親鸞の阿弥陀仏観

内藤知康

序

一昨年[1]（二〇〇七年）の八月、カナダのカルガリー大学において国際真宗学会が開催されたが、当該学会に於いて、武蔵野大学のケネス田中教授を中心として、「阿弥陀仏を現代にいかに表現するか」とのテーマでパネルが設けられた。筆者もそのパネルに参加し[2]、「親鸞の阿弥陀仏観」と題して発表し、その内容は、「Expressing and Explaining Amida Buddha in the Contemporary World: Clues from Shinran's Understanding of Amida Buddha」として『Pure Land』(New Series 24, December, 2008)に掲載された。本論文は、この論文を核として敷衍し、また当該論文では取り上げなかった新たな角度からの検討を加えたものである。

一

親鸞の阿弥陀仏観については、

ア、衆生救済の仏

イ、因願酬報の仏
ハ、二種法身の方便法身

の三面を見ることができる。(3)

アの「衆生救済の仏」とは、例えば、『浄土和讃』の

十方微塵世界の　念仏の衆生をみそなはし
摂取してすてざれば　阿弥陀となづけたてまつる（二、四九五）(4)

に見られる。ここでは、念仏の衆生を摂取不捨する仏であるゆえ、阿弥陀と名づけると言われていて、衆生救済の仏であるからこそ阿弥陀仏なのであることが明らかにされている。

イの「因願酬報の仏」とは、「真仏土文類」の冒頭の文、

謹案真仏土者、仏者則是不可思議光如来、土者亦是無量光明土也。然則、酬報大悲誓願故、曰真報仏土。既而有願、即光明寿命之願是也。（二、一二〇）

つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなはち、大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土といふなり。すでにして願います、すなはち光明・寿命の願これなり。

に、第十二願・第十三願酬報の阿弥陀仏であることが示されている。これは、道綽の『安楽集』に、

問曰、今現在阿弥陀仏是何身、極楽之国是何土。答曰、現在弥陀是報仏、極楽宝荘厳国是報土、然古旧相伝、皆云阿弥陀仏是化身、土亦是化土。此為大失也。（一、三八二）

問ひていはを、いま現在の阿弥陀仏はこれいづれの身ぞ、極楽の国はこれいづれの土ぞ。答へていはく、現

在の弥陀はこれ報仏、極楽宝荘厳国はこれ報土なり。しかるに古旧あひ伝へて、みな阿弥陀仏はこれ化身、土もまたこれ化土なりといへり。これを大失となす。

と論じられものを先駆として、善導が『観経疏・玄義分』に

問曰、弥陀浄国為当是報是化也。答曰、是報非化。（一、四五七）

問ひていはく、弥陀の浄国ははたこれ報なりやこれ化なりや。答へていはく、これ報にして化にあらず。

と論じるものに基づくものである。なお、親鸞は、善導が是報非化の理由として三文を挙げる中、

無量寿経云、法蔵比丘在世饒王仏所行菩薩道時、発四十八願。一一願言、若我得仏、十方衆生、称我名号願生我国、下至十念、若不生者、不取正覚。今既成仏。即是酬因之身也。（同前）

『無量寿経』にのたまはく、「法蔵比丘、世饒王仏の所にましまして菩薩の道を行じたまひし時、四十八願を発したまへり。一々の願にのたまはく、〈もしわれ仏を得たらんに、十方の衆生、わが名号を称してわが国に生ぜんと願ぜんに、下十念に至るまで、もし生ぜずは、正覚を取らじ〉」と。いますでに成仏したまへり。すなはちこれ酬因の身なり。

を重視し、阿弥陀仏を因願酬報の報身仏とする。

ハの「二種法身の方便法身」とは、『一念多念文意』の

一実真如と申すは無上大涅槃なり。涅槃すなはち法性なり、法性すなはち如来なり。宝海と申すは、よろづの衆生をきらはず、さはりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海の水のへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となのりたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるな

り。この如来を、南無不可思議光仏とも申すなり。この如来を、方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり。（二、六一六）

や、『唯信鈔文意』の

法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩は「尽十方無礙光如来」となづけたてまつりたまへり。この如来を報身と申す。誓願の業因に報ひたま稲るゆゑに報身如来と申すなり。報と申すは、たねにむくひたるなり。（二、六四八）

にみることができる。この二種法身について述べられている釈においては、「無礙のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり」（『一念多念文意』）、「この如来を報身と申す。誓願の業因に報ひたまへるゆゑに報身如来と申すなり。報と申すは、たねにむくひたるなり。」（『唯信鈔文意』）と釈されるように、方便法身と報身とはほぼ同じ性格の身と見ることができるが、報身が果位の阿弥陀仏についての所論であるのに対し、方便法身は、「この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひて」（『唯信鈔文意』）と述べられるように、因位の法蔵菩薩から果位の阿弥陀仏にかけて語られるものである。

二

以上のように、親鸞の阿弥陀仏についての説示には三面を見ることができるが、基本はアの「衆生救済の仏」で

あろう。

イの因願酬報の仏とは、善導においては、「四十八願を発したまへり。一々の願にのたまはく」と述べられているが、意図するところは第十八願酬報ということである。親鸞は第十二・十三願酬報と示すが、法然の第十八願一願建立の法門を五願開示した中の第十二・十三願であるから、第十八願廓中の第十二・十三願である。第十八願とは衆生救済の根本願であるゆえ、衆生を救済せんとする第十八願を建立し、その第十八願に酬報して成仏した阿弥陀仏[5]とは、当然衆生救済の仏であるということになる。

曇鸞は『往生論註』において、阿弥陀仏の名号は衆生の無明を破り、志願を満たすべきものであるのに、称名・憶念しても、破闇満願しないのは何故かとの問いを設け、それは二不知三不信のゆえであると答える。その二不知とは、阿弥陀如来を実相身・為物身であると知らないということであるが、実相身が法性法身に、為物身が方便法身にあたるとの説と、方便法身中の実相身・為物身であるとの説とがある。しかし、逆に言えば二知三信によって破闇満願するのであり、二知三信とは疑蓋無雑の信楽一心を意味する。法性法身とは、「こころもおよばれず」(『唯信鈔文意』前出)と釈される身であるから、二知が考えにくく、方便法身中の実相身・為物身であるとの説にしたがうとするならば、実相身・為物身とは、第十八願の「若不生者不取正覚」に当たると考えられよう。すなわち、実相身即為物身とは、如来の正覚(実相身)は衆生救済のため(為物身)であり、衆生の救済(為物身)を抜きにして如来の正覚(実相身)はないという、いわゆる往生正覚一体を意味しているということになる。ここにも、第十八願酬報の阿弥陀仏とは、衆生救済の仏であるとの意趣をみることができる。

ハの方便法身は、先に述べたように因願酬報の報身とほぼ同じ性格の身ではあるが、既述のように、因位の法蔵菩薩から果位の阿弥陀仏にかけて語られるものである。すなわち、衆生救済の仏である因願酬報の阿弥陀仏を、因

位の法蔵菩薩に及んで示されるものが方便法身であり、同じく衆生救済の仏に帰着するものである。

そして、親鸞において、阿弥陀仏が衆生救済の仏であるということは、帰命、南無の対象としての阿弥陀仏であるということである。親鸞は、『唯信鈔文意』において、

「尊号」と申すは南無阿弥陀仏なり。（二、六三九）

と、本来衆生の帰命を意味し、衆生に属するべき南無までも含めて、仏号として仏に属して示す。(6) 続いて

この如来の尊号は、不可称不可説不可思議にましまして、一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまふ大慈大悲のちかひの御ななり。

と南無阿弥陀仏の仏号とは、一切衆生救済のはたらきそのものであると釈するのである。

また、親鸞は、南無の意訳とされる帰命について、「行文類」には、

帰命者本願招喚之勅命也。（二、二二）

「帰命」は本願招喚の勅命なり。

と釈し、『尊号真像銘文』においては、

帰命は、すなはち釈迦・弥陀の二尊の勅命にしたがひて、召しにかなふと申すことばなり。(7)（二、五八八）

と釈する。すなわち、衆生救済の仏としての阿弥陀仏は、衆生を南無・帰命せしめるべくはたらき続け、衆生は、阿弥陀仏のはたらきを受けて南無・帰命してゆくことによって救われてゆくとまとめることができよう。

ところで、親鸞教義において、信の対象（＝所信）、帰命の対象（＝所帰）とは阿弥陀仏なのか、名号なのかということがひとつの議論となっている。すなわち、本願成就文には、「その名号を聞きて信心歓喜せん」と名号を所信とされ、「正信偈」には、「無量寿如来に帰命し、不可思議光に南無したてまつる」と阿弥陀仏を所帰とする

など、両様の説示があるが、結論としては名体不二であるゆえ、阿弥陀仏に帰命するのであり名号に帰命するのではないとか、名号を信じるのであり阿弥陀仏を信じるのではないとか、一方に偏して他方を否定するのは誤りであるとされる。[8] 名号を信の対象とする本願成就文の「その名号を聞きて信心歓喜せん」に関しても、親鸞は、「信文類」に、

> 然経言聞者、衆生、聞仏願生起本末無有疑心、是曰聞也。（二、七二）
>
> しかるに『経』に「聞」といふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし、これを聞といふなり。

と述べ、信とは、法蔵菩薩の発願修行による名号成就についての無疑であると示す。それは、信・帰命とは、法蔵菩薩の発願修行を抜きにしては成り立たないことを明らかにするものであろう。

三

なお、本論文の直接のテーマではないが、関連する論として、証果としての往生即成仏の成仏が阿弥陀仏に成るのか否かという問題について、一言論じておく。すなわち、往生即成仏の成仏が阿弥陀仏に成るのか否かという問題については、親鸞が阿弥陀仏をどのような存在として示しているかとの検討[9]を抜きにして論じることができないからである。

この問題に関しての小論（『龍谷教学』第四十一号所収「宗祖の証果論」）において、

> 方便法身としての阿弥陀仏とは、法蔵菩薩としての発願修行の結果成仏された阿弥陀仏に他ならず、「衆生は往生して阿弥陀仏に成る」との論に対して、某氏が、「阿弥陀仏に成るならば、まず法蔵菩薩に成らなければ

ならない」と評したのは、けだし至言であろう。（同書、一〇六頁）

と論じたことに対して、発願修行がないと成仏できないとの論であると理解（言うまでもなく誤解である）し、真宗教義においては、阿弥陀仏の本願力回向によって成仏するのであるから、衆生の発願修行は不要であるとの反論がなされた。もちろん、真宗教義においては、現生に仏因円満の名号を領受することによって成仏が決定し（入正定聚）、当来無上涅槃の極果を証するというものであるから、衆生は発願修行する必要がないのは当然である。しかし、筆者は衆生の成仏に発願修行が必要か否かを論じたのではない。筆者の論旨は、親鸞が方便法身を論ずるに際し、「因位の法蔵菩薩の発願修行↓果位の阿弥陀仏」という構造全体を方便法身として示したというところにある。親鸞は方便法身の「方便」について、

方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり。（『一念多念文意』二、六一六）

と述べる。「衆生にしらしめたまふ」とは、汝を救う仏であると知らせるのである。二河譬に示される西岸上からの喚び声、「汝一心正念直来、我能護汝。（なんぢ一心に正念にしてただちに来れ、われよくなんぢを護らん。）」（一、五四〇）について、善導（一、五四一）は弥陀の願意に喩えるとし、親鸞（二、四七六）は「阿弥陀如来の誓願」とする。西岸上の人（＝阿弥陀仏）は、「我能護汝。（われよくなんぢを護らん。）」と喚びかけるのである。すなわち、「汝を救うために本願を建立し（＝発願）、本願成就のために兆載永劫の菩薩行を行い（＝修行）、今や汝を救う本願力が汝を救うために活動している」と知らせるのが阿弥陀仏であるから、法蔵菩薩の発願修行を抜きにして阿弥陀仏を論じることはできないというのが、筆者の論旨であった。

往生即成仏の成仏とは阿弥陀仏に成るということであると主張するならば、衆生は、衆生の証果としての阿弥陀

仏に南無・帰命すると主張するのであろうか。具体的に言い換えれば、我々は、例えばすでに往生の素懐を遂げている両親が成仏して成った阿弥陀仏に南無・帰命するというのであろうか。もし、南無・帰命しないというならば、衆生の南無・帰命の対象である阿弥陀仏と、衆生の南無・帰命の対象でない阿弥陀仏と、二種の阿弥陀仏が存在するとの主張なのであろうか。先に述べたように、親鸞にとっての阿弥陀仏とは衆生救済の仏であり、衆生は阿弥陀仏に南無・帰命することによって往生成仏せしめられる。親鸞において、衆生が南無・帰命しないような阿弥陀仏の存在は考えられない。またもし、衆生の証果としての阿弥陀仏に南無・帰命すると主張するのならば、その阿弥陀仏は発願・修行していない阿弥陀仏（既述のように、「往生して阿弥陀仏に成る」と主張する論者は、「衆生が阿弥陀仏に成るのに、発願修行を必要としない」と、換言すれば、「衆生は発願修行せずして阿弥陀仏に成る」と主張している）であるゆえ、約仏の帰命を「本願招喚之勅命」（『行文類』前出）ということができず、約生の帰命を「勅命にしたがひて、召しにかなふ」（『尊号真像銘文』前出）ということもできない。「本願招喚之勅命」（『行文類』前出）に基づかず、「勅命にしたがひて、召しにかなふ」のでもない南無・帰命とは、如何なる南無・帰命であるのであろうか。「往生して阿弥陀仏に成る」との論の成立は困難であると考えられる。

四

さて、大乗仏教において、迷悟は基本的には不二而二の関係にあるととらえられ、衆生と仏との両者の関係も不二而二である。

親鸞においても、『高僧和讃・曇鸞讃』に、

i　無礙光の利益より　　威徳広大の信をえて

かならず煩悩のこほりとけ　すなはち菩提のみづとなる（二、五〇五）

ii　罪障功徳の体となる　こほりとみづのごとくにて

こほりおほきにみづおほし　さはりおほきに徳おほし（二、五〇六）

とうたわれ、煩悩と菩提、罪障と功徳とが氷と水との関係にたとえられる。氷と水との関係は、まさしく不二而二である。

氷と水との不二而二について、氷が融けると水になるのは不二に拠り、氷が融けないと水にならないのは而二であるからと説明される。迷悟染浄の不二而二が氷と水との不二而二にたとえられるが、迷いそのものの存在である衆生が悟りそのものの存在である仏になりうるのは、衆生と仏との同質性、すなわち迷いと悟りとの同質性、迷悟染浄の不二に拠り、迷いそのものの存在である衆生が、そのままで悟りそのものの存在である仏ということはできないということ、すなわち迷いというあり方を転換しないと悟りの仏になることができないということは、迷悟染浄が而二であるからである。iの和讃において氷が融けて水になるといわれるのは、氷と水とが而二であるとの関係を示し、iiの和讃において氷が多いので水が多いといわれるのは、氷と水とが不二であるとの関係を示している。すなわち、iの和讃では氷は融けないと水にならないという氷と水との相違性を示すことによって煩悩と菩提との而二がたとえられ、iiの和讃では氷が融けると水になる（多くの氷が融けて多くの水になる）という氷と水との同一性を示すことによって罪障と功徳との不二がたとえられていると考えることができよう。

親鸞の著作においては、『尊号真像銘文』に、

真実と申すは如来の御ちかひの真実なるを至心と申すなり。煩悩具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし、濁悪邪見のゆゑなり。（二、五七七）

と、悟りの存在である阿弥陀仏と迷いの存在である衆生とを対極に位置づける説示、すなわち迷悟の而二の説示があり、一方

証知生死即涅槃（『正信偈』二、四五）

本願円頓一乗は　逆悪摂すと信知して

煩悩菩提体無二と　すみやかにとくさとらしむ（『高像和讃』二、五〇五）

弥陀の智願海水に　他力の信水いりぬれば

真実報土のならひにて　煩悩菩提一味なり（『正像末和讃』二、五一九）

とあるように、「生死即涅槃」、「煩悩菩提体無二」、「煩悩菩提一味」など、迷悟の不二の説示もある。

このように、両様の説示はあるものの、親鸞教義そのものは、救済者たる阿弥陀仏と被救済者たる衆生を対極に位置づける迷悟而二を中心とした場に立脚しているといえよう。それは、たとえば、『正像末和讃』に

劫濁のときうつるには　有情やうやく身小なり

五濁悪邪まさるゆゑ　毒蛇・悪竜のごとくなり（二、五一七）

願力無窮にましませば　罪業深重もおもからず

仏智無辺にましませば　散乱放逸もすてられず（二、五二〇）

浄土真宗に帰すれども　真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（二、五二七）

蛇蝎奸詐のこころにて　自力修善はかなふまじ

如来の回向をたのまでは　無慚無愧にてはてぞせん（二、五二八）

とあるように、「毒蛇・悪竜のごとくなり」、「罪業深重」、「虚仮不実のわが身」、「蛇蝎奸詐のこころ」などと自己を含めた迷界の衆生を仏に背反する存在、仏と対極に位置づけられる存在とされることから明らかである。

また、このような姿勢は、ただ親鸞のみに見られるものではなく、浄土教の一般的な姿勢と見ることができよう。以下、いくつかを例示しよう。

曇鸞『往生論註』

有二種功徳。一者従有漏心生不順法性。所謂凡夫人天諸善、人天果報、若因若果、皆是顚倒、皆是虚偽。是故名不実功徳。（一、二八四）

二種の功徳あり。一には有漏の心より生じて法性に順ぜず。いはゆる凡夫人天の諸善、人天の果報、もしは因もしは果、みなこれ顚倒、みなこれ虚偽なり。このゆゑに不実の功徳と名づく。

仏本所以起此清浄功徳者、見三界是虚偽相是輪転相是無窮相、如蚖蠖循環、如蚕繭自縛。（一、二八五）

仏本この荘厳清浄功徳を起したまへる所以は、三界を見そなはすに、これ虚偽の相、これ輪転の相、これ無窮の相にして、蚖蠖の循環するがごとく、蚕繭の自縛するがごとし。あはれなるかな衆生、この三界に締られて、顚倒・不浄なり。

曇鸞『讃阿弥陀仏偈』

我従無始循三界　為虚妄輪所廻転

一念一時所造業　足繋六道滞三塗（一、三六五）

われ無始より三界に循りて、虚妄輪のために廻転せらる。

一念一時に造るところの業、足六道に繋がれ三塗に滞まる。

道綽『安楽集』

又復一切衆生都不自量。若拠大乗、真如実相第一義空、曾未措心。若論小乗、修入見諦修道、乃至那含羅漢、断五下除五上、無問道俗、未有其分。縦有人天果報、皆為五戒十善能招此報。然持得者甚希。若論起悪造罪、何異暴風駛雨。（一、四一〇）

また一切衆生すべてみづから量らず。もし大乗によらば、真如実相第一義空、かつていまだ心を措かず。もし小乗を論ぜば、見諦修道に修入し、すなはち那含・羅漢に至るまで、五下を断じ五上を除くこと、道俗を問ふことなく、いまだその分にあらず。たとひ人天の果報あれども、みな五戒・十善のためによくこの報を招く。しかるに持ち得るものは、はなはだ希なり。もし起悪造罪を論ぜば、なんぞ暴風駛雨に異ならんや。

善導『観経疏』「散善義」

言深心者即是深信之心也。亦有二種。一者決定深、信自身現是罪悪生死凡夫、曠劫已来常没常流転。無有出離之縁。（一、五三四）

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。

源信『往生要集』

但頭蜜教法、其文非一。事理業因、其行是多。利智精進之人、未為難。如予頑魯之者、豈敢矣。（一、七二九）

ただし頭密の教法、その文、一にあらず。事理の業因、その行これ多し。利智精進の人は、いまだ難しとなさず。予がごとき頑魯のもの、あにあへてせんや。

源空『和語灯録』巻五、二四「諸人伝説の詞」

十悪の法然房が念仏して往生せんといひてゐたるなり。また愚癡の法然房が念仏して往生せんといふなり。（四、六七七）

かなしきかな、かなしきかな、いかがせん、いかがせん。ここにわがごときは、すでに戒・定・慧の三学のうつはものにあらず。（四、六八〇）

中でも、『往生論註』の清浄功徳釈は、

哀哉衆生、締此三界、顚倒不浄。欲置衆生於不虚偽処、於不輪転処、於不無窮処、得畢竟安楽大清浄処。是故起此清浄荘厳功徳也。

あはれなるかな衆生、この三界に締られて、顚倒・不浄なり。衆生を不虚偽の処、不輪転の処、不無窮の処に置きて、畢竟安楽の大清浄処を得しめんと欲しめす。このゆゑにこの清浄荘厳功徳を起したまへり。

と続けられ、迷界とは仏に背反し、仏と対極に位置づけられる世界であるゆえ、浄土が建立されたと説くのであり、迷悟而二・生仏而二こそが浄土教成立の基盤であることを示しているともいえよう。(10)

五

親鸞が七祖の第四祖と仰ぐ道綽の『安楽集』において、大乗無相の立場から有相の浄土への願生を否定する見解や、心の外に法無しとの立場から心外の浄土への願生を否定する見解に反論する場面等で、以下のように、二諦の語がよく用いられる。

今之行者無問緇素、但能知生無生不違二諦者、多応落在上輩生也。（一、三八七）

いまの行者緇素を問ふことなく、ただよく生・無生を知りて二諦に違せざるものは、多く上輩の生に落在す

べし。

今体菩提、但能如此修行、即是不行而行。不行而行者、不違二諦大道理也。（一、三九〇）

いま菩提を体るに、ただよくかくのごとく修行すれば、すなはちこれ不行にして行なり。不行にして行なれば、二諦の大道理に違せず。

菩薩行法功用有二。何者、一証空恵般若。二具大悲。一以修空慧般若力故、雖入六道生死、不為繫染所塵。二以大悲念衆生故不住涅槃。菩薩、雖処二諦、常能妙捨有無、取捨得中不違大道理也。（一、三九三）

菩薩の行法功用に二あり。なんとなれば、一には空慧般若を証る。二には大悲を具す。一には空慧般若を修する力をもつてのゆゑに、六道生死に入るといへども、塵染のために繫がれず。二には大悲をもつて衆生を念ずるがゆゑに涅槃に住せず。菩薩、二諦に処すといへども、つねによく妙に有無を捨て、取捨、中を得て大道理に違せず。

若摂縁従本、即是心外無法。若分二諦明義、浄土無妨是心外法也。（一、三九四）

もし縁を摂して本に従へば、すなはちこれ心外に法なし。もし二諦を分ちて義を明かさば、浄土はこれ心外の法なることを妨ぐることなし。

若欲会其二諦、但知念念不可得即是智恵門而、能繫念相続不断即是功徳門。（一、四〇二）

もしその二諦を会せんと欲せば、ただ念々不可得なりと知るはすなはちこれ智慧門にして、よく繫念相続して断えざるはすなはちこれ功徳門なり。

これらの二諦の語は、生仏迷悟の不二而二を意味し、生仏及び迷悟を実体的にとらえた二元論と、両者を観念的にとらえた一元論とのいずれをも否定するものであると考えられる。すなわち、生仏迷悟の而二に偏すると生仏及

び迷悟を実体的にとらえる二元論に陥り、生仏迷悟の不二に偏すると、生仏及び迷悟を観念的にとらえる一元論に陥ってしまうので、二諦の語によって、生仏迷悟の不二而二を説示し、二元論・一元論の一方に偏することを否定するのである。

しかし、道綽が二諦の語を用いる場面を検討すると、二元論・一元論の一方に偏することを否定するというよりも、道綽の意図は、一元論への偏向の否定にあると考えられる。道綽は、大乗無相の妄執を破すとして、大乗は無相であるのに、彼此を念ずる浄土願生は取相であり、漏縛を増すのみであるから、用いるべきでないとの主張に対し、

一切諸仏説法要具二縁。一依法性実理。二須順其二諦。彼計大乗無念、但依法性、然謗無縁求。即是不順二諦。如此見者、堕滅空所収。（一、三九二）

一切諸仏の説法はかならず二縁を具す。一には法性の実理による。二にはすべからくその二諦に順ずべし。かれは、大乗は無念なり、ただ法性によると計して、しかも縁求を謗り無みす。すなはちこれ二諦に順ぜず。かくのごとき見は、滅空の所収に堕す。

と、無念に偏って、縁求を否定する見解を滅空として批判するのに際し、二諦の語を用い、また、

今勧行者。理雖無生、然二諦道理非無縁求、一切得往生也。

いま行者に勧む。理、無生なりといへども、しかも二諦の道理縁求なきにあらざれば、一切往生を得。

と述べ、娑婆と区別された浄土への願生を縁求として意義づける箇所においても、二諦の語を用いている。就中、注目するべきは、その中間に『無上依経』を取意して以下のように述べる文である。

仏告、阿難、一切衆生若起我見如須弥山、我所不懼。何以故。此人雖未即得出離、常不壊因果、不失果報故。

若起空見如芥子、我即不許。何以故。此見者破喪因果多堕悪道。未来生処必背我化。（一、三九〇）

仏、阿難に告げたまはく、「一切の衆生もし我見を起すこと須弥山のごとくならんも、われ懼れざるところなり。なにをもつてのゆゑに。この人はいまだすなはち出離を得ずといへども、つねに因果を壊せず、果報を失はざるがゆゑなり。もし空見を起すこと芥子のごとくなるも、われすなはち許さず。なにをもつてのゆゑに。この見は因果を破り喪ひて多く悪道に堕す。未来の生処かならずわが化に背く」と。

すなわち、生仏及び迷悟を実体的にとらえた二元論と、両者を観念的にとらえた一元論とにおいて、後者の過誤は前者の過誤と比較できないほど大きいと示される。生仏迷悟の而二を基本とする浄土往生思想は、生仏及び迷悟を実体的にとらえる二元論に陥りやすい側面をもっているものの、生仏及び迷悟を実体的にとらえる二元論の危険性は、両者を観念的にとらえる一元論に陥ることの危険性に比較すれば、比較できないほど微々たるものであるとの主張である。その理由として、生仏及び迷悟を観念的にとらえる一元論は、迷いから悟りへの成仏道の成立すら危うくするものであることが挙げられよう。生仏及び迷悟を観念的にとらえる一元論は、生仏・迷悟に差異を認めないことになり、差異を認めないところには、衆生から仏へ、もしくは迷いから悟りへという方向性すら見失われてしまう。一方、生仏及び迷悟を実体的にとらえる二元論は、本来実体的な存在でないものを実体的にとらえるという過誤に陥っているのではあるが、そこでは、生仏・迷悟の差異が認められているのであり、差異の存在を認めるところでは、衆生から仏へ、もしくは迷いから悟りへという方向性が成立する。また、本来、実体的ならざるものを実体的にとらえることこそが迷いそのものであり、実体的ならざるものを実体的にとらえてはならないとは、迷妄の衆生には不可能なことといわなければならない。

六

ここで、阿弥陀仏乃至浄土について、先哲の上にどのような考察が見られるのかを、瞥見しておきたい。(11)

生仏迷悟浄穢の不二而二について、甘露院慧海は、「不二融即の義は翁媼の領解に堪へがたきがために」（『真宗叢書』第二巻二〇三頁上）と述べ、浄満院円月は、「迷界の所見は一如の理体を知らず、只染浄の差別相のみを見る」（同書二〇七頁下）と述べる。また、専精院鮮妙は、「差別の一辺に着するの機に応ずるには無差別を以て応ずること能はざるのみならず、差無差不二を以て応ずるも猶ほ堪ふる所に非ず」（同書二一二頁下）と述べる。すなわち、先哲の指摘は、凡夫とは実体化した差別相に執着する存在であり、凡夫にとって、不二の認識は不可能であり、生仏迷悟浄穢而二の説示こそ、凡夫に最もよく適合するものであるということである。そして、生仏迷悟浄穢の不二而二とは、不二が真実であり、而二が方便であるということではない。法性法身においては生仏迷悟浄穢不二であり、生仏迷悟浄穢而二において方便法身が語られるのであるが、方便法身の方便とは、真実に対する方便ではない。真実に対する方便は暫用還廃といわれ、最終的には廃されるものと位置づけられる。しかし、不二も真実であれば、而二も真実である。『往生礼讃』に、

已成窮理聖　真有遍空威
在西時現小　但是暫随機（一、六七〇）

すでに窮理の聖となりて、まことに遍空の威あり。
西にありて時に小を現ずるは、ただこれしばらく機に随ふのみ。

とある文について、西方極楽世界の阿弥陀仏と説かれる方便法身は暫用還廃の権仮方便であることを示しているの

ではないかとの疑問に対して、専精院鮮妙は

無辺及び不二に対して暫と云ふ。天台に所謂権とは暫用還廃と云ふが如き暫に非ず。得生者の情に応じて生と説くが如し。辺も実事、無辺も実理、理事常に相即するなり。（『真宗叢書』第二巻二一三頁上）

と論じ、願海院義山は、

其凡情に応じて故らに仏の実智（生仏迷悟浄穢不二とみる無分別智―筆者註―）を隠して、権智（生仏迷悟浄穢而二とみる分別後得智―同前―）の所照のみを以て引接する。是れ弥陀五劫思惟の善巧方便なり、この義に依るときは在西示現小は仏の権智、即ち後得智の全現なれば、何の暫随機と云ふことあらん。尽未来際廃止すべからざる真実の法軌たるなり。（『真宗叢書』第二巻二一〇頁）

と論じて、いずれも、暫用還廃の方便でないことを明らかにしている。

二種法身は、曇鸞の法性・方便の二種法身の思想を承けるものであり、先に述べたように、一如宝海・法身においては、生仏迷悟浄穢不二であるが、「こころもおよばれず、ことばもたえたり」と、衆生の認識の対象ではないことが示されている。一方、方便法身とは因願酬報の仏と示され、その因願酬報においてこそ衆生の南無・帰命が成立するのも、すでに論じたところである。

さて、衆生の南無・帰命について考察をくわえれば、親鸞は、『末燈鈔』第六通において、

故法然聖人は、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と候ひしことを、たしかにうけたまはり候ひしうへに、ものもおぼえぬあさましきひとびとのまゐりたるを御覧じては、「往生必定すべし」とて、笑ませたまひしを、みまゐらせ候ひき。文沙汰して、さかさかしきひとのまゐりたるをば、「往生はいかがあらんずらん」と、たしかにうけたまはりき。（二、六六五）

と、浄土門が愚者の宗教であることを述べて、知的理解によらないことを明示し、道綽は、『安楽集』に、

唯有浄土一門、可以情稀趣入。（一、三七九）

ただ浄土の一門のみありて、情をもつて稀ひて趣入すべし。

と、浄土教においては、情的側面からのアプローチによることを明らかにしている。[12] 浄土教の宗教性は、知的理解の上に成立するものではなく、情的把握のところに成立するということができよう。

親鸞は、「信文類」に、

一切群生海、自従無始以来乃至今日今時、穢悪汚染無清浄心、虚仮諂偽無真実心。是以如来、悲憫一切苦悩衆生海、於不可思議兆載永劫、行菩薩行時、（二、五九）

一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし。ここをもつて如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまひし時、

と、法蔵菩薩の発願修行は、出離生死の能力を持たない衆生を救うためであると説いている。『歎異抄』に示される親鸞の述懐の言葉には、

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ。（二、七九二）

とあり、これは「信文類」の文と同様の意趣であるが、この言葉には、親鸞の宗教感情のほとばしりがみられるであろう。阿弥陀仏とは、まさしく、この私を救うために発願・修行して成仏された仏であり、阿弥陀仏をこのように把握するところにこそ、阿弥陀仏を仰信し、阿弥陀仏に依憑するという南無・帰命が可能となる。

結

親鸞にとっての阿弥陀仏とは、まず、自己を救済する仏としての阿弥陀仏、自己が南無・帰命する仏としての阿弥陀仏であった。そして、『末燈鈔』第六通には、浄土門が愚者の宗教であると明示されるが、これは阿弥陀仏への知的アプローチを否定するものといえるであろう。親鸞においては、

よしあしの文字をもしらぬひとはみな　まことのこころなりけるを

善悪の字しりがほは　おほそらごとのかたちなり（『正像末和讃』二、五三一）

と、知的アプローチのできない（あるいは、しない）愚者にこそ真実があるとの説示も見られる。[13]

親鸞の主著『顕浄土真実教行証文類』は、まず、親鸞自身の言葉で明確に説示した後、経・論・釈によって引証するという整然とした論述がなされる中、時に、誠哉・慶哉・悲哉[14]などと親鸞自身の感情が吐露される。阿弥陀仏の救済の構造が論理的に述べられる背後には、親鸞自身の極めて情的な把握の有ることを見過ごしてはならないであろう。

自己を清浄・真実なる仏の対極の愚悪の存在として位置づけ、その自己を救うために発願修行し成仏した阿弥陀仏という而二の説示においてこそ、豊かな宗教感情の醸成が可能となるのであり、親鸞教義における被救済者たる衆生は、凡夫と位置づけられ、日常生活において、泣き、笑い、怒る、普通の人々である。そのような凡夫の素朴な感情に対応し、受容し、包みこむ思想としての真宗教義であることを没却して、阿弥陀仏を知的玩弄物としてとらえてはならないことを最後に強調しておきたい。

註

（1）本論文執筆時（二〇〇八年）から見れば昨年であるが、出版予定時（二〇〇九年）に合わせて一昨年としておく。

（2）なお、このパネルは、武蔵野大学教授のケネス田中氏、京都大学教授のカール・ベッカー氏、IBS専任講師のリサ・グランバック氏、大阪女学院大学・京都外国語大学の非常勤講師ダニエル・フリードリッヒ氏、そして筆者によって構成されていた。

（3）その他、たとえば『阿弥陀経』には、

舎利弗、於汝意云何。彼仏何故号阿弥陀。舎利弗、彼仏光明無量、照十方国無所障碍。是故号為阿弥陀。又舎利弗、彼仏寿命及其人民無量無辺阿僧祇劫。故名阿弥陀。

舎利弗、なんぢが意においていかん。かの仏をなんがゆゑぞ阿弥陀と号する。舎利弗、かの仏の光明無量にして、十方の国を照らすに障礙するところなし。このゆゑに号して阿弥陀とす。また舎利弗、かの仏の寿命およびその人民も無量無辺阿僧祇劫なり。ゆゑに阿弥陀と名づく。

と、光明無量・寿命無量の仏であるゆえに阿弥陀仏と名づけるとの説示も見られる。

しかし、親鸞は阿弥陀仏を表現するのに多く光明をもってし（例、大行を称無碍光如来名とするもの、真仏・真土を不可思議光如来・無量光明土とするもの、名号本尊の八字・十字）、また、後出の「真仏土文類」には、第十二・十三願酬報の仏と示されるところから考えると、親鸞においては、光明無量・寿命無量の仏であるゆえに阿弥陀仏であるというよりも、光明無量の願（第十二願）・寿命無量の願（第十三願）酬報の仏であるゆえに阿弥陀仏であるという側面が強いように思われる。

すなわち、光明無量・寿命無量の仏としての阿弥陀仏は、イ、因願酬報の仏という範疇におさめられるべきものであると言えよう。

（4）『真宗聖教全書』二巻四九五頁の意。以下出典の数字は、特に註記する場合を除いて、同様に表記する。

なお、引用に際して、漢字は、常用漢字を含む現在の通行体に統一し、仮名遣いは、歴史的仮名遣いに統一し、適宜漢字を仮名に、仮名を漢字に改めた。また、漢文の訓読は、必ずしも、『真宗聖教全書』の訓点に依らなかった。

（5）阿弥陀仏が第十八願酬報の仏であることは、「真仏土文類」の真仮対弁における、

由選択本願之正因、成就真仏土。（二、一四一）

選択本願の正因によりて、真仏土を成就せり。

からも見ることができる。

なお、この「選択本願」を第十二願・十三願と見る説もあるが。筆者には首肯できない。拙論「親鸞における「本願」の用語例―特に『教行信証』において―」（北畠典生教授還暦記念『日本の仏教と文化』所収）参照。

（6）その他、親鸞の依用した名号本尊（真筆の名号本尊）、すなわち南無阿弥陀仏の六字名号、南無不可思議光仏の八字名号、帰命尽十方無碍光如来の十字名号は、いずれも南無・帰命まで含めて本尊としている点にも、その意趣を見ることができる。

（7）『尊号真像銘文』には、広・略二本があるが、本論文では、原則として広本を引用した。なお、文意の相違がなければ、広本と略本との文の相違について特に指摘しない。

（8）以上は、安心論題「所帰人法」の論点の概要である。

（9）なお、「往生して阿弥陀仏に成る」と主張する論者は、発表の場において、「その阿弥陀仏は法性法身か、方便法身か」との筆者の質問に対して、「法性法身である」と答え、続く筆者の「親鸞が〈ことばもたえたり〉とする法性法身に、なぜ阿弥陀仏という言葉を持ち込むのか」との再質問に対して答えなかった。以後、その再質問に対する答えがないまま、筆者に対する新たな質問を某紙に投稿し、答えを要求している。筆者は、自らに対する質問に答えないまま、新たな質問を持ち出すのは、論争のルールから外れていると思うが、諸賢はどのように考えるであろうか。

（10）『往生論註』上巻では、二十九荘厳の一々について、阿弥陀仏がその荘厳功徳を起こされた理由を示されるが、その説示にも、迷悟而二・生仏而二こそが浄土教成立の基盤であることを示す意趣を見ることができる。例示すれば以下のとおりである。

無垢光炎熾　明浄曜世間　此二句名荘厳妙色功徳成就。仏本何故起此荘厳。見有国土、優劣不同。以不同故高下以形。高下既形、是非以起。是非既起、長淪三有。是故興大悲心起平等願。（一、二八九）

無垢光炎熾　明浄曜世間　この二句は荘厳妙色功徳成就と名づく。仏本なんがゆゑぞこの荘厳をおこしたまへる。ある国土を見そなはすに、優劣不同なり。不同なるをもつてのゆゑに高下もつて形る。高下すでに形るれば、是非もつて起る。是非すでに起れば、長く三有に淪む。このゆゑに大悲心を興して平等の願を起したまへり。

仏恵明浄日　除世痴闇冥　此二句名荘厳光明功徳成就。仏本何故興此荘厳。見有国土、雖復頂背日光而為愚痴所闇。是故

願言、使我国土所有光明、能除痴闇入仏智恵、不為無記之事。亦云、安楽国土光明従如来智恵報起故、能除世闇冥。（一、二九三）

仏慧明浄日　除世痴闇冥　この二句は荘厳光明功徳成就と名づく。仏本なんがゆゑぞこの荘厳をおこしたまへる。ある国土を見そなはすに、また項背に日光ありといへども愚痴のために闇まさる。このゆゑに願じてのたまはく、「わが国土のあらゆる光明、よく痴闇を除きて仏の智慧に入り、無記の事をなさざらしめん」と。またいはく、安楽国土の光明は如来の智慧の報より起るがゆゑに、よく世の闇冥を除く。

（11）以下の先哲の説は、真宗百論題中の「指方立相」の題の下に論じられているものである。「指方立相」であるから、もともとは西方の有相の浄土についての所論であるが、身土不二との立場からすれば、准じて仏身についての論と考えることもできる。親鸞においても「真仏土文類」の説相は、真仏と真土とについて、融通無碍に論じられているということもできる。

（12）宗教における情的側面の重要性は、プロテスタント最大の思想家の一人といわれるシュライエルマッハー（一七六八～一八三四）が、宗教の本質を「直観と感情」（一七九九『宗教論』）、「超越的実在への絶対依憑感情」（一八二一―二二『キリスト教信仰』）であるとしたことからも、うかがい知ることができる。

（13）ちなみに、命終を契機としての往生が語られている言葉、『末燈鈔』第一二通の「この身は、いまは、としきはまりて候へば、さだめてさきだちて往生し候はんずれば、浄土にてかならずかならずまちまゐらせ候ふべし。」（二、六七三）との親鸞の言葉について、「これは、有阿弥陀仏宛の手紙だから」と、あたかも、程度の低い相手への言葉だから、親鸞の本意とは考えられないとの口吻でしりぞけようとする研究者も存在するが、このような姿勢こそ、親鸞が「おほそらごとのかたち」と厳しく否定するものといえるであろう。

（14）「総序」（二、一）、「信文類」（二、八〇）、「化身土文類」（二、二〇三）。