

# 親鸞教学と般舟三昧思想（上）

幡 谷 明

## 1 (幡谷)

般舟三昧 (pratyuppanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi) は、「十方現在仏悉在前立定」「見諸仏現前三昧」などと訳される。善導の般舟讚にはそれを、「梵語名=般舟、此翻名=常行道。或七日・九・十日、身行無間、総名=三業無間、故名=般舟也。又言=三昧者、亦是西國語、此翻名=爲定・由=前三業無間、心至所感、即仏境現前。正境現時、即身心内悦。故名爲樂、亦名=立常見諸仏也。応知<sup>①</sup>。」と説明している。すなわち、仏を憶念して忘れることのない行人のために、仏がその篤信な念仏者の期待に応えて、その面前まのあたりに相を顕現せられるという、極めて内面的な宗教的体験、およびその宗教的境地を表わす。もともと仏に値遇し仏に見みえるということは、仏在世時の仏弟子達にとっての切実な願いであったことはいままでもない。

まして仏滅後の遺弟達にとっては、それは宗教的心情の面からいっても、また仏道の実践とその証しの面から考えても、なお一層止みがたい宗教的懇念として願い求め続けられたものであったことと思われる。大乘經典において説かれる数多くの三昧の中で、この般舟三昧が最も早く現われ、その後、首楞嚴三昧と共に重要視されていったのも、それを物語っている。

その般舟三昧を主題として説き明かす般舟三昧経は、十方諸仏の中でも、特に現在仏である阿弥陀仏との値遇・見仏について説かれたものであり、原始大乘經典（大乘の語が始めて用いられた『小品般若』以前に成立した大乘仏教經典）と見做される大阿弥陀経を承けると共に、小品般若等の般若空思想の影響をも受けて成立したものと、初期の大乘

經典の中でも、極めて重要な意義をもつ經典の一つである。そのことは、浄土教の歴史について考える場合、般舟三昧經、あるいはそれによって顕わされた般舟三昧思想を抜きにしては考えられないという事実によっても知られる。

小論は、その般舟三昧經、および般舟三昧思想が、親鸞教学の上でどのように受容せられているか、その思想史的背景をも考慮することによって、窺ってゆこうとしたものである。

## 一

正倉院文書によると、すでに天平九年(七三七年)に、支婁迦讖訳の般舟三昧經が、他の数多くの浄土教関係の經論疏と共に伝来せられていることが知られる。そして、親鸞の生涯における、般舟三昧經および般舟三昧思想との関わりも、次のような理由から、恐らく比較的早くから始まったと推測される。すなわち、親鸞の誕生地が日野であったか、それに近接する三室戸であったのか、今なお明らかではないが、藤原時代に藤原資業によって創建された日野の法界寺にある阿弥陀堂は、般舟三昧<sup>①</sup>常行三昧を修する道場であり、三室戸にしても、当時すでに常行三昧堂が建てられてあったことは、確実である。その点に注意するなら、

親鸞は存覚の歎徳文に記されているように、「伯父業吏部の学窓にあって」、「初には俗典を習って切磋」すると共に、常行三昧が修せられるような宗教的環境の中で育成したと考えて誤りではなからう。そして更に、二十年間の歳月を過した叡山時代における彼の地位が、主として横川の常行三昧堂に給事する一介の堂僧であったことも、恵信尼文書や、それに基づく先学の研究によって、すでに証明せられているところであり、親鸞と般舟三昧との関係・因縁が極めて密接であったことは明らかである。

常行三昧は、始め南岳慧思によって考えられ、更に天台智顛によって組織化せられた、天台止観の行法である四種三昧の一つであることは、周知のところである。その四種三昧とは、次のような内容のものとされている。<sup>②</sup>

### (一) 常坐三昧 一行三昧

文殊説と文殊問の両般若經、および龍樹の智度論(卷七)等に拠って定められたもので、九十日間、静室に繩牀を設け、一仏に向って結跏正坐し、堅く沈黙を守って、すべての妄想分別を止捨し、ひたすら諸法実相の理法を觀じて、法性真如の理性を体得することを目的とする。

### (二) 常行三昧 仏立三昧

般舟三昧經に拠つて定められたもので、道場を嚴飾して本尊の阿弥陀佛像を安置し、九十日間道場から外出することなく、沐浴して専ら本尊の周りを繞旋行道する。そしてその間、不断に弥陀の名号を唱えるか、仏の三十二相を觀想するか、またはその兩者を俱行する。そして更に、弥陀の淨土の依正二報もすべて本来空々寂々であり、心淨ければ宛然として現することを觀じ、心と仏と本来平等一体であることを觀ずることを目的とする。

(三) 半行半坐三昧 〓 方等・法華三昧

(a) 大方等陀羅尼經に拠るものと、(b) 法華經普賢品と普賢觀經に拠るものがある。前者は、事相の規定が嚴重な上、密呪を誦して後、実相を思惟し觀察する等、密教的色彩が頗る濃厚である。それに対して、後者は、道場に法華經一部を安置し、三七日間に限って修するものであり、法華經に関係のある仏・菩薩等を勧請し、六根を懺悔し、行道しつつ誦經する。しかし、その究極の目的は、誦誦・解說・礼拝等の有相行をも捨て、そして更に、一切法空を觀する無相行をも捨て去ることになり、従来法華信仰において重視されてきた、六牙白象に乗ずる普賢菩薩の現前の証得も、行者に体得

される精神的能力を象徴するものに過ぎず、決して目的化せられ絶対視されるべきものではないとされる。

(四) 非行非坐三昧 〓 隨自意三昧

法華經・請觀音經・大品般若經・首楞嚴三昧經・大集經・涅槃經・央掘摩羅經・智度論等の大乘諸經論に拠つて定められたものである。自由に一切の身儀や環境に應じて実相の真理を証悟することを目的とするものであり、上記の三種の三昧以外のすべての三昧を包含する。

これら四種三昧の中、淨土教と最も密接な関連性を有するのは、いうまでもなく般舟三昧である。周知のように、般舟三昧は、中国では廬山の慧遠により白蓮社(一二三名による念仏結社)において、功高易進の法として盛んに唱導せられ、善導等にも多大の影響を与えたものであるが、わが国では、最澄によって叡山における常行三昧堂の建立が企画せられ、五台山念仏を伝来した円仁によってようやくそれが実現を見たものであり、それ以後般舟三昧は法華三昧と並んで盛行するに至ったものである。すでに平安朝時代に、比叡山常行堂の念仏は京都を中心に殆んど全国的に普及流行していたといわれており、先に触れた日野や三室戸の常行三昧堂の存在も、それを物語っている。その点から

しても、「専ら弥陀を以って法門の主と為す」般舟三昧の実修が、親鸞の念仏信仰を育てあげる上で、大きな役割を果たしたことは、想像に難くない。ただし、親鸞が叡山での般舟三昧の実修において、見仏という宗教的体験を事実体証し得たかどうか、覚如の本願寺聖入伝絵・報恩講私記、存覚の歎徳文等は、「定水を凝らすと雖も識浪頻りに動き、心月を観ずと雖も妄雲猶覆う」(歎徳文)といった、止観の実践と破綻との葛藤・苦悶を語っており、そのような事実があったと考えても誤りでなからう。ただ現生見仏による救済・成仏の証しを求めながら、臨終における来迎見仏に最後の期待をかけてゆかざるを得なかったのが、当時における多くの求道者が辿った趨勢であった。親鸞がそのような確証のない宗教的願望に望みをかけることを放棄して、あくまでも覚醒の道求めて叡山から離脱したことは、周知のところである。しかし、それをもって、直ちに般舟三昧において求められた見仏の問題とも絶縁したと見るなら、それは問題であろう。

親鸞は、九十年に及ぶその長き生涯の過程において、幾度か人生の死活を厳しく問い迫られるような、求道上の危機に直面せざるを得なかったが、その都度、主体的決断による危機的状況の突破を促す大きな縁因として夢告という

宗教的体験を経験している。その夢告は、多く化身の示現と結びついており、その点、見仏の問題と全く無関係な事柄であるとは考えられない。故にここでその点について一瞥しておきたいと思う。

## 二

夢告という極めて内面的な宗教的体験は、親鸞にのみ起った出来事でないことはいうまでもない。浄土教の祖師についてみても、善導・源信・源空は、すべて夢告の体験者であり、しかもその出来事は、親鸞の場合と同様、極めて重要な意義をもつものであった。すなわち、善導は觀經疏の跋文において、次のように自身の体認した三昧発得を語っている。「敬白一切有縁知識等。余既是生死凡夫、智慧淺短。然仏教幽微不敢輒生異解。遂即標心結願、請求靈驗。方可造心南無婦命尽虚空徧法界一切三宝、釈迦牟尼仏・阿弥陀仏・觀音勢至、彼土諸菩薩大海衆、及一切莊嚴相等。某今欲出此觀經要義一楷定古今。若稱三世諸仏・釈迦仏・阿弥陀仏等大悲願意者、願於夢中得見如上所願一切境界諸相。於仏像前結願已、日別誦阿弥陀經三遍、念阿弥陀仏三三万遍、至心發願。即於当夜一見、西方空中、如上諸相境界、悉皆顯現。雜色宝山

百重千重。種種光明、下照於地、地如金色。中有諸仏・菩薩、或坐或立、或語或嘿、或動身手、或住不動者。既見此相、合掌立觀。量久乃覺、覺已不勝欣喜。於即条録義門。自此已後、每夜夢中常有僧而來指授玄義科文。既了更不復見……」と述べ、更にそれに続いてその後の三昧における靈感の内相を示し、次いで、「上來所有靈相者、本心為物、不為己身、既蒙此相、不敢隱藏。謹以申呈義後、被聞於末代。願使含靈聞之生信、有識觀者西歸。以此功德回施衆生。悉發菩提心、慈心相向、仏眼相看、菩提眷屬、作真善知識、同歸淨國、共成仏道。此義已請証定竟。一句一字不可加減。欲寫者、一如經法、応知」と結んでいる。慧遠の念仏三昧・智顛の常行三昧の伝統を受け、親証三昧善導阿闍梨と仰がれた善導が、三昧による見仏という靈験を請求したのは、いふまでもなく觀經について古今を楷定するためであり、私意を超絶した仏道の開顯という公的な志願に基づくものである。故に、善導は、詳細に夢中見仏という靈感、および夢中における僧の教授という体験について開示し、後代の含靈有識者に対し成仏道の志願を表白しているのである。法然がいかにこの事実を重視したかは、選択集下巻の結勸において、迦才・慈愍、更には道綽にも依らず偏依善導一

師の立場を表明する根拠の一つとして、「斯等諸師、雖宗淨土、未發三昧、善導和尚是三昧發得之人也。於道既有其証。故且用之。」と示し、更に先の跋文を引用した後、善導は本地弥陀の化身、垂迹であり、本疏は弥陀の伝説・直説であるとして、「三昧正受之語、無疑于往生。」と述べていることよって知られる。そのみでなく、漢語灯録卷九所収の第十三、善導十徳によると、法然はその第五造疏感夢の徳として、右の善導の跋文に触れ、「礼讚・觀念法門等、源出於此疏意、若无此疏靈夢証定者、礼讚・觀念法門何必用之乎」とまで語っている。この法然の讚仰の文において注意されるのは、「於道既有其証」。「靈夢証定」という言葉である。三昧發得という宗教的体験が重要な意義をもつのは、何よりもそれが得道の確かな証であること、従ってその著述は、仏道の証人による確かな証言であるということであろう。しかもそれは、より根源的には、法が人の上にそれ自体を開示し顯現したものととして、「本地四十八願之法王」である阿弥陀の直伝・直説という意義をもつものであるということである。故にその証言を聞き、証言に従って生きることが、それがそのまま如来に出会い、如来を証人として、仏意に相応すべく末法五濁の歴史的現実を生きる真の仏弟子となること、換言

すれば、自らも仏道の証人としてこの人生を生きる者とな  
ることではなければならぬであろう。

そのような立場から、善導における三昧発得の意義を重  
視し尊重したと考えられる法然もまた、三昧発得の師であ  
った。法然における建久九年の三昧発得については、西方  
指南抄、醍醐本三昧発得記・拾遺語灯録等に記されている  
が、ここでは、拾遺語灯録巻上に収められた夢感聖相記を  
引用しよう。

「源空多年勤修念仏、未曾一日敢懈怠焉。一夜夢、  
有二大山、南北悠遠峰頂至高。其山西麓有二大河、傍  
山出北流、南、浜畔渺茫不知涯際、林樹繁茂莫知幾許。  
予乃飛揚登於山腹、遙視西嶺、空間有紫雲一片、去地  
可五丈。意之、何処有往生人、現此瑞相。須臾彼雲飛  
來頭上、仰望孔雀・鸚鵡等衆鳥、出於雲中遊戯河浜。  
此等衆鳥、身無光明而照曜無極、翔飛復入雲中。予為  
希有思、少時彼雲北去覆隱山河。復以為、山東有往生人  
迎之。既而須臾彼雲復至頭上、漸大徧覆於一天下。有  
一高僧、出於雲中、住立吾前。予即敬禮瞻仰尊容、腰  
上半身尋常僧相、腰下半身金色仏相。予合掌低頭、問曰。  
師是何人。答曰。我是唐善導也。又問。時去代異、何以今  
來于此耶。答曰。汝能弘演專修念仏之道、甚為希有、

吾為來証之。又問曰。專修念仏之人、皆得往生耶。未  
答乃覺、覺已聖容尚如在也。

建久九年五月二日記之 源空<sup>⑧</sup>

この夢感聖相は、善導における夢感聖相に対応するもの  
であると共に、善導と法然の感応道交の深さを物語るもの  
であるが、三昧発得と共に、この靈験のあった建久九年  
(一一九八)は、偏依善導一師を標榜して撰述せられた選択  
集の成立年時に当る。すなわち、中国においては、善導に  
よる古今楷定を通して、純正浄土教として確立せられ土着  
化せられた念仏成仏の真宗が、我が国に来て遂に浄土宗  
として結実し開花するに至った記念すべき年である。選択  
集の撰述は建久九年三月とされ、先の夢感聖相記は識語に  
よると五月とされる。故に夢感聖相記の末尾に記されたこ  
とく、「専修念仏之人、皆得往生耶」と問い、自らの三  
昧発得をもってその課題に答え、選択集を通して歴史の上  
に証しするという事業によって、更にそれが具体的に果遂  
せられてゆくことを求めたものと了解することが出来るよう。  
その歴史的偉業を継承し、それを誓願一乗仏として開顕し  
切ったのが親鸞であるが、親鸞の生涯もまた夢告と深い関  
わりをもつものであった。親鸞夢記や正統伝に記された建  
久二年(一一九一・十九歳)における磯長参籠の夢告、および

正治二年(一一二〇・二十八歳)における無動寺大乘院での夢告の史実性については、今日なお問題が残されているとしても、建仁元年(一一二〇)二十九歳における六角堂参籠の夢告が、生涯を決定する重大な宗教的体験として起った出来事であることは、周知のところである。ただ、その夢告の内容が、親鸞夢記に記された、「行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂」の四句の偈であったのかどうか、また御伝鈔に記されたように、四句の偈を内容とする夢告は、その後の建仁三年三十一歳の時のものであったのか、それ等の点についても、なお問題が残されているようである。しかし、それらの夢告は、親鸞をして観音およびその化身としての太子の誓願との出会いへ、そして更に勢至の化身としての法然の示教との邂逅へと導いてゆくものであったことは明らかである。それは、一乗仏教を開示した太子、その太子の精神を承けて一乗仏教を末代の念仏教団として実現した法然との出会いを意味するものであり、その具体的な証しが、元久二年(一一〇五)三十三歳の時における、選択集の付属・真影の凶画・夢告による改名という、あの記念すべき出来事を通しての、善信の名告へと展開してゆくこととなる。それは、一乗仏教の開頭・成就という歴史的事業を、主体的な証言として表明

したものが、善信の名告であったと領解される。そしてそれがその後の生涯の歩みの中で証しされていった事実の証言として、親鸞に与えられたものが、正像末和讃に記された、康元二年(一一五七)二月九日、八十五歳の時における夢告であったのではなからうか。真蹟本とされる草稿本の正像末和讃では、三十五首を連ねた後、

「康元二歳丁巳二月九日の夜寅時夢告にいはいはく

弥陀の本願信ずべし

本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて

無上覚おぼさとするなり

この和讃をゆめにおぼせをかふりてうれしさにかき

つけまいらせたるなり

正嘉元年丁巳三月一日 愚禿親鸞

八十書之<sup>⑤</sup>  
五歳

とある。そしてその後、五首の和讃が連ねてある中に、

「大日本国栗散王

仏教弘興の上宮皇

恩徳ふかくひろくす

奉讃たえずおもふべし

上宮太子方便し

和国の有情をあわれみて

如來の悲願弘宣せり

慶喜奉讚せしむべし<sup>⑩</sup>

という、二首の太子和讃が示されている。それは、この夢告が一乗仏教、殊に太子によって提示せられた一乗仏教の実現ということと深く関わっていることを、物語っているといえよう。

以上、善導・法然における三昧発得・夢感聖相を通して、親鸞の夢告について窺ってきた。その夢告や夢感聖相は、あくまでも個人における極めて内面的な宗教的体験として起った出来事であったが、その夢告が導き出し、それによって明らかにされたものは、もはや個人的体験であることを超えて、純正浄土教の確立・浄土宗の独立・誓願一仏乗の具現という公的な歴史的事業に他ならなかった。そこにこれらの夢告もっている重要な意義が見られるが、そのような宗教的体験は、般舟三昧の実修ということと無関係なものではなかったであろう。むしろ、夢中見仏という般舟三昧の一つの側面が、そこに具体的な態をとって示されていると見ることが出来るのではなからうか。

### 三

前上、主として親鸞の行実に見られる般舟三昧との関係

について窺ってきたが、では親鸞教学において、般舟三昧経および般舟三昧思想は、どのような意義を占めているであろうか。次にその点に関して考察してゆきたいと思う。

親鸞の著作において、般舟三昧経は教行信証化身土巻末巻に唯一回引用されているに過ぎない。ただし、その他に、行巻には、般舟三昧について論述する龍樹の十住論の文と、法然の五会法事讚に示された慈愍の般舟三昧樂の文等が引用せられ、その他にも尊号真像銘文、一念多念文意等において闡説せられている。故にそれ等の引文の全体について、それが親鸞教学の上で、どのような意義を占めているか、見てゆくべきであろう。

周知のように、法然の選択集においても、般舟三昧経の直接的な引用は、僅か一箇所に過ぎない。すなわち、下巻の第十六章愍勸付属章(釈迦如來以彌陀名号愍勸付属舍利弗等之文)に、「私云、凡案三經意、諸行之中、選<sub>二</sub>択念仏<sub>一</sub>以為<sub>二</sub>旨<sub>一</sub>、掲<sub>二</sub>掲<sub>一</sub>と掲げ、大經(雙卷經)について選<sub>二</sub>択本願<sub>一</sub>・選<sub>二</sub>択讚歎<sub>一</sub>・選<sub>二</sub>択留教<sub>一</sub>の三選<sub>二</sub>択<sub>一</sub>を、觀經について選<sub>二</sub>択撰取<sub>一</sub>・選<sub>二</sub>択化讚<sub>一</sub>・選<sub>二</sub>択付属<sub>一</sub>の三選<sub>二</sub>択<sub>一</sub>を、そして更に、阿彌陀經について選<sub>二</sub>択証誠<sub>一</sub>を指摘する、所謂彌陀・釈迦・諸仏による七選<sub>二</sub>択<sub>一</sub>について述べた箇所に、「加之、般舟三昧經中、又有<sub>二</sub>一選<sub>一</sub>択<sub>一</sub>、所謂、選<sub>二</sub>択我名<sub>一</sub>也、彌陀自說言、欲<sub>二</sub>來<sub>一</sub>生



我國<sup>レ</sup>者、常念<sup>ニ</sup>我名、莫<sup>レ</sup>令<sup>ニ</sup>休息、故云<sup>ニ</sup>選択我名也<sup>①</sup>と説いているのがそれである。般舟三昧經の諸異本の中、ここで重視された「常念我名」の語があるのは、一巻本のみであるから、その点からすれば、法然の依本は一巻本であったということになる。ただその他に、選択集下巻の第十五章護念章（六方諸仏護<sup>ニ</sup>念念仏行者<sup>ニ</sup>之文）に、「私問曰、唯有<sup>ニ</sup>六方如來、護<sup>ニ</sup>念行者、如何。答曰、不<sup>レ</sup>限<sup>ニ</sup>六方如來、弥陀、觀音等、亦來護念<sup>ニ</sup>」と示して、善導の往生礼讚・觀念法門等を引用する箇所、「又<sup>ニ</sup>觀念法門<sup>ニ</sup>」云、「又如<sup>ニ</sup>般舟三昧經行品中說云。仏言、若人專行<sup>ニ</sup>此念弥陀仏三昧<sup>ニ</sup>者、常得<sup>ニ</sup>一切諸天及四大大王・龍神八部、隨逐影護愛樂相見、永無<sup>ニ</sup>諸惡鬼神、災障厄難、橫加<sup>ニ</sup>惱亂。具如<sup>ニ</sup>護持品中說<sup>ニ</sup>」とある。これは觀念法門による間接的な引用ではあるが、經文を引用したものとしてみるなら、先きの文と併せて都合二回ということが出来よう。この二文中、前者の行品の文は、道綽の安樂集下巻第四大門（二）、諸經所明念仏（三昧）、および源信の往生要集卷下本（八、念仏証拠）にも引用せられており、浄土教の祖師によって伝統的に重視せられてきたものである。ただ、安樂集は全般的には三巻本に依っているが、そこには「常念我名」とあり、その箇所のみ道綽が一巻本を参照したものか、また

は独自の見解に基づいて「名」の一字を付け加えたものか、その点明らかではない。往生要集の引文は、引文の内容から見て、三巻本に拠ると考えてよいであろう。それと今一つの選択集所引の後者の文は、觀念法門に五種増上縁について明らかにする箇所、現生護念増上縁の証文として引用されたものであり、善導の文は一巻本の取意を説いたものである。この經文が、善導に限らず、多くの念仏者に対し、眞の仏弟子に賜わる自信とその歡びを保証する有力な証文として重視されてきたことは、往生要集の卷中末（五、助念方法）や卷下本（七、念仏利益）に、魔事の対治、冥衆護持の証文として、それを具説した擁護品取意の文が引用されていることによっても知られる。先きの選択集の引用、および教行信証における次の引文の意義も、そのような歴史的背景を顧慮した上で見るべきであろう。

教行信証の化身土卷は、周知のように、冒頭に示された、「然濁世群萌、穢惡含識、乃出<sup>ニ</sup>九十五種之邪道、雖<sup>レ</sup>入<sup>ニ</sup>半滿・權之実法門、眞者甚以難、実者甚以希、偽者甚以多、虚者甚以滋<sup>②</sup>。」という悲歎に立って、仮の宗教について確認せられた本巻と、偽の宗教について批判せられた末巻から成立している。その根底には、本巻の後半、すなわち三願転入の文の後に示された末法の時機についての無自覚に

対する、深い悲痛の心情から溢れ出た敵しい批判的精神が、終始一貫して働いており、その点からは、高田本・西本願寺本のように、必らずしも本末二巻に分けられない展開内容となっている。しかし、本末に分けられた真蹟本の末巻の冒頭に、「夫擿<sup>ニ</sup>諸修多羅<sup>ニ</sup>勸<sup>ニ</sup>決真偽<sup>ニ</sup>教<sup>ニ</sup>誠外教邪偽異執者<sup>ニ</sup>と標示しているように、勸決・教誠という親鸞の表現としては異例とも思われる敵しい態度でもって、殊に偽似宗教に対する批判が、末巻の部分に展開されていることも明白である。親鸞はそので先づ、「涅槃經言、婦<sup>ニ</sup>依於<sup>ニ</sup>仏<sup>ニ</sup>者終不<sup>ニ</sup>更婦<sup>ニ</sup>依其<sup>ニ</sup>余諸天神<sup>ニ</sup>と、仏法者のあるべき基本的姿勢を明確に提示した後、次いで、「般舟三昧經言、優婆夷聞<sup>ニ</sup>是三昧<sup>ニ</sup>欲<sup>ニ</sup>学<sup>ニ</sup>者乃至自婦<sup>ニ</sup>命仏<sup>ニ</sup>婦<sup>ニ</sup>命法<sup>ニ</sup>婦<sup>ニ</sup>命比丘僧<sup>ニ</sup>不得<sup>ニ</sup>事<sup>ニ</sup>余道<sup>ニ</sup>、不<sup>ニ</sup>得<sup>ニ</sup>拜<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>天<sup>ニ</sup>、不<sup>ニ</sup>得<sup>ニ</sup>祠<sup>ニ</sup>鬼神<sup>ニ</sup>、不<sup>ニ</sup>得<sup>ニ</sup>視<sup>ニ</sup>吉良日<sup>ニ</sup>已上、又言、優婆夷欲<sup>ニ</sup>学<sup>ニ</sup>三昧<sup>ニ</sup>乃至不<sup>ニ</sup>得<sup>ニ</sup>拜<sup>ニ</sup>天<sup>ニ</sup>祠<sup>ニ</sup>祀神<sup>ニ</sup>略出<sup>ニ</sup>」<sup>④</sup>という、般舟三昧經（一卷本・四輩品第五）の文によって、そのことを更に敷衍し確認している。これと同一の事柄は、一念多念文意にも、「異学というは、聖道外道におもむきて、余行を修し、余仏を念ず、吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり、これは外道なり。これらはひとえに自力をたのむものなり。」<sup>⑤</sup>と示されていることの上にも見られる。殊にこれ

等の文によって、学仏道に立つ者にとって最も基本的な姿勢である婦依三宝の精神が、具体的にはどのような態をとるものか、逆にいえば、真に婦依すべきものに立脚しない時、人間はどのような態をとって外道化するかということが、極めて具体的な現実態を通して示されている。外道が、道教と結びついた神祇信仰、原始的なシャーマニズム等に基づく迷信として、今日尚根強く日本人の宗教意識の中に生き続けていることは、今更いうまでもない周知の事実である。そのような現実的狀況を踏まえて考える時、この涅槃經および般舟三昧經の引用、更にはその後、大集月藏經を始めとして弁正論乃至論語に至るまでの数多くの内典・外典を引用して、完全に外道化した疑似仏教、およびそれによっても大きな影響を受けざるを得なかった民衆に対し、婦依三宝の精神に立脚した人間成就への覚醒を求め、誤って、外道化してゆく迷妄性を敵しく告発した親鸞の姿勢とその発言が、いかに革命的ともいふべき歴史的意義を荷負うものであるかということを知ることが出来よう。

化身土巻に引用された般舟三昧經の文は、往生要集および選択集に引用せられた、冥衆護持を説く經文と密接に関連することはいうまでもないが、それと共に、この經文はすでに触れた親鸞以前の浄土教の祖師の引文には、全く見

出されないものであることを注意すべきである。何故ならそこに、親鸞における極めて能動的な批判的精神が顕わされていくからであり、それによって、真の仏弟子であることの具体的な証しが問い正されていると考えられるからである。(以下次号)

注

- ① 真宗聖教全書一(三経七祖部) 六八六頁
- ② 細川行信著「親鸞の史跡と伝説」一五一―一八頁
- ③ 安藤俊雄著「天台学―根本思想とその展開―」一八六―二〇八頁
- ④ 真宗聖教全書一(三経七祖部) 五五九―五六〇頁

- ⑤ 同書五六〇頁
- ⑥ 同書九九〇頁
- ⑦ 真宗聖教全書四(拾遺部上) 五〇―一頁
- ⑧ 同書六八九―六九〇頁
- ⑨ 親鸞聖人全集和讃篇一五一―一五二頁
- ⑩ 同書一五二―一五三頁
- ⑪ 真宗聖教全書一(三経七祖部) 九八九頁
- ⑫ 同書九八七頁
- ⑬ 親鸞聖人全集教行信証二六九頁
- ⑭ 同書三二七頁
- ⑮ 親鸞聖人全集和文篇一四一―一四二頁

(本学教授 真宗学)