

親鸞における「信心発起という出来事」

——「廻向発願心」解釈を中心として——

木
越

康

本論の目的	四
親鸞と「信心」	八
信心の伝承者としての法然	三
願生者に要求される心的態度としての『観経』三心	五
釈尊による「至誠心」要請の深意	九
「至誠心」の二義の再考	三
「廻向発願心」の教説がもつ意味	一六
善導「二河喩」がもつ意味	三
諸行の道と念仏の道	三
「深心の白道」としての念仏	三六
「別願不思議」による往生	四〇
隆寛による法然思想の継承と親鸞	四一
隆寛による「廻向発願心」理解	四四
「真実の本願に帰するの心」	四六
二つの白道	五一
隆寛から親鸞へ	五
残された課題	五

凡例

出典の標記については、以下の通り略記した。

法藏館『定本親鸞聖人全集』……………	〔定親全〕
平楽寺書店『昭和新修法然上人全集』……………	〔法然全〕
浄土宗典刊行会『浄土宗全書』……………	〔浄宗全〕
大谷大学文学史研究会編『明義進行集』……………	〔明進集〕
平井正戒『隆寛律師の浄土教』附録「隆寛律師遺文集」……………	〔隆遺集〕

読みやすさを考え、引用の際には下記の通りとした。

- ・ 原漢文のものは、上記をそれぞれ底本として著者が書き下した。
- ・ 表記は、原則として当用漢字を含めた現行の通行体とした。
- ・ 原文がカタカナ表記のものは、ひらがな表記に改めた。
- ・ 句読点やカッコを適宜補った。
- ・ 『法然全』では原文に校訂作業の内容がカッコ内に表記されるが、基本的には取り除いた。

本論の目的

親鸞における信心発起がどのような「出来事」⁽¹⁾であったのかを、可能なかぎり詳細にすることが著者の近年の関心である。⁽²⁾ 本論は、その考察の一端として『観無量寿経』(以下『観経』と略称する)「廻向発願心」の了解をめぐって、善導から法然、隆寛へと継承される思索に注目し、それらが親鸞の信心理解に与えた影響を明らかにしたい。

「信心発起という出来事」とは、法然から「浄土真宗」として継承した仏道への帰依の端緒を意味するものであり、いわば親鸞における宗教的廻心を表わす。宗教的廻心は、きわめて私的かつ内面的経験であるため、実態について第三者が詳細に明らかにすることは困難であると思われる。特に親鸞の場合、個人的な出来事に関する記述や記録はほとんどなく、宗教的信念確立の経緯や内実について、詳細に知ることができる手掛かりはわずかである。

親鸞自ら体験を語るものとしては、『教行信証』「後序」の次の言葉がある。

愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。元久乙の丑の歳、恩怨を蒙ふて『選択』⁽³⁾を書しき。
「建仁辛の酉の暦」とは、一二〇一(建仁元)年親鸞二十九歳の時であり、比叡山を降りて法然のもとを訪ねた年にあたる。この文によって親鸞の廻心が法然との出遇いによってもたらされるものであり、阿弥陀仏の本願への帰依を内容とすることが知られる。また、この「帰本願」の詳細については、同じ『教行信証』「化身土巻」

に次のような記述がある。

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・諸善の仮門を出て永く双樹林下之往生を離る。善本徳本の真門に回入して、偏に難思往生之心を発しき。然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ふ。果遂之誓い、良に由ある哉。爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知れり。⁽⁴⁾

伝統的に「三願転入」と言われる文章であるが、先に「帰本願」と言われた内容を、『仏説無量寿経』（以下『大経』と略称する）に説かれる第十九願、二十願、十八願の三願にわたって「回入」し「転入」する体験として描くものである。この「三願転入の文」に示される心的展開を尋ねていくことによって、親鸞における信心発起の内実を明らかにすることはある程度可能なことであり、また現にこれらの告白を手掛かりとして親鸞の宗教的信念確立を了解するのが親鸞研究の基本となっている。比叡山で堂僧をつとめた親鸞が、万行諸善による往生浄土の実現を願う行者となり、念仏ひとつで往生浄土を実現しようとする行者となり、最終的には「選択の願海」に「転入」して「難思議往生を遂げんと欲う」者となる。それぞれどのような内容であり、生涯におけるどの時期の経験を表示したものであるかなどについて諸説あるが、それらを通して親鸞における信心発起の経緯と内面を明らかにしようという試みがなされ、ある程度の成果もみられている。

また、法然との出遇いを「帰本願」と表現し三願転入として吐露する『教行信証』は、全編がその根柢となつた阿弥陀仏の本願を推究する意図で貫かれている。親鸞思想の研究はしたがって多くの時間が『教行信証』研究に割かれ、そこに記される本願理解を詳細に把握することが主眼となる。特に「信巻」では信心発起について、

伝統的に「三一問答」と呼ばれる問答を展開し、真実の信心が阿弥陀仏の至心・信樂・欲生我国の三心の廻向成就の一心であることが論じられる。したがってそれらについて学ぶことは、親鸞の信心を考える上での最も基本的な作業となり、廻心の内景を探る道筋ともなっている。

しかし、これらの言葉や思索、それに関する研究によっても、親鸞における信心発起の出来事の、特に「発起」に関する実態を十分に理解できたという感覚をもつことは難しい。それは、なぜであろうか。

端的に言えば、それらの研究を通して得られた成果によっても、親鸞が「帰本願」として語る心的転換を共有し追体験することが困難だからである。

これは、例えば『教行信証』で表現される本願に関する思索を理解することができないということではない。重厚な思索と緻密な構成によって著される『教行信証』の全体は、その重厚さや緻密さに起因して読む者を拒むという性格をもつ書物ではあるが、同時に、まったく同じ理由から、多くの研究者や宗教者の緻密な研究と思索に十分に応答し、驚きや感銘と共にその心を惹きつけて止まないものがある。しかしそれでも、特に「信心発起という出来事」に関しては最後の一線を越えることができない感が残されるのである。それはやはり、親鸞における信心発起という出来事の、特に「発起」の体験に関する問題である。

先に記すように、宗教的信念の確立という事態はきわめて内面的かつ私的な出来事であるため、それをそのまま詳細に描き出したり、あるいは追体験したりすることははじめから不可能なことであるとも考えられる。親鸞が仮に自らの体験を、背景から経緯に至るまで詳細に語り、後の者がそれを正確に理解することができたとしても、それによって同じく宗教的信念の確立を体験することはないであろう。

個人の私的かつ内面的経験である宗教的廻心を、第三者が理解するとはどのようなことであるのか。それは、たとえばマルティン・ルターにおける重要な宗教的転機のひとつが、落雷による命の危機⁽⁶⁾として伝えられるが、そのようなかたちでしか伝承されることのない体験を、後の者が理解し共有するのに類する試みであると言えよう。『歎異抄』で、親鸞が自らの仏道を「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに別の子細なきなり」と表現しつつも、最終的に「このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」と語ったとされる通りである。⁽⁷⁾いかに「別の子細なき」程に自身における宗教的信念の確立を語ることができたとしても、それがそのまま他者に対して、同じ信念の確立となることはない。あとは「面々の御はからひ」として、各人それぞれの私的体験に委ねられることになる。

それでは、はじめから限界をもつような課題である「親鸞における信心発起という出来事」にそれでも取り組もうとする意図はどこにあるのか。それは、親鸞における宗教的信念の確立という出来事に関して、まだ肉薄することができると可能性をもつ領域が残されていると考えるからである。それは、親鸞が「雑行を棄てて本願に帰す」と語ることとなった、直前の思索に関する研究である。決定的な転換を果たすこととなる、いわば「前夜」に関する考察である。恵信尼は、法然のもとを訪ねる親鸞の様子を「又百か日、ふるにもてるにもいかなる大事にもまゐりてありし⁽⁸⁾」と伝えている。また親鸞は一二〇五（元久二）年に法然から『選択集』書写を許されたことを喜びと共に「これ決定往生の徴」と記録しているが、この体験は親鸞が法然のもとを訪ねてからおよそ四年後のことである。出遇いから『選択集』の付属に至るまで、四年の歳月を経ている。「前夜」とは、この間の親鸞を指す。親鸞はそこで法然から何を学び、どのような課題に取り組み、どう思索したのかという部分に関する

検証である。後に親鸞思想が全面的に『教行信証』で表現されることになる、直前の思索である。

著者の近年の論考はすべてこの視点からなされたものであるが、本論ではそこで残された重要な問題のひとつとして、『観経』「廻向発願心」の解釈を中心に検討を加えていく。そのことを通して、「廻向成就の信」という親鸞に特徴的な信心了解が生み出される背景を尋ねていく。

親鸞と「信心」

親鸞にとって、そもそも「信心」とは何であるのか。親鸞は『教行信証』で『華嚴経』を引用して、次のように了解する。

『華嚴経』に言はく、此の法を聞きて信心を歡喜して疑ひ無き者は、速に無上道を成らむ。諸の如来と等しとなり。又言はく、如来能く永く一切衆生の疑を断たしむ。其の心の所樂に随ひて、普く皆満足せしむとなり。又言はく、信は道の元とす、功德の母なり。一切諸の善法を長養す。疑網を断除して愛流を出でて、涅槃無上道を開示せしむ。⁽⁹⁾

ここで「信」もしくは「信心」が、法を聞いて歡喜し、疑いを離れる心であり、同時にそれが無上涅槃への道を開示するものとして説かれる。それが最も象徴的には、「道の元」や「功德の母」と表現される。

漢訳仏典で「信」として翻訳されることとなる原語は、おおよそ四つであるとされる。⁽¹⁰⁾それは「信を置く」ことを意味する（シユラッター）、⁽⁹⁾「その上に心を傾ける」ことを意味する（アディムクテイ）、⁽¹⁰⁾「同意する、認許す

る」ことを意味する（アビサンプラティヤヤ）、そして「鎮める、浄化する、喜悅する」などを意味する（プラサーダ）である。これらは漢訳で、信解、敬信、信受、深信、忍可として表記され、特に（プラサーダ）は、澄浄、淨心、心清浄などと訳される。信樂峻磨はこれらによって、仏教的「信」がもつ意味を「原語の面から見る時には、三宝などに対して明確に信認し決定する知的な心的態度という性格と、いまひとつ、それは澄浄にして安穩喜悅なる心の状態のこととして理解される⁽¹¹⁾」とする。ここで注意すべきは、「信」が、信を置いたり傾けたりしようとする「心的態度」と、澄浄にして浄化されたあり様を意味する「心的状態」との二種に大別されることである。この場合「心的態度」とは、何がしかの対象の上に自らの心を傾けて認許しようとするという意味での「信」であり、現在の「信じる」という用語はほぼそのような意味で理解されるであろう。一方「心的状態」とは、浄化され喜悅するという、何がしかの対象との出会いによってもたらされる結果としての心の状態を表す。親鸞も『教行信証』においてさまざまな用語によって「信」を表象するが、場面によって「心的態度」と「心的状態」の両義が使い分けられ、その点について十分留意する必要がある。本論でも「状態」と「態度」に注意しながら論考を進めていくが、しかし親鸞の場合さらに特徴的であるのは、いずれのケースも、浄土真宗における真実信心の発起に関しては、如来の廻向によって成立する事態として了解することにある⁽¹²⁾。

『教行信証』「信巻序」で次のように語られる。

それ以みれば、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。⁽¹³⁾

仏道に立つという心的態度あるいは澄浄なる心的状態が、「如来選択の願心より発起」し「大聖矜哀の善巧より

顕彰」として述べられる。特に「自如来選択願心」とは、「信楽」と呼ばれる衆生の「信」が阿弥陀如来の選択の本願を根拠として起るものであることを意味する。「自」の文字を、親鸞がしばしば「みずから」と「おのずから」とにわけて訓読することはよく知られる通りであるが、ここで信心発起の出拠を「自」によって表現することは、浄土真宗における信心の発起が、阿弥陀如来「みづから」のはたらしきによって衆生に「おのづから」起る出来事であることを語るものである。

また、「信巻」本文では次のように記される。

常没の凡愚流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらず、眞実の信楽実₍₁₄₎に獲ること難し。何を以て故に。乃し如来の加威力に由が故なり。博く大悲広慧の力に因るが故なり。

ここで親鸞は、常没の凡愚・流転の群生にとって無上妙果を完成させることが困難のではなく、それを完成させる元となる「眞実の信楽」の獲得が困難であると述べている。そしてその理由を、「如来の加威力に由るが故なり。博く大悲広慧の力に因るが故なり」とする。

信心の発起が衆生の才能や努力によって開発可能な精神であるならば、多少の困難を伴っても、それが無上妙果の完成を上回るほどの困難として表現されることはないであろう。「信」が自発的心であるならば、止観行や多念仏などを通してこれを形成し、成熟させていくという手掛かりはある。しかし、「信」が行者の労力に根拠をもたず、如来「みずから」の願心によって「おのづから」発起するものであるとされるならば、行者はどのようにならば「道の母」となる仏教的証果への第一歩を踏み出せばよいのだろうか。「眞実の信楽実₍₁₄₎に獲ること難し」と言われる理由は、そこにある。

信心の発起について、親鸞はさらに次のように述べる。

遇たまたま 淨信を獲ば是の心顛倒せず、是の心虚偽ならず。⁽¹⁵⁾

ここでは、そのような信心の発起が「遇たまたま」成立するものであると言われる。また「教行証文類序」でも、次のように言われる。

ああ、弘誓の強縁、多生にも値いがたく、真実の淨信、億劫にも獲がたし。たまたま 遇行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。

『教行信証』を通していかに親鸞が詳細に本願論を展開しようとも、信心の発起の契機となる本願との出会いが「たまたま」と表現されるならば、親鸞の後に連なって仏道を求めようとする者は、その「たまたま」の出来事を待たざるを得ないことになる。いかに『教行信証』を詳細に検討し思想し、その内容を理解したとしても、そこで表現される如来廻向による信心の発起が、「多生にも値いがたく」「億劫にも獲がた」きものとして説かれる時、当惑はますます深まるばかりである。

『教行信証』を学び、その思索を十分に理解することができても、親鸞の信心発起との間に距離を感じざるを得ない根本的問題は実はここにある。いかに学習し感銘と共に理解を深めることができたとしても、そのことと「信心の発起という出来事」とは、次元の異なる問題であり、別の意味をもつ出来事である。

親鸞の獲信は、周知の通り法然との出遇いによって実現したものである。その出遇いの端緒が「如来の加威力」による信心発起として表現されるのであるが、このようなかたちで表現されることになる信心観を、親鸞はどのように構築していったのであろうか。「信心発起という出来事」という課題は、この「たまたま」と言われ

る信心発起の内実にできるだけ接近しようというものである。

信心の伝承者としての法然

親鸞が「真宗興隆の大祖」⁽¹⁶⁾と仰ぐ法然の仏道の特質は、『選択本願念仏集』という法然の著書名と、題下に自ら記した「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」という十四字にもっとも端的に示される。⁽¹⁷⁾ 浄土往生のための正業は南無阿弥陀仏の念仏ひとつであるというこの思想は、源信の『往生要集』を中心として学んだ浄土教思想を、善導を通してさらに先鋭化し、阿弥陀仏の本願による念仏の選択にまで尋ね入って得た確信である。

その後、念仏ひとつによる救済を説く法然の教えは多くの人々に受け入れられると同時に、偏狭的かつ排他的思想とみなされ、さまざまな弾圧を経験することになる。⁽¹⁸⁾ それは法然の専修念仏の主張が、念仏のみを往生のための行とし、それ以外を雑行として廃捨するという、行の廃立において明快な態度を示すものであったことに起因する。以来、法然による浄土宗独立の事績は「行」の選別に主眼を置く運動として捉えられ、行と合わせて「信」を重視する親鸞思想と対峙させて理解されることにもなった。⁽¹⁹⁾ しかし、著述をみても明らかのように、法然思想は「信」の問題において深い思索をもつものであったし、また親鸞は法然から継承する教えを、行の選択ではなく信の問題に中心をおくものとして強調している。

親鸞は『教行信証』『正信念仏偈』で法然を讃嘆し、次のように述べる。

生死輪転の家に還来ることは、決するに疑情をもつて所止とす。速やかに寂靜無為の楽に入ること、必ず

信心をもって能入とす、といえり。⁽²⁰⁾

ここでは法然の教えの功績を「専修念仏」の顕揚ではなく、「寂靜無為の樂に入る」要因を「信心」として示したことにありと述べている。この偈文は、『選択集』三心章における以下の法然自身の言葉によって作成したものである。

「深心」とは、謂く深く信する之心也。応に知るべし、生死の家には疑を以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入と為す。故に今二種の信心を建立して、九品の往生を決定する也。⁽²¹⁾

また、和讃には次のように法然を讃嘆する。

諸仏方便ときいたり 源空ひじりとしめしつづ

無上の信心おしえてぞ 涅槃のかどおばひらきける⁽²²⁾

親鸞はここでも法然を、「専修念仏」を説くことによつて「浄土宗」を独立させた師ではなく、「無上の信心」を教えることによつて、衆生に涅槃の道を開くこととなつた師として仰ぐ。このような「信心」や「無上の信心」は具体的にはどのようなものとして法然によつて説き示され、なぜそれが親鸞において「如来の加威力」による心の発起として体験され、また表現されていくことになるのか。

法然からの教えの継承を考える上で注意しなければならないことがある。それは親鸞が、法然のどのような内容の浄土教思想を継承したのかという点である。法然は四十三歳の時、善導の『観経疏』との出遇いによつて聖道門から浄土門へと転換を遂げたが、浄土門への転向後にも、さらなる思想展開がみられることはよく知られる通りである。石井教道は、はやくにその変遷的思想展開を三期にわけて指摘している。はじめは源信の『往生要

『集』に関する著作が多くなされる時代であり、その影響を強く受けると考えられる「浅劣念仏期」、次が三部経関連の講義が多くみられる「本願念仏期」、最後が『選択本願念仏集』の書名に象徴される「選択念仏期」である。⁽²³⁾ 大橋俊雄は基本的にはこの区分を継承し、ただし各期の名称を「天台的浄土教思想需要期」、「浄土教思想確立期」、「選択本願念仏思想確立期」としている。⁽²⁴⁾

親鸞が法然と出遇い決定的に影響を受けるのが二十九歳の頃であるが、その時法然は六十九歳であった。法然の思想変遷からすれば、すでに『選択集』の撰述を終えた後の「選択本願念仏思想確立期」にあたる。福原隆善は、石井や大橋の三期の説を継承しつつ、特に『往生要集』の扱いの変遷に注目して三期の思想展開を明らかにしている。そして三期をそれぞれ、源信を通して善導へ帰することを勧める時期（『往生要集』講説期）から、善導を正依としつつも諸師を傍らに認める時期（三部経講説期）、最終的に善導一師によることが確立する時期（選択集成立期）の三期とし、特に法然における浄土教思想の完成は、善導一師に依りつつ「他力本願の念仏」に立つものであったと述べている。⁽²⁵⁾

法然自身、晩年の法語とみられる『十二問答』⁽²⁶⁾で次のように述べている。

我こころ弥陀仏の本願に乘じ、決定往生の信をとるうえには、他の善根に結縁し助成せむ事、またく雑行となるべからず。わが往生の助業となるべき也⁽²⁷⁾

つまり親鸞が吉水で出遇った法然は、浄土教思想が成熟した時期であり、本願に乗托して決定往生の信を説く法然だったということである。「正信偈」に「必ず信心をもつて能人とす、といえり」と言い、和讃で「無上の信心おしえてぞ 涅槃のかどをばひらきける」と伝えられる法然との出遇いが、このように了解される成熟期の法

然であったことに十分注意をしなければならない。その上で、法然から継承する信心了解について具体的に尋ねていきたい。

願生者に要求される心的態度としての『観経』三心

親鸞が法然から継承した「信」とは何であるのか。『選択集』でも「信」の用語は頻出するが、法然がこれについて主題的に扱うのは「三心章」と呼ばれる章である。

念仏行者必可具足三心之文⁽²⁸⁾

法然は善導の「散善義」によって、「念仏の行者、必ず三心を具足すべき之文」と章題を立てる。この三心は、周知の通り『観経』に説かれる「至誠心・深心・廻向発願心」であるが、法然の言う「信」とは、第一義的には『観経』に示される次の三心を指す。

若し衆生ありて彼の国に生んと願ぜば、三種の心を発すべし。即便ち往生す。何等をか三と為す。一者至誠心、二者深心、三者廻向発願心なり。三心を具する者は必ず彼の国に生ず。⁽²⁹⁾

この『観経』三心をもって、信心の考察をはじめる法然であるが、しかし注意しなければならないのは、この『観経』三心を根拠とする信がそのまま親鸞に継承され、「無上の信心」となるのではないということである。親鸞は、善導や法然の信心理解の影響を強く受け、あるいは兄弟子と考えられる隆寛の思索にも強く示唆されるかたちで、『観経』の三心を潜って出遇うことになった「信心」を、「無上の信心」と呼ぶのである。⁽³⁰⁾

これまでの拙論ではこの点について、三心のうち特に「至誠心」と「深心」の関係に注目して考察を進めてきた。本論では以下、それらを振り返った上で、さらに「廻向発願心」理解を中心に考察を進めていく。結論的に言えば、善導や法然、そして隆寛にみられる独創的「廻向発願心」解釈の中に、親鸞が後に「如来選択の願心自ら発起す」と述べることとなる信心理解の原点がみられるのである。なぜ親鸞がそのようなかたちで「無上の信心」を捉えることになるのか、その背景が明らかにされる。

さて『選択集』「三心章」で「念仏行者必可具足三心之文」と言って願生者の心的態度を示そうとする法然であるが、具体的内容は全面的に善導の「散善義」と『往生礼讚』によって考察を進めていく。『往生礼讚』には、願生者に求められる心的態度について次のように問いが発される。

『往生礼讚』に云く、問て曰く、今人を勧めて往生せしめんと欲せば、未だ知らず、いかに安心し起行し作業して、定んで彼の国土に往生することを得んや。⁽³¹⁾

『往生礼讚』は、浄土往生を願うものの実践を「六時礼讚」として明らかにすることを主題として著されたものである。その冒頭部で善導は、往生浄土を願うものはどのような心的態度を保ち、どのような実践に励むべきであるかという問いを起す。それに対して、次のように答える。

答へて曰く、必ず浄国土に往生せんと欲せば、観経に説くが如きは、三心を具すれば必ず往生を得。何等をか三と為す。一には至誠心、所謂身業に彼の仏を礼拝し、口業に彼の仏を讃嘆称揚し、意業に彼の仏を専念觀察す。凡そ三業を起すに、必ず須らく真実なるべし。故に至誠心と名づく。二には深心、即ち是れ真実の信心なり。身は是れ煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知し、今弥陀の

本弘誓願、名号を称すること下十声一声等に至るに及ぶまで定んで往生を得と信知して、乃至一念も疑心有ること無し。故に深心と名づく。三には廻向発願心、作す所の一切の善根、悉く皆廻して往生を願す。故に廻向発願心と名づく。此の三心を具すれば、必ず生ずることを得也。若し一心をも少けぬれば、即ち生ずることを得ず。⁽³²⁾

善導は願生者の心的態度を、『観経』に説かれる三心を通して明らかにする。⁽³³⁾「至誠心」とは往生浄土のための身・口・意の実践において、常に真実の心を保つべきことを意味する。「深心」とは「真実の信心」をもつて「疑心あることな」きことである。善導はその内容を具体的に「煩惱具足せる凡夫」「善根薄少」の自己を信知することであり、また同時にそのような自己が本願の名号によって「往生を得」と信知することであるとする。そして「廻向発願心」は、それらの実践によって生まれる善根のすべてを、浄土往生実現のために傾けることを意味する。善導はこれら三心を「若し一心をも少けぬれば、即ち生ずることを得ず」と述べ、往生浄土のためには不可欠な心だとするのである。

このような三心理解で法然が最も注目するのが、「深心」に関する善導の特徴的解釈であった。法然にとってこの深心理解は、『観経』の三心理解の全体を大きく変えることにもなるのである。「散善義」によってさらにその内容を確かめれば、次のように言われる心である。

深心と言ふは、即ち是れ深く信ずる之心也。亦二種有り。一には決定して深く自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁有ることなしと信ず。二には決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願をもて衆生を摂受したまふ、疑ひなく慮りなく彼の願力に乗じて定んで往生を得と信ず。⁽³⁴⁾

深心とは、字義からすれば「深い心」と理解される言葉である。善導に先立って『観経』を解説して『観無量寿経義疏』を著す淨影寺慧遠は、これを「行をおこして慇懃なる心へ至るが故に、深心と名づく⁽³⁵⁾」と言う。また『仏説観無量寿仏経疏』で天台智顛は「深は、仏果の深高心をもって往きて求むるが故に深心と云う⁽³⁶⁾」と述べる。仏果の深さと高さに応じた行者の心を要請する内容として理解している。『観経』の当面からすれば、このように解釈されるのは自然のことであり、それは善導が「深心」を『往生礼讃』で「即ち是れ真実の信心なり」と言い「散善義」で「深く信する之心也」と了解することにも表れる。

ところが善導はこの「深心」を二種にわけ、一方を自己の罪障性を深く信じる心とし、他方を阿弥陀仏の本願による救済を深く信ずる心としたのである。「散善義」で「出離の縁有ることなしと信ず」と述べられる時、このような深い「信」は、「信ずる」という心的態度を指すものようであるが、『往生礼讃』で「信知」と言われる時、これが心的状態を指す言葉であることが理解される。何がしかのはたらきによって結果的にもたらされた心的状態を表す言葉になる。それが「信知」の、特に「知」という言葉に托された意味である。

法然が『選択集』で「信をもって能入とす」と語る「信」も、直接には善導によって示されたこの二種の深信を指すものである。自身の罪障性を深く信知する心と、本願による救済の実現を深く信知する心である。この二種の深信が、「寂靜無為の樂」へ入る因として示され、親鸞思想に強い影響を与えるのである。⁽³⁷⁾

積尊による「至誠心」要請の深意

なぜ善導は深心を、二種の信知と了解することになったのか。またそのことが法然に対してどのような影響を与えることになったのか。繰り返し返し、これまでの拙論は直接にはこの問題の特に第一番目の深信「罪悪生死の凡夫」の信知に関する考察であった。それは、そもそも『観経』で積尊が衆生に至誠なる心を要求する意図をどのように理解するのかに関わる問題であった。

「至誠心」とは「至つて誠実な心」である。慧遠は「誠」と言ふは、これその実の心によて起行し、虚しからざるを誠心と名く⁽³⁸⁾と言う。また智顛は「至誠心」は即ち衆生の実行において、至の言は専なり、誠の言は実なり⁽³⁹⁾と了解する。善導も基本的にはこの流れから、先の『往生礼讃』でも身口意の三業において常に真実を保つべきであることとして了解していた。「散善義」ではまた、次のように言う。

一切衆生の身口意業に修する所の解行、必ず真実心の中に作すべきことを明んと欲す。外に賢善精進の相を現じ内に虚仮を懐くことを得ざれ。……中略……雑毒の行を廻して、彼の仏の浄土に生ることを求めんと欲せば、此れ必ず不可なり。何を以ての故に、正しく彼の阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまひし時、乃至一念一刹那も、三業に修する所、皆これ真実心中に作し、凡そ施為趣求したまふ所、また皆真実なるに由て也⁽⁴⁰⁾。なぜ願生者に「至誠心」、真実の心が求められるのか。それは、願生者が生まれたいと要求する浄土が、法蔵菩薩の真実心を根拠とする実践を通して完成された世界だからである。そのような清浄世界へは、不浄な心によつ

ては往くことができず、生まれようとする衆生には当然清浄世界に相応した清浄なる精神と態度が要求されるのである。

ここに『観経』で説かれる願生者の信の一面が具体的に確認されることになるのであるが、善導はこのような至誠心の了解を行ったのち、それに続く「深心」を先のように二つにわけて理解するのである。その第一深信が、自身の罪障性への目覚めを深く信知する心的状態として表わされるのである。「決定して深く自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁有ることなし」と信知する心である。

法然は『三部経大意』⁽⁴¹⁾で、この善導の深心理解を背景としながら、积尊による至誠心の要請に対して次のように述べた。

真実心の中に自他の諸悪及び穢国等を制捨して、一切菩薩と同一諸悪を捨て、諸善を修し、真実心の中になすへしと云へり。此外多くの积(あ)り。頗ふる我等か分にこえたり。⁽⁴²⁾

一切の菩薩と同一諸悪をすて、行住座臥に真実をもちゐ(る)は悪人にあらず。煩惱をはなれたる物なるへし。彼の分段生死(を)はなれ、初果終したる聖者、なを貪瞋痴等の三毒を起す。如況一分の惑をも断せざらむ罪悪生死の凡夫、いかにしてか此真実心を具すへきや。⁽⁴³⁾

往生浄土のための宗教的実践のすべてを真実心の中に作し、至誠心を具して行うべきことは、『観経』当面において願生者に要請された心的態度である。しかしその要請に対して法然が抱く実感が、「我等か分にこえたり」「罪悪生死の凡夫、いかにしてか此真実心を具すへきや」であった。

そもそも浄土教は「此土入聖」に対して「彼土得証」と言われるように、この土において菩薩行を實踐し、分段生死を離れることが困難な者に対して説き示された教えである。そのような彼土得証の仏道が、願生者に対して菩薩と等しい眞実心を要請することは、それ自体が矛盾であると言える。慧遠や智顛のようなかたちで三心を了解することは、そのような浄土教思想を、聖道の仏道理解の上で受け止めることになる。しかし法然はそうではなく、善導を通して至誠心を了解するのである。そこに浄土教思想を、「浄土宗」として独立させようとした法然の意図がある。その時「至誠心」は、そのまま衆生に眞実であることを求めるものではなく、要求を通して衆生に己の分を自覚させる契機となる教示として見出されるのである。「われらが分をこえたり」「一分の惑をも断せさらむ罪悪生死の凡夫、いかにしてか此眞実心を具すべきや」という心的状態を發起させるはたらきをもつ教示となるのである。

凡そ聖道門は智慧を極めて生死を離れ、浄土門は愚痴に還て極楽に生る。所以は聖道門に趣くの時、智慧を整て禁戒を守る、心性を淨むるをもつて宗と爲す。然るを浄土門に入るの日、智慧をも憑まず、戒行を護らず、心器をも調えず、ただ甲斐なき無知の者と成して、本願を憑みて往生を願ずるなり。⁽⁴⁴⁾

と述べられる通りである。浄土門を、聖道に対しては「愚痴に還」と言い「無知の者と成」すと述べる意図もそこにある。このような法然の至誠心理解は、愚者の自覚を強くもち、還愚の思想を展開する法然自身の自覚を通じたものであることはもちろんであるが、善導の三心理解の特に深心釈に大きな影響を受けたものであると言える。

「至誠心」の二義の再考

再び『観経』の「至誠心」の教示と、善導による特徴的深心理解のもつ意味を考えたい。そもそもなぜ積尊は『観経』で、「至誠心」を願生者に要請するのかという点である。善導や法然によれば、それは「罪悪生死の凡夫」の信知を発起させるための方便としてのたらしきをもつものであった。そのような了解に立てば、それで『観経』至誠心の教示の意図は明確になり、それ以上の考察は不要であるとも思われる。しかし著者は、この善導による深心理解の地点から再応至誠心のもつ意味を問うことが、実は善導や法然に特徴的な浄土教思想を知る上で重要であると考ええる。それは善導や法然がそのような至誠心了解の上に立つてどのように『観経』の全体を捉えたのかということに関わる問題であり、後に親鸞が法然から継承する浄土教思想を、「浄土宗」ではなく「浄土真宗」として表現していく理由に関わる重要な問題でもある。

そもそも『観経』の三心は、「散善義」中で行者の機根を九品にわけて説く中の「上品上生」の者に対して説き示された心的態度であった。再び積尊の三心の教示を挙げれば、次のようにある。

「上品上生」というは、若し衆生ありて彼の国に生んと願せば、三種の心を発すべし。即便ち往生す。何等をか三と為す。一者至誠心、二者深心、三者廻向発願心なり。三心を具する者は必ず彼の国に生ず。⁽⁴⁵⁾

「上品上生者」とは、『観経』に次のように示される機類である。

三種の衆生ありて、当に往生を得べし。何等をか三つとする。一つには慈心にして殺せず、もろもろの戒行

を具す。二つには大乘方等經典を誦誦す。三つには六念を修行す。廻向發願してかの国に生ぜんと願ず。この功德を具すること、一日乃至七日して、すなわち往生を得。かの国に生ずる時、この人精進勇猛なるがゆえに、阿弥陀如来、觀世音・大勢至・無数の化仏・百千の比丘・声聞大衆・無数の諸天・七宝の宮殿と、觀世音菩薩、金剛台を執りて、大勢至菩薩と行者の前に至る。⁽⁴⁶⁾

上品上生の者とは、定善十三觀の実践に続いて説かれる散善義の最上の機類である。慈悲の心を備えてさまざまな戒行を具足し、大乘經典を誦誦し、六念を修行することにおいて「精進勇猛」なる人を指す。慧遠が至誠心を「実の心」や「虚しからざる」心とし、善導が「真実の心」と了解する意味もまずはここにある。至誠心は直接には上品上生の機類に対して説き示された内容としてあり、それは諸惡を捨てて諸善を修する際に保たれる勇猛な心的態度を意味するものである。

ところが善導は至誠心を含めた三心の全体が、三輩九品のすべてに対して説かれたものであり、さらには定善も含めたすべての願生者に共通に要請されるものであると理解するのである。特に「至誠心」で言えば、これは「精進勇猛」なる「上品上生」の者に対する教えであると同時に、「下品下生」に対する教えとしても意味をもつものとして理解されるのである。

善導はこれについて、次のように述べる。

今この十一門の義は、九品の文に約対するに、一々の品の中に就て、皆此の十一有り。即ち一百番の義と為す。又此の十一門の義は、上輩の文前に就て、総じて料簡するもまた得たり。或は中下輩に文前に就て各料簡するもまた得たり。又此の義もし文を以て來し勘うれば、即ち具と不具とあり。隱顯ありと雖も、若しそ

の道理に依らば、悉く皆あるべし。⁽⁴⁷⁾

「十一門の義」とは、上品上生中に説かれる教えを、善導が十一にわけた各内容を指す。つまり「上品上生者」に説かれる教えには、十一の内容があるとするのである。その中にはもちろん至誠心・深心・廻向発願心の三心の教えも含まれる。そしてこの十一の内容について善導は、「九品の文に約対するに、一々の品の中について、みなこの十一あり」と述べる。つまり、上品上生に説かれる教えのすべてが、九品全体に通じるものであるというのである。これによれば三心の教えも、上品上生に対して説き示されるかたちをとってはいるが、中輩や下輩もすべてその教示に含まれると理解されることになる。「具と不具とあり。隠顕ありといえども、もしその道理によらば、ことごとくみなあるべし」とは、教説の当面では具・不具があり、そこには隠・顕の違いがあるが、すべて内容的には上品上生から下品下生までを包んで示された教えであることを意味する。

『観経』の経説を隠と顕によって了解する態度は、親鸞の『教行信証』に特徴的であるが、ここで善導はすでに『観経』の隠顕について指摘している。そして特に至誠心に関しては、上品上生に説き示される顕の義と、下品下生において理解されるべき隠の義の二義があるという見解を示してくるのである。

法然はこのような善導の意図を踏まえ、至誠心を含めた三心を、願生者の全体に関わる心的態度であるとした。

引く所の三心はこれ行者の至要なり。所以は何ん。『経』には則ち「具三心者必生彼国」と云ふ。明か知んぬ、三を具して必ず生ずることを得べし。『釈』には則ち「若少一心即不得生」と云ふ。明か知んぬ、少くぬれば更に是れ不可なることを。これに因て極楽に生ぜんと欲せん人は、全く三心を具足すべし。⁽⁴⁸⁾

このように了解するならば、「至誠心」が下品下生の者に対して要請されることはどのように理解したらよいの

か。「精進勇猛」なる上品上生者ならまだしも、機根が劣る下品のものには、どのような意味をもつのか。

下品下生とは、『観經』に次のように説かれる機類である。

「下品下生」の者とは、或は衆生ありて不善の業たる五逆十悪を作て諸の不善を具す。此の如きの愚人、悪業を以ての故に惡道に墮して多劫を経歴して、苦を受ること窮まり無るべし。⁽⁴⁹⁾

『観經』は、上品上生から下品下生へと衆生を九種にわけ、それぞれの機根を明らかにしつつ往生浄土の行を説き示すが、下品の三機は、基本的に善を積むことがなく、悪業のみを積み重ねる衆生を指す。特に下品下生は最も機根の劣つたものであり、「不善業たる五逆・十悪を作」り、「もろもろの不善を具せる」愚人と言われる。そのような愚人にまで、なぜ「至誠心」が関与すると解釈されるのか。善導の言葉によれば、下品下生で至誠心の要請は、文言的には「不具」であるが、「隱」の義においてやはり大きな意味をもつのである。

法然はこれについて、『選択集』「三心章」末尾の私釈で次のように述べた。

「深心」とは、謂く深く信する之心也。応に知るべし、生死の家には疑を以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入と為す。故に今二種の信心を建立して、九品の往生を決定する也。

先にも確かめた文章であるが、ここでは「いま二種の信心を建立して、九品の往生を決定するものなり」の言葉に注意したい。法然はここで、善導による「二種の信心」の教えが建てられることによって、九品全体の往生が「決定」されるとする。三心具足がすべての衆生の往生浄土の要件となりつつ、下品下生に象徴される下輩の者が救済から排除されない理由が二種深信によって明確にされることになるのである。

至誠心の要請によってもなぜ下品下生の者が排除されず、浄土の機根となるのか。至誠心が真実心を行者に求

めるものであり、深心が「慳なる心（慧遠）」や「仏果の深高心（智顛）」を指すならば、多くの衆生はもちろん、特に機根の劣る下輩の相がそのような心的態度を取るとは困難である。⁽⁵⁰⁾しかし法然にとつては、善導が至誠心に続く深心を二種にわけ、特にその第一深信を「罪悪生死之凡夫」を信知する心であると了解することによって、三心による九品全体の往生が確信されることになるのである。特に下品の機類には、至誠心の要請の前に発起する「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」との信知が、そのまま涅槃の因となるのである。もちろんこれは「彼の願力に乗じて定んで往生を得」という信知と合わせての確信であるが、これについては後に詳述する。本来自己が下品の類である事への気づきは、往生浄土への疑いを生み、その人をそのまま生死繫縛に留めることになるのである。しかし善導が深心を二種深信と理解したことによって、下品である自身への信知が、そのまま涅槃の真因を獲得する信知としての意味をもつことになるのである。

ここで釈尊による「至誠心」の教示が、願生者に対して二つのはたらきを持つことが明らかにされる。一つは「真実心を保つ」という心的態度の要請であり、もうひとつが「真実心を保つことが困難な自己」という心的状態の開示である。『往生大要鈔』には、このような二つのはたらきをもつ至誠心の了解について、次のような法然の法語が記録されている。

三心につきて、こわきもよわきもあるべしとこそこころえられたれ。よわき三心具足したらん人は、くらゐこそさがらんずれ、なを往生はうたがふべからざる也。それに強盛の心おこさずば、至誠心かけて、ながく往生すべからずと心えて、みだりに身をもくだし、あまつさへ人をもかろしむる人々の不便におほゆる也。⁽⁵¹⁾

『観経』の三心が、心が強い者にも弱い者にも同じく往生浄土のはたらきをなすものであると言う。そのことを

通して、特に自身が心弱い者であると不安に思い、往生浄土を疑う者に対して、決してそのように考えるべきではないと説く。さらに次のように述べる。

さらなり強盛の心のおこらんはめでたき事なり。善導の十徳の中に、はじめの至誠念仏の徳をいだしにも、一心に念仏してちからのつくるにあらざればやまず……中略……この相状をもて至誠をあらはすなどあるなれば、たれたれもさこそはげむべけれ、ただしこの定なるのみを至誠心と心えて、これにたがはんをば、至誠心かけたりといはんには、善導のごとく至誠心至極して、勇猛ならん人ばかりぞ往生はとぐべき。われらがごときの脆弱の心にては、いかが往生すべきと臆せられぬべき也。かれは別して善導一人の徳をほむるにてこそあれ、これは通じて一切衆生の往生を決するにてあれば、たくらぶべくもなき事也。⁽⁵²⁾

真実心は、たとえば精進勇猛なる上品上生のものにとっては、あるいは実践可能であるのかもしれない。百人いればそのうちの一人や二人ほどは、真実心を保ちつつ往生浄土を実現するのかもしれない。⁽⁵³⁾ 法然にとってこのよ
うな行者は、經典に説かれる空想ではなかった。善導こそが、そのような念仏行者として了解されるのである。
それが善導の十徳の中に説かれる「至誠念仏」の意味である。⁽⁵⁴⁾ このような三心了解は、善導のような特別の人に
対して意味をもつ教えであって、それがそのまますべての衆生に要求されるものではない。まさに「たくらぶべ
くもなき事」である。善導の教えが『選択集』で「三昧正受之語」として表現されるのも、その意味である。し
かし『観經』の至誠心の勧めは、「不具」ではあるが「隱」の義において下輩の者にも重要な教言となるのであ
る。それが、「罪悪生死の凡夫」の信知である。

法然はこれについて、次のよう述べる。

真実の心は、ひとごとに見しがたく、事にふれてかけやすき心ばへなり。おろかにはかなしとしましめられたるやうもある、ことほり也。無始よりこのかた今身にいたるまで、おもひならはしてさしもひさしく心をはなれぬ名利の煩惱なれば、たたんとするにやすらかなはなれがたきなりけりと、おもひゆるさるるかたもあれども、又ゆるしはんべるべき事ならねば、わが心をかへりみていましめなをすべき事也。⁽³⁵⁾

法然は至誠心を、例えば善導のような三昧発得の人に対する教えとしての意味と、煩惱を離れることが困難な者に対する意味と、両者に対して異なつたはたらきをなす教示であると理解する。そして特に下品下生のものにも至誠心は特別な意味をもつ教えとしてあり、それが、自己の罪悪性への深い信知であると理解するのである。「浄土門は愚痴に還て極楽に生る」と語られた法然の特徴的「浄土門」の視座も、このような背景から生まれたものであることは、十分注意されなければならない。

「廻向発願心」の教説がもつ意味

以上のように、善導の深心理解を重要な契機とした『観経』三心の理解が、法然に「信心」を要件とする浄土門という新しい視点を開示させたと考えられるが、しかし、二種深信における「罪悪生死の凡夫」の自覚からなぜ「彼の願力に乗じて定んで往生を得」の信知が同時に起こるのか、その間にはまだ飛躍がある。至誠心の要請の前に「罪悪生死の凡夫」の信知が起ることは理解されるが、なぜそのことが願力乗托による得往生の信知へと繋がり、さらには「涅槃の域には信を以て能入と為す」という確信を開くことになるのか。「彼の願力に乗じ

て定んで往生を得」の信知は、出離生死を実現する実質をもつ信心の側面であるため、この問題の解明はきわめて重要である。

この溝は、やはり善導による特徴的な「廻向発願心」の解釈によって埋められていく。二種の深信のうちの第一番目の「罪惡生死の凡夫」の信知は、三心中の第一である至誠心の要請によって発起する心的状態であったが、第二番目の「願力に乗じて定んで往生を得」は、三心中の第三「廻向発願心」の教説を了解する中から見出されたものと考えられる。

再び『観経』三心をみたい。そこには願生者に対して、次のような教言があった。

もし衆生ありてかの国に生れんと願ぜん者は、三種の心を発して、すなわち往生す。何等をか三つとなす。一つには至誠心、二つには深心、三つには廻向発願心なり。三心を具する者は、必ずかの国に生ず。

親鸞は「廻向」を、如来廻向として理解することがほとんどであるが、もちろん元來は阿弥陀仏のはたらきに限定されるものではなく、仏道を歩もうとする行者すべてに対して伝統的に重視されてきた実践もしくは心的態度の一つとしてある。廻向は「パリナーマ」を原語とし、「廻転趣向」を意味する。自身が行った善行を他方面もしくは他者に廻らし向けることによって善果を期待することを意味する。慧遠はこれにしたがって「廻向発願心」を次のように了解する。

廻向は、求め去るの心を発す也。狭善して求めるを名て廻向と曰う。己の善を廻して大菩提に向かう。又己の善を廻して彼国に向い生まれんとするが故に廻向と名く。⁽³⁶⁾

日常的な関心を去って、あらゆる善行を大菩提の完成のために廻らし向ける心的態度を意味するが、『観経』で

は浄土教思想に特徴的に、善行のすべてを浄土往生実現のために廻らし向ける心的態度を意味するものとなる。善導も基本的には原義にしたがって、次のように了解する。

三者廻向発願心。廻向発願心と言は、過去および今生の身口意業に修する所の世出世の善根と、及他の一切の凡聖の身口意業に修する所の世出世の善根とを随喜せると、此の自他の所修の善根をもって、悉く皆真実の深信の心中に廻向して彼の国に生ぜんと願ず。故に廻向発願心と名く也。また、廻向発願して生ぜんと願ずる者は、必ず須く決定真実心中に廻向し願じて得生の想を作すべし。此の心深信すること由し金剛の若くにして一切の異見異字別解別行の人等に動乱破壊せられず。⁽⁵⁷⁾

慧遠と同様に廻向の原義の通り、あらゆる善業を廻転趣向して願生浄土の実現に向かう心的態度と了解する。身口意の三業にわたって重ねる善根を、深信および真実心を保って金剛のごとくに動乱破壊しない願生の態度であると述べる。深く阿弥陀仏を信じ、菩薩に比校されるほどの真実心をもって行じた身口意による善根を、すべて往生浄土実現のために傾ける強い意志が要請されるのである。

ところが善導はこれに対して、続いて次のような問いを立てるのである。

問て曰く、若し解行不同邪雑の人等有て、来相惑乱し、或は種種の疑難を説て往生を得じと導わん。或は云く汝等衆生曠劫より已来た及び今生の身口意業に一切の凡聖の身の上に於て、具に十悪五逆謗法闍提破壊見等の罪を造て、未だ除尽すること能わず。然に此れ等の罪は、三界の惡道に繫属す。云何ぞ一生の修福、念仏をもて即彼の無漏無生之国に入て、永く不退の位を証悟することを得んやと。⁽⁵⁸⁾

ここでは廻向心という金剛の心的態度を保ち続けようとする際に起こる困難が、外部から訪れる「惑乱」や

「疑難」というかたちで提示されている。「惑乱」とは「解行不同の邪雑の人等」によるいわば誘惑であり、願生者の廻向の心にさまざまな「疑難」を生じさせるものである。釈尊の「三種の心を発して、すなわち往生す」との教えにしたがって一旦は金剛の廻向発願心についての了解が示されるが、善導は再びそれに対して、行者の「惑乱」や「疑難」の問題を提示するのである。

善導「二河喩」がもつ意味

このような問題に対して説かれるのが、有名な「二河喩」である。これによって善導は、願生者の信心を、「金剛」として守護するはたらきを明らかにする。

又一切の往生人等に白す、今更に行者の為に、一の譬喩を説て信心を守護して以て外邪異見之難を防が⁽⁵⁹⁾ん。善導は願生者の信心を外邪異見の疑難から守護するために、ひとつの譬喩を説くと述べる。周知の物語であると思われるが、譬喩のもつ意味を考察するためごく簡単に内容を確認する。

二河喩は、東の岸にある一人の行者が、西の岸に向かって進み行こうとする設定ではじまる。これは願生者が、浄土門の仏道に立つて西方浄土を目指すことに喩えたものである。願生者の背後にある東の岸は「娑婆の火宅」を表わし、西岸はもちろん「極楽宝国」を意味する。願生者はしたがって東から西へ向かう行人として登場するが、その時忽然として眼前に二つの河が現れる。火の河と水の河である。水の河は「衆生の貪愛」を象徴し、火の河は「衆生の瞋憎」を喩えたものである。それぞれ広く深く、とても渡ることができない。この二河が行者の

眼前に広がって、前途を遮るのである。ところがその二つの河の間に、それでも西に向かつて一つの道がわずかに見えるとされる。貪愛の水と瞋憎の火に常にさらされて、広さは四五寸ほどではあるが、白い道が目前に現れるのである。二河喩は、このような状況にあつて身動きできなくなる行者を想定するのである。

身動きできない行者は、「三定死」と呼ばれる状態に置かれる者である。後方、東岸である娑婆世界からは群賊悪獣が呼び返し、そこへかえれば死が待っている。しかしその場に留まっていれば、南北から間断なく責め来る貪愛と瞋憎の波によつて死なねばならない。かといつて西方の極楽世界に向かつて歩みを進めようとすれば、その道はわずかに四五寸であり、やがて水火二河に墮してしまふであろう。浄土往生を願い、善根のすべてを深心と真心の中に廻向し続けなければならない行者を、このような譬喩を通して描き出し、廻向心を金剛のごとくに堅く保ち続けることの困難を表現するのである。

しかし善導は、この時に東岸から人の勧める声が聞こえ、西岸からは人の喚ぶ声が聞こえるとす。東岸の人は釈尊を指し、西方へ進むことを指南する。また西岸の人とは阿弥陀仏を指し、衆生を招喚して護ることを約束する。行者はただその声にしたがつて西に進めば、諸難を逃れて速やかに西岸に至ることができる。これが二河譬の概要である。

この譬喩は何を明らかにするものであるのか。この喩えは法然に影響を与え、親鸞にも大きな影響を与えている。特に親鸞は「信巻」に長文を引用し、最終的に譬喩中に登場する白道こそが、「本願一実の直道」であり「大般涅槃無上の大道」であるとする。⁽⁶⁰⁾

この譬喩は、善導自身も述べるように疑難によつて惑乱する行者の信心を守護するはたらきを喩えたものであ

る。それによって破壊されることのない金剛心が保持されることを表わそうとする。

先にみるように善導は、はじめは「決定真実心中に廻向し願じて」「動乱破壊」されることなく「彼の国に生ぜん」と願じて「得生の想を作す」べきこととして廻向発願心を了解する。それはやはり、「精進勇猛」の上品上生者であるならば実現が期待される「廻向発願心」である。しかし「至誠心」の時同様、善導はこの「廻向発願心」も、上品上生者のみならず下輩にも通ずる教えとして了解するのである。

したがって二河の譬喩は、殊にそのような金剛の信心を保つことが困難である劣機の信心を守護するはたらきを説き示そうとしたものであり、その仏道を明らかに示そうとしたものである。つまり金剛なる廻向発願心の要請に対して「我等か分にこえたり」「罪悪生死の凡夫、いかにしてか此真實心を具すへきや」と信知する者の立場から、再び廻向発願心の教言の意味を問い直す意味をもつのである。

諸行の道と念仏の道

それでは、廻向発願心に対して惑乱を生じざるを得ない者は、どのようにさらに往生浄土の仏道に立つことができるのか。絶えず貪愛・瞋憎の心に逼められる衆生に、どのように金剛の信心が成立し、仏道が完成されるのか。二河喩に象徴される機根を対象とする今ひとつの浄土教について、法然は『三部經大意』で特徴的な了解を示す。善導の浄土教理解を踏まえ、『観経』三心を二つにわけて次のように述べる。

すへて此の三心は念仏及諸行にわたりて積せり。又(文)の前後によりて心得わかつへし。⁽⁶¹⁾

法然は『観経』の三心を、二つの仏道によって了解しわけらるべきであるとする。二つの仏道とは、念仏による往生浄土の道と、諸行による往生浄土の道である。そして二つにわけらるる根拠を、願生者に期待される姿勢を説く「四修」の中のひとつである「無間修」を解釈する善導の文を例に、次のように述べる。

例は、四修の中の無間修を釈して云く、相續して恭敬礼拝・称名讚嘆・憶念觀察・廻向發願して、心心相續して余業を以てきたし不間。故に無間修と名く。また貪瞋煩惱をもつて来しへだてず。随て犯せは随て懺して、念を隔たて時をへたて日をへたてず。常に清浄ならしむるを、又無間修と名くと云へり。⁽⁶²⁾

「四修」とは、『往生礼讚』で浄土往生に必要な「安心」と「起行」がそれぞれ『観経』三心と『浄土論』の五念門行とによって示された後に、それらを補完するものとして示された実践の態度に関する教えである。文字通り四つの修養を内容とするが、阿弥陀および聖衆を恭敬し礼拝すること（恭敬修）、専ら仏名を称えて余修を雑えないこと（無余修）、絶え間なく間断なく修すること（無間修）、命終までの長時にわたって修めること（長時修）の四つを指す。法然も『選択集』で「念仏行者、四修の法を行用すべきの文」として「三心章」の後に「四修章」を設けて重視するが、晩年まで六万遍や七万遍の専修念仏に勤めた法然の念仏者としての態度を象徴するものとしても理解される。⁽⁶³⁾

ところが法然は四修のうちの第三「無間修」に注目し、そこにみられる善導の特微的解釈から、浄土往生の仏道を二つにわけて了解する視点を見出すのである。それが先に三心に関して、「(文)の前後によりて心得わかたへし」と述べられたことの内容である。

「無間修」とは、間を交えず、間断なく安心起行を修めるべきことを表わす。往生浄土の行において心身とも

に教示にしたがって間断なく実践すべきことを勧めるものであり、『往生礼讃』の文脈からすれば、三心五念に無間であることの重要性を示すものである。

しかし善導は、行の「無間」について二つの内容を提示するのである。ひとつが「信心相續して余業を以てきたし不間。かるがゆえに無間修と名く」という意味での無間であり、いまひとつが「また貪瞋煩惱をもつて来しへだてず。随て犯せは随て懺して、念を隔たて時をへたて日をへたてず。常に清浄ならしむるを、又無間修と名く」である。前者は浄土往生のための実践を絶え間なく行う願生者の態度を表わす「無間修」である。これはもちろん『観経』三心や『浄土論』の五念門行の教えの通りに、浄土建立の菩薩の行に準じた実践を行って往生浄土を実現しようとするものである。ところが後者は、「また貪瞋煩惱をもつて来しへだてず」と説かれるようなものとしてある「無間」である。これは往生浄土のための行を実践しようとする行者を間断なく襲う貪欲瞋恚の煩惱の方に注目したものである。

ここに善導が「無間修」の了解を手掛かりに、浄土門を二つにわけて理解していることが知られる。ひとつが、『観経』や『浄土論』の教えのままに、三心を保ちつつ五念門行を不断に修する態度であり、もうひとつが、実践上に絶え間なく襲い来る貪欲瞋恚の煩惱に注目する態度である。特に後者の視点は、深心を「罪惡生死の凡夫」と信知する思索に通じるものであり、また真実心の勧めに対して「頗ふる我等か分にこえたり」「罪惡生死の凡夫、いかにしてか此真実心を具すへきや」と吐露する法然に、新たな浄土門の道を開く契機となったものであると考えられる。

このような善導の「無間修」に対する二つの理解を通して、法然は『観経』の三心の意味を二つの仏道にわけ

て理解するのである。ひとつが念仏の仏道に関わるものとしての三心であり、いまひとつが諸行往生に関わるものとしての三心である。法然は続いて次のように述べる。

是も念仏(と)余行をわかつて積せり。初積は貪瞋等をはいわす。余行を以てきたしへたてざる無間修也。
後積は行の正雜おはいわす。貪瞋等の煩惱を以てきたしへたてざる無間修也。⁽⁶⁴⁾

「余行」によって往生浄土を実現させようとする仏道においては、実践において貪欲瞋恚の煩惱の介在は認められず、往生浄土のためのさまざまな実践が間断なく行じられる「無間修」が要求される。しかし念仏による往生浄土の仏道では、行そのものの無間性ではなく、行者に襲い来る煩惱の無間性に主眼がおかれることになる。実践の内容や相続性や純粹性ではなく、実践の過程で間断なく襲う貪瞋の煩惱に視点が置かれる仏道になるのである。

「深心の白道」としての念仏

このような行者に成立する仏道を、「念仏」として明確に法然に示すことになるのが善導の二河喻である。特に諸行往生から分かれたもう一方の浄土往生実現の道が「念仏」として明らかにされるのは、そこにみられる釈迦の發遣と弥陀の招喚の説示に由来するものである。

法然はこれについて、次のように述べている。

ここに知ぬ、余行にをひては、貪瞋等の煩惱を發さずして行すへしと云事を、是になすらへて思に、貪瞋等

をさらふ至誠心は余行にありと見へたり。如況廻向発願の積は、水火の二河の喩を引て、愛欲瞋恚の水火常にうるをし常にやきてやむことなれども、深心（信）の白道たゆることなれば生るゝ事をうといへり。⁽⁶⁵⁾先にも確認する通り二河喩は、往生浄土を目指す行者の困難を、絶え間なく襲い掛かる火の河と水の河によって譬喩的に説いたものである。法然は譬喩中の火の河と水の河は、善導が「無間修」を「貪瞋煩惱をもつて来しへだてず」と了解したことを表象するものであるとする。煩惱無間の者にどのような仏道が開かれるのかを明らかにするための喩えとして説かれるのが二河喩の文であるとする。

そのような者に開かれる仏道が、ここで「深心（信）の白道」と言われる。煩惱無間の者に成立する念仏の道が、愛欲と瞋恚の間に開かれる「深心の白道」とされるのである。「深心の白道」とは、もちろん善導によって示される二種深信によって成立する仏道を指す。「罪悪生死の凡夫」と「彼の願力に乗じて定んで往生を得」という二つの信知を内容とする仏道である。特に後者の第二深信「彼の願力に乗じて定んで往生を得」の信知は、直接的にはこの後二河喩で示される釈迦と弥陀の招喚との出遇いによって成立する心的状態を指す。ここに煩惱無間の自覚に示される仏道が、同時に、そのような衆生を呼び招く阿弥陀の本願に乗托する仏道として示されてくるが、念仏の道がいわば「信心の道」として表わされることは注意すべきであろう。衆生を發遣し招喚する本願によって成立する仏道への転換である。

法然が「深心の白道」として受け止める白道とはどのようなものか。再び善導の廻向発願心積の文に返れば、はじめに白道とは、次のような道として了解されていた。

中間の白道四五寸と言は、即ち衆生の貪瞋煩惱の中に能く清浄なる願往生の心を生ずるに喩ふ也。乃貪瞋強

きに由る故に即ち喩ふるに水火の如し。善心微なるが故に白道の如と喩ふ。又水波常に道を湿すとは、即愛心常に起て能く善心を染汚するに喩ふ。又火炎常に道を焼くとは即ち瞋嫌之心能く功德之法財を焼くに喩ふ。人の道の上を行て直に西に向かふと言は、即諸の行業を回して直に西方に向に喩ふ。⁽⁶⁶⁾

「散善義」の譬喩で語られる「白道」は、広さがわずか四五寸とされた道である。「四五寸」という狭小さは、願生者の善心が極めて微かであることを象徴するものであり、衆生のはげしい貪恚の煩惱が常に往生浄土の仏道の法財を焼くことに喩えたものである。この狭い白道を、願生者はそれでも西に向かつて進もうとするのであるが、その時、行者は東岸と西岸からの声を聞くと言う。

東岸に人の声あて勧め遣るを聞きて、道を尋て直に西に進むと言ふは、即ち釈迦已に滅したもて、後の人見たてまつらざれども、由は教法の尋ぬべき有るに喩ふ。即ち之を喩ふるに声の如しと也。……中略……西岸の上に人有りて喚ばふ言は、即ち弥陀の願意に喩ふ也。須臾に西岸に到て善友相見て喜ぶと言は、即ち衆生久く生死に沈て、曠劫に輪廻し迷倒して自ら纏りて、解脱するに由なし。仰て釈迦発遣して西方に指向せしむることを蒙り、又弥陀の悲心をもて招喚したまふに籍て、今二尊之意に信順して、水火の二河を顧みず、念々に遣ること無く、彼の願力の道に乗りて命を捨てて已後彼の国に生ずることを得。⁽⁶⁷⁾

東からの声とは、無仏の世にあつても釈尊の教法が声となつて、願生者を導くことを喩えるものである。また西の喚び声は、阿弥陀仏の本願が衆生を招喚するはたらきを言う。したがつて発遣の声はもちろん、具体的には阿弥陀仏の本願を説く『大経』を直接には指し、招喚はその教えを通して説き示される本願大悲のはたらきを指すことになる。

善導はここで『観経』三心の教えにしたがいつつも、『大経』の本願による仏道を願生者に説き示すことなのである。そして『大経』によって成立する仏道を、ここに「願力の道」として示すのである。「水火の二河を顧みず、念々に遺ること無く、彼の願力の道に乗りて命を捨てて已後彼の国に生ずることを得」である。これが、法然によって示された「深心の道」である。『観経』の廻向発願心を解説する中に説き示された諸行往生の仏道とは異なる、もうひとつの往生浄土の道である。

はじめに行者は、「決定真実心中に廻向し願じて得生の想を作」し、「一切の異見異学別解別行の人等に動乱破壊」されることのない金剛のような心を保つて道を歩まなければならない。ただしその「善心」は自らの貪瞋の煩惱と異見異学別解別行の人等の動乱破壊によって、わずか四五寸の白道となる。そこで三定死の状態に陥るとされるが、その時東岸と西岸から発遣と招喚の声が聞こえ、行者の白道が、新しい道となるのである。行者の清浄願心を根拠とする四五寸の白道が、如来の本願を根拠とする「願力の道」へと転ぜられるのである。

法然が『観経』の三心について、「すへて此の三心は念仏及諸行にわたりて積せり。又（文）の前後によりて心得わかつべし」と言つて、三心を念仏による往生浄土の道に関わるものと諸行による往生浄土の道に関するものとの二つに区別して了解すべきであるとした意図はここにある。諸行の道にあつての三心は、金剛堅固な清浄心そのまま意味するが、念仏の道にあつてそれは「願力の道」へ転じられる契機となるものとして理解されるのである。そのような転じられるものとしてある仏道は、善導によつては『大経』の本願の経説によつてそのまま「願力の道」として示され、法然にあつては、転じられて行者の信にしたがつて「深心の道」として表現されることになる。繰り返しこれは「罪悪生死の凡夫」を信知し、同時に「本願の招喚」を信知する者の上に成立す

る道である。

「別願不思議」による往生

法然は、善導によって示される「願力の道」について、次のように述べる。

廻向発願心は、人ことに具しやすき事也。国土の快樂を聞て誰か願はさらむや。抑彼国土に九品の差別あり。我等何の品を可期す。善導和尚の御心ろ、極楽（の）弥陀は報仏報土也。未断の惑の凡夫は惣して生すへからすと云へとも、弥陀の別願の不思議にて、罪悪生死の凡夫（の）念十念して生すと積し給へり。⁽⁶⁸⁾

善導が「願力の道」と表現するものを、法然は「別願の不思議」によって罪悪生死の凡夫に往生浄土が実現する道であると言う。惑いを断ずることがない凡夫は、本来浄土への往生は困難ではあるが、そのような機類も、阿弥陀仏の別願のはたらきによってすべて報仏報土へと導かれると述べる。

この「弥陀の別願の不思議」について、法然は同じ『三部経大意』の冒頭ですでに次のように述べている。

法蔵比丘四十八願を立給て、一□の願に皆な若我國仏、十方衆生、称我名号、願生我国、下□十念、若不生者、不取正覚と云、四十八願に一一に皆此心ろあり。凡、諸仏の願と者、上求菩提下化衆生の心なり。ある大乘経に云く、菩薩の願に二種あり、一は上求菩提、二は下化衆生の意也。上求菩提の本意は衆生を濟度しやすからむか為也と云へり。然は只た本意下化衆生の願にあり。今ま弥陀如来の国土を莊嚴し給しも、衆生を引摂しやすからんか為也。惣て何の仏も成仏の後は、内証外用の功德、濟度利生の誓願、何れも深くして

勝劣ある事なけれども、菩薩道を行じ給ひしの時の、意巧方便の誓ひは皆是区なる事也。弥陀如来は因位の時、専ら我名の念せむ者を迎むと誓給ひて、兆載永劫の修行を衆生に廻向し給ふ。濁世の我等が依怙、末代の衆生（生死）の分離、是にあらすは何にをか期せむ。⁶⁹

すべて仏には「上求菩提下化衆生」の願いが備わっている。自利利他円満であることが大乘菩薩道には必須のことであり、あらゆる仏は当然この志願を実現するものであるとされる。さらに言えば「上求菩提」の願いは、すべて「下化衆生」という利他を実現するためにある願である。したがっておよそ仏たるものは、衆生済度の誓願を深く保ち、そこに優劣を見出すことができないものである。

阿弥陀仏は『大経』に、四十八願を建立する菩薩として説き示されている。その四十八願の別願のなかで、直接的に「十方衆生」に呼びかけて下化衆生を誓う願が十八・十九・二十願である。他の願は浄土を莊嚴し仏自身を莊嚴する願であつて、そのような世界へ衆生を呼び招こうとする利他の願いは、直接的にはこれら三願に示される。法然は、その法藏菩薩の衆生教化の願いを最も象徴的に表わすものを、善導の本願加減の文によつて確かめる。「若我國仏、十方衆生、称我名号、願生我国、下_三十念、若不生者、不取正覚」を内容として示された法藏菩薩の願いである。法然はこれを、「専ら我名の念せむ者を迎むと誓給」ものであつて、称名念仏を衆生済度のための行として選択し「廻向」することを誓う願だと述べる。そして、「濁世の我等」「末代の衆生」に出離生死を成立させることができるのは、このような如来の本願のはたらきによるとする。ここで法然が、「兆載永劫の修行を衆生に廻向し給ふ」と言い、法藏菩薩を主語として「廻向」を述べることは注意すべきである。ただ、これについては「他力」などの用語と合わせて、法然の著作の全体にわたつて検討すべき問題であるので、今後

の課題としたい。今は「願力の道」や「別願の不思議」によって凡夫に往生浄土を実現させる道が、法蔵菩薩の本願によって成立する道としておさえられることに注意したい。菩薩に匹敵するほどの真実心と深心を保ち、廻向発願して仏道を完成させようとする歩みが、『大経』に説かれる阿弥陀仏の本願の廻向に導かれる仏道へと転換を遂げるのである。法然が「深心の道」と言ったのも、そのような阿弥陀仏の本願によって開かれる道を、受け止める行者の信心の側から表現したものである。善導が願力の道として示した仏道を、「本願の招喚」を信知する者に成立する深信の道として再表現したものである。

隆寛による法然思想の継承と親鸞

本論冒頭にも確かめるように、親鸞は法然によって示される浄土教思想を「浄土真宗」と呼び、教えの要が「無上の信心」にあったと確かめる。それは、今までみてきたような善導や法然の浄土教思想を継承するものであり、その特徴的『観経』理解を内実とするものであると言える。『教行信証』では、そのような仏道に成立する信心を「如来選択の願心自り発起す」と語り、三二問答や三願転入を通して内容を明らかにしていくが、親鸞が最終的にそのようなかたちで法然の教えを領受する時、もう一人、その間に置いて検討すべき人物がいるものと考えられる。それが兄弟子の隆寛であり、その思索の影響である。

親鸞は隆寛を、聖寛と合わせて「この世にとりては、よきひとびとにてもおわします」と言い、「法然聖人の御おしえを、よくよく御こころえたるひとびと」としている。⁽⁷⁰⁾ 帰京した親鸞が関東の門弟たちに、隆寛の「一念

多念分別事』や『自力他力事』をよく読むことを勧めたことも周知の通りである。

親鸞の隆寛に対する信頼はよく知られている通りであるが、特に昭和八年に金沢文庫から隆寛作の浄土教関連の著作群が発見されて以来、両者の思想的緊密性も注目されてきた。⁽⁷¹⁾なかでも『観経』『三心』を中心とした隆寛の思索には、親鸞が『教行信証』で展開する「信心」理解に共通する点が多くみられる。これら隆寛の著作と

親鸞の著作とを比較すると、両者の間に、法然の「信心」理解をめぐる⁽⁷²⁾の思想的交流の跡が窺われるのである。親鸞は、法然が「吾が後に念仏往生の義にすくにはむする人は聖覚と隆寛となり」と語るように、法然から

最も信頼を得た門弟の一人であった。比叡山でもすでに円熟期を迎え、恵心流の流れを汲む浄土教思想にも十分親しみをもっていったが、法然の弟子となつたのは四十五歳頃であつたと言われる。親鸞が二十九歳で「後生の一大事」⁽⁷³⁾を求めて法然の門を叩いた時、隆寛はちょうど五十四歳であつた。

隆寛と法然の間には、出会い当初から多くの思想交流があつたものと考えられる。隆寛が自ら「慇懃の教訓を蒙ること數十ケ度なり」と語るように、法然から度重なる教示があり、五十六歳にはついに『選択集』付属を許されるまでの信頼を得ている。⁽⁷⁶⁾これは、親鸞が三十三歳で付属を許された、前年のことである。

親鸞の隆寛に対する発言以外、両者の交流を直接示す資料は現在ない。しかし、隆寛への『選択集』付属が親鸞への付属の前年であることや、隆寛が法然のもとを頻繁に訪れていた頃と親鸞の吉水時代が重なること、そして何よりも、後に著されることになる両者の思想の緊密性を考え合わせると、両者が法然のもとで頻繁に顔を合わせ、盛んに思想的交流をもつたと考えるのは不自然ではない。

隆寛には、浄土教関連の著作が多くある。最も有名なのは、法然の『選択集』に対する反駁の書として書かれ

た定照の『彈選択』に対して著された『顕選択』一巻である。残念ながらこれは『法然上人行状絵図』に記録されているのみで現存しないため、内容は不明である。その他、『弥陀本願義』『具三心義』『散善義問答』『極楽浄土宗義』等の浄土教関連の著作があるが、これらはすべて法然の流罪以降に書かれたものである。

親鸞が、漢文からなるこれら隆寛の著作を手にしたかどうかは定かではない。しかしこれらによって知られる隆寛の思想と親鸞思想の間にある近似性から、吉水時代、法然の教えをめぐる両者の間で多くの意見が交わされたであろうことは容易に想像される。特に両者に共通するのが、曇鸞の『浄土論註』からの影響である。法然は晩年の思想的成熟期にあつて「偏依善導一師」の境地に至り選択本願念仏の仏道を説いたが、曇鸞の『浄土論註』を読んだ上での思索の展開はみられない。しかし隆寛と親鸞には、法然の思想を、曇鸞の『浄土論註』によって跡づける作業が多くみられる。法然と善導が「願力の道」や「深心の道」と示す仏道が、曇鸞の『浄土論註』を通して明確に阿弥陀如来の本願を根拠とする他力の仏道として表現されていくことになるのである。

隆寛による「廻向発願心」理解

法然から隆寛、そして親鸞へ、その間で曇鸞の『浄土論註』がどのような決定的影響を与えたのか、本論で詳説する紙数的余裕はない。これについてはすでにいくつかの論文も提示されてお⁽⁷⁶⁾り詳細な検討を要する問題であるが、ここでは「廻向発願心」に関する思索の継承に絞って検討していく。

善導や法然による『観経』三心了解を詳説することを目的とする『具三心義』には、『観経』三心に関して、

冒頭にまず次のようにある。

竊に以れば三心具足の正行は五劫思惟の本懐也。願往生の人、敢て等閑すること勿れ。⁽⁷⁷⁾

『具三心義』は二二七（建保五）年、法然没後五年、隆寛六十九歳の作である。親鸞は四十二歳で関東にいたとされる頃である。劈頭の「竊に以れば」という言葉が、『教行信証』にも共通する書き出しであることがまず眼を引く。釈尊が『観経』を説く深意を、末代の仏弟子の立場にありながらも顕らかにするという、畏怖と自重の感が込められた両者に共通する表現である。隆寛はその上で、『観経』に説かれる「三心具足」の教えは阿弥陀仏の五劫思惟の本懐であるため、行者は「敢て等閑すること勿れ」と言う。「等閑」とは、「なござりにする」「おろそかにする」ことを意味する。そして等閑してはならない理由を、次のように述べる。

釈迦、往生極楽の機のために三心具足の行を説たまふ。此行は自力を募るに非ず。唯し他力を憑む也。一切善悪の凡夫、弥陀本願業力を以て増上縁と為して、皆な往生することを得。既に是れ甚深の秘術、究竟の弘誓也。世尊に非ず自りは誰か覚知することを得ん乎。⁽⁷⁸⁾

釈尊は『観経』で往生浄土を願う者に対して至誠心・深心・廻向発願心の三心を具足すべきであると説いているが、これは行者に対して「自力」を求めるものではなく、本意としては「他力を憑む」ことを勧めるものであると言う。「他力を憑む」とは具体的には、阿弥陀仏の「本願業力」「究竟の弘誓」を増上縁とする仏道であるが、それによって善悪問わず、すべての凡夫が往生できるとする。

隆寛はこの後法然と同様、『観経』三心によって説き示される仏道を、諸行の道と念仏の道にわけて理解する。ただその際法然と異なるのは、「他力」の用語を積極的に用いて「念仏の道」を明らかにすると共に、釈尊教説

の本意と阿弥陀仏の本懐が、「自力を募る」心を離れて「他力に帰す」ことにあると論ずる点にある。

隆寛の『具三心義』は全編にわたってこのような趣旨に基づいて論じられるが、その際「廻向発願心」を解釈する善導の「散善義」の文章をはじめから二つに区分し、一方を諸行の道、他方を本願他力の道を明らかにするものとして理解する。煩瑣になるが『教行信証』での親鸞の思索との関連で示唆的な了解の仕方であるので、隆寛の視点から今一度、二分される善導の「廻向発願心」釈の文を引用する。

「三者廻向発願心」。廻向発願心といふは、過去および今生の身口意に修する所の世出世の善根と及び他の一切の凡聖の身口意業に修する所の世出世の善根とを随喜せると、この自他の所修の善根をもって、悉くみな真実の深信の心中に廻向して、彼の国に生ぜんと願ず。故に廻向発願心と名く也。

また、廻向発願して生ぜんと願ずる者は、必ず須らく決定真実心中に廻向し願じて得生の想を作すべし。この心深信すること由し金剛の若くにして一切の異見異学別解別行の人等に動乱破壊せられず。

上記で「また」を境に敢えて改行した箇所が、隆寛による廻向発願心理解の分かれ目である。前者が諸行往生者の廻向発願心を指し、後者が念仏者の廻向発願心を表わす。

前者に関して隆寛は、次のように了解する。

「廻向発願心者」と言ふ已下は、正しく過現並びに世出世及び自他等の一切の善根を以て至誠心深心の中に廻向して彼の土に生むと願ずることを明かす。⁽⁷⁹⁾

「廻向発願心」はまず、過去から現在、自利利他すべてにわたって作る善根を、真実心と深心をもって仏道完成のために廻らし向ける願心を意味する。隆寛は、一旦はこのようなかたちで「自力を募る」ものとしての廻向発

願心を明らかにする。しかし、これが『観経』で説き示される釈尊の「正意」であるのかどうかという問いを立て、次のように論を展開する。

問ふ、此は即ち第三心の正意か。答ふ、若し余行を回して念仏に向ふ人に約れば、即ち正意也。若し但念仏の行人に約れば、又正意に非ず矣。⁽⁸⁰⁾

廻向発願心の勧めは確かに釈尊の「正意」ではあるが、それは「余行を回して念仏に向かう人」に対する教えであれば、「正意」であると言う。この「余行を回して念仏に向かう」の一文をどのように読むのかは、きわめて重要である。それは特に「廻して」をどう理解するかに関わる。「廻して」を、一般の廻向の意味で「廻らし向ける」と解すれば、この一文は「諸行による善を往生浄土完成のために廻らし向けて念仏することとなる。念仏を含めた諸行によって「自力を募る」行者を指すものとなる。しかし「廻して」を、「ひるがえす」「すてる」と解すれば、これは「諸行を捨てて念仏に向かう」ものを意味することになる。自力から他力への転換を意味するものとなる。

結論的に言えば、ここでの「廻して」は、「ひるがえし」「捨てる」を意味するものと考えられる。つまり「諸行を離れて念仏に向かう者」を意味すると考えられるのである。なぜそのように読むのかについては、隆寛自身が後に考察しているので、後に合わせて確かめたい。いずれにしても隆寛は、「自力善根を廻らし向けよ」という釈尊の廻向発願心の要請は、そのような教示の前に「諸行を離れて念仏に向かう」ようにはたらくのであれば、行者にとっては「正意」となるとする。これは逆に、「廻向発願心」の教えにしたがってそのまま自力諸行に励むならば、正意とはならないことを暗に示すものであるが、この点については後に明らかにされる。ここではた

だ、廻向発願心の要請はしたがって、すでに「ただ念仏」の教えに立つものにとつては正意ではないとし、「念仏の行人に約れば、又正意に非ず」と述べられるのである。

「真実の本願に帰するの心」

前者の諸行往生の廻向発願心については以上のように了解されるが、後者の「また廻向発願心者」以下の「他力を憑む」者の廻向発願心については、次のように述べられる。

「又廻向発願者」已下は、正しく第三心の相を明す。即ち其の三有り。一には正しく真実の本願に帰する之心の中に願じて決定して生ることを得可き之想を作ること明かす。二には正しく此の得生の想ひ深信堅固にして、他の為に破られざること金剛と異なること無きことを明かす。三には正しく決定して真実の深心の願生の心なるが故に、永く往生の大益を失せざること明かす。⁽⁸⁾

ここに他力を憑む者の廻向発願心が、三相から示される。ひとつが「真実の本願に帰する之心」であり、第二相が「深信堅固」な「金剛」心であり、第三相が「真実の深心の中の願生の心」と言われるものである。これらはもちろん、善導や法然によって「願力の道」や「深心の道」として示された仏道を継承するものである。隆寛は最後に、このような心に成立する利益を、「永く往生の大益を失せざる」と示す。これは善導が「怯弱を生じて回顧すれば、道に落ちて即ち往生の大益を失するなり」と述べる自力諸行の仏道に対して語られる、他力の仏道の利益である。

なぜそのような大益が成立するのか。それは他力の念仏者が、「正しく真実の本願に帰するの心」を根拠とした仏道に立つからである。行者の「自力を募る心」ではなく、阿弥陀仏の「真実の本願」を根拠とした願生心によって道を進もうとするからである。

「真実の本願」について隆寛は、「廻向発願心」を了解するに先立って「至誠心」を解説する箇所ですでに明らかにしている。ここでは曇鸞の『浄土論註』を手掛かりとして、次のように本願の真実を確かめる。

問ふ、一切衆生の三業の解行必ず真実心の中に作す之義、如何。答ふ、礼讚に云く「所謂る身業に彼仏を礼拝し、口業に彼仏を讚嘆称揚し、意業に彼仏を専念観察す。凡そ三業を起すに、必ず須らく真実なるべし。

故に至誠心と名くる」……中略……問ふ、凡夫の心念を尋ぬるに心々顛倒ならざるは莫し、虚偽ならざると云ふこと莫し。曇鸞の注に云く「人天の諸善、若しは因若しは果、皆これ顛倒なり皆これ虚偽なり」⁽⁸²⁾

『観経』の「至誠心」は、身口意の三業にわたって行者が真実心を保つべきことを要請するが、これに対して衆生の「心々顛倒ならざるは莫し、虚偽ならざると云ふこと莫し」という現実をどのように考えるべきかを問う。法然によって「願るわれらが分にこえたり」として示され、善導が「罪悪生死の凡夫」の信知として顕らかにした視点を継承するものであるが、隆寛はそれを『浄土論註』によって「若しは因若しは果、皆これ顛倒なり皆これ虚偽なり」と確かめる。そしてこのような衆生の不実に対する本願の真実を、同じく『浄土論註』によって次のように確かめる。

問ふ、弥陀の本願真実なる義、何を以て定むることを得る耶。答ふ。曇鸞法師往生論偈の真実功德相の文を解きて云く「菩薩の智慧清浄業より起れる莊嚴仏事は法性に依て清浄相に入る。是の法顛倒せず虚偽ならざ

れば、名けて眞実功德と爲す」また云く「法蔵菩薩自在王仏の所に於て無生法忍を悟る。その時の位を聖種性と名く。この性の中に於て四十八の大願を發て此の土を修起したまへり」……中略……本願の眞実、その義、斯の若し⁽⁸³⁾。

なぜ本願が眞実であるのか。それは、本願によつて示される種々の莊嚴が「智慧清淨業」から起こり「法性に依て清淨相に入る」からである。さらには「無生法忍を悟る」中から建立される願だからであるとする。そして隆寛は、さらに次のように述べる。

凡夫の心を以て眞実と爲すにはあらず。弥陀の願を以て眞実と爲す。眞実の願に歸するの心なるか故に、所歸の願に約して眞実心の名あり。⁽⁸⁴⁾

二分された第二の願生道の「廻向発願心」、隆寛によればそれは本願他力を憑む者の心を表わすが、そこには「決定眞実心中に廻向し願じて得生の想を作す」とあつた。ここで言われる「眞実心」は、衆生の心を指して言うのではなく、衆生が歸依した本願の眞実に対して言われるものであるとする。『大經』に説かれる法蔵菩薩の本願が眞実であるため、歸依する衆生に眞実が成立するのである。「決定眞実心」は、歸依する行者の心の眞・不眞ではなく、ただ歸依される本願の眞実によつて成立する事態である。隆寛にとつては、「金剛と異なること無き」信心が發起することも、その信心によつて「永く往生の大益を失せざること」も、すべては阿弥陀仏の本願のはたらきによつて成立する功德として了解されるのである。

最終的に隆寛は、至誠心・深心・廻向発願心は、三心として區別されて説かれているが、これら三心の体はひとつのものであるとして、次のように述べる。

真実の願に帰するに無疑無慮なる、これを指して深心と名づく。此の深信の中において決定得生の想を起す之を称して廻向発願心と曰ふなり。⁽⁸⁵⁾

至誠心は「真実心」と理解されたが、この真実心は隆寛にとつては本願の真実を意味するものであった。そして深心は「深く信ずる心」であるが、これはそのような真実の本願に帰依して無疑無慮なる心を意味する。本願の真実を慮ることなく、まして疑うことのない心である。善導が本願乗托の信知として了解した二種の深信中の、第二の信の内容である。そして廻向発願心は、そのような無疑無慮の心に開かれる「得生の想い」を指す。このようなかたちで『観経』の三心はそのまま衆生に成立するひとつの心となるが、それが「ただ念仏」や「他力を憑む」として示される仏道の内実となるのである。一点も、行者の自力の心を認めることのない仏道である。

二つの白道

以上のように隆寛は、釈尊が『観経』三心を説く本意が、諸行往生ではなく本願の仏道への転換を勧めることにあるとする。これにしたがつて隆寛は、二河喩に示される「白道」についても同様に二つにわけて理解する。

一の白道を以て、或は衆生心に喩へ、或は弥陀の願に喩ふ。何の意か有る也。答ふ、此事、深意あり。今、合喩の文の前後を案ずるに、夫合喩の第七の文中に「始て諸の行業を廻して直に西方に向ふこと」云云。料り知ぬ。その前は未だ他力の願に帰するの心を発さず。只だ自力の行を以て往生を願する之故に、願生の心を以て白道に喩ふる也。⁽⁸⁶⁾

「白道」は一つであるはずなのに、ある時は「衆生の心」として了解し、別では「弥陀の願」として理解するのはどのような意味があるのかと自問する。そしてこれには深い意味があるとし、善導が二河喩を自ら解説する中の「諸の行業を廻して西方に向ふ（引用傍線部）」の文の前後で、「白道」の示唆する内容が変わるとする。これも煩を厭わず引用する。

「中間の白道四五寸」と言ふは、即ち衆生の貪瞋煩惱の中に能く清浄なる願往生の心を生ずるに喩ふ。乃至貪瞋強きに由るが故に、即ち喩るに水火の如し。善心微なるが故に、喩るに白道の如し。……中略……「人、道の上を行て直に西に向ふ」と言ふは、即ち諸の行業を廻して直ちに西方に向ふに喩ふ也。「東岸に人の声あて勧め遣るを聞きて、道を尋ねて直ちに西に進む」と言ふは、即ち釈迦已に滅したまひて後の人、見ざれども、由を教法の尋ぬ可き有るに喩ふ……中略……「西岸の上に人有りて喚ふ」と言ふは、即ち弥陀の願意に喩ふ也。⁽⁸⁷⁾

傍線部「諸の行業を廻して直ちに西方に向う」の文前に言われる「白道」は、譬喩の冒頭から登場する「白道」であつて、それは「自力を募る」者の仏道を指す。「衆生の心」を頼りとする、自力による諸行往生の願心を指すものである。その道が「白道」と譬喩されるのは、願往生の清浄なる願往生心が期待される尊い道であるからであり、しかし同時に「四五寸」と言われるのは、その道が衆生の貪瞋煩惱の中にあつて善心が微かだからである。⁽⁸⁸⁾

ところが隆寛はこのような「白道」が、「諸の行業を廻して西方に向う」の文を境に意味を変えたとする。変わる後が、「弥陀の願を以て白道と為す」仏道である。この場合の「廻」は、先にも触れるように通常の「廻向」

の義で理解される「廻らし向ける」という意味ではなく、「ひるがえす」「捨てる」ことを意味する。⁽⁸⁹⁾ 諸の行業をひるがえして捨てることを意味する。

釈尊の三心の勧めによって清淨願往生心を起こした行者は、微かな善心を頼りに自力の行業を重ねて往生淨土を求めるのであるが、そのような中で自己の罪障性を深く信知することとなる。その時、そこで同時に行者を發遣する釈尊の聲が聞こえ、その教えの聲に導かれて招喚する阿弥陀の聲が聞こえるのである。その釈尊の教言とは直接的には末法の衆生に対する教示としてある『大經』を指し、招喚とはそこに示される本願招喚の声を表わす。そこで行者は、それまで行ってきた自力による諸行をすべて捨てさり、その發遣と招喚の道に帰依することになる。「自力を募る」白道から「弥陀の願」の白道への仏道の轉換が「諸の行業を廻して西方に向かう」の一文中に表現されると隆寛は読むのである。

この轉換を潜った時、衆生の願生心をもって語られた白道が「弥陀の願」をもって語られる「白道」となるのである。衆生の清淨心ではなく、阿弥陀仏の本願の眞実そのものを道とする仏道への轉換である。

願火豈に本願之道を焼かん乎。愛水豈に本願の道を染ん乎。皆れ是れ未だ他力に帰せざるの故也。明に知ぬ、未だ本願に帰せざるの時は願生之心を以て白道と為す。他力に帰入しぬる之後には、弥陀之願を以て白道と為す。⁽⁹⁰⁾

「願火豈に本願の道を焼かんや。愛水豈に本願の道を染めんや」とあるように、轉換後の「白道」は、阿弥陀仏の本願そのものが「道」となるため、衆生の願患の炎に焼かれることはない。また愛欲の水に染められることもない。それは、衆生の顛倒虚仮の眞実心を根拠とする道ではなく、「法性に依て清淨相に入る」「無生法忍を悟

る」阿弥陀の真実を根拠とする道だからである。まさに「他力に帰入」する「弥陀の願」をもって白道とする仏道である。したがってその白道に帰して進む者はそのまま「得生の想を作」し、「金剛の若くにして一切の異見異学別解別行の人等に動乱破壊」されることがない心を獲得するのである。「往生の大益」を失うことが決してないのである。それは、「他力」によって、本願における真実のはたらきがそのまま「帰入」する衆生の上に実現されるからである。まさに隆寛が述べるように、「所帰の願に約して真実心の名あり」である。金剛不壊の信心も往生の利益も、すべては如来の本願のはたらき、他力によって成立する出来事なのである。

ここに「願力の道」として白道を説く善導の教えを「深心の道」と受け止めた法然の意図がさらに明確にされる。それは自力の浄土教の立場から、阿弥陀仏の本願他力に帰入する道への転換を内実とする教えである。聖道門から浄土門への転換を勧める法然ではなく、浄土門中の本願他力の仏道への帰入を指し示す師として、法然が仰がれることになるのである。

隆寛から親鸞へ

善導は『観経』を中心として浄土教思想を明らかにし、法然はその善導を唯一の師として仰ぐため、両者は『観経』の伝統に立って往生浄土の道を明らかにしたと了解され、『大経』を真実の教えと仰ぐ親鸞との差異として指摘されることがある。しかし少なくとも隆寛や親鸞の認識としては、決してそうではなかったと言えよう。両者にとって善導と法然は、『観経』の伝統に立ちつつも、それを『大経』の本願の仏道として捉えなおそうと

した祖師としてあったのである。

親鸞は白道を、「信巻」では独自の言葉によって「本願一実の直道」や「大般涅槃無上の大道」として表わす。これは、本論でみてきたような善導や法然の浄土教理解を背景とするものであり、そして何よりもその真意を顕らかにしようとする兄弟子隆寛と課題を共有するものであったと考えられる。

先にも記したように、隆寛は法然の信頼を最もよく得た弟子であり、法然滅後も弟子たちに強い影響を与えた人物である。親鸞も「よきひとびと」と呼び、大きな信頼を寄せていたことは周知の通りであるが、隆寛と親鸞が同時期に法然のもとにいたことや、両者が法然から継承したとする浄土教思想の近似性をみる時、両者の間には十分な意見の交換や思想的交流があったと考えられる。本論では十分に触れることはできなかったが、『教行信証』の独創的な思索をみる時、たとえば漢文の扱いについても、隆寛との近似性を認めることができる。特に法然による『観経』三心理解の意図を詳細に尋ねる隆寛の思索をみれば、親鸞の信心に関する思索に与えた影響の強さを知ることができる。あるいは、もちろん逆に、親鸞が隆寛に与えた影響も考えられるであろう。

本論で注目した善導の「廻向発願心積」に関してのみ指摘すれば、親鸞も『教行信証』にほぼ全文を引用するが、その際、隆寛同様「廻向発願心積」の文を二分して了解している。ただし親鸞は隆寛のように文の順序にしたがって了解を加えず、二分した文章を『教行信証』の異なる巻にわけて引用し、考察するという手法をとる。具体的には一方を「化身土巻」に引用し、他方を「信巻」に引用するのである。「化身土巻」では当然それによって諸行往生の姿を表わし「信巻」は本願他力の道を明らかにしようとする。

しかも「信巻」で、「弥陀の願を以て白道となす（隆寛）」意図で引用する諸文は、自力の願生道としての気配

をほぼ全面的に背後に押しやるかたちで、独自の訓点を付して引用するのである。たとえば、願生者の「真実心」として読むべきものをはじめから弥陀の真実心を表わすものとして、下記のように引用する。

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ひしを須ゐることを明かさむと欲ふ。⁽⁹¹⁾

また、白道を四五寸としてしまう原因となる「貪瞋煩惱中の衆生の清浄願往生心」については、次のように訓点を施す。

衆生の貪瞋煩惱の中に能く清浄願往生の心を生ぜしむるに喩ふる也⁽⁹²⁾

これらによつて衆生の自力の願生心は、はじめから、本願の真実によつて衆生に発起することとなる清浄なる信心を表わすものになるのである。さらに、衆生の廻向を意味する「廻向発願」の心についても、親鸞は次のように読んだ。

必ず決定して真実心の中に廻向したまへる願を須ゐて得生の想を作せ。⁽⁹³⁾

これによつて隆寛が「真実の本願に帰するの心」に実現するものとして表現した「得生の想」が、より直裁的に、如来廻向の心を実現する利益として示されることになる。このようなかたちで親鸞は、法然や隆寛から継承する本願の道を、独自の言葉によつて「本願一実の直道」や「大般涅槃無上の大道」として語られ、「世間甚難の捷徑」「極速円融の白道」として表現されることになるのである。

『教行信証』では、本願他力の道としての浄土教があまりにも直接的に表現されるため、なぜそのように表現できるのか、親鸞がなぜそのような確信に至ったのかという背景を窺い知ることは困難である。しかし『教行信

証」に著される独創的と言われる思索の多くは、親鸞からすれば独創ではなく、「よきひとびと」の思索を継承するものであったと言える。その事例のひとつが、綿密な思索のもとに「願力の道」や「深心の道」「弥陀の願を以て白道と為す」と表現されることになった仏道を、直接的かつ全面的に「本願一実の直道」として表現し直すことに表れている。それらは確かに独特な表現ではあるが、親鸞が独自に発展させたり進化させたりした浄土教思想ではなく、まさに「聞くところを喜び、得るところを嘆ずる」⁽⁹⁴⁾ものであったと言えよう。

残された課題

本論では、善導から法然、さらには隆寛へと継承される「廻向発願心」の解釈を中心として親鸞における「信心発起の出来事」の一端を尋ねてみた。親鸞が信心を、「如来の加威力」によって衆生に発起するものとして語った背景を、三者からの思索の継承として明らかにしてきた。

今回は扱うことができなかったが、隆寛は『具三心義』で、阿弥陀の本願によって成立する白道を、『大経』の十九願や二十願の機と区別して、第十八願念仏往生の機とする理解を示す。⁽⁹⁵⁾ またそのような信心が成立する背景を、本願他力によって与えられる信心であるとの見解も示す。⁽⁹⁶⁾ 本論中にも触れたが、特に隆寛と親鸞には、法然にはなかった新たな共通の視点があった。それが曇鸞の『浄土論註』である。これによって両者は、法然の教えをさらに別の視点から明らかにする大きな示唆を得たのであろう。それを最も顕著に示すのが、親鸞における「二種廻向」の思想である。

今後は、二人が継承しようとした法然の浄土教思想に、『浄土論註』がどのような決定的な影響を与えたのかを考察していかねばならない。そのような作業も通して、親鸞における「信心発起という出来事」の内実を明らかにしていきたい。

- 註(1) カール・バルトは『教会教義学』「和解論」で、十字架や復活を頂点とするイエスの生涯そのものが、神と人間との一致を証しする「出来事(Event)」であると述べる。本論で「出来事」と語るのも、親鸞における信心発起の体験を、阿弥陀仏と親鸞との一致(感応道交)の証しとして捉えようとするものである。
- (2) 本論文は、『教行信証』の思想(二〇一一年・筑摩書房)所収の拙論「信心発起という出来事——法然・隆寛との思想的交流を通して——」、『信仰とは何か——仏弟子ということ——』(二〇一三年・日本仏教学会編)所収論文「他力の信心——親鸞の仏弟子観——」、二〇一三年真宗学会大会での発表「臨床仏教学としての親鸞思想」などの思索の展開上であり、最終的にはそれらと合わせて親鸞における信心発起という出来事の全体像を解明していきたいと考えている。
- (3) 『定親全』一、三八一頁
- (4) 『同上』一、三〇九頁
- (5) 恵信尼書簡に伝えられる「堂僧」が何を意味するのか、「法華堂の懺法僧」か「常行堂の念仏僧」かをめぐる議論がある。これについては、後の親鸞の浄土教受容にも大きな影響を与える問題であると考えられるが、今は指摘するに留めたい。佐藤哲英『叡山浄土教の研究』(百華苑)第七章第七節「叡山浄土教と親鸞」に、諸説と関連論文が紹介されている。
- (6) ルターは後に、救いに至る信仰は神から与えられるものであるとし、「神がわれわれの中に呼び起し、創造したもう信仰」と言い、「正しい信仰はキリストのみが呼び起し給う」と語ることになった。

- (7) 『定親全』四、五一―六頁
- (8) 『同上』三・書簡篇、一八七頁
- (9) 『同上』一、一二―四頁
- (10) 『龍谷大学論集』四一〇号所収、信楽峻磨「親鸞における信の性格」参照。仏教における信心心理の基本的事象を概観した上で、親鸞における信心心理の性格を明らかにしようとする論文。
- (11) 同上参照。
- (12) 廻向成就の信として信心が語られる場合、心的態度よりも、心的状態として捉えられるケースが多い。具体的には「即時入必定」や「入正定聚之数」などの証果に至った確信や心的状態として語られる。
- (13) 『定親全』一、九五頁
- (14) 『同上』一、九六頁
- (15) 『同上』一、九七頁
- (16) 『同上』一、三八〇頁
- (17) 『法然全』三一〇頁
- (18) 多くの人々に受け入れられる様子については、慈円の『愚管抄』に「建永の年、法然房と云上人ありき。まぢかく京中をすみかにて、念仏宗を立て専宗（修力）念仏と号して、ただあみだ仏とばかり申すべき也、……中略……不可思議の愚痴無智の尼入道によるこぼれて、この事ただ繁昌に世にはんじやうしてつよくをこりつ」と記録される通りである。また弾圧については、延暦寺から「天裁を蒙り一向専修の濫行を停止せられること」との上奏がなされ、南都から「殊に天裁を蒙り、永く沙門源空勸むるところの専修念仏の宗義を糺改せられんことを請ふ」と指弾された通りである。
- (19) 家永三郎『中世仏教思想史研究』（一九五五年・法藏館）がこの見方をよく象徴する。
- (20) 『定親全』一、九一頁
- (21) 『法然全』三三四頁

- (22) 『定親全』二、一三二頁
『法然全』「序」より
- (23) 『法然全』「序」より
- (24) 『日本思想大系 法然 一遍』(一九七一年・岩波書店)「法然における専修念仏の形成」
- (25) 佐藤哲英編『叡山浄土教の研究』第七章第三節所収の福原隆善論文「法然の浄土教」参照。
- (26) 『十二問答』は、禪勝房に対する法語とみられる。禪勝房ははじめ天台を学んだが、後に熊谷入道に導かれて法然に帰依している。これによって『十二問答』は法然七十歳以降の晩年の法語とみなされている(『浄土宗典籍研究』所収、小澤勇貫「元祖法然上人の著作遺文解説」参照)。なお、同問答は『西方指南抄』にも収められているため、親鸞も当然了解していた法語である。
- (27) 『法然全』六三三頁
- (28) 『同上』三二八頁
- (29) 『浄宗全』一、四六頁
- (30) 『唯信鈔文意』では、『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを一心をうるとはもふすなり(『定親全』三、一七七頁)と述べられる。本論文は、したがってこのような了解に親鸞が至る背景に関する思索であるとも言える。
- (31) 『法然全』三三三頁
同上
- (32) 同上
- (33) 「安心」に対する「起行」に関しては『浄土論』の五念門行を紹介して論を展開するが、今は主題とは異なるためこれについては触れない。
- (34) 『浄宗全』二、五六頁上
- (35) 『同上』五、一九六頁上
- (36) 『同上』五、二一五頁下
- (37) 『三部経大意』では、「三心は区に分れたり」と云へども、要を取り詮を撰て是をいへば、深心ひとつにをさまれ

り」とある。上掲の拙論「信心発起という出来事」で考察したため、ここでは検討を避ける。『法然全』三二―三三頁

(38) 『浄宗全』五、一九六頁上

(39) 『同上』五、二一五頁下

(40) 『同上』二、五五頁下

(41) 『三部経大意』は、法然としてはあまりに特異な『観経』三心理解を示すため、法然の法語であるかに関する真偽の議論がある。諸説の簡単な紹介を含め、詳しくは善祐昭「法然『三部経大意』における諸問題」(『浄土宗学研究』第二二号・知恩院浄土宗学研究所)に紹介されている。真偽が疑われる理由のひとつに、隆寛や親鸞の思想との近似性が問題視される。しかし私は『選択集』との関連やその他の法語と合わせても、法然のものである事を疑う根拠とはならないと考えている。むしろ隆寛や親鸞が法然から継承したと自負する思索の本質がよく表れたものであると考える。これについては、改めて論じたい。

(42) 『法然全』三四頁

(43) 『同上』三五頁

(44) 「三心料簡および御法語」『法然全』四五一頁

(45) 『浄宗全』一、四六頁

(46) 『同上』一、四六一―四七頁

(47) 『同上』二、五五頁上

(48) 『法然全』三三三頁

(49) 『浄宗全』一、五〇頁

(50) 慧遠や智顛は、実際には下輩の往生についてそのように理解することになる。

(51) 『法然全』五三頁

(52) 同上

親鸞における「信心発起という出来事」(木越)

- (53) 『三部経大意』で法然は「雑業を修するものは、百か時にまれに一二を得、千の時にまれに三五を得」とも述べている。『法然全』三三五頁
- (54) 善導十徳「歎善導之徳為三 一者垂迹門二者本地門三者観心門 付垂迹門 準例天台 且歎十徳 一者至誠念仏徳 二者三昧発得徳 三者仏従口出徳……」と善導の徳を十数え挙げる第一が「至誠念仏徳」。『法然全』八二九頁
- (55) 『法然全』五四頁
- (56) 『浄宗全』五、一九六頁上
- (57) 『同上』二、五八―五九頁
- (58) 『同上』二、五九頁上
- (59) 『同上』二、五九頁下
- (60) 『定親全』一、一三〇頁
- (61) 『法然全』三五頁
- (62) 同上
- (63) ただし最晩年の『二枚起請文』では「但、三心四修と申す事の候うは、皆、決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思ふ内に籠り候う也」と述べ、四修を強調する態度はみられない。
- (64) 『法然全』三五頁
- (65) 同上
- (66) 『浄宗全』二、六〇頁上―下
- (67) 『同上』二、六〇頁下
- (68) 『法然全』四三―四四頁
- (69) 『同上』二七―二八頁
- (70) 『末灯鈔』・『定親全』三、一〇二―一〇三頁。他にも、聖覚と隆寛の著作を読むことを進める書簡が多く残さ

れる。

- (71) 塚本善隆「金沢文庫所蔵浄土宗学上の未伝稀観の鎌倉古鈔本」(昭和八年)で隆寛をはじめとする多くの浄土典籍が紹介され、その後、昭和十六年に刊行された平井正戒『隆寛律師の浄土教附遺文集』に金沢文庫本をはじめとする隆寛七遺文を収載され合わせて隆寛思想の重要な点について論究された。以来、隆寛の思想について多くの論稿が発表されるが、法然・親鸞・隆寛の三者間の思想的交流の問題、特に親鸞との関係については若干の研究成果がみられるだけで、まだ多くの研究の余地が残されている。

(72) 『明進集』一五八頁

(73) 『惠信尼消息』第三通に、親鸞と法然との出会いの様子が伝えられる。

(74) 『明進集』一二二頁

(75) 付属の様子について、隆寛は「然間元久元年三月十四日こまつとのの御堂のうしをにして上人ふところより選択集を取出してひそかにさつけ給ふ」(『明進集』一二二頁)と語っている。

(76) 隆寛と曇鸞思想との関係については、浅井成海編『法然と親鸞——その教義の継承手と展開——』所収の殿内恒「法然門下にみる曇鸞教学の需要——隆寛・親鸞の教学的特色——」に詳しい。また『親鸞教学』三五号(一九七九年・大谷大学真宗学会編)所収、田代俊孝「親鸞教学の生成をめぐる一視点——隆寛の三心釈領解を中心として」などがある。

(77) 『隆遺集』一頁上

(78) 『同上』一頁下

(79) 『同上』一六頁上

(80) 同上

(81) 同上

(82) 『同上』四頁上—下

(83) 『同上』四—五頁

親鸞における「信心発起という出来事」(木越)

(84) 『同上』 四頁下

(85) 『同上』 一六頁上

(86) 『同上』 一八頁下—一九頁上

(87) 『淨宗全』 二、六〇頁上—下

(88) このような「白道四五寸」について、隆寛は「貪瞋強きに由が故に喩へば水火の如し。善心微なるが故に喩へば白道の如し」。或は云ふ「水波つねに道を湿すとは、即ち愛心常に起り能く善心を染汚する也」。或は云ふ「火焰常に道を焼くとは、即ち瞋嫌の心能く功德之法財を焼くに喩ふる也」云云」と述べている（『隆遺集』一九頁上）。

(89) 「諸の行業を廻して」の「廻」を、「廻らし向ける」という意味で理解すれば自力の行を指し、「ひるがえす」という意味で理解すれば自力を捨てて他力に帰することを意味するものとなる。特に後者は、親鸞が『唯信鈔文意』で「廻心といふは自力の心をひるがへしすつるをいふなり」と述べるのに類する「廻」である。「廻」の語のこのような使いわけは法然の用例にもみられるが、これについては前掲註（一）の拙論「信心発起という出来事」で尋ねた。

(90) 『隆遺集』 一九頁上

(91) 『定親全』 一、一〇二頁

(92) 『同上』 一、一一一頁

(93) 『同上』 一、一〇六—一〇七頁

(94) 『同上』 一、七頁

(95) 法然の『選択集』三心章私釈の意図を、次のようにまとめる。「今二類の往生の機を談ずる也。一者『大経』の三輩の中の諸行、今経の九品の中の三福三心を具ぬる者、定んで往生することを得。……中略……則ち第十九第二十願之機に当れり。二者三心具足の念仏往生は則ち第十八願の機に当れり」とある（『隆遺集』二〇頁下）。

(96)

「所発の願すでに真実なるが故に所施の他力、また真実也。他力真実なるが故に、能帰の心にあたって、能く真実の益を招く。是の故に曇鸞は此れをもつて「如実修行」と名けて「如光明智相如名義相応得」を挙げ」と述べる。詳細については、前掲拙論「信心発起という出来事」参照。

〈キーワード〉法然、隆寛、他力