

浄土教における念仏の諸相

— 身体性を中心に —

溪 英 俊

【要旨】

日本浄土教において重視される念仏について、特に身体性に着目し、その変遷をたどる。まず法然、親鸞、一遍の念仏観を確認する。法然は、「偏依善導一師」とその立場を明示し、「念声是一」と称名念仏を強調した。親鸞もその立場を受け継ぐが、念仏を報恩行として理解する。一遍は、浄土宗西山派の流れを汲み、自身の思想を構築する。また、身体性に着目すると、善導・法然において、心で仏を観じる観念から口称の念仏へと変化している。親鸞も同様に口称の念仏を中心とした。一遍は、口称の念仏と共に、踊躍歓喜を身業にあらわす踊念仏を行った。このように、念仏は歴史的展開の上で、心の範疇から具体的な身体性を伴うものへと拡張されていくのである。

序論

二〇年、二〇年後の日本社会で求められる僧侶像・寺院像「答申書」において、「『自然』『身体性』をともなう宗教体験が求められる趨勢に対して、真宗らしい対応の必要性」が示された。答申では、「他宗に対して真宗という仏道には『自然』や『身体性』は要素として希薄」と指摘しており、その上で、「『共感性』という真宗の際だっ

た特長を生かした様々な体験機会を創出していく方向性が考えられる」としている。

この「共感性」という真宗の際だった特長」という点は、さまざまな講等が催され、共に聴聞してきたという歴史からも、浄土真宗の重要な要素であり、今後の課題であることは論を俟たない。

また、「体験機会の創出」という点では、日本浄土教の系譜から発展した芸能が、日本各地に存在する²⁾。それら念仏芸能の源泉には、念仏があるといわれる。宗教が広がっていく上で、芸能との結びつきは重要なものであり、浄土真宗においても検討する価値があると思われる。

日本浄土教の展開において、重要な人物の一人に、平安末期から鎌倉初期に活躍した法然聖人（以下、法然）がいる。法然は、それまで寓宗的位置付けだった浄土教を、一宗建立し、浄土宗とした。また専修念仏のように、ひとつの行に収斂するという、その後の鎌倉時代に成立した仏教諸宗派の方向性を決定付けた。法然の弟子の一人に親鸞聖人（以下、親鸞）がいる。親鸞は今日、浄土真宗の宗祖とされるが、親鸞自身に立教開宗の意図はなかった。しかし曾孫である覚如上人により、浄土宗諸派とは異なる位置付けがなされ、結果、浄土真宗という一宗が成立するに至った。さらに、親鸞よりわずかばかり時代が下ると、遊行と賦算により念仏を広めた一遍上人（以下、一遍）による時宗が興る³⁾。

よって拙稿では、法然・親鸞・一遍の念仏観を通して歴史的展開を確認しつつ、答申書において他宗に比して希薄とされた「身体性」の部分に着目してみたい。この語は一般的に身体が持つ性質のことを指すが、分野毎に定義が異なる。そのため今回は、「身体的な行為」という限定的な意味で用いることをあらかじめことわっておく。

第一章 法然・親鸞・一遍の教義的念仏観

第一項 法然の念仏観

法然は、平安末から鎌倉初期にかけて活躍した僧侶であり、浄土宗の開祖である。当時、浄土思想を始め、念仏は、源信などによってすでに広まっていた。しかし浄土教は、修行に適した土に往き生まれることで、継続的に修行をして仏果を得ようとする寓宗の如き扱いであったことは否めない。法然が、浄土に生まれることを阿弥陀仏の救済であるとした点は、浄土教思想の上で画期的な転換だと評される。

法然は、承安五（一一七五）年、四三歳の時に、善導の『観経疏』「散善義」就行立信釈の文⁴によって浄土教に回心した⁵という。そして、主著『選択本願念仏集』（以下『選択集』）三選の文において、

計也、夫速欲離生死、二種勝法中、且閻聖道門選入浄土門。欲入浄土門、正雜二行中、且抛諸雜行選応歸正行。欲修於正行、正助二業中、猶傍於助業選応専正定。正定之業者即是称仏名。称名必得生。依仏本願故。

はかりみれば、それすみやかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法のなかに、しばらく聖道門を闊きて選びて浄土門に入るべし。浄土門に入らんと欲はば、正雜二行のなかに、しばらくもろもろの雜行を抛てて選びて正行に歸すべし。正行を修せんと欲はば、正助二業のなかに、なほ助業を傍らにして選びて正定をもつばらにすべし。正定の業とは、すなはちこれ仏名を称するなり。名を称すれば、かならず生ずることを得。仏の本願によるがゆゑなり⁶。

と述べ、称名念仏によって必ず往生が可能であることを示す。その根拠は、善導の就行立信積を受けて、仏の本願力に依るからだとしている。

それでは、法然がこのような着想を得た背景をうかがってみると、『和語灯録』には、

しかるに世すでに末法なり、人みな悪人なり⁽⁷⁾

とあり、このような時代観、人間観を有していたからだと考えられる。当時の日本社会では、永承七（一〇五二）年を末法元年とする理解が一般的であったとされる。この時期は、藤原氏が要職を占めた摂関政治から院政へと体制が移り変わり、さらに武士の台頭が顕著となった時代である。そのため治安が乱れ、民衆の不安も増大した。このような乱世・濁悪の世の劣った機根に相応する教えとして、法然は専修念仏の一行を選び取ったと考えられる。また、この選択は行者によるものだけではない。阿弥陀仏によって選ばとられた側面も示されている。これに関して、『選択集』『本願章』には、五つの問答が設けられている。第一の問答では、法蔵菩薩の発願について論じる。『仏説無量寿経』（以下『大経』）、『大阿弥陀経』に示される法蔵菩薩の発願修行を引用し、その上で『大阿弥陀経』により、「選択」の語を取りあげ、「取捨の義」であると解釈している。法蔵菩薩は清浄の行や善妙の国土などを選び取ったことを示し、問答の最後に、

即今選擇前布施持戒、乃至孝養父母等諸行、選擇專称仏号。故云選擇也。

すなはちいま前の布施・持戒、乃至孝養父母等の諸行を選択して、専称仏号を選択す。ゆゑに選擇といふ。⁽⁸⁾

と、専称仏名を選択されたと示している。続いて第二の問答では、なぜ法蔵菩薩が第十八願において諸行を選び捨て、念仏一行を先取したのかという問を立て、

聖意難測。不能輒解。雖然今試以二義解之、一者勝劣義、二者難易義。

聖意測りがたし。たやすく解することあたわず。しかりといへどもいま試みに二の義をもつてこれを解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。⁹⁾

と、念仏を勝劣、難易の二義によって区分し、その理由を示している。まず勝劣の義については、名号の中に、内証・外用のすべての功德がおさまっているためだとする。¹⁰⁾ 次の難易の義については、その行為性の難易によって示している。¹¹⁾ さらに善導の『往生礼讃』や源信の『往生要集』によって助顯し、

故知、念仏易故通於一切。諸行難故不通諸機。然則為令一切衆生平等往生、捨難取易、為本願歟。(中略) 当知、以上諸行等而為本願者、得往生者少不往生者多。然則弥陀如来、法蔵比丘之昔被催平等慈悲、普為撰於一切、不以造像起塔等諸行為往生本願。唯以称名念仏一行為其本願也。

ゆゑに知りぬ、念仏は易きがゆゑに一切に通ず。諸行は難きがゆゑに諸機に通ぜず。しかればすなはち一切衆生をして平等に往生せしめんがために、難を捨て易を取りて、本願となしたまへるか。(中略) まさに知るべし、上の諸行等をもつて本願となさば、往生を得るものは少なく、往生せざるものは多からん。しかればすなはち弥陀如来、法蔵比丘の昔平等の慈悲に催されて、あまねく一切を撰せんがために、造像起塔等の諸行をもつて往生の本願となしたまはず。ただ称名念仏一行をもつてその本願となしたまへり。¹²⁾

と述べる。もし仏像を造り、塔寺を建てることによって救うという本願ならば、大多数を占める貧賤の者が洩れることになる。さらに同様の論調で、愚鈍下智・少聞小見・破戒無戒の人々こそ、本願は目当てとされていると述べている。これは先に確認した『和語灯録』に見られるような人間観と軌を一にしており、法然の本願観が時機相応という点に立脚していることを示しているといえよう。

さて、法然が庵を構えた吉水には、僧俗相集い、教えを聞いたという。その教化方法については、応病与薬的な態度だと評される。例えば念仏についても、『選択集』三選の文に見られるような称名念仏一行を選び取るような表現がある一方で、

我ころ弥陀仏の本願に乘じ、決定往生の信をとるうえには、他の善根に結縁し、助成せむ支、またく雑行となるべからず。わが往生の助業となるべき也。¹³

と、決定往生の信を得た上においては、雑行であっても、もはや雑行とはならず、念仏往生のための助業として転換されるといふ。また、

問ていはく、念仏のほかの余善をば、往生の業にあらざとて、修すべからずという事あり。これはしかるべしや。答ていはく、たとへば人のみちをゆくに、主人一人につきて、おほくの眷属のゆくがごとし。往生の業の中に念仏は主人也、余の善は眷属也。しかりといひて余善をきらふまではあるべからず。¹⁴

と、念仏と余善の関係を主人と眷属に譬え、余善も否定しない。

以上確認したように、法然は、時機相応という視点に立ち、選択本願の念仏を中心とした上で、さらに一度選び捨てた雑行も、念仏往生のための助業へと転換するといった、清濁併せ呑むような寛容な視点に立った念仏観を有していたといえる。

第二項 親鸞の念仏観

親鸞は、九歳で得度し比叡山に登り修行した。そこでの行実の詳細は詳らかになっていないが、『恵信尼消息』によれば、堂僧であつた。¹⁵⁾ この堂僧とは、当時一般に、比叡山の常行三昧堂に勤める不断念仏衆のことを指しているといわれる。『恵信尼消息』に依拠したとしても、親鸞がどの時期から堂僧となつたのかは不明である。ただ二九歳で六角堂に参籠するまでに、念仏を行じていたということはいえるだろう。その後、夢告により法然門下となる。以来、法然のもとで浄土教を学び、元久二（一二〇五）年には、『選択集』の書写を許されている。承元元（一二〇七）年、承元の法難において越後へ流された。法難以後、法然と再会することはなかったが、生涯を通じて法然の弟子であるという立場を取っており、自宗を建立する意図はなかったと考えられる。そのため、念仏についても法然の専修念仏の立場を踏襲しているが、しかしながら、その表現について法然と親鸞では、相違点も見られる。以下、親鸞の念仏観を確認する。

まず親鸞は、『教行証文類』『行文類』において、

謹按往相廻向、有大行、有大信。大行者則称無礙光如来名。

つつしんで往相の回向を案ずるに、大行あり、大信あり。大行とはすなはち無礙光如来の名を称するなり。¹⁶⁾

と、無碍光如来の名を称することを大行と位置付けている。また法然の『選択集』冒頭の、

南無阿弥陀仏 往生之業
念仏為本

「南無阿弥陀仏 往生の業は念仏を本とす」と。⁽¹⁷⁾

という一文を引用し、さらに『尊号真像銘文』（正嘉本）には、

「正定之業者即是称仏名」といふは、正定の業因はすなはちこれ仏名をとらふる也。⁽¹⁸⁾

と示している。このように、法然の主張した称名念仏による往生の立場を継承しているといえよう。

一方で、「正像末和讃」に、

不思議の仏智を信ずるを 報土の因としたまへり

信心の正因うることは かたきがなかになほかたし⁽¹⁹⁾

とあるように、信心を浄土往生の因（信心正因）とする表現がある。「行文類」には、

正定之因唯信心

正定の因はただ信心なり。⁽²⁰⁾

とあり、ほかに「行文類」を中心に、信心正因の表現が多数見られる。⁽²¹⁾ そのうえで、称名について考えると、「行文類」に、

憶念弥陀仏本願 自然即時入必定

唯能常称如来号 応報大悲弘誓恩

弥陀仏の本願を憶念すれば、自然に即のとき必定に入る。

ただよくつねに如来の号を称して、大悲弘誓の恩を報ずべしといへり。⁽²²⁾

とある。阿弥陀仏の本願を憶念すれば、即時に必定に入ることができる。だから如来の名号を称し、恩に報いなければならぬという、称名を報恩とする理解（称名報恩）が示されている。また、「化身土文類」には、

哉爰久入願海深知仏恩。為報謝至徳、撫真宗簡要恒常称念不可思議徳海。

ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。⁽²³⁾

と示されている。この不可思議の徳海とは、称えられる阿弥陀仏の不可思議の名号を指していると考えられる。よつて、阿弥陀仏の本願を信じ願海に入ったならば、その仏恩に対する報謝のために名号を称することが説かれているので、先の「行文類」の文と同じく、称名報恩が示されているといえる。これは衆生の称名の功を全否定するものである。法然の称名念仏による往生を継承した立場と異なるようにも見えるが、法然自身にも「涅槃之城以信為

能入⁽²⁴⁾”といった表現があり、法然の上に親鸞が信心正因を明らかにしていく思想的根拠が確認されることから、両者は思想的に異なることを説示しているのではないと考えられる。

付言すれば、親鸞は、善導の六字釈を解釈し、

爾者南無之言歸命。歸言^至也。又歸説也、説字^悦音。又歸説也、説字^{稅音悅稅二音告也}。是以歸命者本願招喚之勅命也。^{説也宣述人意也} 命言^{業也招引也使也教也} 道也信也計也召也

是以前述の如く、

しかれば、「南無」の言は歸命なり。「歸」の言は、至なり、また歸説なり、説の字は、悦の音なり。また歸説なり、説の字は、稅の音なり。悦稅二つの音は告なり、述なり、人の意を宣述するなり。「命」の言は、業なり、招引なり、使なり、教なり、道なり、信なり、計なり、召なり。ここをもつて「歸命」は本願招喚の勅命なり。⁽²⁵⁾

と述べ、名号の「南無」を歸命であり、本願招喚の勅命と理解する。つまり、名号そのものに衆生を浄土に迎え入れるはたらきがあると見ている。さらに『尊号真像銘文』（正嘉本）には、

「言南無者」といふは、すなわち歸命とまふすみことば也。歸命は、すなわち釈迦・弥陀の二尊の勅命にしたがひて、めしにかなふとまふすことばなり。このゆへに「即是歸命」とのたまへり。⁽²⁶⁾

と述べ、釈迦弥陀二尊からの勅命に対して、衆生が従う（信心）という呼応関係があることが示されている。

このように、親鸞は念仏について、名号の力用そのものを語る場合と、そのはたらきかけに対する衆生の信心と

いう呼応関係を含んで語る場合があるといえる。法然の選択本願の念仏の上に立脚しながら、信心獲得後の念仏を報恩とする点が、親鸞の念仏観の特徴といえる。

第三項 一遍の念仏観

第一節 一遍の修学背景

一遍は、時宗の祖とされる。その教化の特徴は、全国の遊行と賦算、そして踊念仏である。特に踊念仏という独特の形態に意識が向きやすいが、それについては第二章で検討することとし、一遍の念仏そのものについての理解をうかがってみたい。ここではまず、一遍の修学背景について確認する。

一遍は一〇歳の時（宝治二（一二四八）年）⁽²⁷⁾に出家し、建長四（一二五二）年に九州太宰府の聖達^{しやうたつ}のもとを訪ねる。聖達は浄土宗西山派祖証空の高弟であった。一遍の父・河野通広も京都で証空に学んでいたため聖達とは同門になり、その縁を頼ったものと思われる。しばらくして、同じく証空門下の華台^{けわだい}にも学ぶ。以来、一年ほど華台のもとで学び、再び聖達に師事した。弘長三（一二六三）年に、父通広が没したため故郷伊予国に戻り還俗し、父の後を継ぐが、再度出家する。⁽²⁸⁾

一遍の師事した聖達・華台の両師が、証空上人（以下証空）の直弟であったことから、一遍は浄土宗西山派の学系に位置していると考えられ、証空の念仏観の影響が予想される。

そこで、西山派祖、証空の念仏観を概観しておく。証空の立場については、師である法然と比較し、

法然房切諸行願、弟子善慧房生取諸行申也。⁽³⁰⁾

法然房は諸行の願を切り、弟子の善慧房は諸行を生け捕りにすと申すなり。

と評されている。これは、証空が弘願に帰する前後を厳密に分け、弘願に帰した後は一切の善根を往生の行業であると融会し、広い意味での念仏とすることによる。もともと、すでに確認したように、法然にも本願に帰した上で、諸行は念仏往生のための助業となるといった説示も見られる。さらに証空は、『観念法門自筆御鈔』において、

念心既二徹レバ、必ず声二頭ハル。世間ノ苦樂共二声二頭ハレテ、心ノ底ヲ示スガ如シ。今仏ニ歸命スル志極マレバ、其ノ思ヲ声ニ頭ハスベシ。況ンヤ名ハ必ず体ヲ召ス。弥陀弘願ノ体ニ歸セバ、彼ノ仏ノ名号ヲ称ヘテ、三業共ニ他ナキ謂ヲ頭ハスベキモノナリ。⁽³¹⁾

と述べ、称名念仏は信心にもとづくことを述べる。さらに阿弥陀仏の弘願そのものに帰依したならば、それが称名となり、阿弥陀仏の身口意の三業と衆生の身口意の三業が不離であることを示している。このような理解は、一遍の念仏観につながるものであると考えられる。

証空は、仏体即行説を立て、往生の行業を衆生の行業ではなく、願成就の阿弥陀仏体の上で語る。これは衆生が往生する根拠を、法蔵菩薩が四十八願を成就して、成仏した事だとするからである。先行研究にもとづけば、「證空の教学において『南無阿弥陀仏』の六字名号釈には独自の理解があり、我々衆生にとつて最も重要かつ必要なのは、弥陀正覚の謂われを知り理解することであると言える。この事から、善導や法然が最も重視した称名が、一段下がった処に位置づく感は否めないが、決してそのように捉えるべきものではないのである」⁽³²⁾、さらに「我々

衆生が平生において阿弥陀仏を思う心が極まる時、その念いは必ず声となって顕れるもの³³⁾であり、また「我々の心は妄想顛倒の心ではあるけれども「南無阿弥陀仏」を称えることができれば、仏の五劫兆載永劫の願行全てが名号に納まり、仏の恩徳により生死を離れることが出来ると思えると共に大慈大悲の功徳が満ちあふれていると感じることができ、その時、あまりの嬉しさに「南無阿弥陀仏」と称えるとする「うれしさ」のあまり称える念仏を説くのである³⁴⁾」といわれている。

さらに、

中に心をそへず、申せば生と信じて、ほればれと南無阿弥陀仏となふるが、本願の念仏にてはあるなり。これを白木の念仏とは、いふなりとぞの給ける。³⁵⁾

と述べるように、衆生のはからいを捨て念仏申すことが他力の念仏であるとし、これを白木の念仏と呼んでいる。ただし、「申せば生と信じて」とあるように、証空の場合、衆生の信心を前提とすることは、首尾一貫しているといえよう。

第二節 一遍の念仏観

文永八（一二二七）年、一遍は信濃の善光寺に参籠する。この参籠中に、感得した二河白道の本尊を描き、帰国後、窪寺の庵室にそれを掲げ、人との交わりを避けて三年間行住座臥の行を行った。その時に「十一不二頌」を感得し、衆生利益を決心したという。この「十一不二頌」について、「一遍教学の根本的立場を表明するものである³⁶⁾」という指摘がある。この頌は『一遍聖絵』に、

十劫正覚衆生界 一念往生弥陀国

十一不二証無生 国界平等坐大会³⁷⁾

十劫に正覚す衆生界、一念に往生す弥陀の国、

十と一とは不二にして無生を証し、国と界とは平等にして大会に坐す。

と示されている。この「十一不二」とは、第一句「十劫正覚」の「十」と、第二句「一念往生」の「一」を指しており、阿弥陀仏の十劫正覚と、一念往生が不二であるといっている³⁸⁾。十劫の昔に法蔵菩薩の四十八願が成就された。願に「不取正覚」とあるのに成仏されたということは、すでに願力が成就したのである。だから衆生が称えた一念の所において、十劫の昔の阿弥陀仏の正覚と現在の衆生が不二となる、というのが一遍の理解である。

その後、岩屋寺に参籠し、遁世の覚悟ができるようにと祈願した。その後一遍は財を捨て、肉親一族との縁を絶つことになる。

文永一一(一二七四)年、一遍は故郷を後にして遊行賦算の旅に出る。まず天王寺で参籠し、出家の十戒を守るという制文を納め、如来の禁戒を受けて念仏賦算を開始した。続いて高野山を経て、熊野山中で賦算をしているとき、熊野権現より念仏賦算の神託を受けた。『一遍聖絵』では、熊野権現の神託の内容を三示、

融通念仏すゝむる聖、いかに念仏をばあしくすゝめらるゝぞ。御房のすゝめによりて一切衆生はじめて往生すべきにあらず。阿弥陀仏の十劫正覚に、一切衆生の往生は南無阿弥陀仏と必定するところ也。信不信をえらばず、浄不浄をきらはず、その札をくばるべし。³⁹⁾

とある。この信託に先立ち、熊野で賦算中に、ひとりの僧が自分には信心が起きないからといって、札を受け取らなかつた。しかし、その僧が受け取らなければ周りの人々も札を受け取らなくなると思い、「信心が起きなくても受け取ってくれ」と強引に札を渡す、という出来事があった。それが気がかりとなり、熊野の本宮に籠もつて願を立てて祈つたところ、先の神託を受けたという。一遍が勧めたから、一切衆生が往生することができのではない。十劫正覚において、一切衆生の往生が決定している。つまり、往生の因は阿弥陀仏の側で成立しているのだから、札を配る相手の信不信、浄不浄は問題とはならないという。そして一遍は、

大権の神託をさづかりし後、いよく他力本願の深意を領解せり⁽⁴⁰⁾

と述べており、この熊野の神託が一遍の思想を貫いていると考えられる。『播州法語集』には、

我法門は熊野の御夢想の口伝なり。⁽⁴¹⁾

という。この神託から理解できるのは、一つには阿弥陀仏を、十劫正覚の仏であり、その正覚において一切衆生の往生が決定しているという点である。これは先に見た、証空の教学に類似しているといえよう。

さらに、神託は続けて「信不信をえらばず」という。一遍は、信心が起らないから受け取らないという僧侶に対し、強引に賦算した。この出来事によって一遍は信心について悩み、そこで出てきた結論が、衆生の側における信不信を問わないということであつた。

わが身わが心は不定なり。このゆゑに、身は無常遷流の形なれば念々生滅す。心は妄念なれば虚妄なり。⁽⁴²⁾

と述べるように、一遍は、人の心は妄念であるという。そのような心で起こす信心を往生の因とする事は不可能であると見た。この内容を端的にあらわして、

凡夫の心には決定なし、決定は名号なり。しかれば決定往生の信たゞず共、口に任せて称名せば往生すべきなり。所以に往生は心品によらず、名号によりて往生するなり。決定の信心たつて後往生すべしといへば、なほ心品にかへるなり。我心を打捨て一向に名号によりて往生すと心得れば、やがて決定の心はおこるなり。是を決定の信たつといふなり。⁽⁴³⁾

と述べている。「凡夫の心には決定なし」とは、先の「わが心は不浄なり」と同じ内容を意味している。その上で「決定は名号なり」といい、自身の上に信心が起きなくても、称名すれば往生ができるという。往生は衆生の心にもとづき、その可否が決定されるのではなく、すべて十劫正覺の仏の名号による。一遍はさらに、信心が生じた後に往生するとすると、それは衆生の心に関わることになるとして、往因から徹底的に衆生の心を排除する。それを「我心を打捨て」と端的に表しており、その上で名号によつて往生すると心得ると、決定の信が生じるといふ。これは、決定の信が生じたから往生するというのではない。また一遍は、

南無阿弥陀仏と一度正直に歸命しつる一念の後は、我われにあらず、心も南無阿弥陀仏の御心、身の振舞も南無阿弥陀仏の御振舞、言も阿弥陀仏の御言葉なれば、生たる命も阿弥陀仏の御命、死ぬるいのちも阿弥陀仏の

御命なり。⁽⁴⁴⁾

という。往因から徹底して衆生の心を排除するから、「南無阿弥陀仏と一度正直に帰命しつる一念の後」というのも、衆生が帰命するというのではない。これは南無阿弥陀仏と素直に称えたことを意味していると考えられる。そのように名号に衆生が出会ったならば、「我われにあらず」とあるように、私自身が私自身ではなくなる。「命も阿弥陀仏の御命」とあるように、名号によって衆生が阿弥陀仏そのものに転換されていくと見るべきであろう。

一遍も、親鸞と同じく、名号「南無阿弥陀仏」に衆生を浄土に迎え入れるはたらきを見出していると考えられる。しかし親鸞は、『尊号真像銘文』などからすれば、「勅命に従いめしにかなう」といった呼応関係を見ている。この点で、「信不信をえらばず」とする一遍との差異がある。

以上確認したように、一遍は、往因から徹底して衆生の心を排除し、信心すら捨て去り、ただ名号にもとづくとした。信じようが信じまいが、名号を称えたところに衆生と仏の一致を語るのが一遍の念仏観の特徴である。

第二章 念仏の身体性

第一項 仏教と身体性

今日の心身に対する価値観は、心と身体を区別して考えるといった、心身二元論の影響を多分に受けている。

一方、仏教においては、人間の行為を身・口・意の三業として捉えている。また、人間の感覚器官を眼・耳・鼻・舌・身・意の六根としている。このように、身体感覚に関わる部分と精神作用に関わる部分を不可分なものとして

とらえる傾向が強い。

そこで、今日の心身に対する価値観と仏教における理解との隔たりを考えて、拙稿では身体性（身）に関わるものとして身業・口業を、精神性（心）に関わるものとして意業を、一応の対応関係として考えることにする。

前章で法然・親鸞・一遍の念仏観を確認したが、今日一般的に「念仏」というと、称名念仏を指すことが多い。しかし念仏は多義的な語であり、当然のことながら称名に限られるものではない。例えば『雜阿含經』などには、「南無仏」という語が見られる。これは釈尊への尊敬や尊崇、積尊滅後における追慕の念が口に出たものと考えられる。

また、三念（六随念、十随念）の第一にも、念仏があげられる。これは大乘仏教経典にも引き継がれ、『仏說観無量壽經』（以下『觀經』）や『仏說阿彌陀經』にも、「念仏念法念（比丘）僧」といった表現が見られる。その後、大乘仏教の興隆と共に他方仏思想が展開し、同時に仏の相好などを観察する観念念仏などの行が体系化されていった。

第二項 観念念仏から称名念仏へ

第一節 善導から法然へ

観念念仏は観仏ともいわれ、辞書的には、

仏の相好や功德などの事相を観察思念すること、あるいは普遍的な平等の理性を観察思念すること。一般には前者を事観、後者を理観という。□称名念仏に対する⁶⁶。

と説明されている。観仏は、心に置いて行われるものであるため、精神的行為といえる。実際には、座禅などの行為を伴うが、重点は仏の相好などの観察にある。

さて、中国で重視された經典に『観経』がある。慧遠（浄影寺）や吉蔵、智顛といった諸師は、この經典を、阿彌陀仏とその浄土を観見するための教説と領解した。彼らは『観経』に説かれる十六観を定善とし、三福を散善として理解するのである。そのため『観経』全体を通して、観仏三昧を説く經典とした。それに対し善導は、『観経疏』「玄義分」において、

今此観経即以観仏三昧為宗、亦以念仏三昧為宗。

いまこの『観経』はすなはち観仏三昧をもつて宗となし、また念仏三昧をもつて宗となす。⁴⁷⁾

といい、観仏三昧と念仏三昧を説く經典であるとみた。また十六観についても、

問曰、云何名定善、云何名散善。答曰、従日觀下至十三觀已來名為定善、三福九品名為散善。

問ひていはく、いかなるをか定善と名づけ、いかなるをか散善と名づくる。答へていはく、日觀より下十三観に至るこのかたを名づけて定善となし、三福・九品を名づけて散善となす。⁴⁸⁾

といい、定善十三観は韋提希の請いによるものだが、散善三観は釈尊の自開であるとした。さらに善導は、流通分に示される阿難への念仏付属に着目し、

從仏告阿難汝好持是語已下、正明付属弥陀名、号流通於退代。上來雖說定散兩門之益、望仏本願、意在衆生一向專称弥陀仏名。

「仏告阿難汝好持是語」より以下は、まさしく弥陀の名号を付属して、退代に流通せしめたまふことを明かす。上來定散兩門の益を説くといへども、仏の本願に望むるに、意、衆生をして一向にもつばら弥陀仏の名を称せしむるにあり。⁴⁹

と述べ、称名念仏を説く經典と理解した。善導が、このように『觀經』を領解したのは、『大經』に示される本願文による。

『大經』十八願文には、

設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念。

たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂してわが國に生ぜんと欲ひて、乃至十念せん。⁵⁰

と示される。この「十念」の「念」について「憶念」の義だとか「称念」の義だという議論があった。この「念」は、サンスクリット語 *citta*、であり、「心」を意味するとされる。そのため、經典本来の意味では、「阿弥陀仏を十回心に思いうかべること」になる。

しかし、善導は『往生礼讚』に、第十八願文の「乃至十念」を、「下至十声」として引用するなど、十回の称念であるという理解を示した。

そして「偏依善導一師」という立場を明示した法然は、「十念」と「十声」について、『選択集』『本願章』の第

四の問答で、

問曰、經云十念、釈云十声。念声之義如何。答曰、念声は一。

問ひていはく、『經』(大經・上)には「十念」といふ、「善導の」釈には「十声」といふ。念・声の義いかに。答へていはく、念・声は一なり。³¹⁾

と述べ、「念」と「声」と同一のものとし、「十念」を十回の称名念仏であると示している。

このように、經典本来からすれば、十八願文の十念は憶念などの心の範疇で理解されるものであったが、善導により十念を十声と理解する方向性が見い出され、また『觀經』についても觀仏を説く經典という理解から、称名念仏を説く經典へと位置付けられるようになった。

つまり、善導を契機に觀仏という精神作用を中心とする念仏から、身体感覚―特に口業―に関わる念仏へと転じられ、法然により、さらにその方向性が補強されたと考えることができる。

第二節 親鸞の立場

先の念仏觀と同様に、ここでも親鸞は法然の立場を踏襲している。『唯信鈔文意』には、

「十念」といふは、たゞくちに十返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。³²⁾

とあるように、念と声を同一のものとして理解しているのは、その証左である。

また、親鸞は『信文類』「三二問答」において、

眞実信心必具名号。名号必不具願力信心也。

眞実の信心はかならず名号を具す。名号はかならずしも願力の信心を具せざるなり。³³⁾

と示している。ここで名号とあるのは、機のうえに名号が働いている姿、つまり称名を意味している。つまり眞実信心を得た人は、必ず称名するといふのである。先に確認した証空の『観念法門自筆御鈔』においても、帰命の志が極まれば、必ず声にあられるという説示があった。しかし証空の場合は、衆生の起こす帰命の思いが極まったところに称名があらわれるといふことであり、それによつて仏と衆生の身口意の三業の不離を示していた。親鸞がいう称名は、すでに確認したように報恩の意味である。それでは、さらに続けて「名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」と述べるのはなぜだろうか。これは単に名号を称えたとしても、その事だけで本願力回向の信心があるとはいえないからである。「化身土文類」に、

凡大小聖人一切善人、以本願嘉号為己善根故不能生信、不了仏智。不能了知建立彼因故無入報土也。

おほよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもつておのれが善根とするがゆゑに、信を生ずることあたはず、

仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたはざるゆゑに、報土に入ることなきなり。⁵⁴

とあるように、称名を己の功とするならば、そこに真信心は備わっていないのである。

さて、次に真信心と称名の関係について考えてみたい。「行文類」には、

凡就往相回向行信、行則有一念、亦信有一念。

おほよそ往相回向の行信について、行にすなはち一念あり、また信に一念あり。⁵⁵

とある。行一念とは、先の文に続いて、

言行之一念者、謂就称名偏数顕開選択易行至極。

行の一念といふは、いはく、称名の遍数について選択易行の至極を顕開す。⁵⁶

とあり、さらに、

故大本言、仏語弥勒、其有得聞彼仏名号、歡喜踊躍乃至一念。当知、此人為得大利。則是具足無上功德。

ゆゑに『大本』（大経・下）にのたまはく、「仏、弥勒に語りたまはく、へそれかの仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して乃至一念せんことあらん。まさに知るべし、この人は大利を得とす。すなはちこれ無上の功德を具足するなり」と。⁵⁷

と、『大経』を引用する。この一念は、名号が衆生の声となって活動する信心獲得後の最初の一声⁽⁸⁸⁾のことである。その一念の所に、大利を得ると示している。信心獲得後のことであるから、称えるという行為によって往生成仏の因果成立するのではない。あくまでも、名号のはたらきによって大利を得て、無上の功德を具足するのである。また、歡喜について『一念多念文意』に、

「歡喜」といふは、「歡」はみをよろこばしむるなり、「喜」はこころによるこばしむるなり。うべきことをえてむずとかねてさきよりよろこぶこころなり⁽⁸⁹⁾。

と示すように、信心の開けおこった一念の後に、心身にわたってあらわれる歡喜も考えられる。

一方、信一念とは、「信文類」に、

夫按真實信樂、信樂有一念。一念者斯頓信樂開發時剋之極促、彰廣大難思慶心也。

それ真實の信樂を案ずるに、信樂に一念あり。一念とはこれ信樂開發の時剋の極促を顕し、廣大難思の慶心を彰すなり⁽⁹⁰⁾。

と示し、さらに続けて、

是以大経言、諸有衆生、聞其名号信心歡喜、乃至一念。至心廻向。願生彼国、即得往生、住不退転。

ここをもつて『大経』(下)にのたまはく、「あらゆる衆生、その名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん。

至心に回向したまへり。かの国に生ぜん願ずれば、すなはち往生を得、不退転に住せん」と。⁶¹

と、『大経』を引用することから、第十八願成就文の「一念」である。この信一念とは、「信樂開發時剋極促」（初一念）とあるように、信心の開けおこった最初の時をさしている。「信心歡喜」とは、第十八願文の信樂に対応する。信樂とは、「信文類」に「疑蓋無間雜」などと示されるように、如来の救いに対して疑いの全く無い心であり、これが成就文では「信心歡喜」と示されているから、「疑蓋無雜の心（信）がそのまま歡喜の心（樂）である」とされる。⁶² また、親鸞は「信樂」を「歡喜賀慶心」とも言い換えているように、この歡喜は信心の異名となる場合もある。よって「浄土往生が決定し、浄土に生まれる事に安堵した当初の歡喜」といわれ、初一念には、身口意の三業によるこびがあらわれることはない。もしよるこびが生じるなら、そのよるこびが因となって往生が決定するという誤解を生じることになるからである。

以上、信一念と行一念によつて、信心の開けおこる時が往生成仏住不退転の時であることが示され、また衆生の三業の上にあらわれた称名の所に、大いなる利益と無上の功德が備わっているとするのである。善導・法然によつて示された称名念仏を継承しているが、その根底に存在する阿弥陀仏の本願力回向の信心を強調したのが、親鸞の立場であるといえよう。ただし、「歡」の語について「みをよろこばしむる」と解釈しながらも、口称の念仏に留まっていることに注意を要する。

第三項 踊念仏

一遍は、弘安一（一二七九）年、信濃国小田切の里（伴野とも考えられる）において、初めて踊念仏を修したという。

『一遍聖絵』には唐突に、

抑をどり念仏は、空也上人或は市屋、或は四条の辻にて始行し給けり。(中略) それよりこのかたまなぶものをのづからありといへども、利益猶あまねからず。しかるをいま時いたり、機熟しけるにや。⁽⁶³⁾

と、踊念仏の解説が挿入されている。この説明によれば、踊念仏は平安中期に、市聖として活躍した空也に始まり、それ以後踊念仏を行じる者はあったが、一遍に至ってその機が熟したというのである。

しかし、一遍の踊念仏は、当時の仏教界にすぐさま受け入れられたとはいえない。例えば延暦寺の僧重豪が、「踊りながら念仏を申すとはけしからん」といったという。それに対し一遍は、

はねばはねよをどらばをどれはるこまの
のりのみちをばしる人ぞしる⁽⁶⁴⁾

と答えた。それに対し、重豪は次のような歌を返した。

心こまのりしづめたるものならば
さのみははくやおどりはぬべき⁽⁶⁵⁾

我執をおさえ、心の静まった者であるなら、そのように踊る必要はなからうというのである。さらに一遍はそれに

対し、

ともはねよかくてもをどれこゝろこま

みだのみのりとときくぞうれしき⁽⁶⁶⁾

と答えた。これは先の念仏賦算に対する意識と同様、一切衆生の往因は十劫の昔に阿弥陀仏の側で成立している。だからその教えを聞くだけで、嬉しくなるのだという。その嬉しさから、文字通り踊躍しているというのである。このように、救われたうれしさを表現する念仏という理解は、証空の念仏観を踏襲していると考えられる。ただし、それを身体的な踊念仏とした点が、一遍の独創といえよう。

一方で、『一遍聖絵』では、なぜ踊念仏を行じたのか、その理由は明示されていない。また、先に確認した一遍の念仏観からも、直接的に踊念仏を行つた理由を導き出すことは容易ではないように思われる。

それでは、このような踊念仏を行じた意図について、別の視点から考えてみたい。弘安九（一二八六）年に、当麻寺で書いた『誓願偈文』には、

我弟子等 願従今⁽⁶⁷⁾身

我弟子等、願わくは今身より

とある。一遍には、全国を遊行する中で多くの弟子が生まれた。また、時宗集団の持ち物を定める、戒を定めるなど、教団としての位置付けを行っている。ここから読み取れるのは、教化者を自覚しているということである。この点

が関係しているのではないだろうか。

衆生と名号の接点において考えると、一遍においてはすでに見たように、衆生が名号南無阿弥陀仏と称えたところに、衆生存在が転ぜられ、南無阿弥陀仏のものになっていくと理解される。そこには、親鸞の主張するような他力回向の信心も存在せず、ただ名号によるという確信がある。その上で一遍は、人々に念仏を称えさせるために賦算をし、さらに踊念仏を行じたのであろう。大橋俊雄氏は、

不安を解消したいがために、体を動かして踊り、念仏を称えるといった踊り念仏が、民衆の間に迎え入れられた。踊り念仏は「宗教的歌声運動」と表現する人もいるが、踊り念仏を通して連帯感が強まり、個人的にはエクスタシーを感じることによつて解放感を味わいたいという願いが、踊り念仏を流行させていった。⁽⁸⁸⁾

と、評価している。一遍自身には、名号による往生が確信され、それがよろこびとなつて、文字通り踊躍歡喜として、身業の上にあられた。しかし、多くの市井の人々にとつて、そこまでの確信を持つことは困難であらう。だからこそ、逆説的に民衆を引き付けるための踊念仏を行じることで、名号を称えさせるといふ方向転換をしたのではなからうか。身業として行われる踊念仏は、賦算とともに、一遍の教化者としての立場から生じた教化法だと考えられる。

結論

以上、善導・法然により、観念念仏という精神的要素に重点を置いた念仏から、称名念仏へと身体的要素が強化

された。親鸞はその称名念仏を受けつつ、その根底に存在する阿弥陀仏の本願力回向の信心を強調したといえる。さらに一遍においては、身業の上に踊念仏が行じられることになり、具体的な身体的行為となる。しかし一遍は、ただ十劫正覚の仏の名号によって救われると理解しており、踊るといふ行為を求めたのではない。踊念仏は、まさに『大経』にある通り、歓喜の表現だった。一方で、踊念仏という形態には、一般の人々を引き付けてやまない魅力がある。それは、体を動かして踊念仏を称えるといった身体的行為が、参加する人々の連帯感を強め、また個人の宗教的エクスタシーを感じさせる効果を有するからである。一遍の教化者としての立場が、踊念仏を行じた理由の一つではなかっただろうか。

このように、法然・親鸞・一遍を通して、念仏は、歴史的な展開の上で、心の範疇から具体的な身体性を伴うものへと拡張されていったのである。

もちろん、浄土真宗においては、身・口・意の三業によるこびを表すのは第二念以後の後続であると考えなければならぬが、身体性をともなう宗教体験が求められる趨勢に対し、念仏芸能などの仏教を背景に有する様々な伝統芸能は、何等かの示唆を与えられ考えられる。一遍によって広められた踊念仏は、後に芸能的要素が強くなり、念仏踊を生み出すことになった。序論で述べたように、真宗の特長である「共感性」の具体例である講組織等は、人びとが相集い、共に念仏を称えるなどしてきた歴史を有する。それを大切にすべきことは当然のことであるが、身体性をともなう活動は、信仰への入口の一助となるのではなからうか。

【註】

(1) パワースポット、お遍路、マインドフルネス等、宗教関連の流行の背景には、「自然」「身体性」という要素が大いに影響しているが、他宗に比して真宗という仏道には「自然」や「身体性」は要素として希薄。さらには親鸞聖人が「自力を捨てて他力に帰する」までに通られたご修行の過程を経ないために、真宗教学を概念的にのみ、理解しようとする嫌いもある。

時代の宗教的要請に真宗として応答する方向性としては、「共感性」という真宗の際立った特長を生かした様々な体験機会を創出していくことの方向性が考えられる。真宗では僧侶と門信徒が救いの上で同じ立場にある。人生を聞法の道場とし、門信徒の方々も経験する人生の苦悩の中でご法義を味わい、門信徒との「共感」の元でご法義を共に聞かせていただく機会を作っていくことが肝要。『宗報』二〇一六年一一・一二月合併号 三二頁

(2) 各地域に伝わる念仏踊りなど。真宗関係では加賀のシャヤマ踊り(別名…蓮如踊り)などが伝わる。

(3) これら、浄土宗、浄土真宗、時宗の開祖、宗祖とされる人物については、それぞれ研究がなされてきた。また、法然・親鸞については、両者が直接師弟関係もあつたこと、後の浄土宗、浄土真宗教団の規模を背景に、先行研究は膨大な数に上る。それに比べると、一遍に関する研究は比較的少ない。また、『一遍聖絵』には、

つねに「我化導は一期ばかりぞ」とのたまひしが、所持の書籍等、阿弥陀経をよみて手づからやき給しかば(橘俊道・梅谷繁樹『一遍上人全集』(春秋社、一九八九年)一〇九頁)

とあるように、一遍は死に臨んで所持していた一切の書籍を焼き払ったという。そのため、一遍の思想研究自体、著述にもとづいておこなうことが困難だという事情もある。

(4) 一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近念念捨者、是名正定之業。順彼仏願故。(『浄土真宗聖典全書』(以下『浄聖全』)一・七六七頁)

一には一心にもつばら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順するがゆゑなり。(『浄土真宗聖典 七祖篇』(註釈版)以下『七祖篇註釈版』四六三頁)

(5) 法然の思想背景として指摘されるのは、源信と永観、さらに珍海である。法然は、『漢語灯録』『大経釈』において、善導の義を補助するものとして中国、日本の祖師を挙げ、その中で先の三者の名を出している。特に永観と珍海はともに、善導の『観經疏』『散善義』就立信釈を引用するなど、法然に与えた影響は多大であるといえる。例をあげれば、次の通り。

永観『往生十因』善導和尚云行有二種一一心専念彌陀名號是名正定業順彼佛本願故若依禮誦等即名助業除此二行自餘諸善悉名雜行(『浄土宗全書』一五卷、三九二頁)

- 珍海『決定往生集』一者一心專念彌陀名號行住坐臥不問時節久近念念不捨是名正定之業順彼佛願故(『浄土宗全書』二五卷、四九〇頁)
- (6) 『浄聖全』一・一三二四頁、『七祖篇註釈版』一・二八五頁
- (7) 『真宗聖教全書』(以下『真聖全』)四・五八九〜五九〇頁
- (8) 『浄聖全』一・一二七〇頁、『七祖篇註釈版』一・二〇七頁
- (9) 『浄聖全』一・一二七〇頁、『七祖篇註釈版』一・二〇七頁
- (10) 名号は万徳之所歸也然則弥陀一仏所有四智三身十力四無畏等一切内証功德相好光明説法利生等一切外用功德皆悉撰在阿弥陀仏名号之中故名号功德最為勝也(『浄聖全』一・一二七〇頁)
- 名号はこれ万徳の歸するところなり。しかればすなはち弥陀一仏のあらゆる四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、みなことごとく阿弥陀仏の名号のなかに撰在せり。ゆゑに名号の功德もつとも勝となす。(『七祖篇註釈版』一・二〇七頁)
- (11) 念仏易修諸行難修(『浄聖全』一・一二七〇〜一二七一頁)
念仏は修しやすし、諸行は修しがたし。(『七祖篇註釈版』一・二〇八頁)
- (12) 『浄聖全』一・一二七一〜一二七二頁、『七祖篇註釈版』一・二〇九〜二二〇頁
- (13) 『真聖全』四・二四四頁
- (14) 『真聖全』四・六四一頁
- (15) 殿の比叡の山に堂僧つとめておはしましませけるが(『浄土真宗聖典』《註釈版》第二版)(以下『註釈版』)八一四頁)
- (16) 『浄聖全』二・一五頁、『註釈版』一四一頁
- (17) 『浄聖全』二・四八頁、『註釈版』一八五頁
- (18) 『浄聖全』二・六四一〜六四二頁
- (19) 『浄聖全』二・四九二頁
- (20) 『浄聖全』二・六三頁、『註釈版』二〇六頁
- (21) 「大信心者則是(中略)証大涅槃之真因」や「涅槃真因唯以信心」など
- (22) 『浄聖全』二・六二頁、『註釈版』二〇五頁
- (23) 『浄聖全』二・二一〇頁、『註釈版』四一三頁
- (24) 『浄聖全』一・二九八頁

- (25) 『浄聖全』二・三五頁、『註釈版』一七〇頁
- (26) 『浄聖全』二・六一二五頁
- (27) 出家の理由として、実母の死があげられる。『一遍聖絵』には「十歳にて悲母にをくれて、始て無常の理をさとり給ひぬ」(大橋俊雄校注『一遍聖絵』岩波書店、二〇〇〇年、七頁)とあり、『一遍上人年譜略』には、「今年悲母死。松壽丸覺學常理。有出家志。」(稿保己一編『統群書類従』第九卷上、株式会社統群書類従完成会、二二〇頁)とある。
- (28) 『一遍聖絵』には、華台は訪れた一遍に対し、「さては昔の同胞の弟子にこそ、往事いまだわすれず、旧好いとむつまじ」(大橋俊雄校注『一遍聖絵』岩波書店、二〇〇〇年、八頁)と述べたとある。同朋の弟子というのは、一遍の父通広が、聖達、華台と同門であったことを示している。
- (29) 再度の出家については、『一遍聖絵』に、
「聖としかとは、里にひさしくありては難にあふ」といへる風情も、おもひあわせらるゝ事侍り。
とあるように、何らかの騒動に巻き込まれたものと推測される。
- (30) 行観『選択集秘抄』(『浄土宗全書』八・三三九頁)
- (31) 『西山叢書』第四卷(西山短期大学編、一九九三年)一七二頁
- (32) 高城宏明「西山證空の念仏観」(『西山学苑研究紀要』第二二号、二〇一七年)
- (33) 高城前掲論文
- (34) 高城前掲論文
- (35) 『法然聖人全集』三〇六頁
- (36) 河野憲善「十一不二の論理」(『印度學佛教學研究』一〇・一、一九六二年)
- (37) 橘俊道・梅谷繁樹『一遍上人全集』(春秋社、一九八九年)八頁
- (38) 河野氏は、「十一不二とは十劫正覚と一念往生とが不二ということであり、十劫の昔法藏因位の大願が果遂され、仏は西方浄土の教主として成仏した条件が満たされない限り、不取正覚と誓われているから欲生我國の生は遠い過去に完了している。しかるに凡夫は過去にもあつたに違いないが、ほかならぬ私が凡夫であり、今ここにいる。満たされた条件の内容は衆生の念仏に決定している。」と述べる。(『十一不二の論理』(『印度學佛教學研究』一二・一、一九六四年))
- (39) 『一遍上人全集』一九頁
- (40) 『一遍上人全集』二〇頁

- (41) 『一遍上人全集』一六四頁
- (42) 『一遍上人全集』一四八頁
- (43) 『一遍上人全集』一五五～一五六頁
- (44) 『一遍上人全集』一九五頁
- (45) 『浄聖全』一・八四頁、一〇七頁
- (46) 『浄土真宗辞典』一〇八頁
- (47) 『浄聖全』一・六六〇頁、『七祖篇註釈版』三〇五頁
- (48) 『浄聖全』一・六六二頁、『七祖篇註釈版』三〇七～三〇八頁
- (49) 『浄聖全』一・七九二頁、『七祖篇註釈版』五〇〇頁
- (50) 『浄聖全』一・二五頁、『註釈版』一八頁
- (51) 『浄聖全』一・一二七三頁、『七祖篇註釈版』一二二二頁
- (52) 『浄聖全』二・七一五～七一六頁
- (53) 『浄聖全』二・九〇頁、『註釈版』二四五頁
- (54) 『浄聖全』二・二一〇頁、『註釈版』四一二～四一三頁
- (55) 『浄聖全』二・四九頁、『註釈版』一八七頁
- (56) 『浄聖全』二・四九頁、『註釈版』一八七頁
- (57) 『浄聖全』二・四九頁、『註釈版』一八八頁
- (58) 『新編安心論題綱要』一〇三頁
- (59) 『浄聖全』二・六六二頁
- (60) 『浄聖全』二・九三頁、『註釈版』二五〇頁
- (61) 『浄聖全』二・九三頁、『註釈版』二五〇頁
- (62) 『新編安心論題綱要』二二頁
- (63) 『一遍上人全集』三二頁
- (64) 『一遍上人全集』三三頁
- (65) 『一遍上人全集』三三頁

(66) 『一遍上人全集』三三〇～三四頁

(67) 『一遍上人全集』七六頁

(68) 大橋俊雄校注『一遍聖絵』一四七～一四八頁

【キーワード】

日本浄土教 念仏 身体性