

「正定聚の機」の還相的側面

—「信卷」後半を中心に—

本
多
正
弥

【凡例】

- 一、漢字表記について、原則、現行の通行体に改めた。
- 一、原漢文のものを引用する際は、『真宗聖典』（東本願寺出版）を参考に筆者が書き下した文を引用した。その際、適宜、送り仮名・濁音・句読点・括弧等の記号を補った。
- 一、仮名遣いは、原則、現代仮名遣いに改めた。
- 一、引用文における右訓・左訓はすべて省略し、整文した。
- 一、強調するために筆者が傍線等を施した箇所がある。
- 一、人物の敬称は略した。
- 一、出典の略記は以下の通りである。
 - 『宗祖親鸞聖人七百五十回忌御遠忌記念 顕浄土真実教行証文類』翻刻篇↓『翻刻篇』
 - 『定本親鸞聖人全集』↓『定親全』
 - 『真宗聖教全書』↓『真聖全』
 - 『浄土宗全書』↓『浄全』

はじめに

親鸞は「信卷」三二一問答において、

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣・八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲。

(『翻刻篇』二二六頁)

と、金剛心獲得の利益として、横さまに五趣・八難の道を超えて必ず現生に十種の益を獲ると述べる。尚、この十種の益の第十番目に「入正定聚の益」⁽¹⁾は挙げられている。そして「信卷」後半では、この「入正定聚の益」は標拳として掲げられている「正定聚の機」⁽²⁾という主題のもと、「真仏弟子」⁽³⁾という形で展開されていく。さらに、この金剛心獲得の存在は「便ち弥勒に同じ」⁽⁴⁾とまで語られていくのである。このように、親鸞は信心獲得という一点を根拠に、「入正定聚」「便同弥勒」ということまでをその利益として「信卷」で語っていくのである。

しかし、ここで疑問が生じる。何故なら、「信卷」後半において語られているこの「正定聚」や弥勒の住する位である「等正覚」⁽⁵⁾、「一生補処」⁽⁶⁾とは、仏教一般の常識ではすぐに同義語として扱うことはできない。また、これら「正定聚」や「等正覚」とは「証卷」で課題とされる第十一願や第二十二願と通じる内容である。つまり、親鸞はこのような特徴的な領解を「証卷」において押さえるのではなく、「証卷」に先立って「信卷」で信心の利益としてすでに示していくのである。

では、このような『教行信証』の構成に基づけば、同じく「証卷」で大きな課題となる「還相回向」⁽⁷⁾については果たしてどうであるか。「信卷」で確認していくことはできるのであろうか。この疑問を考えていくことが本論文の中

心となる。

まず、「信卷」で還相回向の問題を確かめていけるのかという問題を考える上で、親鸞が還相回向をどのように理解しているのか、還相回向釈引文の冒頭に絞って基本的な課題を確認しておきたい。「証卷」還相回向釈では、

二つに還相の回向と言うは、則ち是れ利他教化地の益なり。

（『翻刻篇』三四一頁）

と、「還相の回向」を「利他教化地の益」と端的に押さえ、この還相の回向が第二十二願を出処として示すことを示す。左はその第二十二願文である。

設い我仏を得たらんに、他方仏土の諸の菩薩衆、我国に來生して、究竟して必ず一生補処に至らん。其の本願の自在の所化、衆生の為の故に、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方諸仏如來を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。若し爾ずは正覚を取らじ。⁽⁸⁾

（『翻刻篇』三四七—三四八頁）

尚、第二十二願は願文前半の意から「必至補処の願」「一生補処の願」と名づけられ、また願文後半の意から「還相回向の願」「大慈大悲の願」と名づけられる。⁽⁹⁾つまり、第二十二願は二つの事を願いとしていると親鸞は領解している。先述したように、この「一生補処」はすでに「信卷」で信心の利益として語られていた。また、親鸞は還相の回向が第二十二願を出処としていることを示しながらも、願文は引かずに『論註』を被くことを指示しているのみである。そのため、親鸞の還相回向理解は指示された『論註』を丁寧読んでいくことが重要であるが、その中でも、はじめに大きな指針として「出第五門」の文と「還相」の文を引き、還相回向の根幹をこれらの文で確かめている。以下その文である。

『浄土論』に曰わく、「出第五門」は、大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯して教化地に至る。本願力の回向を以ての故に。是を「出第五門」と名づく。と。已上

『論註』に曰わく、「還相」は、彼の土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしむるなり。若しは往、若しは還、皆衆生を抜いて、生死海を渡せんが為なり。是の故に「回向を首として、大悲心を成就することを得るが故に」と言えりと。

（『翻刻篇』三四二―三四三頁）

これらの文が示す内容が還相回向の基本的な課題である。中でも特に注目されるのは、還相回向が「彼の土に生じ已」ることを基点として、そこから「教化」を課題としていることである。このことから、還相回向が命終後の遠い未来に期待されるような教化の用きや、仏道を歩む自身の背景に用き続けている師教の恩徳に限定する解釈が従来支持されてきた。

しかし、これらの解釈は重要であるものの、果たして十分だと言いつけるだろうか。本論では還相回向を現生における用きとして積極的に定義していきたい。つまり、還相回向とは自身を始点とする還相（私が他者と関わっていく在り方）を成り立たせる如来の用きであると考ええる。このように考えていくとき、還相回向とは、仏道を歩むその者自身と離れた遠い未来に期待する用きではない。また自身の背景に用き続けているものという理解だけでもならない。信心獲得の利益として、念仏を称えるということにおいてのみ、この現生に「私が救われる（往相）」ことも、また今回注目する「他者と関わっていく（還相）」ことも成り立つのではないだろうか。

これらのことが果たして言えるのかどうか、本論では「彼の土に生じ已」ることと「教化」をすることを「還相的側面」として注目し、この還相的側面が「信卷」後半で親鸞によって示されているのか、示されているのであればどのように親鸞は示しているのかということを以下に確かめていきたい。

一 横超断四流积

まず、本論の言う「信卷」後半がどこに当たるのか示しておきたい。伝統的には「重积要義¹⁰」と呼称される箇所をここでは「信卷」後半とする。尚、この「信卷」後半は「信卷」標挙の「正定聚の機」を明かす科として考える。¹¹

さて、「正定聚の機」ということに還相的側面を窺っていくのであるが、本論文では「信卷」後半の中でも特に「横超断四流积¹²」「真仏弟子积¹³」を中心に見ていきたい。

本章では「横超断四流积」を確認していく。横超断四流积では、はじめに「横超」の語について親鸞が説明をすることから始まる。尚、「横超」についての説明はすでに二双四重の菩提心を明らかにする中で一応は為されていた。しかし、親鸞はここで改めて「横超」を説明していくのであるが、菩提心を四種に分ける教相判釈を行うのではなく、教え、あるいは仏道のあり方そのものを四種に見ている。そして、菩提心釈にはなかった「大願清浄の報土には、品位階次を云わず、一念須臾の頃に速やかに疾く無上正真道を超証す¹⁴」るから「横超」だと言えると示している。本願に報いた清浄なる報土では菩薩の階次ということを言わず一瞬の間に速疾に無上正真道を超証することに於いて横超の仏道だと言うことができ、これが真宗の仏道であると押さえられている。親鸞が「大願清浄の報土」を

基点に「横超」を再度確認している意義は大きい。

その上で改めて横超断四流積を見ると、親鸞が超証する中身を「大涅槃」や「大般涅槃」ではなく「無上正真道」として注目できる。そして、この「無上正真道」として注目することにこそ第二十二願との結びつきを見ることができるとはしないだろうか。つまり、親鸞は獲信の念仏者と第二十二願のつながりを「証卷」に先立ってこの横超断四流積で示しているのではないだろうか。

ここで「無上正真道」の語が使われる理由について先行研究では、例えば青柳英司は、浄土經典で「無上正真道」の語が使われる箇所は二箇所しかなくそのどちらもが法蔵菩薩が求めた証果として示されていることに注目している。そして『大経』の展開では法蔵が無上正真道の意を発した後、「超世の願」を発して兆載永劫に修行し、阿弥陀と成り、「無上正真道の最正覚」を獲得したことを挙げている。このことから、浄土教の文脈において「無上正真道」の語は阿弥陀仏の証果そのものを指すと言い得るであろうとしている。そして、横超の法が「無上正真道」において実現されたものである以上、衆生が至るべき証果も、阿弥陀仏の正覚と同体であり、親鸞はこのことを示すために「無上正真道」の語を採用したのだろうと青柳は論じている。¹⁵⁾

たしかに、「無上正真道」の語が採用される理由は青柳の指摘するように考えることができる。しかし、この理解だけで良いだろうか。先述したように、「無上正真道」の語は第二十二願の「無上正真之道」と別ではないと考えられる。つまり、衆生は報土において速疾に無上正真道を超証するのであるが、第二十二願でも一生補処の位から除かれ阿弥陀の浄土から諸仏の国へと出ていく菩薩の教化的活動内容が、恒沙無量の衆生を開化して「無上正真の道を立せしめ」ることであったことは無視できないのではないだろうか。特にその速疾性は曇鸞の「三願的証」を背景にし

ていると考えられるし、衆生を開化して「無上正真の道を立せしめ」る菩薩の活動に曇鸞や親鸞が注目していることがその何よりの証拠である。また、この「横超断四流」とは、そもそも善導の説示を前提としている。親鸞も欲生釈でその文を引いているため、以下に引く。

『観経義』に、道俗時衆等、各無上心を発せども、生死甚だ厭い難く、仏法復た欣い難し。共に金剛の志を發して、横に四流を超断せよ。正しく金剛心を受け、一念に相應して後、果、涅槃を得ん者と云えり。抄要

（『翻刻篇』二二三―二二四頁）

ここで親鸞は道俗・時衆たちがおのおの一人で無上心を發したとしても、生死は甚だ厭うことが難しく、また仏法を欣うことも難しいのであるが、共に金剛の志を發すことで、横さまに四流を超断していきなさいと、『観経疏』を領解している。つまり、「各」では成すことが難しいことも「共に」金剛心を發すことで四流を超断していくと親鸞は領解しているとと言えるだろう。となれば、この横超釈で超証する中身を「無上正真道」として押さえる親鸞の意図は、法蔵が無上正真道の意を發して實現した本願によって衆生に成り立つ証果も阿弥陀仏の正覚と団体であるということを示すことであるが、より具体的には、往相回向のみならず還相回向という二種の回向によって成り立つ仏道が横超の仏道であることをここで押さえていると考えることができるのではないだろうか。

以上、横超について簡単にではあるが確認をした。この後の『教行信証』の展開は、まずこの親鸞の自釈に続いて『大経』『大阿弥陀経』から計四文が引かれる。左がその文である。

『大本』に言わく、無上殊勝の願を超發す、と。

又言わく、我、超世の願を建つ、必ず無上道に至らん、と。名声十方に超えて、究竟して聞こゆる所靡くは、誓

う、正覚を成らし、と。

又言わく、必ず超絶して去つることを得て、安養国に往生して、横に五悪趣を截り、悪趣自然に閉じん。道に昇るに窮極無し。往き易くして人無し。其の国逆違せず。自然の牽く所なり。已上

『大阿弥陀経』友謙¹⁶⁾に言わく、超絶して去つることを得べし。阿弥陀仏国に往生すれば、横に五悪道を截りて、自然に閉塞す。道に昇るに之極まり無し。往き易くして人有ること無し。其の国土逆違せず。自然の牽く随なり、と。已上

(『翻刻篇』二二二—二二三頁)

一文目・二文目では法蔵菩薩の發願が「超發」であり、また「超世」の願であることが説かれる。つまり、弥陀の本願が超え勝れている故に、衆生は三文目・四文目のように「娑婆世界をたちすて流転生死をこえはなれてゆきさる¹⁷⁾」のである。ただ、この三文目・四文目に關してはほとんど文意は同じであり、それ故に特に四文目を引く理由については「異訳をもあげて、横超の道理をのべている¹⁸⁾」というようにあまり重要視されていないこともある。しかし、このほぼ同様の意である三文目・四文目の違いに敢えて注目するならば、右記において網掛けした「必」と「可」の違いを見ることが出来る。つまり、親鸞は同様の意の文を二文引き、そこに共通する内容を「必」だけでも「可」だけでなく「必可」する内容として見ていたのだらう。その上で、三文目・四文目が示す内容を見るならば、親鸞が『尊号真像銘文』にて示す解釈に明らかである。¹⁹⁾「娑婆世界をたちすて流転生死をこえはなれてゆきさる」ことが衆生において「必可」だと確認され、「眞実信をえたる人は大願業力のゆえに、自然に浄土の業因たがわずして、かの業力にひかるるゆえにゆきやすく、無上大涅槃にのぼるにきわまりなし」と示されるように、信心獲得においてこのような利益を親鸞は確認している。そして、このことが、

『大本』に言わく、会す当に仏道を成りて、広く生死の流を度すべし、と。

又言わく、会す当に世尊と作りて、將に一切生老死を度せんとす、と。已上
とまで言われるのである。²⁰⁾

(『翻刻篇』二二三二—二二三三頁)

最後に、親鸞は善導の『般舟讚』と『往生礼讚』から一文ずつ引いて横超断四流釈をまとめていく。その文を左に引く。

光明寺の和尚の云わく、諸の行者に白さく、凡夫生死、貪して厭わざるべからず。弥陀の浄土、軽めて忻わざるべからず。厭えば則ち娑婆永く隔つ、忻えば則ち浄土に常に居せり。隔つれば則ち六道の因亡じ、淪廻の果自ら滅す。因果既に亡じて則ち形と名と頓に絶うるをや。

又云わく、仰ぎ願わくは一切往生人等、善く自ら己が能を思量せよ。今身に彼の国に生まれんと願わん者は、行住座臥に、必ず須らく心を勵まし己に剋して、昼夜に廢すること莫るべし。畢命を期として、上一形に在るは少しき苦しきに似如たれども、前念に命終して後念に即ち彼の国に生まれて、長時・永劫に常に無為の法樂を受く。乃至成仏までに生死を経ず、豈に快しみに非ずや。知るべし、と。已上
(『翻刻篇』二二三三—二三四頁)

尚、この一文目の終わりにはいわゆる引文縮め語が無く、且つ『般舟讚』・『往生礼讚』とも示されていない。よつて一続きの引文として読むことが望ましいと思われる。

右記の引文を見ると、はじめに呼びかけられている対象が「諸の行者」であることがわかる。その内容は、「凡夫生死、貪して厭わざるべからず。弥陀の浄土、軽めて欣わざるべからず」である。ここで「貪して厭わざる」と言われる内容は、衆生がこの娑婆に執着していることを指し、「軽めて欣わざる」とは、浄土・浄土教を軽視するという

問題を指すと考えられる。これらを受けて善導は、「厭えば則ち娑婆永く隔つ、欣えば則ち浄土に常に居せり」と述べている。この文は、親鸞が『善性本』第五通目の消息でも引いているため、まずはその文を左に引く。

信心をえたる人は、かならず正定聚のくらしいに住するがゆえに等正覚のくらしいともうすなり。いまの『大無量寿経』に、撰取不捨の利益にさだまるものを正定聚となづけ、『無量寿如来会』には等正覚ととき給えり。その名こそかわりたれども、正定聚・等正覚は、ひとつどころ、ひとつくらしいなり。等正覚ともうすくらしいは、補処の弥勒とおなじくらしいなり。弥勒とおなじく、このたび無上覚にいたるべきゆえに、弥勒におなじととき給えり。さて『大経』には、「次如弥勒」とは申なり。弥勒はすでに仏にちかましますれば、弥勒仏と諸宗のならいは申なり。しかれば、弥勒におなじくらしいなれば、正定聚の人は如来とひとしとも申なり。浄土の眞実信心の人は、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとしけれ、如来と申こともあるべしとしらせ給え。弥勒すでに無上覚にその心さだまりてあかつきにならせ給うによりて、三会のあかつきと申なり。浄土眞実の人も、このころをこころうべきなり。光明寺の和尚の『般舟讚』には、「信心のひとは、その心すでに浄土に居す」と釈し給えり。「居す」というは、浄土に、信心の人のこころつねにいたりといふころなり。これは弥勒とおなじくといふことを申なり。これは等正覚を弥勒とおなじと申すによりて、信心の人は如来とひとしと申こころなり。

〔浄真全〕二・八六四—八六五頁²³⁾

この消息は「信心をえたる人」がどのような人であるのかということについて書かれた消息である。傍線を付した箇所が先の善導引文に対応する箇所である。親鸞はここでははっきりと善導の『般舟讚』に拠っていることを示しているが、原典の意を汲んだ親鸞の領解があらわれていると考えるほうが適当である。「信巻」における親鸞の領解も、

消息に示される領解と同様だと考えるべきだろう。となれば、原典との違いにこそ注目すべきである。ここでは原典の『般舟讚』が「忻えば則ち浄土に常_レ居せり」となっているのが「信心のひとは、その心す_レに浄土に居す」となっていることが挙げられる。ここで「常に」が「すでに」となっている理由は、まず親鸞が「居す」ということに「つねに」という時間の概念を読み取っているからだということがその後の説明から挙げられる。その上で、「すでに」とされる理由であるが、この消息の中間において親鸞が弥勒について言及する箇所ですべて「すでに」としていることと対応させたと考えられる。ここでは、諸宗では弥勒が弥勒レとされていることが参考_二に挙げられているが、親鸞においてはあくまで弥勒を弥勒レとはしていない。親鸞は弥勒を「すでに仏にちかましま」す存在としてみている。このことは、「信巻」において弥勒を弥勒レではなく「弥勒大士」²³としていたこととも共通している。しかし、親鸞は弥勒を仏として見る諸宗の見方を批判しているとも言_レい切れ_レないだろう。何故なら、親鸞自身、弥勒と同じと言われる正定聚の人を「如来とひとし」とまで言い切るからである。²⁴

では改めて、「すでに」という表現であるが、重要なのは、未来に期待するような利益ではなく、この箇所では積極的に、信心賜るところに「すでに」浄土に居るとい_レう利益を親鸞は示しているとい_レうことである。それは、往生を得るとい_レうことが死後や臨終に期待する、あるいは場所を移すような出来事ではなく、如来より賜る信心であるからこそ、この信心を獲得するところに「浄土に居す」とい_レうことが利益として与えられるとい_レうことである。今、往生について詳細に論じることはできないが、親鸞はここで「信心の人はその心す_レに浄土に居す」と、現在の利益としてみていることは事実である。そして、このような利益において「隔つれば則ち六道の因亡じ、輪回の果自ら滅す。因果既に亡じて則ち形と名と頓に絶うるをや」と示されるのである。

以上のことを通して、次に「一切往生人等」と呼びかけられるのである。ここでの「一切往生人等」とはこの文脈からすれば「信心の人はその心すでに浄土に居す」と言われる信心の人だろう。この「一切往生人等」に対して「善く自ら己が能を思量せよ」と呼びかけられるのである。ただし注意しなければならないのは、この一文は原典と文字の異同（傍線箇所）があるということである。というのも、例えば、親鸞が版本に加点したと伝えられる加点本では「仰ぎ願わくは一切の往生人等、善く自ら思量せよ。己でに能く今身に彼の国に生れんと願ぜば、……」²⁶となっている。また、試みに『浄土宗全書』でこの箇所を確認してみても「仰ぎ願わくは一切の往生の人等、善く自ら思量せよ。己に能く今身に彼の国に生ぜんと願ぜん者は、……」²⁶となっている。このように「己」が「己」となっていることで文の意味が変わっている。

では、「一切往生人等」に対して「善く自ら己が能を思量せよ」と呼びかけることは何を意味しているのだろうか。これについては、例えば、「証卷」に引かれる『安樂集』の「但だ釈迦如来己が能を申べずして、故らに彼の長ぜるを顕したまうことは、一切衆生をして齊しく帰せざること莫らしめんと欲してなり。是の故に釈迦、処処に嘆帰せしめたまえり。須らく此の意を知るべしとなり」²⁷という文がその意味をよく言いあてているだろう。ここで道綽は阿弥陀と釈迦の教化の力は等しいとしながらも、釈迦が自分自身の能力を申さずに、阿弥陀仏の長けていることを顕すのは、釈迦が一切衆生を齊しく帰せさせることをお思いになったことであると見ている。

このことから、「一切往生人等」に「善く自ら己が能を思量せよ」と言われるのは、決して「浄土に居す」ことでその者が一切衆生の救主となるわけではないと親鸞が領解していたからだと考えられる。もちろん、ここで「浄土に居す」と言われる事実そのものを否定しているわけではない。しかし、そこに与えられる課題とは、自らが他者を救

うということではなく、自らが救われた阿弥陀の救いを今度は他者と共に「十方衆生」を救う教えとして聞いていくことである。そのことがこの一文に明かされている。

そして最後に、「今身に彼の国に生まれんと願わん者」という願生者が示される。まずは、「今身」の語が全体に通底する重要な視点である。つまり、この身において彼の国に生まれるということがどのようになれば成り立ち得ることかということの問題としていく。それに対し、「行住座臥に、必ず須らく心を励まし己に剋して、昼夜に靡することなかるべし。畢命を期として、上一形に在るは少しき苦しきに似如たれども」、「前念に命終して後念に即ち彼の国に生まれて、長時・永劫に常に無為の法樂を受く。乃至成仏までに生死を経ず、豈に快しみに非ずや。知るべし」と示されている。特にこの後半をどう理解するのが問題である。そもそも、善導の意がどうであったのかはわからないが、文面では、この度の生の肉体的死を終える時、浄土へすぐさま生まれると理解することが自然かと思われる。しかし、親鸞は『愚禿鈔』において、

眞実淨信心は、内因なり。撰取不捨は、外縁なり。

本願を信受するは、前念命終なり。「すなわち正定聚の教に入る」文 「即の時必定に入る」文 「又必定の菩薩と名づくるなり」文

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし。

便ち弥勒菩薩に同じ。自力金剛心なり、知るべし。

『大経』には「次如弥勒」と言えり。文

（『定観全』二・漢文篇・十三頁）

と述べている。²⁸⁾つまり、本願を信受するという一点を前念命終と捉え、後念には往生を即得すると捉えている。ここで親鸞は前念命終を、決して肉体的な死として捉えていないことが重要である。よって、願生者には「信巻」でこれまで一貫して問題とされてきた信心の獲得ということが浄土往生のために要請されている。そして、往生を即得することがもたらすのは長時・永劫に常に無為の法楽を受けることであり、それは成仏するまでの間、生死を経なければ成り立たないというものではないのである。

以上、横超断四流積を確認した。明らかとなったことは以下の通りである。親鸞は信心獲得という一点において、衆生と浄土の関係を一貫して語っていた。またこのことは、『教行信証』以外の著作を通して考えることでより明確化される。しかし、信心を獲得するというこの意味は一度獲得すればその後は疑心が起こらず何も問題がなくなるということではない。そうである以上、信心獲得という一点において成り立つ、自然に浄土の業因がたがわず、浄土に居し、往生を即得するということも同様である。信心を得たならば一生の間浄土に在り続けるということではないのである。この点は特に「一念」をどのように理解するかが重要となるがこれは今後の課題とする。また「還相的側面」との関わりについては後述することとし、次に真仏弟子積を見ていきたい。

二 真仏弟子積

横超断四流積において、衆生と浄土の関係を確認したが、そこから生み出される真仏弟子とは如何なる存在であるか。親鸞は真仏弟子を、

「真仏弟子」と言うは、「真」の言は偽に對し、仮に對するなり。「弟子」とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。斯の信・行に由つて、必ず大涅槃を超証すべきが故に、「真仏弟子」と曰う。

〔翻刻篇〕二三四—二三五頁

と押さえる。本章では特に「教化」ということに注目し、さらに「還相的側面」を正定聚の機に窺っていくのであるが、ここに明らかかなように、真仏弟子とは偽・仮に對する仏弟子であり、また、釈迦・諸仏の弟子であり、金剛心の行人であり、さらには必ず大涅槃を超証すべき仏弟子である。これらの点から言えば、真仏弟子とはどこまでも往相回向の信心によつて成り立つ存在であり、第十八願が呼びかける「十方衆生」の中の一人である。つまり、阿弥陀の本願によつて救われる一人である。しかし、この立場において果たして教化の側面が利益として本当に成り立つのかどうかということを確認していきたい。

真仏弟子釈直後には『大経』から第三十三願・第三十四願、『如来会』からは『大経』第三十三願に對應する願文が引かれている。『教行信証』に引かれる願は限られているが、この第三十三願・第三十四願に關しては標拳に掲げられていない。²⁹⁾ また、この二つの願は『教行信証』内で願名も名付けられておらず、他の願と比較しても引き方に違いがある。となれば、当然願文として意識しながらも、ここでは敢えてこのような引き方をしたのだろう。このことが示す意味は、先述したように、真仏弟子もあくまで第十八願の対象であることに変わりはないということだと考えられる。つまり、行者の位を上げたわけではないのである。親鸞はこの第三十三願・第三十四願に對して願名を付けず、また、断りを入れずに願文を引くことで、むしろこの二つの願を第十八願に願われた念仏者の獲信の利益として確かめている。親鸞は念仏の行者に對して段階的な願いがあるとは見ていない。この二つの願は、光に触れ名を聞く

ことで大乘の菩薩道においても重要とされる「柔軟心」「無生法忍」の獲得が願われた願である。親鸞はこのような大乘の菩薩道においても要である「柔軟心」や「無生法忍」を獲信の利益として確認しているのである。

次に『安樂集』を見ていきたい。『安樂集』引文の内容は『大集經』・『涅槃經』・『大智度論』・『大經』・『大悲經』の五つの文で構成される。しかし、本来この五文は元の『安樂集』では、『大集經』文は「第一大門」、『涅槃經』文は「第四大門」、『大智度論』文は「第四大門」、『大經』文は「第二大門」、『大悲經』文は「第五大門」にそれぞれ引かれている。³⁰⁾ 親鸞はこれらの文を、順番を入れ替え、さらに全てを「乃至」の語で繋げて引用する。親鸞がこのような方法で引用した理由については、『安樂集』引文冒頭に掲げられる「諸部の大乘に拠って説聴の方軌を明か」すことにあると言える。本来の形を大胆に変えることで、この五つの文全体が「説聴の方軌」を明らかにするという主題を担った文章として展開されている。ここで「説聴の方軌」ということを親鸞が問題にするのは、真仏弟子の内実が「法を説く者」であり且つ「法を聴く者」であるということを示すためであろう。決してどちらかに偏るのではないということである。いまこれら一つ一つについて詳細に確認していくことはできないが、特に注意しておかなければならないことは、「仏」、あるいは「仏を念じる」ということを離れたところに受ける利益は無いということではないだろうか。このような視点を持ちつつ『安樂集』全体を概観していきたい。³²⁾

はじめの『大集經』では、「説法の者においては、医王の想を作せ、拔苦の想を作せ、所説の法をば、甘露の想を作せ、醍醐の想を作せ。其れ聴法の者をば、増長勝解の想を作せ、愈病の想を作せ」と示される。³³⁾ そしてこのような説者・聴者はみな仏法を継紹し興隆していく存在であり、常に仏の前に生まれる人であると明かされる。そしてそれを受けて、『涅槃經』では心を至して常に念仏三昧を修行すれば、十方の諸仏が恒に現在にこの念仏者の前に現れる

ことが明かされる。先の『大集経』で示される仏法がより具体的に念仏の法として示され、常に衆生が仏の前へ生まれるという方向は、諸仏世尊がこの念仏者を常にご覧になり現前するという方向へと転換する。そして、『大智度論』では三つの解釈が示されていく。一つ目では、仏と菩薩の関係が明かされ、尊重するのはただ仏世尊であるから常に念仏をするべきであるとされる。では無上法王である仏の臣下である菩薩はというと、二つ目の解釈では、仏から「法身・智身・大慈悲心」³⁴を養育され、仏に由って「禅定・智慧・無量の行願」³⁵が成り立つことが明かされる。この仏からの恩に報いるために常に仏に近づくことを菩薩は願うのである。そして三つ目である。特にこの箇所は親鸞の教化に対する領解がよく表れていると言える。それは、菩薩が因地において善知識に遇ったとしても仏の智慧を誹謗して悪道に堕ちることがあるということである。どれだけ長い時間を経たとしても念仏以外の行を修行するならばその菩薩は迷いの世界を出ることはできないという。しかし、後に一時でも善知識に依って、その善知識が念仏三昧を行じるのであれば、まさに解脱を得ると明かされている。ここで重要なのは、親鸞が「我を教えて念仏三昧を行ぜしむ」と訓むのではなく「我を教えて念仏三昧を行ぜん」³⁶と訓んでいることではないだろうか。つまり、善知識が「念仏三昧を行じさせる」のではなく、「念仏三昧を行じる」ことよって解脱を得させると押さえられている意味は大きいと言える。念仏を行じるということに教化が成り立ったということである。そして、この大益があるからこそ仏から離れないのである。

次に『大経』であるが、ここからは説聴の問題が願生者の問題として明かされていく。つまり、より現実的にこの仏法を紹隆するということの詳細を確認していく箇所だと言える。ではその内容であるが、要点は、発菩提心を須いることを要とすることを源とすることである。つまり、横超の菩提心を須いるからこそ、二乗の障を離れることも

流転輪廻を傾くということも成り立つのである。それは自らの救いだけに堕ちていくことを離れるということだろう。このことは最後の『大悲経』では、「念仏相続」³⁷することで安樂浄土に生まれ、また「展転して相勧めて念仏を行ぜしむる」³⁸という形で他者と関わっていく在り方を示していくことに繋がる。しかし、ここでも重要なのは親鸞は「念仏を行ぜしむる者は」ではなく「念仏を行ぜしむるは」と訓み、「行大悲人」³⁹を「大悲を行ずる人」ではなく「大悲行ずる人」と訓んでいる。つまり、ここでも徹底して人が教化を成立させるのではなく、お互いに勧めて念仏を行じさせ合うということが成り立つ根拠を、この念仏者同士の上に大悲が用いているからだと見ている。もちろん漢文の構成上、行の目的語として大悲はあるのであるが、親鸞の訓読に注意するならば、大悲が念仏者の上に行っていると理解するべきだと考える。

以上、『安樂集』を簡単にはあるが確認してきた。具体的には説者・聴者である真仏弟子という存在によって仏法は紹隆される。つまりそれは、仏だけがいても仏法は紹隆されず、真仏弟子がいることで仏法が紹隆されるということである。また、仏法を紹隆するということの具体相は念仏を伝えていくことである。つまり、念仏者が念仏者を生み出していくということに仏法の紹隆を親鸞は確かめている。しかし、親鸞は徹底してその根拠を仏の存在、あるいは念仏の利益として確認しているのである。決してこの念仏者の自力によって成り立つのではない。仏恩に報いるという在り方においてこのようなことが成り立つということが重要であると言える。

以下、本章では最後に善導の『般舟讚』『往生礼讚』に注目していきたい。善導の諸文は、

光明師云わく、唯だ恨むらくは衆生の疑うまじきを疑うことを。浄土対面して相忤わず。弥陀の摂と不摂を論ずること莫れ。意専心にして廻すると廻せざるとに在り。乃至 或は善わく、今より仏果に至るまで、長劫に仏を

讚めて慈恩を報ぜんと。弥陀の弘誓の力を蒙ぶらずは、何れの時、何れの劫にか娑婆を出でん、と。乃至 何が今日宝国に至ることを期せん。実に是れ娑婆本師の力なり。若し本師知識の勧めに非ずは、弥陀の浄土、云何しにか入らん、と。

〔翻刻篇〕二四一頁

という『般舟讚』の文から始まる。尚、この『般舟讚』は途中が二箇所乃至され、三つの文から構成されている。まず、衆生の「疑う」という行為に対して「恨む」というはつきりとした感情が示されている。疑いの具体的内容は、衆生側から弥陀の撰取・不撰取を論じることだと直後から考えられる。撰取されるか撰取されないかは、衆生側の回心にあるにも関わらず、弥陀の方に撰取・不撰取の問題を見ている衆生の疑いに対して善導は強く否定していることが確認できる。

二文目では、親鸞は「今」に「ケフ」と振り、「今より仏果に至るまで」という時間幅を見ている。また、この「ケフ」に対応するように、『般舟讚』三文目では「何が今日宝国に至ることを期せん」とある。ここでは「今日」という時間における「至宝国」が問題となっている。この両文を関係づけて考えるならば、

- ・ 浄土への往生が未来へ期待する事柄ではなく、現在において成り立ち得るということ
- ・ 浄土への往生を以て仏道の歩みが終わるわけではないということ

という二点が示されていると考えられる。

では、このことを意識しながらもう一度二文目を確認していききたい。「今より仏果に至るまで、長劫に仏を讚めて慈恩を報ぜんと」とあるが、善導の見つめる衆生とは「曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無い身を生きる存在である。しかし、「弥陀の弘誓の力を蒙ぶらずは、何れの時、何れの劫にか娑婆を出でん」とある

ように、自力ではどうすることもできない衆生が「弥陀の弘誓の力」を蒙ることに於いてのみ、娑婆を出るといふことが成り立つ。だからこそ、往生したら仏道は完成なのではなく、往生しても尚、「長劫に仏を讃めて慈恩を報」ずることが願われているのである。

最後に三文目を見ていく。この文章では、どのようにして浄土に至るといふことを期待できるのか、という問題に対して「娑婆本師の力・本師知識の勧め」を挙げている。特にこの「娑婆本師」「本師知識」をどのように理解するのかということが重要な鍵になってくると考えられる。そもそも、「娑婆本師」「本師知識」に対する善導自身の領解ははつきりとは解らないが、少なからずこの『般舟讚』では釈尊を指していると言えるだろう。また、『高僧和讃』などによれば親鸞も善導の意を釈迦として受け止めていたと考えられる。ただし、同じく『高僧和讃』などによれば親鸞は具体的には七高僧を「本師」として仰ぐことも確認できる。となれば、ここは釈迦一仏に限定すべきではないだろう。先の『安楽集』でも確認したように、仏の用きはより具体的には真の仏弟子の上に現れるからである。

その上で、次に『往生礼讚』の文が、

又云わく、仏世甚だ値い難し。人信慧有ること難し。遇希有の法を聞くこと、斯れ復た最も難しとす。自ら信じて人を教えて信ぜしむ、難きが中に転た更難し。大悲、弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成る、と。

又云わく、弥陀の身色は金山の如し。相好の光明は十方を照らす。唯だ念仏する有りて、光撰を蒙る。当に知るべし、本願最も強しとす。十方の如来、舌を舒べて証したまう。専ら名号を称して西方に至る。彼の華台に到りて妙法を聞く。十地の願行自然に彰る、と。

(『翻刻篇』二四一—二四二頁)

と、二文引かれる。このうちのさらに一文目に注目する。この一文目は「化身土巻」にも引かれている。⁴⁰⁾「化身土巻」

では「大悲弘普化」の「弘」について、『往生礼讃』の「大悲伝普化」ではなく智昇の『集諸経礼懺儀』に依って「伝」を「弘」としていることが頭註にて示されており、それはこの「信卷」でも同じことが言える。⁽⁴¹⁾ 本論では特に「自ら信じ人を教えて信ぜしむ、難きが中に転た更難し。大悲、弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成る」ということに注目して考えてみたい。

「自信教人信」は、真宗の仏道における教化を考える上で特に注目されてきた。⁽⁴²⁾ しかし、親鸞はこの『往生礼讃』の文が「難」として確かめられているように、自ら信じ人に信じさせるといふことの「難」を自らもまた自覚していたであろう。しかし、親鸞自身、「難」と自覚しながらも、それを諦めたわけではなかったと言える。それが「大悲、弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成る」という親鸞の領解である。この文は、例えば『浄土宗全書』などを参考にすると、「大悲を伝えて普く化す（すれば）、真成に仏恩を報ずるなり」とも訓める。「真成」とは香月院などによれば、唐代の俗語であり善導もよくこのような俗語を使っていたと説明している。その意味は「ほんまに」とか「ほんとに」という意味となる。⁽⁴³⁾ つまり、「大悲を伝えて普く化す（すれば）、真成に仏恩を報ずるなり」というのは、仏の大悲を伝えて普く化すれば、ほんとうに仏恩を報ずることになるという理解となるだろう。このとき「大悲」とは衆生が「伝」える内容であり、さらにそれによって、あるいはそれが報恩だということになる。

他にも例えば、「身づから信じ人をおしへて信ぜしむる事、まことの仏おんをむくいたてまつるものと信じながら……」と親鸞が衆生利益の為に三部経千部読誦を行った際の様子が記されている『恵信尼消息』がある。⁽⁴⁴⁾ この読誦は最終的には「みやうがうのほかにはなにごとのふそくにて……」と、中止することになるのであるが、この消息によれば、親鸞自身も自ら信じ、そして人に信じさせることこそ真の仏恩を報いることであるという思いがあつたのかも

しない。

しかし、この「信巻」では、「大悲、弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成る」と親鸞は訓んでいる。このことについて、先行研究では例えば三明智彰は「成る」ことを得させるはたらきを示すためだと見ており、そのはたらきこそ如来大悲の力用だと見ている。また、『尊号真像銘文』智栄の善導讃文の釈から自然法爾のはたらきとの関わりを挙げており、これに順じて「仏恩を報ずるに成る」ということもあると論じている。⁴⁵⁾

このような自然の用きを踏まえてこの親鸞の訓み方を再度確認すれば、大悲が弘く普く化することは、衆生が真に仏恩を報ずることによって自然に成り立つという文となる。それは、親鸞が「難」と自覚する「自信教人信」が、仏恩を報ずることによって自然に成り立つということを意味する。先の『安樂集』でも、念仏を相續して、そして展転しておたがいにお勧めして念仏を行じさせていくということが、仏恩を報ずるところに大悲の用きとして成り立つことを確認した。このように、親鸞は具体的には行信の相伝という教化が、報恩において賜ると領解している。このことは先の『尊号真像銘文』智栄の善導讃文の釈に、例えば「南無阿彌陀仏をとなうるは、すなわち安樂浄土に往生せんとおもうになる也、また一切衆生にこの功德をあたうるになると也」とあることも重要な典拠だと言える。⁴⁷⁾

おわりに

「正定聚の機」を明かす「信巻」後半を中心に「還相的側面」を確認してきた。本論文では「還相的側面」を「彼の土に生じ已」ることと「教化」をすることという点に絞って考えたが、前者については横超断四流を明かす中の特

に善導引文によって、また後者については真仏弟子を明かす中の特に『安樂集』と善導引文に注目して確認してきた。その結果、前者に関しては「彼の土に生じ已」るとまでは言い切ることはできないものの、信心の利益として衆生と浄土の関係が開かれるということが確認できた。しかし、親鸞の浄土往生の理解が二世界論的浄土に生まれるというような場所を移動することではない以上、本論文で確認したような信心の利益として衆生と浄土の関係が開かれることと彼の土に生じ已るということに全く共通性がないとは考えにくいのではないだろうか。むしろ、浄土に往くことと浄土から還ることは、ここで確認したように、信心の利益として衆生と浄土の関係が開かれる点に同時に成り立つことだとも言えるのではないだろうか。この点は今後の課題としていきたい。

また、後者に関しては、教化ということの内実が具体的には、念仏を行じ信心を獲得させていくことだと確認できた。しかし、それは教化をしたものの功績ではない。大悲の用きにおいて行の教化も信の教化も成り立つのであった。それは偏に仏恩に報いるという歩みにおいて自然に成り立つと言える。

以上、「信巻」において信心獲得の利益として「正定聚の機」に「還相的側面」を確認することはできた。しかし、そうであれば、何故還相回向は「証巻」の後半において語られなければならないのかということは今一度考えなければならぬ。また、正定聚や一生補処といった問題についても同様のことが言える。つまり、「証巻」の課題が何であるかを考えていく必要があるだろう。これらの点も今後の課題としたい。

【参考文献】

仏教大系完成会編『教行信証講義集成』第六卷（法蔵館 一九七五—一九七六年）

注

- (1) 「十には正定聚に入る益なり」(『翻刻篇』二二六頁)
- (2) 『翻刻篇』一五〇頁
- (3) 「信卷」では「真仏弟子」というのは、・・・と「真仏弟子」を明かす親鸞御自釈が設けられる。(『翻刻篇』一三四頁)
- (4) 『翻刻篇』二四六頁 尚、この言葉は直接には王日休の文として引かれる。
- (5) 「証卷」では「大経」の第十一願文に相当する『如来会』の願文の中で「等正覚」の語を確認できる。(『翻刻篇』三三三頁)
- (6) 親鸞は第二十二願を「一生補処の願」と示している。(『翻刻篇』三四一頁)
- (7) 親鸞は「証卷」で「二つに還相の回向と言うは、・・・」と還相回向について展開していく。(『翻刻篇』三四一頁)
- (8) 尚、ここでは「証卷」還相回向釈所引の『浄土論註』で引かれている第二十二願を本文に引用した。ただし、「行卷」所引の『浄土論註』のいわゆる「三願の証」で引かれる第二十二願と比較すると訓読に多少の異同がある。
- (9) 「必至補処の願」「一生補処の願」「還相回向の願」は「証卷」で示され(『翻刻篇』三四一頁)、「大慈大悲の願」は『浄土往
- 星野元豊『講解教行信証』信の巻(法蔵館 一九七八年)
- 安富信哉『真実信の開顕―『教行信証』「信卷」講究―』(東本願寺出版 二〇〇七年)
- 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』信証の巻(法蔵館 一九五一年)
- 青柳英司「真仏弟子―本願の教説を信受し伝承する存在―」(『大谷大学大学院研究紀要』第二九号 大谷大学大学院 二〇一二年)
- 年)
- 「必可超証大涅槃―正定聚の機的具体相―」(『親鸞教学』一〇七号 大谷大学真宗学会 二〇一七年)
- 井上尚実「現生正定聚と浄土の慈悲(二)―重なり合う「証」―」(『親鸞教学』第一一三号 大谷大学真宗学会 二〇二一年)
- 三明智彰「『教行信証』における善導「自信教人信」(往生礼讃)の文の意義」(『宗教研究』三一五号 日本宗教学会 一九九八年)

- 生三經文類」(広本)で示される(『定親全』三・和文篇・二七頁)。
- (10) 例えば『真宗聖典』の科文は「重釈要義」の語を採用している。そのもとは『教行信証講義』である。
- (11) 安富信哉は、
- 「横超断四流」以下、「信卷」末巻までの文章の流れは、それまでの論述を追釈・展開するという軽いものではなく、信心によって誕生する機、新しい主体について主題的に論ずる分段である。(中略筆者)むしろ「信卷」標挙の「至心信樂の願・正定聚の機」という文の正定聚の機に対応するものである。
- と述べる(『真実信の開顕―『教行信証』「信卷」講究―』六四頁)。
- (12) 本論文では『翻刻篇』二二〇―二三四頁をまとめて「横超断四流釈」とする。
- (13) 本論文では『翻刻篇』二三四―二五〇頁をまとめて「真仏弟子釈」とする。
- (14) 『翻刻篇』二二二頁
- (15) 「必可超証大涅槃―正定聚の機の具体相―」四七頁 尚、二箇所とは、『大経』の「時に国王有り。仏の説法を聞きて心に悦予を懐き、尋ち無上正真道の意をを発し、国を棄て王を捐て、行じて沙門と作り、号して法蔵と曰う。」(『真聖全』一・六頁)と『平等覚経』の「法宝蔵比丘、此を説き、世饒王如来・至真・等正覚を唱讚し已り、意を發して無上正真道の最正覚を求めんと欲す。」(『真聖全』一・七六頁)である。
- (16) 『大阿弥陀経』の訳者が支謙ではなく友謙となっているが『翻刻篇』通りに記す。
- (17) 『尊号真像銘文』(広本)『定親全』三・和文篇・七八頁
- (18) 星野元豊『講解教行信証』信の巻・八三五頁
- (19) 少々長いがその文を載せておく。
- 「必得超絶去 往生安養国」というは、必はかならずという、かならずというはさだまりぬというところ也。また自然というところ也。得はえたりという、超はこえてという、絶はたちすてはなるといふ、去はすつという、ゆくという、さるといふ也。娑婆世界をたちすてて流転生死をこえはなれてゆきさるといふ也。安養浄土に往生をうべしと也。安養というは弥陀をほめたてまつるのみこととみえたり、すなわち安楽浄土也。「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

うは如来の願力を信ずるゆえ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、他力ともうす也、これを横超という也。横は堅に對することば也、超は迂に對することば也、堅はたたま迂はめぐるとなり、堅と迂とは自力聖道のころ也、横超はすなわち他力真宗の本意也。截というはきるといふ、五悪趣のきづなをよこさまにきる也。悪趣自然閉というは、願力に帰命すれば五道生死をとずるゆえに自然閉という、閉はとずといふ也。本願の業因にひかれて自然にうまるる也。「昇道無窮極」といふは、昇はのぼるといふ、のぼるといふは無上涅槃にいたる、これを昇といふ也。道は大涅槃道也、無窮極といふはきわまりなしと也。「易往而無人」といふは、易往はゆきやすしと也、本願力に乗れば本願の実報土にうまるることうたがいなければ、ゆきやすき也。無人といふはひとなしといふ、人なしといふは眞信心の人はありがたきゆえに実報土にうまるる人まれなりとなり。しかれば源信和尚は、報土にうまるる人はおおからず、化土にうまるる人はすくなくならずとのたまえり。「其国不逆違自然之所牽」といふは、其国はそのくにといふ、すなわち安養淨刹なり、不逆違は、さかさまならずといふ、たがわずといふ也、逆はさかさまといふ、違はたがうといふ也。眞信心をえたる人は大願業力のゆえに、自然に淨土の業因たがわずして、かの業力にひかるるゆえにゆきやすく、無上大涅槃にのぼるにきわまりなしとのたまえる也。しかれば自然之所牽ともうすなり。他力の至心信樂の業因の自然にひくなり、これを牽といふ也。自然といふは行者のはからいにあらずとなり。〔定親全〕三・和文篇・七七—八〇頁)

(20) 尚、二文目の『平等覚経』の文は「行巻」にも引用されている。

(21) 『善性本』第五通目の消息は『末灯鈔』では第三通目、『親鸞聖人血脈文集』では「金剛信心の事」と題が付けられ六番目に収められている。若干の異同があるため本論では井上尚実「現生正定聚と淨土の慈悲(二)―重なり合う「証」―」の注一七(二〇頁)を参考に、『善性本』で本文を確認する。

(22) 『定親全』では『善性本』第五通目は「末灯鈔」第三通と同文(『定親全』三・書簡篇・一六一頁)と記述され、『末灯鈔』第三通目の箇所て対校に挙げられているのみである。よってこの消息に関しては『淨土真宗聖典全書』(本願寺出版社二〇一一年)を使用した。

(23) 『翻刻篇』二四七頁

(24) この点について、「如来とひとし」とまで言い切る親鸞が、何故「弥勒」については「仏」ではなく「菩薩」として見ることに

に注意しているのかは注目すべき点であるが今後の課題としたい。

- (25) 『定親全』九・加點篇(四)・一六二—一六三頁(底本は高田派專修寺藏聖人加點本)
- (26) 『淨全』四・三五七頁(底本は元禄七年の刊本)
- (27) 『翻刻篇』三三八頁
- (28) 『定親全』二・漢文篇・十三頁(底本は高田派專修寺藏顯智上人書写本)尚、京都市常樂寺藏存覺上人書写本(『定親全』二・漢文篇・六六—六七頁)も大きな違いはないが、『真宗聖典』(東本願寺出版)の注によれば、存覺上人書写本では「即時入必定」以下を「後念即生」の下に置かれている(『真宗聖典』一〇四八頁)。また、本論文における整文は『真宗聖典』を参考に筆者が整文したため、「すなわち正定聚の教に入る」文「即の時必定に入る」文「又必定の菩薩と名づくるなり」文は一連にて示した。
- (29) 第二十二願についても同様である。
- (30) 『大集経』文は『真聖全』一・三七九頁、『涅槃経』文は『真聖全』一・四一五頁、『大智度論』文は『真聖全』一・四一六頁、『大经』文は『真聖全』一・三八八頁、『大悲经』文は『真聖全』一・四二三頁
- (31) 『翻刻篇』一三七頁
- (32) 先行研究では、例えば、青柳英司「真仏弟子—本願の教説を信受し伝承する存在—」一五—一九頁で、この『安樂集』の文全体について考察されている。
- (33) 『翻刻篇』一三七頁
- (34) 『翻刻篇』一三九頁
- (35) 『翻刻篇』一三九頁
- (36) 『翻刻篇』一三九頁
- (37) 『翻刻篇』一四〇頁
- (38) 『翻刻篇』一四〇頁
- (39) 『翻刻篇』一四〇頁

- (40) 『翻刻篇』五三九頁
- (41) ただし、『大正新脩大藏經』で『集諸經礼懺儀』下巻を確認すると「大悲弘普化」ではなく「大慈弘普化」となっている。(『大正新脩大藏經』四七卷・四六九頁)
- (42) 親鸞は「自信教人信」を「自ら信じ人を教えて信ぜしむ」と訓んでいる。尚、『惠信尼消息』においても「自ら」は「身ずから」となっているが基本的には同じ読み方をしている。ただし、この訓み方が果たして漢文のルール上一般的なのだろうか。「教」の字は漢文では使役の助字であり、だからこそ親鸞も「信ぜしむ」と訓んでいるが、この場合、「人」は使役の対象としての「人」である。つまり「人にしさせる」ということである。しかし、親鸞は「信巻」では「教」の字に「オシヘテ」と訓を振っている。当然、第一義的には「人に信じさせる」という理解をするべきであるが、今回は「教」に「オシヘテ」と振っていることに注目するならば、「人を教えて」ということを「人に教えて」ではなく、教えの内容として「人」を考へることも可能なのではないだろうか。つまり、使役の対象としての「人」ではなく、教えの内容としての「人」ということである。なぜなら、親鸞は「者」の漢字を「モノ」ではなく「ヒト」と訓むことにこだわっていた。そのことを踏まえるならば、ここで親鸞は教化の内実の一つとして「人を教える」ことだと考えていたのではないだろうか。つまり、「得道の人を教える」ということである。もちろん、このように考へることができるかどうか検討が必要であるが、試みに筆者の考へとして挙げておきたい。
- (43) 『教行信証講義集成』六・六〇八頁
- (44) 『定親全』三・書簡篇・一九四―一九七頁
- (45) 『教行信証』における善導「自信教人信」(往生礼讃)の文の意義』三一〇―三二一頁
- (46) 『定親全』三・和文篇・九二頁
- (47) 特に「また一切衆生にこの功德をあたらるになると也」は「略本」には無く、「広本」における加筆箇所である。

(本多 正弥 大谷大学大学院文学研究科博士後期課程第三学年 真宗学専攻)

