

信樂と仏性

—『教行信証』信樂積における『涅槃經』の文の意義—

三 明 智 彰

一

私は「信樂と仏性」という題で発表したいと思います。『教行信証』の「信卷」信樂積には、『涅槃經』の文が三文引かれています。それらはどのような意義を持っているかということを親鸞の仏性論の側面から考えたいのであります。

きょうは、学部の学生諸君も多く参加していますから、ふだんの教室における講義のように、学生諸君にも聞いて大体理解いただけることを目指してお話したいと思います。したがって、すでに久しく『教行信証』の学びを進めておられるような方々には、大分くどくどしい印象をお与えることになるかも知れません。また、論文としてすでに発表致しましたものと重複する事柄も多く出てまいります。それは、この問題を学生諸君にも十分に理解して頂きたいからでありますので、どうぞお許し頂きますようお願いいたします。

まず、題に掲げました「信樂」とはいかなるものでしょうか。これは、『大無量壽經』の第十八願の本願の文にあ

る言葉であります。すなわち、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずんば、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんを除く。
(真宗聖典一八)^①

とあり、信樂は、「至心・信樂・欲生」という三心の中の一つです。親鸞は総じてこの三心は眞實信心であるが、三心の中でも別して信樂こそは、眞實の信心であるとされました。その本願の三心の内容と意義を詳しく考察し顕わされたのが『教行信証』に於ては「信巻」であります。「信巻」の中ほどに、「三心一心の問答」があります。その問答は、二つに分れ、第一問答を「字訓釈」、第二問答を「仏意釈」と申します。「字訓釈」は、

問う、如来の本願、すでに至心・信樂・欲生の誓いを発したまえり。何を以てのゆえに、論主「一心」と言うや。

(真宗聖典二二三)

と、本願には至心・信樂・欲生の三心が誓われているのに、『浄土論』の初めに「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」と天親菩薩が「一心」と言われたのは何故なのかと問い、その意義を三心それぞれの字訓、つまり、字の意味を明らかにすることを通して顕わしているのであります。

第二問答の方は、論主天親が三心を一心された理は然るべしと雖も愚悪の衆生のために阿弥陀如来が三心の願を發されたの何故なのかということがさらに問われるわけです。それに対して「仏意測り難し、然りと雖も竊にこの心を推するに」(真宗聖典二二五)といて、その三心の願を發された仏陀の意を推求するという形で明らかにして行くのが「仏意釈」であります。その「仏意釈」は、「至心釈」・「信樂釈」・「欲生釈」という三つの段落になっています。今日私が特に中心に取り上げたいのは、その「仏意釈」の中の「信樂釈」であります。

「信樂釈」を見ますと、まず、親鸞自身の解釈が示されています。

次に「信樂」というのは、すなわちこれ如来の満足大悲・円融無碍の信心海なり。このゆえに疑蓋間雜あることな

し、かるがゆえに「信樂」と名づく。すなわち利他回向の至心をもって、信樂の体とするなり。しかるに無始より已來、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂なし。法爾として眞實の信樂なし。ここをもって無上功德、値遇しがたく、最勝の淨信、獲得しがたし。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常によく善心を汚し、瞋憎の心常によく法財を焼く。急作急修して頭燃を灸うがごとくすれども、すべて「雜毒・雜修の善」と名づく。また「虚仮・諂偽の行」と名づく。「眞實の業」と名づけざるなり。この虚仮・雜毒の善をもって、無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり。何をもってのゆえに、正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雜わることなきに由ってなり。この心はすなわち如来大悲心なるがゆえに、必ず報土の正定の因と成る。如来、苦惱の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信をもって諸有海に回施したまえり。これを「利他眞實の信心」と名づく。

（眞宗聖典二二七〜八）

と。信樂は、「すなわちこれ如来の満足大悲・円融無碍の信心海なり」と示され、続いて、衆生の清淨眞實の信樂のないありさまが徹底的に示されています。衆生が作すどのような善も行も「雜毒・雜修の善」、「虚仮・諂偽の行」であり、このような「虚仮雜毒の善」を以て淨土すなわち「無量光明土」に生まれようとしても絶対に不可能である。「是れ必ず不可なり」と言われます。その理由は、「正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雜わることなきに由って」である。その無量光明土は阿弥陀如来が「菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雜わることなきに由って」建立された。故に衆生のはからいを以て淨土に生まれることは全く不可能である。「この心はすなわち如来大悲心なるがゆえに、必ず報土の正定の因と成る」と、極楽淨土の因が如来の大悲心であるということ。そして、如来の大悲心によって建立された淨土には、如来の大悲心を頂くことによってのみ生ずることを得るということであると思えます。いま、頂くと申しましたけれども、それは、如来からの回施を蒙るということです。それが「如来、苦惱の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信をもって諸有海に回

施したまえり」と、如来の回施したまえる信心であると明示され、その如来の回施したまえる如来の御心によって、真実の浄土に生まれることを得ると示されているわけであります。この文の意を、親鸞はさらに「本願信心の願成就の文」と見出しをされて、『大経』の本願成就文の前半の文、

『経』に言わく、諸有の衆生、その名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん、と。已上

(真宗聖典二二八)

と、そして『無量寿如来会』の「本願成就文」が示されます。それに続いて、今日問題にしたいところの『涅槃経』の文が示され、さらに『華嚴経』の文が引かれて、おわりに『浄土論註』の文が引かれています。

これらの文は、親鸞が御自釈に示しました信樂を明らかにするために引かれたものであるに相違ありません。それでは、この信樂のいかなることを『涅槃経』や『華嚴経』の引文が明らかにしているのでしょうか。それを文に当てて具体的に確かめて行かなければならないのではないかと思いです。まことの信心によって一切衆生は平等に仏陀になる、その「涅槃の真因は唯信心を以てす」(真宗聖典二二三)と言われる信心のいかなることを、特に『涅槃経』の三文が示しているのかということを考えたいのであります。

その信樂釈における『涅槃経』の第一文は、「師子吼菩薩品」の文です。

善男子、大慈大悲を名づけて「仏性」とす。何を名づけてのゆえに。大慈大悲は常に菩薩に随うこと影の形に随うがごとし。一切衆生畢に定んで当に大慈大悲を得べし。このゆえに説きて「一切衆生悉有仏性」と言えるなり。

大慈大悲は名づけて「仏性」とす。「仏性」は名づけて「如来」とす。大喜大捨を名づけて「仏性」とす。何を名づけてのゆえに、菩薩摩訶薩は、もし二十五有に能わず、すなわち阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。もろもろの衆生畢に當に得べきをもつてのゆえに。このゆえに説きて「一切衆生悉有仏性」と言えるなり。大喜大捨はすなわちこれ仏性なり、仏性はすなわちこれ如来なり。

(真宗聖典二二九)

と、大慈・大悲・大喜・大捨を仏性と名づけると示されています。これら慈・悲・喜・捨の四つをあわせて四無量心といわれますが、これは、「菩薩の行を行じたまいし時」の如来の因位法蔵菩薩の永劫修行の心根を示しているのではありません。

そして次が、大信心仏性の文です。

仏性は「大信心」と名づく。何をもつての故に。信心をもつてのゆえに。菩薩摩訶薩はすなわちよく檀波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足せり、一切衆生は畢に定んで当に大信心を得べきをもつての故に。このゆえに説きて「一切衆生悉有仏性」と言えるなり。大信心はすなわちこれ仏性なり。仏性はすなわちこれ如来なり。(真宗聖典二二九)と述べられています。そして、続いて、

仏性は「一子地」と名づく。何をもつてのゆえに、一子地の因縁をもつてのゆえに菩薩はすなわち一切衆生において平等心を得たり。一切衆生は畢に定んで当に一子地を得べきがゆえに、このゆえに説きて、「一切衆生悉有仏性」と言えるなり。一子地はすなわちこれ仏性なり。仏性はすなわちこれ如来なり、と。已上 (同上)と、一子地が仏性であると示されています。

以上の「師子吼菩薩品」から引かれた第一文に続いて、第二文は、さらに「迦葉菩薩品」が引かれています。すなわち、

また言わく、あるいは阿耨多羅三藐三菩提を説くに、信心を因とす。これ菩提の因、また無量なりといえども、もし信心を説けば、すなわちすでに摂尽しぬ、と。已上 (同上)

無上菩提の因は信心である。それに一切は摂まる。つまり、大般涅槃の因は唯信心であるということはこの文は示すわけです。第三文は、

また言わく、信にまた二種あり。一つには聞より生ず、二つには思より生ず。この人の信心、聞より生じて思よ

り生ぜざる、このゆえに名づけて「信不具足」とす。また二種あり。一つには道ありと信ず、二つには得者を信ず。この人の信心、ただ道ありと信じて、すべて得道の人ありと信ぜざらん、これを名づけて「信不具足」とす、といえり。已上抄出

(真宗聖典二三〇)

と、まことの信心でないありかたである信不具足が示され、これによって、逆にまことの信心を反映するわけです。それに二つのありかたが示されています。まず、聞くだけで思わない人は信不具足であると説かれます。思うとはあれこれと思いはからうということではありません。教法の宗致、本願の生起の根源と成就をしっかりと自己自身に引きあてておもんみるということでもあります。このことによってまことの信心は、聞と思のそなわった信心であることが明らかになります。また、信不具足は「ただ道ありと信じて、すべて得道の人ありと信ぜざらん」と言われています。「道」は修行実践、またさとりということですが、そのような道があることは信ずるが、全く得道の人がいるということを全く信じないありかたです。つまり、善知識との出遇いのない信心であります。まことの信心は「道ありと信じ」、「得道の人ありと信」ずる信心である。信心が発起するということは、ただ徒らに、偶然に起こってくるというものではない。必ず「よきひと」との出遇いがなければならぬということなのであります。これらは親鸞がとくに実際に経験されたことでありましょう。

一一

以上、「信楽釈」の『涅槃經』の三文についてあらあらと申しましたけれども、ここで、たびたび繰り返し出てくる「仏性」ということばはどのような意味なのかを考えておきたいと思えます。これを漠然としたままで『教行信証』における『涅槃經』の文についていくら申し上げても何も明らかにはならないと思うからです。

この問題は、すでに、論文として発表したことですが、仏性という如来蔵であるとか成仏の可能性であるとか仏

陀の本質であるとか自性清浄心であるとか、いろいろの説があります。それはもともと『涅槃經』自体が多くのことを仏性であると言っているという点もありますし、『涅槃經』を受容しながら展開した仏教教学の歴史というものがあります。例えばころみに仏教辞典を引いてみれば、多くの説明が出てくるわけがあります。『涅槃經』は、全仏教共通の經典としてさまざまな読み方がされてきました。仏性ということ如来蔵ということで以て読むと如来蔵系の思想の読み方になるわけです。また、正因・了因・縁因という三因仏性説は天台の教学によるものであります。従来は、それらを以て『教行信証』の仏性論を解釈することがありました。しかし、そのような定義に基づいて『教行信証』の仏性というものを見て行くとあやまることがあると思います。

そもそも親鸞教学の基点は、親鸞二十九歳の時の法然との値遇にあります。親鸞自身は「建仁辛の酉、雑行を棄てて本願に帰す」と記されました。その内容は、仏教の学びの姿勢が大きく転換したということです。単なる知的理解や、形而上学的思弁とか、修行を全うすべき精神力というものによって悟りを得るという立場から親鸞自身は大きく転換を遂げたわけであります。親鸞はそれら聖道門の教学とはっきり決別したということはどうしても忘れることは出来ません。従って、親鸞がどのような意味で仏性という言葉を用いておられるかということは、『教行信証』や親鸞の著作を具体的に当たりながら考察することがなければならぬわけです。

『涅槃經』は『教行信証』に三十三回引用されています。その回数には『大無量壽經』に次ぐものです。またその分量は、『教行信証』全体の三分の一以上を占めています。その中から私は仏性とは何かということ、仏性とは何かである。または何々は仏性であるという形で明確に示す文を探して次の八つの文を挙げることができました。

- ① 一乗は名づけて仏性とす。この義を以てのゆえに、我「一切衆生悉有仏性」と説くなり。一切衆生ことごとく一乗あり、無明覆えるを以てのゆえに見ることを得ること能わず、と。〔行巻〕一乗釈・真宗聖典一九七
- ② 眞実はずなわちこれ仏性なり。仏性はすなわちこれ眞実なりと。〔信巻〕至心釈・真宗聖典二二七

③ 大慈大悲は名づけて「仏性」とす。仏性は名づけて「如来」とす。……(中略)……大喜大捨はすなわちこれ
仏性なり、仏性はすなわちこれ如来なり。……(中略)……大信心はすなわちこれ仏性なり。仏性はすなわち
これ如来なり。……(中略)……一子地はすなわちこれ仏性なり、仏性はすなわちこれ如来なり。

(信樂釈・真宗聖典二二九・「中略」筆者)

④ 涅槃はすなわちこれ無尽なり。無尽はすなわちこれ仏性なり。仏性はすなわちこれ決定なり。決定はすなわち
これ阿耨多羅三藐三菩提なり。

(「真仏土巻」・真宗聖典三〇四)

⑤ 仏性は無為なり、このゆえに常とす。虚空はすなわちこれ仏性なり、仏性はすなわちこれ如来なり、(同上)
般若波羅蜜より大涅槃を出だす。猶醍醐の如し。醍醐と言うは仏性に喩う。仏性は、すなわちこれ如来なり。

(同・三〇五)

⑦ 如来はこれ凡夫・声聞・縁覚・菩薩に非ず、これを仏性と名づく。如来は身心智慧、無量無辺阿僧祇の土に遍
満したまうに、障碍するところなし、これを虚空と名づく。

(同・三〇七)

⑧ 一切覚者を名づけて仏性とす。

(同・三一一)

まず、①は「行巻」一乗海釈の「一乗」の釈の中に出てくる文です。「一乗は名づけて仏性とす」と言われています。
②は「信巻」至心釈にある文で、真実と仏性が、必要十分条件的に同じものであるとされています。そして、③は
上にも触れました信樂釈所引の「師子吼菩薩品」の文です。ここでは、大慈大悲・大喜大捨・大信心・一子地そして
如来が仏性であるとされています。④は涅槃・無尽・決定・阿耨多羅三藐三菩提と一連のこととして仏性が示されて
います。⑤には、仏性は無為・常住・虚空・如来であると示されています。⑥は、大涅槃は「服するもの衆病みな除
くる」という醍醐の如くであり、その醍醐は仏性に喩えられるとあります。⑦には、凡夫・声聞・縁覚・菩薩とは異
なる如来のありかたを仏性と示されています。そして、⑧には、「一切覚者」が仏性であると示されています。

以上のように一乘・真実・大慈大悲・大喜大捨・大信心・一子地・如来・一切覚者が、「すなわちこれ仏性なり」とか「仏性と名づく」との形で示されているのであります。これらによって考えますと、仏性が成仏の可能性であるというような定義はここではあてはまらないということがお分りいただけると思います。たとえば、一切覚者とは仏陀のことであって、成仏の可能性というのでは不適切でありましょう。また、虚空が仏性であるという言い方は、自性清浄心ということでは捉えきることの出来ないものであります。

『教行信証』における仏性について、「こは因の仏性である。こは果の仏性である」という具合に、場合に依りて仏性に因と果を分けて、それをあてはめて解釈することはよく行なわれています。それはそれで一つの方法でありましょうが、私は、仏性に因・果に分けて当てはめるのは、あとからの解釈法であって、親鸞が仏性ということを用いたのにはもっと積極的意図があったのではないか、それを明らかにしたいと私は思うのです。『教行信証』の文脈に於ける仏性の種々の意味を総合して示すような、あるいは根源的に統一するような定義ができないだろうかということを求めました。そして、そのことの手がかりになったのが、「真仏土卷」に引かれた『浄土論註』の性功德の文でありました。

この性功德の文は、浄土の性は何かということを示すものであります。

性はこれ本の義なり。言うところは、これ、浄土は法性に随順して法本に乖かず、事、『華嚴経』の宝王如来の性起の義に同じ。また、言うところは、積習して性を成す。法蔵菩薩を指す。諸の波羅蜜を集めて、積習して成ぜるところなり。また性と言うは、これ、聖種性なり。序めに法蔵菩薩、世自在王仏の所にして無生忍を悟る。その時の位を聖種性と名づく。この性の中にして四十八の大願を発して、この土を修起したまえり。すなわち安楽浄土と曰う。これかの因の所得なり。果の中に因を説く。かるがゆえに名づけて性とす。また、性と云うは、これ必然の義なり、不改の義なり。海の性一味にして、衆流入るもの必ず一味となって、海の味、彼に随いて改

まらざるがごとしとなり。また、人身の性不浄なるがゆえに種種の妙好色香味、身に入りぬれば、みな不浄となるがごとし。安楽浄土は、もろもろの往生の者、不浄の色なし、不浄の心なし、畢竟じてみな清浄平等無為法身を得しむ。安楽国土、清浄の性成就したまえるをもつてのゆえなり。

(真宗聖典三一四)

と言われています。「性」とはいくつもの意味がある言葉です。原因という意味もありますし、それ自体ということを示す時もあります。また、家系を示す時も、さらには位を示す時もあります。天台智顛も淨影寺慧遠も性の義の定義をしています。彼等に先立ってこのように曇鸞大師は、「本の義」・「積習して性を成ずる義」・「聖種性」・「必然不改の義」という性の四つのいわれによって浄土の性を示したわけです。浄土は、無生忍を悟った聖種性の位にある法蔵菩薩が、永劫修行に於て積習して性を成じた清浄なる国土であり、すべてそこに入るものを必ず清浄にし、しかも国土の清浄であることは決して変化しないと。ここに「必然」とは、必ず然らしむ。必ずそのようにするということです。「不改」は、変化しないということです。曇鸞は、海にもろもろの川の流れが入れば必ず塩味になり、海の塩味は変わらないということ、また、人の身体は不浄であって、それにさまざまのすぐれたよい色や香をもつ美しいものが入れれば必ず不浄になり、しかも人の身体の不浄性は変らないということを譬喩として「必然不改の義」を示しました。法蔵菩薩の永劫修行によって建立された浄土は清浄を性とせる世界である。そのもとには、「本の義」として大悲心があると頭わしたのであります。

曇鸞は、性の四義を示した後に、「正道大慈悲出世善根生」という『願生偈』の言葉を給してもう一度解説されています。親鸞は、それを「真仏土巻」に引いて、

「正道の大道大慈悲は、出世の善根より生ず」というは、平等の大道なり。平等の道を名づけて正道とする所以は、平等は是れ諸法の体相なり。諸法平等なるをもつてのゆえに発心等し。発心等しきがゆえに道等し。道等しきがゆえに大慈悲等し。大慈悲はこれ仏道の正因なるが故に、「正道大慈悲」と言えり。慈悲に三縁あり。一つに

は衆生縁、これ小悲なり。一つには法縁、これ中悲なり。三つには無縁、これ大悲なり。(真宗聖典三一四〇五)と示しています。「正道の大道大慈悲は出世の善根より生ず」と五字の句作りを変えてまでして親鸞は偈の文に「大道」ということばを入れました。これは「平等の大道」と連関し、浄土莊嚴の因にまで溯って、それが実行を伴う無縁の大慈悲であるということを示すものでありましょう。その文には続いて、

大悲はすなわちこれ出世の善なり。安楽浄土はこの大悲より生ぜるがゆえなればなり。かるがゆえにこの大悲を謂いて浄土の根とす。故に「出世善根生」と曰うなりと。
(真宗聖典三一四〇五)

と、浄土の性は大悲であるということが示されています。この大悲は、ただ「本」というだけでなくて、「本」はそのまま実行を伴い、因もプロセスも果も大悲である。大悲が浄土の根である。根も幹も枝も葉も実も大悲であるという具合に示されたわけがあります。「本の義」として述べられた「宝王如来の性起の義」とは、『華嚴經』の「如来性起品」に示された義を指します。「如来性起」とは、如来の出現ということですが。如来はなぜこの世に生まれて来るかというと、如来出現の理由を明すのが「如来性起の義」であります。それは、まさしく如来の大悲に外なりません。このことは、従来あまり明確ではありませんでした。しかし、直に『華嚴經』を読誦すれば御領解頂けることと思えます。ともかく、「真仏土巻」の『論註』性功德の文に於て、真の浄土の性は、活動的大悲であることが示されているわけです。それは、同じく「真仏土巻」にある『涅槃經』における「仏性」を意味します。仏身と仏土は別ものではないからです。そしてさらには、『教行信証』全体の仏性の意味も活動的大悲であると見ることが出来ます。それは順次あてはめて検証することが出来ます。活動的大悲とは、因も果もプロセスも大悲であるということです。親鸞の仏性論について、聖道諸宗の教学や辞書的定義によりかかって、如来蔵や正・了・縁の三因仏性や自性住・引出・至得果の三仏性を以て解釈するのはやめて、このように親鸞の思想文脈から、親鸞が仏性をどのように見たのかを考えて行くことが極めて大事なことはないかと思えます。

それで、その活動的大悲とはどういうことかと言えば、それはまさしく本願のことであります。「如来、菩薩の行を行じたまいし時」という本願とそれ自体の展開たる永劫修行とその成就の教・行・信・証の四法と酬報せる浄土を指して、それら全体を挙げて活動的大悲であり、すなわち「仏性」であると私は思います。

したがって、本願と仏性が別のものであるかの如く捉えられがちだったことも事実ですが、決して本願に基づく親鸞の教学と仏性ということは相容れないものではない。かえって仏性は、その教学の中核的事項であると私は強く申し上げます。

三

ここでもう一度「信巻」の信染釈にもどって頂きたいと思えます。そこに引かれた『涅槃経』の第一文は、「師子吼菩薩品」からの文でありました。まず、

善男子、大慈大悲を名づけて「仏性」とす。何をもつてのゆえに。大慈大悲は常に菩薩に随うこと影の形に随うがごとし。

(真宗聖典二二九)

とあります。大慈大悲は先程申しました如来の無縁の大慈悲です。その大慈大悲は、常に菩薩に随う。その様子が、「影の形に随うが如し」と示されております。たとえば物や人で申しますと、影のない物、影のない人というのはありません。存在と影とは相離れないものでありましょう。その菩薩に常に影のようにつき随い、添っているのが大慈大悲であるとまず示されております。

そのことに関連しまして、親鸞の『大槃涅槃経要文』に注意したいと思えます。これは恐らくは、親鸞が『教行信証』を執筆する過程に於て、『涅槃経』の文を整理・抄出された要文集で、現代の言葉で言うところのノートであります。

その中を読んで参りますと、今の「大慈大悲は影の形に随うがごとし」ということと、極めて近い表現がでておりま

す。これは、

久しく世間に於て解脱を得たり、楽んで生死に処することは慈悲の故なり、天身及び人身を現すと雖も、慈悲隨逐すること犢子ごうしの如し、如来は即ち是れ衆の母なり、慈心は即ち是れ小犢子なり。

『大般涅槃要文』・親全六一―一八三

とあります。如来は解脱を得ても、楽んで生死、迷いの中におられるのは慈悲の故である。天の神々の姿をとったり、或いは、人の身体を以て生死の中に現われたりするけれども、それには慈悲が常につき随っているのだ。それは、まるで犢子がずっとついてくるような様子であるということがでております。「如来は即ち是れ衆の母なり、慈心は即ち是れ小犢子なり。」と。母親の牛に犢子がつねにつき随うように、そういう具合に如来に慈悲が常につき随うのだ。こういうようなことが出ております。如来の応現の身と慈悲との関わりをこのように示しているわけでありませぬ。同様の趣旨で、菩薩という存在に常に大慈大悲が付き随っているというようなことがここに示されているわけですね。それでこの菩薩というのをどのようにとらえるかということも、いくつかの説がございませうが、私は、やはり信楽積の御自釈、親鸞自身の文に、

正しく如来、菩薩の行を行じたまひし時

(真宗聖典二二八)

と示されたその菩薩、すなわち、法蔵菩薩を指すという具合に読んで参りたいと思ひます。慈悲が随逐する菩薩とは、如来の応現の身であるからです。

そして、その後、

一切衆生畢に定んで当に大慈大悲を得べし。このゆえに説きて「一切衆生悉有仏性」と言えるなり。

(真宗聖典二二九)

と。「一切衆生は畢に定んで当に大慈大悲を得べし」と、こういう具合に出ております。実は、この言葉がさらに大

喜大捨におきましても「畢に当に得べきをもつての故に」そういう具合に出ておりますし、それから大信心の所におきましても「一切衆生は畢に定んで当に大信心を得べきをもつての故に」という具合に出てまいります。「畢定当得」ですね。細かいことで脇にそれますが、この「畢」の字は、親鸞がどのテキストを読んでいたかを考えるポイントになろうと思います。『涅槃經』には北本・南本とございますけれども、親鸞が何の本を読んでいたかについて、この「畢」の字に注目したら良いと思います。^④

元へ戻りまして、信楽釈所引『涅槃經』の文に、まず大慈悲が仏性である。そして一切衆生はその大慈大悲を畢定してまさに得べしという意味で、「一切衆生悉有仏性」と示されています。それから次に大喜大捨の文に、菩薩摩訶薩は、もし二十五有に能わず、則ち阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。

(親鸞聖人真蹟集成一—二〇六)

と親鸞は書いています。専修寺本や西本願寺本では、「ば」の字を補って、「若し二十五有に能わずば、阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず」とあります。それは丁寧な読み方だと思えますが、意味的には違いはありません。ところで、普通読まれている『涅槃經』には「不能捨二十五有」とあります。それは「菩薩摩訶薩は若し二十五有を捨つること能わずば阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず」と読まれるわけです。二十五有というのは迷いの境界であります。菩薩摩訶薩が迷いの境界を捨てるのが出来なければ、阿耨多羅三藐三菩提を得ることは出来ない。そういう具合にあるのが『涅槃經』の方であります。ところが『教行信証』では、その「捨」の字がありません。それは何故なのかということが常に議論になります。これについては、すでに、金子大栄先生が『教行信証講義』におきまして、捨てるという字がないということは、つまり迷いに随順するということを示すのではないかと言われています。私も、単なる誤写とするのでなく、この「捨」の字を抜いたという所に親鸞の積極性を見るべきであると思います。

思想的な文脈から、それはなるほど当然だと私は感じております。つまり、法蔵菩薩はどのような菩薩なのかとい

うことであります。迷いを捨て、迷いの境界を捨てて、そして活動する菩薩ではありません。法蔵菩薩は、迷いの世界においてこそ衆生を救う永劫修行を行う菩薩であることが『大無量寿経』には示されております。そのところが大変重要なことであります。

「二十五有に能う」という「能」の字はどのような意味があるでしょうか。それを親鸞自身の定義というか字の使い方から見てまいりますと、『愚禿鈔』の中に、「能」とは「堪える」ということであるとされています。すなわち、善導の『観経疏』の二河白道の譬喩における弥陀の悲心招喚の言葉である、

汝一心正念にして直ちに來たれ、我能く汝を護らん。

の「我能く護らん」を釈して、

「我」の言は、尽十方無碍光如来なり。不可思議光仏なり。

「能」の言は、不堪に對するなり。疑心の人なり。

「護」の言は、阿弥陀仏果成の正意を顯すなり。また撰取不捨を形すの貌なり。

(真宗聖典―四五六)

と示されています。「能は不堪に對す」と「能」の字を領解されているのです。そして堪えないものは「疑心の人」であるという具合に出ています。この釈によって右の『涅槃経』の引文は、「菩薩摩訶薩が若し二十五有の迷いの境界に堪えることが出来ないならば、阿耨多羅三藐三菩提を得ることは出来ない」という趣旨であると領解できるのであります。これは、法蔵菩薩の性格をよく顯わす文ということになります。つまり問題は、法蔵菩薩は何処に働くのかということですが。本願の主人公であり、欲生心の主体であり、また真実の自己、信仰の真主体としての法蔵菩薩は、決してこの迷いの境界から遙か遠く離れた所で活動するのではなく、この迷いの場に於てこそ活動する。二十五有に堪えられなければ阿耨多羅三藐三菩提を得ることは出来ない、このように法蔵菩薩の永劫修行の精神が示されているわけです。

このように菩薩が迷いによく堪えるものであるということは、ほかに『大槃涅槃經要文』にいくつか引かれています。たとえば、

善男子、悪に二種あり。一には阿修羅、二には人中なり。人中に三種の悪あり。一には一闍提、二には誹謗方等經典、三には犯四重禁なり。善男子、是の地の中に住せる諸の菩薩等、終に是の如き悪の中に墮することを畏れず、亦た復た沙門・婆羅門・外道邪見・天魔波旬を畏れず、亦た復た二十五有を受くることを畏れず。

〔大般涅槃要文〕・親全六一一六一〕

とあります。これは「聖行品」の文（大正蔵二一四八中）で、聖行を得た菩薩は無所畏地に住して、悪の中に墮ちることを畏れず、二十五有を受くることも畏れないということが記されています。また、

菩薩摩訶薩は地獄の業なけれども、衆生の為の故に大誓願を發して地獄中に生ず。善男子、往昔に衆生壽百年の時、恒砂の衆生地獄の報を受く。我れ是れを見已りて、即ち大願を發して地獄の身を受く。菩薩その時に、實に是の業なけれども、衆生の為の故に地獄の果を受く。我その時に於て、地獄の中に在りて無量歳を経て、諸の罪人の為に十二部經を広開し分別す。諸人聞き已りて惡果報を壞して地獄空しからしむ、一闍提を除く、是れを菩薩摩訶薩現生に非ず後に是の惡業を受くと名づく。

〔大般涅槃要文〕・親全六一一七三―一七四〕

という「師子吼菩薩品」（大正蔵二一五五〇中）の文もあります。『大槃涅槃經要文』は、親鸞が『涅槃經』をどのよう

うに読まれたかということが大変よく窺われるものです。『教行信証』に直接引用されなくても、親鸞がどのような関心から『涅槃經』を読んだかということを考えるには、『大槃涅槃經要文』と『見聞集』の中の『涅槃經』を外すことは出来ません。要点を絞っていえば、迷いの境界に処して生きる菩薩のすがたを明確にして行くことに親鸞の課題があったと窺われるのであります。

このように迷いの境界に堪えて衆生済度の行をなす菩薩こそは、蓮の花に喩えられるのであります。『教行信証』

「証卷」に引かれた『浄土論註』の文に、

「淤泥華」とは『経』に言わく、「高原の陸地には、蓮華を生ぜず。卑湿の淤泥に、いまし蓮華を生ず。」これは、凡夫、煩惱の泥の中にありて、菩薩の為に開導せられて、よく仏の正覚の華を生ずるに喩う。諒にそれ三宝を紹隆して常に絶えざらしむと。
(真宗聖典二八八)

と示されています。ここに言われている『経』とは、『維摩経』です。それが語る菩薩精神によって『浄土論』『論註』は、浄土の菩薩功徳を示されましたが、そのような菩薩のありかたは、そのまま「二十五有に能う」菩薩のありかたであります。

右の大喜大捨ということに続いて、次にあるのが「大信心は仏性と名づく」という文であります。これは、信心仏性をあらわす文としてよく知られていますが、親鸞は、

仏性者名大信心。何以故、以信心故。以菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜一切衆生畢定当得大信心故。

『親鸞聖人真蹟集成』一—二〇六—七

と、傍点を付けた「以」の字を加えられました。このことは看過されがちでありました。特に、書き下し文ばかりを読んでは気付くことの出来ないことではないかと思えます。この「以」を加えた意義が明瞭でないままに、あってもなくても意味は変りがないというように現代まで言われてきたものでありますが、私はそれは重要な意義があるということをすでに繰り返し指摘して参りました。すなわち、菩薩摩訶薩の檀波羅蜜ないし般若波羅蜜を具足すること一切衆生が畢に定んでまさに大信心を得べしということが、一つの事として文章の上でも示されていることとであります。もし、親鸞が「以」を加えなかったならば、「信心を以ての故に菩薩摩訶薩はすなわちよく檀波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足せり。一切衆生は畢に定んで当に大信心を得べきが故に。」と読まれますから、菩薩の波羅蜜具足と衆生が畢定して大信心を得べしということが、一つのことであるということが明らかではなくなるのです。親鸞

の真蹟の坂東本『教行信証』で見ると、「以」は欄上部に後から返り点と共に書き加えられたこと、そして、そのことよって「大信心を得べきが故に」とあった送り仮名「ヘキカ」を「ヘキヲ」と訂記したことが分ります。それは、親鸞の思索の明確化の営みを物語るものでありましよう。

ところで、檀波羅蜜ないし般若波羅蜜という六波羅蜜は、真宗と無関係のことではありません。法蔵菩薩の永劫修行の内容なのであります。『大無量寿経』勝行段には、法蔵菩薩の永劫修行を、

不可思議の兆載永劫において、菩薩の無量の徳行を積植して、欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず。欲想・瞋想・害想を起さず。色・声・香・味・触・法に着せず。忍力成就して衆苦を計らず。少欲知足にして、染・恚・痴なし。

三昧常寂にして、智慧無碍なり。虚偽・諂曲の心あることなし。和顔愛語にして、意を先にして承問す。勇猛精進にして、志願倦むことなし。専ら清白の法を求めて、もって群生を恵利しき。三宝を恭敬し、師長に奉事す。

大莊嚴をもって衆行を具足し、もろもろの衆生をして功徳を成就せしむ。
(真宗聖典―二七)

と願わし、また、

自ら六波羅蜜を行じ、人を教えて行せしむ。
(同上)

と説かれています。ここに「六波羅蜜」という言葉があるのは勿論のこと、「大莊嚴」も「六波羅蜜」のことを示します。それは、「莊嚴畢竟は六波羅蜜なり。」と「行巻」一乗釈にあることから領解できます。

右の「大信心仏性なり」という文に続いて、「一子地は仏性なり」という文が出てきます。

仏性は「一子地」と名づく。何をもつてのゆえに、一子地の因縁をもつてのゆえに菩薩はすなわち一切衆生において平等心を得たり。

(真宗聖典―二二九)

とあります。

この「一子地」ということについて、「如来からひとり子のように愛される位」と、解釈されている例がたまにあ

りますけれども、それは親鸞の領解や、『涅槃経』自体の文脈からは異なります。ひとり子のように愛されている位ではなく、一切衆生を自分のひとり子のように愛する、そういう菩薩の位です。親鸞は『諸経和讃』に、

平等心をうるるときを

一子地となづけたり

一子地は仏性なり

安養にいたりてさとりるべし

(親全一・和讃篇―五七)

と讃詠し、親鸞直筆の国宝本「浄土和讃」には、その「一子地」に、「三かいのしゆしやうをわかひとりことおもふことをうるをみちしちといふなり」と左訓が付けられています。三界の衆生、迷いの世界の衆生を、我がひとり子とすることを得る位であるとされているのです。『涅槃経』には、「極愛一子地」という言葉もあります。一切衆生の一一人をわがひとり子のように極愛する。そういう慈悲の位です。その「一子地」の因縁によって法蔵菩薩は永劫の修行を行じられた。或いは、現在行じておられるのであると親鸞はこの信楽釈に示すのであります。そしてその後、一切衆生は畢に定んで当に一子地を得べきがゆえに、このゆえに説きて「一切衆生悉有仏性」と言えるなり。一子地はすなわちこれ仏性なり。仏性はすなわちこれ如来なり、と。

このように、一切衆生も畢に定んで一子地を得る故に「一切衆生悉有仏性」と言うのであると示されています。

阿闍世の獲信の言葉に、自分が如来のひとり子のように如来に信じられ、敬われているという感動を持ち、それ故に自分がどのような辛い目にあっても、たとえ阿鼻地獄に墮ちようと、一切衆生のために救いを行じようという意欲の表明があります。それこそは、この「一子地」の自覚の言葉であります。それはしかも、一切衆生が畢に定んで得るべき心境なのであります。一切衆生は畢に定んでまさに一子地を得るべき存在であるときみそなわすが故に、「一切衆生悉有仏性」と仏陀が説かれたのであると示されているのであります。

四

それで、私が今回特に注意したいのは、繰り返し出てきました「畢定当得」ということです。それは、「仏性未来」ということであり、仏性論の上から親鸞の未来観を示しています。未来といっても先のことという意味ではありません。「畢に定んでまさに得べし」というのは、これは第十一願における「必至滅度」の「必」の確信であります。

これについて御注目頂きたいのが、「真仏土巻」に引かれた、

迦葉菩薩言わく、世尊、仏性は常なり、なお虚空の如し。何が故ぞ如来説きて未来と言うや。

(真宗聖典三〇七)

という問いで始まる『涅槃経』「迦葉品」の文であります。「仏性は常なり、なお虚空の如し」という具合に釈尊は説かれたが、なぜ未来ということをお説きになったのか、と迦葉菩薩が質問をします。これについて仏陀が未来ということの意味を示されます。すなわち、

衆生、未来に清浄の身を具足莊嚴して仏性を見ることを得ん。この故に我、仏性未来と言えり。

(真宗聖典三〇七～八)

とあります。この「未来」とは、過去・未来・現在という、固定的三世の舞台における未来とは違います。現在の進み行く方向です。現在進行形的に目指される方向を示しているのではないのでしょうか。現在の衆生からいうとまさしく招喚の形で呼びかけてくるのが「未来」であると言えるのではないかと思うのです。流れ去る時における過去・未来・現在というのではなく、無上涅槃のさとりの世界が、「未来」という形で我に関わってくる。ですから「未来」という言葉には、ただ「まだ来ない」というだけではなく、「もう来る」、或いは「来つつある」というような感覚があるわけです。そのように、この「畢定当得」ということを見るべきではないかと思えます。

従いまして、「現在に無なりと雖も、無と言うべからず」（真宗聖典三〇八）という言葉もあります。虚空のごとく、握ったり捉えたりは出来ない。しかも、虚空の中に我はある。そのような形で衆生にはたらしめて来る、それが「仏性未来」ということであろうと思います。「未来」というと、先のことという具合に捉えられがちですけれども、今現在の進み行く方向を示し、我を招喚し身に迫って来る。そのような未来であります。

普段よく用いられる言葉で申しますと、「必至滅度」の確信、必ず滅度にいたるということを確認しているのはこの現在である。この現在の信心の積極性が「未来」という言葉で示されている。つまりは、大慈大悲を得べきものとして今日願われている自分自身である。一子地を行ずるべき存在として、一子地たるべきものとして願われている存在である。それが自分自身だ。大信心を得べきものとして願われている自分自身なのだ。その大信心を正しく自証するかしないかは自己自身に関わる最大事件である。このことは、清沢満之先生が「我等の最大事件なる自己の信念の確立」とおっしゃっておられることであります。そのことを、『教行信証』を学ぶことを通して我々はさらに明確にして行くべき課題があります。それ故に今「畢定当得」ということを私は注意したいと思っております。

さらに「信業積」中に続いて置かれた『涅槃経』の二文は、先程あらあらと申しましたので、今日は省略いたしますが、『涅槃経』の文と次の『華嚴経』の文とのつながりにおいて、上述の内容をもった信心を得る人こそが如来と等しきものである。その「如来と等し」とは現生におけることであるとさらに示されてまいります。それは、

この法を聞きて、信心を歡喜して疑いなき者は、速やかに無成道を成らん、もろもろの如来と等し、となり。

（信業積「入法界品」・真宗聖典二二〇）

という文です。これは晋訳『華嚴経』では、一番終わりの言葉であります。この文を親鸞が引いたということは、『華嚴経』はつまりこのことを言いたいお経であるという見定めがあったのではないかと私は思います。ここに「速やかに無上道を成らん、諸の如来と等し」と、諸の如来と等しき者として、現在信心の歩みがあるということが出ている

わけであります。「信心を歡喜する」という読み方をされて、親鸞はここにおいても本願の成就文と対照させながら、この『華嚴經』を読んでいるわけであります。ですから『涅槃經』の文をも本願の文脈からお読みになっているのであると、正面からとらえるべきであろうと思います。

以上、この『教行信証』『信卷』の信樂釈における『涅槃經』の文の意義ということを一応まとめますと、信樂とということがいかなるものであるかということ親鸞は『涅槃經』を以て示された。その内容は「大慈大悲、大信心、一子地をまさしに得るべきものとして衆生は願われているのである。これは、やや神話的な表現といわれるかもしれない。しかし、そのように願われているということ自ら自証するということが、我々の最大の課題である。大信心も大慈大悲も大喜大捨も一子地も、法蔵菩薩の修行の精神、修行の態度を示しておりますけれども、それが衆生において、「畢に定んでまさしに得べし」という形で、未來の形で現在に呼びかけられているということでもあります。そのような意味をもった信樂は、修行の前提としての信心ということとは違います。人間にとっては經驗に先立ってある未來を自覚する。そのような信心であります。そのことを自我の思いはからいではない信心、まさしく如来回向の信心、さらに如来の絶対信というように親鸞は示されたのであります。

その信心による生き方の具体相というと、自らの閉鎖性を破り、御同朋、御同行の社会を実現して行くということです。そのようにならないければ、眞の信心ということも言葉だけのことになってしまうのではないかということをおもうわけがあります。以上で私の講演を終ります。

これから関戸堯海先生に御講演を頂きますが、わが眞宗学会において日蓮宗の方に講演をいただくことはおそらく初めてのことではないかと思ひます。私は、今まで眞宗門徒は日蓮教学に対してあまりにも無理解だったのでないかと思ひます。すでに曾我量深先生には「日蓮論」（曾我量深選集第一巻所収）を始めとする多くの論文があります。また、学会長神戸和麿先生がおっしゃいましたように、茂田井教享先生と安田理深先生との対話も出版されております。

現代の宗教の状況において、日蓮教学と親鸞教学との対話は、さらに実現されていかなければならないのではないかと思います。また、関戸先生は立正大学の宗学科において、宗学を専門に学んで来られました。その点において、所属する宗門は違いますが、伝統ある宗門の学びということがいかにあるべきかという問題等、課題は共通することもあり、互いに連携して取り組んで行くべきこともあるのではないかと思います。

従って、我々も、曾我先生がなさいましたように、日蓮教学についても学び、ある程度の理解を持って行かなければならないかと思うのです。宗門の閉鎖性を破り、宗門が真に宗門たりうるために、このような機会から始めて話し合いを持って行くべき時期であろうという具合に思うわけでありませう。関戸先生には、今回この真宗学会大会の講演を引き受けて下さいましたことに対し、私も一言感謝の意を申し上げたいと思います。

註

① この講演の性格上聴衆ならびに読者の便宜を図って、典拠は、東本願寺『真宗聖典』を以て示すこととする。

② 坂東本『教行信証』（親鸞聖人直蹟集成一一〇一六）による。

③ 「畢」は、大正大藏經第十二卷所収の『涅槃經』南北兩本ともに「必」である。しかし、南本の脚註には、宋・元・明版は「畢」であることが示されている。したがって、この文が南本に拠っているということが指摘されよう。関戸堯海氏『日蓮聖人教学の基礎的研究』（山喜房）には、「教行信証の涅槃經引用と南北両品の字句の異同」と見出しして対照表が挙げられている。そこに、この文は挙げられてはいるが、その点について触れられておらず、「特徴」が「北(23)」と示されている(一一三頁)。論拠は「北本」に「是」とあるのが、「南本」には、「最」とあることによるとされているようである。しかし、その対照表の後の註に「南本の『最』は誤りか。」(一一六頁)とある。「最」が誤植であるとはその指摘通りである。したがって、「是」と「最」の相異によってこの文が「北本」の特徴を表すという論拠にはならない。かえって「畢」について少なくとも南本の脚註には注意すべきであろう。