

親鸞の改名について

延  
塚  
知  
道

一	『選択集』書写と「名の字」	三
二	『選択集』の残された課題	二一
三	『教行信証』の課題	一六
四	信行両座の決判と信心同一の問答	二九
五	日本における『浄土論註』の系譜	三九
六	『観経・阿弥陀経集註』	四七
結	び	五五

## 一 『選択集』書写と「名の字」

親鸞は、世を超えるという決定的な意味を持つ法然との出遇いと、念仏の奥義を明らかにしている『選択集』の書写とを『教行信証』『化身土巻』の跋文、いわゆる後序に次のように記している。この論文に関しては分かり易さを考えて、真宗聖典（東本願寺出版）に依って書き下し文とすることにしたい。

しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す。元久乙の丑の歳、恩恕を蒙りて『選択』を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に、『選択本願念仏集』の内題の字、ならびに「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為本」と、「釈の綽空」の字と、空の真筆をもつて、これを書かしたまいき。同じき日、空の真影申し預かりて、図画し奉る。同じき二年閏七月下旬第九日、真影の銘に、真筆をもつて「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正覺 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」の真文とを書かしたまう。また夢の告に依つて、綽空の字を改めて、同じき日、御筆をもつて名の字を書かしたまい畢りぬ。本師上人、今年は七句三の御歳なり。『選択本願念仏集』は、禪定博陸月輪殿兼美・法名円照の教命に依つて撰集せしむるところなり。真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり。見る者論り易し。誠にこれ、希有最勝の華文、無上甚深の宝典なり。年を渉り日を渉りて、その教誨を蒙るの人、千万といえども、親と云い疎と云い、この見写を獲るの徒、はなはだもつて難し。しかるに既に製作を書写し、真影を図画せり。これ専念正業の徳なり。これ決定往生の徴なり、仍て、悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す。

〔定親全〕一卷、三八一頁）

この文章の前までは、「興福寺奏状」によって引き起こされた承元の法難、即ち真宗興隆の大祖源空法師並びに門徒数輩が死罪、流罪になり、親鸞はその一人であったこと。さらに法然とはそれがもとで、結局死別したこと等の記事で埋められていて、上記の文とは、明らかに文脈が異なっている。引文をよく読むと、法然との出遇いと『選択集』の書写とが「悲喜の涙を抑えて由來の縁を註す」と、一連に綴られているこの文章の勢いから、二十九歳の法然との出遇いと三十三歳の『選択集』の書写とが違った年の出来事であっても、親鸞にとつては、「決定往生の徴」として一貫するものであったことが読み取れる。

後序の文章が、「竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」と書き出されていることから、「承元の法難」を初めとする前の文は、「聖道の諸教は行証久しく廃れ」と親鸞が悲嘆していることとの具体的な出来事を記し、この法然との出遇い以降の文は、「浄土の真宗は証道いま盛なり」と、大涅槃を証得する道は浄土真宗だけであるという、親鸞の上に実現した大乘の自覚道の具体的な出来事が記されていると読み取ることができよう。

曾我量深は、総序は『教行信証』が書かれなければならなかった理由を記し、後序はその事情が記されていると述べている。総序では、

ここに愚禿釈の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈、遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、特に如来の恩徳の深きことを知りぬ。

〔定親全〕一卷、七頁）



と記されて、三国七祖の本願の伝統に遇うことができた感動が述べられ、後序にも、「しかるに愚禿釈の鸞」と実名が挙げられて法然との出遇いが述べられることから、全体を貫く親鸞の「帰本願」の感動が、『教行信証』を書かねばならなかった理由であろう。それに対して後序は、時系列からいえば二十九歳の時の法然との出遇いよりも、三十五歳の承元の法難の方が先に書き出されていることから、聖道門との思想的な戦いが、『教行信証』起筆の事情であろう。それについては、「興福寺奏状」や明恵の『摧邪輪』を巡って考えていることがあるが、紙面の都合上機会を改めることにしたい。

さてこの『選択集』書写を巡って、最近新しい問題が提起されている。それは、「また夢の告に依って、綽空の字を改めて、同じき日、御筆をもつて名の字を書かしたまい畢りぬ」という名の字について、本多弘之が真木由香子著の『親鸞とパウロ―異質の信』（教文館）に触発されて、以前から了解されていた善信という説を覆して、親鸞と改名したと主張している。また寺川俊昭が、両氏の説を良としながら、大般涅槃道という『教行信証』の思想の核心を明らかに掲げた主体は、親鸞の名告り以外にはないし、法然の仏教運動に責任を担った親鸞の名告りは、この時、法然に与えられたのではないか。さらに、『選択集』の真実義を『教行信証』にまで結実させていったこの名こそ、「師教の恩厚」の徴の一つであろうと、言われている。その見解に共通する重要な点は、法然房源空と名告る場合には、法然は房号であり、源空は実名である。それと同じように善信は房号であって周囲の人から生涯善信と呼ばれる、それに対して、親鸞は実名の名告りである。親鸞という名は『教行信証』の思想全体に責任を持つ主体の名告り（実名）である。基本的に各巻が「愚禿釈親鸞集」と始められ、本文の大切な箇所にも五箇所実名が名告られていて、善信の名は一箇所も出てこない。だから、この後序の「名の字」としか言っていない改名は、親

鸞以外にはありえないという主張である。

私は、数年前本多先生にこの主張を聞いて以来、ずっとこの「名の字」について考えてきた。当時は、『大経』・天親の『浄土論』・曇鸞の『浄土論註』の学びが実質を以て親鸞の身に徹到するのは越後の生活の中であつたと了解していたことと、『歎異抄』の流罪記録に「流罪以後愚禿親鸞と書かしめ給う也」とあることから、親鸞への改名は流罪以後であると思っていた。しかしその後の学びから、今は本多、寺川両師の見解に従うものである。それについて、少しく私見を述べてみたい。

従来この改名が善信と理解されてきた最大の理由は、親鸞の曾孫覚如が『拾遺古徳伝』で、この記事について、またゆめのつげあるによりて、綽空の字をあらためて、おなじき日これも聖人真筆をもて名の字をかきさづけしめたまう。それよりこのかた善信と号すと。云々

（『聖全』三卷、七三一頁）

と書いていることによる。さらに息男存覚もまた父の意に従つて、『六要鈔』で、

「又依」等とは、太子の告げに依りて改名の子細、即ち初卷の撰号の解に載せ訖わりぬ。「令書名之字畢」と言うは、善信これなり。

（『聖全』二卷、四四〇頁）

と記している。覚如・存覚の親子がどうして善信と改めたと断定するのか、その根拠や理由はいまだに不明である。しかし、もともと古い見解であり両師が親鸞の血筋を引いていることから、その權威と身内にしか分らない事情が伝えられていたのではないかという推測のもとで、ほとんど無反省に、以後この見解が現代まで継承されてきた。さらに先にも一言した『歎異抄』の後序の流罪の記録の中に、

親鸞、僧儀を改めて俗名を賜う、仍て僧に非ず俗に非ず。然る間禿の字を以て姓と為し奏問を経られ畢ぬ。彼

の御申し状、今に外記の序に納ると云々

流罪以後愚禿親鸞と書かしめ給うなり。

（『定親全』四卷、言行篇1、四二頁）

と書かれているため、愚禿釈親鸞と名告ったのは、一般的には流罪以降と思われるべきだし、私もまたこの記述に従ってそう考えてきた。しかしこの記事は諸先輩が言及している通り、藤井という姓で還俗させられて流罪に処されたが、藤井姓を禿としたという姓の変更であって、親鸞の名告りの主張ではない。しかもその文脈の主語は親鸞となっており、親鸞が「流罪以後愚禿親鸞」と書いたという文章になっているのだから、文脈上の意味では、以前から名告っていた親鸞の名に、禿と言う姓を付けたと言っていることになる。

禿ははげという意味ではなくて、毬栗頭に無精ひげという真面目な僧形ではなく無戒の生活者の姿を表す。流罪の地越後で、親鸞の信心が本願の教えに鍛えられて、徹底的に『大経』の説く群萌に帰っていった、それを姓として、禿の字に愚を添えて愚禿としたのであろう。愚禿を姓とした機縁は、一体何であらうか。それは思想的に十分な検討を必要とする問題であるが、私は、親鸞が「証卷」の結釈で「宗師（曇鸞）は、大悲往還の回向を顯示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまえり」と言っていることから、『論註』の他利利他の深義であつたと推測する。越後の生活の中で「辺鄙の群類を化す」という気負いが碎かれて、利他教化は人間にはないという曇鸞の真心のこもった親切な教えである他利利他の深義が身に染みて、あたかも衆生の実践行と見える五念・五功德（往還の回向）の全てが、如来大悲の回向であると感佩した、その名告りこそ愚禿ではなからうか。注意しなければならぬことは、この記述でも親鸞の名については一切何も言及されていないことである。

さて翻って、『選択集』書写の記述に帰ってみよう。

元久乙の丑の歳、恩恕を蒙りて『選択』を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に、「選択本願念仏集」の内題の字、ならびに「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と、「釈の綽空」の字と、空の真筆をもつて、これを書かしたまいき。同じき日、空の真影申し預かりて、図画し奉る。

元久二（一二〇五）年、親鸞が三十三歳の時、法然の許しを得て『選択集』を書写した。四月十四日に、法然が自ら筆を執って、「選択本願念仏集」の内題の字と「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と、「釈の綽空」という名を書いてくださった。その日に法然の真影の図画まで許されていることから、四月十四日に『選択集』の書写が終わったと考えられる。この記述から窺えるように、この時にはまだ「釈の綽空」と名告っていたことになる。

綽空という名は、この前年の『七箇条制誡』（嵯峨、二尊院に残されている原本）に、僧綽空と署名していることから、比叡山時代の名であった範宴を、吉水入室後に綽空と改めたと思われる。これは言うまでもなく、釈尊の一代仏教を聖道門と浄土門に決判した道綽と師の源空から一字ずつを取った名であると推測されることから、彼の聖道門から浄土門への翻りの美しさと、法然の浄土門興隆という仏教運動への願いを共有する者として、法然が与えた名ではなからうか。

綽空も親鸞も、もし自ら名告った名ならば、道綽・源空さらには天親・曇鸞という明確な人の選びと、だからこそ、その名には信心の深い自覚と課題が託されているのだから、禿という姓の変更以上に、詳しくどこかに自身で実名の名告りの意味を明記していかるべきであろう。それが親鸞の著作のどこにもないのだから、寺川先生がすでに指摘をしているように、綽空も親鸞も師から与えられた名だと思われる。

さて四月十四日に許しを得た真影の図画が完成して、七月二十九日にその真影の銘に、法然の真筆で「南無阿弥

陀仏」と善導の「本願加減の文」を書いてもらった。また夢の告に依って、綽空の字を改めて、「名の字」を書いて下さった。そこに「御筆をもつて名の字を書かしたまい畢りぬ」と記される。普通は「名の字を書かしたまい」で充分であるが、ここでは「畢りぬ」という言葉が付け加えられている。「畢りぬ」とは、全てが終わったという意味であろうが、法然が親鸞という名を与えたことによって、「師資相承」が完成したことを「畢りぬ」という言葉を付して告げようとしているのではなからうか。

今、残されている記録によれば、親鸞の他に『選択集』を書写した門弟は、幸西、証空、聖光、長西、隆寛の五人であり、その全てが法然門下の高弟であること（『私聚百因縁集』第七、『大日本仏教全書』一四八巻、一一六頁）。また、真影の図画が許され、さらに『選択集』の残された課題を思想的に継承する名として、法然が親鸞という名を与えたとするならば、これは完全に師資相承を表しているとみて間違いはなからう。

四月十四日に『選択集』の書写が終わってから、七月二十九日までほぼ百日ある。『恵信尼書簡』によれば、

法然上人にあいまいらせて、又、六角堂に百日こもらせ給いて候いけるように、又、百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも、参りてありしに、ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだめて候

（『定親全』三巻、書簡篇、一八七頁）

親鸞は六角堂の参籠が百日、その後に法然の教えを「うけ給わり定め」るまでが百日、人生を決定づける出来事には百日を費やしている。『選択集』書写から綽空の名を改めるまでの百日、この間一体どのようなことがあったのであろうか。寺川は、この間のことを次のように推測する。

元久二年四月十四日に『選択集』の書写が終わり、閏七月二十九日に法然の真影図画が終わっているが、その

間には四ヶ月の時がある。その間親鸞は法然の真影を图画するとともに、銳意書写の終わった『選択集』の身読を行ったに違いない。師法然の信念である選択本願念仏の深意に尋ね入る願いをこめて。師資相承の形である著作の書写伝授は、黙々と行われるものではなくて、活発な質疑応答をとおして、その真実義に通達することは、当然の要請であるからである。おそらく二人の間には、その質疑をとおして忌憚のない対話が繰り返し行われたに違いないと推測する。そしてこの対話をとおして、親鸞の関心が、あるいはその課題が、天親・曇鸞の教えを指標とすべきことを、法然は次第に明確に察知していったのではないかと、私は推測するのである。そこには法然の広い学識と深い推量のあったことが、改めて強く感ぜられてくる。こうして綽空の名を改めて「親鸞」とする気運が、次第に熟していったのではなからうか。

『真宗』二〇一〇年十一月号）

法然自身が師資相承について、

師資に於いては、必ず相承あり。口に如流の弁応じ、意に繫蒙の知を生ず、義精を貫き、理神に徹す。

〔法全〕一四五頁）

とすることから師資相承とは、浄土教の本願の伝統に立って、蒙昧の分別を破る智慧によりながら、本願の義理が精神に貫徹するまで、師弟の間で徹底して議論が続けられたと考えられる。「その間、四ヶ月という時を必要とした」という寺川の推測は傾聴すべきであろう。私は、深い思想研究に裏打ちされたこの論考に、大きな示唆をいただいた。それは『選択集』書写の後、その内容について二人の間で繰り返し質疑が行われ、真剣な百日にわたる議論が「天親・曇鸞を指標とすべき課題に凝集していった」、その課題とは一体何か。その課題こそが『教行信証』を書かせることになったに違いないとすれば、親鸞の思想の核心は、この時すでに先駆的につかみ取られてい

たのではなかったか、ということである。

## 二 『選択集』の残された課題

『選択集』は法然が六十六歳の時に、浄土宗を独立させるという課題のもとに書かれた書物である。『選択本願念仏集』という題号が宣言しているように、五濁惡世に喘ぐように生きる善惡凡夫の救いは、阿弥陀仏の本願によつて選り取られた念仏一つにしかないことが説かれている。親鸞の『教行信証』には行巻に、この『選択集』から総結三選の文が一文だけしか引用されないが、その前に『選択本願念仏集』の題号と「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為本」という総標が冠せられている。それは、この題号こそが法然の浄土宗独立の意義を、明確に宣言しているからに外ならない。

「選択」の二字は、法然が異訳の『大阿弥陀経』『平等覚経』の中に発見し、阿弥陀仏の第十八願を選択本願の名で呼ぶ。つまりわれわれ人類の根本志願の満足は、世間的な欲求が満たされることは異質な、阿弥陀仏の第十八の本願に選択された念仏往生の道以外に絶対がない。念仏往生に一切衆生の生死を超える道があると、阿弥陀の本願の方から見抜かれ、称名念仏一つが選択されたからこそ、法然は称名念仏に絶対の信を捧げたのである。したがって選択の二字には、阿弥陀の本願に選択された称名念仏一つを選び取り、そのほかの余行の全てを選び捨てるといふ、廢立の意義が内に湛えられている。承元の法難でも明らかになったように、廢捨された日本の八宗が挙げて法然を排撃した根本理由は、実にこの選択の二字にあったと言っても過言ではあるまい。

要するにこの選択とは、第十八念仏往生の願の成就に立って、發菩提心をこととする自力聖道の諸宗（第十九願の機）と念仏に帰しても自力の執心を破れない浄土門の異流（第二十願の機）とがどちらも、廃捨されている。だからその選択は、阿弥陀の選択本願に立って、全仏教の歴史を自力から他力に転回した法然の浄土宗独立という偉業をそのまま顕揚している。それを象徴するのが、この『選択本願念仏集』という題号である。

したがって、『選択集』は、専修念仏の実践による往生浄土の仏道が掲げられて、大乘仏教の全歴史を本願の念仏一つに帰結させたのである。法然が回心したと伝えられる善導の文章にも、

一心に弥陀の名号を専念して、行住坐臥、時節の久近を問わず、念々に捨てざるをば、これを「正定の業」と名づく、彼の仏願に順ずるがゆえに。

（『聖全』一巻、五三八頁）

と、専修念仏一つが説かれる。しかしそれが「正定の業」と頷かれるのは、「順彼仏願故」という本願への決定的な信順があるからである。この本願への絶対帰依こそ、法然の決定的な立脚地である。この文章に触れて回心した法然は、次のように述懐する。

われらがごとくの無智の身は、ひとえにこの文をあおぎ、もはらこのことはりをたのみて、念念不捨の称名を修して、決定往生の業因にそなうべし。ただ善導の遺教を信ずるのみにあらず、又あつく弥陀の弘願に順ぜり。『順彼仏願故』の文ふかくたましいにそみ、心にとどめたる也。

（『聖全』四巻、六八〇頁）

この法然の述懐する本願への信が曖昧になれば、念仏は絶対の意味を失って、いつでも人間の相對価値の中に転落する。具体的には、聖道の止観行と念仏とが、行行相對の中でどちらが優れているか、人間の量的な發想で競うことにしかない。事実、『選択集』が法然の滅後刊行されるが、その後、日本の仏教史上最大の思想戦に發展し



ていく理由は、この本願の信への無理解の一点に収斂される。なぜなら「願彼仏願故」だけは、人間の分別や理解の延長にあるのではない。法然・親鸞の回心を窺っても、挙体の懺悔という実験によって体得する外に、分かりようがないからである。

このように、浄土門を独立させる専修念仏の絶対性を確保するものは、本願成就の信心である。この信心に挙体の懺悔という人間に起こりようのない出来事が実現するのは、本願が成就した生、すなわち現生正定聚に、如来の真実功德がはたらき出ているからである。換言すれば、必ず至るべき大涅槃が、本願の道理によって煩惱の身に当来していると自証するのである。そこに、世間を超越した宗教体験の絶対の意味があり、浄土門が大乘の仏道たりうる根本理由がある。

そもそも仏道が大乘を標榜する限り、聖道・浄土を問わず大涅槃の証得、それが根本関心であり究極的な目標である。『選択集』がはからずも引き起こした一大論争に、親鸞が真つ向から答え得るとすれば、その核心は、この大涅槃の証得以外にあり得ない。覺りを悟ることの出来ない凡夫に、選択本願の念仏によってなぜ涅槃の証得が実現するのか、何に依るのかを、証明し答え終わつたのが『教行信証』であるが、その後序に記されている「浄土の真宗は証道いま盛なり」とは、この大涅槃の証得を宣言している言葉に違いなからう。

親鸞の『教行信証』の課題は、大涅槃の証得が聖道・自力の止観行に依るのではなくて、選択本願の信心に実現することを論証することにあつたと、思われる。つまり、他力の信心が実現する正定聚の生には、身は凡夫であっても、やがて必ず実現する大涅槃が、今現にこの身に満ち溢れるように働き出ている。『教行信証』は、その丁寧な論証であるが、その際最も大きな指南を得た祖師が、天親と曇鸞である。

親鸞はその感動を天親の『浄土論』の「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」という不虛作住持功德の偈文を注釈して、次のように述べる。

「観仏本願力 遇無空過者」というは、如来の本願力をみそなわずに、願力を信ずるひとはむなく、ここにとどまらずとなり。「能令速満足 功德大宝海」というは、能はよしという、令はせしむという、速はすみやかにとしという、よく本願力を信樂する人は、すみやかにとく功德の大宝海を信ずる人の、そのみに満足せしむるなり。如来の功德のきわなくひろくおおきに、へだてなきことを大海のみずのへだてなくみちみてるがごとしと、たとえたてまつるなり。

（『定親全』三卷、和文篇、八八頁）

この天親の他力の一心に大涅槃の証得が見据えられている所に、親鸞が浄土真宗を大乘の中の至極と言う根源的理由がある。「よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり」と詠われるように、本願成就の信心は、煩惱の身に大涅槃を実現する。そしてそれを実現させる本願の道理を、往還二種の如来の回向として証明し明らかにするのが『教行信証』である。もちろん如来の回向は、曇鸞の『浄土論註』に決定的に導かれることは、周知のことであろう。

浄土真実の教・行・信・証が、如来の往還二種の回向にその根柢があることを証明し終わった証巻の結釈には、『教行信証』の核心を見事に表現して、次のように結んでいる。

しかれば大聖の真言、誠に知りぬ。大涅槃を証することは、願力の回向に藉りてなり。還相の利益は、利他の正意を顯すなり。ここをもって論主（天親）は広大無碍の一心を宣布して、あまねく雑染堪忍の群萌を開化す。宗師（曇鸞）は大悲往還の回向を顯示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまえり。仰ぎて奉持すべし、

特に頂戴すべしと。

〔定親全〕一巻、二二三頁

親鸞が言うように、浄土真実の教・行・信・証（浄土真宗）を開く『大無量寿経』は、本願力の回向によって群萌に大涅槃を実現する仏道を説くのである。この結釈の意味を概説すれば、以下になるであろう。天親菩薩は、凡夫にその仏道を開くために、他力の一心を明らかにして下さり、曇鸞大師はそれを、「如来より賜りたる信心」であると、教えて下さった。であれば、還相の回向（仏の利他行）は大聖釈尊の懇ろな教化として『大経』の本願を説いて下さったことであり、本願力によって、われわれ凡夫に他力の一心を実現して大般涅槃道を恵むことである。曇鸞が他利利他の深義で、人間には利他はない、五念・五功德の自利利他の全てが法蔵菩薩のご苦勞であるという深い意義は、「大悲往還の回向」が如来の回向であると教えて下さっている、何よりも大切にして奉持すべきである。

ここに、『教行信証』の課題が「大涅槃を証する」ことと「大悲往還の回向」との二つで確認されていることから、天親と曇鸞の一字ずつを取って親鸞と名告った理由が、明確に示されていると思われる。

おそらく『選択集』書写の後の百日の質疑応答と仏道の道理の議論によって、浄土教の選択本願の奥義に尋ね入り、親鸞は法然の『選択集』を全面的に感佩するとともに、信心に大涅槃が現成するということと、その道理が本願力の回向にあるという二つの課題的な問題にまで言及したのではなからうか。『選択集』は聖道門から浄土門を独立させて、大乘仏教の自覚道を善惡の凡夫人に手渡すという目的のために、最も端的な形である念仏の法一つを旗印にしている。しかし、浄土教を大乘仏教の道理を踏まえて誰にでも分かるように、『大経』に依りながら普遍化するためには、いまだ信心の課題が残されている。両者の論議は、大乘仏教の道理の開頭という意味では親鸞が

言うとおり残された問題があること、そしてそれが天親・曇鸞の『浄土論』・『論註』の根本関心であることに、次第に凝集し、法然の広い人徳と深い学識は、それを認めたのであらうと思われる。

法然は、浄土教を聖道門から独立させるためと大乘の自覚道を庶民に開放するために選択本願の念仏の法一つを世に捧げた。しかし、浄土門を大乘の仏道として普遍化する思想的な仕事はまだ残されている。法然は百日にも亘る親鸞との議論を通して、その思想的な課題を託して、天親・曇鸞から一字ずつを採って、綽空を改め親鸞という名を与えたのではなからうか。「御筆をもつて名の字を書かしたまい畢りぬ」とは、法然がご自分の筆で親鸞という名を書いて下さり、それによって法然から思想的な課題が託されるとともに、師資相承が完結した。親鸞はそう言いたいのだと、寺川先生の論稿に教えられたことである。

### 三 『教行信証』の課題

今少し『教行信証』に返って、親鸞が『選択集』から継承した課題を、敷衍してみたい。すでに一言したように、『教行信証』には『選択集』からの引文は、「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」という語と

また云わく、それ速やかに生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を閑きて、選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲わば、正雜二行の中に、しばらくもろもろの雜行を抛ちて、選びて正行に帰すべし。正行を修せんと欲わば、正助二業の中に、なお助業を傍にして、選びて正定を専らすべし。正定の業とは、すなわちこれ仏の名を称するなり。称名は必ず生まるることを得、仏の本願に依るがゆえに、と。

という総結三選の文が、一文あるだけである。これをよく読むと、『歎異抄』に掲げられている「よき人のおおせ」、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」という言葉と、その内容は見事に附合する。したがって親鸞は、『教行信証』も『歎異抄』もどちらにも「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」という意味の言葉で、師の教えを確かめていることになる。この総結三選の文を親鸞は、すぐ後に述べる御自釈で、

明らかに知りぬ、これ凡聖自力の行にあらず。かるがゆえに不回向の行と名づくるなり。大小の聖人・重輕の悪人、みな同じく齊しく選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし。

（同上）

と、法然の説く称名念仏を、「不回向の行」と受ける。しかし、人間の方から回向しない行というだけでは、なぜ「念仏成仏」するのか、その意味が不明確であるために、念仏も信心も如来の本願力回向であると、三一問答で展開するが、それは後でもう一度尋ねることにしよう。

私は長い間、『選択集』からの引文はこの総結三選の文のみであると思っていた。しかしもう一つ重要な文が、引用されていることに気付いた。それは、『正信偈』の中にある

生死輪転の家に還來ることは、決するに疑情をもつて所止とす。速やかに寂靜無為の樂に入することは、必ず信心をもつて能人とす、といえり。

〔定親全〕一卷、九二頁

という文である。これは『選択集』では、善導の三心釈の深心釈の箇所に出てくる文である。つまり善導の機法二種深信の文を、法然は上記の文に置き換えるのである。法然の『選択集』の引文の仕方を見れば、そのことを容易に知ることができよう。それは次のように書かれている。

次に深心とは、謂く深く信ずるの心なり。当に知るべし、生死の家には、疑を以て所止と為し、涅槃の城には、信を以て能入と為す。故に今二種の信心を建立して、九品の往生を決定するものなり。

（『聖全』第一卷、九六七頁）

天台智顗、淨影寺慧遠、嘉祥寺吉藏等の『觀經』理解を楷定して、「上來、定散兩門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんに、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在り」と、善導が称名念佛一つで往生が決定するという立脚地は、三心釈特にこの二種深信にある。善導の「一つには決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫」という、いわゆる機の深信を「生死の家には、疑を以て所止と為し」に当て、「二つには決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して」という法の深信を「涅槃の城には、信心を以て能入と為す」に当てている。法然は、われわれが生死を離れることができないのは、阿弥陀如来を深く疑う本性によるからであり（親鸞はこれを化身土巻の課題とする）、この凡夫の目覺めを内に包んだ他力の信心は、大涅槃に通入している（親鸞は信巻の課題とする）と言うのである。善導の意を促えた、見事な了解ではなからうか。

ここで法然が言う「信心をもつて能入とす」は、本は『大智度論』に出てくる言葉である。そこでは、この言葉が以下のように解説されている。信がなければ釈尊の仏教は成り立たない。十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺と、菩薩の五十二位として説かれる菩薩道も十信から始まるように、信は仏道の全てを成り立たせるための出発点であり、仏道の大前提である。さらにその信心は手のようなものであると解説されて、法の宝を掴むことができる手段であると説かれる。このように一般の大乗仏教では、信がなければそもそも仏教は始まらない、信心こそ仏果に至るための大前提であると捉えられている。

この「信を彰して能入とす」という文を、曇鸞は『論註』の註釈が全て終わつた最後に引用し、『大智度論』の意味を換骨奪胎して、われわれの上に彰われてくる他力の一心と捉え直すのである。つまり一般の仏教で言われるような前提としての信心ではなく、龍樹以来伝統されている本願の信心、即ち信心が大涅槃に通入し、そこに仏道のすべてが実現してくるような他力の信心と捉え直すのである。このように『大智度論』から『論註』へという思想史の中で、「信を彰して能入とす」という文は、自力から他力へという重要な転回点にある。この重要な文を、法然は『選択集』三心章の深心釈に持つてきて、善導の二種深信こそ涅槃に能入する他力の信心だから、九品の往生が決定すると説くのである。

しかし一般の大乗仏教では、浄土教がいうように、阿弥陀如来を信じる信心が大涅槃を開くなどということは考えられないから、後に明恵の『摧邪輪』で問題にされ、聖道門との論争の的になっていく。その誤解を解くことを親鸞は、『教行信証』の課題としたのである。

このように、親鸞が『選択集』から『教行信証』に引用した文章は先の二文だけである。この二文は、『尊号真像銘文』にも、

『選択本願念仏集』に云わく、「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」文

また曰わく、「夫速欲離生死 二種勝法中 且闍聖道門 選入浄土門。欲入浄土門 正雜二行中 且拋諸雜行 選応帰正行。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」文

また曰わく、「当知 生死之家 以疑為所止 涅槃之城 以信為能入」文

【定親全】三卷、和文篇、一〇六頁）

と記され、丁寧な解説が付されていることから、法然から受け取った親鸞の課題は、この二つの文に象徴される。それは既に二章で述べたように、一つは「不回向の行」を本願力回向に徹底するということが、もう一つは他力の信心は大涅槃に導入しているということ、この二つの課題であると思われる。

この法然から継承した二つの課題を親鸞は、「信巻」「三一問答」で明確に答えようとする。まず字訓釈で、阿弥陀の本願は「至心に信樂して我が国に生まれんと欲え」と「至心・信樂・欲生」の三心で我々を招喚しているにもかかわらず、それに応えた世親は「世尊、我一心、帰命尽十方無碍光如来」と、なぜ一心で応えたのかを問うている。それに対して、

答う。愚鈍の衆生、解了易からしめんがために、弥陀如来、三心を発したまうといえども、涅槃の真因はただ信心をもつてす。このゆえに論主、三を合して一と為るか。

（『定親全』一卷、一一五頁）

と答えている。ここに法然から継承した課題を表す「涅槃の真因はただ信心をもつてす」という重要な言葉が掲げられている。このことから分かるように、「三一問答」の字訓釈は従来から言われるような一心即三心という教理学的な関心で開いたのではなくて、一心になぜ大涅槃が実現しているのかという驚くべき宗教的事実を、本願の上に尋ねようとしているのである。

『大智度論』に説かれる大乘の一般的な意味での信心を換骨奪胎して、他力の信心と促え直した曇鸞。その他力の信心の自覚的な意味を、二種深信として表わした善導。さらにその信心を、涅槃の域に能入すると表現した法然。この曇鸞、善導、法然と伝統された信心を、もともとの世親の「我一心」に返して、法然が言うように一心になぜ



大涅槃がはたらくのか、その根源を『大経』の伝統の中で推求しようと試みているのが、この三一問答ではなからうか。

この三一問答の字訓釈では、「至心」・「信樂」・「欲生」のそれぞれの字訓がなされた後に、

明らかに知りぬ、「至心」はすなわちこれ真実誠種の心なるがゆえに、疑蓋雜わることなきなり。「信樂」はすなわちこれ真実誠満の心なり、極成用重の心なり、審驗宣忠の心なり、欲願愛悦の心なり、歡喜賀慶の心なるがゆえに、疑蓋雜わることなきなり。「欲生」はすなわちこれ願樂覺知の心なり、成作為興の心なり、大悲回向の心なるがゆえに、疑蓋雜わることなきなり。今三心の字訓を案ずるに、真実の心にして虚仮雜わることなし、正直の心にして邪偽雜わることなし。

〔定親全〕一卷、一一五頁

と、本願の名号に帰するという体験は、如来の真実のはたらき（真実功德）である「至心」「信樂」「欲生」の三心が、衆生の上に一心として溢れ出すような感動として述べられている。しかし、如来の真実を仰ぐことができるたつた一つの資格は、疑蓋雜わり、虚仮雜わり、邪偽雜わることの他にない「愚鈍の衆生」の目覚めである。そもそも、七祖の中で初めて称名念仏による機の自覺を明確に表明したのは、曇鸞の三不信である。曇鸞、善導、法然という伝統は、称名念仏による自力無効の伝統である。したがってこの字訓釈で親鸞が言おうとしていることは、衆生の信心は、自力無効の目覚めによる本願成就の一心である。したがって、道綽が三不三信で既に教えているとおり、曇鸞の三不信は第十八願の至心、信樂、欲生の三心による目覚めである。したがって、衆生の一心は本願の三心と別物ではない。衆生の信心と如来の本願とは、異相のまま一如である。「念仏もうさんと思いたつところ」として起こった一心は、人間を超えた本願の三心が成就した他力の信心である。だからこそ、その信心には如来の智慧海

である大涅槃が実現されているという事実を言おうとしたのが字訓釈ではなからうか。はたして、それが仏意釈になると、「至心」「信樂」「欲生」の一々に

仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに、一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして眞実の心なし。

〔定親全〕一卷、一二六頁

と徹底した懺悔が（不実功德）述べられ、続けて、

ここをもつて如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、一念・一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。如来、清浄の真心をもつて、円融無碍・不可思議・不可称・不可説の至徳を成就したまえり。如来の至心をもつて、諸有の一切煩惱・惡業・邪智の群生海に回施したまえり。すなわちこれ利他の真心を彰す。かるがゆえに、疑蓋雜わることなし。この至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり。

〔定親全〕一卷、一二七頁

と、眞実功德の自証、つまり「菩薩智慧清浄の業より起りて」われわれ衆生の不実の功德を自覺せしめ、「衆生を摂して畢竟浄に入らしむる」法蔵菩薩の兆載永劫の修行が述べられていく。

つまり字訓釈では、衆生とは異質な如来の眞実が、他力の一心として溢れ出ることにその核心があるが、この仏意釈では、如来の眞実がどのような自覺を生みながらわれわれにはたらくかに、その眼目がある。如来の眞実とか涅槃のはたらきと言うと、いかにも観念的な思索のように思われがちであるが、親鸞においては決してそうではなく、この仏意釈で分かるように、『論註』に「眞実功德相は二種の功德あり、一つには（中略）不実功德と名づく二つには（中略）名づけて眞実功德と為す」と表されるように、われわれに懺悔を起こさしめ、浄土に転じていく

はたらき全体をいうのである。

帰命尽十方無碍光如来という名号は、一如より起ち上がった本願の実働体である、だからこそ、本願成就の信心は大涅槃を開くのである。大涅槃を悟ることのできない愚鈍の衆生に、わかり易いように、本願の三心を世親は一心と彰したのだと、親鸞は言うのである。

親鸞は、尽十方無碍光如来に帰命する他力の一心に立つて、

法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず。ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり。

〔『定親全』三卷、和文篇、一七一頁〕

と言う。これは単なる解説ではない。本願の信に立つて、色もなく形もない大涅槃を法蔵比丘として立ち上がらせたのは、親鸞一人の凡夫の身である。そもそも尽十方無碍光如来に帰命するという懺悔は、人間に起こりようがない。人間に起こるはずのない体験の根拠は、ひとえに法蔵菩薩の兆載永劫の修行にある。その本願に帰すという懺悔の身に当来する大涅槃の感動に立つて、その身が感得している本願の実働を述べようとしているのであろう。

それにしても、なぜ他力の信心に大涅槃が開かれるのであろうか。それが改めて問題となる。それは人間の思議を超えた選択本願のはたらきに由来するとしか言いようがない。その本願の道理を尋ねたものが、仏意釈であらう。先に一言したように、親鸞は「行巻」で、先に引用した総結三選の文の後に、次のように自釈する。

明らかに知りぬ、これ凡聖自力の行にあらず。かるがゆえに不回向の行と名づくるなり。大小の聖人・重軽の

悪人、みな同じく齊しく選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし。

〔『定親全』一巻、六七頁〕

この御自釈で分かるように、親鸞は法然の選択本願の念仏を「不回向の行」と受け取ったことになる。行とは、涅槃に向かわせる道を人間に実現する行為であるが、その行が自力ではなく不回向であるという。人間の資質や能力や努力を必要とせずに、しかも涅槃に向かわせる。法然はその行を、選択本願の念仏として明らかにして下さったというのである。

しかしそこには当然、法然の「順彼仏願故」という純潔な信心がある。したがって本願に帰すという自覚がなければ、「不回向の行」とは、いかにも不可解であろう。自力をこととする聖道門、さらには人間の常識では、そんなことがあるはずがないと考えるのが当然だからである。念仏など信じられないという現代の教養人たちの態度も、ここに由来する。この疑問に答えることが、『教行信証』の一つのテーマである。

親鸞は、「三一問答」の欲生心釈で、先の総結三選の文の後の御自釈と同じ文を

誠にこれ、大小・凡聖・定散・自力の回向にあらず。かるがゆえに「不回向」と名づくるなり。

〔『定親全』一巻、一二七頁〕

と記す。さらにそれに続けて、

しかるに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし。このゆえに如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として、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つて諸有海に回施したまえり。欲生はすなわちこれ回向心なり。これすなわち大悲心なるがゆえに、疑蓋雜わることなし。

（同上）

という。生死海を流転する人間には、浄土に生まれていくような清浄な回向心などどこにもない。だから如来は、「至心に信樂してわが国に生まれんと欲え」と利他真実の欲生心を衆生に回施して、如来の大悲心を成就しようとしている。本願の欲生心こそ、回向心として衆生の堅い凡夫性を穿ち、如来の大悲心を成就するのである。

つまり人間の常識では不可解な不回向という課題に応えようとするものこそ、本願招喚の勅命としての阿弥陀如来の欲生心である。本願の欲生心はわれわれに直接働く回向心であり、その回向心は具体的には「至心信樂のころをもって、安樂浄土に生まれんと欲え」という本願招喚の勅命として働く。如来はこの「回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえる」のだから、本願招喚の勅命に大悲の世界である安樂浄土（大涅槃の働き）を開示して、大悲心を成就するのである。

『尊号真像銘文』の親鸞の本願の三心の了解を聞いてみよう。

この至心信樂は、すなわち十方の衆生をしてわが真実なる誓願を信樂すべしとすめたまえる御ちかいの至心信樂なり。凡夫自力のころにはあらず。「欲生我国」というは、他力の至心信樂のころをもつて、安樂浄土に生まれんとおもえとなり。

〔定親全〕三卷、和文篇、七四頁

このように欲生の願心こそ、本願の三心の最も根源的な願心であり、他力の至心信樂のころによって衆生を安樂浄土に迎え取らんとする。したがって如来の欲生心は、衆生の願生心の根柢であり、願生を實現する能動的な願心こそ真実の回向心である。この親鸞の本願の欲生心の推究は、総結三選の文の後の御自釈と同じ文から始まることから、『選択集』の不回向の行を受けて、如来回向・本願力回向を本願招喚の勅命に尋ね当て、それによってわれわれの自力の常識を破ろうとしているのである。

この欲生心釈のすぐ後に、

『經』に言わく、至心に回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法とを除く、と。  
（『定親全』一巻）

と、「本願の欲生心成就の文」が掲げられる。これは、至心に回向「シタマエリ」という親鸞独特の、如来の回向という読みから始まる成就文である。これまでの「三一問答」の推究を踏まえての読みであることはまちがいないが、それに続けて、その読みの根拠となる七祖の文を引文する。

『浄土論』（論註）に曰わく、「云何が回向したまえる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、回向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」とのたまえり。回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。（以下略）  
（『定親全』一巻、一二八頁）

と、『論註』の最も重要な回向の二相の文を引用して、親鸞は本願の回向心を二種に開いていくことになるのである。したがって『觀經』立つて主張した法然の選択本願の念仏を、不回向の行と受け、親鸞はそれを『大經』の如来の本願力回向に展開して、向涅槃道を実現する根源力は人間の自力ではなくて如来の本願力であると答えたのである。

このように親鸞が法然の『選択集』から『教行信証』で受け継いだ課題は、他力の信心は大涅槃を開くということと、その道理は衆生の努力にあるのではなく、阿弥陀如来の本願力回向にあるということの二つであり、それに直接答えたものが「三一問答」である。ここに信心一つで救われるという龍樹以来の信方便の易行（本願の信に大涅槃が生き生きと働くという驚くべき体験の事実）が、親鸞の「三一問答」にまで来て、『大經』の本願の道理の上に明

確に着地したのである。

このように三十三歳の時の師資相承の課題は、親鸞の生涯を貫いて『教行信証』『信卷』の「三一問答」を中心に解かれている。それは「信卷」にわざわざ別序を設けて、

愚禿釈の親鸞、諸仏如来の真説に信順して、論家・釈家の宗義を披閲す。広く三經の光沢を蒙りて、特に一心の華文を開く。しばらく疑問を至してついに明証を出だす。

〔『定親全』一巻、九五頁〕

と記されていることから明らかである。

親鸞がこの別序で「明証を出だす」と言うのは、これまでの推究から考えて、大涅槃の証得をいうのではなからうか。この文のこれまでの了解は、たとえば山辺・赤沼の『教行信証講義』では、

広くは『浄土三部経』の広大なる恩沢にあずかり、別して天親菩薩の『浄土論』に依つて、今この「信卷」に於て、初めに二つの疑問を出し、問答往復して、最後に、経釈の明白な証文を出し、義理を決着いたしている。

〔『教行信証講義』信証の巻、五三六頁〕

と言われて、「如来の本願は至心・信楽・欲生の三心を誓っているのに、何故論主は一心と言うのか」という字訓釈の問いと、「愚悪の衆生のために阿弥陀如来はすでに三心の本願を建てて下さっている。それはどう考えたらいのか」という仏意釈の問いの二つに対して、本願の三心はどれを取っても疑蓋雜わることのない心であるから、金剛の真心である他力の一心に収まると了解されている。江戸の講録等によっても、ほとんどがそう理解されてきているし、確かに親鸞は「三一問答」の結釈では、「至心・信楽・欲生、その言異なりといえども、その意惟一なり。何をもつてのゆえに、三心すでに疑蓋雜わるることなし。かるがゆえに真実の一心なり、これを金剛の真心と名

づく」と言っている。しかし果たしてこれまでのように理解すべきであろうか。

ここで親鸞が「広く三經の広沢を蒙りて」と言う言葉から、すぐに思い出されるのは「化身土卷」の「三經一異の問答」である。『教行信証』には重要な二つの問答があるが、それが「信卷」にある「三一問答」と「化身土卷」にあるこの問答とである。これらは、道綽の「三不三信」の文から親鸞が展開した問答であるから、親鸞の思索の中ではもともと同根である。これについて詳しくは、機会を改めて論証するが、この問答で親鸞が言うように、『大經』の三心と『觀經』の三心とは「顯」の義で言えば、如来の方便として自力と他力と異なるが、「彰隱密」の義で言えば、本願他力の一心を表している。当時は『觀經』を觀仏三昧の經と読む方が一般的なのだから、親鸞のこの了解は、道綽以降の下四祖の『觀經』了解に依った画期的なものであろう。つまり『觀經』は、觀仏三昧ではなくて他力の一心（二種深信）に立った称名念仏に、その眼目があると言うのである。『阿弥陀經』には顯彰隱密の義はないが、『觀經』に倣って考えると、「顯」の義は自力の一心を励まして難思往生を勧めている、「彰」の義は仏智不思議の本願海を明らかにして、無礙の大信心海に帰せしめようとしている。

これを受けて親鸞は、「三經の大綱、顯彰隱密の義ありといえども、信心を彰して能人とす」と言われる。この「信心を彰して能人とす」という言葉は、既に述べたように曇鸞、法然の伝統を受けて、信心に大涅槃が開かれるという意味の言葉である。信卷別序の「広く三經の広沢を蒙りて」と親鸞が言う意味は、化身土卷の三經一異の問答をふまえて、『觀經』『阿弥陀經』が、凡ちに『大經』が説く本願成就の他力の一心を起さしめんがためである。だから天親は「一心の華文」を説いて下さった、と言うことであらう。この親鸞の了解も、「証卷」の結釈と符合しているように思われる。



しかれば大聖の真言、誠に知りぬ。大涅槃を証することは、願力の回向に藉りてなり。還相の利益は、利他の正意を顕すなり。ここをもつて論主（天親）は広大無碍の一心を宣布して、あまねく雑染堪忍の群萌を開化す。浄土の三部経は通じて『大経』に説かれる本願成就の一心を明らかにしているが、その他力の一心は「願力の回向に藉りて、大涅槃を証する」と言う。ここに「証する」と言われるが、別序の「明証を出だす」と別ではなからう。三一問答で、至心、信樂、欲生の本願の三心を「疑蓋無雜の金剛心」に歸結させる親鸞の意図は、他力の金剛心は群萌に大般涅槃道を恵むと主張することにあるのではなからうか。

親鸞の『教行信証』選述という仕事は、真仮の問題を内に包みながら、聖道の諸宗と世間的な虚仮不実の常識とを破るための対外試合である。親鸞が言わなければならないことは、如来の本願と衆生の信心とは別物でないから、本願力の回向に依つて他力の信心には大乘の覚りである大涅槃（眞実功德）が開かれるということである。もしそのことが明確に証明できなければ、浄土眞宗は大乘の仏道たり得ない。『大経』の涅槃道が、天親の一心と曇鸞の回向とによつて、雑染堪忍の群萌に実現する。それを親鸞は、この「三一問答」、遠くは「化身土巻」の「三経一異の問答」まで抱んで証明し終わつたと言っているのだと、私は了解する。

#### 四 信行両座の決判と信心同一の問答

覚如は『本願寺聖人伝絵』（『御伝鈔』）に、

黒谷の先徳 源空 在世のむかし、矜哀の余り、ある時は恩許を蒙りて製作を見写し、或時は真筆を降して名

字を書賜わす、すなわち『顯淨土方便化身土文類』の六に云わく、親鸞聖人選述

（『定親全』四卷、言行篇2、一三頁）

と言つて、本論文の冒頭に掲げた後序の文を引用して『選択集』書写の事実を伝えている。そしてその後にいきなり、信行両座の決判と信心同一の問答という親鸞の吉水時代の出来事が、二つ並び記されている。

信行両座の出来事は、『御伝鈔』の記述にしか出てこないために、覚如の創作ではないかと疑われてきたが、そもそも親鸞の文献は真宗の伝統の中にしか伝わっておらず、他の法然門下の著作や鎌倉時代の宗外資料には親鸞の名を見ることは出来ない。法然門下の宗外資料の初出は、法然没後四十五年に書かれた『私聚百因縁集』と言われているが、それには、次のように門弟の名が挙げられている。

黒谷源空上人法然自ら大藏經を開て淨土の教門を興す。而も一向專修の弘通是より盛なり。門下に幸西。成覚  
一念義元祖。聖光。鎮西義元祖。隆寛。長樂寺多念義元祖。証空。善恵房。西山義元祖。長西。九品寺之諸行  
本願義元祖。之有。門徒數千萬。上足<sup>ハ</sup>此五人也、其<sup>ノ</sup>外有<sup>ニ</sup>一人。付<sup>ス</sup>選択集<sup>ニ</sup>

（『大日本仏教全書』一四八卷、一一六頁）

ここには、親鸞の名を見ることはできない。「其<sup>ノ</sup>外有<sup>ニ</sup>一人、付<sup>ス</sup>選択集<sup>ニ</sup>」の記述は、元もとの書にはなかったものであるが、親鸞から時代を経て淨土真宗が盛んになるにつれて、『教行信証』の『選択集』書写の記事を無視することが出来なくなつて、後に付加されたものであると言われている。いずれにしても、これが親鸞を指していることは間違いないが、その名が消されている。私は、おそらく親鸞は僧といながら妻帯していたために、法然門下から排除されたのだと推測する。

三十二歳の時の『七箇条起請文』に、僧綽空という署名があるので、この時までは戒律を保っていたという推測も成り立つが、私は僧といながら妻帯していたと推測する。『起請文』では僧綽空の署名の六名前から僧を付し、一名後まで僧と署名している。おそらく前の六名に倣って、僧綽空と署名したのではなからうか。そのほか僧を付しているのは、百八十二番目の「僧慶宴」、沙門を付しているのが百八十三番目の「沙門感喜」と、源空だけである。後は百八十名（一日遅れて署名した人も含めて）、全て名前のみを記している。

天台沙門源空とか華嚴宗沙門高弁と言うように沙門とは、戒律を嚴格に守った出家を表す語である。それに対して僧とは、僧伽、和合僧を表す語であって、元もと戒律と直接関係する言葉ではない。『大智度論』卷三には、

多くの比丘一処に在りて和合す、是れを僧伽と名づく、譬えば大樹叢聚の是を名づけて林と為す、一一の樹を名づけて林となさず、一一の樹を除かば亦林なし、是の如く一一の比丘を名づけて僧となさず、一一の比丘を除きて亦僧なし、諸の比丘和合するが故に僧の名を生ずるなり。

（『大藏』二五卷、八〇頁）

と言われる。もちろん後年には出家を表す意味に使われるようになるが、若い親鸞には、このような僧の義は当然のこととして了解されていた言葉であろう。師もなく友もなかったであろう比叡山時代の親鸞から見れば、法然門下に入室したことは、浄土の僧伽に加えられたという全身を貫くような無類の感動があったに違いない。その感動の表現が僧という署名だったのではなからうか。

承元の法難は、法然門下の一念義に南都の聖道門が目をつけ、思想的に長くくすぶっていた問題である。ところが周知のように、松虫、鈴虫の風紀問題が引き金となって流罪が断行された。要するに、承元の法難は、思想問題と風紀問題との複合的な事件であった。親鸞以外は幸西成寛房、行空法本房を初めとする一念義と目される者たち

が、その標的になった。しかし親鸞は一念義でも多念義でもない。にも拘わらず、なぜ彼が遠流にまで処されたのか、それは風紀問題以外にはないのではなからうか。（シリーズ親鸞、第六卷『親鸞の伝記』草野顕之著参照）

度重なる弾圧は、思想的には一向専修の念仏（殊に承元の法難においては一念義）、政治的には朝廷や鎌倉幕府を初めとして比叡山や興福寺等の顕密仏教の迷惑、世間的には風紀問題の三つぐらいにその焦点が絞られるであろう。

親鸞はその風紀問題に、僧として真っ向から逆らう結果になったのではなからうか。本願に生きる無戒名字の比丘、善し惡しの人間の常識を超えた生活者、その風貌を生涯貫いて、安城の御影や熊皮の御影に、その本願の行者の姿を描かせたのではなからうか。だからこそ、法然門下から排除されたのだと思う。

こう考えると、親鸞の資料は真宗の伝統の中にしか伝わっていないのだから、『御伝鈔』にしかない信行兩座の出来事は、覚如の創作だという結論は、早計にすぎると思われる。

いずれにしても信行兩座と信心一異の問答は、若き親鸞の偉業を伝えるものかとも思われるが、それにしても唐突で二つの出来事の意義について、私は、長い疑問に思ってきた。それについて若き曾我量深が、『親鸞聖人御伝鈔講話』（明治四十四年四月発行）に次のような示唆的な文章を載せている。

親鸞聖人は御歳三十三の春、法然聖人より『選択本願念仏集』の御相伝を受けさせられた。而して此信行兩座の事件は、同年の秋と伝へられ、又次段の信心一異の諍論は、三十四歳の御時と伝へられてをる。則ちこの二大事件は、聖人が『選択集』に対する御創見を示すものである。『選択集』御相伝の事実が、親鸞聖人の心靈に如何なる影響を与へたかを示す。則ちこの二大事件は、聖人の『選択集』相伝感想の表白である。而してこの二大事件によりて發表せる「信心為本」「他力回向の真信」の聖人の信念が、偶々三十五歳の北越御流罪の

外縁によりて、浄土真宗御建立となったのである。

（『曾我選』第二卷、三四五頁）

曾我はここで信行両座と信心一異の諍論は、『選択集』書写にまつわる出来事である。さらに、「信心為本」と「他力回向の真信」は、『選択集』相伝の親鸞の二大感想であると、示唆している。『高田正統伝』に依れば信行両座は、親鸞が三十三歳の九月二十・二十一の兩日の出来事であり、信心一異の問答は、次の年の八月と伝えられている。師資相承が終わった七月二十九日から数えて、信行両座はちょうど二か月後、信心一異は一年後であること、さらに『御伝鈔』では『選択集』書写の直後に何の説明もなく記述されていることから、これらは曾我の指摘通り『選択集』書写にまつわる出来事であろう。しかも、法然と親鸞の間で問題にされていた課題は、「信心為本」と「他力回向の真信」の二つであると曾我は指摘しているが、この示唆的な指南に私は大きな励ましをいただいた。

信行両座の概略を記せば、以下のとおりである。法然在世時に、浄土宗は貴賤を選ばず燎原の火のように広まった。常随昵近の弟子は三百八十人余りいたが、法然の教えの真意を理解している弟子は五六名もいなかった。あるとき善信が法然に願ひ出た。「私は師の教えによって浄土門に帰していなければ、出離生死の道に立つことができませんでした。それは自分の人生で何ものにも代えがたい喜びです。しかし師の教えを仰ぐ同室の友の中に、真実に報土得生の信心を得ている者が、どれほどいるでしょうか。お弟子たちが集まるときに、それぞれの信心の御意趣を窺いたいと思うのですが」。師の法然は、「それは、もっともなことです。明日、皆が集まった時に、言い出して御覧なさい」。翌日、善信は「今日は、信不退と行不退の座を両方に設けます。どちらに着くか皆さんお示しください」と進言した。その時、聖覚と信空が信の座に着いた。次に沙弥法力（熊谷直実）が遅れてきて、やはり信の座に座った。数百人の弟子がいたが、誰も一言も喋らなかった。おそらく、自力の信に迷わされて金剛の信心に

暗いためであろうと思ひながら、善信も信の座に自分の名を書いた。ややしばらくして、「源空も信不退の座に連なりましょう」と師が信の座に着いた。一同は法然に敬意を表すものもいれば、怪訝そうな顔をする者もいた。

信行両座は、ほぼこのような内容である。師の法然は、善信の申し出を「此の条尤然るべし」と、たった一言で受け止めている。それは仏道の根源的な課題について、これまでに両者の間で充分な議論が重ねられてきていた裏付けではなからうか。そうでなければこの場で、善信の問いそのものが意味することについて、師弟の間で議論になるはずだと思われる。

この出来事で明らかなように、法然は一向専修の念仏一つを説いたのだから、師が行不退に着くと思つたとしても不思議ではない。事実、三百八十人のほとんどが、信の座には着かなかつた。しかし聖覚と信空と法力と善信の四人だけは、不退を得るのは本願に帰した信心による、と見抜いていたことになる。

親鸞が不退転をいう時には、当然のことであるが至心信樂の願成就文の「即得往生 住不退転」を言う。この文は他力の信心に不退転が実現することを告げるのであるが、その際親鸞は一つの例外もなく、不退転を正定聚に読み替える。例えば『唯信鈔文意』では、次のように述べる。

『大経』には、「願生彼国 即得往生 住不退転」とのたまえり。「願生彼国」はかのくにうまれんとねがえとなり。「即得往生」は、信心をうればすなわち往生すという。すなわち往生すというは、不退転に住するをいう。不退転に住すというは、すなわち正定聚のくらいにさだまるとのたまう御のりなり。これを「即得往生」とはもうすなり。「即」は、すなわちという。すなわちというは、ときをへず、日をへだてぬをいうなり。

このように「即得往生 住不退転」は他の和文でも、必ず「正定聚のくらいにさだまる」と読み替える。それは、『浄土論註』二道釈の

易行道は、謂く但信仏の因縁を以て浄土に生まれんと願ず。仏願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生を得。仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり。  
（『聖全』第一卷、二七九頁）

という文章による読み替えだと考えられる。ここで曇鸞が易行道に立った感動と共に告げていることは、龍樹が『十住毘婆沙論』で説く阿惟越致・不退転（現生不退）と、自力無効を契機として本願に帰し、その本願によって実現される正定聚とが等しいと述べているのである。もともと不退転の語は、大乘菩薩道を背景にして使われる用語であるから菩薩の自力の修道体系（『菩薩璣珞經』に依ると五十二位の菩薩の階位が説かれる）の中で獲得する位であるが、正定聚はそれよりも古く原始仏教の頃から使われてきた言葉で、必ず涅槃に至るべき位という意味である。その正定聚が、本願に帰した他力の信心に、本願の方から実現されるというのである。

曇鸞の『論註』の最も大きな仕事は、天親が『論』で『大經』の仏道を大乘菩薩道として表現しているが、その深意は他力の信心にあると見抜き、『論』の一字一句の註釈をしながら菩薩道から凡夫の無上仏道に転回したことにある。したがって曇鸞の『論註』では仏道の主体が、菩薩↓凡夫、その行が五念門（止観行）↓称名念仏（讃嘆門）、立脚地が不退転↓正定聚、そしてその仏道全体を成り立たせる根源力が、自力↓他力（本願力）へと転回されている。特にその際、大乘菩薩道の自力の修道体系が獲得する「速得成就阿耨多羅三藐三菩提（大涅槃の証得）」が、阿弥陀の本願を信じる「信仏の因縁」に、阿弥陀如来の本願力を増上縁として実現される（覈求其本釈）と説く。つまり天親が、一心↓五念↓五功德の構造をもって大乘の修道体系を表わし、あたかも漸教に見えていたものを、

「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」の根拠を阿弥陀の本願力に見い出して、凡夫得証の頓教としたのである。ここに、他力の信心に依る凡夫の無上仏道を開顯した曇鸞の真骨頂がある。

したがって、『十住毘婆沙論』の「阿惟越致」は菩薩が初歡喜地にまで登り詰めて自力で現生に獲得する不退転と説かれるが、曇鸞は龍樹の深意を汲み取って、「易行品」に説かれる「懦弱怯劣」・「怯弱下劣」という凡夫の自覚に目覚めた「必定の菩薩」を、本願によって實現される正定聚と同義であると決定するのである。もともと『大經』の必至滅度の願もその成就文も、正定聚は「国の中の人天」が得る位だから、曇鸞が易行道釈で言うように、浄土に生まれてから得る彼土の不退である。その彼土不退の正定聚と、龍樹の説く阿毘跋致の現生不退とが別のものではないと主張しているのが、曇鸞の二道釈である。

したがって親鸞は、成就文の「それ衆生あつて、かの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す」を「それ衆生あつて、かのくに生まれんとするものは、みなことごとく正定の聚に住す」（「一念多念文意」）と読み替え、浄土の位を信心に先取りして現生に正定聚を得ると言うのである。浄土教は死後の往生を説くと見なされていた仏道觀を翻して、浄土での不退転を現生で得る所に、親鸞の仏道の最も積極的な意味がある。親鸞が不退転を全て正定聚に読み替えしかも現生の利益と説く了解は、龍樹の言う現生不退と浄土での正定聚が、本願成就の信心においては全く矛盾するものではないという、曇鸞の指南に依ったものである。

親鸞が七祖の伝統を踏まえて不退転をいう時、『教行信証』では、

ここをもつて龍樹大士は「即時入必定」（易行品）と曰えり。曇鸞大師は「入正定聚之教」（論註）と云えり。仰いでこれを憑むべし。専らこれを行すべきなり。

（『定親全』一卷、六八頁）



と、龍樹と曇鸞を挙げて言い、『愚禿鈔』でも、

「汝」の言は行者なり、これすなわち必定の菩薩と名づく、龍樹大士の『十住毘婆沙論』に曰わく「即時入必定」となり。曇鸞菩薩の『論』には「入正定聚之数」と曰えり。  
〔定親全〕二卷、漢文篇、四六頁

と、龍樹と曇鸞を挙げることからよく分かることではなからうか。

ちなみに、曇鸞の易行道釈の文に依りながら、親鸞が記したと思われる『浄土三経往生文類』の大経往生の定義を見てみたい。上記の曇鸞の易行道釈の文章とよく見比べてみよう。

大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり。  
〔定親全〕三卷、和文篇、二二頁

この文でわかるように、親鸞は、大経往生は本願力の因と果（他力回向）によつて、無上涅槃のさとりをひらくと述べている。つまり本願成就の信心が実現する現生正定聚の生とは、無上涅槃を開きその無上涅槃に支えられて、流転を超え浄土の位を生きたという意味を持つということができ得るであらう。

親鸞のこの「現生正定聚」の了解で分かるとおり、信行両座で問題にされている不退の課題は、信心が無上涅槃に開かれているか否かに極まる。無上涅槃にまで通達した他力の信心ならば正定聚に立つことになるが、そうでなければ邪定聚、不定聚となつて不退転にはならない。要するに不退の問題は、大乘仏教の根本関心である無上涅槃に裏打ちされた人生なのか、そうでないのかが問われていることになる。

それはとりもなおさず、親鸞と法然の師資相承の時に問題となったであろう、信心が涅槃を開くという課題を意味していることになる。こう考えるとこの信行両座の決判は、『選択集』書写で問題となった「信心為本」という課題を、師の法然の了解の下に、親鸞が法然門下で実験を試みたことになる。

さてもう一つの信心一異の間答は、『歎異抄』の後序にも記されていて、よく知られた出来事である。『御伝鈔』には、事態が、次のように伝えられている。

法然門下のある日、師の前に聖信房、勢観房、念仏房以下、たくさんの方々の門下の人々がいる中で、はからずも議論になったことがあった。それは「師の御信心と、善信の信心とは変わらない、ただ一つである」と言った時に、先の人々がとがめて「善信の言っていることは全く理由のないことであって、師の御信心と一つであるはずがない」。それに対して、「智慧才覚において師と等しいと言うのなら、まことに畏れ多いことであるが、往生の信心は、自力無効の他力の信心なのだから、どこにも私心はない。法然聖人の御信心も他力に賜った信心であり、善信の信心も他力だから、まったく変わることはない」と言ったところ、師の聖人が「知恵格別の自力の信心ならば変わることもある。他力の信心は凡夫の目覚めと共に、如来より賜った信心なのだから、源空の信心も善信の信心もただ一つである。信心の異なるものは、私が往生する浄土には生まれたいであろう。よく心得て頂きたい」と仰せられたので、そこにいた方々も舌を巻いて黙り込み、議論は終わったのであった。

『歎異抄』にもほぼ同じことが伝えられているが、『歎異抄』では、この出来事を記した後に、

當時の一向専修のひとびとのなかにも、親鸞の御信心にひとつならぬ御こともそろそろうらんとおぼえそろう。

と唯円が言うことから、その視点が信心の異なりを歎異するという所にあるために、これをわれわれは「信心一異の諍論」として読み親しんできた。しかし、親鸞の『教行信証』の思想から逆にこの出来事を見れば、信心一異もさることながら、むしろ「如来より賜りたる信心」という所に、思想的な核心があると見るべきではなからうか。なぜなら、この問答のこの言葉が親鸞の生涯の課題となつて、『教行信証』全体を貫く親鸞独自の二種回向論に展開することになるからである。

したがってここで、法然、親鸞が問題にしていることは、真実報土にまで通達する同一の信心がなぜ実現するかであり、それは「如来より賜りたる信心」、本願力回向の信心だからである。これが『選択集』書写の後、師弟の間で議論の核心になったことはすでに述べたとおりである。要するに私が言いたいことは、『選択集』の課題を、他力の信心は無上涅槃を開くということと、それがなぜ開かれるのかという道理が如来の本願力回向であることの二点で、師の『選択集』の思想的な責任を担おうとするのである。この事をよく表す出来事こそ、『選択集』書写の後の信行両座と信心同一の問答である。曾我量深の指南を、私はこの様に受け止める。

## 五 日本における『浄土論註』の系譜

このように見て来ると親鸞という名を賜った三十三歳の時に、彼は、天親・曇鸞の『浄土論』・『浄土論註』に精通していたことになる。龍樹、天親はインド大乘の論師であるから、比叡山や南都の学生達の必読書であつたことは当然であるが、曇鸞の『浄土論註』は文献としてほとんど出てこない。私がかつて、愚禿釈親鸞の名告りは流罪

以降であると思っていた理由の一つは、親鸞が『浄土論註』に精通するのは流罪以後だと考えていたからである。親鸞は、三十三歳までに『論註』を読み込んでいたとすると、一体いつどこで読んでいたのであろうか。

『浄土論註』の最も古い記述は、正倉院文書の書写記録である。石田茂作によれば、

「往生論私記」天平二十（七四八）年

「往生論私記一卷婆数盤豆述」勝寶五（七五三）年

「往生論記一卷」神護景雲二（七六八）年

（「奈良朝現在一切経疏目録」一三〇頁）

と記されている三つが、曇鸞の『浄土論註』の書写記録であると言うが、現代それを見ることが出来ないのが『論註』であるという確証はない。しかし正倉院のものは、天皇家の菩提寺であった東大寺に伝えられていることが多いことから、東大寺に伝わっていたものの検証から石田氏には何らかの感触があったのかもしれない。ちなみにこの目録には、浄土教に関する主なものとして『大経』『観経』『阿弥陀経』、道綽の『安樂集』、善導の『観経玄義分』『観経序分義』『観経正宗分』、『往生礼讃』、『般舟讃』、『法事讃』、懷感の『群疑論』等の記載もある。

さて、『論註』の記述が最初に出てくる文献は奈良時代、元興寺三論宗の智光（七〇九～七八〇頃）の『無量寿経論釈』五巻が初めてとされている。この『無量寿経論釈』は、現代散逸して見ることが出来ないが、後世の浄土教徒である、良源の『九品往生義』、源信の『往生要集』、源隆国の『安養集』、さらに親鸞以後の鎮西良忠の『論註記』、存覚の『六要鈔』等の多数の文献に引用されている。これらの引文や『安養集』の発見によってかなりの部分が復元されたが、それに依ると智光の『無量寿経論釈』は、おそらく『論註』のほぼ全文を踏襲し、それを補う形で註

釈を加えながら、『浄土論』を註解した著作であると言われている。(梯信暁著『奈良・平安期浄土教展開論』)

一方、比叡山に眼を向けると、伝教大師最澄(七六七～八三二)によって開山され、その実践行は『摩訶止観』に依る四種三昧の行法が定められた。そのうち第二の常行三昧は、『般舟三昧経』に依る阿弥陀仏の見仏を中心とする実践行である。最澄の弟子・慈覚大師円仁(七九四～八六四)が唐より帰朝すると、比叡山の常行三昧として法照の流れを汲む五台山の念仏三昧法を用いることになる。この念仏が常行堂の不断念仏として定着し、いわゆる山の念仏として伝統されるのである。

しかし比叡山で、浄土教が教学として構築されて行くには、良源(九二二～九八五)の『極楽浄土九品往生義』やその弟子源信の『往生要集』を待たねばならないが、この両書には『論註』からの引文は一箇所も見ることが出来ない。『往生要集』に『論註』からの引文と見れる箇所があるが、これらは『安楽集』等からの孫引きである。これらの引文は、『論註』の原文と比べると正確ではなく、多少の語句の移動がある。源信が『浄土論註』に目を通していたとすれば、それに気付いて直接引用するか、『論註』について何らかの言及があると思われるので、源信が『論註』を読んでいたとは思われない。

ちなみに源信は、念仏に相応する教文について、次のように記す。

正しく西方の観行ならびに九品の行果を明かすことは、『観無量寿経』にはしかず。弥陀の本願ならびに極楽の細相を説くことは、『双卷無量寿経』にはしかず。諸仏の相好ならびに観相の減罪を明かすことは、『観仏三昧経』にはしかず。色身・法身の相ならびに三昧の勝利を明かすことは、『般舟三昧経』『念仏三昧経』にはしかず。修行の方法を明かすことは、上の三経ならびに『十往生経』『十住毘婆沙論』にはしかず。日々に読誦

せんには、『小阿弥陀經』にはしからず。偈を結び惣じて説くことは、『無量壽經優婆塞提舍願生偈』にはしからず。修行の方法は、多く『摩訶止観』および善導和尚の『観念法門』ならびに『六時礼讃』にあり。問答料簡は、多く天台の『十疑』道綽和尚の『安樂集』慈恩の『西方要決』懷感和尚の『群疑論』にあり。往生の人を記するは、多く迦才師の『浄土論』ならびに『瑞応伝』にあり。その余は多しといえども、要はこれにすぎず。

（『聖全』第一卷・九二三頁）

このように源信の『往生要集』には『浄土論註』の名を見ることが出来ない。この頃の南都や比叡山の状況について、梯信暁は『奈良・平安期浄土教展開論』の中で次のように述べている。

曇鸞の『論註』は、智光が『無量壽經論釈』を著す際に下敷にしているので、奈良時代の南都では流布していたことが知られる。しかし比叡山には伝えられなかったようで、『九品往生義』や『往生要集』をはじめ十世紀の天台宗典籍には、智光の『無量壽經論釈』は用いられるが、曇鸞の『論註』への言及は全くない。

（同著、一二六〇頁）

さて、平安朝も後期に入って、一〇七〇年頃に宇治の平等院一切経藏で源隆国を中心にして『往生要集』の読み合わせが行われ、『要集』を補足するために浄土教文献が集められた。それが源隆国の『安養集』であるが、この中に『論註』を認めることが出来る。この書には「南泉房大納言與延暦寺阿闍梨数人共集」と記されて、比叡山の学僧がこの編集に関わっていたと思われることから、この頃に『論註』は比叡山にもたらされた可能性もある。しかし親鸞以前に、もし伝わっていたと仮定しても、読まれた形跡はほぼ認められない。もし目を通したとしても、自力無効という宗教体験がなければ、『浄土論』の註釈として、その内容を理解することは容易ではなかったのだ。

はなからうか。

次に文献として『論註』を引文しているのは、永観（一〇三三―一一一）の『往生捨因』である。この書には、『浄土論註』の名で二回にわたって引文されている。永観は、三十代の頃光明山寺に籠もって勉強を重ねた東大寺三論宗の学僧であるが、晩年は京都の禪林寺（永観堂）で浄土教の布教をした。光明山寺とは奈良と京都の間にある東大寺の別所であり、平安末期から浄土教の道場として栄えた学問寺である。永観は主にここで勉強を積んだ、学僧である。

その次に『論註』が引文されているものとして、平安時代末期の学僧であった中ノ川実範（一〇八九？―一一四四）の『念仏式』を挙げなければならない。彼は初め興福寺で法相を学び、また醍醐寺で密教を学んでいる。その後横川の明賢のもとで天台を学び、晩年は永観と同じように光明山寺で勉強を続けた学僧である。（佐藤哲英『念仏式の研究』）

実範が横川で師事したといわれる明賢については、何も分っていない。ただ、法然門下の長西が作ったもので、八八二巻の経論釈を網羅した目録である、『浄土依憑経論章疏目録』（『長西録』）の中に『浄土論』の注釈書として、

往生論註二巻

曇鸞

同論疏五巻

智光

同論五念門私行儀一巻

明賢

同論五念門行式一巻

実範

（『大日本仏教全書』一巻、三四五頁）

と、上記の四書が並び挙げられている。ここにいわれる『浄土論五念門行式』一巻が、先に述べた実範の『念仏

式』のことである。師であつた明賢の『浄土論五念門私行儀』と実範の『浄土論五念門行式』が並べられていることから、実範の『念仏式』が師明賢の『私行儀』を受けたものであらうことは推測できる。『念仏式』には『論註』の引文が確認されるが、明賢の『私行儀』の方は現存していない為に、引文があるかどうかは不明である。もし引文があれば、この頃比叡山の横川に『論註』があつた証明となるが、現代では確定する事はできない。

ちなみに、多くの伝記で法然が南都遊学の際に、この中ノ川実範に会つたと記述されている。しかし、実範が亡くなつた時に法然は十二歳だから、実際に会つたとは思われない。それにしても、実範の名が何度も挙げられることから、彼の流れをくむ光明山寺の弟子たちと会つたのではないかと考えられる。事実、そのうちの何人かは、後に法然の弟子となっている。

その次に『論註』が引文されるものは、珍海（二〇九―一二五二）の『決定往生集』である。彼は、東大寺三論宗の学僧である。法然は東大寺での講義である『無量寿経釈』で、

次に感師智榮等に依つて、善導の義を補助せば、是に七あり。一には智榮……中略……五には日本の源信、六には禅林（永観）、七には越洲（珍海なり）。……中略……六に禅林（永観）は、即ち当寺の権律師永観なり。

即ち善導道綽の意に依て、往生十因を作て、永く諸行を廃して、念仏の一門において、十因を開す。あに但念仏の行に非ずや。七に越洲（珍海）とは、亦同く当寺の三論の碩徳越洲の珍海なり。これまた同く決定往生集一卷を作て、十門を立て、往生の法を明す。その中にまた善導の前の文に依て、傍に諸行を述と雖も、正くは念仏往生を用る。爰に知ぬ。往生の行業に、専雜の二修を論じて、雜行を捨てて、専ら正行を修する事は、天竺震旦日域、その伝来ひさし。



と、東大寺の先達である永観と珍海の伝統を挙げて、善導の『観経疏』の専雑二修の教えに依って、雑行を傍らにし念仏往生に立った伝統であることを指摘している。また、「法然上人御說法事」の中で、

此朝ニハ元興寺ノ智光頼光、本宗ヲステテ浄土門ニ入、智光往生論ノ疏ヲ造レリ、近クハ永観、往生ノ一門ニ入テ、往生十因ヲ作レリ。此等モ猶本宗ノ意ニテハ往生ヲ沙汰セス、皆本宗ヲ捨テテ浄土ニハ入也。

〔法全〕二二五頁

と述べて、三論宗の伝統の中で浄土に帰した人として智光と永観を挙げている。この二つの引文で法然が指摘しているように、南都の智光、永観、珍海の伝統が善導の『観経疏』の教えによって専修念仏に立ったと述べているが、この智光、永観、珍海の三論宗の伝統が全員、曇鸞の『論註』を引文しているのである。

以上のように、親鸞以前で『論註』を引文しているのは、智光の『無量寿経論釈』と、永観の『往生拾因』と、珍海の『決定往生集』という南都三論宗の伝統と、源隆国の『安養集』と中ノ川実範の『念仏式』である。

時代が下って親鸞と同時代になると、親鸞の『教行信証』は勿論のこと、隆寛の『具三心義』や『散善義問答』等にしぼれば『論註』が取り上げられる。さらに、金沢文庫に所蔵されている『論註疑芥』とか『論註上巻釈』と呼ばれるもの、さらには『浄土論注文抄』という著作は、諸先輩の詳しい研究の末に、法然門下の長西の書いたものであることがほぼ確定されている。これらの書にも『論註』が引文されていることから、親鸞と同時代で曇鸞の『論註』を引文するのは、親鸞、隆寛、長西の三名である。

その何れもが法然門下であることから、私は、法然が曇鸞の『論註』を所持していたのではないかと推測する。

法然は、焼失した東大寺の再建にあたって勧進主として推挙されていて、『論註』を伝えてきた系譜である東大寺

との関係が深い。また、東大寺で三部経講義等をしたことから、三論宗の学僧とも交流が深かった。その関係で法然は、東大寺の学僧から『論註』を入手していたのではあるまいか。

周知のように『選択集』の二門章には、『論註』の二道釈の引文がある。この文は、道綽の『安樂集』からの引文であるという先達もいるが、『安樂集』の二道釈は「龍樹菩薩云く」と記し龍樹の文として引用していて、『論註』の二道釈と比べると言葉遣いに正確さを欠く。その点、法然の引文は曇鸞の『論註』を実に正確に引用していることから、私には、なぜ『安樂集』からの引文であるというのか理解に苦しむ。加えて、「法然上人御説法事」には、

コノ二門ヲタツル事ハ道綽一師ノミニアラス、曇鸞法師モ龍樹菩薩ノ十住毘婆沙論ヲ引テ、難行易行ノ二道ヲタテタマヘリ。

〔法全〕二三四頁

と、龍樹、曇鸞、道綽の次第を正確に押さえて、浄土の一門のみが凡夫の仏道であることを説いている。また「御説法事」の別の箇所では、道宣の『続高僧伝』と迦才の『浄土論』を取意して、曇鸞の伝記（『法全』二二三頁）を詳しく記している。さらに『選択集』にも、浄土門の系譜の中に曇鸞（『聖全』一卷、九三四頁）が記されているように、しばしば浄土教の系譜として曇鸞の名を認めることができる。加えて『三部経大意』の中で、

弥陀如来ハ因位ノ時、専ラ我名ノ念セム者ヲ迎ムト誓給ヒテ、兆載永劫ノ修行ヲ衆生ニ回向シ給。

〔法全〕二八頁

と、本願力回向に言及していることから、法然が、曇鸞の『浄土論註』を読んでいたとは思えない。おそらく法然は東大寺で伝統されていた『論註』を、いつの頃から、手に入れていたのではなからうか。先述した親鸞、隆

寛、長西の三名が『論註』を引文し、それが全員法然門下であることから、法然から『論註』を読むことが勧められたのではないか。親鸞も例外ではなく、吉水に入室してすぐに、『浄土論註』を読むことを勧められたと推測する。二十九歳の入室から師資相承の三十三歳までには、あしかけ五年の時がある。親鸞ほどの学僧であれば、五年の時は、『論註』を理解するためには充分であると思うことである。

## 六 『観経・阿弥陀経集註』

『観経・阿弥陀経集註』は、長く西本願寺の蔵に保存されていたものであるが、昭和十八年の寺宝調査で親鸞の真蹟と認定され、昭和二十七年に国宝に指定されたものである。三十六枚の料紙が継ぎ合わされ、そのうち二十八枚に『観経』を、八枚に『阿弥陀経』を書写して、その余白には、表から裏にかけて七祖の中でも特に善導を中心とする註釈が抄記されている。このような性格から、これは親鸞の自修のための覚書、ないしは手控えのようなものではないかと推測されている。

その筆跡から、親鸞の壮年期のものであろうといわれているが、その年代が確定されているわけではない。ただ善導の『観経疏』を中心に『往生礼讃』、『観念法門』等の引文はあるが、『般舟讃』の引文が一箇所もない。この『般舟讃』は、正倉院文書の書写記録に認められ、善導の著作としてその名が知られていたため、法然が探し求めていたが得ることができず、没後、建保五（一二二七）年に仁和寺の宝蔵から発見された。それは親鸞が四十五歳の時であるから、『般舟讃』の引文がないということは、四十五歳以前に書かれたものであろうが、越後配流から

関東移住後すぐに書かれたとも考えられないから、この『観経・阿弥陀経集註』は親鸞の吉水時代の修学の覚書であると推定されている。この推定が正しいとすると、吉水時代に法然の講義を聴いたノートのようなものであるが、この中にすでに『論』・『論註』の引文が見られる。

煩をいわずに挙げてみたい。まず、『観経』の表書きの水想観に、善導の『観経疏』から、

『讚』に云わく、「安楽国は清浄にして、常に无垢の輪を転ず。一念及び一時に諸の群生を利益す。諸の仏功德を讚ずるに、分別の心あること無し。能く速に功德の大宝海を満足せしむ」

（『定親全』七卷、註釈篇1、六七頁）

とある。これは、『論』の偈文の菩薩莊嚴の取意が前に掲げられ、その後に不虛作住持功德の偈文が挙げられており、『論』『論註』とは前後が入れ替わっている。おそらく凡夫をして菩薩のような教化の志願を生きるもの（還相の菩薩）にする根拠は、仏の本願力（不虛作住持功德）にあり、如来の智慧海によって支えられていることを示すものであろう。

次に挙げられるのは、『観経』の裏書きの、『観経疏』「玄義分」から報土の五乗齊入を説く所に、

天親の『浄土論』に、女人及根欠・二乗種不生と云わる

（『定親全』七卷、註釈篇2、一三三頁）

と、『論』の大義門功德が挙げられそこには、偈文の言葉に囚われるのではなく、全てのものが齊しく往生し平等に仏になるという天親の深意を理解すべきであると述べられる。『観経』には下三品の往生が説かれるから、二乗の種も往生するのは当然である。女人・根欠はすでに浄土にいるのだから、小乗の証果も阿弥陀の浄土で大乘の証果に転じられる、と五乗齊入を『論』のこの偈文と經典に依りながら論証するのである。

さらに裏書きに、善導の『往生礼讃』からの引文であるが、

又、天親の『浄土論』に云うがごとし、若し彼の国に生まれんと願すること有らん者は、五念門を修せしむることを勧む、五門若し具しぬれば定んで往生を得ん。何者をか五と為る。一者、

（『定親全』七卷、註釈篇2、四五頁）

と言って、一に身業・礼拝門、二に口業・讃嘆門、三に意業・觀察門、四に作願門、五に回向門と善導の了解に従って、『論』『論註』の作願、觀察が前後入れ替わっている。ここは『觀經』で最も大切な善導の三心釈の註釈の中に、『論』の五念門を引文している箇所である。したがって、『觀經』の三心のうち至誠心・深心に、身業・礼拝門、口業・讃嘆門、意業・觀察門を当て、次の回向發願心に作願門、回向門を当てようとする、善導の意図が窺える。いずれにしてもこのような了解は、善導が称名念仏一つに立つて、五念門を衆生の実践行と考えていたからだと思われる。礼拝・讃嘆という衆生の回心に阿弥陀の浄土莊嚴を觀察して、往生浄土（作願門）の仏道に立つ、そこに自然に教化（回向門）が備わると了解されていたのであろう。

だとすると吉水門下の親鸞は、『論』『論註』の五念門を、善導に倣って衆生の実践行であると了解していた可能性が高い。「証卷」の結帙で「宗師（曇鸞）は大悲往還の回向を顯示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまえり。仰ぎて奉持すべし、特に頂戴すべし」と、甚深の敬意を以て他利利他の深義を仰ぎ、「特に頂戴すべし」と感佩されるのは、この論文の一章で述べたように、五念門が衆生の実践行から親鸞独自の法蔵菩薩の行の了解へと転じた転回点が、他利利他の深義であったからではなからうか。

この他利利他の深義は、『論註』最後の「覈求其本釈」にある。そこは、以下のことを曇鸞が決定する箇所であ

る。利他と他利とはその意味が大きく違う。利他は他を利益する、他利は他から利益されるという意味であつて、人間には利他はない他利しかないのだから、利他は仏力を指すのである。したがつてこれまで説いてきた五念・五功德（自利利他）の全ては、要に其の本を求めると阿弥陀如来の本願力に縁るのである。

親鸞はこの曇鸞の指南に依つて、自利利他（五念門・五功德門）の全体が、衆生の実践行から完全に法蔵菩薩の行と、了解し直されたのである。親鸞が立つた往生浄土の仏道の根柢が、本願の二種回向に依ると了解し直された時、回心・懺悔の体験が学問としても徹底されたのであろう。おそらく吉水の門下で衆生の行であると理解していた五念門が、流罪の苦勞の中で愚に歸つて『論註』の深意に到達し、その全てが法蔵菩薩の行であると感佩して、「禿の字を以て姓とし、流罪以後、愚禿親鸞と書いた」（『歎異抄』の流罪記録）のではなからうか。そのとき親鸞は、法然から賜つた仏道の全てを阿弥陀の本願力に返し切つて、一切の自力の氣負いから解放されて肩の荷を下ろし、『大經』が救わんとする群萌の一人に歸つたのであろう。

さて改めて『集註』に論を戻せば、裏書きの『觀經』の像觀の「是心作仏 是心是仏」の了解のところに、『註論』に云わく。

問うて曰く。『觀無量壽經』に言わく。諸仏如来は是れ法界身なり、一切衆生の心想の中に入る。心に仏を想う時、是の心即ち是三十二相・八十隨形好なり。是の心作仏す、是の心是れ仏なり。諸仏正遍知海は心想より生ず。是の義云何ぞや。答えて曰く。（中略）

譬えば火は木より出でて、火木を離るることを得ざる也。木を離れざるを以ての故に則ち能く木を焼く、木火と為る、木を焼くは即火となるが如き也。諸仏正遍知海は心想より生ずとは、正遍知は真なり正なり、法界

の如くにして知る也。法界無相なるが故に諸仏無知也、無知を以ての故に知らざること無し也。無知にして知る者を、是れを正遍知という也。是に知りぬ、深広にして測量すべからざるが故に海に譬る也。

〔『定親全』七卷、註釈篇2、五五頁〕

と、ただ一箇所曇鸞の『論註』からの引文がある。この引文は実に正確で後の親鸞の加點本と違わないことから、この時すでに親鸞は直接『論註』を読んでいたと思われる。

この箇所は、『觀經』の華座觀と真身觀の間に挟まれている像觀の「是心作仏 是心是仏」という重要な言葉についての了解である。この前に說かれる華座觀は、阿弥陀仏の因力としての本願を説き、後に說かれる真身觀は果力としての光明が說かれて「一一の光明遍く十方世界を照らす。念仏の衆生を撰取して捨てたまわず」という『觀經』の核心的な撰取不捨という言葉が出てくる。その二つの功德に挟まれた像觀に、阿弥陀仏と衆生の心想との關係が說かれているために、淨土門のみならず觀察を宗とする聖道門においても『觀經』を読むときには、決定的な問題となる箇所である。おそらく親鸞も、比叡山時代から問題にしてきた箇所であろうと推測される。

この曇鸞の註釈で特徴的なところは、火と木の喩えで言うように、仏と衆生とは單純に一つではないことである。火の仏と木の衆生とは全く違ったものであっても、相応という形で究極的には火が木を焼き尽くす所に、聖道門とは異質ともいえる淨土教独特の如來の了解がある。後に親鸞は『教行信証』『信卷』で、

光明の云く、この心作仏す、この心これ仏なり、この心の外に異仏ましまさず、とのたまえり

〔『定親全』一巻、一四〇頁〕

という善導の文を解説するために、曇鸞の『論註』の先の引文から「火と木の譬」の文だけを引用するのは、この

譬えが浄土教の衆生と仏の關係を見事に表しているからであろう。

ともあれ吉水時代の親鸞が『論註』を正確に引用していることから、すでに述べたように、法然の門下に入つてすぐに『論註』を読んだのではないか、という私の推測を助けるものではなからうか。

さて最後に水想觀の裏書きに、『論』の偈頌が挙げられる。

又、天親の『讃』に云く。彼の世界の相を觀するに、三界の道に勝過せり、究竟して虚空の如し、廣大にして  
辺際無し。此れ即ち彼の国の地の分量を明かす也。  
〔定親全〕七卷、註釈篇2、七〇頁）

これは『論』の清淨功德と量功德の偈頌を一つにしたものである。もちろん善導の『觀經疏』の了解によるものであるが、曇鸞は浄土の莊嚴功德の總相として清淨功德一つを挙げる。しかし親鸞はこの善導の了解に従つて、この二つの功德を『教行信証』や『入出二門偈』、『尊号真像銘文』で、浄土の總相とするのである。

さてこのように見てくると、『觀經・阿弥陀經集註』の『觀經』の表書の水想觀に『觀經疏』から『論』の菩薩莊嚴の取意と不虛作住持功德の偈文が、また裏書に『論』の大義門功德の偈文が、さらに『往生礼讃』の善導の五念門の了解が記され、また像觀に曇鸞の『論註』の身業功德の文が、さらに水想觀の裏書に『觀經疏』から清淨功德と量功德を一つにした『論』の偈文が引用されている。この内、天親の偈文と五念門の了解は、全て善導の『觀經疏』と『往生礼讃』の文をそのまま写したものである。しかし、曇鸞の『論註』の文だけは、親鸞が正確に『論註』から引文したものであることから、吉水門下で親鸞が確かに『論註』を読んでいたという証左になるであろう。またこの事から思われることは、法然は『選択集』の中で『三經一論』を指示しながら、『選択集』は勿論のこと、『往生要集』の講義、浄土三部經の講義あるいはその他の講義において、もっぱら道綽・善導の教学に依つて



おり『論』『論註』にはほ言及されていない。『選択集』に『論註』の二道釈が引文されるが、それも道綽の聖淨二門の決判に關しての引文であつて、曇鸞の思想そのものを問題にしているわけではない。今まで見てきただけでも、善導の『觀經疏』『往生礼讃』には『論』の引文が多数あるにも拘わらず、法然が、善導教学に立つた講義の中でそれに触れないのは、敢えて避けたとしか思えない。

おそらく法然は、聖道門の教学から淨土の仏道を理解しようとするような門弟達も全て抱えながら、淨土宗の独立を果たし遂げなければならなかつた。それが時代の要請でもあり、彼が担つた責任でもあつた。そのため『選択集』では、善導に依つて選択本願の念仏の法一つを掲げたのである。

それに対して、『大經』による上三祖は、称名念仏というより「聞其名号 信心歡喜」という信心の質を、究極的に問題にしなければならなくなる。それをやれば、信心同一の問答で明らかのように、必ず法然門下が分裂する。法然は、全てを承知して腹に納めた優れた仏者である。片州濁世の極惡深重の衆生を大悲して、淨土宗を独立させ、苦惱にあえぐ人々に何としても念仏を手渡さなければならぬ、その責任のために選択本願の念仏一つを掲げて、敢えて信心を問わなかつたと考えられる。そのような理由から『論』『論註』を避けたのではなからうか。

しかし、法然が積み残した問題は、やがて一念多念の問題として顕在化し、門下が分裂して激しい戦いとなつていくのである。一念の異義とは、「その名号を聞いて、信心歡喜し、乃至一念せん」という回心の体験に執着して、一念の念仏で救われると主張することである。これは体験主義に陥つて、仏道がそれ以降の歩みとして継続せず、現実を包めなくなる。それに対して多念の異義とは、一回なら十遍、十遍なら百遍さらには百万遍へというように、念仏が人間の相対的な量の問題に転落し、他力の仏道が人間の努力に変質する問題性を孕むのである。

このように一念多念の問題とは、「順彼仏願故」に立脚した本願の信が生き生きとした絶対の命を失って、人間の相対分別に転落して観念化する（一念義）か、知らないうちに世俗化して外道化する（多念義）ことに由来する。この問題を責任を持って引き受けようとしたのが、親鸞の『教行信証』ではなかろうか。各巻の標挙に本願文を掲げて全体を本願の論書とするのは、浄土真宗という仏道が、相対的な分別や観念化さらには世俗化として現れる自力の問題性を、本願による明晰な目覚めによって徹底的に破ろうとするためであろう。それらの問題は、枚数の都合で詳しくは他の機会に譲りたい。

ここでは、もう一度われわれの眼を吉水時代の親鸞に戻したい。要するに、親鸞は吉水時代にすでに、道綽・善導を中心とする下四祖の観経教学に徹した法然の講義を聴きながら、そのノートの記述から、浄土教を『大経』と『論』『論註』の視点から問い直そうとする試みを、始めていたのではなかろうか。それだけでも瞠目の思いを持つが、その歩みは、彼の生涯を貫いて進められたのである。

建長八（一二五〇）年、親鸞が八十四歳の時に著された『入出二門偈』は、『教行信証』に著されている仏道の質を決定するような意味を持つ大切な偈文であるが、天親、曇鸞、道綽、善導の四人の祖師を讃仰している。しかも、天親の浄土の莊嚴功德を表す所では、「かの世界を觀するに辺際なし。究竟せること広大にして虚空の如し」と浄土の総相から始まる。その浄土の内景は、「女人根欠二乗の種、安樂淨利には永く生ぜず。如來淨華の諸の聖衆は、法藏正覺の華より化生す」と『論』の大義門功德と眷属功德の偈文が引かれ、その後に『論註』の解説が付されている。最後に、「かの如來の本願力を觀するに、凡愚遇うて空しく過ぐる者なし」と浄土の莊嚴功德が、不虛作住持功德で締められている。

こう見てくると、晩年に書かれた『入出二門偈』の親鸞の浄土の了解は、『観経・阿弥陀経集註』に引かれていた善導の『浄土論』の引用に倣っていることは一目瞭然であろう。ここに吉水門下での親鸞の『論』『論註』の修学が、晩年に至るまで続けられ、『教行信証』や『入出二門偈』として結実していると見ることができよう。

## 結 び

法然の『選択集』は、浄土宗独立という課題を果たし遂げるために書かれた独立の宣言書である。そのために仏道の真理性を証明するには、敢えて積み残した問題があった。その根源的な課題は、他力の信心は大涅槃を証得すること、それが本願力回向に由るという二点を仏道の道理として論証することである。

法然没後『選択集』が刊行されると、ただちに反駁書として明恵の『摧邪輪』が書かれて、それ以降大きな思想戦になっていくが、明恵の疑難も実にこの点にあった。『選択集』が念仏の法一つを掲げるのに対して、「一は、菩提心を撥去する過失 二は、聖道門を以て群賊に譬うる過失」の二点を挙げ、そのうち菩提心論を中心に、大乘の仏道の究極的な目標である大涅槃の証得は、法然の言う念仏の行にあるのではなく菩提心にあると主張する。確かに大涅槃の証得は、念仏の絶対性を根源から支える他力の信心にあるのだから、明恵の主張はそれほど見当違いではなからう。

親鸞が『大経』を了解する場合は、釈尊と阿難との出遇いを通じて「出世本懐」が説かれる発起序と、「本願成就文」を中心にして四十八願の中で真仮八願に注目する。しかし法然は『選択集』で明らかなように、『大経』の

「乃至一念」に着目して了解する。まず念仏往生の願成就文の「その名号を聞いて信心歓喜し、乃至一念まで至心に回向して」を挙げ、さらに三輩章の下輩章にある「乃至一念、かの仏を念じて」を挙げる。そして最後に、流通分で弥勒菩薩に念仏を付属する時の「歓喜踊躍して乃至一念することあらん」の三箇所を挙げる。これが法然の『大経』理解の中心になる。殊に善導によつてこれを全て行の一念と読むところに、法然の独自性がある。

明恵は、広い学識によつてこの点を鋭く突いてくる。本願成就文の「乃至一念」は、たとえ念仏と捉えたとしても、因願は「至心に信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん」と誓い、成就文には「信心歓喜、乃至一念」と説かれているのだから、「至心信樂」や「信心歓喜」が押さえられていなければ、法然の言う念仏は空念仏になると批判する。そして、だからこそ念仏よりも菩提心の方が大切だと主張して、明恵は、第十八願を「至心信樂の文」と言うのである。（『摧邪輪』、『鎌倉旧仏教』岩波書店、六九頁）

さらに三輩章の「乃至一念」について、明恵は次のように述べる。三輩に全て「発菩提心」が誓われるのだから、これを専念弥陀仏と読むのは法然の偏執である。そして、そもそもこの三輩章の因願と考えられる第十九願には、「至心発願」「修諸功德」が誓われ、第十八願には、「至心信樂」が誓われると指摘して、「至心発願」も「至心信樂」もどちらも菩提心が誓われているのだから、菩提心を往生の正因とすべきことが主張されるのである。（『同上』八二頁）

また、最後の弥勒付属の「乃至一念」は、その前に「歓喜踊躍して」という言葉があり、一念の念仏が大きな利益をもたらすのは、歓喜踊躍の心によるからであると言う。だから往生の正因は、菩提心にあるのであって、念仏を大利とし菩提心を小利とするのは、天と地を逆さまにするようなものであるのに、どうしてそういう顛倒を犯す

のかと、明恵は、念仏を主張する法然を激しく非難するのである。(同上 一〇三頁)

親鸞はこの明恵の主張を全面的に受け入れて、第十八願を至心信樂の願と名づけ、第十九願を至心発願あるいは修諸功德の願と言う。これまで、これらの大切な願名は、親鸞の独創であると思われるが、そうではなく明恵の『摧邪輪』にすでに指摘されている。親鸞はそれをそのまま採用して、明恵の批判を引き受ける。ただし明恵の言う菩提心に対して、親鸞は、如来回向の他力の信心に大涅槃が証得されると主張し、自力と他力の質の違いを「横の大菩提心」という言葉で明確にする。それによって親鸞は、自力の菩提心に立つ明恵を足下から切るのである。親鸞は先の『選択集』からの二つの課題を継承しながら、出るべくして出た聖道門からの批判に応えるために、『教行信証』を生涯の課題として書き上げたのだと思われる。

『摧邪輪』と『教行信証』の問題は機会を改めて詳しく述べたいが、この論考では、親鸞のその思想的な出発点が、すでに、吉水門下の若い頃に見られることから、親鸞という「名の字」は三十三歳の時に、法然から与えられたものである、と論証したつもりである。

この論考の中で思想的な問題を考えるに当たっては、特に、曾我量深、寺川俊昭両師の論考に示唆と励ましを頂いた。また、「名の字」の改名の問題を提起して下さり、私の学びを後ろから押して下さった本多弘之師には心から謝意を表することである。

〈キーワード〉大涅槃、回向、信心