
総研叢書……………第八集

浄土宗の「浄土三部経」理解

—法然上人と親鸞聖人の相違をめぐって—

はじめに

六

第一章 法然上人と「浄土三部経」

林田康順

九

- 一、はじめに―浄土宗における「浄土三部経」の位置―
- 二、法然上人における「浄土三部経」の受けとめ
- 三、親鸞聖人における「浄土三部経」の受けとめ
- 四、おわりに―浄土宗教師の矜持を持つて―

第二章 浄土宗の『無量寿経』理解

袖山榮輝

四九

- 一、はじめに―経典の構成について―
- 二、『無量寿経』を読む
- 二―一、『無量寿経』と無量寿経経典群について
- 二―二、『無量寿経』のあらすじと本経の存在意義
- 二―三、『無量寿経』の構成とその内容
- 三、親鸞聖人における仏身仏土の理解と『無量寿経』―三願の受容―

八六

四、まとめ―浄土宗における『無量寿経』の理解―

九二

第三章 浄土宗の『観無量寿経』理解

齊藤舜健

九五

一、はじめに

九六

二、『観経』を読む

九七

二―一、『観経』のテキスト

九七

二―二、『観経』全体の構成―二会五分

一〇〇

二―三、『観経』の内容

一〇一

三、浄土宗の『観経』理解

一二八

四、真宗の『観経』理解

一三三

五、まとめ

一四一

第四章 浄土宗の『阿弥陀経』理解

石田一裕

一四五

一、はじめに

一四六

二、『阿弥陀経』を読む

一四六

二一、『阿弥陀経』の諸テキストについて	一四七
二二、『阿弥陀経』の構成と内容	一四九
三、浄土宗の『阿弥陀経』理解	一五七
四、『阿弥陀経』理解の相違―浄土宗と真宗―	一六〇
五、まとめ	一七一
おわりに	一七四

凡例

・本書では、以下の略号を用いた。

- 観経・・・観無量寿経
- 観経疏・・・観無量寿経疏
- 選択集・・・選択本願念仏集
- 教行信証・・・顕浄土真実教行証文類
- 聖典・・・『浄土宗聖典』
- 浄全・・・『浄土宗全書』
- 昭法全・・・『昭和新修法然上人全集』（平楽寺書店、一九五五）
- 正藏・・・『大正新脩大藏経』
- 真宗聖典・・・『浄土真宗聖典一註釈版一』（本願寺出版、一九八八）
- 『現代語訳』・・・『現代語訳』浄土三部経』（浄土宗、二〇一一）

・引用ページ数の表記に当たっては以下のように表記する場合がある。

例

- 聖典三・一〇七・・・『浄土宗聖典』三卷・一〇七頁
- 浄全一四・三一九上・・・『浄土宗全書』一四卷・三一九頁上段
- 昭法全三五～三六・・・『昭和新修法然上人全集』三五頁～三六頁
- 正藏四六・一八二下・・・『大正新脩大藏経』四六卷・一八二頁下段
- など
- ・祖師の敬称については、一部を除き省略した。
- ・親鸞を祖とする宗派の呼称として、「真宗教団連合」という呼称に基づき「真宗」を用いた。

はじめに

本書は「浄土宗の「浄土三部経」理解―法然上人と親鸞聖人の相違をめぐって―」と題し、浄土宗教師がどのように「浄土三部経」を理解すべきかを論じた書である。

浄土宗は三経一論を所依の經典とし、それを二祖三代の著作を通して理解することで、教義が形成されている。いふなれば、三経一論を骨格とし、それを二祖三代の理解で肉付けすることで、浄土宗の教義が成立しているのである。これゆえに三経一論は「浄土教信仰の根幹であり精髓」と呼ばれ、また「宗義の肝要も信仰体験の枢要も」すべてがここに凝縮されているのである（中村康隆第八六世浄土門主、『浄土宗聖典』第一巻序）。

浄土宗総合研究所では九年の歳月をかけて浄土三部経の現代語訳を試み、その成果が平成二三年に法然上人八〇〇年大遠忌記念出版として刊行された『現代語訳』浄土三部経』に結実した。本書はこの現代語訳をもとにして、より浄土三部経の理解を深めるために、四人の執筆者によって著されたものである。

本書の意図は、法然上人によって示された浄土宗の三部経理解を、親鸞聖人の三部経理解と対比することで、より明確にすることである。法然上人と親鸞聖人、あるいは浄土宗と真宗の教義の相違は三部経理解に端を発しており、それを指摘することで浄土宗教師が三部経、ひいては浄土宗の教えを理解するための一つの指針を示すことができるからである。

このような目的のもと、第一章（法然上人と「浄土三部経」）において法然上人と親鸞聖人の三部経理解の大枠を提示し、法然上人によって形成された浄土教と、それを弟子の一人として受け止めた親鸞聖人の浄土教の相違点を明らかにした。第二章（浄土宗の『無量寿経』理解）、第三章（浄土宗の『観無量寿経』理解）、第四章（浄土宗の『阿弥陀経』理解）では、第一章を受けて法然上人と親鸞聖人の理解の相違を、『無量寿経』『観経』『阿弥陀経』において具体的に提示した。

このような考察を通して宗祖法然上人―二祖聖光上人―三祖良忠上人と受け継がれる浄土宗の三部経理解と、法然上人の門流に在りながらも親鸞聖人を祖と仰ぐ真宗の三部経理解が、大きく異なることが明らかになってくる。このような相違を理解することは、法然上人の教えの意義をより深く理解することに結びつくものである。

浄土宗教師として法然上人の三部経理解は身近なものであるが、親鸞聖人や真宗の理解との相違を論じている書物は多くはない。本書を通して法然上人の教えと、浄土宗の教義の独自性を理解していただければ、研究班として幸いに思う所である。

平成二十六年三月

浄土宗総合研究所 「浄土三部経」 関連研究班

第一章 法然上人と「浄土三部経」

一 はじめに―浄土宗における「浄土三部経」の位置―

仏陀釈尊を開祖とする仏教教団の一翼を担う以上、経典にその教えの源流を求めるのは至極当然であり、浄土宗もその例外ではない。浄土宗の最高法規たる『浄土宗宗綱』「第一章 総則」「第六条（経論）」には、浄土宗所依の経論ならびにその解釈の基準とする釈書について次のように明示されている。

第六条 本宗所依の経論は、仏説無量寿経（曹魏天竺三藏康僧鎧訳）、仏説観無量寿経（宋元嘉中曇良耶舍訳）及び仏説阿弥陀経（姚秦三藏法師鳩摩羅什奉詔訳）の三経並びに天親菩薩の無量寿経優婆提舍願生偈（往生論）の一論とする。

2 前項の経論並びに宗義の解釈は、善導大師の観無量寿経疏、法然上人の選択本願念仏集、聖光上人の末代念仏授手印及び良忠上人の選択伝弘決疑鈔による。

すなわち、所依の経典として、康僧鎧訳『仏説無量寿経』、曇良耶舍訳『仏説観無量寿

經』、鳩摩羅什訳『仏説阿弥陀經』の「浄土三部經」を、さらに所依の論として、世親撰『往生論』の「一論」を加えて、「三經一論」としている。

そして、その「三經一論」の解釈にあたり、善導撰『観経疏』、法然撰『選択集』、聖光撰『末代念仏授手印』、良忠撰『選択伝弘決疑鈔』という二祖三代の著作を拠り所としている。

さて、言うまでもなく法然は、浄土宗祖であると共に、念仏元祖として、浄土宗西山派祖・証空や真宗祖・親鸞が直接学んだ師であり、あるいは、時宗祖・一遍は法然の曾孫弟子にあたる。そして、これらの宗派もまた「浄土三部經」を所依の經典としている。ところが、その「浄土三部經」解釈の基準となる著作は、上記のように、宗派によってまったく異なる著作を用いており、必然的に同じ「浄土三部經」を所依の經典としていながらも、その解釈の仕方は著しく異なる結果となることをわきまえねばならない。

本章では、特に法然撰『選択集』の解釈による浄土宗の「浄土三部經」理解を中心に据えて、親鸞撰『教行信証』や『浄土三經往生文類』等の解釈による「浄土三部經」理解と対比しつつ、その大要を述べていきたい。なお、個別の經典についての対比は、第二章以降において論じていくこととする。

二、法然上人における「浄土三部経」の受けとめ

「浄土三部経」の選定と命名

そもそも、天台宗第六祖妙楽大師荆溪湛然が『止観輔行伝弘決』において「諸教に讃ずる所、多く弥陀に在り」（正蔵四六・一八二下）と述べているように、大乘諸経典中、阿弥陀仏と極楽浄土について言及している経典は甚だ多い。それら諸経典の中から、世親・曇鸞・道綽・善導等の浄土列祖は「浄土三部経」に注目し、教義の体系化に努めてこられた。そうした列祖の後を受け、『無量寿経』『観経』『阿弥陀経』の三部を特定し、「浄土三部経」と命名した嚆矢が、他ならぬ法然であることは特筆すべきである。すでにそうした経過については、大谷旭雄氏が「法然上人における三部経の選定と呼称」（『史学仏教学論集』、藤原弘道先生古稀記念会刊行、一九七三）の中で明らかにしている。本節では、法然が「浄土三部経」を選定し、命名するに至る経過について一瞥する。

まず文治六（一一九〇）年に行われたとされる東大寺講説『阿弥陀経釈』には、

それ説く所の往生極楽の旨、經論その数甚だ多くして、勝計すべからず、且くその中に要を取りて詮を抽るに、三部經に過ぎることなし。謂わく無量壽經・觀經・阿彌陀經なり。（昭法全一三〇。傍線筆者、以下同じ）

とあり、『無量壽經』『觀經』『阿彌陀經』を「三部經」と呼称している。すなわち、法然は、①善導『觀經疏』『散善義』の五種正行中、第一読誦正行釈にある「一心に専らこの『觀經』『阿彌陀經』『無量壽經』等を讀誦し」（聖典二・二九四）という説示を始め、②智顛『淨土十疑論』、③基『西方要決』、④迦才『淨土論』、⑤「智景の疏文」、そして、⑥源信『往生要集』の六証を挙げて、「往生極楽の旨」を説く「三部經」を選定したと述べている。次に建久四（一一九三）年から建久五（一一九四）年にかけて開筵された『逆修說法』初七日には、

今、三部經と名づくることは、初めて申すにあらず、その証これ多し。いわゆる大日の三部經、大日經・金剛頂經・蘇悉地經等、是れなり。弥勒の三部經、上生經・下生

經・成仏經等、是れなり。鎮護国家の三部經、法花經・仁王經・金光明經等、是れなり。法花の三部經、無量義經・普賢經・法花經等、是れなり。是れ則ち三部經と名づくる証拠なり。今、此の弥陀の三部經も有る人師の云わく、淨土教に三部あり、いわゆる双卷無量壽經・觀無量壽經・阿彌陀經等、是れなり。これに依つて、今、淨土の三部經と名づくるなり、又、弥陀の三部經と名づく。(中略)しかれば、往生淨土の法を説くに、この三部經にはしかず。故に淨土一宗には、この三部經をもつて、その所依となす。(昭法全三三五～三三六)

と述べ、各宗の三部經を挙げつつ、「有る人師」の説(源清『顯要記』)に基づいて、『無量壽經』『觀經』『阿彌陀經』を「淨土の三部經」あるいは「弥陀の三部經」と呼称している。この『逆修說法』における一節こそ、「淨土三部經」命名の嚆矢と考えられる。

続く建久九(一一九八)年撰述の『選択集』第一章において法然は、

次に往生淨土門とは、これに就いて二有り。一には正に往生淨土を明すの教、二には傍に往生淨土を明すの教なり。初めに正に往生淨土を明すの教とは、謂く三經一論こ

れなり。三經とは一には『無量壽經』、二には『觀無量壽經』、三には『阿彌陀經』なり。一論とは天親の『往生論』これなり。あるいはこの三經を指して浄土の三部經と号す。

問うて曰く、三部經の名、またその例有りや。答えて曰く、三部經の名その例一に非ず。一には法華の三部、謂く『無量義經』『法華經』『普賢觀經』これなり。二には大日の三部、謂く『大日經』『金剛頂經』『蘇悉地經』これなり。三には鎮護國家の三部、謂く『法華經』『仁王經』『金光明經』これなり。四には弥勒の三部、謂く『上生經』『下生經』『成仏經』これなり。今はただこれ弥勒の三部なり。故に浄土の三部經と名づく。弥勒の三部とはこれ浄土正依の經なり。(聖典三・一〇〇〜一〇一)

と述べ、『逆修說法』初七日において明らかにした、各宗における「三部經」の説示を繼承しつつ、さらに正依・傍依に經論を分判して、「浄土三部經」に世親『往生論』を加えた「三經一論」を正依の經論としている。

本稿冒頭に掲げた『浄土宗宗綱』第六条の記載は、以上のような法然による思想変遷を経て、選定・命名されたものであることを失念してはいけなないのである。

一 代仏教における「浄土三部経」の位置

前項で述べた法然による「浄土三部経」の選定と命名は、『選択集』第一章における浄土門の正依の経として言及される。本章において法然は、道綽撰『安樂集』の説示に基づき、八万四千の法門を聖道門と浄土門とに二分した上で、「浄土三部経」の説示に基づく浄土門の教えについて、「およそこの『集』の中に、聖道浄土の二門を立てる意は、聖道を捨てて、浄土門に入らしめんが為なり。これに就いて二つの由有り。一には大聖を去ること遙遠なるに由る。二には理深く、解微なるに由る」（聖典三・一〇一）と述べ、煩惱具足の凡夫は、浄土門に依る以外に生死輪廻の世界を解脱することなど到底不可能であると結論づけている。

なるほど、中国仏教において花開くこととなる多様な宗派の成立にあたり、天台宗の五時教判や真言宗の顕密二教判に代表される、経論の分類方法を明かす教相判釈（教判）が掲げられ、それに基づいた各宗独自の教義が展開され、自宗の教義こそ他宗に比して優位性を持っていることが主張されるようになる。法然は、浄土門の所依經典が「浄土三部経」であることを開示することによって、法相宗（『解深密経』等）・三論宗（『般若経』

等）・華嚴宗（『華嚴經』等）・天台宗（『法華經』等）・真言宗（『大日經』等）などが説く世界観には依らず、「浄土三部經」が説く世界観に依ることを鮮明にしたのである。なぜなら、例えば、天台大師智顛の五時教判によれば、「浄土三部經」は第三方等時に配当されてしまい、そのままでは、それに続く第四般若時の般若經典、さらには第五法華涅槃時の『法華經』や『涅槃經』に比して未顕真実の經典の位置に抑え込まれてしまうからである。こうしたことを未然に防ぐために法然は、浄土門は「浄土三部經」に基づく世界観を大前提とした教えであることを明示する必要があったのである。

ちなみに法然は、『選択集』第十二章において、釈尊が、本願念仏に比して廃せられた『觀經』所説の「読誦大乘」が示す大乘經典の範囲について、

大乘とは小乗を簡ぶ言なり。別に一經を指すに非ず。通じて一切の諸大乘經を指す。謂く一切とは、仏意広く一代所説の諸大乘經を指す。（中略）今翻譯將來の經に就いてこれを論ぜば、『貞元の入藏録』の中に、始め『大般若經』六百卷より、『法常住經』に終るまで、顕密の大乘經すべて六百三十七部二千八百八十三卷。皆すべからく読誦大乘の一句に摂すべし。（中略）これすなわち浄土宗の『觀無量壽經』の意なり。

問うて曰く、顕密旨異なり、何ぞ顕の中に密を撰するや。答えて曰く、これは顕密の旨を撰すと云うには非ず。『貞元の入蔵録』の中に同じくこれを編みて大乘経の限に入る。故に読誦大乘の一句に撰す。

問うて曰く、爾前の経の中に何ぞ法華を撰するや。答えて曰く、今言う所の撰とは権実偏円等の義を論ずるには非ず。読誦大乘の言、普く前後の大乘諸経に通ず。前とは『観経』已前の諸大乘経これなり。後とは王宮已後の諸大乘経これなり。ただ大乘と云つて権実を選ぶこと無し。然ればすなわち正しく華嚴・方等・般若・法華・涅槃等の諸大乘経に当れり。(聖典三・一六八〜一七〇)

と述べ、天台宗のいう五時教判に含まれる諸経典はもとより、真言宗のいう顕密二教に及ぶすべての大乘経典を読誦することを廃した上で、釈尊は、阿弥陀仏の本願称名念仏一行のみを選び取ったことを明らかにしている。

こうした理解に対し、旧来の仏教諸宗の側から、当時、特別な位置を与えられていた『法華経』の読誦をも廃することに多くの批判があったようで、これに対して法然は、

今、浄土宗の意は、觀經前後の諸の大乗經を取りて、皆悉く往生行の内に撰す。何ぞ法花独りこれを残さんや。事新しく觀經の内に入れんことを望むべからず。普く撰すの意、念仏に対してこれを廢せんが為なり。（『一期物語』昭法全四四六）

と述べ、『法華經』讀誦の行もまた例外とはならないことを強く訴えているのである。

讀誦正行―阿弥陀仏に親しき行―

『選択集』第二章において法然は、第一章において結論づけられた浄土門に帰依した者が修める行として五種正行を説く中、「第一に讀誦正行とは専ら『觀經』等を讀誦する。すなわち文（善導『觀經疏』就行立信釈）に、一心に専らこの『觀經』『弥陀經』『無量壽經』等を讀誦す」と云えるこれなり」（聖典三・一〇五―一〇六）と述べ、「浄土三部經」を讀誦する行を讀誦正行に配当している。その讀誦正行に対して法然は「第一に讀誦雜行とは、上の『觀經』等の往生浄土の經を除いて已外の大小乘顯密の諸經において、受持し讀誦するを、ことごとく讀誦雜行と名づく」（聖典三・一〇七）と述べ、「浄土三部經」以外のあらゆる經典を讀誦する行を讀誦雜行と規定した。

その上で法然は、読誦正行を含む正行と読誦雑行を含む雑行について、①親疎対、②近遠対、③有間無間対、④不回向回向対、⑤純雑対という五番相対を見出し、正行に帰し、雑行を抛つべきことを明らかにした。法然は、正行と雑行の性格と五番相対をめぐって、

正行というのは阿弥陀仏におきてしたしき行なり、雑行というのは阿弥陀仏におきてうと
き行なり。(中略) この正助二業につきて五種の得失あり。一には親疎対、いわゆる
正行は阿弥陀仏にしたしく雑行はうとく、二には近遠対、いわゆる正行は阿弥陀仏に
ちかく、雑行は阿弥陀仏にとおし。三には有間無間対、いわゆる正行は思いをかくる
に無間なり、雑行は思いをかくるに間断あり。四には回向不回向対、いわゆる正行は
回向をもちいざれどもおのずから往生の業となる、雑行は回向せざる時は往生の業と
ならず。五には純雑対、いわゆる正行は純極楽の業なり、雑行はしからず、十方の淨
土乃至人天の業なり。(『三心義』昭法全四五七)

と述べられている。すなわち、「浄土三部経」を読誦する読誦正行が含まれる五種正行は、
①阿弥陀仏と親密となり、②阿弥陀仏がいつも近くにいらっしやり、③阿弥陀仏に寄せる

思いに絶え間がなく、④その行の功德をことさらに浄土往生に振り向けなくともそれ自体が往生の業となり、⑤極楽浄土に往生するための純粹な行であるとし、全体として阿弥陀仏に親しき行であると結論づけている。なぜなら「浄土三部経」は、あらためて指摘するまでもなく、阿弥陀仏を主人公とし、その極楽浄土への往生を主目的として説示された経典だからである。

さらに法然は、善導の意を受け、阿弥陀仏の本願の正意に基準をおいて五種正行をさらに判別し、五種正行の中、第四称名正行を阿弥陀仏が万行の中から本願往生行として唯一選定された正定業であるとし、その他の前三後一の四種の正行は、それを修めることによつて、阿弥陀仏に帰依し、極楽浄土を願う心が育まれ、自ずと正定業である本願称名念仏に私達の心を向けさせる助業であるとされた。法然は、読誦正行を修める行者をして本願念仏に向かわせる経緯について、

源空も念仏のほかに、毎日に阿弥陀経を三巻よみ候いき。一卷は唐、一卷は呉、一卷は訓なり。しかるを、この経に詮ずるところ、ただ念仏申せとこそ説かれて候えば、いまは一卷もよみ候わず。一向念仏を申し候なり。〔隆寛律師伝説の詞〕昭法全四六

と述べ、『阿弥陀経』の説示内容が、それを読誦した者をして、自ずと念仏一行に向かわしめることとなると明らかにしている。無論、こうした経緯は、『阿弥陀経』だけでなく、『無量寿経』や『観経』にも、そのままあてはまることは言うまでもない。

『選択集』における「浄土三部経」の位置

『選択集』第三章以降、第八・九章を除き、第十六章に至る全十二章において法然は、第三章から第六章までを大経撮要として『無量寿経』の説示内容に、第七章から第十二章（第八・九章を除く）までを観経撮要として『観経』の説示内容に、第十三章から第十六章までを小経撮要として『阿弥陀経』の説示内容に基づき、弥陀・釈迦・諸仏の三仏同心になる選択本願念仏の功德の甚勝性について、体系的かつ詳細に論じている。

加えて法然は、『選択集』第十六章の私釈段冒頭において、「浄土三部経」に基づく『選択集』全体の説示を踏まえ、さらに『般舟三昧経』の「選択我名」を加えて、弥陀・釈迦・諸仏三仏同心からなる本願称名念仏について、

私に云く、およそ三經の意を案ずるに、諸行の中に念仏を選択して以て旨歸と為す。まず『双卷經』の中に三の選択有り。一には選択本願、二には選択讚歎、三には選択留教なり。(中略)次に『觀經』の中にまた三の選択有り。一には選択撰取、二には選択化讚、三には選択付属なり。(中略)次に『阿弥陀經』の中に一の選択有り。いわゆる選択証誠なり。(中略)加之、しかのみならず『般舟三昧經』の中に、また一の選択有り。いわゆる選択我名なり。(中略)本願と撰取と我名と化讚と、この四はこれ弥陀の選択なり。讚歎と留教と付属と、この三はこれ釈迦の選択なり。証誠は六方恒沙諸仏の選択なり。然ればすなわち、釈迦、弥陀および十方の各恒沙等の諸仏、同心に念仏の一行を選択したまう。(聖典三・一八三〜一八五)

と、八種選択という形式を通じて説示されている。

その一々の内容については、次章以降に譲ることとし、ここでは『選択集』各章における「浄土三部經」の配当、及び、各章における主格としての弥陀・釈迦・諸仏の明示、さらに、念仏と諸行の位置づけ、加えて、八種選択の指示について整理した、次の【表1】

に基づいて概観したい。

【表1】『選択集』各章における「浄土三部経」と三仏の明示等について

16	16	15	14	13	12	11	10	7	6	5	4	3	章
般舟三昧経	阿弥陀経	阿弥陀経	阿弥陀経	阿弥陀経	観経	観経	観経	観経	無量寿経	無量寿経	無量寿経	無量寿経	三経撮要
弥陀	釈迦	諸仏	諸仏	釈迦	釈迦	釈迦	弥陀	弥陀	釈迦	釈迦	釈迦	弥陀	主格
我名	付属	護念	証誠	多善根	付属	讚歎	讚歎	摂取	特留	無上・大利	立・正・正	本願	念仏の位置
	不付属	不護念	不証誠	少善根	不付属	不讚歎	不讚歎	不摂取	滅	有上・小利	廃・助・傍	非本願	諸行の位置
我名			証誠		付属	化讚	摂取	留教	讚歎			本願	八種選択

このように法然は、『無量寿経』『観経』『阿弥陀経』の「浄土三部経」と弥陀・釈迦・諸仏の三仏という三仏三経を抛り所として、三仏同心に選択本願念仏を勧奨していることを明らかにしている。つまり法然の教説の中では、「浄土三部経」を等しく尊び、その説示を真実の教えとしてそのままに受けとめる姿勢が貫かれていることが確認できるのである。こうした三仏三経を深く信じきるといふ点について法然は、『観経疏』深心釈の信法を踏まえ、

のちの信心について二つの心あり。すなわち、ほとけについてふかく信じ、経についてふかく信ずべきむねを釈し給えるにやと心えらるるなり。まずほとけについて信ずといは、一には弥陀の本願を信じ、二には釈迦の所説を信じ、三には十方恒沙の護勸を信ずべきなり。経について信ずといは、一には無量寿経を信じ、二には観経を信じ、三には阿弥陀経を信ずるなり。すなわち、はじめに決定してふかく阿弥陀仏の四十八願といえる文は、弥陀を信じ、又無量寿経を信ずるなり。つぎに又決定してふかく釈迦の観経といえる文は、釈迦を信じ、観経を信ずるなり。つぎに決定してふかく阿弥陀経の中といえる文は、十方諸仏を信じ、又阿弥陀経を信ずるなり（『往生大要鈔』

と解釈し、三仏三経を深く信じきることの大切さを強く訴えているのである。

浄土宗における所求・所帰・去行

前項で述べたように法然は「浄土三部経」を等しく尊び、その説示を真実の教えとしてそのままに受けとめる姿勢を貫いている。法然が「浄土三部経」の説示をそのままに受容していることは、『一紙小消息』において、

十方に浄土おおけれど西方を願うは十悪五逆の衆生の生まるる故なり。諸仏のなかに弥陀に帰したてまつるは三念五念にいたるまでみずから来迎し給う故なり。諸行のなかに念仏を用うるは、彼の仏の本願なる故なり。(昭法全四九九)

と述べられていることに明らかである。ここで述べられる極楽浄土・阿弥陀仏・選択本願念仏は、浄土宗の教義の三本柱(所求・所帰・去行)として、次のようにまとめられる。

①西方極樂淨土（所求）―阿弥陀仏が建立した淨土。『無量壽經』に「仏、阿難に告げたまわく、法藏菩薩、今すでに成仏して、現に西方に在す。ここを去ること十萬億刹なり」（聖典一・二三六）とあり、あるいは、『阿弥陀經』に「これより西方、十萬億の仏土を過ぎて、世界あり。名づけて極樂という。その土に仏まします。阿弥陀と号したてまつる。今現に在して説法したまう」（聖典一・三一六）とあるように、この娑婆世界から、はるか十萬億の西方の彼方に清淨かつ莊嚴された淨土（指方立相）である。阿弥陀仏の來迎にあずかり、極樂に救い導かれた往生人は、極樂の聖衆に加え、往生人同士が淨土での再會を果たす俱會一処が叶い、そこで速やかに成仏を遂げられる。

②阿弥陀仏（所歸）―西方極樂淨土の救い主。遙かな過去世、世自在王如來のもとで出家した法藏菩薩が、あらゆる世界の衆生を救うために五劫にわたり思惟して四十八願を建立し、その誓願を成就するために兆載永劫という果てしない時間にわたって行を修め、今から十劫前に阿弥陀仏として成仏された。阿弥陀仏は壽命も光明も無量であり、諸仏によりその妙なる功德を讃えられ、この娑婆世界から西方十萬億の彼方に極樂淨土を建立され

ている。

③ 選択本願念仏（去行）——阿弥陀仏が、あらゆる仏道修行の中から、取捨を施す「選択」された結果、自身の極楽浄土に往生するための唯一の行として「本願」に定められた称名「念仏」のこと。本来、本願とは、仏が本の菩薩時代に発した誓願であったが、浄土教の広まりにより、本願といえば『無量寿経』に説く阿弥陀仏の四十八願を指すのが一般的となった。阿弥陀仏は、その第十八願に「もし我れ仏を得たらんに、十方の衆生、至心に信樂して、我が国に生ぜん」と欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずんば、正覺をとらじ」（聖典一・二二七）と誓われ、この願こそが念仏信仰の源流である。法然は、第十八願にある「念」について、『観經』下品下生の「声をして絶えざらしめ、十念を具足して南無阿弥陀仏と称す。仏名を称するが故に、念念の中において、八十億劫の生死の罪を除く」（聖典一・三二二）との一節に基づき、『選択集』において「念声はこれ一なり」（聖典三・二二二）と結論づけ、阿弥陀仏による選択本願念仏は称名念仏であると明言された。加えて法然は、阿弥陀仏が念仏を称えた者に直接、救済の力を及ぼすので、本願念仏の功德ははるかに諸行に勝れ、また、阿弥陀仏がすべての人々を救おうという思いのもとに称

名念仏を本願として選定されたので諸行に比してもっとも修し易いことを明らかにされた。

以上が浄土宗の教義の基本となる所求・所帰・去行であり、法然は、選択本願念仏を称えて、阿弥陀仏の光明に照らされた明るく幸せな日暮らしを送り、最期臨終にあたり阿弥陀仏の来迎にあずかって必ずや浄土往生を遂げ、そこで速やかに悟りを開くべきことを、終生説き続けられたのである。

三、親鸞聖人における「浄土三部経」の受けとめ

三経差別と三経一致

法然の弟子であり、真宗の祖となった親鸞は、建永の法難（真宗では「承元の法難」と呼ぶ）により、越後に配流され、その後、常陸での逗留を経て、京都に戻り、そこで九十年の生涯を終えている。親鸞は、『歎異抄』において「たとひ法然聖人にすかされまゐらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ」（真宗聖典八三二）と述べ、あるいは、『高僧和讃』において「本師源空の本地をば 世俗のひとびとあひつた

へ 綽和尚と称せしめ あるいは善導としめしけり 源空勢至と示現し あるいは弥陀と
顕現す 上皇・群臣尊敬し 京夷庶民欽仰す」（真宗聖典五九六〜五九七）と詠われるな
ど、師法然に心から帰依していたことが分かる。しかし、親鸞は、法然と別離の後、『教
行信証』や『浄土三経往生文類』をはじめとする多くの著作を撰述し、独自の教義を体系
化されている。親鸞独自の教学の中、「浄土三部経」を解説する基本となるのが三経差別
と三経一致という捉え方である。

三経差別とは、「浄土三部経」はそれぞれ別の内容を説き示しているという見方であり、
「浄土三部経」所説の仏・仏土にも自ずと差別を認めるという捉え方であり、それを顕説
という。一方、三経一致とは、『教行信証』化身土文類第六に「ここをもつて三経の真実
は、選択本願を宗とするなり」（真宗聖典三九二）とあるように、そうした三経差別を踏
まえながら、『観経』も『阿弥陀経』もその本意は他力念仏往生の法を説くものであると
し、『無量寿経』の教えと変わりはないとする捉え方であり、それを穩彰という。したが
って、『観経』『阿弥陀経』に説かれる顕説の仏・仏土は、『無量寿経』所説の真仏・真仏
土へと衆生を誘因する方便化身・方便化土の位置に留められ、最終的には、衆生をして他
力念仏往生に導くことが主眼であって、それこそが「浄土三部経」に通底する意図である

とする。そこで本章では、こうした親鸞の「浄土三部経」の捉え方を踏まえて、『観経』
↓『阿弥陀経』↓『無量寿経』の順に親鸞独自の「浄土三部経」理解について概観したい。
『観無量寿経』と双樹林下往生

まず『観経』の捉え方について親鸞は、『教行信証』化身土文類第六の標拳の文に、

無量寿仏観経の意なり 至心発願の願 邪定聚の機 双樹林下往生。(真宗聖典三七
四)

とあり、同じく化身土文類第六に、

つつしんで化身土を躡さば、仏は『無量寿仏観経』の説のごとし、真身観の仏これなり。土は『観経』の浄土これなり。また『菩薩処胎経』等の説のごとし、すなわち懈慢界これなり。また『大無量寿経』の説のごとし、すなはち疑城胎宮これなり。(真宗聖典、三七五)

と述べ、あるいは、『浄土三経往生文類』の中で、

観経往生といふは、修諸功德の願（第十九願）により、至心発願のちかひにいりて、万善諸行の自善を回向して、浄土を欣慕せしむるなり。しかれば『無量寿仏観経』には、定善・散善、三福・九品の諸善、あるいは自力の称名念仏を説きて、九品往生をすすめたまへり。これは他力のなかに自力を宗致としたまへり。このゆゑに観経往生と申すは、これみな方便化土の往生なり。これを双樹林下往生と申すなり。（真宗聖典六三〇～六三一）

と述べている。

こうした一連の説示にあるように、『観経』顕説の教えに基づく観経往生とは、『観経』所説の定散等の諸善万行による往生、すなわち、第十九願（至心発願の願へ親鸞の呼称）に基づいた自力心をもった諸行往生であって、その結果として、『観経』所説の方便化身所住の方便化身土へ往生することとなり、それを双樹林下往生と呼ぶ。そして、その

『観経』に基づく往生によって到達する浄土とは、阿弥陀仏の本願力を疑う者（邪定聚の機）が辿り着く、懈慢界・疑城胎宮に他ならないという。

『阿弥陀経』と難思往生

次に『阿弥陀経』の捉え方について親鸞は、やはり『教行信証』化身土文類第六の標拳の文に、

阿弥陀経の意なり 至心回向の願 不定聚の機 難思往生。（真宗聖典三七四）

とあり、同じく化身土文類第六には、『阿弥陀経』所説の内容について、

いま方便真門の誓願について、行あり信あり。また真実あり方便あり。願とはすなはち植諸徳本の願これなり。行とは、これに二種あり。一つには善本、二つには徳本なり。信とは、すなはち至心・回向・欲生の心これなり。二十願なり 機について定あり散あり。往生とはこれ難思往生これなり。仏とは、すなわち化身なり。土とは、す

なほち疑城胎宮これなり。『観経』に准知するに、この『経』（小経）にまた顕彰隱密の義あるべし。顕といふは、経家は一切諸行の少善を嫌貶けんべんして、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして難思の往生を勧む。ここをもつて『経』（同）には「多善根・多功德・多福德因縁」と説き、釈（法事讃・下）には「九品ともに回して不退を得よ」といへり。あるいは「無過念仏往西方三念五念仏来迎（執筆者註…念仏して西方に往くに過ぎたるは無し、三念五念に至るまで仏来迎したまふ）」といへり。これはこれこの『経』（小経）の顕の義を示すなり。これすなほち真門のなかの方便なり。（真宗聖典三九七）

と述べ、あるいは、『浄土三経往生文類』の中で、

弥陀経往生といふは、植諸徳本の誓願（第二十願）によりて不果遂者の真門にいり、善本徳本の名号を選びて万善諸行の少善をさしおく。しかりといへども定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず。如来の尊号をおのれが善根として、みづから浄土に回向して果遂のちかひをたのむ。不可思議の名号を称念しながら、不可称

不可説不可思議の大悲の誓願を疑ふ。その罪ふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられて、いのち五百歳のあひだ自在なることあたはず、三宝をみたてまつらず、つかへたてまつることなしと、如来は説きたまへり。しかれども如来の尊号を称念するゆゑに、胎宮にとどまる。徳号によるがゆゑに、難思往生と申すなり。不可思議の誓願、疑惑する罪によりて難思議往生とは申さずと知るべきなり。(真宗聖典六三二五)

と述べている。

このように、『阿弥陀経』顕説の教えに基づく阿弥陀経往生とは、『阿弥陀経』所説の称名念仏による往生、すなわち、第二十願(至心回向の願(親鸞の呼称))に基づいた自力心をもった念仏往生であつて、その結果として、『阿弥陀経』所説の方便化身による来迎を被り、七宝の牢獄といわれる方便化身へ往生することとなり、それを難思往生と呼ぶ。そして、やはりその往生によって到達する浄土とは、阿弥陀仏の本願力を疑う者(不定聚の機)が辿り着く、疑城胎宮に他ならないという。

『無量寿経』と難思議往生

親鸞は、『愚禿鈔』上において、

『法事讃』に三往生あり。一には、難思議往生は、『大経』の宗なり。二には、双樹林下往生は、『観経』の宗なり。三には、難思議往生は、『弥陀経』の宗なり。(真宗聖典五〇五)

と述べ、『観経』の双樹林下往生、『阿弥陀経』の難思議往生に対し、『無量寿経』による往生を難思議往生と規定している。その『無量寿経』の理解であるが、『教行信証』「信巻」第三の標挙の文に、

至心信楽の願 正定聚の機。(真宗聖典二二〇)

とあり、同じく「証巻」第四の標挙の文に、

必至滅度の願　難思議往生。（真宗聖典三〇六）

と述べ、あるいは、『浄土三経往生文類』の中で、

大経往生といふは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力と申すなり。これすなはち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚の位に住して、かならず真実報土に至る。これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆゑに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。このゆゑに大経往生と申す、また難思議往生と申すなり。（真宗聖典六二五）

と述べている。

このように親鸞は、『無量寿経』の教えに基づく大経往生とは、『無量寿経』所説の第十八願（至心信楽の願（親鸞の呼称））に説かれる、阿弥陀仏の名号の不可思議な功德を深く信じて、疑う心のない他力廻向の信心による往生であると受けとめた。そして、その本願他力回向の法を信じることによって、第十一願（必至滅度の願（親鸞の呼称））の所説

に基づいて、現生において正定聚の位に住し、眞実報土の往生を遂げることができるとし、これを難思議往生と呼んだのである。

三願転入―親鸞聖人の信仰体験を踏まえ―

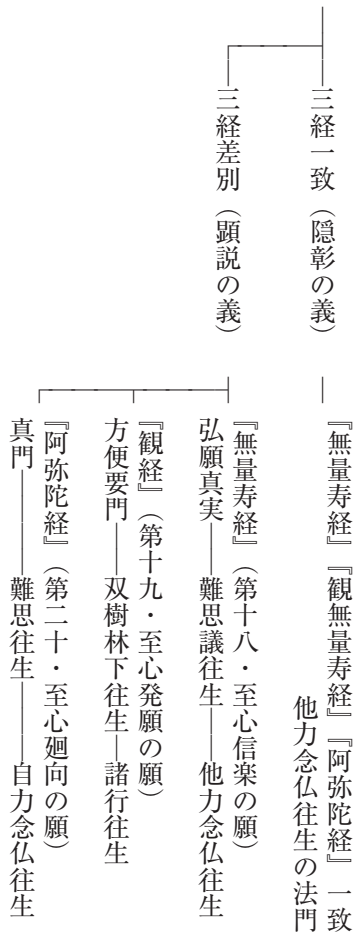
このように親鸞は、『無量寿経』を第十八願に基づいて難思議往生を説く眞実の法を説く經典と見る一方、『観経』と『阿弥陀経』には顕説と隱彰の両義を見るのである。すなわち、『観経』は顕説の義からいえば定散二善の法を説くもので、阿弥陀仏の四十八願の中、第十九願所説の諸行往生の法、双樹林下往生を開説したものと理解し、『阿弥陀経』も顕説の義からいえば多善根・多福德の自力念仏往生の法を説くもので、やはり阿弥陀仏の四十八願の中、第二十願所説の自力念仏往生の法、難思議往生を開説したものと受けとめる。しかし、隱彰の義では、三経共に第十八願による他力念仏往生を意図しており、『観経』『阿弥陀経』を読誦する者をして自ずと『無量寿経』に導く役割を担っていると受けとめるのである。こうした第十九願（『観経』の法）から第二十願（『阿弥陀経』の法）へ、そして、第二十願（『阿弥陀経』の法）から第十八願（『無量寿経』の法）へと、その経を読誦する者をして他力念仏往生の教えへと導かせる働きを三願転入と呼ぶ。

親鸞は『教行信証』化身土文類第六において、

ここをもつて、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化によりて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生（執筆者註・觀經往生）を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生（同・小經往生）の心を発しき。しかるに、いまことに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生（同・大經往生）を遂げんと欲す。果遂の誓い（第二十願）、まことに由あるかな。（真宗聖典四一一〜四一三）

と述べているように、三願転入の経緯は、親鸞自身がその生涯を経て至り得た信仰体験の経緯そのものであると述懐しているのである。これまで述べてきた親鸞における「浄土三部経」と四十八願をめぐる説示について、次の【表2】のように整理することができよう。

【表2】 親鸞による「浄土三部経」と阿弥陀仏の四十八願をめぐる顕説・穩彰の義



親鸞聖人の理解した阿弥陀仏

このように親鸞は、「浄土三部経」の所説や『無量寿経』に説く阿弥陀仏の四十八願について、顕説と穩彰の線を引き、真化の区分を施すこととなった。それでは、親鸞が求めた真仏・真仏土とは、いかなる仏・仏土と考えられるのだろうか。それについて親鸞は、

『教行信証』 真実土文類第五に、

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。すでにして願がひます、すなはち光明・寿命の願（第十二・十三願）これなり。
（真宗聖典三三七）

と述べ、真仏・真仏土は「不可思議光如来」、「無量光明土」であるとして光明を前面に押し出して仏・仏土の理解を施していることが分かる。

このように、光明を前面に押し出した阿弥陀仏と極楽浄土の理解について親鸞は、『唯信鈔文意』において、

「涅槃」をば、滅度といふ、無為といふ、安楽といふ、常楽といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性すなはち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなはち一切群生海の心なり。この心

に誓願を信樂するがゆゑに、この信心すなはち仏性なり、仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法藏比丘となりたまひて、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（天親）は「尽十方無碍光如来」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。この報身より応・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尽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。しかれば阿彌陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとしるべし。（真宗聖典七〇九く七一〇）

と述べている。つまり、親鸞は、「法身・一如」等から「かたちをあらはし」たとされる「方便法身」「尽十方無碍光如来」「報身」なる「阿彌陀仏」の「御すがた」「御かたち」とは、実は「光明」「智慧のかたち」そのものであると規定し、こうしたことから、真仏・

真仏土とは、どこまでも私たち衆生が想念できる「かたち」や「いろ」の滅した「光明」そのものとして受けとめていたと読み取れるのである。

さらに親鸞は、阿弥陀仏の理解をめぐって、『正像末和讃』「自然法爾章」において、

「自然」といふは、もとよりしからしむるといふことばなり。弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひて、むかへんとはからはせたまひたるによりて、行者のよからんともあしからんともおもはぬを、自然とは申すぞととききて候ふ。ちかひのようは、「無上仏にならしめん」と誓ひたまへるなり。無上仏と申すは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆゑに、自然とは申すなり。かたちましますとしめすときは、無上涅槃とは申さず。かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならひて候ふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれう（執筆者註…「れう」は料）なり。（真宗聖典六二一〜六二二）と述べ、「無上仏」とは「かたちもましまさぬ」体であつて、「かたちまします」体は「無上涅槃」とは言えないと述べた後に、「弥陀仏」は「かたちもましまさぬ」「自然のやうを

しらせん料（手段・方法）」であると理解するに至るのである。

あるいは親鸞は、『浄土和讃』「大経意」において「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」（真宗聖典五六六）と詠じ、『同』「弥陀和讃」において「久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて 釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する」（真宗聖典五七二）と詠われているように、阿弥陀仏を「久遠実成」の仏と捉えていることが分かる。

以上のように、親鸞にとつての阿弥陀仏や極楽浄土の理解は、「浄土三部経」の説示にある五劫思惟して四十八願を建立し、それを成就するために兆載永劫の修行を経て、酬因感果の結果、十劫前に成仏を遂げた阿弥陀仏、あるいは、その阿弥陀仏が建立された西方十萬億の彼方に清浄に莊嚴された極楽浄土とは大きくかけ離れていることが明白であり、『浄土三部経』、特に『観経』や『阿弥陀経』に基づく相好を具え、莊嚴に彩られた仏・仏土は化身・化身土であつて、どこまでも方便の位置に留まっていると結論づけられるのである。

四、おわりに―浄土宗教師の矜持を持って―

本文中に言及した宗派成立の根拠たる教判について法然は、

自他宗の学者、宗々所立の義を各別にこころえずして、自宗の儀に違するをばみなひがごとと心えたるは、いわれなきことなり。宗々みなおのおのたつところの法門、各別なるうえは、諸宗の法門一同なるべからず、みな自宗の儀に違すべき條は、勿論なりと。〔修学についての御物語〕昭法全四八六

と述べている。すなわち、いずれの宗派の教義も「各別」に体系化されており、それをわきまえずに一方の宗派から他方の宗派に対し、その教義は劣っている、誤りであるなどと批判するのは、正当な理由や根拠を欠いた不当な物言いに過ぎないのである。そして、こうした法然の所説は、そのまま法然の浄土宗教団と親鸞の真宗教団の関係性についてもあてはまることとなる。

これまで述べて来たように、法然と親鸞による「浄土三部経」の理解には、決して埋め

ることのできない大きな溝が横たわっている。両者の相違点を簡潔に述べるならば、法然は、「浄土三部経」を弥陀・釈迦・諸仏の三仏同心になる眞実の法を示す経説として、一言一句を揺るがせずにせず、そのままに尊く受けとめたのに対し、親鸞は、「浄土三部経」をそのままで眞実と受けとめることができずに、『無量寿経』所説の阿弥陀仏による四十八願そのものに眞化分別を施し、あるいは、「浄土三部経」所説の阿弥陀仏・極楽浄土をめぐって、顕説・穩彰の二義を提示するなどして、その一面を眞仏・眞仏土を説く内容とする一方、他面を化身・化身土を説く内容であると眞化分別を施したのである。

その結果、浄土宗と眞宗においては、同じ「浄土三部経」を所依の經典としていただき、阿弥陀仏・極楽浄土・選択本願念仏等と同一用語を使用したとしても、その用語の意味内容は似て非なるものとなっているのである。だからこそ、浄土宗僧侶は、本章冒頭の『浄土宗綱』で明記されているように、『選択集』をはじめとする二祖三代の著作を抛り所として「浄土三部経」を拝読して、布教・教化に努めなければならないのであり、決して親鸞をはじめとする他宗・他派の祖師による「浄土三部経」の理解によってはいけないのである。私達のそうした揺るがぬ姿勢こそが浄土宗僧侶としての矜持を持つことなのである。紙面の都合上、その詳細は控えざるを得ないが、両祖師による「浄土三部経」理解の

相違がもたらす、とりわけ信仰面において決定的・根本的な相違点として現出する経説こそ、『阿弥陀経』所説の「俱会一处」の可否であると考えられ、その点については、第四章で言及するとともに、別稿を参照されたい(1)。

註

- (1) 法然と親鸞の「俱会一处」理解をめぐる相違点等について論じた拙稿として、①「法然上人における俱会一处への視座―親鸞聖人との対比を通じて―」(『石上善應教授古稀記念論文集・仏教文化の基調と展開』第二卷、山喜房佛書林、二〇〇一)、②「講演 新しい親鸞聖人研究に向けた一言」(『真宗研究会紀要』三六、二〇〇四)、③「講義録・法然上人のみ教え―法然上人と親鸞聖人―」(浄土宗兵庫教区布教師会、二〇〇七)、④「法然上人八〇〇年大遠忌記念 いざというときのための布教Q&A 林田康順先生講演録」(浄土宗千葉教区・浄土宗千葉教区布教師会、二〇一一)、⑤「宮崎哲弥 仏教教理問答 連続対談 今、語るべき仏教」問答五 林田康順 仏教にとつて救済とは何か(サンガ、二〇一二)、⑥「法然上人における成仏をめぐる一考察」(『宇高良哲先生古稀記念論文集 歴史と仏教』文化書院、二〇一二)、⑦「高等学校公民科「倫理」教科書における仏教団祖師の取り扱いをめぐる一考察―法然上人と親鸞聖人を中心に―」(『福原隆善先生古稀記念 仏法僧論集』山喜房佛書林、二〇一三)等を参照されたい。

第二章 浄土宗の『無量寿経』理解

一、はじめに―経典の構成について―

本章では浄土宗の『無量寿経』理解を述べるが、それに先立ち仏教経典が一般的に有している構造について言及しておこう。

仏教の経典は、釈尊の滅後、釈尊に始終帯同していた仏弟子阿難（アーナンダ）の記憶のなから釈尊の説示を呼び起こしたものとされる。「私、阿難は確かにこのように聞いた。いつのことだったか、釈尊は、どこどこで、誰々とともにいた」と経典ははじめられ、みずからの記憶をたぐる阿難の語り口に触れることで、人々は阿難が釈尊とともに過ごした時空へと誘われていく。経典は、そうやって伝承されてきた。

ところで、経典の叙述には大まかに序分・正宗分・流通分という三段落がある。序分は、経のオープニングである。今や語り出さんとする釈尊、固唾を飲んで見守る聴衆たち、そうした情景が浮かび上がる。正宗分は、経典の大部分を占め、まさしく経典の主要部分であり、主題が語られる。流通分は、エンディングにあたり、釈尊の説法に感激する聴衆の様子が述べられる。場面は再び序分の舞台に戻るのだ。簡潔であれ詳細であれ、序分で紹

介された聴衆が流通分で感激するという叙述には、今、經典を通じてその説法に接している者に往時と同じ感激を与えたいという經典の思いが窺えよう。經典は、感激する聴衆の姿を叙述することを通じて、釈尊の教えをさらに弘め、色あせぬまま末永く伝えていくという使命をみずからに課しているのだ。そこが流通分の流通分たる所以だろう。

営々と伝承されてきた經典は単なる記録でも、文献でもない。經典には、釈尊の説法に感激し、その教えを伝え弘めようとする者たちの思いと、教えを求めて止まない者たちの思いがそこで出会い、何層にも積み重ねられていった歴史がある。そして、これからその歴史は続いていく。それは、いかなる宗派の、いかなる所依の經典であれ、同じことではないだろうか。もちろん、浄土三部經もそうした歴史を背負っている。

二、『無量壽經』を読む

二一、『無量壽經』と無量壽經經典群について

「浄土三部經」の一つ『無量壽經』（以下、本經）は曹魏の康僧鎧によって漢訳されたと伝えられる。上下二卷に及ぶ經典で、『双卷經』と呼ばれることもある。また『阿弥陀

『小経』と呼ぶのに対し、『大経』と呼ばれたりもする。本経に対応するサンスクリット語の経典（以下、梵本）も、『阿弥陀経』に対応するそれも、いずれも『スカールヴァティーヴユーハ』という経題が付されている。そこで両経を区別するために、それぞれ経題にラージャー、スモラーを冠にかぶせて呼び分けている。

さて「いわゆる無量寿経」には、いくつかのヴァージョンが存在する。古代インドのサンスクリット語で伝えられる梵本、漢訳されたもの、チベット語訳などである。ただ、翻訳されているからと言って、梵本が一番古い原典、オリジナルというわけではない。私たちが読誦している康僧鎧訳『無量寿経』は、無量寿経経典群と称され一括りにされる複数の経典のなかの一つに位置付けられる。「いわゆる無量寿経」という言い方をしたのは、そうしたわけなのである。

本経は言うまでもなく、無量寿仏（阿弥陀仏）の存在とその仏国土（極楽浄土）について説き明かす経典であるが、「いわゆる無量寿経」すなわち無量寿経経典群の一つであることの条件は、法蔵説話と本願を説く点にあると言える。とはいえ経典毎に本願の内容やその数が大きく異なる。経典群であることの所以は、大筋は同じであっても、それぞれに個性を持った経典という点にある。とりわけ経典群の大半を構成する漢訳経典にその傾向

が認められよう。

無量寿経として扱われる漢訳經典については「五存七闕」と言つて、これまでに十二通りの漢訳があり、そのうちの七経はすでに消え去り、五経が現存すると言われる。その五経とは、

①呉の支謙訳と伝えられる『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』二卷

②後漢の支婁迦讖訳と伝えられる『無量清浄平等覚経』四卷

③曹魏の康僧鎧訳と伝えられる『無量寿経』二卷

④唐の菩提流志訳『無量寿如来会』（『大宝積経』第五会、卷一七・卷一八）

⑤宋の法賢訳『大乘無量寿莊嚴経』三卷

である。このうち①②が本願としてそれぞれ二十四願を説く。内容は微妙に異なる。③が言わずと知れた四十八願。④も③同様に四十八願を説く。⑤は三十六願を説く。ちなみにサンسكريット本は四十七願、チベット訳は四十九願を説き、③④とともに四十八願系と見なされ一括りにされることがある。

これら漢訳無量寿経經典のうち①②③については、その成立や訳者、訳出年代に関する研究が今日なお続いているが、いずれにせよ、經典群としては幅広い展開期間を保持し、

經典内容も増幅、縮小がある。また①②を「初期無量寿経」、③④⑤と梵本、チベット訳を「後期無量寿経」と呼んで、經典の発展段階を理解する際の一つの指標とされている。

これらのうち③、すなわち康僧鎧訳と伝えらえる本経諸説の四十八願が、『観経』の「中品下生」に「法蔵比丘の四十八願を説くに遇えり」（聖典一・三一〇）と読み込まれている。ちなみに本経の漢訳年代について四二一年を妥当とする学説があり、これは『観経』の訳出推定年代より若干早い時期に当たるとする。

二―二、『無量寿経』のあらずじと本経の存在意義

本経は王舎城の耆闍崛山（靈鷲山）における釈尊の説法を伝えるものである。説法の主題は、無量寿仏とその仏国土、そしてその仏国土に往生する者たちとその方法について明らかにすることにある。話は「はるか遠い昔」に遡る。そもそも無量寿仏は、一国の国王であった。その国王が世自在王仏という如来のもとで出家し、仏を目指し法蔵という菩薩となり、自らの仏国土（浄土）を建立してあらゆる人々を迎え摂ろうと願った。その際、世自在王仏から二百一十億にも及ぶ仏の国土を説き示してもらった法蔵は、それらのなかから、これ以上はもう考えられない理想とすべき仏のありようや仏国土のありようを四十

八通りに選び抜き、それぞれの成就を誓い願った。これが四十八の誓願、四十八願である。法蔵は永い永い修行の末、ついに無量寿仏となり西方にみずからの仏国土を建立、今現にそこに在しているのである。四十八願は成就されたのだ。ちなみに、この四十八願中、第十八番目の誓願が念仏往生の願である。浄土宗の教えの根幹、念仏往生の典拠がここに示されている。そこにこそ本経の存在意義は極まる。

とはいえ、本経の存在意義を語るには今少し説明を加える必要がある。四十八願については上巻の前半ですでに説き終わり、上巻の後半では無量寿仏が建立した仏国土の有りようが縷々叙述される。その仏国土は、一口で言えば、「数限りない衆生が覚りへと続く道をしっかりと歩むようにさせる」(『現代語訳』八五頁)環境が整った理想的な世界である。それにしても、無量寿仏は、何故そのような仏国土を建立したのだろうか。下巻に至って、その意図が明らかになる。

下巻ではまず、その仏国土に往生する者についての種々のありようが説き示され、さらにその仏国土に集う菩薩たちについての多くの功德を完成させた有りようについての叙述が続く。無量寿仏の仏国土とは、そのような菩薩が集う世界なのである。

しかし、その後、本経の視点は、仏国土から、この世間に生きる人々へと一変する。欲

望に目がくらみ欲望を満たそうと血眼になりながら生死輪廻を繰り返すしか術のない姿を具体的に、しかも赤裸々に語り出すのである。もちろん批判的に叙述されはするが、本経は、そうした世間のありようを「痛ましいこと」「憐れむべきこと」「現代語訳」一五六頁）と捉え、さらに仏とは「こうした〔世間〕を不憫に思う」（『現代語訳』一五七頁）ものと指摘する。批判されるべき世間の人々ではあっても、決して見捨てることなく救いの対象とする。いや、見捨てずにはいられない、それが仏であると説き示すのである。

下巻に至って、赤裸々に語られる「痛ましく」「憐れむべき」「不憫な」私たちの姿。しかし、それが示されてはじめて、無量寿仏にとって、何のための成仏なのか、何のための仏国土建立なのか、何のための念仏往生願なのか明らかとなる。何のため」とは、本経においては「誰のため」と同義に他ならない。私たちのためにこそ仏は存在する。本経は、仏の存在意義を示しているのである。

さて、本経は菩薩が菩薩である所以についても言及する。菩薩の菩薩たる所以は、いかなる仏国土を建立したいのかも含め、いかなる仏を目指すのか、そのための誓願を建てている点にあるのだ。ちなみに仏が仏である所以はそうした誓願を成就している点にある。そういう意味では、法蔵も無量寿仏も、それぞれ菩薩なり仏なりの条件を満たした、典

型的な、あるいは模範的な存在と言える。しかし、本経の目的はそうした仏菩薩の姿を示すことに止まらない。

というのも、たとえば法蔵は世自在王仏を讃える「歎仏頌」において「私が仏となった暁の〔我が〕国土を最もすぐれた〔世界〕にしよう」（『現代語訳』四二頁）と誓い、四十八願を誓った直後の「四誓偈」においては「これまでこの世にはなかったようなすぐれた誓願を建てた」（『現代語訳』五九頁）との自負を述べている。法蔵は菩薩のなかでも最勝たることを誓い、最勝の仏となることを自らに課している。

本経は、典型的、模範的な仏菩薩といった範疇を遙かに超越した、いままででない最勝の仏菩薩のありようを明らかにしたかったのである。そのことは無量寿仏の光明に対する称讃によって支持されよう。

すなわち「光明歎徳章」において、釈尊が「私〔釈尊〕だけがその光明を称讃しているのではなく、あらゆるみ仏や声聞や縁覚、そして諸々の菩薩たちもみな同じように称讃している」（『現代語訳』七〇〇七―一頁）と説いているのは、諸仏諸菩薩の中に無量寿仏こそ「仏のなかの仏」といった共通認識があるからである。そこにも本経における存在意義の一端が窺えるが、逆説的に言えば、そういう仏でなければ救いきれないのが、この世にお

いて「(自らの) 煩惱にがんじがらめに縛られ、解き放たれることがない」(『現代語訳』一五六頁) 私たちということなのである。

これまでいかなる仏を以てしても救えきれなかったこの世の人々、すなわちそうした私たちを誰一人漏らさずに救いきるために、法蔵は無量寿仏となり、仏国土を建立した。そここそ法蔵が菩薩のなかの最勝であり、無量寿仏が仏のなかの最勝である所以があるのだが、私たちのために仏国土を建立する限りは、そこに私たちを迎え摂る手立てがなければ意味がない。みずから往生を遂げようにも何らの術もなく、ただ煩惱に縛られたままの私たちのために、念仏をその仏国土への往生行に仕立て上げる。無量寿仏における成仏、仏国土建立の目的は、まさに私たちの念仏往生によって結実する。そして、私たちの念仏往生こそが仏のなかの仏にしか為し得ない大いなる救い「大利」であり、念仏往生を叶える無量寿仏の救いこそ、釈尊をはじめあらゆる仏菩薩、あらゆる聖者が称讃して止まない空前絶後の大偉業、仏教のなかの仏教なのである。念仏往生の開示にこそ本経の存在意義は極まるという所以はそこにある。

ところで釈尊の滅後、釈尊の教えを實踐し、受け継ぎ伝え弘める者は、やがてこの世から消え去ってしまい、仏教は滅亡するとする思想がある。末法思想である。しかし、本経

における釈尊は宣言する。この世から仏教がすべて滅び去る時代がきたとしても、念仏往生を説くこの經典だけは、さらに百年の間、この世に留め置く、と。

私たちの念仏往生。それが仏のなかの仏、無量寿仏をおいてほかに為し得ない救い「大利」であるならば、釈尊はいついほかに何を伝え残すというのか。念仏往生の教えこそ、仏教のなかの仏教。本経の釈尊にはそうした確信がある。釈尊が、これだけはどうしても伝え残しておきたかった教え。本経の説示は、釈尊にとっても文字通りの本望なのである。念仏往生の開示に本経の存在価値は極まるというのは、釈尊がその教えを仏教のなかの仏教と判ずるからでもあるのだ。

二―三、『無量寿経』の構成とその内容

さて次に本経の構成と内容について見ていこう。なお、その内容の叙述については現代語訳に基く。

序分―釈尊一世一代の説法

本経は、阿難が、かつてマガダ国の都、王舎城の耆闍崛山において釈尊の説法があった

ということを思い起こし、釈尊が今にも教えを説き始めんとする場面から語り出される。

その耆闍崛山に在す釈尊のもとに、阿難も含め一万二千人にも及ぶ、すぐれた出家修行者（比丘）が会しており、その一万二千人はみな偉大な聖者であって、さまざまな神通力を具えていた。なおかつ、その聖者たちの中には教団のなかでも指導的な立場にあった方もいた。その時、釈尊を取り囲んでいたのは出家修行者だけではなく、普賢菩薩など多数の大乗の菩薩たちもいた。

本経は、ここから大乗の菩薩たちについて説明を加えていく。じつは、序分の大半はその説明にあてられている。しかし、その説明こそ、本経における釈尊の説法の重要性を雄弁に物語る。

その菩薩たちは、計り知れない誓願とそのための修行をすべて体得し、あらゆる功德がその身に具わっている。あらゆる世界に赴いて、巧みな手立てで人々を仏の教えへと導き、自らは仏の境界に入って、覺りの境地を究め、あらゆる世界において自らが仏として覺りを開いている姿を示すという。菩薩と言いつつも、もう仏となることが確定しているのであり、仏に近い存在である。

釈尊の生涯が、いわゆる降兜率、入胎、出胎、出家、降魔、成道、初転法輪、入滅とい

う八相を以て示現されることが知られているが、ここに集った菩薩たちもみな、釈尊と同じような軌跡を歩むものとして叙述されている。そして、菩薩たちが積んできた善行はみな、覺りを開く正因となっており、菩薩たちは仏が具えている計り知れない功德を体得し、その智慧の正しさ、明るさは人の理解の域を超えているという。このような位が高い菩薩が本経が説かれるところに集まってきたのだ。つまり、すでに仏にも等しい境地にあり、釈尊と同じ道を歩む菩薩たちが、この時、わざわざ集まってきたのである。これから始まる釈尊の説法を拝聴するためだ。仏にも等しい境地にある菩薩たちをして、聞き逃してはならない教え、それほどまでに重要なのが本経における釈尊の説示なのである。

さて、本経を説こうとする釈尊は全身から喜びがほとばしり、威嚴に満ちた姿で、これまでとは桁違いの輝きを放っており、阿難は今日までこれほどまでに尊い姿を拝したことはなかったという。阿難はその意味するところを釈尊に尋ねてみると、釈尊は如来とは、尽きることのない大悲の心で迷いの世界の人々を憐れみ、あらゆる人々を救おうと願って、真実の利益を施すものであると語りつつ、そうした如来に出会うことができるのは、極めて有り難いことであると述べる。そして、阿難の質問を評価し、正宗分へと展開していくのである。

序文から推察されるのは、釈尊はこれまでずっと、あらゆる人々を救うことのできる教えを探し求めていた仏であり、この日この時、ついにその教えを感得したということであろう。釈尊が目指す如来の理想像とは、あらゆる人々を救うことのできる教えを広く説き明かすこと。そして今、釈尊に、みずからが理想とする如来の本領を発揮するその時がやってきたのだ。だからこそ釈尊は尊く光り輝き、煌星の如き比丘や菩薩が集まって来たのである。

もともと、どれほど大切な教えであろうとも、それを本当に必要とする人のもとに届けることができないければ意味はない。阿難の質問は、釈尊に「覚りへの道」、つまりはあらゆる人々を救うことのできる教えを「広く説き明かす」きっかけを与えることになった。だからこそ釈尊は阿難をほめたのである。

序分の叙述から、あらゆる人々を救うことのできる教えは、釈尊をして、ようやく感得されるといふことが読み取れよう。また、釈尊にとっては、そうした教えを説き弘めることが自身の理想する如来の姿を体現していくことに他ならない。序分の叙述は、これからは始める釈尊の説法が、じつは釈尊一世一代の大舞台であることを示すと同時に、あらゆる人々を救う教えがどのようなものか、大きな期待感に満ち溢れているのである。

正宗分①―世自在王仏と法蔵

釈尊の説法は、まず過去の世に現れた仏たちの名を、順々に列挙するところから始まる。錠光如来に始まり、五十三番目の処世如来に至るまでの仏たちは、数限りない人々を導きながらも、みなすでに世を去ったという。じつはこの点が重要と言える。というのも、世を去ったということは、現時点において世の人々を導くことにはないということ物語る。釈尊が探し求めた教えはあらゆる人々を救う教えである。その「あらゆる」には、現在の人々はもちろん、未来の人々も含まれると考えらよう。錠光如来から処世如来に至るまでの歴代の仏の名を挙げるとするのは、その仏たちの教えの中に、釈尊が探し求める教えはついに見出せなかったということを表したかったのだろう。

さて、五十四番目に名が上がったのが世自在王仏である。この仏の説法をある国王が聞くことになった。その説法に感銘を受けた国王は覺りを求める心を発し、こともあろうか国王の位を退き沙門となるのである。法蔵と呼ばれたその沙門は、すぐれた才能と志の堅固さにおいてはすでに世間を超越していたという。

その法蔵が世自在王仏を称讃して詠じたのが「歎仏頌」である。この頌のなかで法蔵は

仏を讃ずるが、そのためだけにこの偈頌を称えたわけではない。法蔵は「すべての人々に憐れみの心を注ぎ〔迷いの世界から〕救い導く」（『現代語訳』四三頁）とみずからの決意を謳っている。そのために仏となり、仏国土を建立するというのである。しかも、あらゆる仏国土のなかでも、「最もすぐれた」仏国土を建立しようというのだ。法蔵における仏国土建立の目的はすべての人々を救い導くこと。「最もすぐれた」とは、すべての人々を救い導くという点においてであろう。だとすれば、これまでに建立された仏国土は、その点において、法蔵の満足できるものではなかったと言える。仏を称讃しつつも、自分が仏となった時には、「救い」という点において、これまで建立されたいかなる仏国土をも凌駕するすぐれた仏国土を創り上げたいと、法蔵は誓い願うのである。

ところで、法蔵における仏国土建立のコンセプトは「莊嚴」にあると言えよう。この莊嚴とは「嚴かに飾りたてる」といった単に見た目のことではなく、ここでは取り合わせの妙を含意する。これまで建立された各仏国土、あるいはさまざまな仏のすぐれた点を、上手に取り合わせることで、これまでにない相乗効果をもたらそうというのである。そのために法蔵は世自在王仏に教えを請うことにした。自分が理想とする仏とは何か、どうすればその仏になれるのか、自分が理想とする仏国土とは何か、どうすればその仏国土を建立

できるか、手本となる仏国土があるのか、あるとすればどのようなものか、法蔵はそれが知りたかったのである。

法蔵の思いを受け止めた世自在王仏は、法蔵のために二百一十億もの仏国土を現し出した。法蔵はそれら仏国土について善し悪しを精査し、すべての人々を救い導くに最もすぐれた仏国土の有りようや、そういう仏国土を建立することのできる仏の有りようを考え抜いた。そして、五劫という途方もない長い時間を経て（五劫思惟）、取り合わせのよい四十八の要素を選び取った。それらを取り合わせること、究極の仏、究極の仏国土の有りよう、すなわち究極の莊嚴が浮かび上がってくるのである。そして、法蔵は選び抜いた四十八の要素のすべてを實現させようと願い誓った。すなわち「四十八願」である。四十八願の成就是、究極の仏、究極の仏国土、究極の莊嚴の實現を意味する。だからこそ、法蔵の誓った四十八願は「いまだ（いかなる仏も発し得なかった）究極の誓願」（『現代語訳』四六頁）、すなわち「無上殊勝之願」（聖典一・二二頁）と評されるのであり、法蔵による仏国土建立のコンセプトが莊嚴であるならば、四十八願選択のコンセプトもまた莊嚴にあると言えよう。

なお四十八願はすべて組み合わせさせてこそ究極の誓願と言えるが、その一々の発想は二

百一十億の仏国土のなかに含まれよう。だとすれば、法蔵の誓願は、二百一十億の御仏の思いをも背負ったものと言える。いや、それだけではない。究極の仏、究極の仏国土の実現を誓い願った法蔵は世自在王仏にその思いをぶつけてみた。すると仏は法蔵の思いを受け止め二百一十億の仏国土を現し出した。法蔵が四十八願を選び取るに当たっては、いわば師弟の絆があった。法蔵の誓願には、世自在王からの期待が向けられているのだ。ちなみに仏と仏の絆は、錠光以来、五十四番目の世自在王に至るまで、綿々と受け継がれてきたはずだ。法蔵はその伝統の中においてもまた、究極の仏、究極の仏国土の実現という期待を担っている。あらゆる御仏の思いや期待を背に、法蔵の誓願は建てられたのである。

正宗分②―法蔵と四十八願

紙面の都合上、四十八願の一つについて詳しく言及するはできないが、四十八願は二百一十億の仏とその国土から、いわばそのエッセンスを取り入れようと願ったものと言えるが、それらは三つの視点から分類されることがある（聖問『浄土二蔵二教略頌』）。その第一点は仏の有りように関するもの（撰法身願）、第二点は仏国土の有りように関するもの（撰浄土願）、そして第三点は、いわば教化に関するもの（撰衆生願）である。

このうちの第一点に基づいて分類されるのが、第十二光明無量願、第十三寿命無量願、第十七諸仏称揚願である。法蔵が思い願った仏の有りようとは、自分が仏となる以上、みずから放つ光明があらゆる仏国土を照らし出すことはもちろん、決して限界があつてはならないというものであり、さらにまたみずからの寿命が百千億那由他劫というほとんど無限に近い歳月を超えることはもちろん、これまた決して限界があつてはならないというものであり、そして、みずからのことをあらゆる御仏のうち誰か一人であつても称讃、称揚しないようなことは決してあつてはならないものであつた。

釈尊があらゆる人々を救う教えを探し求めていたことについてはすでに触れた。他方、法蔵が思い願ったのは限界のない光明と寿命である。換言すれば「どこまでも、いつまでも」途絶えることなく続く、仏としての限りない救いに他ならない。そして、ここに「誰でもあれどどんな人でも」救うという平等の慈悲が加わると、あらゆる空間と果てしない未来という時間をカヴァーした上に、誰彼と分け隔てることなく「あらゆる人々を救う」仏となることができる。そうしてはじめて、あらゆる御仏から称讃、称揚される「究極の仏」となれるのである。

ちなみに法蔵は四十八願のすべてについて、「私が仏となる以上」もし、自分の願った

ことが叶わないようであれば、「私は仏になるわけにはいかない」と誓いを建てる形式を採っている。この形式は、いわば条件を示すものだ。法蔵が限界のない光明と寿命、そしてあらゆる仏からの称讃の実現を誓うというのは、とりもなおさず「究極の仏」になるということのみずからに課したということになる。

第二点に基づいて分類されるのが、第三十一国土清浄願、第三十二国土嚴飾願である。法蔵が思い願った浄土の有りようとは、仏となる以上、みずからの仏国土は、まるで磨き上げられた鏡が見る者の顔を鮮明に映し出すかのようにひたすら清らかで、その清らかさはあらゆる仏の世界を余すところなく映し出すほどであるというものであり、そこに設えた建造物や光景の素晴らしさは他の仏国土をはるかに凌駕し、そこで醸し出されている芳香はあらゆる世界まで漂い、その香りに菩薩たちが仏道に励むようになるというものであった。それが法蔵の目指す「究極の仏国土」の条件である。

仏国土は、自身における覺りの境地の体現に他ならない。どこまでも清らかで、その清らかさは他の仏を凌駕し、加えて他の仏国土の菩薩まで導いていく芳香を放つ。「究極の仏国土」は「究極の仏」によってこそ建立されるのである。

さて、残りの四十三願については、第三点の視点に基づいて分類される。それらは、仏

となる以上、どこの誰に対していかなる教化を施すべきか、法蔵が具体的に思い願ったものである。「あらゆる人々を救う」仏が「究極の仏」であるならば、その教化の対象は無制限である。「誰であれどんな人でも」がその教化対象となる。「救い」の最終目的は覺りの境地に導くことにある。「誰であれどんな人でも」覺りの境地に導けるように、法蔵はさまざまな工夫を取り入れるべく誓願を建てている。これら誓願については、まず「どこの誰」のうち「誰」について二つの分類があると解釈されている。

すなわち凡夫（人天）と聖人とである。このうち聖人はさらに声聞と菩薩に分類される。この「誰」についての分類に対して、さらに「どこ」をめぐる分類がある。すなわち、自身の仏国土と、それ以外の仏国土とは限らない他国とである。

多少煩瑣になるが、この分類に沿って願目をあげてみよう。

A 自身の仏国土の凡夫に向けた誓願・計十七

- | | | | | |
|---------|---------|---------|---------|---------|
| ① 三悪趣願 | ② 不更悪趣願 | ③ 悉皆金色願 | ④ 無有好醜願 | ⑤ 宿命智通願 |
| ⑥ 天眼智通願 | ⑦ 天耳智通願 | ⑧ 他心智通願 | ⑨ 神境智通願 | ⑩ 速得漏尽願 |
| ⑪ 住正定聚願 | ⑫ 眷属長寿願 | ⑬ 無諸不善願 | ⑭ 三十二相願 | ⑮ 所須嚴淨願 |
| ⑯ 衣服随念願 | ⑰ 受樂無染願 | | | |

B 他国の凡夫に向けた誓願・・・計七

- ⑱ 念仏往生願
- ⑲ 来迎引接願
- ⑳ 係念定生願
- ㉓ 触光柔軟願
- ㉔ 聞名得忍願
- ㉖ 女人往生願
- ㉗ 天人致敬願

C 聖人のうち声聞に向けた誓願・・・計一

- ⑭ 声聞無数願

D 聖人のうち自身の仏国土の菩薩に向けた誓願・・・計九

- ㉒ 供養諸仏願
- ㉔ 供具如意願
- ㉕ 説一切智願
- ㉖ 那羅延身願
- ㉘ 見道場樹願
- ㉙ 得弁才智願
- ㉚ 智弁無窮願
- ㉜ 見諸仏土願
- ㉞ 随意聞法願

E 聖人のうち他国の菩薩に向けた誓願・・・計九

- ㉒ 必至補処願
- ㉔ 常修梵行願
- ㉜ 諸根具足願
- ㉞ 住定供仏願
- ㉟ 生尊貴家願
- ㊱ 具足徳本願
- ㊲ 住定見仏願
- ㊳ 得不退転願
- ㊴ 得三法忍願

これらのうちAの誓願は、おおむね自国の人天に対し煩惱を滅した境地を獲得する能力や環境を与えようというものである。以下、前後するが、Dの誓願は同じく自国の菩薩に対して菩薩としての活動が思いどおりに実践でき、覚りの獲得に向けその境地を深めるための能力を与えるようというものである。Cの誓願は、自国に声聞が大勢いて、その数に

ついで数え切れることがないというもの。以上が自国の凡夫・聖人に向けた誓願である。

Eの誓願は他の国土の菩薩に向けたもので、その趣はDの誓願とおおむね同じであると言っているが、ここで法蔵は他国の菩薩との関係構築を求めている。法蔵は第二十二願でこそ明言しないものの（もしくは略されている可能性もある）、その他の各誓願において「仏としての」私の名を聞く（聞我名字）という状況が仮定されていて、菩薩に自身の名を聞かしめることを以て自身との関係を構築しようというのである。ここで、注目してきたのは、仏としての教化は教化対象における聞名によって成立するという構図である。つまり法蔵がここで他国の菩薩との関係を聞名によって構築しようというのは、仏となつた法蔵の名を菩薩が耳にする時、音声としてのその名には、すでに教化力が具わつているところからであろう。

ところで名号に具わる教化力について、法蔵は他国の凡夫にも及ばせようとしたと理解すべきである。それはBの第三十四聞名得忍願、第三十五女人往生願、第三十七人致敬願に端的に表れている。たとえば、第三十四願で、「仏としての」私の名を聞いたならば、菩薩の「獲得すべき」無生法忍と、仏法を記憶して決して忘れない力を得られるようにし

よう」（『現代語訳』五五頁）と誓っているように、他国の凡夫に対しても「（仏としての）私の名を聞く（聞我名字）」という状況を仮定していくのである。

さて、ここで第十八、十九、二十願に言及しておこう。先に述べた聞名については第二十係念定生願にも見ることができ。すなわち法蔵は、誰もが聞名により法蔵が建立する仏国土に想いを馳せ、さまざまな功德を積み重ね、その功德を以てその仏国土への往生を望むようにし、そのうえで、その望みを遂げさせると誓っている。名号には、聞く者をして願生心をもたらし、その者の往生が叶うまで功德を積ませるよう導くはたらきがあると読み取れよう。換言すれば名号に具わる教化力である。

名号の教化力は、それを聞く者に対して作用するだけではない。名号を称える者に対しても作用するように誓われている。それが第十八念仏往生願である。念仏往生願については願文における「乃至十念」の「念」を、私たちは「南無阿弥陀仏」と声に出す称名念仏として理解しているが、名号を聞くという行為があくまでも受け身であるのに対し称名は私たちの主体的な意志に基づく能動的な行為と言える。第十八願は称名念仏を生因と定める願であることからすれば、法蔵は、自らの名号に称える者をして極楽往生を叶えさせるという教化力を具えさせようと誓ったと読み取ることができよう。極楽往生を願う者が、

名号に具わる教化力を自らに引き寄せる営みこそ称名念仏に他ならない。

ちなみに第十七願で諸仏が称讃、称揚するのは、それを聞いた衆生が名号を念ずるに違いないからだ、といった解釈がある（『大経随聞講録』、浄全一四・三二九上）。第十七、第十八という並び順に着目するならば、「諸仏称揚↓聞名↓称名念仏」という一連の流れが浮かび上がってこよう。とはいえ、称名という行為があくまでも私たちの意志に委ねられて以上の以上、人それぞれの知識と経験において、そうした意志に至らない可能性を否定することはできない。もちろん法蔵は、名号を称えれば往生は叶うと誓っている。法蔵の誓いに応えて称名するならば、確実に往生が叶う。称えるに越したことはない。それは揺るがないことなのであるが、称名するに至らなかった場合についても心配を怠らないのが法蔵なのであろう。

名号を称える者はもちろん、称えなかった者でも、さまざまに功德を積み往生を願うならば、その者の臨終には聖衆とともに必ずその者の前に現れ出よう。そう誓うのが第十九来迎引接願。名号を聞いて、その仏国土に思いを馳せ、さまざまに功德を積み往生を願うならば、名号を称える者はさておき、称えなかった者でもその望みを遂げさせよう。そう誓っているのが第二十係念定生願なのである。

四十八願においては、第十八念仏往生願がその中心であり王本願と呼ばれている。衆生が往生するに手立てがなければ、建立する仏国土も無意味なものになる。ひいては法蔵の成仏そのものも虚しいものになる。念仏往生願が王本願であるというのは、他の四十七願の土台であり要であるからである。とはいえ、四十八願のコンセプトは莊嚴にある。取り合わせの妙である。称名念仏による往生を要としながらも、称名に思いが至らない者の往生にも配慮を怠らない。法蔵の見事なバランス感覚が窺えよう。

正宗分③―「四誓偈」「光明歎徳章」「讚重偈」

浄土宗において、三部経中、全巻を通じて最も読誦されているのは、三部経全体の5%余りの分量である『阿弥陀経』であろう。しかし、最も読誦されている章節となると、おそらくは本経の「四誓偈」であろう。本経は三部経全体のおよそ三分の二を占める。そのうち、読誦に取り上げられる章節が四つある。それが、先の「歎仏頌」と「四誓偈」「光明歎徳章」「讚重偈」である。

四誓偈

「四誓偈」は、法蔵が世自在王仏に四十八願を披瀝した直後に、自らが詠じた偈頌（詩句）である。法蔵は冒頭、「私（法蔵）はこれまでこの世にはなかつたようなすぐれた誓願を建てた」（『現代語訳』五九頁）、すなわち「超世願」（聖典一・四〇）と自身が誓った四十八願について評価を示す。これは四十八願の一つが示される前、釈尊が法蔵の発した誓願を「いまだ（いかなる仏も発し得なかつた）究極の誓願」（『現代語訳』四六頁）と評したのと軌を一にする。法蔵は自らが究極の誓願を発したことを自覚していたのである。

さて、四誓偈は冒頭、三つの誓いが明らかにされる。一つは、これら四十八の願いをすべてを満たすこと。二つは、貧困にもがき苦しむあらゆる人々をすべてみな救うこと。三つは、自身の仏名があらゆる世界を超えて響きわたり、その響きがその果てまで聞こえるようにすることであり、この一つ一つが叶わなければ私は仏とならないとそれぞれに誓っているのである。法蔵は続けて仏の理想像を詠じ、私が仏となるからには功德と智慧のはたらきにおいて、「こうした誓願が成就するならばあらゆる世界が揺れ動くように空に舞う諸々の天人が妙なる花を雨降らすように」（『現代語訳』六三頁）と所願成就の決意のほ

どを示してこの偈頌を詠じ終える。

この末尾の決意について、聖光は『西宗要』（浄全一〇・二二九下）において、四十八願の成就を誓ったものと解釈し、冒頭と末尾で合わせて四誓が明かされているとした。また良忠は『西宗要聴書』で「四誓の偈頌は四十八願を結する」（浄全一〇・二八三下）と論じ、呼称と評価に言及する。なお真宗系においては「三誓偈」「重誓偈」と呼ばれている。

光明歎徳章

釈尊によれば法蔵はすでに十劫も前の昔に仏となり、ここから西方に、はるか十万億の仏の世界を過ぎたところに「安楽」という仏国土を建立して、現に今、在しているという。そして、その世界の様子が簡単に紹介した後、釈尊は仏となった法蔵の光明について話し始める。それが「光明歎徳章」である。

仏となった法蔵の名「無量寿仏」は、ここではじめて明かされる。とはいえ、仏国土については「名づけて安楽という」といった命名を明示する一節があるのに対し、仏名の命名については、本経のどこにもそれがない。釈尊がいきなり「無量寿仏」の光明が、仏方

の中でも最高であると語り始めるのである。光明について釈尊が語ったこの部分が、第十二光明無量願の成就を示していると言われ、続く十二光に及ぶ仏名は光明の徳用を表しているという。光明歎徳章は他にも、第三十三触光柔軟願の成就や第十七諸仏称揚願の成就を示す文を含む。

さらにここで指摘しておきたいのが以下の文である。

もし「誰であれ」生きとし生けるものが強大な力を有する光明の功德を聞いて、日夜、心の底から絶え間なくその光明を称讃するならば、「その者は」願い通りに「無量寿仏の極楽」世界に往生することができる。（『現代語訳』七一頁）

私見によれば、この文は『阿弥陀経』における「舍利弗よ。男であれ女であれ善良な人々が、もしも阿弥陀仏について説かれるのを聞いて「往生を願い、『南無阿弥陀仏』と」念仏を称え続けること、もしくは一日、もしくは二日、もしくは三日、もしくは四日、もしくは五日、もしくは六日、もしくは七日…、一心不乱であれば（中略）阿弥陀仏の「お導きにより、その」極楽世界へとまっすぐに往生が叶うのである」（『現代語訳』二五

〇(二五一頁)という文と、互いに共通の源泉を有すると想定される。つまり光明歎徳章にいう「光明の称讚」について、『阿弥陀經』にいう執持名号、すなわち称名念仏の相続と同一視が可能と考えることができる。

これは、義山がこの称讚について「梵語を称して口に南無阿弥陀仏と唱う。これ称説なり」(浄全一四・三七五上)と解釈していることから支持されよう。要はここでは、聞名が称名をもたらし、称名が往生をもたらすというように、名号に具わる教化力が示されていると言いたいのである。

そうしてみると光明歎徳章には、無量寿仏の光明に具わる教化力が空間において無制限に發揮されること、そしてその光明への称讚は事実上「南無阿弥陀仏」の名号であって、聞名の功德が称名をもたらし、称名の功德が往生をもたらすように名号に具わる教化力が發揮されていることが示されているのである。もちろん、それは無量寿の仏のなせる業であるから、光明も名号もその教化力は時間において未来永劫、無制限に發揮される。光明歎徳章には、無量寿仏の光明と名号に具わる教化力が端的に、しかも両者の関係性を明らかにしながら示されていると言えよう。

讚重偈

光明歎徳章とそれに続く章節において無量寿仏に関する説示が行われた後、本経は安楽浄土の様相について説示し、上巻を締めくくる。説き示された安楽浄土の特徴は、覚りへ導くためのすぐれた環境が整っているという点にある。

さて下巻の冒頭、釈尊は次のように説き示す

あらゆる世界にまします、ガンジス河の砂の数にも等しい様々なみ仏方は、こぞつてみな無量寿仏の強大な力という人知の想像を絶した功德を称讃するのである。「そして、それらの世界の」あらゆる人々が「諸仏によつて讃えられる無量寿仏の」名を耳にして、「自らもその仏に」想いを募らせ、「その仏に」夢中になって、たとえ一遍であつても念仏を称えて、心の底から全身全霊を込めて、かの「極楽」世界に往生したいと願うならば「命終の後には、ただちに」直接「極楽世界への」往生が叶い、覚りの境地に至るまで退転することはない。ただし「よく心得よ」。五逆罪を犯した者と仏の教えを謗る者はその限りではない（『現代語訳』一〇〇頁）

この前半については、第十七諸仏称揚願の成就を示すものとされ、後半が第十八念仏往生願の成就を示すものと言われている。

そのうち、念仏については、その文節に続く三輩段において、誰であれ往生を願う者は基本的には念仏を称える者であるということが説かれ、それに続いて諸仏による無量寿仏への称讃、称揚が説かれる。じつは諸仏・諸菩薩と無量寿仏の関係を説くのが讚重偈（東方偈とも、往覲偈ともいう）である。

讚重偈では、東方をはじめとする各方向の諸仏国土の菩薩たちが無量寿仏の仏国土に赴いて無量寿仏にまみえ、その御仏を供養し、敬礼し、この上ない仏国土の様相を目にする姿が詠じられる。そして、自らもこのような仏国土を建立したいと願うのである。すると無量寿仏はその菩薩たちに必ず仏になれるとの預言を授け、「必ずやこのような仏国土を建立することになる」と告げるのだという。ところで諸菩薩が無量寿仏のもとに赴くことについては、この讚重偈によれば、それぞれの仏国土の御仏たちがそのように勧めるからだとする。とすれば、諸仏にとっても無量寿仏は自国の菩薩を託すに値する存在なのであり、そのことは、無量寿仏に対する諸仏の称賛、称揚という点からも領けよう。

さて、ここまで詠じた釈尊は、無量寿仏の救いを説く教えについて、それに出会える人

出会えない人、それを信じるのできる人でできない人の違いについて言及し、この教えに出会った以上は、何としても覚りを開いて仏となり、生死の迷いの世界に沈む人々を救い出すのだということを訴えて詠じ終えるのである。

釈尊が詠じる讚重偈を聞いているのは、この日この時、釈尊の説法を聞き集まってきた比丘や菩薩たちである。これは釈尊が彼らに向けた「生死の迷いの世界に沈む人々を救い出せ」というメッセージなのである。

正宗分④―この世の人々

本経における「この世の人々」の理解は、生死の迷いの世界に沈む人々であり、欲望や怒りに身を任せ、愚かにも因果の道理をわきまえず覚りへの道にも近付こうとしないものと言える。それ故、死後には地獄・餓鬼・畜生の悪しき世界で苦しみ、輪廻生死から解脱することなどあり得ないのであり、釈尊はそれを哀れみ、嘆くのである。さらに釈尊はこの世には五悪が満ちていると説く。五悪とは、一つは強い者が弱い者を蹂躪する極悪非道な振る舞い。二つは思いやったり信じ合うことのできない心の闇。三つは理性を打ち碎き良心を麻痺させる情欲。四つは自己中心に振る舞う身勝手な邪見。五つは努力や精進を向

上心を失わせる怠け心のことである。人々はこれらに振り回されたまま振る舞い、死後には、地獄餓鬼畜生の世界に墮ち、輪廻生死を繰り返し、その都度、筆舌に尽くしがたい苦痛を受け、その苦痛から逃れられないのだという。

そして釈尊は弥勒に、仏とは如何なるものかを説き示し、さらには、

私〔釈尊〕が汝ら諸々の天人や人々を慈しみ思いやることは、父母が我が子を愛する気持ちよりもはるかに深い。「それ故」今、私はこの「苦しみの」世界で仏となり、五悪を制し、五痛を取り除き、五焼を根絶やしにし、善〔行を修めさせること〕によって悪〔行〕を攻め立て、生死を繰り返す〔汝らの〕苦痛を抜き去り、「さらには五善にもとづく」五徳を身に具えさせ、ついには極楽世界に往生を遂げさせるのである（『現代語訳』一五九頁）

と自身の思いを吐露して、世間の人々を極楽往生へと導くことが自身の慈しみであると示したのである。

しかし、ここで釈尊は聴衆に対して、自身の滅後にはこの世から教えや言葉が徐々に消

え去り、人々の性根は曲がり、さまざまな悪行が蔓延するようになって、五焼や五痛がぶり返してくると述べ、自身がこの世から消え去った後のことを心配する。このことが流通分への布石となる。

流通分―『無量寿経』と『選択集』

流通分の冒頭は以下のようなものである。

釈尊が「あらためて」弥勒に仰せになった。かの「無量寿」仏の名を耳にした人がいるとしよう。「この人が」踊り出すほどに歓喜して、一声でも念仏を称えるならば、「弥勒よ、」よくわきまえておくがよい、この人は「極楽往生する」といふ」とても大きな利益を得たことになる。これこそが、この上ない功德が「念仏に」具わっていることなのである（『現代語訳』一六九頁）

これは第十八念仏往生願の成就を示していると言われ、『選択集』五（念仏利益篇）の引文に採用されている。法然によれば、念仏は他の諸行に対して大きな利益「大利」があ

り、余行に対してこの上ない功德「無上功德」があるという。無量寿仏の仏国土に往生することは、他の行によってもたらされるいかなる功德よりもすぐれているということなのである。

なぜこの文節が流通分の冒頭で語られるのか。それは流通分の次の文節で明らかになる。

未来の世に〔私の説いた〕教えがすべて消滅する時になっても、私は〔その時の人々をも〕救いたい一心から〔彼らを〕哀れんで、唯一この教えだけを〔この世に、さらに〕百年の間は止め置くこととする。〔そういう時代であっても、〕人々がこの教えに巡り逢えば、願いの通りにみな〔輪廻生死から〕解脱できるのである〔『現代語訳』

一七〇頁）

とあるのがそれである。この文節は『選択集』六（末法万年に特り念仏を留むる篇）の引文として取り上げられている。

前述のとおり、本経の釈尊は自身がこの世から消え去ってしまった後、この世に悪が充ち満ちてしまうと案じていた。そもそも悪しき世界であったこの世に現れ仏となり、その

悪を抑え込んでいたのが釈尊である。釈尊の入滅は悪しき世界の復活を意味する。だからこそ、釈尊は「釈尊なき後の仏教」の有りようを提唱せねばならなかった。

釈尊の目に、無量寿仏の仏国土（極楽浄土）への往生は「大利」であった。その往生は無量寿仏の名号を称える称名念仏によってもたらされる。称名念仏に「無上功德」が具備している。釈尊の目にはそう映った。だからこそ釈尊は、念仏往生を説くこの本経をたえ滅法の時代を迎えようとも留め置くと誓われた。それが釈尊の慈悲なのである。

ところで法然は『選択集』六において、念仏の行について「広く正像末に通ずべし。後を挙げて今を勧む」（聖典三・一三五）と評されている。どんな時代であろうとも、念仏の功德はかわらない。釈尊が存命であろうが、なかりうが、かわらないのである。いや無量寿仏が成仏して以来、釈尊がこの世で仏とされるはるか前から、かわらないのである。釈尊は本経の説示によって気が付いたはずである。ご自身が仏となった本当の目的は、この経を伝え残すことであつたと。本経における釈尊の説法は次のような言葉で締めくくられる。「だからこそ〔弥勒よ、無量寿仏が〕このようになされたことについて、このように説き、このように教える私の教えを素直に信じて、教えの通りに修行せよ」（『現代語訳』一七〇頁）と。

この積尊の言葉があつてはじめて本経は今日まで伝え弘められてきたと言えよう。

三、親鸞聖人における仏身仏土の理解と『無量寿経』——三願の受容——

法蔵菩薩は私たちを救わんがために仏となって仏国土を建立することを誓った。四十八願である。そして四十八願を成就しようと永い永い時間修行を重ね、その結果、無量寿仏となつた。修行の報いとして仏となる身このことを報身という。仏国土も法蔵の修行の報いとして建立されたものである。だから報土という。仏となるということは覺りを開くということである。報身も報土も、その本質は覺りにあると言つていい。

付け加えるならば無量寿仏の光明の本質も覺りである。「南無阿弥陀仏」の名号も『選択集』等によれば万徳所帰と言つて、無量寿仏（阿弥陀仏）に具わる功德がみな名号に具わつていてこのだから、名号の本質も無量寿仏の覺りである。

ところで覺りの本質とは何であろう。真如と言われるものであろうか。ともあれ報身にも報土にも、その光明にも名号にも、私たちを救わんとする法蔵の四十八願とそれらを成就せんという修行の成果が込められていると受け止めたい。

さて、法然と親鸞、その教えに何の違いがあるのか。常に尋ねられる初歩的な、それについて根源的な問いかけである。ともに同じ浄土三部経を拠り所とする以上、その違いは傍目には分かりづらいかも知れないが、経典解釈にその違いが顕れる。その一つが本経の第十八願、第十九願、第二十願に対する解釈である。詳細は是非とも第一章第三節（親鸞における「浄土三部経」の受け止め）を参照してもらいたい。親鸞は報身・報土と理解すべきものについて、真仏・真仏土と方便化身・方便化身土というように、「形なきもの」と「形あるもの」の二つに分けて捉えようとする。報身・報土の本質が覚りにあることは先に指摘したが、親鸞は覚りの本質の一つに「形なきもの」を挙げ、「形なきもの」こそが覚りの本質として重要なものであって、「形あるもの」はいわば肉付けであり、覚りの本質に付随するものとして捉えている。親鸞にとって重要なことは覚りと一体化であり、親鸞にとつての「形なき」無量寿仏とは、第十二光明無量願を成就し光明そのものとして遍満する有りようを指すようである。

親鸞がこのように理解するのは、そもそも「形なき」真の覚りの世界というものがあって、その世界と「形ある」この世とはじつは表裏一体の関係にあると位置付け、化身・化身土は「形なき」真の覚りの世界から「形ある」この迷いの世界へと顕れ出た、覚りの仮

の姿と捉えているからであろう。そうになると、化身が存在する化身土に往生しても結局は覚めることはできない、真の覚りの世界に往生してこそ覚めることができるという理屈になるのだらう。

そうした親鸞の仏身・仏国土の捉え方は四十八願のなかに真と化の二つの仏国土への往生が説かれていると読み込むに至る。まず真の仏国土への往生は第十八願によって叶えられるという。覚りを本質とする名号を称えればこそ覚りと同化し真の仏国土への往生が叶うということであろうか、いや、じつは親鸞はこの第十八願について、念仏往生の願というよりも至心信楽の願という側面を重視する。なぜ至心信楽の願なのか。親鸞は、本経下巻冒頭における願成就の文について浄土宗とは異なる以下のような読み込みをおこなっている。(右…浄土宗の読み、左…親鸞の読み)

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜して、乃至一念。至心に回向して、かの国に生ぜんと願すれば、すなわち往生を得て、不退転に住す。(聖典一・二四九)

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せ

しめたまえり。かの国に生ぜん願せば、すなわち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と誹謗正法とをば除く。(真宗聖典二二二)

親鸞の読みと浄土宗の読みを対比すると、親鸞は回向について「せしめ」と使役で、「たまえり」と尊敬で解釈している。これは称えた名号の功德を往生に振り向けるのは、私たちではなく遍満する光明としての「形なき」無量寿仏がそのように仕向けていると考えるからである。ちなみに浄土真宗聖典編纂委員会編纂『浄土三部経（現代語版）』（浄土真宗本願寺派、一九九六）では、この一文について、

すべての人々は、その仏の名号のいわれを聞いて信じ喜ぶ心がおこるとき、それは無量寿仏がまことの心をもってお与えになったものであるから、無量寿仏の国に生まれたいと願うたちどころに往生する身に定まり、不退転の位に至るのである。ただし、五逆を犯したり、仏の教えを謗るものだけは除かれる。(前掲書七二頁)

というように、親鸞の読みに沿った訳を提示する。親鸞にとって「信心」は無量寿仏から

与えられるものあり、聞名から称名へと至る私たちの心の推移は、じつは無量寿仏がそうなるよう私たちに仕向けているというのだ。

親鸞のそうした理解は第十八願の願文についても当てはめるべきである。すなわち第十八願の前提として、まず聞名を当て込む。その上で「至心信樂欲生」については、無量寿仏から直接いただいた、聞名から称名へと心を推移させる信心と解釈する。とするならば、「乃至一念」の称名はいただいた信心の表現、あるいは確認という位置付けになるのではなからうか。すなわち「念仏を称えるか、称えないか」よりも、「信心をいただくか、いただかないか」の方が往生の可否を握る第一条件となるのである。そして「至心信樂欲生」の段階で覚りと同化、いや遍満する光明としての「形なき」無量寿仏の世界との同化「不退転」が始まると解釈することになる。遍満するのだから往生すべき方角もない。だからこそ第十八願について親鸞は念仏往生の願という側面よりも、至心信樂の願という側面を重視するのである。

親鸞の考えによれば、いただいた信心に基づかない念仏、あるいは私たちの意志によって称える念仏は自力の念仏であるという。「化」の仏国土への往生は、そうした念仏や諸行によるのであり、それを誓っているのが第十九願と第二十願であるとされる。「修諸功

徳」による来迎と「植諸徳本」による往生が説かれているからである。つまり他力念仏以外の諸行によって往生が叶うというのであれば、それは化としての仏国土への往生に他ならないということなのである。

親鸞は第十九願を至心発願の願、第二十願を至心廻向の願と位置付ける。臨終の来迎を願ってさまざまな功德を修すうちに、往生を願って自力の念仏を称えるようになり、そうしているうちに他力念仏による往生を願うようになる。そうすることで化土への往生でなく、真仏土への往生が叶うというのである。第十九、第二十の願は人々を第十八願へと誘うための願であるというのだ。三願転入と言われる考え方である。こうした考え方は浄土宗の教えにはない。

ところで「形なきもの」に果たして「始まり」があるだろうか。仏の有りようについては法・報・応の三身説が唱えられることがある。その際、法身には無始無終、報身は有始無終、応身は有始有終とそれぞれの特徴が指摘される。このうち「無始無終」の法身こそ「形なき」仏身に該当しよう。だとすれば親鸞のように無量寿仏や仏国土を真仏・真仏土として「形なきもの」と捉えるのは、実際のところ無理があるのではないだろうか。

「形なきもの」が覚りの本質であり、それを無量寿仏に求めるならば、覚りそのものが

無量寿仏であったと規定するしかない。そうすると法蔵説話をなきものとする「無始」以来成仏の無量寿仏、親鸞の言葉で言えば「久遠実成の阿弥陀仏」を提唱し、「形あるものと」として經典に説かれる無量寿仏を方便法身仏と位置付けるしかないのである。

親鸞は覺りの本質を「形なきもの」に求め、「形なきもの」に覺りの価値を求める。だからこそ仏や仏国土について、真と化の二面性を以て理解し、その上で真に同化することを求めた。しかし本經の法蔵の誓願中に仏身、仏国土に真と化の別を設けるものがあつたであろうか。もし信心をいただいたところから覺りとの同化が始まるというのであれば、私たちはその時点から凡夫ではなくなる。しかし、そうした人間がはたしてこの世にいるのだろうか。少なくとも自分自身については、そうした人間などとは決して持ち上げずに、ひたすら凡人であると自覚するのが、法然の教えを受け継ぐ者として「愚者の自覚」を掲げる私たち浄土宗の人間観である。

四、まとめ―浄土宗における『無量寿經』の理解―

浄土宗における三部經の理解は、法然『選択集』一六（弥陀の名号を以て舍利弗に付属

したまう篇）におけるいわゆる八種選択に基づくといえる。法然は「三經の意を案ずるに、諸行の中に念仏を選択して以て旨歸と為す」（聖典三・一八三）と述べ、三部經は諸行から称名念仏を選び取ることを説く經典と位置付けられ、三部經における念仏の選び取りには、八通りの視点があるとする。そして本經については、「選択本願」「選択讚嘆」「選択留教」という三つの視点が提示されているという。すなわち往生行としての選択された念仏という視点である。

法藏は二百一十億の仏国土における往生行を觀察したが、そのなかから選択したのが念仏なのである。

次に釈尊が讚嘆する行として選択された念仏という視点である。釈尊は数々の修行を説いてきたが、他の修行は讚嘆せず唯一讚嘆したのが念仏なのである。

最後はこの世に留め置く教えとして選択されたのが念仏という視点である。釈尊は数々の修行や善行を説いてきたが、滅法の時代が来たとき唯一この世に留め置くとしたのが念仏なのである。

往生行として法藏が選択した念仏。釈尊が讚嘆した念仏。釈尊が唯一この世に留め置く念仏。こうしてみると『無量壽經』には、念仏による救いがいかにして生まれたのかとい

うこととともに、
釈尊の念仏観が語られていると言えるだろう。

第三章 浄土宗の『観無量寿経』理解

一、はじめに

我が宗では浄土三部経各経の間に優劣をつけず、等しく所依の経として尊重するのであるが、法然が三部経の何れに依って浄土宗の宗義を確立したのか、という点について、聖問『教相十八通』では「総依三経、別依一経という事あり。いうところの別依一経とは観経これなり」（上、浄全一一・七三六下）と述べ、特に『観無量寿経』によって法然は浄土宗の宗義を確立したとする。聖光は善導が『観経』に付いて『疏』を造った理由として『西宗要』に、（一）善導大師にとって有縁の経であること、（二）道綽から善導に手ずから伝えられた相伝の経であること、（三）善導が『観経』に基づいて三昧発得した経であること、の三点を指摘して（『西宗要』一、浄全一〇・一三四上）、同じこの三点を聖問は「別依観経」の理由として挙げる。

浄土三部経を理解する際の基本的な立場を、法然は、「聖道の一門をきよくして浄土の一門に入らんと欲わん人は、道綽善導の釈をもて所依の『三部経』を習うべきなり」（『往生大要抄』。聖典四・三〇三）と指示する。『観経』は善導が道綽から伝えられ、弥陀の応現た

る善導がその正しき理解を『観経疏』に明示された經典であり、法然は善導の理解に従って浄土宗の宗義を確立し、浄土一宗を開宗したのである。法然の理解は、あたかも器の水を移すかの如く一毫も改変されることなく法然から聖光、良忠と次第して現在まで伝えられている。従って、浄土宗の『観経』の理解は、善導『観経疏』とそれを承けた法然の理解、さらには聖光、良忠、聖問以降に到るまでの祖師たちの理解に従うものになる。

本章では、浄土宗の『観経』の理解について解説・確認し、併せて真宗の理解と対比して注意すべき点を考察する。

一、『観経』を読む

二―一、『観経』のテキスト

諸本について

現存する『観無量寿経』は量良耶舎訳とされる一本のみである。量良耶舎訳からウイグル語への重訳がある他は、梵本もチベット語訳も知られず、漢訳もこの一本が現存するのみである。この点は、梵蔵および漢訳の異訳が現存する『無量寿経』『阿弥陀経』とは異

なる。

しかし、經典目録を見ると、『開元釈教録』（七三〇年成立）に「有訳無本（漢訳はされ
たが既に散逸）」（正蔵五五・六二九下）として曇摩蜜多訳を挙げて曇良耶舎訳と併せて
「二存一欠」の説を出す。また、『歴代三宝記』（五九七年成立）には、後漢失訳（正蔵四
九・五四中）、東晋失訳（同・七四上）を記載するので、都合四回の漢訳があったことにな
る。

いずれも『開元釈教録』が依ったとされる『宝唱録』（すでに散逸）の信憑性に問題が
あること、『歴代三宝記』の説は誤伝と考えられ、実際の訳出は、曇良耶舎訳とされ
る一本のみと考えられる。訳出年代は劉宋の元嘉年間（四二四～四五三）である。

漢訳者について

漢訳者については『出三蔵記集』（五一〇～五一八年に成立）「新集続撰失訳雜經類」（
卷四）には「観無量寿経一卷」（正蔵五五・二二上）として収められ、訳者名が示されて
いない。『高僧伝』（五一九年成立）には、曇良耶舎が沙門僧舎を筆受として訳出したと記
されており、この記述により『観経』が曇良耶舎訳とされるようになる。

異本間の異同について

現存する漢訳は一本だけであるが、異本間の異同が激しい。浄土宗をはじめ浄土教系の各教団で依用する本（流布本系・大雲点本）と大藏経系（大正藏経など）の間には相当の違いがある。

たとえば、正宗分・定善十三観は、大正藏経本ではすべてが「仏告阿難及韋提希」で始まるのに対し、流布本では、第二、第三、第五、第六、第十一〜十三観には、「仏告阿難及韋提希」が置かれない。また、流布本では第十観音観に「譬如紅蓮華色」とあるのに対して、大正藏経本では「譬如紅蓮花色」としている。善導は「譬」の本に依っていたようなので（良忠『観経疏伝通記』三、浄全二・三六〇上）、我々は流布本に従うべきである。この前後は観世音菩薩の身体の描写で、「譬」の場合、何を紅蓮華の色に譬えているのかわからないが、「譬」ならば身体の一部として理解しやすいことから、現代語への翻訳者によっては大正藏経本に従う場合もある（たとえば大乘仏典6『浄土三部経』の森三樹三郎訳）。これ以外にも多くの相違がある。詳しくは『大正藏経』一二卷所収の『観経』の脚注を見てもらいたい。

一方、このような相違と比べて宗派間の違いは極めて小さく、『聖典』所載の『観経』と『真宗聖典』所載のそれとはほぼ同一で、若干字形の相違がある程度で、かえって同じ真宗系でも真宗大谷派版と本願寺派版（聖典版も含め）の間に相違が目立つ。たとえば「一一光照頻婆娑羅王頂（大谷派）」と「一一光照頻婆娑羅頂（本願寺派）」や、「譬如紅蓮華色有八十億微妙光明（大谷派）」「譬如紅蓮華色有八十億光明（本願寺派）」といった相違である。しかし、大きく文意を変えるような違いは見られない。

経題について

経題には、①観無量寿仏経→大蔵経系②観無量寿経→流布本③無量寿観経→敦煌本など、の三種類が知られる。善導は「仏説無量寿観経」として注釈する。

二―二、『観経』全体の構成―二会五分

『観経』は教主である釈尊が途中で移動する、という特殊な場面設定となっている。そこで全体の構成も、通常の序分、正宗分、流通分という三つの段落（三分科）ではなく、善導『観経疏』に従って、序分・正宗分・得益分・流通分・耆闍分の五つの段落（五分

科)で考えることになる。

釈尊は当初、耆闍崛山に滞在していたのだが、王舎城王宮での事件発生と韋提希の助けを求める声に応じて王舎城王宮に至り、そこで説法される。説法を聞いた人たちの得益と経題と要法の説示の後、再び耆闍崛山に帰還して、王舎城王宮での説法を阿難が再説するのである。そこでこの経の会座を王舎城の王宮と耆闍崛山の二箇所とみなし、あわせて二会五分の構成とする。

二―三、『観経』の内容(Ⅰ)

『観無量寿経』という経題の意味

経題の『観無量寿経』の中、「無量寿」は阿弥陀仏のことであり、「観」の対象である。「観」とは毘婆舍那(梵語vipāśyana)のことで、「心にその事を縁ずる(認識の対象とする)」ことである。「観無量寿」とは阿弥陀仏の「国土のありさま(依報)」と「仏菩薩等(正報)」(以上、併せて依正二報)を心に思い描くことを意味する。阿弥陀仏を見ることを教えようという、この『観経』はどういう経緯で説かれることになったのであろうか。

『觀經』の背景

釈尊が教えを説くにはそれなりの理由がある。『觀經』なぜ説かれねばならなかったのか、その背景から見てゆくことにしよう。

釈尊が二九歳で出家した時、王舎城に首都を構えるマガダ国という大国があり、国王は頻婆娑羅といった。王の政策もあって王舎城には多くの宗教者たちが集っていたという。出家当初、無名の沙門に過ぎなかった釈尊は王舎城に向かう途中、若き頻婆娑羅王と出会い、成道後に教えを説くことを約して修行生活に入った。三五歳で成道の後、まもなく仏教教団は王舎城近郊を中心として急速に拡大し、頻婆娑羅王はパトロンとして教団を支えることになる。頻婆娑羅王の妃の韋提希夫人も熱心な信者となった。この夫婦の間には阿闍世という息子が生まれる。釈尊は王舎城の近郊に聳える耆闍崛山（靈鷲山）に好んで滞在した。このような中で、有力な弟子たちが釈尊の下に集ってきた。王舎城の王族の一人である目連、釈尊の従弟である阿難や提婆達多、カピラヴァストウのバラモン出身の富樓那といった人たちである。目連はマガダ王家とは血縁関係にあるだけでなく、出家後は一門の師として王家の信頼を得ていた。

『觀經』が説かれたのは釈尊の晩年のことである。仏教教団は拡大し、有力な弟子たち

もそろい、マガダ王家では後取りの阿闍世が成長していた。この時代には、小規模の国家がマガダ、コーサラという二大国に併合され、やがてマガダ一国に統一されつつある時代であった。釈尊の在世中にカピラヴァストゥはコーサラに滅ぼされ、入滅後にはマガダによってコーサラが併合されてしまう。こういう時代だからこそ悪逆非道がまかり通る。たとえ王家であっても血で血を洗う争いが起こってしまうのである。父を殺して王位を奪う、このような事件がマガダ王家で起こったのである。

『無量寿経』では第十八願の末尾に「唯除五逆誹謗正法」と添えられ、五逆罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、出仏身血、破僧）と正法を誹謗するものは往生できないかもしれないと誠められている。『観経』では現実に父殺し、そして母殺し未遂を犯した者（阿闍世）、釈尊に怪我を負わせ、教団の分裂、乗っ取りを企む者（提婆達多）が登場する。もはや五逆を犯さぬように戒める時ではなく、すでに五逆を犯したものも救いとられる道を示さねばならぬ、そういう時代に立ち至ったのである。そのような時に『観経』は説かれたのである。

序分の内容

釈尊は靈鷲山に滞在しており、千二百五十人の比丘たちと、文殊菩薩をリーダーとする三万二千人の菩薩と俱にいた。ちょうどその時に頻婆娑羅王が息子の阿闍世に幽閉されるという事件が起こる。ここから『観経』は始まる。この事件、すなわち阿闍世による父殺しと王位篡奪は比較的よく知られた話で、『観経』はこの事件の経緯を述べない。事件自体は『根本説一切有部毘奈耶破僧事』などに見られるが、ここでは、善導『観経疏』（浄全二・一七上〜一九上）に『観経』の所説の背景がまとめられているのでそれを紹介しよう。

阿闍世は、またの名を未生怨とも折指とも言う。折指とは阿闍世の小指が折れていることから名づけられたものであるが、そこには彼の誕生にまつわる暗い過去が隠されていた。頻婆娑羅王は息子がいないのを悩み、その誕生を神々に祈っていた。あるとき占い師が「山中に仙人がいる。死後、王の子となる」と予言する。王が、それはいつのことかと尋ねると占い師は「三年後に命終するだろう」と答える。三年が待てない王は、使者を遣して仙人に死ぬように要求するが、仙人は拒否する。復命した使者を再度遣して、拒否したら殺すように命じ、使者は仙人を殺す。仙人が死ぬと韋提希は懐妊した。占い師に占わせ

ると、「この子は男子であるが、王に害をなすであろう」と予言する。喜びと憂い交々の王は、「出産の際、高樓で産み落し、落下させれば子は死ぬし、事が露見することもないだろう」と韋提希に持ちかける。韋提希はこれを了承し、出産の際、そのとおりにする。子は地面に落ちたけれども落命せず、小指を折っただけであった。ここから阿闍世は折指太子と呼ばれるようになる。

『觀經』ではこの阿闍世を提婆達多がそそのかすのであるが、提婆達多は釈尊の従弟であり、嫉妬心が強く、釈尊の名聞利養を妬んでいた人物である。

頻婆娑羅王が釈尊に多くの供養するのを見て嫉妬に狂った提婆達多は、阿難から神通力を学び、その力を阿闍世に見せつけて信頼を得て、多くの供養を得る。提婆達多は一方で釈尊に対して教団を自分に譲るように強要する。提婆達多は阿闍世に取り入る際、阿闍世の唾を飲み込んだのだが、釈尊はそのことを持ちだして提婆達多を呵責する。提婆達多はこのことを恨んで、釈尊と頻婆娑羅王を排除し、自分が新たに仏陀となり、阿闍世が新王となるようにと話す。阿闍世が激怒して拒否したので、提婆達多は彼に折指という名前の由来を説いて聞かせた。すると阿闍世は父王に対する怒りを募らせ、幽閉するに至った。このような経緯で頻婆娑羅王は幽閉され、一切の飲食物を断たれて餓死させられようと

していた。韋提希は「酥蜜に〔炒った〕小麦粉を混ぜ合わせたものを」体に塗り、装身具にぶどうジュースを忍ばせ牢に行つて、食事をさせた。一方で、王は空からやってきた目連から毎日八戒を授かり、また富樓那が説法した。そのため二十一日を過ぎても王は健やかであつた（禁父縁）。

阿闍世は頻婆娑羅王の様子を牢屋の門番（守門者）に「父である国王はまだ生きていますのか」と問う。当然餓死していることを期待してははずである。ところが、母親と目連や富樓那の働きで生きながらえているのを聞き、怒りに任せて母親である韋提希を殺そうとする。しかし、月光と耆婆という二人の大臣に諫められて殺害は思い留まる。その後、韋提希は王宮の奥深い所に幽閉されてしまう（禁母縁）。

我が子阿闍世に幽閉された韋提希は、身も心もやつれ果て、遠く耆闍崛山に向かつて釈尊に「どうかお願いですので、目連尊者と阿難〔尊者〕にお目にかかれるようにしてください」（『現代語訳』一八六頁）と懇願する。釈尊は耆闍崛山に居ながらにして韋提希の思いを知り、自ら王舎城の王宮に姿を現すのである。韋提希は目連を左に阿難を右に控え、帝釈天、梵天、四天王が虚空から供養している釈尊を目の当たりにして、どういふ訳でこのような悪人を産んでしまったのか、提婆達多がどうして釈尊のお身内なのか、と号泣し

て訴える（厭苦縁）。

韋提希の訴えは続く。「釈尊よ、どうかお願いでございます。私のためにどこでも結構ですので悩み苦しみが無い世界を説き示してくださいませ」（『現代語訳』一八七頁）と述べ、さらに「どうぞ、お願いです。太陽の如き釈尊よ、私に（仏道という）清らかな修行から造られた（清らかな）世界を目の当たりにお見せ下さいませ」（同上）と願い出る。すると釈尊は眉間から光明を放ち、多くの浄土を映し出した。韋提希は、そのなかで極楽世界の阿弥陀仏の所に往生したいと願う。そして「（この極楽の）光景を私の心にとどめさせて下さい。今ここにいながらにして私に（極楽世界をありのまま）体感させて下さい」（『現代語訳』一八八頁）と願い出る（教我思惟、教我正受）（欣浄縁）。

すると釈尊は口から五色の光を放つ。その光が頻婆娑羅王の頭頂を照らすと、王は阿那含（不還・死後生天し、そこで阿羅漢になることが約束された境地）の境地に至る。続いて釈尊は、阿弥陀仏国がこの娑婆世界から遠からぬことを告げ、さらに往生を願うものは三福（世福・戒福・行福）を修行すべきであるという。さらにこの三福が単に往生行であるだけでなく、諸仏の成道・仏国土建立のための行であることを明らかにする。この行は、散乱心をもって実践される散善である（散善顕行縁）。

続いて釈尊は韋提希の「〔この極楽の〕光景を私の心にとどめさせて下さい。今ここにいながらにして私に〔極楽世界をありのまま〕体感させてください」という要請に答える。釈尊は韋提希が質問したことをほめ、阿難に仏語を伝えるように命じる。そして「韋提希と未来世のあらゆる衆生に西方極楽世界が見えように導こう」（『現代語訳』一八九―一九〇頁）と述べ、つづけて「そなたは〔煩惱に縛られた〕凡夫なのだ。（自分の力で極楽を）心に描こうとしても、そのような能力はない」（『現代語訳』一九〇頁）と指摘し、さらに「仏たる者には、そなたが〔極楽世界を〕見ることができるようにならせる特別な手立てがあるのだ」と述べる。それに対して韋提希は、自分は仏力によって極楽世界を見ることができたが、仏滅後の衆生はどうやって阿弥陀仏を見たら良いのか、と問う。これを承けて正宗分の定善十三観が説かれることになる。定善が「韋提致請」による随他の説とされる所以である（定善示観縁）。

序分にはこのように定善十三観が説かれるに至る経緯が述べられる。それは韋提希自身の厭離穢土、欣求浄土の必死の思いが引き起こしたことである。自分の息子に殺されかけ幽閉されたという事実、これ以上はないというほどの苦しみを感じ、その苦しみから逃れたいという必死の思いである。この思いは、釈尊が、老い、病となり、やがて死なねば

ならぬ、という自分のあり様を苦と捉え、その苦しみから必死に逃れようとして出家したのと、同じ構造となっていることに着目しておきたい。

正宗分

韋提希の要請を受けて、釈尊は阿弥陀仏とその世界を目の当りにするための手立てを説きはじめる。これが『観経』の正宗分である。正宗分は全体が十六の部分からなっていて、『観経』本文に初く第十六という番号が附されている。また、『観経』本文にはそれぞれの名称も付されていて、たとえば、一番目が「日想」、第十六番目が「下輩生想」というように、十六すべてが観法（定善）であることを示唆している。浄土宗ではこれについて善導の分科に従い、初観く第十三観を定善、第十四く第十六を散善として理解する

正宗分①―定善十三観

定善の十三の観法は、準備段階から始まって阿弥陀仏と極楽世界の全貌を目の当りにすることができるよう段階的に構築されている。その構造は次の通りである。

極楽世界のありさま、事物を目の当りにする観法を「依報観」といい、初観く第七観

が相当する。依報観の内、初観と第二観は娑婆世界の事物を手掛りにする準備的な観法という意味で仮観といい、第三観から第七観を真観とする。阿弥陀仏や観音、勢至など正報を目の当たりにする観法を「正報観」といい、第八観〜第十三観が相当する。正報観の内、第八観が仮観、第九観以下を真観とする。

精神集中の状態に入って、極樂世界と阿弥陀仏のイメージをありありと見えるようになるためには、まずは娑婆世界にある物事を手懸りにするとやりやすい。『観経』もそのような手順を取る。

初観の日想観では、西に没する太陽を見る。西に沈む太陽と、我々が死後に往生すべき阿弥陀仏の極樂世界の方角と、無限の輝きにあふれる阿弥陀仏とが結びつく。特に西という方角は「死」「死者」との結び付きがある（四門出遊の西門）。道綽も「(日の)没する処を死と名づく(『安樂集』下、浄全一・七〇二下)」という。死後往生を説く『観経』にとつてこれ以外にはないというほどの手懸りである。娑婆世界にあるその太陽を肉眼で見て、それを脳裏に焼付けて目を閉じていても開いていてもいつでもくつきりと見えるようにする。

第二観の水想観は、水を見て極樂の大地を思い描く修行である。ここでは、まず娑婆世

界の（器に入れた）水を見てそれに心を集中させる。次にその水をイメージの中で水に変化させ、さらにその水を琉璃であるとイメージする。この琉璃はすでに極楽世界の大地であり、ここから極楽世界を思い描く修行が始まる。釈尊は、極楽の瑠璃で出来た大地や、そこにある楼閣、幢、樂器について説き、その樂器が苦・空・無常・無我の音を出すと述べる。

第三の地想観は、水想観で見た一一の光景をいつでも見えるようにする修行である。これを「あらましに極楽世界の大地を見る」（『現代語訳』一九二頁）という。この極楽の大地を見ると、八十億劫の間、生死を繰り返すことになる罪の報いが除かれて、その身を娑婆世界という他世に捨て置いて、必ず極楽に往生すると説かれる。

第四の宝樹観（樹想観）は、極楽世界の宝樹を思い描く修行である。まず一本の宝樹を思い描き、次に宝樹の並木のありあさまを思い描く。ここで釈尊は宝樹の高さや宝樹の華や葉の様子、そこから放たれる光明について説示する。

第五の宝池観は、極楽の池の水を思い描く修行である。極楽には八功德水が満ちた池があり、その池の水は七宝でできていることをイメージする。ここに示されるのは、池の水が如意珠王から湧き出ていることや、水の流れが十四の支流になること、その支流に七宝

の蓮華があることである。また、水の流れが仏法を説き諸仏の相好を讃歎していることや、鳥の鳴き声が念仏念法念僧を讃歎していることが明らかにされる。

第六の宝楼観は、極楽世界の楼閣を思い描く修行である。極楽世界の上空には五百億の宝玉の楼閣があるとされる。釈尊はその様子を説き、そこには神々が伎楽をなし、また楽器が空中にあつて音を奏でていて、念仏・念法・念比丘僧を説いていると述べる。この宝楼観に至ると「極楽世界の宝樹・宝地・宝池をあらまし見ること」となるので、これを総観想という。これを見る者は無量億劫にわたつて続く悪業の報いを取り除き、死後、必ず極楽世界に生まれるとされる。

第七の華座観は、阿弥陀仏が坐す華座を思い描く修行である。この華座は法蔵菩薩の本願力によつてできたものであると述べられており、『観経』が『無量寿経』を前提としていることが伺われる。

さて、この観の冒頭に於いて阿難と韋提希は空中に立つ弥陀三尊を見る。そこで韋提希は阿弥陀仏を礼拝し、その後、釈尊に対して「自身は仏力によつて弥陀三尊を見ることができたが、未来の衆生はどのように見ればよいか」と問う。そこで釈尊は、三尊を見るための手順を説き始める。まず極楽の七宝の大地の上に蓮華を思い描き、蓮華の花びらがあ

りありと見えるようになれば、次に花びらの間にある摩尼珠王やそこから放たれる光明を思い描く。さらにこの蓮華が釈迦毘楞伽宝で出来ていることを思い描く。そして台座の上にある四本の宝幢や、その幢の上の様子を思い描く。釈尊はこれを告げた後で阿難に、この妙華はもともと法蔵比丘の本願力によってできたものだという。そして阿弥陀仏を念じようと思うならば、この華座をくつきりと見えるようにせよと述べる。この想が完成すると五万劫にわたって生死を繰り返す罪の報いを取り除いて、必ず極楽世界に往生するとされる。

以上が依報観であり、これに続いて、阿弥陀仏や二菩薩などを見る正報観が説き明かされる。依報観は日想観から華座観への流れに沿って観法が深まるという構造であるが、正報観は、第九観がもっとも深い観法とされる。

第八像想観は、極楽世界の阿弥陀仏（真仏・報身仏）を見るのに先立って、その準備的な観想として似姿を思い描く修行である。そもそも如来とは法界身、つまり法界の衆生を濟度する仏身であって、衆生が観じようとするればその中に入る。「心にみ仏を思い描く時、その心そのままが〔み仏の〕三十二相や八十隨形好である。〔つまり〕この心がみ仏を描き出すのであり、この心は〔そのまま〕仏なのである。広大な海のような覚りの智慧を具

えたみ仏方は、「衆生が」心に思い描くことから出現するのである」（『現代語訳』二〇一〜二〇二頁）と説かれ、それゆえ一心に阿弥陀仏を観ずるべきであるとされる。

この観では阿弥陀仏を想う場合、まずはその似姿を思い描くべきであるとされ、この似姿を極めてはつきりと見たら、次には仏の左の蓮華に觀世音菩薩が坐り、右の蓮華に大勢至菩薩が坐っているのを観ずるべきであると説かれる。それができると、仏菩薩の像が光明を放ち、さらに三尊の像は極樂全体に満ち満ちるようになる。そして水の流れ、光明、宝樹、鳥たちが妙法を説くのが聞こえる。その内容を行者は三昧から出た時に忘れないようにして、經典の説と照合し、一致しなければそれは妄想であり、一致したならば「大まかな想像で極樂世界を見ること」というのである。この観をなすと、無量億劫にわたって生死を繰り返す罪の報いが取り除かれ、今生のあいだに仏にまみえる、念仏三昧を体得することができる」とされる。

第九の真身観は、阿弥陀仏の姿とその光明を思い描く修行である。ここでは、まず阿弥陀仏の身の色や身の丈が説かれる。それに続き、眉間の白毫相、眼、体中の毛穴から放出される光明、仏身背後の円光について明らかにされる。この後に、阿弥陀仏には八万四千の相があり、一々の相には八万四千の隨形好、一々の隨形好には八万四千の光明があるこ

とが述べられる。その一々の光明は十方の世界を照らして、念仏の衆生を撰取する。これら光明・相好・化仏について説き尽くすことはできず、心眼で見ただけである。以上のように阿弥陀一仏を見ることで、十方の一切の仏を見ることになる。それ故にこれを念仏三昧という。仏の身体を構成するすべての要素は仏心としての大慈悲の顕われなので、仏身を見ると仏心を見ることがとなる。仏心とは大慈悲にほかならず、分け隔てない慈しみで衆生を撰取する。この観想をなす者は、その身を他世である娑婆世界に捨て置いて、極楽に往生して諸仏の前に生れ、無生法忍を体得するとされる。この後には阿弥陀仏を思い描くには、眉間の白毫相という一つの相好から始めるべきことが説かれる。眉間の白毫相がくつきりと見えると、八万四千の相好は自ずから立ち現れてくるのである。阿弥陀仏を見るとそのまま十方の諸仏を見ることになり、彼らから将来仏になるという予言を授かることになる。以上が遍観一切色身想とも呼ばれる第九観である。

さて、この第九真身観は、『観経』で最も読誦されるものであり、また日常勤行式の「撰益文」が含まれる。この撰益文には次の二つの読み方がある。

一つは「光明、徧く十方世界を照らして、念仏の衆生を撰取して捨てたまわず」というものであり、他方は「光明、徧く十方世界の念仏の衆生を照らして、撰取して捨てたまわ

ず」というものである。

前者の読みでは、阿弥陀仏の光明は十方世界すべてを念不念、有情非情に拘わらず照らし、一方で撰取されるのは念仏の者だけである。後者の読みでは、阿弥陀仏の撰取の光は念仏の者だけを照らす。阿弥陀仏が放つ光（色光）と念仏の衆生を撰取する光（心光）を分けて読むのが前者の読み方であり、撰益全文を心光のみについて説くと見るのが後者の読み方である。両者とも可能な読みであるが、浄土宗では前者の読みを取り、後者は用いない。また、ここで用いられる「念仏」の語は称名のことである。浄土宗において撰益文は、阿弥陀仏の色光はあらゆる世界を照し、南無阿弥陀仏と称えるものをすくい取る、ということの意味するのである。

第十の観音観は、観世音菩薩を思い描く修行である。ここでは観音菩薩の身長、身の色、頭頂の肉髻、円光が説かれ、その円光に五百の積尊のような化仏があり、また五百の化菩薩と諸天を侍者として示される。さらに全身から放たれる光明、頭頂の天冠、そこに据えられた化仏について説示される。その後に、観世音菩薩の顔いろ、毫相が説かれ、その毫相から八万四千の光明が放たれ、その光明に多くの化仏がおり、その化仏は無数の化菩薩を侍者として述べられる。また手から放たれる光は一切を照らし、衆生を

救いとるとされる。釈尊は、観音菩薩の足の裏に千輻輪相があり、この菩薩が足を下ろすと金剛摩尼の華が飛び散ると説く。観音菩薩は頂上の肉髻と無見頂相のみが仏に及ばないが、それ以外の身体的特徴は仏と変わることはない。この観をなすとさまざまな禍にであわず、無数劫にわたって生死を繰り返す罪の報いを除くといわれ、この菩薩の名前を聞くだけでも無量の福を得るとされる。このような観世音菩薩を観じようとするなら、頂上の肉髻から順次くつきりと見るべきであると述べられている。

第十一の勢至観は、大勢至菩薩を思い描く修行である。この菩薩の体の大きさは観世音菩薩と同等と説かれ、その後には円光や体中から放たれる光明について述べられる。釈尊は、この菩薩の毛穴の光を見るだけであらゆる諸仏の光明を見ることができると述べる。そこで、この勢至菩薩は無辺光とも呼ばれる。また勢至という名は、智慧の光ですべての衆生を地獄・餓鬼・畜生の三途から離れさせることについて無上の力を有することから名づけられたものである。さらに勢至菩薩の天冠や頭頂の肉髻、その上にある宝瓶について述べられる。そして天冠以外の相は、すべて観世音菩薩と同等であると説かれている。この菩薩が移動するときにはあらゆる世界が震動し、震動したところでは五百の宝華がある。この菩薩が坐ると極楽世界の大地は一度に震動する。そして、さまざまな仏の国土にいる阿弥陀

仏や観世音菩薩、大勢至菩薩の分身が極楽世界に集合し、ひしめき合つて蓮華座に坐り、説法すると説かれる。この菩薩を見る者は、無量劫阿僧祇にわたつて生死を繰り返す罪の報いが取り除かれるとされ、この観を完成した者は再び人の胎内に宿ることがなく、いつでも諸仏の浄土に思うがままに赴くことができる。

第十二の普観は自分自身が極楽世界に往生するさまを思い描く修行である。これは蓮華中に結跏趺坐すると蓮華が閉じ、蓮華が開くと極楽世界にあつて光に身を照らされ、そこで仏菩薩の姿を見、水鳥樹林の音声が教えを説くのを聞く光景を、精神を集中させて思い描くものである。そして精神集中を終えた後でも、その内容を忘れないようにすべきである。このような行者ところには無量寿仏、観世音菩薩、大勢至菩薩がいつでも来るということが述べられる。

定善の最後である第十三観の雜想観は、さまざまな仏身を思い描く修行である。ここで説かれるのは池水の上に一体の一丈六尺（丈六）の像である。阿弥陀仏の身体の大きさは無辺で凡夫の理解の及ぶところではないのであるが、阿弥陀仏の本願力の故に憶想すればかならず観想を完成できるといふ。この間で思い描く阿弥陀仏はあらゆる世界に、大小さまざまな仏身を出現し、皆金色であり、円光の化仏や蓮華などはすでに示された通りのも

のである。また観世音菩薩と大勢至菩薩はどこでも同じ身長であるとされ、頭部を見てこちらが観世音、あちらが大勢至であると知ると説かれている。この二菩薩は阿弥陀仏の教化を助けるとされる。

正宗分②―散善九品

次に散善について見てみよう。ここでは九品の全体を見渡すために、どのように分類整理するのかを概観し、その上で個々の内容を確認したい。

九品とは

第十四上輩観、第十五中輩観、第十六下輩観を散善とする。それぞれをさらに上・中・下の三品に分け、合わせて九品とする。

九品は往生人の仏道修行者としての能力資質（機根・機類）を九種類に分類したもので、その区別は、往生の際に乗った蓮華が往生後に開くまでの時間の遅疾、往生後の得益等によって示される。

九品のそれぞれはどのような往生人であるのか。浄土宗では善導に従って、上品上生 〳

大乗上善の凡夫、上品中生||大乘次善の凡夫、上品下生||大乘下善の凡夫（以上、上品は大乗の凡夫）、中品上生||小乗根性上善の凡夫、中品中生||小乗根性下善の凡夫、中品下生||世善上福の凡夫（以上、中品は小乗の凡夫）、下品上生||十悪輕罪の凡夫、下品中生||破戒次罪の凡夫、下品下生||五逆重罪の凡夫とし（以上、下品は遇悪の凡夫）、九品をすべて凡夫とみなす（九品皆凡）。

また、往生を三分類することは『無量寿經』下の三輩段に見られる。法然は九品と三輩との対応を、「開合の異なり」と見る。同様に『觀經』序分および上品上生に示される三福と九品との関係も、「開合の異なり」と見る。

各品の構成

善導は九品各品にそれぞれ十一門義があるとす。十一門義とは、一、総明告命、二、弁定其位、三、総挙有縁之類、四、弁定三心以為正因、五、正明簡機堪与不堪、六、正明受法不同、七、正明修業時節延促有異、八、明廻所修行願生弥陀仏国、九、明臨命終時聖來迎接不同去時遲疾、十、明到彼華開遲疾不同、十一、明華開已後得益有異である。この十一門義が九品すべてにあるので、九×一||九九||一〇〇とし、合わせて「一百番義」

という。経文にこの十一がすべて揃っているのは上品上生のみで、上中品、上下品、中中品、中下品は、第一、第三、第四が略され、中上品、下三品には第三と第四が略されている。しかし、九品全てが十一門義を具えていると見做すことによっては、九品全てに三心があると理解することが可能になる。

それでは以下に九品の概要を示していこう。

上品

上品は大乗の凡夫の往生を明らかにするものである。

まず上品上生では至誠心、深心、廻向発願心の三心を具えた者は往生することが述べられる。さらに慈心不殺すなわち持戒し、大乘経典を誦し、六念（仏・法・僧・戒・捨・天の六を念ずる）を修して廻向して往生を願い、一日乃至七日すると往生できるとされる。往生の際、阿弥陀仏、観世音菩薩、勢至菩薩、その他眷属などが来迎し、観世音菩薩が差し出す蓮台に乗って往生すると説かれる。往生すると直ちに蓮華は開き、仏の色身などを見て、無生法忍を得、諸仏を遍歴して授記せられて帰国し、無量百千の陀羅尼門を得る。

上品中生では必ずしも大乘経典を誦しないが、義趣を理解し、第一義について聞いて

も恐れおののかず、因果を信じ、大乘を誹謗せず、これを廻向して往生を願う行者のことが説かれる。この行者の命終の時には、弥陀三尊が眷属と共に紫金台をもつて来迎する。そして紫金台に乗って往生し、一夜を経て蓮華は開き、光明を浴びて目が開く。七日の後には不退転となり、諸仏を遍歴し、一小劫の後、無生忍を得て、授記されると説かれる。

上品下生では因果を信じ、大乘を誹謗せず、菩提心を発すのみで、これを廻向して往生を願う行者のことが説かれる。この行者の命終の時には、弥陀三尊が眷属と金蓮華をもつて、五百の化仏を化作してこの行者を迎えたとされる。化仏は菩提心を発したので来迎したという。金蓮華に乗って往生し、一昼夜を経て蓮華は開く。その後七日間の内に仏を見えるが、明瞭には見えない。二十一日後にやっとはつきりと見ることが出来る。十方を遍歴して諸仏を供養し、三小劫の後、百法明門を得て歓喜地（初地）に入ると説かれる。以上を上輩生想、第十四観という。

中品

中品は、小乗の凡夫の往生を明らかにする。

中品上生では、五戒・八戒斎など諸戒をたもち、五逆罪を犯さず、破戒をせず、その善

根を廻向して往生を願う行者のことが説かれる。この行者の命終のとき、阿弥陀仏が比丘とともに来迎し、出家の功徳を讃歎する。行者はそれを見て歓喜し、蓮台に坐し、礼拝して頭を挙げないあいだに往生し、そこで蓮華は花開き、行者は四諦を讃歎する声を聞く。そして阿羅漢となり、三明・六通を得、八解脱を獲得すると説かれる。

中品中生では、一昼夜にわたって八戒齋、沙弥戒、具足戒を完璧にまもり、この功徳を廻向して往生を願う行者のことが説かれる。この行者の命終の時、阿弥陀仏が眷属と七宝の蓮華をもって来迎し、三世諸仏の教えに随順した（すなわち持戒した）ので来迎したという。蓮華に乗って往生し、七日を経て蓮華は開き、世尊を讃歎して須陀洹を得る。半劫を経て阿羅漢となると説かれる。

中品下生では、父母に孝行し、世間的な仁義等を実践した人のことが説かれる。この人が命終する時、仏法へと誘う人（善知識）が彼のために阿弥陀仏国土の樂事や法藏比丘の四十八願を説くのを聞き、命終して直ちに往生し、七日を経て觀世音菩薩、大勢至菩薩に遇い、聞法し一小劫を経て阿羅漢となると説かれる以上を中輩生想、第十五觀という。

下品

下品は遇悪の凡夫について説くものであり、これは上品や中品と同様に三生が説かれるが、これは罪の軽重によるものである。

下品上生では、大乘經典の誹謗はしないまでもさまざま悪業をなし、しかも慚愧しない者について説かれる。この者は命終の時に、善知識が大乘十二部經の經題を称えるのに出会う。經題を聞いたので、千劫にわたって犯し続けた悪業の報いを取り除く。さらに智者（＝善知識）は合掌又手させ、南無阿彌陀仏と称えさせる。仏名を称えたので、五十億劫にわたって生死を繰り返すことになる罪の報いまでも除かれる。そして阿彌陀仏は化仏・化觀世音菩薩・化大勢至菩薩を遣して、行者に「汝は仏の名を称えたので諸々の（の報い）罪（の報い）が消滅し、私が汝を迎えに来たのである」（『現代語訳』二二二頁。これは八選択の中の「選択化讚」である）と告げる。この人は命終の後、宝池の中に生れ、四十九日を経て蓮華は開き、それから無上道心を発し、十小劫を経て百法明門を具えて初地に入ると説かれる。

下品中生では、五戒・八戒・具足戒を破り、教団の所有物を盗んだり、不淨説法をしても慚愧しない者について説かれる。そのような悪業を重ねることによって当然地獄に墮ち

ることになるので、この人の命終の時には地獄の炎が現れる。その時、善知識が阿弥陀仏の十力の威徳や光明の威神力などについて説く。それを聞いて八十億劫にわたって生死を繰り返す罪の報いを取り除かれ、地獄の火炎は心地良い風になり、天華を吹き散らすとされる。それらの天華の上の化仏化菩薩に迎えられ往生し、七宝池の蓮華中で六劫を経て蓮華は開き、そこで観世音菩薩と大勢至菩薩がその人を慰め、大乘の甚深の經典を説く。そこで無上道心を発すと説かれる。

下品下生では、五逆罪や十悪をなした者について説かれる。そのような人は悪業のため、悪道に堕ち、長い間にわたり、極まりなく苦しみを受けるはずであるが、命終の時、善知識が教えを説き念仏させようとする。ところがこの人は死の苦しみに苛まれて念仏などできない。そこで、善友（＝善知識）は「汝、仏に思いを馳せることができないなら、無量寿仏と称えなさい」（『現代語訳』二二四頁）と言って、十声、南無阿弥陀仏と称えさせる。仏名を称えたことで八十億劫にわたって生死を繰り返す罪の報いを取り除かれ、彼は命終の際に金蓮華を見てそれに乗って往生を遂げ、十二大劫を経て蓮華は開き、そこで観世音菩薩と大勢至菩薩が諸法実相と除滅罪法を説くのを聞く。そこで菩提心を発すと説かれる。以上を下輩生想、第十五観という。

得益分

得益分では、これまでの釈尊の説法を聞き、極楽世界や阿弥陀仏、観音勢至の二菩薩を見て、韋提希が無生忍を得て、韋提希の侍女五百人が菩提心を発して往生を願ったことが説かれており。それに対して釈尊は、往生がかなうこと、往生して「諸仏現前三昧」を得ることを予言している。

流通分―念仏附属

流通分では、阿難が釈尊にこの経の名称、この法の要法をどのように受持したらよいかを問うと、「観極楽国土無量寿仏観世音菩薩大勢至菩薩」あるいは「淨除業障生諸仏前」と経題を名付ける。加えて無量寿仏・観音勢至の二菩薩の名を聞くだけ、さらに憶念することでも計り知れないほどの罪を滅することができるという。念仏者が人中の分陀利華（白蓮華）に例えられるほどすぐれており、観音勢至の二菩薩がすぐれた友となり、成道すべく諸仏の家系に連なるのであると説かれ、そして最後になって『観経』の最も肝要なところを阿難に告げられる。すなわち釈尊は

汝、「今、私が説き示した」この教えをしつかりと胸に刻み込め。この教えを胸に刻み込めとは、無量寿仏の御名を胸に刻み込め、ということに他ならない。（『現代語訳』二二七頁）

と述べ、「無量寿仏の名」を胸に刻みこむよう阿難に命じたのである。ここまで延々と述べられてきた定散二善ではなく、念仏の一法こそを『観経』の要法として阿難に付属したのである。

耆闍分

王舎城王宮での説法の後、釈尊は空を歩いて耆闍崛山に還る。阿難は耆闍崛山に待つ大衆のために王宮での出来事を再説した。その後、会座の大衆は歓喜して立ち去った。この耆闍崛山での再説を一会として数え、王宮での一会とあわせて『観経』には二つの会座があるとするのである。

三、浄土宗の『観経』理解

三部経の中での位置付けと所説の念仏

法然は浄土三部経それぞれの間に価値の違いを全く認めなかった。これは三部経に対する我が宗の基本的な立場であって、聖光は『西宗要』一に「この『観経』『弥陀経』『無量寿経』は等しく浄土往生の経、本意は一なりと云う事なり」（浄全一〇・一三二上）といひ、浄土往生の経として齊等とする。

ただし、ある經典の説時は特定の時であって、複数の經典の間には自ずと前後の関係が生じる。法然は『観経釈』冒頭（昭法全九七〇九八）に『観経』と『無量寿経』の前後を論じて、『無量寿経』が先、『観経』が後という次第を定める。さらに『観経』と『弥陀経』との前後関係については、『弥陀経釈』（昭法全一三三）において、『観経』が先、『弥陀経』が後、という次第を定める。つまり、『無量寿経』では弥陀仏の成り立ちとして法蔵菩薩の発心修行や、極楽の依正二報、生因として三輩に念仏と諸行を説く。その依正二報を受けて、『観経』では十三観を説き、生因として九品の諸行を説くが、最後に諸行を廃して念仏の一行に結帰する。『弥陀経』ではすでに諸行往生を廃捨したところ

から始まって、徹頭徹尾念仏往生の一行のみを明かす、という次第の位置付けである。

このように説時の前後の次第をつけはするが、三部経に共通して説かれる念仏は、どれも同じ選択本願念仏であり、口称の念仏である。三部経に説かれる念仏や往生に優劣の違いは全く認められない。

またこの口称の念仏を往生行として導き出す手続きは、概ね三部経の記述に特別の解釈を加えること無く、法蔵菩薩の四十八願建立とその第十八願の念仏往生願および願成就、定散両門に対して念仏を勧めること、念仏一行での往生を説きそれを六方の諸仏が誠であると証明した、という三部経の言葉通りの理解によるものである。唯一特別な解釈が必要とされたのは「乃至十念」を「下至十声」と読み替える「念声是一論」であるが、これも弥陀の応現たる善導の説示として受け入れられるものなのである。

『選択集』での『観経』の位置

① 撰取不捨―選択撰取

『観経』第九観、真身観の「光明徧照十方世界念仏衆生撰取不捨」を浄土宗では、善導にしたがって「(阿弥陀仏の一々の)光明、徧く十方世界を照らして、念仏の衆生を撰取

して捨てたまわず」と読み、阿弥陀仏の色光は十方世界を照らし尽くし、念仏の衆生のみが摂取の益にあずかることができる、という意に理解する。法然は阿弥陀仏によって念仏の衆生が摂取されるという点から、「選択摂取」として八選択の一つに挙げる（弥陀の選択。『選択集』七、十六）。『逆修説法』には摂取する仏を真仏＝報身仏としての阿弥陀仏と位置づける。もちろんここでの念仏は口称念仏に他ならない。

② 来迎の化仏の讃歎―選択化讃

『観経』下品上生には、大乘經典を誹謗はしなかつたけれどもさまざま悪業を犯した者が、命終の時に大乘十二部経の首題の名前を聞かせてもらい、さらに南無阿弥陀仏と称えさせられる。すると命終の時に化仏化観世音化大勢至が迎えに来て、「汝は仏の名を称えたので諸々の罪（の報い）が消滅し、私が汝を迎えに来たのである」（『現代語訳』二二頁）と公言する。大乘十二部経の首題の名字を聞いたことなど他のことではなく、念仏を申したところが化仏化菩薩によって讃歎されたと理解する。阿弥陀仏の化仏によって念仏の衆生が賞讃されるという点から、「選択化讃」として八選択の一つに挙げる（弥陀の選択。『選択集』十、十六）。

③ 仏名の付属―選択付属

『観経』流通分で、阿難は釈尊にこの経の名、この法の要をどのように受持したらよいかを問う。それに対して、「観極楽国土無量寿仏觀世音菩薩大勢至菩薩」「淨除業障生諸仏前」という二つの経題を提示し、それに続いて「汝、(今、私が説き示した)」この教えをしつかりと胸に刻み込め。この教えを胸に刻み込めとは、無量寿仏の御名を胸に刻み込め、ということに他ならない」(『現代語訳』二二七頁)と告げる。善導『観経疏』では「正しく弥陀の名号を付属して、退代に流通せしめたまうことを明す。上來定散兩門の益を説きたまうといえども、仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるに在り」(聖典二・三三三～三三四)として、ここまで念仏以外に定善散善の諸行を説いたのであるが、阿弥陀仏の本願からすると諸行を廃捨して阿弥陀仏の名号を称えさせることに目的があったとする。つまり韋提希の願いにより定散兩門を説いたのであるが、釈尊自身の意図は衆生に念仏を称えさせることにあるとする。ここに念仏が弥陀の本願であるのみならず、釈迦の付属であることを明らかにしたのであり、これを「選択付属」として八選択の一に挙げる(釈尊の選択。『選択集』十二、十六)。

④念声は一乃至十念と具足十念称

下品下生では仏を憶念する「念仏」が説かれるが、その直後に「声をして絶えざらしめ、十念を具足して、南無阿弥陀仏と称す（令声不絶具足十念称南無阿弥陀仏）」（聖典一・三一）と勧めるのは明らかに称名念仏である。法然は、『選択集』三において十念の念が十声の声であること（念声は一）を論証する根拠としてこの箇所を示す。このような論証方法から、第十八願に誓われる念仏が称名念仏であり、『観経』に勧める念仏が『無量寿経』第十八願に誓われた念仏と同じ念仏であると考えていることがわかる。

⑤人中分陀利華

『観経』得益分には、念仏の者を「白蓮華（芬陀利華）」に例えて、称讚する。念仏以外の雑善と比べて、念仏は比べものにならないほど勝れているとし、善導は芬陀利華という喩例から、人中好華、希有華、人中上上華、人中妙好華、蔡華まで広げ、これになぞらえて念仏者を人中好人、人中妙好人、人中上上人、人中希有人、人中最勝人と呼んだ例を示す。そして『観経』に説かれた定善散善の雑善に対して念仏が独勝であることを説く

〔選択集〕第十一章)。

四、真宗の『観経』理解

極楽の違い、念仏の違い

浄土宗・法然が三部経の間に優劣の区別を付けず、そこに説かれる念仏の違いを認めないのに対し、真宗・親鸞は三経差別の立場から所説の意味の違いを設け、それぞれに説かれる念仏に価値の上下を付ける。究極的には三経一致の立場から選択本願を宗とし、他力念仏往生を説くと見なすにしても、それは經典の言葉の裏に隠れて彰されるものであって、実際に經典の文言に顕らかに説かれた内容には価値の上下を設ける。詳しくは第一章を参照してほしい。

さて、それでは親鸞は『観経』の文言に顕らかに説かれた内容をどのように捉えているのであろうか。彼は『浄土三経往生文類』に次のように言う。

観経往生といふは、修諸功德の願(第十九願)により、至心発願のちかひにいりて、

万善諸行の自善を回向して、浄土を欣慕せしむるなり。しかれば『無量寿仏観経』には、定善・散善、三福九品の諸善、あるいは自力の称名念仏を説きて、九品往生をすすめたまへり。これは他力のなかに自力を宗致としたまへり。このゆゑに観経往生と申すは、これみな方便化土の往生なり。これを双樹林下往生と申すなり。（眞宗聖典 六三〇～六三一）

『観経』の念仏は自力の念仏であり、自力の念仏によって方便化土すなわち娑羅双樹の下で入滅を現すが如き化土に往生するという。これを観経往生という。

ここには『観経』九品に説く念仏、すなわち下品下生の「声をして絶えざらしめ、十念を具足して、南無阿弥陀仏と称す」（聖典一・三二二）によって念を声と理解し、この念仏によって報土に往生するという理解は見られない。

『浄土和讃』の『大経』だいぎょうのこころ意に「臨終現前の願により釈迦は諸善をことごとく『観経』一部にあらはして定散諸機をすすめけり」（眞宗聖典五六七）というように、親鸞の理解では、『無量寿経』第十九臨終現前の願（浄土宗では来迎引接願という）によって、定善散善の機根の人々に勧められた諸善を説くのが『観経』であるという。そもそも浄土宗の

第十九願理解は、「全く生因に非ず」「来迎引接を以て願体とす」（良忠『決疑抄』二、浄全七・二三二上）として、これを生因を誓ったものとは考えず、来迎を誓った願であるとす。したがって、これは浄土宗にはない理解である。

浄土宗からみると、親鸞の考えでは信心を生因とし、第十八願の他力を信じきるところに成仏が確定すると理解できる。親鸞が口称念仏はその際の喜びが外に現れれるものと考えている以上、往生を求める側の主体的な行が往生の因となることを認めない。

同じ「他力」という言葉を用いても、浄土宗では、念仏を称えるものを往生させるという弥陀の本願力によって往生するためには、条件として念仏を申さねばならない。そこには行者の主体的な働き掛けが必須であって、そこではじめて他力としての弥陀の願力が作用する。このような、浄土宗の理解とは全く異なるものなのである。

真宗の阿弥陀仏理解の特異性と『観経』序分

親鸞の阿弥陀仏観について考えるために『教行信証』の序を引用しよう。

ひそかにおもんみれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を

破する恵日なり。しかればすなはち淨邦縁熟して、調達（提婆達多）、闍世（阿闍世）をして逆害を興ぜしむ。淨業機彰あらかれて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまへり。これすなはち権化の仁、斉しく苦惱の群萌を救済し、世雄の悲、まさしく逆謗闍提を恵まんと欲す。ゆゑに知んぬ、円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は疑を除き証を獲しむる真理なりと。（真宗聖典二二一）

あえて漢文ではなく、書き下し文で引用したのは「調達（提婆達多）、闍世（阿闍世）をして逆害を興ぜしむ」の部分に着目したいからである。親鸞の阿弥陀仏理解は「久遠実成の阿弥陀仏」であつて、久遠の昔に實際には成道した阿弥陀仏が法蔵菩薩として出現して四十八願を建立する姿を示したとし、三部經に示される阿弥陀仏やその世界の有様を、方便に過ぎないものと見なす。その同じ発想が、「調達（提婆達多）、闍世（阿闍世）をして逆害を興ぜしむ」という表現に現われていると言つてよいだろう。深励が『觀無量壽經講義』一に「釈迦如来は善人の頭提婆は悪人の頭。大經讚の前の処に提婆尊者を釈迦如来と同じく大書であるはこれなり」（『淨土三部經講義』2 觀無量壽經講義）三頁。香月院深励著作集六、法蔵館、一九八二）というのも軌を一にするものであらう。善導や法然の理

解に基づけば、『無量寿経』で抑止の立場から、五逆を犯すことなかと戒めて「唯除五逆誹謗正法」と述べられたのに対して、実際に五逆を犯してしまった者が登場した以上、阿弥陀仏が実際には五逆のものも撰取するのだ、ということを明らかにしたのが『観経』であるとする。そこには、『観経』を説示することを目的として「阿闍世や提婆達多の悪業を興させた」というあたかも逆罪を犯すことを是認するような理解はあり得ないはずである。

三心の理解

浄土宗の信のあり様は、極楽への往生を求め（所求）、阿弥陀仏に帰依し（所帰）、念仏で往生する（去行）の三つに心を安置する安心であって、その内実は『観経』に説かれる至誠心、深心、廻向発願心の三心である。そして第十八願の「至心・信楽・欲生我国」をそれぞれ至誠心・深心・廻向発願心に当てて「本願の三心」という。第十八願全体で、安心と起行の両者を求める、三心具足の念仏による往生が誓われていることになる。

それでは親鸞の三心の理解はどうであろうか。これについて『愚禿鈔』下には『観経』の三心が次のように説かれている。

ひそかに『観経』の三心往生を案ずれば、これすなはち諸機自力各別の三心なり。

『大経』の三信に帰せしめんがためなり、諸機を勧誘して三信に通入せしめんと欲ふなり。三信とは、これすなはち金剛の真心、不可思議の信心海なり。また「即往生」とは、これすなはち難思議往生・真の報土なり。「便往生」とは、すなはちこれ諸機各別の業因果成の土なり、胎宮・辺地・懈慢界、双樹林下往生なり、また難思議往生なりと、知るべし。(真宗聖典五四一〜五四二)

『観経』の三心を自力の三心とし、これによつては胎宮・辺地・懈慢界、双樹林下往生を得ることになるといふ。一方『無量寿経』の「至心・信樂・欲生我国」を三信とし、この三信が金剛の真心であつて、第十八願に説く生因であると考え。そして『観経』の三心を自力の三心とし、これを通して『無量寿経』の三信に帰入させるものと考え。同じ安心であつても浄土宗のそれとはフレームが全く異なるといつてよい。

このような理解から、善導『往生礼讃』の三心積にある「若少一心」を、『唯信鈔文意』にて、つぎのように読み替える

「具三心者必生彼国」（観経）といふは、三心を具すればかならずかの国に生るとなり。しかれば善導は、「具此三心 必得往生也 若少一心即不得生」（礼讃）とのたまへり。「具此三心」といふは、三つの心を具すべしとなり。（中略）「若少一心」といふは、「若」はもしといふ、ごとしといふ、「少」はかくるといふ、すくなしといふ。一心かけぬれば生れずといふなり。一心かくるといふは信心のかくるなり、信心かくといふは、本願真実の三信心のかくるなり。『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを一心をうるとは申すなり。このゆゑに『大経』の三信心をえざるをば一心かくると申すなり。この一心かけぬれば真の報土に生れずといふなり。（真宗聖典七一三〜七一四）

『往生礼讃』の文脈では、三心を提示し、その三心のうちの一心でも少く^かならば往生は不可である、と読むべきものである。これを、『無量寿経』の三信を一心と理解し、この一心を少くならば報土への往生を不可であるとする。『観経』の三心の上に『無量寿経』の一心（＝三信）を少いているならば報土に往生しない、というのである。

ここにも『無量寿経』を中心として『観経』『阿弥陀経』を位置づけ、その相違を指摘する親鸞の立場と、三部経すべてによつて等しく念仏往生を明らかにしていると考える法然の立場との違いが見られる。

人中分陀利華

『観経』では「もし念仏する者は、この人こそが〔煩惱多き〕人々の中に〔咲く、汚れなき〕白蓮華〔のよう〕である」(『現代語訳』二二六頁)として念仏する人(口称念仏)を人々の中の白蓮華(分陀利華)とする。親鸞は、これを信心を得たる人と言ひ換える。何故か。『唯信鈔文意』によると「信心〓金剛心〓本願の三信心〓眞実信心〓願作仏心〓信樂は仏にならんとねがふと申すころ〓度衆生心〓大菩提心〓大慈大悲心〓信心〓仏性〓如来」という理解をし、

この信心をうるを慶喜きょうきといふなり。慶喜するひとは諸仏とひとしきひととなづく。慶はよろこぶといふ、信心をえてのちによるこぶなり、喜はこころのうちによるこぶこころたえずしてつねなるをいふ、うべきことをえてのちに、身にもこころにもよろこ

ぶこころなり。信心をえたるひとをば、「分陀利華」（観経）とのたまへり（真宗聖典
七二二）

というのである。本願の三信心とは第十八願の「至心・信楽・欲生我国」であり、それを得る人が念仏者＝信心を得たる人、という理解から親鸞は信心を得たる人を人々の中の白蓮華というのである。「念仏」を文字通りには解せず、信心に読み替えての解釈が施されているといえよう。

五、まとめ

これまで『観経』の内容を概説し、その上でその所説をめぐる浄土宗・法然の理解と、真宗・親鸞の理解の特徴的な点を列挙した。両者は同じ經典を素材とし、同じ用語を使用している、その理解は大きく異なっている。その違いについて以下にまとめ、浄土宗の立場を示して本章を終えようと思う。

発想の違い

三部経を文字通りに受け止めるか、三部経よりも高い立場を想定してそこから三部経を位置づけるか、という違い。そこには阿弥陀仏に対する理解の異なりがある。

浄土宗では、三部経の文面を文字通りに受け止め、阿弥陀仏は世自在王仏のもとで四十八願を選択し兆載永劫の修行の末、願と行に酬いられて仏果を感得した仏と理解する。『観経』では、指方立相による姿であるとはいえ、そのような阿弥陀仏とその世界を目の当たりにし、『無量寿経』において本願に誓われた念仏によって往生することを説く。

一方、真宗・親鸞は、阿弥陀仏を久遠実成と考え、その働きとして示現されたのが『無量寿経』の法蔵説話であり、その物語を生み出した、姿形としてとらえることのできない真仏の世界に至るための方便として示されたのが『観経』に説く自力の念仏であり、化土への往生を遂げる経説と考えている。

念仏の違い

浄土宗では『無量寿経』第十八願に示される念仏であり、往生行として本願に誓われた念仏だから往生が可能になると考える。『観経』ではその同じ念仏を要法として阿難に付

属するのである。

それに対して真宗・親鸞にあつては第十八願を生因として三信を説くものと捉える。そして『観経』にて阿難に付属された念仏を自力の念仏と位置付け、三信すなわち一心を得ることで報土へ往生すると考える。

往生の違い

浄土宗では三部経に説く往生の違いを認めない。もちろん、九品の違いはあるが、往生する先は報土に違いがない。阿弥陀仏を報身と見る以上、その国土は報土であつて他の土に生まれようがないのである。

それに対して真宗・親鸞では、三部経による往生に自力による往生と他力による往生とを分け、『観経』の往生は化土でしかないとする。

浄土宗の立場

三部経全体をもつて念仏往生を明らかにする經典と位置づけるのが浄土宗の基本的な立場である。したがつて三部経それぞれが独自の往生観や念仏観を持っているとは考えない。

まったく同一の、選択本願念仏を説くのであり、それを三部経全体で証明していると考えるのである。したがって、『観経』では、韋提希の致請によつて極楽の様相を目の当たりにすることを説くが、しかし、往生のためには『無量寿経』第十八願に誓われた念仏によるということ最後の最後になって明示するのであり、そのために『観経』の経説全体があると理解するのである。

註

(1) 以下の内容解説は拙稿『三部経の思想』(浄土宗、二〇一三)の『観経』の箇所「背景」を加筆し、総研叢書に合わせて書き直したものである。

第四章
浄土宗の
『阿弥陀経』
理解

一、はじめに

本章では、浄土宗における『阿弥陀経』の理解を述べる。

『阿弥陀経』は浄土三部経の中で、最も我々になじみ深い經典である。『無量寿経』や『観経』と比較しても分量の少ない『阿弥陀経』を、我々はさまざまな場面で読誦する。ある意味で浄土宗教師が最もよく読誦しているのが『阿弥陀経』であろう。

本章では、この『阿弥陀経』について浄土宗の理解を確認するとともに、法然と親鸞の『阿弥陀経』理解の相違を考察する。

二、『阿弥陀経』を読む

『阿弥陀経』に言及するに当たり、まず『阿弥陀経』のテキストについて述べよう。

二一、『阿弥陀経』の諸テキストについて

『阿弥陀経』の漢訳

浄土宗において読誦され、浄土三部経の一つとされるのは鳩摩羅什が翻訳した『阿弥陀経』である。鳩摩羅什は『阿弥陀経』を弘始三年（四〇二年）に訳出したと伝わっている。『阿弥陀経』の漢訳は、この鳩摩羅什訳以外に、玄奘が訳した『称賛浄土仏撰受経』（通称『称賛浄土経』）がある。『称賛浄土経』は、鳩摩羅什訳の約二五〇年後の永徽元年（六五〇年）に訳出されたものである。『阿弥陀経』と『称賛浄土経』を比較すると、前者が簡潔に説くところを後者は詳細に説いている。一例としては、我々が六方段として親しんでいる『阿弥陀経』の後半部分を、『称賛浄土経』は十方段としてより詳細に説いていることが挙げられる。

サンスクリット原典

また『阿弥陀経』には、サンスクリット語の原典も存在する。サンスクリットの経名は『スカールヴァティーヴューハ』（極楽の莊嚴）といい、これは『無量寿経』のサンスクリット語原典と全く同じ名前である。欧米では両経を区別するために『阿弥陀経』を『スモー

ラー・スカーヴァアティーヴューハ』、『無量寿經』を『ラージャー・スカーヴァアティーヴューハ』と呼んでいる。『阿弥陀經』のサンスクリット語の原典は日本に存在した悉曇本で、日本以外の国からは発見されていない。

鳩摩羅什訳『阿弥陀經』の相違

鳩摩羅什訳『阿弥陀經』は浄土宗に限らず広く読誦される經典であるが、『觀經』と同様にこれにもいくつかのヴァージョンがある。浄土宗で用いているのは善導『法事讚』にひかれている『阿弥陀經』であり、流布本と通称される。浄土宗の『阿弥陀經』は『正藏』一二卷に所収されている『阿弥陀經』といくつか相違がある。たとえば、我々が「昼夜六時・雨曼陀羅華」（聖典一・一九八）と読むところは、正藏本では「昼夜六時・天・雨曼陀羅華」（正藏一一・三四七上）となっている。また「聞是諸仏所説名及經名者」（聖典一・二〇七）が「聞是經受持者及聞諸仏」（正藏一一・三四八上）となっている。このように我々が日常読誦する『阿弥陀經』は正藏に所収されているものと相違する。

また『逆修説法』三七日や『選択集』一三に引用される『龍舒浄土文』の一文によると、襄陽にある石刻の『阿弥陀經』と流布本を比較すると、後者には二一文字の脱落があると

される。これは我々が「若一日…若七日、一心不乱、其人…」（聖典一・二〇二）と読誦する箇所が、襄陽石刻の『阿弥陀経』では「若一日…若七日、一心不乱、專持名号以称名故諸罪消滅即是多善根福德因縁、其人…」（傍線筆者）となっていたということである。法然は、この脱落部分を念仏が多善根である証として理解している。なお、この二一字に關しては鳩摩羅什訳『阿弥陀経』になかったものが、唐の時代に挿入された可能性が指摘されている。

以上のように『阿弥陀経』には、異訳として『称賛浄土経』があり、また日本に伝わるサンスクリット語原典がある。そして、我々が日常読誦に用いる鳩摩羅什訳『阿弥陀経』は、善導『法事讚』にひかれるものと一致するが、正蔵所収の『阿弥陀経』とは細部が異なり、また、襄陽石刻の『阿弥陀経』と比較すると二一字の脱落があると考えられることができる。

二一、『阿弥陀経』の構成と内容

『阿弥陀経』の本文は、他の經典と同様に序分・正宗分・流通分に分けることができる。

序文

まず序文では、釈尊が舍衛国の祇樹給孤独園（祇園精舎）に一二五〇人の弟子たちと共にいたこと、さらに文殊菩薩などの菩薩や、釈提桓因（帝釈天Ⅱインドラ神）などの諸天と一緒にいたことが明かされる。

正宗分①―極樂と阿弥陀仏

次に正宗分では、極樂の依報・正報と念仏往生が説かれる。この正宗分は以下のように始められる。

この「私たちが住む煩惱に満ちた娑婆世界」から「はるか」西方、十萬億にも及ぶ仏の世界を過ぎた彼方に「一つの」世界がある。「そこは」極樂と呼ばれている。その世界に「一人の」み仏がおられる。「その方のことを」阿弥陀とお呼び申し上げている。「その方は」今、この瞬間も「そこに」ましまして、法をお説きになっている。舍利弗よ。その世界はどうして極樂と呼ばれるのであろうか。その世界の人々にはあらゆる苦しみがなく、たださまざまな幸福ばかりを感じるからである。それ故、極樂

と呼ばれるのである」(『現代語訳』二四七頁)

この一文は、端的に極楽と阿弥陀仏を説明するものである。阿弥陀仏がいる国土は、サンスクリット語で「スカークヴァティー」といい、これは『無量寿経』で「安楽国」や「安養国」と訳されている。阿弥陀仏の国土(スカークヴァティー)を「極楽」と漢訳したのは、この鳩摩羅什訳『阿弥陀経』がはじめと指摘されている。なお「阿弥陀」の語は支婁迦讖訳の『般舟三昧経』で用いられたのが最初と指摘され、浄土經典の用例は『無量寿経』の異訳である『大阿弥陀経』から始まる。浄土三部経では、『無量寿経』では阿弥陀仏という名が用いられることはなく、基本的に無量寿仏で統一されている。それと対照的なのが『阿弥陀経』であり、六方段の一例を除き無量寿仏は登場せず、阿弥陀仏で統一されている。『観経』は阿弥陀仏と無量寿仏が共に用いられている。

正宗分②―極楽の様子

さて、『阿弥陀経』は極楽と阿弥陀仏を端的に説明したのち、極楽の依報と正報とを説示する。依報とは極楽の莊嚴のこと、正報とは阿弥陀仏及び極楽に存在する衆生のこと

ある。『無量寿経』上は極楽の正報を説いた後に依報を説くが、『阿弥陀経』は依報を先に説示し、その後には正報を説き示す。

極楽にあるものの多くは宝玉でできていたり、飾り立てられていたりする。欄干や樹木、また水浴びをするための池、その底に敷かれる砂などは宝玉でできている。極楽の楼閣は金や銀などの宝玉で飾り立てられている。また極楽では常に心地よい音楽が奏でられ、定まった時刻に天から花が降ってくる。空中にはさまざまな種類の鳥が飛び、その鳴き声は仏陀の教えを説き明かす調べとして響くのである。極楽には地獄・餓鬼・畜生が存在しないばかりか、その名称までもが存在しない。極楽に舞う鳥たちも畜生ではなく、実は阿弥陀仏が現し出したものである。

宝玉に満ち溢れ、心地よい音楽が奏でられているからといって、極楽での修行が妨げられることはない。そのような環境こそが仏の国の理想的なものであり、修行も円満に進むのである。

正宗分③―阿弥陀仏と極楽の衆生

美しい極楽の依報が説かれた後には、正報が説かれる。まず説示されるのは帰依すべき

阿弥陀仏についてである。阿弥陀仏の名が、光明と寿命が無量であることに由来することが明かされる。

次に極楽の衆生について説明される。ここでは、極楽に往生した者は、みな阿鞞跋致の境地であると説かれている。阿鞞跋致とは覺りに至るまで仏道を踏み外さず、迷いの境涯に退転することのない境地のことである。これに加えて往生した者の多くが菩薩の最高の境地である一生補処を得ていると説かれている。

極楽は修行者にとって最高の環境であるとともに、そこに生まれることでこの世では得難い菩薩の境地を獲得することができるのである。

正宗分④―念仏往生の説示

『阿弥陀経』はこれまで極楽の依報・正報を説き明かしてきた。次に明かされるのは、念仏往生についてである。

釈尊は、舍利弗に極楽の依報・正報についての教えを聞く者は「一念發起してかの〔極楽〕世界に往生したいと願うべきである」（『現代語訳』二五〇頁）と述べる。ただし「ありきたりな善行では、かの〔極楽〕世界には往生できない」（同上）のである。それでは、

どのような方法で極楽に往生することがかなうのであろうか。釈尊は、これについて次のように教えを示す。

舍利弗よ。男であれ女であれ善良な人々が、もしも阿弥陀仏について説かれるのを聞いて「往生を願ひ、『南無阿弥陀仏』と」念仏を称え続けること、もしくは一日、もしくは二日、もしくは三日、もしくは四日、もしくは五日、もしくは六日、もしくは七日…、一心不乱であれば、その人の命が尽きようとする時、阿弥陀仏は「極楽世界の菩薩をはじめとする」聖者たちとともに「来迎なさり、ご自身の」姿をその人の目の前に現し出される。「それ故」その人の命尽きる時、心に狼狽するところなく、阿弥陀仏の「お導きにより、その」極楽世界へとまっすぐに往生がかなうのである。

〔現代語訳〕二五〇～二五一頁

釈尊によって、南無阿弥陀仏と称えることで極楽往生が叶うことが『阿弥陀経で』明かされているのである。

正宗分⑤―諸仏による証明

「六方段」や「護念經」と通称される阿弥陀經の後半部分では、六方の諸仏が『阿弥陀經』の正しさを証明する。『阿弥陀經』によると六方の諸仏は、それぞれ「〔仏の証としてあらゆる世界に眞実を告げる〕 廣くて長い大きな舌を出し、〔その舌で〕 あまねく三千大千世界を覆い、〔私が阿弥陀仏を仰ぎ讃えるのと同様に〕 嘘偽りのない眞実の言葉」（『現代語訳』二五一頁など）を説いている。「嘘偽りのない眞実の言葉」とは『阿弥陀經』のことであり、釈尊がこの娑婆世界において『阿弥陀經』を説くように、六方の諸仏も『阿弥陀經』をとき、それぞれの国の衆生に『阿弥陀經』を信じよと勧めているのである。

正宗分⑥―『阿弥陀經』の功德と説示の理由

流通分の前の一段において『阿弥陀經』は經の功德と、釈尊がこの經を説いた理由を明かす。

『阿弥陀經』の功德とは、阿弥陀仏と『阿弥陀經』の名を聞く者は「誰もが共々にあらゆる仏から〔いつも〕 気にかけてもらい護られ、みなこの上ない完全なる覚りへの道を踏み外すことがなくなる」（『現代語訳』二五三頁）ことである。そして、この功德を信じて

往生を目指すべきであると『阿弥陀経』は勧めるのである。

『阿弥陀経』の説示者は、もちろん釈尊であるが、さまざまな仏国土に存在する仏たちが苦しみに満ちたこの娑婆世界において『阿弥陀経』を説示したということを称賛する。釈尊はこれに対して、あらゆる人々のためにこの『阿弥陀経』を説いたと述べるのである。

流通分

『阿弥陀経』の最後、流通分ではこの『阿弥陀経』の教えを聞いた修行者、あらゆる天人や阿修羅などが喜びに満たされたと述べる。そして、彼らは説示者にある釈尊に礼をなし、去って行ったのである。

無問自説の経

これまで『阿弥陀経』の構成と内容を見てきた。さて、この『阿弥陀経』において言葉を発している人物は何人いるであろうか。実は『阿弥陀経』は釈尊一人が話し続ける経典である。釈尊は「舍利弗よ」と智慧第一の弟子である舍利弗に呼びかけるが、舍利弗の答を聞くことなく、一人で教えを説き続けるのである。

誰が問うこともなく、誰に同意されるでもなく、釈尊が初めから終わりまで話し続ける『阿弥陀経』は、それゆえ無問自説の経と呼ばれる。読んで字の如くであるが「誰の質問もなく、自ら説く」經典が『阿弥陀経』である。

釈尊が誰の問いかけもなしに自ら説く教えをウダーナといい、經典の一つの形式である。ウダーナは通常偈頌で説かれることが多いが、『阿弥陀経』は散文形式で説かれたウダーナということが出来る。

三、浄土宗の『阿弥陀経』理解

浄土宗の『阿弥陀経』理解

浄土宗にとって『阿弥陀経』は浄土三部経のなかで最後に説かれた經典であり、一向に純もつぱららに念仏を説く經典である。浄土三部経は、もちろん、三経とも正に往生浄土を説き示す經典である。しかし、その説示の仕方はさまざまであり、法然は『阿弥陀経釈』において、『観経』は初めに広く諸行を説き、後に諸行を廃して念仏一門を勧めるが、諸行についての記述が多く、念仏についての記述は少ないと述べ、初心の学者が諸行と念仏の是

非について判断することが難しいと指摘する。また『選択集』も同様に、『無量寿経』と『阿弥陀経』は本願念仏を説くといっても、それと共に余行もまた明かしていると述べている。一方で『阿弥陀経』は諸行による往生を退け、もっぱら念仏による往生を示している經典であると法然是理解するのである。

『選択集』における『阿弥陀経』と選択証誠

法然是『選択集』第十三章から第十六章において『阿弥陀経』を引用している。第十三章は「念仏多善根篇」であり、念仏が多善根であり、その他の行（雑善）が少善根であることを説く章である。この主張の根拠は、『阿弥陀経』に「念仏以外の」ありきたりな善行では、かの「極楽」世界には往生できない（少善根福德の因縁をもって、かの国に生ずることを得べからず）」（『現代語訳』二五〇頁／聖典一・三二八）と説かれることである。これを根拠に法然是、念仏が多善根であり、また大善根であり、勝善根であると説き、一方で雑善は少善根であり、小善根であり、劣善根であると説くのである。

第十四章「六方諸仏ただ念仏を証誠したまう篇」であり、八選択のなかの「選択証誠」を明かしているのがこの章である。『阿弥陀経』の六方段では、ガンジス河の砂の数ほど

の無数の仏が、世界に真実を告げる広くて長い大きな舌を出して、三千世界を覆い、嘘偽りのない言葉を説いている。この言葉は「汝ら、諸人よ。この『称讚不可思議功德一切諸仏所護念經』を信ぜよ」（『現代語訳』二五一頁など）というものであり、これが六方の諸仏が念仏を証誠するということである。この証誠は念仏が阿弥陀仏の本願であるゆえに、行われるものである。これによって諸仏が、阿弥陀仏や釈迦牟尼仏と同様に念仏を選択していることがしめされているのである。

第十五章「六方諸仏護念篇」では、諸仏が念仏の実践者を護念することが明かされる。ここでは『阿弥陀經』が直接引用されることはないが、『觀念法門』を引用し、結果的に『阿弥陀經』が典拠となっている。ここに引かれる一文は『觀念法門』の「又『弥陀經』に説くがごとし。若し男子・女人あつて七日七夜および一生を尽くして、一心に専ら阿弥陀仏を念じて往生を願すれば、この人常に六方恒河沙等の仏共に来て護念することを得、故に護念經と名づく」（浄全四・二二九上）というものである。これは『阿弥陀經』に「男であれ女であれ善良な人々が、もしこれら諸仏が称讚している（阿弥陀仏の）名と（この）經の呼び名を聞くならば、そうした善良な人々は男であれ女であれ、誰もが共々にあらゆる仏から（いつも）氣にかけてもらい護られ」（『現代語訳』二五三頁）ると説か

れていることによるものであり、これが『阿弥陀経』を「護念経」と呼ぶ根拠となっている。

第十六章「弥陀の名号を以て舍利弗に付属したまう篇」では、『阿弥陀経』が舍利弗に付属されたことを『法事讃』を引いて示している。『無量寿経』と『観経』には教えの付属があるが、『阿弥陀経』にはそれが明確に説かれていないため、それを説示した章といえるであろう。

以上のように『選択集』に引かれる『阿弥陀経』を考察すると、『阿弥陀経』は釈尊が一向に念仏一行を説き、諸仏がそれを証誠する経典といえることができる。三部経の中で、『無量寿経』と『観経』が本願念仏を余行を交えて説くのに対して、『阿弥陀経』は余行を廃し、念仏一行による往生を説き明かす経典ということができよう。

四、『阿弥陀経』理解の相違―浄土宗と真宗―

『阿弥陀経』は浄土宗のみならず、天台宗や真宗でも読誦される経典である。ここでは本書の目的である、浄土宗と真宗の『阿弥陀経』理解の相違を示したい。

經文の異なり―而雨と雨天

まず『阿弥陀經』の經文の異なりを考えてみたい。残念ながら法然がどの『阿弥陀經』を讀誦していたかは明確ではないが、親鸞が讀誦していたと思われる『阿弥陀經』は『阿弥陀經集註』によって明らかにすることができる。ここでは『浄土宗聖典』一卷所収の『阿弥陀經』と『阿弥陀經集註』の『阿弥陀經』の相違を明らかにしよう。

第一の相違は聖典所収の『阿弥陀經』が「昼夜六時而雨曼陀羅華其国」（聖典一・一九八）とする部分である。『阿弥陀經集註』によるとこの箇所は「昼夜六時雨天曼陀羅華其土」（『親鸞聖人全集』第七卷・二三八／『親鸞聖人真蹟集成』第七卷・六九）であるから、「而雨」が「雨天」と、「其国」が「其土」とそれぞれなっており、相違がある。

なお、現在は真宗大谷派でも浄土真宗本願寺派でもこの箇所は浄土宗と同様に「昼夜六時而雨曼陀羅華其国衆生」と讀誦している。

読み下しの異なり

『聖典』と『真宗聖典』をもとに、浄土宗と真宗の『阿弥陀經』の読み下しを比較して

みよう。これについて最初に結論を述べると、小さな相違は数多くあるが、大きな相違はないといえる。

小さな相違とは、たとえば經典の冒頭「如是我聞」を『聖典』は「かくのごときを我聞きき」（聖典一・三一五）と読み下すのに対して、『真宗聖典』は「かくのごとく、われ聞ききたてまつりき」（真宗聖典二二一）と読み下す。また「仏国土」を聖典は「仏の国土」とするのに対して、『真宗聖典』は「仏国土」とする。このような送り仮名の振り方や、単語の読み下し方に相違はあるが、文脈をかえるような大きな読み下しの相違はない。

理解の相違―親鸞の『阿弥陀経』理解―

『阿弥陀経』について経文や読み下しにおいて、浄土宗と真宗の大きな相違は見当たらない。それでは、理解についてはどうか。

親鸞は浄土三部経のうち『観経』と『阿弥陀経』とに顕説と隱彰の二義を認める。これについて『真宗聖典』の『阿弥陀経』の解説を引いてみよう。

浄土三部経については、親鸞聖人は一致と差別と両様の見方を示されている。それは

『観経』『小経』には顕説けんせつと隱彰おんしょうの両義があるからである。(中略)『小経』も顕説からいえば多善根多福德の自力念仏の法を説くもので、第二十願の法を開説したものと見られる。このように見る場合は三経差別である。(中略)『小経』もその本意は他力念仏の法を説く。それが隱彰の義であって、『大経』と同じ本願の法を説く。これが三経一致である。『大経』は法の真実、『観経』は機の真実、『小経』は機法きぼう合説証誠がっせつというふうに、それぞれあらわされるのである。(真宗聖典 一一〇)

『阿弥陀経』に顕説と隱彰という両義を設け、顕説としては『阿弥陀経』が第二十願を開説したものであり、隱彰としては他力念仏を説くとする理解は、親鸞独自の理解ということができよう。真宗の『阿弥陀経』理解は、もちろん、この親鸞の教えによるものである。『真宗聖典』の補注によれば、「第二十願は、自力念仏によって往生を願うものを、方便化土に往生せしめることを誓われた方便願」(真宗聖典一五六八)であり、『阿弥陀経』はこの「第二十願に應じて説かれた教え」(同)である。そして『阿弥陀経』に「説かれた教えは、一心不乱の自力称名念仏によって往生するというもの」(同)なのである。

このように『阿弥陀経』を第二十願に應じて説かれた教えとし、自力称名念仏による往

生を説く經典と理解することが、『阿弥陀經』の顕説である。隱彰とは、『阿弥陀經』に『無量壽經』が説く他力念仏の教えがひそかに表れていることを意味する。つまり隱彰の義からすると、『阿弥陀經』に説かれる「難信の法」が他力念仏の教えと通じるものであり、『阿弥陀經』の教えもまた『無量壽經』と通底するものなのである。

親鸞は『無量壽經』の第十八願を何よりも重視し、またこの第十八願を説く『無量壽經』を「眞実の教」とみなす。これは『無量壽經』を中心として、『觀經』と『阿弥陀經』を体系的に位置づけたものと理解できよう。顕説としてみれば『阿弥陀經』は、あくまで自力称名念仏による往生を説く經典であるが、隱彰からすると『無量壽經』と同様に他力念仏を説くものである。これは『阿弥陀經』が、『無量壽經』の教えをひそかに説き示しているということであり、それゆえ『阿弥陀經』が『無量壽經』と一致するのである。親鸞の理解は、つまり『無量壽經』という「根本所依の經典」（眞宗聖典二）があり、『觀經』と『阿弥陀經』はそれと異なる側面と一致する面があることを説示したものであり、三部經読解の基準が『無量壽經』におかれているということができる。

往生の相違―俱会一処―

親鸞が『無量寿経』を基準とした三部経の理解を示したことは、三つの往生を説いたことからもうかがわれる。三つの往生とは『無量寿経』による大経往生あるいは難思議往生（なんしぎ）、『観経』による観経往生あるいは双樹林下往生、『阿弥陀経』による弥陀経往生あるいは難思往生である。ここでは『阿弥陀経』による弥陀経往生を説明しよう。

弥陀経往生とは親鸞の『浄土三経往生文類』に説かれるものであり、「第二十願の真門自力の称名による方便化土の疑城胎宮への往生」（『真宗新辞典』一八一頁）のことである。浄土宗と真宗の『阿弥陀経』理解を考えるうえで、この難思往生は重要なポイントである。親鸞は阿弥陀仏の極楽浄土を真実報土と方便化土に分類し、『阿弥陀経』による往生を方便化土への往生とみなす。これを難思往生という。この往生は『無量寿経』による真実報土への難思議往生とは異なるものといえる。『浄土三経往生文類』によると、難思往生は「七宝の牢獄にいましめられて、いのち五百歳のあひだ自在なることあたわず、三宝をみたてまつらず、つかへたてまつることなし」という往生である。これは『阿弥陀経』顕説の教え」（『真宗聖典六二四』）によった往生であり、往生即成仏を遂げる大経往生と比較すると劣ったものと考えることができよう。

それでは法然にこのような理解が見られるであろうか。法然は『逆修説法』三七日において「双卷無量寿経は、浄土の三部経の中にはなおこの経を根本となすなり」（昭法全二五一）と述べ、『無量寿経』を重視する点も見受けられるが、「浄土一宗においてはこの三部経をもって、その所依となす」（昭法全二二六）と述べられるように、三部経すべてが所依の經典であり、『選択集』において三部経の意が「諸行の中に念仏を選択して以て旨帰と為す」（聖典三・一八三）ことにあると述べている。また「三経ともに念仏を選んで、以て宗致とするのみ」（聖典三・一八五）と示される通り、法然にとっては三部経すべてがともに本願念仏を説き示す經典なのである。

法然は『無量寿経』『観経』『阿弥陀経』の差を強調せず、三部経すべてが正に往生浄土を明かすことから、これらを浄土正依の經典と定めたのである。このような態度から推し量ると、法然は三部経のそれぞれが異なる往生を説くという理解をしていないと考えることができる。

この往生の理解の相違は、『阿弥陀経』に説かれる「俱会一处」をどのように捉えるのかという点に関わるものである。

浄土宗にとっての「俱会一处」は「極楽往生したら、先に極楽へ往っているご先祖や親

しい人たちに会えるということです。死んだらおしまいというのではなく、死んだ後の世で先に亡くなった人たちに会えることは、死後に希望を与えますね」（浄土宗HPより）というように、極楽において先だった人々と再会することを意味する。法然が「正如房へ遣わす御文」において「終に一仏浄土に参り合いまいらせそうらわんは疑いなく覚えそうろ」（聖典四・四三〇）と述べ、また「一仏浄土の侶たらん」（『念仏往生要義抄』、聖典四・三二九）や「一仏浄土に生まれんと欲うべき事」（津戸三郎へ遣わす御返事）、聖典四・四一九）と述べるように、阿弥陀仏がいる浄土へともに往生し、再会することを意味するのである。

真宗の場合はどうであろうか。真宗においても「俱会一処」は広く知られる言葉であり、『岩波仏教辞典』（第二版）のこの語の項を引くと説明の末尾に「真宗では、念仏の信仰に生きる人は、この世の命が終わるとただちに浄土に生まれるとし、そこで墓碑に「俱会一処」と刻むことがある」と書かれている。しかしながら、「親鸞の著述の中、いまいう「俱会一処」の文言は、その引用文においてさえも見いだすことはできない」（渡邊了生「親鸞の思想にみる「俱会一処」の理解」、『印度学仏教学研究』第四七卷二号）ことが指摘されている。これを指摘する論文は次のように結ばれている。

親鸞が「真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。これによりて、いま真仏・真土を顕す。これすなわち真宗に正意なり。」と説くように、彼の弥陀身土論にいう弥陀廻向の「真化分別」を「真知」せず、安易に「真実報土」を「俱会一処」の実有的浄土観に集約させていく解釈、あるいは「方便化身土」といえども「報中の化」であり「報仏土」には変わりがなから弥陀身土に厳密な「真仮の分別」を見ていくことは無用であるという「報中の化」説への誤解は、かえって「如来広大の恩徳を迷失す」ることになるであろうことを指摘したい。

この指摘が物語るのは、親鸞が理解した往生は、浄土宗の理解するような往生、すなわち莊嚴にみたされた極楽浄土に私が往生し、先に往生した人々と再会するという往生の理解と一線を画すものであるということである。親鸞が阿弥陀仏や極楽の最高の姿、あるいは真実の姿を、真仏や真仏土と理解し、形なきもの光明そのものと受け止める以上、真の往生とはそのような形なき世界への往生である。そのような極楽世界では、法然が「一仏浄土の侶たらん」というような死後の再開が可能となる往生はできないであろう。

眞実報土と方便化土

浄土宗と眞宗との間で、俱会一処の理解について相違があることを指摘したが、このような相違が生まれるのは、三部経に説かれる極楽浄土の理解が法然と親鸞で異なっていたからということができよう。

法然は浄土三部経を正に往生浄土を明かす經典と定め、「三経の一致」に重きを置いて極楽浄土を理解した。一方、親鸞は隱彰の義として「三経の一致」を認めつつ、顕説としては「三経の差別」を行なった。両者が極楽浄土を報土、すなわち阿弥陀仏の浄土を報土（阿弥陀仏の本願に報いた浄土）と理解する点に相違はない。法然は浄土三部経に説かれる浄土をすべて報土として受け止めるが、親鸞はこの報土について『無量寿経』が説く報土を眞実報土とし、『觀経』『阿弥陀経』に説かれる報土を方便化土とする。

『阿弥陀経』に注目すると、浄土宗の理解はこの経に説かれるさまざまな莊嚴を具えた極楽浄土は、『無量寿経』巻上を中心に説かれる浄土、あるいは『觀経』に示される禪定の対象としての浄土と何ら異なるものではない。一方、眞宗の理解では『阿弥陀経』に説かれる極楽浄土は『無量寿経』や『觀経』に説かれる浄土と異なる点がある。ただし眞宗

教団においてこれと異なる理解を見出すこともできる。

たとえば、江戸時代の東本願寺宗学の大成者といわれる香月院深励（一七四九—一八一七）は、親鸞が『阿弥陀経』に説かれる浄土を『無量寿経』の疑城胎宮（仏智を疑う者が往生する極楽の宮殿。このような往生を胎生という）としているところに注目し、「此経（『阿弥陀経』）の浄土は眞実報土とし給うとみえたり」（『阿弥陀経講義』五三頁、『仏教体系』四一）と述べ、『阿弥陀経』の浄土を眞実報土とする理解を示している。

本章の目的は『阿弥陀経』に説かれる極楽浄土が眞実報土なのか、方便化土なのかを論じることではないから、これ以上の言及をしない。理解すべきは、親鸞の『阿弥陀経』理解が後世に解釈の余地を与えたということである。言い換えると、『阿弥陀経』に隠顕を認める眞宗の立場においては、この経が説く極楽浄土を解釈して理解する余地が生じるということである。極楽浄土を二種に分けて理解できるといことは、そこへの往生行も二種と理解される。眞実報土には他力の念仏によって往生し、方便化土には自力の念仏によって往生する。そして親鸞の理解では、『阿弥陀経』が顕義として示すのは自力念仏の往生なのである。

浄土宗の場合は、『阿弥陀経』は釈尊が一向に念仏を説き示し、諸仏がそれを証誠する

經典であり、この経において釈尊が説き諸仏が証誠する念仏は、『無量寿経』や『観経』に説かれる念仏と何ら変わるものではない。

五、まとめ

本章で考察した浄土宗と真宗、あるいは法然と親鸞の『阿弥陀経』理解のポイントを以下にまとめよう。

①法然・親鸞ともに『阿弥陀経』は念仏一行を説く經典であると主張している。(ただし親鸞にとって『阿弥陀経』の念仏は自力の念仏と捉えられる)

法然「この経には余行を説かず、選んで念仏の一行を説けり」(『逆修説法』、昭法全二三七)

親鸞「善本徳本の名号を選びて万善諸行の少善をさしおく」(『浄土三経往生文類』、真宗聖典六三三五)

②法然は『阿弥陀経』と『無量寿経』『観経』との往生に差を認めていない。

③親鸞は『阿弥陀経』による往生を難思往生として、『無量寿経』『観経』に説く往生との差を認める。

浄土宗においては、法然が『阿弥陀経』を『無量寿経』『観経』とともに正に往生浄土を明かす経典と定めたことに基づき、「浄土三部経」に説かれる浄土や阿弥陀仏はすべて一致するものと受け止めるべきである。また同様に、『阿弥陀経』の示す往生と『無量寿経』『観経』の示す往生との間に差はない。浄土宗教師の目指すべき所は、さまざまな相を具えた阿弥陀仏に帰依して念仏を称え、西方の彼方にある莊嚴で満たされた浄土に往生を遂げることである。

一方、真宗・親鸞の教えによると最も重要なことは『無量寿経』による往生、すなわち他力念仏による真実報土への往生であり、『阿弥陀経』や『観経』による往生ではない。もちろん隱彰の義からすれば、『阿弥陀経』もまた『無量寿経』と一致するが、顕説からするとあくまでも『阿弥陀経』は自力念仏による方便化土への往生を説く経典である。

このように法然と親鸞の三部経理解の相違は、『阿弥陀経』理解にも顕著に表れている。浄土宗教師としては、『阿弥陀経』の説示と『無量寿経』『観経』の説示が一致するものと受け止め、そこに説かれる往生にも全く差はないと理解すべきである。

おわりに

浄土宗総合研究所では、平成一四年から同二三年までの九年を費やし浄土三部経の現代語訳を完成させた。また同一四年から同二六年の一二年にもわたり、浄土三部経の英訳研究が続けられ、その成果が *The Three Pure Land Sutras* として出版された。私はどちらの研究にも携わり、おそらくこの縁がなければ浄土三部経を繰り返し精読する機会を得ることはなかったであろう。

さて、じつは総合研究所がこれらの翻訳を完成させるに当たり、参考文献の一つとして現代語訳においては『浄土三部経』（現代語訳シリーズ、本願寺出版社、一九九六）を、また英訳においては稲垣久雄龍谷大学名誉教授の英訳 (*The Three Pure Land Sutras: A Study and translation From Chinese*) をそれぞれ用いた。これは私に、浄土宗と真宗の三部経理解の相違を感じさせるものであった。

漢訳経典を読誦する分には、宗派による経典理解の相違は生じない。それを日本語として読み下し、さらに現代語や英語に翻訳するにあたっては、経典を聖典として受け継いできた歴史が大きく反映される。浄土宗と真宗の浄土三部経の読み方は異なる。それは法然

上人と親鸞聖人の考えが異なるからであり、また浄土宗教団と真宗教団が歩んだ道が異なるからである。

法然上人八〇〇年大遠忌を終えた今こそ、我々は自分たちの足元をしっかりと見据え、多様な浄土教信仰の中における法然上人の独自性と、浄土宗の教えの確固たる位置を再確認するべきである。そのために本書は、浄土宗の「宗義の肝要」である浄土三部経をテーマとして取り上げ、さらに浄土宗・法然上人と真宗・親鸞聖人との理解の相違を明確にすることを心がけて、林田康順師、袖山榮輝師、齊藤舜健師に原稿を依頼し、また私自身も三師の指導のもと原稿を執筆した。

『総研叢書』はただの読みものではなく、浄土宗教師の布教に資することを目的として刊行されるものである。本書が法然上人と親鸞聖人、あるいは浄土宗と真宗の教義の相違についての理解を促すこと、また法然上人の理解した俱会一処が叶う念仏往生や浄土宗の教義の独自性について自信を持って説くための一助となることを祈念する次第である。

『総研叢書』企画・編集担当者 浄土宗総合研究所研究員 石田一裕

総研叢書 第8集

浄土宗の「浄土三部経」理解

—法然上人と親鸞聖人の相違をめぐって—

平成26年3月31日 発行

編集 浄土宗総合研究所
印刷 株式会社共立社印刷所
発行 浄土宗

浄土宗宗務庁

〒605-0062 京都市東山区林下町400-8

TEL 075-525-2200(代)

〒105-0011 東京都港区芝公園4-7-4

TEL 03-3436-3700(代)

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

浄土宗総合研究所

〒105-0011 東京都港区芝公園4-7-4

TEL 03-5472-6571(代)

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