

真宗教判論序説

— 仏性論を中心とする一考察 —

幡 谷 明

小論は、先に発表した「真宗教判論序説—誓願一仏乗の意義を中心として—」（大谷学報 五一巻一号）に続くものである。ここでは主として、教行信証の行巻に示された一乗海積を中心に、法華経に拠って大乘の究竟態としての一乗思想を確立した天台教学と、親鸞が大経に基づいて一乗仏教の現実態として開顕した誓願一仏乗の思想とを対比することにより、真宗教判論のもつ課題の一端について若干の考察を試みた。しかし、論文の末尾にも一言触れておいたごとく、一乗海積は主として法の普遍的真理性の側面を強調したものであり、それは更に、そこにもその内実として暗示されていた逆謗闡提の転成という、一乗の機における宗教的自覚の側面の上に明証されなければならない。

のであった。信巻と真仏土巻の両巻にわたって展開せられた仏性論は、「他力とは如来の本願力廻向なり」と掲げられた選択本願の名号こそ、逆謗闡提をも一乗の機として必ずらず究竟一乗のさとりを開かしめる唯一の根源的な行法であることを、その現証としての信心の自覚について明らかにせられたものに他ならない。それはまさしく衆生における成仏の可否を本質的に問う、極めて現実的な根本問題であるだけに、これまでも種々論議がなされてきたものであり、真宗教学においても極めて難解な問題の一つとされている。いまその内容を解き明かすことは到底不可能であるが、ここでは主として、仏教における仏性論の課題と、それに対する親鸞の仏性論の立場を中心に、その一端を窺っ

てゆくことにしたい。

一

仏性(buddha-dhātu)という言葉は、通常一般的には人間に内在する成仏の可能性という意味で理解せられている。それは原語の上から言っても、「仏を得るための因(dhātu)」、仏がそこから生まれ出る胎蔵(garbhā)、「仏となすべき種姓(gotra)」という概念規定が与えられているから、そのように理解しても別に差支ないように思われる。

しかし、仏性Ⅱ如来蔵について説かれた經典、および論釈では、数多くの同義語が列挙せられており、その内容についても、可能態を表わす場合、あるいはその可能性が現実化された法身を顕わす場合、更にはその可能態を現実化するための媒介的行為を指す場合等と、多義にわたっている。

故にそのことの領解なくして、単に成仏への可能性という意味に理解することには問題があり、多分に妥当性を欠くものと言わなければならないように思われる。

周知のごとく、仏教經典の上でこの言葉が始めて用いられたのは、涅槃經においてであり、如来性品の主題として提起せられた「一切衆生悉有仏性」という甚深秘密の教えは、この經典の原始分であり、この經典の主部をなしている

と言われる最初の壽命品に解説せられた、「如来法身常住」という根本真理の中から必然的に開かれたものであり、「如来法身常住」と共にまさしくこの經典の二大眼目と言うべきものである。すなわち、「如来法身常住」という真理

は、色身としての仏陀の入滅を縁として、如来の如来たる所以を問い究めてゆく中で、たとえ色身としての釈尊は八十歳でもって入滅せられても、法身としての如来は法として永遠不滅であり、この經典において、敢えて長寿の仏身という言葉でもってそのことが象徴せられているごとく、

仏の生命であり本質である大悲饒益の心は無限であり無窮であることを明らかにせられたものである。そしてそのような如来の本性としての仏性は、現に大悲の誓願として遍ねく一切衆生の上にはたらき、一切の衆生をして衆生たらしめる本質的根柢となつていることを顕わされたものが、「一切衆生悉有仏性」というこの經典における第二の根本

真理に他ならない。そのことは、悉有仏性の意義を論理的思想的に解明した如来蔵思想の上で、如来蔵・仏性が、(1)如来の法身が遍満していること、(2)如来の真如が無差別であること、および(3)如来の種姓があることという三義をもつて明かされ、識者によってその意味が、次のごとく要約して解説せられていることによっても知られるであろう。

「悉有仏性ということ、第一に縁起空(本性清淨)という如来の智慧において、一切有情もまた縁起的存在であるが故に、その本来の態において本性空(本性清淨)であるという根底的な事実を指示し、第二には、その如来の智慧が慈悲として必然的にはたらし出なければならぬ如来の行願―それは一切衆生が成仏しない限り如来も成仏しないという究竟的な慈悲の態―によって、一切有情がはたらきかけられているという宗教的な事実を指示している。この二つの事実を基盤として、悉有仏性という思想が成立している。」

この指摘によれば、悉有仏性ということは、如来の智慧という根底的事実と、その展開としての如来の慈悲という宗教的事実との関連性において、理解されなければならぬとされる。それは、「一切衆生悉有仏性」(ceti buddha-dhātuḥ sarvasattvoṣu)とは、何よりも先ず如来の智見において見出された衆生の本来性であり、一切の衆生はその本来性に立ち還えり、その本来性を現観することによって成仏すべきものであるという、如来の確信とその実現を約束する誓願を表明せられた教言であることを提示するものである。そのことは、經典成立史の上から、如来蔵・仏性の思想が、華嚴経如来性起品に説かれた、一切の衆生は

如来の智内にあるという思想と密接な関連性をもつと言われている点からしても諾かれることである。^⑤

そのような理由から、如来による甚深秘密の教言と示される如来蔵・仏性について、その意味を説き明かした経論では、如来の智見から発せられた教言を、真実の言葉として信解することの重要性が繰返し強調せられている。それは仏陀の真意は如実なる信解によってのみ領受されるものであることを示すと共に、その仏陀の教言をも容易に人間の言葉に置き換えてしまう衆生の傲慢性と虚妄分別の根深さを指摘せられるものである。その意味でも、仏教思想史上、如来蔵思想の根本をなすもの言われている増支部経典の次の言葉が注意されて然るべきであろう。

「比丘たちよ、この心は明淨である。しかもそれは、げに、客塵の諸煩惱によって染汚されている。それを無聞の凡夫たちは、如実には知らない。それ故、無聞の凡夫たちには心の修習がない、と私は説く。

比丘たちよ、この心は明淨である。しかもそれは、げに、客塵の諸煩惱より離脱している。それを有聞の聖弟子は如実を知る。それ故、有聞の聖弟子には心の修習がある、と私は説く。^⑥

識者によると、如来蔵・仏性の思想は、この一般に「心

性清淨・客塵煩惱」と言われている衆生の状態や、その道理を証明するために表われたものと言われているが、ここにそれを教えとして聞き、如実に知り真実に理解することの肝要性を強調せられていることが注意されねばならない。すなわちそれは、「心性清淨・客塵煩惱」という教言

に対して、明淨なる心が自己の内面の奥深い処に恰も実在しておるかのように、人間の分別意識によって実体的に執えられるべきものではなく、あくまでも仏陀の教言として如実に聞思せられるべきものであることを示されたものである。しかし、仏陀の教言を如実に聞思するということは、どのようなことであろうか。それは、「心性清淨・客塵煩惱」という言葉のごとく、現に凡夫・異生の身である我々に執拗に纏綿して止まない煩惱は、偶然的に生起し付着した客塵のごときものでしかないと知ることのみが、如実知見と言われるものであって、煩惱はそれ自体無始時來性とも言うべき根拠をその内に具有するものであり、決して偶然的な客塵と見るべきものではないと知ることとは、如実知見ではないということになるのであろうか。およそ、仏陀の教言に対して誠実であるとは、単にその言葉をそのまま鵜呑みすることではなく、その教言を法鏡として、そこに照らし出された自己自身の現実相に対して誠実であること

を、その内実とするものでなくてはならないであろう。そこに、「一切衆生悉有仏性」という真理を開顯する涅槃經において、一切の善根を捨離して般涅槃する性質のない者と言われる一闍提の問題がとり挙げられなければならないかった意味がある。

およそ仏教が、一切の諸法は縁起せるものであり、無自性・空であるということをも根本の真理とする限り、その本來性を指し示す「心性清淨」という立場は、すべての仏教に共通し一貫するものである。故に問題は、それとの関わりにおいて説かれた「客塵煩惱」という教言を、どのように領解するかという点にあり、それによって「心性清淨」の受取り方も亦違ってくると言って、恐らく誤りではなからう。如来藏思想と瑜伽唯識思想の立場の基本的な点での相違性も、恐らくそこに求められるものと考えられるが、親鸞はその問題をどのように領受していったのであろうか、次にその点について考察してゆくことにしたい。

二

親鸞において、仏性の開覚という問題が、仏道実践の究極目的として真剣に取り組まれたのは、言うまでもなく叡山時代であった。周知のごとく、伝教によって開かれた叡

山仏教は、法華經に拠って万善同歸の一乘を示された聖徳太子の精神を継承するものであり、伝教がその全生命を賭けて願ひ求め続けて止まなかつた大乘菩薩戒の確立は、一切衆生悉有仏性という一乘思想を思想的根拠として主張されたものであった。法華・涅槃の二經をもつて一代仏教中の終教・円教とする天台教学における仏性論は、正因仏性・了因仏性・縁因仏性の三義によるものであり、仏性を照了する智慧(了因仏性)と、その智慧のはたらきを資助する六波羅蜜等の行徳(縁因仏性)により、本来性である普遍的仏性(正因仏性)を現觀し身証することが仏道実践の要とされている。それは恰も一つの熾爛の火(正因仏性)と光(了因仏性)と熱(縁因仏性)に喩えられるごとく、一つの仏性のはたらきの三面を表わすものとされ、その仏性を覆障する煩惱は、客塵煩惱として一心三觀の止觀行により除去されるべきものとされていた。すなわち、「定水を凝す」と雖も識浪頻に動き、心月を觀ずと雖も妄雲猶覆う」という衆生の現実相は、「心性清淨」という信念の前に否定せられ克服されねばならないものであった。親鸞もまた、常行三昧堂に給仕する真摯な一介の堂僧として、その信念を核心として生き、日夜摩訶止觀を学び、常行三昧の発得に専念したであろうことは、容易に想像されるところであ

る。しかし、頭燃を払い除けるがごとき熾烈な至誠心でもって、出離の要道を怖い求め、仏性の開覺に向けてその勢力を抛つた親鸞にとり、「識浪頻に動き」「妄雲猶覆う」その現実、決して客塵煩惱として諦觀し去ることの出来得るようなものではなく、本来性であるべき管の心性清淨の世界は、その絶望の遙か彼方に願ひ求められる理念的な境界でしかあり得なかつた。恐らく親鸞は、正因仏性と、了因・縁因仏性との間に、容易に解消されることのない二律背反を見出さざるを得なかつたものと思われる。法相の仏性論において、理仏性と行仏性が立てられ、行仏性は菩薩定姓と不定姓の者にのみ限られると弁別せざるを得なかつたような現実が、親鸞の直面した現実であつたと想定して、恐らく大過はないであろう。

識者の指摘するところによれば、如来の大悲の現動を強調する本覚法門は、すでに中古天台の時代には恵心教学等の上に深く根を下していたと言われている。とすれば「一切衆生悉有仏性」という仏陀の教言は、すでに如来藏の三義について触れたごとく、衆生の根底の事実としての如来の智慧の世界が、宗教的事実としての慈悲の現行として衆生の上に遍満し流入しきたることを表わすものという領解は、親鸞にも充分あつたものと考えてよいであろう。しか

しその密意が、理念や教義としてでなく、それこそ宗教的事実として、親鸞によって真に体認せられ確証されることは、決して容易なことではなかった。そのことは、何よりも彼が新たな隠遁を求めて叡山を捨て去ったという事実が、それをよく物語っている。それは、法華経をもって一乗究竟の法とする天台教学においても、涅槃経が拈捨の教としてその意義を承認せられ、そして一切衆生悉有仏性の真理を開顕する涅槃経において、無性有情としての闡提が、一乗の究竟的真实性を明らかにするものとして問われねばならなかった意味を、主体的に受止めることであつたと見て差支なからう。それについてここで想起せられるのは浄土教史上始めて仏性論を浄土教に取り込んだ道綽の立場である。道綽は涅槃宗の優れた学匠として、生涯に幾度も涅槃経を講説したことは有名であるが、安楽集上巻(第三大門)に示された次の告白は、法然や親鸞が叡山において直面した問いと全く軌を一にするものであると言えよう。

「問うて曰く、一切衆生皆仏性有り、遠劫已来、多仏に応に値うべし、何に由つて今に至るも、なお自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや」

本性としての仏性と、値仏・発心という内外の因縁が調和合しさえすれば、そこに成仏への道は必然的に開かれ

るといのが、涅槃経にその根本主題として説かれたところであり、聖道門仏教はそれを前提とし根底とすることによって成立するものであつた。それに対して、今の道綽の問いは、その条件がすでに充分調えられている筈であるにもかかわらず、自己自身の脚下においては何処にも成仏への徴しや確証が見出されないというものであり、依然として生死海に輪廻して止まないわが身が嚴然としてここに存在するのみであるという、宗教的实践の主体における肉面的な苦悶を告白したものである。道綽において末法という危機感がいかに深刻に受止められ、主体的に内在化されていたかは、周知のごとくであるが、末法という危機感は、そのような自己自身の存在の危機感において見出されたものであり、現に自己自身が救われていないという事実そのものが、何よりも末法という歴史的事実を証明する証拠に他ならなかつたのである。そのような宗教的実存と歴史的现实とのいわば即一的な危機感において、念仏一行を選ぶ取る浄土の一門は開かれたのであるが、道綽や法然にあつては、時機相應の法として念仏の一行を選び取つた立場から、改めて一切衆生悉有仏性ということの意義を、積極的に解き明してゆくという方法はとられていない。しかし、親鸞においては、そこから改めて仏性論が問われていった

ことが注意せられるのであり、主体的な自覚を通して開かれた浄土真宗が、大乘の仏道体系としてもその究極態を示す普通の真理であることを弁証した親鸞の教判論の独自性、あるいは強靱性をそこに見出すことが出来るであろう。

三

では、親鸞において仏性論の問題は、どのような態をとって展開せられているであろうか。教行信証・信巻の三三問答において、親鸞は仏意積の至心積について、「斯の心則ち是れ不可思議・不可称・不可説の一乗大智願海・廻向利益他の真実心なり、是れを至心と名づく」と結釈した後、次の涅槃經の文を引用している。

「真実と言うは、涅槃經に言わく、実諦は一道清淨にして二有ること無きなり、真実と言うは、即ち是れ如来なり、如来は即ち是れ真実なり、真実は即ち是れ虚空なり、虚空は即ち是れ真実なり、真実は即ち是れ仏性なり、仏性は即ち是れ真実なり」

19 (幡谷)

すなわち、我々衆生が称名行の内面に如来招喚の勅命を聞き当るといふ「聞其名号」のはたらきを通して、そこに信心が開発せられるのは、至心の者である如来の真実心が、我々衆生の上に廻向成就せられるからに他ならない

が、その如来の真実心こそまさに仏性と呼ばれるべきものであって、その他に別に仏性なるものがあるわけではないと断定するのである。故にそれは、もし先に触れた如来蔵の三義に対応せしめて考えるなら、如来法身のはたらきが等流という態をとって我々衆生の上に遍満していることに相当すると見るべきであり、しかもそれがここでは、「至徳の尊号を体とする」とあるごとく、如来の挙体的表現とも言うべき名号のはたらきとして、等流の事体が極めて具体的な態でもって示し表わされているのである。

ここに引用せられた、「実諦は一道清淨にして二有ること無きなり」という涅槃經の文は、至心積の結釈に、「不可思議・不可称・不可説の一乗大智願海」と説かれたものを表わし、それは行巻の一乗海積にも引用せられていることが注意せられる。すなわち、逆誘闡提の屍骸を転じて、「恒沙万徳の大宝海水と成す」、言わば悪人正機の地底において徹底せられる一乗究竟の法は、本願大悲智慧真実のはたらきである名号を体とする、誓願一仏乘の他にはないと言うのが親鸞の領解であり確信であるが、その証明として先の涅槃經の文を引用すると共に、あわせて次の文を引用しているのである。

「善男子、畢竟に二種有り、一には莊嚴畢竟、二には

究竟畢竟なり、一には世間畢竟、二には出世畢竟なり、莊嚴畢竟とは六波羅蜜なり、究竟畢竟とは一切衆生の得る所の一乗なり、一乗は名づけて仏性と為す、是の義を以つての故に、我れ一切衆生悉く仏性有りと言くなり、一切衆生悉く一乗有り、無明覆えるを以つての故に、見ることを得ること能はず」

ここでは、一切衆生悉く仏性という問題が生死界における唯一究竟の行である六波羅蜜の行（莊嚴畢竟〓世間畢竟）と、それによってのみ得られる平等のさとりとしての大涅槃〓一乗の妙果としての仏性（究竟畢竟〓出世間畢竟）という、因果関係の上で明らかにされている。それは、法相宗で説く行仏性と理仏性の関係と見ることが出来るであろう。その究竟畢竟は、涅槃經に、「無明覆えるを以つての故に、見ることを得ること能はず」と説かれ、それに続く御自釈に、「爾れば斯等の覚悟は、皆以つて安養淨利の大刹、仏願難思の至徳なり」と示されているごとく、大涅槃界としての淨土に至つて得られるものであり、真仏土卷に引用せられた涅槃經の文は、すべて今の究竟畢竟としての一乗の妙果を開示されたものに他ならない。ただここで問題になるのは、究竟畢竟を得るためのまさしくの因である莊嚴畢竟をどのように領解するかという点である。

涅槃經の立場からすれば、それは当然、生死界すなわち世間にある因位の菩薩によって行われる六波羅蜜の行であることは言うまでもないが、大經に立脚して涅槃經を解説された親鸞の立場からすれば、その六波羅蜜の行は、法蔵菩薩が名号としてその全徳と力用を成就するために行われた因位の行と見るべきものであろう。もしそのように理解して誤りでないとすれば、莊嚴畢竟は、単に究竟畢竟を証得するための因行であるだけではなく、実はそれ自身が究竟畢竟を衆生の上に將來すべく、究竟畢竟から現行してきたものという意味を内含するものと言わなければならぬ。

「実諦は一道清淨にして二有ること無きなり」という涅槃經の文を、行卷の一乗海積と、信卷の至心積の二箇所において引用せられたのも、そのことを明らかにするためではなかつたであらうか。いづれにしても、信卷の三信積は行卷の一乗海積の現証を明らかにするものとして、両者が密接な呼応関係にあることは言うまでもないことであり、先きの至心積は、出世間なる究竟畢竟を世間的な莊嚴畢竟として開示するもの、換言すれば、一乗の妙果としての涅槃・仏性の徳を、その真因である信心として衆生の上に廻向成就するものが、大行としてはたらく如来の真実心にならぬことを明らかにするものであった。

その至心積に続いて展開せられた信樂積は、まさしくその涅槃の真因である信心の内景について明らかにせられたものであり、そこでは、真実の信樂とは、「清淨の信樂無く、法爾として真実の信樂無^き一切群生海の上に開發せられた、「如来の満足大悲円融無碍の信心海」の他にないことが、善導の二種深信に立脚した親鸞の宗教的自覚を通して明らかにせられている。そしてそれを本願信心の願成就文によって証明せられた後、涅槃經から三文引用せられ、その如来より賜わりたる疑蓋無雜の信心が、衆生の上に現行した仏性であることを顯わされている。その第一文は、獅子吼品の、四無量心・大信心・一子地が如来性・仏性であることを説かれた文である。涅槃經においては、四無量心等の法は、一切衆生が仏と成ることによって得るものという意味において、それが仏性であると説かれたものであり、親鸞もそのように領解していたことは、次の諸經和讃に照らして知ることが出来る。

「平等心をうるときを 一子地となづけたり 一子地は仏性なり 安養にいたりてさとるべし 如来すなわち涅槃なり 涅槃を仏性となづけたり 凡地にしてはさとられず 安養にいたりて証すべし」

しかし、安養の淨土に至って証するといふ、必顯仏性の

確信は、現在における信心の自覚において賜わるのであり、諸經和讃に先きの和讃に引続いて、

「信心よろこぶそのひとを 如来とひとしときたもう 大信心は仏性なり 仏性すなわち如来なり」

と説かれているのは、それを表わしている。

今それを涅槃經の文についてみると、そこでは、

「大慈大悲は常に菩薩に随うこと影の形に随うがごとし、一切衆生畢に定んで当に大慈大悲を得べし、是の故に説きて一切衆生悉有仏性と言えるなり……」

と、四無量心・大信心・一子地のそれぞれについて、それが菩薩に随伴し必具する徳用であることが顯わされている。

ここに示された菩薩は、經典の上では、無上菩提の証得を求めて梵行を修する菩薩を指し示すものであるが、親鸞にあつては、三信積の一々に、「如来、菩薩の行を行じたまひし時」と明かされた法蔵菩薩として領受されるものであったことは言うまでもなからう。そして、四無量心・大信心・一子地という願心の展開は、法蔵菩薩における至心・信樂・欲生という本願の三信の展開を象徴するものとして領解されたのではなかったかと推測されるが、四無量心・大信心・一子地という内容をもった法蔵の願心が、「聞其名号」といふ宗教的行を通して我々の上に深い領きとなつて開發

せられたものこそ、他力廻向の信に他ならないのである。かくて信樂積は、行巻に究竟畢竟^二出世間畢竟として顕わされた涅槃・仏性が、他力廻向の心行として等流し遍満したることを明らかにされたものであることを知ることが出来るであろう。

四

涅槃經の梵行品には、極愛一子地に住する菩薩は、地獄にある一闍提を見て、自らも地獄に生じ、もし一闍提に改悔の念を生ずる機があれば、それを唯一の手懸りとして善根を生ぜしめようと願うことが説かれている。それが入楞伽經において、一切の善根を捨離して般涅槃する性質のない者とされる一闍提に対し、一切有情のための無始時來の誓願をもてる者であり、そのために畢竟じて般涅槃しない者として説かれた大悲闍提の立場を顯わすものであることは、明らかである。親鸞にとつて、極愛一子地とは、法蔵の願心を象徴するものであったことは、すでに述べたごとくであり、法蔵菩薩こそは親鸞にとつての大悲闍提であったと言えるであろう。

親鸞は、信巻末巻の終わりに、涅槃經の現病品・梵行品および迦葉品を引用して、「我れ阿闍世の為に涅槃に入ら

ず」という、仏陀の教言に彰出し出される密意の解説を行っている。すなわち、梵行品では、仏自らその密意を醇々と解き明しておられ、そこには、

「阿闍世とは即ち是れ煩惱等を具足せる者なり、又復為とは即ち是れ仏性を見ざる衆生なり、若し仏性を見ん者には、我れ終に為に久しく世に住せず、何を以つての故に、仏性を見る者は衆生に非ざるなり……」

と説かれ、次いで、

「又復、為とは名づけて仏性と為す、阿闍とは名づけて不生と為す、世とは怨に名づく、仏性を生ぜざるを以つての故に、即ち煩惱の怨生ず、煩惱の怨生ずるが故に、仏性を見ざるなり、煩惱を生ぜざるを以つての故に、即ち仏性を見る、仏性を見るを以つての故に、即ち大涅槃に安住することを得、是れを不生と名づく、是の故に名づけて為阿闍世と為す……」

と語られている。煩惱具足の凡夫という親鸞の透徹した人間觀を最もよく表わしている言葉は、恐らくこの涅槃經の文によられたものであり、阿闍世とは、「そくばくの業をもちける身」である親鸞一人を指し示すものに他ならなかった。それが「仏性を見ざる衆生」の現実であるが、仏の智見にあっては、それは同時に「煩惱を生ぜざるを以つて

の故に則ち仏性を見る、仏性を見るを以つての故に大般涅槃に安住することを得、是れを不生と名づく、是の故に名づけて阿闍世と為す」と、見性成仏すべき者として見出されているのである。真仏土巻に引用された、「衆生の仏性は現在に無なりと雖も、無と云うべからず、虚空のごとし、性は無なりと雖も、現在に無と云うことを得ず……」という涅槃経の真意もそれを表わすものである。すなわちそこには不見仏性という煩惱具足の身に対する機の深信と、その自覚においてのみ開かれる必顯仏性という如来の誓願を信する法の深信が示されているのであり、先に論述した親鸞の仏性論も、かかる二種深信に立脚することによって明らかにせられたものである。故に我々はここで次のごとく語ることが許されるのではないかと考える。

「心性清浄・客塵煩惱」という思想は、仏陀の教言として如実に聞かれ知らるべきものであるが、他力廻向の信心が獲得されたところでは、煩惱はあくまでも自身に本来具足せるものであり、自己の中に煩惱や罪業があると言うよりも、むしろ罪業の中に自己があると言う他はないものとしてある。しかしそのことがまさに信知され得たその自覚底においては、煩惱はもはや菩提・涅槃を障碍するものではない。それが一乗海積に、「煩惱の氷解けて功德の水と

成る」と表わされた信心の内景であり、正信偈等に「不斷煩惱得涅槃」と示された横超の直道に他ならない。故にここでは、煩惱はもはや単に煩惱であることに留まらないで、それが実はそのまま法界の現成する場として新たな意義をもちきたることになるのであり、他力の信心の獲得という、所謂根拠の転換ともいべき宗教的体験において、「心性清浄・客塵煩惱」という仏智見の世界は、信心の自覚を顯わすものとして、衆生の上に主体的に内面化されてくることになるのである。愚禿悲歎述懐において、

「罪業もとよりかたちなし 妄想顛倒のなせるなり
心性もとよりきよけれど この世はまことのひとぞなき」

と説かれているのは、まさしくそのような信境を表わされたものと言えよう。この和讃に示された「心性清浄」の意味については、すでに識者によって、一切衆生が現に纏綿せられている能所の有執の煩惱は、縁起甚深の真如の徳によって摧破せらるべきものであり、その意味から煩惱は絶対的なものでなく、本性として絶対的なものは清浄なる心性の他にないという仏の誓願の意志を伝えるものであることが指摘せられており、そのことはすでにこれまで論述してきたところである。ただそれが、ここでは「この世はま

このひとぞなき」という痛みを通してではあるが、信心の自覚として確証せられていること、すなわち、大涅槃界である浄土を存在の根源故郷とし、そこにおいて必頭仏性という課題を成就するという確かな信念に立つことよって、「心性清浄・客塵煩惱」という曇のない明晰な智慧の眼がすでにして開かれてあることが示されているのである。そこに如来が衆生の信樂において悉有仏性として如来するとも言われるような、信心と仏性と同一性、仏性は唯信心としてのみあるという信心仏性の絶対性が明らかにされているのである。そのように親鸞において、仏性の真意は、単に成仏のための縁としてでもなく、また成仏によって実現せられる仏果として彼岸の世界にのみ期待されるものでもなく、それがまさしく信心即仏性という絶対的正因として衆生において開かれた信心のところに見出されているのである。

かくて仏性を他力廻向の信という、信の絶対性において見出した親鸞の立場は、信心仏性を他の般若・三昧・大悲等の行と並立するものとし、それらの行を可能ならしめる前提として捉えた涅槃繋経の立場をも更に徹底したものと言えよう。すなわち親鸞は、それを大經に立脚して横超の直道として明らかにしたのであり、「悉有無仏性の闇の自覚

が信心仏性の菩提心に翻される時尅の極促のところ、すなわち金剛心成就の即のところを横超」として表わしたのである。その菩提心論については、すでに「真宗教判論序説——親鸞の菩提心論を中心として——」（親鸞教学第二十一号）に論述したのでそれを参照されたい。

註

① 小川一乘著「インド大乘仏教における如来藏・仏性の研究」一八四頁。

② 安藤俊雄稿「親鸞教の人間理解—真宗における仏性の問題—」（「真宗学報」第三三卷）によると、次のように紹介せられている。

基弁「大乘法苑義林章師子吼鈔」第八卷には、仏性の同義語として、次の十三類・十四類が挙げられている。

(十三類) 一実諦・一依・空・如来藏・性清浄心・法身・不二法門・不生不滅・凡性・不思議・非安立・円成実・真如。

(十四類) 法界・法性・不虛妄性・不変異性・平等性・離生性・法定・法住・法位・實際・虚空界・無我・勝義・不思議界。

慧遠「大乘義章」第一卷（仏性義）

仏「覚・妄を返し、真理を契証し実相を悟得すること。

性——1種子因本の義

2体の義

(1) 仏因自体||真誠心

(2) 仏果自体||法身

(3) 仏の因果における同一の覚証

(4) 諸法自体

- 3 不改の義
 - (1) 因果の不改
 - (2) 果体の不改
 - (3) 因果自体の不改
 - (4) 諸法実体の不改
 - 4 性別の義
 - (1) 因性——果との別異
 - (2) 果性——因との別異
 - (3) 因果体性——非情との別異
 - (4) 一切諸法の理——情相虚妄の法との別異
- ③ 小川一葉著「インド大乘仏教における如来蔵・仏性の研究」
一八五—一六頁・一九二頁。
- ④ 高崎直道稿「如来蔵・仏性思想」(講座「仏教思想」第三
巻、一〇—一二頁)
- ⑤ 高崎直道稿「客塵煩惱」(佐々木現順編「煩惱の研究」一
九—二頁)の訳文による。

- ⑥ 同論文、二〇二頁参照。
- ⑦ 白土わか稿「出山の親鸞聖人」(大谷大学編「親鸞聖人」
一八九頁)。「もともと恵心僧都の教学は法華経本覚法門に立
つところの浄土教であった。覚蓮の始覚法門に対する本覚法
門は仏より衆生に向う立場であり、仏の慈悲をもととする。
親鸞聖人は、仏教を慈悲のかたちにおいて強調された方であ
った。……」
- ⑧ 小川一葉著「インド大乘仏教における如来蔵・仏性の研究」
二一六—二一九頁。尚涅槃経梵行品においては、一闍提であ
る阿闍世が仏陀の教化により無根の信を獲得したことによ
つて、自ら決意して大悲闍提となることが説かれている。
- ⑨ 山口益著「心清浄の道」一一八—一九頁。
- ⑩ 信太正三稿「自然法爾と横超」(人文研究四二号一四八頁)
(本学教授 真宗学)