

学位請求論文

本願の仏道における「唯除五逆誹謗正法」の意義

—親鸞の視点から—

真宗学専攻

難波

教行

学位請求論文

本願の仏道における「唯除五逆誹謗正法」の意義

—親鸞の視点から—

真宗学専攻

難波

教行

【凡例】

- 一、本論文に使用した典拠のうち、法然房源空以外の真宗七高僧の著作は、『真宗聖教全書』（大八木興文堂）を用い、親鸞の著作、及び『歎異抄』『歎徳文』などの真宗列祖の著作は、『定本親鸞聖人全集』（法蔵館）を用いた。
- 一、『選択本願念仏集』は往生院本を底本とする『浄土真宗聖典全書』第一巻（本願寺出版社）を用い、その他の法然の著作については、石井教道編『昭和新修法然上人全集』（平楽寺書店）を用いた。また、法然の伝記については、『法然上人伝全集』（法然上人伝全集刊行会）を用いた。
- 一、典拠に漢文、及び片仮名で掲載されているものについては、原則として漢文、及び片仮名のまま引用した。ただし、本文中に短い文を引用する場合に限り、適宜、書き下し文、及び平仮名に改めた。
- 一、左訓は省略して、必要な場合に限り、本論中に引用した。
- 一、訓点が付属されていない漢文の典拠には、適宜、書き下し文を併記した。
- 一、典拠に掲載されている漢文の引用については、原則として左訓は省略した。また特殊な記号を用いた右訓に関しては、適宜、現行の仮名に改めた（「コ」↓「コト」など）。
- 一、漢字は、原則として常用漢字を使用した。ただし、例外として常用外の漢字を残したものがある（「測」↓「惻」など）。また、近年の著作で敢えて常用外の漢字を使用している典拠の場合も、例外として常用外の漢字を残したものがある。
- 一、引用した諸著作の典拠は、註に載せ、『真宗聖典』（真宗大谷派宗務所出版部）所収の典籍に関しては該当頁を併記した。
- 一、註は部ごとに番号を附し、各部末にまとめて載せた。ただし、序、跋、及び副論文は別に附した。
- 一、人名への敬称は省略した。
- 一、出典については、次のように略記した。

『定本親鸞聖人全集』	『定親全』
『真宗聖教全書』	『真聖全』
『浄土真宗聖典全書』	『浄真全』
『大正新脩大蔵経』	『大正蔵』
『昭和新修法然上人全集』	『法然全』
『法然上人伝全集』	『法然伝全』
『真宗聖典』	『聖典』

本願の仏道における「唯除五逆誹謗正法」の意義―親鸞の視点から―*目次

凡例	ii
目次	iii
序	1
第一部 本願の仏道―「唯除の文」研究の視座―	
緒言	8
第一章 親鸞の「唯除の文」の着目―〈後序〉に記される真影の図画を手がかりとして―	
第一節 由来の縁―『選択集』の書写と真像の図画―	10
第二節 『選択集』の書写と『教行信証』の執筆	14
第一項 親鸞の視点から見た『選択集』の核心	14
第二項 親鸞による『選択集』の再構築	17
第三節 真影の図画と『教行信証』の執筆	21
第一項 真影の銘	21
第二項 法然と『往生礼讃』の〈本願加減の文〉	24
第四節 王本願を信の願として	28
第一項 第十八願名の相承	28
第二項 法然と親鸞の本願成就に関する表現の差異	34

第二章 信の願と捉えなおす課題―信仰における機の問題―	
第一節 〈後序〉における改名の記述―その位置と時期―	37
第二節 外的要因―信行両座の分判と信心同一の諍論―	39
第一項 信行両座の分判	39
a. 信行両座の分判の時期と概要	39
b. 信心正因が対するもの―証空の諸行観を手がかりとして―	42
第二項 信心同一の諍論	45
a. 信心同一の諍論の時期と概要	45
b. 如来回向の信心が対するもの	47
第三節 内的要因―〈三願転入〉―	49
第一項 〈三願転入〉の呼称について	49
第二項 親鸞の三願による往生観―良源と隆寛の了解を手がかりとして―	52
a. 良源の三願による往生の了解を手がかりとして	52
b. 隆寛の三願による往生の了解を手がかりとして	54
第三項 〈三願転入〉に記される信仰のあゆみにおける「今」	56
小結	59
【補記】 真影の銘の「世」の一字の欠落について	61

第三章 「散善義」の文	
第一節 問答	139
第二節 問答に展開する三種の障りの教説	142
第四章 「信巻」巻末の「五逆の文」——『法事讃』の文との関わりに注目して——	
第一節 「信巻」巻末の『往生拾因』に基づく文の呼称について	146
第二節 「信巻」巻末の「五逆の文」に関する先行研究について	147
第三節 「信巻」における「五逆の文」の意義	150
第四節 『法事讃』の文再考	155
小結	158
【補記】 「信巻」巻頭銘文と「信巻」巻末の「五逆の文」	160
跋	185
参考文献	191

副論文 『往生拾因』に記される五逆についての一考察

緒言……………202

第一節 『往生拾因』に記される五逆の特徴……………203

第一項 第一の特徴……………203

第二項 第二の特徴……………206

第三項 第三の特徴……………208

第二節 永観の五逆の了解……………210

第一項 永観の無常観と危機意識……………210

第二項 念仏による滅罪……………213

結論に代えて―「信巻」卷末の「五逆の文」の考察への展望―……………216

資料 「信巻」卷末の「五逆の文」の典拠一覧表……………222

序

『仏説無量寿経』（以下、『大経』と称す）の第十八願とその成就文に「唯除五逆誹謗正法」¹（以下、唯除の文と称す²）という経言があることは、古くからの問題であった。特に『仏説観無量寿経』（以下、『観経』と称す）の下品下生の経説との矛盾と思われる点については、諸師が論を展開してきたことである³。

本論文は、この唯除の文の意義を、選択本願を説く法然房源空（一一三三—一二二二）の教えを聞思した親鸞（一一七三—一二六二）がどのように了解したのかを考察することを目的とする。親鸞は『顕浄土真实教行証文類』（以下、『教行信証』と称す）「顕浄土真实信文類三」（以下、「信巻」と称す（他巻も同様に略称を用いる））の巻末近くに、『大般涅槃経』（以下、『涅槃経』と称す）の経説を承けて、主題的に唯除の文について思索している。本論文では、特にこの箇所の子鸞の思索に聞くことで、唯除の文の意義を考えたい。

さて、唯除の文の意義についてある先学は、回心を教示する契機となる文と捉えている⁴。つまり、本願が五逆と誹謗正法である自己を自覚せしめ、それによって本願に乗托して生きる者になるということである。

このような見解と一線を画すものとして、曾我量深の教示がある。曾我は、昭和三十五年（一九六〇）、真宗大谷派の安居（七月八日—八月五日）において、『教行信証』の「信巻」を講じた際、唯除の文と第二十願との関係を描している⁵。すなわち、信仰のあゆみにおいて唯除の文の意義があるということである。

これを承けて延塚知道は、平成二十五年（二〇一三）、『教行信証—その構造と核心—』と題する書において、三毒五逆の悲化段は、第十八願の最後の「唯除五逆誹謗正法」という、釈尊の抑止という意味を持つ教誡であろう。そうであればこの唯除の文は、第十九願から第十八願への転入だけではなく、第二十願から第十八願への転入に重要な意味を持っている教説ではなからうか。⁶

と述べて、唯除の文が回心に関わるだけでなく、その後の信仰のあゆみにおいて重要な意義をもつ経言であるこ

とを教示している。

しかし、曾我による安居では、自身が八月五日の満講式にて、「曇鸞大師の『往生論註』の八番問答、ならびに善導大師の『散善義』の下品下生についての釈文については、拝読する時間がなかった⁷⁾」と述べているように、信仰のあゆみにおける唯除の文の意義を、親鸞がそれを主題的に探究していると考えられる箇所、すなわち、
夫抛^{レヨルニ}ニ諸大乘^ニ一説^ニ難化機^ニ今『大経』言^ニ唯除五逆誹謗正法^ニ一或言^ニ唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人^ト
『観経』明^ニ五逆往生^ニ一不^ニ説^ニ謗法^ニ一『涅槃経』説^ニ難治機與^ニ病^ニ一斯等真教云何思量邪^{セムヤ}⁸⁾
という問いと、この問い以下の展開する言説に沿って講ずる時間がほとんどなかった。

また延塚は、自身の書の「はじめに」に、

この書は『教行信証』の各論についての研究ではない。まず、親鸞が『教行信証』を書く全体の方法論を確かめたかった。(中略)本書は、このような『教行信証』の全体像についての研究である。なぜなら、親鸞の方法や主題が明確にならなければ、『教行信証』の逐一の文章の講読ができないと考えたからである。⁹⁾

とその研究目的を述べていることから窺われるように、親鸞の唯除の文に関する先の問いとそれ以下に展開する文類の詳細(各論)については論じていない。

本論文で私は、両師の教示を承けて、特に信仰のあゆみのなかで見出される唯除の文の意義を、親鸞の視点に立って考えたいと思う。しかしながら、本論文では、「信巻」巻末近くに展開する唯除の文に関する問いを読み進める前に、親鸞が唯除の文に着目する所以を確かめたい。それは、法然に教えを賜った親鸞の視点から、その問いを読むために不可欠と思われるからである。

よって、本論文は二部構成として、第一部において「本願の仏道―「唯除の文」研究の視座―」と題し、親鸞が唯除の文に着目する所以を確かめ、第二部において「因願の「唯除の文」探究―本願の仏道のあゆみの内実―」と題し、先に示した問いを基点とする「信巻」の思索を、その問いの性質を確かめたうえで読み進めることとする。

まず第一部では、親鸞が唯除の文に着目する所以を、特に法然と親鸞（『選択本願念仏集』以下、『選択集』と称す）と『教行信証』の師資相承のなかで考察する。後に論じるように、法然は『選択集』で第十八願を引用する際、唯除の文を省いている。その法然の教えを聞思した親鸞は、対して、『教行信証』やその他の著作において唯除の文を重要視している。そしてこの両者の着目の差異は、それぞれの生活の在り方の異なりに基づくという見解もあることである。親鸞は肉食妻帯の生活を送り、特に流罪以降に「ゐなかのひとぐ¹⁰。」と交際するなかで、徹底的に自己を見つめたことは疑い得ないことであり、そこに親鸞の唯除の文への着目があるという見解である。この見解はまことに傾聴すべきであるが、それだけでは唯除の文への着目が個々の状況や行為だけに起因することになり、仏道のあゆみにおける唯除の文の意義が個々にとつて同質のものとは言えなくなる。ここに、親鸞が唯除の文に着目したのは、流刑地での生活や肉食妻帯といった生活環境、あるいは鋭く自身を見つめる個人の眼だけによるものではなく、「無上の信心¹¹」を教えられ、「真の知識¹²」に遇い、その仏道をあゆまんとするなかに必然する課題であったからと考えるべきことが窺われるのである。

そして第二部では、その親鸞の着目の所以を承けたうえで、先に示した問いと、その問いに「報へて善¹³。」うものとして置かれる曇鸞の文、善導の文、『往生拾因』に基づく五逆についての文に含蓄される親鸞の思索を考察する。そのなかで本願の仏道をあゆむ機において、唯除の文がいかなる意義をもつ経言であるのかをその思索に聞き、考えたいと思うことである。

これ以上の第一部と第二部の概要と内容については、それぞれに緒言を附しているのでそちらに譲りたいが、ここで本論文が「親鸞の視点から」を副題としてしていることについて、少し記しておきたい。

本論文は、真宗学を専攻する筆者が、特に「信巻」の記述に基づきながら論を進めるものであるから、わざわざ「親鸞の視点から」と示すことは不要とも考えられる。しかしながら、敢えてこの副題を附したことには、主に次のような理由がある。一点目は、特に第一部において、法然の教えを聞く親鸞について考察していくなかで、法然や法然の門弟などの幾人かの仏者と親鸞との関わりについて考察しているのであるが、その関わりを俯瞰的

に、あるいは第三者的に論じるのではなく、親鸞の視点に立って考えたいからである。二点目は、特に第二部において、『教行信証』に引用される経論釈を、あくまで引用する親鸞の視点に立って読み進めたいからである。そして三点目が、『教行信証』を一つの読物として読み進めるのではなく、『教行信証』を著す親鸞の視点に立って読み進めたいからである。

金子大栄が、大正十二年（一九二三）¹⁴、『真宗学序説』にて、

親鸞聖人の著述を研究するのは真宗学でなくして、親鸞聖人の学び方を学ぶのが真宗学である。¹⁵
と道破していることに導かれて、親鸞を一人の仏者として私が論じるのではなく、親鸞の視点に立って『教行信証』を読み進めたいと思うことである。

註

1 『真聖全』一・九頁・二四頁〔『聖典』一八頁・四四頁〕

2 「唯除五逆誹謗正法」の経言は、「抑正文」（山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』信証の巻・九三八頁）等の名称を用いて示すこともあるが、無論、そのように名を付けて呼称することには解釈が加わっている。そこで本論文では、基本的に「唯除の文」という原文に沿う呼称を用いることとする。ただし、文脈によっては「唯除五逆誹謗正法」という経言のままの表記を用いる場合もある。

3 これについては、第二部第一章で言及する。

4 たとえば、松井憲一は次のように述べている。

信を問題にして謗法を不生とする内面の意義は、善導が『法事讃』に「謗法闡提、廻心すれば皆往く」という如く、罪の自覚に立脚して廻心を教示したものといえる。このように唯除が廻心を教示する契機となるのは、「五逆のつみびとをきらい、謗法のおもきとがをしらせむ」という本願の道理に遇って、自己の逆謗的存在性を去来現の内観において実感するからである。

（「本願における唯除の意味」『真宗研究』十三・六三頁）

5 曾我量深『教行信証「信の巻」聴記』『曾我量深選集』八・一二三―一二九頁等参照。

6 延塚知道『教行信証―その構造と核心―』二二七頁

7 曾我量深『教行信証「信の巻」聴記』『曾我量深選集』八・四五〇頁

8 『定親全』一・一八四頁〔『聖典』二七二頁〕

9 延塚知道『教行信証―その構造と核心―』三頁

10 『一念多念文意』『定親全』三・和文篇・一五二頁〔『聖典』五四六頁〕・『唯信鈔文意』『定親全』三・和文篇・一八三頁〔『聖典』五五九頁〕

11 この表現は、『高僧和讃』源空讃の第十一首に依った。

諸仏方便ときいたり

源空ひじりとしめしつゝ

無上の信心おしえてぞ

涅槃のかどおぼひらきける

12 この表現は、『高僧和讃』源空讃の第十二首に依った。

真の知識にあふことは

かたきがなかなほかたし

流転輪回るてりんゑのきわなきは

疑情ぎじやうのさはりにしくぞなき

『定親全』一・一八四頁〔『聖典』二七二頁〕

この年号は文献書院がこの書を出版した年である。なお、講述はその前年に行われている。

金子大栄『真宗学序説』三〇頁

〔『定親全』二一・和讃篇・一三二頁〔『聖典』四九九頁〕〕

第一部 本願の仏道―「唯除の文」研究の視座―

緒言

第一部では、親鸞が唯除の文に着目する所以を、法然の『選択集』から親鸞の『教行信証』へという師資相承のなかで考察する。親鸞は「信巻」で『大経』第十八願文とその成就文に記されている「唯除五逆誹謗正法」の文言に甚深の注意を払い、特に「信巻」後半では唯除の文について主題的に論を進めている。対して、師である法然は、主著である『選択集』において唯除の文を一切記さず、他の著述においても多くの場合この文を記していない。この差異を一体どのように考えるべきなのか。

法然教義より親鸞教義への継承と展開を論ずるときの重要な課題として、浅井成海によって、本願観、回向観、諸行観、人間観、利益の問題、仏身仏土の問題が指摘されているが、就中、本願観については、一願建立から五願建立¹、及び本願成就文の受容が論じられている²。『選択集』と『教行信証』にあらわれる両者の本願観の差異については、既出のとおりであるが、第一に、法然は第十八願一つを『選択集』で掲げるのに対し³、親鸞は『教行信証』で各巻に異なる本願を標挙に掲げて構成している点が挙げられる⁴。第二に、法然は諸著述において、第十八願の因願文を重視し、成就文にあまり注意を払わないと言われることがあるのに対し、親鸞は因願文を引用する場合には第十八願に限らず、必ずと言っていいほど、因願文とともに成就文を併引したことが指摘されている⁵。この二つの差異は、「差異」というより、浅井の指摘のとおり「継承と展開」として考えられてきたところである。

しかしながら、両者の唯除の文への着目の差異は、「継承と展開」というよりも、「差異」として考えられてきたのではないだろうか。たとえば近年、藤本浄彦は、

戒律を守り禅定に入り智慧を獲得すること（三学）に規範を置くゆえにみずからを「三学の器ものに非ず」

と告白した師の法然にみずからを照射すればするほど、出家僧でありながら恵信尼を妻とするみずからの生きざまへと厳しく反照される重い自己把握が意識化されているとみなすのは独断であろうか。親鸞の第十八願理解が孕む特徴的断面である。⁶

と述べて、戒律を守る法然と、肉食妻帯の生活者である親鸞という両者の生活実態の違いに、唯除の文への着目の差異を見ている。また、両者の生活実態の違いということから考えるならば、次のような論も成り立つ。法然には、

われら（我等）罪業おも（重）しといへ（云）ども、いまだ五逆をつく（造）らず、⁷

五逆オモツクラサルワレラ、弥陀ノ名号ヲ称念セムニ、往生ウタカフヘカラス。⁸

というように、自身を非五逆者と位置付けている言葉が残されているのに対し、親鸞にはそれに類する言葉が見つからない。つまり、生活実態そのものの違いだけではなく、両者は「唯除く」と言われる対象である五逆の自覚にも違いがあるという論である。

もちろん、親鸞における自己凝視が非常に鋭いということとは間違いないことと思われる。しかし、もし両者の唯除の文への着目の差異が、両者の生活実態の違いや五逆の自覚の違いにのみ基づくのであれば、唯除の文に関する両者の見解は断絶していると言わなければならない。しかしながら、私は親鸞の唯除の文への着目は、法然の『選択集』から親鸞の『教行信証』への師資相承のなかで考えるべきではないかと思うのである。そしてそれを第一部において、『教行信証』後述（以下、〈後序〉と称す。）に記される真影の図画に注目しながら論じたい。そこに私は、親鸞が唯除の文に着目する所以を探る手がかりがあると考えている。

第一章 親鸞の「唯除の文」の着目―〈後序〉に記される真影の図画を手がかりとして―

第一節 由来の縁―『選択集』の書写と真像の図画―

『教行信証』に記される信仰自覚は、「回心」という仏道における根本体験を原点としている。親鸞は〈後序〉に、建仁元年（一一〇一）の体験を、

然愚禿積鸞建仁辛酉曆棄雜行於歸本願¹⁰

と明確に自身の言葉によって記しているが、親鸞が「本願に帰す」と述べた内容は、具体的には生涯の師である法然との値遇を契機としている。そしてこの帰本願の記述は、『選択集』の書写を許されたという次の記述と一連の文章となっている¹¹。

元久乙丑歳蒙恩恕於書^{キントノ}二^{フリ}選択^{シヨク}一^ノ同年初夏中旬第四日『^{シキノ}選択本願念仏集^ノ』内^ノ題字并南無阿弥陀往生之^ニ業念仏為本与^ト二^ト積^ノ綽^ノ空^ノ字^ヲ一^ヲ以^テ二^ノ空^ノ真^ノ筆^ヲ一^ヲ令^メ三^マ書^ヒ二^{ヒキ}之^キ一^ヲ同^シ日^ノ空^ノ之^ノ真^ノ影^ヲ申^テ預^メ奉^ル二^{マツル}図^ヲ画^ヲ一^ヲ同^シ二^ノ年^ノ閏^ノ七^ノ月^ノ下^ノ旬^ノ第^ノ九^ノ日^ニ真^ノ影^ヲ銘^シ以^テ二^ヲ真^ノ筆^ヲ一^ヲ令^メ三^マ書^ヒ南^ノ無^ノ阿^ノ弥^ノ陀^ノ仏^ヲ与^ト二^ト若^ク我^ノ成^ル仏^ト十^ノ方^ノ衆^ノ生^ヲ称^ス我^ノ名^ヲ号^ヲ下^ニ至^ス十^ノ声^ヲ若^ク不^レ生^ズ者^ト不^レ取^ル正^ノ覚^ヲ彼^ノ仏^ト今^ノ現^ル在^ス成^ル仏^ト当^レ知^ル本^ノ誓^ヲ重^シ願^ス不^レ虚^ニ衆^ノ生^ヲ称^ス念^ス必^ズ得^ル往^ス生^ノ之^ノ真^ノ文^ヲ一^ヲ又^テ依^テ二^ノ夢^ノ告^ヲ一^ヲ改^メ二^メ綽^ノ空^ノ字^ヲ一^ヲ同^シ日^ノ以^テ二^ヲ御^ノ筆^ヲ一^ヲ令^メ三^マ書^ヒ二^{ヒキ}名^ノ之^キ一^ヲ字^ヲ一^ヲ畢^ス・本^ノ師^ノ聖^ノ人^ト今^ノ年^ニ・七^ノ旬^ノ三^ノ御^ノ歳^ニ也^ニ、『^{セリ}選択本願念仏集^ノ』者^ハ・依^テ二^ヲ禪^ノ定^ノ博^ノ陸^ノ法^ノ名^ノ円^ノ照^ノ之^ノ教^ヲ命^ス一^ヲ所^ニ三^ノ令^メ二^メ選^ス集^ス也^ニ、真^ノ宗^ノ簡^ノ要^ノ念^ノ仏^ノ奥^ノ義^ノ撰^ス三^ヲ在^ル于^ニ二^ノ斯^ノ一^ノ見^ル者^ハ易^シ論^ニ一^ニ誠^ニ是^レ希^ニ有^ル最^ノ勝^ノ之^ノ華^ノ文^ヲ・無^ク上^ノ甚^ク深^ク之^ノ宝^ノ典^也涉^ル年^ノ一^ヲ涉^ル日^ノ一^ヲ蒙^ル二^ヲ其^ノ教^ヲ誨^ル一^ヲ人^ト雖^モ二^ト千^ノ万^ノ一^ヲ云^フ親^ト一^ヲ云^フ疎^ト一^ヲ獲^ル二^ヲ此^ノ見^ル写^ル一^ヲ之^ノ徒^ト甚^ク以^テ難^ク爾^ト既^ニ書^キ二^ヲ写^シ製^ス作^ス一^ヲ図^ヲ二^ヲ画^ヲ真^ノ影^ヲ一^ヲ是^レ專^ニ念^ス正^ノ業^ノ之^ノ徳^也、是^レ決^シ定^ス往^ス生^ノ之^ノ徴^也、仍^モ抑^テ二^ヲ悲^ノ喜^ノ之^ノ涙^ヲ一^ヲ註^ス二^ヲ由^ル来^ノ之^ノ縁^ヲ一^ヲ

¹⁰

¹²

親鸞は、元久二年（一二〇五）、法然より『選択集』の書写を許された。そして同年四月十四日、みずからが書写した『選択集』の内題として「選択本願念仏集」と、標宗の文である「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」、さらに当時の親鸞の名である「釈の綽空¹³」の字を法然の直筆で書き与えられたことを記している¹⁴。

同日、親鸞は法然の絵像を借り受け、それを図画することを許された。同年閏七月二十九日、親鸞は完成した新しい絵像に「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正覚 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」の銘文を、これもまた法然の直筆で書き入れてもらった。この真影の図画に関する出来事の詳細について、親鸞は『選択集』の書写の記述に連続して接続詞も置かず記している。

この後、親鸞は自身の改名について言及し、続いて法然の当時の年齢と『選択集』執筆（撰集）の経緯を述べる。そして、言葉を尽くして『選択集』を讃え、さらに続けて法然の教えを蒙る人は多いけれども、その見写を許された者は極めて少数であったことを記して、『選択集』の書写を許されたことを感動をもって述べている。

しかして親鸞は、「爾るに既に製作を書写し、真影を図画せり」と、『選択集』の書写と真影の図画に再度言及し、この二つの事柄を「専念正業の徳」「決定往生の徴」「由来の縁」であると確かめているのである。従来、『選択集』の書写については、『教行信証』の執筆との関係のなかで重要視されてきたことであるが、真影の図画と『教行信証』の執筆との関係については、あまり注目されてこなかったように思われる。たとえば、皆往院鳳嶺は、

然ルニ吾祖ソノ上ニ真影ヲ免許シタマフ。コレ格別ノ御シタシミナリ。浄土参リノ安心決定ノ印可ノ為ニ与ヘタマフ所ナリ。¹⁵

と「その上」(『選択集』の書写の上)真影の図画をすることを「格別の御したしみ」「浄土参りの安心決定の印可の為」と読み取り、『教行信証』の執筆との関連性を指摘していない。『選択集』の書写という決定的な『教行信証』の執筆の理由に、ある意味においてこのことは隠れてきたのではないだろうか。しかしながら、真影の図画

と『教行信証』の執筆との関係は、この文章の勢い、並びに構造からして極めて大きいと言わなければならないだろう。

改めて一連の文章に目を向けてみると、「真」の字の多さに驚くことである¹⁶。一度目¹⁷の『選択集』の書写と真影の図画の記述では、『選択集』の書写に関して、法然の直筆を「真筆」と記し、続く真影の図画に関しては、法然の絵像を「真影」と二回呼称し、『選択集』の書写のときの記述と同様に法然の直筆を「真筆」と呼ぶ。さらにその真影の銘文を「真文」として受け取っている。それだけではなく、改名等の記述の後、親鸞は再びこの『選択集』の書写と真影の図画について述べる際、『選択集』を「真宗の簡要」が撰在する書と述べ、絵像をもう一度「真影」と記すのである。

この一連の記述のなかで、真影の銘が法然の直筆であることを示す「銘以^ニ真筆^一令^四書^三」という箇所は、初めに「銘令書」と書かれ、後にその右に「以真筆」の三文字と訓点を補記（以下、三字補記と称す）していることに注意してみたい¹⁸。また近年の研究によって、「真影銘」の右訓¹⁹は初めに「ニ」ではなく、「ハ」と書かれており、後に書き改められたことが指摘されている²⁰。この二点の変更によって―特に三字補記を中心として―親鸞は真影の銘が法然の直筆であることを明確にしようとしたと思われる。さらに、この三字補記によって『選択集』の書写に関する記述である「以^ニ空真筆^一」とほぼ同様になる。つまり、真影の図画―特に真影の銘―の意義を『選択集』の書写の意義と同基準^{レヴエル}にしている補記と考えることができるのではないだろうか。

さて、その「真」の字の意味するところは何か。親鸞は「真」の概念を幾つかの箇所^ニで記している。「信巻」では、真仏弟子を積するなかで、

真言^{ハシ}対^ニ偽^ニ対^ニ二^{スル}一^也、²¹

と確かめ、『愚禿鈔』二教対と二機対のそれぞれにおいて、

真^ニ偽^ニ対^ニ二^也、²²

実虚対 真偽対^{2,3}

と確かめている。さらに、「讚阿弥陀仏偈和讚」第二十三首の「真実」の二字には、

まこと みとなる

しんはくみならず けならず くみはいつはる反 へつらふ反 しんはかりならず しちはこならず むな
しからず^{2,4}

との左訓がある。これらの確かめによって、親鸞において「真」は「まこと」であり、「偽（いつはる、へつらふ）」と「仮（かり）」に対する概念であると窺うことができるだろう。また、「真筆」「真影」「真文」の「真」が、「真実」という意味を含んでいるか否かについては議論の余地があると思われるが、ここで「筆」「影」「文」に「真」の字を冠するのは、その「まこと」が「みとなる」という意、すなわち「実」という実際に衆生にはたらくという―真にして実なる―動的な意味を含んでいるとも解することができるかもしれない^{2,5}。

いずれにせよ、このように親鸞は、「真」という文字を綿密な確かめのもと、使用している。無論、「真」という字の数で、その記述内容の重要性をはかることはできないが、〈後序〉の文章の流れや構造、三字補記などを鑑みれば、帰本願と『選択集』の書写とともに、真像の図画も「由来の縁」であると読むべきことは、至極当然のことであろう。この文章は、「仍って悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す」と一旦の区切りを迎えることから、真影の図画は『教行信証』の執筆に大きく関わっていると考えなければならない。

次節では、しかしながら、一旦先行研究をもとに、『選択集』の書写と『教行信証』の執筆との関係を確かめた。そのうえで後節にて改めて真影の図画について論じてみたい。

第二節 『選択集』の書写と『教行信証』の執筆

第一項 親鸞の視点から見た『選択集』の核心

すでに引用した箇所であるが、親鸞は、

『選択本願念仏集』者・依^ハ二禅定博陸^テ法月輪殿兼^ハ実之^{カウメイニ}教命^ニ一所^ル三令^ニ二選集^セ也、真宗簡要念仏奥義撰^ニ三在^{セリニ}于^ニ二斯^一見者易[□]論^一誠^ニ是^レ希有最勝之華文^{クワ}・無上甚深之宝典也

と述べ、法然の『選択集』の執筆（選集）の由来を明確にして、次にその内容を讃えている。この『選択集』に関する記述は、その記述位置からいっても、内容や語調からいっても、よく『教行信証』における『選択集』の重要性を示していると思われる。

しかしながら―多くの先学によって指摘されていることではあるが―八割強が引文で構成される²⁶『顕浄土真実教行証文類』において、『選択集』の引文は非常に少ない。「行巻」に、

『選択本願念仏集』^ニ源^ク空^ク云^ク南無阿弥陀念^ハ往生^ノ之^ニ業^一
又云夫速^ク欲^ク三離^ハ二生^ヲ死^ヲ二種^ノ勝^ノ法^ノ中^ニ且^シ閣^ニ二聖^ノ道^ノ門^ノ一選^テ入^レ二浄^ノ土^ノ門^ノ一欲^ハ三入^ト二浄^ノ土^ノ門^ノ一正^ニ雑^ノ二行^ノ中^ニ且^ク抛^ク
諸^ノ雜^ヲ行^ヲ一選^テ應^ス三歸^ス二正^ニ行^ニ一欲^ハ四修^ト三於^ニ二正^ノ行^ニ一正^ニ助^ニ二業^ノ中^ニ猶^ト傍^ニ三於^ニ二助^ノ業^ニ一選^テ應^ス三專^ニ二正^ニ定^ニ一正^ニ定^ニ之^ト業^者即^ハ是^也
称^スニ^ハ二仏^ノ名^ヲ一称^ス名^ヲ・必^ク得^ル二生^ヲ一依^ルニ^ハ二仏^ノ本^ノ願^ニ一故^ト上^ニ已²⁷

と示される『選択集』の題号と撰号、標宗の文、及び総結三選の文という一連の一箇所のみであると言われる。（後序）における讃嘆に比して、この引文の少なさについては、当然疑問が起るものである²⁸。香月院深励は、

今吾祖選択集一部を不^レ残^ラ引^クか^ハり^ニ。一部の綱要たる此の二文を御引きなされたものなり。²⁹

と述べ、この引文は『選択集』一部をすべて引用することと同様の意義があるという見解を示している³⁰。

この見解と一線を画すものとして、本多弘之は、この文について「親鸞と法然との課題の共通性と問題意識の合致とを示している³¹」るものであると述べている。また延塚知道は、この文を「法然から受け取った親鸞の課題³²」を象徴するものであると見定めている。両者はともに、総結三選の文を『選択集』全体の意としてではなく、この箇所こそ『教行信証』を執筆する「課題」があるという見解である。

この見解にして延塚は、『教行信証』を構造的に読み解く研究を近年発表しているのであるが、そのなかでも「正信念仏偈」源空章の次の文を、『教行信証』における『選択集』からのもう一箇所の引文であるという指摘は、強く注意をひくものである³³。

還^{スル}来^{コトハ} 生死輪^ノ家^ニ 一
 速^{ヤカニ}入^ル 寂^ニ静^ニ無^ク為^ス樂^ニ 一
 決^{スル}以^テ疑^ヲ情^ヲ 為^ス所^ト止^ト 一
 必^ス以^テ信^ヲ心^ヲ 為^ス能^ト入^ト 一³⁴

(次に示す『選択集』原文と比べて、□が親鸞が加えた箇所、網掛け部分が変更した箇所である。)

この文は、深心についての法然の私積である、

当^ニ知^ル、生死之家^ニ以^テ疑^ヲ為^ス所^ト止^ト、涅槃之城^ニ以^テ信^ヲ為^ス能^ト入^ト 一³⁵

という「三心章」の文に基づいているのであるが、この二文を見比べてみると、□や網掛けで示したとおり、幾つかの変更点があり、それぞれに親鸞の受け取りがあらわれていることが考察されている³⁶。また親鸞は、総結三選の文を、『選択本願念仏集』源空集云く、と引用を指示してから記すのに対し、「正信念仏偈」については、

爾者^ハ歸^シ大^ニ聖^ノ真^ニ言^ニ一^ニ 閱^シ大^ニ祖^ノ解^ニ釈^ニ一^ニ 信^ニ知^シ仏^ノ恩^ノ深^ク遠^ク 一^ニ 作^テ正^ニ信^ノ念^ノ仏^ノ偈^ヲ 一^ニ 曰^ク 一³⁷

とその偈前に「作て、曰く」と述べ、その偈が『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下、『浄土論』と称す）「総説分」のごとく、「論」の発話基準であることを示したうえで、記している。当然、この偈を「作」り「曰」う主語は親鸞であろう。これらの点から考えるならば、源空章の文を『選択集』からの直接的な引文とは言い難い。

しかしながら、延塚の論点は、むしろこの源空章の文には総結三選の文と同様に、『選択集』から承けた「課題」

が示されているというところにあると思われる。そして延塚は、そう言うことができる証左として、『尊号真像銘文』正嘉本（広本）に「比叡山延曆寺宝幢院黒谷源空聖人の真像³⁸」の銘文として掲げられる次の文を提示している³⁹。

『選択本願念仏集』云。南無阿弥陀仏、往生之業、念仏為本。文

又曰。夫速欲離生死、二種勝法中、且闍聖道門、選入淨土門、欲入淨土門。正雜二行中、且拋諸雜行、選應歸正行。欲修於正行、正助二業中、猶傍於助業、選應專正定。正定之業者、則是稱仏名、稱名必得生、依仏本願故。文

又曰。当知、生死之家以疑為所止、涅槃之城、以信為能入。文⁴⁰

以上の点を鑑みて、源空章の文は『選択集』からの直接的な引文とは言えないが、「当知」と述べる法然の教説に応答した親鸞の言説であるという意味で、これを『教行信証』の執筆に関する重要な間接的引文（あるいは、応答的引文）と言い得るだろう。

また、もう一点注意しておきたいのは、ここで総結三選の文と「三心章」の文が、「又曰」として示されていることである⁴¹。先述のとおり、親鸞が『教行信証』に文類を引用するとき、「曰」の字を使用するのは「論」の格を示すものである。対して『尊号真像銘文』では、名畑崇が「和語聖教では文体のうえで敬語がきわだつなかで『銘文』においては、ひとときわ敬語が目にとまる⁴²」と述べるように、『教行信証』では「曰」が使われない幾つかの書（あるいは、それを著した諸師）にもその字が使用されている。そのことから考えるならば、『尊号真像銘文』における発話基準を示す文字を、『教行信証』のそれと全く同じように考えることには飛躍があるかもしれない⁴³。しかしながら、親鸞が銘文として掲げるとき、そこに尊号に相応した言葉として甚深の敬意を払っていたと考えることは自然なことではないだろうか。晩年の親鸞は、幾度もこの法然の教説に謝念を感じていたことが偲ばれることである。

さて、この二文を延塚は、「法然から受け取った親鸞の課題⁴⁴」と指摘するのであるが、その課題の内実とは次のようである。総結三選の文については、「不回向の行」を本願力回向に転換すること⁴⁵」であり、「三心章」の文については、「他力の信心は大涅槃に能入しているということ⁴⁶」である。

ここでは、その「課題」という言葉の意味するところについて考えていたのであるが、すでに総結三選の文には、「本願に依るが故に」とただ念仏の選びの根拠に本願力が示され、「三心章」の文にも信をもって涅槃に能入することが示されていることから、ここで「課題」というのは、決して法然が解けなかった課題という意味ではない。親鸞にとつては、法然がすでに喝破していた事柄の意味するところを、親鸞が直面した課題において、再構築する必要があったということであろう。そのように考えるならば、その二箇所引文の示す「課題」とは、「真宗の簡要」が撰在するとも述べられる『選択集』から親鸞が読み取った「核心」とも言い換えることができるのではないだろうか。

第二項 親鸞による『選択集』の再構築

親鸞にとつて法然は、

親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり。⁴⁷

という晩年の言葉からも了解できるように、生涯の師であった。また、

聞^テ二賢者信^ノ一 頭^ス二愚禿心^{トクガヲ}一⁴⁸

という『愚禿鈔』上・下巻の劈頭の言葉が端的に示すように、徹底して法然の教えを聞き⁴⁹、その聞いたところ

を根本に据えて本願を根拠とする念仏の仏道の意味を開顕したのが親鸞であった。その意味において、

『教行信証』は『選択集』に足らざるものを補うためでもなければ、『選択集』の誤りを訂すためでもなく、ひとへに「雑行を棄てて本願に帰す」という廻心の原点に立って、仏恩の深きことを念じ、師教の恩厚を仰いで、撰述せられたものである。それ故にこそ、宗祖は元祖を「真宗興隆の大祖」と仰ぎ、又「真宗の教証を片州に興す」とも讃嘆せられたのである。従って、『教行信証』は却って『選択集』の精神を明らかにする為の撰述であって、古来『選択集』を註釈したものが『教行信証』であるといわれる所以もここにある。それ故に、両書の間には選択本願の念仏を明かにするという根本精神においては毫末も差違があるはずはない。それが両書を論ずる場合の根本の立場でなければならぬ。⁵⁰

『選択集』の伝統なくして『教行信証』の己証はあり得ない。それ故に思想史として見るならば、そこに思想的発展とおさえられるものがあるかも知れない。然し信仰の事実としてみた場合には、源空法師は飽く迄真宗興隆の大祖であって、そこに純一な師資相承のあることを知るべきである。⁵¹

という稲葉秀賢の見解は、親鸞の視点から見た『選択集』と『教行信証』の関係をよくあらわしていると考えられる。

再三述べたように、『教行信証』にはほとんど『選択集』の文が引用されていない。しかしそれは、加来雄之が師資相承を「遺産相続⁵²」という概念を用いながら、

遺産を食い潰すことは、相続ではない。相続とは、贈与された遺産を、受け止め、選び取り、再構築し、活用し、それを次の世代に手渡していくことでなければならぬ。⁵³

遺産相続は、応答責任をとまなう。私たちは、無数の贈与された遺産のなかから、相続すべき遺産を、選ぶとった以上、遺産を無駄に浪費したり、放置して過去の遺産にしてはならない。私たちは、遺産を活用しなければならぬ。遺産をみずからの生きる時代社会のなかで運用し再構築しなければならぬ。⁵⁴

と述べるとおりでであると思う。すなわち親鸞は、『選択集』に聞き、みずからの生きる時代社会のなかで、法然の教えを再構築したのである。私は「顕浄土真實信文類序」（以下、「別序」と称す）の次の一節はそのことを端的に表現しているものであると了解したい。

欣^フニ浄邦^ヲニ徒衆厭^フニ穢域^ヲニ庶類雖^モニ加^フニ取捨^ヲニ莫^{レト}ニ生^{コト}ニ毀謗^ヲニ矣⁵⁵

従来、この言葉は「毀謗を生ずること莫れ」に力点があるものとして解説されていることが多い⁵⁶。それ自体は誤りとは言えないが、それだけでは親鸞が「取捨を加ふと雖も」と述べる積極性を読み取ることができない。

遠く善導（六一三―六八一）は、

一句一字不^レ可^カニ加減^ス。欲^ハレ写^{サント}者^ハ、一如^ニ經法^ノ。応^ニレ知^ル。⁵⁷

と強い語調で『観經四帖疏』（以下、『観經疏』と称す）を閉じている。親鸞はそのことを熟知していたにも拘わらず、なぜ「取捨を加ふと雖も」と述べるのか。『教行信証徴決』には「卑見の辞⁵⁸。」という了解が示されているが、私はそうではなく、むしろこの箇所親鸞の学仏道の方法論を読み取ることができるのではないかと考える。金子大栄が『真宗学序説』において、

まづ対象を大聖の真言、即ち、真実の言葉と定める。具体的に言えば、真実の教、『大無量寿經』である。七

高僧の解釈は真宗学問の方法である⁵⁹。

と道破するように、親鸞は七高僧に真宗学問の方法を学んだのである。親鸞は七高僧の言葉をただ単にそのまま述べているのではない。私は「取捨を加ふと雖も」の意味するところを、「卑見の辞」や「取捨までは許すけれども」という意味ではなく、親鸞自身が『選択集』に聞き入り、みずから直面した課題において、その聞いたところを再構築して、開顕する、という親鸞の学仏道の方法論と受けとめたい。

もし、このように了解することが許されるなら、親鸞が「取捨を加ふと雖も」と述べるのは、「顕浄土真實教行証文類序」（以下、「総序」と称す）に、

と示される「遇い難くして今遇うことを得」「聞き難くして已に聞くことを得た」「西蕃月支の聖典」及び「東夏日域の師積」に、「取捨を加ふと雖も、毀謗を生ずること莫れ」という意味であると言えるかもしれない。とりわけ『選択集』は、その開版後に『於一向専修宗選択集中摧邪輪』（以下、『摧邪輪』と称す）に代表されるような呟言・毀謗に晒された書である。その点から見ると、親鸞が「別序」にそう述べたとき、最も意識されたのは『摧邪輪』であり、『選択集』に「取捨を加ふと雖も、毀謗を生ずること莫れ」という意であったと言えるのではないだろうか。もちろん、『教行信証』は、「総序」に記される「聖典」及び「師積」の伝灯に連なる書であるから、『教行信証』に「取捨を加ふと雖も、毀謗を生ずること莫れ」という意味で、後世の私たちが了解することも間違いとは言えないけれども。

以上、不十分ではあるが、親鸞の視点から見た『選択集』の書写と『教行信証』の執筆との関係を考察してきた。安富信哉は、

聖人は、本書の見写を許されたことをもって、「決定往生之徴」と断言している。それは、經典の付嘱と同意義をもったものとして受けとめられた。元來、付嘱（付嘱、嘱累）とは、釈尊が、教法を後世の衆生へ流布せしめんとして、最も信賴する弟子に託することである。（中略）親鸞には『選択集』は、經典にも等しい、「希有最勝之華文、無上甚深之宝典」（『教行信証』後序）であった。『選択集』の付属は、親鸞には、この教えを末世に流通すべき仏弟子の使命を託されたものとして受けとめられたのである。⁶¹

と述べて、『選択集』の書写の意義を「付嘱」として確かめ、そこに親鸞の使命を見出している。ここに縷々述べてきた『選択集』の書写と『教行信証』の執筆との関係が端的に示されている。しかしながら、親鸞が「決定往生の徴」等と述べるのは、『選択集』の書写についてだけでなく、前節で指摘したように真影の図画を含んでいる。したがって次節では、真影の図画と『教行信証』の執筆との関係について論じてみたい。

第三節 真影の図画と『教行信証』の執筆

第一項 真影の銘

親鸞は、〈後序〉に『教行信証』の執筆の由来の縁を記しているのであるが⁶²、帰本願や『選択集』の書写という出来事との関連についての論考は数多くあるものの、真影の図画に関しては、『教行信証』の執筆との関係のなかで主題的に論じられてこなかった。しかしながら、もう一度親鸞自身の言葉のうえに確かめてみると、

爾ルニ既書テニニ写製作シヤシセイサクヲ一図セリニ画真影マツ一是專念正業之徳也、是決定往生之徴也、仍抑ヨシテニ悲喜之涙ナ一註スニ由来之縁ヲ一

と『選択集』の書写に並んで、真影の図画を「專念正業の徳」「決定往生の徴」、また「由来の縁」であると明確に記しているのである。また本章第一節で確かめたように、親鸞の「真」の字の使い方や三字補記に注意してみても、真影の図画は『教行信証』の執筆との関係において、『選択集』の書写と同基準レゾエルの重要性をもつ。

それでは、なぜ真影の図画が重要なのであろうか。〈後序〉に記されているような、師の絵像を図画するという事柄は、信楽峻磨によって、

真影を図画させて門弟に付与するという形式は、それ以前にはほとんど見られないことで、法然独自の発想によるものとも考えられます。(中略)このことを通して、師弟の契りを強固なものとしながら、法然の念仏教団の組織化がはかられたということも、充分に考えられるところです。⁶³

と言われる。また安富信哉は、

親鸞は、入門四年後に『選択集』書写だけでなく、真影を凶画するという荣誉を担ったのである。(中略)真影凶画まで許されたのは、門下でも異例ではないだろうか。⁶⁴

と述べて、『選択集』の書写とともに真影の凶画を許されたことが異例であることを指摘している。そもそも『選択集』の見写を許されることは法然門下のなかでも極少数に限られ、そのなかでも親鸞は伝授の最も早い一人であるのだから⁶⁵、このことは異例中の異例ともいえるべき史実であろう。しかしながら、親鸞が〈後序〉に真影の凶画について述べるのは、言うまでもなく、「強固となった師弟の契り」を誇るものでも、「異例」を示して自己の正統性を示すものでもないだろう。あくまでこの事柄は、『教行信証』の執筆の「由来の縁」なのである。

親鸞は、『尊号真像銘文』で幾人かの仏者の絵像を「真影」もしくは「真像」と記している。親鸞が綿密な確かめのもとに「真」の字を使うことは前述のとおりだが、親鸞がここで影・像に「真」の字を冠するのは、その影・像自体が「まこと」ということではない。そうであれば、それは偶像崇拜という意味に陥る。そうではなくて、その影・像として示される人物によって教えられる内実が、「真」である法そのものということであろう。

親鸞が法然を、

智慧光のちからより

本師源空あらわれて

浄土真宗をひらきつゝ

選択本願のべたまふ⁶⁶

と「本師」と示すのは、ただ単に素晴らしい先生という意味ではない。「本師」とは、仏格をあらわす語なのである。すなわち、私自身に真にして実なる仏道のあゆみが始まることをもって、それを教導した師(教主)を「本師」と呼ぶのであろう⁶⁷。親鸞はここに「選択本願」という語に凝集して示すような法然の教えを聞くことができた。そして、その選択本願の教えとの邂逅は、

真しんの知識しきにあふことは

かたきがなかなほかたし

流るてんりん転輪え回えのきわなきは

疑ぎじやう情じやうのさはりにしくぞなき⁶⁸

と言いわれるように「真まの知識しきにあふこと」である。また、親鸞しんらんは法然ほつぜんに出遇いであわなければ、

曠くわう劫じやく多た生せいのあひだにも

出しゆつり離りの強かうえん縁えんしらざりき

本ほん師し源げん空くいまさずば

このたびむなしくすぎなまし⁶⁹

と「むなしくすぎ」ていたと述べることは、「真まの知識しきにあ」ったことよって「むなしくすぎ」ない生せいを得たといういうことを意味する⁷⁰。つまり、親鸞しんらんが〈後序〉において、法然ほつぜんの絵像えいざうを「真影まかげ」と呼び、直筆ちくひつを「真筆まひつ」と示すことは、その絵像えいざうに記された「真文まぶん」（真まの知識しきが含蓄こんじやくされた文）にその理由りゆうがあると了解りやうすることができる。金子大栄かねこたいえいは銘文めいぶんの意義いぎについて、

お名号なごうを拝をみ、真影まかげを礼れい拜はいするにつけて、思しひ合あはすべき言葉ことばを記入きじりされたものであります。⁷¹
と端的てんてきに述べているように、その「思しひ合あはすべき言葉ことば」によって、親鸞しんらんは絵像えいざうを「真影まかげ」として受け取ったのである⁷²。

以上のことから、真影まかげの図画ずがが『教行信証』の執筆しつしつの「由来ゆらいの縁えん」であるのは、法然ほつぜんが賛銘さんめいに記した「南無阿弥陀仏なんむあみだぶつ」と『往生礼讃偈』(以下、『往生礼讃』と称す)のいわゆる本願加減ほんがんかへんの文が中心しんしん的理由りゆうと見なければならぬ。三字補記さんじふきがこの文に掛かっていることも証左しやうさの一つとなるであろう。

第二項 法然と『往生礼讃』の（本願加減の文）

ここで『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文について考えてみたい。言うまでもなく、この文は『往生礼讃』において、

又如『無量寿経』云、「若我成仏、十方衆生、称我名号、下至二十声、若不生者不取正覚。」
彼仏今現在 世成仏。当知、本誓重願不虛、衆生称念 必得往生。⁷³

と善導が『大経』に説かれる願意を述べたものである。この文を法然は、『選択集』「本願章」に次のような文脈で引用している。

弥陀如来下以二余行一為往生本願上、唯以二念仏一為二往生本願一之文

『無量寿経』上云、「設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念、若不生者、不取正覚。」

『観念法門』引二上文一云、「若我成仏、十方衆生、願生我国、称我名号、下至二十声、乘我願力、若不生者、不取正覚。」

『往生礼讃』同引二上文一云、「若我成仏、十方衆生、称我名号、下至二十声、若不生者、不取正覚。」彼仏今現在世成仏。当知、本誓重願不虛、衆生称念 必得往生。⁷⁴

『大経』第十八願文、『観念阿弥陀相海三昧功德法門』⁷⁵（以下、『観念法門』と称す）のいわゆる本願加減の文、そして『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文と続くこの引文群によって、法然は、弥陀如来が余行をもって往生の本願とせず、ただ念仏をもって往生の本願としたことを示すのであるが、この順序には法然の第十八願の了解がよくあらわれていると思われる。

同章の私釈で、法然は、

問曰、『經』云「十念」一、ニハフ「十声」一。ヘテク念声之義如何。答曰、念声是一。ナリ何以得レ知。ルコトヲ『觀經』下品下生云、「令二声不レ絶、具二足十念一、称二南無阿弥陀仏一、称二仏名一故、於二念々中一除二八十億劫生死之罪一。」今依二此文一、声是念、念則是声。其意明矣。76

と念仏の「念」と「声」とが同義であることを問答によって確認している⁷⁷。今この「本願章」冒頭の引文群を見ても、善導に依って、第十八願文の「乃至十念」の意は「下至十声」であると示されている。

また、『觀念法門』から『往生礼讚』への展開として、ひとつには、「願生我国」の一句が欠落していることが指摘できよう。ここにも本願の意は、心念ではなく称名にほかならないという法然の了解が窺われる。このことは『西方指南抄』にも、

問。念仏の行者等、日別の所作において、ニハフこゑをたて、申人も候。こゝろに念じて、かずをとる人も候、いづれをかよく候べき。答。それは口にも名号をとなへ、こゝろにも名号を念ずることなれば、いづれも往生の業にはなるべし。たゞし仏の本願の称名の願なるがゆへに、こゑをあらわすべきなり、かるがゆへに、『經』には、「こゑをたえず、十念せよ」ととき、『釈』には「称我名号下至十声」と釈したまへり。78

と記されているところである。法然は往生の業として「こゝろにも名号を念ずること」を一旦は認めているようであるが、本願には称名（声）が誓われていることを懇切に説いている⁷⁹。

もうひとつには、「彼仏今現在世成仏当知本誓重願不虛」と本願の成就を意味する文が附加されている点が指摘できる。法然の成就に関する同章での教説については後に言及するが、注目すべきことに、法然は第十八願である念仏往生の願が成就していることを、

念仏往生願成就文云下「諸有ニ衆生一、聞ニ其名号一、信心歡喜、乃至一念至レ心回向願レ生ニ彼国一、即得ニ往生一、住中不退転上」是也。80

と第十八願成就文によって示している（ただしここに唯除の文は引かれていない⁸¹）。そして改めて、

故善導云、「彼仏今現在^{ニシテ}レ世成^{ニシテ}レ仏^ニ。当^レ知^ル、本誓重願不^レ虚^{シカラ}、衆生称念^{スレバ}、必得^ニ往生^ニ」⁸² 已上⁸²

と本願の成就を『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文の後半の文言によって確かめている。この確かめを鑑みれば、『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文に本願成就を示す教言があることは、法然にとって本願の意を受け取るうえで、非常に重要であったことが窺われる。

周知のように、曾我量深は、この『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文の意義を「復元の文⁸³」という呼称を用いて教示している。この教示は、選択本願の最も根源的な願いを復元したものがこの文であるということ教えるものである。つまり、善導が第十八願文に自身の了解によって文言を加減したものが、この文であるということではない。むしろ全く逆で、この文に端的に表現される、法蔵菩薩が一番初めに感得した本願の願心が、四十八願として構築されたということである⁸⁴。もちろん、これは単なる曾我の一了解ということではない。『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文が、その原文において、

如^シ『無量寿経』^ニ云^フ。85

と第十八願文として示されているのではないことや、『観経疏』「玄義分」では、

『無量寿経』^ニ云^ク。法蔵比丘、在^{マシテ}ニ世饒王仏所^ニ、行^{ジテ}ニ菩薩道^ニ時、発^{シテ}ニ四十八願^ニ、一^ノ願言^{ハク}、86

と述べられたうえで、いわゆる本願加減の文が示されていることから、この文は四十八願のそれぞれに託されている根本の願心を、善導が表現したものと読み取ることができる。また法然もそのように読み取っていたに違いない。そうであるから、法然の言う第十八願とは、四十八願中の第十八願ではなく、善導が復元した弥陀如来の最も根源的な願いが第十八願にあたるということである（したがって、『往生礼讃』のこの文を「本願加減の文」と表現することには問題が残るが、あまりに伝統的な呼称であるので、〈後序〉と同様に、〈本願加減の文〉という表記を以下に用いる）。

これらのことによって、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉は法然の本願観を凝集的にあらわしたものであると考

えられる。だからこそ法然は、この『往生礼讃』の〈本願加減の文〉に照らされて第十八願を了解し、その願を「念仏往生の願」の名で呼ぶのであろう⁸⁷。したがって、法然は選択本願の願心を、第十八願文と同等、あるいはそれ以上に、この『往生礼讃』の〈本願加減の文〉から聞き取ったと言っても過言ではないと思われる⁸⁸。

さてここで、親鸞の視点に立ち戻って真影の図画について考えてみたい。再三述べたように、この真影の図画に際して、親鸞が法然から賛銘に賜った言説は、「南無阿弥陀仏」と『往生礼讃』の〈本願加減の文〉であった。親鸞は、この〈本願加減の文〉を法然の本願観を端的に示すものとして受けとめ、この教言に基づいて法然が第十八願を「念仏往生の願」の名で呼び、『選択集』に「本願章」を開説していると了解したに違いない。また、その教言の前に「南無阿弥陀仏」と記されていることから、この賛銘は念仏者の信仰自覚と無関係に本願を伝えるものではなく、念仏するところに感得される本願のはたらきを伝える文であると、親鸞は受けとめたと思われる。そうであれば、この〈本願加減の文〉は、法然があゆむ仏道を根源的に成り立たせる願心をあらわした教説であると、親鸞に見定められたと考えられるのではないだろうか。そしてこの文は、法然の真影（真像）に記された賛銘であるのだから、先ほどの金子の表現に倣って言えば、親鸞にとって「法然の真影を礼拝するにつけて、思ひ合わす言葉」と受けとめられたのである。

『往生礼讃』の〈本願加減の文〉は『尊号真像銘文』に銘文として挙げられていないが、親鸞にとって真像の銘文であることは明白である。先述したように延塚は、『尊号真像銘文』に示される『選択集』から選び出された銘文を一つの証左として、総結三選の文だけではなく、「正信念仏偈」源空章の文も『選択集』からの引文であると述べ、『教行信証』の課題を示したことである。そうであれば、親鸞にとってこの〈本願加減の文〉も法然からの引文に匹敵する言説（法然教学の核心）と言っても過言ではないだろう⁸⁹。すなわち、この文は『教行信証』に引用される『選択集』からの二箇所引文と同様に、『教行信証』を執筆する背景である法然教学の核心であるという点で、「由来の縁」であると言いうことができるだろう。

第四節 王本願を信の願として

第一項 第十八願名の相承

前節で確かめたように、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉は法然の本願観を端的に示すものと親鸞に受けとめられ、親鸞はこの銘文を法然より賜ったことを、帰本願の体験、『選択集』の書写に並んで、『教行信証』の執筆の「由来の縁」として示している。法然は第十八願を『選択集』『本願章』の冒頭に引用し、次に『観念法門』の〈本願加減の文〉、続いて真影の銘の典拠でもある『往生礼讃』の〈本願加減の文〉を連引する。この順序からも、法然は、特に『往生礼讃』の〈本願加減の文〉に照らされて、第十八願を了解していたということが窺われた。この本願観によって、法然は第十八願を「念仏往生の願」と呼ぶのであるが、この願名のほかに法然の第十八願観を端的に伝える言葉として、「特留章」に示される「本願の中の王」が挙げることができるだろう。

法然は、

問曰、既云下「我以慈悲哀愍、特留此经一止住百歳」上。若爾者、積尊以慈悲而留二经教一、何经何教、而不レ留也。而何不レ留二余经一、唯留二此经一乎。答曰、縦雖レ留二何经一、別指二一经一者、亦不レ避二此難一。但特留二此经一、有ニ其深意ニ歟。若依ニ善導和尚意ニ者、此经之中已説ニ弥陀如来念仏往生本願一。積迦慈悲、為レ留ニ念仏一、殊留ニ此经一。余经之中未レ説ニ弥陀如来念仏往生本願一。故積尊慈悲以而不レ留レ之也。凡四十八願皆雖ニ本願一、殊以ニ念仏一為ニ往生規一。故善導積云、「弘誓多レ門四十八、偏標ニ念仏一最為レ親。人能念レ仏還念。専心想レ仏、仏知レ人。」上故知、四十八願之中、既以ニ念仏往生之願一而為ニ本願中之王一也。是以積迦慈悲、特以ニ此经一止住百歳也。 90

と述べて、積尊がほかの経を留めず、『大経』だけを留めて「止住すること百歳ならむ」と説く理由を示している。

同章の前段で法然は、「此の經『大經』の「止住」とは、即ち念仏の止住^{9.1}」であることを確かめているのであるが、この箇所では法然は、ほかの經ではなく『大經』のみを積尊が留めた理由を、善導に依りながら、念仏往生の願を説くかどうかの一点で見定めている。さらに注目すべきは、四十八願をすべて本願であると確認しながらも、念仏のみが「往生の規」であることをもって、第十八願を「本願の中の王」と言う点であろう。法然は『選択集』において、この王本願と位置付けた第十八願一つ（四十八願中の第十八願ではなく、善導が「復元」した最も根源的な弥陀如来の願心としての、である）を掲げ、仏道を称名念仏一つに先鋭化することで、民衆に仏道を開示（浄土宗独立）したのである。

対して親鸞は、『教行信証』各巻の標挙にそれぞれ異なる本願を掲げる。そして、法然が王本願とした第十八願を親鸞は、「信巻」の標挙に「至心信樂の願^{9.2}」の名で掲げ、大信積では「往相信心の願^{9.3}」の名に代表されるように、信の願として了解するのである^{9.4}。また緒言で述べたように、親鸞は成就文に甚深の注意を払い『教行信証』を構成している。就中、「信巻」には、第十八願成就文が随所に配置されている^{9.5}。親鸞はなぜこのように成就文に注意を払うのか。親鸞にとって成就とはいかなる事態を意味するのか。

親鸞にとつての「成就」を、まずは法然に出遇う前の視点から考えてみたいのであるが、親鸞の比叡山での修学については、従来指摘されているように、親鸞自身は記しておらず、歴史的史料もほとんどないことから不明瞭である。しかし『歎異抄』や『歎徳文』に、親鸞の言葉として、

いづれの行もおよびがたき身^{9.6}。

雖^レ凝^ニ定水^一識浪頻動、雖^レ觀^ニ心月^一妄雲猶覆。^{9.7}

〈定水をこらすといへども識浪しきりにうごき、心月を觀ずといへども妄雲をおほふ。〉^{9.8}

と伝えられていることには注意すべきであろう。親鸞は比叡山で諸行に励んだ故に、その行を成就させることのできない身心の問題に突き当たった。ただし、その行に取り組み若き親鸞は、未だ「成就しない」という決定が

あったわけではなく、成就するかどうか分からないという不安に苛まれることが実情だったのではないだろうか。いかに教理がすぐれたものであっても、成就するかどうか不安定なものであれば、その道は理想を憧憬するということであり、具体性をもたない。しかし親鸞が求めたものは、『歎徳文』に、

祈^二解脱之径路^一、求^三真実之知識^一。99

〈解脱の径路をいのり、真実の知識をもとむ。100〉

と伝えられているように、自己の救済と無関係な真理ではなかった。「径路」「真実の知識」という語が示すように、親鸞は実際に自己にはたらく具体性をもつ仏道を求めたのである。その親鸞にとって法然の「おほせ¹⁰¹」との出遇いは、『教行信証』に帰本願の体験として述べられ、『歎異抄』に「念仏まふさんとおもひたつころのおこる¹⁰²」と述べられているように、信心獲得という具体性（回心）から始まる仏道との出遇いを意味した。この視点から見れば、本願成就の経説は、現実的な体験の教証という意味をもつ。また、この『大経』下巻に説かれる本願成就の経説は、親鸞の発見と言うより、むしろ法然の言説を聞いた親鸞に己証されたものと言うべきである。前節で確認したように、法然は『選択集』において、第十八願の成就文を「念仏往生の願成就の文」として示している（繰り返すが、ここに唯除の文は引かれていない）。親鸞は法然の示す成就文に、みずからの体験の根源的な意味を聞いたのである。そして、親鸞はこの文を説話としてではなく、「念仏まふさんとおもひたつころ」の発起の体験に、本願が現に生き生きと躍動している事実を言い当てたものとして読むに至ったと推察される。

ただし、親鸞が「念仏まふさんとおもひたつころ」の発起の意味を尋ねた成就文は、第十八願成就文にとどまらない。第十八願成就文は、周知のとおり、第十七願成就文と一連の文になっている。親鸞はこの第十七願と第十八願の成就文を、『浄土三経往生文類』広本¹⁰³のなかで次のように記している。

称名信楽悲願成就文。『経』言、「十方恒沙諸仏如来、皆共讚^二嘆^一 無量寿仏威神功德不可思議^一 一諸有

衆生しゆじやうきやう聞き其その名号なごう信心しんじん歡喜くわんぎ乃至乃至一念いっぴん、至心ししむえ回向かうじたま願ねが三さん生せい二に彼国かのくに一いち即すなわち得え二に往生おしやうじ一いち住ぢゆう二に不退轉ふたてんてん一いち、唯ただ除のぞ下くだ五逆ごぎやく誹中はいちゆう謗ぼう正法しやうぽう上じやう。」文 104

親鸞は、名号を聞くことによる獲信とは、第十八願の成就であると自覚したと同時に、第十八願成就文に説かれる「其の名号」とは、諸仏が讃嘆する名号であり、具体的には法然が讃嘆する選択本願の念仏にほかならないと確信した。つまり、親鸞の視点から見れば、現前の法然が選択本願の念仏を説いている事実こそ、「諸仏如来」が「無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまふ」と説かれている第十七願成就文の最も具体的な相なのである。そうであるからこそ、親鸞の信の表白は「念仏まふさんとおもひたつころ」と名号が離れないし、『浄土三経往生文類』では「称名信樂の悲願成就の文」と一つの成就文として記すのであろう。

このようにして、親鸞は本願成就（第十七・第十八願成就）の文に立脚した¹⁰⁵。この立場から因願を見たとき、行信は「念仏まふさんとおもひたつころ」として不離ながらも、法に属する「真実の行願」と、機に属する「真実の信願」とが見定められたことと思われる¹⁰⁶。このことは次の「行巻」の一文に明確に示されている。

凡就ソツテ誓願しげん有アリ二に真實行信しんじやうぎやく一いち亦ナラニ有アリ二に方便行信へんぽうぎやく一いち其その真實行願者しんじやうぎやくしやう諸しよ仏ぶつ称名願しやうなごう其その真まこと實まこと信願者しんぎやくしやう至心信樂願ししむえしんぎやく斯しか乃すなわち選擇本願しやうたくほんねん之行信也。¹⁰⁷

ここで親鸞は、本願に「真実の行信」と「方便の行信」があるとしたうえで、「真実の行願」（第十七願）を「諸仏称名の願」と呼び、「真実の信願」（第十八願）を「至心信樂の願」と呼ぶ。そしてやはりその二つは、「選擇本願の行信」として離れることがないのである。このように、親鸞は両願（第十七・第十八願）の成就に立脚して、行の願と信の願の二願を見定めるのである。そうであるから『浄土三経往生文類』では、「称名信樂の悲願成就の文」を中心として、その前には「諸仏称名の悲願」（「称名の悲願」）が置かれ、後には「念仏往生の悲願」（「信樂の悲願」）が置かれていると思われる。

さて今、その「称名信樂の悲願成就の文」の後に引かれている第十八願に注目してみたい。

また真信心しんじちんしんじむあり、すなわち念仏往生ひぐわんの悲願ひぐわんにあらわれたり。信樂げうの悲願ひぐわんは、『大經だいきやう』にのたまはく、「設たひ我われ得らむ二に仏ぶつ一を十方衆生じふぱうしゆじやう、至心信樂ししんじむ、欲げうして、下生おもふて、中我國上むまれんと、乃至十念わがくにたひ、若不ないし二を生せむ一者、不むまれ三取二正覺一。唯除のぞかん三五逆一、誹ごくふやくとひ二謗一、正法ほうせんをしやうぼうを一。文 108

親鸞は、真信心があらわれる第十八願を、善導・法然の伝統に連なる「念仏往生の悲願」という願名によってまず確認する。親鸞は、しかしながら、引用する第十八願を「信樂の悲願」の願名に改めている（ここでは唯除の文も記している）。これによって親鸞の信心は、たしかに法然の本願観である『往生礼讚』の〈本願加減の文〉に照らされた第十八願によって発起したと言い得るのであるが、ひとたび発起してみれば、第十八願は信の願であると親鸞によって見定められたことが窺われるのである。このことは「信巻」大信積の次の御自積によっても明白である。

斯心即是スノチレタリ出ヨリ三於二念仏往生之願一斯大願名ニ選本願ト一亦名ニ本願三心之願一復名ニ至心信樂之願一亦可名ニ往相信心ト之願ト一也、109

親鸞は、みずからに発起した信心である「斯の心」を、念仏往生の願の回向成就であるとまず確認する。このとき、この「念仏往生の願」の意味するところは、法然の本願観を最も端的に言い当てた『往生礼讚』の〈本願加減の文〉そのものと了解することができるだろう。この御自積によっても、親鸞は真影に記された銘文を、みずからに発起した信の源である願心を端的に述べた真文として受け取ったと言い得るのである。そのうえで、親鸞はその「念仏往生の願」を、「選択本願」「本願三心の願」「至心信樂の願」「往相信心の願」と次々に異なる願名で呼ぶ。これらの願名については、先行研究によって多く論じられているところであるが、今までの論を踏まえて、少しく考えてみたい。

「念仏往生の願」は法然が善導の意を汲み取って述べる願名であり、そう呼ぶとき、その願の内容は真影の銘文である『往生礼讚』の〈本願加減の文〉と同意義である。つまりこの願名で呼ぶとき、至心信樂欲生と唯除の

文は含まれないと了解してもよいと思われる。「選択本願」は法然独自の命名であり、法然の説く称名念仏は、如来選択の本願の念仏にほかならないことを端的に示す願名である。皆往院鳳嶺は、「念仏往生の願」は「行ばかりで名を立てたもの¹¹⁰」であるのに対し、この「選択本願」という願名は「三信十念をこめて立つる故に行と信に通ずる¹¹¹」ものであると指摘している。また後の三つの願名は、伝統的には、親鸞己証の願名と言われてきたところである¹¹²。ただし曾我量深は、「往信心の願」にのみ「名づく可きなり」と「可」の字があることに着目して、「往信心の願」だけが親鸞の己証の願名であると述べている¹¹³。順序が前後するが、「至心信樂の願」は「信卷」の標挙にも掲げられる願名であり、そのことは明恵房高弁（一一七三—一二三二）が第十八願を「至心信樂の文¹¹⁴」と呼んでいることとの関連も、近年指摘されているところである¹¹⁵。また、鳳嶺の、

前二名ハ元祖相承ナリ念仏往生ト選択本願トナリ。後三名ハ吾祖ノ御己証ニシテ信心ニ約シテ願名ヲ立テタモノナリ。¹¹⁶

次ノ三名ハ十八願ヲ信バカリテ積スルガ一通リナリ。¹¹⁷

という指摘は、後の三つの願名を親鸞の己証の願名とすることについては問題が残るが、信心に約しての願名であると言うことは傾聴すべきであろう。

また、この三つの願名の次第を「本願三心を信樂さらに信心に帰結する願名の展開¹¹⁸」と捉える安富信哉の指摘は重要であると思われる。これを推して言えば、「本願三心の願」と「至心信樂の願」は本願に約した願名であるが、「往信心の願」だけが親鸞に発起した信心に約した願名であると言えるだろう。私は、この意味においても、「往信心の願」が親鸞己証の願名であると言いつ得ると考える。すなわち、他者がこれまで述べていない親鸞の独創の願名という意味にとどまらず、自身に発起した信心という視座（すなわち、本願成就の視座）から名付けた名であるという意味で、「己証」の願名であるということである。

さて、「往信心の願」についてももう少し言及したい。この願名には、第十七願の願名の一つである「往相回向

の願¹¹⁹」との対応がある¹²⁰。行信の関係が明らかにあるこの願名を、一連の願名のなか、唯一の己証の第十八願名として示すことから、親鸞は「信巻」において「称名信樂の悲願成就の文」（第十七・第十八願成就）に立つて、第十八願を信の願として探究していることが窺われる。親鸞自身がそう記すように、たしかに法然の「おほせ」との出会いによって発起した信の根柢である本願は、「念仏往生の願」という願名が最もふさわしい。しかし、その信が発起してみれば、その本願を信の願として確かめなおす必要が親鸞にはあつたのであろう。

このような法然と親鸞の第十八願の了解の相承は、「王本願を信の願として」と言ってもいいし、「念仏往生の願を往相信心の願として」と言ってもいいだろう。法然の第十八願の了解は、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉そのものであるから、法然が『選択集』において第十八願文に唯除の文を記さないのは、この「王本願を信の願として」という相承が関係していると考えることが最も自然な了解であると思われるのである。つまり、王本願・念仏往生の願として第十八願を見れば、「唯除五逆誹謗正法」（と至心信樂欲生）の経言は積極的に省かれるべきであるが、それを承けて信心発起（本願成就）の視座から見れば、唯除の文（と至心信樂欲生）は積極的に読み解くべき本願文であるということである。このように考えるならば、私たちは、両者の唯除の文への着目の差異を、断絶したものとしてではなく、相承として了解できるだろう。すなわち、『選択集』と『教行信証』における唯除の文への着目の差異は、あくまで法然と親鸞の背負った課題の差異であることが示唆されているのである。

第二項 法然と親鸞の本願成就に関する表現の差異

この法然と親鸞の課題の差異を論ずるにあたって、両者の本願成就に関する表現の差異に注目してみたい。既出の「本願章」の記述に明らかかなように、法然は本願成就に注意を払っている。また『往生礼讃』の〈本願加減

の文には成就を示す文が含まれていることから、親鸞の視点から見れば、法然こそ成就を説く存在なのであった。つまり親鸞には、法然があまり着目しなかつた成就文に、自身が新たに着目するという感覚は皆無であつたと言わなければならない¹²¹。親鸞は法然の指し示す『大経』下巻の経言に深く尋ね入ることによって、みずからの「念仏まふさんとおもひたつこゝろ」の発起の体験の意味を、本願の成就と感得するのである。しかしながら、両者の本願成就に関する表現には異なりがあるように思われるのである。

親鸞の場合、法然の「おほせ」との出遇いが本願の成就という意味をもつのであるから、親鸞の思索は本願の成就に立脚して因願を探るといふ、果から因へという方向性（従果向因）をもつ。対して、法然の表現に目を向けてみると、次のようである。

法蔵菩薩四十八願已為成就^一、將為未成就^一也。¹²²

法然は「本願章」において、このように法蔵菩薩の四十八願が成就しているか否かという問いを立てて、

答曰、法蔵誓願、一々成就^ス。何者、極樂界中、既無^ニ三惡趣^一。當^レ知、是即成^ニ就無^ニ三惡趣之願^一也。何以^ヲ得^レ知^ル。即願成就文云^三、「亦無^ニ地獄・餓鬼・畜生、諸難之趣^一」是也。¹²³

と第一に、第一願「無三惡趣の願」の成就を『大経』下巻の成就文によって示し、以下順々に第四願「無有好醜の願」までの成就を同じく成就文を挙げて確かめている。そして、

一一誓願皆以成就^ス。第十八念仏往生願、豈孤以不成就^一乎。¹²⁴

とほかの願はこのように皆成就しているのに、念仏往生の願だけがなぜ成就していないということがあろうかと強い語調で述べて、念仏の人は皆往生することを伝えているのである。この後に、既出の「念仏往生の願成就の文」が掲げられるのであるが、このような法然の成就に関する記述を読むと、因願に立脚地を置き、念仏往生の願は成就しているのだから念仏をすすめるという、因から果へという、よな（従因向果のよな¹²⁵）感が拭えない。ここに両者の表現の差異があるのだが、法然のこの表現は時代が要請した課題によると見るべきであ

ると思われる。法然は浄土を宗とする仏道をあゆむものがない時代に生まれ、五百年以上の時を遡る善導に依って浄土宗を独立させたのである¹²⁶。

法然は、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉に依ることなどからも分かるとおおり、自身は成就の事実には立ちながらも、そのような課題のもと、因から果へというような表現を残すのではないだろうか。つまり、両者の成就に関する表現の異なりは時代の要請に基づくのである。親鸞もそのことを十分に承知していて、吉水時代の修学のかなで成就に立って因願を探るといふ、果から因を探究する仏道を法然から教えられたことと思われる¹²⁷。

第十八願名の相承や成就に関する表現の差異から窺われたように、両者の背負った課題は異なっていた。法然はみずからの生きる時代社会において、自身は成就の事実には立ちながらも、それを直接説くと混乱をきたすばかりで、民衆に仏道を開示することができないと判断したのであろう。そして法然は念仏往生を説き、その教化によつてこそ、親鸞は成就に立ち得たのである¹²⁸。

しかしながら、親鸞において成就に立つことは仏道の終着点ではない。親鸞にとつて成就は仏道の終点ではなく、始点であることは重要である。もし親鸞の視点からこのことを考えず、法然と親鸞を俯瞰的、あるいは第三者的に考察するならば、親鸞は法然の「おほせ」に出遇い成就に立ったのであるから、もはや因願を探ることは不要であつたと言わなければならない。しかし、親鸞には法然の「おほせ」に出遇つて成就に立ち、かえって浮き彫りとなった問題、言い換えるならば、親鸞が本願成就に立脚することで直面した自他の信仰における問題（課題）を背負つて、念仏往生の願を信の願と受けとめなおして、「信巻」で至心信樂欲生と唯除の文を積極的に読み解くのである¹²⁹。その意味において、真影の銘は「信巻」開説の源泉という意味をもち、親鸞は真影の図画を（後序）に高らかに「由来の縁」であると宣言するのであろう。

第二章 信の願と捉えなおす課題―信仰における機の問題―

第一節 〈後序〉における改名の記述―その位置と時期―

近年、〈後序〉に、

又依^テ二夢告^ノ一^ニ改^メ二綽空字^ノ一^ヲ同日^シ以^テ二御筆^ヲ一^ヲ令^メタマヒ^ニ書^ス二名之字^ヲ一^ヲ畢^ス

と記される親鸞の改名について、その改名後の名を示す「名の字」が、「善信」を意味するのか、「親鸞」を意味するのかについて議論が巻き起こっている。この議論は、覚如（二二七―一三五）以来、この改名によって、親鸞は「善信」と号したと言われてきたこと（以下、善信説と称す）に対し¹³⁰、幾人かの先学が、この記述は「親鸞」への改名を意味するものであるという見解（以下、親鸞説と称す）を示したことに端を発する¹³¹。そして、さらにこの見解に対し、従来の善信説をとる先学がいることもまた事実である¹³²。今ここでこの議論を整理し、詳しく論じることができないが、私は近年の親鸞説を提唱する先学によって、親鸞説をとるものであることを表明しておきたい¹³³。

本節で注目したい点は、その改名の記述の〈後序〉における位置とその時期にある。先述したように、『選択集』の書写と真影の図画についての記述は〈後序〉に二度記されている。そしてその間に、この改名についての記述があるのである。この改名の記述の直前には、真影の銘の内容が記されていることから、「親鸞」の名告りと法然の本願観である『往生礼讃』の〈本願加減の文〉とは密接に関わっていると言わなければならない¹³⁴。

その改めた「名の字」（本論では親鸞説に基づき「親鸞」として考えている）を法然が記した日付は、元久二年

(一二〇五) 閏七月二十九日であり、図画が完了した真影に銘文を書き入れた日と同日である。遡ること数ヶ月、おそらく同年の春頃、親鸞は法然に『選択集』の見写を許され(『高田開山親鸞聖人正統伝』へ以下、『正統伝』と称す)に依れば、三月十二日に付属¹³⁵)、よろこびに溢れて書写したことと思われる(『正統伝』に依れば、三月十五日書写開始¹³⁶)。そして四月十四日、法然は親鸞が書写した『選択集』に、みずからの筆で内題と標宗の文、及び「釈の綽空」の字を記すと同時に、真影の図画を許した。この図画は絵師によって行われたと言われる¹³⁷、『選択集』の書写が完了してから真影の賛銘の記入まで、百三十三日が経過している¹³⁸。

その間の法然と親鸞の様子を、親鸞説をとる寺川俊昭は、第一に親鸞は『選択集』を身読したこと、第二に法然と親鸞の質疑応答や忌憚のない対話があったこと、第三にその対話によって親鸞の関心、もしくは課題が天親(四〇〇頃—四八〇頃¹³⁹)・曇鸞(四七六?—五五四?¹⁴⁰)の教えを指標とすべきことを法然が察知したこと、第四に法然のこの洞察が「夢」のなかでの感得によって決定的となり、「親鸞」という新しい名に改める時がきたことを推察している¹⁴¹。

寺川のこの教示に依れば、『選択集』の書写を終えた親鸞と法然の対話のなかで、「親鸞」という名が浮上したことになる。私はこの見解を傾聴すべきものと受けとめるのであるが、この教示は真影の銘である「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正觉 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」もまた師資相承の対話のなかで、法然によって選出された賛銘であることを物語っている。すなわち、法然は自身の本願の了解を端的に示す『往生礼讃』の〈本願加減の文〉—それはそのまま念仏往生の願を意味する—と「親鸞」の名へ改める許しを同時に、親鸞に与えたのである。この同日の付与から考えられるのは、「親鸞」という名告りが、本願成就に立って因願を信の願として捉えなおしていく名であるということではないだろうか。これを親鸞の視点から見ると、真影の銘を「親鸞」の名のもとに—『大経』に相応した論書を著した天親(『浄土論』)と、その真意を凡夫に実現する無上仏道と読み解いた曇鸞(『無量寿経優婆提舍願生偈註』へ以

下、『論註』と称す)の教えを指標として―読み解くという課題を、師法然から与えられたということであろう¹⁴²。

第二節 外的要因―信行両座の分判と信心同一の詮論―

第一項 信行両座の分判

a. 信行両座の分判の時期と概要

『選択集』の書写に始まる師資相承が、親鸞にとって大きなよるこびであったことは想像に難くない¹⁴³。しかし、同時期の吉水教団は危機に晒されていた。前年である元久元年(一二〇四)の冬の頃に、延暦寺の僧徒が山門大講堂の庭に三塔会合して、専修念仏停止を天台座主の真性(一二六七―一二三〇)に訴えたことに対し¹⁴⁴、同年十一月七日に法然は七箇条からなる制誠を示して、親鸞も翌八日に「僧綽空」と署名している¹⁴⁵。この危機は九条兼実(一一四九―一二〇七)の著した書状の助けもあり、一旦の収まりをみせたもの¹⁴⁶、その翌年元久二年(一二〇五)十月の興福寺の奏状から考えて、吉水教団は決して平穏な状況ではなかったことが窺える。常識的に考えれば、このような状況に直面したとき、教団内部は、より一層団結しようとするのではないだろうか。親鸞は、しかしながら、そのような教団の危機的状況のなかで、「信行両座の分判¹⁴⁷」と言われる出来事を執り行つたと、『本願寺聖人伝絵』(以下、『親鸞伝絵』と称す)に伝えられているのである¹⁴⁸。長文ではあるが引用してみたい。

おほよす源空聖人在世のいにしへ、他力往生のむねをひろめ給しに、世あまねくこれにこぞり人ことごとくこれに帰しき、紫禁青宮の政を重する砌にも、先黄金樹林の萼にこゝろをかけ三槐九棘の道を正する家にも、直に四十八願の月をもてあそぶ、しかのみならず、戎狄の輩、黎民の類、これをあふぎ、これをたふとびずといふ事なし、貴踐轅をめぐらし門前市をなす、常隨昵近の緇徒そのかずあり、都て三百八十餘人と云しかありといへども、親その化をうけ、勲にその誨を守る族、はなはだまれなり、わづかに五六輩にだにもたらず、善信聖人或時申たまはく、予難行道を闍て易行道に移り、聖道門を遁て、浄土門に入しより以来、芳命をかうふるにあらずよりは、豈出離解脱の良因を蓄哉、喜の中の悦、何事か如之、しかあるに同室の好を結てともに一師の誨をあふぐともがら、これおほしといへども、真実に報土得生の信心を成じたらむこと、自他おなじくしりがたし、故に、且は当來の親友たるほどをもしり、且は浮生の思出ともし侍らんがために、御弟子参集の砌にして、出言つかうまつりて、面々の意趣をも試むとおもふ、所望ありと云々、大師聖人のたまはく此条尤可然、即明日人々來臨のとき、おほせられたすべしと、しかるに翌日集会のところ、聖人親のたまはく、今日は、信不退・行不退の御座を、両方にわかつたるべきなり、いづれの座につきたまふべしとも、をのく示給へと、そのとき三百余人の門侶、みな其意を得ざる気あり、于時、法印大和尚位聖并積信空上人法蓮、信不退の御座に可着と云々。つぎに沙弥法力熊谷直道実入道遅参して申云、善信御房御執筆何事ぞやと、善信聖人のたまはく、信不退・行不退の座をわけらるゝ也と、法力坊申云、然者法力もるべからず、信不退の座にまいるべしと云仍これをかきのせたまふ、こゝに数百人の門徒群居すといへども、さらに一言をのぶる人なし、是恐らくは、自力の迷心に拘て、金剛の真信に昏がいたすところか、人ミな無音のあひだ、執筆聖人自名をのせたまふ、やゝしばらくありて、大師聖人被仰云、源空も信不退の座につらなり侍るべしと、この時、門葉或は屈敬の気をあらはし、或は鬱悔の色をふくめり¹⁴⁹

この二日に渡る出来事には、具体的な時期は明記されていない。ただし『正統伝』の記述を参照すれば、元久

二年（一二〇五）の九月二十日から二十一日にかけての出来事であったと窺われる¹⁵⁰。もちろん、『正統伝』記載の日付に信頼を置くことには問題がある¹⁵¹。しかし、『親鸞伝絵』の記述の順序に従っても、信行両座の分判は『選択集』の書写・真影の図画・改名の後の出来事であると考えられ、信心同一の諍論はさらにその後と考えることは可能であろう。その点から見れば、『正統伝』記載の日付の次第順序は符合することである。

さて、この次第順序に基づく、信行両座の分判が行われたのは『選択集』の書写に始まる師資相承の後であり、聖道門の権威の圧力によつて吉水教団が危機的状況に直面していた頃と窺われる（『正統伝』に依れば、真影の銘記入より二ヶ月足らず後となり、興福寺の解脱房貞慶（一一五五—一二一三）の著した「興福寺奏状」が朝廷に提出される十月のまさに直前である。これに基づく、信行両座の分判の方が先に行われたことになるので、直接的に「興福寺奏状」を承けた出来事であるとは言い難いが、吉水教団の危機的状況を鑑みれば、そのような聖道門の動きも、ある程度は伝わっていたとも考えられる）。そのような状況のなか、吉水教団の団結に、ある意味で逆行するような分判を親鸞は執り行うのである。しかしこの事柄は、吉水教団を分裂させることが目的ではなく、『選択集』の書写を終え、真影の銘を賜った親鸞が、法然の教えを明確にする必要性をこの危機的状況のなかでひしひしと感じていたことを物語るものであろう。またこれによつて、親鸞が聖道門の権威の圧力による危機よりも、信仰自覚が明確にならないという信仰の危機の方を重大な問題と考えていたことも窺われる。

親鸞は法然にこの分判を執り行う許可を得て、三百人余りの吉水門下の前で、信不退か行不退のいずれかの座につくか選ぶように言うのである。そして大勢のなかで、聖覚（一一六七—一二三五）、信空（一一四六—一二二八）、熊谷直実（一二四一—一二〇七）だけが信の座につき、その後、親鸞も信の座に自身の名を連ね、法然もまた信の座につくことを表明したのである。ここに法然の「信心正因」の立場が明確になったのであるが、この出来事は同時に、その真意が大多数の門下に伝わっていなかったということも物語っている¹⁵²。これによつて親鸞は、「信心正因」の仏道を、言葉を尽くして明らかにしなければならないことを課題としたと思われるのである。

b. 信心正因が対するもの―証空の諸行觀を手がかりとして―

ところで、この「信心正因」に対応するものは何であろうか。それは「行不退」という言葉が示すように、「行」によつて往生しようとする信仰の在り方であろう。吉水教団において行といえは、第一義的に称名念仏であるが、門弟のなかには諸行に積極的に励む者も存在した。ここをもつて想起されるのは、善惠房証空（一一七七―一二四七）である。証空は、

名号ニ並ビテ諸ノ行ヲ修スト云フニハアラズ。一切ノ行業ハ、觀門ノ故ニ、皆弘願ノ念仏ニ歸シテ往生ス、¹⁵³と述べているように、法然の教えによつて、たしかに念仏を仏道の根本に据えている。しかしながら、証空はその実際において、法然が雑行として廢した造寺造塔等の活動を展開しているのである。次の二つの文には、念仏と諸行についての証空の了解があらわれている。

但、弘願ニ歸シヌル上ハ、立チ還リテ、定散ノ行、分アルベキ故ニ、悉ク三福ヲ行ジ、定善ヲ修スル心アルベシ。此ノ謂ヲ九品差別トハ云フベシ。是ハ、悟ハ九品ニ通ジテ、行ハ各異ナル事ヲ顯スナリ。¹⁵⁴

釈迦の自開し玉ふ三心を領解しつれば、やがて弥陀の体に入りて三業悉く名号南無阿弥陀仏に落居すれば、所作の善体皆南無阿弥陀仏と云はるる所を取りて、和尚は破壊したる伽藍を修造し、浄土の変相を書き玉ふと云ふも、是悉く南無阿弥陀仏と思召す故なり。此の位に入りぬれば、善き心をおこせとも云はず、心を閑めよとも云ふべからず。所作悉く南無阿弥陀仏の外に立せざるなり。是即ち依正二報の体第三の機の上に於て成ずる所の体なれば、塔を立て仏をつくり（経を）書くも皆南無阿弥陀仏なり。¹⁵⁵

この文にあらわれる了解のもとに、証空は種々の宗教的、及び社会的実践、すなわち定散二善と言われる諸行を、むしろ積極的に行っている。このような在り方は、実際には法然の「ただ念仏」という選び―あれか、これか―の仏道とは異なっていると言わなければならないであろう。「弘願に歸」すと言っても、ある意味において聖道門

的な信仰の在り方と言えるのではないだろうか¹⁵⁶。もちろん、このような諸行観を示す文をもって、ただちに聖道門への回帰と断ずることはできないが、証空がその諸行観によって旧仏教教団からの強訴による流罪を赦免されているということを鑑みれば、法然・親鸞の在り方とは異なり、選りなき―あれも、これも―仏教と言わなければならぬだろう¹⁵⁷。

このような証空と、法然・親鸞が登場する出来事に、「体失・不体失の往生の事」と題する『口伝鈔』に伝えられているものがある。これも長文であるが、煩を厭わず引用したい。

一。体失・不体失の往生の事

上人親鸞のたまはく、先師聖人源空の御とき、はかりなき法文諍論のことありき。善信は念仏往生の機は体失せずして往生をとぐといふ。小坂の善恵房証空は体失してこそ往生はとぐれと云々。この相論なり。ここに同朋のなかに勝劣を分別せむがために、あまた大師聖人源空の御前に参じて申されていはく、善信御房と善恵御房と法門諍論のことはむべりとて、かみくだむのおもむきを一一にのべ申さるゝところに、大師聖人源空のおほせにのたまはく、善信房の体失せずして往生すとたてらるゝ条はやがてさぞと御証判あり。善恵房の体失してこそ往生はとぐれとたてらるゝも、またやがてさぞとおほせあり。これによりて両方の是非わきまへがたきあひだ、そのむねを衆中よりかさねてたづね申ところにおほせにのたまはく、善恵房の体失して往生するよしのぶるは諸行往生の機なれば也。善信房の体失せずして往生するよし申さるゝは、念仏往生の機なれば也。如来教法元無二なれども、正為衆生機不同なれば、わが根機にまかせて領解する条、宿善の厚薄によるなり。念仏往生は仏の本願なり。諸行往生は本願にあらず。念仏往生には臨終の善悪を沙汰せず、至心信樂の帰命の一心他力よりさだまるとき、即得往生住不退転の道理を、善知識にあふて聞持する平生のきざみに治定するあひだ、この穢体亡失せずといへども業事成弁すれば体失せずして往生すといはるゝ坎。本願の文あきらかなり、かれをみるべし。つぎに諸行往生の機は臨終を期し、来迎をまちえ

ずしては胎生^{たいしやう}辺地^{へんち}までもむまるべからず。このゆへに、この穢^{あたい}体^{まい}亡^し失^しするときはならではその期^ごするところなきによりてそのむねをのぶる^か。第十九^{だいじふく}の願^{ぐわん}にみえたり。勝劣^{せうれち}の一段^{いんだん}にきては、往生^{わうじやう}念^{ねん}仏^{ぶつ}は本願^{ほんぐわん}なるについてあまねく十方^{じふぱう}衆生^{しゆじやう}にわたる。諸行^{しよぎやう}往生^{わうじやう}は非本願^{ひほんぐわん}なるによりて定散^{ぢやうさん}の機^きにかぎる。本願^{ほんぐわん}念^{ねん}仏^{ぶつ}の不^ふ体^{たい}失^し往生^{わうじやう}と、非本願^{ひほんぐわん}諸行^{しよぎやう}往生^{わうじやう}の機^きの不^ふ体^{たい}失^し往生^{わうじやう}と、殿^{でん}最^{さい}懸^{けん}隔^{かく}にあらずや。いづれも文^{もん}釈^{しやく}ことばにさきだちて歴然^{れきぜん}なり。158

『口伝鈔』は、親鸞が吉水時代に大きな諍論があつたと後に述べていることを伝えている¹⁵⁹。そして述べられた内容は、親鸞が念仏して浄土に生まれる者は体を失わないで往生を遂げると言い、証空が体を失つてこそ往生を遂げると言つたことに端を発する諍論である。この両者の異なる往生観に対して、ほかの門弟たちはこの勝劣を決着させようと法然にその是非を求めることとなつた。それを聞いた法然は、驚くべきことに両者に対して、「さぞ」と言い、肯定するのである。そして、集まつた者がその理由を重ねて尋ねたところ、法然の本意が明かされることとなる。ここにおいて法然は、証空が体失して往生すると言ふのは諸行往生の機であるからであり、親鸞が体失せずして往生すると言ふのは念仏往生の機であるからであると教示するのである。

そして念仏往生（不体失往生）は「仏の本願」であり、諸行往生（体失往生）は「非本願」、あるいは「定散の機にかぎる」「第十九の願にみえたり」という言葉が端的に伝えるように、法然の教えに遇いながら、その実、諸行によつて（諸行往生の願）、諸の功德を修めて（修諸功德の願）、臨終に來迎を期する（臨終現前の願）という信仰の在り方が、法然門下のなかにも存在していたことを示しているように思われる。『口伝鈔』のこの記述がどこまで史実に忠実なのか、詳しくそれを確かめる術はない¹⁶⁰。証空の念仏を中心とするという先の引文を鑑みれば、『口伝鈔』にあらわれる証空の了解に飛躍がある感も否定できない。しかしながら、信行兩座の分判の内容を併せて考えるならば、法然の教えに遇いながらも、そのような第十九願的信仰に立つ者も決して少なくなかつたと言ふことができるだろう¹⁶¹。親鸞は聖道門の圧力による教団の危機的状況に直面して、むしろ、教団内部

の信仰の在り方（聖道門的信仰）を問題とし、この分判を執り行つたと考えられる。そして、この分判を師資相承との関連で見れば、親鸞が念仏往生の願を信の願として受けとめ、再構築しなければならぬ課題とした背景のひとつには、このような諸行を中心とする信仰の在り方を問題としたことがあつたと窺われるのである。

第二項 信心同一の諍論

a. 信心同一の諍論の時期と概要

次に「信心同一の諍論¹⁶²」と言われる出来事について考えてみたい。この出来事は、『親鸞伝絵』に信行両座の分判に続いて記載されており、また『歎異抄』にも同様の内容が収録されている。信行両座の分判と同じく、『親鸞伝絵』にはその具体的な時期が記されておらず、『歎異抄』にも記されていない。ただし、先述のとおり『親鸞伝絵』の記述順序に依れば、この出来事は信行両座の分判の後と考えられる（『正統伝』の記載を参照すれば、建永元年（一一二〇六）八月十六日である。これは信行両座の分判の約十一ヶ月後である）。また、思想的に考えても、信行両座の分判によって信心正因が明らかとなったうえで、その信心の性質を問題とするという次第順序の方が自然であろう。

この次第順序に基づくならば、この出来事は、建永二年（一一二〇七）の専修念仏弾圧に向かつて、聖道門からの専修念仏停止への圧力がますます強くなってきている最中に起こったことであると考えられるだろう。そして、教団の危機的状況のなかで、親鸞によって提起されたという点でも先の出来事と一致している。さてそれでは、信心同一の諍論の内容を窺ってみたい。『歎異抄』に収録されている信心同一の諍論には、次のように、『歎異抄』

の編纂者（唯円）が直接親鸞から聞いた言葉が生き生きと伝えられている。

故聖人の御ものがたりに、法然聖人の御とき、御弟子そのかずおはしけるなかに、おなじく御信心のひともすくなくおはしけるにこそ、親鸞御同朋の御なかにして御相論のことさふらひけり。そのゆへは、善信が信心も聖人の御信心もひとつなり、とおほせのさふらひければ、誓観房・念仏房などまふす御同朋達、もてのほかにあらずひたまひて、いかでか聖人の御信心に善信房の信心ひとつにはあるべきぞ、とさふらひければ、聖人の御智慧才覚ひろくおはしますにひつこ一ならんともふさばこそひがごとならめ、往生の信心においては、またくことなることなし、たゞひとつなりと御返答ありけれども、なをいかでかその義あらんといふ疑難ありければ、詮せんずるところ、聖人の御まへにて、自他の是非をさだむべきにて、この子細をまふしあげければ、法然聖人のおほせには、源空が信心も如来よりたまはりたる信心なり、善信房の信心も如来よりたまはらせたまひたる信心なり、さればたゞひとつなり、別の信心にておはしませんひとは、源空がまひらんずる浄土へは、よもまひらせたまひさふらはじと、おほせさふらひしかば、当時の一向専修のひとつのなかにも、親鸞の御信心にひとつならぬ御こともさふらうらんとおぼへさふらふ。¹⁶³

さらなる教団の危機的状況のなか、親鸞は、自身に発起した信心と師法然の信心とが同一であるとの了解を表明することによって、勢観房源智（一一八三―一二三九）¹⁶⁴、念仏房念阿（生没年不詳）など『親鸞伝絵』には「聖信房」湛空（一一七六―一二五三）の名も記されている¹⁶⁵）の「御同朋達」は、「もてのほか」であると厳しく非難する。その非難に対して親鸞は、法然と「智慧才覚」が同一と云うのであれば「ひがごと」に違いないが、信心においては全く異なることがなく、ただ同一であると返答する。ここで一同は、法然にその是非を問うことになるのであるが、法然は自己に発起した信心を「如来よりたまはりたる信心」であると述べ、また親鸞に発起した信心も同様であるから同一であると告げるのである。

すでに信行兩座の分判で、「信心正因」という法然の教えが確かめられた。そしてこの出来事において述べられ

た法然の端的な言葉によって、その信心の淵源は如来であり、その如来の回向によって衆生に信心が成就することが見事に教示されている。信心の発起が如来の力用であると明確にしたこの師教は、その後、『教行信証』においてさらに論及される。『教行信証』全体の思索に関わるこの如来の力用を示した法然の言葉に、あるいは『選択集』以上に、親鸞は示唆を受けたのではないだろうか¹⁶⁶。

b. 如来回向の信心が対するもの

ところで、なぜ親鸞は吉水において、自身に発起した信心と法然の信心との同一を主張したのでろうか。すでに信行両座の分判において、信心正因―すなわち「念仏まふさんとおもひたつころ」が正因であること―は法然により明説された。しかしながら、その「ころ」とは何かということは未だ不明確であり、各別の信心として捉えられていたのではないだろうか。各別の信心であれば、そこにおのずから優劣や浅深が生まれ、師法然と入門から数年の親鸞の信心が同一のはずがないということになるだろう¹⁶⁷。このような考えによって、数人の弟子たちは親鸞の主張を非難したのである¹⁶⁸。

ここにおいて、法然の「如来よりたまはりたる信心」という教示がなされ、信心同一が如来回向という点で証明されるのである。先述したように、信心の淵源が如来であるというこの教示は、『教行信証』全体の思索に関わるものである。そのなかでも「信巻」において、信心発起を弥陀・釈迦二尊の大悲による（「自る」「従る」）ものという了解（「別序」¹⁶⁹）、信心の内景として如来の願心を見出していく了解（三心一心問答（特に第二問答）¹⁷⁰）の始点として、この法然の言説が親鸞によって聞き取られたことであろう。

さて、信心同一が明説された後、法然が「別の信心」の人は「源空がまひらんずる浄土へは、よもまひらせた

まひさふらはじ」と述べていることに、ここで注目してみたい。信仰の異なりによって同じ浄土へ往生することができないというこの言葉は、先の「体失・不体失の往生の事」に示される「諸行往生」についての教示と並んで、非常に示唆的であると思われる。この信仰の在り方と往生との関係は、ゆくゆくは、いわゆる「三願転入」や『浄土三経往生文類』に示される三願による三往生の了解として結実していくのではないだろうか。

これを踏まえて、親鸞がこの出来事をどのような意味で後に述べたのかを考えてみたい。引用した『歎異抄』所収の信心同一の諍論には、その帰結を迎えるにあたって、「当時の一向専修のひとく」のなかにも、親鸞の御信心にひとつならぬ御こともさふらうらんとおぼへさふらふ」と述べられている。また、「体失不体失の往生の事」では、諸行を修する信仰の在り方は、法然によって「諸行往生」と言われ、「念仏往生」とは異なることが明らかとなったことが伝えられている。そしてこの信心同一の諍論を伝える『歎異抄』では、さらに踏み込んで、諸行と決別した「一向専修のひとく」であっても「親鸞の御信心とひとつならぬ」という問題があることが示されているのである。このことを『教行信証』に尋ね入れば、

真知ニヌ専修ニシテ而ナル雑ノ心ハス者エ不ニ獲テ二大慶喜心ヲ一一七

と「化身土巻」に教示されていることではないだろうか。すなわち、親鸞が如来回向の信心を明確にしようとする背景には、念仏一つに帰依しながらも、念仏者がなお回向して浄土に生まれようとする信仰の在り方の問題――すなわち第二十願の機の問題――があるのではないだろうか。

このことは、『歎異抄』に示されるこの出来事の受け取りから窺われたことであるが、この受け取りの言葉は、ただ他者の信心の異なりを歎いているものではない。『歎異抄』の第十一章から第十八章までは、編纂者（唯円）が当時の異義をたしかに歎いているのであるが、そこにはただ他者の異なりを歎くというよりも、みずからが異なっていることを歎くということがあるのである¹⁷²。そして、吉水時代の親鸞にとつての二つの出来事の意味も同様であったと思われるのである。これについては次節で論じたい。

以上、信行両座の分判と信心同一の諍論によって、吉水教団の信仰における機の問題を考察してきた。これを通して思われるのは、親鸞は念仏往生の願によって信心発起し、そのうえで信仰における機の問題を凝視しているということである。教えは、法然が説くものであるから同一であるけれども、その了解はそれぞれ異なっていた。諸行を修する信仰の在り方と、信心を各別のものとしてその浅深を競う如来回向なき信仰の在り方は、詰まるところ信仰における機の問題と行うことができるだろう。ここに親鸞が念仏往生の願による信心発起から、第十八願を信の願と受けとめなおし、信心発起を仏道の終点とせず、始点として因願を探っていく親鸞の課題を窺うことができるのである。

第三節 内的要因―三願転入―

第一項 〈三願転入〉の呼称について

親鸞の視点から見れば、吉水教団は信仰の危機に立たされていた。そして、法然によって、第十八願的信仰と異なる在り方（非本願・定散の機・別の信心・一向専修にして親鸞の信心にひとつならぬ在り方など）は、別の往生浄土が示唆されていた。しかしながら、親鸞はこのような在り方を自己と無関係なこと、あるいは真実義に立った自己がただ破邪すべき他者として傍観していたのではないことには注意すべきである。このことを「化身土巻」の次の箇所、いわゆる「三願転入」に窺ってみたい。

是以・愚禿積鸞仰ニ論主解義ニ依ニ宗師勸化ニ久出ニ万行諸善之仮門ニ永離ニ双樹林下之往生ニ回ニ入善本徳本

真門^ニ偏^ヘ発^シ難思往生之心^ニ然^ル今特^ニ出^テ方便真門^ニ転^ニ入^リ選択願海^ニ速^ク離^レ難思往生心^ニ欲^ス遂^ニ難思議
往生^ニ果遂之誓良有^ニ由^一哉^一爰^ニ久^ク入^リ願海^ニ深^ク知^リ仏恩^ニ為^シ報^ニ謝^ス至徳^ニ摠^ニ真宗簡要^ニ恒常称^ニ念^ス不可
思議徳海^ニ弥^チ喜^ビ愛斯^ニ特^ニ頂^ニ戴^ス斯^ニ也^一、¹⁷³

傳統的に「三願転入」と言われるこの呼称は、『六要鈔』には見られない。開華院法住の『教行信証金剛録』を嚆矢として¹⁷⁴、以来、多くの先学が倣うものである。この呼称は人口に膾炙されるが、近年、数人の先学がこの呼称に問題を提起して、親鸞の思索をより正確に反映した新しい呼称を提示している。幾つかの管見した呼称とその意味するところを整理し、年代順に挙げてみたい¹⁷⁵。

i. 三願回転入（藤場俊基の説）——一九九七年講演・一九九九年出版¹⁷⁶

該当箇所を示される入り方が、「回入」と「転入」という違いと、入るのが「真門」と「願海」という違いに注目して¹⁷⁷、「三願転入」という呼称では、仮門から真門へ、真門から弘願へと、あたかも信心が徐々に本物になっていくような形になり、同一線上の三段跳び的発想になることを懸念するものである。そして「真門回入」「回入真門」「願海転入（転入願海）」の質的違いを明確にすべきであることを主張し、総称として「三願回転入」を提示する。

ii. 三往生転入（寺川俊昭の説）——二〇〇二年出版¹⁷⁸

該当箇所を示されるのは、三願ではなく三往生（「双樹林下往生」「難思往生」「難思議往生」）であることに留意し、三願の転入というよりも、三往生の転入を主題とするものと主張し、「三往生転入」の呼称を提示する。そのうえで、特に「証卷」や『浄土三経往生文類』の論述に尋ね入ることを通して、難思議往生こそが親鸞が自覚的に立った往生であることを教示している。

目・三往生回転入（池田勇諦の説）——二〇〇六年出版¹⁷⁹

該当箇所は、親鸞が『愚禿鈔』『観無量寿经・阿弥陀经集註』（以下、『観经・阿弥陀经集註』と称す）以来、一貫して問題としてきた三往生を挙げて三经の宗を明示するものであり、親鸞の三往生の自覚的告白とする。そして、その内容を鑑みて「三往生回転入」という呼称を提示する。そのうえで、三願転入という呼称は、三往生の回転入を根源化した呼称であり、「三願の恩徳に依る三往生回転入」と了解することができることを示している。おそらく三往生回転入の呼称は、右の藤場や寺川の思索を承けたものであると思われる。

v i・入願海の文（加来雄之の説）——二〇一一年発表・二〇一二年出版¹⁸⁰

近年の「三願転入」という呼称に対する問題提起である、該当箇所に三願が示されていないという指摘と「転入」だけが示されているのではないという指摘を承け、「転入、選択願海」「爰久入願海」という表現に注目して「入願海の文」という呼称を提示する。該当箇所以外にある『教行信証』の「入願海」という表現は、「行巻」に「能流^ク入願海^ニ」¹⁸¹とある一箇所のみである。この箇所との関連を示し、これまでの三段階（三往生）のプロセスで解釈されてきた理解を問い直し、「難思往生の心」の光景を表現しているとするとするものである。

ここに列挙したように「三願転入」という呼称には問題点が挙げられている。該当箇所に、親鸞の信仰が第九願に基づく往生↓第二十願に基づく往生↓第十八願に基づく往生という直線的な道筋が示されているのではないことは、右記の見解に共通するものである。しかしながら、「三願転入」があまりに伝統的呼称であるという点と、池田が言うように「三願の恩徳に依る三往生回転入」という意味でその呼称を用いることは可能かと思われる。したがって、以下、〈後序〉や〈本願加減の文〉の表記と同様に、〈三願転入〉と表記することとする。

第二項 親鸞の三願による往生観―良源と隆寛の了解を手がかりとして―

a. 良源の三願による往生の了解を手がかりとして

〔三願転入〕の呼称に関する前項に示した見解は、傾聴すべきものであると思われるが、すべて親鸞の思想〔『教行信証』や『浄土三経往生文類』など〕のなかで考察されている。よって今、親鸞以外の思想家がこの『大経』に説かれる第十八・第十九・第二十願の三願による往生の問題をどのように考えてきたのかを手がかりとして、親鸞の独自性を探ってみたい。

まず、親鸞以前の三願・三往生観を探るために、試みに良源（九一―一九八五）の『極楽浄土九品往生義』に示される三願による往生の了解を一瞥してみよう。

此上三願有^ニ何差別^一。釈曰^テ。除^下造^ニ五逆^一。誹^ニ謗^一正法^一者^上。自^余凡^夫若有^レ願者^一。必^令得^レ生^一。是^{第十八}彼人^一善根^ハ非^ニ深妙^一。故^不説^ニ現前^一與衆^一迎撰^一。第十九願者^一。彼發^ニ菩提心^一。修^ニ諸功德^一。故^與大衆^一。圍繞^ニ現^ニ其人^一前^一。撰^是為^ニ二願^一之差別^一也。若^於娑婆^一。有^ニ決定業^一者^一。雖^レ念^ニ彼國^一。如何^一忽^レ往生^一。為^レ積^ニ此疑^一。故^有第二十願^一。由^レ此故^一云^下。欲^レ生^ニ我國^一。不^ニ果遂^一者^一。不^レ取^ニ正覺^一。此意^一顯^ニ云^下。若^於此界^一。有^下決定業^一。不^レ可^レ轉^上者^一。雖^レ無^ニ順次^一生^ニ我國土^一。而^令順後業^一。定^得生^一。矣^然。双卷^ニ經興師疏^一云^下。初撰^ニ中品^一。後撰^ニ下品^一。有^説初下品^一。次上品^一。後中品^一。非^也。非^ニ唯乱^一。次^第亦違^ニ觀經^一。不^レ除^ニ五逆^一。故^此師之判^一。恐未^ニ必然^一。於^レ文多^レ疑繁^一。故^不述^一。¹⁸²

良源は、第十八願によって往生する者について、「彼の人の善根は深妙に非ず」と述べて、第十九願のそれより劣っていると示し、その証拠として、第十八願には仏が聖衆とともに現前し来迎することが説かれていないこと

を提示している。第十九願によって往生する者については、「菩提心を発し諸の功德を修」するのであるから、第十九願には来迎が説かれているのであり、ここに第十八願と第十九願の「二願の差別」を示している。

また良源は、第二十願は、娑婆において「決定業」を行じながらも疑いがある者のために誓われたものと述べている。そして、そうであるから「我が国に生まれんと欲して、果遂せずば正覚を取らじ」と説かれているとして、第二十願の願文をその証拠として示している。さらに良源は、この第二十願の意を汲んで、決定業を転じない者は、順次生に往生できなくても、さらにその次の生においては往生を得ることを明らかにした願であると言っているのである。

良源の示す第十八願と第十九願との関係は明白であるが、この二願（第十八願・第十九願）と第二十願との関係を良源がどのように捉えていたのかについては、やや読み取り難い。この議論は煩雑になるのでここでは省略するが、石田瑞麿に依れば、良源は第十九願を上品、第十八願を中品、第二十願を下品と当てていることが知られる¹⁸³。

良源の往生の了解は、三願による三種の往生（三願三往生）であり、来迎を誓う第十九願を至上としながら、機を三種類（上品・中品・下品の三機）に分類するものである。この往生観は、聖道門の立場をよくあらわしていると思われる。またこの往生観は、発願し努力した者が最後に報われるという意味で、現代の常識的発想と符合するのではないだろうか。この往生観を比してみれば、親鸞の〈三願転入〉は全く異質と言わなければならない。

b. 隆寛の三願による往生の了解を手がかりとして

次に比較してみたいのは、親鸞の兄弟子である隆寛（一一四八—一二二七）の了解である。隆寛の思想は、近年、親鸞のそれとの類似性や、お互いに与えた影響が考察されているところである¹⁸⁴。ここでは、隆寛が七十歳にして著した『極楽浄土宗義』の中巻に示される三願による往生についての言葉を確かめてみたい。

問念仏往生機有^レ幾差別^一乎答案^二大經心^一有^二三種別^一所謂十八十九廿願是其証也問至誠心相如何答至者真也誠者実也 是即指^二弥陀本願一名為^二真実^一歸真実願^一之心^{ナルカニテ}故隨^二所歸願^一以^二能歸心^一為^二真実心^一也問深心相如何答深信^二真実願^一永不^三生^二疑心^一一名之^レ為^二深信^一也問回向發願心相如何答信^二真実願^一疑心不生^一之故待^二聖衆來迎^一期^二順次往生^一此其第三心也第十八願機必具^二此三心^一耳十九願機者發菩提心^二修諸功德^一人遇^二緣^一發^二三心^一蒙^二來迎^一得往生^一是也此^二機^一中有^二三輩^一其相大經并鸞師略論^二可^三見^二之^一矣二十願機者念^二仏與^一余行^一兼修^二信^一心不決定^一人忽遇^二緣^一發^二三心^一依^二他力^一故果以遂往生^一是也¹⁸⁵

（□で囲った文字は底本には欠失していて、典拠が加えたものである。）

〈問う。念仏往生の機幾つかの差別有る乎。答う。大經の心を案ずるに三種の別有り。所謂十八・十九・二十願是其の証也。問う。至誠心の相如何。答う。至は真也、誠は実也。是れ即ち弥陀の本願を指して名づけて真実と為す。真実願に帰するの心なるが故に、所歸の願に随いて、能機の心を以て、真実心と為する也。問う。深心の相如何。答う。深く真実の願を信じて永く疑心を生ぜず。之を名づけて深心と為す也。問う。回向發願心の相如何。答う。真実の願を信じて疑心を生ぜざるが故に聖衆の來迎を待ち、順次の往生を期す。此れ其の第三の心也。第十八願の機に必ず此の三心を具すのみ。十九願の機は發菩提心、修諸

功德の人、縁に遇いて三心を発して、来迎を蒙り、往生することを得る是れ也。此の機の中に三輩有り。其の相、大経並びに鸞師の略論等に之を見るべし。二十の願の機は念仏・余行と兼修して、信心決定せざる人、忽ちに縁に遇いて、三心を発して、他力に依るが故に果して以て往生遂ぐる是也。

ここで隆寛は、念仏往生の機について、三願（第十八・第十九・第二十願）をその証拠として、三種の別（差別）があると述べている。そして、問答によって『観経』三心の相が説かれ、第十八願の機は必ずこの三心を具すことをまず示している。次に第十九願の機については、「発菩提心、修諸功德の人」と述べて、縁に遇って三心を発すならば、往生を得ることを示している。最後に第二十願の機については、「念仏・余行と兼修して、信心決定せざる人」と述べて、この機もまた縁に遇って三心を発すのであれば、他力に依って往生を得ることを示している。

第二十願の機を述べる箇所では言及していないが、第十八・第十九願の機の往生が「来迎」と言われる点で、親鸞の述べる難思議往生とは異なると言わなければならない。また、親鸞は〈三願転入〉や『浄土三経往生文類』にて、三種の往生の在り方を示しているが、隆寛は、ここで第十九・第二十願の機について、ともに縁に遇って三心を発すことよってのみ往生（来迎往生）を得る者と述べる。隆寛が示す往生が一種だけという点も親鸞の了解とやや異なっている¹⁸⁶。

しかしながら、隆寛の了解は良源の見解とは大きく異なり、第十八願を中心として、他力の信心だけが――隆寛においては『観経』三心を意味する――往生の理由であると了解している点で親鸞の了解と通じていると思われる。また、隆寛が第十八願を「三心を具すのみ」、第十九願の機を「発菩提心、修諸功德の人」、第二十願の機を「余仏・余行と兼修して、信心決定せざる人」と示していることは、親鸞がそれぞれを「選択の願海」「万行諸善の仮門」「善本徳本の真門」と述べること、また、三願を根拠として誕生する機を、正定聚・邪定聚・不定聚と見定めたことに通底している。

親鸞がこの『極楽浄土宗義』を披見し得た決定的な証拠はないが、このように思索している隆寛との思想的交渉は、〈三願転入〉にあらわれる親鸞の思索に（あるいは、親鸞から隆寛もまた）、影響があったと考えることは自然なことと思われる。

ただし、この『極楽浄土宗義』の記述と〈三願転入〉には、もう一つ重要な異なりがあると言わなければならない。それは、隆寛は三願を証拠として念仏往生の機に「三種の別あり」と述べているように、三種類の機（三機）に分類しているのに対し、親鸞は「愚禿の鸞」と自己を名告り、「永く双樹林下の往生を離（な）る」「偏へに難思往生の心を発しき」「速かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲ふ」と自覚的に述べているという異なりである。親鸞において基本的に三願に基づく往生とは、三種の機を指すのでも、一人であっても他者の段階を指すのでもなく、自覚のうえに感得されるものであることが、特に隆寛の記述との比較のなかで窺われたことである。

第三項 〈三願転入〉に記される信仰のあゆみにおける「今」

〈三願転入〉にあらわれる親鸞の三願による三往生の記述は、自己の自覚のうえに表現されるものである。ここで〈三願転入〉に託された親鸞の自覚に深く立ち入ることはできないが、自覚とは常に「今」という時間にあるという観点から、本項では〈三願転入〉の「今」に注目して、三願による三往生を述べる親鸞の課題の中心を確かめたい。

親鸞は初めに第十九願に基づく往生、すなわち双樹林下の往生について「永く」「離（な）る」と述べている。これによって窺われるのは、「万行諸善の仮門」は、もう「久しく」出ていて、「今」においても離れているとい

う自覚である¹⁸⁷。この転換について親鸞は、「回入」という語を用いているが、それが意味するところは、「万行諸善」を根拠とする仏道から、「善本徳本」（念仏）を根拠とする仏道への転換であろう。その転換は、

いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。¹⁸⁸

と『歎異抄』第二章に示されているように、「いづれの行」（万行諸善）も「およびがたき身」であるという目覚めである。そしてこの体験は、「たゞひとたび¹⁸⁹」のことである¹⁹⁰。

それに対して、続いて記されている第二十願に基づく往生、すなわち難思往生はこの「回入」（諸行から念仏を根拠とする仏道への転換）において初めて自覚するものである。この自覚は、「三願転入」の文言とともに、それに先立って、

凡大小聖人・一切善人・以三本願嘉号^ニ為^レ己^ニ 善根^一故[・]不^四能^三生^二信^一 不^三了^二三^一願^ニ 不^五能^四了^三知^{スル}
建^ニ立^{セル} 彼^{コト}因^ヲ 故^ニ 無^キ 三^{コト}入^ニ 報^ニ土^一也、¹⁹¹

と述べられているところに端的にあらわれているだろう。つまり、「いづれの行もおよびがたき身」に目覚め、仏を根拠とする「本願の嘉号」（善本徳本・念仏）を聞き得たにも拘わらず、その念仏をみずからの「善根」とする「大小聖人・一切善人」という自力執心の自己の発見である。そして、それを自覚する「今」においてのみ、「速かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲ふ」という自覚が成り立つのである。

しかしながら、その自覚によって自力執心が消えてなくなることはない。むしろその自力執心を「果遂の誓」によって自覚するのであり、その時間こそが「今」と言われるのである。したがって、この「今」という時間は、言うまでもなく、特定の時間を指すものではない¹⁹²。そうであるから、「回入」と表現された体験は「たゞひとたび」のことであるのに対して、「転入」と表現される自覚は、終わることなく繰り返し持続する時間をあらわすのである¹⁹³。

隆寛の教説との比較で窺われたことは、親鸞の三願による三往生の表白は、三機の類別ではなく、自覚的に述

べられているものということである。それ故、〈三願転入〉は過去の体験を思い出として語るものでも、未来への展望を語るものでもない。「果遂の誓」である第二十願に基づく「今」の信仰の在り方の告白として、三願による三往生が述べられているのである。

もちろんそれは親鸞にとつて、もはや第十九願が用済みの願となったということの意味しない。「永く」「離(な)る」という時制は、現在の時制をあらわす終止形として述べられていることから¹⁹⁴、仮門を離れたという過去の一事実を示しているのではなく、「今」においても離れていることを示しているからである。

しかしながら、先の確認から、やはり三願による三往生を述べるときにある機の問題の中心は、第二十願に基づく信仰の在り方と言わなければならない¹⁹⁵。そしてこのことは、親鸞が第十八願を信の願として捉えなおす機の問題の中心が、第二十願に基づく信仰の在り方、すなわち自力を一切入れない本願の仏道との出遇いにおいて、かえって問題となる自力執心にあるということである¹⁹⁶。

前節で確かめてきたように、親鸞は異なる信仰の在り方と相対してきた。しかしながら、〈三願転入〉の記述より見れば、親鸞はそのような在り方―なかでも第二十願に基づく信仰の在り方―を自己の問題として、そしてそれを課題として、念仏往生の願を信の願として捉えなおしていると思われる。そのように自己の信仰の在り方を問題とするところにこそ、唯除の文の探究があるのであろう。

小結

法然は『選択集』で引用せず、親鸞は「信巻」で紙幅を費やして尋ね入る唯除の文であるが、第一部では、親鸞が唯除の文に着目する所以を、法然の『選択集』から親鸞の『教行信証』へという師資相承のなかで考察した。そのため、やや遠回りとも思われるが、第一章では、〈後序〉の真影の図画の記述に注目して、『教行信証』の執筆の「由来の縁」を確かめ、本願成就に立脚して念仏往生の願を信の願として捉えなおすという展開のなかに、親鸞の唯除の文への着目があることを論じたことである。

『選択集』の書写という決定的な『教行信証』の執筆の由来に隠れて、従来、真影の図画は『教行信証』の執筆との関係のなかで、それほど主題的に論じられてこなかった。しかしながら、親鸞の記述に尋ね入れば、『教行信証』の執筆に関して、『選択集』の書写と真影の図画のもつ意味は同基準レヴェルと言わなければならない。本論では、真影の図画が「由来の縁」である中心的理由を、親鸞が「真文」と述べる『往生礼讃』の〈本願加減の文〉に見定めて、そこに法然の本願観が凝集的にあらわれていることを論じた。法然は、浄土宗独立という課題において、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉を示して、第十八願を王本願と位置づけ、「念仏往生の願」の名で呼ぶのであり、それによって親鸞は信心を獲得する。その意味で、この『往生礼讃』の〈本願加減の文〉は、親鸞の視点から見れば、自身に発起した信心の源である願心をもっとも端的に言いつた文であると言いつ得るのである。

しかし親鸞は、その信心発起（本願成就）を仏道の終点とせず、むしろ始点とする。信心発起（本願成就）に立つてみれば、第十八願は親鸞に信の願と見定められた。従来、法然と親鸞の唯除の文への着目の異なりは、「差異」として捉えられてきたが、親鸞は法然の説く教えを聞き、信心発起（本願成就）に立脚し、因願を探るといふなかで、「親鸞」の名のもとに、法然が積極的に省いた「唯除五逆誹謗正法」（と至心信樂欲生）を「信巻」で読み解いていくのである。

このように親鸞は、従果向因の仏道において、念仏往生の願を信の願として捉えなおし、「信巻」を開説するのであるが、その背景には自他の現実的課題（信仰の危機）があるように思われた。第二章では、それを特に「信行両座の分判」と「信心同一の諍論」を手がかりとして論じたのであるが、〈三願転入〉の記述を読めば、それは単なる他者の信仰の危機ではなく、自己の信仰の危機である。信の願として第十八願を捉えなおしていくという課題の背景を、もし一言で表現するならば、「信仰における機の問題」と言い得るだろう。親鸞はこの機の問題―なかでも第二十願に基づく信仰の在り方―を凝視し、それを背負って、念仏往生の願を信の願として「唯除五逆誹謗正法」（と至心信樂欲生）を読み解いていくこととなるのである。

【補記】真影の銘の「世」の一字の欠落について

第一部において、私は（後序）に記される『往生礼讃』の（本願加減の文）を賛銘にもつ真影について論及してきたが、『往生礼讃』の原文に本来あるはずの「世」の一字が真影の銘に欠落していることについて、ここで少し記しておきたい。

周知のように、このときの真影と伝えられている法然の絵像が、愛知県岡崎市大和町杵市場の真宗高田派妙源寺に所蔵されている¹⁹⁷。そしてその真影の銘は、中澤見明によつて『選択集』廬山寺本の法然の筆の箇所などとその筆致が対照され、法然の直筆であることが認められている¹⁹⁸。さて、それではその賛銘を見てみよう。

南無阿弥陀仏

若我成仏十方衆生称我

称我名号下至十声若

不生者不取正覚彼仏

今現在成仏当知本誓

重願不虛衆生称念必

得往生 文¹⁹⁹

（□で囲った箇所は、（後序）に記される真影の銘の記述にはない）

ここで注目せざるを得ないのが、「称我」の二字が重複されていることと、『往生礼讃』では「今現在世成仏」とあるところが「今現在成仏」となっており、「世」の一字が抜けていることである。これについて中澤は、

「称我」の二字が第一行の末尾と第二行の始めとに重複してゐる。この重複は「称我名号」の四字一句中、前「称我」の二字は既に第一行末尾に書いたのであるが、行を改めて第二行を書くに至り、日来誦みなれた連続の語句として、誤つて再び「称我名号」と書きくだしたものであらう。既に斯やうな重複の誤記もあるか

ら、従つて第四行の「在成仏」の語も、誤つて「世」の一字を脱したものであらう。²⁰⁰
と述べて、二箇所の変異を「誤記」と断じている。これを承けて小山正文は、特に「世」の一字が欠落していることについて、

「称我」の二字が重複しているのと同様、「世」の字は偶然飛ばしてしまったと解釈したほうがよさそうである。このへんあまり神経質でない法然の大らかさがうかがえ興味深いところといえよう。²⁰¹

と述べ、「偶然」及び「神経質でない法然の大らかさ」をその理由としている。また小山は、この見解を敷衍して、「親鸞は法然に書き与えられたとおり、晩年に至るまで忠実に師の脱字を守り通した²⁰²」と言うのである。

しかしながら、親鸞が法然の「誤記」「脱字」を忠実に守り通したと考えることには問題が残る。なぜなら、親鸞は「世」の一字の欠落を受容して、『教行信証』『観経・阿弥陀経集註』『西方指南抄』に引かれる計六箇所において省いているものの、「称我」の二字の重複については反映していないからである。ここに、少なくとも親鸞の視点から見れば、「世」の一字は正確に法然の第十八願観をあらわすうえで、欠落して然るべきであると受けとめられていたと考えることができるのである。

また、法然の諸著作においては、「世」の一字を入れて、本来の表記（「称我」の二字の重複がなく、「世」の一字はあるもの）で記されていることが多い。さらに、法然がその本来の表記について、次のように述べていることは看過できない。

善導和尚の往生礼讚に、本願をひきていは（云）く、若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚。彼仏今現在世成仏、当知、本誓重願不虛、衆生称念必得往生。文

この（此）文をつね（常）に、くち（口）にもとな（唱）へ、心にもうかへ、眼にもあて、弥陀の本願を決定成就して、極楽世界を莊嚴したて、御目を見まはして、わか（我）名をとなふ（唱）る人あ（有）ると御らん（覽）し、御みゝ（耳）をかたふ（傾）けて、わか（我）名を称する物あ（有）ると、よる（夜）

ひる(昼) きこしめさるゝ也。されは一称も一念も阿弥陀にし(知) られまいらせすと云ふ(云) 事なし。されは撰取の光明はわか(我) 身をすて(捨) 給ふ事なく、臨終の来迎はむなしき(虚) 事な(無) き也。この(此) 文は四十八願のまな(眼) こ也、肝なり(也)、神也。四十八字にむす(結) ひたる事は、このゆへ(是故) 也。²⁰³

法然はここで、この『往生礼讃』の(本願加減の文)を四十八願の「まなこ」「肝」「神」であると述べて、四十八の願数に準えて、四十八字から成るこの文の大切さを説いている。「世」の一字を省くと四十八という数を維持できなくなる点、また親鸞が「世」の一字を省いて表記している点から考えるならば、法然と親鸞の「世」の一字の欠落について、何の意味も見出そうとせず、「誤記」と断ずることは安易ではないだろうか。

さらに、ここで福岡県久留米市善導寺町飯田の浄土宗大本山善導寺に所蔵される法然像²⁰⁴と、『法然上人絵大鑑』所収の法然像²⁰⁵について言及したい。この二つの法然像には、妙源寺蔵法然像と同様に、『往生礼讃』の(本願加減の文)が記されている(善導寺蔵法然像は画絹の損傷が甚だしいが、僅かに残る文字から同様と窺われる)。そして、法然が意図的に「世」の字を欠落させたことに否定的な小山が、

注意を喚起したいのは、善導・妙源両寺本の賛銘の筆致が、これまた同一でないかと思わしめるほど酷似している点である。ことによると両本の賛銘は、ともに法然その人が筆を下しているのかもしれない。²⁰⁶と述べたうえで、残された僅かな文字から、善導寺蔵法然像の賛銘にも「世」の一字の欠落の可能性を示唆している。この筆跡に関する研究を踏まえても、法然は、意図的に「世」の一字を記していないと考えなければならぬだろう。また、『法然上人絵大鑑』所収の法然像の賛銘は、筆致については「善導寺本や妙源寺本に通ずる趣が認められる²⁰⁷」と言われるにとどまるが、この賛銘にも、「世」の一字が記されていない。

さて、法然と親鸞の「世」の一字の欠落について、おそらく初めて注目したのは覚如であろう。覚如は『口伝鈔』の「一。十八の願につきたる御積の事²⁰⁸」と題する一段で、「世」の一字の欠落について、次のように主題

的に論じている。

「彼ひ仏ぶつ今いま現在げんざい成じやう仏ぶつ」等とう。この御おん積しやくに世せ流りゆう布ふの本ほんには「在ざい世せ」とあり、しかるに黒くろ谷たに・本ほん願ぐわん寺じ両りやう師しともに、この世せの字じを略りやくしてひかれ、ひかれたり。わたくしにそのゆへを案あんずるに、略りやくせらるゝ条じょうもともそのゆへある歟か。209

覚如は「世」の一字の欠落(略)について、「そのゆへある歟」と述べている。この理由(そのゆえ)について、覚如はまず『大乘同性経』に説かれる「浄土の中で成仏しているのは悉く報身で、穢土の中で成仏しているのは悉く化身である」という意の経文に依ってこれを考えている。そして、「世」の一字があるままでは阿弥陀仏がこの「世」(穢土)で成仏するということになるので、「報身」ではなく、「化身」ということになり、その意味(義理)が通らないことをこの字を省いた理由として挙げている。次に覚如は、「世」の字は諸宗において、多くは「浅近のとき」に使われるものであることを示し、世親の著した『阿毘達磨俱舍論』の、特に「器世間」の一節をその証拠として示している。

さらに覚如は、真宗においては、善導に依って、すでに阿弥陀仏の報身報土を自説と立てて他説を廢することを手本(規模)とすることを示す。そして『浄土論』の教説に依って、報土において正覚を成ずる阿弥陀仏のことを言うとき、「世間」「浅近」のことに用いる「世」の一字をもつて、その意味を成り立たせることができなことを挙げて、「世」の一字の不要なることを主張するのである。この自説について覚如は、自身が三論宗について学んだ八宗兼学の自性房了然(一一二〇年頃—一三二〇年頃²¹⁰)と話し合い、この考えに了然が同意したことを記している。以上のような論で覚如は、法然と親鸞による「世」の一字の欠落は「誤記」「脱字」ではなく、意義あるものとして受けとめているのである。

しかしながら、覚如の子である存覚(一一九〇—一三七三)はこの見解を全く承けていない。『六要鈔』に記される存覚の見解は次のとおりである。

「彼^ト 仏」等者、問。此^ノ 所引文、言^テ 「今現在^ト」 無^シ 世^ノ 之^ノ 字^一、其義如何。答。所^レ 被^レ 傳^ヘ 之^ノ 大祖^ノ 御筆^ニ 無^シ 此^一 字^一、仍^テ 任^ニ 彼^ノ 本^一 被^レ 除^レ 之^ヲ 歟。是則^レ 經論[・] 章疏^{以下} 如^レ 此^ノ 文字^{増減} 參差^{多ク} 有^ニ 異本^一、隨^而 大祖^{所覽} 之本^ニ 無^ニ 此^一 字^一 歟、故^如 其^ノ 文^一 被^ニ 書^ニ 與^ヘ 之^ヲ、有^ニ 何^ノ 不^レ 審^一、今^就 相^ニ 傳^ニ 守^ニ 其^ノ 本^一 故^被 略^レ 之^ヲ 也。此^ノ 「世」 一字、於^ニ 其^ノ 有^ニ 無^ニ 非^レ 構^ニ 一^ニ 義^一 非^レ 謂^ニ 善^ニ 惡^一、只^存 於^ニ 本^ニ 有^レ 異^旨 一^也。 211

存覚は經論章疏には異本が多く、それによつて文字が多少増減していることがあることを述べて、法然所見の本には「世」の一字がなかったと推定し、この一字の欠落の理由としている。存覚はこの見解に基づいて、「世」の一字の有無について論じること否定的である。

そしてこのような存覚の見解を、小山は「父よりはるかに合理的な見解²¹²」と述べているのである。しかし私は、このような見解は、俯瞰的、あるいは第三者的なものと言わなければならないと思う。なぜなら、「世」の一字が記されていない異本があったにせよ、法然はこの一字がある『往生礼讃』の文を、『選択集』を含めた他所で引用しているからである。したがつて、法然は、四十八字の字数に捕らわれないで、「世」の一字の欠落した文を敢えて選んで（もしくはは欠落させて）、親鸞に付与したのである。また、親鸞の視点から見ても、すでに指摘したように、この一字が欠落した文を（後序）で記し、また「行巻」等においても同様に行われている²¹³。それでは、「世」の一字が欠落した『往生礼讃』の（本願加減の文）をもつて、師資相承が行われていること、いかなる意味を見出すことができるだろうか。私は覚如の指南に啓発を受けるのであるが、そのうえで私見を述べてみたい。

まず、「世」の一字の有無による意味の異なりを考えてみなければならないだろう。それぞれの場合を書き下して確かめてみよう。

・世の一字がある場合

（彼の仏、今現に世に在して成仏したまへり）

・世の一字が無い場合

〈彼の仏、今現に在して成仏したまえり〉

一読して明らかなように、「世」の一字がある場合は、「この世（穢土）において阿弥陀仏が存在する」という意味になり、如来の存する場所について述べられている。対して、「世」の一字がない場合は、場所について全く述べられず、「今現に」という時が強調されることとなる。そして、この場所を示す「世」の一字がある場合は、阿弥陀仏の存在がやや実体的な仏であるかのような意味になるのではないかと思われるのである。そもそもこの文は、法然と親鸞にとつて、選択本願の願心の成就を意味する教説である。特に親鸞において、本願の成就は、自身の信心発起という意味である。すなわち、本願の成就による阿弥陀の成仏とは全くもって実体的ではなく、自覚的なことなのである。

また、法然と親鸞の在世時、実体的な仏を想定する思想を代表するのは、来迎思想ではないだろうか。法然は場合に依じて、来迎思想を説くことがままあるが、親鸞にとつて来迎仏は、眞実信において期待されるものではないことは改めて言うまでもないだろう。すなわち、「世」の一字が欠落することによって、自己の自覚と無関係に仏が実体的にこの世に存在しているという意味を、文言のうえででも全くもたなくなるのである。このように考えるならば、特に三心一心問答で論じられるような、自身に発起した信心の内景に願心を探っていく自覚的な本願の仏道においては、「世」の一字は、積極的に省かれるべきなのであろう。そして、その自覚的な本願の仏道の開頭を託して、法然は敢えて「世」の一字が欠落した『往生礼讃』の〈本願加減の文〉を書き与えた、と親鸞は受けとめたと考えることができるのではないだろうか。

もちろん、この「世」の一字の欠落の意味については、議論の余地があると思われる。この補記では、むしろ「誤記」「脱字」と断じて議論の必要性をいうことの問題点を指摘し、親鸞の視点から見れば、この欠落に何らかの意味があったと考えるべきことを主題として論じた。そのうえで、蛇足ではあるが私見を述べたことである。

¹ ここで浅井成海が、法然から親鸞への本願観の「継承と展開」の一つに一願建立から五願建立を挙げていることを指摘したが、曾我量深は次のように述べている。

従来は、法然上人は一願建立である、わが浄土真宗、『教行信証』の浄土真宗は五願建立である、と。こういうように、従来の講者方は述べておられるのでありますけれども、わたくしは、もう一つそれを詮じつめていきますならば、法然上人の浄土宗は一願建立であるのたいして、わがご開山聖人の浄土真宗は、十七願・十八願、大行の願・大信の願——選択本願を、行信・機法という位を明らかにして、そうして、まさしく法然上人の一願建立にたいして、二願建立ということなされたのが『教行信証』のほんとうのおぼしめしでなかるうかと、こうわたくしは領解する次第でございます。五願建立と申しますれば、『教行信証』全体から見れば、それは五願建立に違いございませぬけれども、しかしながら『教行信証』の一番中心となるものは、「大行の巻」と「大信の巻」の二巻であることは明らかでございますが故に、わたくしは、浄土真宗は五願建立だというように、はじめから五願を開顕なされたというのでなくして、まずもって一願を開いて、二願を建立なされたということが、聖人の浄土真宗ご開關のおぼしめしでなかるうか。

曾我はここで、「正信念仏偈」の偈前の文(『定親全』一・八四—八五頁)『聖典』二〇三頁)の言葉聞き、親鸞の視点より見て、親鸞は初めから五願を開顕したのではなく、まずもって一願を二願に開いたと喝破している。私は本論でこの指南を承けて論じている。

² 浅井成海「法然教義より親鸞教義への継承と展開」『法然と親鸞—その教義の継承と展開—』参照。
³ ただし、法然は『選択集』以外の著作において、第十八願以外にも言及している。その意味で『選択集』は、法然の思想を浄土宗独立を果たすために先鋭化したものであると言えよう(延塚知道『教行信証—その構造と核心—』一八〇頁参照)。しかしながら本論文では、親鸞が『教行信証』において、唯一言及する法然の著作である『選択集』と『教行信証』との関係について論じている。

⁴ ただし、「教巻」には特定の願が示されていない。しかし、『教行信証』高田専修寺本の「総序」には、

大無量寿経 真実之教 浄土真宗 『定親全』一・七頁欄外註 『聖典』一五〇頁)

と『大経』が掲げられているし、「教巻」には、

夫願二真実教一者則『大無量寿経』是也 『定親全』一・九頁(『聖典』一五二頁)

(よく知られるように、親鸞真蹟の『教行信証』である坂東本は、「総序」と「教巻」の前半の損傷が激しく参照できない。ここでは『定本親鸞聖人全集』第一巻に对照されている西本願寺本を引用した。以下、一々指摘しないこととする)と示されていることから、「教巻」は『大経』全体に包まれていると考えられる。

5 安富信哉『真実信の開顕―『教行信証』「信巻」講究―』一三二―一三三頁参照。

6 藤本淨彦「法然と親鸞―三つの視座からの私考―」『仏教の伝統と人間の生―親鸞思想研究への視座―』一七六―一七七頁

7 『往生大要鈔』『法然全』六一頁

8 『浄土宗大意』『法然全』四七二頁

9 周知のとおり、『教行信証』の後述は親鸞によって「序」という位置付けがされていない。したがって、この後述を「後序」と呼称することで、「総序」「別序」と同様の位置付けとすることは誤りであろう。しかしながら、伝統的に「後序」と呼称されていることを鑑みて、以下、〈後序〉と表記したい。たとえば、加来雄之は『教行信証』の後述を〈後序〉と表記して、「総序」と「別序」とは異なる位置付けであることを示している（『『親鸞』の遺産相続―「鏡御影」を手がかりに―』上『親鸞教学』九十六・六頁・七頁等）。なお、〈後序〉の表記のように、〈 〉を使用するのは、本論文では次の場合である。

① 〈後序〉のように、伝統的な呼称であるが、親鸞の視点から見るとき、相応しくない場合

② 〈無量寿経〉のように、よく総称を意味するときに使用される場合

③ 〈 〉（ 〉）というように、括弧内にさらに括弧を用いる場合

④ 典拠では訓点が十分に附されていない漢文を引用するにあたって、書き下しを併記する場合

1 『定親全』一・三八一頁『聖典』三九九頁

1 延塚知道は、この文章について、次のように述べている。

引文をよく読むと、法然との出遇いと『選択集』の書写とが「悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す」と、一連につづらられているこの文章の勢いから、二十九歳の法然との出遇いと三十三歳の『選択集』の書写とが違った年の出来事であっても、親鸞にとつては、「決定往生の徴」として一貫するものであったことが読み取れる。

私もこの読み取りをするものであるが、本論文ではこれを承けたうえで、『選択集』の書写に並んで記されている真影の図画に注目したい。

1 『定親全』一・三八一―三八三頁『聖典』三九九―四〇〇頁

1 割り注に示される「兼実」に「ケンシチ」の右訓、「カネサネ」の左訓あり。

1 親鸞が書写した『選択集』に法然が書いた名は「釈綽空」であると思われるが、本論では〈後序〉の記述に

1 依って「釈の綽空」と「の」の字を入れて示している。

1 4 〈後序〉の記述では、この名がどこに記されたか明らかではない。しかし、覚如の『拾遺古徳伝絵詞』第六卷第四段には、〈後序〉の記述に基づいて親鸞の『選択集』の書写の事実が示されるなかに、この「釈の綽

空」の名が法然によって「外題のした」に記されたことが明記されている（『真聖全』三・七三二頁参照）。
小山正文は、この記述について、次のように推測している。

親鸞没後八年目にして生まれた覚如が、曾祖父親鸞見写の『選択本願念仏集』を实見する機会に恵まれたことは十分考えられるので、右の「外題下」という記載は無視しがたいだろう。

（『真宗重宝聚英』六・二五七頁）

ただし、親鸞の視点から見れば、この記載の位置は、『教行信証』の執筆の「由来の縁」に関わらないから、敢えて示す必要がなかったと考えるべきであろう。また、たしかに親鸞は、当時「綽空」の名であったと思われるが、前年に自身を「僧綽空」と記していることを鑑みれば、法然によって、「釈」を冠せられたことがここでは重要であったとも考えられる（第一部註133参照）。

皆往院鳳嶺『広文類聞書』十五『真宗大系』十七・二七三頁

安富信哉は、「総序」に「真」の字が多いことに着目して、次のように述べている。

「真」の一字がことさら強調されているのに気付く。これは「ただ念仏のみぞまこと」という深い領きと、同じ意趣の表現であることとみることができよう。（中略）まさに衆生の身になりきってはたらくところに、真実というものの「真にして実なる」意義があるということができよう。仏教において、真理の概念は広い。しかし真如といい、法性といっても、それはそのままでは抽象的真理概念であって、具体的真理概念にはならない。それに対して、親鸞の見出した真理は、一般的真理ではなく、このような衆生（もの）の身になった能力的真理であった。それが真実であった。

（『教行信証』への序論―総序を読む―）一三〇頁 中略引用者）

親鸞は、『選択集』の書写と真影の図画について、改名の言及等の前後の両方に記している。本論で述べた「一度目」とは、この改名の言及の前の記述を指す。

『定親全』一・三八二頁欄外註参照。

ここで「右訓」とした仮名は、送り仮名であるが、本文の右に記された仮名という意味で「右訓」とした。なお、左訓についても、訓読の範疇を超えて本文の意味するところを仮名で記していることがあるが、本論文では、本文の左に記された仮名を総称として「左訓」と言うこととする。

『顕浄土真実教行証文類―翻刻篇―』六六八頁欄外参照。

『定親全』一・一四四頁（『聖典』二四五頁）

『定親全』二・漢文篇・一一頁（『聖典』四二九頁）

『定親全』二・漢文篇・一四頁（『聖典』四三一頁）

『定親全』二・和讃篇・一九頁（『聖典』四八一頁）

2
5

ここで親鸞が「真」という字を使うのは、真文である『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文が密接に係している。本論でも言及するが、そのなかに本願の成就を示す「彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」という文があることは重要である。先述の『愚禿鈔』二機対に述べられている「実虚対」や、『唯信鈔文意』の、

虚はむなくして、実ならぬなり、仮はかりにして真ならぬなり。

〔定親全〕三・和文編・一七九頁〔聖典〕五五七頁〕

という確かめを鑑みれば、「不虛」という言説を有する『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文を「真文」と言うとき、「実」の意味を含んでいることは可能であろうと思われる。

2
6

引文指示語、訓点、御自釈と言われる箇所にある引用と思われる言葉が多々ある『教行信証』を、厳密に御自釈と引文に分けて、割合を算出することは難しいが、引文の割合を「八割強」としたのは河田光夫に依った（『親鸞の思想形成における漢文作品の位置』『親鸞の思想形成』河田光夫著作集〕三〕一三五頁参照）。『定親全』一・六七頁〔聖典〕一八九頁〕

2
7

割り注の「業」に「ハ」、「仏」に「ヲ」、「為」に「スト」、「本」に「ト」の右訓あり。

2
8

たとえば本多弘之は、『教行信証』に引かれる『選択集』の分量について、次のように述べている。分量から見ると、なぜこれだけなのか、という疑問も起こることである。

〔根本言としての名号〕一六五頁〕

2
9

香月院深励『教行信証講義』『教行信証講義集成』三・二一九五頁

3
0

この見解は江戸期の講録だけではなく、近代においても金子大栄によって、次のように示されている。

親鸞がこの標挙と帰結との文を引けるは、以て『選択集』全部を代表せしめたるものである。

〔教行信証講読〕教行の巻〔金子大栄著作集六〕二九七頁〕

3
1

この見解は、次のように述べられている。

この引文の短さは、親鸞と源空との課題の共通性と問題意識の合致とを示していて、鮮烈に本師源空の明らかにした「仏教」、「本師源空明仏教」（『正信偈』の意味を示していると言えるのである。〔本多弘之『根本言としての名号』一六五—一六六頁〕

〔本多弘之『根本言としての名号』一六五—一六六頁〕

3
2

延塚知道『教行信証—その構造と核心—』八四頁

3
3

延塚知道『教行信証—その構造と核心—』八一—八二頁参照。

3
4

『定親全』一・九一頁〔聖典〕二〇七頁〕

3
5

『浄真全』一・一二九八頁

3
6

この問題を鋭く考察している先学に加来雄之がいる（『積親鸞』の遺産相続—「鏡御影」を手がかりに—）

上・下『親鸞教学』九十六・九十七参照)。加来は「三心章」の文と「正信念仏偈」源空章の文を比較し、その差異について、

この微妙な差異にこそ、師源空の教えを受け止めた弟子親鸞が「釈親鸞」の名のりをもって応答しなければならなかった独自の教学的課題が際立ってくる。

(「釈親鸞」の資産相統―「鏡御影」を手がかりに―) 下『親鸞教学』九十七・二二頁) と述べて、親鸞が「当知」から引用する点、「還来」の二字を加えた点、「能入」を「速入」に変更した点、「疑」を「疑情」に、「信」を「信心」に変更した点についてそれぞれ論じている。今ここで、この研究成果をすべて示すことはできないが、この研究を承けて思われるのを少しく記したい。

法然は「生死の家」に止まるか、「涅槃の城」に入るかを決定するのは「疑」と「信」であることを示している。そこには「疑」から「信」へ向かうという方向性があるように思われる。親鸞は「三心章」に記されるような法然の師教によって、たしかに信において無上涅槃のはたらきのなかに参入する。しかし、親鸞にとってそれは仏道の終着点ではなかった。ここに「疑」から「信」に向かう教示を聞いた親鸞が、「疑情」の問題を見出している。このことは法然が「疑」から「信」の順序で「三心章」を構成していることに対し、『高僧和讃』源空讃の第十一首と第十二首(この二首だけが源空讃のなかで教学に基づく和讃である)が、

〈第十一首〉

諸仏方便ときいたり

源空ひじりとしめしつゝ

無上の信心おしえてぞ

涅槃のかどおぼひらきける

〔定親全〕二一・和讃篇・一三二頁〔聖典〕四九九頁)

〈第十二首〉

真の知識にあふことは

かたきがなかなほかたし

流転輪回のきわなきは

疑情のさはりにしくぞなき

〔定親全〕二一・和讃篇・一三二頁〔聖典〕四九九頁)

というように、「無上の信心」から「疑情のさはり」(「疑情」の左訓に「うたかふこゝろ」とある)へという順序になっていることから窺うことができよう。つまり、親鸞は法然の教説を聞いて初めて問題となる機の「疑情のさはり」の問題を見出しているのである。このように、「正信念仏偈」源空章の文は、文字の増減

はそれほど多くはないが、その僅かな差異において、法然が、「当知」といって述べる教説に、応答した親鸞の課題が示されている。

『定親全』一・八五頁 『聖典』二〇三頁

「釈」の右訓「三」のさらに右に「ヲ」とある。

『定親全』三・和文篇・一〇六頁 『聖典』五二六頁

同じ銘文についての文意は、建長本（略本）にも示されている（『定親全』三・五九—六二頁参照）。

『定親全』三・和文篇・一〇六—一〇七頁 『聖典』五二六—五二七頁

ここでは銘文が掲げられている正嘉本（広本）に基づいて論じているが、建長本（略本）においても同箇所

は、「又曰」と「曰」の字で引用を指示して銘文を記している（『定親全』三・和文篇・六〇—六一頁参照）。

名畑崇『尊号真像銘文』敬信記 六四頁

飛躍があることに変わりはないと思われるが、『尊号真像銘文』でも、経に対しては必ず「言」の字を用い

て引文を指示していることなどから、『教行信証』における発話基準スピーチレベルを示す文字との関連が全くないとは言

えない（『定親全』三・和文篇・七三—八〇頁 『聖典』五一—五一五頁）参照）。

延塚知道『教行信証—その構造と核心—』八四頁

延塚知道『教行信証—その構造と核心—』八四頁

延塚知道『教行信証—その構造と核心—』八四頁

『歎異抄』第二章『定親全』四・言行篇一・五頁 『聖典』六二七頁

ここでの引用は『愚禿鈔』上巻に依った（『定親全』二・漢文篇・五五頁 『聖典』四二三頁）参照。なお、

『愚禿鈔』下巻に示される文言も右訓の表記に若干の差異はあるものの、漢文・訓読は一致している（『定

親全』二・漢文篇・七五頁参照（『聖典』四三五頁）。

安富信哉は、『愚禿鈔』上・下巻の劈頭に記される「賢者」について、

賢者とは、智慧第一と称えられた法然を指していると思われる。（『教行信証』への序論—総序を読む—』一九八頁）

と述べている。また別の書で安富は、「賢者の信」について、

賢者の信とは、直接的には、「よきひと」法然であろう。しかし間接的には、本願念仏を教示した諸師を

指すといってもよい。（『真實信の開頭—『教行信証』「信巻」講究—』一四〇頁）

と述べている。本論文では、特に親鸞の直接的な視点ということを重視しているため、法然として確かめた。

稲葉秀賢『教行信証』と『選択集』『親鸞教学』二十一・三四頁

稲葉秀賢『教行信証』と『選択集』『親鸞教学』二十一・五〇頁

5
2

「遺産相続」という概念は、フランス人哲学者ジャック・デリタ（一九三〇—二〇〇四）によるものである。加来雄之はこのデリタの手法、すなわち遺産相続のメタファーを用いて、浄土真宗の宗教的伝統を受け継ぐという問題を考察している（『釈親鸞』の遺産相続—「鏡御影」を手がかりに—上・下『親鸞教学』九十六・九十七参照）。

5
3

加来雄之「『釈親鸞』の遺産相続—「鏡御影」を手がかりに—」上『親鸞教学』九十六・一頁

5
4

加来雄之「『釈親鸞』の遺産相続—「鏡御影」を手がかりに—」上『親鸞教学』九十六・三—四頁

5
5

『定親全』一・九五頁（『聖典』二二〇頁）

5
6

この一節に関して、香月院深励は、

（『教行信証講義』『教行信証講義集成』五・五九頁）

これが他の謗を止めるなり。

と示している。また等心院興隆は、

（『教行信証講義』『教行信証講義集成』五・六〇頁）

雖加取捨トハ。卑謙ノ之辞ナリ。

と述べるにとどまっている。また浄信院道隱は、

（『教行信証略讀』『教行信証講義集成』五・六〇頁）

加取捨トハ者。有レハレ縁スルコトニ於此ノ法ヲ一則チ取ル。無ケハレ縁スルコトニ於此ノ法ヲ一則チ捨ス焉。取捨ハ由ルニ有縁無縁ニ。雖モレ有リトニ不同一。而モ莫レ生スルニ毀謗ヲ。

と述べて、「加取捨」という語に注目しているが、やはり力点は毀謗を止めることにあると了解している。

近・現代でも道隱のような見解が一般的かと思われるが、金子大栄が、

取捨を加ふるは、志を同じうするものである。毀謗を生ずるは、立場を異にするものである。取捨を加ふるものは親鸞の善友である。併し毀謗を生ずるものは、諸仏如来の真説に違するものである。

（『教行信証講義』『金子大栄著作集』七）信証の巻・三三頁）

と述べていることには注意を要する。金子は、取捨を加えることについて、志を同じくし、親鸞の善友であると積極的な意味を読み取っていると了解することができよう。

『真聖全』一・五六〇頁

等心院興隆『教行信証徴決』『教行信証講義集成』五・六〇頁

金子大栄『真宗学序説』二九頁

『定親全』一・七頁（『聖典』一五〇頁）

安富信哉『選択本願念仏集』私記』一二三—一二四頁 中略引用者

引文中にある「同意義」という語について、右記著書中には「同意義」と表記されている。ただし文脈上、明らかに誤表記であると思われる、著者に直接確認したところ、「同意義」が本来意図していた言葉であること

6
1

『定親全』一・七頁（『聖典』一五〇頁）

安富信哉『選択本願念仏集』私記』一二三—一二四頁 中略引用者

引文中にある「同意義」という語について、右記著書中には「同意義」と表記されている。ただし文脈上、明らかに誤表記であると思われる、著者に直接確認したところ、「同意義」が本来意図していた言葉であること

が確認できた(二〇一四年七月三日、於真宗大谷派教学研究研究所)。よって本論では本来意図していた「同意義」に改めて引用したことである。

6 2 (後序)の記述には、「由来の縁を註す」とあるように「註」の字が使用されている。ただし、本論では現代的表記にしたがって「記」の字を用いている。

6 3 信楽峻磨『尊号真像銘文講義』一(『信楽峻磨著作集』八)九一頁 中略引用者

6 4 安富信哉『選択本願念仏集』私記』一二三頁 中略引用者

6 5 田村円澄『法然上人伝』(『日本仏教史』別巻)二六八頁参照。

6 6 『高僧和讃』源空讃『定親全』二・和讃篇・一二七頁(聖典四九八頁)

6 7 安富信哉は、『高僧和讃』の源空讃二十首のうち、「本師源空」という呼称が十回あることを指摘したうえで、

本師とは、仏格をあらわす最高の敬称である。この事実は、親鸞にとって源空がいかにただならぬ存在であったかを物語る。源空は、いわば生ける釈尊であった。

と述べて、親鸞における法然の存在の意義を「生ける釈尊」と確かめている。『新訂増補親鸞と危機意識―新しき主体の誕生―』一三九頁)

6 8 『高僧和讃』源空讃『定親全』二・和讃篇・一三二頁(聖典四九九頁)

6 9 『高僧和讃』源空讃『定親全』二・和讃篇・一二八頁(聖典四九八頁)

7 0 寺川俊昭は、値遇の難について次のように述べて、値遇の感動との関係を教示している。

単純に困難ということの意味するのではなく、容易ではなかった、有り得べからざることが今現に起こったという、値遇の感動の大きさを表わす言葉であることは、いうまでもない。

(『歎異抄の思想的解明』『寺川俊昭選集』二・四一五頁)

7 1 金子大栄『尊号真像銘文講話』上・一二頁

7 2 法然は選択本願の教えを実際に生きた仏者であった。教えを体現する仏者として、親鸞は法然の絵像を「真影」と呼ぶ面ももちろんある。しかしその教えとは、やはり「真文」に代表されるような本願の教えである

から、このことは真文を中心的理由として絵像を真影と呼称するという本論の考察と矛盾しないと思われる。

7 3 『真聖全』一・六八三頁

7 4 『浄真全』一・一二六頁

7 5 よく知られるように、『観念法門』は首題(『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』)と尾題(『観念阿弥陀仏相海

7 6 『浄真全』一・一二七三頁

7 7 親鸞もこの師教を承けて、次のように述べている。

念ねむと声しやうとはひとつころなりとしるべしとなり、念ねむをはなれたる声しやうなし、声しやうをはなれたる念ねむなしとなり。
『唯信鈔文意』『定親全』三・和文篇・一八二頁(『聖典』五五九頁)

7 8
『定親全』五・二八二頁

当然ながら、このことは法然が信心を重要視していないことを意味しない。その意味で『選択集』に「三心章」が開説されている意義は重要である。

8 0
『浄真全』一・一二七三頁

法然は『選択集』で唯除の文を一度も引用せず、まるでその文が存在しないかのような記述になっているが、『三部経大意』では次のように唯除の文を含めて示している。

善導和尚ノ彼仏今現在世成仏、当知、本誓重願不虛、衆生称念必得往生ト積シ給(タマ)ヘル、是ナリ。

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、唯除五逆、誹謗正法ト云ヘル、是ハ第十八ノ願成就ノ文也。願ニハ乃至十念ト説ト云ヘトモ、正ク願ノ成就スル事(コト)ハ、一念ニアリト明セリ。

『法然全』二九頁

ただし、ここでは「念仏往生の願成就の文」としてではなく、願名を示さない「第十八の願成就の文」として述べていることには注意を要する。

8 2
『浄真全』一・一二七三頁

曾我量深『正信念仏偈聴記』『曾我量深選集』九・四八頁

8 4
曾我量深『正信念仏偈聴記』『曾我量深選集』九・四六一―五一頁参照。

8 5
『真聖全』一・六八三頁

8 6
『真聖全』一・四五七頁

従来指摘されているように、善導の諸著作のなかに「念仏往生の願」という願名を示したものは見当たらない。しかしながら、「乃至十念」を「下至十声」と領解した善導によって、法然は第十八願文を「唯念仏を以て往生の本願と為たまへるの文」と領解するのであるから、法然は、善導こそ第十八願を「念仏往生の願」と教示した仏者であると確かめるのであろう。

また、善導が「念仏往生の願」を用いた著作、あるいはそのことを示す著作が、法然や親鸞の在世時には存在したという可能性を否定し得るものとして、隆寛が『弥陀本願義』において、「善導の意は念仏往生の願と名づく」(『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁)と述べて、善導が名付けたと示すのではなく、「善導の意」によって名付けた願名であることを示していることを挙げることができる。

8 8

寺川俊昭は、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉について、次のように述べている。

の願心を法然は魏訳の『仏説無量寿経』に教説される教言と共に、ある意味ではそれ以上に、善導のこの独自の本願理解を表白する教言に聞き取っていたのではあるまいか。法然は王本願すなわち根本本願として第十八願をあげ、これを念仏往生の願と顕揚したのは周知のことであるが、善導のこの表白に依るならば、この本願が念仏往生の願として了解されていくことは、いかにも自然であろう。

〔教行信証の思想〕『寺川俊昭選集』四・四〇三―四〇四頁 傍点引用者
この文は善導の言説であるから、法然の引文に匹敵する言説ということには反論があるかもしれない。しかしながら、ここで『選択集』の題号の末尾に「集」と示されていることに注目して少しく考えてみたい。『選択集』の「集」とは、その書の結勸に、

今不^ル凶蒙^レ仰^ヲ。辞^ス謝^ニ無^ク地^{トコロ}。仍^{リテ}今^ナ愁^ヒ集^ニ念^ノ仏^ノ要^ヲ文^ヲ、剩^{アマツサヘ}述^ニ念^ノ仏^ノ要^ヲ義^ヲ。

〔浄真全』一・一三二―一三八頁）

と記されていることから、「あつめる」という意味である。またこの結勸の文からは、『選択集』が法然自身の「述ぶ」ところではなく、「集め」た経論章疏の要文を中心とする書であることが窺われる。また親鸞は、『教行信証』において、『選択集』について言及するとき、「行巻」では、

『選択本願念仏集』^ニ源^ノ空^ノ云^ク〔定親全』一・六七頁 〔聖典』一八九頁）

と述べて、題号とともに、源空が集めたものであることを示し、〔後序〕では、

『選択本願念仏集』者^ハ依^テ禪^ニ定^ニ博^ク陸^ノ月^ノ輪^ノ殿^ノ兼^テ美^ノ之^ノ教^ヲ命^ス一^ノ所^ニ三^ノ令^ル選^ニ集^セ一^也

（割り注に示される訓については、第一部註12参照）

〔定親全』一・三八二頁 〔聖典』四〇〇頁）

と述べて、『選択本願念仏集』という「製作」は、（撰述ではなく）「撰集」されたものであるということを示明している。『教行信証』に論釈を引用するとき、親鸞は基本的に書名か人名のいずれかのみを示すのであるが、たとえば、「信巻」と「化身土巻」において、

『讚阿弥陀仏偈』曰^ク曇^ノ鬱^ノ和^ノ尚^ノ〔定親全』一・一〇一頁 〔聖典』二二四頁）

披^ヒ二^ノ閱^ス『末法燈明記』^ヲ一^ノ製^ス作^ス曰^ク

〔定親全』一・三三四頁 〔聖典』三六〇頁）

と「曇鬱和尚造」、「最澄製作」と述べることに對して、『選択集』に關してのみ、「源空集」「撰集」と示すことは意圖的であると考えられる。これらのことから考えて、『選択集』という書（製作）はその要文に一部を中心があり、法然はその要文の意味を解明した仏者であると言ふことができると思われ。つまり、親鸞

の視点から見れば、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉は、善導の言説にして、同時に法然が集めた、真文なのである。また、法然はその真文に含蓄する教えを生きた人ということも言い得るだろう。

さらにもうひとつの視点として、法然が絵像に記した『往生礼讃』の〈本願加減の文〉には、本来、原文にあるはずの「世」の一字が欠落していることを提示したい。これについての詳細は、第一部末尾に補記として記しているが、親鸞は、「行巻」や他の幾つかの著述においても、この文を引用するとき、「世」の一字を欠落させている。この一字を取って欠落させる親鸞の視点から見ても、真影の替銘は、善導の言葉でありながら、法然からの引文に匹敵する言説と言い得ると考えられるだろう。

『浄真全』一・一二八三—一二八四頁

『浄真全』一・一二八二頁（内引用者）

『定親全』一・九五頁（『聖典』二一〇頁）

『定親全』一・九六頁（『聖典』二一一頁）

ただし、親鸞が『教行信証』の各巻に挙げる願の関係は並列的ではない。特に第十八願に関してのみ「至心信楽の本願の文」（『定親全』一・九七頁（『聖典』二一二頁））と述べ「本」の一字が入っているのに対して、ほかの願には「本」の一字が入っていないことから、親鸞において第十八願は信の願にして、根本の願であることが窺われるのである（安富信哉『真実信の開頭—『教行信証』「信巻」講究—』二二八頁参照）。これについては第二部第一章にて詳説する。

『定親全』四・言行篇一・六頁（『聖典』六二七頁）

『定親全』四・言行篇二・一七六頁（『聖典』七四四頁）

ここでは蓮如の『嘆徳文延書』（『定親全』四・言行篇二・一八六頁）を参考に書き下した。

『定親全』四・言行篇二・一七六頁（『聖典』七四四頁）

ここでは蓮如の『嘆徳文延書』（『定親全』四・言行篇二・一八六頁）を参考に書き下した。

『歎異抄』『定親全』四・言行篇一・五頁（『聖典』六二七頁）

加来雄之は、『歎異抄』における「おほせ」という概念を、単なる「言う」、「言葉」の敬語表現ではないことと、その語源に「オハス」（負わす）、「オハセル」（背負わせる）という言葉があることに注意して、「おほせ」を、「私が背負って生きていかなければならない言葉」であると教示している。そして、「よきひとのおほせをかぶりて」とは、善知識の言葉を自分の人生において背負って、あゆんでいかなければならないという覚悟をもつことであると教えている（『平成二十一年度安居「課外」講義録 仏弟子論としての歎異抄—親鸞聖人の教えを相続すること—』三二—三五頁参照）。このように、法然の教説を背負って生きていくというところに、親鸞の因願探究があるのであろう。

102 『定親全』四・言行篇一・四頁 『聖典』六二六頁

103 『浄土三経往生文類』は親鸞の真蹟本が二本現存し、一般に建長七年(一二五五)本を「略本」、康元二年(一二五七)本を「広本」と呼んでいる(『浄真全』一・五七四頁参照)。『尊号真像銘文』も同様に、二種の真蹟本があり、近年、成立年号に基づいてそれぞれを「建長本」「正嘉本」と呼んでいることを考えると、いささか統一感のない呼称にも感じるが、ここでは近年刊行された『浄土真宗聖典全書』に倣って、「広本」という呼称を用いた。また、本論文で取り上げる『浄土三経往生文類』は、以下すべて広本である。

104 『定親全』三・和文篇・二二頁 『聖典』四六八頁

105 親鸞は第十七・第十八願成就の文に立脚したうえで、『大経』下巻にその直前に説かれている第十一願の成就文に着目したと思われる。この親鸞の着目とその思索が、浄土真宗の仏道を一般涅槃道と言うべき所以である。親鸞は「証卷」に第十一願を「必至滅度の願」「証大涅槃の願」(『定親全』一・一九五頁 『聖典』二八〇頁)の名で呼び、涅槃(滅度・大涅槃)の方からはたらく(必至・証)仏道を誓ったものと了解している。親鸞の立脚地である第十七・第十八願成就文に先立って、第十一願が成就していることが釈尊から阿難に説かれているところに、涅槃(一如)の方から「かたちをあらわして」(『唯信鈔文意』『定親全』三・和文篇・一七一頁 『聖典』五五四頁)、衆生に証涅槃道を実現させる本願の仏道が教示されている。

また親鸞は、『浄土三経往生文類』において、第十七・第十八願成就文(称名信樂の悲願成就の文)の後に、『大経』第十八願(念仏往生の悲願・信樂の悲願)、『如来会』の第十八願(同本異訳の『無量寿如来会』)を引き、続いて『大経』第十一願(必至滅度の悲願・証果の悲願)、『如来会』の第十一願(同本異訳の『無量寿如来会』)を示し、さらに『如来会』の第十八願成就文(『無量寿如来会』)を示している。そして、今問題としている第十一願の成就文を「必至滅度・証大涅槃の願成就の文」の名で示し、『如来会』の同箇所を併引して、一連の引文を一旦閉じている(『定親全』三・和文篇・二二―二五頁 『聖典』四六八―四六九頁参照)。この順序は、『大経』下巻と異なり、第十一願成就が、第十七・第十八願成就文の後に引かれている。しかしこれは『大経』と異なることを示しているのではない。これは親鸞が『大経』に説かれる本願のはたらきの側(仏)からの視点ではなく、本願の仏道をあゆまんとする自身(衆生)の視点から確かめた順序であると考えられよう。つまり、第十七・第十八願成就文の経説が已証される(念仏まふさんとおもひたつころ)の発起)ことよって、それに先立って成就している涅槃からののはたらきが、観念としてではなく感得されるのである。この視点は『教行信証』においても同様であり、教に続いて、行・信・証という順序となっている。

106 曾我量深は、このような親鸞の思索について、次のように述べている。

親鸞聖人は『大経』下巻の、いわゆる本願成就の文を通して、十七・十八の因位本願をこらんになる。

そういうのが浄土真宗の立場である。直接願文というものをみないで、願成就の立場にたつて、ひるがえつて本願をうかがうというのが、わが親鸞聖人の『教行信証』の思召しであります。

（『教行信証「信の巻」聴記』『曾我量深選集』八・四二九—四三〇頁）

1 0 7 『定親全』一・八四頁（『聖典』二〇三頁）

1 0 8 『定親全』三・和文篇・二二頁（『聖典』四六八頁）

1 0 9 『定親全』一・九六頁（『聖典』二一一頁）

1 1 0 皆往院鳳嶺『広文類聞書』四・『真宗大系』十六・一二二頁

1 1 1 皆往院鳳嶺『広文類聞書』四・『真宗大系』十六・一二二頁

1 1 2 香月院深励は、大信釈に示される第十八願の五つの願名について、次のように述べている。

五名の中の初め二名は元祖相承の願名なり。後の三名は吾祖御己証の願名なり。

（『教行信証講義』『教行信証講義集成』五・九五頁）

1 1 3 曾我量深『教行信証「信の巻」聴記』『曾我量深選集』八・八九頁参照。

1 1 4 『摧邪輪』上『鎌倉旧仏教』（『日本思想体系』十五）六九頁

1 1 5 これについては、延塚知道が詳しく論じている。延塚は、親鸞が第十八願を「至心信樂の願」と呼ぶのは、

この明恵の「至心信樂の文」を承けていると指摘している。また同時に、法然も『三部経釈』において、

（『法然全』一六三頁）

至心信樂者、第十八願。

（至心信樂は、第十八願なり）

と述べていることや、『十七条御法語』に示される、

觀經ノ三心、小經ノ一心不乱、大經ノ願成就ノ文ノ信心歡喜ト、同流通ノ歡喜踊躍ト、ミナコレ至心信樂之心ト云リ。コレヲノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ積シタマヘルト也云。

（『法然全』四六九頁）

との言葉に注意を払い、この願名の根拠を吉水での修学に見定める可能性も示唆している（『教行信証』その構造と核心―一四一—一四三頁参照）。このように、「至心信樂の願」を親鸞の独創の願名とは言い難い。

1 1 6 皆往院鳳嶺『広文類聞書』四・『真宗大系』十六・一二二—一二三頁

1 1 7 皆往院鳳嶺『広文類聞書』四・『真宗大系』十六・一二二頁

1 1 8 安富信哉『真実信の開顯―『教行信証』「信卷」講究―』一二二頁

1 1 9 『定親全』一・一七頁（『聖典』一五七頁）

1 2 0 曾我量深は、「往相廻向の願」と「往相信心の願」との対応について、次のように述べている。

大行のところには「往相廻向の願と名づく可きなり」といわれて、「往相廻向の願」というのを発見された。それにたいすれば第十八願は「往相信心の願」であるといわれている。

1 2 1 金子大栄は、親鸞のこのような学仏道の在り方について、次のように述べている。〔『教行信証「信の巻」聴記』『曾我量深選集』八・八九頁〕

法然上人の教えに足らぬところがあるのではない。法然上人の教えでは不十分であったから、さらに一歩進めたのが親鸞である、親鸞の教えによって法然上人の教えと異なるのが大成したのであると、こう言われております。曾我先生のお書きになったものにもそういうことを言うてあるから、それは間違いないことでしょう。しかし、それはいったいどういうことなのであるか。そこには法然上人の教えをさらに一歩進めたものではなくて、私は一歩退いたものである。退一歩ということ。(中略)一歩退いて、身に引き当てて考えてみる。法然上人の教えは非常にありがたいが、本当にあの通りなのだろうか。本当に親鸞、お前も心からあの通りに思うことができるであろうかと。こう退一歩して、その退一歩というところが、本当にそれで納得して一生を送れるか、それで身に付くかというそれが退一歩の精神であります。(中略)常に退一歩。退一歩するということが結果から見れば進一歩なのでしょう。だからして法然上人の説は親鸞によって大成されたのである。

(『退一歩の精神——『教行信証』の諸問題(十一)——』『親鸞教学』百三・七四—八〇頁 中略引用者)
ここで金子が見事に言うように、親鸞の視点から見れば、法然が解せなかったことを自分が明らかにするという感覚は一切なかったと考えられる。すなわち、法然の教えの核心(『真宗の簡要』『定親全』一・三八二頁〔『聖典』四〇〇頁)を、自身の課題において再構築することが、親鸞の諸著述の営みであったということであろう。

1 2 2 『浄真全』一・一二七—二頁

1 2 3 『浄真全』一・一二七—二頁

1 2 4 『浄真全』一・一二七—三頁

1 2 5

「従因向果のような」と表現したように、法然の説く仏道は「従因向果」と言うことはできない。これは、法然の説く念仏の行が「能行のような形」になっていると言う曾我の指摘と通底していることと思われる。これについては第一部註129で言及している。

1 2 6

法然在世時において、聖道門の立場からも『観経疏』は読まれていた。法然はそのことについて、以下のよう

うに述べている。

於_レ善導所立往生浄土之宗_一、雖_レ有_二経論_一鑽仰_{スルニ}之無_レ人、雖_レ有_二疏書_一習学_{スルニ}之無_レ倫。是以疎_二相承_一血脉_一、乏_二面授口訣義_一。

この言葉から窺われるとおり、当時の仏教界に浄土を宗とする仏道をあゆむ者がいないなかで、法然は浄土

宗を独立させたのである。ここに法然の浄土宗独立という課題の背景がよくあらわれていると思われる。本願成就文によって本願文を了解するべきという思索は隆寛にも見られる。隆寛は『弥陀本願義』において、第十八願を釈するなかで、

問本願文中云乃至十念願成就文云乃至一念不審弥陀超世願意為十念為一念答諸師名十念往生願一上除一形二下除一念一又不願願成就文一也善導意名念仏往生願一上撰一形二下撰一念所詮者信者称名功力若多若少必得往生一是其本願意也（『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇二—一〇三頁）
 〈問う。本願文の中には乃至十念と云ひ、願成就文には乃至一念と云う。審らかならず。弥陀超世の願の意十念とやせむ、一念とやせむ。答う。諸師は十念往生の願と名く。上一形を除き、下一念を除けり。又願成就の文を願りみず也。善導の意は念仏往生の願と名く。上一形を撰し、下一念を撰す。詮する所は信すれば称名の功力、若しは多、若しは少、必ず往生を得、是其の本願の意也〉
 と述べて、諸師が用いる第十八願名である「十念往生の願」は、「乃至」の経言を無視する解釈と言うだけではなく、本願成就の文を顧みない解釈であると批判し、善導・法然の伝統に連なる第十八願名である「念仏往生の願」は、本願成就に立脚する願名であることを示唆している。なお、隆寛がここでいう願成就の文とは、後に隆寛自身が、

是以経下願成就文云「諸有衆生聞其名号一心歡喜乃至一念至心回向願生彼国」即得往生住不退転」已上（『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁）

〈是を以て経の下の願成就の文に云く。「諸の衆生有りて、其の名号を聞きて、心に信じて歡喜して、至心に回向にして彼の国に生れむと願せむは、即ち往生することを得、不退転に住せむ」已上〉

と記しているように、『大経』下巻の十八願成就文である（ただし、訓読は「回向して」と親鸞のそれとは異なるものであり、唯除の文も記されていない）。このように、成就文に甚深の注意を払う隆寛は、因願文の「乃至十念」よりも成就文の「乃至一念」に依って、第十八願を「一念往生の願」と言い、あるいは「超世（の願）等」と言う（『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁参照）。

隆寛が、諸師の解釈を本願成就文を顧みないものであると批判し、本願成就文に基づいて本願を了解しようとするところからも、親鸞は全く独自に従果向因の仏道をあゆんだのではなく、吉水時代に生まれた仏道の在り方ということが窺われる。

『弥陀本願義』を、親鸞が披見し得たかどうかは定かではないが—後に本論で言及することであるが—両者の思想の間にある近似性から、吉水時代、両者の思想的交流があったであろうことは、木越康によって指摘されている（「親鸞における「信心発起」という出来事」—「廻向発願心」解釈を中心として—）『大谷大

学研究年報』六十六・四四頁参照)。

また親鸞が、隆寛を本願成就に立った仏者であると見定めた所以を、『一念多念分別事』に第十八願成就文が引かれている点(『定親全』六・写伝篇二・七七頁『聖典』九三八頁)参照)にも窺うことができる。また親鸞はその書に基づいて、『一念多念文意』にて、第十八願成就文の文意を示している(『定親全』三・和文篇・一二六―一二八頁『聖典』五三四―五三五頁)参照)。

128 曾我量深は、法然の教化による親鸞の信心発起について、次のように述べている。

法然は「善導ただ一師」と言われる。釈迦・善導・法然とこの系列だけが法然の自覚の内容である。善導の著述を拝見すると釈尊のみについて書いてある。釈尊のみ唯一の師匠である。法然は善導の著述によつてのみ自覚の目を開かれた。お師匠といつてもそれは自分の目の前にある人ではない。ところが親鸞は法然の教えを直接お受けになった。法然に遇わなかったらならば信心を獲得することは絶対に出来なかつたのである。(『真人』七十九『法然と親鸞』(『曾我量深講義集』八)一七二頁)

129 本論では紙幅の都合上、論じることができなかったが、親鸞が信心発起(本願成就)に立って自他の信仰における問題を見定めたことと、親鸞が法然の教える「称名」念仏を「聞名」として受け止めていることとは関連があると思われる。

法然出現の意義は、親鸞によつて、

本師源空明^{ハカニシテ}ニ仏教^ニ 憐^{レン}ニ愍^{シム}凡夫人^ヲ曰^フ

真宗教証興^ス二片州^ニ 選択本願弘^{ヒロム}ニ惡世^ニ (『定親全』一・九〇―九一頁『聖典』二〇七頁)

と「正信念仏偈」源空章に詠われているように、日本において「真宗の教証」を興し、「選択本願」をこの悪世に弘めたというものであった。ただし法然の説く称名念仏は、曾我量深によつて、

法然上人はただ行を選びだしたけれども、その行が法であるということが明らかでない。すぐにその行が機にわたるわけである。つまり我ら衆生が称える行となる。法然上人の教えでは行が所行でなく能行のような形になっている。親鸞聖人では法蔵菩薩が選択摂取なされたところの行は、能行ではなくして所行の法である。我々が称えたといつても、我々が称えしめられたものである。我々が称えたというなら能行というのでありましようが、称えしめるものは仏である。つまり行というものは如来の本願である。信もまた如来の本願である。行も信も共に如来の本願であるが、信はどこまでも行者の機に属するものであり、行はどこまでも諸仏の法に属するものである。

(この言葉は、第一部註1で示した法然の「願建立」に対し、親鸞の二願建立という教示に続く文脈で述べられている)

『教行信証』「信の巻」聴記』『曾我量深選集』八・一〇三―一〇四頁)

と明説されるように、「能行のような形」になっている。対して親鸞の場合、行は「我々が称えしめられたも

の「すなわち「所行の法」であると曾我は言う。『一念多念文意』で親鸞は、「称名」の「称」について、

「称」は御なをとなふるとなり、また称ははかりといふことなり、はかりといふはものほどをさだむることなり。名号を称すること、とこ多ひとこ多、きくひと、うたがふこと、一念もなければ、実報土へむまるとまふすことなり。

と述べ、まず「御なをとなふる」ことと確かめた後に、「きくひと」と展開して、解説の範疇を超えてその文意を示しているように、念仏は自身が行ずるものではなかった。「称名を聞名として」と言い得るこの親鸞の受けとめは、明らかに第十七願成就文、あるいは第十八願成就文の「聞其名号」に基づいている。ここから敷衍すれば、「名号を称すること、とこ多ひとこ多」（「称我名号 下至十声」）を、「きくひと」、「うたがふこと」一念もな（い）、「実報土へむまる」と展開するこの文意の根拠に、「聞其名号」「信心歓喜」「願生彼国 即得往生 住不退転」と説かれる第十八願成就文があると考えられるだろう。

ただし、法然の説く称名念仏を、ただ単に「能行」と言うことはできないと思われる。曾我は、法然の教える行を「能行のよな形」と示しているのであって、「能行」と述べているのではない。曾我は、法然の説く称名念仏について、

法然上人の教えは、念仏は何のために念仏するかというように、念仏の目的というものを立てて教えられた。これは、やはり禅の方でもそうである。禅の方でも、臨濟禅というものは、公案を解いてゆく。座禅は、要するに公案を解いてゆく、公案を解いてさとりを求める。さとりを目的として公案を解いてゆく。だからそこには手段と目的という関係がある。ところが、道元禅師はそうでない。道元禅師は、座禅そのものが目的であるといっておられる。それは、法然上人と親鸞聖人の教えが大体そうなっている。法然上人は、そういうように考え、そういうように教えられた。そうしないという、その時代の、人を教えることができなかつた。法然上人は、ちゃんとわかっている。教えられたのであるけれども、教えを受ける人からみると、お念仏を往生浄土の手段であると考え、お念仏以外に目的がある、それが即ち往生とか成仏であると考え、そういうのは、親鸞聖人からみれば二十の願でしょう。

〔真宗大綱〕『曾我量深選集』九・三三二—三三三頁 傍点引用者

と述べて、法然の教える念仏が「能行のよな形」となるのは、「その時代の人を教える」という課題であると示し、また「能行」と考えるのは、「教えを受ける人」が「お念仏を往生浄土の手段であると考え、この教示を承けて、改めて『選択集』を見ると、法然は「二行章」に、

縦^{タト}合^ヒ別^ニ不^レ用^ニ回^レ向^ヲ一自然^ニ成^ル二往生^ノ業^ト一

と述べているし、称名念仏一つを選び取るのは、総結三選の文で、

〔浄真全〕一・一二六三頁

依^ルニ仏^ノ本願^ニ一故^{ナリ}

〔浄真全〕一・一三二四頁

と「本願に依る」（本願力）からであると端的に示している。そのため、『選択集』の記述に依っても法然の教えによる行を「能行」と断ずることはできない。しかしながら法然は、〈本願加減の文〉に照らされて、第十八願一つを立てることで、「能行のよ、うな形」で念仏の行を説くのである。一方、親鸞は『大経』下巻の本願成就文に立脚することによって、自力を一切宿さない（所行）仏道を開顕する。しかし、かえってそこに見定められたのは、教えに遇ってなお存する自力の問題だったのでないだろうか。本論では、この後、『親鸞伝絵』に伝えられる吉水時代の親鸞の事跡を考察するが、それは親鸞が第十八願を信の願として捉えなおす背景となる具体的な自力の問題と云い得るだろう。

130

『拾遺古徳伝絵詞』『真聖全』三・七三一頁参照。なお、覚如の息子である存覚も同様に、『六要鈔』で、「令書名之字畢」と言ふは、善信是也」（『真聖全』二・四四〇頁）と述べている。しかしながら、両者がこのように言う根拠は不詳である。延塚知道は、これについて、

最も古い見解であり両師が親鸞の血筋を引いていることから、その権威と身内にしかわからない事情が伝えられていたのではないかという推測のもとで、ほとんど無反省に、以後この見解が現代まで継承されてきた。

と述べ、以後の継承を批判し、自身は現在（二〇一三年）、改名後の名前は親鸞であると考えていることを示している。

131

ここで、幾つかの親鸞説を提示する先学を列举しておきたい（年代順）。

- ・真木有香子『親鸞とパウロ―異質の信―』
- ・瀧弘信「善信」と「親鸞」―元久二年の改名について―上・下『親鸞教学』七十五・七十六
- ・本多弘之「師弟の信頼関係を示す名の贈与―「親鸞」の名にちなんで―」『親鸞像の再構築』
- ・寺川俊昭「親鸞の名をめぐる」『真宗』二〇一〇年十一月号（『寺川俊昭選集』別巻）
- ・瀧弘信「善信」実名説を問う上・下『親鸞教学』九十五・九十六
- ・延塚知道『教行信証―その構造と核心―』

132

ここで、幾つかの近年の善信説を提示する先学を列举しておきたい（年代順）。

- ・井上円「名」の字考」『新潟親鸞学会紀要』四
- ・鶴見晃「親鸞の名のり―「善信」房号説をめぐる」『教化研究』百四十四

・広瀬惺『「顕浄土真実行文類」講讚―御自釈―』
この改名についての議論を、別の視座から論じる先学に加来雄之がいる。加来は、元久元年（一二〇四）十

一月八日に、親鸞が七箇条の制誡に署した名が「僧綽空」であることと、それから約五ヶ月後に、親鸞の
書写した『選択集』に、法然が記した名が「釈の綽空」であることに着目して、次のように述べている。

あまり注目はされていないが、源空が「僧綽空」と書かずに「釈綽空」と書き付けたことは、親鸞にと
って衝撃的な体験であったに違いない。「あなたは律令僧として生きるのか、それとも仏弟子として生
きるのか」という師からの無言の問いを感じ取ったに相違ない。そのために「夢の告げに依て」師源空
が新たな「名之字」を書いたときも、「綽空」の二字は改めたが「釈」の一字はそのまま残したことを
明記・強調する文脈となつているのであろう。それ以降、親鸞は「釈」という一字に付属・相続という
使命感を託して署してきたに違いない。昨今、「名之字」が善信であるか、親鸞であるか、という議論
が大谷派では盛んになされている。どちらにも決定的な物証はない。むしろこの段では「釈」の一字こ
そが主題であつたのかもしれない。

（「釈親鸞」の遺産相続―「鏡御影」を手がかりに―）上『親鸞教学』九十六・九頁）
無論、これは親鸞説に基づくものである。

『親鸞伝叢書』一七一頁参照。ただし『正統伝』記載の日付は信頼を置けない（第一部註151参照）。

『親鸞伝叢書』一七一頁参照。

中澤見明『真宗源流史論』二二二頁参照。

百三十三日の算出は小山正文に依つた（『真宗重宝聚英』六・二五七頁参照）。

天親の在世年代は、宇井伯寿に依れば、三二〇年頃と言われる（『印度哲学史』『印度哲学
史及印度哲学研究―第一回―』三八七頁参照）。それに対し干潟龍祥は、四〇〇年頃から四八〇年頃とい
説を提示している（『世親年代再考』『宮本正尊教授還暦記念印度学仏教学論集』三二二頁参照）。このように、
大別して二つの説（四世紀頃・五世紀頃）があるが、現在は後者の説が有力である（『浄土仏教の思想―龍樹
世親 チベットの浄土教 慧遠―』三・一〇四―一〇五頁参照・『浄真全』一・四三〇頁参照）。よつて本論
では、干潟説に依つて示した。

曇鸞の生存年代は、四七六年から五四二年である（『続高僧伝』卷六の記述から算出できる（『大正蔵』五
十・四七〇頁c参照）。しかしながら、『続高僧伝』卷二十には、少なくとも五五〇年に曇鸞が生存していた
ことを示す記述もあり、卷六の記述と矛盾する（『大正蔵』五十・五九三頁c参照）。また、五五四年二月に
太子像が造られたことを伝える銘（「敬像太子像銘」）に、「比丘僧曇鸞蔵」の名が記されていることから、五
五四年時点の曇鸞の生存が確認でき、これも『高僧伝』卷六の記述と矛盾するところである。延塚知道は、

これらの史料によって、曇鸞の生存年代を四七六年から五五四年と推定している（『浄土論註』の思想究明―親鸞の視点から―一九―二二頁参照）。本論では、この説に基づいて曇鸞の生没年を示したが、延塚自身がそう記しているように、四七六年という曇鸞の誕生年は、五四二年に没したという『続高僧伝』巻六からの逆算であり、十分に確かな年と言えない。したがって、本論では「？」を附して表記した。

141

寺川俊昭「親鸞の名をめぐって」『寺川俊昭選集』別巻・一三五―一三六頁参照。

142

周知のように、『大経』『観経』『阿弥陀経』とともに『浄土論』の重要性を示すのは法然である。

初正明^{ニシックス}往生浄土^ヲ之教^{トイフ}者、謂^ク三経一論是也。三経者、一『無量寿経』、二『観無量寿経』、三『阿

弥陀経』也。一論者、天親『往生論』是也。或指^{イハシメテ}此三経号^ヲ浄土三部経^ト也。

（『浄真全』一・一二五―一二五頁）

ただし法然は、『選択集』にて、右記のように「三経一論」を示した後、「浄土の三部経」について詳しく尋ねるのに対して、「一論」と示した『浄土論』に関しては、その後全く言及していない。しかし注目すべきは、法然が、『浄土論』を「正しく往生浄土を明かすの教」という点において、仏説である三経と同格に扱っていることである。

また延塚知道は、親鸞が『論註』を読むに至った背景について、比叡山の僧（良源・源信など）に『論註』の正引がないこと（子引〈孫引き〉はある）、東大寺三論宗の僧（永観・珍海など）が引用していること、法然の門下（親鸞・隆寛・長西）が引用していること、法然が『論註』を伝えてきた系譜である東大寺との関係が深いことなどを考慮して、法然は東大寺系の学僧から『論註』を入手し、親鸞を含む吉水門下にその書を読むことを勧めていたと推測している（『教行信証―その構造と核心―』一〇六―一三三頁参照）。

このように法然は、仏説である「三経」と天親の『浄土論』を同格としているし、『論註』を親鸞に勧めたことが近年推測されている。これらのことから考えて、親鸞が『大経』に相応した天親の『浄土論』と、その真意を凡夫に実現する無上仏道として読み解いている曇鸞の『論註』の教えを指標として、〈本願加減の文〉を読み解くという課題もった契機には法然がいると言わなければならない。また法然の視点から見ても、その課題を親鸞に与えたということは自然な見方であると思われる。

143

（二）では、法然から親鸞への師資相承は『選択集』の書写に始まるという理解を示している。ただし、法然が親鸞を「後世を託すべき人物」として見定めたことは、法然が親鸞に「綽空」という―『選択集』冒頭に引かれ、浄土宗の立教開宗の基盤となる「道綽」と、法然自身の名である「源空」から一字ずつとった―名を入門に際して与えていることから、親鸞入門当時と考えることもできる（広瀬惺『顕浄土真実行文類』講讀―御自釈―一九―二〇頁参照）。これを推して言えば、師資相承は建仁元年（一一〇一）に始まったと言ふことも由無きこととは言い切れない。しかしながら本論では、先の寺川の論考に依って、著作（『選択集』）

の書写伝授を師資相承の形として受け取っている（『親鸞の名をめぐる』『寺川俊昭選集』別巻・一三五―一三六頁参照）。

144 『法然上人行状絵図』三十一『法然伝全』二〇一―二〇二頁参照。

145 『七箇条起請文』『法然全』七八七―七九三頁参照。

146 なお、親鸞は同文を『西方指南抄』中末に載せているが、そこでは、「僧綽空」ではなく、「善信」と記している（『定親全』五・輯録篇一・一七一頁参照）。

147 『法然上人行状絵図』三十一『法然伝全』二〇五―二〇七頁参照。

148 歴史学の分野では、この出来事を「信行両座」と呼称することが多いようである。また、この出来事は「信不退行不退の諍論（相論）」と言われることもある。なお、本論文で「信行両座の決判」とせず「信行両座の分判」という名称を用いたことは、「決判」をしたのは、あくまで法然であるということに基づいている。

148 赤松俊秀は、信心同一の諍論について、『歎異抄』に同様の事跡が収録され、また「聖光房に示されける御詞」其六（『法然全』七四四―七四五頁）には、同質の事跡が伝わっていることから、事実として相違ないと述べている。しかし、この信行両座の分判については、これを裏書き（証明）する確かな史料がないことから、一念多念の対立を反映しているという見解を示しているものの、事実と言うことに少し疑念をもつことを表明している（『親鸞』八九―九四頁参照）。

149 しかしながら、その後平松令三は、親鸞在世中に初期真宗教団が依用した光明本尊（たとえば、愛知県岡崎市妙源寺蔵の光明本尊（『真宗重宝聚英』二・四―一三頁参照）は、その札銘が真仏（二〇九―二一五八）の筆と言われており、真仏は親鸞より先に没しているため、親鸞在世中の製作が認められている）の法然・親鸞の周りに、信空・聖覚が描かれている事例を指摘して、信行両座の分判の裏書き（証明）となる可能性を示している（『真宗重宝聚英』二・一八〇―一八五頁参照・『真宗史論攷』一七四―一七九頁参照）。

150 『定親全』四・言行篇二・一五―二〇頁『聖典』七二七―七二九頁）
なお、典拠の改行は反映していない。

151 『正統伝』には、「時に元久二年乙丑九月二十一日也」（『親鸞伝叢書』一七三頁）と記されているものの、二日に渡る出来事との記載はない。しかしながら、『親鸞伝絵』の記述が二日に渡っていることから、本論では九月二十日から二十一日という日付を『正統伝』に基づくものとして示した。

151 五天良空によって、享保二年（一七二七）に刊行された『正統伝』は、良空の「自序」と「凡例」（『親鸞伝叢書』一一二―一一五頁参照）に依れば、親鸞の写瓶相承の弟子である真仏・顕智・専空の記した親鸞の実伝（親鸞降誕から六十歳までが真仏、六十歳から往生までが顕智によって記録された「高田本伝」、存覚が専空から聞き書きした「四巻伝」、二十四輩の一、鹿島順信の「下野伝」等）が高田宝庫に遺されていて、それ

をもとにして良空が年代順に並べ直し、良空の私注を附加したものである。しかしながら後の研究によって、もとなつた秘本は実存せず、『正統伝』は刊本を中心に先行する真宗諸本を切り貼りし、良空独特の文章で全体を厚くコーティングしたものであることが指摘されている（塩谷菊美「親鸞における「東国」の発見」『親鸞像の再構築』一四九—一五三頁参照）。

このような成立背景をもつため、当然のことながら、『正統伝』にのみ（無論『正統伝』に依つて作成されたそれ以後の伝記も含む）記されている日付、及び事跡を史実として信頼することはできない。しかし本論では、『親鸞伝絵』の記述の順序と符合する点を鑑みて、『正統伝』記載の日付を括弧に収めて記した。

152 「信行両座の分判」に示されているように、多くの門弟はその意味が分からず、立場を明確にしてい

153 『観経疏自筆御鈔』『西山叢書』二・一九六頁

154 『観経疏自筆御鈔』『西山叢書』一・二二四頁

155 『三縁事』『西山上人短篇鈔物集』一一八—一一九頁

156

親鸞の視点から見たとき、吉水教団内に聖道門的と言ひ得る信仰の在り方があつたことを物語るものに次の消息がある。

ほふねんしやうにん

法然上人の御弟子のなかにも、われはゆゝしき学生など、おもひあひたるひとくも、この世には、

みなやうく法文をいひかへて、身もまどひ、ひとをもまどはして、わづらひあふてさふらふめり。

（『末燈鈔』『定親全』三・書簡篇・一一四頁『聖典』五六〇頁）

この消息にあらわれる「ゆゝしき学生」という言葉は、『歎異抄』第二章の次の言葉としてもよく知られる。念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こゝろにくゝおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。もししからは、南都・北嶺にもゆゝしき学生たち、おほく座せられてさふらうなれば、かのひとにもあひたてまつりて、往生の要よくくきかるべきなり。

（『定親全』四・言行篇一・四—五頁『聖典』六二六—六二七頁）

この『歎異抄』にあらわれる「ゆゝしき学生」は、「南都・北嶺」という語が示すように、聖道門の学生を指すものである。親鸞はそれと同じ言葉を用いて、「われはゆゝしき学生など、おもひあひたるひとく」が「法然上人の御弟子のなかにも」いたことを述べているのである。この親鸞の言葉からも、法然の教えを聞き得ても、その信仰が聖道門と同質（聖道門的な信仰の在り方）であるという問題があり、親鸞はこの問題を凝視していたことが窺われる。

157

中澤見明は、嘉禄三年（一二二七）の専修念仏弾圧に際した証空の流罪赦免の理由について、次のように述べている。

善恵がその慈円の帰依を得てゐたこと、或は貴顕にも接近し、又は撰家、公卿の信徒が多かつたことな

どは、勿論彼の人格と学識に於て勝れたところがあつたからでもあらうが、彼は公卿の子息として、一面に於ては余程妥協的、融通性に富んだ念仏者であつたからだと思はれる。彼は学解の上に於ては正雑二行の廃立を説き、諸行往生を認めずと雖も、その教化に於て、頗る融通のきくところがあつたに相違ない。さればこそ当時善恵に限り聖道家の徒に帰依するものがあり、或は山門の訴訟にも特別の諒恕を得たのであらうと思ふ。

(『真宗源流史論』一三〇頁)

近年においてもこの見解は踏襲され、証空を総合的に研究した中西随功も同様の見解を示している。

『明月記』(安貞元年(一二二七)七月六日条)によると、専修念仏衆団に対して山門側から強訴に及んだことを記している。その後証空は宇都宮頼綱の随逐の師であるので、宇都宮家と親交の深い藤原定家は殊に周章のあまり誓状を公家に進言したことが知られる。また、妙香院良快からも陳情があつたが、そこには証空が慈円臨終の善知識に連なつてゐることを確証として述べている。これにより、証空は流罪を免れたのである。その根拠として考えられることは、当時における証空の社会的立場が、撰関家公卿を中心とする世界に大きな比重を占める位置にあつたこともあげられる。だが、それ以上に考えられることは、証空の諸行観である。(中略) 証空は諸行に念仏信仰の精髓を附加することによって、その真価の開頭と仏道の拡張をもたらすゆえ、その教化活動においても、融通性を認めることができる。ここにおのずから、帰依層の拡がりもたらされるし、あるいは山門側の強訴に対しても、帰依層からのバックアップがあり特別の諒恕を得ることになつたのであらう。

(『証空浄土教の研究』四八頁 中略引用者)

中西はこのように述べて、証空の流罪赦免の理由が、その「諸行観」にあつたと見定めている。

158 『定親全』四・言行篇一・九八—一〇〇頁 『聖典』六六五—六六六頁

割り注の「源空」に「ぐゑんく」の右訓あり。

159

『口伝鈔』には「はかりなき法文諍論」とあるが、この「はかりなき」について、石田瑞麿と義盛幸規は、「(私たちには)決着できない」という意味で訳している(石田訳『歎異抄・執持鈔』一三八—一三九頁参照・義盛訳『もう一つの親鸞像『口伝鈔』講義』一八八—一八九頁参照)。これと異なる訳として、梯実円は、「はからずも」という意味で訳している(『聖典セミナー口伝鈔』二二七頁参照)。私は基本的には前者に近い了解であると思うが、「(私たちには)決着できない」ということを、決着できるか否かに力点があるのではなく、「はかることのできないほど大きな」という意味であると受けとめたい。そう受けとめることが許されるならば、この法文諍論は、吉水時代の思い出として語られたのではなく、本願を根拠とする仏道をあゆまんとする者にとって重要な(大きな)意味をもつ出来事として、親鸞によって語られていることになる。

160

『親鸞伝絵』に伝えられる信行両座の分判や信心同一の諍論に比べて、この「体失不体失の往生の事」に言

及されることは少ないようである。中澤見明は、『口伝鈔』の内容を史実として認めていない。また中澤は、『親鸞伝絵』を批判的に論じ、信行両座の分判や信心同一の諍論についても、史実ではなく、覚如が親鸞の教義を、西山派等の信仰と異なることを示すために創作したと述べている(『史上の親鸞』九一―九九頁参照)。しかしながら、第一部註148で示したように、二つの出来事のうち、特に信心同一の諍論については、現在史実としてほぼ認められている。たとえば北西弘は、右に示したような中澤の見解について、

伝絵に記される四句の偈文や、信行両座の段、信心諍論の段など、すべて覚如の創作で、史料の根拠はないと否定された。しかし、その後、親鸞伝の研究が深められるにしたがって、伝絵製作にあたって覚如が用いた史料や、伝聞の内容が、くわしく検討され、覚如の創作として捨てきれない点のあることが、次第に明白になってきた。(中略)史伝と安心を別視する中沢氏の態度には、研究方法のうえでも問題があり、その後、史学研究の発展にともない、中沢説は力を失った。

(『真宗重宝聚英』五・二二三―二二五頁)

と指摘している。このことから、『口伝鈔』に伝わるこの事跡を直ちに覚如の創作と断ずることは早計に過ぎると思われる。

161

このような問題は隆寛も着目していると考えられる。隆寛は『極楽浄土宗義』中巻において、

就二十九願一ニ二種義一一者帰ニ他力一捨余行一方以ニ此人一同ニ二十八願一二ニ者ニ發ニ三心一一ニ箇ニ猶論ニ余善一既發ニ三心一故雖ニ論ニ余行一異ニ辺地一機一一ニ見ニ選ニ箇ニ集ニ矣一

(□で囲った文字は欠失していて、典拠が補ったものである)

(『隆寛律師全集』一・八四―八五頁)

へ十九の願に就いて、二種の義有り。一は他力に帰し、余行を捨てる。方に此の人、十八願の機に同じくす。二は三心を発して後に、猶お、余善を論ず。既に三心を発すが故に余行を論ずと雖も、辺地の機に異なり。応に見るべし、選択集を。

と第十九願に二種の義があることを述べて、前者を他力に帰して、第十八願の機と同様になる者とし、後者については、三心を発しても、諸行(余善)を修しようとする者であると示し、法然の教えに遇っても、第十九願の信仰に立ち続けるといふ問題を指摘している。しかし、隆寛はここで、後者であつても「辺地の機」とは異なることを示している。あるいは隆寛は、第二十願の機の在り方を指摘しているのであろうか。ただし、後述するように隆寛は、二十願の機を「念仏・余行と兼修して信心決定せざる人」(『極楽浄土宗義』中『隆寛律師全集』一・八〇頁)と示している。

162

歴史学の分野では、この出来事を「信心諍論」と言うことが多いようである。また、「信心一異の諍論(相論)」と言われることもある。たしかにこの出来事は、信心が同一か、あるいは異なっているかについての諍

論であるから、この呼称は適確であるとも言える。ただし、親鸞の視点から見れば、信心の同一性を主張したことにより諍論に発展したのであるから、本論では「信心同一の諍論」の呼称を用いた。

163 『定親全』四・言行篇一・三四—三六頁〔『聖典』六三九頁〕

164

『歎異抄』には「誓観房」と示されているが、よく知られているように、源智の房号は「勢観房」である。

そのため、引文内以外では「勢観房」に改めて表記した。なお『親鸞伝絵』では、「勢観房」〔『定親全』四・言行篇二・二二頁〔『聖典』七二九頁〕〕と表記されている。

165

『定親全』四・言行篇二・二二頁〔『聖典』七二九頁〕参照。

166

『選択集』において、如来の力用を示す重要な教言は、第一部第一章第二節で示した『教行信証』唯一の直接的引文である総結三選の文〔『選択集』『浄真全』一・一三二—四頁・『教行信証』『定親全』一・六七頁〔『聖典』一八九頁〕〕であろう。

167

安富信哉は、親鸞が信心同一を主張する背景・理由について、次のように述べている。

吉水の教団には、信心の優劣あるいは浅深を競うような風潮があったのではないだろうか。吉水には、僧俗・男女が入り混じっていた。念仏聖などの持戒者のなかには、自らの信心を深いものとし、一文不知の在家者の信心は浅いというような驕慢な言辞を吐く者もいたと思われる。

168

〔新訂増補親鸞と危機意識—新しき主体の誕生—』一五九頁〕
安富信哉は、源智や念阿が親鸞を非難したことについて、次のように述べている。

この親鸞の主張は、源空の上足と自認している者には、傲岸不遜なものにみえた。はたして勢観房源智や念仏房念阿は、親鸞の主張を語気荒げて咎めることになる。「智慧第一」と讃えられている御上人の信心を汝ごとき新参者の信心と同一視するとは何事か、と。

〔新訂増補親鸞と危機意識—新しき主体の誕生—』一五九頁〕

169

『定親全』一・九五頁〔『聖典』二二〇頁〕参照。

170

『定親全』一・一一六—一四〇頁〔『聖典』二二三—二四二頁〕参照。

171

『定親全』一・三〇八頁〔『聖典』三五五頁〕

172

松原祐善は、『歎異抄』の異義篇（第十一章から第十八章）について、次のように述べている。

第十一章から第十八章は当時の異義を批判されています。親鸞聖人の言葉に、あるいは安心に異なるものが出てくるという、その異義を悲歎なされるのです。それは、自他ともに懺悔して、聖人の正しいみ教えに立ち返らせてもらおうというのです。異なるを歎ずるとは、親鸞聖人の信心と異なっているというのであり、他を批判するというよりもみずから異なっていることを反省しているのです。

〔『曾我量深先生の導かれて』『他力信心の確立』二六一頁〕

ここで松原は、『歎異抄』の異義篇にあらわれる当時の異義への批判を、親鸞の言葉・安心に自他が異なることを悲歎していることと読み取り、単に他者を破邪することを述べているのではなく、他を批判するより、みずからの異なりを悲歎していることが主題であることを教示している。この教示を推して言えば、自他の悲歎とは、自身にまで届いた本願の仏道の伝灯に参入しようとするなかで、自身の信仰の異なりが問題となり、その見定められた問題は、個人性にとどまらないということで、「自他ともに」という展開があると言えらるだろう。つまり、自他の悲歎とは、「自分も他人も」と並列的な関係で悲歎することではなく、本願の伝灯によって明らかとなる自身への悲歎が、他に展開するということである。

173 『定親全』一・三〇九頁〔『聖典』三五六―三五七頁〕

174 開華院法住『教行信証金剛録』『続真宗大系』八・二四頁

175 安富信哉は〔三願転入〕の研究について整理し、諸説を提示している。そのうえで、〔後序〕の記述に基づいて、法然との値遇が第十八願転入のときであるということと重要な点として挙げている。そして、特に第二十願から第十八願への転入の問題は、段階的に考えるべきではないことを教示している〔『新訂増補親鸞と危機意識―新しき主体の誕生―』九〇―九五頁参照〕。

176 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』四（化身土巻（前） 似て非なる「仏教」―願われて在る逸脱―）

三〇八―三一頁参照。

177 この「回入」と「転入」、「真門」と「願海」の違いに注目した第一人者は古田武彦である。しかし古田は、

新しい呼称を提示してはいない〔『親鸞思想―その史料批判―』八六―一四二頁参照〕。

178 寺川俊昭「願生浄土」『同朋仏教』三十八・一八―二四頁参照。

179 池田勇諦『真実證の回向成就―『顕浄土真実證文類』述要―』八二―八三頁参照。

180 加来雄之「入願海―方便化身化土を開顕する意義―」『真宗研究』五十六・四一―六一頁参照。

181 『定親全』一・八四頁〔『聖典』二〇二頁〕

182 『浄土宗全書』十五・一八頁

183 『浄土仏教の思想―新羅の浄土教 空也 良源 源信 良忍―』六・一七九―一八一頁参照。

184 近年この問題を主題的に論じている先学には木越康がいる（「信心発起という出来事―法然・隆寛との思想的交流を通して―」『教行信証』の思想』参照・「親鸞における「信心発起」という出来事」―「廻向発願心」解釈を中心として―」『大谷大学研究年報』六十六参照）。また、国文的な観点を含めて隆寛と親鸞の思想交流を論じている先学には、河田光夫を挙げることができる（「親鸞の思想形成における漢文作品の位置」『親鸞の思想形成』〔河田光夫著作集〕三〕参照）。

185 『隆寛律師全集』一・七九―八〇頁

最終文の「依」の右訓「カ」、「果」の右訓「テ」は、原文にはなく、典拠が補ったものである。

この隆寛の了解は、『弥陀本願義』の次の文に示されている（文中の「三種の往生の願」は、文脈上、第十八・第十九・第二十願を指していることが明らかである）。

凡三種往生願約機約行雖有不同正遂往生正蒙来迎之時皆是專念弥陀仏名人也

（『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇六頁）

（凡そ三種の往生の願、機に約し、行に約し、不同有りと雖も、正に遂に往生し、正に来迎を蒙るの時、皆是れ弥陀仏の名を專念する人也）

187 加来雄之「入願海—方便化身化土を開顕する意義—」『真宗研究』五十六・五五頁参照。

188 『定親全』四・言行篇一・六頁 『聖典』六一七頁

189 『定親全』四・言行篇一・三〇頁 『聖典』六三七頁

190 加来雄之「入願海—方便化身化土を開顕する意義—」『真宗研究』五十六・五六頁参照。

191 『定親全』一・三〇九頁 『聖典』三五六頁

192 延塚知道『教行信証—その構造と核心—』二二三頁参照。

193 加来雄之「入願海—方便化身化土を開顕する意義—」『真宗研究』五十六・五六頁参照。

194 加来雄之「入願海—方便化身化土を開顕する意義—」『真宗研究』五十六・五五頁参照。

195 加来雄之は、〈三願転入〉について、

（『教行信証』に）あえて第二十願の果遂の願の実現態を求めるならば、次のいわゆる「三願転入の文」を想定することになろう。

（「入願海—方便化身化土を開顕する意義—」『真宗研究』五十六・五三頁（一）内引用者）

と述べている（ここで加来が示す「三願転入の文」とは、「悲しき哉垢障の凡愚」から「特に斯を頂戴する也、」まで『定親全』一・三〇八—三〇九頁、『聖典』三五六—三五七頁）の範囲である。

196 一楽真は、自力が問題となることについて、次のように述べている。

他力の教えを聞きながらも、自分の自力のはからいが雑じってくる。これは教えを聞いても残る問題とも言えるが、聞いたからこそ起こってくる問題である。他力の教えに触れない時には、自力ということの問題にすらならない。他力に触れて初めて自力が問題になるのである。と同時に、自力がいかに離れ難いかが見えてくるのである。

197 『真宗重宝聚英』六・一五八—一六一頁参照。

198 中澤見明『真宗源流史論』二二四頁参照。

なお、よく知られるように、法然の真蹟と認められるものは少ない。佐藤哲英に依ると、『選択集』廬山寺本

冒頭の題字以下「南無阿弥陀仏往生之業念仏為先」までの二十一字、「二尊院藏『七箇条起請文』の花押、奈良興善寺蔵の法然消息などがあるだけであり、清涼寺蔵「熊谷入道宛書翰」、金戒光明寺・粟生光明寺蔵の『一枚起請文』は真偽未詳である（『叡山浄土教の研究』研究編・五二〇頁参照）。

『真宗重宝聚英』六・一六〇頁・二五八頁

中澤見明『真宗源流史論』二二三―二二四頁

『真宗重宝聚英』六・二六二頁

『真宗重宝聚英』六・二六二―二六三頁

「示或人詞」『法然全』五八八頁

『筑後大本山善導寺』（『九州の寺社シリーズ』五）一六頁参照・『真宗重宝聚英』六・二六一頁参照。

ここで右記『筑後大本山善導寺』に収録されている善導寺蔵の法然像の解説を引用しておきたい。

法然上人の画像は足曳御影（二尊院）、鏡御影（金戒光明寺）、隆信御影（知恩院）など上人在世中の挿話に関連して伝承されているものがよく知られている。善導寺本も左を向いて念珠を爪繰る姿であるが、図様は愛知・妙源寺本の系譜にあるようである。上部に賛文があり「南無阿弥陀仏念仏為本」の墨書を二重の墨線で囲み、「若我成仏…（中略）…必得往生」の真文を六行にわたって書している。画幅右下、法然上人の視線のあたりの絵絹裏に「元久二年二月十三日」の墨書が逆字でみえる。

（『筑後大本山善導寺』（『九州の寺社シリーズ』五）一六頁）

『法然上人絵大鑑』一七枚目（中表紙含む）参照・『真宗重宝聚英』六・二六一頁参照。

なお、『法然上人絵大鑑』は、残念ながら解説篇が未刊に終わってしまったために該像の所蔵寺院名や年代、大きさ等は不詳である（『真宗重宝聚英』六・二六〇頁参照）。

『真宗重宝聚英』六・二五九頁

『真宗重宝聚英』六・二六〇頁

『定親全』四・言行篇一・九〇頁（『聖典』六六一頁）

『定親全』四・言行篇一・九〇頁（『聖典』六六一―六六二頁）

自性房了然の生没年は不詳であるが、徳治年間（一三〇六―一三〇八）に八十余歳で世辞の頌を作ったことが知られるので、在世年代を一三二〇年頃から一三三〇年頃と推定した。

『真聖全』二・四四〇頁

『真宗重宝聚英』六・二六二頁

『定親全』一・四五頁（『聖典』一七五頁）

第二部 因願の「唯除の文」探究—本願の仏道のあゆみの内実—

緒言

第二部では、唯除の文が親鸞によって主題的に探究されている箇所、すなわち「信卷」の後半に、

夫扱レヨルニ二諸大乘ニ一説ケリ二難化機ニ今『大経』言ニ唯除五逆誹謗正法ト一或言ハノクマヘリ二唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人ト一
『観経』明ニハ三逆往生ノ一不ス説シテ二謗法ヲ一『涅槃経』説ケリ三難治機與二病ノトトツ一斯等真教云何思量邪イカンカ セムヤ 1

と示される問いより始まる親鸞の思索を尋ねていきたい。この問いの後には、曇鸞の『論註』上巻巻末の八番問答、善導の『観経疏』『散善義』の文と『転経行道願往生浄土法事讚』²（以下、『法事讚』と称す）上巻の文、さらに永観（一〇三三—一一一一）の『往生拾因』『第二因』に基づく五逆についての文が記されており、先の問いに対して親鸞の自釈は、「信卷」において終に述べられていない。しかしながら、『教行信証』は「文類」というその書の性格上、親鸞はこれらの文にみずからの自覚を託していると考えられる。第二部では、その親鸞の思索を聞いていきたい。

「信卷」の伝統的解釈では、山辺習学・赤沼智善がそう科文するように、横超断四流积以降を「重积要義」と位置付けている³。「重积要義」と科文する意味は、三心一心問答の考察を終えることについて、両者が述べる次の文に明確にあらわれているように思われる。

以上の処で、「信卷」は正しく終りを告げた。（中略）これで「信卷」一部の大綱は正しく終つたのである。

これより下は、翻えつて「信卷」の要義を重ねて解釈せらるるのである。それは横超断四流积と真仏弟子と抑止文积である。⁴

ここで両者は、本論文第二部で主題とする問いを含むこれらの箇所を、「信卷」の要義をもう一度（重ねて）解釈するものであると示している。そして、この見解に基づく『真宗聖典』の科文では、「信卷」が三章（第一章「真実信」、第二章「三心一心問答」、第三章「重积要義」）に分けられていることである⁵。

このように「重積要義」としてその箇所を読むとき、真仏弟子釈に続く唯除の文に関する問いは補説中の補説となり、巻末の『往生拾因』に基づく文は、そのなかにして、さらに補説と読まなければならないことになるのではないだろうか。香月院深励は、親鸞の唯除の文の問いについて、

ここは大經の唯除五逆を積する処なり。これは初めから積すべき要論なれども。此卷は信心を積するが重なり。その積終りた故にこの唯除の文を積するなり。⁶

と述べて、これまでの箇所では信心が主題であったが、それとは別の事項、すなわち「信卷」の主題から外れたものとして唯除の文についての問いがあることを示している。

しかしながら、よく知られるように、近年、幾人もの先学がこの「重積要義」という呼称に問題を提起している。安富信哉は、

「重積要義」とされる三章は、一節では、正定聚機として、願心によって誕生する仏弟子を、二節では、抑止文釈として、願文で唯除される難治の機を主題的に扱う。したがって「横超断四流」以下、「信卷」末巻までの文章の流れは、それまでの論述を追積・再展開するという軽いものではなく、信心によって誕生する機、新しい主体について主題的に論ずる文段である。重積要義という章節名は必ずしも適切とはいえない。⁷

と述べて、「重積要義」として「信卷」の該当箇所を位置付けることで、「信心によって誕生する機」「新しい主体」というこの箇所の主題を見落としてしまう危険性を説示している。

また延塚知道は、

「信卷」の標挙である「至心信樂の願 正定聚の機」によって考えれば、「信卷」の前半が、本願成就の信の内面に感得されている「至心・信樂・欲生」の本願の三心の道理（三一問答）の推究であり、後半はその道理を生きる衆生の具体性が、真仏弟子と表されるが、それが「正定聚の機」として確認されているのではな

かろうか。(中略)「行巻」も「信巻」も、どちらも前半が本願の道理の推究であり、後半がそれを生きる衆生の具体性と考える方が妥当なのではなかろうか。そうであれば、重釈要義という伝統された名に、少しの違和感を覚えるのである。⁸

と述べて、「行巻」と「信巻」の対応を教示して、その視点から「重釈要義」という科文に違和感を呈している。両師の指南に導かれて「信巻」を見れば、「重釈要義」と呼ばれてきた箇所 of 主題は、親鸞が三心一心問答で「念仏まふさんとおもひたつころ」の内に尋ねた本願の道理を生きる機、すなわち本願の仏道をあゆむ機の具体性を明らかにすることであると言えよう。そのなかにおいて親鸞の唯除の文の探究は、本願の仏道をあゆむ生において問う問いであると考えられる。

以上を踏まえて、冒頭に記した問いの性質を第一章で確かめ、第二章以降では、その問いに「報へて導。」うものとして、親鸞によって引用されている八番問答以下の文を読んでいきたい。そのため、基本的に「信巻」の文脈に沿って論を進めていくこととする。

第一章 問いの性質

第一節 因願の「唯除の文」

親鸞は、「信巻」の後半に『涅槃經』の經説を大部に渡って引用し、それを総括したうえで、第二部緒言の冒頭に記した問いを起こしている。親鸞の真蹟である坂東本を確認すると、この問いの直前には改行があり¹⁰、『涅槃經』の引文を「夫」という字で承けつつも、そこに新たに起こさなければならぬものとして、この問いがあることが窺われる。

ところで、「信巻」には各所(『真宗聖典』の科文に依るならば「各章」)に第十八願成就文が配置されていると言われる。この配置について、特に注意を払う先学は藤場俊基がいる。藤場は、「信巻」を読み解く重要なポイントの一つとして、この各所に配置されている第十八願成就文を挙げ、「信巻」を「本願成就論の巻¹¹」と言つても過言ではないと述べている。それでは藤場の指摘にしたがって、「信巻」所引の第十八願成就文を挙げてみよう。

まずは、大信積の第十八願「至心信樂の本願の文¹²」に連引される、次の「本願成就の文」である¹³。

本願成就文『經』言諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心回向願三生彼国即得往生住不退転唯除三五逆誹謗正法 一上¹⁴

次に引かれるのは、三心一心問答の第二問答に二分して引かれるものである。

本願信心願成就文『經』言諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念上¹⁵

本願欲生心成就文『経』言 至心回向 願三生二彼国一即得二往生日住 二不退転一唯除二五逆誹謗正法一上 巳₁₆

この次に引かれる第十八願成就文は、信一念釈に示されている。

『大経』言 諸有衆生聞二其名号一信心歡喜 乃至一念至心回向 願 三生二彼国一即得二往生一住 二不退
転₁₇

そして最後に引用されるのが、この問いの箇所を示されると藤場は言う。また藤場は、このほかにも「本願成就文とほとんど同じ内容¹⁸」のものと「引文の中に孫引きされている本願成就文¹⁹」である次の箇所にも注意を払っている。まずは、『讚阿弥陀仏偈』に記される曇鸞の言葉である。

『讚阿弥陀仏偈』曰 曇鸞 和尚 諸 聞二阿弥陀德号一信心歡喜慶 三所二聞一乃暨 二一念一至心者回
向 願 二生一皆得二往一唯除二五逆誹謗正法一故我頂礼願二往生一上 巳₂₀

そして次は、王日休の文中に引かれる、いわゆる孫引きの本願成就文である。

王日休云我聞二『無量寿経』一衆生聞二是仏名一信心歡喜 乃至一念 願 三生二彼国一即得二往生一住 二不退
転₂₁

以上、藤場の指摘に依りながら、「信巻」における本願成就文の配置を確認してきた。このような体系的な配置によって、藤場は「信巻」を「本願成就論の巻」と言うのであろう。

また、親鸞の本願成就文の引用の方法は独特であり、大信釈において成就文全文を引くことに対し、三心一心問答の第二問答においては、「乃至一念」をもって二分しており、信一念釈と本論第二部の主題となる問いである「唯除五逆誹謗正法」においては、「住不退転」をもって二分している。安富信哉はこの藤場の指摘と同様の見解を示し、図表化している。参照して提示してみたい。

《「信巻」における本願成就文の引用配置図》

	成就文前半	同後半	「唯除」の文	備考
一章 真実信〔経文証〕 同 〔积文証〕	○	○	○	「本願成就の文」
二章 三一問答〔信楽积〕 同 〔欲生积〕 同 〔信一念积〕	○	○	○	「『讚阿弥陀仏偈』引文」 「本願信心願成就文」 「本願欲生心願成就文」 信楽の一念
三章 重积要義〔积文証〕 同 〔自积〕	○	○	○	「『龍序浄土文』引文」 難化の機

(但し、1「乃至一念」までを前半とし、「住不退転」までを後半とする。2、相当箇所は『真宗聖典』に拠る。) 22

右図表の最終の唯除の文について江戸期の講録を参照してみると、香月院深励が、

今大経言唯除五逆誹謗正法。因願成就の文也。²³

《今大経に言たまはく、唯除五逆誹謗正法と。因願・成就の文也》

と述べていることに代表されるように、因願と成就の両文を示したものと言われたり、あるいは全く言及されなかつたりするが²⁴、このように近年では、藤場の見解に代表されるように、この問いに記される「唯除五逆誹謗正法」は、第十八願成就文の唯除の文であるという見通しのうえ、考察されているように思われる。

しかしながら、私はこの問いに示されているのは、むしろ因願の唯除の文として考えるべきではないかと思うのである。その理由として、親鸞がその直後に引いている『如来会』の文が挙げられる。ここで親鸞は『大経』の「唯除五逆誹謗正法」を示した後、『如来会』の「唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人」の経言を併引している。従来、あまり注目されてこなかつたように思われるが、これは『如来会』の第十八願の因願の文言なのである。²⁵

親鸞は『教行信証』全体において、たびたび正依の『大経』の経言に引き続いて、異訳の漢訳（無量寿経）を参照し、併引している。漢訳の（無量寿経）は、よく知られるように、最初期の二十四願経である『仏説阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』（以下、『大阿弥陀経』と称す）『仏説無量清浄平等覚経』（以下、『平等覚経』と称す）、次に四十八願経である『大経』『如来会』、そして三十六願経である『仏説大乘無量寿莊嚴経』（以下、『莊嚴経』と称す）が現存している²⁶。『教行信証』には『大阿弥陀経』が四回、『平等覚経』が六回、また『莊嚴経』は一度も引用されていないのに対し、『如来会』は二十五回と群を抜いて多く引かれている²⁷。親鸞は『大経』に異訳の（無量寿経）を併引することで、『大経』の経言の深意を窺ったのであろう²⁸。「信巻」を見渡してみても、大信釈における第十八願、及び第十八願成就文のそれぞれは、『如来会』の同箇所によって確かめられ、三心一心問答の第二問答において二分された第十八願成就文も、それぞれの箇所において『如来会』の該当箇所が併引されている。さらには、信一念釈の唯除の文を除く成就文においても同様である。

この親鸞の方法に基づいて考えると、もしこの問いに示される「唯除五逆誹謗正法」が成就文の唯除の文を意図したものであるならば、『如来会』の第十八願成就文である「除五無間誹謗正法及謗聖者²⁹」が併引されなければならない。しかしながら、ここに『如来会』の因願の唯除の文が併引されている以上、この問いに記されているのは、因願の唯除の文として読む方が自然であると思うのである。換言すれば、この問いを起す親鸞の念頭には、『大経』第十八願文があったからこそ、『如来会』の因願文を併引したということである。

それでは、因願の探究とは、親鸞においていかなる背景をもつ事柄なのであろうか。第一部で確かめたように、親鸞は本願成就に立って、法然が念仏往生の願・王本願とした第十八願を、信仰における機の問題を見定めて、信の願として捉えなおした。そして、法然が積極的に省いた「至心信樂欲生」と「唯除五逆誹謗正法」を、親鸞は「信巻」で積極的に読み解いていくのである。「至心信樂欲生」については、本願成就文に立脚する三心一心問答において主題的に論じられている。そして、今この問いで「唯除五逆誹謗正法」が主題となるのである。つま

りこの問いは、本願成就に立つ親鸞が信の願として第十八願を捉えなおすという、『選択集』から『教行信証』へという師資相承を背景として起こされているものと考えられる。

このように了解することが許されるのであれば、「信巻」全体は「本願成就論の巻」と言うより、本願成就（信心発起）に立って、第十八願を信の願として論ずる（推究・探究する）という「本願論の巻」と言うべきではないだろうか³⁰。「信巻」開説の中心的意義を担う「三心一心問答」³¹も、立脚しているところは、言うまでもなく第十八願成就文であるが、論じられているのは、自身に発起した信心の内に展開する、第十八願文（因願文）の「至心」「信樂」「欲生」であることから、そのように考えることは自然であると思われる。

第二節 思量と報道

今問題としている問いは第二部緒言に引用したが、そこに示される内容は次のとおりである。『大経』には五逆と誹謗正法が唯除くと説かれ、『観経』には五逆の往生が明かされて、謗法については説かれていない。そして、『涅槃経』には「難治の機と病」が説かれている。このことを確かめたうえで、親鸞は「斯れ等の真教云何思量せむや」と問うているのである。

親鸞は「諸大乘」と示した『大経』『観経』『涅槃経』の教説を、問いのなかで「真教」と確かめている³²。この確かめに親鸞のこれらの三経に対する態度が窺われる。つまり、親鸞は三経の矛盾を問うているのではなく、「諸大乘」に説かれる「難化の機」を「真教」と確かめ、その「真教」に自己を見出し、その自己自身を対機とした三経によって、自身の何が明らかとなるのかを聞思しているのである。

また、この問いは『涅槃經』の引文を承けたものであるが、その『涅槃經』の引文は「悲歎述懷」と言われる次の表白から展開しているものである。

誠知悲哉愚禿沈^ニ没^ニ於^ニ愛欲^ノ廣海^一迷^ニ惑^ニ於^ニ名利^ノ太山^一不^ス喜^{ヨロコハ}入^{コトヲ}定聚^ニ之數^一不快^ク近^ク眞^ニ証^ニ之証^一可^シ恥^{ハツ}可^シ傷^{イタム}一矣³³

ここで親鸞は、自己を「愚禿禿」と述べて、「釈」の字を記していない。仏弟子であることを表明するときに「釈」の一字を名に冠するようになったのは、襄陽の道安（三一四―三八五）より始まると言われるが³⁴、親鸞にとつては、みずからが書写した『選択集』に、「釈の綽空」を法然に書き記されたことが、「釈」の名告りの契機となつたと思われる。そうであるから、親鸞にとつて「釈」を名告ることは、律令僧としてではなく、仏弟子としての自覚的な表明なのである³⁵。その意味で、親鸞は『尊号眞像銘文』に、

釈^{しやく}といふは釈尊^{しやくそん}の御弟子^{みでし}とあらはすことば也³⁶、と述べているのであろう。

ここで親鸞が「釈」の字をもってみずからを名告っていないのは、「正定聚不退の位に就くことを許された身となりながら、その身を賜わったことに悦服できずにいる自己の罪障そのもの³⁷」を表白する親鸞の悲歎と深く関係していることが窺われる。しかしながら、その「恥」と「傷」において、親鸞はたしかに「定聚の數に入る」と「眞証の証に近づくこと」を感得しているのである。

そして『涅槃經』の文は、
夫^レ仏説^テ難治^ノ機^ヲ「涅槃經」言^ニ ^ノタマハク ³⁸

と引用が指示され、悲歎述懷を「夫」と承けている。「夫」という助字は、『教行信証』においては、以前に述べたことを承けている場合に用いられ、単に文の変わり目を示すだけではなく、以前の事柄を統括したうえで、さらに必然的に問題の論点が次に展開していくことを示す文字である³⁹。つまり、親鸞の悲歎を承けて『涅槃經』

の経説が引かれていることは明白である。そしてこの悲歎は、信心発起（本願成就）によって自己の在り方を「恥」「傷」と感得した悲歎である。したがってそれは、世間を生きるなかで培ってきた自身の善悪の基準を中心に据え、自身のある一部分の善し悪しを判別していく「反省」と言われる感情とは全く異質なものである。親鸞はそのような反省とは異なる本願成就に立脚した悲歎を承けて、阿闍世という具体的な罪悪者の相を説く『涅槃経』の経説を引いているのである。

今、その『涅槃経』の経説の詳細を確かめることはできないが、親鸞はその引文を、

是以今抛ヨルニ大聖真説ニ難化三機難治三病者憑ハタノミ大悲弘誓ニ歸スレハ利他信海ニ矜シテ哀斯スレ治憐ヒシテ憫ヲ斯ニ療シ療ハ喻ヘ
如シ醍醐妙藥ノ療スルカ一切病ノ濁世ノ庶類穢惡ノ群生ノ生シ求ス念金剛不壞真心ニ可ヘキ執ス持本願醍醐妙藥ニ也ト応シ知ル
40

と総括している。ここで親鸞は、阿闍世を「難治の三病」を具す「難化の三機」の代表者と見定め、「大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰す」ことで、その「病」が「治」され、「療」されると述べている。そして、その「治」「療」を実現する根源的なはたらきを「醍醐の妙薬」に喩え、本願の力用であることを示しているのである。

以上のように親鸞は、阿闍世の救いが本願力によってもたらされたものであると、『大経』の文脈で了解しているのである。これを承けて起こされるのであるから――従来、この問いから始まる一連の記述は、「逆謗撰不の問答⁴¹」と言われるところではあるが――この問いは、五逆と誹謗正法が救われるのか否かということを究明しようとするものではないのである。

このことを通して、親鸞が「云何思量せむや」と問う問いの内実を考えることができるのではないだろうか。親鸞は、三心一心問答の第二問答において、「云何思念せむや⁴²」と問うて、「仏意⁴³」を推究した。親鸞の「惻り難し⁴⁴」という言葉からも窺われるように、本来、有限なる衆生が無限なる如来（仏意）をはかることは不可能である⁴⁵。しかしながら、自身に発起した本願力回向の信心である「斯の心⁴⁶」という一契機においてのみ、仏意（願の世界）を探ることができるのである。

このように仏意をはかることに甚深の注意を払う親鸞が、ここでは「念」とは異なる「量」の字を用いて問うている⁴⁷。その意味するところは、「思い量る」ということであろう。ただし、親鸞は『浄土和讃』において、

仏光 側量 なきゆへに

難思光 仏となづけたり

諸仏は往生嘆じつゝ

弥陀の功德を称せしむ⁴⁸

と仏光に「側量」がないことを示している。またこの二字には、

はかり反 はかるにきわなし しきははからひのきわなきをいふ りやうはかすをしるをいふなり⁴⁹

との左訓があり、「側」は「はからひ」（はからい）と、「量」は「かすをしる」（数を知る）と確かめられている。和讃の文言やこの左訓からも明らかかなように、無限・無量なる仏意を量りきることとはできない。そうであるから、もし衆生が仏意を量りきったと思うならば、それは経の矛盾を言葉のうえで解決したということであり、自身との関わりがない経文の文献的解釈に陥っていると言わなければならない。

それでは、親鸞はどのような意味で「思量」という言葉を用いて問うのだろうか。これについて円乗院宣明は、この問いの後に御自釈がないことに着目して、

是は私を以て量するにあらず。⁵⁰

と親鸞は曇鸞・善導の教説に依って思量するのであり、親鸞自身が思量しているのではないことを指摘している。この指摘は尤もであるとも思われるが、それならば果たして曇鸞・善導はいかにして仏意を量ることができるのであろうか。ここをもって問題となるのは、「思量」という問いの在り方である。

『教行信証』で「思量」と述べられている箇所は幾つかあるが、そのなかで「化身土巻」の三經一異の問答の要門釈に示される次の記述に注目してみよう⁵¹。

良^{マコトニヌレシノ}知^{ルコトヲ}此^ニ乃^{ルコトヲ}此^ニ『經』有^ニ 二 顯彰隱蜜之義 二 經三心將^ニ談^ニ 二 一 異^ヲ 二 応^キ 二 善思量^ニ 一 也、 『大經』 『觀經』 依^{レハ} 二 顯義^ニ 一 異^{ナリレハ} 依^ニ 彰義^ニ 一 也、 可^シ 知^ル 一⁵²

親鸞はここで『觀經』には「顯彰隱蜜の義」があり、『大經』『觀經』の二經は顯の義に依れば異なっていて、彰の義に依れば一つであるという仏説を「思量」すべきことを示しているようにも見える。しかしながら親鸞は、この問答の直前に、

爾者夫案^レ 二 楞嚴和尚解義 一 念仏証拠門中第十八願者顯^ニ開^{シタマヘリ} 別願中之別願^{ナリト} 一 『觀經』 定散諸機者勸^ハ 二 勵^{レイシタマヘル} 極重惡人唯稱弥陀^ト 一 也、 濁世道俗善自^{クミツカフ} 思量^{セヨトレカフ} 己能^ニ 一 也、 応^シ 知^ル 一⁵³

と示して、「濁世の道俗、善く自ら己が能を思量せよ」ということを知るべきこととして明記しているのである。つまり親鸞は、ただ『大經』『觀經』の「顯彰隱蜜の義」を「思量」すべきことを示しているのではなく、なぜそのような義をもって教えが説かれなければならないのか、すなわち機の在り方を「思量」しているのである⁵⁴。このように、親鸞が述べる「思量」とは、經に向かうことで照らし出される自己自身の在り方を思量することではないだろうか。したがって、親鸞は唯除の文に関するこの問いにおいて、三經の差異を問題としているのではない。真教を「思量」するとは、自覺的に言えば、真教によって初めて明らかとなる我が身を「思量」することなのである。

そして親鸞は、「思量」という問いの言葉に対して、「報へて導はく」とやや特異な言葉で応じている。この応じ方についてまず指摘されることは、問いに対して、三心一心問答や三經一異の問答のように「答」という字を用いていないことであろう。また親鸞は、「云何思量せむや」と問うているものの、上記の両問答のように「問」とも示しておらず、問答の形式をとっていないことにも注意を要する。この点から見ても、「逆謗撰不の問答」と呼称することは、親鸞の意図に反していると言わなければならない。

「報道」の二字は、香月院深勵や等心院興隆によって、「行卷」所引の法照（生没年不詳・唐の代宗へ七六一―

七七九)の頃)の『浄土五会念仏略法事儀讚』(以下、『五会法事讚』と称す)に引かれる、慈愍三蔵(六八〇—七四八)が『般舟三昧経』に依って作った『般舟三昧讚』に記される讚偈⁵⁵に基づくと言われている⁵⁶。しかしながら、親鸞はなぜ「答」という字を選ばなかったのだろうか。それは、唯除の文の探究が「答」という表現になじまない性質のものであるからであろう。つまり、唯除の文の探究は、明快な結論を出すものではなく、問い続ける、あるいは聞思し続けるという性質のものであることである。

また、親鸞が「答」という字を選ばない背景に、私は諸師の『大経』と『観経』の二経の差異に関する考察があるのではないかと推測する。この差異については「百家⁵⁷」とも言われる諸師が取り組んだ課題であったが、曇鸞と善導の問答は、二経の矛盾と思われる経説を会通し、「答」を出す営みをしているのではなく、真教を聞思することによって自己が明らかになるという方向性をもつ「思量」の在り方であると親鸞に受けとめられたのではないだろうか⁵⁸。

第三節 『釈浄土群疑論』に示される二経の会通

前節で言及したように、『大経』『観経』の二経の差異、すなわち『大経』には唯除の文によって五逆と誹謗正法が唯除くと説かれ、『観経』には五逆は撰取するが、誹謗正法については説かれていない経説について、どのように考えるかという問題は、古来諸師が論じてきた問題であった。たとえば、憬興(生没年不詳・七世紀頃)の『無量寿経連義述文贊』(以下、『述文贊』と称す)では、百家の説から十三説が示され⁵⁹、善導の弟子である懷感(生没年不詳・七世紀頃)の『釈浄土群疑論』(以下、『群疑論』と称す)では、十五説が示されている⁶⁰。

本節では、『群疑論』に示される諸師の説を見てみたい^{6.1}。しかしながら、ここではこれらの説の典拠を挙げて、それぞれの説の提唱者を示し検証することが目的ではない。それについては、顕真学苑の同人による優れた論考である「群疑論に現れたる逆謗説の検討」がある^{6.2}。本節では、次章以降に考察する親鸞の視点から見た曇鸞・善導の問答の思索内容をより正確に読むために、懐感自身の見解を含む十五の説を一瞥することにとどめたい。さて、それでは懐感の問いを見てみよう^{6.3}。

問曰如^キニ無量寿^ノ經四十八弘誓言^一設我得^レ仏十方衆生至心信樂欲^レ生^ニ我國^一乃至十念^{セシ}若不^レ生者不^レ取^ニ正覺^一唯除^三五逆^ト誹^ニ謗^ト正法^一觀經言^レ下品下生者或有^ニ衆生^一造^ニ五逆^ト十惡^一無^ニ惡^一不^レ造^レ經^ニ歷^ニ地獄^一受^レ苦^無窮^ニ臨^ニ命^終時^一逢^ニ善知識^一教^レ令^レ稱^レ佛^如是^ニ至^ニ心^一令^ニ聲^一不^レ絕^ニ具^ニ足^一十念^一得^レ生^ニ西^方何意^ニ二^一經俱造^ニ五逆^一並有^ニ二十念^一一得^レ生^ニ淨土^一有^レ取^レ有^レ除^レ兩文不同^有二^一何義^一也^積曰古今大德^積二^一此兩經^一有^ニ二十五家^一共解^ニ此教^一^{6.4}

懐感は、すでに示した二經の差異を意味する「兩文不同」に何の義があるのかを問い、すぐさま、これについて「十五家」の「古今の大徳」がこの不同について解釈していると述べ、順次それらを纏めて十五説を示している。それでは以下、『群疑論』に示される十五の説を引用し、その意味するところを併記したい。

一 觀經取^ニ者^一是^ニ懺悔^一人^壽經除^者是^ニ不^レ懺悔^一人^{6.5}

・『觀經』に撰取と説かれるのは懺悔する人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは懺悔していない人についていうのであるという説

二 觀經取^者是^ニ輕心^一造^レ逆^人壽經除^者是^ニ重心^一造^レ逆^人

・『觀經』に撰取と説かれるのは輕心に五逆を造る人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは重心に五逆を造る人についていうのであるという説（この輕重二心の意味するところは、五逆の内容の輕重とも理解されている）

三 觀經取者唯是造_ニ五逆_ヲ一人_{ナリ} 壽經除者是造_ニ五逆_ト及謗法_ト一人_{ナリ}

・『觀經』に撰取と説かれるのは唯五逆だけを造る人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは五逆と誹謗正法の両罪を造る人についていうのであるという説（これは一見、八番問答にあらわれる説のようであるが、親鸞はそのような説としては引用していないと思われる。改めて後に言及したい）

四 觀經取者是造_ニ逆類_ヲ一人_{ナリ} 壽經除者正_ニ五逆_ノ一人_{ナリ}

・『觀經』に撰取と説かれるのは（五逆ではなく）五逆の同類と言われる罪を造る人についていうのであり、

『大經』に除くと説かれるのは五逆を造る人についていうのであるという説

五 觀經取者是發_ニ菩提心_ヲ一人_{ナリ} 壽經除者是不_レ發_ニ菩提心_ヲ一人_{ナリ}

・『觀經』に撰取と説かれるのは菩提心を發した人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは菩提心を發していない人についていうのであるという説

六 觀經取者是至誠念_ニ阿彌陀仏_ヲ一人_{ナリ} 壽經除者是不至誠念_ニ阿彌陀仏_ヲ一人_{ナリ}

・『觀經』に撰取と説かれるのは至誠心をもって阿彌陀仏を念ずる人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは至誠ならざる心をもって阿彌陀仏を念ずる人についていうのであるという説

七 觀經取者是十信菩薩_ノ一人_{ナリ} 壽經除者非_ニ十信菩薩_ノ一人_{ナリ}

・『觀經』に撰取と説かれるのは十信に至った菩薩についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは十信の菩薩に至らない人についていうのであるという説

八 觀經取者非_ニ闡提_ノ一人_{ナリ} 壽經除者非_ニ闡提_ノ一人_{ナリ}

・『觀經』に撰取と説かれるのは一闡提ではない人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは一闡提の人についていうのであるという説

九 觀經取者是对二已造レ逆人一寿経除者是对二未造レ逆人一

・『觀經』に撰取と説かれるのは已に五逆を造った人に対するからであり、『大經』に除くと説かれるのは未だ逆を造っていない人に対するからであるという説（これは一見、「散善義」にあらわれる説のようであるが、これもまた親鸞の「散善義」の了解を示したものとは言い難い。改めて後に言及したい）

十 觀經取者是開門 寿経除者是遮門

・『觀經』に撰取と説かれるのは開門であるからであり、『大經』に除くと説かれるのは遮門であるからであるという説

十一 觀經取者説ニ五逆業是不定業 為可レ転時一寿経除者説下五逆業是定業 不レ可レ転時上

・『觀經』に撰取と説かれるのは二俱定を除く三つの業（異熟定・時分定・二俱不定）に属する五逆を造った場合についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは二俱定に属する五逆を造った場合についていうのであるという説

十二 觀經取者燻頂位人 寿経除者非ニ燻頂位一人

・『觀經』に撰取と説かれるのは燻頂の位の人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは燻頂の位に至らない人についていうのであるという説

十三 觀經取者種ニ解脱分善根一人 寿経除者是不レ種ニ解脱分善根一人

・『觀經』に撰取と説かれるのは解脱するために必要な善根を種えた人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは解脱するために必要な善根を種えない人についていうのであるという説

十四 觀經取者第二階人 寿経除者第三階人

・『觀經』に撰取と説かれるのは第二階の人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは第三階の人についていうのであるという説

十五 觀經取者是唯具二足十念一人壽經除者是通下具二足十念一及不具二足十念一人上

・『觀經』に撰取と説かれるのは十念を具足する人についていうのであり、『大經』に除くと説かれるのは十念を具足しない人も含めているという説（これは懷感自身が先に挙げた十四説を「諸説等一一に徴詰するに未だ是れ全く經意を得ず⁶⁶。」と否定したうえで述べる自説である）

ここに十五の説を示したことであるが、これらの説は懷感においても（ただし懷感自身の説は除く）、また先に紹介した顕真学苑の同人による論考においても、それぞれに問題点があると指摘されていることである。各説の問題点は、今はそれほど重要ではないので割愛するが、懷感の自説である第十五説を先の論考で担当した橘感月が、その説の問題点（難）を幾つか論証したうえで、次のように論を帰結させていることに注目したい。

これらの難は願文における唯除の意味がこの懷感の説をもつては充分に尽くされてゐないことを指摘してゐるものである。この説はなるほど適切な会釈であることは言ふまでもないが、やはり両經の比較研究に止まつてゐて願文に除と説きたまふ説相及説意の妙趣に味到して居ない憾みがある。⁶⁷

この橘の指摘に端的に示されているように、懷感の説は（懷感が釈した十四の説もまた）、「両經の比較研究」、すなわち「私」が經意を探り（量りきり）、「答」を出す会通という営みを脱していないと思われるのである。

以上、極めて簡単にはあるが、十五の説を一瞥した。この説のなかには、八番問答の内容と思われる説（第三説）、及び「散善義」の内容と思われる説（第九説）も見受けられた。しかしながら親鸞は、懷感によって示された第三説、第九説とは異なる意味を託して、曇鸞・善導両師の教説を引用していると私は考えている。次章以降では、このことを踏まえて論を進めていきたい。

第四節 『涅槃經』の経説を問いに加える意義について

次章以降、八番問答以下に展開する「信卷」の引文に託された親鸞の自覚内容を尋ねていく前に、この問いの性質に関して非常に重要な点を考えておきたい。それは、親鸞がこの問いに『涅槃經』の経説を加える意義についてである。

親鸞はこの問いを『涅槃經』の引文を承けて起こしているのであるが、大部に渡るその引用の意図を見定めることは容易ではない。しかし、前々節に示した『涅槃經』の引文直後の親鸞の自釈で、阿闍世が具体的な「難治の三病」を具す「難化の三機」として捉えられ、また、本願力による治療が具体性をもって説かれていると了解されていることから、親鸞が『涅槃經』を引用する意義の一つに、「具体」という点を挙げることができると思われる。「阿闍世」という人物にしても、「病」「治」「療」にしても、非常に具体性をもった経説であると言えるだろう。ここにおいて、この『涅槃經』の引用に関する安田理深の見解を聞いてみたい。

『涅槃經』をあれだけ長く引かれたのはどういうわけであろうか。なぜ『涅槃經』の文を重要にみられたのだろうか。それは、第十八願の文だけでは「五逆謗法」とあっても、悪人とか重罪とかいうことが訓戒の言葉として、つまり法文としてでているだけであって、教理というような形でしかない。たとえば法律の条文とというような形ででているのであって、そこにはその条文に該当するような事件はない。ところが『涅槃經』でみると、阿闍世という一人の人間において五逆謗法が具体化している。そこには人間がでている。いわば法律の条文に該当する事件が現実起こっているからである。⁶⁸

ここで安田が教示するのは、親鸞は『涅槃經』の経説を通して、唯除の文に説かれる事柄を現実的な問題として受けとめたということである。⁶⁹ また、この引用が悲歎述懐を承けているという点を鑑みれば、この具体相は他者の出来事としてではなく、親鸞が自己自身を仏説（真教）のなかに見出したものという意味をもつ。親鸞は

『涅槃經』の經説を問いに加えることで、唯除の文を自己に関わる具体的な経言として受けとめた。また、この観点からひるがえって思われることは、諸師によって行われ、懐感によって整理された会通と言われる『大経』『觀經』の經文解釈は、安田の言葉で言えば「条文」の解釈であり、親鸞のこの問いとは根本的に異なっているということである。

さて、この問いに『涅槃經』の經説を加える意義を、問いのなかに示される言葉である「難治の機と病」に注目して、さらに考えたい。ここで「難治の機と病」と言われるのは、この問いの前段で「難化の三機・難治の三病」と述べられ、また、「信卷」後半の『涅槃經』引文群の劈頭である「現病品」に、

『涅槃經』言 迦葉世有三三人^ニ其病難^ニ治^一。一^ニ謗大乘^ニ二^ニ五逆罪^ニ三^ニ一闡提^ニ如^ニ是^ニ三^ニ病世中極重^{ナリ}。70

と示されるように「謗大乘」「五逆罪」「一闡提」のことである。唯除の文に示される五逆と誹謗正法に加えて、一闡提を含めて問うているところに、この問いの特徴があると言えよう。

それでは、親鸞は一闡提をいかなる存在として見定めたのか。これについて考える手がかりとして、親鸞の書写した『涅槃經』の抜文を二文引用してみたい。

善男子、世間瘡疣^{ノサウエキニ}凡有^ニ二種^一、一者可治^ニ二者不可治^{ナリ}。凡可治者^ハ医則能治^ク、不可治者^ハ則不能^ス治^{スルニ}。至^レ閻浮提^ニ因縁生有^レ一^ニ、一者有信^ニ二者無信^{ナリ}。有信之人^ハ則名^ク可治^ト。何以故^ニ。定得^ニ涅槃^一、無^キ瘡疣^一故^ニ。是故^ニ我説^テ治^シ閻浮提諸衆生^ニ已^ス。無信之人^ハ名^ク不可治^ト。一闡提者^ハ名^ク不可治^ト。除^キ一闡提^一余悉治^シ已^ス。是故^ニ、涅槃名^ニ無瘡疣^一。71

善男子、一闡名^レ信^ニ、提名^ニ不具^ニ。不具信故名^ニ一闡提^一。至^レ乃^一一闡名^レ定^ニ、提名^ニ不具^ニ。定不具故名^ニ一闡提^一。72

前者は、一闡提を「無信」「無信の人」「不可治」と確かめるものであり、後者は、「信不具」「定不具」と確かめるものである。これらの親鸞による経文の確かめから窺われるのは、親鸞は一闡提を「無信」の問題として捉えていたということである⁷³。

また、親鸞の一闡提観を考えるうえで、次の和讃は重要であろうと思われる。

本願毀滅くみめちのともがらは

生盲闡提まうせんたいとなづけたり

大地微塵劫みぢんせふをへて

ながく三塗さんづにしづむなり⁷⁴

ここで親鸞が一闡提を「生盲闡提」と熟語していることには注意を要する。そして、この「生盲闡提」には次の左訓が附されている。

しやうまうはむまるゝよりめしゐたるをいふ

ふちほふにすへてしんなきをせんたいといふなり⁷⁵

この左訓には、「生盲」が「むまるゝよりめしゐたる」（生まるるよりめしいたる）ことを意味し、「闡提」が「ふちほふにすへてしんなき」（仏法にすべて信なき）ことを意味すると示されている。一闡提に関しては、先の親鸞書写の『涅槃経』の抜文からも同様に窺われるように、「無信」のことと了解してよいと思われる。ただし、その「無信」の機が和讃において「生盲闡提」と熟語されていることを鑑みれば、親鸞の視点から見た一闡提とは、ある時点において有信であったり無信であったりするのではなく、生涯を通じて無信の存在であるということではないだろうか。すなわち一闡提が「無信」であるということとは、「性⁷⁶」としての無信ということであると了解できるのではないかと思うのである。そうであるから「むまるゝよりめしゐたる」「ふちほふにすへてしんなき」との左訓があるのであろう。

ここで改めて親鸞が書写した『涅槃經』の抜文を見てみると、「無信」の問題が、単に現在において信がないと説かれるだけでなく、その「無信（の人）」あるいは「信不具」が、「不可治」あるいは「定不具」とも説かれるように、決定的に定んで「無信」であり、有信になることが不可であることが確かめられている。これによって、和讃に示される「生盲闡提」の熟語とその左訓は、明らかに『涅槃經』の抜文に通じていると言えるだろう⁷⁷。

この点から考えて、『涅槃經』の引文中に説かれる「無根の信⁷⁸」とは、「信」によって「一闡提」ではなく、それではなく、仏説（真教）によって「性」として「無信」という自身の事実を信知することと考えられる。したがって、親鸞において一闡提とは、他者の在り方を規定するものではなく、信心発起（本願成就）によって知らされる「性」として「無信」「無根」という自覚的な事実なのである。つまり親鸞は、一闡提の問題を併せて言うことで、人間の罪悪の問題を行為（業）としての次元にとどめず、「性」（存在）の次元にまで深めて考えようとしているのである。

ここで思われるのは、この親鸞の問いに「報へて導」う文として引用される曇鸞と善導の問答には一闡提が示されておらず、あくまで『大経』『観経』の経言によって、五逆と誹謗正法とが問題となっていることである。しかしながら、両師が述べる「誹謗正法」とは、客観的に判別されるような「仏法を謗る」行為ではなく（親鸞はそれを「大乘の五逆」として、誹謗正法ではなく五逆に収めている）、その行為の根拠となる、人間が直接問うことができない「性」の次元の問題としての「誹謗正法」であると親鸞に受けとめられたのではないだろうか。そうであるから親鸞は、曇鸞・善導両師の問答を、『涅槃經』の経説を含めた三経による問いに「報へて導」う文として引用するのであろう。

第五節 曇鸞・善導の文の選出の背景―隆寛の思索―

前節までで、「信卷」の卷末近くに示される親鸞の問いの性質を確かめてきた。この問いに続いて、曇鸞・善導の文、そして五逆に関する永観の『往生拾因』に基づく文が記されている。親鸞がこれらの文を自身の問いに「報へて導」うものとして見定めるに至ったのは、ある点においては親鸞独自の読み取りに基づくと言い得るのであるが、一方でその背景に隆寛の存在があったと考えられる⁷⁹。本節では、親鸞が自身の問いに「報へて導」うものとして、その後引用する文類を選出した背景にある隆寛の思索について少しく記しておきたい。

隆寛は、今日知られている最初の著作である、承元二年（一二〇八）に撰述した『弥陀本願義』⁸⁰において、唯除の文についての問答を記している。『弥陀本願義』（全四巻）は、第一巻から第三巻において四十八の一々の願文を釈し、第四巻では四十八願の正機と西方浄土宗義の二問題を扱うという構成であり、隆寛の本願観を四十八願に沿って端的にあらわした書である。

隆寛は、『弥陀本願義』劈頭近くにおいて⁸¹、第一願を釈する前に、第十八願について特別に述べている。そこで隆寛は、「本願（の）義⁸²」を解するに、「一往（の）義」と「再往（の）義」を示し、前者においては四十八願すべてを本願と言ひ、後者においては第十八願のみが本願であると言ひ。後者を第十八願一つを立てるものと見れば、法然の本願の了解を継承したものとと言えるが、その了解が、

対末⁸³「論本」所謂第十八願⁸⁴是能撰是本 余四十七願⁸⁵是所撰是末也⁸⁶

（末に対して本を論ずるに、謂うところの第十八願は、是れ能撰、是れ本なり。余の四十七願は是れ所撰、是れ末なり）

と述べられるように、第十八願を「能撰」とし、他の四十七願を「所撰」とする了解に基づいていることを鑑みれば、隆寛の本願の了解は、むしろ親鸞のそれに近いと言えよう⁸⁴。また隆寛は、善導・法然の伝統に連なる「念

仏往生の願」という願名が、第十八願成就文に基づくものであることを示唆したうえで、自身も第十八願成就文を踏まえた願名（「一念往生の願」「超世の願」）で第十八願を呼称している点についても、親鸞の第十八願を見る視座に近いものがあると思われる⁸⁵。

その隆寛は『弥陀本願義』第二巻において、第十八願を釈するなかで唯除の文について言及し、次のように、諸師と同質の問いを立てている。

問二經俱^ニ十念^テ何故觀經五逆罪人得生^ニ此經除^ノ五逆謗法^ハ如何⁸⁶

〈問う。二經俱に十念を挙げて、何故觀經は五逆の罪人、生を得、此の經は五逆謗法を除くや如何〉
そして、まずこの問いに対し、

答懷感禪師^{タリ}十五家義^{ケツ}邪正^ツ匡知^ニ⁸⁷

〈答う。懷感禪師、十五家の義を挙げたり。邪正知り匡し〉

と前々節に一瞥した懷感の十五の説について言及し、それらの説の「邪正」が「知り匡」いことを述べたうえで、但今依善導意^レ者觀經疏^ニ云⁸⁸

〈但今善導の意に依れば、觀經の疏に云く〉

と善導の意に依ることを示して、以下に「散善義」の文を次のように引用している。

「問四十八願中^ノ唯除^ニ五逆謗正法^ハ觀經下品下生^ニ簡謗法^ハ撰^{スル}五逆有何意也 答此義仰就抑止門中解 如四十八願中除謗法五逆者然此之二業其障極重 若造直入阿鼻 歷劫周章無由可出 但如来恐造斯二過方便止言不得往生 亦不是不撰也 又下品下生中取五逆除謗法者其五逆已作 不可捨令流轉 還發大悲撰取往生 然謗法之罪未為 又止言若起謗法即不得生此就未造業而解也 若造還撰得生^ニ已上⁸⁹。

〈問う。四十八願の中には唯五逆と謗正法とを除きて、觀經下品下生には謗法を簡て、五逆を撰するは如何の意有る也。答う。此の義仰いで抑止門の中に就いて解す。四十八願の中に謗法と五逆とを除けるが如き

は、然るに此の二業、其の障り極めて重し。若し造らば直ちに阿鼻に入る。歴劫周章して出づべきに由無し。但如来、斯の二の過を造らんことを恐れて、方便して止めて往生を得ずと言たま言えり。亦是れ撰せざるにはあらざる也。又下品下生の中に五逆を取りて謗法を除くは、其の五逆は已に作れり。捨てて流転せしむべからず。還りて大悲を發して撰取して往生せしむ。然るに謗法の罪未だ為さず。又止めて若し謗法を起こさば、即ち生まるることを得ずと言えり。此れ未造業に就いて解す也。若し造らば還りて撰して生を得しむ」已上

このように、隆寛は「散善義」を右記の範囲で示し、親鸞が「信卷」において記す、続く三種の障りの教説は引用していない。そして私積をもつて、

私云不取正覚句此結本願之誓言也 誰知翻經三藏就抑止門加此二句誠未造惡也⁹。

〈私に云く。不取正覚の句、此れ本願を結するの誓言也。誰か翻經三藏、抑止門に就いて、此の二句を加え、未造惡を誠することを知らむ也〉

と述べて、「不取正覚」の句は本願の帰結の言葉であるから、翻訳者が「唯除五逆」と「誹謗正法」の二句を加えたのではないかと示唆し、その理由を、

問以何爾得心耶 答 法藏比丘自本除此二罪者不取正覚之前可置此二句也 例如第十五并二十二願矣⁹。

〈問う。何を以て爾、心得る耶。答う。法藏比丘、本自り此の二罪を除くは、不取正覚の前に此の二句を置く可き也。例えば第十五、並びに二十二願の如く矣〉

と述べて、もし二罪を除くことが本願の本意であれば、「唯除五逆」と「誹謗正法」の二句は「不取正覚」の前にあるべきであるからと示すのである。そしてその根拠を「除⁹」の語を「不取正覚」の前に有する第十五願と第二十二願の經言に求めている。

「散善義」の問答に続く私積から窺われたように、隆寛は唯除の文を本願文としてではなく、訳者によって附

加されたものであると捉えている。しかし、その後、

又善導云「五逆之與十惡罪滅得生 謗法闡提回心皆往」已上^{9.3}

〈又善導云く「五逆と十惡との罪滅し生を得しむ。謗法（と）闡提、回心すれば皆往く」已上

と『法事讚』の教説を引き、また、

嫌造惡抑止門心也 撰回向本願力也 所除者唯五逆唯誹謗正法者念仏教門是其正法而已^{9.4}

〈造惡を嫌う抑止門の心也。回向して撰する本願力也。除かるるは、唯五逆、唯誹謗正法の者なり。念仏の教

門、是其の正法（ならく）のみ^{9.5}〉

と述べていることには注目すべきであろう。つまり、隆寛が唯除の文について言及するのは、単に訳者によって附加されたことを示すためではなく、「下根（の）類^{9.6}」をも隔てない「回向して撰する本願力」を示すためであると考えられる。

そして、この唯除の文についての問答の後には、次の問答が展開している。

問 三字名号其体は何 答 曇鸞云「此十念者依善知識安慰聞実相法生」 又云「十念者依無上信心 依真実清

淨無量功德名号生」已上 明知三字名号其体是実相也^{9.7}

〈問う。三字の名号、その体は何。答う。曇鸞云く。「此の十念は善知識に依て安慰して実相の法を聞きて

生ず」又云く「十念は無上の信心に依て、真実清淨無量功德の名号に依て生ず」已上 明らかに知りぬ。三

字の名号、その体、是れ実相也。〉

ここで隆寛は、称名念仏を往生の行として示すのではなく、その称する名号自体に焦点を当てている。そして『論註』の八番問答の第六問答の在心釈と在縁釈から抜粋して、名号の体が実相であることを示している。

隆寛はこの後、同様の了解が「天台（の）觀經疏^{9.8}」（智顛〈五三八―五九七〉の『仏説觀無量寿經疏』）に記されていること、『論註』の淨摩尼珠の譬喩と氷上燃火の譬喩を引いて、名号のはたらきとは他力であること、さ

らに『論註』の三不信の教説を引いて、称名念仏には三心が具足していることなどを第十八願の釈のなかで論じている⁹⁹。

これらについて今深く立ち入ることはできない。しかし、隆寛が本願の成就への論及と他力や信心についての問答との間という重要な位置で唯除の文について論じている点、また「散善義」の問答と『法事讃』の文という親鸞が唯除の文を探究するときに引用しているのと同じ文をもって問答を示している点は注目に値する。また、続く問答に、八番問答の第六問答を要点的に引用していることも看過できない。

無論、この隆寛の思索内容は、引用している文の範囲の僅かな差異や私釈から、親鸞のものとは異なっていると言わなければならない。そして、その僅かな差異にこそ、親鸞の唯除の文の探究の思索の特徴があると言うことができるだろう。しかしながら、隆寛の唯除の文についての問答を見ると、親鸞は唯除の文への着目の所以にとどまらず、その文の意義を探究するときに引用する文類を選出する背景も、吉水時代の修学のなかにあったということが推測されるのである。『弥陀本願義』の成立年代は親鸞の流罪後であるから、親鸞が吉水時代に読んだとは当然考えられない。ただし親鸞と隆寛は、両者ともに『選択集』の書写を許された後、唯除の文についての議論も交わしていたと考えることは自然であると思われるのである。

以上、問いの性質を論じるという第一章の論旨にやや外れた感はあったが、吉水時代の親鸞と隆寛との思想交流のなかで、唯除の文の意義を探究するうえで聞思すべき文類を、すでに見定めていたであろうことを考察した。次章以降、いよいよ親鸞の引用する文類に沿って考えていくこととする。

第二章 八番問答

第一節 根源的罪としての「誹謗正法」―「する(to do)」罪の根源にある「ある(to be)」罪―

第一項 第二問答・第三問答

親鸞は、唯除の文について問う問いに対して、

報コタヘ導テイイハク『論註』曰ク100

と述べ、続いて『論註』の八番問答の第二問答から第八問答までを引用する。親鸞は自釈するのではなく、八番問答等を引用するという方法で唯除の文の深義を尋ねていくのである。ここで親鸞は、第一問答を引用していないが、それについては八番問答全体を通して考えたいので、後節に譲りたい。

それではまず、第二問答の問いを見てみよう。

問曰『無量寿経』言願ニ往生ニ者皆得ニ往生ニ唯除ニ五逆誹謗正法ト『観無量寿経』言ヘリ下五逆十悪具セルモノ二諸不ニ善ニ亦得中往生上此二経云何会101

この問いは、諸師が論じているものと同様に、『大経』の第十八願の「唯除五逆誹謗正法」と『観経』の五逆撰取の経説との矛盾を会通しようとするものである。この問いに対し、

答曰一経ニ以ニ三具スルヲ二二種重罪ノ一者五逆ナリ二者誹謗正法ノ以ニ此二種罪ノ一故所以不ニ得ニ往生ニ一経但言フテ三作二十ト悪五逆等罪ノ一不四言スハ三誹スト二謗ヲ正法ヲ一以ルヲ四不セ三誹ヲ二正法ニ一故是故得ニ生102

と『大經』では「五逆」と「誹謗正法」の二種の重罪（複罪）を具するから「往生を得ず」と説かれ、『觀經』では「正法を謗」じない「五逆」の罪だけ（単罪）を具するのであるから「生を得しむ」と説かれていると答えている。この問答にあらわれる見解は、『群疑論』に示される十五の説のなか、第三に示されるものと一致しており、会通の域を出ず、「私」から経意を量ろうとするものである。しかしながら、この解釈が八番問答の中心的意義を示したのではないことは、以下に続く問答より明らかとなるであろう。ただし、次の第三問答の問いにおいても未だこの問いの性質は続いている。

問曰^ハ仮使^ヒ一人具^ス五逆罪^ニ而不^レ誹^セ謗^ス正法^ニ一經許^ル得生^ニ一復有^テ一人^ニ但^{シテ}誹^セ謗^ス正法^ニ一而无^キ五逆諸罪^ノ願^セ往生^ス二者得^ル生^ニ一以不^ス103

第三問答の問いは、第二問答によつて確かめられた五逆罪を犯しても正法を謗しなければ往生を得ることを、改めて確認したうえで、第二問答では論点になつていなかった、誹謗正法の罪だけを具して五逆を犯していない場合について問うものである。この問いも第二問答と同じく、二経の経説を矛盾なく了解しようとするための問いであり、第二問答を承けて会通しようとするなら、当然起こされる問いであると思われる。また、この場合の得生の是非が明らかになれば、各罪を具した場合（五逆罪のみ・両方の罪・誹謗正法の罪のみ）の往生の是非が決められることとなり、二経の経説を明確に会通しようとする問いであると言えるだろう。

この問いに対し、

答曰^メ但令^テ誹^セ謗^ス正法^ニ一雖^シ更^ニ無^ク余罪^ニ一必不^レ得^ル生^ニ一104

と答え、誹謗正法の罪だけを具する場合は、「生を得じ」と決している。それに引き続き、

何以言^フ之^レ一經言^フ五逆罪人墮^ス阿鼻大地獄中^ニ一具受^ス一劫重罪^ニ一誹謗正法人墮^ス阿鼻大地獄中^ニ一此劫若^シ尽^レ復轉^ス至^ル他方阿鼻大地獄中^ニ一如^ク是^レ一展轉^ス徑^ニ二百千阿鼻大地獄^ニ一仏不^レ五記^ス四得^ル二出^ル一時節^ニ三以^テ誹謗正法罪極重^{ナル}一故^{ナリ}105

と『大智度論』において取意された『摩訶般若波羅蜜經』（『大品般若經』）の文、すなわち經文に依って、一劫の重罪である五逆罪と比べて、百千の阿鼻大地獄を一劫ずつ展転してなお、出づることができるとき節が記されていない誹謗正法の罪がより重いことを示して、「生を得じ」と決する根拠を示している。

以上の問答で、二經の矛盾と思われる經説は、誹謗正法の一点をもって得生の可否が決せられるという結論により解決された。第二問答における複罪という不摂の理由から、第三問答における誹謗正法の罪障性がより重いという理由への変化は、罪を量ではなく、質の観点から見定めるべきことが、答えの側から示される展開である。しかし、問いの側からこれを見れば、二經の矛盾を切に知りたいたいと思つたが故の順序と考えられるかもしれない。逆謗の摂不が問題となるのは、一切衆生の救いを考えるうえで当然である。そのうえで『大經』と『觀經』の經説を聞くならば、必然的に兩經の經言の矛盾が問題となるのである。そして、兩經の矛盾点を会通しようとしたとき、初めに第二問答の答えが示された。そこからさらに、あらゆる状況を考慮して会通しようとするれば、誹謗正法だけを具する場合はどうなるのかという、謗法の摂不を問う第二問答が起こってくることは言うまでもない。そのうえで、その答えを經文に求めたとき、そこに誹謗正法の罪が五逆罪とは質の異なるさらに重い罪であることが知らされるのである。

これまでの問答で思われることは、もし八番問答が逆謗の摂不を論じようとするものであれば、ここで問答は完結して然るべきということである。また、親鸞の問いがそのような性質のものであれば、引用はここで終わっているはずである。しかしながら、第三問答の答えはここで終わらず、親鸞の引用も終わっていない。むしろ、この後に展開する問答にこそ、八番問答の中心的意義があるのであろう。少なくとも親鸞はそのように考えて、次の文を引くのである。

又正法者即・是仏法 此愚癡人既生ニ誹謗ニ安 有 四願ニ生仏土ニ之理 三仮使但貪ニ彼生ニ安樂ニ而願ニ生ニ
者亦如下求 中非ニ水ニ之氷無ニ烟ニ之火上豈有ニ得理ニ 106

逆謗の撰不に関して一旦の結論が出たにも拘わらず、第三問答の答えの後半に至って、往生を願うということが謗法の人には成り立たないという道理が、問いの範疇を超えて示されている。もし往生を「安楽」を貪るためのもの、すなわち人間の欲望の延長線上に求めているのであれば、それはもはや仏道ではないということが、突如として明かされているのである。私はここに、前章で考察したような問いの性質・学仏道の在り方の転換があると考えられる。第三問答の答えの前半までで明らかとなった事柄は、二経の矛盾と思われる仏説を、経文に依りながらも、「私」が解決していくという営みであった。つまり、「私」が経文を知っていくという方向性をもつ営みである。その方向性においては、どのような者が救われ、また救われないのかという関心を出ることではない。しかし、第三問答の答えの後半には、仏道を自身の要求の延長に見ているのではないか、往生を願っていると思っただけでも、それは安楽の貪りを願っているだけなのではないかという、これまでの問答の中心となっていた逆謗の撰不を問う立場自体に問題があることが、答えの側から示されているのである。その意味で、「安くんぞ仏土に願生する理有らむや」「豈に理有らむや」と、答える側が問う側に問いかけているのである。このような問いの性質の転換によって、出世間の側から自己の存在を明らかにする思索が始まるのであろう。ここにいよいよ問題となってくるのは、問う者の謗法性である。

第二項 第四問答

その謗法の相とは何かという問いから始まるのが次の第四問答である。

問曰何等相是誹謗正法ナルヤ 107

この問いに対して、

答曰若言^{ハム}下無仏無佛法無菩薩無菩薩法^ト上如^キ是^ニ是^{ラノ}一等見^ヲ 若心自^ハ 解若從^リ 二他^ハ一受^ニ二其心^ノ一決定^{スルヲ} 皆名^{クト}二誹謗正
法^ト 108

と第三問答で極重の罪と示された誹謗正法の相が答えられていく。つまり、第三問答で知らされた欲望の先に救いを求めるような在り方、往生を願っていても内実は安樂を貪ることを願うような在り方は、自分では真面目に仏道をあゆんでいるつもりでも、その内実は「無仏・無佛法・無菩薩・無菩薩法」とする「見」であると押さえられているのである。

ところで、この誹謗正法の罪を回心と相反する概念と見定め、五逆罪のように経験として残る罪、すなわち過去に遡って犯したことが現在にまで問われる質の罪ではなく、今の一点を問題として、回心によって解消される罪と了解する先学もいる¹⁰⁹。しかしながら、八番問答を引用する親鸞の視点から見たとき、誹謗正法が今の一点だけの問題であり、回心によって解消される罪であるならば、すでに法然の「おほせ」と出遇い、回心した親鸞にとって、これらの問答がまだ回心をしていない者のためのものという位置付けになってしまい、自身のあゆむ仏道の問題とはならない。第四問答で示されるとおり、「無仏・無佛法・無菩薩・無菩薩法」とする「見」とは、どこまでも自我に執着した「見」である。この「見」をもって「決定」する相を、曇鸞の別の言葉で言えば、「邪見語¹¹⁰」としての我の相であろう。そうであれば、人間として生きている以上、誹謗正法の罪は免れ得ない。

そしてその相とは、「無仏・無佛法・無菩薩・無菩薩法と言はむ」「見」によって「決定」している相であるという厳しい言葉を、親鸞は曇鸞の問答から知らされていく。ここに誹謗正法の罪は「業」としての罪ではなく、存在することにおいて免れ得ない「性」としての罪であることが窺われる。この罪の性質を、より現代的な表現を用いて言えば、何かを「する (to do)」罪ではなく、経言によってのみ知らされる「ある (to be)」罪とすることができらるだろう。八番問答において説示される誹謗正法が行為としての罪ではなく、「ある (to be)」ことにおいて免れ得ない罪であるからこそ、親鸞は『涅槃經』や一闡提については言及していない八番問答を、自身の

問いに「報へて導」うものとして引用しているのではないだろうか。

第三項 第五問答

すでに五逆と誹謗正法の罪の差異は、重罪性（第三問答）と、行為としての「する(to do)」罪と「性」なる「ある(to be)」罪（第四問答）という点において確かめた。五逆罪は、たとえば阿闍世の殺父に代表されるように、罪とすぐに分かるものである。すなわち倫理・道徳という世間の観点からも罪と理解できるものである¹¹¹。対して、誹謗正法は五逆罪より重い罪であり、また、回心を通して初めて信知する罪なのである。したがって、その罪は倫理・道徳の観点からは理解し難いものと考えられる。このような背景から、次の第五問答の問いが起こされているのであろう。

問曰如^キ二是^{ラノケハ}一等計^{ノレカナリテ}但是^ニ己^{レハカ} 事^ニ於^{レハ}二衆生^ニ一有^ニ二何苦惱^{コヘム}一踰^ニ三於^ニ二五逆重罪^ニ一邪^ヤ¹¹²

ここで、一個人にのみ関わる問題である誹謗正法に対して、五逆罪は他者を害する重罪であるのに、なぜ誹謗法罪が五逆罪よりも重いのかという問いが起こされている。これは、罪の重さを他者へ与えた被害の大きさに比して量ろうとする立場から問われるものであり、現代人の感覚からも同調される質の問いであると思われる。

その答えとして、まず、

答曰若^シ無^シ 下^シ諸^シ仏^シ菩薩^シ説^テ二世間出世間善道^ノ一教^{スル}二化^{スル}衆生^ヲ一者^{ヒト}上^ニ豈^ラ知^{ラム} 三有^{コトヲ} 二仁義礼智信^ヤ一邪^キ如^キ二是^ノ一世間一切善^ノ法^シ皆^シ断^シ出世間一切賢聖皆滅^シ¹¹³

ともし仏法を説く者がいなければ、「仁義礼智信」と言われる道徳規範、すなわち世間の法の存在もないと言う。つまり誹謗正法の罪は、他者への被害という点で見ても甚大であると答えているのである。

しかしながら、この答えによって知られるのはそれだけにとどまらない。誹謗正法の罪が他者への被害という点においても五逆罪より重いと答える根拠には、人間の道德規範の根本には仏法があるという教説がある。つまりこの答えは、誹謗正法が五逆の根源にある罪であることを教えているのである¹¹⁴。第三問答と第四問答では、誹謗正法の罪の重さを主題として論じられてきた。そして第五問答によって、その重罪性が根源的であることが決せられたのである。誹謗法罪が五逆罪より重罪であるというだけであれば、罪の重さにいくら差異があっても、相対的な違いでしかない。しかし、第五問答において誹謗法罪が根源的な罪であると答えられたことで、その重罪性が絶対的なものとして知られるのである。ここに、存在において免れ得ない「性」の罪（「ある(to be)」罪）は、罪の質の問題として根源的な罪であることが明説されたのである。

さらに続く第五問答の答えは、

汝但知三五逆罪為^テ 二重^ノ一而不下知^ス 中五逆罪從^ラ三無^キ二正法^{コトヲ}一^ニ生^ハ 上^ハ是故誹謗正法人其罪最重^{ナリト} 115

と八番問答のなかで、初めて問う側を「汝」と呼びかける。この呼びかけに応じて、問う側が呼びかけられた「汝」を自己としていくのである。ここに、答える側に「汝」と呼び覚まされ、誹謗正法なる自己を決定された親鸞の自覚を見ることができよう¹¹⁶。また、あくまで第五問答の問いは、なぜ一個人にとどまる誹謗正法の罪が五逆の重罪よりもさらに重いのかという意味のものであった。しかし、この「汝」との呼びかけは、誹謗正法の罪が根源的な罪であることを知らずと言うことをもって、問う者に問いの範疇を超えて、根源的な罪を自覚せしめるのである。以上尋ねてきたように、二経の表面上の矛盾点を問題とする問いから始まった問答（第二問答）であるが、第三問答の答えの後半より問いの方向性が転換し、第五問答に至って、本願の方から問う者の根源的な罪がすでに見定められていたと親鸞に聞き取られたのではないだろうか。

第二節 依止の転換による根源的罪の信知

第一項 第六問答

前節までの問答を承けて始まるのが次の第六問答である。

問曰『業道經』言業道如二称一重者先牽如二『觀無量壽經』言二有口人一造二五逆十惡一具二諸不善一応下
墮二惡道一徑二歴多劫二受中無量苦上臨二命終時一遇三善知識教 称 二南無無量壽仏一如二是一至二心一令三
声 不二絶一具二足 十念二便得三往二生安樂淨土一即入二大乘正定之聚一畢竟 不退 與二三塗諸苦一永隔 先牽之
義於二理一如何又曠劫已來備 造二諸行一有漏之法繫二屬三界一但以二十念二念二阿彌陀仏一便出二三界一繫業
之義復欲 二云何一 117

この問答以下には「誹謗正法」の語が見られない。このことから、問いの主題が第五問答までの問答と変わって
いることが指摘される。つまり、第二問答から第五問答までにおいては、誹謗正法の重罪性が人間の業の罪（す
る (topo)「罪」の根源にある、人間の「性」の罪（ある (to be)「罪」であるというところまで深められた。そ
れを承けてこの第六問答の問いでは、五逆罪という重罪が十念念仏でどうして救われるのかと、問いの主題が五
逆の救いの理由に変わっているようにも見える¹¹⁸。別の言い方をすれば、先の第五問答において、五逆罪は誹
謗正法の罪を根源として起こることが確認されたうえで、五逆罪を撰取する『觀經』の下品下生の経説と本願成
就文の意を取り、ひと続きにした文を通して、人間の罪業と念仏の力の軽重を問題としているのが第六問答の問
いである。

その際、「業道經¹¹⁹」と『觀經』とを比べて問いが立てられているが、問いの視座は「業道經」に主軸を置き、
『觀經』に説かれる十念念仏による得生を否定的に見ているようである。それは十念念仏を量的に軽いと見てい

ることに基づくのであろう。さらに、その下品下生の衆生は、曠劫以来、諸々の悪業を造ってきており、その身心は三界に繋ぎ止められていることを指摘し、そのような衆生が十念念仏で救われるというのはどうということかと問うている。これも『観経』に説かれる十念念仏による往生を、道理に合わないか否定的に見ている間いと思われる。つまりこの問いは、念仏自体を人間が修する行(能行)という前提で起こされていることが注意される。たしかに人間の行為はこの問いに言われるとおり、諸々の悪業であり、三界に繋がれている。人間存在については親鸞も、たとえば三心一心問答第二問答の至心釈で、

一切群生海・自_{ヨリ}二從無始一已來乃至今日_{マデ}至今時_ニ一穢惡汚_エ染_{ワ反アセニシテ}無_レ二清淨心一虚仮諂偽_{テンニシテ}無_レ二真実心一₁₂₀
と述べ、また信樂釈で、

然_ニ從_ニ無始一已來_一一切群生海流_ニ轉_シ無明海_一沈_ニ迷諸有輪_ニ繫_ニ縛_ニ衆苦輪_ニ無_レ二清淨信樂_一法爾_{トシテ}無_レ二真実信_一
樂_一₁₂₁

と述べているように、本質的に「穢惡汚染」であり、「衆苦輪に繫縛」されている存在であると示している。人間の行為のすべては悪業であり、「清淨」ではないということは、親鸞において信知されたことであつた。ただし、親鸞において念仏は大行であり、どこまでも人間を超越する法である₁₂₂。したがって、それは人間にではなく、本願(第十七願)に根拠がある行(所行)なのである。つまり、この問いに言われるような、念仏を衆生の行(能行)として、その行の重さで悪業を贖_{あがな}つていくこととは根本的に違ふのである₁₂₃。

その問いに対し、答える側は、

答曰_{イハ}汝_下謂_下五逆十惡繋業等_{ヲシ}為_ニ重_一以_テ下下品人_ノ十念_ヲ為_ニ輕_一応_下為_ニ罪_一所_レ二牽_一先墮_ニ地獄_一繋_中在_ス三界上_ニ者_ハ
今當_下以_ニ義_一校_中量輕重之義_ヲ在_リ二心_一在_リ二緣_一在_リ二決定_一不_レ在_ニ時節_一久近多少_一也、₁₂₄

と問う側を再び「汝」と呼びかけ、五逆十惡の三界に繋がれている罪を重く、下品下生の衆生の念仏は軽いと考えていることを指摘し、罪と念仏を時間の長短において比較していることを浮き彫りにするのである。

この答えは罪と念仏とを比較するとき、「心に在る」「縁に在る」「決定に在る」と「三在釈」をもって見るべきであると述べて、罪悪と念仏において問われているのは、あくまで質にあることを告げている。そして以下、三在釈によって人間の五逆十悪の罪悪が起こるのは、根源的には依止の問題であるとして、むしろそちらを問題にしていくなのである。

その三在釈で第一に述べられるのは、「在心」である。

云・何在カハルト□心ニ彼造ノ罪ハ人自ハミツカラカ依シテ止ス虚妄顛倒見ノ生此ス十念者依ハ善知識方便安慰聞シテ二実相法ノ生ハ一・実ハナリ虚豈得ニ相此コトヲ一 125

ここで「五逆十悪」と言われる罪悪は、「自らが虚妄顛倒」なる「見」に依止することによって起こると言われる。その「見」とは、「自ら」を正しいものとする「見」、すなわち自我の「見」であるということであるから、すでに第四問答で決せられた誹謗正法の相のことである。対して十念念仏は、「善知識」が「方便安慰」すること聞くことができる。「実相の法」に「依て」生ずるものであると言われる。前者が「虚」であり、後者は「実」である。この答えは、十念念仏の「実」（疑蓋無雑）なる理由を「実相の法」に「依て」いるからであると教えているが、同時に自己を「実」とする「見」は「虚妄顛倒」であることを教えている。

再三述べたように、親鸞の唯除の文の探究は自己悲歎を承けている。したがって、ここで述べられていることは、虚妄顛倒なる自己の「見」が十念念仏によって清浄なる「見」に変化するというのではなく、「実」なる「実相の法を聞く」ことで、むしろ自己の「虚」なる「見」（無明）が明らかにすることを言うのではないだろうか。それを親鸞の体験に即して言うのならば、法然の「おほせ」との邂逅によって、初めて虚妄顛倒の自己の無明なる事実が明らかとなったということである。そして、この自覚をもたらす師の教言のはたらきが、次の千歳の闍室の譬喩で示されている。

譬如ハシ二千歳闍室光若暫ニ至シ即便明朗ナルカ一闍豈得下言コトヲ下在コト二室ニ千歳而不去ラ上邪是名ヤ二在心ト一 126

ここで、千年もの間閉ざされた闇室であっても、ひとたび光が入れば暗闇が破られ、一瞬のうちに明るくなるという譬喩が述べられている。この譬喩において、自覚の発起の一瞬性が明らかにされている。また同時に、闇が闇であることは、光が射すことにおいてのみ自覚として感得され、闇においてのみ光が光としてはたらくことが表現されている。つまり、真にして実なる如来のはたらきに、師の教言を通して出遇った感動が、この譬喩の眼目だろう。ただし、繰り返しになるが、自己の「見」が清浄なる「見」になるのではない。この譬喩に則して言うならば、その無明なる自己が無明であることを知らされることが、「明朗」であるということなのである。その意味で、真宗の教えとして言われる「そのままでよい」とは、無明なる自己を知らされることにおいて表白される自覚の言葉であると言えよう。

第二に述べられるのは、「在縁」である。

云何在^カ縁^ニ彼造^ノ罪^ニ一人^ハ自依^ラ止^シ妄想^ノ心^ニ依^テ煩惱^ノ虚妄^ノ果報^ノ衆生^ニ生^ス此^ノ十念^ノ者依^テ止^シ無上^ノ信心^ニ依^テ阿弥^ト如来^ノ方便^ノ莊嚴^ノ眞實^ノ清淨^ノ無量^ノ功德^ノ名号^ニ生^ス¹²⁷

ここでは五逆十悪の罪は、「自らが妄想の心に依止し」ていることが根本的な原因として起こると示され、「煩惱虚妄の果報の衆生」を縁として生じると教えられる。ここに、縁によってどうにでも変化する業縁存在である自身の事実が知らされる。対して十念念仏は、「無上の信心に依止し」ていることから起こると示され、清浄なる阿弥陀の名号を縁として十念念仏が生じると教えられる。「妄想の心」には「無上の信心」を対し、「煩惱虚妄の果報の衆生」には「阿弥陀如来の方便莊嚴眞實清浄無量功德の名号」を対していることは明白であろう。

ここに「信巻」所引の八番問答のなかで、初めて「信心」という言葉が示されている¹²⁸。在心釈では「善知識方便安慰して実相の法を聞かしむるに依て」と示されていて、未だ十念の依るところは外在的であり、「実」なる「依止」が示されていなかった（あくまで「善知識方便安慰して実相の法を聞かしむるに依て」と示されている）。しかしながら、この在縁釈に至って、その十念の依止するところが自己に発起した信心であると内在的に教

説されているのである。

また、「煩惱虚妄果報の衆生」と「阿弥陀如来の方便莊嚴真実清淨無量功德の名号」との対句に注意してみよう。前者は、仏との関係をもたないという点で「実」なるものに背いていると言わざるを得ない。それに対し後者は、阿弥陀の名号であるから「実」なるものとの関係があるとと言えるだろう。しかし、自己が「実」なるものに背いているという目覚めは、「実」なる名号との関係において初めて信じられるものである。

この名号のはたらきが、続く『首楞嚴三昧經』に説かれる譬喩によってあらわされている。

譬如下有二人一被^{カガリテ}ニ毒箭^{ノヲ}一所^ロ中^ニ一截^{キリ}ニ筋^ニ一破^{フルニ}ニ骨^{ケハ}一聞^{ケル}ニ滅除^ノ藥^ヲ鼓^ヲ一即^{ヤヌケ}箭^ヲ出^{ケルカ}毒^ヲ除^ル上^ニ『首楞嚴經』言^ク譬如下有^リニ
藥^ニ一名^ト曰^ク滅除^ト若^シ鬪^{トウ}戰^{セン}時^ニ用^ニ以^テ塗^ニ鼓^ニ一聞^ノ鼓^ノ聲^ヲ一者^ノ箭^ヲ出^ル毒^ヲ除^ル上^ニ菩薩^ノ摩訶^ノ薩^ノ亦^モ復^モ如^シ一是^ノ一住^ニニ首楞嚴^ノ三昧^ニ
聞^ニ其^ノ名^ヲ一者^ノ二毒^ノ之^ノ箭^ヲ自然^ト拔出^ト豈^ニ可^ク四^{コト}得^ル三^{コト}言^フニ彼^ノ箭^ヲ深^ク毒^ム厲^ト聞^ニ鼓^ノ音^ヲ聲^ヲ一不^シ下^ニ能^ク下^ニ拔^キ二箭^ヲ一去^{コト}中^ニ毒^ヲ上^ニ邪^ヲ是^ノ名^ニ
在^ト縁^ト一¹²⁹

(一)内 原制注)

この譬喩は名号のはたらきを、戦場で滅除薬を塗った鼓を聞けば、毒矢を受けて筋が切れ骨が破れても、矢は自然に抜け、毒も除かれるとあらわしている。この譬喩は、千歳の閻室の譬喩とは異なり、現実的ではなく、譬喩の焦点もやや分かりにくい。しかし、名号を薬に喩え、その名号は鼓を打つこと（称名念仏へあるいは、『觀經』下品下生の経説の「称仏名¹³⁰」に通ずる）ではなく、鼓を聞くこと（聞名へあるいは、第十八願成就文の「聞其名号¹³¹」に通ずる）で衆生にはたらくと示されていることは重要であろう。親鸞において「聞名」は、『尊号真像銘文』や『一念多念文意』に、

「聞名欲往生」といふは、聞といふは如来のちかひの御なを信ずとまふす也。¹³²

「聞其名号」といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をきくうたがふことろなきを、聞といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり。¹³³

と述べられるように、名を信ずる（第十八願成就文の「信心歡喜」に通ずる）ということと離れないから、「無上

の信心」に依止するという転換に、名号のはたらきがあるということが窺われる。また「聞く」とは、衆生の能動的行為（「能行のような形¹³⁴」）ではなく、あくまで受動的行為（所行）として述べられていることから、名号のはたらきは自己の行為に基づくものではないことが示唆されている。つまり、十念念仏を行ずると言っても、あくまで衆生ははたらきを受ける立場であることを読み取ることができる。さらに、このような薬は現実には存在しないという点からは、名号は「三界」を超えるものであることが示唆されている譬喩と言えるのではないだろうか。

この信心発起（無上の信心に依止すること）の淵源に阿弥陀如来の名号の力用を感得するということは、『歎異抄』の言葉で言えば、「念仏まふさんとおもひたつころ」の発起であるし、『大経』の教説で言えば、曇鸞が第一問答で連引している第十七・第十八願の成就文である。そして、これを第十八願成就文だけに約して言えば、「聞其名号信心歓喜」であり、十念念仏とは「乃至一念」のことであろう。ここから考えて、曇鸞の在心積・在縁積における思索は、親鸞の「本願信心の願成就の文」に裏打ちされた三心一心問答第二問答の至心積・信樂積の思索と同質のもので言うことができるのではないだろうか。

さて、続いて第三に述べられる「在決定」を見てみよう。

云何在^{レト}ニ決定^ニ一彼造^ニ罪^一人依^ニ止^{シテ}有後心有間心^一生^ス此十念者依^ニ止^{シテ}無後心無間心^一生^ス是名^ニ決定^一¹³⁵

ここでは五逆十悪の罪を造る人には、「有後心有間心」への依止があり、十念念仏には「無後心無間心」への依止があることが述べられている。「無後心無間心」とは、後も間もないという自力無効の心であり、当然、「有後心有間心」と言われる余裕のある心に相対するものである。ここをもつて想起されるのは、二河白道の譬喩に、

自^{ミシカラ} 思念^{スラクレ} 我今回^{カハラハ} 亦死住^{セムトマラハ} 亦死去^{セムユカハ} 亦死^{セム} 一種^{トシテ} 不^レ三^ニ勉^ニ死^一者我寧^{レヤスク} 尋^{クツネテ} 二^ニ此道^ニ一向^ニ前^ニ而去^{キニ} 既有^{テニ} 二^ニ此道^ニ 必^ニ忘^レ 二^ニ可^ニ度^ニ 一^一¹³⁶

と示されている三定死の自覚ではないだろうか。この三定死の自覚の言葉は、弥陀の招喚・釈迦の発遣と一如で

ある。この点から考えて、名号に依る「無上の信心」への依止の根源に弥陀・釈迦二尊の大悲が感得され、阿弥陀如来に約して言えば、そこに本願招喚の勅命が感得されているのではないだろうか。これを親鸞の視点から見れば、第十八願成就文の後半である「至心回向」からはじまる「本願の欲生心成就の文」に裏打ちされた自覚の言葉と言えないだろうか。そうであれば、この曇鸞の在決定積の思索は親鸞の欲生心積と同質の思索と言えるであろう。

以上、三在積によって、

校二量^{スルニノヲ}三義^{ハナリキノツヒキテ}十念者重^{ナレトラクノミト}重者先牽^{ナレトラクノミト}能出^{ナレトラクノミト}三有^{ナレトラクノミト}二両経一義^{ナレトラクノミト}耳^{ナレトラクノミト} 137

と十念念仏が五逆十悪の繋業と全く異質であり、十念念仏の質が重いことが明らかになり、「業道経」に「重き者先づ牽く」と説かれていることは、『観経』に五逆十悪の罪を作る衆生が十念念仏によって撰取されると説かれていることと相違しないことが示された。それは第六問答の五逆罪と十念念仏の力を相対的に比べるという問いに答えたものである。しかし答えは、二経の相違と思われる点を解消することよりも、その依止するところを明らかにするところに力点がある。つまり、「虚妄顛倒の見」「妄想心」「有後心有間心」に依止すると言われる誹謗正法なる自己は、それが人間において「性」の罪（「ある(being)」罪）という性質上、いかにしても免れ得ない。しかし、そのような「虚」なる自己の事実善知識の慰勸なる教言に依って目覚め、「実」なる「無上の信心」「無後心無間心」に依止する者となるのである。そして、その「虚」の自覚において、「実」が「実」としてはたらくのである。言い換えるならば、誹謗正法なる自己は、回心に始まる仏道においてのみ自覚され、その自覚において本願の仏道を一念一念にあゆんでいけるのである。したがって、唯除の文は、誹謗正法なる自己を出世間の側から見定め、自覚せしめ、さらにその自覚した自己をあゆましめる大悲の教言であると了解される。つまり、唯除の文は決して本願における救済対象の例外規定ではないし、誹謗正法という文言は、仏道を意識的に、または行為として誇る者という意味するのではない。唯除の文によってのみ誹謗正法なる自己が知らされ、その覚知が

そのまま、本願に乗托して生きる自己のあゆみそのものなのである。

三在釈の思索を考察するなかで、在心釈・在縁釈を三心一心問答第二問答に示される「本願信心の願成就の文」に裏打ちされている思索と見て、在決定釈を「本願の欲生心成就の文」に裏打ちされた思索と見たことには、今後さらなる検証が必要であろう。しかしながら、ひとつには十念念仏が「依止」するところは在心釈には示されておらず、在縁釈の「無上の信心」と在決定釈の「無後心無間心」だけに示されていることが根拠となるかもしれない。ここから推して言えば、親鸞が三心一心問答第二問答で、二分した第十八願成就文を、それぞれ信樂と欲生に配置したことの背景には、曇鸞の三在釈の思索があつたということになる。

またもうひとつには、延塚知道が三在釈の思索を読み解くなかで、

曇鸞が本願成就の自覚を在心・在縁・在決定と三つに分けて言うのは、単なる曇鸞の思いつきではないように思われる。本願成就の一心は、至心・信樂・欲生の三つの本願の働きを内に感得している。そこに自証されている三つの自覚的な働きを在心・在縁・在決定と表現したのではなからうか。少なくとも、親鸞はどのように了解したからこそ三一問答を展開できたと思測するのである。¹³⁸

と明説していることに教示を得たことである。

第二項 第七問答・第八問答

第七問答と第八問答は、十念念仏の実践における問答と読めるものである。その意味で、緒言に記した親鸞の問いとの関連はほとんどないようにも受け取られかねない。しかしながら、親鸞は両問答を続けて引用していることは看過できない。つまり親鸞は、次の第七問答と第八問答も、それまでの問答と同様に、親鸞の問いに「報

へて導」う文として了解しているということである。

問曰幾時名爲二念一答曰百一生滅名二一刹那一六十刹那名爲一念佛一此中云二念一者不三取二此時節一也、但言下憶二念阿弥陀仏一若捨相若別相隨二所觀縁一心無二他相一十念相續 名爲中十念上但稱二名号一亦復如是一 139

問曰心若他縁撰二之令二還一可三知二念之多少一但知二多少一復非三無二間一若凝二心一注二想一復依二何一可四得三記二念之多少一答曰経言二十念一者明二業事成弁一耳 不四必須三知二頭数一也、如下言中螻蛄不三識二春秋一伊虫豈知二朱陽之節一乎上知者言二之一耳 十念業成者是亦通二神一者言二之一耳 但積二念一相續不三縁二他事一便罷復何仮須 三知二念之頭数一也、若必須 二知 一亦有二方便一必須 二口授一不四得三題二之筆點 一上 巳 140

これらの問答を素直に読めば、まず第七問答で、「念」というのはどれほどの時間の量を指すのかが問われ、「念」とは一定の時間をあらわす単位ではなく、「阿弥陀仏」を「憶念」する「念」であると答えられる。次に第八問答で、「十念」の「多少」をどのように数えることができるのかが問われ、「十念」とは往生の業が成就したこと（業事成弁）を明らかにするために言われたので、如来の側において「十念」と言われるのであり、人間においては知る必要もなく、また知る術もないと答えられる。そして、そのことが夏に生まれ、その夏に死ぬ「螻蛄」という虫に喩えられ、「螻蛄」は「春秋」という夏以外の季節を知らないだけでなく、夏を知る術もないとして、ほかの季節を知っている者だけが、「螻蛄」は夏に知っていることができるようなものであると言われている。ここに示された二つの問いは、このように十念念仏を実際に行ずるなかで出てくる問いである。しかしそれだけであれば、前問答までとは主題が異なる問答として読むことになる。ただし、忘れてならないのは、この第七問答と第八問答も、親鸞は自身の問いに「報へて導」うものとして引いているということである。ここにおいて私は、親鸞が八番問答の第一問答を引用しない意図に注目してみたい。

そもそも第一問答の問いは、

問曰。天親菩薩回向章中言ノニシタマヘルハ 二「普共諸衆生往生安樂国」ト一、此指ハタマフレ共ニ何等衆生ヲ一耶ニ 141

であり、天親が「共」と述べるのは一体どのような「衆生」なのかということ問う、親鸞においても当然重要な問いである。またその答えも、『大経』の第十七・第十八願成就文と、『観経』の下品下生の経文を引き、その衆生が「一切の外道、凡夫人」「下品の凡夫」であることを教示する重要なものである。親鸞がこの第一問答を引用していないことに関してある先学は、天親が述べる「衆生」が「一切の外道、凡夫人」「下品の凡夫」であることは親鸞にとって明白であるため、引く必要がなかったという見解を示している¹⁴²。その指摘は重要なものと思われる。しかしながら、引用しないということに積極的な意義を見出すならば、親鸞は第一問答を敢えて引かないことにより、八問答を一貫する根本問題を、第一問答から第二問答へと変え、問答全体の主題を「誹謗正法」としたのではないだろうか¹⁴³。

このように了解することが許されるなら、第七問答と第八問答も誹謗正法を主題として読まなければならない。そして、誹謗正法を根本問題とする問答であると読んだとき、両問答は、第四問答で示された自我の「見」という問題との関連を指摘することができると考えられる。つまり、仏法に値遇することによって発起した「念仏まふさんとおもひたつころ」までも、自我の「見」によって了解しようとする人間の誹謗正法の相が示されていると読めるのである。すなわち第七問答は、「一念」がどのくらいの時間の量かを理解しようとする「見」であり、第八問答は、「十念」の「十」という数に執着する「見」であると了解できるのである。この二つの問答からも、本願の仏道をあゆむ主体とは、決して誹謗正法から脱却した者を意味するのではないことが知られる。むしろ、そのような自己の誹謗正法なる事実を徹底的に知らされるところに、あゆみの内実があるのである。このようにして、親鸞による八問答引用は、問答全体を通して誹謗正法が根本問題になっていると了解でき、第一問答を引用せず、第七問答・第八問答まで引用するところに、問題を一貫させた親鸞の視点を窺うことができるのである。

第三章 「散善義」の文

第一節 問答

八番問答に続いて引かれるのが「散善義」の文である。この文も八番問答と同じく問答であり、次の問いから始まっている。

光明寺和尚云問曰如キハ二四十八願中一唯除テ二五逆誹謗正法一不ス三得エシメ二往生一今此ノ『觀經』下品下生中簡ノニハキライテ二誹謗一撰セル
五逆ヲ一者有ハル二何意一也カヤ 144

ここで、古来議論の的となつている、『大經』の唯除の文には五逆と誹謗正法が除かれると説かれているのに対し、『觀經』の下品下生は謗法を簡キつて五逆を撰すると説かれているのは、どのような意味があるのかということが問われている。つまりこれは、八番問答の第二問答や『群疑論』に示された問いと同質の問いである。

この問いのなかにある「簡」の字を、親鸞は『觀經疏』加點本では「エラムテ145」と訓読しているが、「信卷」では「キライテ」と訓読していることに注目してみたい。「信卷」におけるこの訓読は、親鸞が『尊号真像銘文』において、『大經』の「唯除」を「たゞのぞく」「きらい」「しらせむ」と釈していることと同じ確かめであると思われる¹⁴⁶。この点から窺われるのは、「散善義」の問答は、『觀經』の下品下生の經説を『大經』に説かれる本願に基づいて尋ねている問答であると親鸞に見定められたということである。

この問いに対し、

答曰此義仰就^{イテ}抑止門中^{イテ}解如^{オク}四十八願中^ノ除^ス謗法五逆^{クコト}者然^ニ此之^ハ二業其障極重^ル衆生若造^{ナリ}直入^シ阿鼻^{レハ}歷劫^ニ周章^ニ無^シ由^シ三可^ク二出^ツ但如来恐^レ三其造^{ラム}二斯二過^ヲ方便止言^{シテ}四不^ス三得^ズ二往生^ス亦^ハ不^ス三是^ル不^レ二撰^セ也、¹⁴⁷

とこの義は「抑止門の中」で解すべきであることがまず答えられている。そして『大経』について、謗法と五逆を除くということはこの二つの罪の障りが極重であり、そのことを知らせるために方便して止めて「往生を得ず」と説かれるのであって、決して撰取しないという意ではないと述べられている。

続く『観経』の経説については、次のような了解が善導によつて示されている。

又下品下生中取^ノ二五逆^ヲ除^ク謗法^者其五逆已作^ハ不^レ可^ク三捨^テ令^ム二流轉^セ還發^テ二大悲^ヲ撰取^{シテ}往生^{セシム}然謗法之罪^ハ未^ダ為^ラつていないので、止めて「生まるることを得じ」と説いているのであると示される。

先に引用した箇所、この二つの罪が「二業」と言われているので、文面に焦点を当てれば、五逆・謗法の両罪は行為として示されているとも読める。もしそうであれば、「散善義」のこの箇所にあらわれる了解は、『群疑論』に示される十五説のなか、第九に示されるものと一致する。しかしながら、親鸞が一闡提を問いに含めている意義や、「信巻」におけるこの「散善義」の教説が八番問答を承けていることを鑑みれば、親鸞が「散善義」に示される謗法の罪を、単に「法を謗る行為」として受け取っていたとは考え難いのではないだろうか。ここにおいて、未造業と已造業に関する延塚知道の読解を聞いてみたい。

『大経』の唯除の文では、五逆と誹謗正法の罪が重罪であるため如来の抑止が説かれ、一方『観経』下々品の文では、如来が「已造業」である五逆罪を撰し、「未造業」である謗法罪を抑止することが説かれていると

答える。善導も未造業としての誹謗正法を五逆よりも根源的な罪と捉えている。なぜなら未造業とは、ただ単にまだ造っていない罪を指すのではなく、「さるべき強縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし」という人間存在の深みに潜む、人間の意識を超えた罪を指すと考えられるからである。そうであるなら未造業は、本願の智慧にめぐり出される以外に人知ではいかんともすることができない出世間の罪である。(中略)

八番問答で曇鸞が、誹謗正法の徹底した不摂を説くことと、善導が誹謗正法を未造業と捉えることは、どちらも人間存在の底なしの罪にまで通底した本願の智慧を賜っていることを教えられることである。149

延塚は、未造業を宿業の身である「人間存在の深みに潜む、人間の意識を超えた罪」であると読み取っている。これは、善導の未造業の教説を、八番問答を通すことで、誹謗正法の不摂の教示と同質であることを明らかにするものと思われるが、これに依れば、「信巻」におけるこの未造業という教説は単に行為ではなく、「性」としての罪を知らせるものと考えられる。

この了解より見れば、善導がこの問いに答えるために抑止門として解すべきであると答えることは、次のように考えられるのではないだろうか。すなわち、罪を造らない間は止めて、造ったならば摂取するという意味ではなく、抑止することにおいて、本願の智慧の側から人知ではいかんともすることができない「性」としての罪を知らせ、知らせることにおいて、如来は衆生を摂取するのであると150。

以上の考察をもとに、『尊号真像銘文』に記される、次の親鸞の唯除の文の領解を考えてみたい。

「唯除五逆誹謗正法」といふは、唯除といふはたゞのぞくといふことば也、五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむと也。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり。151

これまでの考察を踏まえてこの領解を読めば、唯除の文は、「五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとが」ということと、「十方一切の衆生みなもれず往生すべし」ということの二つの事柄を個別的、または段階的に「しらせ

るという意味ではないことが窺われるのではないだろうか。つまり、「五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむ」ということは、「五逆」を執する「誹謗正法」なる自身の「性」の事実を「しらせ」ることであり、「しら」された自覚がそのまま、「十方一切の衆生みなもれず往生すべし」という本願のはたらきのなかにあるという自覚である。したがって、本願に唯除くと言われる自己の自覚と、本願に乗托する自覚が一如不二であるという意味で、一つの直結する文と了解することができるのである。

第二節 問答に展開する三種の障りの教説

未造業と已造業の教説によつて、先の問いに対する結論とも受け取ることができる答えが提出されたわけであるが、この問いに「此の義仰いで抑止門の中に就いて解す」と答える「散善義」の文脈と、親鸞の引用は未だ終わっておらず、まだ続いていることは非常に重要であろう。第二部第一章で確かめたように、隆寛が『弥陀本願義』に引くのは未造業と已造業の教説までであり、続く文は示されていない。また、善導の直接の弟子である懐感が著した『群疑論』に示される第九の説にもその文の教説は反映されていない。これらのことから考えても、親鸞は唯除の文の意義を探究するなかで、未造業と已造業の経説に続く次の文から重要な教えを聞き取つていたと窺うことができるだろう。

雖^モ得^ト三^ヲ生^ニ彼^{コト}一^ヲ華^{シテ}合^{ヘム}徑^ニ於^テ多^ク劫^ニ此^レ等^ノ罪^人在^ル華^ノ内^ニ時^ニ有^リ三^ノ種^ノ障^一一^ニ者^シ不^レ得^エ三^ヲ見^ニ一^ヲ及^テ諸^ノ聖^ヲ衆^一二^ニ者^シ不^レ得^エ三^ヲ聞^ニ正^ヲ法^一三^ニ者^シ不^レ得^エ二^ヲ歷^ス事^ヲ供^ヤ養^一除^テ此^一已^ハ外^ニ更^ニ無^ク二^ノ諸^ノ苦^一經^ニ云^ク猶^ホ如^キ三^ノ比^丘入^ル三^ノ禪^ノ之^ノ樂^一也^ト應^シ知^ル一^ヲ雖^モ下

在^テ二華中^ノ一多劫^不中^{開上}可^下下^{勝下}阿鼻地獄之中^{ニシテ}長時永劫受^{ニケムニ}中^諸苦痛^上也此義就^テ二抑止門^一解^リ竟^上已¹⁵²

問いに対する一旦の答えがすでに出てきているという意味で、突如として、浄土に往生することを得るといつても、華は合して開かず、多劫の間「三種の障り」があると述べている。そして、それは第一に「仏及び諸の聖衆を見ることが得」ない障り、第二に「正法を聴聞することを得」ない障り、第三に「歴史供養を得」ない障りという三種である。この華が開かず多劫を経ることに關しては、『觀經』の下品下生の經説に、

於^{シテ}二蓮華中^一、滿^テ二十二大劫^一、蓮華方開^{ニケム}。153

と説かれていることであるが、善導が述べる三種の障りについては、従来、『大經』下卷の經説に基づいていると指摘されているように、『觀經』には説かれていない内容である。この善導の思索が『大經』に基づくものであると親鸞は読み取ったからこそ、先に示した「簡」の一字を「キライテ」と訓読したとも考えられるだろう。

さて、この箇所で注目すべきことは、抑止門として解すべき事柄が、未造業と已造業に続くこの文を説示したうえで、「此の義抑止門に就て解し竟りぬ」と言われていることである。つまり、この三種の障りの教説に重要な意義が述べられていることは、親鸞が引用しているからというだけではなく、この文の構造からも窺われるのである¹⁵⁴。

この箇所が『大經』下卷に基づいている教説であることを先に指摘したが、それは開顯智慧段の胎生について説かれているところである¹⁵⁵。その經説を親鸞は、『浄土三經往生文類』に「植諸徳本の願¹⁵⁶」(第二十願)の成就文の第一として、

願^レ成就^ル文。『經』言。其胎生者、所^ニ二処^一。一宮殿或^レ百由旬、或^レ五百由旬、各^ニ於^二其中^一受^レ二諸^レ快樂^一。一如^二切利天上^一、亦皆自然。爾時慈氏菩薩白^ニ二仏^一言、世尊何^レ因何^レ縁^レ彼国人民胎生化^ル。仏告^ニ二慈氏^一、若有^二衆生^一、以^二疑惑心^一修^二諸^レ功德^一願^ニ三生^一、二彼国^一、不^レ下^二了^レ中^レ仏智^一・不思議智^一。

不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智上、於此諸智一疑惑 不二信一、然猶信 二罪福一修二習 善
本一願三生二其国一、此諸衆生、生二彼宮殿一寿五百歳、常不三見 二仏一、不三聞二經法一、不三
見二菩薩声聞聖衆一、是故彼国土謂二之胎生一。乃 157
至

と引用している。この経言の内容と善導の教説とを併せ読むと分かるように、三種の障りといっても、人間が直接的、身体的に苦しむものではない。加えて善導は、「此を除て已外は更に諸苦無けむ」と述べている。つまり、唯除の文についての問答に展開する三種の障りは、人間の予測する楽や救いの内容を信仰に求めていく在り方であり、華が合すると譬喩されるように閉塞的なものである。ひとたび無限なる真実に出遇い、みずからの有限性を信知しても、その有限の範疇で無限を捉えなおしてしまう機の問題とも言えようか。そうであるから、三種の障りとして示されていることは、人間からは問題にすることができない、どこまでも続く自力執心を教えているのである。第二十願成就文の言葉で言えば、「猶ほ罪福を信じて、善本を修習」(「善本」の左訓に「みだのめやうごう」とある)する問題であろう。この点から見れば、唯除の経言は、障りが障りだと分からない人間にその事実を知らせ続ける大悲の言葉なのである。

三種の障りの教説が基づく『大経』下巻の経言を、第二十願成就文と読み取る親鸞の視点から見れば、『尊号真像銘文』の唯除の文の文意に、「しらせむ」と示されるはたらきは、回心させるはたらきというよりも、信仰のあゆみのなかで顔を出す自力執心を「しらせ」続けるはたらきと言えるだろう。もちろん、この胎生に関する『大経』下巻の経説は、「疑惑の心を以て諸の功德を修し彼の国に生まれむと願じて」と説かれるように、第十九願に基づく信仰の在り方を包んでいるため、唯除の文は衆生を回心せしめるはたらきをもつ経言とも読むことができる。しかしながら、『浄土三経往生文類』での親鸞の思索を鑑みれば、信仰において消えることのない在り方、すなわち第二十願に基づく信仰の在り方に対するはたらきを、唯除の文の中心的意義と親鸞が読み取っていたこと

は明らかではないだろうか。

だからこそ、この唯除の文によって一念一念に本願の仏道をあゆんでいけるのである。その意味で、唯除の文は念々に新しく、「今」という自覚の時間に聞いていくものなのである。この点より見れば、親鸞が問いにおいて「今、大経には唯除五逆誹謗正法と言ひ、或は唯除造無間悪業誹謗正法及諸聖人と言へり」と述べる「今」という時間は、この自覚的な「今」であり、唯除の経言を我が身に聞く「今」であろう。またこの「今」とは、〈三願転入〉において、「然るに今、特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり」と言われる「今」の自覚と別のことではないと思われるのである¹⁵⁸。

ここまできて、この自覚は、『歎異抄』に伝えられる次の親鸞の「つねのおほせ¹⁵⁹」にあらわれていると考えられるだろう。

弥陀の五劫思惟の願をよくく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。¹⁶⁰

親鸞は止むことのない本願のはたらきをつねに述べていたことが窺われることである。

そしてこの「つねのおほせ」は、

さればそれほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなきよ、¹⁶¹

と続いているが、私はこの言葉に示される自覚内容は、「信巻」巻末の『往生拾因』に基づく文に託されているのではないかと考えている。本来であれば、ここで続く引用である『法事讃』の文を考察すべきであるが、次章で確かめるように、『法事讃』の文は「信巻」の結論と位置付けられることが時としてあり、巻末の五逆についての文が看過されてきたように思われる。したがって、次章では「信巻」の最終箇所である『往生拾因』に基づく文を中心に論じて、そのなかで『法事讃』の文との関係性を考えたい。

第四章 「信卷」卷末の「五逆の文」——『法事讃』の文との関わりに注目して——

第一節 「信卷」卷末の『往生拾因』に基づく文の呼称について

本章では、「信卷」の卷末にある『往生拾因』に基づく文の意義を、親鸞の唯除の文についての問いに「報へて導」うものとして考えたい。後述するように、この文は従来、曇鸞・善導の文の助顕と位置付けられて読まれてきたところである。しかしながら、この文は「五逆とは何か」ということを、仏教の通説にしたがって示しているのではなく、明らかに通説の範疇を超える五逆が記されており、特徴的であると言える¹⁶²。ここに、親鸞がこの文を記さなければならなかった理由は、曇鸞・善導の助顕としての意義を超えていることが示唆されていると言えるだろう。この点から見れば、この箇所を「五逆追¹⁶³積」と呼ぶことは適確とは言えない。親鸞は、曇鸞の八番問答と善導の教説を、みずからの問いに「報へて導」うものであると見定めていたことは言うまでもないが、この「信卷」卷末の文も、両師の教説と同様に、自身の問いに「報へて導」う重要な文と見定めていたと考へなければならぬと思うのである。

またこの文は、永観の著である『往生拾因』に基づいたものであるが、親鸞は永観の名も『往生拾因』という著名も示すことなく、引文の始まりを指示する語（引文導入語）も置いていない¹⁶⁴。その意味で唐突に、

言^ニ五逆^ト者若依^ニ淄州^一五逆有^ニ一^一者三乘^ノ五逆^{ナリ}（中略）^ニ者大乘^ノ五逆^{ナリ}¹⁶⁵

と五逆の内実を述べ始める文である。この点から見れば、この文を「永観の文」、あるいは『往生拾因』の文」

等と呼称することも親鸞の意図に反していると考えられる。また、文中に名が出るのは「湍州」（これは生まれた場所であるが、慧沼を指す言葉）であるが、それは永観の著述に記されたものであるし、この文中の慧沼の文は一部分に過ぎない。したがって、この文を「湍州の文」等と湍州大師慧沼（六四八―七一四）の名に寄せて呼称することもまた不適當であろう。そこで本論文では、すでにこの文について論じている安藤文雄に倣い、「五逆の文」と称することとする¹⁶⁶。

第二節 「信巻」巻末の「五逆の文」に関する先行研究について

「信巻」では、親鸞の問いに「報へて導」うものとして曇鸞・善導の文に続いて、「五逆の文」が置かれている。この文の意義は従来、種々に論義されてきた。各説について管見したところを整理すれば、以下のとおりである。

- i. 曇鸞・善導の文を引くなかで、曇鸞の文に依って誹謗正法の相は明かされたが、五逆の相は未だ明かされていないので、この文に依ってそれを示すという説¹⁶⁷
- ii. ほとんどの人は三乗の五逆を犯さないが、大乘の五逆に数えられる十悪は犯すので、そのことを知らせ、慚愧の心を生じさせ、仏恩を報じさせるための文という説¹⁶⁸
- iii. 『法事讃』で「五逆之與十惡罪滅得生」と言えることは明らかとなったが、「謗法闡提回心皆往」と言うことのできる証文として、大乘の五逆の第二逆が謗法であることから、五逆が往生するというなかに謗法の往生も含まれることを、この文に依って示すという説¹⁶⁹

i v. 『大経』『観経』『涅槃経』所説の五逆の内実に違いがあるとして、『大経』『観経』は三乗の五逆に基づいて

説かれ、『涅槃経』は大乗の五逆に基づいて説かれたものであることを示すという説¹⁷⁰

v. 『論註』『観経疏』所説の五逆の内実は三乗の五逆であるが、それは大乗の五逆に通じていることを示すとい

う説¹⁷¹

以上は、伝統的に言われてきた説を纏めたものである。就中 ii と iii の説は、「五逆の文」が記される理由と言
うよりも、「大乗の五逆」を「三乗の五逆」に加えて述べる理由として示されたものである。これらの説は、「五
逆の文」を曇鸞・善導の文を助顕するためものと位置付けているという点で一致している。

言うまでもなく、曇鸞・善導の引文と切り離して「五逆の文」があるわけではない。しかしながら、この文を
曇鸞・善導の文の助顕のためのものとすれば、その直前の『法事讃』の文である、

又云永絶^ク二譏嫌^チ一等^ヲ 無^{ヒトシクシテ}二憂惱^シ一人天善惡皆得^ウ二往^ヲ一到^{コニ}二彼^シ一無^{コトナルコト}二殊^{ナリ} 一齊同不退^{ナリニカ}何意^{カルトナラハシ}然者乃由^{ナリ}下^{ナリ}弥陀因^ノ
地^{ニシテ}世饒王仏所^{ノミモトニシテ}捨^テ二位^ヲ出^ツ三家^ヲ即起^{シテ}二悲智之心^ヲ一広弘^{クメンシタマフニ} 中^ヲ四十八願^ヲ上^テ以^テ二仏願力^ヲ一五逆之與^ト二十惡^ト一罪滅^シ
得^{エシム}二生^ヲ一謗法闡提回心^{スレハ}皆往^{クト} 出^抄 172

を親鸞の唯除の文の意義の探究の結論として読むことになる。つまり、仏願力によって五逆・十惡の罪が滅し往
生を得、謗法闡提は回心を契機として往生を得るということをもって、唯除の文の探究が終わるということにな
るのである。このような見解を示す先学に山辺習学・赤沼智善がいる。両者は i から iii の説を提示しているの
であるが、『法事讃』の文の意義については次のように述べている。

この最後の『法事讃』の文によりて、折り返して釘を打つように、上の最初の問題を解決せられたのであ
る。¹⁷³

あるいは、このような『法事讃』の文を親鸞の問いに対する解決の文、または結論とする理解への問題提起も

あつてか、近年、曇鸞・善導の文の助顕という位置付けを脱し、「五逆の文」自体に親鸞が託した自覚内容を問う論考が幾つか発表されている。私に要点を纏めると、以下のとおりである。

vi. 信心が獲得されるべき場所としての人間存在の現実を浮き彫りにし、仏教が人間の現世要求の手段として頽落していくことへの自他相互に対する批判の原点、すなわち一切衆生に平等の眞実を開くために置かれた文であるとする説¹⁷⁴

・この説には、「五逆の文」において、極めて逆説的にまさに仏教が開示されるべき現実が見定められていると言われる。

vii. 特に「散善義」の文と関連して、五逆と謗法とは行為の見かけで区別すべきではないことを示す説¹⁷⁵

・この説によると、謗法の罪は何をしたかということから規定される罪ではなく、自分の行為をどのように意識、あるいは自覚しているのかということから規定されると言われる。行為者において未だ罪であると認識されていない罪が謗法で、自覚したときに已造業として五逆となると言われている。この説は「大乘の五逆」を述べる箇所に、謗法と思われるような事柄が五逆として示されていることから考察されている。

viii. 〈後序〉の専修念仏弾圧の記述と対応し、法然の専修念仏集団を襲った「背法違義」を予告したものと親鸞は看做してこの文を置いたとする説¹⁷⁶

・この説によると、親鸞は自身が経験した専修念仏弾圧、つまり「倒見破和合僧」が、阿弥陀仏の一大救済の一環に当たっていることを信じたと言われる。

以上、従来の説に対して、近年のものを確認してきた。まさに千差万別で、相互に関係することのできるものもあれば、対立する説もある。次節以降ではこれらの説を踏まえたうえで、副論文で考察した「五逆の文」の特

徴や、『法事讚』の文との関わり等から「五逆の文」の意義を尋ねていきたい。なお副論文にも述べたことであるが、副論文の後（二二二—二二三頁）に資料として、「五逆の文」と『往生拾因』の文、そして『往生拾因』が基づく慧沼等の文、さらにそれらの典拠となる文を図表にしている（そのため、他章のように「信卷」本文を多く引用しない）。

第三節 「信卷」における「五逆の文」の意義

本章第一節で言及したように、「五逆の文」に記される五逆は特徴的である。そしてそれは『往生拾因』の示す五逆の特徴の多くを承けたものである。副論文で考察したことであるが、この『往生拾因』に記される五逆の特徴から導き出された「信卷」巻末の「五逆の文」の特徴を改めて確認してみたい。

第一の特徴：「三乗の五逆」と「大乘の五逆」を対等なものとして、五逆を二種示している点

（本来、「三乗の五逆」は仏教通説の五逆であり、別して「大乘の五逆」がある）

第二の特徴：五逆を単に行為として示すのではなく、行為の根拠である自己存在の思いに関わる事柄として示している点

（本来、五逆は殺父、殺母、殺阿羅漢、出仏身血、破和合僧という行為である）

第三の特徴：「五無間の同類の業¹⁷⁷」を記して、多くの「五逆」の在り方を示している点

（本来、五逆は右に示した限定的な行為であり、多くの行為ではない）

また、『往生拾因』の文脈においては、称名念仏を行ずることにより、三昧発得を中心とした一心によって滅することのできる罪として五逆が言及されていることも、副論文によって窺われたことである。

しかしながら、親鸞は滅することのできる罪を示すために「五逆の文」を記したとは考えられない。それは『往生拾因』の該当箇所の直後の文に、

設有ヒトモ二此等重罪惡業レノ一至シテ心信樂稱ヲ二念スレハ南無阿彌陀仏南無阿彌陀仏ト於テ二念念中一皆得ニ消滅スルコトヲ一 何況余ニヤ罪ヲヤ 178

と示されているにも拘わらず、親鸞はそれを「五逆の文」に続いて記さないことから指摘できよう。

ただし、親鸞は「五逆の文」を置く直前に、善導の『法事讃』の文を引いている。そのなかで、五逆・十惡の滅罪について述べていることから考えるならば、親鸞においても「罪が滅する」ということは重要な課題であったと言わなければならない。それでは親鸞において、本願力をもって罪が滅するとはいかなる事態を意味するのか。これについて、親鸞が「信巻」所引の『法事讃』の文を七つに区切られる文になるように訓点を施していることに注意して考えたい。区切りごとに番号を附して引用してみよう。

- ① (又云) 永絶クチ二譏嫌ヲ一ヒトシクシテ 無ニ憂惱一
 - ② 人天善惡皆得ウ二往ヲ一
 - ③ 到テ二彼コニ一無シ二殊コトナルコト一
 - ④ 齊同不退ナリ
 - ⑤ 何意然者乃由下弥陀因地 世饒王仏所 捨テ二位ヲ一出家ヲ一即起シテ二悲智之心ヲ一広弘ク 中 四十八願ヲ
 - ⑥ 以テ二仏願力ヲ一五逆之與ト二十惡ヲ一罪滅得シ二生ヲ一
 - ⑦ 謗法闡提回心 皆往ク 出抄 179
- (改行、及び①～⑦番号引用者)

七文の構成によってどのような意味になるのだろうか。まず①において、娑婆とは断絶された浄土の相を述べたうえで、②において、人天善悪が往生を得ると言う。③において、浄土に到っては殊なること^{こと}がなく、④において、齊しく同じく退転することがないと言う。そして⑤において、「何の意か然るとならば」と述べ、②から④までの内容を、弥陀が因位の時に慈悲と智慧の心を起こして本願を弘めてくださったことによって成り立つ事態であると言うのである。そして⑥において、仏願力をもつて五逆と十悪の罪は滅して往生を得ると言い、⑦において、「謗法闡提回心すれば皆往く」と言うのである。

それでは、この「信巻」の訓読の特徴を探るために、文法的により標準的な訓読と対比してみたい。次善の策として、『浄土宗全書』に示される訓読を確認してみよう。

- ① 永絶^ク二譏嫌^チ一^ヲ等無^シ二憂惱^ヲ一
 - ② 人天善悪皆得^ニ往生^ス一
 - ③ 到^レ彼無^レ殊^{ナリ}
 - ④ 齐同不退^ニ
 - ⑤ 何意然者乃由^ソ下^ル弥陀因地世饒王仏所^ノ捨^テ位出^テ家即起^テ非智之心^ヲ弘^ク四十八願^ヲ以^テ二仏願力^ヲ一五逆之與^ト二^ニ十悪一罪滅^シ得^ル生^ス 謗法闡提回心皆往^ク上^ニ 180
- (改行及び①～⑤番号引用者)

『浄土宗全書』の訓読でも、①では娑婆と断絶された浄土の相が示され、②から④も「信巻」と同意である。しかし、⑤から⑦に分けられた「信巻」とは異なり、⑤に示したように一つの文として訓点を施していることによつて、④に「齐同不退」と言われる理由は、皆往生を得るといふ点において言うことができるという意味の文となっている。また親鸞の加點本においても、この『浄土宗全書』と同意になるように訓読されており、親鸞が「信巻」を記すにあたって、それとは異なる訓点を施したことが窺われる¹⁸¹。

この対比によって見出されることは、「信巻」における「斉同不退」とは、本願力において実現すること
がより明確に示されているということである。つまり、「人天善悪が往生を得」ということは、人間の努力の延
長線上には実現し得ない事態であり、仏願力によってのみ成立するものなのである。そうであるから、それは人
天善悪が向上して往生を得ることのできる者になるということではない。

この本願のはたらきは、罪が消滅するというのではなく、むしろ五逆・十悪が往生の障りとならないとい
意味において、罪が減ずるといふ表現でしか言いあらわせないことと考えられるのではないだろうか。このこと
を親鸞は、『唯信鈔文意』において、

「具足十念ぐそくじふねん称南無無量寿仏しょうむぶちみやう、称仏名故於念念中おねむねむちう、除八十億劫生死之罪おほはちじふおくこふしやうじしざい」といふは、五逆ごぐあやくの罪人はそのみ
につみをもてること、と八十億劫おおくひやくのつみをもてるゆへに、十念南無阿弥陀仏ねむなむわあみだぶちとなふべしとすゝめたまへる
御ねむのりなり。一念ねんにと八十億劫おおくひやくのつみをけすまじきにはあらねども、五逆ごぐあやくのつみのおもきほどをしらせむ
がためなり。 182

と十念念仏によって罪が消滅するのではなく、むしろ「五逆のつみのおもきほどをしら」されるのであると端的
に述べている。『法事讃』の文に続く「五逆の文」は、このような自覚を承けていると考えなければならぬ。だ
う。すなわち親鸞は、本願力によって、「それほどの業をもちける身」を自覚し、その宿業の身において、いよ
よ「たすけんとおぼしめしたちける本願」を「かたじけな」と感得していることがこの文に託されているとい
うことである。

ただし、親鸞が仏教の通説で五逆とされる行為を実際に犯したとは考え難いだろう¹⁸³。ここにおいて、親鸞
の五逆観と誹謗正法観をもう一度考えなければならぬ。第二部第二章で確かめたように、親鸞は八番問答の第
四問答によって誹謗正法の相を「無仏・無佛法・無菩薩・無菩薩法」とする「見」と受け取っている。そしてこ

のような「見」は、「性」としての罪、または「ある (to be) 罪」であると論じたことである。さらに第五問答の答えの後半には、五逆罪は誹謗正法によって生ずることが示されている。このことから、親鸞にとって五逆とは、謗法の「見」に基づいて行う事柄であると言えるだろう。

そして、この「謗法の見に基づく」ということと、「五逆の文」の第二の特徴である、五逆を単に行為として示すのではなく、「故思」「倒見」「悪心」とその行為の前に行為に至る根拠を示し、自己存在の思いに関わる行為として示していることには対応があると考えられる。すなわち、「五逆の文」に示される「故思」「倒見」「悪心」とは、「虚妄顛倒の見」(誹謗正法)にほかならない。親鸞にとって五逆とは、この「見」(誹謗正法)に基づく行為であろう。そうであるから親鸞は、このような第二の特徴をもつ「五逆の文」を置いたと考えられるのである。

そうであるならば、親鸞において五逆とは、「五逆の文」に示される内容だけに限定されるものではない。ここに第一の特徴である「三乗の五逆」と「大乘の五逆」を対等なものとして二種示していることと、第三の特徴である「五無間の同類業」を記して多くの五逆の在り方を示している点との関連があると考えられる。通説の五逆理解であれば、殺父・殺母などの五つの行為に限定されるものである。しかし、親鸞にとって五逆とは、そのような限定的な行為を指すものではないので、通仏教的には五逆とはされていない「大乘の五逆」や「五無間の同類業」を示したのだろう。

またこの点から見れば、親鸞が永観の記述の一部を略したことにも頷ける。親鸞はここで誹謗正法に基づいた行為としての五逆を問題としているので、『往生拾因』に記されていた「近無間の業¹⁸⁴」と言われる五逆に近い罪ということは問題ではない。つまり、親鸞が十悪と近無間の箇所を略したということによっても、親鸞の五逆観を窺うことができるのである¹⁸⁵。

以上のことから、「五逆の文」は曇鸞・善導の文を助顕するためのものでも、親鸞が五逆の意味を文献学的に解説、あるいは規定したものでなく、曇鸞・善導の教説を親鸞が我が身に引き当てて導き出された信心の内容と言わなければならない。それはまた、「信心が獲得されるべき場所としての人間存在」と言うよりも、信心の獲得によって明らかとなる、宿業の身を生きるほかない自己存在が、親鸞によって吐露されたものである。もちろんそれは、親鸞に限定されるものではない。それは親鸞という一個人を通して見定められた普遍的な人間の相であると思われる。その意味においてであれば、「自他相互に対する批判の原点」と言うことは可能であるし、「一切衆生に平等の真実を開くために置かれた文」という意味をもつとも言い得るだろう。しかしながら、親鸞自身の問いに「報へて導」うものという点で見ると、「五逆の文」は「本願力によって仏道をあゆむ者が唯除の経言によって自覚する誹謗正法に基づく自己の宿業の生」という意味をもつ親鸞の自覚の言葉として領解することができるのではないだろうか。

第四節 『法事讃』の文再考

本章ではここまで、「五逆の文」の意義を考察してきたが、本節では『法事讃』に記される文の意義を改めて考えてみたい。前節で「信巻」所引の『法事讃』の文は引用しているもので、本文はここには記さないが、前節の七文に分けた番号に基づいて言うと、⑤に示された本願のはたらきによって、⑥には五逆・十悪の罪は滅すること、⑦には「誹法闡提回心すれば皆往く」と示されるのである。そして⑥に示される滅罪については、本

願力によって罪が消えてなくなるということを示しているのではなく、五逆・十悪が往生の障りにならないという意味であることを確かめたことである。

ここにおいて、「謗法闡提回心皆往」ということを本願の仏道をあゆむ者の自覚として考えてみたい。まず確かめたいことは、この文(⑦)には、⑥のように「本願力」の語があるわけではないが、⑤に示された本願のはたらき(四十八願)によって言われていることである。したがって、謗法闡提が本願力によって回心するならば、皆往生することができるという意味で受けとめる見解もある¹⁸⁶。ただし、ここで注意しなければならないのは、親鸞の問いと八番問答、そして「散善義」の文を承けて、この文を読まなければならないことである。もちろん、その後に記される「五逆の文」を無視して、この文を「信巻」の結論と位置付けてしまってもいけないだろう。

前章までの考察で明らかとなったことは、謗法闡提とは人間の努力や心のたもちようによって免れることができるものではなく、「性」の次元の罪であり、また人間の側から問題にすることができないものである。『浄土宗全書』や親鸞の加點本を確認すると、「謗法と闡提」というように二つに分けられているが、「信巻」所引の『法事讃』の文では、「謗法闡提」と一つの熟語となっていることは、この「性」としての罪ということをよくあらわしているのではないだろうか。

これらの点を踏まえて考えるならば、仏法との値遇なしに誹謗正法、あるいは一闡提と自覚する者がいて、本願力によって回心して、謗法でも闡提でもなくなり、往生が可能なる者と読むことは誤りと言わなければならない。その理由として、ひとつには、仏法を聞かずに自己の存在性を問題とすることはできない点が指摘される。無論、謗法闡提であることは自覚の有無に拘わらず、「性」としての罪であると言うことはできるし、名号との値遇である回心という契機をもつてのみ、本願の仏道をあゆむ者に転成すると言うことはそのとおりである。しかしながら、自覚的に言えば、その本願の仏道をあゆむなかで、謗法闡提ということが出世間の側から知らされるのである。つまり、自覚と無関係に「ある(to be)」罪があるとと言っても、それは観念論にほかならない。

またもうひとつには、「性」としての罪を知らされることによって、謗法闡提が解消されるのではない点が指摘されよう。むしろ、それを出世間の側から知らされることにおいて、人間の側からは問題とすることのできない「性」の問題を、一念一念に自覚するのである。そうであるから、唯除の文のはたらきは決して回心を契機に必要なものとなるのではない。その真面目は終わることのなく私一人のうえにはたらき続けるのである。

小結

第二部で考察した箇所は、伝統的解釈において、「重積要義」と言われる箇所に属し、その科文に依れば、そのなかでもさらに補説という位置付けと解釈されることになるが、第二部では、「信卷」の主題である本願成就に立脚した因願の探究の問いとして読み進めてきた。

第一章では、親鸞の問いの性質として、第一部との関連から、この問いは信心発起（本願成就）に立って第十八願を信心の願と捉えなおしたときに、いよいよ問題となる因願の唯除の文に関する問いであることや、仏説に照らし出される自身を思量することと別ではないという問いの在り方、『涅槃経』の経説を問いに加えることによって、親鸞は具体的な教言として唯除の文を受け取ったことなどを中心に考察した。また、隆寛の唯除の文についての問答を鑑みると、親鸞の唯除の文の探究の視点（始点）は吉水時代にすでにあつたということも推察された。

第二章では、問いに「報へて導」う第一の問答として、八番問答を考察した。八番問答は、まさに親鸞のこの問いに「報へて導」う引文群の主軸となるものであり、問答を通して、答えの側から転換される問答の方向性や、罪の質の異なり、また、依止の転換などが示されたことである。第六問答の三在釈に示される依止の転換についての教説に関しては、特に実なる依止に注目して、「本願信心の願成就の文」と「本願の欲生心成就の文」に裏付けられた三心一心問答の第二問答の思索に通じる曇鸞の思索を指摘したことである。ただし、これについてはさらに検証していきたい点でもある。

第三章では、「散善義」の文を考察し、特に八番問答に通ずる未造業としての謗法の意味や、その問いから展開する『大経』下巻の経説に基づいた三種の障りの教説によって、第二十願と唯除の文との関連性を指摘したことである。

第四章においては、従来、曇鸞・善導の文の助頭と位置付けて読まれてきた箇所である「五逆の文」を、親鸞の問いに「報へて善」う文として見定め、「五逆の文」自体の意義を考察してきた。「五逆の文」の特徴を踏まえ、たうえで、親鸞が述べる「罪が滅する」という事態は、罪が消滅して往生を得る者になることではなく、罪の重さを知らされ自覚するということであるが、本願の仏道においては、その罪が往生の障りにならないことであると考察した。すなわち親鸞のあゆむ仏道は、唯除の機であることを自覚することによってますます仏道のあゆみを感じていく不退転の仏道なのである。

第二部では、問いの性質を確かめて、その問いに「報へて善」うものとして八番問答以下の記述を読んできた。改めて今思われることは、親鸞には経文を文献学的、あるいは客観的に解釈していこうとする姿勢が微塵も感じられないということである。親鸞は、第十八願文に「唯除五逆誹謗正法」と示される出世間の経言によって、人間の側から問題とすることのできない「性」と「業」の問題を一念一念に自覚するのである。唯除の文のはたらしきは、回心を契機に不必要となるのではない。念仏に出遇いながらも私が背くという悲歎すべき事実が終わらないことと同じに、唯除の文の真面目は終わることなく私一人のうえにはたらき続けるのである。

【補記】「信巻」巻頭銘文と「信巻」巻末の「五逆の文」

第二部のなかで「信巻」後半における「信巻」巻末の「五逆の文」の意義を考察した。ここで若干視点を変えて、「信巻」全体のなかでの「五逆の文」の意義について、特にこの文に典拠が示されていないことに注意しつつ、少しく言及したい。

「五逆の文」の内容の特徴は副論文で論じ、また第二部第四章でも示したことであるが、『教行信証』全体からこの文を見たとき、「五逆の文」の最大の特徴は典拠が示されていない点ではないだろうか。『教行信証』はその具名を『顕浄土真実教行証文類』と称し、そのほとんどが経論釈の「文類」によって構成されている。御自釈は、親鸞がそれらの文類にどのような自覚を託しているのかを考える手がかりとなる重要な文ではあるが、その題号や「愚禿釈親鸞集」という撰号、あるいは分量の点を考えても、親鸞にとって文類がその書の中心であることは疑い得ない。そして、親鸞はそれらの文類を『教行信証』に書き記すとき、その経論釈の名や著者名のいずれか、時としてその両方を示してから引用している。しかし、この「五逆の文」にはその両方がなく、突如として「五逆と言うは」と述べられるのである。

この点について藤場俊基は、善導の引文群から続いていると見るべき説と、御自釈と同じ役割を持っているという二説を示している。ただし藤場は、特にどちらかの説に立っているというわけではないようである¹⁸⁷。前者のように、「五逆の文」が善導の引文を承けて記されていることは、本論で確かめてきたところである。しかしながら、『教行信証』では経論釈をその署名や著者名を示して引用するけれども、そもそもそれらの引文の繋がりによって『教行信証』が展開していることは言うまでもない。したがって、これをもって「五逆の文」の典拠が省かれていると言うことはできない。善導の文から続いている説が成立するためには、少なくとも「又云わく」という引文導入語があるほうが自然であろう。

次に後者について考えてみたい。たしかに古来指摘されてきたように、『教行信証』は文類であるから、御自釈と言われる箇所までもが全て何らかの著述に依っている¹⁸⁸。しかし、「五逆の文」はほぼ全文が『往生拾因』に基づいていることは明らかであり、それを御自釈と同じと言ってしまふことは難しいのではないだろうか。

このように御自釈とも言い難く、典拠が示されない箇所は、『教行信証』において異例である。しかし「信巻」を見渡すと、このほかに一箇所、同様の特徴をもつ箇所がある。それは、親鸞の真蹟である坂東本の「信巻」の中表紙裏に『涅槃経』に基づいた文が記されている箇所である。

復有一臣名悉知義

昔者有王名曰羅摩害其父得紹王位

跋提大王 毗楼真王 那睺沙王 迦帝迦王

毗舍佉王 月光明王 日光明王 愛王

持多人王 如是等王皆害其父得紹王位然無

一王入地獄者於今現在毗瑠璃王 優陀邪王^{ウッタヤ}

悪性王 鼠王 蓮華王 如是等王皆

害其父悉無一王生愁惱者 文¹⁸⁹

この文が西本願寺本や専修寺本には存在していないことから、近年においても『教行信証』の一部として扱われていない場合がある¹⁹⁰。しかしながら古田武彦は、書誌学的な研究を踏まえたうえで、文末に置かれた「文」という字に着目し、『尊号真像銘文』の引用方法を参考にしながら、思想的にもこの文を「信巻」全体に対する「巻頭銘文」と位置付けている¹⁹¹。古田がそう位置付けるに至る考察をここで詳しく示すことはできないが、その指摘を聞くと、反論する余地は全くないと思われる。そして、これについて何人かの先学は賛同している¹⁹²。私もこの文を「巻頭銘文」として、「信巻」全体に関わる文と考えたい。

この巻頭銘文には幾つの特徴がある。第一は、典拠、及び引文導入語が示されない点である。第二は、阿闍世の慚愧の言葉が省かれている点である（「乃至」も置かれていない）。第三は、悉知義の慰撫の言葉であることを明示する部文が省かれている点である（「乃至」も置かれていない）。第四は、この言葉は悉知義が帰依していた阿耨多翅舍欽婆羅の説ということではなく、当時一般に流布していた伝聞であったと思われる点である。第五は、王の名前を一字分ずつ空けて、一人一人の王を印象づける形で引用されている点である。第六は、返り点や訓点を附すことによって、文言の意義を掘り起こしていくという性格をもつ『教行信証』において、その両方とともに附していない点である。以上の点から、巻頭銘文は「信巻」後半に引用される『涅槃経』とは、別の位置付けで考えるべきであろう¹⁹³。

巻頭銘文の『涅槃経』、または「信巻」後半に引かれるその内容は、悉知義ということごとく義を知るという意味の一名をもつ一人の大臣が、殺父という行為に苦悩する阿闍世王に対して、古来数々の王達が、同じく父を殺して王位を継承した事例があるが、誰一人として地獄に入った者はおらず、また今現在も他国には父を殺して王位を継承した王達が数人存在するが、一人として愁悩する者はいないと言って慰撫する箇所である。しかし巻頭銘文には、その特徴として述べたように、阿闍世の名も悉知義の慰撫の言葉も示されていない。そこに述べられているのは、一人の悉知義という大臣が存在し、過去に父を殺し王位を継承した王達の名の羅列と、その王達が地獄に入っていないということ、また父を殺して王位を継承した今現在の王達の名と、その王達が愁悩していないということだけである。第六の特徴から考えるならば、そこに親鸞の無言の聞思があるように思われる。

この巻頭銘文を親鸞はなぜ記したのか。その核心は未だ審らかではないが、私が強く印象を受けるのは、「王」という字の多さである。百四文字¹⁹⁴からなる巻頭銘文の内、二十一文字に「王」という字が使われ、十五人の具体的な王の名が挙げられている。そのうえ、これらの王は「如是等王」と言われるように限定的ではない。そこに私は、人間の「王意識」が示されているのではないかと感じるのである。人間のもつ欲求を全て満たして

いこうとすれば、王という存在を志向せざるを得ない。そしてこの王達は、自己否定性や慚愧が欠如した者として挙げられている。仏教の通説の五逆の一つである殺父を犯した者を問題にしているという点に関しては、一見、「五逆の文」と同じ意味もつ文のようであるが、この自己否定性と慚愧の欠如という点を鑑みれば、まさにこの二つの文は、自覚という点では正反対であると言わねばならない。つまり巻頭銘文は、仏道が開示されなければならぬ自己否定性と慚愧の欠如した人間存在を示し、「五逆の文」は、仏道によって明らかにされた自己存在の自覚を示している。以上のように考えるならば、この二つの文は「信巻」の巻頭と巻末に位置して、本願力とその本願力回向の信心によって誕生する人間を主題とする「信巻」に見事に相応して、特別な位置付けをもった文と見ることが出来る。そして、そこに親鸞が「五逆の文」に典拠を示さない理由があると考えられることもできるのではないだろうか。

- 1 『定親全』一・一八四頁〔『聖典』二七二頁〕
- 2 よく知られるように、『法事讚』は上巻首題〔『転経行道願往生浄土法事讚』〕、上巻尾題〔『西方浄土法事讚』〕、下巻首題及び尾題〔『安楽行道転経願生浄土法事讚』〕がそれぞれ異なっている〔『真聖全』五六一―六一七頁参照〕。なお、ここでは上巻首題を示した。
- 3 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』信証の巻・八一四頁
この「重釈要義」という科文は、江戸期の講録の成果を受けた伝統的な了解である。たとえば、円乘院宣明は「略釈要義」〔『教行信証講義』〕『教行信証講義集成』六・五一―八頁）、皆往院法嶺は「追二釈要義」〔『広文類聞書』五『真宗大系』十六・一八三頁〕と位置付けている。ただし、第二部の主題に関わる、
其仏説^レ難冶^メ機^ヲ
以降については、宣明は「釈難」〔『教行信証講義』〕『教行信証講義集成』七・一頁）、法嶺は「結二弘願撰益二」〔『広文類聞書』五『真宗大系』十六・二〇〇頁〕と科文を改めている。しかしながら、山辺習学・赤沼智善はこの箇所も「重釈要義」に収めている。
- 4 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』信証の巻・八一四頁 中略引用者
- 5 『聖典』九九三―一〇〇〇頁参照。
- 6 香月院深励『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・一六一頁
- 7 安富信哉『真実信の開頭―『教行信証』「信巻」講究―』六四頁
- 8 延塚知道『教行信証―その構造と核心―』四三頁 中略引用者
- 9 『定親全』一・一八四頁〔『聖典』二七二頁〕
- 10 『顕浄土真実教行証文類―翻刻篇―』三〇七頁参照・『坂東本教行信証カラー影印本』参照。
『教行信証』に改行はほとんどない。この点から考えるならば、この改行の有する区切りの意味は大きいと思われる。このように、空白や改行に注意して『教行信証』を読むことの重要性を指摘するのは、藤場俊基である。ただし「信巻」に関して藤場は、空白や改行だけではなく、本願成就文の配置、さらに「一心」と「菩提心」という語が随所に出てくる点に着目して、これらを「信巻」を読む「視点とキーワード」として見定めている（『親鸞の教行信証を読み解く』二二〔信巻―浄土教の信仰における問―〕一〇―一二頁参照）。
空白や改行を主題の区切りとする視点は、『教行信証』研究の歴史のなかで比較的近年のものであり、安富信哉は、当然改行すべき箇所がないケースがある例が少なくないことを指摘している〔『真実信の開頭

―『教行信証』「信卷」講究―五九―六五頁参照）。もちろん、空白や改行の箇所だけを区切りとして読むことには問題が残る。しかしながら、空白と改行がある箇所には大きな区切りがあるということには変わりないであろう。

1 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』二（信卷―浄土教の信仰における問―）一四頁

1 2 『定親全』一・九七頁『聖典』二二二頁

1 3 ただし、この「至心信樂の本願の文」と「本願成就の文」との間には、『如来会』の第十八願文が置かれている（『定親全』一・九七頁『聖典』二二二頁）参照）。

1 4 『定親全』一・九七―九八頁『聖典』二二二頁

1 5 『定親全』一・一一一頁『聖典』二二八頁

1 6 『定親全』一・一二八頁『聖典』二二三頁

1 7 『定親全』一・一三七頁『聖典』二二九頁

1 8 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』二（信卷―浄土教の信仰における問―）一八頁

1 9 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』二（信卷―浄土教の信仰における問―）一九頁

2 0 『定親全』一・一〇一頁『聖典』二二四頁

2 1 『定親全』一・一五〇頁『聖典』二四九頁

2 2 安富信哉『真実信の開頭―『教行信証』「信卷」講究―』一三二頁参照。参照した図に示されていた『真宗聖典』の頁数は省略した。

2 3 香月院深励『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・一六一頁

2 4 江戸期の見解を幾つか挙げてみたい。

等心院興隆は、深励と同様の見解を示している（『教行信証徴決』『教行信証講義集成』七・一六二頁参照）。

円乗院宣明、浄信院道隠は言及していない（『教行信証講義』・『教行信証略讚』『教行信証講義集成』七・一六一―一六二頁参照）。

2 5 『真聖全』一・一九〇頁

なお、親鸞が『如来会』の第十八願願文の唯除の文を引くときは、他の箇所においてもこの文言である（『信卷』『定親全』一・九七頁『聖典』二二二頁）参照・『浄土三経往生文類』『定親全』三・和文篇・二三頁『聖典』四六九頁）参照）。

2 6 周知の通り、漢訳（無量寿経）は五存七欠と言われる。これは、凝然（一二四〇―一三二二）が『浄土法門源流章』に示していることを嚆矢とする（『大正蔵』八十四・一九二c―一九三頁a参照）。しかしながら、

七欠と言われるもののなかには、実在したのかが疑わしいものもある（香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』七―三八頁参照）。

²⁷ それぞれの引用数は藤田宏達の算出に依った（『浄土三部経の研究』六一―二頁参照）。なお、藤田に依れば、正依の（無量寿経）である『大経』の引用数は、正引四十一回、子引（いわゆる孫引き）十三回である（『浄土三部経の研究』六一―〇頁参照）。

²⁸ 安富信哉『真実信の開頭―『教行信証』「信巻」講究―』一二八頁参照。

²⁹ 『真聖全』一・二〇三頁

なお、親鸞が『如来会』の第十八願成就文の唯除の文を引用するときは、この文言である（「信巻」『定親全』一・九八頁・一二八頁（『聖典』二二二頁・二三三頁）参照・『浄土三経往生文類』『定親全』三・和文篇・二四頁（『聖典』四六九頁）参照）。このことから、親鸞が参照した『如来会』においても、第十八願成就文はこの文言であったことが分かる。

³⁰ 無論、このことは他の巻が、「本願論の巻」ではないことを意味しない。

³¹ 三心一心問答を「信巻」の中心と見定めることは、多くの先学の見解に共通するが、本論での表現は安富信哉に依った。安富は『教行信証』坂東本の三心一心問答直前にある一行分の空白に着目して、三心一心問答を「信巻」の中心部、「信巻」開説の中心的意義を担う「三心一心問答」と位置付けている（『真実信の開頭―『教行信証』「信巻」講究―』一七九―一八一頁参照）。

³² 親鸞の「真」の文字の綿密な確かめについては、第一部第一章にて言及したが、ここで親鸞がこの問いを除く『教行信証』の御自釈において、「真教」と述べているところを列挙して確認してみたい。

爾者凡生易^キ修^シ真教愚鈍易^キ往^キ捷徑^{セテケイリ}（「総序」『定親全』一・五頁（『聖典』一四九頁））

爾者則此^レ顯真実教明証也誠是如来興世之正説（中略）時機純熟之真教也（「教巻」『定親全』一・一五頁（『聖典』一五四―一五五頁）中略引用者）

横超者即・願成就一実円満之真教真宗是也、（「信巻」『定親全』一・一四一頁（『聖典』二四三頁））
このように親鸞が「真教」と述べるのは、『大経』について言うとき、あるいは横超の仏道について言うときであり、親鸞は「真教」を論じているのではなく、「真教」のはたらきを感得していると言えよう。

なお、御自釈ではあるが、「然^ニ抛^テ正真教意^ニ」（「化身土巻」『定親全』一・三一一頁（『聖典』三五八頁））という箇所は、訓読によって「正真の教意」となるため、右に示さなかった。また御自釈以外では「化身土巻」に次の一節がある。

捨^テニ老子邪風^ヲ入^リニ流^ル 法之真教^ニ 『定親全』一・三七七頁 『聖典』三九六頁

33 『定親全』一・一五三頁 『聖典』二五一頁

34 『高僧伝』五・『大正蔵』五十・三五二―三五三頁参照。なお、この道安の「釈」の提唱については、たと

えば、安富信哉が詳説している（『新訂増補親鸞と危機意識―新しき主体の誕生』一七五―一七六頁参照）。

35 第一部註133参照。

36 『定親全』三・和文篇・九一頁 『聖典』五二〇頁

37 安富信哉『新訂増補親鸞と危機意識―新しき主体の誕生』二九二頁

38 『定親全』一・一五三頁 『聖典』二五一頁

39 安富信哉は、『教行信証』における「夫」という語が用いられるのは、一般に、以前に述べたことを承けている場合である。

『教行信証』で「夫れ」という語が用いられるのは、一般に、以前に述べたことを承けている場合である。

（『真実信の開頭―『教行信証』『信卷』講究―七七―七八頁）

と示している。今試みに『教行信証』御自釈において、「夫」が使われている箇所を記すと次のとおりである。

夫^レ頭^ニ真実教^一者^ハ 『教卷』『定親全』一・九頁 『聖典』一五二頁

夫^レ以^テ 獲^ルニ得^ル 信樂^一 『信卷』『定親全』一・九五頁 『聖典』二一〇頁

夫^レ按^ニ真実信樂^一 『信卷』『定親全』一・一三六頁 『聖典』二二九頁

夫^レ仏説^ニ難治機^一 『信卷』『定親全』一・一五三頁 『聖典』二五一頁

夫^レ抛^ニ諸大乘^一 『信卷』『定親全』一・一八四頁 『聖典』二七二頁

夫^レ案^ニ真宗教行信証^一者^ハ 『証卷』『定親全』一・二〇一頁 『聖典』二八四頁

夫^レ按^ニ報^一者^ハ 『真仏土卷』『定親全』一・二六五頁 『聖典』三二三頁

夫^レ按^ニ楞嚴和尚解義^一 『化身土卷』『定親全』一・二七五頁 『聖典』三三〇頁

夫^レ雑行雑修其言^一 『化身土卷』『定親全』一・二九〇頁 『聖典』三四二頁

夫^レ濁世道俗^一 『化身土卷』『定親全』一・二九四頁 『聖典』三四六頁

夫^レ抛^ニ諸修多羅^一 『化身土卷』『定親全』一・三二七頁 『聖典』三六八頁

一見しただけでも、「機の巻」とも言われる「信巻」「化身土巻」において、「夫」という助字による展開が多いことが窺われる。

40 『定親全』一・一八三―一八四頁〔『聖典』二七一―二七二頁〕

41 山辺習字・赤沼智善は、この問いより始まる記述について、次のように述べている。

これより以下、正しく諸經典の文面に就いて細かに逆謗の撰不を示す。

なお、この見解に基づく『真宗聖典』収録の科文は、この問い以下を「逆謗撰不の問答」〔『聖典』九九九頁〕と示している。

42 『定親全』一・一六頁〔『聖典』二二四頁〕

43 『定親全』一・一六頁〔『聖典』二二五頁〕

44 『定親全』一・一六頁〔『聖典』二二五頁〕

45 安富信哉は、親鸞が三心一心問答第二問答において「惻り難し」と述べるとき、「測」ではなく、「惻」という字を用いていることについて、次のように述べている。

この「惻」の字は、坂東本に用いられているが、その字義は、「いたむ・いつも心について離れない・ひしひしと心に迫る」〔『学研漢和大典』〕という意味である。いま「仏意を惻る」その心は、測とほぼ同義なのであるが、あえてこの字を用いた背景には、惻の字に託した何らかの想いが動いていたのであろう。この想いをもって、親鸞は「然りと雖も竊に斯の心を推するに」と思念するのである。

〔『真実信の開頭―『教行信証』『信巻』講究―』二〇六―二〇七頁〕

このように、親鸞が敢えて「惻」の字を選ぶことから、親鸞が仏意をはかることに甚深の注意を払っていたと言えるのではないだろうか。

46 『定親全』一・一六頁〔『聖典』二二五頁〕

よく知られるように、この「斯の心」の意味するところについて、伝統的解釈と近代教学における解釈には異なりがある。円乗院宣明は、

斯心とは三心なり。

〔『教行信証講義』『教行信証講義集成』六・八〇頁〕

と述べ、香月院深励は、次のように述べている。

斯の心とは三信を都て指すか。至心計りを別して指すかと云ふに。此は上の問答を承けて三信を惣じて仰せらるる所故に。三信へ通ずると云ひ度所なれども。是は惣じて三信を指し、別しては至心を指すと見るが善い。

〔『教行信証講義』『教行信証講義集成』六・八二―八三頁〕

このような解釈に対して、曾我量深は次のように述べている。長文ではあるが真宗学の学の在り方に関わる重要な教示であるので、煩を厭わず引用したい。

「斯ノ心」といふのは何であるか。昔の講録には三信全体を「斯ノ心」といふのであるとか、或は三心中の初めの至心といふやうなものを指して「斯ノ心」といふのであるとか、或は総じては先づ三心を挙げたのであるが併し別しては先づ至心を挙げたのであるとか、斯ういふ具合に昔の学者は云つて居る。まあそれでもよい。それでもよいかも知れんけども、こゝは三心だの一心だの、総じては三心別しては至心、そんなことを云つて居るのでは無い。こゝは明かに「斯ノ心」といふ、「斯ノ心」といふのは何か、之をしつかり自分に抑へて置かねばならぬ。「斯ノ心」といふのは何を抑へて居るか、「斯ノ心」といふのは其の信心自体を指すので、詰りこゝでいふならば宗教的自覚の体相を抑へるのである。だから斯の心といふのはやはり信樂の一心心を抑へて居る。詰り涅槃の真因は唯信心を以てす、とはつきり抑へて行くのでありますからして、三心を此の具体的信仰経験の中に求めて一心といふ、即ち吾等の具體的宗教経験の一心一行である。所謂行の一念、信の一念である。信の一念、それはやがて行の一念である。だからして斯の心といふのは、此の行の一念を必然に具する所の信の一念即ち信樂の一念、信樂の一心、信心一つ、此の具体的信心一つを抑へて「斯ノ心ヲ推スニ」としつかり抑へて居るのである。だからして、三心全体をいふのであるとか、いや、こゝは至心の事を講釈して居るのだから至心であるとか、そんなことは無い。経文の三心の文字の講釈なんかそんな間接の仕事はして居らるのであります。だから本当に親鸞聖人が講釈して居られるのは経文にある文字の講釈ではなくて、具體的な斯の心のさながらの論理的展開である。斯の心を推し極め、斯の自覚の一心、所謂形式的分析の論理ではありません、此の体験の一心、体験の論理的道程を推して行つて斯の心と云つて居るのであります。即ち涅槃の真因は唯信心を以てす、といふ現存の自覚の一心、自覚の信心其のものを抑へて「斯ノ心ヲ推ス」といふ。斯の心を推し推し、推し極めて行つて遂に法蔵の因位本願の三心、至心信樂欲生の三心といふものゝ論理を明らかにして行くのである。推すといふ所に三心の論理といふものが出来来るのである。斯の心を推す、と云つて別に横車を押すのでない。推されるものも斯の心なら、推すものも斯の心の外に別に推すものは無い。此の心は唯一心である。一心自ら推し極めて行くのである。実はこゝに三心が出て来るのである。だから斯の心といふのは単に経文の文字としての至心でもないし、又反省的に復成せられたる所謂三心全体でもない。明かに斯の心とおさへたものは必具名号の信心である。かういふ工合に定めなければ「斯ノ心ヲ推ス」と云つて推して見ようがない。

『如来表現の範疇としての三心観』『曾我量深選集』五・一七一—一七三頁)

曾我はこのように述べて、三心一心問答第二問答で問われる「斯の心」の意味を、親鸞自身に発起した信心、すなわち、本願成就の信心として受けとめている。私は本論で「斯の心」という一契機においてのみ、仏意（願の世界）を探ることができると述べているが、それはこの曾我の論考に基づいている。

47 従来、この「思量」と「思念」の差異については、必ずしも注意されてこなかった。たとえば等心院興隆は、この「云何思量せんや」という問いについて、

仏意ハ云何ンカ思念セン。
〔教行信証徴決〕『教行信証講義集成』七・一六二頁

と述べて、「思念」と「思量」とを同一視している。

48 『定親全』二・和讃篇・一三頁〔聖典〕四八〇頁

49 『定親全』二・和讃篇・一三頁〔聖典〕四八〇頁

50 円乗院宣明『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・一六四頁

51 本論で示した箇所ほかに『教行信証』御自釈で「思量」の語が用いられているのは、次の箇所である。

爾者穢惡濁世群生不知末代旨際一毀二僧尼威儀一今時道俗思二量己分一

〔化身土巻〕『定親全』一・三一三頁〔聖典〕三五九―三六〇頁

また御自釈以外では、以下の箇所でも用いられている。

得 三免 二娑婆長劫難一特蒙二知識釈迦恩一種種思量巧方便 選擇 二弥陀弘誓門一

〔行巻〕『定親全』一・四八頁〔聖典〕一七七頁

仰願一切往生人等善自 思二量己 能一

〔信巻〕『定親全』一・一四三頁〔聖典〕二四四頁

或教二禪念座 思量

〔化身土巻〕『定親全』一・二八五頁〔聖典〕三三七頁

このように、御自釈において「思量」という語が用いられるとき、思量される客体は仏ではなく自身である。また引文においても、思量される客体が自身である場合、もしくは思量する主体が仏である場合に用い

52 『定親全』一・二七七―二七八頁〔聖典〕三三二―三三三頁

53 『定親全』一・二七五―二七六頁〔聖典〕三三〇―三三一頁

54 これを推して言っても、親鸞は第十九願、あるいは第二十願を自己にとつて不必要な願として見ているのではないことが窺える。むしろ親鸞は、なぜそれらの願が誓われなければならないのかと機の在り方を凝

視しているのである。

55 『定親全』一・五二—五四頁〔『聖典』一八〇—一八一頁〕参照。

56 香月院深励『教行信証講義』・等心院興隆『教行信証徴決』『教行信証講義集成』七・一六四—一六五頁参照。

57 憬興『無量寿経連義述文賛』『浄土宗全書』五・一三一頁

58 本論で述べたように、香月院深励や等心院興隆によって、「報導」は「行卷」所引『五会法事讚』の『般舟

三昧讚』に記されている讚偈に基づくと言われる。しかしながら、両者は関係があることを指摘するにとどまり、どのように関係するのかについては言及していない。「行卷」所引のこの讚偈の一部を示してみると、

借問相ニ尋何処一去トフ ヒ タツネテ カノヲ ユカムト 報導 弥陀浄土中コタヘテ イハク ノウチヘ

借問何縁得三生二彼一トフ ニテカエム ヲ コニ 報導念仏自成二功一コタヘテイタク オソツカラス

借問今生多二罪障一トフ ノシ 如何浄土肯相容イカンツ ニコウ ヒイラムヤ

報導称 〇名一罪消滅テク スレハ ヲ ミ 喻若三明灯 入二闇中一ヘハコトシ トウノカ ニ

借問凡夫得二生一否トフ クヤ ヲ イチヤ 如何一念闇中明イカンツ ニ

報導除〇疑一多念仏テクテ ヲ スレハ 弥陀決定自 親近シテオソツカラシムコトマフ 要鈔

（『肯』の右訓「コウ」のさらに右に「アヘテ」とある）

〔『定親全』一・五四頁〔『聖典』一八一頁〕

と問答のようでありながら、「借問」「報導」という字が使用されている（なお『浄土宗全書』と『大正新脩大蔵経』を確認すると、『五会法事讚』と『般舟三昧讚』の原文では、「導」の一字は「道」となっている〔『浄土宗全書』六・六八六頁・『大正蔵』八十五・一二四六頁c参照・『大正蔵』四十七・四八二頁a参照〕。こ

こで第一に、何処を尋ねていくのかと問い、「報導」の二字をもって「弥陀浄土の中へ」と応じ、そして第二に、念仏による往生が示される。第三に、「罪障」の多い凡夫になぜ往生浄土が実現するのかと問い、「明灯

の闇中に入れるが若し」という『論註』の八番問答の第六問答の在心釈〔『真聖全』一・三三〇頁〕を彷彿させる譬喩が示されている。そして第四に、凡夫が浄土に往生できるのか否か、またどのようにして一念に闇

中が明らかになるのかを問い、「疑い」を除き多く念仏すれば、弥陀の方から近づいてきてくださると示され

ている。

八番問答の第六問答を通してみれば、第三の記述に述べられる「闇」が晴れることの意味は、闇が闇でな

くなることではなく、徹底的に闇を闇と知らせるはたらきが「明灯」であると考えられるのではないだろう

か。またその点から考えれば、第四の問いの「疑い」を除くということも、むしろ徹底的に疑いの身である

ことが知らされるということではないだろうか。そして、この問いに対して、（『私』の方から弥陀へという

方向性ではなく、弥陀の方から「私」に親近してくださるといふ教示は、「私」が如来に近づこうとして經典を会通するのではなく、出世間の教えの方から自己の在り方を明らかにしていくという方向性が窺える。

以上、深励と興隆の示唆を承けて、この讃偈と本論第二部の主題である唯除の文に関する問いとの関連性を模索してきた。しかしながら、ここでこのほかに、この「報導」という応じ方の背景となる教言として、次の「信巻」所引の『依觀經等明般舟三昧行道往生讚』（『般舟讚』）の文を提示してみたい。

光明師云唯恨タクウラムラクハ 衆生疑ノウタカフコトヲ 三不マシキヤ 疑フ 淨土対面シテス 不相忤アヒタカハ 一莫ナカレ 三論コト 弥陀撰不撰ノノ 一意アリ 在三專心ニシテ 回スルト 不ルト 二回ニ 一乃セ 或ハ 導ハク 從ケフ 二今マテ 一ニ 至ニ 二ニ 仏果ニ 一長劫讚ニ 二ニ 仏一報セムト 二慈恩ヲ 一不スハ 三蒙フ 二弥陀弘誓力ノノ 一何時何劫ノノ 出ツレノツレノ 二ニ 娑婆ニ 一ニ 至ニ 何イカンカ

期セム 三今日至コトヲ 二宝國ニ 一實是娑婆本師力ニ 若非ナリシスハ 二本師知識勸ノスハメニ 一弥陀淨土云何ノノ 入イカンシテカラムト

〔定親全〕一・一四七—一四八頁〔聖典〕二四七頁

第二部で主題としている問いは、本論で述べたように、逆謗の撰不を論ずるのではなく、むしろ自己の在り方を真教によって明らかにするものである。親鸞が引用するこの善導の言葉は、まさにそれを端的に示した後に、「或は導はく、今從り仏果に至るまで長劫に仏を讚じて慈恩を報ぜむ」と述べていることから、仏の恩に報ずる営みとして、親鸞は「報導」と先の問いに応じていると考えられるかもしれない（なお、『法事讚』原文でも「導」の字は「道」となっているようである〔『真聖全』一・六九五—七〇一頁参照〕）。しかも、それは仏を対象として感謝することではなく、どこまでも自身を真教によって明らかにしていく営みと言えるだろう。

また同文が、「化身土巻」真門釈（『定親全』一・三〇七頁〔聖典〕三五五頁）にも引用されている（ただし、「化身土巻」所引のものには「乃至」の語が示されていない点、「淨土に生まれることを得て慈恩を報せよ」という文が附加されている点などの差異も見られる）。この点から考えても、信仰における唯除の文の意義と第二十願の課題は通底していることが窺われる。しかしながら、この問いに「報導」と応じる親鸞の意図については未だ審らかではない。今は問題提起にとどめ、註に示したことである。

59 『浄土宗全書』五・一三二—一三三二頁参照。

60 『浄土宗全書』六・三四頁参照。

61 本論では、『述文贊』については詳説していないが、『群疑論』に示される説に相当する説は、『述文贊』にも多く現れている。試みに対応している説を示してみると、『群疑論』に示される第一・第二・第四・第五・

第七・第九・第十・第十一・第十四説は、『述文贊』に示される第二・第五・第三・第八・第十・第三・第

七・第九・第六に通じている。

6₂

「群疑論に現れたる逆謗説の検討」上・下（統）『頭真学報』二十二・二十四参照。
なお、この論文の「下」は「統」と表記されることもある。以下、「下」の表記で統一する。

また、この論文は学苑同人によるもので、十五の説についてそれぞれ著者がいる。ここで著者を列挙したい。

- 第一説 藤原凌雪 第二説 木下靖夫 第三説 荻生隆三 第四説 木下靖夫
第五説 藤谷法叡 第六説 山下義信 第七説 湯浅和好 第八説 本多隆三
第九説 船倉知秀 第十説 木下靖夫 第十一説 辻本鐵夫 第十二説 湯浅和好
第十三説 藤谷法叡 第十四説 藤原凌雪 第十五説 橘感月

6₃

懐感について想起されるのは『選択集』の以下の言説ではないだろうか。法然は『選択集』第一章にあたる「教相章」において、道綽・善導の一家による師資相承の血脈（法脈）について、次のように二つ説を挙げ、
今且依二道綽・善導之一家一、論二師資相承血脈一者、此亦有二両説一。一者菩提流支三藏・慧・龍・法師・道場・法師・曇鸞・法師・大海・法師・法上・法師。〔已上出ニ『安樂集』一〕二者菩提流支三藏・曇鸞・法師・道綽・法師・善導・法師・懷感・法師・小・康・法師。〔已上出ニ唐・宋・両・伝一〕

〔『浄真全』一・一二五八頁（ハ）内原割り注〕

と懐感を第二の系譜のうえに確かめている。しかしながら、最終章にあたる「名号付属章」に至って、法然は次のように述べている。

問曰、若依二三昧発得一者懐感禪師亦是三昧発得之人也。何不レ用レ之。答曰、善導是師也。懐感是弟子也。故依レ師不レ依ニ弟子一也。況師資之積、其相違甚多。故不レ用レ之。〔『浄真全』一・一三二五頁〕
ここで法然は、自身が「偏依善導一師」という立場に立つ理由を、善導が三昧発得の人であるからであると示したうえで、三昧発得の人である懐感に依らない理由を、（善導が師であるのに対して）弟子であるということのほか、善導と懐感との教説に「相違甚だ多し」ということを挙げている。無論、この一文をもって善導と懐感の師資相承が成り立っていないと言いつけるのは早計に過ぎると思われるが、『群疑論』に示される懐感の説、否、その問い方そのものは、法然によって善導のそれとは異なっていると見定められたのではないだろうか。

善導と懐感の教説について、享保十九年（一七三四）に著された『群疑論』の釈である大玄の『釈浄土群疑論玄譚』の了解を見ると、両者の教説についての十五同十三異が次のように挙げられている。就中、「逆謗

撰取」に関しては十三異に収められていることである。

・十五同

- 一、凡入報土
- 二、念仏本願
- 三、他力往生
- 四、唯勸西方
- 五、偏勸弥陀
- 六、多勸念仏
- 七、専雑二修
- 八、当根所修
- 九、唯願別時
- 十、二乘不生
- 十一、去此不遠
- 十二、是心作仏
- 十三、諸行念仏皆得往生
- 十四、光明撰取
- 十五、口称念仏

・十三異

- 一、身土報化
- 二、浄土漏無漏
- 三、界摂不摂
- 四、十六観行
- 五、上輩理観
- 六、九品位行
- 七、逆謗撰取
- 八、五姓格別
- 九、中下来不
- 十、浄土衆生有漏無漏
- 十一、浄土有苦無苦
- 十二、極楽時効
- 十三、九品道心

『浄土宗全書』六・三四頁
『浄土宗全書』六・三四頁

以下の説の文言も同じく同書同頁を典拠としている。したがって、以下の説では一々典拠を示していない。

『浄土宗全書』六・三四頁

『群疑論に現れたる逆謗説の検討』下『顕真学報』二十四・八一頁

安田理深「帰依三宝」『親鸞の宗教改革―共同体―』(『安田理深講義集』五) 一五三―一五四頁

安田理深は、先に引文した箇所の前段で、「化身土巻」について、

「化身土巻」は非常に長い。なぜ長くなつたかという末巻のためである。その「化身土巻」の末巻には、外道への批判があげられている。そこには外道批判の教証としての『大集日藏経・月藏経』、また中国の道教の批判の書である『弁正論』などが出てくる。このようにして末巻はほとんど引文のためにつくされている。親鸞は、我々からみるとたいしておもしろくもないものを倦むところなく引いている。それは、親鸞に現実への深い関心があるからである。

(「帰依三宝」『親鸞の宗教改革―共同体―』(『安田理深講義集』五) 一五二頁)
と述べて、「化身土巻」の長文の引文も、親鸞の「現実への深い関心」によるものであると言う。この意味で、「機の巻」と言われる「信巻」「化身土巻」には、人間の現実的な問題が、親鸞によって深く見定められていると言うことができるだろう。

『定親全』一・一五三頁(『聖典』二五一頁)

親鸞書写『涅槃経』『定親全』六・写伝篇二・一四二頁

引文中、「凡」の右訓に「シテ」の略号が典拠に示されていたが、影印本を参照したところ正しくは「ソ」で

あることが確認できたため、そのように改めて表記した（『増補親鸞聖人真蹟集成』九・一二二頁参照）。

72 『大般涅槃要文』『定親全』六・写伝篇二・一六五頁

73 安藤文雄は、この二文が『教行信証』には引用されていないことについて、次のように述べている。

このことは親鸞にとつて一闡提ということが、きわめて慎重に微妙なこととして考えられていたということの意味する。
（『阿闍世の獲信―唯除と見仏―』『大谷大学研究年報』四十三・一二七頁）

また安藤は、この文に続けて一闡提とは何かを問うことにおける重要な問題を示している。

一闡提の有性・無性、闡提成仏の可・不可ということは、大乘仏教の教理史上における大きな主題であり、そこに「一闡提とは何か」についての規定ということが問題となってくるのは当然である。しかしその場合そのように問いを問う立場自身が、より大きな問題なのであり、その教理における領解と修道の実際との矛盾が解決されていないところでの、一闡提の定義についての議論は平行線をたどり不毛に終わるのである。もちろん親鸞にとつてこのことはたんなる教理的齟齬の問題ではなかった。

（『阿闍世の獲信―唯除と見仏―』『大谷大学研究年報』四十三・一二七―一二八頁）

ここで安藤は、一闡提を問うその立場自身がより大きな問題であると示している。親鸞は、一闡提とは何かという経文の意味を理解しようとすることを問題としたのではなく、「一闡提」という仏言によって自身の在り方を問題としたのである。

74 『定親全』二・和讃篇・一一九頁（『聖典』四九七頁）

75 『定親全』二・和讃篇・一一九頁（『聖典』四九七頁）

76 ここで「性」としたのは、不変なる本性のことである（中村元『仏教語大辞典』参照）。存在において不可変の事実のこととも言い得るだろう。

77 「生盲」の譬喩を用いることは仏典にままあるが、親鸞がここで「生盲闡提」と熟語する背景には、『涅槃経』の経説のほかに、善導の教説があると思われる。善導は『法事讃』でその語を用い（『真聖全』一・六〇五頁参照）、法然も『選択集』「名号付属章」等にその善導の語を引用している（『浄真全』一・一三二―一三三頁参照）。また、この和讃が『高僧和讃』「善導讃」の一首（第二十三首）であることから、親鸞がそう熟語する背景に、善導の教説があったことは決定的である。

78 『定親全』一・一七四頁（『聖典』二六五頁）

79 隆寛が本願成就文を重要視している思索については、第一部註127にて少しく論じた。

80 『弥陀本願義』第四卷に附された奥書に、承元三年（一二〇九）に権中納言の隆衡卿に招かれて十日の間、四十八願について講じたこと、製作された書は前年に完成していたことなどが記されている（『隆寛律師の

浄土教附遺文集』附録・一二六頁参照)。この書が『弥陀本願義』と考えられることから、撰述年代は前年の承元二年(一二〇八)と窺われる。

81 『弥陀本願義』の冒頭部分は欠失している(『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・九三頁参照・『金沢文庫資料全書』四(浄土篇一)七五頁参照)。しかしながら、ここは四十八願の一々を積する前段にあたり、内容も「序」と言い得るものであるため、「劈頭近く」と理解した。

82 『弥陀本願義』は基本的に白文で記されているが、これより以下、書き下した場合に当然必要であると思われる仮名を括弧に収めて記している(『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・九三頁参照)。

83 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・九三頁

84 第一部第二章で論じたように、隆寛は第十八・第十九・第二十願を生因願として了解している。これについても、親鸞の了解と通じるところである。また、親鸞も『教行信証』において、第十八願にのみ「至心信樂の本願」(『定親全』一・九七頁『聖典』二二二頁)と「本」の字を記している。

85 これについては、第一部註127で言及している。

86 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁

87 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁

88 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁

89 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁

90 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁

91 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁

92 『真聖全』一・九頁―一〇頁(『聖典』一七一―一九頁)

93 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁

94 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三頁

95 ここでは仮に書き下したが、「所除者唯五逆唯誹謗正法者念仏教門是其正法而已」に関しては、文法上と文脈上の両面からその意味が読み取り難い。今後の課題としたい。

96 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇二頁

97 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇三―一〇四頁

98 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇四頁

99 『隆寛律師の浄土教附遺文集』附録・一〇四頁参照。

100 『定親全』一・一八四頁(『聖典』二七二頁)

101 『定親全』一・一八四頁〔『聖典』二七二頁〕

102 『定親全』一・一八四—一八五頁〔『聖典』二七二頁〕

103 『定親全』一・一八五頁〔『聖典』二七二—二七三頁〕

104 『定親全』一・一八五頁〔『聖典』二七三頁〕

105 『定親全』一・一八五頁〔『聖典』二七三頁〕

106 『定親全』一・一八五頁〔『聖典』二七三頁〕

107 『定親全』一・一八五頁〔『聖典』二七三頁〕

108 『定親全』一・一八五—一八六頁〔『聖典』二七三頁〕

109 普賢保之は、第一問答から第四問答と、第五問答との整合性を問うなかで、

誹法という罪は回心と相反する概念と言えるのではなからうか。誹法罪については過去に遡って云々される概念ではなく、今の一点を問題にされる概念なのである。それに対して五逆罪は経験であり、今その罪を悔いてもその事実は厳然として残るのである。殺父、殺母という事実は厳然として残るのである。誹法罪のように回心という概念と対立するものではない。

〔曇鸞における八番問答の意義〕『曇鸞の世界—往生論註の基礎的研究—』四三頁

と述べている。また普賢は、ここで五逆罪を殺父、殺母などの仏教通説の五逆として了解しているようであるが、親鸞の五逆の了解は、「信巻」の最終箇所の方にさらに尋ねる必要があるだろう。

110 『真聖全』一・二八二頁

111 五逆は、たしかに倫理・道德の世間的な観点から了解できる罪（特に殺父、殺母などの仏教の通説の五逆の場合）であるが、本願の言説である唯除の文に五逆が見定められている点からも、五逆を単に世間的な罪とすることはできない。五逆もまた仏道における罪と言うべきであろう。

112 『定親全』一・一八六頁〔『聖典』二七三頁〕

113 『定親全』一・一八六頁〔『聖典』二七三頁〕

114 この第五問答で明らかになった、五逆罪が起こる根源に誹謗正法の罪があるという答えは、第二問答で『観經』を五逆罪のみ（単罪）を具す者を「生を得しむ」と示したことと矛盾するようにも思われる。五逆罪が起こる根本に誹法罪があるのであれば、五逆罪のみを具すということは成り立たないからである。しかし、再三述べたように、曇鸞と親鸞において、唯除の文の探究の意義は、逆謗の撰不を問うものではないことに注意しなければならない。つまり、五逆罪という「する(to do)」罪の根源にある人間存在の「誹謗正法」の事実（「ある(to be)」罪）を明らかにするということがこの問答の重要な意義なのである。このような矛盾

について、問答の後半に至って、敢えて述べないという点からも、八番問答の中心的意義が第二問答や第三問答の前半にあるのではなく、それ以降にあることが窺われる。

115 『定親全』一・一八六頁 『聖典』二七三頁

116 延塚知道は、この「汝」という呼びかけについて、次のように述べている。

ここに如来の智慧によって「汝」と呼び出され、謗法罪を自覚せしめられて、如来如実言を聞く主体に転ぜられた曇鸞の機の自覚を窺うことができよう。

（『浄土論註』の思想究明―親鸞の視点から―）一〇〇―一〇一頁

117 『定親全』一・一八六―一八七頁 『聖典』二七四頁

118 柏原祐義は、『論註』における八番問答について、第一問答と第二問答以下を分けたうえで、次のように述べている。

初めには救済に漏れる重罪に関して問答し（第二より第五問答まで）、次にはこの重罪のうちにも願力に撰取せらるゝものあることを示されたのである（第六より第八まで）。

（『浄土論註通解』『真宗通解全書』一・四九七頁）

119 「業道経」とは、円乗院宣明によって指摘されているとおり、多くの論が地獄の経説を引用するとき、特定の經典ではないものを「地獄経」と称すように、業について説いた諸経から抜き出したものと思われる（『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・一七四頁参照）。ほぼ同じ内容を、道綽は「大乘経」として引いていることから、この箇所が「業道経」という一つの經典から引用されたものではないことが窺われる（『真聖全』一・四〇〇頁参照）。

120 『定親全』一・一一六―一一七頁 『聖典』二二五頁

文中の「穢」の右訓「エ」のさらに右に「クラシ」とあり。

121 『定親全』一・一一〇頁 『聖典』二二七―二二八頁

122 親鸞は、法然の「選択本願の念仏」の教えを受けて、「選択本願の行信」と述べている。親鸞は真実行を成就せしめる願を、

其真実行願者諸仏称名願ナリ
（『定親全』一・八四頁 『聖典』二〇三頁）

と第十七願（真実の行願）に見出し、真実信を成就せしめる願を、

其真実信願者至心信樂願ナリ
（『定親全』一・八四頁 『聖典』二〇三頁）

と第十八願（真実の信願）に見出して、この二願に基づいて、法と機の分際を明瞭にした。ここに、念仏は

「所行」であり、信心は「能信」という関係が明らかになる。これについては多くの先学が論じているところであるが、たとえば、安富信哉が詳説している（『真実信の開頭―『教行信証』『信卷』講究―』一〇六一―一〇八頁参照）。

123

『歎異抄』は、

いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。

（『定親全』四・言行篇一・六頁（『聖典』六二七頁））

という親鸞の言葉を伝えている。このように述懐する親鸞には、念仏をもって罪を贖っていく姿勢が微塵も感じられない。

124

『定親全』一・一八七頁（『聖典』二七四頁）

125

『定親全』一・一八七頁（『聖典』二七四頁）

文中の末尾の字「此」の右訓「トコヲ」のさらに右に「タクラフル」とあり。

126

『定親全』一・一八七頁（『聖典』二七四頁）

127

『定親全』一・一八七―一八八頁（『聖典』二七四頁）

128

『論註』における八番問答では、第一問答に示される本願成就文に「信心、歎喜」の語がある（『真聖全』一・三〇七頁参照）。

129

『定親全』一・一八八頁（『聖典』二七四―二七五頁）

130

『観経』『真聖全』一・六五頁（『聖典』一一二頁）

131

『大経』下『真聖全』一・二四頁（『聖典』四四頁）

132

『定親全』三・和文篇・七六頁（『聖典』五一三頁）

133

『定親全』三・和文篇・一二六頁（『聖典』五三四頁）

134

曾我量深『教行信証』『信の巻』聴記』一〇四頁

なお、第一部註129において、この言葉について少しく記している。

135

『定親全』一・一八八頁（『聖典』二七五頁）

136

『定親全』一・一〇九―一一〇頁（『聖典』二二九―二三〇頁）

文中の「勉」の右訓「メン」のさらに右に「マヌカレ」とあり。

137

『定親全』一・一八八頁（『聖典』二七五頁）

138

延塚知道『浄土論註』の思想究明―親鸞の視点から―』一〇九頁

139

『定親全』一・一八八頁（『聖典』二七五頁）

140 『定親全』一・一八八―一八九頁〔『聖典』二七五―二七六頁〕

141 『真聖全』一・三〇七頁

142 たとえば藤場俊基は、親鸞の第一問答を引用しない理由について、

親鸞が第一問答を乃至したのは、衆生とは善男子・善女人を指すか、あるいは仏・菩薩であるかという確認は必要なかったからです。そればかりではなく、もしそれを引けば話が逆戻りしてかえって混乱してしまう可能性があるわけです。だから親鸞は、焦点を鮮明にするために第一問答を省く必要があった、それで第二の問答から引かれているのだと思います。

〔『親鸞の教行信証を読み解く』二（信巻―浄土教の信仰における問―）二九六―二九七頁〕
と述べて、話が逆戻りしてしまうからであると教示している。

143 安田理深は、八番問答の中心になる問答について、
その中心課題は先ず第一の問答で、これが八番問答を一貫する根本問題であろう。

〔『自己に背くもの』二頁〕

と明説している。そのうえで安田は、第二問答を釈するにあたって、

大体論註は法というものが中心となっている。浄土論自体が法の問題を主題としている。機の問題も大切であるが、法の真実を明らかにするのが論註の立場である。その法の問題が機というものによって端緒がつけられた。歴史を通して明らかにする問題に端緒がつけられた。とに角ここに始めて機の問題についての端緒があるということでないかと思う。それ故親鸞の教行信証を見ると、これから以後全部の文を引用しておられる。

〔『自己に背くもの』二五―二六頁〕

と述べている。この考察からも、親鸞が第一問答を引用しないことにより、八番問答の根本問題が、第一問答から第二問答へと移り、機を主題とした問答として一貫させた親鸞の意図が窺えるのではないだろうか。

また延塚知道は、『論註』において『浄土論』の註釈から外れた部分である二道釈と八番問答について、
二道釈が曇鸞その人の仏道観を表すとすれば、八番問答は曇鸞の人間観を表す。

〔『浄土論註』の思想的究明―親鸞の視点から―』九二頁〕

と述べて、八番問答の主題が機（人間）であることを教示している。そのなかでも第二問答から第八問答が、機の問題であると親鸞によって聞き取られたのであろう。

144 『定親全』一・一八九〔『聖典』二七六頁〕

145 『定親全』九・加本篇三・二一〇頁

146 『定親全』三・和文篇・七五頁〔『聖典』五一三頁〕参照。

147 『定親全』一・一八九—一九〇頁〔『聖典』二七六頁〕

148 『定親全』一・一九〇頁〔『聖典』二七六頁〕

149 延塚知道『浄土論註』の思想究明—親鸞の視点から—九六—九七頁 中略引用者

150 広瀬杲は、善導の教示する「抑止」について、次のように述べている。

「抑止」は押し止めるわけです。「してはならない」と押し止める「抑止」という言葉で善導はこの「唯除五逆誹謗正法」の文をとらえたということです。これは非常に大事なことを明らかにしようとするわけです。ところが、抑止ということの問題は、先ほどからお話をしていてもおわかりのように、「造るな」という仏言を聞くことによって、自分は造らないで生きている存在であるというふうに分かるのではなく、あるいは「造るな」と言われるから造らないように用心していきましようというふうに分かるのではなく、あるいは「造るな」という仏言のもとに、造っていることに気づかなかつた自己というものが洗い出されていくということです。〔『観経四帖疏講義—散善義—』三・一四二—五頁〕

151 『定親全』三・和文篇・七五—七六頁〔『聖典』五三三頁〕

152 『定親全』一・一九〇頁〔『聖典』二七六頁〕

153 『真聖全』一・六五頁〔『聖典』一一一頁〕

154 この抑止門として解す範囲に重要な意義を見出しているのは、広瀬杲を嚆矢とするだろう〔『観経四帖疏講義—散善義—』三・一四二—四〇頁参照〕。

155 『真聖全』一・四三頁〔『聖典』八一頁〕参照。

広瀬杲『観経四帖疏講義—散善義—』三・一四三—一頁参照。

156 『定親全』三・和文篇・三五頁〔『聖典』四七四頁〕

157 『定親全』三・和文篇・三五—三六頁〔『聖典』四七四頁〕

158 「今『大経』には唯除五逆誹謗正法と言ひ」の「今」について、香月院深励は、大経を出す故今と云ふ。今正く積する処の大経には唯除五逆等と云ふ事也。

〔『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・一六一頁〕と述べて、『大経』を主題として論じることの意味するものであると示している。この説は傾聴すべきであると思われるけれども、本論では、親鸞の信仰のあゆみのなかで念々に経言を聞いていく自覚的な時間としての「今」と受けとめて、〔三願転入〕に示される「今」との同質性に言及した。

159 『定親全』四・言行篇一・三七頁〔『聖典』六四〇頁〕

160 『定親全』四・言行篇一・三七頁〔『聖典』六四〇頁〕

161 『定親全』四・言行篇一・三七頁〔『聖典』六四〇頁〕

162 副論文『往生拾因』に記される五逆についての「一考察」参照。

163 『真宗聖典』に記される科文は「五逆追釈」となっている〔『聖典』一〇〇〇頁参照〕。

164 ただし、『往生拾因』では、

次五逆者若依_ニ淄州_一五逆有_レニ_一

〔『浄土宗全書』十五・三七七頁〕

と五逆についての言及が始まっている。これに比すれば「信卷」巻末の「五逆の文」には、「言」の一字が附加されていることが指摘できる。しかし、親鸞の他の引用方法を鑑みれば、この「言」の一字をもって引用を指示しているとは言い難い。

165 『定親全』一・一九一—一九二頁〔『聖典』二七七頁〕 中略引用者

166 安藤文雄『教行信証』信卷・巻末の五逆の文について『印度学仏教学研究』三十三・一参照。

167 この説は、存覚、香月院深励、円乗院宣明、等心院興隆、山辺習学・赤沼智善、星野元豊、金子大栄等によって示されている〔『教行信証講義集成』七・二〇八—二一八頁参照〕『教行信証講義』信証の卷・九五八—九六二頁参照・『講解教行信証』信の卷・一〇九〇—一一〇〇頁参照・『教行信証講読』信証の卷〔『金子大栄著作集』七〕三五六—三五七頁参照〕。

168 この説は、存覚、山辺習学・赤沼智善等によって示されている〔『教行信証講義集成』七・二〇八頁参照〕『教行信証講義』信証の卷・九五八—九六二頁参照〕。

169 この説は、理綱院慧琳、香月院深励、円乗院宣明、浄信院道隠、等心院興隆、山辺宗学・赤沼智善等によって示されている〔『教行信証講義集成』七・二〇八—二一八頁参照〕『教行信証講義』信証の卷・九五八—九六二頁参照〕。

170 この説は、浄信院道隠によって示されている〔『教行信証講義集成』七・二一三頁参照〕。

171 この説は、等心院興隆によって示されている〔『教行信証講義集成』七・二一四—二一八頁参照〕。

172 『定親全』一・一九〇—一九一頁〔『聖典』二七六—二七七頁〕

173 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』信証の卷・九五八頁

174 この説は、安藤文雄によって示されている〔『教行信証』信卷・巻末の五逆の文について〕『印度学仏教学研究』三十三・一参照〕。

175 この説は、藤場俊基によって示されている〔『親鸞の教行信証を読み解く』二（信卷—浄土教の信仰における問—）三二七—三三二頁参照〕。

176 この説は、古田武彦によって示されている〔『教行信証の本質』『真宗研究』五十六参照〕。

177 『定親全』一・一九一頁〔『聖典』二七七頁〕

178 『浄土宗全書』十五・三七八頁

179 『定親全』一・一九〇―一九一頁〔『聖典』二七六―二七七頁〕

180 『浄土宗全書』四・四頁

181 『定親全』九・加點篇四・一三頁参照。

182 『定親全』三・和文篇・一八一―一八二頁〔『聖典』五五八―五五九頁〕

183 親鸞は、『往生拾因』では「犯^{スル}此逆^{ノツラ}者^ハ」〔『浄土宗全書』十五・三七七頁〕となつてゐる箇所を、「執^{スル}此逆^{ノツラ}者^ハ」〔『定親全』一・一九一頁〔『聖典』二七七頁〕〕と記しており、「犯」の字を「執」の字へと変更してゐるよう見受けられる。親鸞所見の『往生拾因』が「執」の字であつた可能性も否定できないが、もし敢えて親鸞が「執」の字を選んだ、あるいは変更したのであれば、親鸞は五逆を「犯」すものというより、「執」するものとして了解していたと言ふことができるだろう。

184 『浄土宗全書』十五・三七八頁

185 副論文『往生拾因』に記される五逆についての「考察」参照。

186 山辺習学・赤沼智善は、この文の意味するところについて、次のように述べてゐる。

正法を誹謗する恐ろしいものも、断善根の仕方のないものも、みな廻心して如来に向いさえすれば、往生が出来るのである。
〔『教行信証講義』信証の巻・九五七頁〕

187 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』二（信巻―浄土教の信仰における問―）三二三―三二四頁参照。

188 香月院深励は、

広文類一部は文類也。故に御自釈迄が一言半句抛なきはない。

〔『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・二一〇頁〕

と述べて、御自釈と言われる箇所であつても全て何らかの典拠があることを示している。

189 『顕浄土真実教行証文類―翻刻篇―』一四八頁〔『定親全』一・九四頁・『聖典』二〇九頁〕

この箇所は改行の位置も含めて引用している為、右記の翻刻本に依つた。

190 近年でも、たとえば二〇一一年に出版された『浄土真宗聖典全書』第二巻（宗祖篇・上）は、『教行信証』の底本を「真宗大谷派蔵親鸞聖人真筆本」（坂東本）としているにも拘わらず、当該箇所を欄外の註に示すにとどまり、本文として扱っていない（『浄真全』二・六五頁欄外註参照）。

191 古田武彦『親鸞思想―その史料批判―』五八〇―五九三頁参照。

192 管見したところを述べると、以下のとおりである（年代順）。

・安藤文雄「真蹟本『教行信証』信巻序前『涅槃経』引文について」『印度学仏教学研究』三十二・二

・安富信哉『真实信の開頭―『教行信証』「信巻」講究―』六五―六八頁

・斉藤研「坂東本『教行信証』「信巻」―序前の文― 試論」『親鸞教学』九十一

193 安藤文雄「真蹟本『教行信証』信巻序前『涅槃経』引文について」『印度学仏教学研究』三十二・二参照。
ただし、第六の特徴については私に附した。

194 これは「復有」から「文」までの漢字総数である。右訓である「ウタヤ」は数えていない。

跋

本論文では、親鸞の唯除の文の着目の所以とその課題とを帰本願の体験に始まる吉水時代における親鸞の修学を中心に第一部で論じ、その探究を「信巻」巻末近くで問われた問いから始まる引文群を中心に第二部で論じた。

従来、親鸞の唯除の文の着目は、師資相承の観点から主題的に論じられてこなかったように思われるが、親鸞が〈後序〉に記す真影の図画に注目することで、法然に教えられた本願の仏道をあゆまんとするなかで、唯除の文が探究されるべき経言として必然的に浮上してきたことを考察した。そして親鸞は、自他の信仰における機の課題を背負って、特に自身の第二十願に基づく信仰の在り方を問題として、唯除の文を探究していくのである。その内容については、第一部小結にて述べているので再言しないが、改めて思われることは、法然と親鸞の二人の仏者によって、本願の仏道が私に教えられていることである。

曾我量深は、法然と親鸞との値遇の意味について、

法然上人と御開山様とが遇われた因縁というものは阿弥陀如来の本願というものであるということ
思う。阿弥陀如来の本願というものがあつて釈迦と阿難、法然上人と御開山様、こういうお二人が出くわした。こういうことが『大経』を頂くと頂くと出来る。南無阿弥陀仏というのは機法一体の南無阿弥陀仏。南無と阿弥陀仏とが出くわした。阿難は南無、釈迦如来は阿弥陀仏、こういうように南無と阿弥陀仏とを代表している。法然上人は阿弥陀仏、御開山様は南無を代表していなさる。そういうように印度ではお釈迦様と阿難、日本では法然上人と御開山様のお二人が同時に出て来て、阿弥陀仏の本願というものを身
を以て明らかになされた。そして私共に尊い教を教え下された。そして私共の助かる道を開いて下されたのは、釈迦と阿難、法然上人と御開山様のお二人がかりで道を開いて下された。¹

と明説し、二人の出遇いの根本には本願があり、そこに『大経』における釈迦と阿難との値遇と同じ意味があることを教えている。また別の箇所、曾我は、

仏教改革は法然と親鸞のお二人によらねばならぬ。現在仏教を真宗が代表しているから親鸞一人が改革者のように思われたり、言ったりするのは誤りである。²

と述べ、あるいは、

親鸞と法然は二人にして一人、一人にして二人。この師と弟子とが仏教の歴史の方向を決定したのである。³と述べて、法然と親鸞によって本願を根拠とする仏道が開示され、今なお教えられ続けているということ道を道破している。

また鈴木大拙は、同じ意味で、

日本的靈性の人格的寄頭と云ふ点から見ると、法然上人と親鸞聖人とを分けない方が合理的かと思はれる。両者各別に見なければならぬ場合も固よりあるが、靈性の表現形式に日本的なるものを考へて見ると、両者を一つにしておく方がわかり易くはなからうか。念仏称名の本当の意義は両者によりて発揚せられたのである。何れか片一方がなかつたら完全な進展は遂げられなかつたであらう。法然と親鸞とを一人格にして見てよい。

(中略) 両者を一人格と見て、日本的靈性は彼等の間でその性格を現出せしめたと云つた方がよからう。⁴と述べている。

親鸞が唯除の文に着目したことも、このように法然と親鸞を「二人にして一人」「一人格」として見れば、本願の仏道の開顕のなかに必然する着目であったと言うことができるだろう。また本論文では、副題としたように「親鸞の視点から」考えようとしたことであるが、曾我が言うように「一人にして二人」という点より見れば、本願の仏道を教えられ、その仏道をあゆまんとする立場に立つものにとって、唯除の文の意義は特に重要であると思われる。

そして、その唯除の文の意義は、回心という本願の仏道における根本体験によって消失するのではなく、むしろ回心にはじまる仏道のあゆみにおいてこそ問題となるのである。本論第二部では、その思索を「信巻」の巻末近くに展開する記述に沿って考察を進めてきた。

そのなかで、ここで改めて『法事讃』の文に少しく言及してみたい。この文は、読み方によっては「信巻」の結論と受け取られかねないものであるが、もし回心という体験をもって唯除の文が不要となるのであれば、親鸞が探究する唯除の文の意義は、他者のための思索ということになる。しかしながら、親鸞が唯除の文に着目する所以をこの思索の背景に見定めるならば、本願の仏道をあゆまんとする機を場として、はたらき続ける経言であることは明らかと思われた。

そのうえで曇鸞・善導の問答を見ると、八番問答の特に第三問答の答えの後半以降に示される問答や、「散善義」の問答より展開する三種の障りの教説は、信仰のあゆみにおいて、はたらき続ける唯除の文の意義を示しているものと読むことができたことである。

最後に、本論文で考察が及ばなかった点について言及したい。不十分な点は多々あるが、ここでは今後の研究の課題として、四つに絞って記しておく。

第一に、「信巻」は「証巻」へと展開しているし、機の巻として「化身土巻」にも通じている。今後の課題として、特にこれらの巻との関係のなかで唯除の文の意義を考えなければならないと思っている。

第二に、「信巻」に配置される第十八願文、及び第十八願成就文に記される（あるいは敢えて記されない）唯除の文それぞれの考察がされていない。第二部では、『如来会』が併引されている点から、「信巻」の後半の問いにおける唯除の文を因願と見定めたのであるが、そこにかえって問題となるのは、信の一念釈に示される第十八願成就文に唯除の文が記されていないということであろう。

第三に、本論文では、親鸞の求道の視点から唯除の文の着目や探究の内容を考察したことによって、全仏教界

に対して大乘の仏道を顕らかにするというような大きな視点からの考察や、『教行信証』を構造的に見ることによって明らかとなる「信巻」の意義について詳説することができなかった。延塚知道は、

親鸞の『教行信証』は平面的に一応横に書かれているが、本願成就の信心の内容は、平面というよりも立体的である。したがって横に理解していくだけでは、その意味が十分に読み取れないのではなからうか。そうではなくて衆生の教、行、信、証が畢竟、真仏土にまで突き抜けていくような、本願成就文に貫かれた真諦の縦軸を持っている。(中略)それに対して、本願成就の行信に開かれた「真仏土巻」から、新たに展開される方便化身土文類は、俗諦としての横軸ではなからうか。(中略)本願成就文を地球軸として、真諦の緯度線と俗諦の経度線によって、親鸞の『教行信証』は立体的な球体をなしている。⁵

と述べ、『教行信証』を構造的、立体的に読む重要性を指摘している。続けて延塚は、
よって、「行巻」と「信巻」との対応を縦軸として読まなければ、十分に読めないのではなからうか。「信巻」の先の真仏弟子から唯除の機へという展開は、「行巻」で言えば、誓願一仏乗の大行の法が、転成と不宿として確かめられたことと対応するのではなからうか。つまり転成が真仏弟子と対応し、不宿が唯除の機と対応する。そう読めた時、私には真仏弟子から悲歎述懐への展開がよく理解できると同時に、行信という一事実を解明した両巻の対応が却って浮き彫りとなったのである。⁶

と就中、「行巻」と「信巻」との縦の対応を『教行信証』を読む視点(縦軸)に定めなければならぬことを教示して、「信巻」における唯除の文の探究の意義を、「行巻」の転成と不宿⁷の教説のなか、不宿と対応させて読むべきことを教えている。残念ながら、本論文では「行巻」との関係を踏まえた唯除の文の意義をほとんど論じることができなかった。しかし、今この教示によれば、本願成就文に立脚する「不宿」という自力を全く入れない仏道を開顕するにあたって、かえって自力執心が問題となり、唯除の文が問題となると考えることができるだろう。⁸

第四に、親鸞が唯除の文について自釈をもって論じている箇所、すなわち『尊号真像銘文』における唯除の文の文意について、第二部第三章で「散善義」の文に展開する三種の障りの教説を考察するなかで論じたが、『尊号真像銘文』における文脈、すなわち第十八願の唯除の文の文意に至るまでの記述と、唯除の文の文意の直後に「又言。」として記される『大経』から選び出された「其仏本願力、聞名欲往生、皆悉到彼国、自致不退転¹⁰。」及び「必得超絶去往生安養国、横截五恶趣恶趣自然闭、昇道無窮極、易往而無人、其国不逆违自然之所牵¹¹。」の銘文と、その文意に展開する意義についても論じることができなかった。今後の課題とすべき点であると思われる。よく知られるように、「安城御影」と言われる親鸞の御影の上部賛銘の二段目には、『大経』からの三つの銘文が一連の段に記されている¹²。このことから、『尊号真像銘文』冒頭に示される『大経』からの三つの銘文の文意とその展開を考察することによって、唯除の文の意義がさらに明確になる可能性があると考えられよう¹³。

以上、四点の課題を記したことであるが、これらについては今後、稿を改めて考えたいと思う。

- 1 曾我量深『真人』六十一『現在に救われよ』(『曾我量深講義集』六)一九二頁
- 2 曾我量深『真人』七十九『法然と親鸞』(『曾我量深講義集』八)一七三—一七四頁
- 3 曾我量深『親鸞』二『本願の国土』(『曾我量深講義集』二)二〇七頁
- 4 鈴木大拙『日本の靈性』一四一頁 中略引用者
- 5 延塚知道『教行信証』その構造と核心―『四七—四八頁 中略引用者
- 6 延塚知道『教行信証』その構造と核心―『四八頁
- 7 『定親全』一・七八—七九頁『聖典』一九八頁〕参照。
- 8 これについては第一部註129で僅かに言及した法然の説く「称名」(「能行のよ、な、形」)を親鸞が「聞名」(所行の法)として受け止めたことと関連すると思われる。
- 9 『定親全』三・和文篇・七六頁(『聖典』五一三頁)
- 10 『定親全』三・和文篇・七六頁(『聖典』五一三頁)
- 11 『定親全』三・和文篇・七七頁(『聖典』五一四頁)
- 12 『真宗重宝聚英』四・六一—九頁参照。
- なお、安城御影は、専海に対して『教行信証』書写と同時に図画を許したものであると言われるが、加来雄之は、そのときの様子を次のように述べている。
- おそらく親鸞の手元には書写した『選択本願念仏集』と図画した「選択付属御影」が置かれていたはずである。親鸞の「安城御影」はそれを意識して製作された、と考えるのが自然である。
- (「積親鸞」の遺産相続―「鏡御影」を手がかりに―)上『親鸞教学』九十六・六頁)
- 13 これについては、安富信哉師の教示があったことである。

参考文献

テキスト・資料（著名五十音順）

- ・『金沢文庫資料全書』四（神奈川県金沢文庫・一九八〇年）
- ・『鎌倉旧仏教』（『日本思想体系』十五）（岩波書店・一九七一年）
- ・『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）
- ・『浄土宗全書』（浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局・一九七〇―一九七二年復刊）
- ・『浄土真宗聖典全書』（本願寺出版社・二〇一―二〇一四年）
- ・『昭和新修法然上人全集』（石井教道編・平楽寺書店・一九五五年）
- ・『真宗重宝聚英』（同朋舎・二〇〇六年）
- ・『真宗聖教全書』（大八木興文堂・一九四一年）
- ・『真宗聖典』（真宗大谷派宗務所出版部・一九七八年）
- ・『親鸞聖人行実』（教学研究所編・真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇八年）
- ・『親鸞聖人御絵伝』（福田正朗編・法蔵館・二〇一二年）
- ・『親鸞伝叢書』（佐々木月樵編・無我山房・一八七一年・一九一〇年復刊〔平楽寺書店〕）
- ・『西山叢書』（同朋舎・一九九〇―一九九五年）
- ・『西山上人短篇鈔物集』（森英純編・文栄堂・一九八〇年）
- ・『増補親鸞聖人真蹟集成』（法蔵館・二〇〇五―二〇〇七年）
- ・『筑後大本山善導寺』（『九州の寺社シリーズ』五）（九州歴史資料館編・九州歴史資料館普及会・一九八一年）
- ・『定本親鸞聖人全集』（法蔵館・一九六九年）
- ・『法然上人絵大鑑』（井川定慶・望月信成編・小林写真製版所出版部・一九三二年）
- ・『法然上人伝全集』（井川定慶集・法然上人伝全集刊行会・一九五二年・一九六七年増補再版）
- ・『隆寛律師全集』（真宗典籍刊行会・一九三九―一九四〇年）
- ・『隆寛律師の浄土教附遺文集』（平井正戒・仏教専門学校金沢文庫浄土宗典研究会・一九四一年）

江戸期講義録（著名五十音順）

- ・『真宗大系』（真宗典籍刊行会・一九一七―一九二五年）
- ・『続真宗大系』（真宗典籍刊行会・一九三六―一九四四年）
- ・『教行信証講義集成』（法蔵館・一九七五―一九七六年）

近代全集・選集（著名五十音順）

- ・『金子大栄選集』（在家仏教協会・一九五六―一九六一年）
- ・『河田光夫著作集』（明石書店・一九九五年）
- ・『信楽峻磨著作集』（法蔵館・二〇〇七―二〇一〇年）
- ・『曾我量深選集』（弥生書房・一九七〇―一九七二年）
- ・『曾我量深講義集』（弥生書房・一九七七―一九九〇年）
- ・『寺川俊昭選集』（文栄堂・二〇〇八―二〇一三年）
- ・『松原祐善講義集』（文栄堂・一九九〇―一九九一年）
- ・『安田理深選集』（文栄堂・一九八三―一九九四年）
- ・『安田理深講義集』（弥生書房・一九九八―二〇〇〇年）

編集（編集者名五十音順）

- ・浅井成海編『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』（永田文昌堂・二〇〇三年）
- ・大谷大学真宗総合研究所編『教行信証』の思想』（筑摩書房・二〇一一年）
- ・大谷大学真宗総合研究所編『親鸞像の再構築』（筑摩書房・二〇一一年）
- ・草野顕之編『信の念仏者 親鸞』（『日本の名僧』八）（吉川弘文館・二〇〇四年）
- ・真宗大谷派教誨師会編『真宗の教誨』編集委員会編『真宗の教誨』（真宗大谷派宗務所出版部・二〇一一年）
- ・松原祐善講話集刊行会編『松原祐善講話集―他力信心の確立―』（法蔵館・二〇〇三年）
- ・箕輪秀邦編『解説浄土論註―改訂版―』（真宗大谷派宗務所出版部・一九九五年）
- ・安富信哉博士古稀記念論集刊行会編『仏教的伝統と人間の生―親鸞思想研究への視座―』（法蔵館・二〇一四年）
- ・論註研究会編『曇鸞の世界―往生論註の基礎的研究―』（永田文昌堂・一九九六年）

共著（著者名五十音順）

- ・上田良準・大橋俊雄『浄土仏教の思想―証空 一遍―』十一（講談社・一九九二年）
- ・大谷旭雄・坂上雅翁・吉田宏哲『浄土仏教の思想―永観 珍海 覺鏝―』七（講談社・一九九三年）
- ・梶村 昇・福原隆善『浄土仏教の思想―弁長 隆寛―』十（講談社・一九九二年）
- ・神戸和麿・小野蓮明・安富信哉『親鸞の教え―教行信証・総序に聞く―』（同朋舎・一九八八年）
- ・末木文美士・梶山雄一『浄土仏教の思想―観無量寿経 般舟三昧経―』二（講談社・一九九二年）
- ・武内紹晃・ツルタイム ケサン・小谷信千代・桜部 建『浄土仏教の思想―龍樹 世親 チベットの浄土教 慧遠―』三（講談社・一九九三年）

チヤン
ファイオンク
・章 輝玉・石田瑞麿『浄土仏教の思想―新羅の浄土教 空也 良源 源信 良忍―』六（講談社・一九九二年）

- ・板東性純・伊東慧明・幡谷 明『浄土仏教の思想―鈴木大拙 曾我量深 金子大栄―』十五（講談社・一九九三年）
- ・山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』（法蔵館・一九五二年）

単著（著者名五十音順）

- ・赤松俊秀『親鸞』（吉川弘文堂・一九六一年・新訂版一九八五年）
- ・五十嵐大策『尊号真像銘文講讃』（永田文昌堂・二〇〇〇年）
- ・池田勇諦『真実證の回向成就―『顕浄土真実證文類』述要―』（真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇六年）
- ・石井教道『選択集全講』（平楽寺書店・一九六七年）
- ・石田瑞麿『歎異抄・執持鈔』（東洋文庫・一九六四年）
- ・一楽 真『大無量寿経講義―尊者阿難、座より起ち―』（文栄堂・二〇〇四年）
- ・一楽 真『四十八願概説』（文栄堂・二〇〇九年）
- ・一楽 真『親鸞の教化―和語聖教の世界―』（筑摩書房・二〇一〇年）
- ・一楽 真『入出二門偈頌―聞記―』（真宗大谷派宗務所出版部・二〇一四年）
- ・稲葉秀賢『往生拾因試論』（安居事務所・一九五三年）
- ・稲葉秀賢『教行信証の諸問題―増補版―』（法蔵館・一九七〇年）

- ・今井雅晴『如信上人』（真宗大谷派東京教務所・一九九五年・改訂一九九八年）
- ・今村仁司『親鸞と学的精神』（岩波書店・二〇〇九年）
- ・宇井伯寿『印度哲学史』（『印度哲学史及印度哲学研究―第一回―』（岩波書店・一九六五年）
- ・梅原 猛『浄土仏教の思想―法然―』八（講談社・二〇〇〇年）
- ・小野蓮明『願と信―親鸞の主体性論―』（文栄堂・一九八二年）
- ・小野蓮明『本願の行信道―親鸞の信仰主体性論―』（文栄堂・二〇〇〇年）
- ・小野蓮明『顕浄土真実信文類』講讀―証大涅槃の真因―』（真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇二年）
- ・尾畑文正『浄土論註』に学ぶ―願生浄土の仏道―』（真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇七年）
- ・香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』（永田文昌堂・一九八四年）
- ・加来雄之『平成二十一年度安居「課外」講義録 仏弟子論としての歎異抄―親鸞聖人の教えを相続するということ―』（真宗興正寺派宗務所教務部・二〇一二年）
- ・梯 実円『法然教学の研究』（永田文昌堂・一九八六年）
- ・梯 実円『聖典セミナー「口伝鈔」』（本願寺出版社・二〇一〇年）
- ・柏原祐義『真宗通解全書』一（無我山房・一九一五年）
- ・梶村 昇『法然の法語をよむ―万人の救われる道―』上・下（日本放送出版協会・二〇〇〇年）
- ・金子大栄『真宗学序説』（文献書院・一九二三年・一九六六年復刊（文栄堂））
- ・金子大栄『尊号真像銘文講話』上・下（あそか書林・一九五八年・一九五九年）
- ・神戸和麿『無量寿経優婆提舍願生偈註』読解』（真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇六年）
- ・草野顕之『親鸞の伝記―『御伝鈔』の世界―』（筑摩書房・二〇一〇年）
- ・佐藤哲英『叡山浄土教の研究』（百華苑・一九七九年）
- ・末木文美士『浄土思想論』（春秋社・二〇一三年）
- ・鈴木大拙『日本の靈性』（大東出版社・一九四四年）
- ・田村円澄『法然』（吉川弘文館・一九五九年・新訂版・一九八八年）
- ・田村円澄『法然上人伝』（『日本仏教史』別巻）（法蔵館・一九八三年）

- ・中澤見明『史上の親鸞』（文献書院・一九二三年）
- ・中澤見明『真宗源流史論』（法蔵館・一九五一年）
- ・中西随功『證空浄土教の研究』（法蔵館・二〇〇九年）
- ・名畑 崇『尊号真像銘文』敬信記（真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇五年）
- ・名畑 崇『教行信証』成立の背景―顕浄土方便化身土文類私考―（真宗大谷派宗務所出版部・二〇一二年）
- ・延塚知道『求道とは何か』（文栄堂・二〇〇四年）
- ・延塚知道『浄土論註』講讀―宗祖聖人に導かれて―（真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇六年）
- ・延塚知道『浄土論註』の思想究明―親鸞の視点から―（文栄堂・二〇〇八年）
- ・延塚知道『講讀浄土論註』一・二（文栄堂・二〇一二年・二〇一三年）
- ・延塚知道『教行信証』の構造（真宗大谷派宗務所出版部・二〇一三年）
- ・延塚知道『教行信証―その構造と核心―』（法蔵館・二〇一三年）
- ・平松令三『真宗史論攷』（同朋舎・一九八八年）
- ・平松令三『聖典セミナー―親鸞聖人伝絵―』（本願寺出版社・一九九七年）
- ・広瀬 惺『顕浄土真実行文類』講讀―御自釈―（真宗大谷派宗務所出版部・二〇一四年）
- ・広瀬 泉『真宗救済論―宿業と大悲―』（法蔵館・一九七七年）
- ・広瀬 泉『観経四帖疏講義』玄義分・序分義一―二・定善義一―三・散善義一―三（法蔵館・一九九五年）
- ・普賢保之『尊号真像銘文講讀』（永田文昌堂・二〇〇六年）
- ・藤田宏達『浄土三部経の研究』（岩波書店・二〇〇七年）
- ・藤嶽明信『本願念仏の開顕―『選択本願念仏集』講讀―（真宗大谷派宗務所出版部・二〇一二年）
- ・藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』一―五（明石書店・一九九八―二〇〇二年）
- ・藤場俊基『親鸞の仏教と宗教弾圧―なぜ親鸞は『教行信証』を著したのか―』（明石書店・二〇〇七年）
- ・星野元豊『講解教行信証』（法蔵館・一九七七年―一九八三年）
- ・本多弘之『一念多念文意』考究（真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇五年）
- ・本多弘之『尊号真像銘文講義』一―三（東京教区教学館・二〇〇七年―二〇〇九年）

- ・古田武彦『親鸞思想―その史料批判―』（富山房・一九七五年）
- ・真木有香子『親鸞とパウロ―異質の信―』（教文館・一九八八年）
- ・松原祐善『無量寿経に聞く』（教育新潮社・一九六八年）
- ・水島見一『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』（法蔵館・二〇一〇年）
- ・安井広度『法然門下の教学』（法蔵館・一九三八年・一九六八年復刊）
- ・安田理深『自己に背くもの』（文明堂・一九六八年）
- ・安田理深『親鸞における救済と自証』一一十（東海相応学舎・一九八八―一九九四年）
- ・安富信哉『教行信証』への序論―総序を読む―（真宗大谷派宗務所出版部・一九九九年）
- ・安富信哉『新訂増補親鸞と危機意識―新しき主体の誕生―』（文栄堂・二〇〇五年）
- ・安富信哉『選択本願念仏集』私記（真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇三年）
- ・安富信哉『親鸞・信の構造』（法蔵館・二〇〇四年）
- ・安富信哉『真実信の開頭―『教行信証』「信巻」講究―』（真宗大谷派宗務所出版部・二〇〇七年）
- ・安富信哉『唯信鈔』講義（大法輪閣・二〇〇七年）
- ・安富信哉『聞―私の真宗学―』（文栄堂・二〇〇九年）
- ・安富信哉『親鸞・信の教相』（法蔵館・二〇一二年）
- ・山田文昭『真宗史稿』（法蔵館・一九六八年）
- ・義盛幸規『もう一つの親鸞像『口伝鈔』講義』（大法輪閣・二〇一三年）
- ・渡辺顕正『新羅・憬興師述文贊の研究』（永田文昌堂・一九七八年）

論文・講演録（著者・発表者名五十音順）

- ・青木 玲「本願の正機―「唯除」の文を通して―」（『親鸞教学』九十五・二〇一〇年）
- ・安藤文雄『教行信証』信巻・巻末の五逆の文について」（『印度学仏教学研究』三十三・一・一九八四年）
- ・安藤文雄『真蹟本『教行信証』信巻序前『涅槃経』引文について』（『印度学仏教学研究』三十二・二・一九八四年）
- ・安藤文雄「阿闍世の獲信―唯除と見仏―」（『大谷大学研究年報』四十三・一九九二年）
- ・一楽 真「関東の親鸞―三部経千部読誦の中止を通して―」（『親鸞教学』九十六・二〇一一年）

- ・稲葉秀賢 『教行信証』と『選択集』 『親鸞教学』二十一・一九七二年)
- ・井上 円 「名の字」考(『新潟親鸞学会紀要』四・二〇〇七年)
- ・臼井元成 『往生拾因』と永観の念仏 『親鸞教学』六十八・一九九六年)
- ・大江智朗 「本願における」逆誘聞提」について 『顕真学苑論集』四十九・一九五八年)
- ・太田利生 「親鸞聖人と無量寿経諸本」 『真宗教学研究』三十四・二〇一三年)
- ・小野蓮明 「如来の本願と「唯除」——大悲の論理——」 『親鸞教学』三十二・一九七八年)
- ・加来雄之 「釈親鸞」の遺産相続——「鏡御影」を手がかりに——上・下 『親鸞教学』九十六・九十七・二〇一一年)
- ・加来雄之 「入願海」方便化身化土を開顕する意義—— 『真宗研究』五十六・二〇一二年)
- ・加来雄之 「大無量寿経」における「難し」の思想——伝承の難・己証の難——上・下 『親鸞教学』百一・百三・二〇一四年)
- ・金子大栄 「退一步の精神——『教行信証』の諸問題(十一)——」 『親鸞教学』百三・二〇一四年)
- ・亀崎真量 「本願の欲生心成就——『大谷大学大学院研究紀要』二十八・二〇一一年)
- ・木越 康 「他力の信心——親鸞の仏弟子観——」 『信仰とは何か』一(『仏弟子ということ』平楽寺書店・二〇一三年)
- ・木越 康 「親鸞における」信心発起という出来事——「廻向発願心」解釈を中心として—— 『大谷大学研究年報』六十六・二〇一四年)
- ・北畠浄光 「証空における法然浄土教の継承とその内実」 『真宗研究』五十六・二〇一二年)
- ・草野顕之 「親鸞聖人伝再考」 『真宗教学研究』二十六・二〇〇五年)
- ・小林光紀 「唯除の機」 『親鸞教学』二十一・一九七二年)
- ・斉藤 研 「板東本『教行信証』「信巻」「序前の文」試論」 『親鸞教学』九十一・二〇〇八年)
- ・佐々木秀英 「大行が開く大般涅槃道——本願成就に立って因願を探るという方法論を通して——」 『真宗研究』五十六・二〇一二年)
- ・相馬 晃 「法然における宗教心の課題——菩提心廃捨と三心具足——」 『真宗教学研究』三十四・二〇一三年)
- ・曾我量深 「我が世に処するの道開く」一・二 『中道』七十二・七十三・一九六八年)
- ・平 雅之 「若き日の親鸞」 『真宗教学研究』二十六・二〇〇五年)
- ・田代俊孝 「親鸞教学の生成をめぐる一視点——隆寛の三心積願解を中心として——」 『親鸞教学』三十五・一九七九年)
- ・田代俊孝 「隆寛と親鸞の思想的交渉——本願論を中心として——」 『印度学仏教学研究』二八・一・一九七九年)
- ・経隆 優 「唯除の問題」 『親鸞教学』三十一・一九七七年)

- ・鶴見 晃 「親鸞の名のり―「善信」房号説をめぐって―」(『教化研究』百四十四・二〇〇九年)
- ・寺川俊昭 「願生浄土」(『同朋仏教』三十八・二〇〇二年)
- ・徳澤龍泉 「弥陀本願義疏」と「弥陀本願義」とについて」(『龍谷学報』三百九・一九三四年)
- ・籙 弘信 「善信」と「親鸞」―元久二年の改名について―」上・下(『親鸞教学』七十五・七十六・二〇〇〇年)
- ・籙 弘信 「善信」実名説を問う」上・下(『親鸞教学』九十五・九十六・二〇一〇年・二〇一一年)
- ・中西随功 「証空上人とその門下の念仏」『法然上人とその門流』(浄土宗総合研究所編・二〇〇二年)
- ・橋本知良 「横超の仏道―『大経』が実現する無上涅槃道―」(『大谷大学大学院研究紀要』十七・二〇〇〇年)
- ・干潟龍祥 「世親年代再考」(『宮本正尊教授還暦記念印度学仏教学論集』一九五四年)
- ・藤元雅文 「本願における欲生心と唯除の意義」(『真宗研究』四十九・二〇〇五年)
- ・古田武彦 「教行信証の本質」(『真宗研究』五十六・二〇一二年)
- ・松井憲一 「本願における唯除の意味」(『親鸞教学』十三・一九六八年)
- ・三木彰円 「親鸞における『教行信証』の課題」(『親鸞教学』九十八・二〇一二年)
- ・光川眞翔 「選択本願―開示の意義」(『大谷大学大学院研究紀要』二十九・二〇一二年)
- ・光川眞翔 「浄土宗独立における師資相承の考察」(『真宗教学研究』三十四・二〇一三年)
- ・三明智彰 「阿闍世」(『大谷大学研究年報』四十四・一九九三年)
- ・村松清道 「弥陀本願義」の奥書について―「伽陀婆羅摩」を中心として―」(『三康文化研究所年報』二十八・一九九五年)
- ・宮崎円遵 「金澤称名寺と浄土教」(『龍谷学報』三百九・一九三四年)
- ・安富信哉 「信の系譜―聖覚と隆寛を中心に―」(『大谷大学研究年報』五十八・二〇〇六年)
- ・山高秀介 「善導の三心積―三心一心問答の思想的背景として―」(『真宗研究』五十五・二〇一一年)
- ・山本充朗 「第十八願における唯除の意味―親鸞における人間の研究―」(『真宗研究』十九・一九七四年)
- ・ロバート・F・ローズ 「永観の念仏観―法身同体の思想を中心として―」(『大谷学報』八十一・二・二〇〇二年)

共著論文

- ・学苑同人 「群疑論に現れたる逆説説の検討」上・続(下) (『顕真学報』二十二・二十四・一九三九年)

〈副論文〉

副論文

『往生拾因』に記される五逆についての一考察

永観（一〇三三―一一一一）が『往生拾因』「第二因」に記す五逆の内容は極めて特徴的である。後述するように、永観が五逆を示した文は、意図的に幾つかの経論から構成されたことにより、仏教通説とは異なる内容をもつ。またこれは、『教行信証』「信卷」巻末に記されている五逆についての文（以下、「五逆の文」と称す）の典拠となる文である（ただし、親鸞は永観の名も『往生拾因』の著名も示していない）。

この副論文では、第一節で、『往生拾因』に記される五逆の特徴を考察したい。そのため、永観が『往生拾因』「第二因」にて五逆の内容を記すにあたって、どの経論に基づいているのかを順を追って確かめていくこととする。ただし、その文の構造はやや複雑であるので、考察は煩瑣になることを免れない。したがって、読みやすさを考慮して、『往生拾因』に基づく経論を引用する際、注目すべき文に傍線を附し、適宜改行した。また資料として、「五逆の文」と『往生拾因』の文、そして『往生拾因』が基づく慧沼等の文、さらにそれらの典拠となる文を図表として示したものを小論の後（二二二―二二三頁）に附したことである。

第二節では、学位請求論文第二部第四章で考察する「信卷」巻末の「五逆の文」の意義を探る前段階として、永観の五逆の了解を、永観が念仏を修し、『往生拾因』を著すに至る背景と、『往生拾因』の文脈から考察したい。

そして、これらの考察を通して、最後に「信卷」巻末の「五逆の文」に言及することで結論に代えたい。

第一節 『往生拾因』に記される五逆の特徴

第一項 第一の特徴

緒言で述べたように、「信巻」巻末の「五逆の文」には永観の名も、『往生拾因』という著名も示されていないが、ほぼ全文がそれに基づいている。そこで本節では、『往生拾因』に記される五逆の特徴を、その典拠を確かめながら考察することにする。

永観は『往生拾因』「第二因」において、

五逆者若依^{シラヘ} 淄州^ニ 五逆有^レニ^ユ

と述べて、自身の示す五逆が淄州大師慧沼(六四八―七一四)に依っているものであることを明らかにしている。しかし実際には、慧沼の著作である『金光明最勝王経疏』(以下、『最勝王経疏』と称す)を直接の典拠としているところは、「大乘の五逆」の一部に過ぎず、多くの記述は永観自身が別の経論を組み合わせて案出した五逆である。つまり、『往生拾因』に記される五逆とは、部分的には慧沼に依っているが、永観の独自の選り取りによって構成されているということである(資料参照)。そして、この文を親鸞がほぼ全箇所そのまま「信巻」に記したということは、仏教通説で言われる五逆ではなく、この永観の案出した特徴的な五逆についての文に基づかなければ、「信巻」において親鸞の自覚内容を託すことができなかったということの意味している。そうであるから、永観の記した五逆の特徴を考察することは、「五逆の文」の意義の一端を考えることにも繋がると思われるのである。さて、『往生拾因』に記される五逆の最大の特徴は、それが二種挙げていることではないだろうか。永観が五逆を二種挙げる根拠は、永観自身が述べているように、慧沼にある。そしてその二つとは、「三乗の五逆」と「大乘の五逆」である。慧沼は、『最勝王経疏』の第三巻・末において、

依薩遮尼乾子經等有大乘五逆

經①惡心出仏身血②誹謗正法破和合僧③殺阿羅漢④⑤殺害父母 贊曰。是之五逆三乘通説。

總大乘不共逆中當第四逆。²

(番号①～⑤引用者)

と述べ、「五逆三乘通説」と「大乘五逆」を示している。慧沼の言うこの二つの五逆の関係は、「通説」という言葉が示すように、仏教（一乗から三乗）通説の基本的な五逆があり、『大薩遮尼乾子所説經』（以下、『薩遮尼乾子經』と称す）等に説かれる「大乘五逆」の第四逆に、基本的な五逆があるというものである。そして、この慧沼の五逆理解は、「依薩遮尼乾子經」とあるように、『薩遮尼乾子經』第四卷の次の箇所によって依っている。

王言。大師。何者根本罪。答言。大王有五種罪。名為根本。何等為五。

一者破壞塔寺焚燒經像。或取仏物法物僧物。若教人作見作助喜。是名第一根本重罪。

若謗声聞辟支仏法及大乘法。毀皆留難隱蔽覆藏。是名第二根本重罪。

若有沙門信心出家。剃除鬚髮身著染衣。或有持戒或不持戒。繫閉獄枷鎖打縛。策役驅使責諸發調。或脱袈裟

逼令還俗。或斷其命。是名第三根本重罪。

於五逆罪若作一業。是名第四根本重罪。

謗無一切善惡業報。長夜常行十不善業。不畏後世。自作教人堅住不捨。是名第五根本重罪。

大王當知。若犯如是根本重罪而不自悔。決定燒滅一切善根。趣大地獄受無間苦。³

慧沼と永観によつて「大乘五逆」と言われるこの箇所は、典拠では「五逆」（または五逆を示す五無間）ではなく、「根本重罪」と言われるものであった。そして、このなかに五逆を示し、それは第四根本重罪と名付けると説かれている。ただし、慧沼は恣意的に「根本重罪」を「大乘五逆」に言い換えているのではない。そのように了解したのは、慧沼の師である慈恩大師基（六三二―六八二）である。基は、「業障」の内実を示すなかで、先に引

用した『薩遮尼乾子經』の文に依つて、そもそもは五種の「根本重罪」であつたものを、『妙法蓮華經玄贊』第三卷・末において、

業障者依薩遮尼乾子經一有五種逆一。

一破レ塔壞レ寺焚燒□經像一。竊盜及用三三宝物一。

二謗三乘法一言レ非二聖法一。障礙留難隱蔽覆蔽。

三於二一切出家人所一。若有戒無戒持戒破戒打罵訶責。説二其過失一禁二閉牢獄一。或脱二袈裟一逼令二還俗一。

責役駟使債レ其發レ調斷二其命根一故。大集經言説二一破戒比丘過失一。過レ出二万億仏身血一。

四殺レ父害レ母殺レ阿羅漢一。出二仏身血一破二和合僧一。

五起二大邪見一謗レ無二因果一。長夜常行二十不善業一。

此之五種唯於二大乘一名二五逆業障一。⁴

と「大乘に於て五逆業障と名づく」と述べている。このように『薩遮尼乾子經』に示される通説の五逆を、二重傍線部箇所のように具体的な行為の内容に置き換えることで、基は「根本重罪」を「五逆業障」として自然な形で示している（もし置き換えていなければ、五逆業障の中に五逆罪があることになり、非常に不自然である）。そして慧沼は、『薩遮尼乾子經』の經説と、師である基のこの説示に基づいて、『最勝王經疏』第三卷・末に、次のように「大乘經所説五逆」を示すのである。

經無知謗正法不孝父母作如是衆罪我今悉懺悔。贊曰。第十一懺由五逆所造惡業。

依大乘經所説五逆。非三乘通説。

言五逆者。準薩遮尼乾子經。

一不得破塔壞寺焚燒經像及用盜三宝物。

二謗三乘法言非聖教。障礙留難隱蔽覆蔽。

三於一切出家人所若有戒無戒持戒破戒打罵訶嘖。説過禁閉還俗驅使責調斷命。

四不得殺父害母出仏身血破和合僧殺阿羅漢。

五不得謗無因果長夜常行十不善業。

今此謗法即第二逆。不孝父母即第四逆。⁵

これを承けて永観は、さらに右記に二重線を附した「通説」という二文字を取り除き、

一者三乗五逆⁶。

と述べるのである。すなわち永観は、慧沼のこの「三乗通説には非ず」に代表される教示に基づいて、「三乗の五逆」の意味を、「仏教通説の五逆」（一乗から三乗まで）から「小乗の五逆」（三乗のみ）へと変え、「大乘の五逆」と対応する形で示したのである⁷。以上のような背景があつて、永観は二種の五逆の関係を対等なものと看做し、『往生拾因』に示すこととなつた。これが『往生拾因』に記される五逆の第一の特徴である。

第二項 第二の特徴

次に注目したいのは、永観の挙げる三乗の五逆が特徴的な点である。永観は慧沼の『最勝王経疏』に依つているので、そこに言われる「三乗通説の五逆」の内容（「経①悪心出仏身血②誹謗正法破和合僧③殺阿羅漢④⑤殺害父母」）は当然知っている。また、『往生拾因』において三乗の五逆の後に記述される「三乗の」五無間の同類の業⁸の根拠となる『阿毘達磨俱舍論』（以下、『俱舍論』と称す）第十七巻にも、五逆の内容は、

言「無間業」者。謂五無間業。其五者何。一者害母。二者害父。三者害阿羅漢。四者破和合僧。五者悪心出「
仏身血」⁹。

と説かれている。このように、仏教通説としての五逆は五つの行為として説示され、その行為が起こってくる根拠には言及されない。

しかし永観は、三乗の五逆を述べる際、それらの教示に基づくのではなく、『大乘大集地藏十輪經』（以下、『十輪經』と称す）第三卷の次の経説に基づいて五逆を示している。

有三五無間大罪惡業^一。何等為^レ五。一者故思殺^レ父。二者故思殺^レ母。三者故思殺^レ阿羅漢^一。四者倒見破^レ聲聞僧^一。五者惡心出^レ二^レ仏身血^一。如^レ是五種。名為^二無間大罪惡業^一。若人於^二五無間中^一。隨造^二一^レ種^一不^レ合^三出家及受^二具戒^一。¹⁰

この経説は、「五無間大罪惡業」という、もし一つでも惡業を造った者は出家受戒を許されず、またそれを破つて受戒させた師は罪を犯したことになることを明かすという文脈で出てくるものである¹¹。『十輪經』に説かれる五逆の特徴は、五逆のすべての行為の前に、「故思」「倒見」「惡心」という言葉のいずれかがあり、行為とともに、その行為に至る根拠が示されている点である。ほかの経論に示される五逆が行為だけに言及することを鑑みれば、これは特徴的であると言わなければならない。この箇所を永観は意図的に選び、「三乗の五逆」として、次のように述べている。

一者三乘五逆謂^一者故思殺^レ父二者故思殺^レ母三者故思殺^レ阿羅漢^一四者倒見破^レ和合僧^一五者惡心出^レ二^レ仏身血^一¹²

そして永観は、それが「逆」となる理由を、

以^テ背^ニ恩田^一違^ニ福田^一故名^レ之^ヲ為^レ逆^一¹³

と述べ、「恩田に背き福田に違ふ」という点で押さえている。この「恩田」とは父母のことで、「福田」とは仏・和合僧を意味する¹⁴。この文言は永観自身の言葉で記したものであるが、おそらく次の『俱舍論』の教説に依りながら、逆が逆と言われる所以を示したものであろう。『俱舍論』第十八巻には、

謂害^二父母^一是棄^二恩^田。如何有^レ恩^一。身生本故。如何棄^レ彼。謂捨^二彼恩^一。德^田謂余阿羅漢等。具^二諸勝德^一及能生故。壞^二德所依^一故成^二逆罪^一。¹⁵

と述べられている。ここで、父母を害することが逆となる理由については、「身生本故」(身を生ずるの本なるが故なり¹⁶)と言われ、余の阿羅漢等を害することが逆となる理由については、「具^二諸勝德^一及能生故」(諸の勝德を具し、及び能く「他の勝德を」生ずるが故なり¹⁷)と教示されている。このことから、「恩田に背き、福田に違ふ」ということは、自己存在そのものに背き、違ふことと言えるのではないだろうか。

以上の点から『往生拾因』に記される五逆の第二の特徴として、五逆を単に行為として示すのではなく、行為のもとである自己存在の思いに基づいて起こる事柄として示されている点が挙げられるだろう。

第三項 第三の特徴

最後に注目したいのは、「五無間の同類の業」と「近無間の業」の存在である。永観は三乗の五逆と大乘の五逆を示すだけではなく、三乗の五逆の後に「五無間の同類の業」を『俱舍論』に基づいて示し、大乘の五逆の後は、十悪に言及して、前の四つを四重禁であると述べたうえで、その四重禁が「近無間の業」になる場合を『十輪經』に基づいて示している。

前者に関しては、『俱舍論』第十八巻に、

唯無間罪定生^二地獄^一。諸無間同類亦定生^レ彼。有余師說。非^二無間生^一。同類者何。

頌曰。

汚^二母無學尼^一 殺^二住定菩薩^一

及有学聖者^一 奪^ニ和合僧縁^一

破^ニ壞窣堵波^一 是無間同類

論曰。如是五種隨^ニ其次^一是五無間同類業體。謂有^下於^ニ母阿羅漢尼^一行^中極汚染^上謂非梵行。或有^下殺^ニ害住定菩薩^一。或殺^ニ字聖者^一。或奪^ニ僧合縁^一。或破^中窣堵波^上。是五逆同類。¹⁸

と言われる「五逆同類」の罪を、永観は通説の五逆の一々に当てはめ、「五無間の同類の業」を提示している（資料参照）。

後者に関しては、『十輪経』原文では、「三乗の五逆」が基づいていた箇所（『十輪経』の経言）のすぐ後に、五逆罪を犯した者のほかに、犯したならば受戒出家が許されないとされる¹⁹。「四種近五無間大罪惡業根本之罪²⁰」（四種の五無間の大罪惡業に近き根本罪²¹）を説示する箇所であった。永観は、十悪の前四項目である「殺・盜・姪・妄語」を「四重禁」としたうえで、『十輪経』に説かれる四種の根本罪が「近（五）無間の業」となる場合を示す文として次のように述べている。

次^ニ十惡者^ト 身三口四意^三常^如 十^カ中前四名^ニ四重禁^ト 謂^ク殺盜姪妄語也

若^シ依^テ二十輪経^ニ於^テ此^ノ四重中^ニ説^ク近無間業^一

故^ニ彼^ノ経云^一 起^ニ不善心^一 殺^ニ害独覺^一 是殺生^ニ 姪^ニ羅漢尼^一 是欲邪行^{ナリ} 三^ニ侵^下損所^レ施^ニ三宝^一 財物^上 是^レ不與取^{ナリ} 四^ニ倒見^一 破^ニ和合僧衆^一 是虚誑語^{ナリ} 略²²

これによって、「大乘の五逆」の内実を提示した後、十悪のなかでも五逆に近い罪を挙げるといふ文脈に『往生拾因』ではなっている。このように永観は、「三乗の五逆」、三乗の「五無間の同類の業」、「大乘の五逆」、「十悪」のなかの「四重禁」が「近無間の業」となる場合を挙げるのである。つまり永観は、慧沼によって二種の五逆があると言いながら、それだけにとどまらず、多くの「逆」の在り方を示しているのである。これが、『往生拾因』

に記される五逆の第三の特徴である。

以上、『往生拾因』に記される五逆の特徴を三点示してきた。纏めると以下のとおりである。

第一の特徴……「三乗の五逆」と「大乘の五逆」を対等なものとして、五逆を二種示している点

第二の特徴……五逆を単に行為として示すのではなく、行為の根拠である自己存在の思いに関わる事柄として示している点

第三の特徴……「三乗の五逆」と「大乘の五逆」を示すにとどまらず、「五無間の同類の業」及び「近無間の業」（「十悪」の中の前四つである「四重禁」が「近無間の業」となる場合）を示して多くの「逆」の在り方を示している点

第二節 永観の五逆の了解

第一項 永観の無常観と危機意識

前節において、『往生拾因』に記される五逆の特徴を、その典拠を確かめながら考察してきた。本節では、永観の五逆の了解を、永観が念仏を修し、その念仏が往生の因となることを示した『往生拾因』を著すに至った背景と、『往生拾因』の文脈において、いかなる罪として五逆が示されているのかを踏まえて考察したい。

永観は三論宗の僧であった²³。三論教学を中心に学ぶなか、永承五年（二〇五〇）、永観の年齢で言えば十八歳以後からは学問研究の合間に念仏を行うようになり、その数は毎日一万遍に及んだと言われる。そして、永観が三論教学と同時に念仏を修するようになったのは、無常観と危機意識からであると考えられる。

第一の無常観については、末法の到来を深刻に意識したことと、師深観（二〇〇〇—一〇五〇）と養父元命（九七〇—一〇五一）の入滅が影響している。当時、末法到来第一年として考えられていた永承七年（一〇五二）を数年後に控えた永承年間（一〇四六—一〇五二）は、たとえば永承元年（一〇四六）の興福寺焼失、永承七年（一〇五二）の長谷寺の焼失、永承六年から七年（一〇五一—一〇五二）の疫病の流行などがあり、末法到来は広く現実のものとして受け入れられていた。また深観は、永観が念仏を始めた年である永承五年に死、元命も翌年に没している。その後、永観が三十歳を過ぎた頃から、持病の風痺^{ふうしよ}風阿^{ふうあ}（高血圧神経痛）に冒されたことも無常観を深めた一因と見受けられる。この病気が引き金となり、永観は光明寺に七、八年の間蟄居する。永観の無常観は、『往生拾因』全体に流れるものであるが、特にその序に、

澄^シニ心^ヲ於^テ小水魚^ニ一^ニ露^ニ命^日日^減一^係ニ念^於屠^処羊^一悲^ニ無^常之^歩歩^近一^況乎^世間^春来^夢榮^華何^実人^身水^ハ
 上^ノ漚^浮生^誰留^陰ニ^山海^一僊^未レ^免ニ^無常^之悲^籠ニ^石室^一人^終遭^ニ別^離之^歎一^実ニ^生仮^棲豈^期ニ^永代^一乎^而
 今^情思^受ニ^何病^一招^ニ何^死一^哉重^病惡^死一^何痛^哉雪^山不^死葉^驗失^耆婆^医王^方術^尽無^常暴^風不^レ論^ニ神^僊一^奪
 精^猛鬼^不レ^扱ニ^貴賤^一生^死必^然誰^人得^レ免²⁴

と言われるところにあらわれているだろう。

第二の危機意識については、無常観の理由に挙げた末法到来の意識、及び深観と元命の死も無関係ではないと思われるが、当時の仏教界への痛烈な批判がその根底をなしていると考えられる。これについては、特に『往生拾因』の跋文に、

真言止観之行道幽 易レ迷三論法相之教理奥 難レ悟不ニ勇猛精進一者何修レ之不ニ聡明利智一者誰学レ之朝家簡
定賜ニ其賞一学徒競望 増ニ其欲一暗ニ三密行一忝登ニ偏照之位一飾ニ毀戒質一誤居ニ持律之職一実世間之仮名智
者所レ厭也²⁵

と言われるところに端的にあらわれていると言えよう。永観は真言止観の行は迷い易く、三論法相の教理は悟り
難く、「勇猛精進」「聡明利智」の者でなければこれを学ぶことができないと言う。しかし現実には、僧侶たちは、
皇室や公家からの褒賞を賜うことを競い求め、冥利の虜となり、内実は伴わないにも拘わらず外見を飾り、高位
高官に頓着していると批判する。そして、そのような姿は世間の仮名に迷わされたものであり、それは智者の厭
うところであると喝破するのである。先の無常観とこのような危機意識によつて、永観は念仏を修する者となり、
またそれが序と跋文にあらわれていることから、この無常観と危機意識は『往生拾因』を貫くものと言えよう。

永観は『往生拾因』劈頭に、その題号と撰号を、

往生拾因 念仏宗 永観 集²⁶

と記し、「三論宗 永観」ではなく「念仏宗 永観」と名告っている。これは他宗に対して念仏宗を開くという意
識があるわけではなかったことが先学指摘されているが²⁷、それでもそこには念仏を宗とするという永観の自
覚が窺われる。

そして永観が念仏と述べるとき、それが称名念仏であることが『往生拾因』の序の次の文に示されている。

依ニ道綽之遺誠一火急称名順ニ懐感旧儀一励声念仏有時五体投レ地称念有時合掌当レ額専念凡厥一切時処一心
称念 依ニ於小縁一不レ退ニ大事一難レ値一遇豈惜ニ身命一念仏一行開為二十因²⁸

これらのことから永観は、無常と危機を突破する行として称名念仏を掲げるのであり、その念仏が往生の因にな
る理由を十因に開くのである。

第二項 念仏による滅罪

さて、永観が五逆に言及するのは、『往生拾因』の「第二因」においてである。その冒頭には、

第二一心称念^{上レハ} 阿弥陀仏^ノ衆罪消滅^{スルカニ} 故必得^ニ往生^一 29

と示されるように、「一心」に阿弥陀仏を称念すれば衆罪が消滅するのであるから、必ず往生を得ると言われる。

この教証として永観は、

観経云但聞^ニ仏名^ニ菩薩名^一除^ク無量劫生死之罪^一何況憶念^又説^ニ下品^ニ云或有^ニ衆生^一毀^ニ犯^ニ五戒八戒及具足^一戒^一如^レ是愚人偷^ニ僧祇物^一盜^ニ現前僧物^一不淨説法^乃至作^ニ五逆十惡^一臨^ニ命終時^一遇^ニ善知識^一称^ニ仏名^一故於^ニ念念中^一除^ニ八十億劫生死之罪^一命終之後即得^ニ往生^一略³⁰

と『観経』流通分の文と、『観経』下品の文を略鈔した文を引いている。そして永観は、ここで言われる「僧祇物」と「現前僧物」を釈した後に、五逆について詳細に述べ、十悪にも言い及ぶのである。その内容は前節で確認したとおりであるが、永観はその後、

設有^ニ此等重罪惡業^一至^レ心信樂称^ニ念^一南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏^一於^ニ念念中^一皆得^ニ消滅^一 何況余^罪 31

とたとえこれらの重罪があつても、称名念仏によって五逆・十悪の罪が消滅すると言う。そして、五逆・十悪と呼ばれる大罪が滅するのであるから、それより軽い罪が滅するのは当然であると言う。つまり、『往生拾因』の文脈で、五逆のみならず、十悪についても述べるのは、称名念仏によって全ての罪が滅することを示すためである。言い換えるならば、永観において五逆、あるいは十悪とは、念仏によって滅することのできる罪なのである。また永観は、自身の滅罪観を、

如^{キハ}二彼大莊嚴^ノ仏滅後^ノ四惡比丘^ノ一十萬億歲^ノ四念^ノ処觀^ヲ動修^ヲ精進^{スルコトシ} 如^レ救^{フカ}二頭燃^ヲ一而^{レトモ} 小乘^ノ行無^カ二滅罪^一故^ニ 還墮^{マタ}二無^ク間^ニ由^テ此^ニ心^ニ信^ス二大乘^ノ滅罪^ノ之方法^ヲ弥陀^ノ一念^ノ之功德^ヲ 32

と述べ、小乗の行では罪を滅することができず、地獄に墮すことに対して、称名念仏は「大乘滅罪の方法」であると示すのである。これは詰まるどころ、罪を消滅しなければ往生を得ることはできないという往生観であり、罪滅が永観にとって極めて重要な要素であったことが窺われる。

ところで、永観は念仏を称名念仏とするものの、ただ単に「南無阿弥陀仏」と声を出す行であると考えていたわけではない。それは往生の十因の全てに「一心称念阿弥陀仏……故必得往生」と、「称念阿弥陀仏」の前に「一心」を附していることから窺われる。つまり、念仏は「一心」に行われなければならないことが示されているのである。この「一心」は、『往生拾因』のなかでは三昧を意味する。このことは「第八因」を中心に、「第七因」から「第九因」に渡って論じられている。今それらの内容を詳細に検討ことはできないが、「第七因」から「第九因」までの標章の文によって流れを追ってみたい。

第七一心称^ニ念^シ 阿弥陀^ヲ 三業相^ノ 必得^ニ 往生^ヲ 33

第八一心称^ニ念^シ 阿弥陀^ヲ 三昧發^ノ 必得^ニ 往生^ヲ 34

第九一心称^ニ念^シ 阿弥陀^ヲ 法身同^ノ 必得^ニ 往生^ヲ 35

ここに各章の鍵語として「三業相応」「三昧發得」「法身同体」が示されている。「第七因」において、永観は『往生拾因』の念仏が称名の念仏であることを明らかにするのであるが、称名の念仏でなければならないのは、称名だけが三業（身・口・意）相応するからである。そして三業相応によって余念が交じらず、専念が發起するとされる。さらに、専念が發起しなければ何度称名念仏を行しても往生を得ないと言う。

「第八因」においては、一心専念の念仏は口称三昧であることが示されている。これによって、阿弥陀仏を称することは三昧を得るためであるという永観の了解が窺われる。また永観は「第八因」を閉じるに際して、

十因之興意在^リ斯因^ニ不^レ愛^ニ身命^ヲ但惜^ニ三昧^ヲ若愛^ニ宝地^ヲ必生^ニ淨土^ニ思^レ之^ヲ応^レ知^ス³⁶

と特別に言うように、三昧発得が十因の中で中心の因であるとする。

それではなぜ三昧発得が重要なのだろうか。それが「第九因」の主題であり、三昧発得により自己と阿弥陀仏は法身のレヴェルでは同体であることを証悟することができるからであると示されている。

「第七因」から「第九因」までの内容から、永観は称名念仏を勧めるのは、称名念仏によって「一心」(専心↓三昧発得↓法身同体の証悟)を發起することができるからであると考えることができる。ここに永観は「念仏宗」と言いながら、三論宗に立脚し、その方法として称名念仏を修していたということが了解できるのである。

したがって、五逆と十悪を滅するといっても、念仏の力用によるというより、三昧発得を中心とした「一心」を根拠として滅するのである。永観にとってこの「一心」とは、「故思」「倒見」「悪心」と相反する心であったに違いない。永観にとつては、この「一心」の發起こそが重要であったため、たとえ「故思」等の心を起こしても、後に称名念仏を行じ、また「一心」を發起すれば消滅すると考えていたと思われる。ここに、永観がわざわざ『十輪経』に依って「三乗の五逆」を示す理由も窺われるのではなからうか。

このことに関連して、「第十因」に記される、唯除の文と『観経』の下品下生の経説の矛盾に対する永観の見解を確かめておきたい。永観は、

積有^ニ二十五家^ニ互為^ニ是^ニ非^ニ恐^ニ文^ヲ繁雜^ヲ略^{シテ}而不^レ述^今試^積云^彼本願^中除^下十念^後造^ニ五逆^者上^由二^念惡^ニ滅^ニ諸善^一故^觀經^不爾^故不^ニ相違^一³⁷

と『群疑論』に記される十五説については文が繁雑になるのを恐れて論じないと断つたうえで、自身の見解を示している。永観は、本願に五逆と誹謗正法が除かれるのは、十念の後の五逆であるからと述べ、また一念の惡によつて諸善を滅すると述べている。ここで五逆が「一念の惡」と言い換えられていることに注目してみても、永観は五逆と言うとき、単に行為を指すのではなく、その行為に至る根拠となる心を重要視していたことが窺える。

だろう。また、この永観の説に基づいて考えると、三昧発得を中心とした「一心」が発起しても、「故思」等の心（すなわち「一念の悪」）によって往生することができなくなる」となる。ここに、どこまでも「一心」の保持を重要視した永観の往生観があらわれている。

以上のとおり、永観においては「一心」の発起が重要であった。したがって、五逆の内容も行為としてではなく、その行為に至る根拠となる「一心」と相反する心を問題としたと思われる。ただし、永観のいう「一心」とは、三昧発得を中心とする心であるから、それは自力の心であり、称名念仏はその心に到達するための方法という位置付けを超えるものではない。ここに念仏宗を掲げ、無常観と危機意識をもちながらも、親鸞の仏道観とはその方向性を真逆にする永観の仏道観が明らかとなった。

結論に代えて―「信巻」巻末の「五逆の文」の考察への展望―

小論では、第一節にて永観の『往生拾因』に記される五逆の特徴を考察した。ここで、改めてその特徴を示してみよう。

第一の特徴：…「三乗の五逆」と「大乘の五逆」を対等なものとして、五逆を二種示している点

第二の特徴：…五逆を単に行為として示すのではなく、行為の根拠である自己存在の思いに関わる事柄として示している点

第三の特徴：…「三乗の五逆」と「大乘の五逆」を示すにとどまらず、「五無間の同類の業」及び「近無間の業」（「十悪」の中の前四つである「四重禁」が「近無間の業」となる場合）を示して多くの「逆」の

在り方を示している点

資料を参照しても明確なように、この特徴的な永観の取捨選択による五逆についての文を、親鸞はほぼそのまま用いて「信巻」に記している。よってこれらの特徴は、「信巻」の文脈においても非常に重要な要素であると考えられる。ただし、第三の特徴の中で示した次の文の網掛け部分については、「信巻」巻末の「五逆の文」においては省かれている。

次十惡者 身三口四意三常如 十中前四名ニ四重禁一 謂殺盜婬妄語也
 若依ニ十輪經一於ニ此四重中一説ニ近無間業一
 故彼 經云 一起ニ不善心ニ殺ニ害獨覺一 是殺生 二婬ニ羅漢尼一 是欲邪行 三侵下損所レ施ニ三宝一財物上 是
 不與取 四倒見破ニ和合僧衆一 是虛誑語 鈔略³⁸
 (網掛け部分は「五逆の文」で省かれている箇所)

親鸞は網掛け部分を引用しないことによって、網掛け部分の後の教説を「十惡」の罪が「近無間の業」の罪となる場合を示した文としてではなく、大乘の「五無間の同類の業」に当たる位置付けと読めるようにしている。つまり、主題が五逆から「十惡」、あるいは「四重禁」に移るのではなく、また「近無間の業」としてでもなく、あくまで五逆の内実としての文言として示しているのである。また省いたことによって「彼の經」の意味が、『十輪經』から、『薩遮尼乾子經』に変わる点も指摘できる³⁹。

この確認を踏まえて、(永観の五逆理解ではなく)「信巻」巻末の「五逆の文」の特徴を挙げるならば、第一・第二の特徴は『往生拾因』のそれと同じであり、第三の特徴が「近無間の業」として挙げられていた『十輪經』に基づいていた箇所を「近無間の業」としてではなく、大乘の「五無間の同類の業」に当たる位置付けとして挙げて、多くの「逆」の在り方を示していると言うべきであろう。

第二節では、まず永観の永観が念仏を修し、『往生拾因』を著すに至った背景として、まず永観の無常観と危機意識を探り、次に永観の主張する念仏による滅罪を論じた。考察によって窺われたように、永観が称名念仏による滅罪を言うのは、称名念仏によって「一心」を發起するからであった。すなわち永観にとって、五逆の特徴の第一に挙げた行為の根拠となる「故思」等の心を消し、「一心」を發起することが最も重要な課題であったと言えるだろう。ただし小論で述べてきたように、永観の言う「一心」とは三昧発得を中心とする心であり、念仏はその心に到達するための方法である。これらによって小論では、永観は念仏宗を掲げ、さらに無常観と危機意識をもちながらも、親鸞とはその方向性を異にする仏道観をもっていたことが窺われた。

ここに至って、「信巻」巻末の「五逆の文」は、なぜ永観が著した文に基づくのかについて考察する展望を述べたい。従来、この理由については、香月院深励が、

日本で空也永観は横川（源信）の前後にて念仏を勧めたる師なり。その勧めむる念仏は善導流でない故に正依には非ざれども日本で名高き人なり。其永観が淄州によりて明してある故に。是は従ふべしとある思召で依り給ふなり。⁴⁰

と述べていることに代表されるように、永観が日本において法然に先立って念仏を勧めていた仏者であるからという見解がある。しかしながら、小論で考察してきたように、親鸞と永観との仏道観・念仏観はその方向性を異にするし、また、親鸞は敢えて典拠を記していない。これらのことを鑑みて、親鸞が「五逆の文」を『往生拾因』に基づいて記す理由は、永観その人に理由があるというよりも、第一節で考察した『往生拾因』に記される特徴的な五逆の内容にこそ、その理由があると考えられるのではないだろうか。

註

- 1 『浄土宗全書』十五・三七七頁
- 2 『大正蔵』三十九・二四三頁c
- 3 『大正蔵』九・三三六頁b
- 4 『大正蔵』三十四・七〇八c―七〇九頁a □内引用者
- 5 『大正蔵』三十九・二三七頁a
- 6 『浄土宗全書』十五・三七七頁
- 7 香月院深励は、これについて永観の間違いであるとしている(『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・二―一頁参照)。しかし私は、永観の意図的なものであると考へたい。
- 8 五無間とは、五逆と同意である。『俱舍論』には「五無間同類業」を「五逆同類」として示している(『大正蔵』二十九・九四頁b・資料参照)。
- 9 『大正蔵』二十九・九二頁b
- 10 『大正蔵』十三・七七頁a
- 11 「受戒を許さない者」はこの五逆罪を造った者に限るのではなく、永観が「四重の中」の「近無間の業」として示す箇所にも説かれている(『大正蔵』十三・七七頁a―b参照)。
- 12 『浄土宗全書』十五・三七七頁
- 13 『浄土宗全書』十五・三七七頁
- 14 香月院深励『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・二―一頁参照。
- 15 『大正蔵』二十九・九三頁c
- 16 『国訳一切経』毗曇部・二十六下・四一頁
- 17 『国訳一切経』毗曇部・二十六下・四一頁
- 18 『大正蔵』二十九・九四頁b
- 19 「三乗の五逆」の内実として『十輪経』で引く五逆と同じく、この四重禁を犯した者は、出家受戒を許さず、
 またもし受戒させたならば、その師も罪を犯したことになるといふ文脈である。
- 20 『大正蔵』十三・七七頁a
- 21 『新国訳大蔵経』諸経部・二・地藏十輪経・一八九頁
- 22 『浄土宗全書』十五・三七八頁
- 23 ロバート・F・ローズは、永観が没した年である一一一年に成立した三善為康の記した『拾遺往生伝』(『大日本仏教全書』百七(永観については八五―八七頁参照))に依って、永観の誕生については不詳としたう

えで、三論宗の僧になった経緯について、次のように纏めている。

永観は二才のとき岩清水八幡宮別当の元命（九七〇—一〇五一）の養子になり、この僧に育てられた。十一才のとき真言宗の深観（一〇〇〇—一〇五〇）の弟子となり、翌年には東大寺の戒壇院で具足戒を受け、その後東大寺の東南院に入り、有慶（九八三—一〇七〇）のもとで学問に励んだ。東南院といえ、真言宗の聖宝（八三二—九〇九）によって東大寺における三論と密教の本所として九〇五年に設けられた場所である。特に東南院は南都における三論研究の中心であり、所属の僧侶は皆、文献には「三論宗」と記載されている。永観も同様であり、そのため『浄土法門源流章』において凝然は永観の念仏を三論系の念仏と規定している（大蔵経八四、一九六a）。

（「永観の念仏観—法身同体の思想を中心として—」『大谷学報』八十一・二・二頁）

24 『浄土宗全書』十五・三七一頁

25 『浄土宗全書』十五・三九四頁

26 『浄土宗全書』十五・三七一頁

27 大谷旭雄は、『往生拾因』の巻末に、

南都東大寺 沙門永観
願共結縁者 往生安楽国

（『浄土宗全書』十五・三九四頁）

とあることに注目して、次のように述べている。

表題のもとには「念仏宗 永観集」と記しながら、ここでは東大寺沙門たることを明記しているのである。この矛盾は永観が念仏宗と称しながらも、依然としてかれの立場は東大寺三論の宗籍を破棄していなかったことを物語るものであり、換言すれば、永観が東大寺三論と訣別して新宗を別開する意志がなかったことを示すものといわねばならない。〔浄土仏教の思想—永観 珍海 覚鏤—』七・一二五頁）この指摘は傾聴すべきであると思われるが、親鸞は『尊号真像銘文』で法然の真像について、

比叡山延曆寺宝幢院黒谷源空聖人真像
（『定親全』三・和文篇・一〇六頁 〔聖典』五二六頁）

と述べているし、『無量寿経釈』『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』の冒頭には、

天台黒谷沙門源空記
（『法然全』六七頁・九七頁・一四七頁）

と記されている。これらを鑑みると、巻末の文言だけをもって「新宗を別開する意志がなかった」とは言い切れない。しかしながら、永観の生涯より窺うに、やはり三論宗に立脚しながら念仏を修したと考える方が自然であろうと思われる。もちろんこの議論については、「宗」とは何かという根本的な考察が本来必要であるが、本論ではそれが主題ではないので省略した。

⁴0 香月院深励『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・二一〇頁（内引用者）
³9 香月院深励『教行信証講義』『教行信証講義集成』七・二一〇頁（内引用者）
³8 『浄土宗全書』十五・三七八頁
³7 『浄土宗全書』十五・三九二頁
³6 『浄土宗全書』十五・三八七頁
³5 『浄土宗全書』十五・三八七頁
³4 『浄土宗全書』十五・三八四頁
³3 『浄土宗全書』十五・三八三頁
³2 『浄土宗全書』十五・三七八頁
³1 『浄土宗全書』十五・三七八頁
³0 『浄土宗全書』十五・三七七頁
²9 『浄土宗全書』十五・三七七頁
²8 『浄土宗全書』十五・三七七頁

ただし、『十輪經』が『薩遮尼乾子經』に変わったことによる『教行信証』における意味は読み取ることができない。やはり主題を、十悪や近無間の業ではなく、五逆とするに焦点がある引用方法なのであるか。

資料「信巻」卷末の「五逆の文」の典拠一覧表

●「五逆の文」

言「五逆」者若依「潮州」「五逆有」二

一者「二乘五逆」謂

一者「故思」殺「父」

一者「故思」殺「母」

二者「故思」殺「羅漢」

三者「故思」殺「破和合僧」

四者「倒見」破「和合僧」

五者「惡心」出「弘身血」

以下背「恩田」違「福田」故名之為「逆」

執「此逆」者身壞命終必定墮「無間地獄」一大劫中

受「無間苦」名「無間業」

又俱舍論中有

五無間同類業

彼頌曰

汚「母無學尼」破「躰」罪

殺「在定菩薩」同「類」罪

及有學聖者「破」躰「漢」

奪「僧和合緣」破「躰」罪

破「壞卒都婆」出「弘身血」

※「汚」の右訓「ワ」の右に

「ケカス」とあり

●「往生指因」の文

次五逆者若依「潮州」「五逆有」二

一者「二乘五逆」謂

一者「故思」殺「父」

一者「故思」殺「母」

二者「故思」殺「羅漢」

三者「故思」殺「破和合僧」

四者「倒見」破「和合僧」

五者「惡心」出「弘身血」

以背「恩田」違「福田」故名之為「逆」

犯「此逆」者身壞命終必定墮於「無間地獄」一大劫中

受「無間苦」名「無間業」

又俱舍論中有

五無間同類業

彼頌曰

汚「母無學尼」破「躰」罪

殺「在定菩薩」同「類」罪

及有學聖者「破」躰「漢」

奪「僧和合緣」破「躰」罪

破「壞卒都婆」出「弘身血」

●『往生指因』の典拠

有「五無間大罪惡業」

何等為「五」

一者「故思」殺「父」

二者「故思」殺「母」

三者「故思」殺「羅漢」

四者「倒見」破「和合僧」

五者「惡心」出「弘身血」

如「是」五種、名為「無間大罪惡業」

若人於「五無間中」隨造「二種」不「合」出家及受具戒。

《大業大集地蔵十輪經》三「大正藏」十二・七二七頁a

且「傍論」應「辯」逆緣。頌曰

棄「壞恩德田」 転形亦成「逆」

母謂因「彼血」 誤等無或有

打心出「弘身血」 害「後無學」無

論曰。何緣害母等成「無間」非「余」。由棄「恩田」壞「德田」故

謂害「父母」是棄「恩田」。如何有「恩」。身生本故。如何棄「彼」

謂捨「彼恩」。德田謂舍「阿羅漢」等。具「諸勝德」及能生「故」。壞「

德」所依。故成「逆罪」。

《阿毘達磨俱舍論》十八「大正藏」二十九・九三頁c

若有衆生殺「父母」罵辱「六親」。作是罪者命終之時

(…中略・阿鼻地獄の様子を説く…)

一日一夜爾乃周遍「阿鼻地獄」一日一夜。此間浮提日月歲數六

〇小劫。如是壽命「一」大劫。五逆罪人無慚無愧造作五逆。五

逆罪故命終時

(…中略・阿鼻地獄の様子を説く…)

《觀仏三昧海經》五「大正藏」十五・六六九頁a

●『往生指因』の典拠の典拠

唯無間罪定生地獄。諸無間同類亦定生地獄。有余師說。非「無間生」。同類者何。

頌曰。

汚「母無學尼」 殺「在定菩薩」

及有學聖者 奪「和合僧緣」

破「壞卒都婆」 是無間同類

論曰。如是五種隨「其次第」是五無間同類業。謂有於「母阿

羅漢尼」行「極汚染」謂非梵行。或有「殺」在定菩薩。或殺「

學聖者」。或奪「僧和合緣」。或破「卒都婆」。是五逆同類。

《阿毘達磨俱舍論》十八「大正藏」二十九・九四頁b

論曰。言「無間業」者。謂五無間業。其五者何。一者害「母」

者害「父」。二者害「阿羅漢」。三者破「和合僧」。四者惡心出「弘身血」。

《阿毘達磨俱舍論》十七「大正藏」二十九・九三頁b

※「殺母罪同類」等に関しては、仏教通説の五逆によって

いるので特にこの箇所の方に依ったというわけではないが、

参考にした。

二者大乘五逆

如薩遮尼乾子經說

一者破壞塔寺焚燒經藏及以盜用三宝物

二者謗三乘法言非聖教障破留難隱蔽覆藏

三者一切出家人若有戒無戒破戒打罵呵責說過禁閉還俗驅使債調斷命

四者殺父害母出公身血破和合僧殺阿羅漢

五者謗無因果長夜常行十不善業

彼經云

一起不善心殺害獨覺是殺生

二姪羅漢尼是云邪行也

三侵損所施三宝物是不與取

四倒見破和合僧衆是虛誑語也

顯淨十真實信文類三

《顯淨十真實教行証文類・翻刻篇》一三〇—一三二頁
□内は『定本親鸞聖人全集』に依つて附した『定親全』
一・一九—一九頁・『聖典』二七七一—二七八頁以下
すべて改行引用者

二者大乘五逆

如薩遮尼乾子經說

一者破壞塔寺焚燒經藏及以盜用三宝物

二者謗三乘法言非聖教障破留難隱蔽覆藏

三者於一切出家人若有戒無戒持戒破戒打罵呵責說過禁閉還俗驅使債調斷命

四者殺父害母出公身血破和合僧殺阿羅漢

五者謗無因果長夜常行十不善業

次十惡者身三口四意三常如十中前四名四重禁謂殺盜姪妄語

也若依十輪經於此四重中說近無間業故

彼經云

一起不善心殺害獨覺是殺生

二姪羅漢尼是欲邪行

三侵損所施三宝物是不與取

四倒見破和合僧衆是虛誑語鈔略

《淨土宗全書》十五・三七七—三七八頁

經無知謗正法不孝父母作如是衆罪我今悉懺悔。贊曰。第十一
機由五逆所造惡業。

依大乘經所說五逆、非三乘通說。

言五逆者、準薩遮尼乾子經

一不得殺塔壞寺焚燒經像及用盜三宝物。

二謗三乘法言非聖教、障破留難隱蔽覆藏。

三於一切出家人、所若有戒無戒持戒破戒打罵呵責、說過禁閉還俗驅使債調斷命。

四不得殺父害母出公身血破和合僧殺阿羅漢。

五不得謗無因果長夜常行十不善業。

今此謗法即第一逆、不孝父母即第四逆。

《金光明最勝王經疏》三末『大正藏』三十九・三七七頁a)

業障者依薩遮尼乾子經有五種逆。

一破塔壞寺焚燒經像、竊盜及用三宝物。

二謗三乘法言非聖教、障破留難隱蔽覆藏。

三於一切出家人所、若有戒無戒持戒破戒打罵呵責、說其過失、禁閉牢獄、或脫一袈裟、逼令還俗。

四殺父害母殺阿羅漢、出公身血破和合僧。

五起大邪見、謗無因果、長夜常行十不善業。此之五種唯於大乘名五逆業障。

《妙法蓮華經玄贊》三末『大正藏』三十四・七〇八頁c)七〇九頁a)

●右記『妙法蓮華經玄贊』の典拠
王言、大師、何者根本罪。答言、大主有五種罪。名為根本何等為五。

一者破壞塔寺焚燒經像、或取佛法物法物僧物

若教人作見作助、是名第一根本重罪。

若謗佛聞辟支佛法及大乘法、毀皆留難隱蔽覆藏、是名第二根本重罪。

若有沙門信心出家、剃除鬚髮身著染衣、或有持戒或不持戒繫閉獄鎖打縛、策役驅使責諸索調、或脫袈裟逼令還俗、或斷其命、是名第三根本重罪。

於五逆罪若作一業、是名第四根本重罪。

謗無一切善惡業報、長夜常行十不善業、不畏後世、自作教人堅住不捨、是名第五根本重罪。

大主當知、若犯如是根本重罪而不自悔、決定燒滅一切善根趣大地獄受無間苦。

《大薩遮尼乾子所說經》四『大正藏』九・三三六頁b)

復有四種近五無間大罪惡業根本之罪。

一者起不善心殺害獨覺、是殺生命、大罪惡業根本之罪。

二者姪阿羅漢沙彌尼僧、是欲邪行大罪惡業根本之罪。

三者侵損所施三宝物、是不與取大罪惡業根本之罪。

四者倒見破和合僧衆、是虛誑語大罪惡業根本之罪。

若人於此四近無間大罪惡業根本罪中、隨犯二種、不令合出家及受具戒。

《大乘大集地藏十輪經》三『大正藏』十三・三七七頁a—b)

