

博士論文

親鸞の念仏思想と見仏体験

平成 28 年 3 月

広島大学大学院総合科学研究科

田中 和夫

博士論文

親鸞の念仏思想と見仏体験

平成 28 年 3 月

広島大学大学院総合科学研究科

総合科学専攻

田中 和夫

目次.....	1
序 論	5
第一章 親鸞の念仏と先行研究	9
第一節 常行三昧僧としての親鸞.....	9
第二節 親鸞批判	12
第三節 三業惑乱	18
第二章 浄土教念仏の興隆	24
第一節 口称念仏の源流	24
第一項 四種三昧とは、	26
第二項 常行三昧の目的は見仏にある	28
第三項 日本天台での常行三昧.....	30
第二節 円仁と五会念仏	33
第一項 円仁の事跡	33
第二項 五会念仏.....	35
第三項 五会念仏による常行三昧作法	39
第三節 天台以外の常行三昧（不断念仏）	44
第一項 南都.....	44
第二項 真言宗	47
第四節 貴族社会での常行三昧（不断念仏）の隆盛	49
第一項 貴族社会での常行三昧堂の建立.....	49
第二項 『栄花物語』	51
第三項 『平家物語』の「燈籠之沙汰」	52
第五節 浄土教と常行三昧（不断念仏）	55
第一項 法然と常行三昧	55
第二項 一遍の踊り念仏と坂東曲	57
第六節 脳生理学から見た念仏	60
第一項 脳内物質としてのセロトニン	60
第二項 脳波の種類と性質.....	61

第三項	α波2の出現時の心的状態	63
第四項	セロトニンと見仏	65
第五項	セロトニンを活性化させる方法と仏教	69
第六項	セロトニンと仏道	73
第七項	90日の常行三昧行	74
第八項	行としての念仏	75
第三章	法然浄土教の念仏	80
第一節	『往生要集』	80
第二節	『選択本願念仏集』	84
第一項	「南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲先」	84
第二項	超理論的論理	86
第三項	『選択本願念仏集』の引用文	89
第三節	法然の三昧発得	95
第四節	『三昧発得記』法然説への疑問	96
第五節	法然の弟子の見仏体験	101
第一項	『選択本願念仏集』書写のもつ意義	101
第二項	聖光房弁長	102
第三項	隆寛律師	104
第四項	証空	106
第五項	親鸞	107
第六項	まとめ	111
第四章	『教行信証』に見る見仏表現	114
第一節	「信巻」	114
第二節	「行巻」七祖引文	116
第一項	「行巻」	116
第二項	龍樹引文	118
第三項	天親・曇鸞引文	121
第四項	道綽引文	124
第五項	善導引文	125
第六項	源信引文	135

第六項 源空引文.....	138
第五章 親鸞六字釈.....	139
第一節 六字釈とは.....	139
第二節 六字釈の解釈.....	140
第三節 六字釈前半.....	143
第一項 選択本願の三種の解釈.....	143
第二項 本願招喚の勅命.....	145
第三項 第十八願成就文の聞かせる働き.....	147
第四項 発願回向.....	151
第五項 選択本願.....	152
第六項 六字釈前半の新解釈.....	154
第七項 六字釈前半のまとめ.....	157
第四節 六字釈後半.....	158
第五節 六字釈の前後の関係.....	161
第六章 親鸞の念仏.....	162
第一節 作られた親鸞観.....	162
第二節 天台宗の顕密一致の仏身論.....	163
第一項 顕密一致の阿弥陀仏.....	163
第二項 四宗兼学.....	168
第三項 空海の批判.....	171
第四項 円仁の法身説法.....	175
第五項 円仁の仏身論.....	178
第三節 親鸞の仏身論.....	181
第四節 法身説法.....	186
第一項 六字釈と法身説法.....	186
第二項 法身説法の表す意味.....	189
第三項 名号本尊.....	196
第四項 光の体験.....	203
第五節 親鸞の説く二種の念仏.....	208
第一項 「行巻」の表現.....	208

第二項 「信卷」の表現	213
第三項 法然の三種の念仏	216
結 論	220
謝 辞	228
参考文献	229
一次資料	229
二次資料	230

序 論

現在の親鸞教学の基本となる解釈は信心正因・称名報恩であり、念仏は往生の因である信とは関係しない、往生が確定したことに対する報恩感謝の発露であるとされている。そこから往生を願う念仏を自力の念仏として厳しく否定した結果、自らが仏にかかわっていくという求道的態度が消え、往生の確信がもてないままで念仏を唱えているのが現状である。

本論文は親鸞の念仏思想を論じることで、現在説かれている称名報恩という概念に収まりきれない念仏、つまり、自力の念仏として否定されている金剛の信を起こす念仏が説かれていることを論証したもので、以下の六章よりなる。

第一章・「親鸞の念仏と先行研究」

第二章・「浄土教念仏の興隆」

第三章・「法然浄土教の念仏」

第四章・「『行巻』引文に見る見仏表現」

第五章・「親鸞六字釈」

第六章・「親鸞の念仏」

第一章の「親鸞の念仏と先行研究」では、現行の称名報恩説に矛盾があることを、家永三郎等の親鸞批判を通して確認する。その批判は称名報恩説を前提にするものであるが、この称名報恩説が正しいとされたのは江戸時代末期に起こった三業惑乱以後である。それまでは三業帰命で、身口意の三業で救いを求める念仏であった。このような歴史的事実を目にするとき、この正反対の二説をどのように考えればいいのかということが、問題として出てきたのである。

第二章の「浄土教念仏の興隆」では、法然・親鸞の念仏の源流が常行三昧の行としての五会念仏にあることを論じた。五会念仏とは、中国唐時代に活躍した法照の考案した念仏様式であり、その特徴は音楽的要素の強い念仏を唱え続けることにある。この唱える念仏が浄土往生を願う不断念仏として変容し、それが法然・親鸞の口称念仏となったのであるが、この念仏は、見仏を求める常行三昧の行であった。そうすると、これを母体とする法然・親鸞の念仏も、見仏を前提にしたものであると推測できる。

第三章の「法然浄土教の念仏」では、第二章の推測通り、法然の説く念仏も唱え続けることを前提にしたもので、そこに見仏が生じることを論じた。日本浄土教の基礎を築いた源信は臨終見仏を求める念仏を説き、それを受けた法然も念仏を唱え続けるところに三昧発得をし、見仏を体験しているのである。その見仏の体験中に親鸞に与えた言葉が「彼佛今現在成佛、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生¹。(かの佛いま現にましまして成佛したまえり。当に知るべし。本誓重願虚しからず。衆生稱念すれば必ず往生を得)」である。これは、仏をこの目で見るとを前提にして、往生の確信が生じることを述べたもので、見仏は信を生じさせる働きをなしているのである。

また、法然の著した『選択本願念仏集』は、この見仏体験中に書かれた三昧発得の書であり、これを書写した弟子たちも一様に念仏による見仏を説いている。そして、親鸞もこの書の書写が許されているのである。とするならば、親鸞も他の弟子同様、口称念仏による見仏を説くと推測することができるのである。

第四章・『行巻』引文に見る見仏表現』では、親鸞の見仏について、『教行信証』の「行巻」で確認すると、七祖引文は直接的に見仏が説かれていたのである。第一祖の龍樹引文は「般舟三昧」(『般舟三昧経』)の説明から始まっている。この語は「諸仏現前仏立三昧」といわれ、口称念仏による見仏を説く経である。次の天親冒頭の文は「本願力を觀ずるに、遇うて空しく過ぐる者なし」とあり、この「本願力を觀ずる」は見仏を意味し、見仏をしたものは往生できると説いたものである。第三祖の曇鸞は、天親の『浄土論』を解釈して『浄土論註』を表すことから分かるように、その思想は天親と同一と考えることができる。次の道綽引文は『觀仏三昧経』から始まるが、これも経題から分かるように見仏について述べたものである。そして六字釈の直前にある第五祖の善導引文は、『文殊般若経』から始まっている。そこに「專稱名字、即於念中、得見彼阿彌陀佛及一切佛等²。(もっぱら名字を稱すれば、すなわち念の中において、かの阿彌陀佛および一切佛等を見 たてまつるを得)」とあるように、明確に口称念仏による見仏が説かれている。

このように、龍樹から善導までの念仏に一貫して流れるものは見仏であるといえる。この引文の直後に親鸞の六字釈^{ろくじしやく}が置かれている。とするならば、この六字釈で説かれる内容は上記五祖で説かれた内容、つまり、念仏を唱えるところで見仏が起こるとい

¹ 『教行信証』・『大正藏』83・642c。

² 『往生礼讃』・『大正藏』47・439a。

うことを受けたものであると考えなければならない。特に、これは「御自釈」といわれ、自らの言葉で念仏の概念を述べたものであることから、この推測通り、ここに見仏を読み取ることができたならば、親鸞の念仏は確実に見仏と関係していることになる。

第五章の「親鸞六字釈」で、現在なされている六字釈の解釈を再度検証する。それは、現在の解釈では前半を阿弥陀仏の働きとし、後半をその働きを受けた者の姿が説かれると理解されており、そこに見仏との関係を認めることができないからである。

六字釈の構造は、本願招喚の勅命が発願回向されて選択本願になったという非常に単純なものである。この本願招喚の勅命が第十八願であることを確認し、それを前提にして読み直すと、選択本願は第十七願を意味することになる。これを、この願の表す仏で言い替えると、阿弥陀仏が釈迦仏となったとなる。「浄土和讃」で「久遠實成阿弥陀佛、五濁の凡愚をあわれみて、釈迦牟尼佛としめしてぞ、迦耶城には應現する³」と述べているように、阿弥陀仏が釈迦仏となってこの世界に示現することが、この六字釈で説かれているのである。

さらに本文に即して言い替えると、阿弥陀仏の本願招喚の勅命（言葉になろうとする働き）が、釈迦仏の言葉となって出現したと理解できるのであるが、この釈迦仏の説法が何を意味し、見仏とどう関係するかが次の問題となるのである。この解釈は先行研究には見ることのできない新たな説であり、

第六章の「親鸞の念仏」では、六字釈の新たな読みが意味するところを顕密一致の仏身論で解釈したものである。現在の理解では、親鸞教義と密教とは関係がないものとされていることから、六字釈と密教を重ねる方法論は、先行研究に見られない斬新な手法となる。この仏身論は天台の教主釈迦仏と大日如来の一体を論じるもので、密教の教主大日如来が阿弥陀仏となり、また釈迦仏となるというものである。そこから、この釈迦仏の説法を考えると、それは法身説法を意味することになる。

そうすると、この法身説法が見仏とどうかかわるのが次の問題として出てくるのであるが、この法身説法を解説したものが空海の『声字実相義』である。そこには「名は必ず體を招く。これを實相と名づく」と説かれている。これは、釈迦仏の法身説法である南無阿弥陀仏という「名」のあるところに、「實相」としての阿弥陀仏が示現するという言語論である。法身説法の真言（「名」）があるところに、阿弥陀仏は存在す

³ 「浄土和讃」・『浄土真宗聖典（註釈版）』、572頁。

るのである。それが、法然が親鸞に与えた「彼仏今現在」の意味である。南無阿弥陀仏と「名」を唱えるところに、阿弥陀仏は我々の現前に出現する。これが六字積の根底をなす思想である。そして、この「彼仏今現在」という実感が、「当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」という往生の確信を生じる。つまり、金剛の信心を生起させるのである。

このように、親鸞の六字積に見仏を読み取ることができたということは、親鸞の念仏に信を生じる念仏が説かれていることを明らかにするものである。その念仏の構造は「聞→念仏→見仏＝往生の確信＝信心歡喜→往生」となる。これが一つの念仏の構造である。そうすると、称名報恩が説くものは「聞→信心歡喜→往生」であり、この構造の後半のみであることが分かる。そうすると、この前後を併せもつものが親鸞の念仏であるとする結論の有する意義は大きい。それは、鈴木大拙の、親鸞の思想の根底に念仏があるとの言葉が示すもので、今まで触れられることのなかった信を起こす念仏の立場から親鸞教義を論じ直すところに、現在忘れられている親鸞思想が浮かび上がってくると予測できるのである。

第一章 親鸞の念仏と先行研究

第一節 常行三昧僧としての親鸞

親鸞（1173－1262）は平安時代末に日野有範の長男として生まれ、後に鎌倉新仏教を代表する僧となるのであるが、彼の生きた平安末から鎌倉にかけては浄土教の全盛期で、仏教界のみに留まらず、貴族、さらに一般庶民においても、南無阿弥陀仏の念仏を称えることで浄土に往生できると信じられていた。その親鸞の生きた時代に編纂された歌謡集に『梁塵秘抄』（1180年頃）があるが、その中に「浄土は数多^{あまた}あんなれど、弥陀の浄土ぞ勝れたる、九品なんなれば、下品下にてもありぬべし⁴」・「弥陀の誓ひぞ頼もしき、十悪五逆の人なれど、一度御名を称ふれば来迎引接疑はず⁵」というのがある。これは「今様」と呼ばれる当時流行した歌の形式であることから、浄土信仰が広く一般にまで浸透していたことが窺える。

そのような時代の中で、親鸞は養和元年（1181）に慈円の下で出家し、比叡山横川で20年にわたっての修行を始めた⁶と伝えられているのであるが、その間の具体的な行



比叡山略図・グーグルマップ

動については不明であった。ところが、大正10年に西本願寺の宝庫から親鸞の妻、恵信尼の手紙10通が発見されたのである。その中に、「殿の比叡の山に堂僧おわしましける⁶」という文言が記されていた。堂僧とは「不断念仏を行なうのが務めであり、常行三昧堂に住した。その身分はさして高くないが、学生より一段身分の低い堂衆ではない⁷」とすることが、現在の定説となっている。

この横川は「叡山北極」の幽谷で、比叡山の中心である東塔（根本中堂）から遠く離れた場所であることから長らく未開の地であったところを、山内の権力争

4 『梁塵秘抄』・川口久雄・志田延義校注『和漢朗詠集・梁塵秘抄』・『日本古典文学大系』岩波書店、1965、376頁。

5 同、348頁。

6 『恵信尼消息』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、814頁。

7 赤松俊秀前掲書、33頁。また同32頁に「堂衆は学生の所従であった童部や中間が法師になったもので、身分が学生と異なっていた」とある。

いに嫌気が差した円仁（794—864）が天長八年（831）に、最澄（767—822）の理想を実現すべく新たに開いた地である。後で述べることになるが、円仁が常行三昧行として採用した五会念仏が浄土教の念仏の源流となり、また、比叡山中興の祖として知られる第18代座主良源（912—985）も、横川に住して『極楽九品往生義』を著し、その弟子源信（942—1017）が『往生要集』を書いたのもこの地である。また、浄土教を一般社会にまで広げる契機となった二十五^{さんまいえ}三昧会という念仏結社も、この『往生要集』を手引きとし、この横川で不断念仏を行ったのである。このように、当時の横川は浄土念仏の中心地として栄えていたのである。この横川という念仏の聖地で仏道修行を始めた親鸞が、浄土教の教えに染まってゆくのは、自然の成り行きであろう。しかも、法然浄土教に繋がる常行三昧堂の堂僧として20年に涉り五会念仏を修していることには、親鸞の念仏観を考えると、特に注意が必要であろう。

親鸞は横川で修行を続けるのであるが、臨終正念を問う不断念仏に行き詰まった結果、法然に出会うのである。『教行信証』の後序に、「然愚禿釋鸞。建仁辛酉曆。棄雜行兮歸本願⁸。（しかるに愚禿釋の鸞。建仁辛酉曆、雜行を棄てて本願に歸す）」と記されているように、建仁元年（1201）29歳の時の出来事である。後年、この出会いを妻惠信尼に感動的に何度も語ったようである。彼女はその時の情景を暗記し、それを親鸞亡き後に、娘に宛てた手紙に詳細に書き留めている。紙に書いた850年も前の手紙が残っていたことは奇跡ですらあるが、それが出てきたのである。

山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世を祈らせ給いけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせ給いて候いければ、やがてそのあか月、出でさせ給いて、後世の助からんずるえんにあいまいらせんと、たずねまいらせて、法然上人にあいまいらせて、又、六角堂に百日こもらせ給いて候いけるように、又、百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも、参りてありしに、ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出づべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだめて候いしかば、上人のわたらせ給わんところには、人はいかにも申せ、たとい悪道にわたらせ給うべ

⁸ 『教行信証』・『大正蔵』83・642c。

しと申すとも、世々生々にも迷いければこそありけめ、とまで思いまいらす身なればと、ようように人の申し候いし時も仰せ候いしなり⁹。



恵信尼文書 (<http://kaneniwa.exblog.jp/22519819/>)

叡山の常行三昧行に行き詰まった親鸞は、六角堂に籠もって百ヶ日の不断念仏を行じたという。そして「九十五日のあかつき」に聖徳大師が姿を現し、法然の元に行くことを指示したのである。その時の法然は69歳で、不断念仏中の三昧発得体験¹⁰を繰り返している時である。この法然から念仏の教えを学び、元久2年(1205)、法然門下に入って僅か4年後、親鸞33歳の時、恩恕¹¹を蒙って『選択本願念仏集』の書写が許されている。この書は法然の秘蔵するものであつて、書写は許されなかった。ただ、正しく理解できると認められた者にのみ許したことから、それは法然から与えられた「決定往生」の証となるものであつた。親鸞はそれを許されたのである。

親鸞は法然の教えによって「生死出ずべきみち」が定まったのであるが、その法然がどのような教えを説いたかは、『一枚起請文』に窺うことができる。

唐土我が朝に諸々の知者たちの沙汰し申さるる観念の念仏にも非ず。また学問をして念の心を悟りて申す念仏にも非ず。ただ往生極楽の爲には南無阿弥陀仏と申して疑いなく往生するぞと思いとりて申すほかには、別の子細候わず。但し三心四修と申すことの候は、皆決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと、思ううちにこもり候也。此外に奥深きことを存ぜば、二尊のあわれみにはずれ、本願にもれ

9 『恵信尼消息』・『浄土真宗聖典(註釈版)』、811頁。

10 「三昧の境地を得ること。阿弥陀仏や浄土のありさまをまのあたり感得することを指している。」『選択本願念仏集』・『浄土真宗聖典七祖篇』、1286頁。

11 「めぐみ深いゆるし」の意。『浄土真宗聖典(註釈版)』、473頁。

候べし。念仏を信ぜん人はたとい一代の法をよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智の輩に同じうして、智者のふるまいをせずしてただ一向に念仏すべし。証のために両手印をもってす。浄土宗の安心起行此一紙に至極せり。源空が所存此外に全く別儀を存ぜず。滅後の邪義を防がんがために所存を記し畢。建暦二年正月二十三日¹²。

これは法然の死の2日前に、勢観房源智の求めに応じて書かれたものである。ここで法然は、念仏を唱えれば必ず往生できると信じて、ただ南無阿弥陀仏と申せばいいとだけ説いている。そして、「源空が所存此外に全く別儀を存ぜず」と念を押しているように、法然はただ一筋に念仏を唱えることを教えているのである。これは生涯にわたって変わることはない教えであり、親鸞の念仏もそれを受け継ぐものであることが、『歎異抄』に書かれている。それは、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり¹³」とある言葉で、良き人である法然の念仏の教えをそのまま受け継いでいることを表明しているのである。

第二節 親鸞批判

現在の親鸞理解では、親鸞の説く念仏を称名報恩という概念で考えていることが、『安心論題』という書から分かる。これは「殿試¹⁴」という学階試験の模範解答集に相当するもので、解釈の正否を決める判定基準が示されたものであるが、その称名報恩の項には以下のように説かれている。

第十八願には信心（至心信樂欲生我國）と称名念仏（乃至十念）が誓われているが、その関係は、信心が正因であり、称名念仏は信後の相続であるということである。そこで、何故に信心が正因となるかと言えば、第十八願の信心は弥陀如来よりめぐまれた名号領受の信心であるからである。名号には法蔵因位の大願大行、

¹² 『一枚起請文』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、1429頁。

¹³ 『歎異抄』・『浄土真宗聖典（註釈版）』832頁。

¹⁴ 教学理解の基準となる解釈が示され、これに外れた解答は不可となる。

いいかえれば弥陀正覚の果体全体が具せられている。この名号を衆生が領受した相が信心であるから、名号の全徳が衆生の上にめぐまれているのであり、名号を領受したところで往生即成仏の因が決定するといわねばならない。したがって称名は往生決定以後の相続の行業であって、信心が正因とされるのに対し、おのずから報恩の念仏と云うことになる¹⁵。

現在の解釈では信心を往生の正因とし、それを前提にして念仏の意義を考え、「称名念仏は、称える私たちの心持ちからいえば、阿弥陀如来の救いの光に摂め取られていることをよろこび、その感謝のおもいが声となって現れてきたものである¹⁶」と、救われたことに対する報恩感謝の思いであるとする。つまり、念仏は救われたことに対する感謝の発露であり、往生とは一切関係しないものとして理解されている。これが、現在の親鸞の念仏解釈である。

近年に至って、宗派に属さない学者、つまり『安心論題』の縛りを受けない学者から親鸞教義の欠点が指摘されている。例えば、津田左右吉（1873－1961）は次のように述べている。

親鸞の特殊の思想の主なるものは、浄土往生に信を起こすことは、阿弥陀仏の本願の働きであって、その信のあらわれとしての称名念仏そのことが、自己から出るのではなくして阿弥陀仏の本願力の働きであり、従って初めて信じたその時に往生は決定され、その後の称名はすべて報恩の行である、といふことである。これは一念で往生するといふ幸西の説と同じ考へかたのやうであるが、その一念の信がどうして起こるのか、即ち阿弥陀仏の回向がどうして人に受け入れられるかは、十分に説明せられてゐないやうに見える。（信心を仏性とすることだけでは、この説明には不十分である）。教を聞けば何人にもかならず信が起こるべきものとして、初めから決められてゐるのではなからうか¹⁷。

読んで明らかなように、津田は称名報恩説を前提として、念仏を信後の報恩感謝の発露とした上で、「一念の信がどうして起こるのか、即ち阿弥陀仏の回向がどうして人

¹⁵ 勸学寮編『新編 安心論題綱要』本願寺出版社、2002年、37頁。

¹⁶ 同、106頁。

¹⁷ 津田左右吉『文学に現れたる国民思想の研究』岩波書店、1968年、584頁。

に受け入れられるかは、十分に説明せられてゐないやうに見える」と矛盾を指摘している。つまり、往生は信の有無によって決まるというが、その信をどのようにして得るのか、それを親鸞は説いていないという。他力の信を強調し、人間の行為の一切を自力の行として否定する称名報恩説は、津田の指摘する様に、往因である信を得る過程が説かれなくなる。津田はそこを突いたのである。この説に立つ限り、「教を聞けば何人にもかならず信が起こるべきものとして、初めから決められてゐる」という、諦めにも似た納得以外にないものになる。これは津田のみの問題ではなく、布教に携わる者が「ただ聞け、聞くところに往生が定まる」と説くのも、同じ基盤に立つものである。このように、信心が正因であるならば、その正因をどのようにして得るのかを説かない説は完結した教えではないと、津田は批判しているのである。また、加藤周一（1919－2008）も同じく称名報恩の説の矛盾を指摘している。

阿弥陀の超越性は、救済の問題に関して、「他力本願」を意味する。救いは救う者の意思によるので、救われる者の意思によるのではない。その考えを徹底させれば、専修念仏と云えども一種の「自力」であって、往生が念仏によるということはないはずである。救う者（阿弥陀）と救われる者（衆生）との関係は、上からの働きかけと下からの信仰のほかにはなく、救いを決定するものは前者であって、後者ではない。しかるに絶対者の意思は測りがたいから、人間の側からみれば、救いはほとんど決定論的なものとなる。そこで往生を期待するところの、しかし究極的には往生を保証しえないところの、信心だけが人間の側に残る。これが親鸞の体系の要点である。その意味では、法然から親鸞への発展は、「専修念仏」から「信心」へという風に理解することもできる。阿弥陀の超越性は一歩進めて、絶対的な「他力」に到ると同時に、信仰の内面化はこれ以上先へは行けぬところまで行く¹⁸。

念仏は報恩行であるから往生とは関係せず、往生は人間が一切かかわることのできない仏の意思に任せることになる。だとすると、「究極的には往生を保証しえないところの、信心だけが人間の側に残る」ことになる。それは、往生が不確実であるにもかかわらずそれを信ずるという危うい「自力」の信心である、との加藤の考えを読むこ

¹⁸ 加藤周一『日本文学史序説 上』筑摩書房、1975年、272頁。

とができる。救いの働きは他力であろうとも、自らその仏の働きを確認することができないまま不確かな往生を信じるのは、自力の信ではないかという批判である。

親鸞思想のもつ問題点を指摘した論の中で、最も大きな論争に発展したものが家永三郎（1913－2002）の「念仏は呪文である」という説である。彼の親鸞批判は、信心が正因であるならば、親鸞はなぜ往生に関係しない念仏を説くのかという疑問から出発している。少し長くなるが、そのところを抜き出すと以下のようになる。

観念の念仏から口称の念仏へ、口称の念仏から一念の信へといふ展開は、浄土教の内面化・易行化の経路を意味するものであり、宗教としての品質的なものに肉迫して行く過程として、重要な意義があることを看取しなければならない。けれども、この発展の過程にも、論理的に重大な歪曲があり不徹底があったことを看取するのは、この発展過程の進歩的意義を正統に評価するにもまして一層重要である、としなければならぬであろう。法然が観念の念仏を捨てて口称を専らとすべきことを説いたのは、観念の貴族的性質に耐へ得られない庶民の要求に応へるためであった。しかも口称の念仏といへども、それが法然の行業に見られた様な「日課念仏六萬遍」（三昧発得記）といふが如きものであるならば、依然として生業の営みに忙殺される庶民の福音として適当なものとは云へなかった。親鸞が「往生浄土のみちは信心をさきとす」（唯信鈔所引）とし、「決定の信心をもて一念」すれば足りるとなす（越中国光明房あて法然書状所引）一念義の影響の下、信心為本の立場に到達し、進んでその信心を衆生の自発によるものではなく、如来回向に基づくもの、すなはち「如来よりたまはりたる信心」（歎異抄）としたことは、浄土教の思想的展開に大きな飛躍を加えるものであった。けれども、それだけでは問題は解決しなかった。他力回向の信心によって、正定聚の位に定まることが、末法濁世の穢悪の群生のためにこよなき福音であるにせよ、その信心は具体的にどのような方法で衆生に回向され、不信の徒の心中に『金剛の信心』を生起せしめるのであろうか、その過程は少しも明かされてゐない。（中略）親鸞は、自ら筆を執って書いた著述の中では、この疑問を回避して論理的に一応割り切ったところだけを見せてゐるが、折にふれてわき上がって来る疑問を抑えることができなかったにちがいない¹⁹。

¹⁹ 家永三郎『中世仏教思想史研究』法藏館、1976年、235頁。

家永の、親鸞の思想展開は「論理的に重大な歪曲があり不徹底」なものだという言葉は辛辣ですらある。その訳は、他力の信心による往生を説くことは「浄土教の思想的展開に大きな飛躍を加えるもの」であるが、「その信心は具体的にどのような方法で衆生に回向され、不信の徒の心中に『金剛の信心』を生起せしめるのであろうか、その過程は少しも明かされてゐない」という。これは津田の批判と重なる。称名報恩説に立つ限り、他力の信が起こる理由が説明できないという欠点が着いて回るということである。これを説明しない親鸞の態度を、家永は「親鸞は、自ら筆を執って書いた著述の中では、この疑問を回避して論理的に一応割り切ったところだけを見せてゐる」と、厳しく批判をしている。この言葉は厳しい。親鸞は矛盾をごまかしているというのである。そして、親鸞本来の信の立場を推し進めたならば、そこに「称名念仏などの位置する余地はない²⁰」と断じる。確かにそうであろう。報恩の念仏であるならば往生とは関係なく、本来的に必要のないものとなるからである。そうでありながら、なお念仏を唱えることを勧める親鸞にとって念仏は「躓きの石²¹」であるという。これを論じた六年後、家永は念仏呪術論を展開したのである。

平安時代の加持祈祷が呪術であったことはいままでもない。そして私は、鎌倉新仏教の念仏と唱題もまた呪術であった、と付言せざるを得ないのである。法然は「信心」を強調することによって呪術より宗教への転換の道に勇敢にふみ切った。親鸞は「行」に対する「信」を前面におしだして呪術の離脱を完遂するかと思われる飛躍を敢えてした。鎌倉新仏教の画期的意義を私はそこに見出すのであるが、法然はもとより、親鸞さえも、口称念仏に固執してついに呪術と縁を絶つことができなかつたのである²²。

往生に必要な念仏の存在意義を考えた時、この因習としての呪文に辿り着くのは自然であろう。この論が大論争を引き起こしたのであるが、それに関しては峰島旭雄の「念仏と呪術」(『浄土思想の比較宗教哲学的研究²³』)、坂本要「念仏＝呪術論争」

²⁰ 家永三郎、1976年、242頁。

²¹ 同、246頁。

²² 『中外日報』昭和34年6月19日号。

²³ 峰島旭雄『浄土思想の比較宗教哲学的研究』平楽寺書店、1984年。

『仏教民俗学大系 8²⁴』に詳しく紹介されてある。家永の呪術論の要点を抜き出すと、以下のようなになる。

もし親鸞が観念から口称へ、口称から信心へといふ浄土教の発展をさらに徹底せしめ、ことに信心の内容を念仏の方向から「念罪」の方向に転廻させる、その画期的事業をあくまで完成しようとするならば、このやうにいつまでも昔ながら念仏行に固執してゐる必要はなかったのではなからうか。信の一念にては救はれるとして置きながら、他方に、口称の行を不可欠とする親鸞の態度を矛盾とみるのは、あながち宗門に縁なき第三者の曲解とばかりも云はれまい。古来「行信が宗学の肝腑として、一宗の学匠をして惨憺たる心血を注がしめたる」(『仏教大辞彙』726頁) 所以は、行信の関係が実は親鸞自体において筋が通ってゐないからである。いくら「一宗の学匠」が「惨憺たる心血を注」いでみても、もともと内在する矛盾をきれいに解きほごしてみせることのできるわけがない。親鸞の所説を不動の権威と仰いでゐるかぎり、真の解決はあり得ない²⁵。

信心正因を徹底するのならば、報恩感謝の念仏は捨て去るべきものでありながら、その念仏を唱えることを求める親鸞の教えには構造的欠陥があり、「一宗の学匠」が「惨憺たる心血を注」いで矛盾を解消しようと努めても、そこに筋を通すことはできないという。家永は、「信の一念にては救はれるとして置きながら、他方に、口称の行を不可欠とする親鸞の態度を矛盾とみるのは、あながち宗門に縁なき第三者の曲解」とはいえないと、自らの親鸞批判に自信をのぞかせている。確かに称名報恩説に立つ限り、この批判は正鵠を得たものである。しかし、この説を展開する基盤となる称名報恩説が、親鸞の念仏思想を正しく表現したものであるか否かの論証は自ら行っていない点が、家永の「躓きの石」になる。現在この称名報恩説に疑問を感じる者はいないのであるが、仮にこの説が親鸞の念仏観を正しく表現したものでなかったならば、家永の説は一瞬に瓦解してしまうのである。

²⁴ 宮田登、坂本要編『仏教民俗学大系 8』名著出版、1992年。

²⁵ 家永三郎、1976年、240頁。

第三節 三業惑乱

江戸末期に^{さんごうわくらん}三業惑乱という教義論争が起こった。これは寛政9年(1797)に起こり、文化3年(1806)の幕府の裁定で終わるまでの、実に9年に渉る本山の学林(本山の学問所)と末寺の住職との教学論争である。問題の原点は蓮如(1415-1499)の使った「タノム」の解釈で、五帖の「御袖すがり」と呼ばれる一文である。

かかる機までもたすけたまへるほとけは阿弥陀如来ばかりなりとしりて、なにのやうもなく、ひとすぢにこの阿弥陀ほとけの御袖にひしとすがりまゐらすのおもひをなして、後生をたすけたまへとたのみまうせば、この阿弥陀如来はふかくよるこびましまして、その御身より八萬四千のおほきなる光明を放ちて、その光明のなかにその人を摂め入れておきたまふべし²⁶

この「タノム」の語は、『御文章』において211回も多用されている、蓮如にとっては自らの考えを示す重要語であるが、この語の意味を巡り、本山学林の第7代能化^{のうけ}(学頭)智洞(1736-1805)と安芸国の大瀛^{だいえい}(1759-1804)・河内国堺の道隠(1741-1813)との間で争論が起こったのである。

智洞は、「タノム」を弥陀の救いを「請い願う」意味に取り、身口意の三業を以て往生を頼むのべきであると三業帰命説を主張したのである。この三業帰命説は、もともと第2代能化知空(1634-1718)・5代能化の義教(1694-1768)・第6代能化の功存(1720-1796)の説く説で、学林の伝統的教義であった。一方、反学林は「タノム」と「信ずる」は同義であり、弥陀の願いを間違いないと信じて「頼りにすること」であるとし、そこから、学林派の教えは三業を以て頼む自力の行であると非難したのである。島津恵正は「心を一つにして深く阿弥陀仏をタノミまいらせて」という用例を挙げて、学林派的に解釈すれば「心を一つにして深く阿弥陀仏に『救いたまえ』と請い願ひ」となり、反学林派は「心を一つにして『我等を救うと誓われた』阿弥陀仏を心から頼りにして」となると、両者の違いを示している²⁷。つまり、学林派は、助かっているのだから身口意の三業で助けを「請い願う」のは当然とし、反学林派は、そ

²⁶ 『御文章』・『浄土真宗聖典(註釈版)』、1129頁。

²⁷ 島津恵正、前掲書、82頁。

のように「お願い」のは阿弥陀仏の本願を疑うことになる。そうではなく、既に救われてあることを信じるのが大切であると主張するのである。これは言葉を変えていえば、親鸞の思想を獲信の立場（「信巻」）から見るか、未信心の立場（「行巻」）から見るかの違いとなろう。

現在の信心正因・称名報恩という親鸞理解は、反学林派の説、つまり、既に救われてあることを信じるのが大切であり、念仏は助けられていることへの報恩感謝の表れであるとする考えと重なっていることが分かる。これは当然といえば当然のことで、三業惑乱の結果、幕府の裁定によって学林派は異端とされ、遠島・蟄居・僧籍剥奪等の裁きを受けたことにより、三業帰命の説は触れてはいけない思想になっているからである。

この三業惑乱以後、反学林派の立場から親鸞思想を捉え、信心正因・称名報恩の説を宗是とし、信を起す念仏を厳しく否定してきたのであるが、それが少しではあるが見直されつつあるように感じる。島津も『龍谷大学三百年史』と『龍谷大学三百五十年史』の表現に、その違いを見ている。『三百年史』には、「(欲生正因三業帰命説が)潰滅され、純正なる浄土真宗の立場が磨き出されたことは、実に不幸中の幸いである²⁸⁾」と、学林派を全面否定していたのであるが、『三百五十年史』では、三業惑乱の当事者として糾弾された「智洞を学者として高く評価し、学林側の安心解釈も一つの立場としてあり得ると認めている。さらに智洞が功存の如くその行動を慎んでいたならば三業惑乱は起きなかった」と記されているという²⁹⁾。このように、現在は学林派の信を起す念仏にも一定の評価を与え、三業惑乱の真の原因を、教義の相違ではなく智洞の人格的問題としているのである。

このように、僅かではあるが、三業惑乱を学問的に読む自由が出てきた結果、学林派に賛同する説が見られるようになった。その例として、島津は武蔵野大学教授ケネス田中とスミス大学教授海野大徹、そして元龍谷大学学長の信楽峻麿（1926－2014）の説を挙げている。ケネス田中は三業惑乱のもたらした負の面を以下のように説いている。

²⁸⁾ 島津恵正、前掲書、66頁。

²⁹⁾ 同、80頁。

The dispute and the way it was solved had a strong impact on the way the teaching would be understood. Today, the passive definition is dominant in the Nishi Honganji teaching. The emphasis is on the activities of Amida Buddha over those of the human seeker. There is little stress on the active definition of Shinjin whose advocates lost out in the government decision of 1806.

(この争いと決着の仕方は、その後の教義解釈の仕方に強く影響を残しました。今日でも西本願寺では受け身的な解釈の仕方が主流となっています。阿弥陀仏の側の働きの方が、求道者のそれよりも強調され、1806年に幕府の判決によって敗れた人々が主張した、より活動的な信心の解釈の方は殆ど顧みられませんでした³⁰。)

三業惑乱によって称名報恩ばかりが強調され、自ら阿弥陀仏とかかわっていく念仏、つまり、信を得るための念仏が説かれなくなっているという。海野も同じことを指摘している。

Since the orthodox Shin teaching has stressed the working of absolute Other-power exclusively, any exploration of the individual to attain such an awareness has been rejected as self-power deviation. The label of heterodoxy (ianjin) has been used to cut off any meaningful discussion of the personal quest.

(正統派の真宗では、絶対他力の働きばかりを強調し、その絶対他力の働きに目覚めようとする個人の如何なる試みも自力への逸脱として拒絶してしまうのである。異安心のレッテルを貼ることは、個人の求道上の実りある議論まで切り捨ててしまうことである³¹。)

海野は、現在の親鸞解釈は異安心という言葉で称名報恩以外の説を論じることを禁じているという。信楽も同じ見方をしていると、島津はいう。「江戸時代に確立した真宗学（江戸宗学）は、（中略）過度に抽象的で日常生活に無関係なものとならざるを得

³⁰ 島津恵正、前掲書、71頁所収。

³¹ 同、72頁所収。

なかったと指摘しておられる。その上で三業惑乱は学林側の学者が主張した積極的な信の可能性について論議する芽をすっかり摘んでしまった³²」と。本来、学林派と反学林派が議論を重ねて親鸞教義を深めていかなければならないものを、その議論をすることを異安心として禁じた結果、現在の親鸞理解は日常生活から乖離した、学問のための学問になり、宗教としての力を失っているというのである。

親鸞教義を信心正因・称名報恩の縛りを外して客観的に見た時、この三者が説くように、やはり積極的に阿弥陀仏にかかわっていく人間の働きが、極端に拒絶されている異常さに気づくのである。「今既有斯勝益。可憑。願諸行者各須至心求往³³。(いま既にこの勝益まします、憑むべし。願わくはもろもろの行者、おのおの至心を須いて往くことを求めよ)」と親鸞は述べ、自ら関わって信を得ることを説いているのであるが、現在は一律にこれを自力の念仏として否定しているのである。この信を起こす念仏を否定する限り、どのようにして他力の信を得るのかという問題は答えられない。その意味で、信楽のいう「過度に抽象的で日常生活に無関係なものと」なっているという批判は当を得るものである。

この三業惑乱で注意しなければならないことがある。それは、学林派の三業帰命の説は第2代能化知空から始まるとされるのであるが、その知空から事件発生の寛政九年(1797)までの百年近くは、三業帰命が本願寺学林の正統の考えとされていたことである。仮に親鸞本来の念仏思想が現在いわれているように、信心正因・称名報恩であるならば、この三業帰命の説が百年の長きにわたって学林の正統の教えであり続けることが許されるであろうか。これは、親鸞思想の中に三業帰命の考えがなければ、不可能なことであろう。

この三業帰命が強く打ち出されてきた理由は、宝暦12年(1762)に越前の浄願寺龍養の無帰命の邪偽を押さえるためである。その無帰命説とそれに対する功存の説を、木村武夫・木村寿は次のようにまとめている。

無帰命とは「後生助けたまえと弥陀をたのむ一念を軽視し、ただ助けたまう本願ぞとおもうて疑いなく、アヽと信ずるばかりを当流の信心である」というものである。これに対して功存は、蓮如の「後生たすけたまえと弥陀をたのむ」という

³² 島津恵正、前掲書、74頁。

³³ 『教行信証』・『大正蔵』83・594b。

教戒を基礎として「たのむといふは助けたまふ本願ぞと思ひて疑なきことでもなく、又アと信ずるばかりでもない。たのむといふは三身即一の欲生の一心開發のすがたである。従って助けたまへといふは、欲生我国・願生彼国の欲願の意である。即ち往生につきて祈願請求の念を起すのが、助けたまへとたのむ一念である」と論じた。さらに、このように「意業に於いて、助け給へという祈願請求の意あれば、身業口業に於いても、亦その意を表現するのは当然」であって「意業に於いて助け給への想ひを為すと共に、身業に於いては、仏に向かって合掌礼拝し、口業に於いては、助け給へと述べ、三業揃へて仏に願う」のが本則であるとして、三業帰命説を教示したのである。³⁴。

このように無帰命説とそれに対する功存の説を述べた後に続けて、「功存のこの三業帰命説は本願寺学林において研究討議され、伝承の宗義に違戻いれいしないとして採択された」という事実が説かれている。学林にいる学者が協議した上で、三業帰命説は問題ないと判定されたのである。同じ内容を、島津恵正は「智洞の安心解釈は学林の伝統解釈に忠実だったのだから、その意味では、この時点での『正統な』解釈だったのである。言い替えれば、智洞の解釈こそが学林における『保守的』解釈だったのである。その上、ほとんどの西本願寺重役達も、少なくとも寺社奉行が反学林的警告を出すまでは、学林派を支持していた³⁵」と述べている。

これは非常に重要なことを意味している。身口意の三業で念仏を唱える三業帰命説を親鸞思想に反するものではないと学者達が認め、本山の重鎮達も認めたという事実は、三業帰命説が親鸞の教を正確に説いたものであることを証明している。つまり、親鸞の念仏思想には称名報恩だけではない、信を起す念仏も説かれてあることを、当時の学林の学者達が認めたことになる。我々よりも遙かに親鸞に近い時代の人間が、新説としてではなく、「保守的」伝統的解釈として三業帰命を認めているのである。

現在の我々が自力の行として避けている、「意業に於いて助け給への想ひを為すと共に、身業に於いては、仏に向かって合掌礼拝し、口業に於いては、助け給へと述べ、三業揃へて仏に願う」姿が、親鸞の仏に対する態度であると功存はいうのであるが、三業惑乱で否定されたこの説が正しければ、家永等の親鸞批判は成立しないことにな

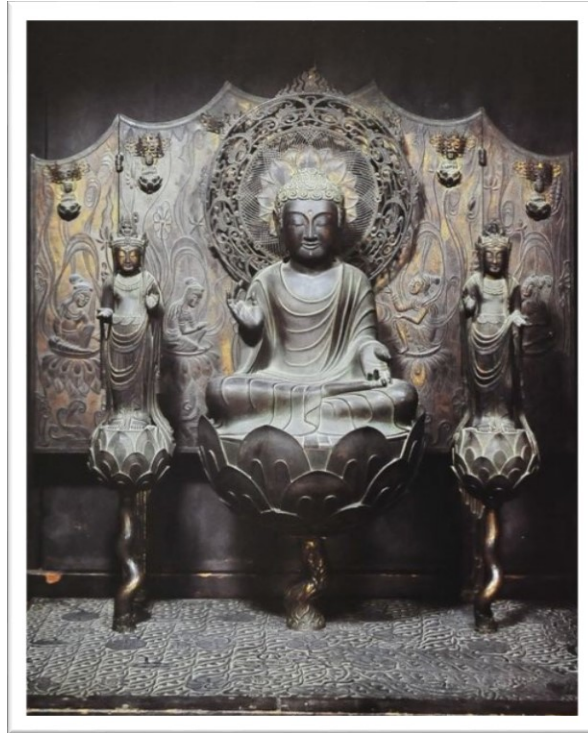
³⁴ 木村武夫・木村寿（共著）「三業惑乱を通して見た本願寺教団の変貌過程」・井川定慶博士喜寿記念会編『日本文化と浄土教論攷』井川博士喜寿記念出版部、1974年、606頁。

³⁵ 島津恵正、前掲書、75頁。

る。はたして、三業帰命の信を起こす念仏を親鸞は説いているのであろうか。それを論じなければならなくなる。

第二章 浄土教念仏の興隆

第一節 口称念仏の源流



法隆寺 橘婦人念持仏

(http://www.bell.jp/pancho/k_diary-16/2015_07_31.htm)

日本における浄土教の歴史は古く、聖徳太子（574－622）の『維摩経義疏』に「無量壽經云唯除五逆誹謗正法者、但爲一念、非謂一生終身修行也³⁶。（無量壽經に唯除五逆誹謗正法者というは、但一念をなし、一生終身の修行をいうにあらざるなり）」とあり、また、斉明天皇4年（658）の光背銘文を有する観音菩薩像が、河内の観心寺に伝えられている。さらに、この頃の作と考えられる、法隆寺橘婦人念持仏に収まる弥陀三尊像が残されている。これらのことは、飛鳥白鳳時代に既に阿弥陀仏信仰が行われていたことを示すものである。

³⁶ 『維摩経義疏』・『大正藏』56・28a。

奈良時代（710—781）に至って、浄土經典も数多く伝来し、正倉院文書によれば、『阿弥陀經』（727）・『無量壽經』（736）・『平等覺經』（737）・『般舟三昧經』（737）・『十住論』（737）・『淨土論』（737）・『稱讚淨土經』（738）・『法事讚』（740）・『安樂集』（742）・『觀無量壽經』（742）・『礼讚』（742）・『觀經疏』（747）・『般舟讚』（748）・『論註』（748）・『群疑論』（753）・『集諸經礼讚儀』（不明）等が伝わっている³⁷。これらの書物は浄土教にとって必要不可欠な書であるが、奈良時代にこれだけの書が招来していることは奇跡的なことである。これが長い時間をかけて研究された結果、平安末に浄土教の全盛期となって花開くのである。この奈良時代に活躍した浄土教者に、智光曼荼羅で有名な元興寺の智光（709—780?）がいる。浄土教に関する多くの書を残した彼の功績は、良源の『極樂九品往生義』、源信の『往生要集』、隆国の『安養集』、良忠の『論註記』、了慧の『大經鈔』、存覚『六要鈔』等の多数の書に引用されていることから分かるように、後世に与えた影響は大なるものがある。しかし、井上光貞（1917—1983）は、この智光の説く念仏が法然・親鸞につながることを否定し、天台の常行三昧にそれを見ている。

後世浄土教発展の上に少なからざる影響を与えた（中略）と思われるものは、念仏という特殊の宗教的行為である。この念仏の母体こそ、又浄土教の母体でもあったのである。而して浄土教の必須のメルクマール³⁸を若し此の点に置くとすれば、人は奈良時代まで遡ることはできない。そして、恐らくは後世浄土教の淵源は、唯一つ（多少の例外は除いて）天台宗にあった事を断じ得るのである。天台宗では其の創設者智顛の理論の中に浄土發生の因が「潜在」していた。いう迄もなく智顛は学理の仏教としての伝統に対して行的実践を並行せしめ、即ち教・觀二門を建てた人である。そして觀に関する其の理論究明の成果が『摩訶止觀』であるが、此処には止觀即ち諸法実相の觀入の方法として四種の三昧の仕方が説かれてあり、その中に常行三昧があった³⁹。

37 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』山川出版社、1978年、44頁～47頁。

38 ドイツ語 *Merkmal*、判断基準のこと。

39 井上光貞「藤原時代の浄土教」・大隅和雄・速水侑編『源信』吉川弘文館、1983年、143頁、所収。

法然浄土教の念仏は口称念仏である。口に南無阿弥陀仏と唱えることで往生が可能になる教えであるが、これは智光の説く念仏とは違ったもので、天台智顛の『摩訶止観』に説かれる常行三昧の中に「浄土発生の因が『潜在』していた」と、井上は見ている。

第一項 四種三昧とは、

日本天台の開祖は伝教大師最澄（767－822）であるが、大師の書である「山家学生式」に定められている天台宗の行法は、止観と遮那^{しゃな}である。遮那業とは密教の行法であり、止観業とは『摩訶止観』で説かれる四種三昧のことである。最澄は「山家学生式」で、このどちらかの行を修することを求めていたのであるが、晩年の書である『上頭戒論表』の中では、遮那業を学ぶ者も止観の四種三昧を修することが述べられている⁴⁰。

止観とは、止と観よりなる語である。サンスクリット語を音訳して、止を「奢摩他（śamatha シヤマタ）」、観を「毘鉢舍那（vipaśyanā ビバシャナ）」と表記する場合もあるが、その意味を『成実論』では、「止名定観名慧⁴¹。（止は定に名づけ、観は慧に名づく）」と説き、戒・定・慧の三学のこととしている。戒律を守り、心を平静にして雑念を払い（止）、モノそのものを正しく観察する（観）ことが止観行で、その行法として常座三昧・常行三昧・半行半座三昧・非行非座三昧の四種三昧が、『摩訶止観』で説かれているのである。

常座三昧は一行三昧とも呼ばれ、『文殊説般若経』と『文殊問般若経』に基づく行である。『摩訶止観』には、その90日間の行法が説かれているが⁴²、それによると、一人静かな場所で、食事と用便以外は「九十日爲一期、結跏正座項脊端直不動、不搖、不萎、不倚。（九十日を一期とし、結跏正座し、項脊は端直し動かず、揺らがず、萎えず、寄りかからず）」、「隨一佛方面、端座正向（一佛の方面に隨い、端座して正に向か）」い、「當專稱一佛名字、慚愧懺悔以命自歸。（当に専ら一佛の名字を稱し、懺愧懺悔し

⁴⁰ 『最澄』・『日本思想大系』第4巻、岩波書店、1974年160頁。

⁴¹ 『成実論』・『大正藏』32・358a。

⁴² 『摩訶止観』・『大正藏』46・11a。

て命を以て自ら歸すべし)」とある。そして、この行が成就して「能入一行三昧、面見諸佛、上菩薩位。(よく一行三昧に入れば、目の当たりに諸佛を見、菩薩の位に上る)⁴³」ことができるとある。この常座三昧の本尊について一仏というのみで、仏名は定められていないのであるが、中国天台第六祖の湛然(711-782)は、「經雖不局令向西方、障起既令專稱一佛。諸教所讚、多在彌陀。(經には局せずといえども、西方に向かわせめ、障起れば既に専ら一佛を稱え令めん。諸教の讚する所、多く彌陀に在り)⁴⁴」と釈している。90日間、阿彌陀仏の像の前に座して止観を求めるのであるが、雑念が起こった時には念仏を唱えるとある。そして、成就した暁には阿彌陀仏を見ることができるといふ。

半行半座は「法華三昧」といわれる行で、21日間行道と座禅を交互にする行法である。智顛の『法華三昧懺儀』には「是人、以見普賢菩薩故、即得三昧及陀羅尼。(この人、普賢菩薩を見るを以ての故に、即ち三昧及び陀羅尼を得)⁴⁵」とあり、この半行半座も成就の暁には普賢菩薩を見ることになる。

そして常行三昧は法然・親鸞・一遍等の念仏宗に発展するのであるが、この行法を智顛は次のように定めている。



常行三昧行

(<http://homepage2.nifty.com/tohosoda/kougi910.jpg>)

九十日身常行無休息、九十日口常唱阿彌陀佛名無休息、九十日心常念阿彌陀佛無休息。或唱念俱運、或先念後唱、或先唱後念。唱念相繼無休息時。若唱彌陀、即是唱十方佛功德等、但專以彌陀爲法門主。擧要言之、歩歩聲聲念念唯在阿彌陀佛。⁴⁶

(九十日身常に行じて休息なく、九十日口常に阿彌陀佛名を唱して休息なく、九十日心常に阿彌陀佛を念じて休息なし。あるいは唱念ともに運び、あるいは先に念じ後に唱し、あるいは先に唱し後に念ず。唱念相

⁴³ 『摩訶止観』・『大正蔵』46・11b。

⁴⁴ 『止観輔行伝弘決』・『大正蔵』46・182c。

⁴⁵ 『法華三昧懺儀』・『大正蔵』46・955b。

⁴⁶ 『摩訶止観』・『大正蔵』46・12b。

継いで休息する時なし。もしくは彌陀を唱すれば、即ちこれ十方佛を唱する功德等あって、ただ専ら彌陀をもって法門の主と爲す。要を挙げてこれを言わば、歩歩聲聲念念ただ阿彌陀佛に在り。)

「要を挙げてこれを言わば」とは、結論を言えよということであり、「歩歩聲聲念念ただ阿彌陀佛に在り」が常行三昧の行法となる。90日間、阿彌陀仏のまわりを巡り続け、口に南無阿彌陀仏を称えることで阿彌陀仏のみを一心に思う。つまり、身口意三業のすべてをもって阿彌陀仏を念じることを24時間続ける行であるがために、座ることが禁じられ、仮眠の時でも立ったままである。これを90日間続けるところに阿彌陀仏を見るとある。

非行非座三昧は上記三昧行以外のものを意味する。比叡山の行でいえば好相行・読経等を指すと考えることができる。

第二項 常行三昧の目的は見仏にある

法然・親鸞の口称念仏の淵源は常行三昧にあるといわれているが、それは阿彌陀仏の出現を求める行である。『摩訶止観』では次のように説かれている。

能於定中見十方現在佛在其前立、如明眼人清夜觀星、見十方佛亦如是多。故名佛立三昧⁴⁷。

(よく定中において十方の現在の佛その前に在して立ちたもうを見たてまつること、明眼の人の清夜に星を觀るがごとく、十方諸佛を見ることもかくのごとくに多し。故に佛立三昧と名づく。)

智顗は、常行三昧を行じることで、澄み切った夜に星を見るようにはっきりと阿彌陀仏を見ることができるといふ。

⁴⁷ 『摩訶止観』・『大正蔵』46・12a。

この行は『般舟三昧経』に基づいてなされるものであることから、般舟三昧ともいわれるが、これは *pratyutpanna-buddha-saṃmukha-avasthita-samādhi* を訳したもので、ハリソン (P.M.Harrison) の英訳では⁴⁸、(1)「現在諸仏の面前に立つ人 (行者・菩薩) の三昧」と(2)「〔菩薩あるいは行者の〕 面前に現在諸仏が立つ三昧」の二通りの解釈がなされていることを、梶山雄一が紹介している⁴⁹。

赤松明彦はこの二種の三昧の違いを、行者が阿弥陀仏のところに行く見仏を「脱魂型のトランス状態」とし、阿弥陀仏が行者のところに見えることを「憑依型ひょういのトランス状態」と説明している⁵⁰。つまり、(1)の「現在諸仏の面前に立つ人の三昧」は「脱魂型」で、自分の靈魂が身体から抜け出し、トランス状態の中で見仏をすることであり、(2)の阿弥陀仏が「〔菩薩あるいは行者の〕 面前に現在諸仏が立つ三昧」は「憑依型」で、自分の身体に神霊が乗り移ることでトランス状態に陥ることになる。

般舟三昧の中国・日本の伝統的な解釈では、「支婁迦讖しろうかせんの漢訳である三巻本の『般舟三昧経』は『現在 (諸) 佛悉在前立三昧』(現在の諸佛が悉く『菩薩・行者』の前に立つ三昧) と訳していて、(2)の意味に拠っている⁵¹」と、梶山はいう。彼の説に従うならば、常行三昧での見仏は遙か彼方の浄土での出来事ではなく、仏がこの世界に姿を現し、行者の眼前に出現することになる。つまり、見仏は、この世界での現象として考えることになる。

常行三昧は90日も及ぶ難行であるが、その難行を行じてまで求める見仏にはどのような意味があるのか。それを教えるものとして、南伝仏典の中に「ヴァッカリ」の話がある。その中で釈迦仏がヴァッカリに語りかけた言葉が、この見仏のもつ意味を示している。病を得て歩けなくなり、自由に釈迦仏に会うことができなくなったことを嘆くヴァッカリに、釈迦仏は「Yo kho, Vakkali, dhammaṃ passati, so maṃpassati.

⁴⁸ Paul M. Harrison, *The Tibetan text of the Pratyutpanna-Buddha-saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, Critically edited from the Derge, Narthang, Peking and Lhasa editions of the Tibetan Kanjur and accompanied by a Concordance and Comparative Table of Chapters of the Tibetan and Chinese versions, Reiyukai Library, 1978.

⁴⁹ 梶山雄一「阿弥陀仏信仰と空の世界」・末木文美士・梶山雄一『観無量寿経 般舟三昧経』講談社、239頁。

⁵⁰ 赤松明彦「ヒンドゥー教と大乘仏教」・高崎直道監修『大乘仏教の誕生』所収、春秋社、2011年、210頁。これは宗教学の分析によるもので、「シャーマンのトランスには靈魂が身体から離れて異界に移動し、神や霊と接触する脱魂 (エクスタシー *ecstasy*) と、超自然的存在がシャーマンを訪ねる憑依 (ポゼッション *possession*) との2種類の神秘体験があるといわれる。」「世界大百科事典』第20巻、平凡社、1988年、466頁。

⁵¹ 梶山雄一・前掲書、240頁。

yo maṃ passati, so dhammaṃ passati.⁵² (ヴァッカリよ、法を見る者は、わたしを見るのだよ。わたしを見る者は、法を見るのだ)」と語りかける。わたしは法の体現者であるから、法を見ることがわたしを見ることである。だから、法を見続ける限りわたしはお前と共にいると諭すのである。同じ内容が、龍樹の『中論』を注釈した月称 (Candrakīrti) のサンスクリット本『prasannapada (『明句注』)』では、「わたし」が「仏」となっている。「Yaḥ pratityasamutpādam paśyati, sa dharmam paśyati yo dharmam paśyati, sa Buddhaṃ paśyati.⁵³ (縁起を見る者は法を見る。法を見る者は仏を見る)」とあるように、仏とは法の体現者である。法そのものの働きが姿をもったものが仏であるとするならば、仏を見ることで法を悟ったことを証明することになる。また釈迦仏は、「比丘たちよ、一人の頭わになること (ekapuggala-pātubhāva) から、大いなる眼 (mahant-cakkhu) の頭わになることがあり、大いなる光明 (mahant-obhāsa) の頭わになることがある。一人とは誰であるか。如来・阿羅漢・正等覚者である⁵⁴」とも語っているのであるが、これは過去七仏が悟りを開いた時の情景、「以前には聞いたことのないダンマ⁵⁵において、わたしに眼 (cakkhu) が生じ、智 (ñāṇa) が生じ、慧 (āloka) が生じた⁵⁶」と同じであると、玉城康四郎 (1915-1999) はいう⁵⁷。「一人の頭わになる」時、仏が出現する時が「わたしに眼が生じ、智が生じ、慧が生じ」た時である。つまり悟りに辿り着いたことを象徴するものが、見仏である。常行三昧で求める見仏は、この悟りへの確証を得るためのものであった。

第三項 日本天台での常行三昧

中国天台の智顛が説いた四種三昧が最澄によって日本に伝えられるのであるが、弘仁3年(812)に、四種三昧の一つである法華三昧堂を最澄が造ったことが、『今昔物語』に記されている。そこには、「弘仁三年といふ年の七月に法華三昧堂を造て、一乗

⁵² 『Saṃyutta Nikāya, SN,』 (PTS Text, SN.Vol.3,p119-124.)

⁵³ 『prasannapada』 p160。

⁵⁴ 『AN.,vol. I ,p.22』・玉城康四郎『仏教の根底にあるもの』講談社、1982年、18頁所収。

⁵⁵ Dharma (ダルマ) は法・法則を意味する語。

⁵⁶ 『SN.,vol. II ,p.105』・同、17頁所収。

⁵⁷ 同上。

を讀しむること昼夜に絶えずして、法螺を吹かして十二時を継ぐ、燈明を仏前に掲げて今に消えず⁵⁸」とある。これを建てた場所は比叡山東塔と呼ばれるところで、現在の叡山の中心となる根本中堂近辺である。

これは智顛が説いた四種三昧に従ったものであることから、本来ならば常行三昧堂も建てるべきでありながら、最澄はそれをしなかったとする説が現在では有力である。それは、初代座主になった義真（781－833）の書いた教義概要としての『天台法華宗義集』にも、常行三昧が記されていないことから肯けるとされ、さらに、第二代座主の円澄（772－837）も、最澄に習って西塔に法華三昧堂を建てたにもかかわらず、常行三昧堂についての消息は残されていないことを挙げている。

常行三昧堂を初めて建てた者が円仁であることを踏まえて、比叡山の止観業は法華三昧が中心であったものが、円仁が東塔に常行三昧堂を建てることによって大きく変わったと考えられている⁵⁹。菌田香融も、「円仁の功績として忘れることのできないのは、四種三昧の創修である。最澄の一生は大戒独立問題に費やされて、叡山教学の大成、実践法の体系化をかえりみる余裕がなかった。そこで円仁は、シナ天台宗の祖智顛が考え出した四種三昧を、叡山



常行三昧堂

(<http://www.kyotok.net/koma1006.html>)

で実践法として採用したのである。たとえば四種の一つ常行三昧には入唐巡礼して新しく見聞した五台山の五会念仏の音譜と儀式を組み入れた。かように智顛が理論的に創案した四種三昧を、円仁はいわば実際に完成したのである⁶⁰」とまとめている。これが現在の主流となる説である。

しかし、最澄在世の折から常行三昧がなされていたと考えることのできる文書が存在することを、奈良弘元は『初期叡山浄土教の研究⁶¹』で明らかにしている。

58 山田忠雄校注『今昔物語集』・『日本古典文学大系』岩波書店、1961年、108頁。

59 家永三郎『上代仏教思想史』畝傍書房、1942年、402頁。

60 家永三郎、赤松俊秀、圭室諦成監修『日本仏教史』法藏館、1967年、222頁。

61 奈良弘元『初期叡山浄土教の研究』春秋社、2002年。

「建_レ立_レ十六院別当⁶²三綱⁶³状」には「般舟三昧院（或名法華常行三昧院）別当、道招、知院事仁哲」とあり、しかも十六院を列挙した末尾に「弘仁九年七月二十七日入唐受法妙門最澄、前入唐受法沙門義眞」とある。また『山門堂舎記』にも同様の記事があり、「此堂（常行三昧院＝筆者注）四種三昧之其一也。伝教大師弘仁九年七月二十七日、分_レ諸弟子_レ配_レ四種三昧⁶⁴」とある。

このように、弘仁9年の最澄の名が記された記録に常行三昧堂が載せられてあり、同じ日付の『山門堂舎記』にも常行三昧を弟子にさせた記録のあることを、奈良は指摘している。さらに、円仁が入唐以前に常行三昧を行っていたことを窺わせる「首楞嚴院宛_レ行諸院_レ事」という文書もあるという。これは円仁が首楞嚴院所管の諸院を弟子に割り当てた時の記録であるが、「檀那峰、亦法華三昧」・「忍辱峰、亦非行非座三昧院」・「禪定峰、亦名常座三昧院」と並んで、「精進峰、亦名_レ常行三昧院_レ、預_レ眞与_レ」とあり、円仁が常行三昧院を眞与に預けたとある⁶⁵ことから、円仁が唐に行く前に既に常行三昧はあったという。さらに、成立年代は下がるが、『本朝高僧伝』の円仁伝に、「以_レ石墨艸筆_レ写_レ法華_レ、作_レ塔藏_レ經、名曰_レ如法堂_レ、傍構_レ一庵_レ、修_レ四種三昧_レ、今之首楞嚴院是也とあって、円仁が入唐前に四種三昧を修していたことを物語っている⁶⁶」という。このような文例を挙げ、奈良は「比叡山における浄土教の源流としての常行三昧は、最澄の生前かもしくは円仁の入唐以前に既に実践されていたことになる。（中略）五台山念仏の移入によって初めて常行三昧が始修されたとする常行三昧円仁始修説は、その誤謬が訂正されねばならぬことになる⁶⁷」と、従来の定説を否定している。

このように相反する二説があるが、古文書に常行三昧の語が記されていることからいえば、奈良説のように、円仁入唐以前に常行三昧が行われていたと考えるのが自然

⁶² 寺院全体の統括者。

⁶³ 三綱とは、寺院を管理・統括する上座・寺主・都維那の総称。

⁶⁴ 奈良弘元、前掲書、35頁。

⁶⁵ 『叡岳要記』上、『新校群書類従』第19巻、198頁。「円仁は入唐の二年前の貞和三年（836）四月二日に「首楞嚴院宛行諸院預事」を書いているが、そのなかには、常行三昧院を弟子の眞与に預けるという文句（「精進峰、また、常行三昧院と名づく。眞与に預く」）が見られる。円仁が唐に渡ったのは庄和五年（838）のことであったから、このようにしてみるとそれ以前から常行三昧は行われていたのである」との説が、名島潤慈『夢と浄土教』風間書房、2009年、129頁にある。

⁶⁶ 奈良弘元、前掲書、36頁。

⁶⁷ 同、38頁。

であろう。しかし、智顛の説く常行三昧は行道を中心とする行であり、ここで唱えられる念仏が法然・親鸞の念仏に繋がるものではない。石田瑞麿（1917－1999）が「歩々聲々念々、弥陀にありといわれるように、仏の回りを行道し、口に念仏を唱えて、心に阿弥陀仏を観察するのが目的であって、静寂の境に心を澄ませて、まのあたり心眼に仏を見ることを究極とした三昧法である。おのずからこうした禅定の境界に浸ることが常行三昧という念仏なのであって、いわば、口に唱える念仏は阿弥陀仏を觀想するための補助的手段にすぎないのである⁶⁸」と述べているように、智顛の説く常行三昧の念仏は行道の補助でしかないもので、法然の説く念仏一行とは異なることは明らかである。つまり、常行三昧堂の創建の有無に関係なく、法然の念仏の源流は円仁の五会念仏であることは動かない。

第二節 円仁と五会念仏

第一項 円仁の事跡

円仁は第3代天台座主となるのであるが、15歳で最澄に師事している。承和5年（838）の遣唐使として唐に派遣され、そこで10年の長きに渉り円・密・禅を学ぶのであるが、特に長安を中心に盛んであった最新の密教を深く学んだのである。結果、円仁帰朝後の叡山は著しく密教化し、東密（真言宗）に対抗する天台密教（台密）を築いたことが、円仁の特筆すべき功績とされている。

このように、その業績は密教との関係で評価されることが多いのであるが、井上光貞は円仁が五会念仏を常行三昧の行法としたことを、「天台浄土教興隆の直接の起源⁶⁹」と断じている。智顛の常行三昧が浄土教発生の因を『潜在』していたのであるが、それが円仁の五会念仏で顕在化したと井上はいう。この考えは多くの学者が認めるもので、藺田香融も「叡山浄土教の本格的な開幕は、ふつういわれるように慈覚大師円仁による常行三昧の始修の時をまたねばならない⁷⁰」という。つまり、五会念仏を常行三昧の行法としたことが浄土教の興隆の源流となるのならば、円仁の業績は密教のみな

⁶⁸ 石田瑞麿、『日本仏教思想研究』第3巻、法藏館、1986年、462頁。

⁶⁹ 井上光貞、1978年、87頁。

⁷⁰ 藺田香融「山の念仏」・藤島達朗・宮崎円尊編『日本浄土教史の研究』平楽寺書店、1969年、101頁。

らず、浄土教において最大のものとなる。事実、浄土宗の開祖である法然は円仁の浄土教における功績を自覚し、自らの念仏の源流が、円仁の招来した五会念仏にあると述べている。

阿弥陀経は、わが朝都鄙處々に多く流布せり。法華経と最勝王経とは、諸宗の学徒兼学すべきよし、桓武天皇一の御時宣旨を下されて、定めおかれしかば、演説者として法華を解説する師は多くなりたりけれども、暗誦する人なかりければ、法華を暗誦すべきよし、重ねて宣旨を下されけるのち、持経者多くいできたれり。法華はかように宣下によりてこそ流布せられたれ。阿弥陀経はその沙汰なけれども、自然に流布して、處々の道場に、みな例時として毎日に必ず阿弥陀経をよみ、一切の諸僧阿弥陀経をよまずということなし。これひとえに浄土経有縁のいたすところ、ことのおこりをたづぬれば、叡山の常行堂より出たり。かの常行堂の念佛は、慈覚大師渡唐の時招来したまえる勤行なりとぞ⁷¹。

ここで法然は、口称念仏が普及した理由を「叡山の常行堂より出たり」という。叡山の常行三昧の作法として、円仁が五会念仏を採用したことが口称念仏の始まりであるといっているのである。その意味で法然にとって円仁は、自らが救われるために因を作った恩人である。ために、円仁への崇敬の念を生涯持ち続けたことが、臨終に円仁の袈裟を着けた話からも伺える。これは親鸞が書写した『西方指南抄』の中の「法然聖人臨終行儀」に出てくる話である。

聖人ひころつたへもちたまひたりける、慈覚大師の九条の御袈裟をかけて、まくらをきたにし、おもてを西にして、ふしなから仏号をとなへて、ねふるかことくして、正月二十五日午時のなからはかりに、往生したまひけり⁷²。

ここに、慈覚大師円仁が身につけていた九条の袈裟を体に巻き、臨終を迎える法然の姿が書かれている。浄土教を開き、比叡山を下りたはずの法然がなぜこのような行動を取ったのかということが問題とされ、さまざまな理由付けがなされているが、そ

⁷¹ 「阿弥陀経の大意をのべ給ひける御詞」・『昭和新修・法然上人全集』487頁。

⁷² 『定本 親鸞聖人全集』第5巻、法藏館、1976年、140頁。

ここに、円仁を口称念仏の開祖として頂き、円仁によって救われたという崇拜の念を読むことは可能であろう。この法然の臨終と円仁の五会念仏を結びつける説は今のところないが、一概に唐突なものでもないであろう。

第二項 五会念仏

普賢晃寿が「日本天台の浄土教は円仁による中国の法照流念仏の移植を直接の起源とすることは学者のみとめるところである⁷³」と述べているように、五会念仏を法然・親鸞の口称念仏の源流とする考えは定説となっている。この五会念仏とは、唐時代を代表する浄土教家で、後善導といわれた法照（？-777頃）が考案した唱法である。

円仁がこの念仏に出会ったのは、まさに偶然であった。彼の著した『入唐求法巡礼記』によると、唐に留学した当初天台山を目指したが叶わず、途方に暮れている時、



Google マップ

新羅の僧から五台山のことを聞いたという。そこで、開成5年（840）、五台山に詣で、竹林寺の常行三昧堂で五会念仏に出会ったのである。天台山と五台山は遙かに離れた位置関係にあり、単なる好奇心で行けるものではない。円仁入唐時の中国では「五台山竹林寺に前記慧遠の流れを汲む（したがって起源的には智顛の常行三昧と同様の）法照流の念仏が行われていて、帝都長安では皇帝の庇護の下に、この種の浄土教が盛んに行われていた⁷⁴」ということからいえば、円仁はこの五会念仏を求めて五台山に向かったと考えたい。この竹林寺という寺は、曾て法照が居住していた

所で、五会念仏の中心地として栄えていたのである。

⁷³ 普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』永田文昌堂、1972年、48頁。

⁷⁴ 井上光貞、1978年、86頁。

円仁は五台山竹林寺の般舟道場（常行三昧堂）で、五会念仏が唱えられていたのを聞いたのである。その時のことを『入唐求法巡礼行記』に、「行到竹林寺。斷中、齋後巡礼寺舎。有般舟道場。曾有法照和尚、於此堂修念佛三昧⁷⁵。（行きて竹林寺に到る。斷中、齋後に寺舎を巡礼する。般舟道場有り。曾て法照和尚有って、この堂において念佛三昧を修す）」と記している。

この五会念仏は念仏の調音を五種に分け、そのリズムを変えて唱えるという、音楽的要素の強いものである⁷⁶。法照がこの念仏様式を考案した由来は神秘的である⁷⁷。彼の著した『浄土五會念佛誦經觀行儀』によると、永泰2年（766）、法照が般舟三昧堂で90日間の常行三昧を行じたところ、2週間後の深夜に三昧の境地に入ったという。その瞬間、光に包まれた法照の目前に浄土に繋がる金橋が出現し、須臾にして阿彌陀仏のところに至ったという。そこで阿彌陀仏から万人を救うことの出来る妙法として、五会念仏を授かったという。円仁はその五会念仏を竹林寺で聞いた説くのことを弟子安然（841-915?）に思い出深く語ったのであろう。安然は『金剛界大法対受記』で、次のように記している。

昔、斯那國法道（法照）和上、現身往極國、親聞水鳥樹林念佛之聲、以傳斯那。
慈覺大師入五台山學其音曲、以傳睿山。此有長短二聲合殺五聲⁷⁸。

⁷⁵ 『入唐求法巡礼行記』『大日本仏教全書』第113巻、名著普及会、1980年、228頁。

⁷⁶ 「その行法は阿彌陀經か觀經を誦した後に、初会・二会・三会・四会・五会の緩急高低ある音楽的念仏を唱えて、各種の讚文を誦する」、「叡山における浄土教の形態」・『仏教の根本真理』三省堂、1974年、1061頁。

⁷⁷ 『浄土五會念佛誦經觀行儀』・『大正蔵』85・1253b。「照以永泰二年四月十五日。於南岳彌陀臺。廣發弘願。唯爲菩提。爲諸衆生。更無所求。盡此一形。每夏九旬。常入般舟念佛道場。其夏以爲初首。既發願竟。即入道場。勇猛虔誠。至第二七日夜。獨在此臺東北道場內。其夜三更。自作念言。只今現有十方諸佛淨妙國土諸菩薩衆。常聞無上甚深妙法。具大神通。度無量衆。而我不預斯事。莫不由我惡業罪障深重。不入聖流。不能廣度無邊衆生。甚自傷嘆。作是念時。不覺悲淚。哀聲念佛。正念佛時。有一境界。忽不見道場屋舎。唯見五色光明雲臺。彌滿法界。忽見一道金橋。從自面前。徹至西方極樂世界。須臾即至阿彌陀佛所。頭面作禮阿彌陀佛所。頭面作禮。阿彌陀佛歡喜微笑。告法照言。我知汝心實欲至爲利樂有情。無一自利。善哉善哉。能發斯願。我有妙法。無價珍寶。今付囑汝。今將此法寶。於閻浮提。廣行流布。普利天人無量衆生。遇斯法寶。皆得解脫。法照白佛言。有何妙法。唯願說之。唯願說之。佛言。有一無價梵音五會念佛法門。正興彼濁惡世。今時末法一切衆生。機感相應。聞汝暫念。皆悉發心。如是無量壽經。說寶樹五音聲。即斯五會佛聲是。（中略）但見聞者無不發心歡喜信受而便念佛。至命終時。我來迎接。決定有大利益。已後應知。言訖忽然還見自身。而在道場。」

⁷⁸ 『群書類從』第24輯、472頁。『叡岳要記』上、525頁。

(昔、斯那の國法道(法照)和上、現身に極國に往き、親しく水鳥樹林の念佛の聲を聞き、もって斯那に伝ふ。慈覺大師は五台山に入りてその音曲を学び、もって叡山に伝ふ。ここに長短・二聲・合殺・五聲有り。)

この「水鳥樹林というのは、極樂の池の波の音や迦陵頻伽^{かりょうびんが}⁷⁹の鳥の声や、極樂の樹林をわたる風の音⁸⁰」で、浄土に響く音であった。その音を法照は五会念仏で再現したのである。



迦陵頻伽

(<https://ja.wikipedia.org/wiki/迦陵頻伽>)

円仁は承和14年(847)の帰朝後、「仁寿元年、移_二五台山念佛三昧之法_一、伝_二授諸弟子等_一。始_二修常行三昧⁸¹。 (仁寿元年(851)、五台山念佛三昧の法を移し、諸弟子等に伝授す。常行三昧の始修なり)」とあるように、五会念仏を用いて常行三昧を行っているのであるが、この行の目的は見仏を求めるものであった。ということは、

円仁が常行三昧行として五会念仏を採用したのは、念仏を唱えることでより簡単に見仏を得ることができるという、自身の体験に基づくものであろう。竹林寺で、念仏を唱えるだけで見仏があり得ることを、経験したのであろう。

この五会念仏による常行三昧が浄土思想の興隆に伴い、その目的が変わっていく。井上光貞は「増命(843-927)は止観業としての西塔念仏を始めた人であるが、自らの救済として之に傾倒したのは老年に到ってからであった。併し尊意(866-940)は『年来之頃願生極樂』とっており、延昌(880-964)は既に早く天慶五年(942)より『水月観淺、唯憂浮世之無常』として念仏にいそしみ、又毎月十五日別時念仏をなして弥陀讃を唱えたという。又同じ頃の実性は、多武峯の幽閉の地に草庵を結んで念仏にいそしんだらしい。之等の事實は、此の常行三昧の浄土教への傾斜が、朱雀天皇の御代頃からである事を察せしめるものである⁸²」と述べているように、朱雀天皇の御

⁷⁹ 上半身が人間で下半身が鳥の姿をした想像上の生き物で、サンスクリット語のカラヴィンカ(kalaviṅka)の音訳。

⁸⁰ 五来重『踊り念仏』平凡社、1988年、65頁。

⁸¹ 『山門堂舎』・『続群書類従』第8輯、692頁。

⁸² 井上光貞、1983年、146頁。

代（930～946）頃から、悟りを求める常行三昧が浄土往生を求める行へと漸次変化していくのである。

この悟りを求める仏道と往生を願う教えは同一であると、玉城康四郎は考える。「ゴータマ・ブッダ自身の目覚めや、あるいはブッダが弟子たちに説いた究極の教えは、迷いからの悟りであると同時に、煩惱・苦悩からの救いであることはもはや明白であるといわねばならない。後代に発達してきた、自力と他力、難行道と易行道、聖道門と浄土門など、道は分かれても、その原型たるブッダの世界においては、悟りと救いは全く同一であるといえるのである⁸³」という。つまり、自らの修行によって至る悟りの自覚内容が仏の働く世界であることからいえば、悟りと救いは同一のものの表裏である。ただ、これが浄土教の影響で、悟りの内容である仏の救済の面が強く意識されるようになったのである。

この変化に伴い、見仏の意味するところも悟りに至った確証から、救い（往生）の確証へと変わっていく。石田瑞麿は「見仏は単に仏を見るということだけの意味に留まるものではない。既に『無量寿経』の下輩の文に認められたように、見仏は往生と直結しているから、いわば往生の確約としての意味ももっていることがわかる。したがって、念仏によって往生が可能になったかどうか、その確証を見仏という事実によって確かめることができる⁸⁴」という。これが見仏のもつ意義である。往生の確約であると同時に、往生への確信、つまり、金剛の信心を生むものである。この意味で、浄土教徒にとって見仏は最大の関心事となる。

日本浄土教の基礎を固めたのは源信であるが、彼の根本的願いは、この人生において仏をまのあたり見ることにあった。それは『往生要集』の結びの所に説かれているのであるが、そこには「願於命終時、得見彌陀佛無邊功德身⁸⁵。（願はくば命終の時に、彌陀佛の無邊の功德の身を見たてまつることを得ん）」とあるように、阿弥陀仏を見ることを願っている。これが浄土教の基本的性格として脈々と流れていくのである。源信以降、見仏への願いが漸次強まり、その百年後になる法然・親鸞の生きた時代は、まさに往生の確信を得るための見仏が求められた時代ということになる。

⁸³ 玉城康四郎『仏教の根底にあるもの』講談社、1982年、20頁。

⁸⁴ 石田瑞麿、第3巻、1986年、440頁。

⁸⁵ 『往生要集』・『大正蔵』84・89a。

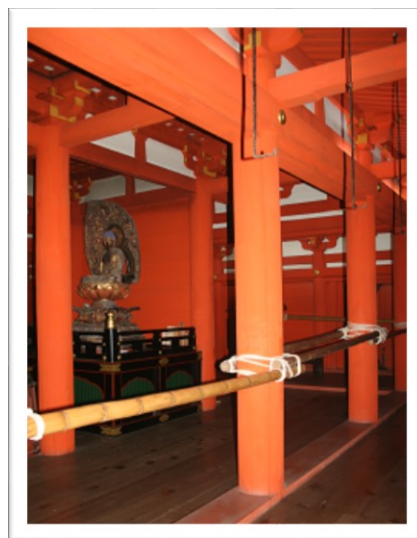
第三項 五会念仏による常行三昧作法

源為憲（？-1011）が永観二年（984）に書き上げた『三宝絵詞』に、円仁の五会念仏による常行三昧のことが記されている。

（不断）念仏は慈覚大師（円仁）のもろこしより伝えて貞観七年（865）に始め行へるなり。四種三昧の中には常行三昧と名づく。中秋の風すずしき時、中旬の月明らかなるほど、十一日の暁より十七日の夜にいたるまで不断に行はしむるなり。身には常に佛を廻る。身の罪ことごとくうせぬらむ。口には常に經を唱ふ。口のとか皆きえぬらむ。心は常に佛を念ず。心のあやまちすべてつきぬらむ。阿弥陀經云、若一日若二日若三日乃至七日一心不乱、臨終の時に心顛倒せずして、即極樂に生る。七日をかぎれることは比經によて也⁸⁶。（括弧内、筆者注）



西塔常行三昧堂内部



（『左』

http://blogs.c.yimg.jp/res/blog-11-46/hamken7388/folder/985009/62/27931462/img_3?1320144671)

（『右』 <http://www.maroon.dti.ne.jp/saisyouji/CCP070.html>）

ここに、常行三昧を不断念仏といい、その行の期間は7日間であることが記されている。この念仏を唱えることで「臨終の時に心顛倒せず」とあるのは、源信の説く、「既にまのあたり百千の仏を見たとまつとなす。たとひ最後の大恐懼においても、

⁸⁶ 『三宝絵詞』・『大日本仏教全書』第111巻、467頁。

この三昧を持たば畏るところなからん」と重なる。つまり、『阿弥陀経』の「臨終の時に心顛倒」しない理由は、見仏体験を前提とするものである。

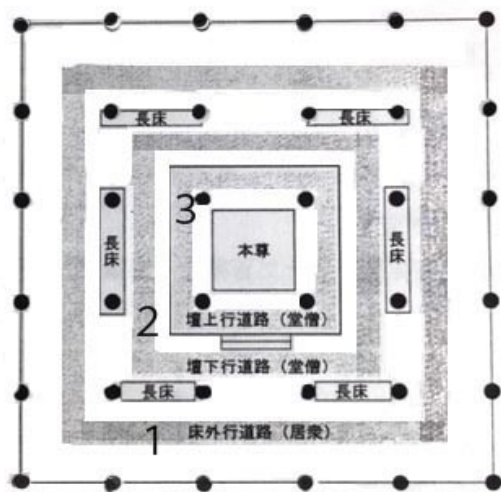
これを見ると、智顛の定めた常行三昧と円仁の五会念仏に基づく常行三昧は、その行法が大きく異なっていることが分かる。その一つは、本来の行法が90日間を要したのに対して7日に短縮されている。そして、口に南無阿弥陀仏の念仏のみを唱え続けることに対して、「口に常に経を唱える」とあり、『観無量寿経』か『阿弥陀経』等の浄土の経典を読誦した後に、緩急高低ある五会の念仏を称えるという、音楽的色彩の強いものとなっている。

これとは別の角度からの記録として、平信範（1112－1187）の日記『^{へいはんき}兵範記』に、白川天皇の建立した法勝寺常行堂での、常行三昧の初日と結願日の僧侶の動きを記したものが残されている⁸⁷。

初日は、まず①居衆が『床座』すなわち長床に着き、②導師が礼盤で発願教化を行う。その後、③導師は居衆座に着く。次に④礼盤をかたづけ、⑤堂衆十二人が仏前に一列に立ち引経。その後、⑥当番以外の堂僧は退出し、⑦当番の三人の堂衆が交替で念仏を修することになる。

結願日は、①居衆が参集して長床に着き、②一番の堂衆が壇下を引経行道している時、③二番以下の堂僧が合流して壇上を引経・行道する。この引経が終わると④合殺があり、この時⑤居衆が床外を行道する。合殺を終えると⑥僧綱以下の居衆はもとの長床に着き、⑦廻向ののち、⑧堂僧は壇上に上がる、次に⑨礼盤が置かれ、⑩導師の教化、⑪堂僧より錫杖が行われる。

⁸⁷ 富島義幸「九体阿弥陀堂と常行堂」・「仏教芸術」毎日新聞社、283号、19頁。



- 1・床外行道路（居衆）
- 2・壇下行道路（堂僧）
- 3・壇上行道路（堂僧）

富島義幸「九体阿弥陀堂と常行堂」・「仏教芸術」283号

智顛の説く常行三昧は、『摩訶止観』によると「行此法時、避惡知識及癡人、親屬郷里、常獨處止、不得希望他人有所求索⁸⁸。（此の法を行じる時、惡知識及び癡人、親屬郷里を避け、常に獨り處止し、不得希望他人の有する所を求索し、希望することを得ざれ）」とあるように、静かな場所で「常に獨り處止し」て行じることが求められている。

ところが、横川で常行三昧が始められた時は2名の僧が任命されている。『山門堂舎記』によると、「太政官、今日、下近江國美濃國符僞。從三位守權大納言藤原朝臣尹宣、奉勅。爲自他法平等利益、先年發十種御願。其中有件院、置共二口僧、令修法花常行兩三昧之御願。因茲始。從來二月二十九日、令修件三昧⁸⁹。（太政官、今日、近江國と美濃國に符僞す。從三位守權大納言藤原朝臣尹宣^{これただ}⁹⁰、勅を奉ず。自他法界平等の利益のために、先年十種御願を發したまふ。その中のくだんの院に、共に二口の僧を置き、法花常行の兩三昧を修せしむの御願あり。茲によつて始む。来る二月二十九日より、くだんの三昧を修せしむ）」とあるように、2人で行じるものであった。「因茲始」とあることから、これが横川での当初の形態であることになる。これを受けたものと考えられるが、石田瑞麿は「道場を厳かに飾り、供物をそなえ、沐浴して身常に清め、

⁸⁸ 『摩訶止観』・『大正蔵』46・12b。

⁸⁹ 『山門堂舎記』・『群書類從』第24輯、491頁。

⁹⁰ 延長2年（924）生まれ、天禄3年（972）没。

道場の出入りには衣服を改め、ただ仏の周りをめぐりあるいて、九十日を一期間とする。その間、師となり弟子となって、ともにこの三昧を行うひとは、弟子は師に対して下僕のごとく仕え、師は母の子に対するように、ともに嶮しきところを助け合って行くひとのようでなくてはならない⁹¹」と解釈している。

さらに、康保5年(968)の日付の官符には「康保五年正月二十八日、十禅師并年分度者官符。同日法花三昧僧十二口、常行三昧僧十四口官符下。法花堂近江國勅旨田地子米、常行三昧堂三乃〔國〕勅旨田地子〔米〕⁹²。(康保五年(968)正月二十八日、十禅師並びに年分度者官符す。同日法花三昧の僧十二口、常行三昧の僧十四口、官符下す。法花堂は近江の國勅旨田⁹³の地子米⁹⁴、常行三昧堂は三乃の〔國〕勅旨田の地子〔米〕なり)」とあり、その数が14名に増えている⁹⁵。五来重は「常行堂の念仏詠唱と行道をする専門僧は『堂僧』とよばれ、(中略)堂僧は定員四十八人が最も多く、二十四人の時と十二人の場合もある。四十八人が一剋(二時間)交代で、阿弥陀仏のまわりを四人で巡る。二十四人ならば二人で巡り、十二人ならば二人が二剋(四時間)交代で巡る⁹⁶」と述べている。富島の紹介した法勝寺常行堂の多数の僧侶による念仏合唱の様子は、この線上にあり、これが円仁の招来した五会念仏の形態と考えることができる。

また、座すことを禁じた智顛の作法とは違い、法勝寺常行堂の初日の作法は着座したままであり、結願日は前半が行道で後半が着座というふうには、座すことが多くなっている。そして90日を要する期間が7日間に短縮されている点が、本来の常行三昧と大きく異なる⁹⁷。これは、行道と念仏を組み合わせ、それを90日かけて見仏という果を得ていたものが、念仏のみを7日間唱え続けるだけで同じ果を得ることができるということであり、行としての優位性を示すものと考えられる。

91 石田瑞麿『日本仏教思想研究』第4巻、法藏館、1986年、130頁。

92 『叡岳要記』・『群書類従』第24輯、552頁。

93 主に奈良時代から鎌倉時代にかけて、皇室関係の諸費用にあてるために勅旨によって開墾耕作された田。『日本国語大辞典』〔縮刷版〕第7巻、小学館、553頁。

94 地子米・地子(田畑の小作料)として上納する米。第5巻、507頁。

95 この太政官符の事情は奈良弘元、2002年、92頁～96頁に詳説あり。

96 五来重『遊行と巡礼』角川書店、2000年、47頁。

97 「常行堂で修される不断念仏は、本来四種三昧の一つである常行三昧を指し、『摩訶止観』によるならばそれは90日およぶ修行である。しかし、円仁がもたらした五台山の不断念仏は、声明を中心とするもので、『摩訶止観』に基づく常行三昧とは異なるものであった」という。富島義幸、前掲書「九体阿弥陀堂と常行堂」10頁。

この7日間の常行三昧の念仏形態を、後に不断念仏⁹⁸と呼ぶことになる。石田瑞麿は「当時天台宗で行われていたのは引声念仏⁹⁹が主であった。これは天台宗第三代座主円仁によって唐から移し伝えられたもので、念仏や礼讃の言葉を音楽的な曲調にのせて唱えるものであった。円仁の没後、不断念仏として次第に定着するようになったものである。そしてこの不断念仏の道場としていわゆる常行三昧堂が各地にたてられた¹⁰⁰」という。つまり、円仁の五会念仏の招来を契機として、常行三昧はひたすら歩き続ける行から、ひたすら念仏を唱え続ける行へと変わったのである。そして、この念仏を唱え続ける行を不断念仏と呼ぶようになり、この念仏が法然・親鸞の念仏へと繋がっていくのである。

⁹⁸ 「あるきまった日時に、一二時中、昼夜間断なく念仏を唱えること。常行三昧に基づき、比叡山におこったもの」『日本国語大辞典』第9巻、413頁。

⁹⁹ 「ゆるやかな曲調で阿弥陀仏の名号を詠唱すること。曲節に和して念仏を唱えること。円仁がシナ五台山で流布していたものを伝来し、仁寿元年(851)比叡山に常行三昧堂を建てて、ここで行ったのが初めとされる。」中村元、前掲辞書、67頁。

¹⁰⁰ 石田瑞麿、第4巻、1986年、200頁。

第三節 天台以外の常行三昧（不断念仏）

第一項 南都

常行三昧堂で行じられる不断念仏は時間の経過と共に隆盛を見ることとなり、『往生要集』を著した源信以後、天台のみならず南都・真言宗においても行じられるのである。『八宗綱要』を著した東大寺三論の僧、凝然（1240—1321）の『浄土法門源流章』に、「中古有三論永観律師。（中略）有中河実範大徳。（中略）彼世同時有光明山重誉。即三論碩匠也。（中略）東大寺三論珍海既講兼研浄教¹⁰¹。（中古に三論永観律師あり。（中略）中河実範大徳あり。（中略）彼世と同時に光明山重誉あり。即ち三論の碩匠なり。

（中略）東大寺三論の珍海は既に講じ兼ねて浄教を研ぐ）」と、三論系¹⁰²の浄土家として永観（1033—1111）・実範（？—1144）・重誉（不明）・珍海（1091—1152）の四人を挙げているように、南都においても浄土教が盛んであったことが分かる。



みかえりの阿弥陀

・永観堂 HP より

永観は後に東大寺別当となるのであるが、三論宗の研鑽の傍ら、永承5年（1050年）、18歳の時から一万遍念仏を始め、延久4年（1072）には六万遍の不断念仏を行じている¹⁰³。永観の住持した永観堂の阿弥陀仏は「見返り阿弥陀」と呼ばれ、顔を左に向けた姿をしていることで有名であるが、その由来によると、永保2年（1082）、不断念仏（常行三昧）を行じている永観（50歳）の目前で、阿弥陀仏が壇上から下りてきて目前を歩き出したという。その光景に驚き立ちつくす彼に向かって、振り返った阿弥陀仏が「永観おそし」といったという。その折の姿を留めたものが、この「見返り阿弥陀」といわれている。

永観の『往生拾因』には、阿弥陀仏を見仏した折の様子が詳しく記されている。

¹⁰¹ 『浄土法門源流章』・『大正蔵』84・196a。

¹⁰² 龍樹の『中論』・『十二門論』と、弟子提婆の『百論』を合わせた「三論」を所依の教典とする宗派。

¹⁰³ 井上光貞、1978年、387頁。

然間、樂音髣聞、異香且芬、大喜自生。此時、遙見西方、紫雲空靄、聖衆來迎。彌陀如來紫金尊容、相好端嚴白毫赫奕。光明照室、先觀音持臺安祥徐來、次勢至合掌同以讚嘆。始見此事歡喜是幾¹⁰⁴。

(然る間、樂音かすかに聞こえ、異香且つ匂い、大喜自ら生ず。比の時、遙に西方を見れば、紫雲空にたなびき、聖衆來迎し給う。彌陀如來紫金の尊容、相好端嚴にして白毫赫奕^{かくやく}たり、光明は室をてらし、先ず觀音台を持して安祥としてようやく來たり給い、次に勢至合掌して同く以て讚嘆し給う。始て比事を見て歡喜それ幾ばくぞや。)

「見返り阿弥陀」の伝説から、永観は不断念仏（常行三昧）を行じたことが分かるのであるが、その果として、見仏体験をしている。浄土の音楽と共に香が漂う中で、天上から紫雲に乗った阿弥陀仏が現れ、その横に觀音菩薩が手に蓮台を持ち、勢至菩薩は合掌して念仏を唱えながら下りてきたという。現在見ることのできる臨終來迎図の様が、永観の目前で展開されたのである。その時の思いを、永観は「始て比事を見て歡喜それ幾ばくぞや」と記している。

現代の我々は、この見仏体験を特異なこととして考えるのであるが、常行三昧が成就したなら「明眼の人の清夜に星を觀るがごとく、十方諸仏を見る」ようになると智顛が述べるように、必然の現象である。永観も見仏は当然の出来事であると、『往生拾因』で述べている。

予、爲知先賢、獨在閑室、向西閉目合掌當額、勵聲念佛即得一心。敢以不亂、誠聖言不墮地、行者可仰信。縱雖末代蓋見佛哉。聲作佛事。斯言誠哉。(中略) 旦暮難知。不雜餘言、勵聲念佛、當自有證¹⁰⁵。

(予、先賢(懷感)を知らんが爲に、獨り閑室に在って、西に向かい、目を閉じて合掌して額に当て、勵聲に念佛して、即ち一心を得たり。敢て以て乱れず、誠に聖言地に墮ちず、行者仰信すべし。縱い末代と雖も蓋し佛を見る哉。聲に佛事を作す。斯の言誠なるかな。(中略) 旦暮知り難し。余言を雜えずして、勵聲に念佛せば當に自ら證あるべし。

¹⁰⁴ 『往生拾因』・『大正藏』84・102a。

¹⁰⁵ 同、98a。

「余言を雑えずして、励聲に念佛」したならば、「一心を得」、「縦い末代と雖も蓋し佛を見る」という。つまり、ただひたすら南無阿弥陀仏の念仏を唱え続けることで、三昧に入ったならば「当に自ら證あるべし」で、仏を見るのは必然の成り行きであるという。また別の書でも、「若如教修行、若如法隨喜、現身何不發三昧哉。臨終何不見如來哉¹⁰⁶。(もし教えのごとく修行し、もし法のごとくに隨喜すれば、現身において何ぞ三昧を發せざるや。臨終なんぞ如來を見奉らずや)」といている。教えの如く念仏を行じさえすれば、それ以外のことを一切することなく、「現身において」必ず仏を見ることができるようになっているという。

珍海も『決定往生集』の序に「次明緣者、是増上緣。謂、彼彌陀爲増上緣。成其勝業往生淨土。而、於此生定得見佛。故經說言賢護經也。一日七日、具足念故、是人必觀阿彌陀如來¹⁰⁷。(次に緣を明かせば、これ増上緣なり。謂く、彼の彌陀を増上緣となす。その勝業成ずれば淨土に往生す。しかして、この生において佛を見るを得。故に經に説いて賢護經と言うなり。一日七日、念を具足するが故に、この人必ず阿彌陀如來を觀る)」とあるように、念仏を相續することで、現身において「必ず阿彌陀如來を觀る」と述べている。

常行三昧を行じたのは三論宗だけではなく、南都法相宗の興福寺でも行われていたことが、興福寺の別所である称名寺の由来から分かる。この寺は文永2年(1265)に専英、琳英の兄弟が常行三昧堂として建立したことが伝えられている。また、後年金剛峯寺の座主となる定照(906-983)には、「定昭若年の時に従するは法華一乘、并せて念仏三昧を修す¹⁰⁸」とする記録が残っており、青年期に南都興福寺で念仏三昧を行じたことが伝わっているように、南都でも盛んに常行三昧が行われていたのである¹⁰⁹。

¹⁰⁶ 『往生講式』・『浄土宗全書』15巻、469頁。

¹⁰⁷ 『決定往生集』・『大正蔵』84・103a。

¹⁰⁸ 『高野春秋編年輯録』・山中崇裕「高野山における念仏信仰とその展開」・「密教学会報」51号、153頁所収。

¹⁰⁹ 同、149頁。

第二項 真言宗

高野山金剛峯寺は空海の開いた真言宗の本山であり、浄土教とは関係がないものと現在では考えられているが、それはつくられたイメージであると五来重(1908-1993)はいう。「我々の常識は現に目に見、耳に聞くものに固着してしまう性質があるので、念仏は東西本願寺や知恩院・増上寺・遊行寺の専売特許と思いがちである。そしてなおさらわるいことには、高野山も中世末から近世にかけて、せつせと高野の念仏を抹消して、大師信仰におきかえていった¹¹⁰」ことによる、思い込みであるという。中世の高野山の現実には、室町時代の百科事典である『塵添壻囊鈔』の「骨専納高野事」にも、「高野山はこれ日本に、九品の浄土ある中に、上品上生に当れり¹¹¹」とあるように、「日本随一の念仏の山であった¹¹²」という。

高野山に関係する者として清原正国(1009-1096)がいる。彼は和歌山の国葛下郡の武士で、「武芸を好み悪としてなさざるはなし¹¹³」という悪人であったが、61歳で出家し、毎日十万遍の念仏を唱えて往生を願ったという。ある時、入唐上人日延の「汝極楽に往生せむと欲せば高野山に住すべし¹¹⁴」という夢告を得、高野山に登って往生したという。当時の歌念仏にも「いざや、高野へのぼれよ、かるくのぼれよ、不動坂の道をも、九品の浄土へ、まいる身なれば、ナムアイダンボ、ナムアイダンボ、ナムアイダンブツ¹¹⁵」とうたう「高野のぼり」があり、現在でも六齋念仏として残っていると五来はいう。これは、一般庶民の中にまで、高野山が阿弥陀仏の浄土であるという教えが広まっていたことを表すものである。また、平安後期の僧で、真言宗中興の祖といわれる覚鑿(1195-1143)の時代には、「当時の高野山は称名念仏の声に満ち、専修念仏の信仰は天下を風靡していた¹¹⁶」という。これが親鸞の生きた時代の高野山の状況である。

高野山で行われていた念仏がどのようなものであったかを示すものが、延長6年(982)に6代座主となる濟高(870-943)の行状から分かる。『続真言全書』「高僧行

¹¹⁰ 五来重『高野聖』角川学芸出版、2011年、82頁。

¹¹¹ 山中崇裕、前掲書、154頁。

¹¹² 五来重、2011年、81頁。

¹¹³ 同、82頁。

¹¹⁴ 「高野山往生伝」・「高野春秋編年輯録」。同85頁所収。

¹¹⁵ 同、82頁所収。

¹¹⁶ 宮坂宥勝「興教大師の浄土観(下)」・「現代密教」4号、1992年、26頁。

状」によれば、高野山東塔のかたわらに「三昧堂を建てて持念の處¹¹⁷」としたというが、この三昧堂は叡山の常行三昧堂と考えられている。五来重は「高野山でも中世には常行三昧による二十五三昧が行われたらしく、現在伽藍にあって高野山最古の建築（建久年間）とされる不動堂はもと阿弥陀堂（五室寂静院）であったと私は推定している¹¹⁸」と述べている。このように、濟高は高野山において常行三昧の念仏を行じていたのである。山中崇裕は、この常行三昧堂が「高野山の念仏の温床¹¹⁹」となったと考えている。先に南都の項で触れた定照は、天元4年の座主を辞した後は「往生極樂の浄業に専念」したという。また、真言宗醍醐派の総本山である醍醐延命院の元杲^{げんこう}（914－995）も「法華經を読み奉りて、之を日作（毎日の勤行）となし、弥陀仏を念じ奉りて、之を夜勤（毎夜の勤行）となす¹²⁰」とある。

この定照・元杲の行じた念仏は、「朝題目、夕念仏」の天台の行法に従ったもので、朝題目とは法華懺法^{せんぼう}（半行半座三昧の法華三昧）であり、夕念仏とは常行三昧（不断念仏）のことである。1180年頃に編纂された『梁塵秘抄』にも、「山寺行なふ聖こそ、あはれに尊きものはあれ、行道引聲阿弥陀經、曉懺法釋迦牟尼仏¹²¹」と謳われ、『梁塵秘抄口伝集』でも、「あしたには懺法をよみて六根を懺悔し、夕には阿弥陀經をよみて西方の九品往生を祈る事、五十日つとめ祈りき¹²²」とあるように、朝に『法華經』を唱えることで滅罪を願い（法華懺法）、夕べには不断念仏を唱えることで浄土往生を願う行（例時作法）が、宗派を問わず寺院において行われていたのである。

¹¹⁷ 山中崇裕、前掲書、153頁。

¹¹⁸ 五来重、2000年、47頁。

¹¹⁹ 山中崇裕、前掲書、153頁。

¹²⁰ 五来重、2011年、101頁。

¹²¹ 『梁塵秘抄』、378頁。

¹²² 同、453頁。

第四節 貴族社会での常行三昧（不断念仏）の隆盛

第一項 貴族社会での常行三昧堂の建立

比叡山における常行三昧堂の建立をみると、円仁が常行三昧堂を東塔に建てた時期は、『山門堂舎』に「大師承和五年入唐、同十五年帰山、新建立常行三昧堂¹²³」とあることから、承和15年（842）であり、西塔は増命が寛平5年（893）に建てたことが分かっている¹²⁴。増命は後の延長6年（928）に10代座主となるのであるが、これを契機として、「叡山及び天台系の止観は多分に常行三昧に重点を置く¹²⁵」ようになってゆくのである。そして、横川の常行三昧堂は、安和元年（968）に18代座主良源（912－985）が建てている¹²⁶。このように比叡山三塔に常行三昧堂が建てられたということは、山内すべてで常行三昧が行われたことを示し、止観業の中心が法華三昧から常行三昧に移ったことを表している。

天禄元年（970）に書かれた良源の「二十六条起請」には、「又籠山十二年、修三習四種三昧。雖在_レ同式、当今所_レ習只常行三昧也¹²⁷。（又籠山十二年、四種三昧を修習す。同式にあるといえども、まさに今習するところはただ常行三昧なり）」とあるように、皆が常行三昧を行じたということからも、叡山における隆盛が窺える。注意しなければならないことは、この常行三昧は円仁の五会念仏に基づくものであり、不断念仏・山の念仏といわれるもので、智顛の定めたものではないということである。

このように、五会念仏に基づく常行三昧は良源の時代に至って全盛を迎えるのであるが、この比叡山の盛況に応じるように、貴族社会において常行三昧堂が建立されてゆくのである。それは、不断念仏による見仏体験率が高く評価されたということであろう。富島義幸の調査¹²⁸によると、以下のようなになる。

¹²³ 『山門堂舎記』・『群書類従』第24輯、471頁。

¹²⁴ 同、481頁。

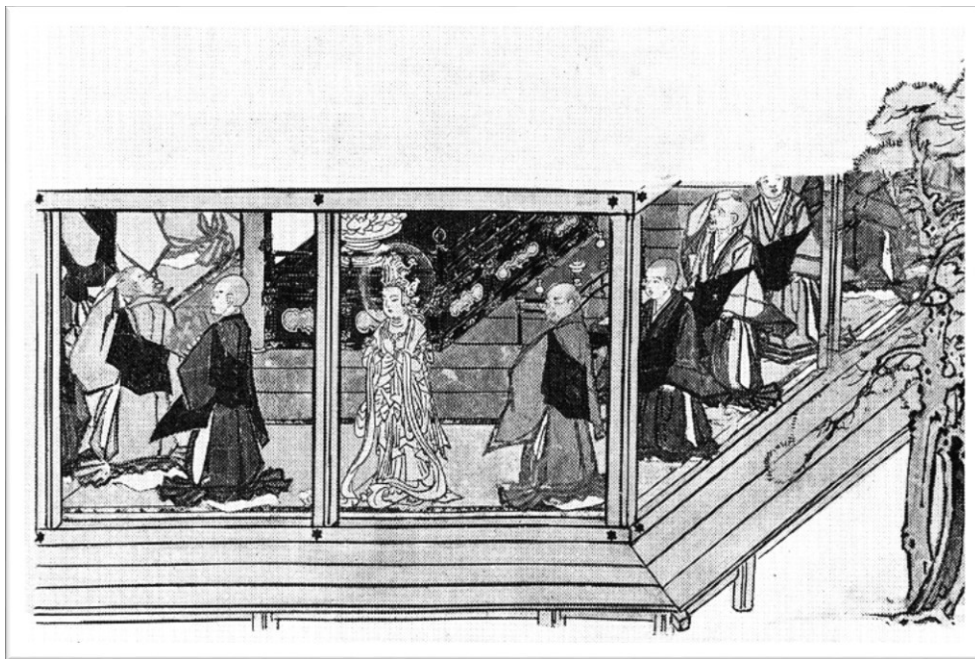
¹²⁵ 『源信』、1983年、145頁。

¹²⁶ 『山門堂舎記』・『群書類従』第24輯、488頁。

¹²⁷ 「二十六条起請」廬山寺文書・井上光貞、1983年、87頁所収。

¹²⁸ 富島義幸「九体阿弥陀堂と常行堂」「仏教芸術」283号、11頁。

藤原為光の法住寺は、『扶桑略記』永延二年（988）三月二十六日の条に「常行三昧堂一字、安彌陀世尊與四攝衆、東向、共在一時、始其三昧。（常行三昧堂一字、彌陀世尊と四攝衆を東向きに安んじて、共に一時あり。其三昧を始む」とある。法興院は長保三年（1001）十二月十四日の条に「院御法興院常行堂、自寅剋被始不斷念佛。（院御法興院の常行堂にて、寅剋より不斷念佛を始められる」とある。藤原道長の姉詮子が解脱寺に常行堂を長保四年（1220）に建て、不斷念仏を行じたとある。七月十七日の条には「大僧正觀修、年五十八。供養解脱寺内常行堂、（中略）法会之次、始自今日黄昏三箇日夜間、偏爲後世菩提、修不斷念佛三昧。（大僧正觀修、年五十八なり。供養解脱寺内の常行堂において、（中略）法会の次に、今日の黄昏より初めて三箇日夜間、偏に後世菩提のために、不斷念佛三昧を修す」と記されている。



別寺念仏（不斷念仏）の行道 『法然常任上人行状図絵』巻八

(<http://www.rounanusi.jp/syakuhatisyouki/136-5kuhonnenbutu/136-5Kuhonnenbututoboro.html>)

この後にも、道長室倫子の法城寺西北院（治安元年〔1021〕）、上東門院の法成寺東北院（長元3年〔1030〕）、後三条院の円宗寺五仏堂（常行堂、延久3年〔1071〕）、白川天皇の法勝寺常行堂（応徳3年〔1085〕）などが挙げられている。

第二項 『栄花物語』

富島が指摘している道長室倫子の法城寺西北院の落慶法要の様子が、幸いにも『栄花物語』第16巻の「もとのしづく」に描かれている。



宿直姿・芳香の歴史 HP
(<http://www.mohkacc.jp/grad/haizi/yakusya/kimono/date3.htm>)

三日三夜、不断の御念仏、山の御念仏の様をうつし行はせ給。(念仏僧どもは、年十五を極めにて、十二三四までを選び召し)たり。(中略)御念仏始まるに、この僧ども(の)参り集まれる、いみじうつくしう、おかしげなること限りなし。この小法師ばらは^{とのい}宿直姿なり。そのさまの装束をぞ、殿より賜はせける。(御)念仏始まりて、廻り読む様あはれに尊し。(中略)頭には花を塗り、顔には紅・白い物をつけたらんやうなり。あはれにうつくしう尊き様、小き地藏菩薩はかくや在すらんと見えたり、又あまがつ(天兒)などの物言ひて動くとも見ゆ。又児どもの廻するとも見えたり。さまざまあはれにたう時声どもの、ひ若く細くうつくしげにきかまほしき事、迦陵頻伽の声もかくと聞へたり¹²⁹。

このことは、藤原実資の『小右記¹³⁰』にも書き留められていることから、当時の大きな話題であったことが分かる。道長はまだ声変わりもしない、12～13歳の貴族の子弟を集めて宿直の正装させた上、美しい化粧を施して行道させたとある。その姿は「あはれにうつくしう尊き様、小き地藏菩薩」のように見え、そのボーイソプラノの澄んだ念仏の声は、妙声をもって法を説く極楽浄土の迦陵頻伽の様に聞こえたところである。

このほか、『源氏物語』の「薄雲」に、源氏の君が明石を訪れることを叙して「いとほしく、例の不断の御念仏に事づけて渡り給へり¹³¹」と、嗟峨の御堂の不断念仏のこ

¹²⁹ 松村博司、山中裕校注『栄華物語』下巻・『日本古典文学大系』岩波書店、1965年、50頁。

¹³⁰ 平安時代の公卿藤原実資の日記。藤原道長・頼道全盛時代の詳細な記録で、全61巻ある。

¹³¹ 山岸徳平校注『源氏物語』・『日本古典文学大系』岩波書店、1959年、245頁。

とが説かれ、また「浮船」にも、「寺、いと賢く、いかめしく造られて、不断の三昧堂など、いと尊く、おきてられたり¹³²」と、右大将薫の君が建立した常行三昧堂のことが述べられているように、多くの物語の中でも語られるまでに一般化しているのである。

第三項 『平家物語』の「燈籠之沙汰」

平重盛（1137－1179）も盛大に常行三昧を催している。『平家物語』の「燈籠之沙汰」に説かれることがその時の情景であるが、彼は四十八間の常行三昧堂を造り、毎月14日から2日間に渉り不断念仏を催したという。

すべて比大臣は、罪滅生善の御心ざしふかうおはしければ、當来の浮沈をなげいて、東山の麓に、六八誓願の願になぞらへて、四十八間の精舎をたて、一間にひとつづつ、四十八間に四十八の燈籠をかけられたりければ、九品の台、目の前にかゝやき、光耀鸞鏡をみがいて、浄土の砌にもぞめるがごとし。毎月十四日、十五日を点じて大念仏ありしかば、当家、他家の人々のもとより、みめよく、若う、盛んなりし女房を請じて、一間に六人づつ、二百八十人の尼衆と定めて、彼の兩日が間は一心称名声絶えず。誠に來迎引撰の願もこの所に影向をたれ、撰取不捨の光もこの大臣を照し給ふらむとみえし。十五日の日中を結願として大念仏ありしに、大臣みづから彼行道の中にまじはって、西方にむかひ、「南無安養教主弥陀善逝、三界六道の衆生を普く濟度し給へ」と、回向發願せられければ、みる人慈悲をおこし、きく物感涙をもよほしけり。かかりしかば、比大臣をば燈籠大臣とぞもうしける¹³³。

藤原道長は貴族の幼年の子弟を集めて不断念仏を行じたのであるが、平重盛は貴族の家から若く美し女性を280人集め、不断念仏を催したという。その華やかさは想像を絶するものであるが、五来重は「貴族の中には堂僧の代わりに、美女を念仏行道

¹³² 『源氏物語』、208頁。

¹³³ 高木市之助校注『平家物語』上巻『日本古典文学大系』岩波書店、1959年、248頁。

させて鑑賞するような不屈きな趣味も出てきた¹³⁴」と批判している。確かに現象面の華やかさに目を取られやすいのであるが、この批判は念仏のもつ声の働きを見落としただけのものである。不断念仏の隆盛は、円仁が念仏のもつ声の力に驚いたことが発端であることを思い出さなくてはならない。「みめよく、若う、盛んなりし女房」が大勢で声を合わせて唱える念仏の、それも音程を美しく上下させ、変調を交えた時の音のもつ力を思わなくてはならない。仮に、この若く美しい女房を修道女に置き換えたならば、それは宗教音楽の極致に位置するグレゴリオ聖歌を彷彿とさせるものであり、不謹慎とはいえなくなるであろう。

ともすれば、五来のように貴族の遊びと理解しがちであるが、しかし、その常行三昧を主催する者の思いを考えた時、その考えが間違いであることに気づくであろう。井上光貞は「道長は寛仁三年病によって出家するとともに、阿弥陀堂の造立を思い立ち、これが法成寺の御堂である。法成寺にはその後いくつかの堂舎がたち、全体として台密的寺院構成をとったが、寺院の中心は御堂であり、御堂はまた道長の精神生活の中心ともなった。出家後の道長は、ひたすら後生を祈り、念仏生活をつづけその生涯を終わったのである¹³⁵」と、道長の求道の真剣さに触れている。石田瑞麿も同様の考えを示している。

かつて藤原道長は阿弥陀堂を造って、眼にみる一切を浄土の荘厳とした。かれはそうした現世の浄土荘厳のなかで、なにを期待したのであろうか。贅をつくした浄土の荘厳を通して、この世に浄土を出現させようと試みたもののように説かれるけれども、はたしてそうであらうか。こうした浄土の荘厳のなかにひとり身を置いて、念仏にはげんでいる道長を想起する時、道長が仏と相対し、仏と語りあおうしている姿を感ずることができる。道長はこうした雰囲気につつまれることによって、より一步、仏をまのあたりに見る道に近づくと、考えたのではないか。ここでかれの権力を誇大視して、御堂の華麗を栄華のきわみとと理解するなら、道長の置かれていた時代の、観想的な念仏の風潮に目をふさぐものでしかないだろう¹³⁶。

¹³⁴ 五来重、1989年、48頁。

¹³⁵ 井上光貞、1978年、96頁。

¹³⁶ 石田瑞麿「念仏と見仏」・結城教授頌壽記念『仏教思想史論集』大蔵出版、1964年、731頁。

確かに、道長の求道心の強さを『栄花物語』の「うたがひ」に窺うことができる。そこには、毎年比叡山で行じられる常行三昧に、万難を排して参加したことが説かれている。

八月、山の念仏は、慈覚大師の始め行ひ給へるなり。中の秋の風涼しく、月明かなる程なり。八月十一日より十七日まで七ヶ日が程、公のまつりごと・わたしの御いとなみを除きて籠り在しまして、やがて御修法行はせ給¹³⁷。

摂政を務めていた道長が、7日にわたり山に留まり続けることは何かと障りがあったと考えられるが、「公のまつりごと・わたしの御いとなみ」を押しての参加であるところに、道長の浄土往生の真剣さが窺える。また、『平家物語』に説かれる道長の臨終の様も考慮すべきであろう。

すべて、臨終の念仏おぼし続けさせ給。仏の相好にあらずより外の色を身むとおぼさず、仏法の声にあらずより外余の声を聞かんと思召さず、後生の事より外の事をおぼしめさず、御目には弥陀如來の相好を見奉らせ給、耳にはかう尊き念仏をきこしめし、御心には極樂をおぼしめしやりて、御手には弥陀如來の御手の糸を引かへさせ給て、北枕に西向に臥させ給へり¹³⁸。

このように、ただひたすら行往生を願ったとある。このような道長の浄土願生者としての態度からみても、彼の催した常行三昧を貴族の娯楽として考えることは適当ではない。そうではなく、往生を確約する仏の示現をさらに確実なものとするために、視覚的要素と音楽的要素を強調し、宗教的雰囲気醸し出すことを意図したものである。すべて、念仏のもつ声の力をより効果的に働かすための演出である。

¹³⁷ 『栄華物語』上巻、前掲書、454頁。

¹³⁸ 『平家物語』上巻、前掲書、326頁。

第五節 浄土教と常行三昧（不断念仏）

第一項 法然と常行三昧

比叡山の常行三昧と専修念仏を説いた浄土教とは、直接的な関係はないと考えられているが、法然・一遍、そして20年にわたり常行三昧を行じた親鸞にもその痕跡を見ることができる。浄土宗において常行三昧行が行われていたことは、『法然上人行状絵図』（『四十八卷伝』）に記されている。それは法然伝の最後の48巻目であるが、そこに法性寺の空阿弥陀仏（1155－1228）が不断念仏をして廻ったとある。

つねには四十八人の能声¹³⁹をととのへて、一日七日の念仏を勤行す。所々の道場いたらざるところなし。極楽の七重宝樹の風のひびきをこひ、八功德池のなみのおとをおもひて、風鈴を愛して、とこしなへにつつみもちて、いたる所ごとにならずこれをかけられけり。心あらむ人¹⁴⁰愛玩するにたれるものをや¹⁴¹。

ここに、空阿弥陀仏が声の綺麗な唄師を引き連れて、各所で不断念仏を行ったとある。それは、いまでいうプロの声楽家による音楽会のようなことで、法照が極楽の宝樹にそよぐ音を模したとされる五会念仏を、48人の声明の専門家が衣装を整え、行道しながら唱えるのである。その美しさは十分に想像できる。空阿弥陀仏が、これだけの唄師を抱えていたということは、この法会がかなりの頻度で行われたことを想定させる。つまり、自ら常行三昧堂を建立できない下級貴族の層にまで、五会念仏の需要が広まっていたことを示すものである。

注意したいことは、この伝の作者が、法然伝の最後に空阿弥陀仏を描いているということである。法然の人生の最後を締めくくる場面に、空阿弥陀仏の五会念仏が説かれていることの意味を考えなければならない。彼は五会念仏を唱えては、「此界一人念佛名、西方便有一連生、但使一生常不退、此花還到此間迎。娑婆に念佛つとむれば、浄土に蓮生ずなる。一生常に退せねば、この花還りて迎うなり。一世の勤修は須臾の程、衆事をなげすて願うべし。願わば必ず生まれなん。ゆめゆめ怠ることなかれ。光

¹³⁹ 「能声」とは声のよい人の意。

¹⁴⁰ 「心あらむ人」とは、極楽を願う人の意。

¹⁴¹ 『法然上人行状絵図』（『四十八卷伝』）・望月信亨編『法然上人全集』浄土教報社、1927年、1046頁。

明遍照、十方世界、念佛衆生、攝取不捨¹⁴²」と偈文を読んだと記されている。今ここで念仏を唱えたならば、即時に浄土に一つの蓮の花が開き、臨終にはその蓮の花があなたを迎えに来ることになると、詩情豊かに念仏を勧めるのである。

難しい教義を語ることなく、こうして念仏を唱えることを勧めたのが空阿弥陀仏の生涯であったが、法然は彼の働きを賞賛している。「常に仰せられける御詞」に、「源空は、智徳をもて人を化する、なを不足なり。法性寺の空阿弥陀仏は、愚痴なれども、念仏の大先達として、あまねく化導ひろし。我、もし、人身をうけば、大愚痴の身となり、念仏勤行の人たらん¹⁴³」と語った言葉が記されている。法然は自らの理想の姿を空阿弥陀仏に見ているのである。そして、もし人間に生まれ変わることができならば、空阿弥陀仏のような「大愚痴の身」に生まれ変わりたいと、常に語ったという。つまり、自分のあるべき姿を空阿弥陀仏で象徴して伝記を閉じているのである。

この空阿弥陀仏を讃える法然の姿は、常行三昧としての円仁の五会念仏と自身の説く念仏が同じであることを認めるものである。先に触れたように、法然は臨終に際して円仁の愛用した袈裟を身につけたことも、このことを裏付ける。もし空阿弥陀仏の唱える念仏が法然の説く念仏と違うものであったならば、このように空阿弥陀仏を讃えることはなかったはずである。

¹⁴² 『法然上人行状絵図』・『法然上人全集』、1046 頁。

¹⁴³ 「常に仰せられける御詞」・同、535 頁。

第二項 一遍の踊り念仏と坂東曲

鎌倉時代にできた念仏宗に一遍の時衆がある。この一遍の念仏も円仁の不断念仏を源泉とするのである。五来重は、「踊り念仏を含む念仏芸能が、比叡山に伝えられた常行三昧から出ていることは、私がしばしば論じたところで、くり返すのもわずらわしい¹⁴⁴」と、論じるまでもない自明のことだという。これは、確かに双方の念仏の形態を比べれば肯けることである。一遍の念仏は踊念仏といわれ、踊りながら念仏を唱えるに対して、常行三昧は行道しながら念仏を唱える。つまり、行道の歩く行為を踊りに変えると、一遍の踊念仏になる。



空也踊念仏

(<http://aquadina.com/kyoto/spot/914/>)

現在、京都の六波羅蜜寺に「空也踊躍念仏」が伝わっている。後の「六齋念仏」ともいわれるものであるが、これも踊念仏と名づけられる限り、常行三昧からの派生であることは間違いないであろう。この中に、阿弥陀仏の前を廻りながら、立ち止まり、鐘の音に合わせて体を大きく揺らして念仏を唱えるところがある¹⁴⁵。これは、立ち姿と座しての違いはあるが、現在東本願寺に残っている「坂東曲¹⁴⁶」と全く同じで動作

¹⁴⁴ 五来重、2000年、45頁。

¹⁴⁵ 京都新聞動画ライブラリー「六波羅蜜寺・空也踊躍念仏」参照。

¹⁴⁶ 「僧侶70人、ゆらゆら『坂東曲』京都・東本願寺」朝日新聞DIGITAL・(<http://www.asahi.com/articles/ASHCX4RXJHCXPQIP00X.html>)参照。

である。「板東曲」は、親鸞が越後に流される際、荒波に揺れる船上で念仏を唱えた姿を再現したものといわれているが、その体を前後左右に大きく揺らして念仏を称える様が、一見して「空也踊躍念仏」と同じであり、両者の共通性を感じる。



坂東曲（京都新聞 2013・11）

(http://blogs.yahoo.co.jp/masatake_ko/47704756.html)

五来は「板東曲」と「空也踊躍念仏」の関係について次のように解釈している。

現在、東本願寺の報恩講の御満座法要に、六齋念仏とおなじ「板東曲」という踊念仏があることは、親鸞の堂僧と無関係ではありえない。伝統の糸というものは、切れそうでなかなか切れないものである。本願寺の教理教学が、踊念仏を雑行雑修としてしりぞけても、宗祖の職能までは切れなかった。これには別に蓮如上人の伝説もついているけれども、踊念仏を宗祖聖人がよろこびたまうという信仰がなければ、御命日のもっとも重要な結願法要に、これを残すはずはなかったのである¹⁴⁷。

¹⁴⁷ 五来重『踊り念仏』平凡社、1988年、70頁。

五来は、現在なされている親鸞教学に疑問を呈しているのである。現在の教学では踊念仏を雑行雑修とするが、それならば東本願寺の一番重要な行事で唱えるのはなぜかという。ちなみに、西本願寺でも元禄2年に停止されるまでは、この「板東曲」が結願法要で行われていたことが分かっている¹⁴⁸。このことから、この「板東曲」の慣わしは東本願寺のみに留まる特殊な事例ではないことになる。五来は、現在の教学上では認められないことではあるが、そこには切り捨てることのできない伝承があると、伝承で収めているが、師である法然の念仏が五会念仏を受け継ぐものであるように、親鸞の念仏もこの五会念仏と関係があることを示すものとする。つまり、念仏を唱えることで見仏を得、そして往生を確信するという、五会念仏の影響を受けた名残であると推測できるのではないであろうか。

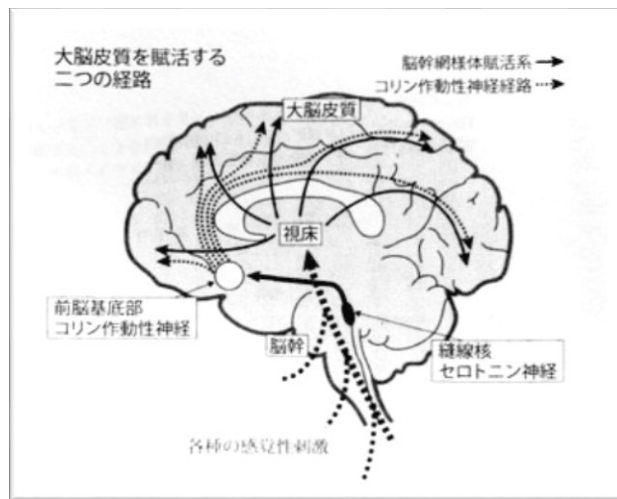
¹⁴⁸ 江戸初期の西本願寺の僧侶、西光寺祐俊の日記「高祖聖人三百五十年忌日次之記」（1611年）に、親鸞のご命日法要の項に「御式相ノ念仏坂東節也」とある。同内容が御手洗隆明『『板東曲』伝説の一考察』・「宗教研究」359号、344頁にある。

第六節 脳生理学から見た念仏

第一項 脳内物質としてのセロトニン

念仏の歴史は、声のもつ不思議な力の顕現にあるといえる。それは、様々な行の一つとして諸行の中に埋もれていた念仏を、ブラッシュアップし続けた歴史で、行道に付随する念仏が五会念仏で同等の地位を占め、そして法然に至って独立するという歴史である。これは自らの体験に基づき、その体験を重ねる中で見出してきた念仏の不思議な力の顕現である。

真宗七祖の歴史は、念仏を唱えることで見仏を得て往生するという事実に基づき、そこにある念仏の働きを問い続けたものであるが、これを現代の科学で究明した者がいる。それは東邦大学医学部名誉教授の有田秀穂である。有田は、脳神経科学・



有田秀穂 『脳之力・禅之力』

大和書房、2008年、

統合生理学を専門とし、セロトニン神経に関する第一人者である。セロトニンとは神経伝達物質で、これが弱ると鬱病・パニック障害・摂食障害などの症状が現れるという。鬱病で自殺した人のセロトニン濃度は低く、逆にセロトニンが多く分泌されると、脳が活性化して前向きな気分になるという。

そのセロトニン神経は、呼吸等の生命活動を担う「脳幹」の真ん中、右脳と左脳が縫い合わされた

場所に位置する縫線核にあるという¹⁴⁹。その「脳幹」とは人間の生命維持にかかわる場所である。その生き物としての人間の最も原始的なところに、セロトニン神経があるという。有田は座禅時の僧を対象に実験をし、この原始的な脳幹が、一番人間的な大脳皮質にある言語脳を支配する時に瞑想に入ることを確かめ、この変化にセロトニンの分泌量の増加が影響していることを発見したのである。

¹⁴⁹ アルボムツレ・スマナサーラ、有田秀穂『仏教と脳科学』サンガ、2010年、46頁。

第二項 脳波の種類と性質

人間の脳波には、 α 波・ β 波・ θ 波・ δ 波の4種があり、それぞれのもつ性質は次のようにいわれている。

周波数/Hz	脳波	状態
14～30	β	覚醒状態
10～13	$\alpha 2$	リラックスしながらも、脳の働きが落ちていない
8～12	$\alpha 1$	リラックス状態
4～7	θ	まどろみの状態
1～3	δ	熟睡状態の時

有田秀穂『歩けば脳が活性化する』ワック株式会社、2009年、80頁～)

覚醒している時は β 波が中心で、目を閉じて休み出すと α 波が出てくる。そして、うとうとしてくると θ 波、完全に眠ってしまうと δ 波というように、その時の人間の状態を脳波によって判断することができるという。この中の α 波に注目すると、目を閉じて外部の刺激を遮断することでリラックスした状態の時に出るもので、覚醒状態では出ることのない脳波であるという。ところが、有田が座禅中の僧の脳波を調べると、瞑想に入った時に α 波が出ているという。目を半眼にして座禅を始めると、「当然最初は β 波が出ています。ところが、やがて、時間的には4～5分経つとその β 波のなかに α 波が混入してきます。大脳皮質の働きが変化してくるわけです。しかしこの変化は本来覚醒時には起こりえないことです。 α 波が混入してくる度合いは、5分から10分、15分と時間が進むにつれて、頻度も持続する時間も増え¹⁵⁰」てくるといふ。東京大学医学部の平井富雄(1927-1993)の実験でも、熟練の禅僧は座禅中に半眼の状態にもかかわらず、開始1分程度¹⁵¹で α 波が脳全体から出たという。

¹⁵⁰ 井上ウィマラ・有田秀穂『瞑想脳を拓く』佼成出版社、2007年、103頁。

¹⁵¹ 有田の実験は、座禅を経験したことのない者を実験対象としていることから、この時間の差が出たと考える。

さらに、瞑想の深まりとともに、覚醒時には出るはずのないθ波まで出る者もあり、α波は座禅終了後、5分以上も続いた僧がいたという¹⁵²。これらの研究から、このα波の出現が瞑想に入っていることの証明として考えることができる。

閉眼呼吸法時の脳波 パワースペクトラム解析

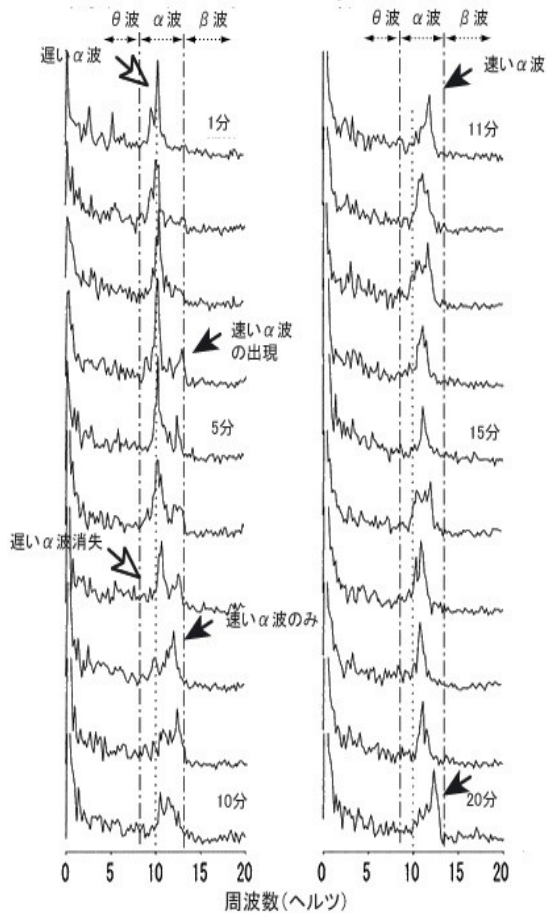


図1 閉眼呼吸法時の脳波解析
閉眼呼吸法時には、はじめからα波(遅いα波▶)が認められるが、それは呼吸法7分ぐらいで消失する。一方、呼吸法4分ぐらいから速いα波(◀)が新たに出現するようになり、その山の大きさは次第に大きくなり、20分まで継続する。

有田秀穂 『リズム運動がセロトニン神経系を活性化させる』、日本医事新報社、4453号、2009年。

(<http://www.serotonin-dojou.jp/article03.html>)

座禅は半眼の状態で行うのを常とするのであるが、最初から目を閉じて座禅をした時の脳波を測定すると、想定通り最初からα波が出ていたのであるが、しばらくするとそのα波が消え、別のα波が出てきたと有田はいう。そこで、初めの周波数の遅いα波をα波1とし、後の座禅の瞑想によって出現した周波数の速いものをα波2として区別し、α波2が瞑想の脳波であると判定している¹⁵³。通常、α波、そしてθ波が出てくるとβ波は減少するのであるが、このα波2が出現した場合には、このβ波に大きな変化が見られなかったという。これが座禅の特徴で、覚醒状態でありながら脳の知性にかかわる部分が抑制された状態で、瞑想(三昧)の「理性や知性による判断を抑え、外部からの刺激に心を乱さずに受け流せる境地¹⁵⁴」で、いわゆる「無の境地」と呼ばれる状態である。そして、この瞑想時のα波2の出現にセロトニン神経が関係していると、有田はいう¹⁵⁵。

¹⁵² 平井富雄『座禅の科学』BLUE BACKS、1982年、99頁～120頁。

¹⁵³ 井上ウィマラ・有田秀穂、前掲書、105頁。

¹⁵⁴ 同、109頁。

¹⁵⁵ 同、106頁。

第三項 α波2の出現時の心的状態

大脳皮質の状態を変え、言語脳の活動を止めるには二つの経路があるという。一つは目の経路で「背側経路」というもので、目を閉じると出てくるα波1に関する経路である。もう一つは「腹側経路」といわれるもので、これがα波2の出現に関係し、座禅時に活動する経路である。この経路が壊れると、アルツハイマー病になって、記憶・判断力をなくすことから、この経路が認知・記憶にかかわりながら「大脳皮質の活動レベルを変えている経路¹⁵⁶」とされる。そこから、この「腹側経路」が活性化され、記憶・判断力を抑えることによって「無分別」の状態が起こると想像される¹⁵⁷。簡単に言えば、言語脳の活動を止めることによる判断停止が、「無分別」といわれる状態に相当する。東大の平井富雄の実験に参加した曹洞宗の僧（修行僧の指導者）は、α波2が出ている時の「無分別」時の意識を次のように語っている¹⁵⁸。

座禅の最中に雑念が生じた場合、自然に消えるのを待つ。決して消そうとして念を追うことをしない。そのうち雑念が消え、意識することなしに統一したこゝろの状態になる。

雑念はやはり出てくる。しかし、それをそのままにしているうちに消えるか、座禅の妨げとなる場合には、座相（調身）を正しくして、心の動揺が落ち着くのを自然に待つ。それが三昧の心の状態である。

この禅僧の言葉を平井は『念』が湧いても、それに引きずり回さされることなく、正しい座禅を実践することによって、自然に意識から去って行く。彼らは、これを『念のありつづれ』と述べたが、心理学的にいうと、確実に『意識状態の変化』が生じていることを証明するものであろう。そして、『三昧』という心理状態であるが、これはサンスクリットの Samahdi を語源とする宗教用語であった。しかし、既に述べた内省報告から科学のこゝろに置きかえると、『注意集中』の良好な意識状態といえる¹⁵⁹と述べている。

¹⁵⁶ 井上ウィマラ・有田秀穂、前掲書、108頁。

¹⁵⁷ 同、109頁。

¹⁵⁸ 平井富雄、前掲書、66頁。

¹⁵⁹ 同、67頁。この雑念が起こったときの実験データが127頁にある。

平井は、別のところで沢木興道（1880—1965）の言葉も紹介している。「座禅の最中には、目ははっきり見えるもの。音もいつもよりはっきり意識されるが、その内容は受け流すだけである。『座』の前にある線香がもえて灰色になり、その灰のふっとくずれる音さえはっきり聞こえる。それは明るい鏡がはっきり物を映し出すように、外界の変化を一挙に、じかに感じるのである。いつも（日常生活のこと）よりは感覚はずっと鋭敏になって、とぎすまされた心になっている」¹⁶⁰と、座禅中の感覚は日常生活をしている時よりも敏感になっているが、しかし、これは目の前で起こる単なる現象であって、それによって心が乱されることはないという。この一極に意識が集中している状態を、沢木は「とぎすまされた心」と表現しているのであるが、これがα波2の出ている時の、三昧と云われる心理状態である。常行三昧堂の90日間の行道と念仏は三昧の境地に入ることを目指すものであるが、その三昧は平井の実験で示されたものと同一であろう。言語脳の活動が停止していることで、目の前の出来事に心を奪われることなく、一つのことに意識を集中し続けることができるのである。

意識集中の外的対象が全くないこと、心の内心に注意が集中すること、そして、集中しようとする意識的努力が働いていないこと、（中略）しかし、内心に注意を集中する点に働く意識は能動的で、催眠や恍惚状態とは全く違うことも付け加えておかなければならない。このような、座禅の能動的注意集中の結果が、「三昧」である¹⁶¹。

平井の説に立つと、常行三昧は「能動的注意集中」による見仏体験といえる。常行三昧で言語活動を停止し、「歩歩聲聲念念ただ阿彌陀佛に在り」と、阿彌陀仏に「能動的注意集中」した結果、「よく定中において十方の現在の佛その（行者の）前に在して立ちたもうを見立てたてまつること、明眼の人の清夜に星を觀るがごと」しと、智顛が記しているように、三昧中に阿彌陀仏の示現する姿を明瞭に見ることになる。

¹⁶⁰ 平井富雄、前掲書、128頁。

¹⁶¹ 同、68頁。

第四項 セロトニンと見仏

京都大学を中退後、曹洞宗とミャンマーのテーラワーダ仏教で出家して瞑想修行をし、現在高野山大学教授を務める井上ウィマラは、禅の瞑想の深まりを五つの段階に分けて説明している。

仏教では禅定を心理学的に分析していきますが、深い瞑想状態に入っていく過程を禅定を支える五つの要素で分析していきます。禅定の一番浅い段階を「初禅」といいますが、そこには五つの要素が働いています。一番目はヴィタッカといって、意識を対象に向けさせる働き。これは思考に分類されますが、思考のなかでも、心を対象に向けさせる働きが一番目です。二番目は、対象に意識を向けたあとに対象をよく観察する心（ウイッチャーラ）で、これらは思考の二つのタイプです。これがよく働くと雑念というべき、懐疑的で否定的な観念がだんだん収まってきて、純粋な仕方でありのままに対象を繰り返し見ることが可能となり、心がだんだん落ち着いてきます。そして三番目になるとピーティと呼ばれる喜びが出てきます。この喜びが出てくると、光が見えたり、身体が暖かくなったような感じを受ける人もいます。ヨーガでいうとチャクラが開く、クンダリーニが上昇するようなエネルギーの覚醒だと思うのですが、いずれにしても刺激的なものです。その刺激性や興奮性が収まってくるのを見つめていると、四番目のリラックスとも違い、生きるエネルギーの興奮が鎮まってきた時の、心が過度に興奮したハイパーな状態でない真のリラックスが訪れます。そして、そのリラックスということにもこだわらなくなってくると、五番目の「我」を忘れて対象と一体になった静かな状態に入ってくる。でもそれは寝ている状態でもない。（中略）このように禅定の段階が深くなるのを分析していくのですが、深くなることは、最初の二種類の思考、喜び、リラックス、一体感という五つの要素が全部働いているわけですが、禅定が深まるにつれ、だんだん思考がいらなくなる。喜びがいらなくなる。リラックスもいらなくなるということで、最後の対象と一体化している心の状態だけが残ってくると考えられます。禅定が深まるということは、その禅定を支えていた心の作用が落ちてくることに他なりません。つまり、大脳皮質の活動が収まってくるのです。意識を向けるとか、喜びを感じる、リラックス

している、また静けさにこだわるといようなものは、まだまだ大脳の働きなのです。この大脳の働きを抑えながら、しかも深いところで対象と一体化していることは忘れない。そういう仕方、心が自我の認識の働きを保ちながら、自我の過激さを落としていくのが禅定の働きです¹⁶²。

この井上の言葉は、有田の実験データを裏付ける体験者の生の言葉である。瞑想の深まりとともに、セロトニン神経が活性化され、それによって言語脳の活動が停止する。その時言葉を離れ、「能動的注意集中」が起こり、「(最も) 深いところで対象と一体化している」感覚になるという。言語脳の活動が停止し、瞑想の状態に入ったときに体感する世界は「最後の対象と一体化している」感覚であると井上はいうが、これが禅の目標である真如への直参を意味するものである。

ペンシルヴェニア大学のアンドリュー・ニューバーグ (Andrew Newberg) らによって、宗教的神秘体験を神経学的に究明する実験が、チベット仏教徒・修道女を対象にして行われた。その被験者の一人であるチベット仏教の瞑想法を實踐しているロバートの、瞑想に入った時の状況を次のように説明している。

まずは意識が静まってきて、彼自身の、より深く、より単純な要素があらわれてくるという。ロバートは、この内なる自己こそが、自分の中の、真実で、変わることのない唯一の要素であると信じている。彼にとって、これは、^{とうかい} 比喩でも韜晦でもない。それは、文字どおり確固たるもの、リアルなものなのである。内なる自己は、不安、恐怖、欲望など、日常的な心を占めているすべての雑念を捨て去った後に残るものだ。ロバートは、これこそが、自分という存在の本質であると考えている¹⁶³。

このロバートの言葉は、有田・平井の実験内容と一致している。「まずは意識が静まってきて」というが、これはα波が出た時の状態で、言語脳の活動が抑制された状態である。この時の心理をロバートは「内なる自己は、不安、恐怖、欲望など、日常的な心を占めているすべての雑念」がなくなった状態と表現しているが、これは井上が瞑想の段階の二番目の項目で「雑念というべき、懐疑的で否定的な観念がだんだん収

¹⁶² 井上ウィマラ・有田秀穂、前掲書、111 頁。

¹⁶³ ANDREW NEWBERG・EUGENE D'AQUILI・VINCE RAUSE『脳はいかにして『神』を見るか』PHP 研究所、2003 年、13 頁。

まってきた」と述べている内容と一致する。また有田も α 波が出た時の心理状態を「緊張・不安・うつ気分・怒り・敵意などのネガティブな気分尺度が改善し、元気度の尺度が上昇した」と記している¹⁶⁴。

そして、この α 波が出た時に、ロバートは「内なる自己が孤立した存在ではなく、万物と分かちがたく結ばれているという直感¹⁶⁵」を得るという。これは、井上の「最後の対象と一体化している」との表現と同一である。この瞑想体験者の、超越者との一体感は重要である。

大峯顯はシュライエルマッハー (Friedrich Schleiermacher) が書いた『宗教講演』の要点を、「宗教とは我々が今ここで無限なものの力、無限な宇宙によって生かされているということの直接的な感じ、宇宙の直感 (cosmic sense) であると言う。有限なものは無限の中でしか生きられない。無限というものに自分を任せきらなければ、有限者は無限の中で生きられない。我々有限者は自分の生命を、いちばん根本のところでは無限なものに任せている。そういうありかたの直感が宗教」で、それは「ちょうど、赤ん坊が自分の運命をすべて母親に任せきって生きているように、一人の赤子のようなものとして、我々は宇宙の中にある¹⁶⁶」という実感が、宗教体験の内実であるという。この言葉とロバートの瞑想で得る「万物と分かちがたく結ばれているという直感」は同一である。瞑想に入り言語脳の活動が停止する、つまり、 α 波が出た時、自己という個の殻が破れるのであろう。わたしそのものと普遍的存在を隔てる殻がなくなることで、無限者と一体化する。無限者に包み込まれる。これが宗教体験といわれるものであり、瞑想において得られるものである。

ロバートのいう宗教体験は個人的特殊な体験ではなく、普遍的宗教体験であることを、アンドリューはフランシスコ修道会の修道女の実験で確認している。修道女が祈りをささげている時の脳の状態を調べた結果、祈りによって深い宗教的境地に達した脳には、瞑想中の仏教徒の脳と同じ変化が起きているという¹⁶⁷。その時に得る無限者

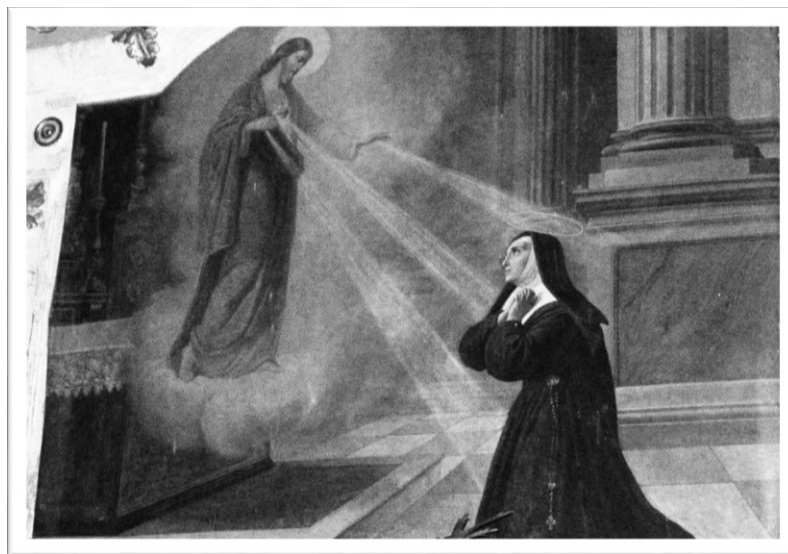
¹⁶⁴ 有田秀穂「仏教と脳神経科学」・『親鸞とは何か』講談社、2011年、92頁。

¹⁶⁵ ANDREW NEWBERG・EUGENE D'AQUILI・VINCE RAUSE、前掲書、13頁。

¹⁶⁶ 大峯顯『宗教と詩の源泉』法藏館、1996年、4頁。

¹⁶⁷ ANDREW NEWBERG・前掲書、20頁。『座禅と科学』において、フランスのマルセイユ大学の脳波学者・ガーストの実験でも、「キリスト教における瞑想というものも禅瞑想と、科学的な面がすべて一致するというものではありませんが、少なくとも脳波が類似するという点については、共通の面がある」ことを実証していることが紹介されている。平井・前掲書 155頁。

との一体感を、ロバートが得た「万物と分かちがたく結ばれているという直感」を、修道女は「触れられるほど近いところに神がおられる」と表現している。この神との一体感の表現は、キリスト教神秘主義者に共通するもので、13世紀のフランシスコ修道会の修道女フォリーニョのアンジェラも、「こんな一体感をえられるとは、なんと偉大な恩恵を授かったのでしょうか。神はわたしの中におられ、わたしはいつもの自分とは違ったものになり、神と結ばれたことに平安を見出し、すべてに満足していました」と、同様の表現をしている¹⁶⁸。



イエス・キリストのヴィジョンを得る聖マルガリタ・マリア

(<https://ja.wikipedia.org/wiki/聖心>)

常行三昧が成就した時「よく定中において十方の現在の仏その（行者の）前に在して立ちたもうを見立てたてまつること、明眼の人の清夜に星を観るがごとく、十方諸佛を見ることもかくのごとくに多し」と智顛は『摩訶止観』で述べているのであるが、この仏の出現は三昧に入ったときの必然の現象である。智顛はこの現象が起こることを意図して四種三昧の行を考案したことを忘れてはいけない。後の第三章の「法然の弟子の見仏体験」で詳しく見ることであるが、法然の弟子、聖光房弁長は『浄土宗要集』の「念仏三昧発得事」の中で、「教の如く、説のごとく修する人は、必ず行成就して仏を見たとてまつるなり¹⁶⁹」といい、同じく証空も『定善義自筆御鈔』で「観門の道

¹⁶⁸ ANDREW NEWBERG・前掲書、20頁。

¹⁶⁹ 「念仏三昧発得事」・『浄土宗全書』10巻、220頁。

理を得つれば、見仏の功必ずありと云ふ心あるべし¹⁷⁰」と述べているように、念仏を唱えて三昧に入れば、見仏が生じるのは必然であると述べている。親鸞も同内容のことを和讃している。

子の母をおもうがごとくにて
衆生佛を憶すれば
現前当来とおからず
如來を拝見うたがわず¹⁷¹。

「現前当来とおからず」の「現前」とは、現在、目の前でという意味で、法然が親鸞に印可^{いんか}¹⁷²として与えた「彼佛今現在」そのものである。修道女の「触れられるほど近いところに神がおられる」と同じく、阿弥陀仏が目前に示現するといっているのである。それも、「如來を拝見うたがわず」、つまり、間違いなく仏を見ることができるという。このようなことを説くことができるということは、親鸞自身に体験がなければいけないことであろう。阿弥陀仏を一心に思い続けるところに三昧に入り、阿弥陀仏が示現したのを親鸞は見ているのである。

第五項 セロトニンを活性化させる方法と仏教

座禅時のα波2の出現時の心的状態は以上のようなものであるが、このα波2の出現とセロトニン神経の活性化とは相互関係にあるという。その根拠として、座禅の前後の尿中セロトニン濃度を測定すると、座禅後に濃度の上昇が見られるという¹⁷³。このデータによれば、座禅前のセロトニンは1 ml 当たり平均134ナノグラムだったが、座禅開始後30分で203ナノグラムの、約1.5倍にも増えている。α波2がセロトニンの分泌量に伴う現象であるならば、仏道を志す者にとって、そのセロトニン分泌量を増加させる原理は興味あるものとなる。

¹⁷⁰ 『日本大蔵経』第89巻、鈴木学術財団、1977年、391頁。

¹⁷¹ 「浄土和讃」・『浄土真宗聖典（註釈版）』、577頁。

¹⁷² 「印可」師が弟子に与える認可の書。

¹⁷³ 井上ウィマラ・有田秀穂、前掲書、32頁。

有田はその実験の結果、セロトニンを増加させる要因として、呼吸・歩行・咀嚼等のリズム運動を挙げ、「セロトニン神経の持続的発射は、歩行などのリズム運動でその頻度を増強」¹⁷⁴させるという。リズム運動とは、「筋肉を意識的に、規則正しく収縮させること」、つまり、同じ動作を単純に繰り返すことを基本とする運動で、これを意識的に行うことで、セロトニン神経が活性化する。それは、セロトニン神経のある脳幹の「縫線核の周囲には、歩行、咀嚼、呼吸などのリズム運動の中枢があるからで」、「リズム運動によって縫線核が刺激されて、セロトニン神経の活性化につながる¹⁷⁵」と推測されているのである。

このセロトニン神経の活性化がリズム運動と関係しているという結論は、座禅の呼吸法から見出したものである。

座禅瞑想の基本は、丹田（下腹部）に意識を集中する行（集中瞑想）である。ひたすら丹田に意識を集中させて、無念無相で吐く息（丹田）に意識を集中させることを繰り返す。これが道元のしかむたぎである。その行は調身・調息・調心の三つの要素からなるとされる。調身は結跏趺座の姿勢であり、調息は丹田呼吸法（入息出息法）であり、調心は意識の集中である。このうち、調身である結跏趺座の姿勢は、脳科学研究では必ずしも本質的な要素ではないと考える。なぜなら、立った姿勢の立禅もあり、ポーズをとりながらのヨガ瞑想やチベット瞑想もあり、同じように瞑想効果を発現するからである¹⁷⁶。

座禅の要素である「調身・調息・調心」の三者の関係は、「調身・調息」を行じて「調心」の「能動的注意集中」を求めるものである。その「調身」は変更が可能であることからすると、座禅においてセロトニン神経の活性化に関係するものは「調息」にあると、有田は考える。座禅における「調息」は、我々が普段している呼吸とは違い、「ひたすら丹田に意識を集中させて、無念無相で吐く息（丹田）に意識を集中させることを繰り返す」呼吸法で、これを丹田呼吸法という。これは「歌う、笛などの管楽器を吹く、話し続ける、音読する¹⁷⁷」時の呼吸法と同じで、「吸う」「吐く」を明確に

¹⁷⁴ 井上ウィマラ・有田秀穂、前掲書、34頁。

¹⁷⁵ 有田秀穂『歩けば脳が活性化する』ワック株式会社、2009年、67頁。

¹⁷⁶ 有田秀穂、2011年、91頁。

¹⁷⁷ 有田秀穂、2009年、103頁。

意識した腹式呼吸であるという。この意識的な呼吸の繰り返しが、座禅時のセロトニン神経を活性化し、 α 波2の脳波を発生させる一番の要因となる。

この実験を元に、「歩行リズム運動もセロトニン神経を活性化して、上記の脳機能変化を誘発するかという検討を行った」結果、「確かに、歩行リズム運動を継続すると、 α 波2を出現させ、前頭極の血流も増加させることが証明された¹⁷⁸」という。この他に、自転車・階段の昇降・水泳等のリズム運動も同じ結果となったことから、セロトニン神経の活性化には同じ動作を繰り返すリズム運動が関係しているとの結論を得たのである。確かに、仏道における行法も同じ動作の繰り返しが基本になっていることからいえば、三昧の原理は有田の研究と同じといえる。

ただ、セロトニン神経の活性化は、このリズム運動だけを行ってもそれが直ちに活性化には繋がらない。東大医学部の平井は学生に座禅をさせた上で、頭の中で自由なことを考えさせて脳波を取る実験をしたという¹⁷⁹。その時の脳波は β 波で、瞑想時に出る α 波は出なかったという。有田もリズム運動である自転車漕ぎでの実験で、運動選手が軽く流した程度では、セロトニン神経の活性化は見られなかったという。負荷を強め、「競技の練習のようなつもりで」一心に足を動かした時、初めて活性化したという。この実験結果を、「足を動かしたり、腹筋を動かしたりすることだけに集中すると、大脳皮質というか、言語の世界を完全に捨てることが出来る。そこでうまくセロトニンが動いた¹⁸⁰」と分析している。

つまり、セロトニン神経を活性化させるためにはリズム運動が要因となるのであるが、それだけではだめで、言語脳や認識機能を停止させることが必要になる。「調身・調息・調心」という言葉が座禅の指南としてあるが、この「調息」がリズム運動で、そのリズム運動に集中することで、初めてセロトニン神経の活性化が得られ、言語脳や認識機能が停止する。この意識を集中させるために考え出されたものが、禅宗では「数息」といわれるもので、吐く息に合わせて数をかぞえることで、臨済宗中興の祖である白隠禅師（1686－1769）の「夜船閑話」に、「腹の空なる時に當つて即ち静室に入り、端座默然して出入の息を数へよ、一息より数へて十に到り、十より数へて百に到り、百より数へ放ち去つて千に到りて、此身忽然として、此の心寂然たる事、虚空

¹⁷⁸ 有田秀穂、2011年、93頁。

¹⁷⁹ 平井富雄、前掲書、103頁。

¹⁸⁰ 有田秀穂・玄侑宗久『脳のちから禅のこころ』大和書房、2008年、136頁。

と等し¹⁸¹」とあるのがそれである。静かな場所に座り、「調息」し、「数息」でその吐く息を数える。この一連の動作が言語脳を停止し、認識機能も働かなくする。つまり、思考の停止が起こり三昧に入るのである。

¹⁸¹ 『古事類苑』第25巻、1004頁。

第六項 セロトニンと仏道

中国天台智顛は、『摩訶止観』に常行三昧の行法を述べているが、有田の実験報告を重ねると、それはリズム運動に基づくものであることが分かる。「九十日、身常に行じて休息なく、九十日、口常に阿彌陀佛名を唱して休息なく、九十日、心常に阿彌陀佛を念じて休息なし」とあるように、休むことなく阿彌陀仏の周りを昼夜を問わず歩み続け、口に南無阿彌陀仏の念仏を唱え続ける行であるが、この歩くという行為に注目すると、常行三昧は歩行のリズム運動に基づく行であることが分かる。

ただ、長時間に渉り規則正しく歩き続けたとしても、「能動的注意集中」を欠くと、つまり、「大脳の言語脳や認知機能が活動¹⁸²」するとα波2は発生しない。それを防ぐために、座禅では「数息」によって意識を集中させるのであるが、常行三昧では行道時における念仏がその役を担うと考えることができる¹⁸³。有田は歩行のリズム運動に集中する方法として、『南無妙法蓮華経』など唱題をととなえたり、御真言をととなえればよい¹⁸⁴』と述べているように、常行三昧では、南無阿彌陀仏の念仏を一音ごとに分け、その一音に合わせて一歩を出すという作法が採られている。念仏に歩く動作を合わせることにより、意識のすべてが足の上げ下げに注がれることになるからである¹⁸⁵。

¹⁸² 有田秀穂、2009年、90頁。

¹⁸³ ケラニヤ大学の元教授であるスマナサーラ (Alubomulle Sumanasara) は、歩行時の雑念を防ぐ方法を次のように述べている。「それはきわめて簡単です。『右足を上げる、運ぶ、下ろす』と、今まさにこの瞬間にやっている感覚・行動・機能を、ずっと『実況中継』し続けて、気づくのです。」アルボムツレ・スマナサーラ、有田秀穂、前掲書、50頁。

¹⁸⁴ 有田秀穂、2009年、101頁。

¹⁸⁵ 好相行も同じである。好相行は堂内を行道する常行三昧とは違い、仏前に留まって行じるのであるが、その原理は同じである。堀沢祖門は念仏に合わせた動きを以下のように説明している。「この五体投地という礼拝の仕方を説明しますと、まず座布団の上に両膝と両肘をつけてしゃがみます。腰をおとして下半身は大地にべったり座ります。両手は真っ直ぐのばして掌を上にして床の上におきます、そしてその両腕の間で額を地面にすりつけるようにして礼拝します。(中略) このさいのばした両手の掌の上に仏様の両足を頂く気持ちになるんです。ここから礼拝が始まりまして、右手で磬を一打して目の前に開かれたお経、『三千仏名経』といいまして過去・現在・未来のそれぞれの千の仏たちの名前が書かれた三冊の経本があります。その最初の仏様の名前を大声で「南無」と唱えながら上体を真っ直ぐに起こし膝立ちで合掌の形になります。さらに仏のみ名を唱えながら左膝、右膝と体をおこして起立した合掌の形となります。さらに仏のみ名を唱えながらこんどは右膝・左膝とかがめて行って両膝を座布団の上に着き、さらに上体を前方に倒して行って両肘をつき両手を前に真っ直ぐつき出した掌を上に向け、額を座布団の上にすりつけて礼拝する。この間、一仏の名前を長くのばしながら大声で唱えつづけるのです。」堀沢祖門『求道遍歴』法藏館、1984年、75頁。

これからいえば、常行三昧の念仏は、「数息」と同じく意識を集中させるために考え出された所作であり、行道の補助的役を果たすものといえる。

第七項 90日の常行三昧行

仏道は、宗教体験に基づき、三昧を効率よく再現できる行法として考え出されたものであることが最先端の脳神経科学で解明されたのである。それが如何に科学的であるかを裏付ける事例が、常行三昧の90日間の意味である。この行の期間はなぜ90日なのか。現代の我々にとって、それは単に恣意的なものであると考えるが、脳神経科学はその必然性を明らかにしている。有田の報告に詳しく説かれているが、それを要約すれば以下のようなになる¹⁸⁶。

学習とは、繰り返すことによって、その回路がスムーズに運ぶようになっていく。しかしセロトニン神経の場合には学習によって起こるのではなく、セロトニン神経自身の構造が変化することによるという。どういうことかといえば、自己抑制の回路というべきものがセロトニン神経の中にあり、この自己抑制が強いとセロトニン神経の働きは弱まり、不活発になる。逆に自己抑制を減らすとセロトニン神経が活性化し、 α 波2の発生に繋がるのであるが、そのためには、自己抑制のための受容体の数を減らさなければならないという。座禅の丹田呼吸法を続けてセロトニン神経を刺激し続けると、その自己受容体に作用し、セロトニン受容体が減少することで自己抑制が減り、結果的にセロトニン神経の働きが恒常的に高くなる。ところが、この自己抑制のセロトニン受容体の減少には遺伝子レベルがからむ問題であることから、90日ほどの期間が必要となるという。確かに、筋肉トレーニングに要する期間も最低3ヶ月必要であるとされているように、人間の体が根底から変わるには90日を要するのである。また、昔から百度参りとかお百度を踏むという祈願の方法が説かれているが、これも「遺伝子レベルに働きかけて、なおかつ恒常的な変化が神経や心の面に出てくるとなると、三ヶ月、百日くらいで恒常的な変化が見られるという経験知から」案じ出された

¹⁸⁶ 井上ウィマラ・有田秀穂、2007年、59頁「セロトニン神経の構造的変化」・有田、2009年、64頁「セロトニン神経の活性化に三ヶ月かかる理由」、118頁「セロトニン神経の活性化で脳が変わる」参照。

期間であると、有田はいう¹⁸⁷。常行三昧の90日間も経験知から導き出されてものであろうが、有田の実験データと合致することが驚きである。古の人は科学的な知識はないが、それに匹敵するだけの経験を持ち合わせていたのである。この経験知を持たない者が念仏行の意義を考える時、有田の実験データが示すところは重要である。

第八項 行としての念仏

座禅や常行三昧は、誰しも行として認識するのであるが、念仏を同等の行と考える者は少ない。道元の『正法眼蔵』「弁道話」に、念仏を批判した有名な文がある。

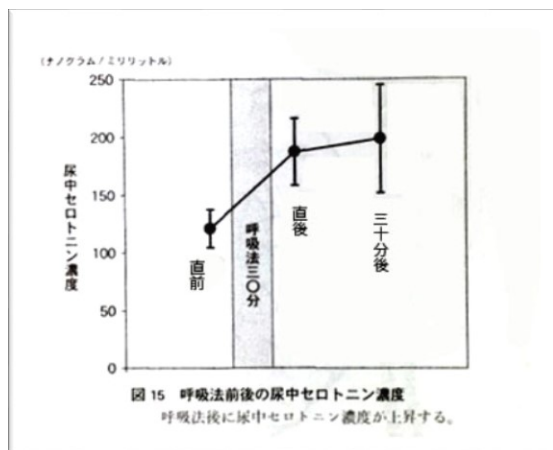
又、読経・念仏等のつとめにうるところの功德を、なんぢ、しるやいなや。ただ、したをうごかし、こえをあぐるを、仏事功德とおもへる、いとほかなし。仏法に擬するに、うたとほく、いよいよはるかなり。又、経書をひらくことは、ほとけ、頓・漸修行の儀則ををしへおけるを、あきらめしり、教のごとく修行すれば、かならず証をとらしめむとなり。いたづらに思量念度をつひやして、菩提をうる功德に擬せん、とにはあらぬなり。おろかに千萬誦の口業をしきりにして、仏道にいたらむとするは、なほこれ、ながえをきたにして、越にむかはむとおもはんがごとし。又、円孔に方木をいれんとせんとおなじ。文をみなながら、修するみちにくらき、それ、医方をみる人の、合薬をわすれん、なにの益かあらん。口声をひまなくせる、春の田のかへるの、昼夜になくがごとし、つひに又、益なし¹⁸⁸。

道元はここで読経と念仏について述べている。経典は読むだけではだめで、そこに説かれる教えに随って行じなければ何の役にも立たない。読むなら行じろ、そこにこそ経を読む意味があるという。念仏についてはさらに辛辣である。「おろかに千萬誦の口業をしきりにして、仏道にいたらむとするは（中略）春の田のかへるの、昼夜になくがごとし、つひに又、益なし」と述べている。これは、当時広く行われていた昼夜通しての不断念仏を念頭に置いてのもので、称名念仏を往生の行とすることへの批判

¹⁸⁷ 井上ウィマラ・有田秀穂、前掲書、62頁。

¹⁸⁸ 『正法眼蔵』・『大正蔵』82・17a。

である。念仏は田の中で鳴く蛙の声と同じで、行のかけらもないと道元はいうのであるが、我々も心の片隅で、この言葉に背いているのである。ある意味、現代において読経・念仏を座禅と同等の行として認めることは難しい状態である。



有田秀穂『セロトニン欠乏症』、94頁。

においても、同一であったという。そこから得た結論は、「声を出す呼吸法が読経であって、声を出さないのが座禅だ¹⁹⁰」と、単純明快である。我々は読経が座禅に匹敵する行とは考えないのであるが、有田の実験結果は、それが間違いであることを示している。「座禅をしようが、お経を唱えようが、脳内の変化は同じことが起こる」ことかからいえば、有田のこの定理は重要である。確かに、四種三昧の非行非座には読経が入っていたのであるが、これはまさに古の人の宗教体験における感覚の鋭さから導き出されたものであろう。そこには、「読経というのは、声を出す一つの呼吸法¹⁹¹」であるとする体験知があったのである。

この読経の実験をしていて、有田はおもしろい現象に気づいたという。それは、道元が蛙の鳴き声と同じといった、念仏を称えることの働きである。

読経もセロトニン神経を活性化し、前頭極の血流を増やすのではあるが、経典の内容によって、その変化に違いがあることに気づいた。この実験の際の読経は、散文、偈文、唱題からなり、同じように声を出してはいても、散文では脳の活性

189 有田秀穂・玄侑宗久、前掲書、142頁。

190 有田秀穂『瞑想を拓く』、佼成出版社、2007年、142頁。

191 アルボムツレ・スマナサーラ、有田秀穂、前掲書、282頁。

化がわずかしがなく、唱題の繰り返しの部分で、前頭極の血流の増加および脳波の変化が非常に大きいことを見出した。繰り返しの少ない散文や偈文よりも、ひたすら繰り返す唱題において、前頭極の血流変動が一番大きかったのである。陀羅尼、御真言をひたすら唱えるだけで、間違いなく、脳内で劇的な変化が起こるのである。それがサイエンスの示すところであった¹⁹²。

読経中においてα波2が最も発生したところが唱題（念仏）であり、経典の中心をなす散文の所では強く起こらなかったという。これは同じ腹式呼吸であるが、散文の所ではそこに書かれている言葉に気を取られ、唱えるというリズム運動に集中できなかったのであるという。有田は、「セロトニンを活性化させるにいい方法は、言葉ではなくて、音を発する行為なのです。その行為を無意識的にやっていると、セロトニンが活性化¹⁹³」するという。唱える行為において意識を集中させるためには、意味のある言葉ではなく、リズムをもつ単純な音が効果的であると結論している。つまり唱え続けることに意識を集中することが不可欠なこととなる。法然浄土教を研究する町田宗鳳も、法然の唱える念仏に注目している。

法然が観想念仏よりも口称念仏に強くこだわったのは、教義上の理由もむろんあったにしても、それ以上に、身体を通じて発生することの重要性に彼が気づいたからではないだろうか。弥陀の慈悲が刻々に表現されていく瞬間としての念仏の独立性を確信していた法然の念声一致の立場は、『選択集』でも明らかにされている。「念聲はこれ一なり。何をもってか知ることを得。観経の下品下生に云く、『聲をして絶えざらしめて、十念を具足して（思いをこらせて）、南無阿弥陀仏と称せば、仏の名を称するが故に、念々の中において八十億劫の生死の罪を除く』と。今この文によるに、聲はこれ念なり。念は則ちこれ聲なり。その意明らけし（その意味するところは明白である）。」念を内なる自覚と理解すれば、声はその表現であり実践である。『往生のためには念仏第一なり。学問すべからず』（『和語灯録』）と語った法然は、念仏の身体的作用を自覚していたのであり、それがゆえに生涯をかけて多念の念仏に励んだのである¹⁹⁴。

¹⁹² 有田秀穂、2011年、93頁。

¹⁹³ アルボムツレ・スマナサーラ、有田秀穂、前掲書、285頁。

¹⁹⁴ 町田宗鳳『法然対明恵』講談社、1998年、171頁。

町田がここで、「(法然は) 念仏の身体的作用を自覚していた」と述べていることの意味を、有田の「セロトニンを活性化させるにいい方法は、言葉ではなくて、音を発する行為なのです。その行為を無意識的にやっていると、セロトニンが活性化」という言葉で理解することができる。五会念仏から不断念仏へと続く浄土教の念仏は、唱え続けるところのみで働くことのできる念仏であり、その念仏の意味を理解することではない。このことには注意が必要である。

念仏を唱える行為としての丹田呼吸法と、その呼吸に意識を集中させる働きの二種の働きが一つになったものが、念仏の原理である。「ただひたすら唱えるという行を繰り返せば、セロトニンが脳内に分泌され、大脳と心を変えることが出来る。これは人間ならば誰にでも当てはまる現象¹⁹⁵」であり、念仏は、称えるという作業に集中させるために「上手に様式化された方法¹⁹⁶」であると有田はいう。念仏を如何に詳しく精緻に論究してもそこには金剛の信心は得られないことを、念仏を研究する者は有田の言葉に学ばなければならない。「往生のためには念仏第一なり。学問すべからず」という法然の言葉の意味するところは、このことである。

現在、この念仏の働きを応用したものが、町田宗鳳の主催する「ありがとう禅」である。町田は、「彼(法然)が神秘体験を持った原因を探っていくと、やはり声の力だ¹⁹⁷」ということに気づき、そこから念仏を唱えることのもつ働きを現代に対応させるべく、南無阿弥陀仏を「ありがとう」に代え、それを反復発声する「ありがとう禅」を考案した。これは「ありがとう」という言葉を反復発声することによる「ボイス・ヒーリング¹⁹⁸」で、日常生活の言動を左右する潜在意識・無意識に刷り込まれた心理的祖型をクリーニングし¹⁹⁹、顕在意識と真意識が直結する「精神統合」を可能とするものである。その原理は母音の共鳴音が出す倍音としての超高周波を利用したものであり²⁰⁰、その原理を大橋力の『音と文明』を引用して説いている。

私たちが新しい手段で地球各地から収集した美しく快い自然音の中には、人間に音として聞こえる周波数上限を何倍も上回る超高周波成分をもつものが珍しくな

¹⁹⁵ 有田秀穂、2011年、91頁。

¹⁹⁶ 井上ウイマラ・有田秀穂、前掲書、126頁。

¹⁹⁷ 町田宗鳳、同上、103頁。

¹⁹⁸ 同、95頁。

¹⁹⁹ 町田宗鳳「こころと体が軽くなる『ありがとう禅』」角川学芸出版、2015年、67頁。

²⁰⁰ 同、89頁～。

い。しかも、私たちの実験から、そうした非知覚成分を含む音によって、脳幹、視床、視床下部を含む脳基幹部の活性が歴然と上昇することが発見された。脳基幹部は私たちの心と軀を制御する中枢である。知覚を超える高周波成分に富んだ音をもたらすこの部位を活性化する効果は、物質レベルでみるビタミンや微量元素さながらであり、まさに「^{ひつすおん}必須音」と呼ぶにふさわしい²⁰¹。

この高周波成分に富んだ音が脳基幹部を活性化させることで、脳波がβ波からα波に変わり、神経伝達物質である「エンドルフィンやドーパミンを分泌させて精神を安定させ、また、うつ病を防ぐといわれるセロトニン、さらに睡眠を促進するメラトニンなどが出ること」になるという²⁰²。また最近の研究で判明したこととして、脳内物質であるオキシトシン（幸福ホルモン²⁰³）も「ありがとう禅」で発生していると予測している。

町田の説く、母音の共鳴音が超高周波の倍音を生み出し、それが脳基幹部を活性化することで脳波が顕著に変化するという「ありがとう禅」の原理は、有田の実験から導き出された手順と一致するものである。単純な言葉を繰り返す腹式呼吸と声の力でセロトニン神経が活性化し、言語脳や認識機能が停止する。この原理を応用しているのである。その体験者の反応も「神秘的なビジョン（映像）を見たり、不思議な音や声を耳にしたり、メッセージを受け取ったりする²⁰⁴」という。そして、皆一様に爽快感を味わうのであるが、これは、現在においても念仏の有効性を証明するものである。

有田の実験で導き出された要点をまとめると、三昧に深くかかわるセロトニンの分泌は、単調なリズムの繰り返しから生じる生理的反応であるといえる。ということは、繰り返しの運動がないところには、この現象は生じないことになる。つまり、五会念仏を起源とする法然・親鸞の念仏も、また、口に唱え、反復して声に出すことが前提の念仏であるといえる。

²⁰¹ 町田宗鳳、2015年、90頁所収。

²⁰² 同、91頁。

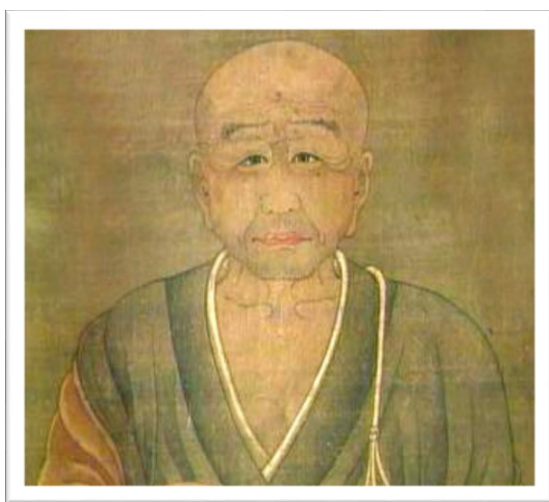
²⁰³ 高橋徳『人は愛することで健康になれる』知道出版、2014年。

²⁰⁴ 町田宗鳳、2015年、17頁。

第三章 法然浄土教の念仏

第一節 『往生要集』

源信は『往生要集』を著すことで浄土教の基礎を築いたのであるが、そこに説かれる口称念仏は、それまで行道の補助としての念仏を、一つの往生行として独立させたものである。しかも、それは「頑愚の者」のための念仏であることを、『往生要集』の冒頭で表明している。



源 信

(<http://c18h27no3.blog100.fc2.com/blog-entry-432.html>)

夫往生極樂之教行、濁世末代之目足也。道俗貴賤、誰不歸者。但顯密教法、其文非一。事理業因、其行惟多。利智精進之人、未爲難、如予頑魯之者、豈敢矣。是故、依念佛一門、聊集經論要文。披之修之、易覺易行。總有十門。分爲三卷。一厭離穢土、二欣求淨土、三極樂證據、四正修念佛、五助念方法、六別時念佛、七念佛利益、八念佛證據、九往生諸業、十問答料簡。置之座右、備於廢忘矣²⁰⁵。

(それ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰か歸せざる者あらん。ただし顯密の教法は、その文一にあらず。事理の業因、その行これ多し。利智精進の人は、いまだ難しと爲さざらんも、予が如き頑魯の者、あに敢てせんや。この故に、念佛の一門に依りて、いささか經論の要文を集む。これを披きこれを修するに、覺り易く行じ易し。総べて十門あり。分ちて三卷となす。一は厭離穢土、二は欣求淨土、三は極樂證據、四は正修念佛、五は助念方法、六は別時念佛、七は念佛利益、八は念佛證據、九は往生諸業、十は問答料簡なり。これを座右に置いて、廢忘に備えん。)

²⁰⁵ 『往生要集』・『大正藏』84・33a。

釈迦仏の教えは八万四千といわれ、様々な教えがあるが、「予が如き頑魯の者」にとって「覺り易く行じ易い浄土往生の教えは、「念仏の一門」しかないという。そこで、その浄土往生に資するために、念仏について説かれた「經論の要文」を集めたものが『往生要集』である。末木文美士が『往生要集』を「浄土念仏の百科全書²⁰⁶」と評したように、口称念仏だけではなく、觀念・心念等の念仏をも網羅しているのである。その中で、第四の「正修念仏門」がこの書の中心となるのであるが、安井廣度（1883－1968）は以下のように解説している。

第四の「正修念仏門は」天親の五念門に依て之を説明している。蓋し、天親の五念門は五念仏門といはれ得べきものであるから之に依りたるが如く、彼は天台宗の沙門たる立場を守って觀察門を主とし、之を別相觀と総相觀と雜略觀の三種に分け述べ、「意業に隨ひて之を用ゆべし」と注意している。思ふに、彼の意は、上機に対しては仏の好相を一々に觀ずる「別相觀」をすすめ、中機に対しては仏身の総相を觀ずる「総相觀」をすすめ、下機に対しては極略して仏の白毫相を觀ずる「雜略觀」をすすめた²⁰⁷。

ここで説かれていることは、上品の者に対しては仏の好相を觀ずる「別相觀」を勧め、中品の者に対しては仏身の総相を觀ずる「総相觀」を勧め、下品の者に対しては仏の白毫相を觀ずる「雜略觀」を勧める等、觀仏を求める念仏である。これは、一人静かなところで雜念をなくして仏を思い続ける觀想念仏で、最澄の定めた止觀業に沿ったものといえる。この「正修念仏門」に説かれる念仏が『往生要集』の中心と考えられているのであるが、法然は源信の本心を、この觀察を説き終えて述べた次の文にあると理解している。

若有不堪觀念相好、或依歸命想、或依引攝想、或依往生想、應一心稱念。（中略）行住座臥、語默作作、常以此念在於胸中、如飢念食、如渴追水、或低頭舉手、或舉聲稱名。外儀雖異、心念常存。念念相續、寤寐莫忘²⁰⁸。

²⁰⁶ 末木文美士『日本仏教史』新潮社、2008年、144頁。

²⁰⁷ 安井廣度『真宗七祖の教義概要』1977年、247頁。

²⁰⁸ 『往生要集』・『大正藏』84・56b。

(もし相好を觀念するに堪へざることあらば、あるいは歸命の想により、あるいは引攝の想により、あるいは往生の想によりて、一心に稱念すべし。(中略) 行住座臥、語默作々に、つねにこの念をもつて胸のなかに在くこと、飢して食を念ふがごとくし、渴して水を追ふがごとくせよ。あるいは頭を低れ手を挙げ、あるいは聲を挙げて名を稱せよ。外儀は異なりといへども、心念はつねに存ぜよ。念々に相續して、寤寐^びに忘ることなかれ。)

ここに、觀想念仏を行じることのできない者のために口称念仏が示されているのであるが、これは念仏の歴史において画期的なことである。つまり、源信はここでそれまで最下の念仏とされた口称念仏を、觀想念仏と同等の行として扱ったのである。これを主張できたのは、そこに源信自らの、口称念仏で觀想念仏と同じ果を得るという宗教体験があると考えられる。彼は「飢して食を念ふがごとくし、渴して水を追ふがごとく」、「一心に稱念すべし」というのであるが、これは念仏を称え続け、その唱えることに専念することで三昧に入ることを求めているのである。リズム運動としての口称念仏を繰り返す、その行為に意識を集中することで「能動的注意集中」が可能となり、見仏が生じることを彼は自らの体験で知っているのである。

『往生要集』の第四の「正修念仏門」からいえば、觀仏に耐えない者のために付屬的に説かれたもののように思えるのであるが、源信が本当に説きたかった念仏は、この口称念仏であったことを、彼の書いた二十五三昧会^{にじゅうごさんまいえ}の規約が示している。これは寛和2年(986)に横川の僧25名によって作られた念仏結社で、『往生要集』に説かれる念仏を実践したものである。この規約の第一条に「可以毎月十五日夜修不斷念仏事²¹⁰。(毎月十五日を以て不斷念仏を修すべし)」とあり、そこでは口称念仏を唱えることを定めているのである。ここに源信の求める念仏が何であるかが明確になっている。源信は、觀想念仏よりも口称念仏の方に価値を見出しているのである。

当然のことではあるが、その口称念仏は見仏を願う念仏である。『往生要集』の結びの文は、「願於命終時、得見彌陀佛無邊功德身。我及餘信者、既見彼佛已、願得離垢眼。證無上菩提²¹¹。(願はくは命終の時に、彌陀佛の無邊の功德の身を見たてまつることを

209 「ねてもさめてもといふなり」・『浄土真宗聖典(註釈版)』、595頁脚注。

210 「横川首楞嚴院二十五三昧式」・『大正蔵』84・876b。

211 『往生要集』・『大正蔵』84・89a。

得ん。われおよび余の信者、既にかの佛を見たてまつりをはらば、願はくは離垢の眼を得て、無上菩提を證せん」と、見仏を求める言葉で終わっている。これが『往生要集』の結論であり、また、二十五三昧会に集う者の願いである。それは、念仏を唱えることで、見仏を求めているのである。

なぜ見仏にこだわるのかという訳を、源信は『文殊般若経』の偈文を引用して説いている。

又同經偈云。如阿彌陀國菩薩、見無央數百千佛、得是三昧菩薩然。當見無央百千佛。(乃至) 其有誦受是三昧、已爲面見百千佛。假使最後大恐懼、持此三昧無所畏²¹²。

(また同經の偈にのたまはく。阿彌陀國の菩薩の、無央數百千の佛を見たてまつるがごとく、この三昧を得たる菩薩もしかなり。まさに無數百千の佛を見たてまつるべし。(乃至) それこの三昧を誦受することあらば、既にまのあたり百千の佛を見たてまつるとなす。たとひ最後の大恐懼においても、この三昧を持たば畏るところなからん。)

源信は、見仏さへできたならば往生は間違いないと確信できるから、苦しみの中にあつたとしても、どのような恐怖に直面しても「畏るところなからん」という。石田瑞麿も「見仏は往生と直結しているから、いわば往生の確約としての意味ももっている²¹³」という。言葉を換えていえば、金剛の信を与えるものが見仏である。これから導き出される源信の念仏は、「念仏→見仏→往生の確信＝金剛の信心」の構造をもつ念仏であるといえる。

法然の『選択本願念仏集』が、源信の『往生要集』の影響を強く受けていることは、「確かめる必要もなく自明のこととして了解されている²¹⁴」。確かに『選択本願念仏集』の表題の「往生之業念佛爲本」は『往生要集』に出ている言葉である。それをそのまま自著の表題にしていることから充分に窺える。であるならば、法然の念仏の根底には、源信の重視した見仏があると推測できるのである。

²¹² 『往生要集』・『大正蔵』84・72b。

²¹³ 石田瑞麿、第3巻、1986年、440頁。

²¹⁴ 南宏信「法然における『往生要集』の受容について」・「佛教論叢」第52号、222頁。

第二節 『選択本願念仏集』

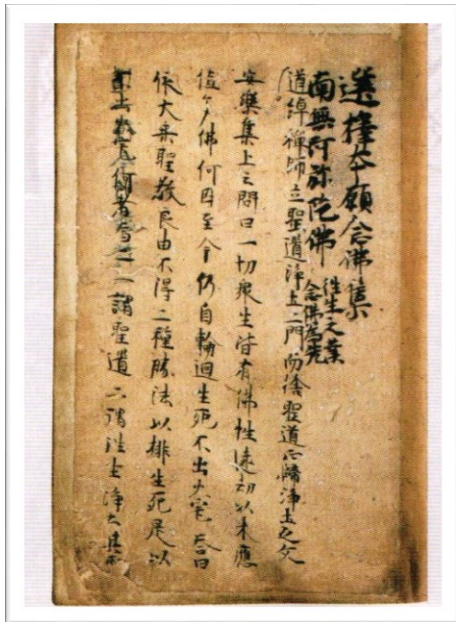
第一項 「南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲先」

『選択本願念仏集』は九条兼実の懇請によって成るもので、浄土宗開創の宣言書ともいえる書である。兼実の、「浄土の法門、年来教戒を承るといえども、心腑におさめ難し。要文をしるし給わりて、かつは面談になずらえ、かつは後のかたみにもそなえ侍らん」との申し出を、法然は断れなかったのである。同書末に「而今不圖蒙仰。辭謝無地。仍今懃集念佛要文、剩述念佛要義。唯顧命旨不顧不敏。是即無慚無愧之甚也²¹⁵。

(しかるにいま図らざるに仰せを蒙る。辭謝するに地なし。よりていまなまじひに念佛の要文を集めて、あまつさへ念佛の要義を述べ。ただし命旨を顧みて不敏を顧みず。これすなはち無慚無愧のはなはだしきなり)」と記している。

『選択本願念仏集』に説く内容を、法然は簡略に「南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲先²¹⁶」と記している。これは源信の『往生要集』第五門の「往生之業念佛爲本²¹⁷」を受けたものであるが、大橋俊雄はこの言葉を『般若心経』の262文字が『大般若経』六百巻のエキスである』ように、『選択本願念仏集』のエキスであるというが²¹⁸、これは至言である。

この「南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲先」の意味することが、法然の死の2日前に書かれた『一枚起請文』に次のように説かれている。



重文『選択本願念仏集』

(<http://blog.goo.ne.jp/mi-man/e/d58dabeec06884bce22ca51e81840c0a>)

もろもろの智者達のさたし申さるる觀念の念にも非ず。又、学問をして念の心を悟りて申す念仏にも非ず。ただ、往生極楽のためには、南無阿彌陀仏と申して、

²¹⁵ 『選択本願念仏集』・『大正蔵』83・20a。

²¹⁶ 同、83・1b。

²¹⁷ 『往生要集』・『大正蔵』84・67a。

²¹⁸ 大橋俊雄、1998年、167頁。

疑なく往生するぞと思とりて申す外には、別の子さい候わず。(中略) 只一向に念仏すべし²¹⁹。

これが『選択本願念仏集』の要旨でもある。念仏は口称念仏・観像念仏・観想念仏・実相念仏の四種に分けられ、口称念仏は最下の行法とされていたのであるが、この最下の口称念仏を最高の念仏であると表舞台に押し出した者が法然である。源信は口称念仏を観想念仏と並ぶ行として独立させたのであるが、それでも観想念仏の下に位置する行とした。法然はそれを逆転させ、口称念仏こそが諸行の中で最上の行であるとの宣言が、この「南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲先」である。

比叡山には常行三昧を始めとする四種三昧・千日回峰行等のさまざまな行があるにもかかわらず、なぜ法然は口称の念仏を以て最上の行となすのか。その理由が、『選択本願念仏集』の「三選の文」に説かれている。

夫欲速離生死、二種勝法中、且闍聖道門選入淨土門。欲入淨土門、正雜二行中、且抛諸雜行遠應歸正行。欲修於正行、正助二業中、猶傍於助業選應專正定。正定之業者、即是稱佛名。稱名必得生。依佛本願故²²⁰。

(①それすみやかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法のなかに、しばらく聖道門を闍きて選びて淨土門に入るべし。②淨土門に入らんと欲はば、正雜二行のなかに、しばらくもろもろの雜行を抛てて選びて正行に歸すべし。③正行を修せんと欲はば、正助二業のなかに、なほ助業を傍らにして選びて正定をもつばらにすべし。正定の業とは、すなはちこれ佛名を稱するなり。名を稱すれば、かならず生ずることを得。佛の本願によるがゆゑなり。)

「三選の文」とは、①「聖道門」をさしおいて「淨土門」を選び、②淨土門に入つては「雜行」をなげ捨てて「正行」を選び、③「読誦・觀察・礼拝・讚歎 供養」の五正行のなかでも「助業」をかたわらにして稱名を選ぶとあるように、三度の選択を経て口称念仏を「正定業」と定めたことによる。あらゆる往生行の中で、勝易を基準として取捨選択した結果、念仏が唯一残ったのである。どの行であっても往生は可能

²¹⁹ 『一枚起請文』・1429頁。

²²⁰ 『選択本願念仏集』・『大正蔵』83・19a。

であるが、そこに難易が存在する。言い替えば、智顛の説く90日の常行三昧でも見仏はできる。しかし、それは難行である。誰でも見仏ができる行が口称念仏であり、それが易行である。行の難易の基準は見仏にある。このことを見逃しては誤ることになる。

これを日本浄土教の念仏の歴史に重ねると、常行三昧堂の行道に付随する念仏から始まり、円仁は口称念仏を行道と同等の働きがあるとして、五会念仏を常行三昧の行法として採用し、源信はさらに口称念仏の価値を認め、観想念仏に次ぐ行としたのである。それを受け、法然は観想念仏を難行として捨て、口称念仏を最高の行とした。その宣言が「南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲先」である。

第二項 超理論的論理

善導は「一心専念彌陀名號、行住座臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業。順彼佛願故²²¹。(一心に専ら彌陀の名號を念じ、行住座臥の時節の久近を問わず、念々に捨てざる者、これを正定の業と名づく。彼の佛の願に順ずるが故に)」と、口称念仏が弥陀の本願に順じた行であるといったのであるが、なぜ弥陀は口称の念仏を往生の行として選び取ったのかと、法然は問う。

何故、第十八願選捨一切諸行、唯偏選取念佛一行、爲往生本願乎。答曰。聖意難測、不能輒解。雖然、今試以二義解之、一者勝劣義、二者難易義。初勝劣者、念佛是勝、餘行是劣。所以者何、名號者是萬德之所歸也。然則彌陀一佛所有四智・三身・十力・四無畏等一切内證功德、相好・光明・說法・利生等一切外用功德、皆悉攝在阿彌陀佛名號之中。故名號功德最爲勝也。餘行不然。各守一隅。是以爲劣也²²²。

(何が故ぞ、第十八の願に一切の諸行を選捨し、ただ偏に念佛の一行を選取して往生の本願とするや。答えて曰く。聖意測りがたく、たやすく解すること能はず。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。初めに勝劣とは、念佛はこれ勝、余行はこれ劣なり。所以は何とな

²²¹ 『観経四帖疏』・『大正蔵』37・272b。

²²² 『選択本願念仏集』・『大正蔵』83・5c。

れば、名號はこれ萬徳の歸する所なり。然ればすなわち彌陀一佛の所有の四智・三身・十力・四無畏等の一切の内證の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆ことごとく阿彌陀佛の名號の中に攝在せり。故に名號の功德最も勝とす。余行は然らず。各一隅を守る。ここを以て劣とす。)

弥陀が口称念仏を選択した理由は、「聖意測りがたく、たやすく解すること能はず」と法然はいう。分からないけれども、あえていえば、念仏はその他の行に比べて「勝」の面がある。それは、余行は「各一隅を守る」働きしかなし得ないが、念仏は万人平等にを救うことができる。また、念仏は口に唱えるだけでよく、誰でも行じることの出来る「易」行である。このように、口称念仏には勝易の二徳が備わっているから、阿彌陀仏は「いづれの行もおよびがたき²²³」凡夫往生の行として選択したのであると、法然はいう。

しかし、この法然の答えは、一番肝要の、なぜ念仏が「勝」の働きをなすのかという理由を説いていない。高橋弘次は三選の文を評して、「仏本願故といって、全く非論理的内容によって終っている。これまた相対的論理の世界にとどまるものにとっては理解のとどくところではないのである²²⁴」といい、「非論理的内容」が『選択本願念仏集』の特徴であるという。室町時代に活躍した^{しやうげい}聖岡（1341－1420）も「上人得釋之故一字選擇念仏一行（上人釋の故の一字を得て、念仏一行を選択す）²²⁵」と、法然はすべての問題を「故」の一字で説明を終えていると述べているように、『選択集』において、「順彼仏願故」・「隨順仏語故」・「与仏本願不相應故」・「不順仏語故」・「依上本願故」・「非本願故」・「弥陀本願之故」・「非弥陀本願之故」・「依仏本願故」等の「故」の例を多くみることができると高橋は述べ、続けて「これらの例の一々については論証できないが、要するに衆生における浄土往生の目的は、称名念仏によって成就されるわけであるが、これが阿彌陀仏の本願なるが『故』ということでその論述の結語となり、またその反対の内容の場合においては、本願に非ざるが『故』ということでその結語となっている。しかしこの『選択集』の論述の仕方において、その論述の内容がいかなる内容であろうとも、形式論理の範囲においては理解されうるものではないといえ

²²³ 『歎異抄』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、833頁。

²²⁴ 高橋弘次「選択集についての一考察」・「印度学仏教学研究」40号、556頁。

²²⁵ 『教相十八通』・『浄土宗全書』12巻、738頁。

る²²⁶」という。確かに、一番肝要の「なぜ」にあたる論拠が「非論理的」であり、理解できるものではない。石井教道(1886-1962)は、法然の「故」を「超理論的論理²²⁷」と名づけているが、まさにその通りである。確かに、現在のように科学的な知識を持ち合わせていない時代の人間に、念仏を唱えるという簡単な行為で、他の難行と同じ結果を得ることができる理由を説明できるはずはない。それをあえてすれば、やはり「順彼仏願故」・「隨順仏語故」・「弥陀本願之故」と、「故」という「超理論的論理」にならざるを得ないのである。

『選択本願念仏集』は、「各章ともに、理路整然とした論旨によって標章の文、引文、私積の順で構成されて²²⁸」あることから、論理的で明快な文であると考えられているが、それは「超理論的論理」の上に構築された明快さであり、一度「なぜ」という疑問が生じると、全く理解することができない難解な書となる。にもかかわらず、この書を初めて読んだ親鸞は分かりやすいと喜んでいるのである。「選擇本願念佛集者、依禪定博陸月輪殿兼實、法名圓照之教命所令撰集也。眞宗簡要・念佛奥義、攝在于斯。見者易論。誠是希有最勝之華文・無上甚深之寶典也²²⁹。(選擇本願念佛集は、禪定博陸月輪殿兼實、法名圓照の教命によりて選集せしむる所なり。眞宗の簡要・念佛の奥義、これに攝在せり。見るもの論りやすし。誠にこれ希有最勝の華文・無上甚深の寶典なり)」と述べ、「見るもの論りやすし」といった。なぜこの「超理論的論理」からなる『選択本願念仏集』を、親鸞は分かりやすい書であるといったのか、その理由を考えなければならない。

²²⁶ 高橋弘次『法然浄土教の諸問題』山喜房仏書林、1978年、233頁。

²²⁷ 石井教道『選択集全講』平樂寺書、1995年、94頁。

²²⁸ 『選択本願念仏集』・『浄土眞宗聖典七祖篇』、1182頁。

²²⁹ 『教行信証』・『大正蔵』83・643a。

第三項 『選択本願念仏集』の引用文

『選択本願念仏集』は十六章よりなるが、それぞれの章に引用されるものを挙げると、そのほとんどが善導の引文よりなり立っていることが分かる。

- 第一章（二門章）・『安楽集』（道綽）
- 第二章（二行章）・「散善義」（善導）・『往生礼讃』（善導）
- 第三章（本願章）・『無量寿経』・『観念法門』（善導）・『往生礼讃』（善導）
- 第四章（三輩章）・『無量寿経』
- 第五章（利益章）・『無量寿経』・『往生礼讃』（善導）
- 第六章（特留章）・『無量寿経』
- 第七章（摂取章）・『観無量寿経』・「定善義」（善導）・『観念法門』（善導）
- 第八章（三心章）・『観無量寿経』・「散善義」（善導）・『往生礼讃』（善導）
- 第九章（四修章）・『往生礼讃』（善導）・「西方要決」（慈恩）
- 第十章（化讃章）・『観無量寿経』・「散善義」（善導）
- 第十一章（讃歎念仏章）・『観無量寿経』・「散善義」（善導）
- 第十二章（念仏付属章）・『観無量寿経』・「散善義」（善導）
- 第十三章（多善根章）・『阿弥陀経』・「法事讃」（善導）
- 第十四章（證誠章）・『阿弥陀経』・『観念法門』（善導）・『往生礼讃』（善導）・「散善義」（善導）・「法事讃」（善導）・「五会法事讃」（法照）
- 第十五章（護念章）・『阿弥陀経』・『観念法門』（善導）・『往生礼讃』（善導）
- 第十六章（慇懃付属章）・『阿弥陀経』・「法事讃」（善導）

このように並べてみると一目瞭然であるが、浄土三部経を除いての24引文中、道綽・慈恩・法照の3引文を除く21引文は善導の書である。法然は偏依善導といわれるが、まさに善導の言葉で『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』の浄土三部経を解釈したものが『選択本願念仏集』であるが、なぜそこまで善導を頼りとするのか。法然が善導に依る理由が、『選択本願念仏集』の最後の章に四重の問答によって説かれている。

問曰。華嚴・天台・眞言・禪門・三論・法相諸師、各造淨土法門章疏。何不依彼等師唯、用善導一師乎。答曰。彼等諸師、各皆雖造淨土章疏、而不以淨土爲宗。唯以聖道而爲其宗。故不依彼等諸師也。善導和尚、偏以淨土而爲宗、而不以聖道爲宗。故偏依善導一師也²³⁰。

(問て曰く。華嚴・天台・眞言・禪門・三論・法相の諸師、各々淨土の法門の章疏を造れり。何ぞ彼等の師に依らずして、唯善導一師を用ふるや。答て曰く。彼等の諸師、各々皆淨土の章疏を造ると雖も、而も淨土を以て宗と爲さず。ただ聖道を以て而も其の宗と爲す。故に彼等の諸師に依らざるなり。善導和尚は、偏に淨土を以て而も宗と爲し、聖道を以て宗と爲さず。故に偏に善導一師に依るなり。)

華嚴・天台・眞言・禪門・三論・法相の諸師も、各々淨土の法門を説いているのに、なぜ善導でなければならないという問いに、この末法の時代に合う教えは淨土であるが、その淨土の教えに則って説いている師は善導一人であると、法然は答える。

問曰。淨土祖師、其數又多。謂弘法寺迦才慈愍三藏等是也。何不依彼等諸師、唯用善導一師哉。答曰。此等諸師、雖宗淨土、未發三昧。善導和尚是三昧發得之人也。於道既有其證。故且用之。

(問て曰く。淨土の祖師、其の數又多し。謂く弘法寺の迦才・慈愍三藏等是なり。何ぞ彼等の諸師に依らずして、唯善導一師を用ふるや。答て曰く。斯等の諸師、淨土を宗とすと雖も、未だ三昧を發せず、善導和尚は是三昧發得の人なり。道に於て既に其の證有り。故に且く之を用ふ。)

淨土の師が条件であるならば、唐代初期に活躍した迦才(生没不詳)や慈愍(680-748)等も淨土の師であるのに、なぜ善導なのかという問いに対して、善導が三昧發得の人であることを理由に挙げている。他の淨土の諸師は三昧發得を体験していないから、念仏で往生できるかの確証を得ていない。善導ただ一人三昧發得の体験者であって、念仏の働きを実体験しているから、その教えには間違いがないと答えている。

²³⁰ 『選択本願念仏集』・『大正蔵』83・19a。以下三文の引用文はこれに続くものである。

さらに、三昧発得を条件にするのならば、懷感も三昧発得の体験者であるのに、なぜ善導なのかという問いを出している。

問曰。若依三昧發得者、懷感禪師亦是三昧發得之人也。何不用之。答曰。善導是師也。懷感是弟子也。故依師而不依弟子也。況師資之釋、其相違甚多。故不用之。

(問て曰く。若し三昧發得に依らば、懷感禪師も亦是三昧發得の人なり。何ぞ之を用ひざるや。答て曰く。善導は是師なり。懷感は是弟子なり。故に師に依て弟子に依らざるなり。況や師資の釋、其の相違甚だ多し。故に之を用ひざるなり。)

確かに懷感も三昧發得の人であるが、善導の弟子である。弟子と師ならば、誰しも師を選ぶであろうと答えている。

問曰。若依師而不依弟子者、道綽禪師者是善導和尚之師也。抑又淨土祖師也。何不用之。答曰。道綽禪師者雖是師、未發三昧。故自不知往生得否。

(問て曰く。若し師に依つて弟子に依らずば、道綽禪師は是善導和尚の師なり。抑又淨土の祖師なり。何ぞ之を用ひざるや。答て曰く。道綽禪師は是師なりと雖も、未だ三昧を發せず。故に自ら往生の得否を知らず。)

師が弟子よりいいのは当然である。ならば善導の師である道綽ではなぜいけないのかとの問いに対して、道綽は未だ三昧發得を体験していないから、念仏は説いているけれども、念仏を唱えることで浄土に往生するか否かについての確信は得ていない。つまり、その説は不確実なものである。だから絶対の信頼を置ける者は、三昧發得の善導しかいないのである。法然は偏依善導の理由をこのように説いている。宗教は体験に基づくものである限り、体験から遊離した言葉は意味のないものである。

法然には「三昧正受之語無疑于往生²³¹。(三昧正受之語は往生に疑なし)」というように、三昧發得を体験した者が語る言葉のみが真実であるという信念があるが、この「超理論的論理」の言葉が真実である分かるのも、同じ三昧發得の体験を有する者のみである。町田宗鳳は『法然を語る』で次のように述べている。

²³¹ 『選択本願念仏集』・『大正蔵』83・20a。

(法然は) 別時念仏を繰り返すうちに、深く悟るところがあったと思われます。ふつう浄土宗の伝統では、法然が四十三歳の時に、善導の『観無量寿経疏』(『観経疏』)にある次の文章に出会うことによって、口称念仏への確信を得たとされています。「一心に専ら弥陀の名號を念じ、行住座臥の時節の久近を問わず、念々に捨てざる者、これを正定の業と名づく、彼の仏の願に順ずるが故に。」たったこれだけの文章を読んで、天地がひっくり返るほどの決定的回心が起きたとは、考えられません。何かあったとすれば、それは自分がかねてから考えていたことを、尊敬する善導の文章で確認できたという喜びではないでしょうか。自分の存在意義そのものが根本から覆されるほどの深い宗教体験が、文字の上だけで起こりうるとは思えません²³²。

常人では理解できない善導の「順彼仏願故」という「超理論的論理」を、法然が真実と直感することができたのは、法然自身に深い三昧発得の体験があったからだ、町田は考える²³³。宗教体験はどこまでも個人に属する体験である。その限り、この体験の普遍性を自ら証明することは不可能である。宗教体験とはそのようなものである。唯一、他者の同一の体験が、その体験の真実性を証明することになる。このことを、町田は「自分がかねてから考えていたことを、尊敬する善導の文章で確認できた」と表現しているのである。法然には既に善導と同様の体験があり、「一心に専ら弥陀の名號を念じ、行住座臥の時節の久近を問わず、念々に捨てざる者、これを正定の業と名づく、彼の仏の願に順ずるが故に」という善導の言葉を目にすることで、自らの体験が普遍的体験であることを確信したのである。そして、そこに自らの往生の確かさが実感できたのである。

この思いをさらに確かなものとする体験を、法然は6歳年下の遊蓮房円照(1139-1177)との出会いで得ている。『行状絵図』に「四明の巖洞²³⁴をいでて、西山の広谷といふところに居をしめ給き。いくほどなくて、東山吉水のほとりに、静かなる地ありけるに、かの広谷のいほりをわたして、うつりすみ給ふ²³⁵」とあるように、法然は比叡山を下

²³² 町田宗鳳『法然を語る』上、NHK出版、2009年、93頁。

²³³ 町田宗鳳『法然』法藏館、1997年、165頁に「法然は叡空のもとで三昧発得を体験したと思われる」とある。

²³⁴ 四明とは「中国の天台山を四明といったこと」より、比叡山を譬える。巖洞とは黒谷の譬えである。

²³⁵ 『行状絵図』第六・『法然上人全集』824頁。

りて西山に行っている。江戸時代にこの地を訪れた義山良照（1648-1717）の記録によると「広谷とは粟生光明寺の後ろ口なり。細路を十四町ばかり行ば広谷という処あり。光明寺にて婆婆堂といふ処を尋ねて行ば、広谷へ出るなり。広谷はその地の景色極めて悪しきなり。湿気も深そうに見え、なかなか久しくは居住なり難き処なり²³⁶」とあり、居住するには適さない所である。にもかかわらず、法然は西山広谷へ向かったのである。それは、そこに遊蓮房円照が住んでいたからである。

遊蓮房円照は「経一卷も書籍一卷も身に持たせざりし人なり。法花経は初心の時覚えられたりき。後には一向念仏ばかりなり²³⁷」とあるように、法然と同じく天台で学んだ念仏聖であった。しかも、不断念仏の最中に見仏の体験を繰り返しているのである。遊蓮房は「高声念仏はかならず現徳をうる行なり。（中略）予祖師（善導）の跡を思いて、三寸火舎に香を盛りて、その香の燃え果つるまでに合掌して、毎日三時高声に念仏すること久しくなりぬ。その間に靈証をえたる事度々なり²³⁸」（括弧内、筆者注）と語ったという。これによると、遊蓮房は法然と同じく善導流の口称念仏を繰り返す中で「靈証」、つまり見仏体験を度々得ているのである。

伊藤唯真は「上人自身は比叡山で修行中、専修念仏の理論を学び（理証）、それを実践することによって浄土に往生できるという確信を得たが、それはあくまでも自内証、つまり自己の内心の悟りにしかすぎない。教えを受けた人が上人と同じように悟りを得てこえそ、積極的に他人に説く決心がつくのである。そして教えを受けて現証（靈証）を受けた人こそ、遊蓮房であった²³⁹」と述べている。伊藤の言に従うならば、遊蓮房は法然の弟子ということになる。法然の教えた不断念仏を繰り返す中で、同じく見仏を体験し、そして定心の念仏を唱えて往生するという念仏者のあるべき姿を見せたのである。その臨終に立ち会った法然は、遊蓮房の姿に念仏の力を実感したのである。「常に仰せられける御詞」に「上人つねには、浄土の法門と、遊蓮房とにあえるこそ、人界に生をうけたる思い出にてはべれとぞおほせられける²⁴⁰」という法然の言葉が残されているが、法然は遊蓮房の見せた宗教体験によって、善導の説く念仏が万人に共通する普遍的教えであることを確信したのである。善導の言葉の真実性は、個々

²³⁶ 『円光大師御伝随聞記』巻3、欣求庵、1981年。

²³⁷ 『明義進行集』第2・「高野僧都明遍」の条。伊藤唯真「遊蓮房円照と法然」・香月乗光編『浄土宗開創の研究』平楽寺書店、1970年、247頁所収。

²³⁸ 同、248頁。

²³⁹ 伊藤唯真、前掲書、259頁。

²⁴⁰ 「常に仰せられける御詞」・『法然上人全集』535頁。

の人間の体験でしか証明できないのである。逆に、その言葉の真実性は、自身の体験による以外に証明できないものともいえる。それを遊蓮房は法然に見せたのである。

『選択本願念仏集』は三昧発得の善導の引文からなる書である。それは「故」を繰り返す「超理論的論理」の書である。高橋は、「あくまで理論を超えた『三昧』という宗教体験のもつ真実性が介在し、これが先行して、法然をして理論を超えた形式論理にとどまらない宗教的論理ともいべき論述をなさしめ²⁴¹」た書であるという。つまり、「三昧という宗教体験」が、この書の根底を支えているのである。この三昧の書を評して、親鸞が「見るもの論りやすし。真にこれ希有最勝の華文、無上甚深の宝典なり」といったということは、親鸞自身に三昧発得の体験があったことを表すものである。親鸞は横川で常行三昧を行じたのであるが、この行は成就すると「よく定中において十方の現在の仏その（行者の）前に在して立ちたもうを見立てたてまつること、明眼の人の清夜に星を觀るがごとく、十方諸仏を見る²⁴²」ことになる。この行を20年に涉り行じた親鸞に三昧発得の体験があったと考えることは、可能である。また、法然が親鸞に与えた「彼仏今現在」の言葉は、法然が親鸞の見仏体験を認めたものと考えることができる。この三昧発得の体験が、「超理論的論理」の書である『選択本願念仏集』を「見るもの論りやすし」といわせたのである。

宗教は理論を組立てて答えを導き出すものではなく、体験の事実が先にあり、そこにある神秘的な仏の働きを言葉にしたものが宗教書である。だから、同様の体験のある者には分かりやすく、ない者にはどこまでも難解な書となる。高橋は『『選択集』の非論理的な性格を指摘するにつけ、法然の念仏の教えが、たんに論理的に整合して構築されうるものでないことはいうまでもない。したがって法然の念仏の教えは、非論理的（超理論的な内容）なものほどどこまでも非理論的なものとして認め²⁴³」、そこから宗教体験を読み取らなければならないと説く。これは親鸞理解においても同様である。

²⁴¹ 高橋弘次、1978年、242頁。

²⁴² 『摩訶止観』・『大正蔵』46・12a。

²⁴³ 高橋弘次、1978年、249頁。

第三節 法然の三昧発得

法然には口称念仏を通しての見仏体験があり、それを自ら記録したものが『三昧発得記』といわれる書で、建久9年(1198)から元久3年(1206)までの、法然66歳から74歳までの8年間の記録である。醍醐本の前序には、「又上人在生之時、発得口稱三昧常見浄土依正、以自筆之。勢觀房伝之。上人往生之後、明遍僧都尋之、加一見流隨喜涙、²⁴⁴ (また上人在世の時、口稱三昧を發得し常に浄土の依正を見、以て自らこれを書く。勢觀房これを伝ふ。上人往生の後、明遍僧都これを尋ね、一見を加えて隨喜の涙を流す)」と、この書の由来が記されている。

また、この書の後序には「此三昧發得之記年来之間、勢觀房祕藏不披露。於没後不図伝得之、書畢。(この三昧發得の記は年来の間、勢觀房祕藏して披露せず。没後においてははからずもこれを伝え得て、書き終わる)」とあり、法然生前中はもちろんであるが、この書を発見した源智も、これを秘藏して誰にも見せなかったという。親鸞の書写したのものにも「外見におよぼざれ、祕藏すべしと²⁴⁵」あることから、表に出されることのなかった書であると想像できる。

なぜ源智がこの書をもっていたのかということ、『四十八卷伝』卷七に「かの記、上人在日のあひだは披露なし、勢觀房遺跡を相承ののち、これを披見せられけり²⁴⁶」とあるように、法然の遺品を勢觀房源智が相承したもののの中に、この『三昧發得記』が含まれていたと考えられている。

親鸞の書写した『三昧發得記』は『西方指南抄』の中に置かれているのであるが、浅野教信は『西方指南抄』の構成から『三昧發得記』の役割を考察している²⁴⁷。

『西方指南抄』における『三昧發得記』は、中巻本の初めに示されるのであるが、その構成を見ると、上巻本・末では「法然上人御説法事」として「逆修説法」を挙げ、中巻本の最初に三昧發得記が、続いて法然聖人御夢想記(善導御事)、十八条法話、法然聖人臨終の行儀、諸人靈夢記等が納められ、そして、中巻末には七

²⁴⁴ 石井教道編『昭和新修法然上人全集』平楽寺書店、1979年、863頁。

²⁴⁵ 『定本親鸞聖人全集』第5巻、113頁。

²⁴⁶ 『四十八卷伝』卷7。望月信亨、1927年、829頁。

²⁴⁷ 浅野教信「西方指南抄における三昧發得記について」・『龍谷大学論集』434・435巻、43頁。

箇条起請文、没後起請（前半のみ）、源空聖人私日記、三機分別、かまくらの二品比丘尼への返事、四箇条問答が納められている。そして、さらに諸人の感得した霊夢を記している。

これが『西方指南抄』の構成であるが、浅野は、『法然上人御説法事』に示される三部経による称名一行を説示するに相応しい西方指南者としての法然聖人が示されている」と述べている。そして法然の説く言葉が三昧発得の体験に裏打ちされた真実の言葉であることを、中巻本の『三昧発得記』・「法然聖人臨終の行儀」で証明し、さらに諸人の感得した霊夢を記すことで、その法然の三昧発得の体験が特別なことではなく、誰でも念仏を唱えさえすれば経験できることを示すという。浅野は『西方指南抄』の構造をこのように読み取り、そこから法然の説法の裏には三昧発得の体験があると結論している。

この書の編纂者を親鸞とする伝があるが、仮にこれが正しければ、浅野の説く『西方指南抄』の構造は親鸞が意図したものとなる。法然の言葉の真実性を三昧発得の体験で証明し、その体験は普遍的なものであるとするこの構造は、親鸞の法然理解の原理を示すと考えることができる。

第四節 『三昧発得記』法然説への疑問

醍醐本の『三昧発得記』前序に、「また上人在世の時、口称三昧を發得し常に浄土の依正を見、以て自らこれを書き、勢觀房これを伝ふ」とあるように、『三昧発得記』は法然の自筆本とされているのであるが、これに疑問を呈する者がいる。その一人が田村圓澄（1917－2013）である。彼は「法然伝の諸問題」と題する論文で、法然説を次のように批判している。

さて、『三昧発得記』の作者が、法然であることは、和文・漢文のいずれの『三昧発得記』も言及しているところである。しかし、はたして源空自身の筆になるものであろうか。『三昧発得記』によれば、法然は念仏三昧を通じて、『観無量寿経』所説の定善を修している。いうまでもなく、法然の主唱したのは、但信口称の念

仏であった。それは、「もろもろの智者達の沙汰し申さるる観念の念」ではなく、また「学問をしての念の心を悟りて申す念仏」でもなく、「ただ往生極楽のためには南無阿弥陀仏と申して、疑ひなく往生するぞと思ひとりて申す」念仏である。ところが『三昧発得記』は、念仏の目標を、極楽の依正二報の莊嚴觀察に志向しているのである。(中略)『三昧発得記』の内容は、教義上からいって非法然的といわなくてはならない。無観称名(もっともこの言葉は、法然自身のものではなく、信空が用い始めたとされている)が法然の立場だからである²⁴⁸。

確かに、田村のいうように法然が唱えた念仏は、無観称名の口称念仏であった。観仏を求めるのではなく、ただ唱えることで往生を願う念仏である。にもかかわらず『三昧発得記』には『観無量寿経』に説かれる観法の浄土が説かれている。これは明らかに法然の念仏とは違うというのである。この田村説に対して、伊藤唯信²⁴⁹や藤堂恭俊²⁵⁰(1918-2000)等の法然の研究者、さらに親鸞を研究している浅野教信²⁵¹が反論をしているように、『三昧発得記』を法然の筆とすることについての評価はまだ定まっていないといえる。河波昌は「浄土宗義において、念仏三昧についての考え方は、必ずしもその見解が一定していたとはいえない。それは、一方においては、三昧発得を限りなく重要視する立場が存しながら、また他方において極端な、いわゆる三昧アレルギーともいえる三昧拒否の傾向も無視しえぬものとして存しているからである。たとえば念仏三昧に関して、善導大師が三昧発得の聖者であり、偏依善導の所以が『選択本願念仏集』において説かれ、また法然自身も念仏三昧発得していった点からして、浄土宗において念仏三昧の重視が見られるのである。しかしながらそれにもかかわらず称名宗義を立てまえとして、下々品の罪惡深重の凡夫に至るまでに、その救済の対象が考えられ、たとえ散心であっても、凡夫がその十念、一念の念仏によって救われる

²⁴⁸ 田村圓澄「法然伝の諸問題」・伊藤唯真・玉山成元編『法然』吉川弘文館、1983年、288頁。田村は論拠として、「念仏というは、仏の法身を憶念するにもあらず、仏の相好を観念するにもあらず、ただ一心にもはら阿弥陀ほとけの名号を称念する、これを念仏とは申也」(「大胡の太郎実秀が妻室ものとへつかはす御返事」『定本 親鸞聖人全集』第5巻、222頁)と「法語十八条」の「又云、近代の行人、観法をもちあるにあたはず。もし仏像等を観ぜむは、運慶・快慶が所造にすぎじ。もし宝樹等を観ぜば、桜梅・桃李之花果等にすぎじ」(「法語十八条」、『定本 親鸞聖人全集』第5巻、121頁)という法然の言葉を引用している。

²⁴⁹ 伊藤唯信『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、1981年、96頁。

²⁵⁰ 藤堂恭俊『法然上人研究』山喜房仏書林、1983年、115頁。

²⁵¹ 浅野教信、前掲書、24頁。

ことを説く点から、必ずしも三昧発得が不可欠の要素となりえぬばかりか、それを考えないという考え方も成り立ちうるのである²⁵²」と、両説の根拠を解説している。しかし、河波自身は「浄土宗義の本来の根ざすところに注目する時、浄土教において念仏三昧は、むしろ積極的に考えられねばならぬ不可欠の契機となるものといえる²⁵³」と、法然の実体験説を主張している²⁵⁴。嵐瑞徴も三昧発得を法然の実体験と考える一人であるが、次のように述べている。

この『三昧発得記』に述べられている内容を専修念仏の身でことさらに浄土を観じたものとする、無観称名を立場とせられた法然上人としては矛盾した行為となり、『選択集』の説と相容れないと云う説が起こり、この『三昧発得記』は後世法然上人に仮託してつくられたとする偽作説が生ずるのである。しかし、法然上人はこの記の中でどこにも観仏をすすめてはおられない。多年の念仏修行の功積って、自ら得られたものであり、水想観の成就も自然成就であり、顧みるに毎日七万遍念仏を不退に勤めるによって、これらの相が現ずるか、また正治二年にはちそう等五観行住座臥、心に随って任運に現れるとあって、実に自然成就、不求自得の利益として、念仏修行、口称三昧による宗教体験の深さを示すもので、何も観察行から現れたものとはならないのである²⁵⁵。

嵐は田村説の誤りの因を、法然が観察行をしたと考えたところにあると見る。しかし、法然は観察行をしたのではなく、口称三昧を行じたのである。先に挙げたように、醍醐本の前序にも、「また上人在世の時、口称三昧を発得し常に浄土の依正を見」たと書かれているように、法然は「口称三昧を発得し」たのである。この無観称名の果として、「実に自然成就、不求自得の利益として」見仏が生じたのであって、これは「口称三昧による宗教体験の深さを示す」ものである、と嵐は説く。高橋弘次もこれと同様の説を説いている。

²⁵² 河波昌「念仏三昧（発得）について」・『浄土宗学研究』知恩院浄土宗学研究所、106頁。

²⁵³ 同、109頁。

²⁵⁴ 「なお様々な問題点が孕むことは認めながらも不求自得の『三昧発得』による見仏が法然在世中の体験的事実として肯定されている」とある。河智義邦「法然浄土教における三昧発得の意義」・『宗学院論集』1998年、114頁。

²⁵⁵ 嵐瑞徴、「法然上人の『三昧発得記』の研究」・伊藤唯真・玉山成元編『法然』、416頁。

口称三昧を発得したとあることに注意しなければならない。つまり口称三昧を発得したとあることは、自らが積極的にそれを願い求めて発得した三昧ではなく、口称念仏の相続のなかに、求めずして自然に発得された三昧である、ということが知られるであろう。この口称三昧によって「浄土の依（仏土）正（仏身）を見た」ということは、『観無量寿経』に説かれている定善十三観の観仏三昧における仏土・仏身の莊嚴を感見する内容が、観仏を目的としない口称念仏の深まり（三昧）において受けとめられている、ということになる²⁵⁶。

法然は観仏を意図して不断念仏を行じたのではなく、ただ口称の念仏を唱え続けただけである。そこに期せずして、『観無量寿経』に説かれる浄土の風光が現れただけであるという。脳神経科学の解き示すことから考えると、これは至極当然のことである。常行三昧を行じて見仏する、座禅をして見性をする、好相行で見仏をする、これと全く同じで、単調な言葉の繰り返しにより三昧の境地に入ることからいえば、口称念仏を繰り返すことで見仏は起こるのである。念仏の原理は座禅と同じであることを思い出さなくてはならない。「声を出す呼吸法が読経（念仏）であって、声を出さないのが座禅」である。法然の三昧発得の体験による見仏を否定する者は、あまりにも合理的な考えに慣れすぎて、念仏の行としての働きを見失っているのである。嵐は江戸初期の僧、忍徴（にんちよう1645－1711）の含蓄に富んだ言葉を紹介し、論を終えている。

出家沙門は世間人と異なり、こころして三昧を修し、精進して業成を欲せよ、これ沙門の務めである。三昧業成は浄戒をもて成ずるにあらず、禅定をもてうるにあらず、智慧をもて求むるにもあらず、直信直行して一心不乱なる時は感應道交また何を疑わん、古人の云、池を開いて月を待たず、池成れば月おのづから来る²⁵⁷。

「感應道交」とは、「三昧発得中の仏は西方極楽世界の阿弥陀仏が、衆生の機に応じて応現²⁵⁸」することを表す言葉である。ここで、忍徴は浄土の阿弥陀仏が衆生の前に応現することを池と月に譬えていう。池を掘ってそこに月の映るのを待つことはない。池が出来れば、月が映るのは自然の成り行きである。それと同じことで、「直信直行し

²⁵⁶ 高橋弘次、1978年、188頁。

²⁵⁷ 嵐瑞徴、前掲書、417頁。

²⁵⁸ 同、414頁。

て一心不乱なる時は感応道交また何を疑わん」という。つまり、一心不乱の念仏を唱えていれば、阿弥陀仏が出現するのは当然の理であると説いているのであるが、嵐はこれが法然の説く口称念仏であるという。

以上のことから、法然の説く念仏は声に出して繰り返し唱え続けることを基本とし、『三昧発得記』と示すように、結果として阿弥陀仏の示現に預かることになる。これは脳神経科学が示す「ただひたすら唱えるという行を繰り返せば、セロトニンが脳内に分泌され、大脳と心を変えることが出来る。これは人間ならば誰にでも当てはまる現象²⁵⁹」ということをし、「一心専念弥陀名號」を説く者は知るべきであろう。この言葉は頭で考えるのではなく、如実に行うべきである。そうすれば、池に月が映るのが自然であるように、仏の出現も自然である。これが法然の三昧発得が示すものである。これは親鸞においても同じである。『教行信証』の中において「一心専念弥陀名號」を5回にわたって繰り返し引用していることから、その果としての見仏は十分に想定できるのである。

²⁵⁹ 有田秀穂、2011年、91頁。

第五節 法然の弟子の見仏体験

第一項 『選択本願念仏集』書写のもつ意義

法然は『選択本願念仏集』を秘蔵したという。この書の末に「庶幾一經高覽之後、埋于壁底、莫遺窓前。恐令破法之人、墮於惡道也²⁶⁰。(庶幾はくは一たび高覽を経て後に、壁の底に埋みて、窓前に遺すことなかれ。おそらくは破法の人をして、惡道に墮せしめざらんがためなり)」と書き留めているように、「超理論的論理」で書かれた『選択本願念仏集』は、三昧発得の体験を抜きにしては理解することは難しく、表面的解釈から生じる問題を法然は恐れたのである。

この書が初めて公になったのは、法然入寂の年、建暦2年(1212)9月であるが、法然が恐れたように、同年、明恵(1173-1232)は『摧邪輪』を表して「近代女人等の念仏者、この邪書を持ちて行力となし、この邪律を受けて正義となす。自ら邪正を弁せず、心漸く仏法に背き、無常乗に在るとおもいて誤りて邪見道に住す。なんぞそれ悲しきや²⁶¹」と非難したのである。続けて嘉禄3年(1227)には、「京都六箇所の本所より法然房が選択集並びに印版を責出し、(延暦寺の)大講堂の庭に取上て、三千の大衆会合し、三世の仏恩を報じ奉るなり」と、『選択本願念仏集』が焼かれたという²⁶²。これが嘉禄の法難といわれる事件である。

このような理由から、法然は生前この書を秘蔵しているのであるが、三昧発得の体験を得て、正しく理解することの出来る者だけに書写を許している。それは、『私聚百因縁集』巻七の「我朝佛法王法縁起由来」に、「(法然)門下に幸西、聖光、隆寛、証空、長西これ有り。門徒數千萬、上足はこの五人也。その外一人あり。選擇集を付す²⁶³」とあるように、法然の教えを受ける者の内、書写を許された者は6人という僅かなものである。ここに「外一人あり」とあるのが親鸞である。

誤りなく理解できる者だけに書写を許したことからいえば、これを法然の印可として考えることができる。現在、この書写を許された六人の念仏觀を一念義・多念義に分けてその違いを強調しているのであるが、法然が印可したという点で、その念仏觀は共通したものでなければならない。

²⁶⁰ 『選択本願念仏集』・『大正蔵』83・26b。

²⁶¹ 『摧邪輪』巻下。『法然』・『日本の名著』第5巻、中央公論社、1971年、64頁所収。

²⁶² 大橋俊雄、1998年、323頁。

²⁶³ 『私聚百因縁集』・『大日本仏教全書』148巻、1913年、116頁。

第二項 聖光房弁長

浄土宗の第二祖の聖光房弁長（1162-1238）は、寿永2年（1183）22歳の時比叡山に登り、証真（生没年不詳）より天台を学び、建久元年（1190）に九州に帰って活動を始め。その中で、明星寺三重塔の再建にかかわることになり、建久8年（1197）に同塔に安置する本尊を求めて上洛した折、法然を尋ね、弟子となったという。彼は「念仏行者というよりも、むしろ理論的指導者、学匠というにふさわしい性格をもった僧で²⁶⁴」、晩年、「末代念仏授手印」を撰述して、多念の念仏が法然の念仏であることを明らかにしたのであるが²⁶⁵、これが後に法然教団の中心の教えとなり、現在の知恩院・増上寺を中心とする鎮西派となっている。

聖光房弁長は、法然から『選択本願念仏集』の書写を許された時の様子を「（法然）上人、又告げて言く、我が所造の書あり、いわゆる選択本願念仏集これなり。この書をもって祕かに汝に伝えんと欲す。（中略）（法然）露命定め難く、今日死せんとも知られず、明日死せんとも知れず。故に比の書をもって汝に付属す。外聞に及ぶこと勿れ²⁶⁶」（括弧内、筆者注）と、自著『徹選択本願念仏集』に詳細に記している。彼の念仏観は『浄土宗要集』に見ることができるが、その中の「念仏三昧発得事」には、見仏が説かれている。

如仰、如教、如説、修行念佛、見佛者浄土宗意。教者善導教也。行者専修行也。比念佛行修三心具、見佛以行者所期。如善導教道場内無余言、無余念、立見佛一念無間相續修之云。是教也。如是、如教、如説修人、必行成就佛奉見也。是釋尊教相應、彌陀本願教相應。善導教相應也。依之佛奉見也²⁶⁷。

（仰せの如く、教の如く、説く如く、念佛を修行して、佛を見たてまつるは浄土宗の意なり。教は善導の教なり。行は専修の行なり。この念佛の行を修するには三心を具し、佛を見るをもって行者の所期とす。善導の教の如く道場には余言なく、余念なく、見佛の一念を立てて無間に相續してこれを修せんといふ。これ教

²⁶⁴ 大橋俊雄『法然と浄土宗教団』教育社、1978年、97頁。

²⁶⁵ 「末代念仏授手印」・『浄土宗全書』10巻、1頁。

²⁶⁶ 『徹選択本願念仏集』・『浄土宗全書』7巻、96頁。

²⁶⁷ 「念仏三昧発得事」・『浄土宗全書』10巻、220頁。

なり。このごとく、教の如く、説のごとく修する人は、必ず行成就して佛を見たてまつるなり。これ釋尊の教に相應し、彌陀の本願の教に相應するなり。善導の教に相應するなり。これによって佛を見たてまつるなり。)

浄土宗を立てた法然の念仏の教えは、道場において「余言なく余念なく見佛の一念を立てて無間に相續してこれを修せ」ば、「必ず行成就して佛を見たてまつる」に収まるという。この「念仏を修行して、佛を見たてまつる」ことが「浄土宗の意」で、法然の教えの肝要であると聖光房弁長はいう。

別の所でも、「口稱名號念佛行者所期、見佛三昧以所期²⁶⁸。(口稱名號の念佛の行者の所期は、見佛三昧を以て所期とすべし)」といい、また、法然が三昧發得時に行っていた別時念仏とは、「念佛者は見佛三昧爲期。而遲見給故、疾見奉爲別時念佛用也²⁶⁹。(念佛はこれ見佛三昧を期となす。しかるに遅く見へ給ふが故に、疾く見奉らんがために別時の念佛を用るなり)」と、見仏を速く成ずるための行であるという。しかも、その見仏は凡夫の肉眼で直接仏を見ることであるという。

至凡夫肉眼不可見無漏佛身云難者、機熟時至穢土在雖凡夫肉眼也、奉見之、其道理。(中略)設雖滅後、機熟時至何不見如來乎。(中略)念佛三昧行修事、如法如説行之時、阿彌陀佛來見給也。²⁷⁰。

(凡夫の肉眼は無漏の佛身を見るべからずと云ふ難に至りては、機熟し時至れば穢土にありて凡夫肉眼と雖もこれを見奉る、その道理あり。(中略)設ひ滅後と雖も、機熟し時至らば何ぞ如來を見奉らんや。(中略)念佛三昧の行を修すは、如法如説にこれを行ずる時、阿彌陀佛來て見へ給ふなり。)

口称念仏はその深まりにおいて三昧を成就し、「凡夫肉眼」で仏を見ることができる。それも「如法如説にこれを行」じたならば、その見仏があるのは自然のできごとであると説いている。これが『選択本願念仏集』を書写した聖光房弁長の念仏理解である。

²⁶⁸ 「般舟經自説往生事」・『浄土宗全書』10巻、172頁。

²⁶⁹ 「別時念仏事」・同、210頁。

²⁷⁰ 「念仏三昧發得事」・同、219頁。

第三項 隆寛律師

隆寛（1148－1228）も聖光房弁長と同じく、『選択本願念仏集』の書写を許された折の様子を書き残している。やはり、法然から書写を許された時の情景は強い思いとして残っているようで、「元久元年三月十四日、小松殿の御堂の後ろにして、上人懐より選擇集を取出して、祕かに授けて給う言葉にいわく、この書に載する処の要文は、善導和尚の浄土宗を建てたまえる肝心なり。早く書写して被読を得べし。（中略）これを持って帰りて、隆寛自ら筆を染む²⁷¹」と、今日の出来事のようにありありと描いている。

法然は隆寛を生前中から重用していたようで、「（法然）上人つねにのたまひけるは、吾か後に念仏往生の義すくにはむする人は聖覚と隆寛となりと云々²⁷²」（括弧内筆者注）と述べている。このことから分かるように、隆寛は法然の「念仏往生の義」を正しく受け継ぐ者とされているが、その隆寛の教えの特徴も多念義にあるとされている。先の『私聚百因縁集』には「長楽寺多念義元祖」とあり、東大寺の学僧・凝然の著した『浄土法門源流章』にも「比の律師の義を多念義と名く²⁷³」とあるように、隆寛は法然の教えの要を、不断念仏によって見仏を願うことにあると理解している。

問。「得念佛三昧」可云觀佛三昧。何故云念佛三昧歟。答。念即觀觀即念。念觀一故可云觀佛三昧、云念佛三昧歟。又觀本願所成佛身故隨本、云念佛歟。又十三觀者皆是可修得念佛三昧之方便也、是故、明觀成後利益故、云得念佛三昧²⁷⁴。

（問ふ。「念佛三昧を得ん」は觀佛三昧というべし。何の故に念佛三昧といふか。答ふ。①念即觀・觀即念なり。念觀一なるが故に觀佛三昧といい、念佛三昧といふべし。②また本願所成の佛身を觀ずるが故に本と隨ひて、念佛といふ。③また十三觀は皆これ念佛三昧を修得するの方便なり。この故に、觀成後の利益を明とするが故に、念佛三昧を得るといふべし。）

これは『觀無量壽經』第八觀の末の「是爲想像、名第八觀。作是觀者、除無量億劫生死之罪、於現身中得念佛三昧²⁷⁵。（これを想像と爲し、第八觀と名づく。この觀を作

²⁷¹ 『明義進行集』（影印・翻刻本）大谷大学文学史研究会編 2001年、158頁。

²⁷² 『明義進行集』法藏館、2001年、158頁。

²⁷³ 『浄土法門源流章』・『浄土宗全書』17巻、589頁。

²⁷⁴ 『隆寛律師遺文集』金沢文庫浄土宗典研究会、1941年、149頁。

さば、無量億劫の生死の罪を除いて、現身の中に於いて念佛三昧を得)」の「得念佛三昧」を解釈したものである。第八観は「像想観」といわれ、定善十三観の一つで、阿彌陀仏の真身を観想するためのたてとして説かれた観法であることから、そこに見ることのできた仏や浄土の姿は観仏三昧というべきであるが、念仏三昧とあるのはなぜかという問いに答えたものである。

隆寛はここで三通りの答えを述べている。①念観即一であるから、どちらで表現しても内容は同じであるとし、また③『観無量寿経』に説かれる十三観は念仏三昧に入るための方便であり、「観成後の利益」から念仏三昧と表現しただけであると答えている。②については、別のところで同様の問いを出している。

問。「以見諸佛故結成念佛三昧」可云見佛三昧也。何云念佛三昧歟。答。云彌陀以念佛三昧功德所成之佛身、觀比身本意在念佛三昧也²⁷⁶。

(問ふ。「諸佛を見たてまつる以ての故に念佛三昧を結成する」は見佛三昧というべきなり。何ぞ念佛三昧といふか。答ふ。彌陀は念佛三昧の功德を以て成ずるところの佛身なれば、この身を觀ずる本意は念佛三昧にあるといふなり。)

「諸佛を見たてまつる」のであるから、見仏三昧というべきところを念仏三昧というのはなぜかという問いである。それを隆寛は、念仏三昧の功德で見仏が可能となるのであるから、念仏三昧として表現していると答えている。ここに、念仏と観仏を同じとし、共に仏を見るために行じるものとする隆寛の考えが窺える。このことから分かるように、聖光房弁長と同じく、隆寛も念仏を唱えるところの見仏を述べているのである。

親鸞はこの隆寛の影響を強く受けている。それは、『一念多念分別事』・『自力他力事』・『後世物語』という隆寛の書を書写し、関東の門弟らに読むことを勧めるだけでなく、その『一念多念分別事』の注釈書を書いていることから分かる。また晩年関東の弟子に宛てた手紙に、「さきにくだしまるらせ候ひし『唯信鈔』・『自力他力』などのふみにて御覧候ふべし。それこそ、この世にとりてはよきひとびとにておはします²⁷⁷」と書き留めているが、この「それこそ」の意味は、『唯信鈔』・『自力他力』の

²⁷⁵ 『観無量寿経』・『大正蔵』12・343b。

²⁷⁶ 『隆寛律師遺文集』、前掲書、153頁。

²⁷⁷ 『親鸞聖人御消息』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、743頁。

著者である聖覚法院・隆寛律師こそは²⁷⁸」である。親鸞よりも11歳も若い隆寛を「よきひと」と呼び尊んでいるのである。隆寛は多念義を説き、親鸞は一念義で、その念仏観は正反対のものといわれているにもかかわらず、晩年に至ってもなお変わることのない隆寛への尊敬の思いは、念仏観の共有を表すものであろう。つまり、一念・多念は表面的な違いであって、その根底における念仏の構造は共通しているのである。

第四項 証空

証空（1177－1247）は若くして法然の元で勉学に励み、『選択本願念仏集』撰述の折には引文の照合を任される等、門弟の中で重鎮として活躍している。21年に涉り法然のそばに仕えたことから、当然、法然の三昧発得のことも見聞していると考えられ、また自らも見仏について説いている。

証空代表作に『五段鈔』があるが、「念佛の行者においては現生に無量劫の罪を滅し、現生に阿彌陀佛を見奉るべし²⁷⁹」と記し、『観念法門観門義鈔』では、「又、『下の經に云ふが如し』よりしも、まさしく韋提希佛意を領解せし文をひきて、凡夫の見佛実に成ずる証とするなり²⁸⁰」とあるように、口称念仏による凡夫の見仏を述べている。また、『定善義自筆御鈔』においては、「『二、近縁』の中に、『衆生願見佛』といふは、既に観門の道理を得つれば、見佛の義疎からず。念を起こして称すれば、即ち見奉る事を積し顕すなり。（中略）又、見と不見と、皆佛恩なる故に、観門の道理を得つれば、見佛の功必ずありと云ふ心あるべし。故に、『念に應じて、現じて目前に在す』と云ひて、『念に應じて、即ち見る』とは云はず²⁸¹」と、観門の道理を得れば仏の方より現じてくるから、自らの力で「即ち見る」とはいわないと述べるなど、仏の出現の原理について説いている。

²⁷⁸ 『親鸞聖人御消息』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、743頁。

²⁷⁹ 『西山上人短篇鈔物集』文栄堂書店、1980年、176頁。

²⁸⁰ 『西山全書』別巻第1、文栄堂書店、1973年、56頁。

²⁸¹ 『日本大蔵経』第89巻、391頁。

第五項 親鸞

元久元年（1204）、法然の門下に入って4年目にして、親鸞は『選択本願念仏集』の書写を許されている。この時の様子を『教行信証』の「後序」に記している。

然愚禿釋鸞、建仁辛酉曆、棄雜行兮歸本願。元久乙丑歳、蒙恩怨兮書選擇。同年初夏中旬第四日、選擇本願念佛集内題字、并南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲本、与釋綽空字、以空眞筆令書之。同日、空之眞影申預奉凶画。同二年閏七月下旬第九日、眞影銘、以眞筆令書南無阿彌陀佛与若我成佛十方衆生、称我名號下至十聲、若不生者不取正覺、彼佛今現在成佛、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生之眞文²⁸²。

（しかるに愚禿釋の鸞、建仁辛酉曆、雜行を捨てて本願に歸す。元久乙の丑の歳、



法然より『選択本願念仏集』をわたされる。東京国立博物館 HP より

恩怨を蒙りて選擇を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に、選擇本願念佛集の内題の字、ならびに南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲本と、釋の綽空の字と、空（源空）の眞筆をもってこれを書かしたまひき。同じき日、空の眞影申し預かりて凶画し奉る。同じき二年閏七月下旬第九日、眞影の銘に、眞筆をもって南無阿彌陀佛と若我成佛十方衆生、稱我名號下至十聲、若不生者不取正覺、彼佛今現在成佛、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生の眞文とを書かしたまう。）

これによると、親鸞の書写本に、法然は自ら筆を執って「選択本願念仏集」の題字と、「南無阿彌陀佛、往生之業念佛爲本」を書き入れたことが記されている。その折、親鸞は法然の御影を持ち帰って模写しているのであるが、描き終わった絵を持参すると、法然はその絵の上方に「南無阿彌陀佛」と「若我成佛十方衆生、稱我名號下至十

²⁸² 『教行信証』・『大正蔵』83・642c。

聲、若不生者不取正覺、彼佛今現在成佛、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」の文を書き入れたという。自らの絵に書き込んだ「彼佛今現在成佛、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」の文こそが、御影の主である法然の教えの構造を示すもので、これが念仏の肝要として親鸞へ伝承されたのである。

では、この文が表す念仏の構造とはどのようなものであるのか。親鸞はこの文を『教行信証』の中で2ヶ所にわたって引用している。一つは「行巻」の善導引文であり、今ひとつはここに挙げた「後序」である。これを、①山辺習学・赤沼智善、②星野元豊、③岡亮二の訳で比べると、次のようになる。

- ①この本願を建てられた阿弥陀仏は今現に西方の極樂に在して、仏に御なり遊ばされてある²⁸³。
- ②かく誓われた彼の仏は今現に西方浄土に在して仏となっておられるのである²⁸⁴。
- ③阿弥陀仏はいま現に、成仏されています。まさに知るべきです²⁸⁵。

善導引文の箇所訳は③を除いて、他は「西方浄土」と場所が限定されている。「後序」の訳は、①が「かの仏は現在既に仏に成っておられる²⁸⁶」とあり、②は前項参照、③は本そのものが未刊である。以上のことから、阿弥陀仏が在すところを西方浄土として理解するのが一般的であるといえる。つまり、「今現に阿弥陀仏は西方極樂で仏となっておられるから、この第十八願は既に成就している。だから念仏を申せば必ず往生できる」、と法然が念仏の要を伝えたことになる。しかし、これが念仏の要として伝えなければならない程の重要な文であろうか。誰も見たことのない遙か十万億土の浄土の出来事を以て、「当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」といわれても、はたして、それを信じる事が出来るのであろうか。はなはだ疑問である。

これを、法然が三昧発得の人であることを加味して訳せばどうなるか。法然には66歳からの三昧発得の体験があったことが知られているが、『三昧発得記』によると、元久元年正月5日に見仏したことが分かる。そしてこの文を親鸞に書き与えたのも同じ元久元年である。「彼佛今現在」と書き記した時は、法然は目前で阿弥陀仏を見てい

²⁸³ 山辺習学・赤沼智善共著『教行信証講義』教行の巻、法蔵館、1951年、274頁。

²⁸⁴ 星野元豊『講解教行信証』教の巻・行の巻、法蔵館、1997年、234頁。

²⁸⁵ 岡亮二『教行信証口述50講』第1巻、教育新潮社、1993年、264頁。

²⁸⁶ 星野元豊『講解教行信証』化身土の巻、法蔵館、1997年、2227頁。

るのである。この時のことではないが、法然が臨終で見仏をした時の様子を述べたものが残されてある。

臨終のれうにて、三尺の弥陀の像をすゑたてまつりて、弟子等申やう、この御仏をおがみまいらせたまふべしと申侍りければ、聖人のたまはく、この仏のほかにもまた仏おはしますかとて、ゆびをもてむなしきところをさしたまひけり。(中略) 凡そこの十余年より、念仏の功つもりて、極樂のありさまをみたてまつり。仏菩薩の御すかたを、つねにみまいらせたまひけり。²⁸⁷。



法然臨終来迎図・東京国立博物館 HP・法然聖人伝絵（九巻本、琳阿本）

当時の臨終作法に従い、ここに阿弥陀仏の像を置いたから拝まれてはどうかと弟子が勧めた時、法然は何もないところを指さして「この仏のほかにもまた仏おはしますか」といったという。この時、法然の目前には阿弥陀仏が現に在していたのである。まさに、「彼仏今現在」である。これを見た者（源智であろうと推測されている）が、これまで10年に渉り不断念仏を行じて見仏の体験があったから、今回も真仏を見ることができたという感想を述べている。

このことを考慮にいれると、「彼仏今現在」の解釈は、阿弥陀仏が西方浄土に在すとするのはではなく、いま現に目の前に在すとすべきである。阿弥陀仏が目の前に在して

²⁸⁷ 「法然上人臨終行儀」・『定本親鸞聖人全書』第5巻、法藏館、1976年、136頁。

いるから、「若我成佛十方衆生、稱我名號下至十聲、若不生者不取正覺」の本願が確かなものになる。それが「当知本誓重願不虛」であり、「衆生稱念必得往生」と確信が生じるのである。念仏を唱えれば往生できるという本願の確かさを証明するのに、見仏ほど確実な証拠はないであろう。法然の三昧発得の体験を考慮すると、「念仏→見仏＝本願の確かさを確認する＝往生間違いなし」と解釈することが出来る。

法然は自らの根底にある念仏の肝要を、この「彼佛今現在成佛、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」と表現しているのであるが、そこで一つの書き間違いをしている。この文章は元々、善導の『往生礼讃』に出てくるもので、そこには「彼佛今現在世成佛」とある。「世」の一文字があるのが本来の文である。法然自身も『選択本願念仏集』の中では、すべてに「彼佛今現在世」と「世」を付けて書いていることから、親鸞に

書き与えたものが、法然の書き間違いであることが分かる。

愛知県岡崎市の高田派妙源寺に「選択相伝の御影」という法然の御影が伝わっているが、この絵に書かれている讃が「彼佛今現在成佛」であり、「世」の一文字が書かれていない。そして、この御影の筆跡を鑑定すると、法然自筆であると確認できることから、この絵が親鸞に伝授された御影そのものとされている。



法 然

(<https://ja.wikipedia.org/wiki/ノート;法然>)

つまり、『教行信証』の書かれている「彼佛今現在」は、法然の書き誤ったものをそのまま写したことになる。平松令三（1919-

2013）は「師の書かれたものは素直にそのまま受け入れているところに、親鸞の性格の一端がうかがえる²⁸⁸」と述べている。親鸞はこの文が、「彼佛今現在世」と知っていたながら、師の書に従ったという。つまり、「彼佛今現在」は「彼の佛は今現にこの世に在して」で解釈すべきことになり、阿弥陀仏は浄土に在すのではなく、わたしの目の前に在すとす、先の推理が正しいことを証明するものとなる。

²⁸⁸ 平松令三「親鸞の生涯」・真宗教団連合編『親鸞』朝日新聞出版、2009年、57頁。

法然の念仏は常行三昧の念仏を源泉とすることは既に見たことである。その常行三昧が成就した時には、「よく定中において十方の現在の佛その（行者の）前に在して立ちたもうを見立てたてまつること、明眼の人の清夜に星を観る」がごとしあるように、法然の唱える念仏が成就した時の様が「彼佛今現在世」である。

法然は念仏の要訣として、この言葉を親鸞に送ったのである。それは、「源空の信心も親鸞が信心も唯一つ」の間柄の人間が、互いの信心の一致を確認するための文である。法然も親鸞も、阿弥陀仏が目の前にいるという宗教的事実の上で、念仏論を展開していることを忘れては、如何に詳しく理論を学んだとしても、それは学のための論理に墮した、救済力を失った念仏である。

第六項 まとめ

このように、『選択本願念仏集』の書写を許された者は、口称念仏による見仏を説いているが、「超理論的論理」によって書かれたこの書を真に理解できる者は、法然と同じ三昧発得という見仏体験をなし得た者だけであることからいえば、これは当然のことである。そして、親鸞も『選択本願念仏集』の書写を許されているのである。とすれば、聖光房弁長等と同じく、親鸞にも見仏の体験があると考えるのが自然であろう。

ところが、現在の親鸞解釈では見仏について論じることはなく、ややもすれば否定的ですらある。三渡幸雄は親鸞の念仏観を論じ、『見仏』の思想は真宗では妥当であるかは問題である。むしろ『見仏』や『観仏』を否定して雑行となして、『称名念仏』を重視して『観仏の念仏』から区別されている²⁸⁹』といい、親鸞は「見仏」・「観仏」を雑行として否定しているという。また、藤吉慈海（1915—1993）も「浄土宗の二祖鎮西聖光上人も法然の教えにしたがってよく別時念仏を修したが、かれは別時の念仏は見仏を以て目的とすると教えている」とし、続けて「その点、法然上人をあれほど尊敬し、浄土真宗の開祖は法然上人とした親鸞聖人はあまり別時念仏をされたように

²⁸⁹ 三渡幸雄「宗教における『聞く』と『見る』」・峰島旭雄編『東西思惟形態の比較研究』東京書籍、1977年、626頁。

思えない²⁹⁰」と述べ、同じ『選択本願念仏集』の書写を許された親鸞が、見仏について論じていないことを問題にしている。

確かに『選択本願念仏集』を書写することの意味を考えたならば、親鸞だけが見仏を説かないということは異様である。梶山雄一（1925－2004）は、親鸞が見仏を問題にしたかどうかは分からないがといいつつ、法身が報身となって法蔵菩薩となり阿弥陀仏となる法身観、つまり、源空にせよ、源信にせよ、善導にせよ、それは全て阿弥陀仏の化身としてこの世に現るという考えは、見仏と関係している。直接阿弥陀仏を見たのではないにしても、その化身を見ていのであるから、見仏したともいえると述べている²⁹¹。ここで梶山がいう、法然を阿弥陀仏の化仏と見るということは、「高僧和讃」の中に説かれる次の歌を意識したものである²⁹²。

智慧光のちからより
本師源空あらはれて
浄土真宗をひらきつつ
選択本願のべたまふ。

源空勢至と示現し
あるいは弥陀の顯現す
上皇・群臣尊敬し
京夷庶民欽仰す。

阿弥陀如来化してこそ
本師源空としめしけれ
化縁既につきぬれば
浄土にかへりたまひにき。

このように、親鸞は法然を人間とは見ずに、阿弥陀仏・勢至菩薩の示現した姿として接しているのである。さらにいえば、親鸞は人生の曲がり角で、常に進むべき道を

²⁹⁰ 藤吉慈海「見仏と三昧」・『印度学仏教学研究』67号、6頁。

²⁹¹ 梶山雄一「見仏と空性」・『親鸞教学』第55号、大谷大学真宗学会、109頁。

²⁹² 「高僧和讃」・『浄土真宗聖典（註釈版）』、595頁～598頁。

聖徳太子に尋ねている。法然の下に向かったのも、六角堂で百ヶ日の不断念仏による聖徳太子の告によるものであった。『御伝抄』には「六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟を著服せしめ、広大の白蓮華に端坐して²⁹³」と、「救世菩薩」が示現したとあるが、親鸞はこの出来事を聖徳太子との出会いとして恵信尼に語ったようである。『恵信尼消息』には、「やまをいでて、六かくどうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しょうとくたいしのもんをむすびて、じげんにあずからせ給て候ければ²⁹⁴」と、「しょうとくたいし」と表現されている。これを、梶山の「直接阿弥陀仏を見たのではないにしても、その化身を見ていのであるから、見仏したともいえる」という言葉に従って考えると、当時、太子もまた救世観世音菩薩の化身とされていたことからいけば、この聖徳太子の示現も親鸞の見仏体験と理解できるものである。

このような傍証から、親鸞の見仏体験を認めることはできるのであるが、親鸞に見仏を認めるか否かは、親鸞解釈の根幹にかかわる重大事である。仮に、『選択本願念仏集』の書写を許された者達と同じく親鸞に見仏を認めるならば、念仏の歴史が示すように、その念仏は唱える念仏となり、称名報恩のみを説く現在の教学体系は根底から揺らぐのである。はたして親鸞に見仏体験があるか否か、直接著述に当たって論じなければならない。

²⁹³ 『御伝抄』・『浄土真宗聖典（註釈版）』1044頁。

²⁹⁴ 『恵信尼消息』・同、811頁。

第四章 『教行信証』に見る見仏表現

第一節 「信巻」

現在の親鸞教学においてはほとんど触れられることのない見仏体験であるが、親鸞が見仏を目的とする常行三昧堂の堂僧であったこと、また師である法然が三昧発得の人であり、『選択本願念仏集』を书写した者が見仏を説いていることなどから、親鸞にも三昧発得体験があると想定することができる。

この推測通り、彼の主著である『教行信証』にも見仏の表現を確認することができるのである。例えば、獲信をした者にのみ見える世界が「信巻」の「現生十種の益」に説かれている。



『教行信証』 (<http://d.hatena.ne.jp/mochizuki336/20120504/1336134558>)

獲得金剛眞心者、横超五趣八難道、必獲現生十種益。何者爲十。一者冥衆護持益、二者至徳具足益、三者轉悪成善益、四者諸佛護念益、五者諸佛稱讚益、六者心光常護益、七者心多歡喜益、八者知恩報徳益、九者常行大悲益、十者入正定聚益也²⁹⁵。

²⁹⁵ 『教行信証』・『大正蔵』83・607b。

(金剛の眞心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲。何者か十とする。一つには冥衆護持^{みょうしゅうごじ}の益、二つには至徳具足の益、三つには轉悪成善の益、四つには諸佛護念の益、五つには諸佛稱讚の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり。)

ここに説かれる十種の利益が、獲信者の得ることのできる利益であるが、その第一に冥衆護持の益がある。そして「四つには諸佛護念の益、五つには諸佛稱讚の益」と、諸仏の働きが続いている。冥衆とは人間の目に見えないものことで、仏や諸菩薩・諸天等を総称する言葉である。その冥衆が念仏の行者を護っていることが見えることを、信を得た者の第一利益としている。この冥衆の働きを、親鸞は「浄土和讃」の中で「現世利益和讃²⁹⁶」として説いている。

南無阿弥陀佛をとなうれば
梵王帝釋帰敬す
諸天善神ことごとく
よるひるつねにまもるなり (第五首)

南無阿弥陀佛をとなふれば
観音・勢至はもろともに
恒沙塵数の菩薩と
かげのごとくに身にそへり (第十三首)

南無阿弥陀佛をとなふれば
十方無量の諸佛は
百重千重圍繞して
よろこびまもりたまふなり (第十五首)

この和讃によると、南無阿弥陀仏と念仏申すところに、今までは気づくことのなかった仏菩薩が「かげのごとくに身に」そって離れることなく「よろこびまもりたまふ」姿を確認することができるという。ここで使われている「ば」は仮定の接続助詞ではなく、「順接の恒常条件」を表し、念仏を唱えたら「必ず」という意味である。ここで

²⁹⁶ 「現世利益和讃」・『浄土真宗聖典 (註釈版)』、573 頁。

説かれることは、念仏を唱えることを条件として諸仏諸菩薩を見ることができるとい
う、親鸞自らの三昧発得体験に基づく情景である。智顛が「よく定中において十方の
現在の佛その（行者の）前に在して立ちたもうを見立てたてまつること、明眼の人の
清夜に星を観るがごと」といい、法然が「彼佛今現在世」といった世界を、親鸞は冥
衆護持として説いているのである。

第二節 「行巻」七祖引文

第一項 「行巻」

「現世利益和讃」に説かれることが、現生正定聚²⁹⁷に住する者の見る風光であるが、
いまここに阿弥陀仏が存在することに気づかせる働きを大行といい、親鸞はそれを「行
巻」冒頭で定義している。

謹按往相迴向、有大行有大信。大行者則無礙光如來名。斯行即是攝諸善法、具諸
徳本。極速圓滿。眞如一實功德寶海。故名大行。然斯行者出於大悲願。即是名諸
佛稱揚之願、復名諸佛稱名之願。復名諸佛咨嗟之願。亦可名往相迴向之願。亦可
名選擇稱名之願也²⁹⁸。

（謹んで往相の迴向を案ずるに、大行あり、大信あり。大行とはすなわち無碍光
如來の名を稱するなり。この行はすなわちこれもろもろの善法を攝し、もろもろ
の徳本を具せり。極速圓滿す。眞如一實の功德宝海なり。かるがゆえに大行と名
づく。しかるにこの行は大悲の願より出でたり。すなわちこれ諸佛稱揚の願と名
づけ、また諸佛稱名の願と名づく。また諸佛咨嗟の願と名づく。また往相迴向の
願と名づくべし。また選擇稱名の願と名づくべきなり。）

往相とは浄土に生まれゆく姿であり、回向はそれを可能にする仏の働きを意味する。
つまり、私を浄土に往生させる仏の働きが「往相迴向の大行」であるが、それを「大

²⁹⁷ 「現世で受ける正定聚の位。阿弥陀仏を信ずる者は、現世において必ず仏と成るべく定ま
っていること。」中村、前掲辞書、337頁。

²⁹⁸ 『教行信証』・『大正蔵』83・590a。

行とは、すなわち無碍光如來の名を稱するなり」と、南無阿弥陀仏と念仏を唱えることであるとする。「無碍光如來の名を稱する」こと、つまり、口に唱える念仏こそが阿弥陀仏の衆生を救う大行の働きであると、親鸞は述べている。

では、念仏を唱えることが大行であるとは何を意味しているのか。「現世利益和讃」からいえば、我々にとっての救いとは、冥衆護持の働きを自覚し、阿弥陀仏と共にいることを知ることである。であるならば、この諸仏諸菩薩の働きを気づかせることが、阿弥陀仏の救いの実行となる。阿弥陀仏は大悲を以て苦悩する衆生を救うというが、それは冥衆護持の中にあることに気づかせて救うのである。その気づかせる方法（大行）が「無碍光如來の名を稱する」ことである。つまり、「現世利益和讃」にある「南無阿弥陀仏をとなふ」ることが大行で、その念仏を唱えるところに、阿弥陀仏を始め諸仏が「かげのごとくに身に」そって「よろこびまもりたまふ」姿が見せることで、救いを実感させるのである。古来よりこの大行を名号とするか称名とするかで論争が生じ、未だに決択が着かない状態であるが²⁹⁹、「現世利益和讃」を重ねて解釈する限り、「南無阿弥陀仏をとなふ」る称名念仏となる。

「行巻」は大行が何であるかを説いた巻である。そして、その大行が阿弥陀仏の存在を知らせる（見せる）働きをなす念仏であるならば、「行巻」には念仏と同時に見仏が説かれていなければならなくなる。この想定に基づいて「行巻」を見直すと、七祖引文に見仏が説かれていることに気づく。七祖とは、「正信偈」に「印度西天之論家、中夏日域之高僧、顯大聖興世正意、明如來本誓應機³⁰⁰。（印度西天の論家、中夏日域の高僧、大聖興世の正意を顯し、如來の本誓、機に應ぜることを明かす）」とある、インドの龍樹・天親、中国の曇鸞・道綽・善導、そして日本の源信・源空の、親鸞に至る念仏を伝えた7人のことである。親鸞はこれらの高僧の論釈を引用して念仏論を展開するのであるが、その引用には見仏が一貫して説かれているのである。このことに、注意を払うべきである。

²⁹⁹ 岡亮二、1993年、84頁～参照。

³⁰⁰ 『教行信証』・『大正蔵』83・600a。

第二項 龍樹引文

諸師引文は龍樹から始まる。伝記によると、龍樹は人間としてただ独り初地に入り、浄土を見たときされる。つまり、その語る言葉は実体験に基づく真実の言葉である。その龍樹引文の書き出しとして、親鸞は次の引文を選んでいる。

十住毘婆沙論曰。有人言、般舟三昧及大悲名諸佛家。從此二法生諸如來。此中般舟三昧爲父。又大悲爲母。復次般舟三昧是父。無生法忍是母。如助菩提中説³⁰¹。

(十住毘婆沙論に曰わく。ある人の言わく、般舟三昧および大悲を諸佛の家と名づく。この二法よりもろもろの如來を生ず。この中に般舟三昧を父とす。また大悲を母とす。また次に、般舟三昧はこれ父なり。無生法忍はこれ母なり。助菩提の中に説くがごとし。)

これが龍樹引文の冒頭である。親鸞が横川で行じた常行三昧は『般舟三昧経』に基づく行であることは先に触れた。その『般舟三昧経』に基づく行を親鸞は20年に涉り行じたのであるが、このことと、親鸞に至る念仏の流れを示す第一が「般舟三昧」から始まるのは、偶然の一致とは考えられない。穿った見方をすれば、親鸞の念仏の根源にかかわるものであるとの推測も成り立つ。

この「般舟三昧」は念仏三昧と訳されているが³⁰²、サンスクリット語のプラティウトパンナ・サマディ (pratyutpanna-samādhi) の音写で、仏立三昧・現前三昧・常行三昧と訳される語であり³⁰³、念仏によって仏が目前に立つことを表す語である。その現前した仏は「現世利益和讃」で説かれる冥衆護持の仏である。

念仏を唱えることで、この諸仏が眼前に在すと知る者が金剛の信(悟り)を得、仏となることから、龍樹はそれを「諸仏の家」と表現している。そして、この「諸仏の家」に入ったならば仏に成ることが確約されるのであるから、それは歓喜が多い。そこから、その「諸仏の家」を「歡喜地」ともいう。

³⁰¹ 『教行信証』・『大正蔵』83・591a。

³⁰² 岡亮二、1993年145頁。

³⁰³ 山辺習学・赤沼智善共著、前掲書、185頁。

問曰。初歡喜地菩薩、在此地中名多歡喜、爲得諸功德故、歡喜爲地。法應歡喜。以何而歡喜。答曰。常念於諸佛及諸佛大法、必定希有行。是故多歡喜。如是等歡喜因緣故、菩薩在初地中心多歡喜。念諸佛者、念然燈等過去諸佛・阿彌陀等現在諸佛・彌勒等將來諸佛。常念如是諸佛世尊、如現在前³⁰⁴。

（問うて曰わく、初歡喜地の菩薩、この地の中にありて多歡喜と名づけて、もろもろの功德を得ることをなすがゆえに、歡喜を地とす。法を歡喜すべし。何をもって歡喜するや。答えて曰わく。常に諸佛および諸佛の大法を念ずれば、必定して希有の行なり。このゆえに歡喜多しと。かくの如き等の歡喜の因緣のゆえに、菩薩初地の中にありて心に歡喜多し。諸佛を念ずというは、然燈等の過去の諸佛・阿彌陀等の現在の諸佛・彌勒等の將來の諸佛を念ずるなり。常にかくの如きの諸佛世尊を念ずれば、現に前にましますがごとし。）

他の地も悟りの境地であるのに、なぜ初地を特に「歡喜地」というのかという問いに答えて、それはいままで経験したことのない「もろもろの功德」を初めて得るからであるという。

そして、その「歡喜地」に入る方法を、龍樹は自らの体験から「然燈等の過去の諸佛・阿彌陀等の現在の諸佛・彌勒等の將來の諸佛を念ず」ればよいという。一心に念じ続けるところに、「よく定中において十方の現在の佛その（行者の）前に在して立ちたもうを見立てたてまつること、明眼の人の清夜に星を觀るがごとく見ることができる常行三昧での見仏と同じく、阿彌陀仏等が「現に前にましますがごとく」明瞭に出現する。この言葉は先の法然の「彼仏今現在」と同じ内容であり、この仏の出現が「歡喜地」に入った証となるものである。

しかし、一心に仏を念じ続けるためには、静かなところで、心を統一し、長時間にわたって念じ続けなければ見仏は得られない。常行三昧は一人静かなところで90日念じ続けなければならないとされているが、これは難行であって、すべての者が行じることが不可能である。そこで「易行品」が説かれるのである。

又曰。佛法有無量門。如世間道有難有易。陸道歩行則苦、水道乘船則樂。菩薩道亦如是。或有勲行精進。或有以信方便易行疾至阿惟越致者。（乃至）若人疾欲至不

³⁰⁴ 『教行信証』・『大正藏』83・591b。

退轉地者、應以恭敬心執持稱名號。若菩薩欲於此身得至阿惟越致地、成阿耨多羅三藐三菩提者、應當念是十方諸佛。稱名號如寶月童子所問經阿惟越致品中說³⁰⁵

(また曰わく。佛法に無量の門あり。世間の道に難あり易あり。陸道の歩行はすなわち苦しく、水道の乗船はすなわち楽しきがごとし。菩薩の道もまたかくのごとし。あるいは勤行精進のものあり。あるいは信方便の易行をもって疾く阿惟越致に至る者あり。(乃至)もし人疾く不退轉地に至らんと欲わば、恭敬心をもって執持して名號を稱すべし。もし菩薩この身において阿惟越致地に至ることを得、阿耨多羅三藐三菩提を成らんと欲わば、当にこの十方諸佛を念ずべし。名號を稱すること、宝月童子所問經の阿惟越致品の中に説くがごとしと。)

この要点は「もし人疾く不退轉地に至らんと欲わば、恭敬心をもって執持して名號を稱すべし」にある。「諸仏の家」に短時間で行くことを願うのならば、南無阿弥陀仏と口に念仏を唱えよという。つまり、口称念仏が「必定の行」であると説いているのである。先の引文に「常念如是諸佛世尊、如現在前」とあるように、この「易行品」に説かれる「名號を稱す」念仏も見仏を願うものである。親鸞は『淨土文類聚鈔』の「念仏正信偈」で易行の念仏を以下のように説いている。

龍樹菩薩興出世、悉能摧破有無見。宣説大乘無上法、證歡喜地生安樂。造十住毘婆娑論、難行嶮路特悲憐、易往大道廣開示。應以恭敬心執持、稱名號疾得不退。信心清淨即見佛³⁰⁶。

(龍樹菩薩世に興出して、ことごとくよく有無の見を摧破せん。大乘無上の法を宣説し、歡喜地を證して安樂に生ぜんと。十住毘婆娑論を造りて、難行の險路、ことに悲憐せん、易往の大道広く開示す。恭敬の心をもって執持して、名號を稱し疾く不退を得べし。信心清淨なればすなはち佛を見たてまつると。)

ここに「易往の大道広く開示す」とあることから、ここに説かれる念仏は「易行品」の念仏と同じであることが分かる。ここに「名號を稱」とあるように、口称念仏による往生が説かれているのであるが、その念仏を唱えることで「仏を見たてまつる」と

³⁰⁵ 『教行信証』・『大正蔵』83・591c。

³⁰⁶ 『淨土文類聚鈔』・『大正蔵』83・645b。

ある。このように、龍樹引文では易行としての口称念仏を勧めているのであるが、その易なる理由は、見仏のしやすさにある。つまり、見仏が行の難易の判断基準となっていることは重要である。

このように、親鸞が自らの念仏の源流と考える龍樹の念仏も、見仏を伴う念仏である。

第三項 天親・曇鸞引文

「行巻」に引用される天親引文は非常に短く、以下がすべてである。

浄土論曰。我依修多羅眞實功德相、説願偈總持、與仏教相應。觀佛本願力、遇無空過者。能令速満足功德大寶海。又曰。菩薩入四種門自利行成就、應知。菩薩出第五門迴向利益他行成就、應知。菩薩如是修五門行、自利利他、速得成就阿耨多羅三藐三菩提故³⁰⁷

(浄土論に曰わく。我修多羅眞實功德相に依って、願偈総持を説きて、佛教と相應せり。佛の本願力を觀ずるに、遇うて空しく過ぐる者なし。よく速やかに功德の大寶海を満足せしむと。また曰わく。菩薩は四種の門に入りて自利の行成就したまえりと、知るべし。菩薩は第五門に出でて迴向利益他の行成就したまえりと、知るべし。菩薩はかくのごとく五門の行を修して、自利利他して、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得たまえるがゆえにと。)

これが天親引文のすべてであるが、ここに直接的に見仏を表す語はない。しかし、穿った見方をすれば、「佛の本願力を觀ずるに、遇うて空しく過ぐる者なし」に見仏を読むことが出来る。この「本願力」は往生させる力を意味していることから、具体的には第十八願・第十九願・第二十願の往因三願に説かれる願力と考えてよい。この願の働きを觀じることが「佛の本願力を觀ずる」ことであるが、では、その願には何が誓われているか。第十九願文は以下のような願いが誓われている。

³⁰⁷ 『教行信証』・『大正藏』83・592b。

設我得佛、十方衆生發菩提心修諸功德、至心發願欲生我國。臨壽終時、假令不與大衆圍遶現其人前者、不取正覺³⁰⁸。(第十九願)

(設い我れ佛を得んに、菩提心を發し諸の功德を修し、至心に發願して我が國に生まれんと欲はん。壽終の時に臨みて、假令大衆と圍繞してその人の前に現ぜずば、正覺を取らず。)

これが第十九願で、臨終に「その人の前に現」われることを誓った願であるところから、臨終現前の願・現前導生の願・來迎引接の願とも呼ばれる願で、見仏を誓った願である。次の第二十願文には、直接的に見仏は説かれていない。

設我得佛、十方衆生聞我名號、係念我國殖、諸德本、至心迴向欲生我國。不果遂者。不取正覺³⁰⁹。

(設い我れ佛を得んに、十方の衆生我が名號を聞きて、念を我が國に係けて諸の德本を植え、至心に迴向して我が國に生まれんと欲はん。果遂せずば正覺を取らず。)

このように、文面には見仏表現を見ることはできないのであるが、親鸞は「化身土卷」の標願として第二十願を挙げ、「至心迴向の願（阿彌陀經の意なり）不定聚の機・難思往生」と説いていることから、親鸞はこの願の具体的内容を『阿彌陀經』に見ていることになる。そこには臨終來迎が説かれている。

舍利弗。若有善男子善女人、聞説阿彌陀佛、執持名號、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不亂、其人臨命終時、阿彌陀佛與諸聖衆、現在其前³¹⁰。

(舍利弗。もし善男子・善女人ありて、阿彌陀佛を説くを聞きて、名號を執持すること、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、一心にして乱れざれば、その人、命終の時に臨みて、阿彌陀佛、もろもろの聖衆と現じて、その前にまします。)

³⁰⁸ 『無量壽經』・『大正藏』12・268b。

³⁰⁹ 同・268b。

³¹⁰ 『阿彌陀經』・『大正藏』12・347b。

一心不乱の念仏を唱えたならば、「その人、命終の時に臨みて、阿弥陀佛、もろもろの聖衆と現じて、その前にまします」とある。親鸞の指示に従えば、これが第二十願の内容で、臨終における見仏を誓った願であるといえる。最後の第十八願も、直接的な表現はないが、やはり念仏による見仏が説かれているのである。

設我得佛、十方衆生至心信樂、欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法³¹¹。(第十八願)

(設い我れ佛を得んに、十方の衆生至心に信樂して我が國に生まれんと欲いて、乃至十念せん。若し生まれずば正覺を取らず。唯五逆と誹謗正法を除く。)

「信巻」の「現生十種の益」で、この第十八願を信じて念仏を申した者は、現生において冥衆護持・諸仏護念・諸仏稱讃をこの身で体験すると親鸞はいつている。またそれを「南無阿弥陀佛を稱うれば、十方無量の諸佛は、百重千重圍繞して、よろこびまもりたもうなり」と、具体的働きとして説明していることから分かるように、第十八願でも現生における見仏が説かれていると考えてよい。

以上のように、念仏を唱えることで見仏を可能とすることが「佛の本願力」である。そうすると、天親の「佛の本願力を觀ずるに、遇うて空しく過ぐる者なし」はどのように解釈できるであろうか。先に引用した『阿弥陀經』の続きがこのことを示している。

其人臨命終時、阿彌陀佛、與諸聖衆現在其前。是人終時、心不顛倒、即得往生阿彌陀佛極樂國土³¹²。

(その人命終の時に臨みて、阿彌陀佛、もろもろの聖衆と現じてその前にまします。この人終わらん時、心顛倒せずして、すなわち阿彌陀佛の極樂國土に往生することを得ん。)

ここに阿弥陀仏の姿を見ることを受けて、臨終時に心が乱れることなく、定心の念仏を唱えることが出来て往生するとある。これが「佛の本願力を觀ずるに、遇うて空

³¹¹ 『無量寿經』・『大正藏』12・268a。

³¹² 『阿弥陀經』・『大正藏』12・347b。

しく過ぐる者なし」で、「念仏→見仏＝往生の確信→往生」を説いていることになる。つまり、天親のこの文を引用した親鸞は、念仏の依る見仏を説いていると考えることができる。次の第三祖の曇鸞は、天親の『浄土論』を注釈した『浄土論註』を著していることから分かるように、天親と同一の考えであると考えられることから省略する。

第四項 道綽引文

道綽引文は『観仏三昧経³¹³』の文から始まる。この経は経題が表す通り、仏を見る方法を説いた教典である。親鸞は道綽の『安楽集』の中より、この『観仏三昧経』の説話を選んで冒頭に置いたのである。

観佛三昧経云。令勸父王行念佛三昧。父王白佛、佛地果徳眞如實相第一義空、何因不遣弟子行之。佛告父王。諸佛果徳有無量深妙境界神通解脱。非是凡夫所行境界故、勸父王行念佛三昧。(中略)一切衆生在生死中、念佛之心亦復如是。但能繫念不止、定生佛前³¹⁴。

(観佛三昧経に云わく。父の王を勧めて念佛三昧を行ぜしめたまう。父の王佛に白さく、佛地の果徳眞如實相第一義空、何に因ってか弟子をしてこれを行ぜしめざると。佛父王に告げたまわく。諸佛の果徳無量深妙の境界神通解脱まします。これ凡夫の所行の境界にあらざるがゆえに、父王を勧めて念佛三昧を行ぜしめたてまつると。(中略)一切衆生生死の中にありて、念佛の心もまたかくのごとし。ただよく念を繋けて止まざれば、定んで佛前に生ぜん。)

釈迦仏が悟りを求める父に対して、悟りの境地は「眞如實相、第一義空」であり、凡夫が行じて得ることはできないと否定し、凡夫に可能な口称念仏を勧めたという話である。ここに「ただよく念を繋けて止まざれば、定んで佛前に生ぜん」とあるように、口称念仏を続けることで仏を見ることができ、結果として悟りの境地を知ること

³¹³ この経は、「端座正受・繫念一処・繫心令専などの状態で仏の三十二相・過去七仏・十方諸仏などを観ずるといふ。そして観が進むと三昧に入り、定中見仏の特益を得る」ことを説く。小丸真司『『般舟三昧経』と観仏三昧』・『印度学仏教学研究』32(2)936頁。

³¹⁴ 『教行信証』・『大正蔵』83・593a。

になるという。これは、『観仏三昧経』の一つである『観無量寿経』に、韋提希が極楽国土と仏・菩薩を親見して無生法忍を獲得した話を受けたものであろう。直接真如実相を知ることは難しいが、口称念仏による見仏ならば凡夫にも可能な易行であることから、念仏三昧を勧めたのである。そして、最後に「經教既爾。何不捨難依易行道矣³¹⁵。（經教既にしかなり。何ぞ難を捨てて易行道に依らざらん）」と、教典が口称念仏を勧めているのであるから間違いないことである。易行の念仏を唱えよと結んでいる。このように、親鸞は道綽の著述の中から見仏を説いた文を引用しているのである。

第五項 善導引文

(1) 親鸞にとっての善導

親鸞は法然の元で念仏の教えを学んだのであるが、その法然は偏依善導で、善導思想の上で念仏を論じている。であるから、法然の教えを理解しようとした親鸞は、必然的に善導思想を学ぶことになる。その研鑽の跡が『観無量寿経』・『阿弥陀経』の集註に記されていると、赤松俊秀は指摘している。

（親鸞は）源空の宗教の奥義を突き止めようとして真剣な努力を払った。源空は善導の『観経疏』に導かれて専修念仏の門に入っただけに、「偏依善導」をたてまえとした。源空の教えを窮めるには、なによりも善導の論釈を読み破り、その真意に徹する必要がある。善導には「五部九卷」といって、『観経疏』四卷・『観念法門』・『往生礼讃』・『般舟讃』各一卷の著述がある。（中略）親鸞の善導研究の意欲的なことを示すものは、昭和18年（1943）の二月に行われた西本願寺宝物調査によって発見された『観無量寿経』『阿弥陀経』の集註である。（中略）この書に収められた注釈を詳細に検討した結果、親鸞が引用した論釈は『観無量寿経』では善導の『観経疏』が、『阿弥陀経』では同じく善導の『法事讃』が圧倒的に多く、その外に『観念法門』・『往生礼讃』も引用されている³¹⁶。（括弧内、筆者注）

³¹⁵ 『安楽集』・『大正蔵』47・14a。

³¹⁶ 赤松俊秀、前掲書、78頁。

この集註に残された引用文は善導のものが多数を占めているということは、『観無量寿経』と『阿弥陀経』を、親鸞は善導によって理解していることを示すものである。また先に見たように、法然の思想を表す『選択本願念仏集』の引用文も、その殆どが善導の引文であったことからいえば、法然を師とする親鸞思想の根底をなすものは、三昧発得者である善導にあるとあって間違いないであろう。その意味で、ここに引用された引文は、親鸞の考える善導の念仏思想の核心となるものであると同時に、親鸞自身の念仏思想の核心をなすものでもある。

(2) 善導引文前半部

ここに引かれる善導引文は十引文よりなり、説かれる内容から前後五引文ずつの二つに分けて考えることができる。その前半を親鸞は『文殊般若経』の引用から説き始める。この『文殊般若経』が何を説く経であるかは、源信の『往生要集』に詳しい。

第三、現身見佛者、文殊般若経下卷云。佛云、若善男子善女人、欲入一行三昧、應處空閑、捨諸亂意不取相貌。繫心一佛、專稱名字、隨佛方所、端身正向、能於一佛念念相續。即於念中、能見過去未來現在諸佛³¹⁷。

(第三に、現身見佛とは、文殊般若経の下巻に云く。佛の云く、もし善男子・善女人、一行三昧に入らんと欲せば、應に空閑に處して、もろもろの乱意を捨て相貌を取らずして、心を一佛にかけ繫け、専ら名字を稱へて、佛の方所に隨ひ、身を端しくして正しく向ひ、能く一佛に於て念々に相續すべし。即ち念の中に於て、能く過去・未来・現在の諸佛を見たてまつらん。)

ここで源信が示しているように、『文殊般若経』で説かれていることは、「心を一佛にかけ繫け、専ら名字を稱へて」、「念々に相續」したならば、「過去・未来・現在の諸佛を見たてまつ」ることができるように、口称念仏による見仏を説く經典であ

³¹⁷ 『往生要集』・『大正蔵』84・72b。

る。善導の五部九巻という膨大な著述の中からこの『文殊般若經』を引用し、善導引文を書き始めているのである。

【1】・光明寺和尚云。又如文殊般若云。欲明一行三昧。唯勸獨處空閑捨諸亂意、係心一佛不觀相貌、專稱名字、即於念中、得見彼阿彌陀佛及一切佛等。問曰。何故不令作觀、直遣專稱名字者、有何意也。答曰。乃由衆生障重、境細心麤。識颺神飛、觀難成就也。是以大聖悲憐、直勸專稱名字。正由稱名易故、相續即生。問曰。既遣專稱一佛、何故境現即多。此、豈非邪正相交、一多雜現也。答曰。佛佛齊證、形無二別。縱使念一見多、乖何大道理也³¹⁸。

(光明寺の和尚の云わく。また文殊般若に云うがごとし。一行三昧を明かさんと欲う。ただ勸めて独り空閑に處してもろもろの乱意を捨て、心を一佛に係けて相貌を觀ぜず、専ら名字を稱すれば、すなわち念の中において、かの阿彌陀佛および一切佛等を見たてまつるを得といえり。問うて曰わく。何がゆえぞ觀を作さしめずして、直ちに専ら名字を稱せしむるは、何の意かあるや。答えて曰わく。いまし衆生障重くして、境は細なり。心は麤なり。識颺り神飛びて、觀成就しがたきに由つてなり。ここをもつて大聖悲憐して、直ちに勸めて専ら名字を稱せしむ。正しく稱名易きに由るがゆえに、相續してすなわち生ずと。問うて曰わく。既に専ら一佛を稱せしむるに、何がゆえぞ境、現ずることすなわち多き。これ、あに邪正あい交わり、一多雜現するにあらずや。答えて曰わく。佛と佛と齊しく證して、形二の別なし。たとひ一を念じて多を見ること、何の大道理にかそむかんや。)

これが善導引文の冒頭である。文の書き出しが以下の内容を規定することからいえば、善導引文全体で説かれることは、「専ら名字を稱すれば、すなわち念の中において、かの阿彌陀佛および一切佛等を見たてまつるを得」るに収まるといえる。

話の展開は道綽引文とほぼ同じで、觀仏三昧を勸めずに、「直ちに専ら名字を稱せしむるは、何の意かあるや」という問いから始まる。その答えは、人間のもつ普遍的凡夫性を述べて、如何に努力しようとも悟りの境地をありのままに見ることは不可能であるという。つまり、人間である限り「觀(は)成就しがた(い)」と善導はいう。そ

³¹⁸ 『教行信証』・『大正蔵』83・593c。

の絶望の中に阿弥陀仏の大悲が動き、「直ちに勧めて専ら名字を稱せしめ」たのである。それは、口に念仏を唱えるということは誰にでもできることだからである。そして、その「名字を稱すれば、すなわち念の中において、かの阿彌陀佛および一切佛等を見ることとなり、往生が可能になると善導はいう。

また、親鸞は善導が口称念仏の利益として見仏を説いているところを書き抜いている。「十往生經云。若有衆生念阿彌陀佛願往生者、彼佛即遣二十五菩薩擁護行者、若行若座若住若臥、若晝若夜、一切時一切處、不令惡鬼惡神得其便也³¹⁹。(十往生經に云わく。もし衆生ありて阿彌陀佛を念じて往生を願ずれば、かの佛すなわち二十五菩薩³²⁰を遣わして行者を擁護して、もしは行、もしは座、もしは住、もしは臥、もしは昼、もしは夜、一切時一切處に、惡鬼惡神をしてその便を得しめざるなり)」とあり、その内容は「現世利益和讃」と重なるものである。

さらに同内容ではあるが、「又如觀經云。若稱禮念阿彌陀佛願往生彼國者、彼佛即遣無數化佛・無數化觀音・勢至菩薩、護念行者。復與前二十五菩薩等、百重千重、圍遶行者、不問行住座臥一切時處、若晝若夜、常不離行者。今既有斯勝益。可憑。願諸行者、各須至心求往。(また觀經に云うがごとし。もし阿彌陀佛を稱禮念してかの國に往生せんと願えば、かの佛すなわち無數の化佛・無數の化觀音・勢至菩薩を遣わして、行者を護念したまう。また前の二十五菩薩等と、百重千重、行者を圍繞して、行住座臥一切時處、もしは昼もしは夜を問わず、常に行者を離れたまわず。いま既にこの勝益まします。憑むべし。願わくはもろもろの行者、おのおの至心を須いて往くことを求めよ)」との文を引用している。ここでも、南無阿弥陀仏と念仏を申して往生を願ったならば、阿弥陀仏は觀音菩薩・勢至菩薩を遣わし、二十五菩薩とともに念仏の行者を離れることなく護り続けると記されている。先の文と合わせて二度も同じ内容の文を繰り返し引用していると言うことは、この冥衆護持の働きが念仏にとって重要な意味をもつと考えるからである。善導は阿弥陀仏と二十五菩薩の現在を目前で体感することで往生への確信をもち、「憑むべし」と、念仏を唱えることを勧めているのである。

³¹⁹ 『教行信証』・『大正蔵』83・594a。以下の善導引文はこれに続くものである。

³²⁰ 『往生要集』に25菩薩を説明して、「十往生經釋尊說阿彌陀佛功德國土莊嚴等已云。清信士清信女。讀誦是經流布是經。恭敬是經不謗是經。信樂是經供養是經。如是人輩緣是信敬。我從日常使前二十五菩薩護持是人。常使是人無病無惱。惡鬼惡神亦不中害。亦不惱之亦不得便」とある。『往生要集』・『大正蔵』84・74a。

その往生への確信を与えるものが、冥衆護持の働きを見ることであり、その原理を説いたものが、次の引文である。

又如無量壽經云。若我成佛、十方衆生稱我名號下至十聲、若不生者不取正覺。彼佛今現在成佛。當知。本誓重願不虛。衆生稱念必得往生。又如彌陀經云。若有衆生聞說阿彌陀佛、即應執持名號。若一日若二日乃至七日、一心稱佛不亂、命欲終時、阿彌陀佛與諸聖衆現在其前。此人終時、心不顛倒。即得往生彼國。佛告舍利弗。我見是利故說是言。若有衆生聞是說者、應當發願願生彼國。

(また無量壽經に云うがごとし。もし我成佛せんに、十方の衆生我が名號を稱せんこと下十聲に至るまで、もし生まれずは正覺を取らじ。かの佛いま現にましまして成佛したまえり。當に知るべし。本誓重願虚しからず。衆生稱念すれば必ず往生を得。また彌陀經に云うがごとし。もし衆生ありて阿彌陀佛を説くを聞きて、すなわち名號を執持すべし。もしは一日もしは二日乃至七日、一心に佛を稱して乱れざれ、命終わらんとする時、阿彌陀佛、もろもろの聖衆と、現じてその前にまします。この人終わらん時、心顛倒せず。すなわちかの國に往生を得ん。佛舍利弗に告げたまわく。我この利を見るがゆえにこの言を説く。もし衆生ありてこの説を聞かん者は、まさに願を發し、かの國に生まれんと願ずべし。)

ここに、親鸞が法然から授かった印可の言葉が出されている。『無量壽經』の第十八願を示した後で、「彼佛今現在」という。自らの目前に在す阿彌陀仏を確認して、そこから「本誓重願虚しからず、衆生稱念すれば必ず往生を得」と、念仏を勧めるのである。これは先の「(阿彌陀仏と二十五菩薩は)常に行者を離れたまわず。いま既にこの勝益まします。憑むべし」(括弧内、筆者注)と同じ構造の文である。また、『阿彌陀經』の引文も同じ内容である。「もし衆生ありて阿彌陀佛を説くを聞きて、すなわち名號を執持すべし。もしは一日もしは二日乃至七日、一心に佛を稱して乱れざれ、命終わらんとする時、阿彌陀佛、もろもろの聖衆と、現じてその前にまします。この人終わらん時、心顛倒せず。すなわちかの國に往生を得ん」が本願である。これに続けて釈迦仏が「我この利を見るがゆえにこの言を説く」という。「この利を見る」とは、「阿彌陀佛、もろもろの聖衆と、現じてその前にま」す姿である。阿彌陀仏が目前に在すことを見たということである。実体験であるから、その本願は間違いのない。だ

から「まさに願を發し、かの國に生まれんと願はずべし」と、念仏を勧める。このように、ここに引用した『十往生經』・『觀無量壽經』・『無量壽經』・『阿彌陀經』の内容はすべて同じ構造で、見仏が往生の確信をもたらしている。善導引文で親鸞が強調しているものは、「彼佛今現在」であり、「我、この利を見る」という見仏の重要さである。また、これに続く『阿彌陀經』の意として述べた諸仏護念の文も、同様の内容と見ることが出来る。

次下説云。東方如恒河沙等諸佛、南西北方及上下、一一方如恒河沙等諸佛、各於本國出其舌相、遍覆三千大千世界説誠實言。汝等衆生、皆應信是一切諸佛所護念經。云何名護念。若有衆生稱念阿彌陀佛。若七日及一日、下至一聲、乃至十聲、一念等、必得往生。證成此事故名護念經。次下文云。若稱佛往生者、常爲六方恒河沙等諸佛之所護念。故名護念經。今既有此増上誓願。可憑。諸佛子等、何不勵意去也。

(次下に説きて云わく。東方如恒河沙等の諸佛、南西北方および上下、一一の方に如恒河沙等の諸佛の、おのおの本國にして、その舌相を出だして、あまねく三千大千世界に覆いて、誠實の言を説きたまわう。汝等衆生、みなこの一切諸佛の護念したまうところの經を信ずべし。いかに護念と名づくると。もし衆生ありて、阿彌陀佛を稱念せんこと、もしは七日一日、下至一聲、乃至十聲、一念等に及ぶまで、必ず往生を得と。この事を證成せるがゆえに、護念經と名づく。次下の文に云わく。もし佛を稱して往生する者は、常に六萬恒河沙等の諸佛のために護念せらる。かるがゆえに護念經と名づく。いま既にこの増上の誓願います。憑むべし。もろもろの佛子等、何ぞ意を励まして去かざらんやと。)

十方世界の諸仏も、念仏を唱えよと勧めているが、その説き方は釈迦仏と同じである。「もし衆生ありて、阿彌陀佛を稱念せんこと、もしは七日、一日、下至一聲、乃至十聲、一念等に及ぶまで、必ず往生を得」と本願を出し、そして「この事を證成」する。この証成とは「諸仏が阿彌陀佛の誓願の誤りがないことを証明³²¹」することであり、具体的には、「もしは一日もしは二日乃至七日、一心に佛を稱して乱れざれ、命終わらんとする時、阿彌陀佛、もろもろの聖衆と、現じてその前にまします。この人

³²¹ 中村元、前掲辞書、737頁。

終わらん時、心顛倒せず。すなわちかの國に往生を得ん」との誓いが間違いないことを証明することである。つまり、念仏を唱えることで阿弥陀仏が出現することを証明するもので、「彼仏今現在」に相当すると考えることができる。また、釈迦仏の「我、この利を見るがゆえにこの言を説く」が、証成の具体的言葉である。この宗教的体験に基づいて「いま既にこの増上の誓願います。憑むべし。もろもろの佛子等、何ぞ意を励まして去かざらんや」と念仏を勧めるのである。これは先に挙げた「かの佛すなわち無数の化佛・無数の化観音・勢至菩薩を遣わして、行者を護念したまう。また前の二十五菩薩等と、百重千重、行者を圍繞して、行住座臥一切時處、もしは昼もしは夜を問わず、常に行者を離れたまわず」という宗教体験から「いま既にこの勝益まします。憑むべし。願わくはもろもろの行者、おのおの至心を須いて往くことを求めよ」という内容と同一である。それは、「念仏→見仏体験＝往生への確信→念仏を勧める」という構造であり、「若我成佛十方衆生、称我名號下至十聲、若不生者不者正覺、彼佛今現在成佛、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」と、同じ構造をもつものといえる。

このように、善導引文の前半の内容は見仏が説かれている。このことは一目瞭然であるにもかかわらず、現在の親鸞教義で見仏を論じないことは、はなはだ疑問である。

(3) 善導引文後半

続けて、善導引文の後半が説かれるのであるが、一見して前半との違いが分かる。それは、後半がほぼ箇条書きに近い表現となっていることである。この表現形式は、今まで述べてきたことの要点をまとめる時の手法であることから、前半で述べてきた内容を、後半の五引文（以下、善導五引文）でまとめたものといえる。

【一】又云。言弘願者、如大經說。一切善惡凡夫得生者、莫不皆乘阿彌陀佛大願業力、爲増上縁也³²²。

³²² 『教行信証』・『大正藏』83・594c。以下の五引文も同頁になる。

(また云わく。弘願と言うは、大經の説のごとし。一切善惡の凡夫生まるることを得るは、みな阿彌陀佛の大願業力に乗じて、増上縁とせざるはなきなりと。)

【二】又云。言南無者、即是歸命。亦是發願迴向之義。言阿彌陀佛者、即是其行。以斯義故必得往生。

(また云わく。南無と言うは、すなわちこれ歸命なり。またこれ發願迴向の義なり。阿彌陀佛と言うは、すなわちこれその行なり。この義を以ての故に、必ず往生を得と。)

【三】又云。言攝生増上縁者、如無量壽經第十八願中説。佛言。若我成佛、十方衆生願生我國、稱我名字下至十聲、乘我願力若不生者、不取正覺。此即是、願往生行人、命欲終時、願力攝得往生。故名攝生増上縁。

(また云わく。攝生増上縁と言うは、無量壽經の第十八願の中に説くがごとし。佛の言わく。もし我成佛せんに、十方の衆生我が國に生まれんと願じて我が名字を稱すること、下十聲に至るまで、我が願力に乗じてもし生まれずは、正覺を取らじと。これすなわちこれ、往生を願ずる行人、命終わらんとする時、願力攝して往生を得しむ。かるがゆえに攝生増上縁と名づく。)

【四】又云。欲使善惡凡夫迴心起行、盡得往生。此亦是證生増上縁。已上。

(また云わく。善惡の凡夫、迴心を起行して、ことごとく往生を得しめんと欲す。これまたこれ證生増上縁なりと。已上)

【五】又云。門門不同八萬四。爲滅無明果業因利劍、即是彌陀號。一聲稱念罪皆除。微塵故業隨智滅。不覺轉入眞如門。得免娑婆長劫難、特蒙知識釋迦恩。種種思量巧方便、選得彌陀弘誓門已上抄要。

(また云わく。門門不同にして八萬四なり。無明と果と業因とを滅せんための利劍は、すなわちこれ彌陀の號なり。一聲稱念するに罪みな除くこと。微塵の故業と隨智と滅す。覺えざるに眞如の門に轉入す。娑婆長劫の難を免るることを得ることは、特に知識釋迦の恩を蒙れり。種種の思量巧方便をもって、選びて彌陀弘誓の門を得しめたまえり。已上抄要。)

善導五引文は、【一】の「言弘願者。如大經說」と、「弘願」の説明から始まる。これは前半最後の「今既有此増上誓願。可憑」の、「誓願」を受けたものであり、それは『大無量壽經』に説かれる阿彌陀仏の第十八願のことであると述べている。そして、この「阿彌陀佛の大願業力」を増上縁とする以外に、凡夫の往生は不可能であるという。つまり、「大願業力」とは往生させる働きであるが、それは阿彌陀仏が姿を表すことでなし得る働きである。その大願業力と人間を結ぶものが、南無阿彌陀仏の念仏である。法然が「念仏申して弥陀に助けられよ³²³」といい、善導が「一心稱念求願往生（一心に稱念して往生を求願せよ）³²⁴」と、積極的に念仏とかかわることを勧めているのも、念仏が阿彌陀仏の大願業力と結ぶ働きをなすからである。

なぜ念仏を唱えると「大願業力」と関係することができるのか、それを説いたものが、【二】の「南無と言うは、すなわちこれ歸命なり、またこれ發願迴向の義なり。阿彌陀仏と言うは、すなわちこれその行なり。この義を以ての故に、必ず往生を得」と示される善導の六字積になる。この後に出る親鸞の六字積は、この文を逐語訳したものである。

この善導の六字積は、南無阿彌陀仏の念仏を「南無」と「阿彌陀仏」の二つに分け、その意味を解釈したものである。それによると、「南無」には歸命と發願迴向の働きがあり、「阿彌陀仏」には即是其行という働きがあるから、南無阿彌陀仏と念仏を唱えるところに、その阿彌陀仏の大願業力を増上縁として、「かならず往生を得」ることができるというのである。しかし、「南無」が歸命と發願迴向であり「阿彌陀仏」が行であるといわれても、その意味は不明である。そこで、その内容を説いたものが、以下の【三】から【五】の引文ということになる。

【三】は摂生増上縁について説いているのであるが、これは阿彌陀仏の攝取不捨の働きのことである。念仏を唱えれば、「命終わらんとする時、願力攝して往生を得しむ」働きである。【四】の証生増上縁は釈迦仏の働きで、前半で説かれていた証成護念のことである。阿彌陀仏の働きを直接見た釈迦仏が【三】の阿彌陀仏の摂生増上縁が間違いないことを証明することである。大願業力と人間を結びつけようとする釈迦仏の働きである。

³²³ これは、『歎異抄』の中で親鸞が語った法然の言葉。『浄土真宗聖典（註釈版）』、832頁。

³²⁴ 『往生礼讃』・『大正藏』47・447c。

【五】で示されていることは、釈迦の説法の具体的内容である。それは「門門不同にして八萬四なり。無明と果と業因とを滅せんための利劍は、すなわちこれ弥陀の號なり。一聲稱念するに、罪みな除くる」と、第十八願を説く。そして、この説法を聞き信じて念仏申した者は、「微塵の故業と隨智と滅す。覺えざるに、眞如の門に轉入」するのである。つまり、「娑婆長劫の難を免るることを得」、往生することになる。このように、我々は知識釈迦の「種種の思量巧方便をもって、選んで彌陀弘誓の門を得しめ」る働きによってのみ、阿彌陀仏の大願業力と関係することができるのである。

【五】をこのように解釈すると、【四】の証生増上縁の釈迦の働きと重なることになるが、この両者の違いは何か。それを解く言葉が【五】の「特に知識釋迦の恩を蒙れり」と「選んで彌陀弘誓の門を得しめたまえり」に使用されている「り」である。この語は完了・存続を表し、その動作が既に完了し、現在まで終わることなく続いていることを意味している。これに注目して【四】を見れば、そこには完了を表す語は使用されていない。つまり、証生増上縁は弘願の説明であり、その願が現実に働いていることを示すものが【五】である。つまり、願文と成就文の関係といえる。

これが親鸞の引用した善導引文後半の五引文の構造であるが、これだけでは【二】の「南無」の歸命と発願回向と「阿彌陀仏」の行、そして「即是其行」が、【三】・【四】・【五】とどう関係するかが不明のままである。この相互の関係を明確にしたものが、直後に置かれる親鸞の六字積である。

(4) 善導引文の見仏に見る親鸞の考え

善導引文は「光明寺の和尚の云わく、また文殊般若に云うがごとし。一行三昧を明かさんと欲う。ただ勸めて、独り空閑に處してもろもろの乱意を捨て、心を一佛に係けて、相貌を觀ぜず、専ら名字を稱すれば、すなわち念の中において、かの阿彌陀佛および一切佛等を見たてまつるを得といえり」から始まり、後半で念仏の利益としての見仏が説かれているように、その全体が見仏で終始していることになる。

親鸞が善導の膨大な著述の中から見仏が説かれる文を選抜し繰り返し並べたということは、見仏が親鸞にとって重要な意味をもつことを示すものである。

では、見仏はどのような働きをなすのか。それが、「もし衆生ありて、阿彌陀佛を説くを聞きて、すなわち名號を執持すべし。もしは一日、もしは二日、乃至七日、一心に佛を稱して乱れざれ、命終わらんとする時、阿彌陀佛、もろもろの聖衆と、現じてその前にまします。この人終わらん時、心顛倒せず、すなわちかの國に往生を得ん」で示されている。この文の構造は、念仏を唱え、阿彌陀仏がその者の前に現前する。その阿彌陀仏を見ることが出来るから「この人終わらん時、心顛倒」することなく、定心の念仏を唱え、その結果往生するとなるとなる。

この臨終定心念仏は、『觀無量壽經』の「下々品」の説かれるもので、臨終の十声の念仏で往生できると説くことに基づく考えである。先に触れた横川の二十五三昧会の設立目的も、石田瑞麿が説くように「二十五三昧会の根本結衆が願いとしたものは、臨終に心安らかに十遍の念仏を称えて終わりたいという一点³²⁵」にある。その臨終の十念を可能にするものが、見仏である。言葉を換えていえば、臨終の苦しみを目前にしても動じることのない金剛の信心を確立させるものが、見仏の働きといえる。

この善導引文の内容から、親鸞が念仏における見仏の働きを如何に重要視していたかを読み取ることができるのである。

第六項 源信引文

『往生要集』の始まりは、「往生要集云。雙卷經三輩之業雖有淺深。然通皆云一向專念無量壽佛。三二四十八願中於念佛門別發一願云。乃至十念若不生者不取正覺。四二觀經。極重惡人無他方便。唯稱彌陀得生極樂已上³²⁶。(往生要集に云わく、双卷經の三輩の業、淺深ありといえども、しかるに通じてみな一向專念無量壽仏と云えり。三つに、四十八願の中に念仏門において、別して一つの願を發して云わく、乃至十念若不生者不取正覺と。四つに、觀經には、極重の惡人、他の方便なし。ただ彌陀を稱して極樂に生まるることを得と。已上。)」である。

³²⁵ 石田瑞麿、第4巻、1986年、221頁。

³²⁶ 『教行信証』・『大正藏』83・597a。

ここに説かれる『双卷経』とは『無量寿経』のことで、その下巻の三輩段の説明箇所を抜き出している。その三輩を、「みな一向専念無量寿仏と云えり」と、念仏を勧めたと源信はまとめているが、なぜ念仏を勧めたのかの説明は書かれていない。そのところを『無量寿経』で確認すると、三輩とも、念仏を唱えると見仏ができ、それによって往生すると説かれていることが分かる。

其上輩者、捨家棄欲而作沙門。發菩提心。一向専念無量壽佛。修諸功德願生彼國。此等衆生臨壽終時。無量壽佛與諸大衆。現其人前³²⁷。

(それ上輩といふは、家を捨て欲を棄てて沙門となり、菩提心を発して一向にもつぱら無量寿仏を念じ、もろもろの功德を修してかの国に生れんと願ぜん。これらの衆生、寿終らんときに臨んで、無量寿仏は、もろもろの大衆とともにその人の前に現れたまふ。)

上輩は、「一向にもつぱら無量寿仏を念じ」て「かの国に生れんと願」ったならば、「無量寿仏は、もろもろの大衆とともにその人の前に現れたまふ」とある。中輩・下輩も同じである。

其中輩者、(中略) 當發無上菩提之心、一向専念無量壽佛。(中略) 其人臨終、無量壽佛、化現其身。光明相好具如眞佛。與諸大衆現其人前。即隨化佛往生其國、住不退轉。

(それ中輩といふは、(中略)、まさに無上菩提の心を発して一向にもつぱら無量寿仏を念ずべし。(中略) その人、終りに臨みて、無量寿仏はその身を化現したまふ。光明・相好はつぶさに真仏のごとし。もろもろの大衆とともにその人の前に現れたまふ。すなはち化仏に随ひてその国に往生して、不退転に住せん。)

其下輩者、(中略) 當發無上菩提之心、一向専意、乃至十念、念無量壽佛、願生其國。若聞深法歡喜信樂、不生疑惑、乃至一念、念於彼佛、以至誠心願生其國。此人臨終、夢見彼佛、亦得往生。

³²⁷ 『無量寿経』・『大正藏』12・272b。以下の引文も同じ。

(それ下輩といふは、(中略)まさに無上菩提の心を発して一向に意をもつぱらにして、乃至十念、無量寿仏を念じたてまつりて、その国に生れんと願はずべし。もし深法を聞いて歡喜信樂し、疑惑を生ぜずして、乃至一念、かの仏を念じたてまつりて、至誠心をもつてその国に生れんと願ぜん。この人、終りに臨んで、夢のごとくにかの仏を見たてまつりて、また往生を得。)

この三輩で説かれていることを、源信は「みな一向専念無量寿仏と云えり」と、念仏を勧めたとまとめているが、具体的には、念仏を唱えるところの見仏を願ったといえる。それが『往生要集』の結びの文からわかる。

願於命終時、得見彌陀佛無邊功德身。我及餘信者、既見彼佛已、願得離垢眼。證無上菩提³²⁸。

(願はくは命終の時に、彌陀佛の無邊の功德の身を見たてまつることを得ん。われおよび余の信者、既にかの佛を見たてまつりをはらば、願はくは離垢の眼を得て、無上菩提を證せん。)

本の結びは、そこで説いてきたことの結論である。その結びで、阿彌陀仏の姿を見ることを願っているということは、源信にとっての見仏のもつ意義の大きさが分かる。それは、阿彌陀仏を見ることによって往生が確信できるからであるが、このところを親鸞が抜き出したということは、この見仏の意義は親鸞においても同様であるといえる。

³²⁸ 『往生要集』・『大正藏』84・89a。

第六項 源空引文

源空引文の始まりは、「選擇本願念佛集源空集云、南無阿彌陀佛往生之業念佛爲本³²⁹。(選擇本願念仏集源空集に云わく、南無阿彌陀仏往生の業は念仏を本とす)」である。南無阿彌陀仏と唱えれば必ず往生できると説くが、源信と同じくその理由は記されていない。それは今まで繰り返し述べてきたことで、念仏と見仏は必然の関係であることが明らかになっていると考えてのことと推測できる。

なぜならば、法然の念仏が見仏を伴う念仏であることは既に論じことである。法然が親鸞の与えた「若我成佛十方衆生、稱我名號下至十聲、若不生者不取正覺、彼佛今現在成佛、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」の要になる言葉は「彼佛今現在」である。阿彌陀仏が目前にという宗教体験を根拠に、「当知本誓重願不虛」と本願の確かさを確認し、「衆生稱念必得往生」と往生への確信を得ているのである。見仏が要となって金剛の信が生じる。これが法然の教えのすべてであり、『選擇本願念仏集』の根底をなす思想である。であるから、この書を理解（書写）した弟子は、みな念仏を唱えて見仏を得ることを説いているのである。親鸞の念仏を考えると、彼もこの書写を許された一人であることを忘れてはいけない。

以上見てきたように、七祖引文を一貫して流れるものは、明らかに見仏を求める念仏である。そして、この引文の中に六字積が説かれている。これが六字積の置かれている位置である。であるならば、この解釈はこの流れの上でなされなければならないことになる。

³²⁹ 『教行信証』・『大正藏』83・597b。

第五章 親鸞六字釈

第一節 六字釈とは

善導引文に続いて親鸞の六字釈が説かれるのであるが、これは「御自釈」といわれ、親鸞自らの言葉で「南無阿弥陀仏」の六字の意味を解釈したものである。『教行信証』の正式名は『顕浄土真実教行証文類』といわれ、「文類」という語が付いている。「文類」とは『選択本願念仏集』の「集」と同じで、「聖典の要文を集めたもの³³⁰」の意であり、さまざまな経論釈から必要な文章を引用した書であることを示している。つまり、この書が引用文からなる書において、親鸞自らの言葉で語る「御自釈」の価値は重い。特にこの六字釈は念仏の概念を述べるところであるだけに、この中に見仏が説かれていたならば、親鸞の念仏が五会念仏からの流れを汲む、唱えることで見仏を求める念仏であることが確実になる。

桐溪順忍（1895－1985）は、「（六字釈は）竜樹・天親・曇鸞・道綽・善導の五祖の引文を終わって、引用のなかのもっとも重要な問題について御自釈されたものであります。しかも、それは行巻の太行とは何かを決定する重要な意義をもつ³³¹」（括弧内、筆者注）と、その重要性を強調しているのであるが、五祖の引文の肝要をまとめたものが六字釈であるという言葉は、特に注意する必要がある。第一祖の龍樹は易行の念仏による見仏を、天親は仏の本願力としての見仏を、そして道綽も『観仏三昧経』から、口称念仏による見仏を説いている。善導引文も「専ら名字を称すれば、すなわち念の中において、かの阿弥陀仏および一切仏等を見たてまつるを得」と、念仏による見仏が終始一貫して説かれている。この五祖の引文をまとめたものが六字釈であるならば、そこに口称念仏による見仏が説かれると考えるのが自然である。

ところが、現在の解釈では、阿弥陀仏の働きとそれを受けた獲信者の姿が説かれるとされており、そこに見仏を読み取ることはできない。しかし、桐溪のいう文の流れからいえば、見仏と関係しない解釈はおかしいといわなければならない。はたして六字釈に見仏を読み取ることができるのか、今一度、読みの確定から論じることとする。

³³⁰ 中村元、前掲辞書、1369頁。

³³¹ 桐溪順忍『教行信証に聞く』上巻、教育新潮社、1966年、226頁。

第二節 六字釈の解釈

六字釈は説かれる内容から、次のように前後二つに分けて解釈されている。

【1】爾者南無之言歸命。歸ノ言至也。又歸説也。説字、悦音又歸説也。説字税音。悦税二音、告也。述也。宣述人意也。命言葉也。招引也、使也、教也、道也、信也、計也、召也。是以歸命者本願、招喚之勅命也。言發願迴向者、如來已發願迴施衆生行之心也。言即是其行者、即選擇本願是也。³³²

(しかれば南無の言は歸命なり。歸の言は至なり。また歸説なり。説の字は、悦の音なり。また歸説なり。説の字は、税の音なり。悦税二つの音は告なり、述なり、人の意を宣述なり。命の言は、業なり。招引なり、使なり、教なり、道なり、信なり、計なり、召なり。ここをもつて歸命は、本願招喚の勅命なり。発願迴向といふは、如來既に発願して衆生の行を迴施したまふの心なり。即是其行といふは、すなはち選擇本願これなり。)

【2】言必得往生者、彰獲至不退位也。經言即得。釋云必定。即ノ言、由聞願力光闡報土眞因決定時剋之極促也。必ノ言審也、然也、分極也。金剛心成就之貌也。

(必得往生といふは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。經には即得といへり。釋には必定といへり。即の言は、願力を聞くによりて報土の眞因決定する時剋の極促を光闡するなり。必の言は、審なり、然なり、分極なり。金剛心成就の貌なり。)

このように、【1】で歸命・発願迴向・即是其行の三語の義が説かれ、【2】では必得往生が説明されている。これは善導引文の「南無と言うは、すなわちこれ歸命なり。またこれ発願迴向の義なり。阿彌陀佛と言うは、すなわちこれその行なり。この義を以ての故に、必ず往生を得と」を受けたものである。

従来解釈を見ると、前半【1】を阿彌陀仏の働きとしている。例えば、桐溪は「六字の三義をともに仏のものとして解釈（約仏の釈）されてあり³³³」としている。また

³³² 『教行信証』・『大正蔵』83・594c。次の【2】も同じ。

³³³ 桐溪順忍『講座真宗の安心論題』教育新潮社、2004年、192頁。

灘本愛慈（1922—1992）も「宗祖は三義をすべて仏の上で語られます³³⁴」と述べ、この理解で共通している。

ところが後半【2】の解釈は二説に分かれている。一つは、【1】で説いた阿弥陀仏の働きを受けた人間の姿が説かれるとするものである。例えば、山辺習学・赤沼智善共著の『教行信証講義』では、「必得往生というは、この名号の謂われを信ずるものは、現生に於いて、聞信の一念に不退転の位に入ることができることを彰わすのである³³⁵」と解釈されている。また、『本典研鑽集記』にも「初めに六字の三義を積して他力廻施の妙行を顕し、後に必得往生を積して衆生の機受得益を明かす³³⁶」とあるように、前半【1】で阿弥陀仏の働きを述べ、後半【2】で、その阿弥陀仏の働きを受けた者の姿（正定聚の機³³⁷）が説かれるとされている。この『本典研鑽集記』は、親鸞教学を専門に研究する機関である、西本願寺の宗学院が編集した『教行信証』の解説書であることから、これが現在の公式の解釈であるといえる。

二つ目は少数ではあるが、阿弥陀仏の働きの具体的説明とする解釈がある。例えば、桐溪は「六字の全体（【1】）を阿弥陀如来のものであるとあって、それで必得往生と説かれるものであります。救いの全体が如来の力、如来の一方的救済だということを、これほど明確に示されたものはない」（括弧内、筆者注）と述べている³³⁸。また、大江淳誠（1892—1985）も、「必得往生で結ぶということは、それほどの大行なのだ。聞くところに報土の真因を決定せしめるほどの、万行円備の大行であるということになってくるから、必得往生の積は、前三義を結ぶのである³³⁹」と述べる。このように後半【2】を阿弥陀仏の働きとする理解は、六字積の前後を通して、阿弥陀仏の働きが説かれるとするものである。現在見ることのできる六字積の解釈は、この二説である。

前半【1】で説かれる阿弥陀仏の働きとは、第十八願の「設我得佛、十方衆生至心信樂、欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法³⁴⁰。（たとひわれ佛を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂して、わが國に生れんと欲うて、乃至十念せ

³³⁴ 灘本愛慈『やさしい安心論題の話』本願寺出版社、1997年、178頁。

³³⁵ 山辺習学・赤沼智善、前掲書、300頁。

³³⁶ 真宗本願寺派宗学院編『本典研鑽集記』上巻、永田文昌堂、1982年、163頁。

³³⁷ 星野元豊『講解教行信証』教の巻・行の巻、法蔵館、1994年、264頁に、「必得往生というのは正定聚不退転に住することをいった」とある。

³³⁸ 桐溪順忍、1966年、236頁。

³³⁹ 大江淳誠『教行信証講義録』永田文昌堂、1984年、202頁。

³⁴⁰ 『無量寿経』・『大正蔵』12・268a。

ん。もし生れずは、正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法を除く)」と誓われるもので、念仏を唱える者を救う働きである。親鸞はこの第十八願を「至心信樂の願」と名付けている。そうすると、【1】の阿弥陀仏の働きを「至心信樂の願」とし、【2】の獲信者の姿を正定聚の機と置き換えたならば³⁴¹、『本典研鑽集記』の解釈は、「信巻」の標願・細註である「至心信樂の願・正定聚の機」と完全に重なることになる。つまり、標願・細註がそこで説かれる内容を象徴することからいえば、この解釈は信巻的解釈といえるものである³⁴²。

しかし、この六字釈は「行巻」に置かれる文である。その「行巻」の標願・細註には「諸仏稱名之願・浄土眞実之行・選択本願之行」とあり、諸仏の称名としての第十七願が説かれる「巻」である。その第十七願とは「設我得佛。十方世界無量諸佛。不悉諮嗟稱我名者。不取正覺³⁴³。(たとひわれ佛を得たらんに、十方世界の無量の諸佛、ことごとく咨嗟してわが名を稱せずは、正覺を取らじ)」と、十方の諸仏がそれぞれの國において阿弥陀仏の名号を讃嘆し、阿弥陀仏の教えを説くことを誓ったもので、具体的には釈迦仏の働きである。この釈迦仏の働きが「行巻」で説かれていることを、標願・細註は示している。これからいえば、獲信者の姿とする『本典研鑽集記』はもちろんのこととして、阿弥陀仏の働きとする桐溪・大江の説も、「行巻」の釈迦仏の働きと関係しない解釈といえる。

六字釈は「行巻」の中でも特に重要なところとされている。であるならば、そこで説かれることは、「行巻」の標願が表す釈迦仏の働きとなるのが自然である。今回この六字釈を読み直した結果、【1】で諸仏稱名の願（釈迦仏の働き）が示され、【2】でその願の成就が説かれるという、今までにはない、「行巻」に即した解釈を得たのである。

³⁴¹ 「正定聚の機とは仏と成るにはっきりときまった人たちのことで、(中略)親鸞は獲信のその時、現生において正定聚の位になることを主張する」と、正定聚の益を受けた者が正定聚の機であると述べている。星野元豊『講解教行信証』信の巻、法蔵館、1994年、470頁。

³⁴² 詳細については以下の「選択本願」の項で述べる。

³⁴³ 『無量寿経』・『大正蔵』、12・268a。

第三節 六字釈前半

第一項 選択本願の三種の解釈

六字釈前半【1】の解釈は、阿弥陀仏の働き（第十八願）が説かれるとされており、これは諸説で共有されているのであるが、ただ、その中の選択本願の解釈が三種に分かれている³⁴⁴。内藤智康の『安心論題を学ぶ』を見ると、「選択本願とは第十八願の行すなわち乃至十念（称名念仏）のことで、阿弥陀如来の救いの力・働きは、常に私たちの称名念仏となって活動していることをあらわしているという見方と、南無阿弥陀仏がそのまま私たちをお浄土へ生まれさせる力・働きであるというのは、『もし生まれさせることができなければ、決してさとりを開かない』と誓われた第十八願の完成されたものであることをあらわしているという見方³⁴⁵」（括弧内、筆者注）が紹介されている。このように、選択本願の解釈に、獲信者の乃至十念の念仏とする説と第十八願の完成とする説があると内藤は述べているが、これとは別に第十七願とする説もある。この諸説を挙げると以下のようなになる。

選択本願を人間の唱える念仏とする説は、『本典研鑽集記』に「選択本願是也とは『銘文』其意大に同じ、即ち第十八願の乃至十念を指す³⁴⁶」と説かれるもので、現在の正統とされる解釈であり、大江淳誠がこの説に立つ。

【A】「選択本願是也」とは、選択本願とは第十八願。第十八願のところで、いま即是其行という。行ということを用いる場合に、第十八願のことで行といったならば、（中略）「乃至十念」です。乃至十念だから信後の称名。称名ということはどういうことかということ、第十七願の法体の名号をただちにおさえて、選択本願の行とおっしゃったということは、乃至十念というあの称名は、この名号が衆生の口の上にてきて乃至十念となっておるのだということです³⁴⁷。

³⁴⁴ 内藤智康『顕浄土真実行文類講読』永田文昌堂、2009年、166頁に、「この『選択本願』については、解釈が多岐に分かれる」とある。

³⁴⁵ 内藤智康『安心論題を学ぶ』本願寺出版社、2005年、225頁。

³⁴⁶ 『本典研鑽集記』上巻、168頁。

³⁴⁷ 大江淳誠・1984年、198頁。

六字釈前半は、帰命と発願回向、そして即是其行の三語を解釈したものであるが、この【A】の解釈では、本願招喚の勅命が発願回向された結果、第十八願に説かれる乃至十念の人間の称える称名念仏となって現れたと理解している。この考えが現在の主流となる解釈であるが、内藤自身はこれを否定する。

【B】この「選択本願」については、解釈が多岐に分かれる。本書においては、既に述べたように選択本願とは第十八願のことであるとするので、この「選択本願」を第十七願とする解釈はとらない。この「選択本願」を第十八願として、「言即是其行者、即選擇本願是也」について、「言即是其行者、即選擇本願（之行）是也」の意と理解し、名号が衆生の称名となって活動することを明かした釈であるとみる説がある。しかし、（之行）と元々存在しない文字が含意されていると見るのには抵抗があり、また、「本願招喚の勅命」、「如來已発願・・・」が、仏の招喚、仏の願心と釈されているのに、「選択本願」を衆生の称名と見るのには、筆者としては強い違和感を感じる。そこで、筆者としては、「選択本願」とは、第十八願の「若不生者、不取正覺」の意であり、その成就としての本願力そのものであると示された釈と見たい³⁴⁸。

このように、内藤は選択本願を「衆生の称名」とする説を否定し、第十八願の「若不生者、不取正覺」の願いを叶える本願力の完成と理解している。これは三義の関係でいえば、本願招喚の勅命（救済心）を発願回向（実現）するために、選択本願（第十八願）を成就したと理解するものである。

この選択本願を第十八願とする説に対して、ここで内藤も触れているように、選択本願を第十七願の釈迦仏の働きを表すとする説がある。内藤はこの第十七願説も否定するのであるが、星野元豊（1909－2001）は「選択本願の行は第十七願であり、阿弥陀仏はこの行の働きのうちに生きたもうのである³⁴⁹」と、第十七願説を主張している。また、桐溪も同様に第十七願説を以下のように述べている。

³⁴⁸ 内藤智康『顕浄土真実行文類講読』永田文昌堂、2009年、166頁。

³⁴⁹ 星野元豊、1994年、262頁。

【C】選択本願の行、すなわち第十八願で成就された、衆生往生の行という意味でしょう。しかし、第十八願で成就された行といえは、乃至十念の称名行というべきでありましょう。もちろん、衆生の称名行といってよいのですが、それは称名のまま名号にまきあがり、称えているまま、自分で聞いているという立場の称名でなくてはならないのであります。するとそれは第十七願の諸仏の称名と同じものであります。その立場からいえば選択本願とは、ここでは第十七願の意味とみてはどうであろうか³⁵⁰。

この説は大江の説【A】の上で展開されたもので、選択本願を「選択本願の行」とし、それを獲信者の乃至十念の称名念仏と解釈した上で、その念仏の意味を第十七願同等といったものである。このように選択本願の解釈に三種の説を見ることができるのであるが、はたして、親鸞の意図する選択本願はどれであろうか。

第二項 本願招喚の勅命

選択本願の意味を確定するためには、六字釈前半【1】で説かれる三義相互の関係を正しく押さえる必要がある。まず本願招喚の勅命であるが、選択本願に至って第十八願が完成すると考える内藤の【B】説は、本願招喚の勅命を第十八願になる以前の「第十八願意³⁵¹」とする。それに対して、【A】・【C】は論の展開からこれを第十八願の成就としていると考えられる。内藤は『安心論題を学ぶ』で、第十八願が成就して「(阿弥陀仏の摂取不捨の) おこころが、そのまま呼びかけとなって私たちに働きかけているのが、本願招喚の勅命です³⁵²」(括弧内、筆者注)とまとめているのがそれであ

³⁵⁰ 桐溪順忍、1966年、234頁。

³⁵¹ 内藤智康、2009年、163頁。圓乗院宣明の『教行信証講義』にも、「招喚引接と云ふのは、(中略)祖師これを積して十八願の願意なりと宣ふ³⁵¹」と述べている。『教行信証講義集成』教行Ⅲ、所収、法藏館、1975年、6頁。

³⁵² 内藤智康、2005年、224頁。また、西本願寺勸学寮が出している『安心論題綱要』にも、本願招喚の勅命を「本願のこころ、『必ず救う、われにまかせよ』という如来のこころがそのまま喚びかけとなって衆生に働きかけている」と解釈している。『新編 安心論題綱要』、85頁。

る。このように、本願招喚の勅命には、第十八願成就以前の願意とするか、それとも第十八願の完成と考えるかという二種の解釈があることになる。

親鸞は本願招喚の勅命の解釈を見ると、善導の二河譬を当てて説いている。二河譬とは、進んでも死、退いても死、留まっても死という三定死の危機状態の中において、釈迦弥陀二尊の発遣・招喚の呼び声にしたがって救われるという話である。この二尊の働きの一つである阿弥陀仏の招喚の呼び声を、親鸞は「西岸上有人喚言者、阿彌陀如來誓願也³⁵³。(西岸の上に人ありて喚ぼふていはくといふは、阿彌陀如來の誓願なり)」と、誓願であるいつている。そしてその誓願が何であるかを、『唯信鈔文意』で「欲生といふは、すなはちこれ如來、諸有の群生を招喚したまふの勅命なり」と、本願招喚の勅命が第十八願の三心の一つである欲生心であると説いている³⁵⁴。これを受けて道隱(1714—1813)は、「帰命の二字は俱に如來の教命となす。(中略)帰は亦仏の教命なるが故に、第十八願の三信如來告勅の教命となす。故に本願の二字を加ふ」と述べ³⁵⁵、本願招喚の勅命が第十八の誓願であると断じている。このことから、親鸞は本願招喚の勅命を第十八願としていると考えなければならないのである。これが六字積を正しく解釈するための基準点となる。

そうすると、内藤が【B】説で「選択本願とは第十八願のことである」と、選択本願を第十八願と固定するのはおかしいことになる。例えば、この本願招喚の勅命を回向するために選択本願となったとする【B】説に願を相当させると、第十八願(本願招喚の勅命)を回向するために、第十八願(選択本願)になったとなり、この説の矛盾が明確になる。このように、本願招喚の勅命が第十八願であることを前提として、選択本願をどのように解釈すべきかが以後の問題となる。

³⁵³ 『愚禿鈔』・『大正蔵』83・653b。

³⁵⁴ 『唯信鈔文意』・『浄土真宗聖典(註釈版)』、241頁。

³⁵⁵ 『教行信証略讚』・『教行信証講義集成』教行Ⅲ、22頁所収。

第三項 第十八願成就文の間かせる働き

本願招喚の勅命は第十八の誓願であって、それは阿弥陀仏の呼び声（名号）であった。そして、この第十八願が完成した時、「本誓重願不虛。衆生稱念必得往生³⁵⁶。（本誓重願虚しからず。衆生稱念すればかならず往生を得）」とあるように、第十八願は本願力を持ち、往生させる働きをなす。つまり、我々の救済は本願招喚の勅命（第十八願）の完成によって可能となるのである。そうすると、ここに一つの疑問がでてくる。本願の名号一つで救われるのならば、釈迦仏は関係ないはずであるにもかかわらず、親鸞が「行巻」で諸仏称名の願を詳しく説き、また先の二河譬においても釈迦弥陀二尊の働きで救われると、釈迦仏の働きを説き、重要視するのはなぜか。

第十八願の成就文を見ると、「諸有衆生聞 其名號。信心歡喜乃至一念。至心迴向願生 彼國。即得往生住不退轉³⁵⁷。（諸有衆生、其の名號を聞きて、信心歡喜せんこと乃至一念せん、至心に回向せしめたまえり。彼の國に生まれんと願すれば、即ち往生を得、不退轉に住せむ）」とある。これが第十八願の完成であるが、この成就文に注意しなければならぬ表現がある。それは、名号を聞いた者が、信心歡喜して乃至一念の念仏をするところに大願業力が働いて往生するとあるように、阿弥陀仏の呼び声（名号）を聞くことを第十八願成就の条件としていることである。つまり、呼び声（名号）の完成を前提にし、その上でさらに、その呼び声を間かせる働きをもつことを、願成就の条件としているのである。

このように、第十八願成就には、名号そのものの完成とそれを間かせる働きが説かれているが、現在の解釈では名号のみに注意が払われ、この間かす働きが忘れられているのである。それが「行巻」末の「正信偈」の「建立無上殊勝願、超發希有大弘誓、五劫思惟之攝受、重誓名聲聞十方³⁵⁸。（無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超發せり、五劫に之を思惟して攝受す。重ねて誓ふらくは、名聲十方に聞こえんと）」の解釈に表れている。

金子大栄（1881～1976）は、この無上殊勝の願、希有の大弘誓を阿弥陀仏の救済心とし、「その願ひをはっきりした言葉で表現する、その言葉の表現までには『五劫之を

³⁵⁶ 『往生礼讃』・『大正蔵』47・447c。

³⁵⁷ 『無量寿経』・『大正蔵』12・272b。

³⁵⁸ 『教行信証』・『大正蔵』83・600a。

思惟して攝受す』で、長い年月を要された³⁵⁹」と解釈している。つまり、無上殊勝の願・希有の大弘誓は撰取不捨の思いであって、それを五劫にわたって思惟して、初めて第十八願として成立したと考えるのである。「やすくたもちとなへやすき名号を案じだ³⁶⁰」すのに五劫の時間が必要であったと、金子は理解している。この構造は内藤【B】説と同一であり、「第十八願意」である本願招喚の勅命を発願回向するために五劫に思惟したと考えるものである。ところが、親鸞自筆の坂東本には、「無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超發せり³⁶¹」と書かれている。この「り」は、動作の完了・存続を意味する言葉であり、既に第十八願は超發し終わり、今現在あり続けていることになる。それを受けての五劫思惟である。この前後の関係に注意しなければいけない。つまり、希有の大弘誓は五劫思惟以前に建立されていると、親鸞は明示しているのである。ということは、この五劫思惟は第十八願を思惟したものではないことになる。親鸞は『浄土文類聚鈔』の中で、「法藏菩薩因位中、超發殊勝本弘誓、建立無上大悲願、思惟攝取經五劫。菩提妙果酬上願、満足本誓歴十劫³⁶²。（法藏菩薩因位の中に、殊勝の本弘誓を超發して、無上大悲の願を建立したまふ。思惟攝取するに五劫を経たり。菩提の妙果、上願に酬ひたり。本誓を満足するに十劫を歴たり）」と述べ、第十八願を成就し、実際の救済の働きをなすのに十劫の時間を要したと記している。つまり、無上大悲の願（衆生の行である名号）の完成に要する五劫と思惟撰取の五劫を経て、第十八願は働き出すとあるにもかかわらず、不思議なことではあるが、このことに注意を払う者はいないのである。「正信偈」のこの文の中には、この二種の五劫が説かれていることに注意しなければならない。そして、「無上大悲の願」の建立にかかる五劫は既に完了している。

にもかかわらず、金子がこのような解釈をした理由は、「五劫思惟之」の「之」を指示語と考え、その指示する内容を無上殊勝の願・希有の大弘誓と押さえたところにある。そこで、無上殊勝の願・希有の大弘誓を、五劫の間、練りに練って思惟したと考えたのである。しかし、漢文において「之」は、指示語以外に助字の意味があり、特に句末の「之」は読まないことが習わしになっている。吉川幸次郎（1904～1980）は「之」を説明して、次のように述べている。

³⁵⁹ 金子大栄『正信偈講話』COMA LIBRI、1984年、194頁。

³⁶⁰ 『歎異抄』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、838頁。

³⁶¹ 『親鸞聖人真蹟集成』第1巻、法藏館、1973年、145頁。

³⁶² 『教行信証』・『大正蔵』83・645b。

助字はしばしば、意味の充足よりも、句のリズムの充足のためにおかれること、のちに説くごとくであるが、この「之」の字の場合は、もっともそうであって、必ずしも一定の明確な意味は、ほんらいもたない。(中略) 中古以来の朝廷づきの儒者、清原氏の訓読では、学而時習之の「之」のごとく、句末にある「之」は、句末のおき字として読まなかった。学んで時に習う、とのみ読み、之れを習うという読み方を、拒絶する。専らリズムを充足するおき字であると、句末の「之」を見た³⁶³。

吉川は、漢文の用法において「之」は置き字で読まないという。確かに、『論語』「学而第一」の出る「学而時習之。不亦説乎。(学んで時にこれを習う。亦説ばしからずや)」を、漢学者貝塚茂樹(1904~1987)は、「学んで時に習う」と、「之」を省略して読んでいる³⁶⁴。中世に活躍した清原氏は朝廷付きの漢学者であることからいえば、これは当時の正当な読みであり、平安時代末に生まれ、学問の府である比叡山で学んだ親鸞も、当然この漢語教育の中で成長しているのである³⁶⁵。つまり、「五劫思惟之」の「之」は、「句のリズムの充足のため」に置いたと考えるべきである。つまり、金子のように、五劫思惟と本願建立を関連づけての解釈には問題があることになる。五劫思惟と無上大悲の願の建立とは全く別物である。「超發せり」と完了・存続で書いた者は親鸞である。これは動かすことのできない、最も重視しなければならないことである。結局、金子はこの「り」を無視したことになる。

では、五劫思惟は無上殊勝の願・希有の大弘誓を思惟したのではないとすると、何を五劫に思惟したのか。あらゆる衆生を救う働きをなすものは名号である。これは浄土教において絶対の真実である。ところが先に見たように、第十八願成就文では、名号を衆生に聞かせることが求められているのであるが、これは、凡夫には阿弥陀仏の声を聞くことができないとする考えに基づくものである。我々は阿弥陀仏の声を直接聞くことが出来ると考えているのであるが、仏教の考えにおいては、それはできないものとされている。この原則を破ることはできないのである。

智顛の『妙法蓮華經文句』卷五に「知。佛在法身之地、以常寂佛眼圓照群機。若根利濁輕、則以盧舍那像説一乘法、若根鈍濁重、則脱瓔珞以老比丘像驚入火宅、方便開

³⁶³ 吉川幸次郎『漢文の話』筑摩書房、2006年、64頁。

³⁶⁴ 貝塚茂樹『論語』中央公論社、1973年、8頁。

³⁶⁵ 赤松俊秀、前掲書、39頁。

三。祇是于時鑿機、故言我以佛眼觀見也³⁶⁶。(知んぬ。佛は法身の地に在って、常寂の佛眼を以て圓かに群機を照らす。若し根利にして濁輕ければ、則ち盧舎那の像を以て一乘法を説き、若し根鈍にして濁重ければ、則ち瓔珞を脱し老比丘の像を以て驚きて火宅に入り、方便して三を開く。ただ是時に機を鑿みる故に、我佛眼を以て觀見すというなり)」と、三機隨縁が説かれている。聞き手に応じて毘盧遮那仏となり、また釈迦仏となって法を説くという。那須政隆は『声字実相義』に見られる顕密合論説の三身論を説明して、「今の論文にある法界性身は、法身仏の法爾の身である。この法爾法身の上に報身と応化身と等流身との三種の隨縁仏（因縁に応じて出現せられた仏身）がある。この中にて報身仏は大日法身十位の位にある菩薩を教化するために現ぜられた仏身である。次に応化身は、大日法身が声聞・縁覚・菩薩の三者を教化するために現ぜられた仏身である。次に等流身は六道の衆生を救わんとして出現せられる等同流類の身（六道の衆生の姿に現れられた身）である。随って報身・応化身・等流身の三身は、法身大日如来と自体である³⁶⁷」と述べている。同じことを苦米地誠一は「応化身の説法＝対機説法＝顕教」・「変化身説法＝地前菩薩及二乗凡夫のための説法＝三乗教」・「他受用身説法＝地上菩薩のための説法＝顕の一乗教」・「法身説法＝自受法樂＝内証智の境界」と説いている³⁶⁸。これからいえば、法身仏の言葉は仏々相念であり、仏のみが聞くことができるもので、報身仏の言葉は初地以上の菩薩が聞くことができるとする。そして、初地未満の凡夫が聞くことのできる言葉が、応身仏としての釈迦仏の言葉であると述べている。これが仏教の考えるところである。

親鸞の阿弥陀仏觀もこれに従ったもので、「この如来すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如来とまうすなり、すなはち阿弥陀如来ともうすなり。(中略) 盡十方無礙光仏とまうすひかりの御かたちにて、いろもましまさず、かたちもましまさず、すなはち法性法身におなじくして³⁶⁹」と述べ、報身仏として理解している。つまり、阿弥陀仏は報身であるから、その言葉は初地以上の菩薩に聞くことができたとしても、凡夫には聞くことができないものである。これが、第十八願の成就に聞かせる働きが説かれる理由である。阿弥陀仏は名号という本願招喚の勅命の言葉で救おうとするのであるが、その言葉は人間には聞くことのできないものであった。

³⁶⁶ 『妙法蓮華經文句』・『大正藏』34・60a。

³⁶⁷ 那須政隆「声字実相義の解説」成田山仏教研究所、2011年、119頁。

³⁶⁸ 苦米地誠一「『法身説法』説の成立について」・『智山学報』36号、48頁。

³⁶⁹ 『唯信鈔文意』・『真聖全二』、631頁。

大峯顯は、この阿弥陀仏の言葉を「如来の本願の『まこと』とは、人間の言葉ではない言葉です。(中略) 存在そのものの言葉という意味では宇宙言語、言葉の最も根源的な姿という意味では原始言語とでもいえる³⁷⁰」と表現している。悟りの世界の言葉は、言葉に分節される以前の根源的言語であり、分別の世界に生きる人間には認知不能の言葉である。これが報身としての阿弥陀仏の言葉である。つまり、阿弥陀仏が阿弥陀仏としていくら本願招喚の勅命の声を発したとしても、人間には聞くことができないという点で、それは未だ無価値な言葉である。この矛盾が五劫思惟に繋がるのである。

第四項 発願回向

親鸞は六字釈の中で「帰命は本願招喚の勅命なり」といった。これが衆生往生の行としての第十八願の名号であるが、これには「告げる・述べる・人の願いを宣述する」働きが含まれている。しかし、その言葉は阿弥陀仏が報身仏である限り、如何に語り続けたとしても凡夫は聞くことができないものである。つまり、そのままでは、名を以て救うという第十八願は完成しないことになる。では、この願いを完成させるためにはどうすればいいのか。その悩みの解決に五劫思惟の時間が必要であったのである。そして、この五劫の思惟の結果、阿弥陀仏は自らを自己限定し、その仏・菩薩の世界の言葉である呼び声を人間世界の言葉に変容した。これが「正信偈」で、五劫思惟の後の「重誓名聲聞十方」で表される内容である。

この人間の言葉に転じる働きが、六字釈では発願回向と表現されていることである。親鸞は発願回向を解釈して、「如来既に発願して衆生の行を廻施したまふの心なり」と述べているが、衆生往生の行である名号を廻施する働き、つまり、認知不能の名号を人間の言葉へと変容させる働きが発願回向である。

このように、第十八願が成就され、本願力をもって摂取不捨の働きをなすためには、衆生の行である名号の完成と同時に、それを人間の言葉で表現することが必要となる。

³⁷⁰ 大峯顯『親鸞のダイナミズム』法藏館、1993年、179頁。

第十八願の成就には、この人間に聞かせる働きが不可欠であることを忘れてはいけ
ない。

第五項 選択本願

六字釈では、この人間の言葉になろうとする発願回向の働きを受けて、即是其行が
でてくる。親鸞はこれを選択本願と定義しているのであるが、先に見たように、これ
を阿弥陀仏の働き（第十八願）とする解釈が主流である。例えば、香月院深励（1777
—1853）は「この選択本願と云ふは第十七願（釈迦仏）のことでは決してない。是は
第十八願（阿弥陀仏）のこと³⁷¹」（括弧内、筆者注）であると断定し、大江が「選択本
願というたら、第十八願の固有名詞ということになっておる³⁷²」と述べているのが、
それである。

従来の六字釈の解釈は、選択本願は第十八願であるという固定観念を最優先とし、
これを論旨に関係なく適用することから始まっているようである。大江が「（選択本願
は阿弥陀仏の働きを意味するという前提を）動かさないで、『行巻』の偈前、それから
今の六字釈の『選択本願是也』ということをしわねばならぬので、これが難解なので
す」（括弧内、筆者注）といていることがそれである。どのような文の流れであろう
とも、選択本願とあれば一律に第十八願として解釈する。当然、それは難解で複雑な
作業を必要とするものとなる³⁷³。しかし、それをやり遂げたとしても、桐溪が「この
ように選択本願を第十八願に限るとすれば、行巻のはじめの標挙の註の『選択本願之
行』や、六字釈の『即是其行というは選択本願是れなり』の選択本願の行は、第十八
願の衆生の称名となって、第十七願の諸仏称名の行との矛盾について解釈が困難にな
る³⁷⁴」と指摘しているように、かえって問題を深めているのである。はたして、この
ようなことをしてまでも、選択本願を第十八願として理解する必要があるのかは疑問
である。

³⁷¹ 『教行信証講義集成』教行Ⅲ、49頁。

³⁷² 大江淳誠、1984年、198頁。

³⁷³ 同上。

³⁷⁴ 桐溪順忍、1966年、327頁。

そもそも、選択本願を「第十八願の固有名詞」とする考えはどこからきているのかというと、「信巻」で「斯心即是出於念佛往生之願。斯大願名選擇本願³⁷⁵。（この心すなはちこれ念佛往生の願（第十八願）より出でたり。この大願を選擇本願と名づく）」（括弧内、筆者注）と、親鸞が第十八願を選択本願と名づけていることを根拠としているのである。しかし、『教行信証』における選択本願の使用例を調べると、「行巻」末に、「凡就誓願、有眞實行信。亦有方便行信。其眞實行願者、諸佛稱名願。其眞實行願者、至心信樂願。斯乃選擇本願之行信也。（おほよそ誓願について眞實の行信あり。また方便の行信あり。その眞實の行の願は、諸佛稱名の願（第十七願）なり。その眞實の信の願は、至心信樂の願（第十八願）なり。これすなはち選擇本願の行信なり³⁷⁶）」（括弧内、筆者注）と述べているところがある。これを素直に読むと、選択本願の行としての諸仏稱名の願と、選択本願の信としての至心信樂の願があることになる³⁷⁷。また、第十七願・第十八願・第十一願を述べた後で、「これらの本誓弘願を選擇本願と申すなり³⁷⁸」とも記している。このように、選択本願を第十七願（釈迦仏）にももちいていることから分かるように、「第十八願の固有名詞」とする考えは根拠のないものである。そうすると、この選択本願は、文の流れの中で意味を判じることが重要となる。

【A】の解釈は、選択本願を第十八願と規定した上で、これを「選択本願の行」として解釈を施している。そこから「第十八願で行というたらどれか、『乃至十念』です。乃至十念だから信後の称名」であると、選択本願を第十八願に説かれる乃至十念の、獲信者の「信後の称名」とするのである。

この大江の説が現在の主流となる解釈であるが、内藤は【B】で否定している。「（之行）と元々存在しない文字が含意されていると見るのには抵抗があり、また、『本願招喚の勅命』、『如来已發願……』が仏の招喚、仏の願心と積されているのに、『選択本願』

³⁷⁵ 『教行信証』・『大正蔵』83・601a。

³⁷⁶ 『教行信証』・『大正蔵』83・599c。

³⁷⁷ 桐溪順忍は、この文を「選択本願を第十七願にもちいられた」証明として扱っている。『その眞實の行の願は諸仏稱名の願（第十七願）なり。その眞實の信の願は至心信樂の願（第十八願）なり。これすなはち選擇本願の行信なり』とあります。だから、選択本願の行は第十七願であり、選択本願の信は第十八願であるというべきであります」と解釈している。桐溪順忍、1966年、328頁。同様の考えが、星野元豊・1994年、401頁に述べられている。

³⁷⁸ 親鸞『如来二種回向文』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、722頁。

を衆生の称名と見るのには、筆者としては強い違和感を感じる³⁷⁹」と述べているが、これは至極当然の思いである。内藤は、本来書かれていない「之行」を恣意的に付けて「選択本願之行」とし、そこから乃至十念を導き出す解釈に疑問を呈しているのである。またその結果として、三義の内、選択本願だけが人間の行と解釈されることへの「強い違和感」は、解釈学的には自然の感覚である。この内藤の指摘で分かるように、【A】説も矛盾した解釈であるといえる。

六字釈は「行巻」に置かれている文章である。標願によれば「行巻」は諸仏称名の願としての釈迦仏の働きが説かれる「巻」であることからいえば、その重要箇所³⁸⁰である六字釈で説かれることは、諸仏の働きであると考えるのが自然である。それからいえば、選択本願を第十八願の乃至十念（獲信者）の念仏とする解釈は、現在の主流となるものであるが、文の流れから予測することに反したものである。岡亮二（1934－2007）も、「親鸞はこの（行巻の）行を、第十七願の場で捉え、大行と呼んでいる。ところが従来の真宗学（中略）は、この行巻の行を、第十八願の乃至十念、すなわち第十八願の念仏者の行に重ねて論じようとする³⁸¹」（括弧内、筆者注）と、諸仏の行為である「行巻」の称名を、獲信者の称名として理解することを批判しているのである。

以上見てきたように、選択本願を第十八願と理解する【A】・【B】両説は、共に矛盾が指摘されているのである。その最大の問題は、「行巻」の主題である諸仏としての釈迦仏との関係が欠落している点にある。「行巻」の中で説かれる六字釈ならば、選択本願は釈迦仏の働きと関係した解釈となるのが自然であるといえる。

第六項 六字釈前半の新解釈

親鸞六字釈は善導の「南無といふはこれ歸命なり。また發願迴向の義なり。阿弥陀仏といふは即ちこれその行なり。この義を以ての故に必ず往生を得」を解釈し直したものである。この善導の六字釈は、南無阿弥陀仏を南無と阿弥陀仏の二つに分け、南

³⁷⁹ 内藤智康、2009年、166頁。星野元豊も「即是其行（選択本願）を行者の行と解することはここでは不適切である」と述べる。星野元豊、1994年、264頁。

³⁸⁰ 桐溪順忍はこの六字釈のもつ意義を、「この一段は、（中略）引用のなかのもっとも重要な問題について御自釈されたものであります」と述べている。桐溪順忍、1966年、226頁。

³⁸¹ 岡亮二「親鸞の行と信」・「印度学仏教学研究」所収、27（1）、26頁。

無の義としての帰命と発願回向、そして阿弥陀仏の義としての即是其行を説き、人間が口に唱える南無阿弥陀仏の念仏に願行の具足があることを説いたものである。

親鸞の六字釈は、この善導の六字釈を仏の働きとして読み替えたものであるが、ここで親鸞は大きく読み替えをしていることに注意が必要である。それは善導が南無と阿弥陀仏に分けて説いたものの内から、阿弥陀仏の語を省略していることである。岡はこの点を問題にしている。

善導は「南無」とは「信」であって「阿弥陀仏」が行であると言っているのですから、行巻で行を問題とするのであれば、当然「阿弥陀仏」とは何かということ、を、中心的に解釈しなければならないのです。ところが、この親鸞聖人の御自釈を読んでみますと、阿弥陀仏という言葉のみが出てこないのです。親鸞は行を示す最も重要な言葉の阿弥陀仏を省略して、行巻で善導の「南無」の語のみを説いている。これはまことにおかしいといわねばなりません³⁸²。

岡の説くように、阿弥陀仏の語の省略にある親鸞の意図を読み取ることが必要になるが、単純化していえば、阿弥陀仏の語があっては不都合なことになるからといえる。このところを、「南無というは歸命なり。歸命というは本願招喚の勅命なり」という表現に合わせて言い替えると、「阿弥陀仏というは即是其行なり。即是其行というは選擇本願これなり」となる。そうすると、選擇本願の内容が阿弥陀仏の働きを表すことになり、これが親鸞の説こうとする内容と矛盾するのである。

親鸞は「即是其行者即選擇本願是也」と説いているが、この即是其行の「其」は発願回向を指すことからいえば³⁸³、発願回向が働いた結果そこに生起したものが選擇本願であるとなる。先に論じたように、この発願回向は阿弥陀仏の名号を人間世界の言葉へと転じる働きであることから、この選擇本願は、人間世界の言葉に変容されたものとして理解すべきことになる。これが親鸞の考える選擇本願の概念である。

そうすると、この世界で、人間の言葉で阿弥陀仏の名号を語る存在を考えたならば、それは応身としての釈迦仏となる。つまり、選擇本願は阿弥陀仏ではなく第十七願の釈迦仏の働きを表し、この釈迦仏の言葉となることによって、阿弥陀仏の本願招喚の

³⁸² 岡亮二、1993年、284頁。

³⁸³ 星野元豊も、即是其行の「其」を「発願回向の働き」とする。星野元豊、1994年、260頁～264頁。

勅命を人間は聞くことができるのである。このように、親鸞は選択本願を釈迦仏の働きとして述べているのであるが、阿弥陀仏の語があると選択本願は阿弥陀仏の働きを表すことになる。それを避けるために、親鸞は阿弥陀仏の語を省略したのである。

選択本願を第十七願の釈迦仏の働きとする結論は、「行巻」の標願「諸仏の稱名の願（第十七願）」と一致する。第十七願とは、諸仏がそれぞれの国の言葉で阿弥陀仏の名号を讃嘆することを誓った願であり、具体的には、阿弥陀仏の法を語る釈迦仏の姿である。六字釈はこの「行巻」で説かれている。とすると、選択本願が釈迦の説法を意味するという結論は、「行巻」の内容に即した解釈といえる。これは、一見、桐溪説と同じと考えられるのであるが、根本的に違うことに注意しておきたい。

桐溪は【C】において、選択本願を「選択本願の行、すなわち第十八願で成就された、衆生往生の行」とし、「第十八願で成就された行といえば、乃至十念の称名行」とあり、大江の【A】説と同じく選択本願を獲信者の乃至十念の念仏とする。その上で、その念仏を「それは称名のまま名号にまきあがり、称えているまま、自分で聞いているという立場の称名」とあり、「それは第十七願の諸仏の称名と同じ」とありと結論する。桐溪は、選択本願を第十七願とする理由をこのように説明をしている。獲信者は本願招喚の勅命を受けて念仏を申すのであるから、わたしの称える念仏は「弥陀にまかせよ」という勅命をそのまま受けたものである。であるならば、わたしの称える念仏は、その勅命を伝えた釈迦仏（第十七願）の念仏が現れたものである。これが桐溪の第十七願説である。

桐溪が述べているように、「行巻」は釈迦仏の働きを説いたところである。特にこの六字釈はその中心となる重要箇所、人間に働きかけて信を起す働きが説かれるところである。その意味で、選択本願はその釈迦仏の働きを表す第十七願（諸仏称名の願）である。桐溪の考えの基本はここにある。しかし、選択本願を第十八願とするという考えを無視することができず、両者を会通したものが桐溪の第十七願説である。つまり、親鸞は信を起す働きとしての第十七願を語っているのであるが、桐溪は信後の乃至十念の念仏の上に第十七願の存在を確認している。これが、新たな読みと桐溪説【C】との根本的な違いとなる。

第七項 六字釈前半のまとめ

本願招喚の勅命とは、第十八願に説かれる阿弥陀仏の呼び声（名号）のことであり、この願の成就が「聞其名號信心歡喜」であることからいえば、阿弥陀仏の名号は、人間世界の言葉になることで初めて攝取不捨の働きを果たすことになる。この言葉になろうとする動きが発願回向であり、結果、選択本願に帰結したのである。そうすると、この選択本願は、阿弥陀仏の名号を人間の言葉で語る第十七願のことになる。つまり、六字釈前半【1】で説かれることは、南無が働いた結果、第十七願が成立したということである。

言い替えたならば、南無の必然の働きとして、阿弥陀仏（第十八願）が釈迦仏（第十七願）として応化し、説法するということが説かれているのである。この阿弥陀仏が釈迦仏となるという考えは唐突なものではなく、「浄土和讃」で述べていることである。親鸞は釈迦と弥陀の関係を「久遠實成阿弥陀仏、五濁の凡愚をあわれみて、釋迦牟尼仏としめしてぞ、迦耶城には應現する³⁸⁴」と、阿弥陀仏が救済の働きをなすために釈迦仏となってこの世界に示現すると説いている。つまり、阿弥陀仏と釈迦仏は同体異名 of 仏と考えられているのである。この釈迦仏の説法の背後に阿弥陀仏の働きを見る考えは、善導の二河譬に説かれる釈迦・弥陀二尊の発遣・招喚の勅命と重なるものである。

阿弥陀仏の呼びかけは釈迦仏の説法となって現れたということが、六字釈の新しい読みである。また、六字釈は見仏を説いた五祖の流れを受けたものである。そうすると、この釈迦仏の説法が見仏とどう関係するかが次の問題として出てくる。

³⁸⁴ 「浄土和讃」・『浄土真宗聖典（註釈版）』、572頁。

第四節 六字釈後半

六字釈後半【2】では、「必得往生といふは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。經には即得といへり、釈には必定といへり。即の言は願力を聞くによりて報土の眞因決定する時剋の極促を光闡するなり。必の言は〔審なり・然なり・分極なり〕金剛心成就の貌なり」と、「必得往生」の義が説かれるのであるが、現在の解釈を見ると二説に分かれている。

その一つは、『本典研鑽集記』に示される解釈で、「初めに六字の三義を釈して他力廻施の妙行を顕し、後に必得往生を釈して衆生の機受得益を明かす³⁸⁵」とある。内藤も『『必得往生』の釈は、名号を信受することによって得る利益を示される釈である³⁸⁶』と述べ、星野も「必得往生とは親鸞にとってはまさに信心の事態³⁸⁷」というように、阿弥陀仏の働きを聞き信じた者の得る利益が説かれるとする。これが、現在の多くの者が採る解釈である。もう一つは大江の説く説で、「帰命と発願回向と即是其行とを受けて、必得往生で結ぶということは、それほどの大行なのだ。聞くところに報土の眞因を決定せしめるほどの、万行円備の大行であるということになってくるから、必得往生の釈は、前三義を結ぶのである³⁸⁸」と述べ、後半の必得往生を阿弥陀仏の具体的働きとして理解している。この説を採るものは少なく、他に桐溪がいるだけである。このように、現在見ることのできる解釈は、獲信者の姿とするものと、阿弥陀仏の働きとするものの二種ある。

後半を要約すれば、「必得往生というのは金剛心成就の貌³⁸⁹」とまとめることができる。現在の主流となる解釈では、これを『『必得往生』というのはつまり金剛の信心が成就したそのすがたである³⁹⁰』と、獲信者の姿として考えられているのであるが、しかし、これは金剛心成就の貌に施された「必」の字訓「然」と矛盾するものである。なぜならば、親鸞は「然」にシカラシムと読みを振っているからである。シカラシムとは、「もとめざるに一切の功德善根を仏のちかひを信ずる人に得しむる³⁹¹」働きで、

³⁸⁵ 『本典研鑽集記』上巻、163頁。

³⁸⁶ 内藤智康、2009年、168頁。

³⁸⁷ 星野元豊、1994年、265頁。

³⁸⁸ 大江淳誠、1984年、202頁。

³⁸⁹ 同上。

³⁹⁰ 星野元豊、1994年、265頁。

³⁹¹ 『唯信鈔文意』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、701頁。

仏の他力を表す。当然のこととして、この文を人間に訳せば矛盾が生じる。その例が『教行信証講義』（山辺・赤沼共著）にある。「願力の不思議に然らしめられる³⁹²」と訳すところがそれで、親鸞がシカラシムと使役に表現するものを、シカラシメラレと受け身に変えている。この例が示すように、六字釈後半【2】を獲信者の姿とする解釈は、親鸞がシカラシムで示そうとするものと明らかに違うものである。

金剛心には、この獲信者の信心の堅固さを表す意味の他に、もう一つ、菩薩の心の堅固さを表す意味がある³⁹³。シカラシム働きからいえば、これを法蔵菩薩の救済心の堅固さとして理解すべきことは、自明のことといえる。桐溪は後半を解釈して、「六字の全体（六字釈前半）を阿弥陀如来のものであるとあって、それで必得往生と説かれるものであります。救いの全体が如来の力、如来の一方的救済だということを、これほど明確に示されたものはない³⁹⁴」（括弧内、筆者注）と述べ、必得往生を阿弥陀仏のシカラシム働きとして理解している。

必得往生を阿弥陀仏のはたらきとすると、金剛心は法蔵菩薩の心となる。法蔵菩薩のぶれない救済心の強さを金剛の心で表現しているのである。桐溪は、この法蔵菩薩の第十八願成就を直ちに必得往生と押さえ、後半で阿弥陀仏の働きが説かれると理解するのであるが、しかし、この法蔵菩薩の願心成就を考える時、忘れてはならないことがあった。それは、成就とは救済の実行を意味するもので、法蔵菩薩の本願招喚の勅命の実行であるが、それは釈迦仏の説法となることで初めてなし得るということである。つまり、必得往生は阿弥陀仏が釈迦仏となるところの働きである。そうすると、桐溪は阿弥陀仏のシカラシム働きとして必得往生を理解しているであるが、このシカラシム働きは釈迦仏の働きとしなければならない。

親鸞の六字釈は善導引文の後に置かれるもので、その引文の内容を要約したものである。であるならば、この最後の引文として出される「般舟讚」の文に、釈迦仏のシカラシム働きが説かれていることと、六字釈のシカラシム働きは繋がるものであるといえる。

³⁹² 山辺習学・赤沼智善、1954年、201頁。

³⁹³ 『望月仏教大辞典』には「菩薩の大心の堅固異なるを説ける」とある。望月信亨、世界聖典刊行協会、1971年、第2巻、1331頁。

³⁹⁴ 桐溪順忍、1966年、236頁。

又云。門門不同八萬四。爲滅無明果業因利劍、即是彌陀號。一聲稱念罪皆除。微塵故業隨智滅。不覺轉入眞如門。得免娑婆長劫難、特蒙知識釋迦恩。種種思量巧方便、選得彌陀弘誓門。

(またいはく。門々不同にして八萬四なり。無明と果と業因とを滅せんための利劍は、すなはちこれ彌陀の號なり。一聲稱念するに罪みな除こる。微塵の故業と隨智と滅す。覺へざるに眞如の門に轉入す。娑婆長劫の難を免るることを得ることは、ことに知識釋迦の恩を蒙れり。種々の思量巧方便をもつて、選びて彌陀弘誓の門を得しめたまへり³⁹⁵。)

ここでは、「種々の思量巧方便をもつて、選びて彌陀弘誓の門を得しめたまう」働き、つまり、この彌陀の法を説き聞かせ信じさせる釈迦仏の働きが説かれているのであるが、親鸞はこの「般舟讚」を、「必の言」としての、釈迦仏のシカラシム働きの具体的説明として挙げているのである。この人間世界で、人間の言葉でシカラシム働きをなすことができる仏は、応身としての釈迦仏しかいないのである。

これらのことから、後半【2】で説かれていることは、獲信者の姿でも阿彌陀仏の働きでもなく、シカラシム働きとしての釈迦説法の姿であると結論する。そして、「金剛心成就の貌」の「貌」が表すものは、「般舟讚」に説かれる釈迦説法の姿と理解することができる。

この、六字釈後半を釈迦仏の働きとして解釈する説は、今回提唱するこの論が初見である。

³⁹⁵ 「般舟讚」・『大正蔵』83・594c。

第五節 六字釈の前後の関係

六字釈後半で説かれる釈迦仏のシカラシム働きは、願成就の、現実の世界の出来事として理解すべきものである。それは「金剛心成就の貌」が明示するものであり、またその内容の説明である「般舟讚」の「知識釋迦の恩を蒙れり」・「弥陀弘誓の門を得しめたまへり」との表現から分かることである。このように、後半【2】は、第十七願成就としての「知識釋迦」の、この世界における働きが説かれているのである。

では、前半はどうかというと、内藤は選択本願を「成就としての本願力そのもの³⁹⁶」と、第十八願成就として解釈し、大江は本願招喚の勅命を第十八願成就としている。このように、現在の解釈では前半で願成就を説くのであるが、親鸞は本願招喚の勅命を「誓願」といい、また、発願回向も「発願回向の心」と解釈することで「願い」であることを示している。そして、選択本願もまた「本願」である。つまり、親鸞は前半【1】の三義すべてを「本願」として述べているのである。

このように理解した時、ここに六字釈の新たな構造が浮かび上がってくる。それは、前半【1】の第十七願の成立を受け、後半【2】でその願成就が説かれるという構造で、前後共に諸仏称名の願（第十七願）が一貫して説かれことになる。【1】と【2】の関係をこのように理解するのも、今回初めて説くものであるが、これこそが、諸仏称名の願（第十七願）を説く「行巻」の中心に位置する六字釈にとって、最も自然な読みであろう。

今回、このように新たな読みを得ることができたのであるが、先に論じたように、六字釈はこれまで述べてきた見仏の流れを受けたものである。であるならば、この新たな読みは見仏と関係したものとなるが、この阿弥陀仏の願いが釈迦仏の説法となったということが、見仏とどのように関係するのかを考えなければならない。六字釈の読みが確定した今、これが次の問題として浮かび上がってくるのである。

³⁹⁶ 内藤智康、2009年、166頁。

第六章 親鸞の念仏

第一節 作られた親鸞観

親鸞の生きた平安時代末から鎌倉時代にかけては、浄土教の全盛期であった。その中で他力の念仏を説いた親鸞の思想は特異なものであるとして、浄土系の思想内でのみ論じられ、他宗との思想的関係は一切顧みられることがなかった。特に呪術的要素の強い密教は、親鸞思想と全く正反対の教えであるとして強く否定されてきたのである。天台学を専攻する三崎良周（1921－2010）は、「日本の仏教を研究するに当って、密教に関係のないのは、親鸞上人と道元禅師くらい³⁹⁷」であるといった著名な仏教学の話を紹介している。これが現在の親鸞思想を研究する者の常識で、そこには密教アレルギーがあるといえそうである。

しかし、末木文美士は親鸞と密教を分離する考えを否定する。どんなに新しい思想であっても、それはその時代の中から生み出されたものであり、また、どんなに異質なものであったとしても、時代と関係なくして生み出されたものは一つとしてないという。そして、親鸞の思想を中世の旧仏教とか顕密仏教とは違った近代的な仏教だとする理解は、間違いだという。親鸞は中世という時代を生き、その時代の枠の中で発想しているのであり、それが、突然時代離れした近代人のようなことを考えるということはある得ないことで、それは、大正時代の近代合理主義の考えに合わせたものであるともいう。「近代の仏教の言説は、特に真宗学などでは、基本的に非常にキリスト教に影響されていて、浄土教をキリスト教的な一神論に引き寄せて理解³⁹⁸」したもので、我々がもっている親鸞のイメージは、大正時代以降に作られたものであるとする末木の言葉は重要である。そうすると、親鸞の思想を正しく理解するためには、その時代の思想である顕密一致の上で論じることが必要になる³⁹⁹。

親鸞思想は密教とは無関係だとする先入観を捨て、親鸞の生きた時代の仏教思想をもって考えなければならない。そこに釈迦仏の説法と見仏の関係が見えてくるのである。

³⁹⁷ 三崎良周「台密と東密」・「駒澤大學佛教學部論集」第22号、13頁。

³⁹⁸ 同、10頁。

³⁹⁹ 末木文美士『浄土思想論』春秋社、2013年、159頁。

第二節 天台宗の顕密一致の仏身論

第一項 顕密一致の阿弥陀仏

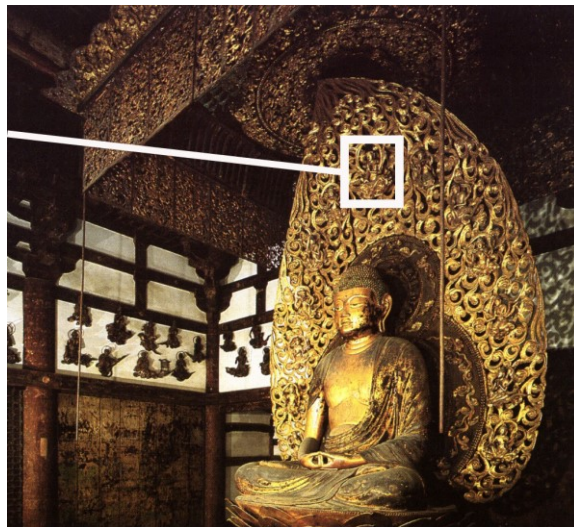
親鸞の思想を正しく理解するためには、彼の生きた時代の思想を見る必要があると末木はいうが、その時代の思想を端的に視覚化したものとして、仏像や寺院建築を見ることができる。

永承7年(1052)に建立された宇治の平等院鳳凰堂の阿弥陀如来は平安時代後期、天喜元年(1053)に仏師定朝(?-1057)によって造られたもので、浄土教を代表する仏像として有名である。しかし、この阿弥陀如来の光背の頂上部にある大日如来の像が何を意味するか知っている者は少ない。仏像の「光背は本体の像の持つ意味や位置付けを象徴するもの。(中略)つまり大日光背は、本体である仏が、大日如来を頂点とする顕密融合の仏の世界のなかに位置付けられることを示す⁴⁰⁰」と、富島義幸はいう。



金剛界・大日如来

東京国立博物館



平等院鳳凰堂

(<http://www.ianiasu.com/terms/subjects/04/02-1/05>)

その仏の本地を象徴するものが光背の仏であるとする、鳳凰堂の阿弥陀如来は、密教の教主である大日如来の化身であることになる。また、その阿弥陀仏像の体内よ

⁴⁰⁰ 富島義幸「大日光背の展開と中世仏教的世界観」・「仏教究極芸術」309号、53頁。

り阿弥陀仏大呪を書いた心月輪^{しんがちりん}⁴⁰¹が出ているが、これは空海の定めた密教修法の阿弥陀仏法の正念誦⁴⁰²に則ったもので、この阿弥陀仏像が密教の本尊である大日如来である



心月輪と蓮台（鳳凰堂阿弥陀仏の体内納品）
奈良国立博物館 HP

ることを表している。さらに、壁面の雲中供養菩薩に残される墨書には、金剛界曼荼羅の菩薩の名が記されている⁴⁰³。これらのことから、富島は「鳳凰堂においては、中尊阿弥陀とその光背の十二光仏、そして雲中供養菩薩と二十五菩薩によって、九品曼荼羅に通じる金剛界系の阿弥陀曼荼羅を構成していたことが考えられる⁴⁰⁴」と結論している。

この大日光背が文献から確認できるものは、保延2年（1136）の勝光明院阿弥陀堂の阿弥陀如来像が初見で⁴⁰⁵、『本朝統文粹』卷第十二「鳥羽勝光明院供養願文」には「奉安置皆金色一丈六尺阿弥陀如来像一体・光中彫刻大日如来一体、十二光仏」とあり、それが大日光背をもつ阿弥陀仏であることが分かる⁴⁰⁶。この様式の阿弥陀仏が「平安時代後期、近畿のみならず関東・東北・中国・四国地方へと、中央との大きな時間差なく広がっていった⁴⁰⁷」と、富島は記している。この大日光背をもつ阿弥陀仏は、その本地を大日如来とする顕密一致の教えを具象化したものであり⁴⁰⁸、この像が各地で造られたという現象は、顕密一致の考えが広く普及したことを表すものである。

この顕密一致は寺院建築にも見ることができる。親鸞の家系につながる日野家の氏寺である法界寺の本堂（1087－1107頃創建）も、須弥壇に定印の阿弥陀如来像を安置しながらも、それを取り囲む四天柱には密教諸尊が計64尊描かれている。このこと

401 仏の心を満月の形に譬えたもの。表面に同心円状に梵字で阿弥陀の大呪が記されている。

402 密教では本尊の真言を唱えることを正念誦といい、本尊以外の仏の真言を随意念誦と呼ぶ。

403 富島義幸「浄土教と密教」・「日本歴史」728号、吉川弘文館、61頁。

404 富島義幸「阿弥陀如来像の大日光背について」・「仏教芸術」301号、22頁。

405 富島義幸「大日光背の展開と中世仏教的世界観」・「仏教芸術」毎日新聞社、309号、52頁。

406 富島義幸、前掲書、301号、23頁、所収。

407 富島義幸、前掲書、309号、56頁。

408 富島義幸、前掲書、301号、35頁。

から⁴⁰⁹、富島は「法界寺の阿弥陀堂の空間が金剛界曼荼羅に基づいて構成されたことは明らかである⁴¹⁰」と断定している。この顕密一致を再現した法界寺が親鸞の一族の氏寺であることを忘れてはいけない。

法界寺の阿弥陀仏の位置は本来的には大日如来が座すべきところであるが、阿弥陀仏に置き換えられている。これは当時多く行われていることで、真言僧、永巖（1075－1151）の『要尊法』に、「古師説阿彌陀中台座時、大日西方居替給云々（古師、阿彌陀が中台に座す時、大日は西方に居を替え給ふと説く⁴¹¹）」とあり、また天台僧、長宴の『四十帖決』にも、「師曰、移彌陀安大日位⁴¹²」と書かれている。つまり、阿弥陀如来と大日如来の座を入れ替えは特異なものではなかったのである。

また、親鸞は比叡山の横川の常行三昧堂で堂僧を務め、不断念仏を行じたのであるが、この常行三昧堂の本尊は阿弥陀仏とされているが、その姿は一般的阿弥陀仏とは違い、宝冠を被った姿をしていたという。



宝冠阿弥陀如来座像 快慶



胎藏界大日如来

左・ (http://blogs.yahoo.co.jp/manasseh_0001/16825613.html)

右・ (<http://plaza.rakuten.co.jp/kiraku7ten/diary/200610040000/>)

⁴⁰⁹ 「両界曼荼羅諸尊が現れる阿弥陀堂は、これ以前の平安時代後期から存在したことが知られる」とある。富島義幸「阿弥陀堂における両界曼荼羅空間の展開」・「日本建築学会計画系論文集」544号、258頁。

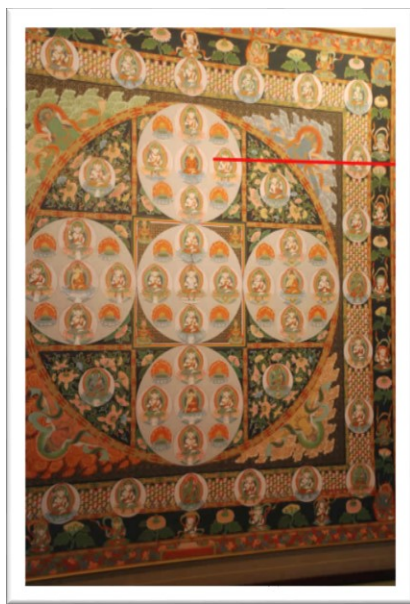
⁴¹⁰ 富島義幸『密教空間史論』法藏館、2007年、175頁。

⁴¹¹ 『要尊法』・『大正蔵』78・196a。

⁴¹² 『四十帖決』・『大正蔵』75・936a。

東密の密教図像研究の基本的資料である『覚禪紗』には、「叡山東塔常行堂五佛如図。西塔横川同之。中尊等身阿彌陀。頂有宝冠。（叡山の東塔の常行堂の五佛は図の如し。西塔横川もこれに同じ。中尊等身の阿彌陀の頂に宝冠あり）⁴¹³」とあり、親鸞が修行した横川の常行堂の本尊の阿彌陀仏は宝冠を被った姿であったことが分かる。

この宝冠阿彌陀仏像の様式は「金剛界八十一尊大曼荼羅の阿彌陀五尊に基づくとされ」るもので、宇治の平等院の阿彌陀仏像と同じく、大日如来の化身であることを表している。そして、四方の柱には四摂菩薩が配されてあったと伝えられている⁴¹⁴。これらの四摂菩薩は大日如来の眷属であることから、この常行三昧堂の阿彌陀仏の本地は大日如来であると考えられる。富島は、「常行堂の空間は両界曼荼羅の一部を切り取り、建築空間として表現したものであり、まさに両界曼荼羅空間の一形式⁴¹⁵」であると結論している。



金剛界八十一尊大曼荼羅
(<http://item.rakuten.co.jp/naka/12812/>)



左図・拡大
宝冠阿彌陀如来

この顕密一致の弥陀即大日の教えは仏教界だけに留まらず、広く一般社会にまで浸透していることが、平安末（1180）頃に編纂された『梁塵秘抄』から分かる。そこに、

⁴¹³ 『大日本仏教全書』第45巻、147頁。

⁴¹⁴ 由木義文「日本天台の仏身観」・『仏の研究』春秋社、1977年、467頁。

⁴¹⁵ 富島義幸、2007年、208頁。

「仏はさまざまにいませども、まことは一仏なりとかや、薬師も弥陀も釋迦弥勒も、さながら大日とこそきけ⁴¹⁶」との歌が残されているように、沢山の仏が在すが、そのすべての仏は大日如来から現れたものであるという。このように、弥陀即大日の顕密一致の考えは、貴族のみならず庶民にまで広く行き渡っているのである。

このように、親鸞の生きた時代の阿弥陀仏は、現在の我々が知っている純性浄土教の阿弥陀仏とは大きく違ったものであることを認識しなければならない。その本質は密教と密接に結びついた顕密一致の浄土教にある。富島は、「平安時代の仏教は『顕密』から成るものであり、今日我々が言う平安時代の『浄土教』とは、近代学問により生み出された概念である⁴¹⁷」という。末木も、現在の我々が考えている鎌倉新仏教のイメージは、近代人の都合に合わせて解釈し直された近代的解釈に基づくものであると⁴¹⁸。

この富島・末木の指摘には十分な注意を払う必要がある。我々は今まで気づくことなく、近代的に解釈し直された合理的な親鸞経義を学び、それに基づいて親鸞思想を論じているのである。それは、藤吉慈海が訝しがるほど、また三渡幸雄が親鸞は見仏を雑行として否定していると述べるまで、合理的でないと言われる見仏は消されているのである。藤吉はこの状況に警鐘を鳴らしている。

宗門が固定化し教義がきめられてしまうと、その一面のみが強調されて他面には排除される。そして狭い狭い教義しか説かなかったように開祖を見てしまう。宗派仏教化してしまった日本の仏教はそれぞれ特殊性を強調して蘭菊その美を競っているが、特殊性のみを強調すると教義が狭く狭く固定化してしまうおそれが生じて来る。その結果、宗祖の強調した他の一面が欠落してしまって、その人が狭い狭い教えしか説かなかったように誤伝される。その点、仏教学者は宗派的偏見を捨てて平静に批判的精神を以て研究すべきではないかと思う⁴¹⁹。

この藤吉の指摘のように、親鸞思想において他力思想を強調し称名報恩のみが説かれた結果、信を起こす念仏、つまり見仏による信の確立が欠落し、「教義が狭く狭く固

416 『梁塵秘抄』、347 頁。

417 富島義幸、前掲「日本歴史」728 号、63 頁。

418 末木文美士、前掲書、158 頁。

419 藤吉慈海「見仏と三昧」・「印度学仏教学研究」67 号、6 頁。

定化して」いる。ただひたすら受け身の、活力のない教えになっていることに気づかなくてはいけない。

第二項 四宗兼学

日本天台宗は、最澄（767—822）によって比叡山に開かれた道場で、四宗兼学⁴²⁰の法華一乗を宗旨とする一派であった。

最澄は延暦24年（805）に、中国天台の開基である智顛（538—597）の教えを学ぶため天台山に赴き、修禅寺で行満座主、龍興寺で道邃から天台教学を学んだのであるが、その教えに、五時八教の教相判釈⁴²¹がある。これは、インドで長い時間をかけて成立した仏典が、その成立の時期・内容に関係なく一斉に中国に伝来したため、経典



国宝 最澄 一乗寺蔵

(<https://ja.wikipedia.org/wiki/最澄>)

解釈に混乱をきたしたがために、経典の勝劣浅深を定める必要から考えられたものである。そこでは、『法華経』を釈迦最後の説法とし、諸経の中で最も価値ある経典と定めている。しかし、智顛亡き後、密教が宗派として伝わってきたことにより、これを教判のどこに位置付けるかが、残された弟子達の課題となったのである。

この問題に対する最澄の考えの概略は、最澄が泰範（778—？）に当てた手紙から窺うことができる。泰範は総別当にまで任じられた高弟であったが、弘仁4年（813）、高雄山で空海から灌頂を受けたことを契機とし、最澄と袂を分かち空海の元に留まったのである。最澄はこの泰範に対して帰山することを

⁴²⁰ 真言宗は密教のみであるに対して、天台教学に加えて、禅・戒・密教（後に浄土教を加える）の四宗を総合的に学んだ。

⁴²¹ 釈迦仏の説いた教典を五つの年代に分けて、最後の説法で説いた『法華経』が最高の経典であるとする。五時とは、華嚴時・阿含時・方等時・般若時・法華涅槃時であり、八教とは、藏教・通教・別教・円教の化法（教えの内容）と頓教・漸教・秘密教・不定教の化儀（説法の形式）をいう。

何度も要請するのであるが、この手紙はその折のもので、「法華一乘眞言一乗何有優劣。（法華一乘と眞言一乗と何の優劣かあらん）⁴²²」と、眞言宗と天台宗の教えは共に一乗の教えであり、そこに優劣はないのであるから、天台を学べと帰山を促しているのである。

この天台と密教を同一の教えとする考えは、最澄が「山家学生式」で学ぶべき行として止観業と遮那業を定めていることにも表れている⁴²³。止観業は『法華經』に基づく天台の教理と実践であり、遮那業は『大日經』を中心とする眞言密教の行である。つまり、最澄は天台でも密教でも同じ悟りに至ると考えているのであるが、眞言宗と天台宗を同一の教えとする根拠は、智顛の説いた三身即一の論理にある。

法身如來名毘盧遮那、此翻遍一切處。報身如來名盧舍那、此翻淨滿。應身如來名釋迦文。（中略）普賢觀結成法華文云。釋迦牟尼名毘盧遮那。乃是異名非別體也。總衆經之意。當知、三佛非一異明矣⁴²⁴。

（法身如來を毘盧遮那と名づけ、此に遍一切處と翻ず。報身如來を盧舍那と名づけ、これ淨滿と翻ず。應身如來を釋迦文と名づく。（中略）普賢觀の法華を結成する文に云く。釋迦牟尼を毘盧遮那と名づく。乃ちこれ名を異にすれども別體に非ざるなり。衆經の意を總ぶ。まさに知るべし、三佛は一異に非ざるを明かす。）

智顛は仏の三身に具体的仏名を相当させ、法身仏が毘盧遮那仏で、報身仏が盧舍那仏、應身仏が釈迦仏であるとする。そして、この三仏は「名を異にすれども」同一の仏であるという。これが三身相即・三身即一といわれる仏身論である。最澄はこの説を受け、「謹んで案ずるに、普賢觀經に云く、時に空中に聲あり。即ちこの語を聞く。釈迦牟尼仏を毘盧遮那一切處と名づく。その仏の住處を常寂光土と名づく⁴²⁵」と述べ、釈迦仏と毘盧遮那仏とは同体異名の仏とする。そこから、「法華一乘と眞言一乗と何の優劣かあらん」という言葉が出てくるのである。では、なぜ仏は三身をもつのかという理由を、智顛は次のように説いている。

⁴²² 弘仁3年(812年)8月19日付けの書簡。『伝教大師全集』5巻、比叡山図書刊行所、1927年、469頁。

⁴²³ 『伝教大師全集』1巻、12頁。

⁴²⁴ 『妙法蓮華經文句』・『大正藏』34・128a。

⁴²⁵ 『伝教大師全集』日本仏書刊行会、1966年、215頁。

知。佛在法身之地、以常寂佛眼圓照群機。若根利濁輕、則以盧舍那像說一乘法、若根鈍濁重、則脫瓔珞以老比丘像驚入火宅、方便開三。祇是于時鑿機。故言我以佛眼觀見也⁴²⁶。

(知んぬ。佛は法身の地にあつて、常寂の佛眼を以て圓に群機を照らす。若し根利にして濁輕ければ、則ち盧舍那の像を以て一乘法を説き、若し根鈍にして濁重ければ、則ち瓔珞を脱し老比丘の像を以て驚きて火宅に入り、方便して三を開く。ただ是時に機を鑿みるが故に、我佛眼を以て觀見すというなり。)

法を聞く対象に合わせて、仏は最も相応しい姿を取って現れるという。賢く優れた者には報身盧舍那が説き、凡夫といわれる鈍根の者には応身釈迦となって説法するといっているのであるが、ここで注意しなければならないことがある。それは、人間を対象に説法をする仏を報身の盧舍那仏・応身の釈迦仏とし、法身の説法を認めていないことである。水上文義は「基本的には法身は衆生教化の活動を内在するものの、具体的な活動は伴わず、法身説法も具体的な説法の想定はしていない⁴²⁷」と、智顛に法身説法の考えはないと断定している。この法身觀が、空海が出るまでの仏教の常識であった。湛然(711-782)は智顛の三身即一の三身を俱体俱用であるとし、すべて同じ働きをする仏と考える。

第八、同一塔座者、示現化佛、非化佛、法佛。報佛等、皆爲成大事故。言圓教所說常住三身、俱體俱用、爲成大事故。(中略)都無差別。一即一切故常差別立、一切即一故常平等存⁴²⁸。

(第八に、同じく一塔に座すとは、化佛、非化佛、法佛、報佛等を示現するは、皆大事を成ぜんがための故なり。圓教に説く所の常住三身は、俱體俱用にして、大事を成ぜんがための故に言う。 (中略) すべて差別なし。一即一切の故に常差別立し、一切即一の故に常平等存す。)

俱体俱用の「体」とは本体・本質のことで、「用」はその働きを意味する。救いを求める者に応じて仏は三身を示すのであるが、その三身は同一の仏の變化身であり、そ

⁴²⁶ 『妙法蓮華經文句』・『大正藏』34・60a。

⁴²⁷ 水上文義『台密思想形成の研究』春秋社、2008年、21頁。

⁴²⁸ 『守護国界章』・『大正藏』74・203c。

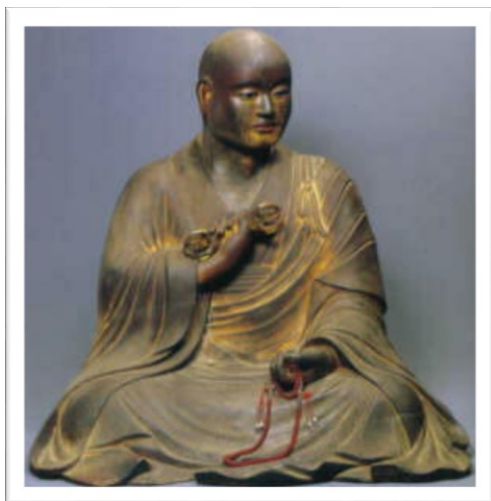
の働きも同じであるという。この湛然の門弟が道邃で、最澄に天台法門を伝えたのである。つまり、この三身即一・俱体俱用が最澄の学んだ仏身論である。

この説を発展させると、釈迦仏と大日如来は三身即一で俱体俱用であることから、釈迦仏の説法は大日如来の説法、つまり法身説法であるとの考えに行き着くのであるが、最澄はその考えは見られない。それは、法身は説法をしないという当時の考えが強かったからと推測できる。

この三身即一・俱体俱用の仏身論は日本天台の開祖である最澄の説いた仏身論であるがため、否定することのできない宗是となって以後に引き継がれていくのである。

第三項 空海の批判

さらに、天台宗が総力を挙げて顕密一致を論証しようとした背景には、密教を教判



空海

(<http://daisuki.kakukaku-sikajika.com/page024.html>)

のどこに位置付けるかという問題とは別の、もう一つの理由がある。それは空海

(747—832) の『弁顕密二教論』(以後『二教論』) の影響である。大同元年(806)に唐から帰朝した空海にとって、先ずなすべきことは、既に活動している南都六宗と天台との間に、真言宗という新たな宗派を位置付けることであった。その真言密教の優位性を論じた書が、この『二教論』である。空海はここで密勝顕劣の教判を主張し、真実の教えは密教で、顕教は方便の劣った教えであると論じたのである。

ここで、空海の意識した顕教とは最澄の天台円教であったと想定できる。それは、先の泰範に宛てた最澄の手紙の返事を空海が代筆しているのであるが、その文面から窺うことができる。「法華一乗と真言一乗と何の優劣かあらん」といった最澄の言葉を捉え、空海は「法花一乗と真言一乗と何の優劣やあるとならば、空海智菽麦しゅうぼうくくろに昧し、何ぞ玉石わきまを弁へむ。(中略)法応の仏、差なきことを得ず。顕密の教、何ぞ浅深なか

らん。法智の両仏、自他の二受、顕密説を別にし、権實隔あり。所以に眞言の醍醐に耽執して、未だ隨他の薬を嚙嘗するに違あらず⁴²⁹」と答えている。密教の教えが天台の教えよりもすぐれていることは、誰の目にも明らかであるといい、その理由を「法応の仏、差なきことを得ず」と述べている。それは、密教の教主大日如来は法身仏であるに対して、『法華経』の教主である釈迦仏は応化身でしかないからで、その説法には「権實の隔たり」、つまり、眞実の教えと方便の教えという歴然とした差があるという。その上で、眞言の教えを楽しむ者にとって、最澄の説く教えは学ぶ価値のないものであると、直接的に天台教学を否定している。この空海の手紙は弘仁7年の最澄の手紙への返事であり、『二教論』が著された時期が弘仁4年から7年の間と推測されていることから⁴³⁰、この書は最澄の天台宗を強く意識したものといえる⁴³¹。その『二教論』の中で、空海は仏教を顕教と密教に区分する教判を展開するのである。

夫佛有三身。教則二種。應化開説名曰顯教。言顯略逗機。法佛談話、謂之密藏。言祕奧實説⁴³²。

(それ佛に三身あり。教えはすなわち二種なり。應化の開説を名づけて顯教という。ことば顯略にして機に逗えり。法佛の談話、これを密藏という。ことば祕奥にして實説なり。)

空海は、応化身の説法を顕教と名づけ、法身仏の説法を密教とし、その密教の教主大日如来の法身説法こそが「ことば祕奥にして實説」であると、密教の優位性を主張するのである。これはそれまでの仏教界の常識を覆す特異な説で、空海以外に説いた者はいない。空海も「如彼法身無色無像、言語道斷、心行處滅。無説無示。諸經共説斯義、諸論亦如是談。(彼の法身の如きは色もなく像もなくして、言語道斷し、心行處滅せり。説もなく示もなし。諸經ともにこの義を説き、諸論にも亦かくの如く談ず)⁴³³」と、無色無像の法身の説法を認めた論書はないという。

⁴²⁹ 渡邊照宏・宮坂宥勝校注『三教指歸・性靈集』、『日本古典文学大系』岩波書店、1965年、440頁。

⁴³⁰ 村上保寿『空海と智の構造』東方出版、1996年、58頁参照。

⁴³¹ この書は「明らかに天台宗の最澄(伝教大師)を意識していた」とある。同、20頁。

⁴³² 『弁顯密二教論』、『大正蔵』77・374c。

⁴³³ 同、374c。

その訳を空海は「一是性海果分。當是不可説義。何以故。不與教相應故。即十佛自境界也。故地論云因分可説果分不可説者是也⁴³⁴。(一にこれ性海果分なり。まさに是の義説くべからず。何を以ての故に。教と相應せざるが故に。即ち十佛自境の界なり。故に地論に因分可説、果分不可説⁴³⁵と云ふはこれなり)」といい、分別を越えた悟りの世界を、分別の上に成り立つ人間の言葉で説き表すことはできないという。この果分不可説が、顕教の立ち位置である。だから、応化身である釈迦仏の説法は、悟りに至る道、もしくは悟りの一部分を説法したものでしかないことになる。

この顕教に対して、密教は「果性不可説、即是密藏本分也。⁴³⁶ (果性不可説とは、即ち是れ密藏の本分なり)」と述べ、顕教で不可とされる果分の世界(悟りの境地)を説法するのが密教の本分だという。確かに果分の世界は不可説であるが、法身説法を認める密教は、その不可説の境地を説法することができると、空海はいう。松岡正剛はこれを次のように解釈している。

因分とは現実世界や修行の段階をいう。果分は絶対世界や開悟の段階である。顕教ではふつう現象段階の因分については説くことが可能であっても(因分可説)、絶対の段階の果分については言語などではあらわせないと考えてきた。これを果分不可説という。これに対して空海は、いや密教では果分こそ表示しうるものであって、顕教のようにそれぞれの相手の資質に応じて現象段階を説くようでは話にならないとした。「果分可説なり」と言いきったのである⁴³⁷。

果分が不可説なのは、報身・応化身の仏が語ろうとするからで、果分の世界に住む法身ならばそれは可能であるという。だから、因分しか語るののでできない天台に比べて密教は勝れた教えであると、密勝顕劣を主張したのである。この空海の批判に対して、不思議なことに、最澄は反論していない。水上文義は、「最澄は円密一致の観点からの大釈同体説は明確には説いておらず、法身説法も智顛や湛然の域を出ないよう

⁴³⁴ 『弁顕密二教論』・『大正蔵』77・376a。

⁴³⁵ 「仏のさとの境地は説くことができないが、その内容を、仏になっていない人びとの能力にしたがって細かく分けて説くことができる、という意。こうすればさとれるということは、説くことができる。しかし、さとりそのものを説くことは不可能である。」中村元、前掲辞書、74頁。

⁴³⁶ 『弁顕密二教論』・『大正蔵』77・376b。

⁴³⁷ 松岡正剛『空海の夢』春秋社、1984年、166頁。

に理解できる。円密二教を一乗仏教の観点から同等とみていたのは事実としても、三一権実論争に多くを費やしたためか、空海の顕密差別説に対抗するような、積極的な意味での円密一致説を展開したとは解せられないし、そのような傾向は仏身観の上にもいえるであろう⁴³⁸」といい、木内堯央も「伝教大師自身には、仏としての密教の毘盧遮那如来を論ずる場合はきわめて少ない⁴³⁹」という。また、藤田宏達も「天台宗の立場に立って公に密教を取り入れたのは言うまでもなく最澄を以て嚆矢とするが、現存の信ずべき著作による限り、密教について明瞭な教判思想を述べた形跡が認められない⁴⁴⁰」という。それは天台宗創設の時期で多忙であり、徳一（749－824）との三一権実論争に忙殺されたからと考えられているが、ある意味捨てておくことができた時代であったと考えることができる。しかし、天台は密教に劣るとする空海の批判は、天台の存続にかかわる論難である。時代が密教を要求するにつれ、この論難のもつ意味が大きくなり、捨てておくことができなくなる。それが最澄の弟子たちの課題となるのである。

⁴³⁸ 水上文義『台密思想の研究』春秋社。2008年、26頁。

⁴³⁹ 木内堯央「伝教大師の仏陀観」・「印度学仏教学研究」58号、765頁。

⁴⁴⁰ 藤田宏達「日本天台の教判論」・「印度学仏教学研究」1巻2号、332頁。

第四項 円仁の法身説法

『二教論』の冒頭の「それ佛に三身あり。教は則ち二種なり。應化の開説を名づけて顕教と曰う。法佛の談話これを密藏という。言は祕奥の實説なり」の、「法佛の談話これを密藏という。言は祕奥の實説なり」が密教優位の根拠であり、逆に、「應化の開説」である顕教は、方便の教えしか説くことができない劣った教えであるという言葉は、天台宗の存続を危うくする力をもつものである。

また時代の要請が、天台ではなく密教にあったことも無視できない。延暦24年(805)に唐から帰朝した最澄に求められたことは、桓武天皇(737-806)の病氣平癒のための密教の祈祷であった。皮肉なことに、時代は天台ではなく最新の密教を求めていたのである。結果、真言宗が天台に代わり宮中行事を漸次担うことになる。このような時代において天台宗の存在価値を取り戻すには、法華の教主釈迦仏と真言の教主大日如来を等しくする仏身論、つまり、天台と密教を同一とする仏身論を展開しなければならないのである。

天台における密教学は真言宗の東密に対して台密と呼ばれ、最澄の弟子円仁がその基礎をつくったとされる。円仁は法華円教と真言密教との理の一致を説き、密教の立場から釈迦仏と大日如来(毘盧遮那仏)の同体を説いたのである。また、五会念仏に基づく不断念仏が浄土教の萌芽となったことを考えると、浄土教の教主である阿弥陀仏と密教の教主大日如来との同体も円仁によって論じられることになる。

円仁の仏身論は三身即一に立ち、天台の『法華経』の釈迦仏と真言の『金剛頂経』の毘盧遮那仏の同一論じている。

毘盧遮那佛、雖云不久現證、而成佛以來甚大久遠。所以不説所經劫數者、於經各有傍正義故。彼法華爲破近成執故廣説久成事。今此經、爲顯頓證之相、是故廣演此現證相、略説彼久成事。雖有傍正、二佛不異。是故大唐大興善寺阿闍梨云、彼法華久遠成佛、只是此經毘盧遮那佛。不可異執⁴⁴¹。

(毘盧遮那佛は、久しからずして現證すと云うと雖も、而も成佛して以来甚大久遠なり。經たる所の劫數を説かざる所以は、經に於いておのおの傍正義の有るが

⁴⁴¹ 『金剛頂大教王経疏』・『大正蔵』61・39b。

故なり。彼の法華は近成の執を破さんが爲の故に廣く久成の事を説く。今の此の經は、頓證の相を顯さんが爲に、是の故に廣く此の現證の相を演べ、彼の久成の事を説くを略す。傍正有りと雖も二佛異ならず。是の故に大唐大興善寺の阿闍梨云く、彼の法華の久遠成佛は、只だ是れ此の經の毘盧遮那仏なり。異執すべからず。)

『法華經』は久遠成仏を説き、『金剛頂經』は今の成仏を説くことから、この二仏は全く別の仏であると考えられている。しかし、それは聞き手に合わせてそのように表現しただけであり、その体は三身即一の仏である。この考えが正しい証拠に、大唐大興善寺の元政阿闍梨も「彼の法華の久遠成仏は、只だ是れ此の經の毘盧遮那仏」であるといっている。この寺は空海の師恵果（746－806）が学んだところで、中国密教の発祥の寺とされている。その密教の師から大日即釈迦（大釈同体）が正しいと教えてもらったことを、円仁は自らの正当性の根拠としているのである。空海の師の筋に当たる元政阿闍梨の言葉は、真言宗として反論することはできない重さをもつものである。この釈迦仏と大日如来が同一であることを基にして、円仁はすべての仏と毘盧遮那仏の同体を説く。

言一切如來者、謂毘盧遮那如來也。内曼拏羅三十七尊及八十一聖者、十方三世盡虛空遍法界微塵刹海一切如來身以爲其體。故亦能出生甚深祕密百千萬億修多羅藏。皆是毘盧遮那如來性海功德。（中略）又一切如來者、謂五如來。毘盧遮那佛・阿闍佛・寶生佛・阿彌陀佛・不空成就佛。此五如來攝一切佛故。又三世十方一切諸佛、是爲一切如來。以一切言遍該攝故也。言眞實者、非是隨機誘引之言。專是一切如來隨自意語故云眞實也⁴⁴²。

（一切如來と言うは、謂く毘盧遮那如來也。内曼拏羅（曼荼羅）三十七尊及び八十一聖者は、十方三世の盡虛空遍法界微塵刹海の一切如來身を以て其の體とす。故にまた能く甚深祕密百千萬億の修多羅藏を出生す。皆これ毘盧遮那如來の性海功德なり。（中略）又一切如來とは、謂く五如來なり。毘盧遮那佛・阿闍佛・寶生佛・阿彌陀佛・不空成就佛、此の五如來は一切佛を攝する故に。又三世十方一切諸佛は、

⁴⁴² 『金剛頂大教王經疏』・『大正藏』61・9a。

是れを一切如來となす。一切の言を以て遍く該攝^{がいしやう}⁴⁴³するが故也。眞實と言うは、是れ隨機誘引の言にはあらず。専ら是れ一切如來の隨自意語の故に眞實と言う也。) (括弧内、筆者注)

円仁はこのように述べ、真言密教の教主である毘盧遮那仏を諸仏の根源とし、この毘盧遮那仏からすべての仏が顕現してくると考える。最澄は三身即一を説いたが、三身が同一であるとするのみで、そこに仏の主従の関係は想定していない。しかし、円仁は法身の毘盧遮那仏を根本仏とするのである。

毘盧遮那仏と諸仏が同体であるならば、俱体俱用からいえば、釈迦仏の説法は毘盧遮那仏の法身説法となるが、苦米地は、「円仁に法身説法があったとする事はできない⁴⁴⁴」とする。しかし、この引用文に説かれる毘盧遮那仏からすべての修多羅（経典・教法）が出てくるという表現は法身説法そのものである。毘盧遮那仏から出た経典を諸仏は説法するのであるから、その説法の内容は「一切の言（毘盧遮那如来の言葉）を以て遍く該攝」したものである。であるならば、釈迦仏の説法は毘盧遮那仏の言葉であり、法身説法である。

一般論として、「日本天台においても密教導入が進んだ円仁以降に法身説法に関する論義が進められて⁴⁴⁵」いったことが認められていることから、釈迦仏の法身説法を円仁は認めていると考える。玉城康四郎も、円仁の著とされる『真言所立三身問答』では、「密教の根本特徴である毘盧遮那法身の説法を強調している⁴⁴⁶」という。苦米地は法身説法を厳密に定義し、法身そのものに限定し、報身・応身には認めていないと考えられる。大久保良俊は「天台教学から三身の相即、或いは一体を論ずることは通説となっている。要するに、日本天台の法身説法思想を特色づけるのは、凡夫に対する応身の説法が法身如来内証の説法と不可離な関係にあるものとして論じられていることなのである⁴⁴⁷」と、毘盧遮那仏を本地とし、そこから生じた報身の阿弥陀仏・応身の釈迦仏の説法を法身説法とするのが天台の考えであるといっている。

443 「華嚴宗の言葉。差別を超越してすべてを包括する意」中村元、前掲辞書、173頁。

444 苦米地誠一「慈覚大師円仁の教主観について」「大正大学総合仏教研究所年報」第7号、54頁。

445 箕輪顕量編『事典日本の仏教』吉川弘文館、2014年、173頁。

446 玉城康四郎『日本仏教思想論上』平楽寺書店、1974年、315頁。

447 大久保良俊「法身説法をめぐる日本天台と東密の異議」・「印度学仏教学研究」41巻1号、141頁。

第五項 円仁の仏身論

円仁の仏身論の基本は、円密一致説からの大釈同体であるが、それ以外に親鸞思想との関係で注意すべきものがある。これは由木義文が指摘することであるが、一つは仏から衆生への働きかけが重視されていることである。仏の力によって救われるとする他力思想は親鸞が説いたとされているのであるが、円仁の説いたものの中にも、仏の働きを重視する考えが見られると由木はいう。

如來三密、於如是時、機感相應。説眞明道、不差機。不過機。一切處、一切時、有機必應。猶如空月影現諸水。⁴⁴⁸。

(如來の三密は、是の如き時において、機感相應す。眞明道を説いて、機を差(別)せず。機を過ぎず。一切處、一切時、機ありて必ず應ず。なお空月の影諸水に現じるが如し。)

由木は、如來の身口意の三業が救いを求める者を感知した時、水に月が映るように如來は姿を現すというが、姿を現すか否かの最終決定は仏にあるとし、そこに「大きな仏から衆生への働きかけというものを強調している円仁の態度が見られる⁴⁴⁹」と解説し、さらに、同内容の文を引用して強調している。

謂。一切衆生得利益者、皆是如來等持智力普賢菩薩普現色身三昧之力。此三昧力故、盡衆生界、隨彼彼類形聲應現其身、而得自在力用。故云盡一切衆生爲自在救護主⁴⁵⁰。

(謂く。一切衆生利益を得るは、皆これ如來の等持智力普賢菩薩の普現色身三昧力なり。此の三昧力の故に、衆生界を盡くし、彼彼類形の聲に隨つてその身を應現して、自ずから力用あるを得る。故に盡一切衆生爲自在救護主という。)

⁴⁴⁸ 『金剛頂大教王經疏』・『大正藏』61・23a。

⁴⁴⁹ 由木義文「日本天台の仏身論」・玉城康四郎博士還暦記念会編『仏の研究』春秋社、1977年、464頁。

⁴⁵⁰ 『金剛頂大教王經疏』・『大正藏』61・44b。

ここでも、如来の三昧力が、衆生の求めに応じた「身を応現」させて救済の働きをなすという。これも、衆生の救済は、最終的には仏の働きによるという考えを説いたもので、親鸞の他力思想と共通するものであろう。

円仁の仏身論で、もう一つ注意すべき点がある。それは親鸞の時代に広く一般化されていた、宝冠阿弥陀如来に示される、阿弥陀仏と大日如来を一体とする仏身論である。円仁が五会念仏を持ち帰り、常行三昧の行法としたことは既に述べたことであるが、この常行三昧堂の本尊は宝冠阿弥陀仏像であった。これは金剛界八十一尊大曼荼羅の阿弥陀五尊に基づくもので、密教の様式に則ったものである。円仁が、密教様式の阿弥陀仏を本尊とした理由を、宇野茂樹は「恐らく中国の常行三昧の道場安置仏像は八十一尊曼荼羅の阿弥陀五尊が安置されていた⁴⁵¹」と想定している。円仁が見た五台山の常行三昧堂の本尊が密教系の阿弥陀仏であり、円仁の弟子「相応（845－918）が師の遺命により円仁請来の曼荼羅図様をもとにして常行堂五仏を造像した⁴⁵²」ことから、宝冠阿弥陀仏像になったと、宇野は述べている。つまり、密教を中心に研究した円仁にとって、阿弥陀仏は大日如来と同体異名の仏であったのである。由木は、円仁の教えの中に阿弥陀仏と毘盧遮那仏の調和がみられるというが⁴⁵³、この宝冠阿弥陀仏像から考えれば当然のことである。阿弥陀仏と大日如来は、その仏の本質において大きく共通している。玉城康四郎はそれを次のように説明している。

真言密教の思想は、一方では東密として真言宗の伝統を形成し、他方では台密として叡山の天台のなかにも中枢の地歩を占めた。ことに叡山では、円仁・円珍そして安然にいたって密教の立場は頂点に達している。つまり、宇宙的な仏、ヴィルシャナ仏が叡山の教学を支配したのである。その後、良源・源信にいたって浄土教のアミダ仏（阿弥陀仏）が表面に現れてきた。しかし宇宙そのものの光明を標榜するヴィルシャナ仏と、限りなきいのちと光のアミダ仏とは、根本的に異質ではない。ただヴィルシャナ仏は、宇宙の形而上的な世界観を形成し、アミダ仏は大悲の仏としての宗教性を表明しているだけである。たとえば東密の覚鑿（1096

⁴⁵¹ 宇野茂樹「比叡山常行堂の阿弥陀像」・「仏教芸術」96号、49頁。同じく、光森正士「阿弥陀仏の異形像について」・『真宗の歴史』永田文昌堂、1966年、681頁にも同様の説が述べられている。

⁴⁵² 宇野茂樹、前掲書、49頁。

⁴⁵³ 由木義文『日本仏教における仏』第三文明社、1976年、93頁。

-1143) が、密教の立場をとりながらも、実際の信仰の見地からヴィルシヤナ仏とアミダ仏との融合を図っていることから、両仏は本質的な同一性が知られると思う⁴⁵⁴。

毘盧遮那仏と阿弥陀仏は、その本質において限りなき光を体とした仏として同一と考え得る要素をもっているのである。ここで玉城が紹介している覚鑿⁴⁵⁵は、明確に毘盧遮那仏（大日如来）と阿弥陀仏の同体を説いている。

竊惟、二七曼荼羅者、大日帝王之内證、彌陀世尊之肝心、現生大覺之普門、順次往生之一道。所以者何。纔見、纔聞之類、遂見佛聞法於此生、一觀一念之流、果離苦得樂於即身。況復信根清淨慇懃修行。是則大日如來之覺位、取於證得反掌、彌陀善逝之淨土、期於往生稱名。稱名之善、猶如是。觀實功德、豈虛哉。顯教釋尊之外有彌陀。密藏大日即彌陀極樂教主。當知、十方淨土皆是一佛化土。一切如來悉是大日。毘盧彌陀同體異名。極樂密嚴名異一處⁴⁵⁶。

（ひそかに惟るに、二七曼荼羅は、大日帝王之内證、彌陀世尊の肝心、現生大覺の普門、順次往生の一道なり。所以は何ん。わずかに見、わずかに聞くの類は、見佛聞法を此の生において遂げ、一觀一念の流れは、離苦得樂を即身において果たす。況復や信根清淨にして慇懃に修行するをや。是れ則ち大日如來の覺位は、證得を反掌に取り、彌陀善逝の淨土は、往生を稱名に期す。稱名の善、なお是の如し。觀實の功德、豈に虚しからん哉。顯教釋尊の外に彌陀有り。密藏の大日は即ち彌陀極樂の教主なり。當に知るべし、十方淨土は皆な是れ一佛化土なり。一切の如來は悉く是れ大日なり。毘盧彌陀は同體の異名なり。極樂密嚴の名は異れども一處なり。）

覚鑿は大日如来と阿弥陀仏を同一の仏と見なすだけではなく、その大日如来の密嚴淨土と阿弥陀如来の極樂淨土も同一であるという。つまり、大日如来と阿弥陀仏を同體異名の仏であるとする。我々は阿弥陀仏を本尊とする親鸞教義と大日如来を本尊と

⁴⁵⁴ 玉城康四郎、1982年、175頁。

⁴⁵⁵ 真言宗中興の祖とされる。

⁴⁵⁶ 『五輪九字明祕密釋』・『大正藏』79・11a。

する真言密教は全く関係のないものとして認識しているのであるが、それは間違いである。親鸞の時代に於いて、阿弥陀仏の背後には常に大日如来が控えているのである。

第三節 親鸞の仏身論

天台の仏身論は顕密一致の上で大日如来と阿弥陀仏の同体を説き、真言宗の覚鑿においてもそうであるように、阿弥陀仏の背後に大日如来を意識することが親鸞の生きた時代の共通の認識である。この時代の影響を親鸞が受けているとするならば、阿弥陀仏と大日如来を一つとする表現が、親鸞の著述の中にもなければならぬ。円仁は「一切如来と言うは、謂く毘盧遮那如来也。内曼拏羅（曼荼羅）三十七尊及び八十一聖者は、十方三世の盡虚空遍法界微塵刹海の一切如来身を以て其の體とす」と、毘盧遮那仏を諸仏の根源に位置する仏とし、この毘盧遮那仏を母としてすべての仏が顕現してくると考えているのであるが、これと同じように、親鸞にも阿弥陀仏を母とする考えがある。

悲願、喩如太虚空、諸妙功德広無邊故。（中略）猶如伏藏。能攝一切諸佛法故。猶如大地。三世十方一切如来出生故。如日輪光。破一切凡愚痴闇出生信樂故⁴⁵⁷。

（悲願は、たとえば太虚空のごとし、もろもろの妙功德広無邊なるがゆえに。（中略）なお伏藏⁴⁵⁸のごとし。よく一切諸佛の法を攝するがゆえに。なお大地のごとし。三世十方一切如来出生するがゆえに。日輪の光のごとし。一切凡愚の痴闇を破して信樂を出生するがゆえに。）

これは「行巻」の「一乗海積」の文で、「御自釈」である。つまり、自らの言葉で自らの考えを表現しているところである。そこで阿弥陀仏の悲願を「伏藏」に譬え、すべての仏の願いはこの本願を元にしたものであるという。また、すべての草木が母なる大地から生じるように、三世十方の一切如来がその阿弥陀仏の本願から生まれてくることから、それを「大地」に譬えている。そして、「日輪」のように、すべてのもの

⁴⁵⁷ 『教行信証』・『大正蔵』83・599b。

⁴⁵⁸ 「地中に隠された宝の蔵」・『浄土真宗聖典（註釈版）』、142頁。

を照らす仏であるという。親鸞がここで述べた阿弥陀仏の様は、そのまま大日如来（毘盧遮那仏）のことである。このように、大日如来と阿弥陀仏を同体とする表現を、親鸞の御自釈に見ることができるのである。

阿弥陀仏と毘盧遮那仏を同一の仏とする考えを説いたのは円仁であるが、源信の時代になると、この考えが明確になるという。その例として、源信と同じく良源（912—985）を師とする覚運（953—1007）の「念仏偈」を石田瑞麿は紹介している。

「法華経中の最秘密」は「久遠實成の大覚尊」としての釈迦を明らかにしたことにある。「極楽の弥陀仏」もまた「垂迹仏」（応身）であって、「實（成）の仏」ではないが、この法華開頭の秘密に立てば、弥陀もまた「（久遠）實成の弥陀」である。したがって釈迦・弥陀の二仏は共に久遠實成の仏として二仏一仏である。またさらに、久遠實成に能所が分けられ、所成を法身として密教の胎藏界理仏とし、能成は金剛界智仏とあてられ、この久遠實成の釈迦・弥陀を本師大日尊として、「我等は理としては三仏性を具」しているから、大智慧を得て大菩提を証したいものである、と結んでいるが、最後に「南無爲實施權開權顯實開迹顯本久遠實成從本垂迹三世益物極樂世界顯密教教主大慈大悲阿彌陀佛⁴⁵⁹」と記している。これは釈迦と弥陀を一仏とし、さらにこれを大日と同化したものであるが、最後の帰敬文による時は、釈迦と大日を、すなわち法華と密教を弥陀に帰結させ、弥陀中心の思想を展開したものであることがうかがえる⁴⁶⁰。

459 これは「南無、爲實施權、開權顯實、開迹顯本、久遠實成、從本垂迹、三世益物、極樂世界、顯密教、教主大慈大悲阿彌陀佛」からなる文で、語句の意味を中村元『仏教語大辞典』から抜き出すと以下ようになる。数字は同辞書の頁数をあらわす。「爲實施權（實の爲に權を施す）」は、「眞實の法に帰せしめる目的をもって、方便として權（仮の教え）を説くこと（39）」であり、「開權顯實（權を開いて實を顯す）」は、「權（方便）を開いて實（眞實）を顯すのが『法華経』の主意であるとする天台宗の解釈を示した語（169）」、「開迹顯本（迹を開いて本を顯す）」は、「ブツダガヤでさとした歴史的人物としての釈迦仏は、垂迹の身であるとうち明け、この身は永遠の昔に完成している（久遠實成）本仏であると顯したことをいう。（170）」また「三世益物」とは、釈迦仏が過去・現在・未来の三世に亘り、一切衆生を悟りに導くことを表し「從本垂迹（本に従って迹を垂る）」は、「本地垂迹」のことで、「仏・菩薩が人々を救うために、いろいろな神のすがたを借りて現れたという説。この場合、仏・菩薩を本地といい、神を垂迹という。（1261）」

460 『念仏宝号』・石田瑞麿、第3巻、1986年、434頁所収。

覚運は、阿弥陀仏を釈迦仏と同じ久遠実成の仏とし、「この久遠實成の釋迦・弥陀を本師大日尊」とし、釈迦仏が大日如来を本地とするように、阿弥陀仏の本地も大日如来であるという。円仁の時代に置かれた常行三昧堂の宝冠を被った阿弥陀仏が、覚運・源信の時代に至って、明確な思想をもって語られているのである。

また、毘盧遮那とはサンスクリット語 **Vairocana** (ヴァイローチャナ) を音写したもので、大光明で全宇宙を照らすことから「光明遍照」と訳される。この光の仏が毘盧遮那仏であり、真言宗で大日如来と呼ばれる仏である。親鸞もこの大日如来と阿弥陀仏を同体と考えていることが、阿弥陀仏の光の表現から分かる。次に引用する文は、『教行信証』（「真仏土巻」）に説かれる阿弥陀仏の光明表現である。

阿彌陀佛光明、最尊第一無比。諸佛光明皆所不及也。(中略) 阿彌陀佛光明所照最大。諸佛光明皆所不能及也。(中略) 佛、稱譽阿彌陀佛光明極善。阿彌陀佛光明極善、善中明好。其快無比。絶殊無極也。阿彌陀佛光明、清潔無瑕穢無缺減也。阿彌陀佛光明、殊好。勝於日月之明、百千億萬倍。諸佛光明中之極明也。光明中之極好也。光明中之極雄傑也 光明中之快善也。諸佛中之王也。光明中之極尊也。光明中之最明無極也。炎照諸無數天下幽冥之處、皆常大明。⁴⁶¹

(阿彌陀佛の光明は、最尊第一にして比びなし。諸佛の光明みな及ばざるところなり。(中略) 阿彌陀佛の光明の照らすところ、最大なり。諸佛の光明みな及ぶことあたわざるところなり。(中略) 佛、阿彌陀佛の光明の極善なることを稱譽したもう。阿彌陀佛の光明は、極善にして善の中の明好なり。それ快きこと比びなし。絶殊無極なり。阿彌陀佛の光明は、清潔にして瑕穢なし、缺減なきなり。阿彌陀佛の光明は、殊好なり。日月の明よりも勝れたること、百千億萬倍なり。諸佛の光明の中の極明なり。光明の中の極好なり。光明の中の極雄傑なり。光明の中の快善なり。諸佛の中の王なり。光明の中の極尊なり。光明の中の最明無極なり。もろもろの無數天下の幽冥の處を炎照するに、みな常に大明なり。)

一読すれば分かることであるが、「阿彌陀佛の光明は最尊第一」で、「諸佛の光明みな及ぶことあたわざるところなり」とし、その阿弥陀仏の光明を「諸佛の中の王なり。光明の中の極尊なり。光明の中の最明無極なり」といい、仏の中の最も光輝く仏であ

⁴⁶¹ 『教行信証』・『大正蔵』83・621a。

るという。本来、この比喻は大日如来を讃えるものであるが、親鸞は阿弥陀仏の光に重ねている。弥陀即大日の象徴である宝冠阿弥陀仏像の前で修行した親鸞にとって、これは当然のことである。

これらのことから、親鸞の阿弥陀仏観の背後には常の大日如来が控えていることを考慮し、親鸞思想を考えないといけないことが明確になるのである。このことを意識して親鸞の文を読むと、次の『唯信鈔文意』に説かれることは、まさにその顕密一致の仏身論の上で論じられたものであることが分かる。

この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩は盡十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。この如来を報身と申す、誓願の業因に報ひたまへるゆゑに報身如来と申すなり。報と申すはたねにむくひたるなり。この報身より應・化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光を放たしめたまふゆゑに盡十方無碍光仏と申すひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず。無明の闇をはらひ、悪業にさへられず、このゆゑに無碍光と申すなり。無碍はさはりなしと申す。しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとしるべし⁴⁶²。

ここにある「一如⁴⁶³」とは、すべての事物・現象に偏在する根源的原理を表す言葉で、この「一如」を仏格化したものが大日如来である。つまり、この「一如よりかたちをあらはして」とは、法身大日如来から姿を現すと理解でき、そこから法蔵菩薩が現れて四十八の誓願を建てたとする。その誓願が成就してなる報身仏は、大日如来が光の仏であるように無礙の光に輝く仏であり、それを世親菩薩は無碍光如来と名づけている。そして、「この報身より應・化等の無量無数の身をあらは」すのである。応身の釈迦仏と化身としての法然が、この世界に姿を現すのである。これと同内容のものが『一念多念文意』でも繰り返されている。

⁴⁶² 『唯信鈔文意』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、710頁。

⁴⁶³ 「実相に同じ。真実のありのままの姿。」中村元、前掲辞書、51頁。

この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまいて、無碍のちか
いをおこしたまうをたねとして、阿弥陀仏と、なりたまうがゆえに、報身如来と
もうすなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を、南
無不可思議光仏とももうすなり。この如来を方便法身とももうすなり。方便とも
うすは、かたちをあらわし、御なをしめして衆生にしらしめたまうをもうすなり。
すなわち、阿弥陀仏なり。この如来は、光明なり。光明は智慧なり。智慧はひか
りのかたちなり。智慧またかたちなければ、不可思議光仏ともうすなり。この如
来、十方微塵世界にみちみちたまえるがゆえに、無辺光仏ともうす。しかれば、
世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり⁴⁶⁴。

このように、一如の法身大日如来から阿弥陀仏が出現し、そしてその阿弥陀仏が釈
迦仏になるということを繰り返し説いていることから、これが親鸞の仏身論の骨格で
あるといえる。

⁴⁶⁴ 『一念多念文意』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、690頁。

第四節 法身説法

第一項 六字釈と法身説法

親鸞の仏身論は法身大日如来を中心とし、そこから阿弥陀仏・釈迦仏が示現してくるというものであるが、今回提示した六字釈の新たな読みは、その仏身論に随って展開されていることが分かる。論を進める便宜上、再度六字釈を引用しておく。

【1】しかれば南無の言は歸命なり。歸の言は、至なり。また歸説なり。説の字は、悦の音なり。また歸説なり。説の字は、税の音なり。悦税二つの音は告なり、述なり、人の意を宣述なり。命の言は、業なり、招引なり、使なり、教なり、道なり、信なり、計なり、召なり。ここをもつて歸命は本願招喚の勅命なり。發願迴向といふは、如來既に發願して衆生の行を迴施したまふの心なり。即是其行といふは、すなはち選擇本願これなり。

【2】必得往生といふは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。經には即得といへり。釋には必定といへり。即の言は、願力を聞くによりて報土の眞因決定する時剋の極促を光闡するなり。必の言は、審なり、然なり、分極なり、金剛心成就の貌なり。

六字釈は「金剛心成就の貌」で終わる文である。この金剛心とは菩薩の救済心の堅固さを形容する語で、【1】の本願招喚の勅命の成就した姿がの金剛心成就の貌と考えることができる。つまり、六字釈では【1】で本願招喚の勅命の働きが説かれ、【2】でその完成が説かれると考えることができる。従来、【1】は阿弥陀仏の働き、【2】はその働きを受けた人間の姿と理解され、二つの別内容であると考えられていたのであるが、新しい読みは前後一貫した文であることを示している。

さらに六字釈を見ると、この本願招喚の勅命は南無から出てきている。南無の言は歸命であり、その歸命が本願招喚の勅命であった。そして、その本願招喚の勅命を回施した結果現れたものが選擇本願であった。この選擇本願を「金剛心成就の貌」と表現しているのである。つまり、「南無の言」で始まって「金剛心成就の貌」で六字釈は

終わる文である。この解釈は新たな読みから出てくるもので、未だ論じられたことのない解釈である。

では、ここでいう南無とは何か。南無から出た本願招喚の勅命は第十八願を意味し、これが成就したところに阿弥陀仏となる。また、選択本願は第十七願の諸仏称名の願で、釈迦仏の働きを示していることからいえば、南無から報身の阿弥陀仏と応身の釈迦仏が出てくることになる。このように阿弥陀仏と釈迦仏を生み出すのが南無だとすれば、南無は諸仏の根源となる存在であり、円仁の仏身論を重ねれば、南無は法身の大日如来となる。そうすると、「南無というは帰命なり」で始まり、「金剛心成就の貌」と、その南無の完成を説いて終わる六字釈は、南無である法身大日如来が釈迦仏の説法となって現れる、ということを示していることになる。この解釈が意味することは、釈迦仏の説法は大日如来の説法ということである。つまり、釈迦仏の説法は法身説法であり、その釈迦仏の語る言葉は法身の言葉、真言であることを示している。

夫顯眞實教者、則大無量壽經是也。斯經大意者、彌陀超發於誓、広開法藏、致哀凡小選施功德之寶。釋迦出興於世、光闡道教、欲拯群萌患以眞實之利。是以説如來本願、爲經宗致。即以佛名號、爲經體也⁴⁶⁵

(それ眞實の教を顯さば、すなわち『大無量壽經』これなり。この經の大意は、彌陀誓いを超發して、広く法藏を開きて、凡小を哀れみて、選んで功德の寶を施することをいたす。釋迦世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯い患むに眞實の利をもってせんと欲してなり。ここをもって如來の本願を説きて、經の宗致とす。すなわち、佛の名號をもって、經の體とするなり。)

これは「教卷」に説かれるものであるが、釈迦仏の説法は『大無量壽經』を説くことに極まり、その内容は名号に収まるとある。これに法身説法を加味すると、釈迦仏は名号を説法しているのであるが、この名号は、南無である大日如来が釈迦仏の言葉となって現れたものとなる。先に挙げた『金剛頂大教王經疏』の中で、円仁が「三十七尊及び八十一聖者は、十方三世の盡虚空遍法界微塵刹海の一切如來身を以て其の體とす。故にまた能く甚深祕密百千萬億の修多羅藏を出生す。皆これ毘盧遮那如來の性

⁴⁶⁵ 『教行信証』・『大正藏』83・589b。

海功德なり⁴⁶⁶」と述べているように、釈迦仏の説く『大無量寿経』(名号)は「皆これ毘盧遮那如来の性海功德」の表現であり、大日如来そのものが言葉となって現れた真言である。

親鸞が六字釈で説いていることは、南無が釈迦仏の法身説法となって現れたということである。親鸞の六字釈は、円仁に始まる顕密一致の仏身論の上で展開され、法身説法が説かれているのである。玉城康四郎も、『唯信鈔文意』を踏まえて⁴⁶⁷、親鸞に法身説法があると述べている⁴⁶⁸。「法性法身がそのまま尽十方無礙光如来となって、無明の闇を払い、悪業の罪をとかしている」姿は、「これあきらかに法身説法ではないか」という。「しかも、真言のヴィルシャナ仏は光の仏であり、尽十方無礙光如来も光の仏である。いわば、絶対無が、そのまま光となって万象の闇を照らしているのである」と述べているが、これは六字釈の南無の働きが法身説法になったとする内容と重なる。

このように、親鸞は六字釈で南無阿弥陀仏の言葉が法身説法の言葉であることを説いているのである。そして、これが見仏と繋がってくるのである。

⁴⁶⁶ 本論文、172 頁既出。

⁴⁶⁷ 『唯信鈔文意』・『浄土真宗聖典(註釈版)』、710 頁。

⁴⁶⁸ 玉城康四郎、前掲書、204 頁。

第二項 法身説法の表す意味

六字釈で説かれていることは、釈迦仏が法身説法をしているということであるが、この法身説法を最初に説いた者が空海であった。彼は顕教に対する密教の優位性を、法身説法で述べているのである。

夫佛有三身。教則二種。應化開説名曰顯教。言顯略逗機。法佛談話謂之密藏。言祕奧實説⁴⁶⁹。

(それ佛に三身あり。教えは則ち二種なり。應化の開説を名づけて顯教という。ことば顯略にして機にかなえり。法佛の談話これを密藏という。ことば祕奥にして實説なり。)

空海は、仏教を顕教と密教の二つに分けることができるという。顕教は報身・応身が、聞き手に合わせて説いた法であるから隨機方便の教えといわれる。それに対して、密教は「法仏の談話」である。法性法身の仏（大日如来）が自ら（実相の世界）を語るのである。この、顕教の方便に対して実相（真実）であるところに密教の優位性があると、空海は主張する。ただ、この『二教論』では法身仏の説法を法身説法とすると定義するだけであり、その具体的説明はなされていない。その説明は、『声字実相義』に任されているのである。苦米地はこの書の意義を次のように述べている。

大師は『声字実相義』一卷を著して、「声字実相」の教義を説かれたが、これは又「法身説法」に就いて、「真言」に就いて明かすものとされる⁴⁷⁰。

苦米地は、法身説法を明らかにするものが『声字実相義』であるといい、大沢聖寛も同じく「『法身説法』を『声字実相』として詳説したものが本書である⁴⁷¹」と述べている。つまり、法身説法が何を意味するものかを知るには、『声字実相義』を見れば良いということになる。この書は空海の言語論といえるもので、言葉と存在の関係を論

⁴⁶⁹ 『弁顯密二教論』・『大正蔵』77・374c。

⁴⁷⁰ 苦米地誠一「弘法大師の『声字実相』観について」・『智山学報』第30輯、47頁。

⁴⁷¹ 大沢聖寛「『声字実相義』の理解」・三派合同記念論集編集委員会編『新義真言宗の研究』2002年、58頁。

じたもので、空海は「声字実相」を声・字・実相に分け、それぞれを次のように規定している。

初釋名者、内外風氣纔發必響名曰聲也。響必由聲。聲則響之本也。聲發不虛。必表物名號曰字也。名必招體。名之實相。⁴⁷²

(初めに釋名とは、内外の風氣わずかに發すれば必ず響くを名づけて聲というなり。響は必ず聲に由る。聲は則ち響の本なり。聲發して虚しからず。必ず物の名を表すれば號して字という。名は必ず體を招く。これを實相と名づく。)

法身説法とは、法身が法性の悟りの境地を言葉にして語ることであるが、その悟りの境地は人間の分別を越えた、混沌として掴みどころのない世界であるという。これを龍樹は『中論』で、「諸法實相者、心行言語斷⁴⁷³」と表現している。実相の世界（法性）は言葉の絶えはてた世界であるという。山口益も、「(法性) 真如は、般若・慧波羅密と別ではなく、そこに能所の実体がありとする分別を離れた所よりして無分別性をもって語られ、それが能所すなわち能知所知、能言所言としての態を絶している点からいって勝義といい、出世間という。仏教において世間 (loka-vyavahāra) とは能知所知、能言所言として、すなわち主体的な心の働き、言葉の働きが働いて、心や言葉によって把握せられる客体的なものが把握せられている態をいうのである。勝義出世間は、それを超越したのであるから、言語道斷心行寂滅である⁴⁷⁴」(括弧内、筆者注)と解説している。このように、法性真如は一切の分別を離れたもので、分別に生きる人間にとっては混沌としか感じられないものである。その出世間無分別智の「言語道斷、心行寂滅」した世界の言葉は、人間にとっては分別することのできない「響」でしかない。そこを押さえて顕教では「果分不可説」とし、法身仏は説法をしないとするのである。

ところが、その真如・無分別の世界には、人間の理解できる言葉になろうとする働きが本質として備わっているという⁴⁷⁵。これが六字積の本願招喚の勅命の「告なり、

⁴⁷² 『声字実相義』・『大正蔵』77・401c。

⁴⁷³ 『中論』・『大正蔵』30・24a。

⁴⁷⁴ 山口益、1971年、28頁。

⁴⁷⁵ 山口益『大乘としての浄土』理想社、1966年、35頁～。「空性→空用→空義」の項で説かれている。

述なり、人の意を宣述なり」という、言葉になろうとする働きで示されているのである。井筒俊彦（1914—1993）は、この実相が言葉になろうとする働きを次のように説いている。

人間の耳にこそ聞こえないけれども、ある不思議な「声」（声ならぬ声、音なき声）が虚空を吹き抜け、宇宙を貫流しているのだ。この宇宙的「声」、宇宙のコトバの巨大なエネルギー、は一瞬の休みもなく働いている。それなのに、その響きは我々の耳には聞こえてこない。なぜ聞こえないのか。宇宙的存在エネルギーとしてのコトバは、それ自体では、まだ絶対無分節の状態にあるからである。絶対無分節のコトバは、そのままではコトバとして認知されない。だが、他面、この無分節の言葉は、時々刻々、自己分節を続けているのだ。自己分節して、いわゆる自然界に拡散し、あらゆる自然物の声として自己顕現し、さらにこの宇宙的意味分節過程の末端領域において、人間の言語意識を通り、そこで人間の声、人間のコトバとなる⁴⁷⁶。

真如法性の「無分節の言葉は、時々刻々、自己分節を続けて」人間の言葉になろうとしている。『声字実相義』ではこのことを、「名之根本法身爲根源。從彼流出稍轉爲世流布言而已⁴⁷⁷。（名の根本は法身を根源となす。彼より流出して、しばらく轉じて世流布の言となるのみ）」と表現している。「名」とは宇宙の根源的世界である法身（南無）から出て、この人間世界の「流布の言」になる。その「流布の言」が釈迦仏の法身説法である。そして、この釈迦仏の法身説法の言葉（「名」）が「實相」を現象させるのである。それが『声字実相義』の「名は必ず體を招く。これを實相と名づく⁴⁷⁸」という言葉が示している。つまり、阿弥陀仏は、南無阿弥陀仏という「名」になることによってこの世界に出現するのである。これが法身説法のもつ力である。

我々の常識では、モノそれ自体は言葉とは関係なく存在していると考えますが、それは「表面的な経験の事実にはすぎない⁴⁷⁹」と、井筒はいう。「我々の普通の経験的事実としては、事物事象の世界、いわゆる存在世界、は客観的にそれ自体で独立して、我々

476 井筒俊彦『意味の深みへ』岩波書店、1985年、264頁。

477 『声字実相義』、同、77・402c。

478 本論文、186頁参照。

479 井筒俊彦「言語哲学としての真言」・「密教研究」17号、5頁。

の目前にひろがっている。森羅万象は、第一次的には、コトバと関係なしに存立する。それらを様々に名づけ、あるいは既成の名によって指示する⁴⁸⁰」と考えるが、事の真相はその逆で、表面的にはそれ自体で自立してそこにあるように思われている存在世界は、コトバ的性質のもので、すべての存在はコトバを源泉とし、コトバによって喚起され、定立されたものであるという。それを井筒は「存在はコトバである⁴⁸¹」という命題で表現する。つまり、「名」として法身の世界から顕現しない限り、この世界にそのモノは存在しない。これを空海は、「名は必ず體を招く。これを實相と名づく」と表現しているのである。この、モノの存在に先だって言葉があるとする考えは、『ヨハネ福音書』の冒頭の句を想起させる。

初めに言があった。言は神と共にあった。言は神であった。この言は、初めに神と共にあった。万物は言によって成った。成ったもので、言によらずに成ったものは何一つなかった。言の内に命があった。命は人間を照らす光であった。光は闇の中で輝いている。(1:1-3)

大峯顯はこのヨハネの言葉を解釈して、次のようにいう。

普通は根源的なものを神というわけですがけれども、「言葉は神なりき」ということは、神という名前と言ってきた根源的なものこそ、実は言葉なのだということです。そうしますと、この「ヨハネ伝」の一句は、神と言葉との前後関係を逆転しているのでありまして、言葉は神より先だと言っていることになります。言葉が神より先だということですから、もちろん人間より先だということになるわけで、人間が出てきてから言葉が出てきたという考えではないのです。つまり、言語というものは、この宇宙のはじめだということを言っているわけです。(中略) われわれのすべて、宇宙全体がそれによって支えられている、その中でしかわれわれが生きたり死んだりすることのできないような最も基本的な場面のことを「ヨハネ伝」は言葉という名でいったのではないかと思うのです⁴⁸²。

⁴⁸⁰ 井筒俊彦、1985年、244頁。

⁴⁸¹ 井筒俊彦、「言語哲学としての真言」、前掲書、3頁。

⁴⁸² 大峯顯「言語宇宙」・「真宗文化」第2号、1993年、34頁。

この大峯の解釈を見ると、「ヨハネ伝」に説かれることは、空海の言う「名は体を招く」と同一内容である。この「言語は世界の中にあるものではなく、言語が世界をつくっている⁴⁸³」という言語感覚が洋の東西を問わずあるということは、人類共通の原始的言語感覚であると考えることができる。

名のあるところにモノは存在し、名の無いところはモノの存在しない暗闇であり、その暗闇が名の出現と共に光に照らされてモノとして出現すると大峯はいうが、この言葉が世界をつくる働きを、棚次正和は「世界創造⁴⁸⁴」の機能と名づけている。

『声字実相義』に窺える言語観を考察する時、とりわけ重要な鍵概念となるのは、「声字実相」と「真言」である。「声字実相」に関しては、「声字」即「実相（名即体）」という意味論レベルでの重層的な象徴構造に着目して、その概要を既に説明した。「声＝字」、「字＝名」、「名＝体」という三重の自然必然的關係が、そこには成立する。「名」は実在界と現象界の双方に跨がった特異な位置を与えられている。現象界の「声字」と実在界の「体」の間にあるのが、「名」である。大日如来の「名」は、実在するとともに、また有情の随縁に応じて現象界にも顕現する。

「実相」とは「名は必ず體を招く」ことをいう。それゆえ、「声字実相」という場合に、その字面からは隠れた「名即体」の關係に注意を払う必要がある。声字という言語は名と繋がっており、その名は必ず本体を招く。これは名（意味するもの）が体（意味されるもの）と自然必然的に結びついているという意味論的なレベルの事態に止まらない。というのも、「名は必ず體を招く」ことにおいて、名が呼び起こす体は、現実に現象界に名として顕現するからである。それは単に名が伝達されるだけではない。名が呼ばれる（招喚される）たびに、未顕現の体はその名として現象する。名として現象界に顕現することは、名として現象界を創造し直すことと同じである⁴⁸⁵。

棚次も、「名」は現象界に出現する以前から実在界（法性真如界）に本来的にあるという。大日如来は実在し、「名」となることで「有情の随縁に応じて現象界にも顕現する」という。六字積でいえば、実在界である南無から「告なり、述なり、人の意を宣

⁴⁸³ 大峯顯「末法時代における真理とは」・「現代と親鸞」第25号、140頁。

⁴⁸⁴ 棚次正和『『声字実相義』への言語論的接近』・「密教文化研究所紀要」、2008年、22頁。

⁴⁸⁵ 同、18頁。

述」する働きをもった本願招喚の勅命が出てきたのである。しかしこの勅命はまだ未分節の「響」でしかなく、人間には理解できない「声」ならざる「声」である。そこで発願回向を介し、その「響」を分節して「声」にしたものが選択本願としての釈迦仏の説法であった。そして、釈迦仏の口を通して南無阿彌陀仏の「名」が唱えられるということは、実相としての阿彌陀仏がこの世界に出現することである。「名は必ず身を招く。これを實相と名づく」という言葉から言えば、釈迦仏の法身説法の「名」が発せられるところに、阿彌陀仏は存在することになる。言葉がないところにはモノは存在しないのであった。これが法身説法の意味するところである。六字釈の新しい読みは、南無が釈迦仏の法身説法となるということであった。これを、空海の『声字実相義』からいえば、阿彌陀仏の出現を意味していることになる。真如実相が南無阿彌陀仏という「名」になるところに、その「体」である阿彌陀仏が出現するのであるが、その阿彌陀仏の出現は、我々からいえば見仏である。

見仏とは、浄土教の歴史において信を確定する働きをなすものであった。それは五会念仏から不断念仏へと続くもので、「念仏→見仏＝往生の確信」の構造をもつ念仏である。この見仏を、「行巻」の中心である六字釈に読むことができたということは、親鸞の説く念仏が、称名報恩には収まりきらない、信を起こす念仏であることを示すものである。

この六字釈に見仏を読むことは、六字釈の内容を規定する七祖引文の流れに沿うものであり、直接的に善導引文⁴⁸⁶を受けたものである。先に触れたように、善導引文で説かれていることが称名報恩ではないことは、一読すれば分かることである。次の文がその書き出しである。

光明寺の和尚の云わく、また『文殊般若』に云うがごとし。「一行三昧を明かさんと欲う。ただ勸めて、独り空閑に處してもろもろの乱意を捨て、心を一佛に係けて、相貌を觀ぜず、専ら名字を称すれば、すなわち念の中において、かの阿彌陀佛および一切佛等を見たてまつるを得」といえり。問うて曰わく、何がゆえぞ觀を作さしめずして、直ちに専ら名字を称せしむるは、何の意かあるや。答えて曰わく、いまし衆生障重くして、境は細なり、心は麤なり、識颯り、神飛びて、觀

⁴⁸⁶ 以下の引文は既出。本論文 127 頁以下参照。

成就しがたきに由ってなり。ここをもって、大聖悲憐して、直ちに勧めて専ら名字を称せしむ。正しく称名、易きに由るがゆえに、相續してすなわち生ずと。

善導引文の書き出は、観仏の出来ない者だからこそ念仏を唱えて見仏をせよと始まる。親鸞はこれを善導の膨大な著述の中から抜き出しているのである。ここで、見仏をするために「専ら名字を称する」ことが求められているということは、未だ信を得ていない者のために説かれたもので、信を得た後の報恩感謝の念仏でないことは明白である。以下の善導引文も既出ではあるが、文のリズムを壊したくないので、全文を引用する。

また云わく、彌陀の智願海は深広にして涯底なし。名を聞きて往生せんと欲えば、みなことごとくかの國に到ると。たとひ大千に満てらん火にも、直ちに過ぎて佛の名を聞け。名を聞きて歡喜し讚すれば、みな当に彼に生まるることを得べし。萬年に三宝滅せんに、この經、住すること百年せん。その時、聞きて一念せん、みな当に彼に生まるることを得べし、と。また云わく、現にこれ生死の凡夫、罪障深重にして六道に輪迴せり。苦しみ言うべからず。いま善知識に遇いて彌陀本願の名號を聞くことを得たり。一心稱念して往生を求願せよと。願わくは、佛の慈悲、本弘誓願を捨てたまわざれば、弟子を攝受したまうべし、と。また云わく、問うて曰わく、阿彌陀佛を稱念し禮観して、現世にいかなる功德利益かあるや。答えて曰わく、もし阿彌陀佛を稱すること一聲するに、すなわちよく八十億劫の生死の重罪を除滅す。禮念已下ももまたかくのごとし。『十往生經』に云わく、「もし衆生ありて、阿彌陀佛を念じて往生を願ずれば、かの佛すなわち二十五菩薩を遣わして行者を擁護して、もしは行、もしは座、もしは住、もしは臥、もしは昼、もしは夜、一切時・一切處に、惡鬼惡神をしてその便を得しめざるなり。」また『觀經』に云うがごとし、「もし阿彌陀佛を稱禮念してかの國に往生せんと願えば、かの佛、すなわち無數の化佛・無數の化觀音・勢至菩薩を遣わして、行者を護念したまう。」また前の二十五菩薩等と、百重千重、行者を圍繞して、行住座臥、一切時處、もしは昼、もしは夜を問わず、常に行者を離れたまわず。いますでにこの勝益まします、憑たのむむべし。願わくはもろもろの行者、おのおの至心もちを須もちいて往くことを求めよ。また『無量壽經』に云うがごとし、「もし我成佛せんに、十方の衆

生我が名號を稱せん、下十聲に至るまで、もし生まれずは正覺を取らじ」と。かの佛、いま現にましまして成佛したまえり。当に知るべし。本誓重願虚しからず、衆生稱念すれば必ず往生を得、と。また『彌陀經』に云うがごとし、「もし衆生ありて、阿彌陀佛を説くを聞きて、すなわち名號を執持すべし。もしは一日、もしは二日、乃至七日、一心に佛を稱して乱れざれ、命終わらんとする時、阿彌陀佛、もろもろの聖衆と、現じてその前にまします。この人終わらん時、心顛倒せず、すなわちかの國に往生を得ん。

この善導引文で説かれていることは、明らかに信を得るための念仏である。「一心稱念して往生を求願せよ」・「憑むべし」・「至心を須いて往くことを求めよ」とあるが、これを称名報恩で解釈するのは無理であろう。ここで説かれているものは、念仏を唱えるところに、「かの佛すなわち二十五菩薩を遣わして行者を擁護」するの見る、また「阿彌陀佛、もろもろの聖衆と現じて」その人の前に出現するのを見ることで、往生への確信を生じさせる念仏である。

この構造をもつ念仏は法然の説く念仏であり、また五会念仏まで遡ることができるものである。つまり、親鸞の念仏は浄土教の念仏の歴史の上で展開されているといえる。この結論は、六字釈の新しい読みを密教論書である『声字実相義』で解釈したところに導き出されたもので、先行研究には見ることのできない説である。

第三項 名号本尊

現代の真宗寺院は阿彌陀佛の立像を本尊としているが、覚如（1270－1351）は『改邪鈔』で「本尊なほもつて『觀經』所説の十三定善の第八の像觀より出でたる丈六八尺隨機現の形像をば、祖師あながち御庶幾御依用にあらず。天親論主の礼拝門の論文、すなはち帰命盡十方無礙光如來をもつて真宗の御本尊とあがめましましき⁴⁸⁷」と、親鸞は木像の阿彌陀佛を本尊としなかったという。また、その子息である存覚（1290－1373）も『弁述名体鈔』で「末代の門弟等、安置のためにさだめおかるゝ本尊あまた

⁴⁸⁷ 『真聖全』3巻、66頁。

あり、六字の名号、不可思議光如來、無碍光仏等なり、梵漢ことなれども、みな弥陀一仏の尊號なり⁴⁸⁸」と、同じく、親鸞は名号を本尊としていたという。事実、親鸞自筆の名号本尊が現存していることから、これらの記述は史実に基づく確かなことといえる。現存する名号本尊は次の六幅である。



1. 「南无阿彌陀仏（蓮台）」・六字名号（本願寺蔵）
康元元年十月二十八日（1256）
2. 「南无不可思議光仏（蓮台）」・八字名号（専修寺蔵）
康元元年十月二十五日（1256）
3. 「帰命盡十方无碍光如來（蓮台）」・十字名号（専修寺蔵）
康元元年十月二十五日（1256）
4. 「帰命盡十方无碍光如來（蓮台）」・十字名号（妙源寺蔵）
康元元年十月二十八日（1256）
5. 「帰命盡十方无碍光如來（蓮台）」・十字名号（専修寺蔵）
愚禿親鸞敬信尊号、八十三歳書之
6. 「南无盡十方无碍光如來（蓮台なし）」・十字名号（専修寺蔵）

十字名号・平凡の友 HP

5の十字名号に「愚禿親鸞敬信尊號」とあり、裏書にも「方便法身尊號」とあることから、親鸞がこれを本尊として書いたことは明らかである。康元元年とは親鸞84歳であるが、親鸞はこの年には京都に居たことから、関東から来た門弟に本尊として書き与えたものであると推測できる。

本尊とは崇敬の対象となるもので、浄土宗では来迎形の阿彌陀仏・禅宗では釈迦仏・真言宗の大日如来・東大寺の毘盧遮那仏等を想起する中で、親鸞のように名号を本尊とするのは特異であるといわれている。村上速水（1919—2000）は「親鸞は本尊として名号をもちゐた。そのことは全く親鸞の独創⁴⁸⁹」であるといい、中西智海も「親鸞の創案した史上画期的な名号本尊⁴⁹⁰」であるというが、しかし、真言宗の「阿字観本尊」・明恵（1173—1232）の「三宝礼の名号本尊」・日蓮（1222—1282）の「題目本尊」・一遍（1239—1289）の「名号本尊」等、名号本尊と同様なものを見ることができる。日蓮は『唱法華題目抄』で、「問うて云はく、法華經を信ぜん人は本尊並びに行儀並び

⁴⁸⁸ 『真聖全』5巻、235頁。

⁴⁸⁹ 村上速水「真宗本尊論の三願転入」・「顕真学苑論集」50号、67頁。

⁴⁹⁰ 中西智海「名号本尊の宗教的意義」・同、85頁。

に常の諸行は何にてか候べき。答へて云はく、第一に本尊は法華經八卷・一卷・一品、或は題目を書きて本尊と定むべし⁴⁹¹と、題目を本尊と定めている。『一遍聖絵』には、「六字名号をとどめて、五濁常没の本尊とし給へり」とか、「かくところの文字の名号は行者の本尊たるなり」とある。このように、鎌倉時代においては名号本尊は多く用いられられた様式であるといえる。

このように、文字で書かれた名号・題目を本尊とする考えの原型は、『法華經』の「法師品第十」に見ることができる。



「一字蓮台法華經」

京都国立博物館 HP より

在在處處、若説、若読、若誦、若書、若經卷所住之處、皆應起七宝塔、極令高広権嚴飾。不須復安舍利。所以者何、此中已有如來全身⁴⁹²。

(在在處處に、若しは説き、若しは読み、若しは誦し、若しは書き、若しは經卷所住の處には、皆應に七宝の塔を起てて、極めて高広嚴飾ならしむべし。復舍利を安んずることをもちひず。所以はいかん。此の中には已に如來の全身有り。)

ここに、『法華經』を説き読誦し書写する時には宝塔を安置すべきだが、読誦され書写されたこの

『法華經』そのものが釈迦仏であるから、仏舍利は不要であるとある。これは、文字で書かれた教典を仏の肉身と見る考えであるが、この『法華經』は天台宗の根本聖典であることから、親鸞も学び知っているはずである。この教典を仏の肉身と見る考えを「文字即仏」という。

平安時代において經卷裝飾としてこの「文字即仏信仰」が発展した結果、經典の文字一つひとつに蓮台を書き添えた「一字蓮台法華經」(龍興寺藏)・經文一文字ごとに仏身を一体ずつ描き添えた「一字一仏法華經」(善通寺藏)・さらに、經文一字ごとに宝塔の絵を書き添えた「一字宝塔法華經」(戸隠神社藏)などが盛んに制作されるようになるのである。

⁴⁹¹ 『日蓮大聖人御書全集』創価学会、1955年、12頁。

⁴⁹² 『法華經』・『大正藏』9・31b。

日蓮54歳の時の消息に「法蓮抄」がある。そこに『法華経』を唱える法蓮の口から無数の仏が出現したことが説かれている。



空也像

(<http://ja.uncyclopedia.info/wiki/空也>)

今の法華経の文字は皆生身の仏なり我等は肉眼なれば文字と見るなり、たとへば餓鬼は恒河を火と見る・人は水と見・天人は甘露と見る、水は一なれども果報にしたがつて見るところ各別なり、此の法華経の文字は盲目の者は之を見ず、肉眼は黒色と見る、二乗は虚空と見、菩薩は種種の色と見、仏種純熟せる人は仏と見奉る。されば経文に云く「若し能く持つこと有るは・即ち仏身を持つなり」等云云。天台の云く「稽首妙法蓮華経一帙・八軸・四七品・六萬九千三八四・一一文・是真佛・眞佛説法利衆生」等と書かれて候。之を以て之を案ずるに法蓮法師は毎朝口より金色の文字を出現す。此の文字の数は五百十字なり、一一の文字変じて日輪となり日輪変じて釈迦如來となり大光明を放つて大地をつきとをし三悪道・無間大城を照し乃至東西南北・上方に向つては非想・非非想へものぼりいかなる處にも過去聖靈のおはすらん處まで尋ね行き給いて彼の聖靈に語り給うらん、我をば誰とか思食す我は是れ汝が子息・法蓮が毎朝誦する所の法華経の自我偈の

文字なり、此の文字は汝が眼とならん耳とならん 足とならん手とならんとこそ・ねんごろに語らせ給うらめ⁴⁹³。

『法華経』の文字は単なる文字ではなく、「一一文文・是真佛」であると、日蓮はいう。それがために、法蓮が毎朝唱える『法華経』の1文字1文字が、「日輪となり日輪変じて釈迦如來となり大光明を放つて」口より出現したと書かれている。この思想的根拠は親鸞の六字釈で見たものと同じである。『声字実相義』の「名は必ず體を招く。これを實相と名づく」が根拠で、『法華経』の1文字の「名」が、その「體」である釈迦仏を出現させているのである。これを目に見える像にしたものが、京都六波羅蜜寺の「空也上人像」である。この像は、念仏を唱える空也の口から、南無阿彌陀仏の6文字に合わせて6体の阿彌陀仏が出現したところを表したものである。

法然は自らの肖像画に「南無阿彌陀佛」と「若我成佛十方衆生、稱我名號下至十聲、若不生者不取正覺、彼佛今現在成佛、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」の文を書き入れて親鸞に渡したというが、これに「名は必ず體を招く。これを實相と名づく」を重ねて解釈すると、この言葉のもつ重さが理解できる。法然が「南無阿彌陀仏」という「名」を唱えるところに、その「名」が「招いた」阿彌陀仏が「彼佛今現在」しているのである。その「今現在」している仏を見ることによって「当知本誓重願不虛」ことを確認し、「衆生稱念必得往生」と往生への確信が生じるのである。つまり、法然の往生への確信を与えたものは、想像上の出来事ではなく、今現に目の前に現前するリアルな仏によって得ているのである。これを認可の言葉として親鸞に与えたのは、この言葉のもつ「今現在」の意味を、親鸞はその体験から理解できると考えたからである。これが『選択本願念仏集』の書写を許す基準点であるといえる。

町田宗鳳は法然の念仏を「音声によるヒエロファニー」であるという。ヒエロファニー (hierophany) とは、ギリシャ語の hieros=神聖な、と phainomai=表れるからなる合成語⁴⁹⁴で、「聖の様態を啓示する⁴⁹⁵」ものを意味する語である。この語を作ったエリアーデは次のようにいう。

493 『日蓮大聖人御書全集』、1050 頁。

494 エリアーデ『聖と俗』法政大学出版局、2014 年、3 頁。

495 エリアーデ『太陽と天空神』せりか書房、1993 年、42 頁。

近代西洋人は聖なるもののいろいろな顕現様式に直面して或る不安を感じず。すなわちある種の人間にとって聖なるものが石や木の中に顕れ得る、ということが理解しがたいのである。しかしわれわれはまもなく、それが石そのものの崇拝、あるいは樹木そのものの信仰を意味するのではないことを知るであろう。聖なる石、聖なる木は、石としてあるいは木として崇拝されるのではない、それらが崇拝されるのは、それが聖体示現であるからであり、もはや石や木ではなく、かの聖なるもの<全く別なもの>である何かを示しているからである⁴⁹⁶。

ヒエロファニーとはエリアーデによって作られた語で、聖なるものは何らかのものを介してこの世界に現れるとする考えから、その聖なるものが現れる「場」をヒエロファニーという。それは神道に見る巨石であり巨木であったりする。その聖なるものの現れる「場」が、法然の念仏であると町田はいう。

法然は、従来の念仏を解体しただけでなく、独自の念仏哲学を再構築したのであるが、ここで思い出されるのが、M・エリアーデのヒエロファニー（聖体示現）という考えである。ふつう、特殊な形象をもった木や石などの物体、神仏像、天体や山河、宗教的シンボル・神話・儀礼・観念などがヒエロファニーとなるが、それには聖と俗、実在と非実在、絶対と相対を逆説的に合一化させる働きがあるとされている。「聖なるものが空間に顕現するところ、そこに実在が姿を表し、世界が成立する。しかしながら聖なるものの出現は、形なく漂う俗なる空間に一つの固定点を『混沌』の中に『中心』を投入するばかりでなく、同時に地平の突起を起こし、それによって宇宙段階の間（地球と天界の間）の交流を樹立し、一つの存在様式から多の存在様式への存在論的移行を可能にする。均質な俗空間のなかのこのような裂目によって創られる『中心』から、人は超世界的なものと交流に入ることを得、それによって世界を創建する。」（『聖と俗』）このような考えに立てば、念仏もまた音声によるヒエロファニーであるといえる。ナムアマダブツという声が、「一つの存在様式」（穢土）から「他の存在様式」（浄土）への存在論的移行を可能にするという意味において、まさに念仏は、地上を天上界に接続する

⁴⁹⁶ エリアーデ、2014年、4頁。

宇宙樹 (cosmic pillar) の役割をはたしているからである。法然にとって念仏を称えることは、「超世界的なもの」(弥陀の本願) と交流することであった⁴⁹⁷。

エリアーデは「聖なるものが空間に顕現するところ、そこに実在が姿を表し、世界が成立する」といっているが、これは空海が『声字実相義』で説く「名」が「体」を顕現させるということである。聖なる真言としての「名」が唱えられるところに、その「体」である阿弥陀仏が顕現し、浄土の世界が成立する。そうすると、「名」が聖なる実相を出現させる「場」としてのヒエロファニーである。つまり、南無阿弥陀仏の「名」は聖なるものが宿る「場」である。

我々はこのエリアーデの言葉を聞き、南無阿弥陀仏の名を心に思い浮かべるだけでいいと考えることがある。しかし、有田の研究にあったように、念仏が働くためには声に出して唱えることが必須の条件であった。「声を出す呼吸法が読経(念仏)であって、声を出さない呼吸法が座禅である」という言葉を思い出す必要がある。念仏がヒエロファニーとして認められるのは、声に出して念仏を唱えるところに仏が姿を表すという体験に基づくからである。この宗教体験なく、念仏がヒエロファニーとして認められることはないことに注意しなければならない。これを町田は「念仏もまた音声によるヒエロファニーである」と「音声」という言葉が付けて表現しているのである。念仏がヒエロファニーであり得るのは、念仏の声の力である。まさに空海のいう「声字」の力である。

親鸞が南無阿弥陀仏の名号を本尊としたのも、この「声字」が仏を示現させるヒエロファニーだからである。名号こそが聖なるものが宿る「場」であり、そこに聖なる阿弥陀仏が存在するからである。親鸞の名号本尊は、『声字実相義』に説くところを視覚化したといえる。

⁴⁹⁷ 町田宗鳳、1998年、135頁。

第四項 光の体験

親鸞の説く「念仏→見仏＝往生の確信（金剛の信心）」の構造をもつ念仏は、法身説法である釈迦仏のコトバが実相の「体」としての阿弥陀仏を出現させるというものである。この阿弥陀仏の出現を我々の方からいえば、見仏になる。「空也像」のように、真言である南無阿弥陀仏という「名」を唱えるところに阿弥陀仏の出現を見ることになる。

親鸞は往生の要因を信心に定めている。これは間違いのないことであるが、浄土教の歴史の上では、この信は見仏をしたところに生じるものである。見仏が前提となって往生への確信が生じるとするのが、五会念仏から続く考え方である。とするならば、信を得た者には、信を得るまでには見えなかったものが見えているはずである。これまでに何度かの引用を繰り返したものであるが、「現生十種の益」がその世界を説いたものである。獲信者の実体験として理解できることが説かれているのであるが、そこに冥衆護持・諸仏護念・諸仏稱讃があった。これは明らかに見仏を意味する表現である。またそこに「心光常護」も説かれている。これは、「正信偈」では「攝取心光常照護⁴⁹⁸（攝取の心光、常に照護したまう）」となっているが、阿弥陀仏の救済の働きを表すものである。石田慶和は、この言葉を親鸞の光の体験を表すものと理解している⁴⁹⁹。また、杉岡孝紀も親鸞の光の体験を次のように述べている。

このように親鸞が仏身・仏土について一般の具体的表象をとらず、光明のみに限定し、しかもその光輝く仏を衆生が見る方法は、聞見によるのだと言うことは、単に教典の教説にあるからというのではなく、親鸞の訓み替えを考えるならば、そこに独自の体験があったからだと考えねばならない。親鸞は光との神秘的な出会いの体験を記していないが、だからと言って、単に親鸞が思想的動機のみで光の抽象的表現を用いて居ると考えることも十分ではないだろう。親鸞はあくまでも直接的に記していないだけであって、やはり獲信の体験に基づいたものと考えべきではないか⁵⁰⁰。

⁴⁹⁸ 『教行信証』・『大正蔵』83・600a。

⁴⁹⁹ 石田慶和『教行信証』論考・「龍谷大学論集」、第425号、36頁。

⁵⁰⁰ 杉岡孝紀「親鸞における光の解釈」・同、第463号、23頁。

杉岡は、親鸞の仏身仏土の光の表現を「獲信の体験に基づいたもの」であるという。「親鸞は光との神秘的な出会いの体験を記していないが」、その光の表現の背後には、光との神秘的な出会いの体験があるという。

親鸞の著述に光の表現は非常に多い。大田利生もその点について「親鸞の思想の中心をなす信心、如来浄土、智慧といった諸概念がすべて光明によってあらわされているということは、いかに親鸞が光によって真実の世界と、その救いをあらわそうとするものかということをものがたるものといえるのである。それはまた、親鸞が生涯を通して光明の世界を求めつづけ、光明に包まれた生涯であったかともいいうるのである⁵⁰¹」と語っている。大田も「光明に包まれた生涯であった」と、親鸞が光の体験の中で生きたことを認めている。杉岡の言葉を借りれば、その光の表現の一つ一つが如実な体験の表現であることになる。

現在の親鸞理解では見仏は認めないが、光の体験は認めている。ということは、光の体験と見仏体験は全く異質なものであり、別物だと考えられていることになる。そうすると、この光と見仏の間に相互関係を認めることができたなら、現在の親鸞解釈においても、親鸞に見仏体験があると認めることになる。

見仏の構造は「名」が「体」を招くのであるから、仏の出現は言葉によることになる。つまり、光と見仏の関係は、光と言葉の関係ということになる。この光の研究者に中川栄照がいる。彼は古代人の言語感覚は東西を通して共通であるとし、「現象」を現す *Phänomen* の語源を論じている。

ギリシャ語 *φαίνω* の接頭語 *φα* が「輝く」、「光る」の意味がある。このことに起因して現象 (*Phänomen*) と光 (*φῶς*) とは不離であるとする。もとよりファイノー (*φαίνω*) とは「自らを現し示す」との意味であるから、現象とは顕示作用でもある。このように現象には、光が本質的にしてかつ内的に関わるとの考えに基づくこと、たとえば宗教現象の構造が、光明における構造とほぼ同様であるということなのである。すなわち宗教における光明は、現象としての体験的世界なのであり、したがって光明は表現にとどまらず、実在的な在り方を通してその体験の世界を包摂するのである。(中略) つぎに現象と言葉の問題に触れると、*φαινόμενον* (現象) の *φαίνω* における *φα* が「輝く」、「光る」という意味である

⁵⁰¹ 大田利生「親鸞における光明思想」・「真宗学」第97・98合併号、262頁。

ことに触れ、φαινόμενον (現象) と φῶς (光) との両義性について述べたが、ここでは、さらにこの現象の φάινω の φά が φημί・φάσκω'すなわち「言う」、「話す」という意味があるのである。つまり、φαινόμενον (現象) には、本質的に「言葉」が属していることなのである。したがって、φαινόμενον の φα には主として視覚的世界を成立するところの光と、一方聴覚的世界を形成するところの言葉とが、語源上は一つのもの (現象) のうちみみいだすことができる⁵⁰²。

中川によると、「現象」というギリシャ語は「光」と「言葉」を内包する語であるという。光と言葉との不分離性を表明したのものとしては、ロゴスと生命としての光について語った「ヨハネ伝」第一章があると中川はいうが⁵⁰³、仏教においても同じ表現を見ることができる。『大阿弥陀経』に「阿彌陀佛光明名、聞八方上下、無窮無極無央數諸佛國。諸天人民、莫不聞知。聞知者莫不度脱也⁵⁰⁴。(阿彌陀佛の光明と名とは、八方上下、無窮無極無央數の諸佛の國に聞かしめたまふ。諸天人民、聞知せざることなし。聞知せんもの、度脱せざるはなきなり)」と、光明と名 (言葉) が並記され、「名」を聞知し、「光明」を聞知して救われるとある⁵⁰⁵。大田は「光明の徳と名号の徳は一つであると考えて一箇所に並説されているとみるべきであろう。それはまた光明と名号の内面的關係を示す深い思想とみなすこともできるのである。したがって、初期無量寿經の段階から、光明と名号の關係が一つであると考えられていたことが、明らかである⁵⁰⁶」と述べている。

「光明と名号の關係が一つである」ことから、教典に説かれる働きも同じである。『大阿弥陀経』の第四願は「諸天人民。蜻飛蠕動之類聞我名字。莫不慈心歡喜踊躍者。皆令來生我國。得是願乃作佛⁵⁰⁷。(諸天人民、蜻飛蠕動の類、我が名字を聞いて慈心せざるはなけん。歡喜踊躍せん者、みな我が國に來生せしめ、この願を得ていまし作佛せん)」と、「名字を聞」いた者は「歡喜踊躍」するとあり、『無量寿經』の第三十三願

⁵⁰² 中川榮照「宗教における『光明』について」・「密教学研究」第8号、72頁。

⁵⁰³ 同、73頁。

⁵⁰⁴ 『大阿弥陀経』・『大正藏』12・303a。

⁵⁰⁵ 「光明を聞知して」は、「聞光」と置き換えることができる。この語は曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』に「光明一切時普照。故佛又號不斷光。聞光力故、心不斷皆得往生。故頂禮(『大正藏』47・421a)。(光明一切の時にあまねく照らす。ゆゑに仏をまた不斷光と号す。聞光力のゆゑに、心断えずしてみな往生を得しむ。ゆゑに頂礼したてまつる)」とある。

⁵⁰⁶ 大田利生「聞名思想の背景」・「真宗学」第64号、62頁。

⁵⁰⁷ 『大阿弥陀経』・『大正藏』12・301b。

成就文は「其有衆生遇斯光者、三垢消滅身意柔軟。歡喜踊躍善心生焉。若在三塗勤苦之處。見此光明、皆得休息無復苦惱。壽終之後皆蒙解脫⁵⁰⁸。(それ衆生ありて、この光に遇うものは、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍して善心を生ず。若し三塗の勤苦の處にありて、この光明を見たてまつれば、みな休息を得てまた苦惱なし、壽終わりてにちに、みな解脫を蒙る)」と、「光に遇うもの」は「歡喜踊躍」するという。名号も光もその働きは「歡喜踊躍」という果をもたらすことからいえば、同一のものであるといえる。大田は「光明を見ることと、名号を聞くことが、同じ踊躍歡喜、あるいは慈心歡喜するという心において、同一の内容と考えることができる。さらにいえば、光明と名号が決して別のものでないことをすでに意味していると考えてさしつかえないであろう⁵⁰⁹」と述べ、さらに別のところで「後に親鸞によってその同一性が明確にされていくことになる⁵¹⁰」とあることから、親鸞においては光明と名号（言葉）を同一視する考えがあったといえる。



妙源寺・光明本尊

(<http://bunka.nii.ac.jp/heritages/detail/235781>)

これは当然のことである。名号を聞いて踊躍歡喜の心がなぜおこるのかというと、「聞→念仏→見仏＝往生の確信＝踊躍歡喜」の構造である。「念仏を唱えよ」という本願を聞くということは「念仏を唱える」ことである。その聖なる「名」を口にするとともに、聖体としての阿弥陀仏が現れるのである。「名」にはその仏を出現させる力がある。

そして、空海の「名は體を招く。これを實相という」という言葉に従うと、この世界に現れた仏は実相としての仏である。実相とは、未分節の世界を表現する言葉である。であるならば、具体的相をもった仏像はすでに分節された仏であり、実相とはいえないものである。実相としての仏は大日如来であり、大光明遍照の光の仏である。この光の仏が見仏で目にする仏であり、それは「南無不可思議光如来」・「帰命尽十方無礙光如来」である。

先に親鸞は名号を本尊にしたということを論じたのであるが、その名号が示現させる実相の仏を表現したものが光明本尊とい

508 『無量寿経』・『大正藏』12・270a

509 大田利生「浄土教における光明思想の研究」・「仏教文化研究所紀要」第23号、5頁。

510 大田利生「親鸞における光明思想」、前掲書、276頁。

われるものである。妙源寺に現存する光明本尊には、親鸞より先に亡くなった興正寺真仏（1209－1258）の筆跡が残されていることから、親鸞の在世よりこの様式の光明本尊があったことになる。親鸞にとって見仏とは「南無不可思議光如来」を見ること以外にない。それが光明本尊として残されているのである。このように、光明本尊は、「名（言葉）」と光（「体」）が一つであることを示すものである。親鸞が念仏を唱えて見仏した実相の仏は、「南無不可思議光如来」としての光の仏であり、これが親鸞の光の体験といわれるものである。親鸞はこれを「心光常護の益」として表現しているが、これは見仏体験を具体的に表現したものである。

以上のように、見仏と光の体験は同一のことであるといえる。そうすると、現在の教学で光の体験を認めているということは、そのまま親鸞の見仏体験を認めるものとなるのである。それはまた、信を起こす念仏が説かれていることを認めることにもなる。なぜならば、「念仏→見仏＝往生の確信＝信心歓喜」の構造から分かるように、見仏が往生への確信を与える働きをなすからである。

第五節 親鸞の説く二種の念仏

第一項 「行巻」の表現

現在の親鸞解釈では、念仏は報恩であると定められ、信を得るための念仏を自力の念仏として厳しく否定している。この信を得るための念仏とは、「意業に於いて助け給への想ひを為すと共に、身業に於いては、仏に向かって合掌礼拝し、口業に於いては、助け給へと述べ、三業揃へて仏に願う⁵¹¹」念仏で、善導引文にある「一心稱念して往生を求願」する念仏であり、「至心を須いて往くことを求め」る念仏である。この往生を「憑む」念仏を唱えるところに、「かの仏すなわち二十五菩薩を遣わして行者を擁護」するのを見、また「阿弥陀仏、もろもろの聖衆と現じて」その人の前に出現するのを見ることで、往生への確信が生じる念仏である。「聞→念仏→見仏＝往生の確信」という構造をもつ念仏であるが、この念仏が自力の念仏として否定されているのである。

しかし、本論文の論究より導き出された結論は、親鸞に見仏体験があったということである。この結論に従う限り、親鸞は信を起こす念仏を唱えていたことになる。この観点から「行巻」の念仏の表現を見ると、念仏は説かれているが、称名報恩に必須の「踊躍歡喜」等の言葉が書かれていないことに気づく。不思議なことであるが、このことに触れた研究は皆無である。「行巻」の中から「念」と「往生」に類する語が続けて書かれた文を抜き出すと、以下のようになる。

①答曰。阿彌陀等佛及諸大菩薩、稱名一心念、亦得不退轉如是。阿彌陀等諸佛、亦應恭敬禮拜、稱其名號⁵¹²。

(答へていはく。阿彌陀等の佛および諸大菩薩、**名を稱し一心に念ずれば**、また不退轉を得ることかくのごとし。阿彌陀等の諸佛、また恭敬禮拜し、その名號を稱すべし。)

②皆稱名、憶念阿彌陀佛本願如是。若人念我稱名自歸、即入必定得阿耨多羅三藐三菩提。是故常應憶念。以偈稱讚。無量光明慧、身如眞金山。我今身口意、合掌稽首、禮⁵¹³

⁵¹¹ 木村武夫・木村寿、前掲書、606頁。

⁵¹² 『教行信証』・『大正藏』83・592a。

(皆名を稱し、阿彌陀佛の本願を憶念することかくのごとし。もし人**われを念じ名を稱して**おのづから歸すれば、すなはち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得。このゆえにつねに憶念すべし。偈をもつて稱讚せん。無量光明慧、身は眞金の山の如し。我今身口意をして、合掌し稽首し、禮したてまつる。)

③一切衆生在生死中、念佛之心亦復如是。但能繫念不止定生佛前⁵¹⁴。

(一切衆生生死の中に在りて、念佛の心も亦復是の如し。但能く**念を繫けて**止まざれば定んで佛前に生ぜん。)

④纔欲成樹者、謂、一切衆生但能積念不斷、業道成辯也⁵¹⁵。

(わずかに樹に成らんと欲すというは、いわく、一切衆生ただよく**念を積みて**斷えざれば、業道成弁するなり。)

⑤爾時間一念。皆當得生⁵¹⁶。

(その時間きて**一念せん**。みなまさにかしこに生ずることを得べしと。)

⑥十方衆生、願生我國、稱我名字下至十聲、乘我願力、若不生者不取正覺⁵¹⁷。

(十方の衆生、わが國に生ぜんと願じて、**わが名字を稱すること**下十聲に至るまで、わが願力に乗じて、もし生れずは正覺を取らじ。)

⑦十方衆生、稱我名號。下至十聲、若不生者不取正覺。彼佛今現在成佛。當知本誓重願不虛。衆生稱念必得往生⁵¹⁸。

⁵¹³ 『教行信証』・『大正蔵』83・592a。

⁵¹⁴ 同、593b。「一切衆生が生死の中に在って念仏するのは」と訳す。星野元豊、1994年、206頁。

⁵¹⁵ 同、593b。「一切衆生が念仏して絶えざれば、往生浄土の業が成就する」と訳す。星野元豊、同上。

⁵¹⁶ 同、594a。「他力念仏の教えを聞いて、一念念仏したならば」と訳す。星野元豊、同、229頁。

⁵¹⁷ 同、594c。

⁵¹⁸ 同、594b。

(十方の衆生、**わが名號を稱せん**。下十聲に至るまで、もし生れずは正覺を取ら
じ。かの佛いま現にましまして成佛したまへり。まさに知るべし、本誓重願虚し
からず。衆生稱念すればかならず往生を得。)

⑧若有衆生、聞説阿彌陀佛、即應執持名號。若一日若二日乃至七日、一心稱佛不
亂、命欲終時、阿彌陀佛與諸聖衆現、在其前。此人終時、心不顛倒。即得往生彼
國⁵¹⁹。

(もし衆生ありて、阿彌陀佛を説くを聞きて、すなわち**名號を執持すべし**。もし
は一日、もしくは二日、乃至七日、一心に佛を稱して乱れざれば、命終わらんとす
る時、阿彌陀佛もろもろの聖衆と現じて、その前にまします。この人終わらん
時、心顛倒せず。すなわちかの國に往生を得ん。)

⑨若有衆生、稱念阿彌陀佛、若七日及一日下至一聲、乃至十聲一念等、必得往生⁵²⁰。

(もし衆生ありて、**阿彌陀佛を稱念せんこと**、もしくは七日一日下至一聲、乃至十
聲、一念等に及ぶまで、必ず往生を得と。)

⑩況我彌陀以名接物。是以耳聞口誦、無邊聖德攬入識心。永爲佛種、頓除億劫重
罪、獲證無上菩提⁵²¹。

(いはんやわが彌陀は名をもつて物を接したまふ。ここをもつて耳に聞き**口に誦
するに**、無邊の聖德、識心に攬入す。永く佛種となりて、頓に億劫の重罪を除き、
無上菩提を獲證す。)

⑪正定之業者、即是稱佛名。稱名必得生。依佛本願故⁵²²

(正定の業とはすなはちこれ佛の名を稱するなり。**稱名**はかならず生ずることを
得。佛の本願によるがゆゑに。)

⁵¹⁹ 『教行信証』・『大正藏』83・594b。

⁵²⁰ 同、594b。

⁵²¹ 同、596b。

⁵²² 同・597b。

⑫縁佛願力故十念念佛便得往生⁵²³。

(佛願力によるがゆゑに**十念念佛して**すなはち往生を得。)

以上共通する表現は、「念仏を唱える→往生」で、「信」を示す言葉が置かれていないという点である。つまり、「行巻」で説かれている念仏は、明らかに称名報恩とは違う念仏である。念仏を唱えたら往生できると、念仏を唱えることを勧める文が12数あるのに対して、「踊躍歡喜」と「往生」が説かれているのは、以下の4文だけである。

①直過聞佛名。聞名歡喜讚、皆當得生彼⁵²⁴。

(ただちに過ぎて佛の名を聞け。名を聞きて**歡喜し**讚ずれば、みなまさにかしこに生ずることを得べし。)

②然彌陀世尊本發深重誓願。以光明名號攝化十方。但使信心求念。上盡一形下至十聲一聲等。以佛願力易得往生⁵²⁵。

(しかるに彌陀世尊もと深重の誓願を發して、光明名號をもって十方を攝化したまう。ただ**信心をして求念**せしむれば、上一形を盡し、十聲一聲に至るまで、佛願力をもって往生得易し。)

③其有得聞彼佛名號、歡喜踊躍乃至一念。當知。此人爲得大利⁵²⁶。

(それかの佛の名號を聞くことを得て、**歡喜踊躍して**乃至一念せんことあらん。まさに知るべし。この人は大利を得とす。)

④諸天人民蜎飛蠕動之類、聞我名字莫不慈心。歡喜踊躍者、皆令來生我國。得是願乃作佛。不得是願終不作佛⁵²⁷。

⁵²³ 『教行信証』・『大正藏』83・598b。

⁵²⁴ 同、594a。

⁵²⁵ 同、594a。

⁵²⁶ 同、597b。

⁵²⁷ 同、590b。

(諸天・人民・鳩飛・蠕動の類、わが名字を聞いて慈心せざるはなけん。**歡喜踊躍せん**もの、みなわが國に來生せしむ。この願を得ていまし作佛せん。この願を得ずは、つひに作佛せじ。)

このように、「行卷」の表現に「信心歡喜」が付くものが少ないということは、「行卷」で説かれる念仏が、称名報恩の念仏ではなく、信を起こす念仏であることになる。これは本論文の結論と合致するものである。

第二項 「信巻」の表現

「行巻」では「念仏→往生」が説かれていたのであるが、同じ条件で調べてみると、「信巻」ではその数は少なく、以下の5文である。

①餘佛刹中諸有情類、聞我名、己所有善根心心迴向。願生我國、乃至十念。若不生者不取菩提⁵²⁸。

(餘佛の刹のうちのもろもろの有情類、わが名を聞き、おのれが所有の善根、心々に迴向せしむ。わが國に生ぜんと願じて、**乃至十念せん**。もし生ぜずば菩提を取らじ。)

②～③一心專念彌陀名號、定得往生必⁵²⁹。

(一心に彌陀の**名號を專念**して、さだめて往生を得る。)

④指讚彌陀名號勸勵衆生、稱念必得往生。

(彌陀の名號を指讚して衆生を勸勵せしめて、**稱念すれば**かならず往生を得と讚じたまふ。)

⑤若專念佛相續不斷者、隨其命終、定生安樂⁵³⁰。

(もしもつばら**念佛相續して斷えざれば**、その命終に隨ひて、さだめて安樂に生ぜん。)

「念仏→往生」の表現が、「行巻」の12に対して「信巻」は5と、極端に少ないが、これはある程度予測できたことである。なぜならば、「信巻」は正定聚の機が説かれる「巻」であり、獲信者の姿が説かれることからいえば、その念仏は既に信を得た念仏であり、信を起こす必要はないからである。「信巻」の「歡喜踊躍→往生」表現は、以下の7である。

⁵²⁸ 『教行信証』・『大正藏』83・601c。

⁵²⁹ 同、602b。(同頁に同文あり。)

⁵³⁰ 同、608c。

①～④諸有衆生、聞其名號、信心歡喜乃至一念。至心迴向。願生彼國、即得往生、住不退轉⁵³¹。

(あらゆる衆生、その名號を聞いて、**信心歡喜せん**こと乃至**一念せん**。至心に迴向せしめたまへり。かの國に生ぜんと願せば、すなはち往生を得、不退轉に住せん。)

⑤他方佛國所有有情、聞無量壽如來名號、能發一念淨信歡喜。愛樂所有善根迴向、願生無量壽國者、隨願皆生、得不退轉乃至無上正等菩提⁵³²。

(他方の佛國の所有の有情、無量壽如來の名號を聞いて、よく**一念の淨信を發して歡喜せしむ**。所有の善根迴向したまへるを愛樂して、無量壽國に生ぜんと願せば、願に隨ひてみな生れ、不退轉乃至無上正等菩提を得んと。)

⑥其有得聞彼彌陀佛名號、歡喜至一心、皆當得生彼⁵³³。

(それかの彌陀佛の名號を聞くことを得ることありて、**歡喜して一心を至せば**、みなまさにかしこに生ずることを得べし。)

⑦諸、聞阿彌陀德號、信心歡喜慶所聞、乃暨一念。至心者迴向。願生皆得往⁵³⁴。

(あらゆるもの、阿彌陀の德號を聞いて、**信心歡喜して聞くところを慶ばんこと**、いまし一念におよぶまでせん。至心のひと迴向したまへり。生ぜんと願すればみな往くことを得しむ。)

この中の①～④と⑦の一念は願生心の相續を表し、念仏を意味しないことから、上記7引文では念仏は説かれていないことになる。このように「行卷」と「信卷」の表現を比べると、親鸞は明らかに書き分けていることが分かる。以上のことを表にすると次のようになる。

⁵³¹ 『教行信証』・『大正蔵』83・601a。同文が605a・607a・609a。

⁵³² 同、601b。

⁵³³ 同、603c。

⁵³⁴ 同、601c。

	念仏あり	歡喜踊躍あり
「行巻」	1 2	4
「信巻」	5	7

この表を見て分かることは、「行巻」では念仏を説いたものが1 2あるのに対して、「信巻」では5しかない。これは「信巻」が信を得た正定聚の機を説く「巻」であることからいえば当然である。そこで説かれることは、既に信を得た者の世界であるから、信を起こす念仏を説く必要はないからである。それに対して、「行巻」では信心歡喜が4と少なく、念仏を唱えることが1 2回にわたっては繰り返し説かれている。それは、信心歡喜のない者に念仏を唱えよと説いているのである。

本論文で、親鸞の念仏に信を起こす念仏が説かれていることを、六字釈の新たな解釈から導き出したのであるが、その六字釈が置かれている「巻」で、信を起こす念仏が説かれていることは偶然の一致ではない。親鸞は「行巻」で、未信の者に対して念仏を説いているのである。善導引文の「いま既にこの勝益まします。憑むべし。願わくはもろもろの行者、おのおの至心を須いて往くことを求めよ」が、「行巻」の念仏を端的に象徴する表現である。また、現在いわれている称名報恩は「信巻」に説かれる念仏であることからいえば、親鸞の説く念には、信を起こす念仏と、報恩感謝の念仏の二種の念仏があるを認めなくてはいけなくなる。

第三項 法然の三種の念仏

親鸞は29歳の時、六角堂の救世観世音菩薩の導きによって法然に出会い救われたのであるが、その指導を受けたのは僅か6年に過ぎなかった。しかし、親鸞は法然を生涯にわたって崇敬し続けたことが、文応元年（1260）の88歳のときに記した手紙より窺える。

故法然聖人は、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と候ひしことを、たしかにうけたまはり候ひしうへに、ものもおぼえぬあさましきひとびとのまゐりたるを御覧じては、「往生必定すべし」とて、笑ませたまひしをみまゐらせ候ひき⁵³⁵。

文応元年は親鸞が90歳で往生する2年前のことである。そこで60年前の出来事を「笑ませたまひし」と、昨日のことのよう語っているということは、親鸞にとって法然との出会いがそれ程までに鮮烈な出来事であったことを示している。「曠劫多生のあいだにも、出離の強縁しらざりき。本師源空いまさずは、このたびむなしくすぎなまし⁵³⁶」と詠んでいるように、法然に出会わなければ救われなかった。その喜びが往生を目前にした時においても変わっていないのである。

後世、法然門下で、一念義・多念義の論争が起こっているのであるが、一念義に立つ親鸞が多念義の祖である隆寛を尊敬するように、門弟の間に念仏の解釈に相違があっても、その基本概念においては法然の教えに忠実であったといえる。現在、法然の念仏の教えを進化させたのが親鸞であるといわれているが、法然の説く念仏が、親鸞の中で変質するとは考えられないのである。もし本質的に変質したのならば、その時点で法然は既に師ではなくなるはずである。60年経ってもなお師と仰ぎ続けることが示すものは、法然の教えを守り続ける親鸞の姿でしかない。

その法然の説く念仏がどのようなものであったかを示す資料が、親鸞の書写した『西方指南抄』に記されている。それは、念仏を唱える者を「第一に信心決定せる、第二

⁵³⁵ 『親鸞聖人御消息』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、771頁。

⁵³⁶ 「高僧和讃」・同、596頁。

に信行ともにかねたる、第三にただ行相ばかり⁵³⁷」の三種に分けて論じたもので、「三機分別」と名づけられた法語である。

第一の「信心決定」の念仏は、「一には弥陀の本願を縁ずるに、一声に決定しぬと、こころのそこより真実に、うらうらと、一念も疑心なくして、決定心をえてのうへに、一声に不足なしとおもへども、仏恩を報ぜむとおもひて、精進に念仏のせらるるなり。また信心えての上には、はげまざるに念仏はまふさるべき也⁵³⁸」とあるように、「決定心をえてのうへ」の念仏で、これが「仏恩を報ぜむとおもひて」唱える念仏である。

第二の「信行ともにかねたる」念仏は何かというと、「決定心をえての上に、本願によて往生すべき道理おばあおいでのち、わがかたより、わが信心をさしゆるがして、かく信心をえたりとおもひしらず、われ凡夫なり、仏の知見のまへには、とづかずもあるらむと、こころかしこくおもふて、なほ信心を決定せむがために、念仏をはげむなり。決定心をえふせての上に、わがこころをうたがふは、まったく疑心とはなるべからざる也。精進の二類の機、かくのごとし。これおば第二の信行ならべる行相の機としるべし⁵³⁹」と法然はいう。すでに信心を得ているのであるが、「なほ信心を決定せむがために」唱える念仏である。

第三の「ただ行相ばかり」の念仏とは、「今念仏の行をはげむこころは、つねに念仏あざやかに申せば、念仏よりして信心のひかれていである也。信心いできぬれば、本願を縁ずる也。本願を縁ずれば、たのもしきこころのいである也。このこころいできぬれば、信心の守護せられて、決定往生をとくべしとこころうべし⁵⁴⁰」と説かれている。これは「念仏よりして信心のひかれていである」とあるように、未信の者が信を得るために唱える念仏である。

このように、法然の説く念仏は三種あり、第一の「信心決定」の念仏は信を得た後の仏恩報謝の念仏である。ひろさちやはこれを「thank you 阿弥陀さん」と訳しているが、これが「信巻」で説かれる称名報恩の念仏である。二つ目の念仏は「信行ともにかねたる」者の唱える念仏で、信心をさらに確固たるものにする念仏である。そして最後の第三の念仏は、「ただ行相ばかり」の念仏で、まだ信心を得ていない者が信を求めて唱える念仏である。「つねに念仏あざやかに申せば、念仏よりして信心のひかれ

⁵³⁷ 『西方指南抄』・『親鸞聖人全集』法藏館、1976年、187頁。

⁵³⁸ 同、188頁。

⁵³⁹ 同、189頁。

⁵⁴⁰ 同、194頁。

ていでくる」と記されているように、一心に念仏を唱え続けたら、念仏の働きとして信心は生じると述べている。ひろさちやは「help me 阿弥陀さん」と訳しているが、これが「行巻」説かれる信を起こす念仏である。

法然はこれら三種の念仏を説き、親鸞はこの三種の念仏を学び受け継いでいるのである。次の性信房宛の消息を重ねると、そこに説かれる念仏が法然の「三機分別」と同じであることに気がつく。

①往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏候ふべし。②わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために、御念仏ころろにいれて申して、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえ候ふ。よくよく御案候ふべし。このほかは、別の御はからひあるべしとはおぼえず候ふ⁵⁴¹。

①の「往生を不定におぼしめさんひと」が、「つねに念仏あざやかに申せば、念仏よりして信心のひかれていでくる」(第三の「ただ行相ばかり」の念仏) ののである。また、②の「わが身の往生一定とおぼしめさんひと」の申す念仏は、第一の「決定心をえてのうへに、一声に不足なしとおもへども」申す念仏である。これを見ると、明らかに親鸞の念仏は法然の説く念仏を忠実に受け継ぐものであることが分かる。この手紙は親鸞83歳頃と推測されることから、最晩年に至っても変わることなく法然の教えを受け継いでいることが分かる。親鸞が自らの信心と法然の信心と同じであると表明して、論争になったことが『歎異抄』に記されている。

親鸞、御同朋の御なかにして、御相論のことそうらいけり。そのゆえは、「善信が信心も、聖人の御信心もひとつなり」とおおせのそうらいければ、勢観房、念仏房なんともうす御同朋達、もつてのほかにあらそいたまいて、「いかでか聖人の御信心に善信房の信心、ひとつにはあるべきぞ」とそうらいければ、「聖人の御智慧才覚ひろくおわしますに、一ならんともうさばこそ、ひがごとならめ。往生の信心においては、全くことなることなし、ただひとつなり」と御返答ありけれども、なお、「いかでかその義あらん」という疑難ありければ、詮ずるところ聖人の御ま

⁵⁴¹ 『親鸞聖人御消息』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、784頁。

えにて、自他の是非をさだむべきにて、この子細をもうしあげければ、法然聖人のおおせには、「源空が信心も、如來よりたまわりたる信心なり。善信房の信心も如來よりたまわせたまいたる信心なり。されば、ただひとつなり。別の信心にておわしまさんひとは、源空がまいらんずる浄土へは、よもまいらせたまいそうらわじ」とおおせそうらいしかば、当時の一向専修のひとつのなかにも、親鸞の御信心にひとつならぬ御こともそうろうらんとおぼえそうろう⁵⁴²。

この「如來よりたまわりたる信心」は、第三に説かれている「ただ行相ばかり」の者が、「つねに念仏あざやかに申せば、念仏よりして信心のひかれていで」きた信である。つまり、この「念仏よりして信心のひかれていで」くるとの表現は、親鸞自らが念仏を唱えることで信を得たことを明かすものである。先の性信房宛の消息もそうであるように、明らかに親鸞は信を起す念仏を説いている。そこから、「信心のひとにおとらじと、疑心自力の行者も如來大悲の恩をしり、称名念仏はげむべし⁵⁴³」と、まだ信心を得ていない者に、「信心のひとにおとらじ」と思って「称名念仏はげむべし」と、念仏を唱えることを勧めているのである。この念仏は往生を願う念仏で、三業惑乱で否定された「意業に於いて助け給への想ひを為すと共に、身業に於いては、仏に向かつて合掌礼拝し、口業に於いては、助け給へと述べ、三業揃へて仏に願う」念仏であった。

以上の論究より、親鸞の念仏には「行巻」の信を起す念仏と、「信巻」の称名報恩の念仏の二種の念仏が説かれていると結論する。そして、この結論から、称名報恩説を是とする現状の解釈は、親鸞の念仏の一面のみを取り上げて論じていることが明らかになったのである。

⁵⁴² 『歎異抄』・『浄土真宗聖典（註釈版）』、852頁。

⁵⁴³ 『正像末和讃』・同、611頁。

結 論

現在の親鸞教学の立場は信心正因・称名報恩であり、これに合わせてすべての教義が組み立てられている。そして、この称名報恩が親鸞の説く念仏であると教えられているのであるが、歴史を振り返ると、三業惑乱が起こるまでは「意業に於いて助け給への想ひを為すと共に、身業に於いては、仏に向かって合掌礼拝し、口業に於いては、助け給へと述べ」ることが、伝統的・保守的解釈であった。つまり、未信の者が信を得るために念仏を唱えることが、正当とされていた。今回、親鸞の念仏思想の要である六字釈を読み直したところ、この信を起こす念仏が説かれていたことが明らかになったのである。

この論文の核となるところが第五章で、六字釈の内容を本願招喚の勅命の言葉になろうとする働きが釈迦仏の説法となって現れたと解釈したものである。これは、先行研究に見ることのできない新しい説である。この上に立ち、第六章で釈迦仏の説法が法身説法を意味することを、天台の三身即一・俱体俱用の仏身論から導き出した。さらに、その法身説法が見仏の原理を表していることを、空海の『声字実相義』を重ねることで論じたのである。一言でいえば、当時の顕密一致の仏身論の上で六字釈を論じた。この、六字釈に密教思想を重ねて解釈するという方法論は、現在の先行研究には見られない新たな手法である。結果、念仏を唱えることで見仏を得、それを以て弥陀の本願の確かさを確信するという、称名報恩説に収まりきらない念仏を親鸞は説いていると結論したものである。

本論文の構成は、次の六章よりなる。

- 第一章・「親鸞の念仏と先行研究」
- 第二章・「浄土教念仏の興隆」
- 第三章・「法然浄土教の念仏」
- 第四章・「『行巻』引文に見る見仏表現」
- 第五章・「親鸞六字釈」
- 第六章・「親鸞の念仏」

第一章の「親鸞の念仏と先行研究」では、現行の親鸞の念仏解釈が称名報恩説であることを確認し、その説からの親鸞批判があることを論じた。批判の要点は称名が報恩である限り、信が起こる理由が不明であるとするものである。この批判は称名報恩説を前提にして展開されたもので、親鸞の念仏に信を起こす念仏が説かれていたならば、成り立たない論である。親鸞教義の歴史を見ると、江戸末期に起こった三業惑乱までは身口意の三業で念仏を唱える、信を起こす念仏が伝統的理解とされていたのであるが、称名報恩説を是とする立場から、この念仏は自力の念仏として否定されたのである。この事実は、信を起こす念仏が本当に否定されるべきものであるのかを、論じることを求めている。

第二章の「浄土教念仏の興隆」では、親鸞の念仏の源流が円仁の五会念仏にあることを論じた。それは、親鸞に念仏を伝えた法然自らが、「阿弥陀経の大意をのべ給ひける御詞」で、自身の念仏の源流を五会念仏にあると述べていることから断定できることである。ここで法然は、口称念仏が普及した「ことのおこりをたづぬれば、叡山の常行堂より出たり」という。叡山の常行三昧の作法として、円仁が五会念仏を採用したことを浄土教念仏の始まりと考えているのである。法然は、円仁のこの功積を高く評価し、崇敬の念を生涯持ち続けたことが、臨終に円仁の袈裟を着けた話からも伺える。その円仁の伝えた五会念仏とは、中国唐時代に活躍した法照の考案した念仏様式であり、念仏を唱え続けることに重点を置いたものである。この念仏が浄土往生を願う不断念仏として変容し、法然・親鸞の口称念仏となったのである。

元々常行三昧は見仏を目的とする行であり、この行として五会念仏を採用したのは、念仏を唱えることでより確実に見仏を起こすという円仁の体験に基づくものである。念仏を唱え続ければ見仏が起こるとするのは、宗教体験である。その見仏の再現性を高めるために組織化されたものが五会念仏である。そして、これを母体とする法然の不断念仏も、『三昧発得記』が示すように、唱えるところに見仏が生じるものであった。

念仏を唱えることの行的原理を脳生理学から考察した者に有田秀穂がいる。有田は座禅の研究から始めたのであるが、その原理は丹田呼吸法にあるという。これは一種のリズム運動であり、単調な繰り返しの運動で瞑想状態に入るといふ。この原理から念仏を唱えることを考察した結果、「声を出す呼吸法が読経（念仏）であって、声を出さないのが座禅である」との結論を得たのである。念仏を唱えることも、その原理は座禅と同じ丹田呼吸に基づくリズム運動であるという。そして、「浄土教の僧侶が民衆

に広めた称名念仏は、サイエンスにおける脳内メカニズムの点で、釈迦の座禅瞑想、空海の御真言を唱えながらの修験道、道元の只管打座の行法と同じように、それぞれ行の形態は違っていても、脳内におけるセロトニン神経の活性化、その結果としての覚醒状態の変容とポジティブな気分の発現、さらに前頭極の血流増加による直感力や心を読む能力の向上などの点では、みな共通である⁵⁴⁴」と結論している。この有田の結論は、我々の考えを覆すものである。念仏は心の中で思うものではなく、念仏を「ひたすら繰り返す」リズム運動を要因とするものであるということである。つまり、唱えることのないリズム運動抜きで念仏は、行としてはまったく働かないことを覚えておかなければならない。

第三章の「法然浄土教の念仏」では、法然の説く念仏を不断念仏といい、念仏を唱え続けるところに見仏が生じるものであることを論じた。日本浄土教の基礎を築いた源信の念仏は臨終見仏を求めるもので、それを受けた法然も『三昧発得記』に記されるように、口称念仏による三昧発得の中で見仏を体験している。その見仏の体験中に親鸞に与えた言葉が、「彼仏今現在成仏、当知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」である。これは仏を目前にすることによる信の確立を述べたものである。

法然は『選択本願念仏集』を著しているのであるが、この書は見仏体験中に書かれたもので、その根底には念仏を唱えることで三昧発得に至るという宗教体験が潜んでいる。これを起因として、これを書写した弟子たちも、また見仏を説いている。親鸞もこの書を書写が許されているのである。とするならば、この弟子たちと同じく、親鸞も口称念仏による見仏を説くと推測することができる。

第四章・『行巻』引文に見る見仏表現」では、親鸞の見仏表現を『教行信証』で確認をした。そうすると、「信巻」に信心を得た者にだけ分かる現世十種の益が説かれているのであるが、そこに冥衆護持の益が示されている。信を得るまでは見ることのできなかつた仏の存在を認識するという意味である。その思いを「南無阿弥陀仏をとなふれば、十方無量の諸仏は、百重千重圍繞して、よろこびまもりたまふなり」と謳っているのであるが、ここに「南無阿弥陀仏をとなふれば」と念仏を唱えることが条件になっていることからいえば、この冥衆護持は、念仏を唱えるところの見仏体験として考えることができる。

⁵⁴⁴ 有田秀穂、2011年、93頁。

事実、親鸞は「行巻」の七祖引文で一貫して見仏を説いている。第一祖の龍樹引文は「般舟三昧」(『般舟三昧経』)の説明から始まっている。この語は「諸佛現前佛立三昧」といわれ、口称念仏による見仏を説く経である。次の天親冒頭の文は『浄土論』からの引用で、「本願力を観ずるに、遇うて空しく過ぐる者なし」とあるが、この「本願力を観ずる」とは見仏のことと考えることができる。また、その『浄土論』を注釈した第三祖の曇鸞も、天親と同一と考えることができる。次の道綽は『観仏三昧経』から始まるが、これは経題から分かるように、見仏について述べたものである。そして、六字釈の直前にある第五祖の善導引文は、『文殊般若経』から始まり、その内容は明確に口称念仏による見仏が説かれている。

このように、親鸞は自らに至り着いた念仏の流れを七祖引文として述べているのであるが、そこに流れる一貫したものは見仏である。善導引文の書き出しはそれを象徴するものである。「光明寺の和尚の云わく、また文殊般若に云うがごとし。一行三昧を明かさんと欲う。ただ勧めて、独り空閑に處してもろもろの乱意を捨て、心を一仏に係けて、相貌を観ぜず、専ら名字を稱すれば、すなわち念の中において、かの阿弥陀仏および一切仏等を見たてまつるを得といえり」と、「専ら名字を稱すれば」、「阿弥陀仏および一切仏等を見たてまつる」ことができると始まる。この善導引文を受けて親鸞の六字釈が置かれている。とするならば、この六字釈で説かれる内容は、念仏を唱えるところに起こる見仏について説いたものと考えなくてはならない。特に、これは「御自釈」といわれ、自らの言葉で念仏の概念を述べたところであることから、この中に見仏を読み取ることができたならば、親鸞の説く念仏は確実に見仏と関係していることになる。

第五章の「親鸞六字釈」では、現在なされている六字釈の解釈を再度検証する。それは、現在の解釈では前半を阿弥陀仏の働きとし、後半をその働きを受けた獲信者の姿が説かれると理解されており、そこに見仏との関係を認めることができないからである。

六字釈の構造は、本願招喚の勅命が発願回向されて選択本願になったという非常に単純なものである。この本願招喚の勅命が第十八願であることを確認し、それを前提にして読み直すと、選択本願は第十七願を意味することになる。これを願の表す仏に置き換えると、阿弥陀仏が釈迦仏となったとなる。これは「浄土和讃」で「久遠實成

阿弥陀佛、五濁の凡愚をあわれみて、釋迦牟尼佛としめしてぞ、迦耶城には應現する⁵⁴⁵』と述べているように、阿弥陀仏が釈迦仏となってこの世界に示現することが説かれているのである。さらに、これを六字釈の表現に即して解釈すると、阿弥陀仏の本願招喚の勅命（言葉になろうとする働き）が、釈迦仏の言葉となって出現したと理解できる。これは先行研究には見ることのできない新たな読みとして、研究雑誌『東アジア仏教研究』に掲載されることになっている。そうすると、この新たに得た阿弥陀仏が釈迦仏の説法となったという読みが何を意味し、見仏とどう関係するかが次の問題として出てくるのである。

第六章の「親鸞の念仏」では、先に得た六字釈の新たな読みが何を意味しているかを、当時の顕密一致の仏身論の上で論じたものである。

六字釈と同じく、阿弥陀仏の出現と説いたものが『一念多念文意』にある。そこで親鸞は「一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となりのたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如來と申すなり⁵⁴⁶」と、「一如宝海」から阿弥陀仏は出現したという。「一如宝海」は、六字釈では「南無」に相当することから、この六字釈を「一如宝海」から生じた阿弥陀仏が発願回向されて釈迦仏となって示現した、という仏身論として読むことができる。真如法性である南無から阿弥陀仏と釈迦仏が出てきたという仏身論であるが、これを当時の中心思想であった顕密一致の仏身論を当てはめると、大日如來を基点とし、そこから釈迦仏が出現したことになり、この釈迦仏の説法は大日如來の説法となる。つまり、親鸞が六字釈で説き表したものは、釈迦仏の唱える念仏は法身説法であるということになる。この法身説法が六字釈で説かれているのである。

そうすると、この法身説法が見仏とどうかかわるのかを明らかにする必要があるのであるが、その法身説法の意味を解説したものが空海の『声字実相義』である。そこに説かれる内容は、現代の合理的思考になじんだ我々にとっては驚きの論理で、「名は體を招く」という。我々の考えは、モノが先に存在し、そのモノを後から言葉で名づけるとするのであるが、空海はそれを逆転させ、言葉をモノに先立つ根源的存在者であると規定している。これは古代人に共通する原始的言語感覚であり、ヨハネの「始めに言葉ありき」と同等のものである。

⁵⁴⁵ 「浄土和讃」・『浄土真宗聖典（註釈版）』、572頁。

⁵⁴⁶ 『一念多念文意』・同、690頁。

ただ根源的存在者の言葉は聞くことができないという。井筒俊彦は『意味の深みへ』の中で、これを『莊子』の「天籟^{てんさい}⁵⁴⁷」の比喩で説明している。無限にひろがる宇宙空間、虚空を貫いて、色もなく、音もない風が吹き渡る。天籟。この天の嵐が、しかし、ひとたび地上の深い森に吹きつけると、木々はたちまちざわめき立ち、いたるところに「声」が起る。この太古の森のなかには、幹の太さ百抱えもある大木があり、その幹や枝には形を異にする無数の穴があって、そこに風が当たると、すべての穴がそれぞれ違う音を出す。岩を噛む激流の音、浅瀬のせせらぎ、空にとどろく雷鳴、飛ぶ矢の音、泣きわめく声、怒りの声、悲しみの声、喜びの声。穴の大きさによって、発する音は様々だが、それらすべての音が、みな、それ自体では全く音のない天の風によって喚び起されたものであるという。

さらに続けて、この宇宙的「声」、宇宙的コトバの巨大なエネルギーは一瞬の休みもなく働いている。それなのに、その響きは我々の耳には聞こえてこない。なぜ聞こえないのか。宇宙的存在エネルギーとしての言葉は、それ自体では、まだ絶対無分節の状態にあるからである。絶対無分節の言葉は、そのままでは言葉として認知されない。だが、この無分節の言葉は、時々刻々と自己分節を続け、あらゆる自然物の声として自己顕現し、さらにこの宇宙的意味分節過程の末端的領域において、人間の言語意識を通り、そこで人間の声、人間の言葉となる⁵⁴⁸。

このように井筒は説くのであるが、この「天籟」が六字積の「南無」である。親鸞はその「南無」に言葉となる働きがあるという。南無とは本願招喚の勅命であり、それは「告げる・述べる・人の意を宣述する」働きであり、これが発願回向されて働くところに「声」となる。この世界で「天籟」の風を受けた者が、選択本願で示される釈迦仏である。法性真如の「響」が釈迦仏の体に当たり「声」となったものが南無阿弥陀仏の念仏である。つまり、今ここに聞こえる南無阿弥陀仏の念仏は、真如の世界に存在している根源的言葉が「声」となって出てきたものであるという。これが法身説法の意味である。

釈迦仏の南無阿弥陀仏という「声」が示すものは、阿弥陀仏という「名」である。そしてこの「名」がモノを生起させると空海はいう。「名は必ず體を招く。これを實相と名づく」と。つまり、この「声」が、「天籟」の世界の姿なき「實相」としてのモノ

⁵⁴⁷ 『莊子』(内篇 齊物論第二) 明治書院、1975年、152頁～186頁。

⁵⁴⁸ 井筒俊彦、前掲書、1988年。262頁。

そのものをこの世界に示現させるのである。釈迦仏の法身説法である南無阿弥陀仏という「名」のあるところに、「實相」としての阿弥陀仏が出現するのである。

この『声字実相義』の不可思議な論理は、宗教という世界でのみ通用する特異な考えであると思うのであるが、本来、人間のもつ共通感覚であると筒井はいう。言霊信仰も同じであるが、筒井は「日本語でも、コトは言であり、事であるなどによくいわれるが、ヘブライ語の *dāvār* という語は明確にこの両義を持つ。つまり言葉と事物とを同一視するのだ。言い替えると、ヘブライ語を母国語とする人々の深層意識では、言葉とモノとはもともと一つなのである⁵⁴⁹」という。日蓮は、『法華経』を読む法蓮を評して、「法蓮法師は毎朝口より金色の文字を出現す此の文字の数は五百十字なり、一一の文字変じて日輪となり日輪変じて釋迦如來となり大光明を放」ったと書いた。『法華経』の言葉が「釋迦如來となり大光明を放」ったという。これが親鸞の生きた鎌倉時代の言語感覚である。つまり、空也の唱える南無阿弥陀仏のコトバが阿弥陀仏に変わったように、親鸞も唱える南無阿弥陀仏の「名」に阿弥陀仏の姿を見ているのである。

親鸞の浄土教の中心は、この方便法身すなわち名号の不思議にある。それは言詮を絶した彼方に神秘を見る立場ではなく、我々の今・ここの現実に出現している言葉そのものの神秘を感得する立場である。不思議はかしこにではなく、ここにある。そうしてそれは実に言葉の不思議である。言葉は記号や概念としてではなく、我々を包む光となって我々の現在に来ている。「存在は自ら光りつつ言葉となる」とハイデッガーも言っている⁵⁵⁰。

これは大峯顯の言葉であるが、言葉を唱えるところに起こる不思議を親鸞は実感しているのである。南無阿弥陀仏の言葉のあるところに阿弥陀仏は存在する。それが法然の「彼仏今現在」の意味である。そうすると、南無阿弥陀仏の「名」を本尊として敬信の対象とした親鸞の思いは、「我々の今（中略）ここの現実に出現している言葉そのものの神秘」を表現したもので、あの本尊としての南無阿弥陀仏の言葉以外に阿弥陀仏は存在しないことを表しているのである。『声字実相義』から法身説法の意味を考

⁵⁴⁹ 筒井俊彦『意識と本質』岩波書店、1983年、244頁。

⁵⁵⁰ 大峯顯「言葉と超越」・「理想」630号、56頁。

えた時、阿弥陀仏は釈迦仏の説法の言葉となってこの世界に示現することになる。釈迦仏が南無阿弥陀仏と念仏を唱えるところに、阿弥陀仏は「我々を包む光となって我々の現在に」出現する。これが六字釈の根底をなす親鸞思想である。

以上の論証から、六字釈に見仏の原理が示されていることが明らかになったのであるが、これは、親鸞の念仏に信を起す念仏が説かれていることを証明するものである。つまり、親鸞の念仏の全体像は「聞→念仏→見仏＝往生の確信＝信心歓喜乃至一念→往生」となる。この前半を、親鸞は「行巻」で信を起す念仏として説き、後半を報恩感謝の念仏として「信巻」に書き分けているのである。これは未信の立場から論じるか、獲信の立場から論じるかの違いによるもので、一連の念仏である。にもかかわらず、現在の解釈では「聞→信心歓喜乃至一念→往生」と、後半の称名報恩のみを取り上げ、前半の信を起す念仏を自力の念仏として否定しているのである。これでは親鸞批判が起こるのは当然のことで、それは称名報恩しか認めない親鸞理解に対する警鐘である。求道時代の親鸞は、全身全霊を以て能動的に阿弥陀仏にかかわっていったのである。これなくして救われることもなく、報恩感謝の念仏もないのである。

念仏は親鸞にとって思想の根底をなす重要事項である。鈴木大拙は、「名号の問題は浄土教学における根本問題の一つである。ある意味からすれば、唯一の根本問題ともいえる。何故かというに、この名号が会得されると、それが直ちに信であり、一心であり、本願であり、浄土往生であり、還相回向であるからである。真宗教学の全機構は名号の上に築かれているとあってよい⁵⁵¹」まで述べている。今回本論文で論じたことは、従来の説から見落とされた念仏で、近年において顧みられることのない説である。鈴木によれば、念仏が「真宗教学の全機構」の基となるものであるだけに、今回提唱した新たな解釈は、今まで見逃され、気づくことのなかった親鸞思想の発見に繋がるものと確信している。

⁵⁵¹ 鈴木大拙『浄土系思想論』法蔵館、1999年、262頁。

謝 辞

本研究は、著者が広島大学大学院総合科学研究科後期博士課程在学中に町田宗鳳教授の指導のもとに行ったものである。その完成には町田教授の他、多くの方々の支えがあったことが忘れられない。

『教行信証』を国語的に読むことを故・岡亮二龍谷大学教授から勧められ、研究を進める中で「行巻」六字釈の新しい読みの可能性を得たのであるが、その思想的意義が不明のままであった。そのような状態が続いた中で、たまたま目にした町田教授の一文との出会いを縁として、広島大学で学ぶ機会を得たのである。

町田教授のご指導の下、六字釈を密教と絡めて解釈する方向性は得たのであるが、その基となる六字釈の読みが従来の学説と異なることから認められず、挫折しかかった折、末木文美士国際日本文化研究センター教授より力強い励ましの言葉を頂き、また安仁屋宗正教授にも温かく支えられて、書き続けることができた。さらに、論文の投稿先がなく困惑していたのであるが、荒見泰史教授の紹介で『東アジア仏教研究』に投稿することができ、そこで、箕輪顕量東京大学教授より「六字釈の新たな解釈」との評価が得られたのである。これが本論文の核となるところなので、これにより、後は順調に論を展開することができた。

本論文を書き上げて驚いたことがある。著者としては自主的研究を続けてきたのであるが、町田教授の発想とまったく重なっていたことである。「朱に交われば赤くなる」というが、見事に真っ赤に染まった論文になっている。その町田教授の指導手腕に感嘆すると同時に、そこまで染まる素朴さが筆者に残っていたことにも驚く。

最後になったが、町田ゼミの西井美穂博士・栗山緑博士には、論文提出までの手続きについて大変お世話になった。このような良き師・良き友に恵まれた、この広島大学で研究できたことの幸せを思いつつ、謝辞とする。

参考文献

一次資料

『無量寿経』 康僧鎧訳
『観無量寿経』 曇良耶舎訳
『阿弥陀経』 鳩摩羅什訳
親鸞『教行信証』
親鸞『浄土文類聚鈔』
親鸞『尊号真像銘文』
親鸞『一念多念文意』
親鸞『唯信鈔文意』
親鸞『愚秃鈔』
親鸞「浄土和讃」
親鸞『親鸞聖人御消息』
永観『往生講式』
永観『往生拾因』
恵信尼『恵信尼消息』
かりぼつま
訶梨跋摩『成実論』
凝然『浄土法門源流章』
源信『往生要集』
しょうげい
聖 罔『教相十八通』
信瑞『明義進行集』
聖徳太子『維摩経義疏』
善導『往生礼讃』
善導『観経四帖疏』
湛然『止観輔行伝弘決』
智顛『摩訶止観』
智顛『法華三昧懺儀』
珍海『決定往生集』
天親『浄土論』
道元『正法眼蔵』

道綽『安樂集』

法照『浄土五會念佛誦經觀行儀』

法然『一枚起請文』

法然『選択本願念仏集』

明恵『摧邪輪』

唯円『歎異抄』

龍樹『十住毘婆沙論』

蓮如『御文章』

『浄土真宗聖典（註釈版）』本願寺出版社、2004年。

『浄土真宗聖典・七祖篇』本願寺出版社、1996年。

『定本親鸞聖人全集』法藏館、1976年。

『大正新脩大藏經』大正新脩大藏經刊行會、1969—1972年。

『大日本仏教全書』名著普及会、1980年。

『浄土宗全書』山喜房佛書林、1970年。

『西山全書』文栄堂書店、1973年。

『日本大藏經』鈴木学術財団、1977年。

『法然上人全集』浄土教報社、1927年。

二次資料

ANDREW NEWBERG・EUGENE D'AQUILI・VINCE RAUSE『脳はいかにして神を見るか』PHP研究所、2003年。

アルボムッレ・スマナサーラ、有田秀穂『仏教と脳科学』サンガ、2010年。

赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館、1961年。

朝枝善照先生華甲記念論文集刊行会編『仏教と人間社会の研究』永田文昌堂、2004年。

有田秀穂・玄侑宗久『脳のちから禅のこころ』大和書房、2008年。

有田秀穂『セロトニン欠乏症』日本放送出版協会、2003年。

有田秀穂『歩けば脳が活性化する』ワック株式会社、2009年。

伊藤唯真・玉山成元編『法然』吉川弘文館、1983年。

伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、1981年。

井上ウィマラ・有田秀穂『瞑想脳を拓く』佼成出版社、2007年。

井上光貞『日本浄土教成立史の研究』山川出版社、1978年。

井川定慶博士喜寿記念会編『日本文化と浄土教論攷』井川博士喜寿記念出版部、1974年。

井筒俊彦『意識と本質』岩波書店、1983年。

井筒俊彦『意味の深みへ』岩波書店、1988年。

家永三郎、赤松俊秀、圭室諦成監修『日本仏教史』法藏館、1967年。

家永三郎『上代仏教思想史』畝傍書房、1942年。

家永三郎『中世仏教思想史研究』法藏館、1976年。

石田瑞麿『浄土教の展開』春秋社、1967年。

石田瑞麿『日本仏教思想研究』第3巻、法藏館、1986年。

石田瑞麿『日本仏教思想研究』第4巻、法藏館、1986年。

上田閑照・氣多雅子編『仏教とは何か』昭和堂、2010年。

岡亮二『『教行信証』「行巻」の研究』永田文昌堂、1996年。

岡亮二『教行信証口述50講』第1巻、教育新潮社、1993年。

岡亮二『浄土教の十念思想』法藏館、2013年。

大橋俊雄『法然』、講談社、1998年。

大橋俊雄『法然と浄土宗教団』教育社、1978年。

大橋俊雄『法然入門』春秋社、1989年。

大隅和雄・速水侑編『源信』吉川弘文館、1983年。

大江淳誠『教行信証講義録』永田文昌堂、1984年。

大谷旭雄・吉田宏哲『永観・珍海・覚鑿』講談社、1993年。

大峯顯『宗教と詩の源泉』法藏館、1996年。

大峯顯『親鸞のダイナミズム』法藏館、1993年。

加藤周一『日本文学史序説 上』筑摩書房、1975年。

河波昌『形相と空』春風社、2003年。

河波昌『浄土仏教思想論』北樹出版、2001年。

河波昌『大乘仏教思想論攷』大東出版社、1994年。

貝塚茂樹『論語』中央公論社、1973年。

梶村昇・福原隆善『弁長 隆寛』講談社、1992年。

勸学寮編『新編 安心論題綱要』本願寺出版社、2002年。

桐溪順忍『教行信証に聞く』上、中、教育新潮社、1966年。

桐溪順忍『講座真宗の安心論題』教育新潮社、2004年。

五来重『高野聖』角川学芸出版、2011年。

五来重『遊行と巡礼』角川書店、2000年。

五来重『踊念仏』平凡社、1988年。

三派合同記念論集編集委員会編『新義真言宗の研究』2002年。

章輝玉・石田瑞麿『空也・良源・源信・良忍』講談社、1992年。

色井秀讓『浄土念仏源流考』百華苑、1978年。

真宗教団連合編『親鸞』朝日新聞出版、2009年。

真宗本願寺派宗学院編『本典研鑽集記 上巻』永田文昌堂、1982年。

真宗本願寺派宗学院編『本典研鑽集記』永田文昌堂、1982年。

末木文美士・梶山雄一『観無量寿経 般舟三昧経』講談社、1992年。

末木文美士『鎌倉仏教形成論』法藏館、1998年。

末木文美士『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、2008年。

末木文美士『日本仏教史』新潮社、2008年。

玉城康四郎『ダンマの顕現』大蔵出版、1995年。

玉城康四郎『日本仏教思想論上』平楽寺書店、1974年。

玉城康四郎『仏教の根底にあるもの』講談社、1982年。

玉城康四郎『仏教の思想』三巻、法藏館、1985年。

玉城康四郎博士還暦記念会編『仏の研究』春秋社、1977年。

高橋弘次『法然浄土教の諸問題』山喜房仏書林、1978年。

高橋徳『人は愛することで健康になれる』知道出版、2014年。

高崎直道監修『大乘仏教の誕生』所収、春秋社、2011年。

高木昭良『七祖教義概説』永田文昌堂、1974年。

武内義範・石田慶和『浄土仏教の思想』第9巻、講談社、1991年。

武内義範・石田慶和『親鸞』講談社、1991年。

武内義範『親鸞と現在』、中央公論社、1974年。

平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、1992年。

千葉乗隆・細川行信編『親鸞』吉川弘文館、1983年。
津田左右吉『文学に現れたる国民思想の研究』岩波書店、1968年。
藤堂恭俊『法然上人研究』山喜房仏書林、1983年。
富島義幸『密教空間史論』法藏館、2007年。
中野英賢『籠山十二年』日本文芸社、1971年。
長澤弘隆『空海ノート』ノンブル社、2009年。
内藤知康『安心論題を学ぶ』本願寺出版社、2005年。
内藤智康『顕浄土真実行文類講読』永田文昌堂、2009年。
灘本愛慈『やさしい安心論題の話』本願寺出版社、1997年。
名島潤慈『夢と浄土教』風間書房、2009年。
日本仏教学会編『仏教における三昧思想』平楽寺書店、1991年。
速水侑『源信』吉川弘文館、1994年。
速水侑『浄土信仰論』雄山閣出版、1978年。
平井富雄『座禅の科学』BLUE BACKS、1982年。
仏教体系完成会編『教行信証講義集成』（第1～2巻）、法藏館、1975年。
藤吉慈海『浄土教における宗教体験』百華苑、1979年。
藤島達朗・宮崎円尊編『日本浄土教史の研究』平楽寺書店、1969年。
普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』永田文昌堂、1972年。
星野元豊『講解教行信証』教の巻・行の巻、法藏館、1994年。
堀沢祖門『求道遍歴』法藏館、1984年。
松岡正剛『空海の夢』春秋社、1984年。
松長有慶『密教・コスモスとマンダラ』日本放送出版協会、1985年。
松長有慶『密教』岩波書店、1991年。
町田宗鳳『法然『対』明恵』講談社、1998年。
町田宗鳳『法然』法藏館、1997年。
町田宗鳳『法然を語る』上・下。NHK出版、2009年。
町田宗鳳「こころと体が軽くなる『ありがとう禅』」角川学芸出版、2015年。
奈良弘元『初期叡山浄土教の研究』春秋社、2002年。
ミルチャ・エリアーデ『悪魔と両性具有』せりか書房、1974年。
ミルチャ・エリアーデ『太陽と天空神』せりか書房、1993年。

ミルチャ・エリアーデ『聖と俗』法政大学出版局、2014年。
宮坂宥勝・梅原猛『生命の海』角川書店、1996年。
宮坂宥勝『空海』筑摩書房、2003年。
宮坂宥勝『密教思想の真理』人文書院、1979年。
光永覚道『千日回峰行』春秋社、2013年。
水上文義『台密思想の研究』春秋社、2008年。
水上文義『台密思想形成の研究』春秋社、2008年。
峰島旭雄『浄土思想の比較宗教哲学的研究』平楽寺書店、1984年。
峰島旭雄編『東西思惟形態の比較研究』東京書籍、1977年。
村上保寿『空海と智の構造』東方出版、1996年。
村上保寿『空海のことばの世界』東方出版、2003年。
安井廣度『真宗七祖の教義概要』1977年。
山口益『空の世界』理想社、1971年。
山口益『大乘としての浄土』理想社、1966年。
山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』教行の巻、法藏館、1970年。
吉川幸次郎『漢文の話』筑摩書房、2006年。
『龍谷大学論叢』（三業惑乱研究号）龍谷大学論叢社、1925年。