

## 真宗における「指方立相」に関する一考察

松 本 設

### はじめに

浄土三部経には異訳を含めた全てに<sup>(1)</sup> 釈尊が阿弥陀仏の浄土を、西方という方処をもつて指示され<sup>(2)</sup>、またその具体的な莊嚴相が弁立されている。ただしその所願としては、各經典の説示やまた各宗の解釈の違いによつて、衆生の趣入の浄土を説示されたものとするものや、往生の因行としての觀察の対象（所觀の境）として説示されたものとするものや、行者みずからの建立すべき浄土の相として説示されたものとするもの等の違いがある。

内藤知康氏「善導の往生思想<sup>(3)</sup>」には、『真宗叢書』所収の論題「指方立相」の先哲の義<sup>(4)</sup>を挙げられて、法性・方便、実相・為物等、論理展開に小異はあれども暫用還廢の権仮方便ではないという点では一致しているとされ、共通している論理構造として、

i 凡夫には無方・無辺・無相の浄土を願生することはできず、仏は有方・有辺・有相の浄土を建立・弁立して、

凡夫の願生に応じる。

ii 仏の有方・有辺・有相の浄土の建立・弁立は、権智・大悲に基づいているのであり、その権智・大悲は、実智・大智と相即不二である。

iii 方即無方無方即方・辺即無辺無辺即辺・相即無相無相即相であつて、無方無辺無相が真実、有方有辺有相が方便ということではない。  
(傍点は筆者)

とされる。筆者も内藤氏のこの指摘<sup>(5)</sup>には全く同意するものではあるが、これらを纏めるならば、無方等の浄土を願生することのできない凡夫のために、阿弥陀仏は仏智に相即不二なる大悲をもつて有方即無方であるような有方の浄土を建立し、釈尊はそれを真実の法として弁立されたものであるとなる。

そしてこの「指方立相」の釈名としては、専精院鮮妙『宗要論題決択編』（真叢二・二一二上）には、釈尊と弥陀とに約して、釈尊に約するときは、釈尊が、弥陀の浄土を西方と指示して、浄土の莊嚴相を弁立されるとされ、弥陀に約するとき<sup>(6)</sup>は、そもそも弥陀が西方を指定して、浄土の相状を建立するとされる。直接言及しているのは専精院のみであるが、恐らくは先哲に共通する認識であると言えよう。その理由としては、弥陀が本願に「欲生我国」と誓われ、西方浄土と成就されたのであるから、事実として弥陀が三嚴二十九種を建立され、それをそのまま釈尊が説示されたと窺われたと考えられる。このことは後に詳述するが、善導大師（六一三〜六八一、以下敬称略）の「定善義」（一・七四五）に、西方浄土に関する諸師の難として、

或有<sup>二</sup>行者<sup>一</sup>、将<sup>二</sup>此一門之義<sup>一</sup>作<sup>二</sup>唯識法身之觀<sup>一</sup>、或作<sup>二</sup>自性清淨仏性觀<sup>一</sup>者、其意甚錯。絶無<sup>二</sup>少分相似<sup>一</sup>也。

と、釈尊が西方と説かれることは、弥陀の報土は本来無方無相であるのに、末代罪濁の凡夫のために方便仮説して西方浄土と指方立相されたと窺われていることから反顕して言うことができる。これにより論題「指方立相」とは、弥陀が西方浄土を選定して建立されたお心を窺う論題と解釈されているようである。

しかし筆者が窺うに、

①先哲の指方立相とは、凡夫の願生とは言うが、趣入の土について論じているのか、因行の所觀の境として論じているのが不明である。つまり願生の因行に関して真仮未分ではないか。

②先哲の義が善導の用いられた指方立相の意として穏当であるか。

の二点の疑問が生ずる。そこで善導の指方立相の用例を窺い、その意義を頭かにして、親鸞（一一七三～一二六二）の上にどのように相承されたかを明らかにしたいと思う。

## 一、善導の指方立相について

善導の指方立相の用例とは、善導が「まさしく利益を結勸することを明かす」（一・七四四）一段とする『観経』第八像觀の「是故汝等々從ニ心想ニ生」の（一・八六）の「諸仏正徧知海從ニ心想ニ生」の釈の一部分を「定善義」（一・

七四五）に、

此觀門等唯指<sub>レ</sub>方立<sub>レ</sub>相、住<sub>レ</sub>心而取<sub>レ</sub>境。總不<sub>レ</sub>明<sub>二</sub>無相離念<sub>一</sub>也。如來懸知<sub>下</sub>末代罪濁凡夫立<sub>レ</sub>相住<sub>レ</sub>心尚不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>得、何況離<sub>レ</sub>相而求<sub>レ</sub>事者、如<sub>中</sub>似無<sub>二</sub>術通<sub>一</sub>人居<sub>レ</sub>空立<sub>レ</sub>舍也。

とあるものである。これは、「この觀門」とは、諸師のいうような無方無辺であり、無相離念と言われるような唯識法身の觀や自性清淨仏性の觀というような理觀では全くなく、事觀という心を安住させて所觀の境と一致させる觀法である。なぜならば末代の惡凡夫には事觀ですら成就することができないのに、どうして無相・無色で眼対を絶した理觀を成就することができようか、それはまるで神通力のないものが空中に家屋を建てるようなものであり、不可能であることを積尊はよく存知であるという意味である。

ここでこの「觀門」とは、「玄義分」説人門（一・六六一）に、

明<sub>三</sub>所説<sub>一</sub>、即是定散二善十六觀門。

とある觀門であろう。そうなれば「この觀門」とは、『觀經』所説の定散二善・十六觀法となる。そうなればこの指方立相とは、趣入の土について述べているのではなく、因行の所觀の境について指方立相といっているものとなる。そして『觀經』所説の十六觀法は、全て事觀のみであり、全く理觀は説かれていない、という意となる。

ここで前出の内藤氏の先哲に対する指摘を考察するならば、先哲のiii<sup>⑧</sup>の事觀と理觀が相即しているということ

は、道綽（五六二～六四五）の『安樂集』巻上、第二大門、第二破異見邪執、第一の大乘無相の妄執を破す（一・五九〇～五九二）ところに、

第一破<sub>三</sub>妄<sub>三</sub>計大乘無相<sub>三</sub>者、問曰、或有<sub>レ</sub>人言、大乘無相、勿<sub>レ</sub>念<sub>三</sub>彼此<sub>一</sub>。若願<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>淨土<sub>一</sub>、便是取相、轉増<sub>レ</sub>縛。何用求<sub>レ</sub>之。答曰、如<sub>レ</sub>此計者將謂不<sub>レ</sub>然。何者一切諸仏説法要具<sub>三</sub>二緣<sub>一</sub>。一依<sub>三</sub>法性實理<sub>一</sub>。二須<sub>レ</sub>順<sub>三</sub>其二諦<sub>一</sub>。彼計<sub>三</sub>大乘無念、但依<sub>三</sub>法性<sub>一</sub>、然謗<sub>三</sub>無緣求<sub>一</sub>。即是不<sub>レ</sub>順<sub>三</sub>二諦<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>此見者、墮<sub>三</sub>滅空所収<sub>一</sub>。是故『無上依經』云、「仏告<sub>三</sub>阿難<sub>一</sub>、一切衆生若起<sub>三</sub>我見<sub>一</sub>如<sub>三</sub>須弥山<sub>一</sub>、我所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>懼。何以故。此人雖<sub>レ</sub>未<sub>三</sub>即得<sub>三</sub>出離<sub>一</sub>、常不<sub>レ</sub>壞<sub>三</sub>因果<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>失<sub>三</sub>果報<sub>一</sub>故。若起<sub>三</sub>空見<sub>一</sub>如<sub>三</sub>芥子<sub>一</sub>、我即不<sub>レ</sub>許。何以故。此見者破<sub>三</sub>喪因果<sub>一</sub>多墮<sub>三</sub>惡道<sub>一</sub>。未來生處必背<sub>三</sub>我化<sub>一</sub>。」今勸<sub>三</sub>行者<sub>一</sub>。理雖<sub>三</sub>無生<sub>一</sub>、然二諦道理非<sub>レ</sub>無緣求、一切得<sub>三</sub>往生<sub>一</sub>也。（一・五九〇～五九一）

等とあるに依られる<sup>9)</sup>。ここでは、大乘は無相であり彼此差別の相はないのに、なぜ穢土に対する淨土に願生するのか、という問いに対して、一切諸仏の説法は、①法性の實理に依る、②二諦に順ず、という二縁を具すものであるとする。そしてこのような問いを出す者は、①のみを知って②を謗するという滅空の所収に墮すものであるとして、『無上依經』に釈尊は、衆生がどれだけ我見を起しても懼れないが、わずかも空見を起すことは許さないとあることを引証して、理は無生であつても、二諦の道理がない訳ではないことを示される。ここで①が所觀の体であり、②が事觀と理觀が相即していることと示されている。

ここで「定善義」の指方立相とは事觀即理觀であるような事觀であると仮定するならば、前出の先哲の i、ii はどうなるのであろうか。

i の凡夫に願生不可な無方無相の淨土と願生可能な有方有相の淨土とは相即するが、凡夫に対するときには有方有相の面をもつて相對することとなる。そしてそれを可能ならしめているのが、ii の仏の大悲の働きであるとなる。そのときに「定善義」次下の文の「無相離念」とは、何を示しているのであろうか。もし事觀に相即した理觀とすれば i の凡夫に対する面の強調となり、相即していないとすれば『安樂集』の説の滅空の所収に墮すものと同意となる。

善導は「玄義分」返對破（一・六六八）に、諸師とは異なり『觀經』を「為凡の説」とされる。このことは先哲の i にあるような、凡夫に無方無相の淨土は願生不可ではあるが、有方有相の淨土ならば願生可能であるというような有様であろうか。「定善義」の文には、「立<sub>レ</sub>相住<sub>レ</sub>心尚不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>得」とあるが、この文を先哲は、指方立相の觀門は難しいけれども決して不可能ではないと読まれたように思われる。不可能でない理由は ii の大悲の働きに依るものであるからである。

しかし諸師もまさか最初から心外無法の理を觀ぜよという筈がない。淨影寺慧遠も『觀經義疏』（大正三七・一七八中）に、『觀經』の「我今為<sub>レ</sub>汝広説<sub>二</sub>衆譬<sub>一</sub>」（一・八〇）を釈して

「我今為汝広説衆喻」とは已説の相を顯す。下にこの方の日・水等の相をもつて、ならびにこの方の仏・菩薩の像をもつて、かの方を類度するを名づけて「衆喻」となす。  
(原漢文)

と、究極的には無方無相であつても<sup>(9)</sup>、まずは娑婆にあるものを觀することから始めよというように、觀としては、浅から始め究極的には深い無相離念の觀となるものである。このことは善導の上でも、「玄義分」欣淨縁（一・七

〇八）に『観經』の「教我思惟、教我正受」<sup>(11)</sup>（一・八〇）を釈されて、

言「教我思惟」一者、即是定前方便、思三想憶三念彼国依正二報・四種莊嚴也。言「教我正受」一者、此明下因二前思想漸漸微細、覺想俱亡一、唯有定心与前三前境合名為中正受上。

と、思惟と正受を分けられ、思惟を觀の前方便とし、淨土の依報莊嚴を思想・憶念することであり、また正受を觀の成就とされ、その内容としては所觀の境と能觀の智とが一つである理觀とされており、思惟、正受の次第で觀が深まるとされる。であるならば、もし「尚不能得」を、難しいけれども決して不可能ではないとするならば、諸師と善導との違いは、善導は、諸師の第一歩目の事觀でいっているだけであり、諸師は、その觀門の究極である無相離念でいっているかの違いしかなく、本質的には全く違わないこととなり、次上の文に「其意甚錯、絶無少分相似也」との批判と矛盾することとなる。よつて先哲のiは成立しないこととなり、「尚不能得」は不可能と見るべきである。またiiiの事觀即理觀であるような事觀であるとの仮定は、事觀であつても理觀であつても凡夫には不可能であるのでわざわざ相即をいう必要がなくなる。よつてここでは單なる事觀をもつて聖道諸師と対されたと考える。何故ここで單なる事觀をもつて諸師と対されたのか、その意義を窺うと、諸師との觀經觀の相違ということがいえよう。諸師は、基本的には前述のように淺から深へと觀察を深めて往生するという仏道が説かれた經典と見ていることに對して、善導は、諸師のいう淺行すら行ずることのできない定散不堪の機に對して、第十八願の念佛法を説かれた經典と見られている。そのことは善導の定善は韋提致請、散善は仏自開（一・六六一）ということからも窺える。それは定善を教えてくれたら、その通りに出来ると考えている韋提希の請いに對して、釈尊は、定善はも

とより請われてもいない散善までも説かれる。しかし釈尊は流通に至ると阿難尊者に下品の称名念仏を流通せしめるように付属される。そのことを善導は、

從ニ「仏告阿難汝好持是語」一已下、正明<sub>下</sub>付<sub>ニ</sub>属弥陀名号<sub>一</sub>、流<sub>中</sub>通於遐代<sub>上</sub>。上來雖<sub>レ</sub>説<sub>ニ</sub>定散両門之益<sub>一</sub>、望<sub>ニ</sub>仏本願<sub>一</sub>、意在<sub>ニ</sub>衆生一向専称<sub>ニ</sub>弥陀仏名<sub>一</sub>。

(一・七九二)

と、『観経』に説かれる定散二善は、非付属の行・方便の説であるとされ、念仏一行のみが、付属の行・真実の説とされる。ここで非付属を問題にするならば、事相の指方立相も、前述のように観門・定善であるから非付属の行である。善導は何故ことさらに非付属の無相離念を否定してまで、同じく非付属の事相の指方立相に拘られたのであろうか。それは実際にやってみて始めて不堪という自覚が生ずるのであり、その不堪の機という自覚のためには、深法を説くよりも浅法を説くことによつて、より定散不堪の機である自覚が生じやすいため、浅法のみを説かれたと考えられたに違いない。この定散不堪の機を、善導は凡夫と云い、そのものに説かれた救いこそが付属の念仏法であるとされるのである。このように善導は、『観経』を所被の機の本質を顕かにする経と考えられ、そのために用いられた語が指方立相であるということができよう。

## 二、親鸞の指方立相について



親鸞においては、前出の「定善義」の文の「如来懸知く居空立舎也」が、「化身土文類」観經隱顯釈の門余の釈（二・一九六）のなかに引用される。それは、

依<sub>二</sub>宗師意<sub>一</sub>云<sub>下</sub>「依<sub>レ</sub>心起<sub>二</sub>於勝行<sub>一</sub>、門余<sub>二</sub>八万四千<sub>一</sub>、漸頓則各称<sub>二</sub>所宜<sub>一</sub>、隨<sub>レ</sub>緣者則皆蒙<sub>中</sub>解脱<sub>上</sub>。」然常没凡愚、定心難<sub>レ</sub>修、息慮凝<sub>レ</sub>心故。散心難<sub>レ</sub>行、廢惡修善故。是以立相住心尚難<sub>レ</sub>成故言<sub>下</sub>「縱<sub>二</sub>尽<sub>二</sub>千年寿<sub>一</sub>、法眼未<sub>中</sub>曾開<sub>上</sub>。」何況無相離<sub>レ</sub>念誠難<sub>レ</sub>獲。故言「（前出のため中略）」言<sub>二</sub>門余<sub>一</sub>者、門者即八万四千仮門也、余者則本願一乘海也。

とある。善導の「玄義分」の釈に依れば、八万四千という教えのなか、漸教であろうが頓教であろうが有縁の勝行を修したならば、みな解脱を得るといわれるが、常没の凡愚には、息慮凝心の定善は言うまでもなく、廢惡修善の散善すら行ずることができない<sup>(12)</sup>。そのことを立相住心を指方立相のこととして示され、そのような者のために阿彌陀仏の誓願一仏乗と言われる第十八願の救いがあるとされる。ここでは指方立相（立相住心）は、善導と同様に浄土の莊嚴相を観察する要門位の行として、八万四千の方便仮門の位とされる。

また『末灯鈔』第一通（二・七七八く七七九）には、

選択本願は、有念にあらず、無念にあらず。有念はすなはちいろいろかたちをおもふについていふことなり。無念といふは、形をこゝろにかけず、いろをこゝろにおもはずして、念もなきをいふなり。これみな聖道のをしへなり。（中略）浄土宗にまた有念あり、無念あり。有念は散善義、無念は定善義なり。浄土の無念は聖道の無念にはにず。

とある。ここには指方立相・無相離念という語はないが、その語をもつて意を窺うならば、選択本願という第十八願の法は、指方立相の有念・無相離念の無念というような聖道門の教えではない。また浄土門の法にも有念・無念があり、有念は散善、無念は定善であり、聖道門の有念・無念とは全く異なるものであり、この浄土門の有念・無念も選択本願の法ではないとされる。ここでは「いろかたちをおもふ」という指方立相を聖道の教えであるとされるため、当然ながら趣入の土の義ということもない。これも門余の釈と同様に、指方立相を方便の法とされていることになる。

また前出の先哲の註の「無方無辺無相が真実、有方有辺有相が方便ということではない」ということを親鸞に窺うと、「信文類」別序（二・六五）には、

然末代道俗、近世宗師、沈<sub>二</sub>自性唯心<sub>一</sub>、貶<sub>二</sub>浄土真証<sub>一</sub>、迷<sub>二</sub>定散自心<sub>一</sub>、昏<sub>二</sub>金剛真信<sub>一</sub>。

とあり、一往は、先哲のいう無方無辺無相のみが真実という訳ではないという義も成立するが、再往するに「真仏土文類」仏土出願（二・一五五）には、

謹按<sub>二</sub>真仏土<sub>一</sub>者仏者則是不可思議光如来、土者亦是無量光明土也。

とあり、「化身土文類」総釈（二・一八三）には、

謹願「化身土」者、仏者如<sup>二</sup>『無量寿仏觀經』說<sup>一</sup>、真身觀仏是也。土者『觀經』淨土是也。復如<sup>二</sup>『菩薩處胎經』等說<sup>一</sup>、即憊慢界是也。亦如<sup>二</sup>『大無量寿經』說<sup>一</sup>、即疑城胎宮是也。

とある。これらを照応すれば、『觀經』真身觀の仏<sup>(13)</sup>とは、「仏身高、六十萬億那由他恒河沙由旬」（一・八七）であり、仏土としては、『觀經』の定善の所觀の境としての淨土、または往生人に九品の差別のある淨土、または『往生要集』（一・一二二）所引の『菩薩處胎經』の憊慢界のように憊怠憊慢なるものが淨土往生せずに留まる世界をいい、また最後には『大經』の疑城胎宮のように不見三宝の世界であるとされる。つまり化身・化土とは、大きいけれども有量の仏身であり、定散の因による何かしらの差別・限定のある仏土であり、世界としては苦のない世界ではあるが、不可思議光如来・無量光明土として示されている無量・無限の仏身・仏土とは比べようのないものであるとされる。これにより親鸞には、有量・限定のある仏身・仏土を方便とし、事相<sup>(14)</sup>ではあるが無量・無限の仏身・仏土を真実とされていたことが分かる。ならば有方の淨土を問題にする指方立相の淨土を真実とはされないということが言えよう。

### 三、指方立相を真実とするについて

以上見てきたように、善導は指方立相を定散の事觀として真実の法とはしていない。また親鸞はこの善導の意を

承けて浄土門の念仏法は有念・無念にあらずとされている。

では何故先哲は指方立相をもって真実とされたのであろうか。これを考察するに、

①善導の上で「西方」の語の多さ。五部九卷で延べ二〇五カ所<sup>(15)</sup>もある。

②前述のように善導が聖道諸師に対して、為凡の教であることを示されるために用いられた語であるから。

③前出の『安楽集』の大乗無相の妄執を破すの文が大きくに影響を及ぼしている、つまり事相を離れた理とは大乗無相の妄計となるから。仏智見から云えば、有相であつても単なる有相にあらず、無相と相即した有相であると考えられたため、經典の有相の浄土を即真実とされたと考えられる。

④列祖が浄土門の変名や特徴を示す語として用いられたから。

と考えられる。まず①に関しては確かに「西方」の語は多いが、その内容を窺うならば、所観の境だけでなく、趣入の土についても「西方」の語がある。つまり善導は、方便の教えの所観の境にも、真実の教えの趣入の土や帰依の対象としての阿弥陀仏やその浄土にも「西方」の語を用いられているが、前述のように指方立相の文に関しては、方便の教えである。

次に②に関しては、前述のように確かに為凡の教を示すために指方立相の語を用いられたと窺えるが、どこまでも為凡の教そのものは第十八願（選択本願）の法であるので、善導も親鸞も所観の境である指方立相のみで真実を語られた訳ではない。

次の③、④、特にこの③が、恐らく先哲の指方立相を真実とされる要因となつたと考えられるが、思うに真宗学

とは、先哲によつて三經・七祖・宗祖・列祖において全て同じことを述べているということが前提となつて發展してきた。そこでは、文の上に顕かな文がなくとも、必ずその義は内に隠れてあるという様に理解されてきた。そしてその發展の過程が一つの論題となつて表れ、論題「指方立相」もその一つであらう。そのため『安樂集』で言われることを、善導も言っていると解釈されたため、指方立相が真実となつたと考えられる。

最後の④に関しては、些か長文にはなるが繁きを厭わずに、『浄土真宗聖典全書』の列祖の上で、指方立相の用例を管見の限り全てを提示してみようと思う。まずは覚如（一二七一―一三五二）『拾遺古徳伝絵詞』（以下、古徳伝と略す）巻八、第三段（四・二〇二―二〇三）には、

いま浄土門といふは、愚痴にかへりて極樂にむまる。（中略）それ愚痴にかへるといふは、法蔵比丘のむかしのと成成就衆生の願をたてたまひしおり、すべて罪障深重のたぐひ、濁世末代の愚鈍のやから、生死の尽期なからんことをふかくかなしみて、五劫思惟のむろのうちに観念・坐禅・布施・持戒のわづらはしきもろもろの行をさしをきて、易行易修の称名をもて本願として、あまねく一切の下機に応じたまへり。（中略）これによりて超世の誓願となづけ、または不共の利生と称す。ふかくその願を信じて名号を称念すれば、智慧・愚痴を論ぜず、持戒・破戒をきはらず、十は十ながらむまれ、百は百ながらむまる。しかのみならず、釈迦・憍憍の附属、諸仏一味の証誠は、たゞ名号にかぎりて観仏に通ぜず。指方立相（左訓…方を指し相を立てて）してあへてふかきことはりをあかさず、無智の義文ことはり必然なり。たゞ信じて行ずるほかに義なきをもて義とす。

とある。ここでは観念・観仏ではなく、名号による指方立相が、あえて深き理を顕かにせず、信じ行ずる他に義はないとされる。これは観念等を深き理とされるが、また選捨の法とし、『無量寿経』・『観無量寿経』の付属の文および『阿弥陀経』の六方段の証誠は、名号一行であることから、選取の法として選取本願の義を明かされている。ただしこの指方立相は、選取本願念仏を明かす文であるため、所観の境ではないということまでは言えるが、趣入の土なのか、はたまた別の意義を持つものなのかは不明である。また『法然上人伝法絵』（以下、伝法絵と略す）巻下（六・七四六～七四七）に、『古徳伝』と全く同文がある。恐らくは『古徳伝』はこの『伝法絵』を引用したものである<sup>(16)</sup>。また存覚（一二九〇～一三七三）『決智鈔』（四・六八七）には、第八問答の答えとして、浄土宗の弥陀と『法華経』の弥陀が各別にあらずとして、

浄土宗には指方立相をもておもてとするがゆへに、この義（筆者註…三身相即のこと）を釈せずといへども、そこにその義あることを遮すべからず。つめにはひとつになるべきなり。

とある。これも『古徳伝』同様に、三身相即を深き理とされていることまでは分かるが、浅き法である指方立相を表とする理由は不明である。また『同』（四・六九四）に、第十五問答の答えに分別門・開會門を出されて、

法華と念仏とを相對するに、分別・開會の二門あるべし。分別門のときは異なり。かれは実相これは称名、彼は理教此は事教（中略）二教各別にして、機に應ずるときたがひに勝劣あり。開會門のときは同なり。ともに一実の仏智なるがゆへなり。（中略）たゞ一乗の法のみあり。八万四千の法門をとけるは、衆生の根性に

したがへるなり。されば実相円融の法と指方立相の教と、しばらくことなるがゆへに、文にあらはれて一法といはれざれども、実には仏智一乘のほかさらに余法なし。

とある。これも分別門で、実相円融の理教である法華に対する指方立相の事教の念仏といわれるということまでは分かるが、指方立相の物体に関しては不明である。また存覚『六要鈔』第五 真仏土釈 三身義相（四・一二二一）には、三身等の開合の不同を問題にして、実には増減ないことを示されるなかに、

浄土宗意指方立相、法属<sup>レ</sup>報故別不<sup>レ</sup>举<sup>レ</sup>之、応与<sup>レ</sup>化同。故举<sup>二</sup>報化<sup>一</sup>其義為<sup>レ</sup>足。真含<sup>二</sup>法報<sup>一</sup>化撰<sup>二</sup>応身<sup>一</sup>。約<sup>二</sup>此義<sup>一</sup>辺<sup>二</sup>言<sup>二</sup>報化<sup>一</sup>也。

とある。ここでは法身を報身に撰める理由として指方立相であるからとされる。しかし何故指方立相ならば報身に法身が撰まるのかは不明である。恐らくは前出の先哲のiとiiiのように、無相（法身）即有相（報身）なる仏身が、凡夫に知覚可能な有相の面をもって凡夫に対するという意であろうか。しかし前後に説明がない以上想像の範疇を超えるものではない。最後に乗専（一二九五―一三三三？）『最須敬重絵詞』巻七、第二五段（四・四七〇）には、

又『円覚經』の「生死涅槃猶如昨夢」といへる文を、浄土門の意によせて詠ぜられける。

かはらじな 弥陀の御国に むまれなば きのふのゆめも けふのうつゝも

浄教の宗旨は指方立相と談ずればとて、一向有相の教なりとこゝろうる人は、ひとへに浅近の思をなす。而に

自力をすてゝ他力に帰するといへるは、しばらく生仏各別の義趣に相順すれども、穢土を去て浄土に生ずともへば忽に生即無生の真理に契当して、極樂の往生をうれば法性の常樂を証するなり。この時は煩惱すなはち菩提と転じ、生死すなはち涅槃とあらはる。(中略) 今の佳什は当教の極致を得て「始知衆生本來成仏」の証悟も、西方の淨刹にして究竟すべき義をよみたまへる、ことに甚深にこそきこえはんべれ。

とある。これは聖道教である『円覚經』の文を浄土門の意によつて釈され詠まれた歌の説明として、指方立相のことを浄土教の宗旨とされ、有相の教であるから淺近の法と思うものもあるだろうが、他力に帰することが生即無生の真理に契当することであり、それに帰したならば今生は生仏各別の義趣に相順するが、浄土に往生すれば法性の常樂を証す理があり、聖道教に説かれる証悟を浄土で得る証であるとされる。しかし何故指方立相が浄土教の宗旨となるのか、その時の指方立相の物体とは何であるかは全く不明である。

以上覚如・存覚・乗専の三師の四聖教、五文を概観したがいずれもその所顕等は不明である。存覚は覚如の長子であり、乗専は覚如の弟子である。蓮如には管見する限り指方立相の語はない。そのことを考えれば、覚如の時代の方に、恐らくは法然伝の影響から用いられた用語であり、聖道門に対して浄土教の特徴を表す語として用いられたと考えられる。なぜ覚如等が指方立相という語を浄土教の特徴として用いられたかについては、前出の善導の爲凡の教とあることや、各種法然伝や浄土異流の影響<sup>17)</sup>等が考えられる。そして善導の「爲凡の教」と云われて、聖道諸師に対して『觀經』が念仏法を説かれた經典であるということを示すための特徴をもった語であつた指方立相の語を、浄土教の特色とされ、趣入の浄土を無相に相即する有相の浄土として念仏往生の法門を示されたと考えられる。しかしその語の物体などの詳しい説明もなく用いられている以上、断定まではできない。



## おわりに

以上、善導・親鸞は、指方立相の語を観察行の所観の境を表す語として真実の法とはされていない。また列祖は浄土教の変名として真実の法として用いられている。この意味で指方立相という語は、筆者の疑問①として、所観の境に限って用いられる語であり、疑問②として、先哲の義は善導の用いられた意としては不穏当であると言わざるを得ない。

ここで指方立相ということにおいて一つの問題がある。『浄土文類聚鈔』『念仏正信偈』（二・二六七）の帰敬偈として、「西方不可思議尊」とある文を、どのように理解するかということである。これは、「西方」とは、やはり指方を表す語ではあるが、それに事相の語である「不可思議尊」という語が付いている。これは、親鸞が引文や典拠のある文以外で唯一「西方」と用いられた用例である。指方立相とは、前出の先哲の*i*には、凡夫の願生に応じるために仏が建立された有方・有辺・有相の浄土のことであり、これに対して「不可思議尊」とは、事相ではあるが、「不可思議」、つまり凡夫では思議することのできない仏身・仏土となり、その意味では、凡夫には願生できない仏身・仏土となる。つまり先哲の*i*に対しては、この「西方不可思議尊」とは凡夫の願生ということにおいて矛盾する語となる。ではこの「西方不可思議尊」とはどのようなものであるうか。その答えとなるものが、『一念多念文意』（二・六六一）の「恒願一切臨終時」の文の釈であろう。それは、

「恒願一切臨終時、勝縁勝境悉現前」といふは、（中略）いまつねにといふは、たえぬこゝろなり、おりにしたがふて、ときどきもねがへといふなり。（中略）「一切臨終時」といふは、極樂をねがふよろづの衆生、いのちおはらむときまでといふことばなり。「勝縁勝境（左訓…形なり）」といふは、仏おもみたてまつり、ひかりおもみ、異香おもかぎ、善知識のすゝめにもあはむとおもへとなり。「悉現前」といふは、さまざまのめでたきことども、めのまへにあらわれたまへとねがへとなり。

とあるものである。この「恒願一切臨終時」の文自体は善導『往生礼讃』（一・九二二）の文であるが、ここでは臨終の時に勝縁等の現前、臨終来迎を願うものとして示される。しかしこの文を隆寛（一一四八～一二二七）『一念多念分別事』（二・一一一五）には、平生から臨終まで一貫して願うべきこと、つまり一念から多念に至る一念・多念を包摂する証文と見られ、親鸞は、信一念に得た摂取不捨の利益の内容として一念の証文とされる<sup>(18)</sup>。ここで「勝境」とは、見仏・見光・聞香とされ、この勝境に当然浄土の相状も入ることとなり、それらを悉く私の眼前にあらわれるように平生に願えと言われているのである。ここで、この浄土の相状とは、凡夫が願することのできる相状であるので、方向を限定し相を想うという指方立相といわれる相でないはずはない。ただしこの相は、直ちに真実とされるのではなく、どこまでも凡情を遮せずというものでしかないものであり、信一念に得た摂取不捨の利益として当来趣入の浄土の相状を思えというものである。その趣入の浄土を抛り所として、この人生を生きること<sup>(19)</sup>が、本願文に誓われた「欲生我国乃至十念」の意であり、そのことが、「西方不可思議尊」と帰敬することである。この『一念多念文意』の文は、念仏行者の信仰生活の上において、大事な指摘であると考ええる。

以上

(註)

- (1) 『無量寿経』(『浄土真宗聖典全書』一・三三二)(以下卷数と頁数のみをもって示すものは全て『浄土真宗聖典全書』である)、  
『観経』(一・八〇)等、『阿弥陀経』(一・一〇五)、『大阿弥陀経』(一・一三七)、『平等覚経』(一・二二五)、『如来会』  
(一・三二二)、『莊嚴経』(一・三六〇)、『称赞浄土経』(一・三八五)である。

- (2) 発表の際に質問として、弥陀浄土は西方にあらず、中心では、というものがあつた。ここでそれに答えるならば、その質問は『真宗叢書』(以下、真叢と略す)引用の専精院鮮妙(一八三五～一九一四)『宗要論題決撰編』(二・二二三下)に依られるものであろうが、『無量寿経』卷上、第十七願に「十方世界無量諸仏」(一・二五)とあり、また『同』卷下の「往観偈」(一・四五)に十方の仏土よりの往観を勧められることより弥陀仏国を中心とされるものである。ただし「往観偈」の次上の文としてその往観の意を述べる文に「かの東方」(一・四四)とあることより、あくまでも弥陀浄土からの十方であり、この説は「彼」の一字を考慮に入れていない説となり、専精院の説は、娑婆の私を中心とはせずに、浄土の弥陀を中心とするという信仰態度であると考える。その上で、この「東方」とは浄土からの東方であるから、直接的にはこの娑婆を指していると窺うべきであり、「従是西方」を助顯するものと窺う。

- (3) 『龍谷大学論集』第四六七号、一〇～一五

- (4) 真叢二・二〇一～二一四上。引用されている先哲としては、甘露院慧海(二七九八～一八五四)、得法院寛寧(一七八七～一八七九)、劳謙院善讓(一八〇六～一八八六)、浄満院圓月(一八一八～一九〇二)、願海院義山(一八二四～一九一〇)、専精院の六師である。

- (5) 内藤氏は次下に、先哲の考察を、「浄土三部経・七祖の論釈・親鸞の著作が一貫して凡夫救済の他力念仏法を示している」と

いう立場に立てば、それなりに首肯できる論理を構成しているが、善導そのものの浄土思想の考察としては問題をのこすであろう」とされる。この問題については、この論攷では一切触れていないから、どのような問題であるかはわからない。そしてその上でこのi iiiに関して、「凡夫の報土往生という善導の基本姿勢からして妥当な見解であるともいいうるのではなからうか」とされる。

- (6) 『安樂集』巻下 第六大門 十方西方比較（一・六三二）には、『大經』に拠るとして、「於<sub>レ</sub>時法藏菩薩願取<sub>二</sub>西方<sub>一</sub>成仏、今現在<sub>レ</sub>彼。」（訓点に関しては『浄土真宗聖典全書』に順い、特に必要ないところは訓点のみを標示する）と阿弥陀仏自身が西方の浄土を願じて成仏されたとする。

- (7) 浄影寺慧遠（五二三～五九二）『観無量寿経義疏』（以下、観経義疏と略す）巻末（『大正新脩大藏經』（以下、大正と略す）三七・一八〇上）では、第一の観の相を弁ずるなかの第一の略観の第二の勧むる所以を積される一段（ただしその一段の範囲は「所以者何く從<sub>二</sub>心想<sub>一</sub>生」）である。

- (8) 甘露院（真叢二・二〇二下）、願海院（真叢二・二〇八）

- (9) 甘露院（真叢二・二〇一上）

- (10) 浄影寺慧遠『観経義疏』本（大正三七・一七三中～下）に、観仏に真身観と応身観の二あるとし、その応身観にも真身観にも始終を分かち、真身観の終りを「妄想を息除し、内覺に相応するを説きてもつて終と為す」とされる。

- (11) 浄影寺慧遠『観経義疏』本（大正三七・一七八上）には、韋提希の安養を別して請うとして、思惟・正受を安養の因として請問するとされる。そしてその思惟・正受を二門分別され、一つは、定散分別として、三淨業（三福）を思惟といい、十六観法を正受といい、もう一つは、十六観中の隨義分別として、第一日観、第二水観を思惟といい、第三地観（善導は地想観）以降の十四観を正受とされる。

(12) 文当面では「行じがたし」ではあるが、次下の「定善義」の引文により、善導と同様に解し、行ずることができないと解した。

(13) 梯實圓氏『顕浄土方便化身土文類講讃』（二四〇～二四二）では、『六要鈔』（四・一二四〇～一二四一）の『観経』真身観の仏を化身とすることの問答を引用して、『六要鈔』の答えに、一に、真身観の仏とは、まず観門に約して説かれているため、念仏所見の身に望むれば方便を帶すから、と、二に、真身観の真身所共の化身を指すという二義のなか、「後の義を穩便と称しつべし」（原漢文）とあるのに対して、先哲の多くは前義を採用しているとして、定善の習熟度に応じて大小さまざまな現れ方をする有限の仏身としなければならぬとされる。そして身高としては、凡夫の想像を絶する大きさではあるが有限な数量であるとして、相即無相であり、辺無辺不二であろうような真報身ではないといわねばならないとされる。また撰取不捨について、「撰取不捨の徳を持つといわれる意味では願力成就の真報身を顕わしているが、それは経の隱彰の実義を顕わしたもので、顕の義しか読み取れない未熟の者には、撰取の益にあずかる念仏さえも観仏三昧のことと見ていくのである」とされる。

(14) 「不可思議」「無量」とは、諸師と同様に無方無辺ではあるが、「光如来」を『尊号真像銘文』（二・六一八上）には「光如来」とまふすは阿弥陀仏なり。この如来はすなわち不可思議光仏とまふす、この如来は智慧のかたちなり、十方微塵刹土にみちたまへるなりとするべしとなり。」とあるから、諸師のいう理ではなくあくまでも事相である。

『観経疏』『法事讃』ともに二七カ所、『観念法門』十カ所、『往生礼讃』一三三カ所、『般舟讃』八カ所ある。

(15) 『古徳伝』解説（四・一一〇下～一一一上）、『伝法絵』解説（六・七三二）参照。

(16) 紙数の制限上詳しく論述することはできないが、依報と正報の違いはあるが、法界身に関して、小木曾善龍氏「第八像観」法界身について」（西山善林学報第二十号・一七～二七）に、鎮西の良忠（一九九～一二八七）の義と西山派祖の証空（一

一七七～一二四七）の義が示されている。それに依ると良忠の義は、淨影寺の説と軌を一にするものであり、定観の修行の効果に依って現れる相であるとされる。また証空の義は、観門の教えを示して弘願に帰せしめんとするものである。鎮西・西山、いずれも善導のように指方立相を方便とする義ではない。

詳しくは梯實圓氏『一念多念文意講讀』（一二七～一三四）を参照。

(19) (18)

幡谷明氏『幡谷明 講話集2 文類偈講義』『西方とは』（六二～六六）を参照。特に「西方」とは「指方立相」ということであり（中略）愚かで拙い我われはたとえ、いたるところが淨土であると教えられても、それを素直に受け入れられることができません。（中略）生死という嚴肅な事実、決定的なできごとを通して、死して帰っていくところが明らかになっていく。その帰っていく世界を依りどころとしてこの与えられた人生を生きられることが、凡愚である我われに与えられた道なのです。（中略）「西方」の説明をされながら、凡愚が願生していく世界が表されて、それに対して「不可思議尊」とは、私どもが帰命すべき如来を明らかにされたもので、帰命と願を表されていることに注意されているのです。如来への帰命は、淨土への願生として展開していくことがあります。我われが如来に帰することは、如来のまします世界、すべての人が生れていく世界、そういう世界を願って生きることです。」（六二～六五）とある。