

学位請求論文

「不定」の思想から見た親鸞の救済観

— 『大般涅槃經要文』と『教行信証』の思想的連関を通して—

真宗学専攻

柏樹 貴弘

凡例

- 一、原漢文の場合、筆者が書き下した。その際、参照した資料の出典名・頁数を併記した。
- 一、旧漢字は全て現行の字体に改め、仮名は全て片仮名から平仮名に改めた。
- 一、原文には適宜、句読点・中黒点・改行・空白・濁点を補った。特に筆者が訓を補った場合は、カタカナで表記した。
- 一、引用文については原則として、漢字は通行体に改め、送り仮名のカタカナは平仮名に改めた。
- 一、引用文のうち、左訓のあるものは原則省略した。
- 一、引用文を略する場合、(中略)(後略)で示した。
- 一、引用文で筆者が便宜的に補った語については「」で括って示した。
- 一、『顕浄土真実教行証文類』の引文については、底本として『顕真実教行証文類 翻刻篇』を用いた。
- 一、親鸞の著作や抄録などは、基本的に『定本親鸞聖人全集』『浄土真宗聖典全書』によって引用しているが、『親鸞聖人真蹟集成』と校合した結果、明らかな誤りがあった場合は、適宜訂正している。
- 一、人名は敬称を省略した。
- 一、出典名は以下のように略記した。

『大正新脩大藏経』第〇巻↓	『大正藏〇』
『真宗聖教全書』第〇巻↓	『真聖全〇』
『親鸞聖人真蹟集成』第〇巻↓	『真蹟〇』
『定本親鸞聖人全集』第〇巻↓	『定親全〇』
『浄土真宗聖典全書』第〇巻↓	『浄真全〇』

『顕真実教行証文類 翻刻篇』↓『翻刻』

一、人物の敬称は原則省略した。

一、註は全て通し番号で一括して掲載した。

目次

凡例	1
目次	3
序章	7
第一節、「不定」の思想について	7
第二節、『大般涅槃經要文』について	9
第一項、『大般涅槃經要文』に対する先人の見解―宇野順治の説を基に―	9
第二項、筆跡による成立時期の勘案―重見一行の説を基に―	11
第三節、『大般涅槃經要文』の意義	14
第四節、本論の構成	16
第一章、『大般涅槃經要文』に見られる不定の思想について	22
緒言	22
第一節、『大般涅槃經』における不定の思想	22
第二節、『大般涅槃經要文』における業報の不定	27
第一項、『大般涅槃經要文』の構成と書誌情報について	27
第二項、「師子吼菩薩品」抄出文に説かれる業報の不定について	32

第三節、『大般涅槃經要文』から見えてくる親鸞の思想展開	43
第一項、転重軽受	43
第二項、「転」についての理解	45
小結	48
第二章、知諸根力における断善根の救済―「真仏土巻」と『大般涅槃經要文』の比較を通して―	50
緒言	50
第一節、善星とは	52
第二節、「真仏土巻」における知諸根力理解	55
第三節、『大般涅槃經要文』における知諸根力理解	59
第四節、断善根の救済	62
第五節、断善根注目の意図	66
小結	68
第三章、「信楽釈」から見える菩薩の活動内容―『大般涅槃經要文』との思想的連関を通して―	70
緒言	70
第一節、「信楽釈」の展開	72
第二節、四無量心・一子地について―「梵行品」の内容に注目して―	76
第三節、「信楽釈」中における『涅槃經』抄出の意義	82

第一項、「大慈大悲・大喜大捨」――二十五有に随順する菩薩――	82
第二項、「大信心・一子地」――親鸞における信心の特異性――	88
第四節、菩提の因としての信心	98
小結	100
第四章、阿闍世の救済と不定の関係	102
緒言	102
第一節、「信卷」における阿闍世の物語抄出の眼目	103
第二節、親鸞における二つの阿闍世観――『見聞集』所収の『涅槃経』の立場から――	107
第一項、構成と書誌情報について	108
第二項、『見聞集』所収の『涅槃経』に抄出される阿闍世の物語の概要	114
第三項、『見聞集』所収の『涅槃経』の阿闍世観	120
第三節、「信卷」の阿闍世観――外道における業の理解に注目して――	123
第一項、六臣の態度	123
第二項、親鸞における六臣と六師の抄出意図	127
第四節、「信卷」の阿闍世観――不定に注目して――	134
第一項、耆婆の態度と慚愧について	134
第二項、釈尊の説教	138

序章

第一節、「不定」の思想について

菩薩摩訶薩は地獄の業無けれども、衆生の為の故に大誓願を發して地獄の中に生ず。

(『定親全六』一七三頁)

これは、『大般涅槃經』(以下『涅槃經』)「師子吼菩薩品」において、菩薩の大悲の様相について説かれている一文である。菩薩は、自らに地獄へ墮ちるべき業が具わっていなくとも、悪業の報いによって地獄に墮ちた衆生を救済するために、誓願を發して自らも地獄に生じ、衆生に法を説いていく。このように苦に同じることによって対象を救済へと導いていくという大悲の活動内容が『涅槃經』では説示されており、こうした本来は悪業を作した果報として赴くべき処であるはずの地獄に、菩薩が生じて一切衆生を救済していくという教説の背景には、「不定」という思想がはたらいっている。

詳しくは第一章において述べていくが、「不定」とはどのような思想をいうのかを端的に説明するならば、一切の存在を非固定的に捉える思想とすることができる。そして『涅槃經』では、一切の存在が不定だからこそ、全く成仏の因を欠いた存在と説かれる一闍提が救済され得るという理論を構築していくのである。經には、

善男子、一闍提はまた決定せず。もし決定せば、一闍提は終に阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。不決定を以て、是の故に能く得る。

(『大正藏十二』四九三頁。八一〇頁)

と、一闍提の發菩提心は「不決定」によって成立することが説かれる。またこの思想の重要性に関する先学の見解として、例えば常盤大定(以下常盤)は、

一闡提に成仏し得らる、機会を与えたものは、不定といふ思想であった。不定といふは一定の自性がない、動揺し得べしといふ意味である。(中略) この不定は、徳王品に至って、「犯禁も、五逆も、一闡提も、悉く不定と名く。諸仏如来に定相は無い。是等の輩にも、決定が無いから、成仏する事が出来る」といふ様に展開して居る所から見れば、こゝに点ぜられた不定は、一闡提思想から見て、軽、看取すべからざるものである。

(『支那仏教の研究』第三 二八六頁)

と、衆生から諸仏如来に至るまでの一切の存在が不定であるからこそ、一闡提もまた転変し得る存在であり、これによってその救済の可能を説示するのである。さらに横超慧日(以下横超)も同様に、

一闡提が断善根の徒であることは事実であるけれども、すべての善根というものは断じたからといって、永久に再び得られぬというものではない。諸法は定相はなく、皆不定なるものであるから(中略) 一闡提の者も一闡提という心境を離脱することができるのであり、そうなれば以上すべては皆、阿耨多羅三藐三菩提を成じて、仏となることができる。

(『涅槃経と浄土教』八三頁)

と、諸法に定まった相がないため、断善根という状態も永久に生善の可能性が断たれたことを意味するものではないと、一闡提成仏の基軸を不定に見ている。これら先人の見解からも確認できる通り、不定は一闡提の救済の根底となる思想として『涅槃経』では説かれていくのである。それは冒頭の文においても同様である。菩薩の存在は決して固定された存在ではないために、地獄に生ずることが可能となり、墮地獄の衆生もまた固定された存在でないために、そこから離脱することが可能となるのである。以上、この文の意義や背景にある思想を簡単に確認したうえで、改めてこの文の出典について述べていきたい。

第二節、『大般涅槃經要文』について

第一項、『大般涅槃經要文』に対する先人の見解―宇野順治の説を基に―

この文は、親鸞が『大般涅槃經要文』（以下『涅槃經要文』）に抄出した一文である。これはどのような書かという点と、「業報差別經文 大般涅槃經要文 愚禿親鸞」という表紙のある、『涅槃經』を主とした、『仏為首迦長者説業報差別經』（以下『業報差別經』）『金光明最勝王經』（以下『金光明經』）の計三經の抄出文によって構成される親鸞の抄録である。この抄録は、自釈や奥書のないことや執筆した時期が確定していない点などから、どのような目的があつて制作されたかが明らかになっていない。確かに執筆した時期というのは、その著作の性格を知るうえで重要なことであり、自釈というのもその文を抄出した意図を知るうえで欠かせないものであろう。

故に、本抄録の内容に関する先人の研究には、『涅槃經要文』と『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）の『涅槃經』抄出箇所の対応関係を整理したうえで、『涅槃經要文』が『教行信証』の下敷きとなつていふという見解³⁾や、親鸞の『涅槃經』観を論ずるにあたり、『涅槃經要文』と、後述する『見聞集』所収の『涅槃經』と題する抄録が、『教行信証』撰述以前の作であることを一般的な理解として抑える論稿も存在する⁴⁾。確かに『教行信証』は、親鸞がその人生の中で晩年に至るまで加筆修正し続けた、畢生の書ともいふべき著作である。よつてその思索の変遷をうかがうために、『教行信証』を前提として『涅槃經要文』を読解していくというのは、当然の帰結と言えるのかもしれない。しかし問題とすべきは、その結論がいかなる思索過程を経て導き出されたものかという点である。

『涅槃經要文』の思想面に関する研究は、その多くが『教行信証』以前に制作されたということを中心としてなされている。その一例として宇野順治（以下宇野）の見解が挙げられよう。

宗祖は「本典」への引用より先に「要文」および「見聞集」を書写され、内容をあまり校訂されていない面からみて「要文」は「見聞集」より先に書写されたとも考えられる。

(『大般涅槃經要文講述』五頁)

宇野は自著『大般涅槃經要文講述』の「序章」において以上の推論を立て、三本(『涅槃經要文』・『見聞集』・『教行信証』)の成立順序を、

『涅槃經要文』の形態や成立については、先の『見聞集』所収の「涅槃經」の抜書よりも分量が多く、本典引用の「涅槃經」全体より少ない。(中略)内容から推して、「抜書」「要文」「本典」の順に宗祖の勘考の少ないものであるから、「抜書」と同じ項のものが、それより以前のものである可能性が大きい。

(『大般涅槃經要文講述』二二二頁)

と、各本の抄出文の勘考の多少を分析することによって右の推論をさらに補強していく。いまここに示された『見聞集』についての説明をしておく。『見聞集』とは、「文曆二歳乙未六月十九日 愚禿親鸞書之」(親鸞六十三歳)の奥書を持つ高田専修寺蔵平仮名本『唯信鈔』の袋綴じの折目部分を割いて現れる裏面に書かれていた「見聞集 愚禿親鸞」と書かれた表紙のある親鸞の抄録であり、「涅槃經」の抜書とは、「涅槃經 愚禿親鸞」という表紙のある大半が『涅槃經』の抄出文によって構成された抄録(以下、經典自体との表記の重複による混乱を避けるため『見聞集 涅槃經』と明記する)である。

このように宇野は『涅槃經要文』および『見聞集 涅槃經』の内容を見たうえで、その成立順序を定めているが、「勘考」とは果たしてどのような判断によってなされたものなのか、あるいは「内容をあまり校訂されていない面からみて」という見解も、どのような基準に従って論じたものなのか判断としない。そも、このように三本の成立順序について思想面から立証を試みるとき、これまでの研究の蓄積や判明している情報量の多さから、必然的に『教行信証』が最後に成立したという結論に至ってしまうのではないだろうか。仮に『教行信証』を前提と

して他二本を読解した場合、その存在は『教行信証』製作のための下敷きといった位置づけに落ち着いてしまうだろう。それは、宇野自身が結論的に、

一 「大般涅槃經」北本によって、宗祖は先ず最初に「要文」を書写されたと思われる。「要文」は記述の仕方が、他の二本と比較してシンプルであり、紙数、行数およびその内容に余裕がある。

二 次に「經」南本によって、「見聞集」の涅槃經を書写されているが、先に書写された「要文」と、重複しないように引用されている。そして、南北両本より同じ經文の引用が一例(煩惱因果の文)あるが、それを比較すれば「見聞集」の引文の方が、よく勘考された形跡がみられる。

三 「本典」の涅槃經の引文は、先の二本を参考にして引用されているが、充分でないところは、別写本に依っている。そして引文の内容は、「本典」各巻の意に合わせた文に工夫し改変されている。

(『大般涅槃經要文講述』三八一頁)

と、述べていることからわかる。この場合、仮に二本の内容についての考察がなされたとしても、『教行信証』に抄出されている經文と重なる箇所のみ、その(『教行信証』に抄出されたという)意義が認められることはあっても、それ以外の文についていかなる意義が見いだされようか。そのような立場によって『涅槃經要文』ないし『見聞集 涅槃經』を読解するという方法は、反って親鸞の「抄出した」という行為や意図を蔑ろにしてしまうということも考えられよう。

第二項、筆跡による成立時期の勘案―重見一行の説を基に―

さらに、三本の成立順序を思想面ではなく、筆跡という観点から導出した場合、

・『涅槃經要文』↓『見聞集 涅槃經』↓『教行信証』

・『見聞集 涅槃經』↓『涅槃經要文』↓『教行信証』

というものとは異なる結果が見えてくる。重見一行(以下重見)は、自著『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』において、『坂東本』内の筆跡を、坂東本前期筆跡・坂東本中期筆跡(「化身土巻」末巻『大集經』抄出部分)・坂東本真仏土巻・坂東本後期筆跡といった系統に分類し¹¹⁾、

坂東本最初の染筆時が先述¹⁰⁾のごとく親鸞五八〜六〇歳頃とすれば、所謂前期筆跡部分とは平仮名唯信鈔の執筆される六三歳以前、六一〜六二歳頃を下限とすることとなる。また後期筆跡とは、その顕著な場合は教・行・信巻の七行本文部分であり、筆者はそれを八三〜八四歳と推定した。真巻三一〜三四頁のすでに発見し得た字種よりすれば後期筆跡に属することとなる。従って、後期筆跡の上限をここにおけばおそらく八〇歳頃以後を指すことになろう。そして、これ等二種の筆跡の中間に入ると考えたのが化巻末五〜五一頁六行(ただし四五頁七行〜五〇頁二行は前期に入る)で、論証して来たごとく、七五歳以前の数年間と考えられるのである。

(『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』二九八頁)

と、推測している。対して『涅槃經要文』については、

大般涅槃經要文の筆跡状況はほぼ親鸞の浄土・高僧和讃の執筆された宝治二年―親鸞七六歳前後の状況に相応している

(『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』二四九頁)

坂東本化巻大集經引用部分及び大般涅槃經要文が、多くの字種について、六三歳から八三歳への変化の中間的状况を示し、また独自の筆跡を所有しているのも、これ等二真蹟が、経文ノートという特殊な事情にあった点もあるとしても、この二十年間という長い歳月のほぼ中間に相当していたからであることは既述¹⁰⁾のごとくである。

(『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』二九〇頁)

という見解を示している。重見の見解に則るなら、『教行信証』と『涅槃經要文』の成立順序は、どちらが先という単純な構造ではなく、『教行信証』の前期と後期の二十数年にわたる制作の途中に『涅槃經要文』が抄出されたということがわかる。また『見聞集 涅槃經』については、「見聞集↓坂東本↓平仮名唯信抄の執筆順を想定するのが正当であろうと思われる」と述べており⁵⁴、これらの見解を示したうえで改めてその成立順序を確認すると、『見聞集 涅槃經』↓『教行信証』(前期)↓『涅槃經要文』↓『教行信証』(後期)

となる。ただ加えて述べておかなければならないこととして、重見は後期筆跡に該当する箇所に関して、

この後期筆跡部分を検討してみると、その大部分涅槃經よりの引用部分であり、(中略)後期筆跡という点よりすれば、行巻一一八〜一二〇⁵⁵、信巻本五一〜五四⁵⁶、信巻末七八⁵⁷・八九⁵⁸・九一〜九二⁵⁹・一〇四〜一五二⁶⁰の各頁が涅槃經引用であり、真巻の別時筆の三一〜三四頁貼紙⁶¹、他筆の一〜四四頁⁶²も涅槃經引用部分である。涅槃經引用の点において、信巻書改の必要が生じたのではないかと推定される。

(『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』一五八頁)

と述べており、この見解から「信巻」は、多くの『涅槃經』抄出文が高年において書き改められていたということが推定され、『涅槃經要文』および『見聞集 涅槃經』が、後期筆跡に示される『教行信証』『涅槃經』抄出文へと昇華したということが想定されてくるが、それ以前の『教行信証』と比べて、どこがだけの分量増加されたのかを知ることが、現存する資料では判断できないことも事実である。

以上、筆跡からの判別や書誌学的考察によって、第一項で示した思想的に成立順序を判断していくという方法が、いかに曖昧なものであるかが明らかとなろう。しかし本項において重見の見解を示すのは、筆跡という見地から三本の成立順序を制定するためではない。何故なら筆跡から染筆時期を推定するというのも、おおよその時期の判別には有効であっても、細かい年代を特定できるものではないからである。

よって本論稿では、これらの見解を踏まえたうえで、三本の成立順序の予測を前提とした考察をするべきではないという理解に立って『涅槃經要文』等の読解を行っていきたい。

第三節、『大般涅槃經要文』の意義

いまこの抄録の「大般涅槃經要文」という題名に注目すると、それは親鸞が抄出する文を、『涅槃經』の要の文として見ていたという意志の現れであり、一文一文を要文として抄出したという行為そのものに、すでに重要性があることが推察される。

確かに冒頭に掲げる経文は、『教行信証』には抄出されていない。しかし『涅槃經』における一闡提の救済観や仏菩薩の大悲の力用を知るうえで重要な意味を持つことは、先に少しく述べた通りである。また詳しくは第一章・第二章において述べていくが、少なからずこの文の前後の経文には、一貫した関心によって抄出されたという思索の痕跡が見られる。よって『涅槃經要文』を『教行信証』の下敷きという見解から離れて、独立した思想が形成された一個の抄録として読んだときに、親鸞の関心事が新たに発見されるということが考えられてくる。

ただ、ここに言う「独立した思想」とは、孤立を意味するものではないということを付言しておきたい。先に述べたように、この抄録には自釈がないため、その内容を考察していく過程において、親鸞の他の思索と関連させる必要が生じる。例えば、『教行信証』の内容を他の親鸞の著作等と関連させて考察するという手法は、これまでの教学の中で伝統的になされてきた事柄である。もちろんそれぞれに示される思想を重ね過ぎれば、そこに問題も生じよう。しかしそれは各々の著作が担う視点や目的の違いによるものであり、その本源を尋ねれば、漏れなく「愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す」という、二十九歳時の回心体験を端に発する、親鸞の歩む「生死いづべきみち」の途上に発生した、方向性を同じくする思索であることは間違いない。本論で

は『涅槃經要文』もその一類たり得るかを探っていく。

そこで、本来浄土經典ではない『涅槃經』を抄出する親鸞の意図を勘考する場合、ときに「大乘のなかの至極²⁶」とまでに形容する「浄土真宗」という仏道を根拠とした考証がなされるべきであろう。よって本論では、『涅槃經要文』の内容自体の読解をしようえで、次いで本抄録が他の思索といかに関わるものであるかを、不定の思想が示される箇所を基軸に考察していく。

このように不定の思想に関して注目する理由は、『涅槃經』における一闡提の救済に関して重要とされ、かつそれが『涅槃經要文』において特に注目されているからということのみではない。不定は、『教行信証』において明らかにされる一闡提の救済とも深く関わる思想であった。いま『教行信証』を見ると、一闡提に相当する存在が二人登場していることに気付く。それが「信巻」に示される阿闍世と、「真仏土巻」に示される善星であった。それぞれの詳細は本論の中で説明していくが、いずれも『涅槃經』を出典とし不定の論理によってその救済が説示される存在である。親鸞がこれらの存在を取り上げ、かつ不定に関する教説を抄出しているということは、『教行信証』に流れる救済観に不定がはたらいているということに他ならない。

さらに、ここに述べる阿闍世と善星が説かれる各経文は、部分的ではあるものの、善星に関する文は『涅槃經要文』に、阿闍世に関する文は『見聞集 涅槃經』にそれぞれ同箇所が抄出されている。この事実に対して、単線的に『教行信証』と結びつけてしまうのは早計と言う他ないだろう。たとえ重複した文であったとしても、それが『教行信証』と同じ趣意によって抄出されたものと言い切ることにはできない。何故ならば、善星に関する、二者の同一の文の前後には、全く違う経文が抄出されており、それらを通して読解したとき、それぞれに異なった文脈が生じてくる。あるいは阿闍世に関する、二者の文は、その抄出分量に大きな差があり、それは局所的に生じている。このような抄出文の差異は、親鸞が同一の文を二つの視点で読み解こうとした痕跡とも考えられる。ならば、それぞれの展開を整理した上で、その違いを比較したとき、これまでに提示されなかった親鸞における

一闡提救済の理解が浮き彫りになるのではないだろうか。

第四節、本論の構成

よって本論稿では以下の構成でその意義を確かめていく。

第一章では、『涅槃經』に説かれる不定の思想の展開について概観したうえで、『涅槃經要文』に展開する「師子吼菩薩品」抄出文群の、業報の不定が詳説される箇所を主に読解し、その文脈から『涅槃經』の教説が、親鸞の思想にどのような視座を与えているのかを考察した。

まず『涅槃經要文』では、地獄に墮ちる程の重い悪業を具えていたとしても、仏道を修することによって悪業を遠離し解脱を得ることができるという、作業の報いが不定であるために重業を軽業へと転じ、終には善果を得ることが可能となる理法を説いてく²⁷⁾。

しかしそれは、善根を具えた智慧ある者にもみ実現する事柄であり、不善深厚の愚痴の者は、逆に智慧無きが故に現世で軽い業を作ったとしても、それが転じて地獄において重い果報として受けてしまうということが説かれる²⁸⁾。

このように有智と愚痴という二種の存在が示された後、本抄録では、自らの重業を軽業へと転じることができないままに地獄に住し続けてしまう愚痴の衆生のために、

菩薩摩訶薩は地獄の業無けれども、衆生の為の故に大誓願を発して地獄の中に生ず。

善男子、往昔に衆生寿百年の時、恒沙の衆生、地獄の報を受く。我是を見已りて、即ち大願を発して地獄の身を受く。菩薩尙の時に、實に是の業無けれども、衆生の為の故に地獄の果を受く。我尙の時に地獄の中に在ちて無量歳を経て、諸の罪人の為に十二部経を広開し分別す。諸人聞き已りて悪果報を壊して地獄空

しからしむ。

(『定親全六』一七三頁)

という、自らも地獄に生じ衆生と苦を共にすることによって法を説き、地獄の果報を破壊せしめる菩薩の慈悲の動態が説かれていく。

このような業果の不定に着眼した親鸞の意図を探るため、本章では「現世利益和讃」にある、
一切の功德にすぐれたる

南無阿弥陀仏をとناولれば

三世の重障みなながら

かならず転じて軽微なり

(『浄真全二』三八八頁中段)

の一首に注目し、業の転重軽受が南無阿弥陀仏によって実現する事柄であると親鸞が見定めていたことを確認した。有智の者が自らの智慧によって重業を転じていくのならば、智慧無き愚痴の人には、阿弥陀仏が「智慧の念仏」を回向することによって、一切の重障を転じて軽微としていくということ。それは智慧の有無や善不善を全く問題としない、一切衆生の救済が実現される仏道を南無阿弥陀仏に見出していたということであり、親鸞は『涅槃経』の思想を承けつつもそれを独自に理解し、その救済観に反映させていたと考察し、一旦の結びとした。

第二章では、主に「師子吼菩薩品」抄出文群に続いて展開する「迦葉菩薩品」抄出文群について読解していった。この箇所は、「真仏土巻」に抄出される「迦葉菩薩品」と同一の経文が一部抄出され、仏の知諸根力⁵⁶による断善根を内容とする一闡提の救済が、根性の不定という側面から説かれる。本章では、二者(『涅槃経要文』と「真仏土巻」)の文脈を比較し、その違いを浮き彫りにしたうえで、改めて『涅槃経要文』の文脈において一闡提がいかに救済されていくのかを考察した。

本抄録では、まず善星比丘という墮地獄の断善根が、出家の功德によって善を生じることにより根性を転じ、ついには無上菩提を得たという例えを示した³⁶。続いて、いかに自らの根性を転じようとも、三悪道および欲界から脱することのできない衆生の根本的問題を示していく³⁷。またその文脈から、ここで問題としていることが、善星のように善因を作ることができずに、地獄を脱し得なかった衆生であることが確かめられ、

衆生の為に地獄に処すと雖も 苦想及び悔心を生ぜず

一切衆生の異の苦を受くるは 悉く是れ如来一人の苦なり 乃至

如来の慈は是大法聚なり 是の慈は亦能く衆生を度したまふ

即ちは無上の真解脱なり 解脱は即ち是れ大涅槃なりと 已上略出

(『定親全六』一八三頁)

という偈文が示すように、そのような衆生のために地獄に生ずる如来の慈悲が、即ち衆生の真解脱であり大涅槃であることを明らかにしていく。

こうして、『涅槃経要文』の「師子吼菩薩品」と「迦葉菩薩品」の連続する抄出文群の文脈に着眼することによって、衆生を一貫して自らの力により解脱を得ていくことの不可能な存在として捉えつつ、対するかのようにな、そのような存在こそ救わんと衆生と受苦を共にする仏菩薩の慈悲の動態、衆生済度の具体相が説かれていること、あるいは親鸞による『涅槃経』読解の関心事が以上のような教説にあることを確認できた。

ただこれらの教説は、抄録の性格上、救済観そのものではなく、あくまでもその視座を見出すものに他ならない。よってそこから見えてきた思索を、親鸞の思想に帰還させていく必要がある。例えば先の「業の転重軽受」が、念仏によって実現される事柄であることを「現世利益和讃」から確認できたように、ここに説かれる仏菩薩も、本来は仏陀釈尊を意味するものであるが、親鸞はその主体を他に見ていたということが考えられる。よって次章より『教行信証』と『涅槃経要文』の思索を連関させ、改めて親鸞の救済観を考察していった。

第三章では、第一章・第二章で確認した『涅槃經』に説かれる慈悲の動態への視座が、親鸞の思想において如何に受容されているのかを、その関係を強く窺うことのできる「信巻」「信樂釈」の『涅槃經』抄出文を中心に考察していった。

「信樂釈」における『涅槃經』『師子吼菩薩品』の抄出文に示される「慈悲喜捨」「一子地」という菩薩の利他行について、前に述べられる自釈から鑑みるに、法蔵菩薩の行と見定めて展開させていることがわかる。そういった中で、問題となったのが、四無量心(慈悲喜捨)が仏性であることを説明する以下の文である。

菩薩摩訶薩は、若し二十五有に能はず。則ち阿耨多羅三藐三菩提を得ルこと能はず。

(『翻刻』一九八頁)

この経文は本来「若し二十五有を捨つること能わずは」と「捨」の字を加えて「二十五有という迷いを捨て切らなければ無上菩提を得ることはない」という具合に読むべき箇所である。故に本来の意味合いに修正して読解するという方法が多く用いられる中、金子大栄は当文を、衆生の迷い(二十五有)に随順する菩薩の様相として捉えている³⁰。この場合、「二十五有という迷いに随順することができないならば、阿耨多羅三藐三菩提を得ることができない」という意味合いとしてこの文が理解されることになる。ここに言う随順というのは、その迷いのただ中に身を置くことである。一見飛躍した仮説に捉えられかねない金子の見解であるが、先の「如来が非有漏でありながら非無漏である」という『涅槃經』の教説³¹や、『涅槃經要文』から見える親鸞の視座などを踏まえて考えると、この見解が親鸞の『涅槃經』理解に適ったものであることがわかり、同時に法蔵菩薩の活動が以上の内容を有するものであること、親鸞が衆生済度する阿弥陀仏の動態を不定の論理によって捉えていたことが明らかとなるのである。

こうして「信樂釈」では、仏性を「慈悲喜捨」や「一子地」という慈悲のはたらきとして見、また「大信心」として見ていくことにより、法蔵菩薩の慈悲と衆生の信心獲得が仏性において不二なるものであることを明かに

していった後、「迦葉菩薩品」の文を抄出することによって、涅槃の真因が他力回向の信ただ一つであることを証明していくのである。

本章では、不定の思想が仏菩薩という法の側面から捉えられていることを確認した。次章より、転じて機の側面において親鸞が当思想をいかに捉えていたのかを確認していく。

第四章では、『教行信証』「信巻」の阿闍世の物語から不定の思想を見ていった。この物語は「信巻」中で逆法闡提の救済の具体を示すことを目的とする文であるが、その抄出箇所を見ると、特に阿闍世が救われるまでの過程について親鸞が注目していたということがわかる。さらに『見聞集 涅槃経』と「信巻」の抄出箇所を比較すると、「信巻」での中心課題が阿闍世の業の受け止めであることが明らかとなる。

阿闍世は自らの殺業による地獄の果報に恐れる存在であり、この苦悩を取り除こうと、経には大きく二種類の思想が阿闍世へと接近する。一つが六臣によって説かれる外道の業理解である。ここで親鸞は、経文を乃至することによって外道の思想を限定して示し、墮地獄と殺業の否定という外道の一つの共通問題を浮き彫りにしている。

次に説かれるのが、仏道による業の理解であった。外道が阿闍世の苦悩そのものを否定するのに対し、釈尊は、阿闍世の墮地獄が未だ定まらざる事柄であることを説き、業報に軽重があること、あるいは頻婆娑羅王を殺害した罪が阿闍世にあるのなら、我等諸仏にもまた罪があると言い、この弑逆（主君や父などを殺すこと）の一切が業縁によって生じたことを説き、

殺も亦不定なり。殺不定は、云何してか定んで地獄に入ると言はむと

（『翻刻』二八二頁）

と、殺というのもまた定めるべき事柄でないことを教え、再び阿闍世の墮地獄が不定であることを説くのである。このように釈尊は様々な殺の不定を説くことによって、ついに阿闍世は無根の信を生ずることとなる。無根の

信とは、その名の通り自身を全く根拠としない信を意味し、三宝を信じることのない身には本来生じるはずのない信心であった。そして親鸞はこの長きにわたる『涅槃経』抄出文の結論として、逆法闡提という難治の三機の救済を利他の信海、つまり他力回向の信心に見ており、それは無根の信によって明示される事柄であった。

またこれまでに見てきたように、その信心の内容とは、不定を知ることによって自身の殺を断定的に見る決定の邪見を破壊することであり、これにより阿闍世は重罪の微薄なることを得るのである。

以上、『涅槃経要文』における、重業を転じ得ない愚痴の人の救済は、阿闍世によってその具体を見ることとなるのである。こうして阿闍世の救済を確認しつつ、不定の思想によって救われていく機に対する親鸞の了解を考察していく。

第一章、『大般涅槃經要文』に見られる不定の思想について

緒言

本論稿では、『涅槃經』に説かれる不定の思想が、親鸞の思想、特に救済観においていかなる意義を有しているのかを、『涅槃經要文』および『教行信証』に示される不定の思想から考察していくことを目的としている。

よって本章では、まず『涅槃經』自体において、不定の思想がどのように説かれているのかを整理し、次いで『涅槃經要文』に抄出した「師子吼菩薩品」の文に説かれる不定の思想を読解していき。そこに示される思想が他の著作とどのように関わり合っているのかを考察していく。

第一節、『大般涅槃經』における不定の思想

本節では、『涅槃經要文』本文の考察に入る前に、「序」で述べた「不定」について、『涅槃經』ではどのように説かれているのかを確認していく。そのために、まず『涅槃經』において、一闡提がどのように扱われているかを取り上げるべきであろう。何故なら経において不定は、一闡提救済の手立てとして説かれていくからである。よって、まず『涅槃經』において一闡提がどのように説かれているか示したうえで、それが不定の思想とどのように関わっていくのかを続けて確認していく。

『涅槃經』では「一闡提を除く」という文句が度々説かれる³⁴。その一闡提とは、サンスクリット語の *icchantika* の音写語と言われ、「欲求し続ける者」という意味があり³⁵、「断善根」「信不具」「極欲」「多貪」などと意識される。つまりそれはどのような存在であるかという点、善根を断じているために仏道に入ることが決してできない、

成仏の因を欠いた存在であるということができらう。しかしながら成仏できない者が経中に説かれるということは、「一切衆生悉有仏性」という『涅槃経』の根本教理に矛盾が生じてしまう。一切の衆生に成仏の因(仏性)が具わっていると説く一方で、決して成仏することのできない存在が説かれるというのは、一体如何なる理由があるのだろうか。

経にはどのように説かれているのかを見ると、「如来性品(北本)・月喻品(南本)」には、

善男子、譬えば焦種の甘雨に遇うこと、百千万劫なりと雖も、終に芽を生ぜざるが如し。芽もし生ぜば、また是の処無し。一闍提の輩もまた是の如し。是の如きの大般涅槃微妙の經典を聞くと雖も、終に菩提心の牙を発すこと能わず。もし能く発さんこと、是の処有ること無し。何を以ての故に。是の人の一切の善根を断滅すること、彼の焦種の如し。また菩提の根牙を生ずること能わざればなり。

(『大正蔵十二』四一八頁[㊦] 六五九頁[㊧])

と、一闍提は焼け焦げた種子のようなものであるという譬えを示す。本来種子は、雨が降れば芽が出てゆくゆくは樹木へと成長を遂げる。しかし焦げた種子にどんなに雨が降ろうと芽が出ることが決してないように、一闍提は一切の善根が断たれているために、菩提心を発すことがないのである。また、

彼の一闍提に仏性有りと雖も、而も無量の罪垢に纏われ、出ること能わざること蚕の繭に処するが如し。是の業縁を以て菩提の妙因を生ずることを得ること能わず。生死に流転して、窮り已ること有ること無し。(中略) また次に善男子、譬えば良医の能く妙薬を以て諸の盲人を治して、日月星宿の諸明、一切の色像を見せしむるも、唯生盲の人を治すること能わざるが如し。是の大乗經典大涅槃経もまた是の如し。能く声聞・縁覚の人の為に慧眼を開発し、其をして無量無辺の大乗教典に安住せしめ、未発心の者・犯四重禁・五無間罪を謂うに悉く能く菩提の心を発さしむるも、唯生盲一闍提の輩を除く。

(『大正蔵十二』四一九頁[㊨] 六六〇頁[㊩])

と、一闡提にも仏性が有るということを認めつつも、蚕が自ら繭を作ってその中に閉じこもるように、一闡提は自らが作った罪垢に蔽われて菩提の因を作ることができず、結果として生死が窮ることなく流転し続けるのである。そして盲人の譬えをして犯四重禁・五無間罪の者をも菩提心が発るのに対し、一闡提の者のみは発心させることの叶わない存在であるということが示される³⁶。

しかし「如来性品(北本)・四相品(南本)」では、一闡提の成仏の不可能を説きながらも、反対にその可能性を見出している。

不定は一闡提の如し。究竟して移らず。重禁を犯す者の仏道を成ぜざること、是の処有ること無し。何を以ての故に。是の人もし仏の正法の中において、心に淨信を得ば、爾の時に即便ち一闡提を滅す。

(『大正藏十二』三九三頁〇 六三三頁〇)

この文において一闡提がいつまでも移行しない存在であり、重禁を犯す者が仏道を成じないという理は正しくないとすることを明かす。それは何故かという無信の者である一闡提が淨信を発したならば、それは最早「信不具」なる存在とは言えず、かつて一闡提であった者は、その定義から除外された存在であると言わなければならぬ。一闡提は一闡提のまま成仏することは決してないが、そのような存在から脱却することによって初めて成仏の可能性が回復するのである。『涅槃經』では、早くも一闡提の成仏し得る機縁となる不定の思想の一端を見ることがとなった。以上「如来性品(北本)・四相品(南本)」において、一闡提は菩提心を発すことの決してない存在であると説きつつも不定の思想を提示することにより、成仏の可能性を残したのである。

このように『涅槃經』では、一闡提救済の不可能と可能が交錯する中、「梵行品」にいたって、初めてその救済が明示されていくこととなる。詳しくは第三章において述べていくが、その内容を簡単に述べると、「梵行品」とは、菩薩の利他行(梵行)を説示する品であり、その利他のはたらきは、極愛一子地という菩薩の位を内容として説かれていく。地獄に落ちた衆生を、自らも地獄に落ちてまで救おうという極愛一子地の活動により、衆生は初

めて生善が可能となっていくのである。ここに説かれる地獄に生じる菩薩と、善根を断じながらも生善を得ていく衆生というのが、次ぐ「徳王菩薩品」より「不定」として説かれていくこととなる。そしてそのはたらきを、より具体的に説くのが「梵行品」の最後にある阿闍世獲信の物語であった。

次に「徳王菩薩品」では、

世尊、犯四重禁は名けて不定となす。謗方等經・作五逆罪及び一闍提は悉く不定と名く。是の如き等の輩、もし決定せば、云何が阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得ん。

(『大正蔵十二』四九三頁。七三六頁)

という徳王菩薩の問いに対して釈尊は、

善男子、一闍提はまた決定せず。もし決定せば、一闍提は終に阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。不定を以て、是の故に能く得る。

(『大正蔵十二』四九三頁。七三七頁)

と答え、一闍提は決して固定的、決定なる存在ではなく、非固定的、不定なる存在であるために、阿耨多羅三藐三菩提を得ることができなのだということが明らかになるのである。

このようにして『涅槃經』では、不定を説くことにより、決して救われることのない一闍提が救われるという理論を明らかにしていく。しかしいくら一闍提が不定なる存在であったとしても、いつまでもたっても信心や善根が生じないのなら、やはり一闍提は救われざる者と見る他ないのではないだろうか。「徳王菩薩品」では、その解決の方法として不定なる存在が衆生のみならず、如来もまた不定なる道理を説いていくこととなる。

不定の思想は、衆生のみにも適用されるものではないということが「徳王菩薩品」には説かれている。

有漏に非ず。無漏に非ず。(中略)是の義を以ての故に如来は不定なり。

(『大正蔵十二』四九四頁。七三七頁)

諸仏は有漏と名づけず。云何が如来は無漏に非ざるや。如来は常に有漏中に行ずるが故なり。有漏は即ち是れ二十五有なり。是の故に声聞凡夫の人は仏に漏有りと云うも、諸仏如来は定相有ること無し。真実に漏無し。善男子、是の因縁を以て諸仏如来は定相有ること無し。善男子、是の故に犯四重禁・謗方等經、及び一闡提、悉く皆不定なり。

(『大正藏十二』五〇二頁、七四五頁)

如来はすでに迷いを離れ、煩惱を具えていないために、有漏に非ざる存在とすることができる。ならば無漏の存在であるかというのではない。如来は「非有漏」でありながら、同時に「非無漏」な存在と言わねばならぬのだ。それは何故かという、如来は煩惱の満ちた有漏の世界(二十五有)を活動の現場とし、煩惱を具足した凡夫(無量の衆生)を救済の対象とするからである。もし有漏の存在である衆生を救わんとする如来が、有漏と懸絶した存在であったならば、如来はいかにして衆生にはたらきかけることができるだろうか。如来が有漏中に行ずることができるのも、如来が定まった相のない不定なる存在だからである。そして如来がそうであるように、一闡提もまた不定であることによって阿耨多羅三藐三菩提を得て成仏することが可能となるのである。

また『涅槃經』には、如来は、

地獄・畜生・餓鬼に非ず。地獄・畜生・餓鬼に非ざるに非ず。

(『大正藏十二』四九四頁、七三八頁)

とも説かれている。その理由は以下の通りである。

如来は亦地獄・畜生・餓鬼に非ず。何を以ての故に。如来は久しく諸の悪業を離るるが故に。是の故に地獄・畜生・餓鬼に非ず。亦地獄・畜生・餓鬼に非ざるに非ず。何を以ての故に。如来は亦復三悪諸趣の身を受くるを現じて、衆生を化するが故に。是の故に地獄・畜生・餓鬼に非ざるに非ず。

(『大正藏十二』四九四頁、七三八頁)

如来は、地獄・畜生・餓鬼中に生ずる悪業から離れた存在である。しかしこれら三悪趣中に生存する衆生を教化するために、自らもそこに身を受けるのである。そのために如来は三悪趣から離れた存在とも言えないのである。

以上、『涅槃經』における一闍提と不定の思想の関係の一端を述べた。經では、「如来性品(北本)・四相品(南本)」において初めて「不定は一闍提の如し」と、不定の思想が示され、一闍提は一闍提のまま成仏することは決してないが、そのような存在から脱却することによって初めて成仏の可能性が回復するということが説かれる。そしてその思想は「徳王菩薩品」に至ってより明らかとなり、一闍提の救済は確かなものとなったのである。また、続く「師子吼菩薩品」と「迦葉菩薩品」においても不定の思想が説かれていくこととなるが、両品については、それぞれ本章と第二章において順次取り上げていく。

第二節、『大般涅槃經要文』に見る業報の不定

第一項、『大般涅槃經要文』の構成と書誌情報について

本節では、『涅槃經要文』の内容の考察に入る前に、まずこれが一体どのような抄録なのかを確認していく。序において述べたように、『涅槃經要文』は、『涅槃經』を主とした、『業報差別經』『金光明經』の計三經の抄出文によって構成される親鸞の抄録であり、重見の研究によりその筆跡は親鸞の真筆であることが認められている。始めにその構成について示す。『涅槃經要文』の構成は以下の通りとなっている。

・外表紙

・中表紙

・内表紙

・寿量品第一

巻頭文 寿量品第一の一

『定親全六』未収録 『大正蔵十二』三六六頁。

第一文 右同

『定親全六』一五一頁 『大正蔵十二』三六五頁。

第二文 寿量品第一の二

『定親全六』一五一頁 『大正蔵十二』三七三頁。

・師子吼菩薩品第十一

第三文 師子吼菩薩品第十一の一

『定親全六』一五二頁 『大正蔵十二』五二六頁。

第四文 右同

『定親全六』一五四頁 『大正蔵十二』五二七頁。

第五文 右同

『定親全六』一五四頁 『大正蔵十二』五二七頁。

・如来性品第四

第六文 如来性品第四の七

『定親全六』一五六頁 『大正蔵十二』四二二頁。

第七文 右同

『定親全六』一五六頁 『大正蔵十二』四二三頁。

第八文 右同

『定親全六』一五八頁 『大正蔵十二』四二六頁。

・聖行品第七

第九文 聖行品第七の四

『定親全六』一五九頁『大正蔵十二』四四六頁。

第一〇文 右同

『定親全六』一六〇頁『大正蔵十二』四四七頁。

第一一文 右同

『定親全六』一六一頁『大正蔵十二』四四八頁。

・梵行品第八

第一二文 梵行品第八の一

『定親全六』一六二頁『大正蔵十二』四五一頁。

第一三文 梵行品第八の三

『定親全六』一六三頁『大正蔵十二』四六五頁。

・高貴徳王菩薩品第十

第一四文 高貴徳王菩薩品第十の五

『定親全六』一六三頁『大正蔵十二』五一頁。

第一五文 右同

『定親全六』一六三頁『大正蔵十二』五一頁。

第一六文 右同

『定親全六』一六四頁『大正蔵十二』五一頁。

第一七文 高貴徳王菩薩品第十の六

『定親全六』一六五頁『大正蔵十二』五一頁。

・師子吼菩薩品第十一

第一八文 師子吼菩薩品第十一の二

『定親全六』一六五頁『大正蔵十二』五二九頁。

第一九文 右同

『定親全六』一六六頁『大正蔵十二』五三〇頁。

第二〇文 右同

『定親全六』一六六頁『大正蔵十二』五三一頁。

第二一文 右同

『定親全六』一六六頁『大正蔵十二』五三三頁。

第二二文 師子吼菩薩品第十一の五

『定親全六』一六七頁『大正蔵十二』五四七頁。

第二三文 右同 『定親全六』 一六八頁『大正蔵十二』 五四八頁^㉞
 第二四文 右同 『定親全六』 一七一頁『大正蔵十二』 五四九頁^㉞
 第二五文 師子吼菩薩品第十一の六 『定親全六』 一七七頁『大正蔵十二』 五五八頁^㉞
 第二六文 右同 『定親全六』 一七九頁『大正蔵十二』 五六〇頁^㉞

・迦葉菩薩品第十二

第二七文 迦葉菩薩品第十二の一 『定親全六』 一八〇頁『大正蔵十二』 五六二頁^㉞
 第二八文 迦葉菩薩品第十二の五 『定親全六』 一八一頁『大正蔵十二』 五八三頁^㉞
 第二九文 右同 『定親全六』 一八一頁『大正蔵十二』 五八三頁^㉞
 第三〇文 迦葉菩薩品第十二の六 『定親全六』 一八二頁『大正蔵十二』 五八七頁^㉞
 第三一文 右同 『定親全六』 一八三頁『大正蔵十二』 五九〇頁^㉞

・『業報差別経』

第三二文 『業報差別経』 『定親全六』 一八三頁『大正蔵一』 八九二頁^㉞

・『金光明経』

第三三文 分別三身品第二 『定親全六』 一八四頁『大正蔵十六』 四〇九頁^㉞

・高貴徳王菩薩品第十

第三四文 高貴徳王菩薩品第十の一 『定親全六』 一八四頁『大正蔵十二』 四八九頁^㉞

・『金光明經』

第三五文 業減障品第三

『定親全六』一八四頁『大正藏十六』四八九頁²²

以上、『涅槃經要文』の構成は三十六文に分類できる。なお「抄出・乃至・已上・略出・略抄」等で区切られた部分を全て一文としてあつかい、より細分化した場合、『涅槃經』五十五文・『業報差別經』十一文・『金光明經』二文の計六十八文によって構成されているということになるが、原典中で文が隣接し、かつ複数の文が同じ展開上で説かれていると見なされる場合は、合して一文として扱っている。なおこの区分は、三井淳辯(以下三井)の論文「大般涅槃經要文の解説²³⁾」と宇野順治(以下宇野)の著作『大般涅槃經要文講述²⁴⁾』に示される構成の分類を参考にしつつ、外表紙・中表紙・内表紙・巻頭文および『業報差別經』・『金光明經』の抄出箇所を加えたものとなっている。また第一文の前に巻頭文を設置した理由としては、巻数が記されていないなかったことや「経言」や「第一言」といった抄出形式が施されておらず、明らかに第一文以降との形式に差異が生じており、さらには『定本親鸞聖人全集 第六卷』未収録箇所であることも起因している。しかしながら経文としては確かに存在するため『涅槃經』該当カ所を示して巻頭文とした²⁵⁾。

本抄録は専修寺に伝来するものであり、細川行信(以下細川)の論文『見聞集』をめぐる諸問題²⁶⁾によると、縦二四・九糎、横一五・九糎という大きさから成る²⁷⁾。また外表紙・中表紙・内表紙と、三つの表紙から始まっており、外表紙は、中央に「大般涅槃經要文」左下部に「釈蹟智」とあり²⁸⁾、次の中表紙も、外表紙と同じく、中央に「大般涅槃經要文」左下部に「釈蹟智」とある²⁹⁾。そして内表紙において、中央に「業報差別經文」「大般涅槃經要文」が二行構成で記され、左下部に「愚禿親鸞」と記されている。また右下部に墨での塗りつぶしが見られる。表紙に関する見解として『定本親鸞聖人全集 第六卷』には、

外表紙のは〔顕智〕上人の筆であるが、中表紙のは別筆のようである。上人伝持の数多い高田古典の表紙又は包紙にかかれた文字と一致する筆跡で、上人が伝持に際して加えられたものを覆うてあったものが、後に位置をかえて綴じられたものか。中表紙に次である内表紙が当初の表紙であろう。「業報差別経文、大般涅槃経要文、愚禿親鸞」とある。この署名〔愚禿親鸞〕は題号の文字より大きく、また墨色が薄く、後人の加えるところとみえる。经文全体が聖人の自筆であることは『涅槃経』其他聖人自筆本の多くと対照して容易に認められる。

（『定親全六』二四六頁）

と解説されている。内表紙の署名が親鸞別筆であるという見解の根拠が、墨色の薄さであるということに関しては推測の域を出ないが、少なくとも顕智の名から、『涅槃経要文』が下野国高田の門弟に伝持されていたという歴史が垣間見える⁴³⁾。

次に本文であるが、全体の構成を見てわかる通り、『涅槃経要文』は、その大部分が『涅槃経』によって構成されている抄録である。また現在判明している情報として、本抄録に抄出される『涅槃経』は、その記載されている巻数から、全て曇無讖訳の北本『涅槃経』からの抄出ということが判明している。また「巻頭文」においても、土橋秀高(以下土橋)の論文「親鸞聖人と涅槃経」によると、

表紙のうち、一苦二酢三廿四辛五鹹六淡とあるのは卷一寿命品或いは序品によつたのであろうが、酢とあるのは北本の三本及び宮内本のみで他は醋である。したがつてまずこの要文が北本によつてることがわかる。

（『龍谷大学論集』第三六五・三六六合併号 三一頁）

と述べており、以上のことから全ての文が、北本からの抄出であることが確かめられる。

第二項、「師子吼菩薩品」抄出文に説かれる業報の不定について

『涅槃經要文』の書誌情報と構成について確認したうえで、本章では、不定の思想について説かれている「師子吼菩薩品」第二四文から第二六文の展開を讀解し、次章において「迦葉菩薩品」第二七文から第三一文の展開を考察する。なお本論ではこれ以降、これらの箇所を「師子吼菩薩品」抄出文群・「迦葉菩薩品」抄出文群と仮称する。

『涅槃經』における不定の思想によれば、衆生には本来定まった相がないために、一闡提という状態から離脱して阿耨多羅三藐三菩提を得ることが可能となるのである。また經には、衆生のみならず、仏もまた定まった相がない存在であるとも説き、これにより一闡提もまた不定であり、救われるべき存在であることを証明したのである。

そして親鸞は、『涅槃經要文』において、この不定の思想を「師子吼菩薩品」の説を基に「業」という観点から注目している。『涅槃經要文』には、

善男子、仏十力の中に業力最も深し。

善男子、諸の衆生有て、業縁の中においテ、心軽くして信ぜざらむ。彼を度せむが為の故に是の如キの説を作すなり。

善男子、一切の作業に軽有り重有り。軽重の二業、復各二有り。一には決定。二には不決定なり。(中略)
善男子、或は重業有り、軽く作スことを得べし。或は軽業有り、重く作スことを得べし。一切人唯だ愚智有に非ず。是の故に当に知るべし、一切ノ業悉く定ンで果を得るに非ず。定ンで得ずと雖も、亦得ざるに非ず。

善男子、一切衆生に凡そ二種有り。一には智人、二には愚痴なり。有智の人は智慧の力を以て能く地獄極重の業をして現世に軽く受けしむ。愚痴の人は現世の軽業をして地獄にして重く受く。

と、抄出されている。この教説は、純陀が釈尊に施食をすることによって無量無尽の果報を得、成仏の授記を受けたにも関わらず、どうして純陀は未だに阿耨多羅三藐三菩提を得て成仏していないのかという師子吼菩薩の問いに対する釈尊の応答の文である。「師子吼菩薩品」では、この問いを発端に無尽の果報を受けるといふことと成仏するという事に矛盾があるのではないかという問題が生まれ、業とそれに対する果報の関係が課題になってくるのである。

業力とは、業異熟力や自業智力とも呼ばれ、仏が具える十種の力の内の一つであり、一つ一つの業因とその果報を如実に知る力である。この力をもって仏は、衆生が知り得ない業の軽重や定不定を知る。そして釈尊が無尽の果報を受けるといったのは、業縁を軽んじる不信の者のために説いた方便であって、業に決定・不定の二つが有ると説くのも、決定は方便によって説かれたものであった。業には軽・重の二業があり、それらは不定であるというのが真実である⁴⁴。故に一切の業に果報が決定しているものではなく、重い業が軽くなることもあれば、逆に軽い業が重くなることもあるのである。また智慧ある者は、地獄に墮ちる程の重い業を作ったとしても、それを転じて現世に軽い果報を受ける。対して愚痴の者は、現世で軽い業を作ったとしてもそれが転じて地獄に墮ちた後に重い果報を受けてしまうのである。

次の抄出文では、師子吼菩薩の問いから始まる。

師子吼言く。世尊、若し是の如きならば、則ち清浄梵行及び解脱の果を求むべからずと。

師子吼菩薩は、もし業が不定であるなら、どうして梵行を修して解脱の果を求めなければならないのかという問いを発す。問いに対する釈尊の答えは以下のものであった。

仏の言はく。善男子、若し一切の業定で果を得ば、則ち梵行解脱を求むべからず。不定を以テの故に則ち

梵行及び解脱の果を修せよ。

善男子、若し能く一切悪業を遠離せば則ち善果を得む。若し善業を遠ざからば則ち悪果を得む。若し一切の業定で果を得ば、則ち求めて聖道を修習すべからず。若し道を修せずは、則ち解脱無けむ。一切聖人ノ道を修する所以は、定業を壊して軽報を得む為の故なり。不定の業は果報無きが故に。若し一切の業定で果を得ば、則ち求めて聖道を修習すべからず。若し人聖道を修習することを遠離して解脱を得ば、是の処は有り有ること無けむ。解脱を得、涅槃を得ずば、亦是の処無けむ。

善男子、若し一切の業定で果を得ば、一世の所作純善の業、当に永く已に常に安樂を受くべし。一世所作愆重の悪業、亦永く已に大苦惱業果を受くべし。若し余らば則ち道を修する解脱涅槃の人無けむ。乃至

(『定親全六』一七二頁)

積尊は、業が不定だからこそ梵行を修し解脱という果報を求めるべきであると答える。不定の故に衆生は悪業を離れることが可能となる。もし業の果報が決定しているのなら、聖道を修することはなく、悪業の果が善に転じることはない。また果報が定まっているならば純善の業は常に安樂の果報を受け続け、愆重の悪業は大苦惱の業果を受け続けることとなってしまうだろう。そうであるなら、道を修して解脱し涅槃を得る人が現れることはない。こうして『涅槃経』では、不定だからこそ修道解脱が可能となることを明示するのである。

故に『涅槃経要文』では以下の文を抄出しているということが考えられてくる。

善男子、若し定心に善悪等の業を作す。作し已りて深く信心歡喜を生ぜん。若し誓願を發して三宝を供養す。是を定業と名く。

善男子、智者善根深く固くして動じ難し。是の故に能く重業をして軽にならしむ。愚痴の人は不善深く厚くして、能く軽業をして重報に作さしむ。是の義を以テの故に、一切の諸業ヲ決定と名けず。

(『定親全六』一七三頁)

信心・歓喜・誓願(発願)・供養の四事を善業として、智者は善根をもって重業を軽くすることができるが、愚痴の者は不善な心が深厚なために軽業を、反って重く受けてしまうのである。

そして続く文には、悪業を作った者に対する慈悲が説かれていく。

菩薩摩訶薩は地獄の業無けれども、衆生の為の故に大誓願を發して地獄の中に生ず。善男子、往昔に衆生寿百年の時、恒沙の衆生、地獄の報を受く。我是を見已りて、即ち大願を發して地獄の身を受く。菩薩尔の時に、実に是の業無けれども、衆生の為の故に地獄の果を受く。我尔の時に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分別す。諸人聞き已りて惡果報を壞て地獄空しからしむ。一闍提を除く。是を菩薩摩訶薩、現生に非ず後に是の惡業を受くと名く⁴⁶。

(『定親全六』一七三頁)

この文の一部はすでに「序」に示したものである。菩薩は、地獄に墮ちる業を作っていないが、地獄に生存する衆生のために誓願を發して地獄の果報を受けるのである。このようなことが可能なのも、一切の業に定まった果報がないためであろう。こうして地獄に生じた菩薩は、罪人のために教えを説き、それによって地獄の衆生は、終に悪業を転じて解脱の可能性が開かれることとなる。

さらに『涅槃經要文』では、同様に菩薩が、誓願や大願力を發して畜生・餓鬼中に生じ、あるいは様々な身を受け、あるいは外道の法を習うという文が続く⁴⁷。これらは全て、衆生を濟度せんという慈悲に基づく行為である。前節では、「徳王菩薩品」によって、如来は、地獄・畜生・餓鬼に非ざる存在であるが、衆生を教化するためにこれらの悪趣に生じるために地獄・畜生・餓鬼に非ざるに非ざる存在であるということが明かとなった。「師子吼菩薩品」では、さらにそのはたらきを業から見ることにより、悪業を転ずることができない衆生のために、菩薩はその身を共にするという、より鮮明な救済方法が説かれていることがわかるのである。

ここに説かれる「一闍提を除く」とは、すでに述べた通り、『涅槃經』においては度々説かれる文言である。そ

の意味としても「一闡提は除外する」というような、一切の衆生を対象とした教説であっても、ただ一つ一闡提だけは例外としなければならぬという意味として領けよう。故に『涅槃經』における一闡提の救済とは、まず一闡提という状態から離脱させることにある。

ときに『涅槃經』には、一闡提の理解の一つとして「全く瘡無き者」というものがある。

善男子、人手に瘡あるもの、毒薬を促持すれば、毒則ち随つて入るも、若瘡無き者は、毒則ち入らざるが如し。一闡提の輩も亦復是の如し。菩提の因無し。瘡無き者に毒入ることを得ざるが如し。所謂瘡とは、即ち是れ無上菩提の因縁なり。毒とは即ち是れ第一の妙薬なり。全く瘡無き者とは、一闡提を謂う。

(『大正蔵十二』四一八頁〇 六五九頁〇)

瘡があるから体内に毒が侵入するように、菩提の因があつて初めて仏の施す妙薬の効能が発揮されるのである。逆に一闡提とは瘡無き者と形容され、そのような存在に「第一の妙薬」が効くことはない。またこの一闡提理解を承けて、神戸和麿は論文「阿闍世論(上)」において、

一闡提は「全く瘡無き者」——、痛みなき人間として省察されている。(中略)一闡提とは、汝、具に慙愧あり——、という教言の勧めに、慙愧することの罪の自覚を欠如した、無罪性の身にほかならない。

(『親鸞教学』第四十八号 二六頁)

と、一闡提の特徴を「痛みなき人間」「罪の自覚を欠如した、無罪性の身」と、洞察している。自らの罪を罪と自覚しない「全く瘡無き者」を一闡提と言うのなら、その意味において真の一闡提とは、「一闡提を除く」の教言に共鳴せざる者、自らが一闡提であることに気付いていない存在をいうのだろう。それは転じて「一闡提を除く」の仏言を我が事として聞く者は、「瘡」(罪)を自覚した存在であり、既に一闡提の本質から逸していると見てよいのではないだろうか。

ただこのような読解については、それが果たして『涅槃經』の趣意に適っているかどうかという注意を払ふ必

要が生じてくる。横超は、著書『中国仏教の研究 第二』において、

経典においては機が終始法との関係において論じられ、教を説かんとする仏の側からみられたのであって、教を受ける者の立場から、自身が機を反省する自覚内容となることは少なかった。涅槃経の有名な一闍提思想も、それは確かに機に対する深刻な洞察に相違ないが、修行者の自覚反省の内容とはなっていない。その間わずかに涅槃経所説の阿闍世王入信の物語のみが、唯一深い自覚体験を表現するものとなっているのみである。後世内観して一闍提を自身の上に反省のよすがとした人はあったけれども、それはおおよそ右の阿闍世王入信の物語に激発されたものであり、いわば経に対する人の態度によるものであって、経自体においては率直に機の自覚反省ということを強調することが少なかった。

(『中国仏教の研究』第二 十六頁)

と述べる。『涅槃経』とは、一闍提の詳細とその救済を主題とする経典と言うことはできるが、横超の見解によるならば、それが即ち経典に触れた者(修行者)の機の自覚反省を促すものではないということが注意されている。しかし経旨を精密に読み取り理論的に把握するということと、その教えによって救われていくということとの間には大きな溝があることもまた事実であろう⁴⁸⁾。

『涅槃経要文』には続いて、

善男子、大涅槃経亦復是の如き不可思議なり。善男子、譬えば大海の如し八不思議有り。何等八とす。

一には漸漸転深し。

二には深くして底得難なり。

三には同一鹹味なり。

四には潮過限せず。

五には種種の宝蔵有り。

六には大身の衆生中に在りて居住す。

七には死屍を宿さず。

八には一切万流大雨之に投いるに不増不減なり。

(『定親全六』一七七頁)

と、『涅槃經』の徳目を海の八つの不思議に譬える文が抄出される。經ではこれら一つ一つが何を意味するのかを続けて解説していくのだが、三と七の不思議の解説において、

三には一味というは、一切衆生同じく仏性有り。皆同じく一乗なり。同じく一解脱なり。一因一果なり。同じく一甘露なり。一切当に常樂我淨を得べし。是を一味と名く。

(『定親全六』一七八頁)

七には不宿死屍といふは、死屍は、謂く一闡提・犯四重禁・五無間罪・誹謗方等、非法に説法すると、法とひて非法を説く。八種の不淨の物を受畜する。仏物・僧物・意に随ふて用いるなり。或は比丘・比丘尼の所にして非法の事を作す。是を死屍と名く。是の涅槃經は是の如き等を離る。是の故に名て不宿死屍と為す。

(『定親全六』一七八頁)

と、第三の不思議では、「一切衆生悉有仏性」を根拠として、一切の衆生が同じく斉しく解脱を得る一乗の徳を、如何なる水も一度海に入れば同一に鹹味(塩味)となることに譬えるのである。かたや第七の不思議には、『涅槃經』が一闡提をはじめとした仏教を破壊せんとする八つの存在から離れる作用があるという徳を、海中に屍骸を宿さない海的作用に譬えるのである。これもまた先の「一闡提を除く」という問題と関わってくる。一見これらの不思議は、『浄土論註』の「莊嚴大義門功德」の文ならびに「莊嚴大衆功德」の文、あるいは「行巻」のいわゆる「一乗海積」との関連性について想起させられるものであるが、このことについて織田は、第七の不思議に注目して、『教行信証』がこの所説を受けていることは明らかである。さらに『教行信証』における聖行品の引用文

きは「涅槃經文」(『見聞集 涅槃經』)の引文⁵³を拡大したものであり、徳王品の引用文⁵⁴は『要文』(『涅槃經要文』)の引文⁵⁵の末尾を抜き出したものである。これらの諸点を勘案すれば、『教行信証』の一連の引文は、「涅槃經文」『要文』を基盤として問題点を発展的に整理したものであると考えられる。

(『大般涅槃經序説』一七八頁)

と述べたうえで、当釈に示される思想の特徴について言及している⁵⁶。三本の関係性については、序においてすでに述べたところであるが、織田の見解から、『涅槃經』が親鸞における海の譬えの素地となっていることは十分に考えられよう。しかしこの海の八不思議の文と、親鸞のいわゆる「海積」の自釈の決定的違いは、「一乗海が「転成」の作用を有しているということだろう。

海と言は、久遠より已来、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る。之を海の如きに喩うるなり。

(『翻刻』一二四頁)

この文は、先の「同一鹹味」の不思議と同じく一乗について言及するものであるが、「不宿死屍」と説かれ離れべき対象であった一闡提・五無間罪・誹謗方等といった存在に対して本願の大悲智慧による「転成」を説き、極悪の機を本願海へと流入させるのである。当釈では続けて、

願海は二乗雑善の中下の屍骸を宿さず。何に況や、人天の虚仮邪偽の善業、雑毒雑心の屍骸を宿むや。

(『翻刻』一二四頁)

と、これらの機類の「不宿」を示すが、願海から除かれながらも、そのような存在こそ転成されるべき者であることを強調する。当釈では、一端の結論として『樂邦文類』を抄出し、「真理の一言は悪業を転じて善業と成す⁵⁴」と、真理の一言である阿弥陀仏の名号に悪業を善業へと転じさせる力を見、本願力による転成という作用が名号によって実現されることを顕かにしていくのである。親鸞はこのように、『涅槃經』に説かれる教説を『教行信証』

によって、その実現を示していく。またこのような『教行信証』の特性に関して、古田は、論文『『涅槃經』から『教行信証』へ―仏性論についての覚え書―』において、

『涅槃經』において「一闡提は」不決定とされているが、それは成仏ということが不決定なのではなくして、不成ということが不決定であるということから、その不決定が決定に転ぜしめられているのが『教行信証』ではないかと思われる。『涅槃經』においては、不成なるものが、成と不成との不決定に持ち込まれた。その論理展開としては、決定と不決定とは不決定であるところへ進展する勢をもつ筈である。この無限の否定性が、否定性を保存しながら、そのまま一挙に出来事として肯定に転換した、その結果が確定的に見据えられていると云うべきではないかということである。そこから遡って仏性を問題にするとき、「信心仏性」という道理が表わされることになるのであろう。(中略)『教行信証』は『涅槃經』の未決定の部分に決定に導くという点で経旨を創造的に展開させたことになるのであろう。ここに経説の質的大転換が起っている。

(『親鸞教学』第四十四号 六七頁)

と、推察している。このような古田の見解は、「海釈」においても認められる事柄であった。経には、愚痴の人の救済が誓願を発した菩薩の大悲によってもたらされることを説く。しかしその救主とは誰であったか。親鸞は『教行信証』においてその主体を阿弥陀仏に見、はたらきを念仏へと定めていくのである。詳しくは第三章において述べていくが、この問題を仏性において確認するとき、「信樂釈」に示される「信心仏性」の語によって確かめられていくのである。

こうして『涅槃經要文』「師子吼菩薩品」抄出文群は以下の偈文で締めくくられていく。

諸の衆生の為に大苦を受く

是の故に勝無し量有こと無し

如来衆の為に苦行を修して

六度を成就し具足し満するなり

心邪風に処するに傾動せず

是の故に能く世に勝れたる大士なり

衆生常に安樂を得欲ひ

而して安樂の因を修することを知らず

如来能く教へて修習せしめたまふ

猶慈父の一子を愛するが如し

仏衆生の煩惱の患へを見そなはずに

心苦したまふこと母の病子を念ふが如し略抄

(『定親全六』一七九頁)

これは師子吼菩薩の、説教の主である釈尊に対する讃嘆を詩偈にしたものである。本来八十句からなる偈文の内、親鸞は十二句に限定して抄出している。その抄出された偈文を確認すると、上六句と下六句に内容が分かれている。上六句は、衆生のために比類することのできないほどの苦を受けながらも、如来は苦行を修し六種の行を成就する。またその心が邪教の法に傾動することではなく、このことから世間において最も優れた存在(大士)とするのである。この六句は、如来の受苦を讃嘆したものであり、先の「衆生の為の故に地獄の果を受く」という経文を前提としていることが考えられ、これまでに見てきた抄出文の主題が、衆生のために苦を受けるというはたらきにあったということがこの偈文によって改めて確認できる。

次いで下六句は、安樂を願ってもその因を修することができない衆生のために、如来はその因を教示し修習せしめる。その様相を愛する子の苦悩を見て心に苦しみを抱く親心に喩えて讃嘆している。この偈もまた「諸の罪人の為に十二部経を広開分別す。諸人聞き已て悪果報を壊て地獄空しからしむ」という前の経文の展開を受けて抄出されていることが考えられ、これまでに説かれてきた菩薩の活動内容を総括するかのように抄出されていることがわかる。

以上、『涅槃経要文』の特に「業力」について説かれる「師子吼菩薩品」抄出文群を、抄出文の一文一文の繋がりや全体の文脈を把握するため、展開に順ずる形でその意味内容を考察した。

本節はあくまでも、『涅槃経要文』の読解を第一としているため、『教行信証』の内容に少しく触れたものの、『涅槃経』自体にその意味を尋ねる場合が多く、果たしてこれらの思想が親鸞の思想において、どのように影響しているのかが判明しないままにある。次節では、改めて『涅槃経要文』に示される思想が反映されていると考

えられるものとして、一首の和讃を挙げ、親鸞の思想においてどのような展開がなされているのかを考察していく。

第三節、『大般涅槃經要文』から見えてくる親鸞の思想展開

第一項、転重軽受

『涅槃經要文』において不定の思想は、「師子吼菩薩品」に説かれる業報の不定に注目している。そこでは地獄に生ずる程の悪業を具えた者であっても、その不定によって梵行を修して解脱の果を求めれば、悪業を離れることが可能となることが説かれていた。しかし業が不定ということは、不善深厚の愚痴の者は逆に軽い業を重くしてしまうことがある。だからこそ経には、そのような者のために菩薩は地獄の中に生じて教えを説き、それを聞いた衆生は悪果報を滅して地獄をはじめとした苦界を脱することができるのである。しかしこのような教説を親鸞はどうして抄出したのか、またこの文は親鸞の思想にどのような影響を与えているのだろうか。

その理由を探る手がかりとして次の和讃を見ていきたい。

一切の功德にすぐれたる

南無阿弥陀仏をとなふれば

三世の重障みなながら

かならず転じて軽微なり

(『浄真全二』三八八頁中段)

この和讃は『浄土和讃』『現世利益和讃』の一首である。「現世利益和讃」とは、その名が示すように、他力の信

心を得て南無阿弥陀仏を称えた者に、現生において具わる利益を綴ったものである。ここには、まず南無阿弥陀仏が一切の功德の中で最も勝れたものであることを述べる。『選択集』『本願章』では、名号の功德が余の一切の功德に勝れたものであるという勝劣の義が詳説されている。その中で名号について、

弥陀一仏のあらゆる四智・三身・十力・四無畏等の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿弥陀仏の名号の中に摂在す。

(『真聖全一』九四三頁)

と述べる。このように内面的さとりと外に現れるはたらきの全てが名号の中に摂まっているからこそ名号を「然れば則ち仏の名号の功德は余の一切の功德に勝れたり」と述べるのである。こういった背景をもって親鸞は、はじめの二句において南無阿弥陀仏をこのように綴る。そしてその名号を称えた者に具わる利益が、続く二句である。そこには重障が転じて軽微となる、いわゆる転重軽受の思想²³がその利益として綴られている。

前項において、智慧の力によって重業を現世に軽い報いとして受ける智者に対して、愚痴の人は智慧無きが故に軽業を地獄において重く受けてしまうという問題があった。『正像末和讃』『愚禿悲歎述懐』において自身の実体を、

悪性さらにやめがたし

こゝろは蛇蝎のごとくなり

修善も雑毒なるゆへに

虚仮の行とぞなづけたる

(『浄真全二』五一八頁上段)

と、悲歎する親鸞にとって、この問題は、『涅槃経』を讀解していく中で看過できないものであったのではないだろうか。たとえ不定によって一切の衆生に梵行および解脱の可能が認められたとしても、有智と愚痴という存在

の峻別がある限り根本的解決に至ることはない。

しかし、だからこそ南無阿弥陀仏は一切の功德において最も勝れているといえる。

智慧の念仏うることは

法蔵願力のなせるなり

信心の智慧なかりせば

いかでか涅槃をさとらまし

(『浄真全二』五八六頁中段)

『正像末和讃』において、こう綴られるように、時に親鸞は南無阿弥陀仏を「智慧の念仏」や「智慧の名号^{ナマ}」と呼ぶ。和讃において、念仏には阿弥陀仏の智慧が具わっていることを示し、また信心においても「信心の智慧」と表し、その根拠が阿弥陀仏であることを明かす。そしてその智慧の行信を、法蔵菩薩の願力によって衆生は獲得していく。当然それは衆生の自力によって得ていくものではない。これによっていかなる衆生であっても、阿弥陀仏の智慧がそのまま信心となって回向され涅槃をさとることができるのである。親鸞は『涅槃経』に説かれる、悪業を転ずることができない衆生のために、誓願を発してその身を共にする菩薩の動態に注目し、その様相を法蔵菩薩に見出して自らの思想に連関させていったのではないだろうか。

有智の者が自らの智慧によって重業を転じていくのならば、智慧無き愚痴の人には、阿弥陀仏が因位法蔵菩薩として、その人の智慧そのものとなって、一切の重障を転じて軽微としていくのである。智慧の有無や行の不可を全く問題としない、一切衆生の救済が実現される仏道を南無阿弥陀仏に見出していく親鸞は、『涅槃経』の思想を受けつつもそれを独自に理解し、その救済観に反映させていくのである。

第二項、「転」についての理解

これまで『涅槃經要文』を確認していくことにより、「現世利益和讃」に見える転重軽受の思想が、『涅槃經』から影響を受けていることが確認でき、さらにその影響を受けつつも親鸞は、阿弥陀仏の本願を根源とする救済思想と連関して、独自の経文を受け止めていることがわかった。ならばここで注意しなければならぬことは、親鸞の「転」の理解であろう。和讃には「三世の重障みなながら かならず転じて軽微なり」と成仏への重障が、南無阿弥陀仏の利益によって軽くなることが綴られている。しかしこの転ずるといふのは一体どういう状態を意味するもののだろうか。

例えば香月院深励（以下香月院）は、『浄土和讃己未記』にて当和讃を以下のように解説している。

過去現在の煩惱は未来の種子なり。然れば過去現在の煩惱を滅するとき未来の煩惱の種子を滅するゆへ三世の惑を滅すると説かせらるると釈せり。然れば二世の煩惱滅するとき未来の種子がなくなるゆへ造るべき煩惱も受くべきもなくなりしことなり。（中略）転ずるは転変の義にて重を転じかへて軽になしたることなり。（中略）これが転重軽受の相にて人を殺す程の罪を造りしものが僅か棒で打たる位に軽く其報を受くるなり。或は未来地獄に墜ちるものが今生にて重病にて其報を果すと云ふ如く。重罪を転じかへて軽く受るが転重軽受の義なり。其の転重軽受の利益を述べ給ふなり。

（『真宗大系』第十九卷 四三九頁）

香月院は、三世の重障が転ずる義を『四諦論』を参考にして、三世の煩惱の滅尽において確かめようと試みている。しかしこの見解は、「煩惱を断せずして涅槃を得⁸²」ていく仏道を標榜する親鸞の教えに適っていると言ふことができるのだろうか。あるいは今までの行いを無かつたことにするような教えなのだろうか。「正嘉元歳丁巳八月十九日 愚禿親鸞八十五歳書之⁸³」の奥書を持つ『唯信鈔文意』には、

自然といふはしからしむといふ。しからしむといふは、行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去・

今生・未来の一切のつみを善に転じかへなすといふなり。転ずといふは、つみをけしうしなはずして善になす也、よろづの水大海にいればすなはちうしほとなるがごとし。弥陀の願力を信ずるがゆへに、如来の功德をえしむるがゆへに、しからしむといふ。はじめて功德をえむとはからはざれば自然といふ也。

(『浄真全二』六八七頁下段)

と、「自然」の注釈において、三世の一切の罪が善に転じるものであると述べた後に、さらに「転ずといふは」と、転についての見解を述べている。それによると親鸞は、転とは罪が善に転ずるというも、決してその罪を消すことなく失うことなく、そのままに善となっていくことを述べる。またどのような川であつても一度海に入れば全て潮となってしまうように、阿弥陀如来の功德を得た者は、自然にその功德にあやかつて善となってしまうのである。転ずるといふと、裏が表に、黒が白になるような状態を想起するが、この『唯信鈔文意』の注釈から考えるに、ここで言われる善は阿弥陀如来を根拠とする功德であるため、善悪という二項対立としてのものではない。親鸞は善を、善悪区別なく一切を受け入れてしまうものとして考え、その受け入れられた様相を転によって示すのである。

蓮如が、「信心獲得の御文」において、

信心獲得すといふは第十八の願をこころうるなり。この願をこころうるといふは、南無阿弥陀仏のすがたをこころうるなり。このゆへに南無と帰命する一念の処に発願回向のこころあるべし。これすなはち弥陀如来の凡夫に回向しますこころなり。これを『大経』には「令諸衆生功德成就」ととけり。されば無始已来つくりとつくる悪業煩惱を、のころともなく願力不思議をもて消滅するいはれあるがゆへに、正定聚不退のくらしいに住すとなり。これによりて煩惱を断ぜずして涅槃をうといへるはこのこころなり。

(『真聖全三』五〇二頁)

と述べるように、信心獲得とは、一切衆生を救わんという法蔵菩薩発願の徳とそれを回向せんという阿弥陀仏の

徳を心得ることであり、仏が自らの功徳を衆生に実現させることである。これをもって衆生は、無始已来作り続けてきた悪業煩惱を消滅するいわれを得るのである。これは信心獲得してすぐさま悪業煩惱が消滅するわけではない、しかし只今においてその「いわれ」、つまり消滅する筋道を得ていくこととなる。これによって衆生は悪業煩惱を自覚し、なおかつそれをものともしない、救済の障りとならない正定聚不退の位に住していくのである。

小結

以上、『涅槃經』において不定の思想がどのように説かれているのかを確認し、次いで『涅槃經要文』に表れる不定の思想の特徴を考察したうえで、親鸞がこの教説をどのように自らの思想に踏まえているのかを考察した。

そのうえで特に注目されることは、慈悲に基づく菩薩の活動内容とそれによる衆生の業の転変を、和讃等によって浄土思想と連関させていることであろう。衆生は自らの力によって罪業を転じて地獄から脱することなど到底できない。しかしだからこそ阿弥陀仏は、衆生済度のために法蔵菩薩となり、地獄中に出現し地獄を現場として活動する。阿弥陀仏の本願力は、やがて地獄に墮ちる者や地獄に墮ちるはずの者ではなく、すでに地獄に墮ちている者、当に地獄を痛感している者にこそ感覚されるのである。ならば、

いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

(『浄真全二』一〇五四頁)

という親鸞の告白というのも、決して救済が予定された者の発言ではない。しかしそのような衆生を救済することが仏教の本領であることを『涅槃經要文』は教示し、それは親鸞にとって「智慧の念仏」によって初めて実現しうる事柄であった。

本章では、『涅槃經要文』の「師子吼菩薩品」抄出文群を主として不定の思想を確かめていったが、続く「迦葉

菩薩品」抄出文群は、明らかに「師子吼菩薩品」の抄出文を受けて展開されていることが確認できる。そこに取り上げられている主な課題は、断善根という一闡提の救済である。善星比丘といえば、「真仏土卷」においても同箇所の文が抄出されているが、その前後の文脈を比較すると、『教行信証』とは異なる意図によって抄出されたということが考えられてくる。つまり本章で取り上げた「師子吼菩薩品」抄出文群と「迦葉菩薩品」抄出文群を一闡提救済という視点から連結して考察したとき、初めて『教行信証』の下敷きという見解を離れて、『涅槃経要文』独自の思想が明らかになるだろう。このことは、次章において続けて考察していきたい。

第二章、知諸根力における断善根の救済―「真仏土巻」と『大般涅槃經要文』の比較を通して―

緒言

『教行信証』「総序」には、「世雄の悲、正く逆謗闡提を恵まむと欲す。」と、仏の慈悲が仏教に背く存在である「五逆罪」「誹謗正法」「一闡提」すらも恵み救わんとすることが記されている。しかしこの三機の内一闡提には、その語に「断善根」「信不具」「極欲」「多貪。」といった意味が存在し、さらに『涅槃經』の「一切大衆所問品」にその意味を尋ねると、「誹謗正法」「無慚愧」「犯四重」「作五逆」「説言無仏法僧」等もまた一闡提の道に趣向する存在であることが説かれており²⁸、同じ一闡提と称される存在であったとしても、その内容は様々であることがわかる。当然仏の救済対象は一切衆生であるため、その一闡提がどのような内容を有していたとしても仏は救わんとはたらきかけるだろう。よってここで問題としなければならぬことは、一闡提が救われるか否かについてではなく、仏がそれぞれの一闡提にいかにはたらきかけるのかという慈悲の内容、あるいはその慈悲を被った一闡提がどのように仏教に帰依していくのかという過程ではないだろうか。

例えば「信巻」において、逆謗闡提の救済を親鸞は阿闍世の物語によって見出している。これは他力回向の信が、難治の機である無信の一闡提等に、いかに発起されるのかを阿闍世の獲信過程によって確かめるといふ思索である。また『高僧和讃』「善導讃」²⁹における「闡提」の左訓には、

フチホフニスヘテシンナキヲセントイフナリ〔仏法に全て信無きを闡提と言うなり〕

(『真蹟三』一三四頁)

と附し、『見聞集 涅槃經』には、

無信の人は一闡提と名く。

（『定親全六』一四二頁）

と抄出し、『涅槃經要文』には、

一闡は信に名く、提は不具に名く。不具信の故に一闡提と名く。

（『定親全六』一六五頁）

と、一闡提とは信心を具足していない存在であることを説く文を抄出している。こういった一闡提の用例から、親鸞が一闡提を信不具や無信として注目し問題としていたことがわかる。

その一方で親鸞は、断善根としての一闡提にも注目している。仏が阿闍世のような信不具足を救済するためのはたらきとして、信心の発起を促すように、断善根を問題とする場合、仏のいかなるはたらきによって善根の回復が実現されるのが重要となる。先に述べるように『教行信証』「真仏土巻」に抄出される「迦葉菩薩品」には、善星という断善根の存在が説かれている。詳しくは第一節において述べていくが、善星とは善根が断たれたことによって、生きながらにして阿鼻地獄に墮した一闡提である。そして経には、そのような存在を救済する手立てとして、仏十力の一つである知諸根力が説かれていく。さらに「真仏土巻」では、この経文の一部を読み替えることによってその救済方法が独自の了解されていくのである。

また親鸞は『涅槃經要文』においても断善根に関する文を抄出している。そしてこの文は、「真仏土巻」と同一箇所が抄出されつつも、その前後には、全く違う経文が抄出されており、それらを通して読解したとき、自ずとそれぞれに異なった文脈が生じてくる。そしてこれは、親鸞が同一の文を二つの視点で読み解こうとした痕跡とも考えられよう。ならばそれぞれの展開を整理した上で、その違いを比較したとき、これまでに提示されなかった親鸞における断善根の理解が浮き彫りになるのではないだろうか。

よって本章では、まず善星とはどのような存在であるのかを『涅槃經』に尋ね、「真仏土巻」と『涅槃經要文』それぞれの文を読解し、親鸞が断善根としての一闡提に注目した目的を確認し、善根が断たれた者に再び善が生

じる過程に注目することで一体何が明らかになるのかを、これら二つの文から重層的に考察していく。

第一節、善星とは

先に述べた通り、親鸞が断善根について注目している箇所は、『教行信証』「真仏土巻」と『涅槃経要文』の二箇所である。どちらにおいても、抄出される文は『涅槃経』「迦葉菩薩品」の同箇所の文であり、断善根として示される存在は善星という比丘である。本節では、親鸞の断善根理解を考察していく前段階として、この善星がどのような過程を経て一闍提となったのかを確認していく。

まず「迦葉菩薩品」は、

迦葉菩薩、仏に白して言さく。世尊、如来は一切衆生を憐愍したまう。不調を能く調え不浄を能く浄め、帰依無き者に能く帰依と作り、未だ解脱せざる者を能く解脱せしむ。八自在を得、大医師となり大薬王となる。善星比丘は是れ仏の菩薩の時の子なり。出家の後、十二部經を受持し誦誦し分別し解説し、欲界の結を壊して四禪を獲得す。云何が如来、善星は是れ一闍提廝下の人にして、地獄に劫住し治すべからざる人なりと記説したまうや。如来何が故に先に其が為に正法を演説し、後に菩薩の為にしたまわざるや。如来世尊、若し善星比丘を救うこと能わずんば、云何ぞ大慈愍有り、大方便有りと名づくることを得ん。

(『大正蔵十二』五六〇頁㊦ 八〇六頁㊧)

という迦葉菩薩の問いから始まる。釈尊は一切衆生を憐愍し解脱させることのできるはずであるのに、どうして善星比丘は救われざる一闍提であり地獄に住まり続けると記説したのか。もし釈尊が善星比丘を救うことができなければ、果たして優れた慈悲の心、優れた救済の手立てを具えた存在と言えるだろうかと問う。この問いに対し釈尊は様々な喩えをもって一闍提がどうして救われ難き存在であるのか、また仏心というのは、菩薩・声聞・

一闍提の三者に対して平等であり偏りの心を持たないものであることを答え、

善男子、大師子の香象を殺す時、皆其の力を尽し、兎を殺すも亦爾なり。輕想を生ぜざるが如し。諸仏如来も亦復是の如し。諸菩薩及び一闍提の為に法を演説する時、功用に二無し。

(『大正蔵十二』五六一頁。八〇七頁)

と、象を狩る時に全力を尽くす獅子が、たとえ兎を狩る時であっても全力をもってするように、諸仏如来は菩薩であっても一闍提であっても法を演説する時、その功用に異なりはないと説くのである。つまり釈尊の慈悲は一切に平等であり、善星への記説というのも仏心より生じたものであるということが考えられてくる。

次いで釈尊は、善星が地獄に墮ちる所以を説いていく。經によると善星比丘は、

善男子、我一時において善星比丘と王舎城に住す。爾の時に城中に一の尼乾有り、名を苦得と曰う。常に是の言を作さく、衆生の煩惱は因無く縁無し。衆生の解脱も亦因縁無し。(中略)善男子、善星比丘は復十二部經を讀誦し、四禪を獲得すると雖も、乃至、一偈一句一字の義を解せず。悪友に親近して四禪を退失す。四禪を失し已りて惡邪の見を生じて是の如きの説を作さく。仏無く法無く涅槃有ること無し。(中略)善星比丘復是の言を作す。如来復我が為に法を説くと雖も。而も我真実に因果無しと云う。

(『大正蔵十二』五六一頁。八〇七頁)

釈尊は善星比丘と問答をし、眞実の法を説くが、善星比丘はその法を信ずることがなかった。善星比丘は十二部經を讀誦し、四禪を獲得していたが、教説の一偈一句一字さえ、その義を解することができず、あまつさえ尼乾苦得に親しんだことよって外道の法を信じ四禪を失い、仏教を否定する言説をなしてしまうのである。さらには、

爾の時に如来、即ち迦葉と善星が所へ往きたまう。善星比丘遙に如来を見、見已りて即ち惡邪の心を生ず。惡心を以ての故に生身陷入して阿鼻獄に墮す。

(『大正蔵十二』五六一頁。八〇八頁)

と、積尊に対して悪心を生じたことよって阿鼻地獄に生きながらにして陥入してしまう⁶⁶⁾。また善星は、
其の因無く、果無く作業有ること無しと宣説するを以て、爾れば乃ち彼は永く善根を断ぜり、是れ一闍提廝
下の人なり、地獄に劫住すと記せり。

(『大正蔵十二』五六二頁[㊦] 八〇八頁[㊧])

と、悪友の教えに従って無因無果を説き、作業を否定したことよって善根を断じることとなる。だから積尊は、
「善星は是れ一闍提廝下の人にして、地獄に劫住し治すべからざる人なり」と記説したのであった。

以上の展開から、善星が悪友への信順、仏教の否定などよって地獄に墮した一闍提であり、なかなづく断善
根の存在として説かれていることが確認できる。「迦葉菩薩品」では、冒頭の迦葉菩薩の問いよって仏の慈悲を
問い、さらに善星の善根を断ずる過程を確認していくことよって、断善根の性質とその存在に対してはたらく
仏の慈悲が明確となっていくように展開していく。そして、

世尊一切衆生に三種の善有り、過去なり未来なり現在なり。一闍提の輩も亦未来の善法を断ずること能わ
ず。云何ぞ説きて諸の善法を断ずるを一闍提と名づくと言うや。

(『大正蔵十二』五六二頁[㊨] 八〇九頁[㊩])

という迦葉菩薩の問いよって、断善根とはどのような状態をいうのかが明らかになっていき、この問答を通し
て、生善が過去・未来・現在の三世において断たれてしまうものかどうかという時間論へと教説は展開していく。

善男子、断に二種有り。一つには現在滅なり。二つには現在、未来を障うるなり。一闍提の輩は二断を具
足す。是の故に我、諸の善根を断ずと言う。(中略)是の故に名づけて救济すべからずと為す。仏性の因縁を
以てせば、則ち救うことを得べし。仏性は過去に非ず、未来に非ず、現在に非ず。是の故に仏性を断ずるこ
とを得べからず。

(『大正蔵十二』五六一頁[㊪] 八〇八頁[㊫])

積尊は、断には、現在に善を滅する断と、未来に起こる善を現在においてさえざる断があることを示す。断とは過去現在の善を断じ、未来の善までも断ずることはできないが、現在に作る罪悪によって、未来に作った善すらも妨害し、苦しみから抜け出す可能性を断ずることによって、断善根は救済することができない存在であると説くのである。しかしそのような存在も仏性の因縁によって救済することができる。何故なら仏性は過去・未来・現在という生滅にして無常の時間軸に左右されない虚空にして常なるものであるからである。こうして『涅槃経』では、善根の断じた一闍提の救済の解決を、仏性の常住性、延いては「仏性未来」によってアプローチしていくのである。

第二節、「真仏土巻」における知諸根力理解

以上の展開に続く箇所が、「真仏土巻」所引の「迦葉菩薩品」の文である。その展開を追っていくと「真仏土巻」では、まず、

迦葉菩薩言はく、世尊、仏性は常なり。猶虚空の如し。何が故ぞ、如来説きて未来と言ふやと。如来、若し一闍提の輩善法無シと言ワば、一闍提の輩、其れ同学・同師・父母・親族・妻子において、豈に当に愛念の心を生ぜざるべきや。若し其れ生ぜば、是れ善に非ずやと。

(『翻刻』四一四頁)

と、「仏性が過去・未来・現在に非ざる虚空のものならば、どうして仏性を未来と言ったのか」、また「一闍提には善法が具わっていないと言うが、家族等の人々に対して愛念の心を生ずることは、善ではないのか」という迦葉菩薩の二つの問いから始まる。これに対して仏は、

仏性は猶虚空の如し。過去に非ず、未来に非ず、現在に非ず。一切衆生に三種の身有り、謂所過去・未来・

現在なり。衆生、未来に莊嚴清淨の身を具足して、仏性を見ルことを得む。是の故に我仏性未来と言へり。

(『翻刻』四一五頁)

と、衆生の身を過去・未来・現在に分類したとき、過去と現在の身は、すでに生じた変えることのできない事実であるが、未来の身は未だ生ぜざるものである。よって仏性を現在までに見ざる衆生であつても未来において清淨の身を具えて仏性を見ることは不可能ではない。だからこそ仏性未来を説くのである。また一闍提の作善について、問いに關しては、仮に一闍提が愛念の心を起したとしても、それが善業となることはない。何故なら一闍提の作る業は全て邪業だからである。その理由は、因果を求めないところにある。先の展開において、善星が地獄に墮した要因は、因果と作業の否定にあつた。このような外道の教えを信ずる邪見によつて作られた業というも、邪業という他ないのである。

未来という可能性を示しつつも一切の作りたる業が全て邪業であるのならば、一闍提はいかにして善法を生ずることができるのであろうか。「真仏土卷」には続いて、その解決策として仏の知諸根力が説かれる箇所を抄出している。

又言はく、善男子、如来は知諸根力を具足したまへり。是の故に善く衆生の上・中・下の根を解り分別して、能く是の人を知ロシメして下を転じて中と作す、能く是の人を知ロシメして中を転じて上と作す、能く是の人を知ロシメして上を転じて中と作す、能く是の人を知ロシメして中を転じて下と作す。

(『翻刻』四一七頁)

知諸根力とは、仏が具足する十力の一つであり、衆生の根性の上中下の優劣を分別し、その根性が定まることなく転じるものであるということを知る力である。根性が定まっていないうことは、下が中にそして上になることもある。また逆に上が転じて中や下となることもあるということである。つまり一闍提とは、固定された存在をいうのではなく、あくまで移り変わる一状態を示すものであり、仮に現在一闍提であつたとしても、それは

定まったものではないため、その状態から脱することができるのである。よって、

衆生の根性に決定有ルこと無し。定無キを以テの故に、或は善根を断ず、断じ已りて還て生ず。

(『翻刻』四一七頁)

と、衆生の根性が定まっていなかったから、具えていた善根を断じてしまうこともあり、また逆に断じた善根が再び生じることもあるのであると説く。仏の知諸根力とは、衆生のそれぞれの根性にどのようなにはたらけば回復の方向へと転じていくのかを知った上で、その対象に応じた法を説くのである。

しかし、そうであるならば何故仏は、いずれ善根を断ずる善星の出家を聴したのかと迦葉菩薩は問う。その答えは以下のものである。善星は、仏がかつて太子³だった頃の子であるため、もしその出家を聴さなかったならば、善星は王位を継ぎ、その権力によって仏法を破壊することとなっただろう。このような因縁を知っていたために仏は出家を聴したのである。また善星がもし出家しなかったならば、この因縁によって善根を断ずることとなり、無量世において利益を得ることはなかったであろう。確かに善星は出家しても、その後善根を断じてしまふこととなった。しかし現在は地獄に劫住する善星であるが、出家時に作った善因によって終には阿耨多羅三藐三菩提を得るまでに至るのである。仏は知諸根力によって善星の根性が下へと転じ、やがて上へと回復することを知っていたからこそ出家を聴したのである。『涅槃経』「迦葉菩薩品」冒頭の「善星は是れ一闍提厮下の人に於て、地獄に劫住し治すべからざる人なり」というのも、善星に対する見放しの言葉ではなく、仏力より生じた言説であった。

こうして「真仏土巻」では、その知諸根力の力用を確かめた上で、仏が人や意や時に随って法を説くことが示され、続く抄出文においては、国土・時節・他語・人・衆根に応ずるために、一法の中に無量の名と義が説かれていくのである。

以上「真仏土巻」における知諸根力の理解を簡単ではあるが確認した。特に注意すべき点は、知諸根力とは

本来衆生の根性を知る力であるにもかかわらず、親鸞は経文が本来、

能く是の人の下を転じて中と作すを知り

(『大正蔵十二』五六二。八〇九頁)

と読まれるべきところを、

能く是の人を知りしめして下を転じて中と作す

(『翻刻』四一七頁)

と読み、その力の内容を「転じて作すことを知る」ことから、「知って転じて作す」という衆生の根性を転じて作す力へと変化させている³⁰。本来「転作」は、衆生の行為に委ねられている。転ずる力が常に仏の側にあるというのは、「海釈」にて「逆謗闡提」の転成を念仏に見ていく親鸞の思索と同じくするものである。「真仏土巻」における親鸞の読み替えは、一闡提は本願によってのみ救済され得るという一貫した視座の下なされたものであったということが考えられるのである。

そしてこの読み替えを前提として後の経文を読んでいくと、転ずる主語が変化し、善星が出家の功德によって菩提を得ていく過程ではなく、墮地獄の一闡提が不定の思想を根底に、阿弥陀仏の他力によって根性を転じ、善根が生じて救済されていくという結果に重きを置いていることが考えられてくる。つまり「真仏土巻」では、善星ではなく仏力や仏性の問題、出家の機ではなく根性を転ずる法の問題に重点が置かれることとなる。またこういった法への重視は、「真仏土巻」が大悲の誓願に酬報する浄土を頭かにするという目的を担っているということに起因していると言える³¹。

ならば親鸞が、断善根としての一闡提に注目した理由というのは特に注目すべき点ではないのだろうか。次項目では『涅槃経要文』における知諸根力の理解を確認して再度検証を試みていく。

第三節、『大般涅槃經要文』における知諸根力理解

緒言で述べたように、『涅槃經要文』には「真仏土卷」と同じく善星に関する同一箇所の文が抄出されていく。今改めてその文を確認すると、「迦葉菩薩、仏に白して言く。世尊、如来は知諸根力を具足して」から「如来知諸根力と名けたてまつる。乃至」までが同一箇所であることがわかる。返り点や訓点に若干の違いがあるため、全く同じ解釈ができるわけではないが、大きな変化があるわけではないので細やかな違いには触れず、その展開の違いに注目していきたい。

『涅槃經要文』と「真仏土卷」の知諸根力の理解の違いとしてまず挙げられることは、知諸根力における「知・転・作」という根性へのはたらきが示される文の有無である。親鸞においてこの文が重要な意味を持つことは前節において少しく触れたところであるが、『涅槃經要文』には当文が抄出されていない。本節の目的は、二者の抄出文に同箇所の文が存在しつつも、その前後の文の違いに注目して考察していくことにあるので、「知って転じて作す」という「真仏土卷」の見解は採用せず、「転じて作すことを知る」という、転ずる機を衆生に見ていくという『涅槃經』本来の教説を採用して考察していく。その上で今一度この文を確認すると、仏は知諸根力によって、衆生の上中下といった根性の差別を知り、それによってそれぞれの機根に応じた善因を作るきっかけを与えるのである。それが善星の場合は、出家を聴すというものであった。これにより善星は、

能く戒を受持して、耆舊・長宿・有徳の人を供養し恭敬せむ。初禪乃至四禪を修習せむ。是を善因ト名く。

(『定親全六』一八〇頁)

と、出家時において以上の善因を作ることができ、

是の如の善因、能く善法を生ぜむ。善法既に生ぜば、能く道を修習せむ。既に道を修習せば、当に阿耨多羅三藐三菩提を得べし。

（『定親全六』一八〇頁）

と、その善因が善法を生じさせ道を修習し阿耨多羅三藐三菩提を得ることができるのである。ただこれはあくまで善星に対する知諸根力の作用である。またこの力によって知る対象とされている上中下の根性とは、經文を見る限り何か特定のことを指示しているわけではなく、おそらく根性が転じることを段階的に表すために仮に上中下を設けてこのように説くのであろう。

しかし親鸞は、この文（迦葉菩薩品第十二の一）に続けて同品ではあるが、全く異なる箇所（迦葉菩薩品第十二の五）を抄出し、上中下がそれぞれ何を指示するものを定義していく。以下はその展開を順に示していく。『涅槃經要文』では続いて、

若し無明漏を説く、是を無始無終と名く。無明より陰入界等を生ず。乃至

（『定親全六』一八一頁）

と、抄出している。無明煩惱には始まりも終わりも無く、この無明によって一切の事象（陰・入・界）が生じるといふ、衆生の五陰・十二入・十八界が無明煩惱に基づいて起こることを示している。続けて

先づ經の中に是ノ説を作して言はく。我心に従ふて心因て身を運ふ故に心身と名く身梵天の辺に至る。乃至

迦葉菩薩、仏に白して言さく。世尊、一切衆生は皆煩惱よりして果報を得。煩惱と言ふは、謂所悪なり。悪より煩惱は生ずる所なり。煩惱亦名ケて悪とす。是の如き煩惱に則チ二種有り。一には因、二には果なり。因悪なるが故に果悪なり。果悪なるが故に子も悪なり。乃至猶毒樹の如し。其の子毒なるが故に果も亦是毒なり。因亦衆生なれば果亦衆生なり。因亦煩惱なれば果亦煩惱なり。煩惱の因果即チ是衆生なり。衆生即チ是煩惱なり。乃至

（『定親全六』一八一頁）

と、まず因の中に無漏の果報が収められている存在であるために、新たな果報が生じることがなく、よって心に

従って身は梵天の辺に至ることができるといふ仏の因果が説かれる。対して有漏の衆生の因果は、煩惱は悪であり、その煩惱の因によって得られる果もまた悪であり、さらにこの悪によって得られる子(果によって生じた果)も悪であるという、煩惱(悪)↓悪(果)↓悪(子)という煩惱因果の終わることのない悪の不断が説かれる。そしてこの因果に基づいて果報を得る衆生の因果も当然煩惱である。それはあたかも毒樹の種子に毒があれば、果実もまた毒であるようなものであると譬え、迦葉菩薩は終に「衆生即是煩惱なり」と衆生の存在自体が煩惱そのものであることを述べる。先の「無明漏を説て、是を無始無終と名く」と併せて見てみると、これら一連の文が衆生のいかに生死を脱し得ない存在であるかを説示し、加えてそれは善因の生じる隙がない因果論を構築しているのである。そして以下の文を抄出し、上中下それぞれの根性の内容を示す。

是の如の業は、定受報の処有。十悪の法の如きは定で地獄・餓鬼・畜生に在り。十善の業は定で人・天に在り。十不善法に上・中・下有り。上の因縁の故に地獄の身を受く。中の因縁の故に畜身を受く。下の因縁の故に餓鬼の身を受くるなり。人業は十善に復四種有り。一には下、二には中、三には上、四には上上なり。下の因縁の故に鬱単越に生ず。中の因縁の故に弗婆提に生ず。上の因縁の故に瞿陀尼に生ず。上上の因縁の故に閻浮提に生ずと。略抄

(『定親全六』一八二頁)

「是の如の業」とは、本来經典では身口意の三業を意味するが、『涅槃經要文』の展開から考えるに「煩惱の因果即是衆生」を指していると考えられる。この因果によって得られる報とはどのようなものか。業には、地獄・餓鬼・畜生の三悪道に墮ちる十種の悪の法(行為)と人・天に生まれる十種の善の業(行為)がある。十の不善の法には、上・中・下の報いがあり、上の不善の因縁によって地獄の身を受け、中の不善の因縁によって畜身を受け、下の不善の因縁によって餓鬼の身を受けるのである。また人の業(行為)に現れる十の善の報いには下・中・上・上上の四つがある。下の善の因縁によって鬱単越に生じ、中の善の因縁によって弗婆提に生じ、上の善の因縁に

よって瞿陀尼に生じ、上上の善の因縁によって閻浮提に生ずるのである。鬱單越・弗婆提・瞿陀尼・閻浮提とは、須弥山の北・東・西・南にそれぞれ存在する島の名である。

この文を知諸根力の文の後に抄出しているということは、親鸞はこれら七種の果報をもって上中下の根性を示したかったと考えられる。そしてここで注目したいことは、不善の因縁によって生じる報いが三悪道であることは元より、善の因縁によって生じる報いが、何れも輪廻の世界である欲界(須弥山)を出でないということである。これは衆生がいくら自らの根性を転じても、それが菩提心を発して解脱に向かうことはないということを想定していると考えられる。つまり『涅槃経要文』に見える親鸞の知諸根力の了解とは、無明煩惱から離れることのできない衆生の存在の根源的問題を示した上で、仏の、善・不善を問わず、自らの根性がいかなる業によって転じても、それが迷いから離れることはなく、生死を脱して救われることが決していないという、衆生の現実相を知り力であると読解していけるのである。

第四節、断善根の救済

誰しもが、善星のように出家をし、根性を転じることができないわけではない。そのことは、『涅槃経要文』の「迦葉菩薩品」抄出文群の前に展開されている「師子吼菩薩品」において説かれる業報の不定性においても既に問題とされている。

善男子、智者ハ善根深く固くして動じ難し。是の故に能く重業をして軽にならしむ。愚痴の人は不善深く厚くして、能く軽業をして重報に作さしむ。是の義を以テの故に、一切の諸業ヲ決定と名けず。

(『定親全六』一七三頁)

一切の業は不定であるため、智者は善根をもって重業を軽くすることができるが、愚痴の人は不善なために軽業

を重く受けてしまうのである。この場合、善星は墮地獄の重業を受けたうえで、さらに軽く転じて菩提を発すまでにいたった智者の側にいるといえる。ならば重報を受けてしまう愚痴の人は果たして救われ得るのであるうか。『涅槃經要文』には次いで、悪業を作った者に対する慈悲が説かれている文が抄出されており、その中でも特に注目したいものが以下の二文である。

我賢劫において、復外道尼乾子の法を習ひ、其ノ法の無施無祠を信受すれば無施祠の報なり。善悪の業無ければ、無善悪業の報なり。現在世及び未來世無れども、無此無彼、聖人有ルこと無く、変化の身無し、道涅槃無けむ。善男子、菩薩実には是の如き悪業無けれども、但衆生をして解脱得めむか為に、大願力を以て是の邪法を受く。

(『定親全六』一七六頁)

是の賢劫の中に復辺地に生じて、多く貪欲・瞋恚・愚癡を作す。非法を習行して三宝と後世の果報を信ぜず。父母・親老・耆舊・長宿を恭敬すること能はず。善男子、菩薩余の時に、實に是の業無れども、衆生をして解脱得しめむか為の故に、大願力を以てして其の中に生ず。

(『定親全六』一七五頁)

外道尼乾子の法を習い、因果や仏や仏道、そして涅槃を否定するという悪業を作る衆生がいたならば、菩薩は邪業を転じることのできないその衆生のために、大願力をもってあえて同じくこの外道の法を受ける。そしてその身を衆生と共にしながら解脱得せしめんとはたらきかけていくのである。この「尼乾子の法」とは、ジャイナ教信者が説く法を意味し、この文が、苦得と善星の関係を想定して説かれていることは第一節を確認すれば明らかである。しかしその上で、次に引用した文に説かれる、「非法を習行して父母・親老・耆舊・長宿を恭敬すること能は」ざる衆生に注目しているというのは、親鸞が断善根の善星よりもさらに救われ難き存在、すでに第三節で確認した、善星にとっての善因を作れなかった衆生を想定した上で「迦葉菩薩品」抄出文へと『涅槃經要文』

を展開させていることが、この文によって確認できるのである。先にも述べたように、この抄録には自釈がない。よってどのような目的があつて制作されたものなのか、あるいは日頃の学びの中で、大切となる経文を断片的に抜き出していたものなのか分からない。しかし少なからず「師子吼菩薩品」抄出文群から「迦葉菩薩品」抄出文群においては、その思想に一貫した目的があることが考えられてくるのである。

再び「迦葉菩薩品」の展開を追っていくと、上中下の根性の定義がなされた後に、

善男子、善欲は、即ち是れ初発道心乃至阿耨多羅三藐三菩提の根本なり。我欲を説て根本とすと。善男子、世間に一切苦悩を説クに愛を根本とす。一切の疹病に宿食を本とす。一切の断事は鬪諍を本とす。一切の悪事は虚妄を本とするが如し。

迦葉菩薩仏に白して言ク。世尊、如来先づ此の経の中において、一切善法を説きたまふに、不放逸を本となしたまへり。いまし欲を説たまふ。是の義云何ぞと。

仏の言はく。善男子、若し生因を言ふに善欲是れなり。若し了因を言ふに不放逸是なり。

(『定親全六』一八二頁)

と、善欲こそが無上菩提の根本であると説く。重ねて釈尊は、欲を根本とするというのは、菩提に限ったことではなく、一切の苦悩は愛欲を、一切の病は食べ過ぎを、一切の断り事は争いを、一切の悪事は嘘偽りをそれぞれ根本とすると説く。これら善欲とは対照的な欲望は、「衆生即是煩惱」とまで説かれる存在にとつて逃れることのできない問題である。いま先んじて、第三二文の『業報差別経』抄出文を見ると、

『業報差別経』言。

復十業有り。能く衆生をして多病の報を得せしむ。十には宿食の因縁未だ消せずして復更に噉する。何等ヲか十とする。乃至 是の十業を以て。多病の報を得。

(『定親全』一八三頁)

と説かれおり、ここでも「宿食」と「病」の関係が述べられている。これは、親鸞が宿食を特に問題としていたというわけではなく、煩惱の因果を断ずることのできない衆生の様相をさらに他經によって分析していったものと考えられる。特に、「復更に嗽する」とは、繰り返して貪り食うことを意味し、それにより衆生は多病の報いを受け続けてしまうという、足を知らないという衆生の愚痴を明らかにしている²⁰。衆生の因果は煩惱である。故に欲望が満たされることはない。このように『業報差別經』抄出文では、人の様々な行いによって様々な報いを受けるということを、十種に分類して説き、『涅槃經要文』ではさらに地獄・餓鬼・畜生・阿修羅という報いを受ける十種の業を、それぞれ内容を限定しつつ抄出していく²¹。これら四惡趣の問題も「師子吼菩薩品」・「迦葉菩薩品」抄出文群を一貫する問題であることはすでに見てきた通りである。

続けて經には、迦葉菩薩の問いによって、菩提の根本が善欲(生因)と不放逸(了因)であることが説かれる²²。しかしこれまでの展開において、善因が生じないことが衆生の根本的問題であることは述べられてきた。また不放逸を、端的に善心を修習する事柄であるとするなら、これまでに示される衆生は、明らかにそれとは反対の放逸なる存在と言わざるをえない。そこで親鸞はこれまで見てきた「迦葉菩薩品」抄出文を以下の偈文で締めくくると共に、この問題への解決を示していく。

久しく世間において解脱を得たり

樂む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の如し

如来は即ち是衆生の母なり

慈心は即ち是れ小犢子なり

自ら衆苦を受くこと衆生を念ずればなり

悲愍し念ずる時心悔ひず

衆生の為に地獄に処すと雖も

苦想及び悔心を生ぜず

一切衆生の異の苦を受くるは

悉く是れ如来一人の苦なり乃至

如来の慈は是大法聚なり

是の慈は亦能く衆生を度したまふ

即チは無上の真解脱なり

解脱は即チ是れ大涅槃なりと 已上略出

(『定親全六』一八三頁)

この偈文は、『涅槃經』「迦葉菩薩品」において、これまで仏が説いてきた法を受けて、迦葉菩薩がその徳を、偈をもって讃嘆する箇所である。また本来七十二句から成る偈であるが、親鸞はその内十六句を抄出しており、その内容を見てみると生死の衆生と受苦を共にする如来に関心が寄せられていることがわかる。そして如来のその活動を支えるものが慈悲の心である。如来は慈悲の故に様々な身を現じて衆生を濟度していく。当然それは先に示した、非法や外道の法を習う菩薩にも共通した精神である。このような如来の慈悲心は大法聚であり、そのはたらきは衆生をして真の解脱、すなわち大涅槃に至らしめるのである。この偈文の展開によって確認できる通り、もし衆生に善欲が全く欠如しているのならば、如来はその衆生生存の処に現じて自らの慈悲心を、そのまま衆生の善欲として能動させ涅槃に至らしめるのである。

第五節、断善根注目の意図

ならば親鸞において、この善欲とは何を意味するもののだろうか。換言すればそれは、親鸞思想にとって涅槃に至る決定的な因とは何なのかということになる。親鸞は『教行信証』「信卷」において

大信心は則ち是れ(中略)証大涅槃の真因

(『翻刻』一五一頁)

涅槃の真因は唯信心を以てす

(『翻刻』一八六頁)

と、簡潔明瞭に涅槃の因が信心であると述べている。しかし断善根救済の因が信心だというのならば、無信とし

ての一闡提の救済を示した方が直接的に問題に迫っていけないかという疑問が浮かぶ。よって本節では、親鸞が断善根に注目しなければいけなかった意図を考察していきたい。

断善根と無信を比べると、その範囲に大きな差があることがわかる。無信はその名の通り、信心を具えていない存在を指しているが、断善根の場合は対象が善根であるために、広範囲にその存在を設定することができ、そのため無信もまた断善根と言えるのである。時に仏教では、仏の説いた教を総称して八万四千の法門と形容することがある。これは教法が衆生の差別に応じて数多に存在することを意味しており、このことから菩提の因となる者もまた、衆生の差別に応じて存在するのである。善星を例に挙げれば、禅定が善因となって菩提を得る衆生もいるのである。つまり機に応じて救済内容が変容していくことが断善根の特徴であり、それを知っていくことが知諸根力の本領であった。

ここで再び「真仏土巻」と『涅槃経要文』の知諸根力理解を考えてみると、「真仏土巻」は、一闡提を救わんとする仏力の法の側面を重視し、『涅槃経要文』は仏力を受けるべき救われざる機の側面を重視しているということが考えられる。二者が同一の文を抄出しつつ、全く異なった展開をしていくことは既に述べてきたが、それはあくまで機法の視点の違いから生じるものであって、親鸞の知諸根力理解に関して言うならば、それぞれ異なった見解を提示しているのではなく、帰着点を同じくした二つの視点であるということができる。『涅槃経要文』では、衆生の因果関係が煩惱によって成立することを明かし、徹底して自善によっては救済されざる衆生の実体を検証してゆき、如来の慈悲を衆生の善因として涅槃を実現していくという意図があると考えられた。さらにこれを親鸞思想へと帰還させると善因とは信心のことであり、ここにおいて初めて断善根救済の範囲は、他力回向の信心ただ一つへと照準が定まるのである。

また「真仏土巻」においても展開こそ違えど、その目的は一つである。一闡提の作業はいずれも邪業となってしまう。だからこそ衆生の根性の不定を説き、かつ親鸞はその根性の転成を仏の力に見ていくのである。またそ

の一闡提にとって善根とは仏性であり、その仏性とは単に「仏となる可能性」という辞書的理解に留まるものではなく、仏そのものあるいはそのはたらきとして捉えていく。特にそのことが顕著に表れていく箇所が、「信巻」「信樂積」である。ここでは『涅槃經』『師子吼菩薩品』の文によって、仏性を「慈悲喜捨」や「一子地」という仏菩薩の慈悲のはたらきとして見、また「大信心」として見ていくことにより、仏菩薩の慈悲と衆生の信心獲得が仏性において不二なるものであることを明かにしていくのである。また「信樂積」では続けて「迦葉菩薩品」の文を抄出し、

或は阿耨多羅三藐三菩提を説く、信心を因とす。是菩提の因復無量なりと雖も、若し信心を説けば則ち已に撰尽シぬ

(『翻刻』二〇〇頁)

と、無量にある菩提の因の中で、信心一つを説けば全てここに撰まっていふことを説示していき、涅槃の真因を經説によって証明していくのである。

小結

以上、「真仏土巻」と『涅槃經要文』の比較を通して、親鸞における断善根注目の意図を考察した。二者は知諸根力の捉え方に大きな違いがあり、「真仏土巻」では転ずる力を仏力に見出し、断善根救済の要因を阿弥陀仏の他力に見た。対して『涅槃經要文』は、いかに自らの根性を転じようとも、決して生死から解脱することのできない衆生の現実相を確かめている。さらに両者共に善星を断善根として示しているが、「真仏土巻」における善星は、あくまでも出家時において「戒を受持して、耆舊・長宿・有徳の人を供養し恭敬」し「初禪乃至四禪を修習」したことを原因として菩提を得た存在であるに留まっている。対して『涅槃經要文』では、善星を示しつつも「父

母・親老・耆舊・長宿を恭敬すること能は」ざる存在等に焦点を当てて展開していき、終にはその衆生が自力では救われざるを經文によって明らかにしていく。

この場合問題となるのが、「真仏土卷」における断善根の理解では、他力によって根性を転じていく衆生の他に、善星のような出家をして終には菩提を得るという可能性が存立したままになってしまいかねないことである。しかし『涅槃經要文』と併せて見ていくことによって、断善根にとって仏の慈悲以外に菩提の根本が成立しないことが鮮明になり、その根本こそ眞実信心であることが「信卷」において証明されていく。

つまり親鸞の、断善根という存在を二つの視点によって確かめるといふ思索は、一切衆生をして自力による救済の不可能を自覚させ、その自覚は信心獲得の他に自らの救済が成立しないことへの確証へと誘引させていくという目的によるものであり、これにより初めて親鸞が信不具足や無信としての一闡提に注目する理由が明らかとなるのである。

次章では、その涅槃の眞因を信心に見定める『教行信証』「信卷」中の、「信樂積」の文の展開を追って考察していく。

第三章、「信樂釈」から見える菩薩の活動内容―『大般涅槃經要文』との思想的連関を通して―

緒言

第一章・第二章で考察したように、『涅槃經要文』の「師子吼菩薩品」・「迦葉菩薩品」抄出文群は、その經文の内容に連続性を持たせつつ、業力と知諸根力という仏力に焦点を当てて展開していることがわかった。その中で「師子吼菩薩品」においては、業力によって衆生の苦悩に随順する菩薩の活動が説かれ、その慈悲の様相は、最後に抄出される偈文において、一子を愛念する父母の心境に例えられる。また「迦葉菩薩品」では知諸根力によって、いかに自力によって根性を転じようとも、決して救われることのない衆生の現実相が明らかとなる。しかしこの事實は、仏力のみが菩提の因であることを知らしめ、それは『教行信証』において他力回向の信心こそがその因であることを鮮明にするのである。これにより、断善根における生善の可能性は信心ただ一つに定まり、一闡提救済の対象を断善根から信不具足へ、より具体的なものへと移行するのである。

以上、これまでの考察によって『涅槃經要文』を『教行信証』の下敷きと見る見解から離れて、独立した思想が提示されているということ、箇所を限定してではあるが検討することができた。しかしこれは、先の見解と対立するものではない。むしろ独立した思想を浮き彫りにすることによって、親鸞の思索がいよいよ明瞭になっていく。独立とは決して孤立を意味するものではなかった。よって広く親鸞の人生上の思索過程の中でこれらの文がどのような関心の下に抄出されているかが読解されることによって、初めて『教行信証』との思想的連関も可能となつてこよう。

本章からは、第一章・第二章で明らかとなった思索を手がかりに、それが親鸞畢生の書である『教行信証』に、どのように連関しているのかを確認していきたい。

そしてその思索が関わっていると考えられる箇所が「信樂釈」の『涅槃經』抄出文である。本論に入る前に先んじて、「信樂釈」の『涅槃經』抄出文と『涅槃經要文』の関連性について論じられている先学の研究を示すと、三明智彰(以下三明)の講演録「信樂と仏性―「教行信証」信樂釈における「涅槃經」の文の意義―」があげられる。三明は、「信樂釈」を理解していくうえで、『涅槃經要文』に注目し、二者に示される思想を連立させたい¹⁾。

『大般涅槃經要文』は、親鸞が『涅槃經』をどのよ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、『大般涅槃經要文』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。

(『親鸞教学』第六十六号 七十七頁)

と、親鸞の『涅槃經』への関心事について、「迷いの境界に処して生きる菩薩のすがた」を明確にする課題があったと指摘している。『涅槃經要文』における、このような菩薩の様相については、すでに述べてきたが、それが「信樂釈」ではそれがどのような関係していくのか。

また詳しくは本論において、先人の見解を踏まえつつ述べていくが、ここでは「正しく如来、菩薩の行を行したまふし時」という自釈を承けて、法蔵菩薩の活動内容を明らかにしつつ、信心が如来の大悲心であることを引証していくのだが、「信樂釈」では、その経文の字を加減することによって、菩薩の活動内容に変化を生じさせている。ではそれはどのような変化であるのかを、これまでに示す『涅槃經要文』から見えてきた思索と関連させつつ考察していきたい。

第一節、信樂積の展開

「信卷」「信樂積」の『涅槃經』抄出文の考察に入る前に、当積が「信卷」においてどのような意義を有しているのかを簡単に示していきたい。

「信樂積」とは、その名の通り、

設ひ我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生れんと欲ひて、乃至十念せん。若し生れずは、正覚を取らじ。唯五逆と誹謗正法を除く。

(『真聖全』 九頁)

という、第十八願に誓われる至心・信樂・欲生の三心の内、信樂についての義を明らかにすることを目的とした積である。この積が立てられた起こりには、「信卷」に存在する二つの問答が関係している。まず第一の問答とは、

問ふ。如来の本願、已に至心信樂欲生の誓を發したまへり。何を以テの故に論主一心と言ふや。

(『翻刻』 一八五頁)

という、阿弥陀仏の本願には、三心が誓われているというのに、どうして天親は『浄土論』において、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」と、一心と述べたのかという問いを立てる。親鸞はその意を、三心それぞれの字義を解釈していくことによって、三心と一心が別のものではなく一つの義であることを明らかにしていく。

次ぐ第二の問答では、

又問ふ。字訓の如き、論主意、三を以て一とせる義、其の理然るべしと雖も、愚悪の衆生の為に、阿弥陀如来已に三心の願を發したまへり。云何が思念せむや。

(『翻刻』 一八八頁)

と、天親が一心とした理については、第一の問答において明らかとなったが、それでもなお、愚悪の衆生のために阿弥陀如来が三心の願を発したのは何故かということさらさら問うていくのである。これより「信巻」では、「仏意惻り難し、然と雖も竊かに斯の心を推するに⁴」と、三心の願を發した仏の意が本来「惻り難」きものであることを承知したうえで、推察するという形で明らかにしていく。「信巻」では、この第二の問答以降、三心を解していく箇所を総じて「仏意積」と呼び、さらにこの積は、「至心積」・「信樂積」・「欲生積」という、一つ一つの心を解釈するように三つの段落に分けて展開されていく。その中で本章において注目していくのが、「信樂積」である。

まず、「信樂積」では、自積によって信樂についての解釈を述べていく。

次に信樂と言ウは、則チ是如来の満足大悲円融無碍の信心海なり。是の故に疑蓋間雜有ルこと無し。故に信樂と名く。即チ利他回向の至心を以て、信樂の体とするなり。然に無始より已来、一切群生海、無明海に流轉し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂無し。法爾として真実の信樂無し。是を以て無上功德、値遇し難巨く、最勝の淨信、獲得し難巨し。一切凡小一切時の中に、貪愛の心常に能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃を灸ふか如くすれども、衆て雜毒雜修の善と名く。亦虚仮諂偽の行と名く。真実の業と名ざるなり。此の虚仮雜毒の善を以て、無量光明土に生と欲する、此必不可なり。何を以の故に、正しく如来、菩薩の行を行たまふし時、三業の所修、乃至一念一刹那も疑蓋雜こと無きに由てなり。斯の心は即チ如来の大悲心なるが故に、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、無碍廣大の淨信を以て諸有海に回施したまへり。是を利他真実の信心と名く。

(『翻刻』一九五頁)

はじめに信樂は、「如来の満足大悲円融無碍の信心海なり。是の故に疑蓋間雜有ること無し。」と示し、続いてその清淨の信樂の心を獲得することのできない、衆生の無明にして流轉し続ける実態が徹底的に述べられていく。そ

のような衆生が自らののはからいによって浄土に生まれることのできない理由を明らかにしていく。衆生は貪瞋煩惱によって常に仏教に背いてしまう。よってそのような存在が作す一切の善や行は、「雑毒雜修の善」「虚仮諂偽の行」と名付けられるものであり、これら汚染された善を回向し、浄土に生まれようと欲したとしても、それが実現することはない。

それは何故か、親鸞は続けてその理由を述べていく。浄土とは、阿弥陀如来が因位である法蔵菩薩の時分、「菩薩の行を行たまふし時、三業の所修、乃至一念一刹那も疑蓋雜こと無きに由て」建立されたものであるから、不実なる存在という衆生の範疇において実現されることはない。ならば何を以て極樂浄土に生まれる決定的な因となるのか。「斯の心は即如来の大悲心なるか故に、必ず報土の正定の因と成る」と、如来の大悲心が浄土に生まれる因であると強調する。さらに「如来、苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の浄信を以て諸有海に回施したまへり」と、その大悲心は苦悩の群生海に信心となつて回施されるものであった。つまり衆生は、阿弥陀仏の大慈悲と直結した信心を回向されることによって、初めて浄土に生まれることができると明示するのである。続けて「本願信心の願成就の文²⁵」と銘打ったうえで、

經に言はく、諸有の衆生、其の名号を聞きて信心歡喜せむこと、乃至一念せむ、と。已上

又言はく、他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞きて、能く一念の浄信を發して歡喜せむ、と。已上

(『翻刻』一九七頁)

と、「心を至し信樂して我が国に生れんと欲ひて、乃至十念せよ」という十方衆生への本願の呼びかけに応ずる形で『大經』と『如来会』の本願成就文を抄出し、その信樂が衆生に実現されることを引証していくのである。

次いで「信樂釈」では、『涅槃經』『華嚴經』『論註』の順に抄出していく。それぞれの抄文に異なつた意図があることは考えられるが、おしなべて言えば、何れも信樂の内容を明らかにすることを目的としている。つまり何

故三一問答の始めにおいて「涅槃の真因は唯信心を以てす」と断言することができるのか、あるいは「報土の正定の因と成る」信心とはいかなるを言うのか。その理由を確かめていくということが、これら抄文の意義である。

その中でも本章において問題とする『涅槃經』の抄出文は、特にこの疑問に応答していることを強く窺うことができる。いまその全文を確認すると、

『涅槃經』には、善男子、大慈大悲を名けて仏性とす。何を以ての故に。大慈大悲は常に菩薩に随ふこと影の形に随ふが如し。一切衆生畢に定で当に大慈大悲を得べし。是の故に説きて一切衆生悉有仏性と言へるなり。大慈大悲は名けて仏性とす。仏性は名けて如来とす。大喜大捨を名けて仏性とす。何を以ての故に、菩薩摩訶薩は、若し二十五有に能はず。則ち阿耨多羅三藐三菩提を得こと能はず。諸の衆生畢に當に得べきを以ての故に。是の故に説きて一切衆生悉有仏性と言へるなり。大喜大捨は即ち是仏性なり。仏性は即ち是如来なり。仏性は信心と名く。何を以ての故に、信心を以ての故に。菩薩摩訶薩は則ち能く檀波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足せり。一切衆生は畢に定で當に大信心を得べきを以ての故に。是の故に説きて一切衆生悉有仏性と言へるなり。大信心は即ち是仏性なり。仏性は即ち是如来なり。仏性は一子地と名く。何を以ての故に。一子地の因縁を以ての故に菩薩は則ち一切衆生に於て平等心を得たり。一切衆生は畢に定で當に一子地を得べきが故に、是の故に説きて、一切衆生悉有仏性と言へるなり。一子地は即ち是仏性なり。仏性は即ち是如来なりと。已上

又言はく、或は阿耨多羅三藐三菩提を説く。信心を因トす。是菩提の因、復無量なりと雖も、若し信心を説けば、則ち已に撰尽しぬと。已上

又言はく、信に復二種有り。一つには聞より生ず、二には思より生ず。是の人の信心、聞より生じて思より生ぜざる、是の故に名けて信不具足とす。復二種有り。一には道有りと信ず。二には得者を信ず。是の人

の信心、唯道有りと信じて、都て得道の人有りと信ぜざらむ。是を名けて信不具足とすといへり。已上抄出

(『翻刻』一九七頁)

と、以上の三文によって『涅槃經』の抄出文は構成されていることがわかる。一文目は「師子吼菩薩品」からの抄出であり、この文では、慈・悲・喜・捨の四無量心と大信心と一子地が仏性であると説き、菩薩の修行と衆生の信心の關係性を明らかにしていく。つまりここでは、自釈に述べる「正しく如来、菩薩の行を行じたまふし時」という、因位法蔵菩薩の永劫修行の意義を示すために抄出したということが考えられる。続く二文目と三文目は、「迦葉菩薩品」からの抄出であり、まず先の「涅槃の真因は唯信心を以てす」という親鸞自身の言葉を、釈尊の直説によって証明し、次に「信不具足」という信心に非ざるあり方を説くことによって、反って信心の眞の内容を明らかにしていくのである。

以上、「信樂釈」の展開と『涅槃經』各文について簡単に述べた。次節よりその詳細を述べつつ、緒言に述べる課題について考察していきたい。

第二節、四無量心・一子地について―「梵行品」の内容に注目して―

まず「師子吼菩薩品」の抄出文についてであるが、そもこの品は、

師子吼菩薩摩訶薩、仏に白して言さく。世尊。云何が仏性と為す。何の義を以ての故に、名けて仏性と為すや。何が故に、復常樂我淨と名づくる。若し一切衆生に仏性有らば、何が故に一切衆生の所有の仏性を見ざる。

(『大正藏十二』五二三頁。七六七頁)

と、師子吼菩薩は仏に対して、仏性とは何か。何故仏性と名づけたのか。何故仏性を常樂我淨と名づけたのか。

一切衆生に仏性があるならば、何故一切衆生は仏性を見ることができないのか等、仏性についての様々な問いから始まる。そして問答を繰り返していくことによりこの品は、仏性とは何かを明らかにすることを主題として展開されていくのである。

その中で親鸞が「信樂釈」に抄出している文は、特に仏性の体相を明かすものとして説かれている¹¹⁶。経では、
仏性を、

- ・ 大慈大悲
- ・ 大喜大捨
- ・ 大信心
- ・ 一子地
- ・ 第四力(根力)
- ・ 十二因縁
- ・ 四無礙智
- ・ 頂三昧

という¹¹⁷、八つの体相で説いているが、その内親鸞は、前四つ(大慈大悲・大喜大捨・大信心・一子地)を「信樂釈」中で示す仏性の義として採用している。ならば、その四つのみが抄出された理由は何であろうか。さらに先に述べたように、「師子吼菩薩品」は、仏性を説くことを主題とする中で、第一義空・中道・十二因縁・八正道と様々な様相によって仏性を説いている。親鸞がそのような数ある仏性の義から、一文に絞り、かつこの四つのみを限定して抄出したということには、当然大きな意味があるだろう。その理由を探るために、再びこれら四つの語を確認すると、四つの内、大信心以外の、

- ・ 大慈大悲

- ・大喜大捨
- ・一子地

は、「師子吼菩薩品」より前に説かれる「梵行品」において主題となり詳説されているものであったことに気付く。ではその「梵行品」とは、どのような品かという点、まず『涅槃経』「聖行品」に、

善男子、菩薩摩訶薩は应当に是の般涅槃經において、専心に五種の行を思惟すべし。何等をか五と為す。一つには聖行。二つには梵行。三つには天行。四つには嬰兒行。五つには病行なり。善男子、菩薩摩訶薩は、常に当に是の五種の行を修習すべし。

(『大正蔵十二』四三二頁、六七三頁)

と、仏が迦葉菩薩に対して、菩薩には専心に思惟し修習すべき五種の行(五行)があると説く。それは、

- ・聖行(戒・定・慧によって修行する菩薩の正行)
- ・梵行(清い心で人々の苦を除き樂を与える行)
- ・天行(天然の理による妙行)
- ・嬰兒行(嬰兒に対するように慈悲の心で小善をなす行)
- ・病行(悩める人間と同じように、苦や病を示す行)

の五つの行であり、「梵行品」とは、その名の通り五行の内の一つである梵行が、いかなる行をいうのかを、明らかにするために設けられた品である。ではその梵行とは如何なる行を言うのかというと、

善男子、云何が菩薩摩訶薩の梵行なる。善男子、菩薩摩訶薩は、大乘般涅槃に住し、七善法に住して、梵行を具することを得る。何等をか七とす。一には知法。二には知義。三には知時。四には知足。五には自知。六には知衆。七には知尊卑。

(『大正蔵十二』四五一頁、六九三頁)

と、まず初めに大乘大般涅槃經に住して、七善の法に住することであると説かれる。七善法とは、

- ・ 知法(教えを知る)
 - ・ 知義(その意味内容を知る)
 - ・ 知時(それを修する適切な時を知る)
 - ・ 知足(欲の限度を知る)
 - ・ 自知(己を知る)
 - ・ 知衆(説法する諸種の人を知る)
 - ・ 知尊卑(人格の尊卑を知る)¹⁾
- の七つの法のことであり、

善男子、是を菩薩摩訶薩が、大乘の大涅槃經に住して、七善法に住すと名づく。菩薩是の七善法に住し已りて梵行を具することを得る。

復次に善男子、復梵行有り。慈悲喜捨を謂う。

(『大正蔵十二』四五二頁、六九四頁)

と、菩薩はこの七善法に住し已ることによって、梵行を修することができると説いている。続けて經には、その梵行とは何かを説いている。それによると、梵行とは、

- ・ 慈(衆生に樂を与えること)
 - ・ 悲(衆生の苦を除くこと)
 - ・ 喜(他人が樂を得るのを見て喜ぶこと)
 - ・ 捨(他人に対して愛憎親怨の心が無く心が平等であること)
- という、無量の衆生に対して、樂を得させ、苦を離れさせようとして発す四つの心(四無量心)、菩薩の慈悲心の

ことだと説く。ここでわかるように、「師子吼菩薩品」に説かれる「大慈大悲・大喜大捨」とは、菩薩の梵行、衆生を利用する四つの心を意味するものであった。

また「一子地」とは、同じく「梵行品」において「極愛一子地」として説かれている。ではそれはどのような地なのか。第一章において少しく紹介したが、経によると極愛一子地とは、

菩薩摩訶薩は、慈悲喜を修し已りて、極愛一子の地に住することを得る。善男子、云何が是の地を名けて極愛と曰い、復一子と名くる。善男子、譬えば、父母の、子の安隱なるを見て、心に大いに歡喜するが如し。

菩薩摩訶薩の、是の地中に住するも、亦復是の如し。諸の衆生を視ること、一子に同じ。善を修する者を見て、大歡喜を生ず。是の故に此の地を名て極愛と曰う。(中略)

諸の衆生の、煩惱の病に纏切せらるるを見て、心に愁惱を生じ、憂念すること子の如く。身の諸の毛孔より血皆流出す。是の故に、此の地を名けて一子と為す。(中略)一闍提の地獄に墮するを見て、また与俱に地獄の中に生ぜんことを願う。何を以ての故に。是の一闍提にして若し受苦の時、或は一念改悔の心を生ぜば、我即ち当に為に種種の法を説き、彼をして一念の善根を生ずることを得しむべし。是の故に、此の地を復一子と名く。

(『大正藏十二』四五八頁。七〇一頁)

と説かれている。極愛一子地とは、四無量心のうち、慈・悲・喜を修した菩薩が至る位であり、衆生を我が一人子のように愛し、その衆生が善を修するのを見て、大歡喜を生ずることを極愛地と名づけ、衆生が煩惱の病によって苦しむのを見て、あたかも我が子の病に苦しむように憂念して、我が身の毛穴から流血するかのよう愁惱を生ずるので一子地と名づける。また一子地とは、衆生に対して愁惱の心を生じるだけではない。すなわち一闍提が地獄に墮ちたならば、自らも共に地獄に生を受けようと願うのである。それは一闍提が救済することのできない存在であるからこそ、このように自らも共に地獄に墮ちるのであり、一闍提が苦を受けるとき、一念でも自

らの行いに改悔の心を懐いたならば、その時にすかさず様々な法を説き、一闍提に善根を生じさせようと願うのであり、このことからこの位を一子地と名づけるのである。

またこの極愛一子地において、『涅槃經』では初めて不可治の一闍提を、救いの対象として明確に捉えた慈悲の相が説かれ、これより経中において、その救済方法が徐々に明らかになっていく。また断善根と語れる一闍提に善根が生じると説くこの教説が、次品の「徳王菩薩品」以後「不定」が強調され、こういった見地から救済が説かれていくことから、この地によって明らかとなる菩薩の慈悲の性質というものは大きな意味がある。また「梵行品」終盤に説かれる阿闍世の物語は、このような一闍提に生善を促す大悲のはたらきが前提となって展開している。

なお一子地とは四無量心中、慈・悲・喜を修した菩薩の初地の地位であったが、残りの捨を修した菩薩はどのようなくらいに至るのであろうか。経には、

迦葉菩薩仏に白して言さく。世尊、若し諸の菩薩、慈・悲・喜を修して一子地を得ば、捨心を修する時、復何の地を得るや。

仏の言く。善い哉善い哉。善男子、汝善く時を知る。我が説かんと欲する時、汝則ち諮問す。菩薩摩訶薩捨心を修する時、則ち空平等地に住すること須菩提の如くなることを得る。善男子、菩薩摩訶薩は、空平等地に住すれば、則ち父母・兄弟・姉妹・兒息・親族・知識・怨憎・中人有るを見ず。

(『大正藏十二』四六一頁〜七〇三頁)

と、説かれている。「捨心」とは、全てのとらわれを捨てる心を無量に起こし、無量の人々をさとりに導くこと。つまり怨親や親疎などの差別の相を捨てて平等に利することである。その捨心をも修した菩薩は空平等地に住し、虚空の如く平等に一切の存在にはたらきかけるのである。ならば極愛一子地は不完全な慈悲であるかという点、少なからず「師子吼菩薩品」ではそのような説かれ方はしていない。何故なら「一子地の因縁を以ての故に。菩

薩は則ち一切衆生に於て平等心を得」と説くように、すでに一子地の中に平等心が具わっていることが説かれている。つまり「師子吼菩薩品」に説かれる一子地は、「梵行品」を踏襲しながらも、大慈大悲・大喜大捨と同等のものであるということがわかる。

ここまで「師子吼菩薩品」抄出文にある「大慈大悲・大喜大捨・一子地」の語の經典中での出所を探り、それが「梵行品」において、菩薩の行の内容(慈悲喜捨)、そしてそれを修した菩薩の大悲の心根(一子地)とその活動内容として説かれていたことを知った。そこで改めて、親鸞は何故、仏性とは何かを明らかにする文の、かつ限定したこの箇所を抄出したのかを考えていきたい。

第三節、信樂釈中における『涅槃經』抄出の意義

第一項、「大慈大悲・大喜大捨」―二十五有に随順する菩薩―

「信樂釈」『涅槃經』抄出文の前にある自釈には、

虚仮・雜毒の善を以て、無量光明土に生レンと欲する、此必ず不可なり。何を以テの故に、正しく如来、菩薩の行を行じたまふし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雜ワルこと無きに由りてなり。斯の心は則ち如来の大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因と成る。

(『翻刻』一九五頁)

と、全く仏教に背く衆生の実相が非真実なる存在であることを述べ、そのような衆生が行う善や行も、全て「虚仮」「雜毒」であり、それらの善をもって無量光明土へ生まれようとしても、それは不可能なことであると示す。次いで「何を以の故に」と、その理由として、無量光明土に生ずる手立てとは、「疑蓋無雜」の大悲心のみと断言

している。しかしだからこそ

如来、苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信を以て諸有海に回施したまへり。

(『翻刻』一九六頁)

と、如来はそのような自善を回向することのできない衆生のために報土正定の因である「無碍広大の淨信」、他力回向の信心を回向するのであると説明する。そしてこのような菩薩の行を行じ、あるいは衆生への悲憐を懐く阿彌陀如来の相を示すために親鸞は、『涅槃經』を抄出したということが考えられてくる。つまり阿彌陀仏が行ずる菩薩の行とは、四無量心である梵行のことであり、如来の大悲心とは、菩薩となって衆生を救わんとする一子地のことである。さらにそうであるなら、經中の「菩薩」というのも、親鸞は因位法蔵菩薩を想定しつつこの經文を讀解していたと言うことができる。

經ではさらに、大慈大悲・大喜大捨の詳細を説く。

大慈大悲を名けて仏性とす。何を以ての故に。大慈大悲は常に菩薩に随ふこと影の形に随ふが如し。

(『翻刻』一九七頁)

物体が影を伴わないままに存在することができないように、菩薩と大慈大悲が相離れないものであることを説き、菩薩に常に大慈大悲が付き随うことを、形の変化に伴って同様に变化する影を例としているこの文であるが、「影の形に随う」というのは、単純に相離れないものであること以上に菩薩と慈悲の関係を表現している。この文を理解する手立てとして『涅槃經要文』に注目していきたい。

第二章においても示したが、親鸞は『涅槃經要文』に「迦葉菩薩品」の最後に綴られる、釈尊を讚嘆する迦葉菩薩の偈文を抄出しており、そこには、

久しく世間ニおいて解脱を得たり

樂む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の如し

（『定親全六』一八三頁）

と、仏のはたらきを詩偈によって綴っている。仏は既に解脱した存在であるにも関わらず、自ら願って生死に身を置くというのは慈悲のためである。仏が天や人といった本来未だ解脱せざる者と同じ身となって衆生のもとに現じたとしても、その慈悲が失われることはない。それはあたかも子牛が親牛に片時も離れず付き随うようなものである。ここでわかるように、慈悲というのは仏がどのような身に変じたとしても決して離れることがない。「影の形に随う」というのも、形が変化することが前提として説かれている。他にも第一章において主題とした、

菩薩摩訶薩は地獄の業無けれども、衆生の為の故に大誓願を発し地獄中に生ず。

（『定親全六』一七三頁）

という、菩薩は地獄に堕ちる業を作ってはいないが、地獄に生存する衆生のために誓願を発して地獄の果報を受けて自らも衆生と苦悩を共にすることが説かれる「師子吼菩薩品」の文も、先に挙げた仏の慈悲と同様に、衆生救済のために形を変えて衆生のもとに現れる菩薩の慈悲に注目されているということがわかる。

これらの文と「信樂釈」での抄出文がどれ程関わるものであるかは、さらに親鸞の抄出する『涅槃經』の文を広く見ていく必要があるが、親鸞が『涅槃經』に触れていくにあたり、こういった苦悩に随順する仏・菩薩を明らかにしようとしていたという姿勢が見えてくる。

そしてこのような視座は、続けて抄出する文にも表れている。

大喜大捨を名て仏性とす。何を以ての故に、菩薩摩訶薩は、若し二十五有に能はず。則ち阿耨多羅三藐三菩提を得ルこと能はず。諸の衆生畢に当に得べきを以テの故に。

（『翻刻』一九八頁）

この文は『涅槃經』では本来、

若し二十五有を捨つること能わざれば、則ち阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。

(『大正藏十二』五五六頁。八〇二頁)

と説かれている。二者を比較すると、『教行信証』では何ら注記することなく「捨」の字を欠いて抄出していることがわかる。「二十五有」とは、生死の三界である欲界・色界・無色界を二十五種に分類したものであるため、その迷いを捨て切らないところに菩提を得る可能性はないという具合に本来は理解するべきであろうが、「捨」の字が消失することによって二十五有が捨てるべきものであるという文脈ではなくなってしまう。これはどのように解釈したらよいだろうか。例えば香月院は、この箇所に関して、

茲は文をよむときは二十五有にあたわずとよむべし。されど義を解するときには南北本の経文によりて捨の字を加えて解すべし。これはもし吾祖捨の字がなかったのなれば恐れながら吾祖捨の字を加えて御解しなされたことは必定なり。じゃによりて義を解するときには捨の字を加えて解すべし。

(『真宗大系』第十四卷所収『広文類会読記』三三三頁)

と、「捨」の字を加えて読むべきであると解説する。香月院が指示するように読むなら、ここは「二十五有を捨てることができなければ、阿耨多羅三藐三菩提を得ることはできない」という意味になる。これならば意味がはつきりとしてこよう。しかし金子大栄(以下金子)はその考えと異なる説を提唱している。

親鸞すでに「二十五有に能わずば」と訓読せるものを、捨の字ある心にて読むということも何ういうものであろうか。案ずるに「二十五有に能わずば」とは、親鸞の意恐らく迷いの衆生に随順することができずばと
いうにあるであろう。菩薩もし二十五有に随順すること能わずば、二十五有を超越して無上菩提を成就することが出来ない。その二十五有に随順することが大喜であり、超越するのが大捨である。(中略)かく解すること依りて、大悲の願心がいかに「苦悩の群生海を悲憐」したまうかが明らかになるのである。

(『金子大栄著作集』第七卷 一九二頁)

金子は、香月院のような読解方法に疑問を呈し、親鸞の記述した通りに経文を読解していく方法を取っている。

それによると、二十五有とは捨てるものではなく、随順するもの。つまり「二十五有という迷いに随順することができないならば、阿耨多羅三藐三菩提を得ることができない」と、この文を理解しようとしている。随順というのは、その迷いのただ中に身を置くことであろう。

「捨」の字について、決して親鸞の誤写としない金子の見解は、一見飛躍したもののように思えるが、先に提出する『涅槃經要文』から見える菩薩の活動における思索を前提として捉え直したとき、この見解が親鸞の『涅槃經』理解に適ったものであることが明らかとなる。また『涅槃經要文』の以下の文から、さらに補説していくことができる。

善男子、悪に二種有り。一ニは阿修羅、二ツには人中なり。人中に三種の悪有り。一ニは一闍提、二ニは誹謗方等經典、三ニは犯四重禁なり。

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スルことを畏れず。亦復沙門・婆羅門・外道邪見・天魔波旬を畏れず。亦復二十五有を受クルことを畏れず。是の故に此ノ地を無所畏と名く。善男子、菩薩摩訶薩、無畏地に住して、二十五三昧を得て二十五有を壊す。善男子、無垢三昧を得て能く地獄を壊す。

無退三昧を得こと有りて能く畜生を壊す。

心樂三昧を得こと有れば能く餓鬼を壊す。

歡喜三昧を得こと有れば能く阿修羅を壊す。

日光三昧を得こと有れば能く弗婆提を断つ。

月光三昧を得こと有れば能く瞿耶尼を断つ。

熱炎三昧を得こと有れば能く鬱單越を断つ。

如幻三昧を得こと有れば能く閻浮提を断つ。(中略⁸⁶)

善男子、是を菩薩二十五三昧を得、二十五有を断つと名く。善男子、是の如き二十五三昧を諸三昧の王と名くと。

(『定親全六』一六一頁)

この文は、これまで触れてきた、第二四文から第三一文までの「師子吼菩薩品」「迦葉菩薩品」それぞれの抄出文ではなく、第一一文に位置する「聖行品」からの抄出である。この文は、聖行を得已り無所畏地に住した菩薩が、さらに二十五三昧を得ることによって二十五有を断つていくことを説示する箇所である。「無所畏」とは、「四無所畏」という仏あるいは菩薩が説法するにあたり有している、何もかも畏れない四つの自信のことを意味するが、ここに説かれる「無所畏地」とは、様々な悪に墮ちること、様々な存在に相対すること、様々な迷いを受けることに畏れをなさない菩薩の境界であると説かれている。注目すべきは、この地に住した菩薩が、「悪の中に墮くことを畏れず」「二十五有を受ことを畏れず」というように、これら悪や迷いのただ中に、畏れを懐くことなく処するという性格を有していることだろう。「師子吼菩薩品」では、菩薩にとって二十五有とは本来捨てるべき対象であった。しかし親鸞が関心とする菩薩とは、悪を忌避することなく、二十五有を捨離することのない存在であることがわかる。故に二十五三昧は、六道に生じて六道を破壊し、欲界である四大洲に処して四大洲を断滅するのである。

二十五有中、ここに示す「地獄・畜生・餓鬼・弗婆提・瞿耶尼・鬱單越・閻浮提」の七つは、先の「迦葉菩薩品」抄出文群において衆生の作業の因縁によって生じる世界を、不善を上・中・下、善を上上・上・中・下に分類したとき、それぞれ配当された世界であり、第二章では、三悪道や欲界に生ずる業を転じ得ない衆生のために、如来の慈悲が衆生の善欲となって真の解脱を得せしめるという文意があるということが、考察によって導き出された。ここに示した「聖行品」の文は、『涅槃經要文』内においては、「迦葉菩薩品」抄出文群から離れた位置にあるため、連続する抄出文の展開に注目するという本論の趣旨からは外れてしまいが、親鸞は、「師子吼菩薩品」

に説かれる菩薩の活動に注目する前に、まず「聖行品」に説かれる無所畏地の性質に触れることによって、何故菩薩が衆生の迷いに随順することができるといえるのかという前提を明確にさせる意図があったと考えられる。

このように菩薩とは、修道において衆生を救済するために迷いを捨てるのではなく、むしろ迷いに生じ、それを突破するということを親鸞が重要視していたことが、「聖行品」「師子吼菩薩品」「迦葉菩薩品」の三品からわかる。さらにこの「聖行品」の文は、二十五有と菩薩の関係を直接的に説いており、「信樂釈」中の抄出文との関係性は特に強く感じられる。つまり「捨」の字についても、こういった親鸞の『涅槃経』観を前提とすると決して単なる脱字ではなく、意図的なものということが考えられ、金子の見解が肯定されるべき根拠となるのである。

第二項、大信心・一子地―親鸞における信心の特異性―

続いて『涅槃経』では、仏性を「大信心」と説いている。親鸞は、先の「大慈大悲」「大喜大捨」を、「信樂釈」の自釈における「菩薩の行」や「如来の大悲心」と対応させていたのに対し、「大信心」を「報土の正定の因」である心や「無碍広大の淨信」に対応させて、『涅槃経』を独自の解釈している。すでに述べたように、先の二つは『涅槃経』中において、菩薩の行の内容として説かれていた。しかしそれは、

善男子、菩薩摩訶薩は应当に是の大般涅槃経において、専心に五種の行を思惟すべし。

(『大正蔵十二』四三二頁～六七三頁)

ということが前提となっている。つまり『涅槃経』の教説を實踐する者が修する行として「慈・悲・喜・捨」があり、その行を因位法蔵菩薩の行として捉えたところに親鸞の独自性があった。こういった読解は「大信心」の受け止めにおいても同じことが考えられてくる。ならばこの「大信心」の語は本来経中では、どのような意味として説かれているのであろうか。「大慈大悲」「大喜大捨」「一子地」が、経中の特に「梵行品」において詳説され

ているのに対し、管見の限り「大信心」が経中において、その意味内容を言及する箇所は見当たらなかった。よって本項では、先学の見解を示すことでその本来の意味を確認し、それにより反って親鸞の独自の理解を紐解いていきたい。

まず古田は、論文『涅槃経』から『教行信証』へ「仏性論についての覚え書」の中で、信心仏性について、経に「仏性者名大信心」と言い、「大信心者即是仏性」と説かれてはいても、それは、衆生の信心において仏性が衆生に普遍化し現実化することを強調するのであって、それがそのまま真実信心というところに帰結するのではないのである。しかも、信心という言葉の中身は『教行信証』の場合と異なることは云うまでもないことである。『涅槃経』にいう大信心は、この『大般涅槃経』を信受することであって、それは、一心にこの経を受持し、読誦し、書写し、解説し、供養し、恭敬し、尊重し、讚歎することなのである。これを仏教内で通常に用いられる信心の語に選んで大信心とされているのである。また『涅槃経』において大信心は、四無量心などの諸項目との連関のもとに仏性と関連づけられているのであるから、大信心にのみ特に注意を払うのは『涅槃経』の文脈ではないのである。

（『親鸞教学』第四四号 五四頁）

と、「信心」の語に注目して『涅槃経』と『教行信証』に抄出される『涅槃経』の文脈や信心の内容を同一に扱うべきではないことを指摘する。また安藤俊雄（以下安藤）は、論文「親鸞教の人間理解―真宗に於ける仏性の問題―」において、

涅槃経が信心を仏性であるとする場合と、親鸞聖人が信心を仏性であるとせられる場合とは、信心の評価に於て極めて相違しているのであって、無造作に信心仏性をいう同一なる言詮に迷はされて両者の思想的相違を無視することは不当である。

（『真宗学報』第二十三号 三八頁）

と注意を払っている。これは先の古田と同様に『涅槃經』と親鸞の信心を同一の内容として扱うべきではないという立場であるが、安藤はさらに『大乘義章』「第一卷仏性義」の文²²を典拠として以下のように論を展開している。

『涅槃經』に於ける信心は菩薩の因行として唯一絶対なる成仏の道ではなくして、般若、三昧、大悲などの行と並立するところの、更に嚴密に云えば謗法闡提を除滅せしめることによって他の高次なる三行を可能ならしめす初歩的な前提であるにすぎない。したがって菩薩は入聖得果せんがためには単なる信心に甘んじていてはならない。信心を超え、般若を越え、大悲にいたってはじめて解脱の理想を実現することができる。だから涅槃經に於ける信心は成仏の最高道程ではなくして後の諸行を迎へるためにあらかじめ精神を開拓すべき先駆的な前階であるにすぎない。(中略)

信心は、だから、親鸞聖人に於ては他の人間的理性の直線の実現を目指すところの諸善万行と並立し得るものではなくしてそれらのものとは全く質的に異なるところの絶対的なできごとであらねばならない。かくて親鸞聖人に於ては終局的な——少くとも此土に於て衆生が仏と結びつく唯一の結合点としての——高次な精神現象である。(中略)

かくて親鸞聖人は涅槃經に於けるが如き低次の信心に対して絶対的意義をもつ他力回向の信心の特異性を強調して、「大信心は仏性なり」と規定せられたのである。かく考えるならば我々は涅槃經の信心仏性説と親鸞聖人の信心仏性説とが極めて相違しているものであることを理解することができる。すなはち涅槃經に於ては信心はただ他の種々なる仏性と並存し、あるひはそれらの下位にあるところの仏性としてのみ承認され、しかもその場合の信心はどちらかといへば人間の側から仏に向かつての自主的な信心であるにすぎないのであるが、親鸞聖人に於ては信心が仏性と直接的に同一であり、しかも仏性はただ信心のみであるというやうに規定され、その場合の信心が如来の他力回向に基いて成立するところの非人間的超

越的な可能性として理解されているのである。

(『真宗学報』第二十三号 三九頁)

『涅槃経』に説かれる信心とは、あくまで行(般若、三昧、大悲)を修するための前段階であり、「人間的な信心」に過ぎないと述べる。例えば謗法や一闡提は、無信や信不具足と称される仏法を信じる心の無い存在である。そのような存在が信心を生ずることによって初めて罪障が除かれ、他の三行を行じていく基礎が整うのである。安藤が、信心を「初歩的な前提であるにすぎない」と言うのもこのことからであり、対して「信樂積」では、「絶対的意義をもつ他力回向の信心の特異性を強調して、大信心は仏性なり、と規定せられたのである」と、その差異に対して言及している。また信心の「衆生と仏と結びつく唯一の結合点」という表現は、正しく「信樂積」の自積に展開する、仏の大慈悲心が衆生へ真実信心となって回施されることと符号している。

このような安藤の見解を踏まえて親鸞の独自の理解を考えると、衆生の修道過程における前段階としての信心という理解から、その信心の意味合いや信を回向する主体が真逆になっていることがわかる。また衆生が回向する信心としてこの文を読むと、

菩薩摩訶薩は則ち能く檀波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足す。一切衆生は必定して当に大信心を得べきが故に。

(『大正蔵十二』五五六頁。八〇二頁)

という一文は、檀波羅蜜乃至般若波羅蜜、つまり

- ・檀波羅蜜(布施波羅蜜とも言う、完全な恵みをほどこすこと)
- ・持戒波羅蜜(教団の戒を守ること)
- ・忍辱波羅蜜(完全な忍耐)
- ・精進波羅蜜(完全な努力)
- ・禪定波羅蜜(完全な精神統一)

・般若波羅蜜(完全な智慧)

という、総じて「六波羅蜜」と呼ぶ求道者が実践すべき六つの徳目を修する前段階としての信心ということになり、六波羅蜜を具足した菩薩と信心を得べきである一切衆生が結果的に同一の存在にならなければいけなくなってしまう。つまり一切衆生、とりわけ無信の謗法や一闡提が信心を自発し、これを仏道の契機として、その途上において六波羅蜜を實踐していくことになる。そしてこれを可能とするのが仏性であり、經に「一切衆生悉有仏性」と説くのも、全ての衆生に発心の機縁があるということを示すことを目的とした内容となる。対して親鸞は、信心を「報土正定の因」と述べていることから、その前提から大きな差異があることがわかる。

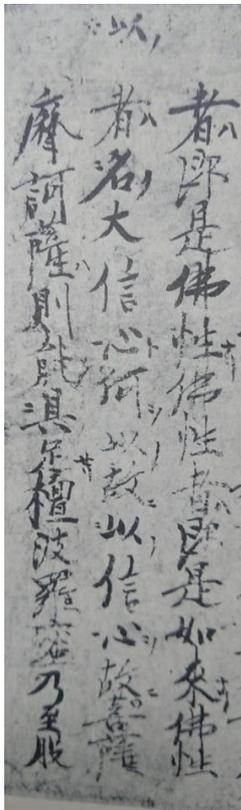
さらに親鸞は、「菩薩」と「一切衆生」の存在を別とした上で、菩薩の六波羅蜜の具足と一切衆生の信心の獲得を密接に関わらせようとしている。その証拠として、「信樂積」で經文に「以」の字を加えたことが考えられている。整理して述べていくと、まず『坂東本』には、

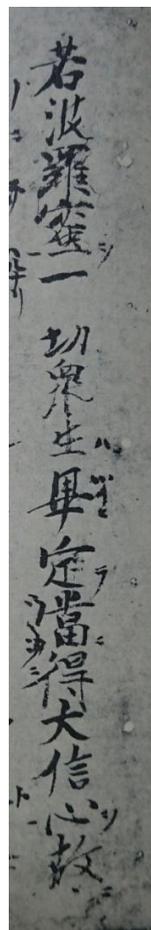
何以故以信心故以菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜一切衆生畢定當得大信心故

(『翻刻』一九八頁)

と、『涅槃經』のどの系統にも存在しない「以」の一字が加えられている。この「以」の字であるが、実際に『坂東本』にある親鸞の真蹟を見ると、この字が明らかに後に付け加えられていることに気付く。

資料1(『親鸞聖人真蹟集成』第一卷 二〇六頁)





資料1を見てわかる通り、『坂東本』では、「以」と「四」を意味する返り点が上欄に補われる形で記され、二行十二字目にある「故」と十三字目の「菩」の間に「○」という挿入すべき箇所を指示する記号が附されており、「以」が経文書写の段階での誤記入でないということがわかる。さらに資料2では、「當」の字の再読時の仮名に「キヲ」と記しているが、「ヲ」の下に「カ」とも記している。このことから当初は経文の本来の読み方である「當ニ大信心ヲ得キカ故ニ」と読んでおり、それを後になって「以」を加えて読むために、「當ニ大信心ヲ得キヲ以ノ故ニ」と訂正したことが推測されるのである。さらにこの「信樂釈」『涅槃經』抄出文は、序で述べる書改がなされた論旨紙部にあたり、このことから親鸞はこの箇所を、論旨紙を用いて清書をしてもなお、さらに「以」を加えなければならなかったということがわかる⁸⁸。それ程までにこの字には意義があるということが考えられてくる。

そしてこの字に着眼した研究として、三明の論文「親鸞における信心仏性」が挙げられる。三明は、

この「以」という字が付け加えられたということは、細かいことのようにであるが、意味上のちがいがおこるので、安易に見すごすことはできないと考えられる。

すなわち、『涅槃經』の文字通りに読めば、

仏性者名大信心、何以故、以信心故菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜。

とあるのだから、「以信心故」は、「具足」に直接かかわることになる。つまり信心が、六波羅蜜という彼岸の行を修し具足するための前提となる。『涅槃經』の文の当面の意味によるならば、『涅槃經』で言う信心は、成仏のための唯一最高の因ではなく、修行を行うためにあらかじめ精神を開拓すべき先駆的な段階であ

ると見られる。(中略)

『教行信証』「信卷」の「信樂積」の文では、「仏性者名大信心。何以故以信心故。以菩薩摩訶薩則能具足(中略)一切衆生畢定當得大信心故、是故説言(後略)」と、傍点の「以」の字があるので、「以信心故」は、「具足」にのみかかるとは言えないのである。なぜなら「以故」というのはきわめて結合の強い語であるからである。この場合は、菩薩の六波羅蜜具足と衆生の大信心獲得とが、「以故」によってはさまれ、切り離すことのできない内容になっているのである。(中略)

もし親鸞が「以」の字を加えたとするならば、『涅槃經』の信心理解と親鸞のいう信心とは大きな違いが出てくる。親鸞のいう信心は、衆生のもろもろの行の前提・準備段階というような信心ではないと明らかにうかがえるのである。それは、菩薩摩訶薩の到彼岸の行の具足と衆生が畢定して大信心を得ることが相即している信心なのである。ここで衆生の信心獲得と菩薩の修行具足とが別ものでないことが示されている。

(『印度学仏教学研究』第三十二号 二四二頁)

と、「以」「故」の文法的用法に注意をはらいながらこのように述べている。加えて述べると、『大経』「勝行段」には、「自ら六波羅蜜を行じ人を教へて行ぜしむ⁸³」と説かれていることから、法蔵菩薩の永劫修行の内容と、檀波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足するということは、決して関係のないものではないことがわかる。そしてこの見解によって、「以」の字が加えられた意義が鮮明になろう。それは、「信樂積」において『涅槃經』を抄出した目的というも、法蔵菩薩の慈悲と衆生の信心が仏性において一つであることを引証するためであったことが明らかとなり、「一切衆生畢に定て當に大慈大悲を得べし」ということが、そのまま「一切衆生は畢に定て當に大信心を得」という事実と同一の意味を持つことになるのである。

ときに、親鸞は「讚阿弥陀仏偈和讚」において

弥陀成仏のこのかたは

いまに十劫をへたまへり

(『浄真全二』三三六頁中段)

と、法蔵菩薩が修行を終え成仏以来既に十劫経を経ていると綴っている。当然これは、『大経』の「法蔵菩薩、今已に成仏して、現に西方に在す。此を去ること十万億刹なり。(中略)成仏より已来、凡そ十劫を歴たまへり。⁸⁴⁾」という教説から伺うことができる。しかし「大経讚」には、

弥陀成仏のこのかたは

いまに十劫とときたれど

塵点久遠劫よりも

ひさしき仏とみえたまふ

(『浄真全二』三六四頁中段)

とも綴られており、『大経』には「十劫を歴たまへり」と説いたが、阿弥陀仏は本来さらに遙か昔に成仏した存在であったと示している。この和讚により親鸞が、『大経』に説かれる法蔵菩薩が阿弥陀仏になったという方向ではなく、阿弥陀仏が法蔵菩薩になって『大経』が展開していくという方向、因果を逆転した見方で『大経』を捉えていたことが考えられてくる。そしてこれにより、十劫という時間は反ってその制限を失うのではないだろうか。阿弥陀仏は苦悩の群生が生存するところに、法蔵菩薩となって生じるということは、本節において考察したところである。また蓮如が、

いかに十劫正覚のはじめより、われらが往生をさだめたまへることをしりたりといふとも、われらが往生すべき他力の信心のいはれをよくしらずは極樂には往生すべからざるなり。

と『御文』第二帖十一通において、いわゆる十劫安心の問題を記述するように、いかに法蔵菩薩が成仏して十劫を歴していると説かれていても、これをもって我々の往生が既に決定していると捉えることは誤りであり、報土往生の真因である他力の信心のいわれ、つまり何故阿弥陀仏が本願を誓い、浄土を建立し、衆生に信心を回向するのか、その根本動機を知らなければ極楽浄土に往生することはできないと警鐘を鳴らすのである。法蔵菩薩の行というのは、遠い過去のことでありながらも決して過去のこととして捉えるべきものではない。永劫修行とは誰のためのものであったか、それは教説を聞いた者、一人ひとりの上に受領されるべき事柄であろう。つまり一人の信心獲得が果たされるまで、「法蔵菩薩は、現在も永劫の修行を行じている」という、修行の現在性が『涅槃経』において特に強調されていると、「以」の加筆から確かめていくことができるのである。

次いで経には、仏性を「一子地」とする文が展開する。一子地の内容については、第二節すでに述べたところである。この地を得た菩薩は、地獄に堕ちた一闍提を救うために、自らも地獄に生じて生善を促すという、いわゆる大悲闍提の活動を意味するものであり、先の「二十五有に随順する菩薩」と、その内容が相応するものであり、法蔵菩薩の一切衆生を救わんとする願心をさらに明示するものと言ってよい。またこの文を典拠として親鸞は、「諸経和讃」に一首綴っており、「信樂釈」とは別の観点から一子地についての理解を示している。

平等心をうるときを

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るべし

一句目の「平等心」とは、先に述べる本来四無量心を具えた菩薩が至る空平等地と同様のものと考えてよいだろ

う。つまり一切の衆生に対し怨親や親疎を生ぜず平等に慈悲の心をかけることが平等心であり、和讃ではそれを一子地と呼ぶ。また『国宝本』を見ると、二句目の一子地の左訓に、「三ガイノシユジヤウヲワガヒトリゴトモフコトヲウルヲキチシヂトイフナリ〔三界の衆生を我が一人子と想うことを得るを一子地というなり〕⁸⁵」と訓じており、その意に対する親鸞自身の受け止めを確かめることができる。さらに四句目を見ると、この地が安養においてさとするべきものであることを示している。安養とは極楽浄土のことであり、一子地は浄土に往生した衆生が得るべきものであると述べるのである。「信樂積」では、一子地はあくまで法蔵菩薩の活動として捉えられていたが、本和讃においては、さらに衆生が未来において得ていくべきはたらきであると親鸞は了解していることがわかる。例えば阿闍世は、無根の信を発した後に仏の威徳を讃ずる詩偈を綴る中で、

如来一切の為に

常に慈父母と作りたまへり

当に知るべし諸の衆生は

皆是如来の子なり

(『翻刻』二九二頁)

と、自らが父母である如来に慈しまれ養育されるひとり子であったという実感を綴っている。しかし阿闍世の獲信とは、ただ仏の慈悲を甘受した実感のみを内容とするものではなく、

世尊、若し我れ審かに能く衆生の諸の悪心ヲ破壊せば、我常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中に諸の衆生の為に苦悩を受けしむトモ、以て苦とせず。

(『翻刻』二九〇頁)

という、自らもまた積尊と同じくする衆生済度の志願を発揚させるものであった。つまり親鸞において一子地とは、単に衆生が修道過程において得る地ではなく、法蔵菩薩の活動内容であり、さらにはその志願は衆生へと伝

播され、それは自覚へと変わる。阿闍世がそうであったように、次は自らが衆生済度のために苦界へと赴いて行ずる存在となっていくことがこの和讃から考えられてくるのである。ただ阿闍世と異なり、それは当益の問題かもしれない。しかし経には、「一切衆生は畢に定て当に一子地を得べき」という一切衆生への願いとして説かれているのである。

三項、菩提の因としての信心

続いて親鸞は、「迦葉菩薩品」から二文抄出している。一文目では、無上菩提に至る徳行は無量に存在するが、信心の一法を説けば、それら無量の法を説く必要はなく、全てこの信心の中におさまってしまうのである。ここに説かれる信心も、おそらくは行を實踐する前段階としての信心であると考えられるが、親鸞がそのように『涅槃経』中の信心を捉えてはいなかったことは既に述べてきたところである。そしてこの文を抄出した意図は、信心が「報土正定の因」であることを経文によって証明するためであり、前の「師子吼菩薩品」に説かれる大信心と並べて、信心こそ往生の要であると強調するためであろう。また『尊号真像銘文』に、

「至心信樂願為因」といふは、弥陀如来回向の眞実信心なり、この信心を阿耨菩提の因とすべしと也。

(『浄真全二』六五〇頁)

と、解説するものこの経文が典拠となっていることが考えられる。このように選択本願の信を無上菩提の因と断言する親鸞の思索は、第二章に挙げた、

大信心は則ち是れ(中略)証大涅槃の眞因

(『翻刻』一五一頁)

涅槃の眞因は唯信心を以てす

(『翻刻』一八六頁)

の二文にも共通するものであろう。ここで今一度第二章の結論について考えていきたい。まず「迦葉菩薩品」抄出文群では、

善男子、善欲は、即チ是れ初発道心乃至阿耨多羅三藐三菩提の根本なり。我欲を説きて根本とすと。

(『定親全六』一八二頁)

から、衆生における菩提に直結する根本的善欲とは何かという問いが起き、それは、最後に抄出される迦葉菩薩による偈文において、

衆生の為に地獄に処すと雖も

苦想及ビ悔心を生ぜず

一切衆生の異の苦を受くるは

悉く是れ如来一人の苦なり乃至

如来の慈は是大法聚なり

是の慈は亦能く衆生を度したまふ

即チは無上の真解脱なり

解脱は即チ是れ大涅槃なりと 已上略出

(『定親全六』一八三頁)

と、衆生の苦に随順する如来の慈悲こそが衆生を度脱せしめる因であり、即ちそれは真解脱であり大涅槃であるということが明らかとなり、先に挙げた二文から親鸞は結果的にこの善欲を信心としてうけとめて経文に触れていたという結論に至った、

また第一章において触れた「師子吼菩薩品」抄出文群の最後に抄出される、これまでの総括的意味合いを帯びる師子吼菩薩の偈文において、

諸の衆生の為に大苦を受く

是の故に勝無し量有ルこと無し

如来衆の為に苦行を修して

六度を成就し具足し満ずるなり

心邪風に処するに傾動せず

是の故に能く世に勝れたる大士なり

衆生常に安樂を得欲ひ

而して安樂の因を修することを知らず

如来能く教へて修習せしめたまふ

猶慈父の一子を愛するが如し

仏衆生の煩惱の患へを見そなはずに

心苦したまふこと母の病子を念ふが如し

(『定親全六』一七九頁)

と、仏が自ら、安樂の得ることが叶わない衆生に対し、父の如くその安樂の因を修習させ、母の如く煩惱の病に苦しむ衆生を我が事のように苦しみ念じることが綴られる。如来を父母と受け止めるこの偈文は、経中において一子地から派生した表現であることが窺える。また安樂というのは、本来涅槃の異名であるが、浄土教においては極樂浄土の異名でもあることが知られる⁸⁰。「信樂積」に示される一子地が、「斯の心は即如来の大悲心なるか故に、必ず報土の正定の因と成る。如来、苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の浄信を以て諸有海に回施したまへり。是を利他真実の信心と名く」という自釈の展開を承ける形で抄出されていることは、これまでに述べてきた。親鸞にとって信心とは大悲心であり、一切の疑蓋の雜わることのない浄土へは、如来の大悲を回向されてのみ生ずることができるのである。そのうえで『涅槃經要文』再読すると、ここでも先の善欲と同様に、安樂へ至る因が如来の慈悲によって修習されており、このように「信樂積」の「師子吼菩薩品」「迦葉菩薩品」の二文の内容を見ていくと、第一・二章におけるそれぞれの結論が、親鸞の『涅槃經』読解の一つの方向性の上に成立していることが確かめられてくるのである⁸¹。

小結

以上「信樂積」の「師子吼菩薩品」および「迦葉菩薩品」の抄出文について、先学の見解をたよりに考察した。仏性とは、しばしば「成仏の可能性」と解釈されることがあるが、親鸞にとって仏性とは何であったかを考えた

時、そのような理解では不十分であることがわかる。確かに、『涅槃經』の本来の意味合いで言えば、例えば仏性が信心であるということは、衆生が行を修する前段階に到ることを意味するため、成仏の可能性が初めて衆生の心に芽生えたと解釈しても間違いではない。むしろ妥当な理解とも言えるかもしれない。

しかし親鸞において仏性とは、まず四無量心によって示される法蔵菩薩の大悲の現れであった。その大悲は二十五有を現場として活動するものであり、『涅槃經要文』に示される思想内容と相関するものであったと言える。「信樂積」ではさらに、その大悲を衆生に発起する眞実信心に直結させる。その信心は「報土正定の因」あるいは「菩提の因」として説かれ、第二章における菩提の根本というのも、ここに来て他力回向の信心に見定めていたということが確かとなる。そしてそれは「一子地」において法蔵菩薩から衆生へ、そして衆生は安養浄土に至って、自らも一子地に参入していく。親鸞は、このような連綿と活動し続ける大悲のはたらきを仏性として捉えていた。

次章では、同じく「信巻」に展開する阿闍世の物語に注目し、信心の成立主体である衆生の具体相を親鸞がいかに見ていたかを考察していく。

第四章、阿闍世の救済と不定の関係

緒言

これまでに確認してきた不定の思想の主な内容は、序章の冒頭に掲げる、

菩薩摩訶薩は地獄の業無けれども、衆生の為の故に大誓願を発して地獄の中に生ず。

(『定親全六』一七三頁)

という、衆生それぞれの苦悩に生じて救済を果たし遂げようとする、仏菩薩の大悲の活動の論理として説かれるものであった。そしてこのような菩薩の動態への着眼は、「信卷」「信樂積」における「師子吼菩薩品」抄出文をして、二十五有という迷いに随順する法蔵菩薩の四無量心を見出していくこととなる。このような菩薩の活動も全ては、

愚痴の人は現世の軽業をして地獄にして重く受く。

(『定親全六』一七一頁)

という、自ら業を転ずることの叶わない愚痴の人を転成せしめることによって救済を実現させるためのものがあることを思えば、これより主題とする阿闍世は、自らが作した殺業に苦悩し地獄の果報を確信する存在であり、まさに繋業に惑う愚痴なる存在と言っていいだろう。そしてそのような存在を救う手立てとして釈尊は、不定を以テの故に、殺も亦不定なり。

(『翻刻』二八二頁)

と、殺業における果報の不定を説いていくのである。

よって本章では、阿闍世の救済過程を見ていくことによって、これまでに見てきた愚痴の人の救済の具体を明

らかにしていく。

第一節、「信卷」における阿闍世の物語抄出の眼目

『教行信証』「信卷」の、いわゆる「難治の機積」と呼ばれる箇所は、

夫れ仏、難治の機を説きて

(『翻刻』二五〇頁)

と始まり、次いで『涅槃経』「現病品」の文が抄出され、「難治の機」が如何なる存在を指すのか、またどれ程までに治し難い状態なのか明らかにされていく。

涅槃経に言はく、迦葉、世に三人有り、其の病治し難し。一には謗大乘、二には五逆罪、三には一闍提なり。是の如きの三病、世の中に極重なり。悉く声聞・縁覚・菩薩の能く治する所に非ず。善男子、譬ば病有れば必ず死するに治スルコト無からむに、若し瞻病随意の医薬有らむが如し。若し瞻病随意の医薬無からむ、是の如きの病、定んで治すべからず。当に知るべし。是の人必ず死せむこと疑わずと。

(『翻刻』二五〇頁)

経によると、難治の機とは最も重い罪を背負う「謗大乘・五逆罪・一闍提」の三機を指し、それらの存在は声聞・縁覚・菩薩によつて治療されることはなく、病に対して正確な治療を施せる医者や薬を与えなければ必ず死んでしまう状態にある者達である。当然これは、罪人の状態を病に例えて説かれたものであり、不可治(治すべからず)・必死(必ず死せん)とは、罪の果報として地獄に墮して救済されざることを意味し、医薬というも阿耨多羅三藐三菩提に至るための善因を意味する。ではこの三種の病を必死墮地獄から救うことができる存在とは何か。「信卷」には、

善男子、是の三種の人、亦是の如し。仏菩薩に従いて聞治を得已て、即便子能く阿耨多羅三藐三菩提心を発せむ。

(『翻刻』二五二頁)

と、その存在が仏菩薩であることを示す。ただこの「現病品」の抄出文は、原文通りに抄出されたものではない。既に多くの先学が指摘するよう⁸²、親鸞は読み替えや他所から經文を挿入することによって本来の理解と逆のものにし、「現病品」中では必死と説かれる、難化の三機に救済(発菩提心)の可能性を見出すのである。

次に「梵行品」に説かれる阿闍世の物語を抄出していく。第一章・第三章において少しく述べたが、『涅槃經』の展開において、「梵行品」は菩薩の利他行に基づく大慈悲心を主題とし、經中において初めて一闍提の救済について説かれていく箇所である。その中で阿闍世の物語は、同品の最後に説かれており、これまでに示されてきた教説がいかにして一闍提の上に実現されるのかという問題に回答するかのよう展開していく寓話である。それを今親鸞は、「現病品」に続けて抄出していくことによって、阿闍世を三機の救済の具体相として注目し、大部にわたり抄出していくのである。

「梵行品」の抄出文は、以下の文から始まり、物語の主役である阿闍世が、いかなる存在であり、また現在どのような状況に置かれているのかを説いていく。

爾ノ時に王舎大城に阿闍世王あり。其の性弊惡にして善く殺戮を行ず。口の四惡貪恚愚癡を具して、其ノ心熾盛なり。乃至 而ルに眷属の為に現世の五欲の樂に貪着するが故に、父の王辜無きに横に逆害を加す。父を害するに因りて、己が心に悔熱を生ず。乃至 心悔熱するが故に偏体に瘡を生ず。其の瘡臭穢にして附近すべからず。尋ち自ら念言すらく、我今此ノ身に已に華報を受けたり。地獄の果報、將に近づきて遠からずとす。

(『翻刻』二五二頁)

経には、「善く殺戮を行す」とあり、その人格が、好んで殺戮を行う残酷的なものであることを説明する。しかしそのような様相とは裏腹に、父である頻婆娑羅王を殺害したことが原因となつて、阿闍世は、心に悔熱を生じてしまうのである。またこの悔熱に連鎖するように体には瘡が生じていたのである。阿闍世はこの瘡を「華報」と呼ぶ。華報とは現報のことであり、父を殺害した報いが現在に生じていることを意味する。さらにこの報いは地獄の果報に直結しており、それは遠い未来のことではなく、自らの墮地獄は現に近づきつつあるものだと実感するのであった。

この文は、「信巻」だけではなく「梵行品」における阿闍世の物語の始まりに位置する文でもある。ただ、すでにこの一文からも確認できる通り、親鸞は、経中の阿闍世の物語の全部を抄出するわけではなく、幾度となく「乃至」を繰り返すことによつて、着目する点がある程度限定している。例えばこの文は、本来「其心熾盛唯見現在不見未来純以惡人而為眷屬（其の心熾盛なり。唯現在を見て、未来を見ず。純ら惡人を以て眷屬と為す）」となつているが、親鸞は綱掛け箇所を乃至することによつて、「而に眷屬の為に」と、五欲の樂への貪着から繋がる父の殺害の原因を眷屬との関わりによつて生じたものと見ていることがわかる。ここでの眷屬が誰を示しているのかは、例えば、

諸の惡友に近づきて、為レ善く提婆達多惡人の言に隨て、正法の王に横に逆害を加す。

（『翻刻』二五六頁）

という、大臣蔽徳に対する阿闍世の発言から、提婆達多や諸々の惡友であることがわかる。阿闍世と提婆達多との関係については、「梵行品」の後に抄出される「迦葉菩薩品」によつて明らかにされていくが、このようにして頻婆娑羅王殺害の因縁が単なる阿闍世の残酷性に起因するものではないということを強調した読みになっていることがわかる。こうして「信巻」では、その内容や説示するものに、原典からの変更が各所に見受けられてくる。では、親鸞の阿闍世の物語抄出の意図とは、どのような点にあったのだろうか。例えば香月院は、端的にその

意図を、「我祖涅槃經を引いて五逆謗法の難治難化の相を示し⁶⁰」と、述べている。確かに「信卷」の展開からしても、阿闍世によって「難治難化の相」の具体を示すということは、親鸞の念頭にあっただろう。しかしそれら悪人の相を主題とした場合、これほどの量を抄出する必要性、あるいは大小様々な分量の乃至の理由が判然としない。さらには、悪人の救済を主題とする場合、その対象が阿闍世でなければならなかった理由とはどこにあるのだろうか。いま阿闍世の物語が抄出されるにいたった背景を鑑みるに、「信卷」の主題、つまり「至心信樂の願」が成就することによって誕生する「正定聚の機」という信心成立の主体を明らかにするという目的があったということが推察される。ならばそれはどのような点にあるのか。

今先んじてこの長きにわたる『涅槃經』抄出文の結論である自釈を確認すると、

是ヲ以て、今大聖の真説に拠るに、難化の三機、難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、斯を矜哀して治す、これを憐憫して療したまふ。喩へば醍醐の妙薬の一切の病を療するが如し。

(『翻刻』三〇六頁)

とあり、このことから親鸞は、阿闍世の上に実現される難化の三機(謗大乘・五逆罪・一闍提)の救われる手立てを、「大悲の弘誓」と「利他の信海」、つまり阿弥陀仏の大悲である本願と他力回向の信心に見出していることがわかる。この自釈から推察できるように、親鸞における阿闍世の眼目とは信心の発起にあった。そしてそれは物語中において、「無根の信」として説かれている。

世尊、我世間を見ルに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず、伊蘭より梅檀樹を生ずるをば見ず。我今始めて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る。伊蘭子は、我が身是なり。梅檀樹は、即チ是我が心、無根の信なり。無根は、我初メて如来を恭敬せむことを知らず、法・僧を信ぜず、是を無根と名く。

(『翻刻』二八九頁)

阿闍世は、悪臭を放ち忌避される植物の種子である伊蘭子を自らの身、美しい香りを放つ香木の一種である梅檀

樹を自身の心、すなわち無根の信に譬え、自らに起こった信の発起という事実がいかに稀有な出来事であったかを述べる。それは、かつて「現世の五欲の樂に貪着」し、三宝を信じることのない存在には本来生じるはずのない信心であった。故に阿闍世は、この信を「無根の信」と呼ぶ。それは文字通り自身を根拠としない信心であることを意味し、仏の慈悲によって開かれた心境である。親鸞は、この無根の信を、他力回向の信心と重ねて見ていることは、先に示した結釈にある「利他の信海」という語からも明らかである。ここにおいて「難治の機」と言われる存在が、眞実信心によってのみ治癒されていくことを、「信巻」では、阿闍世の救済によって明示するのであった。

しかし本来『涅槃經』中には、阿闍世はもとより三機の救済の手立てとして、「大悲の弘誓」「利他の信海」が説かれることはない。これは、親鸞が「信巻」中で明らかにした謗大乘・五逆罪・一闍提の救済観であり阿闍世観である。つまり「夫れ仏、難治の機を説きて」より、先に上げた結論に至るまでに抄出される『涅槃經』は、本来の『涅槃經』というよりも、「信巻」の『涅槃經』へと変貌を遂げていると理解してよいだろう。そしてそれは、『涅槃經』のどの部分をどのように抄出したか、その抄出箇所一つ一つに、すでに親鸞独自の『涅槃經』観が現れ出ていることを意味する。特に、「梵行品」の抄出文は、阿闍世の信前の描写を大部にわたって抄出していることから、獲信に至るまでの過程に注意を払っているということが窺える。

ならば、親鸞がこの「梵行品」の阿闍世に関する文をどのような視座によって抄出していたかを考察することは、親鸞の『涅槃經』観、延いては「大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰す」る者、本願救済の機の具体相の成立をいかに見ていたのかという発見につながるだろう。そのために本章では、主に「梵行品」の抄出箇所の意義を検討し、親鸞の阿闍世観の特徴を考察していく。

第二節、親鸞における二つの阿闍世観―『見聞集』所収の『涅槃經』の立場から―

第一項、構成と書誌情報について

「信巻」における親鸞の阿闍世観を考察する上で、本章では『見聞集 涅槃経』に抄出される阿闍世の文との比較を通して考察していく。その理由として二者の抄出分量の差があるのだが、そのことについて述べる前に、本節では、この抄録の書誌情報を改めて述べていく。

この書は「文暦二歳乙未六月十九日 愚禿親鸞書之」³²の奥書を持つ高田専修寺蔵平仮名本『唯信鈔』（以下、『ひらがな唯信鈔』）の袋綴じの折目部分を割いて現れる裏面に書かれていた親鸞の抄録である。またこの『ひらがな唯信鈔』は、分冊されており、一冊目は、「ぬへし二心あると一心なると」³³から「しりてか罪惡のみなれは」³⁴までが「見聞集 愚禿親鸞」³⁴と書かれた表紙のある『五会法事讚』の抄録となっている。そして続く二冊目は、「すくはれかたしとおもふへき」³⁵から末尾である「文暦二歳乙未六月十九日 愚禿親鸞書之」³⁶、さらに『ひらがな唯信鈔』に続いてある「聖覚法印表白文」および「御念仏之間用意聖覚返事」が書かれた箇所、紙背までが、「涅槃経 釈迦智」³⁷および次項に「涅槃経 愚禿親鸞」³⁸という表紙のある『涅槃経』の抄出文と「或人夢」の文が収録されている。本抄録は専修寺に伝来するものであり、『定本親鸞聖人全集 第六巻』には、
現存の本書は袋綴、緞子表紙、六十九枚、寸法は縦二三・八糎、横一四・五糎、外表紙に「涅槃経、釈迦智」
内表紙に「涅槃経、愚禿親鸞」とそれぞれの自筆でかゝれている。

と、解説されている。

次に、その構成は以下の通りである。

・外表紙

・内表紙

・聖行品第十九

- 第一文 聖行品第十九の十二 『定親全六』 一二九頁 『大正蔵十二』 六八一頁。
- 第二文 聖行品第十九の十三 『定親全六』 一三〇頁 『大正蔵十二』 六八七頁。
- 第三文 右同 『定親全六』 一三〇頁 『大正蔵十二』 六九〇頁。

・梵行品第二十

- 第四文 梵行品第二十の十四 『定親全六』 一三一頁 『大正蔵十二』 六九八頁。
- 第五文 梵行品第二十の十五 『定親全六』 一三一頁 『大正蔵十二』 七〇四頁。
- 第六文 梵行品第二十の十六 『定親全六』 一三三頁 『大正蔵十二』 七〇九頁。
- 第七文 右同 『定親全六』 一三三頁 『大正蔵十二』 七一三頁。
- 第八文 梵行品第二十の十七 『定親全六』 一三四頁 『大正蔵十二』 七一七頁。

第九文 六臣六師の表

- 第一〇文 梵行品第二十の十八 『定親全六』 一三五頁 『大正蔵十二』 七二三頁。
- 第一一文 右同 『定親全六』 一三八頁 『大正蔵十二』 七二五頁。

第一二文 右同

『定親全六』 一三八頁『大正蔵十二』 七二八頁^㉒

・迦葉菩薩品第二十四

第一三文 迦葉菩薩品第二十四の三十四

『定親全六』 一四一頁『大正蔵十二』 八三一頁^㉓

・四相品第七

第一四文 四相品第七の四

『定親全六』 一四一頁『大正蔵十二』 六二五頁^㉔

第一五文 四相品第七の五

『定親全六』 一四二頁『大正蔵十二』 六三一頁^㉕

・四依品第八

第一六文 四依品第八の六

『定親全六』 一四三頁『大正蔵十二』 六三九頁^㉖

第一七文 右同

『定親全六』 一四六頁『大正蔵十二』 六四〇頁^㉗

第一八文 右同

『定親全六』 一四六頁『大正蔵十二』 六四二頁^㉘

第一九文 八相成道の文

第二〇文 四依品第八の六

『定親全六』 未収録 『大正蔵十二』 六四二頁^㉙

以上、その構成は二十文に分類できる。なお経文を「抄出・乃至・已上・略出・略抄」等で区切る『涅槃経要

『文』と異なり、『見聞集 涅槃經』は、「乃至・文」のみが用いられており、これらの部分を全て一文としてあつかって、より細分化した場合、『涅槃經』は計四十九文となる。先の『涅槃經要文』の構成と同様、原典中で文が隣接し、かつ複数の文が同じ展開上で説かれている場合は、合して一文として扱っている。なおこの区分は、宇野の『大般涅槃經要文講述』に示される構成の分類を参考にしつつ、外表紙・内表紙および「六臣六師の表」と「八相成道の文」¹⁰³および『定親全六』未収録箇所¹⁰⁴の第二〇文¹⁰⁵を加えたものとなっている。

そこで本節において注目したい箇所は、「第十七卷言」より始まる第八文と第一二文に該当する、阿闍世の物語が抄出される一連の箇所である。先に述べた通り当該箇所注目する意図は、「信卷」との抄出分量の差にある。いま、「信卷」と『見聞集』の阿闍世の文の抄出箇所を比較すると、親鸞所覧の『涅槃經』の系統の違いによる文字の異同や訓点等に違いはあるものの、『見聞集』に抄出されている文は全て「信卷」にも抄出されており、その上でより多くの分量が「信卷」に抄出されていることがわかる。このような差が生じる理由として、すでに序で述べた通り、重見の説によると「信卷末卷」の一〇四〜一五二頁の『涅槃經』抄出箇所はいわゆる後期筆跡に該当する部分であり、これは「難治の機積」『涅槃經』「現病品」抄出文から「迦葉菩薩品」抄出文「又言く、善男子、羅閱祇の王頻婆沙羅、其の王の太子、名て善見と曰ふ」¹⁰⁶から「如来は終に畢竟して涅槃に入りたまはず、と。已上抄出」¹⁰⁷までの一連の文の内、「其の時に提婆達多、便我か所に来て是の如の言を作く、唯願は如来、此の大衆を以て」¹⁰⁸までが、後期筆跡に該当する箇所であることを意味している。また「信卷」中の推定八三〜八四歳頃の筆跡箇所には、『坂東本』全六冊の大部分に用いられている美濃紙とは異なる論旨紙(いわゆる再生紙)が使われており、その書き改めの理由として重見は「引用文の幾度かの訂正書き込みで紙面が複雑化し汚れていたのを整理するため」¹⁰⁴と考察し、あるいは小川貫弉は「論旨紙は初稿本から坂東本に起筆した当初からの存在とは考へられない。むしろ推敲・改訂の途上に、完成に近いところに増補し浄書されたところが論旨紙の部分であるとみるべきである」¹⁰⁵と考察している。また赤松俊秀によると、論旨紙(宿紙)部分は、六十三頃の筆跡とかなり異なる

り建長年間初期を下らない筆跡の可能性が高いと指摘し、この部分の書き直しが『涅槃經』抄出の分量の増加を目的としたものである可能性が高いという見解を示している¹⁰⁾。これら先人の見解から、『坂東本』の『涅槃經』箇所も多くにその行為がなされたということは間違いないだろう。いま、「信卷」と『見聞集 涅槃經』、それぞれの阿闍世の物語抄出箇所を比較すると、『見聞集 涅槃經』に抄出されている文は全て「信卷」にも抄出されており、その上でより多くの分量が「信卷」には抄出されていることがわかる。また二者の執筆には推定二十数年の差があり、この差が抄出分量の違いに影響しているということも想定される。

しかし序においてすでに指摘したように書改以前の『教行信証』と比べて、綸旨紙箇所どころがどれだけの分量増加されたのかは、現存する資料において断定することはできない。また注意しなければならぬこととして、それぞれの六臣と六師の名が列挙される箇所を見ると、「信卷」では、

- | | |
|-----------|-------------|
| 一 大臣名日月称 | 一 名富闌那 |
| 二 藏徳 | 二 名末伽梨拘賒梨子 |
| 三 有一臣名曰実徳 | 三 名那闍邪毗羅肱子 |
| 四 有一臣名悉知義 | 四 名阿耆多翅金欽婆羅 |
| 五 大臣名曰吉徳 | 五 波蘇仙 |
| 六 迦羅鳩駄迦旃延 | 六 名尼毘陀若健子 |

(『翻刻』二七二頁)

と記されている。これは、『涅槃經』に存在する文ではなく、親鸞が六臣と耆婆の慰問が説かれる経文を抄出した後に独自に記したものであるが、経文を確認すると吉徳に対応する大臣は、「波蘇仙」ではなく「迦羅鳩駄迦旃延」であり、六番目の大臣の名前も、「迦羅鳩駄迦旃延」ではなく、「無所畏」である。つまり本来なら、

- | | |
|-------|-------|
| 一 日月称 | 一 富闌那 |
|-------|-------|

- | | |
|-------|------------|
| 二 藏徳 | 二 末伽梨拘賒梨子 |
| 三 実徳 | 三 那闍邪毗羅胝子 |
| 四 悉知義 | 四 阿耆多翅金欽婆羅 |
| 五 吉徳 | 五 迦羅鳩駄迦旃延 |
| 六 無所畏 | 六 尼健陀若健子 |

という並びにならなければならず、経に説かれる内容と列挙される名前にいくつか誤りが見られる。ただ第三節において確認していくが、親鸞は、吉徳が師と仰ぐ迦羅鳩駄迦旃延の説を全く抄出せず、波蘇仙の説を中心に抄出している。よって「五 大臣名曰吉徳 五 波蘇仙」という並びは、このような経文の特殊な抄出に起因する誤記であったことが考えられる。しかしそのうえで、『見聞集 涅槃経』における同箇所を確認すると、

- | | |
|------------|-------------|
| 一 大臣名日月称 | 一 名富闍那 |
| 二 藏徳 | 二 末伽梨拘賒梨子名 |
| 三 有一大臣名曰実徳 | 三 名那闍邪毗羅肱子 |
| 四 有一臣名悉知義 | 四 名阿耆多翅金欽婆羅 |
| 五 大臣名曰吉徳 | 五 波蘇仙 |
| 六 名尼健陀若健子 | 六 加羅鳩駄迦旃延 |

(『定親全六』一三四頁)

と、「信巻」と六人目の「尼健陀若健子」と「加羅鳩駄迦旃延」以外同様の並びになっている。先に述べたように、本来六師を挙げる箇所に「波蘇仙」を示すというのは、「信巻」の抄出箇所を前提としない限り生じない誤記であろう。つまりここから考えられることとして、『見聞集 涅槃経』は、『教行信証』撰述以前に成立したものでなく、まず「梵行品」抄出箇所において「信巻」の草稿とも言えるものが執筆され、その間に『見聞集』が成った

と推測できる。

また「梵行品」の次に抄出される「迦葉菩薩品」一連の抄出文の内、「付嘱せよ、我当に種種に法を説て、教化して其をして調伏せしむべし、と¹⁰¹」以降の文は、重見によれば、前期筆跡と推定されている。つまり「迦葉菩薩品」抄出文は、『教行信証』の大幅な改定がなされる以前より存在していたということは明らかであり、重見や小川の言う改訂というのも、内容自体が大幅に変更されるものではなかったということが考えられる¹⁰²。

以上述べた「五 波蘇仙」の誤記、「迦葉菩薩品」抄出文にある前期筆跡の存在という二点から勘考すれば、一見『見聞集 涅槃経』の当抄出文は、「信巻」に抄出される準備段階に書写されたものように見えるが、そうではなく、二者を比較したときに生じる抄出文量の差というのも、既に生じていた阿闍世に注目する視点の違いにあるということが考えられてくる。そこで次節より、まず『見聞集 涅槃経』に表れる親鸞の阿闍世観を概観し、その特徴を挙げて、二者に生じる阿闍世観の違いについて考察していく。

第二項、『見聞集』所収の『涅槃経』に抄出される阿闍世の物語の概要

本項では、『見聞集 涅槃経』中の阿闍世の文を概観し、その特徴と「信巻」との違いを考察していきたい。そのうえで『見聞集 涅槃経』において、阿闍世の物語のどの部分が抄出され、どう展開しているのかを把握する必要がある。よって長くなってしまいが、『見聞集 涅槃経』中に抄出される阿闍世の物語の全文を、以下の八つの展開に分類して示す。

一、阿闍世の状況

第十七言

余ノ時に王舎大城に阿闍世王あり。其の性弊悪にして善く殺戮を行ず。口の四悪貪恚愚癡を具して、其の心熾盛なりと。乃至而ルに眷属の為に現世の五欲の樂に貪著せるが故に、父の王辜無きに横に逆害を加す。父を害するに因りて、已に心に悔熱を生ず。乃至心悔熱するが故に偏体に瘡を生ず。其の瘡臭穢にして附近すべからず。尋ち自ら念言すらく、我今此の身已に華報を受けたり。地獄の果報、將に近づきて遠からずとす。乃至

二、六臣および六師の名前の列挙

- | | |
|----------------|---------------|
| 一 大臣日月称名トク | 一 富闌那ト名ク |
| 二 藏徳 | 二 末伽梨拘賒梨子ト名ク |
| 三 一の大臣有り名テ曰ク実徳 | 三 那闍邪毗羅胝ト名ク |
| 四 一ノ臣有り悉知義と名ク | 四 阿耆多翅金欽婆羅ト名ク |
| 五 大臣アリ名テ曰ク吉徳 | 五 波蘇仙 |
| 六 尼毘陀若毘子ト名ク | 六 加羅鳩駄迦旃延ト名ク |

三、「為阿闍世不入涅槃」の意味

第十八卷言

善男子、我が言ふ所の如し。「阿闍世の為に涅槃に入らず。」是の如キの密義、汝未だ解スルこと能はず。何を以テの故に。我「為」と言ふは、一切凡夫、「阿闍世王」は、普く及び一切五逆を造る者なり。又復「為」といふは、即チは一切有為の衆生なり。我れ終に無為の衆生の為に世に住せず。何を以テの故に。夫れ無為は、衆生に非ざるなり。「阿闍世」は、即チ是煩惱等を具足せる者なり。又復「為」といふは、即チ是仏性を

見ざる衆生なり。若し仏性を見ば我れ終に為に久しく世に住せず。何を以テの故に。仏性を見る者は、衆生に非ざるなり。「阿闍世」は、即チ是一切未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者なり。乃至又復「為」といふは、名けて仏性とす。「阿闍」は、名けて不生とす。「世」は、怨に名く。仏性を生ぜざるを以テの故に、則ち煩惱の怨生ず。煩惱の怨生ずるが故に、仏性を見ず。煩惱を生ぜざるを以テの故に、則ち仏性を見る。仏性を見ルヲ以て、則ち大般涅槃に安住することを得む。是を「不生」と名く。是の故に名けて「阿闍世」とす。

善男子、「阿闍」は不生に名く。「不生」は涅槃に名く。「世」は世法に名く。「為」は不行に名く。世の八法を以て行ぜられざるが故に、無量無辺阿僧祇劫に涅槃に入らず。是の故に我れ「阿闍世の為に」と言ふ。無量億劫に涅槃に入らずと。

善男子、如来の密語不可思議なり。仏法衆僧、亦不可思議なり。菩薩摩訶薩亦不可思議なり。『大涅槃經』亦不可思議なり。

四、月愛三昧と七子の譬え

余ノ時に世尊大悲導師、阿闍世王の為に月愛三昧に入る。三昧に入已りて大光明を放つ。其の光清涼にして、往キテ王の身の瘡を照すに、即チ愈えぬ。乃至

王の言はまく。耆婆、彼の天中ノ天。何の因縁を以て斯の光明を放ちたまふやと。

耆婆答て言はまく。今是の瑞相は將に大王の為すとやせむ。王の光を以て言く。世に良医の身心を療治するもの無きが故に、此の光を放つ。光をして王身を治す。然して後ち心に及ぶ。

王の言はまく。耆婆、如来世尊亦見たてまつらむと念ウをや。

耆婆答て言まく。譬ば一人して七子有らむ。是の七子中に病に遇へば、父母の心平等ならざるに非ざれど

も、然ルに病子に於て心則チ偏重なり。大王、如来も亦余なり。諸の衆生に於て平等ならざるに非ず。然ルに罪者において心則チ偏重なり。放逸の者において則チ慈悲の念を生ず。不放逸の者は、心則チ放捨す。何等か名ケて不放逸の者トする。謂く六住の菩薩なり。大王、諸仏世尊諸の衆生において、種姓老少中年貧富時節日月星宿上巧下賤僮僕婢使を觀さず。唯衆生ノ善心有ル者を觀ず。若し善心有れば、則チ慈念せしむ。大王、当に知るべし。是の瑞相、即チ是如来、月愛三昧に入りたまふ。放チたまふ所の光明。王即チ問ウて言さく。何等か名ケて月愛三昧とすると。

耆婆答エて言く。譬ば月の光ノ能く一切ノ優鉢羅花ヲ開敷し鮮明ならしむるが如し。月愛三昧モ亦復是の如し。能く衆生をして善心を開敷せしむ。是の故に名ケて月愛三昧とす。大王、譬ば月の光ノ能く一切行路の人をして心に歡喜を生ぜしむるが如し。月愛三昧も亦復是の如し。能く涅槃道を修習せしむれば、心に歡喜生ぜむ。故に月愛三昧と名くるなりと。乃至

五、阿耨多羅三藐三菩提における善友(耆婆)の重要性

余ノ時に仏諸の大衆ニ告ゲて言はく。一切衆生、阿耨多羅三藐三菩提近づく因縁たる者、善友を先とせず。何を以テの故に。阿闍世王は耆婆ノ語に隨順せずは、来月の七日、必定して命終して阿鼻獄に墮せむ。是の故に日に近づきたり。善友にしくこと莫しと。乃至

六、獲信後の阿闍世の表白と無量の人民の發菩提心

仏の言はく。大王、善い哉善い哉。我れ今汝必ず能く衆生の悪心を破壊スルコトヲ知らむ。

世尊、若し我れに審かに衆生の諸の悪心を破壊スルこと能はずば、我れ常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中に諸の衆生の為に苦惱を受けしむるに、以て苦とせず。余の時に摩伽陀国の無量の人民、悉く阿耨多羅三藐

三菩提心を発す。是の如き等の無量の人民、大心を発するを以テの故に、阿闍世王の所有の重罪、即ち微薄なることを得ル。王及び夫人後宮嫔女、悉く皆同じく阿耨多羅三藐三菩提心を発せり。

余ノ時に阿闍世王、耆婆に語りて言く。耆婆、我れ今に未だ死せざるに已に天身を得たり。短命を捨て長命を得、無常の身を捨て常身を得たり。諸ノ衆生をして阿耨多羅三藐三菩提心を発せしむと。乃至

七、阿闍世の偈頌による仏への讃歎

偈頌ヲ以テ讃嘆して言く。乃至

諸仏常に軟語をして

麁語及び軟語

是の故に我れ今

如来の語一味なること

是を第一諦と名く

如来今説きたまふ所の

男女大小聞きて

無因亦無果

是を大涅槃と名く

如来一切の為に

当に知るべし諸の衆生

世尊大慈悲

人の鬼魅に著はされて

衆の為の故に麁を説きたまふ

皆第一義に歸せむ

世尊に歸依したてまつる

大海の水の猶如し

故に無無義の言にして

種種ノ無量の法

同じく第一義を獲む

無生及び無滅

聞の者諸果を破せむ

常に慈父母と作りたまへり

皆是れ如来の子なりと

衆の為に苦行を修したまふこと

狂乱して所為多きが如し

我今仏ヲ見タテマツルコトヲ得タリ

得る所の三業の善

願ワクは此の功德ヲ以て

無常道に回向す

我今供養スル所の

仏法及ビ衆僧

願ワクは此の功德を以て

三宝常に世に在まさむ

我今当に獲べき所の

種種の諸の功德

願ワクは此を以て

衆生の四種の魔を破壊せむと 乃至

八、阿闍世の発菩提心とその利益

余の時に世尊、阿闍世王を讚メタまはく。善キ哉善キ哉。若し人有りて能く菩提心ヲ発せむ。当に知ルベシ。是の人則ち諸仏大衆を莊嚴す。大王、汝昔に已に毗婆尸仏において初メて阿耨多羅三藐三菩提心を発しき。是より已来、我出世に至るまで、其の中間に於て、未だかつて復地獄に墮して苦を受けず。大王、当に知るべし。菩提の心乃し是の如き無量の果報有り。大王、今より已往に常に當に菩提の心ヲ勤修しき。何を以ての故に。是の因縁より、當に無量の悪を消滅を得べしガ故にと。乃至

『見聞集 涅槃經』での展開を概観すると、まず「一」に示す、「信卷」と同様に阿闍世が如何なる存在であり、また現在どのような状況にあるのかを説明する文から始まり、韋提希が阿闍世に薬を塗る箇所・六臣および耆婆の慰問・頻婆沙羅の勧導といった箇所が全て乃至され、「二」として六臣ならびに六師の名が列挙される。

次いで「三」では、「為阿闍世不入涅槃(阿闍世の為に涅槃に入らず)」の義を、仏自身が解していく文が抄出され、その意義を説き明かした後、「四」では、仏は阿闍世の為に月愛三昧に入り、この三昧によって発せられた大光明に照らされた阿闍世は、その身の瘡が癒えていく。このような仏の行いに対し、阿闍世は、何の因縁によ

って仏は阿闍世自身の身を照らすのかを問う。この問いよって耆婆の口より七子の譬が語られ、仏の慈悲は一切衆生に平等にはたらくが、罪者においては偏に重くはたらくことが明かにされるのである。

そして、「五」では、釈尊の下へ向かう阿闍世と耆婆のやりとりや釈尊の説教、阿闍世の獲信の描写が乃至され、ただ無上菩提に近づく因縁として善友の存在を強調する。また「六」において、「諸の衆生の為に苦惱を受けしむるに、以て苦とせず。」という獲信の後の阿闍世の表白が抄出される。仏の所に直参するまでは、地獄の果報が近づくことに恐怖していた存在が、いま衆生の為にその苦惱を受けたとしても、それを苦としないと言うまでに心境が変化したのである。またこの表白をもって、摩伽陀国の無量の人民は、悉く阿耨多羅三藐三菩提心を発すこととなる。これにより阿闍世の今までに造ってきた重罪は微薄なることを得たのである。そして阿闍世王および、夫人、後宮嫔女も、皆同じく阿耨多羅三藐三菩提心を発すこととなる。

次ぐ「七」において、阿闍世は、その仏の力を偈頌によつて讚嘆していく。またこの偈頌は、「信卷」と比べると、前後それぞれ十二句、計二十四句多く乃至されている。

そしてその偈頌の後、「八」には、かつて阿闍世が阿耨多羅三藐三菩提心を発していたことや、その果報によつて未だかつて地獄に堕ちてもその苦を受けたことがなかったことを仏が伝え、その菩提心を勤修したことにより無量の悪を消滅することができたのだと説くのである。

以上『見聞集』に抄出される阿闍世の文を概観した。その上で今一度その特徴を説明していきたい。

第三項、『見聞集 涅槃經』の阿闍世観

・展開一―五、まず初めに阿闍世がどのような状況にあるのかを説明している箇所は、仏が苦惱する衆生にいかにはたらくのかを明らかにするにあたって、そのはたらきを被る衆生がいかなる存在であるかを表すものとして

必要となる文である。

続く「為阿闍世不入涅槃」と「月愛三昧」の文は、仏のはたらきが特に示される箇所である。それは、「阿闍世の為に涅槃に入らず」の真の意義を説くことによって、この言葉が決して阿闍世個人に向かって発せられたものではなく、「一切凡夫、一切五逆を作る者、一切有為の衆生、煩惱等を具足せる者、仏性を見ざる衆生、一切未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者」等に向けた仏の大悲の現れであることが説かれ、さらに「七子の譬え」によつて、その大悲心が罪者にこそ重くはたらくものであることが明らかにされる。そして耆婆は、阿闍世の瘡を治癒せしめた月愛三昧のはたらきを「能く衆生をして善心を開敷せしむ」「能く涅槃道を修習せしむれば、心に歡喜ヲ生ぜむ」と説明し、その大悲の活動は、罪者をして仏道を歩ませるはたらきがあることを説明する。

・展開六一八、これまでの『見聞集』での展開が仏のはたらきを強調する箇所であつたならば、次いで抄出されていく獲信後の阿闍世が説かれていく箇所は、発菩提心による滅罪の利益が説かれていると考えてよい。当然「世尊、若し我れに審かに衆生の諸の悪心を破壊こと能はずは、我れ常に阿鼻地獄に在て、無量劫の中に諸の衆生の為に苦悩を受けしむるに、以て苦とせず。」と、阿闍世自身が他者の悪心を破壊せんという慈悲心を懷いたことを看過することはできないが、ここで注目したいのは、無量の人民が、この言葉を聞き菩提心を発することによつて、「阿闍世王の所有の重罪、即微薄なることを得」たこと、あるいは「大王、今從已往に常に當に菩提の心勤修しき。何を以の故に。是の因縁より、當に無量の悪を消滅を得べしガ故に」と、阿闍世自身が発した菩提心の因縁により無量の悪が消滅した点である。

こうして各抄出箇所の特徴を見ると、親鸞は『見聞集』の阿闍世の文から、罪惡の衆生に対する仏のはたらきと、それに伴う利益を見出そうとしていたことが考えられる。

しかしここに抄出される全ての經文は、「信卷」にも同様に抄出されている時点で、これをもつて『見聞集』から見える阿闍世観とは言い切れない。その意味でこの二者を比較し違いを検討する上で重要となるのは、どこが

抄出されたかではなく、どこが抄出されていないかであろう。今改めて二者の分量の差を見ると、大きく二カ所、大部にわたって「信卷」には存在して、『見聞集』に存在しない展開があることがわかる。ではその抄出文の有無が二者にもたらす影響は何か。

まず『見聞集』において考えられることは、韋提希が阿闍世に薬を塗る箇所・六臣および耆婆の慰問・頻婆沙羅の勧導といった箇所が抄出されないことにより、物語に登場する韋提希・六臣・頻婆娑羅といった人物が消失し、阿闍世をとりまく場景の多くが描写されなくなっていることがわかる。それは、

・かつて殺害しかけた母韋提希に薬を塗られるが、瘡は阿闍世の罪の意識に应じて治るどころか更に増してしまう場面¹⁰⁹。

・六臣の慰問で描かれる、阿闍世の共感を得られないままに苦悩し続ける場面¹¹⁰。

・天の声として現れる父頻婆娑羅の、「速やかに仏の所へ往ずべし」という勧導の声を聞いた阿闍世は反って、怖懼を懐き、悶絶躡地しその症状が悪化してしまうという場面¹¹¹。

等である。

このように乃至された経文には、阿闍世の心情が多分に描かれている。またそれは、仏の所へ向かう道中で地獄に堕ちてしまうことを怖れる阿闍世は、かつて聞いた「得道の人は地獄に入らず」という言葉を信じ、もし自身在地獄に堕ちそうになった時、地獄に堕ちることが無い得道の人耆婆に取り持って助けてもらうために象に乗して欲しいと願う場面¹¹²も同様である。これは阿闍世の心の不安を描写する場面の一つである。このような物語として説かれる阿闍世の極端な省略は、

爾の時に阿闍世王及び摩伽陀国の人民挙りて座よりして起ちて仏を遶ルこと三帀して、辞退して宮に還りに
きと

(『翻刻』二九五頁)

という、阿闍世の物語の締めくくりの文にまで及んでおり、その傾向を強く窺うことができる。その抄出箇所の違いを比較したとき、『見聞集 涅槃経』では、阿闍世の心理や背景に関する描写のほとんど省かれており、阿闍世の感情の機微が示されていないことがわかる。

そしてこれらから見えてくる『見聞集 涅槃経』の阿闍世観とはどのようなものかという点、親鸞は阿闍世を苦悩する一個の人間として捉えていたのではなく、仏のはたらきを受ける機である罪人、仏の大悲が如何に機能し如何なる利益を与えるかを示すための一つの役割として見ていたということが考えられてくる。こうして『見聞集 涅槃経』から見える親鸞の阿闍世観を「信巻」との抄出箇所の比較を通して、その違いを阿闍世の心理描写の有無と検討した。しかし当然「信巻」のみに抄出される箇所の、物語という側面のみ注目するのではなく、その思想内容を考慮する必要があるだろう。よって次節からは、『見聞集』では乃至され、「信巻」では抄出されている箇所の思想面を考察することによって、「信巻」から見えてくる阿闍世観を考察したい。

第三節、「信巻」の阿闍世観―外道における業の理解に注目して―

第一項、六臣の態度

『見聞集 涅槃経』との比較を通して、まずわかったこととして、二者の阿闍世自身への注目の違いがあった。阿闍世自身の心理描写に対してほとんど着眼していない『見聞集 涅槃経』に対して、「信巻」は、その心情の動きが明瞭になるように経文が抄出されている。「信巻」のこのような態度には、「難治の機穢」において始めに示される三種の病人が、「果たして救済されるのか、はたまた救済されないのか」という不可に問題が生じているのではなく、これらの三機がいかに救われるのか、さらには仏教に背く存在が、教えに出あうということには、

その存在にいかなる変化を生じさせていくのかということが課題にあったと考えられよう。これらのことが課題となる場合、阿闍世の獲信以前に注目していく必要がある。いま、改めてそれぞれの抄出箇所を確認すると、その抄出分量の差が大きく二か所に集中していることがわかる。それが六臣の慰問と釈尊の説法であった。本節では、まず六臣の慰問の意義について考察していく。

墮地獄に恐れる阿闍世に対し、その苦悩を除かしめんと、この物語では大きく二つの存在が阿闍世へと接近していく。それが六臣と耆婆であった。六臣達は、それぞれ自らが信奉する師（六師外道）の教えを弁舌し、阿闍世へその思想（外道）への帰依を勧める。対して耆婆は、自らが帰依する釈尊の所へと阿闍世を勧導するのである。こうして物語は、まず大臣達の口より外道の教えが開示され、阿闍世から自らの行為への呵責と心身の愁苦を取り除こうと試みていくのである。

経では、六臣自らが学ぶ外道の法と、その基幹となる六師の思想を説き阿闍世への応答を迫っていくのである。ときに『涅槃経』上におけるこの六臣の慰問が説かれる意義に関して、灌頂は『涅槃経疏』の中で、

「時に大臣有り」の下、是第二に滅悪の縁。又二あり。先には悪人を縁と為すことを明かし、後には善人を縁と為すことを明かす。

問う。悪を為すは悪人を以て縁と為すべし。今は滅悪を論ず。何ぞ悪人を用いん。答う。悪人悪を勧むるに、悪の教に従わざれば、亦滅悪の縁なり。若し爾らば、善人善を勧むるに善の勧めに従わずして悪を作さば、善人亦この悪を作すの縁ならんや。

（『大正蔵三八』一四八頁）

と解説する。灌頂によれば、六臣達の慰問とは、「滅悪の縁」を明かす意図があるとしている。大臣達は、外道への帰依を阿闍世に進言するが、阿闍世は終にそれらの法に帰依することはなかった。よって悪に従うことなくそれらから離れることにより、それが滅悪の縁につながるというのである。しかしそれは結果論でしかないのかも

しれない。いま阿闍世と大臣達との交渉を見ると、最後に放たれる阿闍世の言辞の内容が統一されていることに気付く。外道の法を聞き終わった阿闍世は、各大臣に対して常に、

審かに能く是の如き我が罪を滅除せば、我当に帰依すべし。

(『翻刻』二五五頁)

是の人能く我が罪を滅する有るを審かにせば、我当に帰依すべし。

(『大正蔵十二』四七六頁、七一九頁)

と応答する。そこには悪邪の法からの誘惑を断ち切つて正法に向かうような勇ましさは微塵も感じられない。「もし私の罪を滅除できるならば・その者が私の罪を滅することができなければ、私はその教えに帰依します。」心の悔熱に悩み、身の瘡に苦しむ阿闍世にとって問題とするところは、父の殺害という罪によって迎える墮地獄という業報の回避に他ならない。故に本来ならその手段を問うことはなく、苦しみからの早急な開放を求めるはずである。それにもかかわらず、何故阿闍世は六臣の勧めに従うことができなかったのか。

その根本的問題として、六臣に共通する慰問の態度がある。

時に大臣有り。日月称と名く。王の所に往至して、一面に在りて立ちて白シて言さく。大王、何ガ故ゾ憔悴して顔容悦ばざる。身痛とやせむ、心痛とやせむと。

(『翻刻』二五三頁)

例えば六臣の一人である日月称は、阿闍世の所に直参し、問いをもってその容態をうかがうのであるが、弑逆をもって王位篡奪が果たされるという、国を揺るがす事件が城内で起きたことを大臣が知らないはずはない。しかし日月称は、あくまで阿闍世の変容の原因に関して「大王よ、どうして憔悴して顔色が優れないのですか。身体が痛いのですか、それとも心が痛いのですか。」と嘯くのである。日月称の慰問を皮切りに、阿闍世の所へは続々と大臣達が訪れるのであるが、いづれの大臣も、

大王、何が故ぞ面貌憔悴して、唇口乾焦し、音声微細なるや、と。乃至何の苦しむ所あつてか、身痛とやせむ、心痛とやせむ。

(蔵徳の言辭 『翻刻』二五六頁)

大王、何が故ぞ身の瓔珞を脱ぎ、首の髪蓬乱ぜる。乃至是の如きなるや、と。乃至是心痛とやせむ、身痛とやせむ。

(実徳の言辭 『翻刻』二五八頁)

と、阿闍世の外面にのみに気を払い、苦惱という内面に目を背ける空々しき態度は、各大臣の共通するところであつた。このような大臣達の態度に、阿闍世は、

我今身心豈痛ざることを得むや(日月称への返答)^{二二}

我今身心云何ぞ痛まざらむ(蔵徳への返答)^{二四}

我今身心豈痛まざることを得むや(実徳への返答)^{二五}

と、問い返すことによつて自らの痛みを訴えるが、それが大臣に届くことはない。大臣達は、自らが習つた教えを阿闍世に説いた後に、以下の詭弁をもつて愁い苦しむことを制止しよう請うのである。

若し常に愁苦せば、愁へ遂に増長せむ。人、眠を喜めば、眠則ち滋く多きが如し。姪を貪し酒を嗜むも、亦是の如しと。

(日月称の言辭 『翻刻』二五四頁)

惟願ワクは大王、意を寛にして愁ウルこと莫れ。何を以テの故に、若し常に愁苦すれば、愁工遂に増長す。人眠りを喜めば、眠則ち滋く多きが如し。姪を貪し酒を嗜むも、亦復是の如し。

(実徳の言辭 『翻刻』二六〇頁)

惟願ワクは大王、愁怖を懐くこと勿れ。何を以テの故に、若し常に愁苦すれば、愁工遂に増長す。人眠りを

喜めば、眠則ち滋く多きが如し。姪を貪し酒を嗜むも、亦復是の如し。

(悉知義の言辭 『翻刻』二六二頁)

惟願ワクは大王、愁苦を生スルこと莫れ。何を以の故に、若し常に愁苦せば、愁工遂に増長せむ。人眠りを喜めば、眠則ち滋く多きか如し。姪を貪し酒を嗜むも、亦復是の如し。

(吉徳の言辭 『翻刻』二六五頁)

やはりここでも大臣達の言辭は共通している。「愁苦すれば、愁遂に増長す。」という言葉が示すよう、大臣は阿闍世の愁えの本質、つまり母韋提希に告白する「心よりして生せり。四大より起れるに非す。」という、この愁えが肉体ではなく、心そのものの問題、単純な「心の持ちよう」や「病は気から」といった諺に表現される精神の平穩を前提とした詭弁によって治癒されることのない問題であることを知ろうとすることなく、論し納得させようという態度からは、阿闍世の回復への願いは微塵も感じられず、このような大臣に共通する態度をもって帰依を勧めたとしても、阿闍世は真に聞き入れることができなかつたのである。ではその教はどのような内容を有するものであつたのか。

第二項、親鸞における六臣と六師の抄出意図

先に述べるよう、六臣達は慰問の際、自らが信奉する思想において阿闍世の苦悩の解決を述べ、次いで自身の師について説明し、その帰依を勧めている。大臣と師の対応を『涅槃経』の展開の順に列举すると以下の通りとなる。

日月称 ↓ 富闌那

蔵徳 ↓ 末伽梨拘賒梨子

実徳 ↓ 那闍邪毗羅胝子

悉知義 ↓ 阿耆多翅金欽婆羅

吉徳 ↓ 迦羅鳩駄迦旃延

無所畏 ↓ 尼韃陀若韃子

ただこの展開を親鸞は全て抄出するのではなく、大臣とその師の説を全て抄出すこともあれば、部分的に抄出する者や、名前のみを抄出し、その思想を全く省略するなどして、六臣と六師の説く思想内容を限定している。このことに関して例えば金子大栄は、

六師外道の名を挙げつつ、その思想に就いては多く抄略してある。それは唱説者を異にするも、思想的には同様なものが多いからであろう。

(『教行信証講読』信証巻 三〇二頁)

と、六師の思想の重複を避けるためであると述べるが、果たしてそうであろうか。今六臣中、親鸞がその思想を抄出しているものは、

日月称 ↓ 富闍那

蔵徳 ↓ 末伽梨拘賒梨子

実徳 ↓ 那闍邪毗羅胝子

悉知義 ↓ 阿耆多翅金欽婆羅

吉徳 ↓ 迦羅鳩駄迦旃延

無所畏 ↓ 尼韃陀若韃子

という、網掛けをしていない五人であり、実徳も少しくその主張を抄出すれども大半は乃至されている。かつ六師の思想に関して言えば、日月称の口によって説かれる富闍那のみである。そしてこの五人の説く思想を見てい

くと、決して重複を避けるように抄出されていたわけではないことが判明する。つまり親鸞は、重複を避けるのではなく、むしろ外道の思想の一つの共通問題を浮き彫りにするために、以上の人物の説を抄出したということが考えられてくる。ではその共通問題とは何か。一人ずつその思想を確認していききたい。

・まず日月称の主張であるが、

世に五人有り、地獄を脱れずとは、誰か往きて之を見て、来て王に語るや。

(『翻刻』二五三頁)

「五人」とは五逆罪を犯す者を言う。空見の外道である富闍那に師事する日月称は、智者の言う地獄を免れないとは、実際に地獄に往ったものが王にそう語ったのかと疑い、地獄の实在を否定する。次にその師である富闍那は、

黒業有ルこと無ければ黒業の報無し。白業有ルこと無ければ白業の報無し。黒白業無ければ、黒白業の業報有ルこと無しと。上業及び下業有ルこと無し。

(『翻刻』二五五頁)

と、説く。黒業とは悪業、白業とは善業をそれぞれ意味する。富闍那の主張とは、業そのものを否定することによってその報いが訪れることがなく、よって優れた業(上業)も劣った業(下業)も存在しないという業報の否定である。

・次に蔵徳は、

法に二種有り、一には出家、二には王法なり。王法は、謂く、其の父を害せり、則ち王国土是れ逆なりと云ふと雖も、実に罪有ること無けむ。迦羅羅虫の要す母の腹を壊りて、然して後すなわち生ずるが如し。生の法是の如し。母の身を破ルと雖も、実に亦罪無し。驟腹懐妊等亦復是の如し。治国の法、法として是の如くなるべし。父兄を殺すと雖も、実に罪有ルこと無けむ。出家の法は、乃至蚊蟻ヲ殺するモ亦罪有り。

(『翻刻』二二五七頁)

と、まず法を出家の法と王の法の二種に分け、王法とは、その国土において通用する法であつて、それを知らない者が罪を主張しても意味がなく、その法において父を殺害するということは無罪であり、曰くそれは、迦羅羅虫という虫が母体の腹を破りながら産まれてくる様と同じでことあると言う。出家の法であるなら、人から蚊や蟻に至るまで生類を殺すという行為に罪は生じるが、王法に出家の法は適用されない。このようにして蔵徳は阿闍世の行為を正当化する説を主張するのである。

・次に実徳の主張は、

一切衆生ニ皆余業有り。業縁を以テの故に数数生死を受く。若し先生^三に余業有らしめば、王今之を殺せむ、竟に何の罪か有らむ。

(『翻刻』二二六〇頁)

とある。一切衆生には、過去世の業(余業)が残っており、それによつて生死を受ける。よつて頻婆娑羅も先世に残つた業の報いによつて、今殺害という報いを受けるのであつて、阿闍世に直接原因も無ければそれによつて受ける罪もないと言う。

・また悉知義は、

昔王有りき、名ケテ羅摩と曰ひき。其の父を害し已りて王位を紹ぐことを得たりき。跋提大王・毘樓真王・那睺沙王・迦帝迦王・毘舍佉王・月光明王・日光明王・愛王・持多人王、是ノ如き等の王、皆其の父を害して王位を紹ぐことを得たりき。然ルに一として王の地獄に入る者無し。今現在に、毘瑠璃王・優陀邪王・悪性王・鼠王・蓮華王、是の如き等の王、皆其の父を害せりき。悉く一として王の愁惱を生ずる者無し。地獄・餓鬼・天中と言ふと雖も、誰か見る者有るや。大王、唯二の有り、一には人道、二には畜生なり。是の二有と雖も、因縁生に非ず、因縁死に非ず。若し因縁に非ずは、何者か善悪有らむ。

と、述べる。この文の一部は、「信卷」のいわゆる「序前の文^{二八}」にも抄出される文でもある。悉知義は、過去から現在に至るまでに父を殺し篡奪という形で王位を紹いだ者達の名を列挙する。これらは全員阿闍世と同じ境遇に処する存在である。しかしこれらの王達は一人として地獄に墮ちた者はおらず、あるいは愁惱を生じた者はいないという。人は地獄や餓鬼や畜生の世界を実在するかのように吹聴するが、誰か一人でもそれらを見てきた者がいるかと日月称同様の問いを示し、ただ有るのは人道と畜生道の二有のみであると説き、次いで因縁によって生死を受けるのではないと因縁を否定することにより、頻婆娑羅の死と阿闍世の行為を切り離し、善悪そのものを否定していく。

・次に吉徳は、

地獄と言は、何の義有りとかせむ、と。臣当に之を説くべしと。地は地に名く、獄は破に名く。地獄を破せむに罪報有ルこと無けむ。是を地獄と名く。又復地は人に名く、獄は天に名く。其の父を害するを以テの故に、人天に到らむ。

是の義を以テの故に、婆蘇仙人唱えて言く、羊を殺して人天の樂を得ル、是を地獄と名くと。又地は命に名く、獄は長に名く。殺彼の寿命の長を以ての故に地獄と名く。大王、是の故に当に知るべし。実に地獄無けむと。大王、麦を種エて麦を得、稻を種エて稻を得るが如し。地獄を殺しては、還りて地獄を得む。人を殺害しては、還りて人を得べし。

大王、今当に臣の所説を聴くに、実に殺害無カルべし、と。若し有我ならば実に亦害無し。若し無我ならば復害する所無けむ。何を以テの故に。若し有我ならば常に變易無し。常住を以テの故に、殺害すべからず。不破・不壞・不繫・不縛・不瞋・不喜は、虚空のごとし。云何ぞ当に殺害の罪有るべき。若し無我ならば、諸法無常なり。無常を以の故に、念念に壞滅す。念念に滅するが故に、殺者・死者、皆念念に滅す。若し念

念に滅せば、誰か当に罪有るべきや。

大王、火、木を焼に、火則ち罪無きが如し。斧、樹を斫るに、斧亦罪無きが如し。鎌、草を刈るに、鎌実に罪無きが如し。刀、人を殺に、刀実に人に非ず、刀既に罪無きが如し。人、云何ぞ罪あらむや。毒、人を殺す、毒実に人に非ず。毒薬、罪人に非るが如し。云何ぞ罪あらむや。一切万物、皆亦是の如し。実に殺害無けむ。云何ぞ罪有らむや。

(『翻刻』二二六三頁)

と、婆蘇仙人の教を主軸として阿闍世の苦悩の解決を主張する。そもそも阿闍世が聞く地獄とは、どのような意味を有するものであるか。吉徳は、地獄の義を「地」と「獄」の字義を説明することによって三通りの内容で説明していく。次いで有我と無我という人間の存在を二通りに分類し、もし人の存在が有我であるならば、常住にして変易など無く、殺害されるはずがない。逆にもし無我であるなら諸法は無常であって頻婆娑羅という存在も常なるものではない。よってその死自体も根本的問題は、ただ生滅の道理によるものであって、阿闍世の行為は殺罪に当たらないことを説くのである。さらには、阿闍世の罪を斧や鎌や刀という非生物の物質に譬えて、その無罪を正当化していくのである¹¹⁶。

以上、端的ではあるが、「信卷」に抄出される六臣の説示する思想内容を確認した。そこで親鸞が、六臣と六師の思想を乃至して限定することで明示しなかった問題について述べたい。これらの思想を一瞥して気づくことは、何れの大臣も「墮地獄」あるいは「殺罪」について何らかの見解を述べていることである。自らが帰依する思想によって細やかな内容の違いはあれども、押しなべて述べるならば、墮地獄と罪業の否定こそが外道の思想の共通する問題であると親鸞は見ていたということが考えられるのである。

ただこの場合一つ問題が生じてしまう。それは乃至されている大臣無所畏も、

夫れ利利とは名けて王種とす。若しは国土の為に、若しは沙門及び婆羅門の為に、人民を安んぜんが為に、

復殺害すと雖も罪有ること無きなり。先王復沙門を恭敬すと雖も、諸の婆羅門を承事すること能わず。心に平等無し。心に平等無きが故に、則ち利利に非ず。大王今、諸の婆羅門を供養せんと欲するが為に、先王を殺害するに、当に何の罪か有るべき。大王、実に殺害無し。夫れ殺害とは、寿命を殺すなり。命は風氣に名く。風氣の性は殺害すべからず。云何ぞ命を害して当に罪有るべきや。

(『大正藏十二』四七六頁。七一九頁)

と、殺罪を否定する教説を示していることである。もし殺罪の否定を問題とするならこの説も抄出するべきではないだろうか。しかしこういつた疑問に関して織田は、六臣と六師の思想の特徴を捉えたいうえで、

六人の家臣と六師外道の名を挙げながら、そのほとんどを省略しているのである。六師外道の所説で残っているのは、富闌那の業報否定論のみである。また、六人の臣下の進言の内、実徳と無所畏の諸説は省略されている。残された四人に共通する問題意識は、「墮地獄」と「五逆」を無視せよというものである。無所畏も逆罪について触れているが、所説の前提が利利(＝クシャトリア)の逆罪に関するものであり、親鸞当時の日本社会には相応しないため省略されたものと思われる。『涅槃經』では、業報因果を認めない思考方法が六種説かれていたわけであるが、これらは実に古代インド哲学に特徴的な思考方法であった。そのため古代中世の日本人であった親鸞が直面した課題には当てはまらなかった為に省略されたのであろう。

(『大般涅槃經序説』一九〇頁)

と、阿闍世が生きた時代における「利利」という社会階級が、日本の社会、「親鸞が直面した課題」に相応するものではなかったということ、無所畏の説を乃至する理由として挙げている。この織田の見解に則るならば、無所畏が抄出されなかった疑問も解消され、親鸞の抄出態度に一貫した問題があったということが確かになる。

そしてこれは、現に地獄の果報に怖れる阿闍世の苦悩そのものの否定にもつながる。現に苦しんでいる者に「苦しむな」と言うことに解決の糸口がないように、今まさに地獄の果報が近づきつつあることを実感する阿闍世に

地獄の無化を説き殺業の存在を否定したところで、それが苦悩からの解放につながることはないだろう。このように自らの支持する思想を唱説した大臣達であったが、誰一人として阿闍世の苦悩の本質に目を向けている者はおらず、また阿闍世は誰の教に信順することも無かった。

このように孤独の存在であった阿闍世をして初めて自ら救いを求めた存在が耆婆であった。次節では、六臣とは異なる態度で阿闍世に接する耆婆について考察していく。

第四節、「信巻」の阿闍世観―不定に注目して―

第一項、耆婆の態度と慚愧について

これまで阿闍世は、六臣の慰問に対して、かつて聞いた智者の説を思い出し、父を殺害した者の末路が阿鼻地獄に墮すこと以外にないと確信し、

我が身心を治せむものなけむ(日月称への返答)¹²⁰

良医の救療を見ルこと無けむ(蔵徳への返答)¹²¹

良医の我が罪を救療すること無けむ(悉知義への返答)¹²²

と、自身の回復の不可能を疑わなかった。しかし耆婆の慰問においてのみ、これまでとは異なる応答をするのである。

爾の時に大医、名ケて耆婆と曰ふ。王の所に往至して、白して言サく、大王、安くんぞ眠ルことを得むや不やと。王、偈を以て答エて言ワまく乃至耆婆我今病重し正法の王において悪逆害を興ず。一切ノ良医・妙薬・呪術・善巧瞻病の治すること能はざる所なり。何を以テの故に。我が父法王、法の如く国を治む、実に

辜無し。横に逆害を加す、魚の陸に処するが如し。乃至

何を以テの故に。我昔かつて智者説きて言ウことを聞きき、身口意業若し清浄ならずは、当に知るべし、是の人必ず地獄に墮せむと。我亦是の如し。云何ぞ当に安穩に眠ルことを得べきや。今我又無上の大医無し、法薬を演説せむに、我が病苦を除きてむや。

(『翻刻』二二六六頁)

王に使える医者であった耆婆は、阿闍世の所へ往至し、以下の言葉をかける「大王、安くんそ眠ことを得むや不や」。ここは「大王よ、どうして眠ることができましようか。とても眠ることなどできませんね」といった意味合いとなる。これまでに六臣達が表した阿闍世の苦惱への共感無き様、教を弁舌し納得させることによって愁惱を解消させようという態度とは異なり、耆婆のそれは、阿闍世が現在到底眠ることができない状態にあるということとを熟知したうえで、このように述べるのである。ただこの耆婆の「大王得安眠不」という言葉は、すでに香月院が指摘するところであるが¹²³、經典では本来、

大王、安眠を得るや否や

(『大正蔵十二』四七七頁²³ 七二〇頁²⁴)

といった具合に訓読されるべき文である。つまり『涅槃経』では「大王よ、安眠できますか、それともできませんか」という意味合いとなる。それをいま親鸞は、先のように訓読し、それにより阿闍世へ接触する耆婆と六臣の差異をより明瞭にしている。このように經典における耆婆と阿闍世の対話を変化させた親鸞は、經典の乃至なごによって今後の展開そのものを変化させていく。

具体的に述べるなら、耆婆の問いに阿闍世は「云何そ当に安穩に眠ことを得べきや。」と応じたうえで、「我が病苦を除きてむや。」と懇願する。この「今我又無無上大医演説法薬除我病苦」も、¹²⁴香月院が述べるよう、本来なら

今我に又無上の大医の法薬を演説して、我が病苦を除く無し。

(『大正蔵十二』四七七頁p. 七二〇頁p.)

と訓読されるべきであろう。それをいま「無」を「無上大医」に接続させ、「我が病苦を除くことができる大医はいない」といった意味から「除」に「キテムヤ」と訓を振ることによって「我が病苦を除いてくれないか」という相手(耆婆)の意向を問う文脈へと内容を変化させている。本来の読みの場合、六臣達への応答と同じく、阿闍世は自らの治癒の不可能を確信する文脈となる。だからこそ経では続けて、そのような重悔を懐く阿闍世の心根を、慙愧の現れとであると述べ、その徳益を説いていく。経には慙愧の徳益について、

若し慙愧を懐けば罪則ち消滅す。¹²⁵

発露慙愧すれば罪則ち消滅す。¹²⁶

と説き、その滅罪性を強調し、慙愧しているが故に、

一闍提とは、因果を信ぜず、慙愧有ること無く、業報を信ぜず、現在及び未来世を見ず、善友に親しまず、諸仏所説の教戒に随わず。是の如きの人を、一闍提と名く。諸仏世尊治せざる所。何を以の故に。世の死屍は医の治すること能わざるが如し。一闍提も亦復是の如し。諸仏世尊の治すること能わざる所なり。大王は今一闍提に非ず。云何ぞ治療すべからず、と言う。

(『大正蔵十二』四七七頁。七二〇頁c)

と述べる。これは親鸞が「信巻」に抄出していない箇所であるため、ある程度の距離を保ちつつ考察する必要があるが、この文は、経中における阿闍世という存在の変化、自らを蝕む病が回復へと転じるという、迫りつつある墮地獄に恐怖する存在に開かれた救済の可能性を示す場面である。

父を殺し、自らが間違いなく地獄に墮ちる存在だと確信する阿闍世に対して耆婆は、「大王は今一闍提に非ず」と教える。たとえ諸仏世尊であっても一闍提を治療することはできない。それは、すでに死人となった者を治療

し回復させることができないようなものである。しかし慙愧の心を懐く阿闍世は今一闡提ではない。よって「云何ぞ救療すべからず」と、阿闍世の治癒の可能を宣言するという、慙愧による救済の約束を強調した展開となる。

それをいま親鸞は、慙愧の内容についての文こそ抄出すれども、その多くを乃至している。当然これは慙愧の意義を軽視するものではない。「信巻」に抄出する、

善キ哉善キ哉、王、罪を作すと雖も、心に重悔を生じて慙愧を懐けり。(中略)無慙愧は名けて人とせず、名て畜生とす。慙愧有ルが故に、則チ能く父母・師長を恭敬す。慙愧有ルが故に、父母・兄弟・姉妹有ルことを説く。善キ哉大王、具に慙愧有りと。乃至

(『翻刻』二六七頁)

の言は、大臣達に、苦悩を拒絶することによってこそ回復が得られることを諭される阿闍世に、苦悩するからこそ人たり得ることを説示する。廣瀬が、

重悩のゆえに救い無き罪におのく阿闍世に対して、その重悔において知る苦悩こそ、実は救いなき身の救いを成ずる、唯一の機であることを教えているのである。ここに既にして、業苦を一般化して、罪なし苦悩なしと弁証することをもって事足れりとする、因果撥無の外道六師の説とは質を異にする仏教の本意が窺い知られることであろう。一言にしていえば、人間であること、そのことへの正直さのみが、仏教の救済の機となるのであり、したがって仏教は、人間であることの成就をもって救いとするのである。

(『真宗救済論 宿業と大悲』二六四頁)

と、仏教が六師外道の説と懸絶した思想であることを、罪業による受け止めの違い、慙愧の有無によって解説し、阿闍世の如き慙愧する人をこそ仏教においては救済の機と呼ぶと述べるよう、「信巻」の展開においても、慙愧の意が説かれた後、阿闍世を救うことができるのは、仏陀のみであり、耆婆と虚空より出される声(頻婆娑羅)は釈尊の所へ向かうことを勧めることから、仏との値遇が慙愧に起因するものであったと言うことができよう。

しかし慙愧をもって、それが即ち救済の条件と制定されるべきではないだろう。現に阿闍世は虚空から聞こえる声の主が頻婆娑羅であったと知るやいなや、

時に聞き已りて悶絶躡地す。身の瘡増劇して臭穢なること、前よりも倍れり。冷薬を以て塗り瘡を治療すと雖も、瘡蒸し。毒熱但増せども損スルこと無しと。已上略出

(『翻刻』二七〇頁)

と、もだえ苦しみ、心の悔熱から生ずる瘡の症状はいよいよ悪化してしまうのである。既に述べたように、親鸞にとつて阿闍世の救いとは、信心の獲得によつて実現される事柄である。第一章において、「三世の重障みなながらかならず転じて軽微なり」という和讃を手がかりに、悪業を転ずるということの内容が、決して罪を消すことではなく、罪を消すことなく悪業を善に転じていくということにあると考察した。この慙愧の説においても、親鸞は滅罪について注意しつつ経文を抄出していたということが考えられる。阿闍世はかつて六臣に対し、「我が罪を滅除せば、我当に帰依すべし。」と懇願した。しかし、人はその罪を滅し自らの行為を遮蔽することによつて救われることはない。阿闍世の救いとは、墮地獄と罪業を否定する外道の思索と全く逆行するもの、つまり自らの行為(業)そのものを正しく認識していくことでなければならぬだろう。しかしそれは理知によつて遂行していく事柄ではなく、仏智において覚知されるものである。それが『涅槃経』では「不定」として説かれていく。次節では、阿闍世に対する釈尊の説教の内容を考察し、外道との業の認識の違いについて確かめていきたい。

第二項、釈尊の説教

続いて、『見聞集 涅槃経』では乃至された、阿闍世に法を説く仏が示される箇所を考察していく。

「為阿闍世不入涅槃」の志願を聞き、月愛三昧によつて放たれた大光明によつて身の瘡を癒した阿闍世は、耆

婆と共に釈尊の所へと趣き、ついにその直説を聞くこととなる。

云何ぞ説て、定んで地獄に入ると言はむ。

(『翻刻』二七九頁)

「信卷」においてこの経文は、阿闍世に対して仏が真つ先に放った言葉である。「どうして必ず地獄に墮ちると言うのか」とは、地獄の果報を疑わなかった阿闍世にとって驚嘆すべき言葉であったかもしれない。しかし同時に、これまでに確認する六師の思想とどこに異なる点があるかということも思われよう。ただ六臣によって語られた思想の共通問題が「業報無し・罪無し・殺害無けむ・地獄無けむ」と、断定的に地獄および業報を否定することであったのに対し、いま釈尊は、「入地獄」が果たして断定的事柄であるかを問いかけるのである。釈尊は続けて、大王、一切衆生の所作の罪業に凡そ二種有り。一には軽、二には重なり。若し心と口とに作るは、即ち名けて軽とす。身と口と心とに作るは、則ち名けて重とすと。大王、心に念い口に説きて身に作さざれば、得る所の報、軽なり。

(『翻刻』二七九頁)

と、業を心と口で作った軽業と身体と口と心で作った重業の二種に分類し、父の殺害は心に念い口での命令によるものであり、実際に自身の手で殺害したのではなく、阿闍世の罪は重業ではなく軽業であると説く。こうして釈尊は阿闍世の罪業を分析し墮地獄が未だ不確定の出来事であることを説いていくのである。続けて釈尊は、もし阿闍世が罪を得るのなら、それは我が罪であると言う。

王若し罪を得ば、諸仏世尊も亦罪を得たまふべし。何を以テの故に。汝が父、先王頻婆沙羅、常に諸仏において諸の善根を種へたりき。是の故に今日王位に居することを得たり。諸仏若し其の供養を受けたまはざらまししかば、則ち王たらざらまし。若し王たらざらまししかば、汝則ち国の為に害を生ズルことを得ざらましと。若し汝父を殺して当に罪有るべくは、我等諸仏亦罪ましますべし。若し諸仏世尊、罪を得たまふこと無

クは、汝独り云何ぞ罪を得むや。

(『翻刻』二二八〇頁)

王がもし罪を得るならば、我々諸仏も同様に罪を得ることを説くその理由は、頻婆沙羅王が、王の位に就いた原因というのも、諸仏が縁となって諸々の善根を種えたことによるという。もし諸仏が頻婆沙羅の供養を受けなかったならば、頻婆沙羅は王になることもなく、阿闍世が王位を篡奪するために頻婆沙羅を殺害することもなかった。よって阿闍世に罪が有るというのなら、諸仏にも同じく罪があることを説くのである。

阿闍世の逆害とは、遠く自身の知らざる頻婆娑羅が王位を得るという過去にまで及ぶ、まさに「業縁のもよおし」と呼ぶ他ない出来事であった。「難治の機積」には、「梵行品」によって阿闍世の獲信が説かれた後、続けて「迦葉菩薩品」を抄出していく。この品では、寓話として説かれる「梵行品」とは違い、釈尊自らの口によって阿闍世(善見太子)について説かれていくのである。そこで説示する主題は、「梵行品」では説かれることのなかった問題の根源、阿闍世を逆害に駆り立てた背景を明らかにすることである。その中で釈尊は、

善男子、羅闍祇の王頻婆娑羅、其の王の太子、名けて善見と曰ふ。業因縁の故に悪逆の心を生じて、其の父を害せむとするに便りを得ず。

(『翻刻』二二九五頁)

と、説く。「便を得ず」とは、未だ父を殺害する機会が得られていない現況を意味する。その機会が訪れ実行されること、さらにその後阿闍世がどのような状態に陥っていくのかは、すでに見てきた通りである。しかしこの逆害は阿闍世独断の「意志」によってなされたものではなく「業因縁の故に」なされるものと了解されている。故に「若し諸仏世尊、罪を得たまふこと無くは、汝独り云何ぞ罪を得むや」という、阿闍世と罪を共にするという教言も、衆生によって認識することのできない業繋を了知した者から発せられた言葉である。釈尊の、悪逆の心の生起が「業因縁」という時間的にも空間的にも広がる業縁の繋がりにあるという見定めは、王舎城の悲劇と呼

ばれる一連の出来事が、阿闍世一人の意志決定によって遂行されたものであるという我見を決して是としない。親鸞が、

わがこゝろのよくて、ころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人・千人をころすこともあるべし

(『浄真全二』一〇六四頁)

さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし

(『浄真全二』一〇六五頁)

と、人の行為が業縁のもよおしによって生起すること、転じて業縁の外に人の行為が成立しないということを教誨するように、釈尊もまた阿闍世に巢食う「我が心」によって頻婆娑羅を殺害したという執心から脱することができずにいた。六臣は「殺害無し」と断定的に殺を否定したが、阿闍世もまた断定的に殺を自白する。これらは何れも因縁果の道理を無視する決定の邪見に外ならぬものであり、釈尊はこれを、

殺も亦不定なり。殺不定は、云何ニしてか定ンで地獄に入ルと言はむと。

(『翻刻』二八二頁)

と、「不定」を説くことによって破壊していくのである。

さらに、衆生の狂惑(貪狂・棄狂・呪狂・本業縁狂)による作罪は本心の作せるにあらざるが故に罪を得ずと説く。また殺とは、幻師の幻作・山谷の響の声・怨の詐り来りて親附する・鏡を執りて自ら面像を見る・熱の時の炎・乾闥婆城・夢中に五欲の樂を受くるがごとき実体無きものであると説く。

愚痴の人は之を謂ふて実とす、智者は了達して其れ真に非と知れり。殺も亦是の如し。凡夫は実と謂へり、諸仏世尊は其れ真に非ずと知シロシめせり。

(『翻刻』二八六頁)

と、愚痴の人はこれ等実体無きものを「実」と言い、対して智者は既にこれらが実体無きものであることを知っ

ている。愚痴の者とは、殺を實と惑う衆生であり、智者とは殺の不定なるを知る諸仏を意味する。第一章において示した『涅槃經要文』「師子吼菩薩品」抄出文群と同じく、ここでも智者と愚痴の人という対の存在が示される。これは偶然ではなく、經典上においては強い結びつきをもって説かれていることが考えられる。「師子吼菩薩品」では、

善男子、一切衆生に凡そ二種有り。一には智人、二には愚痴なり。有智の人は智慧の力を以て能く地獄極重の業をして現世に軽く受けしむ。愚痴の人は現世の軽業をして地獄にして重く受く。

(『定親全六』一七一頁)

と、重業を軽業へと転じる有智の人と、軽業を転じて重果報を受ける愚痴の人という存在の峻別がなされていた。ここでは愚痴の人とは、正しく阿闍世を意味しよう。阿闍世は自らの(心と口による)軽業を知らず墮地獄の報を受けようとした存在である。菩薩が地獄に墮ちた衆生に法を説いて救わんとしたように、「梵行品」における釈尊もまた「阿闍世王の為に涅槃に入らず¹²⁸」¹²⁸と言い、あるいは「我等諸仏亦罪ましますべし」と阿闍世の罪に同じることによって「不定」の道理への覚知を促すのである。

殺も亦是の如し。非有非無にして亦是有なりと雖も、慙愧の人は則ち非有とす。無慙愧の者は則ち非無とす。

(『翻刻』二二八七頁)

と、慙愧する者には殺の非有を説き、無慙愧の者に殺の非無を説くのも全て決定の邪見を破壊するためのものであった。これら「不定」を知らしめる法を聞いた阿闍世は、第一節に述べる「無根の信」を得ていくのである。

小結

以上『見聞集 涅槃經』と「信卷」の比較によって、二者の違いが、まず阿闍世自身の心情への注目の有無にあ

ることがわかった。主として仏のはたらきを中心に見る『見聞集 涅槃經』に対して、阿闍世自身の描写を多く抄出する「信卷」の抄出態度とは、信心獲得の主体を阿闍世自身の獲信によって明らかにするとところにある。さらにその主体が獲信するまでの過程も「信卷」において重要となってくる。ここにおいて特に注目される箇所が、六臣と仏によって説かれる外道と仏道における業の理解であった。親鸞は六臣と六師の説示する思想を部分的に抄出していくことにより、外道の特徴を殺業や墮地獄の果報といった業報の否定に見出していく。対して釈尊は殺の不定を説くことにより、阿闍世の固定的業理解を破壊し、一切が業縁によって成立しているという事実を説き、業を決定的に見る愚痴者から、「真に非ず」というその不定を知る有智者への覚知を教え導くのであった。

結

以上、『涅槃經要文』および『教行信証』に示される不定の思想から親鸞の一闍提救済観を考察した。

まず『涅槃經』に説かれる不定の思想において注目すべき点として、

善男子、一闍提はまた決定せず。もし決定せば、一闍提は終に阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。不定を以て、是の故に能く得る。

(『大正蔵十二』四九三頁。七三七頁)

という、不定が一闍提救済の根底となる思想であることと、

如来は亦地獄・畜生・餓鬼に非ず。何を以ての故に。如来は久しく諸の悪業を離るるが故に。是の故に地獄・畜生・餓鬼に非ず。亦地獄・畜生・餓鬼に非ざるに非ず。何を以ての故に。如来は亦復三悪諸趣の身を受くるを現じて、衆生を化するが故に。是の故に地獄・畜生・餓鬼に非ざるに非ず。

(『大正蔵十二』四九四頁。七三八頁)

という、仏菩薩の衆生救済を成立させる根拠という二つの側面を有していることであろう。親鸞もまたこの二つの内容を『涅槃經要文』および『教行信証』において採用していくこととなる。

はじめに『涅槃經要文』に抄出される、「師子吼菩薩品」抄出文群から「迦葉菩薩品」抄出文群および『業報差別經』抄出文を、一つの文脈として読んだとき、一つの思索が浮かび上がってきた。まず業力によって覚知される業の不定性によって、善根の深く固い智者と不善の深く厚い愚痴の人という存在の峻別がなされた。これにより愚痴人を救済する手立てとして、地獄等に生ずる菩薩の不定が説かれていく。この愚痴人をとりまく問題は、続く「迦葉菩薩品」抄出文群に説かれる知諸根力によって、さらにその詳細を明らかにしていく。「真仏土卷」においてこの力は、衆生それぞれの根性を知ったうえで、その根性の不決定を説き、さらに經文の読み替えによって転ずる力を仏に見出し、断善根による救済を大悲の誓願に酬報せる浄土のはたらきにおいて確かめている。対して『涅槃經要文』では、まず善星を引き合いに、一闍提であっても、出家による生善が可能であることを説き、続けてどれほど根性を転じても生死を脱し得ない衆生の煩惱因果の実態を示す。このように自力での救済の不可能を説いた後に、再び「師子吼菩薩品」と同様の、一切衆生の苦を受けてでも衆生を済度せんという如来の慈悲が説かれ、その慈悲こそ衆生の無上菩提の善因となることを強調していく文脈となっている。

つまり『涅槃經要文』を、衆生の側より見れば、自ら善因を作ることができず、業を重く受ける愚痴の人という存在が常に意識された文脈をみることができる。こういった親鸞の視点は、

いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

(『浄真全二』一〇五四頁)

という態度によって『涅槃經』に触れていく途上で、その要文が集成されていったと結果と考えることができる。阿闍世は自ら。そしてこの愚痴の人の救済は、「難治の機積」に説かれる阿闍世に見出していくことができる。阿闍世は自らの殺業が墮地獄の果報に直結していることを確実なことに捉えていた。それに対し、仏は頻婆娑羅にも通底する

殺業の不定を説くことにより、阿闍世へ、業縁存在の中に自己が成立していることへの信知を促す。そして阿闍世に生じた無根の信は、他力回向の信と見定められていくのである。

また『涅槃經要文』を、地獄に生じて衆生へ生善を促す菩薩のはたらきから見たとき、その思索は、「信樂釈」によって二十五有に随順する菩薩という、法蔵菩薩の四無量心と同一化されていき、真実信心のみが無上菩提の因であることが確かめられていく。このように阿弥陀仏が因位法蔵菩薩となつて衆生にはたらきかけていく動態は、『涅槃經要文』における思索によって支えられ、十劫正覚という枠組みを超えた、現在ただ今において活動する法蔵菩薩の様相を明らかにすることとなつた。

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ

(『浄真全二』一〇七四頁)

と、親鸞は言う。「たちける」とは、まさに本願が親鸞一人のために立動することを実感する句であり、その立動の様相を表現する抄録が『涅槃經要文』であつた。

「不定」は、未だ一個の思想として捉えることができず程に仏教学界において普及定着されてはいない。しかし『涅槃經』において不定は、一闡提の救済にとって重要な意義があることは常盤大定が述べる通りである。そこで本論文では常盤に示唆を受けて、これを不定の思想と呼称する。また「不定」を思想として捉えるその他の論稿として、古田和弘の論文「偏方不定教について」では、

一闡提の不成仏が成仏へと転回する過程に「不定」という思想がはたらいっていることが知られるであろう。

(『大谷学報』第五六巻第一号三五頁)

と述べている。

²『真蹟九』一六三頁(『定親全六』未収録箇所)

³織田顕祐著『大般涅槃經序説』には、

両者(『涅槃經要文』・『見聞集』所収の『涅槃經』抄出文)は『涅槃經』の全く異なった部分を抜き出しており、それぞれが異なる関心のもとに經典の文章を抜き出していることは明らかである。また、両書の引用文と『教行信証』の引用文との間にはきわめて密接な関係があり、いずれもが『教行信証』の下敷きになっていることも容易に理解される。

(『大般涅槃經序説』一六八頁)

と考察されている。「『教行信証』の下敷き」、つまり両書に示される思想内容が最終的に『教行信証』へと集約されるという立場は、親鸞の『涅槃經』観に関する研究において多く支持されているものである。ただ織田は、「それぞれが異なる関心のもとに經典の文章を抜き出している」と述べるように、それぞれの引用傾向への言及がなされており、それぞれの抄録の文脈から見えてくる課題について述べたうえで、その展開上に『教行信証』があ

るといふ、必ずしも『教行信証』への抄出文との重複箇所のみを重んじるという立場ではないことに注意したい。
▲吉田讓は、論文「宗祖と『涅槃經』―『教行信証』と『大般涅槃經要文』、『見聞集』との関係について―」において、

この二本の抄出年代は論議されるころではあるが、『教行信証』撰述以前のものであるということが一般的な理解である。

(『修学院紀要』第五号 一一〇頁)

と述べている。

5 『大般涅槃經要文講述』三頁〜九頁

6 「が」↓「か」の誤りか。

7 宇野のような『教行信証』を前提とする見解と異なるものとして、例えば『涅槃經要文』最初の論文発表者である三井淳辯は、『教行信証』と『涅槃經要文』の抄出文は多く異なりがあることから、

本典一部には前述の如く数多の要文が引用されているが、本書(『涅槃經要文』)の抄出要文は本典引用の分とは多く異なっているから、本典製作の資料として抄出したものでなく、他の意味があつて涅槃經研究の余暇に要文を抄出したものであらう。

(『高田学報』第十号 六一二頁)

と、『教行信証』の資料として抄出されたものではなく、他に意味があつて抄出されたものであることを端的に論じているが、『涅槃經要文』の内容に対する言及はなされておらず。三井の説を『涅槃經要文』考察にあたって有力な根拠とすることはできない。

8 『真蹟八』二二八頁

9 『真蹟九』四一頁

10 『真蹟九』七四頁

- 11 『坂東本』内のどの箇所がそれぞれの時期に該当するかは、『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』四三九頁の「親鸞筆跡変化表」にその詳細が記されている。
- 12 『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』二八八頁
- 13 『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』二五八頁
- 14 『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』二九三頁
- 15 また重見は、

この涅槃経(及び五会法事讚等)の筆跡が坂東本教行信証の前期筆跡に似ているとして、前期筆跡群の成立時期推定の重要な根拠とされているものであるが、筆跡のみならず、この涅槃経抜き書は、今問題とする信巻引用涅槃経と共通部分が多く、特に信巻一二五頁における、王舎城の悲劇の六臣六師の表(親鸞作成)などほとんど同じである点、坂東本教行信証と深い関係のあることが知れる。

(『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』一六〇頁)

と、『見聞集 涅槃経』と『教行信証』との関係性に注目している。なお、この『ひらがな唯信鈔』は、親鸞八十八歳以後の筆と判明している多くの著作に対して、唯一判明している六十歳頃の筆であり、このことから『ひらがな唯信鈔』の筆跡をもって、いわゆる親鸞前期の筆跡の根拠とし、またこれを『教行信証』の筆跡と校合することによって、その成立年次を推定する重要な証拠としている。

- 16 『翻刻』一一八頁～一二〇頁
- 17 『翻刻』一九七頁～二〇〇頁
- 18 『翻刻』一二四頁
- 19 『翻刻』一二〇頁
- 20 『翻刻』一三七頁～一三八頁
- 21 『翻刻』二五〇頁～二九八頁

²² 『翻刻』四一七頁～四二〇頁

²³ 『翻刻』四二七頁～四三〇頁

²⁴ 『翻刻』六六七頁

²⁵ 出典『恵信尼消息』、原文「しやうじいづべきみち」（『浄真全二』一〇三一頁）

²⁶ 出典『末燈鈔』原文「選択本願は浄土真宗なり、定散二善は方便仮門なり。浄土真宗は大乗のなかの至極なり。」（『浄真全二』七七九頁）

²⁷ 善男子、一切の作業に軽有り重有り。軽重の二業、復各の二有り。一には決定。二には不決定なり。（中略）

善男子、或は重業有り、軽く作ことを得べし。或は軽業有り、重く作ことを得べし。一切人唯だ愚智有に非ず。是の故に当に知るべし、一切業悉く定て果を得るに非ず。定て得ずと雖も、亦得ざるに非ず。

善男子、一切衆生に凡そ二種有り。一には智人、二には愚痴なり。有智の人は智慧の力を以て能く地獄極重の業をして現世に軽く受けしむ。愚痴の人は現世の軽業をして地獄にして重く受く。

（『定親全六』一七一頁）

²⁸ 善男子、智者善根深く固くして動し難し。是の故に能く重業をして軽にならしむ。愚痴の人は不善深く厚くして、能く軽業をして重報に作さしむ。是の義を以の故に、一切の諸業決定と名けず。

（『定親全六』一七三頁）

²⁹ まず知諸根力とは、衆生の根性の上中下の優劣を分別し、その根性が定まることなく転じるものであるということを知る力（転↓作↓知）である。この力によって仏は衆生の根性を知り、その根機に適った手立てを説くことにより対象を無上菩提へと誘引していくのである。経ではその具体として、善星比丘の出家の作善によって無上菩提を得る様相を挙げ、たとえ断善根であっても善が生じる可能を明らかにしていく。

このような知諸根力であるが、「真仏土卷」では、經文を読み替えることにより、その内容を衆生の根性を知つて轉じて作す力(知↓轉↓作)として見、生善や墮地獄からの回復の一切が仏のはたらきによるものであると読解していくのである。つまり「真仏土卷」では、根性の不定を内容とする教説を示したうえで、その転作による救済が浄土の力用であることを明示するのである。

◎善男子、善星比丘若し家を出ずは、亦善根を断ぜむ。無量世において都て利益無けむ。今出家して己に善根を断ずと雖も、能く戒を受持して、耆舊長宿有徳の人を供養し恭敬せむ。初禪乃至四禪を修習せむ。是を善因ト名く。是の如の善因、能く善法を生ぜむ。善法既に生ぜば、能く道を修習せむ。既に道を修習せば、当に阿耨多羅三藐三菩提を得べし。

(『定親全六』一八〇頁)

☞迦葉菩薩仏に白して言さく。世尊、一切衆生は皆煩惱よりして果報を得。煩惱と言ふは、謂所悪なり。悪より煩惱は生ずる所なり。煩惱亦名ケて悪とす。是の如き煩惱に則チ二種有り。一には因、二には果なり。因悪なるが故に果悪なり。果悪なるが故に子も悪なり。乃至猶毒樹の如し。其の子毒なるが故に果も亦是毒なり。因亦衆生なれば果亦衆生なり。因亦煩惱なれば果亦煩惱なり。煩惱の因果即是衆生なり。衆生即是煩惱なり。乃至是の如の業は、定受報の処有。十悪の法の如きは定ンで地獄・餓鬼・畜生に在り。十善の業は定んで人・天に在り。十不善法に上中下有り。上の因縁の故に地獄の身を受く。中の因縁の故に畜身を受く。下の因縁の故に餓鬼の身を受るなり。人業は十善に復四種有り。一には下、二には中、三には上、四には上上なり。下の因縁の故に鬱単越に生ず。中の因縁の故に弗婆提に生ず。上の因縁の故に瞿陀尼に生ず。上上の因縁の故に閻浮提に生ずと。略抄

(『定親全六』一八一頁)

³² 親鸞すでに「二十五有に能わずば」と訓読せるものを、捨の字ある心にて読むということも何ういうものであろうか。案ずるに「二十五有に能わずば」とは、親鸞の意恐らく迷いの衆生に随順することができずばというにあるであろう。菩薩もし二十五有に随順すること能わずば、二十五有を超越して無上菩提を成就することが出来ない。その二十五有に随順することが大喜であり、超越するのが大捨である。(中略)かく解することに依りて、大悲の願心がいかに「苦悩の群生海を悲憐」したまうかが明らかになるのである。

(『金子大栄著作集』第七卷 一九二頁)

³³ 諸仏は有漏と名づけず。云何が如来は無漏に非ざるや。如来は常に有漏中に行ずるが故なり。有漏は即ち是れ二十五有なり。

(『大正蔵十二』五〇二頁^a 七四五頁^c)

³⁴ 經中において、この文句の初出は「寿命品(北本)序品(南本)」(『大正蔵十二』三七一頁^a 六一一頁^c)である。まさに般涅槃せんとする釈尊に対して、三千大千世界の衆生が慈心をもって釈尊のもとへ向かったが、一闍提は例外(除く)であったと説かれている。

³⁵ 田上太秀は『一闍提とは何者か』において、一闍提の語源について「icchantika は is(to desire)の現在分詞 icchat の強語幹とされる icchant に -ka がついてできた言葉で、「欲求し続ける者」という意味である。」と解説している。

³⁶ ここにきて『涅槃經』に初めて一闍提にも仏性が有るということが説かれる。これは善根を断じて菩提の因を欠いているということが、仏性を具えていないということと同義ということではないという、菩提の因と仏性の区別につながる經文であるといえる。

³⁷ 『高田学報』第十号 六二二頁(五頁)

³⁸ 『大般涅槃經要文講述』 二二二頁

³⁹ 卷頭文は、

一苦 二酢 三甘 四辛

五 鹹 六 淡

(『真蹟九』一六四頁)

となつてゐる。なお「如來性品」には、この六味について解説する箇所があるので、併せて載せておく。

我是の經において、為に六味を説く。云何が六味なる。苦は醋味、無常は鹹味、無我は苦味、樂は甘味の如く、我は辛味の如く、常は淡味の如しと説く。彼の世間の中に三種の味有り。所謂無常・無我・無樂なり。煩惱を薪とし、智慧を火となす。是の因縁を以て、涅槃の飯を成す。常・樂・我を謂う。諸の弟子をして、悉く皆甘嗜せしむ。

(『大正藏十二』三八五頁。六二五頁)

經によると、六味とは、それぞれ醋↓苦・鹹↓無常・苦↓無我・甘↓樂・辛↓我・淡↓常を意味し、章安灌頂の『涅槃經疏』には、「出世の三味を以て、世の三味を対破す。(『大正藏三十八』八七頁)」と解説し、醋・鹹・苦の三つの味を賢聖道味、甘・辛・淡の三つの味を凡夫の報味と分類している。

④『高田学報』第四六号 十一頁

⑤『真蹟九』一五九頁

⑥『真蹟九』一六〇頁

⑦『定本親鸞聖人全集』第六卷の解説では、『涅槃經要文』を親鸞歸洛の後の抄出としたうえで、

要文を抄出して、これに返り点送り仮名を付けられた。みずからの心絃にふれる要文に加点し、後人をよみやすからしめられたところに、あくまで自信教人信の誠意が芳ばしくただようている。

(『定親全六』二四六頁)

と、親鸞が抄出するだけに留まらず、それを加点したという行為に着目し、後人が触れることを想定して、「自信教人信」の精神に立つて制作されたという見解を示している。

⑧灌頂の『大般涅槃經疏』における、

「有諸衆生」の下、正しく答う。又四なり。一には開權。二には顕実。三には積權。四には積実。初に開權

とは、不信の人の為に、唱えて決定と言う。「一切作業」の下、第二に顕実。業法不同、軽有り重有り。定有り不定有り。安くんぞ一向に決定することを得ん。(後略)

(『大正蔵三八』一九二頁)

という解説を参考にした。

「若し余らば則道を修する解脱涅槃の人無けん。」の一文、本来は「若し爾らば、則ち修道・解脱・涅槃無く。人作・人受・婆羅門作・婆羅門受ならん。」と続くはずの文であるが、「人作」の「作」以降を乃至し、「人」を前節に繋げることによって、道を修して解脱し涅槃を得る人(主体)が存在しないという文になっている。

「是菩薩摩訶薩、現生に非ず後に是の悪業を受くと名く。」の一文は、菩薩の現世(現)と次生(生)とさらに後の世(後)という三時において、地獄に墮ちる悪業を作っていないが、衆生を済度するために悪業を受けるのであるから、本来は「是れを菩薩摩訶薩、現・生・後に非ずして、是の悪業を受くと名く。」と読むべきであるが、親鸞は現生と後世という二時を強調する読みとなっている。

以下、その全文を載せておく。

復次に善男子、是の賢劫の中に無量の衆生、畜生の中に墮して悪業果を受く。我はヲ見已りて復誓願を發して、法を説き衆生を度せんと欲うが為の故なり。或は鼈・鹿・羆・獼猴・龍・金翅鳥・魚・鼈・兔・蛇・牛・馬之身作る。

善男子、菩薩摩訶薩は実ニ是の如き畜生の悪業無けれども、大願力を以て衆生の為の故に現に是の身を受けしむ。是を菩薩摩訶薩現生に非ザレども後に是の悪業を受くと名く。

復次に善男子、是の賢劫の中に、復無量無辺の衆生有りて餓鬼の中に生ず。寿命無量百千万歳なり。初みかつて漿水の名を聞かず。況や復眼見て飲スルことを得んや。

或は復降雨身に至りて火と成る。是を悪業果報と名く。善男子、菩薩摩訶薩は實に是の如きの諸悪業果無けれども、衆生を化して解脱を得しめんが為の故に。誓願を發して是の如きの身を受く。是を菩薩摩訶薩、現生に非ザレドモ後に是の悪業を受くと名く。乃至

我賢劫の生ニおいて賊劫盜と作る。菩薩実にはの如き悪業無けれども、衆生を度して解脱を得しめむが為に。大願力を以て是の如き身を受く。是を菩薩摩訶薩、現生ニ非ざれども後に是の悪業を受くと名く。

善男子、是の賢劫の中に復辺地に生じて、多く貪欲・瞋恚・愚癡を作す。非法を習行して三宝と後世の果報を信ぜず。父母・親老・耆舊・長宿を恭敬すること能はず。善男子、菩薩尔の時に、実にはの業無けれども、衆生をして解脱を得しめむが為の故に、大願力を以てして其の中に生ず。是を菩薩摩訶薩現生に非ざれども、後に是の悪業を受くと名く。

善男子、是の賢劫の中に復女身・悪身・貪身・瞋身・癡身・妬身・慳身・幻身・誑身・纏蓋の身を受く。善男子、菩薩尔の時に、実にはの業を無けれども、衆生をして解脱を得しめむが為の故に、大願力を以てして其の中に生ず。是を菩薩摩訶薩現生に非ざれども後に是の悪業を受くと名く。

善男子、我れ賢劫において黄門の身、無根・二根及び不定根を受く。善男子。菩薩摩訶薩実にはの如きの諸悪身業無けれども、衆生をして解脱を得しめむが為の故に、大願力をもって其の中に生レント願ず。是を菩薩摩訶薩現生に非ざれども後に是の悪業を受くと名く。

善男子、我賢劫において、復外道尼乾子の法を習ひ、其ノ法の無施無祠を信受すれば無施祠の報なり。善悪の業無ければ、無善悪業の報なり。現在世及び未来世無けれども、無此無彼、聖人有こと無く、変化の身無し、道涅槃無けむ。善男子、菩薩実にはの如き悪業無けれども、但衆生をして解脱ヲ得しめむが為に、大願力を以て是の邪法を受く。是を菩薩摩訶薩現生に非ざれども後に是ノ悪業を受くと名く。

(『定親全六』一七四頁)

道綽は『安樂集』上卷「大三大門」において、

問て曰く。一切衆生皆仏性有り。遠劫より以来応に多仏に値ふべし、何に因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。

(『真聖全一』四一〇頁)

と、仏は既に一切衆生に仏性が具わると説き、値仏の縁が調えられてもなお、依然として生死に留まり続ける現実を問う。この問いはまさに、仏言とその実践主体である自己との乖離を告白するものであろう。

49 『翻刻』一二二頁

50 又云はく。実諦は一道清浄なり。二有ルこと無きなり。文

(『定親全六』一二九頁)

51 『翻刻』一二二頁

52 云何が菩薩一実を信順する。菩薩了知するに一切衆生は皆一道に帰せしむとなり。一道は謂く大乘なり。諸仏・菩薩衆生の為の故に之を分ちて三とす。是の故に菩薩不逆に信順するなりと。已上抄出

(『定親全六』一六五頁)

53 織田は、「一乗海釈」の特徴について以下のように述べる。

注目すべきは、「一乗海釈」の御自釈が『勝鬘經』の一乗章からの引用であることである。『勝鬘經』の文脈は、声聞・縁覚の灰身滅智の究竟の阿耨多羅三藐三菩提ではなく残余があるのであるが、自ら回心すれば声聞縁覚も皆大乘に入るといふ文脈である。この場合『勝鬘經』の「大乘」とは、一乗章の最初に示された「摩訶衍」のことであり、それはインドの八大大河の上流の阿耨達池のようなものであると喩えられている。つまり『勝鬘經』は、声聞縁覚の涅槃が完全なものではないことを示して、その思想的延長上に根源としての大乗を示し、回心すれば皆同じ阿耨多羅三藐三菩提を得るのであるということを示しているのである。そしてその「大乘」について、涅槃、如来法身、一乗といった概念に言及するのである。

これに対し、親鸞はこの『勝鬘經』の文章を引用しながら、「是の故に三乗は即ち是れ一乗なり」の語を省略し、文末に次の語を付加している。

大乘は二乗三乗有ること無し。二乗三乗は一乗に入らしめんとなり。一乗は即ち第一義乗なり。唯だ是れ誓願一仏乗なり。(『定親全』一・七六ページ)

つまり『勝鬘經』が説くような、根源としての上流の「一乗・大乘」ではなく、全ての川が等しく流入する「海」のような「一乗・大乘」が「誓願一仏乗」であることを明らかにしようとしているのである。

(『大般涅槃經序説』一七七頁)

なお、「一乗海釈」の特に「海と言うは」(『翻刻』一二四頁)から始まる、いわゆる「海釈」は、自釈から始まり、

続いて抄出する『大経』・『浄土論註』・『観経疏』・『般舟讚』・『楽邦文類』といった聖教を証文としているため、『涅槃経』に説かれる思想がどこまで影響しているかを検証する場合、当釈に流れる一乗思想について論究する必要がある。よって本論での考察は控え、今後の課題としたい。

⁵⁴ 『翻刻』一二七頁

⁵⁵ 『真聖全一』九四三頁

⁵⁶ 親鸞以外にも転重軽受の思想は、すでに源信が『往生要集』で述べ、『和語灯録』において法然が自身の思想に採用している。本来は、こういった先人の理解を踏まえて考察していくべきであるが、それは今後の課題としていきたい。

⁵⁷ 『浄真全二』六八六頁

⁵⁸ 『定本』八六頁

⁵⁹ 『真聖全二』六三八頁

⁶⁰ 『翻刻』六七九頁

⁶¹ 水谷幸正は、一闡提の義を

多貪のほかにも楽欲、極欲、大貪、多欲と訳しているところに、*icchanika* の本義を推すことができる。チベット語でも *hdod chen (pa, po)* (甚欲、大欲、多欲のもの) と訳しているから中国的理解と通ずるものがある。更にこの *icchanika* を断善根、断善法、信不具足、烧種、無種性、極悪などと訳しているのは、彼等が現世の欲楽に執着し、仏道に背反する行為に貪着しているという点を特にとり上げて義訳したものであろう。

(『仏教大学研究紀要』第四〇号 六七頁)

と、その原義について考察している。

⁶² 『大正蔵十二』四二五頁p 六六六頁c

⁶³ 本願毀滅のともがらは

生盲闡提となづけたり

大地微塵劫をへて

ながく三塗にしづむなり

(『浄真全二』四四七頁)

⁶⁴ 『大正蔵十二』五六一頁。八〇八頁^a

⁶⁵ 原文では、「善星比丘は是れ、仏の菩薩の時の子なり」(『大正蔵十二』五六〇頁^b 八〇六頁^c)と記してあるが、混乱を避けるため、あえて『法華義疏』(『大正蔵三四』四六一頁^d)の説に則り、太子の時の子であるとした。

⁶⁶ この見解は、早く金子大栄や住田智見が提唱している。以下はその本文である。

知諸根力の経文、能知是人転下作中等の語は、「能く是の人の下を転じて中と作すを知り」等と訓読すべきものの如くである。然るに坂東本では、「能く是の人を知ろしめして下を転じて中と作す」等と訓読してある。前の如く訓読すれば転ずる機は衆生にあり、後の如く訓読すれば転ずる力は仏陀にあることとなる。

(『金子大栄著作集第八巻』八四頁)

また、

よくこのひとをしろしめして、下を転じて中となす。坂東本も同じ。経の原意に従へば「よく是の人は下を転じて中と作すと知る」と読むべからんも、斯く読みたまふにより、仏力能く衆生根を転ずるの意となり、悪人も仏力により助かるの意をあらはしたまふならん。

(『国訳一切経 和漢撰述部』諸宗部二十一 二六三頁)

⁶⁷ 同時期の僧である道元も、『正法眼蔵』「出家功德」において、親鸞と同じく善星の文に注目しており、以下のように述べている。

如来世尊。あきらかに衆生の断善根となるへきをしらせたまふといへとも。善因をさつくとして。出家をゆるさせたまふ。大慈大悲なり。断善根となること。善友にちかすかす。正法をきかす。善思惟せず。如法に行せざるによれり。いま学者。かならず善友に親近すへし。(中略)しかあれはすなはち衆生は。親疎をえらはず。たた出家受戒をすすむへし。のちの退不退をかへりみされ。修不修をおそることなかれ。これまさに釈尊の正法なるへし。

(『大正蔵八二』二八三^c)

このように道元は、善星の文を出家者の一事例として、善友への親近や出家受戒を中心にして読解しており、仏力を中心にして読む親鸞と比較すると、読解に違いがあることがわかる。また関戸堯海は、

迦葉菩薩品の「善星比丘」ですが、『正法眼蔵』では善星が断善根であると知りつつも、出家をゆるす积尊の大慈大悲に着目した上で、善知識に親しむべきことを説いています(出家功德)。『教行信証』では积尊が善星を断善根だと見抜いた上で、あえて出家させて善因を植え付けたことを強調し、一切衆生悉有仏性を明確にします(真仏土卷)。

(『親鸞教学』第六六号 九九頁)

と、親鸞と道元の善星の文の着眼の違いを述べている。

⊗この文は前の迦葉菩薩の問いが乃至されているため何を意味しているのかがわかりづらくなっている。よってその問を確認すると、

世尊、無漏の果有り、復智者は諸の果報を断ずと言う。無漏の果報は断の中に在りや不や。諸の得道の人に無漏果有り。如し其れ智者無漏果を求めば、云何ぞ仏一切智者は応に果報を断ずべしと説きたまうや。若し其れ断ぜば、今諸の聖人云何ぞ有ることを得ん。

(『大正蔵十二』五八三〇 八三一頁㊂)

と、智者はあらゆる果報を断ち切っているのなら、無漏の果報もそれに含まれるのか。また智者がその果報を求めるならば、それはあらゆる果報を断ち切っていると言うことができるのかと問うのである。また当箇所に関して、灌頂の『大般涅槃經疏』では、

心は実に身に非ず。但だ能く身を得るが故に名づけて身と為すのみ。即ちこれ因中に果を説くなり。(中略) 無漏果と云うは、此れはこれ因中に果を説く。此の無漏に因りて能く仏果を得る。因は実に果に非ず。能く果を得るが故に、因を名けて果と為す。

(『大正蔵三八』二一四㊂)

と、仏の因果とは、因の中に(無漏の)果報を説くことであると解説している。

⊗この二文は、「迦葉菩薩品」の展開に則するため、本来の順序と並びを逆転して引用している。

『涅槃經要文』では、第三文において、「師子吼菩薩品」の、衆生の欲(悪欲・大欲・欲欲)と菩薩の少欲知足・不少欲知足について説かれる箇所を抄出しており、衆生の欲については、生死を脱し得ない衆生の現実相に着眼する「迦葉菩薩品」抄出文群との関係性、あるいは親鸞の欲望に対する洞察の痕跡を垣間見ることができると、以下その全文を示す。

『業報差別經』言。

復十業有り。能く衆生をして多病の報を得せしむ。十には宿食の因縁未だ消せずして復更に噉する。是の十業を以て。多病の報を得。

復十業有り、能く衆生をして地獄の報を得しむ。十には他人の恩報知らず。是の十業を以て地獄の報を得し。復十業有り。能く衆生をして畜生の報を得乃至十には邪姪の事を行ずる。

復十業有。能く衆生をして餓鬼の報を得しむ。四には貪の多き。五には悪貪。六には嫉妬。七には邪見。八には慳慳して資生愛着して、即ち便命終する。

復十業有。能く衆生をして阿修羅の報を得しむ。乃至四には憍慢なる。五には我慢なる。六には増上慢なる。七には大慢なる。八には邪慢なる。九には慢慢なる。十には諸の一切の善根回して、修羅趣に向かう。是の十業を以て、阿修羅ノ報ヲ得。乃至

(『定親全六』一八三頁)

『涅槃經要文』における『業報差別經』抄出文は、「乃至」等がないため、一見ひとつなぎの文のようになってい

るが、その抄出箇所を確認すると以下の通りになっている。(網掛けは乃至箇所)
復有十業。能令衆生得多病報。一者好喜打拍一切衆生。二者勸他令打。三者讚歎打法。四者見打歡喜。五者
惱乱父母。令心憂惱。六者惱乱賢聖。七者見怨病苦。心大歡喜。八者見怨病愈。心生不樂。九者於怨病所。
与非治藥。十者宿食不消。而復更食。以是十業。得多病報

(『大正藏一』八九二頁)

復有十業。能令衆生得地獄報。一者身行重惡業。二者口行重惡業。三者意行重惡業。四者起於斷見。五者起

於常見。六者起無因見。七者起無作見。八者起於無見。九者起於辺見。十者不知恩報。以是十業。得地獄報復有十業。能令衆生得畜生報。一者身行中惡業。二者口行中惡業。三者意行中惡業。四者從貪煩惱。起諸惡業。五者從瞋煩惱。起諸惡業。六者從痴煩惱。起諸惡業。七者毀罵衆生。八者惱害衆生。九者施不淨物。十者行於邪淫。以是十業。得畜生報復有十業。能令衆生得餓鬼報。一者身行輕惡業。二者口行輕惡業。三者意行輕惡業。四者起於多貪。五者起於惡貪。六者嫉妬。七者邪見。八者愛著資生。即便命終。九者因飢而亡。十者枯渴而死。以是十業。得餓鬼報復有十業。能令衆生得阿修羅報。一者身行微惡業。二者口行微惡業。三者意行微惡業。四者憍慢。五者我慢。六者増上慢。七者大慢。八者邪慢。九者慢慢。十者回諸善根。向修羅趣。以是十業。得阿修羅報

(『大正藏一』八九三頁)

⁷² 「生因」と「了因」については、『涅槃經要文』第一九文「師子吼菩薩品」抄出文に、善男子、因に二種有り。一ニは生因、二ニは了因なり。能く法を生ずるは、是を生因と名く。燈の能く物を了するが如し。故に了因と名く。煩惱諸結是を生因と名く。衆生の父母是を了因と名く。穀子等の如し是を生因と名く。地・水・糞等是を了因と名く。乃至

(『定親全六』一六六頁)

と言及されており、穀子の例えからわかるように「生因」を因、「了因」を縁として捉えている。

⁷³ 『真聖全一』二六九頁

⁷⁴ 『翻刻』一八八頁

⁷⁵ 『翻刻』一九七頁

⁷⁶ 『翻刻』一八六頁

⁷⁷ 『大般涅槃經疏』には、

「譬如四大」の下、第三に広く仏性を明かす。四と為す。一には当に非ず現に非ずして当有を説くことを明し、第二には即非ず離に非ざることを明かし、第三には邪正を簡び、第四には広く体性を出だす。(中略) 「大慈大悲」の下、第四に広く仏性を出だす。

と解説されている。

善男子、大慈大悲を名て仏性と為す。何を以ての故に。大慈大悲は常に菩薩に随うこと影の形に随うが如し。一切衆生必定して当に大慈大悲を得べし。是の故に説きて一切衆生悉有仏性と言う。大慈大悲は名て仏性と他為す。仏性は名て如来と為すなり。

大喜大捨を名て仏性と為す。何を以ての故に、菩薩摩訶薩は、若し二十五有を捨つること能わざれば、則ち阿耨多羅三藐三菩提を得ること能わず。諸の衆生は必ず当に得べきを以ての故に、是の故に説けて一切衆生悉有仏性と言う。大喜大捨とは即ち是れ仏性なり。仏性とは即ち是れ如来なり。

仏性とは大信心と名づく。何を以の故に、信心を以の故に。菩薩摩訶薩は則ち能く檀波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足す。一切衆生は必定して当に大信心を得べきが故に。是の故に説て一切衆生悉有仏性と言う。大信心は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち如来なり。

仏性は一子地と名づく。何を以ての故に。一子地の因縁を以ての故に。菩薩は則ち一切衆生に於て平等心を得。一切衆生は必定して当に一子地を得べきが故に、是の故に説きて、一切衆生悉有仏性と言えるなり。一子地とは即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ如来なり。

仏性とは、第四力に名づく。何を以ての故に。第四力の因縁を以ての故に。菩薩は則ち能く衆生を教化す。一切衆生は必定して当に第四力を得べきが故に。是の故に説一切衆生悉有仏性と言う。第四力は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ如来なり。

仏性は十二因縁と名づく。何を以ての故に。因縁を以ての故に。如来は常住なり。一切衆生に定んで是の如き十二因縁有り。是の故に説きて一切衆生悉有仏性と言う。十二因縁は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ如来なり。

仏性は四無礙智と名づく。四無礙智の因縁を以ての故に字義無礙を説く。字義無礙の故に能く衆生を化す。四無礙とは即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ如来なり。

仏性は頂三昧と名づく。是の如き頂三昧を修するを以ての故に、則ち能く一切の仏法を総撰す。是の故に説き

て頂三昧は名けて仏性と為すと云う。

(『大正蔵三十二』五五七頁)

⁷⁹七善法それぞれの解説は、高崎直道著『涅槃經』を読む。参考にした。

⁸⁰『涅槃經要文』では、このようにして菩薩が断つべき二十五の有を抄出している。本論中では、その内ははじめの八つを挙げた。二十五三昧と二十五有の詳細を把握するため、ここにその全文を示す。

善男子、悪に二種有り。一には阿修羅、二には人中なり。人中に三種の悪有り。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、終に是の如き悪も中に墮スルことを畏れず。亦復沙門・婆羅門・外道・邪見・天魔波旬を畏れず。亦復二十五有を受クルことを畏れず。是の故に此ノ地を無所畏と名く。

善男子、菩薩摩訶薩無畏地に住して、二十五三昧を得て二十五有を壊す。善男子、無垢三昧を得て能く地獄を壊す。

無退三昧を得ルこと有て能く畜生を壊す。

心樂三昧を得ること有れば能く餓鬼を壊す。

得歡喜三昧を得こと有れば能く阿修羅を壊す。

日光三昧を得こと有れば能く弗婆提を断つ。

月光三昧を得こと有れば能く瞿耶尼を断つ。

熱炎三昧を得こと有れば能く躡單越を断つ。

如幻三昧を得こと有れば能く閻浮提を断つ。

一切法不動三昧を得こと有れば能く四天処断つ。

難伏三昧を得こと有れば能く三十三天処を断つ。

悦意三昧を得こと有れば能く炎摩天断つ。

青色三昧を得こと有れば能く兜率天を断つ。

黄色三昧を得こと有れば能く化樂天を断つ。

赤色三昧を得こと有れば能く他化自在天を断つ。

白色三昧得こと有れば能く初禪を断つ。

種種三昧を得ること有れば能く大梵天を断つ。

双三昧を得こと有れば能く二禪を断つ。

雷音三昧を得こと有れば能く三禪を断つ。

注雨三昧を得こと有れば能く四禪を断つ。

如虚空三昧を得こと有れば能く無想を断つ。

照鏡三昧を得こと有れば能く淨居阿那含を断つ。

無礙三昧を得こと有れば能く空処を断つ。

常三昧を得こと有れば能く識処を断つ。

樂三昧を得こと有れば能く不用処を断つ。

我三昧を得こと有れば能く非想非非想処の有を断つ。

善男子、是を菩薩二十五三昧を得二十五有を断つと名く。善男子、是の如き二十五三昧を諸三昧の王と名く。乃至

(『定親全六』一六一頁)

因行衆しと雖も、且く四種を論ず。一には信心、二には是般若、三には是三昧、四には是大悲なり。故に彼の論に言わく。信心と般若・三昧・大悲等と。以て四障を治し四果を得るが故に、且く四と説くのみと。四部と云うは、彼の論に説くが如し。一に闡提謗法、二に外道着我、三に声聞畏苦、四に縁覚捨心、諸の衆生を捨するなりと。此の障を対治するが故に四因と説く。大乘を信ずるが故に謗法を断除す。般若は実に照らして著我を遠離す。三昧の空定は畏苦を除断す。大悲は物に随つて捨心を対治す。四果を得とは、謂わく、如来の淨・樂・我・常を得るなり。此の能有るを以ての故に四因を説く。因に就き性を弁するが故に因性と名く。是を以て經に言わく、仏性とは大信心と名け、般若波羅密と名け、首楞嚴定と名け、大慈悲と名くと。

(『大正藏四十四』四七四頁)

⁸² 山折哲雄は、「西行と芭蕉に開かれる親鸞―日本人の宗教心―」（『大谷学報』第九九卷第一号）において『教行信証』を「今日でいう若書きの博士論文」と呼んでいるが、このような度重なる書き改めや加筆を想うと、『教行信証』が断じて思想の途上において固定された道標ではなく、親鸞の人生を通して精錬し続けた書物であったことがわかる。

⁸³ 『真聖全一』十五頁

⁸⁴ 『真聖全一』十五頁

⁸⁵ 『浄真全二』三八四頁中段

⁸⁶ 法蔵菩薩、今已に成仏して、現に西方に在す。此を去ること十萬億刹なり。其の世界を名けて安樂と曰ふ。

（『真聖全一』十五頁）

⁸⁷ そして最後に抄出される文は、その信心の内容を正確に捉えることを目的としている。はじめに、

信に復二種有り。一つには聞より生ず、二には思より生ず。是の人の信心、聞より生じて思より生ぜざる、是の故に名けて信不具足とす。

と、信を「聞」と「思」によって生ずるものと説く。「聞」とは法を聞くことを因として信心を発すことである。また「思」とは、心で思惟して、それを因として信心を発すことである。法を聞くのみで、それを心で思惟しない信心は、真に信心を具足したとは言うことができない。よって経には、このような信心を「信不具足」としている。また次に、

複二種有り。一には道有と信ず。二には得者を信ず。是の人の信心、唯道有りと信じて、都て得道の人有りと信せざらむ。是を名けて信不具足とすといへり。

と、信を「道」と「得者」が有ることを信ずるものと説く。「道」とは生死を出離する教えとしての仏道である。また「得者」とは、その仏道を先んじて歩む者のことである。ただ仏道が有ると信じることのみで、それを歩む得道の人がいることを信じない信心は、真の信心とすることができない。よって経には、このような信心を「信不具足」としている。これら二つの「信不具足」を示すことにより、反って信心とは何かが明らかになってくるのである。

⁸⁸ その代表的研究として横超慧日著『涅槃経と浄土教』所収「親鸞聖人の読経眼―涅槃経の三病人について―」がある。

⁸⁹ 『大正蔵十二』四七四頁^a 七二七頁^a

⁹⁰ 「広文類会読記」『真宗大系』第十五巻 一九六頁

⁹¹ 『真蹟八』二二八頁

⁹² 『真蹟八』一四四頁

⁹³ 『真蹟八』一七三頁

⁹⁴ 『真蹟九』四一頁

⁹⁵ 『真蹟八』一七四頁

⁹⁶ 『真蹟八』二二八頁

⁹⁷ 『真蹟九』七三頁

⁹⁸ 『真蹟九』七四頁

⁹⁹ 『見聞集 涅槃経』には、二文、『涅槃経』本文ではないものが記されている。一つは、阿闍世の物語の抄出文の途中において記される、

- | | | | |
|---|-----------|---|-----------|
| 一 | 大臣日月称名く | 一 | 富闍那名く |
| 二 | 蔵徳 | 二 | 末伽梨拘賒梨子名 |
| 三 | 一の大臣有名日実徳 | 三 | 名那闍邪毗羅胝子 |
| 四 | 一臣有名悉知義 | 四 | 名阿耆多翅金欽婆羅 |
| 五 | 大臣名曰吉徳 | 五 | 波蘇仙 |
| 六 | 名尼隄陀若隄子 | 六 | 名加羅鳩駄迦旃延 |

という、六臣および六師を列記したもの。二つ目に、

周昭王廿五年癸丑七月十五日 □□耶胎時

(『定親全六』一三四頁)

同廿六年甲虎四月八日 誕生時
 同卅四年壬甲二月八日 出家時十九歳
 周穆王四年癸未三月十五日 成道時或説三十五成道
 同年八月八日 転法輪時
 同王五十三年壬甲二月十五日 涅槃時

という、八相成道の内、降兜率・降魔以外の託胎・降誕・出家・成道・転法輪・入滅の記述がなされている。
 (『真蹟九』一四〇頁(□は判読不能箇所))

- 100 「光明者名不羸劣」(『真蹟九』一四一頁)
 101 『翻刻』二九五頁
 102 『翻刻』三〇六頁
 103 『翻刻』二九八頁
 104 『教行信証の研究 その成立過程の文献的考察』一六二頁
 105 『教行信証撰述の研究』二二六頁
 106 『続鎌倉仏教の研究』五十九頁
 107 『翻刻』二九九頁 『坂東本』「信卷」一五三頁
 108 しかし少なからず加筆修正が高年までなされていたということは間違いなく、この事実は、親鸞六十歳前後に抄出され終わった『見聞集 涅槃経』に対し、「信卷」に示される阿闍世の物語が、親鸞の人生上において精錬されていったことを意味する。
- 109 『翻刻』二五二頁
 110 『翻刻』二五三頁
 111 『翻刻』二六九頁
 112 『翻刻』二七九頁
 113 『翻刻』二五三頁

114 『翻刻』二五六頁

115 『翻刻』二五九頁

116 『翻刻』二五二頁

117 原典では本来「先王」とあるが、『坂東本』では、「先生」と記されている。先王の場合、その内容は当然頻婆娑羅王となるが、先生の場合は、誰の過去世を意味するのかがわからない。しかし本論では、頻婆娑羅王の先生としたうえで、実徳の主張を解釈していく。

118 『翻刻』一四八頁

119 痛みを物質の中に還元する吉徳の説から、神戸は六臣の態度について以下のように考察している。

そこには、いのちの實在、痛みを見る眼がない、人が王権(権力)の虚偽に生きる時の、非情な論理といえる。

かように見てきたように、六師外道を信奉する大臣達には、王権、すなわち、ポリテイカルな論理に、たとえ生きるにしても、人間の苦しみ、悲しみ、痛みが「われ」―「それ」の物化の関係のなかに一元化され、人間にとって大切な「われ」―「なんじ」という生命の関係―、共に生き、共に悩み、共に歎ぶという魂の共苦、共悲のコンパニオン(共同体)は全くないといえる。

阿闍世にとっては、侍臣達に、何度「あなたに罪はない」と言われれば言われる程、精神はいよいよ孤立していく物化のなかに、つらさをじっと耐えていく底知れない苦悩があったといえる。

(『親鸞教学』第四十八号 一三三頁)

120 『翻刻』二五四頁

121 『翻刻』二五七頁

122 『翻刻』二六一頁

123 この読み替えについて、香月院は、

大王得安眠等。これは涅槃經では安眠とよまねばならぬ処也。安は安穩の義で安穩にねむる事。則ち次下の經文に安穩にねむるとあり。しかるにこの御点はいつくんどよみ給ふは耆婆大臣が世王を警覺し給ふ言にみ給ふ也。

（『広文類会読記』（下） 『真宗大系』第十五卷 二二四頁）

と、解説する。

¹²⁴ 香月院は、

今我等等。これは涅槃經でなれば無無上乃至除我病苦（今我に又無上大医の法薬を演説して、我が病苦を除く無し）とよむべき処なり。今無無上大医（今我又無上の大医無し）とよみきりて。次に演説等といふは今無上の大医はないとおもふが。もし又大医がありて法のくすりを演説して我が病を除き給ふもあらふやとのたまふ言に給ふなり。

（『広文類会読記』（下） 『真宗大系』第十五卷 二二四頁）

と、解説する。

¹²⁵ 『大正蔵十二』四七七頁。七二〇頁。

¹²⁶ 『大正蔵十二』四七七頁。七二〇頁。

¹²⁷ 『浄真全二』三八八頁中段

¹²⁸ 『翻刻』二七一頁

主要参考文献

○資料・辞書・辞典

- ・『影印高田古典』第一卷 真仏上人集／真宗高田派宗務院（一九九六年）
- ・『影印高田古典』第三卷 顕智上人集（中）／真宗高田派宗務院（二〇〇一年）
- ・『顕真实教行証文類』翻刻篇／真宗大谷派宗務所（二〇一九年）
- ・『国訳一切経 印度撰述部』涅槃部一／大東出版社（一九二九年）
- ・『国訳一切経 印度撰述部』涅槃部二／大東出版社（一九三五年）
- ・『国訳一切経 和漢撰述部』経疏部十三／大東出版社（一九八五年）
- ・『浄土真宗聖典全書』第二卷宗祖篇／本願寺出版（二〇一一年）
- ・『真宗聖教全書』第二卷宗祖部／大八木興文社（一九四一年）
- ・『親鸞聖人真蹟集成』第八卷／法蔵館（一九七四年）
- ・『親鸞聖人真蹟集成』第九卷／法蔵館（一九七四年）
- ・『大正新脩大蔵経』第十二卷涅槃部／大蔵出版（一九六七年）
- ・『大正新脩大蔵経』第三八卷経疏部／大蔵出版（一九九〇年）
- ・『定本親鸞聖人全集』第一卷／法蔵館（一九六九年）
- ・『定本親鸞聖人全集』第二卷／法蔵館（一九六九年）
- ・『定本親鸞聖人全集』第六卷／法蔵館（一九七〇年）
- ・『定本教行信証』／法蔵館（一九八九年）

○編著・共著

- ・慶華文化研究会編『教行信証撰述の研究』／百華苑刊（一九五四年）
- ・真宗典籍刊行会『真宗大系』第十四卷／国書刊行会（一九七五年）
- ・真宗典籍刊行会『真宗大系』第十五卷／国書刊行会（一九七五年）
- ・真宗典籍刊行会『真宗大系』第十九卷／国書刊行会（一九七五年）
- ・寺田正勝、廣瀬杲、伊東慧明編『金子大栄著作集』第七卷／春秋社（一九八一年）
- ・寺田正勝、廣瀬杲、伊東慧明編『金子大栄著作集』第八卷／春秋社（一九八一年）

○単著

- ・赤松俊秀『続鎌倉仏教の研究』／平楽寺書店（一九六六年）
- ・石田瑞麿『地獄』／法蔵館（一九八五年）
- ・宇野順治『大般涅槃經要文講述』／永田文昌堂（一九九六年）
- ・横超慧日『中国仏教の研究』第二／法蔵館（一九七一年）
- ・横超慧日『涅槃經と浄土教』／平楽寺書店（一九八一年）
- ・横超慧日『涅槃經―如来常住と悉有仏性―』／平楽寺書店（一九八一年）
- ・織田顕祐『大般涅槃經序説』／真宗大谷派宗務所教育部（二〇一〇年）
- ・重見一行『教行信証の研究 その成立過程の文献学的考察』／法蔵館（一九八七年）
- ・高崎直道『『涅槃經』を読む』／岩波書店（二〇一四年）
- ・田上太秀『ブツダ臨終の説法 完訳大般涅槃經』1／大蔵出版（一九九六年）

- ・ 田上太秀 『ブツダ臨終の説法 完訳大般涅槃經』 2 / 大蔵出版(一九九六年)
- ・ 田上太秀 『ブツダ臨終の説法 完訳大般涅槃經』 3 / 大蔵出版(一九九七年)
- ・ 田上太秀 『ブツダ臨終の説法 完訳大般涅槃經』 4 / 大蔵出版(一九九七年)
- ・ 常盤大定 『支那仏教の研究 第三』 / 春秋社出版(一九四三年)
- ・ 常盤大定 『仏性の研究』 / 国書刊行会(一九七二年)
- ・ 中村元 『慈悲』 / 講談社文庫(二〇一〇年)
- ・ 広瀬杲 『真宗救済論 宿業と大悲』 / 法蔵館(一九七七年)
- ・ 古田和弘 『涅槃經に学ぶ』 / 四国教区教化委員会(二〇〇〇年)
- ・ 古田和弘 『涅槃經の教え「わたし」とは何か』 / 東本願寺出版部(二〇〇八年)
- ・ 三明智彰 『親鸞の阿闍世観 苦悩と救い』 / 法蔵館(二〇一四年)

○論文

- ・ 安藤俊雄 「親鸞教の人間理解―真宗に於ける仏性の問題―」 『真宗学報』 第二十三号 / 真宗専門学校出版部(一九三九年)
- ・ 安藤文雄 「阿闍世の獲信―唯除と見仏―」 『大谷大学研究年報』 四十三号 / 大谷学会(一九九二年)
- ・ 岩田繁三 「見聞集」より見たる「教行信証」の成立とその意義」 『真宗研究』 第一号 / 宗連合学会(一九五五年)
- ・ 小川法道 「転重軽受の思想史―特に浄土教をめぐる―」 『仏教大学研究紀要 文学研究科篇』 第四十五号 / 仏教大学大学院 (二〇一七年)
- ・ 金子大栄 「代受苦の説」 『講座』 / 大村書店(一九二三年)
- ・ 神戸和麿 「親鸞の仏弟子論 ―仏性と一闡提―」 『親鸞教学』 第四十四号 / 大谷大学真宗学会(一九八四年)

- ・神戸和麿「阿闍世論 上」『親鸞教学』第四十八号／大谷大学真宗学会（一九八六年）
- ・神戸和麿「阿闍世論 下」『親鸞教学』第四十九号／大谷大学真宗学会（一九八七年）
- ・関戸堯海「鎌倉仏教と『涅槃経』―親鸞聖人・道元禅師・日蓮聖人を中心にして―」『親鸞教学』第六十六号／大谷大学真宗学会（一九八五年）
- ・田上太秀「一闍提とは何者か」『駒沢大学部論集』三十一号／駒沢大学（二〇〇〇年）
- ・土橋秀高「親鸞聖人と涅槃経」『龍谷大学論集』第三六五・三六六合併号／龍谷学会（一九六〇年）
- ・土山文夫「見聞集並愚禿鈔に就て、御本書撰述年時」『大谷学報』第十四号第三号／大谷学会（一九三三年）
- ・瀧弘信「親鸞の宿業観 ―阿闍世の獲信を手掛かりに―」『親鸞教学』第六十二号／大谷大学真宗学会（一九九三）
- ・西河唯「『見聞集』の文献的意義」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三六号／龍谷大学大学院文学研究科紀要編集委員会（二〇一四年）
- ・幡谷明「真宗教判論序説―仏性論を中心とする一考察―」『大谷学報』第五十五号／大谷学会（一九七五年）
- ・幡谷明「親鸞における宿業の問題」『仏教学セミナー』第二十号／大谷大学佛教学会（一九七四年）
- ・藤元雅文「『宿業』の思想的意義についての一考察」『親鸞教学』第一一三号／大谷大学真宗学会（二〇二一年）
- ・古田和弘「偏方不定教について」『大谷学報』第五六卷第一号／大谷学会（一九七六年）
- ・古田和弘「『涅槃経』から『教行信証』へ―仏性論についての覚え書―」『親鸞教学』第四十四号／大谷大学真宗学会（一九八四年）
- ・細川行信「『見聞集』をめぐる諸問題」『高田学報』第四六号／高田学会（一九五九年）
- ・三井淳辯「大般涅槃経要文の解説」『高田学報』第十号／高田学報社（一九三五年）
- ・三明智彰「親鸞における信心仏性」『印度学仏教学研究』第三十二号／日本印度学仏教学会（一九八四年）

- ・三明智彰「逆・謗・闡提」『親鸞教学』第四十四号／大谷大学真宗学会（一九八四年）
- ・水谷幸正「一闡提攷」『仏教大学研究紀要』第四〇号／仏教大学（一九六一年）
- ・望月良晃「一闡提とはなにか」『印度學佛教學研究』第十七号（二）／日本印度学仏教学会（一九六二年）
- ・安井広度「親鸞聖人と涅槃經」『大谷大學研究年報』第二号／大谷学会（一九四三年）
- ・吉田宗男「『大般涅槃經要文』についての一考察」『見聞集』との関係を中心として」『真宗研究』第四十号／宗連合学会（一九九六年）
- ・吉田宗男「『見聞集』における親鸞の『涅槃經』抄出の意図」『印度学仏教学研究』四十四号（二）／日本印度学仏教学会（一九九六年）
- ・吉田讓「宗祖と『涅槃經』——『教行信証』と『大般涅槃經要文』、『見聞集』との関係について——」『修学院紀要』第五号／真宗佛光派集学院（一九九九年）
- ・吉田讓「宗祖の『涅槃經』依用の態度——源信の『一乗要決』と比して」『真宗研究』／百華苑（一九九九年）