて欲しいと思います。

ところで、人中の白蓮華に譬えていただいた私どもですが、現実はどうでしょうか。

わが心、鏡に映るものならば

さぞや醜きすがたなるらん

と、心のうちを告白されたお方と同じように、自分の心を映されたら困る、そのような鏡を恐れるお互いではありませんか。

自分の損得や好き嫌いがからむと、つい口には言えない、醜い自分勝手な考えをしてしまう私どもでございませう。

誰にも知られたくない、隠しておきたい秘密の一つや二つは、どなたもお持ちのことでありましょう。

でも、仏さまの心には、私どもの心が鏡のようにありのままに映るのです。

そこには、「貪るは餓鬼、瞋るは地獄、愚痴るは畜生」の姿となって映るのです。

そんな鏡の前に立たされては、残念ですが、白蓮華の美しさに瞥えられる人など、とてもおられそうにありません。

実は、法然上人も、「悲しいかな、悲しいかな、いかがせん、いかがせん、……」と、このような現実にも苦しまれ、そこからの救いを求めておられたのです。

さて、このような私どものどこに、白蓮華にふさわしい、そして、共通するところがあるのでしょうか。

そんな時、「蓮は 汚れた泥に 根をおろし しかもそれを糧にして 濁りに染まぬ 美しい華を さかせる」という言葉を知りました。

その答えのヒントは、泥を糧にしてという、この「泥」にあるような気がいたします。煩惱の汚泥なら、私どもは有り余るほど持ち合わせているからです。

でも、これだけではどうしようもありません。煩惱を

糧にするどころか、貪りの洪水に溺れ、瞋りの炎に焼かれ、愚痴の闇に閉ざされて、まさに泥まみれの私どもであります。自分の力だけでは、どうしようありません。では、蓮と私どもとは、どこに違いがあると思われませんか。

それは太陽のひかりです。いくら白蓮華であっても、太陽のひかりの届かない、暗闇の中では咲くことはできないでしょう。白蓮華も自身の力だけでは咲くことはできないのです。

太陽に照らされてこそ、泥を糧にして、咲くことができます。

私どもにも、阿弥陀さまの大悲本願の光明に照らされてこそ、煩惱の濁りに染まることのない、念仏の白蓮華が咲くのです。

このことに関連して、『無量寿経』にお説きになられた、お釈迦さまのみ教えが思いだされます。

「この（阿弥陀さまの）光に遇う者は、三垢（貪り、瞋り、愚かさ）消滅し、身意柔軟なり。歓喜踊躍して善心生ず」と。

つまり、お念仏を称える人は、阿弥陀さまの光明に照らされると、まず最初に、貪り、瞋り、愚かさの煩惱に

気づかされ、偽りのない自分の実態を知るようになるのです。

すると次に、このことがきつかけとなって、懺悔とともに、煩惱が方向転換されて、憂いと苦しみのない、真実の人生を求める心へと、お導きをいただけるようになるのです。

そして、身も心も、安らかさの中に包まれて、身体全体で表現せずにはおれない、喜びに満たされるのです。

しかも、善いことをしようとする心が、自然に湧いてくるようになるのです。

このように、煩惱が糧となつて、消滅していくありますが、説かれているのです。

そうです、お釈迦さまは、阿弥陀さまの光明が真実であることを、確認されておられたのです。

そして、法然上人は、善導大師に導かれ、愚かで罪深い凡夫の私どもが、心から阿弥陀さまの御本願を信じて、お念仏を称えることによつて、必ず極楽に往生させていただける、白蓮華にならせていただけることを、確信されたのです。

あとはただ、そのみ教えを信じる私どもの実践あるのみです。

でも、私自身、実際にお念仏を申してみようと決心したものの、誘惑の多い環境のなかでは、なかなか思うように称えられませんでした。

そこで、昭和五十五年、当時、滋賀県の伊香立、新知恩院に開設されていた、浄土宗教師修錬道場に入行することになりました。

生後三カ月の長男と妻を、青森の片田舎に残し、一年間、厳しい修行を覚悟してのぞんだものの、「ただ、一向に念仏すべし」の実践は、とても難しいことでした。

なによりも、お念仏が長続きしないで、すぐ飽きてしまうのです。

そして、お念仏する人は、阿弥陀さまの光明に照らされるというのですが、なんの手応えもないのです。ただ、毎日が、空しく過ぎてゆくばかりです。

だからといって、もう後戻りはできません。

これでよいのかという不安と、どうしようもない絶望のなかで、苦悶のお念仏を続ける日々を過ごしていました。

そのような状況の中で、お念仏の行者ともいえる、すばらしい同行に出会えたのです。やはり、本物は違います。お念仏が、生命力に溢れ、生き生きとしているので

す。

その上人のお念仏には、いくつかの特徴があります。まず第一に、木魚の打ち方は、とても早く、軽快です。そして、躍動的なりズムがあつて、身体と木魚が一体となつていて、とても気持ちよさそうに聞こえるのです。

次に、お念仏のお声は、とても高音で、透きとおるよ様に美しいのです。しかも、独特な抑揚があつて、生き生きとして、まことに涼やかに感じられるのです。

このすばらしいお念仏に遭遇して、憧れながら一緒に称えたり、自らも励んでいると、少しずつ変化があらわれてきました。

お念仏が飽きなくなり、いつまでも続けていたいと思うようになりました。しかも、お念仏を申す、そのことのなかに喜びが感じられるようになったのです。

また、木魚のリズムが軽快に、そして、称える声が明るく、朗々となつていくのが、自分でもよく実感できるようになりました。

このような変化は、外面にとどまらず、それ以上に、お念仏を申す心境に、内面的変化が起こっていました。

初めのうちは、全く理解できなかった「阿弥陀ほとけ、われを助け給え」ということが、自分自身の切実な叫び、

祈りとしてお念仏にこもるようになってきたのです。

煩惱にまみれた現実の自分が、はつきりと実感されればされる程、一層お念仏に励み、ただ一向に申す、光明裡中の私にしてくれたのです。

もう、阿弥陀さまが、今ここに、生きてまします実在を、疑うことができなくなつたのです。

お念仏を称える人は、白蓮華である、というお釈迦さま、そして、現当二世のお救いをいただける、という法然上人のみ教えを、皆さまと共に、仰ぎ信じて、一層お念仏に励みたいものです。

(石田孝信)

## 第十一章 解説

本章は「約対雑善讚歎念仏章」とも「讚歎念仏章」ともいいます。この章は釈尊が、さまざまな善根を修する人よりも、念仏する人こそ最勝の人として讚えられたことを明かされています。また現在と未来にわたるめぐみについてもふれられています。要点をあげると、一、念仏する者は人中の妙好人である 二、なぜ念仏のみを讚歎するのか 三、念仏三昧は重罪なお滅す、況や軽罪をや 四、念仏は現在と未来にわたるめぐみ、というようなことが説かれていると言えましょう。

### 一

『観無量寿経』に云く

もし念仏せん者は、まさに知るべし。この人は、すなわちこれ人中の分陀利華なり。観世音菩薩、大勢至菩薩その勝友となる。まさに道場に坐し諸仏の家に生まるべし。

経ではこの前に、この（観仏）三昧を修する者はこの身このままで阿弥陀仏、観音勢至の二菩薩を見仏するこ

とができる。またもし善男子善女子があつてただ仏の名を聞くだけでも無数劫の間に犯した生死の罪障を除くことができる、いわんや思いをこらして、仏を觀想する者は、大きな利益をうけることができるであらう、と説かれています。その後先に挙げた「もし念仏せん者は……」の文が続きます。

すなわち、それでもし念仏する人があるならば、この人は泥の中に咲く、白蓮華に比すべき尊い人である。観音勢至の二菩薩は常にこの人を影護して、よき友人となりこの人を見守り、やがて諸仏の家すなわち極樂淨土に必ず往生する事ができるであらう、と。

さらに経文は「なんじ阿難よ、よくこの語を持つて忘れないようにせよ。この語を持つてということは、すなわち無量寿仏の名を持つてということである（汝好持是語持是語持無量寿仏名）」というこの次の「付属仏名章」につながつてゆきます。

この『観経』には念仏以外の諸行諸善が説かれていますが、経文の最後において、念仏する者は蓮華の中でも最上と喩えられる白い蓮華（分陀利華）と同じと示されるところに大きな意味があります。

時機相應の教えであり、阿弥陀仏の本願により選択さ

れ、浄土の三部経を根拠として証明されてきた念仏、阿彌陀仏と釈迦と諸仏により選択された往生行としての念仏にすぐれた功德利益のあることが明かされています。

さて、善導大師はこの文について『観経疏』の中で、

念仏のはたらきや功德利益は、他のさまざまな善行と比べることができないほど勝れた行であると述べ、

一 専ら阿彌陀仏の名を称えることを明かす。

二 念仏する者を指して讃えられている。

三 よく念仏を相続する者は実にこれ人の中に甚だ希にある人である。

四 専ら阿彌陀仏を念ずる者は観音勢至常に影護したもう

こと、親友知識のようである。

五 今生以上のような利益を受け、命をおわれば諸仏の

家すなわち浄土に往生できる。

等のが示されているといえます。

なぜ念仏のみを讃歎するのか、なぜ念仏は醍醐味となるのか、なぜ念仏は重罪だけでなく軽罪も滅するののかということを通して、念仏が讃歎される理由を知らしめるといふ意図がうかがえます。さらに現当二世の利益といわれ、念仏するものが今生きているこの世界で蒙る利益と将来にうける往生という利益のあることを、明かされ

ていると受け取ることができます。

## 二一

まず最初に法然上人は私釈段において『観経』には単に「もし念仏せん者まさに知るべし、この人はすなわち人中の分陀利華なり」と念仏者のみについて讃歎されているが、善導大師は「念仏三昧の功能超絶して実に雑善をもて比類と為すこと得に非ざることを顕わす」と言っています。それはどういう意があるのであろうかという問いをまず発しています。それに対してこの『観経』には広く定善散善の諸の善行と念仏行が明かされていますが、この流通分において諸善諸行には触れず、独り念仏する者のみをもって分陀利華に喩えられています。それは念仏と余善諸行を比較することによってはじめて、念仏の勝れていることを明確にできるのであるから、經文にみえなくともそのような深い心がかくされていると受け取ることができるといえましょう。

その意味で善導大師が念仏する者を白蓮華に喩えられ、さらに人中の好人、人中の妙好人、人中の上上人、人中の希有人、人中の最勝人と言われていることは、自己の

体験や経論に導かれて念仏する人に大きな価値を認められていたことを窺わせます。これについて法然上人は雜行の者と念仏行者とをくらべ、雜行の劣悪なるに相對（好人）して、雜行の粗悪なるに相對（妙好人）して、下下の雜行に相對（上上人）して、ありふれた雜行に相對（希有人）して、最劣の雜行に相對（最勝人）してというように、いずれにしても念仏行者を雜行の者とくらべてこのような観点から讃えていると理解されています。次に、念仏を最勝の行とするなら『觀經』に九種の往生人を説く中では、上品にこれを説いてしかるべきであろうが、下位の下品に説くのはなぜか。このことはすでに第四章で明らかにしたように、念仏の行は広く九種品に通ずるものであり『往生要集』にも人々の能力にしがたい、行にも勝劣があつて、九種に分けられることを説いています。そのみではなく、最下位の下品下生は五つの重い罪を犯した人であり、かような重罪を減ずるところは、余の行ではとうていおよばぬところ、ただ本願に誓われた念仏の行のみ、それが可能なのです。すなわち極悪最下の人のために、しかも極善最上の法である念仏を説かれたというのです。

また法然上人は、弘法大師の「二教論」の、すべての

人々のために心をととのえ、すべての障りを除き、勝れた道へ成熟せしめるために八万四千の法門は説かれているが、それを經・律・論・般若波羅密・陀羅尼の五種にまとめ、悪業といわれる五無間罪・大乘經典を誹謗するような罪を造つた人がそれらの罪を除き苦界から早く逃れたいと願う者のために陀羅尼藏が説かれ、それは最上の教えとされるところを引用して、念仏もまたおなじように、淨土往生の教えの中では最上のもので、念仏でなければ五逆の罪を治すことはできないといわれます。

また念仏は五逆の重病を治すといわれるが『觀經』の下品上生は十悪の輕罪人について説かれているがそこに念仏が説かれていることは前述のこととは矛盾しないのかという問いについて、念仏は九品に通じるものであり、重罪ですら減するのであるから、輕罪はなおさら減するはずであるが、余のさまざまな行はそうではない。念仏は重軽にかかわらず一切の障りも残すところなく滅してしまふ。たとえばアカダ葉（不死の葉の意）がどんな病氣でも治せるようなものであるといっています。だから経論にはこの念仏を、三昧中の第一と讃えているのです。

つぎに九品における行の配当についてもこれを「一往の義」といい、行う者の心の持ち方、行の強弱などによ

つて人々のおこす行が種々であるから往生して見る浄土にも無量の差別があるといえます。一通り当てられた経文を見て、それにこだわった考えかたをしてはならないと注意をうながしているのです。これについては法然上人の法語のなかに、

問うて曰く極楽には九品の差別候御事は、阿弥陀はとけのかまへさせ給える事にて候やらん。答極楽の九品は弥陀の本願にあらず、四十八願の中にもなし、これは积尊の巧言なり。善人悪人一所にうまるといはば、悪業のあるものども慢心を起すへきが故に九品の差別をあらせて善人は上品にすすみ、悪人は下品にくだと説給へるなり。いそきまいりてみるへし。『十一問答』（昭法全 六三三頁）といわれています。

### 三二

経には九品の行として種々の法門が示されていますが、念仏は最勝の行であるから白蓮華にも喩えられていることは以上の説示によりその真意を理解することができましょう。しかしそれだけではなく念仏者にはいわゆる現

当二世（今生きているときに受ける利益と死してのち未来に受ける利益）の利益があると説かれています。先に挙げた念仏する者は人中の好人、人中の妙好人、人中の上上人、人中の希有人、人中の最勝人といわれます。これをいわゆる五種の嘉誉といえます。これは念仏者に与えられる名誉ある呼称といえます。浄土宗の信者に与えられる戒名の誉号はこの五種の嘉誉に起因しているといわれています。まさしく念仏の行者の名誉ある呼称といえます。

そしてまた二尊の影護を蒙るとあるのが現世における利益です。念仏者には観音勢至の二菩薩が常に影の形に添うが如くに、しばらくも、行者の傍らを離れることなく護念してくれるといえます。広く言えば、行者の良き指導者、知識として導いてくれる人がまわりに集まってくるということも言えると思います。

またこの一生を終えて浄土に往生し道場に坐して、仏果に到達することを得るといえるのは、未来に得る利益です。このことは道綽禪師がすでに『安樂集』のなかで念仏の一行に始終の二益があるといわれています。念仏の衆生を撰取して阿弥陀仏国に必ず往生ができる（始益）といい、もし阿弥陀仏が入涅槃したのちも念仏の衆生は

観音勢至の導きにより、阿弥陀仏の教化を受けることができる（終益）と説かれています。

このように念仏には諸行に勝れた功德、利益があり、現在と未来において大きな利益を受けることができるというのであるから、教化布教のなかではこのことをよく心得た上で念仏を勧める事が肝心だと思えます。ただ浄土往生のための念仏であり、ここで述べた現世の利益をもとめることにとらわれてはならないことは言うまでもありません。

最後に現当二世の利益についての法然上人のお言葉をあげておきます。

弥陀の本願を深く信じて、念仏して往生を願う人ならば、弥陀仏よりはじめたてまつりて、十方の諸仏菩薩、観音勢至、無数の菩薩、この人を圍繞いじょうして、行住坐臥、夜昼をも嫌わず、影のごとくにそいて、もろもろの横悩をなす悪鬼悪神の便りをはらいのぞき給いて、現世にはよこさまなる煩なく安穩にして、命終の時は極楽世界へ迎え給うなり。されば念仏を信じて往生を願うひと、ことさらに悪魔をはらわんために、よろずの仏神にいのりをもし、つつしみをもする事は、なじかはあるべき。

## （第十二章 付属仏名）

### 念仏の尊さと仏のこころ

#### はじめに

法然上人が浄土宗を開宗される以前に、念仏の教えを主張されたかたは少なくありません。法然上人が先達とされた源信僧都（九四二—一〇一七）は『往生要集』（九八五年）を著し、その中で念仏について述べられ、ご自身も念仏の行にはげまれました。その後、永観律師（『えいかん』または『ようかん』とも読む）（一〇三三—一一一一）が出られ、『往生拾因』（一一〇三年）を著し、源信僧都より法然上人の念仏に近い考え方を示されました。

この二人が法然上人に与えた影響は大きいものがあります。華嚴宗の人で『八宗綱要』という仏教学の入門書を著した凝然（一二四〇—一三二二）は、『浄土法門源流章』のなかで日本浄土教の六哲のなかに源信、永観、

法然の三人をあげています。

さてここでは永観に関わる「みかえりの阿弥陀如来」のお話をしたいと思います。

『選択集』（一一九八年）が著される約一〇〇年ほど前の、永観の『往生拾因』の題の下には自ら「念仏宗永観」と称し、その序分では「早く万事を抛なげつて速やかに一心を求めよ。道綽の遺誠に依りて火急に称名し、懐感の旧儀に順じて励声に念仏し、ある時は五体を地に投じて称念し、ある時は合掌を額に当てて専念せよ」といい、後序には「今、念仏宗に至りては行ずる所は、仏号、行住坐臥を妨げず、期する所は極楽、道俗貴賤を簡はず、衆生罪重けれども一念に能く滅し、弥陀の願深ければ一念に往生す」と言っています。

また浄土宗開宗の文である善導の『観無量寿経疏』の「一心専念の文」等も引用されています。法然上人もこの書物をご覧になられています。批判的な見方もされていますが、法然上人の念仏思想に影響を与えたひとりといいえます。上人は『無量寿経釈』の中に善導義を補助する人師としてあげられています。

## みかえりの阿弥陀

この永観と縁の深い寺に禅林寺があります。開創は古く、弘法大師空海の弟子真紹が開山で、はじめは真言宗の寺として出発しましたが、第七世の永観によつて念仏の寺となり、衆生とより縁の深い寺へと変身しました。

禅林寺は、紅葉の名所として世に知られ、永観がここに住むにおよんで永観堂とも通称されています。

禅林寺に住した深観を師とし、東大寺で学んでいた永観は、論議などに招かれたり貴族とも交流があり、いわゆるエリート道の道を歩いていました。

しかし三十二歳の時、それらを名聞利養とし、厭い捨てて聖の集団の隠遁の場としてしられる光明山（当時の東大寺の別所）に隠れました。

しばらくして病にかかり、四十歳の頃にはこの禅林寺に帰り、寺の異の方角に一堂（東南院）をたて、ここで自らに厳しい日課念仏の行を課し、念仏の布教にも力をいれたようです。

また六十八歳のとき東大寺別当職となり約二年ほどつとめ、伽藍の修理や、学生の養成に力をそそぐ等の業績

を残しています。

さて、禅林寺の寺伝として次のような話が残っています。

東大寺開創の頃に、宮中に安置されていた一体の阿弥陀仏像が東大寺に下賜されました。そのお像の顔はうるわしいお姿でありましたが、蔵の奥の方に置かれ人の目には触れることがありませんでした。

たまたま東大寺で修学していた永観はそのお像を拝する機会があり、その像を拝んでいるうちに、仏像から呼びかける声を聞きました。そこで、このお像をこのまま蔵の奥に眠らせて置くことは忍びないと嘆いたのでした。おそらく一切衆生を救うことが仏の誓いであるから、人々の目に触れることのないこの仏を忍びないと思われたのでしよう。

そのことを白河上皇がお聞きになり「彼の嘆き実に然なり」と申され、念仏に励む永観にこの仏をお預けになりました。

さらに寺伝には次のようになります。永保二年（一〇八二）永観五十歳のとき、そのお像を奉安してひたすらに六万遍の念仏を称え、朝夕供養していましたが、二月十五日の釈迦涅槃の日、冷え冷えするお堂でいつものよ

うに、仏のまわりを行道しつつ、ひたすら念仏を称えつづけていたところ、突然前方より「永観おそし」という声を聞きました。

永観が前を見ると、本尊の阿弥陀仏がいつのまにか壇を降り前に立って彼を先導してともに行道されていました。茫然と立ちつくす永観を、仏は首を左に曲げ、振り返り、見返られたというのであります。

永観は、伝記〔拾遺往生伝〕等〕によれば、十八歳よりのち毎日一万遍の念仏を称え、のちには六万遍の念仏を日課とし、舌が乾き、喉がかれるまで念仏をつづけたといわれるほどの方です。

このように念仏に対する理解も深いと同時に、貧しい人々に救済の手をさしのべていました。禅林寺のなかに薬王院を建て、多くの病人を收容するために温室を設け病人や貧しい人に薬湯を施し、罪ある罪人をあわれみ、常に獄舎を訪ね念仏を勧め、庭の梅の木を大切にしその実を集め病人に与え、およそ所持するものは衣鉢にいたるまで惜しむことなく、貧者に施こされたといわれています。

「念仏宗永観」と名のり、念仏に徹し、慈悲の行いを実践されていた人ですから、このような靈験を得ましたと

しても不思議なことではないでしょう。感応道交という宗教的出会いがそこにはあったことだと思えます。その後永観は、仏師に命じて一刀三札といわれる、首を左に向けた尊像を造立し、供養したといわれます。それが禅林寺に安置してある阿弥陀仏像で、「みかえり阿弥陀如来」と称されています。

### 仏のこころ

私はこの永観について調べたことがありますので、今でも関心があり、京都に行くとき必ずこの寺を訪ねます。

だいぶ前になりますが、みかえりの阿弥陀さまが安置されている本堂に、見返られた阿弥陀如来のその姿を、

遅れる者たちを待つ姿勢

自らの位置を省みる姿勢

愛や情けをかける姿勢

思いやり深く周囲を見つめる姿勢

衆生と共に正しく前に進むリーダーの把握のふりむきの姿勢

等のが小さな紙に書かれ、最後に「これがこの仏さまのこころ」です、と結ばれていました。良い言葉だと

思つて書き留めてきましたが、一々の説明は不用かと思  
います。これを読んで、こういう心が、こういう姿勢が  
持てるようになるにはどうしたらよいのかと考えました。

永観は常に病気がちで「病こそ真の善知識（よき友、  
良き指導者）」といわれるほどでしたから、自己の不安  
定さ、命のはかなさを十分知っていたと思いますし、そ  
れらのことから、常に阿弥陀仏と向かい合い、念仏をす  
るということが一番大切なことであると思ひ至つたので  
しょう。

そのことに本当に気づかされたのが「永観おそし」と  
いつて振り返られた仏のことばではなかったのではない  
でしょうか。同時に念仏の尊さ、すばらしさを感じられ  
たのではないのでしょうか。

『往生拾因』の後序に、

幸いに念仏の一念に依ていささか往生の十因を集む。

輪廻の郷を出でて不退の土に至らんこと、若し此の  
行にあらざれば、またいづれの道をか尋ねん。

とあることによつても分かると思ひます。

阿弥陀さまの言われたことをそのまま信じて、行えば  
よいのだ。そうすれば「仏のところに近づく」ことがで  
きるというのが私の答です。しかし「言うは易く行ふは

難し」です。日々のためまぬ努力が大切だと思ひます。

永観堂で普通とは違ふ姿のこの仏様を拜むたびに、こ  
の仏に会えたありがたさを感じつつ、「汝おそし」とい  
うお声に、念仏がなかなか素直に相續できない自分に恥  
じいるのです。

（新井俊定）

## 第十二章 解説

『観無量寿経』にはいろいろな行(定散二善)が説かれていてのに、釈尊はそれらの行を阿難にのこされず、なぜ阿弥陀仏のみ名を称えることを後の世まで伝えることを託されたのであろうかということが明かされています。念仏と諸行との関係についてはこれまでも説かれてきましたが、釈尊の本意という点から改めて念仏の大切さを説いている章といえましょう。

聖光上人は、『徹選択集』のなかで「師(法然上人)の云く此は是れ至極最要の文なり念仏の行者もつとも肝に染むべし」(『浄全』七・九〇頁)といわれています。

以下、次のような順序でお話ししていきます。

- 一 念仏付属の文について
- 二 『観無量寿経』に説かれる行について
- 三 念仏とその付属について
- 四 随自意と随他意

### 一 念仏付属の文について

『選択集』第十二章の篇目は「釈尊定散の諸行を付属

せず、ただ念仏をもって阿難に付属したまふの文」です。前章には『観無量寿経』の念仏する者は人間の中でも白蓮華にも比すべき香り高く勝れた人であり、観音勢至二菩薩が良き導きの友となって見守ってください、浄土に往生することができるとありました。それに続く文が本章の引文です。まず、

佛阿難に告げたまはく、汝よくこの語を持って、この語を持つとはすなはちこれ無量寿佛のみ名を持つてとなり

とあります。釈尊は、阿難に無量寿仏のみ名を未来世の衆生に伝えよと、『観無量寿経』流通分にいたって明言されました。

この文をうけて善導大師の『観経疏』散善義の文が引かれます。

同経の疏に云はく、佛阿難に告げたまはく、汝よくこの語を持つてより已下は正しく弥陀の名号を付属して、仮代に流通することを明す。上来定散両門の益を説くといへども、佛の本願に望むれば、こころ衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり經に「汝よくこの語を持ち伝えよ」とあるのは阿弥陀仏のみ名を授けて、後の世まで伝えることを託されたこ

とを明らかにし、またこの経には定散二種の善根が説かれ、それぞれの功德利益があげられています。が、仏の本願に照らし合わせてみると、釈尊の本意は人々にひたすらに仏の名を称えさせることであつたと善導は受け取つたのです。

法然上人もご法語のなかで「釈迦如来この経（観経）の中に、定散のもろもろの行をときおはりてのちに、まさしく阿難に付属し給時に、かみにとくところの散善三福の業、定善十三観をば付属したまはずして、ただ念仏の一行を付属し給へり」といい、先に挙げた『経』と『疏』の文を引き、続けて「定散のもろもろの行は、弥陀の本願にあらざるがゆへに釈迦如来往生の行を付属したまはず、定善散善をば付属せずして、念仏はこれ弥陀の本願なるゆへに、まさしくえらびて付属し給へる也。いま釈迦のおしえにしたがいて往生をもとめんもの、付属の念仏を修して釈迦の御心になふべし」（『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかわす御返事』）といわれています。

念仏が阿弥陀仏の本願の行であること、釈尊の付属したまえる行であることを強調されています。

## 二 『観無量寿経』に説かれる行について

私釈段では、先に引いた『疏』の文から、『観無量寿経』に説かれる浄土の行には定散と念仏の二つがあり、定散とは定善と散善であるとされます。

まず、定善は日想観から始まり地想観、華座観、像想観、阿弥陀仏観と心を一定の対象にとどめて順序をたてて浄土を觀察をしてゆくことで、この定善を修することだけで立派な功德があり、たとえ他の行の補助を受けなくとも一観または複数の観を修するならば往生できることは経文の通りだと示されています。

次に散善は散り乱した心のままに行う善根という意で、『観無量寿経』では、序文には三福（世福||世俗的な善、戒福||仏教に定められた生活規則を守る善、行福||ほかの様々な宗教的な善）が、正宗分ではこれを開いて九種の往生人に配してそれぞれの行として説かれる九品の二つがあるとあります。

この三福と九品は、説かれているところが異なるので二つにわけて説かれています。が、それは「開合の異なり」（以上は良忠『決疑鈔』浄全七・三二六による）で、

経文を対照してみると明らかであり、別のものではないことが分かります。

『選択集』には、三福、すなわち「孝養父母奉事師長、慈心不殺修十善業（世福）、受持三帰、具足衆戒、不犯威儀（戒福）、発菩提心、深信因果、読誦大乘、勸進行者（行福）」について、これらは、往生を求めようとする人は、たとえ余の行はなくてもいずれも往生の業になるといい、それぞれに功德のあることが、示されています。

特に発菩提心については、第八章三心篇でも取り上げられています。菩提心（悟りを願う心をおこす）ということは一つであっても、それぞれの宗によってその意義がちがっています。この一句は諸経にひろく説かれ顕教密教に通じて用いられます。従ってその意義はなほだ広く深く、わずかな言葉で表したり、浅い考えで推し量ることはできません。ねがわくは道を修する人は、一つの考えのみにとらわれてほかのすべてを否定するのではなく、他の立場も認めなければなりません。しかし浄土往生をねがう人々は自からの宗のさとりを願う心をおこすべきであり、たとえ余の行はなくてもそれだけで往生はできるといわれます。

他の行に就いても同じような事が言えるのです。

『選択集』には、このように定散二善がとりあげられています。法然上人当時の仏教界で勝れているとされていた行について、『観無量寿経』の行法に照らして尊い行であることを強調されている事が知られます。

### 三 念仏とその付属

定散の次は念仏について述べられています。

念仏はひたすら阿弥陀仏の名を称えることです。仏教で説かれる念仏はなほだ広く、また称名といっても一義ではありません。ここでいう念仏は仏の本願に誓われた称名の念仏のことです。その念仏に独立した価値があることについてはこれまでに述べられてきたとおりです。この念仏を遠き世までも流通するように務めよと付属されたところに仏の深い聖旨を窺うべきでありましょう。それならばなぜ『観無量寿経』に定散二善が取り上げられ詳しく述べられているのか、という疑問がでてきます。

例えば、行の浅深という観点から言えば当然深い行がえらばれるであろうし、仏や菩薩を観ずるについてい

ば第九の阿弥陀仏そのものを観じる観法が付属されるはずだからです。

『観経疏』玄義分に、この『観経』は「念仏三昧・観仏三昧を宗と為す」とあり、中心をなすものであると示されているのに、一方が付属され他方が廃されているのはどういうことでありましょうか。

これに対しては、「仏の本願に望むるに、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり」という文を引き、諸行はすぐれた行ではあるが、本願の行ではないから付属されず、称名は本願に誓われた往生の行因であるから付属されるのだということです。

その本願とは『無量寿経』に説かれる四十八願のなかの第十八念仏往生願をいわれたものです。「一向に専ら弥陀仏の名を称せしむる」とあるのは、『無量寿経』の三輩の中のいずれにも「一向称念弥陀仏名」とある文を指されたものであると説明されています。

次の質問は、ひとり付属されるほどの重要なものならば『観経』で念仏を中心に説くべきなのに、ただちに本願の念仏をとかず、定散の諸善を説くのは何故かということです。

これについて、それは本願の念仏は『無量寿経』に細

説されているから略したまでであるといわれます。

このことについては、『選択集』の草稿本といわれる廬山寺本には、そのことを明瞭にするために『無量寿経』と『観経』の説時の前後について『無量寿経』が先で、『観経』が後に説かれたということが記載されています。

また定散の行を詳しく説かれたのは、念仏が他の善根に超過しているということと顕わさんがためであると、言われています。もし定散という諸行を比較の対象として示さなかったならば、念仏が勝れていることを顕わしようがないでしょう。定散を説くのは念仏の優秀なことを顕わすためであり、その点では定散の諸行は廃せらるべきものとして説かれということができます。

『選択集』第四章「三輩念仏往生の文」で廃、助、傍の三義をもって念仏と諸行にたいする仏の意を明らかにされましたが、ここでは廃立の一義をもって定散諸行と念仏の関係を位置づけているということです。

このように、『観経』で廃されたところの諸行についてみるに、当時の人びとには勝れた功德のある行とされていた定善十三観にしても、また散善の諸行、持戒、発菩提心、解第一義、説誦大乘のいわゆる四箇の行などに

しても人々に尊重されていた行であり、また流行していた行で、念仏の行を押さえていたといわれます。

それにもかかわらず、釈尊はこれらの諸行を付属せず、ただ念仏の一行を付属されたのです。それは念仏が本願の行であるからなのです。さらにいうならば釈尊付属の行だからであるということに尽きるように思います。

#### 四 随自意と随他意

このように念仏が他の行より勝れていることを、廢立という立場から示してきましたが、さらに、

故に知んぬ。諸行は機にあらず。時を失えり。念仏往生は機に当たり、時を得たり。感應あに唐捐ならんや。まさに知るべし随他の前には暫く定散の門を開くといへども、随自の後には還つて定散の門を閉づ。一たび開きて以後永く閉じざるはただ念仏の一門なり。弥陀の本願、釈尊の付属意ここにあり、行者まさに知るべしとあります。

定散の様々な行は罪深い我々の能力には適わないばかりでなく、濁りに満ちた末の世に相應しない行なのです。

ところが念仏の行と浄土往生の教えは我々の能力に適い、末の世にぴったりと合っています。我々衆生の願いと仏の慈しみのころと互に通じ、感應の事実のむなしきことなどありようはずがないのです。

このようにして釈尊はさまざま相手の願いに応じて（随他意）、一往は定善散善の門を開かれましたが、広く末の世の人々を救済しようとする本意のうえからは（随自意）、かえつて定善散善の門を閉じられたのです。

一たび開かれて永久に閉じることのないのは念仏の一門のみです。阿弥陀仏が念仏を本願とされ、釈尊が念仏を付属された本意はここにあつたことが理解できます。

本願の念仏は、時代を超え、すべての機根に通じた時機相應の教えであることが、釈尊の、随自・随他の化導の意を通して窺うことができます。

（新井俊定）

(第十三章 念仏多善根)

名を呼ぶことは何にも勝るまさ

木々の葉が色づき、高く澄んだ青空に、柿の実の朱色があざやかな季節。今年も、長く保護司を勤められたNさんのご命日がやってきました。

「ご住職、不幸にして罪を犯してしまった青年たちに共通していることは何だと思われませんか？」

「さあ、家庭環境でしょうか」

「もっと具体的にいつて、何だと？」

「さて、何でしょうか……」

「それはね、周囲から自分の名前をちゃんと呼ばれたことがないということです。また逆に、自分も両親を声に出して呼ばなくなってしまう子供たちともいえるかもしれません」

「名前を呼ばれたことがないというのは？」

「物を盗んだり、人を傷つけたり、事情はどうであれ、そんな若者たちが私のところへやって来ます。もちろん来たくて来るわけではありません。義務だから仕方なく

です。たいていの場合彼らは、それまでに様々な場面で大人たちから名前を呼び捨てにされてきています。それはそのまま、人格を蔑ろないがしにされた過去と一致しているのです」

「その青年たちとどんな話をされるんですか？」

「初めは、何も話なんかできやしません。中には何時間でも黙ったままという子もいます」

「で、どうされるんです？」

「第一に私がするのは、きちんと『何々君』と名前を呼んで話しかけることです。あせらず、何を話すときでも名前を呼んでから話します。それと、私は本業が歯科医なので、どうしても皆さんから『先生』と呼ばれてしまいます。でも彼らには、職業を離れた一人の人間として『Nさん』と呼んでもらうことにしています」

「そうすると話ができるようになるのですか？」

「そうですね、お互いに名前前で呼び合えるようになると、生い立ちや家族についてなど、堰を切ったように話してくれます。そのときには絶対に時計に目をやらず、ただただ聞き役に徹します」

「次になさるの？」

「犯した罪を再確認させることです。懺悔きんげというんで

しようか。事件の経過など思い出したくないに違いないのですが、克明に話させます。自分の中でその事件をどう消化してよいのか分からなくなっているからです。ですから、本当に細かいところまで話してもらい、自分が何をしたのか、その行為の何が人を傷つける結果を招いたのか、とことん思い出させます。ときにはどんなふうにしたのか実際に演じてもらうこともあります」

「犯行を再現するということですか？」

「そうです。ただそれは追いつめるためにするものではありません。徹底的に自分の犯した罪を見つめ直し、自分の力で社会に戻っていくためには何をしたらいいのかという、きっかけを見つけ出すためなんです。こちらに更生させてやろうなどという奢りの気持ちがあってもあれば、絶対に口も心も開いてはくれません。私にできることはただひたすら彼らの力を信じることです。打ち解けてそんな話ができるようになるのと、素直に名前前で呼んでくれるようになるのとは、不思議といつも同じ時期なのです」

「父親の代わりということでしょうか？」

「結婚の媒酌をしたり、生まれた子供の名付け親になつたりして、これからは『お爺ちゃん』と呼ばせて下さ

い、などと嬉しいことをいつてくれる子もあります、はじめははじめですから『Nさん』で通してもらっています」

「はじめといえば、Nさんは一面非常に厳しいと伺っています」

「細かいことになりましたが、靴の踵を踏んで履いている子には必ず注意をします。初めは煙たそうな顔をします。しかし足もとがだらしない間は、残念ながら私も心から信じてあげられませんし、彼らも私を親しく呼んではくれません」

「父母の名を呼んだことがない、というのは？」

「親がいないということではありません。家庭の中で親子の声の掛け合いが希薄になっているということではないことをしても、悪いことをしても子供は一生懸命『お父さん』『お母さん』と信号を送り続けている。

ところが親は日常に追われそれがつかない。子供のいいところを見つけ、褒めてそれを伸ばしてやることは大切ですが、子供がなにかしでかしたとき、叱って軌道修正してやることもまた大事なことです。そのうちに子供はそのSOSの救難信号を出すことに疲れてしまふ。そして、父母の名を呼ばなくなるときが危ないん

です」

「どんなところから、そう思われるようになったのですか？」

「種明かしをしますとね、名前をよぶことが大切で、しかもものすごい効力を持っていると確信したというか、意を強くしたのは家内を亡くしたときに、ご先代のお話を伺ってからなんですよ」

「というのは？」

「私は、三十九で家内に先立たれました。そのとき承ったのが法然上人のお念仏のお話だったんです。『南無……すべておまかせします』といって全身全霊を投げ出し、そして『阿弥陀仏……阿弥陀さまのお名前をお称えする』。それには、他のどんな方法にも勝るオールマイティーな力があるんだとね。私は罪を犯した青年たちと、彼らの名前を呼ぶことでの関わりを模索していました。

なおかつ、主婦ならぬ主夫をしながら、毎日子育てに悪戦苦闘していました。訳の解らぬ呪文じゆもんと思っていた『南無阿弥陀仏』が、実は仏さまの名前を呼ぶことだったと教えていただいたときには、まさに我が意を得たりといった心境でしたね」

「それで、今もお念仏を」

「ええ、朝、診療を始める前、お仏壇の前に家族で座り、家内に戒名で呼びかけてから、称えさせていたいただいております」

来客のために、自宅の庭になった、とっておきの柿をご馳走しようと脚立きょうたてに上り、一つもいだところで心筋梗塞しんきんこうそくをおこして急逝されたNさん。

葬儀が終わり、いよいよご出棺しゅつかんというとき、静かに合掌・十念して悲しみに耐える息子さんとお嬢さん。その後ろに跪ひざまずき、「Nさん、Nさん」と、しぼるような涙声で何度もその名を呼び続ける数人の若者たち。念仏の教えを实践されたNさんにふさわしいお別れでした。

(若林隆壽)

## 第十三章 解説

### はじめに

『選撰集』第十三章についての法話の際には、次の点に留意する必要があるでしょう。

- 一、『阿弥陀経』「少善根」の文について
- 二、善導大師の釈文について
- 三、念仏多善根の文について
- 四、多少・大小・勝劣の三義について

以下、これらの点に沿って法話のポイントについての解説を施します。

### 一、『阿弥陀経』「少善根」の文について

『選撰集』第十三章の篇目は、

念仏を以て多善根と爲し、雑善を以て少善根と爲すの文

です。本章は、お念仏以外の種々雑多な行を少善根とし、そうした行によっては阿弥陀仏の極楽浄土への往生が叶

わないのに対し、お念仏こそは多善根であり、正に極楽往生の叶う行であることを明かされます。

なお、本章から第十六章までは『阿弥陀経』を引文として構成されています。『阿弥陀経』について法然上人は、次のように三段に分けて簡潔にまとめておられます。

次ニ阿弥陀経トハ、初メニ極楽世界ノ依正二報ヲ説ク。次ニ一日七日ノ念仏ヲ修シテ往生スルコトヲ説キ、後ニ六方ノ諸仏念仏ノ一行ニ於テ証誠護念シタマフ旨ヲ説ケリ。則チ此ノ経ニハ余行ヲ説カズ、選ビテ念仏ノ一行ヲ説ケリ（『逆修説法』初七日、昭法全二二七頁）

このように、お念仏以外にも種々の行が説かれる『無量寿経』や『観無量寿経』に対し、『阿弥陀経』は念仏一行を説いた経であるとお示しです。また、次のようなご法語も伝えられています。

法然上人の給はく、源空も念仏のほかに、毎日に阿弥陀経を三巻よみ候き。一卷は唐、一卷は呉、一卷は訓なり。しかるを、この経に詮ずるところ、ただ念仏申せとこそとかれて候へば、いまは一卷もよみ候はず。一向念仏を申候也と。（『隆寛律師伝説の詞』昭法全四六四頁）

「ただお念仏を称えなさい」というのが『阿弥陀経』の主旨であるから、それに順じて、今はもう『阿弥陀経』を拝読せず、念仏一行に専念することとなった、というお言葉です。常日頃『阿弥陀経』を拝誦はしていても、法然上人のこうした尊いご境地にはなかなか到達できない私たちではないでしょうか。上人の深い信心のお姿が感ぜられます。

さて、本章の引文として法然上人は、まず『阿弥陀経』の次の一節を引用します。

少善根福德の因縁を以て、彼の国に生ずることを得べからず。舍利弗、もし善男子、善女人有つて、阿弥陀仏を説くを聞いて、名号を執持すること、もしは一日、もしは二日、もしは三日、もしは四日、もしは五日、もしは六日、もしは七日、一心不乱なれば、その人命終の時に臨んで、阿弥陀仏諸の聖衆とともに、その前に現在したまう。この人終る時、心顛倒せずして、すなわち阿弥陀仏の極楽国土に往生する事を得。

ここで説かれる「少善根」の定義については古来より論争が絶えません。けれども法然上人は「大小ノ義、諸師異説アリ。今、善導ニ依ラバ、雑善ヲ以テ名ツケテ少

善ト爲ス（『阿弥陀経釈』昭法全一三五頁）」と善導大師の意を踏まえて、種々の雑行をこのように受け止めておられます。もちろん、それに続く「名号を執持すること」とは「此レ正シク念仏ヲ修スルナリ（同頁）」と明示して、お念仏に他なりません。

また経文の「善男子・善女人」とは、善導大師の『観念法門』に「一切ノ造罪ノ凡夫（浄全四卷二三五頁下）」とあるように、あらゆる衆生を指していることは明らかです。凡夫である私たちであることを自覚しつつも、法然上人が「よき地によき種をまかんがごとし、かまへて善人にしてしかも念仏をも修すべし、これを真実に仏教にしたがふ物といふ也（念仏往生義）昭法全六九二頁）」とおっしゃられたように、阿弥陀仏にお喜びいただけるような生活を心がけ、その仰せのままにお念仏を称える日々を送らせていただくこそ肝要なのです。

また、「一日」ないし「七日」のお念仏について法然上人は、七日間のお念仏がほぼ百万遍にあたるのだとして、次のように述べられます。

百万遍の事、仏の願にては候はねども、小阿弥陀経に若一日、若二日、乃至七日念仏申人、極楽に生ずるとはかかれて候へば、七日念仏申べきにて候。そ

の七日の程のかずは、百万遍にあたり候よし、人師  
釈して候時に、百万遍は七日申べきにて候へども、  
たへ候はざらん人は、八日九日なんども申され候  
へかし。さればとて、百万遍申さざらん人のむまる  
まじきにては候はず、一念十念にてもむまれ候也。  
一念十念にてもむまれ候ほどの念仏とおもひ候うれ  
しさに、百万遍の功德をかさぬるにて候なり(『往  
生浄土用心』昭法全五六〇頁、浄土宗発行『法然上  
人のご法語①『消息編』』法語番号一一四参照)

このように、一念や十念でさえも往生が叶う功德の尊  
さを喜ぶあまりに七日間(百万遍)のお念仏を相続する  
こととなるのだ、と述べられているのです。

さらに、経文の「一心」については、本稿第八章の  
「一、三心と第十八願文について」で触れたように、法  
然上人は「本願ノ至心信樂欲生我国ト觀經ノ三心ト小經  
ノ一心トハ皆三心ナリ(『良忠上人伝聞の御詞』昭法全  
七六二頁)」と明示して、三心の心に他ならないことを  
明かされています。

同じく、経文の「心顛倒せず」の解釈についても、本  
稿第十章の「三、来迎正念について」で述べたように、  
これまでの仏教界の常識であった「正念になるからこそ

来迎がある」という考えを「来迎があるからこそ正念に  
なる」と百八十度転換なされた法然上人の達見を再確認  
したいところです。

## 二、善導大師の釈文について

次に法然上人は、善導大師の『法事讃』巻下の文を引  
用されます。

極樂は無為涅槃の界なれば、随縁の雑善恐らくは生  
じ難し。故に如来要法を選んで、教えて弥陀を念ず  
ること、專にしてまた專ならしむ。七日七夜、心無  
間に長時の起行もますます皆然なり。臨終に聖衆、  
華を持して現ず。身心踊躍して、金蓮に坐す。坐す  
る時すなわち無生忍を得。一念に迎將して、仏前に  
至る。法侶、衣を將て競い來つて著せしむ。不退を  
証得して、三賢に入る。

ここで大師は、阿弥陀仏の極樂浄土は「無為涅槃の  
界」であるとされます。『無量寿經』巻上にも「かの仏  
の国土は、清淨安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道  
に次げり(『浄土宗聖典』一卷「二四四頁)」とあり、大師  
はこうした説示を踏まえておられるのでしょう。

「泥洹」と「涅槃」あるいは「無為」とは同義であつて悟りの境地、眞実の世界そのものを指します。極樂浄土について詳細に論じる余裕はありませんが、世親菩薩の『往生論』に阿弥陀仏と極樂浄土の依正二報とは、一法句、すなわち阿弥陀仏が目指され、ご体得なされたお悟りそのものから発しているとの説示があります。すなわち、五劫思惟、兆載永劫のご修行を成就して内にお悟り（内証）を開かれた阿弥陀仏が、一切衆生を救済なさるために外に向けたお働き（外用）として、西に方角を指し示され、有相をもつて莊嚴された世界こそが極樂浄土に他ならないのです。「無為涅槃」といふお悟りの世界そのものでありつつ、それと価値的に同次元において、煩惱を断じ難い私たち衆生の機根を慮つて有相へと展開された世界こそ、阿弥陀仏の極樂浄土に他ならないことをしつかりと聴衆にお伝えせねばならないでしょう。

また釈文中の「隨縁の雜善」とは、例えば「觀無量壽經」における定善や散善のように、他者（韋提希夫人）の要請に応じて説かれた（隨他意）行であつて、良忠上人も「雜善トハ雜行ナリ（法事讚私記）卷下、淨全四卷七八頁下」と雜行に他ならないことをお示しです。そうした行では極樂往生は叶うことは困難なのです。

それに対して、一切衆生を救済せんとする釈尊（如来）ご自身のみ心からお選びになりお説きになられた（隨自意）肝要なる行（要法）こそがお念仏なのです。そのお念仏をただひたすらに（專にしてまた專ならしむ）、間断なく（無間）、最後臨終の夕べまで継続して（長時）称えていくことが大切です。すると、臨終にあつたて仏や菩薩（聖衆）が蓮台を持って身を現じ、それを拝謁した行者の身心は喜びで躍り上がり、その金色の蓮台に座することとなるのです。

さらに釈文中の「無生忍を得」「不退を証得して、三賢に入る」について良忠上人は次のように述べられます。処不退ヲ得ルヲ無生忍ト名ツケ、進ンテ初住ノ位不退ニ入ルヲ証得不退ト云フ、始メテ三賢ニ入ル故ニ入三賢ト云フナリ（『決疑鈔』卷第五、淨全七卷三三三頁下）

このお示しを踏まえて釈文を解すると、蓮台に座するやいなや不生不滅の真理（無生忍）を体得し処不退（悟りを目指す道を退くことがない）の境地となり、瞬時に來迎をいただき、阿弥陀仏のみに至ることができのです。極樂浄土においては、觀音菩薩や勢至菩薩をはじめとする聖衆（法侶）が衣を着せて下さり、自ずから初

住の位不退（悟りを目指す菩薩の階梯において退くことがない）の境地となり、菩薩の十住・十行・十廻向という三賢の仲間入りをする事となるのです。

『阿弥陀経』の引文を通じて、往生人の信心の有り様まで深く味わわれた善導大師の以上のようなご理解を念頭において法話をすすめたいところです。

### 三、念仏多善根の文について

私釈段で法然上人は、次のようにお示しになられます。

『阿弥陀経』に説かれる「少善根福德の因縁をもつてしては、極楽浄土への往生は叶わない」とは、念仏以外の諸々の雑行を修めても、極楽浄土への往生ははなはだ難しいという意である。だからこそ善導大師は「釈尊が、それぞれの機根に応じて説かれた雑行をもつてしては、恐らくは極楽浄土への往生は難しい」と述べられたのである。少善根とは、多善根に対する言葉である。故に宋代の居士王日休が撰した『龍舒浄土文』に次のようにある。「襄陽の石碑に刻まれた『阿弥陀経』は、隋の陳仁稜が書

いたもので、字体や筆画がたいへん清らかで美しく多くの人々に慕われ愛でられている。その経の『一心不乱』に続けて『ただひたすら阿弥陀仏の名号を称え続けければ、名号を称える功德によって諸々の罪が消滅する。これはすなわち名号を称えることが多善根福德の因縁だからである』とある。今世間に流布している諸本には、この二十一文字が脱せられている」と。（筆者試訳）

このように法然上人は『阿弥陀経』や『法事讃』の文をご解釈され、お念仏が多善根であることを主張されます。そして、その根拠として『龍舒浄土文』巻第一に記載される『阿弥陀経』脱文（浄全六卷八四四頁下）を引用されるのです。法然上人が、いつどこでこの『浄土文』をご覧になったかを現時点で詳細に申し上げることは叶いません。けれども建久五年前後に修された『逆修説法』三七日に「近來度リタル唐書ニ龍舒ノ浄土文ト申ス文ノ候。其レニ阿弥陀経ノ脱文ト申シテ、二十一文字有ル文ヲ出ダセリ（昭法全二五四頁）」と指摘されていることから考えても、『選択集』撰述以前のそう遠くない時期であることは確かです。

法然上人は『逆修説法』に続けて「此ノ脱文無シト雖

モ唯義ヲ以テ思フニ、多少ノ義有リト雖モ、正シク念仏ヲ指シテ多善根ト云フ文、実ニ大切ナリ（同頁）」と述べられています。経釈の道理から考えてお念仏が多善根であるとおよその察しはついていたとはいえ、『浄土文』の渡来を契機にその思いを経証として確かめられることができたという法然上人のお喜びを拝読できます。もちろん、この二十一文字の脱文が『阿弥陀経』成立当初から存在したことは否定されています。けれども、今はそういう資料的価値の如何が問題ではなく、法然上人ご自身のお念仏への甚深なる思いと念仏多善根を明かしたこの二十一文字とが正に符号したという宗教的一致点にこそ、その尊さがあることを見逃してはならないでしょう。

おがましいことですが、信心涵養の過程で私たちの頭をふとめぐった思いの一端が、法然上人がご示しいただいたご法語と趣旨であることを知った時の筆舌に尽くしがたいありがたさが、ここでの法然上人のお喜びに近いものがあるのではないのでしょうか。

#### 四、多少・大小・勝劣の三義について

さらに法然上人は、次のように続けられます。

お念仏とその他の雑行とは、ただ多善根・少善根という多少の義理があるだけではない。その他にも、大小の義理がある。すなわち雑行は小善根であり、念仏は大善根である。さらにまた勝劣の義理がある。すなわち雑行は劣善根であり、念仏は勝善根である。

以上のような義理を知らねばならない。（筆者試訳）  
このように法然上人は、本章で述べてきたお念仏と雑行とがそれぞれ多善根と少善根に相当するという他にも、大小や勝劣にもあてはまるのだと示しています。すでに勝劣については、本稿第三章の「五、勝易念仏について」において、また大小については、本稿第五章の「四、念仏の無上功德について」において述べさせていただきましたのでご参照いただければ幸いです。

もちろん、お念仏と雑行とをめぐる大小・多少・勝劣といったみ教えについては、法然上人が「オホカタソノクニニムマレムトオモハムモノハ、ソノ佛ノ誓願ニシタガフベキモノナリ。シカレバヌナワチ弥陀ノ浄土ニムマ

レムコトハ、カナラズ本願ニアリ（大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」昭法全五〇八頁、『法然上人のご法語①』消息編）「五四頁」とお示しになられているように、極樂往生を目指す浄土門の行の範疇の内にあることを布教に赴く私たちは失念してはいけません。

なぜなら法然上人は、特に勝劣義について「諸行ト念仏ト比較スル時ニ、念仏ハ勝余行ハ劣ナリト云へバ、弥諍論絶へザル事ナリ。只念仏ハ本願ノ行ナリ、諸善ハ非本願ノ行ナリト云フ時、真言法花等ノ甚深微妙ノ行モ、全ク比較ニ非ザルナリ（「三心料簡および御法語」昭法全四四九頁）」と述べられ、お念仏と諸行とを勝劣義に基づいて分別することに慎重になられているからです。つまり、法然上人の宗教的確信の中では大・多・勝といったお念仏に対する信心が揺らぐことはないのですが、往生行という範疇を越える誤った理解が一人歩きし、いたずらに論争を惹起することは法然上人の本意ではないのです。

法話の際には、無益な論争を戒められた法然上人のお気持ちを汲みつつ、なおしっかりと大善根・多善根・勝善根なるお念仏の尊さを聴衆にお伝えしたいところです。

以上、『選択集』第十三章についての法話のポイントを述べてきました。本章では、お念仏こそは、他のいかなる諸行にも増してもっとも多くの功德を具えた善根であることを聴衆にしっかりと伝える必要があるでしょう。

（林田康順）

## （第十二章 唯証誠念仏）

# 無量の仏に励まされ

### はじめに

この世の中には、自分では一生懸命努力を重ねてきたつもりなのに「なかなか結果が伴わない」ということが多々あります。「まだまだ機が熟していない。また次がんばればいいさ」と前向きな気持ちで再び奮励努力する。そんなふうにできたならば幸いです、そこは「凡夫の心は一時に煩惱百たびまじけりて、善悪みだれやすければ……」（『往生浄土用心』・浄土宗発行『法然上人のご法語①消息編』第三番法語より）と評される私たち凡夫のこと。あれやこれやと埒（ちや）の明かない考えが一瞬のうちに混じり合い、いたずらに自分自身を悩ませ、かえって迷いを深めてしまうこともあります。

ところで話のはじめに子供の俳句を一つご紹介しよう。

今日のエラーとんぼが肩でなぐさめる

（『句集 小さな一茶たち』より）

作者のエラーが試合の勝敗を決したのでしょう。エラーの後のなんともいえぬやり場のなさは野球少年だった私にも覚えがありますが、少年の無念さが一匹のトンボによって癒されていく様子が目に浮かぶ一句です。

失敗や挫折は誰にでもあることです。ただこんなとき、自分は一人ぼっちと思いついで、私たちの心は荒んでしまいます。ひとりぼっちの肩にはトンボでさえ慰めになるのです。まして、愚痴を聞いて下さる人、励まして下さる人、そういう方がそばにいて下さったなら、たとえ辛く苦しいことがあろうとも、私たちの心はやがて和（やわ）らいでいくにちがいません。

### 支えられている自分の発見

アトラクタ五輪（一九九六）の女子マラソン。銅メダルに輝いた有森裕子さんのことはご存じでしょうか。

「はじめて自分で自分を誉めてあげたい」という名言とともに、あのひたむきに走る姿は今も私の脳裏に焼き付いています。優秀な成績をおさめた有森さんですが、五輪代表選手の座を射止めるまでの心の内は実に苦しいも

のでした。

アトランタの四年前、バルセロナ大会で銀メダルを獲得した彼女は、選手としての絶頂期を迎えるはずでした。しかし、それもつかの間。その後は足に故障を抱え、練習はおろか、普通に歩くことさえもままならぬ状態に陥ってしまったのです。運動選手としてはもちろん、走ることに生き甲斐を感じていた一人の人間として、将来が見通せぬ挫折感と彼女を文字どおり失意の底に突き落としたことでしょうか。自分自身に自信がもてぬまま「この自分でいいのだろうか」と問いつづけ、夜中に大声で叫びだしたくなるほどの葛藤と闘っていた」（有森祐子著『アニモ』より）のだそうです。

一つの目標に向かって、辛く苦しくとも決して挫けず、一筋に成し遂げる。「初志貫徹」は到底自分一人の力で出来ることではありません。

「人間は、努力する限り、迷うものだ」。これはドイツの作家、ゲーテの詩劇『ファウスト』の一節ですが、走ることについて何かの意味があるのか、故障に苦しむ有森さんも、幾度となく自分に問い直したことでしょう。

思い悩んだ末に、有森さんは故障個所の手術という大きな決断をしました。賛成も、反対も、手術にはいろいろ

ろな意見があつたでしょうが、メダリストの栄光を求めるのではなく、走ることに、そのこと自体の喜び・充実感を味わうために、一からの再出発を誓つたのでした。そして九五年八月、手術を経た有森さんは北海道マラソンで見事復活。優勝に加えアトランタ五輪代表選手への足がかりも掴みました。

ところでこの時、彼女の心境には大きな変化がもたらされてきました。かつて有森さんはレースの好成績を「自分の力だ」と考えていました。しかし怪我を克服した今、監督、コーチ、スタッフをはじめ、自分を支え、見守ってくれた多くの人たちが、実は自分に力を貸してくれていたのだと思えるようになった。そうした人々に対する感謝の念が強くなった、というのです。

この心境の変化は「入院中、懸命にリハビリに励む人たちの姿からたくさんのお話を学びました」という経験と無縁ではありません。復活のレースでは、沿道からの温かい声援が自分の背中を押してくれていると感じられたそうです。

有森さんにとつて走れることの喜びは、同時に「たくさんの人に巡り会い、支えてもらったことの幸せ」でもあつたでしょう。その幸せを味わったからこそ苦痛に心

が荒むこともなく、あのアトランタの四二・一九五キロを一途に走り切ることができたのではないのでしょうか。

### み仏の舌　　〜 真実の証

ところで、人の一生はマラソンに喩えられることがあります。長い道のりをすべて一人で走りきるところが人生に似ているのかも知れませんが、この娑婆を生きていく以上、病氣や怪我、あるいは財産や家族を失い、人に裏切られたり、取り返しのつかない失敗をしたりと、少なからず辛く悲しい目に遭遇いたします。そのたびに辛せに生きたいと願うのですが、そこは「一時に煩惱百たびまじける」凡夫の悲しさ。「ああすればよかった、こうすれば」と思いを巡らすうちに、かえって迷いを深めてしまうこともありましょう。せつかく差し伸ばされた手も振り払ってしまふ。しかしそんな凡夫だからこそ、見捨てずに声援を送り、支えとなって下さる方がどうしても必要なのではないのでしょうか。

浄土宗の教えを信奉する者にとっては、「南無阿弥陀仏」となれるならば、必ず極楽浄土に往生させよう」と誓われた阿弥陀さまのご本願を、お釈迦さまの本心からのお勧めにしたがって素直に信じ、死後の極楽往生を願

ってお念仏をおとなえする生活を送るのが信条です。

しかし「お釈迦さまお一人のお勧めでは、自分たちのような凡夫の念仏往生など到底信用出来ない」などと、阿弥陀さまの御手を自ら払いのける人もあるかも知れません。これこそ凡夫の姿なのでしょうが、実は、このように私たち凡夫が心を迷わせるのではないかと常に心配してくださっているのが、六方の諸仏、すなわちあらゆる仏さま方なのです。

仏教は「誰でもいつか仏となれる」と説きます。それが証拠に阿弥陀さまの他にも数多くの仏さまが誕生し、東方の阿閼鞞仏をはじめ西・南・北・上・下・下のそれぞれの世界各々に、ガンジス川の砂粒の数に及ぶほどの仏さま方が在し、それぞれ私たちに救いの御手を差し伸べていらつしやるのです。その御手におすがりするならば、さまざまなご利益もございましょう。しかし諸仏のみ心は、あくまでも私たち凡夫の念仏往生を願っておられるに違いありません。

なぜそう言えるのか。それはあらゆるみ仏たちが私たちのために「舌」を出すという仕事をし、阿弥陀さまのご誓願、凡夫の念仏往生に少しも疑いはないと、こそって証明して下さっているからなのです。「舌を出す」と

いうと日本人には何か不作法なことに感じられませんが、經典のなかでは「絶対に嘘はついていない。約束する」という誓いの証あかしなのです。

私たちにとって、念仏往生がなかなか信じられず、往生への思いが揺らいでしまうことは仕方がないのかも知れません。そんなときは、阿弥陀さまの御手を振り払いつつ、多くの仏さまの間をフラフラとさまよっていることでしよう。しかし、私たちのような凡夫を救って下さるのは阿弥陀さましかいない、そのことを仏さまがたはどなたも先刻ご承知なのです。それで、どの仏さまも、私たちの愚痴を聞き、慰め「あなた方を、間違いなく救って下さるのは阿弥陀さまですよ。お釈迦さまの言うとおりです。どうぞ念仏を続けなさい」と舌を出して証明し、激励して下さるのです。

この励ましに支えられながら、私たちは極楽浄土に向かって一筋に歩み直していくのです。その姿を見た仏さま方は、法然上人のお言葉で申すならば「六方の諸仏は悦ばしき哉、わが証誠を信じて、不退の浄土に生まる」と目を細めてお悦び下さることでしょう。

八万四千ともいうお釈迦さまのみ教えは、諸仏のお救い一つ一つを、一人一人の心根や状況に照らし合わせて

お説きになった「心配り」の表れでもあります。その心配りも、諸仏の励まし同様、衆生を念仏往生へ導く聖旨と心得たいものです。

有森さんは、大勢の励ましに支えられている幸せを喜びとして再び走り出しました。念仏申す私たちも、無量の仏さまから励まされています。迷いながらも支えられとなえ続けて、必ず極楽というゴールへ往生が叶うことでしよう。

(袖山榮輝)

## 第十四章 解説

本章は「六方諸仏唯証誠念仏篇」とも「念仏証誠篇」ともいいます。この章は経証として直接に引かれていませんが、『阿弥陀経』が前提とされています。『阿弥陀経』には、六方の諸仏が、各々自国において釈尊の説かれた念仏の法門が誤りでないことを舌を舒べて証明（証誠）されているとあります。後に説かれる八種の選択のひとつ、選択証誠にあたるものです。

前章までに、念仏は阿弥陀仏の本願であるということが、また釈尊の付属、讃歎があるということが述べられてきましたが、この章では、六方の諸仏が念仏を証誠されていることを通して、念仏にまだ疑いを抱く人に信受すべきことを勧めるという一文でもあります。以下、本章についてその要点を述べていききたいと思います。

この章は、「六方恒沙の諸仏余行を証誠せずただ念仏を証誠したまうの文」です。

善導大師の『観念法門』『往生礼讃』『観経疏』『法事讃』と法照の『五会念仏法事讃』が引用されています。この章のタイトルでもある六方の諸仏が念仏を証誠する

という根拠は、浄土三部経の一つである『阿弥陀経』に説かれていますが、その『阿弥陀経』を直接に引用せずその経文を注釈し、解説した善導の著作から引かれていることも注目されます。それは善導が経文の趣旨の要を取って、良くその意を顕わされている、と法然上人が受け取られたからだと考えられます。

さて、『阿弥陀経』には、

われいま、阿弥陀仏の不可思議功徳を讃歎するがごとく、東方にまた阿閼鞞仏、須弥相仏、大須弥仏、須弥光仏、妙音仏まします。かくのごとき等の恒河沙数の諸仏、おのおのその国において、広長の舌をいだして、あまねく三千世界を覆いて誠実の言をときたまう。なんじら衆生、まさにこの称讃不可思議功徳一切諸仏所護念経を信ずべしとあります。

その前段には第十三章でも引かれた「執持名号」を称揚されている文があります。まず善導大師の『観念法門』を引いて次のように説かれます。

又弥陀経に云ふが如き、六方に各恒河沙等の諸仏ましまして、皆舌を舒べて遍く三千世界に覆つて、誠実の言を説きたまう。若しは仏の在世、若しは仏の

滅後、一切の造悪の凡夫ただ回心して阿弥陀仏を念じて、浄土に生ぜん願すれば、上百年を尽くし下七日一日、十声三声一声等に至るまで、命終らんと欲するとき、仏聖衆とともに自ら来て迎接し、即ち往生を得せしむ。上の如きの六方の仏の舒舌は、定んで凡夫の為に証を作し、罪滅して生ずることを得せしむ。若しこの証によって生ずることを得ざれば、六方諸仏の舒舌、一たび口を出でて以後、終りに口に戻り入らずして自然に壞爛せんとなり。

これは善導大師が、『阿弥陀経』の六方諸仏が証誠する段について、多くの仏が釈尊の教示される念仏の法門が誤りのない真実であることを誓い証明されていると受け取り、それは凡夫のためであつて、その言葉を信じて念仏を行ずるものは、犯した罪障を滅して往生することができるといふのです。もし念仏をとなえた人が往生できなかつたとすれば、諸仏は不実を説いたことになり、廣くて長い舌は再び仏の口に戻らぬ事になります。諸仏の念仏に対する讃歎の強さがうかがわれます。

経には「広長の舌をいだして、あまねく三千世界を覆いて誠実の言を説きたまう」とあり、善導は「舌を舒べて遍く三千世界に覆ひて、誠実の言を説く」といいます。

仏の偉大な身体的特徴をあらわした三十二相の一つの「広長舌相」のことで、仏の舌は長くそれは髪を生え際まで達すると信じられていたことによつています。これが不妄語の徳を示すものとされていきます。

次に『往生礼讃』を引き、

阿弥陀経をひいて云く、東方に恒河沙の如き等の諸仏、南西北方及び上下一一の方に恒河沙の如き等の諸仏、各本国においてその舌相を出して遍く三千世界に覆つて誠実の言を説きたまう。汝等衆生皆まさにこの一切諸仏所護念経を信ずべし。いかんが護念と名づく。若し衆生あつて阿弥陀仏を称念すること若しは七日及び一日、下十声乃至一声一念等に至るまで、かならず往生を得。この事を証誠す。故に護念経と名づく。

と記しています。多くの仏がそれぞれの国土において、釈尊の『阿弥陀経』に説かれる念仏の真実なることを証明し、なおかつ人々に「一切の諸仏が護念する経を信ずべし」と勧められているのです。『阿弥陀経』が「諸仏が護念する経」（所護念経）と名づけられる所以です。

何故護念するののかといへば、善導はもしも衆生があつて阿弥陀仏の名号を称すること七日乃至一日から、下は臨

終に初めてとなえる十声一声の念仏であつてもその人は往生できることを、諸仏が証明し、護りたもうからだと示めされています。同じく『往生礼讃』を引かれます。

又いはく、六方の如来、舌を舒べて証す。専ら名号を称すれば西方に至る。彼に到つて華開いて妙法を開けば、十地の願行自然に彰はる。

これは、六方の諸仏が舌相を舒べて不虛妄であると証明した念仏をとなえれば、必ず浄土に生まれて、妙法を聞くことにより、修行がすすんで自然にさらに高位の願と行が具わり尊い身の上となると示されているのです。

以上は諸仏が誠実の言を説かれたということと、そしてその言葉にしたがつて上は百年、下は十声一声にいたるまで称念すれば、必ず往生できると証明されていることを強調していると受け取ることができます。

次に『観經疏』散善義の文が引かれます。

十方の仏等衆生の釈迦一仏の所説を信ぜざらんことを恐れして、即ち共に同心同時に各舌相を出して遍く三千世界に覆つて、誠実の言を説たまふ。汝等衆生、皆應に是の釈迦の所説所讃所証を信ずべし。一切の凡夫、罪福の多少時節の久近を問はず。ただ能く上百年を尽くし、下一日七日に至るまで一心に專

ら弥陀の名号を念ずれば定んで往生を得ること必ず疑なしと。

ここでは十方の諸仏が、人々の中にもし釈尊の所説を信じない者があつてはならぬとの配慮が示されています。すなわち、すべての仏たちが同時同心に釈尊が説き示し讃歎され証明された法門を信ずべしとして念仏を勧めていられるのです。法然上人の『阿弥陀經釈』（昭法全一三八）に「今此の六方諸仏の証誠偏に疑惑不信の者の為なり」と示されています。釈尊は『阿弥陀經』で極樂浄土の莊嚴を讃歎し、一日乃至七日、一心に専ら念仏をとなえれば凡夫といえども必ず往生できると教え、人々に勧め、六方の諸仏は口をそろえてこの教えを讃歎し、穢れた世の中にあつてよく難信の法を説いたと釈尊を称讃されているのです。

次の『法事讃』では、

心心念仏して疑いを生ずることなかれ。六方の如来、不虛を証す、三業専心にして雑乱なければ、百宝の蓮、華時に応じて見はる。

といい、諸仏は念仏行の不虛妄なることを証明されているから、犯した罪や、積んだ福德等には関係なく、常に念仏を相續してゆくことが大切に疑いはさむことなく、

身と口と意の三業を運んで念仏を修してゆくべきことを  
説いています。

以上の二文は釈尊の所説に疑いをいだく者に対しして、  
諸仏は同心同讃の意を示し、誠実の言を示して、念仏の  
真実で、信ずべき教であることを示されていると言え  
ます。

次に法照の『五会法事讃』を引かれ、  
万行の中に急要たり迅速なること、浄土門に過ぎたる  
はなし。ただ本師金口の説のみにあらず。十方の諸仏、  
共に伝証す。

といい、時代やそこに住む人の資質を考えあわせると急  
を要する、しかも肝要な教えは浄土門以外にないとい  
うのです。凡夫にとって最も勝れている教えは浄土門であ  
り、釈尊は念仏往生の法門を説き、諸仏はそれを真実の  
法門であると証言し後世永く伝えて誤りが無いことを明  
かしています。

多くの仏たちが『阿弥陀経』のなかで、なぜ念仏の一  
行のみを証明されているのか、その理由を解き明かして  
いるのが私私段です。

『阿弥陀経』の意を味わうと、まず、なぜ六方の諸仏

は何れの行も尊いものなのに証明せず、ただ念仏の一行  
に限って証明されたのかという疑問が生じます。善導の  
指南によれば、それはただ念仏が阿弥陀仏の本願である  
ということによって証誠されたというのです（『阿弥陀  
経釈』にも同文があります）。

念仏が阿弥陀仏の本願の行であるから証誠されたとい  
うのであれば、『無量寿経』『観無量寿経』等にも念仏が  
示されているのに諸仏が証誠する意が見えないのは何故  
かということになります。

それに対して法然上人は『無量寿経』『観無量寿経』  
には念仏のみでなく他の尊い行も説かれているから、紛  
らわしさを避けるためにあえて証明の言葉を用いなかっ  
たというのです。『阿弥陀経』ではひたすら念仏のみを  
説き明かしているから証明されたといわれています。

二つめは、すでに証明が与えられているこの『阿弥陀  
経』になぞらえて考えれば『無量寿経』や『観無量寿  
経』の中にも念仏を証誠し誤りが無いと証明されている  
意が当然あるはずだと推測するのです。その例として天  
台智顛の『浄土十疑論』を引き、

阿弥陀経大無量寿経鼓音声陀羅尼経等に云わく、釈  
迦仏、この経を説きたまふときに皆十方世界に各恒

沙の諸仏ましまして、その舌相を舒べて、遍く三千世界を覆つて、一切衆生、阿弥陀仏を念ずれば、仏の大悲本願力に乗ずるが故に、決定して極樂世界に生ずることを得ると証誠す

とあり、『無量寿経』『観無量寿経』にも証誠の義があることを示そうとされています。そこには浄土三部経は単に並列された經典ではなく、互いに関連し、相補的に三経で一経であり、三経がそれぞれ独自の部分をもちながらも、不即不離の関係にあることを結果的に教えているといえましょう。

最後に、諸仏の証誠についての法然上人の法語を挙げておきます。

たとい千仏世にいでて、念仏よりほかにまた往生の業ありとおしえたもうとも信ぜずべからず。これは釈迦・弥陀よりはじめて、恒沙の仏の証誠せしめたまえることなればとおほしめして、御ころごし金剛よりもかたくして、一向専修の御変改あるべからず〔鎌倉二位の禪尼へ進ずる御返事〕昭法全五三二

いまはただ弥陀の本願にまかせ、釈尊の付属により、諸仏の証誠にしたがいて、おろかなるわたくしのは

からいをやめて、これらのゆえ、つよき念仏の行をつとめて、往生をばいのるべし〔九條殿下の北の政所へ進ずる御返事〕昭法全五三八

(新井俊定)

## (第十五章 諸仏護念)

### お念仏の現世利益

「現世利益」という言葉を聞きますと、皆さんはどのような印象をお持ちになりますか。

病気が治る、お金が儲かる、受験に合格するなどといった、いわば即物的、即効的な効果が有ることを思い浮かべ、いわゆる一時代前の新興宗教の専売特許を思い出す方も多いことと思います。

そうしたことから、この「現世利益」という言葉は、いかがわしい宗教の代名詞ともとられ、あまりいい印象を持たない方が多いようです。しかし、どうでしょう。

現世、現実の今生きているこの時に、まったく利益（りやく）のない教え、そんな宗教に魅力があるでしょうか。そこで私たちはもう一度、この利益という言葉について考えてみたいと思います。

まずこの利益という言葉は、今日では「りえき」と読むのが普通ですが、これは儲けのことで、「りやく」とはまったく別の語源、別の意味になってしまいます。も

ともと利益とは、仏の教えに基づいて得られた恵みや幸せのことで、「ためになること」を意味することでした。また利益には自利、自分自身のものと、利他、他の人々のためになるものがあり、自利の利益を功德といい、利他のそれを特に利益というのが正確な使い方の方です。また、経典の中では、現世で受ける利益を現世利益、略して現益、後の世で受ける利益を当来世の利益、略して当益といえます。

つまり、仏教では「現当二世の利益」とよく言うように、現世利益も否定していません。これは当然といえば当然のことですが、どうしてもこの「現世利益」という言葉には、いかがわしい宗教というイメージが強く、今まで使うことをためらってきたのです。しかし今申し上げたように、現世利益を正確に表現するならば、この世における他の多くの人々に、仏さまの教えに従って与えられるところの利益と理解するならば、これはすばらしいことではないでしょうか。何もお金儲けや、病氣治しといった、即物的なことだけに限定して理解する必要はないのです。

法然上人が選択集のこの章で特に力説されているように、お念仏をお称えることによって、仏さまを身近な

存在と感じたり、いつも側にいて護っていて下さると信じるようになり、力強く生きられたら、それこそ何よりもの現世利益であります。

現世利益と言う以上、そこに効果が厳然と現れなくてはならないと考えますと、法然上人の仰せのようにお念仏を称えることによつて、多勢の仏様や菩薩様のお護りを頂くことによつて、邪鬼悪霊の難や災厄をまぬがれ重い病氣も軽くすみ、寿命を転じて長生きが出来るなら、それこそこんな有難い利益はありません。

仏教において願いというものは、自分自身のためにするものではなく、人の幸せを願うことであるといわれています。それなら、家族や知人の病氣の完全治癒を願い、お念仏をすることで、もしそれが叶うならば、うれしいことではありませんか。

そもそも病氣とは、文字通り「氣の病」であるという話もあります。ある本に、「某大病院で膨大なカルテを調べたところ、おおよそ八割は特別な治療を必要としないで治る患者であり、ほぼ同じころドイツで同じ調査をしたところ、ほぼ同じ数字が出た」と書かれています。つまり患者の八割が病氣ではなかったのです。

また薬の話で、ブラシーボという薬(?)があり、い

わゆるメリケン粉を固めただけの薬効のない偽薬、気休め薬だそうです。「これを特別な薬だと言って医者が胃潰瘍の患者に飲ませたところ、七割の患者はそれだけで治った」ということが、別の本に出ていました。

これはすごい数字だと言えます。病院に行っている人の八割が病氣ではなく、病氣の人の七割がメリケン粉で治ってしまうということは、ある程度は心の持ちよう、信仰で病氣が治るということも、言えるのではないのでしょうか。

しかし、病氣の人の残りの三割の人、また不治の病と言われている病氣の人は、どうなるのでしょうか。よく医者は、「病氣を治すのは患者さん自身であり、医者はそのお手伝いをするだけだ」と言います。患者自身に治ろうとする意欲と、病氣に打ち勝つ精神力がなければ治るものも治らないということでしょう。

前の浄土門主、知恩院の門跡であられた故藤井實應院下は、「正受」という言葉をよくお説きになりました。受くべきことを受けず逃げるとかえって苦しくなる、受くべきことを正しく受けてゆくぞと正受の決意をすれば、かえって安らかになるとおっしゃっています。江戸時代の禅僧良寛さんが友人の地震見舞いに宛てた手紙の

一節に「災難にあう時節には災難にあうがよろしく候。死ぬ時には死ぬがよろしく候。これはこれ災難をのがる妙法にて候」とあります。まさに「正受」の心といえるでしょう。

また「正受」には、なりきるといふ意味もあります。受けたくないようなこと、たとえば病なども、忍んで受け、なりきることによって、病気を病気でありながらそれを越えた境地にすることができると藤井猥下はおっしゃっています。

癌やエイズの宣告で真っ暗になってしまった時間を、お念仏を称えることで、価値ある時間に変えることができたなら、それは大きな奇跡、現世利益と言えるのではないのでしょうか。

私は先に仏教での願いは、人の幸せを願うことと言いました。病氣の人が他の人の治癒を願うお念仏が称えられた時、その人は病氣でありながら、それを越えた境地に達したと言えるのではないのでしょうか。

そもそも、こうして普段健康で生きていることも、単なる食物の力や薬によるものではありません。また病氣が癒えるのも医者や薬や自分の力だけによるものでもありません。健康の原理にかなう大きな自然治癒力が外から

内から働いて癒えるのではないのでしょうか。阿弥陀仏の本願に素直に南無し帰依すれば、その治癒力が十分発揮されるのが当然と言えるでしょう。

法然上人は、この章の最後に「すでに護念を蒙れば、すなわち延年転寿を得」と、はっきりとおっしゃっています。お念仏すれば長生きできますよという、まさに現世利益の宣言文です。

しかしこの逆は真ではありません。短命の人はお念仏しなかったからだとは一言もおっしゃっていません。むしろ「いのることによりて、いのちものぶることあらば、たれかは一人として病み死ぬる人あらん」とおっしゃり、正受をもってその姿勢とされておられます。つまり、ただ単に肉体の長寿ではなく、いかに安らかな意味のある老後を送るかを強調しているのだと思います。そうした意味でお念仏の現世利益を、しっかりと見つけてゆきたいと思うのです。

(長谷川岱潤)

## 第十五章 解説

はじめに

『選択集』第十五章についての法話の際には、次の点に留意する必要があるでしょう。

- 一、『観念法門』と『往生礼讃』の引文について
- 二、私釈段『往生礼讃』の文について
- 三、私釈段『観念法門』の文について
- 四、現当二世の利益と特に現世利益を説く視点について

以下、これらの点に沿って法話のポイントについての解説を施します。

### 一、『観念法門』と『往生礼讃』の引文について

『選択集』第十五章の篇目は、

六方の諸仏、念仏の行者を護念したまうの文  
です。念仏者の浄土往生は疑いなきことをあらゆる世界

(六方)の諸仏が証明(証誠)されているとの前章の説示を受け、本章では、念仏者にはこの世の命が尽きた後の浄土往生が約束されているばかりか、今現在生きている時にも多くのみ仏や菩薩さまによる懇ろなお護り(護念)のあることが明かされます。篇目中の護念について法然上人は『阿弥陀経釈』において次のように述べられます。

護念トハ、喩ヘバ魚子ノ魚母ニ念ゼラルルガ故ニ撰養増長スルガ如シ。行者モ亦爾ナリ。諸仏ノ護念ヲ蒙ルガ故ニ信根堅固増長ヲ得ルナリ。中略。是ハ現益ナリ(『昭法全(※正徳版のみ)』一四〇頁)

つまり、子魚が母魚に護られて成長するように、護念とは念仏者が諸仏に護られて信仰をしっかりと養わせていただくことで、これは現世における利益に他ならないのです。

また『決疑鈔直牒』において聖岡上人は、

証誠ハ衆生ノ信心ヲ勸メ、護念ハ衆生ノ退縁ヲ護ル。此レ乃チ証誠スレバ即チ護念アリ(浄全七卷六一二頁下)

と述べられ、諸仏は証誠によって念仏者の信仰をお勧めになられ、護念を通じて積極的にその信仰が退くことの

ないようにしていただき、証誠と護念とは不可分のものであるとお示しです。

さて、本章の引文として法然上人は、まず善導大師の『観念法門』から次の一節を引用されます。

『観念法門』に云く、また『弥陀経』に説くがごとき、もし男子女人有つて、七日七夜および一生を尽して、一心に専ら阿弥陀仏を念じて往生を願すれば、この人常に六方恒河沙等の仏、ともに来つて護念したまうことを得るが故に『護念経』と名づく。『護念経』という意は、また諸悪鬼神をして便を得せしめず。また横病横死、横に厄難有ること無く、一切の災障、自然に消散す。不至心を除く。

長文の引用となることを慮つてか法然上人は、前章と同様に『阿弥陀経』から直接引文をなされず、経文の肝要をおまとめになられた『観念法門』から引用されます。この箇所は、念仏者にもたらされる現当三世にわたる功德を五種に整理なされた五種増上縁の第二護念増上縁（護念得長命増上縁）の一節です。

前半では、一心に浄土往生を願つてお念仏する者は六方に在す数え切れないほど多く（恒河沙）のみ仏によつて護念されると『阿弥陀経』に説かれているので、この

経中に『護念経（一切諸仏所護念経）』と名付けていると明かされます。後半では、そのみ仏の護念によつて、諸々の悪鬼悪神が念仏者を誘惑するきっかけを与えさせず、不慮のさまざまな災厄が自ずと消滅するとお示しです。もちろん、み仏の護念をいただけるのは、まことの心で願往生を望んでいる（至心）者に限られることは言うまでもありません。ちなみに「横」とは理不尽で不慮なることを指しています。ただ後に述べますが、念仏者が蒙る災厄が理不尽で不慮なもの私たち凡夫の眼に映つたとしても、常にみ仏は念仏者への護念をお続けいただいていることも布教に赴く私たちは失念してはいけない点でしょう。

次に法然上人は『往生礼讃』の文を引用されます。

『往生礼讃』に云く、もし仏を称して往生する者は、常に六方恒河沙等の諸仏の為に護念せらるるが故に『護念経』と名づく。今すでにこの増上の誓願の憑むべき有り。諸の仏子等、何ぞ意を励まして去らざるや。

『観念法門』同様、この箇所もまた「現世二何ノ功德利益力有ル」との問いに善導大師がさまざまな経証を挙げて答えられている箇所からの引用です。

前半では、『観念法門』と同趣旨の内容が説かれています。後半では、多くのみ仏によるお護りの働き（増上縁）という私たちがたよりにすべきお誓いが今現にあるというのに、どうして心を励まして浄土往生を願わないのか、と勧められています。善導大師のこうした願いを、是非聴衆の方々にも訴えかけたいところです。

## 二、私釈段『往生礼讃』の文について

私釈段で法然上人は、善導大師の引文を受け次のように続けられます。

問う。（六方の諸仏による念仏者への護念は引文で明らかになったが、それでは）ただ六方の諸仏のみが念仏者を護念するのか。

答える。六方の諸仏には限らない。阿弥陀仏や観音菩薩・勢至菩薩等もまた、念仏行者のもとにいらっしやうって護念なされる。（筆者試訳）

このように法然上人は、問答を設けて念仏者への護念は阿弥陀さまや観音勢至両菩薩などからも蒙ることをお示しです。実は、本章は、私釈段といっても法然上人自らのお言葉はこの部分のみなのです。そして、後に続く

説示は、この法然上人のお示しの証明として先の『往生礼讃』と『観念法門』の引文箇所の前後から引用されるのです。まず『往生礼讃』からの引用は次のものです。

『十往生経（十往生阿弥陀仏国経）』には次のようにある。「もし衆生が阿弥陀仏を念じて往生を願えば、阿弥陀仏は二十五の菩薩を遣わして、念仏者を擁護せしめる。すなわち、歩いていても座っていても、止まっても、横になっても、昼も夜も、あらゆる時あらゆる場所で、悪鬼悪神が念仏者を誘惑するきっかけを与えることはない」と。

また『観無量寿経』には次のようにある。「もし阿弥陀仏を念じて極楽浄土への往生を願えば、阿弥陀仏は数限りない化身としての仏や数限りない化身としての観音菩薩や勢至菩薩を遣わして念仏者を護念する。そして、先に示した二十五の菩薩等と共に百重千重に念仏行者を取り巻いて、歩いていても止まっても、座っていても横になっても、あらゆる時間と場所を問わず、昼も夜も常に念仏行者から離れることはない」と。

今現に我々はこうした勝れた利益（護念）というたよりにすべきものがある。願わくは諸々の行者よ、

まことの心をもって浄土往生を求めよ（筆者試訳）  
引用文中の『十往生経』は、偽経との指摘が多いようです。もちろん、学問としての仏教を論ずる場合にはそうしたことに真摯に耳を傾けねばならないでしょう。けれども、そうした経文を信仰の拠り所にされて多くの先徳方が往生の素懐を遂げられたのもまた事実です。信仰と学問という両者の立場は自ずと異なることを弁える必要があるでしょう。ましてや阿弥陀さまの化身とまで仰がれた善導大師でさえ引用されている経文であればなおさらです。その『十往生経』に説かれる観音菩薩や勢至菩薩をはじめとする「二十五の菩薩」ですが、伝恵心作「二十五菩薩聖衆来迎和讃」などに詠まれ、あるいは高野山や知恩院などに残る二十五菩薩来迎図などに描かれ、さらには、岡山誕生寺や奈良当麻寺・東京九品仏に二十五菩薩来迎会（お面かぶり等）として催されるなど、数百年にわたって視聴覚を通して人々の願往生心の涵養にご尽力いただいております。まさに二十五菩薩による念仏者への護念が今現に施されている証しでありましよう。

また引用文中の「化身」は『観無量寿経』に説かれる「化仏」と同義です。この化仏については、本稿第十章

の「四、阿弥陀仏の化仏について」において触れる機会がありましたので、ご参照いただければ幸いです。

### 三、私釈段『観念法門』の文について

続けて法然上人は『観念法門』から次の三カ所を引用されます。

①『観無量寿経』流通分には次のようにある。「もし人が真心をもって常に阿弥陀仏と観音勢至両菩薩を称え念ずるならば、観音勢至両菩薩は常にその念仏者の勝れた友となり、善き導き手となって、影の形に沿うように護念なされる」と。

②『般舟三昧経』行品には次のようにある。「仏がおっしゃるには、もし人が専らこの阿弥陀仏を称え念ずる三昧を行えば（ここまでが行品の内容、以下は擁護品の内容）、仏法守護のあらゆる諸天、四天王や龍神八部などが、影の形に沿うように護念し、慈愛をもって見守られるので、諸々の悪鬼悪神が災いや厄難などを悩み苦しみとして念仏者に不慮に加えようとしても永久に叶うことはない」と。詳しくは『同経』護持品（擁護品）の中に説かれている。

③三昧を修める道場に入る場合を除き、毎日、阿弥陀仏を称え念ずること一万遍を命尽きるまで相續する者は、すなわち阿弥陀仏からお力を加えられて、その罪障を除いていただける。また、仏と極樂浄土の聖衆方が常にいらつしやり護念されるといふ益を蒙る。こうした護念を蒙れば、念仏者は自ずと延年転寿の益を得る（筆者試訳）

まず①中の『観無量寿経』流通分ですが、これは『選択集』第十一章の『観無量寿経』からの引文を指しますので、新井俊定師が著された本稿第十一章をご参照下さいれば幸いです。

次に②③中の三昧についてです。本来、『般舟三昧経』など（あるいは『観念法門』の用法も嚴密にはそれに準じたものと言えるかも知れませんが）に説かれる三昧といえば、心の散乱をとどめた静寂な境地、もしくは、そうした心でみ仏やお浄土などを觀察する境地に他なりません。ただ、ここで法然上人が念頭におかれている三昧とは、ひたすらお念仏を称えることに他なりません。もちろん、浄土宗においても、専らお念仏を称えることにより阿弥陀仏とその極樂浄土の莊嚴を目の当たりに観じ、その境地を体得することを否定はいたしません。ただし

それは、三昧を發得することがお念仏を称える目的なのではなく、その過程は、求めずして自ずから得られるもの（不求自得）である点に留意しなければならぬでしょう。

また②中の四天王や龍神八部ですが、四天王とは持国天王・增長天王・広目天王・多聞天王を指し、八部衆とは天・龍・夜叉・阿修羅などの八衆を指し、共に仏法守護の神々を指します。

最後に③中の延年転寿ですが、これは念仏者の年齢を延ばし、寿命へと転化していただけということでしょう。この点については、次節でも触れています。

#### 四、現当二世の利益と特に現世利益を説く視点について

このように善導大師の妙釈を通して法然上人は、阿弥陀さまや観音勢至両菩薩をはじめとする多くのみ仏や菩薩さまが、念仏者を護念されることをお示し下さいました。そうした説示を踏まえつつ、次に法然上人のご法語などを通じて現当二世の利益、特に現世における利益を説く視点についてみてみましょう。

法然上人は現世における阿弥陀仏の護念について、次のようなご法語をお残しです。

祈るに依りて病も止み、命も延ぶる事あらば、誰かは一人としてやみしぬる人あらん。況や又仏の御力は、念仏を信ずるものをば、転重軽受といひて、宿業限り有りて、重く受くべき病を、軽く受けさせ給ふ（『浄土宗略抄』昭法全六〇四頁）

つまり、誰一人として病氣や死から免れることはできないが、阿弥陀さまは念仏者が重く受けるべきであった病氣を軽く受けさせていただける（転重軽受）とお示しです。さらに法然上人は次のように続けられます。

われらが悪業深重なるを滅して極樂に往生する程の大事をすら遂げさせ給う。ましてこの世にいか程ならぬ命を延べ、病をたすくる力ましまさざらんや（『浄土宗略抄』昭法全六〇五頁、浄土宗発行『法然上人のご法語①』二〇六頁）

つまり、阿弥陀さまは私たち罪深い凡夫を往生させていただけるほどの大事ですら成就して下さるのだから、この世でのいかばかりもない命を長らえたり、病を軽くするお力がおありにならないことなどあり得ない、とお示しです。ちなみに、前節でみた「念仏者の年齢を延ば

し、寿命へと転化」するとお伝えした延年転寿ですが、ここに「命も延ぶる」「いか程ならぬ命を延べ」とだけあることから、延年とはこの世での命が延びることを指し、転寿とはこの世でのいわゆる寿命だけでなく、阿弥陀さま（無量寿仏）のお浄土へと往生し、そこで生き生かされる永久の寿命へと転化、続伸するという意も含まれているのではないのでしょうか。

ところで、転重軽受や延年転寿に代表されるみ仏の護念による現世利益は、聴衆に誤解を与えぬよう、布教の際にはとりわけ慎重にお伝えせねばならないことでしょう。何故なら、たとえ私たち念仏者が善導大師や法然上人のお示し通りにみ仏の護念を常に蒙っている真実があるとはいえ、それを物理的に証明する手だてがなく、目に見える世界ではたとえ念仏篤信の方であろうとも、重い病氣を患うこともあり、短い命をもって夭折されることもあるからです。さらに言うならば、現時点での無病息災をみ仏の護念の賜であると受け止めてはいいても、ある日突然不慮の災厄に襲われぬという保証などどこにもない私たちだからです。

しかし、もし仮にそうした状況に追い込まれたとしても、み仏の護念を疑い、お念仏への信を揺るがせにして

はならないのです。法然上人もそうした現世の無常なる有り様をよくご存じで次のように述べられています。

人の死の縁は、かねておもうにもかない候わず、にわか大路みちにて、終る事も候。又大小便利のところに死ぬる人も候。前業のがれがたくて、太刀かたなにていのちをうしない、火にやけ、水におぼれて、いのちをほろぼす類おおく候えば、さように死に候とも、日ごろの念仏申して極楽へまいる心だにも候人ならば、息のたえん時に、阿弥陀・観音・勢至、来たりむかえ給うべしと信じおぼしめすべきにて候なり（『往生浄土用心』昭法全五五六四頁、  
『法然上人のご法語①』二二二頁）

つまり、人が死ぬ時のことなど、日頃の考え通りにいくものではないのです。往來で突然倒れて死んでしまうこともあれば、お手洗いで用を足している最中に死んでしまうことも、刀などで斬られて命を失うことも、火事のためにあるいは水に溺れて命を落とすこともあるでしょう。けれども、たとえそうした死に方をしても、日頃からお念仏を称え、極楽へ往生したいという心さえ持っていれば、今まさに息が絶えようとしている時に、阿弥陀さまや観音勢至両菩薩は来迎して下さると信じなさい、

とお示しです。

要は、現世における災厄が、凡夫である私たちのつたない思考の枠内ではどんなに理不尽なものに映ったとしても、永久の命に生き生かされるという浄土往生の大いなる利益に比すれば取るに足らないことであると受け止め、常にお念仏を手放さない堅実な日暮らしを心がければならないのです。法然上人は次のようにも述べられます。

かならず専修の念仏は、現当のいのりとなり候なり  
〔鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事〕昭法全五三二頁、  
『法然上人のご法語①』一九三頁）

末代の衆生は、今生の祈りにもなり、まして後生の往生は念仏のほかには叶うまじく候。源空がわたくしに申す事にてはあらず、聖教のおもてに鏡をかけたる事にて候えば、御覧あるべく候なり（ある人のもとへつかはす御消息）昭法全五八六頁、『法然上人のご法語①』一九三頁）

つまり、私たち凡夫にとって、お念仏を称えることはこの世を幸せに生き抜く祈りともなり、ましてや後生の往生はお念仏の他には叶うことはない、とお示しです。私たちがお念仏への信心をどのように確固たるものとし

得た時、次のような法然上人のご境地に一步でも近づくことができるのかも知れません。

いけば念仏の功つもり、しならば浄土にまいりな  
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（「つねに仰  
せられける御詞」昭法全四九五頁）

以上、『選択集』第十五章についての法話のポイント  
を述べてきました。法話の際に私たちは、前述したよう  
な目に見える世界のあり様、つまり聴衆の方々のおかれ  
ている千差万別の状況を常に念頭におきつつ、善導大師  
や法然上人がみ仏の護念を説かれたお気持ちを含んで、  
お念仏こそは、阿弥陀さまや観音勢至両菩薩をはじめあ  
らゆるみ仏や菩薩さまから現世においても護念を蒙るこ  
とのできる尊い行であることをしっかりと聴衆にお伝え  
したいところです。

（林田康順）

## (第十六章の一 偏依善導)

### 偏に法然上人に依つてこそ

みなさんは、「偏依」(「偏ひとえに依よる」と書いて「へんね」と読みます)という言葉をお聞きになったことがあるでしょうか。この言葉は、一般の国語辞典には出てきませんので、耳慣れない方も多いかも知れませんが、わたくしたちが法然上人のみ教えを頂戴する上で、とても大切な言葉なのです。

法然上人は、選択集第十六章の中で、自らのみ教えのお立場を「偏に善導一師に依るなり(偏依善導)」と述べておられます。このお立場は、お弟子にも受け継がれ、二祖三祖両上人は、浄土宗のことを善導宗と呼んでいるほどです。

善導大師は、中国の唐代初期(七世紀)に活躍した中国浄土教の大成者で、口称の念仏によってすべての人々が極楽浄土に往生できるという教えを、長安の都で多くの庶民にまで広められた方です。浄土宗では高祖と仰がれ、お寺の本堂やお仏壇の中では、ご本尊阿弥陀様の向

かつて右手に、下半身が金色の僧形のお姿でおいでになりますので、ご存じの方も多いと思います。

すでにお気づきのことでしょうが、法然上人がお生まれになったのは十二世紀の日本ですから、お二人の過ごされた時代と場所には五百年という大きな隔りがあります。それにも拘らず、法然上人が善導大師に深く帰依し、日本における浄土宗開宗の教義的指南とされたのはなぜでしょう。

思うに、法然上人と善導大師のお二人の関係は、お念仏という信仰を仲立ちとして、時間と空間を超越したつながりともいえるべきものであったのではないでしょう

か。この関係は、わたくしたちが日常生活の中で一般的に経験する人間のつながり、例えば血縁に基づく家族関係や、学問・芸術・芸能の教授における師弟関係などはまったく異質なものであり、常識的にはなかなか理解しがたいものかも知れません。何しろ、法然上人は一度も会ったことのない善導大師に絶対的な信頼を置き、そのみ教えによって自らの信仰を確立されているのですから。

しかし、善導大師が書き残された書物を通して大師の宗教的人格にふれ、三昧発得といわれる大師の宗教的体

験やその境地に対する共感と追慕の念を得た時、求道者としての法然上人に時空を越えた神秘的な夢中に、いわゆる「二祖対面」と呼ばれる直々のお出会いがあったのだということは、素直に受け取らせていただけます。

法然上人はご法語の中で、「釈尊の在世にあわざることはかなしみなりといえども、教法流布の世にあうことをえたるはこれよろこびなり」と述懐しておられます。

釈尊の説法を直接聞くことができる場所と時間に立ち会えなかった我が身の宿縁を悲しんでおられますが、その一方で、釈尊出世以降に生まれ、その残されたみ教えに出会うことができたわが身の幸せを喜びとしておられるのです。さらに、これにつづくご法語に、善導大師のお導きによって釈尊の数多くの教法の中からお念仏のみ教えに巡り会うことができたことについて述べておられますが、善導大師という師をもつことができた法然上人の喜びと安らぎのご心境が実感できます。

わたくしたちは、人生に師を持つことのすばらしさを、浄土真宗の開祖親鸞聖人のお言葉の中にも見るることができます。親鸞聖人は、ご存じのように法然上人のお弟子の一人ですが、「たとひ法然聖人にすかさせまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさ

ふらふ」(『歎異抄』第二章)というお言葉を残しておられます。法然上人に騙されて、その教えに従って念仏を申した結果、地獄へ堕ちたとしても自分は後悔しない、とおっしゃっているのですから、いかに法然上人に対して深く帰依しておられたか、人生に師を持つことの力強さが切々と伝わってきます。

この親鸞聖人のように、自らを導いてくださるのは、法然上人をのぞいて他にないという宗教的信念、この「偏へん依ね法然」という思いこそ、わたくしたちの念仏生活の原点となるものではないでしょうか。

わたくし自身、自らの生活の中で迷いや疑問を生じたとき、法然上人ならば、どうお答えくださるだろうか、どう導いてくださるだろうか、という思いに駆られることがしばしばあります。法然上人が釈尊の在世に巡り会うことが出来なかったように、残念ながらわたくしたちも直接、上人にお尋ねすることはできません。しかし、法然上人が時間と空間の隔たりを乗り越えて善導大師に巡り会い、そのお導きによってお念仏のみ教えを確立されたように、わたくしたちも法然上人が残されたお言葉の中からその生きたお答えを見いだし、受け取っていくことはできます。

法然上人の「偏依善導」のお立場にならない、偏に法然上人に依って、お念仏のみ教えを頂戴していくことこそが、わたくしたちの信仰生活をより一層深めていける最も身近な方法となると信じます。

(水谷浩志)

---

## 第十六章の一 解説

### はじめに

『選択集』第十六章についての法話の際には、次の点に留意する必要があるでしょう。

- 一、本章構成の理解について→本章篇目・引文の解釈、及び、本章私積段との関係
- 二、八種選択と三重の選択（略選択）について
  - 1、八種選択
  - 2、三重の選択（略選択）

（以上、上）

- 三、偏依善導一師について
  - 1、偏依善導一師の由縁
  - 2、『観経疏』引用の意味
  - 3、善導弥陀化身説の意義
- 四、『選択集』述作の由来について

（以上、下）

以下、これらの点に沿って法話のポイントについての解説を施します。

### 一、本章構成の理解について

#### →本章篇目・引文の解釈、及び、 本章私積段との関係

本章は一読すれば明白なように、他の章と異なり、篇目・引文の内容と私積段の内容とが相応していません。本章の理解には、まず篇目・引文と私積段との関係を理解する必要があります。

#### 『選択集』第十六章の篇目は、

釈迦如来弥陀の名号を以て慇懃に舍利弗等に付属したまうの文

です。『無量寿経』や『観無量寿経』だけでなく、『阿弥陀経』においても釈尊は、お念仏ただ一行を後の世に留めおくように慇懃に舍利弗等に付属されたとお示しです。その引文として、まず『阿弥陀経』の流通分の文を挙げています。

仏この『経』を説き已りたまうに、舍利弗および諸の比丘、一切世間の天人阿修羅等、仏の所説を聞いて歡喜信受し、札を作して去りぬ。

この内容は、『阿弥陀経』を説き終わった釈尊に対し

て、舍利弗をはじめとする多くの聴衆が、その説法に対して歡喜・信順して、厚く礼をして退去したというものです。しかし、この文言のみでは、お念仏のことまで容易には知り得ません。そこで法然上人は、善導大師の『法事讃』の文を續けて引文とされます。

世尊説法の時まさに了らんとす。慇懃に弥陀の名を付属したまう。

『阿弥陀經』を説き終わろうとする時、釈尊はお念仏を後の世に留めおくように慇懃に付属されたのだとお示しです。既に『選択集』第六章では『無量寿經』下巻の流通分の文を引文に示し「この『經（その意は称名念仏）』を留め」るべきことを、第十二章では『觀無量寿經』王宮会流通分の文を引文に示し「無量寿仏の名を持」つべきこと（すなわち称名念仏）についてそれぞれ説かれています。法然上人は、文言は見えずとも『阿弥陀經』流通分にも釈尊が後の世に称名念仏を留めおこうとされた真意の明白であることを鑑みられ、後に憂いを残さぬよう、善導大師のご説示を借りてその意を伝えようとしたのです。

さて、大師の『法事讃』の文は次のように続きます。

劫濁をはじめとする五濁が増す乱れた世には、念仏

往生への疑いや誹謗が噴出し、僧俗にはその教えを嫌って聞こうともしない者がある。念仏者を見ては瞋りの煩惱を發し、仏像や寺院などを破壊し、念仏を邪魔することに躍起となる。こうした仏のみ教えを誹謗する無知の輩は、速やかに往生・成仏の叶う念仏の教えを毀し滅ぼした悪事によって永く三惡道に沈むこととなろう。その者たちはきわめて永い時間を経ようとも、その三惡道の境界から離れ出ることなど叶わない。大衆よ、共々にこれまで犯してきた仏のみ教えに背くようなすべての因縁を懺悔せよ（筆者試訳）

このように大師は、私たちにあらゆる罪過を懺悔しお念仏に精進すべきことを促されます。この箇所は、御所に呼び出された安樂が後鳥羽上皇の前で唱え、建永の法難の発端を導いた一節としても有名です。けれども法然上人は、こうした輩の所説に対して念仏往生の信を揺るがせしてはならないと述べるだけでなく、彼らに對しても次のような慈悲のまなざしを向けられています。

おおかた弥陀に縁あさく、往生に時いたらぬものは、きけども信せず、行ずるをみては、腹をたて、いかりを含みて、さまざまとすることにて候なり。そ

のころをえて、いかに人申し候とも、御ころばかりはゆるがせたもうべからず。あながちに信ぜざらんは、仏なおちから及びたもうまじ。いかにいわんや、凡夫ちから及ぶまじき事なり。かかる不信の衆生のために、慈悲をおこして、利益せんとおもうにつけても、とく極樂へまいりて、さとりをひらきて、生死にかえりて、誹謗不信のものをわたして、一切衆生あまねく利益せんとおもうべき事にて候なり〔津戸の三郎へつかはす御返事へ九月十八日付〕昭法全五〇三頁、浄土宗発行『法然上人のご法語①（消息篇）』二二九頁。

なんと大らかであたたかい法然上人のみ心でありましたようか。私たちがこうした心の一端でも学ばせていただきたいところです。

以上が本章の篇目・引文の内容です。

ところで、本章の引文とそれに続く私釈段との関係はどうなっているのでしょうか。良忠上人は、第十六章の引文について、

文ニ別義無シ。故ニ之ヲ釈セザルノミ

〔選撰伝弘決疑鈔〕巻第五、浄全七巻三四一頁下）と、特に引文に対しての私釈段を設けてはいないのだと

述べられています。私たちが、こうした祖師の料簡によって第十六章の私釈を、前章までのような各章の篇目・引文の部分的私釈と考えず、『選撰集』全十六章段すべてにわたる総合的私釈と捉えるのが妥当のようです。

以上のような本章の篇目・引文の解釈、及び、それらと本章私釈段との関係を踏まえて法話に臨むべきでしょう。

## 二、八種選択と三重の選択（略選

### 択）について

#### 1、八種選択

私釈段で法然上人は、前章までの説示を踏まえて、『無量寿経・観無量寿経・阿弥陀経』の「浄土三部経」を貫徹し、同時に弥陀・釈迦・諸仏の三仏が同心に念仏一行（と諸行）を八種の形態によって選び取（り、選び捨て）られたとする八種選択をまず披瀝されます。

およそ浄土三部経の総意を考えてみると、諸行の中からただ念仏一行のみ仏方が選択されたことが、その根幹であり帰結であることが分かる。

まず『無量寿経』の中に三種の選択がある。一つは選択本願、二つは選択讃歎、三つは選択留教である。第一の選択本願とは、念仏は法蔵菩薩が二百一十億という実に多くの仏国土の往生行の中から選択なされ本願に誓われた往生行とされた。故に選択本願という。第二の選択讃歎とは、経中の三輩段の文に菩提心等の諸行を挙げながらも、釈尊はそうした諸行を讃歎されず、ただ念仏一行を讃歎されて「この上もない功德である」とおっしゃられた。故に選択讃歎という。第三の選択留教とは、やはり経文にさまざまな諸行や諸善を挙げながらも、釈尊はただ念仏一行を末法が過ぎても留められる。故に選択留教という。

次に『観無量寿経』の中にまた三種の選択がある。一つは選択摂取、二つは選択化讃、三つは選択付属である。第一の選択摂取とは、経中に定善や散善のさまざまな諸行を明かしながらも、阿弥陀仏の光明はただ念仏を称える衆生のみを照らしてお護りになる。故に選択摂取という。第二の選択化讃とは、下品上生の往生人が経題を聞いたのと念仏を称えたのと二種の善行を修めながらも、阿弥陀仏の化仏は念

仏のみを取り上げ「汝は念仏を称えたので諸の罪が消滅し、私は汝を迎えに来た」とおっしゃられた。故に選択化讃という。第三の選択付属とは、やはり経中に定善や散善の諸行を明かしながらも、ただ念仏一行を後の世に留めおくようにと付属された。故に選択付属という。

次に『阿弥陀経』の中に一種の選択がある。選択証誠である。さまざまな経典において多くの往生行が説かれながらも、あらゆる世界の数多くの諸仏はそうした諸行を証誠されず、この経中に念仏往生が説かれるにいたって、それぞれのみ舌をお出しになつて全世界を覆われ、念仏往生の真実なることを説き明かし、これを証誠された。故に選択証誠という。そればかりか『般舟三昧経』の中にも一種の選択がある。選択我名である。阿弥陀仏は自ら「わが浄土に往生しようと望む者は、常にわが名を称えて（念仏して）怠つてはいけない」とおっしゃられた。故に選択我名という。

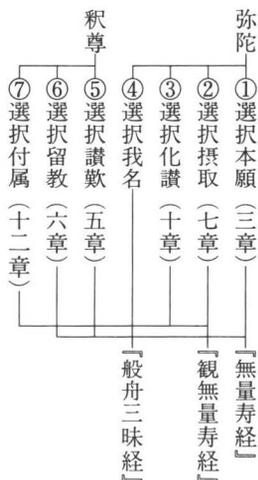
この中、選択本願と選択摂取と選択我名と選択化讃の四種は阿弥陀仏による念仏の選択である。選択讃歎と選択留教と選択付属の三種は釈尊による念仏の

選択である。選択証誠はあらゆる世界の数限りない諸仏による念仏の選択である。すなわち、阿弥陀仏と釈尊、及び、諸仏が同じみ心から念仏一行を選択されたのである。他の諸行はそうではない。こうしたことから、浄土三部経はいずれもただ念仏一行を選択して究竟の教えとされたことを知ることができ。 (筆者抄訳)

以上の八種選択を図示し『選択集』で説かれた章を示すと次のようになるでしょう。

〔三仏〕〔八種選択〕

〔所説の経〕



この中、一卷本『般舟三昧経』(正蔵一三卷八九九頁上)に説かれる選択我名のみ前章までに説示のないものですが、他の七種の選択はすべてこれまで述べてきたと

ころですので、一々の内容については各章の解説をご覧いただければ幸いです。

ところで、こうした八種選択も、阿弥陀さまによる選択本願がそのすべての基となっていることは言うまでもありません。なぜなら、お念仏こそは、私たち愚かな凡夫の浄土往生を叶えようと大慈悲をもって阿弥陀さまが五劫思惟の果てに勝劣・難易の二義に基づいて選択され、兆載永劫にわたるご修行によってそれを成就いただいた本願行であるからで、だからこそ阿弥陀さまと同じ大慈悲をもった釈尊や諸仏も同心にお念仏を選択されたのです。

すでに本稿第三章でも述べたように、法然上人は、こうした阿弥陀さまの選択の意義を見出され、私たち凡夫の行の選び取りの主体を凡夫から仏へと転換・昇華されました。それによって法然上人は、これまでの悟りの仏教を救いの仏教へと百八十度転換して下さったのです。

そして、この八種選択で法然上人は、選択の主体を釈尊や諸仏にも求めることによって、「浄土三部経」の結論に留まらず、一代仏教の総括であり帰結として、諸行に對して絶対性や普遍性を有するお念仏の位置づけをして下さったのです。

以上、八種選択とは、み仏の側からの念仏一行の選び取りであり、私たちが縋り身を任せて称えるお念仏こそは、すべてのみ仏が同心に選択された行に他ならないということですが。私たち布教に赴く者は、法然上人がこのようにご構築いただいた一代仏教の帰結としてのお念仏の尊さを看過することなく聴衆にお伝えしていかねばならないでしょう。

## 2、三重の選択（略選択）

八種選択に続く私釈段は、三重の選択または略選択といわれる次の一節です。

よくよくわが身の程を振り返り、速やかに生死を繰り返す輪廻の世界を離れようと望むのであれば、二種の尊いみ仏の教えの中では、この世においてこの身このままで悟りを目指す聖道門の教えを浄土往生のその時までさしおいて、阿弥陀仏の極楽浄土への往生を目指す時機相應の浄土門の教えに選んで入らねばならない。〈第一段階〉

浄土門の教えに入ろうとするのであれば、さまざまな仏道修行の中では、阿弥陀仏や極楽浄土に直接関わりのない種々雑多な行（雑行）をやはり浄土往生

のその時までなげうって、阿弥陀仏や極楽浄土に親しく関わる五種の行（五種正行）に自ら選んで帰すべきである。〈第二段階〉

この五種正行を修めようと望むのであれば、称名正行へと私たちの心を向かわせる読誦正行・観察正行・札拝正行・讃歎供養正行という前三後一の正行（助業）を傍らにして、阿弥陀仏が往生行として選定され、衆生の往生が決定する第四の称名正行（正定業）に自ら選んで帰すべきである。正定業とはすなわち称名念仏である。念仏を称えれば、必ず往生が叶う。なぜなら阿弥陀仏の本願に誓われた行だからである。〈第三段階〉（筆者試訳）

八種選択がみ仏の側からの念仏一行の選び取りであれば、この三重の選択はいかなる行も叶い得ない私たち衆生の側からの三段階からなる念仏一行の選び取りといえるでしょう。十六句からなるこの箇所を良忠上人は次のように述べられています。

「ソレ速カニ生死ヲ離レント欲セバ」等トハ、此ノ十六句ハ集ノ大意ナリ。謂ク初メニ選択（本願念仏集）ト題シ終リニ八種（選択）ヲ出ス。皆是レ念仏ノ諸行ニ越ユルガ故ニ、称名ノ行独リ選択ノ名ヲ得

タリ。今、此ノ意ヲ顕サンガ為ニ斯ノ総結有ルナリ。  
中ニ於テ初メノ四句ハ第一ノ篇ヲ顕ス。次ノ十二句  
ハ第二ノ篇ヲ顕ス。此ノ二意ヲ挙テ一部ヲ撰尽ス

〔選撰伝弘決疑鈔〕巻第五、淨全七卷三四三頁下）  
このように良忠上人は、三重の選撰は『選撰集』一部  
十六章の「大意」であり「総結」であり、第一段階が第  
一章、第二・第三段階が第二章の内容をそれぞれ明かし  
ているとお示しです。したがって、一々の内容について  
は各章の解説をご覧いただければ幸いです。

ところで、前述したようにこの三重の選撰は私たち衆  
生の側からの念仏一行の選び取りに他なりません。けれ  
ども、表面的にはそのように見える三重の選撰ではあり  
ますが、実は阿弥陀さまの選撰本願という裏付けがあっ  
てこそその選び取りに過ぎないのです。なぜなら、生死輪  
廻を繰り返してきた三学非器なる存在である私たち愚か  
な凡夫の浄土往生が叶うのは、そうした凡夫を救おうと  
阿弥陀さまが大慈悲をもって選撰され、大いなる功徳を  
込められた本願念仏以外にはないからです。私たち凡夫  
が主体となって「諸行の中から念仏を選び取るのだ」な  
どという傲慢な態度は厳に慎まねばならないでしょう。  
法然上人が、『選撰集』一部十六章の配列に反して、八

種選撰の後にこの三重の選撰を語られたのも、こうした  
点を慮つてのことかも知れません。

以上、八種選撰とはみ仏の側からのお念仏一行の選撰  
の総結集であり、三重の選撰とは私たち衆生の側からの  
お念仏一行の選び取りであるという両者の選び取りの主  
体の相違を、布教に赴く私たちはまず把握する必要があ  
るでしょう。さらに、その八種選撰と三重の選撰は、い  
ずれも阿弥陀さまの選撰本願が基となっていることをも  
しっかりと踏まえる必要があるでしょう。

（林田康順）

## (第十六章の二) 選択と偏依

### 衆生の側の選択

#### 選択による革命

法然上人は最終十六章に、「八種選択」と「三重の選択」という二種類の選択義と、数多い諸師の中から、ただ偏に善導一人を選んで依りどころとする「偏依善導」を説かれています。

「八種選択」は凡夫を救う往生行として、「選択本願」を中核にして、弥陀、釈迦、諸仏が同じ心から選ばれた仏の側からの、八つの選択が説かれています。

次の「三重の選択」では、聖道門を捨てて浄土門に入られ、次に雑行を捨てて正行に帰せ、第三に助業を傍らにして、選んで正定業(まさしく往生が決定する行)を専らにせよとし、衆生の側の選択が説かれています。

この諸行の中から、ただ念仏一行を選ぶ選択の原則を人師にあてはめれば、当然諸師先達の中から善導一師が選ばれ、「偏依善導」が次に説示されます。

この選択の原理こそ、法然上人のみ教えの比類ない特色を簡明に示すものです。

二祖聖光上人が「徹選択本願念仏集」に

「わが朝に初めてこの義を立てたもう 唐土の人師所立の義の中にも この選択の義まつたく以ってこれなし」

とあるように、従来の教学の常識に外れた「偏執」の説であったのです。

当時洛北にいた明禅の『述懐鈔』には

「わが朝に 浄土をすすめ 念仏をひろむる人多しといへども この上人は 信誘ともに 常の人に越えたり。その故をたづぬるに 一向専修のすすめよりおこれり」

と評しています。

従来の仏教といえば、戒律・禅定・智慧の三学を身に習い、八宗を兼ね学び、天台の頭教と真言の密教を双修し、叡山でも朝は題目(法華経)に夕は念仏(浄土教)、神と仏も混交というのが一般的の学習態度で、よいもの勝れたものを、「あれもこれも」と数多く摂取し、その中で優劣を比較し「最勝」を客観的に主張するのが一般的な手法でした。それに対し「選択」とは、三学を学ぶ

能力も欠落し、仏道修行に耐えられぬ凡夫が救われる最易、最適の教法の発見が大前提で、それに適わぬものを選び捨て、選捨てを繰り返した末に、遂に納得して選ぶという主観を基にした方法です。従って「偏執」という非難も当然でしょう。

そもそも学問というものは客観的であるべきで、それを否定するものではありませんが、自己の全存在をゆだね、生命をかける信仰というものは本来主観的であることが本当です。そこに批判し誹謗する人が多かった半面、心から上人の教えに自ら共鳴し感動し、上人の人格に帰する人も多かったのです。

その意味で、旧来の知識階級を中心とする学問的仏教でない、真に万民救済の信仰的仏教が法然上人によつて我が国に初めて開かれた意義は極めて大きいのです。また「選択集」という書物の仏教史、いや日本人の精神史上に占める価値は甚だ高いといえましょう。

### わが身に問うて

正直に我が身を翻つて凝視したとき、本当に上人のみ教えが頂けているでしょうか、仏さまと上人の生命の糧であるお念仏が日々の生活、わが人生に「為先」となつ

ているでしょうか。まことに慚愧に耐えないこの私です。法然上人の「一紙小消息」に

「天に仰ぎ地に臥して悦ぶべし このたび弥陀の本願にあう事を。行住坐臥にも報ずべし。かの仏の恩徳を」

とあります。その本願の有り難さが身にしみ、少しでもそのお蔭に感謝し、仏さまのみに叶うような日暮らしを心掛けて生きているでしょうか。

『一枚起請文』には、

「たとい一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、屁入道の無智のともがらに同じうして、智者のふるまいをせずしてただ一向に念仏すべし」

と、最後臨終の床にあつて、「念仏為先」を遺訓され、「念仏の声するところ我が遺跡」とまで仰せられました。

その祖意、師命にどれだけ従っているでしょうか。

選択といひながら、昔も今も相変わらず、選捨てを忘れて摂取に明け暮れ、あれもこれもと美味珍<sup>しやう</sup>差<sup>さ</sup>を食べ漁り、内実を疎かにして外見を飾り、世評に阿<sup>おもね</sup>つて仏意を疎んじ、愚鈍下智を卑しんで智慧高才を羨む。また、少聞少見を恥じて多聞多見を誇るなど、少しでも高級高価

なものをあれもこれもと撰取して生きることが幸せと思つています。まぬがれ難い生老病死の苦惱の中に、真実の自己実現、究極の生きがいを持たずねて、それ以外の虚仮不実を次から次へと選び捨てての勇氣、選択の決断を大切にして生きていくでしょうか。問題は仏の側ではなく、この私の側の選択の決断と実行が今問われているのではないのでしょうか。

### 親鸞におきては

法然上人には立派なお弟子がたくさんおられました。この点について、私は親鸞の言葉に深い感銘を覚えます。今日、親鸞というと、日本最大の大教団である浄土真宗の開祖に奉られ、浄土宗の開祖法然といつしか隔てられた感があります。

しかし、彼の七十六歳の作『高僧和讃』に

「智恵光のちからより 本師源空のあらわれて 浄土真宗ひらきつつ 選択本願のべたまふ」

と、法然が浄土真宗をひらいたと讃嘆し、終生、親鸞の師法然上人への恭順の心は変わらせず、みずから人師となつて師を超え、一宗を開くなどという思いは、全くなくなつたのです。

その親鸞の晩年の言葉を、弟子の唯円が筆録したのが『歎異抄』ですが、その第二段に、かつて関東で教化した折りの弟子達が、はるばる京都の親鸞をたずねて来た折りのことが載っています。推定では八十三歳、共に流罪にあつて師と生き別れてからやがて五十年も経つた頃です。抄訳すれば

「あなた方が はるばる十余カ国の境を越え、身命をかえりみずに訪ねて来られた志は、ただ一つ往生極楽の道を質し聞きたいためでしょう。しかし、もし私が、念仏のほかに、往生の道を知っているだろう、経の文句を知つていようと、いかにも奥ゆかしげに思つていられるなら、それは大きなあやまりです。もしそのようなことが知りたいなら、奈良や叡山に立派な学者が沢山おられるから、その人達に会つて往生のかなめをよくよく聞かれたらよい」

と、にべもなく突き放されました。おそらく彼らは顔を見合せて、「では、本当に念仏だけで必ず往生できるのですね」と重ねて念を押しさに違いありません。その時、親鸞がきつとして言つた言葉は、

「親鸞においては、ただ念仏を申して弥陀にたすけていただくがよいと よきひと（法然）のおおせをい

ただいて信ずるだけであつて、そのほかにはなんのいわれもないのです。念仏はほんとうに浄土に生まれるためであろうやらそれとも地獄におちる業であろうやらわたしは全く知らないのです。たとえ法然聖人にだまされて、念仏を申して地獄におちたからとて、けつして後悔するところはありませぬ」

この親鸞の信心決定けつじようの確手たる言葉を承つた関東の人々は、深い沈黙の中に強い感銘を覚えたでしょうが、時をへだてたこの私の胸にも強く響き訴えるものがあります。

親鸞の主體的選択が、「念仏為先」された「偏依法然」として実に鮮やかに現成しているのです。そのゆるぎない信仰、選択の体現に驚かされ、さすがと更めて親鸞に畏敬の念を抱き、「よき人の仰せ」に私もまたかくありたいと願わずにおれません。

### まず「信機」の徹底を

この親鸞の「念仏（法）」に対する深い信心の決定をもたらししたのは、実にそれに先立つ親鸞自身の持つて生まれた性質で、いわゆる「機根（機）」への厳しい吟味省察の上に、罪悪深重、煩惱具足の救いようなない凡夫

であることを深く信知する「信機」の徹底があつたことが見逃せないでしょう。

ここに「信機」より「信法」という、信仰確立の重要な心理過程が窺われます。「選択集」八章段に、念仏に必具の安心に「至誠心・深心・回向発願心」の「三心」が説かれています。第二の深心（深信）を「信機」と「信法」とに分けますが、特に、善導大師と法然上人が厳しく忠告されるのは、信法を先にせず、必ず信機を先にして、信機より信法へという順序を違えてはいけない点であります。

一般に人間が宗教問題を論じ、信仰を求める時は（特にキリスト教では一層その傾向が強いのですが）、「貴方は仏（神）を信じますか、信じませんか」とか、「死後の極楽（天国）は信じられますか」、「本願を信じますか」、「死後の魂はあるか否か」といった、いわゆる形而上学的な「法」の問題を議論するのです。すなわち、信じる主体の自分、現実の人間とその人生を先に考えることが少ないからです。しかし、釈迦の求道の出発は、決して当時インドにあつた神々やその教えについてではなく、まず自分をはじめとする現実の人間の抱く苦悩の実態を省察し、それからの解放を求めることが第一義でし

た。

さらに、仏教の中でも浄土教こそが、法や仏を第一に優先し、理想的に求める道を選択してまず自己を含めた人間が、理想（法）を求めて挫折し、聖道の道にもれた歎き悲しみの現実の人間のありのままの姿（機）を見つめて、そうした凡夫の自分を救う道（法）を求めたのが浄土の教えでありました。

その点で、善導・法然・親鸞という方々は実に深い機に対する正直でごまかしのない徹底した省察をなさって、罪悪生死の凡夫という深い悲しい真相に涙し、その中から自分の力ではどうしようもない凡夫をそのままに救って下さる法を求め求めて、遂に阿弥陀仏の選択本願による他力の救いを獲信したのです。

従って、法然上人に導かれて御本願を聞いても喜べず、念仏為先の理屈は聞いて知っていないながら、そうなれないのは、まだ、自分の中に仏さまから与えられた真実を求める至誠心が浅く、さらに、その真実を求める心で現実の自己を見つめる信機の信が稀薄であるところに一番の問題があるのです。

従って、これが私一人だけでなく、今日、世紀末の不信不安の時代に当たっては、如来さまの本願や念仏の功

徳を説く、いわゆる信法の信心をすすめ決定を捉すより、仏さまの法、真実心に映して、この私が、現代人がいかに虚仮の心と行いをしているか、その機の反省信機こそが信法に先立って行われなければならないと思います。

そんな不徹底な、中途半端な私に気付いた時でもなおも仏さまは、「歎きな恐れるな　ひるむなそんなお前を必ず救わずにおれない私を信じなさい　ただ、義なきを義とし」ただ一向にたのめ　ただ一心に称えよ」と仰せ下さるのです。何と有り難いこと、勿体ないこと、でございます。

この私も、よき人の仰せのままに、ただ念仏申す外に別の子細はないと決定しています。

かの孫悟空が阿弥陀仏に送られてジタバタと暴れたが、結局は仏の手のひらの中から逃げられなかったという話がありますが、仏さまの本願の大悲から洩れることはできないのです。

『選択集』撰述八百念奉戴の時に当たり、一宗をあげて慶讃することは尊いことですが、外ならぬこの不肖の私をはじめとして皆が、果たしてよき人のおおせのままに信心が決定しているかと、心から偏依法然の心に順じて念仏為先の行者になって反省する、いわゆる信機の決

定をはかりたいと思つています。現代の日本の精神状況は、  
はきわめて暗いといえますが、

「一灯を掲げて暗夜を行く　暗夜を怖れずただ一灯を  
たのめ」(佐藤一斎)  
の詞もあります。

今の世に、どうぞ御一緒に選択の火を掲げて進みま  
しょう。

合掌  
(土屋光道)

## 第十六章の二 解説

### 三、偏依善導一師について

#### 1、偏依善導一師の由縁

八種選択と三重の選択に続けて、法然上人は「偏に善導一師に依る（偏依善導一師）」由縁について次のような四段階の問答を通じて説明されます。

問う。華嚴宗・天台宗・真言宗・禪宗・三論宗・法相宗の各祖師方も、それぞれ浄土教についての釈疏を著されている。何故、そうした祖師に依らずに、ただ善導一師に依るのか。

答える。なるほどそうした祖師も、それぞれ浄土教についての釈疏を著されているとはいえ、ご自身の信仰において浄土教を最要とはしておらず、ただ聖道の教えを最要としている。それ故、そうした祖師には依らないのである。善導大師はご自身の信仰において偏に浄土教を最要とし、この身このままで悟りを目指す聖道の教えを最要とはしていない。それ

故、偏に善導一師に依るのである。

問う。浄土教の祖師もまたその数は多い。いわく弘法寺の迦才や慈愍三蔵等である。何故、そうした祖師に依らずに、ただ善導一師に依るのか。

答える。なるほどそうした祖師もご自身の信仰において浄土教を最要としているとはいえ、いまだに口称念仏によつて阿弥陀仏や極楽浄土を目の当たりに感見する念仏三昧を体得されてはいない。それに対して善導大師は念仏三昧を体得された方であり、その三昧の体得については種々なる証明がある。それ故、善導一師に依るのである。

問う。念仏三昧の体得に依るといふのであれば懐感禪師もまた念仏三昧を体得された方である。何故、懐感禪師に依らないのか。

答える。善導大師は師であり、懐感禪師は弟子である。それ故、師によつて弟子に依らないのである。そればかりか師と弟子との解釈の相違ははなはだ多い。それ故、懐感禪師に依らないのである。問う。師に依つて弟子に依らないといふのであれば、道綽禪師は善導大師の師である。また浄土教の祖師でもある。何故、道綽禪師に依らないのか。

答える。道綽禪師は師であるとはいえ、念仏三昧を  
体得されなかった。それ故、自らの往生の不可を  
も知らない（筆者試訳）

その第四問答の中で法然上人は、善導大師が道綽禪師  
に、師が七日の間念仏行道して切り取った蓮華が萎まな  
いならば往生が叶うと教示し、あるいは、大師自らが師  
の要請に応じて三昧に入り、これまで犯した師の三罪を  
懺悔するならば往生が叶うと教示するなどの逸話を『新  
修往生伝』（昭法全八五二頁）から引用し、次のように  
結論づけられるのです。

ここに知ることができる。善導大師は念仏三昧を体  
得され、そのお方はかえって道綽禪師の師として位  
置づけられてもよいことを。大師のご修学やご修行  
が尋常でなかったことは、まさに明らかである。い  
わんや当時の人々に「仏の教えが中国に伝来されて  
以来、いまだに善導大師ほどの優れた徳の方はいな  
い（『瑞応伝』昭法全八五一頁）」と広く語られた。  
この上のない高德はどれほど讃えようとも讃えきれ  
るものではなからう（筆者試訳）

こうした四つの問答を通じて法然上人は、善導大師を  
おいて偏依する師と仰ぐに相応しい方などいらっしやら

ないことを高らかに宣言されたのです。

師資相承が重んじられた当時の仏教界にあって、場所  
（中国・日本）も時（七世紀・十二世紀）も教化の相手  
（中国人・日本人）も大きく異なる善導大師から法然上  
人への相承は容易に受け入れられず、いわんや、善導一  
師に依って浄土一宗を立教開宗するなどもつてのほかの  
ことでした。そうした状況において、法然上人がこれほ  
ど慎重に偏依善導一師論を展開されるのはいかなる理由  
からでしょう。法然上人は次のようなお言葉を残されて  
います。

我今浄土宗を立る意趣は、凡夫の往生を示さんが為  
也（中略）諸宗門の所談異也といへども、惣て凡夫  
報土に生ずと云事をゆるさず。故に善導の釈義に依  
て浄土宗を興する時、即凡夫報土に生るといふこと  
顯るる也（『浄土立宗の御詞』昭法全四八二頁）

つまり、他ならぬ善導大師の示されたお念仏の教えに  
依らなければ、私たち煩惱具足の凡夫が阿弥陀仏の極樂  
浄土へ往生することなど叶いようがないのです。法然上  
人は、私たち愚かな凡夫が救われる道を探し求めた結果、  
承安五（一一七五）年の春、善導大師の『観経疏』「一  
心専念の文」に出会い、ご自身の決定往生を確信され浄

土宗を開宗されました。その後も法然上人の善導大師への敬慕の念は深まり続け、だからこそ『選択集』の締め括りに偏依善導一師を論ぜられたのです。法然上人のご尽力と善導大師への切なる想いの一端を私たちもしつかりと胸に刻み込みたいところです。

## 2、『観経疏』引用の意味

四つの問答に続けて法然上人は、『観経疏』末尾の文を引用されます。

そればかりか、『観経疏』を執筆している折り、善導大師は幾たびも不思議な相を感じ、しばしば仏の教化を受けられた。すでに仏の護念を蒙った上で『観経疏』を著されたのである。それ故、人々はこぞって「証定の疏（仏の証明を授かって定められた疏）」と讚え、人々がこの書を貴ぶさまは經典のようであった。

すなわち『観経疏』第四巻の末尾に次のように仰っている。「謹んで因縁浅からぬすべての方々に申し上げる。もとより、私、善導は輪廻を繰り返してきた愚かな凡夫で、智慧も浅薄である。しかしながら、仏のみ教えはまことに奥深く微妙である。したがっ

て、先徳と異なる見解を示すことなど容易に許されるものではない。そこで、私自身の見解を吐露するにあたり、仏によるお示しを請うべく、次のように真心をささげて願いを込めた。『全世界に在すあらゆる三宝、および釈尊、阿弥陀仏、観音勢至両菩薩、極樂浄土の菩薩方や聖者方、さらには極樂浄土の莊嚴等に帰依し奉る。私は今、この『観経』の肝要なる教えを書き残し、過去から現在に至る『観経』の誤った理解を正し、真義を定めようと願うものである。もし私の理解が過去・現在・未来に在すあらゆる諸仏、釈尊、阿弥陀仏等の大慈悲のみに適うものならば、願わくば夢中にて件の極樂浄土の相を見せしめたまえ』と。このように仏像の前で願を立ておわり、毎日三遍『阿弥陀経』を誦し、三万遍念仏を称えんと心を込めて発願した。するとその夜の夢に、西方の空に件の極樂浄土の相がごとく現出したのである。中略。この後、夜毎夢中に一人の僧が現れ『観経』の肝要なる分科を示し授けられた。中略。一人の白い駱駝に乗った方が現れ、私に次のように勧められた。『これまでの努力の結果、あなたは必ず往生しよう。決して退転してはならない。

この娑婆世界は穢れ醜く苦しみに満ち満ちている。徒に貪りや空虚な欲望に心を費やしてはならない」と。そこで私は次のように答えた。「賢者からのこうした懇切な戒めをいただいた。この上は、生涯を尽くして決して懈怠の心や驕慢の心を発さない」とい中略「これまで述べてきたような不思議なありさまは、まことにもって、人々に願往生心を発さしめんがためであって、決して自身を誇っているものではない。すでに私はこうしたありさまを見せしめられた以上、決してこれを隠しておくべきではない。謹んでこの『観経疏』の末尾に書き添え、後の世にまでそのありさまを伝えたい。願わくば心あるすべての人々がこのありさまを聞いて願往生の心を発し、本書を読んだ人々が西方極楽浄土に帰依されんことを。本書を著した功德を人々に振り向けて施し、すべての人々が浄土往生さらにはそでの悟りを目指す心を発し、慈しみの心で互いに向かい合い、無差別平等なる仏の眼差しで互いに見つめ合い、悟りを体得するまで互いに助け合い、浄土への信を確立した真の良き導き手となって、同じく極楽浄土に往生を遂げ、共に仏道をまっとうされんことを。

以上、本書はすでに仏の証明を請い、それを授かりそれに従って定め終えたものである。それ故本書は、一句一字といえども加減してはならない。もし本書を書写しようと志す者は、もっぱら經典のように心得ねばならぬ」(筆者試訳)

こは、善導大師がまのあたりに感見、体験なされた阿弥陀仏や極楽浄土の相や聖者による指授などを吐露されたもので『観経疏』の宗教的普遍性と絶対性が明らかにされる箇所です。この文を引用されることによって法然上人は、偏依善導一師の普遍性・絶対性をも同時に伝えようとされたのでしよう。

生前の他言をお控えになされながらも法然上人は、次のようなご体験をされています。

上人在世ノ時、口称三昧ヲ発得シ常ニ浄土ノ依正ヲ見ルゝ中略ゝ建久九年正月一日ゝ中略ゝ恒例毎月七日念仏ス、之ヲ始メ行フ。一日明相少シキ之ヲ現ジ、自然ニ甚ク明ラカナリゝ(三昧発得記) 昭法全八六三頁)

このように法然上人は『選択集』をご撰述された建久九年に別時念仏を修め不求得としての三昧をご体得なされ、まのあたりに極楽浄土の莊嚴を感見されていたの

です。こうした事実を踏まえて香月乗光師は「本（選撰）集は即ち三昧定中の著作と言うことができる。宗祖が本集の末尾に偏依善導を標榜し、『観経疏』の末尾に記される善導の同疏撰述の際における極楽浄土感見の全文を引用したのは、これをそのまま本集の結論としたものであり、本集が善導の『観経疏』と同じく三昧定中の撰述であることを、同疏の文によって示そうとした意図によると見られる（『選撰本願念仏集』とその註疏について）『法然浄土教の思想と歴史』四五〇頁」と述べられています。また法然上人は、ここから少し先に「念仏の行、水月を感じて昇降を得たり」という短い一節を吐露されています。この一節について藤堂恭俊台下は「（法然上人）自身が既に口称三昧を発得した人であることを、この簡潔な詞をとおして知ることが出来る（『法然の偏依善導と八種選撰義』『法然上人研究・第一巻』三三四頁）」と述べられています。香月師や藤堂台下がお示しいただいたように、『選撰集』執筆時の法然上人は善導大師と等しい念仏三昧をご体得なされ、いながらにして阿弥陀仏や極楽浄土のありさまを自由に感見され、み仏の心と上人の心とを相い通わせた感應道交の境地にあられたのです。

『選撰集』一部十六章は、阿弥陀仏の本願に基準を据え念仏と諸行との取捨を明かした書で、一見、偏依善導一師はそのことと直接的には関係がないように思われます。けれども、引文典籍の引用回数をみても「浄土三部経」十二回、善導大師二十一回、道綽禪師一回、法照禪師一回、慈恩大師一回（石井教道博士『選撰集の研究・総論篇』二六七頁）であり、仏説である「浄土三部経」よりも善導大師の著作の回数が多いことに気付かされます。もちろん、分量的にはその比重はさらに多くなりまゝです。いってみれば『選撰集』は「浄土三部経」の所説と善導大師の思想との有機的統合から成立しているといっても過言ではないのです。法然上人は、ご自身の念仏三昧の境地に重ね合わせ、宗教的普遍性と絶対性を有する『観経疏』末尾の文を引用し、これをそのまま『選撰集』の結論とされることによって、『選撰集』の所説もまた決して虚しいものではないことを伝えようとして下さったのです。

### 3、善導弥陀化身説の意義

『観経疏』末尾の文を引用された後、法然上人は次のように続けられます。

心を静めて考えるに、善導大師の『観経疏』は西方浄土往生のための指南書であり、願往生人の目となり足となるものである。故に浄土往生を目指す者は、必ず『観経疏』を尊び敬うべきである。先に引用した中、夜毎夢中に僧が現れ『観経』の肝要なる教えを示し授けられたとある。おそらくこの僧とは阿弥陀仏が善導大師の願いに応じてお姿を現されたものであろう。したがってこの『観経疏』は阿弥陀仏から直々に伝えられた説示といわねばなるまい。まして況や中国では「善導大師こそは阿弥陀仏の化身である」と言い伝えられている。したがってまたこの『観経疏』は阿弥陀仏が直々に説示されたものといわねばなるまい。善導大師は「もし本書を書写しよう」と志す者はもっぱら經典のように心得ねばならぬ」と仰られた。この言葉は正に真実である。仰いで大師の本身を訪ねるならば、四十八願を建立された極樂浄土の法王、阿弥陀仏である。しかも十劫の昔にその本願が成就し成仏されたと釈尊は説かれたのだから、念仏往生を依りどころとすべきことは申すまでもない。俯して阿弥陀仏がこの娑婆世界に現れたお姿を訪ねるならば、専ら念仏を称えよとお

導きいただいた善導大師である。念仏三昧をご体得された方のお言葉に、浄土往生への疑いなど発らうはずはない。本身阿弥陀仏とこの娑婆世界に現れた阿陀化身としての善導大師とのお姿こそ異なれ、その教え導かれた念仏の道は一つである（筆者試説）

このように法然上人は、善導大師と『観経疏』へのこの上のない絶対的な信を吐露されます。それは何より、善導大師こそは阿弥陀仏が垂迹され仮に人となつて現れた化身であり、『観経疏』は阿弥陀仏の直説、つまり仏説であるとの確信から生じたものでありましょう。

これまで述べてきたように法然上人が説かれた選択思想は、悟りの仏教から救いの仏教への一八〇度の展開でした。つまり、これまでの仏教界の支配的常識は次のようなものでした。

念仏（易）…諸行（難）…劣…勝

ところが、すべての衆生を救おうとの阿弥陀仏の選択本願に基づき本集第三章「勝劣難易二義」で明らかにした法然上人の思想は、

念仏（易）…諸行（難）…取…捨…勝…劣

へと転換する驚天動地の画期的思想でした。さらに法然

上人は、その選択思想を弥陀・釈迦・諸仏三仏同心へと拡大（八種選択）されました。法然上人がこうした選択思想を説き得たのも、善導大師が阿弥陀仏の化身であるという確信があったからに他ならないでしょう。つまり法然上人は、一切衆生を救わんがためにお念仏を本願として選択された阿弥陀仏ご自身が、なんとかしてその大慈悲を伝えようと仮に善導大師に身を現じ、『観経疏』を通じてそれを明らかにされようとしたことを、ご自身の念仏三昧を通じて見究められたのです。善導大師が阿弥陀仏の化身であるとの確信を法然上人が吐露された数多くの尊いご法語の中、次のような一節があります。

いかにめでたき人と申すとも、善導和尚にまさりて、往生の道を知りたらんこともかたく候。善導また凡人にはあらず。阿弥陀仏の化身なり。阿弥陀仏の、わが本願をひろく衆生に往生せさせん料に、かりに人に生まれて善導とは申し候なり。そのおしえ申せば、仏説にてこそ候え。あなかしこあなかしこ、うたがいおぼしめすまじく候。（現代語訳）どんなに立派だと言われる人であっても、善導大師よりも深く往生浄土の道を知ることが難しいでしょう。善導大師は、私たちのような凡夫ではありません。阿弥

陀さまの化身としてこの世に現れたお方なのです。

阿弥陀さまがその本願の御教えを人々に弘め、往生させるために、仮に人の姿として生まれて、善導さまと申し上げるのです。ですから、善導大師の教えはそのまま仏さまの御説に他なりません。ああ、何と恐れ多いことでしょう。決してその教えを疑ったりなさいませぬように。「正如房へつかはす御文」  
昭法全五四四頁、浄土宗発行『法然上人のご法語①』  
「消息編」法語番号四一参照

なんとありがたい法然上人のお示しでありましょうか。法然上人は、弥陀化身である善導大師がお示しいただいたお念仏の教えに対して疑いを発すことなどもつての他と強く戒められました。先にみたように、懐感禪師や道綽禪師さえも敬って遠ざけ、偏依善導一師をご主張されたのも、弥陀化身である善導大師と少しでも異なる説示を温存する危うさをお感じになられたからでありましょう。

以上、私たちは、法然上人による偏依善導一師のご説示を通じて上人の善導大師への深く尊い信を、二祖（善導大師・法然上人）さらには『選択集』への揺るぎない信に押し広げて布教に赴かねばならないでしょう。



とを恐れるからである（筆者試訳）

なんと尊い法然上人のご姿勢でありましょうか。念仏三昧をご体得された法然上人がこのような謙虚なお言葉をお残しです。なんと慈しみ深い法然上人のみ心でありましょうか。お念仏を誹謗する者がその罪によって三悪道に墮ちることを恐れて『選択集』を公にしないようにと願われたのです。私たちは、法然上人の謙虚な姿勢と共に、すべての人々に注がれた大いなる慈しみの心を読みとる必要があるでしょう。もとよりそれは、『一枚起請文』において法然上人が、

この外に奥ふかき事を存せば、二尊のあわれみには  
ずれ、本願にもれ候うべし（もし私が、このこと以外にお念仏の奥深い教えを知っていながら隠しているというのであれば、あらゆる衆生を救おうとするお釈迦さまや阿弥陀さまのお慈悲に背くこととなり、私自身、阿弥陀さまの本願の救いから漏れ墮ちてしまふこととなりましよう）

とみ仏にお誓いいただいたように、『選択集』やお念仏の教えに秘するものあつての意図ではないことを失念してはいけません。ですから、布教に赴く私たちは、ご流罪にあたって法然上人が、

我首をきらるとも此事（お念仏の教え）いはずばあるべからず（御流罪の時西阿弥陀仏との問答）昭法全七一五頁）

と仰られたお気持ちをしつかりと受け止めて、今こそ『選択集』のみ教えを高らかに宣揚する時でありましよう。

以上、『選択集』第十六章についての法話のポイントを述べてきました。特に本章では、八種選択と三重の選択、さらには偏依善導一師などの意義について聴衆にしつかりと伝える必要があるでしょう。

\* 御札

み仏さまのご加護と法然上人のお導きをいただき、『選択集』一部十六章の法話解説を新井俊定先生と共に拙いながらも二年間にわたり続けさせていただきました。これも偏にご査読を通じ御教導下された佛教大学教授深貝慈孝先生をはじめ、時には厳しいご叱正や時にはあたたかい励ましのお言葉をいただいた諸大徳各位のご指導の賜であります。ここに心よりあつく御礼申し述べさせていただきます。まことにありがとうございます。

合掌

(林田康順)

連載を終えて

法然上人が『選択集』をご撰述され、八百年が経ちました。その記念にわたしどもは「選択集にもとづく教化の研究」のプロジェクトチームを結成し、『宗報』に「選択集のみ教えを伝えよう」と題し、二年間にわたり連載をしてまいりました。

この記念すべき佳き年を機に『選択集』のみ教えを、教師の方々にも深くご理解いただけるよう、その教えを布教の際にいかに正確にお檀家の方々などに説き伝え、また特に今回の企画の対象に揭げました「現代の若い人達へ」の、正しく生きる糧となる事を念頭におき、法話の一例と、平易な解説文を相互に交えながら掲載してまいりました。

その最後にあたり、法話例を私が担当いたしましたのが、法話というより、われわれ教師が教師たる心をしつかり肝に命じ、法話を行う際の心得を総括したようなものを書き記しました。

最後になりましたが、解説文には、林田、新井両師に、また法話例では多くの諸師方にご執筆を各々いただき、この書面を借りまして御礼申し上げます。(土屋光道)

## あとがき

研究代表 土屋 光道

平成九年は、法然上人が『選択本願念佛集』を選述されてから八百年に当たるといわれる。この佳辰に宗祖の顕彰と『選択集』の現代社会への開頭を図り、来るべき新世紀の大衆教化の基点とすべく、全宗挙げての各種記念事業が平成九～十一年度の三か年にわたって実施された。

本書の第一編、「念仏実践の総合的研究」は、その記念事業の一として、奉戴八百年記念委員会の議を経て、「浄土宗総合研究所」が委嘱を受けた研究の成果と報告である。その研究経過を列記する。

### 研究経過

一、研究責任者	総括責任	研究所 所長	水谷 幸正
研究代表	研究代表	客員教授	土屋 光道

研究副代表 同 河波 昌  
 統括主務 専任研究員 正村 瑛 明

二、当初の研究項目と指導教授および担当主務研究員

- 1、各種念仏諸相 主任研究員 福 西 賢 兆 主務 長谷川岱潤
- 2、称名(声と名)現象学 大正大学教授 田 丸 徳 善 同 林田康順
- 3、修行の宗教心理学 客員教授 土 屋 光 道 同 佐藤晴輝
- 4、称名の生理・精神医学 同 関 谷 喜與嗣 同 佐藤雅彦
- 同 奈 倉 道 隆
- 5、念仏の実践哲学 同 河 波 昌 同 正村瑛明
- 6、別時教室 導師 土屋、河波、福西、関谷 同 土屋正道

三、別時教室(午前・景光殿)と研究講座(午後・研究室)

回	年 月 日	別時指導	担当講師	講 義 題 目
1	9・6・17	河 波	土 屋	研究序説
2	6・24	福 西	福 西	踊躍念仏 山形佛向寺
3	7・8	土 屋	河 波	往生思想と葬送儀礼
4	7・28	関 谷	奈 倉	念仏と健康 (教化指針)
5	9・8	福 西	田 丸	称名の世界 キーワード

四、委嘱研究員任命と研究担当

20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6
6・18	6・16	6・1	5・22	4・14	2・17	10・1・20	12・9	12・2	11・25	11・11	10・28	10・20	9・30	9・29
(主務)	(主務)	正村	福西	土屋	関谷	関谷	河波	土屋	河波	福西	土屋	関谷	福西	河波
奈倉	関谷	田丸	福西	土屋	関谷	関谷	河波	土屋	河波	福西	土屋	奈倉	福西	田丸
念仏と健康	調息と健康	称名の世界(補説)	引声念仏・六字誥念仏	専修の効果	念仏と健康	調息 丹田呼吸法と念仏	超越主義と内在主義	修行としての念仏 現益	選択集の体系性と主体性	白旗派念仏(十夜法要)	信仰進化の階梯	三心に基づく念仏	名越派の念仏	称名―靈的存在 言語学

- 1、念仏の諸相 〓 田中勝道、廣本栄康、坂上典翁、斉藤隆尚、清水秀治、大沢亮我
- 2、声名現象学 〓 東海林良昌、大和田康内、荒木信道、魚尾孝久
- 3、修行の心理 〓 石田孝信、井沢隆明、石川隆信、後藤真法
- 4、念仏と健康 〓 石田祐寛、石川邦雄、日下部謙旨、大室照道
- 5、実践の哲学 〓 林 純教、柴田泰山、伊藤旭栄
- 6、別時念仏会 〓 中村瑞貴、遠藤淳史、金田明伸、裨貫光遠

なお、当研究は、単に理論的研究にのみとゞまらず、当初より実践的研究を指向し、「念仏為先」の祖意に添うべく、右表の如く、二年間二十回の研究講義の開催日午前中に、別時念仏教室を励行厳修した。

また、二回に分けて公開講座による

一、「念仏活性化」シンポジウム

二、「大別時念仏会」

を開催した。

第二編「選択集にもとづく教化の研究」は八百年記念を目前に迎える平成八年、従来の布教法話が、やゝもすると御法語に偏り、『選択集』に準拠した教化が少いこと

から、奉戴八百年を期して、『選択集』の内容を核とした法話を実験しようとの意図から、浄土宗総合研究所に「選択集にもとづく教化の研究」のプロジェクトが結成された。そのリーダーとして不肖土屋が客員教授として招かれ、その指揮のもと研究員が委嘱された。

月例の『選択集』の輪読と研究発表、法話の実践を重ねた。

また、四回にわたり、東京と京都において公開講座を、諸大学の教授を招いて開催、多数の熱心な聴集の参加があった。

たまたま、浄土宗東京事務所出版室より、八百年記念行事の一端として、『宗報』に平易な法話例を二年間にわたり連載したいとの要請があり、従来の研究メンバーの枠を広げて、若い新進の布教師の方々に参加を求めた。数回にわたり合宿して、各自の法話実演を聴聞、厳しい批判討議を受けて、練り直し再発表、再三の推敲とリーダーの最終校閲を経て初めて掲載した苦心の作です。

なお、各章毎の布教法話の内容が正しい教法的理解に立脚すべく、各章の解説と法話のポイントや留意点について、研究メンバーである新井俊定、林田康順二師に特に御苦勞を煩わした。

この平成九年四月から十一年三月にわたる二年間、『宗報』に連載された成果ですが、ここにお許しを得え、奉戴八百年の記念として本書に合冊再録いたしました。

最後に、長期間にわたり、御尽力を賜りました諸先生はじめ研究所研究員さらにも多くの協力研究員の皆様に心よりの感謝を捧げます。

なお、最終出版に当たり、所員村田洋一師に格別の御苦勞を掛けました、御礼申し上げます。

## 執筆者一覧

### 【第一編】

- 河波 昌 東京都練馬区豊玉北4-12-12 〒176-0012  
03-3991-5808
- 土屋 光道 東京都港区芝公園2-2-13 〒105-0011 03-3431-1450
- 田丸 徳善 東京都大田区田園調布5-3-4 〒145-0071
- 関谷喜與嗣 滋賀県長浜市東上坂町1313 〒526-0802 0749-62-1557
- 奈倉 道隆 京都府京都市伏見区深草西浦町5-22 〒612-0029  
075-642-5954
- 福西 賢兆 東京都港区芝公園4-7-4 浄土宗総合研究所  
〒105-0011 03-5742-6571
- 田中 勝道 同上
- 清水 秀浩 同上
- 廣本 栄康 同上
- 坂上 典翁 同上
- 小村 正孝 東京都港区芝公園4-7-4 浄土宗出版室 〒105-0011  
03-3431-3700

### 【第二編】

- 土屋 正道 浄土宗総合研究所研究員／大乘淑徳学園与野高校講師／東京  
芝組・観智院副住職
- 日下部謙旨 佛教大学非常勤講師／知恩院布教師／兵庫灘組・慶光寺副住  
職
- 石川 邦雄 増上寺布教師／光明寺布教師／神奈川小田原組・春光院住職

- 佐藤 晴輝 浄土宗総合研究所研究員／増上寺布教師／千葉君津組・正行寺住職
- 中村 瑞貴 増上寺布教師／宮城第二組愚鈍院副住職／宮城第三組・蓮光寺住職
- 井澤 隆明 知恩院常任布教師／増上寺布教師／教誨師・保護司
- 大谷 隆照 増上寺布教師／五霞町町会議院／茨城猿島組・善照寺住職
- 林 純教 東洋大学東洋学研究所研究員／浄土宗常任布教師／東京城西組・来迎寺住職
- 魚尾 孝久 大正大学非常勤講師／静岡北豆組・願成寺住職
- 正村 瑛明 浄土宗布教師会副理事長／浄土宗総合研究所専任研究員／東京豊島組・正受院住職
- 福田 之徳 増上寺布教師／東海中学校宗教科教諭／尾張城北東組・誓願寺副住職
- 林田 康順 大正大学講師／浄土宗総合研究所専任研究員／神奈川京浜組・慶岸寺副住職
- 伊藤 倫雄 広島教区教化団長／大竹市文化財審議委員／広島西部組・称名寺住職
- 佐藤 和順 知恩院布教師／広島東部組・定福寺副住職
- 戸松 秀明 増上寺布教師／光明寺布教師／東京北部組・浄閑寺住職
- 佐藤 雅彦 大正大学総合仏教研究所講師／浄土宗総合研究所研究員／東京豊島組・浄心寺
- 石田 孝信 知恩院布教師／増上寺布教師／青森東青組・楽宝寺住職
- 新井 俊定 浄土宗総合研究所研究員／大正大学職員／埼玉第四組・上善寺住職
- 若林 隆壽 浄土宗常任布教師／増上寺布教師／東京豊島組・東京大仏乗蓮寺・浅草組・西光院住職
- 袖山 榮輝 浄土宗総合研究所研究員／長野長野組・十念寺副住職

長谷川岱潤 浄土宗総合研究所研究員／増上寺布教師／東京城南組・  
戒法寺住職

水谷 浩志 浄土宗総合研究所研究員／学校法人施畏学園本部長／三  
河豊田組・法雲寺住職

(注) 肩書は平成9～10年の執筆当時のもの。

『選択本願念仏集』奉戴八百年記念  
『現代と念佛』

---

平成11年11月10日 発行

発行人 水谷幸正  
発行／編集 浄土宗総合研究所  
印刷 共立社印刷所

---



