

学位請求論文

欲生心の往還

—親鸞における求道の転換—

真宗学専攻

亀崎

真量

目次

序論	求道一般と親鸞の『教行信証』	1
第一章	不可説の秘密から往還の教説へ―仏教觀の轉換―	
問題の所在	・ ・ ・ ・ ・	6
第一節	不可説の自内証	7
第二節	靈山淨土の秘密	12
第三節	無量寿仏の華座觀へ	17
第四節	出世の大事としての往還の教説	21
小結	・ ・ ・ ・ ・	27
第二章	不用回向から欲生心の往還へ―回向心の轉換―	
問題の所在	・ ・ ・ ・ ・	28
第一節	相對の不用回向	29
第二節	絶對の本願力回向	33
第三節	大悲回向心の聞思へ	39
第四節	欲生心成就における往還の展開	43
小結	・ ・ ・ ・ ・	49

第三章 往還の分限を知る―証道の転換―

問題の所在・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 50
第一節 彼の国に生まるれば・・・・・・・・・・・・ 51
第二節 非常の言と常人の耳・・・・・・・・・・・・ 56
第三節 広略相入を知る・・・・・・・・・・・・・・ 62
第四節 回向成就したまえるを知る・・・・・・・・ 67
小結・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 73

結論 懺悔道としての欲生心の往還・・・・・・・・ 74

註・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 77

参考文献・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 85

凡例

- 一、旧漢字・旧仮名遣いは、原則として、現行のものに改めた。
- 一、漢文の引用については、典拠のまま起こし、入力不可能な略記号等は該当する文字に変更した。
また、左訓は省略し、改行は詰めた。
- 一、文章中に漢文を引用する際は、書下しに直し、適宜整文した。
- 一、仮名書きのものは、原則として、平仮名に改めた。
- 一、人名への敬称は省略した。
- 一、主な引用文の出典は、次のように略記した。
 - 『大正新脩大藏経』↓『大正藏』
 - 『定本親鸞聖人全集』↓『定親全』
 - 『顕浄土真実教行証文類翻刻篇』↓『教行信証翻刻篇』
 - 『顕浄土真実教行証文類附録篇一』↓『教行信証附録篇一』
 - 『真宗聖教全書』↓『真聖全』

序論 求道一般と親鸞の『教行信証』

求道は懺悔に始まる。

「八宗同心の訴訟」¹⁾として「沙門源空勸むるところの専修念仏の宗義を糺改せられん」²⁾ことを求めた『興福寺奏状』を起草した貞慶は、『愚迷発心集』において自らの求道心を熾烈な懺悔によって表明している。「在世に漏れたるの悲しみ」³⁾と「苦海に沈めるの恨み」⁴⁾に泣く貞慶の求道は、「かの二利の要義を思うに、ただ一念の発心に在り」⁵⁾というように、自利利他円満のためにどこまでも発心そのものを求めていくところに眼目がある。そうであればこそ、貞慶は「過去に未だ発心せざるが故に、今生既に常没の凡夫たり」⁶⁾。「発心修行の計、内と外と共に乖けり」⁷⁾というように発心し得ない常没の凡夫であると自己を見定め、勇猛精進し得ないことを「恥ずべし、悲しむべし。淪淪たる苦海、出離いずれの時ぞや」⁸⁾と懺悔し、「仰ぎ願わくは、三宝の神祇、愚意を哀愍して、道心を発さしめたまえ」⁹⁾と発心薫修の縁を仏陀神明の大悲に求めて止まない。その姿勢は、『発心講式』に釈尊・弥勒菩薩・阿彌陀仏を仰ぐと同時に「罪障を懺悔す」¹⁰⁾る一段が設けられているところにも示されている。釈尊・阿彌陀仏・弥勒菩薩・観音菩薩、そして春日明神への思慕というような貞慶の重層的な信仰も、この懺悔の求道によって展開するものに他ならない。

『摧邪輪』において法然の『選択本願念仏集』(以下、『選択集』と略す)を「経論に迷惑して、諸人を欺誑せり」¹¹⁾「念仏の真宗を黷せり」¹²⁾「棄捨すべきなり」¹³⁾と批判する明恵の求道も、懺悔という点において貞慶と同様である。『華嚴一乗十信位中開廓心境仏道同仏光観法門』に見られるように、「剃頭染衣の形は僅かに名字を戒行に仮り、読誦経論の声はたまたま義を慧字に寄せて、定字においては名字なお聞き難し。況んや薫修においてをや」¹⁴⁾と三学に及ばない身の事実を明らかにする明恵の求道は、それでもなお遺法に値遇したことへの悦びを糧に発心修行に邁進しようとするため、「ただ深法の値遇を悦び、更に観智の成ぜざるを忘れん」¹⁵⁾「観智の成否を顧みず、偏に遺蹤に値遇することを悦ぶなり」¹⁶⁾という性格をもって示される。『華嚴修禪観照入解脱門義』においても、「我等はこれ滅後の凡身なり」¹⁷⁾と懺悔しながら、そうであればこそ「ただ閑林に思いを凝らして五欲の羸動を離れ、禪坊に身を安んじるを以て三昧の妙行を修せん」¹⁸⁾とするために、「高弁、観智の成否を顧みず永く一生の所修を擬える」¹⁹⁾という方向に向かって

いることが示されている。そこには、例えば『遺跡講式』に「悲しきかな、我等はただ在世説法の衆会に漏れるのみにあらず、また滅後において遺跡を拝見する望みも絶たん」とあるように、釈尊への恋慕と末代の辺地に生まれたことへの悲歎が通底している。したがって、明恵における苛烈なまでの釈尊と毘盧遮那仏への信仰は、凡身に悲泣しながら凡身を超えようとする懺悔の求道から発せられるものであると言える。

このことは、貞慶と明恵による法然への批判が、単に教義解釈上の齟齬によるものではなく、彼等自身の求道から生み出されたものであることを表している。『興福寺奏状』と『摧邪輪』に共通していることは、法然が称名念佛一行をもって阿弥陀仏の浄土に往生する正業とし、菩提心を含めるその他の一切万行を余行雑行としていることを批判するところにあるが、そこには、貞慶が「問う、極楽は三身の土において何れの土や。答う、他受用土なり」と「何れの日を発趣の日となす。何れの心を菩提の心となす。(中略)かくのごときの人、臨終に自ら仏号を唱えて数十返を過ぐるに、定んで三界を過ぎて浄土に生ずべきや否や。他人をば知らず。己においては信じ難し」などと、また、明恵も「地上証眞の行にあらざるよりは、仏土を莊嚴すること能わず」と「もし第十八の願に、菩提心の言なしと言わば、既に「至心信樂欲生我國」と云う。何ぞこの中に菩提心を簡ばんや。(中略)明らかに知りぬ、至心信樂の言は、専ら大菩提心を以て先とすべし」などと述べることが示唆するように、阿弥陀仏の浄土が高遠の境界であるからこそ菩提心が必須であるという視座が前提にある。それは、懺悔に立ち、発心を請い、未だ見ぬ証果へ邁進するという、彼等自身の求道がそうさせるのであって、そうであればこそ、法然への批判には断固たるものがあるのである。

そして、貞慶と明恵の批判が持つ大きな意味は、彼等が当時の仏教界を代表する人物であるというところにある。『興福寺奏状』と『摧邪輪』が多大な影響力を持つ書となったのはそのためであるが、それは同時に、批判を生み出す求道の姿勢自体が、仏教界に共通し、道を求める者が共感共有し得るものであることを示唆していると言える。したがって、懺悔に始まる求道の姿勢は、換言するならば、求道一般であると位置づけることができるであろう。

貞慶と明恵の批判を承けて、「真宗の詮を鈔し、浄土の要を撫う」ことによって念仏の本質を明らかにする『顕浄土真実教行証文類』(以下、『教行信証』と略す)を撰述した親鸞の求道も、「ひえのやまにどうそうつとめて」といたと言われる法然と出遇う以前は、彼等と同様の道を歩んでいたと考えられる。しかし、

然愚禿積鸞建仁辛酉曆棄^ニ雜行^ヲ一^テ分^ス歸^ニ本願^ニ一

〔教行信証翻刻篇〕六六七頁

と確かめる法然との出遇いによって、その方向性は一転する。親鸞はこの「雜行を棄てて本願に歸す」ということに基づいて、

竊^{ヒソカニ}以^テ聖道諸教行証久^{シク}廢^ス淨土真宗証道今盛^{ナリ}

〔教行信証翻刻篇〕六六五頁

というように「証道今盛なり」と宣言していることが示すように、親鸞にとつて法然との出遇いは、求道一般では見出すことのできなかつた証道が現今に開かれていゝことを目の当たりにする出来事であつたと言える。しかも、それは

誠知悲哉愚禿沈没^シ於^ニ愛欲^ノ広海^ニ迷^リ惑^ニ於^ニ名利^ノ太山^ニ不^レ喜^ハ二入^ニ定聚^ノ之^レ教^ニ不^レ快^ハ三近^ニ真証^ノ之^レ証^ニ可^レ恥^ハ可^レ傷^ム

一矣

〔教行信証翻刻篇〕二五〇頁

と述べるところに、「愚禿」の名告りのもとに愛欲と名利心によつて証道が開かれていゝことを不快に思うことを「恥ずべし、傷むべし」と懺悔していることが示されているように、懺悔と証道が一致しているところに、凡身に泣き証果を遙か彼方に思慕するといふ求道一般との決定的な相違が示されている。

はたして、親鸞が法然との出遇いを通して明らかにした求道の轉換は、具体的にはどのようなものであろうか。小論はこの課題について『教行信証』を通して考察し、求道の本質を学ぶことを目的とするものである。

親鸞における求道の轉換を考察するにあたって注目したいことは、

謹案^テ淨土真宗^ニ有^リ二種^ノ回向^一一者往相^ニ二者還相^{ナリ}就^ニ往相回向^ニ有^リ二真実^ノ教行信証^一

〔教行信証翻刻篇〕六八二頁

というように、『無量寿経優婆提舍願生偈註』(以下、『淨土論註』と略す)において示される二種の回向を『教行信証』の骨格としている点にある。法然においては、淨土の祖師の系譜について「第一位 曇鸞法師」^①とつて位置づけているが、『淨土論註』そのものの積極的な受容は見られない。そこには、法然が「淨土の大師おとしといえども、みな菩提心をすすめて、觀察を正とす。(中略)曇鸞道綽懷感等、みな相承の大師なりといえども、義においては、いまだかならずしも一準ならず、よくよくこれを分別すべし。このむねをわきまえずば、往生の難易において存知しがたき物也」^②と述べたと伝えられることから、『淨土論註』が菩提心と觀察を宗旨とするものと見なされることへの配慮があつたと考えられる。実際、明恵は『摧邪輪』において、『安樂集』からの孫引きという形ではあるが、『淨土論註』を菩提心が必須であることの証左の一つとして用いている^③。

『浄土論註』は「世尊、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命して、安樂国に生まれんと願ず」という表白から始まる『無量寿經優婆提舍願生偈』（以下、『浄土論』と略す）に「ただ信仏の因縁をもつて浄土に生まれんと願ず。仏願力に乗じて、すなわち彼の清浄の土に往生を得。仏力住持してすなわち大乘正定の聚に入る」という「易行道」を見出すものである。二種回向は、その帰命願生の内容を具体的に表わす礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向の五念門の中の回向門について、

回向有^ニ二種相^ノ一者・往相^ノ・二者・還相^{ナリ}・往相者^ニ・以^テ己^レ功德^ヲ回^{シテ}施^ス一切衆生^ニ作願^{シテ}共往^ス二生^ニ彼阿彌陀如来安樂浄土^ニ還相者^ニ生^シ彼土^ニ已^テ得^テ奢摩他^ヲ・毘婆舍那^ヲ・方便力成就^ス一^ニ回^{シテ}入^リ生死稠林^ニ教^{シテ}化^ス一切衆生^ヲ共向^ス二^ニ仏道^ニ若往^ハ・若還^ハ・皆^メ・為^メ下^ニ拔^テ衆生^ヲ一^ニ渡^カ中^ニ生死海^上是故^ニ言^フ二^ニ回向^ヲ為^ス首得成就大悲心故^ト

〔定親全〕第八卷（加點篇二）七九一—八〇頁

というように、己の功德を一切衆生に回施して共に浄土に往生させようという「往相」と、得生の後に奢摩他・毘婆舍那・方便力を成就して生死に回入して一切衆生を教化して共に仏道に向かわせようという「還相」を見出すものである。親鸞が『教行信証』を撰述するにあたってこの二種回向を骨格とすることは、それが「雑行を棄てて本願に帰す」という求道の転換を表わすにあたって重要なものであることを表わしている。

しかし、『教行信証』は一見すると難解の書である。そもそも、『浄土論註』自体も法然が指摘するように難解さを孕んだものであるために、『教行信証』が二種回向を骨格とすることの意味も容易には理解し難いものがある。殆どの部分を経論釈からの引用によって構成する『教行信証』は、一見すると脈絡が無いような縦横無尽な構成になっており、しかも、それは所謂浄土教の経論釈には限定されておらず、経論釈に対する親鸞の読み取り方も一般的な概念の軌範から逸脱しているために、強引とさえ言えるものになっている。その点からすると、貞慶や明恵の書の方が分かりやすい。浄土教を批判した華嚴宗の鳳潭が、『教行信証』を「酒呑みの線り言」と言ったとされるが、それは無理からぬことと言える。

しかしながら、それは『教行信証』そのものの問題ではない。読者が求道一般の概念に囚われているために起こるものであると言える。その方向性で『教行信証』を読もうとするからこそ、難解さは深まってしまっているのである。

そこで、小論では『教行信証』における往還に関わるいくつかの注目したい点に焦点を当て、親鸞が往還の二種回向に何を見出し、何を明らかにしようとしたのかを考察し、「証道今盛」を宣言する親鸞の求道の視座に迫ることとする。注目したい点については、

各章冒頭の「問題の所在」に記した。

尚、親鸞は『教行信証』以外の著述の中でも二種回向についての言及を多岐にわたって残しているが、それらの表現は必ずしも一様ではなく、『教行信証』とそれらとは文脈も異なるため、小論では他の著述での言及は参考に留め、『教行信証』での文脈で親鸞が語ろうとするものに焦点を絞ることとする。

また、二種回向については近現代において様々な角度から検討されてきており、筆者は特に曾我量深の指摘に強い影響を受けているが、小論では近現代の検討はあくまでも参考に留め、直接『教行信証』における親鸞の視座の検討にあたることとする。

第一章 不可説の秘密から往還の教説へ―仏教觀の轉換―

問題の所在

『教行信証』においてまず注目したいことは、「往相の回向について、真実の教行信証あり」と位置づけた上で、「教巻」において「それ真実の教を顕わさば、すなわち大無量寿經これなり」²²と述べることである。

真実教の問題は、求道の指針を決定するものとして重要であり、古来より教相判釈によって議論されてきたものであるが、貞慶や明恵の求道の姿勢が示唆するように、それは外面的な教の優劣の判定をしようとするものではなく、求道に根ざす飽くなき探求心によって展開するものであると言える。

親鸞は真実教を『無量寿經』に確かめるにあたって、釈尊の仏仏相念を阿難が自発的に発見したところに「出世の大事」の焦点を絞るといふ、非常に簡素なおさえ方をしている。しかし、そもそも仏仏相念は経教の基本的な世界觀であつて、誰かがそれを発見するところに教説の始まりがあるため、必ずしも『無量寿經』のみの特質であるとは言えない。そうであればこそ、親鸞のおさえ方は、求道の轉換における重要な視座を示していると考えられる。

そこで、注意したいのが、親鸞が「往相の回向」に「真実の教」があると位置づけていることである。『西方指南抄』において「おおよそ諸經の中に、あるいは往生浄土の法をとくあり、あるいはとかぬ經あり。『華嚴經』にはこれをとけり、すなわち『四十華嚴』の中の普賢の十願これなり。『大般若經』の中にすべてこれをとかず。『法華經』の中にこれをとけり、すなわち、薬王品の「即往安樂世界」の文これなり。『涅槃經』にはこれをとかず。また、真言宗の中には、『大日經』・『金剛頂經』に蓮華部にこれとくといえども大日の分身なり、別てとけるにはあらず。もろもろの小乗經には、すべて浄土をとかず」²³と指摘されているように、諸經の中でも「往生浄土の法」を説くのは『無量寿經』『觀無量寿經』『阿弥陀經』の三部經だけではない。特にここに指摘されるように、『華嚴經』と『法華經』に顕著である。

『華嚴經』と『法華經』に共通することは、蓮華藏世界や靈山浄土という形で娑婆を浄土とする世界観を説くというところにあるが、それは、親鸞の比叡での修行の基本となったものであり、貞慶と明恵がそうであるように、娑婆の凡身に歎く求道者にとって求めて止まない世界である。重要なことは、『華嚴經』『法華經』と三部經の間には、彼此の分限に決定的な違いがあるということである。ここに、親鸞が「往相の回向」に「真実の教」があると位置づける視座を明らかにする焦点があると考えられる。

第一章では、まず「往生浄土の法」を説く『華嚴經』と『法華經』の世界観を考察し、阿弥陀仏の浄土が説かれるに至る一大事因縁を説く『観無量寿經』の世界観を考察することを通して、親鸞が「真実の教」を『無量寿經』に確かめる視座に迫ることとする。

第一節 不可説の自内証

『華嚴經』は正覚を成じた菩提樹下の積尊の自内証を説くものであり、その境界を蓮華藏世界として表わすものである。その世界観は、菩提樹下を娑婆と蓮華藏世界とが双現双絶する染浄二土鎔融無碍の世界とするものであると指摘される⁸⁰。『華嚴經』に説かれる蓮華藏世界は、『無量寿經』と密接な関係にあるものであり、同時に、還相回向の位置づけを明らかにするにあたって重要なものである。この『華嚴經』において注意すべき点は、積尊の自内証としての蓮華藏世界を説くのは積尊自身ではないということである。

『華嚴經』における蓮華藏世界の開示は、菩提樹下において積尊を囲遶する諸菩薩が「やや願わくは世尊、我等を哀愍して開示し演説したまえ」⁸¹と思惟するところから始まる。積尊はこれに対し「諸菩薩の心の所念を知りたまいて、すなわち面門の衆齒の間において、仏刹微塵数の光明を放ちたもう」⁸²というように光明を放つことによって応じている。ここに、積尊自身は説かないという『華嚴經』における会座の特徴が端的に示されている。

諸菩薩は積尊の放つ光明によって蓮華藏世界を見て、それぞれに蓮華藏師子座に結跏趺坐することにより積尊の自内証を讃嘆していくが、「その時に普賢菩薩摩訶薩、如来の前において蓮華藏師子の座に坐し、仏の神力を承けて三昧に入れり。この三昧を一切諸仏毘盧遮那如来藏身と名づく」⁸³というように諸菩薩を代表して普賢菩薩が現れ、これに対し、一切諸仏が

爾時一一普賢菩薩。皆有十方一切諸仏。而現其前。彼諸如来。同声讚言。善哉善哉。善男子。汝能入此一切諸仏。毘盧遮那如来藏身。菩薩三昧。仏子。此是十方一切諸仏。共加於汝。以毘盧遮那如来。本願力故。亦以汝修一切諸仏。行願力故。所謂。能轉一切仏法輪故。開顯一切如来。智慧海故。普照十方諸安立海。悉無余故。令一切衆生。淨治雜染。得清淨故。普撰一切諸大国土。無所著故。深入一切諸仏境界。無障礙故。普示一切仏功德故。能入一切諸法実相。增智慧故。觀察一切諸法門故。了知一切衆生根故。能持一切諸仏如来教文海故

〔大正藏〕第一〇卷三三「上」頁

というように、一切の法輪を転じ、諸仏の国土を撰取し、一切衆生の諸根を了知する、一切諸仏の代表であると讃嘆している。普賢菩薩は、これを承けて

爾時普賢菩薩。復告大衆言諸仏子此華藏莊嚴世界海。是毘盧遮那如来。往昔於世界海微塵数劫修菩薩行時。一一劫中。親近世界海微塵数仏。一一仏所。淨修世界海微塵数。大願之所嚴淨。(中略)是時普賢菩薩。欲重宣其義。承仏神力。觀察十方。而説頌言。世尊往昔於諸有。微塵仏所修淨業。故獲種種宝光明。華藏莊嚴世界海。广大悲雲遍一切。捨身無量等刹塵。以昔劫海修行力。今此世界無諸垢。放大光明遍虚空。風力所持無動搖。仏藏摩尼普嚴飾。如来願力令清淨。普散摩尼妙藏華。以昔願力空中住。種種堅固莊嚴海。光雲垂布滿十方。諸摩尼中菩薩雲。普詣十方光熾然。光焰成輪妙華飾。法界周流靡不遍。一切宝中放淨光。其光普照衆生海。十方国土皆周遍。咸令出苦向菩提。宝中仏数等衆生。從其毛孔出化形。梵主帝釈輪王等。一切衆生及諸仏。化現光明等法界。光中演説諸仏名。種種方便示調伏。普応群心無不尽。華藏世界所有塵。一一塵中見法界。宝光現仏如雲集。此是如来刹自在。广大願雲周法界。於一切劫化群生。普賢智地行悉成。所有莊嚴從此出〔大正藏〕第一〇卷三九「上」―「下」頁

というように、蓮華藏世界が毘盧遮那如来によつて莊嚴されたものであり、群生を救ひ菩提に向かわせる普賢の智地を象徴するものであることを、普賢菩薩自身が開示していく。

したがつて、『華嚴経』において重要なことは、釈尊の自内証は一切諸仏の代表として蓮華藏世界の主体を担う普賢菩薩によつて説かれていくところにあるのである。それは、換言するならば、娑婆と蓮華藏世界が双現双絶する染淨二土鎔融無碍の世界観は、自内証の主体として如来の行願を實踐する普賢の境界にのみ明らかになるものであることを示していると言える。

ここにおいて重要なことは、次のように、普賢菩薩を代表とする諸菩薩は如来の「广大なる秘密の境を了達」する者であると位置

づけられていることである。

此諸菩薩。往昔皆与毘盧遮那如来。共集善根。修菩薩行。皆従如来善根海生。諸波羅蜜。悉已円満。慧眼明徹。等觀三世。於諸三昧。具足清淨。弁才如海。廣大無尽。具仏功德。尊嚴可敬。知衆生根。如応化伏入法界藏。智無差別証仏解脱。甚深廣大。能隨方便。入於一地。而以一切願海所持。恒与智俱尽未來際。了達諸仏希有广大秘密之境。善知一切仏平等法。已踐如来普光明地。入於無量三昧海門。於一切處。皆隨現身。世法所行。悉同其事。総持廣大。集衆法海。弁才善巧。転不退輪。一切如来功德大海。咸入其身。一切諸仏所在国土。皆隨願往。已曾供養一切諸仏。無辺際劫。歡喜無倦。一切如来得菩提處。常在其中。親近不捨。恒以所得普賢願海。令一切衆生智身具足。成就如是無量功德

〔大正蔵〕第一〇卷一「中」―「下」頁

このことは、普賢菩薩が単なる因位の菩薩ではないことを示している。『華嚴経』は因分可説果分不可説と指摘されるがき、その意味においても、不可説の果分を説く普賢菩薩は単なる因分の菩薩ではない。従果向因の菩薩である。すでに如来の秘密の境界を了達し、蓮華藏世界の主体を担い、その世界觀を公開すべく菩薩として従果向因して娑婆に現れたものであるということに、釈尊の自内証の開示を担う普賢菩薩の位置づけとして重要な点があるのである。

『華嚴経』は菩薩の十地を説くものとして重要視されるが、菩薩の階位を開示するのやはり従果向因の菩薩であるということに注意すべき点がある。菩薩の階位の開示は「一切の菩薩を成就せんがための故に（中略）諸菩薩の十住十行十回向十蔵十地十願十定十通十頂を（中略）願わくは世尊、また我がために説きたまえ」と諸菩薩が求めるところから始まるが、

莫不皆是一生補処。悉従他方。而共來集。普善觀察諸衆生界。法界世界。涅槃界。諸業果報。心行次第。一切文義。世出世間。有為無為。過現未來。

〔大正蔵〕第一〇卷五七「下」―五八「上」頁

というように、それがすでに菩薩の階位を超えた菩薩からの要請であるところに、この問いの特徴がある。これに対し、釈尊は光明を放つことによつて応じ、それを承けて

爾時。法慧菩薩。承仏威力。入菩薩無量方便三昧。以三昧力。十方各千仏刹。微塵数世界之外。有千仏刹。微塵数諸仏。皆同一号。名曰法慧。普現其善。告法慧菩薩言。善哉善哉。善男子。汝能入是菩薩。無量方便三昧。善男子。十方各千仏刹。微塵数諸仏。悉以神力。共加於汝。又是毘盧遮那如来。往昔願力。威神之力。及汝所修。善根力故。入此三昧。令汝説法。為增長仏智故。

深入法界故。善了衆生界故。所入無礙故。所行無障故。得無等方便故。入一切智性故。覺一切法故。知一切根故。能持説一切法故。所謂。發起諸菩薩十種住。善男子。汝当承仏威神之力。而演此法。是時諸仏。即与法慧菩薩。無礙智無著智。無斷智無癡智。無異智無失智。無量智無勝智。無懈智無奪智。何以故。此三昧力。法如是故。是時諸仏。各申右手。摩法慧菩薩頂。法慧菩薩。即從定起。告諸菩薩言。仏子。菩薩住处广大。与法界虚空等。仏子。菩薩住三世諸仏家。彼菩薩住。我今当説。諸仏子。菩薩住有十種。過去未來現在諸仏。已説。当説。今説。何者為十。所謂。初発心住。治持住。修行住。生貴住。具足方便住。正心住。不退住。童真住。王子住。灌頂住。是名菩薩十住。去來現在。諸仏所説

〔大正藏〕第一〇卷八四「上」頁

というように、十住については法慧菩薩が如来に与えられた三昧力によって「去來現在の諸仏の所説」を代弁するという形で説かれていく。このことは、十行（功德林菩薩）・十回向（金剛幢菩薩）・十地（金剛藏菩薩）においても同様である。それは、菩薩の階位が如来の境界の代弁を許された菩薩によってのみ開示されるものであることを示している。

そして、その説法の会座が、菩提樹下に来詣する文殊菩薩および諸菩薩が如来の境界について問答する普光明殿を出発点とし、須弥帝釈殿（十住）・夜摩天宮殿（十地）・兜率天宮殿（十回向）・他化自在天宮殿（十地）へと「菩提樹下を離れずして」¹⁰上昇しながら諸菩薩によって説法が展開され、その後は再び普光明殿に戻り、説法の主体は普賢菩薩が担っているというところに注目すべき点がある。それは、菩薩の階位が普光明殿に統一されるものであり、文殊菩薩による普光明殿における問答が十方一切に遍満する蓮華蔵世界を莊嚴する如来の境界を明らかにするものであるという意味において、菩薩の階位全体が蓮華蔵世界の主体を担う従果向因の普賢菩薩によって裏打ちされたものであることを示唆していると考えられる。

『華嚴経』の世界観は、一貫して従果向因であり、普賢菩薩を主体とするものである。このことは、善財童子の求道を説く「入法界品」においても同様である。それは、あくまでも蓮華蔵世界が従果向因の菩薩の実践の世界であることを表わすものであると言える。換言するならば、『華嚴経』は釈尊の自内証に感応する従果向因の菩薩が蓮華蔵世界の実践において仏相念する世界を示すものであると言えるのである。

ここで問題となることは、従因向果の求道者には蓮華蔵世界の実践が可能になる受け皿がないということである。したがって、注目すべきは、親鸞がその蓮華蔵世界が阿弥陀仏の本願によって衆生に開かれると確かめていることである。詳細は後述するが、その

ことは、特に「誓願一仏乘」と「報土の正定の因」を明らかにするにあたって『華嚴經』を引くことが示唆している。しかし、それは『華嚴經』そのものでは明らかにならない視座である。『華嚴經』においても

爾時心王菩薩摩訶薩。於衆會中。告諸菩薩言。仏子。此娑婆世界。釈迦牟尼仏刹一劫。於極樂世界阿彌陀仏刹。為一日一夜。極樂世界一劫。於袈裟幢世界金剛堅仏刹。為一日一夜。(中略) 仏子。如是次第。乃至過百万阿僧祇世界。最後世界一劫。於勝蓮華世界賢勝仏刹。為一日一夜。普賢菩薩。及諸同行大菩薩等。充滿其中

〔大正藏〕第一〇卷二四一〔上〕—〔中〕頁

爾時解脱長者。從三昧起。告善財童子言。善男子。我已入出如來無礙莊嚴解脱門。善男子。我入出此解脱門時。(中略) 我若欲見安樂世界阿彌陀如來。隨意即見。我若欲見梅檀世界金剛光明如來。妙香世界宝光明如來。蓮華世界宝蓮華光明如來。妙金世界寂靜光如來。妙喜世界不動如來。善住世界師子如來。鏡光明世界月覺如來。宝師子莊嚴世界毘盧遮那如來。如是一切。悉皆即見。然彼如來。不來至此。我身亦不往詣於彼。知一切仏及与我心。悉皆如夢。知一切仏猶如影像。自心如如。知一切仏所有色相。及以自心。悉皆如幻。知一切仏及以己心。悉皆如響。我如是知。如是憶念。所見諸仏。皆由自心。

〔大正藏〕第一〇卷三九〔中〕—三四〇〔上〕頁

というように阿彌陀仏が説かれてはいるが、それは自内証に感応する諸仏国土の一つではない。また、所謂『四十華嚴』に

爾時普賢菩薩摩訶薩。称歎如來勝功德已。告諸菩薩及善財言。善男子。如來功德。假使十方一切諸仏經不可説不可説仏刹極微塵數劫。相續演説不可窮尽。若欲成就此功德門。応修十種广大行願。何等為十。一者礼敬諸仏。二者称讚如來。三者広修供養。四者懺悔業障。五者随喜功德。六者請転法輪。七者請仏住世。八者常随仏学。九者恒順衆生。十者普皆回向。(中略) 善男子。是為菩薩摩訶薩十種大願具足円満。若諸菩薩。於此大願。随順趣入。則能成熟一切衆生。則能随順阿耨多羅三藐三菩提。則能成満普賢菩薩諸行願海。是故善男子。汝於此義。応如是知。(中略) 又復是人。臨命終時。最後刹那。一切諸根悉皆散壞。一切親属悉皆捨離。一切威勢悉皆退失。輔相大臣。宮城内外象馬車乘。珍宝伏藏。如是一切無復相隨。唯此願王不相捨離。於一切時。引導其前。一刹那中。即得往生極樂世界。到已即見阿彌陀仏。文殊師利菩薩。普賢菩薩。觀自在菩薩。弥勒菩薩等。此諸菩薩色相端嚴。功德具足。所共围绕。其人自見。生蓮華中。蒙仏授記。得授記已。經於無數百千万億那由他劫。普於十方不可説不可説世界。以智慧力。随衆生心。而為利益。不久当坐菩提道場。降伏魔軍。成等正覺。転妙法輪。能令仏刹極微塵數世界衆生。發菩提

心。隨其根性。教化成熟。乃至尽於未來劫海。広能利益一切衆生。

『大正藏』第一〇卷八四四「中」—八四六「下」頁

というように、従前の『華嚴經』にはなかった臨終における阿弥陀仏の浄土への往生が説かれているが、それも、如来の功德を成就する者が引導する世界であるという点において娑婆の蓮華藏世界が前提となるものであり、従果向因の菩薩を主体とする世界観に他ならない。

その意味において、釈尊の自内証に感応する従果向因の菩薩の実践の世界である蓮華藏世界は、あくまでも感応の世界である限りにおいて、もし求めるのであれば、自らも自内証の実践主体とならなければならない。しかし、『華嚴經』そのものではそれが可能になる突破口が明らかではない。菩薩の階位や善財童子の求道は、一見すると蓮華藏世界が衆生にも開かれるもののように説かれているが、衆生がそれを担い得るか否かというのは、『華嚴經』そのものでは機根の優劣を超えた問題であると言える。その意味において、『華嚴經』によって娑婆に蓮華藏世界を求めるならば、求道者はかえって煩悶を深めなければならないのである。明恵の苦悩もここにあると言えるであろう。

第二節 靈山浄土の秘密

『華嚴經』が釈尊の自内証を従果向因の普賢菩薩が担うものであるのに対し、釈尊自ら如来の秘密を説くものとして『法華經』がある。『法華經』は靈鷲山を釈尊が久遠の昔より常在し説法教化する浄土とするものである。靈鷲山は『無量寿經』を説く会座でもあるが、この『法華經』において注意すべき点は、娑婆が浄土へと転変するという世界観が未覚者には公開されない秘密としてのことである。

『法華經』における如来の秘密の境界の開示は、弥勒菩薩が靈鷲山において光明を放つ釈尊について「何の因縁を以てしかもこの瑞有りや」と問い、これに対し「衆生をして咸く一切世間の難信の法を聞知することを得しめんと欲するが故に、この瑞を現じたもう」と、「今日の如来、まさに大乘經の妙法蓮華・菩薩を教える法・仏に護念せらるるものと名づくるを説きたもうべし」と文殊菩薩が答え、釈尊の説法を待つところから始まる。釈尊はこれに対し、

爾時世尊從三昧安詳而起。告舍利弗。諸仏智慧甚深無量。其智慧門難解難入。一切聲聞辟支仏所不能知。所以者何。仏曾親近百
千万億無數諸仏。尽行諸仏無量道法。勇猛精進名稱普聞。成就甚深未曾有法。隨宜所說意趣難解。舍利弗。吾從成仏已來。種種
因縁。種種譬喩。広演言教。無數方便引導衆生。令離諸著。所以者何。如來方便知見波羅蜜。皆已具足。舍利弗。如來知見広大
深遠。無量無礙力無所畏。禪定解脫三昧。深入無際。成就一切未曾有法。舍利弗。如來能種種分別巧說諸法。言辞柔軟悅可衆心。
舍利弗。取要言之。無量無辺未曾有法。仏悉成就。止舍利弗。不須復說。所以者何。仏所成就第一希有難解之法。唯仏与仏乃能
究尽諸法実相。(中略) 如是大果報 種種性相義 我及十方仏 乃能知是事 是法不可示 言辞相寂滅 諸余衆生類 無有能得
解 除諸菩薩衆 信力堅固者

〔大正蔵〕第九卷五「中」―「下」頁〕

というように、妙法蓮華が「唯仏与仏」の境界であり、菩薩の信力堅固なる者以外の声聞・辟支仏には難解の法であるために不可説
であることを、誰に請われることもなく自ら舍利弗に説き始める。舍利弗はこれを承けて、繰り返し積尊に妙法蓮華の開示を要請す
るが、それに対しても、積尊は「もしこの事を説かば、一切世間の天・人・阿修羅は、皆まさに驚疑すべし。増上慢の比丘はまさに
大坑に墜つべし」⁵⁵と重ねて開示要請を断っている。このやりとりを経て、

爾時世尊告舍利弗。汝已慇懃三請。豈得不説。汝今諦聽。善思念之。吾当為汝分別解説。説此語時。会中有比丘比丘尼優婆塞優
婆夷五千人等。即從座起礼仏而退。所以者何。此輩罪根深重及増上慢。未得謂得。未証謂証。有如此失。是以不住。世尊默然而
不制止 爾時仏告舍利弗。我今此衆無復枝葉。純有貞実。舍利弗。如是増上慢人。退亦佳矣。汝今善聽。当為汝説。

〔大正蔵〕第九卷七「上」頁〕

というように、ようやく積尊は説法を始めるが、ここで重要なことは、「罪根深重および増上慢」の者は自ら説法の会座を退座し、
積尊もそれを止めていないことである。これによって、会座に残った大衆は「もっぱら貞実なるもののみあり」としているが、増上
慢が

自謂已得阿羅漢是最後身究竟涅槃。便不復志求阿耨多羅三藐三菩提。当知此輩皆是増上慢人。

〔大正蔵〕第九卷七「下」頁〕

というように、無上菩提を志求せずに自ら涅槃を得たとする者と位置づけていることから、会座の貞実なる大衆とはどこまでも無
上菩提を実直に求める者であることを意味する。積尊がここで説くものは、三乗を方便とする一仏乗と声聞の未来成仏の授記である

が、

当知是妙法 諸仏之秘要 以五濁惡世 但樂著諸欲 如是等衆生 終不求仏道 当來世惡人 聞仏説一乘 迷惑不信受 破法
隨惡道 有慚愧清淨 志求仏道者 当為如是等 広讚一乘道

『大正蔵』第九卷一〇「中」頁

というように、それは仏道を志求し五濁惡世を超えた者にのみ公開される「諸仏の秘要」であるとしていることから、罪根深重および増上慢の者の会座からの退座は、妙法蓮華が五濁惡世の衆生には触れることのできない、果徳への求道が可能な者にのみ開かれる世界であることを象徴している。

しかし、注意しなければならないことは、妙法蓮華がその眞実なるものの現今には開示されていないということである。このことを象徴的に示すのが、七宝の塔が地より空中へと涌出し会座が虚空へと移る「見宝塔品」である。地より涌出した塔内にいる多宝如来は妙法蓮華が眞実教であることを証明するための存在であり、多宝如来の出現に伴って「娑婆世界はすなわち変じて清淨となる」と説くが、注目すべきは

爾時釈迦牟尼仏。見所分身仏悉已來集。各各坐於師子之座。皆聞諸仏与欲同開宝塔。即從座起住虚空中。一切四衆起立合掌一心
觀仏。於是釈迦牟尼仏。以右指開七宝塔戸。出大音声。如却闔鑰開大城門。即時一切衆會。皆見多宝如来。於宝塔中坐師子座。
全身不散如入禪定。又聞其言。善哉善哉。釈迦牟尼仏。快説是法華經。我為聽是經故。而來至此。爾時四衆等。見過去無量千万
億劫滅度仏。説如是言。歎未曾有。以天寶華聚。散多宝仏及釈迦牟尼仏上。爾時多宝仏。於宝塔中分半座。与釈迦牟尼仏。而作
是言。釈迦牟尼仏。可就此座。即時釈迦牟尼仏。入其塔中坐其半座。結加趺坐。

『大正蔵』第九卷三三「中」―「下」頁

というように、釈尊が塔内に入り多宝如来と半座を分けている点である。多宝如来は法身を表わすものであり、多宝如来と釈尊が半座を分けることは釈尊が法身と相応する久遠実成の仏身であることを示すものであると言われる。しかし、ここで注意したいことは、釈尊のみが右指で大門を容易に解錠して塔内に入り、「やや願わくは如来、神通力をもって我等の輩をして俱に虚空に処せしめたまえ」と求める大衆は結局塔内には入れず、多宝如来との値遇は果していないということである。それは、多宝如来と釈尊が半座を分けた境界が眞実の大衆にも届かないものであることを示唆していると考えられる。このことは、

爾時仏告諸菩薩摩訶薩衆。止善男子。不須汝等護持此經。所以者何。我娑婆世界。自有六万恒河沙等菩薩摩訶薩。一一菩薩各有

六万恒河沙眷属。是诸人等能於我滅後。護持誦誦此經。仏説是時。娑婆世界三千大千国土皆震裂。而於其中有無量千万億菩薩摩訶薩同時踊出。是諸菩薩身皆金色。三十二相無量光明。先在此娑婆世界之下此界虛空中住。是諸菩薩聞釈迦牟尼仏所説音声從下發來。(中略) 是諸菩薩從地出已。各詣虛空七宝妙塔多宝如来釈迦牟尼仏所。到已向二世尊頭面礼足。乃至諸宝樹下師子座上仏所。亦皆作礼右繞三匝合掌恭敬。以諸菩薩種種讚法。而以讚歎住在一面。欣樂瞻仰於二世尊。

『大正藏』第九卷三九「下」—四〇「上」頁

というように、七宝の塔と同様に地より涌出し、釈尊と同様の相好を持ち、多宝如来と釈尊の面前に在住している菩薩のみが、妙法蓮華の護持を許されていることから言えることである。したがって、多宝如来の存在は、むしろ妙法蓮華が五濁悪世の衆生のみならず無上菩提を志求する者も含めた現今の未覚者には公開されないものであることを象徴していると言えるのである。

それは、釈尊の久遠実成を説くにあたっても同様である。釈尊は、

我成仏已来。復過於此百万億那由他阿僧祇劫。自從是来。我常在此娑婆世界説法教化。亦於余处百万億那由他阿僧祇国導利衆生。諸善男子。於是中間。我説燃灯仏等。又復言其入於涅槃。如是皆以方便分別。諸善男子。若有衆生来至我所。我以仏眼。觀其信等諸根利鈍。随所応度。处处自説名字不同年紀大小。亦復現言当入涅槃。又以種種方便説微妙法。能令衆生發歡喜心。諸善男子。如来。見諸衆生樂於小法徳薄垢重者。為是人説。我少出家得阿耨多羅三藐三菩提。然我実成仏已来久遠若斯。但以方便教化衆生。令入仏道作如是説。

『大正藏』第九卷四二「中」—「下」頁

というように、出家成仏および入涅槃は衆生を仏道に入らせるための方便示現であって、実際には成仏已来久遠の劫を過ぎており、娑婆に常在して教化するものであるとするが、その常在靈山は

衆生既信伏 質直意柔軟 一心欲見仏 不自惜身命 時我及衆僧 俱出靈鷲山 (中略) 我浄土不毀 而衆見燒尽 憂怖諸苦惱
如是悉充滿 是諸罪衆生 以惡業因縁 過阿僧祇劫 不聞三宝名 諸有修功德 柔和質直者 則皆見我身 在此而説法

『大正藏』第九卷四三「中」—「下」頁

というように、すでに信伏して質直なる不惜身命の者のみが見る境界であり、衆生の悪業因縁には不可得であるとしている。不惜身命の信者は、一面には貞実の衆生の未来を表わすものであるが、妙法蓮華所説の現在では地涌の菩薩以外には存在しない。それは、

釈尊の久遠実成は、多宝如来と半座を分かち釈尊と同じ境位に立つもののみ見ることでできるものであるということを示すものである。

したがって、妙法蓮華が開く靈山浄土は、従因向果の世界として説かれるために、求道者が求め得るもののように見えるが、実際にはそうではない。因と果が断絶されている世界である。それは、いかに求道心が苛烈なものであつたとしても未覚者には全く触れることのできない「秘密」の世界である。

ここで注目したのは、親鸞が「久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあわれみて 釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現す」というように、その久遠実成を阿弥陀仏に確かめていることである。それは、釈尊の存在意義は、釈尊の久遠実成ではなく、阿弥陀仏の久遠実成においてこそ明らかになることを示すものであると考えられる。『法華経』にも

彼仏弟子十六沙弥。今皆得阿耨多羅三藐三菩提。於十方国土。現在說法有無量百千萬億菩薩声聞。以為眷属。其二沙弥東方作仏。

一名阿閼在歡喜国。二名須弥頂。東南方二仏。一名師子音。二名師子相。南方二仏。一名虚空住。二名常滅。西南方二仏。一名帝相。二名梵相。西方二仏。一名阿弥陀。二名度一切世間苦惱。西北方二仏。一名多摩羅跋梅檀香神通。二名須弥相。北方二仏。

一名雲自在。二名雲自在王。東北方仏名壞一切世間怖畏。第十六我釈迦牟尼仏。於娑婆国土。成阿耨多羅三藐三菩提。諸比丘。我等為沙弥時。各各教化無量百千萬億恒河沙等衆生。

『大正藏』第九卷二五「中」―「下」頁

若如来滅後後五百歲中。若有女人聞是經典如説修行。於此命終。即往安樂世界阿弥陀仏大菩薩衆圍繞住処。生蓮華中宝座之上。

『大正藏』第九卷五四「中」―「下」頁

というように、阿弥陀仏とその浄土への往生が説かれているが、それは諸仏の国土の一つであり、妙法蓮華が勝れていることを示すためのものでしかない。ここに、法然によって「これは便宜の説なり」と指摘される意味があるが、「久遠実成阿弥陀仏」という親鸞の視座は、釈尊の存在意義を根本的に転換するものであると言える。

このことは、「誓願一仏乘」を『涅槃経』によって確かめているところにも関わるものであると考えられる。「一仏乘」は

仏告舍利弗。如是妙法。諸仏如来時乃説之。如優曇鉢華華時一現耳。(中略) 仏告舍利弗。諸仏如来。但教化菩薩。諸有所作常為一事。唯以仏之知見示悟衆生。舍利弗。如来但以一仏乘故為衆生説法。無有余乘若二若三。舍利弗。一切十方諸仏法亦是。

舍利弗。過去諸仏以無量無數方便種種因緣譬喻言辭。而為衆生演說諸法。是法皆為一仏乗故。是諸衆生從諸仏聞法。究竟皆得一
切種智。

〔大正藏〕第九卷七「上」——「中」頁

というように『法華経』の本領とするものであるが、しかし、それは五濁悪世の衆生には公開されない秘密である。『法華経』と『涅槃経』に共通していることは、釈尊の入涅槃が方便であることを示すところにあるが、『法華経』は釈尊自身の「久遠実成」を明らかにすることを眼目とし、『涅槃経』は「如来常住」と「一切衆生悉有仏性」を明らかにすることを眼目とするというところに大きな違いがある。これについても、詳細は後述するが、親鸞の視座は諸仏の秘密としてではなく一切衆生に公開されるところに「一仏乗」の「一仏乗」たる所以があることを明らかにするものであると考えられる。

娑婆を浄土へと転変させる妙法蓮華は未曾有の秘密であるが、貞慶がそうであるように、五濁悪世に苦しむ求道者にとってその秘密はかえって希求の対象となる。『華嚴経』とは異なり、從因向果の世界として説かれていればなおさらである。しかし、それは果たされぬ夢であるというところに、『法華経』の特徴があるのである。

第三節 無量寿仏の華座観へ

『華嚴経』と『法華経』が娑婆を浄土とする世界観を如来の秘密として示すものであるのに対し、釈尊が阿弥陀仏の浄土を説くに至る一大事因縁を示すものが『観無量寿経』である。阿弥陀仏の浄土は娑婆から十万億刹を超過した西方の彼土であると説かれるが、『観無量寿経』において注目すべきは、王舎城の王宮で引き起こされる悲劇に際し釈尊が靈鷲山より降臨し、「苦惱を除く法」を説くにあたって「無量寿仏」が空中に住立していることである。

『観無量寿経』における阿弥陀仏の浄土の開示は、

時韋提希、被_レ幽閉_一已、愁憂憔悴。遙向_二耑闍崛山_一、為_レ仏作_レ礼、而作_二是言_一。如来世尊、在昔之時、恆遣_二阿難_一、來慰
二問_一我_一。我今愁憂。世尊威重、無_レ由_レ得_レ見。願遣_二目連尊者阿難_一、与_レ我相見。作_二是語_一已、悲泣雨淚、
遙向_レ仏礼。未_レ挙_レ頭頃、爾時世尊、在_二耑闍崛山_一、知_二韋提希心之所念_一、即敕_二大目犍連及以阿難_一、從_レ空而來、

仏從^{モリ}二耑闍崛山^一沒^{シテ}、於^ニ王宮^一出^{デ下フ}。時韋提希、礼^シ已^テ舉^グレ頭^ヲ、見^ルニ世尊^ヲ、積迦^ニ迦^ニ牟^ニ尼^ニ仏^ヲ。身^ハ紫^{シテ}金^{ニシテ}色^{ニシテ}、坐^{シテ}ニ百^ニ宝^ニ蓮^ニ華^ニ、目^ハ連^{ハリ}侍^スレ左^ニ、阿難^ハ在^レ右^ニ。釈^ニ梵^ニ護^ニ世^ニ諸^ニ天^ニ、在^{リテ}ニ虛^ニ空^ニ中^ニ、普^ク雨^ニニ天^ニ華^ニ、持^テ用^テ供^ス養^ス。

〔真聖全〕第一卷四九頁

というように、阿闍世に幽閉され愁憂する韋提希が目連と阿難の慰問を求めたのに対し、釈尊自らが王宮に降臨したところから始まる。韋提希は王宮に降臨した釈尊に

唯願^{ハクハ}世尊^ニ、為^レ我^ガ広^ク説^{キトヘ}下^ニ無^ニ憂^ニ惱^ニ一^ヲ處^上。我^ニ當^ニ往^ス生^一。

〔真聖全〕第一卷五〇頁

と身を投げ出して請うが、釈尊はこれに対して、

爾^ノ時^ニ世尊[、]放^{テ下フ}二眉^ノ間^ノ光^一。其^ノ光^ニ金^{ニシテ}色^{ニシテ}。徧^ク照^ニニ十方^ノ無^ノ量^ノ世^ノ界^一、還^テ住^ニニ仏^ノ頂^ニ、化^{シテ}為^ニ金^{ニシテ}台^ト。如^シニ須^ニ弥^ニ山^一。十方^ノ諸^ノ仏^ノ淨^ノ妙^ノ国^ノ土[、]皆^テ於^レ中^ニ現^ス。或^ハ有^ニ二国^ノ土^一、七^{モテ}宝^{セリ}合^{セリ}成^ス。復^有ニ二国^ノ土^一、純^ニ是^ニ蓮^ニ華^{ナリ}。復^有ニ二国^ノ土^一、如^シニ自^ニ在^ニ天^ノ宮^一。復^有ニ二国^ノ土^一、如^シニ玻^ニ瓊^ニ鏡^一。十方^ノ国^ノ土[、]皆^テ於^レ中^ニ現^ス。有^リニ如^レ是^ノ等^ノ無^ノ量^ノ諸^ノ仏^ノ国^ノ土^一。巖^ニ頭^ニ可^レ觀^シ。令^{メ下フ}ニ韋^ニ提^ニ希^ヲ見^ル一。

〔真聖全〕第一卷五〇頁

というように、沈黙のまま光明を放ち、十方諸仏の国土を韋提希に見せている。ここで注目したいのは、諸仏の国土が七宝合成・蓮華・自在天宮・玻瓊鏡という様相を持つものとして示されていることである。それは、蓮華蔵世界そのものであると同時にその境界によって明らかになる諸仏国土の様相であり、妙法蓮華の靈山淨土を象徴する様相に共通するものであるように、娑婆を淨土とする世界観にも当てはまるものである。韋提希が諸仏の国土を見ることを通して

時^ニ韋^ニ提^ニ希[、]白^{シテ}レ^ニ仏^ニ言^フ。世^ノ尊[、]是^ノ諸^ノ仏^ノ土[、]雖^モ三^ニ復^ニ清^ニ淨[、]皆^ニ有^リニ光^ニ明^一、我^ハ今^ニ樂^ニ生^ニ一極^ニ樂^ニ世^ノ界^ノ阿^ニ弥^ニ陀^ニ佛^ノ所^一。

〔真聖全〕第一卷五〇頁

と選ぶことについて、善導は「如来、密かに夫人を遣わして、別して選ばしむる」というように指摘するが、このことは、韋提希が諸仏の国土の優劣を測り阿弥陀仏の淨土を選んだのではないことを明らかにするものである。したがって、ここで重要なことは、釈尊が韋提希に示現した諸仏の国土が蓮華蔵世界や靈山淨土にも通じる淨土一般であるということであり、憂悩の無い世界を求めた韋提希が選ばされたものが、その示現の境界ではないということである。それは、憂悩からの解放が、娑婆の延長線上に求められるものではないことを象徴するものであると言える。

このことをより象徴的に表わすのが華座觀である。釈尊は韋提希の求めに応じて西方を指勸していくが、注目したいのは、

仏告^{ゲトハク} 二阿難^ニ及^{カニ}韋提希^{カニケカニケ}。諦聽^{カニケカニケ}諦聽^{カニケカニケ}。善思^{セヨヲ}念^ニ之^ヲ。仏当^ニ丁^ニ為^レ汝^ガ分^乙別^シ解^ス除^ス苦惱^ヲ一法^ヲ。汝等^ニ憶持^{シテ}、広^ク為^レ大衆^ノ、分別^シ解^セ說^ス。

說^{キトフ} 二是語^ノ一、無量^ニ壽^ヲ、住^シ立^シ空中^ニ。觀^ミ世音^ノ・大勢^至、是^ノ二大士^ト侍^リ立^セ左右^ニ。光明^熾盛^ニ、不^レ可^ク具^ニ見^ル。百千^ノ閻浮檀^ノ

金色^モ、不^レ得^レ為^レ比^ト。時^ニ韋提希[、]見^ニ無量^ノ壽^ノ、已^リ接^シ足^ヲ作^シ禮^{シテ}、白^{シテ} 仏言^ニ。世尊[、]我^ガ今^ニ因^ル二力^ニ故^ニ得^レ見^ル。無量^ノ壽

仏及^ニ二菩薩^ヲ、未^レ來^ノ衆^生、當^ニ云^フ何^ヲ觀^ニ無量^ノ壽^ノ及^ニ二菩薩^ヲ。仏告^ニ 韋提希[、]欲^レ觀^ニ彼^ノ仏^ノ者^ハ、當^ニ起^シ二想^ヲ念^ス。於^テ二七^ノ寶^ノ地^ノ上

一、作^シ蓮華^ノ想^ヲ、令^メ三其^ノ蓮華^一一葉^ヲ作^シ二百^ノ寶^ノ色^ヲ。有^リ二八^ノ萬^ノ四^ノ千^ノ脈^ノ、猶^シ如^シ二天^ノ画^ノ。脈^ニ有^リ二八^ノ萬^ノ四^ノ千^ノ光^ノ、了^レ了^ニ分^ニ明^ニ、皆^レ令^メ得^レ見^ル。

華葉^ノ小^ハ者^ハ、縱^ニ廣^ニ二百^ノ五^ノ十^ノ由^ノ旬^{ナリ}。如^キ 是^ノ蓮華^ノ有^リ二八^ノ萬^ノ四^ノ千^ノ葉^ノ。一^ノ葉^ノ間^ノ各^ノ有^リ二百^ノ億^ノ摩^ノ尼^ノ珠^ノ王^ノ、以^テ為^レ二映^ノ飾^ト。一^ノ摩^ノ尼^ノ、放^ツ

光明^ノ、其^ノ光^ノ如^シ 蓋^ノ、七^ノ寶^ノ合^ニ成^ニ徧^ニ覆^ニ地^ノ上^ニ。釈^ノ迦^ノ毘^ノ楞^ノ伽^ノ寶^ノ、以^テ為^レ二其^ノ台^ト。此^ノ蓮華^ノ台^ノ、八^ノ萬^ノ金^ノ剛^ノ・甄^ノ叔^ノ迦^ノ寶^ノ・梵^ノ摩^ノ尼^ノ寶^ノ・妙^ノ真^ノ珠^ノ網^ノ、

以^テ為^レ二交^ノ飾^ト。於^テ 其^ノ台^ノ上^ニ、自^ニ然^ニ 而^レ有^リ 二四^ノ柱^ノ寶^ノ幢^ノ。一^ノ寶^ノ幢^ノ、如^シ 二百^ノ千^ノ萬^ノ億^ノ須^ノ彌^ノ山^ノ。幢^ノ上^ノ寶^ノ幔^ノ、如^シ 二夜^ノ摩^ノ天^ノ宮^ノ、有^リ 二五^ノ百^ノ億^ノ

妙^ノ寶^ノ珠^ノ、以^テ為^レ二映^ノ飾^ト。一^ノ寶^ノ珠^ノ、有^リ 二八^ノ萬^ノ四^ノ千^ノ光^ノ。一^ノ光^ノ、作^シ 二八^ノ萬^ノ四^ノ千^ノ異^ノ種^ノ金^ノ色^ヲ。一^ノ金^ノ色^ノ、徧^ニ其^ノ土^ノ、処^ニ處^ニ變^ニ化^{シテ}、各^ノ

二異^ノ相^ヲ。或^ハ 為^レ 二金^ノ剛^ノ台^ト、或^ハ 作^シ 二真^ノ珠^ノ網^ト、或^ハ 作^シ 二雜^ノ華^ノ雲^ト、於^テ 二十^ノ方^ノ面^ニ、隨^レ意^ニ變^ニ現^シ、施^ス 二作^シ 仏^ノ事^ヲ。是^レ 為^レ 二華^ノ座^ノ想^ト、名^ク 二第^ノ七^ノ

觀^ト。一、 仏告^ニ 二阿^ノ難^ニ。如^キ 此^ノ妙^ノ華^ノ、是^レ 本^ノ、法^ノ藏^ノ比^ノ丘^ノ願^ノ力^ノ所^ノ成^{ナリ}。若^ク 欲^レ 念^ス 二彼^ノ 仏^ノ者^ハ、當^ニ先^ニ作^シ 二此^ノ 華^ノ 座^ノ 想^ト。作^シ 二此^ノ 想^ト 時^ニ、不^レ

得^レ 二雜^ノ 觀^ト。一、 皆^レ 心^ニ 二一^ノ 觀^ノ 之^レ。一^ノ 一^ノ 葉^ノ、一^ノ 一^ノ 珠^ノ、一^ノ 一^ノ 光^ノ、一^ノ 一^ノ 台^ノ、一^ノ 一^ノ 幢^ノ、皆^レ 令^メ 二分^ニ 明^ニ、如^キ 二於^ニ 鏡^ノ 中^ニ 一 自^ニ 見^ル 中^ノ 面^ノ 像^ト。此

想^ノ成^ニ者^ハ滅^ス 二除^ス 五^ノ 万^ノ 劫^ノ 生^ノ 死^ノ 之^ノ 罪^ヲ 必^ニ 定^ニ 當^ニ 生^ス 二極^ノ 樂^ノ 世^ノ 界^ニ。作^シ 二是^ノ 觀^ト 者^ハ、名^ク 為^レ 二正^ノ 觀^ト。若^ク 他^ノ 觀^ト 者^ハ、名^ク 為^レ 二邪^ノ 觀^ト。

『真聖全』第一卷五四—五五頁

というように、釈尊が「苦惱を除く法」をまさに説こうとした時に「無量壽仏」が空中に住立していることであり、同時に、未来の衆生がこの無量壽仏を観るために説かれる華座観の内容が前述した諸仏の国土の様相と差異が無いということである。したがって、華座観において重要なことは、諸仏の国土との様相の違いではない。華座の主体が此土の釈尊から彼土の無量壽仏へと転じていることであり、それが「苦惱を除く法」を説く時に空中に現前していることである。それは、端的に言えば、「苦惱を除く法」が娑婆の延長線上に浄土を求めることから訣別したところに現前することを表わすものであると考えられる。

このことは、「苦悩を除く法」を説くにあたつて空中に住立するのが「無量寿仏」として表わされていることにも関わるものである。すでに華座観に入る前から「阿弥陀仏」の名は説かれていたが、華座観では一転して「無量寿仏」として説かれている。無量寿仏は、『華嚴経』には蓮華藏世界を成り立たせる毘盧遮那如来として、また、『法華経』では积尊自身の久遠実成として、いずれも积尊を积尊として存立させているもの内容として説かれているものであるが、しかし、『華嚴経』や『法華経』では、それは唯仏与仏の境界として覚者のみにしか公開されない秘密であつた。そうであればこそ、ここで「無量寿仏」が空中に住立したことは、娑婆に浄土を求めることからの訣別において、积尊を积尊として存立させるものが明らかになつたことを示すものとして重要であると言える。

ここで注意したいことは、華座観についての親鸞の視座である。善導が「衆生盲闇なり。想いに逐いて勞を増す。目に対して冥きこと、夜遊するがごとし。遠く浄境を標す、何に由つてか悉すべき」⁹と問いを立てているように、それが觀察行である限り、どこに衆生の可見が成り立つかということが問題となる。これについて、善導が「ただ万事ともに捨てて、なおし失意・聾・盲・癡人のごとくなれば、この定必ずすなわち得易し。もしかくのごとくならざれば、三業縁に随いて転じ、定想逐いて波のごとくに飛ぶ。たとい千年の寿を尽くせども、法眼いまだ曾て開けず」¹⁰と指摘するのに対し、親鸞は

依^ニ宗師意^一云^{ヘリ}下依^ニ心^一起^{セリ}於^ニ勝行^一門余^ニ八万四千^一漸頓則各称^ニ所宜^一随^ニ縁^一者則皆蒙^{レリト}解脱上^ニ然常没^一凡愚定心難修^一息慮^{リヨ}
凝心^ノ・故散心難行^一廢惡修善故是以立相住心尚難成^一故言^ニ縱^一尽^ニ二千年寿^一法眼未曾^レ開^一何況^ニ無相離念^一誠^ニ難^一獲^一故言^{ヘリ}下如^ク來懸^ク知^{メス}末代罪濁凡夫^一立相住心尚不^レ能^レ得^{コト}何況^ニ離相^一而求^ニ事^一者如^ニ似^一無^レ術^一通^ニ人居空^一立^ニ舍^一也上言^ニ門余^一者門者即^ハ
八万四千^ノ仮門也、余者則本願一乘海也、

『教行信証翻刻篇』五〇四—五〇五頁

と確かめている。それは、華座観が凡夫に法眼を開かせて、無量寿仏を可見の相として捕捉させようとするものではないことを明らかにするものである。善導が指摘するように、法眼を得るためには「万事ともに捨て」なければならぬ。しかし、韋提希がそうであるように、そもそも「万事ともに捨て」ることができなければ、身を挙げて憂悩の無い世界を求める必要は無いのである。したがって、華座観は凡夫が無量寿仏を観る眼を得ることを教えるものではない。凡夫であることから一歩も抜け出せない「常没の凡夫」であるという懺悔において、积尊を积尊として存立させている無量寿仏が現前することを示すものであると言えるのである。

ここに、仏教観の転換があると言える。親鸞は積尊一代の教を表わす「門八万四千に余れり」について、「門はすなわち八万四千の仮門なり」「余はすなわち本願一乘海なり」というような読み取り方をしているが、そもそも、蓮華藏世界や妙法蓮華のような積尊を蓮華の主体とする世界観において娑婆を浄土とし一切衆生を開覚できるのであれば、無量寿仏の華座観を説く必要はない。親鸞が、この「門」「余」という確かめを通して、

凡・就一代教於此界中入聖得果名聖道門云難行道（中略）於安養淨刹入聖証果名淨土門云易行道

『教行信証翻刻篇』五〇五―五〇六頁

と述べることから、聖道・浄土は並列ではないのである。したがって、親鸞の強引ともとれる読み取り方は、娑婆の求道の破綻と訣別において「余」として顕現する仏道であるというところに浄土教の重要性があることを示していると言えるであろう。

その意味においても、王宮に降臨した積尊が「百宝の蓮華に坐し」ながら、「苦悩を除く法」を説くに至って「蓮華の想を作せ」というように無量寿仏の華座観に展開していることは、蓮華の主体の転換によって積尊を中心とする一代教の概念を根本的に転換するものであると言えるのである。

第四節 出世の大事としての往還の教説

『観無量寿経』が積尊を積尊として存立させる無量寿仏を常没の凡夫に公開する一大事因縁を説くものであるのに対し、その無量寿仏の因果を明らかにするのが『無量寿経』である。この『無量寿経』において注目すべき点は、阿難が積尊の仏相念を自ら発見したことを通して、普賢の境界が阿弥陀仏の浄土の功德として仰ぎ説かれていることである。

『無量寿経』における無量寿仏の因果の開示は、「諸根悦予し、姿色清浄にして、光顔巍巍たり」という積尊の姿を阿難が未曾有のこととして発見するところから始まるが、

何以得三知二出世大事一大無量寿経言今日世尊諸根悦豫姿色清浄光顔巍巍如下明鏡淨影暢中表裏上威容顕曜超絶無量未二曾瞻覩一殊妙如二今一唯然大聖我心念言今日世尊住二奇特法一今日世雄住二仏所住

フ 今日世眼住^{シタマヘリ} 二導師行^{ノニ} 今日世英住^{ヤウシクマヘリ} 二最勝道^{ノノニ} 今日天尊行^{シタマヘリ} 二如来德^{ノノ} 去来現^ノ 仏相念^{トトヒシタマヘリム} 得^{コトヲ} 無^{イマノ} 三今^{シタマフコト} 仏念^モ 二諸^{コト} 仏^ヲ
 一邪何故威神光^{ヤカシノノカリイマシシカルトニ} 乃爾^{コ、} 於^ニ 是^ニ 世尊告^テ 阿難^ニ 曰^ク 諸天教^レ 汝^ヲ 来^{シテ} 問^{ハシムル} 二仏^ニ 邪自^{ヤカラテ} 以^テ 二慧見^ヲ 一問^ル 二威顔^ヲ 一乎^{カト} 阿難白^ク 二仏^ニ 無^ク 五有^{ケム} 四
 諸天来教^テ 我^ヲ 一者^ノ 自^ラ 以^テ 二所見^ヲ 一問^ル 二斯義^ヲ 一耳^ヲ 仏言^{ハク} 善哉^{ナラクノミトノ} 阿難所^ニ 問^{ハク} 甚快^{タコ、ロヨシシテ} 發^フ 二深^{フカキ} 智慧^ヲ 真妙^ニ 弁才^ヲ 一慙^{ミン} 二念^{セムトシテ} 衆生^ヲ 一問^ル 二斯
 慧義^ヲ 一如来^{マウアヒ} 以^テ 二無蓋^{コト} 大悲^{マツリ} 矜^{トシ} 哀^{トシ} 三界^ノ 一所以^ニ 出^マ 興^マ 於^ニ 二世^{ヘル} 光^{ハオホシ} 闡^ス 道^ス 教^ス 一欲^ス 下^ス 拯^ク 二群萌^ヲ 一惠^ヲ 以^テ 中^ニ 真実^ニ 之^ヲ 利^ヲ 上^ニ 無量^ニ 億劫^ニ 難^ニ
 値^ニ 一難^ニ 二見^ニ 一猶^{トシ} 下^ニ 靈瑞^ノ 華^ノ 時^ノ 一乃^ニ 出^マ 上^ニ 今^ニ 所^ニ 問^ル 一者^ハ 多^ク 三所^ニ 饒益^{スル} 一開^ス 二化^ス 一切^ノ 諸天^ノ 人民^ヲ 一阿難^ヲ 当^ニ 知^ル 一如来^ノ 正覺^ノ 其^ノ 智^ヲ 難^ク 二
 量^ニ 一多^ク 三所^ニ 導御^{コシタマフ} 一慧見^ニ 無礙^ニ 無^ク 二能^ク 遏絶^{スルコト} 一上^ニ 已^ニ
 (『教行信証翻刻篇』六八二—六八三頁)

というように、親鸞は阿難が釈尊の「仏相念」を「自ら所見をもつて」自発的に見出したところに「出世の大事」を確かめている。ここで注意しなければならないことは、仏相念は『無量寿経』のみの特質ではないということである。前述したように、『華嚴経』や『法華経』も、蓮華蔵世界あるいは靈山浄土において仏相念の世界を説いている。しかし、いずれも不可説の秘密に終始しているところ、求道者との断絶が生じているものである。これに対し、『観無量寿経』は韋提希の要請を通して釈尊を釈尊として存立させている無量寿仏が現前し仏相念の世界を開示しているところに重要な意味があるが、それが「如来、密かに夫人を遣わして、別して選ばしむる」ものであると確かめられるところに韋提希の要請の特徴がある。その意味において、阿難における仏相念の発見が「諸天の汝を教えて来たして仏に問わしむる」ものでないのみならず「自ら慧見をもつて威顔を問える」ものでもなく、「自ら所見」によるものであるとする『無量寿経』は、誰にでも仏相念の発見が成り立つことを示していると言うことができる。ここに、親鸞が阿難による仏相念の発見に「出世の大事」を確かめる所以があると考えられる。

仏相念を發見した阿難に釈尊が説くものは、

時^ニ 有^リ 二国王^一、聞^{キテ} 二仏説法^一、心懷^ニ 悦豫^ヲ、尋^{チシ} 發^シ 二無上^ノ 正真^ノ 道意^ヲ、棄^テ 二国^ヲ 捐^テ 王^ヲ、行^{ジテ} 作^リ 二沙門^一、号^{シテ} 曰^フ 二法蔵^一。高才^ニ 勇哲^ニ、与^レ 世^ニ 超^{セリ} 異^ル。(中略) 我^ニ 当^ニ 下^ニ 修^{シテ} 撰^シ 二取^シ 仏^ヲ 国^ヲ 清^ニ 浄^ニ 莊^ニ 嚴^ニ 無量^ノ 妙^ノ 土^ヲ。令^メ 下^ニ 我^ヲ 於^レ 世^ニ 速^ニ 成^ニ 正^ニ 覺^一、拔^カ 中^ニ 諸^ノ 生^ノ 死^ノ 勤^ノ 苦^ノ 之^ヲ 本^ヲ。

(『真聖全』第一卷六一—七頁)

というように、「清浄に無量の妙土を莊嚴」し「諸の生死勤苦の本を抜かしめ」ようという法蔵菩薩の發願修行であるが、次のよう

に、その法蔵菩薩が成仏したか否かを問う阿難に対し、すでに成仏から十劫を歴るものであり、現に西方にいと積尊は答えていく。

阿難白レ仏。法蔵菩薩、為レ已成仏而取レ滅度、為レ未レ成仏、為レ今現在一。仏告レ阿難。法蔵菩薩、今已成仏、

現在ニ西方一。去レ此十萬億刹。其仏世界、名曰ニ安樂一。阿難又問。其仏成道。已来、為レ逕ニ幾時一。仏言。成仏

已来、凡歴ニ十劫一。〔真聖全〕第一卷一五頁

ここで重要なことは、その法蔵菩薩の成仏が阿難による仏相念の発見によって明らかになったということである。積尊が阿難の自発的な問いを「今問えるところは、饒益するところ多し。一切の諸天人民を開化す」と讃嘆することからも、阿難における仏相念の発見によって法蔵菩薩の成仏が明らかにになったということは、「清浄に無量の妙土を莊嚴」し「諸の生死勤苦の本を抜かしめ」ようという法蔵菩薩の願行の成就が仏相念の発見に成り立っていることを示すものであると言える。

看過できないことは、阿難が「何が故ぞ威神の光、光いまししかると」「法蔵菩薩は、すでに成仏して滅度を取りたまえりとやせん、いまだ成仏したまわずとやせん、今現にましますとやせん」と疑問を述べていることである。それは、仏相念の発見が自発的ではあっても、阿難自身はその本質を捉えてはいないことを意味するものであり、仏相念の世界との値遇がどういう意味を持つものであるのかは、当事者が把握し得る範疇のものではなく、積尊によって教えられるものであることを象徴している。ここに、韋提希の要請が「如来、密かに夫人を遣わして、別して選ばしむる」と確かめられることの重要性も明らかになると言える。

ここで重要なことは、

東方諸仏国 其数如ニ恆沙一 彼土菩薩衆 往觀ニ無量覺一 南西北・四維・上下亦復然 彼土菩薩衆 往觀ニ無量覺一 (中略) 見ニ彼嚴浄土 微妙難ニ思議一 因発ニ無上心一 願ニ我国亦然一 応レ時無量尊 動レ容發ニ欣笑一 口出ニ無数光一 徧ニ照ニ十方国一 (中略) 当レ授ニ菩薩記一 今説仁諦聽 十方来正士 吾悉知ニ彼願一 志ニ求嚴浄土一 受レ決当ニ作仏一 覺三了一切法 猶如ニ夢幻響一 満ニ足 諸妙願一 必成ニ如レ是刹一 知ニ法如ニ雷影一 究ニ竟菩薩道一 具ニ諸功德本一 受レ決当ニ作仏一 通ニ達 諸法性 一切空無我一 専求ニ浄仏土一 必成ニ如レ是刹一 諸仏告ニ菩薩一 令レ觀ニ安養仏一 聞レ法樂 受行疾得ニ清浄処一 至ニ彼嚴浄国一 便速得ニ神通一 必於ニ無量尊一 受レ記成ニ等覺一 其仏本願力 聞レ名欲ニ往生一 皆悉

到^{リテ}彼^ノ国^ニ 自^ラ致^ス不^レ退^ク 轉^ニ 菩^サ薩^ヲ興^ス至^ス願^ヲ 願^ニ己^ガ國^ヲ無^ク 一^レ異^ナ 普^ク念^スレ^ド度^ニ 一^レ切^ク 名^ヲ頌^ス達^ス 二^ノ十^ノ方^ニ 奉^シ事^ヲ億^ノ如^ク來^ニ 飛^ニ 化^シ徧^ス諸^ノ刹^ニ 恭^シ敬^シ歡^シ喜^シ去^リ 還^テ到^リ安^ニ養^ス國^ニ 一^レ

『真聖全』第一卷二五—二六頁

というように、阿難が発見した仏仏相念の内容が、諸仏が無量寿仏を称嘆するだけではなく、諸菩薩がその无量寿仏の浄土に往観し、それによつて「我が国もまた然らん」「己が国も異なること無けん」という志願の發起へと展開していることである。親鸞が和讃において「自余の九方の仏国も 菩薩の往観またおなじ 釈迦牟尼如来偈をときて 無量の功徳をほめたもう」と述べて、左訓において「おうじようしてほとけをみたまつるなり 十方よりぼさつのごくらくへまいりてみだをみたまつるころなり」と往観の意味を確かめていることから、仏仏相念は単に諸仏菩薩が無量寿仏を称嘆するということを表わすのではなく、无量寿仏の浄土に往生しその功徳を一切に遍満しようとするところにあることを示している。そして、和讃にあるように、それを仰ぎ讃嘆するところ、積尊の立ち位置がある。したがって、あくまでも彼土の功徳として仰がれるものであり、諸菩薩がそれを敷衍するところ、仏仏相念の具体性があるのである。

このことは、換言すれば、諸仏菩薩が称嘆し往観するところにこそ仏仏相念の中心である无量寿仏の浄土が明らかになることを示している。无量寿仏の功徳は、一切に遍満する「無量光」として表わされているが、

仏^ハ告^ク阿^ノ難^ニ無^ク量^ク寿^ク仏^ヲ・威^ニ神^ノ光^ヲ明^ク最^ニ尊^ク第^一 諸^ノ仏^ノ光^ヲ明^ノ所^{ナリ}不^レ能^ク及^ブ一^ニ至^ス是^ノ故^ニ無^ク量^ク寿^ク仏^ノ号^ト下^ニ無^ク量^ク光^ヲ・無^ク辺^ク光^ヲ・無^ク礙^ク光^ヲ・無^ク對^ク光^ヲ・炎^ニ王^ノ光^ヲ・清^ニ淨^ノ光^ヲ・歡^ニ喜^ノ光^ヲ・智^ニ慧^ノ光^ヲ・不^レ断^ク光^ヲ・難^ニ思^ノ光^ヲ・無^ク称^ク光^ヲ・超^ニ日^ノ月^ノ光^ヲ・上^ニ其^ノ有^ク衆^ノ生^ニ一^ニ遇^ス斯^ノ光^ヲ一^ニ者^ノ三^ノ垢^ヲ消^ス滅^シ・身^ニ意^ノ柔^ニ濡^ク・歡^ニ喜^ノ踊^ニ躍^ク善^ク心^ヲ生^ス焉^ニ若^ク在^ニ三^ノ塗^ノ勤^ク苦^ク之^ニ処^ニ一^ニ見^ク此^ノ光^ヲ明^ヲ一^ニ皆^ク得^テ一^ニ休^ム息^ス一^ニ無^ク復^ク苦^ク惱^ク一^ニ寿^ヲ終^ス之^ニ後^ニ皆^ク蒙^テ一^ニ解^ス脱^ス一^ニ無^ク量^ク寿^ク仏^ノ光^ヲ明^ヲ頭^ニ赫^シ・照^シ・耀^シ 十^ノ方^ノ諸^ノ仏^ノ國^ノ土^ヲ一^ニ莫^ク不^レ一^ニ聞^ク一^ニ焉^ニ不^レ但^ス我^ノ今^ノ称^ス 二^ノ其^ノ光^ヲ明^ヲ一^ニ切^ク諸^ノ仏^ノ声^ヲ聞^ク緣^ヲ覺^ク諸^ノ菩^サ薩^ノ衆^ヲ咸^ク共^ク嘆^ク 亦^ニ復^ク如^ク是^ノ一^ニ若^ク有^ク衆^ノ生^一一^ニ聞^ク其^ノ光^ヲ明^ヲ威^ニ神^ノ功^ヲ徳^ヲ一^ニ日^ノ夜^ノ称^ス説^ス至^ス二^ノ心^ノ不^レ二^ニ断^ク一^ニ隨^ク二^ノ意^ノ所^ノ願^ヲ一^ニ得^テ三^ノ生^ニ其^ノ國^ニ一^ニ為^テ諸^ノ菩^サ薩^ノ声^ヲ聞^ク大^ノ衆^一所^ニ四^ノ共^ク・嘆^ク・譽^ク称^ス其^ノ功^ヲ徳^ヲ一^ニ至^ス四^ノ其^ノ然^ク後^ニ得^テ二^ノ仏^ノ道^一時^ニ三^ノ普^ク為^テ二^ノ十^ノ方^ノ諸^ノ仏^ノ菩^サ薩^ノ一^ニ嘆^ク 二^ノ其^ノ光^ヲ明^ヲ一^ニ亦^ニ如^ク 二^ノ今^一也^一、

『教行信証翻刻篇』三九二—三九三頁

というように、衆生の歡喜・積尊の称嘆・諸仏菩薩の嘆譽のすべてが、「この光に遇う」ことを焦点に説かれている。それは、「光に遇う」ということが无量寿仏との単立の出遇いではなく、諸仏菩薩の称嘆との出遇いも必然的に応現するものであることを表わすも

のであるが、注目すべきは、次のように、親鸞がこのことを「真の報仏土」として確かめていることである。

謹按^{テレ}真^ハ仏^ハ土^ハ者^ハ仏^ハ者^ハ則^ハ是^ハ不可思議光如来^{ナリ}土^ハ者^ハ亦是^ハ無量光明土也、然^{レハ}則^ハ酬^ニ報^{スルカ}大^ニ悲^ニ誓^ニ願^ニ一^ニ故^ニ曰^{フナリ}真^ニ報^ニ仏^ニ土^ト

〔教行信証翻刻篇〕三九一頁

親鸞のこの確かめは、諸仏菩薩の称嘆が必然的に応現する「光に遇う」ということが、そのまま「土」との出会いであることを表わしている。その意味において、仏相念の発見は、それ自体が法蔵菩薩の願行の成就である浄土の発見なのである。

ここに、「往相の回向」に真実教があるとし、それを『無量寿経』に確かめる親鸞の視座が明らかになると言える。無量寿仏の因果を説く積尊は、端的に言えば、阿難と共に無量寿仏の浄土を仰ぎ往生を願う、願生浄土の代表者たる姿である。勿論、無量寿仏を本源とし娑婆に出世する積尊は、生死に回入して一切衆生を教化する還相の如来ではある。しかし、その一面のみであれば、蓮華蔵世界や靈山浄土の積尊がそうであるように、衆生には触れることのできない秘密に閉ざされることとなる。一切衆生に公開されない秘密に真実も不実も無いのである。その意味において、阿難が遭遇した「諸根悦豫し姿色清浄にして、光顔巍巍とまします」積尊が、共に無量寿仏の浄土を仰ぐ往相の如来であるというところに重要な意味があると言えるのである。

このことは、還相の境界が諸菩薩の往観によって明らかになる彼土の功德として説かれているところにも明らかである。十方の諸菩薩が往観する無量寿仏の浄土は、『華嚴経』の蓮華蔵世界と趣を同じくするものであるが、決定的に異なるのは、『無量寿経』は菩薩の実践の世界を積尊自ら彼土に仰ぐ形で説いているということである。それは、積尊の自内証に閉ざされた世界が、彼土の功德として公開されたことを意味するものである。

そして、ここに前に略述してきた親鸞の「誓願一仏乗」の視座が明らかになると考えられる。親鸞は

言^ハ一^ハ乘^ト海^ハ一^ハ者^ハ一^ハ乘^ハ者^ハ大^{ナリ}乘^ハ者^ハ佛^{ナリ}乘^ハ得^ニ一^ハ乘^ハ者^ハ得^ニ阿^ニ耨^ニ多^ニ羅^ニ三^ニ藐^ニ三^ニ菩^ニ提^ニ一^ハ阿^ニ耨^ニ菩^ニ提^者即^ハ是^ハ涅^ハ槃^ハ界^{ナリ}涅^ハ槃^ハ界^者即^ハ是^ハ究^ハ竟^ハ法^ハ身^{ナリ}得^ニ究^ハ竟^ハ法^ハ身^者則^ハ究^ニ竟^{スルナリ}一^ハ乘^ハ無^ニ異^ニ如^ハ来^ハ無^ニ異^ニ法^ハ身^ハ如^ハ来^ハ即^ハ法^ハ身^{ナリ}究^ニ竟^{スル}一^ハ乘^ハ者^ハ即^ハ是^ハ無^ハ辺^ハ不^ハ断^{ナリ}大^ハ乘^ハ無^ニ有^ニ一^ハ乘^ハ三^ハ乘^ハ一^ハ乘^ハ三^ハ乘^ハ者^ハ入^ハ一^ハ乘^ハ者^ハ即^ハ第^ハ一^ハ義^ハ乘^{ナリ}唯^ハ是^ハ誓^ハ願^ハ一^ハ佛^ハ乘^也

〔教行信証翻刻篇〕一一九—一二〇頁

というように、一乗は涅槃得道の究竟法身の境界であり、それが「ただこれ誓願一仏乗」のみに明らかになるものであるとし、それを『涅槃経』と『華嚴経』によって確かめようとしているが、

涅槃經言善男子実諦者名曰大乘非二大乘一者不三名二実諦一善男子実諦者是仏所説非二魔所説一若是魔説非二仏説一不三名二実諦一善男子実諦者一道清淨無三有ニ一也上巳又言云何菩薩信一順一実一菩薩了ニ知一切衆生皆歸ニ一道一一道者謂大乘也、諸仏菩薩為ニ衆生ニ故分之ニ為ニ一是故菩薩信ニ順不逆一上巳又言善男子畢竟有ニ二種一者莊嚴畢竟二者究竟畢竟一者世間畢竟二者出世畢竟莊嚴畢竟者六波羅蜜究竟畢竟者一切衆生所得一乘一乘者名・為仏性一以ニ是義一故我説ニ一切衆生悉有仏性一一切衆生悉有ニ一乘一以ニ無明覆一故不能ニ得ニ見一上巳又言云何為一一切衆生悉一乘故・云何非一説ニ三乘一故云何非一非非一・無数法故 上巳

『教行信証翻刻篇』一一〇—一二三頁

というように引かれる『涅槃經』の四文に共通していることは、いずれも涅槃を修習し如来常住を明らかにする菩薩の境界として説かれるものであるということである。親鸞はここに無量寿仏を莊嚴する法蔵菩薩の願行を見出し、と考えられるが、その願行を具体的に敷衍するのは無量寿仏の浄土に往觀し「諸の菩薩・声聞大衆に及ぼさん」とする菩薩である。したがって、『涅槃經』の四文は、涅槃界に一乗究竟があるという静的な視点ではなく、涅槃を修習する菩薩による一乗究竟という動的な視点によって引くものであると考えられる。それは、

華嚴經言文殊法常爾・法王唯一法一切無礙人一道出ニ生死一切諸仏身唯一法身一心一智慧力無畏亦然 上巳

『教行信証翻刻篇』一一三—一二四頁

という『華嚴經』の文においても同様である。これは、一切諸仏に差別が無いという如来の智地を従果向因の菩薩のみが共有し得る秘密として説く箇所であるが、それを親鸞は『無量寿経』を通して得生の菩薩によって一切に敷衍し公開されるものとして確かめていると考えられる。

繰り返しになるが、『無量寿経』において重要なことは、それが阿難の「自ら所見」によって発見した仏相念の世界として明らかになったということである。それは、門余の本願一乘海が誰にでも公開されるものであることを示すものであり、延いては、釈尊一代の教が不可説の秘密から解放されたことを意味するものであると言えるであろう。

小結

娑婆を浄土とする『華嚴経』と『法華経』に共通していることは、普賢菩薩や地涌の菩薩という積尊と境位を同じくする者のみが共有し得る不可説の秘密に終始していることである。そこに求道者との断絶が生じている。したがって、「往生浄土の法」を説いてはいても、それも不可説の秘密に感応できる者にのみに開かれるものであるというところに、三部経との決定的な相違がある。

『無量寿経』の重要性は、親鸞が指摘するように、阿難が自発的に積尊の仏仏相念を発見したところにあるが、それは、諸仏が称讃し、諸菩薩が往観して「我が国もまた然らん」とする彼土の功德を仰ぐ積尊の発見を表わすものであった。その積尊の姿は、願生浄土の代表者たるものであり、往相回向の如来である。

しかも、『観無量寿経』において「苦悩を除く法」を説こうとしたその時に「無量寿仏」が顕現していることが示唆するように、その姿は「苦悩を除く法」の主体であり積尊を積尊として存立させている「無量寿仏」が明らかになったところに示されるものであるというところに重要な意味がある。ここに、「救主」の座を降りて「教主」として一切衆生と共に彼土を仰ぐ積尊の「出世」があると言える。

そして、このことは、娑婆の延長線上には「苦悩を除く法」は明らかにならないということを示すものである。それは、換言すれば、娑婆的欲求を根本から破るものであると言える。したがって、阿難が自発的に仏仏相念を発見したことは、誰にでもそれがなし得ることを表わすのみならず、娑婆を依り処とすることから「門余」の仏道を開く本願の浄土への帰依へという大きな転換を意味するものであると言えるであろう。

第二章 不用回向から欲生心の往還へ―回向心の転換―

問題の所在

『教行信証』において次に注目したいことは、往還の二種回向を「本願の欲生心成就」を表わすものとして確かめていることである。

回向とは、貞慶が「第六に回向発願。弟子某甲、願わくはこの懺悔の功德をもって、一切衆生に回施す。(中略)願わくはこの功德をもって、普く一切に及ぼし、我等と衆生と、皆共に仏道を成ぜん」⁸²と、また明恵が「第五に発願回向とは、願わくはこの恋慕渴仰の功德を以て、必ず自利利他の大願を成就せん。(中略)願わくはこの功德をもって、普く一切に及ぼし、我等と衆生と、皆共に仏道を成ぜん」⁸³と述べることが示すように、自利利他成就のために一切衆生に所得の功德を回施し共に成道しようとする行のことであり、それは、求道一般に共通した基本であり、また、最後の難関として据えられているものである。

ここで注意したいことは、法然が『選択集』において「不用回向」とし、そして、それを継承する親鸞が、『浄土論註』によって「不用回向」の本質を「本願力の回向」に確かめて、「欲生心」に「大悲回向の心」である往還が成就していることを見出していることである。それは、貞慶や明恵に見られるような、あくまでも行者が遙かな願いとして行じる回向とは決定的に異なるものであると言える。

第二章では、『選択集』における「不用回向」の意味を確かめることを基点として、『教行信証』「行巻」「信巻」における『浄土論註』を依り処とする回向に関わる親鸞の視座を考察し、「本願の欲生心成就」に往還の二種回向が見出される意味に迫ることとする。

第一節 相對の不用回向

親鸞が「真宗の簡要、念仏の奥義、ここに撰在せり」と位置づける法然の『選択集』の歴史的意義は、法蔵菩薩が一切衆生を撰取するために諸行を選び捨てて称名一行を選び取ったという「選択本願」の視座によって、「速やかに生死を離れんと欲わば、(中略)選びて正定を専らにすべし。正定の業とは、すなわちこ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」としていたところにある。この『選択集』において注目すべき点は、「たとひ別に回向を用いざれども、自然に往生の業と成る」としていることにある。

法然における『選択集』の撰述は、「西方の指南、行者の目足なり」と位置づける善導の視座によって「立ちどころに余行を捨てて、ここに念仏に帰しぬ」という出来事に値遇した「辞謝」を「今なまじいに念仏の要文を集め、あまつさえ念仏の要義を述べ」ることで表わそうとするものである。この中で「不用回向」に言及するのは「善導和尚、正雜二行を立てて、雜行を捨てて正行に帰するの文」という所謂「二行章」においてである。

「二行章」において法然は

『觀經疏』第四云。「就レ行立レ信者、然行有ニ二種」。一者正行、二者雜行。言ニ正行者、專依ニ往生經ノ行者、是名ニ正行也。何者是也。一心專読ニ誦此觀經・弥陀經・無量壽經等、一心專ニ注思三想觀四・察憶五念彼国ニ報莊嚴、若礼即一心專礼ニ彼仏、若口称即一心専称ニ彼仏、若讚歎供養即一心專讚歎供養、是名ニ正定之業、順ニ彼仏願ニ故。若依ニ礼誦等、即名ニ為ニ助念・弥陀名号、行住坐臥、不問ニ時節久近、念念不レ捨者、是名ニ正定之業、順ニ彼仏願ニ故。若依ニ礼誦等、即名ニ為ニ助業。除ニ此正助二行、已外自余諸善悉名ニ雜行。若修ニ前正助二行、心常親近憶念不レ断、名ニ為ニ無間也。若行ニ後雜行、即心常間断、雖レ可ニ回向得レ生、衆名ニ疎雜之行也。」私云。就ニ此文ニ有ニ二意。一明ニ往生行相、二判ニ行得失。

〔真聖全〕第一卷九三四頁

とあるように、「往生經の行」として正行を読誦・觀察・礼拝・称名・讚歎供養の五種に分類し、中でも称名を正定業と、それ以外

の四種を助行と、さらに五種以外の諸善を雑行と位置づける善導の視座を依り処として、正雑二行の行相と得失を明らかにしていく。この善導の五種の正行という視座は、阿弥陀仏の浄土に生まれることを求めることにおける身口意の三業を示し、厭捨すべき生死三界等の自他の依正二報を求める不善の三業を明らかにするにあたって提示したものである。法然この五種の正行を承けて、さらに次雑行者、即文云「除_ニ此正助二行_一已外、自余諸善、悉名_中雑行_上」是也。意云、雑行無量、不_レ違_ニ具述_一。但今且、翻_ニ對五種正行_一、以明_ニ五種雑行_一也。一、誦誦雑行、二、觀察雑行、三、禮拜雑行、四、稱名雑行、五、讚歎供養雑行也。第一誦誦雑行者、除_ニ上『觀經』等往生淨土經_一已外、於_ニ大小乘顯密諸經_一、受持誦誦、悉名_ニ誦誦雑行_一。第二觀察雑行者、除_ニ上極樂依正_一已外、大小・顯密・事理觀行、皆悉名_ニ觀察雑行_一。第三禮拜雑行者、除_ニ上禮拜_一已外、於_ニ一切諸余仏・菩薩等、及諸世天等_一、禮拜恭敬、悉名_ニ禮拜雑行_一。第四稱名雑行者、除_ニ上稱_一已外、稱_ニ自余一切仏・菩薩等、及諸世天等名号_一、悉名_ニ稱名雑行_一。第五讚歎供養雑行者、除_ニ上阿弥陀仏_一已外、於_ニ一切諸余仏・菩薩等、及諸世天等_一、讚歎供養、悉名_ニ讚歎供養雑行_一。此外亦有_ニ布施・持戒等無量之行_一。皆可_ニ撰_一尺雑行言_一。〔真聖全〕第一卷九三六頁〕

というように、誦誦・觀察・禮拜・稱名・讚歎供養の正助二行に準じて、浄土經典以外の諸經の誦誦、極樂の依正二報以外の觀察、阿弥陀仏以外の諸仏菩薩等への禮拜、阿弥陀仏以外の諸仏菩薩等の稱名、阿弥陀仏以外の諸仏菩薩等の讚歎供養を「五種の雑行」とし、それ以外の無量の行も「皆雑行の言に撰すべし」というように具体的に雑行を確かめている。注意したいのは、雑行の対象である阿弥陀仏以外を「一切の諸余の仏・菩薩等、および諸の世天等」と確かめていることである。それは「一切の諸余の仏・菩薩等、および諸の世天等」を求める五種の雑行が、厭捨すべき生死三界等の不善の三業であることを示唆していると言える。このことは、換言すれば、雑行が単に阿弥陀仏以外を求めるということではなく、生死三界の範疇を求めていく質のものであることを表わしている。

このように、法然は雑行の具体的な行相を確かめた上で、次のように、正雑二行の質の相違を明らかにしていく中で「不用回向」について言及していく。

就_ニ正雑二行_一有_ニ五番相對_一。一、親疎對、二、近遠對、三、有間無間對、四、回向不回向對、五、純雜對也。第一親疎對者、先親者、

至るところなし」云という唯願・唯行ではないことを意味するものである。善導の指南において注目したのは、「他の説いて西方の快樂不可思議なり」と言うを聞き、すなわち願をなして言わく、我もまた願わくは生ぜんと。この語をいいおわりて更に相續せず、故に願と名づくなり」云というように往生の願のみ起こして「相續」しないことを唯願としていふことである。それは、換言すれば、願が「相續」すること自体が行であるということであり、願行具足は願と行のそれぞれの問題ではなくして、徹底して「相續」する願の実直さに焦点があるということを示唆するものである。

そして、前述したように、雑行が生死三界の範疇を求めていく娑婆的欲求の行相である以上、ここで問題となつていゝ実直さは、自利利他を求める実直さである。したがつて、願行具足を表わす「南無」と言ふは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり」ということは、「南無帰命」それ自体が自利利他を求めることが「相續」する実直な願であることを示すものであると言える。それは、前章で述べた、娑婆的欲求との訣別を意味するものである。その意味において、「阿弥陀仏と言ふは、すなわちこれその行なり」という一見すると不可解な表現は、「南無帰命」がそのまま自利利他を成就する阿弥陀仏が明らかになる願行であることを示そうとするものであると言える。ここに、阿弥陀仏を求める正行が「不用回向」であると確かめられる意味が明らかになる。

したがつて、法然が「相對」という形で述べる正雜二行の得失は、単に衆生の側からの対仏・対余仏の違いを列記しているのではない。「南無帰命」の一点が明瞭であるか否か、換言すれば、阿弥陀仏と相応する「南無帰命」であるか否かを明らかにするものである。「阿弥陀仏においてもつて親昵たり」「阿弥陀仏において甚だ隣近たり」「阿弥陀仏において憶念間断せず」と述べられることは、それを意味するものであると言える。

この「相對」は、「選擇本願」を明らかにするにあつて、

選擇者、即是取捨義也。謂於二百一十億諸仏淨土中、捨人天之惡、取人天之善、捨国土之醜、取国土之好一也。『大阿彌陀經』選擇義如是。『双卷經』意、亦有選擇義。謂云三「撰取二百一十億諸仏妙土清淨之行」是也。選擇与撰取、其言雖異、其意是同。然者捨不清淨行、取清淨之行也。上天人之善惡、国土之麤妙、其義亦然。準之応レ知。〔中略〕第十八念仏往生願者、於彼諸仏土中、或有下以布施為往生行之上。或有下以持戒為往生行之上。或有下以

忍辱^ヲ為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。或有^ハ下^下以^テニ精進^ヲ為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。或有^ハ下^下以^テニ禪定^ヲ為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。或有^ハ下^下以^テニ般若^ヲ為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。或有^ハ下^下以^テニ菩提心^ヲ為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。或有^ハ下^下以^テニ六念^ヲ為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。或有^ハ下^下以^テニ持經^ヲ為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。或有^ハ下^下以^テニ持咒^ヲ為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。或有^ハ下^下以^テニ起立塔像、飯食沙門及以孝養父母、奉事師長等種種之行^ヲ、各為^ルニ往生^ノ行^ト一之国土等^上。或有^ハ下^下專稱^ニ其国仏名^ヲ、為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。如^クレ此^ノ以^テニ一行^ヲ配^スルコトハ、ニ一仏土^ニ者、是且^ク一往之義也。再往論^レ之、其義不定。或有^ハ下^下一仏土中^ニ以^テニ多行^ヲ為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。或有^ハ下^下多仏土中以^テニ一行^ヲ通^ス為^ルニ往生^ノ行^ト一之上^上。如^クレ是往生^ノ行^ト、種種不同^{ナリ}。不^レ可^クニ具述^ス一也。即今^チ選^ビ捨^テ前布施・持戒乃至孝養父母等諸行^ヲ、選^ビ取^ル專稱仏号^ヲ。故云^フニ選^ビ取^ル一也。

『真聖全』第一卷九四—九四三頁

と述べられるところにも表わされている。ここで、見逃してはならないことは、法蔵菩薩が称名一行を「選^ビ取^ル」したことを明らかにするにあたって、「彼の諸仏土の中において、(中略)あるいは専らその国の仏名を称して、往生の行とするの土あり」と述べるように、称名そのものは諸仏土にも共通するものであるとしていることである。法然は称名一行が「選^ビ取^ル」される理由について、名号に阿弥陀仏の功德が撰在しているという「勝」の義と、称名が一切衆生に通じるものであるという「易」の義によつてその意味を確かめているが、そもそもそれは称名が正行として成就するところにおいて見出されるものである。それは、換言すれば、「南無帰命」の一点を欠くのならば、「選^ビ取^ル」は明らかにしないことを意味する。

その意味において、法然における「不用回向」は、「南無帰命」の一点に、娑婆的欲求の厭捨と、自利利他の願の徹底があることを表わしていると言えるであろう。

第二節 絶対の本願力回向

親鸞は法然の『選択集』の「不用回向」を承けて、『教行信証』「行巻」において称名は「これ凡聖自力の行にあらず。故に不回向の行と名づくるなり」と確かめる。親鸞の確かめにおいて注目すべきは、法然が「南無帰命」の一点に自利利他の願の徹底があるとするのに対し、『浄土論註』が示す「他力」の視座を通して「不用回向」の根拠を「本願力の回向」に見出し、「諸仏称名」の範疇

においてそれを確かめていることである。

親鸞は『教行信証』「行巻」において「他力」がどのような意味を持つものであるかについて、次のように『浄土論註』の文を引くことで確かめ始める。

言^フ他力^ト者如来本願力也、論曰言^ニ本願力^ト者示^下大菩薩^ニ法身^中常在^ニ三昧^ニ而現^中種種身種種神通種種說法^上皆以^ニ本願力^起譬如下^{阿修羅等雖無三鼓者}而音曲自然^上是名^ニ教化地第五功德相^{一至}乃

（『教行信証翻刻篇』一一二頁）

この文は、『浄土論』において「出第五門」というのは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し、教化地に至る。本願力の回向をもつての故に」というように示される生死煩惱に回入する「本願力の回向」についての曇鸞の註釈である。ここで注意したいことは、「他力」と言うのは、如来の本願力なり」と確かめるにあたって、五念門の果徳として示される教化地が「本願力より起る」ものであるとするこの部分から引き始め、さらに実際には何も「乃至」していないにも関わらず、引文を一度「乃至」という形で区切っていることである。もし、五念門によって浄土に生まれ自利利他が成就することが本願力によるものであることのみを確かめるならば、この後に引く「彼の浄土に生まれると、および彼の菩薩人天の起こす所の諸行は、皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故に」という部分から引用すれば済むことである。したがって、右のような引用の仕方は、親鸞が「本願力の回向」に何を見出しているのかを明らかにするにあたって重要なものであると言える。

親鸞はこれに続けて、

菩薩入^ハ四種門^ニ自利行成就^シ 応^ニ知^ル成就者謂^ハ自利満足也、 応^下知^下者謂^ハ應知由^ニ自利^一故則能利他[・]非^中是不^三能^一自利^一而能利他^上也、 菩薩出^ニ第五門^一回向利益他行成就^シ 応^ニ知^ル成就者謂^ハ以^ニ回向^一因^ニ証^ニ教化地果^一若^ハ因果無^五有^四一事^一不^三能^一利他^一也 應^ニ知^ル者謂^ハ應知由^ニ自利^一故則能自利非^中是不^三能^一利他^一而能自利^上也 菩薩如是^ニ修^ニ五門行^一自利利他^一速得^三成就^一 阿耨多羅三藐三菩提^一故^ニ仏所得法名^ニ為^ニ阿耨多羅三藐三菩提^一以^ニ得^ニ此菩提^一故名^ニ為^ニ仏^一今言^ハ速得阿耨多羅三藐三菩提^一是得^三早作^一二仏^一也 阿^ニ名^ニ無^ニ耨多羅^一名^ニ上^一三藐^一名^ニ正^一三名^ニ偏^一菩提^一名^ニ道^一統^一而^ニ訳^一之^一名^ニ為^ニ無上正偏道^一無上者言^ハ此道窮理^一尽性^一更無^ニ過者^一何^ニ以^ニ言之^一以^ニ正^一故^ニ正者聖智也、如法相^一而知^ハ故^ニ称^ニ為^ニ正智^一法性無^ニ相^一故^ニ聖智無知也^一偏有^ニ二種^一

一者^{ニハ}聖心^{クシロシメス}徧知^ノ 二一切法^ノ 三者法身徧滿^{クテリ} 二法界^ニ 若身若心無^ハ三不^{ルコト} 徧^セ 也道者無礙道也・經言十方無礙人・一道出^{ヨリヘリ} 二生死^ヲ 一道者^ハ

一 無礙道也、無礙者謂知 二・生死即是涅槃 一 如是一等入不二法門無礙相也、

【教行信証翻刻篇】一一二一一五頁

というように、五念門によつて自利利他が成就することの意味を確かめる部分を引いている。ここでは、「自利にあたわずしてよく利他するにはあらざるなり」「利他にあたわずしてよく自利するにはあらざるなり」というように、自利利他が段階的に成り立つものではなく自利利他の成就是同体であることが指摘されている。「仏所得の法を名づけて阿耨多羅三藐三菩提とす」とあるように、それは仏のみの境界に他ならない。したがつて、親鸞がここを「菩薩は四種の門に入りて、自利の行成就したまえり」「菩薩は第五門に出でて、回向利益他の行成就したまえり」というように読んでいるが、それは、ここで言う「菩薩」が仏の境界と不二不異の菩薩であることを示している。それは、五念門によつて衆生が向上的に菩薩になることを示しているように見えること、あるいは、そう読みたくなる求道一般の概念を根底から覆すものである。

このことは、

問曰有^{テカ}二何因縁^ノ 一 二速得成就阿耨多羅三藐三菩提 二 答曰論言^ニ 下修^{シテ} 二五門行^ノ 一 以自利利他成就^{シタマヘルカニト} 故^ニ 上然覈^ニ 求^ニ 其本^一 阿弥陀^ノ

如来為^ラ 二 増上縁^ト 一 他利之^ト 一 与^ト 二 利他^{スルニ} 一 談^{スルニ} 有^{スルニ} 左右^リ 一 若自^シ 一 仏而言^ハ 宜^ハ 三 言^ニ 利他^ト 一 自^ラ 衆生而言^ハ 宜^ハ 三 言^ニ 他利^ト 一 今將^ニ 三 談^ス 二 仏力^ヲ

是故以^テ 三 利他^ト 一 言^ヲ 之^ヲ 一 当知^ル 一 此意也、

【教行信証翻刻篇】一一五頁

というように、続けて引かれる自利利他成就が「仏力」の領分であることを指摘する部分に明らかである。ここで注目したいことは、利他が仏力の領分であることを明らかにするために提示される「自ずから衆生をして言わば、よろしく他利と言ふべし」という「他利」について、親鸞が「他のこれを利する」というように読んでいることである。親鸞はここで示される曇鸞の「他利利他」という独自の解釈を「慇懃に他利利他の深義を弘宣したまえり」と仰ぐが、誤解を恐れずに言えば、これが単に自利利他が仏力の境界であつて衆生の領分ではないということを表わすのみであるならば、慇懃な深義であるとは言ひ難い。なぜなら、自利利他が仏の領分であるとするのみであるならば、語義上は利他と区別が無いと指摘される。「他利」という言葉をここで持ち出すことは、一見するとかえつて混乱を招きかねないもののように見えるからである。したがつて、「他のこれを利すると利他と談ずるに左右有り」ということは、すでに指摘されるように、単に他利と利他が相違するものであることを指摘するものではないと考えられる。

したがって、まず重要なことは、「今まさに仏力を談ぜんとす。この故に利他をもつてこれを言う」とすることがどのような意味を持つかというところにある。親鸞はこれについて、続けて

凡・是生^ニ彼浄土^ニ及彼菩薩^ノ人天^ノ所起^ノ諸行^ハ皆・縁^ニ阿弥陀如来^ノ本願力^ニ故^ニ何以言^ニ之^一若非^ニ仏力^ニ四十八願^ハ便是徒^ニ設^ト

今^ヒ取^テ三願^ヲ用^テ証^ス義意^ノ願言^ハ設^テ我得^ニ仏^一十方衆生^ノ至心^ニ信樂^ヲ欲^シ三^ニ我國^ニ乃至十念^ヲ若不生^レ者^ハ不^レ取^テ正覚^ヲ唯除^ク五逆^ト

誹謗^ト正法^ト一縁^ニ仏願力^ニ故^ニ十念念^シ仏^ヲ便得^ニ往生^ヲ得^ニ往生^ヲ故^ニ即勉^ニ三^ニ三界輪転^ノ之事^ハ無^ク輪転^ニ故^ニ所以得^ニ速^ト一証也^ト願言^ハ設^テ

我得^ニ仏^一國中^ノ人天^ノ下^ニ住^シ定聚^ニ必至^ニ滅度^ニ者^ハ不^レ取^テ正覚^ヲ縁^ニ仏願力^ニ故^ニ住^ニ正定聚^ニ住^ニ正定聚^ニ故^ニ必至^ニ滅度^ニ無^ク諸回伏^ト

難^ク所以得^ニ速^ト一証也^ト願言^ハ設^テ我得^ニ仏^一他方^ノ仏土^ノ諸菩薩衆^ノ來^ニ生^ニ我國^ニ究竟^ニ必至^ニ一^ニ生補處^ニ除^ク其本願^ノ自在^ノ所化^ノ爲^ニ衆

生^一故被^テ弘誓^ヲ一積^ニ累徳本^ニ度^ニ脱^シ一切^ヲ遊^ニ諸仏國^ニ修^ニ菩薩行^ヲ一供^ニ養十方諸仏如来^ヲ一開^ニ化^ニ恒砂無量衆生^ヲ一使^テ下^ニ立^ニ無上正

真之道^ト上^ニ超^ニ出常倫^ニ諸地之行^ヲ現前^ニ修^ニ普賢之徳^ヲ若不爾^レ者^ハ不^レ取^テ正覚^ヲ縁^ニ仏願力^ニ故^ニ超^ニ出常倫^ニ諸地之行^ヲ現前^ニ修^ニ普賢之

徳^一以下^ニ超^ニ出常倫^ニ諸地之行^ヲ現前^ニ故^ニ所以得^ニ速^ト一三証也^ト以斯^ニ而推^ニ他力^ニ爲^ニ増上縁^ト得^ニ三^ニ然^レ乎^ト當^ニ復^ニ例^ト一示^中

自力^ノ他力^ノ相^ノ上^ノ如^シ下^ノ人畏^ル一三塗^ニ故受^テ持^テ禁戒^ヲ受^テ持^テ禁戒^ヲ一故能^ニ修^ニ禪定^ヲ一以^テ修^ニ禪定^ヲ故^ニ修^ニ神通^ヲ一以^テ神通^ヲ故^ニ能^ニ遊^ニ四天下^上

如^シ是^一等名^ノ爲^ニ自力^ト一又^シ如下^ノ劣夫^ノ跨^ル一驢^ト不^レ上^レ一從^テ轉輪王^ノ行^ヲ一便乘^ニ虚空^ニ遊^ニ四天下^一無^ク中^ニ所^ニ障礙^ト上^ニ如^シ是^一等名^ノ爲^ニ他

力^ト一愚哉^ト後之學者^ノ聞^テ他力^ノ可^キ乘^ス一當^ニ生^ニ信心^ト勿^レ自^レ局分^ト一也^ト上^レ巳

〔教行信証翻刻篇〕一一五―一九頁

というように、第十八願・第十一願・第二十二願によって願われている、念仏往生・住正定聚・普賢の徳の修習が、仏願力によって成り立つために四十八願が徒設ではないことを明らかにする部分を引いている。それは、「もし生まれずは、正覚を取らじ」「定聚に住し必ず滅度に至らずは、正覚を取らじ」「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししらかずは、正覚を取らじ」という法蔵菩薩の誓いが仏力によって成就することを明らかにするものである。したがって、ここでは自利利他による「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」が法蔵菩薩を主体とする問題として確かめられていると言える。それは、法蔵菩薩が一切を念仏成仏させる能动性について明らかにしたものである。「もし自ずから仏をして言わば、宜しく利他と言うべし」というのは、このことを意味するものである。

注目すべきは、法蔵菩薩の自利他成就が、阿弥陀仏の浄土に來生する菩薩に普賢の徳を修習させるところに成り立つとしてい
ことである。普賢の徳の修習は、前章でも確かめたように、因から果に向かう途上の菩薩行のことを意味するのではなく、從果向因
の菩薩行を表わすものである。そして、第二十二願に「弘誓の鎧を被て」とあるように、それは法蔵菩薩の本願の体現者として衆生
を開化するものであり、端的に言えば、次なる念仏者を生み出す主体となるものである。その意味において、法蔵菩薩は浄土往生の
菩薩に利他の実践が成り立つことを願っていると言える。

しかし、それがあくまでも「菩薩」を対象とするものであるというところに、「衆生」との分限がある。第十八願・第十一願・第
二十二願による念仏往生・住正定聚・普賢の徳の修習は一連のものではあるが、それぞれ第十八願が「十方の衆生」を、第十一願が
「国の中の人天」を、第二十二願が「他方仏土の諸の菩薩衆」を対象としていることから、全く同列のものとすることはできない。

ここに、「自ずから衆生をして言わば、宜しく他利と言ふべし」という他利を、親鸞が「他のこれを利する」と確かめる意味があ
る。「他のこれを利する」は「他」が「これ」（衆生）を利するという意味を表わそうとするものであると言えるが、それは法蔵菩薩
が「他」を利する能動性に対して、衆生が「他」に利せられる受動性を示そうとするものである。したがって、ここで言う「他」は
同じものを指すと言えるが、法蔵菩薩の能動性を表わす利他の場合「他」は十方衆生および他方仏国の菩薩の一切を指すものであ
るのに対し、衆生の受動性において確かめる場合には「他」は直接には普賢の徳を修習し衆生を開化する「菩薩」を指すと言えるの
である。

ここに、親鸞の「他力と言うは、如來の本願力なり」という確かめが、五念門の果徳である教化地から始まる所以がある。教化地
は「本願力より起こる」というところに焦点があるが、それは自利利他する法蔵菩薩の境界を表わすと同時に、彼土得生によって普
賢の徳を修習する菩薩の境界でもある。それは、「如來の本願力」が衆生に現れる具体性を表わそうとするものである。その意味に
おいて、「他力と言うは、如來の本願力なり」というのは、ただ換言しているのではなく、「他力」が得生の菩薩による普賢の徳の修
習として衆生に如來する実動力であることを確かめる表現であると言える。この二重性に親鸞が「他利利他の深義」と述べる意味が
あると考えられる。したがって、「乃至」と一度区切る特異な引用形式も、その二重性に注意を喚起しようとするものであると言え
るであろう。

注目したいのは、親鸞がこの「他力」を「諸仏称名」の範疇において確かめていることである。親鸞は

願成就文経言十方恒砂諸仏如来皆共讚^ニ嘆^{シタマフ} 無量寿仏威神功德不可思議^{ナルヲ} 一^レ已^ニ又言無量寿仏威神無^ニ極^ニ十方世界^ニ無量無辺・不可思議諸仏如来莫^{ナシト}五^{ルハ}不^レ四^{ルハ}称嘆於^ニ彼^ニ一^レ已^ニ又言其仏本願力聞^テ名^ヲ欲^{フモヘハ} 二^ニ往生^{セムト} 一^レ皆悉到^{クテ}彼国^ニ自^{オンツカラ}致^ス 二^ニ不退転^ニ一^レ已^ニ

『教行信証翻刻篇』一八一—一九頁

というように、無量寿仏の功德を称嘆する諸仏称名の願成就の内容として、本願力によって聞名往生の者が不退転に到ることを表わす『無量寿経』の文を引くが、それは前章で述べた彼土に往観する諸菩薩において確かめられる境界である。「諸仏称名」は親鸞にとっては直接には法然に見出すものであるが、このことは、得生の菩薩による普賢の徳の修習の具体的な姿を、教化ではなく「称名」に確かめていることを表わすものであると考えられる。諸仏称名の願成就を広く諸師の論釈によって確かめていることも、「種種の身、種種の神通、種種の説法を現じたもう」本願力の実動をそこに確かめるからであると言える。

このことは「誓願一仏乗」にも共通することである。前章で述べたように、「誓願一仏乗」の証文として引かれる『涅槃経』と『華嚴経』に一貫していることは、それらが如来の境界に立つ菩薩を主体とするものであるという点にあるが、
よって明らかにされているものという点にあるが、

爾者斯等覚悟皆以・安養淨刹之大利・仏願難思之至徳也、

『教行信証翻刻篇』一二四頁

と確かめられることから、それは「誓願一仏乗」が得生の菩薩によって実際に敷衍される功德であることを示唆するものである。したがって、これが「諸仏称名」の範疇である限りにおいて、親鸞にとってそれは直接的には法然に、そして広くは諸師の姿に、「誓願一仏乗」の成就を見出していることを表わすものであると言える。

そして、それは諸仏称名の諸師の一人として曇鸞の『浄土論註』を引く際に、還相回向を引かず、往相回向のみを引いていることと関わるものであると考えられる。それは、「本願力の回向」の具体相が還相の教化としてではなく、還相に裏打ちされた「諸仏称名」という形で往相にあることを示唆するものであると考えられる。

その意味において、親鸞における「本願力の回向」への視座は、「諸仏称名」との値遇に集約されるものであるという点において、自己の領分が一切無いというところに焦点があると言える。親鸞は法然の「不用回向」を継承して、さらに

爾者南無之言帰命（中略）是以帰命者本願招喚之勅命也言「發願回向」者如来已發願回施「衆生行」之心也、言「即是其行」者即選択本願是也、言「必得往生」者彰「四獲」三至「不退位」也、
〔教行信証翻刻篇〕七七頁

というように、南無阿弥陀仏の一切が如来であると確かめているが、それは、「諸仏称名」という形で出遇った「本願力の回向」の姿を表わそうとするものであると言える。そこには、全く私するものがないのである。ここに、法然が表立っては衆生を主体とする側面によって相対的に南無帰命が「不用回向」であるとしたのに対し、その本質が全て如来の領分であるという親鸞の絶対的な確かめがあると言える。

第三節 大悲回向心の聞思へ

親鸞は『教行信証』「行巻」において「本願力の回向」の現前を「諸仏称名」に確かめることを通して、『教行信証』「信巻」においてさらに自身の称名における回向心の主体を「至心に回向せしめたまえり」と如来に見出ししていく。ここで注目したいのは、それが「しかるに称名憶念あれども」という問いを発端として明らかにされていくことである。

親鸞は、『教行信証』「信巻」において

本願成就文経言諸有衆生聞「其名号」信心歎喜 乃至一念至心回向 願「三生」彼国「即得」往生「住」不退転「唯除」五逆
誹謗正法 一上巳
〔教行信証翻刻篇〕一五五頁

というように、第十八願の成就によって「至心回向」を「至心に回向せしめたまえり」と確かめる。そもそも、この本願成就によるという視座は、

問曰。一切菩薩、雖立其願、或有已成就、亦有未成就。未審、法蔵菩薩四十八願、已為成就、將為未成就也。答曰。法蔵誓願、一一成就。何者、極樂界中、既無三惡趣。当知、是即成就。無三惡趣之願也。何以得知、即願成就文云「亦無地獄・餓鬼・畜生、諸難之趣」是也。又彼国人天、壽終之後、無更三惡趣。当知、是即成就。不更惡趣之願也。以何得

知、即願成就文云「又彼菩薩乃至成仏不更惡趣」是也。又極樂人天、既以無有一人不具三十二相。当知、是即成就具三十二相願也。以何得知、即願成就文云「生彼国者、皆悉具足三十二相」是也。如是初自無三惡趣願、終至得三法忍願、一一誓願、皆以成就。第十八念仏往生願、豈孤以不成就乎。然則念仏之人、皆以往生。以何得知、即念仏往生願成就文云「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念。至心回向。願生彼国、即得往生、住不退転。」是也。凡四十八願莊嚴淨土、華池宝閣無非願力、何於其中獨可疑惑念仏往生願乎。加之、一一願終、云「若不爾者不取正覺」。而阿弥陀仏、成仏已來、於今十劫、成仏之誓、既以成就。当知、一一之願、不可虚設。故善導云、「彼仏今現在世成仏。当知、本誓重願不虛。衆生称念、必得往生。」上

〔真聖金〕第一卷九四五—九四六頁

というように、四十八願がすべて成就しているということを明らかにするという法然の『選択集』の視座を継承するものである。法然のそれは、一見すると經典の文字上の解釈のように見えるが、「もし生まれずば正覚を取らじ」という法蔵菩薩の誓いに対し「阿弥陀仏、成仏したまいてより已來、今において十劫なり、成仏の誓い、すでもって成就したまえり」と確かめているように、法然自身が「南無歸命」の一念において阿弥陀仏と値遇した確信をもつて述べられるものである。この視座を継承する親鸞は、自身に起こった「聞其名号信心歡喜」を通して、その根底に「至心に回向施せしめたまえ」る如來の回向心を確かめていくのである。

ここにおいて注目したいのは、

論註曰称彼如來名一・如彼如來光明智相一・如彼名義一欲如二実一修行相應故。・称彼如來名者・謂称二無礙光如來名一也、如彼如來光明智相者仏光明是智慧相也、此光明照二十方世界一無二有二障礙一能除二十方衆生無明黑闇一非下下如下日月珠光但破室穴中闇上也、如彼名義欲如実修行相應者彼無礙光如來名号能破二衆生一切無明一能滿二衆生一切志願一然有二称名憶念一而無明由存而不三滿二所願一者何者由下不二如実修行一与二名義一不中相應上故也、云何為下不如実修行与中名義不相上謂不五知如來是実相身是為二物一身三又有三種不相心一者信心不二淳一若二存一若二亡一故二者信心不一無二決定一故三者信心不三相續一余念間故・此三句展轉相成・以三信心不二淳一故無二決定一無二決定一故念不三相續一亦可下念・不三相續一故不三得二決定

信^一不^二得^三決定^ノ信^ヲ故^ニ心^ノ不^中淳^ラ与^ト此^レ相^違名^ニ如^ニ実^ニ修行^ノ相^應是^ノ故^ニ論^主建^言言^{ハシメ}我^ニ一^心上^ト巳^ハ〔教行信証翻刻篇〕一五八―一六〇頁〕
というように、「称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかん」という問いを提起する『浄土論註』の讚嘆門釈を引いていることである。これは、無明の闇を除く無碍光如来の名を称し憶念しているにもかかわらず、なぜ無明は除かれず自利利他の願は満足しないのかという問いを提起し、それを信の不明瞭によるものであることを明らかにしていくものである。親鸞は、「行巻」においてこの讚嘆門釈を承けて、すでに

爾者称^{スル}名^ニ能^ク破^ス衆^生一切^ノ無^明能^ク満^テ衆^生一切^ノ志^願称^ハ名^ハ則^ハ是^ノ最^勝真^妙正^業・正^業則^ハ是^ノ念^仏念^仏則^ハ是^ノ南^無阿^弥陀^仏南^無阿^弥陀^仏即^チ是^ノ正^念也^ト可^ク知^ス

〔教行信証翻刻篇〕二九頁〕

と述べることが示すように、称名における破闇満願の確信を得ている。それは、前述したように、法然との出遇いを具体とする「本願力の回向」との値遇を根拠とするものである。したがって、ここで改めて『浄土論註』の讚嘆門釈を引くことは、その問いの姿勢が、「諸仏称名」との値遇に破闇満願の成就があることの確信を通して起こるものであることを表わしている。

この讚嘆門釈で示されることは、破闇満願が成り立たない原因が、如来が「実相の身」であり「物のための身」であることを知らない二不知と、信心が「淳からず」「一ならず」「相続せず」の三不信にあるということである。この二不知と三不信は別の事柄ではない。如来が「実相の身」であり「物のための身」であるということは、親鸞が「法身はいろもなし、かたちもまします。〔中略〕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をば、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたまえり」と述べるところに端的である。それは、如来という名の通り、如より来生する仏身を表わすものである。勿論、いかなる仏身も如来であることに変わりはないが、前章で確かめたように、それが衆生に現前しない秘密の境界であれば、如来であるとは言えない。したがって、如来が「実相の身」であり「物のための身」を知らないという二不知は、如が名号として衆生の上に「かたち」をとったことを知らないことを意味すると言える。それは、そのまま三不信の内容となる。なぜなら、「信心淳からず」「信心一ならず」「信心相続せず」という三不信は、如来によらず信の主体を自己の領分とすることによって生じるものであるからである。

ここで重要なことは、「それと相違せる」を「我一心」としていることである。このことは、「称名憶念あれども」という問いから

確かめ直される破闇満願の成就是あくまでも二不知三不信と「相違せる」という形で明らかになることを示している。それは、換言すれば、「それと相違せる」としか表現できないほどに、二不知三不信が明確な事実として明らかになることを表わすものである。ここに、「それと相違せる」「我一心」が衆生が起こし得る信の範疇ではないことが明らかになると言える。したがって、親鸞はこの『浄土論註』の讚嘆門釈に続けて、

讚阿弥陀仏偈曰曇曇造也曇曇和尚諸アラユルモノテ聞阿弥陀德号ノ信心歡喜慶シテヨロコブコト三所聞ヲ一乃暨シオヨフマテセム二一念ニ一至心者ノ回向シタマヘリ願スレハ二生ト一皆得シム二往ヲ

一唯除ト二五逆謗正法ト一故我頂礼願シテ二往生ト一上比

〔教行信証翻刻篇〕一六〇頁

というように、『讚阿弥陀仏偈』に示される第十八願成就文を引き、「至心の者、回向したまえり」というように回向心の主体である「至心の者」を如来に確かめているが、それは、破闇満願を成り立たせる主体が二不知三不信と「相違せる」ものであるという転換によって見出されるものであることを示すものであると言える。

これによつて、親鸞は

爾者若行若信ハハハ無シ有コト四一事トシテ非ト三阿弥陀如来清淨願心之所ニ回向成就シタマフ一非下無ル二因クシテ一他因有ノ上也可知トシル一〔教行信証翻刻篇〕二八五頁

というように、自身に起こつた「聞其名号信心歡喜」という行信が「阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したもう」ものであるとおさえ、さらに、その「清淨願心」の内容である「心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん」という至心・信樂・欲生の三心の願が衆生にどのように関わってくるのかを自問自答していく。

特に注目すべきは、

私ワタクシニツカフニ闕ク二三心字訓ノ三即合ヘシ二一其意何ノ者言至心ト一者至者即是ハハ・真也実也誠也心者即是ト・種也実也言信樂ト一者信者即是真也ハ実也誠也満也極也成也用也重也審也驗也宣也忠也、樂者即是ト・欲也願也愛也悦也歡也喜也賀コロコフ也慶也、言ト二欲生ト一者欲者即是願也樂也覺也知也生者即是成也作也為也興也明知至心即是真実誠種之心ナルカニ故ニ・疑蓋無キ二雜コト一也、信樂即是真実誠満之心ナリ・極成用重之心ナリ・審驗宣忠之心ナリ・欲願愛悦之心ナリ・歡喜賀慶之心ケイ・故ニ・疑蓋無キ二雜コト一也、欲生即是ト・願樂覺知之心ナリ・成作為興之心ナリ大

悲回向之心ナルカニ故ニ・疑蓋無キ二雜コト一也、

〔教行信証翻刻篇〕一八六―一八七頁

というように、至心・信樂・欲生の三心の字訓を確かめ、三心ともに疑蓋無雜の心であるとする中において、唯一「欲生」のみにおいて字訓から逸脱する形で「大悲回向の心」と述べていることである。それは、前述した「阿弥陀如来の清淨願心の回向成就」を成り立たせているものの最も直接的なるものが「欲生」の願心であることを示唆するものである。

「諸仏称名」との値遇によって自身に起こった「聞其名号信心歡喜」を通して、「称名憶念あれども」という問いから破闍滿願の成就は衆生を根拠として起こるものではないことを明らかにした親鸞は、ここから、法蔵菩薩の發願の意趣に遡り、衆生の心底にはたらく「大悲回向の心」の聞思へとより深く展開していくのである。

第四節 欲生心成就における往還の展開

親鸞は「称名憶念あれども」という問いを通して本願成就における「至心回向」の主体を如来に確かめるが、親鸞の確かめはここに留まらない。親鸞はさらに、第十八願における至心・信樂・欲生の三心の意趣を聞思することによって、衆生に破闍滿願が成就する根源性を明らかにしていく。その中で注目したいのは、「欲生心成就」の内容として往還の二種回向が見出されていることである。

親鸞は『教行信証』『信巻』において、

又問如^キ二字訓論主意・以^テ三^ヲ為^{セル}一^ト義其理雖^モ可^ル然^ル為^ニ愚惡衆生^ノ阿弥陀如来已發^ニ三^ノ心願^ニ云何思念^{セムヤ}也答^シ佛意難^シ測^ル雖^モ然^ト竊^ヒ推^ス斯^ノ心^ヲ一切群生海・自^ヨ從無始^リ已來乃至今日至^{マテ}今^ニ時^ニ穢惡汚^ニ染^セ無^ク清淨心^ヲ虚^ニ假^ニ諂^ニ偽^ニ無^ク眞^ニ實^ニ心^ヲ是以如来悲^ニ憫^シ一切苦惱衆生海^ヲ於^テ不可思議兆載永劫^ニ行^フ菩薩行^ヲ時^ニ三業所修^ル一念^ノ刹那無^ク三^ノ不^レ清淨^{ナラ}無^ク三^ノ不^レ眞^ニ實^ニ心^ヲ如来以^テ清淨^ニ眞心^ヲ一^ニ成^ス就^ス 円融無礙不可思議不可称不可說至德^ヲ以^テ如来至心^ヲ一^ニ回^シ施^ス 諸有^ル一切煩惱惡業邪智群生海^ニ則是彰^ニ利^ニ他^ニ眞心^ヲ一^ニ故疑蓋^ヲ・無雜^ニ一^ニ斯^ノ至心^ハ則是至德尊号^ヲ為^ス二^ニ其体^一也、

〔教行信証翻刻篇〕一八八—一八九頁

というように、「愚惡の衆生のため」に發起された三心の願意について「竊かにこの心を推する」問答を提起し、至心について、衆生には眞実心が無いことと如来する法蔵菩薩の清淨眞心の修行とを一つのこととして確かめていく。至心が法蔵菩薩が衆生に掛ける願いである以上、そのままの意味で言えば、衆生に「至心たれ」と要請をするものである。しかし、親鸞は至心自体が衆生に如来す

る法蔵菩薩の心であるとす。それは、至心の要請そのものに如の来生があることを表わすものである。

前述したように、如来が「実相の身」であり「物のための身」であることは、如が名号として衆生の上に「かたち」をとることを意味するが、如が「かたち」をとるにあたって重要なことは「法蔵比丘となりの」出たことを基点としていることである。法然の場合、特に法蔵菩薩の発願に注意し、「一切を撰せんがため」という「選択本願」によってその願意を明らかにしたが、さらにその発願が成就するための修行に「実相の身」であり「物のための身」である如来の意味を確かめていくところに親鸞の視座の特徴がある。ここで重要なことは、親鸞が

是以大経言不生欲覚瞋覚害覚不起欲想瞋想害想不著色声香味之法忍力成就不計衆苦少欲知足無染患癡
昧常寂智慧無礙無有虚偽諂曲之心和顔愛語先意承問勇猛精進志願無倦一専求清白之法以惠利群生
恭敬三宝奉事師長以大莊嚴具足衆行令諸衆生功德成就上巳

〔教行信証翻刻篇〕一九〇頁

というように、法蔵菩薩の修行を至心の願意を表わすものとして引いていることである。ここには、浄土を莊嚴するための徳行が「欲覚瞋覚害覚を生ぜず、欲想瞋想害想を起さず」というように示されている。それは、法蔵菩薩の修行が「諸仏如来は煩惱起こらず、これを涅槃と名づく」という煩惱が起こらない境界から煩惱を起こさない境界に立っていることを示すものであると考えられる。このことは、換言すれば、如が「法蔵比丘となりの」出たことが、煩惱が起こる衆生の不実の心に直入するものであることを表わすものである。ここに、「愚悪の衆生のため」という願意を明らかにする親鸞の視座が端的に示されている。それは、「愚悪の衆生のため」という法蔵菩薩の発願修行の本質が、そのまま「愚悪の衆生のため」に煩惱中に如より来生するところにあることを明らかにするものである。

親鸞は至心の願意の推察を通して、

次言信樂者則是如来満足大悲円融無礙信心海是故疑蓋無有間雜故名信樂一即以利他回向之至心為信樂体也、然
從無始已來一切群生海流転無明海沈迷諸有輪繫縛衆苦輪無清浄信樂法爾無真実信樂是以無上功德難二回
値遇最勝浄信難二回獲得一切凡小一切時中貪愛之心常能汚善心・瞋憎之心常能燒二法財一急作急修如三灸二頭燃

才無障礙^一則能開^二演^三無^ハ辺^ノ法^一若^ハ能^ハ開^二演^三無^ハ辺^ノ法^一則^ニ能^ク慈^シ愍^ス度^ニ衆^ヲ生^ク若^ク能^ク慈^シ愍^ス度^ニ衆^ヲ生^ク則^ニ得^ム堅^ク固^ク大^ニ悲^シ心^一若^ク得^ム堅^ク固^ク大^ニ悲^シ心^一

一則能愛^二樂^三甚^ハ深^ク法^一若^ク能^ク愛^二樂^三甚^ハ深^ク法^一則^ニ能^ク捨^二離^三有^レ為^レ過^ニ若^ク能^ク捨^二離^三有^レ為^レ過^ニ則^ニ離^ル橋^ニ慢^及放^逸一若^ク離^ル橋^ニ慢^及放^逸一則

能兼^二利^三一切^ヲ衆^一若^ク能^ク兼^二利^三一切^ヲ衆^一則^ニ處^ニ生^ク死^ニ無^レ疲^レ厭^一抄^略

〔教行信証翻刻篇〕二〇〇—二〇七頁

というように、その信の境界を『華嚴經』によつて確かめていゝことである。これは、従果向因の菩薩が如来の境界について問答する中の一部であるが、特にこの部分は「菩提心の功德を顕示」⁸するものであり、「常に諸の衆生を利樂せんと欲して国土を莊嚴し（中略）無上の大菩提を信じて、菩薩はここをもつて初めて発心す」⁹という菩薩の境界を明らかにするものである。「生死に処して疲厭無けん」とあるところにも明らかのように、それは菩薩を如来として成り立たせる信を表わしている。『華嚴經』の場合、それは釈尊の自内証を成り立たせる信を意味するが、親鸞はそれを釈尊を釈尊として存立させる無量寿仏の顕現によつて明らかにする法蔵菩薩の境界として確かめると考えられる。前章でも述べたように、それは出発点としての信ではなく、菩薩道の全体が集約される信である。換言すれば、如来を如来として存立させる全てである。その意味において、ここで言われる「道の元」となる信は、前述した浄土莊嚴のための法蔵菩薩の修行を成り立たせていゝものであると云える。

したがつて、信樂の当面の願意は、至心と同様に（信樂せよ）と要請することを通して、如来の信を衆生に回施しようとするものであると言へるが、具体的には「涅槃無上道を開示せしむ」る如来の信それ自体を衆生に成就させようとするものであると云へる。しかし、前述したように、衆生の事実は二不知三不信である。ここに、親鸞が信樂の願意に見出すものが至心とは異なるものになつていゝ所以がある。親鸞は、衆生が起こし得る「虚仮雜毒の善」によつて無量光明土に生まれようとするものが「必ず不可なり」とする理由を、「何をもつての故に、まさしく如来、菩薩の行を行じたもうし時、三業の所修、乃至一念一刹那も疑蓋雜わること無きによつてなり」と確かめる。それは、如来の信を回施する法蔵菩薩の願行が、衆生自身にはそれを發起し得ないことが白日の下に晒される形で顕現することを表わすものである。

ここで問題となるのは、その如来の信の回施を成り立たせるものは何かということである。ここに親鸞が、

次言^ニ欲^ト生^ト者^ト則^ト・是^ト・如^{セウ}來^{クワ}招^{クワ}喚^{マフ} 諸^ヲ有^レ群^ヲ生^ク之^ヲ勅^{ナリ}命^テ即^チ以^テ眞^ノ實^ノ信^ヲ樂^{スル}為^ニ欲^{スル}生^ク體^ト也^ト誠^ト是^ト非^ト二大小凡聖定散自力之回向^ニ故^ニ名^ル

二不回向^ト一也、然^ニ微塵界有情・流^シ二^シ轉煩惱海^ニ漂^{ヘウ}二^{モチシテ}沒^ニ生死海^ニ無^シ二^シ真実回向心^ニ無^シ二^シ清淨回向心^ニ是^ノ故^ニ如来^{コウ}矜^{シテ}哀^ニ一切苦惱^ノ群生^ノ海^一
 行^{マフシ}二^シ菩薩行^ニ時^キ三業所修^ノ乃至一念^ノ刹那^モ・回向心^ヲ為^{シテ}首^ト得^{タマヘルカ} 三^{コトヲ}成^ニ二^シ就^ニ大悲心^ヲ故^ニ以^テ三^{コトヲ}利他真実^ノ欲生心^ニ回^シ二^シ施^シ 諸有海^ニ一^ニ欲生即^ニ
 是回向^{ナリ}心^{レチ}斯則^{ナルカニ}大悲心^ニ 故疑蓋^シ無^ニ雜^{コト}一^ニ

『教行信証翻刻篇』二〇八一—二〇九頁

というように欲生の願意を確かめることが重要な意味を持つことになる。親鸞は欲生の願意を「如来、諸有の群生を招喚したもうの勅命なり」と確かめる。もとより、欲生心は衆生にとつて最も直接的な願である。その内容はどうであれ、韋提希がそうであったように、苦悩の娑婆を脱してどこかに生まれたいと欲求するのが「有情」の本質であるからである。法然が雑行を「一切の諸余の仏・菩薩等、および諸の世天等」を求めるところであると確かめる意味もここにあると言える。その有情の姿を、親鸞は「煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清淨の回向心なし」と言う。それは、有情の願求が煩惱を彷徨うものにならないことを明らかにするものである。そうであればこそ、法藏菩薩が煩惱中に直入し「無上涅槃道を開示せしむ」る如来の信を衆生に回施するためには、有情の心底からその願求に直接はたらきかけなければならない。

その意味において、欲生の願意も至心・信樂と同様に、「欲生せよ」という要請によつて「利他真実の欲生心」を回施するものであるが、「欲生と言うは、すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚したもうの勅命」と確かめられることは、それが有情の心底に如来する直接的な招喚の勅命であることを表わすものである。ここに、欲生の願意を明らかにするにあつて、

淨土論曰云何回向 不^シ捨^テ二^シ一切苦惱^ノ衆生^ニ・心常作願^{スラク} 回向^ヲ為^{シテ}二^シ首^ト一^ニ得^{エタマヘルカ} 三^{コトヲ}成^ニ二^シ就^ニ大悲心^ヲ一^ニ故^ニ 回向^ニ有^ニ二^シ種^ノ相^ニ一^ニ者^ハ往相^ニ 二^ハ者^ハ還相^{ナリ} 往相者^ハ以^テ二^シ己^ヲ 功德^ヲ回^シ二^シ施^シ 一切衆生^ニ・作願^{シテ}共往^ニ二^シ生^ニ 彼阿彌陀如来安樂淨土^ニ・還相者^ハ生^ニ二^シ彼土^ニ一^ニ已^ハ 得^テ二^シ奢摩他毘婆舍那方便^ヲ成就^{スルコトヲ} 一^ニ回^シ二^シ入^シ二^シ生死稠林^ニ一^ニ教^{シテ}二^シ化^シ 一切衆生^ニ・共向^ニ 二^ハ仏道^ニ一^ニ若^{クハ}往若還^ニ皆^ク為^ス 下^ニ拔^テ二^シ衆生^ヲ一^ニ渡^{セムカ} 中^ニ生死海^上是^ノ故^ニ 言^フ 二^ハ回向^ヲ為^{シテ}首^ト得^{タマヘルカ}成就^{スルコトヲ}大悲心^ヲ故^ニ一^ニ已^ハ

『教行信証翻刻篇』二〇九—二一〇頁

というように、二種回向の文が引かれる意味があると言える。それは、如来する招喚の勅命が、具体的には往相還相を内容とするものとして、換言すれば、往相欲と還相欲として「欲生せよ」と有情の願求にはたらきかけることを表わすものである。

注目すべきは、その煩惱生死に流転漂没する有情の心底に如来する勅命が、「一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたも

うし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえる」ものであると確かめられることである。それは、「必ず報土の正定の因と成る」という「如来の満足大悲、円融無碍の信心海」が、回向心を首とする法蔵菩薩の願行によって成就することを示すものである。このことは、換言すれば、虚仮雑毒の善によって無量光明土に生まれようと求めることが「必ず不可なり」と否定されることの根拠が回向心を首とする法蔵菩薩の願行にあるのであり、それは招喚の勅命が「必ず不可なり」と如来するものであることを表わすものであると言える。

ここに、親鸞が第十八願成就文を

本願信心願成就文経言 諸有衆生聞其名号信心歡喜 乃至一念上巳

〔教行信証翻刻篇〕一九七頁

本願欲生心成就文経言 至心回向 願三生彼国 即得往生住不退転 唯除五逆・誹謗正法 上巳 〔教行信証翻刻篇〕二〇九頁

というように二分する意味も明らかになると言える。この本願成就文の二分は、決して本願成就に二つの事柄があるということを示すものではない。そうではなく、「本願の欲生心成就」が「本願信心の願成就」と呼応関係にあることを示すものである。「本願の欲生心成就」における「至心回向したまえり」は、繰り返し述べて来たように、如来の回向心を表わすものであるが、それは浄土に生まれようとする心が往相欲還相欲を内容とするものとして（欲生せよ）と衆生の願求にはたらきかける招喚の勅命である。そして、それは直接的には虚仮雑毒の善によって浄土に生まれようとするものが「必ず不可なり」という否定として展開することによって、「涅槃無上道を開示せしむ」る信を衆生に回施しようとするものである。したがって、招喚の勅命を聞くところにおいて、初めて「聞其名号信心歡喜乃至一念」があるのであり、「欲生心成就」が明らかにならないところには、本願成就はないのである。その意味において、本願成就文の二分は、「本願の欲生心成就」が「本願信心の願成就」を裏打ちするものであることを示すものであると考えられる。

したがって、「諸仏称名」を通して自身の「称名憶念」の内面を問い、破闇満願が成就する根拠を法蔵菩薩の発願修行に確かめていく親鸞の聞思は、「欲生心成就」から展開し「欲生心成就」に帰結するものであると言えるであろう。

小結

法然における「不用回向」は、「南無帰命」に「発願回向の義」があるという善導の指南によって、阿弥陀仏以外を求め一切の在り方を雑行と位置づけ、南無阿弥陀仏の一点に娑婆的欲求の厭捨と自利利他の願の徹底があることを相対的に明らかにしようとするものである。

これを承けて、親鸞が「不用回向」の本質が全く私するものがない絶対的な「本願力の回向」にあることを『浄土論註』によって確かめる視座において重要なことは、その具体的な姿を「諸仏称名」に見出しているところにある。それは、求道一般が遙かな願いとして見据えていた回向としてではなく、「諸仏称名」を聞き取ったこと自体にすでに「本願力の回向」が成就していることを表わすものである。

特に、「諸仏称名」という位置づけが示すように、「本願力の回向」は還相そのものではなく往相を具体相として示現するものであるというところに、親鸞の視座の特徴がある。それは、法然との値遇という親鸞の実体験に裏打ちされた確信である。このことは、往還の回向が称名憶念の未来にではなく、称名憶念の現在の背後にすでに成就しているという、回向の大きな転換を示すものである。

しかし、親鸞はここに留まらない。「称名憶念あれども」という問いを発端として、「愚悪の衆生のため」という法蔵菩薩の発願修行に遡り、「聞其名号信心歓喜」を成り立たせている根拠を、如来招喚の勅命として衆生の願求にはたらく大悲往還の回向心に確かめていく。それは、往相欲還相欲として「生まれんと欲え」という勅命によって、虚仮雑毒の善によって浄土に生まれようとすることを根底から突き破り、「涅槃無上道を開示せしむ」る如来大悲の信を回施しようとするものである。

ここに親鸞は、往還が一方では「諸仏称名」として称名憶念を背後から歴史付け、一方では「本願の欲生心成就」として称名憶念を心底から突き上げるものとして、どこまでも自身の穢悪が白日の下に晒され破られていくという懺悔の証道を成就するものであることを明らかにしているのである。

第三章 往還の分限を知る―証道の轉換―

問題の所在

最後に『教行信証』において注目したいのは、「謹んで真実証を顕わさば、利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり」と述べ、それを往相回向と還相回向の両側面から明らかにしていることである。

証果については、貞慶が「未来無数劫の間、我まさに、いづれの国、いづれの処、いづれの日、いづれの時にか、まさに無上正等正覚を証すべき。(中略) 悲しいかな、無上の仏種を備えながら、自と云い、他と云い、無始無終の凡夫として、未だ都ては出離の期を知らず」⁸²と、また、明恵も「成仏の遅速は、ただ発心の退不退に任せたり。(中略) 我等すでに仏教に遇えり。尚し恨むるところは、たとい暫時の発心ありと雖も、不退を得難きが故なり」⁸³と述べることが示すように、求道一般においては現今には全く望むべくもないものである。

これに対し、親鸞は「浄土の真宗は証道今盛なり」と宣言する。ここに、求道の轉換を示す最たるものがあるが、ここで注意したいのは、真実証への必至が「往相回向の心行を獲れば」成り立つものであると述べ、「往相の回向について、真実の教行信証あり」から始まった『教行信証』を「証卷」の途中で一度締めくくり、改めて「二つに還相の回向と言うは」というように往相回向とは分ける形で還相回向についての確かめが始まっていることである。

第三章では、まず前半部の往相回向に関わる親鸞の視座の考察を第一節とし、第二節以降は、還相回向についての一連の『浄土論註』の引文において注目したい点を挙げながら引文全体が示唆しようとする点について考察することとする。

第一節 彼の国に生まるれば

親鸞は「証道今盛」であると宣言する真実証を明らかにするにあたって、まず「往相回向の心行」を獲るところに滅度に必至する道が開かれることを確かめていく。ここで注目したいのは、必至滅度の願成就文における「生彼国者」を「彼の国に生まるれば」としていることである。

親鸞は『教行信証』「証卷」において

謹願^テ眞実証^ヲ者^ハ則是利他円満之妙位・無上涅槃之極果也、即是出^{タリ}於^{ヨリ}必至滅度之願^ニ亦名証大涅槃之願^ト也、

〔教行信証翻刻篇〕三三二頁

というように、真実証は「利他円満の妙位・無上涅槃の極果」であるとし、それが必至滅度の願を根拠として成り立つと述べる。利他円満・無上涅槃は、すでに述べたように、法蔵菩薩による自利利他の境界であり、本願力によって得生の菩薩が普賢の徳を修習するところに成就するものである。これについて、親鸞は

然煩惱成就凡夫生死罪濁群萌獲^ニ往相回向心行^ヲ即時入^ル大乘正定聚^{トモカラ}之數^{カスニ}住^{スルカ}正定聚^ニ故必至滅度^ニ必至滅度^{ルハ}即是常樂常樂即是畢竟寂滅^{ナリ}寂滅即是無上涅槃^ハ無上涅槃即是無為法身^{ナリ}無為法身即是真相^ハ真相即是法性^{ナリ}法性即是真如^ハ真如即是^{ナリ}如然者弥陀如来從^ハ一如^ハ來生^ニ示^シ現^シ報^シ化^シ種^シ身^ト也、

〔教行信証翻刻篇〕三三二―三三三頁

というように、「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」が「利他円満の妙位・無上涅槃の極果」に「必至」する基点を「往相回向の心行を獲れば」というところに確かめている。したがって、ここで問題となることは、「往相回向の心行を獲れば」ということが、具体的には何を意味するものであるかということである。

ここで注目したいのは、親鸞が必至滅度の願成就文について、願成就文経言^ク其有^レ衆生^ニ生^ル彼国^ニ者皆悉住^ク於^ニ正定之聚^ニ所以者何彼仏國中無^ク諸邪聚及不定聚^ト

〔教行信証翻刻篇〕三三三頁

というように、「生彼国者」を「彼の国に生まるれば」と読んでいることである。この箇所は、『教行信証』以外では「彼の国に生まるる者」⁸⁶「かのくにうまれんとするもの」⁸⁷「安楽国をねがうひと」⁸⁸となっており、一貫して浄土に生まれることを願う者を表わすものとしておさえられている。これに対し、ここでは訓の状況から元の訓（彼の国に生まるる者は）から「彼の国に生まるれば」へという改訂があったことが分かる⁸⁹。

「彼の国に生まるれば」は順接の確定条件の中でも恒常的条件（・・・すると、必ず・・・）を表わすものであり、（彼の国に生まれると、必ず皆正定の聚に住す）という意味になる。恒常的条件は、前後の二つの事柄がいつでも相伴う場合にのみ用いられるものであるため、換言すれば、一方を欠く場合は条件そのものが成り立たないことを意味する。したがって、「彼の国に生まるれば」という読みは、得生を表わすものに他ならないが、それだけではなく、生まれているか否かということが必然的に問われるものであると言える⁹⁰。

親鸞は「諸仏称名」を表わすものとして『浄土論註』を引く際に、

問曰大乘経論中处处説三衆生畢竟無生 如二虚空ニ云何・天親菩薩言二願生ニ邪答曰・説三衆生無生 如二虚空ニ有ニ二種ニ者如四
凡夫所三謂ニ実衆生一如下凡夫所見実生死上此所見事畢竟無三所ニ有一如二龜毛一如二虚空ニ二者謂諸法因縁生故・即是・不生
無三所ニ有一如二虚空ニ天親菩薩・所ニ願生ニ者是因縁義 因縁義 故・仮名ニ生ニ非五如 四凡夫謂三有ニ実衆生実生死一也、問曰依
ニ何義一説ニ往生ニ答曰於ニ此間仮名人中ニ修ニ五念門一前念与後念ニ作因一穢土仮名人・浄土仮名人・不三得ニ決定一不三得ニ決
定異ニ前心後心亦如ニ是ニ何以故若一則無ニ因果一若異 則非ニ相續一是義觀ニ一異ニ門論中委曲

（『教行信証翻刻篇』五三一―五四頁）

というように往生の意味についての問答を引いているが、注意したいのは、往生が「凡夫の所見の実の生死」ではなく、「因縁の義」によって仮に生と名づけたものであると指摘されることについて、親鸞が「因縁の義」を「前念と後念と因となる」とおさえられていることである。「前念と後念と因となる」とは、五念門の前念と後念の相続の二々が「因縁の義」になることを表わすものであるが、それは端的に言えば、称名憶念の相続自体が往生の意味を持つということである。しかし、それは単に称名憶念が続くということである。

はない。前述したように、親鸞における称名憶念の発起は、「諸仏称名」に具体化された「本願力の回向」との値遇を端緒とし、「称名憶念あれども」という問いを通して「愚悪の衆生のため」に起こされた法蔵菩薩の願行を聞思することによって、称名憶念の心底に二種回向の願心を見出していくというように展開していく。それは、称名憶念の相続が、一念一念に如来を発見し続けるものであることを意味するものである。したがって、称名憶念の相続は、そのまま仏仏相念の相続であると言える。第一章に述べたように、仏仏相念は一步も娑婆から抜け出せないという凡夫の懺悔において、諸仏菩薩が往観する無量寿仏の浄土が門余の仏道として明らかになることを意味するものである。したがって、「穢土の仮名の人、浄土の仮名の人、決定して一を得ず、決定して異を得ず」と確かめられることは、この仏仏相念に穢土と浄土の不一不異の境界が明らかになることを表わすものであると言える。その意味において、称名憶念の相続は、換言すれば、その一々が願生と得生の不一不異に立つことであると言えるのである。

しかし、親鸞はここではそういった往生の定義をしていない。それは、

浄土論曰莊嚴妙声功德成就者偈言 二梵声悟深遠微妙聞十方故 一此云何不思議 経言 若人・但聞二彼国土清浄安楽 一剋念・願 二生 二亦得 二往生 一即・入 二正定聚 一此是国土名字為 二仏事 一安 可 二思議 一

〔教行信証翻刻篇〕三三四―三三五頁

というように、「国土の名字」によつて願生者と得生者が同等に正定聚に入ること、『浄土論註』によつて確かめることが示すように、称名憶念にそれが成り立つという確信によるものであると言える。したがって、第十一願成就文における「生彼国者」を願生者を表わすものとして読むことは、親鸞独自の積極的な了解であると言うより、称名憶念によつて見出される必然的な了解であると言えるであろう。しかし、そうであればこそ、親鸞が第十一願成就文の「生彼国者」を願生者としてではなく「彼の国に生まるれば」としていることに重要な意味があると言えるのである。

第十一願成就文は「生彼国者」が正定聚に住する理由を「所以はいかん、彼の仏国の中には諸の邪聚および不定聚なければなり」としているが、邪聚は親鸞が「至心発願の願 邪定聚機」^①と確かめているように、第十九願に

設我得 仏 一十方衆生發 二菩提心 一修 二諸功德 一至心 一發願 欲 三生 二我國 一臨 二寿終時 一仮令 不下 二大衆 一困遶 現 中 其人 前 上 者 不 三 取 二 正覚 一

〔教行信証翻刻篇〕四六六頁

というように示される、菩提心を発起し諸の功德を修し、至心に発願して浄土に生まれようとする機のことを意味する。また、不定

聚は「至心回向の願 不定聚機」^⑤とあるように、第二十願に

設我得^レ二^ニ仏^一十方衆生聞^テ我名号^一係^テ念我國^一植諸^ニ徳本^一至心^一回向^一欲^三生^ニ我國^一不^ニ果遂^一者不^三取^ニ正覺^一

〔教行信証翻刻篇〕五二六頁

と示される、名号を聞いて浄土に念を係けて、至心に回向しようとする機を意味する。親鸞は邪定聚が邪定聚と呼ばれる所以を「疑惑心をもつて諸の功德を修して、彼の国に生まれんと願ぜん」^⑥とするところに確かめているが、それは、菩提心を發起し諸の功德を修することが自身を依り処とするものであると示すものである。また、不定聚については「助正間雑の心をもつて名号を称念す」^⑦「罪福を信ずる心をもつて本願力を願求す」^⑧「己が善根として極楽に回向せん」^⑨というものであると確かめられている。それは、称名によつて本願力を求めながらその実は自身に貪著していることを表わすものである。したがって、両者に共通することは、自身を依り処とするということであるため、至心発願・至心回向する主体は衆生にあるのである。

ここで注意したいことは、それらが「己が功德をもつて一切衆生に回施したまいて、作願して共に彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたもう」という往相回向の心行と重なり合うものになっているということである。親鸞は、

又言彼国衆生若当生^ニ者皆悉究^ニ竟無上菩提^一到^ニ涅槃^一何^ニ以^レ故若邪定聚及[・]不定聚不^ニ五能^一了^三知^一建^ニ立^一彼因^一故^一抄

〔教行信証翻刻篇〕三三四頁

というように、邪定聚と不定聚が「彼の因を建立せることを了知することあたわざる」とする異訳『如来会』の必至滅度の願成就文を承けて、

悲哉垢障凡愚自^ニ從無際^一已^ニ來助正間雜定散心雜^一故[・]出離[・]無^ニ其期^一自^ニ度^一流^ニ轉輪回^一超^ニ過^一微塵劫^一回^ニ三^一歸^ニ仏願力^一回^ニ入^一大信海^一良^ニ可^一傷^ニ嗟^一深^ニ可^一悲歎^一凡大小聖人[・]一切善人[・]以^ニ本願嘉号^一為^ニ己^一善根^一故[・]不^ニ能^一生^ニ信^一不^ニ了^一二^ニ仏智^一不^ニ能^一了^三知^一建^ニ立^一彼因^一故[・]無^ニ入^一報土^一也、

〔教行信証翻刻篇〕五四一頁

というように、その「彼の因を建立せることを了知することあたわざる」ことを「本願の嘉号をもつて己が善根とするが故に、信を生ずることあたわらず」という問題に集約し、「報土に入ること無きなり」と確かめていく。このことは、「彼の因」が大悲回向心によ

って法蔵菩薩が建立する「報土の正定の因」を指していることを表わすものである。したがって、親鸞が邪定聚・不定聚に見出すものは、大悲回向心を忘失した姿であると言える。しかし、それは本願の大悲回向心から排他されるものではない。親鸞は大悲回向心を忘失した垢障の凡愚の姿を「良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし」と懺悔するが、それは、それこそが本願の機であることを確かめるからであり、一切衆生の実態をそこに見出すからに他ならない。したがって、親鸞が「仮令の誓願、良に由あるかな」⁵「果遂の誓い、良に由あるかな」⁶と仏恩に謝すのは、本願の大悲回向心が邪定聚・不定聚にはたらくことを表わすものであると言える。

その意味において、「往相回向の心行」を獲得すること、「本願の嘉号をもつて己が善根とする」こととは、相対する別のものではなく、表裏一体の事柄であると言える。親鸞が「至心回向」について「もし人、善本なければ、この経を聞くことを得ず」⁷「この功德あるにあらざる人は、この経の名を聞くことを得ず」⁸と確かめていることが示すように、名号を受持しなければ経教を聞くことはできないのであり、「己が善根とする」からこそ経教はたらくのである。換言すれば、本願は「本願の嘉号をもつて己が善根とする」ことを衆生に求めているのであり、それによって大悲回向心に目覚ませようとしていると言えるのである。

したがって、「生彼国者」が正定聚に入る理由が「所以はいかん、彼の仏国の中には諸の邪聚および不定聚なければなり」と説かれることは、単に邪定聚と不定聚がないということではなく、邪定聚と不定聚が大悲回向心を忘失する姿であることが明らかになったということであり、それ自体が大悲回向心を聞く者の誕生であることを表わすものであると言える。その意味において、親鸞が「生彼国者」を「彼の国に生まれん者」という読み方を用いず「彼の国に生まるれば」としていることは、大悲回向心を聞く者となつていないか否かを問うものであり、そのまま往相回向の心行を獲得しているか否かに注意したものであると言えるのである。

親鸞は「証卷」の途中で、次のように、「謹んで浄土真宗を案するに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり」から始まった『教行信証』を一度を締めくくる。

夫案^{スレ}二真宗教行信証^ヲ者如来大悲回向之利益^{ナリニハ}故若因若果^{ハハ}果亦浄也^{ニ知}一^{シトナリ}
果亦浄也^{ニ知}一^{シトナリ}

『教行信証翻刻篇』三四一頁

「教行信証」が「如来の大悲回向の利益」であり、因果ともに「阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまえる」ものであることは、称名憶念の心底に大悲回向心を聞き得たという親鸞の確信を表わすものである。「浄土の真宗は証道今盛なり」という宣言は、

ここに立脚するものである。しかも、それが「因浄なるが故に、果また浄なり」とおさえられ、「聞其名号信心歡喜」の根拠を「阿彌陀如来の清淨願心の回向成就したまえる」ところに確かめる「信巻」と重なり合っていることは、称名憶念の「因」を聞思することが重要であることを示唆している。そうであればこそ、「証巻」の親鸞の視座は、「往相回向の心行を獲れば」「彼の国に生まるれば」という表現が示すように、証道に立っているか否かではなく、信が明らかであるか否かということが焦点になっていると考えられる。

第二節 非常の言と常人の耳

親鸞は往相回向の心行を獲るところに真実証への必至があるという確かめを通して「真宗の教行信証」についての叙述を一度締めくくることが、さらに、続けて還相回向の内容を「証」の範疇において確かめ始める。ここにおいて注目したいのは、『浄土論註』の一連の長い引文によって構成される還相回向についての遍述の冒頭を、未証浄心の菩薩と平等法身の菩薩が「畢竟平等」であるところから始めていることである。

親鸞は『教行信証』『証巻』において

ニ言ニ還相回向一者則・是・利他教化地益也則是出^{タリ}ニ於ニ必至補処之願一亦名ニ生補処之願一亦可^キニ還相回向之願一也、顯^{タリ}ニ註論一故不^スニ出^スニ願文一可^シニ披^{ヒラク}ニ論註一

〔教行信証翻刻篇〕三四一—三四二頁

というように、『教行信証』冒頭において「謹んで浄土真宗を案するに、二種の回向あり。一つには往相、一つには還相なり」と述べたその二つ目の還相について、「論の註を披くべし」と『浄土論註』に全面的に託す形をとっている。親鸞はここで、次のように、出第五門と還相回向の文を引いた後の『教行信証』の中では異例とも言える全く切れ目のない一連する長い引文を「彼の仏を見れば、未証浄心の菩薩、畢竟じて平等法身を得証す」というところから始めている。

浄土論曰出第五門者以^テニ大慈悲^ヲニ觀^{シテ}ニ一切苦惱衆生^ヲニ示^スニ応化身^ヲニ回^{シテ}ニ入^リニ生死園煩惱林中^ニ遊^ブニ戲^シニ神通^ニ至^ルニ教化地^ニ以^テニ本願力^ヲニ回向^スニ故是名^ニ出第五門^ト一^ト上論註曰還相者生^ニ彼土^ニ已得^テニ奢摩他[・]毘婆舍那[・]方便力成就^{スルコトヲ}一^ト回^{シテ}ニ入^リニ生死稠林^ニ・教化^スニ一切衆

生^一共向^ニ 二 仏道^ニ 若往若還皆為^{メナリ} 五 拔^ニ 衆生^一 渡^{セムカ} 生死海^ニ 是故言^ニ 三 回向^{ヲシテ} 為^ト 二 首^一 得^カ 三 成^{スルコトヲ} 二 就^{スルコトヲ} 大悲心^ヲ 一 故^{ニト} 上 又言即見^{レハ} 二 彼^ヲ

仏^一 未証淨心菩薩畢竟得^ニ 証平等法身^一 与^ト 淨心菩薩^一 与^ト 二 上地諸菩薩^一 畢竟 同得^ニ 寂滅平等^一 故^ニ 二 寂滅平等^一 故^ニ 上 又言即見^{レハ} 二 彼^ヲ

生身菩薩也、寂滅平等之法也、以^レ 得^ニ 此寂滅平等法^一 故名^ニ 為^ト 二 平等法身^一 以^レ 二 平等法身菩薩所得^一 故名^ニ 為^ト 二 寂滅平等^一 也、此菩薩

得^ニ 報生三昧^一 以^テ 三昧神力^ヲ 能^ク 一 处^ニ 一念^一 時^ニ 徧^ニ 十方世界^一 種種供^ニ 養^一 一切諸仏及諸仏大会衆海^一 能^ク 於^下 無量世界^ニ 無^ニ 二 佛法僧^一

处^上 種種示現種種教^ニ 化度脱^一 一切衆生^ニ 常作^ニ 二 仏事^一 初^ニ 無^ニ 二 往來想^一 供養想度脱想^一 是故此身名^ニ 為^ト 二 平等法身^一 此法名^ニ 為^ト 二 寂滅平等^一

法^一 未証淨心菩薩者初地已上七地以還諸菩薩也、此菩薩亦能現身^一 若百若干若億若百万億無仏国土^一 施^ニ 作^ニ 二 仏事^一 要^ニ 作^ニ

心^一 入^ニ 三昧^一 乃能非^ニ 三 不^ニ 二 作心^一 以^レ 作心^一 故名^ニ 為^ト 二 未証淨心^一 此菩薩願^ス 下 安樂淨土^一 即見^中 阿弥陀仏^上 見^ル 阿弥陀仏^一 時与^ト 二 上地諸^一

菩薩^一 畢竟 身等^ニ 法等^一 龍樹菩薩婆藪槃頭菩薩輩^一 願^ス 三 生^ニ 彼^一 者^ニ 當^ニ 三 為^ト 二 此^一 耳^一

〔教行信証翻刻篇〕三四二—三四五頁

ここで言われている初地から七地の作心によって仏事を施作する未証淨心の菩薩は、本願力に値遇した得生の者を表わすものであるが、「菩薩」と言われている以上、菩薩としての役割を果たす者について言及するものであることは論を俟たない。しかし、この未証淨心の菩薩は還相回向そのものを表わすものではない。還相回向そのものを表わすのは、八地以上の無作心の平等法身の菩薩である。したがって、このことは未証淨心の菩薩が平等法身を「畢竟得証」とするということと還相回向を確かめるにあたっての親鸞の視点があることを示唆しているが、注意したいのは、その「畢竟得証」が「この菩薩、安樂淨土に生まれて、すなわち阿弥陀仏を見んと願ず。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」というように「畢竟平等」として確かめ直されていることである。

この「畢竟平等」について、続けて

問曰案^{スルニ} 十地經^ヲ 菩薩進趣階級漸^{カイクヤヤクヤク} 有^リ 無量功勳^ノ 上^ニ 還^ニ 二 多劫數^一 然^ラ 後乃得^ニ 此^一 云何見^ニ 阿弥陀仏^一 時畢竟^ニ 与^ト 二 上地諸菩薩^一 身等^{シク}

法等^{シキヤ} 邪答曰畢竟者未^ハ 三言^ハ 二 即等^一 也、畢竟^一 不^シ 三 失^ニ 此^一 等^一 一 故言^ニ 二 等^一 耳^一 問曰若不^シ 二 即等^一 復何得^ニ 三言^一 二 菩薩^一 但登^ニ 二 初地^一

以漸増進^テ 自然當^ニ 四 与^ト 二 仏^一 等^一 三 何仮言^下 与^ト 二 上地菩薩^一 等^上 答曰菩薩於^ニ 七地中^一 得^レ 二 大寂滅^一 上^ニ 不^レ 四 見^ニ 三 諸仏^一 可^ニ 二 求^一 下^ニ 不^レ 四 見^ニ

衆生可^ノ二度^ス一欲^テ下捨^テ二^{マツルニ}仏道^ヲ一証^{セムト}。中^ニ於^テ實際^ニ上^ニ爾時若不^シ三^ク得^ズ二十^ニ方諸^ノ仏神力^ヲ加勸^ス一^{ナハチ}即便^ニ減度^{シテト}与^テ二^{ケム}一乘^ヲ一^{ケム}無^ク二^{ケム}異^ク一^ニ菩薩若往^{シテ}二^ニ生^ス安樂^ニ一^ニ見^ル。二^{マツルニ}阿弥陀仏^ヲ一^{ケム}即無^ク二^{ケム}此難^ヲ一^ニ是故須^ク三^ク言^フ二^{マツルニ}畢竟平等^ニ一。

〔教行信証翻刻篇〕三四五―三四七頁

という二つの問答が展開している。この問答は、『十地経』によると菩薩の十地の進趣階級は多劫を経て得るものであるにもかかわらず、未証淨心の菩薩と平等法身が「畢竟平等」であるとするのはなぜかという問いに対し、「畢竟はいまだすなわち等しと言うにはあらず」というように「即等」ではないと答え、また、「即等」でないならばなぜ仏ではなく平等法身の菩薩を対象とするのかという問いに対し、菩薩の七地には「仏道を捨てて實際を証せん」といういわゆる七地沈空の難があるからであると答えるものである。一見すると、この問答は淨土往生には七地沈空の難がないということを示すだけのもののように見えるが、注目したいのは、十地のもとになる『華嚴経』の「十地品」においては、この七地沈空の難はそこまで重要な問題にはなっていないということである。

『華嚴経』「十地品」では、

金剛藏菩薩言。仏子。菩薩於十地中。皆能満足菩提分法。然第七地。最為殊勝。何以故。此第七地。功用行滿。得入智慧自在行故。仏子。菩薩於初地中。縁一切仏法願求故。満足菩提分法。第二地離心垢故。第三地願轉增長得法光明故。第四地入道故。第五地順世所作故。第六地入甚深法門故。第七地起一切仏法故。皆亦満足菩提分法。何以故。菩薩從初地。乃至第七地。成就智功用分。以此力故。從第八地。乃至第十地無功用行。皆悉成就。仏子。譬如有二世界。一処雑染。一処純淨。是二中間。難可得過。唯除菩薩有大方便神通願力。仏子。菩薩諸地。亦復如是。有雑染行。有清淨行。是二中間。難可得過。唯除菩薩有大願力方便智慧。乃能得過。解脫月菩薩言。仏子。此七地菩薩。為是染行。為是淨行。金剛藏菩薩言。仏子。從初地至七地。所行諸行。皆捨離煩惱業。以回向無上菩提故。分得平等道故。然未名為超煩惱行。

〔大正蔵〕第一〇卷一九六「下」―一九七「上」頁

というように、初地から七地の菩薩は煩惱業を捨離し平等道を分得する功用の行において菩提分法が成就し、その力によって八地から十地までの無功用が成就するとあり、その七地と八地の垣根は「菩薩の大願力方便智慧ありて、いましよく過ぐることを得る」ものであると説かれている。また、

仏子。菩薩住此地。入菩薩善觀三昧。善觀義三昧。最勝慧三昧。分別義藏三昧。如實分別義三昧。善住堅固根三昧。智慧神通門三昧。法界業三昧。如來勝利三昧。種種義藏生死涅槃門三昧。入如是等具足大智神通門百萬三昧。淨治此地。是菩薩。得此三

昧。善治淨方便慧故。大悲力故。超過二乘地。得觀察智慧地（中略）今住此地。以自所行。智慧力故。出過一切二乘之上。仏子。菩薩住此第七地。得甚深遠離無行常行。身語意業。勤求上道。而不捨離。是故菩薩。雖行實際。而不作証（中略）故此菩薩。名為成就不可思議。身語意業。行於實際。而不作証。譬如有人。乘船入海。以善巧力。不遭水難。此地菩薩。亦復如是。乘波羅蜜船。行實際海。以願力故。而不証滅

〔大正藏〕第一〇卷一九七「上」—「中」頁

というように、第七地の菩薩は得るところの三昧の智慧力と大悲力によって二乗地を超過し、その超過は「實際を行はずと雖もしかも証をなさず」「波羅蜜の船に乗じて實際の海に行き、願力をもつての故にしかも滅を証せず」というものであるとする。それは、

仏子。此菩薩得如是三昧智力。以大方便。雖示現生死。而恒住涅槃（中略）雖隨順仏智。而示入聲聞辟支仏地。（中略）仏子。菩薩成就如是智慧。住遠行地。以願力故。得見多仏。（中略）常為如來之所讚喜。一切二乘。所有問難。無能退屈。利益衆生。法忍清淨。

〔大正藏〕第一〇卷一九七「下」頁

というように、願力によつて「声聞辟支仏の地に入ることを示し」「一切の二乗のあらゆる問難もよく退屈することなし」ということを具体的な内容とするものと説かれる。このことは、第七地に住すること自体が、二乗地において菩薩道を退失せず、八地以上に必至するものであることを示すものである。

そして、七地が八地に必至することは、

仏子。此地菩薩。本願力故。諸仏世尊。親現其前与如來智。令其得入法流門中。作如是言。善哉善哉。善男子。此忍第一。順諸仏法。然善男子。我等所有。十力無畏。十八不共諸仏之法。汝今未得。汝応為欲成就此法。勤加精進。勿復放捨於此忍門。（中略）仏子。若諸仏。不与此菩薩。起智門者。彼時即入究竟涅槃。棄捨一切利衆生業。以諸仏与如是等無量無辺。起智門故。於一念頃。所生智業。從初發心。乃至七地。所修諸行。百分不及一。乃至百千億那由他分。亦不及一。如是。阿僧祇分。歌羅分。算數分。譬論分。優波尼沙陀分。亦不及一。何以故。仏子。是菩薩。先以一身起行。今住此地。得無量身。無量音声無量智慧。無量受生。無量淨国。教化無量衆生。供養無量諸仏。入無量法門。具無量神通。有無量衆会。道場差別。住無量身語意業。集一切菩薩行。以不動法故。仏子。譬如乘船欲入大海。未至於海。多用功力。若至海已。但隨風去。其未至時。設經百歲。亦不能及。仏子。菩薩摩訶薩。亦復如是。積集广大善根資糧。乘大乘船到菩薩行海。於一念頃。以無功用智。入一切智智境界。本有功用行。

經於無量百億那由他劫。所不能及

『大正藏』第一〇卷一九九「上」—「下」頁

というように、菩薩の「本願力」に依じて現前した諸仏が菩薩に智業を与えることによって「一念の頃」に成り立つものであると説かれる。ここに、もし諸仏による智業の施与がなければ「究竟涅槃に入りて一切の衆生を利する業を棄捨せん」と七地沈空の難への注意が喚起されているが、『華嚴經』全体から見ると、菩薩の十地は従果向因の普賢菩薩の願行に裏打ちされたものであり、ここで言う菩薩の「本願力」も初発心の願力ではなく毘盧遮那如来の本願力を根拠とするものであるため、諸仏の応現は必然であることは明らかである。

したがって、「畢竟平等」についての問答において看過してはならないことは、『十地經』を案ずるに」と始まっていることである。『浄土論註』では、『華嚴經』「十地品」以外からの引文があるため、そもそも『華嚴經』全体を見通していることは論を俟たない。前述したように、『華嚴經』全体を通すならば十地の階次は従果向因の普賢の願行に裏打ちされたものとなるが、「十地品」のみで成り立つ『十地經』ではそれは明らかにならない。そのため、菩薩道を担おうとする行者自身の本願力が問われるものとなり、必然的に七地沈空の難を超えるために諸仏の応現が得られるか否かが問題となってくる。「その時にもし十方諸仏の神力加勸を得ずは、すなわち滅度して二乗と異なけん」と述べられるのは、このことを表わすものである。

したがって、『十地經』を案ずるに」と言いながら、七地沈空の難への言及が『華嚴經』のみならず直接『十地經』にもよらず『大智度論』に基づいていることは、『十地經』によって自ら菩薩道を歩もうとする者における難を視点とするものであることを示唆していると考えられる。その意味において、『十地經』を案ずるに」という形で提起される七地沈空の難という問題は、『十地經』に基づいて究竟位に向けて発心し進趣階級を歩もうとする行者が突き当たるであろう難関に則して述べられるものであると言える。しかし、第一章でも述べたように、積尊の自内証に感応する従果向因の普賢菩薩の実践の世界として開示される『華嚴經』そのものでは、従因向果の行者がその世界観を領受する受け皿が不明瞭であるため、菩薩の階位はすでにその入り口に入ること自体が難関である。ましてや、十地のみを説き、行者自身の本願力が問われるように見える『十地經』では、その困難さは七地沈空以前の問題となるのである。ここに、浄土往生において七地沈空の難はないとした上で、

復次無量壽經中阿弥陀如来本願言設我得二仏一他方仏土諸菩薩衆・来二生我国一究竟必至二一生補処一除下其本願自在所化為二

衆生^ノ一故被^ニ弘誓^ノ鎧^ニ積^ニ累德本^ニ度^ニ脱^{セシメ}一切^ヲ遊^ニ諸仏国^ニ修^ニ菩薩行^ニ供^ニ養十方諸仏如来^ヲ開^{シテ}化^ニ恒砂無量衆生^ヲ使^ム中立^セ中無上^ニ

正真之道^ヲ上超^ニ出常倫^ニ諸地之行現前修^ニ習^{セム}普賢之德^ヲ若不^ニ爾^ラ者不^ニ取^ニ正覺^ヲ按^ニ此經^ヲ推^ニ彼国菩薩^ヲ或可^シ不^ニ五^ニ從^ニ一地^ニ至^ニ

四^ニ一地^ニ三言^ニ十地階次^ニ一者是^ニ釈迦如来^ニ於^ニ閻浮提^ニ一^ニ応化道耳^ヲ他方淨土^ハ何必^ニ如^ニ此^ニ一五種^ノ不思議^ノ中^ニ佛法^ニ最^ニ不可思議^ニ若言^ハ下^ニ菩薩^ニ必從^ニ一地^ニ至^ニ四^ニ一地^ニ三無^ニ超越之理^ニ未^ニ敢詳^ニ一也、(中略)夫非常之言^ハ不^ニ入^ニ常人之耳^ニ一謂^ニ三^ニ之不^ニ然^ニ一亦可^ニ其宣^ニ

也、

〔教行信証翻刻篇〕三四七—三四九頁

というように、「また次に」と一呼吸を置いて、第二十二願に基づいて浄土の菩薩が「一地より一地に至らざる」ものであり、十地の階次が「閻浮提にして一つの応化道ならくのみ」と確かめられることの重要性があると言える。

第二十二願は、浄土の菩薩が一生補処に必ずするのみならず、「弘誓の鎧」によって衆生を開化し普賢の徳を修習することを誓うものである。特にその「弘誓の鎧」によって衆生を開化する菩薩を一生補処から「除く」という表現が示すように、一生補処に至らなくとも従果向因の普賢菩薩の徳を修習するところ、親鸞がこの願を「還相回向の願と名づくべきなり」と位置づける視座があると見える。したがって、第二十二願に基づいて浄土の菩薩が「一地より一地に至らざる」とすることは、ここで言う「畢竟平等」が未証浄心の菩薩が未証浄心のままに平等法身の役割を果たすことを意味するものであることを示している。「畢竟平等」が「畢竟してこの等しきことを失せざる」と確かめられることの意味がここにある。十地の階次が「閻浮提にして一つの応化道ならくのみ」と述べられることも、浄土往生のすべての菩薩が階位を問わず未証浄心のままに普賢の徳を修習するという確信からくるものである。その意味において、ここではすでに七地における沈空という限定的な難は問題となっていないのである。『浄土論註』が「易行品」を開設する『十住毘婆沙論』を礎とする意味もここに明らかとなると言えるであろう。この「畢竟平等」は「非常の言は常人の耳に入らず」と指摘されているが、それは未証浄心の菩薩が未証浄心のままに普賢の徳を修習するという「非常の言」が十地の階次を自ら歩もうとする「常人の耳」には入らないことを指摘するものであると同時に、七地沈空の難があるという見解も「常人の耳」として否定するものであると言える。

したがって、この「畢竟平等」という「非常の言」は、得生者の確信によって成り立つものである。還相回向が「彼の土に生じ已りて」と位置づけられる意味がここにあると言える。

注意しなければならないことは、この一連の引文が「証卷」の中に置かれてはいても、「真宗の教行信証」の外に位置づけられていることである。第一章・第二章で述べたように、還相と往相は表裏一体のものとして、あるいは還相は往相を裏付けるものとして親鸞は確かめていると考えられるが、還相自体がどのようなものであるかについては直接言及されていない。したがって、得生の菩薩の領分を表わす還相も、一概に往相から還相へという道筋を示すものとして捉えることはできないであろう。以下、一連の引文の締めくくりまでの文意を考察することを通して、還相回向に対しての親鸞の視座を明らかにしたい。

第三節 広略相入を知る

『浄土論註』からの一連の引文による還相回向についての確かめにおいて、次に注目したいのは、菩薩の自利利他が「広略相入を知る」ところに成り立つものとして示され、「広略相入を知る」ということから展開する「共に同じく彼の安樂仏国に生ぜしむ」という巧方便回向成就の具体相が「真実の帰依」として確かめられていることである。

親鸞は得生の未証浄心の菩薩が未証浄心のままに平等法身の役割を果たすことを第二十二願に基づいて確かめる『浄土論註』の文から続いて、平等法身の菩薩を表わす菩薩の四種の莊嚴功德成就を引いた後、次のように、仏土・仏・菩薩の二十九種莊嚴功德成就が法蔵菩薩の四十八願によって莊嚴されたものであり、二十九種莊嚴(広)と一法句(略)が相入関係にあることを示す「浄入願心」の註釈を引く。

浄入願心者又・向・説^ハ・觀^{サキニ}・察^{キツ}・莊嚴^ニ・仏土^ニ・功德成就^ニ・莊嚴^ハ・功德成就^ニ・莊嚴^ハ・菩薩^ニ・功德成就^ニ・此^ハ・三種成就^ニ・願心^ハ・莊嚴^ニ・
應^{シト}・知^ル・此^ノ・三種莊嚴成就^ハ・由^テ・三^ノ・本^ノ・四十八願等^ニ・清淨願心^ノ・之^ノ・所^ニ・莊嚴^{ナルニ}・一^ニ・因^ニ・淨^{ナルカニ}・故^{ナリ}・果^{スト}・淨^{クシテ}・非^ニ・無^ニ・二^ノ・因^ノ・他^ノ・因^ノ・有^ハ・上^ニ・也^ハ、略^{シテ}・説^ク・二^ノ・入^ニ・一^ノ・法句^ヲ・
故^ニ・上^ニ・國土莊嚴^ニ・十七句^ト・如^ト・來^ト・莊嚴^ト・八句^ト・菩薩莊嚴^ト・四句^ト・為^ト・二^ノ・廣^ト・一^ノ・法句^者・為^ハ・略^ト・一^ノ・何^ノ・故^ノ・示^ス・現^{スル}・廣略相入^ハ・一^ノ・諸^ノ・佛^ノ・菩薩^ノ・有^ル・二^ノ・種^ノ・法身^一・
一^ノ・者^ノ・法性法身^ニ・二^ノ・者^ノ・方便法身^{ナリ}・由^テ・二^ノ・法性法身^ニ・一^ノ・生^ス・二^ノ・方便法身^ヲ・由^テ・二^ノ・方便法身^ニ・出^ス・二^ノ・法性法身^ヲ・此^ノ・二^ノ・法身^ハ・異^ニ・而^{シテ}・不^レ・三^ノ・可^ク・分^ツ・一^ニ・而^{シテ}・不^レ・三^ノ・可^ク・同^ス・一^ニ・是^レ・
故^ニ・廣略相入^ハ・一^ノ・法名^ニ・一^ノ・菩薩^ノ・若^シ・不^レ・三^ノ・知^ラ・二^ノ・廣略相入^ハ・一^ノ・則^ス・不^レ・三^ノ・能^ク・二^ノ・自利利他^ニ・
〔教行信証翻刻篇〕三五六一―三五八頁

ここで注目したいのは、「菩薩、もし広略相入を知らざれば、すなわち自利利他にあたわず」と指摘されていることである。ここで

言う「菩薩」は、文脈上、前述した普賢の徳を修習する未証淨心の菩薩を指すものであると言える。したがって、この一連の引文は、未証淨心の菩薩が未証淨心のままで普賢の徳を修習するにあたって、「広略相入を知る」ということが重要な意味を持つことを示すものであると考えられる。

広略相入については、続けて次のように指摘されている。

一法句者謂清淨句・清淨句者謂眞實智慧無為法身故此三句展轉相入依二何義一名之為二法一以二清淨一故依二何義一名為二清淨一以二眞實智慧無為法身一故眞實智慧者實相智慧也實相無相故眞智無知也無為法身者・法性身也法性寂滅故法身無相也無相故能無三不二相一是故相好莊嚴即法身也無知故能無三不二知一是故一切種智即眞實智慧也以二眞實一而目二智慧一明下智慧非二作一非中非作上也以二無為一而樹二法身一明下法身非色一非中非上也非三于二非一者豈非二非之能是一乎蓋無二非一之曰二是一也、自是無四待三復非二是一也非是一非非二百非之所三不二喻一是故言二清淨句一清淨句者謂眞實智慧無為法身也此清淨有二種一應知一上転入句中通二法一入二清淨一通二清淨一入二法身一今將別二清淨一出二種一故故言三應二知一何等二種一者器世間清淨二者衆生世間清淨器世間清淨者如二向說一十七種莊嚴仏土功德成就名二器世間清淨一衆生世間清淨者如二向說一八種莊嚴仏土功德成就四種莊嚴菩薩功德成就名二衆生世間清淨一如是二法句撰二二種清淨義一応知一夫衆生為二別報之体一国土為二共報之用一体用不二一所以二應知一然諸法心成二無余境界一衆生及器復不四得三異不二一則義分・不異一同清淨器者用也謂彼淨土是彼清淨衆生之所二受用一故名為二器一如下淨食用二不淨器一以三器不淨一故食亦不淨不淨食用二淨器一食不淨故器亦不淨上二俱潔乃得三稱二淨一是以一清淨名必撰二二種一

〔教行信証翻刻篇〕三五八—三六二頁

ここでは、「一法句」と「清淨句」と「眞實の智慧無為法身」が「三句は展轉して相入る」ものであることが述べられているが、「清淨句」が仏土の功德である「器世間清淨」と仏・菩薩の功德である「衆生世間清淨」を表わすものとされ、また、「眞實の智慧無為法身」についても「法性寂滅なるが故に、法身は無相なり。無相の故によく相ならざることなし。この故に相好莊嚴すなわち法身な

り」と確かめられているため、三句の展転相入は広略相入の詳細を指摘しようとするものであることが分かる。それは、広としての二十九種莊嚴功德成就が「清浄句」であり、「真実の智慧無為法身」であり、したがって「一法句」から生じ「一法句」から出ないものであり、浄土は「句」として莊嚴されるものであることを示すものである。注意しなければならないことは、「是にあらざ、非にあらざ、百非の喩えざるところなり」というように相対的な分別が否定されていることである。このことは、「広略相入を知る」ということが、相対的な分別の範疇によるものではなく、広略相入を成り立たせる「四十八願等の清浄の願心」に相応するものでなければならぬことを示唆している。

注目したいのは、「彼の浄土は、これ彼の清浄の衆生の受用する所」とすることについて、

問曰言^{ヘルハ} 二衆生清浄^ト 則是^{トナリ} 仏与^ト 二菩薩^ノ 彼諸人天得^{ムヤ} 三入^{コトヲ} 二此清浄数^ノ 不答^{ナヤ} 曰得^{ルハ} 三名^{コトヲ} 二清浄^ト 非^ス 実清浄^ニ 譬^{ハシ} 如下^シ 出家^ノ 聖人以^ハ 三殺^{スラ} 二煩惱賊^ヲ 故名^{ニテス} 為^ト 比丘^ト 一凡夫^ノ 出家者^ノ 亦名^{ルカ} 中^{ルカ} 比丘^ト 又如下^シ 灌頂^{クワンテン} 王子^ノ 初生^ノ 之時^{シテ} 具^ニ 三十二^ノ 相^ヲ 一即^ニ 為^ル 七宝^ノ 二所^ノ 属^セ 一雖^モ 五^ノ 未^タ 四^ノ 能^ク 為^ル 二 轉輪^ニ 王^ト 一亦名^{ルカ} 中^{ルカ} 轉輪^ニ 王^ト 上^ト 以^テ 三其^ノ 必^ク 為^ル 二 轉輪^ニ 王^ト 一故^ニ 彼^ノ 諸^ノ 人^ノ 天^ト 亦^モ 復^シ 如^シ 二 是^ノ 一 皆^ニ 入^ル 二 大^ノ 乘^ノ 正^ノ 定^ノ 之^ノ 聚^ニ 一 畢^{シテ} 竟^ニ 当^ク 得^ル 二 清^ノ 浄^ノ 法^ノ 身^ヲ 一 以^テ 三 当^ク 得^ル 一 故^ニ 得^ル 三名^{コトヲ} 二 清^ノ 浄^ノ 一

〔教行信証翻刻篇〕三六二—三六三頁

というように、「衆生清浄」に仏・菩薩以外の「彼の諸の人天」も入るか否かを問い、「清浄と名づくることを得るは、実の清浄にあらず」と注意しながら、大乘正定の聚に入ることによって「畢竟して当に清浄法身を得べし」としていることである。このことは、「共報の用」である浄土が仏・菩薩のみならず人天も受用するものであるということだけではなく、人天も「別報の体」として清浄法身と同等に位置づけられることを示すものである。それは、換言すれば、「広略相入を知る」ことが、菩薩の自利利他が「彼の諸の人天」にも成り立つことを「知る」ものであることを表わすものであると言える。ここに、「四十八願等の清浄の願心」に相応する「知」の意味があると考えられる。

そして、この「広略相入を知る」ということは、

善巧^ト 撰^ル 化^ス 者^ハ 如^シ 是^ノ 一 菩^ノ 薩^ノ 奢^ノ 摩^ノ 他^ノ 毘^ノ 婆^ノ 舍^ノ 那^ノ 広^ノ 略^ノ 修^ノ 行^ノ 成^ノ 就^ニ 柔^ノ 濡^ノ 心^ト 柔^ノ 濡^ノ 心^者 謂^フ 広^ノ 略^ノ 止^ノ 觀^ノ 相^ノ 順^ノ 修^ノ 行^ノ 成^ノ 就^ニ 不^レ 二 心^ノ 一 也^ト 譬^ハ 如^シ 下^ニ 以^テ 二 水^ヲ 一 取^ル 二 影^ヲ 一 清^ノ 静^ノ 相^ノ 資^ヲ 而^{シテ} 成^ル 就^{スル} 上^ニ 也^ト

〔教行信証翻刻篇〕三六三—三六四頁

というように、「広略の止観」として確かめられていく。ここで述べられる止（奢摩他）観（毘婆舍那）は、次のように、往相還相の二種回向と同様に此土行と彼土行に分けられているものである。

訳 奢摩他 一曰 止 止者 止心 一処 一不 三作 二惡 也、(中略) 奢摩他云 止 一者 合 三有 三義 一者 一心 専 念 二阿 弥 陀 如 来 一 願 三 生 二 彼 土 一 此 如 来 名 号 及 彼 国 土 名 号 能 止 一 切 惡 二 者 彼 安 樂 土 過 三 界 道 一 若 人 亦 生 二 彼 国 一 自 然 止 二 身 口 意 惡 三 者 阿 弥 陀 如 来 正 覺 住 持 力 自 然 止 下 求 一 聲 聞 辟 支 仏 一 心 上 此 三 種 止 從 二 如 来 如 実 功 德 一 生 是 故 言 二 欲 如 実 修 行 奢 摩 他 故 一

『定親全』第八卷（加點篇二）七六一七七頁

訳 毘 婆 舍 那 一 曰 觀 (中 略) 毘 婆 舍 那 云 觀 一 者 亦 有 二 義 一 者 在 此 一 作 想 觀 二 彼 三 種 莊 嚴 功 德 一 此 功 德 如 実 故 修 行 者 亦 得 二 如 実 功 德 一 如 実 功 德 者 決 定 得 三 生 二 彼 土 二 者 亦 得 三 生 二 彼 淨 土 二 即 見 二 阿 弥 陀 仏 一 未 証 淨 心 菩 薩 畢 竟 得 二 証 平 等 法 身 一 与 二 淨 心 菩 薩 一 与 二 上 地 菩 薩 一 畢 竟 同 得 二 寂 滅 平 等 一 是 故 言 二 欲 如 実 修 行 毘 婆 舍 那 故 一

『定親全』第八卷（加點篇二）七八頁

止（奢摩他）は如来の名号が「一切の悪を止む」という此土行と、得生の功德における「自然に身口意の悪を止む」ことと「自然に声聞辟支仏を求むる心を止む」という彼土行として、また、観（毘婆舍那）は如実功德である浄土に想をなすことよって「決定して彼の土に生を得る」という此土行と、得生と見仏によつて「未証浄心の菩薩、畢竟して平等法身を得証す」という彼土行として確かめられている。したがつて、ここで述べられる「広略の止観」は彼土行の範疇について言及するものであることが分かる。

ここで看過できないことは、

如 実 一 知 二 広 略 諸 法 一 如 実 知 者 如 二 実 相 一 而 知 也、広 中 二 十 九 句 略 中 一 句 莫 三 非 二 実 相 一 也、如 是 一 成 二 就 一 巧 方 便 回 向 一 如 二 是 一 者 如 二 前 後 広 略 皆 実 相 一 也、以 三 知 二 実 相 一 故 則 一 知 三 三 界 衆 生 虚 妄 相 一 也、知 二 衆 生 虚 妄 一 則 生 二 真 実 慈 悲 一 也、知 二 真 実 法 身 一 則 起 二 真 実 帰 依 一 也、慈 悲 之 与 二 帰 依 一 巧 方 便 一 在 下 一

『教行信証翻刻篇』三六四頁

というように、広略ともに実相であるとし、「実相を知る」ことよつて「三界の衆生の虚妄の相を知る」と確かめ、それは「真実の慈悲」と「真実の帰依」を生起するものであるとしていふことである。このことは、彼土行である「広略の止観」が「三界の衆生

ことは、未証淨心の菩薩が未証淨心のままで普賢の徳を修習することが、「眞実の慈悲」に裏付けられた此土行としての「眞実の帰依」を主体として一切衆生と共に浄土往生を求めるといふ形で展開するものであることを示している。

したがって、「広略相入を知る」というところから始まる一連の引文は、未証淨心の菩薩による普賢の徳の修習が、「彼の諸の人天」にも「別報の体」としての清浄法身が成り立ち得るといふ「四十八願等の清浄の願心」を依り処とした確信によって、願生浄土の代表者として一切衆生と浄土往生を共同するものであることを表わしていると言えるのである。

注意しなければならないことは、ここでは「還相」の行である「教化」が問題になっていないことである。一連の引文は、ここから教化地である出第五門まで続いていくが、このことは、未証淨心の菩薩による普賢の徳の修習がただちに「教化」に直結するのではなく、浄土往生を共同することが結果として「教化」になることを示唆していると考えられる。

第四節 回向成就したまえるを知る

還相回向についての一連の引文は、未証淨心の菩薩における巧方便回向から、さらに教化地を表わす出第五門へと展開していく。ここで注目したいのは、その巧方便回向の成就が「回向成就したまえるを知れば」とおさえられ、その内容が菩提門相違の法からの「遠離」に集約されるように確かめられていくことである。

親鸞は「広略相入を知る」ことよつて成り立つ巧方便回向成就を確かめる『浄土論註』の文に続き、
障菩提門者菩薩如是善知回向成就一即能遠離三種菩提門相違法何等三種一者依智慧門不三求自樂一遠離
我心貪著自身一故知進一守退一曰智一知一空無我一曰慧一依一智一故一不三求一自樂一依一慧一故一遠離一我心貪著自身一
二者依慈悲門一拔一切衆生苦一遠離無安衆生心一故拔一苦一曰慈一與樂一曰悲一依慈一故拔一切衆生苦一依悲一故遠
離無安衆生心一三者依二方便門一憐愍一切衆生一心遠離供養恭敬自身一心上故正直曰二方一外己曰二便一依一正直一
故生下憐愍一切衆生一心上依二外己一故遠離供養恭敬自身一心上是名下遠中離三種菩提門相違法上

というように、智慧によつて自樂を求めず自身に貪著することを遠離し、慈悲によつて一切衆生の苦を抜き衆生を安んずることの無
い心を遠離し、方便によつて一切衆生を憐愍し自身を供養し恭敬する心を遠離するといふ、三種の菩提門相違の法からの「遠離」を
明らかにする文を引く。ここで注目したいのは、親鸞がその三種の菩提門相違の法からの遠離の成立を「菩薩、かくのごとき善く回
向成就したまえるを知らば」とおさえていることである。

ここで言われる「回向成就」は、文脈上、前述の「巧方便回向成就」を意味するものである。「巧方便回向」は自身住持の樂を求
めず一切衆生の苦を抜こうと作願し、共に往生浄土しようとするものとして示されていたが、菩提門相違の法からの遠離がこの「回
向成就」を知るところに成り立つと確かめられることは、一切衆生と往生浄土を共にすることが成り立つところに、自身に貪著する
ことからの「遠離」があることを示すものである。何よりも、親鸞が「回向成就したまえるを知らば」とおさえることは、その「回
向成就」が「四十八願等の清浄の願心」によるものであることを「知る」ことによつてこそ、自身に貪著することからの「遠離」が
成り立つということを明確にするものである。それは、換言すれば、「回向成就したまえる」を知らなければ、したがつて、自らの
回向心によつて行じ回向が成就していると妄執するならば、自身に貪著し自身を供養し恭敬する菩提門相違の法の範疇を出ないこと
を、より厳密に示すものであると言えるのである。

このことは、続く隨順菩提門を確かめる文にも明らかである。

順菩提門者菩薩遠下離如^{トハハハ}是^{シテ}二^キ種^ノ菩提門相違法上得^{タマヘルカ} 三^ノ種^ノ隨順菩提門法滿足^{スルコトヲ} 故何等^ニ三種^ノ一^{ラカ}者^ニ無染清浄心^ハ以^テ不^レ為^ス
自身^ノ一^メ求^メ諸染^ヲ三^ノ故^ト 菩提是無染清浄處^ニ若^シ為^シ身^ニ一^メ求^メ二^ノ染^ヲ一^ニ即^チ違^フ 二^ノ菩提^ニ一^ニ是^レ故^ニ無染清浄心^ハ是^レ順^ニ 二^ノ菩提門^ニ一^ニ二^ノ者^ノ安清浄心^ハ以^テ三^ノ拔^ク
一切衆生^ノ苦^ヲ一^ニ故^ト 菩提是安穩^{スル} 一切衆生^ノ清浄處^ニ若^シ不^レ下^ラ作^ル心^ヲ 拔^ク一^ニ一切衆生^ノ離^レ 中^ニ生死^ノ苦^ヲ一^ニ即便^チ違^フ 二^ノ菩提^ニ一^ニ是^レ故^ニ拔^ク一^ニ一切衆生^ノ
苦^ヲ一^ニ是^レ順^ニ 二^ノ菩提門^ニ一^ニ二^ノ者^ノ樂清浄心^ハ以^テ四^ノ令^ス 四^ノ一切衆生^ノ得^ル二^ノ大菩提^ニ一^ニ故^ト 以下^ニ撰^テ取^ル衆生^ノ一^ニ生^ヲ 中^ニ彼^ノ國土^上故^ト 菩提是畢竟常樂^ノ
處^ニ若^シ不^レ四^ノ令^ス 三^ノ一切衆生^ノ得^ル二^ノ畢竟常樂^ニ一^ニ則^チ違^フ 二^ノ菩提^ニ一^ニ此^ノ畢竟常樂^ハ依^テ何^レ一^ニ而^シ得^ル依^テ 二^ノ大乘門^ニ一^ニ大乘門^ノ者^ノ謂^フ彼^ノ安樂^ノ國土^是也^ト、是^レ故^ト又
言^フ 二^ノ以下^ニ撰^テ取^ル衆生^ノ一^ニ生^ヲ 中^ニ彼^ノ國土^上故^ト 一^ニ是^レ名^ニ三^ノ種^ノ隨順菩提門法滿足^{セリト} 心^ニ知^ル

〔教行信証翻刻篇〕三六九—三七二頁

ここでは、前述の三種の菩提門相違の法を遠離することによって得る、自樂を求めない無染清淨心、一切衆生の苦を抜く安清淨心、一切衆生をして大菩提を得しめる樂清淨心、という三種の隨順菩提門の法の満足について述べられているが、それらが「無染清淨の處」「一切衆生を安穩する清淨の處」「畢竟常樂の處」と述べられ、「大乘門は謂く彼の安樂仏国土これなり」と確かめられることが示唆するように、隨順菩提門の法が「心」ではなく「處」（彼の安樂仏国土）にあることが示されている。注目すべきは、親鸞がそれを「三種の菩提門相違の法を遠離して、三種の隨順菩提門の法満足することを得たまえ」と確かめ、さらに、「これを三種の隨順菩提門の法満足せりと知るべしと名づく」と読み取っていることである。

「三種の菩提門相違の法を遠離して、三種の隨順菩提門の法満足することを得たまえ」という親鸞の確かめは、「回向成就したまえ」を「知る」ところに成り立つ自身貪著からの「遠離」によって、一切衆生をして大菩提を得しめる大乘門の「處」が「満足することを得たまえ」ことを示すものである。このことは、「回向成就」が「四十八願等の清淨の願心」によるものであることを知るところに、「因淨なるが故に果淨なり」という「清淨の願心の莊嚴せる」「處」が明らかになることを示すものである。それは換言すれば、自身貪著を遠離することが「隨順菩提門の法満足することを得たまえ」ものとして明らかにならなければ、自身貪著からの遠離も我心の分別の範疇に留まり、「彼の安樂仏国土」も自身に貪著し自身を供養し恭敬する分別の範疇に取り込んでしまうことを表わすものであると言える。

そして、「これを三種の隨順菩提門の法満足せりと知るべしと名づく」という親鸞の読み取り方は、自樂を求めず一切衆生の苦を抜き大菩提を得しめるという隨順菩提門の満足が「處」に成り立つことが明らかになること自体に、「知るべし」という作用があることを示そうとするものであると考えられる。この箇所は、加點本では「これを三種の隨順菩提門の法満足すと名づく」と知るべし」となっており、文脈から見てもそのように読むほうが自然である。これに対し、ここでの「隨順菩提門の法満足せりと知るべし」と名づく」という親鸞の読み取り方は、隨順菩提門の法の満足が「彼の安樂仏国土」以外には成り立たないということをしめる作用があることを明らかにするものである。それは、換言すれば、自身に貪著することを否定する作用であり、菩提門相違の法からの遠離それ自体である。その意味において、親鸞の確かめは、回向成就を知り・菩提門相違の法から遠離し・隨順菩提門の法を満足するということが、段階的に右から左へと展開するものではなく、全体が「回向成就したまえを知るべし」に集約されるものになっ

業意業智業方便智業隨^{セルカ}二順^ニ 法門^ニ一故^ニ 隨意自在者言^{ハイフコロハノ} 此五種功德力能生^ク 二清淨^ニ 出沒自在^{ナル}也、身業者・礼拝也、口業者・讚嘆也、意業者・作願也・智業者觀察也、方便智業者回向也、言^ノ 下此五種業和合^{セリ}・則是隨^ニ 往生淨土法門^ニ 自在業成就^{シタマヘリト} 上

〔教行信証翻刻篇〕三七五―三七七頁

というように、五念門の功德力によって「出沒自在」となることが「往生淨土の法門に隨順して、自在の業成就したまえり」と確かめられていくが、それは、「回向成就したまえるを知る」ことによつて一切の「己」が破斥されたところに成り立つものであることを示すものであると言える。

親鸞は以上の確かめを通して、次のように、紙幅を割いた一連の引文を締めくくつていく。

利行満足者復有^ハ二五種門^ノ一漸次成^ニ就^シ 五種功德^ヲ一応知^シ何者^ハ五門^ノ一者近門^ノ二者大会衆門^ノ三者宅門^ノ四者屋門^ノ五者園林遊戯地門^ノ 此五種示^シ二現^ニ 入^ル次第相^ニ一(中略)此五種門初四種門成^ニ就^シ 入^ル功德^ヲ一第五門成^ニ就^シ 入^ル功德^ヲ一此入^ル功德何者^ハ是^レ積^ル言^ハ入^ル第一門^ノ一者^ハ以^テ四^ノ礼^ヲ一拜^シ阿彌陀^ノ佛^ヲ一為^ス 三^ノ生^ニ 二彼國^ノ一故得^ル三^ノ生^ニ 二安樂世界^ニ一是名^ハ第一門^ノ一礼^ニ二佛^ノ一願^ハ三^ノ生^ニ 二佛國^ニ一是初功德相^ニ 入^ル第二門^ノ一者^ハ以下^ニ贊^シ二嘆^シ阿彌陀^ノ佛^ヲ一隨^シ順^ニ名義^ニ一稱^ス 二如來名^ヲ一依^テ三^ノ如來光明智相^ニ一修行^シ 上^ニ故^ニ得^ル三^ノ入^ル二大会衆數^一是名^ハ 二入^ル第二門^ノ一依^テ三^ノ如來名義^ニ一讚嘆^ス 是第二功德相^ニ 入^ル第三門^ノ一者^ハ以下^ニ一^ノ心專念作願^シ 生^ル 二彼^ノ一^ノ修^ニ 奢摩他寂靜^ニ三昧^ヲ行^ハ上^ニ故^ニ得^ル三^ノ入^ル二蓮華藏世界^ニ一是名^ハ 二入^ル第三門^ノ一為^ス三^ノ修^ニ 寂靜止^ニ一故^ニ一^ノ心願^ハ三^ノ生^ニ 二彼國^ニ一是第三功德相^ニ 入^ル第四門^ノ一者^ハ以下^ニ專^シ二念觀^シ三^ノ妙莊嚴^ニ一修^シ 中^ニ毘婆舍那^ヲ上^ニ故得^ル三^ノ到^ル 二彼所^ニ受^ル二用^ニ 種種法味樂^ニ一是名^ハ 二入^ル第四門^ノ一種種法味樂者毘婆舍那^ノ中有^ル二觀^シ佛國土清淨味^ニ 攝受衆生大乘味畢竟住持不虛作味類事起行願取^ル土味^ニ一有^ル 下^ニ如^キ 二是^レ一^ノ等無量莊嚴^ニ佛道^ノ味^ヲ故^ニ上^ニ言^ハ 二種種^ニ一^ノ是^レ第四功德相^ニ 出^ル第五門^ノ一者^ハ以^テ二大慈悲^ヲ一觀^シ一切苦惱衆生^ヲ 示^シ 二心化身^ニ一 回^ル 二入^ル生死園煩惱林中^ニ一遊^シ 二戲神通^ニ一 至^ル 二教化地^ニ一 以^テ 二本願力^ヲ一 回向^ス 一故^ニ是名^ハ 二出^ル第五門^ノ一 示^シ 二心化身^ニ一 如^キ 二法華經普門^ノ一 示^シ 二現之類^ニ一也、遊戯有^ル 二義^ニ一 者^ハ 二自在義^ニ一 菩薩度^ニ 衆生^ヲ 一 譬如^キ 三^ノ師子^ノ 搏^ル 二鹿^ノ 一 所^レ為^ル 不^レ 二難^ニ一 如^キ 二似遊戯^ニ一 二者^ハ 二度無所度義^ニ一 菩薩觀^シ 二衆生^ヲ 一 畢竟^ニ 無^レ 三^ノ所^レ 有^ル 雖^モ 三^ノ度^ニ 二無量衆生^ヲ 一 實^ニ 無^レ 三^ノ一^ノ衆生^ヲ 一 得^ル 二滅度^ニ一 者^ハ 三^ノ示^シ 二度^ニ 衆生^ヲ 一 如^キ 二似遊戯^ニ一 言^ハ 二本願力^ヲ一 者^ハ 示^シ 下^ニ 大菩薩^ノ 於^テ 二法身中^ニ一 常在^ニ 二三昧^ニ一 而^シ 現^ル 中^ニ 種種身種種神通種種說法^ヲ 皆^テ 以^テ 二本願力^ヲ一 起^ル 一 譬如

下阿修羅^ノ等^ノ雖^モ無^ク鼓^ス者^ノ而^{シテ}音曲自然^{ナルカ}上^ニ是名^ヲ教化地^ノ第五功德相^ト抄^ト出^ス

『教行信証翻刻篇』三七七—三八二頁

ここでは、五念門によつて得る五功德が示されているが、注目すべきは、五種の功德が「漸次に五種の功德を成就したまえり」とおさえられていることである。それは、「礼拝等の五種の修行を説く」未証浄心の菩薩が「回向成就したまえるを知る」ことによつてついに平等法身を得証することを表わすものであると考えられるが、あくまでもそれが「漸次」に展開するものであるというところに「教化地」である還相回向が畢竟の境地であることが示唆されている。

看過してはならないことは、前述したように、一連の還相回向についての引文が往相回向の範疇である「真宗の教行信証」の外に置かれているということである。しかも、その内容としては、往相回向と重なり合うものとなっている。繰り返したように、親鸞は往相の範疇である「教行信証」の中においても、往相と還相が表裏一体するものとして確かめていた。また、往相回向の範疇としての証の中でも、得生の「後の時の意」として「三界雑生の火の中」での「教化」が示されている。したがって、もしこの還相回向が「証巻」の中に置かれていることを重視するならば、往相から還相へという段階的な道程を表わすものとも見ることができ、親鸞が意図するものはそれではない。

一連の引文の末尾が「行巻」の「如来の本願力」を明らかにする『浄土論註』の引文の冒頭に繋がるようになっていことから、一連の還相回向についての確かめは、「諸仏称名」を成り立たせているものとして位置づけられていると考えられる。したがって、得生の未証浄心の菩薩が普賢の徳を修習し平等法身を畢竟得証するというのは、先に往生道に立ち礼拝等を宣説する先師の後ろ姿に見出されるものであると言えるであろう。親鸞が

爾^{カレ}者^ノ大^ノ聖^ノ真^ノ言^ノ誠^ニ知^ル証^ト 二^ニ大^ノ涅^ノ槃^ノ一^ヲ籍^ト 二^ニ願^ノ力^ノ回^ノ向^ト 二^ニ還^ノ相^ノ利^ノ益^ノ頭^ト 二^ニ利^ノ他^ノ正^ノ意^ト 二^ニ是^ノ以^テ論^ト主^ト宣^ト 二^ニ布^{シテ}大^ノ無^ノ礙^ト 二^ニ一^ノ心^ト 二^ニ普^ノ徧^ノ開^ト 二^ニ化^ノ雜^ノ染^ノ堪^ノ忍^ト

『教行信証翻刻篇』三八二頁

というように、世親が「雑染堪忍の群萌を開化」し、曇鸞が「他利他の深義を弘宣」することを仰ぐことで還相回向についての確かめを閉じていることは、そのことを示唆するものである。その意味において、還相回向が「証巻」の中に置かれているのは、「教行信証」の「証」に含まれるということではなく、「教行信証」全体を支えるものとして、「証道」としてのみ現前することを表わさうとするものであると言えるのではないであろうか。

小結

親鸞は「利他円満の妙位、無上涅槃の極果」を「往相回向の心行」を獲得するところに「必至」するものであるとするが、その視座は、「彼の国に生まるれば、皆悉く正定の聚に住す」という必至滅度の願成就文の読み取り方が示すように、生まれているか否かを問うところに焦点がある。

親鸞は「称名憶念」の一念一念が大悲回向心の発見を意味するものであり、その一念一念の相続が穢土と浄土が明らかになるものであるとし、そこに「往生」の意味を見出していく。したがって、必至滅度の願成就文を例えば「彼の国に生まれん者」と願生を主軸に読むことは、称名憶念によって見出される必然的な了解であると言える。

そうであればこそ、「彼の国に生まるれば」とおさえることは、大悲回向心が明らかになっていないか否かを問うものであり、証道の有無ではなく、信自体を問うものであると言えるのである。ここに、「証道今盛」と宣言するにあたっての、親鸞の視座があると言える。

そして、親鸞は還相回向を「教行信証」の外に置く形で、紙幅を割いての『浄土論註』からの一連の長い引文によって還相回向を確かめているが、一連の展開は、得生の未証浄心の菩薩が本願力によって未証浄心のままで普賢の徳を修習し、平等法身と畢竟して等しいことを得るということが軸になっている。

その内容は、往相回向と重なり合うものとなっているが、一連の引文の末尾が「行巻」の「如来の本願力」を明らかにする『浄土論註』の引文に繋がるようになっていいることから、「諸仏称名」を成り立たせているものとして位置づけられていると考えられる。したがって、平等法身を畢竟得証する得生の未証浄心の菩薩は、称名憶念する者の目に映る往生道を歩む先師の後ろ姿を表わすものであると言える。

したがって、還相は「証巻」に置かれてはいるが、往相の「教行信証」の範疇ではない。言うなれば、「教行信証」を支える「証」の境界を表わすものである。ここに、往還の分限が示されているのである。

結論 懺悔道としての欲生心の往還

求道は懺悔に帰結する。

親鸞が法然との出遇いを「愚禿積の鸞、建仁辛の酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す」と確かめることは、法然との出遇いそれ自体が「本願力の回向」との邂逅であることを表わすものであった。遙か彼方に思慕していた証道が、法然との出遇いにすでに成就していたのである。そして、それは「愚禿」という懺悔の名告りそのものに「証道今盛」が開かれるという懺悔道の始まりを意味するものであった。ここに、「ひえのやまにどうそうつとめて」いたとされる法然と出遇う以前の懺悔から証果へという求道の方向性が根本的に転換したのである。

親鸞が「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり」というように往還を『教行信証』の骨格とすることは、往相回向が本願成就の心行として明らかに「証道今盛」を展開する「真実の教行信証」が凡夫に開かれるのであり、その全体が還相回向に裏打ちされて成り立つものであることを示唆するものであると考えられる。換言すれば、生死に回入するという還相を背景としてこそ「証道今盛」としての往相の大道は成り立つのであり、還相の衆生教化は往生浄土の法門に隨順するところに自然に開かれる畢竟得証の境界である限りにおいて往相にその具体相がある、ということが往還を骨格とする『教行信証』が示そうとするものであると考えられるのである。

もし、求道が往相の一方のみであるならば願生浄土は夢想的なものとなり、還相の一方のみであるならば衆生教化は教権的なものとなり、いずれにしても虚仮雑毒の欲生心の域を出ないであろう。釈尊は世に興して往相の代表者として衆生を發遣し、諸仏は浄土の功德を称揚して往相を護念証誠し、それらの本源である阿弥陀如来は名号を行体として如より来生して願生浄土の主体となり往相を証大涅槃の往相たらしめて止まない。ここに、虚仮雑毒の欲生心を破り清浄真実の欲生心を衆生に建立せしめる本願の大悲回向心の示現があると言える。そのより具体的なるものは「諸仏称名」であり、より直接的なるものは「欲生心成就」である。往還は一方では「諸仏称名」として称名憶念を背後から歴史付け、一方では「欲生心成就」として称名憶念を心底から突き上げるものと

してはたらくのであり、そこにどこまでも虚仮雜毒が白日の下に晒され破られていく懺悔道の立脚地があるのである。親鸞が「悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没して、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし」というように述べることは、その懺悔道を端的に表白したものであると言える。

そして、そうであればこそ、往相と還相の間には明確な分限があるのである。「愚禿」の名告りのもとに歩む懺悔道においては、どこまでも往相回向の心行を獲るか否かに焦点があるのであり、教化は当面の問題にはならない。還相回向が「真実の教行信証」の外に置かれていることが示唆するように、「愚禿」の名告りのもとでは往相即還相というような直接的なあるいは往相から還相へとというような平面的な道筋は成り立たないと言える。ここに、親鸞が「彼の国に生まるれば、皆悉く正定の聚に住す」というように此の分限に注意を喚起し、「果遂の誓い、良に由あるかな」と仏恩を仰ぐことの重要性があるのであり、「愚禿」の名告りに常に立ち帰るといふ求道の帰結が示されていると考えられる。

貞慶や明恵が懺悔そのものに証道を見出すことができなかったのは、その懺悔が凡身を超えたくとも超えることのできないという悲泣に基づくものであるからに他ならない。阿弥陀如来の浄土が凡身には届かない高遠な境界であるという貞慶や明恵の視座は必ずしも外的外れなものではない。しかし、如来の本願はその凡身にこそ相応するのである。常没の凡身を悲しみ、三学に及ばない身の事実を傷む貞慶や明恵の懺悔は、親鸞のそれと表現の上では同様ではあるが、自ら局分する限りいかに熾烈な求道心に突き出された懺悔であつても反省の域を出ないのである。

親鸞は『教行信証』において「竊かに以んみれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛なり」と宣言するにあたって、

然諸寺釈門昏^ニ教^ニ今^ニ不^ニ知^ニ真^ニ仮^ニ門^ニ戸^ニ・洛^ニ都^ニ儒^ニ林^ニ迷^ニ行^ニ今^ニ無^ニ三^ニ弁^ニ邪^ニ正^ニ道^ニ路^ニ斯^ニ以^ニ興^ニ福^ニ寺^ニ学^ニ徒^ニ奏^ニ下^ニ達^ニ太^ニ上^ニ天^ニ皇^ニ諱^ニ尊^ニ成^ニ今^ニ

上^ニ諱^ニ為^ニ仁^ニ聖^ニ曆^ニ承^ニ元^ニ丁^ニ卯^ニ歲^ニ仲^ニ春^ニ上^ニ旬^ニ之^ニ候^ニ上^ニ主^ニ上^ニ臣^ニ下^ニ背^ニ法^ニ違^ニ義^ニ成^ニ忿^ニ結^ニ怨^ニ因^ニ茲^ニ真^ニ宗^ニ興^ニ隆^ニ大^ニ祖^ニ源^ニ空^ニ法^ニ師^ニ并^ニ門^ニ徒^ニ数^ニ

輩^ニ不^ニ三^ニ考^ニ罪^ニ科^ニ一^ニ猥^ニ坐^ニ死^ニ罪^ニ或^ニ改^ニ僧^ニ儀^ニ賜^ニ姓^ニ名^ニ一^ニ処^ニ遠^ニ流^ニ予^ニ其^ニ一^ニ也^ニ

〔教行信証翻刻篇〕六六五―六六六頁

というように、法然とその門徒が死罪や流罪となった承元の法難が、教に昏く行に迷う興福寺の学徒の訴えにより、「主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ」ことよつて断行されたことを指摘している。それは、『無量寿経』に

世間人民・父子・兄弟・室家・夫婦、都無^テ義理^ニ、不^レ順^ニ法度^ニ。奢侈^ニ、各欲^レ快^ク意^ヲ。任^セ心^ニ自恣^ニ、更相^ニ欺惑^ス。心口^オ各異^ニ、言念^無実^シ。佞諂^ニ不忠^ニ、巧言^{諛媚}、嫉^レ賢^ヲ、善^ヲ、陷^ニ入^ス怨枉^ニ。主上不^レ明^カ、任^ニ用^ス臣下^ヲ。臣下自在^ニ、機偽^{ナリ}多端^{ナリ}。(中略)親属内外、坐^レ之^ニ而滅^ブ。或時^ハ室家・知識・郷党・市里・愚民・野人、転共^ニ從^レ事^ニ、更相^ニ利害^シ、忿成^ニ怨結^ス。

『真聖全』第一卷三六一—三七頁

というように説かれる、本願の浄土を通して明らかになる恣意に埋没して互いに欺惑する世人の姿に基づいて述べられるものである。したがって、親鸞のこの指摘は単なる批判ではない。承元の法難が世人の恣意によって起こったものであることを「本願の欲生心」に基づく懺悔道によって明らかにしたものであると言える。それは、換言すれば、いかに仏教を旗印に掲げたとしても、世人の恣意を旗手とする限り、求道は必ず破綻することを明らかにするものである。

親鸞は称名憶念において「諸仏称名」に出遇い、その心底に如来招喚の勅命として鳴る「欲生心の往還」を聞く。それは、一念一念における求道の始まりであり求道の帰結である。浄土は西方十万億刹を超過した彼土であると説かれるが、したがって、それは遠い世界を表わすものではない。限りなく諸仏如来に見守られ、見破られていく懺悔の証道を象徴するものであると言えるであろう。

以上、往還を骨格とする『教行信証』を通して、親鸞における求道の転換について考察した。序論でも断ったように、小論では『教行信証』と他の著述との間にある往還に関わる表現の差異については触れなかったため、今後の課題としたが、『教行信証』の中でさえも重層的な表現が取られているため、少なくともそれらを一括にして一面的な意味で捉えることはできないというのが考察の結果の印象である。また、そもそも『浄土論註』それ自体のみでは親鸞が『教行信証』によって示したような往還の読み取り方ではないと思われるが、そこには「化身土巻」の視座が重要なものとしてあると考えられる。これについては、考察の一端として触れたが十分なものではなかったため今後の課題としたい。

- 1 『鎌倉旧仏教』 四一頁
- 2 『鎌倉旧仏教』 三二頁
- 3 『鎌倉旧仏教』 一五頁
- 4 『鎌倉旧仏教』 一五頁
- 5 『鎌倉旧仏教』 二八頁
- 6 『鎌倉旧仏教』 一八頁
- 7 『鎌倉旧仏教』 一九頁
- 8 『鎌倉旧仏教』 二七頁
- 9 『鎌倉旧仏教』 二九頁
- 10 『貞慶講式集』 五三頁
- 11 『鎌倉旧仏教』 四四頁
- 12 『鎌倉旧仏教』 四四頁
- 13 『鎌倉旧仏教』 四八頁
- 14 『日本大蔵経』 第四二卷六八頁
- 15 『日本大蔵経』 第四二卷六七頁
- 16 『日本大蔵経』 第四二卷六八頁
- 17 『日本大蔵経』 第四二卷七五頁
- 18 『日本大蔵経』 第四二卷七五頁
- 19 『日本大蔵経』 第四二卷七五頁
- 20 『大正蔵』 第八四卷九〇二「下」—九〇三「上」頁
- 21 『日本大蔵経』 第六三卷三八六頁
- 22 『大正蔵』 第七一卷六三「上」頁
- 23 『鎌倉旧仏教』 六四頁
- 24 『鎌倉旧仏教』 八二頁
- 25 『教行信証翻刻篇』 六七二頁
- 26 『定親全』 第三卷〈書簡篇〉 一八六頁

- 27 『法然上人全集』八四三頁
- 28 『法然上人全集』六六九頁
- 29 『鎌倉旧仏教』五三頁
- 30 『定親全』第八卷〈加點篇二〉六頁
- 31 『定親全』第八卷〈加點篇二〉一一—二頁
- 32 『定親全』第八卷〈加點篇二〉一頁
- 33 『教行信証講義・教行の卷』（山辺習学・赤沼智善著）三頁
- 34 『教行信証翻刻篇』六八二頁
- 35 『定親全』第五卷〈輯録篇一〉一八一—一九頁
- 36 「初定処者。問說此經処為是淨土。為是染界。設爾何失。一俱有過。何者若是淨土。何故上文云摩竭提國。下文復云如此四天下閻浮提等。由此當知。非是淨土。若染土者。何故下文此蓮華藏世界海六種十八相震動等。明知此經非染土說。如此相違云何指定。答但依此經染淨二土鎔融相攝有其四句。或唯娑婆。以本從末故。或唯華藏。以末從本故。此二如上弁。或双現。以依華藏而有娑婆染淨相分。末依本故。如下文云華藏界中娑婆世界。此之謂也。或染淨双絶。以就果海不可說故。此上四門合為一土。鎔融無碍隨說皆得。」（『華嚴經探玄記』『大正藏』第三五卷一二八「上」—「中」頁）
- 37 『大正藏』第一〇卷二六「上」頁
- 38 『大正藏』第一〇卷二六「中」—「下」頁
- 39 『大正藏』第一〇卷三二「下」頁
- 40 「一性海果分。是不可說義。何以故。不与教相応故。則十仏自境界也。故地論云。因分可說果分不可說者是也。二緣起因分。則普賢境界也。此二無二全体遍収。」（『華嚴五教章』『大正藏』第四五卷四七七「上」頁）
- 41 『大正藏』第一〇卷五八「上」頁
- 42 『大正藏』第一〇卷八〇「下」頁
- 43 『大正藏』第九卷二「中」頁
- 44 『大正藏』第九卷三「下」頁
- 45 『大正藏』第九卷四「中」頁
- 46 『大正藏』第九卷六「下」頁
- 47 『大正藏』第九卷三三「上」頁

㉞ 「多宝表法仏。 釈尊表報仏。 分身表応仏。 三仏雖三而不一異。(中略) 修得法身久已明著。 如塔在空無能開者。 表本地久成衆所不識。」(『法華文句』『大正藏』第三四卷一一三「上」——「中」頁)

㉟ 『大正藏』第九卷三三「下」頁

㊱ 『定親全』第二卷(和讃篇) 五四頁

㊲ 『定親全』第五卷(輯録篇二) 三三三頁

㊳ 「或有諸刹土 七宝所合成」(『大正藏』第一〇卷五二「上」頁)

㊴ 「爾時仏前有七宝塔。(中略) 其諸幡蓋。 以金銀琉璃車渠馬腦真珠玫瑰七宝合成。」(『大正藏』第九卷三三「中」頁) 「又我分身 無量諸仏 如恒沙等 來欲聽法 及見滅度 多宝如來 各捨妙土 及弟子衆 天人龍神 諸供養事 令法久住 故來至此 為坐諸仏 以神通力 移無量衆 令国清淨 諸仏各各 詣宝樹下 如清淨池 蓮華莊嚴」(『大正藏』第九卷三三「下」頁) 「彼諸国土。 皆以頗梨為地。(中略) 爾時十方諸仏各告衆菩薩言。 善男子。 我今応往娑婆世界釈迦牟尼仏所。 并供養多宝如來宝塔。 時娑婆世界即變清淨。」(『大正藏』第九卷三三「上」頁)

㊵ 『定親全』第九卷(加點篇三) 八七頁

㊶ 『定親全』第九卷(加點篇三) 一三八頁

㊷ 『定親全』第九卷(加點篇三) 一三九—一四〇頁

㊸ 『真聖全』第一卷四頁

㊹ 『定親全』第二卷(和讃篇) 二三頁

㊺ 『定親全』第二卷(和讃篇) 二三頁

㊻ 第一文は「善男子。 菩薩摩訶薩。 當於是大般涅槃經。 專心思惟五種之行。 何等為五。 一者聖行。 二者梵行。 三者天行。 四者嬰兒行。 五者病行。 善男子。 菩薩摩訶薩。 當修習五種行。」(『大正藏』第二卷四三「上」頁) というように、菩薩が涅槃經において修習する五種の行の第一の「聖行」の中において、四聖諦によって明らかになる「実諦」について述べられるものである。第二文は「善男子。 若有菩薩摩訶薩。 修行如是大涅槃經。 得十事功德。 不与声聞辟支仏共。」(『大正藏』第二卷四八七「上」頁) というように、菩薩が涅槃經を修行することによって得る十の功德の中の第八の功德について述べられるものである。第三文は「師子吼者名決定説。 一切衆生悉有仏性。 如來常住無有變易。 善男子。 声聞縁覺雖復隨逐如來世尊無量百千阿僧祇劫。 而亦不能作師子吼。 十住菩薩若能修行是三行處。 當知。 是則能師子吼。 諸善男子。 是師子吼菩薩摩訶薩。 今欲如是大師子吼。」(『大正藏』第二卷五三二「下」頁) というように、菩薩が三行處(聖行・梵行・天行)によって師子吼する(一切衆生悉有仏性・如來常住を説く)中で述べられるものであり、第四文はさらにその師子吼の中で「衆生若能聽受諮啓大般涅槃經。 則見仏性。」(『大正藏』第二卷五二五「下」—五二六「上」頁) というように涅槃を聽受するところ明らかにされる見仏性について述べられるものである。

- 61 『貞慶講式集』五七一—五九頁
- 62 『大正蔵』第八四卷九〇四「下」頁
- 63 『教行信証翻刻篇』六六九頁
- 64 『真聖全』第一卷九九〇頁
- 65 『真聖全』第一卷九九三頁
- 66 『真聖全』第一卷九九三頁
- 67 『真聖全』第一卷九九三頁
- 68 『真聖全』第一卷九九三頁
- 69 『真聖全』第一卷九三四頁
- 70 『定親全』第九卷〈加點篇三〉一七一—一七二頁
- 71 『定親全』第九卷〈加點篇三〉三〇頁
- 72 『定親全』第九卷〈加點篇三〉三一頁
- 73 『教行信証翻刻篇』一〇五—一〇六頁
- 74 『定親全』八〈加點篇二〉一四五頁
- 75 『教行信証翻刻篇』三八二頁
- 76 幡谷明『曇鸞教學の研究—親鸞教學の思想的基盤—』二二六頁
- 77 『解説浄土論註』卷下一六四
- 78 「坂東本」は袋綴じで冊子に仕立てられ、その表面に文字が記されているというのが大部分の体裁であるが、この部分は袋綴じになっておらず、切り紙の表裏に文字が記入されている。この切り紙という体裁については、「当初は袋綴じとされていた料紙が、後に本文の推敲に伴って切り開かれたり、切り取られたりしたことによって、現在は切り紙の一葉となつている箇所があるほか、当初から切り紙が用いられたと考えられる」(『教行信証附録篇』二六〇—二六一頁)と指摘されている。当該箇所の前後は一貫して袋綴じになつており、切り紙自体が一葉の半分ほども切り取られたものであり、筆致も前後の袋綴じと明らかに異なることから、おそらく本文の推敲に関わるものであると考えられる。したがって、あくまでも状況からの推測でしかないが、本の文章は現在より長かつたと考えることができ、あるいは往相と還相が続けて引かれていた可能性もある。
- 79 『定親全』三三〈和文篇〉一七一頁
- 80 『教行信証翻刻篇』四一—三頁

⑧ 「諸仏如来は煩惱起こらず、これを涅槃と名づく」は、「真仏土巻」に引かれる「また言わく、善男子、諸仏如来は煩惱起こらず、これを涅槃と名づく。所有の智慧、法において無礙なり。これを如来とす。如来はこれ凡夫声聞縁覺菩薩にあらず、これを仏性と名づく。如来は身心智慧、無量無辺阿僧祇の土に徧満したもうに、障礙するところ無し、これを虚空と名づく。如来は常住にして変易あることなければ、名づけて実相と曰う。この義をもつての故に、如来は実に畢竟涅槃にあらざる、これを菩薩と名づく。已上」『教行信証翻刻篇』四一三四一四頁」という『涅槃經』「徳王品」の文の中の一節である。この文で注意しなければならないことは、『涅槃經』原文では末尾の「菩薩と名づく」は「これを菩薩の大涅槃微妙の經典を修行して、第七の功徳を具足し成就すと名づく」(『大正蔵』第一二卷五一五頁)という一連の文章の一部を切り取ったものである。「徳王品」は冒頭に「もし菩薩摩訶薩ありて、かくのごとき大涅槃經を修行せば、十事の功徳を得て、声聞辟支仏と共ならず。(中略)何等をか十となす」(『大正蔵』第一二卷四八七頁)とあり、菩薩が大涅槃經を修行(聴受・書写・誦誦・広説・思惟など)することによって得る十の功徳(一切衆生悉有仏性を知る・菩提を得るなど)を説くものである。親鸞が引用した箇所は、十の功徳の中の第七功徳が説かれる章の定型の結文に当たるものであり、親鸞の文章の切り取り方は原文の文脈を無視したものになっている。したがって、それは意図的な断取であると言える。親鸞の引き方で注目すべきは、「真仏土巻」に引く「徳王品」の文が、原文で説かれている十の功徳の内容に関わる箇所ではなく、その中で展開する涅槃の論議の箇所であるという点である。また、それと同時に、涅槃の論議の直後に前の結文が置かれているというのも、親鸞が引く第七の功徳の章に見られる特徴である。これらのことから考えられることは、親鸞は「菩薩」という言葉が直接繋がる文を抽出するために、意図的にこの箇所から文を抜粋しているということが考えられる。そもそも、ただ涅槃界であることを証明するただけに『涅槃經』を引いていると見なせば、長い引文もただの繰り返しになってしまう。「徳王品」の文においても、涅槃の四徳に係るとされるが、ただそれだけでは涅槃の説明で終わる。したがって、むしろこの読み取り方にこそ、親鸞が「真の報仏土」を明らかにするにあたって確かめたい涅槃仏性の意義が表されていると見るべきであろう。引用冒頭の「諸仏如来は煩惱起こらず」は、原文では「煩惱を断ずる者は涅槃と名づけず、煩惱を生ぜざるをすなわち涅槃と名づく」(『大正蔵』第一二卷五一四頁)という一節を受けるもので、「煩惱を断ずる者」と「煩惱を生ぜざる」の区別に涅槃と名づけることを得るか否かの分かれ目があることを表わすものである。引文の中の「如来はこれ凡夫声聞縁覺菩薩にあらず」というのは、もとはその分かれ目から如来と凡夫乃至菩薩とを振り分けるものである。しかし、「諸仏如来は煩惱起こらず」から引くことによつて、凡夫乃至菩薩における断煩惱という文意を消し、あくまでも涅槃は「煩惱起こらず」の如来のみの境界であり、そこに如来とそれ以外の者との断絶があるということを表わしていると言える。しかし、それだけでは如来の「徧満」「畢竟涅槃にあらざる」という位置づけは明らかにならない。したがって、最後の「菩薩と名づく」は凡夫乃至菩薩とは区別された「菩薩」を表わすものであると同時に、如来の「徧満」「畢竟涅槃にあらざる」という性質を明

らかにしようとするものであると考えられる。そして、このことが、従如来生する法蔵菩薩の「欲想瞋想害想を起こさず」という修行と関連づけられていると考えられるのであり、如來の「徧滿」「畢竟涅槃にあらざる」という動的な意味を明らかにする「煩惱起こらず」から「起こさず」という煩惱中への直入を示唆しようとするものであると言えるのではないであろうか。ここに、浄土が固定的なものではなく、衆生にはたらく法蔵菩薩の修行によつて莊嚴されるものであるという「報仏土」という意味が明らかになると考えられる。

※ 『大正蔵』第一〇卷七二「上」頁

※ 『大正蔵』第一〇卷七二「中」頁

※ 『鎌倉旧仏教』二二頁

※ 『鎌倉旧仏教』八七頁

※ 『定親全』第三卷〈和文篇〉二四頁

※ 『定親全』第三卷〈和文篇〉一二九頁

※ 『定親全』第二卷〈和讃篇〉一八頁

※ 『教行信証翻刻篇』の脚註によれば、「生彼国者」の「者」の右訓「ハ」の上部に「ノ」の抹消があることが指摘されており、「ハ」↓「ハ」という訓の改訂があつたことが分かる（『教行信証翻刻篇』三三三頁参照）。また、「生」の右訓「ルレ」の「レ」は朱によつて記されている。坂東本における朱記については、解説において「朱記による訓点は、墨記によつて記された訓点に重ねて朱記がなされる例がその大部分を占めるが、一部には朱記によつて記された訓点に重ねて墨記がなされる例も見られる。」（『教行信証附録篇』二七〇頁）と指摘されている。当該箇所については、墨と朱の前後関係は明確には分からないが、「ノ」の抹消と直接関連するものと考えられるため、「ル」↓「ルレ」という訓の改訂があつたことが推測できる。したがって、「生彼国者」の訓は「彼の国に生まる（る）者」から「彼の国に生まるれば」へというような変遷があつたと見てとれる。

※ 「已然形十ば」の用法については、今井亨氏の「古典文法の述語の整理―「已然形十ば」の用法―」（『国文学論考』四三三号）「古典文法の用法の整理―「已然形十ば」の（気づき）の用法―」（『国文学論考』四六号）、矢島正浩氏の「条件表現の変化を促したもの―已然形十ばの位置づけに着目して―」（『国語学研究』四三三号）において整理研究されているものを参考にした。この「已然形十ば」については、「日本語の条件表現には、中世期を境として、その表現方法において大きな変化があつた」（矢島）というその変化の主要点として挙げられ、「接続助詞「ば」の用法は、「已然形」と「仮定形」という活用形の名称ともからんで、口語文法との違いを特徴づける代表的な文法事象として古文の学習で強調されるものの一つである」（今井）と紹介されている。中でも、その変化に大きな役割を果たしたのは恒常的条件であると言われ、中世頃から「已然形十ば」は「仮定的」な意味を表わすものとして用いられるようになった

ことが指摘されている。今井氏が紹介する湯沢幸吉郎氏の論文には「ば」はいつでも相伴なふ二事件の、条件となるものを示すものである。随つてこれは、一般共通の真理（少なくとも話手がさう考へて居る事柄）を表す場合に用ひる事が多い。……（中略）……さてこの「丁」の（※恒常的条件のこと／筆者註 言ひ方を更に考へて見ると、考察の経験から帰納した断定を表すものであるから、事実を全く離れたものではない。その意味では事実を表すと云ふ事も出来よう。しかし又特定の現実した出来事を表すものではないから、その点からは一種の仮定を表すものとも云へるはずである）『国文学論考』四三号五七頁とある。親鸞の「生まるれば」もこれに該当すると考えられ、「仮定的」な意味が含まれることになる。ただし、それは「恒常的条件」だからこそであるため、「生まるれば」を仮定として読む時には、その恒常性からの展開において捉えなければならぬ。その意味において、「証卷」の「生まるれば」という読み方は、他の書物に見られる読み方と異なるという点や、願生と得生の関係性という点などを勘案すると、「証卷」の視点を明らかにする一つのポイントになると思われる。

91 『教行信証翻刻篇』 四六四頁

92 『教行信証翻刻篇』 四六四頁

93 『教行信証翻刻篇』 四七〇頁

94 『教行信証翻刻篇』 五一四―五一五頁

95 『教行信証翻刻篇』 五一五頁

96 『教行信証翻刻篇』 五一七頁

97 『教行信証翻刻篇』 五一〇頁

98 『教行信証翻刻篇』 五四二頁

99 『教行信証翻刻篇』 五一七頁

100 『教行信証翻刻篇』 五一七頁

101 『大智度論』では「復次是十方仏世勸助釈迦牟尼仏。如七住菩薩。觀諸法空無所有不生不滅。如是觀已於一切世界中心不著。欲捨捨六波羅蜜入涅槃。譬如人夢中作筏渡大河水。手足疲勞生患厭想。在中流中夢覺已自念言。何許有河而可渡者。是時勤心都放。菩薩亦如是立七住中得無生法忍。心行皆止欲入涅槃。爾時十方諸仏。皆放光明照菩薩身。以右手摩其頭語言。善男子勿生此心。汝當念汝本願欲度衆生。汝雖知空衆生不解。汝當集諸功德教化衆生共入涅槃。汝未得金色身三十二相八十種隨形好無量光明三十二業。汝今始得一無生法門。莫便大喜。是時菩薩聞諸仏教誨。還生本心行六波羅蜜以度衆生。如是等初得仏道時得是佐助。」『大正藏』第二五卷一三三―一三六頁と「上」「中」「下」というように、十方の諸仏は釈尊を「勸助」するものであり、七住の菩薩が「心行みな止みて涅槃に入らん」とする時に十方の諸仏が「教誨」することによって「還りて本心を生じ、六波羅蜜を行じ、もって衆生を度す」とある。この七住の

菩薩の問題と諸仏の教誨は『十地経』の所説をもとにしたものであり、一切衆生を仏にしよという釈尊の仕事を助ける諸仏の「勸助」のはたらき端的に表わすために用いられたものである。これはそもそも、『般若経』の「序品」において、多宝仏が般若波羅蜜多を説く時、普光菩薩が多宝仏にその瑞相の因縁を問ひ、堪忍土の釈迦牟尼仏が般若波羅蜜多を説こうとするその神力によって生じる瑞相であると答え、それを喜んだ普光菩薩が堪忍土に往き釈迦牟尼仏を供養することの許しを多宝仏に請ひ、それに対し多宝仏は普光菩薩に蓮華を授け供養することを許し、普光菩薩が釈尊のもとに詣で蓮華をもって供養する時に、「爾時釈迦牟尼仏受是千葉金色蓮花。以散東方如恒河沙等諸国土中。仏所散宝花滿東方如恒河沙等諸仏国。」(『大正蔵』第八卷二八「中」頁)というように、釈尊がその蓮華を東方の諸仏世界に散じるといふ場面について論積である。『大智度論』の指摘は、釈尊が東方から来た普光菩薩から受けた蓮華を東方諸仏に散じ返すことの意味について論じるものであるが、『大智度論』では続けて「如是十方仏処勸助為作大利。知恩重故。以華供養十方仏。」(『大正蔵』第二五卷二二二「中」頁)と、十方諸仏の大利の恩を知るからこそ釈尊は蓮華をもって諸仏を供養するのであると述べる。この『大智度論』の龍樹の論積は、『般若経』によって六波羅蜜を行じよとする龍樹自身の立場を踏まえたものであると考えられる。そうであればこそ、『十地経』の所説を用いて、釈尊が諸仏を供養するこの場面が諸仏の「勸助」と「教誨」の大利を象徴するものであるとするのであり、それは換言すれば、諸仏の「勸助」と「教誨」の重要性を知りそれを求める龍樹自身の姿を象徴するものであると考えられる。

『定親全』第八卷(加點篇二) 一三七頁

参考文献

◆史料集(年代順)

- 『日本大藏經』第四二卷(日本大藏經編纂會)一九一九年
『昭和新纂国訳大藏經』宗典部第一四卷(東方書院)一九三〇年
『昭和新纂国訳大藏經』宗典部第一二卷(東方書院)一九三二年
『国訳一切經』涅槃部一―二(大東出版社)一九三八年
『国訳一切經』积経論部一(大東出版社)一九八年
『真宗聖教全書』第一卷(大八木興文堂)一九四一年
『昭和新修 法然上人全集』(平樂寺書店)一九五五年
『鎌倉旧仏教』(岩波書店)一九七一年
『国訳一切經』華嚴部一―四(大東出版社)一九七一年
『日本大藏經』宗典部第六三卷(鈴木學術財団)一九七五年
『国訳一切經』般若部一(大東出版社)一九七六年
『真宗聖典』(東本願寺出版部)一九七八年
『解説浄土論註』上・下卷(真宗大谷派宗務所出版部)一九八七年
『大正新脩大藏經』第九・一〇卷・法華部華嚴部(大正新脩大藏經刊行會)一九八八年
『大正新脩大藏經』第一二卷・宝積部涅槃部(大正新脩大藏經刊行會)一九八八年
『大正新脩大藏經』第二五卷・积経論部(大正新脩大藏經刊行會)一九八九年
『大正新脩大藏經』第三五卷・經疏部(大正新脩大藏經刊行會)一九八九年
『大正新脩大藏經』第四五卷・諸宗部(大正新脩大藏經刊行會)一九九〇年
『法華經』上・中・下(岩波書店)一九九一年
『大正新脩大藏經』第七一卷・統諸宗部(大正新脩大藏經刊行會)一九九二年

- 『大正新脩大藏經』第八四卷・悉曇部（大正新脩大藏經刊行会）一九九二年
- 『貞慶講式集』（山喜房仏書林）二〇〇〇年
- 『定本親鸞聖人全集』（法藏館）二〇〇八年
- 『新国訳大藏經 法華玄義Ⅰ』（大藏出版株式会社）二〇一一年
- 『新国訳大藏經 華嚴五教章他』（大藏出版株式会社）二〇一一年
- 『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』（真宗大谷派宗務所）二〇一二年
- 『顕浄土真実教行証文類 附録篇』（真宗大谷派宗務所）二〇一二年
- 『解読教行信証』（真宗大谷派宗務所出版部）二〇一二年
- 『新国訳大藏經 法華玄義Ⅱ』（大藏出版株式会社）二〇一三年

◆共著（年代順）

- 『教行信証講義 教行の巻』（法藏館）一九五一年
- 『教行信証講義 信証の巻』（法藏館）一九五一年
- 『教行信証講義 真仏土の巻・化身土の巻』（法藏館）一九五一年
- 『仏教学序説』（平楽寺書店）一九六一年
- 『法華思想』（平楽寺書店）一九六九年
- 『法華経の思想と基盤』（平楽寺書店）一九八〇年
- 『曇鸞浄土教思想の研究』（永田文昌堂）二〇〇八年
- 『教行信証』の思想』（筑摩書房）二〇一一年

◆単著（氏名順）

- 池田勇諦 『真実証の回向成就―『顕浄土真実証文類』述要―』（真宗大谷派宗務所出版部）二〇〇六年
- 一楽真 『入出二門偈頌文』聞記』（真宗大谷派宗務所出版部）二〇一四年

- 織田頭祐 『大般涅槃經序説』(真宗大谷派宗務所) 二〇一〇年
- 横超慧日 『法華經序説』(法藏館) 一九六二年
- 小谷信千代 『世親浄土論の諸問題』(真宗大谷派宗務所出版部) 二〇一二年
- 鍵主良敬 『華嚴教学序説―真如と真理の研究―』(文栄堂) 一九六九年
- 『華嚴經管見』(真宗大谷派宗務所出版部) 一九九二年
- 『無上涅槃の妙果』(真宗大谷派出版部) 二〇〇六年
- 金子大栄 『華嚴經概説』(全人社) 一九四八年
- 香月院深励 『浄土論註講義』(法藏館) 一九七三年
- 櫻部建 『増補版 仏教語の研究』(文栄堂書店) 一九九七年
- 寺川俊昭 『教行信証の思想』(文栄堂書店) 一九九〇年
- 寺田正勝 『華嚴經十地品―特に歓喜地について―』(法藏館) 一九六一年
- 延塚知道 『『浄土論註』の思想究明―親鸞の視点から―』(文栄堂書店) 二〇〇八年
- 『『教行信証』の構造』(真宗大谷派宗務所出版部) 二〇一三年
- 中村薫 『華嚴の浄土』(法藏館) 一九九一年
- 幡谷明 『『華嚴經』に学ぶ』(真宗大谷派宗務所出版部) 二〇一三年
- 『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』(同朋舎出版) 一九八九年
- 『大乘至極の真宗―無住処涅槃と還相回向―』(方常堂出版) 二〇一三年
- 平川彰 『初期大乘と法華思想』(春秋社) 一九八九年
- 廣瀬杲 『真宗救済論 宿業と大悲』(法藏館) 一九七七年
- 『序説 浄土真宗の教学』(文栄堂書店) 一九九二年
- 『觀經四帖疏講義 序分義Ⅰ』(法藏館) 一九九五年
- 『觀經四帖疏講義 序分義Ⅱ』(法藏館) 一九九五年
- 福島光哉 『妙法蓮華經玄義序説』(真宗大谷派宗務所出版部) 一九八七年

- 藤田宏達 『原始浄土思想の研究』(岩波書店) 一九七〇年
『新訂増補 親鸞と危機意識―新しき主体の誕生―』(文栄堂書店) 二〇〇五年
安富信哉 『真实信の開頭―『教行信証』「信巻」講究―』(真宗大谷派宗務所出版部) 二〇〇七年
山口益 『大乘としての浄土』(理想社) 一九六三年
『世親の浄土論―無量寿経優婆塞提舍願生偈の試解―』(法藏館) 一九六六年

◆論文(氏名順)

- 安藤文雄 「浄土宗独立」『親鸞教学』第四八号
「建言我一心」『大谷学報』第六七卷第一号
「真实教開頭」『親鸞教学』第五一号
「親鸞の正像末史観」『大谷大学研究年報』第四八号
『「選択集」と「摧邪輪」―念仏観を中心として―』『真宗総合研究所研究紀要』第一四号
一楽真 「往還二回向成就の真实証」『大谷大学大学院研究紀要』第一号
「還相の利益」『親鸞教学』第五一号
「大悲往還の回向」『真宗教学研究』第一七号
「如来二種の回向」『親鸞教学』第六二号
「顕真实教の明証」『大谷学報』第七五卷第三号
「生活の根拠としての願生」『親鸞教学』第七七号
井上円 「「一乗海积」試考」『大谷大学大学院研究紀要』第一号
「親鸞の一乗海积」『印度学仏教学研究』第三三卷第二号
今井亨 「古典文法の述語の整理―「已然形+ば」の用法―」『国文学論考』四三号
「古典文法の用法の整理―「已然形+ば」の「気づき」の用法―」『国文学論考』四六号
小川直人 「現生正定聚―その思想的源泉を尋ねて―」『大谷大学大学院研究紀要』第一七号

小野蓮明

金子大栄

曾我量深

- 「親鸞における「報」について」『印度学仏教学研究』第五〇巻第一号
「現生正定聚―「還相回向釈」、
「観察体相章」の引文に注目して―」『親鸞教学』第八四号
「還相回向の問題」『親鸞教学』第二一号
「決定に於ける転成の論理」『大谷学報』第五二巻第四号
「現生正定聚の境位」『大谷学報』第六二巻第三号
「親鸞の法蔵菩薩観」『印度学仏教学研究』第三六巻第二号
「回向成就の信―本願成就の教説―」『親鸞教学』第七八号
「願生思想の基礎―『浄土論』の研究―」『仏教学研究』第二号
「『浄土論』に於ける奢摩他・毘婆舍那に就て」『仏教学研究』第九号
「本願三心の考察」『仏教学研究』第一四号
「願生の事由と理由」『仏教学研究』第二〇号
「浄土の経典」『親鸞教学』一一号
「靈山を没して王宮に出づ」『親鸞教学』一三号
「浄土の大菩提心―和讃の諸問題―」『親鸞教学』第六七号
「大暗黒の仏心を観よ」『曾我量深選集』第二巻
「久遠の仏心の開顕者としての現在の法蔵比丘」『曾我量深選集』第二巻
「地上の救主―法蔵菩薩出現の意義―」『曾我量深選集』第二巻
「出山の釈尊を念じて」『曾我量深選集』第三巻
「地涌の人」『曾我量深選集』第三巻
「闇へ闇へ」『曾我量深選集』第三巻
「自己の還相回向と聖教」『曾我量深選集』第三巻
「浄土莊嚴の願心と願力」『曾我量深選集』第三巻
「願心の自己莊嚴」『曾我量深選集』第四巻

寺川俊昭

「往相の理証と還相の教証」『曾我量深選集』第四卷

「如来の表現する自証の道程」『曾我量深選集』第四卷

「欲生心の象徴化」『曾我量深選集』第四卷

「如来表現の範疇としての三心観」『曾我量深選集』第五卷

「本願の仏地」『曾我量深選集』第五卷

「親鸞の仏教史観」『曾我量深選集』第五卷

「回向成就の信」『親鸞教学』第二七号

「親鸞の往生理解」『大谷学報』第五七卷第一号

「真实教の開顕」『親鸞教学』第四〇・四一号

「往相回向の行人」『大谷学報』第六二卷第四号

「回向の仏道」『親鸞教学』第五〇号

「願生浄土―親鸞聖人の二種回向論―」『真宗研究』第三五号

「浄土の救済原理に関する考察―場として莊嚴される必然性―」『真宗教学研究』第二四号

「『浄土論註』国土莊嚴に関する一考察―他者との関係性をめぐって―」『真宗研究』第四八号

「本願の国土―生きる「場」を開く願生道―」『大谷大学大学院研究紀要』第二三三号

「普く諸の衆生と共に―愚禿釈親鸞の名告りの意義―」『親鸞教学』第三三三号

「名号が開く仏道」『親鸞教学』第三九号

「大行が開く仏道」『親鸞教学』第四〇・四一号

「往相道の根拠―『浄土論註』を中心にして―」『親鸞教学』第四九号

「『浄土論註』の研究―特に五念門を中心として―」『大谷学報』第六五卷第四号

「曇鸞の仏道観―『浄土論註』二道釈を中心として―」『親鸞教学』第五三三号

「願生道―『浄土論註』研究―」『大谷大学研究年報』第四一号

「宿業の身が開く願心莊嚴の浄土」『親鸞教学』第九五号

富岡量秀

延塚知道

- 「大乘の至極―往生浄土から大般涅槃道へ―」『親鸞教学』第九五号
- 「教行信証」の核心」『親鸞教学』第一〇二号
- 「親鸞晩年の回向論」『親鸞教学』第一〇三号
- 「浄土論の五念門について」『印度学仏教学研究』第五卷第一号
- 「浄土論」試攷」『大谷学報』第三七卷第二号
- 「仏弟子阿難について―浄土經典についての一試論―」『親鸞教学』第七号
- 「教行信証における無上涅槃の意義―特にその思想史的背景を中心として―」『日本仏教学会年報』第三二号
- 「曇鸞教学序説」『大谷大学研究年報』第一七号
- 「胎生論序説」『親鸞教学』第一二号
- 「不退転地への入門―大無量寿経についての一試論―」『大谷学報』第四八卷第四号
- 「胎生論」『親鸞教学』第一四号
- 「化生」についての一考察」『真宗研究』第一四号
- 「浄土宗独立の意義―立教開宗の実存論的理解への試み―」『親鸞教学』第一八号
- 「真宗教判論序説―誓願―仏乗の意義を中心として―」『大谷学報』第五一卷第一号
- 「真宗教判論序説―親鸞の菩提心論を中心として―」『親鸞教学』第二二号
- 「報身についての一考察―特に因願酬報の意義を中心に―」『親鸞教学』二三号
- 「親鸞における曇鸞教学の受容と展開―親鸞教学の形成過程を中心とする一考察―」『大谷大学研究年報』第二七号
- 「真宗教判論序説―仏性論を中心とする一考察―」『大谷学報』第五五卷第三号
- 「『大無量寿経』の回向思想」『親鸞教学』第四〇・四一号
- 「親鸞の還相回向」『親鸞教学』第四三号
- 「難思議往生についての試解」『真宗教学研究』第八号
- 「大無量寿経における普賢行―親鸞の還相回向論の思想史的背景―」『大谷学報』第六四卷第四号
- 「親鸞における菩薩道」『日本仏教学会年報』第五一号

廣瀬惺
「親鸞の生死観―横超断四流の意義―」『真宗教学研究』第一一号
「浄土教における懺悔道」『親鸞教学』第五七号
「二種回向の大地」『同朋大学論叢』第五五号／
「還相回向」考察の基座―選択から回向へ―『同朋大学論叢』第六六号
「親鸞の還相回向観」『真宗研究』第三七号
「還相回向の課題―利他―」『東海仏教』第四一号
「親鸞の二種回向観―特に還相回向について―」『真宗研究』第五三号

廣瀬杲

「回向に就いて」『大谷学報』第三八卷第四号
「真実教の開頭」『大谷大学研究年報』第一五号
「親鸞の积尊観―その視座を求めて―」『日本仏教学会年報』第五〇号
「教行信証の「後序」について」『大谷学報』第六七卷第二号
「生れんとするもの」『親鸞教学』第八号
「真実教の原理としての二回向について」『真宗研究』第一八号
「回向の教学」『印度学仏教学研究』第二三卷第一号
「浄土莊嚴の宗教的主体」『日本仏教学会年報』第四二号
「還相回向と正定聚」『大谷学報』第六二卷第二号
「往還二回向との値遇」『親鸞教学』第四七号

本多弘之

松原祐善

「愚禿親鸞の名に寄せて」『親鸞教学』第一三号
「真実教の開頭―『大無量寿経』の仏教史観―」『親鸞教学』第二二号
「条件表現の変化を促したものの―已然形＋バの位置づけに着目して―」『国語学研究』四三号
「真実信への展開―別序の内景に即して―」『親鸞教学』二二号
「海の論理―想像力と信仰―」『親鸞教学』第二九号
「仏弟子阿難―『大無量寿経』発起序試考―」『親鸞教学』第四〇・四一号

矢島正浩
安富信哉

山口益

「仏教に於ける実践の本質」『仏教文化』第七卷第一〇号

「アーラヤの転依としての清浄句」『大谷学報』第四〇卷第二号

「懺悔について」『仏教学セミナー』第九号

「浄土について」『仏教学セミナー』第一一号

「仏身觀の思想史的展開」『仏教学セミナー』第一七号