

# 真宗教判論序説

——親鸞の菩提心論を中心として——

幡 谷 明

慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみかなしみはぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐることはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏していそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生にいかにいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば念仏まふすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にてさふらうべきと云々。

——『歎異抄』第四条——

小論は、先に『大谷学報』（第五十一巻第一号）に發表した、「真宗教判論序説——誓願一仏乘の意義を中心として——」に続くものである。ここでは、立教開宗の基礎となり大前提となる教相判釈の意義について、それが仏教の上でどのような態をもつて展開していったかを跡付けながら、法然によって始めて果遂せられた浄土宗独立という、極めて画期的な歴史的事業を継承し、更にそれを浄土の真宗として主体的に内面化することを通して、真の仏道は誓願一仏乘としてすでに開闡せられていることを明らかにし、親鸞の教相判釈の一面について、極めてかりそめな考察を試みた。実に「大無量寿経（冥実之教 浄土真宗）」という標拳をもつて開かれ、その一事に統攝せられる『教行信証』全体が、立教開宗の

意義を明らかにしたものに他ならないのであり、愚禿釈親鸞という徹底した人間的自覚に立脚して表わされた、教相判釈の書であると言って、決して誤りではない。すなわち、『教行信証』は、アミダの選択本願の名号をもって宗体とする『大無量寿経』によって、始めて親鸞の上に開かれた仏教史観を、世に向けて広く公開せられたものである。故にその『教行信証』を根本聖典とする真宗学の教学的課題は、親鸞の仏教史観を通して、信仰による純粹主体を確立すると共に、その信心の自覚において、『大無量寿経』によって開顕せられる仏教史観を自証し開顕してゆくことの上に求めなければならぬであろう。そしてその教学的課題が、現代の歴史的状況における根本的な課題である人間性の回復という問題との関わりの中で不断に追求せられてゆく時、そこに真実の教法に立脚することによって開かれる、宗教的実存による連帯的世界（＝僧伽）の実現という、立教開宗の歴史的事業が果遂せられてゆく道もまた自ずから明らかにされてくるのではなからうか。

小論は、そのような観点から、先の論文に引続き、『教行信証』「信巻」や、『愚禿鈔』等に展開せられている親鸞の菩提心論の考察を通して、真宗における教相判釈の意義を明らかにしてゆきたいと思ったものである。

## 一

菩提心とは、相対的な分別意識に執われ、懸命ではあるがしかし空しい生の反覆を繰り返しつつ、そこに何等の究極的な方向性をも見出し得ないままに生き続けている、我々の日常性を、その根源から突き破って出てくる、激しい否定的精神を云う。それは外なる世界にのみ眼を向けて、光のさし込まない闇室にも似た自分の内側に向けては、一度も眼を向けたことのない人間にとって、全く異質な心と云わなければならない。それは人間をして、文化人といった態でもって平均化された世人(das Man)としての立場から、孤独者として存在する自己の存在の根源に引き戻し、

嚴然たる生死界の実体をまざまざと凝視することを己れ自身に向けて厳しく命ずる心である。そして、そこに始めて生死する身の真相に触れた驚きの中から、真に人間凝視の眼を開いた独立者として、新しく地の底から誕生することを命ずる心でもある。

かかる自己否定の精神を通して、透明な認識能力と純粹な敬虔感情を具足した人間成就の道を開示しようとするものが仏教である。故に仏教においては、何よりも先づ、菩提心を発すことが、仏道実践のための必須要件として要請せられるのであり、殊にそのような菩提心に生きる修道的人間を、まさにあるべき理想像として高く標榜した大乘仏教において、上求菩提、下化衆生の願を本質とする菩提心の獲得が強調せられたことは、云うまでもない。数多くの大乘經典の中でも、殊に菩提心の重要性を教説せられた『華嚴經』において、「初発心時便成正覺」ということが説かれているのは、余りにも有名である。それは、大乘の宗教心とも云うべき菩提心のもつ、決定的意義を明らかにするものであるが、しかし、それは同時に、発菩提心ということが、いかに至難であるかを教えるものでもある。龍樹がそれについて、三千大千世界をあげるよりも重い心であると語り、その実現は丈夫志幹によってのみ可能な道であると示したのは、事実その菩提心の重さに耐えて生きた人の言葉であるが故に、限りなく重い。その菩提心の重さが、菩薩の死と呼ばれる二乗地に墮する危機、或いは七地沈空の危機と直面することにより、不退転地の獲得に向けて駆りたて、そこに信方便易行の道を開いていったことは、龍樹の『十住論』や、曇鸞によって見られた世親の『淨土論』が明白に物語っているところである。それはしかし、菩提心による挫折ではあっても、決して菩提心そのものの放棄を語るものではなく、むしろ菩提心の内面化を表わすものであった。經典自ら、アミダの光明の働きによる不退転地への入門を説くと明言する『大無量壽經』は、まさしくその問題に対して答えられたものに他ならないことは、すでに別の機会に触れたごとくである。(拙稿「不退転地への入門」大谷学報第四十八巻第四号参照)

しかし菩提心の内面化による信方便易行の道は、龍樹自ら懦弱怯劣の凡夫の求めるところとして厳しく苛責したところである。龍樹にとってその批判は、他者に向けて発せられたものではなく、自らに向けての自己批判に他ならなかったが、それが浄土教に対する客観的な価値評価として行われてきたのが、聖道門仏教を主流とするその後の仏教の歴史であった。

法然による浄土宗独立ということは、そのような歴史の流れを大きく転換せしめるものであるが、法然はその立教開宗の宣言書である『選択集』において、仏教の根本をなすものであり、それまでの仏教の歴史をその根底から支えてきた菩提心について、菩提心無用という、驚くべき発言を行っている。すなわち、法然は、『選択集』念仏付属章において「釈尊定散の諸行を付属したまわずして、唯念仏をもって阿難に付属したもうの文」と章題を掲げ、『観無量寿経』に説かれた散善三福の行を解説する中で、各宗の菩提心について列挙した後、「発菩提心その言一なりと雖も、各々その宗に随いてその義同じからず……願わくは、諸々の行者、一を執りて万を遮することなかれ、諸々の往生を求むる人、各々須らく自宗の菩提心を発すべし。縦い余行無しと雖も、菩提心をもって往生の業とするなり」と説きながら、終局的には、それに対して次のごとき断定を下している。

「釈尊、諸行を付属したまわざる所以は、すなわち是れ弥陀の本願にあらざるが故なり。亦、念仏を付属したもう所以は、すなわち是れ弥陀の本願なるが故なり。今また、善導和尚、諸行を廃して念仏に帰せしむる所以は、すなわち弥陀の本願たるの上に、亦是れ釈尊付属の行なればなり。故に知んぬ。諸行は機にあらずして時を失えり。念仏往生は機に当りて時を得たり。感応豈に唐損ならんや、当に知るべし、随他の前には暫らく定散の門を開くと雖も、随自の後には、還りて定散の門を閉ず。一たび開きて以後永く閉ざさざるは、唯是れ念仏の一門なり。……故に知んぬ。念仏往生の道は、正像末の三時、及び法滅百歳の時に通ずるといふことを。」

法然は更に、『逆修説法』においても、「凡そこの経には遍く往生の行業を説く、すなわち初めには定散二善を説きて総じて一切の諸機に与え、次に念仏の一行を簡んで、別して未來の群生に流通せり、……しかれば、この経の意により、今聖道を捨て念仏に入るなり」とも述べている。

これらの文によって、法然がいかなる理由のもとに、菩提心無用という、大乘仏教そのものを否定し去るような、無暴とも思える提言を敢えて行ったかということは、容易に察知することが出来るであろう。すなわちそれは、『選択集』の末尾にも明記されているごとく、偏えに三昧発得の人である善導の指摘によって見出された、アミダの本願と積尊の教説における廃立の立場に立脚するものであり、そこには、当時の社会的な危機意識を宗教的な危機意識として自己の内内に内在化することにより、末法という時機の痛みを通して、正像末の三時を貫く永遠の真実が問われていたことを領解することが出来るのである。そしてそれは、法然自身における菩提心の挫折を通して語られた、云わば実験の告白であることは、『醍醐本』に記された、次の言葉がそれをよく物語っているであろう。

「一、若しくは存じ、若しくは亡ぶ事。本願に乗ずるを存と云う、本願より下るるを亡と云うなり、乗るに二義あり、下るるに二義あり、謂わく悪業を造る時と、道心を発する時なり、造罪の時におるとは、此の如く悪を造る身なれば、定めて仏意に背くべしと思うは、すなわちおるるなり、これを亡と云うなり。

道心発る時におるとは、かくのごとく道心を発して申す念仏こそ、仏意に叶うらめと思うは、すなわちおるるにてあるなり、これを亡と云う。

罪を造る時にも乗りたるとは、罪のつくらるるに付いても、この本願なからましかば何かせん。この本願に乗ずるの故に、悪を造ると雖も、決定往生すべしと思うは、乗りたるなり、これを存と云う。

二、道心の発らん時にも乗りたるとは、かくのごときの道心、今に始まらず、我れ過去生々にも発しけん。

然れども生死を離れざるの故に、知りぬ、道心は我れを救わざりけりと、されば道心は有るにもせよ無くもあれ、それをば願みず、唯須らく名号を称し、淨土に生まると思わば、すなわち乗りたるなり、これを存と云う、云々。」

吾々はこの法語の中に、「三恒河沙の諸仏の出世のみもとにありしとき 大菩提心おこせども 自力かなわで流転せり」と歎き、「道俗時衆等、各々無上心を発せ」と読むべき、善導の『観経疏』冒頭の偈を、「各々無上心を発せども」と読まざるを得なかつた親鸞の悲しみと同じ痛みを見出すことが出来るであろう。実に菩提心無用ということは、徹底して菩提心に生きようとし、事実生きたが故に挫折せざるを得なかつた法然にして、始めて云い得た言葉であつた。ただここで吾々が注意しなければならないのは、すでに龍樹について閑説したごとく、それは聖道自力の菩提心の挫折であつて、法然は決して菩提心そのものの全面的否定を語っているのではないと云うことであろう。そのことは、「発菩提心とは、諸宗の意不同なり、今淨土宗の菩提心は、先づ淨土に往生して、一切の衆生を度し、一切の煩惱を断じ、一切の法門を悟り、無上の菩提を証せんと欲するの心なり。」という法語によつても窺われる。すなわち法然にあつて、菩提心は、願生心へと否定的に内面化せられていたのであり、願生心として働く菩提心そのものまでも否定したのではなかつた、と云うべきであろう。

しかし、『選択集』の念仏付属章に記されたごとく、「人皆おもえらく、菩提心は是れ淨土の綱要なり、もし菩提心無くば、すなわち往生すべからず」ということ、云い換えれば第十九願に示された発菩提心修諸功德ということが、教界一般の基本的立場であつた当時において、法然が菩提心をも諸行として廃捨し、念仏一行を選択することによつて淨土宗を独立せしめたことは、決して容易に許されることではなかつた。事実それは、吉水教団の解体という法難を惹き起すことになり、殊に戒律の実践によつて、釈迦原始教団の再生を目指す明恵・解脱等、復古主義を標榜する

聖道門の高僧碩学に対して与えた影響は頗る大きく、就中、明恵からの反駁は実に劇しいものがあつた。すなわち法然滅後、建暦二年九月『選択集』が開版せられるや、僅か二カ月半にして刊行せられた、明恵の『摧邪輪』、そしてその後七カ月を経て出された『莊嚴記』は、法然が立論の根拠とした経論積、殊に善導の疏文を逐一引用して批判したものであり、そこには極めて鋭い論旨が展開せられているのを見る。注意すべきことは、明恵もまたそこで次のごとく偏依善導という立場を表明していることである。

「唯我も念仏宗に入りて、善導・道綽の所製をもつて依憑となす。此の選択集において、設いいかなる邪義有り」と雖も、もし善導の義に相い順ぜば、何ぞ強ちに汝を噴めんや。然るに善導の積を閲するに全く此の義なし。汝自らの邪心に任せて善導の正義を黷せり、薬を服して反つて病を成すがごとし。唯汝が所製の集において、邪謬の疵を療すなり。是の故に適々引くところの経論の文、人師の積は唯是れ善導の宗義を成せん為なり。設い自宗の高僧の解釈と雖も、善導の雅意に相い順ぜずば、還てこれを出さず。」(『摧邪輪』卷上、岩波日本思想大系、鎌倉旧仏教・三六頁)

しかし法然に対して自らも偏依善導を標榜する明恵の立場は、善導当時の諸師の立場——すなわち、自性清淨心觀、唯識法身觀と同じ立場に立つものであり、徹底して罪惡深重の凡夫という機の自覚に立脚した善導の立場とは異なるものであつて、その限りにおいて、「淨土を用いて我が本意となさざる」ものであつた、と云わねばならない。明恵はその両書において十六過を列挙しているが、『莊嚴記』の序文によると、その本意は、『摧邪輪』の序に挙げた次の二大過を顕わすことにあると述べている。

一、菩提心を撥去する過失

一、菩提心をもつて往生極樂の行となさざる過

- 二、弥陀の本願の中に菩提心無しと云う過
- 三、菩提心をもつて有上小利となす過
- 四、双卷経に菩提心を説かずと云い、弥陀一教止住の時、菩提心無しと云う過
- 五、菩提心念仏を抑うと云う過
- 二、聖道門をもつて、群賊に譬うるの過失
- 六、聖道門をもつて、群賊に譬うる過
- 七、群賊の譬の中に、自の過失を隠す過

明恵における菩提心論の基本的立場は、『觀無量壽經』の流通分について解説した、次の問答の上に見ることが出来るであろう。

「問う、爾らば菩提心を付属すべし、何が故ぞ称名を付属するや。答う。爾らば一切の諸経に唯菩提心の名字のみを説くべしや、菩提心とは一切仏道の体性なり、一切諸経所説の諸行は是れ菩提心所起の諸行なり、もし菩提心を体となすに的せば、諸経に属する所の者は、皆是れ菩提の行なり、もし、此の意を得已りなば、当に知るべし、菩提の名字を説かざるは、理在って言絶つ道理なり。」〔『摧邪輪』卷中、前掲書・三六四頁〕

すなわち、明恵の基本的立場は、菩提心をもつて一切仏道の体性とし、浄土往生の正因とするものであり、もし菩提心がなければ念仏の業も成就しないとされるものである。そのことは、第十八願について、「内心（即菩提心）をもつて正因となすべし、口称はすなわち是れ助業なり」と語っていることの上に、より明白である。これは明恵に限らず、聖道門の人々の依つて立つ根本理念を明らかにするものであるが、ここでは菩提心そのものは、仏道の前提として自明なるものとして扱えられ、菩提心についての、主体的な内省が徹底的になされてはいないのでなかろうか。そして



そのような菩提心論の根底にあるものは、恐らく大乘仏教の根本理念とも云うべき、一切衆生悉有仏性ということへの絶対の確信であろうと思われる。

浄土教はその確信が、もはや末法五濁の凡夫においては、何処にも得られないという痛みを通して開かれたものであった。そのことは道緯の『安樂集』（巻上、第三大門）に、次のごとき問答をもって聖浄二門の決判がなされていることの上に明らかである。

「問うて曰わく。一切衆生皆仏性有り、遠劫より以来、応に多仏に値うべし、何に因ってか今に至るまで自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや。答えて曰わく。大乘の聖教に依るに、良に二種の勝法を得て、以って生死を排わざるに由りてなり。何者をか二とする、一には謂わく聖道、二には謂わく往生浄土なり。その聖道の一種は今の時証し難し、一には大聖を去ること遙遠なるに由る、二には理深く解微なるに由る。……唯浄土の一門有りて通入すべき路なり。……もし起悪造罪を論ずれば、何ぞ暴風駛雨に異ならん、是をもって諸仏の大悲浄土に勸帰せしめん。」

一切衆生悉有仏性という絶対の確信に立ち得るものである。ならば、そこにおいて見出される煩惱は、客塵煩惱として菩提心によって撤去され克服せらるべきものであり、そしてもしそこに仏力が問われるとしても、それもまた飽くまで外縁に留るものであって、決して内因となるものではあり得ない。しかし、煩惱は決して客塵としてあるのではなく、それこそ本来具足せるものであるとして自己を見出した者にとって、一切衆生悉有仏性ということは、如来の誓願に表わされた如来の確信としてしか領受し得ないものであり、衆生の側からすれば、現在の乃至現世的にはどこにも仏性無しと徹底して身の現実を痛むより他はないのでなからうか。そしてそこに立った時、聖道門仏教の立場は、確かに崇高な精神でもって貫ぬかれているとは云え、そこに尚自力への信頼に基づいた理想主義的な立場を見出

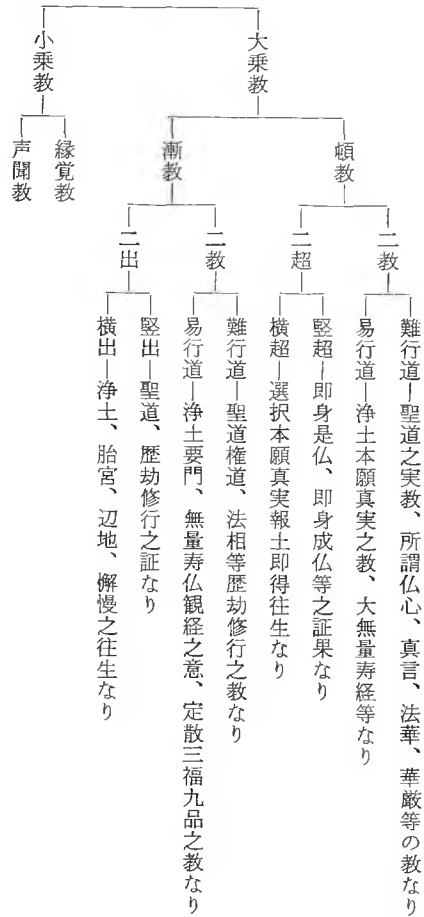
すのであり、時機に対する深い洞察の欠落を指摘せざるを得ないのである。法然が聖道門仏教を群賊悪獸に譬えたのも、まさにその時機への洞察を欠いた聖道門仏教の立場は、末法五濁の世を生きる者にとって、寧ろ出離の要道を阻害する役割を果していることを厳しく告発するものであったと云えよう。

かくて法然は、菩提心無くしては念仏業も成就しないとする聖道門仏教に対し、念仏なくしては菩提心も成就しないと主張したのであり、何処までもそれまでの伝統を墨守しようとする聖道門仏教の立場に対し、すでにその伝統が断絶せられた歴史的状況の只中に身を置いて、その底になお生き続けている仏道との創造的な出会いを求めていたのである。そしてその法然が提起した課題―菩提心を発し得ない者に対し、願生心として菩提心を成就せしめる根源的な行としての念仏の開顯―を、自らの果すべき使命として荷負し、それを徹底してゆくことによって、眞実の宗教にして仏教である浄土眞宗を開いていったのが親鸞に他ならなかった。

## 二

親鸞の菩提心論は、『教行信証』「信卷」、および「化身土卷」を初めとして、その外、『愚禿鈔』、『高僧和讃』、『正像末和讃』等において見ることが出来る。その中、奥書によって建長七年八十三歳の清書と伝えられ、或いは学者によって、親鸞の著作中で最も初期に属するものと考えられている『愚禿鈔』は、浄土眞宗における教相(上卷)と安心(下卷)を明かしたものであるが、『教行信証』「信卷」の本末二巻にわたって展開せられた横超の菩提心論と、極めて密接な対応性をもつものであり、相对教判と呼ばれる二双四重の教相判釈を通して、アミダの選択本願によって廻向成就せられた、他力廻向の信心としての金剛心について、その絶対的意義を解明しようとするものである。すなわち、上巻は横超の意義を、下巻は菩提心の意義を明らかにしたものであり、『教行信証』「信卷」と対応せしめて

読まれるべきものであるが、今、『愚禿鈔』（上巻）によって二双四重の教相判釈を示すと、次のごとくである。



これは、善導・法然によって展開せられた要弘二門判の意義を、善導の用いた横超の話、および善導に基づいて撰英が使った横堅二出の名目を借りて、明らかにしようとしたものである。

この二双四重の教相判釈は、『教行信証』においては、菩提心について立てられ、今の『愚禿鈔』では、頓漸二教の弁別について明かされているが、両者は決して別のものでないことは云うまでもない。何故ならば、親鸞がそれによって問うているのは、速やかに生死を離れるという、出離の要道であり、出離の強縁である。故にそれを可能ならしめる頓教を問うことと、それによって生死を離れる菩提心を問うことは、全く一つの事であって、別の事ではあり得ない。そこに吾々は、『選択集』の末尾に示された、総結三選の文において法然が明らかにした、選択本願の名

号が衆生の上に信心の自覚として成就する歴史的內面的展開過程を、主体的実存を賭けて追求する親鸞の姿勢を見ることが出来るのである。故に、善導の要弘二門判、法然の聖浄二門判を承けて開かれた二双四重の教相判釈は、決して一代仏教の分類組織を目的とするものではなく、飽くまでも宗教心の確立という実践的課題の上に成立つものであることを注意すべきであろう。ではそれがどのように解明されているか、親鸞の解説に従って、その内容を窺ってゆきたいと思う。

釈迦一代の仏教を、権仮方便の要門と弥陀弘願に大別することは、すでに道綽の二門判を承けた善導によって成し遂げられた偉業であった。すなわち、それは、『観無量寿經』の序分に化前序を設け、光台現国論において諸仏の方便とアミダの真実を弁別し、流通分において更にそれが明確な決択をつけられていること等の上に見出されるものである。そしてそれを継承した法然により、一代仏教は、すべて聖道門の中に統攝されることによって、浄土門の独立が開かれたことは、周知のところであろう。そのような善導・法然の仏教観が親鸞においても誤りなく承け伝えられていることは、『教行信証』『化身土巻』に、『観経疏』（文義分）の「門八万四千に余れり」の文を註釈して、「門はすなわち八万四千の仮門なり、余とはすなわち本願一乘海なり」と独自の解釈を行い、両者を明確に区別していることによっても知られる。このような一代仏教に対する、極めて大胆な価値批判は、今の二双四重の教相判釈の上にも見出すことが出来るものである。すなわち、ここでは一応、聖道門について堅超と堅出の立場があることを区別しているが、聖道門仏教においては、寧ろ究極の理念を明らかにしたものと見られる堅超の立場も、現実の問題としてそれが捉え直されてくる時、堅出の立場と何等異なるものではないことを指摘し、何れも、「歴劫迂廻の菩提心、自力の金剛心、菩薩の真心」であることを免れるものではないと、厳しく批判している。そこに吾々は、教理行果という立場に立つ聖道門仏教に対して、一貫して真実の行証道を問うてきた浄土教の立場を見ることが出来るであろう。

しかし、かかる親鸞の鋭い批判は、唯単に外なる聖道門仏教に対して向けられたものではなく、寧ろそれは浄土門自身の内部に向けてより一層厳しく展開せられていったことを知らなければならない。それは、先の堅超・堅出については、一応の区別をしながらも、究極的には両者を統括して、必ずしもその弁別に重点を置かれていないのに対し、次の横出と横超については、徹底して両者の相違性を弁別しようとしていることの上に見出されるものである。それは親鸞においては、堅出・堅超という立場は、遂に横出の立場に含まれ、そこに集約されるものとして捉えられていたと理解することを可能ならしめるものであろう。

すなわち横出とは、『教行信証』『信巻』本巻によれば、「正雑・定散・他力の中の自力の菩提心」と表わされるものであるが、親鸞はそれについて「化身土巻」本巻には、煩瑣とも思える程の厳密詳細な洞察を加えている。それは、「信巻」別序に示された、「定散の自心に迷うて、金剛の真心に昏い」、当時の吉水門下の信仰の不徹底性に対する歎異の心に促されてのものであったと共に、親鸞自身における自力の執心への深い懺悔を通して、飽くまでも純粹な信心に生きようとする願いに基づくものであった。実に親鸞にとっては、聖道門についても、「すなわち是れ自力・利他教化地・方便権門の道路なり」と、その還相性を見出していったごとく、外なるものは決して唯単に外なる状況として自己と無関係に存在するものではなく、それは飽くまでも自己の内なる問題を照らし出し、厳しくも問いかけてくるものとして受止められていたのである。

かくのごとく徹底して信仰の純潔性に生きようとする親鸞の姿勢は、その横超釈において、「本願を憶念して自力の心を離る、是れを横超他力と名くるなり、斯れすなわち専中の専、頓中の頓、真中の真、乗中の一乗なり、斯れすなわち真宗なり」（「化身土巻」本巻）と表わしていることよって知られる。ここに「本願を憶念して自力の心を離る」と語られたものは、後に三願転入の文において、「然るに今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入し、速かに

難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す、果遂の誓、良に由有る哉」と表わされたものであることは、容易に察知することが出来るであろう。親鸞にとつて横超他力とは、決して固定的に捉えられるものではなく、常にそれは、今念々に自力の心を離れしめてゆく働きとしてのみ見出されるものであり、その本願他力をまさしく説き明かした教えとして親鸞によって見出されたものが、『大無量寿経』、殊にその本願成就文の意義に他ならなかった。

そのことは、親鸞が『教行信証』「信巻」において、「横超とは、願成就一実円満の真教、真宗これなり」と表わし、『愚禿鈔』において、「横超とは、選択本願・真実報土・即得往生なり」と示していることによつても知られる。それはすでに法然によつて、「浄土に往生せんと願するを、浄土の菩提心という」と表わされたものを、更に徹底してゆこうとするものであるが、願生浄土の心が菩提心であるということは、どうして云い得るのか、亦、その願生道による菩提心の実践において不退転であることは如何して可能となるのか、それこそまさしく親鸞が解き当てねばならなかった歴史的課題であつたのであり、そのことを充分に解明し得た時、始めて明恵等の批判に対して、浄土真宗の立場からする応答がなされたことになるのである。

ではその問題が、親鸞によつていかに究明せられていったか、更に『教行信証』「信巻」を中心に窺つてゆきたいと思う。

## 三

すでに触れたごとく、『教行信証』「信巻」は、別序に明かされた、当時の聖道門および浄土門における沈迷の二機のありさまを縁として、その問題を飽くまでも自己の内面に深く問うてゆくことにより、「信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せし」ることを明らかにしたものであ

る。そしてそれによって親鸞が深い驚きと頷きをもって見出したものが、「常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じ難きにはあらず」という、人間の常識的な理法を、その根底から覆えし転換せしめるような、不可思議の事実他にならなかった。この言葉は、『歎異抄』第三条に示された、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人おや」という、悪人正機の言葉と、全く相對するものであるが、それが人間の分別意識をもって捉えられる時、単に逆説として受止められるごとく、この言葉も亦、選ばれた修道的人間のもつ宗教的意識に立つ限り、逆説としてしか受取ることの出来ないものであろう。何故なら、無上の妙果である涅槃のさとりを証得することこそ、仏教の究極的課題であり、その為にこそ、自力聖道の菩提心が必要とせられ必須要件とせられたのである。そしてその自力聖道の菩提心に生きる菩薩にとつてすら、「無上の妙果成じ難し」という事実は、いかんともし難い現前の事実にならなかつたのである。それが、菩提心を発し得ない、「常没の凡愚・流転の群生」の上に、「無上の妙果成じ難きにあらず」という信心の自覚として成就せられるということは、断じて承認し難い、極めて無謀な発言として受取られるのが当然である。そのような常識を破つた云わば非常識のところになんか立つということは、決して容易なことではない。そのことは、先きの言葉に引続いて、親鸞が「真実の信樂実には獲ること難し」と語っていることの上にも明らかであるが、親鸞はそのあり得べからざることが、法然との邂逅において自らの上にとつたという、不可思議の出来事を通して、その常識を破つた非常識の世界こそは、最も健全な常識の世界であることを解いていたのである。

では、親鸞はその問題を、どのような方法論に基づいて解決していったのであろうか。

親鸞はそれを、『教行信証』「信巻」の別序において、次のごとく明確に提示している。

「爰に愚禿積の親鸞、諸仏如来の教説に信順して、論家釈家の宗義を披閲し、広く三経の光沢を蒙りて一心の華文を開く、且らく疑問を出して遂に明証を出す。」

これが親鸞のとった真宗学の方法論であり、親鸞はそれを「信巻」以下において展開していくのであるが、それを最も端的に表明したものが、「信巻」末巻の劈頭に説かれている、「聞と曰うは、衆生仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし」という言葉であり、『歎異抄』の後序に、常のおおせとして示された、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ず」という言葉であろう。すなわち親鸞が、「常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらず」という、根本命題を解明するためにとった方法論は、すでに曇鸞において提示せられた、覈求其本―覈らかにその本（衆生における往生の成立根拠）を求めめる―の道に他ならなかったのである。曇鸞が『浄土論註』の下巻において提起した覈求其本という立場は、「何の因縁あつてか、速かに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得と言えるや」という問題を解決するためにとられたものであり、それによって明らかにせられたものが、「阿弥陀如来を増上縁となす」ということであった。故にそれが菩提心の成就という問題に関わるものであることは云うまでもないが、親鸞はその曇鸞によって指教せられた立場を継承し、更にその増上縁を本願力の廻向として解明していったのであり、それが法然の菩提心論を徹底してゆく上において、重要な意義を荷うものであったことを、注意しなければならないであろう。

すでに触れたごとく、法然の菩提心論、四弘誓願を内容とするような大乘の菩提心は、浄土に往生して後に初めて成就するものであり、我々にとっての菩提心は、浄土往生を願う心の他には求められないというものであった。しかしそれと共に、法然には、菩提心を法蔵菩薩の本願の上に見るといふ、今一つの見方があったことが、注意せられるのであり、それは次に引用する『三部経釈』の上に明かされているものである。

「双巻経には、まずあみだほとけの四十八願をとく、のちに願成就をあかせり、その四十八願というのは、法蔵比丘、世自在王仏の御まえにして、菩提心をおこして、諸仏国土、成就衆生の願をたて給う、およそ、諸仏の願というのは、上求菩提、下化衆生の心なり、大乘教にいわく、菩薩願有二種、一上求菩提、二下化衆生也、共



上求菩提本意、為『易濟』度衆生云々、しかれば、ただ本意は下化衆生の願にあり、いま弥陀如来の国土を成就し給うも、衆生を引接せんがためなり、総じていづれのほとけも、成仏已後は、内証外用の功德、濟度利生の誓願、いづれもいづれも、みなふかくして、勝劣ある事なけれども、菩薩の道を行じ給ひし時の、善巧方便のちかひ、みなこれまぢまぢなる事也、弥陀如来は、因位の時、もっぱらわが名号を念ぜんものをむかえんとちかひ給いて、兆載永劫の修行を、衆生に廻向し給う、濁世のわれらが依怙、末代の衆生の出離、これにあらずば、なにおか期せんや。」

これによって見ると、法然の説く浄土の菩提心は、本来法蔵菩薩がその兆載永劫の修行によって成就せられた功德を、名号によって衆生に廻向せられたものであることを意味するものであったことが知られる。名号はもと、如来自らその万徳を否定的に攝取しつつ選択せられたものである。それ故に如来の名号は、衆生における一切の自力の諸行を絶対的に否定することによって、そこに如来の全徳を廻向し成就せられるのである。しかし法然においては、念仏について「彼の仏願に順ずるが故に」と云い、「不廻向の行」と規定したのみであって、彼自身における他力廻向の現証の上に、更にそれを他力廻向の行として積極的に意義付けるといことがなされているわけではなかった。それは善導が、撰論学派から提起せられた唯願無行という別時意の論難に対して、彼自身における深い自内証を、「(南無)阿弥陀仏と云うは、すなわちその行なり」と極めて端的に表明したことに対応するものである。すなわち、下々品の機として自己を見詰めることによりひたすら行証道に生きた善導、法然においては、自らの信念を大胆卒直に表明することに終始し、それを更に論理的に解明し弁証するという必要性を認めなかったのではなからうか。故に信心についても亦、法然においては、主として「念仏往生の信心」として表わされ、それが「他力廻向の信心」であるというこの積極的意義付けは、そこに充分教学的に展開されているとは云い得ない。

親鸞の菩提心論が、曇鸞によって提起せられた要求其本の論理をもって、それを更に展開していったものであることは、すでに触れたところであるが、その場合、極めて重要な意義をもつものが、『教行信証』『信巻』の根本主題をなしている三一問答であろう。

周知のごとく三一問答は、世親の『浄土論』の劈頭に示された、純なる願生心としての一心帰命の信心が、我々愚鈍の衆生の上にかにして成就せられるかを、本願の三信に深く立ち入って、徹底的に究明したものである。故に三一問答の基調をなすものは、愚鈍の衆生の内面的な現実相を深く洞察し、それを実に鋭い言葉でもって表現した善導の三心積、殊に至誠心の徹底において開かれた機の深信にあることは云うまでもない。それは、『歎異抄』の後序に記された言葉で云えば、「そくばくの業をもちける身」という宿業の身の痛みこそ、三一問答の根底にあるものと云うことが出来るであろう。そしてそこに立脚して、「たすけんとおぼしめしたちける本願」の意を、自らの宿業の身の根源に向けて問うていったものが、三信積に他ならない。三信積が極めて深い緊張感をもって展開せられているのは、そこに一心帰命という純なる願生心の成就という一事に己れのすべてを賭けて、宿業の身の根底に働く法蔵菩薩の発願の端的のところに、同時に立とうとする親鸞の宗教的決断が、その底を貫いているがためであり、その限りにおいて三信積それ自体が親鸞による信仰的行為とも云うべき意義をもつものである。

かかる選択本願の最も根源的なところに立とうとする親鸞の信仰的行為を通して見出されたものが、「欲生」と云うは、すなわち是れ、如来諸有の群生を招喚したもうの勅命なり。すなわち真実の信樂をもって、欲生の体とするなり。誠に是れ、大小・凡聖・定散自力の廻向にあらず。故に不廻向と名づくるなり……」ということに他ならなかった。それはまさしく我と汝という実存的な出会いの成就を表わすものに他ならない。我々の上にそのような出会いを開いてくる根源的な力こそ、まさしく選択本願の念仏に他ならないのであるが、親鸞が『教行信証』『行巻』に

おいて、善導の六字釈を承けながら、そこに、「南無の言は帰命なり……ここをもつて帰命は本願招喚の勅命なり、発願廻向と云うは、如来すでに発願して衆生の行を廻施し給うの心なり……」と、更に主体的に内面化された独自の解釈を展開していったのも、如来の欲生心との出会いからして、必然的に生まれてきたものと云うことが出来るであろう。『歎異抄』第一条に示された、「念仏もうさんとおもいたつ心のおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあづけしめたもうなり」という親鸞の感動は、後序に明かされた、「さればそくばくの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」という感動と響き合うのであり、「念仏もうさんとおもいたつ心」は、その実、「たすけんとおぼしめしたちける本願」の働きそのもの、云い換えれば如来による捨身の行に他ならなかったのである。実に、名号が如来自らの捨身の行なるが故に、我々の上にも始めて念仏申さんとおもいたつ心が起るのであり、そこに如来をして捨身せしめた根本原因を自らの内面に見出し、自らの責任において自らの存在を引受けて行く道が開かれるのである。

かくて、親鸞が三一問答によって明らかにした問題は、愚鈍の衆生の上に開かれる一心帰命の願生心は、疑蓋無雜の信樂を体とする如来至心の欲生心が、如来至心の行である名号を通して廻向成就せられた如来の心であり、「如来より賜わりたる信心」が、「往生の信心」としてそれ自体を自証する心であることを表わすことであつたと云うことが出来るであろう。そしてそれは、宿業の身の根源に誕生した法蔵菩薩が、衆生を自己の内なるものとして荷負し、その流転の人生を修行の場所として、そこに無限にアミダの世界を開いてゆこうとする本願の名告りに他ならないと云うことが出来るであろう。実に親鸞にとつての宗教的実存の確立とは、そのような、「如来我となりて我を救いたもう」という最も根源的な出来事を、称名念仏という言葉による宗教的実践を通して、現在の直下に証してゆく身となることを抜きにしてはなかつた。曇鸞が『浄土論』の「世尊我一心」の語を解釈して、「天親菩薩自誓の詞なり」

と云っているのも、教えを聞く身において、「如来我となりて我を救いたもう」というその根源的な出来事が、不斷に確かめられてゆくことが一心の内景に他ならないことを表わそうとするものであったのではなからうか。

周知のごとく、『浄土論』の一心は、「世尊よ我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命し、安楽国に生れんと願じたてまつる」という、自らの上に開かれた信心を、願生心として表明したものであるが、それは同時に、「普ねく諸々の衆生と共に、安楽国に往生せん」という願いを内に孕んだものであった。それは、願生浄土ということとは、我々の現実相である業縁的世界を、それ自身の問題として引受けるところにのみ開かれてくることによるものであることを表わしている。しかしそれは、より根源的には、その願生心を衆生の上に開示する如来の願心そのものが、十方衆生の救いをもって自らの正覚とすることに依るものと云わなければならない。我々の願生心は、凡そ自己にのみ執られて他を願みることのない心が、そのような無私の精神に触れた感動の中から、始めて生まれてくるのである。「仮令身を諸々の苦毒の中に止くとも、我が行は精進にして忍んで終いに悔いざらん」と誓われた法蔵の願心における無私の精神が、我々の中に願生浄土という公けの精神を生み出すのである。親鸞が三一問答の字訓釈において、「欲生はすなわち是れ、願楽覚知の心なり、成作為興の心なり、大悲廻向の心なるが故に、疑蓋雜わることなし」と表わし、金子先生によってその「成作為興の心」が、願作仏心、度衆生心として解釈せられているのも、それを表わすものである。すなわち、「たすけんとおぼしめしたちける本願」を、真に「親鸞一人がためなりけり」と自身の内面に覚知した者は、その本願の促しによって、そこに願作仏心・度衆生心という本願を、自らの主体性そのものとして生きる身と生まれかわってゆくのである。

かくて三一問答において、一心帰命という純なる願生心の内面的意義を解明しおわった親鸞は、そこから菩提心論を展開してゆくのであり、そこに「横超とは、これすなわち、願力廻向の信樂、これを願作仏心という、願作仏心は、

すなわち是れ横の大菩提心なり」という領解が生まれてくるのである。ここに願力廻向の信樂とあるのは、度衆生心（若不生者）を先とする如来の願作仏心（不取正覺）によって開かれた心が、度衆生心を内に包んだ願作仏心として衆生の上に発った心であることを表わすものと領解することが出来るであろう。ここでは願作仏心のみを挙げて、度衆生心について触れられていないが、それが度衆生心を目的とし本質とするものであることはすでに触れたごとくである。そしてそれは、その後引用された曇鸞の『浄土論註』の文、及び後に触れる末巻の願成就の一念の転積、更には「証卷」後半に還相廻向を明かされた下の『浄土論註』の引文を見れば明らかであろう。故にそこに立って見るなら、三一問答は、菩提心論の前提となるものであり、その究極の課題は、願生心が浄土の大菩提心であることを明らかにすることに云って、決して誤りではなからう。

前上、我々の上に発起せられる願生心は、浄土を存在の根源とすることによって開かれた心であり、それ故にまた浄土という眞の宗教的世界をこの生死海に投射し反映してゆく心でもあることについて、極めて粗雑ではあったが、その一端について考察して来た。実に願生心は、如来の願力によって成就せられた心であると共に、如来の本願そのものの成就を表わすものに他ならない。そのことが、『教行信証』「信卷」末巻に、曇鸞の『浄土論註』等の語を依用して展開せられた、願成就の一念の転積の上にも明かされているので、次にそれを通して確めてゆきたいと思う。今ここで必要と思われるその後半の部分を引用すると、次のごとくである。

「(1) 眞実信心はすなわち是れ金剛心なり、金剛心はすなわち是れ願作仏心なり、願作仏心はすなわち是れ度衆生心なり、度衆生心はすなわち是れ衆生を撰取して安養浄土に生ぜしむる心なり、是の心はすなわち是れ大菩提心なり、(2) 是の心はすなわち是れ大慈悲なり、是の心はすなわち是れ無量光明慧に由りて生ずるが故に、願海平等なるが故に発心等し、発心等しきが故に道等し、道等しきが故に大慈悲等し、大慈悲は是れ仏道の正因なるが

故なり。」(引文中の(1)(2)は筆者の挿入)

ここに引用した転釈の中、前半(1)の大菩提心積は、曇鸞の『浄土論註』下巻の善巧撰化章の文に依るものであり、後半(2)の大慈悲心積は、上巻の観行体相章の性功德積の文に依るものである。それは、曇鸞の『浄土論註』においては、前者は衆生の願生心の意味を、後者は法蔵菩薩の本願の意を明らかにしたものであるが、それが今の親鸞の転釈においては、全く一つに統一せられているのである。それは、衆生の上に成就した大菩提心は、如来の大慈悲心を体とするものであり、大慈悲心の廻向成就せる心に他ならないことを表わすものである。そのことは更に、『浄土論註』において、『浄土論』に如来の三種莊嚴は願心莊嚴の世界であると説かれていることを註釈せられた、「因淨なるが故に果も亦淨なり、因無くして他の因有るにはあらざるなり、まさに知るべし」の語を、「信巻」に、「もしは行、もしは信、一事として阿弥陀如来清淨願心の廻向成就したまえるところにあらざること有ること無し、因無くして他の因有るにはあらざるなり」と、衆生の行信道を明らかにするものとして引用し、「証巻」においては、「もしは因、もしは果一事として阿弥陀如来の清淨願心の廻向成就したまえるところにあらざること有ること無し。因淨なるが故に果亦淨なり」と衆生の往生を表わすものとして引用せられていることの上にも見出されるものである。かくのごとく、如来淨土の因果を表わす言葉の中に衆生往生の因果を見出すということは、ひたすら自己の実存の根源に如来の本願を聞思していった親鸞の鋭い択法眼によってのみ始めてなし得たものであり、それによって、法然の菩提心論も、始めて真に明確化され得たのである。

かくて、親鸞はそこに、『観無量寿經』の第八像觀に説かれた、「諸仏如来は是れ法界身なり、一切衆生の心想中に入りたもう、是の故に、汝等心に仏を想する時は、是の心即ち是れ三十二相八十随形好なり、是の心作仏す、是の心是れ仏なり、諸仏正徧智海は心想より生ず…」という文に対する、曇鸞・善導の解釈を引用している。それは、一見

いかにも明恵の『摧邪論』上巻にも説かれた、菩提を体とする浄土は、無漏淨識所變の土であり、淨識すなわち菩提心を正因とするものであると云う聖道門の論理と同一のもののように見られるが、両者は決して同一ではあり得ない。何故なら、今ここで云われる念仏の心は、名号によって廻向せられた他力の信心について云われるものであるのに對し、聖道門のそれは、飽くまでも自己の内なる清淨心として捉えられているものに過ぎないからである。親鸞がこの引用によって表わさんとするものは他力廻向の信心として開かれた願生心の中にのみ、如来の浄土という宗教的世界は信心の内景として見開かれるのであって、願生心を離れて如来の浄土が客觀的乃至は実体的に捉えられるものではないということに於いた。云い換えれば、願生心とは本願によって生じた心であり、本願を生命として本願の根源に向って生きている心であることを表わさんとしたものである。そして、それが何処までも大行としての念仏によってのみ開かれるとするとともに、浄土教の生命があるのである。

#### 四

前上、親鸞の菩提心論について考察してきたが、それは初めにも述べたごとく、いかにして速やかに生死の迷いを離れるかという、実存の根本問題にかかわるものであった。そして、親鸞がそこで求め見出したものは、聖道門においては、飽くまでも生死の迷いを超え離れて生死に随って生きるということが徹底して求められてきたのに対し、寧ろ生死に随いながら生死を超えてゆくという道であり、それが本願力廻向として開かれる横超の菩提心に他ならなかった。故に横超とは、浄土の大菩提心によって開かれる人生觀を表わす、と理解することが出来るであろう。そのことを明らかにしたものが、『教行信証』「信卷」末巻の後半に説かれた、横超斷四流積以下の文であると考えられるから、ここではその点を中心に窺ってゆきたいと思う。

すなわち先に述べたごとく、親鸞は、願成就の一念について、それが浄土の大菩提心であることを、転釈によって明らかにした後、更めて、「横超断四流と言うは」と掲げて、そこに二双四重の教相判釈を展開している。二双四重については、すでに「信巻」本巻にも菩提心論として説かれていたが、ここではそれが明確に教相判釈として示されていることが注意せられる。今それを引用すると、次のごとくである。

「堅超とは、大乘真実之教なり、堅出とは、大乘権方便之教、二乗三乘迂廻之教なり、横超とは、すなわち願成就一実円満之真教、真宗是れなり、亦復横出有り、すなわち三輩九品、定散之教、化土、懈怠、迂廻之善なり、大願清浄の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の頃、速やかに疾く無上正真道を超証す、故に横超と曰うなり。」

この横超の中心は、「願成就一実円満之真教・真宗是れなり」という一句を明らかにすることにあり、それは殊に、「堅超とは、大乘真実之教なり」という立場に対応するものである。すなわち親鸞にとって問題であったのは、大乘真実の教は、いかにして真実の宗教となり得るかということであり、その真宗とは、「大願清浄の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の頃、速やかに疾く無上正真道を超証する」道に他ならない。その問題に対しては、すでに菩提心論において触れたごとく、たとえ堅超を説く大乘真実の教であっても、それが自力聖道の菩提心を根本とする限り、究極的には堅出の立場と何等変わらないものとなって、真に速やかに生死を離れるという人生の根本問題を解決するものではあり得なかつた。親鸞にとっては、この問題を解決するものが、『大無量寿経』、及びそこに説かれた本願成就文に他ならなかつたのであり、ここに我々は、『大無量寿経』に立脚する親鸞の仏教史観が、明確に提示せられているのを見出すことが出来るであろう。すなわち親鸞にとって、『大無量寿経』とは、大乘真実の教を真宗として成就するものであり、本願成就文はそのことを明証する決定的な証言として領解されていたのである。



かくて親鸞は、横超の直道としての真宗の立場を明らかにしおわった後、更にその本願成就の一心の内景として開かれる人生観について次のごとく述べている。

「断と言うは、往相の一心を發起するが故に、生として当に受くべき生無く、趣として更到るべき趣無し、已に六趣、四生の因亡じ、果滅するが故に、すなわち頓に三有の生死を断絶す。故に断と曰うなり、四流とは、すなわち四暴流なり、又生老病死なり。」

これと同じ内容のものは、『尊号真像銘文』に記された、『大無量寿経』悲化段序説の文に対する、次の解説にも見出すことが出来る。

「横截五悪趣、悪趣自然閉というは、横はよこさまという、よこさまというは、如来の本願力を信ずる故に、行者のはからいにあらず、五悪趣を自然にたちすて、四生をはなるるを横という、これを横超というなり」

そしてそれは、『教行信証』「行巻」に示された、次の文と対応するものと考えてよいであろう。

「爾れば、真実の行信を獲る者は、心に歓喜多きが故に、是れを歓喜地と名く。是れを初果に喩うるは、初果の聖者は尚睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず、何に況んや、十方群生海、斯の行信に帰命する者は撰取して捨てたまわず、故に阿弥陀仏と名けたてまつる、是を他力という……」

親鸞によって語られたこれらの言葉は全く驚くべき言葉であり、信ずるということはいかなることかという、宗教における根本問題に対して、実に端的に語り尽した言葉であると云わなければならない。我々は、この親鸞によって確証せられた信心の内景を表わす言葉の上に、積尊のさとのりの宣言である、「生はずでに尽きた、梵行はずでに終った、なすべきことはなしおわった、更にこの「輪廻の」状態にいたることなし。」「わが心の解脱は不動である、これが最後の生である、いまや再有があることがない。」という、あの深い感動に充ちた言葉が、親鸞の言葉として見事

に再現せられているのを見出すことが出来る。「涅槃の真因は、唯信心をもってする」という、親鸞の根本的立場は、或る意味において原始仏教以来伝統せられてきた、仏教の基本的立場を表わすものであるが、親鸞にとつてそれは同時に、涅槃の証果は、すでにして信心の内面に開かれているということをも意味するものであった。それは、信心が全く願力廻向の信樂であるということの上に、始めて成立つものである。

ただし、親鸞において、信心の正因と涅槃の証果は聖道門における自性唯心のごとく、即一的に結びつくものではなく、それは飽くまで即非的に成就するものであった。すなわち、願力廻向の信樂は、内に限りなく自己の罪障性を見る機の深信として、我々の上に成就するものであり、それは往生浄土という自己否定の道を通して、それ自身の眞実性を不斷に証明してゆくものである。故に、親鸞において信心と涅槃の關係は、信心の自覚において、すでに涅槃の証果はその内面に開かれてあると同時に、それは内なる罪障性の自覚を媒介とするものであることにおいて、往生と浄土の關係として、具体的に実証せられてゆくものであるという、即非性において成立するものであった。親鸞が、曇鸞や善導の教えに依つて、願生心が得生者の情であること、或いは往生浄土の本質的意味が無生の生にあることを明らかにしたのも、それを表わすものに他ならないが、「正定聚に住するが故に必らず滅度に至る」という、親鸞における不動の確信が、何よりもそれをよく物語っている。何故なら、正定聚と滅度は、成仏について、それが確定した位と、まさしくそれが成就した位を表わすものであって、位としては直ちに同一であるとは云い得ないものであるが、それが信心の自覚においては、必至滅度は正定聚の内容として現行的に見出されてくるのである。すなわち、住正定聚の身に感知せられる喜びは、疑うことの出来ない必至滅度という人生への見究めであり、必至滅度ということは、その信心の喜びが往生の歩みを通して深められ確かめられてゆくことに他ならない。その意味において、滅度は、すでに住正定聚の身の上に、必至という信心の喜びとして現前しているのであり、『教行信証』を始めとす

る親鸞の数多くの著述には、そのことが随所に釈明せられていることは、周知のところである。

親鸞が、先の「断四流」の釈を受けて、「弟子とは、釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり、斯の信行に由りて、必らず大涅槃を超証すべきが故に、真の仏弟子と曰う」と、真の仏弟子について明らかにし、経釈をもってそれを証明した後、更に次のごとく、その金剛心の行人に開かれる信境を述べているのも、それをよく表わしている。

「真に知んぬ、弥勒大士は、等覚の金剛心を窮むるが故に、龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし、念仏の衆生は、横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す、故に便同と曰うなり、しかのみならず、金剛心を獲る者は、すなわち草提と等しく、すなわち喜・悟・信の忍を獲得すべし、是れすなわち、往相廻向の真心徹到するが故に、不可思議の本誓に籍るが故なり。」

ここには、必定の菩薩とも云われ、金剛心の行人とも云われる念仏者にとって、臨終はまさしく大涅槃を超証する境位として、現在のこの身に確かに領かれ、受止められていることが、深い感動をもって示されている。信仰が安心として表わされるのも、信仰はそのような安心感として成立するものであるからであり、生死を出離するというのも、具体的には、かかる信境が開かれることに他ならないであろう。『愚禿鈔』（上巻）において、

「真実浄信心は内因なり、摂取不捨は外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり、すなわち正定聚之数に入る。文

即得往生は、後念即生なり、即時入必定に入る。文 又必定の菩薩と名くるなり。文

他力金剛心なりと、応に知るべし。

便ち弥勒菩薩に同じ、自力金剛心也と、応に知るべし、『大経』には次如弥勒と云へり。文」

と示されているのは、それを現在の一念の内景として更に明確化せられ徹底されたものであり、親鸞にとりて真の意

味で問わるべき臨終とは、「信に死して願に生きる」、その端的のところに捉えられていたことを知らなければならぬ。

親鸞は今曾我先生によって「信に死して願に生きる」と表わされた金剛心の行人について、便同弥勒と韋提等同という二面から語っている。便同弥勒という立論の背景には、この言葉が、善鸞事件を契機として、その後の御消息等によく表われてくることから、そこに親鸞における信仰の内面化と、使命感への展開が読み取られると云われているが、そこには当時の聖道門仏教に対する真宗の独自性が表明されていることを注意すべきであろう。すなわち、堅固不動であり、最も明利であることにおいて菩薩の小心とも、亦、菩薩の最後心とも云われる、等寛の金剛心を窮めた弥勒は、自力聖道門の菩提心に生きる者にとっては、まさにそれが実現せられた理想像を表わす象徴的な存在に他ならなかった。そして弥勒が将来釈尊に代って出現するという信仰は、偉大なる人類の教主である釈尊を失った仏弟子達にとって、無仏の世という危機感の中で深められ、その出現が久しく待望せられてきたことは、仏教の歴史がよく物語っているところである。実に、中国、日本を通じて、弥勒の兜率信仰と阿弥陀の西方信仰の優劣は、絶えず問われてきたところであり、親鸞の当時においても、明恵・解脱等は弥勒兜率信仰の熱烈な信奉者であり、そこに立脚して浄土教を批判したものであったことは周知のごとくである。故に今、親鸞が便同弥勒を語るところには、仏教において長い間、問われてきた歴史的課題に対して答えるという意味が孕まれていたことを、注意しなければならぬであろう。しかもその答えは、単に聖道門仏教の理想像である弥勒と、念仏者とは同じ位置にあるものであることを語るだけに留るものではなく、五十六億七千万年の後、無上覚位を開く弥勒よりも、臨終一念の夕を限りとして大般涅槃を超証する念仏者の歓びは遙かに深いものであることを、暗に表明するものである。そのことは、『正像末和讃』において、「五十六億七千万、弥勒菩薩はとしをへん、まことの信心うるひとは、このたびざとりをひらくべし」と

歌われていることによつて、より明白となる。実に驚くべき自信に充ちた発言であると云わなければならぬ。親鸞にとつて、その自信は、正定聚に住するが故に必らず滅度に至ることを誓われたアミダの本願に基づくものであるが、それはただアミダの本願に誓われているということではなく、信心の自覚において現証せられたことに因るものであった。すなわちそれは、「横超の金剛心を窮むる」ことによつて、そこに自ずから開かれてくる自信に他ならなかつたのである。

親鸞の著述には、金剛心という言葉が至る処に用いられており、いかに親鸞がこの言葉を重視したかが知られるが、浄土教の祖師において、この言葉を用いそれを最も重視したのは善導である。『観経疏』（玄義分）の劈頭には、「共に金剛の志を発して、横に四流を超断せよ」と説かれ、「正しく金剛心を受けて一念に相応して後に、果徳涅槃する者に帰命す」とも語られている。善導にとつて、その金剛心は、まさしく如来の真心が徹到したところに開かれる深心を指すものであり、親鸞にとつて、それが浄土教の云わば命根として領受されていたことは、「化身土巻」本巻に、「今、三経を案ずるに、皆金剛の真心を以つて最要とせり」と表わされていることによつても知られる。これは見方によれば、『選択集』末尾に記された、「凡そ三経の意を案ずるに、諸行の中に念仏を選択して以つて旨帰と為す」という文に対応するものと云えよう。その金剛の真心という言葉こそ、親鸞において、宗教的実存の確立を表明するのに、最もふさわしい言葉であつたと云うべきであらう。その意味において、「信巻」本巻に、縁理・縁事の四弘誓願を説いて、仏道における菩提心の重要性を強調した源信の『住生要集』の文を引用し金剛堅固の菩提心によつて開かれる人生観について明らかにしていることは、注意されてよい。

「入法界品に言く、…菩提心の不可壞の法薬を得れば、一切の煩惱・諸魔・怨敵の壞する能わざる所なり。…菩提心の住水宝珠を得れば、生死海に入りて沈没せず、譬えば金剛は百千劫において水中に処して乱壞せず、亦異

変無きがごとし、菩提の心も亦是の如し：」

すなわち、親鸞にとって、常に貧・瞋二河の相をもって表われるこの生死海は、もはや単に流転の世界であることに留まらず、それは横超の金剛心が窮められ証明せられてゆく世界に他ならなかったのであり、聖道門の人々のごとく、浄土を成仏の爲の修行の場所とするものは異って、生死海そのものを唯一絶対の修行の場所として再発見して創造してゆくことこそ必要とせられたのである。故にもし敢えて云うことが許されるとすれば、親鸞にとってこの人生は、弥勒にとっての五十六億七千万年と匹敵する程の重さをもって受止められていたのであると云っても、よいのではなからうか。

親鸞はかくて、便同弥勒という立論をもって、聖道門仏教からの批判に対して応答すると共に、念仏者に対しても、人生の尊厳性に対する深い自覚を促し求めていることを知らなければならぬであろう。そして親鸞は、その便同弥勒に引続いて、韋提希と等しく三忍を得ることを示しているが、それは聖者の代表としての弥勒に対し、実業の凡夫としての韋提希の証りを語ることによって、誓願一仏乗としての真宗の立場を明らかにしようとしてせられたものであったのであろうか。或いは、生涯実業の凡夫として生き続ける、そこにそのまま大乘菩薩道が実現せられてゆく道のあることを表わそうとせられたものであろうか。

## あとがき

以上、親鸞教学において、極めて重要な問題でありながら、亦それだけに極めて難しい問題でもある菩提心論について、主として教相判釈の立場から考察してきた。そこには尚、幾多の問題が残されていることと思うが、『教行信証』「信巻」、或いは『愚禿鈔』において展開せられた親鸞の菩提心論は、恐らく次の『高僧和讃』天親章の一首に

要約せられるものと云ってよいであろう。

信心すなはち一心なり 一心すなはち金剛心

金剛心は菩提心 この心すなはち他力なり

この一首の和讃には、『大無量寿経』(信心)、天親(二心)、曇鸞(菩提心)、善導(金剛心)という、他力真宗の伝統が窺われるが、親鸞はその伝統を踏まえながら、飽くまでも自己自身の実存を通して、菩提心の問題を徹底的に解明していったのであり、法然から与えられ、聖道門の側からも応答を促された仏教における歴史的課題に応えてゆく中で、「横超とは、すなわち願成就一実円満之真教、真宗是れなり」という立場を、真に獲得することが出来たのである。それが法然による浄土宗独立という歴史的事業を継承し、更にそれを展開せしめていった、親鸞による立教開宗の意義に他ならなかったのである。

実に親鸞にとって、立教開宗とは、『大無量寿経』に、仏陀の出世本懐として説き明かされた本願成就文に立って、そこに無限に正定聚不退転の道を切り拓いてゆくということの他にはなかった。そしてその限りなく深く重い感動を表わしたものが、愚禿釈親鸞という名告りであった。釈とは仏弟子の自覚を表明する言葉であり、それはまさに「金剛心の行人」という使命に生きる純粹主体の上に与えられた法名である。今日、立教開宗の意義が深く問われている中で、我々に求められているものは、一人々々が仏弟子の自覚において、この矛盾と波瀾に充ちた人生を真に生きること、その一点にあると云わなければならないのであろう。かくて浄土の大菩提心論は結帛するところ、『歎異抄』第七条に示された次のような人生観の確立を指教するものに他ならないと云ってよいのでなからうか。

「念仏者は無碍の一道なり、そのいわれいかんとならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし、罪惡も業報を感ずることあたわず、諸善も及ぶことなき故なりと云々。」