「如来廻向」思想の萌芽に関する一考察

木越康

本論の目的

親鸞思想の核心とその特殊性を最も象徴するのが「如来廻向」である。主著『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』と略す。）には「浄土真宗」の大綱として如来の「二種の廻向」が掲げられ、浄土真宗の教行信証の利益のすべては「如来の大悲廻向」によって成立するものであるとされる。

> 謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の廻向について、真実の教行信証あり(1)。

それ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲廻向の利益なり。故に、もしは因もしは果、一事として阿弥陀如来の清浄願心の廻向成就したまえる所にあらざることあることなし(2)。

本論の目的は、このような親鸞の如来廻向思想がどのような思索を通して表れてきたのか、その一端を明らかにすることにある。言わば「如来廻向」思想の萌芽を尋ねる試みである。

親鸞の「廻向」理解

周知の通り「廻向」は親鸞思想に独自なものではなく、仏道一般において極めて重要な意味を持つ実践の一つとして伝統されてきたものである。「パリナーマ」を原義とし、通常「変化・回転・転換」を内容とする用語として理解される。経典や論書では、おおよそ二義に使用されてきた。一つは、自己の善行の結果として期待される利益のすべてを、仏教の悟りのために転換させようとするはたらきであり、今一つは、同じく自己の善行の結果として期待される利益のすべてを、他者の利益として転換させようとするはたらきを意味する。後者は特に、自らの利益よりも他者の利益を強調する大乗仏教の中で重視されるものであるが、いずれにしても「廻向」とは、行者が自身の善行によって得られた結果を、仏道の完成のために振り向けようとすることを意味する。

親鸞が「廻向」を語ることも、もちろんこのような仏教の基本語を前提としたものである。しかし親鸞の場合「廻向」は、基本的には如来のはたらきとして理解され、「浄土の真宗」の仏道を全面的に支える基盤として位置づけられるのである。

伝統的に仏道修行者の活動の一つとして理解されるべき「廻向」を、親鸞はいったいどのような経緯のなかで、阿弥陀如来を主語とするはたらきとして理解することになったのか。その着想の発端を明らかにすることが、本論の主題となる。

浄土真宗の信心獲得においてもっとも厳粛な出来事となる「如来廻向」を、親鸞による「着想」と表現することに違和感を持つ者もいるであろう。筆者ももちろん、如来廻向は正信の念仏者に「信知」される重要な信仰の事実であ

って、「着想」として考察されるべき性質のものではないことは承知しているつもりである。しかし先にも述べるように「廻向」とは、元来聖道においてはもちろん、浄土門の仏道においても行者による実践もしくは信心のあり方の重要な要素の一つとして伝統されるものである。菩薩道で言えば、修行の階位として示される五十二位にも、第三十一位から四十位までを「十廻向」と呼び、妙覚に至るための重要な内容として示されている。この十廻向には、自利的な色合いが強い「真如相廻向」や、利他を強調する「等随順一切衆生廻向」などが混在するが、伝統的廻向理解の性質と重要性がここにもよく表れている。また浄土教でも、例えば『仏説無量寿経』（以下『大経』と略す。）や『仏説観無量寿経』（以下『観経』と略す。）には、願生者が保持すべき重要な修行の態度として、「廻向」や「廻向発願」が説き示されている。このような「廻向」を、親鸞はどのように「謹んで」「案じ」ることから「如来廻向」として受け止め、浄土真宗の核心として語ることになったのだろうか。特にその思索の発端や着想の経緯については、まだ十分に明らかにされてはいないのではないかと筆者は考えている。

親鸞の如来廻向論は、「二種の廻向」が具体内容として語られるため、従来から天親や曇鸞の思索の系譜、つまり『無量寿経優婆提舎願生偈』（以下、『論』と略す。）や『無量寿経優婆提舎願生偈註』（以下、『論註』と略す。）との関係の中で論じられることが多い。そのことは、親鸞思想の核心となる「如来廻向」の内容自体を考察する際には、もちろん十分意味のある確かめであると思われる。しかし、そもそも天親や曇鸞の廻向論は、基本的には願生者の活動としての廻向が吟味されるのであって、そこに直接的に「如来廻向」という発想につながる思索が展開されるわけではない。『論』・『論註』に説かれる「廻向為首」や「二種廻向」を、後に親鸞が『教行信証』などで「如来廻向」として捉えたことは明らかであるが、しかしこのような着想を、親鸞が『論』・『論註』本文から直接得たとするには、少しく論理に飛躍があるように思われる。それでは親鸞はどこから「行者の廻向」から「如来廻向」へという転換の視点を得たのか。そのことを本論では、「如来廻向」という着想の萌芽と表現して考えていく。

これは、親鸞における信心発起がどのような出来事でありどのような経緯の中で起こったのかという、筆者の近年の研究関心の重要な一部をなす問題である。したがって本論は、近年のいくつかの拙論「信心発起という出来事――法然・隆寛との思想的交流を通して――」[3]や「親鸞における「信心発起という出来事」――「廻向発願心」解釈を中心として――」[4]などでの考察を前提としている。本論での考察を進める前提となる多くの重要な内容はそれらに譲ることになるが、今回は特に「如来廻向」について、親鸞に直接的にそのような発想の転換を与えることになった重要な契機となる議論をみていく。具体的にそのような着想の萌芽は、隆寛の『具三心義』にみられる。

親鸞と隆寛

隆寛は、前出の拙論ですでに尋ねるように、親鸞思想に大きな影響を与えたと考えられる法然門下の言わば兄弟子である。親鸞は隆寛作とされる『一念多念分別事』や『自力他力事』、あるいは『後世物語聞書』などを書写して関東に送り、書簡には隆寛を「この世にとりてはよきひとびとにてもおはします」、「法然聖人の御をしへを、よくよく御こころえたるひとびとにておはしましそうらいき」と紹介している。[5]親鸞が「帰本願」の仏道に立つうえで、法然に次いで大きな影響を受け、信頼を寄せた人物であると考えられる。

特に隆寛については、昭和八年になって、鎌倉中期創立とされる金沢文庫から浄土教関連著作群が発見されて以来、親鸞との思想的緊密性が注目されてきた。[6]なかでも『観経』「三心」を中心とした隆寛の思索には、親鸞が『教行信証』で展開する「信心」理解に共通する点が多くみられ、両者の間には法然の説く「信心」理解をめぐっての深い思想的交流があったことが窺われる。

両者の交流については、名畑崇による二〇一一年度の安居本講講義でも検討が加えられている。[7]隆寛は、嘉禄の法難で遠流に処されたが、これについて名畑は「隆寛の陸奥流罪のことは鎌倉にも通達されていて、常陸に住む親鸞に

聞こえぬはずはない」と言う。そして「隆寛が流されて相模の飯山にとどまった時、親鸞が常陸笠間の稲田に居住していたとして、相模飯山に隆寛を訪れぬはずはない」と述べる。さらには「親鸞と隆寛とは承元の法難で別れていらいの再会で、このたび嘉禄の法難で流されてきた隆寛に会う。親鸞は隆寛に深い敬意をもって親しく語り合った。…中略…延暦寺定照が『選択集』を非難した『弾選択』に対して隆寛が著わした『顕選択』はじめ、『一念多念分別事』・『自力他力事』・『後世物語聞書』などを親鸞が借覧、書写したのではないか」とまで述べている。この名畑の説を裏付ける歴史的資料は見つかっていないため、名畑説のすべてを事実として受け止めることは出来ないであろう。また、氏もそのことは十分承知しているであろう。しかし、親鸞の吉水時代と時を同じくして隆寛も頻繁に法然のもとを訪れていた事実や、親鸞が隆寛の直後に法然から『選択集』の付属を許されたと考えられること、さらには消息における親鸞の隆寛評などを総合的にみれば、両者の交流が少なくとも吉水時代には頻繁にあり、相当の意見の交換もしくは兄弟子隆寛からの指南があったと考える方が自然である。何よりも、『教行信証』に示される「顕浄土真実」に関する主張をみれば、隆寛と共通する用例や視点が多くみられ、法然の下での二人の思想交流は疑いのない事実であると言えよう。

今回は特にそのうちの「如来廻向」という着想について、隆寛の『具三心義』の思索を検討する。それによって、親鸞に特徴的な如来廻向という理解の端緒が明らかにされるものと期待される。『具三心義』を実際に親鸞が手に取ったかどうかを含め、隆寛の漢文文献群の親鸞への直接的影響については、現段階では資料的根拠を示すことは出来ない。しかし以上のような歴史的背景をひとつの根拠として、願生者の「廻向」を如来の「廻向」であると論証する隆寛の思索を通して、親鸞の廻向論の萌芽を考えていきたい。

隆寛と『具三心義』

金沢文庫から発見された浄土教関連著作群の中に、隆寛の『具三心義』がある。この『具三心義』について、昭和八年の同文庫調査にあたった塚本善隆は次のように述べている。

（具三心義は）建保四年（一二一六）に完成せる著述にして、即ち隆寛六十九歳、法然上人示寂後満五年、法然念仏宗の最も重大なる安心問題に対して、師滅後の教団への一指導的著述と云ふべく隆寛の最も縁熟せる教義信仰の発表と云ふべきものであって、実に隆寛教義研究の第一資料である。(8)

隆寛は、法然示寂のときにはすでに六五歳となっており、法然遺弟の言わば長老であったと考えられる。隆寛に師事した信瑞による『明義進行集』には、「吾が後に念仏往生の義すぐにいはむずる人は聖覚と隆寛となり」(9)と語った法然の言葉が残されている。隆寛を師と仰ぐ弟子による記録であるため、これを法然の発言そのものとして受け止めることには若干注意を要する。しかし、嘉禄の法難による念仏弾圧の際、隆寛が法然思想を継承する代表と目されて奥州に流罪になったことなどからも、法然滅後の教団活動において隆寛が指導的役割を果たした人物の一人であることは間違いない。

先に紹介する塚本の論文によると、この弾圧と流罪によってかえって隆寛一派が鎌倉を中心とした関東へ進出する機会が与えられ、百巻以上に達すると考えられる隆寛著述の大半を京都に散逸させながらも、重要なものの一部が関東の金沢文庫に保存されることとなったと考えられる。いずれにしても『具三心義』は、そのようにして残された隆寛による『観経』「三心」についての註釈の書である。正確に言えば、『観経』「三心」に対する善導の註釈の再註釈であるが、これは「ただ念仏」として説き示された法然の教えの「信心」に関する考察の書ともなる。そこに、三心中の一つである「廻向発願」の主体を、願生の行者から阿弥陀如来へと転換させる着想の萌芽がみられるのである。

『具三心義』と起筆の「竊以」

『具三心義』は、奥書から建保四年（一二一六）二月、隆寛六十九歳の著作であることがわかる。金沢文庫から発見されたものは弟子湛睿による書写であると考えられている。この書が著された四年前の建暦二年（一二一二）には、師法然が亡くなっている。この年には早くも高弁によって、『選択本願念仏集』を批判する『摧邪輪』が著され、翌年にはさらに『摧邪輪荘厳記』が加えられている。周知の通り、法然にはじまる専修念仏教団は、法然在世時から滅後にわたって、念仏や信心を巡って門弟たちの間でさまざまな解釈が生まれ、これに外部からの批判も加わって、大きく混乱することになった。その先頭に立って法然思想の正統を明らかにしようとしたのが隆寛であり、論証のためのさまざまな著作が残されている。中でも『具三心義』は、法然によって明らかにされた「信心」の真実を明らかにする意図をもって書かれたものである。

『具三心義』の「具三心」とは、直接には『観経』上品上生段の「至誠心・深心・廻向発願心」を具すべきであるとの釈尊の教説を指す。この教えの理解を巡って、善導の『観経疏』（広く流布するものとして、本論ではこの呼称を用いる。）「散善義」を詳細に読み解いていくのが本書の主題となる。随文解釈の形式で論じられるが、大部な『観経疏』「散善義」から「三心」註釈部のみを抽出して考察を加えるものである。対象となる善導の「散善義」の背景には当然常に『観経』の教説があり、釈尊の教えの真意を明らかにしようと試みる善導の思索をどのように読み解いていくのかが、隆寛の関心事となる。したがってこれを読み進めようとする際には、釈尊の教説、善導の註解、隆寛による了解と、三者の言葉と思索の位相に留意して読む必要がある。本論でも以下、それぞれの関連に注意しながら読み進めるが、互いが複雑に絡み合うため、少しずつ区切って、整理しながら考察を進めたい。

書き出しは、次のようにある。

竊に以れば、三心具足の正行は五劫思惟の本懐なり。願往生の人、敢て等閑すること勿れ。(10)

「三心具足の正行」とは、もちろん『観経』の次の教説を指す。

若し衆生ありて、かの国に生んと願ぜば、三種の心を発すべし。即便ち往生す。何等をか三とす。一つには至誠心、二つには深心、三つには廻向発願心なり。三心を具する者は、必ずかの国に生ず。(11)

釈尊が、阿難と韋提希に対して、九品の諸行について説き示す場面である。はじめの上品上生段において、阿弥陀の世界に生まれようと願うすべての衆生は、必ず「至誠心・深心・廻向発願心」を具足すべきであると説かれる。この三心を具足するならば、それぞれの善行によって必ず阿弥陀の世界へ往くことが出来ると説くものである。この教説については善導も「散善義」で、「三心すでに具すれば、行として成ぜずということなし」(12)と述べ、その内容を重視していることがわかる。

このような釈尊や善導の言葉に対してしかし隆寛は、「竊に以れば」としたうえで「三心具足の正行は、五劫思惟の本懐なり」と述べる。「三心具足」のうえでなされる「正行」は、実は法蔵菩薩の「五劫思惟の本懐」なのだとするのである。『観経』に説かれる三心の教説が、『大経』の法蔵菩薩の五劫思惟に関連する内容を持つ実践なのだとする、あまりにも唐突な理解であるが、ここに『具三心義』全体に渡る思索の核心が鮮明に表現される。

具体的内容に入る前に、まず注目すべきは起筆の「竊以」であろう。「竊に以れば」は周知の通り、親鸞の『教行信証』にも用いられる接頭語であり、特に重要な意味を持つものとして従来から注目されてきた。『観経疏』の序題や総結にある用語を継承するものと指摘されるが、形式的な接頭辞とは異なる意味を持つものとしてさまざまに議論

されてきた。安冨信哉はこの言葉について、「高遠な仏の心に対して、自ら五体投地して言ったものであろう。竊以は、およそ凡夫の思量できない深広な仏意を推究するという厳粛な気持を表している」[13]とする。隆寛の起筆の唐突な主張からも、「竊以」の言葉に込められた意図がさらに鮮明に示されるように思われる。

『具三心義』の「竊以」は、一見そのようには受け止めることが出来ない釈尊の教えの真意を、畏れ多くも衆生の立場で、しかし確信をもって明らかにし得たという意味を含む言葉として了解される[14]。「具三心」の教えは『観経』本文からすれば釈尊が阿難や韋提希に対して、あるいは「仏滅の後のもろもろの衆生」[15]に対して、「至誠心・深心・廻向発願心」の具足を要求するものである。しかし隆寛は、これが実は『大経』に説かれる法蔵菩薩による五劫思惟の深い背景（本懐）において摂取された「清浄之行」としての意味を持つのだとする。それは具体的には、『大経』の以下の教えを指す。

> 時にかの比丘、仏の所説の厳浄の国土を聞き、みなことごとく覩見して、無上殊勝の願を超発す。その心寂静にして、志し着する所なく、一切の世間に能く及ぶ者なし。五劫を具足して、荘厳仏国の清浄の行を思惟し摂取す。[16]

『観経』の教説を『大経』の本願の教説へとつなぐこのような隆寛のダイナミックな理解の詳細が、『観経疏』解読を通して次第に明らかにされるのが『具三心義』である。これは『教行信証』「信巻」仏意釈で、「仏意恻り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに」[17]として、「至心・信楽・欲生我国」の三心の背景に「本願力廻向」を見出していった親鸞の思索に通じるものである。従来から親鸞の「竊以」については注目されてきたが、『具三心義』が『教行信証』より先に書かれたものであることから、これは親鸞の先見による特殊語ではなく、法然門下に、あるいは少なくとも隆寛との間に共有された言葉であったことがわかる。親鸞は隆寛を「よきひとびと」と呼び、聖覚法

印と並んで「法然聖人の御をしえを、よくよく御こころえたる」大切な人と仰いだが、その意図が「竊以」の共有や、さらには『具三心義』全体での思索からも明らかにされるであろう。

『具三心義』の概要

『具三心義』は、このような起筆に端的に示されるように、『観経』の三心具足の教説が実は『大経』に示される本願を根拠とする仏道を指し示すものであることを明らかにしようとするものである。しかも全体が善導の「散善義」を読み進めるかたちで推究されるため、隆寛にとってこのような着想は自身にオリジナルなものではなく、すべて善導の教えに導かれて成立したものとしてあった。またさらに重要であるのは、隆寛にとってこれは、師法然から継承する浄土教思想であるという確信があった。つまり『具三心義』は、善導から法然、そしてさらには隆寛へと伝統された浄土教思想の核心を明らかにする意図を持った著作であり、塚本が「法然念仏宗の最も重大なる安心問題に対して　…中略…　隆寛の最も縁熟せる教義信仰の発表の場である」[18]と述べた通りのものである。

この書は、大きく三段に分かれる。先に引く冒頭部に続いて、次のようにある。

> 今謹んで和尚の解釈を案ずるに、すなわち其三義あり。第一には惣じて三心義を明す。第二に別して三心義を明す。第三に三心義を惣結す。[19]

釈尊の「具三心者　必生彼国」の教えについて「惣じて三心義を明す」段にはじまり、第二には「至誠心・深心・廻向発願心」それぞれを詳説する言わば本論が続き、最後に以上に明らかにされた三心義を「惣結」する段で結ばれる。既述のように随文解釈の形式をとり、三段それぞれに善導の「散善義」を読み進める形で展開する。

本論文でも、当然三段全体にわたって「如来廻向」の視点への拓けを尋ねていくべきであるが、紙数の関係上、初段のみに注目する。極めて短いものではあるが、「総論」として位置づけられ、後の詳細な考察を先取りした、大胆な解釈が示されている。冒頭の「三心具足の正行は五劫思惟の本懐なり」と同様、『観経』の教説を『大経』の本願の仏道へと接続させる思索と主張で一貫したものとなっている。

「意密にして知り難し」の推究

第一の「惣じて三心義を明す段」は、『観経』三心の教説を、善導が「意密にして知り難し」と述べたことの真意を尋ねるのが主眼となる。善導は「散善義」に、釈尊の「具三心」の教説が説かれた意図は密かであって、本来凡夫の知り得るところではないと述べるが、その内容をあえて解明しようとするところに、「竊以」と表現する善導と隆寛に共通の試みがある。

まず初段で隆寛が注目する「意密にして知り難し」を含む善導の文の全体を確認しておく。善導は『観経』の三心の教説について、次のように述べる。

> 「若有衆生」より下「即便往生」に至る已来は、正く総じて有生の類を挙ことを明す。即ちその四あり。一には能信の人を明し、二には往生を求願することを明し、三つには発心の多少を明し、四つには得生の益を明す。四に「何等為三」より下「必生彼国」に至る已来は、正く三心を辨定して、もって正因と為ることを明す。即ちその二あり。一には世尊の随機顕益の意、密にして知り難し。仏の自問自徴に非ずんば、解することを得るに由しなきことを明し、二には如来還て自ら前の三心の数を答えたもうことを明す。(20)

これが『具三心義』第一段での考察対象の全文となる。ここに言われる「有生の類を挙ことを明す」段とは、『観経』に「もし衆生ありて、かの国に生まれんと願ずれば、三種の心を発して、すなわち往生す」とある教説に対応した善導の解説である。上記引用では、善導が「その四あり」と述べるのにしたがってそれぞれの個所に読点を付した。釈尊が「生ずること有る類」について、「能信の人」が、「往生を求願」し、「発心の多少」によって、「得生の益」を得るのだと明かされる。「誰が」、「どのような時」、「どのような心をもって」、「どのような利益を得るのか」を明らかにすることになるのであろうが、この後に、隆寛が特に注目する釈尊の「意密」が尋ねられる。

善導の文の後半部「「何等為三」より下「必生彼国」に至る已来は」以下にあたるが、この箇所は親鸞も「信巻」に引用して注目するところである。ここで善導は、『観経』三心の教説は、釈尊が機にしたがって利益を明らかにしようとして説かれたものであるが、説かれる真意は「密か」であって、衆生にとっては知り難いものだと述べる。それが「密にして知り難し」であり、「仏の自問自徴に非ずんば、解することを得るに由しなき」である。

これについて隆寛は、次のように考察を進める。

> 問う。「意密」は何者か是なるや。答う。釈迦は往生極楽の機のために三心具足の行を説きたまふ。この行は自力を募るに非ず。唯し他力を憑むなり。一切善悪の凡夫、弥陀の本願業力をもって増上縁となして、皆な往生することを得。既にこれ甚深の秘術、究竟の弘誓なり。世尊に非ず自りは、誰か覚知することを得んや。ここをもって仏自ら問いを発すなり[21]。

善導が「意密にして知り難し」と述べる釈尊の三心の教説の真意を尋ね、それが「自力を募るに非ず。唯し他力を憑む」ことであるとする。釈尊が願生者に「至誠心・深心・廻向発願心」の三心を要求することは、一見「自力」によ

って往生浄土の願心を発起し保持することを勧めるようではあるが、真意（密意）は別のところにあって、それが「他力を憑む」ことであり、また「本願業力をもって増上縁となす」ことだとするのである。そのような「甚深の秘術、究竟の弘誓」によって衆生は、「皆な浄土に往生することを得」とされるのである。まさに「世尊に非ず自りは、誰か覚知することを得んや」と言うべきものであろう。

さらに、考察は次のように進む。

二には、仏、三心をもって決定往生の益を顕すことを明す。いわゆる「二明如来」已下これなり。これすなわち「意密難知」の故に、仏自ら問い答うなり。(22)

『観経』で釈尊は、「三種の心を発してすなわち往生す」と述べた後、自らその内容について「何等をか三つとする」と問い、「至誠心・深心・廻向発願心」と自答する。善導はこの釈尊の自問自答の意図を「如来還りて自ら前の三心の数を答えたもうことを明かす」と解説したが、隆寛はこれについて「三心をもって決定往生の益を顕すことを明かす」と言う。つまり釈尊は「三種の心」の内容を自ら「至誠心・深心・廻向発願心」と示すことによって、この「三心」に往生決定の利益が付随することを顕らかされるのだと確認する。そしてこれに続いて隆寛は、「具三心」の視点を『観経』から『大経』へと向かわせる問いを起こすのである。それが次の問答である。

『観経』三心から『大経』三心へ

問う、もししからば、本願文に三心有るや。答う「至心信楽欲生我国」是れその三心の文なり。(23)

「それならば『大経』の本願の教説に三心に相応する教えが説かれているのか」と隆寛は問う。これに対し自ら「至心・信楽・欲生我国がそうだ」と答える。シンプルな展開ではあるが、隆寛の発想の前提がここでは割愛されているため、思索を追いかけるのに困難な問答となっている。隆寛が前提としている内容を確認し、補って考察を進めたい。

この問答の前提として、隆寛が『観経』の三心の教えが実は『大経』の本願による救済を勧めるものだとしたことがまずはある。『具三心義』冒頭に「竊以」としつつ、『観経』の三心は、実は『大経』の本願を憑めという密意を帯びたものであるという理解を示したが、それがこの問答の前提となっている。「三心をもって決定往生の益を顕す」という釈尊の教えは、密意からすれば「本願を憑む」ことが「決定往生の益」となるのだということを表すことになる。

そのような密意を背景として「三心をもって決定往生の益を顕す」の意図を理解しようとする時、問題となるのが「もししからば、本願文に三心有るや」である。『観経』三心の勧めがそのまま本願の勧めとなるなら、「それでは『大経』の本願の教説に、『観経』三心に相応する教えが説かれているのか」と問われるのである。このような考察の展開は、すでに冒頭に「竊に以れば、三心具足の正行は五劫思惟の本懐なり」と述べた文言の意図を確かめるものでもある。『観経』の三心が『大経』の本願を指し示すものであるとするならば、本願文のうちに『観経』三心に相当する内容が説かれるのかと問われるのは必然であろう。

これに対する隆寛の自答が「至心信楽欲生我国、これその三心の文なり」となる。第十八願に説かれる三心をもって、「本願文にも三心はあるのだ」と返答する。この推考に関して、読み手にはさらに二つの疑問が生じることになるであろう。一つは、隆寛が自問しているのは『観経』三心の本願文内での有無であって、「至心信楽欲生我国」ではないということ、今一つは、なぜ本願の三心を語るのに、十九願や二十願ではなく、直ちに第十八願の三心を挙げ

るのかという点である。前者の疑問については、この後の『具三心義』で隆寛自ら問答を重ね、議論の中心テーマとなっていく。読解を進めていくにしたがって、次第に疑問は解消されるであろう。しかし後者の、三願中の第十八願の三心のみを挙げる点については、別の文献に確認される隆寛独自の本願観が前提となっている。本論ではこの前提を補足的に了解した上で、講読を先に進めていく。

周知の通り『大経』の本願文で「十方衆生」に要請される三つの心は、十八・十九・二十の三願にわたって異なる用語で示されている。第十八願には「至心・信楽・欲生我国」とあり、第十九願には「至心・発願・欲生我国」とあり、第二十願には「至心・廻向・欲生我国」とある。なぜ隆寛は、『観経』の三心と本願の三心を比較する際、他の二願ではなく、ただ第十八願の「至心・信楽・欲生我国」の三心を取り出すのか。これについては、隆寛が『大経』の本願文の全体をどのように捉えているのかという確かめが必要となる。

隆寛作の『弥陀本願義』では、すべての本願は第十八願に統摂され、特に衆生を対象とした誓願である十八・十九・二十の三願は、十八願に帰一するという理解が示される。隆寛の本願観をもっとも端的に示す文を提示しておく。

> 第十八願は是れ能摂。是れ本なり。余の四十七願は是れ所摂。是れ末なり。また本とはすなわち是れ性の義なり。法性に随順す。法性すなわち是れ諸法の本たり。次に願は欲の義なり。平等に一切善悪の衆生を度せんと欲して、二百一十億の仏土の中より、称名往生の行を選択し、誓いを発して曰く「設我得仏十方衆生至心信楽欲生我国乃至十念若不生者不取正覚」。これを指して願と曰うならくのみ。(24)

このような本願理解を背景に、『具三心義』では『観経』の三心が、十九願や二十願ではなく、第十八願と比較されることになるのである。このことを前提に、『具三心義』の議論に戻ることとする。

『観経』三心と『大経』三心の会通

問う、もししからば、本願文に三心有るや。答う「至心信楽欲生我国」是れその三心の文なり。

隆寛は、『観経』の三心は『大経』の本願他力を勧める教えであるとする。そうであるならば当然、本願文に「至誠心深心廻向発願心」の三心は存在するのか、ということが問題となる。それが「問う、もししからば、本願文に三心有るや」であり、「答う「至心信楽欲生我国」是れその三心の文なり」である。『観経』の三心は、本願文には「至心信楽欲生我国」として記されているではないかと、隆寛は答えるのである。

このように考察が進めば、当然新たな疑問が続くことになる。それが次の問いである。

問う、本願の三心、今経の三心と同となすや異となすや。答う、その言、異なりと雖も、その意これ同じ[25]。

第十八願「至心・信楽・欲生我国」の三心と、『観経』「至誠心・深心・廻向発願心」とは同じなのかという問いである。隆寛はこれに対して、両者は「言、異なりと雖も、その意これ同じ」だと答える。それぞれに異なる語を用いながら、意図する内容は同じだと主張するのである。本論の目的である、「如来廻向」という着想の萌芽が、この後の議論に現れることになる。もちろんそれは、それぞれの三心中の第三である「廻向発願」と「欲生我国」を比較する中から導き出される視点であり、そこに「廻向」の主語の、願生者から「如来」への転換が暗示される。

この本題に入る前に、簡単にそれぞれの第一と第二について、「至誠心」と「至心」、「深心」と「信楽」の会通を確認しておく。まず「至誠心」と「至心」については、『観経』には「誠」の一語が入っているのに、なぜ本願文に

はこれを欠くのかという点が指摘される。これについて隆寛は、「至」と「誠」は同一の意味を持つので、本願文に「誠」の一字を欠いたとしても、意味において両者は同様であると結論付ける。[26] また二つ目の「深心」と「信楽」については、『観経』には「深」の一字があるため「深い心」であることが理解できるが、本願文の「信楽」では「深」字が欠落するので、深と浅の両義に通じてしまうのではないかと指摘される。浅い信楽なのか深い信楽なのか、このままでは理解が出来ないと言うのである。しかしこれについては、本願文の信楽は「如来智慧海　深広無涯底」[27]なる阿弥陀への信であるから、当然深い心を内容とするものとして理解されると、両者を会通させる。[28]

そして最後に、「廻向発願」と「欲生我国」の異同の問題が議論される。

「廻向発願」と「欲生我国」

さて、いよいよ第三番目「廻向発願」と「欲生我国」の比較である。次のように問いが起こされる。

> 問う。『大経』には「欲生我国」と云い、今経には「廻向発願」と云う。彼の経には　発願あり、廻向なし。今経には廻向あり、発願あり。如何。[29]

議論は、『観経』の「廻向発願心」に示される「廻向」の義と「発願」の義の双方が、本願文の「欲生我国」の中に含み入れられるのかが焦点となる。ここで隆寛は『大経』の本願文には「欲生我国」とあるため、まずは「発願」の義は含み入れられるだろうとする。「欲生」という文言によって浄土往生の願いが表現されるので、「発願」の意図は明らかであろう。しかし問題は、「廻向」の義である。「廻向」とは先から確かめるように、基本的には自己の善行の結果として期待される利益を仏教の悟りのために転換させるはたらきであり、また自己の善行の結果として期待され

る利益のすべてを他者の利益として転換させようとするはたらきを意味する。そのような廻向の義が、はたして『大経』本願文の「欲生我国」のうちに含み入れられるのかどうかが問われるのである。繰り返し、本願文には『観経』に言う「発願」に相当する内容は含まれるが、残る「廻向」の義は「欲生我国」の文言には見当たらないと問うのである。

これについて、隆寛は次のように答える。

> 答う。『大経』もまた廻向発願あるなり。発願は問いの如く、廻向とは「欲生我国」の文なり。豈に心を廻して西に向かうに非ずや。(30)

この問答は、『具三心義』第一段「惣じて三心の義を明す」段の核心部となるものである。しかし『具三心義』の本論、つまり続く第二段で三心一々の内容が詳細に検討される議論が前提となっているため、十分な解釈を後の第二段に譲りながら結論的な内容のみが簡潔に示されている。

特に注意しなければならないのが、今の隆寛の「廻向とは「欲生我国」の文なり。豈に心を廻して西に向かうに非ずや」との回答である。本来は『具三心義』本論を確認したうえで、翻ってこの段の意図を読み取っていかなければならないが、ここでは後の議論の内容を補いながら、この応答の理解を進める。

隆寛は「欲生我国」に「廻向」の義が見当たらないということについて一旦認めつつも、やはり「廻向」の義は「欲生我国」に存在すると言う。それがこの「『大経』もまた廻向発願あるなり」であり、「廻向とは「欲生我国」の文なり」である。一見して「廻向」の意味が含み入れられるようには見えないが、なぜ隆寛は「ある」と言うのか。

これについて隆寛は、さらに「豈に心を廻して西に向かうに非ずや」とも述べている。特にこの応答内容は、『具三心義』本論で、善導の廻向発願心釈を詳細に検討する際の議論が背景となっている。(31)その内容を補って仮にこれら

一連の応答を意訳するなら、隆寛は次のように主張していることになる。「『大経』にも廻向発願の義はある。「廻向」は「欲生我国」の本願文へとつながるものである。『観経』三心の勧めを通して、どうして行者は心をひるがえして、西方浄土に向かわないということがあるであろうか」と、答えるのである。

繰り返し述べるように、隆寛には『観経』の三心は一見自力の三心を要請しているようではあるが、密意として『大経』に説かれる阿弥陀の本願による救済、つまり他力の救済を勧める意図があるという「竊以」の確信がある。それは本論の廻向発願心釈の段での、「『観経』の三心の教えに従って願生浄土の道を歩もうとする行者は、やがて善導が「三定死」として示す極限状況において自力修行の困難さに出遇い、自力を翻し本願他力に帰依する道へと歩みを転換させるのだ」という確認が背景にある。『観経』当面では「至誠心」や「深心」さらには「廻向発願心」が要請されているが、これらはすべて方便であって、それらの努力を通して行者はむしろ、自らの貪欲瞋恚の激しさと善行自力の限界を知るべきであるとするのである。これはもちろん、善導の二河白道の譬喩への解釈を通して尋ね当てられていく内容であるが、それが今「廻向とは「欲生我国」の文なり」と言われ、「豈に心を廻して西に向かうに非ずや」と言われるのである。

「如来廻向」の萌芽

このように隆寛の応答を了解することができるが、やはりそれでも問題は残るであろう。自力の心を翻して他力本願の道に転換することは、親鸞が「浄土の真宗」として顕らかにする仏道に共通する内容でもあるので、ある程度の理解は可能となるであろう。しかしそれでもこの考察は、「欲生我国」そのものに「廻向」の義が含まれるということの直接の回答にはなっていない。『観経』の「廻向発願心」の背景に、他力の仏道への転換の意味が密かに込められることは二河譬の解釈として理解できたとしても、それが直接、如来の廻向を指し示すことにはならない。

問答は、さらに次のように続く。いよいよ本論の主題である「如来廻向」の萌芽に関わる議論である。第一段総論の最後の問答である。

問う。もしその意、異ならざれば、その言同ず可し。『大経』にはただ「欲生我国」と云い、今経には「廻向発願」と云う。何の故あるや。(32)

もし隆寛が自答するように意味が同じであり、「欲生我国」に廻向の義が含まれるとするならば、文言にも同じく「廻向」が入るべきであろう。なぜあえて言葉を違えて、一方では「欲生我国」と言い、『観経』には「廻向発願」とあるのかと問う。

隆寛はこれについて「両経の言異なるに、意これ同じ」とした上で、次のように答える。

答う。両経の言異なるに、意これ同じき。旨、和会先に畢んぬ。ただしまた意計なきに非ざるや。本願は一向称名の機に被しむるが故に「欲生我国」と云ふ。今の経には餘行を廻して本願に向ふる機を兼ねたる故に「廻向」と云う。その義知るべし。(33)

両経三心の文言が異なるのに、意図するところは同じであるという議論については、すでに確かめてきた通りである。しかしまた、敢えて言葉が異なっている意図を考えれば、「意計なきに非ざる」ことであって、これには特別な意味があるのだと言う。

その「意計」について、「本願は一向称名の機に被しむるが故に「欲生我国」と云ふ」とされる。本願文の「欲生

我国」は、一向に称名念仏する者に被らせようとする言葉であるため、敢えて「欲生我国」と言うのだとする。「被」は、「おおいかぶせる・あまねくおよぶ」を意味する言葉である。つまり「欲生我国」は、法蔵菩薩の本願として、念仏する衆生に「おおいかぶせる・あまねくおよぶ」ことを意図する言葉であって、そこにははじめから振り向けることを意図する「廻向」の義が含まれるのだとするのである。「欲生我国」には、法蔵菩薩が念仏の衆生に願いを「被しむる」、利他もしくは施与の意図が含み入れられるので、殊更「廻向」という表現がなくても、その「意は同じき」ことだとするのである。したがって、一見そのようには見えないが、「欲生我国」にもやはり「廻向発願」の義は存在するのだと主張するのである。

この隆寛の問答で注意すべきは、このように「欲生我国」が確認される際の、「廻向」の主語の違いである。隆寛の主張通り『大経』「欲生我国」にも「廻向」の義があるのだとするならば、その「廻向」の主体は誰になるであろうか。これまで通常に理解してきた願生者の廻向と異なることは明らかである。願生者の「廻向」は、『観経』に「廻向発願」として説き示されるような内容となる。

「欲生我国」に含み入れられる「廻向」の義が、「一向称名の機に被しむる」ことをその内容とするならば、その主体は当然「被らし」めている当体である法蔵菩薩となる。つまり隆寛が主張する本願文中に含み入れられる「廻向」とは、主語を法蔵菩薩とすることによってはじめて成立するものとなるのである。廻向の原義が、自己の善行の結果として期待される利益のすべてを、仏教の悟りのために転換させようとするはたらきであり、また利益のすべてを他者の利益として転換させようとするはたらきを意味するものであるとするならば、「欲生我国」に示される「廻向」のはたらきは、そのまま法蔵菩薩の発願修行、自利利他を内容とするものとなるのである。

ここに隆寛における「廻向」の主体の、願生者から法蔵菩薩への転換がみられる。「竊に以れば、三心具足の正行は五劫思惟の本懐なり」との冒頭の主張も、ここで初めて意図が明らかにされるであろう。隆寛は、『観経』の「廻

向発願」を『大経』の「欲生我国」と会通させることによって、「廻向」を他力のはたらきとして、その主体を法蔵菩薩と理解する言わば通路を拓くことになるのである。

「廻向」をめぐる親鸞と隆寛の思想交流

このように本願文の「欲生我国」を法蔵菩薩の「廻向」心とみる隆寛の思索は、親鸞の如来廻向の思想、たとえば「信巻」欲生心釈により鮮明に示される。親鸞は「欲生心」を「大小・凡聖・定散・自力の廻向にあらず」と言い、また主語を法蔵菩薩として「欲生はすなわちこれ廻向心なり」とする。

次に「欲生」と言は、則ちこれ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。即ち真実の信楽をもって欲生の体とするなり。誠にこれ、大小凡聖定散自力の廻向にあらず。故に「不廻向」と名づくるなり。然に微塵界の有情、煩悩海に流転し、生死海に漂没して、真実の廻向心なし、清浄の廻向心なし。この故に如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまう時、三業の所修、乃至一念一刹那も、廻向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるがゆえに。利他真実の欲生心をもって諸有海に廻施したまえり。欲生は即ちこれ廻向心なり。(34)

このような親鸞に特徴的な廻向理解は、隆寛による『大経』と『観経』の三心を会通させる試みに萌芽がみられ、時を同じくして法然のもとで学んだ両者が共有した理解であったものと考えられる。先にも触れるように、法然門下による法然思想の継承は、さまざまな形で分流していくことになるが、親鸞が「浄土の真宗」として継承しようとした法然の思想は、このような形で「法然聖人の教えをよくよく心得たる」「よきひとびと」との交流の中で確かめられ、深められたものであると考えられるのである。

おわりに

『観経』の三心を尋ねる隆寛が、最終的には釈尊の「密意」を見出して本願帰依を勧めることは、隆寛にとっては実はそのまま善導の『観経疏』の思索を継承するものであった。善導は「散善義」廻向発願心釈で、願生の行者が「三定死」を経て、最終的には「弥陀の悲心招喚」に出遇い「願力の道に乗じて」往生浄土を実現させると論じる。これは隆寛が『具三心義』冒頭で、『観経』三心を「自力を募るに非ず。唯し他力を憑むなり」と述べるのと思索を一にするものである。その時「他力を憑む」仏道への大きな転換点となるのが、「廻向」の主体の、願生者から法蔵菩薩への転位である。弥陀の悲心招喚が『大経』に示される「欲生我国」の心として響流する時、如来の廻向を核とする他力の仏道が開かれるのである。

このような浄土教理解は、隆寛が、善導そして法然から継承し、また親鸞と共有したものであると考えられる。すでに何度も記すように、法然門下は、法然在世時から行や信を巡って諸説混在し、特に滅後には分流が深まっていくことになる。しかし少なくとも隆寛と親鸞は、「他力」あるいは「如来廻向」を絶対の根拠とする仏道を、法然から浄土教思想として継承したという確信があり、親鸞はそれを明確に「浄土の真宗」として明らかにしようとした。

本論はその一つの発端であり、また核心ともなる「如来廻向」について、隆寛の思索に萌芽を求めた。今後、隆寛の思想を総合的に明らかにしながら、さらに親鸞思想誕生の背景について尋ねていきたい。

（1）『定本親鸞聖人全集』（以下『定親全』）一・九頁
（2）『定親全』一・二〇一頁
（3）筑摩書房『『教行信証』の思想』所収論文。
（4）大谷学会編『大谷大学研究年報』（第六十六集）所収論文。

（5）『定親全』三・書簡篇・一〇七―一〇八頁

（6）大正大学浄土学研究会『今岡教授還暦記念論文集』（昭和八年）所収、塚本善隆「金沢文庫所蔵浄土宗学上の未伝稀覯の鎌倉古鈔本」五三一―六三六頁。本論文には、金沢文庫で発見された隆寛をはじめとする多くの浄土典籍が紹介されている。その後、昭和十六年に刊行された平井正戒『隆寛律師の浄土教附遺文集』には、金沢文庫本をはじめとする隆寛七遺文が収載され、あわせて隆寛思想の重要な点について論究されている。以来、隆寛の思想について多くの論稿が発表されるが、法然・親鸞・隆寛の三者間の思想的交流の問題、特に親鸞との関係については若干の研究成果がみられるだけで、まだ多くの研究の余地が残されている。

（7）二〇一一年度安居本講「『教行信証』成立の背景――顕浄土方便化身土文類私考――」での講義。以下の名畑の諸説は、講本第五章「嘉禄の法難と隆寛」第四節「隆寛と親鸞の邂逅」からの引用である。

（8）前掲、塚本論文

（9）大谷大学文学史研究会編『明義進行集』一五八頁

（10）『鎌倉文庫資料全書　仏典第四巻・浄土篇（一）』（以下、『鎌文全』と略す。）三十七頁。以下『具三心義』本文は、すべて同書所収版を筆者が書き下したものである。ただし同版には欠落部分も多いため、平井正戒著『隆寛律師の浄土教附遺文集』所収の『具三心義』を参考に、適宜文言を補った。『具三心義』の原文の確定には、金沢文庫所蔵版の写真版での確認を含めた詳細な検討が必要であるが、本論文では考察目的を優先し、原文確定作業については改めて行いたい。

（11）『浄土宗全書』（以下『浄宗全』）一・四十六頁

（12）『同右』二・六十一頁

（13）安冨信哉『一九九七年安居次講　『教行信証』への序論』（東本願寺）五十頁

（14）このような筆者の「竊以」理解は、『具三心義』全体や他の著作での思索を通して論証されるべきものである。ただ今は紙幅の関係上、論証は他の稿に譲って結論だけ述べた。

（15）『浄宗全』一・三十九頁

（16）『浄宗全』一・六頁

(17)『定親全』一・一一六頁
(18)塚本前掲論文
(19)『鎌文全』三十七頁。
(20)『浄宗全』二・五十五頁
(21)『鎌文全』三十七頁
(22)同右
(23)同右
(24)『弥陀本願義』『鎌文全』七十五頁
(25)『鎌文全』三十七頁
(26)至は真也。誠は実なり。至の外に誠無し。誠の外に至無し。真の外に実無し。実の外に真なし。まさに誠とは至、真とは実なり。その体、本より一なり。至の言において誠の義を会すること、決定して疑い無きや。(『鎌文全』三十七頁)
(27)『浄宗全』一・二十一頁
(28)信楽は浅深に通ず。その意これ広し。今経には浅を捨てて深を取る。その意、狭に似たり。如何。答う。信心もし浅きには定んで疑心を生ず。当に知るべし。本願の文の中の信楽は、唯だ深信を取って浅信を取らず。今の経には、巧みにこの義を顕すがために深心と云うなり。また弥陀真実の智願海、深くして底なし。この願海に帰して永く疑慮を断つ。故に深心と名く。「深心者即是深信之心」なりと『釈』に云わる。蓋しこれらの義を顕すのみ。(『鎌文全』三十七頁)
(29)『鎌文全』三十八頁
(30)同右
(31)この議論の詳細については、注(4)の論文を参照いただきたい。
(32)『鎌文全』三十八頁
(33)同右
(34)『定親全』一・一二七―一二八頁