

親鸞における「弥勒」の考察

—『大経』対告衆弥勒を通して—

山 田 恵 文

はじめに

親鸞は信心の行者を称して、「弥勒」を多く用いる。その背景として、弥勒信仰の影響、特に、弥勒を信奉していた貞慶や高弁を意識しての表現であるとの指摘がある^①。その視点から「弥勒」を考察する必要もあろうが、小論では「弥勒」に親鸞が託した意味を、『大無量寿経』の対告衆弥勒を通して考察していくこととしたい。

親鸞の語る「弥勒」とは、『教行信証』「信巻」でいう「便同弥勒」であるし、また晩年の仮名聖教や消息でしきりに表す「弥勒に同じ」とある。特に、晩年の消息で繰り返す「弥勒に同じ」と語るのは、後に述べるように関東門侶の異解と動搖を背景としていふと考えられる。ならばそれは関東門侶の信心の問題を背負っての表現で

あると見なさなければならぬであろう。このように、親鸞の「弥勒」を信心の問題として考察していく時に、『大経』の対告衆弥勒の教説が、この視点の大きな手がかりとなってくるのである。勿論、親鸞が語る「弥勒」が、直ちに対告衆弥勒と同じであるというわけではない。しかし、親鸞の「弥勒」には、『大経』対告衆弥勒の教説が反映されていると思われるのである。小論は、そのような視点に立って、『大経』の対告衆弥勒の教説、特に今回は願力自然と胎生化生の教説に注目しながら、親鸞の語る「弥勒」の意味を尋ねようとするものである。

—

親鸞はどのような意味を託して「弥勒」を語っているのであろうか。『教行信証』では王日休の『龍舒浄土文』

と『大経』の「次如弥勒」に導かれて、真仏弟子は「便同弥勒」であるという。それは、獲信の一念に賜る正定聚の境位が、補処の弥勒と同じという意味で「弥勒に同じ」と表現するのである。晩年の消息では、しきりに「弥勒に同じ」と語るのであるが、例えば、「建長七年」の消息では、

この信心のひとを真の仏弟子といえり。このひとを正念に住するひととす。このひととは撰取してすてたまわざれば、金剛心をえたるひとともうすなり。このひとを上上人とも、好人とも、妙好人とも、最勝人とも、希有人とももうすなり。このひととは正定聚のくらしいにさだまれるなりとしるべし。しかれば弥勒仏とひとしきひととのたまえり。

〔末灯鈔〕第二通『定観全三』六六頁

とあるように、正定聚の位に定まることにおいて「弥勒に同じ」とされている。そして、信心の人を「上上人、好人、妙好人、最勝人、希有人」などと讃嘆しているが、同じように「弥勒」とは、信心の人を称讃しての表現なのである。正定聚不退転に住する金剛心の行人を称讃して、「弥勒に同じ」と語っていることがここに明らかである。

ここに挙げた消息の他、六通もの消息において親鸞は「弥勒に同じ」と説くのであるが、それは、関東門侶の異解と動搖を背景としてしていることは、すでに先学者によって多く指摘されている^④。その点については、後に触れることとしたい。今ここでは、なぜ真信心の人が「弥勒に同じ」と言い得るのかを考えていきたい。その時に大きな示唆を与えてくれるのが、『大経』の対告衆弥勒における教説なのである。

二

『大経』では、阿難を対告衆として、法蔵菩薩の願行と如来の浄土莊嚴が、積尊によつて説かれている。しかし、下巻の途中から突如として、対告衆が阿難から弥勒に替わる。弥勒に対して語られる教説は、願力自然と称される五言八句から、三毒五惡段、胎化段、そして念仏付属へと、一種独特な内容へと展開しているように感じられる。それは、それまでの阿難に対して語られた教説が「如来浄土の因果、衆生往生の因果」と憬興の指摘するように^⑤、浄土の莊嚴と、浄土の聖衆の描写であるのに対して、弥勒以降の教説では、娑婆世界と辺地が主だつて説かれていることに起因する違和感であるように思わ

れる。文献学的見地から、弥勒以降の教説の大部を占める三毒五悪段が、中国で成立付加されたことはほぼ定説となつてゐる。また『大経』の漢訳諸異本と比較してみれば、旧訳とされる『大阿弥陀経』、『平等覚経』から、新訳の『大経』『如来会』『莊嚴経』に至つて、对告衆弥勒の位置が変化し、教説が大きく改変されている。そのため、弥勒以降の教説は、阿難に対告衆とする教説よりも、比較的新しい成立のものであると想定されているのである。^⑦

經典の成立史の中では、このように位置づけられるのであるが、今ここでその問題を論じるわけではない。小論での持つべき視点は、『大経』の中で弥勒以降の教説がどのような内容を担っているのか、そして親鸞がどのように読み取っているのかというところにある。弥勒以降の教説は思想的に見て、如来の本願のはたらく「機」を課題として説き開かれた教説であると位置づけられるであろう。親鸞が信心の行者を称して「弥勒に同じ」と言うのは、そのような「機」を課題とする对告衆弥勒の教説が背景となつていゝるのではなからうか。

まず、『大経』における对告衆弥勒の教説にはどのような特徴があるのか、漢訳諸異本との異同を見ることに

よつて明らかにしたい。『大経』では、弥勒を対告衆とする教説は、次の願力自然と称される五言八句を劈頭に置く、三毒五悪段より始まる。

必^ズ得^テ超^テ絶^テ去^リ 往^シ生^シ安^シ養^シ国^ニ
横^ニ截^リ五^ニ惡^ニ趣^ニ 惡^ニ趣^ニ自然^ニ閉^ル
昇^ル道^ニ無^ニ窮^ニ極^ニ 易^ク往^シ而^シ無^シ人^ナ
其^ノ国^ニ不^レ逆^シ違^フ 自然^ニ之^ノ所^ニ牽^ク

(『真聖全』三二頁)

これは如来の本願力の自然なることを表現する教説である。これより、三毒五悪段、胎化段、念仏の付属へと、現土証誠段を除けば一貫して弥勒を対告衆として教説が展開していく。

では諸異本ではどのようなようになっていゝるのであるか。

ここでは、旧訳である『大阿弥陀経』と新訳である『如来会』とを用いて考究してみたい。

『大阿弥陀経』では、願力自然よりも、かなり前より对告衆が弥勒となつてゐる。それは、阿弥陀仏国中の聖衆の無量なること、阿弥陀仏の光寿無量なること、二菩薩の作仏という『大経』には見られない教説である。そして、阿難の仏国土についての問いを挟んで、再び三輩生において弥勒が登場する。そこから三毒五悪段が弥勒

であるのは『大経』と同じであるが、その先から念仏付属まで阿難と弥勒が入れ替わりながら教説が展開している。^⑨

『大阿弥陀経』と『大経』との最も大きな違いとして、胎生化生の教説に注目出来よう。『大経』の胎化段にあたる教説は、『大阿弥陀経』では、三輩生の中に見える。

一輩 往生阿弥陀仏国、便於七宝水池蓮華中一化生。
（『真聖全一』一六一頁）

中輩 及其人命終、即往生阿弥陀仏国、不能得前至阿弥陀仏所。便道見阿弥陀仏国界辺自然七宝城中、心便大歡喜、便止其城中。即於七宝水池蓮華中一化生、則受身自然長大。在城中、於是間五百歳。
（『真聖全一』一六二頁）

三輩 及其人命終、即生阿弥陀仏国、不能得前至。便道見二千里七宝城中、心独歡喜、便止其中、亦復於七宝浴池蓮華中一化生、即自然受身長大。其城亦復如前城法、（中略）復去阿弥陀仏大遠、不能得近。附阿弥陀仏、亦復如是第二中輩狐疑者一也。

（『真聖全一』一六四頁）

これを見れば、一輩では、「阿弥陀仏国」の七宝水池

蓮華中に「化生」とあり、中輩・三輩でも「阿弥陀仏国界辺」の「七宝城中」の七宝浴池蓮華中に「化生」するところ。このように『大阿弥陀経』では、阿弥陀仏国への往生も、衆生の「不信」^⑩による阿弥陀仏国の辺地への往生も、区別なく「化生」とされていることに気付く。

つまり『大経』でいう仏智疑惑のものが生まれるあり方である「胎生」という表現が、『大阿弥陀経』ではなされていないのである。よって、『大経』の胎生化生の教説は、真実報土の往生と辺地往生とを厳密に区別して説いているという点で、そこに大きな特徴があるといえるのである。

次に、新訳として『如来会』を見てみると、『大経』との大きな違いとして、三毒五悪段がないことが挙げられる。そのため、『如来会』では、胎化段から弥勒が対告衆となるのが特徴であるといえる。その先、念仏付属へと続くのは『大経』と同じである。

以上をまとめて、『大経』の、弥勒を対告衆とする教説の特徴を整理してみると、注目すべきなのは次の二点である。まず一点目は、弥勒を対告衆とする教説が、三毒五悪段の劈頭にある願力自然から始まること、二点目が、胎生化生の教説が独立していることである。他の漢

訳四本は、この両者の条件を同時に満たすものではないから、これが『大経』の対告衆弥勒の教説の特徴と見なすことが出来る。この願力自然と胎化段の教説は、親鸞の、特に信心を明らかにする思索の中で、重要な地位を占めるものであったと思われる。特に親鸞の「弥勒」を尋ねるときには、この両者を踏まえて考察する必要性を感じるのである。そこで、願力自然と胎化段の教説を手がかりとして、親鸞の語る「弥勒」の内実を探求していくこととする。

三

まず、一点目の願力自然から考えていきたい。『大経』において願力自然の教説そのものは、三毒五惡段に描かれているような業道自然の中に生きる衆生を、畢竟、眞実報土へ往生させる本願力を示していると考えられる。親鸞は、この対告衆弥勒の教説の始まりである願力自然の五言八句を非常に重視している。この文を『教行信証』では「信卷」に「横超」を表す经文として引き、さらに「横超の金剛心」を「窮むる」衆生を、「便同弥勒」とおさえているのである。よって、親鸞の了解に沿って「横超」という観点から「弥勒」を考察していく必要が

あるだろう。

横超釈は、「信卷」の課題である「正定聚の機」を問う中で明らかにされているものであり、この先、眞仏弟子釈、そしてその正結である便同弥勒へと展開していくならば、眞実信心の人が「便同弥勒」であると言い得る根拠は、この「横超」という言葉で表現されている事柄にあると言えるのではなからうか。

「横超」とは、豎超・豎出・横出に対して「速やかに疾く無上正眞道を超証するが故に「横超」であると定義される。⑩さらに、「横超」という言葉自体の親鸞の了解を見れば、『尊号眞像銘文』では、願力自然の五言八句の「横截五惡趣」について詳細な注釈を施し、さらにそれをもとにした「正信偈」の文を解説している。

横はよこさまという、よこさまというは如来の願力を信ずるゆえに行者のはからいにあらず、五惡趣を自然にたちすて四生をはなるるを横という、他力ともうす也、これを横超という也。

〔定親全三〕七八頁〕

「即横超截五惡趣」というは、信心をえつればすなわち横に五惡趣をきるなりとするべしと也。即横超は、即はすなわちという、信をうる人はときをへず

日をへだてずして正定聚のくらいにさだまるを即という也、横はよこさまという、如来の願力なり、他力をもうすなり、超はこえてという、生死の大海をやすくよこさまにこえて無上大涅槃のさとりをひらく也。
〔『定親全三』一一九頁〕

これによれば「横」とは、「行者のはからい」ではなく「他力」「如来の願力」であるという。しかも「如来の願力を信するゆえに」「信心をえつれば」「信をうる人は」というように、「横超」とは、本願力を信することと契機とするものであることに留意すべきであろう。さらに親鸞の了解をたずねてみれば、

この一心は横超の信心なり。横はよこさまという、超はこえてという、よるすの法にすぐれて、すみやかにとく生死海をこえて、仏果にいたるがゆえに超ともうすなり。これすなわち大悲誓願力なるがゆえなり。この信心は摂取のゆえに金剛心となれり。

〔『唯信鈔文意』』『定親全三』一七四頁〕

とあるように、ここでは、「超」についての了解が明らかに示されている。「超」は「すみやかに、とく生死海をこえて、仏果にいたる」のであるから「超」とされる。つまりそこには、即得なる証果の意味が託されていると

言えよう。

このように承知すれば、「横超」は、「如来の願力」「他力」「誓願力」「大願業力」¹³であるというように、衆生の分別を破った如来のはたらきの意味を表しているとして理解できよう。眞信心によつて、迷いの衆生を証大涅槃の道に立たしめる本願のはたらき、それを親鸞は「横超」として了解しているのである。

ところで、「横超」とはこれまで見てきたように、如来のはたらきを意味するものに他ならないが、「如来の願力を信するゆえに」「信心をえつれば」「信をうる人は」「横超の信心」というように、本願の信を離れたものではない。それは「横超の金剛心」という表現に如実に示されている。金剛心とは、「一切の異見・異学・別解・別行の人等のために、動乱破壊せられず」というように、善導が信心の堅固で不壞なる特質を表現したものである。それは、衆生によつて鍛え上げられた信心という意味ではなく、善導の「能生清淨願往生心」¹⁵を「能生清淨願心」と自覺的に読みとつた親鸞は、さらに続けて、
言能生清淨願心者獲得金剛真心也、本願力回向大信心海故不可破壊喻之如金剛也

〔『定親全一』一三二頁〕

というように、本願力回向の信心と了解しているのである。つまり、金剛心とは、動乱破壊されない質を持った本願力回向の信心を指すのである。

親鸞はこの金剛心を大切な教言として、一貫して「信巻」で用いている。その本願の信の特質を表す金剛心をもって、「横超の金剛心」というのである。ならば、「横超の金剛心」とは本願の信の積極性、能動性を表現する言葉として了解すべきであろう。つまり、願力自然に「横に五趣八難の道を超え」^⑮させ、「住正定聚」「必至滅度」の利益をもたらす、そのような内実をもったものとして、本願力回向の信心を「横超の金剛心」というのである。

「横超の金剛心」は、横超釈、真仏弟子釈、便同弥勒への展開の中で一貫しているものであるが、そのことは、衆生における証果として表現された、「超証」から確認できる。

一念須臾傾速疾超証無上正真道故曰横超也

(『定親全一』一四一頁)

由斯信行必可超証大涅槃故曰真仏弟子

(『定親全一』一四四頁)

念仏衆生窮横超金剛心故臨終一念之夕超証大般

涅槃故曰便同也

(『定親全一』一五一頁)

横超釈、真仏弟子釈、便同弥勒にて、立て続けに語られる「超証」とは「横超」をもとに表現されたものであると見るべきであろう。「横超の金剛心」が衆生にもたらずものは、大般涅槃の「超証」という即得なる証果であることを示している。本願の信に目覚めた金剛心の行人は、証大涅槃の仏道に立つという事実を、まさに「超証」という言葉で表現しているのである。ここにおいて、横超釈から便同弥勒への一連の関係が確認できよう。

このように踏まえた上で、改めて「弥勒」に目を向けてみるならば、それは金剛心の発起した機の具体相を問う中で、説かれていることに注意しなければならぬであろう。特に、便同弥勒で「横超の金剛心を窮むる」と述べられていることから見れば、「弥勒に同じ」とは「横超の金剛心」を「窮むる」ことを根拠とするといえるのである。親鸞の語る「弥勒」は、等正覚位において説かれていることは明白なのであるが、その根底には「横超の金剛心」があることを見落としてはならない。親鸞の「弥勒」を正確にたどってみれば、必ず信心、もしくは金剛心とともに語られていることが明白となる。

この真実信樂は、他力横超の金剛心なり。しかれば、

念仏のひとをば『大経』には、「次如弥勒」とときたまえり。(『一念多念文意』『定親全三』一三〇頁)

親鸞は、「念仏のひと」は「他力横超の金剛心」であるから、「次如弥勒」であるとする。つまり「横超の金剛心」において初めて、「念仏のひと」は「弥勒と同じ」と言い得ることを示しているといえよう。「横超の金剛心」とは、いわば衆生を必ず無上大涅槃に至らしめる願力自然の信心である。その「横超の金剛心」である本願力回向の信心が発起した衆生を、親鸞は『大経』の文を引用して「次如弥勒」と了解するのである。さらに「次如弥勒」についての親鸞の解釈をみれば、

「次如弥勒」ともうすは、「次」はちかしという、つぎにという。ちかしというは、「弥勒」は大涅槃にいたりたまうべきひとなり。このゆえに弥勒のごとしのたまえり。念仏信心の人も、大涅槃にちかづくとなり。つぎにというは、釈迦仏のつぎに、五十六億七千万歳をへて、妙覚のくりにいたりたまうべしとなり。「如」はごとしという。ごとしというは、他力信樂のひとは、このよのうちにて不退のくりにのほりて、かならず大般涅槃のさとりをひらかんこと、弥勒のごとしとなり。(『同前』同頁)

とある。眞実信心の人は、弥勒と同じく必ず「大般涅槃のさとりをひらく」という意味で「次如弥勒」を了解しているのである。そのような意味を持った「次如弥勒」を実現するのは「横超の金剛心」に他ならない。親鸞は『大経』の文を背景として「弥勒と同じ」というのだが、特にその根拠として、親鸞が「横超」として理解した『大経』の願力自然があることに目を向けるべきであるう。

四

「弥勒と同じ」「便同弥勒」は「横超の金剛心」から考察すべきであると基本的に了解した上で、親鸞が晩年の消息で多く語る「弥勒と同じ」について、『大経』の胎化段を通して考えてみたい。「弥勒と同じ」は「諸仏とひとし」「如来とひとし」とともに如来等同思想として論じられてきている。それは、本願念仏の教えに対する関東門侶の異解と動搖を歴史的な背景として、親鸞がその問題に対処するために説かれたものとされている。その関東の状況の一端を窺ってみると、

なによりも聖教のおしえをもしらず、また浄土宗のまことのそこをもしらずして、不可思議の放逸無慚

のものどものなかに、悪はおもうさまにふるまうべしとおおせられそうろうなるこそ、かえすがえすあ
るべくもそうらわず。

〔末灯鈔〕第一六通『定親全三』一〇〇頁)

と、十一月二四日付の消息にあり、「おもうさまにふるまう」造悪無碍の様相が窺い知れる。今、ここでは詳しく触れないが、一念多念、有念無念などの様々な異解があったことが、消息上から読みとれる。その中でも、造悪無碍は教義上の問題にとどまらず、社会的に影響を及ぼす問題として、親鸞には特に心痛なる事柄であったに違いない。本願他力の教えが正しく了解されずに起こった、そのような関東教団の異解と動揺を背景として、しきりに消息の中で「弥勒に同じ」と説くのは何故であらうか。

「弥勒に同じ」を説く七通の消息の内、年号が記されているものは二通あるが「正嘉元年」のものを挙げてみたい。

信心をえたるひとは、かならず正定聚のくらいに往するがゆえに等正覚のくらいともすなり。(中略)
等正覚ともうすくらいは補処の弥勒とおなじくらいなり。弥勒とおなじく、このたび無上覚にいたるべ

きゆえに、弥勒におなじときたまえり。さて『大經』には「次如弥勒」とはもうすなり。弥勒はすでに仏にちかくましますれば、弥勒仏と諸宗のならないはもうすなり、しかれば弥勒におなじくらいなれば、正定聚のひとは如来とひとしとももうすなり。

〔末灯鈔〕第三通『定親全三』六八頁)

先に挙げた『末灯鈔』第二通は「建長七年」の消息であるが、「建長七年」からこの「正嘉元年」といえば、まさに「建長八年」の善鸞義絶という心痛なる事件を挟むように、関東教団の動揺が激しかった頃であるといえる。そのような関東の状況に憂慮して、この「弥勒に同じ」が説かれることを承知しておくべきであろう。様々な異解はあっても、その根底にあるのは行者の自力の問題に他ならないことを親鸞は見据えていたに違いない。だからこそ念仏者の正定聚の境位を明らかにし、仏道において「はからい」の必要がないことを説くために「弥勒に同じ」と伝えたのである。

そのような関東の状況は、二双四重の教判で言えば、「横出」「他力中の自力」^⑬として表現できようか。本願他力の教えに出会っていないながらも、なお仏道において意志的努力を重ねようとし「胎宮、辺地、懈慢」^⑭に往生す

るのが「横出」の意味である。そこで、思い起こされるのが、『大経』の弥勒に対する教説の中にある、胎化段である。そこには、どこまでも仏智の不思議を疑い、自力にとらわれる衆生の姿が描かれている

若有衆生、以疑惑心、修諸功德、願生彼國。不_レ了_レ三_レ仏智・不思議智・不可稱智・大乘_レ広智・無等無倫最上勝智、於_レ此_レ諸智、疑惑_レ不_レ信、然猶信罪福、修習善本、願生_レ其國。此諸衆生、生_レ彼宮殿、壽五百才、常不_レ見_レ仏、不_レ聞_レ經法、不_レ見_レ菩薩・声聞・聖衆。是故於_レ彼國土、謂_レ之_レ胎生。

〔真聖全一〕四三頁

ここで問題となっているのは、仏智を疑惑するが故に、仏国土中の宮殿に生まれるのであるが、五百年の間そこにとどまり、仏法僧の三室に相まみえることが出来ないということである。親鸞は、この経文を「化身土巻」の要門釈、真門釈の双方に引用するが、特に『浄土三経往生文類』で弥陀経往生の証文として引き、次のように述べることに注目したい。

定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊号をおのが善根として、みずから浄土に回向して果遂のちかいをたのみ、不可思議の

名号を称念しながら、不可称不可説不可思議の大誓願をうたがう、そのつみふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられていのち五百歳のあいだ自在なることあたわず、三宝をみたまつらず、つかえだてまつることなしと、如来はときたまえり。しかれども如来の尊号を称念するゆえに胎宮にとどま

る。

〔定親全三〕三四頁

定散自力の行に破れて、本願の名号に出会いながらも、「おのが善根」としていくようなあり方を、胎生の中に読みとっている。その原因は「不可思議の仏智を疑惑」するところにある。「不可思議」という言葉で表現されるような、衆生の分別を破った如来の境界を疑うのが仏智疑惑であり、そのために本願他力の名号を「わがもの」として自力で行じていく、そのような衆生の自力執心の問題性を、親鸞はこの教説に見ている。いわば、親鸞にとつて、それは信心の質を問う教説として受け取られていたのである。まさに関東の種々なる異解の根源の問題性は、ここに象徴的に説かれているといえよう。

しかし、この胎生の教説は、衆生の自力執心の深さを表すとともに、如来の本願の深さを表すものとして、親鸞には受け取られていたことに注意しなければならない。

「建長七年」の「かさまの念仏者」の問いに答えた消息の中で、

自力の御はからいにては真実の報土へ生ずべからざるなり。行者のおのおの自力の身にては、懈慢・辺地の往生、胎生・疑城の浄土までぞ、往生せらるることにてあるべきとぞうけたまわりたりし。

〔末灯鈔〕第一通『定親全三』六四頁〕

と自力の身(信)^④を戒めつつも、一方で同じ消息の中で、仏恩のふかきことは、懈慢・辺地に往生し、疑城・胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかいのなかに、第十九・第二十の願の御あわれみにてこそ、不可思議のたのしみにあうことにてそうらえ。

〔同前〕六七頁〕

と述べているように、辺地の往生ですらも第十九の至心発願の願、第二十の至心回向の願の悲願のはたらきによるのであるとしている。それは、衆生をついに真実報土に果たし遂げんとする大悲の願心に他ならないのであるが、そのような果遂せんとする大悲心を象徴しているのが、かの願力自然の五言八句である。すでに、願力自然の中では、胎生の問題は「易往而無人」として説示されているのであるが、それに続けて「其国不逆違 自然

之所牽」とあるように、「其国」は願力自然として衆生に疑うことなくはたらくことが示されている^⑤。

親鸞は、この願力自然を「横超」として了解していたが、さらに次のように述べていることに注目しなければならない。

横超者憶念^⑥本願^⑦離^⑧自力之心^⑨

〔定親全一〕二九〇頁〕

「横超」をこのように了解し、また「憶念自然なるなり」とも言うように、親鸞にとつては、憶念という行為が重要な意味を持つものであった。衆生の自力の問題は、本願を憶念することによって超えなければならぬことが示されている。そこを超えはたらきとして願力自然が了解されているのであった。いわば願力自然とは、衆生において憶念という形で実現するのである。どこまでも自力執心の問題を抱え、本質的に悪戦苦闘し続ける衆生にとつて、本願を憶念するその行為こそが、願力自然のはたらきと言うべきであろうか。

親鸞が、「横超の金剛心」を「窮むる」念仏の衆生を称讃して伝える、「弥勒に同じ」という表現には、以上のような「自力のこころをはなる」という内実があることを読みとるべきである。そのように理解すれば、

「弥勒に同じ」が繰り返し消息において、しかも多く「義なきを義とす」とともに説かれていることにも、容易に首肯できるであろう。つまり「弥勒に同じ」とは、念仏の行者を称讃しつつ、仏道においてはからいの必要がないことを示しているのである。より具体的に言えば、「弥勒に同じ」と称讃された念仏の衆生は、「必至滅度」の自覚に立って、本願を憶念していく道程にあるといえるのである。

おわりに

『大経』の対告衆弥勒の教説の中で、願力自然の五言八句と胎化段に注目し、そこを通して親鸞の語る「弥勒」の内実を尋ねてみた。それは前提的に、『大経』の弥勒を背景としているものとして考察したのであったが、確かに対告衆弥勒の教説に呼応するかのように思われるのである。それは決して親鸞の語る「弥勒」が、『大経』の対告衆弥勒と同一という意味ではなく、多分に『大経』の教説を反映した内実をもっているという意味である。つまり、信心の人を「弥勒に同じ」とおさえる親鸞の思索に、『大経』の対告衆弥勒の教説が間違いなく投影しているのである。

願力自然は、畢竟、胎生の者も転入させんとする大悲心を象徴しているものといえるが、親鸞が「横超」として理解したこの願力自然を通さねば、親鸞の語る「弥勒」の意味は正確に了解できないのではなからうか。「弥勒」は、端的に言えば、真実信心の人の正定聚の境位を明かすものであるが、内面的には信心の課題を背負った表現であるといえよう。それは、どこまでも自力執心の問題をはらみつつ、それを絶ち超えようとして歩むといった内実を持つのであり、そのような仏道に立つ念仏の衆生を讃えて「弥勒に同じ」というのである。するように了解するならば、関東門侶の異解に対しては「弥勒に同じ」と伝えたのは、他力念仏の教えにおいては「はからい」なきことを説くとともに、「横超の金剛心」を窮めていくことを求めているからであると言えるであろう。

定親全……定本親鸞聖人全集

真聖全……真宗聖教全書

引用に際し、旧漢字、旧仮名遣いは、現行字体に改めた。

註

① 権藤正信「無上仏道の開顯―真仏弟子釈―与耆提等即可

獲得喜悟信之忍」の意義を巡って―」（『大谷大学大学院研究紀要』一〇）参照。

② 『定親全一』一五〇―一頁

③ ここでは「弥勒仏とひとし」であるが、親鸞が「弥勒」を語る時には、「便同」が基本であることを踏まえて「弥勒に同じ」と表記を統一したい。

④ 森竜吉「自然法爾」消息の成立について」（『史学雑誌』六〇―七）。赤松俊秀「師子身中の蟲」と「諸仏等同」について」（『鎌倉仏教の研究』所収）。その他、最近のものとしては、市川浩史「親鸞の思想構造 序説」（吉川弘文館）に詳しい。

⑤ 『無量寿経連義述文贊』『大正新脩大藏経』三七・一四七・c

⑥ 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店）一九八頁、大田利生「五悪段の検討―その成立をめぐる―」（『真宗学』九〇）参照。

⑦ 藤田宏達『前掲著書』一七三頁参照。

⑧ 『大経』の漢訳諸異本の中で、「弥勒」は、阿逸菩薩、慈氏菩薩、阿逸多等と名称が変わるが、小論では「弥勒」として表記を統一して用いることとする。

⑨ 『平等覚経』の弥勒の位置もほぼ同じである。

⑩ 中輩、三輩では、辺地往生の原因として、衆生の「不信」が繰り返して説かれている。

⑪ 『定親全一』一四二頁

⑫ 『定親全一』一四一頁

⑬ 『一念多念文意』『定親全三』一三〇頁

⑭ 『定親全一』一〇七頁

⑮ 『定親全一』一一一頁

⑯ 『定親全一』一三八頁

⑰ その他『御消息集（略）』第四通、第五通、『末灯鈔』第十九通、第二十通などにも造悪無碍が見える。

⑱ 有念無念は『末灯鈔』第一通、『御消息集（略）』第三通に、一念多念は『御消息集（略）』第一通、第三通に見える。

⑲ 『愚禿鈔下』『定親全二』二四頁

⑳ 『愚禿鈔上』『定親全二』五頁

㉑ 同じ消息である『血脈文集』第二通では、「自力の信」となっている。

㉒ 拙稿「親鸞における「自然」の内実」（『大谷大学大学院研究紀要』一五）

㉓ 『唯信鈔文意』『定親全三』一五九頁

㉔ 「義なきを義とす」と説く消息は六通伝えられているが、その内の四通までが「弥勒に同じ」と一連に説かれている。