

二〇一五年度 卒業論文

親鸞の浄土観

コピ― 禁廠

L120118

松井 良太

目次

序	1
本論	2
第一章 親鸞における極楽の用語からみる浄土観	2
第一節 浄土教における極楽の用語について	2
第二節 浄土三部経における極楽の用語について	5
第三節 七祖における極楽の用語について	8
第四節 親鸞における極楽の用語について	15
第二章 親鸞の救済観における浄土願生の意義	18
第一節 法蔵菩薩の本願	18
第二節 親鸞の阿弥陀仏観	20
第三節 親鸞の浄土観	22
第四節 浄土願生の意義	25
結	27
註	
参考文献	

禁 蔵

ニヒ

序

私は浄土を死後に行ける楽園のようなよく分からないもので、生きている間は自分と無関係なものとしか捉えていなかった。しかし、それでは駄目だと思い卒業論文に浄土を取り上げて論じようと思った。

浄土真宗は真宗とも称されるが何ととっても浄土真宗である。親鸞の主著は『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』と略す）であるが、その題号は一般的に「浄土真実の教行証を顕す文類」と読む。¹ここだけを見ても浄土真宗は浄土を抜きにしては語ることができないのである。浄土真宗の思想的特色として現生正定聚がある。

親鸞は伝統的に浄土において得る正定聚の位を獲信のときに現生で得ることができると説いたのである。²これによって現生において浄土往生が定まった身となることができる。このことは浄土がより現実味をもって感ぜられることであるから、往生は未来の出来事だから浄土のことは知らないではすまされない。また還相について、浄土に往生した者が還相の菩薩として迷いの衆生に対し不断にはたらきかける。³今まで娑婆にいた人が浄土からやってくる。ここに浄土が現実自身の問題として考えなければならぬ理由があると思う。さらに言うならば、浄土が自身の問題になるには願生心が必要である。では願生とはどういう事なのか最終的に私はそれが知りたいと思う。浄土が私自身の問題になるといつても、好き勝手に解釈してしまつては駄目である。まずは親鸞の浄土観についてしっかりと考えなければならぬと思う。以上のような問題意識を中心として親鸞の浄土観についてみていき、最後に浄土願生についての私見を述べたい。

第一章では浄土を表す極楽を教理的に見ていきたい。それから、親鸞において極楽の用語はあまり使われて

おらず、しかも『教行信証』においては「化身土巻」に一度のみ化土を表す時に用いられたという指摘を受けて、親鸞における極楽の用語についての考察を行い、親鸞における浄土についての理解を深めたい。

第二章では親鸞の救済論の中心である本願、阿弥陀仏、浄土について、順に考察していき最後に浄土願生の意義を考えたい。

本論

第一章 親鸞における極楽の用語からみる浄土観

第一節 浄土教における極楽の用語について

〈無量寿経〉と〈阿弥陀経〉の原初形態によって示される浄土思想の成立について、種々に議論されていた。それまでの議論を踏まえ原始浄土思想を明らかにした藤田宏達氏によると、クシャーナ王朝の版図内、北西インドにて世紀一〇〇年頃に成立したものであると言われる。⁴ 釈尊の入滅は世紀前三八七年と考えられているから⁵ 浄土教の誕生は釈尊入滅後約五〇〇年の時を経て誕生した思想ということになる。

釈尊入滅後仏陀観に変化が起こる。⁶ そこで仏は悟った者というよりも悟りの側から我々を導く如来として捉

えられた。そこに阿弥陀仏というのもでてくるのであろう。以上のことを踏まえて浄土教の中心となる阿弥陀仏の原語についてまず確認しておきたい。

阿弥陀仏の原語は Amitāyus と Amitābha であり、Amitāyus とは無量の寿命をもつ者、Amitābha とは無上の光をあらわす。つまり Amitāyus は寿命無量、Amitābha は光明無量という風にあらわすことができ、阿弥陀仏は寿命、光明共に限りがない仏である。これは原始仏教以来の仏陀観の展開の中で釈尊が大乘の菩薩の理想像として見直され、一切衆生を救済せんとする慈悲利他の精神である大乘の菩薩思想のもと釈尊が救済仏として望まれたところに出現した仏であると言われる。⁸

次に仏がまします極楽の原語について確認しておきたい。しかしその前に今は浄土を表す極楽という用語について、少し整理しておきたい。初めて極楽と訳したのは鳩摩羅什の『阿弥陀経』であるが、平川彰氏は羅什には極楽＝浄土の理解がなかったのではないかと指摘し、曇鸞において極楽は浄土として前提されていたのではないかと言う。⁹このような指摘を受けてここにおいては極楽をただちに清浄なる土としての浄土を表してはいないものとする。また極楽は安楽とも訳される。これについては竺法護以後、羅什の時代までは、安楽がよく使われ、羅什以後に極楽の語が一般に使用されるようになっていたため、安楽、極楽は訳語の新旧に過ぎないという。¹⁰ここで極楽といった場合は広く仏国土ということを使いたい。

さて極楽の原語は Sukhāvati であり、楽のあるところという意味である。¹¹先ほどの阿弥陀仏が超越的な表現であったのに対し、いふんと世俗的な表現であると思われる。親鸞は、

つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。¹²
と表現するが、原始的な極樂は樂のあるところというだけで不可思議や無量といった超越性は感じられない。ま
ず Suktāvatī という言語について稻城選惠氏の所論に依りもう少し詳しくみていきたい。

Suktāvatī は Su + kṣā + vatī から成立していると言われる。Su は形容詞、副詞として使われ、good、easy、
excellent 等の意味があり反対語は dus、du である。Kṣā について Sukha、duḥkha とつた場合の kṣā は
Happiness を意味し、Vat は接尾語として所有を意味する。¹³ 稻城氏は特に Su と反対の dus に注目し次のよう
に述べる。

Su + kṣā と dus + kṣā は全く対蹠的で、kṣā なる樂しみも悪いかよいかによって、苦樂の言葉が分かれるこ
とは、実に意義深い。元来原始仏教に於いても、善、悪の基準は dharma, adharma, によると云われる。即
ち法に順うものはすべて善であり、法に反するものはすべて悪と云われる。法は勿論法無我である。それ故、
無我を場としたものでなければならぬ。¹⁴

これにより Suktāvatī における樂は世俗的な樂しみではなく、一切の執着を離れた法の樂しみであるから極樂は
世俗的な樂しみのあるところではなく、法の樂しみのみがあるところであると言えよう。ただし現実にはそう理
解されていない点がある。

『阿闍世王經』に説かれる、阿彌陀仏信仰に先立って起こり、諸仏信仰の中で最も古いといわれる阿闍世王信仰
がある。¹⁵ 大田利生氏は阿闍世の浄土について基本的に、現実世界の延長上にあり断絶性や超越性はほとんどみ

られないという。¹⁶ 即ち極樂を娑婆の延長として見るということは無我を場とした土と見ていないということでもある。後の時代になっても思想的に発展しなかったという阿闍仏の浄土であるが、一方思想的に発展を遂げたのが阿弥陀仏の浄土である。『大阿弥陀経』にはすでに極樂を娑婆とは異なる浄土とみていく思想が含まれているといい、それは仏教的な反省がなされたからであろうという。¹⁷

藤田宏達氏は、

Sukhāvati(樂のあるところ)という名称にしても、本来は宗教的・絶対的なさとりの樂のあるところという意味であるが、それが現世的・相対的な世俗の樂によせて有形的に描写されるということを、巧みに言いあらわした名称であると言ってよい。¹⁸

と述べる。確かに、世俗的な樂によせて有形的に描写されると魅力的かもしれないが、世俗的な樂の表現にとらわれて、仏教的に見直さないならば極樂は本来の絶対的なさとりとしての意義が失われてしまうという危険があるように思われる。

第二節 浄土三部経における極樂の用語について

極樂はさとりの樂のある世界であるがそれは極樂が浄土であることだと思ふ。浄土には主に二義がある。一つは菩薩行として土を清めるという意味、二つは仏や菩薩の居住する迷いの相、悪行悪相がない清浄な世界のことを言う。¹⁹ 浄土真宗においては法蔵菩薩の行によって建立された清浄なる世界ということになるであろう。浄土

は清浄であつて迷いの相がなく世俗とは異なつた絶対的な世界である。ここからは浄土真宗の根本となる浄土三部經における極樂について考察したい。

浄土三部經において極樂という表現がとられているのは『観無量寿經』と『阿弥陀經』であり『無量寿經』においては安樂、安養国と表現されている。²⁰これらは全て阿弥陀仏の浄土であり用語が使い分けられているからといって別のものとは思えない。しかし親鸞には顕彰隱密という考え方があるため、それぞれの浄土の様相と往生する主体がどのようなものかを確認していきたい。

まずは浄土の様相について『無量寿經』では、

その仏国土は、自然の七宝、金・銀・瑠璃・珊瑚・琥珀・硃磧・碼碯、合成して地とせり。²¹

また、その国土に七宝のもろもろの樹、世界に周滿せり。金樹・銀樹・瑠璃樹・玻瓈樹・珊瑚樹・碼碯樹・硃磧樹なり。あるいは二宝・三宝、乃至七宝、うたたともに合成せるあり。あるいは金樹に銀の葉・華・果なるあり。あるいは銀樹に金の葉・華・果なるあり。
(以下略)²²

等と言われているように、寶石等で莊嚴されたきらびやかな世界として描かれている。

『観無量寿經』では、

一々の樹の高さ八千由旬なり。そのもろもろの宝樹、七宝の華葉具足せざることなし。一々の華葉、異なれる宝色をなす。(中略) 一々の樹上に七重の網あり。一々の網のあひだに五百億の妙華の宮殿あり。梵王宮のごとし。諸天の童子、自然になかにあり。一々の童子、五百億の釈迦毘楞伽摩尼宝をもつて瓔珞とす。²³

とある。『大経』と同じできらびやかな様相が描かれている。
『阿弥陀経』では、

極楽国土には七重の欄楯・七重の羅網・七重の行樹あり。みなこれ四宝周匝し圍繞せり。このゆゑにかの国を名づけて極楽といふ。また舍利弗、極楽国土には七宝の池あり。八功德水そのなかに充滿せり。池の底にはもつばら金の沙をもつて地に布けり。四辺の階道は、金・銀・瑠璃・玻瓈合成せり。上に楼閣あり。また金・銀・瑠璃・玻瓈・磲磔・赤珠・碼碯をもつて、これを嚴飾す。池のなかの蓮華は、大きき車輪のごとし。青色には青光、黄色には黄光、赤色には赤光、白色には白光ありて、微妙香潔なり。舍利弗、極楽国土には、かくのごときの功德莊嚴を成就せり。²⁴

と『大経』『観経』と同様に莊嚴されていることが分かる。

往生した衆生がどうなるのかについて『大経』では、

かの嚴淨の国に至らば、すなはちすみやかに神通を得、かならず無量尊において、記を受けて等覺を成らん。その仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲へば、みなことごとくかの国に到りて、おのづから不退転に致る²⁵等と語られ、不退転に到り、無生法忍が得られる。

『観経』ではそれぞれの機根に応じて九つの生れ方が説かれているが最後に、

世尊、ことごとく、「みなまさに往生すべし。かの国に生じをはりて、諸仏現前三昧を得ん」²⁶

と説かれていることから往生すれば諸仏現前三昧を得ることができる。諸仏が眼前に現れるとどうなるのか。韋

提希は仏にあって無生法忍を得た。だからそれと同じく無生法忍を得ることができると考えられる。

さらに『阿弥陀経』では、

また舍利弗、極楽国土には、衆生生ずるものはみなこれ阿鞞跋致なり。²⁷
と説かれることから、不退の位に到ることが分かる。

以上のことからそれぞれの浄土の様相は七宝等で莊嚴されたきらびやかな世界である。そこに往生すれば不退転、無生法忍を得て悟りに到ることができるといえることが言葉の上から理解できる。それぞれに特段変わった箇所はない。しかし親鸞が十八願の往生を『大経』十九願を『観経』、二十願を『阿弥陀経』に見たことから、問題は どうすれば往生できるのかだと分かる。

第三節 七祖における極楽の用語について

極楽は曇鸞において浄土として前提されていたのではないかと言うことであるが、龍樹、世親の浄土観には清浄にするはたらきのある世界として捉えられていたようである。²⁸ 極楽という用語については道綽以降の祖師に多く用いられている。例外として曇鸞は『論註』に一例使用している。²⁹ 親鸞の「真仏土巻」に引用される七祖は世親、曇鸞、善導である。字数が限られているため本節では、親鸞の浄土観に強く影響を与えたであろう世親、曇鸞、善導の考察にとどめたい。

世親の『浄土論』は正確には『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下『浄土論』と訳す）と言い、『無量寿経』の仏道

を偈頌にして明かしたものである。『浄土論』では瑜伽唯識思想の上で浄土を捉えていると指摘され、また浄土の莊嚴相を述べる国土莊嚴十七種、仏莊嚴八種、菩薩莊嚴四種の三嚴二十九種は無着の『撰大乘論』における十八円浄と対応していることが指摘されている。³⁰本節ではそれらには触れず『浄土論』における言葉の上から見ていきたい。

まず「世尊、われ一心に尽十方無礙光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生ぜん願ず。」³¹と願生の心持を述べ、

かの世界の相を観ずるに、三界の道に勝過せり。究竟して虚空のごとく、廣大にして辺際なし。正道の大慈悲、出世の善根より生ず。淨光明の満足せること、鏡と日月輪とのごとし。もろもろの珍宝の性を備へて、妙莊嚴を具足せり。(中略)永く身心の悩みを離れ、楽しみを受くることつねにして間なし。大乘善根の界は、等しくして譏嫌の名なし。女人および根欠、二乗の種生ぜず。衆生の願樂するところ、一切よく満足す。ゆゑにわれかの阿弥陀仏国に生ぜん願ず。³²

と浄土の優れた世界であることを述べその理由としている。そして「安樂国は清浄にして、つねに無垢の輪を転ず。」と国土が清浄であることが説かれている。

また、『浄土論』では、阿弥陀仏の浄土について仏国土莊嚴、仏莊嚴、菩薩莊嚴三つの莊嚴相でしめされている。

³³しかし三つの莊嚴について、

また向に莊嚴仏土功德成就と莊嚴仏功德成就と莊嚴菩薩功德成就とを觀察することを説けり。この三種の成

就は、願心をもつて莊嚴せり、知るべし。略して一法句に入ること説くがゆゑなり。一法句といふははく、清浄句なり。清浄句といふははく、眞実智慧無為法身なるがゆゑなり。この清浄に二種あり、知るべし。なんらか二種。一には器世間清浄、二には衆生世間清浄なり。器世間清浄とは、向に説くがごとき十七種の莊嚴仏土功德成就なり。これを器世間清浄と名づく。衆生世間清浄とは、向に説くがごとき八種の莊嚴仏功德成就と四種の莊嚴菩薩功德成就となり。これを衆生世間清浄と名づく。かくのごとく一法句に二種の清浄の義を撰す、知るべし。³⁴

と、三つの莊嚴は眞如法性である一法句と同義であることが明かされている。次に一法句と三嚴二九種の間をより論理的に明かした曇鸞について見ていきたい。

曇鸞の浄土観については「従来伝統される理の上に、事の浄土を認めんとする浄土観に反して、事浄土の上に理を談ぜらるるもの」³⁵だと言われている。曇鸞は弥陀の實在の浄土について

菩薩の智慧清浄の業より起りて仏事を莊嚴す。法性によりて清浄の相に入る。この法顛倒せず、虚偽ならず。名づけて眞実功德となす。いかに顛倒せざる。法性によりて二諦に順ずるがゆゑなり。いかに虚偽ならざる。衆生を撰して畢竟浄に入らしむるがゆゑなり。³⁶

と語る。このことは三論四論の教学に基づくところであると言われている。³⁷ 『論註』は『浄土論』の註釈書であるのに「つつしみて龍樹菩薩の『十住毘婆沙』（易行品・意）を案ずるに」³⁸と龍樹の言葉から始まることから知られるであろう。この点は瑜伽唯識思想の上で浄土を捉えたときとされる世親と異なる点である。

曇鸞の淨土についてはさまざまな角度からの検討が必要であろうが今は先にみた世親の三嚴二九種を曇鸞がどう解釈したのかについてのみ見ていきたい。まず曇鸞は、

この三種の莊嚴成就は、本四十八願等の清淨願心の莊嚴したまへるところなるによりて、因淨なるがゆゑに果淨なり。無因と他因の有にはあらざるを知るべしとなり。³⁹

と述べる。淨土が建立される因は法藏菩薩の清淨願心であるから、その果はまた清淨である。また因と果の関係として因は願心であるから無因でなく他の因があるわけではないという縁起に依って成立していることが明かされる。またそれは「略して一法句に入ること説くがゆゑなり。」⁴⁰と言われ、

上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを廣となす。一法句に入るを略となす。ながゆゑぞ広略相入を示現するとなれば、諸仏・菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。⁴¹

と語られる。三嚴二九種の莊嚴相は真如である一法句におさまり、その関係は不一不二であることを明かす。そのようなことがなぜ可能なのか。一法句は清淨句とも言われ、**眞實智慧無為法身**とも言われる。

「眞實智慧」とは、実相の智慧なり。実相は無相なるがゆゑに、眞智は無知なり。「無為法身」とは法性身なり。法性は寂滅なるがゆゑに、法身は無相なり。無相のゆゑによく相ならざるはなし。このゆゑに相好莊嚴はすなはち法身なり。無知のゆゑによく知らざるはなし。⁴²

一法句は実相であるが実相は無相である。真如法性の無相が実相である。なぜならば「無相のゆゑによく相ならざるはなし」だからである。無はどのような相にもなりうるのである。だから三嚴二九種は一法句を体とした、働きであると考えることができる。以上のことから私は、曇鸞は三嚴二九種の莊嚴相は真実であり縁起に依つて成立していることを明かそうとしたのではないかと考える。

善導は浄土の名称を三二通りの表現を使い、多種多様な表現で語っている。⁴³今その一々を細かく検討していく余裕が無いため善導の浄土観の特徴を押さえるのみにとどめたい。

善導の浄土観の特徴としては大きく二つ是報非化論と指方立相論がある。是報非化論は『観経疏』『玄義分』に、「問ひていはく、弥陀の浄国ははたこれ報なりやこれ化なりや。答へていはく、これ報にして化にあらず。」⁴⁴と述べ阿弥陀仏の浄土が報土であると明かすものである。大原性実氏はこの論理について善導は二点にまとめていくという。すなわち、

第一はこの浄土の成立原理とも称すべきものに関するもので、願心莊嚴、或は願力成就ということである。

第二はその浄土の本質に関するもので、土体が涅槃であり、その証果が無為法身であるということである。⁴⁵この大原氏の説に依り善導の文章を確認していきたい。願心莊嚴、願力成就について、

問ひていはく、かの仏および土すでに報といはば、報法は高妙にして、小聖すら階ひがたし。垢障の凡夫いかんが入ることを得ん。答へていはく、もし衆生の垢障を論ぜば、実に欣趣しがたし。まさしく仏願に託してもつて強縁となすによりて、五乗をして齊しく入らしむることを致す。⁴⁶

報土に垢障の凡夫が往生できるのは仏願による強縁であるとしている。また

かの弥陀の極楽界を觀するに、廣大寛平にして衆宝をもつて成ず。四十八願より莊嚴起りて、もろもろの仏刹に超えてもつとも精たり。本国・他方の大海衆、劫を窮めて算数すとも名すら知らず。あまねく勸む、西に帰してかの会に同ぜよ。恒沙の三昧自然に成ず。⁴⁷

相好莊嚴殊異なし「願往生」みなこれ弥陀の願力をもつて成ず「無量樂」⁴⁸
という文からも願心莊嚴、願力成就の土が報土だと知ることができる。

涅槃を土体としていることについて、

問ひていはく、すでに報といはば、報身は常住にして永く生滅なし。なんがゆゑぞ、『觀音授記經』(意)に、「阿弥陀仏また涅槃の時あり」と説きたまふ。この一義いかんが通釈せん。答へていはく、入・不入の義はただこれ諸仏の境界なり。なほ三乗淺智の闕ふところにあらず、あにいはんや小凡たやすくよく知らんや。しかりといへども、かならず知らんと欲せば、あへて仏經を引きをもつて明証となさん。⁴⁹

と阿弥陀仏が入滅するのかしらないのかを問ひ、

諸法は平等にして声聞の所作にあらず。乃至性空すなはちこれ涅槃なり。もし新發意の菩薩、この一切の法はみな畢竟じて性空なり、乃至涅槃もまたみな化のごとしと聞かば、心すなはち驚怖せん。この新發意の菩薩のために、ことさらに生滅のものは化のごとく、不生不滅のものは化のごとくにはあらずと分別するなり」と。いますでにこの聖教をもつてあきらかに知りぬ、弥陀はさだめてこれ報なることを。たとひ後に涅槃に

入るとも、その義妨げなし。もろもろの有智のもの知るべし。⁵⁰
と明かされる。これについて大原氏は次のように述べる。

新発意の菩薩の修道課程に於ける方便の立場であつて、涅槃法そのものは不生不滅の法であること、従つて弥陀の入滅を見るといふのは、浅機の感見の所産であつて、土体そのものの直接に關係あることに非ざることを見わさんとするものである。而して、これを以て弥陀の浄土の報土なることの証明を試みられた。⁵¹
以上のことから善導は阿弥陀仏の浄土は願心によつて莊嚴され涅槃を土体としているから報土だと明かした。一方で善導は浄土の方角を西にさだめる。

またいまこの觀門は等しくただ方を指し相を立てて、心を住めて境を取らしむ。総じて無相離念を明かさず。如来（釈尊）はるかに末代罪濁の凡夫の相を立てて心を住むるすらかなほ得ることあたはず、いかにいはんや相を離れて事を求むるは、術通なき人の空に居して舍を立つるがごとしと知りたまへり。⁵²
すでに窮理の聖となりて、まことに遍空の威あり。西にありて時に小を現ずるは、ただこれしばらく機に随ふのみ。⁵³

等の文から浄土が西方にましますことを述べられる。

大原氏は善導の指方立相説の高調は凡夫入報の実践門における明確な標識を打ち立てられたとする一方で、浄土の本質の究明に熱意を示されたことから単なる通俗化ではなく、「善功方便ということは觀念化と通俗化を止揚して、真に浄土の眞理性、即ち普遍性と必然性を示すことに外ならぬのである。」⁵⁴と述べる。

第四節 親鸞における極樂の用語について

親鸞の浄土観の基本としては「無明の迷いを翻して涅槃のさとりをひらく世界であり、その世界はまた同時に相即無相、辺即無辺、数即無数なる世界」⁵⁵だと言える。⁵⁵だから親鸞が浄土、特に報土のみを表す用語として多用する安樂、安養では虚空にして辺際のない世界、涅槃を証する世界として捉えられている。問題にしたいのが親鸞は浄土を表す用語として極樂という表現を用いることである。なぜならその例は少なく引用を含めると二十例あるが自身の文章としてはわずか九例である。さらに親鸞が極樂という表現を用いる場合は化土を表しているのではないかという指摘⁵⁶もある。それは「真仏土巻」に引用される善導『法事讚』の

「極樂は無為涅槃の界なり。随縁の雑善おそらくは生じがたし。ゆゑに如来（釈尊）要法を選びて、教へて弥陀を念ぜしめてもつばらにしてまたもつばらならしめたまへり⁵⁷

という文章とそれを解釈している『唯信鈔文意』の、

「極樂無為涅槃界」といふは、「極樂」と申すはかの安樂浄土なり、よろづのたのしみつねにして、くるしきまじはらざるなり。かのくにをば安養といへり⁵⁸

との文から一応は否定されるのではないかと考える。しかし化土を示している文が多いのも事実で「化身土巻」に、

また正行のなかの専修専心・専修雑心・雑修雑心は、これみな辺地・胎宮・懈怠界の業因なり。ゆゑに極樂

に生ずといへども三宝を見たてまつらず。⁵⁹

『如来会』の引文、

もしわれ成仏せんに、無量国のなかの所有の衆生、わが名を説かんを聞きて、もつておのれが善根として極楽に回向せん。もし生れずは、菩提を取らじ。⁶⁰

『唯信鈔文意』の、

「随縁雑善恐難生」といふは、「随縁」は衆生のおおの縁にしたがひて、おのおののこころにまかせて、もろもろの善を修するを極楽に回向するなりすなはち八万四千の法門なり。これはみな自力の善根なるゆゑに実報土には生れずと、きはるるゆゑに「恐難生」といへり。⁶¹

という文は明らかに化土を指している。また『唯信鈔文意』「極楽無為涅槃」の文を除いてどのような世界に到るのかは明確になっていない。しかもこの文は極楽を、報土を表す安楽浄土、安養と言ひ換えてから説明している、この点も見逃してはならないと思う。さらに『皇太子聖徳奉讃』では、

寶塔・金堂は極楽の東門の中心にあひあたるひとたび詣するひとはみな往生極楽うたがはず⁶²
『弥陀如来名号徳』では、

かの極楽世界とこの娑婆世界とのあひだに、十万億の三千大千世界をへだてたりと説けり。⁶³
と極楽は有形的に表現されている。次に先達の解釈を見ていきたい。

稲城選恵氏は「信卷」「証卷」に引用される『論註』の無上菩提心を発せず、楽のために願生するものは往生で

きないという文⁶⁴に注目し、極樂が自らの幸福欲を満たす自己中心的なものと誤解されやすいため、感覺主義的な欲望の虜となることを親鸞は問題にされたから極樂の使用例は少ないのではないかと言われる。⁶⁵

大原性実氏は自釈の場合は極樂の名称を避け、多少用いても主として化土を表す場合に多く用いていることを指摘して「為樂願生や修道願生の対象として、阿弥陀仏の浄土を見るべきでないという見識からであろう」⁶⁶と述べる。

中西智海氏は『教行信証』において極樂が示すのは化土であるとの立場をとりながら和語聖教の場合はそうでないとしている。その場合、一如が自己限定し人間の欲求に対応した様をとりつつ、同時に欲求を転回させるといふ矛盾的構造をもつ二種法身の論理により、親鸞が極樂を肯定的な面で使用するときには、欲求の転回による凡夫の変様が前提でなければならぬと主張する。⁶⁷凡夫の転回が必要だということは極樂自体はただちに報土を表していないということであろう。

以上先達は親鸞が極樂という名称を使用する場合は、積極的に報土を表しているとは言われない。しかし親鸞は極樂を報土だとも断定できないが化土だとも断定できない浄土として用いている例もある。⁶⁸ただし極樂が感覺主義的なイメージを与えることは先達が指摘している通りである。だからといってそれを切り捨てるべきなのだろうか。私は親鸞においては感覺主義的な浄土とそうでない涅槃的な浄土との二面が存在するのだと考える。親鸞における感覺的な浄土については「一つところへまゐりあふ」というような俱会一処の浄土観において顕著に表れてくる。私はこれら二面の浄土の関係がいかなるものかを考えなければならぬと思う。なぜならば、親

鸞において二面が認められるのなら、どちらかが正しいのではなく、どう関係するのかを検討することで私たちに救済の道が開かれてくるのではないかと考えるからである。この点については次章において述べたい。

第二章 親鸞の救済観における浄土願生の意義

第一節 法蔵菩薩の本願

親鸞において阿弥陀仏と浄土は法蔵菩薩の本願が報われて成立したものである。「真仏土巻」に、
つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しか
ればすなはち、大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土といふなり。すでにして願います、すなはち報
するがゆゑに、真の報仏土といふなり。すでにして願います、すなはち光明・寿命の願（第十二・十三願）
これなり。⁶⁹

と語るように「大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土」であると言える。他の例をあげると「文類偈」に
法蔵菩薩因位のうちに、殊勝の本弘誓を超発して、無上大悲の願を建立したまふ。思惟摂取するに五劫を経
たり。菩提の妙果、上願に酬ひたり。⁷⁰

『浄土和讃』に、

安楽仏土の依正は 法蔵願力のなせるなり 天上天下にたぐひなし 大心力を帰命せよ⁷¹

等と語られていることから法蔵菩薩の本願が因となっている。だから親鸞は、

もしは因、もしは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまへるところにあらざることあるこ

となし。因淨なるがゆゑに、果また淨なり、知るべしとなり。⁷²

と語る。法蔵菩薩の大悲による修行が清淨だからその果である阿弥陀仏と淨土も清淨なのである。

もう一方で親鸞には二種法身説に基づく法蔵理解がある。『一念多念文意』に、

一実真如と申すは無上大涅槃なり。涅槃すなはち法性なり、法性すなはち如来なり。宝海と申すは、よろづの衆生をきはらず、さはりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海の水のへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となりのたまひて、無礙のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり。これを尽十方無礙光仏となづけたてまつれるなり。この如来を、南無不可思議光仏とも申すなり。この如来を、方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり。⁷³

『唯信鈔文意』に、

法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩（天親）は「尽十方無礙光如来」となづけたてまつりたまへり。⁷⁴

と述べられるように法蔵菩薩は真実であるいろもかたちもない一如、涅槃、法性、如来より方便法身としてかたちをあらわして本願を誓い阿弥陀仏となつたのである。すなわち法蔵菩薩は一如を体としているため、本願も仏土も真実であるといえるのである。親鸞は「真仏土卷」に『論註』の次の文を引用する。

（正道の大慈悲は、出世の善根より生ず）（浄土論）とのたまへり。この二句は、莊嚴性功德成就と名づく。（乃至）性はこれ本の義なり。いふところは、これ浄土は法性に随順して法本に乖かず。事、『華嚴経』の宝王如来の性起の義に同じ。またいふところは、積習して性を成ず。法蔵菩薩を指す、もろもろの波羅蜜を集めて積習して成ぜるところなり。また性といふは、これ聖種性なり。序めに法蔵菩薩、世自在王仏の所にして無生忍を悟る。その時の位を聖種性と名づく。この性のなかにおいて四十八の大願を發して、この土を修起したまへり。すなはち安樂浄土といふ。これかの因の所得なり。果のなかに因を説く、ゆゑに名づけて性とす。⁷⁵

法蔵菩薩の本願は法性に順じていて清浄であつて、真実であることが分かる。

第二節 親鸞の阿弥陀仏觀

親鸞の阿弥陀仏觀について、桐溪順忍氏は真実無相の面と衆生救済の具体的な方便の面があることが指摘されている。⁷⁶これは真実無相の面を法性法身、具体的な救済の面を方便法身としているのである。二種法身説について、星野元豊氏は絶対の世界としての法性法身、絶対の世界が自己限定し現実界に働きかける方便法身、現実

界である娑婆世界の三つの世界に区別することが大切であると述べる。⁷⁷方便法身と現実界との関係であるが「方便法身はその働きとしては現実界にまで、否、三悪道、地獄の底までも働きかけるとしても、本質的には無形無色のひかりのかたちとして、その世界は現実界よりみれば、彼岸の世界である。」⁷⁸と云える。親鸞においては内藤知康氏が指摘するように法性法身は「ここもおよばれず、ことばもたえたり」と言い、認識や言語化が否定されている。一方、方便法身は認識され言語化されるが「不可思議」として、認識できない存在であると認識するあり方を表現したものだと言える。⁷⁹よって親鸞の阿弥陀仏観を見るときは方便法身がいかにして現実界に働きかけるのかを見ていかなければならないと考える。

以上のことを踏まえて内藤氏が主張する親鸞の阿弥陀仏観について見てみたい。それは①衆生救済の仏、②因願酬報の仏、③二種法身の方便法身の三面を見ることができると言う。⁸⁰②については前節の「真仏土卷」や「文類偈」の説示に見られるように法蔵菩薩の願行に依るもので、③に関しては前節の『一念多念文意』『唯信鈔文意』の説示の通り、真如がかたちをあらわした所の阿弥陀仏である。しかしこれらは全て①の衆生救済の仏におさまるといえる。なぜならば法蔵菩薩の願は衆生救済のための願であり、⁸¹方便法身としてあらわれたのは法性法身を知ることのできない凡夫に対して「かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふ」からである。

衆生救済の仏としての性格は『浄土和讃』の、

十方微塵世界の 念仏の衆生をみそなはし 撰取してすてざれば 阿弥陀となづけたまつる。⁸²

という和讃に見られる。さらに撰取の左訓に「撰めとる。ひとたびとりて永く捨てぬなり。撰はものの逃ぐるを

追はへとるなり。撰はをさめとる、取は迎えとる」とあることから分かる。また、

弥陀成仏のこのかたは いまに十劫とときたれど 塵点久遠劫よりも ひさしき仏とみえたまふ⁸³

として阿弥陀仏は、はじまりのない昔から仏であったと語る。このことについて桐溪氏は「如来の救済力の時間的な完全性を説くものであるから、衆生を救済する如来が久遠からの仏であるというべきである。」⁸⁴と述べる。村上速水氏は、

親鸞聖人が法然上人から阿弥陀仏の本願のいわれを聞かれて、無限の過去からはじまる自分の罪の深さに気づかされたとき、すでにそのときから自分にそそがれていた阿弥陀仏の慈悲を感じられたのではないか⁸⁵。

と述べる。『歎異抄』には「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」⁸⁶と語られる。私は無限の過去からはじまる罪を仏は無限の過去から照らしていたのだという自覚により仏の救済のはたらきが感得されるのではないかということである。⁸⁷

第三節 親鸞の浄土観

浄土について、阿弥陀仏と同様に一如からかたちをあらわした法蔵菩薩の願心によって荘厳された世界である。よって二種法身説の方便法身として語ることができる。これは親鸞が『高僧和讃』に

安楽仏国に生ずるは 畢竟成仏の道路にて 無上の方便なりければ 諸仏浄土をすすめけり⁸⁸

「証卷」に『論註』を引用して「かの仏国はすなはちこれ畢竟成仏の道路無上の方便なり。」⁹と語ることからも分かる。先に阿弥陀仏と浄土との関係について簡単に述べたい。

真如である一法句と真如が顕現した三嚴二九種の関係が不一不異であることから、阿弥陀仏と浄土の関係もまた切っても切り離せないものである。しかし阿弥陀は「不思議光如来」として仏であり、衆生は今現実に仏の救済のはたらきを身に受けるのである。現生正定聚である。対して浄土は「無量光明土」として無量の光を有す土である。土は場所である。浄土真宗では往生即成仏¹⁰というように浄土という場においてさとり身を得て完全に救済される。だから浄土の救済は未来的である。¹¹両者の違いについて私は以上のように考えている。

前節で星野氏を引用して方便法身はひかりのかたちとして現実界に働きかけるけれども現実の凡夫の立場からすれば目に見えない彼岸の世界であると言った。しかし前章四節で親鸞には有的で感覚主義的な浄土観とそうでない涅槃的な浄土観の二面があると言い、有的な面を良く表しているのは俱会一処の浄土であると述べた。ここで一つ浄土の有的側面に焦点を当てて考察していきたい。俱会一処の浄土とは『阿弥陀経』の説示¹²に基づく念仏者が共に一つの場所ですれ違ふ世界があるというものである。親鸞の説示としては

この身は、いまは、とときはまりて候へば、さだめてさきだちて往生し候はんずれば、浄土にてかならずかならずまぢまらせ候ふべし。¹³

さらに高田入道に対する返事がある。¹⁴以上は俱会一処の世界として親鸞が語ったものである。このような浄土をどう考えるべきか。

川添泰信氏は親鸞の浄土観には本願に酬報した世界、無量の光明、智慧とも称される世界、虚空にして辺際無しという世界である論理的、知的側面と宗教的、信仰的側面があると言ひ、「親鸞においては「俱会一処」の語句は当面においては自力の世界を意味するのであるが、しかし浄土の理解として「ともに出会うべき世界」としての意味はあるものと考えられる」⁹⁵と述べる。

渡邊了生氏は、実有的浄土は方便化身土であり、それは弥陀悲願の誘引・悲引のためのプロセス、化土から報土へと示される弥陀身土であるとして「方便化身土」は、自らの発露によつて自らを消滅契機として限りなく否定し、衆生を常に「真仏土」へと転入させ続けていくという悲用の真実が「信知」されることに他ならない」⁹⁶と述べ高田入道に対する手紙に示された浄土は「方便誘引」の内容として理解し「顕彰隠密」の義を信知していかなければならないと述べる。⁹⁷

内藤知康氏は「一つとところへまゐりあふ」浄土を同一の信心により同一の浄土へ生まれることであるとして、『教行信証』にも根拠を見出ししている。⁹⁸さらに世俗を完全に断ち切るような宗教的決断のできない人々、文字も知らずあさましい愚痴きわまりない人々こそが弥陀の本願を正しく受容するまことの人々であつて、このような人々こそが豊かな宗教性に満ちた生活に生きていけると言う。そして日本の心情は今生でのつながりある人々との一体性を来生にも継続したいという心情があるのであつて、「一つとところへまゐりあふ」という説示は人々の心情に見事に対応している。と述べる。⁹⁹川添氏はそのような世界は自力としながらも共に出会う世界としての意味はあるとしている。渡邊氏は完全に自力方便の世界としている。内藤氏は情的な浄土を肯定的に捉えその意義

を積極的に認めていると言える。私としてはどちらかに分けずに両面を見ていく必要があると考える。

親鸞は神話的な実有的浄土のきらびやかな様子を示す表現をほとんど使わず、神話的浄土から本質的核心的なものを取りだしたと言われている。100そしてそのような浄土は「化身土巻」に化土であると明確に示されている。101では、なぜ消息に見られるような有目的、情的ともいえる浄土について語るのだろうか。親鸞の著作には矛盾した表現がとられることがある。102それは親鸞自身の深い宗教体験に基づいているからであろう。103だから情的、信仰的な浄土はまた論理的、涅槃的な浄土の一面であり逆もまた然りであると考えざるべきではないか。論理的な面に執着してしまうと観念論に陥ってしまい、現実性を失う。情的な面に執着してしまうと自力のものになってしまい真实性が失われる。だから一方に偏することなく真实性と現実性の両面を見ていかなければならないと考える。例えば浄土真宗の礼拝の対象は名号であるが、今ではかたちある阿弥陀仏像に対しても礼拝し念仏するであろう。その時も「仏願の生起本末」を聞くのであって重要なのは「疑心」があるかないかであろう。浄土においても同様にそれが実有的であつても往生すれば成仏して還相の菩薩として衆生を教化するという事に疑いがなければ、良いのではないかと考える。

第四節 浄土願生の意義

最後に序で述べたように、私自身の宗教的な課題である浄土願生の意義を考えたい。浄土願生について私は、宗教心の出発点でもあると思う。釈尊が生老病死に悩んだように、現実のどうにもならない問題や不安、苦悩か

らの解放を願う。浄土教においては解放を浄土に求める。この解放されたいという願いがなければ宗教は自身の問題として考えられないのではないかと思う。だから願いが出発である。104 西田幾多郎氏は宗教について次のように語る。

ただ翻身一回、此智、此徳を捨てた所に、新な智を得、新な徳を具、新な生命に入ることができるのである。これが宗教の真髄である。105

私はこの言葉を聞いたとき、『愚禿鈔』の

本願を信受するは、前念命終なり。「すなはち正定聚の数に入る」(論註・上意)と。文」

即得往生は、後念即生なり。「即の時必定に入る」(易行品 一六)と。文また「必定の菩薩と名づくるな

(地相品・意)と。文」106

という言葉が思い出される。本願を信受した時に自力の智と徳は捨てられ翻された。そして必定の菩薩として新たな智と徳を得て新たな生命に入るのである。この翻りは正定聚を得ることが契機となっている。正定聚は歓喜地とも言われている。親鸞は歓喜について、未来に必ず実現すると決まっていることに対する喜びであるとする。対して慶喜については今、正定聚を得たことに対する慶びである。107 願生は願いである。願うだけで実現されなければ依然苦しみや虚無感に襲われる。しかし親鸞は、正定聚において浄土往生は未来に必ず実現すると確信しているのである。この確信に翻りがある。この身を悩ませた苦しみが浄土を臨むことで如来の大悲を受けた身として真に自覚され転ぜられるのである。108

禁文蔵

以上のような翻りに苦悩からの救済が見てとれるが、その出発は浄土願生である。これがなければ翻りも起きないと思われる。親鸞は「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。」¹⁰⁹と語る。往生が定まっていない人は、まず自分の往生を考えなさいというのである。このことから救済の出発点として願生は大きな意味を持つのではないかと考える。

結

以上「親鸞の浄土観」というテーマで私が大学四年間で学んだことを述べてきた。私はとりわけ浄土への関心が高く、大学の講義や自身の生活の上においても意識して学んできたが、その全貌を明らかにすることはできなかった。第一章「親鸞における極楽の用語からみる浄土観」では教理史的に原始浄土教における極楽、浄土三部経における極楽、七祖中、世親、曇鸞、善導の浄土観を見てきた。その後、親鸞における極楽の用語使用例を確認し親鸞の浄土観は基本的には無的、涅槃的であるが、有的、情的な面も認めるべきではないかと指摘した。第二章「親鸞の救済観における浄土願生の意義」では法蔵菩薩、阿弥陀仏に対する親鸞の理解を示した。その後、阿弥陀仏と浄土の違いを述べ、浄土の有的な面を良く表している俱会一処の世界を手掛かりに、無的な浄土と有的な浄土との関係をどうみるべきかについて思考した。それはどちらが正しいかとか比重がおかれているかでは

禁宗殿

なく、片方に偏するのではなく、両面をみていかなければならないということである。これについては具体的に
どういう事態であるのかということについての説明が不十分である。これは今後の課題としたい。さらにその後、
浄土を願生することの意義について、願生は救済の出発点であるとの考えを述べた。ただの感想のようなものにな
ってしまったが私の宗教的な反省から出た言葉である。整然としない箇所が多くこれを論文と呼べるものであ
るか分からないが、私が四年間、真宗学を勉強して学んだことを書いたつもりである。

コピー

- 1 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』五八頁、法蔵館、二〇一一年
- 2 星野元豊「現生正定聚」参照『浄土の哲学 続浄土』法蔵館、一九七五年
- 3 星野元豊「往相と還相」参照『前掲書』
- 4 藤田宏達『原始浄土思想の研究』二五七頁、岩波書店、一九七〇年
- 5 中村元『原始仏教 その思想と生活』三五頁、日本放送出版協会、一九七〇年
- 6 如来について高楠順次郎氏『佛教の根本思想』(二二頁〜二二二頁)の説明をまとめると、仏を表す如来 (tathāgata) について初めは如去という言葉であらわされていた。如去というのは積尊を人間として生まれたと考え、覺りを得て涅槃に入って去ってしまったもの「是の如くにして去った者」ということである。そこで残された弟子が去っていった姿を見てその通りにすれば覺りを開けると思ったが、弟子の内の半分も達成したものはいない、よくよく考えると我々は積尊に到底及ぶものではないと考え、積尊は元から仏であり我々を感化するために仮に人間として生まれて来られた存在である。そうすると積尊は我々が迎えた仏であり、如去の仏ではなくして、「是の如く我々に向って来て下さった仏」としてとらえたのである。
- 7 藤田氏『前掲書』三二二頁〜三三一頁参照
- 8 藤田氏『前掲書』三三四頁、三五六頁〜三五九頁参照
- 9 平川彰「浄土教の用語について」参照、坂本要編『極楽の世界』、北辰堂、一九九七年
- 10 稻城選恵『西方極楽論 真宗学方法論』一八九〜一九一頁、探究社、一九八五年
- 11 藤田氏『前掲書』四三二、四三九頁
- 12 『教行信証』『註釈版』三三七頁(以下特に指定がない場合、聖教は『註釈版』からの引用とする。)
- 13 稻城氏『前掲書』一九三、一九四頁
- 14 稻城氏『前掲書』一九六、一九七頁
- 15 坪井俊英『浄土教汎論』二四頁、隆文館、一九八〇年

1 6 大田利生『無量寿経の研究―思想とその展開―』四四―一頁

1 7 大田氏『前掲書』四四―六頁

1 8 藤田氏『前掲書』五一―五頁 旧字体は新字体へ直した。

1 9 坪井俊英『浄土教汎論』二一、二二頁、隆文館、一九八〇年

2 0 稻城選恵『前掲書』一九〇頁、探究社、一九八五年

2 1 『大経』二八頁 その他には「たとひわれ仏を得たらんに、地より以上、虚空に至るまで、宮殿・楼観・池流・華樹、国中のあらゆる一切万物、みな無量の雑宝、百千種の香をもつてともに合成し、嚴飾奇妙にしてもろもろの人天に超えん」『大経』二二頁「また、その国土に七宝のもろもろの樹、世界に周満せり。金樹・

銀樹・瑠璃樹・玻瓈樹・珊瑚樹・碼碯樹・碑磔樹なり。あるいは二宝・三宝、乃至七宝、うたたともに合成せるあり。あるいは金樹に銀の葉・華・果なるあり。あるいは銀樹に金の葉・華・果なるあり。（以下略）

『大経』三二頁

特にこの箇所では浄土のきらびやかな様相が詳細に示されている

2 3 『観経』九五頁 その他に「極楽国土に八つの池水あり。一々の池水は七宝の所成なり。その宝柔軟なり。

如意珠王より生じ、分れて十四支となる。一々の支、七宝の色をなす。黄金を渠とし、渠の下にみな雑色の金剛をもつて、もつて底の沙とす。一々の水のなかに六十億の七宝の蓮華あり。』『観経』九六頁 「極楽国の七宝莊嚴の宝地・宝池・宝樹行列し、諸天の宝幔その上に弥覆し、衆宝の羅網、虚空のなかに満てるを見ん。』『観経』一〇〇頁

2 4 『阿弥陀経』一二―二頁

2 5 『大経』四六頁 その他に「それ衆生ありて、かの国に生るるものは、みなことごとく正定の聚に住す。』『大

経』四一頁 「それ衆生ありて、かの国に生るるものは、みなことごとく三十二相を具足す。智慧成満して深く諸法に入り、要妙を究暢し、神通無礙にして諸根明利なり。その鈍根のものは二忍を成就し、その利根

のものは不可計の無生法忍を得。』『大経』四八頁

2 6 『観経』一一六頁

2 7 『阿弥陀経』一二四頁

2 8 山口益『大乘としての浄土』五六、九二頁、理想社、一九六三年

2 9 『註釈版』九三頁

3 0 尾畑文正『願生浄土の仏道―世親・曇鸞そして親鸞―「浄土莊嚴の意義」四十頁以下参照、福村出版、二〇一

四

3 1 『浄土論』『註釈版 七祖』二九頁（以下七祖の聖教は『註釈版 七祖』からの引用とする。）

3 2 『浄土論』二九、三〇、三一頁

3 3 勸学寮『今、浄土を考える』一〇二頁、本願寺出版、二〇一〇年

3 4 『浄土論』三八、三九頁

3 5 波佐谷順諦『往生論註』の研究』七三頁、法蔵館、二〇一二年

3 6 『論註』五六頁

3 7 波佐谷氏『前掲書』七四頁参照

3 8 『論註』四七頁

3 9 『論註』一三九頁

4 0 『論註』一三九頁

4 1 『論註』一三九頁

4 2 『論註』一四〇頁

4 3 大原性実『善導教学の研究』二四三〜二四六頁参照、永田文昌堂、一九七四年

4 4 「玄義分」三二六頁

4 5 大原氏『前掲書』二五八頁 旧字体は新字体へ直した。

4 6	「玄義分」三三〇頁
4 7	『往生礼讃』六九八頁
4 8	『般舟讃』七四〇、七四一頁
4 9	「玄義分」三二七頁
5 0	「玄義分」三二九、三三〇頁
5 1	大原氏『前掲書』二六一頁
5 2	「定善義」四三二、四三三頁
5 3	『往生礼讃』六九〇頁 その他に「このゆゑに釈迦および諸仏勧めて西方に向かはしむるを別異となすのみ。またこれ余仏を称念して障を除き、罪を滅することあたはざるにはあらず、知るべし。」『往生礼讃』六五九頁
5 4	大原氏『前掲書』二八三、二八四頁参照
5 5	川添泰信「親鸞における俱会一处の問題」五七五頁『印度學佛教學研究第四十五卷第二号』一九九七年
5 6	藤田氏『前掲書』
5 7	『教行信証』三六九頁
5 8	『唯信鈔文意』七〇九頁
5 9	『教行信証』三九六頁
6 0	『教行信証』四〇〇頁
6 1	『唯信鈔文意』七一〇頁
6 2	『皇太子聖徳奉讃』五四一頁『浄土真宗聖典全書二』
6 3	『弥陀如来名号徳』七二八頁
6 4	『教行信証』247頁、326頁
6 5	稻城選恵『救済成立の場 真仏土卷の存在理由について』54頁以下参照、法蔵館、一九八八年

禁 蔽

- 6 6 大原性実「親鸞の傳統する浄土の思想系譜」二三二頁 大原氏『前掲書』付録
- 6 7 中西智海「親鸞における「極楽」と「浄土」」参照「相愛女子大学・相愛女子短期大学研究論集 国文・家政
 学科篇」一九八一年
- 6 8 「弥陀の本願と申すは、名号をとなへんものをば極楽へ迎へんと誓はせたまひたるを、ふかく信じてとなふ
 るがめでたきことにて候ふなり」『親鸞聖人御消息』七八五頁
- 6 9 『教行信証』三三七頁
- 7 0 『浄土文類聚鈔』四八五頁
- 7 1 『浄土和讃』五六一頁
- 7 2 『教行信証』三一二頁
- 7 3 『一念多念文意』六九〇、六九一頁
- 7 4 『唯信鈔文意』七〇九、七一〇頁
- 7 5 『教行信証』三五八頁
- 7 6 桐溪順忍「阿弥陀如来をどうみたか」一七六頁『講座 親鸞の思想2』教育新潮社、一九七七年
- 7 7 星野元豊「法性法身と方便法身」参照『浄土の哲学』
- 7 8 星野氏『前掲書』五一頁
- 7 9 内藤知康「親鸞における不可思議の意義」四四、四五頁『真宗学』（二一九・一三〇）二〇一四年
- 8 0 内藤知康「親鸞の阿弥陀仏観」一六五、一六六頁『真宗学』（二一九・一二〇）二〇〇九年
- 8 1 村上速水『親鸞教義とその背景』一九二頁、永田文昌堂、一九八七年
- 8 2 『浄土和讃』五七一頁
- 8 3 『浄土和讃』五六六頁
- 8 4 桐溪氏「前掲論文」一八五頁
- 8 5 村上氏『前掲書』一八七頁

阿弥陀仏を救済仏と言った時、救済仏と被救済者が全く別々に存在し、実体的な阿弥陀仏が凡夫を救うというような二元論的な考えに陥ってしまう恐れがあるように思う。親鸞には「生死すなはち涅槃なりと証知せしむ。」(『教行信証』一〇六頁)「煩惱・菩提体無二」(『高僧和讃』五八四頁)と言うように生死即ち涅槃であり、煩惱と菩提は一体だというような思想もある。これは仏教の基本的な思想であると言える。煩惱と菩提はそれぞれ独立してあるのではない。衆生の上からすると煩惱あるが故に菩提が成り立ち、菩提があるが故に煩惱の自覚が生ずるのである。ここから凡夫と仏は本来一体であるということも言える。ただし凡夫と仏は迷い、悟りとして決定的に違うということを忘れては観念論に陥る。信樂峻磨氏は「浄土教は一元的でありながら、どこかでは二元的に語り、二元的でありながら、本来の一元的な立場に立ちかえる。ここに大乘仏教としての浄土教の特性がある」(『真宗の大意』五三頁)と言われる。仏と衆生の関係は基本的に救済者、被救済者というように二元的であるがその背後には一元的な立場があることに注意しなければならないと考える。

往生に関して上田義文氏は「親鸞の『往生』の思想」において親鸞は現生で往生を語っているとの説を主張され大きく議論された。その中で私は嬰木義彦氏の論文「親鸞における「即得往生」の思想―用語の使用法からみた考察―」を見る限り親鸞は現生で往生は語っていないとする方が自然であると考える。

「また舍利弗、極楽国土には、衆生生ずるものはみなこれ阿毘跋致なり。そのなかに多く一生補処(の菩薩)あり。その数はなほ多し。これ算数のよくこれを知るところにあらず。ただ無量無辺阿僧祇劫をもつて説くべし。舍利弗、衆生聞かんもの、まさに発願してかの国に生ぜんと願ふべし。ゆゑはいかん。かくのごとき諸上善人とともに一处に会することを得ればなり。舍利弗、少善根福德の因縁をもつてかの国に生ずる

ことを得べからず。』『阿弥陀経』一二四頁
『親鸞聖人御消息』七八五頁

9 3
9 4 「閏十月一日の御文、たしかにみ候ふ。かくねむばうの御こと、かたがたあはれに存じ候ふ。親鸞はさきだちまゐらせ候はんずらんと、まぢまゐらせてこそ候ひつるに、さきだたせたまひ候ふこと、申すばかりなく候ふ。かくしんばう、ふるとしごろは、かならずさきだちてまたせたまひ候ふらん。かならずかならずまゐりあふべく候へば、申すにおよばず候ふ。かくねんばうの仰せられて候ふやう、すこしも愚老にかはらずおはしまし候へば、かならずかならず一つところへまゐりあふべく候ふ。明年の十月のころまで生きて候はば、この世の面謁疑なく候ふべし。入道殿の御ころも、すこしもかはらせたまはず候へば、さきだちまゐらせても、まぢまゐらせ候ふべし。』『親鸞聖人御消息』七七〇頁

9 5 川添氏「前掲論文」五四頁

9 6 渡邊了生「親鸞の思想にみる「俱会一处」の理解」六五九頁『印度佛教學研究 第四七卷第二号』一九九九年

9 7 渡邊氏「前掲論文」六六〇、六六一頁

9 8 「莊嚴眷属功德成就とは、偈に、《如来浄華衆 正覚華化生》といへるがゆゑに（浄土論）と。これいかにぞ不思議なるや。おほよそこれ雑生の世界には、もしは胎もしは卵もしは湿もしは化、眷属そこばくなり。苦楽万品なり。雑業をもつてのゆゑに。かの安楽国土はこれ阿弥陀如来正覚浄華の化生するところにあらざることなし。同一に念仏して別の道なきがゆゑに。遠く通ずるに、それ四海のうちみな兄弟とするなり。眷属無量なり。いづくんぞ思議すべきや」と。『教行信証』三一〇頁

9 9 内藤知康「二つところへまゐりあふ」と日本的心情」一〇九頁以下参照『真宗学』（一一一・一一二）二〇〇五年

100 星野元豊「浄土とその解釈」参照『真宗の哲学的理解』法蔵館、一九七二年

101 「つつしんで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏觀経』の説のごとし真身觀の仏これなり。土は『觀経』の浄

土これなり」『教行信証』三七五頁

102 例えば阿弥陀仏についても『浄土和讃』に「弥陀成仏のこのかたは いまに十劫をへたまへり 法身の光輪きはもなく 世の盲冥をてらすなり」(五五七頁)と十劫と限定しているが別の箇所では「弥陀成仏のこのかたは いまに十劫とときたれど 塵点久遠劫よりも ひさしき仏とみえたまふ」(五六六頁)「久遠実成阿弥陀仏」(五七二頁)とはじめのない昔からの仏として語られている。また『尊号真像銘文』「横」の解釈に「横」はよこさまといふ、よこさまといふは如来の願力を信ずるゆゑに行者のはからひにあらず、五悪趣を自然にたちすて四生をはなるるを横といふ、他力と申すなり。」(六四六頁)と語るが「願力を信ずるゆゑに行者のはからひにあらず」と行者のはからひでは無いのにもかかわらず「信ずる」と能動的な表現がとられている。

103 浄土真宗における宗教体験の内実の一つとして二種深心が上げられるであろう。すなわち、「深心」といふは、すなはちこれ深信の心なり。また二種あり。一つには、決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二つには、決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑なく慮りなく、かの願力に乗じて、さだめて往生を得と信ず。『教行信証』一二七、一二八頁)と語られるところである。自身が助からないと信ずることと、如来の願力によつて必ず往生できると信ずることが一体になつてゐるから、これは矛盾してゐるのである。信楽峻磨氏は「この現実の私と世界の全相が虚妄不実であるという自覚と、その現実に向かつて、いま現に働きかけつある阿弥陀如来の真実なる大慈大悲に対する信知とが、絶対矛盾的自己同一なる構造をもつて成立する」(『真宗の本義』五〇頁)と言う。絶対矛盾的自己同一は西田哲学の概念である。これを直接表そうとすると西田幾多郎氏が引用する大燈国師の「億劫相別、而須臾不離、尽日相对、而刹那不对」(『近代日本思想体系十一 西田幾多郎集』三五四頁)という風に超越的な表現がとられ、通常の思考方法では理解できないのである。だから、親鸞が宗教体験によつてこれを信知していたとしても、通常の表現をもつて表す場合に、矛盾が生じることは当然だと考える。

104 西田幾多郎氏は「場所的論理と宗教的世界観」において「私は対象論理の立場に於いては、宗教的事実を論

ずることはできないのみならず、宗教的問題すらも出て来ないと考へるのである。」(『近代日本思想体系十一 西田幾多郎集』三三九頁)と述べ、「場所的論理によつてのみ、宗教的世界と云ふものが考へられる」(『前掲書』三六四頁)と述べる。では場所的論理によるとはどういうことか。長谷正當氏は「対象論理が、宗教を自己の「外に」主語的、对象的に立て、外からそれに接近しようとする立場であるなら、場所的論理とは、宗教を自己との内的な関わりにおいて、つまり自己に「おいて」究明する立場である」(『浄土とは何か 親鸞の思索と土における超越』一三〇頁)と説明している。西田氏が宗教心はどこから起こるのかについて、「我々の自己とは何であるか、それは何処にあるのであるか、自己そのものの本体の問題、その在所の問題である」(『前掲書』三六二頁)と語っているように、浄土という超越的なパワーを持つものが自己の他に存在して宗教心が起こるのではなく、自分はなぜ生きるのか、なぜ存在しているのか、という自己の内側にある苦悩の根源的な自覚により、浄土が求められていくのである。

105 西田幾多郎 「愚禿親鸞」四〇一頁 『近代日本思想体系一』西田幾多郎集』筑摩書房、一九七四年

106 『愚禿鈔』五〇九頁

107 『一念多念文意』に「「歡喜」といふは、「歡」は身をよるこぼしむるなり、「喜」はこころによるこぼしむるなり。うべきことをえてんずとかねてさきよりよるこぶこころなり」(六七八頁)「「歡喜」はうべきことをえてんずと、さきだちてかねてよるこぶこころなり。「踊」は天にをどるといふ、「躍」は地にをどるといふ。よるこぶこころのきはまりなきかたちなり。慶樂するありさまをあらはすなり。慶はうべきことをえてのちによるこぶこころなり、樂はたのしむこころなり。これは正定聚の位をうるかたちをあらはすなり。」(六八四、六八五頁)と語られている。

108 長谷正當氏は曾我量深氏の思索を通して次のように述べる。「正定聚においてわれわれは二重世界に住んでいる。娑婆に居を定めながら、浄土から流れてくる空気を呼吸している。浄土へはまだ行っていないが、すでに浄土から流れてくる風を身に受け感じつつ生きる。ここでは、われわれは娑婆にいなながら、浄土の圏域に入り混んでいる。それゆえに、われわれは娑婆に安んじて生きることができるのである。浄土を望みつつ

も娑婆にとどまり、娑婆に留まりながら浄土を見ること、そのような二重世界に生きるところに、正定聚としての証の真相があるのである。」（長谷氏『前掲書』一七七、一七八頁）私は娑婆に安んじて生きることが出来る。という事に大悲のはたらきを感じるのである。

109 『親鸞聖人御消息』七八四頁

コピ— 廠禁

参考文献

書籍

- 稲城選恵『西方極楽論 真宗学方法論』探究社、一九八五年
- 稲城選恵『救済成立の場 真仏土卷の存在理由について』法蔵館、一九八八年
- 大田利生『無量寿経の研究―思想とその展開―』永田文昌堂、一九九〇年
- 大原性実『善導教学の研究』永田文昌堂、一九七四年
- 尾畑文正『願生浄土の仏道―世親・曇鸞そして親鸞』福村出版、二〇一四年
- 勸学寮『今、浄土を考える』本願寺出版、二〇一〇年
- 信楽峻磨『真宗の大意』法蔵館、二〇〇〇年
- 信楽峻磨『真宗の本義』法蔵館、二〇一四年
- 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』法蔵館、二〇一二年
- 曾我量深『曾我量深講義集大九卷 浄土の問題』彌生書房、一九八四年
- 高楠順次郎『佛教の根本思想』大藏出版、一九四七年
- 竹内良知編『近代日本思想体系十一 西田幾多郎集』筑摩書房、一九七四年

禁教

坪井俊英『浄土教汎論』隆文館、一九八〇年

中村元『原始仏教 その思想と生活』日本放送出版協会、一九七〇年

波佐谷順諦『『往生論註』の研究』法蔵館、二〇一二年

長谷正當『浄土とは何か 親鸞の思索と土における超越』法蔵館、二〇一〇年

藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年

星野元豊『浄土の哲学 続浄土』法蔵館、一九七五年

星野元豊『真宗の哲学的理解』法蔵館、一九七二年

務台理作『場所の論理学』こぶし書房、一九九六年

村上速水『親鸞教義とその背景』永田文昌堂、一九八七年

山口益『大乘としての浄土』理想社、一九六三年

論文

上田義文「親鸞の『往生』の思想」『同朋学報』(二八・一九)、一九六八年

川添泰信「親鸞における俱会一処の問題」『印度學佛教學研究第四十五卷第二号』、一九九七年

桐溪順忍「阿弥陀如来をどうみたか」『講座 親鸞の思想2』教育新潮社、一九七七年

禁蔵

曾我量深 「信に死し願に生きよ」『親鸞の世界』東本願寺出版部、二〇一一年

内藤知康 「二つどころへまありあふ」と日本の心情「真宗学」(一一一・一二二)二〇〇五年

内藤知康 「親鸞の阿弥陀仏観」『真宗学』(一一九・一二〇)二〇〇九年

内藤知康 「親鸞における不可思議の意義」『真宗学』(一二九・一三〇)二〇一四年

中西智海 「親鸞における「極楽」と「浄土」」『相愛女子大学・相愛女子短期大学研究論集 国文・家政学科篇』一

九八一年

平川彰 「浄土教の用語について」坂本要編『極楽の世界』、北辰堂、一九九七年

嬰木義彦 「親鸞における「即得往生」の思想―用語の使用法からみた考察―」『佛教文化研究所紀要一二』一九七

三年

渡邊了生 「親鸞の思想にみる「俱会一处」の理解」『印度佛教學研究 第四七卷第二号』一九九九年

