

## 初期真宗における臨終来迎観——特に東国門徒を中心に——

文学研究科インド哲学仏教学専攻博士後期課程3年 板敷 真純

### はじめに

臨終来迎とは、浄土への往生を願う人の臨終時に、阿弥陀仏や菩薩などが行者を迎えに来ることをいう。『無量寿経』の「十九願」や『阿弥陀経』には、臨終時に仏と聖衆がその人の前に現れるという臨終現前が説かれ、『観無量寿経』の九品往生には、臨終時に行者の前に仏と菩薩が来迎するという臨終来迎が説かれた<sup>1</sup>。また親鸞の師である法然は、正念に至ってから来迎があるという通常の解釈を逆転し、来迎に預かることで正念に至るという当時としては画期的な来迎観を説いた<sup>2</sup>。

親鸞（一一七三―一二六二）の臨終と来迎の理解については多くの先行研究があり、それらによれば臨終来迎は、諸行往生で自力の行者が遂げるものであると規定して、これを退けたとされている<sup>3</sup>。これは親鸞が、眞実信心が定まった時に現生で正定聚の位に定まるため、臨終時に来迎を頼む必要がないとしたためである。また『唯信鈔文意』に見られるように、来迎の意味を通常とは異なる、念仏

者が浄土へかえると解説している一面も見られ、このような主張は、来迎を他力の表現として捉え直したものといわれてきた<sup>4</sup>。

しかし親鸞が自身の来迎観を主張しても、親鸞の門弟たちは世間一般でいう臨終来迎を期待していたことが、親鸞の消息の教誡から読み取れる。先行研究では、親鸞在世中の東国門徒の来迎観について、親鸞の消息を中心に論及されてきたが、門弟たちが親鸞の特異な来迎観を理解していなかったことを指摘するに留まり、その内容については十分な検討がされて来なかった<sup>5</sup>。さらに従来の研究では、親鸞没後の東国門徒の来迎観についてはほとんど論及されてこなかった。そこで本拙稿では、親鸞以前の来迎観、並びに親鸞独自の来迎観の内容を確認した上で、親鸞の門弟達の来迎観を親鸞の生前と没後の二つに分けて論究してゆきたい。

### 一 浄土三部経の記述と法然の理解

まず最初に浄土教の經典の中で来迎がどのように記されているか

見ていきたい。左は『無量寿経』の「十九願」である。

設ひ我佛を得んに、十方の衆生、菩提心を發し、諸の功德を修し、心を至し發願して我が国に生ぜんと欲はん。壽終の時に臨みて、仮令大衆と圍繞して其の人の前に現ぜずは、正覺を取らじ。<sup>6</sup>

（設我得佛。十方衆生發菩提心修諸功德。至心發願欲生我國。臨壽終時。假令不與大衆圍繞現其人前者。不取正覺）

ここでは菩提心を發し、功德を修した衆生が發願して淨土に生まれたいと欲えば、臨終の時に仏と大衆がその人の前に現れると説いている。この功德の結果については、同じ『無量寿経』の上輩段で詳細に記されている。

其れ上輩とは、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壽佛を念じ、諸の功德を修して彼の国に生れんと願ぜん。此等の衆生、壽の終らん時に臨んで、無量寿仏、諸の大衆と其の人の前に現ぜん。即ち彼の仏に隨ひて其の国に往生せん。便ち七寶の華の中にして、自然に化生し不退轉に住せん。智慧勇猛にして神通自在ならん。<sup>7</sup>

（其上輩者。捨家棄欲而作沙門。發菩提心。一向專念無量壽佛。修諸功德願生彼國。此等衆生臨壽終時。無量壽佛與諸大衆。現

其人前。即隨彼佛往生其國。便於七寶華中自然化生。住不退轉。智慧勇猛神通自在。）

このように上輩の説明の中でも、菩提心を發し無量寿仏を念じて、淨土に生まれることを願う衆生は、臨終時に仏と大衆がその人の前に現れるとする。また『無量寿経』では、上輩段以外でも中輩段にも仏が現前するとした説明がみられ、下輩段では夢中見仏の功德が描写される。このような記述は『阿弥陀経』にも見られる。

舍利弗、若し善男子・善女人有りて、阿彌陀佛を説くを聞きて、名號を執持すること、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、一心にして亂れざれば、其の人、命終の時に臨みて、阿彌陀佛、諸の聖衆とともに現じて其の前に在らん。是の人終らんととき、心顛倒せずして、即ち阿彌陀佛の極樂国土に往生することを得ん。<sup>8</sup>

（舍利弗。若有善男子善女人。聞說阿彌陀佛。執持名號。若一日。若二日。若三日。若四日。若五日。若六日。若七日。一心不亂。其人臨命終時。阿彌陀佛與諸聖衆。現在其前。是人終時心不顛倒。即得往生阿彌陀佛極樂國土。）

ここでは一日乃至七日まで名号を執持すれば、臨終の時に阿弥陀仏が諸々の聖衆とともにその人の前に現れると記しており、衆生が

阿弥陀仏の極楽国土に往生することが出来ると記している。この『阿弥陀經』では、臨終現前のみを記している『無量寿經』とは異なり、浄土への往生にも言及されている点が確認出来る。<sup>9</sup>しかし『無量寿經』と『阿弥陀經』では、衆生の臨終時に阿弥陀仏や聖衆が現前することは説くものの、「来迎」とは記していない。「来迎」という言葉が用いられるのは、『観無量寿經』においてである。

上品下生とは、亦因果を信じ、大乘を謗せず。但無上道心を發す。此の功德を以て迴向して極楽国に生まれんと願求す。彼の行者命終らんと欲する時、阿彌陀佛及び觀世音・大勢至、諸の眷屬とともに、金蓮華を持し、五百の化佛を化作して、此の人を來迎す。五百の化佛、一時に手を授け、讚して言わく、法子、汝今清淨にして無上道心を發せり。我來りて汝を迎うと。此の事を見る時、即ち自ら身を見れば、金蓮華に坐せり。<sup>10</sup>

（上品下生者。亦信因果不謗大乘。但發無上道心。以此功德。迴向願求生極樂國。彼行者命欲終時。阿彌陀佛及觀世音并大勢至。與諸眷屬持金蓮華。化作五百化佛來迎此人。五百化佛一時授手。讚言。法子。汝今清淨發無上道心。我來迎汝。見此事時。即自見身坐金蓮花。）

ここでは因果を信じ、大乘を謗せず、無上道心を發して極楽に生まれたいと願求する衆生は、臨終時に阿弥陀仏、觀音勢至が金蓮

華を持ち、五百の化仏を化作して来迎すると記されており、『無量寿經』や『阿弥陀經』では見られない「来迎」の字が確認出来る。<sup>11</sup>

また親鸞の師匠である法然（一一三三―一二二二）にも来迎への言及が見られる。以下は良忠の弟子である了慧道光（？―一三三〇）が文永十二年（一二七四）ごろ法然の遺文を収集した『黒谷上人語灯録』所収の「和語灯録」である。

彌陀ノ本願ヲウタカワズシテ念佛申サン人ハ、臨終ワロキコトハオオカタ候マシキナリ。ソノユヘハ、佛ノ來迎シタマフ事ハ、モトヨリ行者ノ臨終正念ノタメニテ候ナリ。ソレヲココロエヌ人ハ、ミナワカ臨終正念ニテ念佛申シタラムオリニ、佛ハムカエタヘキトノミココロエテ候ハ、佛ノ願ヲモ信セス、經ノ文オモココロエヌニテ候ナリ。<sup>12</sup>

このように阿弥陀仏の本願を信じて、念仏を申す人は、臨終の善悪は関係無く、仏の来迎があることを説いている。また同じく『黒谷上人語灯録』所収の「浄土宗略抄」には左のように説いている。

稱讚淨土經には、慈悲をもてくわへたすけて、心をしてみたらしめ給はすとかれたる也。たゝの時よくよく申しおきたる念佛によりて、かならずほとけは來迎し給ふ也。佛のきたりて現し給へるを見て。正念には住すべき也。<sup>13</sup>

ここで法然は『称讃浄土経』を解釈し、念仏を称えることで必ず仏が来迎し、念仏行者が来迎を見て正念に住すと記している。ここで注目すべきは、法然が正念に至って来迎し、往生するという通常の来迎の解釈を、来迎することで正念に住し、往生すると説いている点であり、法然は従来の来迎と正念関係を逆転させている。このような法然の来迎観については、既に丸山博正氏などによって指摘されている。<sup>14</sup> また林田康順氏は、法然の初期の著作や講義には、正念と来迎の逆転が説かれていない点から、正念来迎から来迎正念への転換があったと主張している。<sup>15</sup>

このように法然は、念仏を申す人は、臨終時に来迎があると考えていたことが確認出来、また正念に住して来迎するという通常の来迎観を逆転し、来迎することで、正念に住すると説いている。

## 二 親鸞の来迎観

以上、浄土三部経に臨終現前や臨終来迎が説かれていること、また、法然もそれを追認していたことを確認したが、これに対して親鸞は自身の著作の中で臨終来迎への期待を否定している。たとえば建長七年（一二五五）に記された『尊号真像銘文』では善導の『観念法門』の一文を解説して、次のように記している。

命欲終時といふはいのちおわらむとせむときという。願力摂得往生といふは、大願業力摂取して往生をえしむといへるこゝろ

也。すでに尋常のとき信樂をえたる人といふなり。臨終のとき、はじめて信樂決定して摂取にあづかるものにはあらず。ひごろかの心光に摂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摂護してすてたまはざれば、摂得往生とまふすなり。このゆへに摂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、願力摂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>15</sup>

ここで親鸞は真実信心を得て金剛心を得た人は、正定聚の位に住するために臨終の時に仏の摂取にあづかるのではなく、尋常の時から常に仏の摂護があるとし、臨終の来迎を待つものは、未だ信心を得ていないと主張し、臨終来迎を否定する立場をとっている。

また康元元年（一二五七）の奥書がある『唯信鈔文意』の中で法照の『五会法事讃』の「観音勢至自来迎」一文を解説して次のように記している。

観音勢至自来迎といふは、南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不可思議の智慧光仏のみなを信受して憶念すれば、観音・



勢至は、かならずかげのかたちこそへるがごとくなり。(中略) 自来迎というは、自はみづからといふ。弥陀、無数の化仏、無数の化観世音、化大勢至等の、無量無数の聖衆、みづからつねに、ときをきらはず、ところをへだてず、眞実信心をえたる人にそひたまいて、まもりたまふゆへに、みづからとまふすなり。また自は、をのづからという。をのづからというは、自然とい<sup>17</sup>う。

まず「自来迎」を解釈している一文であるが、親鸞は「自」を二種に解釈している。一つ目は、みづからという意味で、阿弥陀仏や観音などの無数の化仏や聖衆が自ら眞実信心を得た人に添って護るとし、二つ目は、おのずからという意味で、自然の意味であると主張する。ここで注目すべきは第一の解釈であつて、「自」を観音・勢至が自発的に時間や場所にとらわれずに眞実信心の人を護るとしている点であり、このような解釈は、親鸞以前には見出すことの出来ないものである。また来迎の説明の中で常時仏の護念があるという説明は、先の『尊号眞像銘文』にも見られたもので、親鸞にとつて重要な意味を持っていたことが窺われる。次に親鸞は「自来迎」の「来迎」の部分を次のように解説している。

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<sup>18</sup>不生者のちかひをあらわすみのりなり。穢土をすて、眞実の

報土にきたらしむとなり。すなわち他力をあらわすみことなり。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うすなり。(中略) これを法性のみやこへかへるといふなり。迎というは、むかえたまふといふ、まつといふことなり。選択不思議の本願の尊号、無上智慧の信心をきゝて、一念もうたがふこと、ろなければ、眞実信心といふ。この信心をうれば、等正覚にいたりて補處の弥勒におなじくして無上覚をなるべしといへり。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り。しかれば金剛の信心といふなり。<sup>18</sup>

ここで親鸞は「来迎」の「来」を解釈し、二つの意味があると説く。一つ目は「きたる」で、眞実報土に來たらしむることであると説き、他力をあらわすと主張する。二つ目は「かへる」で、法性のみやこに帰ることであると説き、大涅槃に至ることを言うとしている。次に「迎」については「むかえる」という意味だが、実際には「まつ」ということであるという。通常、「来迎」とは、阿弥陀仏が浄土から穢土に迎へてくることを意味するが、親鸞は、来迎に特異な意味を付加して、臨終来迎を否定しようとするのである。

『唯信鈔文意』には、他にもほぼ同じ説明をしている箇所がある。そこでは、法照の『五会法事讃』の「聞名念我総迎來」を次のよう

に解釈している。

総迎來といふは、総はふさねてといふ、すべてみなといふころなり。迎はむかうるといふ、まつといふ。他力をあらはすころなり。來はかへるといふ、きたるといふ。法性のみやこへ、むかへゐて、かえらしむとなり。(中略) 総迎來といふは、すべてみな眞實信樂あるものを淨土へむかへゐてかへらしむとなり。<sup>19</sup>

ここでも、「迎」を「むかうる」、つまり「まつ」という意味だとし、他力を現す意味であると記している。また「來」には「かへる」、「きたる」という二つの意味があることを説いたうえで、「法性のみやこへ、むかへゐて、かえらしむ」ことであると説いている。このように親鸞は、「來迎」という言葉に通常とは異なる特異な意味を付加することで、現生正定聚、並びに臨終來迎の否定という独自の説を基礎付けようとするのである。

### 三 親鸞在世中の門弟たちの來迎觀

それでは東国の門徒たちはどのように來迎を理解していたのだろうか。最初に親鸞が門弟たちに送った消息から門弟たちの來迎觀について検討したい。以下は建長三年(一二五二)の消息である。

來迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆえに、臨終ということは、諸行往生の人にいふべし、いまだ、眞實の信心をえざるがゆへなり。また十惡五逆の罪人の、はじめて善知識にあふて、すゝめらるゝときにいうことばなり。眞實信心の行人は、攝取不捨のゆへに、正定聚のくらゐに、信心のさだまるとき住す。このゆへに、臨終まつことなし、來迎をたのむことなし。信心のさだまるとき、往生はさだまらなり。來迎の儀則をまたず。正念といふは、本弘誓願の信樂さだまるをいふなり。この信心をうるゆへに、かならず无上涅槃にいたるなり。(中略) この自力の行人は、來迎をまたずしては、胎生邊地懈慢界までも、むまらべからず。このゆへに、第十九の誓願に、もろくの善をして淨土に回向して往生せむとねがふ人の臨終には、われ現じてむかへむとちかいたまえり。臨終をまつということと、來迎往生をたのむといふことは、この定心散心の行者のいふことなり。<sup>20</sup>

ここで親鸞は、臨終來迎は諸行往生であり、自力の行者が行うこととし、このような人は眞實信心を得ていないとして批判している。そして眞實信心が定まった人は、現生で正定聚の位に定まるために、臨終來迎を期す必要がないことを説いている。以下は正嘉元年(一二五七)の消息である。

しかれば、すでに他力の信をえたるひとをも、佛とひとしとまうすべしとみえたり。御うたがひあるべからずさふろふ。御同行の臨終を期してとおおせられさふらふらんは、ちからおよばぬことなり。信心まことにならせたまひてさふらふひとは、誓願の利益にてさふらふゆへに、摂取してすてずとさふらへば、来迎臨終を期せさせたまふべからずとこそおぼえさふらへ。いまだ信心さだまらざらんひとは、臨終をも期し来迎をもまたせたまふべし。<sup>21</sup>

ここで親鸞は、最初に関東の門弟が臨終を期待することを力及ばないことと述べている。次に信心が真である人は、誓願の利益により仏に摂取せられているので、臨終来迎を期さないとし、信心が定まっていな者が、来迎を待つとしている。この消息に見えるように、東国の門弟たちの中には、親鸞が否定した臨終来迎を期待していた人たちもいたことが分かる。以下は文応元年（一二六〇）の消息である。

なによりも、こぞことし、老少女女おほくのひとぐの、死にあひて候らんことこそ、あはれに候へ。たゞし生死无常のことわり、くはしく如来のときおかせおはしまして候うへは、おどろきおぼしめすべからず候。まづ善信が身には、臨終の善惡をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住

することに候なり。さればこそ愚痴无智の人も、をはりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとぐにまふされ候ひける、すこしもたがはず候なり。としごろおの／＼に申しさふらひしこと、たがはずこそ候へ、かまへて學生沙汰せさせたまひさふらはで、往生をとげさせたまひさふらふべし。<sup>22</sup>

ここで親鸞自身は、臨終の善惡によって往生の可否が定まることを説いていないことを述べ、信心が決定している人は、正定聚の位に定まるために、愚痴無智の人も往生することを説いている。ここでの臨終の善惡とは、臨終時に正念に住することが出来るかという問題であった。東国門弟が臨終の善惡、つまり臨終正念に関心があつたという点は、門弟たちの中には臨終時に正念に住して、来迎を期待する門徒もいたということが消息から読み取れる。

これらの点から東国の門弟たちは、臨終来迎や臨終正念に関心があつた中には来迎を期待する門徒もいたことが考えられる。ここから親鸞在世中の門弟の中には、親鸞独自の来迎観ではなく、浄土教一般の来迎観を持っており、親鸞の来迎観を理解出来なかった門弟もいたと推察する。

#### 四 親鸞没後の門弟たちの来迎観

それでは親鸞没後の門弟たちは、来迎についてどのように考えて

いたのだろうか。親鸞没後東国を中心に活動した河和田唯円、高田顕智・高田専空、麻布了海を見ていきたい。

## 1 河和田唯円

最初に、親鸞の門弟である河和田の唯円（?～一二八八）が記した『歎異抄』「十四章」から、当時の臨終来迎観をみていきたい。この十四章は、唯円の在世中に発生していた念仏滅罪の異義を批判するものであり、この異義を主張する人たちの根拠は、『観無量寿經』中に臨終時に善知識の教えを受けて念仏を一声すれば、八十億劫の罪が消えるという点であった。唯円は、このような主張は他力の教えを理解していないと批判し、最後に次のように記している。

また念仏の申されんも、ただいまさとりをひらかんずる期のちかづくにしたがひても、いよいよ弥陀をたのみ、御恩を報じたてまつるにてこそ候はめ。罪を滅せんとおもはんは、自力のころにして、臨終正念といひのるひとの本意なれば、他力の信心なきにて候ふなり。<sup>24</sup>

まずここで唯円は、臨終時に念仏をしても、それは滅罪の念仏ではなく、仏の恩に報いる念仏であると主張する。そして念仏をして罪悪を滅しように思い、臨終に念仏を称えて往生を遂げようとする人は、自力の心を持つ人であり、他力の心が欠けていると結んでいる。

る。このような唯円の主張は、臨終正念を否定し、報恩の念仏を説いたものであり、臨終正念の否定は来迎を期待することへの否定でもあった。したがって『歎異抄』「十四章」の記述は、唯円のように親鸞の教義を正しく継承するものがいたことを示すとともに、その周囲に臨終来迎を期待する人たちが存在したことを示すものと言える。

## 2 高田顕智・専空

次に高田顕智（?～一三〇九）及び専空（一二九二～一三四三）の資料から、その来迎観について論究を行う。顕智や専空などの高田門徒は、經文の引用を集めた要文集を数点残しており、ここから門弟たちの浄土教の理解を探ることが出来る。最初に高田門徒の要文集の説明を行いたい。

まず高田門徒は『見聞』や『抄出』など、經論や先哲の言葉などを集めたノートを共同で編集しており、このノートは、要文集として機能していた。また、それに基づいて、それぞれが個人の要文集を製作していた。たとえば顕智の要文集である『聞書』<sup>25</sup>や専空の要文集である『涅槃經云』<sup>26</sup>は、ほとんどが『見聞』から引用した經文で構成されている。これらの要文集の中には、親鸞の来迎観とは異なる来迎の説を引用している点が見られる。

まず『見聞』中の専空が書いたと考えられる部分と顕智の『聞書』<sup>27</sup>には、法然の法語を十点ほど引用している箇所があり、ここに来迎



に関する記述が見られる。<sup>28</sup>以下、法然の法語の部分から「十二箇条問答」を取り上げてみたい。

問云自力他力ト申ス事何様ニ心得可候乎。答源空ハ殿上へ参ル可キ器量ニ非ズト雖モ、上ミ自リ召セ者、二度マテ殿上へ参タリキ。此レ我ガ参ル可キ之式ニハ非ズ。上ノ御力ラ也。何況ヤ阿弥仏ノ御力

〔ママ〕  
ラ称名ノ願ニ酬ヘテ来迎シ下フ事、何ンノ不審カ有ム自身ノ罪重ク無智ノ者ナレハ、云何ニシテ往生ヲ遂ゲムト疑フ可ラズ。<sup>29</sup>

ここでは法然と禅勝房の問答を記した「十二箇条問答」の中の「第十問答」を引用し、自力他力についての法然の回答を引用している。ここで法然は自分自身が殿上へ上がる器量はないが、貴族の力によって、殿上へ参ることが出来る。これと同様に自身が罪深く無智であるけれども、阿弥陀仏の力によって、来迎に預かることが出来るとしている。次に同じく法然の法語の部分から「三心料簡事」の引用を見ていきたい。

# 一、本願成就事

念仏ハ我カ所作也。往生ハ仏ノ所作也。往生ハ仏ノ御力ラニテセシメ給フ物ヲ、我カ心ニトカクセムト思フハ自力也。唯タ須ラク称名に付タル之来迎ヲ待ツベシ。<sup>30</sup>

ここでは念仏するのは、自分の所作であるが、往生を遂げるのは仏の所作であるとし、ただ念仏をして来迎を待つべきであると説いている。<sup>31</sup>

また顕智は、仁和寺静遍（一一六六―一二三四）の『統選択文義要鈔』下巻を書写しており、（以下、『統選択』と略す。）この『統選択』にも来迎についての記述が見られる。『統選択』とは、法然の死後、法然の鑽仰者となった静遍が、『選択集』に続くものとして記した書であり、法然の『選択集』を真言密教的な立場から解説したものである。また現存しているのは、顕智の書写した下巻、ならびに『抄出』中の顕智が書いたと見られる部分や専空が収集した『涅槃經云』に上中巻の断章があるのみである。<sup>32</sup>

〔ママ〕  
弥陀ノ六大ノ々々弥陀体従リ用ヲ起ス。是ヲ来迎ト名ケ、六界ノ七夫因従リ果ニ向、是ヲ往生ト称ス。（中略）新成自ラ証スレハ久成ハ体ニ帰シヌ同同ナレトモ是レ別ナリ。別々ナレトモ亦同ナリ。（中略）在纏ノ始ヨリ証理ノ終ニ至ルマテ、一一ニ非サル一ナリ。無数ヲ一ト為ス、我等ト弥陀ト同々ニシテ相似タリ。<sup>34</sup>

ここでは弥陀の体より用を起すことを来迎というとし、六大法身からいえば、阿弥陀仏と衆生は不二体であると述べている。<sup>35</sup>この思想は明らかに親鸞の来迎観とは、合致しないものであるが、そ

の門弟である顕智がこれを書写しているという点は注目すべきである。

また顕智の弟子である高田専空も自身の要文集である『涅槃經云』の中で『統選択』を引用している。

釈迦ノ八相ハ惣相ノ来迎、弥陀ノ来迎ハ別相ノ八相ナリ。乃至  
釈迦ノ別時ノ出現ト謂云コト莫レ。念仏シテ仏ヲ見レバ悉弥陀  
ノ化ナリ。穢土ノ当益未来無窮ナリ。一行ノ釋ニ云衆生界無尽  
ナルヲ以テノ故ニ諸仏ノ大悲モ亦タ終ニ無シ。故ニ無量壽ト名  
ク。<sup>36</sup>

ここには釈迦の八相成道は「惣相の来迎」、阿弥陀仏の来迎は「別相の八相成道」であると説かれている。<sup>37</sup> 注目すべきは、専空が『統選択』の来迎の箇所を引用している点であり、専空自身が該当箇所に関心があったことを示している。

このように顕智や専空は、来迎について書写引用を行っている点が見られる。彼らが『統選択』を書写している点は、非常に興味深い点であり、高田門徒の中には浄土教理解の点でも親鸞とは異なっていた門徒もいたと推察される。その詳細については、今後の課題としたい。

### 3 麻布了海

次に少し時代が下るが、仏光寺四世了海（一二三九～一二三〇）の『還相廻向聞書』の来迎観について検討したい。<sup>38</sup> またこの書は善知識への帰依を要求する知識帰命説と非常に関わりが深いことが先行研究によって明らかになっている。<sup>39</sup>

マサニ教化地ノミコトハヲ信スヘキコトハリ、コノタトヘニア  
ラハレタリ。アヤシノ民ナリトイヘトモ、上ノ論言ヲ帶シヌレ  
ハ、イカナル関城ノカタメニモサエラレス、王位ノ威ノモキカ  
ユヘニ。教化地ノ諸大菩薩ハカノ弥陀法王ノ使者トシテ娑婆界  
ニイテテ、本願ノ宣旨ヲ帶シテマシマセハ、イカナル九重ノ鉄  
闍山ヲモウチクツシテ、ココロニサス衆生ヲ化度シタマフニサ  
ハリナシ。（省略）コノ教化地ニマウアヒタテマツリテ、オシ  
ヘノコトク願力ノ不思議ヲ信シテ、即得往生、住不退転スルヲ、  
一念發起、住正定聚トイフ。コレヲ報仏ノ来迎トイフナリ。妓  
樂調詠ノ来迎ニハアラサルナリ。善導ノノタマハク、上尽一形  
（下）至十念、三念五念仏来迎直為弥陀弘誓重、致使凡夫念即  
生云々<sup>40</sup>

ここでいう「教化地」とは、教化地の菩薩のことであり、今日の善知識のことを指す。この引用の前半部分では、阿弥陀仏の使者として善知識が娑婆世界に出て、衆生を化度するということが記され、

後半部分では、『大無量寿経』の「本願成就文」を解説し、善知識の教えを信じて願力の不思議を信じれば、一念で信心が定まる時、正定聚の位に住するとしている。ここで注目すべきは、「本願成就文」を解説して、これを「報仏の来迎」と説き、「妓樂譚詠の来迎」でないと言っている点である。それでは了海のいう「報仏の来迎」とは、一体何を指しているのだろうか。了海は、これに続いて善導の『法事讃』の「三念五念仏来迎直為弥陀弘誓重」という一節を引き、ここに見られる「重」を次のように解説する。

重ヲカサヌトイフハ、モト法蔵比丘ノ、ムカシノ本願ト今日ノ直説ノ善知識トカサナリテ、オナシク衆生ヲ利益シタマフ本迹コトナルコトナクシテ、同一ナルユヘニ、重ヲカサヌトハイフナリ。コノ重ノ成スルカユヘニ、果証ストシルヲ、報仏ノ来迎トハイフナリ。報仏ノ来迎トイフハ、直説ヲモテ、来迎ノ弥陀トシルナリ。上ノ句ノ三念五念トイフモ、偏数ノナニハアラス、一念發起ヨリ、コノ生ノクツル、マテ、他力仏智ノ不思議力を信シテ、イルカセニセサルオナリ。<sup>41</sup>

ここで「重」とは、昔の法蔵比丘の本願と今日の善知識の直説が重なることを指すとし、異なることがなく同一であるとする。またこの二つが重なることで仏果を証することが出来ると知ることを「報仏の来迎」というとし、直説によって来迎の弥陀であると知る

ことだと説いている。同じような記述は、『還相廻向聞書』の後半部分にも見える。

モト法蔵比丘ノムカシノ本願ト、カレコレ和合シテ大涅槃ヲ証ス。カレコレ和合サセレハ、果証ニアタワス。法蔵願力ノ所成ニヨリテ、今日ノ直説ハ出生ス。直説ノミコトニヨリテ、ムカシノ願力ノ不思議ヲ信スルカユヘニ、カレコレ和合ストイフナリ。和合ハ重ナリ。本願ヲ信スルトイフトモ、コノ重ノユヘヲ信セスハ、直説ヲ信スルニアラズ。コレヲカクノコトク信セサルユヘニ、報仏ノ来迎ニアツカラス。モシアツカルニハ、化仏ニシタカヒテ、化土ニ生スルナリ。<sup>42</sup>

ここでは、法蔵比丘の本願と今日の善知識の直説が和合して、涅槃を証することを「重」とするとし、本願を信ずるとするのは、この「重」を信ずることであると主張する。そしてこの「重」を信じないのであれば、「報仏の来迎」にあずかれず、仮にあずかれるとしても化仏に従って化土に生ずるだけだと主張する。

このように了海は、来迎とは昔の法蔵比丘が現在の善知識となつて教えを説くことであるとした。これを了海は「報仏の来迎」と称している。このような来迎観は、臨終時に阿弥陀仏が行者のもとに来るという浄土教一般の来迎観ではなく、また親鸞に見られるよう

に來迎を念仏行者が護念されるという意味や浄土に帰るといった特異な來迎觀でもない、非常に特殊な來迎觀であった。このような來迎觀は、いわゆる「善知識即仏説」から發展したものと考えられる。<sup>43</sup>

#### おわりに

以上初期真宗における來迎思想について親鸞以前の來迎思想や親鸞自身の來迎觀、また門徒たちの資料を検討した結果、以下のことが分かった。

① 臨終來迎について法然は、正念に至って來迎するという通常の解釈を、來迎することで正念に住し、往生すると説いており、來迎と正念を逆転している点が見られる。また親鸞は來迎を解釈して、「まつ」、「かえる」と説いている点が見られ、來迎を他力の表現として用いている点が見られる。

② 親鸞は浄土教一般の來迎の解釈とは異なる來迎觀を説き、來迎への期待を否定しているが、親鸞在世中の門弟たちの中には、臨終來迎を期待し、臨終正念を求める門徒がいたことが親鸞の消息から読み取れる。このような門弟たちの來迎理解は、浄土教一般のものである。門弟たちの中には親鸞の説く現生正定聚や特異な來迎觀を理解出来ないものもいたため、親鸞在世中で

あっても、その來迎觀は必ずしも浸透しなかったと考えられる。

③ 親鸞滅後の門弟たちの中には、高田顯智や専空、麻布了海のように、親鸞とは異なる來迎觀を持つものもいた。顯智や専空の引用や書写からは、親鸞の來迎觀とは必ずしも一致しない浄土教理解が窺える。了海の『還相廻向聞書』では、善知識を仏と考え「報仏の來迎」と説くという特殊な來迎觀を知ることができる。

このように当時の東国門徒にとっては、現生正定聚を根本とする親鸞固有の思想的立場をどのように理解するかという問題が絶えず生じており、臨終來迎の問題はその一つであった。門弟たちにとって親鸞の現生正定聚が極めて理解しづらく、その結果多様な解釈が行われたものと推察する。

ここで注目されるのは、門弟たちが親鸞の教えを聞いてもなお、來迎という自力的なものを期待してしまっていたという点である。要するに、門弟たちは親鸞固有の思想的立場を継承することが出来なかったといえる。その詳細な内容や理由の解明、本拙稿で触れた密教思想の影響や海に見られる「善知識即仏説」の發生の過程など、残された問題は多いが、今後の課題としたい。



- 1 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）五七〇頁、五八一～五八五頁。
- 2 法然の来迎観については、以下の論文を参照。  
丸山博正「臨終と来迎」（『仏教文化学会紀要』、一、一九九二年）九三～一〇八頁。  
林田康順「法然における来迎思想の展開」（『鳳翔学叢』、七号、二〇一一年）六三～八三頁。
- 3 親鸞の来迎観については、以下の論文を参照。  
佐々木徹真「親鸞の現生正定聚について—来迎思想の呪術性を考慮して」（『印度學佛教學研究』、十八—一八六～九〇頁。  
藤枝昌道「親鸞聖人の来迎観」（『顕真学苑論集』、四七、一九五五年）二五三～二六六頁。  
村上速水『親鸞教義の研究』（永田文昌堂、一九六八年）三二六～三四六頁。  
浅井成海「来迎思想—法然とその門下（一）」（『龍谷大学論集』、三九三、一九七〇年）一四八～一七二頁。  
浅井成海「来迎思想—法然とその門弟・親鸞の来迎観（二）」（『龍谷大学論集』、四〇〇・四〇一、一九七三年）一四二～一六二頁。  
市川浩史「親鸞の来迎・臨終正念観をめぐって」（『文芸研究』、一〇六、一九八四年）三四～四六頁。

- 武田 晋「親鸞における来迎」（『世界文化と仏教』、二〇〇〇年）三九五～四一六頁。
- 高田未明「親鸞書簡にみられる臨終来迎の否定」（『教学研究所紀要』、一〇、二〇〇一年）一二三～一三六頁。
- 井上見淳「真宗教学史における来迎理解とその源泉」（『真宗学』、一二一、二〇一〇年）七二～九二頁。
- 石橋義秀「来迎・不来迎の思想的展開」（『親鸞像の再構築』、筑摩書房、二〇一一年）一九九～二二〇頁。
- 小山聡子『親鸞の信仰と呪術 病氣治療と臨終行儀』（吉川弘文館、二〇一三年）一五一～一六七頁。
- 『唯信鈔文意』に見られる親鸞の来迎観については、以下の論文を参照。
- 浅野教信「唯信抄文意の一考察—特に来迎観における伝統と己証」（『浄土教思想研究 大原先生古稀記念』、永田文昌堂、一九六七年）六三七～六四六頁。
- 山本仏骨「『唯信鈔文意』の来迎釈について」（『龍谷大学論集』、四〇四、一九七四年）一～一九頁。
- 稲田英真「『唯信鈔文意』諸本の比較研究—特に「来」の字釈に注目して」（『龍谷教学』、四一、二〇〇六年）五〇～六四頁。
- またこのような親鸞が説いた臨終来迎の否定は、後の真宗において「不来迎」と称されるようになる。覚如、存覚、蓮如の著作の中で不来迎に

ついでに記述があるのは、以下の通りである。

『執持鈔』真聖全三、三七～三九頁。

『浄土真要鈔』真聖全三、一二三頁。

『御文章』真聖全三、四〇四頁。

5 高田未明氏は、親鸞の消息の中の臨終来迎について説いている記述をとりあげて、「当時の人々にとつて、往生と臨終来迎・臨終正念とは切り離せない関係にあり、両者を結びつけて考えることは常識化していたとみられる」と記している。高田未明「親鸞書簡にみられる臨終来迎の否定」(『教学研究所紀要』、通号十、二〇〇一年) 一二三～一二五頁。

小山聡子氏は、親鸞が消息の中で他力信心を得た行者は、臨終行儀を行う必要はなく、来迎を頼みにする必要がないとしたが、一方で曇鸞や法然の臨終について来迎があったことを和讃に記しているため、結果として来迎に対する門弟らの理解を混乱させかねないことを説いたことになると論じている。前掲『親鸞の信仰と呪術 病氣治療と臨終行儀』一五六～一五八頁を参照。

6 大正蔵十二・二六八・中。

7 大正蔵十二・二七二・中。

8 大正蔵十二・三四七・中。

9 前掲『原始浄土思想の研究』(岩波書店、一九七〇年) 五七〇頁。

10 大正蔵十二・三四五・上。

11 前掲『原始浄土思想の研究』五八一～五八五頁。

12 「和語灯録」『昭和新修 法然上人全集』五二一頁。

13 「和語灯録」『昭和新修 法然上人全集』五九六～五九七頁。

14 前掲「臨終と来迎」一〇二～一〇五頁。

15 前掲「法然における来迎思想の展開」七七～八二頁。

16 『尊号真像銘文』真聖全一、五八九～五九〇頁。

17 『唯信鈔文意』真聖全二、六二二～六二三頁。

18 『唯信鈔文意』真聖全二、六二四～六二五頁。

19 『唯信鈔文意』真聖全二、六二六頁。

20 この建長三年の消息は、「古寫書簡」と『末灯鈔』に見られるが、「古寫書簡」の方が集成年代が早いため、「古寫書簡」の方を用いる。「古寫書簡」『定本親鸞聖人全集』卷三、四四～四八頁、解説、二二三～二三八頁。

21 『末灯鈔』真聖全二、六八四～六八五頁。

22 『末灯鈔』真聖全二、六六四～六六五頁。

23 このような臨終の善悪により往生が決定するという考え方は、浄土宗の弁長(一一六二～一二三八)の『念仏名義集』にも見ることが出来、当時の人々の共通の不安であったことが分かる。これについては、以下を参照。

松野純孝『親鸞』(三省堂、一九五九年) 三三二～三三六頁。

前掲『親鸞教義の研究』三二六～三二八頁。

24 歎異抄』真聖全二、七六八頁。

25 顕智が後継者の専空のために延慶二年(一二〇九)に記したといわれている。『影印高田古典』卷三、六四七～六四九頁。

26 この『涅槃経云』とは、『聞書』の性質と同じく經典の一部分を引

用した要文集である。室町時代に記された包紙に「涅槃經云 釋顯智」と記されている。本体の書名は元々「見聞集」であったようだが摩滅してしまっており、包紙の制作者が、第二紙の「涅槃經云」を書名として間違つて用いたものといわれている。この書は元々顯智の書と言われてきたが、編集年次の正和元年（一一三二）は、顯智がすでに没している年である点や筆跡が専空のものである点から専空の書写といわれている。これについては、以下の論文を参照。

平松令三解説「資料複製 古写本涅槃經云（一）」（『高田学報』

八二号、一九九三年）一一五～一四三頁。

平松令三『親鸞真跡の研究』（法蔵館、一九八八年）一九九～

二一六頁。

27 新光晴解説『見聞』『影印高田古典』巻三、六四七～六四九頁。

28 『見聞』と『聞書』に見られる法然の法語の引用部分は、大部分が合致しているが、どちらが先に記されたのかという点については、未だ議論の余地がある。新光晴解説前掲書、六五六～六六七頁。

29 原文は漢文混じりの書き下しだが、筆者が書き下しに改めた。真宗史料集成 巻一、六二七頁。

30 原文は漢文だが、筆者が書き下しに改めた。真宗史料集成 巻一、六二五頁。

31 この「三心料簡事」とは、法然の門弟である勢観房源智（一一八三～一二三八）が収集した法然の語録の一つで、源智の門下が編纂したといわれている『法然上人伝記』中にあるものである。この『法然上人記』

は、大正六年（一九一七）に醍醐寺三宝院で発見された。これについては、以下の論文を参照。

伊藤唯真「『法然上人伝記』（醍醐本）の成立史的考察」『浄土宗

典籍研究 藤堂恭俊博士古稀記念』（同朋舎、一九八八年）

二六七～二八八頁。

32 『統選択文義要鈔』についての先行研究は、以下の通り。

山田文昭編『統選択文義要鈔』（『仏教古典叢書第四編』、中外出版、一九二三年）。

石田充之『親鸞教学の基礎的研究（二）』（永田文昌堂、一九七七年）二七七～三一五頁。

熊田順正「静遍『統選択文義要鈔』における仏身論」（『東洋学研究』、四二巻、二〇〇五年）一五五～一七九頁。

熊田順正「静遍『統選択文義要鈔』における阿弥陀仏の仏身仏土観について」（『印度學佛教學研究』、通号一〇六）五六六～五六九頁。

33 この『統選択』は、長く欠本と考えられてきたが、福井法雲寺にて『統選択』下巻が発見され、大正十二年（一九二三）に山田文昭氏によって刊行された。この『統選択』は、外題に「續選擇文義要鈔下」とあり、包紙に「續選擇文義要鈔下釋顯智」と記されている点と、筆跡が顯智の筆跡であるという点から、顯智書写といわれている。また上中巻は現存していないが、顯智や高田の門弟たちの要文集に上中巻の断章が見られる。

山田文昭編『続選釈文義要鈔』解説編、一〇六頁。

熊田順正「静遍『続選釈文義要鈔』における仏身論」、一五五

一七九頁。

34 原文は漢文だが、筆者が書き下しに改めた。山田文昭編『続選釈文義要鈔』三六〇三七頁。

35 該当箇所の詳細な内容については、前掲「静遍『続選釈文義要鈔』における仏身論」一六三〇一六八頁を参照。

36 原文は漢文だが、筆者が書き下しに改めた。『高田学報』、八五号、一〇五〇一〇九頁。

37 熊田順正氏はここでの体とは、六大体大のことで、用とは三密用大としている。前掲「静遍『続選釈文義要鈔』における仏身論」一七六〇一七七頁を参照。

38 了海が記したとされる『還相廻向聞書』と『他力信心聞書』については、以下の先行研究が詳しい。

佐々木乾三「『還相廻向聞書』—光明本尊の源流—」（『仏光寺の

歴史と教学』、法蔵館、一九九六年）二二二〇二五四頁。

梯実圓「初期真宗における善知識論の一形態」（『浄土教学の

諸問題』下巻、永田文昌堂、一九九八年）三〇二四頁。

梯実圓「『他力信心聞書』の一考察」（『浄土教学の諸問題』下巻、

永田文昌堂、一九八八年）二五〇五二頁。

渋谷晃「仏光寺の教化活動について」（『還相廻向聞書』を中心

に）『仏光寺の歴史と教学』、法蔵館、九九〇一一八頁。

39 梯実圓「初期真宗における善知識論の一形態」三〇二四頁。

『還相廻向聞書』は、写本が残るのみであるが、『還相廻向聞書』の末尾に「正安二年五月廿九日釈了海六十二歳書之、釈空心相伝之」（真宗史料集成 卷五、一二二頁）と書かれているため、正安二年（一二三〇）に了海が記したことが判明している。

40 真宗史料集成 卷五、一二二頁。

41 真宗史料集成 卷五、一二二頁。

42 真宗史料集成 卷五、一二二頁。

43 「善知識即仏説」という用語は、梯実圓氏に既に見られる。前掲論文、二二頁。



**On Deathbed Supplication to Amida Buddha in Early  
Shin Buddhism  
*With a Focus on Believers in the Kantō Region  
(Tōgoku-monto)***

ITAJIKI, Masumi

Shinran argued that if true faith is achieved in one's lifetime, there is no need to supplicate Amida Buddha for salvation at the time of death, and therefore avoided the practice. However, previous research has shown that this teaching, distinctive to Shinran, was not properly understood by believers in the Kantō region (the Tōgoku-monto) . This research, though, stopped short of concretely examining what the Tōgoku-monto actually believed about deathbed salvation by Amida. In this article, I analyze the Tōgoku-monto understanding of the issue in detail, distinguishing between the period when Shinran was alive and the period after his death, while also elucidating the distinctiveness of Shinran's views by comparing them to Hōnen's. The fact that Shinran's views on the issue differ completely from those of Kenchi and Senku (of the Takada school) and Ryōkai (of Azabu) thus becomes clear, indicating, among other things, the influence of Esoteric Buddhism and the doctrine of *zen-chishiki* (*kalyāna-mitra*) or "Attaining Buddhahood through Good Teachings."