

仏性論上から見た親鸞の地位

横 超 慧 日

一 序

自他共に菩薩行を修して仏となることを願いとす大乗仏教にあっては、先ず以て仏とは何であるかを明かにしなければならぬ。仏にはもろもろの威神功德が具わっていると考えられるが、絶対にこれなくしては仏とはいえないこれこそが仏をして仏たらしめている本質であるというようなものがあるに相違ないが、あるとしたらそれはどのようなものか。そうしたものの究明は仏教徒にとって根本的な課題であった。そしてこれが主題として集約的に凝思せられた時、仏性という名がおこり、經典に於て又論疏の上に於て不断に仏性が思索されてきた。しかしこのことの思索は、如何にして自分がその仏性を見出し体现してゆくかという自己自身にとつての主体的立場をはなれては意味がない。そこで仏性を体现するための必須要件は何であるか、その有無が成仏の可能を左右するような重大な役割を果たすものがあるのではないかとということに問題が移ってくる。その要件を満たしたものは仏となり得るであろうが、その要件を欠くものは絶対に仏となることはできぬ。従つて人々の上に、仏となり得るものとなり得ないものとの區別が考えられてくる。その區別を強調するに當つて、ここに成仏の種因となるものの具備如何により、人々を類別することが考えられるに至つた。いわゆる種姓論であり、仏となるべき種姓に属しない限りは、仏性はあつても成仏の

見込みは全くないことになる。このようにして仏性論は種姓論を包摂して仏教の学問と信仰との上に於て、何人にもゆるがせにできぬ最も基本的な最も根源的な問題として重大化していった。

この問題は、仏性とか種姓とかいう術語が術語として用いられている時のみ討議されているというものではない。そうした用語の表面化しているか否とにかかわらず、仏とは何であるかという問のもとに仏の本質を考え、如何にしたならばそうした仏に自分も到り得るのかと求道の念を励ます以上、実質的には何人もつき当らないではすまされぬ問題であったのである。それでは、今わが浄土教の祖師、親鸞において、このことはどのような解決が見られていたのであろうか。親鸞は仏性という用語を以て、理論的な究明をその著述の上で大々的に展開しているのではないが、上述の所論より推して、決して無関心であったとは考えられない。無関心であるどころか、若し自己自身にとってその関門が徹底的に究めつくされなかつたならば、とうていあのような金剛の信は得られなかつたはずである。そうしてみると、仏性が親鸞により如何に解決されていたかの問は親鸞の信仰の本質に迫るものであって、その教学体系の全般の上から精細に論究されねばならぬものとなるが、今私にはその十分な用意と力があるわけではない。よってここには、仏性論の上から親鸞の思想を考える場合の、一往予め見ておかねばならぬ背景の諸様相だけを概観するに止めたいと思う。

初めに経論における仏性論の略述を試み、次にそれが親鸞の時代までに中国及び日本において如何なる展開を遂げたかを概観し、次いで特に浄土教の祖師の間では仏性と信仰との関係が如何に追求されたかをたどり、最後に親鸞自身の到達した帰着を模索してみたい。どの一項をとっても軽々に筆の執れるものではないが、乏しい素養に立って卑見を開陳することにする。

仏とは何であるかということは、仏陀積尊の在世中からその教を通して又積尊の人格を通して、自然のうちに仏弟子の間で感じとられたにちがいない。しかし仏陀の滅後、追慕の念に基く情・理不可分の鑽仰と教団統制の必要より生じた理論的な定形化とによって仏の資格の超越化が進んだが、生身の師主を失った段階に在っては、仏を教法にみるか、威徳にみるか、覚証あらしめた行法にみるか、はたまた覺性と其の根底として考えられる理法との関連にみるか、の外なかつた。そして仏は以上の何れをとつても何人も近づくことのできぬ超越者でありながら、超越者としてだけ固定できない事情が注意される。教法の主たる意味で独尊であるが、その教法は自覺と覺他とによる平等の覺証を目的とせられたはずである。威徳は廣大無限であるが、無限であればこそ智慧と慈悲とを以て自己と同じ境地に人を導くことができると思われる。仏が修行得果せられたその因果の道理に徹すれば、仏になることはその同じ修行によって何人にも望み得られるはずのものではないか。仏の覺証は古今不変の普遍なる理に立つものと考えられるから、その真如実相の理がある限りこれを覺証することが何人にも許されてよいであろう。こうした見地に立つて、大乘仏教では、自らも菩薩の道を歩む者として、仏の本質は何であるかを明かにし、進んで仏になるための根本的な行は何であるかを追求してきた。三世十方の諸仏を信じ、一切衆生を救う所に仏の大きな出現目的を見出し、仏において法身と色身とを区別し、これなくしては仏となり得ぬがこれある限り仏への道は保証されるという般若波羅蜜の菩薩行を確認してきた。『般若經』や『華嚴經』『法華經』は、仏性という文字こそ用いていないけれども、仏性へ實質的に肉迫していったものと言ってよい。『無量壽經』の如きも、光明無量・壽命無量にしてあらゆる衆生を成仏せしめようとせられる仏を説くということは、そういう特定の仏があるというよりは、むしろこれによって仏の根元的

な本質をそこに認め、それを無量寿仏と呼んだものと解すべきであろう。

仏性という語がはっきり見出されるのは『涅槃經』になってからである。『涅槃經』では、また如来性とも呼んでいる。仏と如来とは同じであるから、仏の本性を仏性と呼んでも如来性と呼んでも同じことであろう。しかし仏に従って仏性という方向は『涅槃經』において深く掘り下げられ、如来に従って如来蔵という方向は『勝鬘經』などで組織づけられていった。如来蔵という場合には如来の法身が煩惱に覆われているという意味で煩惱と法身との関係が中心になり、仏性という場合には仏の覺られた大涅槃を以て仏の本性と見て、小乗の涅槃と大乘の涅槃との対比の中に仏性を明かにしてゆくことに重点がおかれる。このようにして『涅槃經』では、「涅槃の義は諸仏の法性なり」①、「大涅槃は諸仏如来の法界なり」といい、仏の本性をなす大涅槃の開明に全力を挙げた。そして法身・般若・解脱の三徳が不離一体なのを以て大涅槃とし、これは有余涅槃・無余涅槃の説で考えられる如き無常・苦・無我説に立つものは異なり、常・樂・我なるものであると強調した。常住なる法身を以て大涅槃の内容とするならば、一切衆生何ものもこれから漏れるものがあるとは考えられず、一切衆生悉有仏性が必然的な帰結となる。そこで然らば仏性は持ちながら何故に人はそれを覺ってゆけないかというに、それは煩惱があるに由る。従って煩惱を断ずることにより仏性を覺って成仏することが必須となるが、ここに何よりも重大な問題としてあらゆる善の根本となる信の意義が先決条件として問われることになった。あらゆる修行を尽して煩惱を断じようとしても、その根底となる信を欠いたならば一切は空中樓閣に過ぎぬことになる。これによって『涅槃經』では因果の道理を信ぜず仏の教を基本的に受け入れようとせぬ不信者を断善根の者と斥け、これを一闍提の名において糾弾した。一切衆生みな仏性はあるが、一闍提だけはそれにも拘らず成仏すること全く不可能だと断定した。

しかるに一闍提不成仏を力説することはたとへ理の当然として首肯せられるにしても、仏の本意・菩薩の誓願から

すれば不信の者を放置すべきでなく、むしろ不信の者を信に導き苦惱から解脱させるところにこそ仏・菩薩の本領たる大慈悲心が全うされるではないか。更にまた不信の一闍提といえども、不信は不信のままに絶対に移らぬものとす
るならば、それは縁起の理に背くことになり、因縁によっては不信の者が信を得て一闍提から脱することもあり得る
と言わねばなるまい。一闍提からの離脱を可能と認めるとき、仏教の因縁空の立場が全うされる。こうした理由により『涅槃経』は一方では闍提成仏を強調しておきながら、他方でまた闍提の成仏を主張しなければならなかった。^④
この二面は文字の上だけを表面的に見れば相互に矛盾するようであるが、実は何ら矛盾するものではない。否、兩者
相待って仏教の根本的立場を現わしているのである。曾って不成仏と責められた一闍提が後に成仏を認められたとし
ても、それは不信のまま一闍提成仏し得るというのでなく、不信の者が信を得て一闍提が一闍提から離脱
して成仏するというのである。そこに何の矛盾も存しない。そうなると、この『涅槃経』は、不信者に信を持たしめ
るといふ仏・菩薩の大悲願力により、不可能を可能ならしめる不思議の仏法を説くものと言うべきである。徒らに成
仏・不成仏の結論同異にのみ固執して、不成仏から成仏への転換あらしめる原動力を見落したならば、経が深切に訴
えようとした本意を失うものと評されても仕方ないことになろう。

『涅槃経』の仏性説・闍提成仏説の後、この思想に關連して大きな波紋を投ずることになったものは唯識思想である。唯識思想は整然たる理論体系をととのえて迷悟因果の道理を説明しようとしたが、その中で無漏種子の理論に立
って一切衆生を五種姓に分けた。^⑤そして如来種姓と及び不定種姓の一部のもののみが成仏し、独覺種姓と声聞種姓と
の者及び不定種姓の一部のものは仏となることなくして二乗の果に止まり、更に無種姓の者は永久に六趣の輪廻を離
れられぬとする。これは仏教内の大小乗の別及び仏教信仰の内外の別に立ってあらゆる人々を五種に分け、その五種
各々因果の道を異にすることを説いたものであった。この無漏種子に立っての五姓各別説は『涅槃経』における仏性、

一闡提論とは発想が異っているので、両者を同じ次元において論ずるときは理論の混乱が避けられぬ。しかるにそのことの明確な理解なくして、これを直ちに結びつけて論議しようとしたのが中国仏教及び日本仏教の歴史であった。

三 中国及び日本における仏性論

仏性の問題は成仏の問題と関連する。仏性あることによって何人も成仏するということになれば、仏教はすべての人を仏にさせる教という意味で一乗だと言わねばならぬ。『法華経』は仏性を説かぬが、小乗の涅槃觀に変革を求めて方便現涅槃を主張し、仏はあらゆる人々を悉く仏とならしめることを本願とすることを力説し、声聞・縁覺の道を求めてきた者もこのことに目ざめて菩薩行を行ずるならば『法華経』の狙いとすると説く。この点に於て『涅槃経』と同一進路をとっていたこと疑ない。否、歴史的に言うならば『法華経』の狙いとすると、執拗に追究しつづけたものが『涅槃経』になったと言つてよいであろう。これに対し、『般若経』や『維摩経』は声聞縁覺の不成仏を断言する。そして声聞・縁覺・菩薩の三乗差別を説くのであるから、これは三乗教であつて法華の一乗教とは明らかに道が異なるように思われるであろう。しかし元來、『般若経』や『維摩経』等の諸経が二乗の不成仏を説くことによって、成仏のためには二乗小乗の徒の如き住著固執に止まる限り不可能であるとし、反面から空無所得の般若波羅蜜を顕彰するためであった。決して先天的にどうにも施すすべのない不可治者があるというのではなかつたのである。それゆゑにこのことを理解していた中国の仏教者たちは、不成仏とせられた二乗も終には仏道に入ることを信じ、『涅槃経』の説く二乗廻心の説に立脚して諸大乘経の間に両立できぬ如き対立ありとは見ていなかつたのであつた。唐の玄奘により唯識の五姓説が伝えられるまでは、諸家みな仏性を論究しても、一性皆成を否定するものではなかつたのである。

しかるに、唐初に瑜伽唯識の精細な教義が伝わるに及び、俄然三乗は從來の如きこれを方便説と見る見方から一變

して、三乗の差別あることが実は真実であって、如何にしても成仏することのできぬ無種姓の者の存在は否定できぬ所であるとの主張が表面へ出てきた。唯識の学者はこれを種子の理論に立って鼓吹するが、旧来の考え方に慣れてきた人々に大衝撃を与えたことは否定できない。今ここにその経緯を詳述する余裕はないが、そこには仏性について理仏性・行仏性を分ける見解や、『涅槃経』の一闍提の文を以て五姓各別の中の無情有情を説くものと見る説などが現われ、互に自派の経論だけでなく反対派の拠る所の経論をも借り来って自説傍証の資料とした。それが日本の最澄対徳一の論争となつて、日本仏教の開幕にあたり激論の場となつたことは周知の通りである。^⑥

一乗家と三乗家とが互に自派の立場を実教として反対派の立場を權教とし、教の權実を以て争う激しい論議が長い間繰り返えされた。そして終には文証の多いことを以て勝負を競うかの感すらおぼえ、何故の三乗五姓説かを忘れ一乗成仏は如何にして成り立つかも置き去られて、唯だ理論のための理論を応酬しているのではないかという批判さえ避けられぬ事態となつた。^⑦この時に當つて、一乗家の牙城に拠つて立つ天台宗の源信が、仏性論を当面の内容とする『一乗要決』を著して三乗家との対論に終結を目ざす反面、『往生要集』の大作を著して念仏往生の道を闡揚したことは、正に日本仏教の大転換を画期づけるものであつたと言つてよい。『一乗要決』と『往生要集』とは、聖道門上の著作と浄土門上の著作であるというようなそんな割りきつた見方で解釈し去られるべきものではない。空疎な議論に終始して自己の足もとを見失おうとしている自己の姿に目ざめ、如何に一乗成仏・悉有仏性を説いてみても現実の自己の姿は成仏に何の自信も見出せぬ衰れた存在であることが注意されてきたのである。「顕密の教法、その文一に非ず、事理の業因その行これ多し」と云つても、「利智精進の人はいまだ難しとせず、予が如き頑魯の者あに敢てせんや」という『往生要集』巻頭の文は、一般的原則論よりも今や自己自身の機を省みてその上に立つての議論でなければもはや意味がないことをはっきり物語っている。天台の教の中には四種三昧を勧める。そして「暗証の禪師」と共

に「誦文の法師」も排撃される。いかに一乗成仏・悉有仏性が確乎不動のものとして自他等しく承認する所となろうとも、ただそれだけで愚鈍の凡夫が成仏できるという証拠は何一つない。そうだとしてみれば、如何にも一乗皆成仏の原則の上に立ってその上でのみ凡夫成仏の特例も問題となるということではあろうが、原則論よりも先ず自己の凡夫性に立脚した自身成仏の道こそ専心に究めらるべきであらう。この時源信の心を強く動かしたものは唐の善導であった。善導は仏性論を専攻した論文は書いていないが、凡夫成仏の道には確乎たる信念を持っていたのである。

四 浄土教三祖の仏性論

中国の浄土教三祖の中で、曇鸞には明かに仏性を論じたと思られる所論は見当らぬようである。しかし彼は、「下品の凡夫も、ただ正法を誹謗せずして仏を信ずる因縁もつてみな往生することを得せしむ」と云って、凡夫の浄土往生を信じ、且つ「かの仏国は即ちこれ畢竟成仏の道路無上の方便なり」と言っているから、これによって凡夫の成仏が信によって保証されているという考であったことが知られる。そして信仏によって往生し成仏し得る所以は、阿弥陀如来の本願力に由ることが明かとなったためであって、そのことは『浄土論註』の三願的証の文に明らかである。

その後になり涅槃宗を修めた道綽が浄土教に入るに及んで、浄土教の中へ仏性論が持ちこまれた。道綽の入信過程と『涅槃経』との関係については、前に卑見を発表したことがあるので今は詳説を控えるが、道綽は曇鸞を承けて、如来の大願業力を以て増上縁とし、それが十方人天をして浄土に往生させることを確信していた。それでは仏性の論は道綽の信仰にどんな影響を与えたかというに、彼は『安樂集』の中で仏性論を出発点として聖道浄土の二門分別を行っている。道綽によれば、一切衆生皆有仏性というから、遠劫以来多仏に値ってきたはずであるのに、今に至るまで生死に輪廻しているのは何故かというに、これまでは今時難証なる聖道の教によって来たからであって、末法の五

濁悪世なる当今には往生浄土の法に依る以外に通入すべき路はないのである。この見解によれば、彼は一切衆生悉有仏性の故に終局的には何人も悉く成仏し得ることを疑ってはいないようである。ただ何人も成仏し得るとしても、如何なる道によつたならば成仏できるかが問題であり、機教相応しなければ修道しても得果することがないのは明白である。しかるに起悪造罪という点からは暴風駛雨にも異なることなき我々であるから、一生造悪の者も十念相續してわが名字を称えるものを往生させようというそうした仏の本願を信じて、往生浄土を願うより他ないというのである。彼が起悪造罪を説くようになったのは、曇鸞の凡夫思想に一步を進めたもので、『涅槃經』の中に列挙せられる像法中の比丘の悪事等に負うものであろう。いづれにもせよ、道綽は仏性悉有を信じながら、凡夫の起悪造罪に着眼しそれゆえに往生浄土の道を選んだのであった。しかしまだ仏性論上の眼目たる一闍提思想への関心は、さまで深められていなかったようである。道綽の歿年が貞観十九年（六四五）であつて、玄奘の長安帰着の年であり、まだ唯識による無性有情説が知られていない時であつたことを思い合わすべきであらう。

次いで善導に至ると、俄然一闍提の問題が浄土教の信仰に決定的力を持つようになつてきた。善導は法相唯識宗の祖慈恩大師窺基より一年前の永淳元年（六八二）に歿している。そして同じ長安に住していたから玄奘門下の俊英窺基の名声を知らぬはずはなく、新仏教の唯識学において五姓各別の説がなされていることも生前熟知していたに相違ないと思われる。そして実際問題として、明から新仏教に対する反応と思われるような徴候は認めがたく、却つて一性皆成を浄土教の上に基礎づけるような様相を示してきたのであつた。彼は、「仏の願力を以て、五逆と十悪と罪滅して生ずることを得、謗法闍提廻心して皆往く」といひ、『法事讃』上「謗法闍提と十悪を行ずるとも、廻心して念仏すれば罪皆除くる」といふ『般舟讚』。前者によれば、闍提をして廻心して浄土往生せしめるものは弥陀如来の願力だということになり、後者によれば、闍提をして滅罪せしむるものは廻心念仏の力だということになる。彼は又、「邪

見・破戒・破見・悪見にして、修善も福なく造悪も殃なしと謂える外道闍提の業」と云っているから『法事讚』上七、闍提が如何なる罪のものかを知っていること明かである。更に又、「かくの如き生盲闍提の輩は頓教を毀滅して永く沈淪す、大地微塵劫を超過すれども未だ三塗の身を離るることを得べからず」と云っており、『法事讚』下七、闍提の罪が生死に沈淪するものであることを痛感していたことが知られる。そうしてみれば善導が、闍提の業と罪との深重なるを知りつつ、これを廻心せしめそれをして滅罪せしめるものが如来の願力であり念仏の力だといっているのであるから、もはや世に如何なる悪といえども仏力の救に漏れるものはないことになる。無性有情の有無を理論上いかに論証しようとも、自己自身が無性有情に該当する一闍提であることに思い至らなければ、前の空疎な理論の如きは何の意味もないことになる。実に善導の闍提廻心の説の如きは、『涅槃經』の仏性説に対し、よくその底意に沈潜して關鍵を探りあてたものと云ってよいであろう。それは仏性論争に先行して早くも『涅槃經』の真意を把握したものと云ってよく、この説に邂逅した源信が、『一乗要決』より『往生要集』へと、新転換を図り得た所以が、全くこの辺に見出されることを思わしめられるのである。

五 『教行信証』と『涅槃經』

さて親鸞の仏性についての所見を説く段階になったが、実の所親鸞にあっては仏性に論及した經典の引用はあっても、自分自身で仏性を主題にして論じたところはない。『涅槃經』の引用は『教行信証』の中で三十三回の多きに及び、その中で仏性の文字が見える文は「行巻」の一乗海釈、「信巻」の至心釈及び信樂釈、「信巻」の逆謗撰取釈、「真仏土巻」の真仏土釈等にある。がんらい親鸞は自己の見解として所信を表明するのではなく、拠るべき聖教の經文を引用することによってそれを示すのであって、『教行信証』が文類であるのはそうした性格であることを表わしてい

る。従つてわれわれは引文を通してそれがどのような論旨の場合に引かれているか、またその引用箇所は『涅槃經』全体の中でどんな地位を占めるものであるかを確かめることによって、親鸞の仏性に関する意見を想定しなければならぬ。そういうところに問題解決の困難がある。また以上の如き考察をすすめるためには、『涅槃經』自体の中の仏性に関する所説内容を判然としておくことが必要であるけれども、これがまた頗る混沌としているのである。この經は一時に全部が成立したものでなく重層的に累積されて現在の形になったものであるから、同じ『涅槃經』の仏性説だといつても前後によつて著しい変化不同が見られる。首尾一貫した單純な内容ではないから、展開の迹をたどりその意義づけを明かにしておかなければ、同一經説の間に矛盾を見出して苦境に陥ることになる。例せば、初には一切衆生悉有仏性といわれているが、迦葉品になると一切衆生に定んで仏性ありと説くのは著であり仏性なしというならば虚妄であるから、衆生の仏性は亦有亦無と説くべきだという。又、一闍提についても、如来性品などでは、一闍提到にさえならなかつたら一切衆生必ず成仏するといっておきながら、徳王品になると一闍提は不決定だから阿耨多羅三藐三菩提を得ることができるといふ。又、同じ梵行品の中でありながら、一闍提にとっては菩薩の慈も無利益だといふ、一方でまた、菩薩は一闍提が地獄に墮するのを見てともに地獄の中に生じたいと願うといふ。かようなわけで、『涅槃經』の仏性説が複雑で内部的な発展があるから、それを心得ていなければ簡単な結論は下せない。ここにまた問題解決の困難がある。更に真宗七祖の中の中国の祖師たちは、仏性説に限らず『涅槃經』全体の中から本願他力による悪人成仏説を読みとり、それを浄土往生説へととりいれられてきているのに、そうした背景を無視して親鸞の仏性説だけに限り且つその文字の見える所だけについて論ずるということになれば、これは一斑を見て全豹を見失うの誤りを免れぬことになる。結局親鸞だけをきりはなして考察するのは全く無意義であることを知らねばならぬのであつて、ここにまた問題解決の困難がある。

以上のように考えてくると、研究の未熟な私がこの問題に対して何らかの意見を發表するということは、全く無暴に近いと云ってよいのであるが、今は暫く一往の見通しと言ったようなものを提出し、些か責をはたすに止めることにしたいと思う。

私の見る所によれば『涅槃經』中心の仏性論争は源信の頃に至って一大転機に到達していた。悉有仏性の故に一乘を以てみな成仏するのか、理仏性はあっても行仏性を欠くものがあるが故に三乗差別し永不成仏のものがあるのか、これを廻つての議論はもおおむね出尽したと言つてよい。そういうことになればいつまでこのような対立を繰り返したとしてもそれが何になるのか。成仏は議論によつて遂げられるものではない。論理的に一乗が確立したところで、発心修道が伴わねば一乗は空理空論となる。しかも人々は自己の発心修道に自信を持つことができるか。まじめに自己の進むべき道を考える人ならば、まずこの出発点でつまづきを見出さずにはおられない。問題は修道の積んだ阿羅漢等の成仏如何でなくて、煩惱具足のままに常没の凡愚であり流転の群生である者がどうしたら救われるかという最大の難関を突破する教であつた。そこに仏の願力によつて往生成仏を説く浄土教がある。この教に従えば、仏は苦悩の群生を救済し逆誘闡提を恵もうとしておられる。もしそうであるならば、一乗成仏により二乗の聖者が成仏するどころのことでない。如何に悪逆のものが成仏しようともこの一闡提ばかりは断じて成仏の道がないと云われてきたその一闡提にも、成仏が約束されているという。ここに来て一乗三乗権実の争と仏性悉有如何の議論は完全に払拭されてしまうこととなる。このことは仏の本願力に着眼した曇鸞以来の煩惱成就の凡夫人往生の説に端を発し、それに末法悪世觀を加えて一生造惡の衆生の願力往生を説く道綽を経、謗法闡提も廻心して皆往くという願力撰取の善導に至つて不動のものとなつていたのである。すでに親鸞の師源空は『選択集』の巻頭に『安樂集』の文を引いて、一切衆生皆仏性があつても、聖道の一種は今時証し難く、当今末法の五濁惡世には唯だ浄土の一門のみが通入すべき道路であ

ることを宣言した。そしてたとい一形悪を造ろうともただよく意を繋けて專精に常によく念仏すれば、一切の諸障自然に消除して定んで往生を得ると結んでいる。これが多年にわたる日本仏教史上の仏性論争に一つの終止符を打ったものであることは疑いない。親鸞は、仏性の文字を含む『涅槃經』の文を甚だ多くその著『教行信証』の中に引用している。その点で、或は源空によって終止符を打たれた仏性論になを低迷しているのではないかと之感が持たれるかも知れぬ。しかし私はそうは思わない。親鸞における多くの『涅槃經』引用は、正依の經論による凡夫の願力往生説に対し、傍証のためのものであったと思う。念仏往生の教・行・信・証、仏土眞化の説、それはすべて三經一論及び祖釈によって明らかにされている。従つて今『涅槃經』は、諸大乘經の代表として宗義安心を傍証することを旨として引かれたものと見るが如何であろうか。何故に『涅槃經』が諸大乘經を代表するものと見られたかというに、それは察するところ次の如き理由によるものであらう。

一、如何なる宗派も古來この『涅槃經』を重視せぬものはない。ことに仏性論争を通して、それに対する研鑽は一般に深められ広められてきた。しかもこれは長い經典であつて、内容が豊富であり深刻であつて、諸大乘經の中では成仏の理論と根拠を説く上に最も詳密である。

二、叡山の天台宗では、法華と涅槃とを同醍醐味として最高の教とするが、その中でも『涅槃經』の方は末代鈍根のために遺された扶律談常教だとして依憑とせられている。末法の自覺を持つ者がこれを軽視してよいはずはない。

三、そうしたこの經が恰もまた闡提成仏という最も特異な説を以て、浄土教における凡夫惡人往生説の強力な支柱となつている。対外的には彼此共に信順する經を以て論証の資料とすることが、反対者の鋭鋒を却け相手を説得するための不可欠な手段であることも併せてまた忘れてはならぬところであらう。

以上の如き理由がさしあたって『涅槃經』の頻繁な引用に關して想察されるのである、さればと言つて、それを実

証するというような親鸞自身の記述は見当らぬけれども、単に『涅槃經』は釈迦仏一代の結経だから『華嚴經』と並べこれを以て積尊の教説全体を収約したものと見る見解よりは、思想的に上述の如く考える方がより適切であることは確かだと思ふ。さてそれでは実際に引文の個々に當って検討するならばどのようなことになるかということになるが、それを逐一総点検することは今の場合でできぬので、一応各巻にわけてその引用の持つ意義を考えてみることにしよう。

六 仏性説から見た『教行信証』

『教行信証』は「教巻」と「証巻」とを除き、他の諸巻にみな『涅槃經』を引用する。まず「行巻」では一乗海釈の下に四文を引くが、ここでは初に経名を挙げずして『勝鬘經』の一乗章の文を引き、一乗が真実であることを顯示する。この場合一乗を言うのに何故に『法華經』に依らなかつたのか、又『勝鬘經』を引くにしても何故にその経名を明示しなかつたのかということが疑問になるが、私はこれについて次のように考えている。『法華經』が一乗を説く経であることは異論のないところであるけれども、因縁や譬喩が多く論理的証明という上から言えば『勝鬘經』の簡にして要を得ているのに及ばぬ。三乗が一乗に入り一乗は第一義乗だと説く『勝鬘經』の経文は、端的に明確に一乗の真実を説くものである。そこで、これは『法華經』と同じ趣旨であるから、法華とか勝鬘とかいう特定の経説とせず、むしろここでは経名を挙げないで先ず一乗が仏教の真実説なることを力強く提示する形で引用しておいて、その後でそのことを『涅槃經』及び『華嚴經』という自他共に認める経文の引用を以て論証するという、そうした方法をとられたものと思われる。いうまでもなく、仏性多年の争は一乗三乗権実の論と実質を同じくすると云つてよく、一乗が真実であるということは一乗の故に何人も成仏することである。それゆえ『勝鬘經』の経文による一乗の真実の断定は、暗に一乗家と三乗家との論争を刺戟の少い形でかわしたものと云うことができよう。ここで引用せら

れている『涅槃經』が「実諦は一道清浄なり」とか、「一実に信順するとは一切衆生皆帰一道なるを了知することである」とか、「一乗は仏性のことであり、一切衆生悉有仏性とは一切衆生悉有一乗のことだ」とか、「一切衆生悉く一乗だ」とかいうような文であるのは、このことを物語る。すなわち先ず一乗が真実であるという大前提を示しておいて、その上でその一乗は凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆誘闡提恒沙無明の海水を転じ、以て本願大悲智慧真実の恒沙万徳大宝海水と成すのが浄土往生の教であることを説こうとする。論旨のこの運び方によって知られるように、凡聖逆誘の一切を摂取する浄土往生の教を基礎づけるものとして、仏性と同義語視せられる一乗がここに主張せられたのであった。

次に「信巻」ではどのような役割を果しているかを見よう。先ず至心と信楽との積に際し『涅槃經』が引かれる。至心は衆生の至心ではない、如来の至心であると親鸞は説く。そのために浄土の経釈の外に、世の広く認める『涅槃經』によって「真実とは如来であり、如来は真実である」と傍証する必要がある。又信楽も衆生が自らおこす信楽でなく、如来の大悲心より与えられる利他真実の信心であると親鸞は説く。そのためには本願成就の文を大経から引く外に、世の広く認める『涅槃經』によって、「大慈大悲が仏性であり、仏性は大信心である、一切衆生悉有仏性という仏性は一子地である」、「信心は菩提の因を摂め尽す」、「信は得道の人あることを信することにおいて具足する」という経文を引くとき強力な説得力を持つものとなる。そうしてみると、ここでも仏性が、単に仏性の有無によって成仏如何が決まるとか、その仏性は理仏性であるか行仏性であるかというような、そんな抽象的空疎な議論でなく、仏性の理解が、真の如来は真実であり大慈大悲の者であり、信心を以て一切衆生を一子の如く念ずるものであるというように浄土教信仰の上に新たに見直されることが知られる。

「信巻」ではその他に、信一念積、横超断四流積、仮偽弁積等の下で、『涅槃經』の引文がなされているが、それ

らは短いもので、特に大きい意味は見られないように思うから、省略する。特筆大書して注意を促したいのは、難治機積の下の四文である。そこでは難治三病人が仏菩薩に従って聞治を得るときはじめて発菩提心を得るといい、一切凡夫、一切造五逆者の代表としての阿闍世王が無根信を得て仏道に入ることが説かれている。難治・難化の機が仏の弘誓によって救われると説くこの四文は、一乗成仏を凡聖から逆謗にまで及ぼしそれが仏の弘誓に由るものであることを明言する点において、正に聖道門の経と見られてきた『涅槃經』の中に浄土の教との根元的一致を見出したものと言ってよいようである。実に仏の本願力の信仰が全仏教の根本であることを、親鸞はここに確信したものとと思われるのであり、仏性が「仏となることの可能性」というような皮相な問題でなく、仏の本質を問うたものであることをこれほど痛切に感じさせるものはないと思われるのである。

次に「真仏土巻」に入ると、俄然『涅槃經』の引文が多くなり、その数は十三文に及ぶ。これは大涅槃を解脱・仏性・如来・法身・菩提などという名で説明し大涅槃こそが仏の本質であってそれを離れて真の仏はあり得ないと説くのが『涅槃經』の一貫した綱格であるから、真仏を明そうとした「真仏土巻」においてこの経が縦横に引用せられていくことは、蓋し当然のことと言ってよいであろう。もともと大涅槃の内容は「証巻」において詳説されるべきもののように思われるが、真宗の教行信証はすべて阿弥陀如来の清浄願心より廻向成就せられたものであるとの観点から、「証巻」では往還二廻向を明らかにする目的を以て専ら正依の経論釈に拠って説かれた。そのために真仏をその徳に於て開顕することは「真仏土巻」に於てなされるということになったのである。引用された十三文は解脱・仏性・如来・法身・菩提・涅槃にかかわるものであり、今その一々を紹介し解説することは控えるが、ただ経論釈の引用が終った総結のところ次で次の如き私積が見られることは、浄土教仏性説の特色ある一面を示すものとして注意されねばならぬ所であろう。

爾者如来真説宗師積義 明知顯安養淨刹真報土 惑染衆生於此不能見性 所覆煩惱故 經言我説十住菩薩少分見
 仏性 故知到安樂仏国即必顯仏性 由本願力廻向故 亦經言衆生未來具足莊嚴清淨之身而得見仏性

一切衆生悉有仏性であるが、煩惱に覆われて見ることができぬとは、『涅槃經』の基本的立場である。そして十住の菩薩といえども、未だ仏陀でないから少分の仏性を見るに過ぎぬとも云われている¹¹⁾。そうだとすれば、凡夫の煩惱具足せるものが仏性を見るなどということは毛頭考えられぬ所と言わねばならぬ。然るに凡夫も本願力廻向によって浄土に往生し、浄土において成仏する。成仏するとは仏性を顕わすということである。これによって、悉有仏性といながら、凡夫に望み得る仏性の開顯は往生浄土の道以外にないということになる。これ実に曇鸞以来の伝統的信仰に立つ所論であるが、仏性の意義を浄土教的立場において改めてうちたてたものであり、仏性論上から見た親鸞の地位を正しく明解に顯示するものと言うことができよう。

「化身土巻」に四文の『涅槃經』引用があるけれども、とりたてて仏性論の上から論ずべきものでないように思われるから、ここには省略する。

七 結

上來極めて疎雑ながら、親鸞の仏性説というよりは仏性説の上から見た親鸞の思想というような問題について概略を鳥瞰してきた。

之を要するに、浄土教は煩惱具足の凡夫が仏道を求めるという自覚に起り、それが仏の願力によって往生成仏するという曇鸞の信仰として発足した。次いで道綽を通して『涅槃經』の仏性説からその見直される手がかりができた。そして『涅槃經』の一闡提に対する菩薩大悲心の着眼によって願力往生を仏教一般の広い立場へ導いたのが善導であ

った。中国と日本の天台・華嚴・法相等の諸宗は長い間仏性の有無・一乗三乗の権實に論議を重ね、ついにそれが空疎化に陥った時、一乗家の源信が善導の浄土教信仰を撰取したことによって仏教学史上の一大転機をなした。その結果、仏性論の上から浄土教の確立を成し遂げたのが親鸞であったと思われるのである。論述が甚だ疎雑なことは固より承知しているが、以上の考察が大筋に於て誤なしと言つてよいか否か、大方識者諸賢の叱正を俟つことにしたい。

註

- ① 北本涅槃經卷三、壽命品(大正一二・三八二b)
 - ② 同經卷四、如來性品(大正正一二・三八九b)
 - ③ 例せば同經卷七、如來性品(大正一二・四〇四c)
 - ④ 例せば同經卷二十一、徳王品(大正一二・四八八b) 同經卷二十二、徳王品(大正一二・四九三c)
 - ⑤ 入楞伽經卷二、集一切佛法品(大正一六・五二六c) 仏地經論卷二(大正二六・二九八a) 等
 - ⑥ 仏性論争の詳細は、常盤大定博士著「仏性の研究」を参照されたい。
 - ⑦ 源信の『一乗要決』には、法華による一乗を証する十文、余教による二乗作仏を証する十九文、無余廻心を証する十五文等を列挙している。
 - ⑧ 惠谷先生古稀記念論文集「浄土教の思想と文化」所収、拙稿「中国浄土教と涅槃經―曇鸞・道綽・善導を中心として―」
 - ⑨ 像法中の比丘の惡事は、『涅槃經』中、護持正法、断肉、不淨物受畜の禁、七百歳後正法沮壞、息世譏嫌戒の強調、拘睭弥惡比丘の犯戒、十六惡律儀等として強調されている。
 - ⑩ 十住菩薩少見仏性とは北本涅槃經卷二十七師子吼品(大正一二・五二五b)に、仏性亦爾、一切衆生雖不能見、十住菩薩見少分故、如來全見、十住菩薩所見仏性如夜見色、如來所見如昼見色」と。
- 尚本論文に關係ある拙稿としては前述註⑧に指示した「中国浄土教と涅槃經」の外、「親鸞聖人の説經眼」(親鸞聖人論攷第三号昭和二十九年三月)、「親鸞聖人と涅槃經」(親鸞教学第八号昭和四十一年七月)を参照されたい。