

平成二十六年年度 同朋大学大学院文学研究科  
学位（課程博士）申請論文

# 真宗における救済

—王舎城の悲劇を通して—

同朋大学大学院文学研究科

仏教文化専攻

河村 諒

平成二十七年三月

目次

序

第一章 韋提希の救い

13

第一節 『観無量寿経』の解釈

13

第二節 『観無量寿経』の概要

16

第一項 韋提希の課題

16

第二項 去此不遠

29

第三項 無生法忍

37

第四項 阿弥陀仏の住立空中

45

第五項 撰取不捨

53

第六項 三心

61

第七項 下品下生の往生

74

第八項 来迎

84

第三節 まとめ

99

第二章 阿闍世の救い

第一節 親鸞からみた阿闍世 115

第二節 「信卷」における阿闍世の物語の概要 121

第一項 難治の機 121

第二項 阿闍世の課題 125

第三項 六師の説 133

第四項 慙愧 137

第五項 阿闍世王の為に涅槃に入らず 140

第六項 月愛三昧 144

第七項 釈尊の説 148

第八項 無根の信 157

第九項 唯除 161

第十項 信心仏性 166

第三節 まとめ 173

第三章 真宗における浄土観

第一節 本章の目的 188

第二節 親鸞の浄土観 190

第三節 名号 198

第四節 転 203

第五節 即 207

第一項 転と即 207

第二項 同時即 209

第三項 正定聚のくらいに定まりつく 215

第四項 即のまとめ 219

第六節 個人から一切衆生の救済 220

第七節 まとめ 228

結章

第一節 真宗における救済の道 243

第二節 今後の展望 250

凡例

- 一・敬称は一部略した。
  - 一・漢字は原則として常用漢字を使用した。ただし、常用外の漢字を残したものがある。
  - 一・引用文は古語を残した。
  - 一・引用等に付した傍線と点線は、強調のため筆者が付した。
  - 一・原典文献からの引用文は、原則書き下し文にした。
  - 一・本文中の註は文末に記した。
  - 一・出典については以下のように略記した。
- |              |         |
|--------------|---------|
| 『顕浄土真実教行証文類』 | 『教行信証』  |
| 『仏説無量寿経』     | 『大無量寿経』 |
| 『仏説観無量寿経』    | 『観無量寿経』 |
| 『仏説阿弥陀経』     | 『阿弥陀経』  |
| 『大般涅槃経』      | 『涅槃経』   |

『無量壽經優婆提舍願生偈』

『無量壽經優婆提舍願生偈註』

『觀無量壽經疏』

『往生禮讚』

『淨土論』

『淨土論註』

『觀經疏』

『往生禮讚』

## 序章

アルフオンス・デーケンが、

今世紀前半に二つの世界大戦を起こして、生命体の大量虐殺を経験した人類は、二十世紀後半になると、死をたんなる生命体の終わりとして消極的に受け止めたり、ことさらタブー視して、考えまいとする傾向を強める。科学技術の進歩を重視する方向に走り、死を病院の密室に閉じこめることを、医学の勝利のよう\*1に錯覚したのではなからうか。

と指摘しているように、二十世紀の日本においては死をタブー視する傾向が強かった。また、海老根理絵が、

今日、病名の告知、脳死や臓器移植、いじめによる自殺、少年による殺傷事件など、死に関する問題が大きな社会関心事となっている。その一方で、死について公に語ることはあまり好ましいこととは思わ

れていないという現実がある。<sup>\*2</sup>  
と述べているように、今日においても死のタブー視がな  
されていることが指摘されている。

しかし、アルフォンス・デーケンが、  
死への恐怖と不安には、二面的な性格がある。ただ  
受動的にこうした感情に身を委ねてしまえば、絶望  
と無気力に陥り、精神をむしばまれる危険性が高い  
が、逆に、これを人生の挑戦として受け止め、能動  
的に応えていくなれば、人間的に成長する機会とす  
ることもできよう。とかく死への恐怖や不安という  
と、ただ否定的な感情と考えてしまうことが多いが、  
生命の危険を回避させる機能や、創造性をはぐくむ  
といった積極的な役割もある。<sup>\*3</sup>

と指摘しており、死について意識し、考えることは、死  
の恐怖や不安に押しつぶされてしまう危険性もある一方  
で、有意義な一面もあることが示されている。また、田



代俊孝が、

アメリカでは「死への関心が人間的成長の根本である」との認識のもとに、そのタブー性が次第に打破されてきた。<sup>\*4</sup>

と指摘するように、死への関心を持つことの有意義さに関する認識が広まれば、死のタブー視が打破されていくことが考えられる。

事実、近年、デス・エデュケーション（死の準備教育）や死生学が学校教育や医療分野での教育等においてなされている。このような教育を通して、それまでと比べて、死を身近に感じたり、死について考えたりする機会が多くなってきている。

死への関心は、自分自身の死や他者の死を踏まえ、「死後、私たちはどうなるのだろうか」、「死ぬことが怖い」、「自分の人生とは何なのだろうか」というような生死における問題意識や苦悩から生じると考えられる。したが

って、生死の問題や苦悩を乗り越えることは、自分自身が死についてどのようにとらえ、死をどのように受け入れていくかを考え、そして、これらのことを通して生死への執着から離れて生きることにつながるという、重要なかつ有意義なことであるといえる。

以上のような、死の恐怖、あるいは自分自身の死をどのように受容し、克服して、乗り越えていくか、という生死の問題や苦悩の超越は、石丸昌彦が、

知識の蓄積と科学技術の進歩は、経験的・合理的な理解・制御の射程を格段に広げてきたが、「死」をめぐる問いの前に無力であることは、現代人も先史時代人もほとんど変わりが無いものと思われる。宗教はこうした問いに答えを与え、人々の不安を鎮めることで大きな役割を果たしてきた。<sup>\*5</sup>

と述べるように、科学の力では追求することができず、専ら宗教が拠り処となる分野の問題であろう。

そもそも、仏教というのは、田代俊孝が、

ゴータマ・シツダールタの出家の動機は、生死海に生まれる苦しみ、そして人生における老・病・死の三苦からの解放である。いわゆる、四門出遊である。つまり、そこから出離せんとして、道を求め、解脱したのである。仏教で四苦とか八苦（生・老・病・死に加えて、愛別離苦、怨憎会苦・求不得苦・五蘊盛苦）と苦を分析するが、それも結局は、生死の苦しみに尽きる。生死の苦しみといっても、生と死が別々にあるのではない。死の不安、死苦がそのまま、生きる苦しみである。また、老苦、病苦といっても、それは、結局は死苦に至るものとしての苦である。<sup>\*6</sup>

と述べるように、釈尊が四苦八苦にあらわされるような、自分の力ではどうすることもできない生死の問題や苦悩からの解放を求めて四門出遊し、出家した道である。

そして、親鸞においても、同様の問題、課題を抱いて

いた。『惠信尼消息』第三通によると、

やまをいでゝ、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびて、じげんにあづからせ給て候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、ごせのたすからんずるえんにあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又六かくだうに百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日、ふるにもてるにもいかなるだい事にもまいりてありしに、たゞごせの事はよき人にもあしきにも、おなじやうにしやうじいづべきみちをば、ただ一すぢにおほせられ候しを、うけ給はりさだめて候しかば<sup>\*7</sup>

とあるように、親鸞は後世の救済、生死の問題や苦悩からの救済を求め、六角堂に百日間籠もり、また、法然のもとへ百日間通い続けた。親鸞は、生死の問題や苦悩を

乗り越える、生死出ずべきみちをどれほど強く求めていたのかが窺われる。

このように、生死出ずべきみちを求めるということは、現代における課題であると同時に、親鸞においても重要な課題であった。

そして、親鸞は生死の問題や苦悩を超えていくなかで、『教行信証』「総序」において、

浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。  
 浄業機彰して、釈迦、韋提をして安養を選ばしめた  
 まへり。これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌  
 を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まむと欲  
 す。<sup>\*8</sup>（原漢文）

と述べ、また、『浄土和讃』において、

弥陀釈迦方便して

阿難目連富楼那韋提

達多闍王頻婆娑羅

## 耆婆月光行雨等

大聖おのおのもろともに

凡愚底下のつみびとを

逆悪もらさぬ誓願に

方便引入せしめけり

釈迦韋提方便して

浄土の機縁熟すれば

雨行大臣証として

闍王逆悪興ぜしむ<sup>9</sup>

と述べている。これらの文において、韋提希や阿闍世といった人物たちが機縁となつて、すなわち、王舎城の悲劇の物語を方便として、私たち凡夫が救われるという浄土の教えが説かれていることが示されている。つまり、親鸞において、王舎城の悲劇の物語は生死の問題や苦悩

を乗り越えることに対して応えるものであると考えられる。

真宗における生死の問題の超越に関して、信楽峻麿は、親鸞が臨終の善悪の沙汰を否定して、ひとえに平生におけるまことの宗教的な生をうるという仏道、日常における死に対する自立、まことの人生の確立を主張していることの意味は重要である。死の問題は、たんなる臨終における看死の問題、ターミナル・ケアの問題ではなく、より根源的には、まさしく自己自身の平生における生きざまの問題に帰するのである。<sup>\*10</sup>

と述べている。すなわち、真宗における生死の問題や苦悩の超越は、臨終のときのみにとどまらず、平生における生にも関連し、生死への執着から離れて生きることにつながることを示されている。

そこで、本論文では、生死の問題や苦悩をいかに超え

ていくことができるかということ、王舎城の悲劇の物語のなかから確かめていくこととする。そして、王舎城の悲劇を機縁としてひらかれた浄土について確かめていくこととする。これらを通して、真宗における生死の問題や苦悩の超越に関する一視座を示すことができると思われる。

具体的には、第一章「韋提希の救い」において、『観無量寿経』における韋提希の救いに関して、善導、親鸞、及び、真宗における先学の解釈をたずねる。そして、これらを踏まえて、真宗における韋提希の救いを確かめていく。続く第二章「阿闍世の救い」において、「信巻」に引用される『涅槃経』の文を中心に、阿闍世の救いについてたずねる。そして、これらの視点から、真宗における救済について確かめていく。そして、韋提希や阿闍世の救いを通して示される浄土の教えであるが、その浄土について、第三章「真宗における浄土観」において、



真宗における浄土がどのようなものであるかということについて検討を行う。

以上を通して、本論文では、真宗における生死の問題や苦悩の超越に関する一視座を示すことを目的とする。

- \*1 アルフォンス・デーケン 二〇〇一年 『生と死の教育』 岩波書店 四頁
- \*2 海老名理絵 二〇〇九年 「死生観に関する研究の概要と展望」 『東京大学大学院教育学研究科紀要』 四八―一九三―二〇二頁
- \*3 アルフォンス・デーケン 二〇〇一年 『生と死の教育』 岩波書店 一七頁
- \*4 田代俊孝 一九九九年 『仏教とビハーラ運動―死生学入門―』 法蔵館 五―六頁

- \*5 石丸昌彦 二〇一四年 「死生観と宗教」 『死生学入門』 放送大学教育振興会 二四頁
- \*6 田代俊孝 二〇〇四年 『親鸞の生と死―デス・エデユケーションの立場から』 法蔵館 七頁
- \*7 『定本親鸞聖人全集』 第三卷書簡篇 一八七―一八八頁
- \*8 『定本親鸞聖人全集』 第一卷教行信証 五頁
- \*9 『定本親鸞聖人全集』 第二卷和讃篇 四八―四九頁
- \*10 信楽峻麿 一九八八年 「仏教におけるホスピス・ケアの問題―とくに浄土教における看死の思想をめぐって―」 西光義敞（編） 『援助的人間関係』 一五七―一九三頁

## 第一章 韋提希の救い

### 第一節 『観無量寿経』の解釈

『観無量寿経』とは、田代俊孝が、

『観経』は王舎城の悲劇、とりわけ韋提希をおして、人間のもつ直接的な課題に応える経典である。(中略)しかし、実際に韋提希の苦悩とは何だったのか。また、なぜそのような悟りを無生忍と呼ぶのだろうか。本来、仏教とは、生死を解脱するものであり、『観経』とて例外ではない。人間の根源的苦悩である生死の苦をいかに超えるか、という「生死出離の道」を説くものである。<sup>\*1</sup>

と述べるように、韋提希を通して、生死の苦しみに悩む私たち凡夫がどのようなにして救われていくか、ということが説かれている経典である。

唐代において、『観無量寿経』の註釈は浄影寺慧遠（五二三一—五九二）の『観無量寿経義疏』二卷や嘉祥寺吉蔵（五四九—六二三）の『観無量寿経義疏』一卷においてなされていた。そこでの内容は、心を静めて仏を拝見すること、罪障を消滅させ、浄土に往生するという観仏の修行を説いたものとされており、さらに、凡夫が往生する浄土は最も程度の低い浄土とされていた。しかし、善導は、『観無量寿経疏』（以下、『観経疏』と略す）において、

この『観経』の要義を出して、古今を楷定せんと欲す。<sup>\*2</sup>（原漢文）

と述べ、それまでの慧遠や吉蔵の解釈と善導自身の解釈を比較し、『観無量寿経』の要義を明らかにしていった。また、親鸞は、『教行信証』「行巻」において、

善導独り、仏の正意を明かせり。<sup>\*3</sup>（原漢文）

と述べていたり、また、『歎異抄』第二条において、

弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらう坎。<sup>\*4</sup>

ということが示されており、親鸞の思想、真宗における思想による『観無量寿経』理解の根本には善導の『観無量寿経』解釈があるということが述べられている。

そこで、本章では、『観無量寿経』において示される王舎城の悲劇と韋提希の救いに関して、善導の解釈、親鸞の解釈、及び、真宗における先学の解釈をたずねる。そして、真宗における韋提希の救いを確かめていくこととする。

## 第二節 『観無量寿経』の概要

### 第一項 韋提希の課題

王舎城において、阿闍世は提婆達多にそそのかされ、父である頻婆娑羅を七重の室内に監禁した。頻婆娑羅の夫人である韋提希は、監禁された頻婆娑羅にひそかに酥蜜や蒲桃の漿といった食物や飲み物を食べさせ、頻婆娑羅を生きながらえさせていた。その様子を阿闍世は守門者の言葉から知る。そして、韋提希をも幽閉してしまふ。『観無量寿経』には、このような状況下においてなされた釈尊の教えを請う韋提希と釈尊のやりとりや、釈尊の説いた教えが示されている。すなわち、『教行信証』「総序」において、

浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまへり。<sup>\*5</sup>（原漢文）

と述べられているように、『観無量寿経』では、韋提希は浄業の機、浄土を願う根機として示されている。

それでは、なぜ韋提希は釈尊の教えを請い、浄土を願ったのだろうか。

その理由に関して、幽閉された韋提希は愁憂憔悴して、如来世尊、在昔の時、恒に阿難を遣はして来りて、我を慰問したまひき。我いま愁憂せり。世尊は威重にして、見たてまつること得るに由なし。願はくは目連と尊者阿難とを遣はして、我がために相見せしめたまへと。<sup>\*6</sup>（原漢文）

と、威重な釈尊にかわり目連と阿難を遣わしてほしい、会いたいと述べる。この後、釈尊は目連と阿難とともに韋提希の前に現れる。釈尊を見た韋提希は、

世尊、我、宿何の罪ありてか、この悪子を生ずる。世尊また何等の因縁ありてか、提婆達多と共に眷属たる。唯、願はくは世尊、我がために広く憂悩なき

処を説きたまへ。我当に往生すべし。閻浮提・濁悪  
 世をば楽はざる。この濁悪処は地獄・餓鬼・畜生盈  
 満して、不善の聚多し。願はくは我、未来に悪声を  
 聞かじ、悪人を見じ。いま世尊に向かひて、五体を  
 地に投げ、求哀し懺悔す。唯、願はくは仏日、我に  
 清浄の業処を觀ぜしむることを教へたまへ<sup>47</sup>（原漢  
 文）

と述べる。以上のことから、韋提希は、

① 愁憂憔悴の精神的状態を改善したい、してほしい。

② なぜ、どうして、前世にどういう罪があつて、自分には阿闍世という悪子ができてしまったのか、釈尊もなぜ提婆達多と親戚なのか。

③ この濁悪世はつらいので、浄土を願っている、浄土往生の道を教えてほしい。

という三つを尋ねるために、釈尊の教えを請い求めたと考えられる。



まず、①に関して、善導は『観経疏』において、韋提希はなぜ愁憂憔悴したのかということについて、

問ひていはく、夫人すでに死を勉れて宮に入ることを得。よろしく訝樂すべし、なにによりてかかへりてさらに愁憂するや。答へていはく、すなはち三義の不同あり。一には夫人すでにみづからを閉ぢられて、さらに人の食を進めて王に与ふるものなし。王またわが難にあるを聞きてうたたさらに愁憂せん。いますでに食なくして憂ひを加へなば、王の身命さだんで久しからざるべきことを明かす。二には夫人すでに囚難を被る、いづれの時にかさらに如来の面およびもろもろの弟子を見たてまつらんといふことを明かす。三には夫人教を奉けて禁ぜられて深宮にあり。内官守当して水泄すら通ぜず。旦夕のあひだ、ただ死路のみを愁ふることを明かす。この三義ありて身心を切逼す。憔悴することなきことを得んや。<sup>\*8</sup>

(原漢文)

と述べ、

● 頻婆娑羅の体調や余命に関する愁憂

● もう釈尊やその弟子に会うことができない、教えを聞けないという愁憂

● 自身の行く末は暗く、ただ死路を思うという愁憂

の三つをあげている。これらのうち、生死に関してみれば、頻婆娑羅の体調や余命と韋提希自身の死路に関する愁憂が大きいと考えられる。生死の問題や苦悩の超越は、自分自身の死に関する不安をどう乗り越えていくかというところもあるが、大切な関係性を持つ他者との死別による悲嘆をどう乗り越えていくかということも含まれるであろう。死の対象は異なっても、そこで課題になるのは生死の問題や苦悩をどう乗り越えていくか、ということである。韋提希は阿闍世による幽閉を通して、まさに生死の問題や苦悩に直面しているのである。そして、

韋提希は、そのような生死の問題や苦悩を乗り越えるために、釈尊の説く教えを求めている。しかし、釈尊やその弟子に会えないのならば、教えを聞くこともできない。すなわち、韋提希は生死の問題や苦悩に直面しながらも、その問題や苦悩を乗り越える手立てを失っており、そのことを思い、愁憂しているのである。このことは、先の③に通じるものである。以上のような背景のもと、釈尊やその弟子に二度と会えないと思っていたところに、釈尊や目連、阿難があらわれたため、韋提希は生死の問題や苦悩を超える道、すなわち浄土往生の道を請い求めたと考えられる。

また、韋提希自身や頻婆娑羅の死の問題は、思いもよらない阿闍世や提婆達多による関わりの中かで生じたものである。先の②に通じる部分である。韋提希は②に示されるように、この生死の問題や苦悩は、阿闍世や提婆達多によって生じたものであるととらえ、嘆いている。

しかし、善導は『観経疏』において、

「われ一生よりこのかた、いまだかつてその大罪を造らず。いぶかし、宿業の因縁、なんの殃咎ありてかこの児とともに母子たる」と。これ夫人すでにみづから障深くして宿因を識らず。いま児の害を被むるに、これ横に來れりと謂へり。「願はくは仏の慈悲、われに徑路を示したまへ」といふことを明かす。<sup>9</sup>

(原漢文)

と述べている。阿闍世の行為はもとをただせば頻婆娑羅や韋提希の行った、阿闍世を高いところから産み落とし、殺そうとした行為が原因である。しかし、韋提希はその宿業の因縁をわかっていない、ということが示されている。また、『観経疏』を踏まえ、金子大榮は、

みんな不都合な事には違ひないけれども、又めいめの身のの上になるといふと、何とかかんとか其所に又理屈があつて、色んな因果が回つて来て、終にか

ういふ事が段々出て来たのである。さういふ様な事を善導大師は明らかにしようとして居られる様であります。それ故にその善導大師の解釈を読んでみると、どうもこれは悲惨な事であるといふ事が明らかになると同時に、併し又それは因果応報で已むを得ん事であるといふことが思はるゝのであります。經典では阿闍世の悪逆から説き起してありますが、阿闍世だつてさう徹底的に悪いだけでない。悪い事をしながら世の中に対する面目といふものも顧慮し、親に対する情愛といふものも全然無くはならなかつたのでせう。(中略)かういふ次第で善導大師は、この王舎城の悲劇といふものは、ひじょうに悲惨な事でありながら、而もそれが一人々々調べてみると、皆因果応報で、どうしてもかうならなければならぬ様になつて、かうなつて来たのであることを明らかにしようとしてをらるゝ様であります。<sup>\*10</sup>

と述べている。すなわち、王舎城の悲劇は阿闍世や提婆達多だけの責任や問題で起きたのではない。阿闍世や提婆達多はもちろんだが、頻婆娑羅や韋提希も含めた、すべての人々の宿業、因果によって起きた悲劇である、ということを示されている。

そしてさらに、金子大榮は、

吾々が卒読に堪へん程の悲惨な事であるといふ事を、経典を読む者に明記せしめようと、特に力をそゝいでおみでになるやうであります。而もそれと同時に、この事件といふものは、その因果由来を尋ねれば、皆已むを得ざるそれぞれの事情があつて、さうして次第次第にかういふ事になつて来たので、言はば業報の然らしむるものであるといふことを明らかにしようとしてをられるのであります。<sup>\*11</sup>

と述べている。生死の問題を引き起こした王舎城の悲劇は、その登場人物たち全員が宿業の身であり、その因果

によつて生じたものである。しかし、韋提希は自身が宿業の身であり、そのために悲劇が生じたということに気づいていない。

このことは②に通じると考えられる。②は韋提希と阿闍世、釈尊と提婆達多がなぜ親子や親戚といった関係性を持っているのか、という問いである。しかし、それはまさに宿業によるものであり、答えはない。このような答えのない、しかし求めずにはいられない問いについて、金子大榮は、

答の望みはないのだと言ふことが、はつきり分かつて居るからして、そのはつきり分かつた時にその問題を捨てることができれば、宗教的要求はない訳である。はつきり答へられれば落ちつくであらうし、答へられないことがわかれば捨てて落ちつくでありませうが。答へられもせず捨てられもせんといふ所に、本来宗教的要求といふものはあるのではないで

せうか。(中略) 私はさういふ様な事を韋提希夫人の心の動き方に見て行くのであります。それだけ見てをきませんと次に厭苦欣浄といふことが出て来る謂れが解らんのであります。(中略) 苦を厭ひ浄土を願ふといふ厭苦欣浄といふことが出て来るのであります。その厭苦欣浄といふ事も要するに、その宗教を求むる心を打ち出したものに外ありません。<sup>\*12</sup>

と述べている。韋提希の抱いた生死の問題や苦悩は宿業によつて生じる問題や苦悩であり、その問題への答えはない。しかし、その問題や苦悩を抱き、その答えを求めずがたこそ、宗教的要求であり、③のような浄土を願うものとなるのである。

以上のことから、韋提希の課題とは、宿業の身であることによる因果によつて生じる答えのない、しかし求めずにいられない生死の問題や苦悩の超越であった。そして、その問題や苦悩を抱くことにより、この濁悪世にお



ける人々との関係性や濁悪世を生きるつらさを嘆き、厭い、浄土を願うという宗教的要求を持つようになったことが示されている。すなわち、浄土を願う根拠というのは、生死の問題や苦悩を抱き、その問題や苦悩を乗り越えたいと願うものである。

韋提希の請いに応え、釈尊は十方諸仏の浄土を現わした。その中で、韋提希は阿弥陀仏の浄土に生まれたい、往生したいと述べる。このことは、『浄土和讃』に、

恩徳広大釈迦如来

韋提夫人に勅してぞ

光台現国のそのなかに

安楽世界をえらばしむ<sup>\*13</sup>

と示されている。これまでに述べたように、韋提希の課題とは生死の問題や苦悩を乗り越えるというものであった。その生死の問題や苦悩を乗り越えるには、数ある諸仏の浄土の中でも阿弥陀仏の浄土しかない、と、韋提希は

選び抜いたのである。阿弥陀仏の本願を除いては、生死の問題や苦悩を乗り越える道はないと韋提希は考えたのである。

韋提希は阿弥陀仏の浄土に往生する道を釈尊に請う。その時、釈尊は微笑する。このことについて、善導は『観経疏』において、

これ如来夫人の極樂に生ぜん願じ、さらに得生の行を請ずるを見たまふに、仏の本心に称ひ、また弥陀の願意を顯すをもつて、この二請によりて広く浄土の門を開けば、ただ韋提のみ去くことを得るにあらず、有識これを聞きてみな往く。この益あるがゆゑに、ゆゑに如来微笑したまふことを明かす。<sup>\*14</sup>（原

漢文）

と述べている。ここでは、韋提希が浄土往生を願うことと、そのための修行を求めるとは阿弥陀仏の願意にかなっている。しかも、韋提希の浄土往生の歩みが私たち

衆生の歩みとなつていく、ということが示されている。先に確認したように、韋提希は生死の問題に苦しむ宿業の身である。そして、そのような身である韋提希の浄土往生の歩みが私たちの浄土往生の歩みとなる。つまり、私たちも韋提希と同じ宿業の身であり、その因果によつて韋提希と同様に生死の問題に苦しむ身なのである。したがつて、韋提希の課題は私たちの課題にも通じるものであり、『観無量寿経』に説かれる韋提希の救いは、私たちの生死の問題や苦悩を乗り越える道にもつながるといえる。

第二項 去此不遠

そして、釈尊は五色の光を口から放ち、韋提希に、  
 汝いま知るやいなや、阿弥陀仏、此を去ること遠か  
 らず。<sup>\*15</sup>  
 (原漢文)

と告げる。ところで、阿弥陀仏のいる場所について、『大無量寿経』には、

法蔵菩薩、今すでに成仏して、現に西方にまします。此を去ること十萬億の刹なり。その仏の世界を名づけて安樂と曰う。<sup>\*16</sup>（原漢文）

とあるように、西方に十萬億の仏国土を過ぎたところに阿弥陀仏、及び、阿弥陀仏の浄土があることが説かれている。また、『阿弥陀経』においても、

これより西方に、十萬億の仏土を過ぎて、世界あり、名づけて極樂と曰う。その土に仏まします、阿弥陀と号す。いま現にましまして説法したまふ。<sup>\*17</sup>（原漢文）

と説かれており、『大無量寿経』と同様に、十萬億の仏土を越えたところに阿弥陀仏とその浄土があることが示されている。すなわち、『観無量寿経』では阿弥陀仏やその浄土は「遠からず」と示されているのに対し、同じ

浄土三部経である『大無量寿経』と『阿弥陀経』では「十  
 万億の仏土を越えたところ」と示されている。この去此  
 不遠について、『観経疏』では、

「阿弥陀仏不遠」といふは、まさしく境を標しても  
 つて心を住むることを明かす。すなはちその三あり。  
 一には分齊遠からず。これより十万億の刹を超過し  
 て、すなはちこれ弥陀の国なることを明かす。二に  
 は道里はるかなりといへども、去く時一念にすなは  
 ち到ることを明かす。三には韋提等および未来有縁  
 の衆生、心を注めて観念すれば定境相応して、行人  
 自然につねに見ることを明かす。この三義あるがゆ  
 ゑに不遠といふ。<sup>\*18</sup>（原漢文）

と述べられている。すなわち、善導によれば去此不遠に  
 は、

①分齊不遠…諸仏の仏国土には何恒河沙という遠方にあ  
 ると示されているものが多いが、阿弥陀仏

の浄土は十万億の仏国土を過ぎたところなので、遠くはない。

② 往生不遠… 阿弥陀仏の浄土は、念仏を称え、浄土を願えば、臨終の一念に即往生することができ

る。  
③ 観見不遠… 心を集中させ、浄土を念じれば、その心の上に即浄土は現れる。

という三義があるということが示されている。

この三義において、金子大榮はこの後の『観無量寿経』の、

汝当に繫念して、あきらかにかの国の浄業成じたまへる者を観ずべし。<sup>\*19</sup> (原漢文)

という文を踏まえ、

かやうに善導大師は三つの理由をあげて、阿弥陀仏去此不遠といふ事を説明して居られるのであります。然るにそれが既に三義といはれてゐる以上は、

孰れが特に重要であるといふことはないであります。經文の去此不遠の上には、その三義が融合して一つになつてをるのであらねばなりません。併し今強いて三義の中から、その要を選びますれば、第三義に帰することでありませうか。(中略)「諦らかに彼の国を觀ずべし」でありますから、三義あると仰せらるゝけれども、經意に相應するものは、特に第三の觀見不遠でありませう。阿弥陀仏の浄土を思い浮べるがよい。阿弥陀仏の浄土を念ずるがよい。阿弥陀仏は近くにおゐでになるのでありますから、といふ經意であるのに違ひないのであります。<sup>\*20</sup>

と述べている。すなわち、『觀無量寿經』の經意に相應する去此不遠の義は特に觀見不遠であると示している。また、田代俊孝は、親鸞の性信御坊への手紙である『末灯鈔』第三通において、

浄土の眞実信心の人は、この身こそあさましき不浄

造悪の身なれども、こゝろはすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとせられたまへ。弥勒すでに無上覚にその心さだまりてあるべきにならせたまふによりて、三会のあかつきとまふすなり。浄土真実のひとも、このこゝろをこゝろすべきなり。光明寺の和尚の『般舟讚』には信心のひとは、この心すでにつねに浄土に居すと積したまへり。居すといふは、浄土に、信心のひとのこゝろつねにみたりといふこゝろなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。これは等正覚を弥勒とおなじとまふすによりて、信心のひとは如来とひとしとまふすこゝろなり。<sup>\*21</sup>

と述べられていることや、『帖外和讃』において、

超世悲願をききしより  
われら生死の凡夫かわ  
有漏穢身はかわらねど



心は浄土に遊ぶなり<sup>\*22</sup>  
 と述べられていることから<sup>\*23</sup>、

人は信心を獲得し、現生正定聚に住して、生死の苦悩を超えても、なお、臨終の一念まで生死の中に生きていく。有漏穢身を持ちつつ、生死の中に居る限り、凡夫であり、仏ではないし、穢土であって浄土ではない。決して、娑婆が浄土ではない。しかし、信心を得たことによつて、すでに「心は浄土に遊んでいくのであり、「心はすでに、つねに浄土に居る」のであるから、浄土がその信心の人に來現しているのである。その人は韋提希のごとく浄土を見土しているのである。従つてその人にとっては浄土は「去此不遠」であり、眼前に浄土が開けてきたのである。往生に等しいのである。しかし、それはどこまでも、主体的立場における事柄であつて、決して、客観的、実体的に受け止めるものではない。浄土は

決して、死後の実体的な大靈界のごときものではないことはいうまでもない。<sup>\*24</sup>

と述べている。『観無量寿経』における去此不遠には三義あるが、その中でも観見不遠が要である。この観見不遠とは、浄土や阿弥陀仏を実体的に念じるといふことではなく、眞実信心を獲得したその人は、からだはこの穢土にありながらも心はすでに浄土にある、ということを示唆していると考えられる。つまり、韋提希が求め、釈尊が応えた浄土とは、第一義としては心における浄土、すなわち、心の救いであり、単なる実体的浄土ではないのである。生死の問題や苦悩を超える道とは、単なる死後にいく浄土、死後の世界ではなく、今現在娑婆にあるわが身における心のいくべき浄土、主体的な立場における浄土にあると考えられる。

## 第三項 無生法忍

釈尊は韋提希の請いに応え、浄土を觀る道を説いていく。その際、釈尊は韋提希に、

汝はこれ凡夫なり、心想羸劣にして、未だ天眼を得ざれば、遠く觀ることあたわず。諸仏如来に、異の方便ましまして、汝をして見ることを得さしむ。<sup>\*25</sup>

(原漢文)

と告げる。この言葉から、善導は『觀經疏』において、

夫人はこれ凡にして聖にあらず。<sup>\*26</sup> (原漢文)

と述べるように、慧遠や吉藏が聖者とみなしていた韋提希を凡夫であると解釈した。また、金子大榮は、

こゝの「汝はこれ心想事成羸劣の凡夫なり」も、韋提の機根に同情してのお言葉であつて、汝は心想事成羸劣の凡夫と知れと反省を迫られる言葉ではありません。併しその大悲のお言葉を聞く身に取つて見れば、そ

ここにこそ五濁五苦の凡夫の救はるゝ法を知らしめらるゝことでありませう。<sup>\*27</sup>

と述べている。すなわち、ここで示される凡夫とは救いを求めるものたち、浄土を願う機根のことであり、先に述べたように、生死の問題や苦悩を抱き、その問題や苦悩を乗り越えたいと願う私たちのことである。親鸞は『教行信証』「化身土巻」において、

「汝是凡夫心想羸劣」と言へり、すなわちこれ悪人往生の機たることを彰すなり。<sup>\*28</sup>（原漢文）

と述べており、そのような私たちこそ阿弥陀仏によって救われる身であるということが示されている。

また、前後するが、釈尊は浄土を觀、阿弥陀仏を觀ることができるようになると、心が歡喜し、無生法忍を得る、と述べている。つまり、私たち生死の問題や苦悩を抱いている凡夫の救いとは、無生法忍を得ることであると示されている。

無生法忍について『観経疏』では、

「心歡喜故得忍」といふは、これは阿弥陀仏国の清浄の光明、たちまちに眼の前に現ん、なんぞ踊躍に勝へん。この喜によるがゆゑに、すなはち無生の忍を得ることを明かす。また喜忍と名づく、また悟忍と名づく、また信忍と名づく。これすなはちはるか、に談ずるに、いまだ得処をあらはさず、夫人をして等しく心にこの益を怖はしめんと欲す。勇猛専精にして心に見んと想ふ時に、まさに忍を悟るべし。これ多くこれ十信のなかの忍にして、解行以上の忍にはあらざる。<sup>\*29</sup>（原漢文）

と述べられている。ここでは、無生法忍とは喜忍や悟忍、信忍と名づけられるものであり、十信の位に属する凡夫の得る忍であることが示されている。すなわち、解行である十住や十行以上で得るさとりではなく、仏道の初門で得るさとり、凡夫でも得ることができるさとりである

とされている。また、無生法忍の具体的な忍としての喜忍、悟忍、信忍の三忍について、金子大榮は俗解としながらも経意には反しないものとして、人生生活に対する態度として解釈している。

まず、喜忍について、

第一に喜忍といふのは人生の苦難に耐へてゆく喜びを見出すこと、法の喜びに於て悩みに耐へて行くことが出来ることであります。悲しい世界であるけれども、念仏の喜びに於て耐へてゆくことが出来る、苦しい人生であるけれども、大悲を信樂する所の喜びに於て耐へて行くことが出来る、かういふ風に喜忍といふ文字を頂いて行くことができぬかと思ふのであります。<sup>\*30</sup>

と述べ、法に触れ、念仏申す身となり、阿弥陀仏の大悲を信樂すること、苦しい人生を歩んでいけるようになることと解釈している。すなわち、信心獲得すれば生死

の問題や苦悩をかかえるこの娑婆を生きていけるようになる、ということが示されている。

この解釈に引き続いて、悟忍について、

さうすれば悟忍といふことも、一種の悟を以て人生に耐へてゆくことになるのであります。(中略) 吾々も浄土を願ふ身になりますれば、そこに一つの仄かなる悟が出てくるのであります。即ち凡夫は凡夫としての一つの悟が出て来て、憂世に耐へて行くこととなるのであります。<sup>\*31</sup>

と述べている。すなわち、喜忍と同様に、さとることによってこの娑婆を歩んでいくことができる、ということが示されている。

そして、この解釈を引き継いで、最後に信忍について、その境地はまた信忍といはるゝ。それは即ち本願を信ずることに因つて、人間苦に耐へて行くことができるといふことでありませう。<sup>\*32</sup>

と述べている。これも喜忍と同様、信心を獲得することにより、娑婆を歩んでいけるようになる、ということが示されている。

そして、以上のことを踏まえ、

喜・悟・信の三忍といふことは、本当に人間世界に随順し忍従することでありませう。浄土を願ふ身になれば、究竟安心の地ができたのである。それ故にそれはこの世の有様に随順し忍従してゆくことができることとなるのであります。<sup>\*33</sup>

と述べている。浄土を願い、信心獲得すれば、生死の問題に苦しむ私たちは三忍、すなわち、無生法忍を得ることがができる。無生法忍とは、生死の問題や苦悩をかかえるこの娑婆を生きていけるようになる、ということである。親鸞は『浄土和讃』の、

われもと因地にありしとき

念仏の心をもちてこそ



無生忍にはいりしかば  
いまこの娑婆界にして<sup>\*34</sup>

の「無生忍」に、

ふたいのくらゐとまうすなり かならずほとけにな  
るへきみとなるなり<sup>\*35</sup>

と左訓をしている。この不退の位について、『尊号真像  
銘文』では、

「自致不退転」といふは、自はおのづからといふ、  
おのづからといふは衆生のはからいにあらず、しか  
らしめて不退のくらゐにいたらしむとなり、自然と  
いふことば也。致といふは、いたるといふ、むねと  
すといふ、如来の本願のみなを信ずる人は、自然に  
不退のくらゐにいたらしむるをむねとすべしとおも  
へと也。不退といふは、仏にかならずなるべきみと  
さだまるくらゐ也。これすなわち、正定聚のくらゐ  
にいたるをむねとすべしと、ときたまへる御のりな

り。<sup>\*36</sup>

と述べられている。すなわち、親鸞は無生法忍を正定聚不退転と同意義であるととらえていることがわかる。そして、信心獲得した者が正定聚不退転の位につくということも述べられている。

また、『尊号真像銘文』において、

「我本因地以念仏心入無生忍今於此界撰念仏人歸於淨土」といへり。我本因地といふは、われもと因地にしてといへり。以念仏心といふは念仏の心をもてといふ。入無生忍といふは無生忍に在るとなり。今於此界といふはいまこの娑婆界にしてといふ也。撰念仏人といふは念仏の人を撰取してといふ。歸於淨土といふは念仏の人おさめとりて、淨土に歸せしむとのたまへるなりと。<sup>\*37</sup>

と述べられている。このことから、無生法忍を得るといふことは、現生において正定聚不退転の位につくことで

あると理解できる。

以上のことから、無生法忍とは生死の問題をかかえるこの娑婆において、阿弥陀仏の大悲を信樂し、信心獲得することによって生きていけるようになるということである。なぜ生きていけるのかというと、現生において正定聚不退轉の位につくからである。すなわち、「第二項 去此不遠」でも示したように、娑婆にいながらも心は浄土にあるからである。無生法忍を得れば、生死の問題や苦悩をかかえる娑婆にいながら、心においては生死の問題や苦悩を超えていくのである。

#### 第四項 阿弥陀仏の住立空中

釈尊はどのように浄土や阿弥陀仏を観るべきかを説いていく。そして、初めの観である日想観からはじまり、第六の観の宝楼観を説き終わり、続く第七の観である華

座觀を説くにあたり、釈尊が韋提希、及び、阿難に語りかけた時、阿彌陀仏が住立空中しているのを韋提希は觀る。善導は、『觀無量壽經』の得益分における、

仏身および二菩薩を見たてまつることを得て、心に歡喜を生じ、未曾有なりと歎ず。廓然として大きに悟りし。無生忍を得たり。<sup>\*38</sup> (原漢文)

という文を踏まえ、『觀經疏』「玄義分」において、

第七に韋提、仏の正説を聞きて益を得るの分齊を料簡すとは、問ひていはく、韋提すでに忍を得といふ。いぶかし、いづれの時にか忍を得たる、出でていづれの文にかある。答へていはく、韋提の得忍は、出でて第七觀の初めにあり。<sup>\*39</sup> (原漢文)

や、『觀經疏』「散善義」において、

まさしく夫人第七觀の初めにおいて無量壽仏を見たとまつる時、すなはち無生の益を得ることを明かす。<sup>\*40</sup>

(原漢文)

と述べ、この華座觀における阿弥陀仏の住立空中において、韋提希は無生法忍を得たととらえている。これは、善導以前の、淨影寺の慧遠や嘉祥寺の吉蔵、天台の智顛といった諸釈家とは異なる解釈である。

諸釈家の解釈には、私たちの虚妄の心の奥底には清淨眞実の心があり、その心の中に仏が宿するというものが基本的にある。これを踏まえ、

● 唯識法身の觀…

仏は無限の身であり、不朽の身であり、法界に遍在するので、私たちの心の奥にも存在する。しかし、その法界身の仏は煩惱により曇っているため、それを明らかにするために仏を觀想する。

● 自性清淨仏性の觀…

一切衆生の本来の自性は清淨であり、その清淨な自性は仏性である。そして、その仏性が諸仏如来である。したがって、仏を觀想することによって、本来の仏性

を顕現する。

という解釈がなされている。すなわち、私たち一切衆生の清浄なる心のうちに仏があるというものである。そして、『観無量寿経』においては、釈尊の説法が終わり、極楽世界の広長の相を観たときに、韋提希は無生法忍を得たととらえている。

しかし、釈尊が韋提希に対して、

汝はこれ凡夫なり。心想羸劣にして未だ天眼を得ざれば、遠く観ることあたわず<sup>\*41</sup>（原漢文）

と述べているように、韋提希をはじめ、私たち凡夫の心は羸劣な心であり、自性清浄というような美しいものではない。したがって、唯識法身の観や自性清浄仏性の観では生死の問題や苦悩を乗り越えることができない。そこで、善導は先に示したような諸釈家と異なる解釈を行ったのである。

その解釈のうえでは、華座観において観られた阿弥陀

仏の住立空中の意義が重要となる。そこで、住立空中の意義について確認していくこととする。

善導は『観経疏』において、阿弥陀仏の住立空中について三つの意義を示している。

一つ目は、阿弥陀仏の住立空中は、

仏、当に汝がために、苦悩を除くの法を分別し解説  
したまうべし。<sup>\*42</sup> (原漢文)

という、釈尊の苦悩を除く法を説くという言葉に応じてあらわれたものであることから、

弥陀声に応じてすなはち現じ、往生を得ることを証  
したまふことを明かす。<sup>\*43</sup> (原漢文)

というものであるとする、証得往生である。これは、浄土を願う者は必ず浄土に生まれるということを示すものである。

二つ目は、

弥陀空にましまして立したまふは、ただ心を回らし

正念にしてわが国に生ぜんと願ずれば、立ちどころにすなはち生ずることを得ることを明かす。<sup>\*44</sup>（原漢文）

という立即得生である。これは、私たち衆生が浄土往生を願えば、たちどころに、すなわち、即時に往生することができるといふことを示すものである。

そして三つ目は、

問ひていはく、仏徳尊高なり、輒然として軽挙すべからず。すでによく本願を捨てずして来応せる大悲者なれば、なんがゆるぎぞ端坐して機に赴かざるや。<sup>\*45</sup>

（原漢文）

という、阿弥陀仏はなぜ座っておらず立っているのかとの問いに対して、

答へていはく、これ如来別に密意ましますことを明かす。ただおもんみれば娑婆は苦界なり。雑悪同じく居して、八苦あひ焼く。ややもすれば違返を成じ、



詐り親しみて笑みを含む。六賊つねに随ひて、三悪の火坑臨々として入りなんと欲す。もし足を挙げてもつて迷ひを救はずは、業繫の牢なによりてか勉るることを得ん。この義のためのゆゑに、立ちながら撮りてすなはち行く。端坐してもつて機に赴くに及ばざるなり。<sup>\*46</sup>（原漢文）

と答え示されている、立撮即行である。これは、衆生を苦しみから救い出すためには、じつと座つてはおれずに立っているということを示すものである。さらにいえば、私たち衆生を撰取して捨てないという意味が示されていると考えられる。

以上の三つの意義から、住立空中には、浄土往生を願えば、必ずたちどころに、即時に阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきにより救われる、ということが示されていることがわかる。これは、「第二項 去此不遠」にも通じると考えられる。韋提希の目の前にあらわれた阿弥陀仏は、

まさに去此不遠としてあらわれた阿弥陀仏である。しかし、ここで重要なのは、ただ阿弥陀仏を觀たということだけではなく、浄土往生を願ひ、眞實信心を獲得したその時に、すなわち現生において、心は浄土にあり、阿弥陀仏の撰取不捨がはたらいている、ということが示されていることであると考えられる。

私たち凡夫の心は清浄なものではない。したがって、釈尊が示すような觀法を行い、仏を顕現することは不可能である。仏を顕現することは不可能であり、自力では浄土に往生することができないという自力無功を自覺し、しかし、浄土往生を願ひ、私たちすべてを撰取して捨てないという阿弥陀仏のはたらきを信じた即の時に、私たちの心は浄土にあり、救われていくのである。

## 第五項 攝取不捨

阿弥陀仏の攝取不捨に關して、続く第九の觀である眞身觀において、

無量壽仏に八万四千の相まします。一一の相に、おのの八万四千の隨形好あり。一一の好にまた八万四千の光明あり。一一の光明遍く十方世界を照らす。念仏の衆生を攝取して捨てたまわず。<sup>\*47</sup>（原漢文）と説かれており、念仏を行う衆生を攝取するということが示されている。これについて、善導は『觀經疏』において、

問ひていはく、つぶさに衆行を修して、ただよく回向すればみな往生を得。なにをもつてか仏光あまねく照らすにただ念仏のもののみを摂する、なんの意かあるや。<sup>\*48</sup>（原漢文）

と、念仏の衆生のみがなぜ阿弥陀仏の攝取不捨のはたら

きにつつまれるのか、について問いを出し、以下の三つの理由を挙げている。

① 親縁

一つ目の親縁は、

一には親縁を明かす。衆生行を起して口につねに仏を称すれば、仏すなはちこれを聞きたまふ。身につねに仏を礼敬すれば、仏すなはちこれを見たまふ。心につねに仏を念ずれば、仏すなはちこれを知りたまふ。衆生仏を憶念すれば、仏もまた衆生を憶念したまふ。彼此の三業あひ捨離せず。ゆゑに親縁と名づく。<sup>\*49</sup> (原漢文)

と示されるもので、私たちが南無阿彌陀仏と口業をもつて称えれば阿彌陀仏はそれを聞いており、私たちが身業をもつて礼拝すれば阿彌陀仏はそれを見ており、私たちが意業をもつて常に心に阿彌陀仏を念じれば阿彌陀仏はそのことがわかる。そして、私たちが仏を憶念すれば、

仏も私たちを憶念する。すなわち、私たちの称・礼・念と阿弥陀仏の聞・見・知には互いに親密な因縁があり、私たち衆生と阿弥陀仏の身口意業のはたらきが相離れないということである。

## ② 近縁

二つ目の近縁は、

二には近縁を明かす。衆生仏を見たてまつらんと願わずれば、仏すなはち念に応じて現じて目の前にまします。ゆゑに近縁と名づく。<sup>\*50</sup>（原漢文）

と示され、私たち衆生の仏を見たいという念に応じて、阿弥陀仏は眼前にあらわれる、というものである。これは、「第二項 去此不遠」や「第四項 阿弥陀仏の住立空中」に通じると考えられる。すなわち、ここでの仏を見たいという念は浄土に往生したいと願い、阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきを信じ、信心獲得することであると考えられる。

## ③ 増上縁

三つ目の増上縁は、

三には増上縁を明かす。衆生称念すれば、すなはち多劫の罪を除く。命終らんと欲する時、仏、聖衆とみづから来りて迎接したまふ。諸邪業繫もよく礙ふるものなし。ゆゑに増上縁と名づく。<sup>\*51</sup>（原漢文）と示されるもので、私たち衆生が仏の名を称えれば、長い間の罪が除かれ、臨終のときに阿弥陀仏が聖者たちとともに来迎する、というものである。

念仏には以上の三縁が具わっているため、念仏の衆生のみが摂取不捨のはたらきを受けると善導は解釈している。

これら三縁のうち増上縁に関して、善導は『観念法門』において、

仏教に准依して五種の増上利益の因縁を顕明せん。  
一には滅罪増上縁、二には護念得長命増上縁、三に

は見仏増上縁、四には撰生増上縁、五には証生増上縁なり。<sup>\*52</sup>（原漢文）

と、五種の因縁を示している。そのうちの撰生増上縁について、親鸞は『尊号真像銘文』において、

「言撰生増上縁者」といふは、撰生は十方衆生を誓願におさめとらせたまふとまふすころ也。（中略）すでに尋常のとき、信樂をえたる人といふ也。臨終のときはじめて信樂決定して撰取にあづかるものはあらず。ひごろかの心光に撰護せられまいらせたるゆへに、金剛心をえたる人は正定聚に住するゆへに臨終のときにあらず。かねて尋常のときよりつねに撰護してすてたまはざれば撰得往生とまふす也、このゆへに撰生増上縁となづくる也。またまことに尋常のときより信なからむ人は、ひごろの称念の功によりて、最後臨終のとき、はじめて善知識のすゝめにあふて信心をえむとき願力撰して往生をうるも

のもあるべしと也。臨終の来迎をまつものは、いまだ信心をえぬものなれば、臨終をこゝろにかけてなげくなり。<sup>\*53</sup>

と述べている。すなわち、阿弥陀仏の撰取のはたらきをたまわるのは臨終の時ではなく、日常において信心を獲得していれば正定聚に住するため、日常の時から常に撰取のはたらきをたまわる、ということが撰生増上縁であると解釈している。また、五種の因縁のうちの護念増上縁について、

「言護念増上縁者」といふは、まことの心をえたる人を、このよにてつねにまもりたまふともふすことば也。(中略)「現生護念増上縁」といふは、このよにてまことの信ある人をまもりたまふともふすみこと也、増上縁はすぐれたる強縁なり。<sup>\*54</sup>

と述べている。すなわち、信心獲得した者は現生において撰取不捨のはたらきをたまわる、ということが現生護



念増上縁であると解釈している。このことから、親鸞は増上縁に関して、摂生増上縁と護念増上縁に着目し、増上縁とは眞実信心を獲得した者が現生において摂取する強縁であるのとらえていると考えられる。そして、『高僧和讃』において、

仏法力の不思議には

諸邪業繋さはらねば

弥陀の本弘誓願を

増上縁となづけたり<sup>\*55</sup>

と述べられており、また、『一念多念文意』において、本願業力は信心のひとの強縁なるがゆへに、増上縁とまふすなり。<sup>\*56</sup>

と述べられているように、増上縁は信心獲得した者にはたらく阿弥陀仏の本願、阿弥陀仏の摂取不捨のはたらきであると示されている。

以上のことから、親鸞は増上縁を阿弥陀仏の本願であ

り、眞実信心を獲得した者が現生においてたまわる攝取不捨のはたらきであるにとらえていると考えられる。すなわち、増上縁を通して、攝取不捨ということをお弥陀仏の本願の成就した相ととらえていると考えられる。したがって、先に示した『観無量寿経』の眞身観における、一一の光明、遍く十方世界を照らしたまふ。念仏の衆生をば攝取して捨てたまはず。<sup>\*57</sup>（原漢文）

という経文と、『大無量寿経』の第十八願の、

設ひ我、仏を得んに、十方の衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲ひて、乃至十念せん。若し生まれずば、正覺を取らじ。唯五逆と誹謗正法を除く。<sup>\*58</sup>（原漢文）

という経文を照らし合わせると、

● 「一一の光明遍く十方世界を照らす」が「十方衆生」と相応

● 「念仏の衆生」が「心を至し信樂して我が国に生まれ

んと欲うて、乃至十念せん」と相応

● 「撰取して捨てたまわず」が「もし生まれずは、正覺  
を取らじ」が成就した相と相応

すると考えられる。つまり、念仏の衆生とは、私たち十方衆生であり、浄土に往生することを願えば、私たちは撰取不捨のはたらきをたまわるといふことが、この真身観では示されていると考えられる。

### 第六項 三心

釈尊は日想観から雑想観の十三観、すなわち定善観を説き終ると、今度は九品の往生、すなわち散善について説きはじめる。定善とは私たちの心が定まり整っている状態で善をなすことで、散善とは私たちの心が定まらず乱れている状態、すなわち日常の状態の心で善をなすといふことである。したがって、以下、散善について説か

れているということは、普段の日常生活を送る私たちの往生の道が示されているといえる。

善導の『観経疏』において、慧遠や吉蔵といった聖道の諸師は九品のうち上品は「大乘の聖人の生ずる位」<sup>\*59</sup>と述べているように大乘の聖者、中品は「一小劫を経て羅漢果を得る」<sup>\*60</sup>と述べているように小乗を学んだ聖者、下品は「大乘始学の凡夫」<sup>\*61</sup>と述べているように十信の位の凡夫であるのとらえていることが示されている。しかし、善導はその解釈に反し、上品は「大に遇へる凡夫」<sup>\*62</sup>とあるように大乘に縁のある凡夫、中品は「小に遇へる凡夫」<sup>\*63</sup>とあるように小乗に縁のある凡夫、下品は「悪に遇へる凡夫」<sup>\*64</sup>とあるように悪業に縁のある凡夫ととらえている。すなわち、善導は上品も中品も下品もみな同様に凡夫であると解釈している。この善導の解釈は、『大無量寿経』の三輩章に、

おおよそ三輩あり。その上輩は、家を捨て欲を棄て、

沙門と作り、菩提心を發し、一向に専ら無量寿仏を念じ、諸の功德を修して、かの国に生まれんと願ぜん。(中略)それ中輩は、十方世界の諸天人民、それ心を至してかの国に生まれんと願ずることあらん。行じて沙門と作り大きに功德を修すること能わずといえども、(中略)その下輩は、十方世界の諸天人民、それ心を至してかの国に生まれんと欲ふことあらん。たとひ諸の功德を作すこと能はざれども

(原漢文)

と示される、上輩は出家学道、中輩は在家修福、下輩は悪業をなす凡夫ということに通じる解釈である。また、善導は『觀經疏』において、

この『觀經』の定善および三輩上下の文の意を看るに、総じてこれ仏世を去りたまひて後の五濁の凡夫なり。<sup>\*66</sup> (原漢文)

と述べており、散善において示される九品だけではなく、

定善を修する行者も凡夫であるにとらえている。すなわち、『観無量寿経』は凡夫往生のための經典であると善導はとらえていると考えられる。

散善において、まず上品上生の往生について釈尊は説きはじめる。その中で、

かの国に生まれんと願すれば、三種の心を発して、すなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。三心を具するは、必ずかの国に生ず。<sup>\*67</sup>（原漢文）

と、至誠心、深心、回向発願心の三心について述べている。三心は上品上生において示されているが、善導は『観経疏』において、

三心すでに具すれば、行として成ぜざるはなし。願行すでに成じて、もし生ぜずは、この処あることなからん。またこの三心はまた通じて定善の義を摂す、知るべし。<sup>\*68</sup>（原漢文）

と、上品上生ではなく、九品を通じて、また、定善の人においても三心をおこななければならぬと解釈している。

善導は、至誠心について、『観経疏』において、

「一には至誠心」と。「至」とは真なり、「誠」とは実なり。一切衆生の身口意業所修の解行、かならずすべからず真実心のうちになすべきことを明かさんと欲す。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ。貪瞋・邪偽・奸詐百端にして、悪性侵めがたく、事蛇蝎に同じきは、三業を起すといへども名づけて雑毒の善となし、また虚仮の行と名づく。真実の業と名づけず。もしかくのごとき安心・起行をなすものは、たとひ身心を苦励して、日夜十二時急に走り急になすこと、頭燃を救ふがごとくするものも、すべて雑毒の善と名づく。この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に生ずることを求めんと

欲せば、これかならず不可なり。<sup>\*69</sup>（原漢文）

と述べ、また、『往生礼讚』において、

一には至誠心。いはゆる身業にかの仏を礼拝し、口業にかの仏を讚歎称揚し、意業にかの仏を専念観察す。おほよそ三業を起さば、かならずすべからく真実なるべし。ゆゑに至誠心と名づく。<sup>\*70</sup>（原漢文）

と述べている。つまり、身口意業をもつて行を修するに際して、真実心、すなわちその心根がまことでなければならぬと述べている。しかし、親鸞は『教行信証』「信卷」において、先の『観経疏』の傍線部を、

一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまへるを須いることを明かさむと欲ふ。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて<sup>\*71</sup>（原漢文）

と、読みかえを行っている。この読みかえのもとでは、先の『観経疏』の引文は、自身は虚仮不実の身であり、



貪り、怒り、邪な心、偽りの心が絶えず起こり、悪性やめられないという親鸞の悲歎が示されることとなる。そして、続く『観経疏』の、

まさしくかの阿弥陀仏因中に菩薩の行を行じたまひし時、すなはち一念一刹那に至るまでも、三業の所修、みなこれ真実心のうちになしたまひ、おほよそ施為・趣求したまふところ、またみな真実なるによりてなり。<sup>\*72</sup>（原漢文）

とある文の傍線部分を、

おおよそ施したまふところ趣求をなす、またみな真実なり。<sup>\*73</sup>（原漢文）

と読みかえを行い、また、

不善の三業は、かならずすべからく真実心のうちに捨つべし。またもし善の三業を起さば、かならずすべからく真実心のうちになすべし。内外明闇を簡ばず、みなすべからく真実なるべし。ゆゑに至誠心と

名づく。(原漢文)

\*74

とある文の傍線部分を読みかえ、

不善の三業は、必ず真実心の中に捨てたまへるを須  
いよ。またもし善の三業を起さば、必ず真実心の中  
に作したまひしを須いて、内外・明闇を簡ばず、み  
な真実を須いるがゆえに、「至誠心」と名づく。  
\*75

(原漢文)

と読み、阿弥陀仏(如来)から真実を回向されたところ  
が至誠心であると解釈している。すなわち、私たち衆生  
がおこす真実心ではなく、阿弥陀仏の清浄願心である真  
実心が回向され、それをもちいるしかない、ということ  
が示されることとなる。つまり、『観無量寿経』におい  
て示され、善導によつて解釈された、真実心である至誠  
心を私たちはおこすことができない。そのような身であ  
るといふ機の自覚や悲歎が私たちにおいてなされたとき  
に、阿弥陀仏の清浄願心である真実心を信知するという

ことが述べられている。

次に、深心について、善導は『観経疏』において、

「二には深心」と。「深心」といふはすなはちこれ深く信ずる心なり。また二種あり。一には決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して深く、かの阿弥陀仏の、四十八願は衆生を摂受したまふこと、疑なく慮りなくかの願力に乗じてさだめて往生を得と信ず。<sup>\*76</sup>

(原漢文)

と述べており、また、『往生礼讃』において、

二には深心。すなはちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩惱を具足する凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知し、いま弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下十声・一声等に至るに及ぶまで、さだめて往生を得と信知して、すなはち一念

に至るまで疑心あることなし。ゆゑに深心と名づく。<sup>\*77</sup>

(原漢文)

と述べている。すなわち、深心とは機の深信と法の深信であることが示されている。機の深信は、自身は罪悪生死の凡夫であり、虚仮不実の身であるということ、自覚するということと示されており、先にみたように至誠心に通じるものである。また、法の深信は、阿弥陀仏の本願を信知することと示されており、これも至誠心に通じるものである。

そして、回向発願心について、善導は『観経疏』において、

「三には回向発願心」と。「回向発願心」といふは、過去および今生の身口意業所修の世・出世の善根と、および他の一切凡聖の身口意業所修の世・出世の善根を随喜せると、この自他の所修の善根をもつて、ことごとくみな真実の深信の心中に回向して、

かの国に生ぜん願ず。ゆゑに回向発願心と名づく。  
 また回向発願して生ぜん願ずるものは、かならず  
 すべからく決定真実心のうちに回向し願じて、得生  
 の想をなすべし。<sup>\*78</sup>（原漢文）  
 と述べ、『往生礼讃』において、

三には回向発願心。所作の一切の善根ことごとくみ  
 な回して往生を願ず。ゆゑに回向発願心と名づく。<sup>\*79</sup>

（原漢文）

と述べているように、真実心をもって、身口意業におい  
 て修めた、ありとあらゆる善根功德をもって、浄土に往  
 生することを願うことであると示している。これについ  
 ても、親鸞は『教行信証』「信巻」において、下線部を、  
 回向発願して生ずる者は、必ず決定して真実心の中  
 に回向したまへる願を須いて得生の想を作せ。<sup>\*80</sup>（原  
 漢文）

というように読みかえを行い、阿弥陀仏の本願力回向の

立場として回向発願心を解釈している。すなわち、阿彌陀仏が眞実心の中に回向した本願をもちいることによつて往生せよ、という解釈となる。私たちは浄土往生を願ひ、眞実心をもつて善根功德を回向しようとしても、眞実心をもつて実践することの困難さを逆に知る。回向発願心が自分自身では成就しがたいことであると自覚し、悲歎したところに、如来の眞実心による回向、すなわち如来の本願によつて私たちは浄土へ往生していくことを信知するのである。このことから、回向発願心は、深信において示した、機の深信と法の深信に通じると考えられる。

以上のことから、至誠心、深信、回向発願心の三心は、深信、すなわち機の深信と法の深信におさめとることができる。すなわち、『観無量寿経』における三心を通して、私たちは虚仮不実の身であり、自力無功の身であることを自覚していく。そして、そのことを悲歎したとこ

ろに、如来の眞実心である本願を信知していけるのである。如来の撰取不捨のはたらきによってのみ浄土へ往生していけるといふことをうなずけるようになるのである。

三心は定善散善すべてにおいておこななければならぬものと示されている。しかし、定善散善いずれにおいても、私たちはそのような行を修することは不可能である。そのため、眞実心をおこすことはできない身であるという自覚がなされる。これは、親鸞が『正像末和讃』において、

浄土眞宗に帰すれども

眞実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて

清浄の心もさらになし

外儀のすがたはひとつごとに

賢善精進現ぜしむ  
 貪瞋邪儀おほきゆへ  
 奸詐もゝはし身にみてり

悪性さらにやめがたし  
 こゝろは蛇蝎のごとくなり

修善も雑毒なるゆへに

虚仮の行とぞなづけたる<sup>\*81</sup>

と悲歎するがごとくである。そして、こういった自覚や悲歎を通して、私たちは浄土往生の道は如来の眞実心である本願しかないということを知していく。このことが、『観無量寿経』には示されているのである。

#### 第七項 下品下生の往生

釈尊は散善について説いていき、最後に悪業に縁があ



るとされる下品における浄土往生の道を説く。

その中で、下品上生について、

「下品上生」とは、あるいは衆生ありて、もろもろの悪業を作らん。方等經典を誹謗せずといえども、かくのごときの愚人、多く衆悪を造りて慚愧あることなけん。<sup>\*82</sup>（原漢文）

と述べ、悪業をつくるが慚愧のない者と示している。下品中生についても、

「下品中生」とは、あるいは衆生ありて、五戒・八戒及び具足戒を毀犯せん。かくのごときの愚人、僧祇物を偷み、現前の僧物を盗み、不浄説法して、慚愧あることなく、諸の悪業をもって自ら莊嚴せん。<sup>\*83</sup>

（原漢文）

と述べ、下品上生と同様に、悪業をつくりながらも慚愧のない者と示している。下品下生に関しては、

「下品下生」とは、あるいは衆生ありて、不善業た

る五逆・十悪を作り、諸の不善を具せん。かくのご  
 ときの愚人、悪業をもつてのゆえに、悪道に墮し、  
 \*84

(原漢文)

と述べ、慚愧については触れていない。しかし、金子大  
 榮は、

この慚愧有ることなしといふことは、下上品・下中  
 品にはあるのでありますが、下下品に行きますとあ  
 りませぬ。それで思ひますと、慚愧あることなしと  
 お断りになるのは、やはり下上品・下中品はまんざ  
 ら慚愧の心が棄にする程度もないといふことにな  
 く、どこかにあるけれども、本当に慚愧する気にな  
 れないことでありませう。(中略)「不善業なる五  
 逆十悪を作る」五逆十悪とはつきり断つてある。十  
 悪だけでも悪人であります、その上に五逆といふ  
 ことが出て来た。十悪でもさうですが、逆悪といふ  
 ものは特に故意でなければできないものでありま

す。(中略)それは謂ゆる無有慚愧で、大体横著で  
 慚愧の精神が乏しいものだからでありませう。(中  
 略)だからこゝには慚愧あることなしといふ言葉は  
 使つて見ようがないのであります。先程申しました  
 やうに慚愧あることなしといふ言葉はどこかに慚愧  
 の心がひそんでゐる。今は徹底的に慚愧の心が無い  
 のでありますから、慚愧あることなしといふ断りも  
 なくなつてしまつた。<sup>\*85</sup>

と述べ、下品下生においても、慚愧はない、むしろ、下  
 品上生や下品中生よりも慚愧の心を持つていないと解釈  
 している。

慚愧について、『観無量寿経』や『観経疏』では具体  
 的な説明はなされていらない。しかし、王舎城の悲劇に関  
 していえば、『涅槃経』の阿闍世の物語の箇所において  
 触れられている。したがて、これらの経における慚愧の  
 解釈は「第二章 阿闍世の救い」において確認していく

こととする。ここでは、まず『教行信証』「化身土巻」における『往生礼讃』の引文についてみていく。この引文では、慚愧について、

慚愧懺悔の心あることなきがゆえに。懺悔に三品あり。乃至上・中・下なり。上品懺悔は、身の毛孔の中より血を流し、眼の中より血出だすをば、上品の懺悔と名づく。中品の懺悔は、遍身に熱き汗毛孔より出づ、眼の中より血の流るゝは、中品の懺悔と名づく。下品の懺悔とは、遍身徹り熱く、眼の中より涙出づるをば、下品の懺悔と名づく。これらの三品、差別ありといえども、これ久しく解脱分の善根を種たる人なり。今生に法を敬ひ、人を重くし身命を惜しまず、乃至小罪ももし懺すればすなわちよく心髓に徹りて<sup>\*86</sup>（原漢文）

と述べている。ここには、慚愧とは、わずかな罪に対しても心の奥底にまで徹底的につらぬいて、法を敬い、人

を重んじることであると示され、また、その徹底さの様子が示されている。このような慚愧について、金子大榮は日常生活の視点から、

慚の方は、法に対し徳に対し、まことの道を尊敬し法を尊敬する、その尊敬の心であります。愧といふ方は、罪悪といふことについて畏れること。それであるから慚愧ということは、違つた言葉で申しますれば、敬畏といふことであります。その敬畏という言葉をつくり返しますと、畏敬となります。人間の道徳心として、この畏敬感情といふのは実に大事なものであります。その畏敬といふことを、仏教では慚愧といふ言葉で言ひ表はそうとするのである。（中略）すべてのものを真面目に考えるといふのが慚愧でありますから、慚愧がないといふことは、ものをよい加減に考へて、まあ世の中といふものは大抵こんなものだ、といふ風な気持ち「無有慚愧」

という言葉の持つてゐる意味であると思ふのであります。<sup>\*87</sup>

と述べ、慚愧がないということとは、悪業をつくつたとしても人間とはこういうものだという思いがわずかにでもあり、そのため心の底からの反省となつていないということである。と解釈している。私たちはその日常においては、三福や修善をはじめ、良い人間としての活動を行おうとする。しかし、悪縁がある私たちは否応なく十悪と云つた悪業をつくつてしまふ。その時に、常に慚愧の心を抱くかといえ、そのようなことはないと思われる。慚愧という発想がわからないこともあると思われる。日常生活における私たちはまさに下品下生なのである。

下品下生としての私たちの浄土往生について、

善友告げて言わく、「汝もし念ずるに能はざれば、まさに無量寿仏と称すべし」と。かくのごとき心を至して、声をして絶えざらしめて、十念を具足して

南無阿弥陀仏と称せむ。仏の名を称するがゆえに、念念の中において八十億劫の生死の罪を除く。<sup>\*88</sup>（原漢文）

と釈尊は説いており、心において仏を念じることができないのであれば、口で南無阿弥陀仏と称えるべきことが示されている。この経文について、親鸞は『唯信鈔文意』において、

五逆の罪人はそのみにつみをもてること、と八十億劫のつみをもてるゆへに、十念南無阿弥陀仏となふべしとすゝめたまへる御のりなり。一念にと八十億劫のつみをけすまじきにはあらねども、五逆のつみのおもきほどをしらせむがためなり。十念といふは、たゞくちに十辺をとなふべしとなり。しかれば選択本願には、「若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覚」とまふすは、弥陀の本願はとこゑまでの衆生、みな往生すとしらせむとおぼ

して、十声とのたまへるなり。念と声とはひとつこゝろなりとしるべしとなり、念をはなれたる声なし、声をはなれたる念なしとなり。<sup>\*89</sup>

と述べている。また、『歎異抄』第十四条において、

一念に八十億劫の重罪を滅すと信ずべしといふこと。この条は、十悪五逆の罪人、日ごろ念仏をまふさずして、命終のときはじめて善知識のをしえにて、一念まふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば、十八十億劫の重罪を滅して往生すといへり。これは十悪五逆の軽重をしらせんがために、一念・十念といへるが滅罪の利益なり。いまだわれらが信ずるところにおよばず。そのゆへは、弥陀の光明にてらされまひらするゆへに、一念發起するとき金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚のくらゐにおさめしめたまひて、命終すればもろの煩惱悪障を転じて、無生忍をさとらしめたまふなり。<sup>\*90</sup>



とも示されている。下生下品、すなわち、日常生活における私たちは五逆・十悪をつくつてしまいが、それはとても罪が重いことであり、そのため浄土往生は非常に困難である。しかし、阿弥陀仏の本願による摂取不捨のほたらきは、そのような私たちをも浄土に往生させる。このような機の深信、法の深信という金剛の信心を獲得すれば、現生において正定聚の位に住するのである。すなわち、十声の念仏の衆生でも、信心獲得すれば阿弥陀仏の摂取不捨のほたらきによつて浄土に往生できるということである。したがって、親鸞は、『観無量寿経』において示されている「十念を具足して南無阿弥陀仏と称せしむ」は、ただ十声の念仏を称えるという意味ではなく、信心獲得したところにある念仏という意味であると解釈していると考えられる。このことが、『唯信鈔文意』の「念をはなれたる声なし。声をはなれたる念なし」という言葉としてあらわされていると考えられる。そして、

このことは「第五項 攝取不捨」に通じると考えられる。すなわち、念仏の衆生とは称名念仏を行う衆生のことであるが、その衆生は同時に信心を獲得している衆生でもある。そのような念仏の衆生は阿弥陀仏の攝取不捨のほたらきにより救われていくということが、『観無量寿経』では説かれているのである。

### 第八項 来迎

ところで、釈尊は散善を説いているが、そのなかにおいて、浄土に往生する際、九品それぞれの機に応じて、●阿弥陀仏や観世音・大勢至をはじめ無数の化仏や聖者等の来迎

●化仏や化身の観世音・大勢至の来迎

●観世音と大勢至の大悲の声

が、修した功德により示現すると説かれている。このよ

うに、様子の差異はあるが、臨終の時に阿弥陀仏等が来迎することが示されている。同様に、浄土三部経の一つである『大無量寿経』では、第十九願に、

設ひ我仏を得んに、十方の衆生、菩提心を発し、諸の功德を修し、心を至し願を発して、我が国に生れんと欲はん。寿終の時に臨みて、たとひ大衆と圍繞して其の人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ。<sup>\*91</sup>（原

漢文）

とあり、臨終の時に仏が来迎することが説かれている。また、「三輩段」における三輩往生のうち上輩については、

仏阿難に告げたまはく。十方世界の諸天人民、其れ心を至して彼の国に生れんと願することあらん。凡そ三輩あり。其れ上輩は、家を捨て欲を棄て、沙門と作り、菩提心を発し、一向に専ら無量寿仏を念じ、諸の功德を修して、彼の国に生まれんと願ぜん。此

等の衆生、寿の終らん時に臨みて、無量寿仏、諸の大衆と、其の人の前に現ぜん。即ち彼の仏に随ひて、其の国に往生せん。便ち七宝華の中にして、自然に化生し、不退転に住せん。智慧勇猛にして神通自在ならん。是の故に阿難、其れ衆生ありて、今世において、無量寿仏を見たてまつらんと欲はゞ、応に無上菩提の心を發して、功德を修行して、彼の国に生れんと願ずべし。<sup>\*92</sup>（原漢文）

とあり、行者が出家し、無上菩提心をおこし、阿弥陀仏を念じ、諸々の功德を修し、浄土に往生したいと願えば、阿弥陀仏や大衆が臨終来迎することが説かれている。中輩については、

仏阿難に語りたまはく。其れ中輩は、十方世界の諸天人民、其れ心を至して彼の国に生れんと願ずることあらん。行じて沙門と作り大きに功德を修すること能はずと雖も、当に無上菩提の心を發して、一向

に専ら無量寿仏を念ずべし。多少善を修し、齋戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飯食せしめ、繒を懸け燈を然し、華を散らし香を焼かん。此れをもつて回向して、彼の国に生れんと願ぜん。其の人終に臨みて、無量寿仏、其の身を化現して、光明相好つぶさに真仏の如くならん。諸の大衆、其の人の前に現ぜん。即ち化仏に随ひて、其の国に往生し、不退転に住せん。功德智慧、次で上輩の者の如くならん。<sup>\*93</sup>

(原漢文)

とあり、行者が大いに功德を修することはできないが、無上菩提心をおこし、無量寿仏を念じ、諸々の功德を積み、浄土に往生したいと願えば、阿弥陀仏の化仏と大衆が臨終来迎することが説かれている。下輩については、仏阿難に告げたまわく。其れ下輩は、十方世界の諸天人、其れ心を至して彼の国に生れんと欲せんことあらん。たとひ諸の功德を作すこと能はざれども、

当に無上菩提の心を発して、一向に意を専らにして、乃至十念、無量寿仏を念じて、其の国に生れんと願はずべし。若し深法を聞きて、歡喜信樂して疑惑を生ぜず、乃至一念、彼の仏を念じて、至誠心をもつて其の国に生れんと願ぜん。此の人終に臨みて、夢のごとくに彼の仏を見たてまつらん、また往生を得ん。功德智慧、次で中輩の者の如くならんなり。<sup>\*94</sup>（原

漢文）

とあり、行者が功德を修することはできないが、無上菩提心をおこし、無量寿仏を念じて、浄土に往生したいと願えば、阿弥陀仏が臨終来迎することが説かれている。すなわち、三輩の行者がそれぞれにおける行業を行えば、臨終の時に阿弥陀仏と大衆が来迎することが示されている。

また、『阿弥陀経』においても、

阿弥陀仏を説くを聞きて、名号を執持すること、若

しは一日、若しは二日、若しは三日、若しは四日、若しは五日、若しは六日、若しは七日、一心にして乱れざれば、其の人命終の時に臨みて、阿弥陀仏、諸の聖衆と、現じて其の前にまします。\*95（原漢文）

とあり、一心に名号を執持すれば臨終の時に阿弥陀仏が聖衆とともに現前することが説かれている。

以上のように、阿弥陀仏の臨終来迎の思想は、浄土三部経のすべてにわたって説かれている。

ところが、親鸞は、『末灯鈔』第一通に、

来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに、臨終といふことは諸行往生のひとにいふべし、いまだ真実の信心を怠るがゆへなり。また十悪五逆の罪人のはじめて善知識にあふて、すすめらるるときにいふことばなり。真実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつ

ことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまると  
 き往生またさだまるなり。来迎の儀式をまたず。<sup>\*96</sup>  
 とあり、臨終来迎は自力の行者にはあるが、眞実信心の  
 行者は撰取不捨により正定聚に住するため臨終来迎を待  
 つ必要性がない、ということ述べている。

また、『唯信鈔文意』における「観音勢至自来迎」の  
 「自来迎」の解釈において、まず「自」について、

自来迎といふは、自はみづからといふなり、弥陀無  
 数の化仏・無数の化観音・化大勢至等の無量無数の  
 聖衆、みづからつねにときをきはらず、ところをへ  
 だてず、眞実信心をえたるひとにそひたまひて、ま  
 もりたまふゆへに、みづからとまふすなり。また自  
 はおのづからといふ、おのづからといふは自然とい  
 ふ、自然といふはしからしむといふ、しからしむと  
 いふは行者のはじめともかくもはからはざるに、  
 過去・今生・未来の一切のつみを転ず、転ずといふ



は善とかへなすをいふなり。もとめざるに一切の功德善根を仏のちかひを信ずる人にえしむるがゆへに  
しからしむといふ、はじめてはからはざれば自然といふなり。<sup>\*97</sup>

と述べ、信心獲得した者は、「ときをきはらず、ところをへだてず」、つまり“いま”その人のはからいを超えて、無量の諸仏・聖衆に護念されることを示している。寺川俊昭は、この無量の諸仏・聖衆の護念を「現世利益和讃」に、

南無阿弥陀仏となふれば

観音勢至はもろともに

恒沙塵数の菩薩と

かげのごとくに身にそへり

無碍光仏のひかりには  
無数の阿弥陀ましまして

化仏おのおのごとく  
 眞実信心をまもるなり

南無阿弥陀仏をとなふれば

十方無量の諸仏は

百重千重圍繞して

よろこびまもりたまふなり<sup>\*98</sup>

とあるのと同じ趣意であるとし、

来迎を宗祖は、現生における諸仏の護念として、む  
 しろ現実の生の至福に満ちた充足として、理解しな  
 おしたのである。<sup>\*99</sup>

と述べている。すなわち、親鸞は来迎を現生十種の益の  
 うちの諸仏護念の益であると理解したとしている。

現生十種の益は、「信巻」に、

金剛の眞心を獲得すれば横に五趣八難の道を超へ必  
 ず現生に十種の益を獲。<sup>\*100</sup>  
 (原漢文)

とあり、諸仏護念の益に關しても、『真蹟書簡』第六通に、

このよにて眞實信心の人をまほらせ給へばこそ、『阿彌陀經』には、十方恒沙の諸仏護念すとは申す事に候へ。<sup>\*101</sup>

と述べられている。このように、親鸞は眞實信心の人が諸仏護念の益をたまわること述べている。

諸仏護念の益に關して、星野元豊は、

第四の諸仏護念の益と第五の諸仏稱讚の益とは、共に同じ立場からの益である。ここで諸仏とは何であり、護念とか稱讚とかいふのはいかなることであるか。もともとこの第四、第五の益は第六の心光常護の益を根本として、そこから派生した益ということができる。(中略)この仏心光のはたらきが具體的な形をとってはたらいたのが第四の諸仏護念の益、第五の諸仏稱讚の益である。<sup>\*102</sup>

と述べている。この視点から、諸仏護念の益の根本は仏心光のはたらきであると考えられる。仏心光について、親鸞は『尊号真像銘文』において、

「彼仏心光常照是人」といふは、彼はかのといふ、仏心光は無碍光仏の御こゝろとまふすなり、常照はつねにてらすとまふす、つねにといふは、ときをきらはず、日をへだてず、ところをわかず、まことの信心ある人おぼつねにてらしたまふとなり。てらすといふはかの仏心光におさめとりたまふとなり。仏心光はすなわち阿弥陀仏の御こゝろにおさめたまふとするべし、是人は信心をえたる人なり、つねにまもりたまふとまふすは、天魔波旬にやぶられず、悪鬼悪神にみだられず、摂護不捨したまふゆへなり。「摂護不捨」といふは、おさめまもりてすてずとなり。<sup>\*103</sup>

と述べている。仏心光とは阿弥陀仏による摂取不捨のは

たらきであり、それは、「ときをきらはず、日をもへだ  
てず、ところをわかず」と、“いま”はたらきかけられ  
るものであることが示されている。すなわち、諸仏護念  
の益は、阿弥陀仏の攝取不捨のはたらきが具体的な形を  
とつたものとしてとらえることができる。

次に「来」について、『唯信鈔文意』に、

来迎といふは、来は浄土へきたらしむといふ、これ  
すなわち若不生者のちかひをあらはす御のりなり。  
穢土をすて、眞実報土にきたらしむとなり、すなわ  
ち他力をあらはす御ことなり。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  
ふすなり、法性のみやこといふは法身とまふす如来  
のさとりを自然にひらくときを、みやこへかへると  
いふなり。これを眞如実相を証すともまふす、無為  
法身ともいふ、滅度にいたるともいふ、法性の常樂

を証すともまふすなり、このさとりをうれば、すなわち大慈大悲きわまりて生死海にかへりいりて普賢の徳に帰せしむとまふす。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まふすなり。<sup>\*104</sup>

と述べ、「来」に衆生を浄土に來たらしめるといふ意味と、法性のみやこでさとり、生死海にかへり、衆生を教化する、という意味があることが示されている。これは、

『親鸞聖人御消息集』第十通に、

来の字は衆生利益のためにはきたるとまふす。方便なり、さとりをひらきてはかへるとまふす。ときにしたがひて、きたるともかへるともまふすとみへてさふらふ、なにごとにもなにごとにもまたまたまふすべくさふらふ。<sup>\*105</sup>

とあるのと同様であり、寺川俊昭が、

この「来」をさらに「帰る」と解した。すなわち「法性のみやこへかえる」と解し、大涅槃に至り、法性

の常樂を証することとどうなずいたのである。それは来迎を現生正定聚としてとらえる了解から、自然に展開していく知見といふべきかも知れない。それだけではない。この法性のみやこへの還帰、すなわち無上涅槃の証りはさらに究竟して、生死海への還帰、すなわち還相回向のはたらきを展開するのだと、宗祖は語る。<sup>\*106</sup>

と述べていたり、武田晋が、

「来」を説明する同様の文が『御消息集』にもあるが、このような側面は親鸞の還相回向観とも関連してくる事が注目される。<sup>\*107</sup>

と述べていたりするように、両者の視点を踏まえれば、「来」から還相回向のはたらきへと展開されていることが考えられる。

そして「迎」について、『唯信鈔文意』に、  
迎といふは、むかへたまふといふ、まつといふこゝ

ろなり、選択不思議の本願・無上智慧の尊号をきゝて、一念もうたがふこゝろなきを眞実信心といふなり、金剛心ともなづく。この信樂をうるときかならず撰取してすてたまはざれば、すなわち正定聚のくらゐにさだまるなり。このゆへに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと、金剛のごとくなるがゆへに、金剛の信心とはまふすなり、これを迎といふなり。<sup>\*108</sup>

と述べ、「迎」を撰取不捨、現生正定聚の意味としてとらえている。これを踏まえ、田代俊孝は、

結局、親鸞においては、来迎とは、法性のみやこへ来らしむことであり、すぐさま正定聚に住することである。(中略)「来迎」もまた他力回向の救いそのものを表わす動的な表現であったのである。<sup>\*109</sup>

と解釈している。

以上のことから、親鸞は臨終来迎を必要としないとい



える。むしろ、来迎の意味を従来の立場とは逆の、他力の意味で解釈し、平生、現生における阿弥陀仏による撰取不捨のはたらきであるにとらえていたと考えられる。

したがって、『観無量寿経』においては、九品それぞれに応じた阿弥陀仏等の来迎の様子が説かれていたが、それは実際に来迎するということであらわすのではなく、来迎の様子を通して、阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきに気づかせる、いわば象徴として表象されていると考えられる。

### 第三節 まとめ

これまで述べてきたように、韋提希の抱える問題とは、自身は宿業の身であり、その業報、因果によって生じる生死に関する苦悩であった。しかも、その問題は、解決のための答えを求めても答えはないのである。しかし、

その答えを求めずにいられない。そのような宗教的要求が韋提希の課題として示されている。すなわち、韋提希の課題は、宗教的要求としての生死の問題や苦悩をどのように乗り越えるか、ということであった。そして、韋提希は、自身は虚仮不実の身であり、罪悪深重の身であると自覚し、悲歎する機の深信と、そのような身であっても阿弥陀仏は摂取不捨のはたらしにより私たちを救うということを知する法の深信を獲得した時に生死の問題や苦悩を乗り越えた、ということが示されていた。しかも、その救いは臨終の時や死後ではなく、信心獲得した即の時、つまり、現生において、からだは娑婆にありながらも心は浄土に居るといふ、宗教的要求が満たされたの救いであった。

この王舎城の悲劇における韋提希の物語は、親鸞が『教行信証』「総序」において、

しかればすなわち、浄邦縁熟して、調達、闍世をし

て逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまへり。これすなわち権化の仁、齊しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まむと欲す。<sup>\*10</sup>（原漢文）

と述べているように、真宗における浄土の教えの具体的な物語として示されている。すなわち、韋提希と同様に、答えない、しかし、求めずにはいられない生死の問題に苦悩する私たち衆生を阿弥陀仏が救うということ、同じく凡夫である韋提希を権仮の仁として領解し、受け止めていくのである。

このように、真宗における『観無量寿経』とは、信心獲得をうながす經典であると解釈できる。このことは、親鸞が『教行信証』「化身土卷」に、

釈家の意に依って、『無量寿仏観経』を案ずれば、  
 顕正隠密の義あり。顕とは、すなわち定散諸善を顕し、三輩・三心を開く。しかるに二善・三福は報土

の真因にあらず、諸機の三心は自利各別にして利他の一心にあらず。如来の異の方便、欣慕浄土の善根なり。これはこの経の意なり。すなわちこれ顕の義なり。彰とは、如来の弘願を彰はし、利他通入の一心を演暢す。達多・闍世の悪逆に縁って、釈迦微笑の素懐を彰す。韋提別選の正意に因って、弥陀大悲の本願を開闡す。これすなわちこの経の隱彰の義なり。<sup>\*111</sup>  
 (原漢文)

と述べるように、『観無量寿経』を文字通り表面的にみれば、定散二善の諸行や自力各別の三心の行信が顕わされている。しかし、「彰」に「あらはす」と左訓されているように<sup>\*112</sup>、経の裏面には隱彰としての信心獲得について示されているのである。

以上のことから、生死の問題や苦悩を乗り越えるのは、死後においてではなく、現生、すなわち、今においてでなければならぬといえる。死後での救いであれば、今

の生は苦になつてしまひ、生死の問題や苦悩は、より深みに陥つてしまふと考えられる。あるいは死後の世界を望み、自死に至る可能性さえも考えられる。しかし、現生において生死の問題や苦悩を乗り越えたのであれば、生死への執着から離れた生活をおくることができる。現生において生死の問題や苦悩を乗り越え、救われなければ、宗教的要求に応える意味がないのである。

そして、生死の問題を乗り越えるには、生死について自身がどのように受け止め、認識するかという主体的な受け止めが問題となってくる。その受け止めに際して、自身は罪悪深重の身であるという自覚をし、しかし、そのような身のまま救われるという信知が肝要である。このことは、罪悪深重の身であるまま救われるため、生死の問題やそれに対する煩悩に執着をする必要がない、ということである。生死の問題やそれに対する煩悩は、たとえば長寿を望んだり、自身の病を否定したりするなど、

そのままの生や死が受容できないために生じるのである。『教行信証』「行巻」の「正信偈」に、

本師、曇鸞は、梁の天子　　常に鸞のところに向ふ  
て菩薩と礼したてまつる。

三蔵流支、浄教を授けしかば　　仙経を焚焼して楽  
邦に帰したまひき。<sup>\*113</sup>（原漢文）

と述べられているように、曇鸞が生死の問題を乗り越えるに際して、そのままの生死を受け入れる教えである『観無量寿経』を受け入れ、不老不死の法を説く仙経を焼き捨てたことから、そのままの生死を受け入れることが肝要であることが示されている。

韋提希の救いの物語には、信心獲得を通して生死の問題や苦悩を乗り越えていく道が説かれている。すなわち、『観無量寿経』では、生死の問題や苦悩の超越に関して、現生における超越でなければならぬということと、そのままの生死を受容することが生死の問題の超越につながる。

がり、ひいては生死への執着から離れた生を生きること  
 につながるものが示されているのである。

- \*1 田代俊孝 一九九九年 『仏教とビハーラ運動―死生  
 学入門―』 法蔵館 八九―九〇頁
- \*2 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 五五九頁
- \*3 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 九〇頁
- \*4 『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇(一) 六頁
- \*5 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 五頁
- \*6 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 四九頁
- \*7 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 五〇頁
- \*8 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 四八一―四八二  
 頁
- \*9 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 四八四頁
- \*10 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 観無量寿経

- \*22\*21 講話』 社団法人在家仏教協會 一二—一三頁  
『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇 六九—七〇頁  
『真宗聖典』 一九三五年 柏原裕義（編） 法蔵館
- \*20 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 五〇頁  
『金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 觀無量壽經  
講話』 社団法人在家仏教協會 八四—八五頁
- \*19 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 四八九頁
- \*18 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 六七頁
- \*17 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 一五頁
- \*16 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 五一頁
- \*15 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 四八八頁
- \*14 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇 四六頁
- \*13 講話』 社団法人在家仏教協會 二〇—二三頁
- \*12 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 觀無量壽經  
講話』 社団法人在家仏教協會 九—一〇頁
- \*11 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 觀無量壽經  
講話』 社団法人在家仏教協會 一二—一三頁



版 二六三頁

\*23 なお、この『帖外和讃』について、田代俊孝は、

もとより、この和讃は常楽台から発見された存覚  
書写本しか残っていないし、『三帖和讃』にも入  
っていない。上の理由で『三帖和讃』などより成  
立が遅かったと考えられるが、真作かどうか、疑  
問も残っている。(田代俊孝 二〇〇四年 『親  
鸞の生と死―デス・エデュケーションの立場から  
―』 法蔵館 一九二頁)と指摘もしている。

\*24 田代俊孝 二〇〇四年 『親鸞の生と死―デス・エデ  
ュケーションの立場から―』 法蔵館 一九三頁

\*25 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 五一頁

\*26 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 四九五頁

\*27 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 観無量寿経

講話』 社団法人在家仏教協会 一一二頁

\*28 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 二七七頁

- \*29 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 四九四—四九五  
頁
- \*30 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 觀無量壽經  
講話』 社団法人在家仏教協会 一二二—一二三頁
- \*31 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 觀無量壽經  
講話』 社団法人在家仏教協会 一二三頁
- \*32 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 觀無量壽經  
講話』 社団法人在家仏教協会 一二三頁
- \*33 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 觀無量壽經  
講話』 社団法人在家仏教協会 一二三頁
- \*34 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇 七一頁
- \*35 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇 七一頁
- \*36 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 七六—七七頁
- \*37 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 八三—八四頁
- \*38 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 一八頁
- \*39 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 四六一頁



\*70\*69\*68\*67\*66\*65\*64\*63\*62\*61\*60\*59\*58\*57\*56\*55

『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『真宗聖教全書』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』
第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第一卷三經七祖部	第三卷和文篇	第二卷和讚篇
六四八—六四九	五三三頁	五四一頁	六〇頁	四五三頁	二四—二五頁	四五三頁	四五三頁	四五三頁	四五三頁	四五三頁	四五三頁	四五三頁	四五三頁	四五三頁	一三五頁	一一二頁

- |                  |                  |                   |                  |                  |                  |                  |                  |                   |                   |                  |                   |
|------------------|------------------|-------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|-------------------|-------------------|------------------|-------------------|
| *82              | *81              | *80               | *79              | *78              | *77              | *76              | *75              | *74               | *73               | *72              | *71               |
| 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 | 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讚篇 | 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 | 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 | 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 | 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 | 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 | 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 | 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 | 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 | 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 | 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 |
| 六四頁              | 二〇八—二〇九          | 一〇五—一〇六           | 六四九頁             | 五三八頁             | 六四九頁             | 五三四頁             | 五三四頁             | 一〇三頁              | 一〇二—一〇三           | 五三三頁             | 一〇二頁              |
| 頁                | 六頁               |                   |                  |                  |                  |                  |                  |                   |                   |                  | 頁                 |

- \*94\*93\*92\*91\*90 頁
- 『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇 二五—二六頁
- 『真宗聖教全書』第一卷 一九—二〇頁
- 『真宗聖教全書』第一卷 二四頁
- 『真宗聖教全書』第一卷 二四—二五頁
- 『真宗聖教全書』第一卷 二五頁
- \*89\*88
- 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一八一—一八二頁
- 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 六五頁
- 講話』 社団法人在家仏教協會 四四—四四二頁
- \*87
- 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 觀無量壽經 五頁
- \*86
- 講話』 社団法人在家仏教協會 四五—四五八頁
- 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 二八四—二八五頁
- \*85\*84\*83
- 金子大榮 二〇〇五年 『金子大榮選集 觀無量壽經 六四頁
- 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 六四頁
- 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 六五頁

- \*105 頁  
『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇 一五七頁
- \*104  
『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一五九—一六〇
- \*103  
『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 五七—五八頁
- 蔵館 七九六—七九七頁
- \*102  
星野元豊 一九九四年 『講解教行信証信卷篇』 法
- \*101  
『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇 二五頁
- \*100  
『定本親鸞聖人全集』第一卷 一三三頁
- \*99  
寺川俊昭 一九八四年 『唯信鈔文意』 真宗大谷派  
宗務所出版部 五九頁
- \*98  
六頁  
『定本親鸞聖人全集』第二卷和讚篇 六十五頁—六十
- \*97  
頁  
『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一五八—一五九
- \*96  
『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 五九—六〇頁
- \*95  
『真宗聖教全書』第一卷 六九頁

- \*106 寺川俊昭 一九八四年 『唯信鈔文意』 真宗大谷派  
宗務所出版部 六一頁
- \*107 武田晋 一九九八年 「親鸞の来迎観」 『真宗研  
究』第四二集 二七頁
- \*108 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一六〇—一六一  
頁
- \*109 田代俊孝 二〇〇四年 『親鸞の生と死 デス・エデ  
ユケーションの立場から』 法蔵館 一六三頁
- \*110 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 五頁
- \*111 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 二七六頁
- \*112 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 二七六頁
- \*113 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 八九頁



## 第二章 阿闍世の救い

## 第一節 親鸞からみた阿闍世

序章と「第一章 韋提希の救い」において示したように、王舎城の悲劇は、真宗における浄土の教えの具体的な物語、すなわち、生死の問題をどのように乗り越えていくかという真宗における救いをあらわす物語としてとらえられている。その中で、『教行信証』「信巻」において引かれている『涅槃経』の文では、阿闍世を中心とした視点での救いが示されている。

阿闍世について、「信巻」に引かれる『涅槃経』の経文において、

王舎大城に阿闍世王あり。その性弊惡にしてよく殺戮を行ず。口の四惡、貪・恚・愚痴を具して、その心熾盛なり。乃至しかるに眷属のために現世の五

欲の樂に貪着するがゆえに、父の王宰なきに横に逆害を加す。<sup>\*1</sup>（原漢文）

と説かれており、阿闍世は貪欲・瞋恚・愚痴を持つ者として示されている。貪欲・瞋恚・愚痴に關して、「化身土卷」に引かれている『涅槃經』の經文では、

もろもろの凡夫の病を知るに三種あり。一つには貪欲、二つには瞋恚、三つには愚痴なり。<sup>\*2</sup>（原漢文）

と説かれている。また、「信卷」の『涅槃經』の引文中の釈尊の説法の中にも、

「阿闍世」は、すなわちこれ煩惱等を具足せる者なり。<sup>\*3</sup>（原漢文）

と説かれている。すなわち、親鸞は、阿闍世は難治の機であり、煩惱具足の凡夫であるにとらえていることが窺われる。

一方、親鸞は、「信卷」において、

「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、

常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と  
信ず。<sup>\*4</sup>（原漢文）

という、『観経疏』に示される二種深信の中、機の深信が述べられている箇所を引いている。また、同様の文を『愚禿鈔』にも引いている<sup>\*5</sup>。すなわち、親鸞は、自身は罪悪生死の凡夫であるという自覚がなされていたと考えられる。このことは、『一念多念文意』に、

「凡夫」はすなわちわれらなり<sup>\*6</sup>

と述べられていることからもうかがえる。しかし、親鸞はただ凡夫の自覚をしていただけではない。『正像末和讃』に、

浄土真宗に帰すれども

眞実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて

清浄の心もさらになし

外儀のすがたはひとつごとに

賢善精進現ぜしむ

貪瞋邪儀おほきゆへ

奸詐もゝはし身にみてり

悪性さらにやめがたし

こゝろは蛇蝎のごとくなり

修善も雑毒なるゆへに

虚仮の行とぞなづけたる<sup>\*7</sup>

と述べられている。ここでは、阿弥陀仏の本願に帰依したといっても、それでも執着してしまふ親鸞自身の内にある煩惱に対する悲痛な思い、悲歎が示されている。このことは、「信巻」の阿闍世の物語に入る直前の御自釈において、

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ること

を喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざること  
を、恥ずべし、傷むべし、と。<sup>\*8</sup>（原漢文）

と述べていることから窺うことができる。

また、親鸞は、「信巻」の断四流釈において、

「断」と言ふは、往相の一心を發起するがゆえに、  
生として当に受くべき生なし。趣としてまた到るべ  
き趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。かる  
がゆえにすなわち頓に三有の生死を断絶す。かるが  
ゆえに「断」と曰ふなり。「四流」は、すなわち四  
暴流なり。また生・老・病・死なり。<sup>\*9</sup>（原漢文）

と述べている。ここでは、生老病死といった生死の苦悩  
は、四暴流、すなわち、煩惱によって生じるということ  
が示されている。

以上のことから、親鸞は、ただ単に自分自身は煩惱具  
足の凡夫であり、そのために生死の問題に苦悩している  
と自覚していただけではなく、その煩惱への執着をせず

にはいられない自分自身に対して嘆き悲しみ、苦悩して  
いたことがわかる。

このように、凡夫の身であり、煩惱に執着し、生死の  
問題に苦悩していた親鸞は、同じく凡夫である阿闍世の  
物語を通し、自分自身と阿闍世を重ねて、生死における  
問題や苦悩を乗り越える、自身の救いの道を確認しつつ、  
明らかにしていったと考えられる。このことは、『教行  
信証』「総序」において、

浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。  
浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめた  
まへり。これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌  
を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闍提を恵まむと欲  
す。<sup>\*10</sup>（原漢文）

と述べられているように、親鸞は凡夫である阿闍世を、  
救いの道を教えてくれる権仮の仁であるともとらえてい  
たことから窺うことができる。

そこで、第二章では、阿闍世がどのように救われていたのかを「信卷」に引用される『涅槃経』の文を中心にたずねる。そして、真宗における救済について、阿闍世の救いの視点から確かめていくこととする。

## 第二節 「信卷」における阿闍世の物語の概要

### 第一項 難治の機

親鸞は『教行信証』「信卷」において、阿闍世の物語を引文するのに先立ち、『涅槃経』「現病品」の、

迦葉、世に三人あり、その病治しがたし。一つには  
 謗大乘、二つには五逆罪、三つには一闍提なり。か  
 くのごときの三病、世の中に極重なり。ことごとく  
 声聞・縁覚・菩薩のよく治するところにあらず。善  
 男子、たとえば病あれば必ず死するに治なからむに、

もし瞻病随意の医薬あらむがごとし。もし瞻病随意の医薬なからむ、かくのごときの病、定んで治すべからず。当に知るべし。この人必ず死せむこと疑わずと。善男子、この三種の人、またかくのごとし。仏・菩薩に従いて聞治を得已りて、すなわちよく阿耨多羅三藐三菩提心を発せむ。もし声聞・縁覚・菩薩ありて、あるいは法を説き、あるいは法を説かざるあらむ、それをして阿耨多羅三藐三菩提心を発せしむることあたはず、と。<sup>\*11</sup>（原漢文）

という、難治の機についての文を引用している。ここでは、大乘を謗る者、五逆罪を犯す者、一闍提の者の三者は罪が重い、難治の機であるということが示されている。しかし、この文は、『涅槃経』現病品の文を組みかえたり、読みかえを行ったりしている。

もともと『涅槃経』では、まず、

迦葉。世に三人あり、その病治しがたし。一つには



謗大乘。二つには五逆罪。三つには一闡提なり。か  
 くのごときの三病、世の中に極重なり。ことごとく  
 声聞・縁覚・菩薩のよく治するところにあらず。善  
 男子。たとえば病あり、必死にして治することなし、  
 もしは瞻病随意の医薬あり、もしは瞻病随意の医薬  
 なし。かくのごときの病定んで治すべからず。当に  
 知るべし。この人必死疑なきがごとしと。善男子。

この三種の人、またかくのごとし。もし声聞・縁覚  
 ・菩薩ありて、あるいは説法あるも、あるいは説法  
 せざるも、それをして阿耨多羅三藐三菩提の心をお  
 こさしむることあたわず。<sup>\*12</sup> (原漢文)

と説かれている。この文では、まず難治の機について説  
 かれてゐる。そして、たとえば、治すことができな  
 い必死に至る病は、適切な看病や名医、良薬があつた  
 し、種類もなかつたとしても治らない。このことと同様に、三  
 種類の難治の機は、声聞、縁覚、菩薩が説法してもしな

くても無上菩提心をおこすことができない、ということが示されている（傍線箇所）。しかし、親鸞はこの下線箇所を、先に示した「信卷」における引文の傍線箇所のように読みかえをしている。そして、続く『涅槃経』の、

迦葉、たとえば病人、もし瞻病随意の医薬あれば、すなわち差えしむがごとし。もしこの三無ければ、すなわち差ゆべからず。声聞・縁覚またまたかくのごとし。仏・菩薩に従いて聞法を得已りて、すなわちよく阿耨多羅三藐三菩提の心をおこせむ。法を聞かずしてよく心をおこすに非ざるなり。<sup>\*13</sup>（原漢文）

という文の点線箇所を、親鸞は先に示した『涅槃経』の引文の傍線箇所のと「善男子、この三種の人、またかくのごとし。」に続いて挿入している。

『涅槃経』の原文では、三種類の難治の機は治すことができない、救われないというものであった。しかし、以上のような読みかえと組みかえのもと、『教行信証』

「信卷」の引文では、そのままでは治すことができず、必ず死に至る病にかかったとき、適切な看病と名医と良薬があれば治癒が可能であり、適切な看病と名医と良薬がなければ治すことができない。同様に、三種類の難治の機も、仏・菩薩の法を聞けば、無上菩提心をおこすことができ、すなわち、難治の機であっても救われる、という文意へと転換している。

そして、「信卷」では、このように難治の機が救われるということを示した後、続いて阿闍世の物語が引用される。このことは、阿闍世を難治の機の具体例として示し、その救いの物語として、阿闍世の物語を引用する意図があったと考えられる。

## 第二項 阿闍世の課題

難治の機の説明に続いて、『涅槃経』における阿闍世

の物語が引用される。まず、

その時に、王舎大城に阿闍世王あり。その性弊悪にしてよく殺戮を行ず。口の四悪、貪・恚・愚痴を具して、その心熾盛なり。<sup>\*14</sup>（原漢文）

と示されるように、阿闍世は凶悪な性格をしており、悪口、両舌、妄語、綺語の四悪や貪り、怒り、愚かさといった貪・恚・愚痴の三毒を具えていた。その阿闍世は、しかるに眷属のために現世の五欲の楽に貪着するがゆえに、父の王辜無きに横に逆害を加す。<sup>\*15</sup>（原漢文）

とあるように、罪のない父親である頻婆娑羅を殺害する。その後、阿闍世は父を殺害したことに對する後悔から発熱し、体中に悪臭を放つ瘡ができる。その苦しみについて、阿闍世は、

我今この身にすでに華報を受けたり、地獄の果報、將に近づきて遠からずとす。<sup>\*16</sup>（原漢文）

と思つてゐることが示されている。また、「第三項 六師の説」で示す、六師外道に従う六人の大臣たちに対して、

我今身心あに痛まざることを得むや。我が父辜なきに、横に逆害を加す。我智者に従いてかつてこの義を聞きき。世に五人あり、地獄を脱れず、と。いわく五逆罪なり。我今すでに無量・無辺・阿僧祇の罪あり。いかなぞ身心をして痛まざることを得む。<sup>\*17</sup>

(原漢文)

や、

我今身心いかなぞ痛まざらむ。我これ痴盲にして慧目あることなし。もろもろの悪友に近づきて、これよく提婆達多悪人の言に従て、正法の王に横に逆害を加す。我昔かつて、智人偈説を聞きき、もし父母・仏および弟子において、不善の心を生じ、悪業を起こさむ。かくのごときの果報、阿鼻獄にあり、と。

この事をもつてのゆえに、我心怖して大苦悩を生ぜしむ、と。<sup>\*18</sup>（原漢文）

や、

むかし智者のかくのごときの言を作ししを聞きき。  
 「もし人、母と通じて、および比丘尼を汚し、僧祇物を偷み、無上菩提心を発せる人を殺し、およびその父を殺せむ。かくのごときの人には、必定して当に阿鼻地獄に墮すべし」と。我今身心あに痛まざることを得むや。<sup>\*19</sup>（原漢文）

や、

先王辜なきに、横に逆悪を興ず。我またかつて智者の説きて言いしを聞きき。「もし父を害することあれば、当に無量阿僧祇劫において、大苦悩を受くべし」と。我今久しからずして、必ず地獄に墮せむ。<sup>\*20</sup>

（原漢文）

と述べている。これらの発言から、阿闍世は父親を殺害

したことを因として、果である地獄に堕ちるということに恐怖し、苦しんでいることがわかる。このことから、阿闍世は、自身は仏法に帰依していた父親を殺害するという、五逆と誹謗正法を行ったという難治の機であるために、もう救われない身であるとの思いを抱き、苦悩し、それでも救いを求めていると考えられる。このような阿闍世のすがたについて、定方晟は、

阿闍世は自分が犯した罪に恐れおののき、すくいを求めている。このことに間違いはないが、ひとつ気にかかるのは、阿闍世が恐れおののくのは、地獄におちるかもしれない自分の運命に対してではないかという疑いである。經典の阿闍世の言葉はそのような印象を与える。阿闍世はほんとうに自分の罪を反省しているのだろうか。もしかすると、彼はいかにしたら自分が地獄の苦痛を免れうるかという、利己的な関心をもっていただけではないだろうか。もし

そうならば阿闍世の苦悩は、次元の低いものといわねばならない。現代人の苦悩は、たとえ地獄がなくとも、現にたえずかれらを襲う罪の意識である。この意味の恐れが阿闍世にあつたらうか。それは間違はなくあつたと思われる。なぜなら、かれの問いに対するブツダの答えは、明らかに罪の意識の解決を主要テーマとしているからである。<sup>\*21</sup>

と述べている。阿闍世の苦しみは、文面上は父親を殺害したことの果として地獄に堕ちることに対しての恐れであるが、その根本にあるものは、生きていても地獄、死んでも地獄というような恐怖や苦悩、すなわち、生死における苦しみであると考えられる。五逆と誹謗正法を行った難治の機である阿闍世は、その罪の意識により、逃れることのできない、生死における地獄のような苦しみを抱いている。しかし、そのような苦しみから解放されたい、生死の苦悩を乗り越えたいという宗教的要求を抱



いていると考えられる。

このような阿闍世の苦悩について、先に示した、

しかるに眷属のために現世の五欲の樂に貪着するがゆえに、父の王辜無きに横に逆害を加す。父を害するに因つて、己が心に悔熱を生ず。乃至心悔熱するがゆえに、遍体に瘡を生ず。その瘡臭穢にして附近すべからず。すなわち自ら念言すらく、我今この身にすでに華報を受けたり、地獄の果報、將に近づきて遠からずとす。<sup>\*22</sup>（原漢文）

という文を踏まえ、広瀬杲は、

阿闍世の悲劇も「為眷属」といわれるように、また業縁の悲劇であり苦悩であつた。<sup>\*23</sup>

と述べている。「第一章 韋提希の救い」でも述べたが、王舎城の悲劇は阿闍世の逆害によって起きたものではある。しかし、そもそも阿闍世の行為はもとをただせば、頻婆娑羅や韋提希が行つた、阿闍世を高いところから産

み落として殺そうとした行為が原因である。すなわち、阿闍世の苦悩は様々な業縁によって生じたものである。

この業縁に関して、『歎異抄』第十三条において、

よきこゝろのおこるも宿善のもよほすゆへなり、悪事のおもはれせらるゝも悪業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには卯毛羊毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの宿業にあらざといふことなしとしるべしとそさふうらひき。<sup>\*24</sup>

と示されている。ここでは、どんな些細でわずかなよい考えや行動、また、悪い考えや行動であっても、それは自身の宿業によるものである、ということが示されている。業縁によって生じる罪や悲劇、苦悩をはじめとするすべてのものは、自分自身の宿業によるものである。したがって、阿闍世の抱く生死における問題や苦悩は、自身は宿業の身で、様々な業縁によって生じた問題や苦悩である。これは、第一章で述べたように、韋提希が抱い

た苦悩と同様である。そして、この苦悩から解放されるための救いとは、答えはないが求めずにはいられない、宗教的要求なのである。

以上のことから、阿闍世が抱く苦悩とは、韋提希の課題と同様に、自身が宿業の身であり、そのため様々な業縁によつて生じる、答えのない生死における問題や苦悩であつた。そのような問題や苦悩からの救いを求めるといふことは、答えはないが求めずにはいられない宗教的要求である。このような宗教的要求はどのように応えられ、満たされるのか、ということが阿闍世の課題であるといえる。

### 第三項 六師の説

生死の問題に苦しむ阿闍世に対し、六師外道を信奉する大臣たちは六師の説を紹介する。具体的には、

① 空見外道 .. 月称大臣が紹介した富蘭那の説。善悪の業報を否定し、因果を否定する。したがって、阿闍世が父親を殺害したという因も、地獄に堕ちるといふ果もなく、阿闍世には罪はないとする説。

② 常見外道 .. 藏徳大臣が紹介した末伽梨拘賒梨子の説。人間には身分によつて守るべき法がある。従つて、王が国を治めるための殺生は王法としてみれば殺生とならず、父親の殺害は罪にはならないとする説。

③ 因見外道 .. 実徳大臣が紹介した刪闍邪毘羅胝子の説。一切衆生の苦樂の果報は現在の業ではなく、過去の因によつて現在において果を受ける。従つて、父親は父親の過去の業により殺害された。したがつて、現在での父親の殺害という行為は罪ではないとする説。

④ 自然外道… 悉知義大臣が紹介した阿耨多翅舎欽婆羅の説。生死は自然によるもので、因果や因縁によるものではない。従って、父親の死は自然によるものであり、そこに善悪はなく、罪はないとする説。

⑤ 自在天外道… 吉徳大臣が紹介した迦羅鳩駄迦旃延の説。一切の罪福はすべて自在天のなすところであり、人にその責任はない。従って、父親を殺害したという罪はない。

⑥ 不修道外道… 無所畏大臣が紹介した尼乾陀若提子の説。「信巻」においてその主張は示されていないが、現世において苦行を修すること、来世に幸福を得るとする説。

という説である。これら六師の説の思想的概観として、金子大榮は、

六師外道の徒の説を綜合するに、第一には罪惡といふものを全く認めざるもの、第二には罪惡といふものは認むるも阿闍世の場合のは罪惡といふことは出來ぬといふもの、而して第三には惡業の果なる地獄といふものを全然認めないことである。<sup>\*25</sup>

と述べ、三つの思想を示している。六師の説は概して、罪自体の業報や因果の否定、また、阿闍世自身の宿業を否定し、阿闍世の罪を正当化するような思想であるといえる。

しかし、阿闍世はこのような六師の説を受け入れることが出来なかつた。先に示したように、阿闍世の課題は、自身が宿業の身であり、業縁によって生じる生死の苦しみからの救いである。したがって、宿業による業縁といった因果を否定する思想では、阿闍世の苦しみに對する宗教的要求を満たすことができず、根本的な解決にもならず、阿闍世はこれらの説を受け入れられなかつたと考

えられる。

#### 第四項 慙愧

六師の説のあとに、耆婆という医者がある。阿闍世の前にあらわれる。阿闍世は、耆婆に対し先の六人の大臣たちと同様に、自身は五逆や誹謗正法を犯した難治の機であり、地獄に墮ちることが決まっているという自らの苦惱を述べる。すると、耆婆は、

善いかな、善いかな、王、罪を作すといえども、心に重悔を生じて慙愧を懐けり。大王、諸仏世尊常はこの言を説きたまわく、「二つの白法あり、よく衆生を救く。一つには慙、二つには愧なり。「慙」は自ら罪を作らず、「愧」は他を教えて作さしめず。「慙」は内に自ら羞恥す、「愧」は発露して人に向かう。「慙」は人に羞ず、「愧」は天に羞ず。これ

を「慙愧」と名づく。「無慙愧」は名づけて「人」とせず、名づけて「畜生」とす。慙愧あるがゆえに、すなわちよく父母・師長を恭敬す。慙愧あるがゆえに、父母・兄弟・姉妹あることを説く。善いかな大王、具に慙愧あり、と。<sup>\*26</sup>（原漢文）

と述べる。ここでは、六師の説とは異なり、まず阿闍世の犯した罪を否定していない。しかし、阿闍世がその罪に対して慙愧の念を抱いていることを褒め、さらに、慙愧することが人として重要であるということを通じていえる。慙愧とは、

● 慙…自分が二度と罪をつくらない。また、自分自身の罪を恥じ、人に対しても恥じる。

● 愧…人に罪をつくらせない。また、人に自らの罪を告白し、天に対して恥じる。

とされている。慙愧には道德的、世俗的な罪に対する念とともに、天といった超越的なものに対しての念も抱く



ことであると示されている。すなわち、慙愧には世俗的な罪への羞恥とともに、宗教的な思いも包括されていることがわかる。難治の機であり、そのため逃れられない生死における問題や苦悩からの救いを求めるといふ宗教的要求をもつ阿闍世のすがたは、まさに慙愧する阿闍世を通してあらわされているのである。

そして、耆婆はそのような難治の機である阿闍世であっても、仏法に帰依すれば救われる身であるということ、を伝え、釈尊のもとへ行くことを勧める。すなわち、宿業や業縁といった因果を否定し、自身の罪を見つめなおすことを遠ざける六師の説と異なっている。自身を見つめなおし、それによってなされる、自身は宿業の身であり、難治の機であるという自覚と、生死の苦しみからの救いを求める宗教的要求を仏教は重要視しているのである。このことは、広瀬杲が、

「余は能く救うこと無」き身の救いとは、宿業の大

地からの逃走を唆かす「六師には非ず」して、ただ宿業の大地の真只中に、仏言を聞く身となるところに開かれてくるものであろう。<sup>\*27</sup>

と述べるように、生死における問題や苦悩を乗り越える道においては、自分自身の罪に目を瞑らず、自身は宿業の身であり、難治の機であるという自覚のもと、仏法を聞いていくことが必要であるといえる。

### 第五項 阿闍世王の為に涅槃に入らず

このような阿闍世の状況を踏まえて、釈尊は、善男子、我が言うところのごとし、阿闍世王の「為」に涅槃に入らず。かくのごときの密義、汝未だ解することあたわず。何をもつてのゆえに、我、「為」と言うは一切凡夫、「阿闍世」は普くおよび一切、五逆を造る者なり。また「為」は、すなわちこれ一

切有為の衆生なり。我ついに無為の衆生のためにして世に住せず。何をもつてのゆえに。それ無為は衆生にあらざるなり。「阿闍世」は、すなわちこれ煩悩等を具足せる者なり。<sup>\*28</sup>（原漢文）

と説く。ここでは阿闍世のような難治の機の者であつても救われるという、十方衆生を摂取不捨する阿弥陀仏の本願があらわされている。また、釈尊は、

また「為」は、すなわちこれ仏性を見ざる衆生なり。もし仏性を見んものには、我ついにために久しく世に住せず。何をもつてのゆえに、仏性を見る者は衆生にあらざるなり。「阿闍世」は、すなわちこれ一切、未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者なり。<sup>\*29</sup>

（原漢文）

と説く。すなわち、阿闍世のように無上菩提心をおこすことができない者であつても救われるということが示されている。

続いて、釈尊は、

また「為」は、名づけて仏性とす。「阿闍」は、名づけて不生とす。「世」は、怨に名づく。仏性を生ぜざるをもつてのゆえに、すなわち煩惱の怨生ず。煩惱の怨生ずるがゆえに、仏性を見ざるなり。煩惱を生ぜざるをもつてのゆえに、すなわち仏性を見る。仏性を見るをもつてのゆえに、すなわち大般涅槃に安住することを得。これを「不生」と名づく。このゆえに名づけて「阿闍世」とす。<sup>\*30</sup>（原漢文）

と説く。「阿闍」は「不生」であり、また、「世」は「怨」であり、仏性を生じないことと煩惱が生じることの関連性が示されている。しかし、これを別の面からとらえるならば、煩惱が生じなければ仏性に目覚め、仏性に目覚めるから無上涅槃に至ることができる。これが「不生」である、ということも示されている。すなわち、「不生」には仏性がないという一闡提としての難治の機という意

味が示していながら、同時に、無上涅槃に至るとい  
 味が示されている。そして、この二面性の具体例を阿闍  
 世にみているのである。一見矛盾したこの二面性こそ、  
 真宗における救いであると考えられる。つまり、一闡提  
 のような難治の機であっても、同時にそれは救われる身  
 であるという、阿弥陀仏の本願が示されていると考えら  
 れる。

そして、釈尊は、

善男子、「阿闍」は不生に名づく、「不生」は涅槃  
 と名づく。「世」は世法に名づく。「為」は不汚に  
 名づく。世の八法をもって汚さざるところなるがゆ  
 えに、無量・無辺・阿僧祇劫に涅槃に入らずと。こ  
 のゆえに我「阿闍世の為に無量億劫に涅槃に入らず」  
 と言えり。<sup>\*31</sup>（原漢文）

と説く。先に確認したものと同様に、「不生」は無上涅槃  
 に至るといいう意味であることが示されている。

以上のようにな、ここで釈尊は、阿弥陀仏による十方衆生の撰取不捨の本願を示している。すなわち、仏法においてには、五逆罪や誹謗正法を犯し、また、一闍提であるような難治の機であつても、救われる身であるということが示されているのである。

### 第六項 月愛三昧

釈尊は阿闍世のために、月愛三昧に入る。そして、入り終わつて光明を放ち、阿闍世はその光明に照らされて、瘡が消える。耆婆は、

大王、今この瑞法はおよび王のためにあい似たり。先ず言わまく、世に良医の身心を療治するものなきがゆえに、この光を放ちて先ず王の身を治す。しかして後に心に及ぶ。<sup>\*32</sup>（原漢文）

と述べる。続いて、月愛三昧について、

たとえば月の光よく一切の優鉢羅華をして開敷し鮮明ならしむるがごとし。月愛三昧もまたかくのごとし、よく衆生をして善心開敷せしむ。このゆえに名づけて「月愛三昧」とす。たとえば月の光よく一切、路を行く人心に、歡喜を生ぜしむるがごとし。月愛三昧もまたかくのごとし、よく涅槃道を修習せん者の心に、歡喜を生ぜしむ。このゆえにまた「月愛三昧」と名づく、と。乃至諸善の中の王なり、甘露味とす。一切衆生の愛樂するところなり。このゆえにまた「月愛三昧」と名づく、と。<sup>\*33</sup>（原漢文）

と述べる。ここでは、月愛三昧は衆生に善心をおこさせる、さとりを求める人々に喜びの心をおこさせる、すべての人々が喜び愛し願うものである、という三つのことが示されている。すなわち、月愛三昧の光は釈尊が放つたものではあるが、それは、阿闍世をはじめとする難治の機である私たち一切衆生に対し、攝取不捨のはたらき

をあげける阿弥陀仏の本願の象徴であると考えられる。  
 難治の機である私たちは、その摂取不捨のはたらきを感じ、喜びや愛樂の心が生じるのだと考えられる。このことは、鍋島直樹が、

あたかも月の光が静かに自己を照らし、悲しさを和らげてくれるように、苦しみの中で、よき師に出会い、仏に願われている自己を知ったとき、仏の透きとおる光が、自己の全身にしみわたり、こわばっている自己を和らげてくれるというのである。<sup>\*34</sup>

と述べており、また、金子大榮が、耆婆による月愛三昧についての話を踏まえて、

これらの説を聞いて如何に阿闍世の心は次第に大悲の光明に打ち解かされて来たことであらう。彼は喜びの心を以て仏陀を訪ねんとせるのである。<sup>\*35</sup>

と述べていることに通じると考えられる。  
 そして、「信巻」に、



たまたま淨信を獲ば、この心顛倒せず、この心虚偽ならず。ここをもつて極悪深重の衆生、大慶喜心を得、もろもろの聖尊の重愛を獲るなり。<sup>\*36</sup>（原漢文）

と述べられているように、阿弥陀仏の本願のはたらきを信知し、信心獲得すれば大慶喜心を抱くということが示されている。このことから、阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきの象徴として示される月愛三昧の光に照らされたその時こそ、信心獲得がなされた時であると考えられる。また、

大王、今この瑞法はおよび王のためにあい似たり。先ず言わまく、世に良医の身心を療治するものなきがゆえに、この光を放ちて先ず王の身を治す。しかして後に心に及ぶ。<sup>\*37</sup>（原漢文）

という経文に関して、金子大榮は、清涼の光が心を救ふ前に先づ身を救ふといふことは、誠に月愛三昧に浴せるものの感受するところで

ある。身は感じ心は知る。誰か救はれたる感なくして、救はれたる知を有つことが出来よう。感なき所からは真の知が現はれない。知は誰だ感を明かにし感を深めるものである。<sup>\*38</sup>

と述べている。このことから、経文上では、最初にからだの瘡が治ったとしているが、そもそもその瘡は心性のものである。したがって、阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきを信知し、生死における問題や苦悩に対する宗教的要求が満たされたために、心因性の問題を乗り越えることができ、瘡が治ったと考えられる。すなわち、月愛三昧の光に照らされたことが意味しているのは、阿闍世が信心獲得したことの象徴であると考えられる。

#### 第七項 釈尊の説

阿闍世は釈尊と出遇い、説法を受ける。その説法の内

容は、一見、六師の説と同様なものであり、阿闍世には罪はないということが説かれているように思われる。しかし、このことについて、星野元豊は、

譬そのものの事柄はその通りであるが、それを阿闍世の逆害の譬としてあてはめることは不適當であつて、そこには行為についての責任、すなわち意志というものが全く見すごされているのである。これ等の譬をもつて阿闍世に罪はないということとは全くの詭弁というほかない。だが、仏はどうしてこのような詭弁を弄したのであるうか、そこには阿闍世の罪が絶対に助からないという偏執、罪とその報いについての自力的執着を除くための手段として詭弁を弄してまで、仏の悲心がはたらいていたことを思わずにはおられない。<sup>\*39</sup>

と述べている。この星野元豊の説では、阿闍世には罪はないと説く理由として、釈尊は、阿闍世を罪への執着か

ら解放しようとしたためである、ということが示されている。その罪への執着からの解放に関して、岡亮二は、

これから阿闍世に対して説く釈尊の説法は、ただ縁起の道理が明かされることになります。(中略) 釈尊が説く縁起の思想は、あらゆる事象はことごとく、因と縁によつて起きているという、現在の事実を示しているだけなのです。(中略) 今の真の姿を見つめた上で、これからの自分の、真実の善の道を歩ませようという教えになります。したがっていたらずらに未来のことを考えたり、過去のことにとだわるような思想ではないのです。過去のことをどれほどよくよ思つてみたところで、過去の出来事を現在に戻すことはできません。そのどうにもならないことにはからいを持ち、くよくよと心を悩ますよりも、この現実の自分の真の姿を見つめること。そして次に、自分は今回は今何をすべきかを求めること。そ

ここにこそ正しい未来の方向が見出されることになるのです。そういう意味で、釈尊は縁起の思想を語られることになりました。<sup>\*40</sup>

と述べており、また、鍋島直樹は、

縁起思想からみれば、阿闍世の犯した罪は、種々の因縁が織り重なって生じたものであり、しかも、誠実に慚愧することによって、その罪が固定的なものでなくなるということを行い表している。罪に対して、決め付けた見方をしていはいはならない。むしろ罪をありのままに認め、罪から逃げずに、慚愧するところこそが重要であるということをし、ここで釈尊は説いているのである。このように、あらゆるものは固定的な実体をもたない空であり、すべては縁起であり、相互に関係しあい、支えあって存在していることを説いていった。すなわち、阿闍世がもっていた罪に対する執着を、よりさまざまなケースやものの

見方を示すことによつて、離れさせていったのである。<sup>\*41</sup>

と述べている。これら岡亮二や鍋島直樹の説では、釈尊は阿闍世の罪への執着からの解放をうながしているが、そのために説いているものは縁起であることが示されている。すなわち、釈尊が説いた内容は、六師と同様に阿闍世には罪はないというものであった。しかしながら、その背景に関しては、六師は業報や因果の否定であった。一方の釈尊が説いたものは、業報や因果の存在、重要性であった。そして、阿闍世の犯した罪も宿業の身によるものであり、その業縁により生じたものである、ということとを釈尊は説いているのである。そして、広瀬杲が、そこで説かれる仏言は、一見、彼の外道六師の説に同ずるもののごとくにも思われる。しかし、それは因果を撥無して、いたずらに罪なし苦報を受けずといわんとする詭弁ではなく、（中略）衆生の非本来

性を大悲してその迷惑による罪の責任の全てを（中略）如来自らも荷負して、そこに業道の自然なる道理を教えたもうのである。（中略）業道の自然なる理は、それ自体、無為自然の法則に随順する。それゆえに、その事実を「我が罪」として執しているかぎり、法則に背くものとしての苦悶をまぬがれることはできない。されば、この業苦を救うものは、罪なし苦なしと行って因果の道理を撥無することではない。因果を撥無せんとするかぎり、既に因果に繫縛せられているのである。ただ如実智の所照として因果の道理を深信し、それに随順するとき、不思議にもその業繋は解かれるのである。しかし、それはあくまでも如来大悲の智慧の所照において成就する業繋からの解放である。<sup>\*42</sup>

と述べているように、それまで「自分だけのせいで犯した罪」であると執着し認識していたものが、「自身は宿

業の身であり、業縁により犯した罪」であると認識することによつて、それまで執着していた認識から解放されるのである。そして、そこから解放されたところに、救いの道があるということを釈尊は説いているのである。

親鸞は、『正像末和讃』において、

罪業もとよりかたちなし

妄想顛倒のなせるなり

心性もとよりきよけれど

この世はまことのひとぞなき<sup>\*43</sup>

と述べている。ここでは、罪業はかたちがあるものではなく、虚妄の分別、顛倒の想から生じるものである、ということが示されている。罪業は「自身は宿業の身であり、業縁により罪を犯した罪」であるが、その罪への執着は虚妄の分別、顛倒の想から生じたものであることが示されていると考えられる。すなわち、罪に対しての執着から離れたところに、自身が宿業の身であり、罪は業



縁によつて生じるといふことが自覚されていくと考えられる。このことは、三木照国が、阿闍世について、

父王を殺害した五逆罪を、幻師の人形や山谷の響声、鏡に写つた画像のごとく「空」であり「無所有」であるとする仏陀の教えが示されている。(中略)つまり諸法の実相を知らず、みずからの我執によつて法性真如の道理にさからい、煩惱悪業を起こして苦因を造っているからで、その結果として生死に流転する身となることを明かすのである。<sup>\*44</sup>

と述べ、また、鍋島直樹が、

自らが悪であるという負い目が一つの執着となつて、極端に自己を卑下し、暗黒の世界に閉じこもりがちとなる。罪悪報復の強調は、結果を押しつける運命論のような見方に陥る危険性がある。だからこそ、罪を引き受けつつ、過去のすべてに縛られず、悪の心から自由になる未来を切り開いていってほし

い。そのことをブツダは伝えたかったのである。<sup>\*45</sup>  
 と述べていることに通じるものであると考えられる。す  
 なわち、「自分だけのせいで犯した罪」という認識は虚  
 妄の分別であり、そこに執着している限り、自己卑下し、  
 煩惱悪業をおこし、生死における問題や苦悩を乗り越え  
 ることはできない。しかし、「自身は宿業の身であり、  
 業縁により犯した罪」という認識を持たたとき、罪への  
 執着から解放され、自身の罪を受け入れながらも生死に  
 おける問題や苦悩を乗り越えていけるのである。このこ  
 とは、『歎異抄』第十三条に、

さればよきこともあしきことも業報にさしまかせ  
 て、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ、他力  
 にてはさふらへ。<sup>\*46</sup>

とあるように、自身は宿業の身であることを自覚し、善  
 いことに関しても悪いことに関しても自分のせい、自分  
 の力といった執着をせず、阿弥陀仏の摂取不捨のはたら

きにゆだねることが、生死における問題や苦悩を乗り越える道なのである。

### 第八項 無根の信

釈尊の説法が終わり、阿闍世は、

世尊、我世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず、伊蘭より梅檀樹を生ずるをば見ず。我今始めて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る。「伊蘭子」は、我が身これなり。「梅檀樹」は、すなわちこれ我が心、

無根の信なり。<sup>\*47</sup>（原漢文）

と述べる。伊蘭とは悪臭が甚だしい樹の名前で、ここでは煩惱のたとえである。そして、伊蘭子は煩惱の身であり、五逆罪、誹謗正法、一闍提という難治の機の身である。阿闍世を指す。また、梅檀は妙香を放つ樹であり、ここでは菩提、さとり<sup>47</sup>のたとえである。つまり、阿闍世は

難治の機であり、救われない身であるとされながらも、自身は宿業の身であることの自覚や、月愛三昧を通しての阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきの信知といったように信心獲得によつて、阿闍世の心は梅檀樹、すなわち心は浄土にある。このことが無根の信として示されているのである。こうして、阿闍世は救われていったのである。

ところで阿闍世は、先の言葉に続いて、

「無根」は、我初めて如来を恭敬せむことを知らず、  
法・僧を信ぜず、これを「無根」と名づく。<sup>\*48</sup>（原

漢文）

と述べている。阿闍世は一闍提であり、無根であるが、その無根とは信心を発起していない、発起することができない身である。すなわち、難治の機は信心をおこすことができないということが示されている。では、そのよ  
うな難治の機である阿闍世がどうすれば信心を獲得することができるといふことに関して、親鸞はどのよう

にとらえていたのであろうか。

親鸞は信心を獲得することについて、『教行信証』「別序」において、

それ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す。<sup>\*49</sup>（原漢文）

と述べており、信心を獲得することは如来（阿弥陀仏）の本願によつてなされるということを示している。また、「信巻」冒頭の御自釈では、

謹んで往相の回向を案ずるに、大信有り。大信心はすなわちこれ、（中略）この心すなわちこれ念仏往生の願より出でたり。この大願を選択本願と名づく。また本願三心の願と名づく。また至心信樂の願と名づく。また往相信心の願と名づくべきなり。（中略）

眞実の信樂實に獲ること難し。何をもつてのゆへに。いまし如来の加威力に由るがゆへなり。博く大悲広慧の力に因るがゆへなり。<sup>\*50</sup>（原漢文）

と述べており、「証卷」には、

それ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。かるがゆへに、もしいは因もしいは果、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまへるところにあらざることあることなし。<sup>\*51</sup>（原漢文）

と述べている。すなわち、阿弥陀仏の本願が往相回向として衆生に成就し、信心が獲得される、と親鸞はとらえているのである。このことは、『愚禿鈔』に、

「能生清浄願往生心」と言ふは、無上の信心、金剛の真心を發起する也

これは如来回向の信樂也<sup>\*52</sup>

と述べられ、また、『尊号真像銘文』においても、

「至心信樂願為因」といふは、弥陀如来回向の真実信心なり。この信心を阿耨菩提の因とすべしと也。<sup>\*53</sup>

と述べられている。すなわち、真実信心は阿弥陀仏により回向されるものなのである。このことが『歎異抄』第

六条では、

如来よりたまはりたる信心<sup>\*54</sup>

と端的に示されているのである。

難治の機は、眞実信心を自分からはおこすことはできないが、阿弥陀仏により眞実信心が回向され、信心獲得し、生死における問題や苦悩を乗り越えていくことができる、と親鸞はとらえているのである。

### 第九項 唯除

以上のように、「信巻」に引用されている『涅槃経』の経文を通して、五逆罪・誹謗正法・一闍提といった難治の機であつても、阿弥陀仏の攝取不捨のはたらきによつて救われることが示されている。しかし、『大無量寿経』における第十八願文において、

設ひ我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して

我が国に生まれんと欲ひて、乃至十念せん。もし生まれずば、正覚を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く。<sup>\*55</sup>（原漢文）

と説かれ、また、その成就文においては、

諸有衆生、その名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり。かの国に生まれんと願ずれば、すなわち往生を得て不退転に住せん。唯五逆と誹謗正法とをば除く。<sup>\*56</sup>（原漢文）

と説かれている。すなわち、阿弥陀仏は一切衆生を救うとしながらも、五逆罪を犯した者と誹謗正法の者は除くと説かれている。

この「唯除五逆誹謗正法」について、『尊号真像銘文』では、

「唯除五逆誹謗正法」といふは、唯除といふはたゞのぞくといふことば也、五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむと也。このふたつのつ



みのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなも  
れず往生すべしとしらせむとなり。<sup>\*57</sup>

と述べられている。すなわち、『大無量寿経』における  
「唯除五逆誹謗正法」は、五逆罪を犯した者や誹謗正法  
の者を救いの対象から除くということではなく、その罪  
の重さを私たちに知らせるための言葉であるということ  
が示されている。罪の重さを知らせるということは、私  
たちがそのような罪を犯してしまう存在であるというこ  
とでもある。これは、「第二項 阿闍世の課題」でも示  
したように、私たちは宿業の身であり、業縁によって、  
五逆罪も誹謗正法も犯してしまう存在だからである。こ  
のような私たちに、罪の重さを知らせるということは、  
すなわち、機の自覚をさせるものでもあると考えられる。  
そして、機の自覚をさせながらも、「十方一切の衆生み  
なもれず往生すべし、としらせん」と、阿弥陀仏はその  
ような身である私たちをも除かず救うということが示さ

れている。また、『唯信鈔文意』に、

罪根深といふは、十悪五逆の悪人、謗法闡提の罪人、おほよそ善根すくなきもの、悪業おほきもの、善心あさきもの、悪心ふかきもの、かやうのあさましきさまぎまのつみふかきひとを、深といふ、ふかしといふことばなり。すべてよきひと、あしきひと、たふときひと、いやしきひとを、無碍光仏の御ちかいはきはらずえらばれず、これをみちびきたまふをさきとしむねとするなり。眞実信心をうれば実報土にむまるとおしえたまへるを、浄土眞宗の正意とするべしとなり。<sup>\*58</sup>

と述べ、また、『教行信証』「行巻」の、  
凡聖逆謗斉回入 如衆水入海一味<sup>\*59</sup>  
の解釈として、『尊号眞像銘文』に、

「凡聖逆謗斉回入」といふは、小聖・凡夫・五逆・謗法・無戒・闡提みな回心して眞実信心海に帰入し

ぬれば、衆水の海にいりてひとつあぢわいとなるが  
 ごとしとたとえたるなり。これを「如衆水入海一味」  
 といふなり。<sup>\*60</sup>

と述べられている。すなわち、五逆罪や誹謗正法、一闡  
 提といった難治の機である私たちであつても、信心獲得  
 したならば阿弥陀仏の攝取不捨のはたらきにより救われ  
 ることが示されている。

以上のことから、親鸞は、「唯除」とは救いの対象か  
 ら除くということではなく、五逆や誹謗正法の罪の重さ  
 を知らせ、かつ、そのような罪を犯してしまう私たちで  
 さえも阿弥陀仏は救うということを知らせる、抑止と撰  
 取不捨の二義を持つているととらえていた。そして、そ  
 の二義を通して、自身は宿業の身であり、業縁存在であ  
 るという自覚をうながし、阿弥陀仏の攝取不捨のはたら  
 きを信じさせるといふように、信心獲得をうながす意味  
 があるのととらえていたと考えられる。

## 第十項 信心仏性

以上のように、阿闍世の物語を通して、難治の機であっても阿弥陀仏は救いの対象から除くことはなく、救うということが示された。しかし、難治の機である一闍提は仏性を生じない者とされている。仏性とは、『涅槃経』において、

仏性とは、即ち是れ一切諸仏の阿耨多羅三藐三菩提の中道の種子なり。<sup>\*61</sup>（原漢文）

と説かれており、仏性は仏になるための種子であることが示されている。したがって、一闍提は仏にはなれず、救われない者である。しかし、「第五項 阿闍世王の為に涅槃に入らず」で示したように、一闍提である阿闍世は、仏性はないが仏になるという二面性が説かれている。

仏性に関して、小川一乗は、

宝性論に説明されている仏性思想は、仏性思想を体

系的に説明している、いわば大成された思想である。<sup>\*62</sup>  
 と述べ、『宝性論』<sup>\*63</sup>において、完成された仏性思想が述べられていることを示している。そして、悉有仏性の意味について、『宝性論』を通して、

- ① 如来の法身のはたらきが遍満している義
  - ② 如来の真如が本性として無差別である義
  - ③ 如来の種姓が存在する義
- の三つの義が述べられていることを示している。<sup>\*64</sup>

①については、

聖教は法身のはたらきとしての説法として、いかなるときにも常に、われわれ一切有情に流布しはたらきかけているという事実を指して、「悉有仏性」と説かれたのである。<sup>\*65</sup>

と述べ、如来の法身が常に私たちにはたらきかけているということが示されている。

②については、

ここに真如の無差別として表明された真如とは、“縁起の如くにおかれているあるがまま”ということでありその真如そのものとしての“あるがままのすがた”のことを、本性清浄ニ本性空性ニというのであり、いま、その本性空性ニ真如ニという事実において、如来と有情とに差別はないというのである。<sup>\*66</sup>

と述べ、本性空、縁起という真如の視点でいえば、如来も有情も無差別であるということが示されている。

③ については、如来の種姓について、

「如来の種姓」とは“如来の家族・同類”という意味、すなわち“仏の家に生まれた仏子”という意味である。それが存在するということは、有情の誰もが、仏陀のさとの境地に到達できる、成仏できるという確信の表明であり<sup>\*67</sup>

と述べ、私たち一切衆生が仏になることができるという意味であることを示している。そして、この種姓を「本

性住の種姓」と「修得完成された種姓」の二つに分け、「本性住の種姓」については、

第一の「本性住の種姓」は真如そのものであり<sup>\*68</sup>と述べ、「修得完成された種姓」については、

第二の「修得完成された種姓」は、仏身の上でいえば色身（報身と化身）がそこから得られ、智慧の上でいえば如量知がそこから生じる、聞と思を縁として修得された種姓であるといわれる。<sup>\*69</sup>

と述べ、これらを踏まえて、

悉有仏性の第三の理由「如来の種姓が存在する義」とは、内容的には、二種の種姓という態において、第一の理由「如来の法身の遍満」と第二の理由「如来真如の無差別」という二つの事実を表明しようとしたものであることが知られる。<sup>\*70</sup>

と述べている。すなわち、①の義と②の義は③の義における種姓に集約される。そして、悉有仏性には、如来（阿

弥陀仏)の撰取不捨のはたらきにより、私たち一切衆生が、煩惱具足の凡夫であつても、救われていく。そして、その救いは、如来のはたらきを聞思することによつてなされる、という意義があることが示されている。

この「聞思」の中にある「聞」に関して、『大無量寿経』の成就文では、

諸有衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり。かの国に生まれんと願ぜば、すなわち往生を得て不退轉に住せん。<sup>\*71</sup> (原漢文)

と説かれており、この経文を踏まえ、親鸞は「信巻」の御自釈において、

『経』に「聞」と言ふは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし。これを「聞」と曰ふなり。「信心」と言ふは、すなわち本願力回向の信心なり。「歡喜」と言ふは、身心の悦予の貌を形すな



り。「乃至」と言ふは、多少の言を撰するなり。「一念」と言ふは、信心二心なきがゆえに「一念」と曰ふ。これを「一心」と名づく。一心はすなわち清浄報土の真因なり。<sup>\*72</sup>（原漢文）

と述べている。親鸞においては、「聞」とは阿弥陀仏の名号、阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきを聞くことで、すなわち信心獲得のことである。したがって、阿弥陀仏のはたらきによって、「聞」を通し、信心が与えられ、獲得するということが示されている。

そして、信心について、親鸞は、『唯信鈔文意』において、

涅槃おぼ滅度といふ、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、仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり、この心に誓願を

信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。<sup>\*73</sup>

や、

この信樂は衆生をして無上涅槃にいたらしむる心なり、この心すなわち大菩提心なり、大慈大悲心なり。この信心すなわち仏性なり、すなわち如来なり。この信心をうるを慶喜といふなり。<sup>\*74</sup>

と述べており、また、『浄土和讃』において、

信心よろこぶそのひとを

如来とひとしときたまふ

大信心は仏性なり

仏性すなわち如来なり<sup>\*75</sup>

と述べている。すなわち、親鸞においては、信心とは如来（阿弥陀仏）から与えられるものであるが、その信心は仏性でもあると与えられている。それというものも、仏性も阿弥陀仏から与えられるものであり、阿弥陀仏の

はたらきによるものだからである。この親鸞の思想は、『宝性論』による悉有仏性の意義にも沿うものでもある。つまり、仏性を持たない一闍提である身であつても、阿弥陀仏の攝取不捨のはたらきを信知したときに、阿弥陀仏から仏性が与えられ、仏となる身となり、私たち一切衆生は救われていくのである。

### 第三節 まとめ

これまで、「信巻」に引かれる『涅槃経』における阿闍世の救いについて確認してきた。ここで説かれている物語は、山辺習学・赤沼智善が、

この長い引文は、聖人が単に経文を解釈せらるるために引かれたのではなくして、この阿闍世王の逆罪の上に、自己の真相をみ、自己の逆罪を感じ、広く悲惨なる人生そのものを体験せられたのである。裏

から云えば、聖人が御自身の逆罪と人生の真相につきあたりて感ぜられた体験を、遺憾なくこの引文の上に見られたのである。主観的に云えば聖人が御自身の人生経験と信仰経験を、この経文をもつて表象せられたと云うべきである。<sup>\*76</sup>

と述べているように、生死における問題や苦悩を乗り越える、真宗における救済が示されている。

阿闍世の抱える課題とは、生死における問題や苦悩の超越であった。そして、この問題や苦悩の根本には、罪の意識への執着があった。「**第一節 親鸞からみた阿闍世**」で確認したように、親鸞自身も阿闍世と同様に罪の意識にとらわれていたと考えられる。しかし、星野元豊が、

親鸞が「信巻」の終わりの部分で語っている阿闍世とは、単なる物語の人物ではなくして、この阿闍世こそ実に現実のこのわたくしではないであろうか。

逆悪の阿闍世の行為は実はいまの私の行動ではないであろうか。(中略)そして何よりも阿闍世が示している自力的罪悪意識の執拗さである。<sup>\*77</sup>

と述べているように、阿闍世や親鸞をはじめ、私たちは何かしらの罪の意識を抱いており、その意識に対する執着によって生死における問題や苦悩は生じると考えられる。そして、このような生死の問題に苦しむ私たちは、**第二節「第四項 慙愧」**や**「第六項 月愛三昧」**において示したように、自身は宿業の身であり、業縁存在であるという機の自覚と、阿弥陀仏の摂取不捨のはたらきを信知することを通して、罪の意識に対する執着から解放され、生死における問題や苦悩を乗り越えていくことが説かれている。

ところで、慙愧に関して、親鸞は『正像末和讃』に、  
 無慚無愧のこの身にて  
 まことのこゝろはなけれども

弥陀の回向の御名なれば

功德は十方にみちたまふ<sup>\*78</sup>

と述べている。ここでは、親鸞は阿闍世と自身を重ねながら、徹底した慙愧をしない、できない身であるという悲歎が述べられている。これは、「第一章 韋提希の救い」において示した、下品下生は慙愧の心を持っていないということに通じると考えられる。しかし、**第二節 「第八項 唯除」**で示したように、阿弥陀仏はこのような慙愧をしない身であっても除くことなく、撰取不捨のはたらきをあらわす。そのことが、この和讃においても示されているのである。

以上のように、真宗の教説において、『涅槃経』に示される阿闍世の救いには、私たちに難治の機であることを自覚させながらも、阿弥陀仏はそのような私たちを除くことなく、撰取不捨のはたらきをあらわし、煩惱具足である身のまま私たちを救うということが説かれてい

る。このことは、『歎異抄』第九条に、

浄土へいそぎまひりたきこゝろのなくて、いさゝか  
 所勞のこともあれば、死なんずるやらんとこゝろば  
 そくおぼゆることも、煩惱の所為なり。久遠劫より  
 いまゝで流轉せる苦惱の旧里はすてがたく、いまだ  
 むまれざる安養浄土はこひしからずさふらふこと、  
 まことによくよく煩惱の興盛にさふらふにこそ。な  
 ごりおしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからな  
 くしておはるときに、かの土へはまひるべきなり。  
 いそぎまひりたきこゝろなきものを、ことにあわれ  
 みたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大  
 願はたのもしく、往生は決定と存じさふらへ。<sup>\*79</sup>

と、生死における問題や苦惱、煩惱を抱きながらも、阿  
 弥陀仏は私たちを救うということが示されていることに  
 通じるものである。

つまり、生死における問題や苦惱、煩惱に執着しなく

ても、そのままの自分自身でありながら救われていくのである。生死における問題や苦悩、煩惱は、生死に対する執着によって生じる。たとえば、韋提希においては今の生における苦悩が説かれており、阿闍世においては死後に地獄に墮ちることの恐怖による苦悩であった。現代社会においても、長寿といった生に対する執着や死後の平和な世界への執着といったように、生死に対する執着はあり、そのために生死における問題や苦悩は生じている。

このような生死に対する執着、とらわれから離れ、そのままの生を生きるということによって、生死における問題や苦悩を超越し、生死への執着から離れた生を生きているというところが、阿闍世の救いの物語には説かれているのである。つまり、ここで示されている救いとは、死後における救いではなく、現生における救いなのである。



そして、この阿闍世の救いの物語は、親鸞は自身の信仰体験をあらわしていると同時に、私たちに信心獲得をうながしているのである。この眞実信心は、自力では獲得することができず、阿弥陀仏によつて回向されるものである。つまり、生死に対する執着、とらわれから離れ、そのままの自分自身でありながら生きる世界とは、絶対他力の世界であり、阿弥陀仏にゆだねる世界なのである。

- |    |            |         |      |
|----|------------|---------|------|
| *1 | 『定本親鸞聖人全集』 | 第一卷教行信証 | 一五四頁 |
| *2 | 『定本親鸞聖人全集』 | 第一卷教行信証 | 三〇六頁 |
| *3 | 『定本親鸞聖人全集』 | 第一卷教行信証 | 一六五頁 |
| *4 | 『定本親鸞聖人全集』 | 第一卷教行信証 | 一〇三頁 |
| *5 | 『定本親鸞聖人全集』 | 第二卷漢文篇  | 二六頁  |
| *6 | 『定本親鸞聖人全集』 | 第三卷和文篇  | 一四九頁 |

*20	*19	*18	*17	*16	*15	*14	*13	*12	*11	*10	*9	*8	*7
『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『大正新脩大藏經』	『大正新脩大藏經』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』
第一卷教行信証	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第一卷教行信証	一二卷	一二卷	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第二卷和讚篇
一五九頁	一五八頁	一五六頁	一五五頁	一五四頁	一五四頁	一五四頁	六七三頁 a	六七三頁 a	一五三—一五	五頁	一四二頁	一五三頁	二〇八—二〇九
								四頁					頁

- \*21 定方晟 一九八四年 『阿闍世の救い―仏教における罪と救済―』 人文書院 一九〇―一九一頁
- \*22 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一五四頁
- \*23 広瀬杲 一九七七年 『真宗救済論―宿業と大悲―』 法蔵館 二五二頁
- \*24 『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇 二〇頁
- \*25 金子大榮 一九四〇年 『教行信証講読 信証の巻』 金子大榮師著作刊行会 五二〇頁
- \*26 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一六二―一六三頁
- \*27 広瀬杲 一九七七年 『真宗救済論―宿業と大悲―』 法蔵館 二六七頁
- \*28 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一六五頁
- \*29 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一六五頁
- \*30 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一六五頁
- \*31 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一六五―一

- 六六頁
- \*32 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一六六頁
- \*33 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一六七―一六八頁
- \*34 鍋島直樹 二〇〇七年 「阿闍世の救いの過程」
- \*35 『真宗研究』第五一集 一〇四頁
- 金子大榮 一九四〇年 『教行信証講読 信証の巻』
- 金子大榮師著作刊行会 五五三頁
- \*36 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 九七頁
- \*37 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一六六頁
- \*38 金子大榮 一九四〇年 『教行信証講読 信証の巻』
- 金子大榮師著作刊行会 五五〇頁
- \*39 星野元豊 一九九四年 『講解教行信証 信の巻』
- 法蔵館 一〇〇―一〇〇一頁
- \*40 岡亮二 一九九七年 『教行信証口述50講―親鸞の  
 ころをたずねて―』第三卷下 教育新潮社 二四〇

- \*41 鍋島直樹 二〇〇七年 「阿闍世の救いの過程」  
 | 二四一頁
- \*42 廣瀬杲 一九七七年 『真宗救済論―宿業と大悲―』  
 法蔵館 二七二―二七三頁
- \*43 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇 二一五頁
- \*44 三木照国 一九七九年 『三帖和讃講義』 永田文昌  
 堂 七〇六頁
- \*45 鍋島直樹 二〇〇八年 「アジャセ王の救いの物語―  
 月愛の意義―」 『人間・科学・宗教 ORC 研究叢書  
 8 心の病と宗教性―深い傾聴―』 法蔵館 二五四  
 | 二五五頁
- \*46 『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇 二三―二四頁
- \*47 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一七四頁
- \*48 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一七四頁
- \*49 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 九五頁

- \*63 一四頁 『宝性論』とは、
- \*62 小川一乗 一九八二年 『仏性思想』 文栄堂書店
- \*61 『大正新脩大藏経』一二卷 七六八頁 a
- \*60 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一一八頁
- \*59 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 八六頁
- 頁
- \*58 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一六六―一六七
- \*57 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 七五―七六頁
- \*56 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 二四頁
- \*55 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 九頁
- \*54 『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇 一〇頁
- \*53 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一一六頁
- \*52 『定本親鸞聖人全集』第二卷漢文篇 四六頁
- \*51 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 二〇―一頁
- \*50 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 九六―九七頁

『究竟一乘宝性論』として後魏の勒那摩提によつて漢訳されている漢訳文献に基づいた略称」であり、「この宝性論のサンスクリット原典が発見され、それが E. H. Johnston によつて Patna から校定出版されたのは 1950 年のことである（小川一乗 一九八二年 『仏性思想』 文栄堂書店 一一頁）

とされる論書である。

- \*64 小川一乗 一九八二年 『仏性思想』 文栄堂書店  
三一―三四頁
- \*65 小川一乗 一九八二年 『仏性思想』 文栄堂書店  
三七頁
- \*66 小川一乗 一九八二年 『仏性思想』 文栄堂書店  
四一頁
- \*67 小川一乗 一九八二年 『仏性思想』 文栄堂書店  
四二頁

- \*68 小川一乘 一九八二年 『仏性思想』 文栄堂書店  
四三頁
- \*69 小川一乘 一九八二年 『仏性思想』 文栄堂書店  
四四頁
- \*70 小川一乘 一九八二年 『仏性思想』 文栄堂書店  
四五頁
- \*71 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 二四頁
- \*72 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一六五頁
- \*73 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一七〇―一七  
一頁
- \*74 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一七五頁
- \*75 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇 五七頁
- \*76 山辺習学・赤沼智善 一九五一年 『教行信証講義信  
証の巻』 法蔵館 八七一―八七二頁
- \*77 星野元豊 一九九四年 『講解教行信証 信の巻』  
法蔵館 一〇二二頁



\*79\*78

『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』
第四卷言行篇	第二卷和讚篇
一二—一三頁	二〇九頁

### 第三章 真宗における浄土観

#### 第一節 本章の目的

これまで「第一章 韋提希の救い」及び「第二章 阿闍世の救い」を通して、韋提希や阿闍世の救済の物語に着目してきた。これは、親鸞が『教行信証』「総序」において、

浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰して、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまへり。これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まむと欲す。<sup>\*1</sup>（原漢文）

と述べているように、真宗における浄土の教えとして、韋提希や阿闍世がどのようにに生死における問題や苦悩を乗り越え、救われていったかをあらわすものであること

をたずねてきた。

親鸞は、韋提希や阿闍世の生死の問題に苦しむすがたと自分自身を重ね合わせた。そして、韋提希や阿闍世の救済の物語を通して、如来よりたまわる信心を要として、自身の生死出ずべき道、すなわち、浄土往生の道を歩んでいったのである。このことは、『尊号真像銘文』に、

「至心信樂願為因」といふは、弥陀如来回向の眞実信心なり。この信心を阿耨菩提の因とすべしと也。<sup>\*2</sup>  
と述べられているがごとくである。

以上のように、浄土往生には信心が要であることを示してきた。しかし、生死における問題や苦悩を超越する浄土往生に関して、浄土とは何かということを明らかにしなれば、現実としての救済につながらないと考えられる。それというのも、前章までに示したように、浄土を死後の世界ととらえるならば、死を望むようになる。しかし、このことは前章までに示したような、そのまま

の生死を受容するという韋提希や阿闍世が示した生死における問題や苦悩の超越とは異なっており、現実の救済とはならないのである。

このようなことから、救済の具体的な相としての浄土とは、どういうものであるのか、または、どういうことであるのか、ということを検討し、明らかにする必要があるのである。そして、この結果は、現実の救済につながると考えられる。

そこで、第三章では、親鸞は浄土をどのようなようにとらえたかについて確認し、その結果を踏まえ、真宗における救済について検討を行うことを目的とする。

## 第二節 親鸞の浄土観

親鸞は、『教行信証』「真仏土巻」において、真仏土について、

謹んで真仏土を案ずれば、仏はすなわ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。しかればすなわち大悲の誓願に酬報するがゆえに、真の報仏土と曰ふなり。<sup>\*3</sup>（原漢文）

と述べ、また、

選択本願の正因に由つて、真仏土を成就せり。真仏土と言ふは、『大経』には無辺光仏無碍光仏と言へり。また諸仏中の王なり、光明中の極尊なりと言へり。

『論』には帰命尽十方無碍光如来と曰へるなり。真土と言ふは、『大経』には無量光明土と言へり。あるいは諸智土と言へり。<sup>\*4</sup>（原漢文）

と述べている。すなわち、阿弥陀仏の本願の果報として成就された報仏報土は真仏真土である。そして、親鸞は、真仏を不可思議光如来、無辺光仏、無碍光仏、光明中の極尊、帰命尽十方無碍光如来ととらえ、また、真土、すなわち阿弥陀仏の報土である浄土を無量光明土、諸智土

ととらえている。このことから、真仏と真土をともに光明としてとらえていることがわかる。

この光明に関して、『唯信鈔文意』では、

無碍光仏の御かたちは智慧のひかりにてましますゆへに、この仏の智願海にすゝめいれたまふなり、一切諸仏の智慧をあつめたまへる御かたちなり。光明は智慧なりとしるべしとなり。<sup>\*5</sup>

と述べられている。つまり、光明は無碍光仏の智慧のひかりであり、一切諸仏の智慧をあつめたものであると示されている。無碍光仏の智慧のひかりに関して、『浄土和讃』には、

無碍光仏のひかりには

無数の阿弥陀ましまして

化仏おのおのことごとく

眞実信心をまもるなり<sup>\*6</sup>

と述べられている。無碍光仏の智慧のひかりは諸仏とし

て眞実信心の人を護る、いわゆる諸仏護念のはたらきがあることを示している。

諸仏護念や無碍光仏の智慧のひかりである仏心光について、『教行信証』「信巻」において示される現生十種の益のうちの諸仏護念の益や心光常護の益を通して、星野元豊が、

第四の諸仏護念の益と第五の諸仏称讃の益とは、共に同じ立場からの益である。ここで諸仏とは何であり、護念とか称讃とかいうのはいかなることであるか。もともとこの第四、第五の益は第六の心光常護の益を根本として、そこから派生した益ということができる。(中略) この仏心光のはたらきが具体的な形をとってはたらいたのが第四の諸仏護念の益、第五の諸仏称讃の益である。<sup>\*7</sup>

と述べている。すなわち、諸仏護念とは、無碍光仏の智慧のひかり、仏心光が具体的にはたらいた相である。

その仏心光のはたらきについて、『尊号真像銘文』に、  
 「彼仏心光常照是人」といふは、彼はかのといふ、  
 仏心光は無碍光仏の御こゝろとまふすなり、常照は  
 つねにてらすとまふす、つねにといふは、ときをき  
 らはず、日をへだてず、ところをわかず、まことの  
 信心ある人おぼつねにてらしたまふとなり。てらす  
 といふはかの仏心光におさめとりたまふとなり。仏  
 心光はすなわち阿弥陀仏の御こゝろにおさめたまふ  
 とするべし、是人は信心をえたる人なり、つねにま  
 もりたまふとまふすは、天魔波旬にやぶられず、悪  
 鬼悪神にみだられず、摂護不捨したまふゆへなり。  
 「摂護不捨」といふは、おさめまもりてすてずとな  
 り。<sup>\*8</sup>

と述べられている。すなわち、仏心光の眞実信心の人を  
 護るといふはたらきは、如来による摂取不捨のはたらき  
 であり、そのはたらきは、「ときをきらはず、日をもへ



だてず、ところをわかず」と、“いま”はたらきかけられるものであることが示されている。

以上のことから、親鸞が真土として示している阿弥陀仏の報土、すなわち浄土とは、阿弥陀仏の智慧である。そして、その阿弥陀仏の智慧は、眞実信心を獲得した者に対して撰取不捨のはたらきをあらわす。そのはたらきは、常に私たち衆生に分け隔てなくはたらきかけているものである。

ところで、この親鸞の浄土観において示される浄土は、「第一章 韋提希の救い」で確認した韋提希の救済の物語が説かれている『観無量寿経』に顕わされる浄土の表象とは異なる。このことについて親鸞は、『教行信証』「化身土卷」に、

謹んで化身土を顕さば、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、すなわち疑城胎宮これなり。<sup>\*9</sup>（原漢文）と述べ、『観無量寿経』において示される浄土は化土であるということを示している。また、「真仏土卷」において、

仮の仏土とは、下にありて知るべし。すでにもつて真仮みなこれ大悲の願海に酬報せり。かるがゆえに知りぬ、報仏土なりといふことを。良に仮の仏土の業因・千差なれば、土もまた千差なるべし。これを方便化身・化土と名づく。真仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す。<sup>\*10</sup>（原漢文）

と述べられており、『観無量寿経』において示される化土は、「真仏土卷」において示される、浄土としてあらわされる如来（阿弥陀仏）の智慧へ誘引し、阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきに気づかせ、信知させるための方便であることを示している。すなわち、「化身土卷」に、

『大本』に拠るに、真実・方便の願を超発す。また『観経』には方便・真実の教を顕彰す。『小本』には、ただ真門を開きて方便の善なし。ここをもつて三経の真実は、選択本願を宗とするなり。また三経の方便は、すなわちこれももろもろの善根を修するを要とするなり。<sup>\*11</sup>（原漢文）

とあるように、『観無量寿経』は『大無量寿経』に示される第十八願を要とし、真へと導くための方便の教が説かれているのである。そして、親鸞は『観無量寿経』に顕わされる浄土を実体的な死後の世界としての浄土として受けとるのではなく、方便として顕わされる浄土として受けとっている。

つまり、「第一章 韋提希の救い」において、顕彰隠密の義によって、『観無量寿経』は信心獲得をうながす經典であることを示したように、親鸞は、浄土の観点からも、方便として真へ誘引し、阿弥陀仏の攝取不捨のは

たらきを信知させるととらえているのである。

### 第三節 名号

先に示したように、親鸞は、浄土を光明として、そして阿弥陀仏の智慧としてとらえていた。この阿弥陀仏の智慧に関して、『唯信鈔文意』には、

南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば<sup>\*12</sup>

と述べられており、阿弥陀仏の智慧は名号であることが示されている。そして、『一念多念文意』に、

「及称名号」といふは、及はおよぶといふは、かねたるこゝろなり。「称」は御なをとなふるとなり、また称は、はかりといふこゝろなり、はかりといふもののほどをさだむることなり。名号を称するこゝろ、とこゑひとこゑ、きくひと、うたがふこゝろ一念もなければ、実報土へむまるとまふすこゝろなり。<sup>\*13</sup>

と述べられている。ここでは、眞実心において名号を称えれば浄土に往生するということが示されている。浄土に往生するということは、摂取不捨のはたらきをたまわるといふことである。すなわち、称名念仏によつて、阿彌陀仏の智慧がはたらくのである。

しかし、「信巻」において、

眞実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり。<sup>\*14</sup>（原漢文）

と述べられ、また、「化身土巻」において、

「雑心」とは、大小・凡聖・一切善悪、おのおの助正間雑の心をもつて名号を称念す。良に教は頓にして根は漸機なり、行は專にして心は間雑す、かるがゆへに雑心と曰ふなり。<sup>\*15</sup>（原漢文）

と述べられているように、私たちににおいては、眞実心による称名念仏を行うことは不可能である。

この称名念仏に関して、親鸞は、『教行信証』「行巻」

において、

謹んで往相の回向を案ずるに、大行あり、大信あり。大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり。この行は、すなわちこれもろもろの善法を撰し、もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。かるがゆへに大行と名づく。<sup>\*16</sup>（原漢文）

と述べており、念仏は如来（阿弥陀仏）の往相回向による大行である、ということが示されている。すなわち、念仏は阿弥陀仏の大行であり、したがって真実心のうちになされる真実行である、そして、その真実行が私たちに回向されるのである。

また、前章までにおいて、信心獲得が要であることを示してきたが、「第二章 阿闍世の救い」において、信心も阿弥陀仏に回向される大信である、ということを示した。すなわち、『歎異抄』第一八条に、

煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと  
 みなもてそらごとたわごと、まことあることなきに、  
 たゞ念仏のみぞまことにておはしますとこそ、<sup>\*17</sup>

と示されているように、穢土であるこの現生において、  
 阿弥陀仏に回向された真実行としての念仏のみが真実で  
 あり、その真実行には、先の「信巻」で述べられている  
 ように、真実信心が具わっているのである。このことは、  
 『正像末和讃』において、

真実信心の称名は

弥陀回向の法なれば

不回向となづけてぞ

自力の称念きはるゝ<sup>\*18</sup>

と述べられているがごとくである。

そして、「行巻」に、

真実の行信を獲れば、心に歓喜多きがゆへに、これ  
 を「歓喜地」と名づく。(中略) 十方群生海、この

行信に帰命すれば攝取して捨てたまわず。かるがゆえに阿弥陀仏と名づけたてまつると。これを他力と曰う。<sup>\*19</sup>（原漢文）

と述べられており、『浄土三経往生文類』に、

この真実の称名と、真実の信樂をえたる人は、すなわち正定聚のくらゐに住せしめむとちかひたまへるなり。この正定聚に住するを等正覺をなるともものたまへるなり。<sup>\*20</sup>

と述べられている。すなわち、名号は浄土の具体的な相である。そして、阿弥陀仏の回向によってなされる、その名号を称える念仏によって、浄土はひらかれ、攝取不捨のはたらきをたまわるのである。

生死における問題や苦悩の超越として、浄土が死後の救いであるとするならば、今を生きている私たちの救いにはなりえない。今を生きている私たちの救いとしての浄土は、称名念仏によつて今ひらかれるのである。そし



て、私たちは死後ではなく、今、救われていくのである。

#### 第四節 転

「第三節 名号」において、真実の行と真実の信は不離であり、真実行は浄土がはたらく具体的な相であることを示した。そこで、次に信と浄土の関係性について検討を行う。

阿弥陀仏の摂取不捨のはたらきに関して、『唯信鈔文意』では、

「能令瓦礫變成金」といふは、能はよくといふ、令はせしむといふ。瓦はかわらといふ、礫はつぶてといふ。變成金は、變成はかへなすといふ、金はこがねといふ、かわら・つぶてをこがねにかえなさしめむがごとしとたとへたまへるなり。れうし・あき人さまさまのものは、みないし・かわら・つぶてのご

とくなるわれらなり、如来の御ちかひをふたごゝろなく信樂すれば、攝取のひかりのなかにおさめとられまいらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまふは、すなわちれうし・あき人などは、いし・かわら・つぶてなむどを、よくこがねとなさしめむがごとしとたとへたまへるなり。<sup>\*21</sup>

と述べられている。煩惱具足の私たちは、信心獲得すれば、阿弥陀仏の攝取不捨のはたらきによってさとりをひらき、浄土に往生すること、浄土に往生するといふことが示されている。特に、ここでは煩惱具足の私たちがさとりをひらき、浄土に往生すること、浄土に往生するといふことが示されている。特に、生することを、「いし・かわら・つぶてなむど」を「こがね」に「変成」と表現している。同様のことを、同じく『唯信鈔文意』に、

過去・今生・未来の一切のつみを転ず、転ずといふは善とかへなすをいふなり。<sup>\*22</sup>

と述べられており、『教行信証』「総序」に、

悪を転じて徳を成す正智<sup>\*23</sup>（原漢文）

と述べられている。さらには、「信巻」において現生十種の益の中に転悪成善の益として示されている。すなわち、「いし・かわら・つぶてなむど」と表現されている。煩惱や悪、罪を「こがね」と表現されているさとりや徳、善へと「変成」させることを「転」とあらわしていることがわかる。

また、罪や悪が転じて善や徳となることに関して、『高僧和讃』に、

無碍光の利益より

威徳広大の信をえて

かならず煩惱のこほりとけ

すなはち菩提のみづとなる

罪障功德の体となる

こほりとみづのごとくにて

こほりおほきにみづおほし

さわりおほきに徳おほし<sup>\*24</sup>

と述べられており、「さわり」の左訓に「あくこふはむなうなり」とある。すなわち、罪障や煩惱は功德や菩提と一体であり、信心獲得すれば、罪障、煩惱が功德に転成する。特に、私たちはその罪障、煩惱が大きいため、転じた功德も大きく、さとりとなる、ということが示されていいる。このことは、『末灯鈔』第三通の性信坊への手紙において、

浄土の眞実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こゝろはすでに如来とひとしければ、如来とまふすこともあるべしとせられたまへ。弥勒すでに無上覚にその心さだまりてあるべきにならせたまふによりて、三会のあかつきとまふすなり。浄土眞実のひとも、このこゝろをこゝろうべきなり。光明寺の和尚の『般舟讚』には信心のひと

は、この心すでに浄土に居すと積したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとのこゝろつねにゐたりといふこゝろなり。<sup>\*25</sup>と述べられているがごとくである。信心獲得することによつて、煩惱や罪惡の心はそのまま菩提へと転じる。このことを心が浄土に居すと表現しているのである。

## 第五節 即

### 第一項 転と即

信心獲得すれば、生死の煩惱や罪惡の心がそのまま菩提へと転じることを、親鸞は、「行巻」の「正信偈」において、

感染の凡夫、信心発すれば、  
生死即涅槃なりと  
証知せしむ。(原漢文)<sup>\*26</sup>

と述べている。ここでは、「転」ではなく「即」が用いられている。この「即」について、「行巻」に、

『経』には即得と言へり、『釈』には必定と云へり。

即の言は、願力を聞くに由って、報土の真因決定する時剋の極促を光闡せるなり。<sup>\*27</sup>（原漢文）

と述べられており、「即」は、報土の真因が決まる極促の時を意味していることが示されている。また、『一念多念文意』には、

「即得往生」といふは、即は、すなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり。また、即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり。<sup>\*28</sup>

と述べられており、また、『尊号真像銘文』には、

「即横超截五悪趣」といふは、信心をえつればすなわち横に五悪趣をきるなりとするべしと也。即横超は、即はすなわちといふ、信をうる人はときをへず日をへだてずして正定聚のくらゐにさだまるを即と

いふ也<sup>\*29</sup>

と述べられている。これらのことから、「即」は信心獲得した人が、

①時を経ず日をもへだてない即時に、同時即に  
 という意味と、

②正定聚のくらいに定まりつく  
 という二つの意味があることが示されている。

## 第二項 同時即

まず、時を経ず日をもへだてない即時、同時即という意味に関してであるが、②の正定聚の位に定まりつくということに関して、親鸞は、「信巻」において、

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣・八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲。何者か十とする。一つには冥衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つ

には転悪成善の益、四つには諸仏護念の益、五つには諸仏称讚の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり。<sup>\*30</sup>（原漢文）

と述べ、『浄土三経往生文類』において、

現生に正定聚のくらゐに住して、かならず眞実報土にいたる。<sup>\*31</sup>

と述べている。すなわち、正定聚に住するのは現生においてであり、時を経ず日をもへだてない即時、同時即とは、現生において、ということであることが示されている。

また、「**第一項 転と即**」で示した、『尊号眞像銘文』の「すなわち横に五悪趣を超截す（即横超截五悪趣）」の「即横超」について述べている文において、横超について、



即横超は、(中略)横はよこさまといふ、如来の願力なり、他力をまふすなり、超はこえてといふ、生死の大海をやすくよこさまにこえて無上大涅槃のさとりをひらく也。信心を浄土宗の正意としるべき也。このこゝろをえつれば、他力には義のなきをもて義とすと本師聖人のおほせごとなり。<sup>\*32</sup>

と述べている。この横超に関して、同じく『大無量寿経』の「横に五悪趣を截りて、悪趣自然に閉じん(横截五悪趣 悪趣自然閉)」について述べている『尊号真像銘文』の箇所において、

横はよこさまといふ、よこさまといふは如来の願力を信ずるゆへに行者のはからいにあらず。五悪趣を自然にたちすて四生をはなるゝを横といふ、他力とまふす也、これを横超といふ也。横は豎に対することば也、超は迂に対することば也、豎はたゝさま迂はめぐるとなり、豎と迂は自力聖道のこゝろ也、横

超はすなわち他力真宗の本意也。<sup>\*33</sup>

と述べている。また、『教行信証』「信巻」においても、

「横超断四流」と言ふは、「横超」は、「横」は豎超・豎出に対す、「超」は迂に対し回に対するのこ  
とばなり。「豎超」は、大乘真実の教なり。「豎出」  
は大乘権方便の教、二乗・三乗迂回の教なり。「横  
超」は、すなわち願成就一実円満の真教、真宗これ  
なり。また「横出」あり、すなわち三輩・九品・定  
散の教、化土・懈怠、迂回の善なり。大願清浄の報  
土には、品位階次を云わず、一念須臾の頃に速やか  
に疾く無上正真道を超証す、かるがゆえに「横超」  
と曰ふなり。<sup>\*34</sup>（原漢文）

と述べている。これらの文には、「横」は如来（阿弥陀  
仏）の本願力、すなわち他力によってという意味であり、  
「超」は即時にという意味であることが示されている。  
そして、この横超こそが真宗の要義であることが示され

ている。

このことに関して、親鸞は『愚禿鈔』において、

大乘教について、二教あり。

一には頓教二には漸教なり。

頓教について、また二教二超あり。

二教とは、

一には難行 聖道の実教なり。

いわゆる仏心・真言・法華・華嚴等の教なり。

二には易行 浄土本願真実の教、

『大無量寿経』等なり。

二超とは、

一には豎超

即身是仏、即身成仏等の証果なり。

二には横超

選択本願、真実報土、即得往生なり。

漸教について、また二教二出あり。

二教とは、

一には難行道 聖道権教、法相等歴劫修行の教なり。

二には易行道 浄土要門、『無量寿仏觀經』の意、定散・三福・九品の教なり。

二出とは、

一には豎出 聖道、歴劫修行の証なり。

二には横出 浄土、胎宮・辺地・懈慢の往生なり。<sup>\*35</sup>

と、相對判として図表的でなおかつ相對的に教判をあらわし、続いて、

ただ阿弥陀如来選択本願を除きて已外、大小・権実・顯密の諸教、みなこれ、難行道・聖道門なり。また易行道・浄土門の教、これを浄土回向發願自力方便の仮門と曰ふなり。知るべしと。<sup>\*36</sup>

と、絶対判として横超を選んでいる。この部分は『愚禿鈔』の上巻であるが、下巻にも同様の教判がなされている。<sup>\*37</sup> その箇所は至誠心についての解釈がなされている箇所であり、信心についての教判が示されている。すなわち、この二双四重の教判には、親鸞の主体的な受け止めがあらわされているのである。

時を経ず日をもへだてない即時、同時即とは、阿弥陀仏の本願力によって、死後ではなく現生において、ということである。そして、このことは、現生における救済という、親鸞の主体的な受け止めであり、信仰体験に基づく思想である。

### 第三項 正定聚のくらいに定まりつく

正定聚のくらいに定まりつくという意味に関して、そもそも正定聚については『大無量寿経』に説かれる第十

一願に、

設ひ我仏を得んに、国の中の人天、定聚に住し必ず滅度に至らずんば、正覚を取らじ。<sup>\*38</sup>（原漢文）

と説かれ、その成就文として、

それ衆生ありて、かの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す。所以は何ん。かの仏国の中には、諸の邪聚および不定聚なければなり。<sup>\*39</sup>（原漢文）

と説かれている。経文通りに解釈すれば、かの国に生ずれば正定聚に住するということから、死後に浄土に往生し、正定聚に住することが示されている。しかし、親鸞は、『教行信証』「証卷」において、この成就文に並列して、『大無量寿経』の異訳である『如来会』の成就文の、

かの国の衆生、もしは当に生まれむ者、みなことごとく無上菩提を究竟し、涅槃の処に到らしめむ。何をもちのゆえに。もし邪定聚および不定聚は、か

の因を建立せることを了知することあたはざるがゆへなり、と。<sup>\*40</sup>（原漢文）

を引用し、「当に生まれむ者」、すなわちこれから浄土に往生する者という言葉に着目し、正定聚に住するのはこれから浄土に往生する者であると解釈したのである。さらに、『浄土三経往生文類』に、

如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力とまふすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報土にいたる。<sup>\*41</sup>

と述べているように、親鸞は現生において正定聚に住し、その後浄土に往生すると明確に示しているのである。

正定聚に住することについて、『一念多念文意』では、この二尊の御のりをみたてまつるに、すなわち往生すとのたまへるは、正定聚のくらゐにさだまるを不退転に住すとはのたまへるなり。このくらゐにさだ

まりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身と  
 なるがゆへに、等正覚をなるともとき、阿毘拔致に  
 いたるとも、阿惟越致にいたるともときたまふ。即  
 時入必定ともまふすなり。この眞実信樂は、他力横  
 超の金剛心なり。しかれば、念仏のひとおば『大經』  
 には、「次如弥勒」とときたまへり。(中略)「次如  
 弥勒」とまふすは、「次」はちかしといふ、つぎに  
 といふ。ちかしといふは、「弥勒」は大涅槃にいた  
 りたまふべきひとなり。このゆへに弥勒のごとしと  
 のたまへり。念仏信心の人も、大涅槃にちかづく  
 なり。つぎにといふは、釈迦仏のつぎに、五十六億  
 七千万歳をへて、妙覺のくらゐにいたりたまふべし  
 となり。「如」は、ごとしといふ。ごとしといふは、  
 他力信樂のひとは、このよのうちにて不退のくらゐ  
 にのぼりて、かならず大般涅槃のさとりをひらかむ  
 こと、弥勒のごとしとなり。<sup>\*42</sup>



と述べている。ここでは、正定聚に住する者は弥勒と同じであるとして示されている。その弥勒は、釈尊の次に妙覺にいたることが決まっている。すなわち、現生において正定聚に住するということは、現生において、浄土に往生し救われることが確定していることを自覚することである。

#### 第四項 即のまとめ

以上、「即」にみられる二つの意味について検討を行った。このことから、煩惱が菩提へと転じるのは、眞実信心を獲得したその時であり、横超であらわされるように、阿弥陀仏の本願力によって、自身の力やはからいに関係なく、自然<sup>\*43</sup>に、そのままの身でありながら、現生において正定聚に住するということである。それは、現生において浄土に往生し救われることが確定しているこ

とを自覚する世界という、主体的な受け止めであり、生死への執着を離れ、そのままの生死を受容し、阿弥陀仏のはたらきにゆだねる世界である。このことが、阿弥陀仏の撰取不捨の具体的なはたらきであり、「心は浄土に居す」の具体的な相である。

#### 第六節 個人から一切衆生の救済

ところで、「**第一節 親鸞の浄土観**」において、親鸞は「真仏土巻」に述べているように、浄土を光明としてとらえており、また、その光明を阿弥陀仏の智慧ととらえていたことを確認した。しかし、『末灯鈔』第十二通の有阿弥陀仏への返書の最後に、

この身は、いまは、としきはまりてさふらへば、さだめてさきだちて往生しさふらはんずれば、浄土にてかならずかならずまぢまいらせさふらふべし。<sup>\*44</sup>

とあり、親鸞が先に往生しても、浄土において必ず有阿弥陀仏と出会うということが述べられている。また、『真蹟書簡』第五通においても、

かくしんばうふるとしごろは、かならずかならずさきだちてまたせ給候覧。かならずかならずまいりあふべく候へば申すにおよばず候。(中略)かくねんばうのおほせられて候やう、すこしも愚老にかはらずおはしまし候へば、かならずかならず一ところへまいりあふべく候へば申すにおよばず候。<sup>\*45</sup>

とあり、先日亡くなった覚念坊は先年亡くなった覚信坊と浄土で必ず出会っている、ということと、書簡を送った相手の入道に対し、先立つであろう親鸞が浄土で待っているということが述べられている。すなわち、この二通の書簡において、親鸞は俱会一処の浄土観を示している。この俱会一処の浄土観は、先に確認した阿弥陀仏の智慧という浄土観とは異なっている。

この浄土観の相異について様々な説があるが<sup>\*46</sup>、本論では、「莊嚴眷属功德成就」の視点から書簡における浄土観を検討していくこととする。

『浄土論』に、

いかんがかの仏国土の莊嚴功德を觀察する。かの仏の国土の莊嚴功德とは、不可思議力を成就するがゆえに、かの摩尼如意宝の性ごときなるが相似相對の法のゆえに。かの仏国土の莊嚴功德成就を觀察すとは、十七種あり、まさに知るべし。なんらか十七。

(中略) 十三は莊嚴眷属功德成就<sup>\*47</sup> (原漢文)

と示されているように、莊嚴眷属功德成就は、浄土の莊嚴功德として説かれている十七種の莊嚴功德成就のうちの一つである。莊嚴眷属功德成就に関して、「証卷」に引かれている『浄土論註』の引文では、

莊嚴眷属功德成就は、偈に如来浄華衆正覺華化生のゆえにと言へり。これいかんぞ不思議なるや。おほ

よそのこの雑生の世界には、もしは胎、もしは卵、もしは湿、もしは化、眷属若干なり、苦楽万品なり、雑業をもつてのゆえに。かの安楽国土は、これ阿弥陀如来正覚浄華の化生するところにあらざることなし。同一に念仏して別の道なきがゆえに。遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟とするなり。眷属無量なり。いづくんぞ思議すべきや。<sup>\*48</sup>（原漢文）

と述べられている。ここでは、浄土に往生した者は、みな阿弥陀仏のはたらきによって往生するため、因も果も同じく平等である。したがって、眞実信心を獲得した者は、皆同じ浄土に往生する仲間である、ということが示されている。

「第四節 即」で示したように、浄土とは阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきであり、自分自身が主体的に受け止め、個人においてひらかれていくものであった。親鸞において、序章において示したように、生死の問題に

対して苦悩し、また、煩惱具足の身である自身に悲歎し、生死出ずべきみちを求めた。このように、個人として求めた浄土往生の道であったが、『唯信鈔文意』に、

れうし・あき人さまさまのものは、みないし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり、<sup>\*49</sup>

とあり、『尊号真像銘文』に、

「十方衆生」といふは、十方のよろづの衆生也、すなわちわれらなり。<sup>\*50</sup>

と、「われら」という表現によって示されているように、親鸞自身の凡夫としての自覚や悲歎が、ひいては私たち一切衆生が凡夫であるという自覚にひろがっていたのである。

そして、親鸞個人にひらかれた浄土が、個人にとどまらず私たち一切衆生にひろがっていることが、莊嚴眷属功德成就からうかがえるのである。このことは、寺川俊昭が、

難思議の往生、もしくは真実報土の往生を遂げると  
いうことの内実は、信心において体験される浄土の  
功徳を、身をもつて生きていきたいという願いに立  
ち、それを大切に生きていく。これが往生というに  
値する生き方であります。その往生の大切な内容と  
して、眷属功徳の行証があるのです。<sup>\*51</sup>

と述べ、さらに、『末灯鈔』第一九通の、

とも同朋にもねんごろにこゝろのおはしましあはゞ  
こそ世をいとふしるしにてもさふらはめとこそおぼ  
えさふらへ。<sup>\*52</sup>

という文を踏まえ、

これこそ浄土の眷属功徳を行証しようとの願いでし  
よう。また、「当に知るべし、一切の衆生は、みな  
これ如来の子なり」と『涅槃経』に示されていますし、  
『歎異抄』にも「一切の有情は、みなもつて世々生  
々の父母兄弟なり」とあります。これらは同じ感銘

を、衆生の立場で言ったと思いますが、こういう感動を、共に生きる有縁の人々の中で、身をもって証していきたい。友の同朋を見い出して、「他力の信心うる人を、敬い、大きに喜ぶ」という生き方を大切にしながら、如来の家の眷属に加えられたという喜びを、共にしたいと願う人生を歩んでいく。これが往生を遂げる人生であり、これが教化に内容をあたえていくということ。聖人はおっしゃろうとなさるのではないでしょうか。<sup>\*53</sup>

と述べていることに通じると考えられる。すなわち、真宗における浄土往生の道は、信心獲得しひらかれた浄土が私たち一切衆生にもひろがり、そして、ともに喜び歩む道なのである。

親鸞の凡夫としての自覚のひろがりの背景については、『歎異抄』第一三条の

うみ・かわに、あみをひき、つりをして世をわたる



ものも、野やまにしゝをかり、とりをとりて、いのちをつぐともがらも、あきなゐをし、田畠をつくりてすぐるひともし、たゞおなじことなりと。さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべしとこそ、聖人はおほせさふらひしに、<sup>\*54</sup>

とあることから窺える。すなわち、私たちは宿業の身であり、業縁存在であることかを通して、親鸞自身の凡夫としての自覚が私たち一切衆生全体としての凡夫の自覚へとひろがっていったと考えられる。

以上のように、私たちは宿業の身である。自分自身というのは、個人でありながらも、一切衆生の業縁によって存在しているのである。したがって、自分自身の抱く煩惱や生死の苦悩も、そういういた業縁というお互いの関係性のうえに生じるものである。すなわち、自分自身が抱く煩惱や苦悩は、一切衆生全体としての煩惱や苦悩であり、自分自身の主体的な自覚はそのまま一切衆生の主

体的自覚へとひろがっていくのである。

そして、宿業の身である自身の救いは、一切衆生の救いへとひろがるのである。すなわち、信心獲得によって宿業の身である自分自身は、現生において救われることを自覚するが、それは同時に、同じく宿業の身であり、ともに業縁存在である一切衆生も救われ、同じ浄土にいたるといふことである。このことが、書簡において、俱会一処の浄土観として示されていると考えられる。書簡における浄土観は、個人の主体的な課題や救済が、ひいては一切衆生の課題や救済へとひろがるということを示しているのである。

### 第七節 まとめ

親鸞は、浄土を如来（阿弥陀仏）の攝取不捨のはたらきとしてとらえていた。その攝取不捨のはたらきを信知

し、信心獲得し、阿弥陀仏の回向によってなされる称名念仏によつて、現生において正定聚に住する。このことが、煩惱の心そのまま菩提へと転じ、心は浄土に居すと表現されているのである。そして、その具体的な相が名号であるのとらえていた。すなわち、称名念仏によつて、私たちは、自身が救われることを自覚するのである。このことが、『歎異抄』第一条に、

弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。<sup>\*55</sup>

と示されているのである。

以上に示したように、真宗における生死の問題や苦惱を乗り越える道とは、称名念仏による道である。その称名念仏の道とは、阿弥陀仏の撰取不捨のはたらき、そして、自身の救済を自覚し、たしかめ、実践がなされる道

である。「第一章 韋提希の救い」や「第二章 阿闍世の救い」において示したように、生死における問題や苦悩は、自身が宿業の身であるということから生じる煩悩によるものであった。そのような身である自分自身は、宿業の身であり、業縁存在であることを自覚するのである。この自覚をしたときに、生死における問題や苦悩をもたらず煩悩は、一切衆生との関係によって生じるものであり、自力によるはからいではどうすることもできないことを自覚する。このように、自身は宿業の身であり、自力無功の身であることを自覚し、そのような身でありながらも、そのまま救われていくことが信知されるのである。この信知がなされると同時に、阿弥陀仏よりたまわる、念仏もうさんとおもいたつところによる称名念仏がなされる。この行と信によって浄土がひらかれ、自身は必ず救われるため生死に執着する必要がないことを自覚し、生死の執着から離れ、そのままの生死を受け入

れる身へと転じるのである。

すなわち、他力による称名念仏の道こそが、真宗における救済の実践の道なのである。そして、この道は、『古写書簡』第六通に、

自然といふは、自はおのづからといふ、行者のはからいにあらず、しからしむるといふことばなり。然といふは、しからしむといふことば、行者のはからいにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに。法爾といふは、この如来のおむちかひなるがゆへに、しからしむるを法爾といふ。法爾は、このおむちかひなりけるゆへに、すべて行者のはからひのなきをもて、この法のとくのゆへに、しからしむといふなり。すべて、人のはじめてはからはざるなり。このゆへに、他力には義なきを義とす、とするべしとなり。<sup>\*56</sup>

と述べられているように、自然法爾の世界として、阿弥陀仏のはたらきにゆだね、救われていく世界なのである。

また、私たちは業縁存在であり、私たちは一切衆生やすべての物事との関係によって成り立っているのである。すなわち、私たちが抱く生死における問題や苦悩とは、まわりとの関係性によって生じるものであり、社会が抱く生死における問題や苦悩である。そして、信心獲得したところにひらかれる浄土、すなわち、阿弥陀仏のはたらきによって、主体的な立場としての個人の救済だけではなく、そこから普遍的、全体的な立場としての一切衆生の救済へとひろがるのである。寺川俊昭が、眞信心は願作仏心であり度衆生心であると確認し、「普共諸衆生 往生安楽国」という願生心が度衆生心の具体相であるとし、

「普共諸衆生 往生安楽国」と表明される願生の志願において「共に」といわれるその衆生について、（中略）親鸞は決して自分の外に、このような衆生を見ていたのではない。とするならば、願生心の核

心はこの凡小とし群萌として生きる「一切外道凡夫人」を「我ら」と覚悟しつつ、この覚悟に立って「普共諸衆生 往生安楽国」と回向して止まぬ菩薩の大悲心を行証しようとするところにあるといふべきであらう。(中略) 願生心とはこのような衆生を「我ら」と自覚しつつ、「共」に安楽国に往生せんと願い続ける志願である。穢土を厭離する心ではなく、この衆生の重く厳しい現実に身を置いて、そこに「共に往生する」道を行証しようとする心である。<sup>\*57</sup>

と述べるように、真宗における救済とは、この穢土のなかにおいて、「我ら」一切衆生がともに往生する道なのである。

「第一章 韋提希の救い」、第二章 阿闍世の救い」において、生死における問題や苦悩の超越として、そのままの生死を受け入れることを示した。そして、その超越となる浄土往生の道とは、本章にて述べたように、こ

の穢土を「我ら」一切衆生がともに歩む道である。一切衆生がともに歩む道において、そのままの生死を受け入れられるということは、他者との関係性や物事をありのままに受け入れるということである。具体的には、寿命の長短を他者と比較することや、よりよい死に際を求めるといったことに対する執着から離れるということである。このことは、ひとりひとりのありのままの生死が尊重されるということである。これがすなわち、ともに歩む称名念仏による浄土往生の道なのである。

称名念仏によってひらかれる浄土によって、私たち一切衆生は、みなともに関係性を持ち、それぞれがそのまま尊重され、ともに歩いていく身であることが知らしめられるのである。



*13	*12	*11	*10	*9	*8	*7	*6	*5	*4	*3	*2	*1
『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	星野元豊	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』	『定本親鸞聖人全集』
第三卷和文篇	第三卷和文篇	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第三卷和文篇	一九九四年	第二卷和讚篇	第三卷和文篇	第一卷教行信証	第一卷教行信証	第三卷和文篇	第一卷教行信証
一五一頁	一五八頁	二八七頁	二六六頁	二六九頁	五七—五八頁	『講解教行信証信卷篇』	六五頁	一五七頁	二六五頁	二二七頁	一一六頁	五頁
						法						



- \*41 \*40 \*39 \*38 \*37 \*36 \*35 \*34 \*33      \*32 \*31      \*30      \*29
- 頁
- 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 七八頁
- 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一四一頁
- 『定本親鸞聖人全集』第二卷漢文篇 三一五頁
- 『定本親鸞聖人全集』第二卷漢文篇 六頁
- 『定本親鸞聖人全集』第二卷漢文篇 二三—二五頁
- 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 九頁
- 『真宗聖教全書』第一卷三經七祖部 二四頁
- 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一九七頁
- 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 二一頁
- 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 二一頁
- 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一三八—一三九頁
- 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一一九—一二〇頁

\*42 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一三三—一三四

頁

\*43 ここでの自然は、『大無量寿経』に、

その国逆違せず。自然の牽くところなり。（『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 三六頁）

と説かれているのを、『尊号真像銘文』において、

「其国不逆違 自然之所牽」といふは、其国はそのくにといふ、すなわち安養浄刹なり、不逆違はさかさまならずといふ、たがはずといふ也、逆はさかさまといふ、違はたがふといふ也。眞実信をえたる人は大願業力のゆへに、自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にひかるゆへにゆきやすく、無上大涅槃にのぼるにきわまりなしとのたまへる也。しかれば自然之所牽とまふすなり。他力の至心信樂の業因の自然にひくなり、これを牽といふ也。自然といふは行者のはからいにあらず

となり。（『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇

二四―二五）

と解釈し、阿弥陀仏の願力によって自然に浄土往生すると示されている願力自然の義である。この他、自然には善悪の業因に結果によって自然に善い悪いの結果が生じるといふ業力自然の義と、あらゆるものは因縁によって成り立っているが、真如法性は因縁を離れ、自ずと成り立っているという無為自然の義がある。

『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇 八八―八九頁

『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇 二二―二三頁

\*46\*45\*44

たとえば、岡亮二は『末灯鈔』第十二通について、

「浄土で必ずあなたをお待ち申し上げます」と、

ここでは浄土が場所的存在として捉えられている。

（中略）では浄土の莊嚴が、存在論的な相好として

述べられる場合はどうであろうか。

七宝講堂道場樹

方便化身の浄土なり

十方来生きはもなし

講堂道場礼すべし

阿弥陀仏とその浄土が、場所的実体的存在として捉えられる場合は、やはり『教行信証』と同様、明確に「方便化土の浄土」と示されているのである。(岡亮二 一九九八年 「親鸞の仏身・仏土観―和語聖教を中心に―」 『真宗学』九七・九八巻 六七頁)

と述べ、書簡において示されている浄土観は方便である、と解釈している。また、内藤知康は、『末灯鈔』第十二通と真蹟書簡第五通を踏まえて、

親鸞の往生思想においては、今現在の生がすでに仏の光の中に生きているという生であり、また同時にこの世の生を終えた後には、光に満ち溢れた世界に生まれ、迷いの束縛から解放され、かつ懐

かしい人々との再会を期することができるという  
 ものであったということが出来る。(内藤知康  
 二〇〇七年 「親鸞の往生思想」 鍋島直樹  
 (編) 『人間・科学・宗教 ORC 研究叢書』 死  
 と愛―いのちへの深い理解を求めて』 法蔵館  
 一九八頁)

と述べ、書簡において示されている浄土観は、死後に  
 生まれる世界であるとしている。

\*47 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 二七一―二七二

頁

\*48 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一九八頁

\*49 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 一六九頁

\*50 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇 九四―九五頁

\*51 寺川俊昭 二〇〇四年 「教化のめざすもの―信心の

共同体の現前を求めて―」 『真宗教学研究』第二五  
 号 三二頁

- \*53 \*52 『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇 一一二頁  
 寺川俊昭 二〇〇四年 「教化のめざすもの―信心の  
 共同体の現前を求めて―」 『真宗教学研究』第二五  
 号 三二頁
- \*57 \*56 \*55 \*54 『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇 二三頁  
 『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇 三―四頁  
 『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇 五四―五五頁  
 寺川俊昭 一九八七年 「回向の仏道」 『親鸞教  
 学』第五〇号 四四―四五頁



## 結章

### 第一節 真宗における救済の道

本論文では、生死における問題や苦悩をどのように超越していくか、ということに焦点を当てた。まず、王舎城の悲劇における韋提希と阿闍世の救いについて、真宗の視点から『観無量寿経』と『教行信証』『信巻』に引かれる『涅槃経』の文から検討を行った。そして、『教行信証』『総序』に述べられるように、浄土の機縁が熟したために王舎城の悲劇が起こり、韋提希や阿闍世を通して浄土往生の機が明らかになったことから、真宗における浄土とはどのようなものであるか検討を行った。

これまで示してきたように、浄土往生の機とは、煩惱具足の凡夫である私たちであった。生死における問題や苦悩はこの煩惱を持つことにより生じるのだが、その煩

悩は私たちが宿業の身であるからこそ生じる煩惱であった。つまり、私たち業縁存在としての因果関係により生じる煩惱、苦悩であり、自力ではどうすることもできないのである。

韋提希も阿闍世も、自分自身ではどうすることもできない生死における問題や苦悩を抱き、救いの道を求めた。現代社会においても、死をタブー視するような意識にあらわされるように、生命を操作し、死を遠い世界に持つていこうとするが、いずれは死がやってくるために、苦悩が生じるのである。

また、自分自身の死だけではなく、他者との死別に関しても同様である。哲学者のジャンケレヴィッチは人の死を、

- ① 一人称の死…自分自身の死
- ② 二人称の死…家族や友人といった、生活のなかで深く

関わる親しい間柄の人の死

③ 三人称の死…特に親しくはない他人の死に分類している\*1。そして、一人称の死に対しては恐怖や不安を感じ、二人称の死に対しては恐怖や不安とともに悲嘆が生じるといったように、死の対象によって抱く苦悩に差異があることも述べている。しかし、どの人称の死であっても、人はいずれ死んでしまう。また、その死の苦悩に差異があっても、その苦悩は、たとえば、その人の死を受容できない、その人の死を先延ばしにした、といったような死の否定によって生じる。

以上のように、自分自身の死においても、他者との死別においても、そこで生じる生死における問題や苦悩は、必ずやってくる死から目をそらしてしまい、自力ではどうすることもできないような煩惱にとらわれているために生じるのである。この煩惱は、自身が宿業の身であり、また、業縁存在であることから生じるものであり、一切衆生との関係のうえで生じるために自力ではどうするこ

ともできない。そして、このような煩惱により生じる問題や苦悩を乗り越えたいという宗教的要求を抱き、救いの道を求めるのである。

本論文で示したように、自分自身は宿業の身であり、業縁存在であることを自覚し、そして、そのような身でありながらも、自身は救われる身であることを信知すること、宿業や業縁から生じる煩惱や生死における苦悩を超越することが、真宗における救済であつた。それは、たとえば生命の操作や死の先延ばしといった煩惱へのとらわれから離れ、そのままの生を受容し、今の人生を歩んでいくというものである。この現生において自身の救いを自覚し、生死における問題や苦悩を超越するすがたこそ現生正定聚としてあらわされるのである。

そして、この自身の救済は、一切衆生の救済へとひろがるのである。このことは、はじめは個人の生死における問題や苦悩を抱いていた韋提希が、釈尊の力により浄

土の相を觀終つたのち、

時に韋提希、仏に白して言さく。「世尊、我がごときは、いま仏力をもつてのゆえにかの国土を見つ。もし仏滅の後のもろもろの衆生等、濁悪不善にして五苦に逼められん。いかにしてか当に阿弥陀仏の極樂世界を見るべき」と。<sup>\*2</sup>（原漢文）

と、自身の生死における問題や苦悩を凡夫である一切衆生の問題や苦悩としてとらえ、自身を含めた一切衆生の救済の教えを請うていった。同様に、阿闍世もはじめは阿闍世自身の生死における問題や苦悩からの超越が課題であったが、無根の信を獲得したのち、

世尊、我もし如来世尊に遇わずは、当に無量阿僧祇劫において、大地獄に在りて無量の苦を受くべし。我今仏を見たてまつる。これ仏を見るをもつて得るところの功德、衆生の煩惱悪心を破壊せしむ、と。仏の言わく、「大王、善いかな、善いかな、我いま、

汝必ずよく衆生の悪心を破壊することを知れり。」  
 「世尊、もし我審かによく衆生のもろもろの悪心を破壊せば、我常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむとも、もつて苦とせず。」その時に摩伽陀国の無量の人民、ことごとく阿耨多羅三藐三菩提心を発しき。<sup>\*3</sup>（原漢文）

とあるように、一切衆生も阿闍世と同様に煩惱具足の凡夫としてとらえ、一切衆生とともに浄土往生の道歩んでいったことが示されている。このことから、韋提希も阿闍世も自身が救われたのと同様に一切衆生も救われることを皆に伝えようとするのである。自身の救済の道は一切衆生とともに歩む救済の道、浄土往生の道なのである。

そして、それは親鸞においても同様であった。親鸞は生死の問題に対して苦悩し、また、煩惱具足の身である

自身に悲歎し、生死出ずべきみちを求めた。すなわち、個人の救済の道である。しかし、『教行信証』「化身土巻」の最後に、

『安楽集』に云く、真言を採り集めて、往益を助修せしむ。何となれば、前に生む者は後を導びき、後に生む者は前を訪ぶらへ、連続無窮にして、願わくは休止せざらしめむと欲す。無辺の生死海を尽くさむがためのゆへなり、と。<sup>\*4</sup>（原漢文）

という『安楽集』の文を引用し、続く御自釈において、しかれば末代の道俗、仰いで信敬すべきなり。知るべし。<sup>\*5</sup>（原漢文）

と述べている。親鸞個人の救済の道は一切衆生の救済の道へとひろがっていった。そして、自身の救いの道を後の人々に伝え導き、信心獲得をうながし、一切衆生とともに歩む浄土往生の道を示したのである。

真宗における生死の問題や苦悩の超越とは、死後の世

界を実体的にとらえ、求めるものではなく、生死における問題や苦悩を生じる煩惱へのとらわれから離れ、この身のまま救われることを信知し、今を生きるというものである。そして、一切衆生がともに歩んでいく、私たちひとりひとりの生死が尊重される称名念仏の道なのである。

## 第二節 今後の展望

称名念仏による浄土往生の道は、真宗における救済の道であることが確認された。この真宗における救済の道の実践として、ビハールがある。ビハールは仏教の立場からのターミナルケアの実践であり、ホスピスの理念に近い\*。このビハール運動は、一九八〇年代より、浄土真宗をはじめ、浄土宗、臨濟宗、日蓮宗、天台宗、真言宗、華嚴宗など仏教各派において、病院や老人ホームに



おいてなされている。

このビハークラを通して、医療現場や福祉の現場において、医療従事者や、入院患者、施設入居者等を対象に、デス・エデュケーションがなされている。すなわち、真宗においては、ビハークラを通して、真宗の立場としてのデス・エデュケーションがなされている。しかし、海老根理絵が、

死生観の育成はもはや、ターミナル期にある人々、医療従事者等、特定の対象に向けられるものではなく、我々全ての人間にとって必要なことであり、特に若い世代における死生観の育成は社会的背景からも急務であると考えられる。<sup>\*7</sup>

と述べ、また、田代俊孝が、

デス・エデュケーション（『いのち』の教育）は、死を告知された人、あるいは末期患者だけの問題ではない。生きるものすべての課題である。<sup>\*8</sup>

と述べているように、デス・エデュケーションはターミナル期においてのみ必要なものではない。生死について真摯に受け止め、生死への執着から離れて生きるという視点からみても、私たちすべてにおいて、デス・エデュケーションが実践される必要性がある。また、真宗においても、我々たち一切衆生とともに歩み、救われていくということから、同様にデス・エデュケーションがすべての人々になされるのが課題であるといえる。

したがって、今後の展望として、デス・エデュケーションを通して、真宗における救済の教化と実践が望まれる。

\*1 < ジャンケレヴィツチ 一九七八年 『死』 みす  
ず書房

- \*2 『真宗聖教全書』第一卷三経七祖部 五一頁
- \*3 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 一七四―一七五頁

\*4 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 三八三頁

\*5 『定本親鸞聖人全集』第一卷教行信証 三八三頁

\*6 たとえば、真宗におけるビハ―ラ運動のひとつであるビハ―ラ医療団の趣旨は、

末期医療、高齢者医療の場においては、心の学びやその支えをいかにするか、あるいはまた人生の充足感をいかに得るかなどが大きな課題となってきた。また、先端医療などの場でも生命倫理が問われ、心の学びが必要とされてきた。特に患者にとってには末期になればなるほど医療技術よりも普遍宗教による心の支えが必要となってくる。とりわけ、日本人にとって最もなじみの深い仏教の教えによることが望まれるところである。そこで、

このたび、我々、仏教を学んできた医療関係者は、「ビハラー医療団」を結成し、それぞれの立場で、仏教精神にたつて医療活動を行い、自ら学び、人をして教え信ぜしめるという「自信教人信」の立場で聞法し、交流、協力して社会に貢献していきたい。(ビハラー医療団(編) 『ビハラー医療団―学びと実践―』 二〇一二年 二八五頁)とされている。

\*7 海老名理絵 二〇〇九年 「死生観に関する研究の概

要と展望」 『東京大学大学院教育学研究科紀要』

四八巻 一九三―二〇二頁

\*8 田代俊孝 二〇〇四年 『親鸞の生と死 デス・エデ

ュケーションの立場から』 法蔵館 三一六頁