

序 問題の所在

第一節 「親鸞の仏弟子観」 研究の意義

大乘仏教の本質は、衆生に成仏道、すなわち「証大涅槃」¹への道を開示するという点にある²。

では大乘の仏道に立ち、大涅槃へ向かうということは、いかにして人間の上に実現し、いかなる意義と内実を有するのであるのか。本論文はこの問題について、親鸞の思想を基に考察していきたい。

親鸞の名著である『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）は、『仏説無量寿経』（以下『大経』）が示す本願念仏の一道を、浄土真宗、すなわち真実の仏道として開顕することを目的としたものである³。そして親鸞は『教行信証』の「信巻」において、この仏道に立つ存在を「真仏弟子」という言葉を用いながら、次のように定義している。

真仏弟子と言うは、真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子は、釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。斯の信行に由つて必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う。
（『定本』一四四頁）

非常に端的な説示だが、ここでは浄土真宗という仏道が、集約的に押さえられている。すなわち、「釈迦諸仏」（教）、「金剛心行人」（信・行）、「必可超証大涅槃」（証）として、教行信証の四法が具体的に確認されているのである⁴。

ただし文脈の上で注目すべきは、「故曰真仏弟子」に接続する「必可超証大涅槃」であろう。親鸞は真仏弟子の真仏弟子たる所以を、「必可超証大涅槃」という点に、見出しているのである。これは大乘仏教が、「証大涅槃」の道を示すものである以上、必然的な帰結であろう。「証大涅槃」という一点を疎かにして、「真」なる仏弟子は語り得ないのである。

そうであるから、真仏弟子の意義を見失うということは、証大涅槃の意義を迷失することに他ならない。それは人間を自我關心の中に閉塞させ、無明の海に沈没させることを意味する。このような人間の問題を善導は、『依觀經等明般舟三昧行道往生讚』（以下『般舟讚』）の中で、次のように悲歎している。

生盲にして業に信せて走る。業に随えば深坑に墮す。此の貪瞋の火を縦にして、自ら損じ他人を損じ、長く無明の海に没して、木に遇うこと永く縁無し。

(『真聖全』一・六八五頁)

ここで善導は「無明の海に没し」、「木」(仏法)に遇うことのできない人間の在り方を、「貪瞋の火を縦にして、自ら損じ他人を損じ」るものであると押さえている。「証大涅槃」という方向性を有しないということは、煩惱にとらわれた自身を人間に肯定させ、自身と異なる他者を排除していくものにならないのである。

よって親鸞においても、成仏・証大涅槃ということは、大きな問題であったに違いない。むしろ浄土真宗という仏道の開頭も、

念仏成仏これ真宗

万行諸善これ仮門

権実真仮をわかずして

自然の浄土をえぞしらぬ

(『定親全』二・和讃篇・四四頁)

という和讃が端的に示すように、成仏道の開示、証大涅槃への道の開示を、その本質に持つのである。そして親鸞の言う真仏弟子とは、この浄土真宗という仏道に立ち、「必ず大涅槃を超証すべき」存在である。ここに「証大涅槃」へ向かう存在として、親鸞の仏弟子観を研究する意義があるのである。

では、親鸞の言う真仏弟子とは、いかにして衆生の上に成立するのだろうか。先に引用した真仏弟子の説示で特徴的なことは、親鸞が出家や受戒ということは何も語らない点である。日本の曹洞宗の祖である道元が、その主著である『正法眼蔵』の中で、

戒をうけざれば、いまだ諸仏の弟子にあらず。

(『大正蔵』八二・三〇七頁)

と述べていることからすると、実に対照的である。仏教の歴史の中において受戒は、常に仏弟子の条件として挙げられるものであった⁷。この点から見れば道元の理解は、仏教一般に通じるものと言いうことができるであろう。

これに対して親鸞が「真」なる仏弟子を成立させる要として見たのは、「信」の一事であった。たとえば『末燈鈔』において、

この信心のひとを真の仏弟子といえり。このひとを正念に住するひととす。このひとは撰取してすてたまわざれば、金剛心をえた

るひとともうすなり。

(『定親全』三・書簡篇・六六頁)

と述べられるように、親鸞は「真の仏弟子」を論じるに際し、必ず「信心」ということを中核に据えるのである。

ただ、親鸞の言う「信」「真実信」とは、人間の特殊な心理作用の一つではない。「信巻」の序文において、

夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自り発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。然るに末代の道俗近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す。定散の自心に迷うて金剛の真信に昏し。

(『定本』九五頁)

と述べられるように、親鸞は、「獲得信樂」「開闡真心」が衆生に実現する因縁を、「如来選択の願心」と「大聖矜哀の善巧」に見出している。すなわち真仏弟子を生み出す信は、仏のはたらきによってしか実現しえないものであり、人間の自力心とは全く質を異にするものなのである。

では衆生が真実信を獲得ということは、どのような内容を持つのであろうか。親鸞はまず「信巻」の標挙に、

至心信樂の願 正定聚の機

(同右)

という言葉掲げる。「至心信樂の願」によって成立する存在を、「正定聚の機」という言葉で押さえるのである。正定聚とは『一念多念文意』の左訓に、

かならずほとけになるべきみとなれるとなり

(『定親全』三・和文篇・一二九頁)

とあるように、必ず仏果に至るべき位である。すなわち、獲信のところ成仏道が開けるということを、親鸞は端的に示しているのである。

さらに「信巻」において、標挙の「正定聚の機」という言葉を直接受けているのが、

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲。

(『定本』一三八頁)

と述べる、現生十種の益であろう。ここで親鸞は、衆生に獲得される信を「金剛の真心」として押さえ、その獲得によって実現する利益に、十種を挙げるのである。ただこの十益は、それぞれが独立したものではない。第十の「正定聚に入る益¹⁾」が総益であり、他の九益は全てその内容である¹⁾。すなわち「正定聚の機」の内容が、九つの利益として示されている、ということである。そうであ

るからこの箇所は、金剛心によって成就する機、すなわち「正定聚の機」の内実を語る総説として見ることができるであろう¹²。そしてこの後、「横超五趣八難道」は横超断四流積において、「必獲現生十種益」は真仏弟子積において、それぞれ詳述されるのである。

しかし親鸞が獲信の存在を指して用いる言葉は、真仏弟子だけではない。他にも多数存在する。たとえば「廣大勝解者¹³」「分陀利華¹⁴」「便同弥勒¹⁵」などが挙げられるだろう。むしろ『教行信証』以外の著作において、真仏弟子という言葉は、それほど頻繁に用いられているわけではない。単純に回数だけを比較するのであれば、「分陀利華」や「便同弥勒」の方が多いためである¹⁶。それにも拘わらず『教行信証』では、獲信の存在を敢えて、真仏弟子という言葉で示していく。これはなぜであろうか。

その理由としては一つに、法然の専修念仏教団が蒙った、批判と弾圧を考えることができる。たとえば承元の法難を引き起こした『興福寺奏状』は、法然の錯誤を九失数える中に「釈尊を軽んずる失¹⁷」を挙げ、弥陀一仏のみを専称する立場を非難した¹⁸。また高山寺の明恵は『摧邪輪』において、「菩提心は是れ仏道の正因¹⁹」であると述べ、法然の『選択本願念仏集』（以下『選択集』）が「菩提心を撥去²⁰」するものだと論難した。これらは言い換えるのであれば、専修念仏の一道は仏教ではなく、法然とその一門は仏弟子でないことと断ずるものだったのである²¹。このような論難に答え、本願念仏の真実義を顕かにすることを、親鸞は課題としたのである。

そしてそれは本願の仏道に立つ者を、真仏弟子として顕かにすることと、不離の課題であった。真実の仏道に立つ者は、真仏弟子でなければならないのである。言い換えるなら、本願の仏道に立つ者を真仏弟子と言いつ得るのであれば、その仏道は真実だということである。すなわち真仏弟子という言葉の選択は、親鸞の担った課題、『教行信証』の「顕浄土真実」という課題から見れば、必然的なものであったとすることができよう。

では親鸞が仏道、仏弟子において用いる真実とは、いかなる意味であろうか。それは真仏弟子積が、「必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う」という言葉で結ばれているように、「証大涅槃」を問題としたものである。そして親鸞は真仏弟子の「真」の意味を、「偽に對し、仮に對する」という言葉で押さえている。すなわち大涅槃へ向かう真仏弟子の具体相を論じてるのであれば、この「偽に對し、仮に對する」という言葉の中に窺う必要があるのである。よって本論文では、この「対偽対仮」と「必可超証大涅槃」という言葉を軸にしながら、親鸞の仏弟子観について愚考を述べてみたい。

第二節 「信卷」真仏弟子釈の研究状況

親鸞の仏弟子観という研究テーマは、決して目新しいものではない。すでに多くの先行研究が存在する分野である。よって論考の前提として、親鸞の真仏弟子理解に関する先行研究を、概観しておく必要があるだろう。

親鸞が主著である『教行信証』の中で、「仏弟子」という言葉を使う例は多くない。自釈に限るのであれば、「信卷」の真仏弟子釈のみ見られるものである。よって「親鸞の仏弟子観」研究も自然、ここを中心に行われている。よって本節においては、「信卷」真仏弟子釈の研究状況を見ていきたい。具体的には、①「信卷」における真仏弟子釈の位置に関する見解、②真仏弟子釈の内容に関する見解、という二点から、先人の理解を確認していく。

そこで①についてだが、まず『教行信証』の最古の註釈書である、存覚の『六要鈔』を見てみたい。

「言真仏弟子」等と言うは、『散善義』の意。二尊諸仏の意に随順す。故に此の名有り。『般舟讚』の意、仏語を行じて安楽土に生ずるを以て、此の称を得。彼此の二文、同じく浄土修行の人を以て真仏子と名づく。尤も信仰すべし。

〔真聖全〕二・三〇一―三〇二頁

ここで存覚は真仏弟子釈が、善導の言葉を受けたものであることを示している。特に「散善義」の方は、親鸞が当該箇所を「信卷」に引用しており、真仏弟子釈が善導の思想を継承したものであることは、疑い得ない。ただ存覚は「尤も信仰すべし」と言いながらも、この一段が「信卷」においていかなる位置にあるのか、という点には言及していない。

次に江戸期の講録だが、ここでもまず確認されるのは、真仏弟子が「散善義」を出典とした言葉であるということである。そうであるから真仏弟子釈と、この直前の横超断四流釈は、善導の言葉の補足として位置付けられることが多い。たとえば円乗院宣明は「略釈要義²²」、「皆往院鳳嶺は「追釈要義²³」と科文している。「横超断四流」と「真仏弟子」は、共に「信卷」に引かれた善導の言葉であり²⁴、それらの意味を確認するのが、この二段であると考えられているのである。

なお香月院深励は、

上を多く経釈を引く中で。横超断四流の文と真仏弟子の文とをのみ挙げて釈するのは異な事と存じたに。だんだん拝見すると此間云う如く。此二文を釈するのが即ち真実信の利益を結嘆するなり。横超断四流は横超弘願の教の利益なり。真の仏弟子は機の利益なり。教と機とに約して獲信の益を結嘆するなり。

（『教行信証講義集成』六・五六四頁）

と述べるように、信心の利益を結嘆するものとして、真仏弟子釈の位置を見出している。しかし香月院も、この一段の分科は「重釈結歎²⁵」であり、「重釈」という理解を離れているわけではない。

そして、これら江戸期の研究の成果を受けて編纂されたのが、山辺習学・赤沼智善の手になる『教行信証講義』である。この書の科文は東本願寺の『真宗聖典』にも採用されており、大谷派の『教行信証』理解に大きな影響を与えた。この中で両氏は真仏弟子釈を含む横超断四流釈以降を「重釈要義」と呼び、その位置付けに関して次のように述べている。

これで「信卷」一部の大綱は正しく終わったのである。これより下は、翻って「信卷」の要義を重ねて解釈せらるるのである。それは横超断四流と真仏弟子と抑正文釈とである。

（『教行信証講義』信証の巻・八一四頁）

このように山辺・赤沼両氏は、「信卷」の本論は三心一心問答までで終わっており、それ以降は重要な語句を再確認するものに過ぎないと見ているのである。

だが、このような見解に疑義を呈する向きもある。たとえば安富信哉は、

「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釈・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分段である。重釈要義という章節名は必ずしも適切とは言えない。

（『真実信の開頭』六四頁）

と述べている。そして開華院法住が横超断四流釈以降を、「信卷」の標挙である「至心信楽の願 正定聚の機」という言葉に着目して、「明正定聚機²⁶。」とする分科に、妥当性を見ている。標挙の文にある「至心信楽の願」とは、衆生に真実信を成就する本願の名であり、「正定聚の機」とは、その本願によって成立する存在を指す。この言葉を標挙に掲げるといふことは、「信卷」の課題が、単に至心信

樂の願心を明らかにするものだけではないことを意味している。すなわち「顕浄土真実信」という「信巻」の課題は、「至心信樂の願」の成就態である「正定聚の機」まで顕らかになって初めて、全うされると親鸞は考えていたのである。

そして真仏弟子積は、「必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う」と語られるように、必ず仏果に至るべき機類について、主題的に語られる一段である。つまり「正定聚の機」という標拳の言葉に最も対応する一段が、真仏弟子積であると言うことができるだろう。そうである以上この一段を、善導の「真の仏弟子」という用語の確認としてだけ見るのは、不適當である。むしろ「信巻」の標拳の課題に直接応える、重要な一段であると見るべきであろう。

次に②の、真仏弟子積の内容に関する見解について、これまでどのような研究が為されてきたのかを、特に近代に発表された論文を中心に概観してみたい。

まず戦前の研究として、梅原真隆の「真仏弟子の釈義」では、江戸宗学からの展開を端的に見ることができると述べている。すなわち現生十種の益を受けたものが真仏弟子積であることを示し、その総益である「正定聚に入る益」の意義が、「便同弥勒」として押さえ直されることを確認している。このような認識は、以後の真仏弟子積研究においても、前提となっているものである。

ではその後の研究、特に戦後の研究は、どのように進んでいるのだろうか。そもそも真仏弟子積の冒頭にある、

真仏弟子と言うは、真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子は、釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。斯の信行に由つて必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う。

(『定本』一四四頁)

という親鸞の自釈は、前節でも述べたように、教・行・信・証の全てを内包したものであった。よって、その意味する幅は非常に広い。また引用文も多く、その読解も容易ではない。そのため真仏弟子積の研究は、一本の筋道を持つてはならず、様々な視点から広範な研究が行われている。ただ主なものとしては、次の三点に絞られるだろう²⁷。

- 一、真仏弟子積開設の背景について論考した研究。
- 二、教法の伝承・教化という視点からの研究。
- 三、真仏弟子積冒頭の自釈の一部、または全部に関して論考した研究。

この他にも仏性の問題から論じたもの²³や、菩提心との関連から論じたものなど²⁹も存在するが、主要なところでは、この三点に収まるかと思う。

まず一だが、これに該当する主な論文としては、次のものが挙げられる。

- A、春日禮智「真の仏弟子」
- B、石田充之「教行信証における「真仏弟子積」の宗教思想史的意義」
- C、武田普「真仏弟子積の背景」

Aは「真仏弟子」を意味する言葉の用例を、一切経から集めたものである³⁰。BとCは真仏弟子積が「信巻」において開設されねばならなかった思想的・社会的背景について論じたものである。ここで注目されるのは、B・C二つの論文が共に、「偽に対し、仮に対する」という親鸞の説示を軸に、論考を展開している点である。すなわち親鸞は、偽・仮に対する真実を明らかにするために、真仏弟子積を開設したのだという指摘である。親鸞の仏弟子観を研究する上で、これは押さえねばならない指摘である。

次に二についてだが、教法の伝承・教化という視点から真仏弟子を論じた論文は多く、真仏弟子研究の一つの潮流を形成している。主な論文を、幾つか挙げてみたい。

- A、廣瀬杲「真仏弟子」
- B、廣瀬杲「親鸞聖人の仏弟子観」
- C、徳永道雄「親鸞聖人の真仏弟子積における伝道的立場」
- D、玉木興慈「親鸞思想における獲信者の意味―信巻真仏弟子積を中心として―」
- E、一條頭良「普く諸の衆生と共に―真仏弟子の歩み―」
- F、玉木興慈「信巻」真仏弟子積についての一考察―『安樂集』引文を中心に―

廣瀬の論文は仏弟子というものの意義を、教法の伝承という点に設定したものである。そしてC以降の論文では、教法の伝承という問題を実際に、真仏弟子積の文言に沿うかたちで論考している。具体的には『安樂集』の「行大悲³¹」や、善導の「自信教人信³²」

という言葉をも、現生十益の「知恩報徳の益^{3,3}」や「常行大悲の益^{3,4}」に絡めながら論考したものである。

最後の三は、真仏弟子釈の最も王道的な研究であり、論考の数も多い。主な論文としては、次のようなものが挙げられる。

- A、寺川俊昭「真仏弟子論」
 - B、小武秀道「真仏弟子私釈」
 - C、小武秀道「親鸞の「仏弟子」観」
 - D、梨本哲哉「真仏弟子」
 - E、一樂真「金剛心の行人」
 - F、三宅英人「真仏弟子―自らを偽らず他に偽らざる者―」
 - G、三木彰円「親鸞における真仏弟子観」
 - H、一樂真「親鸞の仏弟子観―特に「諸仏」の語を通して―」
 - I、玉木興慈「「信巻」真仏弟子釈についての一考察(二)―御自釈を中心に―」
- ただこれらの研究はそれぞれ、真仏弟子釈を見る視点を異にしている。Aは真仏弟子を親鸞の自覚的立脚地であると捉え、その内容を大般涅槃道に立ったという点、「必可超証大涅槃」という点に集約して論じている。またDは「正定聚の機の生き様を示すもの」として真仏弟子釈を捉え、その内容を仮・偽の問題を通して、最終的には「化身土巻」のいわゆる三願転入の内に見出している。さらにIは、浄土真宗の綱格を「信心正因称名報恩」という点に置き、特に「金剛心の行人」という言葉に注目しながら、真仏弟子の具体相を論じている。
- この他の論文は、真仏弟子釈の用語の一つに絞って、論考しているものである。まずB・C・F・Gは「偽に対し、仮に対する」という言葉に注目した論考であり、「信巻」の『涅槃経』引文や唯除釈、さらには「化身土巻」へと展開しながら、この問題を論じている。またEは「金剛心の行人」、Hは「釈迦諸仏の弟子」という言葉に注目し、その意義を論じたものである。
- このように真仏弟子釈の問題は、「信巻」の一部に留まったものではない。冒頭の自釈だけを見ても、「信巻」全体から「化身土巻」、

さらには『教行信証』の全体にまで及ぶ問題を内包しているのである。よってこれまでの研究においても、部分部分においては優れた研究が示されているが、引文群を含んだ真仏弟子積の全体に渡る、包括的な研究は為されていない。

そして真仏弟子積冒頭の自釈だけを見ても、この問題は表れている。たとえば多くの研究が「対偽対仮」という説示に、親鸞が「真仏弟子」という言葉を用いねばならなかった理由を見出しながら、その言葉が自釈の他の言葉、すなわち「釈迦諸仏之弟子」や「金剛心行人」、「必可超証大涅槃」という説示に対して、どのような意味を有するのか、という問題については、主題的に論じられてこなかった。ここに、「必可超証大涅槃」という視点から「対偽対仮」を論考する、本論文の意義があるのである。

第三節 論考の展開について

本論は、次の三章から成る。

第一章 善導の仏弟子観

第二章 親鸞の仏弟子観における信の問題―「信巻」と「化身土巻」を通して―

第三章 真仏弟子の内実

まず第一章では、親鸞の信心観や仏弟子観の基盤を成した、善導思想について論考する。

具体的には第一節において善導の名著である『観経四帖疏』（以下『観経疏』）の造意を「古今楷定」という言葉によって押さえ、また「古今楷定」を必然させた善導当時の中国仏教界の思想状況について確認する。

第二節では「真の仏弟子」の語が現れる「散善義」の深心釈が、『観経疏』の中においていかなる位置に有るかを確かめ、深心釈が『観経疏』の一つの中心であることを論証する。次いで深心釈の内容を概観し、「真の仏弟子」の語が現れる第五深信の位置について考察する。

第三節と第四節では、第五深信の「唯信仏語」という表現に注目し、「仏語」とは何かという問題を第三節において、それを「唯信」とするとはどのようなことかという問題を第四節において、それぞれ善導の著作に尋ねていく。

第二章では、真仏弟子を成立させる信の問題について論考する。親鸞は「信巻」の序文において、獲信の因縁について、

夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自り発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。

〔定本〕九五頁

と述べる。すなわち「如来選択の願心」と「大聖矜哀の善巧」という二つのはたらきが有ることによって、衆生の上に信心が発起するのである。よってこの第二章では、「信巻」を通して「如来選択の願心」を、「化身土巻」を通して「大聖矜哀の善巧」を、それぞれ考察し、以て親鸞が見出した獲信の内実を究明する。

具体的には、第一節から第三節が、「信巻」を扱う。まず第一節では、「信巻」の課題について確認し、さらに親鸞の言う真実信心の内容を、善導の三心釈を中心に考察する。ただ親鸞は真仏弟子釈において、真実信心という言葉も、善導由来の深信という言葉も用いない。金剛心という言葉で、真仏弟子を成立せしめる信心を表現している。よって第二節では、この金剛心という言葉の意義を、三心一心問答を通して考察する。そしてこの信が、「涅槃の真因³⁵」であることを確認したい。続く第三節では、「如来選択の願心」が衆生に「証大涅槃」の道を開くものであると明らかになるところに、むしろ見出される問題について扱う。「信巻」の展開で言うなら、仮偽釈に始まって唯除釈に窮まる流れが、この第三節において扱われる部分となる。そして唯除釈のうち、特に善導の抑止門釈に注目し、そこから「化身土巻」へと展開する、問題の必然性を示す。

第四節から第六節にかけては、「大聖矜哀の善巧」について、「化身土巻」を中心に考察していく。まず第四節では、『教行信証』における「化身土巻」の、位置と課題を確認する。これを受けて第五節では、方便悲願のはたらきの具体性を、『仏説観無量寿経』（以下『観経』）『仏説阿弥陀経』（以下『阿弥陀経』）または『小経』の説示に読み取り、さらに第六節では、その方便の力用によって真仏弟子が成立する様子を、三願転入に尋ねていく。

最後の第三章では、いよいよ「信巻」真仏弟子釈の自釈を中心に、これまでの論考を踏まえながら、真仏弟子の内実を考察する。

具体的には、真仏弟子釈冒頭の自釈を次のように三分して、それぞれを第一節から第三節へ配当している。

一、「真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子は、釈迦諸仏の弟子なり」

二、「金剛心の行人なり」

三、「斯の信行に由つて、必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う」

そして第一節では、「仮」「偽」の問題、「釈迦諸仏」の問題を、「化身土卷」との関係を見ながら考察する。すなわち「釈迦」「諸仏」の教を方便の教説として捉え、それによって実現する歩みの具体性を、「偽に對し仮に對する」という点に見ていく。

第二節では、「金剛心の行人」という言葉に注目し、金剛心の發起によって衆生に実現する歩みを考察する。具体的には道綽・善導の諸文を踏まえながら、「知恩報徳」「常行大悲」「自信教人信」等の言葉が象徴する、真仏弟子の内実を明らかにする。すなわち、真宗を伝承していくという点に、真仏弟子の内実を見ていくのである。

そして第三節では「必可超証大涅槃」の意義を、「便同弥勒」という言葉を中心に論考していく。これらを通して「必ず大涅槃を超証すべき」真仏弟子の具体像を描き出すのが、本論文の展開となる。

第一章 善導の仏弟子観

緒言

親鸞が「信巻」において真仏弟子釈を設ける背景には、すでに存覚が『六要鈔』で指摘していたように、善導の「散善義」三心釈の説示が有る。この三心と言うのは『観経』に、

若し衆生有りて、彼の国に生れんと願ぜん者は、三種の心を発して、即便ち往生す。何等をか三とす。一者至誠心、二者深心、三者回向発願心なり。三心を具する者は、必ず彼の国に生ず。

(『真聖全』一・六〇頁)

と説示されるように、往生の正因である。よって善導はこの文を非常に重視し、「散善義」のおよそ三分の一が、この三心の釈義に費やされているのである。

そして「真の仏弟子」を語るのが、第二の深心である。

「二者深心」。「深心」と言うは、即ち是、深信の心なり。また二種有り。一には決定して深く自身は現に是、罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く、彼の阿弥陀仏の四十八願は衆生を撰受して、疑い無く慮り無く、彼の願力に乗じて定んで往生を得と信ず。

(『真聖全』一・五三四頁)

この深心は、『観経』三心の中でも中心的な位置を占めるものであり、『勸一切衆生願生西方極樂世界阿弥陀仏国六時礼讃偈』(以下『往生礼讃』)において「真実の信心³⁶。」と呼ばれているのである。善導はこの深心を深く信ずる心であると定義し、そこに二種の相を見ている。前者を機の深信、後者を法の深信と呼ぶ³⁷。この深信を獲得した存在として語られるのが、「真の仏弟子」である。

又深信する者、仰ぎ願わくは一切の行者等、一心に唯仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依りて、仏の捨て遣めたまうをば即ち捨て仏の行せ遣したまうをば即ち行ず。仏の去て遣めたまう処をば即ち去つ。是を仏教に随順し、仏意に随順すと名づく。是を仏願に随順すと名づく。是を真の仏弟子と名づく。

(同右)

この一節は『愚禿鈔』によれば、第五深信に当たる³⁹。ここで善導は「深信する者」の内実を、「唯信仏語不顧身命決定依行」という言葉で押さえている。親鸞が『愚禿鈔』において、「第五には、唯仏語を信じ決定して行に依る⁴⁰。」と述べるように、第五深信の眼目はここに有るのである。つまり「深信」の内容を「唯信仏語」として確認し直し、そこに実現する必然的な歩みを、「不顧身命決定依行」として明らかにするのである。そしてこのような存在こそ「真の仏弟子」であると、善導は言い切っていく。この説示が、親鸞の真仏弟子釈の基調を成しているのである。よって本章では、「親鸞の仏弟子観」を考える前提として、善導の仏弟子観を確認しておきたい。

そして論考の軸に据えるのが、「唯信仏語」という言葉である。『般舟讚』においても、

若し是釈迦の真弟子ならば、誓いて仏語を行じて安樂に生ぜよ。

悠悠として、他語を信ずることを得ざれ。

(『真聖全』一・七一―九頁)

と語られているように、善導は真なる仏弟子を常に、仏語の問題を通して考えているのである。そうであるから「唯信仏語」という言葉を抜きにして、善導の仏弟子観は論じられない。よって本章では、まず第一節と第二節において、『観経疏』の造意と深心釈の位置を押し、次いで第三節、第四節において、「仏語」を「唯信」とはいかなることか、という問題について考えていきたい。

第一節 『観経疏』の造意―古今楷定―

善導は中国仏教の最盛期である隋・唐の時代を生きた人物であり、中国浄土教の大成者と言われている⁴¹。

その生涯については、詳らかでないこともあるが、生まれは山東省の臨淄において、隋末の大業九年(613)とする説が有力である。出家した後は一時諸方を遍歴するが、やがて道綽に師事した。この時期に、善導思想の基盤は構築されたと考えられる。そして師の滅後は長安を中心に活動し、この様子を同時代人である道宣は、『統高僧伝』の中で次のように記している。

山僧に善導なる者有り。寰寓を周遊し、道津を求訪す。行きて西河に至り、道綽の部に遇う。惟、念仏して弥陀の浄業を行ずるの

み。既に京師に入り広く此の化を行す。『弥陀経』数万巻を写し、士女の奉ずる者、其の数は無量なり。

(『大正蔵』五〇・六八四頁)

このように善導は唐初の永隆二年(688)に入寂するまで、自ら浄土往生を願って念仏を専らにする一方、浄土教の宣布にも力を尽くし、「奉ずる者」も数多かつたことが知られるのである⁴¹。

しかし中国浄土教は宋代以降、諸宗融合の風潮に飲み込まれ、天台等の寓宗という位置付けに置かれることとなる。むしろ善導の思想が注目を集めるのは日本においてであり、浄土宗独立という具体的な動きとなつて、現在まで至っている。

そして日本において、善導思想に注目する嚆矢となつたのが、親鸞の師である法然であった。その主著である『選択集』の中で法然は、「偏に善導一師に依る⁴²。」と言いつつ、そして善導の思想に拠りながら、凡夫が念仏一行で報土に往生することを明らかにし、浄土を独立させたのである。

また、このような善導思想の重視は、弟子の親鸞においても変わらない。善導を真宗七高僧の第五祖に数え、「正信念仏偈」(以下「正信偈」)においては、「善導独り仏の正意を明かせり⁴³。」と、その業績を讃嘆している。

では、その善導の思想とは、いかなるものであるのだろうか。彼の著作は総じて、五部九巻と呼ばれる。すなわち『観経疏』四巻、『転経行道願往生浄土法事讚』二巻(以下『法事讚』)、『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』(以下『観念法門』)、『般舟讚』、『往生礼讚』が各一卷ずつである⁴⁴。

これらのうち伝統教学の上では、『観経疏』一部を本疏として主著に位置付け、他の四部は具疏と呼んでいる。無論これは、本疏が勝れ、具疏四部が劣るという意味ではない。これは『観経疏』と他の四部との、性格の違いによる分類である。たとえば具疏の一つである『往生礼讚』の造意を、善導は次のように述べている。

唯相続係心して往益を助成せんと欲す。また願わくは未聞を曉悟せしめて、遠く遐代を沾さんのみ。(『真聖全』一・六四八頁)

このように他の衆生が、往生の利益を受けることを助け、また未だ浄土の教えを聞いたことのない人に聞かせ、明らかに悟らせるための書物が、『往生礼讚』なのである。そして『往生礼讚』はその具体的手法として、六時礼讚の行儀を示していく。このような教化

のための行儀の開頭が、具疏四部に共通する特徴なのである⁴⁵。このように具疏四部は、宗教的行事の規定を示し、阿弥陀仏とその浄土を讃嘆して、以て衆生に往生を勧めるものなのである。そうであるから、現代の真宗儀礼の中にも、善導の具疏に起源を持つものは多い。

ただ具疏は、このような性格を持つものであるために、浄土教の教理を論じるものではない。つまり善導の思想を窺おうとする場合、具疏四部を中心とするのは、好適とは言えないのである。

これに対して本疏の『観経疏』は、善導思想の集大成と言って良いものである⁴⁶。

この書物は『仏説無量寿観経一卷』⁴⁷の註釈書という体裁を採るが、これは単に、経文に解釈を施しただけのものではない。『観経疏』の造意は、後跋において善導自身が、

某、今此の『観経』の要義を出して、古今を楷定せんと欲す。若し三世の諸仏・釈迦仏・阿弥陀仏等の大悲の願意に称わば、願わくは夢の中にして、上の所願の如きの一切の境界諸相を見ることを得しめたまえと。

(『真聖全』一・五五九頁)

と述べているように、「古今楷定」である。「楷」の字義は「模範・典範⁴⁸。」というものであり、つまり楷定とは「模範を定める」という意味になる。善導は『観経』の要義を出だして、古今における『観経』領解の誤りを正し、時代を超えて動かすことのできない領解の範を規定するために、『観経疏』を著したのである。

ではなぜ善導は、「古今楷定」ということを、しなければならなかったのだろうか。この背景には、当時の思想状況が大きく影響している。彼の生きた隋・唐の時代は中国仏教の最盛期であり、さらに『観経』は当時流行の經典であった。十六の観法というかたちで、仏道の具体的な実践行を説くものであったために、多くの仏教者から注目されたのである。よって、その註釈書も数多い。天台大師智顛や嘉祥大師吉蔵など、聖道門の名だたる学匠たちも、こぞって筆を執ったと伝えられるのである⁴⁹。特に浄影寺慧遠の『観経義疏』は、『観経』を題名の通り、観仏三昧を明らかにする經典として捉えるならば、最も精緻な内容を示すものであった。

しかしながら彼らの註釈書はいずれも、あくまで自派の視点から仏説を見るものだったのである。まず聖道門の教学があり、そこから經典に戻ってその意図を論じるという点で、全て同じであった。これが特に顕著なのが、諸師の人間観である。たとえば韋提希は釈

尊から明確に、「汝は是凡夫なり⁵⁰。」と宣説されているにも関わらず、淨影寺慧遠は彼女を「実大菩薩⁵¹」であると見ている。「無生法忍」を証得した韋提希が、凡夫のはずはないという前提意識が、慧遠にはあったのである。だがこのような意識は、仏道を徒に高遠なものにし、難行に堪ええない凡夫の得道を、完全に断つものに他ならない。すなわち、仏の教説を凡夫と全く関わりのないものにする、という問題を孕んでいるのであった。

では、これら諸師の理解に対する善導の「古今楷定」とは、いかなるものであろうか。先の引用箇所からこれを窺うと、善導は「大悲の願意に称」うように、『観経』を読もうとしている。すなわち、「大悲の願意に称」う視座の開頭が、「古今楷定」であると言えることができるであろう。

それでは「大悲の願意」とは、何であろうか。まず「大悲」とは『観経』自体に、
仏心とは、大慈悲是なり。無縁の慈を以て、諸の衆生を摂す。
(『真聖全』一・五七頁)

と説かれており、善導はこの文を積して、次のように述べている。

五つには、仏心は慈悲を体と為し、此の平等の大慈を以て、普く一切を摂したまうことを明かす。
(『真聖全』一・五二二頁)
また「玄義分」の積名門では、

(『真聖全』一・四四三頁)

此れ声聞は狭劣にして、唯能く自利のみありて、欠けて利他の大悲無きに由るが故に。
と述べ、「利他の大悲」と言っている。このように善導は、一切衆生を「平等」に摂取せんとする如来の心を、「大悲」と呼んでいるのである。つまり「大悲の願意」とは、一切衆生を平等に摂取せんとする仏の願いそのもの、とすることができであろう。

つまり善導は、『観経』という經典を、仏の大悲から現れたものとして、明らかにしようとしたのである。そうであるから『観経疏』は、単なる『観経』の註釈書ではない。仏の大悲を推究した論書なのである。

このような善導の姿勢は、次に引く「玄義分」序題門の文に、端的に窺うことができるであろう。

窃かに以みれば真如広大なり、五乗も其の辺を測らず。法性深高なり、十聖も其の際を窮むること莫し。真如の体量、量性蠢蠢の心を出でず。法性無辺、辺体則ち元来不動なり。無尽の法界凡聖齊しく円かに、両垢の如如則ち普く含識を該ねて、恒沙の功德寂

用湛然なり。但、垢障覆えること深きを以て、淨体顕照するに由無し。故に大悲西化を隠して、驚きて火宅の門に入り、甘露を灑ぎて群萌を潤し、智炬を輝かして則ち重昏を永夜に朗らかにせしむ。三檀等しく備らしめ四摂齊しく収めて、長劫の苦因を開示し、永生の樂果に悟入せしむ。

(『真聖全』一・四四二頁)

「玄義分」とは文義分に対する言葉であり、『觀經』を解釈する視座を設定している箇所である。この「玄義分」はさらに七門に分かれ、その第一が、この序題門である。序題とは、「一部の大意をあらわす^{5.2}」という意味である。

その序題門を善導は、真如のはたらきを示すことから始めている。真如は一切に遍満し、一切に功德円満しているものである。しかし親鸞が「いろもなし、かたちましまさず^{5.3}。」と言うように、真如は人間が把握できるものではない。「垢障覆えること深きを以て」とあるように、煩惱の垢にまみれた人間には、真如を見出すことができないのである。

そうであるから「大悲」は、「西化を隠して、驚きて火宅の門に入るのだ」と述べられる。ここでの「大悲」は、直接には積尊を指すものである^{5.4}。しかし同時に、衆生を利益せんとする、真如のはたらきそのものを指示しているだろう。すなわち積尊は、衆生を「潤し」、「永夜」を「朗らかに」せんとして、娑婆の火宅に興出したのである^{5.5}。それはより具体的に言うのであれば、衆生を「永生の樂果」たる涅槃・真如^{5.6}のものへと、「悟入せし」めるためである。このような真如のはたらきを「大悲」と言い、その具体相が仏であり、仏の教言なのである。

そして序題門の文章は、さらに次のように続く。

心に依りて勝行を起こせり。門、八万四千に余れり。漸頓則ち、各所宜に称えり。縁に隨う者、則ち皆解脱を蒙る。

(『真聖全』一・四四三頁)

仏が衆生を攝取せんとする心は、平等の大慈悲である。しかしそれは、一樣の方法で衆生を救済する、ということの意味しない。衆生の様々な根機に応じて、八万四千と言われる法門を説き、「解脱」を得しめんとするのである。そして『觀經』という經典は、

然るに衆生障り重くして悟を取るの者、明らめ難し。教益多門なるべしと雖も、凡惑偏覽するに由無し。遇韋提請を致して、我今安樂に往生せんと樂欲す。唯願わくは、如来我に思惟を教えたまえ。我に正受を教えたまえというに因る。

(同右)

と述べられるように、「障り重」い凡夫を機としたものである。このことは『観経』の本文において釈尊が、

如来今、未来世の一切衆生の煩惱の賊の為に害せられん者の為に、清浄の業を説かん。

（『真聖全』一・五一頁）

と述べるところに、すでに明らかなことである。すなわち『観経』という經典は、凡夫に涅槃を得しめる大悲のはたらきなのである。そして善導は『観経』という經典の結論を、「散善義」の終わりにおいて、次のように端的に示している。

上来定散両門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在り。

（『真聖全』一・五五八頁）

このように定散二善を説いて、その成じ難きことを衆生に教え、以て本願の行である念仏一行を選ばしめるという点に、善導は『観経』の説意を見ているのである。つまり『観経』という大悲のはたらきは、念仏一行の回施を以て具体化されるのである。この点を明らかにすることが、善導の古今楷定なのであった。そして善導の思想的営為は、やがて日本に至り、法然・親鸞によって継承・展開されていくこととなるのである。

第二節 『観経疏』における深心積の位置―特に第五深信を中心にして―

前節で見たように善導の『観経疏』は、「古今楷定」を目的としたものであった。それは『観経』の解釈を通して、一切衆生を平等に撰取せんとする、仏の大悲を開顕するものだったのである。それは『観経』の解釈を通して、一切衆生を平等

しかしながら本論文で問題となる「真の仏弟子」という言葉は、『観経疏』のそこかしこに散見されるものではない。『観経疏』は「玄義分」「序分義」「正宗分定善義」「正宗分散善義」の四巻から成るが、この言葉は「散善義」の深心積においてのみ語られるものである。そこで本節では、この「真の仏弟子」を語る一段が、『観経疏』の中において、いかなる位置にあるかを確認しておきたい。

そもそも『観経』という經典は、王舎城の悲劇と呼ばれる一つの事件を契機に、説き出された教えである。摩伽陀国の王妃である韋提希は、息子である阿闍世によって、夫の頻婆娑羅を幽閉され、自身も深宮に軟禁されることとなった。このような状況におかれて愁

憂憔悴した韋提希は、この娑婆世界を厭い、釈尊の導きを受けて、阿弥陀仏の浄土に生まれることを願うのである。そして、我今、極楽世界の阿弥陀仏の所に生ぜんことを樂う。唯願わくは世尊、我に思惟を教え、我に正受を教えたまえと。

（『真聖全』一・五〇頁）

と、釈尊に要請するのであった。すなわち、阿弥陀仏の浄土へ往生するために、具体的な行業の教示を請うたのである。これを受けて釈尊は、浄土の依正二報等を觀察する、十六の觀法を示していく。この説示が、『觀經』「正宗分」の中心を成すのである。ただ善導はこの十六觀を、

前には十三觀を明して以て定善と為す。即ち是韋提の致請にして、如来已に答えたまう。後には三福・九品を明して名けて散善と為す。是仏の自説なり。

（『真聖全』一・五五六頁）

と述べるように、前十三觀を定善、後三觀を散善とし、前者は釈尊が韋提希の要請を受けて説いたものだが、後者は仏の自説であると言いついていく。しかしこれは、一見すると奇妙な解釈である。まず定善というのは、善導自身が定義しているように、「慮を息めて、以て心を凝ら⁵⁷」しながら行う善のことであり、また散善は、集中しない心のまま「惡を廢して、以て善を修す⁵⁸」ものなのである。そして、ここで言う「觀察」は、やはり善導自身が、

今此の觀門は、等しく唯方を指し、相を立てて、心を住せしめて、境を取らしむ。

（『真聖全』五一九頁）

と述べるように、釈尊が開示した浄土の方向と莊嚴の相に心をとどめ、その境界に集中する実践を指すのである⁵⁹。そうである以上、この十六觀は全て、定善と考えるのが普通なのである。実際、淨影寺慧遠は、先の韋提希の要請を踏まえて、「教我思惟」を受けて説かれたのが散善の三福、「教我正受」を受けて説かれたのが、定善の十六觀であるとしている⁶⁰。

しかし善導は後三觀を「三福九品」を説いたものと見て、觀察の内容であるとは理解していない。さらに韋提希の要請についても、『華嚴經』を引いて、

思惟正受は但是三昧の異名なり

（『真聖全』一・四四八頁）

と述べるように、「思惟」と「正受」はどちらも三昧のことであり、定善であると理解するのである。ではなぜ釈尊は、要請されてい

ない散善を説いたのであろうか。

韋提希が定善の説示を要請したということは、彼女は自分自身が、「清浄業処」と呼ばれる阿弥陀仏の浄土へ往生する、高等な行業を為せる人間であると考えていたことであろう。しかし煩惱の間雑した心で行を起こしても、それは全て「雑毒の行」である。そして善導自身が、

此の雑毒の行を回して、彼の仏の浄土に求生せんと欲するは、此れ必ず不可なり。

（『真聖全』一・五三三頁）

と述べるように、煩惱にまみれた凡夫が浄土への往生を願っても、それは「必不可」なのである。そうであるから凡夫である韋提希に對して、そのような迷妄を打ち破り、自分自身の機を認知させるために、釈尊は定善を説いたのである。また、

此れは一切衆生の機に二種有ることを明かす。一には定、二には散なり。若し定行に依れば、即ち生を撰するに尽きず。是を以て如来、方便して三福を顕開して、以て散動の根機に応じたまえり。

（『真聖全』一・四八九頁）

と述べられるように、一切衆生が全て、定善を修せるわけではない。散善を説かないのであれば、一切衆生を撰取し尽くせないのである。よって釈尊は、凡夫を浄土へ往生させるために、散善を自説したのである。つまり散善の開示は、凡夫を撰取せんとする『観経』の課題に、直接相応する一段であると言えるだろう。

そして「散善義」の中心を成すのが、三心積である。『観経』三心を善導が、往生の正因として重視しているということは、すでに述べた。ではその『観経』三心を、善導はどのように理解していったのであろうか。三心積を概観してみたい。

一つ目は、至誠心である。善導は「至」を真、「誠」を実と解し、この心が真実心であると述べる。『観経』の三心は釈尊から衆生へ、発せと要請された心である。つまり釈尊の教言として衆生に、真実の心と真実の実践が要請されたのだった。真実なる心が無いのであれば、清浄真実なる浄土への往生は不可能だと、善導は言い切るのである。

このような要請を受けて明らかにになる心が、次の深心である。深心は「深信之心」として解されるが、ここに善導は二種の側面を見ている。いわゆる、二種深信である。

「二者深心」。「深心」と言うは即ち是深信の心なり。また二種有り。一には決定して深く、自身は現に是罪惡生死の凡夫、曠劫よ

り已来常に没し常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く、彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑無く慮無く、彼の願力に乗じて、定んで往生を得と信ず。

（『真聖全』一・五三四頁）

この一つ目は、「無有出離之縁」であるという自己の信知である。至誠心として真実を要請されるところに明らかになるのは、真実など欠片も無い凡夫の我が身なのである。それは同時に、そのような自己を撰取する「乗彼願力」の信知として語られる。このことは深信の最後で、

一心に弥陀の名号を専念して、行住坐臥、時節の久近を問わず、念念に捨てざるは、是を正定の業と名づく。彼の仏願に順ずるが故に。

（『真聖全』一・五三八頁）

と述べられるように、名号の専念に具体化されている。「乗彼願力」の信知とは、名号の専念と別ではないのである。

これを受けて語られるのが、次の回向発願心である。この心は端的に言うのであれば、願生心である。すなわち、機法二種の深信を發起することの意味が、願生心として押さえ直されるのである。

このように善導の三心積は、至誠心から「自身の深信」が開き、「乗彼願力」の深信を回向発願心として押さえ直す、という構造になっている。すなわち深心に、三心の中心があると見ることができるのである。

そしてその深心を獲得した存在として語られるのが、「真の仏弟子」である。これは、

又深信する者、仰ぎ願わくは一切の行者等、一心に唯仏語を信じて身命を顧みず決定して行に依りて、仏の捨て遣めたまうをば即ち捨て、仏の行ぜ遣しめたまうをば即ち行ず。仏の去て遣めたまう処をば即ち去つ。是を仏教に随順し、仏意に随順すと名づく。

（『真聖全』一・五三四頁）

とあるように、「仏の捨て遣めたまう」雑行を捨てて「仏の行ぜ遣しめたまう」正行を行じ¹、「仏の去て遣めたまう処」である穢土を去てる者である。すなわち、名号を専念して「往生の大益²」を得る者こそ「真の仏弟子」であると、善導は宣揚しているのである。

前節で確認したように「一心専念弥陀名号」は、凡夫を撰取して仏果へ至らせるための、大悲の教言である。このことを明らかにすることこそ、古今楷定という善導の中心課題だったのである。ここから言うのであれば、深心の行者を「真」なる仏弟子であると断言

することは、古今楷定に伴う必然的課題であったと言いうことができるであろう。

ただ善導はここで、阿弥陀仏の名号を専念する者が「真の仏弟子」であると、明確に言い切ることを避けている。むしろ「唯信仏語」という点に、「真の仏弟子」を見ているのである。無論この「仏語」が、名号の専念を勧めるものであることは、疑い得ない。しかしそれを敢えて「仏語」と表現し、善導は「唯信仏語」として、「真の仏弟子」を明らかにしていく。これは、なぜなのだろうか。次節以降ではこの「唯信仏語」に善導が込めた意義を考えてみたい。

第三節 「仏語」の意義

本節ではまず、「真の仏弟子」が「唯信」する「仏語」とは何か、という問題を扱う。

第五深信で善導は、「唯信仏語」の存在が「真の仏弟子」であると言い、経を「唯信」するのが「真の仏弟子」であるとは言っていない。無論この一段は、

又決定して深く、釈迦仏、此の『観経』に三福九品・定散二善を説きて、彼の仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしむと信ず。又決定して『阿弥陀経』の中に、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生を得と深信せよ。（『真聖全』一・五三四頁）という、『観経』と『阿弥陀経』への深信を潜って展開されているものである。⁶³。そうであるから「仏語」という言葉に、仏教の經典という意味が無いわけではない。むしろ無仏の時代を生き、釈尊の言葉を直接耳にすることができなかった善導にとって、具体的な「仏語」とは、第一に經典であったはずである。

しかし善導はここで、敢えて「仏語」という表現を用いている。その背景には、仏教者にとって経が「仏語」であるということ、あまりに自明であり、そのためにかえって見失われやすいという問題があったためであろう。経が仏の言葉である意義とは何か。「仏語」を人間の言葉と峻別する決定点は、どこにあるのか。ここが不明瞭なままでは、いかに経の語義に通じようとも、本当の意味で「仏語」を聞いたことにはならないのである。

そうであるから「仏語」の意義の開頭は、善導の重要な課題であった。『観経疏』はたびたび、「仏語」ということに言及しているのである。たとえば「散善義」には、

仏語は決定成就の了義にして、一切の為に破壊せられざるに由るが故なり。

(『真聖全』一・五三六頁)

仏語は真実決了の義なるに由るが故に、仏は是実知・実解・実見・実証にして、是疑惑心の中の語に非ざるが故に。

(同右)

と述べられる。ここに「決定成就の了義」「真実決了の義」とあるが、「了義」は「了然の義」であり、「真実決了」は真実を決定し明らかにすることである⁶⁴。つまり真実を、誤ることなく明瞭に表す言葉が、「仏語」なのである。これが「仏語」の最も基本的な確認である。

また善導は深心積の中で、

若し仏の所有の言説は、即ち是正教・正義・正行・正解・正業・正智なり。若しは多、若しは少、衆て菩薩・人・天等を問わず、其の是非を定めんや。若し仏の所説は即ち是了教なり、菩薩等の説は尽く不了教と名づくるなり。

(『真聖全』一・五三五頁)

と述べて、仏説を「了教」と押さえる。「正教・正義・正行・正解・正業・正智」が、「了」という言葉の示す内容であろう。これらを円満した教えが、「了教」なのである。そして「正」ということを本当に見出すのは、有漏の視点ではない。仏のさとりによって、「正」ということは真に明らかになるのである。すなわち「仏語」とは、仏のさとりから現れた言葉であり、その故に真実なのである。さらに「序分義」では、

「仏語」と言うは、此れ如来曠劫に已に口過を除きて、言説有るに随いて、一切聞く者、自然に信を生ずることを明かす。

(『真聖全』一・四九四頁)

と述べられる。ここでも善導は、「如来曠劫に已に口過を除きて」と示し、仏語は人間の有漏の言葉ではなく、真実の言葉であると押さえている。

同時にここでは、その真実語のはたらきが「一切聞く者、自然に信を生ずる」という言葉で明確化されている。菩薩の修道階位が初信位から始まるように、信のところから衆生は仏道に立つ。仏道に立つと言うことは、真実の世界である涅槃へ向け、歩みを始めるとい

うことである。すなわち真実なる仏の言葉は、真実なる涅槃の世界へ、衆生を導くものなのである。

そしてこのような「仏語」として、経を聞くということの意義を示したのが、次の一文であろう。

経教は之を喩うるに鏡の如し。数読み、数尋ぬれば、智慧を開発す。若し智慧の眼、開けぬれば、即ち能く苦を厭いて、涅槃等を欣樂する
(『真聖全』一・四九三頁)

このように「仏語」たる経が、鏡として我が身を照らす時、人は初めて「苦を厭い、涅槃等を欣樂する」存在となるのである。

善導がこのように、「仏語」の意義を繰り返し返して強調するのは、このことが「古今楷定」に伴う必然的な問題だからであろう。経が仏語であるということは、一切衆生を撰取せんとする、仏の大悲から現れた言葉だということである。そして善導当時の聖道の諸師には、この確認が決定的に欠落していた。

善導は「玄義分」の和会門において、諸師の見解のうち、特に三つを批判している。すなわち、「九品之義⁶⁵」「別時之意⁶⁶」「二乗種不生之義⁶⁷」であり、これらはそれぞれ機・行・証に対する問題である⁶⁸。これらを批判することを通して善導は、凡夫(機)が念仏一行(行)によって、報土に往生(証)する仏道を、明らかにしているのである。逆に言うのであれば、この三点が明確にならない限り、凡夫を撰取する大悲のはたらきとして、『観経』は明らかにならないということである。

では善導が批判した諸師の理解とは、いかなるものだったのだろうか。

まず「九品之義」だが、これは九品の人間観に対する問題である。たとえば浄影寺の慧遠は上品上生の機類を、四地已上の菩薩であるとしている⁶⁹。これは彼が地論の学匠であり、『十地経論』に依拠する立場であったことが要因であろう。つまり慧遠はこの『論』に立って『観経』を読み、凡夫を撰取せんとする釈尊の意図を、全く無視していったのである。それは善導から見るのであれば、仏の大悲を理解しない經典の読解だったのである。

このような問題は、後の二つにも共通している。「別時之意」は『撰大乘論』を根拠として、念仏による「即得往生」を否定するものである。すなわち念仏は、より高等な仏教の実践に誘引する方便であり、往生を得るのは今ではなく「別時」であるとしたのである。同様に「二乗種不生之義」も、『浄土論』を根拠に二乗と女人と根欠の往生を否定したものである。

無論ここで善導は、『十地経論』や『撰大乘論』自体を、否定しようとしているのではない。これらの論と『観経』では、教説が対象とする機が異なるということを、善導は強調するのである。釈尊は衆生を撰取するために、八万四千と言われる法門を開設した。これは善導自身が『般舟讚』において、

仏教多門にして八万四なり。正しく衆生の機、不同なるが為なり。

(『真聖全』一・六八九頁)

と述べるように、衆生の機根が様々であり、一様の教えでは衆生を撰取し尽くせないからである。そして凡夫を撰取するための法門が『観経』であり、浄土の法門なのである。

これに対して『十地経論』や『撰大乘論』は、凡夫を機として論じられたものではない。そのような論を引き合いに出して、大悲を無視し、「仏語」によって示された念仏往生の法門を非難することは、虚妄でしかないのである。このような見解を排して仏の大悲を明らかにすることが、善導の「古今楷定」であった。それはここまで見てきたように、「仏語」の意義の開頭と、不離の問題だったのである。そして善導はこの「仏語」を「唯信」する存在を、「真の仏弟子」と呼んだのであった。

では、「仏語」を「唯信」するとは、どのようなことであろうか。次節ではこの問題について考えてみたい。

第四節 「唯信仏語」

先に述べたように「唯信仏語」という言葉は、「散善義」の深心釈にあるものである。つまり「深心」と「唯信仏語」は、別箇のものではないのである。そうであるから第五深信では、次のように示される。

又深信する者、仰ぎ願わくは一切の行者等、一心に唯仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依りて、仏の捨て遣めたまうをば即ち捨て、仏の行ぜ遣しめたまうをば即ち行ず。仏の去て遣めたまう処をば即ち去つ。是を仏教に随順し、仏意に随順すと名づく。

是を仏願に随順すと名づく。是を真の仏弟子と名づく。

(『真聖全』一・五三四頁)

善導は深心を深く信ずる心であると釈し、また「深信する者」の内容を「唯信仏語」として押さえている。つまり深く信ずることの

内実を問うことは、同時に「唯信仏語」の内実を問うこととなるのである。では、深く信ずるとは、どのようなことであろうか。

善導はこの問いに対し、深心釈の後半で以下のように答えている。

又深心は深き信なりというは、決定して自心を建立し、教に順じ修行して、永く疑錯を除いて、一切の別解・別行・異学・異見・異執の為に、退失傾動せられざるなり。

（『定親全』九・加点篇3・一七四頁）

深心が深き信であるとはどういうことか。善導は改めてこのように述べ、その意義を「決定建立自心」と押さえている。「自心を建立」するとは、「一切の別解・別行・異学・異見・異執の為に、退失傾動せられざる」信心を確立するということである。すなわち、価値観や立場の異なる他者の為に、「退失傾動」される心は「深心」とは言えないということである。いかなる時代・社会の中にあろうとも、仏道から退転しない心が「深」として確認されているのである。

そして善導はこの具体性を、四重難という問題を挙げて明確化している。

問うて曰く。凡夫、智浅く、惑障処深し。若し解行不同的人、多く経論を引き来て来たり、相妨げて難証して、一切罪障の凡夫、往生を得ずと云うに逢わば、云何が彼の難を対治して信心を成就し、決定して直に進みて怯退を生ぜざらんや。

（『真聖全』一・五二五頁）

このように善導は、まず凡夫の往生が難証される問題を出している。この背景にはおそらく、善導が対決しなければならなかった、聖道諸師の理解があったのであろう。浄土は無漏清浄の世界である。そこに「一切罪障の凡夫」が往生できるはずはない。このような理解が、当時の仏教界の主流だったのである。

だが善導はこの問題に対して、経の機という視点から応答していく。

答えて曰く。（中略）仏、彼の経を説きたまひし時、処別・時別・対機別・利益別なり。また彼の経を説きたまう時は、即ち『観経』『弥陀経』等を説きたまう時に非ず。然るに物の説教は機に備らしむ、時また不同なり。彼は即ち通じて人・天・菩薩の解行を説く。今『観経』の定散二善を説きたまうことは、唯、韋提及び仏滅後の五濁・五苦等の一切凡夫の為に、証して生を得と云う。此の因縁の為に、我今一心に此の仏教に依りて、決定して奉行す。縦使い汝等百万億ありて、生ぜずと導うも、唯我が往生の信心

を増長し成就せん。

(中略筆者『真聖全』一・五二五頁)

釈尊は諸経に通じて「人・天・菩薩の解行」を説くが、『観経』『阿弥陀経』の機は「唯、韋提及び仏滅後の五濁・五苦等の一切凡夫」である。すなわち、機を異にする経典をいくら引いても、凡夫の往生不可を論証するものにはならないのである。そして善導は、この疑難によつて成就する信を、「往生の信心」としている。このような論難に対することを通して、往生浄土の教説は凡夫である自身一人のためにあるということが、いよいよ明確化されるのである。

つまり、疑難に対して動揺が起きるのであれば、それは自身に対する信知を欠くからである。二河譬の言葉を借りるのであれば、「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん⁷⁰。」という三定死こそが、我々の生存の現実である。そのような自己の現実を信知するところには、経論を引いて白道からの墜落を説かれようとも、動揺はあり得ない。すなわち機の自覚と「唯信仏語」は、別のことではないのである。

さらに善導は、次のように言う。

又行者、更に向かいて説きて言え。仁者、善く聴け。我今汝が為に更に決定信の相を説かん。

(『真聖全』一・五二五頁)

ここで「往生の信心」が「決定信」であると押さえられる。「往生の信心」とは、「既に此の道有り⁷¹」という決定を内包したものである。そしてここから「決定信の相」が、三つの疑難を仮設して確認される。

初めは地前の菩薩・阿羅漢・辟支仏等の疑難である。

縦使い地前の菩薩・羅漢・辟支等、若しは一、若しは多、乃至十方に徧満して、皆経論の証を引きて生ぜずと言うも、我また未だ一念の疑心を起こさず。唯、我が清浄の信心を増長し成就せん。何を以ての故に。仏語は決定成就の了義にして、一切の為に破壊せられざるに由るが故なり。

(『真聖全』一・五二六頁)

菩薩・羅漢・辟支仏は聖者であるが、しかし論難の質としては、先の問答と同じである。相手がいくら高位の聖者であろうとも、機を異にする経論を引いての疑難は、疑難の意味を有しないということである。

ただここで注目したいのは、信心が「清浄の信心」と表現されている点である。善導は至誠心積において、「雑毒の善」「雑毒の行」

を回向して浄土を求めても、往生は「必ず不可」であると述べていた。しかし「決定成就の了義」へ随順するところに生ずる信は、無漏清浄である。つまり仏語を「唯信」するところに、「必不可」であった往生が、「必可」となるのである。

そして次は、地上の菩薩の疑難である。

縦使い、初地已上十地已来、若しは一、若しは多、乃至十方に徧満して、異口同音に皆、釈迦仏、弥陀を指讃し、三界・六道を毀訾し、衆生を勸励して、専念に念仏し、及び余善を修せば、此の一身を畢えて後、必定して彼の国に生ずというは此れ必ず虚妄なり。依信すべからずと云わん。我、此れ等の所説を聞くと雖も、また一念の疑心を生ぜず。唯、我が決定の上上の信心を増長し成就せん。何を以ての故に。乃し仏語は真実決了の義なるに由るが故に。仏は是、実知・実解・実見・実証にして、是疑惑心の中の語に非ざるが故に。又一切菩薩の異見・異解の為に破壊せられず。若し實に是菩薩ならば、衆て仏教に違せじ。

（『真聖全』一・五三六頁）

ここからは問題の立て方が変わっている。これまでの疑難は経論を引いてのものであったが、ここからは凡夫の往生を説く釈尊の教言自体が、虚妄と断じられていくのである。よってここからは単に、疑難者の格が上がるというだけの問題ではないであろう。むしろ善導は、地上という高位の菩薩と比較することを通して、仏の本質、仏語の本質を示そうとしているのではないのだろうか。

そうであるから善導はここで、仏を「実知・実解・実見・実証」と定義し、仏語は「真実決了の義」であると述べる。すなわち仏は真実を知り、真実を解し、真実を見る存在であり、突き詰めて言うのであれば、真実の証果（大涅槃）を獲た存在である。つまり仏語は涅槃の中から現れて、涅槃を明らかにする言葉なのである。

これに対して菩薩は、いくら地上と言えども、未だ涅槃をさとらない存在である。すなわち有漏の存在であるという点において、仏とは決定的に違うのである。この点において菩薩の言葉は、例え地上のそれであったとしても、仏語に比ぶれば信用に足らない。このような仏語の意義が明らかになるところに、「往生の信心」は「上上の信心⁷²」として成就されるのである。

さらに善導は最後に、「若し實に是菩薩ならば、衆て仏教に違せじ」という一言を置いている。『安樂集』に、
仏はは無上法王なり、菩薩は法臣と為す。尊ぶ所、重くする所、唯仏世尊なり。

（『真聖全』一・四一六頁）

とあるように、菩薩は本質的に、仏を尊重する存在である。よって仏説を虚妄だと言う者が、菩薩であるはずはない。逆に言えば、菩薩が仏説を非難することは、有り得ないということである。つまり善導はここで、菩薩の論を以て仏説を疑うこと自体が、そもそも虚妄であると示しているのだろう。

そして最後は、化仏・報仏の疑難である。

縦使い化仏・報仏、若しは一、若しは多、乃至十方に徧満して、各各光を輝かし舌を吐きて、徧く十方に覆いて、一一に説きて、釈迦の所説を相讚じて、一切の凡夫専心に念仏し、及び余善を修して、回願して彼の浄土に生ずることを得と勧発するは、此れは是虚妄なり。定んで此の事無しと言わん。我、此れ等の諸仏の所説を聞くと雖も、畢竟して一念疑退の心を起こして、彼の仏国に生ずることを得ざらんことを畏れざるなり。何を以ての故に。一仏一切仏なれば、所有の知見・解行・証悟・果位・大悲、等同じして少しきの差別無し。(中略)縦使い釈迦、一切の凡夫を指勧して、此の一身を尽くして、専念専修して、捨命已後、定んで彼の国に生るれば、即ち十方諸仏悉く皆同じく讚じて、同じく勧め、同じく証したまう。何を以ての故に、同体の大悲なるが故に。

(中略筆者『真聖全』一・五三六―五三七頁)

ここにおいて仏は、「同体の大悲」であることが確かめられる。それは一つには、仏と衆生の同体を示すものである。衆生の問題を見そなわして、そのような衆生を撰取せんとするのが、仏の大悲であるという意味である。またこれは同時に、仏と仏との同体を示すものでもある。仏・如来というものは全て、衆生を教化するために、如より来生した存在である。全ての仏は一つの真如から現れた存在であり、そうである以上、諸仏の悲心が異なることは、有り得ないということである。そうであるから、余仏が釈尊の教説を非難することもまた、有り得ないのである。つまり善導はここで、仏説を以て仏説を疑うこと自体の虚妄性を暗示しているのである。

さらにこのことよって成就する信の内実を、善導は「畢竟して一念疑退の心を起こさず」と押さえている。すなわち、究極的な疑蓋無雜の信心が成就するのである。

ここまで善導は「決定信の相」を、「清浄の信心」「上上の信心」「畢竟して一念疑退の心を起こさず」と展開してきた。しかしこれらの信は全て、仏語ということの確認を通して成就されてきたものである。すなわちここまでの「決定信」の確認は、そのまま「唯信仏

語」の確認であり、深信の心の具体相であると言って良いだろう。

そして最終的に仏は「同体の大悲」として押さえられ、仏語はその大悲から現れたものであると確認されるのである。すなわち経を仏語として聞くということは、仏の大悲を信じずることになるのである。

では、凡夫が仏の大悲を信ずるとは、いかなることなのだろうか。善導は次のように述べている。

縦使い釈迦、一切の凡夫を指勧して、此の一身を尽くして、専念専修して、捨命已後、定んで彼の国に生るれば、即ち十方諸仏悉く皆同じく讚じて、同じく勧め、同じく証したまう。

(『真聖全』一・五二七頁)

凡夫が仏の大悲を信じずるといことは、自らを機として説かれた浄土の法門を聞くことよってのみ、実現するのである。すなわち十方諸仏の同讚・同勸・同証を信じずることが、仏の大悲を見出すということなのである。

そもそもこの「唯信仏語」という言葉が、深心釈の展開では、『觀經』『阿弥陀經』への深信を受けて展開されているものであった。すなわち浄土を指勧する教説を、我一人を撰取すると深く信ずることが、経を「仏語」として聞くということであり、「仏語」を唯信ずるといことなのである。

そして善導は、この「同体の大悲」に就いて信を立てることを、「就人立信⁷³」と呼んでいる。「同体の大悲」の文脈から出ている言葉であるので、ここで言われる「人」は、有漏の人間ではない。「満足大悲の人⁷⁴」たる仏である。

ただ善導はここで、深心釈を閉じるわけではない。さらに続けて、「就行立信⁷⁵」を挙げている。これは立信に関して、「就人」と「就行」という二種類の方法がある、という話ではない。「就行立信」は「就人立信」の内容である⁷⁶。仏の大悲を我々はどこで知るのであるか、行を説く言葉として知るのである。すなわち、

一心に弥陀の名号を専念して行住坐臥、時節の久近を問わず、念念に捨てざるは、是を正定の業と名づく。彼の仏願に願するが故に。

(『真聖全』一・五三八頁)

という称名一行が、「満足大悲の人」が説く「実語」の内容なのである。ではなぜ称名一行が、大悲の回施なのか。それは、「彼の仏願に願するが故に」である。

『無量寿経』に云く。法蔵比丘、世饒王仏の所に在まして、菩薩の道を行じたまいし時、四十八願を發して一一の願に言わく、若し我仏を得んに、十方の衆生、我が名号を稱して、我が国に生れんと願ぜん、下十念に至るまで、若し生れずば、正覚を取らじと。

（『真聖全』一・四五七頁）

という仏の本願に選択された行が、称名の一行なのである。凡夫である自身一人を撰取するために、仏は称名一行を選択して本願を建立し、五劫を思惟してこれを撰受した。それを知ることによって初めて、衆生は仏の大悲に触れることができるのである。

そしてこの「就人立信」「就行立信」が、深心釈の帰結である。善導は深信の事実を「唯信仏語」として押さえ、その主体を「眞の仏弟子」と名づけた。さらに善導は深信の具体性を念仏一行への決定に展開し、そこにおいてのみ、仏の大悲の信知が衆生の上に実現することを、明らかにしたのである。

すなわち仏の大悲を感得するところに、経は本当の意味で「仏語」となるのである。

小結

仏教者が依って立つべきは、人間語ではない。「仏語」である。

そして経典は確かに仏説であるが、人間の学的興味のみで読む限り、その言葉が「仏語」としての意味を持つことはない。自身を救うものとして読まない限り、仏説であろうと、人間語との差別を失うのである。

この問題に気付いたのが、善導という人であった。仏の大悲は、一部の聖者のみを包むものではない。一切衆生に、「永生の樂果」を恵まんとするものである。そのために仏は、八万四千と言われる法門を宣説したのであった。そうである以上、仏教の深遠な教理にいくら通じようとも、その法と自らの機との関係を顧みることが無いのであれば、仏教は人間にとって、眞に意味のあるものとはならないのである。

この事実を開顕するということが、善導の「古今楷定」の課題であった。それは経言を聞く姿勢の開示であり、「仏語」の意義の開

示でもあった。そして「真の仏弟子」はまさに、経言を「仏語」として聞く主体である。すなわち「古今楷定」は、必然的に「真の仏弟子」の開頭を内容とするものであった。

さらに善導は、「真の仏弟子」と「仏語」の関係を、「唯信」という言葉で結んでいる。ではその信とは、どのようなものであろうか。これを善導は「四重難」を挙げて確認し、「唯信仏語」の本質が、仏の「同体の大悲」に対する信知にあると結論していた。そしてこのような立信を「就人立信」と呼び、その具体性を「就行立信」という言葉で確認していた。すなわち衆生は如来の大悲を、称名一行の回施として見出すのであり、突き詰めるのであれば、それを誓った本願を見出すのである。そうであるから「唯信仏語」は「仏願に随順する」ということであり、それは称名一行という具体性を有するのである。

すなわち「唯信仏語」は必然的に「決定依行」、つまり「但無量寿仏の名を専念する」という決定を内実としたものであり、この決定の主体に善導は、「真の仏弟子」を見出したのである。そして善導はこの全体を、『観経』に説かれる深心という言葉の内容として、明らかにしたのである。換言するのであれば、「唯信仏語」「決定依行」ということが、深信するということの具体性である。そして深信する存在を善導は、「真の仏弟子」であると名づけたのである。

では、このような深心と「真の仏弟子」の確認は、親鸞思想にどのような影響を与えたのだろうか。次章以降では、この問題について考えていきたい。

第二章 親鸞の仏弟子観における信の問題―「信巻」と「化身土巻」を通して―

緒言

善導の言う「真の仏弟子」とは、二種深信の獲得によって誕生する存在であった。

そして善導は第五深信において深信の心を獲ることの具体相を、「唯信仏語」として確認していったのである。さらに親鸞も、この善導の思想的営為を受け継ぎ、「信巻」において獲信の存在を「真仏弟子」として示していくのである。

真仏弟子と言うは、真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子は、釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。斯の信行に由つて必ず大涅槃を超証すべきが故に、真
ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う。
(『定本』一四四頁)

ここで親鸞は真仏弟子を「金剛心の行人」という言葉で確認し直し、さらに「斯の信行に由つて必ず大涅槃を超証すべきが故に、真
仏弟子と曰う」と述べる。

では、衆生を「真仏弟子」足らしめ、大涅槃を超証せしめる金剛心とは、いかなるものであろうか。またその心はいかにして、衆生
に獲得されるのだろうか。本章では、これらの問題について考えてみたい。

無論、親鸞の言う金剛心と二種深信は、別のものではない。「信巻」において、
願成就の一念は、即ち是専心なり。専心即ち是深信なり。深信即ち是(中略)真実信心なり。真実信心即ち是
金剛心なり。

(中略筆者『定本』一三九頁)

と転釈されるように、どちらも「真実信心」を表す言葉として領解されている。

ただ親鸞が強調する点は、その真実心の根拠が、人間の内には無いということである。

親鸞の言う真実信を論じるに際し必ず注目されるのは、「信巻」の「本願力回向の信心⁷⁷」という言葉や、『歎異抄』の「如来よりた
まわりたる信心⁷⁸。」という言葉である。すなわち、親鸞の言う真実信とは、人間が自力によって発起する心ではない。如来によって回

向された心なのである。この点が、第一に強調される。

無論これは、親鸞思想最大の独自性と言って良いものであり、異論を差し挟む余地の無い事柄である。しかし注意しなければならぬことは、親鸞が「信巻」の序文において、次のように述べていることである。

夫れ以んみれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自ら発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。

〔定本〕九五頁

このように親鸞は、衆生に眞実信が実現する因縁として、「如来選択の願心」と併せて「大聖矜哀の善巧」を、必須の要件として押さえているのである。「如来選択の願心」は、衆生に眞実信を回向する阿弥陀仏の願心であり、「大聖矜哀の善巧」は、釈尊の善巧方便、すなわち衆生を撰取するための智慧のはたらきである⁷⁾。この二者が揃うことよって初めて、衆生に眞実信が獲得されるのである。そしてこの信心を親鸞は「涅槃の真因」であると言い切り、獲信の存在である眞仏弟子は、「必ず大涅槃を超証すべきが故に、眞仏弟子と曰う」と宣言される。そうであるから、「涅槃の真因」が衆生に実現する因縁を考える場合、「如来選択の願心」と「大聖矜哀の善巧」を、併せて考える必要があるのである。

しかし親鸞は「信巻」において、「如来選択の願心」については詳説するが、「大聖矜哀の善巧」については主題的に述べていない。むしろ方便のはたらきについて述べられるのは、「化身土巻」である。「信巻」と「化身土巻」は、「三經一論」に説かれる心の関係を問う問答があるように、信心についての課題が通底した二巻なのである。よって本章では「信巻」と「化身土巻」の展開を概観しながら、衆生に眞実信を発起せしめ、眞仏弟子を生み出す二つのはたらき、すなわち如来の回向と方便について、考えてみたい。

第一節 「信巻」の課題と『観経疏』三心釈

本章の第一節から第三節までは、「如来選択の願心」について「信巻」を中心に論じたい。

「信巻」の標挙に、「至心信樂の願 正定聚の機」という言葉が掲げられるように、「如来選択の願心」とは、この第十八願の願心を

指す。すなわち、

至心信樂の本願の文。『大經』に言わく、設い我、仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂して、我が国に生まれんと欲うて乃至十念せん。若し生まれずば、正覺を取らじと。唯五逆と誹謗正法を除くと。
(『定本』九七頁)

と誓われる、「至心信樂欲生」である。親鸞は『教行信証』の中で、この第十八願文のみを「本願の文」と呼ぶ。これは第十八願こそが、四十八願の根本であることを表明するものである。すなわち、あらゆる衆生に「証大涅槃」を実現せんとする阿弥陀仏の根本的な願心が、「至心信樂欲生」なのである。

そして親鸞は「信巻」において、先の因願文と併せて成就文を引用している。いくら崇高な願いであろうと、成就することが無いのであれば、それは一切衆生を救い得るものにならない。そうであるから、「至心信樂の本願」がすでに成就し、今、現にはたらいっていることを示す成就文が、併せて引かれなければならないのである。

本願成就の文。『經』に言わく、諸有衆生、其の名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。彼の国に生まれんと願ぜば、即ち往生を得、不退転に住せん。唯五逆と誹謗正法とをば除くと。
(『定本』九七―九八頁)

ここで注目されるのが、「至心に回向せしめたまえり」という訓読の仕方である。この文は、たとえば『浄土宗全書』では、「至心に回向して彼の国に生まれんと願ずれば。」と訓読されている。この訓み方では、至心に回向する主体は明らかに衆生である。しかし親鸞は「至心に回向せしめたまえり」と尊敬表現で読むことにより、この主語を如来にしている。すなわち、衆生に「獲得信樂」せしめる「如来選択の願心」のはたらきを、このように表現しているのである。そして如来回向の信によって「即ち往生を得て不退転に住」する存在を、親鸞は標挙において、「正定聚の機」として確認しているのである。

このような願心と、願心によって成立する機を明らかにすることが、「信巻」の課題なのである。そうであるから親鸞は「信巻」の冒頭において、因願文と成就文を引いた後に、獲信者について示す諸文を引く。『大經』の、

法を聞きて能く忘れず、見て敬い得て大きに慶ばば、則ち我が善き親友なり。
(『定本』九八頁)

という言葉や、『無量寿如来会』(以下『如来会』)の、

是の如き等の類は、大威徳の者なり。

(『定本』九八頁)

という言葉は、真仏弟子釈においても、再び引用されるものである。

そして次の釈文証から、衆生に成就する眞実信の具体相が示されていくのである。すなわち、曇鸞・善導の諸文である。ここに示される両者の信心理解は、親鸞が如来回向の信心の内実を推究する上で、その基盤を与えたものである。また「信巻」の流れから考えるのであれば、この後に展開される三心一心問答の思想的背景を成すものと言うことができるであろう。

まず、『無量寿経優婆提舍願生偈註』(以下『論註』)下巻の讚嘆門釈の引文である。ここではまず、阿弥陀仏の名号が「能く衆生は一切の無明を破³。」し、「能く衆生は一切の志願を満⁴。」たすものであることが示される。だが、それにも関わらず衆生の無明が破られず、志願も満たされないとすることがある。これはなぜかと曇鸞は自ら問い、次のように答えるのである。

如実修行せざると、名義と相応せざるに由るが故なり。云何が不如実修行と名義不相応とする。謂わく、如来は是実相の身なり、是物の為の身なりと知らざるなり。又三種の不相応有り。一には信心淳からず。存せるが若し、亡ぜるが若きの故に。二には信心一ならず。決定無きが故に。三には信心相続せず。余念問つるが故に。

(『定本』一〇〇頁)

すなわち、如来が眞実そのものを本体とした身(実相身)であり、衆生救済の為に仮にすがたをとった身(為物身)であることを信知しないことが、「不如実修行」と「名義不相応」の要因なのである。

そして曇鸞はさらにこの内実を、三不信として展開する。如来を知らないということの問題を、信心の不淳・不一・不相続として語るのである。このような三不信を抱えたままでは、いくら口に名号を称しても、それは衆生の無明を破りもせず、衆生の志願も満たすこともないと曇鸞は言い切る。つまり、名号を本当に領受し得るか否かは、信の問題であるとするのである。

次に親鸞は、善導の著作の長大な引文群を置いている。ここの中心となるのは、『観経疏』の三心釈である。親鸞の師・法然は、『選択集』の「三心章」において、

私に云く。引く所の三心は、是行者の至要なり。

(『真聖全』一・九六六頁)

と述べ、善導の三心釈を非常に重視している。このような法然の態度が、親鸞の信心理解に及ぼした影響は、少なくないであろう。実

際『教行信証』には、深心積の一部を除いて⁵⁵、ほぼ全文が引用されているのである。

ただ親鸞は、善導の三心積を、そのまま受容していない。そこに真仮の問題を見出して、「信巻」と「化身土巻」に分けて引用しているのである。特に「信巻」では、如来回向の信を示す文脈になるように、引文が配置されているのである。このことを端的に示すのが、三心積の直前に引かれている、次の二文である。

光明寺の『観経義』云く。如意と言うは二種有り。一には衆生の意の如し。彼の心念に随いて皆之を度すべし。二には弥陀の意の如し。五眼円に照らし、六通自在にして機の度すべき者を観そなわして、一念の中に前無く後無く、身心等しく赴き、三輪開悟して各益すること同じからざるなりと。
〔定本〕一〇一頁

又云く。此の五濁五苦等は六道に通じて受けて、未だ無き者は有らず。常に之に逼悩す。若し此の苦を受けざる者は、即ち凡数の撰に非ざるなりと。
(同右)

この二文は前者が「定善義」、後者が「序分義」であり、『観経疏』本来の構成とは異なる順序で引用されている。そうである以上この二文は、この順序であることに意味があると見るべきであろう。

その具体的内容であるが、前者において善導は、『観経』雑想観の「阿弥陀仏神通如意⁵⁶」を解釈し、この「如意」に、「如衆生意」と「如弥陀之意」の二面を見ている。すなわち衆生の願いに随って衆生を済度するのが如来であり、それこそが如来の本意であるとするのである。それは一切衆生に対して、全く同じ救済の手法を採るということではない。「機の度すべき者を観そなわして」「各益すること同じからざる」とあるように、衆生の機根に沿ってそれぞれ利益するのである。

次に後者の「序分義」の文では、「五濁五苦等」に「逼悩」される存在が、全て「凡数の撰」、つまり凡夫の範疇であることが示される。先の「定善義」の文との関連を考えるのであれば、これが阿弥陀仏の「観そなわす」内容なのである。「五濁五苦等」に「逼悩す」る存在は全て凡夫であると阿弥陀仏は「観そなわし」、そのような凡夫を利益するものが、以下の三心積の内容になのである。すなわち、凡夫という機根に随って衆生を済度するはたらきの具体相が、三心積となる。この二文があることよって三心は、凡夫を利益する如来の意を示すものとなっているのである。

このことが以下の三心積では、訓読の仕方に端的に表れている。まず至誠心積では、

一切衆生の身口意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いることを明かさんと欲う。

（『定本』一〇二頁）

とあり、また回向発願心積では、

また回向発願して生ずる者は、必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須いて、得生の想を作せ。

（『定本』一〇六―一〇七頁）

と述べられている。このように親鸞は、「真実心」の主体を敬語で読むことにより、人間には真実など無く、如来にのみあることを示している。同時にこれは、凡夫の行業による往生の実現を否定し、阿弥陀仏の真実心を以て成就したもののみが、衆生に往生を実現することを示すのである。つまり如来の大悲心と、その回向を示すものとして用いている。このように「信巻」では、善導の三心積が如来の心を示すものとして、引用されているのである。

そして前章で見たように、この三心積の中の深心積に、「真の仏弟子」という言葉を見ることができ、この文脈の中で読み取れる「真の仏弟子」は、衆生の個人的な決心によって成立する存在ではない。如来の回向によってのみ、成立する存在なのである。このような深心積の引用を前提として、真仏弟子積は開設されているのである。

しかし親鸞は真仏弟子積の中で、深信という言葉を用いない。また曇鸞由来の淳・一・相統という表現や、本願文由来の「信樂」という呼称も使わない。「金剛心の行人」という言葉で、真仏弟子を表現するのである。これはなぜであろうか。よって次節では、「如来選択の願心」によって発起する信心を、金剛心として押さえる意義について考えてみたい。

第二節 「如来選択の願心」考―金剛心の問題を通して―

真実信を「金剛心」と呼ぶ例は、「信巻」の随所に見られるものである。たとえば「信巻」の序文では、

末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す。定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し。

（『定本』九五頁）

と述べられている。「金剛の真信」は、「如来選択の願心」と「大聖矜哀の善巧」によつてのみ、衆生の上に実現するものであり、「自性唯心に沈み」「定散の自心に迷う」ところには実現しない。すなわち、金剛と形容される信心は、衆生の自心の上に発起するものではなく、ただ如来のはたらきによつてのみ実現するものであるということが、端的に示されるのである。

では信心を金剛として示す意味は、どこにあるのだろうか。これは「金剛堅固の信心」⁷や「金剛不壞の真心」⁸という表現があるように、「堅固」であり「不壞」であることを表す形容である。

ではなぜ親鸞は眞実信を、「堅固」「不壞」なるものとして強調する必要があるのだろうか。また、なぜ眞実の信心は「堅固」「不壞」であると言い得るのだろうか。本節では、このような金剛心の問題を通して、親鸞が見出した「如来選択の願心」のはたらきについて、考えてみたい。

さて、「信巻」の経釈引証において、「金剛」という形容が用いられる起点となる文章は、次の回向発願心積の引文である。

三者回向発願心。乃至又回向発願して生ずる者は、必ず決定して眞実心の中に回向したまえる願を須いて、得生の想を作せ。此の心深信せること金剛の若くなるに由りて、一切の異見異学別解別行の人等の為に動乱破壊せられず。（『定本』一〇六一—一〇七頁）

このように「異見異学別解別行の人等の為に、動乱破壊せられ」ない心の譬喩として、「金剛」という表現が使われている。ここで一つ注目したいのは、「此の心深信せること、金剛の若くなるに由りて」と述べられるように、「深信」が取り上げられている点である。「深信の心」と「回向発願心」という二つの心は、全く別箇のものではない。『愚禿鈔』に、

回向発願生者に就いて、信心有り。

信心とは「得生の想を作す、此の心深信すること由し金剛の若し」

（『定親全』二・漢文篇・三九—四〇頁）

とあるように、「回向発願生者」を成立せしめる信心が、深信である。もっと言うのであれば、眞に回向発願するということは、必ず深信を内容とするのである⁹。

そしてここで「金剛」が、深信の譬喩として用いられている。深信が壊れやすい心であつては、本当の意味で「深」とは言えないのである。この点は、親鸞も注意していることである。たとえば「信巻」の一念転積では、

深信即ち是深信なり。深信即ち堅固深信なり。堅固深信即ち是(中略)真実信心なり。真実信心即ち是金剛心なり。

(中略筆者『定本』一三九頁)

と述べられるように、深信をわざわざ「堅固深信」という言葉に転釈している。親鸞自身も深信の一つの意義を、堅固という点に見ていたということである。

ただ、「堅固深信」という用例自体は善導の著作の中には無く、『如来会』に見られるものである。しかし単語は『如来会』由来でも、その語義を親鸞が押さえる上で、善導思想が影響してはいないとは考えられない。むしろ「深信」を「堅固深信」として押さえ直していく転釈の背景に、この回向発願心積の説示があつたことは、すでに先行研究も指摘するところである。よって私も、この立場を採りたい。

つまり親鸞は、「真の仏弟子」は深信する存在であるという善導の説示を、恣意的に「金剛心」に変えたのではないのである。むしろ善導が深信という言葉に見出した意義を、「金剛心」として示すことによって明確化した、と言うことができるであろう。

そして真実信が金剛である意義をより確かなものとするのが、善導の引文群の後に引かれる、『往生要集』の文である。

『往生要集』に云く。入法界品に言わく、譬えば人有りて不可壊の葉を得れば、一切の怨敵其の便りを得ざるが如し。菩薩摩訶薩もまた是の如し。菩提心不可壊の法葉を得れば、一切の煩惱諸魔怨敵、壊ること能わざる所なり。譬えば人有りて、住水宝珠を得て其の身に瓔珞とすれば、深き水中に入りて没溺せざるが如し。菩提心住水宝珠を得れば、生死海に入りて沈没せず。譬えば金剛は百千劫において水中に処して爛壞し、また異変無きが如し。菩提の心もまた是の如し。無量劫において生死の中、諸の煩惱業に処するに、断滅すること能わず、また損滅無しと。

(『定本』一一四頁)

ここで「金剛」は、菩提心の譬喩として用いられている。「一切の煩惱諸魔怨敵」「生死」「煩惱業」の中という、我々の生存の現実の中において、なお仏道を歩むことを失わないという、真実信心の質を明かそうとしているのである。ここに「金剛」という言葉で語らねばならない、真実信の意義があるのだろう。

そして『大経』の因願文から展開されてきた引文群は、次の自釈を以て結ばれる。

しかれば若しは行若しは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまう所に非ざること有ること無し。因無くして他の因の有るには非ざるなりと、知るべし。

〔定本〕一一五頁

この文はここまでの結びであると同時に、次に展開される三心一心問答の略説、という位置にあるものだろう。これまでの引文の展開を受けて、「罪悪生死の凡夫」である自己にこそ、仏道を成立せしめるものとして、「本願力回向の信心」を深く推究していく歷程が、三心一心問答なのである。

この三心一心問答において、再び「金剛心」の課題が主題として取り上げられるのは、欲生心の結積からである。ここを通して親鸞は、一心が「金剛心」であることを明確に示し、さらに菩提心として展開していく。そして最終的に、

〔定本〕一四〇頁

三心即ち一心なり。一心即ち金剛真心の義、答え竟りぬ。知るべしと。

という言葉で、三心一心問答を結んでいく。ここから遡れば、一心の根拠である本願の三心は、そのまま金剛心の根拠とすることができらるだろう。よってここからは、三心一心問答の展開に沿いながら、衆生に金剛心を実現する如来の願心の内実について考えてみたい。

この問答は大別すると、字訓釈と仏意釈と呼ばれる二段から構成されている。まず字訓釈だが、ここで親鸞は初めに、『大経』の三心と天親の一心の関係について問答を立てる。

問う。如来の本願、已に至心信樂欲生の誓を發したまえり。何を以ての故に論主一心と言うや。答う。愚鈍の衆生、解了易からしめんが為に、弥陀如来、三心を發したまうと雖も、涅槃の真因は唯信心を以てす。是の故に論主、三を合して一とせるか。

〔定本〕一一五頁

第十八願には、至心・信樂・欲生という三心が誓われているにも関わらず、なぜ『無量寿経優婆提舍願生偈』において天親は、「世尊我一心」と表白するのだろうか。親鸞は自らこのように問い、それは「愚鈍の衆生」に「涅槃の真因は唯信心」のみであることを、明らかにするためであると答えるのである。

さらに親鸞は三心の内実を字訓から端的に示し、

眞実の心にして虚仮雜わること無し。正直の心にして邪偽雜わること無し。眞に知りぬ。疑蓋間雜無きが故に是を信樂と名づく。

信樂即ち是一心なり。一心即ち是真実信心なり。是の故に論主、建めに一心と言えるなりと。知るべし。 (『定本』一一六頁)
と述べて、三心は全て「疑蓋無間雜」の心であり、衆生の上には一心として成就するものであることを明かす。この一心が「涅槃の真因」であり、金剛心なのである。

では、このような如来の心がなぜ衆生の上に実現し、「涅槃の真因」としてはたらくのだろうか。この道理を尋ねるのが、次の仏意釈である。親鸞はまず、

又問う。字訓の如き論主の意、三を以て一とせる義、其の理然るべしと雖も、愚悪の衆生の為に阿弥陀如来、已に三心の願を發したまえり。云何が思念せんや。 (『定本』一一六頁)

という問いを立て、これに答えるかたちで『大經』三心の内実を明らかにしていく。初めに、至心釈から見ていきたい。

一切の群生海、無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心無し。虚仮諂偽にして真実の心無し。是を以て如来、一切苦惱の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において菩薩の行を行じたまうし時、三業の所修、一念一刹那も清淨ならざること無し。真心ならざること無し。如来、清淨の真心を以て、円融無碍不可思議不可説の至徳を成就したまえり。如来の至心を以て、諸有の一切煩惱惡業邪智の群生海に回施したまえり。則ち是利他の真心を彰す。故に疑蓋雜わること無し。

(『定本』一一六—一一七頁)

至心は『一念多念文意』において、「至心は、真実ということばなり。真実は阿弥陀如来の御こころなり。」と述べられるように、真実心である。真実なる阿弥陀仏は「一切の群生海」の有様を、「穢惡汚染」「虚仮諂偽」として見出し、このような衆生の現実を「悲憫」するが故に、兆載永劫に修行して、「円融無碍不可思議不可説の至徳を成就」したのである。この至徳は、

(『定本』一一七頁)

とあるように、名号に集約される。如来は名号として衆生に、この至徳を回施するのである。このような「利他の真心」が、至心なのである。

この「利他回向の至心」を体として語られるのが、次の信樂である。信樂釈の冒頭に、

次に信樂と言うは、則ち是如来の満足大悲円融無碍の信心海なり。

〔定本〕一一〇頁

とあり、また、

〔定本〕一一二頁

斯の心は即ち如来の大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因と成る。と語られるように如来の「信心海」であり、大悲心である。この信樂釈で親鸞が強調しているのは、

然るに無始より已来、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂無し。法爾として眞実の信樂無し。是を以て無上功德値遇し難匡く、最勝の淨信、獲得し難匡し。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心、常に能く善心を汚し、瞋憎の心、常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃を炙うが如くすれども、衆て雜毒雜修の善と名づく。また虚仮諂偽の行と名づく。眞実の業と名づけざるなり。此の虚仮雜毒の善を以て、無量光明土に生れんと欲する、此れ必ず不可なり。

〔定本〕一一〇—一一二頁

とあるように、衆生の自力による、往生の「必不可」である。

先の至心釈において、衆生には眞実が無いと述べられていた。だがそれは衆生に、眞実を獲得するよう、努力を要請するものではないのである。衆生がいかに「頭燃を炙うが如く」善業を修そうとも、それは全て「雜毒雜修」「虚仮諂偽」でしかない。眞実報土に不実なる衆生は、決して往生できないのである。ここに淨土と衆生の関係が、眞実と不実の断絶関係として、明確に示されるのである。そうであるから衆生が、不実なる自身の現実を認めず、自力の善業を回向して淨土に往生しようとするのであれば、それは衆生の現実を不実と見抜いた、仏智への疑惑に他ならない。

ただ信樂釈は、このように衆生の自力による往生淨土を否定し尽くした後で、文勢を急変させる。

斯の心は、即ち如来の大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因と成る。如来、苦惱の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信を以て諸有海に回施したまえり。是を利他眞実の信心と名づく。

〔定本〕一一二頁

このように親鸞は、衆生の自力による往生が「必不可」であるから、「如来の大悲心」が、「必ず報土の正定の因と成る」と言い切るのである。如来は往生「必不可」として衆生を見そなわす故に、大悲心を以て、「報土の正定の因」を獲得せしめんとするのである。こ

の大悲心こそが、信樂なのである。

そして親鸞は信樂積の自積に次いで、「本願信心の願成就の文」として、本願成就文の前半のみを引用する。⁴

本願信心の願成就の文。『経』に言わく、諸有の衆生、其の名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せんと。（『定本』一二二頁）ここに明らかなように、親鸞は衆生における信心の成就を、阿弥陀仏の名号を聞いて、一念に歡喜の信心を發すことであるとしている。すなわち、「聞其名号」を絶対の契機として、その名号に如来の大悲心を感得するところに、親鸞は眞実信成就の具体相を見ているのである。

さらに親鸞は、ここから『涅槃経』『華嚴経』等を引いて、この信心の意義を確かめていく。まず『涅槃経』では信心が仏性であることを確かめ、次いで、

又言わく、或いは阿耨多羅三藐三菩提を説くに、信心を因と為す。是菩提の因、また無量なりと雖も、若し信心を説けば則ち已に撰尽しぬと。（『定本』一二三頁）

と述べる。「涅槃の眞因」が「唯信心」にあることを、明確に論証するのである。よつて『華嚴経』では信心の人が、「諸の如来と等し」⁵とまで言い切られる。このように、一切衆生に大涅槃を証せしめんとする如来の大悲心が、信樂なのである。

そして信樂積の経引証は、次の『論註』の文で結ばれる。

又言わく、経の始めに如是と稱することは、信を彰して能入と為す。（『定本』一二七頁）

この文の意趣は、経（仏語）を聞いて仏道に立つということ、信を絶対の因とすることを示すものである。信を欠いて涅槃への歩みは、決して始まらないということである。これは逆に言うのであれば、疑惑に沈むことにおいて、仏道を見失うということを意味する。そうであるからこの文は『選択集』の、

深心とは謂わく、深信の心なり。当に知るべし。生死の家には疑いを以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入と為す。

（『眞聖全』九六七頁）

という示教と、重ねて見ることができらるであろう。

この「涅槃の城」とは、「真仏土卷」に明らかなように、「無量光明土」のことである⁹⁶。衆生が大涅槃を証するということは、疑蓋無雑なる信心を因としてのみ初めて実現することであり、自力をたのんで仏智を疑い続ける限り、衆生の前に「涅槃の城」は開かれなないのである。

さて、ここまで如来が衆生を「悲憫」「悲憐」して、「至徳」である名号を成就し、また「無碍広大の淨信」を「正定の因」として「回施」した、ということが語られてきた。では「聞其名号信心歡喜乃至一念」において、衆生にはどのような意欲が実現するのだろうか。この問題について語るのが、次の欲生釈である。

次に欲生と言うは則ち是、如来諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。即ち真実の信樂を以て欲生の体とするなり。誠に是、大小凡聖定散自力の回向に非ず。故に不回向と名づけるなり。
(『定本』一一七頁)

欲生とは言うまでもなく、淨土に生まれんと欲う心である。ただ、先の信樂釈で確かめられたように、衆生の自力による往生は、「必不可」である。そうであるから親鸞は、ここでも本願の欲生が衆生の自力の回向ではないと明言し、同時に「如来招喚の勅命」であるという独自の理解を示している。

ではその「招喚」の内実とは、いかなるものであろうか。先に引いた自釈は、次のように展開されていく。

如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまうし時、三業の所修乃至一念一刹那も、回向心を首として大悲心を成就することを得たまえるが故に、利他真実の欲生心を以て、諸有海に回施したまえり。欲生即ち是回向心なり。斯れ則ち大悲心なるが故に、疑蓋雜わること無し。
(『定本』一一七—一二八頁)

このように親鸞は欲生を「回向心」として押さえ直す。欲生が「如来招喚の勅命」である以上、それによって衆生に發起する心は当然、淨土に生まれんと欲う心のはずである。しかしそれは、自力の欲生であってはならない。すなわち親鸞がここで「回向心」と押さえ直すのは、そこに真実の欲生心の内実があるからであろう。

この「回向心」の意味を親鸞は、『論註』を引いて、次のように述べている。

云何が回向したまえる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、回向を首として大悲心を成就することを得たまえる

が故にとのたまえり。回向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。往相は、己が功德を以て一切衆生に回施したまいて、作願して共に彼の阿弥陀仏如来の安樂浄土に往生せしめたまうなり。還相は、彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまうなり。若しは往、若しは還、皆衆生を抜きて生死海を度せんが為にとのたまえり。此の故に回向為首得成就大悲心故と言えりと。 (『定本』一一八―一二九頁)

すなわち、衆生に回向心が回施されるということは、単に往生を願う者となつたというだけの意味には留まらない。往還二回向が共に示されているように、自身一人が往生を欲するのみならず、「共往生」「共向仏道」という利他性が、すでにしてここには内包されているのである⁹⁷⁾。つまり回向心を回施されるということは、如来の往還二回向を生きる者となつて、他の衆生と共に念仏し、共に往生を願うものとなり、その念仏も願ひも、他者に教えたという事実も、全てを私せず如来に返していく者となるということである。ここに、欲生心成就の具体相があるのである⁹⁸⁾。

そして親鸞は自釈に次いで、本願成就文の後半部分を、「本願の欲生心成就の文」として、引用するのである。

是を以て、本願の欲生心成就の文。『経』に言わく、至心回向したまえり。彼の国に生まれんと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法とを除くと。 (『定本』一二八頁)

ここで親鸞は「至心回向」を「したまえり」と尊敬表現で読むことにより、回向の主体を明確に如来として示している。そうであるから「即得往生住不退転」は、この回向によって衆生に実現する内容となるのである。これが、「一切苦悩の衆生」に「生死海を度せん」とする、如来の回向心の内容なのである。ただここで問題となるのは、そのような如来の心を示す文に、「唯除五逆誹謗正法」という言葉が付加されていることである。この問題については、次節において触れたい。

さて、この欲生心の最後で親鸞は、再び善導の回向発願心釈の文を引いた後に、二河譬へ言及して、次のように述べる。

真に知りぬ。二河の譬喩の中に、白道四五寸と言うは、白道は、白の言は黒に對するなり。白は即ち是、選択摂取の白業、往相回向の浄業なり。黒は即ち是、無明煩惱の黒業、二乘人天の雑善なり。道の言は、路に對せるなり。道は、即ち是本願一実の直道、大般涅槃無上の大道なり。路は即ち是、二乘三乘万善諸行の小路なり。四五寸と言うは、衆生の四大五陰に喩うるなり。能生清浄

願心と言うは、金剛の真心を獲得するなり。本願力回向の大信心海なるが故に、破壊すべからず。之を金剛の如しと喩うるなり。
〔定本〕一三〇—一三二頁

三心一心問答を通して確かめられた本願の三心が、衆生を「大般涅槃無上の大道」に立たせるものであることが、ここで明示されるのである。

そして同時に、ここで金剛心が「金剛の真心」として、明確に定義される。すなわち、「生死」「煩惱業」等という我々の生存のただ中に獲得されながら、それによって「動乱破壊」されず、「涅槃の真因」としてはたらし続ける真実信の性質を、親鸞は金剛という言葉で示したのである。

ただそれは、衆生の中から「生死」「煩惱業」等が消えさるというわけではなく、また衆生にその現実から、目を背けさせるものでもない。親鸞が『一念多念文意』において、

無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおおく、いかり・はらだち・そねみ・ねたむところをおおくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。
〔定親全〕三・和文篇・一四九頁

と述べるように、衆生の現実には常に、煩惱の中にある。真実信はこのような衆生に獲得されても破壊されず、「煩惱成就の凡夫。」をそのまま、大涅槃へ至らしめるべくはたらくのである。この根拠を親鸞は欲生積の最後に、

又云わく、金剛と言うは、即ちは無漏の体なり。
〔定本〕一三二頁

という一文を引いて示している。金剛心は有漏の衆生に獲得されても、無漏清浄を体とするために、有漏に染まることがない。むしろその煩惱の世界をそのまま、大般涅槃へ向かう歩みに転じていく。このように無漏を体とするところに、真実信が金剛不壊である根拠が見出されているのである。

また真実信は如来が、衆生の「穢悪汚染」「虚仮詭偽」なる現実を見そなわして、そのような衆生を大涅槃へ至らしめるべく、回向したものである。それはつまり、煩惱の中にしかない我々の現実がそのまま、如来の本願によって、必ず大涅槃へ至らしめられる確かさに転じられたということである。つまり往生が「必不可」である限り、如来回向の信心が「必ず報土の正定の因と成る」ということは、

逆説的に証明されるのである。

さて、この「金剛」という課題は、「信巻」の流れで言えば、「散善義」の回向発願心積から出ているものである。回向発願心とは、端的に言うのであれば、願生心である。そしてまた、三心一心問答の欲生心積において、再びこの「金剛」という課題が扱われている。つまり「金剛」とは、仏道を歩むその実際において問題とされるものなのである。

このことの意義が、三心結積の後の菩提心積において、一層明確にされる。

横超は斯れ乃ち願力回向の信樂、是を願作仏心と曰う。願作仏心は即ち是、横の大菩提心なり。是を横超の金剛心と名づくるなり。

〔定本〕一三三頁

このように「浄土の大菩提心」が、「横超の金剛心」として明らかにされている。そして「金剛」なる菩提心の内実が、『論註』の文を通して、「願作仏心¹⁰⁰」と「度衆生心¹⁰¹」として確認されていくのである。すなわち、衆生の生を「願作仏」と「度衆生」という方向性を持つものに変え成すのが「浄土の大菩提心¹⁰²」であり、その方向性を見失わせないところに、信心を金剛として押さえる意義がある。ここに「如来選択の願心」は「涅槃の真因」として、その内実が明確化されるのである。

しかしこれは同時に、衆生の自力心によって「大般涅槃無上の大道」が障えられることを、反照するものである。にも関わらず人間は、自力を以てする他に、浄土を願う術を知らない。すなわちここに、真実に帰すことのできない人間の問題が、浮き彫りにされるのである。これを受けて展開されるのが、「信巻」の真仏弟子積後の文脈であろう。よって次節では、この箇所について考えていきたい。

第三節 仮偽の問題と唯除釈

三心一心問答の後、「信巻」は、獲信の存在である「正定聚の機」を顕揚する展開となっていく。まず「正定聚」という位の意義が「横超断四流¹⁰³」として押さえられ、さらに獲信の存在が、「真仏弟子」「廣大勝解者」「分陀利華」「便同弥勒」等の言葉を尽くして、讃嘆されていくのである。

しかし便同弥勒积の直後から、文勢が一変する。「信卷」はまず仮偽の問題を挙げ、そこから悲嘆述懐と『涅槃經』引文を経て、「唯除」の問題に極まる流れへと展開していくのである。これは三心一心問答が如来の真実を明かすことよって、同時に不実・仮偽なる在り方が明確化されたことであろう。そしてさらに、不実・仮偽なる在り方に終始する人間を撰取せんとする仏の大悲が、「唯除」の経言を通して押さえられていくのである。つまり「唯除」の問題もまた、仮偽の問題を始点とする文脈の中に、有ることなのである。

また、仮偽の問題が主題的に扱われていくのは、「化身土卷」である。そして前述したように、「信卷」と「化身土卷」には、「三經一論」に説く所の心の関係を問う問答が置かれており、対応関係にある。つまり「信卷」において、仮偽の定義に始まり、「唯除」の問題で極まる一連の文脈は、さらに「化身土卷」へと展開していくものとして見るべきだろう。よって本節ではこの問題を中心に、仮偽から唯除積へ、さらには「化身土卷」へと展開する流れを確認していきたい。

まず仮偽の問題だが、親鸞は便同弥勒积の後に、次のような定義を示している。

仮と言うは、即ち是、聖道の諸機、浄土の定散の機なり。

(『定本』一五二頁)

偽と言うは、則ち六十二見、九十五種の邪道是なり。

(『定本』一五三頁)

このように親鸞は仮を、聖道門に立つ機類と、浄土門に立ちながらも自力的な実践に励む機類であるとし、また偽は、「六十二見¹⁰⁴」や「九十五種¹⁰⁵」のような邪道、すなわち仏教外の教えのことであると示している¹⁰⁶。真実の仏道と真仏弟子が明らかになるということは、同時に真実でない在り方、真実でない道(思想性)が明らかになるということの意味するのである。

そして親鸞は、この定義を終えた後に、悲歎述懐と呼ばれる一段を設けている。

誠に知りぬ。悲しき哉。愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず。真証の証に近づくことを快しまざることを。恥ずべし、傷むべしと。

(同右)

この文は真仏弟子を語る一段の結びであり、また親鸞が『教行信証』の本文中において、自らの名を示す数少ない箇所の一つである。しかし親鸞はここで、仏弟子であることを示す「釈」の一字を¹⁰⁷、自らの名に加えることができなかった。それは、本願に背き続け

る自己の発見である。本願が自身を「定聚の数に入」らしめ、「真証の証に近」づけているにも関わらず、親鸞自身はどこまでも「不喜」「不快」である。ただ親鸞はその事実を知って、そのような自己をどこまでも「恥」じ、「傷」んでいく。すなわち背き続ける自己を通して、親鸞は「摂取不捨¹⁰⁸」なる本願の力用を感知しているのである。

すなわち、この「恥」じ「傷」むというところに、「偽に對し、仮に對する」という真仏弟子の具体相があるのである。つまり「偽に對し、仮に對する」ということは、仮偽なる在り方を捨て去って、真実なる人間に成るということではない。人間はどこまでも不実の存在であり、それは不変なものである。そうであるから我々が「摂取不捨」なる本願を感知するということは、そのような自己の現実を信知し、「恥」じ「傷」むところに、初めて成立するものなのである。

そして親鸞は、衆生に不実なる自身の在り方を知らせ、本願への目覚めを促す言葉を、本願そのものの中に聞き取っていく。すなわち、「唯除五逆誹謗正法」という説示である。この言葉について親鸞は『尊号真像銘文』の中で、次のように述べている。

「唯除五逆誹謗正法」というは、唯除というはただのぞくということば也。五逆のつみびとをきらい、謗法のおもきとがをしらせんと也。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せんとなり。

(『定親全』三・和文篇・七五―七六頁)

このように、五逆・謗法の「おもきとがをしらせんと」して、「ただのぞく」と示す「ことば」であるという点に、本願が「唯除」を示す意義があるのである。また、前節で触れたように、親鸞はこの「唯除」の文を、乃至することなく欲生心成就の文の中に引いていた。これはすなわち、「我が国に生れんと欲え」という「本願招喚の勅命」の中には、「ただのぞく」ということを「しらせんと」する仏意までもが、すでにして包含されているということであろう。さらに言うのであれば、衆生の不実なる存在性を「しらせんと」する「唯除」の言葉によって、一切衆生を摂せんとする如来の大悲心は、初めて満足されるのである。

ただ、このような理解は親鸞の独断ではなく、曇鸞・善導の示教を受けたものである。このことが「信巻」では、

夫れ諸大乘に拠るに、難化の機を説けり。今『大経』には唯除五逆誹謗正法と言ひ、或いは唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人と言えり。『觀經』には五逆の往生を明かして謗法を説かず。『涅槃經』には、難治の機と病とを説けり。斯れ等の真教、云何が思量

せんや。

(『定本』一八四頁)

という問いに「報え¹⁰⁹。」るかたちを通して、示されている。

まず曇鸞の『論註』上巻・八番問答を引き、五逆・謗法の重罪性が確認され、さらに五逆罪の根源には謗法があると押さえられる。そして次に、五逆の人間が十念の念仏で往生する道理を、業の軽重を通して明らかにする。ここで曇鸞が謗法を、根源的な問題として押さえるのは、重要であろう。

また善導は先の問いに、次のように答えている。

答えて曰く。此の義、仰いで抑止門の中に就いて解す。四十八願の中の如き謗法五逆を除くことは、然るに此の二業、其の障り極重なり。衆生若し造れば、直に阿鼻に入りて歴劫周章して出づべきに由無し。但如来、其れ斯の二の過を造らんを恐れて、方便して止めて、往生を得ずと言まえり。また是、撰せざるにはあらざるなり。(『定本』一八九—一九〇頁)

このように善導は、唯除が仏によって語られた背景を、「此の二業、其の障り極重なり」と押さええている。五逆と謗法の二業は、直ちに阿鼻地獄に堕ちねばならない重罪である。そうであるから仏は、衆生がこれらの罪を造ることを恐れて、「方便して止めて、往生を得ず」と言ったのである。造った者を撰取しないという意味ではない。善導はこのような確認をしている。

さらに善導はここから、『観經』の下下品に五逆の撰取は説かれ、謗法の撰取は語られていないことについて、その違いを已造業と未造業という点に見出している。すなわち、下下品の人はたまたま五逆を造ったが、謗法はまだ造っていない。前者を已造業とし、後者を未造業としている。縁によって造五逆者となったが、それによって大悲が撰取しないということは無い。しかし謗法は未だ造らざる罪であるが故に、抑止して撰取するとは言わないと、このように理解するのである。

これで抑止門という解釈は尽きるはずだが、しかし善導は最後にもう一つ付言している。

彼に生を得ると雖も、華合して多劫を逕ん。此れ等の罪人、華の内に在る時、三種の障り有り。一には仏及び諸の聖衆を見るを得じ。二には正法を聴聞するを得じ。三には歴史供養を得じと。此れを除きて已外は、更に諸の苦、無けん。經に云く。猶比丘の三禪の樂に入るが如きなりと。知るべし。華の中に在りて、多劫開かずと雖も、阿鼻地獄の中にして、長時永劫に諸の苦痛を受けん

に勝れざるべけんや。此の義、抑止門に就いて解し竟りぬと。

(『定本』一九〇頁)

この末尾に「此の義、抑止門に就いて解し竟りぬ」という言葉が置かれているように、ここまで述べて初めて、抑止門の意義は尽くされると善導はしているのである。すなわち、蓮華の中に化生して三種の障りがある、ということまで言わなければ、抑止門の解釈は完成しないということである¹¹⁰。それはなぜであろうか。

まず注意したいのは、『観経』の原文にはこの文章が無いということである。下輩の人は蓮華の中に化生して、時をおいてその花びらが開くという記述はあるが、三種の障りについては何も記されていない。三種の障りというのは、

- ① 仏と諸の聖衆を見ることができない。
- ② 正法を聴聞することができない。
- ③ 歴史供養できない。

というものである。これは浄土に往生しながら三宝に触れることができないということであり、さらに言うのであれば、大涅槃への歩みを全く失った状態になるということである。では、善導は何を根拠に、このような説示を置いているのだろうか。これはおそらく、『大経』智慧段の文章が基になっているのであろう。すなわち、疑城胎宮が説かれる一段である¹¹¹。

そしてこの箇所は、親鸞の理解から言えば、仏智疑惑の問題、化身土の問題に当たるのである。では、仏智を疑惑するとは、いかなることか。それは、「罪福を信じ善本を修習¹¹²」する、ということである。簡単に言えば、自力をたのむということに他ならない。自力をたのむということが、仏智を疑うことになるのである。さらに言えばこれは、仏による救済を私し、仏の大慈悲を見ない在り方に他ならない。

ただ、仏智疑惑の者が生まれる疑城胎宮という世界は、地獄のような苦しみの世界ではない。「比丘の三禪の樂に入るが如き」と述べられているように、自樂の世界である。仏果を求めず自樂に浸る世界が疑城胎宮なのである。この背景には、人間が自力によって往生を願う在り方は、どこまでも仏智疑惑でしかないという、冷徹な眼差しがあるように思う。そして、このような願生しか人間には無いと知らしめる為に、善導は抑止門積の末に、疑城胎宮に関する文言を置いたのであろう。

では、「唯除」の問題と疑城胎宮の問題は、どのような関係にあるのだろうか。抑止門釈の原文に戻るのであれば、この疑城胎宮の問題は、

又下品下生の中に五逆を取りて謗法を除くことは、其れ五逆は已に作れり。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。然るに謗法の罪は未だ為らざれば又止めて、若し謗法を起さば即ち生まれることを得じと言まう。此は未造業に就いて解するなり。若し造らば、還りて撰して生を得しめん。彼に生を得ると雖も、華合して多劫を逕ん。此れ等の罪人、華の内に在る時、三種の障り有り(後略)

(後略筆者『定本』一九〇頁)

と述べられているように、謗法の撰取についての文脈から展開されているものである。謗法とは、曇鸞の理解を通すのであれば、五逆の根源に位置付けられる重罪である。

ここで「三種の障り」という事柄は、謗法の往生という問題から語られている。つまり善導はここで、仏智疑惑に謗法性が有ることを、三宝を見ないこととして表現しているのではないだろうか。

また曇鸞も『論註』の八番問答において、

問うて曰く。何等の相か是、誹謗正法なるや。答えて曰く。若し無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法と言わん。是の如き等の見をもて、若しは心に自ら解り、若しは他に從いて、其の心を受けて決定するを、皆誹謗正法と名づく。 (『定本』一八五—一八六頁)

と述べているように、「無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法」と決定するのが、誹謗正法である。「仏は是満足大悲の人¹¹³。」と言われ、「仏心は慈悲を体と為し、此の平等の大悲を以て、普く一切を撰したまう¹¹⁴。」と述べられるように、大悲と切り離して仏は無い。すなわち仏の大悲を見ないということは、仏の否定そのものと言つても過言ではないであろう。

そして、自樂の為に自力を以て願生するということは、仏の大悲を見ない在り方に他ならない。つまり自力をたのむという点に、我々の謗法性を見ることが可能ではないであろうか。そうであるなら、善導が抑止門の中の、謗法の救済を論じる文脈において、疑城胎宮の問題を取り上げる意図も、明確になるだろう。

すなわち、「唯除」という呼びかけを、どこまでも本当に聞くことができなという我々の問題が、浮き彫りにされているのである。

我々に自力をたのむことを抑止し、そこに謗法性があることを知らしめ、仏の大悲を信知せしめんとする言葉が、善導の抑止門積なのである。

では、「唯除」という呼びかけを本当に聞くとはいかなることであろうか。親鸞は善導の『観経疏』に続いて、『法事讃』を引いている。

又云く。永く譏嫌を絶ち、等しくして憂悩無し。人天善悪皆、往を得。彼に到りて、殊なること無し。斉同不退なり。何に意か然るとならば、乃し弥陀の因地にして世饒王仏の所にして、位を捨てて家を出づ。即ち悲智の心を起こして、広く四十八願を弘めしめたまうに由るなり。仏願力を以て五逆と十悪と、罪滅し生を得しむ。謗法闡提、回心すれば皆往くと。

〔定本〕一九〇—一九一頁

ここで善導は「謗法闡提」の往生に関して、「回心すれば」という要件を見出している。回心とは、「自力の心をひるがえしすつる¹¹⁵」ことである。ここに「唯除」の経言を本当に聞くとしたこと、具体相があるのである。すなわち謗法の存在、仏智疑惑の存在である自己を信知するということの中に、「唯除」の経言を本当に聞き取るということが、成立するのである¹¹⁶。

ではいかにして衆生の上に、回心は実現するのであろうか。それはもちろん、衆生の自力においてではない。如来の方便による誘引があつて初めて、回心は実現するのである。そしてこの誘引のはたらきを親鸞は、第十九願と第二十願の上に見出している。すなわちこの二願は、衆生に回心を実現するために建立されたと言ふことができるであろう。そしてこの二願を標挙に持つのは、「化身土巻」である。ここに「信巻」から「化身土巻」へと展開する、問題の必然性が有るのである。

さて、「信巻」において、「難治の機」と呼ばれる衆生に回心が実現する具体相を示しているのは、『涅槃経』の阿闍世の物語である。この引文は末尾に、

是を以て今、大聖の真説に拠るに、難化の三機、難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、斯を矜哀して治す。斯を憐憫して療したまう。喩えば醍醐の妙薬の、一切の病を療するが如し。濁世の庶類、穢悪の群生、金剛不壊の真心を求念すべし。本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと。知るべし。

〔定本〕一八三—一八四頁

と自釈されるように、五逆・謗法・闍提の「難化の三機、難治の三病」が、「利他の信海に帰す」ことによって、療治されることを示したものである¹¹⁷。では「利他の信海に帰す」ということは、『涅槃経』の中では、どのように語られていたのだろうか。次の場面に注目してみたい。

世尊、我世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず。伊蘭より梅檀樹を生ずるをば見ず。我今始めて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る。伊蘭子は、我が身是なり。梅檀樹は即ち是我が心、無根の信なり。無根は我、初めて如来を恭敬せんことを知らず。法僧を信ぜず。是を無根と名づく。世尊、我若し如来世尊に遇わずは、当に無量阿僧祇劫において大地獄に在りて無量の苦を受くべし。

〔定本〕一七四頁

ここで「利他の信海」は、「無根の信」として表現されている。ここで阿闍世は、この信心が自身に根拠の無いものであると吐露し、如来によって発起せしめられたものであると、明確に述べている。そして自身を、「梅檀樹¹¹⁸」を生ずるはずのない、「伊蘭子¹¹⁹」に譬えているのである。すなわち「無根の信」とは、単に自分に根拠の無い信という意味だけではない。それは自身の無根性を内容とした信、ということなのである¹²⁰。

無論、このような信は、衆生の内から現れてくるものではない。「信巻」の展開から言うのであれば、これは本願力の回向によって衆生に獲得されるものである。この場面の阿闍世の獲信に、本願力の回向を見る先行研究も存在する。しかし『涅槃経』は浄土經典ではなく、阿弥陀仏も本願も語られない。むしろこの『涅槃経』引文において、獲信の因縁として語られるのは、「阿闍世の為に無量億劫に涅槃に入らず¹²¹」と言い、月愛三昧によって阿闍世の病を癒した釈尊の大慈悲であり、また、

（『定本』一六八頁）

一切衆生、阿耨多羅三藐三菩提に近づく因縁の為に、善友を先とするには無かず。とあるように、「善友」、すなわち善知識の存在である。すなわち阿弥陀仏の「本願力回向の信心」は、釈尊と善知識を絶対の契機として発起するものであることが、ここに暗示されていると言えよう。

獲信の為に必須の縁が釈尊のみであれば、無仏の時を生きる衆生は、阿弥陀仏の本願と全く無縁の存在となってしまう。しかし無仏の時代であったとしても、釈尊の「遺教」を伝える善知識があれば、その示教を通して衆生は、釈尊に出遇うことができるのである。

換言すれば、無仏の時代を生きる衆生にとって積尊は、善知識と別にしては出遇い得ない存在なのである。そうであるなら無仏の時を生きる衆生は、別序にある「大聖矜哀の善巧」というはたらきも、善知識を通して初めて、受け取ることができるのである。

そしてこの「大聖矜哀の善巧」という言葉が象徴する、積尊と善知識の意義について述べるのが、「化身土巻」である。ここを通して初めて、衆生に「回心」が実現し、本願の仏道に立つ道理が、十全に解明されるのである。よって次節以降では、「化身土巻」の展開を追いながら、この問題について考えていきたい。

第四節 「化身土巻」の課題と『観経疏』三心釈

本節ではまず、衆生に獲信を實現し、真仏弟子を生み出す、「大聖矜哀の善巧」と呼ばれるはたらきを解明する前段階として、「化身土巻」の課題を確認しておきたい。

そもそもこの巻は『教行信証』六巻の中で唯一、「顕浄土真〔実〕」ではなく、「顕浄土方便」を課題とした巻である。そのため「化身土巻」は古くから、真実五巻に対する方便の巻として位置付けられてきた。たとえば円乗院が、

上來顕す処の五巻は真実の四法を示し給う。今は方便を示す。一に浄土真宗の方便といえるところなり。

（『教行信証講義集成』八・三六八頁）

と述べ、また皆往院は、

六巻の広文類は三部経の註釈なり。故に初め五巻は大経を釈し此の一卷は観経弥陀経を釈す。

（『教行信証講義集成』八・三七〇頁）

と言う通りである。このような「化身土巻」理解は、現代においても一定の支持を得ている。たとえば信楽峻磨は、

まず、『教行証文類』というのは、真実と方便というように、大きく二つの内容に分けて捉えることができます。これは従来の学者がそう解釈しているわけです。この方便というのは、今いきましたように、真実に入るためのプロセスという意味です。真実の

側はどこまでかといいますと、初めの「教」「行」「信」「証」、それから「真仏土」。この第一巻から第五巻までが真実の巻で、後の第六巻が方便の巻です。

（『教行証文類講義』一・六一頁）
と述べており、また梯實圓は、

方便の法門とは、未熟の機に応じて暫く説き与える仏の随他意の法門であつて、暫用還廢の法門である。

（『顕浄土方便化身土文類講讚』七頁）

という理解を示している。

このように「化身土巻」は、真実五巻に対する方便の巻であり、真実に入らしめるプロセスを明かすに過ぎないとされる。「暫用還廢」という用語が存在するように、方便とは一度真実に入ったのであれば全く棄て去られるものであり、方便化身土は真実報土よりも劣った浄土であると見做されてきたのである。

しかしこのような理解には、様々な問題が残る。真実に入らしめるための方便であるならば、なぜ真実五巻の後に方便一卷があるのだろうか。方便の一卷を最初に置くべきではないのだろうか。また真実と方便とは排他的な概念であり、一方を取るには、一方を捨てねばならないのだろうか。方便とは、真実の中から現れているものなのではないのだろうか。

よってここで、金子大栄の視点を見てみたい。

『教行信証』は、前四巻を第一部とし、これに対して、後二巻を第二部と領解してよいものではないだろうか。（中略）しかし、その第一部は願心の回向を顕わし、第二部は光明の摂化を説くものである。

（中略筆者「二部作『教行信証』」『晚学聞思録』一一頁・三〇頁）

ここで金子はそれまでの真実五巻・方便一卷という区分に対し、前四巻を回向の巻、後二巻を摂化の巻とする理解を提示している。そして両者の関係については、「真化二巻は前四巻のうらづけ^{1,2}」であると言ひ、また「第二部において第一部の真実が顕わされた^{1,2,3}」と述べている。つまり衆生に行信を回向し、大涅槃へ至らしめるはたらきを明かすのが「真仏土巻」であり、その摂化の具体相が「化身土巻」だと言うのである。これは従来の、真・化を排他的な関係として見る理解を、大きく転換するものである。

では「真仏土巻」と「化身土巻」の関係は、どのようなものなのだろうか。これに関して金子は、次のように述べている。

したがって「真仏土巻」は、能帰の法である教・行・信・証に対して、所帰の真土を顕わすものであるという古来の説は、否認することのできないものであるが、それよりは、方便化身の意義を顕わす前提と見る方が、適切なのではないだろうか。これによりて「真仮を知らざるに由りて如来広大の恩徳を迷失す」とある「真仏土巻」の結文の意も領解せられるのである。

（『二部作』教行信証』『晚学聞思録』二二—二三頁）

その方便とは、真実に帰入すべきものというだけではなく、能く真実を感知せしめるものということであろう。そこに、化身土は真仏土を象徴するという意味があるのである。

（『真宗の二方面』『晚学聞思録』二二〇頁—二二二頁）

このように金子は、「真仏土巻」は「化身土巻」の意義を顕わす前提であると見ており、また化身土は真仏土を象徴するものだとしている。そして、

真仏土は光寿無量の願に依ると顕わされた。されど、その外に化身土を顕わす願はない。しかれば、化身土もまた光寿無量の願に依るものではないであろうか。（中略）「阿弥陀如来は、如より来生して、報応化種々の身を示現したもう」、それが光寿無量の徳用である。

（中略筆者『二部作』教行信証』『晚学聞思録』二一八—一九頁）

と述べるように、「化身土巻」は「真仏土巻」に明かされる光寿無量の摂化のはたらきが、単なる無限に留まらないことを示すものと見るのである。

ここで金子が引用する「阿弥陀如来は、如より来生して、報応化種々の身を示現したもう」という言葉は、親鸞が「証巻」において使うものである¹²⁴。真仏土が単なる無限では意味が無い。衆生を摂取するために「応化種々身」として、無限が有限を摂取するために、有限なる姿をとることにおいて、初めて無限は衆生にとって意味を持つのである。このはたらきを明らかにするのが「化身土巻」の主題であり、さらに言うのであれば、光寿無量の摂化の具体相を示すものが、「化身土巻」なのである。

ではこのような「真仏土巻」から「化身土巻」への展開を、親鸞自身はどのように表現しているのだろうか。「真仏土巻」の最後の自釈を見てみたい。

然るに願海に就いて真有り、仮有り。是を以てまた仏土に就いて真有り、仮有り。(中略)仮の仏土とは下に在りて知るべし。既に以て真仮皆是大悲の願海に酬報せり。故に知りぬ。報仏土なりということ。良に仮の仏土の業因千差なれば、土もまた千差なるべし。是を方便化身土と名づく。真仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す。(中略筆者『定本』二六五―二六六頁)

阿弥陀仏の浄土は、すでに善導が「是報非化¹²⁵。」として明らかにしたように、大悲の願海に報いて建立された世界である。よつて仏土に真仮があると言つても、それは仮の仏土が願海酬報の土であることを否定するものではない。「報中の化」という教学用語があるように、方便化身土もまた真実報土と同様に、阿弥陀仏の本願に報いて建立された浄土なのである。よつて真化二土は、排他的な概念ではない。浄土に真仮を分かつということは、如来の大悲から現れたことなのである。すなわち真仮を分かつ「如来広大の恩徳」を開顕することが、真化二巻における親鸞の課題だと言つて良いだろう。

そうであるから「化身土巻」も、化身・化土がどのようなものか、を明かすのが主題ではない。確かにこの巻は、謹んで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏觀經』の説の如し。真身觀仏是なり。土は『觀經』浄土是なり。また『菩薩處胎經』等の説の如し。即ち懈慢界是なり。また『大無量寿經』の説の如し。即ち疑城胎宮是なり。(『定本』二六九頁)

という言葉で始まる。しかし「真身觀仏」や「觀經」浄土」の様子を示す文は無く、「懈慢界」「疑城胎宮」にしても、その内容を明かすことを主題とする引き方はされていない。むしろ仏によつて、化身・化土が表されねばならない衆生の現実に、問題の根幹があるのである。これを親鸞は、次のように述べている。

然るに濁世の群萌、穢惡の含識、乃し九十五種の邪道を出でて半滿権実の法門に入ると雖も、真なる者は甚だ以て難く、実なる者は甚だ以て希なり。偽なる者は甚だ以て多く、虚なる者は甚だ以て滋し。(同右)

ここで問題とされているのは、「半滿権実の法門に入ると雖も」とあるように、仏教に出遇いながら「真」「実」が無く、「虚」「偽」に終始している衆生の在り方である。この「虚」「偽」は、外道という意味を包んでいる言葉である¹²⁶。すなわち仏教に帰しながらも真仏弟子足り得ず、むしろ仏教外の在り方に退転していく衆生の現実が、問題とされているのである。

そして親鸞はこのような問題を通して、「虚」「偽」の衆生を撰取せんとする仏の大悲を明らかにしていく。この大悲のはたらきは、

是を以て釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を發して普く諸有海を化したまう。

〔定本〕二六九頁

と述べられ、

然れば則ち、釈迦牟尼仏は功德蔵を開演して、十方濁世を勸化したまう。阿弥陀如来は本果遂の誓を發して、諸有の群生海を悲引したまえり。

〔定本〕二九五頁

と示されているように、釈尊の説いた「福德蔵」「功德蔵」と、第十九願・第二十願という、阿弥陀仏の二つの悲願として示される。もちろん釈尊と阿弥陀仏は、それぞれが独立したものではない。阿弥陀仏の方便悲願は、釈尊による方便蔵^{1,2,7}開頭の背景であり、換言するなら釈尊による方便蔵の開頭にこそ、方便悲願のはたらきの具体性があるのである。そして「化身土巻」は、このような悲願の力用を明らかにし、以て「如来広大の恩徳」の開示を、課題とした巻なのである。

しかし、方便蔵の開頭は行の回施だが、「化身土巻」の標拳に挙げられているのは、信を中心にした願名である。衆生が行を選ぶということは、信の問題だからであろう。すでに前節で述べたように、行を選び、仏道に立つということは、「信を彰して能入」とするのである。

そうであるから、如来の方便悲願を明らかにするためには、その悲願が要請する信の内実を示さねばならない。そして親鸞はこの問題を、浄土三部経に語られる心の関係を問う問答を通して、明らかにせんとするのである。このような問答の営みは、言うまでもなく「信巻」の、三心一心問答に始まるものである。真実なる信心の開頭を経たからこそ、ここに方便なる信を解明できるのである。

この真実信と方便の信の内実を窺う上で重要なのが、「信巻」と「化身土巻」に分割して引用される、善導の三心釈である。

「信巻」への引用の特徴については、すでに本章の第一節において述べたとおりである。すなわち、如来回向の信であることを明らかにする引き方が為されていた。では、「化身土巻」への引用の特徴には、いかなるものがあるであろうか。

親鸞の言う方便悲願とは、言うまでもなく、第十九願と第二十願を指す。よって「化身土巻」も、この二願の意義を順次明らかにする構成となっており、善導の三心釈も、この二段にそれぞれ引用されているのである。

まず十九願の意を明かす要門積だが、ここでの特徴としては「信巻」との重複がほとんど見られない、という点が挙げられる。そもそも第十九願である至心発願の願は、

設い我仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、諸の功德を修し、心を至し発願して、我が国に生れんと欲わん。寿終の時に臨みて、仮令大衆と圍遶して、其の人の前に現ぜずは、正覚を取らじと。
(『定本』二七〇頁)

と誓われるように、「修諸功德」、すなわち、念仏に限定されない諸行を修すことによつて、往生を願う在り方が示されている。そうであるから、名号との「如実修行相応」を内実とする真実信を明かす文脈とは、引かれる文が異なるのである。

真門積は反対に、ほぼ「信巻」と重複する。第二十願の至心回向の願とは、次のようなものである。

設い我仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、諸の徳本を植えて、心を至し回向して、我が国に生れんと欲わん。果遂せずは正覚を取らじと。
(『定本』二九六頁)

ここに「諸の徳本を植えて」とある「徳本」を親鸞は、

徳本は如来の徳号なり。此の徳号は一声称念するに、至徳成満し、衆禍皆転ず。十方三世の徳号の本なり。故に徳号と曰う。

(『定本』二九五頁)

と述べているように、名号のことと理解する。すなわち第二十願では、念仏一行を執持して、往生を願う在り方が示されているのである。つまり、念仏一行の選択という点においては、真実信の内容と一致する。そのため、このような引き方が為されているのである。しかし、ではなぜ親鸞は善導の三心積に真仮の混在を見出し、それを分判していったのだろうか。逆に言うのであれば、なぜ善導は真仮の問題を混在させて、論じていったのだろうか。

ここで注目されるのは、善導の四十八願理解である。「玄義分」に、

『無量寿経』に云わく。法蔵比丘、世饒王仏の所に在して、菩薩の道を行じたまいし時、四十八願を發して一一の願に言わく、若し我仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を称して、我が国に生まれんと願ぜん。下十念に至るまで若し生まれずは、正覚を取らじと。
(『真聖全』一・四五七頁)

とあるように、善導は四十八願全体を、第十八願の中に包摂して理解している。親鸞のように、八願を立てて浄土真宗を論じる立場とは、明らかに異なるのである。

ではなぜ善導と親鸞は、本願の示し方を異にするのであろうか。これは両者の主著の性格が起因していると考えられる。善導の『観経疏』の課題は、その後跋に明らかなように、「古今楷定」である。様々な『観経』理解のあった当時の中国において、「大悲の願意に称」う、という視座から『観経』を読み、凡夫が念仏一行によつて、報土に往生する仏道を明らかにしたのである。このことは法然において、より明確化されるのである。

このような善導・法然の課題を継承したのが、親鸞である。そして『教行信証』は、その題号に明らかなように、「顕真実」を課題としたものである。善導・法然の明らかにした本願念仏の仏道が、末法の時を生きる衆生を、平等に大涅槃へ至らしめるものであることを、すなわち真実の仏道であることを証明することが、親鸞の課題だったのである。

そして「顕真実」という課題には、仮・偽の問題が必然する。真実を顕すということは、仮の方便たる意義を明確化し、偽を教誡するということを通して、初めて可能なのである。特に仮の問題について言えば、このような課題が有ったために親鸞は、善導の三心積に真仮の混在を見出し、それを分判して引用したのである。

では親鸞が三心積を分判して表そうとした仮の意義、方便の意義とは、いかなるものであったのだろうか。換言するのであれば、「大聖矜哀の善巧」として衆生に実現する方便悲願の具体的なはたらきとは、いかなるものであろうか。次節以降では、この仮の問題に特に注目して、論考を進めていきたい。

第五節 「大聖矜哀の善巧」考―方便悲願―

親鸞は「信巻」において、仮なる衆生の在り方を、次のように定義している。

仮と言うは、即ち是、聖道の諸機、浄土の定散の機なり。

(『定本』一五二頁)

ではこの「聖道の諸機、浄土の定散の機」とはいかなる在り方であり、また、なぜ「仮」と呼ばれるのであろうか。このことに関して親鸞は「化身土巻」で次のように述べている。

凡そ一代の教に就いて、此の界の中にして入聖得果するを、聖道門と名づく。難行道と云えり。此の門の中に就いて、大小、漸頓、一乘・二乘・三乗、権実、顕密、堅出・堅超有り。則ち是、自力、利他教化地、方便権門の道路なり。安養淨刹にして入聖証果するを浄土門と名づく。易行道と云えり。此の門の中に就いて、横出・横超、仮真、漸頓、助正、雜行、雜修、専修有るなり。正は五種の正行なり。助は名号を除きて已外の五種是なり。雜行は正助を除きて已外を悉く雜行と名づく。此れ乃ち、横出、漸教、定散、三福、三輩、九品、自力仮門なり。

ここで親鸞は聖道門と、浄土門の中でも定散二善を修す「横出¹²⁸」について、詳細な定義付けを行っている。そして「聖道」の在り方と、「浄土の定散」の在り方に共通する性質として挙げられるのが、「自力」である。すなわち、浄土真実の仏道において「仮」な在り方とは、自力をたのむものであると云うことができるだろう。

そして「信巻」の三心一心問答によって明らかにされたように、衆生の証大涅槃を障うのは、この「自力の執心」に他ならない。本章の第三節で述べたように、自力に固執するということは、謗法性すら孕んだものである。つまりこの問題が超克されない限り、「必可超証大涅槃」の存在である真仏弟子は、成立し得ない。そうである以上、如来の大悲は必然的に、衆生における自力心の超克、すなわち回心を課題としたのである。

このような課題から建立されたのが、「化身土巻」で問題とされる、二つの悲願である。よって以下、この二願のはたらきを見てきたい。ここで注目されるのは、親鸞が「化身土巻」の標挙において、第十九願には「無量寿仏觀經の意¹²⁹」、第二十願には「阿彌陀經の意なり¹³⁰」と記すように、二つの悲願のはたらきを、それぞれ『觀經』と『阿彌陀經』の中に見出しているという点である。

では親鸞にとって『觀』『小』『二經』とは、いかなる經典として捉えられていたのだろうか。本節ではこの視点から、二つの悲願のはたらきを確かめ、以て「大聖矜哀の善巧」の内実を考察したい。

この問題を考える上で中心となるのは、「化身土巻」に置かれた二つの問答であろう。ここで親鸞は『大經』の三心(至心・信樂・欲

生」と『観経』の三心(至誠心・深心・回向発願心)、『阿弥陀経』の一心の一異を問ひ、以て『観』『小』二経の意義を開示しようとしている。そして親鸞は、この二経の説示の特徴を、「顕彰隠密」という言葉で表現している。「顕」とは、經典の上に明らかに表れた説示であり、「彰隠密」は、経の顕説の裏に秘められた仏の密意を指す。つまり顕と彰隠密は対立概念ではなく、顕説を必然させた仏意の開示が、彰隠密なのである。

まず『観経』から見ていきたい。親鸞はこの經典の顕の義を、

顕と言うは即ち、定散諸善を顕し、三輩三心を開く。然るに二善三福は報土の真因に非ず。諸機の三心は自利各別にして、利他の一心に非ず。如来の異の方便、忻慕浄土の善根なり。(『定本』二七六頁)

と押さえる。この理解は「散善義」深心釈において善導が示した、

又決定して深く、釈迦仏、此の『観経』に三福、九品、定散二善を説きて、彼の仏の依正二報を証讚して、人をして忻慕せしむと信ず。(『真聖全』一・五三四頁)

という確認を受けたものであろう。すなわち善導・親鸞は共に、釈尊が浄土を「証賛」して衆生に「忻慕」せしめ、往生行として「三福、九品、定散二善」を勧めた經典が『観経』であると、理解するのである。

ただ善導・親鸞は共に、往生浄土の行として「三福、九品、定散二善」を説くことが、釈尊の本意であったとは考えていない。親鸞は『観経』の彰隠密の義を、次のように示している。

彰と言うは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。達多闍世の悪逆に縁て釈迦微笑の素懐を彰す。韋提別選の正意に因て、弥陀大悲の本願を開闡す。(『定本』二七六頁)

すなわち、阿弥陀仏の本願を開闡し、「利他通入の一心」を述べ彰すことが、『観経』を説いた釈尊の本意であったとしているのである。このことの実体性は、善導の、

上来、定散両門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんに、衆生をして一心に専ら弥陀仏の名を称するに在り。

(『真聖全』一・五五八頁)

という説示の中に明らかであろう。『観経』という經典は、四十八願を具体的に挙げる經典ではない。しかし善導が「四十八願を説きて一一の願に云く」と言い切ったように、本願の根本精神は、名号の回施にあるのである。そうであるから「三福、九品、定散二善」を説いた釈尊の本意は、これらの実践の成じ難きことを衆生に教え、念仏一行を選ばしめるところにあつたのである。

すなわち、「濁世の道俗^{1.1}」に「己が能を思量^{1.2}」せしめ、「円修至徳の真門^{1.3}」に帰せしめることが『観経』の説意の成就であり、「仮令の誓願」である第十九願の、具体的なはたらきなのである。換言するなら、自力諸善による願生という在り方を捨て、阿弥陀仏の本願に誓われた念仏を選び取るという転換を衆生に実現せしめるのが、「仮令の誓願^{1.4}」だということである。

しかし念仏一行の選択は、必ずしも、罪福を信じるという心の超克を意味するものではない。罪福を信じて念仏するということは、自身が称えた念仏の成果として、往生浄土を見る在り方を意味する。すなわち、自身の努力の延長線上に、仏の本願を私有し、閉塞させるという問題が有るのである。

そしてこのような衆生の問題に対するのが、第二十願である。前述したように親鸞は、第二十願のはたらきと『阿弥陀経』の説示を重ねて見ており、さらに『観経』と同様、この經典にも顕彰隱密の義を見ている。親鸞はこの願の義について、

願と言うは、経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして、難思の往生を勧む。

(『定本』二九三頁)

と述べ、また善導の深心釈から、次の言葉を引用している。

又決定して『阿弥陀経』の中に、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生を得と深信せよ。(『定本』二九八頁)

このように釈迦・諸仏が「一切諸行の少善」を嫌い、「多善根・多功德・多福德因縁^{1.5}」である念仏一行を、衆生へ「一心不乱」に修することを勧めるのが、『阿弥陀経』の願説である。これは經典そのものに戻すのであれば、次の箇所が該当するであろう。

若し善男子・善女人有りて、阿弥陀仏を説くを聞きて名号を執持すること、若しは一日、若しは二日、若しは三日、若しは四日、若しは五日、若しは六日、若しは七日、一心にして乱れざれば、其の人、命終の時に臨みて、阿弥陀仏、諸の聖衆と与に、現じて其の前に在まさん。是の人、終わらん時、心顛倒せずして、即ち阿弥陀仏の極楽国土に往生することを得ん。

我々が阿弥陀仏の本願に随順しようとする時、可能なことは一日乃至七日、一心不乱に念仏することだけなのである。しかし親鸞は、往生行として念仏一行の専修を勧めるのが、『阿弥陀経』の本意ではないとしている。この經典の彰隱密義を、親鸞は次のように示している。

彰と言うは、真実難信の法を彰す。斯れ乃ち不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す。良に勧め既に恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり。故に甚難と言えりなり。

〔定本〕二九三頁

すなわち人間一人の自力においては、念仏の信心を獲得できないことを明かすのが、『阿弥陀経』の意義だとしているのである。ではなぜ念仏の法は「難信」であり、またいかにしたら衆生は、「難信」である信心を獲得できるのだろうか。これを親鸞は善知識積と呼ばれる一段を設けて、明らかにしている。この一段の起点となるのは、『大経』から引用された次の文である。

『大本』に言わく。如来の興世、値い難く見たてまつり難し。諸仏の経道、得難く聞き難し。菩薩の勝法・諸波羅蜜、聞くことを得ることまた難し。善知識に遇い、法を聞き能く行ずること、此れまた難しと為す。若し斯の経を聞きて信樂受持すること、難の中の難、此れに過ぎて難きは無けん。是の故に我が法、是の如く作しき。是の如く説く。是の如く教う。当に信順して、法の如く修行すべしと。

〔定本〕三〇二頁

すなわち、「信樂受持」することの困難さとは、仏に値い、善知識に出遇って法を聞くことの難しさに起因するということが、ここで明確に示されるのである。ただ我々は、無仏の時を生きる衆生である。釈尊の口から直接、法を聞くことはできない。必ず善知識を通して、我々は仏の言葉に出遇うのである¹³⁶。そうであるから獲信の難とは、善知識に出遇うことの困難さに帰されると言っても、過言ではないであろう¹³⁷。

そしてこの文脈における法、すなわち「斯の経」の内容とは、名号の他に無い¹³⁸。「信巻」において、如来の至心が「至徳の尊号」を体とすると示されていたように、名号と別にして信心は成立し得ないのである。そして南無阿弥陀仏の六字は、我々が独りで発見し得るものではない。名号を知るといふことは、善知識との値遇を、絶対の契機とするのである。そうであるから釈尊は「如是作」「如

是説「如是教」して、すなわち善巧方便して¹³⁹、「当に信順して法の如く修行すべし」と勧めるのである。

しかし衆生の難信の問題は単に、法を聞く機会の有無だけに帰される問題ではない。法を聞く衆生の内面にも、大きな問題が有るのである。そうであるから衆生は、善知識による教化を受けなければならない。このことを明確に示すのが、次に引かれる『涅槃經』の言葉である。この引文は初めの「迦葉品」の一段に、

『涅槃經』に言わく。經の中に説くが如し。一切梵行の因は、善知識なり。一切梵行の因、無量なりと雖も、善知識を説けば、則ち已に摂尽しぬ。我が所説の如し。一切悪行は邪見なり。一切悪行の因、無量なりと雖も、若し邪見を説けば、則ち已に摂尽しぬ。或いは説かく。阿耨多羅三藐三菩提は信心を因と為す。是菩提の因、また無量なりと雖も、若し信心を説けば、則ち已に摂尽しぬと。

(『定本』三〇二—三〇三頁)

とあるように、「善知識」「邪見¹⁴⁰(邪見驕慢の悪衆生¹⁴¹)」「信心」という三点を軸にして、展開していくものである。まず扱われるのは、「信心」と「邪見」の問題である。ここでは、人間が「当に信順して、法の如く修行」できない理由が、「邪見」「驕慢」の故であると示され、さらにその本質が「三有を樂う」ためであると押さえられていく。仏法とは、証大涅槃の道を指示するものである。だがそれを自樂のために聞いていくという点に、衆生の最大の問題があるのである。

このような問題は遠く、「信卷」所引の『論註』にある「如実修行相応」という課題から受け継がれているものだろう。それは具体的に、

彼の無碍光如来の名号、能く衆生の一切の無明を破す。能く衆生の一切の志願を満てたまう。然るに称名憶念有れども、無明由存して所願を満てざるは何んとならば、如実修行せざると、名義と相応せざるに由るが故なり。

(『定本』一〇〇頁)

という問題である。ここから『論註』は「不淳」「不一」「不相続」の三不信と相違するものを「如実修行相応」とい、ここにおいて「世尊我一心」の「一心」は成就するのだと述べている。

この「実の如く修行」する、「名義と相応」ということは、先の『大經』の言葉に返すのであれば、「法の如く修行」する、ということではないだろうか。そして「如実修行相応」は、眞実信の内容としてのみ、衆生に実現する事柄なのである。そうであるから、

三界内関心で修行する限り、衆生に破闇満願は実現しないのである。

このような、自樂のために仏教を用いる在り方を、『涅槃經』は「信不具足」と呼んでいる。この「信不具足」と言うのは、不信と同義ではない。仏教を肯定し、その教えに傾きながらも、本当にその教えを生きる者にはならない。仏法自体を自我関心の中に閉塞させてしまう。それが「信不具足」という問題なのである。

そして『涅槃經』は、このような「信不具足」の修道によって得る果を、「暫出還復没」と呼んでいる。

若し衆生有りて、諸有を樂んで、有の為に善惡の業を造作する。是の人は涅槃道を迷失するなり。是を暫出還復没と名づく。黒闇生死海を行じて、解脱を得と雖も、煩惱を雜するは、是の人還りて惡果報を受く。是を暫出還復没と名づく。（『定本』三〇四頁）
先の『涅槃經』の文には、「阿耨多羅三藐三菩提は信心を因と為す」とあり、また「信卷」では「涅槃の真因は唯信心を以てす」と言い切られていた。そうである以上「信不具足」なる在り方は、「涅槃道を迷失」するものに他ならないのである。

しかし、このような「諸有を樂んで、有の為に善惡の業を造作する」衆生というのは、決して不真面目な存在ではない。『阿彌陀經』の意を明かす「化身土卷」の文脈から推して考えるなら、「一心不乱」に念仏する人であると言えるだろう。だがその心根にあるのは、「一心不乱」の努力の結果として、浄土を得ようとする心である。言い換えるなら、「信罪福」である。そしてこのような衆生の根性を、『大經』は仏智疑惑であると断じるのである。

此の諸智において疑惑して信ぜず。然も猶、罪福を信じて善本を修習して、其の国に生れんと願ぜん。此の諸の衆生、彼の宮殿に生まれ来て寿五百歳、常に仏を見たてまつらず、經法を聞かず、菩薩・声聞・聖衆を見ず。是の故に彼の国土において之を胎生と謂う。（『真聖全』一・四三頁）

このように、自身が善根を積み得ると思ひ、自身の行為の果として福を、ここでは特に往生浄土を得られると信ずる心が、「信罪福」である。この心が、そのまま仏智疑惑なのである。それは「煩惱成就の凡夫¹⁴²」であるという自己の現実を知らず、また「穢惡汚染」「虚仮諂偽」として衆生を見出した仏智を、否定することに他ならない。そうであるから親鸞は、

仏智の不思議を疑いて

自力の称念このむゆえ
辺地懈慢にとどまりて

仏恩報ずるところなし

自力称名の人はみな

如来の本願信ぜねば

うたがいのつみのふかきゆえ

七宝の獄にぞいましむる

(『定親全』二・和讃篇・一九一頁)

と悲歎するのである。「一心不乱」なる称名も、自力を尽くすものである限り、それは自樂を求めるものでしかないのである。

では衆生に、「如実修行相応」は実現しないのであろうか。この問いに答えるのが、『涅槃經』「徳王品」の引文である。ここでは「善知識」が主題となり、それが明確に「菩薩、諸仏¹⁴³」として定義される。「善知識」は「三種の善調御¹⁴⁴」を用いて、「衆生をして生死の大海を度¹⁴⁵」せしめるのである。つまり衆生が迷失した「涅槃道」を回復するためには、この「善知識」のはたらきが必須なのである。

この問題に示唆を与える文が、「信巻」にある。併せて見てみたい。『安樂集』所引の、『大智度論』の文である。

『大智度論』に依るに、三番の解釈有り。第一には、仏は無上法王なり。菩薩は法臣と為す。尊ぶ所、重くする所、唯仏・世尊なり。是の故に常に常に念仏すべきなり。第二に、諸の菩薩有りて、自ら云わく、我曠劫より已来、世尊我等が法身、智身、大慈悲身を長養することを蒙ることを得たりき。禅定、智慧、無量の行願、仏に由て成ずることを得たり。報恩の為の故に、常に仏に近付かんことを願ず。また大臣の王の恩寵を蒙りて、常に其の王を念うが如し。第三に、諸の菩薩有りて、また是の言を作さく。我因にして善知識に遇いて、波若を誹謗して惡道に墮しき。無量劫を徑て余行を修すと雖も、未だ出ずること能わず。後に一時において善知識の辺に依りしに、我を教えて念仏三昧を行ぜん。其の時に即ち能く、併しながら諸の障、方に解脱を得遣む。斯の大益有るが故に、願じて仏を離れずと。

(網掛け筆者『定本』一四六頁)

注目したいのは、網掛け部分の「善知識」という言葉である。これは現行の『安樂集』では、「悪知識」である¹⁴⁶。すなわち本来なら、「悪知識」に出会ってしまったが故に迷い続けていた。しかし善知識に出会うことができたので、「諸の障、方に解脱を得しむ」ということが実現した、という文脈になる。

しかし「信卷」では「悪知識」が「善知識」になっている。すなわち善知識に遇いながらも、その言葉を善知識の言葉として聞くことができず、迷っていた。しかしそのような迷いを晴らすものも、やはり善知識であった、という文脈になる。善知識とは単に、衆生へ名号を教えるだけの存在ではない。衆生は善知識に依らないのであれば、迷失した「涅槃道」を回復することもできないのである。これを端的に示しているのが、次に『華嚴経』から引かれる二文である。

『華嚴経』に言わく、汝、善知識を念ずるに、我を生める父母の如し。我を養う乳母の如し。菩提分を増長す。衆疾を医療するが如し。天の甘露を灑ぐが如し。日の正道を示すが如し。月の淨輪を転ずるが如し。

又言わく、如来大慈悲、世間に出現して普く諸の衆生の為に、無上法輪を転じたまう。如来、無数劫に勤苦せしことは、衆生の為なり。云何ぞ諸の世間、能く大師の恩を報ぜんと。

(『定本』三〇六―三〇七頁)

まず第一文だが、これは譬喩表現が多いが、それを除くと「菩提分を増長す」という一点が浮かび上がる。衆生に「涅槃道」を示し、歩ませ続けるという「善知識」の意義が、改めて強調されるのである。

第二文の主語は「如来」だが、これも先の『涅槃経』文に、「菩薩、諸仏」を「善知識」とするという文脈の上で考えるのであれば、「善知識」のことであろう。如来は大慈悲を以て「世間に出現」し、衆生に「無上法輪」を説く。或いは「無数劫」という無限の時間において、衆生の為に「勤苦」する。

これが、「善知識」のはたらく具体相だということであろう。特に後者の方は、この娑婆世界に出現し、五濁悪世の中で衆生を開導した、釈尊が意識されているのだろうか。このように、衆生を發遣するために、衆生と苦を受けるものが「善知識」であると押さえられ、最後に『華嚴経』の文は、「よく大師の恩を報ぜん」という言葉で結ばれる。衆生は「善知識」の恩に報いるべきことが、示されるのである。

そしてこの「報恩」という課題を受けて引かれるのが、善導の諸文である。これは「善知識」の教えを受けることによって、明らかになった事柄という側面も持つであろう。

このうち、初めの『般舟讚』と『往生礼讚』の文は、ほぼ同様の文章が「信巻」にも引かれていた。特に『般舟讚』の文は、親鸞が別箇の箇所にある三文を繋げ、一連の文のように見せているものである。その『般舟讚』の大意は、凡そ次のようなものである。阿弥陀仏が撰取するかしないかを衆生が論じても、意味が無い。衆生の側には、回心するかしないかしないのだ。そして回心するところから始まる歩みとは、「仏を讃めて慈恩に報」じるものである。すなわち「報恩」の内容が、仏を讃嘆することであると、確かめられるのである。仏を讃嘆するのは、阿弥陀仏の弘誓と「娑婆本師の力」「勸め」が無ければ、浄土へ入ることはできないからである。

次にこれを受けて『往生礼讚』から「自信教人信」の文が引かれるのも、「信巻」と同様である。しかし、さらに続けて引かれる文章は、「信巻」のそれと異なる。「信巻」では『往生礼讚』からもう一文と、『観念法門』から一文、どちらも「撰取不捨」、「心光常護」に関する言葉が引かれる。これに対して「化身土巻」では『法事讚』から、

帰去来、他郷には停まるべからず。仏に従いて、本家に帰せよ。本国に還りぬれば、一切の行願、自然に成ず。悲喜交わり流る。深く自ら度るに、釈迦仏の開悟に因らずは、弥陀の名願、何れの時にか聞かん。仏の慈恩を荷うても、実に報じ難しと。

（『定本』三〇七—三〇八頁）

十方六道同じく此れ輪廻して、際無し。循循として愛波に沈みて、苦海に沈む。仏道、人身、得難くして、今已に得たり。浄土、聞き難くして、今已に聞けり。信心発し難くして、今已に発せりと。

（『定本』三〇八頁）

という文章が引かれる。釈尊の教えがなければ、阿弥陀仏の名号を衆生が聞くことはできない、ということが押さえられるのである。しかも親鸞は両巻において、どちらも「自信教人信」の文の後に締め語¹⁴⁷を置かず、「信巻」では『観念法門』まで、「化身土巻」では『法事讚』まで、一括りにしている。つまり両巻では、「讚仏報慈恩」や「自信教人信」は共通しても、その背景となってくる事柄の重点が違うということであろう。

「信巻」では明らかに強調点が、阿弥陀仏にある。衆生が仏を讃じ、「人を教えて信ぜしむ」という事柄を、十方を照らす阿弥陀仏の

光明の広まりに返しているのである。つまり「自信教人信」の根拠として、阿弥陀仏の光照を示すという文脈になっている。

これに対して「化身土巻」は、「自信教人信」の根拠に、釈迦仏(善知識)を置いている。釈尊によって教えられないのであれば、阿弥陀仏の名号も本願も、知ることができなかった、という言葉が来るのである。そして「仏の慈恩を荷いても、実に報じ難し」とされ、さらに「信心発し難くして今すでに発せり」とある。前者は、仏の恩徳は報じ尽くせないものであり、衆生が仏を讃嘆していく歩みは、無窮であることを言うものである。また後者は、この讚仏の歩みこそが、獲信の具体相であることを示すものである。この報恩と讚仏の問題に関しては、次章で再び、詳しく論じたい。

このように、『華嚴経』に続いて引かれた善導著作は、「信巻」の内容と密接な関係にある。衆生に「自信教人信」が実現する因を、「信巻」では「如来選択の願心」という視点から語り、この「化身土巻」は「大聖矜哀の善巧」という視点から論じていると言うことができるであろう。すなわち、「信巻」と「化身土巻」で語る「自信教人信」の質に、差異があるということではないのである。「化身土巻」の二つの問答の終わりに、

今、三経を按ずるに、皆以て金剛の真心を最要とせり。

(『定本』二九四頁)

と述べられるように、浄土三部経に象徴して示される真実・方便の力用は全て、衆生に「金剛の真心」を実現するためのものなのである。ただ真実信の獲得という事柄は、方便を全て捨て去って実現するものではない¹⁴⁸。前節に引いた金子の言葉にあるように、光明・寿命の摂取の具体相が、化身土である。我々は常にその摂取の中におり、そこを離れることはない。むしろ仏智疑惑であり、謗法の存在である我々を摂取せんとする大悲への気付きが、真実信の内容なのである。このような気付きを我々に要請し続けるものが、第二十願なのである。そしてこのような、仏の大悲の発見を、親鸞自身の実感として語るのが、いわゆる三願転入の文である。

よって次節においては、この三願転入の文を考察し、以て真実信獲得、真仏弟子成立の具体相について考えてみたい。

第六節 三願転入

一般に三願転入と呼ばれているのは、「化身土巻」の次の一段である。

是を以て愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依て、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離なる。善本徳本の真門に回入して、偏えに難思往生の心を発しき。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。速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓、良に由有るかな。爰に久しく願海に入て深く仏恩を知れり。至徳を報謝の為に真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。彌斯を喜愛し特に斯を頂戴するなり。 (『定本』三〇九頁)

ここで親鸞は、自らの名乗りを以て信心の内面を披歴しており、そのため古くから注目されてきた箇所である。ただその分、問題の多い一段でもある。

そもそも近年、「三願転入」という呼称自体が不適切ではないか、という指摘がある。この呼称は開華院法住の『教行信証金剛録』に出るものだが¹⁴⁹、しかし先に引用したように、ここで語られるのは三往生であつて三願ではない。また「真門に回入」という表現と「願海に転入」という表現の二つがあり、「転入」だけでこの一段を総括するのも不自然なのである。よつて、たとえば藤場俊樹は「三願回転入¹⁵⁰」という呼称を、また寺川俊昭は「三往生転入¹⁵¹」、加来雄之は「入願海の文¹⁵²」という呼称を、それぞれ提起している。ただ、本論文の目的は、この一段に新たな名称を与えることではない。これらの指摘はいずれも尤もなものだが、名称に関する論議は他日に譲り、ここでは最も流布している「三願転入」の呼称を用いたい。

さて次に、内容の理解に関する問題に移りたい。

まず、これまでどのような理解が試みられてきたのか、という問題があるが、これに関して安富信哉は、その著書の中で先行研究を七つに分類している¹⁵³。しかしより大掴みに言うのであれば、先学の傾向は二種に大別することが可能であろう¹⁵⁴。すなわち、三願転入を段階的に見るか、そうではないか、である。

具体的に言うところ前者は、親鸞の信仰が、まず第十九願から第二十願の境地に「回入」し、さらにそこから、第二十願を捨て去つて第十八願の境地に「転入」することによつて、次第に深まっていったとする見解である¹⁵⁵。この場合、回入と転入の時期はそれぞれ、親鸞の生涯のいつになるかが問題となり、その時期を比定しようとする研究も多い¹⁵⁶。

これに対して後者は、三願・三往生が段階的ではなく、重層的な関係にあるとする見解である。たとえば武内義範の『教行信証の哲学』における、

第十八願と第二十願とは宗教的精神の本質的な自覚の両契機であるから、第十八願の精神はただ一度第二十願から転入して第十八願となってしまうのではなく、第十八願は絶えず第二十願を自己疎外によって成立せしめつつ、また更にそれを消滅契機として否定し、第十八願に転入せしめつけねばならない。

（『現代仏教名著全集』六・一〇七頁）

という理解や、加来雄之の、

この文は、三往生のプロセスではなく、「難思往生の心」の光景を表現している。（「入願海」『真宗研究』五六・五四頁）
という見解が、この立場になる。

そして、このような立場による研究の成果は近年著しく、三願転入を段階的に見るという理解は、その妥当性を失いつつある¹⁵⁷。よって本論文も、三願・三往生を重層的な関係に見る、こちらの立場に立って、以降の論考を進めていきたい。

ではこのような立場に立った時、三願転入はいかなる説示として読み取ることができるのであろうか。ここでは特に、「回入」と「転入」という言葉遣いに注意しながら、論考を進めていきたい。

まず前者だが、

久しく万行諸善の仮門を出て、永く双樹林下の往生を離なる。善本徳本の真門に回入して、偏えに難思往生の心を発しき。

（『定本』三〇九頁）

とあるように、「仮門」と「真門」の差異を親鸞は、「万行諸善」と「善本徳本」という行の違いとして押さえている。つまり「万行諸善」に堪え得ない自己を知り、「選択本願の行」である念仏一行を選び取ることが、「真門に回入」と表現されているのである。つまり第十九願が示す、自力諸行によって往生を目指す方から、第十八願の念仏往生を願う方へ、転換したということである¹⁵⁸。だがそれは前節でも述べたように、罪福を信じる心の超克を、すぐに意味するものではない。ここに、願海への「転入」が語られねばならぬ意味があるのである。

なお、この「回入」と「転入」という表現は、「方便の真門」に入るか、「選択の願海」に入るか、の違いによって区別されているのではない。たとえば「正信偈」に、

（『定本』八六頁）

凡聖逆誘齊しく回入すれば、衆水海に入りて一味なるが如し。
という用例が有るように、「回入」という表現は、願海に入る場合にも使われるものである。むしろ両者は、入り方を問題にしたものだろう。

まず「回入」についてだが、これはすでに述べたように、行の選択を契機とするものである。すなわち万行諸善から本願念仏へという、自覚的な契機を持つものである。それは繰り返し訪れるものではなく、ただ一度の出来事である¹⁵⁹。

次に後者の「転入」だが、これはいかなる意味を内包するものだろうか。「転入」という表現は『教行信証』において、三願転入の文以外に自積の用例は無く、また引文も「行巻」所引の『般舟讚』に、

門門不同にして八万四なり。無明と果と業因とを滅せん為の利剣は是、弥陀の号なり。一声称念するに、罪皆除こると。微塵の故業と随智と滅す。覚えざるに真如の門に転入す。娑婆長劫の難を免れることを得ることは、特に知識釈迦の恩を蒙れり。種種の思量巧方便をもて、選んで弥陀弘誓の門を得しめたまえり。

（『定本』四八頁）

とあるだけである。しかし親鸞はこの文から、

定散自力の称名は

果遂のちかいに帰してこそ

おしえざれども自然に

真如の門に転入する

（『定親全』二・和讃篇・四一頁）

という和讃を作っており、「転入」という言葉に対する親鸞の理解は、善導に基付くと考えて良いであろう。ただ親鸞はここで、『般舟讚』にはない「自然」という言葉を入れている。善導の「覚えざるに」ということを、さらに強調しているのである。

親鸞が「自然」について言及している箇所は数箇所あるが¹⁶⁰、全てに共通することは、行者のはからいではない、ということであ

る。本願力の利益としてのみ、「自然」はあるのである。このことが『唯信鈔文意』には、

誓願真実の信心をえたるひとは、攝取不捨の御ちかいにおさめとりてまもらせたまうによりて行人のはからいにあらず。金剛の信心をうるゆえに憶念自然なるなり。
〔定親全〕三・和文篇・一五九頁

という言葉で表現されている。本願のはたらきの中におさめられることが自然の利益であり、それは「金剛心の行人」が意識して行うものではないのである。

ただこのことが直接、真門を捨て去って、願海に入るという意味にはならないであろう。自力の執心とは、我々の生存の現実である。それを離れることなど、我々にはできようはずがない。また、そのような我々の生存の現実を歪めてしまうものが、本願のはたらきではないであろう。本願とはむしろ、そのような我々の生存の現実を照らし返すものではなくである。事実、三願転入の文も、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助正間雑し、定散心雑するが故に、出離其の期無し。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し匡く、大信海に入り匡し。良に傷嗟すべし。深く悲歎すべし。凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以て己が善根と為るが故に、信を生ずこと能わず。仏智を了らず。彼の因を建立せることを了知すること能わざるが故に、報土に入る事無きなり。
〔定本〕三〇八―三〇九頁

という言葉を受けて展開されている。自身の自力の執心を自覚し、「良に傷嗟すべし。深く悲歎すべし」と懺悔するところに、三願転入の表白が表れるのである。

なお「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」とある「今」は、いつのことなのか、という議論があるが¹⁶¹、私は以上のような展開を見ると「良に傷嗟すべし。深く悲歎すべし」と懺悔する時が、この「今」ではないかと思う。親鸞の生涯における具体的なある時を指すものではないだろう。

ここまで見てきたように、「虚」「偽」なる衆生は釈尊の説く福德蔵の教えによつて、初めて自身の為し得る善に限界があることを発見し、念仏一行を選び取る。ただ、我々が念仏を修ずるといふことは、「罪福を信ずる心を以て」する他にない。我々はどこまでも仏智を疑う謗法の存在であり、本願に背き続ける存在でしかないのである。

しかし、前節で確認したように、我々は善知識と出会うことによって、そのような「専修にして雑心」なる自己を発見する¹⁶²。そして「良に傷嗟」し「深く悲歎」するところに、「久しく願海に入りて、深く仏恩を知」ということは実現するのである。

つまり「選択の願海に転入」するということは、真門を全く捨て去って、新しい段階に入るということではない。一度きりの体験でもない。善知識を通して仏智疑惑を自覚するところに、そのような自己を摂取するために方便した、如来の大悲が見出されるのである。これは自身の自力の執心に触れるたびに繰り返される情景である。それは常に「今」の自覚として、衆生を願海に入れしめるのである。むしろ回心とは、このような「転入」を潜ることによって、念仏一行の選びが「本願に帰す」ものであったと領知されるころに、見出されるものではないだろうか。そうであるから親鸞は後序において、

建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す。

（『定本』三八一頁）

と語るであろう。

つまり「転入」とは、どこまでも仏智を疑惑する謗法性を有した自己を教えられるたびに、「久しく願海」に在った自己を発見し、念仏一行を選んだ体験が「本願に帰す」回心であったと自覚されることを言うのである。

このような自覚は源信が、

我また彼の摂取の中に在れども、煩惱眼を障えて見たてまつるに能わずと雖も、大悲倦きことなくして、常に我が身を照らしたまう。

（『真聖全』一・八〇九頁）

と表白する自覚と同一のもであり、さらには善導が二種深信として言い当てた内景である。すなわち親鸞が「今」に見出したのは、真実信・金剛心の内景であると言って良いだろう。そうであるならここに、真仏弟子の自覚内容が、端的に表現されていると言うことができるであろう¹⁶³。

小結

現在の真仏弟子研究は、どうしても「信巻」を中心としたものになりがちである。しかし親鸞における真仏弟子の開頭は、「顕浄土真実」という『教行信証』の課題において必然のものである。また真仏弟子を生み出す真実信は、

夫れ以んみれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自り発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。

〔定本』九五頁〕

と別序において語られるように、「如来選択の願心」という因と、「大聖矜哀の善巧」という縁が合わさって、初めて衆生の上に実現するものである。すなわち、善巧方便という縁が、必須なのである。そうである以上、真仏弟子の問題は、「信巻」の中だけで考えていても、十全は期し難い。

よって本章においては、「信巻」を中心に「如来選択の願心」を、「化身土巻」を中心に「大聖矜哀の善巧」を考察し、以て真仏弟子を生み出す因縁の内実に向った。

まず「信巻」だが、ここで強調されたのは、次の二点である。

① 真実信とはどこまでも如来回向の信心であり、衆生の自力心とは全く質を異にするという事実。

② 衆生はどこまでも自力をたのむ存在であり、他力に帰し得ない謗法性を、その本質として持っているという事実。

すなわち「信巻」を通して浮かび上がってくる事柄は、真実なる如来と不実なる衆生の断絶関係である。このことを端的に示した言葉が、「唯除五逆誹謗正法」という一句であろう。

そして「化身土巻」は、このような衆生を「願海」に入れしめんとするはたらきについて、述べたものであった。それは積尊の遺教として、善知識の言葉として、衆生に浄土を願わしめ、「一心不乱」の念仏を勧めるものであった。人間の内部からは、自身が本願に随順し得ないという決定は出て来ない。それは教えられなければ、決して衆生が知ることのできないものなのである。

親鸞はこの教化を「化身土」に象徴させ、その教化の根源に、第十九願と第二十願の方便悲願を見出したのである。この教化を受けて初めて、衆生の上に二種深信・金剛心として具体化される、「真実の信心」が発起するのである。では、このような確認を通して「信巻」の真仏弟子釈を読み解くと、そこにはいかなる内実が浮かび上がるであろうか。この問題を、次章において考えてみたい。

第三章 真仏弟子の内実

緒言

前章では真仏弟子を生み出す信の内実を、「如来選択の願心」と「大聖矜哀の善巧」という獲信の因縁に依りながら論じた。よって本章においては、これを踏まえて、親鸞が見出した真仏弟子の内実について考えてみたい。

具体的には、

真仏弟子と言うは、真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子は、釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。斯の信行に由つて必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う。

(『定本』一四四頁)

という自釈の内容を明らかにすることが、論考の中心となる。

本章ではこの説示を三段に分け、まず第一節においては「真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子は、釈迦諸仏の弟子なり」という、「真仏弟子」の語義に言及した箇所を光を当てる。

次に第二節では「金剛心の行人」という言葉を中心に、真仏弟子の歩みの内実を考察し、最後に第三節において、「必可超証大涅槃」ということを、便同弥勒釈との関連を通して論じてみたい。

第一節 真仏弟子の語義——「真言對偽對假」と「弟子者釈迦諸仏之弟子」——

親鸞は真仏弟子という言葉の、「真」と「弟子」についてそれぞれ、「偽に對し、仮に對する」言葉であり、「釈迦諸仏の弟子」という意味であると解釈する。本節では、この解釈の意義を尋ねていきたい。

まず「真の言は偽に對し、仮に對する」という説示についてだが、この「偽」と「假」に関しては前章でも述べたように、親鸞が明

確な定義を施している。

仮と言うは、即ち是、聖道の諸機、浄土の定散の機なり。

(『定本』一五二頁)

偽と言うは、則ち六十二見、九十五種の邪道是なり。

(『定本』一五三頁)

このように「仮」とは、聖道門や浄土門の中でも定散二善を修する機類であり、「偽」とは、仏教外の教えだとするのである¹⁶⁴。ではそもそも、なぜ「聖道の諸機、浄土の定散の機」や「六十二見、九十五種」を、仮や偽と言いつけるのだろうか。この問題を考えるに、おいて注意したいのは、親鸞の課題が、「証大涅槃」という点にあったということである。

親鸞が開頭しようとした本願の仏道、すなわち浄土真宗は、

本願一実の直道、大般涅槃無上の大道なり。

(『定本』一三〇頁)

と述べられるように、「大般涅槃」へ向かうという点に本質があるものである。そして親鸞は三心一心問答において、「本願力回向の信心」が「涅槃の真因」であり、衆生を「大般涅槃無上の大道」に立たせしめるものであることを明らかにした。そうであるから、眞実信を獲得した存在である眞仏弟子は、「必可超証大涅槃」と言い切られるのである。

さらに、この道理が明らかになると同時に、「大涅槃」を閉ざす方々が、明瞭になるということを意味する。これは三心一心問答において、眞実なる如来と、不実なる衆生との断絶性として、語られた事柄である。簡潔に言うのであれば、衆生の煩惱に起因する問題である。このことが「信巻」の信樂釈においては、

一切凡小、一切時の中に、貪愛の心、常に能く善心を汚し、瞋憎の心、常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃を炙うが如くすれども、衆て雑毒雑修の善と名づく。また虚仮諂偽の行と名づく。眞実の業と名づけざるなり。此の虚仮雑毒の善を以て、無量光明土に生れんと欲する、此れ必ず不可なり。

(『定本』一一二頁)

と語られ、また「化身土巻」では、

若し衆生有りて、諸有を喜んで、有の為に善悪の業を造作する。是の人は涅槃道を迷失するなり。是を暫出還復没と名づく。黒闇生死海を行じて、解脱を得と雖も、煩惱を雑するは、是の人還りて悪果報を受く。是を暫出還復没と名づく。(『定本』三〇四頁)

と述べられていた。「諸有(名利¹⁶⁵)を樂」む心を以て「虚仮雑毒の善」を修そうとも、それは「涅槃道を迷失」するものでしかなく、「無量光明土」に生まれることは「必ず不可」である。それは「証大涅槃」を実現せんとした、如来の大悲に背くものであり、謗法性を孕んだものであるとすら言い得るものであろう。

そうである以上、涅槃へ向かう方向性を持たず、「諸有を樂んで」、人間の欲望を肯定するだけの道を、仏道と呼ぶことはできない。善導が、

門、八万四千に余れり。漸頓則ち、各所宜に称えり。縁に随う者、則ち皆、解脱を蒙る。

(『真聖全』一・四四三頁)

と言うように、仏道であればいかなる法門であろうと、「解脱」し、「涅槃」を証する方向性を有するものである。ここから、真仏弟子釈における「偽」の定義をもう一度見るのであれば、それは大涅槃を見ず、煩惱に随順した方向性であると言うことができるであらう。

では「証大涅槃」を起点に考える時、親鸞の言う「仮」に見出される内実とは、いかなるものであろうか。結論から言えばそれは、真と偽の狭間に有り、大涅槃を証する方向に向かうことも有れば、外道的な在り方に退転することも有る存在である。

このような機類を親鸞は、「邪定聚の機」「不定聚の機」と呼んでいる。前者は定散二善を修し、念仏一行に決定しない在り方。後者は罪福信を以て、念仏を修する在り方を言う。ただどちらも、「穢悪汚染」「虚仮諂偽」であるという自身の現実を知らず、自力を以て修道に励むという点において、相違は無い。

無論、これらの機類はいずれも、如来の方便悲願の中にあり、如来はこのような自力の実践を通して、自力をたのみ、大悲に背く在り方に気付かせようとしているのである。しかし仮なる在り方を真であると履き違え、「穢悪汚染」「虚仮諂偽」なる自身の実践を肯定するのであれば、それは「涅槃道を迷失」することになるのである。

このような仮の問題について端的に示しているのが、「化身土巻」の、

然るに濁世の群萌、穢悪の含識、乃し九十五種の邪道を出でて、半満権実の法門に入ると雖も、真なる者は甚だ以て難く、実なる者は甚だ以て希なり。偽なる者は甚だ以て多く、虚なる者は甚だ以て滋し。

(『定本』二六九頁)

という説示である。「九十五種の邪道を出でて、半満権実の法門に入ると雖も」とあるように、これらの機類は仏道に出遇い、証涅槃という方向性に触れた存在である。しかし彼らは、「真」なる仏弟子ではない。「偽なる者は甚だ以て多く、虚なる者は甚だ以て滋し」とあるように、仮なる在り方に固執するということは、人を外道に退転させるのである。すなわち、涅槃へ向かう道である仏道も、自樂のために、人間的な関心を満足させるために歩むのであれば、外道と差の無いものとなってしまう。ここに、仮と呼ばれる機類の問題性が有るのである。

このように「真の言は偽に對し、仮に對する」という親鸞の定義は、「証大涅槃」という課題の中で考えることによつて初めて、その意義が明瞭となる。偽とは涅槃を見ない方向性であり、仮なる在り方に固執するということは、外道への退転を意味するのである。そして仮なる在り方への固執とは、自力への固執に他ならない。これに関して親鸞は『一念多念文意』の中で、次のように述べている。

一念多念のあらそいをなすひとをば、異学・別解のひとともうすなり。異学というは、聖道・外道におもむきて、余行を修し、余仏を念ず。吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり。これは外道なり。これらはひとえに自力をたのむものなり。別解は、念仏をしながら、他力をたのまぬなり。別というは、ひとつなることを、ふたつにわかちなすことばなり。解はさるといふ、とくということばなり。念仏しながら自力にさとりなすなり。かるがゆえに、別解というなり。また助業をこのむもの、これすなわち自力をばげむひとなり。自力というは、わがみをたのみ、わがころをたのむ、わがちからをばげみ、わがさまさまの善根をたのむひとなり。

(『定親全』三・和文篇・一四一—一四二頁)

ここで親鸞は、「聖道・外道」と「念仏をしながら、他力をたのまぬ」在り方を、共に「自力」という一点において、押さえている。自力に固執して仏道を歩むということは、畢竟、自樂を求めるものではなく、如来の大悲を「迷失」した在り方なのである。

ただ、「偽に對し、仮に對する」ということは、自力を捨て去る一時の決定を言うものではないであろう。そもそも人間は、自力への固執を離れることができない存在である。そうであるから、「偽に對し、仮に對する」ということは、三願転入において述べたように、如来の大悲に背く自己を發見し、「傷嗟」し「悲歎」するところのみ、具体性を有する事柄なのである。すなわち、自力に固執し、そのような自己を正当化していく限り、我々に有るのは仏道からの退転のみなのである。

これを信という視点から整理するのであれば、曾我量深の次の説示が参考になるであろう。

我々は徹頭徹尾疑惑の存在である。(中略)

世の多くの人々は疑を以て信に相對立せしめ、此両者の關係を對角線的であるとす様であるが、私は決して爾か認めない。不信は信の正反對であつて、疑は此兩者の中間に位する若信若不信の状態である。

(中略筆者「信疑論—無始の疑惑と無終の疑惑—」『曾我量深選集』二・一五二頁)

ここで曾我の言う「信」「疑」「不信」はそれぞれ、親鸞の言う「真」「仮」「偽」に当て嵌め得るであろう。すなわち眞実信を獲る故に、「必ず大涅槃を超証すべき」眞仏弟子が成立する。しかし我々は徹頭徹尾、仏智を疑う存在である。我々は自力を以てしか仏道を修することができず、いかに「急作急修して頭燃を炙うが如く」修業しようとも、往生は「必不可」でしかない。にも拘わらず、そのような自力の在り方に決定し、固執するのであれば、それは本願に対する不信と言わざるを得ない。ここにおいて我々は、大涅槃へ至らしめんとする仏の大悲を迷失し、外道的な在り方へと退墮するのである。

では、この外道化という問題は、いかにして超克されるのだろうか。仏智を疑惑する自己への気付きというものは、人間の中から独りで見られるものではない。善知識の教化を受けることによつて初めて、領知される事柄なのである。ここに親鸞が眞仏弟子の「弟子」を、「釈迦諸仏の弟子」と定義する意味も有るように思う。よつて次に、この解釈の意義を考えてみたい。

この箇所について先行研究では、釈迦・諸仏と併せて、阿彌陀仏の弟子であると述べる例が見られる¹⁶⁶。阿彌陀仏は教主であつて教主ではないのであるから、阿彌陀仏の弟子と言われないのは当然である。しかし「信巻」の展開だけを見るのであれば、ここまでは阿彌陀仏の本願力回向を問題とする文脈であつて、釈迦・諸仏を主題的に扱うものではなかつた。そのため、少々奇異に映るのかもしれない。もちろん、釈迦・諸仏が世に興じた背景には、阿彌陀仏の本願が有る。これは確かなことである。しかし親鸞はここで、阿彌陀仏ということに言及しなかつた。これはつまり、阿彌陀仏の力用に依るといふ視点だけでは、眞仏弟子の具体相を描き出せなかつたということである。

ではこの釈迦・諸仏という言葉が、ここで持つ意味とは何であろうか。『教行信証』の展開から言うのであれば、諸仏称名の願である

第十七願の存在を、まず考えることができるであろう。つまり「釈迦諸仏の弟子」とは、大行に出遇う者という意味になるのである。諸仏が称讃する、「南無阿弥陀仏」という如来のはたらきに、出遇う者だということである。

また、すでに述べたように親鸞の真仏弟子理解は、善導の「散善義」における、

又深信する者、仰ぎ願わくは一切の行者等、一心に唯仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依りて、仏の捨て遣めたまうをば即ち捨て、仏の行ぜ遣しめたまうをば即ち行ず。仏の去て遣めたまう処をば即ち去つ。是を仏教に随順し、仏意に随順すと名づく。

是を仏願に随順すと名づく。是を真の仏弟子と名づく。

(『真聖全』一・五三四頁)

という説示を基調としている。よって真仏弟子釈の内容を、三随順に掛けて解釈することも試みられている。この場合、「釈迦諸仏の弟子」が仏教と仏意に対する随順を示し、「金剛心の行人」が仏願への随順を表すものとなる。

しかしこれでは、あまりに平面的な理解であろう。この第五深信の中心は、第一章において述べたように、「唯信仏語」にある。善導から親鸞への思想的展開を考えるのであれば、まずこの点に留意すべきである。そして深心釈の文脈において、この「唯信仏語」の説示は、次に挙げる第三・第四深信を受けて、展開しているものなのである。

又、決定して深く釈迦仏、此の『観経』に三福九品・定散二善を説きて、彼の仏の依正二報を証讃して、人をして欣慕せしむと信ず。又決定して『阿弥陀経』の中に、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勧して決定して生を得と深信せよ。(『真聖全』一・五三四頁)

ここで善導は、人に阿弥陀仏の浄土を欣慕せしめる釈尊の教説として『観経』を押さえ、十方恒沙の諸仏が一切凡夫に往生を勧めるものとして『阿弥陀経』を位置付けている。もっと端的に言うのであれば、釈尊の証讃を示すものが『観経』、諸仏の証勧を示すものが、『阿弥陀経』だということである¹⁶⁷。

そしてこの二經典は親鸞が「化身土巻」において、方便悲願のはたらきとして位置付けたものである。この二つの深信を受けて「真の仏弟子」を明かす第五深信が展開される。そうである以上、「釈迦諸仏の弟子」という親鸞の確認も、この内容を意識したものと考えるべきなのである。釈尊の「証讃」と諸仏の「証勧」という方便のはたらきに教えられ、金剛心が発起し、念仏もうす者が真仏弟子なのである。

なお、この「唯信仏語」の意味について、先行研究では深心積の流れから、法の深信を『大経』の教言として考えるものが多い。確かに、「彼の阿弥陀仏の四十八願は」という記述は『大経』に基付くものであり、このように見ることも不可能ではないだろう。しかし善導は、『観経』・『阿弥陀経』の名は挙げて、『大経』の名は挙げなかった。この点には、留意すべきである。

では『大経』と『観経』『阿弥陀経』との区別は、いかなる点に見出し得るものだろうか。『大経』の意義について時に強調されるのは、この経典が「真実教」であり、また「出世本懐」の経であるという点である。しかし親鸞が「化身土巻」において、

然るに今『大本』に拠るに、真実方便の願を超発す。また『観経』には方便真実の教を顕彰す。『小本』には唯真門を開きて方便の善無し。是を以て三経の真実は選択本願を宗とするなり。また三経の方便は即ち是諸の善根を修するを要とするなり。

〔定本〕二八七頁

と述べるように、浄土三部経は全て「選択本願」の真実を宗とするものである¹⁶⁸。さらに出世本懐についても、親鸞は『観経』に関して、

彰と言うは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。達多闍世の悪逆に縁て、釈迦微笑の素懐を彰す。韋提別選の正意に因て、弥陀大悲の本願を開闡す。

〔定本〕二七六頁

と述べ、『阿弥陀経』についても、

斯の経は大乗修多羅の中の無問自説経なり。爾れば如来、世に興出したまう所以は、恒沙の諸仏証護の正意、唯斯に在るなり。

〔定本〕二九四頁

と述べているように¹⁶⁹、浄土三部経は全て、出世本懐の経である。つまりこの二点においては、『大経』と『観』『小』二経を、明確に区別することができないのである。

これに対して覚如は、『口伝鈔』において法と機という視点から、浄土三部経のそれぞれの性質を明らかにしている。

いわゆる三経の説時をいうに、『大無量寿経』は法の真実なるところをときあらわして、対機はみな権機なり。『観無量寿経』は機の真実なるところをあらわせり。これすなわち実機なり。いわゆる五障の女人韋提をもて、対機として、とおく末世の女人悪人に

ひとしむるなり。『小阿弥陀経』は、さきの機法の真実をあらわす。二経を合説して「不可以少善根福德因縁得生彼国」と等とける。無上大利の名願を一日七日の執持名号にむすびとどめて、ここを証誠する諸仏の実語を顕説せり。これによりて「世尊説法時將了」と等釈光明寺します。一代の説教むしるをまきし肝要、いまの弥陀の名号をもて附属流通の本意とする条、文にありてみつべし。

(『真聖全』三・二五—二六頁)

このように覚如は『大経』を、「法の真実」を表す經典であるとしている。三部経の中で『大経』のみが、四十八願を具さに説く。一切衆生を平等に撰取する法の開顯という点に、『大経』の重点はあるのである。

これに対して『観経』は、「機の真実」を説く經典であるとされる。韋提希を対告衆として、仏滅後の「煩惱の賊の為に害せらるる」凡夫を正機として説かれたのが、『観経』である。いかに『大経』において法の真実が明らかになろうとも、衆生がその法に乗托すべき身として自己を見出さないのであれば、法の意味が無いのである。そうであるから凡夫を撰取する具体相として、『観経』の説示は必要だったのである。そして『阿弥陀経』は、機法の合説である。名号の選択に本願の根本精神を表現し、諸仏の「証勸」を通して、一切衆生に「附属」する相を表した經典が、『阿弥陀経』なのである¹⁷⁰。

ここに『大経』と『観』『小』二経の相違として、「実機」を「対機」とするか否か、という点が浮かび上がる。『大経』は四十八願を具さに説く經典だが、それだけでは衆生は、自身がその法の機であることを知り得ないのである。よって、「実機」にはたらく『観』『小』二経に象徴されるはたらきが有って初めて、衆生は本願に帰することが可能となるのである。そしてこのはたらきが深心積では、積尊の「証讚」と諸仏の「証勸」として、表現されていたのである。

逆に言うのであれば、本願の信知ということは、本願に乗托すべき機類として自身を教えられるところに、初めて実現することなのである。つまり『大経』が有るだけでは、「真の仏弟子」は成立しない。『観経』『阿弥陀経』に象徴される、機にはたらく言説に出遇うということが、「真の仏弟子」成立の、絶対の契機なのである。

そして自身の機を通して本願に出遇うということは、単に積尊の説法として、『大経』を見出すということではない。むしろ浄土三部経を積尊に説かせしめた、本願そのものへの帰入を実現するのである。そうである以上、第二深信から第四深信までの展開を、浄土三

部経の列記として並列的に見ることは、不適當であろう。第二深信に『大経』の名を挙げなかったということは、善導はそれを、本願そのものへの深信として、示したかったということである。

そうであるから「真仏弟子」とは、そのような釈迦・諸仏の「証讚」「証勸」を通して、本願海に転入する者に他ならない。ここに親鸞が「真仏弟子」を、「釈迦諸仏の弟子」と押さえる意義があるのである。では、真に「釈迦諸仏の弟子」になるということは、人間にかなる歩みを実現するものなのだろうか。次節においては、この問題について考えてみたい。

第二節 「金剛心行人」の歩み―特に「知恩報徳」と「常行大悲」を中心にして―

親鸞は真仏弟子を、「金剛心の行人」という言葉で押さえ直す。ここに「如来選択の願心」と「大聖矜哀の善巧」によって真実信が発起した存在の、非常に端的な確認があるのである。よって本節では、この「金剛心の行人」という言葉を手掛かりに、親鸞が見出した、真仏弟子の歩みの内実を考えてみたい¹⁷¹。

そもそも「信巻」において、金剛心獲得の相を示す総説として位置付けられるのは、次の一文である。

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲。
(『定本』一三八頁)

この説示を受けて、「横超五趣八難道」は横超断四流釈へ、「必獲現生十種益」は真仏弟子釈へ、それぞれ展開するとされるのである。この十益のうち、最後の「正定聚に入る益」が総益であり、他の九益が内容であることは、すでに述べた。

この中で特に注目されるのは、第八の「知恩報徳の益」と、第九の「常行大悲の益」である。現生十益の中でこの二つのみが、獲信者の能動性として実現する利益なのである。つまり親鸞は真仏弟子の歩みの内実を、この二益として、端的に表現していたと考えられる。よって本節ではこの二益を中心に、真仏弟子の歩みの内実について、論考を進めていきたい。

この問題を考える上で注目されるのが、真仏弟子釈に引かれる道綽・善導の諸文である。まず、道綽の『安樂集』から見ていきたい。ここで親鸞は、

『安樂集』に云く、諸部の大乘に拠りて説聴の方軌¹⁷²を明かさば

(『定本』一四五頁)

という言葉から引用を初めている。すなわち真仏弟子の内実を、教法の「説聴」という視点から、明らかにしようとしているのである。

またこの引文は、「信巻」では一連の文章のように見えるが、実際は『安樂集』の全体から、広く集められたものである。つまり親鸞は、本来は相互に脈絡の無い文章を「乃至」だけで繋ぎ、恰も一連の文章のように見せているのである。すなわちこれらの文は、親鸞が「説聴の方軌」という主題の許に、意図的に集めたものと言うことができるであろう。しかもこれら五文は、『安樂集』の構成に戻れば、以下のようになる。

(一) 『大集経』の文↓第一大門

(二) 『涅槃経』の文↓第四大門

(三) 『大智度論』の文↓第四大門

(四) 『大経』の文↓第二大門

(五) 『大悲経』の文↓第五大門

このように、一部順序が入れ替えられている。この順序によって親鸞は、「説聴の方軌」を明らかにしようとしているのである。これはつまり、法を聴き、法を説くものとして、真仏弟子の内実を示そうとしているのであろう。それではその内容を、具体的に見ていきたい。

まず、『大集経』が引かれる¹⁷³。

『大集経』に云く、説法の者においては医王の想を作せ。拔苦の想を作せ。甘露の想を作せ。醍醐の想を作せ。夫れ聴法の者をば、増長勝解の想を作せ。愈病の想を作せ。若し能く是の如き説者聴者は、皆仏法を紹隆するに堪えたり。常に仏前に生ぜんと。乃至

(『定本』一四五頁)

仏弟子とは何か。それは「仏法を紹隆¹⁷⁴する」存在である。このことがまず、明示されている。仏法が衆生の病を治すものであると聞信し、それを伝えていくということこそ、まず語られる仏弟子の面目なのである。

次に『涅槃經』が引かれる。

『涅槃經』に云く、仏、迦葉菩薩に告げたまわく、若し善男子善女人有りて、常に能く心を至し専ら念仏する者は、若しは山林にも在れ、若しは聚落にも在れ、若しは晝、若しは夜、若しは座、若しは臥、諸仏世尊、常に此の人を見そなわすこと目の前に現ぜるが如し。恒に此の人の与に受施を作さんと。乃至

(『定本』一四五—一四六頁)

「常に能く心を至し専ら念仏する者」を、仏は常に見そなわす。これは念仏が仏の心になつたものだからである。これは先の『大集經』の文との繋がりを考えるのであれば、「甘露」「醍醐」として示された法が、念仏という一点に具体化されているということである。すなわち「仏法を紹隆する」ということは、「八万四千の仮門¹⁷⁵」を宗とするということではない。本願念仏の一道に帰し、それを伝承するところにあるのである。

このことを受けて、次に『大智度論』の文が引かれる。

『大智度論』に依るに三番の解釈有り。第一には、仏は無上法王なり。菩薩は法臣と為す。尊ぶ所、重くする所、唯仏・世尊なり。是の故に常に常に念仏すべきなり。第二に、諸の菩薩有りて、自ら云わく、我曠劫より已来、世尊我等が法身、智身、大慈悲身を長養することを蒙ることを得たりき。禅定、智慧、無量の行願、仏に由て成ずることを得たり。報恩の爲の故に、常に仏に近づかんことを願ず。また大臣の王の恩寵を蒙りて、常に其の王を念うが如し。第三に、諸の菩薩有りて、また是の言を作さく。我因地にして善知識に遇いて、波若を誹謗して悪道に墮しき。無量劫を徑て余行を修すと雖も、未だ出ずること能わず。後に一時において善知識の辺に依りしに、我を教えて念仏三昧を行ぜん。其の時に即ち能く、しかしながら諸の障、方に解脱を得遣む。斯の大益有るが故に、願じて仏を離れずと。乃至

(『定本』一四六頁)

この文は仏と菩薩の關係を通しながら、「知恩報徳の益¹⁷⁶」を示すものと考えられる¹⁷⁷。またこの個所で言う菩薩とは、真仏弟子のことであろう¹⁷⁸。仏の恩とは何か。それは仏によって「法身、智身、大慈悲身を長養」され、「禅定、智慧、無量の行願」を成ぜられることである。仏に依るといふことが無いのであれば、菩薩は「無量劫を徑て余行を修すと雖も」生死を出離することができない。つまり「知恩」とは往生「必不可¹⁷⁹」であつた自己に、「方に解脱を得」る道が開示された恩を知るといふことである。

そして恩を知るところに始まるのが、報徳の歩みである。この具体的内容を展開していくのが、続く『大経』¹⁸⁰と『大悲経』の文であると考えられる。

『大経』に云わく、凡そ浄土に往生せんと欲わば、発菩提心を須いるを要とするを源と為す。云何ぞ。菩提は即ち是れ無上仏道の名なり。若し発心作仏せんと欲わば、此の心広大にして法界に周遍せん。此の心長遠にして未来際を尽くす。此の心普く備に二乗の障を離る。若し能く一たび発心すれば、無始生死の有輪を傾く、と。乃至

(『定本』一四六一—一四七頁)

この文は先に述べた、位置が入れ替えられて引かれている文である。つまり親鸞は、この『大経』の文と『大悲経』の文を以て、「説聴の方軌」の結論にしようとしたのであろう。

すなわち衆生は本願念仏の一道を教えられ、そこに立つことによつて、「離二乗障」と「傾無始生死有輪」ということが実現するといふことである¹⁸¹。これは真仏弟子の歩みが、自利を円満していくものであることを示すものである。そうであるから親鸞は真仏弟子を、「必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う」と言い得たのである。また一切衆生を仏果に至らしめることは、仏の出世本懐である。つまり、「如来招喚の勅命¹⁸²」に応答して仏果への道を歩むということは、そのまま報恩の意味を持つのであろう。

続く『大悲経』の文は、真仏弟子の歩みが利他を円満する方向にあることを示すものである¹⁸³。それはすなわち、「説」の方軌を示すものであると言えらるだろう。

『大悲経』に云く、云何が名づけて大悲とする。若し専ら念仏相續して断えざれば、其の命終に随いて定んで安樂に生ぜん。若し能く展転して相勧めて念仏を行ぜしむる者は、此れ等を悉く、大悲を行ずる人と名づく。已上抄出 (『定本』一四七頁)

この文は真仏弟子が獲る、「常行大悲の益」を明かすものである¹⁸⁴。真仏弟子と言っても、それは仏でも聖者でもない。身は凡夫である。しかしその凡夫の上に、獲信によつて「相勧めて念仏を行ぜしむる」という利益が実現するのである。親鸞はこのような言葉を用いて、本願の教説を「説」くことの意味を押さえようとしているのである。そうであるから「金剛心の行人」という言葉も、単に真実信を獲た念仏者としてのみ、理解すべきではないだろう。この「行人」には、「大悲を行ずる人」という意味が、含蓄されていると見るべきなのである。

ただそれは、人の師となることを意味しない。『歎異抄』が「親鸞は弟子一人もたずそうろう¹⁸⁵」という言行を伝えているように、親鸞は師として振る舞うことを厳しく批判した人であった。なぜなら衆生が念仏の法に出遇い、信を獲るということは、全て如来の回向に根源があるからである。すなわち、真仏弟子が「相勧めて念仏を行ぜしむる」ということは、真仏弟子の個人的な志願ではない。それは仏の大悲が行じた結果であると、親鸞は押さえているのである。つまり親鸞は、自身が歩んだ仏道の全てを本願にかえしているのである。我が力によつて仏道に立ったのでもなく、我が力によつて仏道を歩んでいるのでもない。全ては如来の願心のはたらきにかえしているのである。

このような他力の視座に立つことによつて初めて、教える者と教えられる者の間に差別が無くなる。師と弟子という世間的な区分を超えて、本願の前においては皆弟子として、一つの地平に立つことができるのである。それは天親が「普く諸の衆生と共に¹⁸⁶」と言つた地平である。そしてこのような教説の伝承を行う存在が真仏弟子であり、そこに「仏法を紹隆する」ということが実現するのである。

そして親鸞はこれを、善導の諸文を引くことにより、さらに深めている。真仏弟子釈では『安樂集』に次いで、まず『般舟讚』の文が引用される。

光明師云く、唯恨むらくは衆生の疑うまじきを疑うことを。浄土対面して相忤わず。弥陀の撰と不撰を論ずること莫かれ。意専心にして回すると回せざるとに在り。乃至或いは善く、今より仏果に至るまで、長劫に仏を讚めて慈恩を報ぜん。弥陀の弘誓の力を蒙らずば、何づれの時、何づれの劫にか娑婆を出でんと。乃至何んが今日宝国に至ることを期せん。實に是娑婆本師の力なり。

若し本師知識の勧めに非ずば、弥陀の浄土、云何にしてか入らん、と。
(『定本』一四七—一四八頁)

「衆生の疑うまじきを疑う」ということは、「弥陀の撰と不撰を論ずる」ということである。なぜなら「撰と不撰」というのは、阿弥陀仏に属することであり、煩惱具足の凡夫が自力で何を為そうとも、「地獄は一定¹⁸⁷」という事実は揺らがないからである。衆生の側には、回心して念仏することの他は、何も無いのである。

そして回心と同時に、「今より仏果に至るまで、長劫に仏を讚めて慈恩を報ぜん」という志願を生み出すものとなる。ここで言う「仏」

は当然、弘誓を超発した「弥陀」と、衆生に浄土往生を勧める「娑婆本師」、すなわち釈尊¹⁸⁸の両者を指すものであろう。この二尊のはたらきが伴わないのであれば、衆生の上に「娑婆を出で」て「弥陀の浄土」に入るということは、決して実現しないのである。

次に『往生礼讃』から、

又云わく、仏世は甚だ値い難し。人、信慧有ること難し。遇希有の法を聞くこと、斯また最も難しとす。自ら信じ人を教えて信ぜしむ。難きが中に転た更難し。大悲、弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成る、と。
(『定本』一四八頁)

という一文が引用される。ここでは自力によって実現し難い、四つの「難」が示されている。ただこの文は、単に四難を挙げることが目的ではなく、「難中転更難」と形容される「自信教人信」を示すためのものである。これが実現するのは「大悲、弘く普く化する」からであり、「真に仏恩を報ずる」というところに成るものである。このことを示すのが、『往生礼讃』の引用意図であろうと考えられる。

なお、この「大悲弘普化」は専修寺蔵本によると、「大悲伝普化」となっている¹⁸⁹。しかし親鸞は、おそらく『集諸経礼懺儀』所引の『往生礼讃』文に依りながら¹⁹⁰、「弘」の字を採用したのであろう。これによって親鸞は、教法の伝承が衆生の自力のはからによって為されるのではなく、正しく大悲そのものの弘まりであるということを示しているのである。すなわち真仏弟子は、自身による教化の成果を私有しない。どこまでも「伝」の成果を、大悲の「弘」の結実とするのである。このことを表現するものが、親鸞による「弘」の字の選びであろう。

また「仏恩を報ずる」ということの内容は、先の『安楽集』の引文で確かめた、仏道を歩み、「相勧めて念仏を行ぜしむ」という内容と、相違するものではない。ただ先の『般舟讃』の言葉を用いるのであれば、より広く、「長劫に仏を讃めて慈恩を報」ずることとして理解できるであろう。「仏を讃め」ということは、弘誓を超発した弥陀と、その弘誓を開示した「本師知識」を讃嘆し、有縁に伝えていくということである。

そして親鸞による『教行信証』の執筆も、この讃仏の営みの中に位置付けられるものだろう。もちろん教学の開示のみが、讃仏を指すものではない。むしろ南無阿弥陀仏を人に聞かせるということ、「ただ念仏¹⁹¹」という信心を表現するということの全てが、報徳の

意味を持つのである。親鸞の場合はそれが、たまたま『教行信証』というかたちをとったのであるが、一声の称名の中にも当然、同じ精神が宿っているであろう。つまり「ただ念仏」という信心を表現するところに、本願の教説を伝えていく歩みの根源もあるのである。

また、すでに確かめたように、真仏弟子は自力に固執する自己を発見し、「傷嗟」「悲歎」するところに、成立するものである。そうであるから真仏弟子は、教化の成果を私しない。このことは『恵信尼消息』が伝える、次のような親鸞の言行によく表れている。

げにげにしく『三部経』を千部読みて、衆生利益のためにとて、読みはじめてありしを、これは何事ぞ、自信教人信、難中転更難とて、身ずから信じ、人をおしえて信ぜしむる事、まことの仏恩を報いたてまつるものと信じながら、名号の他には、何事の不足にて、必ず経を読まんとするやと、思いかえして、読まざりしことの、さればなおも少し残るところのありけるや。人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべしと思いなして後は、経読むことは止まりぬ。

（『定親全』三・和文篇一九五—一九六頁）

自力の執心に常にとらわれて在るのが、我々の身の現実である。それは親鸞にしても変わりが無かった。しかしどこまでも、そのような自己を省み続けるところにこそ、真仏弟子の具体的な歩みがあるのである。それは教法を伝承するという問題に返すのであれば、「自信教人信」はどこまでも、「難中転更難」であるという視座に振り返り続けることであろう。「大悲、弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成る」と述べられていたように、真仏弟子は教化の実現を私有しない。どこまでも自身にはたらく大悲回向の力用の、「弘普化」であるとするとところに、「真」なる仏弟子はあるのである。

ここから考えるのであれば、親鸞が獲信の存在を真仏弟子と呼んだ意義には、決して師にならないという意味が含まれているのではないだろうか。真に弟子であるということは、弟子としての分限を堅守することであろう。

そしてこのような真仏弟子の境界は、凡夫なる我が身を信知し、その自己を撰取する大悲回向のはたらきを信知するところに、実現するものである。ここに始まる歩みを親鸞は「知恩報徳」として押さえ、さらにその内実を「仏を讃める」ということとして明確化したのである。

つまり「大悲弘普化」を実現する讚仏の心根は、善導が『般舟讚』において、

常に慙愧を懐きて、仰いで仏恩を謝せよ。

（『真聖全』一・七二七頁）

と述べるように、「慙愧」、すなわち機の自覚に始まるものであると言えるであろう。善導が深心する存在として「真の仏弟子」を見出していったように、二種深信を差し置いて、親鸞の言う真仏弟子は語り得ない。この信心の獲得においてこそ、教法を伝承していく仏弟子の歩みが発現するのである。しかもそれは、親鸞が「化身土巻」の終わりに『安樂集』の文を引いて、

『安樂集』に云く、真言を採り集めて、往益を助修せしむ。何となれば、前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪らえ。連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽くさんが為の故なり、と。
(『定本』三三三頁)

と述べるように、「無辺の生死海を尽く」すという、仏が本懐とする事業に参入することを意味するのである。

すなわち真仏弟子は、本願の教説を聞くだけの存在ではない。その教説に自らの機を教えられ、有縁に本願を伝えていく志願を持った存在である。しかも真仏弟子は常に弟子という分限を守り、その教化の実現を決して私有しない。ここに親鸞が獲信の存在を、真仏弟子と言って顕揚した意義があるであろう。

しかも、このような真仏弟子の利他性は、「証大涅槃」へ向かう歩みと、別にあるのではない。先に引いた『安樂集』の文において「常行大悲」は、『大経』の言葉を用いて語られていたように、「無始生死の有輪を傾く」という歩みの中において、語られていたことなのである。

そして親鸞はこのような、「必ず大涅槃を超証すべき」真仏弟子の意義を、「便同弥勒」という言葉を用いて、顕揚していく。よって次節においては、この言葉を通して、親鸞が「必可超証大涅槃」という言葉に込めた意義を窺ってみたい。

第三節 「必可超証大涅槃」―便同弥勒釈を通して―

真実信の内実を最も具体化した説示が、善導の二種深信である。

すなわち我々は本願を、本願に背き続ける不実なる自己を通してのみ、信知することができるのである。すなわち「大悲の弘誓」への気付きとは、「必不可」なる自己の発見と不離の関係にあるのである。

その上で親鸞は真仏弟子釈において、「斯の信行に由て、必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰う」と、明確に押さえる。すなわち、自力の往生が「必不可」であるという信知において、「証大涅槃」が「必可」となるのである。この「必可超証大涅槃」の故に、「金剛心の行人」は真仏弟子であると断言されるのである。つまり「真」なる仏弟子を簡ぶ決定点は、この「証大涅槃」という一点に有るのである。

そして親鸞は真仏弟子釈において、「必可超証大涅槃」ということを、「便同弥勒」という言葉を用いて確認している。よって本節では、この「便同弥勒」という言葉を軸に、「必可超証大涅槃」の意義を窺っていきたい。

弥勒とは言うまでもなく、最後身の菩薩である。現在は兜率天に在って等覺の位に住するが、五十六億七千万年の後にこの娑婆世界へ生まれ、釈尊に次いで成仏すると授記された存在である。すなわち、現在の一生を過ぎれば仏と成る、一生補処の菩薩なのである。そうであるから弥勒は単なる仏弟子ではなく、未來の仏として、信仰の対象とされるものであった¹⁹²。

しかし親鸞は弥勒を、救主としては見ていない。「信巻」の便同弥勒釈において、

真に知りぬ。弥勒大士、等覺金剛心を窮むるが故に、龍華三会の暁、当に無上覺位を極むべし。念仏衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。故に便同と曰うなり。

(『定本』一五一頁)

と述べているように、親鸞は念仏者の得益を示し、念仏者と対比させるために、弥勒を用いている。つまり真仏弟子は弥勒と同じように、「必ず大涅槃を超証すべき」存在であることを、明らかにしているのである¹⁹³。

そして、この釈義の思想的背景を成しているのが、南宋の王日休が著した『龍舒浄土文』である。

王日休云く、我『無量寿経』を聞くに、衆生、是の仏名を聞きて信心歡喜せんこと乃至一念せんもの、彼の国に生れんと願ずれば、即ち往生を得て不退転に住すと。不退転は、梵語には之を阿惟越致と謂う。『法華経』には謂わく、弥勒菩薩の所得の報地なり。一念往生、便ち弥勒に同じ。仏語虚しからず。此の経は寔に往生の徑術、脱苦の神方なり。皆信受すべしと。

(『定本』一五〇頁)

「王日休云く」となっているが、この箇所は王日休自身の言葉ではない。『龍舒浄土文』は様々な浄土の典籍が集められた「文類」であり、これも周大資という人物の言葉である。

この箇所でもまず注目されるのは、『大経』から第十八願成就文が孫引きされているという点である。「信巻」は繰り返しこの成就文が引かれ、むしろ成就文の意義を問うていくのが、「信巻」の内容であるとする指摘もある¹⁹⁴。そうであるから親鸞は、『龍舒浄土文』の引用を通して、重要な確認をしていると考えられるのである。すなわち、本願が衆生に成就することの意義を、親鸞は「便同弥勒」という存在を生み出すものとして、ここに示そうとしているのであろう。

しかし親鸞はなぜ、「弥勒」という言葉を用いて、本願成就の意義を確かめねばならなかったのだろうか。理由の一つとして挙げられるのは、弥勒信仰が盛んであったという、当時の仏教界の状況である。たとえば法然の師・阿闍梨皇円は、弥勒の下生を待ったため大蛇に変じたと伝えられ¹⁹⁵、また『興福寺奏状』を起草した解脱房貞慶も、熱心な弥勒信仰を持っていたと言われている¹⁹⁶。このような社会的状況に、親鸞が「弥勒」という問題を意識した一因を見ることが可能である。

ただ浄土教の歴史において、弥勒信仰を意識したのは、親鸞のみではない。そもそも中国以来、弥陀と弥勒、極楽と兜率天の優劣は、長く議論されてきた事柄なのである。たとえば道綽も『安樂集』の中で、このことを論じている¹⁹⁷。すなわち弥勒信仰に対して、往生極楽の意義を開顕することは、浄土教の伝統的な課題だったのである。よって親鸞の便同弥勒積も、このような浄土教の歴史を意識して、読む必要が有るのであろう。

では浄土教側は弥勒信仰に対して、どのような問題点を見てきたのであろうか。『西方指南抄』には、次のような法然の言葉が収録されている。

また十善かたたくたもたずして、切利・都率をねがわん事、きわめてかないがたし。極楽は五逆のもの念仏によりてうまる。いわんや十悪におきては、さわりとなるべからず。また慈尊の出世を期せんにも、五十六億七千万歳、いとまちどおなり。

（『真聖全』四・二二九頁）

このように法然は、弥勒信仰の問題を二点から論じている。一つには、五逆の者が往生できる阿弥陀仏の浄土に対して、兜率天への往生は「十善をかたたくたも」つ必要があるということ。つまり、難易の問題である。そして二つには、弥勒の出世が時間的に、あまりにも遠いということである。

弥勒信仰も仏道である以上、最終的には弥勒仏の許で仏果を得ることが最終目的となる。しかし弥勒の出世が五十六億七千万年後である以上、衆生の仏道成就是、それよりもさらに先とならねばならない。ここに、今はいない仏を、今ではない遠い未来に求めるといふ、弥勒信仰の問題があるのである¹⁹⁸。これは「金剛心の行人」の意義を、「臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す」として顕揚する、親鸞の思想とは大きく異なる。

よって親鸞は、弥勒信仰の問題点を特に、この時間的な遠さに見ている。これは、たとえば『正像末和讃』の、

五十六億七千万 弥勒菩薩はとしをへん

念仏往生信ずれば このたびさとりはひらくべし

(『定親全』二・和讃篇・一四三頁)

という一首や、

また弥勒の妙覚のさとりはおそく、われらが滅度にいたることはとく候わんずるなり。かれは五十六億七千万歳のあかつきを期し、これはちくまくをへだつるほどなり。かれは漸・頓のなかの頓、これは頓の中の頓なり。 (『定親全』三・書簡篇・一八頁)

という書簡の記述に、端的に表れている。ここで注目されるのは、親鸞が弥勒と念仏者を対比させ、時間的な観点から、念仏者の優性を示しているという点である。すなわち親鸞は、弥勒信仰との対比を通して、浄土真宗の意義を顕揚しているのである。

また、親鸞が便同弥勒釈を置いた別の理由としては、「弥勒」が自力心を以て仏道を歩む、象徴的な存在だからであろう。親鸞は弥勒と念仏者を、

真に知りぬ。弥勒大士、等覚金剛心を窮むるが故に、龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし。念仏衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。故に便同と曰うなり。 (『定本』一五一頁)

と並べて示し、両者を「金剛心」の質において対比させている。それは端的に言うのであれば、自力心に依る仏道の成就と、他力の「金剛心」に依る仏道の成就とが、簡潔に対比されているというのである。

そして親鸞にこのような簡別を要請したものは、「信巻」の序文において、

然るに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す。定散の自心に迷いて、金剛の真心に昏し。(『定本』九五頁)

と語られた課題に他ならない。

この課題が「信卷」を通じて、欲生釈の、

真に知りぬ。二河の譬喩の中に、白道四五寸と言うは、白道は、白の言は黒に対するなり。白は即ち是、選択撰取の白業、往相回向の浄業なり。黒は即ち是、無明煩惱の黒業、二乘人天の雑善なり。道の言は、路に對せるなり。道は、即ち是本願一実の直道、大般涅槃無上の大道なり。路は即ち是、二乘三乘万善諸行の小路なり。

(『定本』一三〇—一三二頁)

という説示や、菩提心釈・横超断四流釈における二双四重の教相判釈へと展開し、この便同弥勒釈に極まってくるのである。よって、この流れを概観しておきたい。

まず欲生釈だが、親鸞はここで「二乘人天の雑善」に留まらず、「路は即ち是、二乘三乘万善諸行の小路なり」と述べて、大乘の菩薩道をも本願の仏道と簡別している。すなわち、「万行諸善」を修する仏道の在り方を「小路」と言い切り、本願に依つてのみ、「大般涅槃無上の大道」が開かれることを示すのである。そして菩提心釈では、これが心の問題として、明確化される。

然るに菩提心に就いて二種有り。一には堅、二には横なり。又、堅に就いて、また二種有り。一には堅超、二には堅出なり。堅超は権実顕蜜少の教に明かせり。歴劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の小心なり。また横に就いてまた二種有り。一には横超、二には横出なり。横出は正雑、定散、他力の中の自力の菩提心なり。横超は斯れ乃ち、願力回向の信樂、是を願作仏心と曰う。願作仏心即ち是、横の大菩提心なり。是を横超の金剛心と名づくるなり。横堅の菩提心、其の言一にして、其の心異なりと雖も、入真を正要と為す。真心を根本と為す。邪雑を錯と為す。疑情を失とするなり。忻求淨刹の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。

(『定本』一三三頁)

菩提心とは言うまでもなく、菩提、すなわち仏果を求める心である。その菩提心を親鸞はここで、堅超・堅出・横超・横出¹⁾の四種に判釈している。このうち弥勒に該当するのは、『一念多念文意』に、

弥勒は堅の金剛心の菩薩なり

(『定親全』三・和文篇・一三〇頁)

とあり、また「かれは漸・頓のなかの頓」と述べられていたように、堅超である。つまり弥勒の「等覚金剛心」とは、「歴劫迂回の菩

提心、自力の金剛心、菩薩の大心」であると言うことが可能であろう。

また堅超とは、横超断四流积の教を視点とした判釈から見るのであれば、「大乘真実の教」である。具体的には、『法華経』や『華嚴経』のような²⁰⁰、成仏への直道を指し示す教を言う。

そして弥勒は、このような仏道を自力において歩み切り、釈尊の跡を継ぐ補処の菩薩である。この点から言えば弥勒はまさに、聖道教の実践の完成者であり、聖道の修行者の理想像そのものであると言えるだろう。

しかしそのような弥勒でさえ、仏果に至る「龍華三会の暁」は、五十六億七千万年後という、遙かな未来を期せねばならない。「万劫苦行して無生を証す」漸教から見れば頓の部類に入るが、「頓中の頓」とは言えないものである。また律宗の用欽が、

至れること、華嚴の極唱、法華の妙談に如かんや。且つは未だ普授有ることを見ず。衆生一生に皆、阿耨多羅三藐三菩提の記を得ることは、誠に謂う所の不可思議功德の利なりと。
(『定本』一五一頁)

と述べるように、堅超の教には「普授」が無い。つまり一切衆生に授記を実現するものではないのである。つまり弥勒のような特別の機類においてのみ、真実であることが証しされる法門なのであり、凡夫を機としたものではないのである。

つまり親鸞は弥勒を取り上げ、「便同弥勒」と言うことによつて、むしろ弥勒的な仏道(堅)修行の在り方を、否定していると言つて良いだろう。

善導が「散善義」において、

諸仏の教行、数塵沙に越えたり。識を熏くるに、機縁、情に随いて一に非ず。(中略)然るに、我が所愛は即ち是、我が有縁の行なり。即ち汝が所求に非ず。汝が所愛は即ち是、汝が有縁の行なり。また我が所求に非ず。是の故に各所樂に随いて、其の行を修する者は、必ず疾く解脱を得るなり。
(中略筆者『真聖全』一・五三八―五三九頁)

と述べているように、衆生に「必疾得解脱」が実現するのは、「有縁の行」を教える仏語に依つた場合のみである。自身を機としない法門では、たとえ修道がいかに真摯なものであろうとも、「解脱」を実現するものにはならないのである。

すなわち教の内容が、いかに真実そのものを説いていたとしても、衆生がその法門に堪え得ないのであれば、その衆生の機は「仮」

と言われねばならない。本章の第一節で確認したように、「仮」とはどこまでも、機の問題である。仏語とは全て如来の真実から現れた言葉であり、その点において優劣は無い。そして機に相応しない法門は方便として、衆生を機に相応した法門に入れしめるべく、はたらくのである。

だが衆生が自身の機を理解せず、不相応の法門に固執するのであれば、それは万劫苦行しても、無生を証するものにはならないであろう。このように弥勒と念仏者を対比させる意義としては、自力と他力を比較し、「本願一実の直道」の優越を確認することができるのである。すなわち「念仏衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す」ということを明かす「便同弥勒」の説示には、浄土真宗という仏道の要点が、端的に示されていると言うことができるであろう。

小結

善導は二種深信を獲得するところに成立する存在を、「真の仏弟子」として明示した。さらに親鸞は、その信が人間の自力心と簡別する「本願力回向の信心」「金剛心」であることを明確化し、さらに善導の言う「真の仏弟子」を、「金剛心の行人」として押さえていたのである。

それは念仏の法を信受し、伝承していく存在であり、『観経』において釈尊はこれを、「此の人は是、人中の分陀利華なり²⁰¹」と述べて讃嘆している。「分陀利華」とは白蓮華を指す言葉であり、蓮華とは、泥の中に咲く花である。そうであるから、曇鸞が『論註』下巻において『維摩経』を引き、

「淤泥花」というは、『経』に「高原の陸地には蓮華を生ぜず、卑湿淤泥に、乃ち蓮華生ずと。」此れは凡夫、煩惱の泥の中に在りて、菩薩の為に開導せられて、能く仏の正覚の花を生ずるに喩う。諒に夫れ、三宝を紹隆して、常に絶えざらしむと。

(『真聖全』一・三三三五頁)

と述べているように、仏の正覚に譬えられるものである。よって『観経』においても、「人中の分陀利華」である念仏者は、

当に道場に坐し、諸仏の家に生ずべし。

(『真聖全』一・六六頁)

と説かれる。すなわち「分陀利華」とは、「道場の座²⁰²」、つまり仏果を射程に入れた表現なのである。

ただ「分陀利華」という形容は、念仏者が煩惱を断じて、聖者となることを意味するものではない。蓮華とは泥の中に咲く花であり、泥を否定して蓮華は無いのである。煩惱成就の我が身の信知が真実信心の内容であったように、煩惱の中に在る我が身を自覚し、そこを通して如来の本願を感得していくところに、「分陀利華」の内実が有るのである²⁰³。「証大涅槃」へ向かうということは、「煩惱成就の凡夫」であるという衆生の現実を、否定するものではないのである。

さらに言えば、「分陀利華」が生きるのは、自身の煩惱の世界のみではない。広く言えば、この娑婆世界の全体である。「人中の分陀利華」と説かれるように、この煩惱の世界の中に在って、人々の中で本願を自証していくところに、真仏弟子の具体的な歩みがあるのである。それは真仏弟子釈において、「知恩報徳」「常行大悲」という言葉で、表現されているものであった。

また親鸞は「正信偈」において、

一切善悪凡夫人 如来の弘誓願を聞信すれば

仏、廣大勝解の者と云えり 是の人を分陀利華と名づく

(『定本』八七頁)

と述べている。ここで親鸞は『観経』の本文通り、「是人中分陀利華」とはせずに、「是人名分陀利華」としている。この点には注意を払う必要があるだろう。

ここで「是人」を単に代名詞として捉えるのであれば、この二文字は何ら積極的な意味を持つものではない。直前の「廣大勝解者」を指すものと解して、それで終わりである。だが親鸞は『一念多念文意』の中で、

是人というは、是は非に對することばなり、真実信樂のひとおぼ是人ともうす、虚仮疑惑のものおぼ非人という、非人というは、ひとにあらずときらい、わるきものというなり、是人はよきひとともうす。

(『定親全』三・和文篇・一三四頁)

と述べているように、「是人」を単なる代名詞としては理解していない。「真実信樂」の人こそが「是人」であり、虚仮疑惑の存在は人に非ずと言っているのである。これを『正信偈』の文言に当て嵌めるのであれば、「分陀利華」と讃嘆される人こそが、本当の意味での

人間であり、人間であることを成就した人、完成した人²⁰⁴、と言うことができるだろう²⁰⁵。

すなわち、信を獲て「必ず大涅槃を超証」すべき身となるというところに、人間の人間たる意味は満足されると言うことができるであろう²⁰⁶。ここに真仏弟子の、最も究極的な意義があるのである。

親鸞が開顕した浄土真宗とは、「涅槃の真因は唯信心を以てす」という言葉が端的に示すように、信において「証大涅槃」を実現する仏道であった。そして親鸞は「信巻」の序文において、「涅槃の真因」たる真実信が衆生に発起する因縁を、次のように語っている。

夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自り発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。然るに末代の道俗近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す。定散の自心に迷うて金剛の真信に昏し。
(『定本』九五頁)

すなわち真実信とは、衆生の自力心と全く異なる、仏に根拠を持つ心なのである。ただそれは、「如来選択の願心」と「大聖矜哀の善巧」によって、凡夫が聖者と成るということではない。むしろ如来のはたらきに触れるということは、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助正間雜し、定散心雜するが故に、出離其の期無し。自ら流轉輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に歸し巨く、大信海に入り巨し。良に傷嗟すべし。深く悲歎すべし。
(『定本』三〇八―三〇九頁)

と親鸞自身が述べるように、「傷嗟」「悲嘆」すべき自己を発見することである。むしろ人間は、このような本願に背き続ける自己を通してのみ、如来の大悲というものを感得し得るのである。この様子を示したものが、三願転入の文であろう。

そして親鸞は「願海に入りて、深く仏恩を知」ることによって明らかになった事柄を、

信に知りぬ。聖道の諸教は在世正法の為にして、全く像末法滅の時機に非ず。已に時を失し、機に乖けるなり。浄土真宗は在世・正法・像末・法滅・濁悪の群萌、済しく悲引したまうをや。
(『定本』三〇九―三一〇頁)

として示すのであった。これが、如来の真実に触れることによって、明らかになった事柄なのである。すなわち「聖道の諸教」のような自力の仏道は、「時を失し、機に乖ける」ものであり、浄土真宗こそ真実の仏道であると「信知」されたのである。このために親鸞は『教行信証』の、いわゆる後序において、

窃かに以んみれば、聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗は証道、今盛りなり。
(『定本』三八〇頁)

と言いつける。

善導が明らかにしたように、一切衆生を真如・涅槃へ入れしめんとする、真如そのものはたらきの具体相が、仏であり、仏の言葉であった。そうであるから、真実の仏道は衆生に必ず、「証大涅槃」を実現するものでなければならず、「真」なる仏弟子とは、必ず大涅槃を証するものでなければならない。

そして衆生が、いつ、どこで、いかなる生き方をしようとも「証大涅槃」を実現するはたらきが、如来の本願力であった。ここにおいて一切衆生に等しく、真仏弟子となる道が開かれたのである。すなわち如来回向の信において、一切衆生の上に真仏弟子は成立し、「証大涅槃」への道が開かれるのである。ここに親鸞が獲信の存在を、真仏弟子として示した、最大の意義があるのである。

また真仏弟子は、声聞のように自利のみを目指す存在ではない。その歩みは「常行大悲」や「自信教人信」という言葉に象徴的に示されていたように、如来の回向によって、他の一切衆生と共に、「証大涅槃」への道を歩む存在なのである。

ただここにおいて親鸞はもう一点、偽を教誡するという問題を見ていたように思う。「化身土巻」の後半はこの問題について扱っており、三願転入に始まる歩みに、親鸞は偽の教誡ということを見ていたように思う。よって今後は、この点を課題としていきたい。

1 涅槃という言葉は、吹き消された状態を意味する梵語の音写である。他に泥洹・涅槃那なども表記され、滅度・寂滅などと意識される。原義としては、煩惱の炎が吹き消された、寂靜の境地を指す言葉である。それは釈尊が菩提樹下の成道において証得した境地であり、同時に仏教の究極的な実践目的である。そのため仏教において涅槃への到達は、必ずしも「死」を介在しななければならないものではない。釈尊が成道時に涅槃へ達したように、此土における証涅槃を目指すのが、仏教徒の基本的態度であった。しかし同時に藤田宏達が、

涅槃の語が解脱者すなわちこの世で涅槃を得た者の死を表すものとして原始經典から用いられている。

（『涅槃』『岩波講座・東洋思想』九・インド仏教2・二七三頁）

と述べているように、涅槃と死を介在する考えは、かなり早い段階から生まれてきたようである。これは涅槃に、死の意味が付属したということではない。覺者の死は単なる肉体の喪失ではなく、肉体の喪失を契機とした、生死の完全な超克であると理解されたのである。そうであるから覺者の死は特に、「般涅槃」（完全な涅槃）と呼ばれる傾向を有していく。もちろんこれは一切経の上に、厳密な区別が有るとい意味ではない。釈尊の死を単に涅槃と呼ぶことも有れば、現生で得た涅槃を般涅槃と呼ぶ例も見られる。しかし覺者の死を般涅槃と呼ぶ傾向は、時代が下るに従い強まっていくのである。

そしてこのような涅槃と死の介在は、やがて「有余依涅槃」と「無余依涅槃」という概念を創出していく。前者は、すでに煩惱の束縛を離れているが、肉体は残った状態の涅槃を言い、後者は煩惱の束縛も肉体という制約も離れた涅槃を意味する。この二つの涅槃観は、説一切有部を代表とする様々な部派によって論考され、基本的な涅槃観として確立していくのである。

さらに大乘仏教が興起すると、仏教の涅槃観は、さらなる展開を見せる。たとえば『摂大乘論釈』（真諦訳）には、四種涅槃という涅槃観が示されている。

論に曰く。諸の菩薩の惑滅は即ち是、無住処涅槃なり。釈して曰く。二乗と菩薩とは同じく惑滅を以て滅諦と為すも、二乗の惑滅は一向に生死に背いて涅槃に趣き、菩薩の惑滅は生死に背かず、涅槃に背かず。故に二乗に異なる。菩薩の此の滅は四種の涅槃の中に於ては是、無住処なり。一には本来清淨涅槃、二には無住処涅槃、三には有余、四には無余なり。菩薩は生死涅槃の異なることを見ず。般若に由りて生死に住せず、慈悲に由りて涅槃に住せず。若し生死を分別すれば則ち生死に住し、若し涅槃を分別すれば則ち涅槃に住す。菩薩は無分別智を得て、分別する所無きが故に、無所住なり。

（『大正藏』三一・二四七頁）

ここに説かれる、①本来清淨涅槃（一切のものは自性として涅槃そのものである）、②無住処涅槃、③有餘（依）涅槃、④無餘（依）涅槃の四つが、四種涅槃である。ここで特に注意されるのは、無住処涅槃である。これに関して『成唯識論』では、次のように述べられている。

四には無住処涅槃。謂く、即ち真如の所知障を出でたるなり。大悲と般若とに、常に輔翼せらる。斯に由て生死にも涅槃にも住せずして、有情を利樂すること、未來際を窮む。用は、しかも常寂なり。故に涅槃と名づく。（『大正蔵』三二・五五頁）

このように無住処涅槃とは、大乘の菩薩道において志向される、涅槃の性質を示した言葉である。自利に終始して涅槃に留まり続ける二乗の涅槃に対して、菩薩の利他の課題を受けて展開されたものが、この無住処涅槃なのである。さらにこのような菩薩の涅槃は、『大般涅槃經』（南本）において、

何の因縁の故に、舍利弗等は小涅槃を以て般涅槃し、縁覚の人は中涅槃に於て般涅槃し、菩薩の人は大涅槃に於て般涅槃するや。（『大正蔵』一一・六六四頁）

と表現されている。舍利弗等の声聞や、縁覚が証する涅槃を小・中の涅槃であるとし、それらに簡別する大乘菩薩道の涅槃が、「大涅槃」と呼ばれているのである。

そしてこの『涅槃經』という経典は、その経題の通り、大乘の涅槃の解明を主題としたものである。たとえば「四依品」では、次のように説かれている。

声聞乘を不了義と名づけ、無上の大乘は乃ち了義と名づく。若し如来は無常にして変易するなりと言わば不了義と名づけ、若し如来は常住不変なりと言わば是を了義と名づく。（中略）若し如来は涅槃に入ること薪が尽きて火が滅するが如しと言うは不了義と名づけ、若し如来は法性に入ると言わば、是を了義と名づく。（『大正蔵』一一・六四二頁）

つまり大乘の涅槃と言うのは、薪が尽きて火が消えるようなものではない。仏において肉体の死とは、不生不滅の法性に入ることであり、決して無に帰すということではないのである。そしてこの法性自体が、大涅槃なのである。

また『涅槃經』は、法性・法身・如来の常住を根拠として、「一切衆生悉有仏性」を説いていく。このことに関して横超慧日は、次のように述べている。

仏の出世が衆生を化益するにあつたという真意義に洞達すれば仏身を可見の色身に限つて見られるはずは全くなく、教化の仏意は時空を超越せるをもって仏の本質は常住普遍なりといわねばならぬ。教化の仏意が時空を超越しているとはいへ、これを表現するには時間空間の範疇に当てはめるより外はないから、従つて時間的にいつて如来は常住であり空間的にいつて仏は普遍なりといわねばならぬ。但し空間的に仏が普遍なりというのは仏の本質すなわち仏の本性・仏性・理法が普遍なりというこ

とであって、その普遍なる仏性は結局仏陀の教化対象たる一切衆生を離れないものであるから、この点より仏性の普遍は一切衆生悉有仏性と表現される。

(『涅槃經』六一―六二頁)

法性は常住普遍のものであり、しかも常に衆生を涅槃へ誘引すべく、はたらくのである。そうであるから、「一切衆生悉有仏性」と言い得る。この言葉は単に、全ての衆生に成仏の可能性を認めたものではないのである。また菩薩道の涅槃が大涅槃と呼ばれるのも、涅槃を単なる断煩惱の境地とは見ずに、このような法性のはたらきへの帰入と見るからである。法性への帰入は必然的に、衆生を化益する法性のはたらきと、一つになることを意味するのである。ここに二乗の涅槃と簡別する、大乘の涅槃の意義が有るのである。

そして親鸞も、このような大乘の涅槃觀を、基本的に継承していると考えられる。たとえば『唯信鈔文意』では、

「極樂無為涅槃界」というのは、極樂ともうすはかの安樂淨土なり。よろずのたのしみつねにして、くるしみまじわらざるなり。かのくにをば安養といえり。曇鸞和尚はほめたてまつりて安養ともうすとこそたまえり。また『論』には、「蓮華藏世界」ともいえり。「無為」ともいえり。涅槃界というは無明のまどいをひるがえして、無上涅槃のさとりをひらくなり。界はさかいたという。さとりをひらくさかいなり。大涅槃ともうすにその名無量なり。くわしくもうすにあたわず。おろおろその名をあらわすべし。涅槃をば滅度という、無為という、安樂という、常樂という、実相という、法身という、法性という、真如という、一如という、仏性という、仏性すなわち如来なり。

(『定親全』三・和文篇・一七〇―一七一頁)

と述べられている。このような涅槃理解は、大乘仏教の成立以前には、決して見られないものである。

またここで注目されるのは、親鸞が淨土を涅槃界として見ているという点である。親鸞の言う淨土・真仏土というのは、光明無量の願と寿命無量の願に酬報された土である。それは実体的な世界ではなく、存覚が、

此れ衆生無辺なるを以ての故に、光明無辺にして無辺の諸の有情の類を撰化するは、是横の義なり。(『真聖全』二・三四七頁)と述べるように、時間的・空間的に無限な撰取のはたらきそのものである。そして親鸞はこの真仏土を明らかにするために、『涅槃經』から実に多くの文を、「真仏土卷」に引用している。つまり親鸞は『涅槃經』が顕揚した法性の常住普遍を、阿弥陀仏の誓願に根拠付け、真仏土として明らかにしたとすることができらる。

金子大栄『金子大栄集』上・四五頁参照。

『顕淨土真實教行証文類』という題号にある「教行証」は、仏道そのものを指す(『真宗新辞典』一〇四頁)。すなわち「淨土真實教行証」は淨土真實の仏道、つまり淨土真宗を指すものであり、「顕淨土真實教行証」は淨土真宗を開顕する、という意味として理解できる。

4 一樂真「金剛心の行人」(『真宗教学研究』一五)五九頁参照。なおここで一樂は、「このことは同時に、教のみあつて行証がない(あるかの如く夢を見ている在り方も含む)在り方や、証といえども大涅槃以外のものを志向する在り方への批判を孕んでいることに注意しなければならぬ」と述べている。

5 この「長く無明の海に没して、木に遇うこと永く縁無し」という一文について、善慧房證空は『般舟讚自筆鈔』の中で、長没無明海、とらひは、譬に寄せて自是非他の貪瞋の過を顕わすなり。云く、煩惱能く行人を漂わして、生死に流転せしむ。是を海に喩う。煩惱の中に無明其の根本なり。故に、無明海、と云う。遇木永無縁、といは、法華経に云く、猶如盲龜值浮木、と、此の心なり。木、といは、浮木、なり。生死海にありて教法の浮木に遇う事、盲いたる龜の浮木の孔に遇うが如し。最も希なり。而も今教に遇うと雖も、自他、讚毀の思を生じて、貪瞋の火を恣にすれば、又浮木の教に遇う事其の期なし。今の教を縁として再び逢うに由なければ、永無縁、と云うなり (『西山叢書』四・六頁)と述べている。

6 金子大栄は『真宗学序説』の中で、何故真宗学を学ぶのか、という問いに対し、それは「生死出離のためである(二二頁)」と答えている。「出離生死」とは生死の動乱を出離することであり、「証大涅槃」と別の概念ではない。本論文が「必可超証大涅槃」を軸に親鸞の仏弟子觀を論ずるのも、この確認に立つものである。

7 寺川俊昭『親鸞のこころ』一八九頁参照。

8 ここで親鸞は「より」の字に区別を設けている。すなわち「如来選択の願心」には「自り」の字が、「大聖矜哀の善巧」には「従り」の字が用いられているのである。これに関して安富信哉は、次のように述べている。

信樂の獲得は、衆生の努力で発すのではなく、如来が如来の自性を失わずに衆生に發起すること、すなわち如来の願心が衆生の信心として成就することを、「自」の字を使うことによってはっきりさせている。「自」は、自発自展で、そのもの自身が興つてくることを意味するが、この一字によって如来自らの現前することが示唆される。他方、真心開闡は、釈尊の衆生を矜哀する心より明らかにされたことを示す。「従」は、関係性を、この場合は大聖釈尊との関係を表している。すなわち真心の開闡は、釈尊の教言との値遇が、決定的な縁となるとされるのである。(『真実信の開顯』八一頁)

9 「信卷」において「正定聚」という言葉は、この現生十種の益にしか現れない。

10 『定本』一三九頁。

11 金子大栄『現生十種の益』二二四頁参照。

12 寺川俊昭「真仏弟子論」(『真宗学』六六)五〇頁参照。

- 1 3 『定本』一四五頁。
- 1 4 同右。
- 1 5 『定本』一五〇頁。
- 1 6 『教行信証』を除く親鸞の著作において、「分陀利華」は七回、「便同弥勒」（「次如弥勒」等の類似する表現を含む）は三四回、使用されている。これに対して「真仏弟子」（「真の仏弟子」を含む）の使用例は、三回に留まる。なおこれらの回数 は全て、引用文中の使用例を含んでいる。
- 1 7 『鎌倉旧仏教』三二頁。
- 1 8 『興福寺奏状』は「第三に积尊を軽んずる失。夫れ三世の諸仏、慈悲均しと雖も、一代の教主、恩徳独り重し、心あらんの者、誰かこれを知らざる。ここに専修の云く、「身に余仏を礼せず、口に余号を称せず」と。その余仏余号とは、即ち积迦等の諸仏なり。専修専修、汝は誰が弟子ぞ、誰かかの弥陀の名号を教へたる、誰かその安養浄土を示したる。憐れむべし、末生にして本師の名を忘れたること（『鎌倉旧仏教』三四頁）」と述べ、法然が积尊を軽んじていると非難している。
- 1 9 『摧邪輪』卷下『鎌倉旧仏教』三三三頁。
- 2 0 『摧邪輪』卷上『鎌倉旧仏教』四六頁。
- 2 1 石田充之「教行信証における「真仏弟子」の宗教思想的意義」（『龍谷大学論集』三七六）八—九頁参照。
- 2 2 『大谷大学総合研究所研究紀要』四・別冊一・一〇一頁。
- 2 3 同右・一五五頁。
- 2 4 「横超断四流」は欲生积の中に引かれ（『定本』一三二頁）、また「真仏弟子」も「散善義」三心积の引文の中に見ることができ（『定本』一〇四頁）。
- 2 5 『大谷大学総合研究所研究紀要』四・別冊一・一三四頁。
- 2 6 『大谷大学総合研究所研究紀要』四・別冊一・一九一頁。
- 2 7 ここでの大別はあくまで概略的なものであり、これらの論文の中には、複数のカテゴリーに跨って論じているものも、多数存在する。
- 2 8 神戸和磨「親鸞の仏弟子論—仏性と一闡提—」などがある。
- 2 9 籾弘信「「必可超証大涅槃」の仏道—横超の菩提心—」や藤原智「真仏弟子の歩み—菩提心の現働—」などがある。
- 3 0 この論文の中で、真の仏弟子を意味する言葉の使用例は、次のように分類されている。

- 1、ただの仏弟子―世間の福田
 2、仏の心口、法、如来より生じたるもの
 3、仏教を建立する人、法に随順する人、仏経を信ずる人、陀羅尼を持する人、仏に一大事因縁を問う人、自ら熾燃し他を熾燃する人、未来に法を伝える人
 4、仏位を紹ぐ人、仏恩を報ずる人
 5、正見の人、三界に執着しない人、諸法実相に通ぜる人、菩薩の正性離生を証入した人、博聞誦習、自ら心を調御しうる人、煩惱のなくなった人、三明六通に達した人。
 6、禁戒を持する人、三昧耶戒を受けた人
 7、禪定を修する人、神足を現ずる人
 8、一切衆生、沙門に非ず、婆羅門に非ざる人、菩薩
 9、称呼としての仏弟子。例、普賢真弟子
- 〔定本〕一四七頁。
 〔定本〕一四八頁。
 〔定本〕一三九頁。
 同右。
 〔定本〕一一五頁。
 〔真聖全〕一・六四九頁。
 この呼称は、存覚の『六要鈔』に基づく。『真聖全』二・二八一頁参照。
 〔定親全〕二・漢文篇・二七頁。
 同右。
 『岩波仏教辞典』第二版・六二四頁。
 善導の生涯に関しては、基本的に藤田宏達の『善導』を参考にした。
 『真聖全』一・九九〇頁。
 『定本』九〇頁。
- この五部の他に、『阿弥陀経』の註釈書もあった可能性が指摘されている。

(春日禮智「真の仏弟子」『印度学仏教学研究』二四・五九三頁)

4 5 廣瀬泉『観経四帖疏講義』玄義分・五九頁参照。

4 6 五部九卷の成立順序は未だに確定していないが、現在の研究では、『観経疏』を最も晩年の著作とする説が有力である。参考…藤

4 7 田宏達『善導』一七六—一七七頁参照。

4 8 『善導は『観経』を、このように呼ぶ。『真聖全』一・四四三頁参照。

4 9 『漢辞海』第二版・七三一頁。

5 0 智顛や吉蔵の名になる『観経』の註釈書は現存しているが、後世の筆である可能性が高い。

5 1 『真聖全』一・五一頁。

5 2 『大蔵経』三七・一七九頁。

5 3 香月院深励『観経四帖疏講義』三六頁。

5 4 『定親全』三・和文篇・一七一頁。

5 5 香月院深励『観経四帖疏講義』四二—四三頁参照。

この序題門の文章だけでは、仏と真如との関係は詳らかでない。しかし親鸞が「証卷」において、「然れば弥陀如来は如従り来生して、報応化種種の身を示し現わしたまうなり（『定本』一九五頁）」とあるより見れば、仏は真如から「来生」したものと云うことが可能であろう。

5 6 香月院深励『観経四帖疏講義』四五頁参照。

5 7 『真聖全』一・四四三頁。

5 8 同右。

5 9 これは理観ではなく、事観である。

6 0 『大正蔵』三七・一七八頁。

6 1 たとえば香月院は『観経四帖疏講義』の中で、「遣行者即行とは専修正行を行ずるなり（五三五頁）」と述べており、「仏の行ぜ遣しめたまう」行を称名のみには限定していない。しかし「仏願に随順」する者として「真の仏弟子」が押さえられているところから見れば、「仏の行ぜ遣しめたまう」行とは特に、正定業である称名を指すと見るべきだろう。

6 2 『真聖全』一・五三五頁。

6 3 たとえば香月院が、

七深信の中の第三の深信なり。此の上の深信は大経所説の弥陀本願を信ずる事。次に此深信は観経の釈迦仏の説を信ずる事。

此次の深信は阿弥陀經の諸仏の証誠を信ずる事。

と述べているように、第二深信を『大經』として押さえる先行研究も多い。

6 4 『日本国語大辞典』第二版・四・一四〇一頁。

6 5 『真聖全』一・四四八頁。

6 6 同右。

6 7 同右。

6 8 廣瀬杲『觀經四帖疏講義』玄義分・三五三頁参照。

6 9 『大正藏』三七・一八二頁。

7 0 『真聖全』一・五四〇頁。

7 1 同右。

7 2 この言葉について香月院は、次のように説明している。

上々信心と云うは、第三の難者は地上の菩薩也。地上を地前に対して上人と云う。今はその地上の上人に対して、增長する信心ゆえ、上々信心と云う也。
（『觀經四帖疏講義』五四三頁）

7 3 『真聖全』一・五三七頁。

7 4 『真聖全』一・五三四頁。

7 5 『真聖全』一・五三七頁。

7 6 廣瀬杲『觀經四帖疏講義』散善義一・四九七頁参照。

7 7 『定本』一三八頁。

7 8 『定親全』四・言行篇1・三五頁。

7 9 『教行信証』の自釈において、「善巧」という言葉は別序のここにしかない。ただ親鸞の他の著作を併せて見ると、次の三例を挙げる事ができる。

① 弥陀仏正遍知の

諸の群生を善巧方便したまう。

（番号筆者『入出二門偈頌』『定親全』二・漢文篇・一一五頁）

② 釈迦諸仏は是、真実に慈悲の父母なり。

種種の善巧方便を以て、

我等が無上の眞実信を、
發起せしめたまうなり。

(番号筆者『入出二門偈頌』『定親全』二・漢文篇・一二四―一二五頁)

③ 釈迦弥陀は慈悲の父母
種種に善巧方便し

われらが無上の信心を
發起せしめたまいけり

(番号筆者『高僧和讃』『定親全』二・和讃篇・一一四頁)

このように親鸞自身が、「善巧」という言葉を用いる場合には、全て「方便」と熟語されているのである。特に②と③の用例はどちらも、衆生に「眞実信」を実現するたはらきについて述べられたものである。そうである以上、別序の「大聖矜哀の善巧」も、
積尊の善巧方便として見るべきであろう。

では、善巧方便とは何であるか。そもそも方便とは、「いたる」「近づく」を意味する梵語ウパーヤの訳語であり、その用例は多岐に渡る。たとえば浄影寺の慧遠は『大乘義章』において、四種方便を挙げている。

方便に四有り。一には進趣方便。見道の前の七方便等の如し。二には権巧方便。二智の中の方便智の如し。実には三乘無く、
権巧之を為す。三には施造方便。方便波羅蜜等を説くが如し。凡そ為作する所、善巧に修習するが故に方便と曰う。四には集
成方便。諸法は同体にして巧に相集成す。一に一切を備え、一切に一を成ずるが故に、方便と曰う。

(『大正藏』四四・七六六頁)

このうち二・三のような、衆生を導くすぐれた智慧のはたらきを、善巧方便と呼ぶ。なお智慧と方便の関係に関しては、『論註』
下巻「善巧撰化」以降に詳しい。仏の智慧のはたらきを善巧方便と呼ぶ場合、その意味する内容は幅広い。たとえば、眞実に入れ
しめる手立てだが、眞実に入れれば捨てられるものを、特に化前方便・権仮方便などと呼ぶ(参考『総合仏教大辞典』下・二一八四頁)。
また積尊の教説全体が、言語によって表現されているものである以上、全て方便であるとも言い得る。さらにその中において、眞
実そのものを説き表したものは眞実教、相手の根機に応じて仮に教えたものは方便教と呼ばれるのである。しかしこれらは全て、
仏の善巧方便の内容なのである。

そうであるから、積尊による浄土三部経の開示もまた、善巧方便の内容であると言うことができるであろう。我々は本願を教え
られること無しに、そのはたらきを知ること、そのはたらきに乗托することもできない。衆生が本願念仏の一道に立つというこ
とは、積尊による教化(善巧方便)があつて初めて、実現する事柄なのである。
よって金子大栄は、次のように述べている。

然るにかく文字に注意すれば善巧といひ顕彰という語法から、『観無量寿経』の教説を思念せられしものであるという古人の説も捨つべからざるようである。誠に釈迦の善巧方便は特に『観無量寿経』に現れている。斯の経では凡夫の要求に応じつつ、如来の大悲を顕彰してあるからである。(中略)これに依りて「真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり」と言う時には、四十八願を除いての『大無量寿経』の前後の教説が憶念せられたのであろう。而してさらに『観無量寿経』等の教説も憶念せられたのである。法蔵菩薩の五劫思惟の三昧、兆載永劫の修行、それは其の心を開闡するものでなくて何であらう。如来の名号を聞信する一念に即ち往生を得て不退転に住することも、この真心の徹到するがためである。而してこの真心はさらに『観無量寿経』に於て三心の説により、『阿弥陀経』に於て一心の説に顕彰せられた。それらは実は大聖の善巧である。さればこそ親鸞は次いで「広く三経の光沢を蒙りて」と言う。これ即ち大聖の矜哀の内容を語るものである。

(中略筆者『金子大栄著作集』七・二五—二六頁)

このように三部経の開示ということが、「大聖矜哀の善巧」の内容として理解される。ただ、本願と名号を衆生に教えるという一点のみに、この「善巧」の意義を見てはならないだろう。親鸞自身が「化身土巻」において、凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とするが故に、信を生ずること能わず。仏智を了らず。

〔定本〕三〇九頁)

と悲歎するように、名号を知ることが即ち、信を生ずることになるとは限らないのである。すなわち、本願を明らかにした『大経』だけでは、衆生を開導しきれないのである。『大経』は覚如が言うように、「実機」に対応する経典ではない(このことは第三章において、詳しく述べる)。衆生の上に、自身が本願念仏の機であることを明らかに示し、誘引するはたらきが必要なのである。それが『観経』『阿弥陀経』に象徴される方便のはたらきである。そうである以上、智暹が『教行信証文類樹心録』において、

(『真宗全書』二六・五二頁)

此れ即ち、釈尊、諸機を勧励したまえるの方便なり。故に大聖矜哀の善巧と云う。と述べるように、「大聖矜哀の善巧」という言葉はむしろ、「諸機を勧励」するという点に、強調点を見るべきであらう。そしてこのような方便の力用について主題的に論じられるのは、「化身土巻」である。つまり獲信の問題は、「信巻」と「化身土巻」の両面から、考えていく必要が有るのである。

80 香月院は「至心信樂の本願の文」という表記の意義について、「今第十八計りを本願と云うは。本は根本の義で外の四十七願は枝末とし。此本願を根本とす(『教行信証講義集成』五・一三〇頁)」と述べている。

81 『浄土宗全書』一・一九頁。

82 山高秀介「善導の三心釈—三心一心問答の思想的背景として—」(『真宗研究』五五)参照。

- 83 『定本』一〇〇頁。
- 84 同右。
- 85 いわゆる「四重破人」の箇所が引用されない。
- 86 『真聖全』一・六〇頁。
- 87 『定親全』二・和讃篇・一一五頁
- 88 『定本』九六頁。
- 89 このことに関して金子大栄は、「此心深信由若金剛という深信は、一応は先の第二深信とその現れ方が異なるようである。併し今求められている真実の回向発願心は、如来の願力に乗托する外にあり得ざる故に、帰するところ第二深信と合一するものである（『金子大栄著作集』七・九五頁）」と述べている。
- 90 『真聖全』一・二二三頁。
- 91 たとえば香月院は「第五堅固深信。（中略）とき此抛は樹心には散善義に此心深信如金剛の文を引いてある。あの文には金剛の喩えはあれども堅固の言葉がない。（中略）別に抛はある。如来会下「堅固深信時亦難遭」とある。是は和讃の「信ずることもかたければ」等の抛の文なり。然れば義は善導に取り。文は如来会に抛る（中略筆者『教行信証講義集成』六・四八四頁）」と述べている。
- 92 『定親全』三・和文篇・一二七頁。
- 93 『定本』一二〇頁。
- 94 親鸞はここで「本願信心の願成就文」と言い、「本願信樂の願成就文」とは言っていない。この理由について安富は『真実信の開頭』の中で、「本願の三心は信樂に集約されるがゆえに、信樂をもつて信心を代表したのだろう（二二三頁）」と述べている。
- 95 『定本』一二四頁。
- 96 『定本』二六二頁。
- 97 廣瀬惺「親鸞の二種回向観―特に還相回向について―」（『真宗研究』五三）一一四―一一八頁参照。
- 98 曾我量深『曾我量深選集』八・二八九―二九三頁参照。
- 99 『定本』一九五頁。
- 100 『定本』一三四頁。
- 101 同右。
- 102 『定親全』二・和讃篇・一四七頁。

103 『定本』一四一頁。

104 釈尊在世時にインドにあった仏教以外の諸思想を、六十二種に分類したものの。ただ、その内容に関しては①「『梵網經』の、過去に關する説十八と、未來に關する説四十四を合わせて、六十二種とする(参考『真宗新辞典』五一九頁)」「説や、②「『涅槃經』の、五蘊の各々について四種の異説を立て二十説となり、それが三世にわたるので六十種となる。これに断・常の二見を加えて六十二見となる(参考 高木昭良『教行信証の意訳と解説』四六〇頁)」とする説など、諸説がある。

105 釈尊在世時にインドにあった、仏教以外の諸思想の総称。六師外道に各々十五人の弟子があつて、それぞれ一派を立てた。これに六師を加えて九十六となるが、そのうちの一派は小乗仏教の教理に似るのでこれを除き、九十五種とする。また『化身土卷』末卷に引かれる『弁正論』の中には、「道に九十六種有り。唯仏の一道是正道なり。其の余の九十五種においては、皆是外道なり。(『定本』三七六頁)」とある。参考『真宗新辞典』一一九頁。

106 (一)で注意しなければならないのは、仮と偽では、説示の仕方が異なるということである。親鸞は仮を「聖道の諸機・浄土の定散の機」、偽を「六十二見、九十五種の邪道」と定義しているように、仮は機についての問題とし、偽は見と道についての問題としている。ただ、六十二見に關して親鸞は、『正像末和讃』の左訓で、

六十二けんのげどうありとしるべし

(『定親全』二・和讃篇・一五〇頁)

と述べて外道のこととし、また偽を定義する自釈に続く引文も、全て道について述べるものである。よつて偽は、道についての問題であると見て良いであろう。つまり前者は機類の問題であり、後者は道、すなわち思想性の問題なのである。また仮の方は接続詞に「即ち」が使われているが、偽の方は「則ち」であるということである。つまり仮の機類と言えば、「聖道の諸機」と「浄土の定散の機」に全て収まるのだが、「六十二見」「九十五種」が、邪道の全てではないということである。

107 『定親全』三・和文篇・九一頁。

108 『真聖全』一・五七頁。親鸞の「撰取不捨」観については、藤原智「金剛心の源泉―親鸞の撰取不捨観―」(『親鸞教学』九九)参照。

109 『定本』一八四頁。

110 廣瀬杲『觀經四帖疏講義』散善義三・一四二九―一四三〇頁参照。

111 具体的には、次のような個所が該当すると考えられる。

若し衆生有りて、疑惑心を以て諸の功徳を修して、彼の国に生ぜん願ぜん。仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了らずして、此の諸智において疑惑して信ぜず。然も猶罪福を信じて善本を修習して、其の国に生れんと願ぜん。

此の諸の衆生、彼の宮殿に生まれて寿五百歳、常に仏を見たてまつらず。經法を聞かず。菩薩・声聞聖衆を見ず。是の故に彼の国土において、之を胎生と謂う。
(『真聖全』一・四三二頁)

其の胎生の者は皆、智慧無きなり。五百歳の中に於て、常に仏を見たてまつらず。經法を聞かず。菩薩・諸の声聞衆を見ず。仏を供養するに由なし。菩薩の法式を知らず。功德を修習することを得ず。当に知るべし。此の人は宿世の時、智慧有ること無し。疑惑の致すところなり。
(『真聖全』一・四四頁)

1 1 2 『真聖全』一・四三二頁。

1 1 3 『真聖全』一・五三四頁。

1 1 4 『真聖全』一・五二二頁。

1 1 5 『定親全』三・和文篇・一六七頁。

1 1 6 廣瀬泉『觀經四帖疏講義』散善義目・一四三九頁参照。

1 1 7 この『涅槃經』引文の位置について、たとえば円乘院は、「唯除五逆の抑止を積なさるる処なり。(『教行信証講義集成』七・一頁)

と解し、また山辺・赤沼も、「抑止文を釈すという説が一番適切であると思う。(『教行信証講義』信証の卷・八七一頁)」と述べている。しかしこの末尾の自釈から見れば、「唯除」や「抑止」が主題でないことは、明らかである。

1 1 8 香木の名。赤檀、白檀、紫檀等、数種がある。この木が僅かに芽を吹けば伊蘭子の悪臭をみな消すという。

(金子大栄『原典校註 真宗聖典』二六九頁)

1 1 9 伊蘭樹の実(子)ということ。臭気強く、四十由旬に及び、花は紅にして愛すべきであるが、これを食えば発狂して死に至るとされる。(金子大栄『原典校註 真宗聖典』二六九頁)

1 2 0 安藤文雄「阿闍世の獲信―唯除と見仏―」(『大谷大学研究年報』四三)一四五頁参照。

1 2 1 『定本』一六六頁。

1 2 2 『晚学聞思録』二二頁。

1 2 3 『晚学聞思録』四五頁。

1 2 4 『定本』一九五頁。

1 2 5 『真聖全』一・四五七頁。

1 2 6 加来雄之「入願海―方便化身化土を開顯する意義―」(『真宗研究』五六)四九頁参照。

1 2 7 福徳蔵(定散二善)と功徳蔵(名号)のこと。

1 2 8 親鸞は横出について『愚禿鈔』の中で、「他力中の自力なり。定散諸行なり（『定親全』二・漢文篇・二四頁）」と述べている。

1 2 9 『定本』二六八頁。

1 3 0 同右。

1 3 1 『定本』二七六頁。

1 3 2 同右。

1 3 3 『定本』二九四頁。

1 3 4 『定本』二九二頁。

1 3 5 『定本』二九三頁。

1 3 6 これは積尊が、善知識でないという意味ではない。ただ仏滅後の衆生が積尊の遺教に出遇うためには、親鸞が法然との値遇を通して本願に帰したように、他の善知識（諸仏）の勧めを契機とする必要があるのである。このような積迦・諸仏の関係を善導は、

十方に各、恒河沙等の諸仏有しまして、同じく積迦能く五濁惡時・惡世界・惡衆生・惡見・惡煩惱・惡邪・無信の盛なる時に
おいて、弥陀の名号を指讚して衆生を勸励せしめて、称念すれば必ず往生を得と讚じたまう。（中略）又十方仏等、衆生の積迦
一仏の所説を信ぜざらんを恐れれて、即ち共に同心・同時に、各舌相を出して、遍く三千大千世界を覆いて、誠実の言を説き

たまう。
（中略筆者『真聖全』一・五三七頁）

と述べている。このよう善導は諸仏を、積尊の教えを讃嘆する存在であるとし、特に積尊の教えを信じようとしないう衆生を教え導くものとして見ている。

1 3 7 金子大栄『金子大栄著作集』八・二六三頁。

1 3 8 この『大経』の引文は、念仏一行を勧める『阿弥陀経』の顯説を受けて展開するものである。また「斯の経」が『大経』のことであるとしても、『大経』は「一仏の名号を以て経の体とする（『定本』九頁）」ものである。そうである以上ここでは、名号を聞くことの難が問題になっていると見るべきであろう。

1 3 9 三つの「如是」が何を指すか、というところに問題がある。先行研究の多くは『大経』の教説に限定して捉えているようだが、この引文は『阿弥陀経』の密意を示すものである。そうである以上、『大経』にのみ限定するのは不適切であろう。むしろこの「如是」は、浄土を説き、念仏を勧める積尊の教説全体を、包含するものではないだろうか。

1 4 0 この邪見の箇所は『涅槃経』の原文では、「一切悪行邪見為因（『大正蔵』一一・八二二頁）」となっている。しかし親鸞は「為因」の部分乃至「一切悪行」がすなわち邪見であるという文脈にしている。

141 『定本』八七頁。親鸞は『大経』の「憍慢と弊と懈怠とは以て此の法を信ずること難し（『真聖全』一・二七頁）」という言葉背景にしながら、この『涅槃経』の文を読んでいると考えられる。

142 『定本』一九五頁。

143 『定本』三〇五頁。

144 同右。

145 『定本』三〇六頁。

146 『真聖全』一・四一六頁参照。

147 親鸞は引文の結びに、「已上」「乃至」「略出」等の言葉を置くことがある。藤場俊基は『親鸞の教行信証を読み解く』において、こ

れらを「締め語」と呼び、ここに引文群の意味の切れ目を見ている。本論文も、この理解に依った。なお鳥越正道は「已上」等の語を、「要文を引文する際にある意味を指示する語（『最終稿本 教行信証の復元研究』二三三頁）」であると、「引文指示語」と呼んでいる。ただ、文脈上の意味の切れ目としては見ていない。

148 諸行と念仏という行の選びにおいては、諸行は捨てられるものである。つまり「定散二善・三福・九品」を説いた釈尊の教説は、権仮方便であると言いうことができるであろう。しかし自力を捨てるといふことは、人間にはできない。よって自力の念仏を捨て去ることもできない。むしろ『阿弥陀経』に象徴される教説は、衆生に自力の念仏を要請し、その難信たることを気付かせ続けるところにある。よってこれを、権仮方便と言いうことはできないであろう。

149 『統真宗大系』八・二四頁参照。

150 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』Ⅱ・三一一頁。

151 寺川俊昭『寺川俊昭選集』七・三八〇頁。

152 加来雄之「入願海―方便化身化土を開顕する意義―」五三頁

153 安富信哉は先行研究を、次のように整理している。

Ⅰ、比叡山時代を第十九願・第二十願時代にあて、吉水入室を第十八願転入とする説〔笠原一男、赤松俊秀、松野純考氏等の説〕。

Ⅱ、建仁元年の吉水入室以前に第十九願・第二十願の時代をみて、まもなく吉水門下で第十八願に転入したとする説〔大谷派の皆往院鳳嶺師、開華院法住師等の説〕。

Ⅲ、比叡山時代を第十九願、吉水時代を第二十願、越後時代を第十八願転入のときとする説〔山田文昭氏の説〕。

㉔、比叡山時代を第十九願、吉水・越後時代を第二十願、元仁元年の『教行信証』撰述のときを第十八願転入時とする説（家永三郎氏の説、古田武彦氏も原則的にはこの説）。

㉕、三願転入を生涯の特定の時節にあてず、「今特に」の表記を建仁元年の回心から続く宗教的反復の時間と見る説（山辺・赤沼氏、稲葉秀賢氏の説）。

㉖、この文を客観的歴史記述と捉えずに、宗教的告白とみて、年代的解釈を不当とする説（三木清氏の説）。

㉗、三願転入を段階的に考えるのではなく、建仁元年に第十九願から第十八願へ転入したが、その後第二十願上に自己の信仰が反省されたとして、これを立体的にみる説（曾我量深氏、松原祐善氏の説）。

154 義盛幸規は安富による先行研究の整理を受けて、「(1)第十九、二十、十八の三願が段階的且つ直線的な構造であると理解する意見と、(2)三願が重層的な構造であると理解する意見に分けることができる」と考える。（『新訂増補親鸞と危機意識―新しき主体の誕生―』九二頁）

155 見と、(2)三願が重層的な構造であると理解する意見に分けることができる」と考える。（『唯除と果遂』（『真宗研究』五一）一六六頁）と述べている。そして三願の關係（特に第二十願と第十八願の關係）は、段階的に見るべきではないという私見を提示している。

156 たとえば皆往院鳳嶺の『教行信証講義』や、藤澤信照の「三願転入についての一考察」（『行信学報』二四）が、この立場である。代表的なものとしては、古田武彦『親鸞思想―その史料批判』がある。

157 たとえば加来雄之は前掲論文において、坂東本『教行信証』の三願転入文に時制の補訂が二箇所あることを注目し、この文が「時系列のプロセスをあらわすためとすれば、あまりにも不自然（五六頁）」であるとしている。

158 曾我量深「深く信ずる心」（『親鸞教学』三二）参照。

159 加来雄之「入願海―方便化身化土を開顕する意義―」五六頁参照。

160 具体的には、『唯信鈔文意』（『定親全』三・和文篇・一五九頁）、『正像末和讃』末尾（『定親全』二・和讃篇・二二二―二三三頁）、『末燈鈔』第五通（『定親全』三・書簡篇・七二―七四頁）に見ることができる。

161 古田武彦著『親鸞思想』「三願回轉の資料批判―二葉憲香氏の反論に答える―」参照。

162 ただこれは、善知識の教えを受けて素直に、という意味ばかりではない。親鸞は善導の『往生礼讃』を引いて、「彼の仏恩を念報すること無し。業行を作すと雖も、心に傲慢を生ず。常に名利と相応するが故に。人我自ずから覆て、同行善知識に親近せざるが故に。衆みて雑縁に近づきて、往生の正行を自障障他するが故に（『定本』三〇八頁）」と述べているように、善知識を通すことによつて、善知識の言葉に従えない自己を見つけるのである。

163 曾我量深「深く信ずる心」八八頁参照。

164 この「真の言は偽に對し、仮に對する」という言葉について、たとえば円乘院が、

雑心を捨てたれば仮の仏弟子にあらず真の仏弟子なり。現世祈りの心もなければ偽の仏弟子にあらず。

(『教行信証講義集成』六・五六二頁)

と述べるように、偽の仏弟子・仮の仏弟子に對するものが真仏弟子である、という意味で理解する先行研究は多い。確かに偽と仮は共に、機類の在り方に関わる概念であろう。ただ、106番の註で述べたように、親鸞は仮を機、偽を道に關するものとして定義している。つまり偽と仮は、単に機類のみに留まる問題ではないということである。具体的に言うると、仮はすでに仏教内の問題である。よつて「仮に對する」ということは、自力的な修道の在り方には對することであり、仏教の思想性、仏教の指示する方向性に對するという意味は無い。しかし「偽に對する」ということは、外道的な修道の在り方と、外道的な思想性の両方に對するということになるのである。

165 山辺・赤沼『教行信証講義』真仏土の卷 化身土の卷・一三八九頁。

166 たとえば智暹は『教行信証文類樹心録』において、次のように述べている。

仏教に隨順するが故に釈迦の弟子と名づく。偽に非ず。仏語に隨順するが故に、諸仏の弟子と名づく。仏願に隨順する金剛心の行人を、弥陀の弟子と名づく。仮に非ず。
(『真宗全書』三六・七九頁)

167 香月院はこの「証讚」を「証は証成、讚は讚嘆(『觀經四帖疏講義』五三三頁)」と解し、また「証勸」は「証は証誠、勸は勸進(『觀經四帖疏講義』五三四頁)」であると述べている。

168 また親鸞は「信卷」の横超釈において、堅超の教も「大乘真実の教(『定本』一四一頁)」と呼んでいる。
169 さらに『一念多念文意』では、次のように述べられている。

『阿弥陀經』に、一日乃至七日名号をとなくべしと、釈迦如来ときおきたまえる御のりなり。この『經』は無問自説經とまうす。この『經』をときたまいしに、如来にといたてまつる人もなし。これすなわち釈尊出世の本懐をあらわさんとおぼしめすゆえに、無問自説とまうすなり。
(『定親全』三・和文篇・一三九頁)

170 金子大栄はこのことに関して、『阿弥陀經』はその機の上に本願の動く相、その機の上に本願のまことの心があらわれて行く相、本願が罪と悩みの衆生の上に現行していく相を説かれたものであります。その機の上に法のあらわれる相、それが念仏往生でありますから、そういう意味において、機法合説したものが『阿弥陀經』であります(『金子大栄選集』二〇・一三七―一三八頁)と述べている。

本論中において触れることはできなかったが、親鸞は自釈に次いで『大経』と『如来会』から、第三十三願と第三十四願を引用している。これらも真仏弟子の内実を示すものとして重要だが、本文中では言及することができなかった。よって、ここで少し触れておきたい。

『大本』には、設い我、仏を得たらんに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が光明を蒙りて其の身に触るる者、身心柔燐にして人天に超過せん。若し爾らば正覚を取らじと。設い我、仏を得たらんに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、我が名字を聞きて菩薩の無生法忍、諸の深総持を得ずば、正覚を取らじと。

『無量寿如来会』には、若し我、成仏せんに、周遍十方無量無辺不可思議無等界の衆生の輩、仏の威光を蒙りて照触せらるる者、身心安樂にして人天に超過せん。若し爾らば菩提を取らじと。

この二願はもちろん、真仏弟子を成立させるものとして引かれているのではない。真仏弟子を成立させる願は、あくまで第十八願である。むしろこの二願は、真仏弟子が受ける利益を明かすために引かれているのである。つまり親鸞は獲信によって衆生に実現する利益が、すでに本願の中に誓われていたことを見出しているのである。

その具体的内容だが、まず第三十三願は光明の利益である。これは第十二願、光明無量の願の別利益として開かれたものであり、冒頭に「十方無量不可思議の諸仏世界」とあるのも、如来の光明が至る範囲が、無量であることを示したものである。『六要鈔』は第十二願と第三十三願の関係を、「光体」と「光用」として表現しており（『真聖全』二・三〇二頁）、その「光用」が願文では「身心柔燐」（『如来会』）では「身心安樂」という言葉で語られている。「金剛心の行人」は頑迷な存在ではなく、「柔燐」な存在なのである。この「柔燐」の内容について『大経』には、次のように説かれている。

其れ衆生有りて、斯の光に遇う者は、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍し、善心生ず。若し三塗勤苦の処に在りて、此の光明を見たてまつれば、皆休息を得て、また苦惱無けん。寿終えての後、皆解脱を蒙る。（『真聖全』一・一六一―一七頁）

とある。「身意柔軟」は「歡喜踊躍」と「善心生ず」という内容を伴うものとして説かれている。そして最後には「皆解脱を蒙る」と押さえられる。善導が『観経疏』の「定善義」において、

苦は則ち地前を地上に望めて苦と為し、地上を地前に望めて樂と為す。下智証を上智証の望めて苦と為し、上智証を下智証に望めて樂と為す。（『真聖全』一・五二六頁）

と、浄土の苦樂を表現しているように、仏の実現する安樂とは、仏道の成就を離れて有るものではない。つまり必ず生死を超克するということに、「身心柔燐」「身心安樂」の意義は有るのである。

次の第三十四願は、名号の利益である。これは第十七願の別利益を表す願と見ることができらる。『聞我名字』とあるが、こ

これは「聞其名号」と同じ意味であろう。阿弥陀仏の名号を聞いて、ということである。名号の利益として衆生は、「菩薩の無生法忍、諸の深総持」を得ると誓われている。よって「諸の深総持」も、多くの先行研究が指摘しているように、名号のこととして理解できる。また「無性法忍」を親鸞は、不退転・正定聚の位として理解している。つまり、念仏し正定聚に住すること、念仏成仏することが真仏弟子の獲る利益であると、親鸞はここに示しているのである。

なお親鸞は『如来会』から、第三十四願を引用しない。これは『如来会』の第三十四願文が、
若し我成仏せんに、無量不可思議の無等界の諸仏刹の中の菩薩の輩、我が名を聞き已りて、若し離生を証得し、陀羅尼を獲ずば、正覚を取らじ。
(『真聖全』一・一九二頁)

という内容だからであろう。ここでは願の対象が、『大経』のように「衆生の類」ではなく、「菩薩の輩」である。『大経』で言う衆生が、菩薩に限定されて解されるのを、親鸞は危惧したのである。またここでは、「深総持」が梵語音写の「陀羅尼」になっている。この言葉は密教などで、呪文として用いられるものであり、親鸞は本願の名号が、一種の呪文として採られることを警戒したのである。以上のような理由から、親鸞は助顕に不適切だと考え、『如来会』の第三十四願を引用しなかったものと考えられる。

¹⁷² 「方軌」の語義について香月院は、「方軌とは方法軌則でのり手本なり(『教行信証講義集成』六・五九〇—五九二頁)」と述べている。

¹⁷³ ただ、この『大集経』の文をどのように理解するか、ということに関しては、先行研究でも意見が一致しない。特に「医王」「抜苦」「増長勝解」「愈病」の想を作せ、と呼びかけられているものは何か、という点において理解が分かれる。たとえば香月院は、説者をば我が煩惱の病を治し給う医王の如く思いて聞けと云う事。抜苦想とは法をきくのに説法者が我らが生死の苦をぬき給うぞと思いて聞けと云う事。(中略)増長とはすぐれる事。勝解とは広大勝解と同じ事、今法を聞く時には所説の法を疑わず。もうけにすぐれて決定の思いをなして聞けと云う事。作癒病想とは我が煩惱の病をいやし給うと思いて聞けと云う事
(中略筆者『教行信証講義集成』六・五九二頁)

と述べて、「医王」「抜苦」「増長勝解」「愈病」は全て聴法者の作すべき想であるとしている。また山辺・赤沼は、法の説者にありては、自分は、聴者の煩惱の病を癒してやる大医王である、従って聴者の生死輪廻の苦悩を抜き去ってやるのであると思わねばならぬ。又説き聞かせられる法に対しては、甘露、醍醐の妙薬のように思わねばならぬ。そして又、説法を聴く方の側では、かくして私の信心を増長して下さるのだ。私の煩惱の病を癒して下さるのだと思わねばならぬ。
(『金子大栄著作集』七・八三七—八三八頁)

と述べて、「医王」「抜苦」の想は説者の作すべき想、「増長勝解」「愈病」の想は聴者の作すべき想だとしている。これに対して金

子大栄は、

親鸞が、其の聴法の者をば増長勝解の想を作せ、と訓ぜるより観れば、説法の者においては医王の想を作せ、ということは、聴法者が説法者に対して医王の想を作せ、ということであり、したがって増長勝解の想は説法者が聴法者に対して作すべきものである。而して説聴相對の真境を顕すものとしては、親鸞の訓読こそ正当のものである。

(『金子大栄著作集』七・二八三頁)

と述べて、「医王」「拔苦」の想を作すべきなのが聴者、「増長勝解」「愈病」の想を作すべきなのが説者という理解を示している。私は金子の説を採りたい。

174 「紹隆」の語義について香月院は「紹隆とは維摩の序分にもある。紹継でたえずに後を継ぐ事。隆は興隆でおこすなり」(『教行信証講義集成』六・五九〇―五九一頁)と述べている。

175 『定本』二八九頁。

176 『定本』一三九頁。

177 『教行信証講義集成』六・五八九頁参照。

178 親鸞は『愚禿鈔』において、「「汝」の言は行者なり。斯れを則ち必定の菩薩と名づく。(中略)善導和尚は「希有人なり、最勝人なり、妙好人なり、好人なり。上上人なり」、「真の仏弟子なり」と言えり(中略筆者『定親全』一・漢文篇・四六頁)」と述べるように、真仏弟子を菩薩として見る場合がある。

179 『定本』一一一頁。

180 正確には『大経』の取意の文と、それを受けた道綽の言葉である。

181 前者は大乗の仏道が常に直面する、墮二乗の問題に応答したものであり、後者は生死の迷いを超えることを意味する。

182 『定本』一二七頁。

183 『大経』の文を自利、『大悲経』の文を利他に配当するという理解は、香月院深励の教示を基にしたものである。『教行信証講義集成』六・五九六頁参照。

184 『教行信証講義集成』六・五九〇頁参照。

185 『定親全』四・言行篇1・九頁。

186 『真聖全』一・二七〇頁。

187 『定親全』四・言行篇1・六頁。

188 『教行信証講義集成』六・六〇二―六〇四頁参照。

189 『専修寺本善導大師五部九卷』M・一八一頁参照。

190 この『往生礼讃』の文は「化身土巻」にも引かれるが、その頭註に「弘智智昇法師懺儀文也」（『定本』三〇七頁）とあるので、すなわち親鸞はこの『往生礼讃』の文を、智昇の『集諸経礼懺儀』を通して引いたと考えられる。ただ、このような頭註があるということは、親鸞は「伝」の字の本があることを知っていて、敢えて「弘」の字を用いたということであろう。

191 『定親全』四・言行篇1・五頁。

192 そもそも弥勒信仰には、弥勒下生信仰と弥勒上生信仰の二つの系統が存在する。これに関して川元惠史は、次のように述べている。

弥勒下生信仰とは、主に『弥勒下生経』に基づいて未来世の龍華三会に値遇することを願う信仰であり、弥勒上生信仰とは、主に『観弥勒菩薩上生兜率天経』に基づいて、死後の弥勒上生から五十六億年後の閻浮提への下生、さらにそこでの龍華三会値遇までを射程に入れた信仰である。（中略）末法思想の形成とともに、自力的な上生信仰は特に一般階層において衰退するが、末法の世を救う弥勒仏の下生に値遇しようとする下生信仰は、存続するのである。

（「親鸞の弥勒観とその背景」『印度学仏教学研究』一二九・六二〇頁―六二二頁）

193 なお真仏弟子釈冒頭の自釈には「大涅槃」と有り、便同弥勒釈では「大般涅槃」という言葉が使われている。1番の註でも述べたが、大乘において証涅槃とは、滅無に帰すことではない。常住にして変易の無い、法性そのものへ入ることを意味する。『教行信証』が大乗仏教の文脈において書かれた書物である以上、「大涅槃」と「大般涅槃」は共に、このような大乘の涅槃を指す言葉であると考えられる。では両者の違いは、どこに見出されるのだろうか。まず「大涅槃」だが、これは二乗の涅槃（小涅槃・中涅槃）に対する、大乘菩薩道の涅槃を指した言葉である。菩薩道の涅槃は無住処涅槃と呼ばれるように、衆生の教化・利益に眼目が有る。つまり「大涅槃」とは、利他性を強調した涅槃の呼称であると考えられる。これは「必ず大涅槃を超証すべき」真仏弟子の歩みに、親鸞が「常行大悲」を挙げていくところにも、通じていくものだろう。次に「大般涅槃」だが、これは積尊の入滅を指す場合に、多く用いられる言葉であった。そうであるから「臨終一念の夕」として語られる涅槃の超証には、この表現が用いられているのである。すなわち「念仏衆生」は、臨終を契機として即時に法性へ入るのであり、それが完全な涅槃、大般涅槃として表現されているのである。このように親鸞が、「大涅槃」と「大般涅槃」を使い分ける背景には、強調点の差が有ると考えられる。

194 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』M・一四頁参照。

195 「源空上人私日記」『浄土宗全書』一七・八六頁参照。

196 解脱房貞慶は、特にその前半生において、熱心な弥勒信仰者であった。その理由を楠淳證は、次の四点に纏めている。

一、弥勒が本師釈迦如来の補処菩薩であったということ

二、法相宗が弥勒より始まるということ

三、弥勒信仰が法相宗の師資相承の信仰であったということ

四、弥勒浄土が資糧位菩薩所見の浄土であったということ

(「貞慶の浄土観とその信仰(二)―弥陀浄土信仰の有無について」(『龍谷大学大学院研究紀要』文学研究科・七・二頁)

197 『真聖全』一・三九六頁参照。

198 このことに関して安藤文雄は、次のように述べている。

弥勒信仰はそれがどのような危機的様相をとっているとしても、未来の僥倖を持つという性格の信仰であると言わざるを得ない。従って弥勒と今の時を生きる人間の関係は、弥勒においては確かであったとしても、人間においては全く不確定な期待に終わるしかないのである。そこに弥勒を対象とする信仰のきわめて曖昧な性格が残るのである。

(『親鸞における弥勒の問題』(『真宗研究』三〇)五四頁)

199 親鸞は『愚禿鈔』において、横超・横出・堅超・堅出をそれぞれ、次のように説明している。

二超は

一には堅超 即身是仏、即身成仏等の証果なり。

二には横超 選択本願、真実報土、即得往生なり。

二出は

一には堅出、聖道。 歴劫修業の証なり。

二には横出、浄土。 胎宮・辺地・懈怠の往生なり。

200 親鸞は『愚禿鈔』において、「頓教に就いて、また二教二超有り。二教は、一には難行聖道の実教なり。いわゆる仏心・真言・法華・華嚴等の教なり。二には易行浄土、本願真実の教なり。『大無量寿経』等なり(『定親全』二・漢文篇・四頁)」と述べている。

201 ここから見れば「大乘真実の教」は、『法華経』『華嚴経』等であると言い得るだろう。

202 『真聖全』一・六六頁。

203 香月院は「道場の坐」について、次のように述べている。
経に当坐道場という道場とは、仏道を成ずる□処。道場に坐すると云が、成仏することなり。(『観経四帖疏講義』六二〇頁)

これに関して宮城顕は、次のように述べている。

蓮華というのは、ただ無染清浄であるだけではいけない。その泥を場とする華なのです。泥を離れては蓮華はないのです。高原の陸地には華を開かない。卑湿淤泥においてはじめに華が開く。だから卑湿淤泥の中に生えても、卑湿淤泥に染まらないぞというのではない。卑湿淤泥を自らの命として咲く華だ。いうならば泥の尊さを表すのでしょうか。煩惱の意義を表すのです。

つまり煩惱あればこそ求めるということがあるのです。煩惱が求めしめるのです。つまり煩惱が人間を苦惱せしめるわけであり、その苦惱が人間を聞法者たらしめるのであって、泥を切り捨てたらそれは聖道門です。山に上がってしまっただけでは、人々の煩惱と関係がなくなる。それでは華が造花になってしまふのです。観念になってしまつて、生きた花とはならないでしょう。

(『正信念仏偈講義』二一・二二五—二二六頁)

204 曾我量深『曾我量深選集』八・三七八頁参照。

205 これに関して金子大栄は、次のように述べている。

是人というは非人に対する言葉である。虚仮疑惑の生活をしておる人を非人という、非人というは人にあらずということ、是人というはよき人ということである、念仏者を是人といわれるのは、念仏者はよき人ということである、とこう説明してあります。こうしますと、人間とは何ぞや、人間とはどんなものであるかとか尋ねると、親鸞聖人は、念仏する者これを人間とするのである。こういうことですから、なるほどそういわれて見ると、人間が人間であることの生くる喜び、人間が人間に生まれたという喜びをどこに感ずることができるのかといえれば念仏よりほかないのである。(『現生十種の益』三八頁)

206 廣瀬杲「獲信」(『親鸞教学』三〇)八五頁参照。