

学位請求論文

親鸞における「浄土真実証」——二つの「必至」の誓願——

真宗学専攻

千葉 一生

学位請求論文

親鸞における「浄土真実証」——二つの「必至」の誓願——

真宗学専攻

千葉 一生

凡例

- 一、原則として、旧漢字は現行の常用漢字に改める。
- 一、右訓・左訓等は必要な場合を除いて省略する。
- 一、漢文の訓点に見られる合字・略字等は現行の仮名に改める。
- 一、原漢文のものについては、原則として筆者が書き下した。その際、訓点のカタカナはひらがなに改め、送り仮名・濁点・句読点・中黒を適宜補う。
- 一、割書は以下のように「\」で示した。「南無阿弥陀仏往生之業
念仏為本」↓「南無阿弥陀仏 往生之業\念仏為本」
- 一、便宜的に補った語については「□」で表記する。
- 一、人名については敬称を省略する。
- 一、以下の書物を引用する際、略記を使用した。
 - 『翻刻篇』 『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇〈縮刷版〉』（真宗大谷派宗務所）
 - 『真聖全』 『真宗聖教全書』（大八木興文堂）
 - 『定親全』 『定本親鸞聖人全集』（法蔵館）
 - 『法上全』 『昭和新修法然上人全集』（平楽寺書店）
 - 『講義集成』 『教行信証講義集成』（法蔵館）
 - 『山赤講義』 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』（法蔵館）
- 一、『顕浄土真実教行証文類』は『教行信証』と略記し、各巻は「顕浄土真実証文類四」↓証巻のように略記した。その他の聖教については略号表を作成した。

略号表

『無量寿経』／『大経』	『仏説無量寿経』
『観経』	『仏説観無量寿経』
『阿弥陀経』	『仏説阿弥陀経』
『如来会』	『大宝積経』・『無量寿如来会』
『平等覚経』	『仏説無量清浄平等覚経』
『涅槃経』	『大般涅槃経』
『十住論』	『十住毘婆沙論』
『論』／『浄土論』	『無量寿経優婆提舍願生偈』
『論註』／『浄土論註』	『無量寿経優婆提舍願生偈註』
『観経疏』	『観経四帖疏』
『往生礼讃』	『往生礼讃偈』
『選択集』	『選択本願念仏集』

目次

凡例

略号表

目次

序章

第一節 浄土教の証果と「実存的空虚」

第二節 「浄土真実証」に関する先学の見解

第三節 「浄土真実証」の教学的課題

第一章 「顕浄土真実証文類四」の意義

第一節 「浄土真宗」と〈速やかさ〉

第二節 〈速やかさ〉と「如来の本願力」

第三節 〈速やかさ〉と「二つの『必至』の誓願」

第二章 必至滅度の願とその成就の具体相

第一節 親鸞の「必至滅度の願」理解——「必至」の成就と大涅槃

第二節 「必至滅度の願」と「現生正定聚」思想——いわゆる「両重因縁積」への注目の意義

第三節 「徳号の慈父」と「光明の悲母」——「身」という観点へ

53 49 40 40 32 22 12 12 9 4 1 iii ii i

第四節	「報土の真身」を得証する……………	59
第三章	「浄土真実証」開顕……………	66
第一節	「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」——証卷に明示される「機の深信」——……………	66
第二節	「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」——法と機の分限の自覚——……………	71
第三節	四種の「莊嚴功德成就」——「難思議」なる往生の証文——……………	82
第四節	「 <small>イサイナム</small> 歸去來」という発語——「彼」「此」の世界を生きる者——……………	93
第四章	必至補処の願とその成就の具体相……………	100
第一節	「必至補処の願」の意義——「七地沈空の難」と「超越の理」——……………	101
第二節	「亦、還相回向の願と名づくべきなり」……………	106
第三節	「利他教化地の益」——一生補処の菩薩と「無仏の国土」——……………	117
第五章	等覚を成り大涅槃を証すること……………	123
第一節	「莊嚴功德成就」と「浄土真実証」……………	123
第二節	大乘正定聚の数に入る——二種の世間を生きる者——……………	130
結章		
第一節	「浄土真実証」とは何か……………	136
第二節	今後の課題……………	138

脚注	147
主要参考文献	141

序章

第一節 浄土教の証果と「実存的空虚」

筆者は本論文において、親鸞（一一七三—一二六二）が「浄土真宗」と名付けた仏道における「真実証」（以下、「浄土真実証」）を、『無量寿経』の四十八願にある第十一・二十二願に出る「必至滅度」と「必至補処」という二つの「必至」に注目することによって明らかにする。

本節では、〈浄土〉に生まれることを教相とする浄土教の証果（往生や成仏）を考究する際の問題意識を、『観経』に説かれる「韋提希」の様子を手がかりに確認する。なぜなら、そこには〈浄土〉を求める人間像が顕著に表れているからである。

時に韋提希、仏世尊を見たてまつり、自（みずか）ら瓔珞を絶ち身を挙げて地に投げ、号泣して仏に向（か）いて白して言さく。世尊、我、宿（むかし）何の罪ありてか、此の悪子を生める。世尊、復何等の因縁有りてか、提婆達多と共に眷属たる。唯、願わくは世尊、我が為に広く憂惱無き処を説きたまえ。我当に往生すべし。閻浮提濁悪世をば染わざるなり。此の濁悪処は地獄・餓鬼・畜生盈満し、不善の聚多し。

（括弧内筆者）（『真聖全・一』四九—五〇頁）

これは頻婆娑羅（父）・韋提希（母）・阿闍世（子）・提婆達多（友）という、身近な人間関係の中で生じた「王舎城の悲劇」と呼ばれている物語の一節である。この引文の直前には、実の子である阿闍世によって王宮の地下深くに閉じこめられて「愁憂憔悴¹」した韋提希が、目連と阿難に会わせてほしいと「悲泣雨涙²」しながら仏がいらっしやる方向に頭を下げ、礼拝し、頭を挙げるその時に目連と阿難と共に目の前にいらっしやる「世尊釈迦牟尼仏³」に見（まみ）えた韋提希が描写されている。それを承けて、ここでは身体も衰弱し静かに悲しみの涙を流していた様子から一転し、首飾りなどの装飾品をちぎり取り、内に懐いていた様々な感情が爆発し、全身全霊をもって号泣する韋提希の様子が描写されている。また、仏に申し上げている内容は、韋提希の現状を生み出し

た実の子である阿闍世を「悪子」と言い、その子を産んだ自らの宿（むかし）の罪と、阿闍世を唆した「悪友⁴」である提婆達多と釈尊がなぜ親族なのかを問い尋ねるものである。自身の現状をどうすることも出来ない無力感から、仏世尊に対してこのように申し上げるのであろう。

そして、韋提希は仏に向かつて「唯願わくは世尊、我が為に広く憂悩無き処を説きたまえ」と要請し、「我当に往生すべし」という意欲を述べる。ここには韋提希自身の現状を通して痛感した「閻浮提濁悪世をば樂わざるなり。この濁悪処は地獄・餓鬼・畜生盈満し、不善の聚多し」という世界への厭いがあり、この後に「唯願わくは仏日、我を教えて清浄の業処を觀ぜしめたまえ⁵」と展開するように、濁った世界ではなく清浄なる世界を求める願いへととなっていく。我々は、この韋提希の描写を通すことで、地獄・餓鬼・畜生が満ち溢れており、不善の聚が多い濁悪なる世界を厭うことによつて、これらの無い清浄なる世界——〈浄土〉——を求める人間像が教えられる。このことは、『阿弥陀経』において阿弥陀仏の〈浄土〉が「其の国の衆生、衆くの苦有ること無く、但諸の樂のみを受く、故に極樂と名づく⁶。」と説かれているように、「苦」がなく「樂」のみを受けることにおいて「極樂」と名付けると説かれていることから、「濁った世界や苦しみから逃れたい」という感情が〈浄土〉を求める契機となることが教示されている。したがって、浄土教の証果の内容は「極樂世界に往生して苦を逃れ樂が与えられる」ことが想定される。

しかしながら、仏教は人間の実存的問題を「苦」のみならず「樂」を包んで「生死」と言い当てる。「生死」は「輪廻」とともに、サンスクリット語の「saṃsāra」の訳語であり、古代インドの生命觀を表している。すなわち、車輪が無限に回転するように、「苦」を象徴する「地獄」から「樂」を象徴する「天」までの六道において生まれかわり死にかわりを無限に繰り返す生命觀である。身に受ける苦しみから逃れるだけでは決して解決し得ない、「樂」として示される事柄をも課題とするところに仏教が応じようとする人間の問題がある。浄土教も仏教であるならば、このような生死からの解脱という課題に応じていなければならない。

では、「生死」とは現代において具体的に如何なる事柄を想定すればよいだろうか。本論では、米沢英雄（一九〇九—一九九一）が「実存的空虚⁷」という言葉で表現した事柄を参考にする。『実存的空虚』という一冊の本の中には、一人の中学生の遺言が紹介されている。その子は、両親と兄弟があり、学校の成績も非常によく、親子の間でも意思疎通を欠くという事もなく、家庭としては理想に近いほどの環境にありながら、自らの命を断ってしまった。テープレコーダーには「人間が、何のために生きているのかわからぬ。」と遺されていたそうだ。人間であれば誰もが感じ得るこの感覚を米沢は「実存的空虚」という言葉で受け止めるのである。

思い返せば、釈尊や『無量寿経』に説かれる法蔵比丘は、王族や国の王であるため、韋提希のように自身を取り巻く諸状況によって苦悩することはそれほど多くなかったはずである。しかし、国をすて、道を求めるのである。米沢は次のように述べている。

実存的空虚というのは、経済的状态・社会的地位、そういうものが満足された上で、現われてくるものである。⁹

（『実存的空虚』四五頁）

ここに「苦」「楽」を包む「生死」と表される人間の問題を見定めてみたい。なぜなら、苦しみから逃れ、諸欲が満たされ、楽を受けるだけでは解決し得ない人間の問題が示されているからである。「生死」「輪廻」として言い表された古代インドの生命観は、現代の人間には受け入れ難い生命観かもしれない。しかしながら、車輪が無限に回転し続けることを意味する「生死」「輪廻」という表現からは、無意味なもの、終わりのないもの、などの感覚が想起され、現代では特に「何のために生きているのかわからぬ」という「実存的空虚」として実感されるのである。

そして、ここに、浄土教において求めなければならない証果の方向性が示されていると考える。すなわち、「実存的空虚」として実感される「苦楽」を包括する「生死」を如何に克服していくのかという事である。平安浄土

教のような逃避的な浄土教の証果では、今現に感覚される実存的空虚には応えられない。では、親鸞が「浄土真宗」と名付けた仏道における真実証は、この問題に応じることが出来るのであろうか。また、出来るとしたらどのような意味において応じられるのであろうか。

もちろん、これは、親鸞が「実存的空虚」を実感していたことを主張したいわけでは無い。しかし、親鸞が本師源空を讃える和讃の中で、

曠劫多生のあいだにも

出離の強縁しらざりき

本師源空いまさずば

このたびむなしくすぎなまし

〔『定親全・二・和讃篇』一二八頁〕

と述べているように、「むなしくすぎる」という言葉で表される人間の感覚は少なからず念頭に置いておく必要があると思われるのである。本論ではこのような問題意識を持ちながら浄土教の証果を考えていく。この課題に応じるためにも、まずは、親鸞が『教行信証』証巻にて顕す「浄土真実証」を正確に受け止める必要があるのである。

第二節 「浄土真実証」に関する先学の見解

本節では、親鸞における「浄土真実証」に関する先学の見解を紹介し、現在の研究状況を把握することによって、本論がもっている意義を述べる。

先学の見解を概観すると、大きくは、その真実証を臨終の後に見るか、現生の今に見るかの二つに分けられる。以下にその代表的な見解を概観することで研究状況の把握を試みる。

一つ目の真実証を命終の後に見る見解（以下「命終後の立場」）は、内藤知康に代表される見解である。

内藤は『親鸞の往生思想』（二〇一八年）の「あとがき」の中で「本願寺派の教学において、われわれは命終わって阿弥陀仏の浄土に生まれ、ただちに仏のさとりを開くというのは常識¹⁰」であると述べているように、本願寺派の教学に身を置く、証果を命終の後に見る立場である。今は「本願寺派の教学」の「常識」とされる内容を概観することでこの立場の見解を確認しておく。

まず、「命終わって阿弥陀仏の浄土に生まれ」ることについてである。内藤は「親鸞教義」には「獲信↓摂取不捨↓住正定聚という定型¹¹」が存在すると述べており、「正定聚」を『一念多念文意』の左訓などによりながら「往生・成仏が決定した位¹²」と押さえている。この理解を踏まえながら、この立場の大枠を示すと、真実信心を獲得するところに摂取不捨され、摂取不捨によって往生・成仏が決定した位である正定聚に住するからこそ「命終わって阿弥陀仏の浄土に生まれ、ただちに仏のさとりを開く」という見解である。

その「往生」と「成仏」との関係は「真宗教義の常識¹³」と述べている「往生即成仏義¹⁴」である。「往生即成仏義」において特に重要な概念が「浄土往生後の正定聚」（以下「彼土正定聚」）である。これは「往生・成仏が決定した位」である「正定聚」（以下「此土正定聚」）とは明確に区別されるべきものであり、第十一願成就文や『浄土論註』下巻の「莊嚴妙声功德成就」において「此土正定聚」だけではなく「彼土正定聚」が記されていることが根拠となっている概念である¹⁵。

この「彼土正定聚」なる存在は「果後の広門示現相¹⁶」（『論註』の「広略相入」の用語に基づく言葉）であり、「外相に一生育処の大菩薩を現」じ「内徳は無上涅槃の極果を証している」存在であると述べている¹⁷。内藤が、「彼土正定聚」を「命終後の立場」において極めて重要な概念としていることは、次に示す内藤の「宗祖の証果論」（二〇〇六年）の「結」の記述から確認できる。

以上論じたごとく、衆生の証果とは、内徳に仏果を証し、外相には菩薩相を現するものである。（中略）仏果

を証することと菩薩相を現じるということとに時間的前後があるのではない¹⁸。還相の悲用とは仏果にそなわる衆生救済の利他のはたらきであり、仏果を証しながら還相の菩薩相を現じていない（還相の悲用をそなえていない）というあり方が、たとい一瞬でもあるならば、利他のはたらきをそなえていない仏果ということになる。はたしてそのような仏果がありうるであろうか。仏果を証するということが、そのまま衆生救済の利他のはたらきをそなえるということ、換言すれば還相の菩薩相を現ずるということであろう。

（内藤「二〇〇六」一一一—一二頁）

この記述に「命最後の立場」の見解が詳説されている。命最後に実現する「往生即成仏」の重要な内容は、「還相の菩薩相を現ずる」ことであり、これが「ただちに仏のさとりをひらく」ことの内実となっているのである。

二つ目の真実証を現生の今に見る見解（以下「現生の立場」）は、寺川俊昭に代表される見解である。寺川の真実証に関する見解は次の一文に顕著に表れている。

真実の証といえば「無上涅槃の極果」を意味していると承知していたのは、当然でしょう。無上涅槃の究極的な証得です。この知見は、すべての仏教の伝統において、共有されている了解です。ですから「証巻」の冒頭に、

謹んで真実証を顕さば、すなわちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。（『聖典』・二八〇）

と真実証が顕揚されているのは、しごく当然です。ところが聖人は、このようにいわば究極態において真実証を了解するだけでなく、さらにこの無上涅槃への道程をも、真実証のいわば具体相として了解しているのです。むしろここに聖人の真実証の了解の特色があると、いうべきでしょうか。

（『寺川俊昭選集・七』二五五—二五六頁）

寺川は「無上涅槃への道程をも、真実証のいわば具体相として了解していったのです」と述べているように、「無上涅槃」だけではなく「無上涅槃への道程」をも真実証の具体相であると受け止め、それを「聖人の真実証

の了解の特色」であると理解している。「無上涅槃への道程」という表現は、「大般涅槃無上の大道¹⁾」や「無碍の一道²⁾」という親鸞の言葉に基づいており、寺川の著述の中で、しばしば「大般涅槃道」「涅槃無上道」「涅槃道」などと表現される。(以下〈大般涅槃道〉と統一する。)(大般涅槃道)という証果の大枠は、『唯信鈔文意』にある「煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたる²⁾」という言葉や証巻冒頭の次の御自釈と、信巻に展開される真仏弟子釈の言葉によって表すことが出来る²⁾。

然(る)に煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に必(ず)滅度に至る。

(『翻刻篇』三三一頁)

真仏弟子と言(う)は、真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子は釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。斯の信行に由(り)て必(ず)大涅槃を超証すべきが故に真仏弟子と曰(う)。

(『翻刻篇』二三四―二三五頁)

念仏衆生は横超の金剛心を窮(む)るが故に臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。

(『翻刻篇』二四七―二四八頁)

この引文だけで〈大般涅槃道〉の具体相を言及することは出来ないが、その大枠は、真実の行信を獲得する「現生」に「臨終一念の夕、大般涅槃を超証する」「道」――「必ず滅度に至る道」――が〈大般涅槃道〉であり、寺川はこの「道」を歩むところに「聖人の真実証の了解の特色」を見るのである。この歩みは寺川が、「煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたる」といわれ、「必ず滅度に至る」といわれているのが「正定聚」に住した生の歩みです。

(『寺川俊昭選集・七』一二四頁)

と述べているように「正定聚」に住した生の歩み」と表現され、寺川はこの歩みを「難思議往生」と捉え「願生

浄土の自覚道²³」と名付けるのである²⁴。したがって、「命終後の立場」とは異なって「正定聚に住する」ところに「聖人の真実証の了解」を捉えていくところに「現生の立場」の特徴があると言える。

また、寺川は「還相回向」の内容を、行信を獲得する者——〈私²⁵〉——が成していくものとは捉えずに、煩惱具足の凡夫を生きる〈私〉を仏道に導く「師教の恩厚」に見出す。この還相回向観は寺川の『親鸞の信のダイナミックス』（一九九三年）で詳説されており、命終後の事柄として捉えられていた還相回向の内容を現生の事柄として確かめた上で、還相回向の「主体」を〈私〉ではなく「如来」であることを明確にした点で、従来の二種回向観に一石を投じる役割を果たしている。このような還相回向観における「願生浄土の自覚道」と名付けられた内容が「現生の立場」の代表的な見解である。

大枠だけを示すこととなったが、以上の二つが親鸞の「浄土真実証」に関する両極の見解である。また「現生の立場」には、寺川とは異なる見解もいくつか存在している。例えば、近年の研究を挙げれば小川一乗の『親鸞の成仏道』（二〇一八年）がそれである。小川は釈尊の生涯における「成道」と「入滅」に基づいて「証の二重性」という理解を提示し、現生における「証」を積極的に論じている²⁶。

このような状況における「浄土真実証」に関する研究の問題は、「本願寺派の教学」と真宗大谷派のいわゆる「近代教学」とにおいて、全く見解は異なるが、ある意味で結論が出ている事である。すなわち、それぞれの学派の「常識」として「浄土真実証」の枠組みが決定している点である。先学のご苦労に敬意を表し、伝統的な学風に身を委ね、その学派の見解を学ぶことは非常に大切なことであり、筆者もいずれかの流れの中を生きる者である。しかしながら、「浄土真実証」の見解が二つに分かれているという事実は、それを問い直すことが必要であることを意味している。

とくに、近年では親鸞の（難思議）往生観や還相回向観が盛んに議論され、様々な見解が提出されている状況である。しかし、そこに示される見解は、おおよそ、自らが身を置く学派の「浄土真実証」の枠組みを大前提と

して、「難思議往生」を考え、「還相回向」について論じている。そのため、〈親鸞における「浄土真実証」とは何か〉という問いが、今の研究状況において最も根本的な問いであり、ここに本論の意義がある。

第三節 「浄土真実証」の教学的課題

本節では、本論が〈親鸞における「浄土真実証」とは何か〉という問いに対して、親鸞の記述の何に注目し、どのような方法で考察を展開していくのかを述べる。

前節に挙げた二つの立場の見解を通して明らかのように、証巻には「難思議往生」と「還相回向」に関する内容が展開している。この内容に関しては先学のご苦労に基づく莫大な量の先行研究が存在しており、諸先学の見解を網羅的に読破し、一つ一つの見解を整理し丁寧に検討していくことは、おそらく生涯かけても困難な作業となる。そのため、本論では、今一度、親鸞の記述に立ち返り、「浄土真実証」を顕す証巻の冒頭で「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る²⁷」と記され、結釈において「大涅槃を証することは願力の回向に籍りてなり²⁸。」と記されている内容——「必至滅度」と「証大涅槃」——が、我々のうえに如何なる事柄として実現するものなのかを明らかにする。

そして、この課題に対する端緒として本論が注目するのが、副題に示した「二つの『必至』の誓願」という視点である。すなわち、筆者は「浄土真実証」の課題の中に位置付けられている二つの「必至」を内容とする阿弥陀仏の願い——必至滅度の願・必至補処の願——を通して「浄土真実証」を正しく理解できると考えるのである。なぜなら、親鸞が次のように確かめているからである。

謹〔ん〕で真実証を顕さば則〔ち〕是〔れ〕利他円満の妙位・無上涅槃の極果なり。即〔ち〕是〔れ〕必至滅度の願より出〔で〕たり。

二（つ）に還相の回向と言うは則ち是れ利他教化地の益なり。則（ち）是（れ）必至補処の願より出（で）たり。

（『翻刻篇』三四一頁）

親鸞は証巻の主題となる「真實証」と、その中で展開する「還相の回向」とを、それぞれ「必至滅度の願より出でたり」「必至補処の願より出でたり」と確かめている。これは「浄土真實証」として明らかにされる内容は、「必至」の語がある二つの誓願によって基礎づけられている事を意味している。筆者は「浄土真實証」を主題とする証巻の内容である「難思議往生」や「還相回向」に対する様々な見解が提出され続けていることの原因の一つに、二つの「必至」の問題を明確にしていけないことがあると考えるのである。つまり、「難思議往生」と「還相回向」の問題も、「二つの『必至』の誓願」という視点から捉え直していかなければならないと考えるのである。これが本論の基盤となっている「浄土真實証」の教学的課題である。

本論はこの教学的課題に対して以下の五章を設けて考察を行っていく。

第一章では、親鸞が「浄土真宗」と名付けた仏道は（速やかさ）に重きが有ることを確認し、「二つの『必至』の誓願」はその（速やかさ）の課題の中で見出されている「阿弥陀如来の本願力」であることを確認する。

第二章では、証巻の標拳に掲げられる「必至滅度の願」を、親鸞はどのような願いとして受け止めているのかを確認し、その成就の具体相を行巻のいわゆる「両重因縁積」を手がかりとしながら明らかにする。

第三章以降は証巻の内容に入り考察を展開する。第三章では「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文がどのような内実を持っているのかを考察したのちに、「必至滅度の願成就」の証文として引用される経・論・釈の諸文を考察することで「浄土真實証」の具体相を明らかにしていく。

第四章では、還相回向釈に展開し、「還相の回向」が「必至補処の願より出でたり」と押さえられている意図を明瞭にし、この願を「還相回向の願」と受け止めた親鸞思想を究明する。そのことによって、「必至補処の願」と

は「正定聚に住する」者に「一生補処の菩薩」の意味を与える願力として見出されていることを確認する。

第五章では、「浄土真実証」を顕すさいに、「莊嚴功德成就」として表していることの意味を、「浄土願心」章の記述を通して考察する。そのことによって、「仏の名号」を世間として生きる存在が誕生することが「浄土真実証」であることを明らかにする。

第一章 「顕浄土真実証文類四」の意義

本章では、『教行信証』の証巻を考察していくに先立って、親鸞が「浄土真宗」と名付けた仏道を開顕する『教行信証』における証巻の意義を確かめる。なぜなら、「顕浄土真実証文類四」という題号で表される証巻の意義を明確することは、証巻の内容を論じるために必要不可欠な確認であり、この作業を怠ると、「愚禿釈親鸞」によって集められた諸文を解説する足場が定まらないからである。

その際に何よりも確かめておく必要があるのは「標拳」である。標拳とは『教行信証』を構成する六巻の各巻に記されており²⁹、各巻独自の主題を表わす言葉である。つまり、各巻を読み進めるための指針となるものである。証巻の標拳には、第十一願の願名と真実の往生の名称が並列に記されている。

必至滅度之願

難思議往生

(『翻刻篇』三三〇頁)

証巻の主題は「必至滅度之願 難思議往生」であり、本論はこれを指針として証巻の内容を考察していく。これは『教行信証』を研究する者の基本姿勢である。しかし、「必至滅度之願」と「難思議往生」とが並列に記されていることを自明の事柄としてはならない。親鸞がこの二つを標拳に掲げた意味を問い尋ねることは、証巻を見る足場をより堅固なものにする。したがって、本章では、親鸞が「必至滅度之願」という第十一願の願名と「難思議往生」という真実の往生の名称を標拳に掲げたことの意味を問い尋ねることで証巻全体を見渡す足場を築き「顕浄土真実証文類四」の意義を確かめる。

第一節 「浄土真宗」と〈速やかさ〉

第一項 浄土宗の根本課題——「速やかに」生死を離れる——

本項では、法然（一一三三—一二二二）の『選択集』において立教開宗された浄土宗の根本課題に立ち返るところで、親鸞が「浄土真宗」と名付けた仏道の課題を明確にする。なぜなら、『教行信証』を構成する各巻には独自の主題があるものの、それらは全て、阿弥陀如来の本願に基づきながら法然が開いた「浄土（真）宗³⁰」を体系的に明らかにするための記述に他ならないからである。

「浄土真宗」という仏道の課題を『選択集』に求めることは、親鸞の『選択集』に対する認識からも妥当なものであると言える。親鸞は『教行信証』の「後序」と呼ばれる一段において、「真宗興隆の大祖源空法師³¹」に関する事柄をいくつか言及している。その中には「元久乙の丑の歳恩恕を蒙り選択を書しき³²」や「此の見写を獲るの徒、甚だ以て難し。爾るに既に製作を書写し、真影を凶画せり³³」などと『選択集』を見てそれを書写したことが親鸞自身の確実なる出来事として述べられている。ここに『選択集』に対する親鸞の認識も記されている。

選択本願念仏集は禅定博陸 月輪殿兼実\法名円照の教命に依(り)て選集せし〔む〕る所なり。真宗の簡要・念仏の奥義、斯(れ)に撰在せり。見(る)者論り易し。誠に是れ希有最勝の華文・無上甚深の宝典なり。

（『翻刻篇』六六九—六七〇頁）

『選択集』は当時の関白であった九条兼実（一一四九—一二〇七）の要請によって撰述されたものであり、親鸞は『選択集』に「真宗の簡要」「念仏の奥義」が「撰在」していると述べている。この親鸞の認識からも「浄土真宗」という仏道の課題を『選択集』を通して確認することは重要であると言える。

『選択集』は本書の終わりに「今、なまじ懋あまつせに念仏の要文を集め、あまつせ剩へ念仏の要義を述べ³⁴」と記されているように、法然が念仏の要文を集めることで念仏の要義を述べる著作である。『選択集』全体の構成は、「選択本願念仏集」の題号と「源空集」という撰号と「南無阿弥陀仏 往生之業\念仏為本」の標宗の文が置かれた後に、全十

六の「標章」と、各章の標章の一文の元となつてゐる經典や釈文の言葉が置かれ、それを法然が解釈する「私釈」によつて構成されている。また、『選択集』の趣旨は、題号と標宗の文が示すように、浄土往生の業が「選択本願」に基づく念仏一行であることを闡明にすることであり、それによつて、寓宗的な位置付けがなされてき浄土教を脱却し「浄土宗」を立教開宗するのである。これが『選択集』の歴史的意義である。

では、なぜ浄土宗が立教開宗される必要があつたのであろうか。これを必然させた法然の根本関心事が『選択集』の第一章である「二門章^{3,5}」に表れている。二門章は「道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて而も聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文^{3,6}」という標章のもと『安樂集』の引文から始まつてゐる。

『安樂集』の上に云（わ）く。「問（う）て曰（わ）く。一切衆生に皆仏性有り。遠劫より以来（このかた）
応に多仏に値うべし。何に因（り）てか今に至るまで、仍、自（みずか）ら生死に輪廻して火宅を出でざる
や。答（え）て曰（わ）く。大乘の聖教に依るに、良に二種の勝法を得て以て生死を排わざるに由（り）て
なり。是を以て火宅を出でず。何者をか二とする。一（つ）には謂（わ）く聖道、二（つ）には謂（わ）く
往生浄土なり。其の聖道の一種は今の時証し難し。一（つ）には大聖を去ること遙遠なるに由る。二（つ）に
は理深く解微なるに由る。是の故に大集月蔵經に云（わ）く。我が末法の時の中に億億の衆生、行を起（こ）
し道を修せんに、未だ一人も得る者有らず。当今は末法にしてに現に是（れ）五濁悪世なり、唯浄土の一門
有りて通入すべき路なり。」

（傍線筆者）（『真聖全・一』九二九頁）

傍線部は『選択集』の最初の問いであり、道綽が『涅槃經』の「一切衆生皆有仏性」という教説に基づき、火宅と譬喩される生死・流転の迷いの世界を抜け出せない理由を問うている。これは道綽とは生きる場所や時代は異なるが、「出離生死」を志した求道者法然と共鳴した仏道に関する問いである。

この問いに対して、火宅を出ないのは「聖道」と「往生浄土」の「二種の勝法」によって生死を排除しないからであると応答される。そして、「聖道門」が「大聖を去ること遙遠なるに由る」ことと、「理深く解微なるに由る」という二つの理由によって、「聖道門」として立てられた「行を起こし道を修する」ことで生死を出離する教えは「今の時証し難し」と確かめられている。この「聖道門」に対して「唯浄土の一門有りて通入すべき路なり」と示されているのが「往生浄土門」である。法然は「往生浄土門」の中にも「正しく往生浄土を明かす教（正明往生浄土之教³⁷）」と「傍らに往生浄土を明かす教（傍明往生浄土之教³⁸）」とを区別し、「正明往生浄土之教」を『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』と天親の『往生論』（「三経一論³⁹」）であると決定する。法然はこの「三経一論」に依って「浄土宗」を独立させるのである。このことは「三経一論」の教えによって生死を離れ得る仏道が「浄土宗」であることを意味しており、『選択集』は「三経一論」の教説に依りながら、二門章以降で浄土門に帰すべき理由が「選択本願念仏」という教学的基礎付けのもと展開されていくのである。

そして、「結勸」において全十六章の内容を結ぶ「総結三選の文」と呼ばれる有名な一段が示される。

計んみるに、夫れ速（やか）に生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に、且（ら）く聖道門を闔きて、選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲はば、正・雑二行の中に、且（ら）く諸の雑行を抛ちて、選びて正行に帰すべし。正行を修せんと欲はば、正・助二業の中に、猶、助業を傍（ら）にして、選びて正定を専（ら）にすべし。正定の業とは、即ち是（れ）仏の名を称するなり。称名は必ず生を得、仏の本願に依るが故に。

（『真聖全・一』九九〇頁）

ここに至るまでは、「平等の慈悲」に催され一切衆生を往生させようとする「選択本願」に基づいた称名念仏の一行こそが往生の業であることが詳説されている。そして、この一段に至って衆生の「閣」「抛」「傍」の三重の「選択」が示される。これは『大無量寿経』に説かれる法蔵比丘の「選択本願念仏」という超歴史的営みが、「三選」という求道者の実践として歴史的事実となることを意味している⁴⁰。また、「仏の本願に依るが故に」とある

ように、「浄土宗」は「仏の本願に依る」ことを根拠（「故」）とする仏道であることが明示されている。

その衆生の三重の「選択」は、「速やかに生死を離れんと欲はば」とあるように「出離生死」の課題の中で果たされる。「出離生死」は上述した法然の根本関心事であるが、ここに「速やかに」とあるように生死を離れることに関する〈速やかさ〉が示されている。法然がここで「速やかに」と言うのは、他の教義と比較して生死を離れる〈速やかさ〉を競い合うものではない。教義の中でどれほど〈速やかさ〉を強調しても、それが身の上に実現しなければ机上の空論（教義内の議論）に留まり、「一切衆生皆有仏性」という教説があるにも拘らず火宅を出ないのは何故か、という問いとなって求道者を悩ませるだろう。また、各人の出身や能力によって「出離生死」の実現の可否が求められるのであれば、それを為し得る特別な存在だけの教義となり、一切衆生に訴えかける力を持たず、大乘の精神は見失われてしまう。

そのため、「速やかに生死を離れんと欲はば」から始まり「仏の本願に依るが故に」と終わる「総結三選の文」は、「仏の本願」に基づく「称名」の一行をもって、あらゆる存在の「身において⁴¹」実現する〈速やかさ〉として「生死を離れる」ことを勧めるものであり、この仏道こそが「浄土宗」であることを意味しているのである。したがって、『選択集』には「選択本願念仏」という教学的基礎付けのもと、「当今はこれ末法にして現に是れ五濁悪世なり」と確認される世界において「速やかに」生死を離れうる仏道が闡明にされているのであり、「速やかに」生死を離れることを根本課題とする仏道が「浄土宗」なのである。

第二項 〈速やかさ〉の継承——「速やかに」寂靜無為の樂に入る——

本項では、「速やかに」生死を離れうる「浄土宗」の課題を、親鸞が明確に継承している事を確認する。そのことによって、親鸞が「浄土真宗」と名付けた仏道は「本願他力」に基づく「速」なる仏道であることを明らかにする。

法然は『選択集』にて「選択本願念仏」という教学的基礎付けのもと「速やかに生死を離れ」うる「浄土宗」を立教開宗する。このことは、幼いころから「出離生死」を求めていた求道者法然に、「火宅」と譬喩される「生死・流転」に自らが止められている原因が明らかとなったことをも意味していた。

次に深心とは謂（わ）く深信の心なり。当に知るべし。生死の家には疑を以て所止とし、涅槃の城には信を以て能入とす。故に今二種の信心を建立して九品の往生を決定するものなり。

（『真聖全・一』九六七頁）

これは『選択集』「三心章」にある「深心」に対する法然の私積である。法然が『選択集』の中で「生死の家」に止められている原因は「疑」であり、「涅槃の城」には「信」によって入ることが出来ると明記していることは、「浄土宗」において決定的な事柄は「信・疑」にあることを表している。すなわち、「浄土宗」という仏道は、様々な修行を実践することによって生死の原因である無明煩惱を断じることによって涅槃の証得を目指す仏道とは異なり、本願に対する「信」「疑」が涅槃に入り、生死に止められる原因であることが明確となった仏道なのである⁴²。したがって、「浄土宗」という仏道は、「仏の本願」を「故」とする法然の一貫した態度が表しているように、「称名念仏」という行為ではなく、本願に対する「信」を本質としているのである。

親鸞は、このような法然の仏道理解を「速やかに」生死を離れるという課題の中で確かめている。親鸞は、『尊号真像銘文（広本）』において『選択集本願念仏集』に云わく」と述べて『選択集』から三文引用している。それは、「南無阿弥陀仏 往生之業、念仏為本」の「標宗の文」と、前節に引用した「総結三選の文」と、法然の「深心」に対する私積の「当知生死之家以疑為所止涅槃之城以信為能入」の文である。この三文のうち「総結三選の文」の「夫速欲離生死」に対する親鸞の解釈は有名である。

またいわく、「夫速欲離生死」というのは、それすみやかにとく生死をはなれんとおもえとなり。

（『定親全・三・和文篇』一〇七頁）

『選択集』では「夫れ速やかに生死を離れんと欲はば」という条件で読まれるべき文言を、親鸞は「生死をはなれんとおもえ」という命令として受け止めている。また、「速」を「すみやかに」「とく」と解釈し「出離生死」に対する〈速やかさ〉が強調されているように、親鸞は「夫速欲離生死」の文言に、「よきひと」法然からの「すみやかにとく」という〈速やかさ〉において「生死をはなれんとおもえ」という命令を聞いているのである。そして、この文脈において「当知生死之家」から始まる法然の「深心」に対する文言が、親鸞によって詳細に解説される。

またいわく、「当知生死之家」というのは、当知はまさにしるべしとなり。生死之家は生死のいえというなり。「以疑為所止」というのは、大願業力の不思議をうたがうところをも「ち」て、六道・四生・二十五有・十二類生にとどまるとなり⁴³。いまにひさしく世にまようとするべしとなり。「涅槃之城」ともうすは、安養淨刹をいうなり。これを涅槃のみやことはもうすなり。「以信為能入」というのは、眞実信心をえたる人の、如来の本願の実報土によくいるとするべしとのたまえるみことなり。信心は菩提のたねなり、無上涅槃をさとするたねなりとするべしとなり。

（『定親全・三・和文篇』一〇九頁）

読み方を指示しているだけかもしれないが、「当知」を「まさにしるべしとなり」とわざわざ解説している箇所からは、「夫速欲離生死」という命令と合わせて法然によって「当に知るべし」と教示された内容を、襟を正して確かめる親鸞が想起される。また、この文面を見る人に対して親鸞が本當に知ってほしい内容が示されているとも考えられる。法然が「疑」と述べているのは、「大願業力の不思議を疑う心」であり、それによって「六道・四生・二十五有・十二類生」と示される「生死の家」にとどまっているという。すなわち、われわれが、生死に輪転し火宅を出ることがないのは、「大願業力の不思議」を「疑う心」が原因であることが確かめられている。そして、「信」と述べているのは、「眞実信心をえたる人の如来の本願の実報土によくいるとするべしとのたまえるみ

ことなり」と解釈しているように、「如来の本願の実報土」に「信心」によって入ることが出来ると仰っているものと受け止め、信心が無上涅槃をさとするたねであることを法然からの「当知」の内容として解説している。

このように「それ、すみやかにとく生死をはなれんとおもえ」という法然の命令とともに、法然からの「当に知るべし」と教示される内容を確かめている『尊号真像銘文』の記述を手がかりにすると、「速やかに」生死を離れるうる仏道が「信」の仏道として確実に継承されていることが確認できる。このことは「正信念仏偈」にも顕著である。

還来生死輪転家 決以疑情為所止

(生死輪転の家に還来(かえる)ことは 決するに疑情を以て所止とす。)

速入寂靜無為樂 必以信心為能入

(速やかに寂靜無為の樂(みやこ)に入ることとは 必ず信心を以て能入とすといえり。)

(『翻刻篇』一四四頁)

これが先の「当知」の内容に基づいていることは明らかである。「涅槃の城」にあたる部分は涅槃の特質が強調される「寂靜無為の樂(みやこ)」という表現となり、そこに「信心」によって入ることが出来ると記されている。そして、注目すべきは「能入(入ることが出来る)」の「入」について、親鸞が「速入」と表現していることである。親鸞は「速」の字を置くことで「信心」によって「寂靜無為の樂」に「速やかに入る」ことが出来ると強調するのである。親鸞が「速」の字を加えて「信心」によって「速やかに寂靜無為の樂に入る」ことができる、「いえり」と確かめていることは、「速やかに生死を離れ」うる「浄土宗」の根本課題と響き合い、「夫速欲離生死」を命令として受け止めた親鸞ならではの讚嘆内容であると言える。

以上の確認を通すと、「速」の一字は「浄土宗」という仏道の重要な課題を言い当てていると言える。ここで改めて「速」の字を問う。法然や親鸞は「速」の字に何を思っていたであろうか。一つは、「速」の字を置きたくな

るような歴史的現実であろう。大飢饉や疫病などによって多くの人々が道端に斃れ死ぬ状況に生きる当時の人々や、人を殺さなければ生き延びることが出来ない武士として生きる人々などが抱く「一刻も早く生死から解放されたい」という人間の感情に則した表現である。この感情が「速」という一字を要求するのである。

あるいは、また、「速」の一字には如來の本願力が念頭に置かれていたとも考えられる。なぜなら、「夫速欲離生死」が「仏の本願に依るが故に」と確かめられていることから窺い知れるのであるが、「速」の字が採用されている理由に「三経一論」の「一論」が関係していると考えられるからである。「浄土の三部経⁴⁴」と共に「天親の『往生論』是れなり」と押さえる「一論」の中には、「仏の本願力」に関連して「速」の一字が記述されている。

観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海

（仏の本願力を観ずるに遇いて空（し）く過（ぐ）る者無し。能く速（や・か）に功德の大宝海を満足せしむ。）

（傍点筆者）（『真聖全・一』二七〇頁）

法然は「天親の『往生論』」の偈文にある「仏本願力」に関連する「速」の字を通して、本願を根拠とした「速やかに生死を離れ」うる仏道を立教開宗したと考えられる。また、親鸞は『尊号真像銘文』にて「能令速満足」の「速」を「すみやかに」とし⁴⁵と解釈している⁴⁶。この言い回しを「それ、すみやかにとく生死を離れんとおもえ」という命令の内容に用いている事を踏まえると、法然自身が「天親の『往生論』」の「速」の一字をどれだけ意識していたかは判断のしようが無いが、少なくとも親鸞にとっては、法然の「速」と天親の「速」の字が関係しあう形で本願力に基づく〈速やかさ〉が確かめられていると考えられる。

そして、また、「天親の『往生論』」には「速」の字がもう一箇所出てくる。

菩薩は是の如く五門の行を修して自利利他して速（や・か）に阿耨多羅三藐三菩提を成就したまえることを得たまえるが故に。

（傍点筆者）（『真聖全・一』二七七頁）

「天親の『往生論』」を註釈した曇鸞『浄土論註』では、ここの「速」の字に「阿弥陀如来の本願力」を見出し、それを「他力」という言葉で確かめている。『論註』下巻のいわゆる「三願的証」と呼ばれている箇所である。「三願的証」は、衆生の上に「速やかなること」が実現する根拠を第十八願・第十一願・第二十二願の三願（如来の本願力）によって証明する一段であるため、〈速やかさ〉と「仏の本願力」とが直接結びつけられている一段と言える。したがって、法然・親鸞が大切にする〈速やかさ〉は、『無量寿経』の伝統に立つ天親・曇鸞によってすでに「阿弥陀如来の本願力」によって実現するものとして確かめられているのである。ここに〈本願他力〉という仏道の視座が与えられるのである。

では、親鸞が名付けた「浄土真宗」という仏道の眼目は何処にあるか。法然は「浄土宗」を「三経一論」に依って確立させたが、親鸞は「三経」の中に「真実」と「方便」との課題を見出し、『教行信証』において「浄土真実（浄土門の真実の側面）」と「浄土方便（浄土門の方便の側面）」との文脈へと位置付けていく⁴⁷。そのため、『選択集』において「速やかに生死を離れ」うる「浄土宗」が立教開宗され、その仏道に「浄土真実」と「浄土方便」との課題を峻別したところに親鸞の『教行信証』の大きな仕事があると言える。その中において〈速やかさ〉を実現させる三願（第十八・十一・二十二願）は、「浄土真実」の文脈にある信巻と証巻とに位置付けられている。したがって、「浄土真実」（選択本願）に立脚するとき、あらゆる衆生のうえに「速やかに生死を離れ」ること、或いは、「速やかに寂靜無為の樂に入る」ことが実現する「信」の仏道が「浄土真宗」と名付けられているのである⁴⁸。

ただ、〈速やかさ〉という課題に着目するとき、〈速やかさ〉が「いつ・どこで」実現するのか、という議論にも発展するだろう。そのため、次節では「速やかなること」を証明する「三願的証」が引用されている『教行信証』行巻の「他力釈」へと目を移し、親鸞において〈速やかさ〉が、いつ・どこにおいて捉えられているのかを確認する。

第二節 〈速やかさ〉と「如来の本願力」

第一項 行巻の他力積

親鸞は「速」を証明する「三願的証」を行巻のいわゆる「他力積」に引用しているため、まずは行巻における他力積の位置付けを確認する⁴⁹。

他力積は、改行の後に、

他力と言うは如来の本願力なり。

(『翻刻篇』一一二頁)

と、親鸞が「他力」を定義する一文から展開する。そのため、他力積に至るまでの「他力」の語を承けて、その内容を確かめていく一段であると言える。行巻の中で「他力」の語が初出するのは曇鸞『浄土論註』の「二道積」の引文であるが⁵⁰、その後、親鸞はある「はたらき」を「他力」と定義している自積がある。

爾〔れ〕ば真実の行信を獲れば心に歓喜多きが故に是〔れ〕を歓喜地と名〔づ〕く。是〔れ〕を初果に喩〔う〕ることは初果の聖者尚睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。何に況んや十方群生海斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず。故に阿弥陀仏と名〔づ〕けたてまつると。是〔れ〕を他力と曰う。是〔を〕以て龍樹大士は即時入必定と曰えり。曇鸞大師は入正定聚之数と云えり。仰いで斯れを憑むべし。専ら斯れを行すべきなり。

(傍線筆者)(『翻刻篇』一〇六一—一〇七頁)

この自積は、行巻冒頭からの經典や論釈などの諸引文を承けて、それを結ぶ役割(とくに大行が実現させる利益を表わす役割)があり、親鸞が「是れを他力と曰う」と述べているように、親鸞が「是」で指示するものが「他力」と定義されている。そのため、他力積はこの「他力」の語を承けていると考えられる⁵¹。

では、「是」が指示するものは何か。それは、端的に言えば直前の「故に阿弥陀仏と名づけたてまつる」を指示していると考えられるが、「阿弥陀仏」と名付けられている事柄は「十方群生海、斯の行信に歸命すれば攝取して捨てたまわざる」ということである。したがって、親鸞が言う「他力」は、「阿弥陀仏」と名付けられる「攝取して捨てたまわざる」（以下「攝取不捨」）ということ「はたらき」であることが確認できる。

この「攝取不捨」の語は『観経』第九真身觀に説かれる「念仏衆生攝取不捨^{5,2}」に基づくものであるが、「攝取不捨」を「阿弥陀」の名義として確かめたのは善導である。『往生礼讚』には次のような問答がある。

問〔う〕て曰〔わ〕く。何が故ぞ阿弥陀と号する。答〔え〕て曰〔わ〕く。『弥陀経』及び『観経』に云〔わ〕く。彼の仏の光明は無量にして十方国を照らすに障碍する所無し。唯念仏の衆生を觀〔そな〕わして攝取して捨てざるが故に阿弥陀と名〔づ〕く。彼の仏の寿命、及び其の人民も無量無辺阿僧祇劫なり。故に阿弥陀と名〔づ〕く。

（傍線筆者）（『真聖全・一』六五三頁）

親鸞は傍線部だけを行巻に引用しており、「是れを他力と曰う」という自釈にも影響があると考えられる。また、この問答は『阿弥陀経』の次の教説に基づいている。

舍利弗、汝が意に於〔い〕て云何。彼の仏を何が故ぞ阿弥陀と号するや。舍利弗、彼の仏の光明は無量にして、十方の国を照らすに、障碍する所無し。是の故に号して阿弥陀とす。又舍利弗、彼の仏の寿命及び其の人民も無量無辺阿僧祇劫なり。故に阿弥陀と名〔づ〕く。

（『真聖全・一』六九頁）

『阿弥陀経』の教説では「彼の仏の光明」と「彼の仏の寿命」とが「無量」であることにおいて「阿弥陀」の名義が確かめられている。善導はこの教説を承けつつ「及び『観経』に云わく」と述べて、『観経』の「念仏衆生攝取不捨」の教説を通して「阿弥陀」の名義を確認するのである。

以上が「撰取不捨」を「阿弥陀」の名義とする背景であるが、それによって気づかされることは、「故に阿弥陀と名づく」或いは「故に号して阿弥陀とす」と「名づく」「号する」という表現において「阿弥陀」が確かめられていることである。これは「阿弥陀」という仏が実体的に何処かに存在し、その阿弥陀という仏が「撰取不捨」しているという思考を破り、「撰取して捨てたまわず」という「はたらき」の他に「阿弥陀」が想定されていないことを表している。

さらに、親鸞の「故に阿弥陀仏と名づけたてまつる」という記述で注目すべきは、「仏」という一字が置かれていることである。善導の『往生礼讃』では「阿弥陀」の三字であったが、ここでは「阿弥陀仏」の四字で「撰取不捨」が確かめられている。これは何気ないことかもしれないが、この自釈に至るまでの引文において、「万徳総て四字に彰る⁵³」や「その万徳を攬る。総て四字に彰る。是の故に之を称するに益を獲ること浅きに非ず⁵⁴」と確かめられていることを踏まえると「四字」で記されていることが注目される。そして、また、「阿弥陀仏」が「他力」であることを承けて展開する「他力釈」には、「仏所得の法」である「阿耨多羅三藐三菩提」を得ることが「仏」と名付ける理由であると記されている。そのため、「仏」という一字を置いていることは極めて重要な意味を持っているのである。

第二項 「阿弥陀仏」と「得早作仏」

以上が「他力釈」が承けている「他力」の語の内容である。これが行巻の中にあるのは、「十方群生海」に「斯の行信に帰命」することを実現させる力用が「諸仏称名の願」を原理とする「無碍光如来の名を称する」という「大行」だからである。視点を変えようと、「大行」（と「大信」）は「斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず」という利益（「撰取不捨の利益」）を与えるものであると言える。その利益については第二章にて考察していく。本項は「他力釈」の内容に入っていく。

他力と言うは如来の本願力なり。

（『翻刻篇』一一二頁）

親鸞は「他力（阿弥陀仏）」と言うのは如来の本願力である」と定義し、曇鸞の『浄土論註』と元照律師の『観経義疏』とを証文としながら確認していく。とくに『論註』からは下巻の第十「利行満足」章における出第五門の「本願力」に対する註釈から「他力の相」を示す「劣夫跨驢の例え」までの長文を引用しており、「如来の本願力」の内実が明らかにされている。

論に曰く。本願力と言（う）は大菩薩法身の中にして常に三昧に在（まし）て種種の身種種の神通種種の説法を現じたまうことを示す。皆本願力より起（こる）を以てなり。譬（え）ば阿修羅の琴の鼓する者無（し）と雖も音曲自然なるが如し。是（れ）を教化地の第五の功德相と名（づ）く。乃至

（『翻刻篇』一一二頁）

「本願力」は「大菩薩」が「種種の身・種種の神通・種種の説法を現じたまうことを示す」ことであり、これら全てが本願力から生起していると註釈されている。また、それを「阿修羅の琴」に例えることで、鼓く者が存在しなくても人の意に随って琴から音曲（種々の身・神通・説法）が自然に流れる（現じたまうことを示す）イメージが共有され、その様相が「教化地の第五の功德相」と名付けられている。「教化地の第五の功德相」と名付けられる「大菩薩」の内容が示されていることは、「阿弥陀仏」（摂取不捨）の具体相を「本願力」によって生じる「教化地の第五の功德相」として示す意図があると考えられる。すなわち、「摂取不捨」とは本願力によって生起する「大菩薩」の「種種の身・種種の神通・種種の説法」が具体相であるということであり、「摂取不捨」を利益として受け止める衆生側から言えば、「大菩薩」の「種種の身・種種の神通・種種の説法」（教化地の第五の功德相）の中に自己を見出したという事である。つまり、「教化地の第五の功德相」という言葉があることによって、如来の本願力に基づく教化を蒙ったという事実（「摂取不捨」という利益）を「他力」として押さえる意図がある

のである。

ただ、ここで議論となるのは「大菩薩」についてである。多くの先学は「法蔵菩薩」と捉えているが⁵⁵、「大菩薩」の内容が「皆・本願力より起こるを以てなり」と確かめられていることを踏まえると、「大菩薩」を直ちに「法蔵菩薩」と解釈するよりも、法蔵菩薩の出第五門の行の成就である「教化地の第五の功德相」を表わす人格的表現が「大菩薩」であると考えられる。これについては「大菩薩」の内容を詳説する第四章で考察を加えるが、ひとまず、「大菩薩」と次に示される五門の行を修める「菩薩」とを区別して理解しておきたい。これは『論註』本文を省略していないのにも関わらず、区切りを示すような「乃至」の語が置かれていることもその証左となるであらう。

この「乃至」の直後に「菩薩」の自利利他の行の成就が示されていく。

《菩薩は四種の門に入〔り〕て自利の行成就したまえりと知るべし。》成就は謂〔わ〕く、自利満足せるなり。応知というは謂〔わ〕く、自利に由〔る〕が故に則〔ち〕能〔く〕利他す。是れ自利に能〔わ〕ずして能く利他するには非〔ぎ〕るなりと知るべし。《菩薩は第五門に出〔で〕て回向利益他の行成就したまえりと知るべし。》成就は謂〔わ〕く、回向の因を以て教化地の果を証す。若〔し〕は因若〔し〕は果一事として利他に能〔わ〕ざること有〔る〕こと無きなり。応知は謂〔わ〕く利他〔に〕由〔る〕が故に則〔ち〕能く自利す。是〔れ〕利他に能〔わ〕ずして能く自利するには非〔ぎ〕るなりと知るべし。

（以下、引文中の《》は『浄土論』の文章）（『翻刻篇』一一二—一一三頁）

曇鸞は『浄土論』の文章（以下『論』文）にある「成就」と「応知」とを註釈している。「応知」は自利と利他の相互関係を確かめるものである。すなわち、自利に由るから利他することができ、利他に由るから自利することが出来るという、お互いに実現し合う関係を確かめている。その「自利」と「利他」の「成就」の内容も註釈されている。

自利の行成就……「成就」は謂わく自利満足せるなり。

回向利益他の行成就……「成就」は謂わく回向の因を以て教化地の果を証す。

「成就」の内容を、自利利他の関係を踏まえ、先述した「教化地の第五の功德相」と合わせて考えると、「菩薩」が第五門（回向門）に出て「回向利益他の行」を「成就なされる」ことにおいて、「大菩薩」の「種種の身・種種の神通・種種の説法」なる「教化地の第五の功德相」が実現しており、それは「自利満足せる」の具体的な内容でもあるのである。親鸞は「自利の行」と「回向利益他の行」に関する二つの「成就」に「したまえり」という敬語表現を施しており、『入出二門偈頌文』から見受けられる親鸞思想を踏まえると、ここの「菩薩」は「法蔵菩薩」として確かめることが出来ると考えられる⁵⁶。

これに続いて次の『論』文と註釈が展開する。

《菩薩は是の如き五門の行を修して自利利他して速（やか）に阿耨多羅三藐三菩提を成就（する）ことを得たまえるが故に》。仏所得（の）法を名（づけ）て阿耨多羅三藐三菩提とす。此の菩提（を）得（るを）以（て）の）故に名（づけ）て仏とす。今、速得阿耨多羅三藐三菩提と言えるは、是（れ）早く仏に作（る）ことを得たまえるなり。

（傍線筆者）（『翻刻篇』一一三—一一四頁）

この『論』文では「菩薩」が「速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得たまえる」と述べられており、曇鸞は「阿耨多羅三藐三菩提」を仏が得られる「法」であると述べ、この法を得るから「仏」と名付けることが出来ると註釈している。「阿耨多羅三藐三菩提」は直後に「無上正徧道⁵⁷」であると確かめられ、親鸞はこの「阿耨多羅三藐三菩提」を承けて、のちの「一乗海釈」にて「阿耨菩提は即ち是れ涅槃界なり⁵⁸。」と押さえている。これを念頭におくと、親鸞思想における「仏所得の法」である「阿耨多羅三藐三菩提」とは「涅槃界」を意味しており、それは真仏土巻で顕される「光明無量の願」「寿命無量の願」に酬報した「眞実報土」である。その

ため、この菩提を得ることで名付けられる「仏」は「真仏」の「不可思議光如来⁵⁹」がまずは想定される。

また、曇鸞は、

今、速得阿耨多羅三藐三菩提と言えるは是（れ）早く仏に作（る）ことを得たまえるなり。

（傍点筆者）（『翻刻篇』一一三—一一四頁）

と、『論』文にある「成就」の言葉を省きながら「速得阿耨多羅三藐三菩提」を「得早作仏」であると註釈している。親鸞はこれを「早く仏に作ることを得たまえる」と読み⁶⁰、五門の行を修める「法蔵菩薩」の事柄として捉えている。つまり、「速得阿耨多羅三藐三菩提」とは法蔵菩薩が早く仏になることを得ていることを表すものであると言える。

この「法蔵菩薩」に関する「得早作仏」に関して、先学には『浄土論註』下巻第六「善巧摂化」章にある「火燵の譬え⁶¹」を参考にしながら次のように解釈するものがある。

今上に「速得阿耨多羅三藐三菩提」というたのは、恰も火を燃すために木の火箸を須いると、薪よりも先にその火箸が燃えるように、法蔵菩薩も、衆生のために修められた自利他の行によりて、却って衆生よりも早く仏になり給うたことをいうのである。

（『山赤講義（教行の巻）』四〇八頁）

これは、法蔵菩薩は自利他の行を成就することによって衆生よりも早く仏になったことを意味するものとして法蔵菩薩の「得早作仏」を解釈するものである。しかしながら、他力釈が、

十方群生海、斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず。故に阿弥陀仏と名（づけたてま）つると。是（れ）を他力と曰う。

（『翻刻篇』一〇六頁）

という確かめを承けていることを踏まえると、「法蔵菩薩」は衆生よりも早く仏になっていると捉えるだけでは

「撰取不捨」を「阿弥陀仏」と定義する親鸞の意図を言い当てているとは言い難い。なぜなら、先にも述べたが、「衆生よりも早く」仏になった「阿弥陀仏」が何処かに実体的に存在しているのではなく、「撰取して捨てたまわず」というはたらきそのものを「阿弥陀仏」と名付けているからである。ここに「仏」という一字の意味がある。つまり、衆生が「斯の行信に帰命」することにおいて五門の行を修める「菩薩」は、「撰取して捨てたまわず」というはたらきとして「阿弥陀仏」と名付けられる「仏」（真仏「不可思議光如来」）となるのである。

第三項 「自利他成就」と「速得成就」

これまで親鸞が「撰取不捨」を「阿弥陀仏」と定義していることを基盤としながら、他力積の「仏」に関する事柄を考察してきた。ここからは「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」に関する問答が起点となって「三願的証」へと続いていく。

問（うて）曰（わく）。何の因縁有（り）てか速得成就阿耨多羅三藐三菩提と言（たま）えるや。答（えて）曰（わく）。論に五門の行を修して以て自利他成就したまえるが故にと言（たま）えり。

（傍線筆者）（『翻刻篇』一一五頁）

「得早作仏」と押さえられていた「速得阿耨多羅三藐三菩提」には「成就」という言葉が無かったが、ここでは『論』文の文言通りに「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」を問うている。この問いの元の『論』文の「成就」には「コトヲ」という送り仮名があるだけで「法蔵菩薩」を想起させる敬語表現は施されていない。五門の行の自利他に関する「成就」には敬語表現を明記し、「速得成就」の「成就」の語に敬語表現が施されていない。そのため、他力積では「成就すること」を⁶²と読むことで親鸞が示そうとする内容を考える必要がある⁶³。この問いに対して「論に……言たまえり」と『浄土論』の文章を用いて答えているが、「五門の行を修して以て自利他成就したまえるが故に」という一文は『浄土論』にそのまま記されていない。この一文は、

菩薩は是の如き五門の行を修して自利利他して速（やか）に阿耨多羅三藐三菩提を成就（する）ことを得たまえるが故に。

（傍線筆者）（『翻刻篇』一一三頁）

という『論』文の傍線部に基づいている。これと見比べると先の答えの『論』文には「以」と「成就」という言葉が加えられていることが確認できる。そして、この「以」と「成就」には親鸞の訓点の工夫が見られる。親鸞が八十四歳の時に訓点を施した西本願寺蔵の『浄土論註』（以下『親鸞加点本』）では、

問〔うて〕曰〔わく〕。何の因縁有〔り〕てか速得成就阿耨多羅三藐三菩提と言たまうや。答〔えて〕曰〔わく〕。論に言〔たま〕わく。五門の行を修して自利利他成就するを以〔て〕の故なり。

（傍線筆者）（『定親全・八・加点篇（二）』一四九頁）

と、「以て」を「自利利他成就すること」に掛けて読むことによって、五門の行を修めて自利利他が成就することによるからであるという意味を表している。一方、他力釈では、

問〔うて〕曰〔わく〕。何の因縁有りてか速得成就阿耨多羅三藐三菩提と言〔たま〕えるや。答〔えて〕曰〔わく〕。論に五門の行を修して以て自利利他成就したまえるが故にと言〔たま〕えり。

（傍線筆者）（『翻刻篇』一一五頁）

と、「以て」を「五門の行を修する」ことに掛け、「成就」に敬語表現を用いることで「五門の行を修めること」によって自利利他成就なされるからである」と読んでいる。これまでの文脈で「自利の行」と「回向利益他の行」との「成就」に敬語表現が施されていたように、他力釈では「自利利他」に関する「成就」には一貫して敬語表現が施されている。親鸞はこのように読むことによって法蔵菩薩の「自利利他成就」によって「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」が実現することを明確に表すのである⁶⁴。

では、「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」はどこに成就するのか。それを考える契機となるのが「速得成就」の「成

「成就」に敬語表現が施されていないことである。これを考慮すると「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」は衆生の上に成就する内容として確かめようとする意図があると考えられる。すなわち、法蔵菩薩が五門の行を修めることによって自利利他を「成就」なされるからこそ、「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」が衆生に関することとして「成就」するのである。したがって、この文脈においては敬語表現が用いられている「自利利他成就」の「成就」と敬語表現が用いられていない「速得成就」の「成就」は、法蔵菩薩に関する成就と衆生に関する成就として峻別されるべきなのである。

ただし、峻別されるべきではあるが両者が別々の場所で「成就」するのではない。法蔵菩薩の自利利他の成就は「斯の行信に帰命」する衆生の上に成就する。これは信巻において、

爾（れ）ば若（し）は行、若（し）は信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまう所に非ざる
こと有（る）こと無し。因無くして他の因の有（る）には非ざるなりと。知るべし。

（『翻刻篇』一八五頁）

とあるように、衆生において獲得される「眞実の行信」は「阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまえる」という事実を離れて考えられないと確かめる親鸞の思索からも確認できる。まさに「回向利益他の行⁶⁵」の「成就」こそ「自利満足せる」如来の自利の行の「成就」であり、それは衆生の上に「眞実の行信」として獲得される「回向成就」の事実である。したがって、「他力」と定義され「阿弥陀仏」と名付けられる「十方群生海、斯の行信に帰命すれば摂取して捨てたまわず」という事柄には、衆生に「成就」する側面と菩薩の行を行じる如来に関する「成就」との両面が不離な事柄として「成就」しているのである。

他力釈ではこの後に親鸞が「他利利他の深義⁶⁶。」と受け止めた一段が展開する。それは天親が「自利他利」ではなく「自利利他」と述べていることに曇鸞が注目し、「他利」ではなく「利他」と記されていることは「仏力を談」じるためであると受け止めるものである。親鸞は、この曇鸞の確かめが有るからこそ「自利利他」に関する

「成就」に一貫して敬語表現を施し、衆生の上に実現する「速得成就」の因縁が、ひとえに「如来の本願力（自利利他成就）」であることを決定したのである。

第三節 〈速やかさ〉と「二つの『必至』の誓願」

第一項 「三願的証」——「速」の根拠と「速」の内容——

これまでの考察によって「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」は「仏力（如来の本願力）」に縁って実現される内容であることが明らかとなった。すなわち、法蔵菩薩の自利利他成就（如来の本願力）によって、衆生のうえに「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」が実現することが押さえられていた。本項では、衆生のうえに〈速やかさ〉が実現する根拠と内容が示される「三願的証」と呼ばれる一段を概観する。それによって、親鸞が証巻に位置付ける第十一願と第二十二願とが、〈速やかさ〉を実現させる本願力の証明として見出されていることの意味を確認する。

「三願的証」は「自利利他」が「仏力を談」じていることを確かめた直後に展開している一段である。

凡そ是れ彼の浄土に生（まれ）ると及（び）彼の菩薩人天の所起の諸行は皆、阿弥陀如来の本願力に縁るが故に。何を以て之を言はば、若（し）仏力に非ずは四十八願便ち是（れ）徒に設けたまえらん。今的しく三願を取（り）て用て義の意を証せん。

（『翻刻篇』一一五—一一六頁）

「今的しく三願を取りて用て義の意を証せん」の語に基づいて「三願的証」と呼ばれている。「三願」とは第十八・十一・二十二願であり、何れも衆生の上に「速」を実現させることを証明するために取り上げられる「阿弥陀如来の本願力」である。そのため、「三願」は「速」の根拠であると言える。また、「速」を証明する内容が「彼の浄土に生まれる」とことと「彼の菩薩人天の所起の諸行」であり、これらが「皆阿弥陀如来の本願力」に縁るこ

とを明らかにすることで「速」が証明されていく。この「速」の内容と「速」の根拠である三願の関係については、三願の願文に説かれている内容を踏まえると、第十八願が「彼の浄土に生まれる」ことであり、第十一願が「彼の人天」に関する事柄（所起の諸行）であり、第二十二願が「彼の菩薩」に関する事柄（所起の諸行）であると考えられる⁶⁷。

・第十八願——「彼の浄土に生まれる」

仏願力に縁〔る〕が故に十念念仏して便〔ち〕往生を得。往生を得〔る〕が故に即〔ち〕三界輪転の事を勉がる。輪転無〔きが〕故に所以〔このゆえに〕速〔やかなる〕ことを得る一の証なり。

（傍線筆者）（『翻刻篇』一一六頁）

・第十一願——「彼の人天の所起の諸行」

仏願力に縁〔る〕が故に正定聚に住せん。正定聚に住せるが故に必〔ず〕滅度に至らん。諸の回伏の難無し。所以〔このゆえに〕速〔やかなる〕ことを得る二の証なり。

（傍線筆者）（『翻刻篇』一一七頁）

・第二十二願——「彼の菩薩の所起の諸行」

仏願力に縁〔る〕が故に常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。常倫に超出し諸地の行現前するを以〔て〕の故に、所以〔このゆえに〕速〔やかなること〕を得る三の証なり。

（傍線筆者）（『翻刻篇』一一八頁）

また、前に「三願的証」と呼ばれていると述べたが、「的」の字には親鸞によって特徴的な右訓が施されている。「的」は、一般的には「まさに」と読み「明らかに」「確かに」などの意味を表すが、親鸞は「ヒトシク」という右訓を施し「今的（ひと）しく三願を取りて」と読む。そのため、親鸞が「ひとしく」と読んでいる意図を汲み取る必要があるが、香月院深励（一七四九—一八一七）が「的にヒトシクと云う訓あるは一寸知れぬ。更に考う

べし⁶⁸。」と述べているように、その意図を汲み取ることは難しい⁶⁹。そこで本論では、「速」の根拠として取り上げられる「三願」が、数字によって「一の証」「二の証」「三の証」という次第が示されていることに注意して、この「三願」が「一」「二」「三」という次第がありながらも、願成就においては段階的な次第ではなく、三願が同時に（ひとしく）成就する意味を表すために「ひとしく」と読んでいと捉えて論を進めていく⁷⁰。なぜなら、「劣夫跨驢の例え」を用いて示される「他力の相」には、

劣夫の驢に跨（り）て上らざれども、転輪王の行くに従えば便（ち）虚空に乗じて四天下に遊ぶに鄣礙する所無きが如し。是の如き等を名（づけ）て他力とす。

（『翻刻篇』一一八—一一九頁）

というように「転輪王の行くに従う」一点において「虚空に乗じて四天下に遊ぶ」ことが語られており、段階的な次第を表わす内容が示されていないからである。

さて、本論が「三願的証」の文脈を触れることの意味は、衆生の上に〈速やかさ〉が実現する根拠が「阿弥陀如来の本願力」であり、この中で証巻に位置付けられる第十一願と第二十二願が取り出されていることを確かめる点にある。そして、今、確認すべきは「三願」の次第の意味である。すなわち、『無量寿経』の四十八願で説かれているような十一・十八・二十二という次第ではなく、「彼の浄土に生まれる」ことに対応している第十八願を「一の証」として確かめ、その次に第十一・二十二願が「二の証」「三の証」として確かめられていることである。

結論から言えば、三願の次第は第十八願に基づく「即得往生（十念往生）」の内容を第十一願と第二十二願との二つの願によって確かめていると考えられる。それは「彼の浄土に生まれる」ことと合わせて「彼の菩薩人天の所起の諸行」を「速」を証明する内容に挙げ、その根拠として第十一願と第二十二願を取り上げているからである。

仏願力に縁（る）が故に正定聚に住せん。正定聚に住せるが故に必（ず）滅度に至らん。諸の回伏の難無し。

所以（このゆえに）速（やかなる）ことを得る二の証なり。

（『翻刻篇』一一七頁）

仏願力に縁（る）が故に常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。常倫に超出し諸地の行現前するを以（て）の故に、所以（このゆえに）速（やかなること）を得る三の証なり。

（『翻刻篇』一一八頁）

この二つの願によって実現する内容は証巻において詳説されていく内容である。そのため、証巻で第十一願（「必至滅度之願」）と共に「難思議往生」が標挙に掲げられ、その内容として第二十二願に基づく還相回向が開示していることを踏まえると、三願の次第は「彼の浄土に生まれる」こと（「速入寂靜無為樂」）の原理を示すために第十八願を「一の証」とし、その往生の内容を表わす「彼の菩薩人天の所起の諸行」に関する第十一願（往相の証果）を「二の証」、第二十二願（証果に具わる還相の側面）を「三の証」と確かめると言える。（「二」と「三」の次第は本論の展開の中で自然と押さえられていく。）

また、第十七願が取り上げられていない「三願的証」が行巻に引かれているのは、第十七願に基づく「大行」が「三願」の内容を実現させることを表すためであると考えられる。それは「一の証」である第十八願は、諸仏によって讃嘆される名号を聞くところに成就する内容であり、第十七願・第十八願に基づく「選択本願の行信」を因とする真実の証果の原理が第十一願と第二十二願であるからである。ここに「真実の証果」を彼方に仰ぎ見る理想の境地⁷¹として捉えることが出来ない理由がある。換言すれば、「速」の課題の中で取り上げられる第十一願と第二十二願とが証巻に位置付けられていることは、証巻の内容が「速」を証明する意味を持っているという意を意味しているのである。

第二項 二つの「必至」の誓願——「願名」という営みを通して——

親鸞は「速」の証明に取り出されている第十一願と第二十二願とを証巻に位置付けている。親鸞はこの二つの願をどのような願いとして受け止めていたのだろうか。本項ではこれを「願名」という営みを通して確認する。なぜなら、親鸞はこの二つの願名に示される「必至」という言葉に第十一願と第二十二願の願意を受け止めていると考えられるからである。

ここでいう「願名⁷²」とは、阿弥陀仏の四十八願の一々に名前を付ける営みを意味し、『教行信証』においても顕著に認められる。例えば、『教行信証』の中で初めて願名が明記される行巻冒頭では次のように記述されている。

然（る）に斯の行は大悲の願より出（で）たり。即（ち）是（れ）諸仏称揚の願と名（づ）け、復、諸仏称名の願と名（づ）く。復、諸仏咨嗟の願と名（づ）く。亦、往相回向の願と名（づ）くべし。亦、選択称名の願と名（づ）くべきなり。

（『翻刻篇』一七一―一八頁）

ここでは「斯の行（大行）」が「大悲の願」に基づいていると押さえた上で、その願の名称が五つ挙げられている⁷³。まずは「諸仏称揚の願」「諸仏称名の願」「諸仏咨嗟の願」という伝統的に呼ばれてきた願名が、次いで「往相回向の願と名づくべし」、「選択称名の願と名づくべきなり」という親鸞自身の受け止めに基づく願名が示されている。そのため「願名」は、その願いを受け止めた上で改めてその願いを名前として表現していく営みであると言える。そして、『教行信証』では教巻を除くすべての巻の標拳には願名が掲げられている⁷⁴。このような事実からも親鸞が「願名」という営みを重視していることは明白である。

では、第十八願と共に「速」の根拠として取り出された第十一願と第二十二願は、証巻ではどのような課題に位置付けられ、如何なる願名で確かめられているのであろうか⁷⁵。まず第十一願である。

謹（ん）で真実証を願さば則（ち）是（れ）利他円満の妙位・無上涅槃の極果なり。即（ち）是（れ）必至滅度の願より出（で）たり。亦、証大涅槃の願と名（づ）くるなり。

第十一願は「真実証」の根源の願に位置付けられ、「必至滅度の願より出でたり」と押さえられている。「必至滅度の願」という願名は証巻の標挙にも掲げられている願名であり、「難思議往生」と共に証巻全体を包括する課題を示している。また、「証大涅槃の願」は『如来会』の第十一願の因願文に基づいており、「必至滅度」の「滅度」が「大涅槃」であることを示している。この確かめは、いわゆる小乗仏教においても用いられている煩悩を滅尽した涅槃・滅度ではなく、「無住処涅槃」と言われるような、智慧によって生死に住まらず、慈悲によって涅槃に住まらない、大乘仏教における涅槃・滅度を証することを表すことに意義がある。

次に第二十二願である。

二〔つ〕に還相の回向と言うは則ち是れ利他教化地の益なり。則〔ち〕是〔れ〕必至補処の願より出〔で〕たり。亦、一生補処の願と名〔づ〕く。亦、還相回向の願と名〔づ〕くべきなり。

第二十二願は「還相の回向」の根源の願に位置付けられ、「必至補処の願より出でたり」と押さえられている。また、願文に基づく「一生補処の願」の願名をあげて、「還相回向の願と名付くべきなり」という親鸞己証の願名が挙げられている。

「願名」に注目することで明らかとなるのは、第十一願と第二十二願は、ともに「必至」という言葉を有する「必至滅度」と「必至補処」との願名が第一の願名として挙げられていることである。この願名は両願の因願文にある「必至滅度」と「究竟必至一生補処」とに基づいている。従来、「真実証」を「必至滅度の願より出でたり」と押さえ、「還相の回向」を「必至補処の願より出でたり」と押さえる親鸞の意図はそれほど注目されてこなかったのではないだろうか。もちろん、第十一願を「住正定聚の願」とは言わずに「必至滅度の願」と呼ぶ親鸞思想⁷⁶や、第二十二願を「還相回向の願」と名付ける親鸞思想に言及することは、存覚『六要鈔』以来多くの学者に

よって指摘されてきたことである。また、証巻に第十一願と第二十二願とが引かれていることは親鸞思想を学ぶものにとっては基礎知識であり、いまさらこの二つの願に注目する必要性はないという意見も想定される。

しかしながら、〈無量寿経〉に説かれる阿弥陀仏の願いの中で『無量寿経』の第十一願と第二十二願だけに「必至」という言葉があり⁷⁷、親鸞はその言葉に基づいて「必至滅度の願」・「必至補処の願」という願名を示している。そのみならず、この願名を「真実証」と「還相回向」との根源の願として「……より出でたり」と第一に挙げている。そのため、この親鸞の意図を考究することによってこそ、「浄土真実証」の内容が明らかとなると考えられるのである。なぜなら、親鸞は「必至」の言葉によって二つの願を密接に関係付け、「必ず至らせよう」とする如来の願意を深く聞く親鸞思想があると考えられるからである。「願名」という営みに注目することで第十一願と第二十二願が「二つの『必至』の誓願」として改めて注目されてくるのである⁷⁸。

この二つの「必至」の誓願によって基礎づけられる「真実証」の中身や「還相の回向」に関しては、証巻の文章に当たりながら第三章以降において考究する。今は、「必至滅度」と「必至補処」との「必至」の語を有する願名が「二つ」あることの意味を確認しておく。

「必至滅度の願」と「必至補処の願」という願名は、必ず滅度に至らせようとする如来の願心と、必ず一生補処に至らせようとする如来の願心を表している。「必至滅度の願」で表そうとしている内容は、第十八願と合わせて往相の課題を有しており、それは生死を離れることを意味するものである。これは「三願的証」に明示されている。これに対して「必至補処の願」は親鸞が「還相回向の願」と受け止めたように、「生死の稠林に回入⁷⁹」するという生死に関わっていく方向性を有するものである⁸⁰。そのため、「二つの『必至』の誓願」は、生死を超え（往相の課題）、生死に関わる（還相の課題）という二つの方向性を如来が願っていることとして表されているのである。

また、「必至補処の願」に基づく還相回向の課題が証巻の中に位置付けられていることは、第十一願「必至滅度

の願」を根源とする真実証とは別に「必至補処の願」を根源とする「還相の回向」の課題があるのではないことを意味していると言える。すなわち、「必至滅度の願」においてこそ「必至補処の願」の意味が見出されているのであり、証巻の結釈において「大涅槃を証することは願力の回向に籍りてなり^{8.1}」と第十一願の言葉（「証大涅槃」）で確かめられている事からも還相回向の課題は「必至滅度の願成就」の内容に他ならないのである^{8.2}。そのため、

必至滅度之願

難思議往生

（『翻刻篇』三三〇頁）

という第十一願の願名である「必至滅度の願」と真実の往生を表わす「難思議往生」という言葉^{8.3}のみが標挙に掲げられているのである。

また、並列で掲げられているのは「難思議往生」は「必至滅度の願」だけによって実現する事柄では無いからである。すなわち、証巻で顕される浄土真実証は、「諸仏称名の願」と「至心信樂の願」に基づく「選択本願の行信（因）」を獲得するところに「速やかに」成就する真実の証果であり、かつ、それは「選択本願の正因」によって成就する光寿二無量の誓願に酬報した「真実報土」（「報仏報土」「涅槃界」）における「難思議往生」だからである^{8.4}。したがって、親鸞においては「速やかに寂靜無為の樂に入ること」の具体的な内容が「難思議往生」という名称で確かめられている真実の往生であり、それは法然が示した「念仏往生の願」に基づく「念仏往生」を、「二つの『必至』の誓願」によって明らかにするものに他ならない。「速」の根拠である「阿弥陀如来の本願力」に基づく真実の往生を「難思議往生」として明らかにする意義をもっているのが「顕浄土真実証文類四」なのであり、そこに記される諸文は「速やかなること」の証文としての意味を持っているのである。

第二章 必至滅度の願とその成就の具体相

前章では衆生のうえに「速」なる仏道を実現させる根拠が「如来の本願力」(第十八願・第十一願・第二十二願)にあることを確かめたのち、「願名」に注目することによって親鸞が第十一願と第二十二願とを「二つの『必至』の誓願」として証巻に位置付けていることを確認した。「必至」の誓願が「二つ」あることの意味は、生死を離れるという滅度への方向性(往相の課題)と生死に関わっていく方向性(還相の課題)とを如来が願っていることを表し、標拳に「二つ」の願名が挙げられていないのは、「必至補処の願」に基づく還相回向の課題は「必至滅度の願」に基づく真実証の課題の中に内包されているためであると確認した。

本章では、証巻へと考察を移すのではなく、親鸞が「必至滅度の願」をどのような願いとして理解していたのかを確認し、〈速やかさ〉を実現させる「如来の本願力」であると定義されていた「他力(「阿弥陀仏」「摂取不捨)」は、衆生の上に如何なる事柄を実現させるものとして親鸞が受け止めているのかを、行巻にあるいわゆる「両重因縁積」を手がかりに考察する。そのことによって「如来の本願力」によって実現する「浄土真実証」は、彼方なる時間的未来に仰ぎ見るものではなく、獲信において「報土の真身を得証す」ることであることを明らかにしていく。

第一節 親鸞における「必至滅度の願」理解——「必至」の成就と「大涅槃」——

本節では、証巻の標拳に掲げられる「必至滅度の願」という願名によって表れている必ず滅度に至らせようとする如来の願心を、親鸞が如何なる事実として受け止めていたのかを考察する。「必至滅度」が「願い」であることを強調するのは、「必至滅度」という言葉を見ると、証巻冒頭の御自釈にある「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る⁸⁵」という衆生の側から滅度への方向を表すような、獲信における自覚や命終後に滅度に至る必然を表わす言葉を思い浮かべてしまうからである。親鸞が「必至滅度」を「願名」として確かめている以上、まずは如来

の願心を表す述語として「必至滅度」を考えると重要であり、「必至」の語に注目する親鸞には何かしらの具
体相をもって「必ず滅度に至らせる」という如来の願心が受け止められていると考えられるからである。

さて、第十一願の願名に採用された「必至滅度」という言葉は『無量寿経』の第十一願の因願文に出てくる。

必至滅度の願文大経に言「たまわ」く。設「い」我仏「を」得「ん」に国の中の人天、定聚に住し必「ず」
滅度に至らずは正覚を取らじと。

(傍線筆者) (『翻刻篇』三三二頁)

「必至滅度の願」は、国の中の人天が定聚に住し必ず滅度に至らなければ正覚を取らないという誓願であり、
「必至滅度」は「定聚に住」することと不可分な事柄であると知ることができる。「定聚に住」するとは成就文に、

願成就文経「に」言「たまわ」く。其れ衆生有「り」て彼の国に生「ま」るれば、皆悉く正定の聚に住す。

所以は何ん。彼の仏国の中には諸の邪聚及「び」不定聚無「け」ればなりと。

(傍線筆者) (『翻刻篇』三三三頁)

と「正定の聚に住す」と説かれているため、因願文の「定聚」は、「邪定聚」でも「不定聚」でもなく「正定聚」
であることが確認できる。そのため、親鸞思想において「正定聚に住す」ことが如何にして実現するものとし
て受け止められているのかを確認することで、親鸞の「必至滅度の願」に対する理解を考察することが出来ると
考えられる。

真宗学の領域において、「現生正定聚」が親鸞の独創的な思想を表わす用語であるように、親鸞は正定聚に住す
ることを「現生」のこととして捉えている。このことは、『教行信証』信巻において、

金剛の真心を獲得すれば横に五種八難の道を超え必ず現生に十種の益を獲。何者か十とする。(中略)十には
正定聚に入る益なり。

(『翻刻篇』二二六頁)

と「金剛の真心を獲得す」る「現生」に獲る利益の中に「正定聚に入る益」を押さえていることから明らかである。親鸞が「正定聚」を獲信の利益として受け止めることができた背景の一つには、『如来会』の第十一願成就文に「邪定聚」と「不定聚」とが「彼の因を建立せることを了知すること能わざる⁸⁶」存在であると説かれていることが考えられる。この教説から「正定聚」という存在を照らすと、「彼の因を建立せることを了知する」者が「正定聚」であると想定され、親鸞はそれを「仏願の生起本末を聞きて疑心有ること無し⁸⁷」という質を有する「聞其名号信心歡喜乃至一念」の者（獲信の者）と捉える。ここに「正定聚」を「信」の課題に見出した親鸞の思索がある。これが基本的な理解であることは、

・信巻の標挙

至心信樂之願 正定聚之機

（『翻刻篇』一五〇頁）

・化身土巻の標挙

無量寿仏觀經之意

至心発願之願 邪定聚機／双樹林下往生

阿弥陀經之意也

至心回向之願 不定聚機／難思往生

（『翻刻篇』四六四頁）

と、第十八願・第十九願・第二十願の「信」の課題が強調される「至心信樂之願」「至心発願之願」「至心回向之願」という願名⁸⁸のもと、第十一願成就文に説かれる「三聚」が「正定聚之機」「邪定聚機」「不定聚機」という「機」として掲げられていることから確認することが出来る。

周知の通り、「正定聚の機」と連関する「至心信樂の願」は「其の名号を聞く」という一点においてのみ成就し、

親鸞は第十七願「諸仏称名の願」に基づく「無碍光如来の名を称する」ことと不可分な成就として捉える。そのため、親鸞は「諸仏称名の願」と「至心信樂の願」の成就と合わせて「必至滅度の願」の「正定聚」を理解していると考えられる。これは、

設〔い〕我仏を得〔ん〕に国の中の人天、定聚に住し必〔ず〕滅度に至らずは正覚を取らじと。

（傍線筆者）（『翻刻篇』三三二頁）

という「国の中の人天」に対する願いが、

其れ衆生有〔り〕て彼の国に生〔ま〕るれば、皆悉く正定の聚に住す。

（傍線筆者）（『翻刻篇』三三三頁）

という傍線部の内容が「諸仏称名の願」「至心信樂の願」によって実現する内容であると受け止めていることを表している。これを「必至滅度の願」を軸に言い直すと、親鸞は「必至滅度の願」に応答する願いとして「諸仏称名の願」と「至心信樂の願」を見出し、それを行巻と信巻との標挙に掲げ「真実の行信」の課題に位置付けていると言える。つまり、第十一願の「彼の国に生まるれば」という課題に、第十七願と第十八願が応答するものとして捉えていると言える⁸⁹。これは親鸞の独断ではなく、『大経』下巻冒頭に説かれている願成就文の次第が、第十一願・第十七願・第十八願であることによつて表されている。したがつて、「必至滅度の願」に応答する「至心信樂の願」の「聞其名号」を実現させる「諸仏称名の願」において「我が名を称えてほしい」と願う如来こそ、親鸞にとって「必ず滅度に至らせよう」とする如来の願心の具体相であると考えられるのである。

本節では、この如来の具体相を確かめるために『唯信鈔文意』にある善導『法事讚』「極樂無為涅槃界⁹⁰」に対する親鸞の解釈を見ていく。なぜなら、そこには「証大涅槃の願と名づくるなり」と述べていた「大涅槃」について示されており、親鸞の「滅度・涅槃」に対する受けとめを尋ねることが出来るからである。また、そこには「必ず滅度に至る」という言葉を見るときに思い浮かべるような衆生から滅度へ向かう「滅度への方向」ではな

く、滅度から衆生に向かってきている「滅度からの方向」が示されており、証卷冒頭にある、

必〔ず〕滅度〔に〕至るは即〔ち〕是〔れ〕常樂なり。常樂は即〔ち〕是〔れ〕畢竟寂滅なり。寂滅は即〔ち〕是〔れ〕無上涅槃なり。無上涅槃は即〔ち〕是〔れ〕無為法身なり。無為法身は即〔ち〕是〔れ〕実相なり。実相は即〔ち〕是〔れ〕法性なり。法性は即〔ち〕是〔れ〕真如なり。真如は即〔ち〕是〔れ〕一如なり。

然〔れ〕ば弥陀如来は如従り来生して報応化種種の身を示し現したもうなり。

（傍線筆者）（『翻刻篇』三三一—三三二頁）

という「必至滅度」の転釈と「従如来生」の一文（傍線部）と深く関係している内容が詳説されているからである。

親鸞は「涅槃界」を次のように解釈している。

涅槃界というは無明のまどいをひるがえして、無上涅槃のさとりをひらくなり。界はさかいという、さとりをひらくさかいなり。大涅槃ともうすにその名無量なり、くわしくもうすにあたわず、おろおろその名をあらわすべし。涅槃おぼ滅度という、無為という、安樂という、常樂という、実相という、法身という、法性という、真如という、一如という、仏性という、仏性すなわち如来なり。

（『定親全・三・和文篇』一七〇—一七一頁）

親鸞は「涅槃界」を根本煩惱である無明の惑いを翻して無上涅槃のさとりをひらくのであると言い、「界」を「さとりをひらくさかいなり」と解釈しているように、無上涅槃のさとりをひらくことを可能ならしめる涅槃の境界がこれから解説されていく。つづけて、「大涅槃」を申し上げるには「無量の名」があり、詳しく申し上げることは出来ないと述べた上で、いくつかその名前を挙げている。そこには「涅槃こそ」「滅度」「無為」「安樂」「常樂」「実相」「法身」「法性」「真如」「一如」「仏性」と言うとな名が挙げられ、「仏性すなわち如来なり」と押さええられた「如来」が説明される。

この如来微塵世界にみちみちたまえり、すなわち一切群生海の心なり、この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかればこころもおよばれずことばもたえたり。

〔定親全・三・和文篇〕一七一頁)

この一段で注意を引くのが、大涅槃の名前を列挙したのちに「如来」はいつでもどこにでも余すところなく満ち満ちていらっしやると述べ、親鸞がそれを「一切群生海の心なり」と押さえていることである。「一切群生海」という言葉はすべての群がり生きる存在を表わすものであり、その内実は、例えば、信巻のいわゆる「三心一心問答」の「仏意釈」には次のように記されている。

又問〔う〕⁹¹。字訓の如き論主の意、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発したまえり。云何が思念せんや。答〔う〕。仏意惻り難し。然〔り〕と雖も竊かに斯の心を推するに、一切の群生海、無始自從〔より〕已来〔このかた〕乃至今日今時に至〔る〕まで、穢悪汚染にして清浄の心無し。虚仮諂偽にして真実の心無し。是を以て如来〔後略〕

〔傍線筆者〕〔翻刻篇〕一八八―一八九頁)

ここで「一切群生海」は、永遠の過去から刹那なる今の瞬間に至るまで「清浄の心」がなく「真実の心」がないと述べられており、「穢悪汚染」「虚仮諂偽」なる迷いのあり方を意味している。翻って、『唯信鈔文意』の記述を読むと、「如来」は「穢悪汚染」「虚仮諂偽」な迷妄なる「一切群生海の心」である、と述べていることになる。では、これは一体どのような事なのか。なぜ親鸞は微塵世界にみちみちている「如来」を「一切群生海の心」と確かめたのであろうか。これを曖昧なままにしては「涅槃界」の解釈も情報も羅列するだけとなってしまいうため、もう少し仏意釈を手がかりに「如来」を「一切群生海の心」と確かめている意味を考察する。

仏意釈では「一切群生海」の内容が述べられたあとに次の御自釈が展開する。

是を以て如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行（じ）たまうし時、三業の所修一念一刹那も清浄ならざること無し、真心ならざること無し。如来、清浄の真心を以て円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまえり。如来の至心を以て諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海に回施したまえり。則（ち）是（れ）利他の真心を彰す。故に疑蓋雜（じわる）こと無し。斯の至心は則（ち）是（れ）至徳の尊号を其の体とせるなり。

（『翻刻篇』一八九頁）

「そうであるから如来は」（「是を以て如来」とあるように、ここから示される如来の内容は「一切群生海」のあり方に起因するものである。その如来は「一切苦悩の衆生海を悲憫」し、「不可思議兆載永劫において菩薩の行を行じたまうし時」の様相が「三業の所修一念一刹那も清浄ならざること無し、真心ならざること無し」と示されている。また、それよって「円融無碍不可思議不可称不可説の至徳」が成就していることと、「如来の至心」によつてそれを「諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海に回施」していることが述べられている。つまり、「一切群生海」を起因として立ち上がった如来が、「真実の心・清浄の心」なき「一切群生海」に「至徳の尊号」を回施していることに「如来の心（至心）」を確かめている。

このように確かめる親鸞においては、「如来」といっても「一切群生海」が示すような迷いの世界と隔絶した悟りの世界にいる実在者ではなく、迷いの存在を縁とし（是を以て）、「一切群生海」において「至徳の尊号」として現行する如来の願心に他ならないのである。これが「微塵世界にみちみち」ている「如来」を「一切群生海の心」と押さえている意図である。そして、その「心」に誓願を信樂することにおいて「信心」が「仏性」であると言われている。これは、仏意積でいえば信樂積の「本願信心の願成就」であり、それは「本願欲生心成就」へと確かめられていく如来の心である。かつ、「至心信樂の願」成就を意味する内容である。「涅槃界」の解釈ではこの信心の成就が如来の因位を尋ねる形で再び説明される。

この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまいて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたもう御かたちおぼ、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたたてまつりたまえり。この如来を報身ともうす、誓願の業因にむくいたまえるゆえに報身如来ともうすなり。

〔『定親全・三・和文篇』一七一頁〕

ここでは「一如より」（従如）「かたちをあらわす」（来生）方向が示される中で、「世親菩薩」が「尽十方無碍光如来」と名付けたことを記しており、世親菩薩に名付けられた如来を「報身如来」と確かめている。そして、報ともうすはたねにむくいたるなり、この報身より応・化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたもうゆえに尽十方無碍光仏ともうすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず、無明のやみをはらい悪業にさえられず、このゆえに無碍光ともうすなり。

〔『定親全・三・和文篇』一七一―一七二頁〕

とあるように「尽十方無碍光」という「ひかり」の内容を「報身より応・化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまう」ことを由来として示していく。すなわち、「応・化等の無量無数の身をあらわす」ことにおいて「尽十方無碍光」という「ひかり（応化身のひかり）」の実質があるのである。この内容は第一章の「種種の身・種種の神通・種種の説法」とあった「教化地の第五の功德相」とも、証巻冒頭にある「然れば弥陀如来は如より来生し報応化種種の身を示し現したもうなり」という一文とも深く関係している。そして、

無碍はさわりなしともうす、しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとしるべし。

〔『定親全・三・和文篇』一七二頁〕

と「阿弥陀仏」は「光明」であり、「光明は智慧のかたち」であることを「知るべし」と述べることで「涅槃界」の解釈が結ばれていく。このように結ばれていく解釈を見ると、「涅槃界」とは色も形もなく言葉も思いも超えて

いる涅槃の境界であるが、「涅槃界」の性質の一つに「無明のまどいをひるがえ」すことがあり、「世親菩薩」が「(帰命) 尽十方無碍光如来」と名付けることが記されているように、「(帰命) 尽十方無碍光如来」として表現される「かたち(名号)」として迷いの世界と関係している。したがって、「涅槃界」とは、「一如より」かたちを表わし「光明名号」として迷いの世界へとはたらきかけ続けている世界であり、『教行信証』で言えば「真仏土巻」において「光明無量の願」「寿命無量の願」(大悲の誓願)に酬報した「真実報土」として明らかにされる「浄土真仏土」であると言える⁹³。そして、「必至滅度」の「滅度(大涅槃)」に「真実報土」を想定することは、『浄土三経往生文類』の「難思議往生」を説明する次の記述からも認めることが出来る。

大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらしいに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆえに無上涅槃のさとりをひらく、これを『大経』の宗致とす。このゆえに大経往生ともうす、また難思議往生ともうすなり。

(傍線筆者) (『定親全・三・和文篇』二二頁)

このように確かめると、親鸞は第十七願・第十八願の成就の背景に「光明名号」として迷いの世界へと関わる「如より来生する」はたらきを見出していると言える。これを踏まえて、親鸞が「必ず滅度に至らせよう」とする如来の願心をどのような事実として受け止めているのかを明らかにするならば、「如より来生」し「光明名号」として迷いの世界にはたらいっている事実そのものであると考えられる。なぜなら、「無明のまどいをひるがえし無上涅槃のさとりをひらく」ことを衆生の上に実現させる根源的な力用が、「一如よりかたちをあらわ」し「阿弥陀仏」と帰結するような「光明名号」として確かめられているからである。そして、この「(帰命) 尽十方無碍光如来」は「諸仏称名の願」を原理とする「無碍光如来の名を称する」という「大行」として歴史的事実となつて、釈尊や七高僧などを通して親鸞にまで証明され続けてきたのである。ここに「必至」という願心の成就の具体相

があるのである。

したがって、親鸞における「必至滅度の願」の「必至」の成就とは、「如より来生して」迷いの衆生の上に「光明名号」として現行している法の事実（以下「光明名号のはたらき」）であると考えられる。そして、「光明名号のはたらき」が衆生の上に成就することが、「阿弥陀仏」と名付けられ「他力」と定義されていた「摂取不捨」なのである。次節からは改めて行巻に戻り、いわゆる「両重因縁積」を手がかりとすることで親鸞の「必至滅度の願」成就理解を考察していく。

第二節 「必至滅度の願」と「現生正定聚」思想——いわゆる「両重因縁積」への注目の意義——

本章では本節以降、「必至滅度の願」が衆生の上にどのような事柄を成就させる力用として理解されているのかを、行巻にあるいわゆる「両重因縁積」を手がかりとしながら考察していく。本節では、まず、「両重因縁積」を手がかりとすることの意義を、「現生正定聚」思想と関係付けていくことで確かめていく。なぜなら、「両重因縁積」を手がかりにすることによって、親鸞の「必至滅度の願」成就理解が「報土の真身を得証する」こととして明らかになるからである。

「両重因縁積」という名称は、一般的に『教行信証』行巻にある次の御自釈を指示する。

良に知（り）ぬ。（初重）徳号の慈父無しまさずは能生の因闕けなん。光明の悲母無しまさずは所生の縁乖きなん。（後重）能所の因縁和合すべ（し）と雖も信心の業識に非ずは光明土に到（る）こと無し。真实信の業識、斯れ則（ち）内因とす。光明名の父母斯（れ）則（ち）外縁とす。内外（の）因縁和合して報土の真身を得証す。故に宗師（は）光明名号（を）以（て）十方（を）摂化（したまう）。但信心（をして）求念（せしむ）^{9,4}と言えり。又、念仏成仏是（れ）真宗と云えり。又、真宗遇（い）叵（う）しと云（う）るおや。知るべしと。

(傍線・括弧内筆者) (『翻刻篇』一〇七頁)

この一段が「両重因縁積」と呼ばれているのは、「能所の因縁」と「内外の因縁」との二つの因縁が、「初重(第一重)」と「後重(第二重)」という文章構造で示されていることに基づいている。本論においても一般的に呼びならわされている「両重因縁積」という名称を用いるが、この名称がこの一段の内容を十全に言い当てられているかは検討の余地があり、「光号因縁積」⁵⁾や「得生因縁(積)」⁶⁾と呼称する先学も存在する。

また、「両重因縁積」を中心とする論文は少なくなく、先学の解釈は多岐にわたり研究方法や内容も幅広い。そのため、本論がどのような関心で「両重因縁積」を扱っていくのかを述べておきたい。簡潔に言えば、本論では「両重因縁積」が「良に知りぬ」から始まっているように、前段までの内容を承けてそれを改めて確認する内容として展開していることに注意する。つまり、「良に知りぬ」から始まる「両重因縁積」が、前段の内容の何を承けて、それを改めてどのように確かめているのかを重視する。

その「良に知りぬ」以前に記されている自釈(以下「良知」以前の一段)が、「摂取不捨」が「他力」と定義されていた自釈であり、親鸞の「現生正定聚」思想が顕著に確認できる内容となっているのである。

爾(れ)ば真実の行信を獲れば心に歓喜多きが故に是(れ)を歓喜地と名(づ)く。是(れ)を初果に喩(う)ることは初果の聖者尚睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。何に況んや十方群生海斯の行信に帰命すれば摂取して捨てたまわず。故に阿弥陀仏と名(づ)けたてま(づ)つると。是(れ)を他力と曰う。是(を)以て龍樹大士は即時入必定と曰えり。曇鸞大師は入正定聚之數と云えり。仰いで斯(れ)を憑むべし。専ら斯(れ)を行すべきなり。

(『翻刻篇』一〇六一—一〇七頁)

この一段には、先学が現生正定聚の思想的背景であると指摘する龍樹『十住論』の「即時入必定」と、曇鸞『論註』の「入正定聚之數」⁷⁾という教言を、親鸞自身が「是を以て……いえり。」と押さえていることから分かるよ

うに、「現生正定聚」思想にとつて非常に重要な事柄が確かめられている。そこで本節では「現生正定聚」思想が表されている一段の内容を、「初果の聖者」と「十方群生海」とが比較される形式で記述されていることに注目すること確かめておく。

「初果の聖者」と「十方群生海」との比較は、文面上に主語として記されていることから明らかであるが、とくにこの二つが「初果の聖者尚」・「何に況んや十方群生海」と、「尚」と「何況」という言葉によって類比されていることが注意される。親鸞においては「初果の聖者」の内容よりも「是れを他力と曰う」と押さえる「十方群生海」の内容が主眼であると言える。けれども、「睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず」ということと、「斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず」ということを類比することで表そうとする内容を読み取ることは難しい。親鸞は「十方群生海」の利益の内容を「初果の聖者」のそれと比較する形式で示すことによつて何を表しているのであろうか。

「初果の聖者」に関する内容は行巻所引の『十住論』に言及されている。それは菩薩の階梯である十地の中の「初地」を「歡喜」地と名付ける理由に関する問答の中に出てくる。

問〔うて〕曰〔わく〕。初地何が故ぞ名〔づけ〕て歡喜とするや。答〔えて〕曰〔わく〕。初果の究竟じて涅槃に至〔る〕ことを得るが如し。（後略）

（『翻刻篇』三二頁）

ここでは「歡喜」と名付けている理由を「初果の究竟じて涅槃に至ることを得るが如し」と端的に応答し、これが次のように解釈されている。

初果を得〔る〕が如しというは人の須陀洹道を得るが如し。善く三惡道の門を閉づ。法を見、法に入り、法を得て、堅牢の法に住して傾動〔す〕べ〔か〕らず。究竟じて涅槃に至る。見諦所断の法を断ずるが故に心大〔き〕に歡喜す。設使〔たとい〕睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。（後略）

まず確かめられているのは、「人の須陀洹道を得るが如し」ということである。「須陀洹」とは、パーリ語の「sota-
apanna」に対応するガンダーラ語の音写であり「入流」「預流」などと漢訳され、聖者としての最初の境涯や無漏
の聖道の流れに入りおわったことを意味し、声聞の修道階位を表す「四向四果」の第一果を意味している。その
ため、親鸞が言う「初果の聖者」とは、「人の須陀洹道を得る」と言われている内容を承けていると考えられる⁹⁹。

この箇所では「初果の聖者」は次のような存在として確かめられている。初果の聖者は、三悪道に趣く門を閉
じた存在であり、八十八使の見惑を断じ尽くすことで四諦の真理を見て（見法）、その四諦を度々繰り返し見る位
に入り（入法）、無漏智の法を獲得し（得法）、その法に住することで悪縁にあったとしても傾動せず（住法）に
究竟して涅槃（阿羅漢果）に至る存在である、と。

親鸞は「睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず」という一文を自釈に採用している。これは「初果の聖者」の
「究竟して涅槃に至る」と示される内容を表していると考えられる。すなわち、初果の聖者は「睡眠」と「懶墮」
とで象徴されるようなあり方をしているが、「二十九有」という迷いの生存を受けることなく生死輪転の世界か
ら解放され、すべての煩惱を断じ尽くした阿羅漢果という声聞における最高のさとりへと到達することを表して
いる。そして、これは「流れに入る（入流）」「流れに預かる（預流）」と漢訳されるように法の流れに預かり入る
ことにおいて語られ得る利益の内容である。これらを踏まえると、親鸞が自釈で示す「初果の聖者」は、「究竟じ
て涅槃（阿羅漢果）に至る」存在であるが、「睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず」という一文を採用すること
によって、どれだけ怠けていようが二十九有には至らないという法の流れに預かり入ることにおける利益を示し
ていると言える。そのため、親鸞が「十方群生海」の内容を「初果の聖者」に類比して示している意図を尋ねる
ならば、法の流れに預かり入ることにおける利益という観点から「十方群生海」の利益の内容を示そうとする意
図があると考えられる。

このような観点をもって改めて「十方群生海」の内容を見ると、「攝取不捨」という言葉で確かめられている意味が重要であることに気づく。すなわち、「大小聖人・重軽悪人」という衆生の属性を無化する「ただ念仏」において見出される「十方群生海」は、「斯の行信に帰命す」ることにおいて「攝取して捨てたまわず」という「光明名号のはたらき」（法の流れ）に預かり入ることを表していると考えられるのである。そのうえで、親鸞は「是を以て」と述べて、「龍樹大士は即時入必定と曰えり。曇鸞大師は入正定聚之数と云えり」と、必ず仏に成ることが定まることを表す証文を押さえている。このことは、親鸞が、龍樹が「即時入必定」と言い、曇鸞が「入正定聚之数」と言ったその背景に、「阿弥陀仏」と名付け、「他力」という、念仏衆生をどこまでも「攝取不捨」する「光明名号のはたらき」を確かめていることに他ならない。そのため、〈涅槃〉との関係性において、自力的な修行によって煩惱を断ち切っていくあり方を象徴する「初果の聖者」が「尚」と示され、「十方群生海」は「斯の行信に帰命す」ることにおいて「攝取して捨てたまわず」という「光明名号のはたらき」の中に預かり入る利益であり、その法の道理によって「速やかに」実現する利益であるから「何況」と確かめられているのである。つまり、煩惱を断ち切って〈涅槃〉（阿羅漢果）へと向かっていくのではなく、煩惱のただ中にはたらく〈涅槃〉（大涅槃）の中に自己を見出すことにおいて「攝取不捨」「阿弥陀仏」「他力」が実現させる利益であることが、類比されることによって表されているのである。

このように「良知」以前の一段の内容を確かめることで、「両重因縁釈」は〈速やかさ〉という課題において、「攝取不捨」という「光明名号のはたらき」によって「即の時に大乘正定聚の数に入る」と押さえられる内容——「現生正定聚」思想——を承けていると考えられるのである。

第三節 「徳号の慈父」と「光明の悲母」——「身」という観点へ——

本節では、「良知」以前の一段における「攝取不捨」という「光明名号のはたらき」が、「両重因縁釈」にて「徳

号の慈父」と「光明の悲母」と表現されている意味を考察する。そのことによって「良知」以前の一段で確かめられている「即時入必定」「入正定聚之数」の内容が「報土の真身を得証す」と表現されていることを提示する。前節の初めに「両重因縁積」の一段を示したが、再度引用して「両重因縁積」に関する代表的な解釈を二つほど紹介しておきたい。

良に知（り）ぬ。（初重）徳号の慈父無しまさずは能生の因闕けなん。光明の悲母無しまさずは所生の縁乖きなん。（後重）能所の因縁和合す可しと雖も信心の業識に非ずは光明土に到（る）こと無し。真實信の業識、斯れ則（ち）内因とす。光明名の父母斯れ則（ち）外縁とす。内外（の）因縁和合して報土の真身を得証す。故に宗師（は）光明名号（を）以（て）十方（を）摂化（したまう）。但信心（をして）求念（せしむ）¹⁰⁰と言えり。又、念仏成仏是（れ）真宗と云えり。又、真宗遇（い）叵（う）るおや。知るべしと。

（傍線・括弧内筆者）（『翻刻篇』一〇七頁）

一つ目の見解は、初重が「獲信の因縁」を示し、後重が「得生の因縁」を示しているという解釈である¹⁰¹。これは、初重では「徳号」と「光明」の因縁和合によって「信心」が生じ、後重ではその「真實信」と「光明名」との因縁和合によって往生（乃至成仏）を得るという解釈である。二つ目の見解は、初重・後重ともに「得生の因縁」を示すという解釈である。これは初重では「徳号」と「光明」の因縁和合によって、後重では「真實信」と「光明名」の因縁和合によって報土往生（乃至成仏）を示しているという解釈である。この場合の初重と後重との関係は信心の開合の義と言われている¹⁰²。すなわち、初重は信心を徳号に摂めて「教・行・証」の三法門（念仏往生の法義）によって得生の因縁を示し、後重は信心と徳号とを分けて「教・行・信・証」の四法門（信心正因の法義）によって得生の因縁を示しているという解釈である。

これらの解釈は、「両重因縁積」の構造を意識し、親鸞思想における「行信不離」の関係を踏まえた上で検討されており、この後に「凡そ往相回向の行信に就いて……¹⁰³」と展開していくことを踏まえると、「両重因縁積」

で「真実信」という言葉と共に「真実の行信」の關係を見ていくことは非常に重要な視点であると言える。筆者はこれを否定するものではないが、これだけが押さえられているとなると「良知」という言葉によって改めて確認される内容が、「徳号の慈父」・「光明の悲母」という譬喩表現を以て記されている意義が見失われてしまうと考ええる。

もちろん、これは先学が「父」「母」という譬喩に言及していないという意味ではない。「父」「母」という譬喩の出典はすでに指摘されている¹⁰⁴。また、「父」「母」という譬喩に基づきながら一つ目の解釈を非難するものもある。すなわち、初重と後重に記されている「父」「母」が、どちらも名号（徳号）と光明であるならば、子にあたる内容も同じ（どちらも「得生」でなければならぬという非難がそれである。ただし、このような視点は、名号と光明とが「父」「母」と記されていることを前提としている解釈であるため、筆者とは視点が異なっている。筆者の視点は、親鸞は「撰取不捨」という「光明名号のはたらき」を「父」「母」という譬喩を用いて改めて確認している意図は何か、ということである。つまり、親鸞が、「現生正定聚」思想の内容を承けて、「良に知りぬ」と改めて確認していく一段において、「撰取不捨」を「徳号の慈父」と「光明の悲母」と表現していることそのものの意味を明らかにしたいのである。したがって、まずは親鸞が「撰取不捨」を「徳号」と「光明」とで押さえられていることを確かめ、次いでそれを「父」「母」という譬喩を用いて表現していることの意味を考察していく。

まず、「撰取不捨」を「徳号」と「光明」とで押さええていることは、親鸞のみならず法然においても確認できる思想である。とくに『三部経大意』において明示されているのでその箇所を概観しておきたい。

『三部経大意』は、法然が『双卷経』『観（無量寿）経』『阿弥陀経』の大意を述べている書物であり、「撰取不捨」と「徳号」と「光明」が関係付けられている箇所は、『観経』の「光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨」の教説について言及する中に確認できる。

然〔れ〕ば即〔ち〕光明の縁と名号の因と和合せば、撰取不捨の益を蒙らん事疑うべからず。是〔の〕故〔に〕

往生礼讚（の）序（に）云（わく）、諸仏の所証は平等にして是（れ）一つなれども若し願行を以て来（た）し収むれば因縁無きにあらず。然も弥陀世尊本（もと）深重の誓願を發して、光明名号を以て十方を摂化し給（う）と云えり。

（傍線筆者）（『法上全』三一頁）

ここには「光明の縁」と「名号の因」との「和合」において「摂取不捨の益を蒙」ることが述べられており、「この故に往生礼讚の序に云わく」と展開し「光明名号を以て十方を摂化し給うと云えり」と結ばれている。これは「摂取不捨」の利益を『往生礼讚』の「以光明名号摂化十方」の言葉によって確かめている法然の思想に他ならず、「摂取不捨」を「名号」と「光明」とで押さえる思想は善導『往生礼讚』に基づいていると言える。そのため、親鸞の理解は善導『往生礼讚』や法然『三部経大意』を背景としていることが確認できる。

また、注目すべきことは、『三部経大意』では『往生礼讚』の文が「以光明名号摂化十方」で結ばれているが、親鸞は「故に宗師は……と言えり」と、「言」という仏言を表す表現を用いながら、「以光明名号摂化十方」で区切らずに「但使信心求念」という言葉までを「両重因縁積」の直後に引用していることである。これは、善導のこの一文によって『観経』の「念仏衆生摂取不捨」という教説は、「念仏」という行為をする衆生を「摂取不捨」ということではなく、「念仏衆生」の「信心」において「十方」を「摂化」する「光明名号」が「摂取して捨てたまわず」という「心光」として自覚されることが確かめられたということである。そのため、親鸞は「良知」以前の一段には、「念仏衆生を摂取して捨てたまわず」という『観経』の教説を用いるのではなく、「斯の行信（真実の行信）に帰命すれば摂取して捨てたまわず」と記述していると考えられる。

次に、「父」「母」という譬喩表現に関する考察に移る。これについては先学によって譬喩表現の根拠であり、かつ、「両重因縁積」の文章構造の直接的依拠であると指摘されている善導『観経疏』「序分義」の内容に注目する¹⁰⁵。

一〔つ〕に「孝養父母」と言うは、此れ一切の凡夫皆縁に籍りて生ずることを明〔か〕す。云何が縁に籍る。或〔い〕は化生有り、或〔い〕は湿生有り、或〔い〕は卵生有り、或〔い〕は胎生有り。此の四生の中に各に復四生有り。縁に広く説くが如し。但〔し〕是〔れ〕相因〔り〕て生ずれば、即ち父母有り。既に父母有れば即ち大恩有り。若し父無くんば、能生の因即ち闕けなん。若し母無くんば所生の縁即ち乖きなん。若し二人俱に無くんば即ち託生の地を失わん。要ず須〔ら〕く父母の縁具して方に受身の処有るべし。既に身を受けんと欲するに、自の業識を以て内因とし、父母の精血を以て外縁とす。因縁和合するが故に此の身有り。斯の義を以ての故に父母の恩重し。(後略)

(傍線筆者) (『真聖全・一』四八九―四九〇頁)

この箇所は『観経』で説かれる「三福(世福・戒福・行福)」の世福にあたる「孝養父母・奉事師長・慈心不殺・修十善業」の「孝養父母」を善導が解釈している内容である。傍線部が「両重因縁釈」の文型の基礎・譬喩表現の根拠と指摘されている。ここの善導の解釈で注目すべきは「親孝行をしなさい」という教説を、「此れ一切の凡夫皆縁に籍りて生ずることを明かす」という視点から確かめている点である。

善導は「孝養父母」という教説を、すべての凡夫は例外なく縁によって生じていることを明かしているものと捉え、縁によって生じている身があるならば「父母」があり、「既に父母があれば大恩有り」と述べていくように、この身が生じている事実において父母への恩徳を確かめている。この「大恩有り」の内容が「両重因縁釈」の文型となっており、そこでは父母によって托生の地・受身の処があり(初重)、生まれたいとする自の業識と父母の精血によって「斯の身有り」(後重)と押さえた上で「父母の恩重し」と述べられている。すなわち、善導は「斯の身有り」という領きにおいて父母への恩の重さが感覚され、「斯の身有り」という領きがなければ「孝養父母」は成り立たないことを表している。そのため、序分義の「父」「母」という表現は、すでに生まれてあるこの身の事実の意味を尋ねるものであると言える。

以上のように「序分義」には「身」の自覚と共に「父母の恩徳」を表す内容が記されていた。この視点に立つて「摂取不捨」を「徳号の慈父」・「光明の悲母」と譬喩表現することの意味を考えると、「摂取不捨」という「光明名号のはたらき」によって実現する「即の時に大乘正定聚の数に入る」という獲信の利益には、「身」という視点で語られなければならない事柄があるということである。端的に言えば、親鸞は「摂取不捨」を「父」「母」と譬喩表現することによって「身」の誕生を表そうとしているのである。

この「身」に則する父母への恩徳は次の送り仮名によって表現されている。

良に知〔り〕ぬ。

徳号の慈父無しまさずは 能生の因 闕けなむ。

光明の悲母無しまさずは 所生の縁 乖きなむ。

(改行筆者・歴史的仮名遣い) (『翻刻篇』一〇七頁)

親鸞は「徳号の慈父」と「光明の悲母」とに「ましまさず」という敬語表現と、「む」という推量を示す送り仮名を施すことで、「いらっしやらなければ……だろう」という意味を表している。すなわち、「徳号の慈父」がいらっしやらなければ生まれることができる直接的原因(因)は欠けていただろうし、「光明の悲母」がいらっしやらなければ生まれさせる間接的原因(縁)は背いていただろう、という意味である。ここには、これから生まれるであろう「身」を想定することでその恩徳を表しているというよりも、既に生まれてある「身」の事実——この身あり——に立って「父」と「母」(名号・光明)への恩徳が表されているのである。

以上のように「父」「母」という譬喩表現を捉えると、「両重因縁積」が「報土の真身」という記述を以て結ばれていることが極めて注目されるのである。親鸞は、「摂取不捨」という「光明名号のはたらき」(父・母)を、龍樹が「即時入必定」と言い、曇鸞が「入正定聚之数」と言った背景に見出している。この受け止めから「両重因縁積」の意義を鑑みると、「即の時に(大乘)正定聚に数に入る」という獲信の利益には、「光明名号」と「真

実信」との和合において「報土の真身を得証す」という実質を有していることとして改めて表現されていることであると言えるのである。「両重因縁釈」を手がかりとすることによって、「撰取不捨」を「父」「母」と理解する親鸞の思索を確認でき、「現生正定聚」思想には「獲信」において「報土の真身を得証す」という実質を有していることが明確となるのである。

第四節 「報土の真身」を得証する

前節では、「良知」以前の一段の内容（「即時入必定」「入正定聚之数」）が「報土の真身を得証す」の意味を有していることを考察した。本節では、「得証」とされ「報土の真身」を考察する。なぜなら、「報土の真身」という表現は、親鸞の著作中でここにしか無く、仏典において他に全く用例を見ない極めて特徴的な、親鸞独自の表現であるからである。

この「報土」とは、真仏土巻で展開する「大悲の誓願に酬報」する「真の報仏土」であり、迷いの存在が限りその存在をどこまでも撰取しようとする無縁の大悲に基づく如来の願行に報いた光明の世界（涅槃界）である。また、「真身」という言葉は「法身」や「報身」を意味する仏身に関する言葉である。そのため、「報土の真身を得証す」とは、「真実報土の（法身）を得証すること」が念頭に置かれていると考えられる。ただし、この箇所だけでは「報土の真身」という言葉の内容を考察できないため、証巻の中で「必至滅度の願」の成就文として引用されている『大経』の「皆受自然虚無之身無極之体」という経言を手がかりに確かめていく。

証巻には、「必至滅度の願」の成就文の経文証として、『大経』から二文・『如来会』から一文引用されている。願成就文経（に）言（たまわ）く。

（第一文）其れ衆生有（り）て彼の国に生（ま）るれば皆悉く正定の聚に住す。所以は何ん。彼の仏国の中には諸の邪聚及（び）不定聚無（け）ればなり、と。

(第二文) 又言〔たまわ〕く。彼の仏国土は清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し。其れ諸の
声聞菩薩天人智慧高明にして神通洞達せり。咸く同じく一類にして形異状無し。但余方に因順するが故に人
天の名有り。顔貌端政にして世に超〔え〕て希有なり。容色微妙にして天に非〔ず〕人に非〔ず〕。皆自然虚
無の身無極の体を受けたるなりと。

(第三文) 又言〔たまわ〕く。彼の国の衆生若〔しは〕当に生〔ま〕れん者、皆悉く無上菩提を究竟し、涅
槃の処に到らしめん。何を以〔て〕の故に。若し邪定聚及〔び〕不定聚は彼の因を建立せることを了知する
こと能わざるが故なりと。已上要を抄〔ぬきいつ〕〔ず〕。

(改行・傍線・括弧内筆者) (『翻刻篇』三三三―三三四頁)

「皆受自然虚無之身無極之体」という経言は第二文の中にある。第二文は「彼の仏国土」と「声聞・菩薩・天・
人」という名で記される「彼の国の衆生」について説かれている。「彼の仏国土」は「清浄安穩にして微妙快樂な
り」「無為泥洹の道に次し」と説かれているように、「清浄安穩」「微妙快樂」という「大涅槃」の功德が示され、
「無為涅槃の菩提に近い」とあるように大涅槃のさとりに近い性質を持っていることが表されている。また、「彼
の国の衆生」は智慧もすぐれ、形に異なりはないなどと言われ、皆、自然虚無の身無極之体を受けているのであ
ると説かれている。つまり、第二文には「彼の仏国土」が「涅槃界」であることと、「彼の国の衆生」が「自然虚
無之身無極之体」という身体を皆が受けていることが示されている。

この「自然虚無之身無極之体」という経言に関しては、「自然」「虚無」「無極」という言葉は道教で用いられて
いる概念であり、それを借用している表現であると指摘されている¹⁰。この三語は、真仏土卷所引の『涅槃経』
を参考にすれば、常住不変なる性質を表す言葉として受け止めることができ、概念を実体化しそれに執着し固執
する我々の感覚を破る表現であると言える。この三語によって「身体」が修飾されていることの意味は、我々が
「身体」という言葉を見る際に実体的で固定的な身体を想起するからである。

親鸞は、この経言を真仏土卷末尾において「(難思議) 往生」を表す『大経』の言葉であると明記している。往生と言(う)は大経には皆受自然虚無之身無極之体と言(たま)えり。已上。論には如来浄華衆正覚華化生と曰えり。又は同一念仏して無別の道故と云えり。已上。又、難思議往生と云える是(れ)なり。

(『翻刻篇』四六〇頁)

そのため、「必至滅度の願 難思議往生」を標拳とする証卷の精髓がこの経言にあると考えられるが、親鸞はこの経言に対して逐語的な解釈をしておらず、『讚阿弥陀仏偈和讚』の「虚無之身無極之体」に対して「ほふしんによらいなり(法身如来なり)¹⁰⁷」という左訓を施しているのみである。これによれば、「自然虚無之身無極之体」という経言にも(法身)という概念が念頭に置かれていると言うことができ、「報土の真身」と表現されている身と深く関係していると考えられる。

では、親鸞はこの経言からどのような身体を看取しているのか。これを曇鸞の思索に尋ねたい。なぜなら、その経言を受け止め、その意味を確かめて来た先学によって、親鸞もこの経言の内容を受け止めていると思われるからである。

曇鸞は第二文を『讚阿弥陀仏偈』において次のように讃嘆している。

安楽声聞菩薩衆 人天智慧咸洞達 身相莊嚴無殊異 但順他方故列名

顔容端正無可比 精微妙軀非人天 虚無之身無極体 是故頂礼平等力

(安楽の声聞・菩薩衆、人・天、智慧咸く洞達せり。身相莊嚴殊異無し。但他方に順ずるが故に名を列(ら)ぬ。顔容端正にして比ぶ可き無し。精微妙軀にして人天に非ず。虚無の身無極の体なり。是の故に平等力を頂礼したてまつる。)

(『真聖全・一』三五六頁)

曇鸞は「平等力を頂礼したてまつる」と述べているように、この経言から「平等力」という力用を讃嘆する。

その内容は、安樂の声聞・菩薩衆・人・天は智慧が明朗であつて、顔や姿などの容姿は比較を超えた「虚無の身・無極の体」であることである。また、第二文の教説には見られない「身相莊嚴」や「精微妙軀」という「身」に関する言葉を記していることから、讚嘆の中心は「身」にあると言える。そのため、「安樂の声聞・菩薩衆人・天」という名前で示される存在が「虚無の身・無極の体」であることを通して「平等力」が仰がれている讚文と云える。では、曇鸞思想において「虚無の身・無極の体」である「彼の国の衆生」は何を意味しているのだろうか。

そこで注目したいのが「衆生世間清浄」として確かめられている「衆生」である。「衆生世間清浄」とは、天親が『大経』に説かれている阿弥陀仏の浄土を三嚴（国土莊嚴・仏莊嚴・菩薩莊嚴）二十九種莊嚴と示し、国土莊嚴を「器世間清浄」、仏・菩薩莊嚴を「衆生世間清浄」と確かめているものである。

曇鸞は、天親が仏・菩薩莊嚴を「衆生」世間清浄と述べていることに問答を立てる。

問〔うて〕曰〔わく〕。有る論師汎く衆生の名義を解するに、其れ三有に輪転して衆多の生死を受〔く〕るを以て〔の〕故に衆生と名〔づ〕く。今仏・菩薩を名〔づ〕けて衆生とする、是の義云何ぞや。答〔えて〕曰〔わく〕。『経』に言たまわく。「一法に無量の名有り、一名に無量の義有り。」衆多の生死を受〔く〕るを以て〔の〕故に名〔づ〕けて衆生とするが如きは、此〔れ〕は是れ小乗家の三界の中の衆生の名義を積〔する〕なり。大乘家の衆生の名義には非〔ざ〕るなり。大乘家に言う所の衆生は、『不増不減経』に言たまうが如し。

「衆生と言うは即〔ち〕是〔れ〕不生不滅の義なり。」

（『真聖全・一』二九八―二九九頁）

「衆生」という言葉は、小乗家では三有に輪転し生死を受ける迷いの存在を「衆生」と言うのであるが、大乘家で用いる「衆生」の名義は『不増不減経』で説かれている「不生不滅の義」であると曇鸞は解釈している。す

なわち、生じたり滅したりしない名義として「衆生」という言葉を確かめている。また、この直後には「無生無滅は是れ衆生の義なり¹⁰⁸」と、「不」から「無」と再表現されることによって、生じたり滅したりすることが「無い」ことが強調される形で「衆生世間清浄」の「衆生」の名義が確認される。そのため、「衆生世間清浄」の「衆生」は、迷いの存在としての衆生ではないことはもちろん、曇鸞が「無生無滅の義」と確かめているように実体的で固定化されるような「衆生」ではないことを意味している¹⁰⁹。

「衆生世間清浄」の具体相は、「莊嚴仏功德成就」と「莊嚴菩薩功德成就」として詳説されているのだが、『論註』下巻の「浄入願心章」では、「三嚴二十九種莊嚴」全体が「四十八願等の清浄願心の莊嚴¹¹⁰」であると押さえられていく。そして、「莊嚴功德成就」の根本構造が、曇鸞の仏身観の特徴である「二種法身」に基づきながら、「一法句」「清浄句」「眞実智慧無為法身」の三句が「転展して相入る」関係として示される（詳細は第五章にて考察する）。特に「無為法身」という言葉は、「相」や「莊嚴」に関連する概念として押さえられている。

無為法身というのは法性身なり、法性寂滅なるが故に法身は無相なり。無相の故に能く相ならざること無し。是（の）故に相好莊嚴即（ち）法身なり。（中略）無為を以（て）法身を標すことは法身は色に非（ず）非色に非（ざる）ことを明（か）すなり。

（『眞聖全・一』三三七頁）

曇鸞は「無為法身」を「法性身」と言い、「法性」は「寂滅」であるから「法身」は「無相」と押しさえている。ここだけを見れば「法身」には「相が無い」ことを意味するだけとなるが、「無相」というのは「相が無い」という意味だけにとどまらず、「無相」であるからこそ「相でないことは無い」というように如何なる相としても表されると確かめている。そして「是の故に相好莊嚴即ち法身なり」と明記しているように、三嚴二十九種なる「相好莊嚴」を〈法身〉であると押さえるのである。

また、曇鸞は、天親が「法身」に「無為」という言葉を付加し「無為法身」と表現していることも丁寧に確か

めている。それは、「法身は色に非ず非色に非ざることを明かす」とあるように、法身は形あるものではないが、形でないものでもないことを明らかにするための表現が「無為法身」であると言う。そのため、「衆生世間清浄」の具体相である仏・菩薩の「莊嚴功德成就」の内容も「無為法身」という概念が明らかにするような「相好莊嚴」として受け止める必要がある。これは四論を学んだ曇鸞が、『浄土論』にて「莊嚴功德成就」として表されている『無量寿経』の浄土を、大乘仏教の哲学的な思想とも言える空性や般若思想によつて確かめるといふ、「浄土」を教相の中心概念とする浄土教において極めて重要な確かめであると言える。そして、また、「莊嚴」が「莊嚴」たる意味を表す「無為法身」といふ言葉が、証巻冒頭では「必至滅度」の転釈にも置かれていることから、「浄土眞実証」を明らかにする際に極めて重要な概念であると言えるのである。

これまで、〈法身〉という概念が「莊嚴功德成就」と不可分な関係であることを確かめた。「衆生世間清浄」である仏・菩薩の莊嚴功德成就（無為法身）が「自然虚無之身無極之体」を受けていることは疑いの余地もないことである。むしろ、仏・菩薩莊嚴はそのような身体を受けている「彼の国の衆生」として莊嚴される〈法身〉の具体相（無為法身）という意味がある。したがつて、「光明名号のはたらき」（父・母）によつて「得証」する「報土の眞身」とは、あらゆる比較を超えた「自然虚無之身無極之体」を受けている「莊嚴仏功德成就」や「莊嚴菩薩功德成就」で詳説されるような「彼の国の衆生」の「身体」を意味していると言える。したがつて、「必至滅度の願」は「眞実の行信」を獲得する者に「報土の眞身」を「得証」させることを、その成就の具体相とするのである。「撰取不捨」——徳号の慈父・光明の悲母——に基づく獲信の利益（入必定・入正定聚之数）には、「報土の眞身」を「得て」それを「証しする」といふ実質があるのである。

これまでの考察において「必至滅度の願」とその成就の事実が明らかとなった。「必至滅度の願」の「必至」の願心の具体相とは「光明名号のはたらき」であり、それは獲信の者をして「報土の眞身を得証」させる力用である。そこには「報土の眞身を得証」するために臨終を待ちわびるようなことは一切示されておらず、「光明名」と

「真実信」との和合において「速やかに」成就する内容として示されている。このような意味において、「光明名号のはたらき」は今現に衆生の上に至り届いており、その法の流れに入る（獲信）ことを契機に「報土の真身を得証する」（させられる）ことが親鸞の「必至滅度の願」成就理解であると言える。

第三章 「浄土真実証」開頭

これまで、〈速やかさ〉という仏道の課題を重視しながら、行巻にある「他力釈」と「両重因縁釈」を手がかりとすることで、「浄土真実証」とは「必至滅度の願」によって「報土の真身を得証す」ることであると確かめ、それは「即の時に（大乘）正定聚の数に入る」ことの実質を意味していることが明らかとなった。

本章では、まず、いわゆる「かならず仏になるべき身となる」という「身」と、「報土の真身を得証す」とされる「身」との関係を闡明に区別することに努め、その後、「浄土真実証」の証文である経・論・釈の諸文を考察していく。この手順を取るのには、「入必定」「入正定聚之数」と「得証報土真身」との関係を疎かにしたまま考察を展開すると、「一益法門的理解¹¹¹」と非難されるような見解、また親鸞自身が「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す¹¹²」と述べている内容にとどまってしまうからである。すなわち、真実の行信を獲得することで「かならず仏になるべき身とな」ったこの身は、現生において報土に往生することで報土の衆生としての清浄なる身（報土の真身）を獲得したのである、という理解である。これは穢土において煩惱成就の身を生きている事実を忘却しているあり方である。しかし、また、「必至滅度の願成就」を表わす「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文に基づいて、今は煩惱成就の身を生きており「いつか、必ず」報土の真身を得証すると理解することも許されない。なぜなら、「報土の真身を得証す」とは「即の時に大乘正定聚の数に入る獲信の事実を表わしているからである。

第一節 「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」——証巻に明示される「機の深信」——

本節では、証巻の冒頭に「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という人間存在の事実が押さえられていることの意味を確かめる。なぜなら、この存在が「往相回向の心行を獲」ることで「即の時に大乘正定聚の数に入る」存在として確かめられているからである。

証卷は次の文章から始まる。

謹（ん）で眞実証を顕さば則（ち）是（れ）利他円満の妙位・無上涅槃の極果なり。即（ち）是（れ）必至滅度の願より出（で）たり。亦、証大涅槃の願と名（づく）るなり。

（『翻刻篇』三三一頁）

親鸞は「謹んで眞実証を顕さば」と述べ、それが「利他円満の妙位」「無上涅槃の極果」であると簡潔に押さえる一文によって証卷を始めている。「謹んで顕さば」（以下「謹顕」という具合に「眞実証」を直接顕示する始まり方は、「謹んで往相の回向を按ずるに」から始まる行巻と信巻とは異なっている。証卷の「謹顕眞実証」という記述は、行巻・信巻において「往相の回向」を「謹んで按じる」ことで明瞭になった「眞実の行信」を獲得するところにする・あるものを、隠れていたものを表面に出すかのように、「眞実証」として明確に示すことが証卷の役割であることを表している。つまり、「謹顕」という記述は、「眞実の行信」を獲得した者がいつか獲得できるであろう証果の内容を顕すという意味ではなく、「眞実の行信」（因位）を獲得するところにすでに証しされている「眞実証」（果位）を注意深く顕にするという意味であり、証卷の性格を決定付けている言葉であると言える¹¹³。

親鸞は、「謹顕」する「眞実証」を「利他円満の妙位・無上涅槃の極果なり」と簡潔に押さえている。これが何を意味しているのかは諸先学の中でも見解が分かれるところではあるが、すでに考察した親鸞の「必至滅度の願」理解を踏まえて「必至滅度の願より出でたり」と押さえていることを考えると、現段階では「利他円満の妙位・無上涅槃の極果」を迷いの衆生の上に「光明名号のはたらき」が実現していることとして捉えておきたい。証卷の御自釈で言えば「従如来生」の一文である。「捉えておきたい」と言うのは、「利他円満の妙位・無上涅槃の極果」の内容が証卷全体を通して明らかにされているからであり、文類されている諸文を通して顕になる内容だからである。

この次に「然るに（さて）」と改まり、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という言葉が置かれている。

然（る）に煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば即の時に大乘正定聚トモカラカスの数に入るなり。正定聚に住するが故に必（ず）滅度に至る。必（ず）滅度（に）至るは即（ち）是（れ）常樂なり。常樂は即（ち）是（れ）畢竟寂滅なり。（後略）

（『翻刻篇』三三一—三三二頁）

ここには「往相回向の心行を獲」て「即の時に大乘正定聚の数に入る」主語が「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」と言われている。これが衆生を表していることは言うまでもないが、真実証を顕す文脈において改めてこのような主体が示されていることの意味を確かめておきたい。なぜなら、「浄土真実証」を獲得する主体が「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」であることは、一切衆生において平等に実現する証果であることを表していると同時に、このような人間存在を通すことによって「謹頭」される内容が「真実証」であると考えられるからである。「愚者になりて¹¹⁴」という態度においてこそ闡明になる「真実証」があると考えられるのである。

「煩惱成就の凡夫」と「生死罪濁の群萌」とは、「煩惱」と「生死」とが迷いの因果を表すように「凡夫」と「群萌」とが迷いの存在であることを示している。親鸞は「凡夫」と「群萌」とに解釈を施しているため、それを通して「凡夫」と「群萌」との具体相を確かめておく。

まず「凡夫」である。親鸞は『一念多念文意』において『凡夫』はすなわちわれらなり¹¹⁵』と述べ、その内実を次のように解釈している。

「凡夫」というは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおおく、いかり・はらだち・そねみ・ねたむところをおくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。

親鸞が「凡夫」は「われら」であると述べているように、親鸞自身の事柄（「われ」ら）を通して、複数形（われ「ら」）で表されるような事柄が確かめられている。すなわち、「無明煩惱われらがみにみちみちて」おり、それは「臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」と確かめられている「われら」の「身」の事実である。この解釈を通すと「凡夫」と言っても「聖者」と相対的に語られるような仏道の道理を理解していないレベルの低い存在を意味しているのではなく、教義的に「凡夫」や「聖者」などとカテゴライズされる以前の身の事実——無明煩惱われらが身に満ち満ち、「臨終の一念」まで消えることのない事実——が「凡夫」という言葉の内実である。そのため、「凡夫」の一要素として煩惱があるのではなく、煩惱によって完成されている（煩惱成就）存在が「凡夫」なのである。また、「臨終の一念にいたるまでとどまらずきえずたえず」というフレーズは、臨終の一念に至ると煩惱が消えて無くなることを意味しているのではなく、「臨終の一念」にいたるまで煩惱が消えない絶えないという煩惱成就の身の事実を言い表しているものである。そのため、各人がその諸縁を生きている身の事実を言い当てる言葉が「煩惱成就の凡夫¹¹⁶」であり、それは個人のレベル（われ）を通して領かざるを得ない「われら」の身の事実として自覚されるものである。

次に「群萌」である。「群萌」は『大経』のいわゆる「出世本懐の文」と呼ばれる一文の中にある言葉であり、親鸞はその文にある「群萌」を次のように解釈している。

欲拯群萌は、欲というはおぼしめすととなり、拯はすぐわんととなり、群萌はよろづの衆生をすぐわんとおぼしめすと也。仏の世にいでたもうゆえは、弥陀の御ちかいをときてよろづの衆生をたすけすぐわんとおぼしめすとしるべし。

（『尊号真像銘文』『定親全・三・和文篇』一一七頁）

「興出於世」というのは、仏のよにいでたもうともうすなり。「欲」はおぼしめすともうすなり。「拯」はすぐ

うという。「群萌」はよろづの衆生という。「恵」はめぐむともうす。「真実之利」ともうすは、弥陀の誓願をもうすなり。しかれば諸仏のよよにいでたもうゆえは、弥陀の願力をときて、よろづの衆生をめぐみすくわんとおぼしめすを、本懐とせんとしたもうがゆえに、真実之利ともうすなり。

(『一念多念文意』『定親全・三・和文篇』一四三—一四四頁)

親鸞は「群萌」を「よろづの衆生という」と述べているように、すべての生きとし生けるものを想定している。「凡夫」が「われら」という個々人の身の事実を表わしていたことと比較すると、「群萌」は「よろづ」とあるように俯瞰しているかのように広く捉えられている。「群萌」が「出世本懐の文」にあることを意識するならば、如来の願力を説くことによつて救おうとする存在が「群萌」と表現されている「よろづの衆生」と言うことが出来る。また、「群萌」の語は証卷冒頭のみならず結帙にも採用されており、両方ともに「群」「萌」の語には「ムラカル」「キサス」という左訓が施されている¹¹⁷。「群(ムラカル)」は群がりながら生きていく「よろづの衆生」を想起させ、「萌(キサス)」とは「植物が発芽する、始まる、発生する」という意味であるため、ある時代社会の中に生じること、さらには、花が枯れその種がまた花を咲かすような循環——生まれかわり死にかわり続ける生死のあり方——が想起させられる。

以上のように「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」を確かめると、迷いの存在を総括している表現であると言える。「煩惱成就の凡夫」は、臨終の一念まで消えることのない無明煩惱が満ち満ちている身の事実を表わしており、それは「われら」とあったように「自身」を通して自覚される有限なる存在の一人の身の事実を表わしている。「生死罪濁の群萌」は、そのような身を生きる「よろづの衆生」が時代社会を問うことなく生まれ続け、それらが互いに群がり、様々な関係の中を生き、そこにおいて苦楽や虚しさを感じる人間存在の事実を表わしている。そのため、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」が冒頭に示されていることの意味は、「浄土真実証」は「大小聖人・重軽悪人」などで表現される諸縁に基づく人間の属性を問うことなく「獲信」において実現することを表す

ためであると言える。いわゆる「平等に」ということである。これは「往相の回向」を「謹んで按」じた親鸞の確信である。

また、平等に実現することを「一切衆生」や「十方群生海」という言葉ではなく「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」と表現されていることは、このような人間存在の事実を通すことによつてこそ「浄土真実証」が語られることを示している。この表現は『浄土文類聚鈔』においても「証」の文脈でも採用されている。「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という人間存在の事実に立脚するからこそ、「真実証」が「利他円満の妙位・無上涅槃の極果なり」と謹んで顕されていると窺い知れるのである。そのため、筆者は「即の時に大乘正定聚の数に入る」主体を見失わないために次のように受け止める。

速やかに生死を離れんと欲う者は、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」なる自己へとして、往相回向の心行を獲るから即の時に大乘正定聚の数に入るのである。正定聚に住するが故に必ず滅度に至る。

獲信を契機に「即の時に大乘正定聚の数に入る」という利益が与えられ、「光明名号のはたらき」によつて「報土の真身を得証する」実質が与えられているとしても、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という人間存在の事実から解放されるわけではない。むしろ、より深くその事実を見つめられる存在となる。このような意味で「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という表現は、証巻に明示されている「機の深信」の意味を有するのである。

第二節 「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」——法・機の分限の自覚——

第一項 「入正定聚」と「住正定聚」との関係

本節では「必至滅度の願」の「成就」を表わす「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文が何を意

味しているのかを考察する。なぜなら、この一文が「浄土真実証」の骨格を表すものであり、「浄土真実証」の理解を大きく左右する一文となっているからである。

本項では、証巻の冒頭に「現生正定聚」思想を表わす文言が置かれている事の意味を考察する¹¹⁸。なぜなら、「いろいろかたちもましまさ」ない「真如」や「法性」という〈さとり〉を「真実証」として顕したいのであれば、獲信の利益を意味する「現生正定聚」思想を記す必要はないと考えられるからである。

親鸞は「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」に実現する獲信の利益を次のように述べる。

然（る）に煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば即の時に大乘正定聚^{トモカラカス}の数に入るなり。正定聚に住するが故に必（ず）滅度に至る。必（ず）滅度（に）至るは即（ち）是（れ）常樂なり。常樂は即（ち）是（れ）畢竟寂滅なり。（後略）

（『翻刻篇』三三一—三三二頁）

ここには前章で触れた龍樹「即時入必定」と曇鸞「入正定聚之数」の教言に基づく「即の時に大乘正定聚の数に入るなり」という一文に続いて、「三願的証」に基づく「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文が記されている。これが「現生正定聚」思想を表していることは間違いないが、「正定聚（の数）に入る」と「正定聚に住する」という表現の差異が確認できる。両者は獲信における「現生」の利益であるため、全く異なる利益があることを想定しているわけではないが、「入る」と「住する」という動詞に差異がある以上は全く同じ事柄が表現されているとも考え難い。そのため、本項では「住正定聚」と「必至滅度」との関係を確認する前に、「入正定聚」と「住正定聚」とで区別しようとしている「現生正定聚」思想の内実を確かめておく。

「正定聚に入る」という表現の「入」という字は、「即時入必定」と「入正定聚之数」という龍樹と曇鸞の教言が大きな意味を持っていると考えられ、信巻のいわゆる「現生十種の益」にも「正定聚に入る益なり」と記されている。また、この「即の時に大乘正定聚の数に入る」という文言で注意しておきたいことがある。それは「聚」

と「数」に「トモカラ」と「カス」という右訓が施されている点である¹¹⁹。「正定聚」と言う言葉は親鸞にも「正定聚のくらい」という表現があるように「かならず仏になるべき位」を意味する言葉である。ただ、親鸞の「トモカラ」「カス」という右訓は、単に「位」を意味しているよりも、「仲間の中に入る」――〈仲間の一員となる〉――というニュアンスが前面に表されている。これは「数」という一字によって強調される意味であり、親鸞が「曇鸞大師は入正定聚之数と云えり」と述べているように曇鸞によって教示された内容として受け止めている¹²⁰。しかし、もとの『論註』には「入正定聚之数」という言葉はなく、「之数」という表現は親鸞が意図的に付加している言葉であり、その思想的意義を考察する必要がある。これは本論全体を通して明らかとなるためここでは指摘するに止めておくが、「即の時に大乘正定聚に数に入る」ことに「報土の真身を得証す」る実質があることを踏まえると、〈仲間の一員となる〉ことは「報土の真身を得証す」ることの意味合いを暗示していると言える。したがって、「入る」という表現は獲信の利益の〈仲間の一員となる〉側面を表していると言える。

では、「正定聚に住する」という表現はどのような側面を表しているのだろうか。「正定聚に住する」という表現は、第十一願成就文の「正定の聚に住す」という経言に基づいており、曇鸞の「三願的証」にも「本願力に縁るが故に正定聚に住せん」と記されているものである。その意味としては「正しく定まった聚に住む・とどまる」となるため、〈仲間の一員として生きる・生活する〉ことが表現されていると言える。

また、「住」という字は『論註』において極めて重要な言葉である。『論註』冒頭には「仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る」とあり、証巻と関連する内容で言えば、「莊嚴主功德成就」には「正覚阿弥陀 法王善住持」とあり、還相回向釈に展開している内容は「莊嚴不虛作住持功德成就」の内容である。これらはいずれも「仏の住持力」を表わすものであるため、「住する」という表現には「仏の住持力」が念頭に置かれていると考えられる。獲信において仲間の一員となった存在として、そこに「住する」ことを可能ならしめるが「仏の住持力」なのである。

したがって、「入る」と「住する」との表現の差異に注意すれば、「正定聚（の数）に入る」という表現は〈仲間の一員となる〉ことを前面に表わし、「正定聚に住する」という表現は〈仲間の一員として生きる・生活する〉ことを意味し、そこには「仏の住持力」が念頭に置かれていたことが確かめられるのである。また、これが証巻の冒頭に置かれている事は、現生の利益である「正定聚（の数）に入る」・「正定聚に住する」とことと別な事柄として「浄土真実証」があるわけではないことを意味している。

第二項 「住正定聚」と「必至滅度」との関係

では、「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文は何を表しているであろうか。この一文の受け止めによって「浄土真実証」理解に差異が生じている。序章で述べた真実証を命終後に見る立場では、「現当二益」という枠組みにおいて現生に正定聚の位に住して命終後に浄土に往生し直ちに仏のさとりを開く必然を表すものとして受け止められている。一方、寺川に代表される真実証を現生にみる立場では、「必ず滅度に至る道」——〈大般涅槃道〉——という具合に「臨終一念の夕」に「大般涅槃を超越する」という獲信における自覚を表すものとして受け止められている。このように、「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文に対する受け止めは、「浄土真実証」の理解に直結する重要なものとなっているのである。

また、「正定聚に住する」ということは必ず滅度に至ることであり、必ず滅度に至るということが正定聚に住するということである¹²¹。というように、「正定聚に住する」ことの意味が「必ず滅度に至る」ことであると理解される場合がある¹²²。しかし、「必至滅度」が「住正定聚」の意味を説明しているだけならば、「必至滅度」の四字そのものの独自の意味が無いことになる。なぜなら、「必至滅度」の四字は「住正定聚」の意味を説明する言葉である、という役割しか与えられていない言葉になるからである。また、視点を変えたと、この理解は「正定聚」という言葉が形骸化していることをも意味している。なぜなら、「正定聚」の意味は「必ず滅度に至る」というこ

とであるため、「正定聚」の實質は無内容となり独自の意味を損失しているからである¹²³。そのため、この理解には「住正定聚」と「必至滅度」という二つの表現が持っている独立した意味内容を明らかにする視点が欠けていると言える。

「必至滅度」の四字に独自の意味が託されていることは、曇鸞や親鸞が第十一願成就文には説かれていないにも関わらず「必至滅度」という言葉を因願文から取り出し、「故に」という一字と合わせて、「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」と記述し、親鸞が「必ず滅度に至る」ことを「即ち是れ常楽なり」と転釈していることから明らかである。したがって、「故に必ず滅度に至る」という記述は、単に「正定聚に住する」という言葉の意味を説明しているだけではなく、「必至滅度」の四字でしか表せない独自の意義が与えられていると考えなければならないのである。

では、「浄土真実証」の骨格を表わす「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」とは如何なる事柄を表わす一文であるのだろうか。そこで重要な視点を与えてくれるのが「二種深信」という内容を有する真実信心を獲得することによる利益として「現生正定聚」思想が確立しているということである。さきに「住正定聚」は「仏の力住持」が念頭にあると述べた。それは獲信の者に「報土の真身を得証」させる「光明名号のはたらき」の中に自己を見出し——〈仲間の一員となる〉——、その自己を生きる——〈仲間の一員として生きる・生活する〉——という意味において、法の道理を信知する「法の深信」において語られている獲信の利益であると言える。

ただし、法の道理として獲信において「即の時に大乗正定聚の数に入」り——〈仲間の一員となる〉——「報土の真身を得証」する実質が与えられているとしても、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」の身であることをやめて「報土の真身」に成ったとは決して言えない。しかしながら、獲信の一点において「報土の真身を得証」させる「光明名号のはたらき」の中に自己が見出されていることは疑いのような無い事実としてある。したがって、法の道理から語られる「光明名号のはたらき」の中に自己を見出したという身の事実（「得証報土真身」と、その

はたらきの中に「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」として存在している身の事実（「無有出離之縁」なる自身）といった、法の道理と機の事実という厳格なる分限の自覚が「必至滅度」という言葉が表していると考えられるのである。とくに「必」という一字である。

親鸞は「必の言」について次のように確かめている箇所がある。

必〔の〕言は、ツヘヒラカ也 審シカラシムルなり。アキラカ也 然カラハセなり。分極アキラカ也なり。金剛心成就の貌カラハセなり。

（『翻刻篇』七七―七八頁）

親鸞は「必の言」を和語聖教などでも確かめる「然（しからしむる）也」という「自然（じねん）」（願力自然）の意味のみならず、「審（つまびらか）」「分極（あきらか）」という意味を確かめている。この「必」については、迷悟の境界が審らかになったと解釈され、往生一定がはっきりとさだまる、或いは、命終がその分かれ目であると捉えられ、その信心こそ「金剛心成就の貌」であると解釈される場合がある。もちろん、命終において分断されるような事柄はあるかもしれないが、獲信の身に則して「必の言」を捉えるならば、信心（二種深信）の内部構造である法の道理と機の事実という厳格なる分限の自覚が「必」の字に託されていると考えられる¹²⁴。つまり、「斯の行信に帰命」する存在をして「報土の真身を得証」させる「光明名号のはたらき」が法の道理であり、その法の道理の中に「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」として存在している自覚（機の事実）が「必至滅度」という言葉で表現されているということである¹²⁵。「必至滅度」という言葉は、「報土の真身を得証」させる「光明名号のはたらき（大涅槃・滅度）」の中に「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という自己が今現に存在している自覚を表しているのである¹²⁶。

そして、「必至滅度」は、「故」という一字で「住正定聚」と接続されることによって、「住するが故に必ず至る」となり、「必ず至る」という自覚が「住する」という現在における自覚であることが強調されている。この「故」の一字が置かれていることの思想的意義を指摘しているのが曾我量深である。

「下巻」の初めに分水嶺がある。これは四十八願では第十一願が正定聚と必至滅度をつなぐもの、正定聚と滅度との間に「必至」というものがある。曇鸞はこの必至を更に明らかにするため「故」の一字を以てその意義を明らかにした。(中略)「故」の一字を曇鸞が見出した。これ天親の『浄土論』によって正定聚と滅度との中間にある「必」の字を生かすためである。

(『曾我量深選集・十一』三〇九―三一〇頁)

先に「住正定聚故必至滅度」の一文は曇鸞の「三願的証」に基づいていと述べた。曾我は、曇鸞が「故」の一字によって「住正定聚」と「必至滅度」を接続した意味を「必至滅度」の「必」の字を生かすためであると指摘する。また、この指摘を踏襲し、思索しているのが安田理深である。

「必」の字が大切である。第十一願の必至滅度は単なる滅度ではなく、滅度が必至としてあるということである。滅度は自覚を超えている。必至に自覚がある。(中略)この「必」の意義を曇鸞は大切と見抜かれて「住正定聚故、必至滅度」と「故」の一字を加えられた。本願にない「故」の字を入れることによって、「必」の字を確かめられたのである。未来は現在の前提になる、現在を頂くところに未来がある。未来は現在の未来である。滅度は未来であるが、必至で滅度は現在にあることになる。「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」と読めば、現在である。

(『教行信証証卷聴記I』五二―五三頁)

安田は、「故」の一字によって「住正定聚故必至滅度」が「現在」の事柄であることを強調している。筆者も、曇鸞が「必至滅度の願」の本願文には無い「故」という字を見出し、親鸞が「故」という字を省くことなく証巻に記述している意味を重視するため、「正定聚に住する」という現在の自覚内容として「必至滅度」を理解するのである。

したがって、「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文は、命最後に滅度に至ることを表すものでも、滅度に至るまでの道程を意味するのではなく、獲信において現在に自覚される法の道理と機の事実とを厳格に表

わす一文であると理解出来るのである¹²⁷。

「正定聚に住する」……法の深信に基づきながら、獲信の利益として衆生の上に実現している「報土の真身を得証す」る実質を有する仲間の一員として止住すること（生きる・生活すること）を表している。

「必ず滅度に至る」……機の深信に基づきながら、報土の真身を得証させる「光明名号のはたらき（大涅槃）」の中に「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」として今現に存在しているという法の道理を表している。

第三項 「生彼国者」の訓点修正の意義

本項では証巻に引かれる「必至滅度の願」の「願成就文」を見ていくのであるが、とくに『大経』の第一文目の文に言及する。なぜなら、そこには「生彼国者」に対する親鸞の訓点の修正があり、証巻冒頭で「現生正定聚」思想が示されているにも関わらず、それが命終後の「彼土正定聚」を示そうとするための修正であると指摘されているからである¹²⁸。

「必至滅度の願」の成就文は証巻では次のように記されている。

願成就文経〔に〕言〔たまわ〕く。其れ衆生有〔り〕て彼の国に生〔ま〕るれば皆悉く正定の聚に住す。所
以は何ん。彼の仏国の中には諸の邪聚及〔び〕不定聚無〔け〕ればなりと。

（傍線筆者）（『翻刻篇』三三三頁）

傍線部の「生彼国者」は、現在の【坂東本】では「彼の国に生まるれば」と読まれているが、親鸞は一度「彼

の国に生まる者は」と読んでいたと思われる形跡がある。『翻刻篇』（三三三頁）の当該箇所解説を参考にすれば、【坂東本】にある「生彼国者」は、はじめは「生まるものは」と読める送り仮名が施されていたが、「生」の右下には黒字で「ル」・朱書きで「レ」の字があり、「者」の右下にある「ノハ」の「ノ」が抹消されているため「生まるれば」と訓読を修正していることが確認できる¹²⁹。これによる意味の変化は、「者」の字が人を表す「モノ」と読むことから接続助詞の「ハ」に修正された点であり、「正定の聚に住す」る「者（もの）」ではなく「条件」が示されることとなった点である。

このような変化が生じていることに注目して、第十一願の成就文に言及している先学の内藤知康を挙げることができる。内藤は次のように指摘している。

親鸞は、一度は此土正定聚を訓ませるべく送り仮名を付したが、後に彼土正定聚と訓ませるべき送り仮名に
改変したということになる。

（内藤「二〇一三」三頁）

内藤は、「生彼国者」の訓点修正の意図を、「此土正定聚」（現生正定聚）から「彼土正定聚」（臨終後の正定聚）を表わすための修正と捉えている。加えて、この訓点から「此土正定聚」の意味を読み取ることに對して疑義を呈している。

これ（訓点修正後の成就文）を現生・此土の正定聚を示す文とするのは、どのように考えても無理なのではないだろうか。まして、必ずしも確実であるとは言えないながら、坂東本の訓点が此土正定聚を示す訓点から彼土正定聚を示す訓点に改められているとの見解の存在することからすれば、「証文類」における第十一願成就文の引意を現生・此土の正定聚を示すところにあるとの解釈は、ますます成立しがたいのではないだろうか。

（内藤「二〇一三」一一頁）

この引文から一目瞭然のように、内藤は、「生彼国者」の訓点修正の面目を「此土正定聚」から「彼土正定聚」を表わす意味に変更した点に見ており、この修正からは「此土正定聚」の意味を見出すことは成立し難いと指摘している。しかしながら、「彼の国に生まるれば」ではなく「彼の国に生まる者は」という修正前の訓点においても、内藤の言う「彼土正定聚」の意味は表されており、修正前の訓点が「此土正定聚」を表しているとは言い難い。このことは、内藤自身も認めていることでもある。内藤は「必ずしも、「かの国に生まるる者は」を此土正定聚を意味する訓読と見なすことはできない」と述べているが、次の理由によって「かの国に生まるる者は」を此土正定聚を意味する訓読と見なしておきたい」と述べている。

- i、明確に此土正定聚を意味する「かの国に生れんとするものは」との釈が『一念多念文意』にあること。
- ii、改変後の送り仮名による訓読が、明確に彼土正定聚を意味する「かの国に生まるれば」であることと対比すれば、改変前の送り仮名は、此土正定聚を示すものと見なすのが妥当であること。

(内藤「二〇一三」一六頁)

内藤は、この二つの理由によって修正前の訓点を「此土正定聚」の意味として理解するのであるが、どちらも理由としては不十分であると考えられる。一つ目の理由であれば、『一念多念文意』に「此土正定聚」の意を示す読み方があることと修正前の訓点がどのように関係しているのかが不明瞭である。二つ目の理由であれば、修正後の訓点との対比によって「此土正定聚を示すものと見なすのが妥当である」と述べているが、「彼の国に生まる者は」という訓点でも「彼土正定聚」は明確に表されているのではないだろうか。或いは、修正後の訓点の方が「彼土正定聚」を明確に示していたとしても、修正前の訓点が「此土正定聚」を示すものと理解できる理由にはならないのではないか。このように検討すると、訓点修正の意図をへ此土正定聚から彼土正定聚の意味に改変したという理解は再検討する必要があると考えられる。

そもそも親鸞は「此土」「彼土」という「二土」における「正定聚」を考えていたのであるか。内藤の見解に

において「彼土正定聚」は、命終後の「一生補処の菩薩」を意味するが、親鸞は現生における「正定聚のくらい」を「(一生)補処のくらい」と同じであると確かめている。そのため、現生である「此土正定聚」と命終後の「彼土正定聚」という二項対立的な「二土における正定聚」という概念そのものが、親鸞思想を究明する際に適切か否かを考える必要があるとも言えよう。

では、訓点の修正によって「者」が「条件」を意味する「生まれるば」と変化していることをどのように受け止めるべきであろうか¹³⁰。今一度、修正前と修正後を比較してみると次のようになる。

【修正前】

それ衆生有りて彼の国に生まるる者は皆悉く正定の聚に住す。……

【修正後】

それ衆生有りて彼の国に生まるれば皆悉く正定の聚に住す。……

「人」が強調される修正前の送り仮名では、衆生が存在し彼の国に生まれる者は例外なく正定の聚に住するという意味となる。これ対して、「条件」が強調される修正後の送り仮名は、順接の確定条件の特に恒常条件(…すると必ず…)に表現し直したと考えられるため、「衆生は彼の国に生まれると(或いは、「生まれるから」)必ず例外なくまったく正定の聚に住する」という意味となり、あらゆる衆生が例外なく正定の聚に住することの「条件」が示されることとなる。すなわち、あらゆる衆生が正定聚に住することを可能ならしめる条件が「彼の国に生まれる」ことである、ということである。そして、ここで考えなければならないのは「彼の国に生まれる」ということが『教行信証』においてどのような事柄を表わしているのかである。

「彼の国」とは、第二章でも触れたが、「如より来生」し「光明名号」として迷いの世界に現行する「涅槃界」を意味している。また、『教行信証』では「彼の国」が「涅槃界」であることを、真仏土巻において『涅槃経』を引用することによって厳密に確かめられている。そのため、『教行信証』の文脈において訓点の修正の意義を考えると、あらゆる衆生が正定聚に住することを可能ならしめる「条件」は、「彼の国に生まれる（速入寂靜無為樂）」こと、すなわち「真実の行信の獲得」において「光明名号のはたらき（「寂靜無為の樂」）」の中に自己（「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」）を見出す（「速入」）という「如来清淨願心の回向成就」以外には無いことを意味していると考えられる。

そのため、訓点の修正は（此土正定聚から彼土正定聚の意味に改変した）のではなく、「彼の国に生まる者は」という訓点では示すことが出来なかった「現生正定聚」の条件を表わすための修正であると考えられるのである。証巻冒頭にて「現正定聚」思想を表わし、ここでは命最後の「彼土正定聚」を表しているとは理解するのではなく、証巻冒頭にて示されている「現生正定聚」思想の如何なる側面を言い当てようとする訓点の修正なのかを尋ねる思索が重要である。

そして、「彼の国に生まるれば皆悉く正定の聚に住する」という「必至滅度の願」の「成就」を表わす一文が、「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」である。この一文が表す自覚の具体相が『浄土論』曰わく」として「難思議」なる「往生」であることを証明する引文が展開するのである。

第三節 四種の「莊嚴功德成就」——難思議なる往生の証文——

第一項 証巻の「莊嚴功德成就」——「論註」下巻からの引用であること——

本節では『浄土論』曰わく」という「引文導入語¹³¹」で引用されている『論註』の諸文を通して、「彼の国に生まるれば（「光明名号のはたらき」の中に自己を見出す）」と表されている往生が「難思議」なる「往生」とし

て確かめられている内容を考察していく。なぜなら、これまで本論の中で抽象的に述べてきた「光明名号のはたらきの中に自己を見出す」ことの具体相が、「莊嚴功德成就」として表現されていると考えられるからである。

この『論註』引文の位置付けに関して、例えば山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』では、「初文は正定聚を明し、後の四文は滅度を示す。即ち十一願の願事に応ずるのである。¹³²」と解釈されている。これは「必至滅度の願」の「(住) 正定聚」と「(必至) 滅度」との二つの願事を『論註』の引文に配当することで解釈する理解である。しかし、この理解は「住正定聚」と「必至滅度」とを「現益」と「当益」とに分けて捉えていることに起因するものであり、前節で確かめたような「住正定聚故必至滅度」という視点では理解されていない。そのため、本論では証卷所引の『論註』を見ていく視点を確立した上でその内容を考察していく。

この『論註』の引文には大きく二つの特徴がある。一つ目は、四種類の「莊嚴功德成就」が「妙声」「主」「眷属」「清浄」という次第で引用されていることである。二つ目は、「莊嚴功德成就」の内容が『論註』下巻から引用されていることである。この二つの特徴を確認することで証卷所引の『論註』を見ていく視点を確立していく。

まず、「莊嚴功德成就」が「妙声」「主」「眷属」「清浄」という次第で引用されていることについてである。証卷に引用されているのは、「莊嚴妙声功德成就」「莊嚴主功德成就」「莊嚴眷属功德成就」「莊嚴清浄功德成就」の四種類の「莊嚴功德成就」である。これらは『論註』下巻の第三「觀行体相」章に位置付けられている内容であり、十七種ある国土莊嚴のうちの四種が「浄土真実証」の証文として抜粋されている。『論』・『論註』ではこの四つの莊嚴は次のような次第で説かれている。

彼の仏国土の莊嚴功德成就を觀察(す)というは、十七種有り。知るべし。何等をか十七(とす)。一(つに)は莊嚴清浄功德成就(中略)十一(に)は莊嚴妙声功德成就、十二(に)は莊嚴主功德成就、十三(に)は莊嚴眷属功德成就(後略)

(『真聖全・一』三一八頁)

『論』・『論註』では「莊嚴清淨功德成就」は第一番目の莊嚴として示されている。そして、十七種のうち第一・十二・十三番目に当るのが「莊嚴妙声功德成就」「莊嚴主功德成就」「莊嚴眷属功德成就」である。この次第は、『論註』上巻の「莊嚴清淨功德成就」の註釈において、「世界相」は彼の安楽世界の清淨の相なり。其の相別に下に在り¹³³とあるように、二者・三者……と示されている莊嚴功德成就の内容は、第一番目の「莊嚴清淨功德成就」の清淨の相の展開相であることを示している。つまり、『論註』では「莊嚴清淨功德成就」から清淨なる世界相が開かれている次第である。

しかし、証巻はそのような次第にはなっていない。証巻は、

『浄土論』曰わく。莊嚴妙声功德成就（十一）

莊嚴主功德成就（十二）

莊嚴眷属功德成就（十三）／又言く。（莊嚴大義門功德成就・十六）

又『論』曰わく。莊嚴清淨功德成就（一）

（※（ ）内は『浄土論』に示された次第を示す。）

という元の『論註』とは順不同な次第となっている。「莊嚴妙声功德成就」「莊嚴主功德成就」「莊嚴眷属功德成就」が『浄土論』曰わく」という「引文導入語」において引用されたのち、改めて「又『論』曰わく」として「莊嚴清淨功德成就」が引用されている。親鸞は順不同な次第で引用することで「妙声・主・眷属」の内容を結ぶような意味合いを「清淨功德」に付与するのである。また、三嚴二十九種ある莊嚴のうち、この四種類の「莊嚴功德成就」が選り取られているということは、親鸞にとってこの四種類の「莊嚴功德成就」で表されている内容こそが「必至滅度の願成就」の具体相であることを意味している。

次に、「莊嚴功德成就」の内容が『論註』下巻から引用されていることについてである。「莊嚴功德成就」に対する曇鸞の註釈は、『論註』の上巻と下巻とでは異なった特徴がある。例えば「莊嚴功德成就」の「総相¹³⁴」で

ある「莊嚴清淨功德成就」という名称の莊嚴は、上巻と下巻とで註釈されているが、その註釈の方法は次に示す通り大きく異なっている。

【『論註』上巻】

此の清淨は是れ総相なり。仏本と此（の）莊嚴清淨功德を起したもう所以は三界は是（れ）虚偽の相、是（れ）輪転の相、是れ無窮の相にして、蜈蚣（の）循環するが如く、蠶繭の自（みずか）ら縛わるが如くなり。哀れなるかな衆生、此の三界顛倒の不淨に締わるるを見そなわして衆生を不虚偽の処に、不輪転の処に、不無窮（の）処に置（い）て畢竟安樂の大清淨処を得しめんと欲しめず。是の故に此の清淨莊嚴功德を起こしたもうなり。

（『真聖全・一』二八五頁）

【『論註』下巻】

《莊嚴清淨功德成就是偈に觀彼世界相勝過三界道と言たまえるが故に》と。此れ云何が不思議なるや。凡夫人の煩惱成就せる有（り）て亦、彼の淨土に生（まれる）ことを得れば、三界の繫業畢竟して牽かず。則（ち）是（れ）煩惱を断ぜずして涅槃分を得。焉んぞ思議すべきや。

（『真聖全・一』三一九頁）

『論註』上巻では、仏が莊嚴清淨功德を起こした理由を尋ねる形式で註釈されており、これは上巻の「莊嚴功德成就」すべてに共通している態度である。そのため、一々の莊嚴が建立される理由を尋ねる形で註釈しているのが『論註』上巻の「莊嚴功德成就」の特徴である。

これに対して『論註』下巻の「莊嚴功德成就」は「これはどのようなにして不思議であろうか」と言い、「どうして思議することが出来るであろうか」という具合に註釈されている。上巻のように莊嚴が建立される理由を尋ねるのではなく、その莊嚴が思議することが出来ない事柄として既に実現している内容として註釈されている。つ

まり、『論註』下巻にある「莊嚴功德成就」の特徴は「焉んぞ思議すべきや」という感嘆の表現が示しているように、すでに実現している立場にたつて「莊嚴功德成就」を註釈している点にある。したがって、「莊嚴妙声功德成就」「莊嚴主功德成就」「莊嚴眷属功德成就」「莊嚴清浄功德成就」という名称の「莊嚴功德成就」が、『論註』の上巻と下巻とで註釈されているが、その観点は全く異なっているのである。そして、証巻には『論註』下巻の「莊嚴功德成就」が引用されている。これが意味している事柄は、「焉んぞ思議すべきや」として衆生の上に実現している事柄の証文として引用していることであり、「難思議往生」の「難思議」の証文としての意義を有するのである。

以上のような『論註』引文の特徴を踏まえると考察の視点が次のように確立される。すなわち、「焉んぞ思議すべきや」という表現と共に「妙声・主・眷属・清浄」の四種類の「莊嚴功德成就」の内容によって「浄土真実証」が具体相をもって開顕されている、という視点である。

第二項 莊嚴妙声功德成就

「莊嚴功德成就」で一番初めに引用されるのが「莊嚴妙声功德成就」（以下「妙声功德」）である。

浄土論〔に〕曰〔わ〕く。《莊嚴妙声功德成就は偈に梵声悟深遠微妙聞十方の故に》と言〔たま〕えり。此れ云何ぞ不思議なるや。経〔に〕言〔たま〕わく。若し人但彼の国土の清浄安楽なるを聞〔き〕て剋念して生〔まれん〕と願ぜんものと亦、往生を得るものとは即〔ち〕¹³⁵正定聚に入る。此〔れ〕は是〔れ〕国土の名字仏事をなす。安ぞ思議す可きやと。

（『翻刻篇』三三四―三三五頁）

「妙声功德」には親鸞の特徴的な訓点があることが指摘されている¹³⁶。その特徴は「現生正定聚」に関わる内容であるため本項においてもそれを確認しておく。

特徴的な訓点が施されている箇所は「『経』言」として引用されている傍線部の一文である。この一文は「剋念して生まれんと願ずれば、また往生を得て則ち正定聚に入る¹³⁷」というように、「願生」を往生の条件として読み、往生を得た後に道理として正定聚に入ることを表す一文とも読めるものである。しかし、親鸞は元の原文には「者」という字が無いのにも関わらず、「願生」と「得往生」とを「生まれんと願ぜんもの」と「往生を得るもの」という送り仮名を施すことによって「人（もの）」であることを明記する。つまり、「願生者」と「得往生者」とが「正定聚に入る」「者」として併記（亦）¹³⁸されている点に親鸞の特徴的な読み方がある。このように読むのは『加點本』や「妙声功德」が引用されている『一念多念文意』・『浄土三経往生文類』も同様である。そのため、親鸞は一貫して「妙声功德」の一文を「願生者」と「得往生者」とが直ちに「正定聚に入る」という意味で捉えていたと言える。

この特徴的な訓読は、先述した「生彼国者」の訓点修正と合わせて「此土正定聚」「彼土正定聚」を表す訓点であると解釈される場合がある¹³⁸。しかし、「住正定聚故必至滅度」という自覚に立って考えると「現正定聚」という一事実の二面性を表現していると言える。すなわち、「光明名号のはたらき（大涅槃）」の中にあるという意味では「得往生者」という意味を有する存在でありながら、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という身を生きている事実においては「願生者」という意味を有する存在であるということである。『論註』では「願生安楽国」の「生」を「得生の者の情¹³⁹」であると確かめられていることを踏まえても「得往生者」と「願生者」とは矛盾する存在ではない。親鸞は「現生正定聚」におけるこの二面性を表わす為にこのように読むのである¹⁴⁰。

そして、「妙声功德」において一番肝心なことは、「正定聚に入る」ことを述べる「経言」の一連の内容が、「国土の名字」の「仏事」として押さえられていることである。『論註』上巻には「名の物をさとらす¹⁴¹」ことが「妙声功德」の主要なることとして示されている。それが下巻では「正定聚に入る」と結ばれている。これは、「光明名号」としてはたらく「国土の名字」が願生者と得往生者を誕生させる（正定聚に入る）ことが「物をさ

とらす」という意味であることを示している。また、この内容が第一番目に引用されているのは「国土の名字」を「聞く」ところにおいて実現する事柄であるからである。証巻において「聞其名号」において実現する獲信の利益である「現生正定聚」が、「妙声功德」という莊嚴名のもと「国土の名字」の「仏事」として確かめられるのである。

第三項 莊嚴主功德成就

「妙声功德」の次にあるのが莊嚴主功德成就（以下「主功德」）である。その内容は少し長いので「正覚阿弥陀の住持力」という視点に立って確かめていく。

《莊嚴主功德成就》は偈に正覚阿弥陀法王善住持（の）故に」と言（たま）えり。此れ云何が不思議なるや。正覚の阿弥陀不可思議にまします。彼の安樂浄土は正覚阿弥陀の善力の為に住持せられたり。云何（ぞ）思議（する）ことを得べきや。住は不異不滅に名（づ）く。持は不散不失に名（づ）く。不朽薬を以て種子に塗りて水に在くに蘭れず火に在くに焦がれず、因縁を得て即（ち）生ずるが如し。何を以（て）の故に。不朽薬の力なるが故なり。

（『翻刻篇』三三五―三三六頁）

「主功德」では国土の主である「正覚の阿弥陀法王」は不可思議にいらっしゃると押さえられ、正覚阿弥陀の善力によって「彼の安樂浄土」が住持されていることが述べられる。すなわち、「物をさとらす」「国土の名字」を持続させる根源的な力用が述べられている。また、この「住持」を「不異不滅」と「不散不失」と確認し、その具体相が「不朽薬」の譬喩をもって示されている。この譬喩の中で「不朽薬」の薬用は種子によって証明されている。すなわち、不朽薬を塗った種子は、水の中に置かれても爛れて崩れてポロポロになることなく、或いは火の中に置かれても焦げて灰になることがないのである。そして、その種子（因）は日光や水などの様々な縁に

よって、芽を出し、花を咲かすのである。普通ではあり得ないことだが、不朽薬を塗った種子だからこそ朽ちることが無いと言われている。

そして、この譬喩が「人」を通して確かめられていく。

若し人、一たび安樂浄土に生ずれば後の時に意、三界に生（じ）て衆生を教化せんと願じて浄土の命を捨てて願に随（い）て生を得て三界雑生の火の中に生（まる）と雖（も）、無上菩提の種子畢竟じて朽（ち）ず。何を以（て）の故に。正覚阿弥陀の善く住持を徑るを以（て）の故にと。

（『翻刻篇』三三六頁）

ここには、安樂浄土に生まれることにおいて「三界に生じて衆生を教化しよう」と願って「三界雑生の火の中に生まれる」とある。これは「安樂浄土に生ず」ることの意味を表している。すなわち、「安樂浄土に生」まれることの意味は、「三界雑生の火の中」に生まれるためであることと、衆生教化の根拠が「安樂浄土に生」まれることにあるということである。これらは明らかに還相回向釈へと展開するような内容であるが、この「主功德」の主眼は「正覚阿弥陀の善く住持」する力用をあらわすことである¹⁴²。そのため、三界雑生の火の中に生まれる「人」に力点を置くのではなく、その人を通して証明される「正覚阿弥陀の善く住持」する力用を重視しながら文意を取るべきであろう。

この「正覚阿弥陀」の「住持」は、『浄土論註』冒頭の「仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る」の「仏力住持」である。妙声功德で「入正定聚」が「国土の名字」の「仏事」であることを確かめ、主功德ではその国土を維持させる「住持力」が語られていることを鑑みれば、「妙声功德」と「主功德」によって「仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る¹⁴³」ことが表されていると考えられる。そしてまた、本論において「住持」を表せば、それは「撰取不捨」である¹⁴⁴。これは、第二章で取り扱った親鸞の行巻の記述が、証巻において「莊嚴功德成就」として具体的に顕になっていると捉えることが出来る。

何に況んや十方群生海斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまわず。故に阿弥陀仏と名（づけたてま）つると。是（れ）を他力と曰う。是（を）以て龍樹大士は即時入必定と曰えり。曇鸞大師は入正定聚之数と云えり。仰いで斯（れ）を憑むべし。専ら斯（れ）を行すべきなり。

（『翻刻篇』一〇六一—一〇七頁）

このように確かめる親鸞を踏まえると、「妙声功德」と「主功德」との偈頌に「梵声悟深遠微妙聞十方」に「梵声（ナ）悟（サトリ）」と記され、「正覚阿弥陀法王善住持」にある「正覚」という言葉があるように、「光明名号のはたらき」が如来の真実証（ナ）（サトリ）「正覚」であり、如来の真実証が「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」のうえに今現にはたらいっている事実を「浄土真実証」として開顕していると言えるのである。つまり、「妙声功德」では「物をさとらす」名号のはたらきによって「正定聚に入る」ことが、「主功德」では「正定聚に住する」者を通して証明される「住持力」が表されている、ということである。正定聚に入る・住するという現生の利益はどこまでも「光明名号のはたらき」によって実現し、それが「焉んぞ思議すべきや」という表現によって不可思議なる事実として実現していることが「難思議」なる「往生」として確かめられているのである。

第四項 莊嚴眷属功德成就

主功德の次に引かれているのが「莊嚴眷属功德成就」（以下「眷属功德」）である。親鸞は本来であれば「莊嚴大義門功德成就」の内容を表わす一文を、「又言く」として「眷属功德」の内容に位置付けている。そのため、その一文によって強調される事柄に注目しながら考察する。

《莊嚴眷属功德成就は偈に如来浄華衆正覚華化生の故に》と言（たま）えり。此れ云何ぞ不思議なるや。凡そ是（れ）雑生の世界には若（しは）胎、若（しは）卵、若（しは）湿、若（しは）化、眷属若干なり。苦楽万品なり。雑業を以（て）の故に。彼の安楽国土は是（れ）阿弥陀如来正覚浄華の化生する所に非（ざ）

ること莫し。同一に念仏して別の道無きが故に。遠く通ずるに夫れ四海の内皆兄弟とするなり。眷属無量なり。焉んぞ思議すべきや。又言〔たまわ〕く。往生を願う者、本は則〔ち〕三三の品なれども今は一二の殊無し。亦、溜澗の一味なるが如し。焉んぞ思議すべきや。

（傍線筆者）（『翻刻篇』三三六—三三七頁）

大義門功德の一文（傍線部）は、眷属功德の内容として、「往生を願う者」から引用される。この「往生を願う者」は、妙声功德では「正定聚に入る」とされる存在であるため、現生正定聚の内実が表されていると考えられる。また、大義門功德の一文は、眷属功德の特に「遠く通ずるに夫れ四海の内皆兄弟とするなり。眷属無量なり。焉んぞ思議すべきや」を承けている。この「四海の内皆兄弟とするなり」は、仏教の専門用語ではなく『論語』「顔淵篇」にある言葉であると指摘されており¹⁴⁵、曇鸞は「眷属功德」の内容を言い表す言葉として採用するのである。このことは、曇鸞において「四海の内皆兄弟とするなり」という「眷属無量」なる人間観が開かれた事実には他ならない。

親鸞は、このような眷属功德の内容として大義門功德の一文を引用する。そのため、我々は、「又言」以下の文章を眷属功德の内容に位置付けた親鸞の意図を読み取る必要がある。特に注目されるのが、「今は一二の殊無し」や、「溜澗の一味なるが如し」という譬喩で表される内容である。これは眷属功德の「遠く通ずるに夫れ四海の内皆兄弟なり。眷属無量なり」を承けていることは、文脈自身が証明している。そして、この内容は「今」を離れてあるのではない。この「今」は、「往生を願う者」から引用している親鸞の意図を鑑みれば、「往生を願う者」における「今」と捉えるべきである¹⁴⁶。

親鸞は、このように大義門功德の一文を引用することで、「四海の内皆兄弟とするなり。眷属無量なり。」という「焉んぞ思議すべきや」として成就する共同体が、「往生を願う者」の「今」に開かれることを表すのである。つまり、大義門功德の一文によって、「正定聚に入る（往生を願う者）」者に、「四海の内皆兄弟」という「眷属無

量」なる共同体¹⁴⁷が見出されることを表すのである。このようにして親鸞は、曇鸞の眷属功德と大義門功德の一文を関係づけることで、時間・空間に際限のない深広なるはたらき（涅槃界）による共同体（正覚華化生）へと開かれていくことを「浄土真実証」の証文とする。

そして、無量なる眷属が獲信において見出される根拠は、機の在り方を分別することなく、光明名号がはたらいていることが明確となったからであると考えられる。すなわち、光明名号として現行する大涅槃のはたらきの中に自己を見出し、その自己において「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という人間存在が大涅槃のはたらきにおいて包摂されていることが自証されたからこそ、「同一念仏無別道故」という因によって「如来浄華衆（報土の真身）」は「正覚華化生（得証）」されるのである。

第五項 莊嚴清浄功德成就

以上の「妙声功德」「主功德」「眷属功德」の内容を結ぶ形式で引用されるのが「莊嚴清浄功德成就」（以下「清浄功德」）である。

又論（に）曰（わ）く。《莊嚴清浄功德成就は偈に觀彼世界相勝過三界道の故に》と言（たま）えり。此（れ）云何（ぞ）不思議なるや。凡夫人の煩惱成就せる有（り）て亦、彼の浄土に生（ずる）ことを得れば、三界の繫業畢竟して牽かず。則（ち）是（れ）煩惱を断ぜずして涅槃分を得。焉んぞ思議すべきや。已上抄要。

（『翻刻篇』三三七―三三八頁）

この清浄功德の文章が結びの意味を持って引用されているということは、「妙声功德」「主功德」「眷属功德」の内容を承けて再度確かめようとしている事柄があるということである。それは、莊嚴功德成就の内容を一言で表す「則ち是れ煩惱を断ぜずして涅槃分を得」という言葉である。親鸞はこの表現に基づき正信偈において「能発一念喜愛心 不断煩惱得涅槃¹⁴⁸」と述べ、一念が発起する現生において実現する事柄として「不断煩惱得涅槃

分」を捉えている。今までの莊嚴功德の内容が「いずんぞ思議すべきや」という事態としてこの身に成就している事柄は、端的に言えば、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という「われら」の自覚に立つてこそ（不断煩惱）、涅槃分（莊嚴功德成就）を自証する「一人」となること（得涅槃分）が「浄土真実証」であることを表しているのである。「清浄功德」が真仏土巻に引かれる場合も、天親の「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安樂国¹⁴⁹」を承けていることを踏まえるならば、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」をどこまでも撰取しようとする願心に酬報した「真実報土」（光明名号のはたらき）の中に「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」として現に存在している事実を「不断煩惱得涅槃（分）」というのである。

以上考察したように『論註』の四文は「現生正定聚」という観点が貫かれており、正定聚と滅度とを配当して理解できるようなものではない。「必至滅度の願成就」を表わす証巻冒頭の「住正定聚故必至滅度」の一文の具体的な内容が、「莊嚴功德成就」として表されているのである。また、「焉んぞ思議すべきや」という表現が物語っているように、「難思議」なる往生の証文としての意味を持っている。ここに「難思議往生」という標挙で表されている「往生」が顕著に表れているのである。

第四節 「イサイナム 歸去来」という発語——「彼」「此」の世界を生きる者——

前節では『論註』下巻から引かれる四種（妙声・主・眷属・清浄）の「莊嚴功德成就」を考察することで「住正定聚故必至滅度」と記述される「浄土真実証」の具体相を確かめた。そこには「いずんぞ思議すべきや」という言葉が象徴していたように、「いつか、かならず」得られるであろう内容ではなく、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」の上に今現に実現している事柄が表されていた。まさに「莊嚴功德」の「成就」が「浄土真実証」の具体相を表わしていたのであり、それが「難思議」なる「往生」の証文としての意味を持っているのである。

さて、「必至滅度の願成就」の証文は『論註』において豊かな具体相を以て表されていたが、続けて、『安樂集』から一文、『観経疏』から二文（「玄義分」と「定善義」）との計三文が引用されていく。この三つの文章は「必至滅度の願成就」の証文であるが、『論註』の引文と比較すると考察の対象とされることが少ない引文である。なぜなら、三つの文章の内容は独自で新しい内容が展開しているというよりも、教巻・行巻・信巻において語られていた内容が改めて確かめ直されているような内容だからである。例えば、阿弥陀如来の大願業力によって凡夫の往生が実現することや、釈迦の発遣と弥陀の招喚という二尊教の内容がそれである。また、『安樂集』の引文は、孫引きされている曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』が考察の対象となることが多く、（天親・）曇鸞・道綽とが同じ意であること表す内容であると解釈されたり¹⁵⁰、『観経疏』定善義の引文については「この種の文字は煩わしく法門の義理をもって解剖すべきではない¹⁵¹」という解説が示すように、その文章を分析するというよりも、その文章を「味わう」ことにおいて看取されるべき内容として解釈される場合がある。そのため、三つの文章の内容は『教行信証』の解説書などで丁寧に解説されていたとしても、親鸞が『論註』「莊嚴功德成就」の後にこの三つの文章を引用する必然性が確かめられているとは言い難い。

したがって、本節では三つの文章が「必至滅度の願成就」の証文であることの意義を明確にする。ただ、三つの文章の逐一に考察を加えていくことは紙幅の都合上適わないため、往相回向の文脈を締めくくる一文が「帰去来」から始まる讃文であることに注目することで、「必至滅度の願成就」としての三つの文章の独自の意義を明らかにする。

「帰去来」から始まる讃文とは、『観経疏』定善義から引用されている「又讃じて云わく」から始まっている格調が高い文章である。

又云（わく）。西方寂靜無為の樂には畢竟逍遙（に）して有無を離れたり。大悲、心に薰じて法界に遊ぶ。分

身して物を利すること等〔し〕くして殊なること無し。或〔い〕は神通を現じて法を説き、或〔い〕は相好を現じて無余に入る。変現の莊嚴意に随〔い〕て出づ。群生見る者罪皆除こると。又讚じて云〔わく〕。イサイナム 歸去来魔郷には停まるべ〔から〕ず。曠劫より来〔のか〕た、六道〔に〕流転して尽く皆徑たり¹⁵²。到る処に余の樂無し。唯愁^{ナレキ}歎^{ナレキ}¹⁵³の声を聞く。此の生平を畢えて後、彼〔の〕涅槃の城に入らんと。已上

(傍線筆者) (『翻刻篇』三四〇—三四一頁)

この定善義の文章は『観経』の水想観の内容を善導が解説しているものであり、そこに置かれる三つの讚文の内の一つである。この「歸去来」という言葉は陶淵明の「歸去来辞」に基づいていると指摘されており¹⁵⁴、「かえりなん、いぎ」或いは「いぎ、かえりなん」と読み「故郷に帰ろう」という意味をもっている。ただ、親鸞は「歸去来」に「イサイナム」と右訓を施し読み方を指示している。「いぎ」は人を誘う時に発する声を意味している¹⁵⁵ため、人々に対して「さあ、いこう」と勧めるニュアンスが「歸去来」にはある。その向かうべき「故郷」として見出されているのが「彼の涅槃の城」である。そのため、「彼の涅槃の城」を「故郷」として見出し、自らが率先して人々に「さあ、いこう」と呼びかけている表現が「歸去来」であると言える。

また、「歸去来」の讚文には、永遠の過去から今日に至るまで六道に流転し、その全てを経験し、そこには「余(わたし)の樂」がなく、ただただ歎きの声を聞くのみである、という現実世界を生きる人々の愁い歎きの声が聞こえている。したがって、往相回向の文脈の最後の一文は故郷(彼の涅槃の城)へ「さあ、いこう」と人々を誘い、共に帰ろうとする意欲が表れており、まさに「作願して共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめたまう¹⁵⁶」という往相回向の成就が「歸去来(いぎいなん)」という呼びかけとなって実現していることを表しているのである。

また、「イナム」という右訓は、直前にある「玄義分」の文章と深く対応している。

仰（い）で惟んみれば釈迦は此の方より発遣し、弥陀は即（ち）彼の国より来迎す。彼（かしこ）に喚（ば）い此に遣わす。豈に去（か）ざる容けんや。唯、懃（ねんごろ）に法に奉えて畢命を期として此の穢身を捨てて即（ち）彼の法性の常樂を証すべしと。

（『翻刻篇』三三九―三四〇頁）

「仰いで惟んみれば¹⁵⁷」から記述されているのは「此の方」において「発遣」する「釈迦」と、「彼の国」から「来迎」する「弥陀」である。そして、「二河譬」を想起するような「彼」からの喚び続ける声と「此」において発遣する声が確かめられ、「どうして去かないことができるであろうか、いやできない」という決断が示されている。これを踏まえると、釈迦と弥陀とによって生じた決断が「帰去来（いざいなん）」という発語となって表現されていると考えられる。そして、「帰去来」は、「彼」からの呼びかけである「如来、諸有の群生を招喚したもうの勅命なり¹⁵⁸」と押さえる「如来の欲生心」との呼応を表している。如来の欲生心が現実の世界において「さあ、いこう」という声として実現していることを意味しているのである。

また、「帰去来」が釈迦と弥陀とによって生じていることを確かめると、『論註』のあとに展開する三つの文章の一貫した視点が確立される。それは『安樂集』が「然るに二仏の神力齊等なるべし¹⁵⁹」から始まっているように、『論註』引文のあとは「二仏の神力」によって「帰去来」へと帰結していく内容が展開しているという視点である。すなわち、『安樂集』では「二仏の神力」の「平等力」が仰がれ、『観経疏』玄義分ではそれが「此の方」における「発遣」と「彼の国」からの「来迎」という発遣と招喚の役割が明示され、定善義では二仏によって生じた「豈に去（か）ざる容けんや」という決断が人々を誘いながら故郷へいこうとする「帰去来」の発語へと結実していく内容が展開している、という視点である。元の文脈が全く異なる三文であるが、一貫した内容が確かめられているのである。

では、なぜ『論註』のあとに「帰去来」へと結実する文章が「必至滅度の願成就」の証文として必要であった

のであろうか。それは「莊嚴功德成就」が実現していることの意味が、獲信の者に「彼」「此」という二つの世界¹⁶⁰が明確に区別される形で見出されていることを表すためであると考えられる。この「彼」「此」の世界は「莊嚴功德成就」にも示されていたものである。例えば「彼」は「彼の安樂浄土（主功德）」「彼の安樂国土（眷属功德）」であり、「此」は「三界雜生の火の中（主功德）」「雜生の世界（眷属功德）」である。それが改めて「彼」と「此」と表現されながら、そこにおける「二仏の神力」が確かめられているということである。すなわち、「此」に誕生した釈迦を代表する諸仏如来が発遣する迷いの世界に生き、「彼」から呼びかけ続ける弥陀如来の「光明名号」のはたらきの中に生きていることが、「彼」「此」の二つの世界を生きている自覚として改めて表現されているということである。では、なぜ「莊嚴功德成就」のあとに「彼」「此」の世界が明確に区別される必要があるのであろうか。

前節までの考察の視点は、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」のうえに「光明名号」としてはたらく如来の真実証が「莊嚴功德成就」としてすでに実現しているというものであり、それは「住正定聚故必至滅度」という一文で示される分限の自覚の具体相であった。それがここでは分限の自覚に基づく〈未来への方向〉が与えられている。機の自覚が託されていた「必」の一字には、必然的に〈未来への方向〉が与えられるのである¹⁶¹。「住正定聚故必至滅度」のこの側面は「莊嚴功德成就」だけでは表わすことが出来ないものであり、三つの文章が展開していることの意味は「住正定聚故必至滅度」の〈未来への方向〉を意味する側面を表わすためであると言える。ただし、〈未来〉と言っても、時間の経過によって至りつくような臨終や死後などの衆生が企図する〈未来〉ではなく、「純粹未來¹⁶²」や「未来よりも未来¹⁶³」などと表現されるような、迷いの時間軸を超越している意味における〈未来〉である。「住正定聚故必至滅度」の〈未来への方向〉が「歸去来」の讚文へと結実していくのである。

又讚じて云（「わく」）。イサイナム 歸去来 魔郷には停まるべ（「から」）ず。曠劫より来（「のか」）た、六道（「に」）流転して
尽く皆徑たり。到る処に余の樂無し。唯ウレ愁歎ナケキの声を聞く。此の生平を畢えて後、彼（「の」）涅槃の城に入ら
んと。已上

（『翻刻篇』三四〇—三四一頁）

親鸞は「正信偈」において「速入寂靜無為樂 必以信心為能入」と述べており、それは回向成就の事実到他ならず、その具体相が四種の「莊嚴功德成就」であった。しかし、ここには「此」の一生涯を終えた後に「彼の涅槃の城」に入ろうとする意欲が表されている。そのため、この記述だけを見れば命終後に往生することが記されていると捉えられる。しかし、これは「速入寂靜無為樂」の事実を表わす「莊嚴功德成就」から開かれた「彼」「此」の世界を生きる者の「歸去来」という意欲の内容である。そのため、「此の生平を畢えて後」とは、ある時代ある社会を生きななければならない特定の肉体の身を以て「此」の世界を生きる者が、あらゆる迷いのあり方を撰取しようとする願心に報酬した「彼の涅槃の城（純粹未來）」との関わり方を表していると考えられる。それが「住正定聚故必至滅度」の（「未来への方向」）であり、二仏の声によって生じた「歸去来」という意欲なのである。その意味において、「彼の涅槃の城」に「往」く方向性が与えられた「生」を「此」の世界において生きる「道としての往生」と表現される「難思議往生」という意味をもってくるのである。

また、二仏の声の他に「生死・愁歎の声」が示されていた。これは「諸有の群生」に対する「如来」の「勅命」と呼称し「歸去来」と発語する者には、愁い歎きの声が益々聞こえてくることを意味している。そのため、「歸去来」と発語する者には「生死・愁歎の声」を発する人々（煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌）が見出されており、必然的に（「衆生教化」という課題が伴っていることを示唆している¹⁶⁴。つまり、「生死・愁歎の声」が聞こえていることの意味は（「衆生教化」という課題へと展開する必然を表しており、「生死・愁歎の声」が発せられている

「三界雑生の火の中」こそ〈衆生教化〉の場所であることが明確となっているのである。「現生」において確実に聞こえている「生死・愁歎の声」があるからこそ〈菩薩〉という言葉において還相回向の課題へと展開するのである。「必至滅度の願 難思議往生」という主題の中で還相回向が展開する理由はここにあるのである。

第四章 必至補処の願とその成就の具体相

本章では親鸞が「利他教化地の益なり」と押さえる「還相の回向」を「必至補処の願より出でたり」と確かめている親鸞思想を明瞭にすることで、「現生」に「正定聚に住する」者は「一生補処の菩薩」として普賢の徳を修習することの意味が与えられていることを明らかにする。

親鸞は「帰去来」の讃文のあとに往相回向の文脈を次のように結んでいる。

夫〔れ〕真宗の教行信証を案ずれば如来の大悲回向の利益なり。故に若〔し〕は因若〔し〕は果一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまえる所に非〔ざる〕こと有〔る〕こと無し。因浄なるが故に果亦浄なり。知るべしとなり。

（『翻刻篇』三四一頁）

「真宗の教行信証」という仏道が実現しているのは、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」なる存在を憐み悲しむ如来大悲の願心に基づく回向成就の他の何物でもないことを確認することで往相回向の文脈が締めくくられている¹⁶⁵。この直後に、行を改め、教巻で「二種の回向あり¹⁶⁶。」と示されていた二つ目の回向の内容が展開する。

二〔つ〕に還相の回向と言うは則ち是れ利他教化地の益なり。則〔ち〕是〔れ〕必至補処の願より出〔で〕たり。亦、一生補処の願と名〔づ〕く。亦、還相回向の願と名〔づ〕くべきなり。註論に顕〔れ〕たり。故に願文を出〔ださ〕ず。論の註を披くべし。

（『翻刻篇』三四一—三四二頁）

この自釈には、「還相の回向」が「利他教化地の益」であり、それが第二十二願に基づいていることと、その願文は「註論」にはつきりと顕れているから、「論の註」を披くがよいという親鸞の指示が示されている。それ以外に何も記されていない。そのため、「還相の回向」である「利他教化地の益」を明らかにするために一番重要なことは、「論の註を披くべし」と言う親鸞の指示に従って、「必至補処」「一生補処」「還相回向」という三つの願名

で表されている第二十二願の力用を正確に受け止めることであると言える。

また、第十一願「必至滅度の願」との関係についてであるが、先学は第十一願にある「住正定聚・必至滅度」(『大経』)や「等正覚」(『如来会』)と第二十二願にある「一生補処」とを、親鸞が「位」を一にするものとして確かめていることを指摘している。親鸞がここに第十一願と第二十二願の結節点を見ていることは間違いない。しかし問題は、「必至一生補処」と「還相の回向」との関係である。というのも、「必至補処」を「往相回向」の内容に位置付けている先学も存在するからである¹⁶⁷。しかし、これでは親鸞が「必至補処の願より出でたり」と述べ、その願を「還相回向の願」と呼称していることの意義を十全に受け止めているとは言いがたい。また、この第二十二願を「彼土正定聚」を誓うものとして受け止める真実証を命終後に見る立場もあるが、それでは「正定聚」を「一生補処」と同じ位と捉える親鸞の意には適っていない。

したがって、本章では親鸞が三つの「願名」で第二十二願を受け止めていることを手がかりとしながら、親鸞が第二十二願をどのような願いとして受け止めていたのかを明らかにし、「還相の回向」を「必至補処の願より出でたり」と確かめる親鸞の意図を正確に理解する。

第一節 「必至補処の願」の意義——「七地沈空の難」と「超越の理」——

本節では、『論の註』を披くべし」という親鸞の指示に従って、『論註』の引文の中で第二十二願がどのような課題の中で見出されているのかを確認する。そのことによって、『大経』に説かれる願文を見るだけでは明確にならない第二十二願の意義を明らかにする。

親鸞は、還相回向の証文としてまず初めに『浄土論』から「出第五門」の内容を引用し、次いで、『論註』を引用している。

『浄土論』に曰く。出第五門は大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して応化の身を示す。生死の園煩

悩の林の中に回入して、神通に遊戯して教化地に至る。本願力の回向を以ての故に。是を出第五門と名〔づ〕くと。已上

『論註』〔に〕曰〔わ〕く。還相は彼の土に生〔じ〕已〔り〕て奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て生死の稠林に回入して一切衆生を教化して共に仏道に向〔か〕えしむるなり。若〔し〕は往若〔し〕は還、皆衆生を抜いて生死海を度せんが為なり。是〔の〕故に回向を首として大悲心を成就することを得〔る〕が故にと言たまえりと。

(改行筆者) (『翻刻篇』三四二―三四三頁)

この二文によって表される「還相の回向」の概要は、「回向」とは「本願力の回向」であり、「還相」とは「彼の土に生じ已」という事態において、「生死の園・煩惱の林」「生死の稠林」と表現される迷いの世界に入り「共に仏道に向かえしむる」ことである、ということである。親鸞はこの二文を示すことで、これ以降に続く証文を見ていく視点を確立するのである¹⁶⁸。なお、議論となるであろう「彼の土に生じ已る」という事態については、本論では前章で考察したように「光明名号のはたらき」の中に自己を見出した存在——「得往生者」——の事柄として理解する。

さて、第二十二願が直接引用される『論註』の文脈は次の文章から展開される。

又言〔わく〕。《即〔ち〕彼の仏を見〔たてまつ〕れば未証淨心の菩薩畢竟して平等法身を得証す。淨心の菩薩と上地の諸の菩薩と畢竟して同じく寂滅平等を得るが故に》とのたまえり。

(『翻刻篇』三四三頁)

「又言わく」という「引文導入語」以下に引かれているのは、「莊嚴不虛作住持功德成就」を天親自身が解釈している『浄土論』の文章である¹⁶⁹。「莊嚴不虛作住持功德成就」の註釈から引かれているのは、「光明名号のはたらき」の中に自己を見出した「正定聚に住する者——正覚阿弥陀の善く住持力を身に受ける者——に関する

る内容であることを暗示している。そして、第二十二願は、曇鸞がこの文章を註釈していく中で見出されている。また、「未証淨心の菩薩」と「平等法身」については次節にて詳説するが、前者が「初地已上七地已還の諸菩薩」、後者が「八地已上法性生身の菩薩」と定義される存在である。曇鸞はこの記述に関連して次の問いを立てる。

問〔うて〕曰〔わく〕。十地経を案ずるに菩薩の進趣階級漸く無量の功勳有り。多の劫数を径。然して後乃し此〔れ〕を得。云何ぞ阿弥陀仏を見〔たてま〕つる時、畢竟じて上地の諸の菩薩と身等しく法等しきや。

（『翻刻篇』三四五—三四六頁）

この問いは、『十地経』の教説を考えると「平等法身」を得るためには多くの功德を積み、ながい時間が必要であるはずだが、なぜ「見仏」によって「上地の菩薩」と「身」と「法」が「畢竟じて等しい」と言えるのかというものである。曇鸞はこの問いに対して「畢竟」という言葉を取り上げて応答する。

答〔えて〕曰〔わく〕。畢竟は未だ即〔ち〕等しと言うにはあらず〔る〕なりと。畢竟じて此の等〔し〕きことを失せざるが故に等〔と〕言うならくのみと。

（『翻刻篇』三四六頁）

曇鸞は「畢竟じて」というのは「直ちに等しくなる」（即ち等し）という意味ではないと述べ、「上地の菩薩」と「畢竟じて」「等しいことを失わない」から「等」と言っているに過ぎないと述べる。つまり、時間に関心のある問いに対して「見仏」によって「畢竟じて等しい」と言っていることは「直ちに等しくなる」ことを意味しているのではないと応答する。ただ、この応答は次の問いを生じさせる。

問〔うて〕曰〔わく〕。若し即〔ち〕等し〔から〕ずは復何ぞ菩薩と言〔う〕ことを得ん¹⁷⁰。但、初地に登れば以て漸く増進して自然に当に仏と等しかるべし。何ぞ仮に上地の菩薩と等しと言うや。

（『翻刻篇』三四六頁）

これは「直ちに等しい」ことを意味しないならば、初地に登れば初地から二地、二地から三地、三地から四地へと次第に階梯を登っていき「上地の菩薩」の位を超えて「仏」と等しくなるにも関わず、なぜ「仏」ではなく「上地の菩薩」と「畢竟じて等しい」と言うのか、という問いである。これに対しては次のように応答している。

答〔えて〕曰〔わく〕。菩薩七地の中にして大寂滅を得れば上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度〔す〕べきを見ず。仏道を捨てて實際を証せんと欲す。爾の時に若し十方諸仏の神力加勸を得ずは即便〔すなわち〕滅度して二乗と異無けん。菩薩、若〔し〕安樂に往生して阿弥陀仏を見〔たて〕まつるに即〔ち〕此の難無けん。是の故に須らく畢竟平等と言うべし。

（『翻刻篇』三四六―三四七頁）

曇鸞はここで「七地沈空の難」と呼ばれる菩薩の課題を提示する。これは空性の智慧に於てあらゆる事象が縁によって生じていることを知ること、求めるべき諸仏や救うべき衆生を見失い、自らの解脱をもって歩みを完結させてしまうことである。また、「即便〔すなわち〕滅度して二乗と異無けん」と言われているように、龍樹菩薩の表現を借りれば「菩薩の死¹⁷¹」を意味するものである。この内容は、「莊嚴不虛作住持功德成就」が建立された三界のあり方としてみそなわれている事態である。

人、仏の名号を聞〔き〕て無上道心を発〔せ〕ども悪の因縁に遇〔う〕て退して声聞・辟支仏地に入る者あり。是〔く〕の如き等の空過の者、退役の者有り。是の故に願じて言〔た〕まわく。我成仏せん時、我に値遇せん者、皆速疾に無上大宝を満足せしめんと。是の故に「観仏本願力遇無空過者能令速満足功德大宝海」と言〔た〕もう。

（『真聖全・一』三〇四頁）

ここに示されているように、「菩薩の死」を意味する内容は「阿毗跋致」を課題とする『論註』では特に重大な

課題であり、それをみそなわして「莊嚴不虛作住持功德成就」が建立されている。「菩薩の死」を意味する内容が「仏」と言わずに「上地の菩薩」と述べている理由であることを考えると、「仏」と言わないのは「仏道を捨てて實際を証する」ことをせずに仏道を歩み続ける存在（仏道を捨てない存在）と「畢竟じて等しいことを失わない」ことを表すために「上地の菩薩」と「畢竟じて等しい」と述べていると言える。

そして、この次に第二十二願が引用されてくる。

復次に無量寿經の中に阿弥陀如来の本願に言（たまわ）く。設（い）我仏を得（た）らんに、他方仏土の諸の菩薩衆、我国に來生して究竟して必（ず）一生補処に至らん。其の本願の自在の所化衆生の為の故に弘誓の鎧を被て徳本を積累し、一切を度脱せしめ諸仏の国に遊（び）て菩薩の行を修し十方諸仏如来を供養し恒砂無量の衆生を開化して無上正眞の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し諸地の行現前し普賢の徳を修習せん。若し爾らば正覚を取らじと。此の經を按じて彼の国の菩薩を推するに或（いは）一地從（り）一地に至らざるべし。十地の階次と言（う）は是れ釈迦如来闍浮提にして一（つ）の応化道ならくのみと。他方の淨土は何ぞ必（ず）此くの如くせん。五種の不思議の中に仏法最不可思議なり。若し菩薩必（ず）一地從（り）一地に至（り）て超越の理無（し）と言はば、未だ敢えて詳らかならざるなり。

（傍線筆者）（『翻刻篇』三四七―三四八頁）

曇鸞は「七地沈空の難」を提示した後に「無量寿經」から「阿弥陀如来の本願」を引用し、「此の經（無量寿經）」に基づく、『十地經』の「十地の階次」は「釈迦如来」の「闍浮提」における「一の応化道」であると述べる。そして、一地から一地へと次第に増進していく歩みが常識であると言ひ「超越の理」が無いと言ひのならば、それは仏法を聞くことの意味が全く分かっていないものであると言ひ。この「超越の理」は、直後に「譬えば樹有り。名付けて好堅と曰う。是の樹地より生じて百歳ならん。乃し具に一日に長高なること百丈なるが如し¹⁷²」という「好堅樹」の譬喩を用いて説明しており、それを「非常の言（ことば）」は常人の耳に入らず。之を然らず

と謂へり。亦其れ宜しかるべきなり」と述べ「莊嚴不虛作住持功德成就」の註釈が結ばれていく。そのため、『論註』で見出された第二十二願は、「七地沈空の難」を超越させるものであり、「超越の理」とあるように時間的な段階を見ることなく速やかに菩薩の最高位である一生補処の位に至ることを実現させる力用であると言える。ここに「必ず一生補処に至らせよう」とする如来の願心が看取される。すなわち、「必至補処の願」「一生補処の願」という願名には、「必ず一生補処に至らせよう」とする如来の願心が表れており、尚且つ、それが「超越の理」において実現するのである。必ず至らせようとする如来の願いは、衆生の上には「速やかなること」として成就するのである。

したがって、「論の註を披く」ことによって明らかとなる第二十二願の意義は、「七地沈空の難」で表されている仏道の歩みの課題を克服させることであり、それは「超越の理」を表わす「阿弥陀如来の本願」であるということである。

では、この第二十二願を「還相回向の願」と名付けた親鸞の意図はどこにあるだろうか。本論では改めて先の問答に至るまでの文脈を確認したうえで、第二十二願の願文に対する親鸞の特徴的な訓読に基づきながら第二十二願を「還相回向の願」と名付けた親鸞の第二十二願観を確かめる。

第二節 「亦、還相回向の願と名づくべきなり」

第一項 「八地已上の法性生身の菩薩」と「初地已上七地以還の諸菩薩」

本節では、親鸞が「還相回向の願」と名付けた第二十二願の力用を、先の問答に至るまでの文脈を概観することで確認する。なぜなら、「七地沈空の難」を「超越の理」において克服することが、「利他教化地の益なり」と押さえられる「還相の回向」とどのように関係しているのかが不明瞭だからである。本項では「十地の階次」が「一つの応化道」であることを意識しながら、改めて第二十二願が直接引用される文脈を概観していく。

又言〔わく〕。《即〔ち〕彼の仏を見〔たてまつ〕れば未証淨心の菩薩畢竟して平等法身を得証す。淨心の菩薩と上地の諸の菩薩と畢竟して同じく寂滅平等を得るが故に》とのたまえり。

（『翻刻篇』三四三頁）

先述したが、第二十二願が引かれる文脈はこの『論』文から展開する。曇鸞はこの『論』文の「平等法身」と「未証淨心の菩薩」とを註釈していく。まず「平等法身」である。

平等法身は八地已上法性生身の菩薩なり。寂滅平等の法なり。此の寂滅平等の法を得〔る〕を以〔て〕の故に名〔づけ〕て平等法身とす。平等法身の菩薩の所得なるを以〔て〕の故に名〔づけ〕て寂滅平等の法とするなり。

（『翻刻篇』三四三頁）

「平等法身」は「八地已上の法性生身の菩薩」であり、「寂滅平等の法」であると言う。簡潔な定義であるが、親鸞はこの一文にある工夫を施している。『親鸞加点本』では次のように記されている。

平等法身は八地已上の法性生身の菩薩なり。寂滅平等は即〔ち〕此の法身の菩薩の所証の寂滅平等の法なり。此の寂滅平等の法を得〔る〕を以〔て〕の故に名〔づけ〕て平等法身とす。平等法身の菩薩の所得を以〔て〕の故に名〔づけ〕て寂滅平等の法と為〔す〕なり。

（傍線筆者）（『定親全・八・加点篇（二）』一一四頁）

ここでは「平等法身」は「八地已上の法性生身の菩薩」であり、「寂滅平等」は「法身の菩薩」によって証しされる「寂滅平等の法」であることが押さえられている。『親鸞加点本』には「寂滅平等」の語が取り上げられて註釈されているのである。一方、証巻では傍線部の「寂滅平等」の語に関する内容（「寂滅平等者即此法身菩薩所証」（以下「十三字」）が省略されている。先学は「十三字」について指摘しているものの、元の『論註』の文章の方が「能く聞こゆる¹⁷³」と述べ、意味的にも大きく変化しないことから「十三字」を加えて解釈しているものが

多く、「親鸞の写誤」ではないかと述べる先学もいる¹⁷⁴。確かに、「十三字」が省略されることで解釈しにくい文章となっており、意味内容が大きく変わっているわけでもない。しかし、そうであればそもそも親鸞は「十三字」を省略する必要はない。また、意味が通りにくいという理由で「親鸞の写誤」と決定し、意味を取りやすい元の『論註』の意に従って解釈することは、還相回向釈において「十三字」が記されていない事実を無視してしまふことになる。そこで、「十三字」が省略されることで、何が強調されることになっているかを確認したい。

「十三字」の内容は、「寂滅平等」が「法身の菩薩」が証しする「寂滅平等の法」であることを確かめる一文であった。この内容は、

此の寂滅平等の法を得るを以ての故に名付けて平等法身と為す。

平等法身の菩薩の所得を以ての故に名付けて寂滅平等の法と為すなり。

と、「寂滅平等の法」を得ることが「平等法身」の根拠となり、「平等法身の菩薩」が得たものが「寂滅平等の法」の根拠であると説明されている。これは「十三字」の有無に関係なく置かれている説明であるが、「得る」「得られる」という二項対立的な説明がなされている。

では、「十三字」の省略によって何が示されているか。親鸞が「十三字」を省略することによって「平等法身」が「八地已上の法性生身の菩薩」であり、それがそのまま「寂滅平等の法」であると確かめられていることになる。

「八地已上の法性生身の菩薩なり」……「法身の菩薩」

「平等法身」

「寂滅平等の法なり」……「平等の法」

これによって「平等法身」が「八地已上の法性生身の菩薩」と「寂滅平等の法」とで表そうとする内容を複合する概念であることが強調されており、先の「得る」「得られる」という説明の内容が「平等法身」という概念の

内容として押さえられていることになっている。したがって、「十三字」を省略することで「八地已上の菩薩が得証する法（寂滅平等）」と、その法を得るものが「平等法身の菩薩」である、といった法身の菩薩と得証される法とが二項対立的に表わされているニュアンスを完全に取払い、「八地已上の菩薩そのまま法を表している」という法身の菩薩と寂滅平等の法が共に「平等法身」の内容であるニュアンスが強調されていると言える。

親鸞がこのように確かめるのは、曇鸞が「八地已上の法性生身の菩薩」を次のように註釈していることに基づいていると考えられる。

此〔の〕菩薩は報生三昧を得。三昧神力を以て①能く一処一念一時に十方世界に徧じて種種に一切諸仏及〔び〕諸仏大会衆海を供養す。②能く無量世界に仏法僧無しまさぬ処にして種種に示現し種種に一切衆生を教化し度脱して常に仏事を作す。初めに往來の想い、供養の想い、度脱の想い無し。是の故に此〔の〕身を名〔づけ〕て平等法身とす、此の法を名〔づけ〕て寂滅平等の法とす。

（括弧内筆者）（『翻刻篇』三四三―三四四頁）

曇鸞は「この菩薩（八地已上の法性生身の菩薩）」の活動相を、①諸仏と大会衆を供養することと、②仏法僧の三宝のない場所において衆生を教化し度脱することであると説明する。また、十方世界へ「往來」し、一切諸仏を「供養」し、一切衆生を「度脱」するさいに「想い無し」と言い、これらを理由に「身（平等法身）」と「法（寂滅平等の法）」とが押さえられる。

「この身を「平等法身」と名付ける。

八地已上の法性生身の菩薩の活動相―「是故」―

「この法を「寂滅平等の法」と名付ける。

すなわち、「八地已上の法性生身の菩薩」の活動相が「平等法身」と名付け「寂滅平等の法」と名付ける根拠なのである。親鸞はこの曇鸞の確かめに重要な課題を見出したからこそ、還相回向釈において「十三字」を省略し、

「平等法身」を「八地已上の法性生身の菩薩」と「寂滅平等の法」とを複合する概念として確かめるのである。これがのちに、真如の四つの義を表わす「莊嚴菩薩功德成就」が「八地已上の菩薩」の活動相として展開していくことを念頭に置くと、「概念の実体化を超える」という点で非常に大事な確認と言えるのである。

以上が「平等法身」の註釈から展開された内容であった。この次に「未証淨心の菩薩」が註釈されていく。『淨土論』の文章では「未証淨心の菩薩」の方が言葉としては最初に示されているが、註釈されている順番は「平等法身」の次に註釈されている。これは「平等法身」の内容を通してこそ省みることが出来る。「未証淨心の菩薩」の課題を示すことが出来るからであろう。

未証淨心の菩薩は初地已上七地以還の諸の菩薩なり。此の菩薩亦、能く身を現〔ずる〕こと若〔し〕は百若〔し〕は千若〔し〕は万若〔し〕は億若〔し〕は百千万億、無仏の国土にして仏事を施作す。要らず心を作して三昧に入〔り〕て乃し能く作心せざるに非ず。作心を以〔て〕の故に名〔づけ〕て未証淨心とす。

（『翻刻篇』三四四—三四五頁）

「未証淨心の菩薩」は「初地已上七地已還の諸菩薩」と定義され、「無仏の国土」において仏事を施すこととはできるが「作心（はからい）」が伴う存在であると確かめられている。そして、此の菩薩、安樂淨土に生〔じ〕て即〔ち〕阿弥陀仏を見〔たてまつら〕んと願ず。阿弥陀仏を見る時、上地の諸の菩薩と畢竟じて身等しく法等しと。龍樹菩薩、婆薮槃頭菩薩の輩、彼に生〔まれん〕と願ずるは当に此の為なるべし、ならくのみと。

（『翻刻篇』三四五頁）

と、「龍樹菩薩」と「婆薮槃頭菩薩」という名前を挙げて、「願生」することの意味を「作心（はからい）」を超えて諸仏を供養し衆生を教化することを求めるからであると確かめられている。そして、「上地の諸の菩薩と畢竟じて身等しく法等し」と言われる内容が前節の問答へと接続するのである。

以上が第二十二願が見出される問答に至るまでの文脈の内容である。そこには「平等法身」と「未証淨心の菩薩」とが「八地已上の法性生身の菩薩」と「初地已上七地已還の諸菩薩」と定義されており、諸仏を供養し衆生を教化する菩薩の活動相が示されていた。これを踏まえて、「応化道」である「十地の階次」によって「平等法身」と「未証淨心の菩薩」とが定義されていることの意味を考えると、それは「作心」という課題を示す点にあると言える。「八地已上」である法性より生まれる身として表される菩薩の活動相は、「想い無し」とあり、「初地已上七地已還」である諸菩薩（未証淨心の菩薩）は「無仏の国土」において仏事を施すが「作心」が常に伴ってくる。また、この未証淨心の菩薩の例として「龍樹菩薩」「婆藪槃頭菩薩」という名前が示されているように、ある時代社会において具体的な肉体の身体をもち、諸縁の中で諸仏を供養し、衆生を教化することを意欲する存在が「未証淨心の菩薩」であり、「彼に生まれんと願ずる」「輩（ともがら）」であると言う。ここにおいて、「生死・愁歎の声」を聞き「三界雜生の火の中」において「衆生を教化せんと願じ」る存在（正定聚に住する者）と「未証淨心の菩薩」とが重なってくるのである。

第二項 親鸞の第二十二願観

本項では、これまでに確かめた内容によって第二十二願を照らし、三つの願名によって示される第二十二願の意義、とりわけ「還相回向の願」と名付けた親鸞の意図とその願意を明らかにする。

これまでの文脈では大きく二つの事柄が確かめられていた。一つは「作心」である。これは「平等法身」と「未証淨心の菩薩」との定義の中で示されていた内容であり、そこには「八地已上の法性生身の菩薩」の活動相が「想い無し」と言われている内容から省みられるかのように「初地已上七地已還の諸菩薩」の「作心」が確かめられていた。ただ、「作心」があるから何もしてはならないというような否定的されるべき事柄は無く、「無仏の国土」において「仏事を施作す」ることに伴う課題として「作心」が提示されていた。

二つ目は「超越の理」である。これは「畢竟平等」に関する問答において「七地沈空の難」が示されていたが、「阿弥陀如来の本願」はそれを「超越の理」において克服することが確かめられていた。そして、「十地の階次」が「閻浮提」における「釈迦如来」の「応化道」であることを踏まえると、我々は仏道を歩むことにおける「沈空の難」と「作心」という二つの課題が教示されているのである。

これらが明らかとなったうえで、改めて第二十二願の本願文を引用し従来から指摘されている親鸞の訓読の特徴を二つ紹介する。

設〔い〕我仏を得〔た〕らんに、他方仏土の諸の菩薩衆、我国に來生して究竟して必〔ず〕一生補処に至らん。其の本願の自在の所化衆生の為の故に弘誓の鎧を被て徳本を積累し、一切を度脱せしめ諸仏の国に遊〔び〕て菩薩の行を修し十方諸仏如来を供養し恒砂無量の衆生を開化して無上正眞の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し諸地の行現前し普賢の徳を修習せん。若し爾らば正覚を取らじ、と。

(傍点・傍線筆者)(『翻刻篇』三四七頁)

一点目は傍線部の「超出常倫諸地之行現前修習普賢之徳」の十六字の訓点についてである。この一文は、

「超出常倫諸地之行」…常倫諸地の行を超出し (八字)

「現前修習普賢之徳」…現前に普賢の徳を修習せん (八字)

というように、二つの事柄を表わす一文として読むことが可能である。この場合は、十地の階次を次第に上り、それぞれの地において修めるといふ行を超え出て、現前に普賢の徳を修め習うといふ二つの事柄を表している。ただ、親鸞は、

「超出常倫」…常倫に超出し (四字)

「諸地之行現前」…諸地の行現前し (六字)

「修習普賢之徳」…普賢の徳を修習せん (六字)

と読んでいるように、三つの事柄を表わす一文として押さえている。先学はこれについて、親鸞の訓読では、「超出」の対象が「行を超出」することから「常倫に超出」へと変わるため、一地より一地に至るといふ常並みの菩薩のあり方（常倫）を超えること（超越の理）が強調されていると指摘している¹⁷⁵。これは江戸期の講義録にも認められる指摘である。

二点目は傍点部の「除」の一字がどこまで影響するのかという点である。例えば、「除」の字を「若不爾者不取正覚」の直前にある「超出常倫諸地之行現前修習普賢之徳」の文言にかけて、

常倫に超出し諸地の行現前し普賢の徳を修習せんをば除く。
とも読むことが出来る。しかし親鸞は、

無上正真の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し……

と「除」の一字を「使立無上正真之道」にかけて読んでいる。これによって、「超出常倫諸地之行現前修習普賢之徳」の一文の内容が、「一生補処」の菩薩と関係づけて読むことが可能となっている。試みに「除く」内容を省いて第二十二願を読むと次のようになる。

設い我仏を得たらんに他方仏土の諸の菩薩衆・我が国に來生して究竟して必ず一生補処に至らん。常倫に超出し諸地の行現前し普賢の徳を修習せん。若し爾らば正覚を取らじと。

このようにして親鸞の訓読において強調されていることは、「常倫に超出し諸地の行現前し普賢之徳を修習」させる一生補処の菩薩を必ず誕生させる願いが第二十二願であるということである。

今紹介した二つの訓点の特徴は従来から指摘されており、親鸞の第二十二願観に触れる研究においてはある程度共有されている。ただし、問題なのは、特徴的な訓読が施されているが故に親鸞の己証の願名である「還相回向の願」の願意を願文に配当して解釈することであり、なおかつ、その配当が先学によっては一様ではないことである。例えば、『講義集成』所収の講録では「除其本願」以下を「還相回向の願」と名付けた内容であると解釈

している（「除く」の指摘がされていないため「超出常倫」の一文も含まれている）。また、「除く」に関する訓読の特徴を指摘している先行研究では、例えば、親鸞の願文の訓点を手がかりに親鸞の還相回向観を考察した籠弘信「一九九六」は、願文の「他方仏土諸菩薩衆」から「無上正真之道」までを「必至補処の願」とし、「超出常倫」以下を「還相回向の願」としている。

しかしながら、親鸞は「還相回向の願」と独自の願名を挙げ、願文に対する特徴的な訓点を施しているが、願名を願文のどの部分に配当するのか、という関心で「阿弥陀如来の本願」を聞いていたであろうか。「願名」を「願文」に配当して理解しようとするよりも、「必至補処の願」を「還相回向の願」と名付けた親鸞の意図を考えることが最も重要なのではないか¹⁷⁶。というのも、「必至補処の願」「一生補処の願」と名付けられている第二十二願の願意が、「必至滅度の願」の「住正定聚・必至滅度」の意味——次の生で必ず仏になる位——を表す「往相回向」の内容として理解される場合があるからである¹⁷⁷。

本論はこのために「論の註を披」き、その文脈を確かめて来た。まず第二十二願が「超越の理」として見出されていた意義である。第二十二願は「究竟じて必ず一生補処に至る」と願文に記されているため、他方仏土の諸菩薩衆が阿弥陀仏の浄土に往生すれば「いつか、からなず（最終的に）」一生補処の位に至ることが願われていると受け止められるが、曇鸞はそれを「超越の理」を実現させる「阿弥陀如来の本願」として受け止める。すなわち、一地より一地へと進み「いつか、かならず」一生補処の位へたどり着くという意味ではなく、菩薩の階梯を次第に登っていく常並みの菩薩のあり方を超えて一生補処に至らせる本願力として受け止めている。そのため、「必至補処の願」とは「超越の理」において「常倫に超出」することを表していると言える。これは『大経』だけを見ても明確にならないことである。

また、これは「七地沈空の難」の課題を克服することをも意味していた。すなわち、「沈空の難」として示されている「仏道を捨てて實際を証する」という課題——「上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず」

——を超克するという意味である。そして、諸仏を供養し衆生を教化する菩薩の活動相は「平等法身」と「未証淨心の菩薩」とが定義される中で示されていた。両者は「作心」の有無こそあるが、諸仏を供養し衆生を教化する存在であり、この菩薩の活動相が第二十二願の「除く」の内容と重なっており、「諸地の行現前し普賢の徳を修習せん」という最後の十六字の文と関係している。これも『大経』の第二十二願の願文だけを見ても読み取るこ
とが困難な、「論の註を披く」ことによつてこそ見出される第二十二願の意義である

では、その「除く」の内容がこの文脈によつて見いだされる特徴的な内容であり、「還相の回向」と関係するならば、「必至補処の願」「一生補処の願」との関係をどのように考えるべきか。ここに「除く」の内容としては読まずに「一生補処の菩薩」に関する内容として受け止めた十六字の一文の意義がある。最後の一文は「常倫に超出し諸地の行現前し普賢の徳を修習せん」であった。これは「一生補処の菩薩」の「位」については「常倫に超出し」という部分が関係しており、「一生補処の菩薩」の活動相は「諸地の行現前し普賢の徳を修習」することであり、具体的な内容が「除く」の内容と関係していると考えられるのである。とくに、親鸞は「普賢の徳」に、われら衆生、極楽に参りなば大慈大悲をおこして十方にいたりて衆生を利益するなり。仏の至極の慈悲を普賢ともうすなり。

(『讚阿弥陀仏偈和讚』『定親全・二・和讚篇』一五頁)

普賢というは仏の慈悲のきわまりなり。

(『浄土高僧和讚』『定親全・二・和讚篇』九四頁)

などの左訓を施しているため「普賢の徳」を慈悲の象徴的表現と捉えていることがわかり、それが〈衆生教化〉の課題を表現していることは明らかである。したがって、「必至補処の願」と「還相回向の願」とは違う事柄を指しているのではなく、親鸞が「必至補処の願」「一生補処の願」「還相回向の願」という三つの願名で確かめている第二十二願は、普賢の徳(還相の大菩薩の〈衆生教化〉)を修習する一生補処の菩薩を誕生させようとする願い

であるのである。このことから筆者は第二十二願に示されている内容を次のような構造で理解するのである¹⁷⁸。

設い我仏を得たらんに、他方仏土諸菩薩衆、我が国に來生して、

「究竟必至一生補処」……………「超出常倫」↓一生補処の菩薩の「位」について（「超越の理」）

「除其本願自在所化…正真之道」……………「諸地行現前修習普賢之徳」

↓一生補処の菩薩の「用」について（菩薩の活動相）

若ししからずば正覺を取らじ。

このように理解することは、曇鸞が「三願的証」において第二十二願が実現させる内容を「常倫に超出し諸地の行現前し普賢の徳を修習せん」と述べていることも証左となる。曇鸞はこの一文に第二十二願の内容が凝集しているものと捉えたのである。それを親鸞が『論の註』の文脈によって読み取り、それを「還相回向」として公開したのである。また、「正定聚」のくらいを『如來會』にある「等正覺」の語を媒介し、「一生補処」と同等なものとして捉える親鸞思想から第二十二願を見ると、「必至補処の願」は「必至滅度の願成就」の内容として捉えていることが明確となる。すなわち、「必至滅度の願成就」である「住正定聚故必至滅度」の自覺を生きる者——「他方仏土（釈迦牟尼仏の濁世）の諸菩薩衆（教化の意欲を有した者）」——をして、「一生補処の菩薩」の意味を与える願力として親鸞は「必至補処の願」を捉えているのである。

このような理解に立つとき「必至補処の願」を「成就」として考える意味が明確となる。親鸞は「必至補処の願」の「成就文」を引用することはしないが、それは「必至補処の願」が成就していないことを意味しているのではない。「必至補処の願」は「必至滅度の願成就」に含まれているのである。ここに「必至補処の願」を「成就」

として考察する意味があるのである。

したがって、「現生」に「正定聚に住することには、「必ず滅度に至る」という往相の課題と、「一生補処の菩薩」の意味が与えられている点で還相の課題とが両立しており、「正定聚に住すること」存在において「必至滅度」と「必至補処」との二つの「必至」の誓願が交流するのである。

第三節 「利他教化地の益」——一生補処の菩薩と「無仏の国土」——

本節では、一生補処の菩薩が修習する「普賢の徳」の内容を、第二十二願の「除く」の内容を詳説している「莊嚴菩薩功德成就」を考察することで確かめていく。そのことによって、この文脈における「一生補処」という言葉の意味を捉え直し、「一生補処の菩薩」の意味を与えられている「住正定聚故必至滅度」の者の還相的側面を明らかにする。

「莊嚴菩薩功德成就」は、「莊嚴仏功德成就」の「八句の次第¹⁷⁹」の確認を経て次のように展開している。

菩薩〔を〕観ぜば《云何〔が〕菩薩の莊嚴功德成就を觀察する。菩薩の莊嚴功德成就を觀察せば彼の菩薩を觀ずるに四種の正修行功德成就したまえること有〔り〕と、知る応し。》真如は是〔れ〕諸法の正体なり。体如にして行ずれば則〔ち〕是〔れ〕不行なり。不行にして行ずるを如実修行と名〔づ〕く。体は唯一如にして義をして分〔かち〕て四とす。是の故に四行一を以て正しく之を統ぬ。

（『翻刻篇』三五―三五二頁）

「莊嚴菩薩功德成就」の内容は「四種の正修行功德成就したまえること有」ることを「知るべし」と述べられており、曇鸞は、これらは真如を体とする不行の行であり、実体的な行為が四つあるのではなく、「一如」の「四つ」の義であると註釈している。これは「莊嚴菩薩功德成就」の内容は概念を実体化せずに真如のはたらきの四つの側面として受け止めるように注意を促すものである。また、以後に展開する応化身を示す「八地已上の菩薩」

に対しては敬語表現が無いが、ここの「成就」に敬語表現を施して「正修行功德成就したまえること有り」と読んでいることについて如来雄之は次のように指摘している。

おそらく親鸞は「四種の正修行功德成就したまへる」のは法蔵菩薩であり、その「成就」が有ることによって、大菩薩の四種のはたらきが成り立つということを示めそうとしたのである。この論文に対する独創的な加点の意図は、教化の大菩薩と法蔵菩薩という二つの菩薩を区別することにある。

如来〔二〇二〇〕一四三頁

これは、法蔵菩薩が四種の内容をもつ大菩薩のはたらきとなるための正修行功德成就によって、「一如」の「四」の義として「莊嚴菩薩功德成就」の内容を受け止める理解である。本論でも親鸞がここの「成就」に敬語を用いている事の意図を汲んで、この理解に立ちながら莊嚴菩薩功德成就の内容を考察していく。便宜上、四種の功德を先学に習って「不動心徳」「同時利生徳」「無余供養徳」「偏示三宝徳」と呼称して考察する。まず、「不動心徳」である。

《何者おか四とする。一〔つ〕には一仏土にして身動揺せずして十方に徧す。種種に心化して実の如く修行して常に仏事を作す。偈に安樂国は清浄にして常に無垢の輪を転ず。化仏菩薩は日の須彌に住持するが如きの故に》と言〔た〕まへり。《諸の衆生の淤泥華を開くが故に》とのたまへり。

（『翻刻篇』三五二頁）

これは「不動心徳」に関する『浄土論』の文であるが、注意すべきは天親が「諸の衆生の淤泥華を開くが故に」という一文を示していることである。なぜなら、天親『浄土論』の散文にある「莊嚴功德成就」の内容は、「莊嚴〇〇功德成就」と言うのは偈文に「〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇故に」と言っているからである、という具合に偈文を莊嚴功德成就の理由句として挙げる記述が形式的に展開しているからである。そのため、偈文に加えて偈文にはない「諸の衆生の淤泥華を開くが故に」という一文を置いていることには注意が必要である。曇鸞はそ

の一文を含む「不動応化徳」の内容を次のように註釈する。

八地已上の菩薩は常に三昧に在（り）て三昧力を以て身本処を動ぜずして能く徧く十方に至（り）て諸仏を供養し衆生を教化す。無垢輪は仏地の功德なり。仏地の功德は習気煩惱の垢無しませず。仏諸の菩薩の為に常に此の法輪を転ず。諸の大菩薩亦能く此（の）法輪を以て一切を開導して暫時も休息無けん。故に常転と言ふ。法身は日の如くして応化身の光諸の世界に徧ずるなり、日と言はば未だ以て不動を明（か）すに足らざれば復、如須弥住持と言ふなり。

（『翻刻篇』三五二―三五三頁）

この内容は四種の中では一番長く註釈されているものであるため、少し立ち止まりながら確認していく。曇鸞は「八地已上の菩薩」を主語として註釈しているように、「莊嚴菩薩功德成就」の内容を「八地已上の法性生身の菩薩」の活動相として註釈する。ここでは「無垢輪」「常転」「如須弥住持」が取り上げられている。

曇鸞は「無垢輪」というのは習気煩惱の垢が無い「仏地の功德」であり、仏は「諸の菩薩」（未証浄心の菩薩）の為に常にこの「法輪」を転じていると述べている。また、「諸の大菩薩」（八地已上の法性生身の菩薩）は仏（正覚阿弥陀）が常に転じている「法輪」によって一切衆生を開導して一瞬たりとも休息ないことを「常転」という言葉の内容としている。すなわち、仏が「諸の菩薩」の為に常に転じていることと、「諸の大菩薩」がその法輪によって休むことなく一切衆生を開導しているという二つの内容をもって「常転」という言葉の内容が確かめられている。

この次に取り上げられているのは「如須弥住持」である。ここでは「法身」は太陽（日）のようであって、その光である「応化身の光」が諸の世界に徧く至ることが示されている。また、太陽では「動かない（不動）」という言葉を十分に表わせないため須弥山が世界を住持しているようであることをのべて「不動」の意味を確かめている。ここにおいて「八地以上の法性生身の菩薩」の「不動」が表れており、「法輪」をもって活動する「諸の大

菩薩」は「応化身の光」として十方世界に徧く至ることが確かめられている。

そして、この次に天親が大事にする一文の言葉が註釈される。

淤泥華とは経に言「たまわ」く。高原の陸地には蓮華生せず。卑湿の淤泥に乃し蓮華を生ず。此「れ」は凡夫、煩惱の泥の中に在「り」て菩薩の為に開導せられて能く仏の正覚の華を生ずるに喩う。諒に夫れ三宝を紹隆して常に絶へざらしむと。

（『翻刻篇』三五三―三五四頁）

曇鸞は「淤泥華」を「経¹⁸⁰」に基づいて「高原の陸地」には咲かずに「卑湿の淤泥」の中にこそ開花する「蓮華」のことを意味していると解釈し、これは「凡夫」が煩惱の泥の中にいて、「菩薩」によって開導されることで仏の正覚の華を開花することを譬喩しているものであると解釈している。すなわち、先に「常転無垢輪」の内容であった「諸の大菩薩亦能く此の法輪を以て一切を開導して暫時も休息無けむ」ということは、大菩薩によって煩惱の中にいる凡夫の上に仏の正覚の華を開花させることを意味していることが示されている。そして、これらは「諒に夫れ三宝を紹隆して常に絶へざらしむ」とあるように、仏地の功德を以て一切を開導する「諸の大菩薩」が、煩惱の泥の中に存在する「凡夫」において「仏の正覚の華」を開花させることで「三宝」を盛んにさせることであるという。

この「不動応化徳」の内容を補完するものが、第二の「同時利生徳¹⁸¹」と第三の「無余供養徳¹⁸²」である。第二の「同時利生徳」では、一つ目の「不動にして至る」とあったものを補う形式で徧く至ることに関する時間に前後はないことを示している。これは真如のはたらきの時間的側面が表れている（時間を超えているものを時間で表現している）。第三の「無余供養徳」では、「無余とは・徧く一切世界一切諸仏大会に至りて一世界一仏会として至らざること有ること無きことを明かす」という註釈がなされているように、諸仏を供養することにおいて至らない世界は無いことを表している。

そして第四の「偏示三宝徳」である。

《四（つ）》には彼、十方一切の世界に三宝無しまさぬ処にして仏法僧宝功德大海を住持し莊嚴して徧く示して如実の修行を解らしむ。偈に何等の世界にか仏法功德宝無（し）まさざらん。我、願（わくは）皆往生（し）て仏法（を）示して仏の如くせんと言たまえるが故に》と。上の三句に徧く至（る）と言（う）と雖も皆是（れ）有仏の国土なり。若し此の句無くは便ち是（れ）法身、所として法ならざること有らん。上善、所として善（なら）ざることを有らん。觀行の体相は竟りぬ。

（『翻刻篇』三五五―三五六頁）

「上の三句（不動応化徳・同時利生徳・無余供養徳）」にあった「徧至」はすべて「有仏の国土」であった。それがここでは「無仏の国土」への「往生」が示されている。すなわち、「どのような世界に仏法功德宝がおりにないであろうか」といい、その世界へ「往生」し仏法を示して仏のようになろうと願っているのが「諸の大菩薩」であるのである。これらの四種の「莊嚴功德成就」として表されている「諸の大菩薩」は、「徧至（徧く至る）」という言葉で表されていたように、時代社会を問うことなく迷いの世界に存在する衆生を常に開導している（活動そのものである）ことが示されている。つまり、「莊嚴菩薩功德成就」として示されている真如のはたらかきは、あらゆる世界へ徧く至り、そこにおいて諸仏を供養し、迷いのあり方に応じて常に教化を実現させる「利他教化地」を表しているのである¹⁸³。

この内容は「八地已上の法性生身の菩薩」の活動であり、第二十二願の「除く」の内容と関係するものである。一生補処の菩薩の意味を与えられる「正定聚に住する」者は、このような「利他教化地」として表されている教化の活動に参与させられるのである。「正定聚に住する」者は「三界雜生の火の中」において「衆生を教化せん」と意欲する「未証淨心の菩薩」であり、その者は「四海の内皆兄弟なり」という眷属無量なる共同体に目覚め、「生死・愁歎の声」を聞き逃すことなく「此」の世界を生きる者である。

しかしながら、「未証淨心の菩薩」は「作心」があるからと言って単に卑下されるような存在ではなく、「作心」という課題に自覚し、「無仏の国土にして仏事を施作す」と語られているように「無仏の国土」において仏事を施す重要な役割が与えられている。そのため、「無仏の国土」という世界と「一生補処の菩薩」とは相当密接な関係にあると考えられる。なぜなら、「無仏の国土」において「仏事」をほどこす存在を誕生させようとする如来の願いが「必至補処の願」だからである。「莊嚴菩薩功德成就」を通すと、一生補処の菩薩として普賢の徳を修習することの内実は、「徧至」という「利他教化地」のはたらきの中に存在しているこの身（未証淨心の菩薩）が、「無仏の国土」において三宝を紹隆する大菩薩のはたらき（常に仏事を為す）を受けながら、この現実の世界において「仏事を為す」ことである。「仏は諸の菩薩の為に常に法輪を転じている」のである。ある時代社会などの限定を以て生きるこの身には「作心」という課題は消えることは無いため常に「未証淨心」であるが、その者の有限なる「一生」涯において諸縁の苦悩の中に於て仏法を示す役割が与えられるということである。「未証淨心の菩薩」に「一生補処」の意味を与える「阿弥陀如来の本願」が「必至補処の願」なのである¹⁸⁴。

親鸞は「還相の回向」を「利他教化地の益」と述べ、「益」に「マス タスクトモ」と左訓している¹⁸⁵。有限の身の「一生」涯を「無仏の世界」において仏事をなすという、まさに仏を補う処としてこの身の一生涯の意味が与えられる。このような存在を誕生させようとする願いが「必至補処の願」「一生補処の願」の意味であり、このような存在によって「利他教化地」という利他教化の地平が増益（マス）するのである。「必至補処の願」は「利他教化地」の一端を担う（タスク）存在を生み出す願いなのである。このような願意を第二十二願に見出したからこそ、親鸞は「還相の回向」を「必至補処の願より出でたり」と確かめ、この願を「還相回向の願と名づくべきなり」と呼称するのである。

第五章 等覺を成り大涅槃を証すること

これまで証卷冒頭にある「必至滅度の願成就」を表わす「住正定聚故必至滅度」の一文が示す自覺に立脚しながら、第三章・第四章において『論註』の引文を中心に考察を展開してきた。第三章では「必至滅度の願」に関連する『論註』下巻から引用されている四種の「莊嚴功德成就（妙声・主・眷属・清浄）」を取り扱い、第四章では「必至補処の願」に関連する「莊嚴不虛住持功德成就」に対する註釈と「莊嚴菩薩功德成就」を取り扱った。このように述べると、証卷には「莊嚴功德成就」の内容が広く引用されていることが改めて気づかされる。なぜ、「現生正定聚」思想における「浄土真實証」の内容を顕すために「莊嚴功德成就」として示す必要があるのだろうか。

本章では、「莊嚴功德成就」が「願心莊嚴」であると明らかにされる『論註』下巻にある第四「浄入願心」章へと考察を進める。とりわけ、これまでの考察を踏まえながら、「現生正定聚」思想において「願心莊嚴」が持っている意味を確かめ、「等覺を成り大涅槃を証する」という「必至滅度の願成就」の内容を明らかにする。

第一節 「莊嚴功德成就」と「浄土真實証」

本節では「浄入願心」章の中で「莊嚴功德成就」が「広略相入」という概念に基づきながら確かめられていることの意味を考察する。そのことによって「浄土真實証」を顕す文脈において「莊嚴功德成就」が引用されていることの意味を明らかにし、「莊嚴功德成就」を重視しながら「浄土真實証」を顕す親鸞思想を究明する。

「浄入願心」章は次の一文から展開する。

已下は是〔れ〕解義の中の第四重なり。名〔づけ〕て浄入願心とす。浄入願心は《又向に觀察莊嚴仏土功德成就、莊嚴仏功德成就、莊嚴菩薩功德成就を説きつ。此の三種の成就は願心の莊嚴したまえるなりと。知るべしといえり。》応知とは此の三種の莊嚴成就は本四十八願等の清浄の願心の莊嚴せる所なるに由〔り〕て因

浄なるが故に果浄なり。因無くして他の因の有るには非ずと知るべしと。

〔翻刻篇〕三五六一三五七頁

曇鸞が名付けた「浄入願心」という名称は、天親が「莊嚴仏土功德成就」と「莊嚴仏功德成就」と「莊嚴菩薩功德成就」との「三種」の莊嚴功德成就が「願心の莊嚴」であることを「知るべし」と述べていることに由来している。曇鸞はこの「応知」を取り上げ、「願心の莊嚴」とは「本四十八願等の清浄の願心の莊嚴」であると法蔵菩薩の願心の莊嚴であることを示唆し、「清浄の願心（因浄）」であるから、その因に報いる「莊嚴功德成就（果）」も清浄であると確かめる。これを「浄入願心」と名付けている事から再度確かめると、「願心（因）↓莊嚴（果）」という方向よりも、「莊嚴功德成就（浄）」は「本四十八願等の清浄の願心」に「入る」という方向が重要な視点であることが教えられる。この一段に「浄入願心」という名称を与えた曇鸞の受け止めはこの一段を見る指針となる。

このことが押さえられた後に三種の莊嚴が「句（言葉¹⁸⁶）」であることが強調されながら、「広略相入」という概念によって改めて確かめ直されていく。

《略して入一法句を説くが故に》とのたまえり。上の国土の莊嚴十七句と如来の莊嚴八句と菩薩の莊嚴四句とを広とす。入一法句は略とす。何〔が〕故ぞ広略相入を示現するとならば諸仏菩薩に二種の法身有り。一〔つに〕は法性法身。二〔つに〕は方便法身なり。法性法身に由〔り〕て方便法身を生ず。方便法身に由〔り〕て法性法身を出〔だ〕す。此の二の法身は異にして分〔か〕つべ〔から〕ず。一にして同〔じ〕かるべ〔から〕ず。是の故に広略相入して統〔か〕ぬるに法の名を以てす。菩薩若し広略相入を知らざれば則〔ち〕自利利他に能わず。

〔翻刻篇〕三五七―三五八頁

曇鸞は『論』文の「略説入一法句故」を註釈する際に「広」と「略」とを定義する。「広」は「三嚴二十九種莊

「嚴」を表わす「国土莊嚴十七句」と「如來の莊嚴八句」と「菩薩の莊嚴四句」である。これらは天親『淨土論』に著わされている「句」である。そして、「入一法句」は「略」であると述べる。親鸞は「入一法句は略とす」という曇鸞の確認に基づきながら、『論』文の「略説入一法句故」を「略説して一法句に入るが故に」ではなく「略して入一法句と説くが故に」と読んでいる。もしも、『論』文を「略説して一法句に入る」と読めば、「広」である「三嚴二十九句」は省略して説くと「一法句」に「入る」という意味となる。しかし、「入」という一字を含む「入一法句」の四字が「略」である場合は、「広」を省略して説くと「一法句」に「入る」という単純なものではなくなっている¹⁸⁷。親鸞は何故「入一法句」を「略」とするのであろうか。これは、「略説入一法句故」という天親の教言の中に、曇鸞が「相入」という概念を見出していることに起因するものだと考えられる。

曇鸞は「何が故ぞ広略相入を示現するとならば」と言い、あらゆる仏・菩薩にある「二種法身」を用いて確かめていく。「二種法身」については、その出典や思想的背景に関するいくつかの学説が提出されている¹⁸⁸。が、今は「広略相入」を説明する際に「二種法身」を用いている曇鸞の意図を確かめることを重視して論を進める。曇鸞は「二種法身」を、法性法身に「由」って方便法身を「生」じ、方便法身に「由」って法性法身を「出」だすと述べているように、二種法身がそれぞれに由来しながら相互に生じさせ、出だす関係性を示している。つまり、法性法身から方便法身を生じさせる方向性だけでなく、方便法身から法性法身を出だす方向性だけでもなく、「由生・由出」なる両方向の関係性を有する事柄を確かめている。そして、この二種の法身は、異なっているけれども分けることができず（異而不可分）、一つではあるけれども同じものではない（一而不可同）という関係において成り立つものであることを念入りに確かめる。これを示したうえで「広略相入して統（かぬ）るに法の名を以てす」と「入一法句」の「法」の字はこの「二種法身」の「法」の意味合いが兼ね備えられている事を確かめ¹⁸⁹、菩薩は「広略相入」を知らなければ「自利利他」することは出来ない¹⁹⁰と述べている。そのため、「相入」という概念が表すような相互性がこの文脈の中で重要な視点と言える。

この文脈において「一法句に入る」という読み方をすると、「広」である「三嚴二十九句」は省略すると「一法句」に「入る」という一方向だけを表わす意味となり、「相入」という相互性が十分に表されない。そのため、「入一法句」と読んでいると考えられる。ただし、「入一法句」を「略」と定義しても相互性が顕著に表れているわけではない。したがって、「入一法句」の内実を明らかにする必要がある。『論註』は次のように続く。

《一法句は謂わく清浄句なり。清浄句は謂〔わ〕く真実の智慧無為法身なるが故に》とのたまえり。此の三句は展転して相入る。何の義に依〔り〕てか之を名〔づけ〕て法とする。清浄を以〔て〕の故に。何の義に依〔り〕てか名〔づけ〕て清浄とする。真実の智慧無為法身を以〔て〕の故なり。

（『翻刻篇』三五八頁）

天親は「一法句」は「清浄句」であり、「清浄句」は「真実智慧・無為法身」であると言い、曇鸞は「相入」という概念を用いて「この三句」は「展転して相入る」と述べる。この「展転相入」の中身は、「一法句」が「法」と名付けることが出来るのは「清浄」であるからであり、「清浄」と名付けられる根拠が「真実智慧・無為法身」であると、「三句」が相互にその意味を満たしていることを表している。そのため、「入一法句」の「入」の一字には「一法句」と「清浄句」と「真実智慧・無為法身」とが「展転して相入る」関係が内包されていると考えられる。これは「略説して一法句に入る」では表わすことが出来ないものであるため、「入一法句」を「略」と定義する積極的な意義であると言える。

では、「展転相入」する「一法句」と「清浄句」と「真実智慧・無為法身」との「三句」の内実は何であろうか。これらの中身を確かめることが「浄入願心」章の最も重要な作業であり、これを疎かにすると単なる概念の羅列に止まってしまふ。そうなつては現生正定聚における「願心莊嚴」の意味が明確にならず、証卷に「莊嚴功德成就」が広く展開していることの意味が明らかにならない。「浄入願心」という名称において示される「三句」とは何であろうか。

まず、注意されるのは「句」という言葉が無い「真実智慧・無為法身」が「一法句」「清浄句」とともに「三句」として扱われていることである。「真実智慧・無為法身」は「清浄」と名付けられる根拠となる「句」であり、曇鸞はこれを次のように註釈している。

真実の智慧は実相の智慧なり。実相は無相なるが故に真智（は）無知なり。無為法身は法性身なり。法性寂滅なるが故に法身は無相なり。無相の故に能く相ならざること無し。是の故に相好莊嚴即ち法身なり。無知の故に能く知らざること無し。是の故に一切種智即（ち）真実の智慧なり。真実を以（て）して智慧に目づくることは智慧は作に非ず非作に非（ざ）ることを明（か）すなり。無為を以（て）して法身を樹つることは法身は色に非ず非色に非（ざ）ることを明（か）す。非に非ざれば豈に非の能く是なるに非ざらんや。蓋し非無き之を是と曰（う）なり。自（おの）ずから是にして復、是に非（ざる）ことを待つこと無きなり。是に非ず、非に非ず百非の喩えざる所なり。是の故に清浄句と言えり。清浄句は謂（わ）く真実の智慧無為法身なり。

（『翻刻篇』三五八―三六〇頁）

「真実智慧・無為法身」に対する註釈が「百非の喩えざる所なり」という言葉で締めくくられているように、「真実智慧・無為法身」という言葉はある特定の事柄を指し示す言葉ではないことが確認できる。とくに「智慧」に「真実」、「法身」に「無為」という言葉が付いていることを、「智慧は作に非ず非作に非ざること」を明かし、「法身は色に非ず非色に非ざること」を明かすためであると註釈しているように、「真実智慧・無為法身」（一切種智・莊嚴相好）は如来の智慧によって迷いのあり方みそなわし、それに応じて様々なかたち（色）となれることにおいて「真実智慧・無為法身」の実質が確かめられている。そのため、『浄土論』の中で「一法句」「清浄句」「真実智慧無為法身」という言葉として並べ示されている場合においては「三句」という意味をもつが、「真実智慧無為法身」に「句」という言葉が付かないのは、迷いのあり方をみそなわし、それに応じて様々なかたちとなれる「句」

の實質を表わすからである。これが「三句」の一つである「眞実智慧・無為法身」である。我々はこの具体相を『論註』上巻にある「三嚴二十九種莊嚴」の一々の註釈から看取することができる。すなわち、如来の智慧によつて三界をみそなわし（眞実智慧）、それによつて願いを起こし、その願心がかたちとして表されているのが「莊嚴（無為法身）」なのである。

このように「眞実智慧・無為法身」を捉えるとき、「一法句」と「清浄句」と言われる「句」が何を意味しているのかを考えなければならない。まず、「清浄句」である。「清浄句」はこのあとに「器世間清浄（十七種の莊嚴功德仏土功德成就）」と「衆生世間清浄（八種の莊嚴仏功德成就と四種の莊嚴菩薩功德成就）」と確かめられている事を念頭に置くと、「清浄句」は「三嚴二十九種」なる「莊嚴功德成就」を表わす「句」であると言える。すなわち、「広」と定義されていた「三嚴二十九句」として『浄土論』に著わされている限定をもつた「句」である。では、「眞実智慧・無為法身」と「清浄句」とに「展転相入」する「一法句」とはどのような「句」であるか。

先にも述べたが、「法」という字には「かぬるに法の名を以てす」とあつたように「法性法身」と「方便法身」との二種法身で示されていた「由生・由出」の意味合いが内包している。すなわち、法性より生まれ法性を出だす相互性を有する、或は意味しなければならない「法句」である。そしてまた、「眞実智慧・無為法身」に由来する「清浄句」である「三嚴二十九句」として表されている如来の清浄なる願心を、「一」つの「句」として表現できる言葉でなければならない。つまり、「一法句」は迷いのあり方をみそなわす仏の智慧を表わす言葉であり、迷いの存在をして三界を超えさせようとする如来の願心を表わす言葉でなければならない。そのような条件を満たしている『無量寿経』の「句」を、『無量寿経優婆提舎願生偈』の冒頭にある「歸命尽十方 無碍光如来」と天親が名付けた「名号」であると考えることが出来る。なぜなら、「清浄句」が「清浄」である所以は「眞実智慧・無為法身」であるが、それはあらゆる迷いのあり方を縁として無限に形をとることのできるものであり、それが「三嚴二十九句」として象徴されていた。その「三嚴二十九句」として表されている「莊嚴功德成就」は「本四十八

願の清浄の願心の莊嚴」に他ならず、「如来の四十八願」をお説きになる『大無量寿経』の精神が「一」つの言葉に集約されているのが「帰命尽十方無碍光如来」という仏の名号だからである。これは第二章にも触れた「涅槃界」に対する親鸞の解釈を見れば明らかである。

この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたもう御かたちおぼ、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたまつりたまえり。この如来を報身ともうす、誓願の業因にむくいたまえるゆえに報身如来ともうすなり。

（『定親全・三・和文篇』一七一頁）

親鸞は「浄入願心」章に出る「方便法身」という用語を用いながら、一如（法性法身）よりあらわれる「かたち」を『仏説無量寿経』の教説に基づいて「法蔵比丘」となる「如来」に確かめる。そして、不可思議の大誓願によってあらわれる「御かたち」こそ「世親菩薩」は「尽十方無碍光如来」と名付けたと確かめている。天親『浄土論』の冒頭にある「帰命尽十方無碍光如来」という言葉の背景に、一如よりかたちをあらわす方便法身を見出す親鸞にとっては（或いは曇鸞にとっても）、「三嚴二十九句」（清浄句）が表す「莊嚴功德成就」は「帰命尽十方無碍光如来」（名号）という「一法句」の展開に他ならないのである。

このように「三句」の内実を確かめる時、「入一法句」を「略」とする言葉の内容には、「三嚴二十九句」である「広」の意味合いも含まれていると考えられる。「広」である「三嚴二十九句」で表されている「莊嚴功德成就」は、「入一法句」という「略」として説くことができるという。これは「帰命尽十方無碍光如来」という仏の名号の展開相としての「莊嚴功德成就」であることを「知るべし」と確かめる意味をもっており、「広略相入」という概念によって確かめられている「莊嚴功德成就」の意味である。

このような確かめから翻って、「浄土真実証」の内実が「莊嚴功德成就」として明らかにされている事の意味を考えると、「其の名号を聞く」という一点に開かれた「名号」の世界を生きたことが「浄土真実証」であることを

意味していると考えられる。「眞実智慧・無為法身」という如来の智慧によって迷いの世界をみそなわし、その願心がかたちとして表されている「莊嚴功德成就」が、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」のうえに実現していることの意味は、如来によってみそなわされる世界を現に生きているということの意味している。そして、「莊嚴功德成就」が如来の願心に入るといふことは、衆生側から言えば、「莊嚴功德成就」に触れることにおいて迷いの世界をみそなわす如来の智慧・如来の願心を生きる存在となる意味を持つてくる。「彼の因を建立せることを了知」するものが「邪定聚」と「不定聚」とは区別される「正定聚に住する」存在なのである。

第二節 大乘正定聚の数に入る——二種世間を生きる者——

本節では「一法句」の展開相である「清浄句（三嚴二十九句）」の「清浄」に「二種」あることを確かめている註釈の内容を通して、「報土の真身を得証す」という実質を有する「即の時に大乘正定聚の数に入る」ことの内容を考察し、「現生正定聚」の積極的な意義が「等覺を成り大涅槃を証する」ことであることを明らかにする。

「浄入願心」章は「是の故に清浄句を言えり。清浄句は眞実の智慧無為法身なり。」と述べたのち、「此の清浄に二種有り。知るべし¹⁹⁰」と「清浄」に「二種」あることを知らなければならぬと展開する。天親は「二種」を次のように定義する。

《何等か二種。一（つに）は器世間清浄、二（つに）は衆生世間清浄なり。器世間清浄は向に説（く）が如きの十七種の莊嚴仏土功德成就（れ）を器世間清浄と名（づ）く。衆生世間清浄は向に説（く）が如きの八種の莊嚴仏功德成就と四種の莊嚴菩薩功德成就（れ）を衆生世間清浄と名（づ）く。是の如（き）の一法句に二種の清浄の義を撰すと知（る）べし》とのたまえり。

（『翻刻篇』三六〇—三六一頁）

「二種」とは「器世間清浄」と「衆生世間清浄」とである。「器世間清浄」は「十七種の莊嚴仏土功德成就」で

あり、「衆生世間清淨」は「八種の莊嚴仏功德成就と四種の莊嚴菩薩功德成就」と確かめられている。このように「一法句（歸命尽十方無碍光如来）」に「二種の清淨の義」が摂まっていることを知ることが求められている。「知るべし」と言われるこの内容を曇鸞は次のように註釈している。

夫れ衆生は別報の体とす。国土は共報の用とす。体用一ならず。所以（このゆえに）に知る応し。然（る）に諸法は心をして無余の境界を成ず。衆生及（び）器復異にして一ならず（る）ことを得ず。則（ち）義をして分（かつ）に異ならず。同じく清淨なり。器は用なり。謂（わ）く、彼の淨土は是（れ）彼の清淨の衆生の受用する所なるが故に名（づけ）て器とす。淨食に不淨の器を用（い）れば器不淨なるを以（て）の故に食亦不淨なり。不淨の食に淨器を用（い）れば食不淨なるが故に器亦不淨なるが如し。要ず二俱に潔（く）して乃し淨と称（する）ことを得しむ。是（を）以（て）一（つ）の清淨の名、必（ず）二種を摂す。

（傍線筆者）（『翻刻篇』三六一—三六二頁）

曇鸞は「二種」の内容を「別報の体」と「共報の用」とで確かめ、「体・用」は「一つ」ではないという。つづくと、傍線部は「諸法は心をもって成ず、余の境界なし」と読み、一切のものはすべて心によって生じたものであって、心を離れて一切のものはありえないことを表す一文としても読めるものである。しかし、親鸞は「余の境界無し」ではなく「無余の境界」と読み「無余涅槃の境界」——「涅槃界」——の意味を表わし、「莊嚴功德成就（諸法）は清淨の願心によって無余の境界を成立している」という一文としている。そして「無余の境界（三嚴二十九種莊嚴）」を構成している「衆生世間（体）」と「器世間（用）」は、異なっていて一つではないが、「清淨」という意味においては同じであるという¹⁹¹。また、曇鸞は「器世間」の「器」について「彼の淨土は是れ彼の清淨の衆生の受用する所なるが故に名付けて器とす」と述べているように、「彼の清淨の衆生」が受け用いることにおいて、国土莊嚴が「器世間清淨」と名付けられていることを確かめている。それを食器と食べ物物の譬喩を用いることで、両者ともに清淨であればこそ清淨と言うことが出来ると確かめる。この註釈において「清淨に二種」

なければならぬことを知り得たと言える。

以上が「此の清浄に二種有り。知るべしと言えり。」から展開された内容であり、「知るべし」の内容は確かめ終わっている。しかし、「浄入願心」章はここで終わらない。曇鸞によって次の問いが提示される。

問（うて）曰（わく）。衆生清浄と言えは則（ち）是（れ）仏と菩薩となり。彼の諸の人天、此（の）清浄の数に入（る）ことを得んやいなや。答（えて）曰（わく）。清浄と名（づくる）ことを得るは実の清浄に非ず。譬（え）ば出家の聖人は煩惱の賊を殺すを以（て）の故に名（づけ）て比丘とす。凡夫の出家の者を亦、比丘と名（づく）るが如し。又、灌頂王子初生の時、三十二相を具して即（ち）七宝の為に属せらる。未だ転輪王の事をなすこと能（わ）ずと雖も亦、転輪王と名（づく）るが如し。其れ必（ず）転輪王たるべきを以（て）の故に。彼の諸の人天も亦復是の如し。皆大乘正定の聚に入（り）て畢竟じて当に清浄法身を得べし。当に得べきを以（て）の故に清浄と名（づくる）ことを得るなりと。

（『翻刻篇』三六二—三六三頁）

ここで問われている内容は、彼の諸の人天は清浄なる願心によって莊嚴される清浄なる仏土の功德（器）を受け用いる清浄なる仏・菩薩（衆生）に入るか否かという問いである^{1,2}。この問答について先学の中には曇鸞の正義ではなく聖道権家に順じた問答であると指摘するものがある^{1,3}。すなわち、「畢竟じて当に得るべし」とは「いつか必ず清浄法身を得るに違いない」という意味であるため、本願力に基づく「超越の理」や「速」を立場とする曇鸞思想から見ればこの問答は曇鸞の正義ではないという指摘である。また、『教行信証』の解説書でもこの問答の位置付けは一樣ではなく、親鸞の正義ではないと述べるものや、現生正定聚に関する問答であると解説するものがある。すなわち、現生において大乘正定の聚に入ったものは「いつか必ず」法性法身を得るから清浄と名付けることが出来る、という解説である。『論註』であれ『教行信証』であれ、ここで考えなければならぬことは「畢竟じて」ということに親鸞が何を見ているのかということである。この「畢竟じて」と言う言葉は還

相回向釈において注意すべき言葉である。なぜなら、ここに至るまでの『論註』の文脈が、

又言〔わく〕。《即〔ち〕彼の仏を見〔たてまつ〕れば未証淨心の菩薩畢竟じて平等法身を得証す。淨心の菩薩と上地の諸の菩薩と畢竟じて同じく寂滅平等を得るが故に》とのたまえり。

（『翻刻篇』三四三頁）

という天親の『浄土論』の一文から始まり、その中で「畢竟じて」という言葉に対する問答がなされていた。

答〔えて〕曰〔わく〕。畢竟は未だ即〔ち〕等しと言うにはあらず〔る〕なり。畢竟じて此の等〔し〕きことを失せざるが故に等〔と〕言うならくのみと。

（『翻刻篇』三四六頁）

この問答では「畢竟じて」という言葉は「直ちに等しい」ことを意味しないと述べたのちに、「畢竟じてこの等しきことを失わない」ことを理由に「等しい」と言うのであると、「畢竟」ではなく「等」と述べていることの意味が押さえられている。そのため、「畢竟」という言葉は「ついには、必ず」という意味ではあるが、その内実を考えなければならぬのである。とくに、「莊嚴功德成就」が「願心莊嚴」であることを明らかにする「浄入願心」章がこの問答によって結ばれることは証卷の還相回向釈において重要な意味を持つていと考えられる。「真実智慧・無為法身」が「清浄」の所以であり、その「清浄」の内容である「二世間」のうち「衆生世間清浄」として示されている仏・菩薩の「数に入る」か否かを問ひ、「畢竟じて当に得る」と確かめる曇鸞は何を思っていたであろうか。また、親鸞は何を思いつながらこの問答を読み、引用しているのであるか。

「器世間清浄」は「莊嚴功德成就」で表されていた不可思議力を「受用」する存在によって「器」の意味を持っていた。それは、「衆生世間清浄」である「莊嚴功德成就」の内容は、「器」のはたらきを受け、それをを用いることに「別報の体」としての意味を有する。そして、「莊嚴功德成就」全体は「浄入願心」章において、「二世世間」という形となって現れてきている如来の願心であることが明らかとなっている。そのため、「畢竟じて」とい

う言葉には、衆生側からアプローチしていく様な「ついには必ず」というニュアンスではなく、二種世間という形となって現れてきている「莊嚴功德成就」の中に自己を見出す方向に於て「畢竟じて」という言葉が語られていると言える。とくに、この文脈において「必至補処の願」の意味が見出されている事から、「畢竟じて」という言葉には「究竟じて必ず一生補処に至らせようとする如来の願心によって」という本願力の力用を看取していたと考えられる。本願に依って「畢竟じて」というよりも、「畢竟じて」という言葉に本願力を見ているということである。

親鸞はこの問答において「衆生世間清浄」として示されている「仏・菩薩」を意味する「清浄法身」を「当に畢竟じて得る」と確かめる曇鸞の思索に、「器世間」を生きる清浄なる仏・菩薩としての一員となることの意味を見出し、「曇鸞大師は「入正定聚之数」と云えり」と押さえていると考えられる。すなわち、「数に入る」と言うのは、「清浄の数に入るか否か」の問いにおいて「実の清浄」ではないけれども「清浄」と名付けることができる」と応答している曇鸞によって見いだされた言葉なのである。すなわち、「報土の真身を得証す」という実質有する「即の時に大乘正定聚の数に入る」こととは、「器世間」という仏地の功德を受用する仏・菩薩（衆生世間）の一員となることを意味している。つまり、「至心信樂の願」成就の「聞其名号信心歡喜乃至一念」において「さとりをひらくさかい」である「無余の境界」の中に自己が見出されたならば、穢土（三界雜生の中）において等覺を成り（一生補処の菩薩としての意味を与えられ）大涅槃（生死を超え、生死に関わる）を証明する存在の意味が与えられることを意味しているのである。親鸞はこのような事実を「正信偈」において次のように詠う。

本願名号正定業 至心信樂願為因

（本願の名号は正定の業なり。至心信樂の願を因とす。）

成等覺証大涅槃 必至滅度願成就

（等覺を成り大涅槃を証することは、必至滅度の願成就なり。）

「必至滅度の願成就」は「等覚を成り大涅槃を証する」ことである。これは証巻結積にて「願力の回向に籍」
つて「大涅槃を証する」と押さえられている内容である。そこには、今は穢土に居るから、或は、まだ「煩惱成
就の凡夫」であるからという凡夫の身の諸条件によって否定されるべきものではない。むしろ、その穢土は「莊
嚴功德成就」として表されていた「無余の境界（涅槃界）」に包摂されている場所である。そのため、五濁の世・
無仏の時に「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」という人間存在が「われら」として自覚されることにおいて、
「必至滅度の願」によって「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」存在となり、「必至補処の願」によって「作
心」という課題を自覚しながら「利他教化地」である大菩薩の教化のはたらきを受け、「無仏の国土」において「仏
事を施作す」る「一生補処の菩薩」としての意味を有するいのちを生きるのである。「速やかに生死を離れんと欲
え」という命令の内実は、「必至滅度の願」によって「生死を超える」方向性と、「必至補処の願」によって「生
死に関わる」方向性をもった「この身」を生きることであるのである。

結章

第一節 「浄土真実証」とは何か

本論は、第十一願と第二十二願が、親鸞によって顕浄土真実証文類四を実現する「二つの『必至』の誓願」（必至滅度の願・必至補処の願）として見出されている事に注目しながら、〈速やかさ〉を課題とする「浄土真宗」において、「真実証」とは如何なる内容として実現しているのかを考察してきた。本節では、本論の結論を述べたのち、序章で取り上げた二つの立場の見解との差異を示す。

本論の考察を通してたどり着いた結論は、まず「浄土真実証」は獲信において「正定聚に住する」ことを基盤とする「現生」の事柄であるということであり、そこに「必至滅度の願」と「必至補処の願」との願力によって実現している往相（生死を超える）と還相（生死に関わる）との課題が両立するものである。

「必至滅度の願」は、「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」の上に「光明名号」としてはたらく如来の真実証（利他円満の妙位・無上涅槃の極果）の根源の願である。その「必至滅度の願成就」の具体相は、「いづくぞ思議すべきや」という表現と共に四種の「莊嚴功德成就」として豊かに表わされていた。この内容は、獲信において「光明名号」のはたらきの中に「われら」を見出し、「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文が表す〈法と機の厳格なる分限の自覚〉における内容であった。なかでも、「莊嚴眷属功德成就」においては、出身地や人種、育まれる家庭や出会う人々など、各人が投げ出された環境に順じた生き方をし、そこで受ける苦楽の内容は千差万別である（「本は則ち三三の品」）が、迷いの衆生が存在する限り「如より来生」し「光明名号」としてはたらかけ続けられている「煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌」というあり方を自覚することで「四海の内皆兄弟なり。眷属無量なり」（「今は一二の殊無し」と言い得る人々を見出したことは「浄土真実証」には欠かせない事柄である。それはあたかも如来の智慧の世界に住まうものが、名号を父とし、光明を母とし、その父母によって育まれている人々を兄弟とするような家族（「如来の家」）の一員となったかのようである。

また、「必至滅度の願」の成就是「此」の世界において「彼」からの呼びかけを聞き続けながら、「彼の涅槃の樂（みやこ）」へ「さあ、いこう」と自らが率先して人々に呼びかけることが出来る存在の誕生であり、この言葉に「共に彼の安樂国土に往生」させようとする法蔵菩薩の「往相回向」の成就の絶頂が表現されている。同時に、その呼びかけは、「生死・愁歎の声」が聞こえる中で発語されており、「三界雜生の火の中」において「衆生を教化せんと願」う意欲を懐かずにはおれない「未証淨心の菩薩」の誕生を意味している。これは「必至滅度の願成就」の内容であり、ここに「必至補処の願」に基づく「還相の回向」の課題——〈衆生教化〉——の萌芽がある。

「必至補処の願」は、「必ず一生補処に至らせる」ことを願う如来の願心であり、親鸞は「正定聚に住する」者に「一生補処の菩薩」の意味を与え、普賢の徳を修習させる願力として受け止める。「正定聚」を「補処のくらい」と同じであると押さえる親鸞を通すとこのように理解しなければならないのである。「一生補処の菩薩」の意味を与えられる「正定聚に住する」者は、「莊嚴菩薩功德成就」で詳説されていた「還相」を示す大菩薩の利他教化の活動に、本願の道理として参与させられるのである。すなわち、獲信において「即の時に大乘正定聚に数に入り」「衆生世間清淨」の一員とさせられるのである。そこには、参与できるか否か、或いは参与するかしないかなどの衆生側の思慮分別が介在する余地はなく、獲信において光明名号のはたらきの中に自己を見出したならば、「作心」という課題を有しながらも、「無仏の国土」において仏事を施作することが、この身（一生涯）の意味として与えられるのである。各人が抱える苦悩を通して「歸命尽十方無碍光如来」という自己の意味を証明し、「歸命尽十方無碍光如来」はそのものを通して歴史的現実の世界の中で証明されていくのである。その「身」は、
然〔れ〕ば弥陀如来は如従り来生して報応化種種の身を示し現したもうなり。

（『翻刻篇』三三二頁）

という「従如来生」し「身」を示し現すはたらきを助ける場所としての意味を持つ。まさに、「弥陀の一の御弟子¹⁹⁴」という意味を持つ「身」が歴史的現実の世界において誕生するのである。

これが二つの「必至」の誓願に注目することによって明らかとなった「浄土真実証」である。

次に序章で示した二つの見解との差異を、「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文から明らかにする。一つ目の「真実証」を命終後に捉える見解との差異であるが、死を契機としない点で明確に異なっている。この立場は「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文を「正定聚に住するから命終後に必ず直ちに滅度に至る」という具合に捉えて命終後の「往生即成仏」と理解する。しかしながら、この一文は明らかに現生の自覚を表しており、命終後に実現する事柄の必然を表わすものでは無かった。とくに「広門示現相」を意味する「一生補処の菩薩」は命終後の問題ではなく、「正定聚に住する」者と関連付けて考える必要があり、それは「現生」における「この身」の「一生」の生き方に関わっている。

二つ目の「真実証」を現生に捉える見解との差異である。この立場は「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」という一文を重視し、「必ず滅度に至る」「道」を歩む「正定聚に住する生」と力説する。「正定聚に住すること」を重視する点では概ね賛同する。しかし、「必至滅度」の自覚は、臨終一念の夕に向かう一道を歩む自覚というよりも、〈法と機の厳格なる分限の自覚〉を表していた。また、この立場とは「必至補処の願より出でたり」と確かめられている「還相の回向」の理解が異なっている。寺川の見解である如来による利他教化のはたらきを〈私〉を仏道に導く「師教の恩厚」に見ていくことは筆者も同意するところである。しかし、そのはたらきは「師教の恩厚」だけに限られるものではなく、「偏至」とあったように〈私〉の上にもはたらいている。その利他教化の活動に参加させる本願力が「必至補処の願」なのであり、〈私〉に〈衆生教化〉が出来るか否かの思慮分別を超えて「従如来生」するはたらきの一端を担う一員（身）とさせられるのである。

第二節 今後の課題

本節では、上述してきた「浄土真実証」の内容を通して、今後の課題を二つほど述べて、本論を結んでいく。

一つ目は、曇鸞教学についてである。本論では『教行信証』における「浄土真実証」に関する内容を取り扱ったが、そのほとんどが『論註』の引文であった。ただ、本論では『論註』の教学的課題や、曇鸞の思想については言及することが出来なかった。

親鸞は、曇鸞の「回向に二種の相あり」という確かめに基づき、「浄土真宗」は「二種の回向」を根幹とする仏道であると述べる。とくに、二種目の「還相回向」は、曇鸞によって明らかとなっていた。そのため、曇鸞が『浄土論註』という「阿毗跋致」を課題とする書物において「三願」を取り出したことの思想的意義に遡って〈二種回向〉を研究することは、如来回向が「二種」見出されたことを考える際に重要な視点を与えてくれると考えられる。二種回向や往生という親鸞教学の要となる内容の解釈が一定しない今、その「三願」を見出した曇鸞思想を研究し、「三願」に表された願いを聞くことが重要である。

二つ目は、「浄土真実証」と「実存的空虚」についてである。「浄土真実証」は「生死を越える」方向性と「生死に関わる」方向性との両面の意味をもつ。それが「願力の回向」による「大涅槃を証すること」の内容であり、それを可能ならしめる願力がとりわけ「必至滅度の願」と「必至補処の願」であった。そして、本論は「何のために生きているのか分からない」という「実存的空虚」を、車輪が無限に転がり続ける「生死・輪廻」と捉えた。そのため、「速やかに生死を離れる」ことが本願力によって実現する「浄土真実証」は、その課題に応答する可能性をもっていると言える。とくに、「自然虚無之身無極之体」や「かならず仏になるべき身となる」という「身」に関する事柄や、「正定聚に住する」者には、「無仏の国土」において「仏事を施作す」という「一生補処の菩薩」の意味が与えられていることにおいて、「何のために生きているのか分からぬ」という「生死・愁歎の声」を吐露する者に何らかの力を与えられる可能性はある。

ただ、これらの内容が実際にどのような意味において応えられているのかを考えることが出来なかった。「親鸞教義においてはこうである」と述べるだけでは、「正定聚」や「一生補処」の概念を教示するだけの教義の伝達で

ある。それでは、「生死・愁歎の声」を吐露する存在に、生きる活力を与えることは無いであろう。今後、如何なる研究をしようとも、この問題意識において取り組んでいきたい所存である。

主要参考文献

〈資料〉

- 石井教道編 『昭和新修法然上人全集』 平楽寺書店 一九九五年
大谷大学編 『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇〈縮刷版〉』 真宗大谷派宗務所 二〇一九年
真宗聖教全書編纂所編 『真宗聖教全書』 大八木公文堂 二〇一二年
真宗聖典編纂委員会編 『真宗聖典』 東本願寺出版部 一九七八年
親鸞聖人全集刊行会編 『定本親鸞聖人全集』 法蔵館 一九六六年
浄土宗典刊行会編 『浄土宗全書』 山喜房仏書林 一九七二年

〈書籍〉(著者五十音順)

- 五十嵐明宝 『正定聚不退転の研究』 大東出版社 一九九九年
池田勇諦 『真実證の回向成就…『顕浄土真実証文類』述要』 東本願寺出版 二〇〇六年
石井教道 『選択集全講』 平楽寺書店 二〇〇〇年
石川琢道 『曇鸞浄土教形成論…その思想的背景』 法蔵館 二〇〇九年
一樂真 『四十八願概説…法蔵菩薩の願いに聞く』 文栄堂 二〇〇九年
上田義文 『親鸞の思想構造』 春秋社 一九九三年
大谷大学真宗総合研究所編 『教行信証』の思想…親鸞聖人七百五十回御遠忌記念論集〔上巻〕』
筑摩書房 二〇一一年
小川一乘 『親鸞の成仏道…「証」の二重性と「真実証」』 法蔵館 二〇一八年

- 小谷信千代 『真宗の往生論…親鸞は「現世往生」を説いたか』 法蔵館 二〇一五年
- 尾畑文正 『願生浄土の仏道…世親・曇鸞そして親鸞』 福村出版 二〇一四年
- 金子大榮 『教行信証講読』 信証卷（『金子大榮著作集』第七卷） 春秋社 一九八一年
- 『二部作『教行信証』（『金子大榮著作集』第十二卷所収） 春秋社 一九八四年
- 『四十八願講義』 法蔵館 二〇一五年
- 鍵主良敬 『無上涅槃の妙果…顕浄土真実証文類』 要訣』 東本願寺出版部 二〇〇六年
- 梯實圓 『法然教学の研究』 永田文昌堂 一九八六年
- 『教行信証の宗教構造…真宗教義学体系』 法蔵館 二〇〇一年
- 香月院深励 『浄土論註講義』 法蔵館 一九七三年
- 信楽峻麿 『教行証文類講義』 第七卷 法蔵館 二〇〇四年
- 曾我量深 『曾我量深選集』 第十一卷 弥生書房 一九七二年
- 武田龍精編 『曇鸞浄土教思想の研究』 永田文昌堂 二〇〇八年
- 寺川俊昭 『寺川俊昭選集』 第七卷 文栄堂 二〇〇九年
- 『親鸞と読む大無量寿経 下』（『寺川俊昭選集』第八卷所収） 文栄堂 二〇〇九年
- 鳥越正道 『最終稿本教行信証の復元研究』 法蔵館 一九九七年
- 内藤知康 『親鸞の往生思想』 法蔵館 二〇一八年
- 日本仏教学会編 『仏教における証の問題』 平楽寺書店 一九六六年
- 延塚知道 『『大無量寿経』講讀…宗祖の視点で下巻を読む』 東本願寺出版 二〇二二年
- 長谷正當 『親鸞の往生と回向の思想…道としての往生と表現としての回向』 方丈堂 二〇一八年
- 幡谷明 『曇鸞教学の研究…親鸞教学の思想的基盤』 同朋舎 一九八九年

- 『増補 大乘至極の真宗・無住処涅槃と還相回向』 方丈堂 二〇一三年
- 平野修 『平野修選集』第九卷 文栄堂 二〇〇五年
- 廣瀬惺 『本願の仏道・二種回向義の考察』 文栄堂 一九九八年
- 『顕浄土真実行文類』講讃・御自釈』 東本願寺出版 二〇一四年
- 廣瀬杲 『真宗救済論・宿業と大悲』 法蔵館 一九七七年
- 『観経四帖疏講義序分義II』 法蔵館 一九九五年
- 藤場俊基 『親鸞の教行信証を読み解くIII・証・真仏土卷』 明石書店 一九九九年
- 舟橋一哉 『曇鸞の浄土論註・それを構成する仏教学的基礎』 東本願寺出版部 一九七二年
- 仏教大系完成会編 『教行信証講義集成』第三卷 法蔵館 一九七五年
- 『教行信証講義集成』第七卷 法蔵館 一九七六年
- 星野元豊 『講解教行信証』証の卷 真仏土の卷 法蔵館 一九九四年
- 『講解教行信証』教の卷 行の卷 法蔵館 一九九四年
- 『講解教行信証』補遺篇 法蔵館 一九九五年
- 本多弘之 『親鸞の救済観』 文栄堂 一九七五年
- 『近代親鸞教学論』 草光舎 一九九五年
- 安田理深 『教行信証証卷聴記I』 文栄堂 一九九六年
- 『教行信証証卷聴記II』 文栄堂 一九九六年
- 『教行信証証卷聴記III』 文栄堂 一九九六年
- 安富信哉 『親鸞と危機意識』 文栄堂 一九九一年
- 山辺習学・赤沼智善 『教行信証講義』教行の卷 法蔵館 一九五一年

『教行信証講義』信証の巻 法蔵館 一九五一年

米沢英雄 『実存的空虚』 文明堂 一九七一年

蓑輪秀邦 『解説浄土論註 改訂版』 東本願寺出版部 一九九五年

宮城顛 『教行信証聞記Ⅱ』（『宮城顛選集』第十一卷所収） 法蔵館 二〇一四年

〈論文〉（著者五十音順）

青柳英司 「必可超証大涅槃…正定聚之機の具体相」 『親鸞教学』一〇七 二〇一七年

石田慶和 「『教行信証』論考…「証卷」の根本問題」 『龍谷大学論集』四一四 一九七九年

一樂真 「勅命に二種あり」 『親鸞教学』一〇七 二〇一七年

岩崎正衛 「浄土真宗の証果論」 『龍谷教学』四〇 二〇〇五年

井上尚実 「現生正定聚と浄土の慈悲（一）…最後の親鸞」に学ぶ 『親鸞教学』一〇四 二〇一五年

「法の流れに入ること…現生正定聚の原型としての「ソーターパンナ」

『真宗研究』六〇 二〇一六年

「現生正定聚と浄土の慈悲（二）…重なり合う「証」」 『親鸞教学』一一三 二〇二一年

岡亮二 「親鸞の「他力」思想…行巻他力釈を中心に」 『龍谷大学論集』四二三 一九八三年

小川一乘 「選択本願…親鸞における大乘の仏道体系」 『浄土学仏教学論業』一 二〇〇四年

「証」の二重性と「念仏成仏」 『真宗教学研究』三八 二〇一七年

織田顕祐 「仏身観の展開から見た曇鸞の方便法身概念について」 『仏教学セミナー』九三 二〇一一年

加来雄之 「還相回向の成就」 『真宗研究』六四 二〇二〇年

「如来の智慧のなかに生きる意味…仏身仏土と還相回向」

- 梯實圓 「親鸞聖人の他力観…他利利他の深義をめぐって」 『行信学報』一二 一九九九年
- 児玉暁洋 「浄土の人民…新しく生まれる“いのち”」 『親鸞教学』四〇・四一 一九八二年
- 里村保 「生と死」と涅槃と往生…真宗学研究覚書」 『聞思』二二 一九六一年
- 曾我量深 「純粹未來の象徴」 『親鸞教学』一八 一九七一年
- 殿内恒 「真宗における第十一願の意義」 『真宗学』一〇二 二〇〇〇年
- 「第十一願・第二十二願の意義…真実証に関する願として」
『親鸞と人間…光華会宗教研究論集第三卷』永田文昌堂（所収） 二〇〇二年
- 千葉一生 「親鸞思想における「浄土真実証」…二つの「必至」の誓願に注目して」
『印仏』七〇（一） 二〇二一年
- 内藤知康 「親鸞の「正定聚のくらゐ」観…「之数」の表現に注目して」 『真宗研究』六六 二〇二二年
- 「宗祖の証果論」 『龍谷教学』四一 二〇〇六年
- 「『教行信証』『証文類』引用文の所顕…願文と成就文」 『真宗学』一二七 二〇一三年
- 中西智海 「親鸞の浄土教における証と現実」 『浄土教思想研究』永田文昌堂（所収） 一九六七年
- 難波教行 「『立教開宗』からの問い…親鸞の唯除の文への着目を手がかりとして」
『教化研究』一六五 二〇一九年
- 磯弘信 「真実証…如来回向の利益としての「真宗」」 『大谷学報』六八（三） 一九八八年
- 「真宗仏道の成就…（如来）回向に二種の相あり」 『親鸞教学』五三 一九八九年
- 「信に内観される如来…法蔵菩薩永劫修行の内景としての「還相回向釈」」
『親鸞教学』五七 一九九一年

- 「親鸞の還相回向観…願文の訓点を手掛りにして」 『真宗教学研究』一八 一九九六年
- 「大行とその源泉…「行巻」他力積の考察」 『大谷学報』七九(四) 二〇〇〇年
- 西谷啓治 「親鸞における「時」の問題」 『西谷啓治著作集第十八巻』創文社(所収) 一九九〇年
- 長谷正當 「地上に住むものとしての人間…正定聚に住するという事」 『真宗教学研究』四三 二〇二二年
- 普賢晃寿 「真宗の救いとさとり」 『日本仏教学会年報』四四 一九七八年
- 藤澤信照 「両重因縁積の一考察…「信心の業識」ということについて」 『行信学報』二八 二〇一五年
- 藤原智 「曾我量深の「還相回向」理解をめぐって」 『教化研究』一六七 二〇二一年
- 藤了暢 「大経第十一願文の研究(下)」 『龍谷大学論業』二九四 一九三〇年
- 細川行信 「真宗の証果論…平生業成を中心として」 『親鸞教学』四五 一九八五年
- 本多弘之 「生れんとするもの」 『親鸞教学』八 一九六六年
- 「還相回向と正定聚」 『大谷学報』六二(二) 一九八二年
- 三木彰円 「『教行信証』の諸問題…親鸞自筆・坂東本を通して」 『現代と親鸞』二七 二〇一三年

脚注

- 1 『真聖全・一』 四九頁
 - 2 『真聖全・一』 四九頁
 - 3 『真聖全・一』 四九頁
 - 4 『真聖全・一』 四八頁
 - 5 『真聖全・一』 五〇頁
 - 6 『真聖全・一』 六七頁
 - 7 米沢は、この言葉は翻訳であり、オーストリアの精神科医であるヴィクトール・E・フランクル（一九〇五—一九九七）が用いた言葉であると紹介している（『実存的空虚』 五一―六頁）。本論が米沢の言葉として用いているのは、米沢が「実存的空虚」という人間の問題を親鸞思想によって応答しようとしているためである。
 - 8 『実存的空虚』 八頁
 - 9 直後には今の内容を次のように説明している。

いま、昭和元祿と言われるほどに、経済成長を遂げた日本の現状においてこそ、実存的空虚というものが、顔を出してきた。その実存的空虚を満たすものは、仏法以外にはないということが、言える時代になってきておるのではないかと、こう思われます。

と申しますのは、経済的にひじょうに低いときには、経済的に満たされようという心で一生懸命であります。まあ、飢えているときには、食べることに一生懸命である。それがある程度満たされたときに、実存的空虚を感じてくるものである。こう思われます。

（『実存的空虚』 四五頁）
- 1 0 『親鸞の往生思想』 三七―三頁
 - 1 1 『親鸞の往生思想』 一九―二頁
 - 1 2 『親鸞の往生思想』 一六―八頁

1 3 『親鸞の往生思想』一五九頁

1 4 この「往生即成仏義」が「現生往生」の立場を批判する際の一つの視点となっている。

往生は成仏であるとするならば、現身における成仏が成立しない限り、往生もまた現生において成立し得ないのは当然である。逆に現生における往生の成立を主張することは、現身における成仏の成立を主張することになる。親鸞教義において往生即成仏義が成立していることの証明は、現身の成仏を否定しながら現生の往生を主張する説が、親鸞教義の開頭として成立し得ないことの証明となる。

（『親鸞の往生思想』一五九頁）

1 5 『親鸞の往生思想』一七三―一七四頁

1 6 『親鸞の往生思想』一七四頁

1 7 『親鸞の往生思想』一七四頁

1 8 ここで「時間的前後があるのではない」と強調しているのは、内藤が「宗祖の証果論」を書く契機となった論文である岩崎正衛の「浄土真宗の証果論」（二〇〇五）で述べられている「一旦仏果を証し、その後因位の菩薩に還る」という趣旨に対する考察だからである。

1 9 「道は則ち是れ」本願一実の直道・大般涅槃無上の大道なり。（『翻刻篇』二二三頁）

2 0 『歎異抄』第七条。（『定親全・四・言行篇（二）』一〇頁）

2 1 『定親全・三・和文篇』一六八頁

2 2 『寺川俊昭選集・七』三〇二―三〇三頁

2 3 『寺川俊昭選集・七』三九五頁

2 4 「自覚道」と〈大般涅槃道〉は別の事柄を意味しているのではなく、内容を一にする、寺川の一貫した主張であることは次の文章に明らかである。

もしこの自覚道を「証卷」に述べられたことばで示すならば、

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。

（『聖典』・二八〇）

という、堂々とした「大般涅槃無上の大道」の表明となるのでしよう。

〔寺川俊昭選集・七〕三四〇頁〕

²⁵ 寺川は「還相回向」を現生のこととして理解する場合に「還相の行を行ずる主体を衆生に、もつとはつきりいえば〈私〉にみる見解が、基本的にもたれているようであります」と述べ、これに対して次のように述べる。凡夫である〈私〉が、教化しようとする意識をこえて自由自在に菩薩の行である還相利他の行を行ずる主体で、ほんとうにありえるでしょうか。もしありえるとするならば、私にはそれはいかにも楽天的な見解だというほかないように聞こえます。あるいはまた、教義学的〈解釈〉として。

〔寺川俊昭選集・七〕四一頁〕

²⁶ 小川が提示する「証の二重性」の基本的な理解は次の記述に示されている。

〔直前に引用している『長阿含経』『遊行経』を踏まえて〕 釈尊の入滅に際して、あらためて再度、釈尊の成道が説かれていることの意味は、釈尊の入滅は成道なくしては在り得ないということであろう。成道の必然的な結果として「滅度・入涅槃」があるということを示していると思なされる。翻っていえば、成道という「証」のない者には、滅度という「証果」は在り得ないことである。これに準じるならば、浄土經典における所説も「釈尊は、成道のときに等正覚（仏道）を成し遂げたからこそ、その結果として、入滅するときに、身をもって滅度（入涅槃）を示された」と、「証」から「証果」へという成仏道、「証の二重性」が説示されていると解読されるべきであろう。

〔親鸞の成仏道〕三八頁〕

「証の二重性」とは釈尊の「成道」と「入滅」とに基づく理解である。この理解に基づいて、「必至滅度の願」という章題の第二章の中では「真実証」「滅度」「正定聚・等正覚」「次如弥勒」などに言及している。そして「成等覚証大涅槃」という節題の中で「必至滅度」に関連して次のように「証の二重性」を確かめている。

必至滅度は、現在の正定聚に包摂されている現在ただ今の「信の一念」である信心における未来であるという了解が、ここ（直前の引文）に示されている。全く同感である。それが「願生」における「往生」である。

「正定聚」という現在（証）なくて「滅度」という未来（証果）はありえない。それが「証」から「証果」へという道理である。

（『親鸞の成仏道』九〇―九二頁）

すなわち、正定聚が「証」、滅度が「証果」という「証の二重性」である。また、この「未来」は、正定聚にとつては「現在ただ今にとつての必然的な未来（証果）である。それは現在の中の未来である（九二頁）」と述べ、「現在」とは別の次の「明日」という予想のつかない観念の未来（九二頁）」とは区別している。

²⁷ 『翻刻篇』三三一頁

²⁸ 『翻刻篇』三八二頁

²⁹ 「各巻に記されている」と述べたが、それとは異なる見解もある。たとえば加来雄之は、教巻と信巻との標拳と捉えられている「大無量寿経 真実之教\浄土真宗」と「至心信樂之願 正定聚之機」とが、「教行証文類序」と「信文類序」との末尾に配置されていることから、「教巻の標拳」「信巻の標拳」と理解することに疑義を表している。（『教行信証』の思想』二五九―二六〇頁）

³⁰ 「智慧光のちからより／本師源空あらわれて／浄土真宗をひらきつつ／選択本願のべたもう」（『高僧和讃』

『定親全・二・和讃篇』一二七頁）

³¹ 『翻刻篇』六六六頁

³² 『翻刻篇』六六七頁

³³ 『翻刻篇』六七〇頁

³⁴ 『真聖全・一』九九三頁

³⁵ 「教相章」とも呼ばれるが『真聖全・一』に則って「二門章」と呼ぶ。

³⁶ 『真聖全・一』九二九頁

³⁷ 『真聖全・一』九三一頁

³⁸ 『真聖全・一』九三一頁

³⁹ 『真聖全・一』九三一頁

4 0 この表現は安富信哉の次の表現を参考にしている。

源空は、『大無量寿経』に神話的表現をもって説かれた法蔵比丘の「選択」精神を、「廃立」という行為の上にまで敷衍し、その論理を宗教生活のなかに貫徹した。

(『親鸞と危機意識』一四一頁)

4 1 「身において」とは『十住論』の「この身において」を念頭に置いている。

4 2 梯實圓は次のように述べている。

信と疑をもって、迷悟を分判するということは、従来の仏教の迷悟の因果論を超越した、新しい仏道領解の枠組みを提出されているとしなければならない。

(『法然教学の研究』二九八頁)

4 3 別紙張り紙にて「類生」の説明がある。

4 4 『真聖全・一』九三一頁

4 5 『定親全・三・和文篇』八九頁

4 6 「すみやかにとく」という表現は、例えば、經典で言えば『教行信証』行巻と真仏土巻に引用されている

『平等覚経』の「速疾超便可到 安楽国之世界」(『翻刻篇』二六頁)という表現が思い起こされる。また、『浄土論註』上巻の「莊嚴不虛作住持功德成就」の註釈の中で曇鸞が次のように述べている事に基づいているとも考えられる。

是の故に願じて言〔た〕まわく。我成仏せん時、我に値遇せん者、皆速疾に無上大宝を満足せしめんと。

(傍線筆者)(『真聖全・一』三〇四頁)

また、曇鸞が「能令速満足」の「速」に「疾」という字と合わせて表現していることは、龍樹の『十住論』にある「易行道の疾く阿惟越致地に至ることを……」(『真聖全・一』二五三頁)などの「疾」の字が想起される。なぜなら「莊嚴不虛作住持功德成就」の内容は『十住論』では「菩薩の死」といわれる「声聞地及び辟支仏地に墮する」(『真聖全・一』二五三頁)ことを克服させるための不可思議力であるからである。「謹(んで)龍樹菩薩の『十住毗婆沙』を案(ずるに)云(わ)く」(『真聖全・一』二七九頁)から『論註』を始め、「阿毗跋

致」を中心課題として『浄土論』を註釈していく曇鸞において十分考えられる。

⁴⁷ 「浄土真実」と「浄土方便」との「浄土」を、法門を意味する聖道門に対する浄土門ではなく、阿弥陀仏の世界を意味する穢土に対する浄土とする見解もある。しかし、本論では、「真仏土巻」と「化身土巻」の題号にて、阿弥陀仏の浄土を顕す「真仏土」と「化身土」に、「浄土」と「浄土方便」という言葉が加えられ、「浄土真仏土」・「浄土方便化身土」と記されていること、並びに、行巻の標拳である「真実の行」に「浄土」という言葉を加えていることなどを踏まえて、本論では「浄土真実」の「浄土」を法門を表わす「浄土門」と捉えている。

⁴⁸ これは「浄土方便」の文脈が「浄土真実」よりも劣っている内容であることを主張したいのではないが、『末灯鈔』にある、

浄土宗のなかに真あり、仮あり。真というのは、選択本願なり、仮というのは定散二善なり。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。方便仮門のなかにまた大小・権実の教あり。釈迦如来の御善知識者一百一十人なり、『華嚴経』にみえたり。

（『定親全・三・書簡篇』六二頁）

という確かめを念頭に、〈速やかさ〉という課題に応答する「浄土真実」の文脈が「浄土真宗」と名付けた仏道の本質を顕していると考えるのである。

⁴⁹ 従来、他力釈は「一乗海」と言うは「一乗海」と共に行巻の「重釈要義（『真宗聖典』九九一頁）」と呼ばれている。本論ではとくに科文の名称については議論しない。

⁵⁰ 『浄土論註』の冒頭の一段である「二道釈」には、「難行道」が「五濁の世・無仏の時」において阿毗跋致を實現していくことが困難な理由の五つ目に「唯是れ自力にして・他力の持つ無し」と記されている。

論の註に曰〔わ〕く。謹〔ん〕で龍樹菩薩の十住毘婆沙を案ずるに云〔わ〕く。菩薩阿毗跋致を求〔むる〕に二種の道有り。一〔つ〕には難行道、二〔つ〕には易行道なり。難行道は謂〔わ〕く。五濁の世・無仏の時に於〔い〕て阿毗跋致を求〔む〕るを難とす。此の難に乃し多の途有り。粗五三を言うて以て義の意を示さん。（中略）五〔つ〕には唯是〔れ〕自力にして他力の持つ無し。斯れ等の如きの事、目に触るるに皆是〔れ〕

なり。譬〔え〕ば陸路の歩行は則〔ち〕苦しきが如し。

(『翻刻篇』四八―四九頁)

⁵¹ もちろん、二道釈に示されている「他力」と無関係ではない。それは「是〔れ〕を他力と曰う。是〔を〕以て龍樹大士は即時入必定と曰えり。曇鸞大師は入正定聚之数と云えり」と確かめていることから明らかである。

⁵² 『真聖全・一』五七頁

⁵³ 『翻刻篇』九六頁

⁵⁴ 『翻刻篇』九九頁

⁵⁵ 岡亮二「一九八三」は「今日の『教行信証』の註釈を窺うに、例外なくこの「菩薩」を「法蔵菩薩」として理解している」と述べ、その例として「山辺・赤沼の『教行信証講義』、金子大栄の『教行信証講読』、梅原真隆の『教行信証新釈』、星野元豊の『講解教行信証』を挙げる。そして、「法蔵菩薩」と解されねばならないかとなると、決め手となる決定的な理由は見出しえないように思う」と指摘している。

⁵⁶ 「大菩薩」の内容にも「法身の中にましまして」や「現じたもうこと」と敬語表現が用いられていることを考えなければならぬ。筆者は「大菩薩」が法身の中にとどまり、種々の身・神通・説法を現ずることは如来の本願力によって起こっていることを表すための敬語表現と考えている。ちなみに、岡「一九八三」は五門の行を修する菩薩も「法蔵菩薩」と限定する必要は無いと指摘している。

⁵⁷ 『翻刻篇』一一四頁

⁵⁸ 『翻刻篇』一二〇頁

⁵⁹ 『翻刻篇』三九一頁

⁶⁰ 『親鸞加点本』では「早く仏作得るなり」(『定親全・八・加点篇(二)』一四八頁)と読んでおり敬語表現は認められない。

⁶¹ 『真聖全・一』三四〇頁

⁶² 行巻所引の『浄土論』の当該箇所の一文も「成就することを」と読んでいる。(『翻刻篇』四七頁)

⁶³ 『親鸞加點本』では「成就したまえることを得たまえるが故に」（『定親全・八・加點篇（二）』一四七—一四八頁）と読まれているため、他力釈で敬語表現を用いない理由を考えなければならぬ。

⁶⁴ この訓点に注目している先学に籠弘信「二〇〇〇」がある。

⁶⁵ 「自利の行」に対して「利他の行」ではなく「回向利益他の行」と記されている意味は、「回向成就したまへり」という視点から菩薩の利他の行を確かめるからこそその表現なのではないだろうか。

⁶⁶ 『翻刻篇』三八二頁

⁶⁷ このように配当することは願文からみても言えるのであるが、先学には「彼の浄土に生まれる」ことの中に第十一願を配当している見解もある。例えば、存覚（一二九〇—一三七三）の『六要鈔』では次のように解釈されている。

第十八の願は往生の事を証す。是れ則ち往相回向の意なり。第十一の願は彼の土に生ずると彼にして行を起（こ）すと此の二の自利を証す。二十二の願は彼の土に生じて利他の行を立することを証す。是れ則ち還相回向の義なり。是（く）の如きの自利利他成就は皆是れ如来の本願力なり。

（『講義集成・三』四三八頁）

存覚は第十八願を「往生の事を証」する「往相回向の意」であるという。また、第十一願は「彼の土に生ずること」と「彼にして行を起す」二つのことに関する内容として受け止めている。これは、「速」の内容に挙げられている「彼の人天の所起の諸行」だけでなく、「彼の浄土に生まれる」ことの意味をも含めた形で第十一願を確かめているものである。また、これは「自利」を表しているという。そして、第二十二願を「彼の土に生じて利他の行を立することを証す」と述べ「還相回向の義」と確かめる。存覚はこれら三願で示される「自利」「利他」の成就是全て如来の本願力に縁るものであると捉えている。

⁶⁸ 『講義集成・三』四四六頁

⁶⁹ 『山赤講義（教行卷）』では当該箇所の解説において「読方」では「的（ひと）しく（四一一頁）」と述べて

いるが、「講義」では「的（あきらか）に（四一四頁）」と述べている。また、「余義」では「ヒトシク」については触れていない。

⁷⁰ この理解は一楽真「二〇一七」の「親鸞は「ひとしく」という訓を付すことによって、三願の内容を段階的ではなく、一つの事実として捉えようとしていると思われる」という指摘を参考にした。この指摘は「必至滅度」（往相回向）と「還相回向」との課題に「段階的に捉えたり、時間的前後をつけて見たりすることは、事実が一つであることを見誤る危険性がある」ことを述べる文脈にあり、二回向の内容を「一つの事実」として理解しなければならぬという一楽の指摘には概ね賛同する。ただ、「一つの事実」であることを強調すると「一」「二」「三」という次第順序が明示されている意味も見失う危険性があることを考慮しなければならないであろう。

⁷¹ 臨終に往生し直ちに無作心で衆生を教化することは理想（臨終往生）の理想（即成仏）となり、「諸仏称名の願」を根源とする「大行」によって実現する（速やかさ）が見失われてしまうのではないか。

⁷² 「願名」という営みは、恵谷隆戒『浄土教の新研究』によれば新羅浄土教の特色であるという。

四十八願の願名を呼称するのは、新羅浄土教の特色とも称すべきであって、法位がその先鞭をつけ、次いで、玄一・義寂・憬興などがこれに習い、日本においては、奈良朝の智光に端を発し、平安朝になって良源・静照・真源・澄憲などが各々願名を呼称し、鎌倉時代においては、源空撰と伝える「弥陀本願義疏」・隆寛の「弥陀本願義」・聖覚の「四十八願積」・了慧の「無量寿経鈔」・作者未詳の「陸捌弘願積」などの四十八願の願名がつけられて来るようになった。

（『浄土教の新研究』一〇〇頁）

「四十八願の願名を呼称するのは、新羅浄土教の特色とも称すべき」と述べているように、「願名」という営みは新羅浄土教の特色であり法位がその先駆けであるという。これ以前には阿弥陀仏の四十八願を「撰法身願・撰浄土願・撰衆生願」の三つに分類し組織的に解釈をした浄影寺慧遠があるが、法位はその一一の願に名前を付け

たのである。そして、この営みは後学も採用し、阿弥陀仏の四十八願の一一に名前を施すことによって、自身の受け止めを表現していくようになったのである。また、この営みは国を超えて日本でも智光に端を発し師である法然やその門下であり兄弟子ある隆寛や聖覚、そして親鸞にも採用されていた。

⁷³ 親鸞の「……と名づく」の記述に基づいて「五つ」と述べているが、「大悲の願」も親鸞が第十七願を受け止めた上で名付けられているものであるため、筆者としてはこの自釈には「六つ」の願名があると捉えている。⁷⁴ 行巻は「諸仏称名の願」(『翻刻篇』一六頁)、信巻は「至心信樂の願」(『翻刻篇』一五〇頁)、証巻は「必至滅度の願」(『翻刻篇』三三〇頁)、真仏土巻は「光明無量の願」「寿命無量の願」(『翻刻篇』三九〇・三四〇頁)、化身土巻は「至心発願の願」「至心回向の願」(『翻刻篇』四六四頁)という願名が標挙に掲げられている。⁷⁵ 本文では第十八願の願名については触れないため脚注にて簡単に示しておく。親鸞は第十八願を信心の課題に位置付ける。

斯の心、即ち是れ念仏往生の願より出〔で〕たり。斯の大願を選択本願と名〔づ〕く。亦、本願三心の願と名〔づ〕く。復、至心信樂の願と名〔づ〕く。亦、往相信心の願と名〔づ〕くべきなり。

(『翻刻篇』一五二―一五三頁)

まずは「念仏往生の願」「選択本願」という法然が大切にする名称を踏襲しながら、「本願三心の願」「至心信樂の願」「往相信心の願」といった願名を挙げることで、第十八願が「浄土真実信」の課題に応じるものであることを示している。これは信巻の「三心一心問答」の中で第十八願の成就文を「本願信心の願成就の文」(『翻刻篇』一九七頁)と「本願の欲生心成就の文」(『翻刻篇』二〇九頁)と表現していることから明らかである。

また、法然が示した「念仏往生の願」を親鸞が「信」の願として捉え直したことを「唯除の文」に着目しながら考察している先学に難波教行「二〇一九」がある。

⁷⁶ 第十一願の願名については、新羅浄土教において願名という営みが始まって以来、親鸞の兄弟子である隆寛・聖覚に至るまでは「正定聚」に注目する願名が共有されてきている。しかし、親鸞は「住正定聚の願」という願名を挙げることをせず、一貫して「必至滅度の願」という願名で第十一願の願意を押さえている。

また、「願名」はその願意をも示すため「願体」という視点からも議論がされている。第十一願の「願体」に

ついで、江戸期の学僧の中では「正定滅度」「第十一願体」という「論題」で議論がされている。藤了暢「二九三〇」は諸先学の見解を踏まえて第十一願の「願体」が「必至滅度」であることについて八項目を挙げて整理している。

- ① 「必至」が「滅度」についているから。
 - ② 親鸞は正定聚を第十八願としているから。
 - ③ 第十八願が信心獲得の因であり、第十一願が証果であるから。
 - ④ 不退を願体とするのは第四七願であるから。
 - ⑤ 当益の正定聚は第二十二願であるから。
 - ⑥ 『平等覚経』の第十一願相当の因願文には滅度しかないから。
 - ⑦ 『如来会』の成就文によるから。
 - ⑧ 『安楽集』によるから。
- 77 『無量寿経』にはもう一箇所「必至」という言葉が出てくる。
我建超世願 必至無上道 斯願不満足 誓不成正覚

(『真聖全・一』十三頁)

78 この「必至」と本論の二つの「必至」の誓願との関係については千葉「二〇二一」で考察している。
79 二つの願名に「必至」があることを指摘し、そこに意味を見出している先学は信楽峻磨である。
親鸞は、第十一願文については「必至滅度の願」といい、この第二十二願文については「必至補処の願」といい、ともに「必至」といいますが、前者は向上道としての自利について願ったものであり、後者は向下道としての利他について誓ったものです。また還相廻向の願というのは、第二十二願文の内容にもとづいて、そのように名づけたものでしょう。

(『教行証文類講義・七』一一九頁)

80 「必至補処」を「往相回向」の課題ではなく「還相回向」と捉えることについては第四章で詳説する。

81 『翻刻篇』三八二頁

82 これは、従来、真実証と還相回向とを「体」と「用」として解釈されていることである。すなわち、還相回向は往相の証果に必然する悲用であると解釈するものである。筆者もこのように考えるが、還相回向の内容を命終後の事柄として捉える事に関しては同意しない。詳しくは第四章で考察する。

83 「難思議往生」という言葉は、善導『法事讚』の「難思議往生樂・双樹林下往生樂・難思往生樂」（『真聖

全・一』五六五頁）という表現に基づいている。周知の通り、親鸞は「双樹林下往生」と「難思往生」を方便化身土巻の標拳に掲げており、真実の往生である「難思議往生」と明確に区別している。

84 この一文は真仏土巻末尾にある次の記述に基づいている。

夫れ報を按ずれば如来の願海に由（り）て果成土を酬報せり。故に報と曰（う）なり。然るに願海に就いて真あり、仮あり。是を以て復仏土に就（い）て真あり、仮あり。選択本願の正因に由（り）て真仏土を成就せり。

（『翻刻篇』四五九頁）

85 『翻刻篇』三三一頁

86 『如来会』の第十一願成就文には、『大経』の第十一願成就文には次のように説かれている。

又言〔たまわ〕く。彼の国の衆生若〔しは〕当に生〔ま〕れん者、皆悉く無上菩提を究竟し、涅槃の処に到らしめん。何を以〔て〕の故に。若し邪定聚及〔び〕不定聚は彼の因を建立せることを了知すること能わざるが故なりと。已上要を抄（ぬきいつ）〔ず〕。

（傍線筆者）（『翻刻篇』三三四頁）

87 『翻刻篇』二二五頁

88 第十九願「至心発願の願」の「至心発願」は「信は即ち是れ至心発願欲生の心なり」（『翻刻篇』五〇一―五〇二頁）、第二十願「至心回向の願」の「至心回向」は「信は即ち是れ至心回向欲生の心是れなり」（『翻刻篇』

五一〇―五一頁）と、信の課題が強調されている願名であることが確認できる。

⁸ 第十一願の課題に応えるのが第十七願と第十八願であるというのは、安田理深の思索に基づいている。

必至滅度の問題は、直ちに住正定聚の問題を与えている。即ち、住正定聚が成立すればそこに必至滅度が与えられる。第十一願が始めて第十七、第十八願によって成就する。即ち称・聞によって住正定聚の機が確立してくる。第十一願の問題が第十七願を媒介して第十八願で応えられたのである。

（『教行信証卷聴記Ⅰ』一六六頁）

⁹⁰ 『真聖全・一』五九七頁

⁹¹ 「又問う」とあるのは、直前の字訓釈において、天親が「一心」と述べたことの意味を確かめ終えた上での問いであるからであり、これは「一心」でいいならば如来は何故「至心」「信樂」「欲生」の「三心」を発したのかを問うものである。この答えの内容が「至心釈」「信樂釈」「欲生釈」の内容として展開していくのであるが、それは「仏意惻り難し、然りと雖も竊に斯の心を推する」という「斯の心（一心）」を「竊に推する」ことにおいて尋ねられている如来の三心である。

⁹² 真仏土巻には「光明は不羸劣に名（づ）く。不羸劣とは名（づ）けて如来と曰う。又光明は名づけて智慧とすと已上」（『翻刻篇』四〇五頁）とある。

⁹³ 「涅槃界」の解釈の中で、無量無数の身を示すことが示されていたことを踏まえると、迷いの存在を撰取して捨てない（教化の課題も含む）願心――逃げる者を追って取らえようとする願心――の具体的な内容が「浄土方便化身土」として「化身土巻」に顕されていると言えるだろう。

⁹⁴ 親鸞はこの『往生礼讃』の文に返り点のみ施している。今は行巻所引の『往生礼讃』の送り仮名に順じて仮に読んだ。

⁹⁵ 臼井元成『真宗行信論の研究』（一二七頁）など。

⁹⁶ 廣瀬惺『「顕浄土真実行文類」講讃』（一八二頁）など。

⁹⁷ 親鸞は「入正定聚之數」を曇鸞『論註』の言葉として挙げてはいるが、元にはそのままの言葉は無い。これに

関しては第三章と第五章にて触れている。また、拙論千葉「二〇二二」を参照されたい。

98 親鸞は「初果を得るが如きは究竟して涅槃に至る」とも読める一文をこのように読んでいる。

99 また、「初果」を意味する「ソーターパンナ」は親鸞の現生正定聚の原型であることが指摘されている。近年では井上尚実「二〇一六」が詳細に論じている。

100 親鸞はこの『往生礼讃』の文に返り点のみ施している。今は行巻所引の『往生礼讃』の送り仮名に順じて仮に読んだ。

101 例えば、円乗院宣明は「獲信因縁と往生の因縁との両重の因縁を示し給う」と述べている。（『講義集成・三』三三七頁）

102 藤澤信照「二〇一五」など。

103 『翻刻篇』一〇八頁

104 香月院深励（『講義集成・三』三四四頁）など。

105 白井元成『真宗行信論の研究』（一三九頁）などには龍樹『十住論』も譬喩の根拠として指摘されている。具体的には行巻に引用されている「此の中に般舟三昧を父とす。又大悲を母とす。復次に般舟三昧は是れ父なり・無生法忍は是（れ）母なり」（『翻刻篇』三〇頁）の文である。

106 浄信院道隱は「皆是れ道德の号。今借用して以て浄土の証果を明（か）す」と指摘している。（『講義集成・七』二八七頁）

107 また、「国宝本」には「こむししんといふはきはもなきほふしんのたいなり（虚無之身というは際も無き法身の体なり）」とある。（『定親全・二・和讃篇』一八頁）

108 『真聖全・一』二九九頁

109 ここでは「衆生」という言葉の名義は明らかとなっているが、「衆生」という言葉を採用していることの意味までは明らかとなっていない。これは今後の課題としたい。

110 『真聖全・一』三三六頁

111 小谷信千代『真宗の往生論』二六〇頁

112 『翻刻篇』一四九頁

113 これは安田理深の「謹顕真實証」について次のように述べていることを参考にして

そこに大行、大信の重要ないわれが大の字にあることを知らしめられる。この大あるが故に、大を押し開けば証は自然にある。大行大信を明らかにすれば、求めずして証は与えられている。いまさらあらためて別に証のみがあるわけでないとの御考えが示されているのである。『教行信証』の上に於て「行・信巻」には「謹案往相回向」とあるが、「証巻」では直ちに「謹顕真實証」とある所以である。

（『教行信証証巻聴記I』七頁）

114 『末灯鈔』『定親全・三・書簡篇』七五頁

115 『定親全・三・和文篇』一四八頁

116 これは証巻にも引用されている『論註』下巻の「莊嚴清淨功德成就」にある「凡夫人の煩惱成就せるありて」という言葉に基づいていると考えらえる。

117 『翻刻篇』三八二頁。また、化身土巻には「濁世の群萌」に「ムラカリ」「キサス」とある（『翻刻篇』四六五頁）。「浄土真宗は在世・正法・像末・法滅・濁悪の群萌齊しく悲引したもうをや」（『翻刻篇』五四三頁）という箇所にも用いられている。

118 皆往院頓慧は、証巻は極樂の証果を明かすためのものであるが現生正定聚が示されているのは何故かという問いを立てて次のように答えている。

正定も滅度も共に大信大行の果なり。正定は近果滅度は遠果なり。往相の信行をうる。即時にうるが正定故に近果なり。滅度は命終りて彼国にてうる益なる故に遠果なり。近遠異なるれども共に行信の果なる故に。証巻に並べ明すなり。然りといえども此巻に於て正定を明す事は証巻の正所明に非ず。其故は次の御引文をみるに正定の証文は僅かに二文ならではない。余は皆滅度の証文なり。

（『講義集成・七』二四四頁）

皆往院は「此巻に於て正定を明す事は証巻の正所明に非ず」と、現生正定聚の内容は証巻の正意ではないと述べている。また、『論註』の五文（妙声・主・眷属・大義門・清淨）の内、妙声功德を現生正定聚の証文とし、後

の四つを滅度の証文と述べている。(『講義集成・七』二九四頁)

¹¹⁹ 高田本には左訓も右訓も無いが、西本願寺本には「聚」の左訓に「トモカラ」、「数」の右訓に「カス」とある。

¹²⁰ 親鸞は一貫して「之数」の表現を記している。

成等覚といふは正定聚のくらいなり、このくらいを龍樹菩薩は「即時入必定」とのたまへり。曇鸞和尚は「入正定聚之数」とおしへたまへり、これはすなわち弥勒のくらいとひとしとなり。

(傍線筆者)(『尊号真像銘文』『定親全・三・和文篇』六六頁)

「汝」の言は行者なり。(中略)龍樹大士(の)『十住毘婆沙論』に曰わく、「即時入必定」となり。曇鸞菩薩の『論』には「入正定聚之数」と曰えり。

(傍線筆者)(『愚禿鈔』『定親全・二・漢文篇』四六頁)

¹²¹ 例えば星野元豊『講解教行信証 証の卷真仏土の卷』には次のような解釈が施されている。

このように必ず往生して仏のさとりをひらくにきまった位である正定聚の位だったのであるから、必ず浄土に往生して滅度のさとりをひらくことができるのである。

(一一〇六頁)

¹²² 寺川の「自覚道」として受け止めた内容は、「正定聚に住する生」と述べているが「必至滅度」の四字は

「道程」を表わすものとして受け止めている以上に特別な意味を見出しているとは言い難い。このように言うのは『親鸞と読む大無量寿経 下』の「必至滅度の願をめぐって」という章題において語られる第十一願の関する内容が、「必至滅度」という四字ではなく「住正定聚」についてのみ語られているからである。

¹²³ 「正定聚に住する」ことの中身が失われていることについては長谷正當「二〇二二」も課題としていることとであり、長谷は「住む」という概念を追求することでその意味を思索している。

¹²⁴ この「必言」を「分限の自覚」として理解する先学に、例えば、廣瀬惺を挙げることが出来る。

私自身は「分を極める」こととして、凡夫の身としての徹底した分限の自覚を意味しているものと解した

い。「然」を受けて、願力自然に救われる者としての機の自覚である。「必」の内実である「審」・「然」が、徹底した機の自覚の上に成り立つ事柄であることを意味する積ということである。

（『顕浄土真実行文類』講讚』一七一頁）

ただし、これが筆者と同じような「分限の自覚」の意味であるかは検討が必要である。

^{1 2 5} この一段は本多弘之「一九六六」の思索に大きな示唆を得た。本多は「かならず」といわれる真意は、どこにあるのであろうか。「かならず」という言葉は何の為のものであろうか」という問題提起をし、「かならず」は真理の上に付加さるべきものでなく、我等の上にあることである」と思索し、次のように述べている。

「かならず」とは、現在の不足が時を俟って満足せられることの確約でもないし、未来に新たなる真理が起るべき予言でもない。「さだまりぬ」ということ、現生正定聚の信心確立の内部構造を明らかにする言葉であらう。

（本多「一九六六」七六頁）

^{1 2 6} 「必至滅度」については、廣瀬杲が「必至」として証知される「滅度」の現行的意義（『真宗救済論』三一〇頁）と述べ、池田勇諦が『必至』として自証される『滅度』それ自体の現働的意義（『真実証の回向成就』七八頁）と述べるような『必至』として」という表現で確かめる先学も存在する。筆者がこの表現を用いないのは、筆者自身が「必至として」という表現では「滅度」に対する対象論理的な見方を拭い切れないからである。そのため、「光明名号のはたらき（大涅槃）の中に自己を見出す」・「光明名号のはたらき（大涅槃）の中にある自覚」などと「中にある」という表現を採用している。これは信巻にも引用されている『往生要集』の「我亦彼の撰取の中に在れども」（『翻刻篇』一八五頁）という文言に基づくものである。

また、「中にある」という表現で「必至滅度」と表現されている自覚を受け止めている先学に里村「一九六一」がある。里村は、

念仏衆生である限りに於て已に涅槃の中にいる衆生であり、念仏衆生である限りに於て臨終の一念に至る迄限りなく涅槃を求めゆく衆生である。

（里村「一九六一」六八頁）

と述べ、「必至滅度」こそ念仏衆生の存在構造である」と述べている。

¹²⁷ 「住正定聚」と「必至滅度」とを「二種深信」の視点から考察する先学に石田慶和「一九七九」がある。

親鸞が「証卷」において、「住正定聚」と「必至滅度」の二つを言うのは、眞実信心の二契機、すなわち

「法の深信」と「機の深信」に深く応じている。「住正定聚」は、「法の深信」の「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して疑なく慮りなく、かの願力に乗じて定んで往生を得と信ず」という内容を、具体的に現前する事実として表現するものであり、「必至滅度」は、「機の深信」の「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず」という内容を、あくまで現在の自己の姿としてとらえるものである。

(石田「一九七九」三四頁)

¹²⁸ 本文でも言及するが内藤知康「二〇一三」は、「証文類」における第十一願成就の訓点が、彼土正定聚を示す訓点であることは、動かせない」といい、「これを現生・此土の正定聚を示す文とするのは、どのように考えても無理なのではないだろうか」と述べている。なお内藤は「親鸞における彼土正定聚の意義は「証文類」還相回向釈に示される」と述べている。すなわち、「必至滅度」の転釈にある「無為法身」という言葉によって接続される「内徳としては仏果を証していながら、外に菩薩の相を現じること」を広門示現相というのであり、その外に菩薩の相を現じていることが、まさしく彼土正定聚なのである」。

¹²⁹ 全く同じ訓点の修正が信卷「深心釈」にも存在する。(『翻刻篇』一六八頁)

¹³⁰ 『一念多念文意』にある「かのくにうまれんとするもの」(『定親全・三・和文篇』一二九頁)や『浄土三経往生文類』にある「彼の国に生まれん者」(『定親全・三・和文篇』二四頁)という読み方を紹介しながら、ここを「現生正定聚の意味に読む必要があると思います。そのように判断してもいい必然性と傍証は充分にあると思います」と解説する者もある。(藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くⅢ―証・眞仏土卷』二七頁)

¹³¹ 鳥越正道『最終稿本教行信証の復元研究』一四六頁

¹³² 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義(信証の巻)』九九〇頁

¹³³ 『眞聖全・一』二八五頁

134 『真聖全・一』二八五頁

135 また、義山本では「すなわち」の字が「則」であるが、親鸞は「即」の字を採用している。「採用している」と述べたのは、『親鸞加点本』では「則入正定聚」と記述しているからである。ただ、加点本においても「則」の左に「○」を記し、その行の上欄に「即」と書いているため、親鸞は「則」ではなく「即」の字を意識的に採用している。その意図として考えられるのは証巻の言葉でいうと「即時」という時間的に密着して起こることの意味を表していると考えられる。

136 例えば、『山赤講義』では、

常の解釈から云えば、「剋念して生ぜんと願ずれば、亦往生を得て、即ち正定聚に入る」と当益だけを明したことになるのであるが、聖人は上のように訓点を施して、現当の正定聚とせられた。この当益の正定聚は軽い意味で、剋念願生の一念に正定聚に住することが今の主要であることは云うまでもない。

(『山赤講義(信証巻)』九九〇頁)

137 「義山本」では次のような訓読で読まれている。

莊嚴妙声功德成就とは偈に梵声悟深遠微妙聞十方と言えるが故に。此れ云何が不思議なる。經に言(たまわく)。若(し)人但彼の国土の清淨安樂(なる)を聞(き)て剋念(に)生ぜんと願ずればまた(亦)往生を得て則(ち)正定聚に入(る)。此(れ)は是れ国土の名字仏事をなす。安ぞ思議すべかん。

(『浄土宗全書・一』二四三頁)

138 内藤知康『親鸞の往生思想』二〇三―二〇四頁

139 『真聖全・一』三二七頁

140 池田勇諦は「彼土正定聚は住正定聚を必至滅度の「法」徳、つまり浄土の功德としてあらわす意、現生正定聚はその浄土の徳を「機」の受得としてあらわす意と言えないだろうか」と述べている。(『真実證の回向成就』一〇二頁)

- 141 『真聖全・一』二九三頁
- 142 還相回向の内容を語っていると捉える先学もいる。例えば、円乗院宜明は「還相回向の度生のために娑婆へ出る時の事」と述べている。（『講義集成・七』三〇〇頁）
- 143 『真聖全・一』二七九頁
- 144 等心院興隆は「此れ則ち住持は撰取不捨に同じ」（『講義集成・七』三〇二頁）と述べている。
- 145 『解説浄土論註改訂版（巻下）』六四頁
- 146 「今」を「浄土往生後」として捉えている先学もあるが、親鸞が「往生を願う者」から引用していることを鑑みれば、「今」を「往生を願う者」と切り離して考えることは出来ないと考えられる。
- 147 証巻では、『浄土論註』の直後に『安樂集』と『観経四帖疏』『玄義分』が引かれ、そこに弥陀釈迦二尊の役割が明確に記されている。そのため、眷属無量なる共同体は、十方衆生を射程とする弥陀釈迦二尊による共同体をイメージしている。
- 148 『翻刻篇』一三八頁
- 149 『翻刻篇』四三〇―四三一頁
- 150 例えば、皆往院は「須知此意也とは余り入用でなし。是故曇鸞法師等より正しき入用なり。（中略）此文を引き給ふは道綽も同じ心なる事を顕す。詮ずる処、道綽を証巻の仲間とするなり。」と述べている。（『講義集成・七』三一九―三二〇頁）
- 151 山辺赤沼『教行信証講義（信証の巻）』一〇〇二頁
- 152 『親鸞加点本』では「曠劫より来かた流転して、六道尽く皆怪たり。」と読まれている。
- 153 【坂東本】と高田本の欄外には「或本生死之字也」という記述があり、親鸞は「生死の声」という表現も念頭に置いていることが分かる。なお、西本願寺本には「聞生死声」とあり、「聞」と「生死」との間に「嘆愁」の語を挿入するように指示されているため、「嘆愁生死の声を聞く」と読んでいる。
- 154 円乗院『講義集成・七』三三三頁
- 155 『全訳古語辞典 第三版』（旺文社・二〇〇三年）

156 『翻刻篇』二一〇頁。

157 この態度は次の文章を承けているからである。

光明寺の疏（に）云（わく）。弘願と言（う）は大經の説の如し。一切善惡の凡夫、生を得るは皆阿弥陀仏の大願業力に乗じて増上縁とせざるは莫しとなり。又、仏の蜜意弘深なれば教門をして曉り難し。三賢十聖側りて闕う所に弗ず。況んや我信外の輕毛なり。敢えて旨趣を知（ら）んや。

（『翻刻篇』三三九頁）

158 『翻刻篇』二〇八頁

159 証卷所引の『安樂集』は、「二仏の神力」が等しいことを述べる中で、第二章で考察した『讚阿弥陀仏偈』の文章を引用し「平等力」を仰ぐ文章となっている。「平等力」を「二仏の神力」として仰ぐことは、もとの『讚阿弥陀仏偈』では表わすことが出来ない内容となるため、『安樂集』を引用する意図は「二仏（弥陀・釈迦）」の「平等力」を明らかにするためであると言える。

安樂集（に）云（わく）。然るに二仏の神力亦、齊等なるべし。但、釈迦如来己が能を述べずして故（ことさら）に彼の長ぜるを顯したもうことは、一切衆生をして齊しく歸せざること莫（か）らしめんと欲（おぼ）してなり。是の故に釈迦処処に嘆歸せしめたまえり。須らく此の意を知るべしとなり。是の故に曇鸞法師の正意、西に帰えるが故に大經に傍えて奉讚して曰（わ）く。安樂の声聞・菩薩衆・人・天、智慧咸く洞達せり。身相莊嚴殊異無し。但他方に順ずるが故に名を列らぬ。顔容端政にして比（ぶ）べき無し。精微妙軀にして人天に非ず。虚無の身無極の体なり。是の故に平等力を頂礼したてまつると。已上

（『翻刻篇』三三八―三三九頁）

160 「二つの世界」とは第十一願を「分水嶺の本願」と名付けた曾我量深の思索を参考に行っている。

161 これは、里村「一九六一」の「必至滅度」がその構造全体性を保持したままで時間に於いてはたらくとき、はじめて「必」は「未来」の意味を持つてくるのである」という思索を参考に行っている。

162 曾我量深「一九七一」

163 西谷啓治「一九九〇」

164 一樂真〔二〇一七〕

165 「往相回向の利益なり」ではなく「大悲回向の利益なり」とあるのは、前章にも触れたように、「真宗の教行信証」の中に還相の課題がすでに含まれているからである。

166 『翻刻篇』七頁

167 籠〔二〇〇〇〕

168 還相回向に関する最近の研究に加来雄之の「還相回向の成就」（二〇二〇年）がある。加来は『浄土論』の「出第五門」を「還相の回向」の「根本の証文」と述べて、還相回向釈に引用される証文の全体（『浄土論』・『論註』・「即見彼仏」以降の文章）を、次のような構造を以て理解することを提示している。

・『浄土論』の文章

「還相」の証文……出第五門は大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して応化の身を示す。生死の園煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯して教化地に至る。

「回向」の証文……本願力の回向を以ての故に。是を出第五門と名づくる。

・『論註』の文言

「還相」の証文……還相は彼の土に生じ已りて奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て生死の稠（シケシ）林に回入して一切衆生を教化して共に仏道に向かえしむるなり。

「回向」の証文……若しは往若しは還、皆衆生を抜いて生死海を度せんが為なり。是の故に回向を首として大悲心を成就することを得るが故にと言たまえり。

・「即見彼仏」以降の証文

「還相」の証文……「又言即見彼仏……」から「浄入願心章」の結びまで。

「回向」の証文……「善巧撰化章」から「利行満足章」の結びまで。

169 『真聖全・一』二七四頁

170 『親鸞加點本』では「若し即ち等〔しか〕らずは、復・何を待ちてか菩薩と言う。」と読まれている。

171 『真聖全・一』二五三頁

172 『翻刻篇』三四九頁

173 円乗院宜明（『講義集成・七』三五七頁）

174 星野元豊はこの読み方を「これははつきり意味が通じない」と述べ次のように解釈している。

わざわざこの十三字を除去しなければならぬような意味は考えられないし、また親鸞の見た『論註』が異本だとも思えない。何故なら現に『論註加點本』には明らかにこの十三字があり、親鸞自身が加點しているからである。（『真蹟集成』七・三五〇頁）単に「寂滅平等の法なり」では、何が寂滅平等の法なのか。主語が無い。強いて主語を求めれば、上の平等法身であろうが、平等法身が寂滅平等の法なり、では意味が通じない。従ってこれはおそらく親鸞の写誤ではなからうか。たとえ万一、意識的に除去されたものとしても根本的に影響もないから、ここは『論註』の文の方が意味がすっきり通るので、『論註』に従って解釈しておく。

（『教行信証講義・証の卷真仏土の卷』一一七六一―一七七頁）

175 一楽真「二〇一七」は「常倫に超出」を穢土に向かう方向性を示す言葉として捉えている。

176 配当しようとする意識が強すぎると、「超越の理」として見出されている第二十二願の内容を「補処に至らしめられる過程」・「補処に至ったのちは」（どちらも「二〇〇〇」）というような時間の経過を表わす表現を用いながら解釈してしまう。「論の註を披くべし」と指示する親鸞においては「超越の理」は見失ってはならない第二十二願の意義である。

177 例えば、「二〇〇〇」は本文に挙げた自身の第二十二願理解を踏まえながら、「補処に至らしめられる過程においては「除く」内容が「必至補処」を表し、「補処に至ってのちは「常倫超出」以下の内容」が「還相回向」を表しているという理解を示し、行巻の「三願的証」の第二十二願は「還相回向の願」としてよりも「必至補処の願」として引用されているという見解を提示し、第十八・十一・二十二願（必至補処の願）を「往相回向の三

願」と呼んでいる。

¹⁷⁸ 第二十二願を構造的に理解することは安田理深の思索に基づいている。(筆者とは傍線部が異なる。)

(1) 必至一生補処—————A 超出常倫諸地之行現前

(2) 除其本願自在所化：正真之道———B 修習普賢之徳

(傍線筆者) (『教行信証証卷聴記Ⅱ』一九六頁)

¹⁷⁹ 「八句の次第」とは「莊嚴仏功德成就」が「座」「身」「口」「心」「大衆」「上首」「主」「不虛作住持」という次第で展開していることである。(『翻刻篇』三五〇—三五二頁)

¹⁸⁰ この「経」は「維摩経」であると指摘されている。

¹⁸¹ 「同時利生徳」の内容は次の通りである。

《二(つ)》には彼の応化身、一切の時、前ならず後ならず、一心一念に大光明を放(ち)て悉く能く徧く十方世界に至(り)て衆生を教化す。種種に方便し修行所作して一切衆生の苦を滅除するが故に。偈に無垢莊嚴の光、一念及び一時に普く諸仏の会を照(らし)て諸(の)群生を利益(す)る(が)故(に)》と言(たま)へり。上に不動にして至ると言えり。或(い)は至(る)に前後有るべし。是の故に復一念一時無前無後と言えりなり。

(『翻刻篇』三五四頁)

¹⁸² 「無余供養徳」の内容は次の通りである。

《三(つに)》は彼一切の世界に於(い)て余無く諸の仏会を照(ら)す。大衆余無く廣大無量にして諸仏如来の功徳を供養し恭敬し讃嘆す。偈に天の樂華衣妙香等を雨りて諸仏功徳(を)供養し讃(ずる)に分別の心有(ること)無(き)が故(に)》と言(たま)えり、と。無余とは徧く一切世界・一切諸仏大会に至(り)て一世界一仏会として至(ら)ざることを有(る)こと無きことを明(か)すなり。肇公の言わく。法身は像無くして形を殊にす。並びに至韻に応ず。言(ことば)無くして玄籍いよいよ布き、冥権謀(はか)りごと無くして動じて事と会すと。蓋し斯の意なり。

(『翻刻篇』三五四—三五五頁)

183 この「利他教化地」の理解は加来「二〇二〇」（一三九―一四一頁）に基づいている。一般的には「利他教化地」は「八地已上の利他教化の利益が与えられる地」という意味で理解される。

184 このように積極的に理解することは、「一生補処の願」という願名を重視する平野修が、「阿弥陀仏を見たてまつる」ことによって、現実には、未証淨心のあり様そのものの中になお、淨心の菩薩という意味が知られてくるのである。そういうことが、一生補処という意味です。

ですから、未証淨心というあり方の中に、一生補処という意味が知られてきたということですが。

『平野修選集・九』三〇二頁

と述べていることを参考にしている。なお、筆者は平野とは「利他教化地の益」の理解は異なっている。

185 『翻刻篇』三四一頁

186 「句」を「言葉」ではなく「真如の依事」とする見解もあり「一法句」に関する議論にも発展すると思われるが、今は「句」を「言葉」「教言」という意味合いで論を進める。

187 例えば『山赤講義（信証巻）』（一〇三五頁）では「略説すれば、ただ一法句に入るからである」と解釈されている。

188 石川琢道『曇鸞淨土教形成論…その思想的背景』（八六頁）では、二種法身説の思想背景に関する多くの研究を「①羅什訳系統の仏身論を思想背景とする説」と「②唯識経論に依拠した三身説を思想背景とする説」とに分け、先行研究を整理しながら検討を加えている。

189 「つうづるに」であれば二種法身には「法」という言葉が通じているという意味合いでとれるが、「かぬるに」という読みをしていることの意味を考えると、二種法身に「法」の字が「かねそなえている」と捉えるよりも、今ここにある「入一法句」の「法」という一字には二種法身で表す関係性が兼ね備えていると捉える方が「かぬるに」の意味が際立つ。

190 『翻刻篇』三六〇頁

191 「不得一」の三文字が無いことによって、このようにすっきりと理解することが出来ない文章となっているが、今は仮にこのように理解している。

¹⁹² この問いについて「聖道権門の機に執ずる処に准じて問をなすなり」と述べ、この問いが「随他意門の説なる事」であると位置づけている先学もあるが、星野元豊が、

先輩はこの問を聖道権化の立場から出された問であるとしている。(中略)随他の説(他人の説をかりに肯定してそれに従って説くこと)である。すなわちこれは聖道権化の法門に従って説いたもので、曇鸞の正義としたものでなく、もちろん親鸞の本旨でもないと解するのである。しかしたとえ問は聖道権化の立場からなされたとしても、答までそれを肯定して、そのまま答える必要はないであろう。この問はあえて聖道権化に限定する必要はない、至極当然の普通の質問である。

(『解説教行信証 証の巻真仏土の巻』一二六九頁)

と述べているように、聖道権化に准ずる問答であると限定する必要はない。むしろ、曇鸞にとつては素朴な問いであったと考えられる。

¹⁹³ 例えば、香月院深励の『浄土論註講義』では次のように述べられている。

これは上の不虛作住持の下に『十地経』を引きて問答する其の答の中に二積ある中の初積と同義なり。あの処には第二積の正義を述べてあり。それから見れば今はただ随他門の説ばかり出し給う。鸞師の正義とし給う所に非ざる事知るべし。

(『浄土論註講義』六三七頁)

「これ」とはこの問答の結論のとりわけ「畢竟じて当に清浄法身を得べし」を指しており、直前の次の解釈を承けている。

「畢竟当得清浄法身」。此の「畢竟」はついににはついににはなり。「清浄法身」は八地已上の平等法身なり。浄土へ生じても凡夫人天は清浄ではなけれども、ついににはついにには八地已上の清浄法身を得べきものなるゆえ当得に約して清浄の内へ入れると云う義なり。

(『浄土論註講義』六三七頁)

深励は「今は得ていないが竟には必ず清浄法身を得る」ことを意味しているものと捉え「当得に約して清浄の内に入れる」ことを述べていると解釈している。すなわち、浄土に生まれることで直ちに清浄法身を得るのではなく、最終的には必ず清浄法身を得るという解釈である。これが「鸞師の正義」ではないと述べているのであるが、「鸞師の正義」とは「超越の理」と示される仏願力に縁る「速」なることである。つまり、この深励の解釈は、「畢竟じて（竟には必ず）得る」ことは「まだ得ていない」ことを意味するため、仏願力に縁る「速」や「超越の理」に立脚する曇鸞の正義では無いという解釈である。

¹⁹⁴ 「国宝本」の『讚阿弥陀仏偈和讚』の、

安楽無量の菩薩は／一生補処にいたるなり／普賢の徳に帰してこそ／穢国にかならず化するなれ

（『定親全・二・和讚篇』一五頁）

の「一生補処」の左訓に「極楽に参りなば弥陀の一の御弟子となるころなり」とある。これは親鸞の真筆ではないかもしれない。一般的に共有されている「次の生で仏になることが決定している位」を意味する「一生補処」の定義を超えて、「弥陀の一の御弟子となる」という意味合いを表わす「一生補処」という表現が持っている意味を考えたため、「一生」が弥陀如来のはたらきを補う処としての身の意味を持つと述べている。