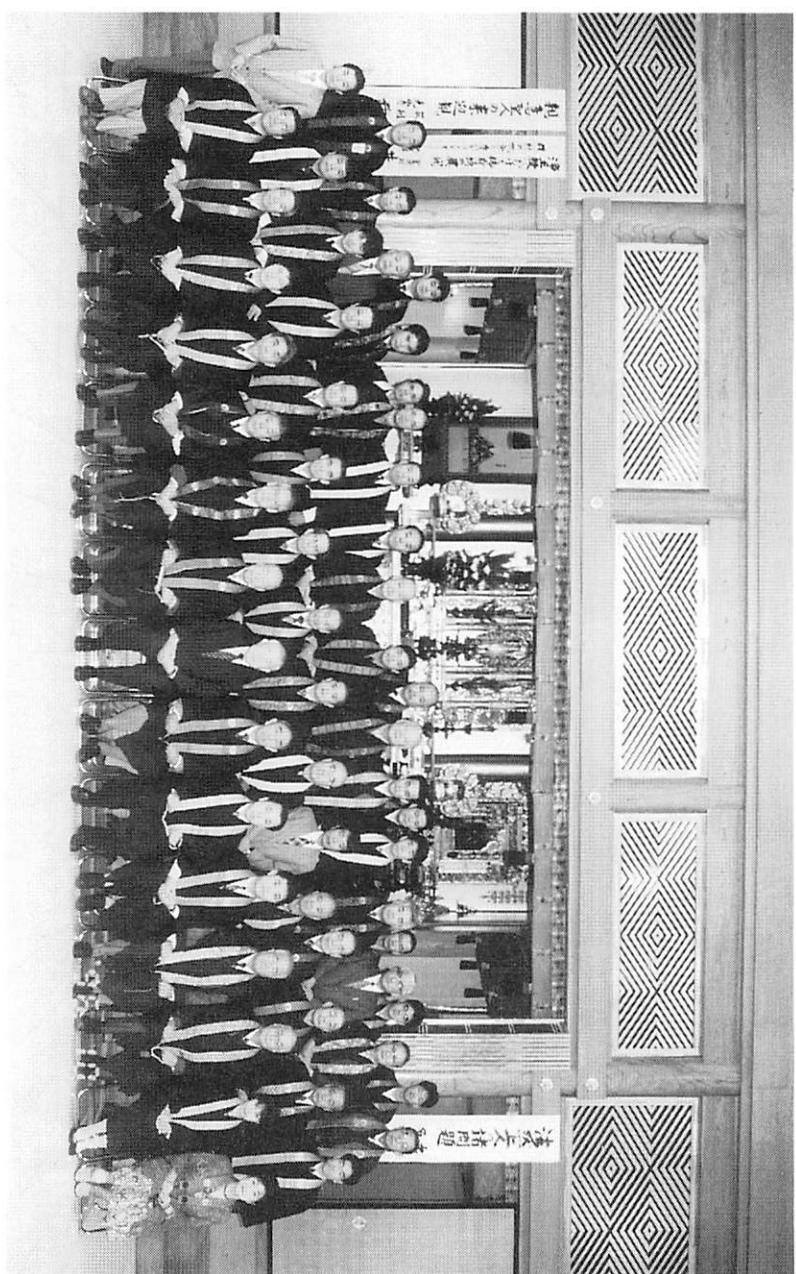


山口真宗教学

第九号

平成9年5月

山口真宗教学



平成八年十月三日 第十回山口真宗教学会 於 山口別院

目次

― 講演 ―

法然上人の諸問題

田村圓澄 …… 一

― 研究発表 ―

浄土教における仏身論の展開 ― 慈悲の概念を手がかりとして ―

井上善幸 …… 二九

親鸞聖人の来迎観

武田 晋 …… 五一

学会通信

…… 七一

会 則

…… 七五

役員名簿

…… 七七

会員名簿

…… 七八

法然上人の諸問題

田村圓澄

一 「歴史」の視点

私は「歴史」を学んでおります。先程発表されました方のテーマを見ますと、いずれも真宗学という宗教の核心をつくご発表ですが、私は「歴史」を専攻しておりまして、私の話につきましても、「こういう考え方もある」ぐらいで聞き流していただきたいと思ひます。

ご紹介頂きましたように、今から六十年ぐらい前のことです。京都に仏教専門学校がありました。これは浄土宗の僧侶養成の学校でしたが、私はそこに入学しました。昭和九年のことです。昭和九年といつても、ここにいらつしやるお若い方はピンと来ないと思ひますが、その二年前にいわゆる満州事変が起こりました。満州事変は十五年戦争のはじまりであり、昭和二十年に日本は負けるのです。その間、十五年間も戦争が続きました。

そこは浄土宗の学校ですから、法然上人のことを私どもは学ぶ訳ですけれども、その法然上人が「念仏報国」を教導した、と教えられました。報国というのは国に報いること、日本の国家に対して命をささげて国家を守るといふ日本全体の雰囲気の中のことです。私が入学しました仏教専門学校では、法然上人は八十年の生涯を報国に徹し、念仏報国に生きた人であると教えられました。

しかし当時の私はこれについて疑問は感じなかったのです。法然上人は偉い方だから報国ぐらゐは考えていたと思ひていましたが、ある時期からそれに疑問を持つことになるのです。

二 「文明の啓導者」―明治期の聖徳太子像

数年前に私は飛鳥仏教のことを一冊にまとめようと思いました。飛鳥仏教というと聖徳太子が大きな役割を果たしていらっしゃるということから、いったい明治・大正・昭和の八十年間に聖徳太子はどのような描かれ方、取り上げ方をされているだろうかを概観したことがあります。

まず明治時代の聖徳太子につきまして、蘭田宗恵と久米邦武のお二人によって書かれた聖徳太子の伝記を読み、興味をいただきました。古代の日本は「武」によって支配されてきましたが、これを「文」あるいは「文化」の日本に大転換された恩人こそ聖徳太子であると両先生は強調されます。文明文化の啓発あるいは文明文化の先導をしたのが聖徳太子です。蘭田宗恵先生は仏教大学（現龍谷大学）の学長にもなった方です。久米邦武は帝国大学文科大学（現東大）の教授をされていました。両先生は聖徳太子の仏教帰依はそれとして、むしろ日本を文明文化に導いた人である点を重視されました。これが両先生の聖徳太子観の根本です。仏教信仰という狭い枠を聖徳太子におしつけるのでは、聖徳太子を活かすことにはならない。もっと広い視野に立たなければならぬ。広い視野というのが文明文化です。日本にはじめて文明文化を啓導した方として聖徳太子を見直したのが、蘭田・久米の両先生でした。

おもしろいのは二人とも海外に留学されていることです。両先生は、当時として世界的な知見をもった人でした。蘭田先生は、アメリカに滞在し、ドイツのベルリン大学に学びました。帰国して旧京都帝国大学の講師を長くされ

ています。久米邦武は岩倉具視の随員となり、欧米の諸国を巡回しました。ヨーロッパ文明の洗礼を受けた方があらためて二百年前の聖徳太子を見た時、このように文明の啓導者、文明の率先者であるという新しい人物像を造りました。時あたかも文明開化の時代でした。この潮流のなかで聖徳太子を再発見し、この聖徳太子像が世にうけたのです。

三 「国体の権化」―大正期の聖徳太子像

次は大正期です。大正になりました。また聖徳太子の伝記がたくさん出て参ります。太平洋戦争が始まった頃に『聖徳太子全集』全八巻が刊行されます。その中の太子伝は上下二巻に分かれており、上巻には江戸時代以前の伝記が、明治以降の伝記は下巻におさめられています。蘭田先生とか、久米邦武先生が書かれた聖徳太子の伝記は下巻に入っております。

大正になりました、聖徳太子像はまた変わりました。聖徳太子は「国体の権化」となりました。これを言われましたのは東京帝国大学教授の黒板勝美先生です。黒板教授は国史の先生です。黒板先生の『聖徳太子』を見ますと、聖徳太子は「国体の権化」として終始しています。それでは「国体の権化」という聖徳太子像が何故出てきたのかといえば、これは年輩の方であればすぐわかりだろうと思います。当時日本にデモクラシーの思想が入ってきたからです。

大正八年に第一次世界大戦が終わり、デモクラシーいわゆる民主主義の思想が世界の潮流になり、日本にも入っ

てくるのですが、しかし当時の日本において国体と相容れない危険思想だったのです。ですからデモクラシーを「民主主義」と訳さないで「民本主義」と訳した程です。デモクラシーとともに社会主義思想が入ってきます。それから資本主義の発展により日本でも労働者が増加しました。労働組合が作られ、そして労働争議が頻発する。農村部においては小作争議が出てまいります。地主と小作人との対立です。これまでの日本の社会は安定していた。つまり天皇を中心とした日本に階級闘争がもちこまれ、国家・社会の安定が揺らいでくると、それに対して聖徳太子が登場する。聖徳太子は「国体の権化」であり、国体を守ることにおいて聖徳太子は大きな貢献をされたと説かれたのです。聖徳太子こそ「国体の権化」の先駆者であると書いてあります。

当時の識者がデモクラシーの流行に脅威を感じ、またいかに強い危機意識を抱いていたか、その危機を乗り切るのにいかに聖徳太子を頼りにしたかが分かります。聖徳太子によって日本の危機、国体の危機を乗り切ろうとしたのです。

これは黒板勝美先生だけではありません、大正時代に書かれた聖徳太子伝を見ますと、ほとんどが日本の危機、国体の危機を叫び、その危機を乗り切るところの役割を聖徳太子に期待して、聖徳太子を中心として日本はその危機を乗り越えていくのだと結論しています。日本は独自の原理を持っている。聖徳太子の憲法十七条です。大正デモクラシーの脅威に対抗する聖徳太子は「国体の権化」になってしまうのです。

四 「臣道」の教示者―昭和期の聖徳太子像

次は昭和時代です。昭和六年の満州事変以後、日本は一段と危機が深まりました。戦線は拡大し、中国本土で戦闘がくりかえされました。天皇に対する「臣道」が強調されますが、聖徳太子は、臣道を実践する先覚者とされました。

政府が先頭にたち、国民精神総動員運動を展開します。その根本は天皇に対する忠節、つまり臣道の自覚であるが、この臣道実践を我々に教授された方が聖徳太子であったと説かれました。これが昭和期の聖徳太子像であり、これを推進されたのが坂本太郎先生です。東京帝国大学の教授です。戦中・戦前にこういう聖徳太子像がラジオを通じて、雑誌や新聞を通じて、つまり臣道実践、天皇に対する臣の道の実践者としての聖徳太子が説かれたのです。

五 法然との出会い

昭和九年に私が仏教専門学校に入りましたとき、法然上人は「念仏報国」の生涯をおくられたと聞かされ、私はなるほどと思いました。そういう時代でした。浄土宗の僧侶養成の学校におきましても、法然上人も臣道実践をしたと説かれ、臣道実践の中でこそ法然上人は活かされると教えられました。つまり法然上人も臣の一人としてとらえるというような考え方が日本を覆っていたのです。

法然上人の伝記を見ますと、法然上人は晩年になりまして、様々な迫害をお受けになります。

迫害の中心的役割を担うのは奈良の興福寺、それから比叡山の延暦寺です。その興福寺が法然の専修念仏の誤り

を指摘した興福寺奏状というのがあります。笠置の貞慶が書いたとされていますが、その中に法然およびその一門は神明つまり神祇を拝まない誤りをしていると指摘しています。これまでの高僧たちは神明に対して心から崇敬をされていた。ところが法然およびその一門は、神明に背いているということです。

興福寺奏状は九箇条からなっています。最後にあげられたのは、国土を乱す誤りです。これまでの日本の仏教は、王法即仏法であった。王法というのは天皇が行なう政治です。仏教と政治は車の両輪のようなものであり、相離れることは無かった。つまり王法と仏法は互いに相即していた。ところが法然は王法に背くような仏教を説いている。王法に背くというのは要するに国家に背く仏教、これが専修念仏です。例えば国家を祈る鎮護国家の法要は南都においても北嶺においても行なわれていた。ところが法然は、護国の法会は不用であるといって捨て、念仏だけでいいという。法然の専修念仏は国家に反するのみならず、三論・天台などの八宗を滅ぼすであろう、とまでいっています。

私は法然が説いた専修念仏は直接国家に結び付かなかったと考えております。法然は自分の救済を考えたのであって、国家を第一義にしなかったというように理解しているのです。というのは法然が七十五歳になって島流しの処罰を受けるのも、反国家的ないし非国家的な言動が要因であったと考えるからです。

六 法然一家の悲劇

法然の略歴を申したいと思います。法然は長承二年（一一三三）、今から八百六十余年前に今の岡山県に生まれ

ました。ＪＲの岡山駅から津山線に乗ります。約一時間半で津山平野に出ますと、そこに誕生寺駅があります。誕生寺駅から少し行ったところに誕生寺というお寺があり、そこが法然の生まれた美作国久米郡南条の稲岡庄であります。法然の父は漆間時國（うるまのときくに）といい、久米郡の押領使、すなわち行政と警察の権限をもつ地方官人であり、そして武士でした。

法然の九歳の時に、同じ地域の武士である明石定明との紛争が原因となり、定明の夜討ちに遭いまして法然の父は落命いたしました。法然の伝記は父の死を書いておりませんが、母に就いては沈黙しています。

私は、明石定明という、平生から仲の悪かった近くの侍によって父が殺された時に、おそらく母も殺されたのではないかと思います。当時の武士の戦いは、家族を巻き込むのが当たり前でした。伝記に依りますと、九歳の法然は、稲岡庄の館から北東約四十キロの山中にある菩提寺に入ります。私もそこに参りましたが、辺鄙な所で山に登るのが大変でした。菩提寺の観覧は、法然の母の弟でした。法然はそこにかくまわれたのです。

武士の戦いでは、勝者は相手の一族・一家を滅ぼしました。両親を殺しその男の子を殺しました。そうでないとその子が大きくなったらまた仇討ちするだろうと警戒したからです。徹底的に殺し合いをするのが武士の習いでした。法然はうまい具合に辺鄙な山の上に姿を隠し、また隠し通すことができたのです。法然がもう少し年をとっていたら、父と一緒に戦って戦い、明石定明によって殺されていたと思います。とにかく九歳の法然は、一家は没落しましたが命だけはたすかりました。

七 比叡登山・出家と遁世

十三歳になった時に、法然は比叡山延暦寺に入りました。法然をかばっていた菩提寺の観覚は比叡山の出身者だったのでしょう。ですから比叡山の知人の手づるにより、法然を延暦寺に送ることになりました。十三歳の法然は憧れと希望に胸をふくらませ、比叡山に登ったのだらうと思いますが、その頃の比叡山は鬨諍合戦の場所だったのです。平安末期の日本は僧兵の時代でした。とくに南都の興福寺と北嶺の延暦寺は事あることに悪僧が徒党を組み、院政の時代ですから、上皇の院の御所に圧力を加え、要求を貫徹するという、僧兵が横行する時代だったのです。それだけではありません。同じ比叡山の山門と、智証大師円珍の園城寺すなわち寺門との対立が続きました。互いに攻撃をくりかえし、建物を焼きました。

十五歳のとき法然は出家しました。そして十八歳の時にいわゆる遁世をするのです。出家というのは家を捨てて僧侶になることです。一旦僧侶になりましたが、今度は遁世をしました。どういうことかという、比叡山に黒谷という所がありますが、その黒谷の別所に法然は身を寄せることになりました。

黒谷の別所は、『往生要集』を書いた恵心僧都源信の浄土教を承け嗣いだ僧がグループを作り、同信同行の生活をしていました。比叡山の中で浄土教に身を投じた人達は、墨染の衣を着て数珠を持ち、遁世聖の意志をあらわしていました。比叡山では天台座主を頂点とした階層があり、すべての僧は階層を示す法衣を身につけていました。多くの僧が居住する寺には僧の秩序を定めた規則がありました。

しかし黒谷別所の遁世聖は延暦寺の秩序の外に出ました。僧としての出世は放棄し、墨染の衣に数珠を持ち、一生を送る決意を示しました。そして心は西方極楽浄土に懸け、念仏の生活に明け暮れるのですが、こういう別所聖の一人に十九歳の法然がなりました。

別所は比叡山だけにあったものではありません。大原別所・善峰別所があり、東大寺にも光明山寺・三輪別所がありました。興福寺にも小田原別所などがあったのです。高野山の金剛峰寺にも別所がありました。寺院の生活が嫌になったという僧が、遁世するための受け皿というべき別所が流行し、全国各地に設けられました。遁世聖は念仏聖とも呼ばれました。念仏聖は念仏聖で終わるのです。それ以外には何もしなかったのです。

法然は青雲の志をもって比叡山に登りましたが、ひとたびは出家したものの二十歳になる前に遁世したのはなぜだろうかと考えますと、合戦闘争の比叡山で法然が出家しますと、おそらく悪僧の中に呼び込まれて、動員を掛けられて山上と都との間を往還する生活に入るほかはなかったからではないかと思えます。法然にとって僧兵になることを拒むことはできなかったでしょう。

延暦寺の僧は二つの階層に分けることができます。一つは学侶・学衆です。学侶は学問修業をすることができます。僧であり、貴族やそれに近い人が延暦寺で出家して学侶・学衆になりました。学侶・学衆は僧兵になることを拒むことができました。

当時の寺は私有地である荘園をもっていました。延暦寺にも全国にたくさん荘園がありましたが、荘園から出てきて比叡山で出家をした人たちは、雑用をしなければなりません。例えば根本中堂があるでしょう。荘園から出てきた地位の低い僧は各堂に配属され、その堂の掃除やお花の水替え、また堂の内外の警備などの仕事をしなければなりません。これが堂僧・堂衆でした。学侶と堂僧はしばしば争いました。『源平盛衰記』には、延暦寺の「学生三千・堂衆二千」と記されています。

法然は学侶にはなれなかったのです。地方の武士の子ですが両親はいません。後見の威光がありません。勉強が好きだからといっても、法然は僧兵の中に組み込まれるを得なかっただろうと思います。

九歳の時、なぜ法然が孤児になったかという、怨みを重ねた両氏が衝突したからです。人が人と戦うことを、青年時代の法然がすることはできなかったでしょう。といつてもそれを拒むこともできないことから、法然は結局遁世するしか無かったと考えられます。十九歳の法然にとって遁世は、せっぱ詰まった唯一の選択でした。どうしても自分は悪僧にはなれない。といつて比叡山において悪僧であることが日常的だったのです。法然は延暦寺の現状を拒否して遁世をし、そして自分は西方極楽浄土を願生する念仏聖になるという根本的な決断をしたのであろうと思います。

遁世した法然が、黒谷でどういう生活をしていたかということは分かりません。法然の伝記は室町時代以前、つまり十六世紀以前の成立と考えられるものが十五種あります。その中には『拾遺古徳伝』という浄土真宗の方で作りになったものもありますが、法然の遁世の生活については不明のままです。

八 専修念仏帰入

黒谷時代の法然は一切経を三度読みました。そして四十三歳の時に、善導大師の『観経疏』の中の「一心にもはら弥陀の名号を念じ、行住坐臥、時節の久近を問わず、念々に捨てざるを、是れを正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に」つまり念仏を称えることは弥陀の本願であり、そしてこの本願に依って救われるのだという善導大師の短い言葉に出会って、法然は回心、すなわち神の黎明を体験しました。自分の救済は阿弥陀如来が法蔵菩薩の時にかねて決めて頂いていたのだということに、はじめて気付いたのです。法然が弥陀の本願に巡り逢い、長い

放浪から蘇った時、法然は喜びの余り落涙千行であったと伝記は書いています。

善導大師の『観経疏』は、日本人として法然が初めて見たものではありません。八世紀の奈良時代に五部九巻といわれる善導大師の著述のほとんどが日本に来ております。

このことは正倉院文書によってあきらかです。善導の著述が書写されているからです。法然より百年ほど前の恵心僧都源信や、南都の永観など浄土教に関心のある方々は『観経疏』など善導の著述を読んでいました。

しかし法然は違っていました。法然は善導大師の『観経疏』を通して、弥陀の本願に出会ったのです。

源信などの方々は、『観経疏』を読みましたが、弥陀の本願に出会うこともなく、したがって念仏による救済とも無縁でした。しかし法然は四十三歳の時に善導の導きで新しい魅力を経験しました。

善導大師はご承知の通り七世紀の、しかも唐の方です。日本の年代で申しますと推古天皇の時代に生まれ、天武天皇のころまで生きた方です。

要するに善導大師は、日本の飛鳥・白鳳時代の方です。法然より五百年も前で、しかも唐の人でした。時代を異にし、国を異にした善導が、どうして法然を魅らせることができたのでしょうか。五百年ほど前の人の本を読みましたが、それも外国の方の本です。法然の回心は不思議としかいえません。四十三歳になるまで、迷える法然を導くような人が、当時の日本にいなかったことも不思議に思われます。

要するに法然は、自分の救われる道について、周囲に聞く人も無く、また聞いた所で甲斐がないので、絶望していた。いくら自分の悩み苦しみを言った所で解決しないと諦めていたところ、善導の『観経疏』を通して、阿弥陀如来の本願と出会った。私は、この事が不思議でならないのです。とにかく法然の流浪は長く、そして苦悩は深かったと推察されます。臨済宗を日本に伝えた栄西禅師の生国の備前と、法然上人の生国の美作とは隣りあわせです。

今の岡山県です。吉備津神社がありまして栄西禪師は、その神官の息子さんだったのです。

法然上人と栄西禪師の二人は同時代の人です。法然上人が八つ年上でした。栄西禪師は二度宋に行った方です。そして日本に臨済禅を伝えられました。法然は古代中国の唐や宋には行かず、善導の導きに依って本願の念仏に帰しました。

どちらも今の中国、当時は宋、或いは唐と言っていますが、栄西禪師の場合も、法然上人の場合も、甦らせてくれたと言えば良いでしょうか。心を動かされた一番の根本となったのが、日本人ではなくて中国の人でした。

日本の文化あるいは宗教を考える上で重要な事があります。つまり中世において、日本人の心の糧になるというか、救済をする、甦らせる根本的な問題について、中国が指導的な役割を果たしていたという事実です。

九 専修念仏婦人についての二つの視点

法然上人の専修念仏婦人について考えてみたいと思います。この問題を考える場合、二つの立場があります。一つは、法然上人は四十三歳の時に善導大師の『観経疏』を読んで浄土教に帰しました。帰したという事は、専修念仏ですから他の行法をすべて捨てたことを意味します。なぜなら念仏以外の行法は本願でないからです。しかしこれは大変な決断でした。

今までの法然上人の研究という立場からみますと、法然上人の専修念仏婦人はいつだったのかという問題があります。十五種もある伝記を見ると、法然の専修念仏婦人を四十三歳とするものもあれば、四十一歳とするものもあ

ります。それから善導大師の『観経疏』に依るとするもの、源信の『往生要集』に依るとするものがあります。

法然の専修念仏帰入の時期についても、四十三歳説のほか、治承・寿永の頃とする説、また晩年説などがあります。

亡くなられました井上光貞さん（東大教授）は、ある時期に浄土教の研究をされていて、その頃、京都の私の所に泊まられて、法然について色々話をいたしました。東京の笠原一男さん（東大教授）もおいでになり、お話をいたしました。法然の専修念仏帰入の時期、また所依の論疏が話題のひとつになったことを思い出します。

もう一つの立場があります。それは法然が専修念仏に帰入したというのは、法然が阿弥陀如来の心を知ったことであると思います。つまり法然上人は阿弥陀如来の本願に出会い、そして本願に依って救われました。阿弥陀如来はかねてから一切衆生の救済の本願を成就されていた。その阿弥陀如来の心をはじめて法然は知ったという事になります。法然は阿弥陀如来の心を知った日本で初めての人です。『観経疏』は八世紀に日本に来ており、以後それを読んだ人がありました。しかし法然とは異なっていました。法然は初めて阿弥陀如来の心に接したのです。このように考える立場は、宗教的な立場であり、法然の専修念仏帰入の時期を考えるのは歴史的立場であると思います。歴史の方向と阿弥陀如来の心に接した点に重心をおく方向とは多少違うでしょう。歴史の方向とか宗教の方向という事を言わなくても、このように考えられるでしょう。法然が四十三歳の時に専修念仏に帰入したというのは事実ですが、それはあくまで法然自身の問題です。法然はこのとき涙を流して喜んだのです。法然は救われました。しかしこれだけのことです。阿弥陀如来は法然一人の救済を約束し法然一人を救いました。法然の専修念仏帰入はこれを語っています。

しかし事実はそうでなかったのです。法然は阿弥陀如来の心を知ったのです。『選択本願念仏集』の中で阿弥陀

如来は、なぜ余行をもって本願とせず、ただ念仏をもって往生浄土の本願とされたのであるか、と設問します。そして法然は自ら「聖意知り難し」、すなわち阿弥陀如来のお心は中々解らない、知り難いけれども今試みに考えるならば二種あると言つて、一つは勝劣の義、それから難易の義という二つの義を立て、「念仏は易きが故に一切に通じている」といいます。難しかったなら一切には通じないからです。それで「念仏以外の修業は難きが故に諸機には通じない」といいます。これは法然の言葉です。そこで阿弥陀如来は一切衆生をして平等に往生せしめんがために難を捨て、易を取り以て本願とされたのであらう、と法然は私見を述べているのです。

続けて法然は、もし造像起塔、すなわち仏像を造ることやお堂や塔などを建てることを本願としたならば、これは一切には通じない。金持ちにはできるけれども貧乏の人にはできないといい、したがって知恵のある人よりも愚鈍下智の者を、多聞多見よりも少聞少見の類を、持律持戒よりも破戒無戒の者などを対象として阿弥陀如来は念仏を本願とされたのであらうと結論しました。

つまり貧賤の者、それから愚鈍の者や少聞の者云々というように阿弥陀如来の眼は社会の下層底辺の人に向けられています。先ほど法然は如来の心を知ったと申しましたが、如来の心がどこに向けられていたのかというと、貧賤それから愚痴・愚者など要するに社会の底辺の人を対象としていたと考えざるを得ないと思います。

一〇 法然上人の受難

専修念仏に帰し、したがって余行を捨てた法然は比叡山には居られなくなりました。そして山を下りまして京都

の東山大谷の地に移り、そこに庵室を造って住むことになったのです。しかし伝記を見ますと法然が念仏を人に勧めることに積極的であったという記述はほとんどありません。

例えば加茂川を渡って町の人びとに阿弥陀如来の本願の念仏の教えを勧め説くということを法然はしておりません。その点は日蓮上人とは違います。日蓮上人は法然上人の死後十年目に生まれました。日蓮上人は鎌倉の辻に立って、刀杖瓦石をものともせず、南無妙法蓮華經を唱えられました。日蓮聖人には正法を立て、国を安んずるという使命感があったと思います。しかし法然にはそういうことはないのです。法然は大谷の庵室を訪ねてくる人に、自分のような愚か者、愚鈍下智の者に対し阿弥陀如来は本願の念仏を与えてくださったのです、と話すのにとどまりました。

道をたずねる人に対して、法然は念仏の教えを説きましたが、念仏を掲げて人びとを引っぱって行くことは終になかったのです。伝記を見ましても、法然が積極的に念仏を説くという様子はありません。控え目であったような感じがします。にもかかわらず法然が専修念仏に帰入して以後の三十年の間に、専修念仏は全国に広まっていきます。

法然が亡くなりました建暦二年（一二二二）に洛西梅尾の高山寺の明恵上人は、『選択本願念仏集』に対する批判の書である『摧邪論』三巻を書き、翌年には続篇の『摧邪論莊嚴記』一巻を書きましたが、そのなかで専修念仏者が「群」をなし、「徒党」を結んでいること、また法然の「邪法」が五畿・七道、つまり全国に遍満していることを指摘しています。

法然は流罪となって四国に行きましたが、しかし関東に行ったことはありません。もし四国配流がなかったとすれば、法然は終生京都を離れることはなかったのではないかと思われれます。

では何故法然の専修念仏が全国にひろまったのかと言えば、これには法然の弟子が重要な役割を果していると考えられます。当時の広汎な人たちの救いを求める声があり、その声に応じて、法然の弟子が活動しました。

法然は七十五歳のとき南都・北嶺の告発が基となりまして島流しになります。親鸞聖人も処罰を免れることはできませんでした。法然は四国に流され、そしてすぐ赦免になりますが、なお京都に帰ることは許されなかったのです。摂津の勝尾寺に四年間とどまっていた、そしてようやく許されて十一月に東山大谷に帰りつき、ここにあった庵室に戻りましたが、翌建暦二年（一二二二）一月に亡くなりました。八十歳でした。

法然は殺人・窃盗などの犯罪者ではありません。大上段から専修念仏を説いたのではなく、控え目に、それも訪ねてくる人に説きました。にもかかわらず、あの高齢で罪人にされ、遠い四国に流され、許されて都に帰った直後に死去しました。七十歳代の法然は激しい受難に遭遇しましたが、弾圧は終りませんでした。亡くなりましても北嶺の怒りは止まなかったのです。法然の死後十五年目の嘉禄二年（一二二七）に延暦寺の衆徒が、東山大谷の法然の墓堂を破却するという騒ぎになりました。門人たちは法然の遺体を墓堂から運び出して、転々と持って逃げるのですが、結局西山の栗生野において茶毘に付されました。法然の遺骨は嵯峨の二尊院に移り、最終的に知恩院に葬られます。亡くなくても落ちつくことができず、紆余曲折の生涯を送ることになります。

「歴史」の立場から、なぜ法然上人が、また親鸞聖人などを含めまして、このような厳しい弾圧を受けなければならなかったかを、もう一度考える必要が有ると思われれます。

一一 法然上人説法の場合

法然の絵伝のなかで知恩院に有ります『法然上人行狀絵図』四十八巻は、法然の死後約一世紀を経て成立したと考えられますが、それには多数の絵と、それを説明する詞書が出て参ります。そのなかで注意されるのは法然が説法している場面です。

法然が説法している場面は、全て法然の坐っている所と、それを聴いている人の所が同一平面に画かれています。例えば法然の東山の犬谷の庵室に、法然の説法を聴く人が集まっております。

墨染の法衣を着た法然が小さい経机の前に坐っています。数珠を持ち、説法をしています。法然の説法を聴いている者は、縁側で足を投げ出し、庭に立っている。つまり法然の坐っている所には、高座がありません。法然は凡夫のひとりです。絵伝のなかの法然説法図のどれを見ましても、法然は高い所からものを言う人ではないのです。つまり救って下さる阿弥陀如来からすれば、念仏を勧めている法然も、それを聴いている人も、すべて同朋同行の者であるという事がおのずと知られるのです。

おもしろいのは絵伝のなかの聖覚法印です。聖覚は唱導の人でした。説法の家柄に生まれ、聖覚の説法として有名でした。藤原定家の『明月記』や九条兼実の『玉葉』を見ますと、聖覚法印の唱導の話が記されています。法然の絵伝では、聖覚は高座に登って説法しています。

当時において高座に坐って説法をする人もありました。しかし法然は終始、聴聞者と同じレベルで説法をしています。これが法然の原点である事がおのずから分かります。『四十八巻伝』は法然在世中の姿をそのまま写し取っていると思います。

一二 「願共諸衆生」の反省

私はある時期から古代の朝鮮半島の仏教について関心を持つようになりました。それまでは、日本の仏教伝来についての大学の講義も、欽明天皇の時代から始めて、何の疑問もありませんでした。明治期以降の日本仏教史の概説書を見ましても、欽明天皇の時代から始めております。しかし日本の仏教は何処から来たのだろうかという事を考えますと、百済につきあたります。

私は仏教が百済から日本に伝えられたことは、小学生のときから聞いていたのですが、百済が何処にあったかについては考える事がなかったのです。しかしそのことに気が付いた時には、五十歳の半ばを過ぎていましたが、百済つまり今の韓国にどうしても行きたくて、居ても立っても居られない有様でした。私は好運に恵まれました。毎日新聞社から百万円の学術奨励金をいただき、生まれて初めて朝鮮半島に行くことになったのです。昭和四十六年のことでした。その後色々な便宜を与えて頂きまして、もう三十回ぐらい訪韓しておりますが、その間に分かってきた事は、韓国と日本との関係です。

日本の仏教伝来は、百済から仏教が送られてきました。当時の百済は北の高句麗に攻められまして都が二度変わるのです。最初の都は漢山です。今のソウルにありました。そこを占領されまして、熊津（ユウシン）に移りました。公洲です。一番最後の都が泗沘（シヒ）、今の扶余（フヨ）です。百済は隣の新羅からも攻められまして都が二度も変わります。そして斉明六年（六六〇）に唐・新羅に攻められて百済は滅びました。

日本は百済とは終始友好関係を持続しました。仏教や儒教をはじめ、曆書・音楽なども百済から来ましたが、新

羅と日本との関係はうまく行かなかったのです。行かないのみならず、唐と新羅によって日本は負けました。天智二年（六六三）の白村江（ハクスキノエ）の海戦です。

昭和二十年の敗戦を迎えるまで、朝鮮は日本の植民地でした。植民地時代の朝鮮について日本政府の某高官は、韓国併合後、日本は悪い事ばかりをしたわけではなく、良い事もした。学校も建てた、それから鉄道もつけた、というような事をおっしゃっていました。私が聞きました事を申しますと、当時の朝鮮には日本人がたくさん住んでいました。この日本人は、税を納める義務と子どもを小学校へやる義務を有していました。日本人の子供はすべて小学校へ行ったのです。また行くだけの校舎と設備を総督府はしたのです。しかし朝鮮の人達はその義務が無かったのです。当時の朝鮮と台湾は、「大日本帝国憲法」の効力の及ぶ範囲の外に置かれていました。植民地であったからです。

当時の朝鮮の人は六歳、七歳になっても、行くべき小学校は少なかったのです。一般の人にとって、小学校へ行くという事は大変な事でした。

日本は最高学府の京城帝国大学を建てました。京城帝国大学には学部・学科に定員があって、日本人はこれだけ、朝鮮の人はこれだけというように決まっていました。朝鮮の人達だけで定員をみたす事はできなかったのです。割合に応じ日本人学生が入るようになっていました。朝鮮の人が京城帝国大学に入ることは難しくなるでしょう。小学校に入学するだけでも日本人に較べて難しいのです。このようなあきらかな差別を、植民地時代の朝鮮の人は受けていたのです。こういう事をまで某高官はご存じになって、日本は当時の朝鮮に学校を建てたとおっしゃっているのだろうか、と思います。

慶尚南道の晋州で聞いた話ですが、植民地時代に、朝鮮人の小学校と日本人の小学校とがありました。日本人の

小学校は岡の上に建っており、朝鮮人の小学校は岡の下に建っていたのです。これが逆だったら良かったのです。というのは両校の児童が喧嘩をするでしょう。日本人の小学生が石を投げます。石は上から下に落ちてくるでしょう。常に朝鮮の小学生はえらい目に遭うのです。朝鮮の児童、その親、また一般の朝鮮の人はこれをどのように受けとったでしょうか。しかしこれが朝鮮総督府の基本姿勢でした。

朝鮮総督府の建物は、その後中央博物館になり、現在は解体されつつあります。ソウル市内の中央の大通りが世宗路です。南北に走る世宗路の北の突き当たりに朝鮮総督府がありました。南の突き当たりに南山があります。朝鮮総督府は五階建ての堂々たる建物でした。

朝鮮総督府のすぐ後ろに景福宮があります。李朝時代には昌徳宮など四つの宮殿が有りましたが、中でも景福宮は最も重要かつ規模の大きい宮殿でした。景福宮は南面していますが、景福宮の正面の光化門を取りはらって、ここに朝鮮総督府を建てているのです。正面から見ると、権力を象徴した朝鮮総督府が建っており、李朝時代の人びとの崇敬をあつめていた景福宮は背後に隠されています。朝鮮の人達の民族の誇り、歴史と伝統を抹殺し、息の根を止めようとする居丈高な朝鮮総督府が建てられたのです。

景福宮の正面を封鎖する形で、日本政府は朝鮮総督府を建てました。朝鮮に対する力の誇示ですが、世宗路の南端に朝鮮神宮が有り、天照大神が祀られていました。天照大神は天皇の祖神です。神功皇后の新羅征討は天照大神の命令であるとされています。植民地時代の朝鮮人はすべて「皇民化」の対象であり、そして朝鮮神宮の拝礼を強制されました。私がお会ひした韓国の方々は当時を回想し、異口同音に屈辱を感じたと言っておられました。

私はインドに参りました。イギリス領であった当時のインド総督府の建物はニューデリーの景観の良い所に建っています。そこはインドの旧王宮とは関係はありません。当時の日本がどうして五百年の間、朝鮮の人が尊敬し

愛慕していた国王の宮廷・宮殿を覆い隠すようにして、巨大な総督府を建てたのであろうかと情ない気になります。旧満州国の首都であった新京（現在の長春）に、満州国皇帝が建てたとされる建国神廟があり、天照大神を祭神としていました。いま中国・韓国と日本との間で、「歴史認識の問題」が提起されていますが、私たちは近代日本の旧植民地、また被侵略国である「外国」における天照大神の存在と役割について再考する必要があると思います。「歴史認識」についての両者の溝の幅がせばまると考えられるからです。

植民地時代の朝鮮で、朝鮮総督府は新しく鉄道を敷設しました。駅前に繁華街ができますが、そこに日本人が進出し自分の店を持つことになりました。しかしその前に誰がいたのかというとそれは朝鮮の人です。その朝鮮の人は何処に行ったのかというと日本に行ったのです。

私は奈良県の田舎町に生まれました。子供の頃、毎日のように朝鮮の人がリヤカーを引いて貽を売りに来る、母に一銭銅貨をもらい、走って行きます。貽を棒に巻きつけてもらうのです、しかし私の故郷の田舎においても朝鮮の人に対する輕蔑の意識が有りました。そして中国の人に対する輕蔑の意識も有りました。私の周囲の大人が、強くその意識をもっていました。

植民地時代の朝鮮の人で、小学校・中学校を経て、東京・京都の大学などに留学できる人は、家庭的にまた社会的によほど恵まれた人でした。小学校に行くにも良家の人でなければなりません。女学校は数が少ないのでさらに狭い門でした。大学となるとさらに選ばれた子弟になるでしょう。朝鮮では「皇民化」の政策が進められていました。天皇の民、天皇に仕える民という事であり、皆同じ日本人だという事でした。しかし京都や東京で下宿しようとなると、名前でその人が朝鮮人だと分かると、ことわられて下宿できなくなるのです。この話も韓国でしばしば聞きました。

私は三十年程前にイギリスに留学したことがあります、当時のロンドンでイギリス人以外には下宿させないという下宿が有りました。その代わり日本人だけ下宿させるという所も有りました。私はアメリカにもおりましたが、アメリカ人にはそのような偏見はありませんでした。

どうしてこの様な偏見があるのでしょうか。現在の日本でも同和問題、つまり未開放部落の問題が有ります。同じ日本人でありながら、差別し、差別された歴史をもちつづけています。その原因を確かめる必要があると思います。今の朝鮮の人の場合を考えると、我々はかつて仏教をそこから贈られ、その他の文化文物の多くを朝鮮から学んだではありませんか。私は歴史を通して、朝鮮や中国の人に対する差別・偏見の理由が解かりつつあります。

法然上人を回心させた善導大師の『往生礼讃』の中に「願共諸衆生往生安楽国」というのがあります。「願わくば諸々の衆生と共に安楽国に往生せん」という、この「衆生と共に」というこの言葉の中に、善導大師には人種的な偏見は無かったと思います。何故なら阿弥陀如来にはそのような偏見が無いからです。そうしますと、現にそういう人種的な差別をしている人にとって、善導大師の『往生礼讃』の「願共諸衆生往生安楽国」という言葉は言にくい言葉であると思われる。

福岡市の近郊に篠栗新四国霊場があります。そこにお参りされる方は、「自他平等即身成仏」の祈願をされています。「自他平等」という考え方は、先ほどの「願共諸衆生」と同様、人と人との間で差別をしないという仏教の基本的な立場に通じています。

人を差別するのは、差別される人にとって堪えがたい侮辱であり、お気の毒であります。しかし、人を差別する国は、社会は、地域は、また家は損をしているのです。なぜなら一つの国を考えた場合、その国の人達がすべて平等に学問をする機会に恵まれる、自分の持っている知能あるいは力などを存分に自由に発揮できるようにする

う国と、実際には能力が有るにもかかわらず学校にも行けない様な国、差別されている国とではどちらが発展するかといえば、それは答を言わなくてもわかると思います。家庭や学校もそうですが、差別をし、差別をされる所では、発展がなく、未来がないと思います。そしてすべての人が、もって生まれた能力・資質・体力などを、その生涯を通して、充分に発揮できるような社会がデモクラシーの世界であります。

戦争のないことだけが、平和であるとは限りません。人間の平等が実現し、差別のないことが平和の名に価すると思います。すべての人の人権が尊重される社会においてこそ、発展があり、あかるい将来性が有り、そして各人は自己の幸せを享受できるのです。そこに平和があるのです。家庭の中でもそうではないかと考えます。

同じ日本人が、いわれなき差別を一人に、その集団に、その集落におしつけるならば、おしつけられた側は、平和ではありません。韓国人や中国人などに理由なき輕蔑、侮辱の意識をもつ限り、口先で「友好親善」の言葉を口にするのを止めるべきでしょう。朝鮮や中国の方々というよりも、人類全体を含め同じように願共諸衆生の立場に立つて国家・社会を構築することに前向きでありたいと思うわけです。

質疑応答

問：仏教伝来を百済から調べられて、どのような事がお解りになったのですか。

答：仏教が百済から伝来したという事で、私にとってどういう事が解ったかというと、例えば私は九州の北の方に住んでおります。百済は朝鮮半島の西南部にあります。飛鳥時代の仏教は、百済から私の生れ故郷である奈良県、当時の大和の欽明天皇の許にとどけられました。しかし説を為す人は、百済の使者がわざわざ瀬戸内海を通じて大和に行く前に、もっと近い北部九州に仏教を伝えたのではないかと言います。ところが百済つまり韓国に行きまして調べている間にわかりましたのは、まず北部九州の仏教伝来を云々する為には、百済では国全体に仏教が広まっていたことを確認しなければならぬことです。もし百済の仏教が都では盛んであるが、地方にまで広まっていな段階であれば、九州北部にまで仏教を伝える事は不可能であるからです。

というのは仏教は、勝手に仏教のある国から仏教のない国に来ることはありません。仏教がある国の誰かが、仏教のない国に運んで来なければならないからです。誰が運ぶかという点、それは国王の使者でなければならないのです。国王でないとするれば、地方の豪族です。仏教を受容している豪族が、北部九州に仏教を伝えることは想像されますが、しかし百済の仏教は都の外に広がっていなかったのです。

百済の第一番目の都であった漢山（現ソウル市）において、寺院の存在を確認することはできませんが、第二番目の都（四七五～五三八）である能津（忠清南道公州）には十四ヶ寺の、また第三番目の、そして百済にとって最後の都（五三八～六六〇）であった泗沘（扶余）には二十九ヶ寺の、また扶余の周辺には七ヶ寺の遺跡が確認され

していますが、注目されるのは、百済では仏教は都の貴族層に受容されましたが、地方の民衆層にまでひろまってい
ないことです。都にはお寺がありますが、地方にはお寺がありません。百済において仏教が、地域的にひろがらず、
民衆層に浸透しなかったことが、私は百済が早く滅んだ理由だろうと思うのです。というのは新羅はそうではない
のです。新羅では仏教は全国的に広がっているからです。それではなぜ百済では国内に広がらず、新羅では仏教が
全国的に広がったのかという疑問がでてきます。

百済と新羅とは、仏教に対する対応が違います。その一つは学問僧です。東アジア諸国では漢訳經典を用い
ています。古代の中国では、天竺の梵語の經典を漢訳し、仏教を研究する学団が成立していました。三論宗・天台
宗などの学団です。都の長安には学問僧が集まり、寺々では研究が進められていました。

百済は先進国である中国に学問僧を派遣したのかというところとしていないのです。百済から中国に赴いた僧
は三人ですが、三人は学問僧ではなくて、山林修業僧でした。もともと百済は南朝と関係がありました。一五〇余
年間つづいた南北朝の対立は五八九年に隋によって統一されますが、百済は南朝と交渉をもっていたのです。百済
の仏教は南朝から伝えられました。

これに対して新羅には北の高句麗から仏教が入っているのです。高句麗は北朝と関係がありました。だから北朝
仏教の系統を新羅が継いでいるのです。つまり百済と新羅は仏教が違うのです。三人の百済僧が行ったのは南朝で
あり、それも学問ではなく、山林修業のためでした。隋や唐の都は長安でした。北朝仏教の長安の寺に、百済は行
く手筈をもたなかったのです。

新羅は高句麗から北朝仏教を伝えられているでしょう、だから都の長安、洛陽に行くのは容易であったに違いあ
りません。こうして新羅は続々と学問僧を派遣するのです。古代中国に学問僧を派遣するのは新羅仏教界の伝統で

した。数えれば十五人以上の新羅僧が中国に赴きました。新しいお経が訳されますと新しい仏教を研究する人が出て来るでしょう。新羅仏教界は唐の仏教界の動向に敏感でした。そして学問僧を送り新しい仏教を新羅にもち帰って来たのです。

日本は百済から仏教を伝えられましたが、日本の仏教界のやり方は新羅に学びました。そして次から次へと学問僧を唐に派遣したのです。だから日本は積極的に先進国から仏教を学ぶという点において新羅と共通しています。

古代中国において、四三九年の南北朝時代の始まる前は漢族の国家でした。そこに北の胡族が万里の長城を乗り越え、漢人を追っ払って建てたのが北朝でした。北朝の仏教は「国家仏教」でした。これが新羅に入ってきたのです。南朝の仏教はどうだったかというと、「貴族仏教」でした。南朝は漢人の国家でしょう。漢人の国家は革命を前提としています。今まで臣下だったものが、皇帝の政治が良くないからといって、天命によって皇帝を倒し、自分が皇帝になるでしょう。ですから皇帝は特別にえらいという意識が薄いのですね。「沙門不敬王者論」があらわれる所以です。

沙門は皇帝を拝まなくて良いというような主張が南朝の仏教界に出て来るのです。というのは、昨日まで臣下だった者が、次の日には皇帝になっているからです。そういう南朝では「国家仏教」は成立しなかったのです。百済は南朝から仏教を受け容れている。そして百済はみずからの「貴族仏教」を「国家仏教」に転換しなかったと私は考えています。

新羅は高句麗の「国家仏教」を導入しました。新羅の文化や国力の発展の原動力は仏教です。また新羅仏教の指導的な僧侶のほとんどが、貴族出身者かあるいは王族です。そして仏教界の指導者は、新羅の知識階層の中核でした。

問：法然上人には日本の師匠がいなくて、国を隔てた善導大師の就行立信の一文に出あったという事ですけど、それまでに法然上人が念仏門に対する教養がなかったわけではありません。『往生要集』というのは初心者が読む物だという事がありますが、それでも比叡山で随分『往生要集』を学んでいらっしやったと私は思うのですけれど、その『往生要集』によるお育てと、先生のおっしゃる日本人の中には具体的に面前の口訣の師匠はおらず、時を隔て、海を隔てた唐の善導の「散善義」によったというところの関係についてお願いします。

答：今のお話について私はこう考えているのです。法然上人は四十三歳になるまで、法然を導き、あるいは魅らせ、また助けるような人に出会わなかったと言ってしまったのですが、これは言い過ぎだったかも知れません。なぜなら同じ比叡山に恵心僧都源信という方が出ておられます。東大寺には永観という方も出ているというように、浄土教の先達がおられるからです。しかし法然の伝記や『選択集』によれば、「偏へに善導に依る」というように、法然上人自身は、依るべき師としては善導大師だけを挙げていらっしやるのです。

源信らと法然とはいったい何処が違ふかと言うと、私は専修念仏だと思います。『往生要集』をお書きになった恵心僧都源信の浄土教あるいは念仏は観念の念仏であって、本願とは関係がありません。観念というのは心を澄ますという事ですから、言ってみれば自力ではないかと思えます。法然上人はどのような諸行のひとつとしての念仏の中にずっと居られたのですが、しかも法然が選んだというよりは、法然を魅らせた念仏は本願の念仏でした。つまりあちらの方から法然に呼びかけて、助けの手を差し伸べる阿弥陀如来の本願に出会ったという異常な体験は恵心僧都源信にはなかったと思います。念仏そのものには変わりはないのです。恵心僧都源信の著述を見ますと、諸

行という念仏以外の行法を抱え込んでいるでしょう。法然はこれを捨てたのです。念仏だけを取る。なぜなら念仏は阿弥陀如来の本願だからです。その所が違うのではないかと思ひます。

(参考文献)

- 田村圓澄 『飛鳥・白鳳仏教史』 上下 吉川弘文館
同 右 『伊勢神宮の成立』 吉川弘文館
同 右 『佛教史周辺』 山喜房佛書林
同 右 『佛教史散歩』 山喜房佛書林

浄土教^①における仏身論の展開 ―慈悲の概念を手がかりとして―

豊浦組 徳善寺 井上 善 幸

はじめに

真実の自己を探究するインドの諸思想において釈尊の説かれた仏教の最大の特徴は無我を標榜する点にある。また、その立場をさらに深めた大乘仏教では無我から導かれる慈悲が仏道の実践理念として掲げられ、仏教外の宗教家の人々の間でさえも一般に慈悲の概念は仏教に特徴的なものとして考えられている^②。ところが大乘至極の教法を顕した親鸞は慈悲の理念の完全なる具現者として阿弥陀仏を理解し、その本願を頂いた信心獲得者の利益として常行大悲を語る一方で、自らは「小慈小悲もなき身」であると悲嘆述懐している。私自身は現代において阿弥陀仏の本願の教えに生かされている我々が、現実の社会にいかに関わっていくべきかという問題に関心があるため、仏道における中心的な徳目である慈悲の実践の不可能性を告白する親鸞の態度には一瞬の戸惑いを感じざるをえない。そこで本論では、親鸞の思想に見られる慈悲の実践に関して全くの対極に位置する阿弥陀仏と「私」の関係を、浄土教における仏身論の展開という側面に限って、つまり仏をして仏たらしめているのは一体何かという問題を中心に総論的に考察してみたい^③。ただし、浄土教思想のすべてにわたって、それらを記述、検討し、考察を行うことは、この小論では不可能な作業であるため、ここでは明治期以降の仏教教理史的研究の成果を作業仮説として積極的に採用しつつ、浄土教において慈悲の概念が仏の特性としてどのように理解されてきたかを、曇鸞、善導、親鸞の解釈に限って探ることにする。(その際、それらの解釈が生み出された社会的、歴史的背景、さらには個人の

内面的な葛藤についての検討はひとまずおくこととし、また紙数の都合上、参考にした教典や論書の記述は注記するに留める。その意味で本考察は浄土教、とりわけ親鸞の阿弥陀仏理解を現代に生きる私自身の「慈悲」理解によって再解釈するという二重の視点をもつことになり、またそこから導かれる結論も、本考察から除外された問題に、随時、循環的に適用されることによって、修正、批判を加えられるべき仮説という性格を持つ。

一、初期仏教における慈悲とその問題点

考察にあたってまず初期仏教における慈悲の概念の性格及び問題点を述べ、私の基本的な理解を示しておく。慈悲の原語は「真実の友情」「純粹の親愛の念」を意味する *metta* と「哀憐」「同情」を意味する *kāra* であると言われ、一般に同朋に利益と安樂とをもたらそうと望むこと、同朋から不利益と苦とを除去しようと欲することであると理解されているが^①、初期教典中に散見される慈悲の概念は大きく二つの類型に分けることができる。

まず一つ目に挙げられるのは「自己よりもさらに愛しきものはどこにも存在しない^②」という道理にその成立基盤を持ち、具体的な実践項目として「不殺生」「不傷害」(*ahiṃsā*) を掲げる慈悲である。このような自己愛に基づいた友愛の精神は仏教のみならず多くの宗教思想に説かれていることから、「自己」への愛の論理的分析から導かれるものではなく、むしろ端的に「他者」の苦しみや喜びへの共感から生じたものであり、それらの反省的思惟を通じて定式化されたものであると推察される。それでは他の多くの宗教思想に説かれる博愛の精神と仏教における慈悲はいかなる点において相違するであろうか。これに関して、私は、慈悲の理念の仏教的特色とは共感の主体として自明であると思われる「自己」に対して徹底して鋭い反省、考察を行った点にあると考える。

自己愛を基準とした喩えと並んで仏典では慈悲の理念がしばしば母子間の愛に喩えられて説明されるが^③、この

場合に母が子を慈しむのは「幼児は身体的に弱者であり社会的保護を必要とする」という一般の通念からではない。妊娠から出産に至る一連の経験において母親は「私」から「私ならざるもの」が生み出されるという事態に直面するが、それは世界に対して一個の存在であることを主張していた「私」を崩壊させると同時に、自明であり堅固であると思われていた「私」を身体の外、広義には世界にまで拡大させる経験でもある。したがって、母の子に対する愛に喩えられる慈悲は自—他の関係の破れたところに生まれると言える。

このことから仏教における慈悲とは単に自「愛を他者に敷衍した博愛、啓蒙された利己主義に留まらず、「私」こそが無常であり縁起に他ならない」という宗教的自覚の上にその根拠を持つと理解される。つまり、慈悲とは本来「私」が「彼」の心情や境遇を推し量り思ひ比べることによって「起こす」感情ではなく、「彼」がすでに「私」の一部として与えられていることによって「起こる」という性格をもち、その意味で私達の存在様式そのものに由来すると考えられるのである。

しかしながら、このような慈悲のあり方は、その主体である自己に反省がなされないかぎり、そのまま執着と成り得る。また、現実には直面した悲惨な状況を慈悲の理念に基づいて回避しようとしても、いかなる行為が当面の状況を「より良い」方向に導くのかを、自らを空しくして総合的に判断することは、実際の場面では不可能に近い。常に我執とそれに基づくハカライから完全に離れた状態であることはできない我々にとって、自己の経験は慈悲の実践基準としては、あまりに頼りない。

さらに仏教が心身二元論を説くのではない限り、「あらゆる生き物を慈しむ」という理想と、他の生命を奪わずには生命を維持できないという生の現実の間に横たわる根本的な矛盾は無視することができない。この問題は生命維持に不可欠である食を考へるとき特に鮮明になる。(ここで問題とする生の内包する根源的矛盾は、種や類の

レベルでの説明、すなわち食物連鎖や適者生存といった「自然の摂理」によって解消される問題ではない。）

このように、「私」が縁起にはかならず、端的に五蘊であるという認識から導かれる慈悲の理念は、その実践に深刻な難点を抱えざるをえない。自己愛の敷衍と母子間の愛に喩えられる慈悲の理念の持つ二つの側面は、慈悲の実践における基準と、その成立根拠を示していると考えられるが、その基準と根拠こそが、現実の場面における慈悲の完全なる実践への反証ともなるからである。

私は慈悲の教えの説く理想は、その実現可能性によって評価されるべきではないと考える。現実には妥協した理想はすでに死せる理想ではないからである。同時に私は理論と実践の安易な住み分けも否定する。高邁な理想はたとえその完全な実現が不可能であるとしても、実践を通じてそこに係わり続ける私を不断に照らし続け、改革・改善へと導く、ひとつの指針と成り得るはずだからである。そして、慈悲の理念が本質的に実践不可能性を内在していたからこそ、真実の慈悲とは何かということが仏道実践者において常に問題になり続け、またその理念の内面化ゆえに、後代、様々な仏教教理が展開していったと言えるのではないだろうか。

以上が慈悲の概念に対する私の基本的な理解であり、さらにはその慈悲を自らの問題として極限にまで推し進め内面化することによって、そこに係わる私のあり方を「信」として問うていった浄土教思想に対する姿勢である。

二、諸教典に見られる仏身論の展開

この章では以上に述べた慈悲の概念が、具体的に仏の持つ徳目として掲げられていく過程を、特に仏身論の歴史的な展開に焦点を絞って考察していく。ただし大乘経典については比較的初期の段階に成立したとされる〈般若経典類〉、〈浄土経典〉、『法華経』、『華嚴経』のみを扱い、また本考察の目的から、中期以降の成立である『涅槃経』

や三身説成立に大きな影響を与えたと思われる論書の類は考察の対象から除外する。

仏身についての考察は、そもそも釈尊の入滅（紀元前三八三年。中村説）に始まる^⑩。もちろん釈尊の在世中にもゴータマが超越的な存在であり、不変の法を悟った覚者であるという記述は見られるが^⑪、ゴータマに代わる仏を求める考え方や「自灯明、法灯明」という遺訓にしたがって釈尊の悟られた法を拠にするという考え方が現れるのは釈尊の入滅を機とする。ここにおいて仏陀と法の関係が問題となり、人間の肉体をもちクシナガラで入滅されたゴータマと彼が悟った永遠普遍の理法という二つが区別され、初期の二身説が成立するのである^⑫。

種々の資料から釈尊入滅の百年後頃には、出家教団が釈尊当時の戒律を堅持する保守的な上座部と革新的な大衆部に分裂し、その後いくつかの部派が生じたことが明らかにしているが、例えば上座部の分派中、代表的な有部では、釈尊が悟った法の内容を重視する立場から、菩薩の最後身である成仏時の身体は前世の惑業の所感であり有漏身であるとされており、釈尊自身はあくまで歴史的人物として捉えられている^⑬。だが一方、大衆部などでは有漏の法が無く、色身、威力、寿量に辺際の無い超人的な「諸仏」が説かれ、諸仏の言葉はすべて法輪を転じ不如義は無く、さらには睡夢も無いとされるなど極端な仏陀の理想化が図られており、また諸仏の思想形成の理論的根拠となる心性本浄客塵煩惱といった思想の萌芽もすでに現れている^⑭。

一方、釈尊滅後の在家信者たちにとって釈尊に代わって崇拜の対象とされたのは、釈尊の遺骨である仏舍利とそれを祀った仏塔であったが、仏舍利信仰が盛んになるにつれて新興教団においては仏舎利の分配・入手が困難となり、仏舎利に代わる新たな崇拜の対象が求められるようになった。このような事情から当時隆盛であった仏舎利、仏塔供養の功德を認めた上で仏舎利を般若波羅蜜から生じたものであるとし、それを書写した經典を供養するほうが、さらに大きな価値を有することを非常に誇張して説くのが、西暦紀元前後頃から成立したとされる〈般若經典

類》である¹⁸⁾。したがって〈般若經典類〉においては般若波羅蜜、すなわち智慧の完成としての本質的仏陀と、三十二相などを備えた現象的な仏陀が区別され、前者が重視されることになる¹⁹⁾。

般若經典系の仏身論が般若の智慧の完成を目指す向上的な性格をもち、《法中心》の立場であるのに対し、釈尊の出現を超歴史から歴史へという向下的な方向で捉える『法華經』では久遠仏の思想が現れる。西暦一世紀頃に成立したとされる「如来寿量品」では²⁰⁾、久遠仏とは久しい昔に成仏し寿命無量たるものとして常に住しながら絶え間なく一切衆生のために様々な巧みな方便をもってはたらきをなす仏陀であるとされ²¹⁾、「見宝塔品」ではこの超歴史的仏陀は釈迦の本身であり多方の諸仏の帰一するところでもあると説かれる²²⁾。『法華經』にみられる仏身説は、かたちある仏身は非本質的であるとする〈般若經典類〉に説かれる《法中心》の仏身説と異なり、具体的な仏つまり歴史的事実としての釈迦仏をその基盤に据え、さらにその釈迦仏こそが久遠仏であるとする、いわば《仏中心》の仏身説であると言える。

また四世紀中葉以前には成立したとされる『華嚴經』では²³⁾、法の普遍性が光として仏の上に具現化されている。「盧舍那仏品第二」では「盧舍那仏の大智海、光明は普く照らして量有ること無し。如実に真諦の法を觀察して普く一切の諸法門を照らす」とあり²⁴⁾、如来の智慧の普遍性を特に強調していることから、『華嚴經』における仏身説は具象的な《仏中心》であると同時に、その仏において法の普遍性を説く点で折衷的と言える。

救済者としての仏陀を求める方向が、一方で歴史的な釈尊への憧憬として『法華經』の超歴史的な本仏を生み出し、また『華嚴經』において普遍的・宇宙的な毘盧舍那仏として展開してきたことは先に述べたが、〈般若經典類〉や『法華經』、『華嚴經』などの經典が仏果に至るための行者の菩薩道を強調するのに対し、〈浄土經典〉は、阿彌陀仏による衆生の救済やその本願を重視する点で仏の慈悲を一層強調した經典であると言える。〈浄土經典〉の成立は

大乘經典の中でも古く、特に『大阿彌陀經』は、般若經の影響の強い『阿闍世經』と並んで最古層に位置し、ともに現在他方仏を説いている²⁰。

『淨土經典』における仏身説の大きな特徴として挙げられるのは菩薩思想の展開である報身思想である。救済者としての歴史的な釈尊への憧憬は仏伝文学に見られるように本生譚や菩薩の思想を生み出したが、それらは釈迦仏成道の修業の考察でもあった。部派の教理と大乘仏教における報身思想との直接の影響―被影響関係を確定することは困難であるが、南方上座部では菩薩の語を釈迦仏のみに限定せずに過去仏にも適用させて菩薩の複數化をなし兜率天からの降誕以降正覺以前までの称号として用い、法藏部は菩薩の概念を釈尊の過去世にまで拡大し使用したことが知られている²¹。また『異部宗輪論』によれば、大衆部・一説部・説出世部・雞胤部の本宗同義として、有情の饒益を願って惡趣に生じる願生の菩薩という思想も現れている²²。この「菩薩」という概念は、仏陀の神格化とともに形成された一世界に二人の正覺者は出現しないという部派を通じての鉄則を破ることなしに「超人的諸仏」の思想を根拠付けるのに、大きな役割を果たしたと考えられる。そして、釈尊以外にも十方の無數世界において過去に、そして現在に衆生済度を誓って修業を続ける無數の菩薩が出現するという思想から、阿闍世や阿彌陀仏の教理に代表される修業の果報として法と国土を享受している現在他方仏の思想が生まれたと考えられる。

これらの現在他方仏の思想の中で、教理と信仰の両面において後世もっとも発展を遂げた阿彌陀仏の本生説話は十六種が数えられるが、『淨土經典』に説かれる法藏説話には早くから般若經典の思想の影響が見られることが指摘されている²³。菩薩が菩提心を起こし成仏のために六波羅蜜の修業を為して仏国土を浄めることは、『大品系』の『放光般若經』や『光讚般若經』『大品般若經』に説かれており、『般若經』における重要な思想であるが、初期の『大阿彌陀經』や『平等覺經』に既にダルマーカー菩薩が発願の後、六波羅蜜の修業をなすことによってその願

を成就したことが説かれ、『無量寿経』においては「諸仏如来浄土の行」「莊嚴仏国清浄の行」「諸仏妙土清浄の行」といった表現が数多く見られ、その影響が十分に窺える。西方の極楽世界の主仏である阿弥陀仏の思想がいかなる宗教的・社会的背景の下に成立したかはなお議論の余地があるが、極楽世界の教理がインド古来の生天思想を受けていることは疑いない。しかし、菩薩思想及び空思想の導入がなければ、その教理は単なる死後に赴く快楽に満ちた他世界を説く仏教の亜流に留まっていた。生天思想における天界と他方仏国土の思想の最大の相違は、前者が個々人のなした業の果報を享受する輪廻の一段階に過ぎないのに対し、後者が菩薩の発願修業によって建立された仏道の理念の一実現であるという点にある。本来、世間的な願望の投影であった極楽世界の莊嚴は、菩薩の理念に基づく浄仏国土の思想を通してはじめて仏教的に、つまり単なる靜的な飾りとしてではなく、はたらきかけとして力と意味を持ち得るのである。

以上に述べたように釈尊の入滅からさほど時を経ずして、出家、在家を問わず仏教徒たちの間で仏陀とはいかなる存在であるかという問題に重大な関心が払われ、時代を下るにつれて当初偉大なる宗教家の一般名称であった「ブッダ」が、釈尊の説いた理想の境地の「完成者」と見なされるに至った。仏身についての様々な解釈は歴史的人物であった釈尊の死という現実が与えた衝撃の克服と見ることができ、それらの類型は釈尊が悟った永遠の理法を重視する《法中心》の仏身説と、その理法をあくまでその体得者である仏陀の人格的な側面において強調した《仏中心》の仏身説という二つの系統に分けられる。そこには仏道の実践における智慧と慈悲という二つの根本的な要素の反映が看取されるが、完全なる智慧の完成とそれに基づく大悲のはたらきは本来切り離すことができない。因位における菩薩の発願、すなわち本願の思想を核心に据える阿弥陀仏およびその国土の思想は、完全なる智慧と慈悲の完成の両者を新たに統合し一貫させる教理であったと考えられる⁸⁶。なぜなら菩薩の本願は単に智慧の

完成のみを目指すのではなく、衆生の救済を誓い、その苦悩を除こうとする慈悲の理念に支えられているが、その理念があらゆる衆生の救済を実現しようとする方向に発展する限り、世界全体の救いとして、つまり浄仏国土の思想として展開し、すでに修業の果報として仏国土を建立し仏果を享受している報身の思想を生み出したのは必然的であつたと考えられるからである。

この意味で《浄土経典》に説かれる阿弥陀仏の思想は、衆生済度の《願い》を中心とした仏身を説くと言える。またその場合、慈悲の概念は成仏へ至るための手段としてより、むしろ菩薩の《願い》を成就した仏の徳目として理解される傾向がある²⁶。したがって現在他方仏である阿弥陀仏は、単なる釈尊の代理人ではなく、そのはたらきの普遍化・永遠化であり、この観点からは、歴史的人物としての釈尊の登場は永遠の理法が我々の歴史的時間へ自らを顯示するという向下的な方向において受け止められ、その生涯そのものが法のはたらきかけとして理解される²⁷。そしてこの《願い》を中心とする仏身観が、後に法蔵菩薩の発願修業までも法のはたらきかけとして捉え、同時に永遠なる理法と歴史的な我々の時間を、あくまで仏の人格的な側面において結び付けようとする、《法》と《仏》との相即的・循環的な理解を生み出したと考えられる。

三、浄土教祖師における仏身論

仏が慈悲の完全な具現者として理解される限り、仏道を歩む行者自身は、仏や因位の菩薩との対比において、たえず自己のあり方を問い続けることになる。仏、及びその教法に対する行者の「信」や、空の思想に基づく仏の廻向を重視する教理は、このような事情を背景として生まれたと思われる。例えば龍樹（一五〇―二五〇頃）は『大智度論』において「信」を仏法の能入であると述べ、『十住毘婆沙論』では信方便易行という新たな仏道の方角を

説いているが、そこには大乘菩薩道における理想像と現実像が表されていると言えよう。そこで以下では〈浄土經典〉に説かれる阿弥陀仏とその慈悲がいかに解釈されてきたかを、曇鸞（四七六―五四二）、善導（六一三―六八一）、親鸞（一一七三―一二六二）に何うことにする。なお、親鸞における仏身の分類は『愚禿鈔』などに挙げられているが、ここでは仏をして仏たらしめているのは一体何かという問題を、慈悲との関連において考察するため、主に「行文類」と晩年の和語の著作を中心に考察を進めていくことにする。

時代状況を無仏の時代として捉え、もはや自らの修業による仏果の得証は困難であると理解した曇鸞は、世親（五世紀頃）の『無量寿経優婆塞徒舎願生偈』の注釈である『無量寿経優婆塞徒舎願生偈註』（以下『論註』と略記）において『十住毘婆沙論』の所説に基づき、信仏の因縁をもって浄土に往生する易行道を宣揚しているが、『論註』下巻の「浄入願心章」の二種法身説によって《法》と《仏》の強調の相違から発展した仏身をめぐる以上のようないくつかの見解を統合して、その相即性を彰かにしている。四論の学匠であった曇鸞の仏身論の思想的意義は、菩薩の理念の上から表された『大智度論』にみられる二身説の構造を、羅什門下の兄弟子、僧肇（三八四―四一四、または三七四―四一四）に見られる体用即一の観点から捉え直すことによって²⁶、ともに法身の二つのはたらきにあられとしつつ、さらにそれを理念の上にとどまらせることなくわれわれ衆生に関わるものとして捉えている点にある。つまり真如法性、般若の智慧の完成、功德そのものとしての「法性法身」と、三蔵二十九種莊嚴、すなわち兆載永劫の発願修業の果報としての浄土の相である「方便法身」とを互いに循環的に相即するものとして理解し、しかもその循環的な構造が法蔵菩薩の因位の清淨願心によるものであり²⁷、安樂浄土は大悲によって生じる²⁸と明言した点に曇鸞の仏身説の特色があると言える。

曇鸞は実相を知ることとは三界の衆生の虚妄の相を知ることであり、衆生の虚妄を知ることによって、真実の慈悲

が生じるとしているが³¹⁾、それは大乘仏教において強調される諸法の空の覚知から縁起的有への移行、つまり般若の智慧を介した慈悲への展開の重視に他ならない。また釈尊の悟った永遠不変の法の具体的なたらきとしての阿彌陀仏の大悲の展開は浄土の建立に留まらず、言葉による法の伝達という方向へと向かうが、曇鸞は阿彌陀仏の教理を説く浄土經典の本質は名号であり³²⁾、阿彌陀仏の名号を、法と相即し四十八願成就の莊嚴功德のすべてを総摂する力用として捉え、凡夫の往生を可能にするはたらきであるとする理解を示している³³⁾。

ところで、浄土の主仏である阿彌陀仏と衆生の世界との係わりは『觀無量壽經』(以下『觀經』と略記)の「法界身」の釈において、より具体的に考察される。『觀經』第八像想観には、

諸仏如来はこれ法界身なり。一切衆生の心想のなかに入りたまふ。このゆえに汝ら心に仏を想ふとき、この心すなはちこれ三十二相、八十随形好なれば、この心作仏す、この心これ仏なり。諸仏正遍知海は心想より生ず³⁴⁾。

と説かれるが、曇鸞は『論註』において仏と衆生の世界との係わりとして、すでにこの法界身に着眼し、「身業功德」釈で「法界」を衆生の心法と捉え、衆生の心想においてはたらく法界身の遍在性を述べている³⁵⁾。曇鸞における法界身とは衆生の心法の対象となる仏身であり、はたらきとしての阿彌陀仏に他ならない。

同様の理解は善導(六一三―六八一)にもみられる。善導は『觀經』に説かれる法界身が「心想願劣」である凡夫韋堤希所観の仏であると明言してあるにもかかわらず韋堤希を菩薩であるとしたり、法界身を理法身、すなわち真如の異名であると解した淨影寺慧遠(五二三―五九二)や嘉祥大師吉藏(五四九―六二三)などの聖道門諸師の釈を斥け、『觀經四帖疏』において「法界」を所化の境である衆生界、「身」を能化の諸仏身であると解釈し、法界身を衆生の世界においてやむことなく摂化を続ける大悲の仏身であり具体的な阿彌陀仏であるとした³⁶⁾。善導によ

る「法界身」の義は法界身が一切衆生の心想の中に「入る」という表現に従い、単に理として仏が世界に遍在するのではなく、阿弥陀仏が「大慈」によって衆生の心相中に入り込むことによって心が仏を想うことが可能となり仏が顕現するということを明言した点にあると言えるが^⑤、この解釈にも仏とは慈悲のはたらきそのものであるという理解が現れている。

日本浄土教においても「法界身」の教説は法然及びその門下で受容され、親鸞も比較的初期の研究ノートであろうと推測される『観經弥陀經集註』で『観經』所説の「法界身」に特別の注意を払い、またそのなかで曇鸞や宋代浄土教の元照（一〇四八―一一一六）の釈にまで注目していたことが指摘されている^⑥。法界身の教説そのものはあくまで像観に説かれるものであり、親鸞自身、積極的な取扱をしていないが、法界身の概念やその釈は、親鸞特有の名号理解に大きな影響を与えたと思われる、「行文類」大行釈では元照の引文から阿弥陀仏が名をもって衆生を攝取し識心に攬入して仏種となり億劫の重罪を除いて無上菩提を獲証せしめると述べ^⑦、また他力釈では『論註』の「無上正遍道」の釈を引き一切の法を知ろしめす聖心の遍と法界における法身の遍があるとしている^⑧。曇鸞においては智慧と慈悲は相即するのであるから遍の二種の解釈は智慧と慈悲の遍在性と見ることができ、さらに法と名号の相即性から、法の遍在性は名号の遍在性に重なる。これらの解釈から、親鸞が法界身的遍在性をもつ名号を、そのまま私の無量の苦惱・重罪を除き、菩提・涅槃に至らしめるはたらきであると理解していることを窺うことができる。

同様の理解は親鸞七十八歳の時の著とされる『唯信鈔文意』にも見られ、いともなくかたちもましまさぬ法性法身が一如よりかたちをあらわして方便法身となり、法蔵比丘となりのたまいて不可思議の大誓願をおこしてあらわれ、微塵世界、一切群生の心にみち^⑨、また不可思議の智慧光仏のみなを信受して憶念することにより、おのづか

ら「過去、今生、未来の一切のつみを善に転じかへなす⁽⁴⁸⁾」と説かれている。

そこで問題となるのが親鸞における名号の理解であるが、『唯信鈔文意』において「号は仏に成りたまうてのちの御なを申す。名はいまだ仏に成りたまはぬときの御なを申すなり⁽⁴⁹⁾」と述べているように、親鸞は名号を単に名前としてではなく法蔵菩薩の五劫思惟の発願と兆載永劫の修業の成就としての成仏及び浄土の建立という一連の出来事の名のり、「一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまう大慈大悲のちかひの御な⁽⁵⁰⁾」として理解している。したがって親鸞においては私に届く名号は端的に救済のはたらきそのものであり、私の上に語られる念仏は、すでに私自身のはからう行ではなく、阿弥陀仏のはたらき、慈悲の到来、臨在として捉えられている。

以上述べてきたように、浄土教における阿弥陀仏観の変遷は「一比丘の発願修業による国土と仏果の享受という説話が、法の衆生への展開として再解釈されてきた歴史」という観点から見通すことが可能であると思う。この理解は特に親鸞において明確に打ち出されており、阿弥陀仏は、限りなく善に近い仏ではなく、絶対的善である仏として強調されている。では親鸞が目指した絶対的善そのものである仏とは、いかなる仏か。それこそが、五劫思惟の末に一切の衆生の摂取不捨と浄土建立を誓い、兆載永劫の修業を成し終えて、すでに成道し、さらにその功德の全てを名号に託して我々に廻施される阿弥陀仏に他ならない。この意味で、親鸞における真実の仏とは衆生済度の《願い》にとどまらず、その成就としての《名のり》である⁽⁵¹⁾。『南無阿弥陀仏』である⁽⁵²⁾。

また慈悲に関する親鸞の理解は、『歎異抄』第四条に引かれる聖道・浄土の慈悲の区別からも窺えるように、往生・成仏の条件として衆生に要求される慈悲ではなく、あくまで仏徳としての大慈大悲である。それは衆生を無上涅槃に至らせる大慈大悲心であり、自らが仏になろうと願う「願作仏心」も、他の衆生をして生死の大海をわたらせようとする「度衆生心」も弥陀の本願の廻向によるとされ、それによって有僧利益が可能になるとされる⁽⁵³⁾。し

たがって、親鸞にとつては成仏へ至る行為のみが絶対的な善であり、今生では念仏を申すこと、つまり「南無阿彌陀仏」のみが、徹底した大慈悲心であるとされる^②、(この場合の善惡の基準及び規定は、日常における相対的なそれとは異なり、単なる思いやりや慈しみ、対人関係を潤滑にする倫理に係わる善惡ではない。また惡が善に転ずるという表現は、善惡を固定された実体として捉えない仏教の文脈において初めて理解されることがあるが、それについて今ここで詳説することはできない。)

おわりに

この論では仏身論の変遷を人間釈尊から阿彌陀仏へという方向と、真如から阿彌陀仏へという方向の二面から概観した。あくまで人間を中心に据える立場からは前者の理解は人間釈尊の非人間化として非難されるであろうし、理法を絶対化する立場からは後者は法の擬人化として蔑視されるであろう。しかし、私は慈悲の理念との関連において仏身論を考察する限り、いずれの非難も正当ではないと考える。なぜなら、本論のはじめに述べたように他者への共感としての慈悲は、理性の立場からでも感情の立場からでもなく、我々の存在様式に直接由来していると考えられるからである。あくまで真実の慈悲の実践を求めるとき、我々にとって重要なのは釈尊が非人間化されたか否かでも、理法が擬人化されたか否かでもなく、法蔵菩薩の発願修行とその成就による国土の建立と成仏、さらには「南無阿彌陀仏」となつて我々を往生せしめるという教説が、いかなる意味を持つかという点である。

我々はなぜ自己を取り巻く環境に心を動かされるのか。それは、我々が他者への共感によってしか存在し得ないことによる。だが、他者への共感には慈悲の受動的側面に過ぎない。そして、この他者への共感から具体的に状況に応じて行動を起こそうとするとき、我々は、常に我執に纏われ、我執に基づいて事態に対処している自己に出会う

ことになる。さらに、この我執は他者への能動的なはたらきかけだけでなく、状況理解という受動的な形式までに影響を及ぼしているため、結局のところ、我々は自己中心的にしか「世界」及び「自己」を把握できず、それゆえに完全に自己を空しくして、あらゆる存在を救うことなど不可能であることを思い知らされることになる。

しかしながら私は、我々が自らは小慈悲小悲もなき身であるという悲嘆において阿弥陀仏の大悲に摂取され、煩惱の海に永く沈む無常なる自己に気付かされるということは、同時に世界及び自己理解の形式に影響を与え、変容させる契機にもなりうると考える。親鸞は成仏へ至る条件として理解された慈悲を否定し、慈悲をあくまで仏の側で語るが、先にも述べたように、この場合の仏とは絶対的に善である大悲としての仏であり、我々とは無限の隔たりにおいて現れる仏である。しかし、他ならぬこの「私」の為に誓われた本願とその成就である浄土の莊嚴は、この世と私の虚仮なる様を不断に照射しつづけ、その改善及び望ましい諸可能性の実現へ向けての行動を促し唆す批判原理として実存的に再解釈されうるはずである。もちろん、ここで言う念仏者の社会的実践は所詮無常に過ぎない人間が虚仮なる世間において行うことであって、決して往生の条件となるものでもなければ努力によって達成されるものでもない。社会の変革を究極的な目標とする宗教は、結局のところ世界そのものが究極的に無常であり有限であるという事実を突き返されることによって、その宗教的意義を削がれてしまう。また、主体的な解釈を行う仏自身は「虚仮不実」である以上、阿弥陀仏の人格的な側面である本願の解釈が絶対化、教条化されることがあってもならない。しかし、それでもなお親鸞は、仏願の生起本末を聞くことによる信心を獲得すれば、現生で常行大悲の益を獲得と述べている⁽⁴⁸⁾。そして、真如が法蔵菩薩となって発願修行をなし遂げ国土と仏果を享受し、その所修の功德を名号に託して廻施されたという教説が、信心獲得者の生の核心となるのであれば、彼の念仏にこそ「もつめすみ」ころあらん人も、極楽をねがひ念仏を申すほどのことになりなば、もとひがうたるころをもおもひなほ

してこそあるべきに、(中略)この世のわろきをもすて、あさましきことをもせざらんこそ、世をいとひ念仏申すことにては候へ⁽⁴⁹⁾」という親鸞晩年の書簡に表されたような人格の変成を伴うはたらきがあると言えるのではないだろうか。

注

(1) 本論では「浄土思想」と「浄土教」を特別に区別せずに用いる。周知の如く「浄土」という術語は、鳩摩羅什(三四四―四二二または三五〇―四〇九)によって中国で成語化されたものであり相当言語は一定していない。また極楽世界の阿弥陀仏の教理が「浄土教」として定着したのは唐代のことであり、本来ならば用語の成立をめぐって論じるべきであるが、ここでは阿弥陀仏の教理全体を包括的に「浄土教」と称することにする。

(2) 中村元『慈悲』(平楽寺書店、一九五六年)一頁を参照。

(3) 「仏身論」の考察は通常、三身説や法身/生身の二身説といった仏の分類、区分を指すことが多いが、本論では、慈悲の観点から見た場合、仏がいかなる存在として捉えられ理解されてきたかを叙述し、その歴史的展開を、釈尊の開示した法の伝承として再理解しようとする試みとしてこの語を用いる。

(4) 中村、前掲書、十九―二十一頁。

(5) 『ウダーナヴァルガ』五・一八一―一九。

(6) 『スッタニパータ』一四九。また後代の論書としては『大智度論』五三卷(大正蔵二十五卷四三八頁中)を参照。

(7) 『大智度論』所説の「対治悉檀」など。(大正蔵二十五卷六〇頁)

(8) 律の規定によれば不見殺・不聞殺・不疑為我殺は淨肉とされるが、『四分律』卷第四十二「藥健度之一」大正藏二十二卷八七二頁中)、これらは修行者自身にとつて都合のよい解釈でしかない。殺生を直に見聞するかな否かが淨・不淨の基準となる背景として、不特定多数の消費者に商品供給を可能にする生産、流通の分離した社会構造が考えられるが、「私」と「世界を三元的に捉えることを批判する仏教の立場からはそのような消費社会に生きること自体がすでに殺生した殺生との関わりとして問題となるはずである。この矛盾を正面から受け止めたのが親鸞であった。「れふし、あき人、さまざまのものは、みな、いし、かはら、つぶてのごとくなるわれらなり」『唯信鈔文意』(『浄土真宗聖典』注釈版、七〇八頁) 参照。

(9) 武内紹晃「仏陀論」(『岩波講座東洋思想 九インド仏教』岩波書店、一九八八年、一三二—一三六頁) 参照。また『雜阿含』(大正藏二卷三三頁下)「世尊死後有耶。世尊死後無耶」や、『增阿含』第四十三(大正藏二卷七八四頁中)「如来死耶。如来不死耶。為有死耶。為無死耶」など。

(10) ただし釈尊在世中は法は単なる理法としてではなく、あくまでゴータマ・ブッダという人格を通して受け止められていた。武内、前掲論文、一三五頁。

(11) 武内、前掲論文、一三六頁。

(12) なお有部の仏身論について、R・アビト「仏身論の展開」(『宗教研究』五二卷一一三頁)は『法中心』的立場であるとするが、竹内、前掲論文(一三六—一三七頁)は原始仏教資料において仏陀の本体と考えられている「法身」の語が「後の仏身論における法身のように仏陀のあり方として明瞭に考えられていたかどうかは疑問である」とし、色身莊嚴説としての法身説を示すものとして捉えている。

(13) 『異部宗輪論』(大正藏四九卷十五頁中—下)。大衆部などの諸仏は初期經典の記述からは遠く離れている。

「立ちつつも、歩みつつも、坐しつつも、臥しつつも、眠らないでいる限りは、この（慈しみの）心づかいをしっかりとめて。」（『スッタ・ニパータ』一五一。中村訳）

(14) 杉本卓洲「般若経にみえる仏舍利および經典崇拜」『北陸宗教文化』第七号。一一―一五頁）参照。

(15) R・アビト、前掲論文。

(16) 望月良晃「法華經の成立史」『講座大乘仏教 4 法華思想』春秋社、一九八三年、所収）四九頁を参照。

(17) 『妙法蓮華經』大正藏九卷四二頁中―四四頁上。

(18) 同、三三頁中―三四頁中。

(19) 高崎直道「華嚴思想の展開」『講座大乘仏教 3 華嚴思想』春秋社、一九八三年、所収）十四頁を参照。

(20) 『六十華嚴』第二、「盧舍那仏品第二」、大正藏九卷四〇五頁下。

(21) 但し阿闍仏の信仰と阿弥陀仏の信仰とはその成立に関しては無関係であったようである。阿弥陀仏の極樂世界が空思想の影響によって次第に精神的な案の世界として描かれ、三界を超出する浄土としての思想的展開の要素を内包していたのに対し、阿闍仏の東方妙喜国はこの世の延長としての性格が強く、その後の展開は見られなかった。

(22) 杉本卓洲「菩薩の諸相」『金沢大学文学部論集 行動科学科編』第11号、一九九一年）九三―一一八頁を参照。

(23) 但し、これらの部派で説かれる願生の諸菩薩は母胎に入るときは白象の形となり、また右脇から出るとされることから、明らかに神話化あるいは象徴化された釈尊の誕生をモデルとしている。

(24) 平川彰「浄土思想の成立」『講座大乘仏教 5 浄土思想』春秋社、一九八五年、所収。）六頁を参照。

(25) 藤田宏達氏の文献学的研究により、阿弥陀仏の原語として Amitāyus (無量寿) と Amitābha (無量光) の二つが確認されているが、前者が『法華経』に、後者が『華嚴経』に用いられていることは注目される。詳細は藤田宏達『原始浄土思想の研究』(岩波書店、一九七〇年、二八七頁―三三五頁)を参照。

(26) 「仏心とは大慈悲これなり」(『観経』「真身観」『浄土真宗聖典』注釈版、一〇二頁)など。もっとも經典で修行者の慈悲行も要求されている。(たとえば三福など)

(27) このことは『無量寿経』説法に際して来会した普賢菩薩を上首とする菩薩衆が皆願生の菩薩であり、普賢の徳、すなわち慈悲を修めているとされることがからも窺われる。

(28) 『論註』下巻「浄入願心章」『註維摩経』引文(『浄土真宗聖典』七祖篇、注釈版、一三八頁)

覺鸞における二種法身説は、用語の転用から考えて、『大品般若』の注釈である龍樹の『大智度論』に見られる仏身説に大きく影響されていると思われるが、その内容は幾分異なっている。『大智度論』では《法中心》と《仏中心》という二種の観点の双方から仏身が分類されており、例えば法性身／父母生身(巻九)、真身／化身(巻三〇)、あるいは法身／色身(巻九十九)という区分は、外形とその内容という区別をたてる『大品般若』の所説の影響と見られ《法中心》の分類であるが、神通變化身／父母生身(巻十)という分類は、肉体的限界をもった歴史上の釈迦と超人的仏陀の区別であり《仏中心》の分類であると言える。『大智度論』独自の仏身説と見られる分類には、法性生身／隨世間身(巻三十三)、あるいは法性生身仏／隨衆生優劣現化仏(巻三十四)という分類があり、覺鸞の仏身観に影響を与えたと思われるが、ここでの第一身は「生」の字からもうかがえるように法性そのものというよりむしろ時空を超越した人格的仏身としての性格が濃い。また第二身における「隨衆生」という表現は『大品般若』では、般若波羅蜜多を学ぶ菩薩にのみ備わる不可思議方

便力であるとされるが、『大智度論』においては、この方便力が仏身の説明としても使用されている。ただし菩薩の向上的なあり方を説く『大品般若』では、方便はあくまで仏果に至るための手立てであり段階であるため、第一義ではないとされ、それを受けた『大智度論』においても方便は重要視されない傾向がある。曇鸞の『論註』にみられる二種法身すなわち法性法身と方便法身は、おそらくはこの分類による仏身説の影響を大きく承けていると思われるが、あくまで仏のはたらきという観点から仏身を解釈する曇鸞においては、二身は互いに相即する関係として捉えられ、方便の意義が重視されている。なお『大智度論』における仏身説の概略については、永田瑞「仏身二種説の背景」(『印度学仏教学研究』第二十五卷二号、一六六―一六七頁)を参照。

(29) 『浄土真宗聖典』七祖篇、注釈版、一三九頁。

(30) 同、六二頁。

(31) 同、一四三頁。

(32) 同、四八頁。

(33) 『論註』「八番問答」(『浄土真宗聖典』七祖篇、注釈版、九二―九九頁)及び「名法相即」(同、一〇四―

〇五頁)参照。

(34) 『浄土真宗聖典』注釈版、一〇〇頁。

(35) 『浄土真宗聖典』七祖篇、注釈版、八二頁。

(36) 同、四三一頁。

(37) 同、四三〇頁。

(38) 石田充之「法然・証空・親鸞における法界身の問題」(『印度学仏教学研究』第三卷一号、一四頁)参照。

(39) 『浄土真宗聖典』注釈版、一八〇頁。

(40) 同、一九一頁。

(41) 同、六三〇—六三一頁。

(42) 同、六二一—六二三頁。

(43) 同、七〇〇頁。

(44) 同、七〇〇頁。

(45) ここで言う『南無阿弥陀仏』は単なる呪文でも概念でもなく、名号として私に届いているという原事実のことをさしている。あくまで概念化を避けるためには真実の仏が分類上の仏身のいずれに該当するのかという問いは無意味であると考えるが、形のない法身が名号として現れるという親鸞の理解が、注(28)に挙げた『注維摩経』引文(「証文類」所引、『浄土真宗聖典』注釈版、三三〇頁)の転訓にも見られることは注目される。

(46) 「信文類」「信楽釈」(『浄土真宗聖典』注釈版、一三六頁)、『唯信鈔文意』(同、七二二頁)、及び『正像末和讃』(「三時讃」二〇—二二(同、六〇二—六〇三頁)など。

(47) 『歎異抄』第四条(『浄土真宗聖典』注釈版、八三四頁)参照。

(48) 「信文類」「現生十益」(『浄土真宗聖典』注釈版、二五一頁)参照。

(49) 「常陸の人々の御中へ」(「親鸞聖人御消息」三七、『浄土真宗聖典』注釈版、八〇〇頁)参照。

親鸞聖人の来迎観

菰組 光山寺 武田 晋

はじめに

来迎とは仏・菩薩が修行者の臨終にこの世に来現して仏の世界に引接するのをいうが、特に阿弥陀仏の臨終来迎の思想は、浄土三部經のすべてにわたって説かれ、浄土教の成立と発展に大きな役割を果した事は言うまでもない。しかし、この臨終の来迎を求めるあり方を親鸞聖人（以下、敬称を略す）は否定されている。『末灯鈔』第一通には、

来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆゑに。臨終といふことは、諸行往生のひとにいふべし、いまだ眞実の信心をえざるがゆゑなり。また十惡・五逆の罪人のはじめて善知識にあうて、すすめらるるときにいふことなり。眞実信心の行人は、摂取不捨のゆゑに正定聚の位に住す。このゆゑに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心の定まるとき往生また定まるなり。来迎の儀則をまたず。・・・

と、臨終来迎は、自力の行者（眞実信心を獲ていない行者）にあり、十惡・五逆の罪人が臨終に初めて善知識にすすめられる時にいう事であると捉えている。であるから、第十八願の信心の行者は、信心定まる時に往生が定まっているので、臨終の来迎の儀則を待つ必要がないと示されている。

では、親鸞は何故に、平生に摂取不捨の利益で往生定まった他力信心の行者には、臨終来迎を待つ必要がないという捉え方をされたのであろうか。また、臨終来迎要期は否定されるが、来迎思想そのものを否定されたのであろう

うか。

そこで、小論では親鸞以前の来迎観を窺いつつ、宗祖がいかに来迎思想を受容されたのかを窺いたいと思う。

来迎思想の起源と展開

阿弥陀仏による臨終来迎の思想は『無量寿経』・『阿弥陀経』のいずれにおいても説かれ、後代の成立の『観無量寿経』にも詳説されているが、この思想は大乘經典においては、浄土三部經以外にも認められるばかりでなく、他の仏や菩薩による臨終来迎も説かれているから、浄土教だけの教説とは言えない。

藤田宏達氏の諸研究によると、例えばサンスクリット經典では、『文殊師利発願經』・『普賢菩薩行願讃』には阿弥陀仏の来迎説が説かれ、『法華経』の第二十六章には法華の法門を書写する者には臨終に千仏が現われ、死後、弥勒菩薩の住する兜率天に生まれると説く。また、『華嚴経』の「賢首品」では臨終見仏は阿弥陀仏に限らず、八菩薩や十二如來の来迎を説く經典もある。

漢訳經典に於いては、阿弥陀佛の来迎・弥勒の来迎・来迎のみ示すもの¹¹だけでも枚挙にいとまがない。しかしながら、いずれも浄土教の初期經典が成立した後のものであり、阿弥陀仏による来迎説以前に遡るものではない事が考えられ、大乘仏教において臨終来迎思想が、最も早く最も顕著な形で説かれるようになったのはやはり阿弥陀仏のそれである¹²と指摘される。また、『大智度論』において、臨終来迎に言及して『阿弥陀経』を引証している¹³のは、この『論』が作られた頃にすでにこの思想が、浄土經典の一つの特色と見なされていた事を示すであろう。

また、その起源を部派仏教や原始仏教に求めるなら、例えば『ミリンダ王の問い』には、

たとい百年間不善を行っても、臨終に一たび仏を念ずることを得たならば、その一は、諸大の中に生ずることが出来るであらう。¹⁴

と部派仏教の早くから臨終と念仏に注目されていた事がわかるが、臨終における心の在り方が、死後の生界に影響を及ぼすという考え方は、インドにおいては、古くはブラーフマナ¹⁵やウパニシャッド文獻¹⁶に求められる事は從來から指摘されている。

漢訳の浄土三部經を中心とした来迎思想

ここでは浄土經典、特に漢訳の浄土三部經を中心とした来迎思想に注目してみたいが、その来迎については、次の三点からの考察ができるようである。一つは、仏の臨終来迎の目的、二つには臨終来迎を受ける者の資格、三つには来迎の形式である。

まず、臨終来迎の目的であるが、古来、臨終現前願・現前導生願・来迎引接願・聖衆来迎願といわれる『無量壽經』の第十九願¹⁷を梵品に相当する部分を見るならば、

世尊よ、私が覺りを得たとき、もしも諸々の他の世界における諸々の有情であつて、無上なる正等覺に對して心を起し、私の名を聞いた後、澄淨なる心をもつて私を隨念するであらう者たち、彼らにとって臨終の時が到來したとき、〈彼らの〉心が散亂しないために私が比丘僧伽によって圍遶せられ恭敬せられて、〈彼らの〉前に立たないならば、その限り、私は無上なる正等覺を証得しないであらう。¹⁸

と、有情の「心が散亂しないため」に仏が来迎する事がわかるが、有情の死後の浄土への往生については語っていない。これを『無量壽經』の「上輩往生」の文をみると、

此等衆生臨・壽終時¹⁹、無量壽佛、與諸大衆、現其人前。即随彼佛、往生其國²⁰。とあり、『無量壽如来会』の同箇所には「現其人前、即随如来、往生彼國」²⁰とあり、『阿弥陀經』の玄奘訳にも同様な表現があり、漢訳では臨終に現前した仏が、死後に衆生を導引するという目的が見られる。また、羅什訳の『阿弥陀經』には「是人終時、心不顛倒」²¹と、玄奘訳には「慈悲加祐、令心不乱」²²とあり、ここには先の有情の「心が散乱しないために」という目的に通ずるものがみれるようであるが、この事は臨終の正念との関係から考察する必要がある。原始經典をみると、重病にかかった時の教説が出家・在家に説かれるが、そこには重病に苦しむ時は、仏陀や高足の弟子に病床まで来てもらって、説法を聞くのが常であり、これは聞法によって、病の苦痛や死の恐怖を克服する為であるとの思想がある。²³これが衆生にとつては臨終ではありながら見仏という思想を生んだと思われるが、もとより見仏は聞法の為であり、とすると臨終の心の在り方が問題とされ、臨終における正念という事が再び重要になってこよう。

次に来迎を受ける資格であるが、梵品の本願文によるならば、「私の名を聞いた後、澄浄なる心をもつて私を随念するであろう者たち」という事になり、これは他のサンスクリット文でもほぼ同意である。例えば『大阿弥陀經』には「一心念欲生我國、昼夜不斷絶」²⁴とあり、『無量壽經』には「至心発願、欲生我國」²⁵と、先の阿弥陀仏を念ずるという「随念」という事から、浄土への往生を願う事と表現されている。よつて阿弥陀仏を念ずる事、ないし浄土往生を願う事が臨終来迎を受ける者の資格といえよう。

最後に来迎の形態であるが、これは臨終の仏の現われ方という点と来世の浄土への導き方という点から考察できる。これらについては浄土教初期の成立である〈無量壽經〉や〈阿弥陀經〉には述べられるところが少なく、後代の『観無量壽經』を中心とした九品往生の教説に詳しく説かれるところである。この教説による影響が中国や日本

の浄土教に影響を及ぼした事はいうまでもない。例えば、三輩往生のうち上輩には、

捨家捨欲、而作沙門、發菩提心、一向專念無量寿仏、修諸功德²⁶。

と、出家者への阿弥陀仏や大衆の臨終来迎が説かれ、中輩は在家で諸善根を積んだ者に化仏が大衆と共に臨終に来迎する事が説かれ、下輩は在家で善根を修する事ができないが、阿弥陀仏を念ずる者に臨終に夢の如く阿弥陀仏が来迎する事が説かれている。²⁷ 行業に違いはあるが、念仏のみは三輩に共通に説かれる。しかし、上輩・中輩が臨終でありながら見仏という形をとるのに対して、下輩は夢中見仏という形となるのが特徴である。²⁸ 次に、『観無量寿經』の九品の教説であるが、ここには来迎思想が説かれており注目できる。この点を中国浄土教においては善導大師は十一門義（臨終来迎そのものに対しては第九門・十門・十一門）という形で展開している事も注目できるが、『無量寿經』上輩・中輩・下輩という呼称は『観無量寿經』における後三観の上輩想・中輩想・下輩想の呼称と関係が深く²⁹、そこでは行者自身が往生する様子を觀察する事になっている。『観無量寿經』は、上品は大乘の機、中品は小乗の機、下品は惡人に対する行業について説かれているが、今一々の品についての詳述は紙面の都合で避ける。³⁰ しかし、上品上生の来迎には真仏のほかは無数の化仏来迎があり、直ちに極楽の情景を見、佛や菩薩の説法を聞法して无生忍をえ、授記を得るのに対して、中生下生では化仏の来迎があり、ともに往生後の蓮華が開く時間的な遅速が述べられており、それによる見仏の時間的遅れもある。このような往生後の様子の違いや来迎の様子の相違は、中品や下品全体に窺え、それにより悟りへの時間的遅速が生じている。特に下品の中生・下生はそれぞれ六小劫・十二大劫を経て蓮華が開いて観音・勢至菩薩の説法を聞いて菩提心を発するのである。このような九品による修因と往生の様子や往生後の得益については『観無量寿經釈』³¹に法然も詳しく示している。また、上品上生に説かれる三心（至誠心・深心・廻向発願心）と、これら行業と来迎がいかに対応しているのが問題とな

るが、本願観とも関係して後代に注目されるところとなる。このようにみると、真仏・化仏という仏身観とも関係するが、上輩ないし上品による真仏の来迎による往生が往生後の得益と関連して理想と思われる。

それでは、このような来迎思想を日本浄土教、特に親鸞の師、法然はいかに受容していったのであろうか。

法然における来迎思想

来迎の三つの側面的な問題が日本浄土教ではいかに捉えられたのであろう。日本においては内乱と天災や末法思想により厭離穢土・欣求浄土の浄土信仰が深まったのは平安時代であるが、来迎の要期は文学史上（『平家物語』・『栄華物語』など）や描写を初めとする芸術史上（来迎図の描写など）においても窺える。このような臨終来迎を救済成立の確証として重視し、臨終の善悪は往生の可否につながると考えられ、臨終の行儀や正念が重視されるようになった。この思想を徹底させたのは源信である。今、紙面の都合で源信を初めとする平安浄土教の詳述は避けるが、親鸞の師である法然においても、この臨終来迎思想を受容している事はいうまでもない。

法然は『無量寿経』の三輩往生について『三部経大意』に次のように捉えている。

次ニ三輩念佛往生ノ文アリ、是ハ第十九ノ臨終現前ノ願成就ノ文也。³³

と述べ、三輩往生は第十九願の臨終現前の願の成就文と捉えている。また、

又本願ニ乃至十念ト立給ヒテ、臨終現前ノ願ニ、大衆圍繞シテ其人前ニ現セムト立給ヘリ。³⁴

と述べるように、第十八願の「乃至十念」の利益として第十九願の臨終来迎があると捉えている。しかし、その三輩については、『選択集』第四章「三輩念佛章」の標題には「三輩念佛往生之文」と言われ、『無量寿経』下巻の三輩段の経文は念佛往生の義（三輩に共通して「一向専念無量壽佛」の言葉がある事より）が顕されているものと

みる。しかし、実際には念佛と諸行が説かれており、第三章「本願章」には、諸行を選捨し念佛一行を選択したと述べられた。これについて法然は、廃立義（諸行を廃して念佛に帰せしむるために諸行が説かれた）・助正義（念佛を助成せんがために敢えて諸行を説示された）・傍正義（念佛諸行の二門について各々に三輩が立つ事を明かさんために諸行を説かれた）の三義を立てて、三輩段に諸行と念佛と両方が示されているのは、諸行を廃して念佛を立てる廃立のためであると述べるのである。（では、何故三輩・九品を立てるのかという問題は紙面の都合で省略する。³⁵）

ところで、この臨終現前を誓う第十九願に対して、法然には二つの了解が見られる、一つは「第十九ノ願ハ、諸行之人ヲ引入シテ、念仏之願ニ帰セシメムト也」³⁶と述べるように、発菩提心修諸功德の諸行人をも念仏に帰せしめんための誓願とみる見方である。これは法然の十九願観の中では従来の伝統的な解釈と相違し特殊な例であり、親鸞に通ずるものがみうけられる。もう一つは先に示したように、良源などが現前導生の願と名づける伝統をうけて、「来迎引接ノ願トイフハコノ四十八願ノ中ノ第十九ノ願ナリ」³⁷と述べるように、第十八願の念仏者の臨終来迎を誓う誓願であるという意味での第十九願という事である。これは『十二問答』に、

阿弥陀仏ノ仏力ニテ、称名ノ願ニコタエテ来迎サセタマハム。³⁸

と述べる如くである。法然の語録全体を通して、第十九願を諸行往生の誓願と独立してみる箇所は少ない。

さて、法然の臨終来迎観は語録に多く散見できるが、多くは同内容であり、『観無量寿経釈』等には形態について詳しく述べられているが、『西方指南抄』所収の『法然聖人御説法事』には来迎の意義について詳しく述べられている。この『法然聖人御説法事』は『古本漢語灯録』の「逆修説法」と内容の類似している関係から注目されるが、『逆修説法』は安樂房遵西の父である師秀が、三尺阿弥陀仏引接形像を彫像したことが機縁となつて営まれ

たものであり、もし『西方指南抄』が宗祖の編集であるならば、『法然聖人御説法事』では「逆修説法」の第四七日の観法に関する部分が「乃至」で省略されているところが注目される。今、この『法然聖人御説法事』で臨終来迎に関する中心的部分を引用すると、

・・・ソノ来迎引接ノ願トイフハ、スナワチコノ四十八願ノ中ノ第十九願ナリ、人師コレヲ釈スルニオホクノ義アリ、マツ臨終正念ノタメニ来迎シタマヘリ、・・・カツハマタ仏行者ニチカツキタマヒテ、加持護念シタマフカユヘナリ、称讃浄土経ニ、慈悲加祐シテコノロヲシテミタラサシム、ステニ命ヲステオワリテスナワチ往生ヲエ、不退転ニ住スト。阿弥陀仏モロモロノ聖衆トソノマヘニ現セム、コノ人オワラムトキ心顛倒セスシテ、スナワチ阿弥陀仏国土ニ往生ヲエムトケリ、令心不乱と心不顛倒トハ、スナワチ正念ニ住セシムル義ナリ、シカレハ臨終正念ナルカユヘニ来迎シタマフニハアラス、来迎シタマフカユヘニ臨終正念ナリトイフ義アキラカナリ、在生ノアヒタ往生ノ行成就セムヒトハ、臨終ニカナラス聖衆来迎ヲウヘシ、来迎ヲウルトキタチマチニ正念ニ住スヘシトイフコノロナリ、シカルニイマノトキノ行者、オホクコノムネヲワキマエスシテ、ヒトヘニ尋常ノ行ニオイテハ怯弱生シテ、ハルカニ臨終ノトキヲ期シテ正念ヲイノル、モトモ僻韻^{へきいん}ナリ。⁴⁰とある。このような臨終来迎観に関して次の五点が注目できる。一、臨終引接仏を作る事が好都合だとされた。二、一般には臨終正念によって来迎すると考えられていたが、そうではなく、来迎によって正念に住すと指摘。三、来迎により、三種の愛心を滅ぼす。四、先達として浄土への道路を示し浄土へ引接する。五、来迎は対治魔治をなすという点である。

まず、臨終引接仏を作る事が好都合だとされた理由に関しては、古来、仏像を造像・作画する場合には、説法講堂の像・池水沐浴の像・菩提樹下成等正覺の像・光明遍照攝取不捨の像などがあるが、来迎引接の仏の造像・作画

は往生の行業としては都合のよい機縁をえたことになる述べる。と言うのも、行者にとっては来迎の引接により往生するのであるから、往生浄土を期するものには来迎引接の形像を造像・作画する事が好都合だと述べているのである。

次に、一般には臨終正念によって来迎すると考えられていたが、そうではなく、来迎によって正念に住すと指摘する。従来は「臨終ノトキヲ期シテ正念ヲイノル」とあるように、臨終来迎を期待して正念したというのである。

このような事は例えば、「臨終正念之宿願、一期之大要也」⁴¹といわれ、「凡臨終正念者、一期大要也」⁴²・「夫善惡二報、由臨終一念」⁴³といわれたように、臨終の時の正念により来迎往生する事を願い、臨終の正念が後生の在り方を決定すると思われていた事による。⁴⁴ところが、法然は『称讃浄土経』と『阿弥陀経』を根拠として、弥陀の来迎によるがゆえに正念に住すると主張するのである。しかも、このような義は『四十八願釈』・『極楽遊意』等の著述を残している天台宗の静慮院の静照法橋（一〇〇三）の考えであるという。静照の『四十八願釈』には「第十九、臨終現前願聖衆来迎」⁴⁵と示されている。この事は次の第三点にも関連する。

第三の来迎により三種の愛心を滅ぼす事であるが、愛心とは、境界・自鉢・当生の愛心である。このような臨終時の執着を離れる事が来迎により出来るというのである。これも先の第二点と同様に、従来は三愛を離れる事により、つまり正念に住する事により愛心を離れると捉えられていた。例えば、千観（九一八―九八三）の『十願発心記』には「自身ノ過患ヲ厭ヒ、深く厭離ヲ生シ、恋著セザレハ、此ノ人臨終必ス三愛を起サズ」⁴⁶とあり、自分の力により三愛を制御しようとしていた事を示している。法然はこれに対して『往生浄土用心』に、

そのうち三種の愛心おこり候ひぬれば、魔縁たよりをえて、正念をうしなひ候也。この愛心をは善知識のちからばかりにてはのそきかたく候。阿弥陀ほとけの御ちからにてのそかせ給ひ候へく候⁴⁷

と示され、三愛は阿弥陀仏の力で除かれるのであると説示している。また、愛心を起こしたならば、魔縁が便りをえて、正念を乱すので、善知識の力ではこの愛心を消す事が不可能であるから、阿弥陀仏の力によれというのである。この『往生浄土用心』には、この文の前後に、臨終に善知識に遇わないと往生が出来ないのではないかという問いに対して、善知識に遇う必要があるのは『観経』でいう下品の三生の者が、往生の心をもちえず、念仏申す事もなかったもので、臨終に善知識の勧めにより十念具足して往生するのであって、日頃念仏する衆生には来迎は必ずあるので、三愛をも心配する必要はなく、臨終の死に様を問わないとの事が明かされているのは注目できる。⁴⁸また、臨終行儀をも否定するのである。先の千観と対比すると非常に法然の来迎観がはつきりするが、自力的な制御により三愛を断つという営みを否定し、すべて弥陀のはたらきによるとする点、しかもそれが弥陀の本願に信順し念仏した者のみであるとするのである。であるから臨終と平生の念仏に対して、『つねに仰せられける御詞』に、

往生の業成就は、臨終平生にわたるべし。本願の文簡別せざるゆへなり。恵心の心も、平生にわたると見えたり。⁴⁹

と述べられ、『念佛往生要義抄』に、

問ていはく、攝取の益をかうぶる事は、平生か臨終か、いかむ。答えていはく、平生の時なり。・・・かゝる心ざしある人を、阿弥陀佛は八萬四千の光明をはなちててらし給ふ也。平生の時てらしはじめて、最後までですて給はぬなり。かるがゆへに不捨の誓約と申候也。⁵⁰

と示されるように、往生に必要な業事が成弁するのは臨終に限った事ではなく、平生において決定往生の信（三心具足）の上に念佛申す時に可能であると示されるのである。また、『浄土宗略抄』には、

もとより念佛を信せん人は、臨終の沙汰をはあなかにすへき様もなき事なり。佛の来迎一定ならば、臨終の

正念は、また一定とこそはおもふべきことなりなれ。⁵¹

と述べるように、念佛者は来迎が一定であり、よって臨終の正念も一定であると述べている。

次に、第四の先達として浄土への道路を示し浄土へ引接する事に関しては、来迎仏の造像・造画の上にも見られることであると、法然は『往生傳』の沙門志法しぼうの遺偈を引用し、『藥師經』の八菩薩の来迎を例にだし、阿弥陀仏と聖衆の来迎にも現実の世界でも未知の世界を訪れるのに案内人を伴うのと同様であるとするのである。このような来迎理解は御廟の僧正良源（六一二―九八五）の『九品往生義』に「第十九行者命終現前導生願」⁵²とあるのがそうだと言っているのである。

最後に、来迎は対治魔治をなす事に関して、先の三愛が内から心を乱す事に対して、対治魔事は外からの心を乱すはたらきと捉える事ができる。臨終における来迎があるからこそ、外来の魔事を治して往生の素懷を遂げる事ができるのである。

以上のような理由により仏像をつくるならば来迎仏を作るがよろしいという事が『法然上人御說法事』には述べられている。このように法然においては念仏者には臨終来迎ありと認めているが、この来迎観には従来の臨終正念によるがゆえに来迎という来迎観とは反対の、他力的側面が多くみられた。しかも平生に業事成并した念仏者は臨終の来迎・正念も決定しているという捉え方が特徴的といえよう。また、後人の師への讃嘆もあろうが、『西方指南抄』所収の『法然上人臨終行儀』・『聖人御事諸人夢記』・『源空上人私日記』には上人の臨終に数多くの奇瑞があらわれた事が記録されている。（実際には慈円の『愚管抄』に述べるように来迎の奇随はなかったものと思われるが・・・）この点、親鸞の臨終の模様とは対象的であり、『恵信尼文書』や『親鸞伝絵』・『口伝抄』にはそのような奇瑞の記載はない。

親鸞における来迎

さて、親鸞が以上のような臨終来迎に対する意味的側面をいかに受容し展開したのであろうか。親鸞において第十九願が第十八願の「乃至十念」と関連したものではなく、法然と相違し、独立した諸行往生の願とみている点は周知の如くである。この点、本願観に大きな相違をみるが、冒頭引用した『末灯鈔』の第一通と同内容の事は法然の語録に多く散見できる。⁵³しかし、親鸞にはより独自の来迎理解がみれるようである。『末灯鈔』第一通には続いて、

正念といふは、本弘誓願の信業定まるをいふなり。この信心うるゆゑに、かならず無上涅槃にいたるなり。

・また正念といふにつきて二つあり。一つには定心の行人の正念、二つには散心の行人の正念あるべし。この二つの正念は他力のなかの自力の正念なり。定散の善は諸行往生のことばにをさまるなり。この善は他力のなかの自力の善なり。この自力の行人は、来迎をまたずしては、刃地・胎生・懈慢界までも生るべからず。このゆゑに第十九の誓願に、「もろもろの善をして浄土に回向して往生せんとねがふ人の臨終には、われ現じて迎へん」と誓ひたまへり。臨終まつことと来迎往生といふことは、この定心・散心の行者のいふことなり。⁵⁴

と、親鸞においては「正念」には念仏と信心の二義があるが、ここでは「正念」を他力信心に定まる事としている。であるから自力正念（定散の行者）は臨終まで往生すらも不確かで、来迎往生たのむ必要ありとする。また、『唯信鈔文意』には、

「観音勢至自来迎」といふは、南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不可思議の智慧光佛のみなを信受して

憶念すれば、観音勢至はかならずかけのかたちにならざるがごとくなり。この無碍光佛は観音とあらはれ勢至としめず。・・・「自来迎」といふは、自はみづからといふ、彌陀、無数の化佛、無数の化観世音・化大勢至等の無量無数の聖衆、みづからつねにときをきらはず、ところをへだてず、眞實信心をえたる人にそひたまひてまもりたまふゆへにみづからとまうすなり。・・・「来迎」といふは、来は浄土へきたらしむといふ、これすなはち若く不生者のちかひをあらはすみのりなり。穢土をすて、眞實の報土にきたらしむとなり、すなはち他力をあらはすことのりなり。また「来」はかへるといふ、かへるといふは、願海にいりぬるによりてかならず大涅槃にいたるを法性のみやこへかへるとまうすなり。・・・このさとりをうればすなはち大慈大悲きはまりて、生死海にかへりいりてよろづの有情をたすくるを普賢に帰せしむといふなり。この利益におもむくを来といふ、これを法性のみやこへかへるといふなり。「迎」といふは、むかへたまふといふ、まつといふころなり。・55

と、「来迎」という言葉に対する解釈が加えられている。ここでは、いわゆる常来迎の意味が見出せる。この事は護念思想と関連して考察する必要があるが、注目できる事は来迎の「来」の意味として二義を見出している点である。すなわち、衆生を浄土に來たらしめ、法性の都へかへるという意味と法性の都より生死界にかえり（還り）衆生を導くという意味である。「来」を説明をする同様な文が『御消息集』⁵⁶にもあるが、このような側面は親鸞の還相廻向観とも関連してくる事が注目される。親鸞は平生の信心獲得者は、臨終の正念に拘る必要がなく、現生に阿弥陀仏や諸菩薩等が行者に添い護ると述べ、「来迎」のもつ意味的なものが臨終（いわゆる死の瞬間としての臨終）から平生へ転化していると考え事ができる。この事は例えば、親鸞自筆の『唯信鈔』の「聞名念我惣迎來」に左訓して「本願名号ヲモテ攝取シムカエ下フトナリ」⁵⁷と、名号の廻向のはたらきに重ねて理解している点も注

目である。

また、対治魔事に関しても「行巻」には律宗の祖師元照（一〇四八—一二六一）の『観無量寿経疏』（山陰の慶文法師の『正信法門』の引用部分）を引用して次のように述べる。

その自力に約してまづ魔種あり、さだめて撃発を被るがゆゑにこの事を現す。もしよくあきらかに識りておのおの対治を用ゐれば、すなはちよく除遣せしむ。もし聖の解をなせばみな魔障を被るなりと。上にこの方の入道を明かす、すなはち魔事を発す。いま所修の念仏三昧に約するに、いまし仏力を憑む。帝王に近づけばあへて犯すものなきがごとし。けだし阿弥陀仏、大慈悲力・・・あに念仏の人を護持して、臨終のときに至るまで障碍なからしむることあたはざらんや。もし護持をなさずは、すなはち慈悲力なんぞましますさん。もし魔障を除くことあたはずは、智慧力・三昧力・威神力・摧邪力・降魔力、またなんぞましますさんや。・・・もし念仏

して臨終に魔障を被るといはば、光明遍照攝取衆生力、またなんぞましますさんや。⁵⁸

と、私達は本来的に魔障を受けるような心を宿しているので、自力によるならば必ずこの魔障をうける。しかし、念仏三昧につくならばこの魔障は決して起こらない。なぜならば念仏は、まさしく阿弥陀仏の本願力の中で行ぜられているからであると示している。もし臨終まで護持できないのであれば、阿弥陀仏に大慈悲力・光明遍照攝取衆生力がないと言わないといけない。念仏衆生は阿弥陀仏に臨終まで護持され魔障に妨げられる事がないと理解するのである。

結びにかえて

以上、親鸞に到るまでの来迎思想をその起源から窺ってきた。仏菩薩が来迎するのは、本来は衆生の心を乱さな

い臨終正念に住せしめる為であり、浄土へ導生するためであった。しかも来迎を受ける資格のあるものは仏を隨念し願生するものであった。しかし、平安時代には一般的に、正念に住するがゆえに臨終来迎ありとし、臨終の正念と臨終の善惡を非常に問題としてきた。この点を法然は本来的な、来迎するがゆえに正念に住するという他力的理解を示した。しかもそれは、平生に念仏を喜ぶゆえに臨終の来迎正念も往生も決定しているのであった。この点、親鸞は臨終来迎という伝統的思想は往生決定していない自力の行者のたのむものであると理解し、他力念仏の行者は信心獲得の時に往生決定し、その時に仏菩薩に護持されると理解した。しかも、阿弥陀仏をたのむが故に臨終まで魔障に妨げられる事はないという理解を示すのである。このような理解の展開は法然の臨終来迎理解と来迎のもつ意味的なものをより発展させたものとも言えるが、親鸞は外的な魔障に対比して、内的な愛心を離れる事については語られていないようである。⁵⁹

追記：教学史の展開において、覚如・存覚・蓮如も不期来迎の義を継承している。特に存覚は『浄土真要鈔』に詳しく述べるが、今紙面の都合で割愛した。

註

¹ 『真宗聖教全書』（以下「真聖全」と略す）二・六五六頁。

² へはこの經典の諸異本のもとになった種々な原本を総称する経名として使用する。

³ 藤田宏達『原始浄土思想の研究』五六六頁を中心として。

⁴ 『大正新脩大藏經』（以下「大正」と略す）十卷・八七九頁下。

大正十卷・八八一頁下。

『正法華經』大正三卷・一八四頁中。『大乘悲分陀利經』大正三卷・二五〇頁上。

『六十華嚴』大正九卷・四三七頁中。『八十華嚴』大正十卷・七六頁中。

『藥師如來本願經』大正一四卷・四〇二頁下。『藥師琉璃光如來本願功德經』大正一四卷・四一四頁中。『灌頂經』大正二卷・五三三頁下。『大乘集菩薩學論』大正三卷・一一〇頁上。

『大乘莊嚴寶王經』大正二十卷・五一頁上。

例えば、阿弥陀仏の来迎を説いているものは『無字寶篋經』大正一七卷・八七二頁中（『大乘離文字普光明藏經』大正一七卷・八七三頁下）、『大乘遍照光明藏無字法門經』大正一七卷・八七五頁下。『阿弥陀鼓音磬王陀羅尼經』一二卷・三五二頁中などである。また、『觀彌勒菩薩上生兜率天經』大正一四卷・四二〇頁中には弥勒の来迎を説き、諸仏の名を出さずに来迎を説くものとして『勝天王般若波羅蜜經』大正八卷・七〇〇頁中（『大般若波羅蜜多經』大正七卷・九三六頁中）、『阿惟越致遮經』大正九卷・二三三頁中、『顯無辺仏土功德經』大正一〇卷・五九二上、『大寶積經』卷九十八「妙慧童女會」大正一一卷・五四八頁中、『寶網經』大正一四卷・八〇頁下・八三頁下・八四頁中、『觀仏三昧海經』大正一五卷・六九三頁下、『觀藥王藥上二菩薩經』大正二〇卷・六六一頁中下、『八吉祥神呪經』大正一四卷・七三頁上など枚挙にいとまがない。尚、『出曜經』大正四・七四三頁下を仏の来迎と解するのは正しくないと藤田宏達氏は指摘している（『臨終来迎思想の起源』印度学仏教学研究第一二卷二号・二三頁）。

従来浄土經典に先行する經典として『阿閼仏国經』（大正一一卷・七六三頁上）が考えられたが、この經典には臨終の護念という思想はあるものの来迎については触れるところがない。また、『般舟三昧經』における阿

弥陀仏に關した箇所（一卷本、大正一三卷・八九九頁上）に臨終来迎説の原型を求める説もあるが、これは定中見仏の立場に留まるもので臨終への関心と結びついたものではない事も指摘されている（藤田宏達『原始淨土思想の研究』五七四頁）。

・ 12
藤田宏達「臨終来迎思想の起源」印度学仏教学研究第二二卷二号・一四頁。

・ 13
大正二五卷・一二七頁上。

・ 14
藤田宏達『原始淨土思想の研究』五七五頁参照。

・ 15
ウパニシャッドにおける有名な二道説の中の「神道」には、電光からブラフマンに達する際に、電光界に「人間ならざる者」が現われ、その者の導きによってブラフマンに入ることが説かれ、このような特殊なブルシャが死者の靈を導くという觀念は来迎の形式の一面に通ずるのではなからうかと指摘されている（藤田宏達「臨終来迎思想の起源」印度学仏教学研究、一二卷二号・二二頁）。

・ 16
『カウシータキ・ウパニシャッド』に來迎説が説かれていると指摘されるものに、望月信亨（『淨土教の起源及發達』七七八頁）や中村元（『極樂淨土の觀念のインド学的解明とチベットの變容』印度学仏教学研究、第二二号・一三九頁）などがある。

・ 17
宗祖は第十九願をつぎのように呼称される「修諸功德の願（義寂・法位・憬興が呼称）・臨終現前の願（靜然の呼称）・現前導生の願（智光・御廟の呼称）・來迎引摂の願（真源・恵心・了慧の呼称）・至心發願の願（宗祖のみの呼称）」

・ 18
藤田宏達『原始淨土思想の研究』五七〇頁参照。なお、梵品の第十八願からの引用でもある。

・ 19
真聖全一・二四頁。

20 真聖全一・二〇三頁。

21 真聖全一・六九頁。

22 大正二二卷・三五〇頁上。

23 『雜阿含』大正二卷・二六六頁下。

24 真聖全一・一三七頁。

25 真聖全一・九頁。

26 真聖全一・九頁。

27 サンスクリット本・チベット釋・『如来會』・『莊嚴經』では出家・在家については言及していない。『大阿弥陀經』・『平等覺經』・『無量壽經』は上輩は出家者であり、下輩・中輩は在家者として区別する。

28 夢中見仏はサンスクリット本・チベット訳・『無量壽經』・『如来會』と同じで下輩に説かれている。しかし、『大阿弥陀經』・『平等覺經』には三輩全体に、『莊嚴經』では触れられていない。この説は〈無量壽經〉の原初形態において成立したものであろうが、臨終見仏とは別の系統から発達したものと指摘される。(藤田宏達『原始淨土思想の研究』五四四頁)尚、夢中見仏は『觀無量壽經』には説かれていない。

29 末本文美士『淨土仏教の思想 二(觀無量壽經)』一七三頁。

30 九品の教説自体の受け止め方も中国淨土教では多様であり、この九品と三輩についての開合も異なりを程している。この点については、了惠の『無量壽經鈔』(淨土宗全書十四卷・一六二頁。)にも述べられているが、石井教道『選択集全講』(二五三頁)には中国淨土教諸氏の説を総挙している。

31 『昭和新增法然上人全集』(以下「昭法全」と略す)・一六六頁。

32 この点については拙稿「法然上人の往生浄土観」、『法然上人研究』第四号、参照。

33 昭法全・二九頁。この点、親鸞も「この願（第十九願）成就の文は、すなはち三輩の文これなり、『観経』の定散九品の文これなり。」（真聖全一・一四四頁）と述べる。

34 昭法全・四五頁。

35 この点については拙稿「法然上人の往生浄土観」、『法然上人研究』第四号、を参照されたい。

36 昭法全・四七〇頁。

37 昭法全・一六八頁。

38 昭法全・六三七頁。

39 浅野教信『西方指南抄』の研究』八四頁。

40 昭法全・一六八頁。

41 『玉葉』治承四年二月二十九日条

42 『讃仏乗鈔』、永井義憲・清水有聖編『安居院唱導集』上巻四一五頁。

43 湛秀『臨終行儀注記』、統浄土宗全書十五巻・三〇九頁。

44 『横川首楞嚴院二十五三昧起請』には「臨終正念、此非小縁、唯依尋常之功績」（『恵心僧都全集』一巻・三五五頁）とあるように日頃からの善根功德が必要だというのが、善根を積んだからと臨終に正念になるとはかぎらない。

45 統浄土宗全書、四巻・五頁。

46 佐藤哲英『叡山浄土教の研究 資料編』一七〇頁。

47 昭法全・五六三頁。

48 親鸞も『末灯鈔』に「普信が身には臨終の善惡をばまふさず」（真聖全一・六六四頁）と述べている。

49 昭法全、四九四頁。

50 昭法全、六八七頁。親鸞は「臨終」を『一念多念文意』には善導の「恒願一切臨終時勝緣勝境悉現前」を解釈するなか「いのちおはらんときまで」（真聖全一・六〇四頁）としている。そうすると「臨終」（死に臨む）とは命終（死）までの間、平生から命終までの間の一瞬一瞬の平生と理解できる。

51 昭法全、五九七頁。

52 浄宗全十五卷・十八頁。

53 例えば、昭法全・五二二頁など。

54 真聖全二卷・六五六頁。以下波線は筆者による。

55 真聖全二卷・六二二頁。

56 真聖全二卷・七二二頁。

57 真聖全二卷・七四三頁。

58 真聖全二卷・二八頁。

59 この点「信巻」引用の二河譬は関連しようか。

学会通信

○平成八年度大会報告

第十回山口真宗教学大会は、予定通り十月三日（木）に開催された。大会準備のために、十時半より幹事・評議員が集合、会場設営や研究発表者のレジメの袋詰めなどの準備を整える。第六回大会より作られた会員物故者の過去帳に、新たに平成七年十月より平成八年九月までになくなった会員物故者の御芳名が書き加えられた。この過去帳は開会式の前に、本堂の御尊前にお供えされる。手際の良い準備で、十一時半にはすべての準備が整う。

記

評議員会（十一時半） 総会に先立ち、会議室で開催。会計担当より、会の財政状況が逼迫していることが報告され、その善後策について協議する。その結果、大会参加費の値上げを総会にはかることを決定する。

また、役員のうち、芝崎監査の退任が報告され、後任について協議する。

開会式（一時） 司会者（岡崎公隆）が開式を告げる。

勤行導師（伊東昌昭）の調声で讃仏偈のおつとめ。司会者より物故者（波多野至暁）の御芳名が読み上げられ、会員を代表して会長・副会長が焼香する。

会長挨拶 加茂会長より、御来臨下さった田村先生に謝辞が述べられるとともに、研究発表者に期待の弁と参加者にお礼の挨拶がある。

総会（一時二十分） 議長に幹事の河野玄麿を選出する。議長によって以下の総会議事が進められる。

会務報告 幹事の弘中英正によって平成七年度の会務が報告される。

① 5/23日：研究発表募集と大会予告を郵送。

② 7/21日：役員会

③ 8/2日：会誌『第七号』発刊。

④ 9/13日…大会案内と会誌郵送。

⑤ 10/3日…第9回大会。

会計報告 会計の森慶樹が欠席のため代わって弘中英

正が報告。(内容は後記。)

監査報告 監査の両名が欠席のため、評議委員会の了

解のもとに小川恵真幹事が代読。以上を一括承認する。

副会長説明 続いて議長の了解をえて副会長が大会の経緯と会計状況を説明。

① 昨年の大会では、京都大学名誉教授の伊藤義教先生のご来講を予告したが、急な病のために、急遽来年度の大会にご来講をお願いしていた田村先生の記念講演となったこと。その説明とご無理を聞き入れて下さった田村先生への謝辞が述べられる。

② 芝崎監査が一身上の都合で退任され、その後任については執行部に一任願いたい。

③ 会計について、逼迫した状況が続くため、大会参加費を来年度より二千元にしたいこと、また特別

寄付のお願い。

などの説明があり、拍手をもって承認される。

研究発表(一時五十分) 研究発表要旨の順に、発表

十五分・質疑五分の時間割で行われる。進行係は浜

宏道。

記念撮影(二時五十分) 表紙裏に写真を掲載。

記念講演(三時) 講演に先立ち、深川副会長が講師

の紹介。

閉会式(四時半) 深川副会長が、田村先生・研究

発表者・参加者に対して謝辞を述べる 以上

※田村先生の送迎は評議員の松原功人・讃井芳正のお

二人がご協力下さる。

※また、田村先生とのあらゆる連絡については、大野町

の満井秀城先生がお骨折り下さる。

※大会開催には例年のことではあるが別院の職員方の

並々ならぬご支援をいただいた。

※大会参加者は79名。遠く九州からの参加者が今年もあり、この大会の意義をあらためて思い知らされた

ことであった。

(記 事務局)

○研究発表要旨

浄土教における仏身論の展開

—慈悲の概念を手がかりとして—

豊浦組 徳善寺 井上 善 幸

親鸞聖人の思想の中心を為す摂取不捨の本願と罪惡深重の凡夫の自覺はともに仏とは何か、自己とは何かという問題を徹底的に突き詰めた結果、その深底に開けた一つの地平（あるいは見晴らし）ともいうべき広がりであると思われるが、親鸞聖人は阿弥陀仏の慈悲を大悲と表され、信心獲得者の利益として常行大悲を語られる一方で、「小慈小悲もなき身にて」と自らを悲嘆述懐されている。

そこで本発表では、浄土真宗における慈悲とは何かという問題を考える一つの試論として、浄土教における仏身論の歴史的展開を、慈悲の概念を手がかりとして窺うことにする。

親鸞聖人の来迎観

萩組 光山寺 武田 晋

来迎とは仏・菩薩が修行者の臨終にこの世に来現して仏の世界に引接するのをいうが、特に阿弥陀仏の臨終来迎の思想は、浄土三部經のすべてにわたって説かれ、浄土經の成立と発展に大きな役割を果たした事は言うまでもない。しかし、この臨終の来迎を求めるあり方を親鸞聖人は否定されている。

『末灯鈔』第一通には臨終来迎という思想は、自力の行者（眞実信心を獲ていない行者）にあり、十惡・五逆の罪人が臨終に初めて善知識にすすめられる時にいう事であると捉えている。であるから、第十八願の信心の行者は、信心定まる時に往生が定まっているので、臨終の来迎の儀則を待つ必要がないと示されている。

しかし、親鸞聖人は臨終の来迎は否定されるが、来迎思想そのものを否定されたのであろうか。そこで、当発表では親鸞聖人以前の来迎観を窺いつつ、宗祖が

いかに来迎思想を受容されたのかを窺いたいと思う。

○会計報告

平成七年度会計決算は左記の通り。

記

収入合計	一、〇四二、八二一
支出合計	六七五、二三七
差引残額	三六七、五八四

☆収入の内訳

会 費	三七六、〇〇〇
入会金	六、〇〇〇
過年度	五二、〇〇〇
本年度	三〇二、〇〇〇
来年度	一六、〇〇〇
参加費	七九、〇〇〇
寄付金（匿名寄付）	一三、〇〇〇
貯金利息	一九、五〇六
前年度繰越金	五三八、八一五

特別収入（会誌売上）

☆支出の内訳

大会費	二七三、三五一
印刷費	二五〇、一八七
事務通信費	一三二、七二七
会議費	一〇、三〇〇
郵便振替負担金	八、六八一

○あとがき

田村先生の記念講演のテープおこしは、ご多忙の中、龍谷大学助教授の深川先生が原稿化して下さい。研究発表者のお二人も、早々と労作を届けて下さった。多くの方のご協力で、ここに会誌第九号が予定通りに出来ましたことを誌上をかりて厚くお礼申し上げます。尚、今号より会誌名が『山口真宗教学』と改められました。

山口真宗教会会則

第一条 本会は山口真宗教会と称する。

第二条 本会は事務所を山口別院内におく。

第三条 本会は山口教区に於ける真宗教学の研鑽振興を期することを目的とする。

第四条 本会はその目的を達成するために左の事業を行う。

一、教学大会（総会）、研究会。

二、教学資料の発行。

三、その他必要と認める事業。

第五条 本会の目的に賛同する僧侶をもって会員とする。

第六条 本会に左の役員をおく。

一、会長 一名 総会において選出する。

二、副会長 三名 総会において選出す

る。

三、理事 若干名 総会において選出する。

四、評議員 若干名 総会において選出する。

五、幹事 若干名 評議員会において選出する。

六、監査 二名 総会において選出する。

第七条 役員の任務は左の通りとする。

一、会長は本会を代表し、会務を統理する。

二、副会長は会長を補佐し、会長不在の時はこれを代行する。

三、理事は教学の研鑽振興をはかる。

四、評議員は会の運営について審議する。

五、幹事は本会の事務、会計を処理する。

六、監査は会計を監査する。

第八条 役員任期は四年とする。

第九条 本会の経費は入会金、会費、その他の寄付金などの収入による。

第十条 本会の会計は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日終わる。

第十一条 会則の変更は総会の承認による。

付則 1 この会則は昭和六十二年六月三日より施行する。

2 入会金は当分の間、一千円とする。

3 会費は年間二千円とする。

山口真宗教会役員名簿

会長 加茂 仰順(勸学)

溪 宏道

森 慶樹

副会長 深川 倫雄(勸学)

岡村 謙英

尾寺 俊水

上山 大峻(龍谷大教授)

監査 村上 智真

波佐間 正己(龍谷大講師)

理事 天野 宏英(島根大教授)

児玉 識(水産大教授)

戸崎 宏正(九州大教授)

百済 康義(龍谷大教授)

平田 厚志(龍谷大助教授)

評議員 各組より一名。会員名簿中に記載(◎で囲む)。

ただし未記名は未定の組

幹事 伊東 昌昭 西 芳純

藤岡 道夫 桑羽 隆慈

小川 恵真 弘中英正

山口真宗教学会會員名簿

岩 国 組

教蓮寺 藤谷 光信

專徳寺 弘中 英正

蓮乗寺 池月 義昭

◎教法寺 筑波 英道

仏性寺 富津田義武

西光寺 見山 正信

” 江上 教願

法寿寺 松岡 信昭

養尊寺 元浄 健爾

本能寺 小島 孝惇

宗清寺 中村 龍信

防万寺 中村 昭光

玖珂西組

受光寺 宇野 久成

浄円寺 藤島 正雄

月空寺 岸 康之

専光寺 富永 貢賢

” 富永 俊幸

明覚寺 森 慶樹

蓮光寺 桂 義人

◎大光寺 藤岡 道夫

” 藤岡 信行

西円寺 西本 正海

西蓮寺 竹重 了元

美 和 組
真教寺 粟屋 隆生

専称寺 和田 俊昭

柳 井 組

誓光寺 村上 智真

正蓮寺 天野 宏英

西善寺 西山 賢珠

◎明教寺 隆野 正信

安楽寺 藤本 晴夫

明顯寺 有知山一信

善行寺 松井 芳之

本 生 組

西照寺 三浦 芳人

◎善教寺 岡崎 公隆

浄光寺 広兼美智代

西方寺 林飛 正道

円乗寺 水室 正一

島 本 組

莊嚴寺 白鳥 文明

島 末 組

◎正覚寺 松原 功人

浄念寺 浅原 賢明

浄光寺 桑原 範雄

深広寺 桑野 真理

熊 毛 中 組

◎浄泉寺 吉田 龍昭

教蓮寺 国司 幸丸

浄円寺 友好 孝信

消岸寺 河野 教善

真覚寺 野崎 曉信

正泉寺 小野島成美

◎教念寺 熊谷 誓樹

都濃西組

真宗寺 岩城 実也

西門寺 阿川 照行

光照寺 堀 昭信

明照寺 重枝 正見

真光寺 無漏田正道

都濃東組

善宗寺 香川 知行

妙玄寺 神保 信正

円立寺 東堂 正悟

淨蓮寺 末武 一行

徳応寺 赤松 泰城

超勝寺 大来 恵真

明樂寺 森谷 咄地

淨願寺 坪井 賢乘

西光寺 江見 覺真

福宝寺 一万田良哲

專宗寺 御手洗芳光

〃 江見 真迅

光明寺 山崎 克己

熊南組

淨福寺 伊東 慈宣

西教寺 佐伯 広昭

西岸寺 藤野真砂雄

山口南組

善徳寺 石山 泰人

〃 御手洗賢成

大安寺 長宗 正之

教証寺 小池 俊文

熊毛組

安養寺 龍石 晃裕

西念寺 宝城 正法

◎松巖寺 溪 宏道

信光寺 河野 玄磨

西宗寺 雄本 善親

淨念寺 清水 晃雄

妙誓寺 玉井 龍雄

〃 河野 藤丸

西福寺 渡辺 正善

勝賢寺 森田 義見

防府組

明正寺 伊川 孝道

蓮光寺 阿部 恒彦

蓮生寺 池田 懋雄

最勝寺 月谷 慈寛

正法寺 真城 瑞洋

熊濃組

真光寺 米沢 痴達

◎順正寺 金山 尚道

明覺寺 香川 陽

明善寺 芝崎 覺寿

教応寺 内山 信昭

光明寺 八木 静也

◎西岸寺 青木 弘明

明教寺 河野 公隆

万巧寺 石丸 法光

誓安寺 龜山 靖爾

善立寺 滝沢 弘正

伊東 晃正

願生寺 山名 厚德

正岸寺 桑羽 隆慈

山口北組

真証寺 佐波 成康

善福寺 島地 成順

松林寺 三好 堅朗

◎明嚴寺 中島 昭念

田正寺 大沢 直道

西宝寺 縄田 達象

三好 仙奈

安樂寺 佐藤 香象

徳証寺 平田 厚志

正教寺 姫路 龍正

永福寺 福永 典昭

明教寺 田中 貴和

光円寺 小川 惠真

法蓮寺 稻葉 法俊

教覺寺 杉 宣正

養元寺 村上 元龍

安養寺 伊藤 成道

厚狹北組

美祢西組

◎円龍寺 讚井 芳正

西法寺 斎藤 君子

淨誓寺 鶴山 晏子

長念寺 平佐 秀山

端坊 大庭 淨憲

淨円寺 日高 真証

教善寺 杉形 卓淨

報恩寺 藤永 白雄

華松組

三光寺 入江 哲英

覚宝寺 児玉 正悟

明山寺 山名 憲道

長樂寺 河野 宗致

西福寺 白松 高至

教念寺 兼安 英丸

山名 学慈

正隆寺 波佐間 正己

◎明栄寺 釈野 憲章

照明寺 藤岡 真治

美祢東組

明光寺 天野 善雄

光明寺 高橋 達也

美祢寺 高橋 達也

生蓮寺 照島 貫之

西音寺 川越 証真

宇部・小野田組

厚狹西組

◎常元寺 伯 教雄

西宗寺 内山 明

◎蓮光寺 伊東 昌昭

徳乗寺 宗岡 教惠

養泉寺 鹿島 哲之

内山 実夫

西円寺 瓜生 等勝 妙權寺 須山 正文
西教寺 青木 宏 光清寺 小方 藤三
善照寺 百濟 康義

萩組

三千坊 下間 教海 大津東組
端坊 栄 明忍 西念寺 深川 倫雄
蓮正寺 河名 性海 〃 深川 宣暢

泉福寺 福岡 公昭 極樂寺 池信 宏証 白滝組
長泉寺 木村 智誠 西宝寺 藤部 英晶 專修寺 森 芳麿

浄国寺 江田 恵昭 浄岸寺 松浦 静信 明專寺 中山 和正
西福寺 奥山 義昭

光源寺 三上 大成 ◎明專寺 安部 正道 宗要寺 森田 博正 真光寺 金尾 徹水
光山寺 武田 晋 正福寺 上原 泰教 誓願寺 深野 純一 浄円寺 弘利 真勝

阿東組

大津西組

邦西組

◎常正寺 高橋 懋行

須佐組

浄蓮寺 工藤 一樹

龍雲寺 長岡 泰雄

照蓮寺 岡村 謙英

小月組
◎明円寺 明 義昭

豊田組

西光寺 蓮 清典 清徳寺 尾寺 俊水
福正寺 波多野宏海 浄林寺 石 昭爾

白滝組

專修寺 森 芳麿 明善寺 白石 法顕

宗要寺 森田 博正 真光寺 金尾 徹水

誓願寺 深野 純一 浄円寺 弘利 真勝

小月組

西蓮寺 西 芳純

教宗寺 寺井 一道

豐浦西組

阿武組

光国寺 稻田 静真

西光寺 真鍋 知道

◎光蓮寺 篠原 信昭

正覺寺 市原 司道

龍專寺 濟 專精

円龍寺 来見田秀昭

專正寺 安間 秀常

正音寺 井上 隆文

正榮寺 河野 泰光

豐浦組

報恩寺 三原 総明

西円寺 小野 一昭

善勝寺 津原 惠隆

宗福寺 久保田法泉

〃 小野 善和

徳応寺 戸崎 宏正

大專寺 木村 雅城

円徳寺 木村 岳秀

立善寺 大久保恒憲

心光寺 片山 隆昭

西岸寺 藤家 賢昭

西養寺 伊原 宗信

西方寺 西谷 宏

明満寺 山本 惺史

浄満寺 新 真也

真行寺 清水 昭

葉光寺 小林 静邊

真蔵寺 安本 義晏

他教区

善行寺 川越 仁鎧

法光寺 新田 薫

徳善寺 井上 善幸

宇部北組

教得寺 加藤 則行

正恩寺 山元 公彰

円勝寺 部 晃尊

下関組

光安寺 藤永 公然

岡本 法治

利慶寺 旭 重行

明專寺 厚東 俊充

小川 円海

専立寺 志満 俊鹽

宝林寺 市川 幸佛

正入寺 波多 至孝

蓮光寺 秋山 俊磨

西秀寺 黒瀬 正見

東林寺 西 真城

以上合計二六〇名
(平成九年三月現在)

平成九年三月 印刷
平成九年三月 発行

編集兼 山口真宗教会
発行人

代表者 加茂仰順

発行所 吉敷郡小郡町花園町三十七

本願寺山口別院内
山口真宗教会
振替 下関一六一六七七三