

親
鸞
の
声
字
観

大
門
照
忍

はじめに

仏教は、「如是我聞」にきわまる。それは如是我信でもなく、如是我観でもない。しかも、聞によって「奢摩他力、毘鉢舍那力」（如来会）を具足するから、聞は「明信仏智」であり、「聞其光明」であり、「聞其名号」である。

このような聞は、「非耳根能聞、声亦非耳識亦非意識」、能聞声事従多因縁和合故得聞声……仏法中亦無有一法能作能見能知」（大智度論一）である。

宗祖が「我聞キタマヘキ」と訓みとつた世界を明らかにするために、その声字観を考えてみたい。これが小論の目的である。あえて声字観としたのは、多分に空海の『声字実相義』を意識してのことである。「如来説法必藉文字」、文字所在六塵其体、六塵之本法仏三密即是也」の「必藉文字」、「帰趣之本非名教不立年名教之興非声字不成、声字分明而実相顕、所謂声字実相者即是法仏平等之三密、衆生本有之曼荼也」における名教の意味、「此身密則実相也、次真言者則是声、声則語密、次言名者即是字也、因言名顕、名即字故」の論理は、曇鸞の「声者名也 名謂安樂淨土名……此名悟物之証也……出有而有曰微……名能開悟曰妙」（論註上）の釈を思わしめるものがある。

そもそも声については、『大毘婆沙論』十三に執受大種因声、非執受大種因声の因、それぞれに有情名声、非有情名声の用を立て、おのおのに可意、不可意を分けて八種の声を数え、『阿毘達磨雜集論』には四大種所造の声につき、可意・不可意・俱相違・因受大種・因不受大種・因俱大種・世所共・成所引・徧計所執・聖言所撰・非聖言所撰の十声を分け、名句文につき、毘婆沙師は、仏建立、世間建立を分別するが、宗祖は、至徳の尊号に本願招喚の勅命を聞き、真実教に二尊の遣喚を仰ぎ、本願力を観知した。

宗祖が「撰取不捨真言」をいかに聞思し、「大聖真言」にいかに帰したか、またいかにして伝達したかを考えてみたい。

一

宗祖は、大行の性徳を明して「真如一実功德宝海」とのべ、大信の徳を嘆じて「真如一実之信海也」といい、大涅槃を讃えては「無為法身即是実相：真如即是一如」と示し、教についても「行巻」偈前の文に真実の行・信・証・真仏土を明すのに続いて、「斯乃誓願不可思議一実真如海、大無量寿經之宗旨、他力真宗之正意也」とのべておる。

五願六法すべて一如よりあらわれているが、教・行は名言・声字の形態をとり、証・真仏土は名言超絶の世界である。

一如は、このように言忘慮絶と名言顯現の二面をもち、不変（勝義諦）と隨縁（世俗諦）の關係において、一般的に名言は世俗諦の仮立客名とされ、真如へのステップとして「強説」の方便とされる。名義は不合とされ、「隨仮所立名説諸法計名与法不異」（釈論五）と批判され、月を指す指を見て月を見ない惑者に対して、「今汝何看指而不視月」（大智度論九）と戒めるように、教言は方便とされる。

しかるに曇鸞は、經体を名号と定め、また讚嘆門釈において、名異法の名言に對し、名即法を立てて名号を論じ、名義の一致性をのべており、淨土の名字が仏事を作す所以を明らかにしている（論註）。また法照も「以弥陀法王四十八願名号、為仏事願力度衆生」（見聞集の宗祖書寫本、行巻—高田本。なお「焉仏事願力」—真蹟本・西本願寺本）、「語無色則捨於真色」、論無声「乃厭於梵声」…豈同離念求乎無念離生求於無生乎。離相好求乎法身、離文字求乎

解脱」(五会法事讃)とのべている。

宗祖は、真実教を往相廻向のはじめにあげ、『大経』の宗致を「説如来本願」とし、経体を「仏名号」と定め、名号につき精細な字訓を施し、そして三信の体を信の心所とせず名号とし、三信にも精緻な字訓を施している。

これは曇鸞の経体名号釈、また讃嘆門における名即法の釈などをうけているが、特に六字釈で「帰命者本願招喚之勅命也」とのべ、欲生釈で「如来招喚諸有群生之勅命」とのべるのは、独創的な名言観、声字観を示しており、空海の『声字実相義』に匹敵する卓見である。それで、宗祖の音声に対する考えをたずねてみたいと思うのである。

宗祖の四声点図は、(一)「浄土高僧和讃」(高田専修寺蔵) (二)「唯信鈔」(西本願寺蔵) (三)「観無量寿経集註」(西本願寺蔵)の三書に示されている。(一)(二)に見える

豊後国大義供奉声也

八幡大菩薩納受之声也

の文について、大義という人が八幡大菩薩に供奉した声で、八幡大菩薩が納受された声ということであるという。瓜生津隆雄教授は精密な考証をされて前半の解釈には「大義供奉という僧」の意(吉沢博士説)、「大義が供奉せる声」の意(瓜生津隆雄教授説)と分れているが、菅公在世の頃に大義という者が、このような点図を供奉したものとして伝承されたかとのべられ、これで『観経』『小経』の附点が読解されること、また宗祖が元祖の会下にあつて学んだ経文読誦の伝承音はこの点図によったかと想定される。さらに教授は、宗祖が経文の一字々々の四声清濁緩急に厳正であったこと、この姿勢が振仮名の上にもあらわれていること、『唯信抄』の点図における「舌内字根」「腭内字貪」の二行について、三入声と三内との関係を検討され、『韻鏡』との関連にまで論及されて、宗祖の音韻観に注目しておら

れる（『宗祖の点図について』、真宗学親鸞聖人研究号）。

そも／＼菩薩の音声は、行道の進趣にともなうて変化すると説かれ（十住経、浄土莊嚴の音声については「出」五音声）（大経）、「声韻合宮商」（法事讃上）といわれ、宗祖も曇鸞の意をうけて「イツツノ音声イダシツツ 宮商和シテ自然ナリ」（讃阿弥陀仏偈和讃）と讃詠している。

五音について、宗祖がどのような考えを持ててみえたかは知りえない。ただし、『見聞集』に『五会法事讃』一卷本の抄出書写があり、五会念仏が『大経』によるとし、「清風時発出五会音声、微妙宮商自然相和」と答え、五種の音声が緩より急に至り三宝を念じて雑念がないとあり、「念則無念仏不二法門也、声則無常第一義也」とする。

「第一会平声緩念：第五会四字転急念」の五会は、平声緩念―平上声緩念―非緩非急念―漸急念―転急念の次第で、「第一会時平声入 第二極妙演清音 第三盤旋如奏樂 第四要期用力吟 第五高声唯速念、聞此五会悟無生」とある文で、ほぼ察知できるが、宗祖は、「行巻」に引用の文より省いておるから、「聖人ノオホセトシテ音曲ヲサダメテ称名セヨトイフ御沙汰ナシ：音曲サラニ報土往生ノ真因ニアラズ」（改邪鈔）という覚如の見解は、正しいであろう。称名の音曲は無用である。

しかし、宗祖は、称名の「称」に「処陵反 知輕重也 説文曰銓也是也等也、俗作秤也 云正斤兩也」（論註―行巻）などの字訓を与えており、この意で「称ハ御名ヲトナフルトナリ、マタ称ハハカリトイフココロナリ、ハカリトイフハ、モノノホドヲサダムルコトナリ」（二念多念文意と釈し、名号を称えるのに「トコエ、ヒトコエ、キクヒト、ウタガフココロ一念モナケレバ」（公空）とのべ、「乃至」の意味で「ハカリ」を説明しているのが注意せしめられる。

ここには、称の内実が如実修行相応、本願相応でなければならぬ重要な意義が説かれていて、音声だけの「唱名」

と簡別してある。ただし、「浄土高僧和讃」(専修寺藏真蹟本)の奥書には「見写人者必可唱南無阿弥陀仏」とあり、「皇太子聖徳奉讃」の奥書にも「拝見奉讃人者南無阿弥陀仏可唱可唱」とあり、「唱」の字を用いてある。これも声字に対する宗祖の感覚を窺わせるものであろう。

宗祖の四声点図は、清濁を丸い点と横棒の一字の形で示され、入声の緩急も示している。ただし、音韻の研究は、私の専門分野でないので、これ以上立入らないで八幡大菩薩納受の声につき考えたい。本地垂迹思想によると八幡大菩薩の本地は阿弥陀如来である。『西方指南抄』中本に、建暦二年二月十五日夜、惟方の別当入道の夢には、元祖の本地として八幡宮の御聖体にふれ「コノ聖人ノ御房コソハ御聖体ヨ」と語らしめている。

その他の資料では、石清水八幡の夢告に、生身の仏は八幡大菩薩、その本覚は西方無量寿如来であるとのべ(説本朝往生伝、承平七年十月四日、大宰府から宮崎宮あての牒文には「彼宮此宮雖其地異、権現菩薩垂迹猶同」(石清水文書)として宇佐八幡と宮崎宮を比べ、天永四年四月、興国寺の牒文には、石清水八幡の本地を「弥陀三尊之垂応也」(朝野群載十、仏事上)とし、『元亨釈書』行教の伝にも石清水の本身を弥陀三尊と記している。平安末期、宇佐宮の中御前は阿弥陀仏、西御前が勢至、東御前が観音の垂迹とされた(伊呂波字類抄)。

宗祖も、八幡の本地すなわち阿弥陀仏納受の声と領解したのであろう。しかも、(一)と(三)に共通して書かれていることは、元祖会下の頃より晩年まで一貫した音声観をもっていた証左であらう。

このような音韻に対する感覚は、出自の家学によるところが大きいと思われるが、後に影響を与えた『楽邦文類』の所説にも目を向けねばならない。同書の卷一に『烏瑟膩沙最勝総持経』『無量寿如来総持法門』『抜一切業障根本得生浄土呪』に真言、総持の現当二益を説いて、息災延命、八難消除、諸罪消滅、惡鬼退散、菩提牙など十五句にお

さめているが、「現世利益和讃」十五首と関連していると考えられる。その中に「此呪有六多字、藏中經本注多曷切此為正呼也、龍舒文恐人不正此音並改為掇字擅改呪文世所不許……一十五句相応失本真也、欲期微驗者須正此句読」とのべるように聖言の発音、意趣の精確さが問われているのである。

八幡大菩薩納受の声を理解するため、まず仏の音声について考えてみよう。『大經』下巻に「梵声猶雷震 八音暢妙響」と説く音声にも諸説があり、不男音、不女音、不強音、不惡音、不清音、不濁音、不雄音、不雌音の八不は音質につき（最勝問菩薩十住除垢斷結經）、最好声、易了声、濡軟声、和調声、尊慧声、不悞声、深妙声、不女声の八は徳用につく（梵摩喻經）。梵声については、生直、和雅、清徹、深滿、周遍遠聞の五義を具足するという（闍尼沙經）。

さらに『心地觀經』によれば、他受用身は地上の大地に説法し、初地は百法明門を聞き、二地は千法明門を、三地は万法明門を聞き、地々増上して十地は不可説諸法門を聞くという。変化身は地前の菩薩に六度を説き、縁覺に十二因縁を説き、声聞には四諦を説き、余の衆に人天教を説いて利益するという。

今日の凡夫は、報身仏において見仏聞法の資格なく、応化身においても仏滅後の我等は値仏聞法が不可能である。しかるに「二尊ノミコニタマハリテ」（正像末和讃）「縁ニ尊大悲獲ニ一心仏因」（浄土文類聚鈔）とある祖語には、それを可能としているのである。

それは、いかにして可能なのであろうか。「教巻」では「就往相廻向、有真実教行信証」とのべて、釈尊の説教を往相廻向としているが、救済観の基本はここにある。他力の本質がある。

宗祖のいう他力は「専中之専、頓中之頓、真中之真、円中之円」（愚禿鈔上）である。たとえば、『華嚴五教章』には、因縁を分別して、因有力不待縁、因無力待縁、因有力待縁を立てるが、真宗の他力は自力無功の立場では、因無力待

縁に当るが、もとより同一ではない。

慧空は、自力他力を四句分別して、自心他発、他心自発、自心自発、他心他発の事例をあげて、弥陀の他力が他心他発に相当し、手をとって鼓をうたせるようであると説明し、また、他力を六類に分けて、内薫密益の他力、世間因果の他力、依教起行の他力、慈善根の他力、諸仏本願の他力、弥陀の別益他力をあげている（讃仏慈悲集）。ここには、いかにして他力を正しく領受すべきかの真摯な学意図が窺われよう。慧空は、諸仏の他力に因他力、縁他力、果他力の始終を分析している。

宗祖は、曇鸞の他利利他の深義を重視しているが（証卷、二門偈）、他力は世間因果、依教起行、慈善根などの他力ではない。自心他発、他心自発でもない。

すなわち、弥陀の他力は廻向成就を本質とし、それは釈迦、弥陀の二尊の遣喚によって成就する。弥陀の本願は、釈迦の金言、すなわち願成就文によって救済を証明する。「弥陀ノ本願マコトニオワシマサバ、釈尊ノ説教虚言ナルベカラズ」（歎異抄）は、この意である。真実の教が廻向に属する根拠は、第十七願の諸仏称揚にある。釈迦もこの願に応じて本願を宣説する。この能廻向の相がなければ教は往相廻向の内容とはならない。

「教卷」に出拠の願名を出さない理由も、『浄土文類聚鈔』では、大行の下に「本願力廻向有二種相……」と二廻向四法を撰するものも、「行卷」に「斯行者出於大悲願」とのべ「亦可名往相廻向之願」という願名を出すのも教が廻向である証明である。存覚が「若無此願名号之徳何聞十方、聞而信行此願之力、若無此願超世願意諸仏何証、依証立信又此願恩也」（六要鈔二）と積しているのは、よくこの意を明らかにしている。教行信証の教は、救済の証明であって、教行信証の教は、救済の条件の説明であり、全く異質のものである。

教が廻向であることを証明する祖釈は、他にもある。

宗祖は、『大経』の註疏を著わさないで、ただ宗体釈と大意釈のみで真実教を証明した。

経宗は如来の本願を説くことで、釈尊の説教である。経体は弥陀の名号で、弥陀の名告りである。大意も二尊の遣喚をあらわす。

一般に経体は能詮の名句文、経宗は所詮の義理を指すという説（嘉祥「法華遊意」上、賢首「起信論義記」上、宗体とみに所詮の理とする説（天台「法華玄義」一上、嘉祥「観経義疏」とがあるが、宗祖のいう経宗は釈迦の説教であり、善導の表現には口音陳唱とあり、仏滅後においても聞思すべき教法として、声の如しと喩えられる発遣の教勅である。

これに対して経体は、諸仏の称揚咨嗟により成就される弥陀の名号であり、善導の釈によれば、西岸上において群生を招喚したまう勅命であり、弥陀の願意に喩えてある。すなわち経の宗体は、二尊の遣喚を示している。

遣喚の相は、経の大意をのべるにも、「信巻」別序にも、『歎異抄』にも、「諸経和讃」「正像末和讃」「尊号真像銘文」にも弥陀・釈迦二尊のはからいで金剛心を獲得するとのべながら、また「一心トイフハ教主世尊ノ御コトノリヲフタゴコロナクウタガヒナシトナリ」（尊号真像銘文）とも「濁世能化釈迦善逝、宣説至心信樂之願心」（化巻）と釈して、釈迦の役割を大きく示していることにも注目したい。

宗祖は、教勅という語を釈迦に属せしめていて、「教ハヲシフトイフ……釈尊ノ教勅ナリ」（唯信鈔文意）「釈尊ノ教勅」（尊号真像銘文）とのべている。「今斯心是如来大悲招喚諸有衆生之教勅」（浄土文類聚鈔）の「教勅」もこの意味で、きわめて注目すべきものであろう（「信巻」の欲生釈には、「勅命」とあり、弥陀の勅命である）

しかし釈迦は弥陀の名号を単に説明するのではなく、本願の成就を証明するのであるから、横超の釈に「横超者即願

成就一実円満之真教是也」(信巻)とあるように、よく聞くところに悲願の信行を獲得して、不退の位に入るのである。すなわち教が廻向であるからである。

同じことが「行巻」六字釈において、「告也、述也、宣述人意也」とのべるのは、告を弥陀の招喚、述、宣述を釈迦の発遣に配する意と見られ、また「信巻」に願成就文を釈するのに「諸有衆生：乃至一念」を本願信心願成就文、「至心廻向：誹謗正法」を本願欲生心成就文に配しているのも、二尊の遣喚を示すのに至心廻向と願生彼国に留意して、獲信の論理を明らかにする意とかがわれる。

ところで、宗祖は三部経を五説のうち大聖の自説(化巻)、釈迦如来の自説(末灯鈔)と定め、また『般舟三昧経』意をうけて、弥陀の自説と仰ぎ(行巻、愚禿鈔上)、他說・不説に簡別している。まさしく「撰取不捨之真理、超捷易往之教勅」(浄土文類聚鈔)を聞思するのである。

しかし歴史的事実でいえば、宗祖は面授の師法然を「よき人」と仰ぎ、また夢告の師ともいうべき聖徳太子に護持養育されて、二尊の遣喚を聞信したのであり、法然を弥陀の化身、大勢至の示現と讃え、太子を和国の教主、観音の化現と嘆じている。

この事實は、「正信偈」の上でも七高僧を讃える「顯大聖興世正意、明如来本誓応機」の偈と相応するもので、釈尊の説教と弥陀の本願を顕明ならしめる「よき人」を通じて、いかなる時代にも二尊の自説に値遇するのである。決して神秘的体験を媒介として二尊に直参するものではない。

このことが、最も重要な宗体の意義である。

前掲の『般舟三昧経』は、元祖も八選択の一証として重視する經典であるが、宗祖が経意をうけて自説他說(不説)

対を設けながら、「欲生我国者当念我名」の經文を引用されない理由も、ここにある。「よき人の仰せ」を聞く人は、金剛心の行人であり、如来と等しく、弥勒と同じく不退の位に住せしめられ、おのずから常行大悲の益をえて自信教人信するのである。諸仏称名の願を標する「行巻」に明される大行とは「称無导光如来名」とあって、讚嘆門によって示され、称える者の人稱を限定していない。この故に、釈迦已に入滅し、弥勒未だ出世せざる無仏の世、末法の今においても、如実修行の念仏行者を通して、二尊の遣喚は尽法界に普流するのである。

『大毘婆沙論』一二六には音声經体と名句文經体の説を立てるが、『大乘法苑義林章』一には、小乗の教体につき大衆部などが仏の無漏体の実有の声、名等を取り、多聞部が仏の諸教は有漏・無漏の声を体とし、仏の五音を無漏とし、説仮部は有漏・無漏の仮実に通じて教体と判じ、有部では有漏の善声のみを取り、經量部では名等の仮、声体の実有の關係に立って有漏声の上の仮の屈曲の能詮を体性すると論じ、大乘につき体辺を顯わすのと中道を顯わすとの二類をあげ、前者は勝義諦のうち一切無相、諸法皆空の故に何の教を体としえようとのべ、世俗諦の中に句・言・章・論の声を教体とする説ありとし、この四種は能詮の声を教体とし、後者には經体に文と義を立て、文については聞法者の識所変の声等の直非直の説を取り教体とするといひ、本縁につけば仏は不説で無漏の大定・智・悲のみあるが、聞者の自識所変によって有漏心に現れるのであり、似無漏の声・名・句・文をさして教体とし、無漏心に現れるのは真無漏の文義を体とするという。義については撰相婦性体の立場で教体は性すなわち真如とし、撰境從識の立場では根本をとり能說法者の識心を体、末をとり能聞法者の識心を体とする。

撰仮随実の立場では、一切の教体は声であり名・句・文の体は仮有であるとし、性用別論の立場では、根本能說法者の識上所現の声・名・句・文をとり教体すると定めている。

『華嚴經探玄記』一には、円教の教体につき十門の分別を試み、「唯以此三昧海為斯教体如下文云一切示現無有云海印三昧勢力故」と釈し、事々無礙事理無礙法界海印三昧を教体と定めており、『法華玄義』八には「因果為宗実相為体」と判じている。

しかし、宗祖の經体論は、以上の諸説では理解できない。一見しては仮実合弁に似ているが、異っている。その理由の一は、既にのべたように釈迦・弥陀二尊の遺喚の声を現すという基本構造にあり、その理由の二は、仮実の概念を超えた声字観にある。宗祖の「説如来本願為經宗致、即以仏名号為經体（教卷・略文類）」と、曇鸞の「釈迦牟尼仏……説無量寿仏莊嚴功德、即以仏名号為經体」（論註上）という釈を比較する場合、忘れてならないのは「經者常也、言安樂国土仏及菩薩清淨莊嚴功德、国土清淨莊嚴功德能與衆生作大饒益」（論註上）の意味である。三種莊嚴を仏莊嚴におさめ、さらに名号に摂するとともに、「經者常也」の意義を弥陀の莊嚴功德の力用に約して「可常行于世故名曰經」と定めている。すなわち經の常行性は、報身說法のはたらきに還元されて証明されている。その莊嚴饒益の仏事は、釈迦の説本願において現実となり、成就することを宗祖の經宗釈は明らかにしている。

ところで「説無量寿仏莊嚴功德」は、宗祖の經宗釈「説如来本願為經宗致」に相当する文相であるが、莊嚴功德は仏莊嚴におさまる。

具体的には、仏の三業莊嚴であり、心業の本願、口業の名号、身業の光明といえる。「諸仏三業莊嚴シテ畢竟平等ナルコトハ衆生虚誑ノ身口意ヲ治センガタメトノベタマフ」（曇鸞讚）の意味も、如来の救済が三業莊嚴にあることを指している。三業莊嚴は、五念門に他ならないけれども、宗祖の領解では、法蔵所修の三業二利の五念門であり、それは「令諸衆生功德成就」の尊号として、一切群生に廻施されるのである。「入出二門偈頌」の讚嘆門に「則

斯無碍光如来 攝取選択本願故」とある所以もここにある。

したがって、尊号は単なる声ではなくて、本願であり、光明である。「聞其名号」とも「聞其光明」とも説かれ（大経）、「声者名也」「声為仏事」「国土名字為仏事」「彼光非心行而為心行之事」（論註）とのべられるように、名号は名即の法であり実相法である。曇鸞は、妙声功德積で名声の普聞と微妙と開悟の性格に注目して「名能開悟曰妙」「以名能悟物」の力用を説いている。

宗祖は、この名声観をうけて、真如一実の法界より等流する梵声を聞思したのである。

したがって「樂聽聞世尊教」（平等覺經一行卷・化巻）に「ユルサレテキク シンジテキク」「ユリテキク、信ジテキク」と左訓を施すのは、尊号の声に即して、願心を信受し、光明の智慧を観知したことを意味する。自己の意志で聴き、自身の判断で信するのではない。二尊の善巧により永劫の迷夢から呼びさまされて、久遠の会座に導かれたのである。

それは二尊の大悲本懷のみではなく、「闍諸仏教意三世諸如来出世正本意、唯説阿弥陀不可思議願」（浄土文類聚鈔）である。すなわち一切諸仏の出世の本懷とするのである。

真実教である根拠は弥陀の勅命、釈迦の教勅にある。それを宗体積が証明している。

これこそ、「イマコノ浄土宗ハ仏宝ナリ」（末灯鈔、西方指南抄下本）といわれる趣旨に相応するといえよう。宗祖の眼よりすれば、『華嚴經』『法華經』等も法宝であり、その教説は教理行果の教である。他經の宗体積との根本的な差異は、『大経』を仏宝として領受する一点にある。思うに、仏宝である証明は、經説それ自らが果徳であり、因行であってはならない。はじめに闍説したように教・行・信・証・真仏土のすべてが真如一実の具体的な活動相である。

しかも「因行果徳対」（行巻・愚禿鈔上）と果徳を証明しながら、四乗（仏乗・菩薩乗・緣覺乗・聲聞乘）のうち菩薩乗とするところに、「令諸衆生功徳成就」の願力廻向が明されている。

『西方指南抄』下本には、仏乗とあるのに『末灯鈔』には菩薩乗とする祖意は、果徳の仏宝が悲願の信行として衆生に獲得される救済の根拠を示すことにある。

その可能根拠は、声字観にある。かの空海が法身の説法を密教の特性として、「如来説法必藉文字、文字所在六塵其体、六塵之本法仏三密即是也…帰趣之本非名教不立 名教三興非声字不成 声字分明而実相顯 所謂声字実相者即是法仏平等之三密」といい、「内外風氣纔発必響名曰声也…声発不虚必表物名号曰字也、名必招体名之実相」「五大皆有響 十界具言語 六塵悉文字 法身是実相」（声字実相義）と展開する言語哲学は、法身不説という願教の声字観に対して、法身三密の声字実相を論証する。そして『即身成仏義』には、三密加持して速疾に顕わるとのべている。

宗祖は、「常没凡夫人、縁願力廻向、聞真実功徳、獲無上信心、即得大慶喜、獲不退転地、不令断煩惱速証大涅槃矣」（浄土類聚鈔）と即得往生、速証大涅槃の根拠を示すのに、二尊の善巧により真実功徳を聞くことにあるとした。真実功徳は、真実功徳相すなわち誓願の尊号であり、摂取不捨の真言である。

尊号がいかにして信受されるかを明らかにしたのは、六字釈の字訓釈であり、「本願招喚之勅命」の釈意である。宗祖の阿弥陀仏観は、三身説と二種法身説を統攝して、無上仏が無色無形そして不説のままではなく、法性法身―方便法身の展開に即して、垂名示形し説法することを明らかにしている。

本願招喚の勅命は、まさに法身説法の極限をあらわしている。報身を報身たらしめる原理は二種法身にある。その

勅命は、仏宝にしてしかも菩薩乗であるから、過境的な不可知の存在にとどまらないで、衆生に如来身を全現する。

密教的表現をかりれば、本願は弥陀の心密であり、招喚は身密であり、勅命は語密であろう。曇鸞は、三業莊嚴と云っているが、「撰取不捨真言」（総序）「大聖真言」（行巻・信巻・証巻）は、まさしく如来の三業莊嚴であり、本願の心業、招喚の身業、勅命の口業が「二尊ノミコト」として聞思され、「一念之中無前無後、身心等趣、三輪開悟」（定善義—浄土文類聚鈔）の利益にあずかるのである。宗祖が、「如是」の一心と、「如意」の二意を明らかにして、ついで釈尊の慈悲、二尊の大悲をあげている意味もここにある（浄土文類聚鈔）。

かつて「教巻」結嘆の「尔者則此顯真実教明証也」の「此」字について、「是」から「此」へ訂正された意味に注目し、是と非、彼と此の対語関係から是は是非簡別の意、此は所在を示す意の区別を考え、「此」こそ常恒性、現性を現すものと論じられたが（雲村賢淳氏「宗祖晩年の信仰思想」真宗研究十所載）、今、ここに聞えてくる二尊の遣喚を力強く示すのが「此」の意であろう。

二

宗祖の声字観の一面に、聖教の文字を通さないで伝達する方法として夢告がある。

あれほど仏説至上主義に立って、經典を証権として、五説のうち仏説のみを真実と判定した宗祖が、菩薩の夢告に随喜した理由は何であろうか。

次章に、宗祖自身の著述意識における翻訳の問題をとりあげるつもりであるが、その前提として、どうしても夢告の意義を理解しておかなくてはならないのである。

その理由は、夢告というものが仏意を正確に翻訳して、人間に伝達するための菩薩の行業であると考えからである。

真宗の教学において、如来が夢中に説法されて救済されるということはない。すでに前章でのべたように、二尊の遣喚は、三部経に説きあらわされ、宿縁の機は三時を通じて「如是我聞」せしめられるからである。

『歎徳文』には、根本中堂の本尊に対し、諸方の靈窟に詣でて、解脱の径路をいのり、真実の知識を求めたとあるが、根本中堂の本尊は、薬師如来である。薬師如来は、八菩薩を引導として行者を西方浄土におくり給うといわれる。薬師如来と宗祖の教学の深い関連については、別に論ずべき問題であるから、いまは省略するが、これは台密の教学において重要な如来であり、一例のみをあげれば「現世利益和讃」第一首の上欄に「東方ヤクシ 南方クエカイ 西方ムリヤウジュブチ 北方シャカ ノトキタマフ」とあり、阿闍仏と薬師仏との同異についても考究されねばならない。

さて、宗祖自身記録した夢告に、「化巻」後序における「又依夢告、改緯空字、同日以御筆令書名之字畢」という元久二年の記事、「康元二歳丁巳二月九日夜、寅時夢告ニイハク 弥陀ノ本願信ズベシ 本願信ズルヒトハミナ撰取不捨ノ利益ニテ 無上覚ヲバサトルナリ コノ和讃ヲユメニオホセヲカフリテウレシサニカキツケマイラセタルナリ」（正像末和讃草稿本）がある。自筆ではないが、恵信尼の消息に記してある吉水入室の因縁となった六角夢想があり、「九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびて、じげんにあづからせ」給うたとあり、夢想の本文は失われている。六角夢想については、「親鸞夢記」の諸問題、さらに『親鸞伝絵』永仁本、康永本の干支の異同などが問題とされ、諸文献の真偽、六角夢想は一回か二回か、あるいは一回ならば二十九歳か、三十一歳か、夢告の内

容などの考証がなされている。

今、これらの諸問題について考証しようとするのではなく、夢告の伝達における役割について考えたい。

既にのべたように、宗祖の夢告は、直接に如来から告命されたのではなく、すべて菩薩によってなされたのである。六角堂の夢告は明らかに、太子のもので本地は救世観音と記録されているが、康元二年の夢告は、その告者を記していないので、先学は、先例の夢告に準じて太子の告命と想定している。しかし草稿本によると三十五首を作ったあとに、夢告讃があるので、前書きと後書きを見れば、草稿作製の間に告命を受けたと見なければならぬ。

三十五首を見ていくと、三時の興廃を明して、自力聖道の菩提心を廃し、浄土の大菩提心を立て、廻向の信樂により摂取不捨の利益をえて、現生に等正覺に至るとのべ、恩徳讃で結ばれる。特に「信心ノ智慧」「智慧ノ念仏」「弥陀ノ智願海水」「弥陀智願ノ廻向」といわれるように、智慧の強調が目立つ。「像法ノトキノ智人モ」「仏智無辺ニマシマセバ」も智慧にポイントがある。

そして「無導光仏ノノタマハク 未来ノ有情利セムトテ 大勢至菩薩ニ 智慧ノ念仏サツケシム」「濁世ノ有情ヲアワレミテ 勢至念仏ススメシム 信心ノヒトヲ摂取シテ 浄土ニ帰入セシメケリ」とのべるのは、「浄土和讃」の「大勢至菩薩和讃」と、大勢至菩薩を「源空聖人御本地也」と宗祖が書きしるした源空聖人の影像が、正に草稿本の背後にあるとみられる。三十五首の和讃の焦点は時・機・教の相応にあるが、三時の歴史観と機根観に対して、時機相応の教法は念仏門にあるとする。その念仏を智慧の面で強調することの意味に注目したい。

この意味で、康元二年の夢告は、恩師源空の夢告ではなかったのかと考察するのである。ちなみに草稿本三十五首のうちには観音の名を出していない（願智書写本、文明版には出ている）。

また草稿本の「イハク」が、後に「云」となってくるが、「夢告云」の告者を考える場合、一つの手がかりとなる。宗祖の語格からいえば、仏の相好の告命でないことは明らかであり、聖僧の形をした元祖の夢告であろうか（「云」は、菩薩の論を指す例があり、略文類では経言、論云である）。この点「親鸞夢記」に見える「言」と、いまの「云」の関係はどうであろうか。もっとも仏言、菩薩曰、人師云は『教行信証』のなかでも例外はあり、「釈曰下至」（行巻）「論註曰」（行巻・信巻・証巻・真仏土巻・化巻）「弁正論曰」（化巻）などの例があげられるが、夢想到「言」と「云」の差異があるのは、何故であろうか。

さて、夢告は仏意を衆生に伝達する一種の翻訳であるという論を進めよう。

既に指摘したように、六角夢告の年時、内容、入室前後などの問題が、先学によって研究されているが、私が注目したのは、何故最初から源空の門に入らなかったかという理由である。建仁元年までに、元祖の智徳はかくれもなく、名声は都鄙にきこえていたし、特に天台教学より浄土教への大先達として、共感するものが大であったに相違ない。

それが六角参籠の示現を待って、決断したのは、人間の評価に対する不完全さの自覚であり、菩薩の証明がなくては信用しがないという信念に基くものである。

宗祖のいわゆる「唯仏与仏ノ知見」であり、源空の真実性を証明するものは、夢告でなくてはならなかったのである。換言すれば、人間の人間に対する説明ではなく、聖者より聖者に対する証明を求めたのであり、それが人間に対して文字を超えた翻訳となるのである。

恵信尼の消息によれば、宗祖が「後世をいのらせ給ける」とある。目的は、ただ一つ後世の事であった。後世の事

は、生死を超える道にほかならない。示現も、それに答えた筈であり、宗祖は「ごせのたすからんずるえん」に遇うべく法然上人を訪ね、百日参詣して聞きあてたものは「ただごせのことは、よき人にもあしきにも、おなじやうにしやうじいづべきみち」一すじであった。要するに後世の助かる縁を問い、後世の助かる道が答えられたのである。

文脈より見て、太子の示現は「後世の助かる縁」あることを指示したのであって、太子自ら「後世の助かる道」を指示したのではない。もし道それ自体を指示したのであれば、源空に聞く必要はなかったからである。

また夢告の内容は、源空を指名したのではないであろう。乗専が「末代出離の要路念仏にはしらず、法然上人いま苦海を渡す、かの所に到て要津を問べきよし慥に示現あり」（最須敬重絵詞）とのべるのは、いかがであろうか。もし就くべき師として源空の名を告示したのならば、当然、後序の「建仁辛酉曆、棄_レ雜行_ヲ、歸_レ本願」の歸淨の文に明記するであろう。

元久二年の項の改名についてさえ、夢告を書いているのであるから、最大のイヴェントたる入室の項に、夢告を省くことはない。

また「えん」を「上人」とよみ、夢告のあと「ごせのたすからんずる上人」として源空を訪ねたとしても、夢告に源空を指示したとは考えられない。しかし、夢告後、直ちに源空のもとへ参ずるような意味を持つ内容であったに相違ない。

それは「行者宿報偈」ではありえない。ここには「行者……」とあり、「イズレノ行モオヨビガタキ身」（歎異抄）の宗祖に対して、その行も指示しないで、最初から行者と呼びかける筈があるうか。宗祖は、後世の助かる縁を求めているのであり、具体的に選択本願の一法にあうのは、夢告のあと、吉水へ百日の参詣をしてからである。

「行者」とは、すでに専修念仏の一行に住する者を指す。この偈は、往生の業を指示するのではなく、すでに念仏門に入った者の宿業を問題としており、法の問題でなくて機の問題といえる。

宗祖において、人間の最大の罪は「仏智疑惑」(化巻・疑惑和讃)であった。悪機の七種では、軽重の次第で、十悪・四重・破見・破戒・五逆・謗法・闡提と示され(愚禿鈔上)、抑止の対象は、本願の上で五逆・謗法とあり、難化の三機、難治の三病は、五逆・謗法・闡提であり(信巻、この理解は終始一貫している(涅槃経は、天台教学で重視される)。宿報偈は、色欲の否定でも肯定でもない。そのような第三者的裁定でなく、観音が自身を変化して生涯かけて行者の伴侶となって、世法・仏法ともに成就しようという願心をのべている。退治の法ではなく増治の法である。

天台の性惡法門が、その背後にあると思われ、四摂法にあてれば、同事の行である。

すでに行者を対告衆とする宿報偈が、行を求めて参籠した宗祖に示現される道理がない。

宗祖は、「凡夫トイフハ、無明煩惱ワレラガミニミチミチテ、欲モオホク、イカリ、ハラダチ、ソネミ、ネタムコロ」が断えないままで臨終一念まですごすことを二河譬をあげて証としており(一念多念文意、貪瞋二河の左訓にも「トムハメラアイシ、オトコヲアイシ、シンハイカリハラタツ」(高僧和讃)とあり、貪欲を男女の愛欲で代表させている。

この解釈は、宗祖が書写もし、門徒に読むことを勧めた『後世物語聞書』にも「本願の白道めに愛欲のなみにけがされむや。他力の功德むしろ瞋恚のほむらにやくべけむや」と示してあり、さらに根元を探れば『上宮維摩疏』下にも、三毒を婬・恚・癡としている。

宗祖は、この解釈をうけているのである。「愛欲広海」「名利大山」(信巻)もまた二河譬の解釈と同じ表現である。

では六角夢想は、何を伝達したのか。私は古くから擬せられてきた一説（廟窟偈）に同意したい。特に三骨一廟文に、観音の伝達したい意趣が示現されている。

「我身救世観世音 定慧契女大勢至 生育我身大悲母 西方教主弥陀尊」の文は、三尊のあり方を説明し、阿弥陀如来の摂化が、具体的には観世音・大勢至の二大士により果遂される所以が、母子・夫婦の不可分の関係で示される。本迹の思想は、「大勢至和讃」と「太子和讃」にもあらわされ、「正像末和讃」には「弥陀観音大勢至 大願ノフネニ乗ジテゾ」と三尊一致の救済観が窺われる。

太子が「定慧契女大勢至」と告げられたとすれば、求められる人は大勢至その人である。定慧の左訓に「オトコオムナ」と施され、観音・勢至が定慧の関係で示され、智慧の勢至が求められている。これ、智慧光の力よりあらわれた源空を指す意である。

このような推測を試みるのは、宗祖の善知識観による。『華嚴経』に関心の深かった宗祖は、「釈迦如来ノ御善知識者一百一十人ナリ」（末灯抄）とのべた。自らを善財童子に擬して求道の旅に出る姿と見れば、入法界品が、弥陀を軸として文殊と普賢におさまるように、今の場合は観音と勢至におさまるのである。六角堂の百日は参籠であり、吉水への百日は参詣であって、太子の示現は東岸の声、釈尊の発遣にあたり、法然の師教は西岸の声、弥陀の招喚にあたるということもい。

したがって、宿報偈は吉水入室以後の夢告であり、念仏の「行者」の宿報に対する同事の利行を明らかにするものであり、「ごせのこと」を決択する夢告ではないと考える。

後序に記録する改名の縁由となった夢告は、何であったであろうか。元久二年閏七月二十九日、源空の真影を図画

して、その銘を書いてもらい、夢告によって改名した名を真筆で書いてもらったとべている。

夢の内容には、ふれていない。しかし、源空は、その夢告を聞き実夢と認めたのである。

思うに同日の事項である以上、真影の完成と銘文、それと関連性のある内容であろう。真影は、大勢至の化現である源空の寿像である。

『選択集』付属は、選択の行を明らかに示し、真影の付属は、相承の人について証明しており、印可の意をあらわしている。前者は、法宝であり、後者は僧宝である。両者に共通するのは、南無阿弥陀仏の名号であり、「三宝ノ中ニハ仏宝」（西方指南抄下本）である。善導は、就人立信、就行立信と説いたが、その意をうけてであろうと思われる二種の付属は、「是専念正業之徳也、是決定往生之徴也」と慶嘆されるように、即印可、仏印可である。

思うに『教行信証』後序が、元祖的伝をもって結び、「浄土和讃」「高僧和讃」も同じく、元祖の本地と垂迹の讃嘆をもって結ぶ意は、相承を明らかにするためである。

法の相承を示す『選択集』付属には、元祖より賜った僧綽空の名を書き、人の相承を示す真影付属では、なぜ善信と改めて書いたのか。その理由については、何も書かれていない。

真影は人の相承をあらわすから、偏依善導の立場で、善導の『往生礼讃』の文を書かれた。この文は、因願意と成就を併具しており、弥陀と釈迦、二尊一致の意を示し、ここにおのずから弥陀の本願―釈迦の説教―善導の御釈―法然の仰せ、の相承が証明されている。願主の名を善信に書き改めた理由は、やはり人相承の上から考えねばならない。夢告によるとあるのを、存覚は「依聖徳太子告命改曰善信、敝師有諾為之仮号後称実名」（六要鈔）と理解しているが、元久元年十一月七日の「七箇条起請文」の署名に綽空とあり（二尊院蔵）、また善信とある（西方指南抄中末）。

暗記の失とは思われないから、元久元年頃には、善信の名も用いていたと推考できる。

したがって夢告の時期に意味があるのではなく、聖徳太子より「善信」と呼ばれた事実の意味がある。太子によりて、源空への道が開け、太子によりて行者宿報の念仏生活の具体相が教えられて、末法の教団のあり方がおのずから示されたのである。この意味で、人の相承に太子告命の「善信」を記録することが、二菩薩の引導に順ずる自身の証明となるのである。

そもそも夢には、実夢と不実の夢とがあり、恵信尼の常陸国下妻境郷での夢想について、宗祖が「夢にはしなわいあまたある中に、これぞじちむにてある」（恵信尼消息）と評価したとある。『善見律毘婆沙』十二には、四種をあげる。すなわち（一）四大不和夢、（二）先見夢、（三）天人夢、（四）想夢、のうち（三）が実夢で、（四）は過去積習の善悪による果報といい、（一）は体調をくずし、（二）は過去の経験を夢にみるとする（菩提心経にも四種をあげる）。『僧祇律』六には五種をあげ、『大智度論』六にも五種を列ね、熱気多・冷氣多・風気多・聞見事・天与夢のうち、前四は身体の不調とし、天与夢は未来の予見とする。

『大毘婆沙論』三七にも五因縁（他引・曾更・当有・分別・諸病）を分け、他引を重視している。したがって、実夢は与えられる夢、呼びかけられる夢、予兆の夢であり、たとえば『大智度論』に引用の『大品般若経』夢誓品によれば、菩薩が夢の中で仏の説法を聞き、如法修行するとあり、阿毘跋致の相としている。清涼の『華嚴演義』にも、『大璣略経』を引き、仏が夢により得道させると説き、過去に仏が大衆を眠らせて夢中に説法して、善根を増長させ、覚めてのち道果を得させるといふ。『涅槃経』を引き、夢中に羅刹が現れて恐れさせて菩提心を発させた例もあげる。

だから、すべての夢が実夢ではない。「猶如夢幻響」（大経）は不実に喩え、「修三摩提尽想陰者無有夢想、無異想

故、寤寐恒如晴天」(首楞嚴經)というように想像の病とされる。それは自己の体験や願望に基き、幻想をえがくとも、いえる。実夢とは、「見月輪及繖蓋蓮華併仏像、皆是成仏兆」(菩提心經)「若昼日不得者夜於夢中悉得之」(般舟三昧經)といわれるように、仏道修行の資糧となるものである。

それは、仏意による善巧摂化の具体相であり、この点で仏教の実夢は、「其寢不夢、其覺無憂」(莊子)の立場とも、正夢・楞夢・覺夢・語夢・喜夢・怖夢(周礼二五)のいずれとも次元を異にしている。

またフロイトのいわゆる顕在内容(顕在夢)、潜在觀念(潜在夢)とも異質のものである。これらは、たとえ現世の吉兆幸福を示すものであっても不実の夢であり、人間の世界の枠の中の出来事にすぎない。実夢は、生死を超える因縁となるものでなくてはならない。

実夢が示現によっておこる行為的事実であり、覚醒時の行為より次元の高いものである。

『親鸞伝絵』などに夢想の時剋を、寅の刻と明示しているのも、注目すべき条件の一つであり、宗祖の夢想の背景として、留意をせねばならないのは、三昧思想である。三昧の益は見仏と得忍にあるが、宗祖自身は三昧発得の記録なく、また他に勧めてもない。

しかし、善導・法然に対しては、弥陀の化現として讃嘆している。ともに三昧発得の師である。宗祖が六角参籠中の行持は、知ることができないが、常行三昧堂での堂僧の行持と無関係ではないであろう。

『大經』上輩には臨終に真仏を、中輩には化仏を見、そして下輩には「夢見彼仏」して往生すると説き、善導は「若想念中、若夢定中見仏者」(定善義)といい、「若入觀及睡眠時心發此願、若坐若立一心合掌正面向西十声称阿弥陀仏……一心称念求願往生、願仏慈悲不捨本弘誓願攝受弟子、不識弥陀仏自身光明、願仏慈悲示現弟子身相觀

音・勢至・諸菩薩等及世界清淨莊嚴光明等相、導此語已一心正念即隨意入觀及睡」（往生礼讃）と教え、また「或有正発願時即得見之、或有睡眠時得見除不至心、此願比来大有現驗」（往生礼讃）と示して、入定と睡眠の二者による示現を説いている。これは三昧発得の善導の指導の指授であり、万人のよくすることではない。宗祖は、三輩段を第十九願成就文と見て、善導の文も摂受弟子の部分だけを「行巻」に引き、両三昧の廃立を明している。太子の示現は、仏力による夢定の世界をあらわしたものであろうか。

三

宗祖自身の著述意識を要約すれば、翻訳といえよう。前述の夢告が、仏・菩薩より、願心を夢中の音声として伝達するのに対し、著述は、仏意を声字で翻訳し、伝達するものである。『西方指南抄』中本に念阿弥陀仏の夢をあげ、元祖のかたわらに白装束の唐人のごとき俗人がいて、「コノ聖人ハ通事ニテオハス」とのべたとある。元祖が通事であるように、宗祖も通事である。

その著述形態には、文類・文意・和讃・偈頌・消息・伝写・集註などがあるが、消息・伝写を別にすれば、文類と文意と偈讃の三類となる。『顕浄土真実教行証文類』の序文には「述」、本文には「集」と記し、『浄土文類聚鈔』には「集」、『浄土三経往生文類』には「書之」（略本）「書写之」（広本）と記し、『往相廻向還相廻向文類』には「書之」（如来二種廻向文には「書写之」とあり、『唯信鈔文意』には「書之」「書写之」、『一念多念文意』には「書之」と記している。「書之」は自著の意、「書写之」は自・他の著の書写。

「入出二門偈」「浄土和讃」「高僧和讃」には「作」とし、「正信偈」「文類偈」の偈前にも「作：曰」としてある

が、「正像末和讃」には「集」としてある。

宗祖は「サラニ愚昧ノ今案ヲカマヘズ」「愚禿勸ムルトコロ更ニ私ナシ」（親鸞伝総）といわれ、「論家・宗師開浄土真宗」（浄土文類聚鈔）といい、「本師源空アラハレテ 浄土真宗ヲヒラキツ」（高僧和讃）「真宗興隆大祖源空法師」（化巻）とのべるように、真宗の開祖を仰いでいる。自らを、その相承者、伝達者として任じていた。まさに希有の通事といえよう。

さて、文類の形式は、経・論・釈の引文と宗祖の私釈でもって構成され、量からいって引文が圧倒的に多い。しかし、私釈は、引文の直訳でも意識でもなく、きわめて独創的な見解を示し、また引文の訓み方も一般的な訓みにとらわれず、引用の次第、具略も自由に扱われる部分がある。

文類のルーツは、近くは『楽邦文類』であるが、宗祖の文類とは大きな差異がある。そも／＼文類とは、要文の類聚であり、もとより一種の編輯といえよう。だが、そこには、個性的な方針がある。宗暁の方針は、形式文類で一貫する。すなわち経・呪・論・序跋・文・讃・記碑・伝・雜文・賦銘・偈・頌・詩・詞の十四類別である。「始於経呪終乎詩詞、凡十有四門総二百二十余首折為五卷 目曰楽邦文類、蓋倣儒家柳宗直西漢文類之作也」という序の示す『西漢文類』は現存しないが、おそらく形式文類であろう。分類の歴史には、七分類と四分類とがあり、前者の例、前漢の劉歆の六芸略・諸子略・詩賦略・兵書略・数術略・方技略（七略）、宋の王儉の經典・諸子・文翰・軍書・陰陽・術芸・図譜（七志）、後者の例、晋の荀勗の甲部（六芸・小学等）・乙部（諸子・兵書・兵家・術数）・丙部（史記・旧事・皇覽簿・雜事）・丁部（詩賦・図譜・汲冢書（中経新簿）、『隨書』経籍志の経部（易・書・詩・礼・楽・春秋・孝經・論語・識緯・小学）・史部（正史・古史・雜史・霸史・起居注・旧事・職官・儀注・刑法・雜伝・地理・譜系・簿録）・子部（儒・道・法・

名・墨・從横・雜・農・小説・兵・天文・曆數・五行・医方・集部〔楚辭・別集・總集〕の四部に道經と仏經を別に付けている。方法、さらに清の四庫全書における經部・史部・子部・集部の四分類には、子部に釈家・道家を収めさせる。

これらは、主題分類と形式分類とが混合しており、そのため同一主題が分離している例があり、また主題、形式ともに広狭の系統が鮮明でなく、分類の単位が精密でない。

なお文部の類別は、梁の蕭統の『文選』三十卷はじめ唐代の『漢魏六朝百三千家集』『五經正義』などあり、宋代になり文類の形式を多く出したが、その前に隋・唐頃に流行した『安樂集』『広弘明集』『諸經要集』『万善同歸集』などの集形式が目される。

さて、宗暁の文類は形式分類に立っているが、宗祖のは、主題分類に立っている。

『顕浄土真実教行証文類』は、教・行・信・証・真仏土・化身土の六主題にまとめられ、さらに全体が真実と方便往相と還相という二主題において統括されている。

しかも主題分類のもとでは、さらに形式分類が用いられているという二重構造になっている。すなわち、經・論・釈の次第で引釈し、「經言」「論曰」「釈云」の区分を設け、そのパートの中では、地理区分と時代区分があって整然としている。また正依・傍依の序列も動かない。

他の文類、たとえば『浄土文類聚鈔』では一卷であるが、内容が教・行・信・証の三四主題分類で展開し、往・還の二廻向で統括する。『浄土三教往生文類』一卷は、三願、三往の三主題分類で、大經往生を往・還二分類、往相を行・信・証の三分類とし、『往相廻向還相廻向文類』一卷は、往・還の二主題分類をして、往相に行・信・証の三分類を設け、それぞれの引文は、前述の形式分類に依っている。

このように、宗祖の文類の特色を見てくると、引文は經家・論家・釈家の正意を如実に伝達しようとする高度の配慮と緻密な読経眼が示されている。そこには、聖教の訓点の変更があり、同一の文を時には真・仮に分け、また著者標目の変更、さらには著書の中で、釈を論に同じて扱う特例、あるいは、宗祖の加筆ありなどで、主体的な選択があらわれている。したがって、主題分類そのものの根基には、主体的な聖教色読の己証があったのである。

これに対応して、私釈でも転釈・字訓釈・隱顯釈など独自のな領解を見ることができ、いわゆる伝承と己証とが交流している文類は、「ツクリツタフ」態で展開している。

「ツクリツタフ」とは、宗祖が「訳」に施された左訓の一つである。「論曰 言本願力者：統而訳之名為無上正偏道」(論註一行卷、「弁正論^{法琳}撰：以此漢語訳彼梵言：真教」(化卷)の左訓で、前者は「ツクリツタフ」(西本願寺本・高田本)、後者は「ツクリツタウ」(真蹟本・西本願寺本・高田本)とある。この左訓は、前者が梵漢相對し「無上正偏道」と訳した意趣の周辺を観察しての評言であろう。訳述は適確で、次の語釈の聖心偏、法身偏、入不二の法門と相應しており、曇鸞が「無上正真道」(大經)を引用した上での新訳であり、後者は、法琳の立場で「彼此之仏、昭然可信也」というように、仏陀と大覺、菩提と大道、涅槃と無為の対配により、老莊の徒の慣用語を介して仏道の主旨を伝達しようと努めていることを指すのであろう。

このような立場で、さらに大きく広く展開するのが『教行信証』の引用・私釈である。

翻訳とは、究極的には仏願・仏教・仏語を「ツクリツタフ」ことにある。願成就文の「至心廻向」を「至心ニ廻向セシメタマヘリ」(信卷)「至心ニ廻向シタマヘリ」(信卷・三經往生文類・浄土文類聚鈔)「至心廻向シタマヘリ」(信卷・三經往生文類)と訓む例、第十八願文の「至心信樂欲生」を「心ヲ至シ信樂シテ 我國ニ生ゼント欲フテ」との伝統的

な訓みを用いながら（信巻・三経往生文類・四十八大願）、「言欲生者則是如来招喚諸有群生之勅命」（信巻）、「欲生我國トイフハ他力ノ至心信樂ノココロヲモテ、安樂浄土ニムマレントオモヘト也」（尊号真像銘文）と訓む例、願成就文を信心願成就文と欲生心成就とにわけ、「乃至一念」を信の一念と読みとり、「至心廻向」を如来の大悲心成就と訓みとする例、善導の三心釈「欲明：必須真実心中作、不得外現賢善精進之相、内懷虚仮：」を「必ズ真実心ノ中ニ作シタマシヒヲモチキルコトヲ：明サムト欲フ、外ニ賢善精進ノ相ヲ現ズルコトヲ得ザレ、内ニ虚仮ヲ懷ケバナリ」と訓み、「凡所施為趣求亦皆真実」を「凡ソ施シタマフ所、趣求ヲ為ス：」と訓み、七深信のうち二種深信を他力の金剛心と定め、観経以下を隠顯二義に見る例、「必須決定真実心中廻向願作得生想」を「必ズ決定シテ真実心ノ中ニ廻向シタマヘル願ヲモチキテ得生ノ想ヲ作セ」と訓む例なども、「ツクリツタフ」意を示している。

字訓釈でみると、六字釈には、善導の意をうけ、「歸命者本願招喚勅命也」「言發願廻向者如来已發願廻施衆生行之心」（行巻）と法に約し、「歸命ハスナワチ釈迦、弥陀ノ二尊ノ勅命ニシタガヒテメシニカナフトマフスコトバナリ：亦是發願廻向之義トイフハ、二尊ノメシニシタガフテ安樂浄土ニムマレントネガフココロナリ」（尊号真像銘文）と機に約して、願意、仏意を「ツクリツタフ」のである。

この根元には、善導が「玄義分」積名門で梵漢相對し、「無量寿」三字を六字の意で領解して念仏三昧を窺い、また人・法について所觀の觀の依正二報をあげて觀仏三昧を窺い、のちの宗教門で觀・念の次第で両三昧をあげるのに先だちて、すでに流通分の意をうけて廃立の意味を示している所以、さらに六字釈で南無の正訳「歸命」、義訳の「發願廻向」に對し、阿弥陀仏には正訳の「無量寿覺」を出さないで、發願廻向の内容である其行を指示している意義をうけとめているからである。

字訓釈(行卷・信卷)においても、『広韻』、『礼部韻略』、『増修礼部韻』などにより精細を期している。「婦言至也」は、「会当者必也、婦之者至也」(述文讀)、「反曰来婦言自外至也」(穀梁伝「婦人謂嫁云婦反曰来婦」の註)などによる。「婦説也 説字悦音」は、天台『觀經疏』の仏説の釈、「群臣説服」(漢書孝文帝紀)、「卒土婦説」(詩経などの例があり、左訓「ヨリタノムナリ」とのべる。「婦説也 説字悦音」は、舍息の義があり(詩経「於我婦説」の註、「猶解駕、言休息也」(史記八十七「税駕」の例もあり、「召伯所説」(詩経召南)に舍の意も示す例もあり、左訓「ヨリカカルナリ」の由来がある。

婦の字には、婦依、婦入、婦順などの慣用熟語によらず、婦悦、婦税の訓による祖意は、婦命が衆生の側からの信仰というものではなく、如来よりたまわりたる信心という他力廻向の論理を伝達するからである。すでに婦税の税の字は、「誘也」(増韻)の意をもっている。

宗祖は、悦・税の二音につき「告也、述也、宣述人意也」と釈するが、『広韻』『釈名』の字註によりながら説の字の五音のうち、「セツ」の音の義である「告也」(広韻)「述也、宣述人意也」(釈名)の訓を出すのは、音訓の不相応に見えるが、そこに勅命に信順する大信を証明する意があらわれている。

告の字訓を弥陀に配し、述の字訓を釈迦に当て、人の意を宣述するとは釈迦が弥陀の願意を宣述するとし、あるいはすべて弥陀の勅命の意とするの二説があるが、『尊号真像銘文』の意から考えて、二尊の意と見ねばならない。至は至心、婦悦は信樂、婦税は欲生の意である。

命の八訓も、初二訓は『述文讀』により、後六訓は『広韻』によるが、業也、招引也、使也、教也、道也、信也、計也、召也の次第には、勅命による救いの具体的な展開が整然として証明されている。

三信字訓は、至心に五訓、信樂に二十訓、欲生に八訓の三十三訓をあげる。正訓・転訓・義訓がなされ、「ツクリツタフ」姿勢が示される。存覚が「字訓未悉勘得本文、博覧広才可仰可信」（六要鈔）とのべる所以である。

至の訓（散善義・広韻）、心の訓（玄義分）、信の訓（広韻・礼部韻・増修礼部韻・尔雅釈詁・説文・玉篇）、樂の訓（玉篇・増修礼部韻・広韻・説文・周礼・尔雅釈詁）、欲の訓（玉篇・広韻）、生の訓（仁王經疏・広韻・礼部韻・増修礼部韻）には、語におけるロゴスとパトスの重層を見ずえる宗祖の鋭い眼光が窺えよう。

宗祖の第二の著述様式は、文意である。これは「書」の意識によって展開される。

文意の跋に「キナカノヒトビトノ文字ノココロモシラズ、アサマシキ愚癡キワマリナキ」者を対象として、「ヤスクココロエサセムトテ、オナジコトラタビトリカヘシトリカヘシカキツケタ」であり、「ココロアラムヒト」の嘲りを顧慮しないで、一すじに愚癡の人に領解させるために書き記したという（唯信鈔文意。一念多念文意も同趣）。ここには、いかにして容易に伝達させるかの配慮がある。諸橋轍次博士の『大漢和辞典』の「訳」には、(一)ツタヘルハノベル。(二)ワケ、コトガラ。(三)アラハス。(四)エラブ。の四義をあげて、「ツタヘル」ことを第一にあげる。

宗祖は、「悲華經大施品之二卷言^{三藏無量壽}願我成阿耨多羅三藐三菩提已正法」（行巻）の訳に「ツタヘタマフトナリ」の左訓を施した。

思うに、傍依の『悲華經』第十八相当文を、特に「行巻」に出す所以は、先学が苦心して第十八願までも名号讃嘆になるとし、第十八願の十念は第十七願の称名の他にないとし、五念門の相統とし、大行にも唯除逆謗があり、人・法を分けるとするなど諸説をあげるが、宗祖は梵漢対検したわけではなく、文体についてのべたのでもなく、おそらくこの願文こそ大行の証明として、願意を「ツタヘタマフモノ」と判断したのであり、その背景には、『無量寿經』

諸訳と本經の關係についての諸問題、法藏比丘と無諍念王、世自在王仏と宝藏如来、弥陀至上説と釈迦至上説、両四十八願の内容などを充分に考慮してのことであろう。

さて、両文意は（尊号真像銘文も同趣）、直訳、自由訳、抄訳ではない。本願の名号がいかにして衆生に廻向され、悲願の心行を獲得するための正確な伝達は、いかにあるべきかにポイントをおいて語句に注意をはらっている。恒と常の区別、即の二意（「スナハチ」「ツク」、次如の二意（「チカシ」「ツギニ」、是人の釈、歡喜と慶喜の別、即と則の区別、上尽一形の字釈、直為の釈、観と知、称の二釈（「トナフル」「ハカリ」、唯の二釈（「ヒトツ」「ヒトリ」、名と号の釈、自来迎のユニークな釈がある。

宗祖は、「ツタヘル」語句に見識をもっていて、仏を「ホトケ」と訓む風潮に対し批判をしたのが、善光寺の和讃である。「御名ヲモ知ラス守屋」が、悪意をこめて「ホトヲリケ」の原因を如来に付托して、「ホトヲリケ」と名け略称して「ホトケ」としたので、仏法者が無意識のうちに「ホトケ」と称呼し、三宝輕視の結果を招来したと悲歎する。

「ホトケ」の語源には、諸説があるが（仏陀伽耶の転訛、浮図家の音写、繫縛を脱する意、宗祖は守屋の邪見に発すると批判する。ただし、左訓には「ホトケ」を用いてある（弥陀如来名号徳、一念多念文意）。

宗祖は旧訳、新訳の用語にも関心をもち、和讃における衆生↓有情の変化、婆藟盤頭の旧訳天親、新訳世親（尊号真像銘文を比べ、新訳を正しいとし（入出二門偈）、世親を多用し（一念多念文意・唯信鈔文意・末灯鈔）、旧訳名を用いるのは「付釈文」という原典明示の時に限っている。

宗祖の第三の著述様式は、偈讚である。「作」の意識で創作されていて、原典に準拠して、「浄土和讃」は三經

はじめ諸経、讃阿弥陀仏偈により、「高僧和讃」も七祖の釈文に即している。

「和讃」の左訓「ヤワラゲホメ」（現世利益和讃）も、翻訳の意味であり、存覚も「翻訳と云は天竺のことばを唐土のことばにやわらぐるをいふなり」（選訳註解鈔四）という。原典の「讃阿弥陀仏偈」と対比すると、直訳でなく前後次第、本文の加減が見られる。浄土の菩薩の自利利他の功德をすべて阿弥陀仏の徳として、「不思議ノ徳ヲアツメタリ無上尊ヲ帰命セヨ」とのべ、往生者の正定聚を「安楽国ヲネガフヒト」すなわち現生正定聚とし、「本師龍樹摩訶薩」等十句は訳されず、「我讃仏恵功德音：南無不可思議光」と「十方三世無量慧：願徧十方無碍人」との順序をかえて讃詠している。

「大経和讃」も『如来会』による用語が多く（威光、未曾見、生希有心、光端希有、如是之義、大寂定など）、久遠思想と表現においても『法華経』『首楞嚴経』等によるもので、女人成仏の讃では『大阿弥陀経』の意が現れている。「観経和讃」でも、序分を中心として隱彰の意を示しているが、また『涅槃経』意をとりこんでいる。

「小経和讃」も隱彰意に立ち、『称讃浄土経』『往生礼讃』の意を導入している。

「諸経和讃」も『法華経』『大日経』『称讃浄土経』『目連所問経』『涅槃経』『華嚴経』などによりながら、すべて弥陀の本願に帰結されている。

「現世利益和讃」でも『金光明経』寿量品意をのべるのに、四方四仏を弥陀一仏に統べ、息災延命の法が四天王品以下に説かれているのを弥陀法に摂めるのも、註の四仏の配当にしても独創的である。「大勢至和讃」は『首楞嚴経』の直訳態に近いが、意識的な省略がなされ、「去仏不遠」にユニークな釈を加えていること（尊号真像銘文参照）も注意されよう。

「高僧和讃」では、釈文によるけれども、龍樹讃の「大乘無上ノ法」は『楞伽經』当面の意をこえて念仏三昧とされ、「皆称名憶念阿弥陀仏本願如是」(易行品)を「皆名ヲ称シ阿弥陀仏ノ本願ヲ憶念スルコト是ノ如シ」(行巻)と訓みとる意から「ツネニ弥陀ヲ称ズベシ」と一仏に帰せしめ、『智度論』当面の觀称に通ずる念仏三昧を弥陀の称名念仏に摂めてゐる。「生死ノ苦海ホトリナシ ヒサシクシヅメルワレヲバ」の讃の根拠でも、先学のいう「易行品」ではなく、楊傑の「重乗般若船、遊戲生死海 援溺濟無辺」(安樂國讃―樂邦文類二)、「衆生苦海業坑深 不信因縁久溺沈 聞得又声方念仏」(勸念仏讃―樂邦文類五)などであらう。

また『安樂集』文によるといわれる「恩愛ハナハダタチガタク」讃の二句の出典も、実は遵式の「華嚴賢首讃積偈」の「多見世人為恩愛故聚頭哭泣不思救度：恩愛所牽墮落惡道無解脫期」「須種種方便勸令称仏下至十念得滅重罪生仏浄土」(樂邦文類五引用)によるとみていい。天親の讃では、量功德で依報すべてを、不虛作住持功德で仏莊嚴すべてをおさめ、眷屬功德、一切所求満足功德、大衆功德、身業功德で菩薩莊嚴をおさめており、特に菩薩莊嚴において仏功德の転用がされているのは、因の一味、果の一味が証明されている。

また『論註』意の「願作仏心」「度衆生心」を、あえて「天親論主ノミコトニハ」と詠じ、信心(大經)金剛心(玄義分・散善義 菩提心(論註)一心(浄土論)の相即をのべる。曇鸞の讃に見える「本願円頓一乘」も、『論註』の用語ではなく、因五門の廻向門にある往相廻向、果五門の園林遊戲地門に属する還相廻向を、あえて因果九門の往相と果第五門の還相との二廻向として、すべて弥陀の廻向と仰いでおる。

また光明の利益について、『往生要集』所引の經説により「カナラズ煩惱ノコホリトケ スナハチ菩提ノミズトナル」とのべる。

善導の讃では、「釈迦如来実慈悲父母」（般舟讃）をうけ、「釈迦弥陀ハ慈悲ノ父母」の二尊に配し（唯信鈔文意も同じ）、「但有専念阿弥陀仏衆生…摂護不捨」（観念法門）の意を「金剛堅固ノ信心ノ　サダマルトキヲマチエテゾ」とのべ、信心の利益とする（一念多念文意も同じ）。

「仏号ムネト修スレドモ」の現世祈禱の念仏批判の出典は、後半の部分が『往生礼讃』文によるけれども、前半はおそらく「蒙開誨念仏往生之法、其理雖明…」（臨終正念訣）につづく禍福祈禱の批判によると考えられる。

源信の讃に「専修ノヒトヲホルニハ」と二修得失を明す出典は、『往生要集』下末に省略してある『群疑論』の文であり、あえて源信の讃とする。「ワレコレ故仏トアラハレテ」の出典も、三井寺の慶祚の夢における告言によるものである。源空の讃でも「往生ミタビ」の出典は、『源空聖人私日記』などによる。

以上、「付釈文」とのべながら、きわめて自由に他の資料を用いて、讃詠している。

さらに『入出二門偈頌』でも、世親の偈に「不可思議兆載劫　漸次成就五種門」已下に法蔵所修の五念門をあげ、一一の行に「…シタマヒキ」と訓ませている。しかも『論註』に出る五種不思議、本則三々の品などの釈意を織込み、世親の名で讃詠する。ここにも「作」の姿勢が窺えよう。

これは、「釈」の左訓「ツクル」と対応して理解すべきである。この左訓については、「親鸞の翻訳観」（大谷学報五四巻第三号）に紹介したので、委細は省くが、以上は「作」の内容である。

四

名号本尊の意義は、形像より文字への転回によって、三昧観に大きな変化がもたらされたことを確認できると思う。

すなわち、礼拝上の便宜ということだけでなく実践的な仏身観の問題でもあるわけで、既にのべた経体名号論と密接な関係があると考えられる。

名号本尊は、宗祖にはじまるといわれる。

そして形像から名号への変化の理由としては、形像によって示される有限的な仏身観を方便として、光明無量・寿命無量である阿弥陀仏の超絶性を具現するには、木像も絵像も不十分であり不相応であって、名号でしか表象しえないということが第一にあげられている。さて、現存の名号本尊は三段型式で、

(1) 南無阿弥陀仏の六字尊号。六字の上に第十八願文、第十一願文を連写し、「愚禿親鸞敬信尊号 八十四歳書之」とあり、名号の下には『大経』下巻の「必得超絶去」等の八句を書き、「康元元年丙辰十月廿八日書之」とある(西本願寺蔵)。

(2) 南無不可思議光如來の八字尊号。八字の上に第十七願文を書く。上部の紙背には「方便法身尊号 康元丙辰十月廿五日書之」とある。八字の下に「重誓偈」の初十二句を書き、「愚禿親鸞敬信尊号 八十四歳書之」とある(高田専修寺蔵)。

(3) 帰命尽十方無碍光如來の十字尊号。十字の上に、第十八願文、「其仏本願力」等の四句、「必得超絶去」等の八句を書き、十字の下に『浄土論』の初十二句、ついで「観仏本願力」等の四句を書き、「愚禿親鸞尊号 八十三歳」と書く。十字は籠文字(高田専修寺蔵)。

(4) 帰命尽十方無碍光如來の十字尊号。十字の上に、『如来会』の第十一願文を書き、紙背に「方便法身尊号 康元元丙辰十月廿五日書之」と書いた別紙がある。十字の下に、『浄土論』の初八句を書き、「愚禿親鸞敬信尊号 八十

四歳書之」とある（高田専修寺蔵）。

(5) 帰命尽十方無碍光如来の十字尊号。十字の上に、第十二願、第十三願の文を書き、「康元元丙辰十月廿八日書之」とあり、十字の下に、『浄土論』の初八句と、「観仏本願力」等の四句を書き、「愚禿親鸞敬信尊号 八十四歳書之」とあり、また「方便法身尊号：十月廿八日書之」の裏書を別に表装している（高田専修寺蔵）。

(6) 南無尽十方無碍光如来の十字尊号。十字の上下に銘文なし（高田専修寺蔵）。

これらの本尊で、特に留意すべきことは上下の銘文と、「愚禿親鸞敬信尊号：」の自署である。銘文の意義を明らかにするのは、「敬信尊号：」の領解である。「愚禿親鸞」と書いて「釈」氏を省いている。「敬信尊号」という謙敬な用語から見て、意識して省いてあるように思える。

本尊が礼拝のための儀礼的な対象としてあるならば、このような領解は必要でないであろう。いま、宗祖にとって、信仰成立の根基として、名号が現前しているのである。上下の銘文は、その文証・理証をあげているのであるから、一種の浄土文類であり、ある意味では絵像以上の曼荼羅ともいえよう。

(1) は、上に信・証の願文をにかけて往生の因果をのべ、下に横超の利益を示すために「必得超絶去」等の経文を出す、この文は第十八願成就文の即得往生の意味を広説するもので、願力自然と業力自然が明らかにされている。(2) は、上に諸仏称名の願文をかがげ、往相廻向の相を示し、釈迦の説教が名号讃嘆にある意をのべ、下の重誓偈は、弥陀の摂化が名号を廻施することにある意を示している。

(3) は、上に第十八願文と、「其仏本願力」「必得超絶去」等の文をあげる。「其仏本願力」の文は、願成就文と同じ意を持ち、第十七願、第十八願、第十一願の三願の成就を証明し、「必得超絶去」の文により横超の益をあげ、特

に願力自然と業力自然を示している。下に世親の自督をあげて、二尊の遣喚がただ一心にあることを明らかにし、論文が三経の体である名号、すなわち真実功德相を顕わすことにより、二尊の教勅に相應する所以をのべ、つぎに観察門の清淨功德文によって淨土の総相を示し、さらに不虛作持功德文により願心莊嚴の道理を示すとともに、「觀彼世界相」「觀仏本願力」の觀察の意義を明している。

すなわち、依正二報ともに願力よりおこるから、本願力を觀知することによって願心を領受し、金剛の真心を成就する所以を明らかにしている。(4)は、上に第十一願文をにかけて大涅槃の世界を示し、下に世親の建章句を出し、二尊の意が一心を勧めるにあることを示し、さらに『淨土論』が真実功德相すなわち誓願の尊号を明らかにし、願心莊嚴の淨土と一心五会の心行を説いて因位の願力、果上の仏力を明して、二尊の教勅に相應する所以を示している。

(5)も、上に摂化の根源、大悲の本である光明・壽命二無量の願文をかけ、下には論主の自督の詞により、二尊の遣喚に信順する意と、正報十二莊嚴、ひいては依正二報二十九種莊嚴を不虛作持功德に収めて、願力を觀知する信心の智慧を讃えて、即得往生の利益をのべている。

これを「二尊大悲本懷」と比較すると、名号本尊は、上に願文・經文をかけ、下には經文または『願生偈』文を出し、願文を下に書くことなく、「願生偈」文を上にかかげることはないことに注意せしめられる。人師の釈は引用しない。さらに「經言：」と「論曰：」の筆格が守られている。

ところが、「二尊大悲本懷」は、釈迦大悲が上にあり、弥陀大悲が下に書かれてあるため、当然、願(意)文は下にある。また上に引用の源信の『往生要集』文に「：曰」、覺運の「念仏宝号偈」取意文にも「：曰」とあり、人師の釈に用いる「：云」でなく、菩薩の論に比例して「曰」を用いており、常格ではない。

前者（名号本尊）は、中央に弥陀一仏名を安じ、後者（二尊大悲本懷）は、中央の釈迦、弥陀二尊の大悲を讃嘆する偈が中心となっている。

前者は、經・論のみを引き、釈文・私釈を加えないが、後者は、宗祖の讃偈を主としている。その他、体裁、個々の用語、願名など多くの差異があるけれども、最も重要な問題は、前者に「敬信尊号」の識語があることであろう。もっとも(6)は、これを欠くから祖意を十分に現していない。未完成説（宮崎円遵教授、龍谷教学二）のある所以である。

「敬信尊号」は、宗祖の領解であり、「敬信真宗教行証」（総序）と同じ意味を持つ。尊号は真実教の体であり、真実行そのものであり、真実証の根源である。したがって名号本尊は、教行信証真仏土を如実に知見せしめるものである。

ところで、この本尊には、本願成就文を引用していない。願文はすべて因願文のみである。しかし、願成就の意は「其仏本願力」の文によって、第十七、第十八、第十一の諸願成就が、釈迦により証明されている。第十二・第十三願については、中央の名号それ自体が成就を証自証している。

ここで注目すべきは、「願生偈」を引用する意趣であろう。善導の文は引用されていない。単純に考えれば、名号が八字・十字を主としているから、関係の深い『浄土論』『浄土論註』の文によったともいえよう。しかしそれだけの理由であろうか。

引用の銘文については、『尊号真像銘文』に詳細に釈してあるから、祖意のあるところを十分にうかがえるが、

『銘文』にも、第十八願成就文が引釈されていないから、もし新しく名号本尊が発見されたとしても、第十八願成就文が銘文として書かれていないことは確実である。ところが、「観仏本願力」の文は、銘文にあるだけでなく、『一

念多念文意』の多念の証文である「上尽一形下至十念：致使凡夫念即生」（法事讃）の文意に引釈し、また「今信知弥陀本弘誓願：乃至一念無有疑心」（往生礼讃）の文意にも「観仏本願力」の意に約してのべてある。

その意は、願力を信樂することが「観仏本願力」であり、観とは観知であり、信知であるというのであって、観と聞と信がそして行の相即性、同質性が明らかにされている。

宗祖の意図はここにある。名号本尊とは単に礼拝の対象でもなく、単なる口称の原型でもなく、まして観念、観想の対象とするものでもない。それは、念仏三昧の成就を表現したものであり、信心の内景を文字化したものである。

三昧と本尊の關係は、天台の四種三昧の場合、常坐三昧の一仏、常行三昧の阿弥陀仏、半行半坐三昧の二十四尊像、あるいは『法華経』、非行非坐三昧の弥陀三尊があげられる。

いずれにしても身口意三業を調べて、定心の三昧に入らねばならない。善導の『観念法門』などに見られる定心三昧と見仏においても、同じことがいえよう。思うに在叡二十年間の堂僧生活が、史家の考証するように横川の常行三昧堂での不断念仏の行持であったとすれば、三昧思想こそ宗祖教学の一貫したテーマであったに相違ない。

『観経』に隱顯釈を試み、観仏三昧より念仏三昧への方で経意を深く色説し、定善観の意味を、「言於現身中得念仏三昧、即是顯定觀成就之益以獲念仏三昧為觀益」（化巻）と領解し、「言教我思惟者即方便也、言教我正受者即金剛真心也」といいきり、二尊の勅命に信順する金剛心こそ念仏三昧の成就とのべた宗祖は、ついに「言諦觀彼國淨業成者、応觀知本願成就尽十方無碍光如来也」（化巻）と判じたのである。

尽十方無碍光如来を観知すべしという、この意味こそ名号本尊の性格を一言にして的示したもので、本尊の銘文に「観彼世界相」「観仏本願力」の文を出す所以であり、この観知がそのまま「敬信尊号」の金剛心である。

ところで、真宗の聖教にあらわれている阿弥陀仏の相好は、①『大経』下卷には三尊をあげ、また靈山見土では「無量寿仏放大光明」と説き、釈尊の問に対して阿難は「唯然已見…唯然已聞」と答える。②『観経』華座観では住立空中の三尊を説き、立撮即行、立即得生の意を明している。報土に住する弥陀の坐形については、「当心座」（法事讃下・般舟讃）「一坐華台未曾動」（般舟讃）「一坐無移亦不動」（法事讃）とのべる。したがって真宗の本尊についても、②の立像とする説（元照の三聖立像記―楽邦文類、恵空の叢林集）、①の仏身とする説（智暹の本尊義）、あるいは祇園精舎無常院の来迎仏とする説（往生要集中末・漢語灯録七）などがある。現在の真宗諸派本山の本尊も坐像あり、立像あり、三尊像ありである。これについて詳論するのは、当面の問題でないので省くけれども、一言だけ加えるならば、阿弥陀堂は本像を安置し、大師堂は九字・十字の名号を安置した事実が、よくそれぞれの性格を鮮明に表示している。それは、前者が仏恩師徳を報謝する場において存在し、後者が教化と聞法の場合において存在するからである。

さて、名号の問題にもどる。「真仏土巻」において、「仏者則是不可思議光如来、土者亦是無量光明土也」、「言真仏者、大経言無边光仏、無碍光仏、又言諸仏中之王也、光明中之極尊也…論曰歸命尽十方無碍光如来也」とのべるが、無边光仏のほかは名号本尊に関連する仏名ばかりである（ただし、一念多念文意にも不可思議光仏と無边光仏と尽十方無碍光如来を一連に釈している）。

「真仏土巻」の仏身観と名号本尊とは、密接な関係がある。特に引用の『涅槃経』には、如来の観察について身業を観察する眼見と、口業を観察する聞見の二因縁をあげている。

また「行巻」の「称無碍光如来名」とも関わっている。さらに『愚禿鈔』下に、「二河譬を釈して、招喚の声「我能護汝」の「我」につき「我言尽十方無碍光如来也、不可思議光仏也」とのべるのも、極めて重要な関わりをもっている。

る。まさしく招喚し給う「我」を名号本尊は示している。

名号の下の蓮台は、真仏の住在を証するものである。正覺華に住し給う莊嚴の相を示している。このように仏名に蓮台を配するのは、宗祖の創意であろう。平安後期の作といわれる一字蓮台法華經（福島、龍興寺）の例はあっても、名号に蓮台を配する例は、宗祖以後の造形に見られ、延慶四年（一三一）銘の馬込名号板碑（埼玉県蓮田町）は、宗祖の高弟真仏に対する報恩のために建立されたものである。

ただ名号本尊については、明恵上人の三種の三宝名号を中央に書き、左右に『華嚴經』十廻向品の二十種菩提心のうち四種を列ね、上の方に三宝の梵字を横書きにしたものを本尊とした事例がある。

これについては、藤島達朗博士の精細な論文があり（明恵上人の名字本尊について、大谷学報四八卷一号所収）、宗祖の教学と明恵のそれとの交際については、武生讓教授の「造意の縁由を課題とする『愚禿鈔』の研究」（大谷大学研究年報七）に、ユニークな考察がある。しかし、両本尊の相互影響は、本尊の性格上から考えられない。

種子に蓮台を配する例は、正安二年（一三〇〇）作の春日宮曼荼羅における四所明神の本地仏種子の例（根津美術館蔵）、暦応三年（一三四〇）の銘をもつ五部権現神儀における本地仏の梵字と三昧耶形の蓮台（東京都下七生金剛寺蔵）、元亨四年（一三三四）、貞治四年（一三六五）などの年記をもつ慈光寺の板碑における蓮台上の梵字（埼玉県比企郡幾川村）などがある。

宗祖が蓮台上に名号を書いた根底には、前章までに論述したごとく、声字に対する信念と、伝達を可能ならしめる翻訳への関心が存在していたに相違ない。

この意味で、南無、帰命の二字を冠する仏名を本尊としているのは、きわめて重要であり、南無帰命が衆生の方か

らの依憑感情ではなく、全く如来の方より發起せしめ給う他力廻向の信樂であることを示している。

「光明壽命ノ誓願ヲ 大悲ノ本トシタマヘリ」（正像末和讃）の意と、「第十八ノ本願成就ノユヘニ阿弥陀如来トナラセタマヒ」（末灯鈔）たる意とが一体となって、名号本尊に具現されている。

先に指摘した眼見と聞見の問題は、靈山見土では阿難はじめ此土の四衆が「已見」「已聞」しており、また定善観においては華座観、像観、真身観が深い関係をもっている。

善導、元祖が重視した真身観に対して、宗祖は方便化身と判定し、善導の有名な三縁積も引積しない。念仏衆生も定散の称名を簡んで、仏智を信受した金剛心の行人として領解している。像観についても、理観と見ないから、「是心作仏、是心是仏」について、真実信心、金剛心として理解し、「於現身中得念仏三昧」の意味を「顯定觀成就之益、以獲念仏三昧為觀益」とする。

韋提の見仏得忍についても、応声即現の住立空中身を見ることにより、除苦惱法すなわち弘願の念仏を信受して三忍を獲たとする。したがって、末代の有情、五濁の凡夫も名号を聞くとところに、依正二報二十九種莊嚴、如来の三業莊嚴を観知して、韋提と等しく三忍を獲るというのである。

像観は、真身観の加行として観成の論理を法界身、心作、心是の展開で説くが、この作、是の論理は大乗仏教の帰趣である。淨影・天台・嘉祥などが力を尽しての積も、善導は唯識法身の観、自性清淨仏性観と批判し、自ら立相住心の事観を明らかにした。のちに懷感唯識所變の論理で釈し、源信は智光の疏を介して、『論註』意をうけ自力の事観と解釈している。

曇鸞は、夙に觀察門の身業功徳を積するのに問答を設け、像観文により答釈している。すなわち衆生の心を法界と

解釈し、その心で仏身を想念するから仏身を法界身と名けるとのべ、衆生の心想にはたつきかける相好との関係を水像、木火の二喩で論じている。善導は、所化の境界の衆生を法界とし、身を仏身と理解して、心遍、身遍、無障礙の三義を立てて、衆生の心想に仏の心身が自在に顕現するという。作・是の積は、観想の中に現れた仏身の生起と、観想の心のほかに別に異仏の存在しないことで説明した。

ところが、宗祖は「信巻」で第十八願成就の意により、三一問答の帰結を成就の一念と見て、成就文を引き、さらに『涅槃經』によって聞不具足の信でないことを明らかにし、「散善義」の専念の文を引き、つぎに成就文を積して現生十益をあげ、一念の転積にうつり金剛心・菩提心に摂める。それは如来の大慈悲心と大智慧心より生ずるとのべ、『論註』の四平等の意をうけて「仏道正因故」と結ぶ。

ついで、作・是の『論註』積、および「定善義」積を抄出する。そして論主の語により「一心是名如実修行相応」とのべ、善導の六正の語を列ねて「三心即一心、一心即金剛真心之義、答竟」と結び、特に『止観』の積を引き、菩提心が理心でなくて慮知心であると注意してある。

『浄土文類聚鈔』では三心即一心の結に、是心を畢竟平等心、大悲心として「是心作仏、是心是仏」とのべ如実修行相応の意とし、『観經集註』では、表に「定善義」像観積を引き、裏には『論註』『往生礼讃』文、「定善義」像観文を列ね、『阿弥陀經集註』では正報を広説する文の裏に、元照の疏を引き「観經云是心作心、是心是仏、心既是仏何須念他仏耶、答祇由心本是仏故令専念彼仏…須自知我是未成之仏、諸仏是已成之仏…諸經勸令念仏即是已未成仏求他已成仏而為救護耳」と已成未成の關係に留意している。

宗祖の「是心」は、指示の意のみでなく、非に対する是の意を持ち真実信心を顯すもので、成就の一念を明し、転

釈の終りに「是心即是大菩提心、是心即是大慈悲心、是心即是由無量光明慧生故」（信巻）と展開する「是心」と「斯心」即是出於念仏往生之願……是心不顛倒、是心不虛偽……竊推斯心……斯至心……「斯心……名至心」「斯心者即如来大悲心故」（信巻）の「斯心」「是心」の用例を比べ、また他の例でいえば、「是人」の釈「是ハ非ニ対スルノ語ナリ、真実信樂ノヒトヲバ是人トマフス」（一念多念文意）に对照しても確認されよう。

さて『論註』の二喩のうち、水像の例を引かないのは、おそらく作・是の同質性が明瞭でないからであろう。引用の木火の例では、心作と心是の関係が詳細であり、火（法界身）と木（衆生心）との観の始終をリアルに喩説して、仏智満入して大信を成ずること、信樂のほかに仏心、仏性のないことが論証されている。

そして「定善義」文も、きわめて短かく取意抄出しているのは、立相住心の事観を転じて願力を聞思する金剛心と見るからである。

このような宗祖の領解は、知礼の思想と対比して考えねばならない。知礼が一心三観の成就をめざし、感応道交——解入相応迭心作——心是のステップを設け、自己と仏身の同質性を証得しようとした『観無量寿経妙宗鈔』の思想と、宗祖の『観経』理解との内面的交際を、詳論されたのは安藤俊雄博士であった。

博士は、知礼の業識見仏の思想に注目し、宗祖の「信心業識」（行巻）との対応を指摘して、『大乘起信論』にいう凡夫・小乗の事識と、菩薩の業識を対比して、六識の限界で心外の仏を見る事識の見仏と、その束縛をこえて根本識に立って仏を見る業識見仏の差別を論じられた（観無量寿経妙宗鈔概論）。夙に深励講師は、『大経』に「釈迦牟尼如来」の語例のないのに注目して、二尊一致の弥陀報身の相において「未曾見」の意ありとし、『起信論』の事識見の応身仏、業識見の報身仏の別をあげ、阿難の分では不可能な報身見仏が他力によって可能となったと積している（大無量寿

經講義。

さらに推測するならば、金剛の真心、真心徹到の真心も、いうまでもなく善導の用語によるのであるが、宗祖の用例の頻度から考えて、『起信論』の地上の三心、すなわち真心、方便心、業識心の真心とも全く無関係とはいえないのではなからうか。

以上、迂余曲折して論じたのは、名号本尊の問題を念仏三昧との関係で考えたからである。『弥陀如来名号徳』に、名号の徳をすべて光明の力用として説き、「南無不可思議光仏」の左訓に、「ナムハチエナリ、フカシギハリナリ、クワウブチハキヤウナリトシルベシ」とのべてある。

信心の智慧と不可思議の理とで、理智の相応があり、光仏の境は境智の俱融が語られている。「光仏」が境である意味は、他の釈例「光如来トマフスハ、阿弥陀仏ナリ。コノ如来ハ、スナワチ不可思議光仏トマフス。コノ如来ハ智慧ノカタチナリ。十方微塵刹土ニミチタマヘリトシルベシトナリ」(尊号真像銘文の意と相補って領会すべきであろう。特に「トシルベシトナリ」の語勢に注目したい)。

思うに、ここに信心の業識により聞見せられる真の見仏がある。三昧がある。決して三昧発得して浄土の莊嚴を見聞するというような神秘的体験を指すのではない。智・理・境の關係については、源信が、「若作觀解無者空、量者仮、寿者即中、仏者三智一心具、応知円融三觀之智、冥於円融三諦之境、万徳自然円名阿弥陀仏」(阿弥陀經略記、また「観弥陀名字体用：不出三諦」(正修観記中)とのべておる)。

ちなみに、空海は、『即身成仏義』において、六大の能生、四法身三世間の所生をあげ「四大等不離心大、心色雖異其性即同：無障無碍、智即境、境即智、智即理、理即智、無碍自在、雖有能所二生都絶能所、法尔道理」とのべて

いる。

宗祖の敬信尊号は、実にこの智・理・境の相即無障無碍の法尔道理を、「観仏本願力」の智慧として見開いていくのである。

む す び

上来、宗祖の声字観の諸相を見てきたが、至徳の尊号を敬信するの一事に究竟する。名号本尊こそ声字観の極致といえる。

経の宗体、六字釈、三心釈の字訓、転釈などに示される声字への関心と、鋭い感覚、そして聖教の読誦における音韻の厳正、これらは名号を通して、釈迦・弥陀二尊の直説を「如是我聞」する姿を明らかにしている。

仏滅後の我々が、靈山会上の聖衆と同じく「今得値仏 復聞無量寿仏声」（大経）し、阿難と同じく「唯然已見」「唯然已聞」し得る根拠も、王舎城内において、大聖の教説を蒙り、弥陀を見たてまつりて得忍した草提と等しく三忍を獲る根拠も、名号にある。

名号は、浄土の依正二報の光明名であり、「本願招喚之勅命」であり、「二尊ノミコト」であり、また「国土名字為仏事」（論註下）の証明でもある。真如、一如、浄法界が自らその内実を開示するといってもいい。

これは、logos における理と言葉の相関、あるいは apophainesthai の顯示の意を想起させるものである。名号を聞くことは、単に耳識のはたらきではない。「名能開悟曰妙」といわれる名号それ自らはたらき、「以名能悟物」といわれる如来自らはたらきによって、聞かせていただくのである。如実修行相應の釈に、二知三信を強調する所以

であり、我々は名声において実相身、為物身を知ることができる。名即の法なるが故である。

宗祖が、名号を因果に分釈して「名ノ字ハ因位ノトキノナヲ名トイフ、号ノ字ハ果位ノトキノナヲ号トイフ」(正像末和讃)というのも、因名、果号の始終を明らかにして、生起本末の歴史を知らしめるのである。本願の嘉号を己が善根として修習する自力の称念は、この歴史を知らず、二尊の遣喚を聞かないものである。

「撰取不捨真言、超世希有正法」(総序)「撰取不捨之真理、超捷易往之教勅」(浄土文類聚鈔)とのべるのも、能詮・所詮につき二尊の勅命をあげて、聞思すべきことを教えている。

二尊の遣喚は、そのまま三世諸仏の本意でもあり、「闕諸仏教意三世諸如来出世正本意」(浄土文類聚鈔)である。「良勸既恒沙勸、信亦恒沙信」(化巻)とのべ「如来トマフスハ諸仏ヲマフスナリ」(一念多念文意)と釈する所以であるしたがって「八万四千ノ法門ハミナコレ浄土ノ方便ノ善」であり、聖道諸教みな「則是自力、利他教化地、方便權門之道路」(化巻)「ステニ仏ニナリタマヘル仏、菩薩ノカリニサマザマノカタチヲアラハシテススマタマフ」(末灯鈔)善巧である。まことに一切諸法は名号に摂められ、一切諸仏は名号をのみ讃嘆されとの祖意であり、この意味で一切の声字は名号を直勸するか、名号へ誘引するかであって、一切の声字は名号を体とし、一切の教説は本願を説くといつてよい。

宗祖が、読誦について「八幡大菩薩納受之声」に相應せんとし、聞思において「竊以」「仏意難測、雖然竊推斯心」と願心に相應せんとした声字観を仰がねばならない。(終)