

法然浄土思想と『阿弥陀経略記』

一ノ瀬 和 夫

1. はじめに

法然が、その浄土思想を確立する過程において源信から受けた影響については、「予、往生要集を先達として浄土門に入也¹⁾」との法話にも見られるように、決定的なものがあつたことはあえて言うまでもない。その影響関係については、多くの先行研究が『往生要集』との比較を主軸に据えて、すでに明らかにしてきているところではある²⁾。しかしながら、源信撰述がほぼ確実な『阿弥陀経略記』³⁾（以下『略記』）と法然の教書類との関連については、いくつかの研究はあるものの、その内容の細部にまで踏み込んで分析したものとなると、その数は極めて限られているというのが現状であるように思われる。長年比叡山で仏道修行を続け、その後、山を下りて新たな宗を立教したという経緯から考えても、法然の浄土思想形成の経緯を根本的かつ多角的に理解するためには、日本天台浄土教、とりわけ源信の阿弥陀仏理解と法然のそれとを対比しておくことは、欠くことのできない必須の作業となろう。

1) 『昭法全』（「修學についての御物語」）p.486.

2) 例えば、『往生要集研究』（永田文昌堂、1987年）所収の坪井俊映「法然における『往生要集』の受容と展開—特に『浄土三部経釈』、『選択集』を中心として—」、『法然浄土教の総合研究』（佛教大学総合研究所、2002年）所収の福原隆善「法然における源信教学の受容と展開」などがある。また、佐藤哲英『叡山浄土教の研究（研究編）』（百華苑、1989年）のなかにも「法然の浄土教」（執筆：福原隆善）の節が設けられている。

3) 撰述年代に関して、村上明也・吉田慈順編著『阿弥陀経略記の訳注研究』（法蔵館、2020年）には、「『往生要集』の完成が寛和元年（九八五）であるのに対して、『阿弥陀経略記』は長和三年（一〇一四）の成立である」（p.8）とされている。

そこで、法然の教書のなかで『略記』との関連を確実に辿ることのできる『阿弥陀経釈』と『逆修説法』について、それぞれに見られる『略記』受容のありようと、そこに現われる異同が内包する意味を検討することとする。

2. 『阿弥陀経釈』と『阿弥陀経略記』

『阿弥陀経釈』（以下『釈』）が、その枠組みにおいて『略記』を踏襲していることについては、まず渡辺真宏氏が五つの類似点を指摘し⁴⁾、それを受けて岸一英氏は、『釈』の古層・新層を検討する中で『略記』との関連に触れ、渡辺氏と同様に「『阿弥陀経釈』の構成は釈名から流通分にいたるまで分科・科段においても、引用する文例の多さの上から考えて、まず『略記』を下敷きにしていることが理解されよう⁵⁾」と結論づけている。

上記の先行研究からも明らかなように、法然の『阿弥陀経』理解の基本には、源信の『略記』があったことはほぼ間違いない。ただ、より本質的で重要な課題は、法然の『阿弥陀経』受容は、源信から直線的に受け継がれたものなのか、あるいは屈折して独自の解釈が付されたところがあるのかということになる。

それを検証する方法として、最も基本的でかつ明示的であるのは、両書の科文を比較してみることであろう。ここでは、『釈』に関しては岸一英氏作製の科文⁶⁾、『略記』に関しては柳澤正志氏作成の科文⁷⁾を利用することとする。それぞれ細部に至るまで科段分けがされているが、当面の課題として、両書の大枠の構成がわかる範囲のものを示してみると、以下のようになる。

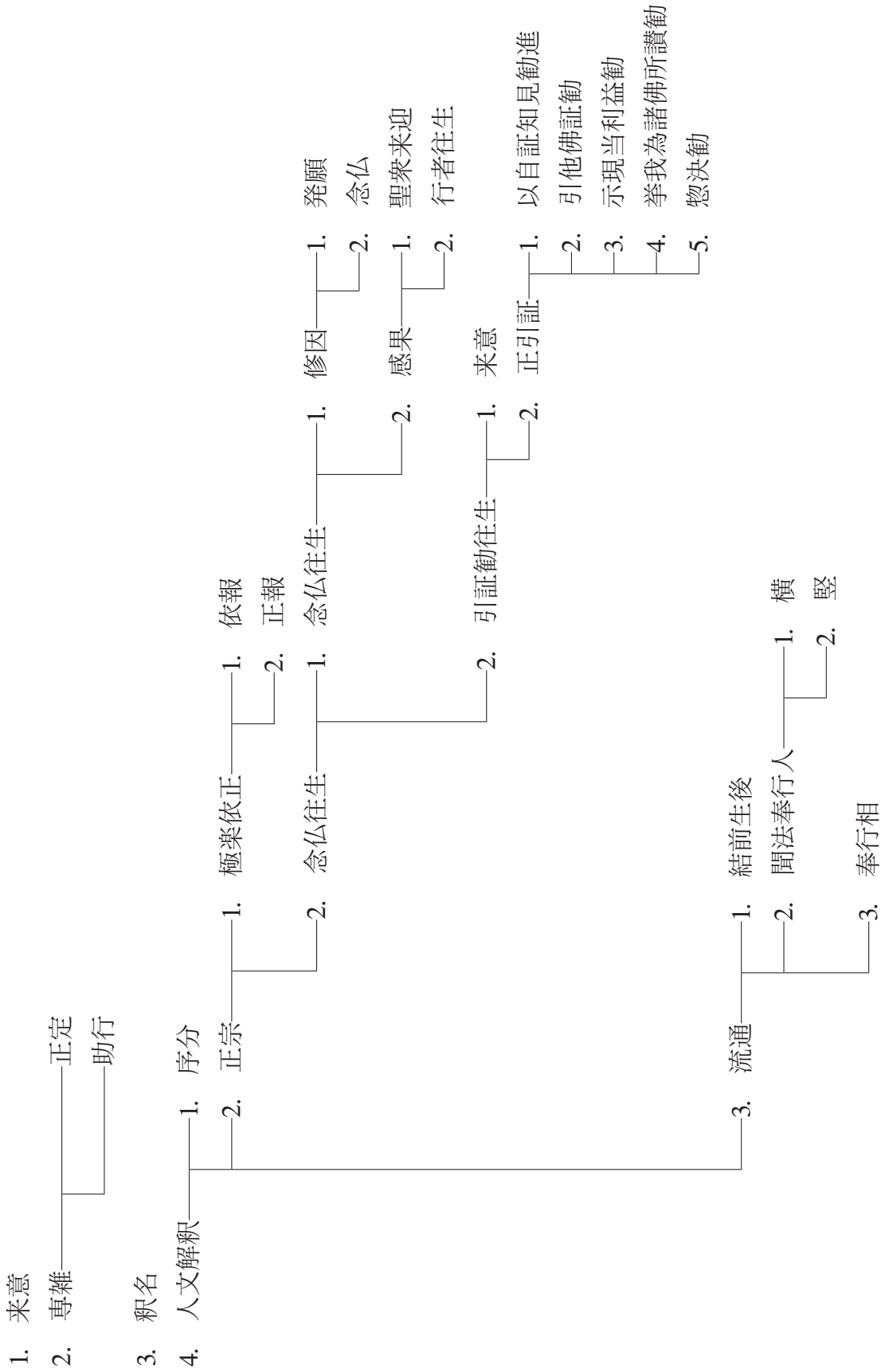
4) 渡辺真宏「『阿弥陀経釈』の諸問題」（『佛教文化研究』37号、1992年）ここで氏は、「法然上人が『阿弥陀経』を講説する際に、『阿弥陀経略記』を手控えとして随時参照されたことは間違いないと思われる」（p.104）と指摘している。

5) 岸一英「『阿弥陀経釈』古層の復元—『三部経釈』の研究（五）」（『高橋弘次先生古稀記念論集：浄土学佛教学論叢』第1巻、山喜房佛書林、2004年）p.173.

6) 註5で挙げた岸論文にも科段が含まれるが、ここではその後発表された「『阿弥陀経釈』古層復元本」（『佛教文化研究』54号、2010年）に付記されたものを使用する。

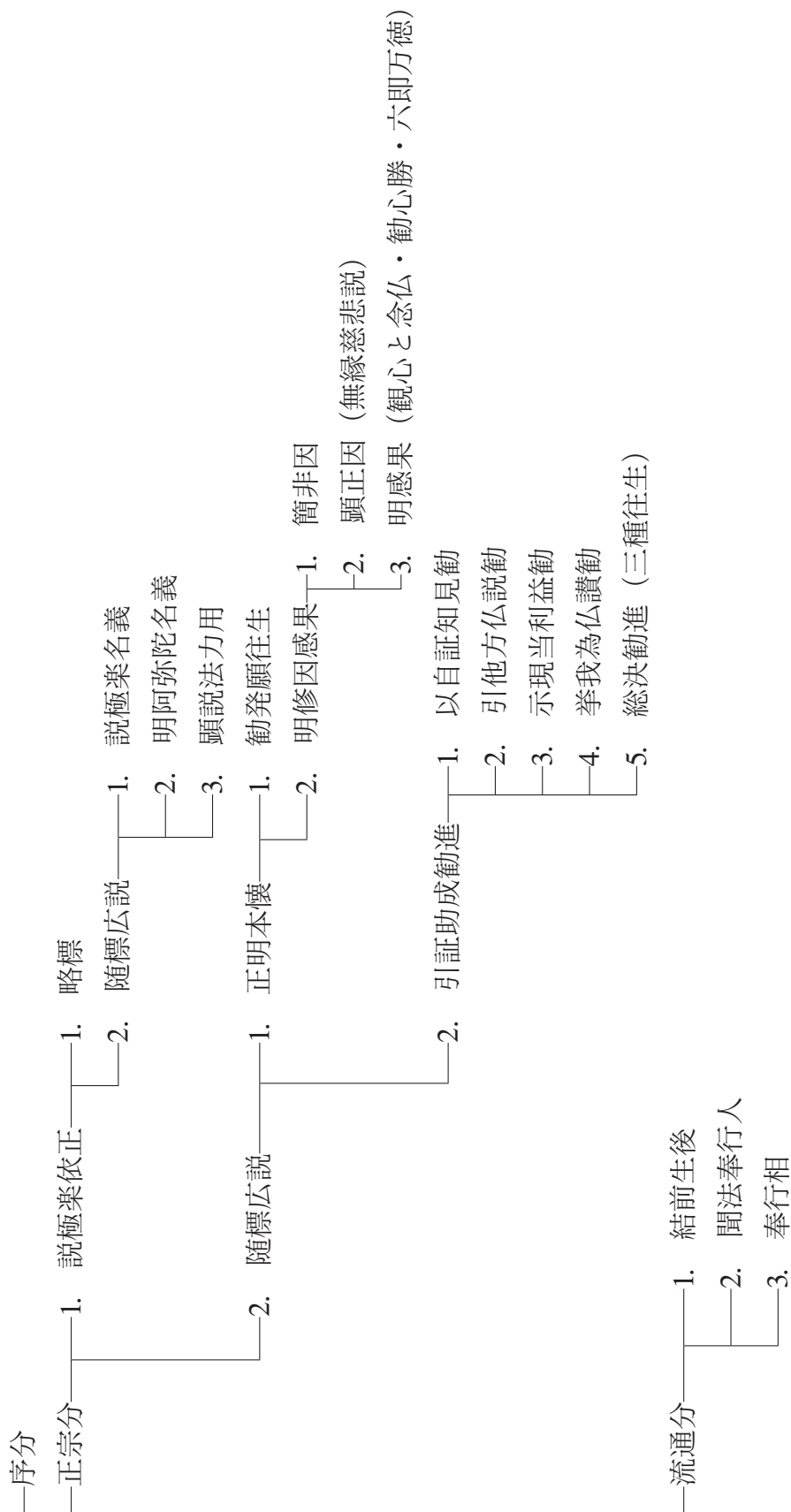
7) 柳澤正志『日本天台浄土教の研究』（法蔵館、2017年）pp.458-459.

『阿彌陀經積』(岸一英『阿彌陀經積』古層復元本「『佛教文化研究』第54号」より)



『阿弥陀経略記』(梶澤正志『日本天台浄土教思想の研究』より)

1. 大意
2. 題目
3. 分文解釈



二つの科文の「入文解釈」（『略記』では「分文解釈」）に注目すると、いずれも「序分」、「正宗（分）」、「流通（分）」という通例に倣った構成で、本論に該当する「正宗（分）」については、それぞれ二部に分けられ、次にその二部をさらに分けて、各々に二項目を配置するというところまで一致している。異なってくるのはその先で枝分かれする項目部分となる。その中で、『釈』の「極楽依正」部と『略記』の「説極楽依正」部については、区分と表題自体は同じだが、『略記』では詳細かつ長文の説明が加えられ、「阿弥陀三諦説」の源流とも言われる「無量寿三諦説」などが展開されている。一方、『釈』のこの部分は、ごく簡略にまとめられている。ここは、両者の違いが出てしかるべきところであるが、比較検討するには『釈』の論述があまりにも限られている。次の、『釈』の「引証勧往生」部と『略記』の「引証助成勧進」部は一致している。そこで、明らかに異なる構成となり、かつ内容としても比較できるのは、『釈』の「念仏往生」部と、それに対応する『略記』の「正明本懐」部ということになる。

『釈』の「念仏往生」部と『略記』の「正明本懐」部については、項目名や分け方においていくつか異動があるが、ここでは両論の論旨を汲みその差異を明確化するため、各部の最下位に置かれた項目、すなわち、『釈』では「発願」・「念仏」・「聖衆来迎」・「行者往生」、『略記』では「勧発願往生」・「簡非因」・「顕正因」・「明感果」に注目してみる。その上で、内容から分類して、『釈』の「発願」と『略記』の「勧発願往生」は「発願」をめぐる認識としてくくり、『釈』の「念仏」と『略記』の「簡非因」・「顕正因」は、極楽往生をもたらす「原因」としてまとめ、さらに『釈』の「聖衆来迎」・「行者往生」と『略記』の「明感果」は、原因に対する「結果」としてグループ化することができる。ここではこの三点に絞って、法然と源信それぞれの『阿弥陀経』理解を探ってみることにする。

2-1. 『釈』と『略記』における「発願」

『釈』で法然は「発願」について、「一發願者發往生願。願者。云云 經云衆生聞者、應當發願願生彼國。所以者何、得與如是諸上善人俱會一處。云云 是

則發往生之願也⁸⁾」〈一つに発願とは往生の願を発す。願とは。云々 經に衆生聞かん者と云へり、まさに発願して彼の国に生じんと願ずべし。故は何となれば、かくの如くの諸の上善人と俱に一処に会することを得ればなり。云々是れ則ち往生の願を發すなり〉とする。文言に省略部も多いので、断定は避けなくてはならないが、これは『阿弥陀經』の「舍利弗、衆生聞者、應當發願、願生彼國。所以者何。得與如是諸上善人、俱會一處⁹⁾」〈舍利弗、衆生聞かん者は、まさに発願して、彼の国に生まれんと願ずべし。所以はいかん。かくの如きの諸の上善人と、俱に一処に会することを得ればなり〉をほぼなぞった説明である。

これに対し『略記』では、まず「時衆於極樂、心雖欣樂、仏未聽許。故不發願、心在岐道、專待仏勅。感應道交故勸願生¹⁰⁾」〈時衆極樂に、心欣樂すと雖も、仏未だ聽許せず。故は願を發さず、心、岐道に在りて、専ら仏勅を待つ。感應道交の故に願生を勧む〉との解釈が示される。「発願」とは「感應道交」、つまり「人に応じた仏のはたらきかけと、それを感じとる人の心とが相交わり合致すること¹¹⁾」の条件になるという認識である。『略記』では、衆生側の「願」という行為のみならず、仏のはたらきという、両者の関係性をも視野に入れた解釈になっていると理解できるが、法然の『釈』においては、その点への言及はない。法然が衆生と仏の関係性に言及してくるのは、『逆修説法』と『選択本願念仏集』からであり、具体的には善導にならっての、三縁や五番相對という概念の導入ということになる。

2-2. 『釈』と『略記』における「因」

第二点として、極樂往生の因＝原因について、『釈』は「二念佛往生者、付之爲二。一簡小善、二正修念佛¹²⁾」〈二つに念佛往生とは、之に付いて二とす。一つには小善を簡び、二つには正しく念仏を修す〉と述べてから、善導を引き

8) 『昭法全』(「阿彌陀經釋」) p.148.

9) 『浄全』(「阿彌陀經」) 第1卷、p.53.

10) 『恵心僧都全集』第1卷、p.408.

11) 『例文仏教語大辞典』(Web版)

12) 『昭法全』(「阿彌陀經釋」) p.148.

つつ、「二正修念佛者、是一心稱念彼佛名、佛名爲念佛¹³⁾」〈二つに正修念仏とは、是れ一心に彼の仏名を称念す、仏名を念仏とす〉と続けて、極楽往生の因としての念仏とは仏名を称念すること、と位置づけている。これは、法然が『往生要集』を読み解く中で、『要集』の「若有不堪觀念相好。或依歸命想。或依引攝想。或依往生想。應一心稱念¹⁴⁾」〈若し相好を觀念するに堪えざるもの有れば、或いは歸命の相に依り、或いは引攝の相に依り、或いは往生の相に依って、応に一心に称念すべし〉の文言を引いて、「然則（是以）依勝劣（則）先雖勸觀念、約難易（則）專唯勸稱念也¹⁵⁾」〈しかれば則ち勝劣に依て先ず觀念を勧むと雖も、難易に約しては専ら唯だ称念を勧むるなり〉として、觀念よりも称念を優先させるとする解釈を行ったのと、軌を一にする姿勢であると言することができる。更に加えて、「今此經意、但非明善人一日七日往生、兼又明十惡輕罪、破戒次罪、五逆罪人往生也¹⁶⁾」〈今この經の意は、但だ善人一日七日の往生を明かすのみに非ず。兼ねてまた、十惡の輕罪、破戒の次罪、五逆の罪人の往生を明かすなり〉と、念仏による、善惡を問わない全ての衆生の救済をも読み込んでいる。

一方『略記』は、次のように説いている。「若一日二日、乃至若七日、面向西方、觀佛威光、徧照十方、無所障礙、稱名一心、念願生彼国土、淨信無疑。應如是修¹⁷⁾」〈若しは一日二日、乃至、若しは七日、面を西方に向けて、仏の威光、遍く十方を照らし、障礙する所無きことを觀じて、名を称して一心に彼の国土に生ぜんことを念願し、淨信疑い無し。応に是の如く修すべし〉。ここには「称名」という要素への言及もあるが、「念願生彼国土」として「念ずること」、さらに「觀佛威光」として「觀ずること」という要因も同時に条件として挙げられる。その上で「若欲修深觀者、見止觀常行三昧文。或觀無緣慈。是即深觀惠¹⁸⁾」〈若し深觀を修せんと欲せば、止觀の常行三昧の文を見よ。或

13) 同上、p.149.

14) 『恵心僧都全集』第1巻、p.109.

15) 『昭法全』（「往生要集詮要」）p.6.

16) 同上。

17) 『恵心僧都全集』第1巻、p.411.

18) 同上。

いは無縁の慈を觀ぜよ。是れ即ち深觀の恵なり〉として、ことさらに觀想を強調していく。この、觀想を称念に優先させる姿勢は、『往生要集』を引き継ぐものであると言えるかもしれない。そして、『觀經』の「觀佛身故即見佛心。佛心者大慈悲是。以無縁慈攝諸衆生¹⁹⁾」〈仏身を觀ずるが故に、即ち仏心を見る。仏心とは大慈悲是れなり。無縁の慈を以て諸の衆生を攝す〉などの文言を引いて、仏のあり方の説示を通して、仏を觀ずることの意味へと論を展開させていく。また、救済の対象については、極樂淨土で菩薩たちと見える衆生に触れる部分で、「雖下品。皆是不退位²⁰⁾」〈下品なりと雖も、皆是れ不退の位なり〉として、下品のものへの言及はあるものの、法然にみられたような、「十惡の輕罪、破戒の次罪、五逆の罪人」までも積極的に視野に入れようとする具体的姿勢は見られない。

ところで、ここで説かれる仏の在り方を意味づけているのは、「無縁の慈」ということであるが、それは以下のような仏身理解を通して導き出される。まず前提として「無者法空。即所縁理。理性即是。法身菩提故也²¹⁾」〈無とは法の空。則ち所縁の理なり。理性は則ち是れ法身の菩提なるが故なり〉とする。意味するところは、無というのとは、一切の存在には実体も自性もないということ、これが（ひとの）ところに認識作用を起こさせる客觀的对象（物）を貫く真実であり、この普遍の真理が、法身としての仏の悟りの境地である、ということになる。その上で、「縁者能縁即是般若。般若即是報身菩提。慈悲利生即是解脱。解脱即是應身菩提²²⁾」〈縁とは能縁、則ち是れ般若なり。般若は則ち是れ報身の菩提なり。慈悲利生は則ち是れ解脱なり。解脱は則ち是れ應身の菩提なり〉とする。縁とは、対象となるものを認識する主觀のことで、つまりこれが知恵であり、知恵とは則ち報身が悟りを開いて至った境地である。憐れみ慈しんで衆生を救うということは、煩惱を払い、真に自由の境地に達したということであり、これがつまり、應身が悟りを開いて至った境地になる、と

19) 同上。『大正蔵』では、vol.12, p.343,c.

20) 同上、p.410.

21) 同上、p.412.

22) 同上。

理解することができよう。ここまでで、法報応の三身が揃ったことになるが、それをまとめて、「無縁慈悲、是即諸佛三身萬徳²³⁾」〈無縁の慈悲、是れ即ち諸仏三身の万徳なり〉、すなわち、無縁の慈悲（無差別平等の憐れみと慈しみ）が全ての仏の法・報・応の三身に備わった一切の徳であるとする。従って「十方三世佛衆法界、不出無縁慈悲光外。此中法身徧自他身、凝然常住」〈十方三世の仏衆の法界は、無縁の慈悲の光の外に出でず。此の中の法身、自他の身に遍じて凝然として常住なり〉ということで、無縁の慈悲の光は常に変わることなく、あらゆる世界に満ち溢れているものであることを説く。そしてそれを根拠として、「行人應念願。由無縁慈光明所照故。得顯自他身本（有）三身性²⁴⁾」〈行人、応に念願すべし。無縁の慈の光明の所照に由るが故に、自他の身、本有三身の性を顯すことを得ん〉と、行を積むすべての人には阿弥陀仏の光明が降り注いでいるので、それによって自らが本来備えている三身（法身・報身・応身）の本性が顕れてくるものであることを説いて、「但行住坐臥繫念彼國、觀佛以無縁慈威光照十方、稱名一心念深信、願生彼²⁵⁾」〈但だ行住坐臥に念を彼の国に懸けて、無縁の慈の威光を以て十方を照らすことを觀じて、名を稱し一心に念じて深く信じ、彼に生ぜんと願ぜよ〉と、その無縁の慈悲の源である阿弥陀仏をまずはひたすら觀想し、そしてその名を唱えて深く信じ往生を願え、と結論づけるのである。

このように、『略記』における「発願」では、衆生側の行為は阿弥陀仏という仏のあり方と密接に関わるものであることを前提として、仏身とその徳に焦点を当てて細部に渡り詳説するものとなっているとすることができ、ここが法然の『釈』とは大きく異なるところとなる。法然は悪人さえも往生できると、衆生側の条件に注目したが、源信にはそういった点への関心は希薄である。一方で源信は、阿弥陀仏の仏身についての緻密な論理づけを通して、往生の因を抽出するが、法然がここで阿弥陀仏の在り方、即ち仏身に触れることは一切ない。仏身觀の違いから、敢えてこの点には触れようとはしなかったのか、ある

23) 同上。

24) 同上。

25) 同上、p.413.

いは、既定の事実として受け入れているという前提に立っていたのか、この時点で判断することは難しい。しかしながら、この問題は両者の浄土思想観を左右する根本的な要素を含むものであり、後に『逆修説法』においては、より明確な形で論じられることになる点でもある。

2-3. 『釈』と『略記』における「果」

往生行の結果である「果」について、『釈』は二つの項目を挙げている。「聖衆来迎」と「行者往生」であるが、どちらも『阿彌陀經』の教説をなぞるように敷衍したものである。そのなかで、「聖衆来迎」について、その対象となる衆生に言及して「今此經來迎者、九品中是何哉²⁶⁾」〈今この經の来迎とは、九品の中には是れ何ぞや〉との問いを立て、「今經意付上上品、明念佛往生之旨也²⁷⁾」〈今經の意も上上品に付き、念仏往生の旨を明かすなり〉としている点と、「行者往生」について、その修因として「七日」とされることに関して、「何故、今付七日、明念佛行²⁸⁾」〈何が故ぞ、今七日に付き、念仏の行を明かす〉と問いを立て、それについての考察を述べているところが特徴となる。しかしながらそのどちらもが、それぞれ『略記』における「今示因果、唯在上品²⁹⁾」〈今因果を示すことは、ただ上品のみ在り〉、及び「問一七日等為是尋常、為臨終耶³⁰⁾」〈問う、一・七日等は是れ尋常とや為ん、臨終とや為んや〉の部分を引いたものである。その意味では、『釈』のこの部分は全面的に『略記』に負ったものと言えなくはない。

一方で『略記』においては、上記の『釈』に引用された部分以外のところに、見逃すことのできない見解が提示されている。往生が実現すると衆生は仏に見えることになるわけだが、その点について「凡夫行人何況見仏身³¹⁾」〈凡夫の行人、何に況や仏身を見んや〉との問いを立てる。これに対し「由佛悲願及深

26) 『昭法全』(「阿彌陀經釋」) p.149.

27) 同上、p.150.

28) 同上。

29) 『恵心僧都全集』第1巻、p.413.

30) 同上。

31) 同上、p.414.

信解、能観念者得見仏身³²⁾」〈仏の悲願、及び深信解に由り、能く観念する者は仏身を見ることを得〉と答え、更に「然観心勝³³⁾」〈然るに観心勝れたり〉として『観経』の「心想佛時。是心即是三十二相八十隨形好。是心作佛是心是佛³⁴⁾」〈心に仏を想う時は、是の心即ち是れ三十二相・八十隨形好なり。是の心仏を作せば、是の心是れ仏なり〉などを引用して、観心が優れた行であることを主張する。その上で、観を行ずるものが仏を見ることのできる理由として、「彼佛依正萬徳。無始已來。在己心中³⁵⁾」〈彼の仏の依正の万徳、無始より已來、己心の中に在り〉と説くのである。まさに「己心の弥陀」といえる認識だが、これはいずれ天台観心法門の基盤となる思想となっていくものである。こうして「六即の弥陀」の概念にも言及して、妄想に遮られ仏の教えに触れていない衆生でも、己心には弥陀がいるので「理即の功德」の段階にある、といった説明が付け加えられていく。

この論の展開を考慮すると、「果」において、法然はほぼ全面的に『略記』の記述をなぞっている可能性があるという前述の判断は、見直さなくてはならなくなる。なぜなら、「己心の弥陀」という概念は、二元論的世界観のなかで展開する法然の浄土理論にとって、相容れることの決してできないものであったからである³⁶⁾。

3. 『逆修説法』と『阿弥陀経略記』

『略記』からの影響が確認できる、もう一つの法然の教書は『逆修説法』（以下『逆修』）である。この点についての先行研究としては、曾根宣雄氏の「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『仏教論叢』第61号、2017年）と、齋藤蒙光氏の「法然の阿弥陀仏解釈—『逆修説法』と

32) 同上。

33) 同上、p.415.

34) 同上。『大正蔵』では、vol.12, p.340,a.

35) 同上、p.415.

36) 『逆修説法』には「娑婆之外有極樂、我身之外有阿彌陀」との文言が示される。（『昭法全』、pp.271-272）

『阿弥陀経略記』との関連性一」（『共生文化研究』第4号、2019年）がある。

まず曾根氏はその論考の中で、「法然が三身の説明、とりわけ法身と報身の関係性については『阿弥陀経略記』を参照している可能性は高い³⁷⁾」とした上で、相違点として、法然は「三身即一を内証の功德に限定し、それを諸仏平等と解している³⁸⁾」ことと、「法身を報身の根源と捉えるのではなく、報身については法身を解り知る主体として捉えている³⁹⁾」ことを指摘している。一方齋藤氏は、関連が認められる項目として仏身と名号に注目し、そこから派生する功德や特質について、両者の異同を分析している。

本稿では、これらの先行研究を参照しながら、『釈』と『略記』との比較から明らかになった異同点を踏まえて、「仏土」、「仏身」、「名号」、そして『無量寿経』にある「特留此経」をめぐる解釈という、法然と源信の相違が比較的顕著に現れると思われる四項目の検討を通して、法然浄土思想の特質を考察することとする。

3-1. 『逆修』と『略記』における仏土

仏土、すなわち極楽浄土に関して、『略記』では「一切諸仏総有二身。一者眞身。住報佛土。二者應身。住同居土。西方化主。是一應化⁴⁰⁾」〈一切の諸仏に総じて二身有り。一には眞身、報仏の土に住す。二には応身、同居土に住す。西方の化主は是れ一応化なり〉として、阿弥陀仏を応化身（応身）とみなすため、同居土、すなわち凡聖同居土としている。これは天台宗にいう四土のひとつに位置づけられるもので、「凡夫と聖者が共に住する所⁴¹⁾」になる。その土の内はさらに穢土と浄土に分かれるが、衆生と仏は「同居」の関係にあるという点に、ここでは注目しておく。

一方『逆修』は、「彌陀因位之時、於世自在王佛所、發四十八願之後、兆載

37) 曾根宣雄「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『仏教論叢』第61号、2017年）p.167.

38) 同上。

39) 同上。

40) 『恵心僧都全集』第1巻、pp.399-400.

41) 『新纂浄土宗大辞典』Web版

永劫之間、修布施持戒忍辱精進等之六度萬行、而所顯之修因感果之身也⁴²⁾」
 〈弥陀因位の時、世自在王仏の所に於て、四十八願を發し給ひて後、兆載永劫の間、布施・持戒・忍辱・精進等の六度万行を修して、顯し給へる所の修因感果の身なり〉とある通り、阿弥陀仏を報身としているため、その浄土は報土となる。従って、衆生が阿弥陀仏と見えるためには極楽浄土に往生しなくてはならない。つまり、仏の住まう浄土と衆生の生きる娑婆という、二つの異なる世界が前提とされているのである。同居土の場合には、その中に穢土と浄土があるにせよ、それは大枠として一つの世界に包み込まれるもので、二元的世界という原理が意識される必要はないが、報土と娑婆は、絶対的に隔絶した二つの別の世界として位置づけられることになる。この差は、『略記』と『逆修』のなかでそれぞれ言及される浄土に関する以下の説示からも明らかである。

『略記』は、『阿弥陀経』の「爾時佛告長老舍利弗。從是西方過十萬億佛土。有世界名曰極樂。其土有佛號阿彌陀。今現在說法⁴³⁾」〈その時、仏、長老舍利弗に告ぐ、是れ従り西方に、十萬億の仏土を過ぎて世界あり、名づけて極樂と曰ふ。其の土に仏有り、阿弥陀と号す。今、現に在して法を説く〉の部分について、それを六つの要素に分けて説明する。一つ目が仏は舍利弗に向かって説いていること、二つ目は浄土の方角とそこまでの距離、三つ目が極楽世界、四つ目が教えを説くのが阿弥陀仏であること、五つ目が説法の行われる時節、六つ目が説法そのもの、となる。こうした上で、「雖有六文。以極樂彌陀說法三事爲要⁴⁴⁾」〈六の文有りとも雖も、極樂・弥陀・説法の三事を以て要と爲す〉として、重要となるのは、三、四、六番目であると選別し、極樂の方角やその遠近については関心を示していない。

それに対して『逆修』では、「此阿彌陀佛者、從是西方過十萬億三千大千世界、有七寶莊嚴地、名曰極樂世界、是則其土教主也⁴⁵⁾」〈此の阿弥陀仏とは、是れ従り西方十萬億の三千大千世界を過ぎて、七寶莊嚴の地有り、名づけて極

42) 『昭法全』(「逆修説法」) p.232.

43) 『大正藏』 Vol.12, p.346c.

44) 『恵心僧都全集』第1巻、p.387.

45) 『昭法全』(「逆修説法」) p.238.

楽世界と曰ふ、是れ則ち其の土の教主なり」と言い、あるいは「彼國則在西方⁴⁶⁾」〈彼の国は則ち西方に在り〉、また「彼極樂世界與此娑婆世界之間、隔十萬億三千大千世界⁴⁷⁾」〈彼の極樂世界と此の娑婆世界との間に、十萬億三千大千世界を隔たり〉と、極樂浄土の方向とそこへの具体的距離が繰り返して強調される。そして、最終的にそれは「娑婆之外有極樂、我身之外有阿彌陀⁴⁸⁾」〈娑婆の外に極樂有り、我が身の外に阿彌陀有り〉という認識に収斂されていく。つまり、法然にとって仏土のあり方と位置づけは、その浄土思想における基本的な世界観の枠組みを支えるものとなっていることが知られるのである。

3-2. 『逆修』と『略記』における仏身

仏身の問題については、曾根論文、齋藤論文それぞれが取り上げている。曾根氏は既に引用したように、法然の三身論に関して「法身を報身の根源と捉えるのではなく、報身については法身を解り知る主体として捉えている⁴⁹⁾」と解釈し、齋藤氏は「阿彌陀仏の仏身について、源信が応化身と位置づけるのに対して、法然は真身・化身を共に具えるのだと解釈している⁵⁰⁾」とした上で、「法身を重視する『阿彌陀経略記』の「無縁の慈悲」釈と比較したならば、人格的な報身のはたらきがより強調されていることが理解できる⁵¹⁾」としている。両氏とも、法然の阿彌陀仏理解は報身を主体としたものであると判断できるが、ここではまず、齋藤氏が「源信は一切諸仏に〈真身〉〈応身〉の二種の身体がある⁵²⁾」と指摘している源信の二身論に対して、法然も『逆修』初七日の説法で、「今且以眞身化身之二身、奉讚嘆彌陀之功德⁵³⁾」〈今且く真身化身の二身を以て、彌陀の功德を讚嘆し奉る〉と述べて、応身と化身という用

46) 同上。

47) 同上、p.246.

48) 同上、pp.271-272.

49) 註39参照。

50) 齋藤蒙光「法然の阿彌陀仏解釈—『逆修説法』と『阿彌陀経略記』との関連性—」(『共生文化研究』第4号、2019年) p.22.

51) 同上、p.30.

52) 同上、p.22.

53) 『昭法全』(「逆修説法」) p.232.

語の違いはあるものの、意味としては同様の二身論を持ち出しているところから、両者の仏身認識を確認してみることにする。

『略記』において、仏身に関わる説示で注目すべき箇所は二ヶ所ある。一つは、仏土を論ずる際にすでに引用した、「一切諸佛總有二身。一者眞身。住報佛土。二者應身。住同居土⁵⁴⁾」〈一切の諸仏に二身有り。一には眞身、報仏の土に住す。二には応身、同居土に住す〉という文言。もう一つは、『釈』との比較を論じたときに言及した次の文言である。

無者法空。即所縁理。理性即是。法身菩提故也。大般若經云。一切法空。説爲法界。即此法界説爲菩提云云。縁者能縁。即是般若。般若即是報身菩提。慈悲利生。即是解脱。解脱即是應身菩提。由此當知。無縁慈悲。是即諸佛三身萬徳⁵⁵⁾。

無とは法空、即ち所縁の理なり。理性は即ち是れ、法身の菩提なるが故なり。『大般若』に云く、「一切法空を説いて法界と爲す。即ち此の法界、説いて菩提と爲す」と〈云々〉。縁とは能縁、即ち是れ般若なり。般若は即ち是れ報身の菩提なり。慈悲・利生は即ち是れ解脱なり。解脱は即ち是れ応身の菩提なり。此れに由りて当に知るべし。無縁の慈悲、是れ即ち諸仏の三身万徳なり。

前者は二身論で、後者は三身論となっているように思われるが、これは前者が有相無相を切り分けなかつたかたちでの仏の説示であるのに対して、後者は有相無相を切り分けて仏を捉える仏身論となっていると理解すれば、矛盾するところのない一貫した仏身認識であると判断できる。眞身とは「法身と報身の二身を合わせたもの⁵⁶⁾」、あるいは「常住不変の眞実身。三身でいえば、法身・報身をあわせた仏身⁵⁷⁾」との定義があるが、前述の最初の引用では「一には眞身、

54) 『恵心僧都全集』第1巻、p.399.

55) 同上、p.412.

56) 中村元『佛教語大辞典』(1985年、東京書籍) p.784.

報仏の土に住す」とあるように、真身のうち有相としての報身に焦点を当てれば、その住処は自ずから形ある報土ということになるろう。そうだとすると、源信の本質的仏身理解は、後者の引用部の説示にあると考えるのが妥当であろう。

この説示の大枠は、既に『釈』との比較において、『略記』における往生の因を論じた折に検討しているので繰り返しになるが、源信がその仏身理解を明らかにする重要部分になる。そこで、改めて文言全体の意味を取ってみると、次のように理解できよう。

すなわち、無というのは、一切の存在には実体も自性もないということで、ここに認識作用を起こさせる客観的対象を貫く真理である。そして、この普遍の真理が、法身としての仏の悟りの境地となる。『大般若経』に、「一切の存在は実体も自性もないと説いて、それを全宇宙の全存在のありようだとする。つまり、全宇宙の全存在のありようを説いて、それが悟りの境地であるとするのである」とある通りである。「縁」というのは、対象となるものを認識する主観のことで、つまりこれが知恵である。知恵とはすなわち、報身が悟りを開いて至った境地である。あわれみ、慈しみに衆生を救うということは、煩悩を払い、真に自由の境地に達したということであり、これがつまり、応身が悟りを開いて至った境地なのである。このことを前提として、次のことを理解すべきである。無差別平等のあわれみと慈しみというものが、すべての仏の法・報・応の三身に備わる一切の徳なのである。

このように理解できるとすると、法身とは普遍の真理そのものであり、報身はその真理を認識する知恵を備えたもので、応身は悟りの結果としての慈悲を持って衆生を救うものということになるろう。そしてその三身は、「無縁の慈悲」という徳で貫かれているのである。その上で源信はさらに続けて、次のように述べる。

十方三世佛衆法界。不出無縁慈悲光外。此中法身遍自他身。凝然常住。法界性故。般若解脫。雖無事用。無始時來。理性常然。行人應念願。由無縁

57) 『例文仏教語大辞典』(Web版)

慈光明所照。故得顯自他身。本（有）三身性⁵⁸⁾。

十方三世の仏衆の法界は、無縁の慈悲の光の外に出でず。此の中の法身、自他の身に遍じて凝然として常住なり。法界の性なるが故に、般若と解脱と事用無しと雖も、無始の時より来（このか）た理性は常念たり。行人心に念願すべし、無縁の慈の光明の所照に由るが故に自他の身、本有三身の性を顯すことを得ん。

ここも大枠の意味を取ってみると、現在・過去・未来すべての世界の仏を信ずるものたちは、仏の無差別平等の光から外れることはなく、法身は常に自他すべてのひとに備わり、人はその光に照らされているので、本来備わっている三種の仏身が現れ出てくる、と理解できる。つまり、仏は法身としてはこの世界に常に遍満し、それによって衆生が生来そなえる仏性もそれぞれの内から現れてくる、との認識を示していることになる。

では、法然の『逆修』における仏身認識は、どのようなものであろう。興味深いのは、法然も源信同様、二身論と三身論を併用している点である。二身論については、「今且以眞身化身之二身、奉讚嘆彌陀之功德⁵⁹⁾」〈今且く真身化身の二身を以て、弥陀の功德を讚歎し奉る〉と述べてから、真身は「真実の身」、「修因感果の身」とし、化身については「化身者、無而歟有有云化⁶⁰⁾」〈化身とは、無にして忽ち有なるを化と云ふ〉としている。次に三身論については、四七日の説法で次のような解釈をおこなっている。

先法身者、は無相甚深之理也。一切諸法畢竟空寂即名法身。次報身者非別物、解知彼無相之妙理智惠名報身也。所知名法身、能知名報身也。此法報之功德周遍法界、無不周遍菩薩二乘之上、乃至六趣四生之上矣。次應身者、爲濟度衆生、於無際限中示際限、於無功用中現功用給也⁶¹⁾。

58) 『恵心僧都全集』第1巻、p.412.

59) 『昭法全』（「逆修説法」）p.232.

60) 同上、p.233.

先ず法身とは、是れ無相甚深の理なり。一切の諸法畢竟空寂なるを即ち法身と名づく。次に報身とは別物に非ず、彼の無相の妙理を解り知る知恵を報身とは名づくるなり。所知をば法身と名づけ、能知をば報身と名づくるなり。此の法報の功德法界に周遍せり。菩薩二乗の上、乃至六趣四生の上にも周遍せずと云ふこと無し。次に応身とは、衆生を濟度せんが為、無際限の中に於いて際限を示し、無功の中に功用を現し給へるなり。

法身とは理であり、その理とは「諸法畢竟空寂」であるということ、これはつまり、『略記』に見られた「法空」と理解できる。そしてその理を知る主体の知恵が報身であり、応身とは「衆生を濟度」するために取る仏の仮の身体となる。そうだとすると基本的にその仏身理解は、『略記』に見られた三身解釈とほぼ重なるものであり、初七日の説法での二身論と合わせて、その仏身認識の枠組みは、ほぼ『略記』における源信のそれを引き継ぐものであると考えてもよさそうである。

その上で確認すべき点は、『略記』において「法身遍自他身」〈法身自他の身に遍じて〉と説示される認識、すなわち法身は世界に遍満し衆生の内にも行き渡っているという理解を、法然も共有していたのか否かという問題である。

『逆修』には前述のように「法報之功德周遍法界」〈法報の功德法界に周遍せり〉と、『略記』と似た表現があるので、一見すると法然も法身及び報身の遍満を認めているかのような印象を与える部分で、齋藤氏も「彼土のみならず此土までをも阿弥陀仏の影響下に置くこの説示は、一見すると法然の基本的な仏土解釈と反するようと思われる⁶²⁾」と指摘している。しかし、『略記』は「法身遍自他身」という説示であるのに対して、『逆修』は「法報之功德周遍法界」となっている。つまり、法然の認識は、仏そのものではなく、仏の「功德」があらゆる世界に行き渡るということなのであって、決して仏そのものが遍満するということではないと理解することができる。この点は、法然と源信

61) 同上、p.255.

62) 齋藤蒙光「法然の阿弥陀仏解釈—『逆修説法』と『阿弥陀経略記』との関連性—」、p.30.

の仏身観の本質的かつ決定的な違いとなる。

3-3. 『逆修』と『略記』における名号

名号について、『略記』は「於阿彌陀一梵語中。含無量光。無量壽義⁶³⁾」〈阿彌陀の一の梵語の中に於いて、無量光、無量壽の義を含む〉と説いて、経論を引いてその説明をした後、「此之二義。顯横豎益。無量光者。顯横利物。遍照十方。攝衆生故。無量壽者。顯豎利物。經無數劫。利衆生故⁶⁴⁾」〈此の二義は横・豎の益を顕わす。無量光とは横の利物を顕わす。遍く十方を照らし、衆生を摂するが故なり。無量壽とは豎の利物を顕わす。無量劫を経て、衆生を利するが故なり〉と、「光」においては空間を、「壽」においては時間を貫くその徳を挙げる。そしてさらに無量壽の解釈を押し広げて、「無者即空。量者即假。壽者即中。佛者三智即一心具。應知。圓融三觀之智。冥於圓融三諦之境。萬徳自然圓。名阿彌陀佛⁶⁵⁾」〈無とは即空、量とは即假、壽とは即中なり⁶⁶⁾。仏とは三智、即ち一心に具するなり。応に知るべし、円融三觀の智、円融三諦の境に冥じて、万徳自然に円なるを、阿彌陀仏と名づく〉とする。つまりここには、齋藤氏が「〈円融三觀の智〉すなわち〈仏〉が、〈円融三諦の境〉すなわち〈無量壽〉と冥合し、万徳が自ずと円満するから〈阿彌陀仏〉なのだといっているのである⁶⁷⁾」と指摘しているように、名号を通号と別号が統合されたものと捉える姿勢が見られるのである。

一方『逆修』は、「阿彌陀者、是天竺梵語也。此翻曰無量壽佛、又曰無量光佛⁶⁸⁾」〈阿彌陀とは、天竺の梵語なり。此れには翻じて無量壽仏と曰い、また

63) 『恵心僧都全集』第1巻、p.400.

64) 同上。

65) 同上、p.401.

66) これが「無量壽三諦説」とされる概念になるが、末本文美士氏は、「無に空、量に假、壽に中を宛てるのは多少こじつけ的だとしてもひとまず理屈が通らないわけではない」としている。(西村問紹・末本文美士『観心略要集の新研究』〈百華苑、1992年〉、p.196)

67) 齋藤蒙光「法然の阿彌陀仏解釈—『逆修説法』と『阿彌陀経略記』との関連性—」、p.26。また村上明也・吉田慈順編著『阿彌陀経略記の訳注研究』(法蔵館、2020年)においても「円融三觀の境(無量壽)と円融三觀の智(仏)が冥合して、万徳が自然に円かなることを阿彌陀仏と名づけ」(p.25)と解説されている。

68) 『昭法全』(「逆修説法」) p.245.

無量光仏と曰ふ〉と始めて、「名號中備光明與壽命之二義⁶⁹⁾」〈名号の中に光明・寿命の二つの義を備へたり〉とする。そして光明、無量寿それぞれの功德を詳しく説いてから、「則此經詮說阿彌陀如來功德也。其功德之中備光明無量壽命無量二義。其中又壽命猶最勝也⁷⁰⁾」〈則ち此の經の詮には阿彌陀如來の功德を説くなり。其の功德の中には光明・無量寿、無量の二義を備へたり。其の中にはまた寿命猶最勝なり〉とまとめている。つまり、阿彌陀という名号の中に、空間としての世界に行き渡る光明と、現在・過去・未来の時間を貫く寿命という功德の実体が込められているとしているのであるが⁷¹⁾、そうだとするとこの部分は、『略記』の理解とほぼ重なっていることになる。それに加えて、「壽命猶最勝也」として、「光明」と「寿」のなかでは「寿」を上位に位置づけているが、この点についても、『略記』における名号解釈で、無量寿という三字に天台教理の核心である空仮中三諦の理が託されていて、内実こそ違え、「光明」と「寿」の二功德を差異化し、「寿」を重視するという方向性には共通性が窺える。

もともと、法然がここで別号の「光明」と「寿」のうち、「寿」を勝としていることについては、「彌陀如來發壽命無量願、非爲御身求長壽之果報、爲濟度利生可久、又爲令衆生發欣求之心也⁷²⁾」〈彌陀如來の寿命無量の願を発し給ひけんも、御身の為に長寿の果報を求め給ふには非ず、濟度利生の久しかるべき為、また衆生をして欣求の心を発さしめんが為なり〉との説示はあるものの、『略記』における無量寿三諦説による別号説明よりも、その根拠付けは弱いという印象は拭えない。そもそも「逆修」という法会自体は、「生前から死後の菩提を祈って仏事を行うこと⁷³⁾」だったが、そこには「往生」指向、「延寿」指向、そして「死の受容」指向という三つのパターンが見られ、「延寿」指向

69) 同上。

70) 同上、p.249.

71) 齋藤蒙光氏もこの点について、次のように指摘している。「『逆修説法』では「横豎の益」に対する直接的な言及は見られないが、(中略)光明が空間的に、そして寿命が時間的に行き渡るという見解は、三七日の仏徳讚歎の説法の全体に見て取れる。」(前掲論文、p.25)

72) 『昭法全』(「逆修説法」) p.249.

73) 『岩波仏教辞典第二版』 p.203.

は「平安末期から中世末期にいたるまで他の系譜に比してもっとも顕著で持続性のある系譜⁷⁴⁾」であったという。さらに、法然自身その説法の中で「此逆修五十ヶ日間供佛施僧之營、併壽命長遠業也⁷⁵⁾」〈此の逆修五十ヶ日の間の供仏施僧の営みは、併せて寿命長遠の業なり〉と述べていることなども重ね合わせると、「寿」の重視は、当時の逆修法会の型に沿った結果であったと考えることもできる。いずれにせよ、ここでの「寿」への注目は、形の上では源信に重なっている。

さらに、永観の名号観を批判するところでは、「申南無阿彌陀佛功德殊勝者、通號之佛云一字之故也。云阿彌陀之名號目出貴、彼佛之名號故也⁷⁶⁾」〈南無阿彌陀仏と申す功德殊勝なるは通号の仏と云ふ一字の故なり。阿彌陀と云ふ名号の目出たく貴きも、彼の仏の名号なるが故なり〉との認識が示される。仏の名号は、別号と通号を備えて初めてすぐれて尊いものとなるというものだが、これは、『略記』の先ほどの認識と完全に一致する。ただし、ここでも見逃せないのは、その内実である。『略記』の場合、通号となるのは仏＝円融三観の智、別号となるのは無量寿＝円融三諦の境となっていた。一方『逆修』では、通号は仏＝「四智三身等功德⁷⁷⁾」、別号は阿彌陀＝光明・無量寿になる。通号については、智という概念に限れば両者の認識に共通性を見出すことはできるが、それぞれの別号が指し示しているものは明らかに異なっている。つまり、名号のあり方、捉え方についての認識の基本的枠組みにおいては、法然は源信を継承しているが、その内実となる通号と別号のうち、とりわけ別号に付与された無量寿三諦説という教説を引き継ぐことはなかったのである。

3-4. 「特留此経」をめぐって

「特留此経」は、そもそも『無量寿経』に「當來之世經道滅盡。我以慈悲哀愍。特留此經止住百歲。其有衆生值斯經者。隨意所願皆可得度⁷⁸⁾」〈当来の世、

74) 池見澄隆「逆修考—中世信仰史上の論拠と実態—」『浄土宗学研究』第14号（知恩院浄土宗学研究所、1981年）p.119.

75) 『昭法全』（「逆修説法」）p.250.

76) 同上、p.270.

77) 同上、p.255.

経道滅尽すとも、我れ、慈悲哀愍を以て、特に此の経を留め、止住すること百歳せん。其れ衆生有りて、この経に値ふ者、意の願ふ所に随つて、皆得度すべし」と説かれ、『安樂集』や『西方要決』、さらには『往生要集』にも引かれている文言である⁷⁹⁾。『略記』においても、『十疑論』からの引用として「末世法滅之時。特留此經百年在世。接引衆生。往生彼國。故知。彌陀與此世界極惡衆生。偏有因縁⁸⁰⁾」〈末法滅尽の時、特に此の経を留めて百年世に在り。衆生を接引して彼の国に往生せしむと。故に知んぬ。弥陀と此の世の極悪の衆生と、偏えに因縁有ることを〉と、阿弥陀仏と衆生との機縁を説く文脈の中で言及されている。

『逆修』において法然も、『無量寿経』の件の法文を引いてから、「釋尊以慈悲留給事、定深意候覽。佛智實難測矣。應但阿彌陀佛機縁深于此界衆生坐故、釋迦大師留於彼佛本願矣⁸¹⁾」〈釈尊慈悲を以て留め給う事、定めて深き意にて候ふらん。仏智實に測り難し。応に但だ阿弥陀仏の機縁此の界の衆生に深く坐す故に、釈迦大師も彼の仏の本願を留め給へるなり〉として、『略記』同様、阿弥陀仏と衆生の機縁という文脈の中で言及する。ここまでは、『略記』の理解と何ら変わるところはなく、法然は源信をなぞっていると言っても過言ではない。しかしながら、この後、法然は独自の解釈を展開していく。

まず、先に引用した文に続けて、「就此文而案候、有四意⁸²⁾」〈此の文に就いて案じ候に、四つの意有り〉として、釈尊が『無量寿経』を留めた理由を四つ挙げる。一つは「聖道得脱機縁淺淨土機縁深」〈聖道の得脱は機縁浅く、浄土の機縁は深し〉、二つが「就往生十方淨土機縁淺、西方淨土機縁深」〈往生に就いて、十方浄土は機縁浅く、西方浄土は機縁深し〉。三つは「都率之上生機縁淺、極樂之往生機縁深」〈都卒の上生は機縁浅く、極樂の往生は機縁深し〉で、

78) 大正蔵 Vol.12, p.279a.

79) 南宏信氏は「特留此經止住百歳」に注目し、『往生要集』と法然の浄土思想との関係を論じている。その論文に「法然「選択留教」に見る『往生要集』の影響」(『浄土宗学研究』第44号、2017年)、「法然「選択留教」成立考」(『印度學佛教學研究』第67号(2)、2019年)などがある。

80) 『恵心僧都全集』第一卷、p.418.

81) 『昭法全』(「逆修説法」) p.268.

82) 同上。

四つが「諸行往生機縁淺、念佛往生機縁深」〈諸行の往生は機縁淺く、念仏往生は機縁深し〉となる⁸³⁾。そして「此四義中、眞實第四十八願念佛往生可留之義正義候也⁸⁴⁾」〈此の四義の中には、眞實には第四の十八の願の念仏往生のみ留むべしといふ義、正義にて候なり〉と、第十八願で説かれる念仏こそが正しい道理だとする。さらにそれだけに止まらず、「此經留百年可在申、經卷皆隱沒南無阿彌陀佛云事、留于人口百年間傳事覺候⁸⁵⁾」〈此の經留めて百年在るべしと申すも、經卷は隱沒すとも南無阿彌陀仏と云ふ事は、人の口に留まりて百年にても聞き伝う事と覚え候〉と、この經を留めるとは口称の念仏を留めるという事であることを強調し、それは「此秘藏義也⁸⁶⁾」〈此れ秘藏の義なり〉とするのである。この一節は、『略記』の解釈から大きく飛躍しているところになるが、法然が念仏をどういったものとして受け止めていたのかが具体的なイメージとして実によく理解できる箇所になっている。つまり、源信との距離もはっきり示されると同時に、口称念仏を主張する法然の独自性が際立つ部分といえることができる。そしてこの「特留此經」は、いわゆる八種選択のひとつとして、『選択本願念仏集』において一章を割かれることになるのである。

4. 法然浄土思想の特質

源信の『略記』と法然の『釈』、並びに『逆修』との関連を検討してみると、『阿弥陀経』の捉え方、阿弥陀仏の仏身やその名号の在り方といった点に関して、法然は源信の見解を大枠で継承している、ないしはそれから少なからぬ影響を受けていることが見えてくる。それは、天台から出発した法然としては必然の流れであったとも言える。そのなかで、際立った相違として浮かび上がってくるのは、絞り込めば二点になるように思われる。すなわち、三身としての阿弥陀仏理解のなかで、法身をどのように位置づけるのかという点と、往生行

83) 四つの意味については、『昭法全』（「逆修説法」p.268）

84) 『昭法全』（「逆修説法」）p.268.

85) 同上。

86) 同上。

としての観想（心）念仏と口称念仏の評価という点である。

このうち念仏については、法然は『釈』においても『逆修』においても、一貫して口称念仏に重きを置く姿勢を貫いている。とりわけ『逆修』での「徳留百年」をめぐる説示は、法然としては珍しく少しばかり仰々しい「秘蔵の義」という表現まで使って口称の意義を説き、口称念仏に託すその強い思いが迸っているとも言える。そして、その法然の口称念仏重視、さらにその仏土観、名号観を決定づけているのが、阿弥陀仏をどのような仏として理解するのかという仏身観ということになる。とりわけ法身をどのように捉えるのかということが焦点になっていると思われるが、源信はここで、「法身遍自他身」とあったように、世界に遍満するものとして法身を捉えていた。法身を仏性という言葉に置き換えるならば⁸⁷⁾、仏性が世界と衆生に遍満するという前提が、その浄土思想にあったということである。一方、法然は「法報之功德周遍法界」として、その功德は世界の隅々まで行き渡るとするが、法身そのものが遍満していると言うことはない。

『略記』と『釈』、『逆修』の比較からは、以上の点があきらかになる。これに加えて、極楽浄土について娑婆との相違を強調し、二元的世界を想定していたことにもう一度着目すれば、法然は、阿弥陀仏が三身を備えた仏であるとはするものの、その浄土思想の組み立てに際して、法身すなわち仏性は世界に遍満しているという前提は取らなかった、と考えるのが妥当であるように思われる。

87) 源信に仮託された書とされる『真如観』には、「是ラノ萬物。皆是無非中道。異名一ニアラズ。或ハ眞如。實相。法界。法身。法性。如來。第一義トナヅク」（『恵心僧都全集』第1巻、p.451）とあり、また、「佛性トハ。眞如ノ異名ナリ」（同書、p.456）との認識が示されている。