



学位請求論文

親鸞の浄土観——真仮の仏土と大涅槃——

真宗学 専攻

松岡 淳爾

## 凡例

- 一、原則として、旧漢字は現行の常用漢字に改める。
- 一、右訓・左訓等は、必要な場合を除いて省略する。
- 一、漢文の訓点に見られる合字・略字等は現行の仮名に改める。
- 一、漢文は必要に応じて筆者が書き下す。その際、訓点のカタカナはひらがなに改め、送り仮名・濁点・句読点を適宜補う。
- 一、便宜的に補った語については「」で表記する。
- 一、人名については敬称を省略する。
- 一、主な出典は以下のように略記する。
  - 『浄土真宗聖典全書』↓『浄真全』、『真宗聖教全書』↓『真聖全』
  - 『定本教行信証』↓『定本』、『大正新脩大藏経』↓『大正藏』
  - 『国訳一切経』↓『国訳』、『新国訳一切経』↓『新国訳』
- 一、親鸞の『顕浄土真实教行証文類』は『教行信証』と略記し、『教行信証』各巻の題号については、「顕浄土真仏土文類五」↓「真仏土巻」のように略記する。その他の聖教については略号表を作成した。
- 一、『仏説無量寿経』をはじめ、その漢訳諸異本や梵本を総称する場合には「無量寿経」と表記する。
- 一、梵本（無量寿経）については、藤田宏達校訂『梵文無量寿経・梵文阿弥陀経』（法蔵館、二〇一一年）を用い、藤田本と表記する。

一、梵本〈無量寿経〉の翻訳については、藤田宏達訳『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』  
（法蔵館、一九七五年）を参照し、藤田訳と表記する。

略号表

『大經』／『大無量壽經』	『大經』／『大無量壽經』
『大阿彌陀經』	『大阿彌陀經』
『平等覺經』	『平等覺經』
『如來會』	『如來會』
『觀經』	『觀經』
『阿彌陀經』	『阿彌陀經』
『涅槃經』	『涅槃經』
『華嚴經』	『華嚴經』
『淨土論』	『淨土論』
『淨土論註』	『淨土論註』
『觀經疏』	『觀經疏』
『法事讚』	『法事讚』
『般舟讚』	『般舟讚』
『述文贊』	『述文贊』
『起信論』	『起信論』
『要文』	『要文』
『無量壽經』	『無量壽經』
『無量壽經優婆提舍願生偈』	『無量壽經優婆提舍願生偈』
『觀經四帖疏』	『觀經四帖疏』
『轉經行道願往生淨土法事讚』／『西方淨土法事讚』／	『轉經行道願往生淨土法事讚』／『西方淨土法事讚』／
『安樂行道轉經願往生淨土法事讚』	『安樂行道轉經願往生淨土法事讚』
『依觀經等明般舟三昧行道往生讚』／	『依觀經等明般舟三昧行道往生讚』／
『般舟三昧行道往生讚』	『般舟三昧行道往生讚』
『無量壽經連義述文贊』	『無量壽經連義述文贊』
『大乘起信論』	『大乘起信論』
『大般涅槃經要文』	『大般涅槃經要文』

目次

凡例

略号表

目次

序章

第一節 研究の背景

第二節 研究の目的

第三節 研究の方法

第一項 〈親鸞の浄土観〉解明の手がかり——『涅槃経』への着目——

第二項 「文類」・「要文」解釈の指針——引文指示語「已上」への着目——

第三項 本論の構成

第一章 親鸞の『涅槃経』観——『大般涅槃経要文』を通して——

第一節 『大般涅槃経要文』の先行研究とその諸問題

第二節 『大般涅槃経要文』の主題と構造

第三節 六成就——「乃至」された衆成就に関する問題提起——

第四節 少欲知足の菩薩

iv iii i

第五節	欲見仏性の具体性	31
第六節	大般涅槃と業報差別	37
小結		50
<b>第二章</b> 〈無量寿経〉の浄土と〈涅槃〉		
	——『教行信証』への展開をふまえて——	
第一節	仏仏相念——阿難の問いに見出された念仏の境界	57
第二節	阿弥陀仏の浄土	60
第三節	〈無量寿経〉における〈涅槃〉の諸相	64
第四節	『教行信証』における〈涅槃〉の展開	69
	——必至滅度と証大涅槃の関係を手がかりに——	
<b>第三章</b> 真仏土——大悲の意欲を成就した光明摂取のはたらき——		
第一節	「真仏土卷」開頭の意義——真仮分判の課題を通して——	82
第二節	光明寿命の願——既にして願います——	86
第三節	『涅槃経』引文の構造的理解への試み	90
第四節	大涅槃とは何か	93
第一項	光明無量・寿命無量と大涅槃との呼応	93
第二項	常楽——証果の内容としての大涅槃——	98

	第五節	大般涅槃の意義—— <small>カサス</small> 選択本願の正因に由って真仏土を成就せり——	105
	第六節	仏性と衆生の関係——普遍的問題としての「一闡提」を手がかりに——	113
	第七節	光明摂取の具体性——	118
	第一項	如来知諸根力——教化の言説を生み出す原動力——	118
	第二項	聞見仏性から帰命・願生へ——『浄土論』引文の意義——	125
	第八節	顕仏性——	128
	第一項	親鸞の仏性論——仏土の視点の導入——	128
	第二項	顕仏性のための「起信」という課題——	135
	<b>第四章</b>	<b>化身土——如来の悲願が教化としてはたらく境界——</b>	
	第一節	「化身土巻」開頭の意義——悲願の背景とその課題——	146
	第二節	信樂受持の難——『大経』から『涅槃経』への展開をふまえて——	148
	第三節	『涅槃経』引文の構造的理理解への試み——	150
	第四節	如来の「有為涅槃」として現れる化身土——善知識と三種の善調御——	152
	<b>結章</b>		
	第一節	親鸞の浄土観——	159
	第二節	なぜ仏教で浄土が説かれるのか——親鸞の浄土観を通して——	162
	第三節	今後の課題——	166





## 序章

### 第一節 研究の背景

親鸞（一一七三・一二六二）が顕揚する浄土真宗の根幹は『大無量寿経』である。この『大無量寿経』に説かれる浄土こそ一切衆生が生まれるべき世界とされる。親鸞は、その唯一の道が念仏往生であることを、師と仰ぐ法然（一一三三・一二一二）から受け継いだ。その教えに対する揺るぎない信念は、『歎異抄』の第二条によく表れている<sup>1</sup>。とりわけ、その信念の極みは、

念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にて  
やはんべらん、総じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、  
念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。

（『浄真全』二・一〇五四頁）

という表白に窺われる。たとえ念仏による行先が浄土と地獄のいずれであろうとも後悔しないというのが、親鸞における信念の揺るぎなさである。

しかし、自身がいかなる境遇にあらうとも後悔しない生き方に浄土真宗の真面目があるならば、そもそも親鸞にとって浄土とは何なのか。もし、親鸞にとって浄土が不可欠な教

えであるならば、地獄との対比で語られるような浄土とは一線を画したものでなければならぬ。なぜなら、浄土が様々な世界や国土との対関係の中で語られる限り、右のような親鸞の信念において、浄土は不要な教えと成らざるを得ないからである。もちろん、浄土は穢土に対する概念である。そうでなければ願生浄土や欣浄厭穢は成り立たない。ただ、親鸞において浄土が穢土との二者択一を迫る概念であるかどうかは考える必要がある。少なくとも、いつかどこかに固定された浄土では、親鸞の浄土観を十分に説明できないのではないか。では、仏教において浄土という場所的性格をもって説かれてきた教えの意義を、親鸞はどのように受け止めたのだろうか。

親鸞が『大無量寿経』の浄土を真仮の仏土として『教行信証』に顕したことはよく知られている。それが、いわゆる「真仏土巻」と「化身土巻」との内容である<sup>2</sup>。「真仏土巻」では、その四割以上を『涅槃経』の引文が占め、真の仏土を涅槃の境界として明かすことに力が注がれているのが分かる。このように、浄土を色形を超えた涅槃の境界として示すことは、浄土を形象として捉える理解から解放することを可能にする。

だが、現在までの研究では、真の仏土こそ涅槃の境界である、ということばかりが強調されて、涅槃の境界であることの具体性や仮の仏土との関係までは、さほど意識されてこなかったように思われる<sup>3</sup>。親鸞は、真化二巻に善導（六一三・六八一）の『法事讚』から「極楽無為涅槃界<sup>4</sup>」の文を引用し、真仮の仏土を共に「涅槃界」として示唆している。そうであれば、仮の仏土もまた涅槃の境界として捉えなければ、親鸞の意図を十全に汲み取ったとは言えないのではないか。

仮の仏土は、親鸞が「方便化身土」と表現する時の「方便」の理解によっては、往々に

してその意義が軽視されることがある。その理解の仕方というのが、権仮方便と善巧方便とのいずれかに限定して捉えるもので、その多くが権仮方便の立場を採る<sup>5</sup>。善巧方便は真実に裏付けられた仏・菩薩の巧みな教化を指し、権仮方便は簡非・権用の二義によって説明される。すなわち、真実に対する「非」として簡び捨てられる意義（簡非）と、真実に導く過程で仮の手段として用いられる意義（権用）とである。これらの意義から「暫用還廢」（暫く用いて真実に入った後に還り廢する）とも言われる。このような「暫用還廢」としての権仮方便に限定してしまう理解こそ、〈真・仮〉に優劣をつけて仮の仏土を軽視する見方に他ならない<sup>6</sup>。果たしてその見解は、親鸞が方便悲願を仰いで「爰に久しく願海に入（り）て深く仏恩を知れり<sup>7</sup>」と述べる報謝の念へと展開し得るものだろうか。それこそ「真仮を知らざるに由（つ）て如来広大の恩徳を迷失す<sup>8</sup>」る事態ではないだろうか。

しかし、真仮の仏土を共に「涅槃界」として捉える時、〈真・仮〉を価値的に対立させるような見解は、当然斥けられることになる。そして、「化身土卷」の『涅槃經』引文もまた、卷全体に占める割合こそ「真仏土卷」に及ばないが、それに比肩する程重要な意義を持って引用されていることが知られるのである。それにも拘わらず、真化二卷の『涅槃經』引文の接続から真仮の関係とその具体性とを考察する試みは、これまで主題的に為されてこなかったのである。

## 第二節 研究の目的

本研究は、親鸞における真仮の仏土を一貫して涅槃の境界として見ることで、親鸞が受容した『大無量寿経』の浄土の意義を再考することを目的とする。それによって本研究が引き出すのは、従来の消極的見解に埋没している〈真・仮〉本来の有機的關係と、そこに明らかになる仏土の具体性である。その大枠を示しておくならば、真の仏土は光明による摂取のはたらきを、仮の仏土は言説による教化のはたらきを表す境界である。しかも、両者の関係は決して平面的・排他的ではなく、真から仮へと展開する立体的・補完的な関係である。それがまさしく「涅槃界」という一つの境界の内容であることを、真化二巻を貫く涅槃の概念が明かしていると考えられる。したがって、本研究では、真仮の仏土の摂取と教化のはたらきが、涅槃の概念によって一層具体的に際立たせてあることを示したい。そこで、本研究が目指す所をより明確化するために、「浄土」と「涅槃」という用語の基本的理解を確認しておこう。

#### ○浄土について

広くは菩薩の願行に報いた仏の国土一般を意味するが、とりわけ浄土教においては、『大無量寿経』に説かれるような、因位法蔵菩薩の発願修行によって成就した阿弥陀仏の国土を指す。ただし、『大無量寿経』で阿弥陀仏の国土を指して浄土の語が用いられる例は一つもない。その多くは仏土や仏国土と表現され、梵語の *buddhakṣetra* (ブツダクシエートラ) を語源とすると考えられる。親鸞も『教行信証』では、自身の言葉によって阿弥陀仏の国土を指示する場合、浄土よりも報土や仏土といった表現を多用する。浄土の語に関しては、浄土門や浄土宗など、法門の名を指して用いる場合がほとんどである。した

がって、親鸞の浄土観を扱うにあたって正確を期するならば、報土や仏土といった表現を用いる方が適切である。とは言え、阿弥陀仏の国土が「西方浄土」や「極楽浄土」といった熟語で広く認知されていることも事実であるから、特別に説明を加えない限り、本論における浄土、仏土、報土といった表現は、いずれも阿弥陀仏の国土を指すものとする。

#### ○涅槃について

泥洹と共に梵語の *nirvāṇa*（ニルヴァーナ）を語源とする俗語の音写であり、滅度や無為などと漢訳されることもある。その意味は、一般に「煩惱の火を吹き消した状態」と理解される<sup>1)</sup>。仏教が究極の目的としてきたさとりの境地を表している。ただし、大乘仏教においては、寂滅の境地にとどまるような自利のみのさとりを二乗の涅槃として区別し、衆生の迷いに関わっていくような利他の方向性まで有するさとりを大涅槃（無上涅槃）として宣揚する。他ならぬ親鸞もその伝統に立っているが、親鸞はさらに徹底して他力の立場から大涅槃を理解し、自力を一切介さないさとりの境地を表現していくのである。また、『教行信証』では、大涅槃の他に大般涅槃、無為涅槃、有為涅槃、無上涅槃などといった熟語としても散見され、それぞれの意味する所は必ずしも同じではない。時には釈尊の死と同一視されることもあるが、もちろんそれだけでは親鸞の涅槃理解を説明しきれない。このように、涅槃の語が包括する意味領域は曖昧であるため、一々の用例において涅槃の意味を規定することは避け、涅槃に関わる概念全体を話題とする場合には〈涅槃〉と表記する。

こうして見ると、そもそも浄土と〈涅槃〉とが即座に結び付く概念ではないことが分かる。しかし、親鸞を通して明らかになる浄土や〈涅槃〉の概念は、およそ右のような理解に収束するものではない。そして、親鸞に至ってこれほど密接に両者が関係付けて示されることは、〈涅槃〉の証得を課題とする仏教において浄土が説かれる必然性を考える上で、重要な示唆を与えてくれるだろう。

さて、本論が主な研究対象とする真化二巻は、『教行信証』において如来の回向を顕す前四巻（教・行・信・証）に対し、仏身仏土を顕す巻である。そうであれば、当然前四巻に対する真化二巻の位置付けが問題となる。そこで、真化二巻の位置付けに関する大まかな見通しもここに示しておこう。言うまでもなく、如来の回向は浄土真宗という仏道が成り立つ根本原理である。換言すれば、あらゆる衆生が浄土に往生して〈涅槃〉に至る原理こそ如来の回向である。つまり、ここにあらゆる衆生が仏道を成就する道理が尽くされていると言える。それならば、なぜ『教行信証』で「証巻」に続き真化二巻が設けられるのか。簡潔に答えるならば、往生の行先としての浄土が単に仏道のゴール地点として想定されてはいないからである。親鸞が真仮の仏土として顕す浄土は、決して現実と隔離されたユートピアとしての閉鎖的世界ではなく、苦悩の現実を包んでいく摂化のはたらきに満ち、絶えず自己を問い、時代を問うていく念仏者を生み出し続ける世界である。そのため、真化二巻は、浄土という世界の様相を記述するというより、いかに穢土の問題を包んでいくのか、ということに主眼が置かれているのである。

本論では、『教行信証』における真化二巻を以上のような位置に見据え、真仮の仏土の具体性を考察していく。

### 第三節 研究の方法

#### 第一項 〈親鸞の浄土観〉解明の手がかり——『涅槃経』への着目——

上記の目的を遂行するため、本研究では主に『涅槃経』を手がかりとしたい。特に『涅槃経』に注目する理由は、すでに述べた事柄と重複する点もあるが、まとめると以下の通りである。

まず、「真仏土卷」の大部分を『涅槃経』引文が占めているという形式上の理由である。これは、親鸞が顕す真の仏土と『涅槃経』の教説との強い結び付きを示すと言っても過言ではない。さらに、『涅槃経』引文の一部が結釈で再引されることまで考慮すると、『涅槃経』が『大経』と共に「真仏土卷」の論理の軸を形成していることは異論ないであろう。次に、善導の「極楽無為涅槃界」の文が真化二卷に引用されていることが挙げられる。

この事実は、浄土と〈涅槃〉との結び付きを直接示すにとどまらず、真仮の仏土が共に「涅槃界」の内容として見られねばならないことを示唆している。そうであれば、「真仏土卷」に限らず「化身土卷」の『涅槃経』引文もまた、その〈涅槃〉の内容を説き明かすものとして注目すべきことは言うまでもない。

最後に、そもそも親鸞の『涅槃経』に対する関心が非常に高いことが挙げられる。それは、真化二卷に限らず『教行信証』全体に亘って『涅槃経』からの引用が多いこと、『涅槃経』の内容に基づく和讃が制作されていること、主に『涅槃経』の抜書文から構成され



る書が複数存在すること、等から窺える。特に『教行信証』の「行巻」と「信巻」とにおいて、『大経』に由来する行信の真实性を担保する意味で重要な役割を果たしている。紙幅の都合上、本論ではそれらを網羅的に考察することはできないが、親鸞の『涅槃経』観や〈涅槃〉という概念の受容と展開を窺っていく上で、多少なりとも垣間見ることができらるだろう。

## 第二項 「文類」・「要文」解釈の指針——引文指示語「已上」への着目——

親鸞の著作には、『教行信証』をはじめ「文類」や「要文」といった体裁を採るものがある。すなわち、親鸞自身の言葉は抑え目に、主に経論釈から縦横無尽に引用される文によつて構成されたものが「文類」や「要文」と呼ばれる。これら「文類」や「要文」を対象とする研究において、とりわけ『教行信証』の引文群の解釈をめぐることは、先学達が従来様々な角度から考察を試みては苦心してきた。なぜなら、周知の通り、親鸞の引用はただ整然と行われているわけではないからである。つまり、原典の順序を入れ替えて引用したり、独特の訓点を施したり、原文の読み替えや省略を行うなど、読み手が留意すべき要素が随所に散りばめられている。それは、決して原典の文脈に還元するだけでは理解できないような、その著作固有の世界観が作り上げられていることを意味する。したがって、本論においても親鸞の特殊な引用方法に言及しながら考察を進めていくことになるが、本論も先例に違わず、それら引文群の難解な壁に突き当たることは必至である。

そこで、本論では、これまでそれほど重視されてこなかった「引文指示語」を、引文読

解の指針として採用したい。「引文指示語」とは、鳥越正道が『最終稿本 教行信証の復元研究』（法蔵館、一九九七年）の中で用いる造語で、「乃至」・「略出」・「抄出」などのように、親鸞によって引文の途中や末尾に記され、その文がどのような仕方で引用されたのかを指示する語である。その中でも、本論が特に注目するのは「已上」の語である。というのも、「已上」の語に限っては、引用の仕方を指示するというより、現代語の「以上」からも推測されるように、意味上の区切れや段落の変わり目を指示するものとして考えられるからである<sup>1)</sup>。そうであれば、親鸞によって著された「文類」や「要文」という引文の大海を読み解く指針として、「已上」への注目は有効な手段と言えるだろう。本論では、この見方を前提として、主に『涅槃経』引文の構造的な理解を試みる。

### 第三項 本論の構成

本論は四章立てで、考察の手順は以下の通りである。

まず第一章では、『大般涅槃経要文』を通して親鸞の『涅槃経』観を考察する。それによつて、『涅槃経』がいかなる課題を担って親鸞の思想体系に位置付けられているのかを明らかにする。特に、その課題に応答するべく説かれた〈涅槃〉の概念について、従来の〈涅槃〉理解には見られなかった新たな見解を提示したい。本論では、その見解を第二章以降の共通認識として論を進めていく。いわば第一章は、第二章以降の論の基盤を成すものである。

次の第二章では、まず〈無量寿経〉で浄土が説かれる機縁について、主に『大経』発起

序における阿難の問いから確かめる。次に、『大経』で浄土に関わる基本的な教説を因果の側面から窺っていく。その上で、浄土と〈涅槃〉との結び付き、という観点から浄土の因果を捉え直し、そこに浮かび上がる〈涅槃〉の諸相を見定める。さらに、それら〈涅槃〉の諸相が『教行信証』でいかに展開されているのか考察し、本論が提示する〈涅槃〉理解を『教行信証』の文脈に適用することの妥当性を検証する。

第三章では、親鸞が顕す真の仏土について、「真仏土卷」の『涅槃経』引文を中心に考察する。その『涅槃経』引文に至るまでの道筋として、まず「真仏土卷」開頭の意義を、親鸞における真仮分判の課題を通して確かめる。次に、真の仏土の根拠となる『大経』の光明無量・寿命無量の願について、願の内容や両者の関係を通して、「大悲の誓願<sup>12</sup>」としての根本精神を明らかにする。そこで、その大悲の精神が摂取のはたらきとして現れることを、『涅槃経』引文によって論証する。ただ、『涅槃経』引文は、その分量の多さと内容の難解さから、一見して全体の流れや引文ごとの意義を把握しづらい。そのため、「已上」に基づく構造的理解を示し、それから内容の考察に入る。最後に、『涅槃経』が再引される結びの自釈と『起信論』引文を通して、「真仏土卷」から「化身土卷」への展開を示す。

第四章では、親鸞が顕す仮の仏土について、「化身土卷」の『涅槃経』引文を中心に考察する。なお、第四章の構成は、およそ第三章との対応関係になっている。すなわち、「化身土卷」開頭の意義を確かめ、『大経』から『涅槃経』への接続を概観し、『涅槃経』引文の構造を示した上で内容を考察する<sup>13</sup>。それによって、仮の仏土が教化としての悲願のはたらきを象徴する境界であることを明らかにする。

1 「親鸞におきては、たゞ念仏して、弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」（『浄真全』二・一〇五四頁）と言われる。

2 以下、「真仏土卷」と「化身土卷」とを同時に指示する場合には真化二卷と表記する。「真仏土卷」の『涅槃經』引文を対象とする主な論文として、朝倉昌紀「一九九二」、伊東惠深「二〇一二」、井上重信「二〇〇八」、神戸和磨「一九七〇」、三明智彰「一九九二」等が挙げられる。その中でも、例えば伊東は「『涅槃經』の文は、「真仏土卷」所引の『大經』に説かれるところの本願の浄土は、実は大般涅槃界であるということ、教証する意義を有していた」（一〇五頁）と述べ、三明智は「『涅槃經』のこれらの文は、真仏真土が大涅槃であつて、智慧の光明であることを示している」（四四頁）と述べる。いづれも真仏土が涅槃の境界であることへの言及はあるが、その涅槃の内実と真仏土との結び付きや、それによつて明らかになる真仏土の具体性については、主題的に論じられていない。一方、朝倉「一九九三」は「真仏土卷」の『涅槃經』引文について、「これは単に真仏土が涅槃界であることを示すだけではなく、この世を照らす浄土の積極的な働きを見出されたのであり、我々と関わり続けるもの」（九三頁）と述べる。これは、「真仏土が涅槃界であることを示す」先にある意義を見ようとする重要な指摘である。だが、ここでは指摘するに留まり、『涅槃經』引文に基づく論証は為されていない。三明「一九九二」もまた、「真仏土が、空寂なる涅槃でなく、菩薩のはたらきをもつていること」（四三頁）や、「智慧の光明のはたらく境界であること」（四五頁）を述べるが、我々にどのように関わるはたらきか、という肝心の部分は考察されていない。管見の限り、「真仏土卷」の『涅槃經』引文に関する主な研究の現状は、およそ以上の通りである。また、以上に紹介した論文すべてに共通するのは、仮の仏土との関係が明確に示されていない、ということである。

4 「真仏土卷」／『定本』二六二頁、「化身土卷」／『定本』三〇〇頁  
 例えば普賢大円「一九六二」は、「化身土卷」の方便について「ここに謂ゆる方便なる用語は、もちろん権仮方便であつて善巧方便ではない」（二一頁）との立場を示し、

「方便化身土を捨てて真仏土に証入せよと非を簡び是を顕された」（二三頁）と述べる。他に、堀隆史「一九七二」や長岡岳澄「二〇〇二」らも同様の見解を示している。堀は、方便に善巧方便としての意義まで見ようとするとする点で論旨はやや異なるが、基本的立場は普賢と変わらない。<sup>6</sup> 同様の指摘は、例えば加来雄之「二〇一二」（四五頁を参照）によってすでに為されている。

<sup>7</sup> 原漢文、「化身土卷」／『定本』三〇九頁  
<sup>8</sup> 原漢文、「真仏土卷」／『定本』二六六頁

<sup>9</sup> このような仏土理解の枠組みは、金子大栄「一九八四」や加来「二〇一七（A）」によって提唱されているものである。金子は『教行信証』を二部作と捉え、真化二卷を第一部とした上で、「第二部は光明の摂化を説くものである」（二七頁）と述べる。加来は、さらにその「摂化」を「摂取」と「教化」とに分け、「一応、真仏土は摂取を、化身土は教化をあらわすといえようか」（三〇〇頁）と述べて具体的な配当案を提示している。

<sup>10</sup> 藤田宏達「一九八八」は、語根の *√pā*（吹く）という語源の意味を積極的に示す用例が原始經典に見られないことを指摘し、「火または火に譬えられるものの消滅をさすことが多い」（二頁）と述べる。そして、涅槃の原義について「蠟燭の火を吹き消すようなイメージで解するのは不適當」（二頁）と断言している。

<sup>11</sup> 鳥越「一九九七」は、「<sup>上</sup>巴」の語は經典類を引文するに当たっての一応の意味の区切りと了解できよう」（二二二頁）と述べる。

<sup>12</sup> 原漢文、「真仏土卷」／『定本』二二七頁

<sup>13</sup> ただし、「化身土卷」開頭の意義については、仮の仏土の根拠となる『大経』の至心発願・至心回向の願が説かれる背景と重ね合わせて考察するという点で、第三章とは視点が異なる。また、『涅槃経』引文についても、「已上」で区切れる箇所がなく、全体で一つの段落を構成しているという点で「真仏土卷」と事情が異なる。とは言え、その一段を原典と見比べると、かなり複雑に順序の入れ替えや文の省略が行われていることが分かる。したがって、「化身土卷」では、原典との対照を行い、『涅槃経』引用の際の思索の痕跡を浮き彫りにする形で引文構造を示す。

## 第一章 親鸞の『涅槃經』觀——『大般涅槃經要文』を通して——

本章では、『要文』（『大般涅槃經要文』）を通して親鸞の『涅槃經』觀を明らかにする。そのために、まず『要文』の先行研究とその諸問題とを整理する。次に、『要文』の思想的課題と構造とを確認し、それから内容の考察を行う。以上を踏まえた上で、親鸞の『涅槃經』觀を提示したい。

### 第一節 『大般涅槃經要文』の先行研究とその諸問題

『要文』に関する研究は、決して盛んに行われてきたとは言えず、『要文』それ自体に思想的価値を見出そうとする研究となれば、ごくわずかである。一方で、先学達の苦勞によつて『要文』研究の基礎が築かれてきたこともまた確かである。ただ、研究史の観点から見れば、ある一定の段階まで研究は進んだが、それ以降、思想的に大きな展開が見られず、停滞気味である。このような現状に鑑みて、今日の『要文』研究は、先行研究の中で残された問題を明確化し、それを基に将来の研究において叩き台となるような、新たな領域を形成していかなければならない。そこで、本節では、『要文』に関する主な先行研究をいくつか取り上げ、それらの吟味を通して問題を指摘し、内容を考察していく上での視点を示したい。

まず初めに、『要文』の基本的な情報を押さえておこう。『要文』は、主に北本系統の

『涅槃經』の文から構成される親鸞の著作である。一連の『涅槃經』の文の後には、『業報差別經』↓『金光明經』↓『涅槃經』↓『金光明經』という順序で各經典からの引用が続くが、『業報差別經』以降の文の割合は全体の一割にも満たない。また、高田専修寺に親鸞の真筆本が存在するが、『業報差別經』の文に続く『金光明經』以下の文は別筆とされる。この高田専修寺蔵真筆本の表表紙には、中央に「大般涅槃經要文」との題号が置かれ、その左下に「釈頭智」との袖書き、右側に「墨付六拾六枚 寛文四年辰六月十八日ニ改ル」との貼り紙がある。さらに、この表表紙に次いで二枚の旧表紙を確認でき、一枚目は、中央に「大般涅槃經要文」との題号、左下に「釈頭智」との袖書きが記されている点で、表表紙と同様である。しかし、旧表紙の二枚目には、中央の「大般涅槃經要文」と書かれた語のすぐ右側に、ひと回り小さな文字で「業報差別經文」の語が併記されており、左下には「愚禿親鸞」との袖書きが見られる。そして、この旧表紙二枚目の見返しには、「一苦 二酔 三甘 四辛 五鹹 六淡」という『涅槃經』の経言が記されている<sup>1)</sup>。

『要文』の成立年時については、奥書が見られないため正確には窺い知ることができない。そのため、『要文』以外の親鸞の著作で、成立年時をある程度特定することができ、尚且つ『涅槃經』からの引用が見られるものとの間で、思想的連関や筆跡の比較を通して、おおよその年代を推定するより他に方法がない。そのような著作の代表的な例としては、『教行信証』の他に『見聞集』中の「涅槃經」が挙げられる<sup>2)</sup>。実際の『要文』研究においても、それらの著作を照らし合わせて『要文』の成立年時を推定する方法が広く採用されている。今は、本節の趣旨から離れるため、ここで検証することは控える。ちなみに、先行研究の間では、『教行信証』を帰着点とする理解は概ね一致し、『見聞集』中の「涅槃

槃経」と『要文』とのどちらの成立を先に見るかで説が二分しているようである<sup>3</sup>。

以上の書誌的な事情を踏まえ、『要文』研究における諸問題を整理する。

『要文』に関する問題を網羅的に検討し、その成果を体系的にまとめた大部の研究として、宇野順治の『大般涅槃経要文講述』（永田文昌堂、一九九六年）が挙げられる。宇野は、『要文』に限らず、『教行信証』引用の『涅槃経』や『見聞集』中の「涅槃経」についても一文一文取り上げて、それらの著作間に見られる『涅槃経』引用の異同を示し、引用元である『涅槃経』（『大正蔵』第一二巻）との間でも、それぞれに校勘をおこなっている。宇野の研究については、ここで十分に紹介するだけの紙幅の余裕がないため割愛するが、『要文』の書誌学的考察に関して、宇野の研究ほど綿密になされたものは、管見の限り他に見当たらない。また、思想的な面に関して、「宗祖の涅槃経観」と題する節を設けて、「仏性」や「涅槃」といった『涅槃経』の諸概念について、親鸞の思想との関連の中で考察がなされている。

しかし、『要文』に関して言えば、引文ごとの主旨・内容について簡単な説明が加えられることはあっても、『要文』の思想的・一貫性にまで具体的に言及するには至っていない。例えば、宇野は「見聞集と要文とは、南本と北本よりの引用の違いだけではなく、引用箇所を目的を分けて書写されたと考えられる面がある<sup>4</sup>」と述べて、親鸞において引用箇所を区別するような思想的基準があったことを示唆しながらも、「この「要文」の内容は、大乘仏教のさまざまな主題の中から、特に宗祖にとって関心のあるところや、浄土教的要素の濃いところなどを重点的に抜書したものである<sup>5</sup>」という漠然とした理解を示しており、歯切れが悪い。一方で、「特に実践的なことに触れるものが大部分であり、本典と同



じ文も幾つかみられるが、先の「見聞集」中の涅槃経と重複するところは少ない<sup>6</sup>。」とも述べるように、『要文』独自の思想的課題を、仏道における実践論的立場で読み取るようにする節が所々に窺われる。最終的には、「本典と先の「見聞集中涅槃経抜書」、本典との「涅槃経要文」と重複される文は、当然のことながら宗祖にとって大切な文ということになり、その文を加減して、真宗の思想基盤とされた<sup>7</sup>。」という結論に至っており、やはり『教行信証』までの思想形成に向けた発展過程の著作として位置付けようとする意識が強く見られる。

この宇野の研究以前のもので、宇野自身による言及も見られる論文が、土橋秀高の「親鸞聖人の涅槃経観」（真宗連合学会編『真宗研究』第五輯所収、一九六〇年）である。土橋は、『要文』の思想的課題を次のように見ている。

この要文には教行信証の行および真仏土巻にも引用される文があつて親鸞教学の中核である一乗思想を開頭せんとする引意がはつきりとみられるのであるが、それとともに少欲知足、諸悪莫作の偈、退壞菩提の五法六法、十善十悪、善欲と不放逸とかぞえてくると修道的とくに戒律<sup>8</sup>えの関心ということが思われる。これは涅槃経が涅槃常住・闡提成仏説に加えるに扶律談常という一面をもっているところから推して、聖人のこのような涅槃経観は極めて当を得たものといふことができる。

（土橋「一九六〇」、六五頁）

つまり、『要文』の当面の課題は「親鸞教学の中核である一乗思想を開頭」することにあ

るとし、さらに推し進めると、『涅槃経』の「修道的」側面を強調するところに深意を見定めることができるかと捉えているようである。この点から見れば、宇野は土橋の見解に幾分か示唆を受けていることが分かる。実際に『要文』の内容に当たってみると、このような視点にはある程度の説得力を感じないわけではない。ただ、引文ごとの要旨を抽出し、そこから受け取られる第一印象によって結論を導いている感もまた否めない。つまり、『要文』全体の文脈や、一文一文の行間に秘められた繋がりがや展開が意識されておらず、断片的な情報から共通項を抜き出すという、少々強引な手法にも思われるのである。それは概要を掴む上で一つの有効な手段ではあるが、別の角度から検討を試みることもまた必要ではないだろうか。

ところで、『要文』の思想的課題に関して、自身の明確な回答を与えている研究がある。それは、吉田宗男の『大般涅槃経要文』についての一考察——『見聞集』との関係を中心として——（真宗連合学会編『真宗研究』第四十輯所収、一九九六年）という論文である。吉田は、論文冒頭で「抄出文」というと、どちらかと言えば手沢本的要素が先に立ち、思想的には今一つ顧みられない傾向にあるが、この『涅槃経要文』は、『見聞集』と並んで、『教行証文類』における『涅槃経』引用の意図を知る上の重要な鍵であると同時に、独立した思想的意図をもった書物になっているように思う。」と述べ、『要文』単独に思想的課題を認め得る可能性を指摘する。その上で、『要文』と『見聞集』中の「涅槃経」との関係を通して次のように結論付ける。

確かに、これらの抄出文は、抄出の形こそ違え、その言わんとしていることは、まさ

に、凡愚である我々が帰依していくべき教えは、決して声聞教ではなく、菩薩教であるということである。どうして菩薩教に帰依していかねばならないかといったならば、それは、我々が、具縛の凡愚・屠沽の下類であるからであろう。そのおさえを下化衆生という立場でみていく在り方と、上求菩提という立場でみていく在り方を『見聞集』と『涅槃經要文』で使い分けているように思う。

（吉田「一九九六」、五三頁）

吉田の見解を簡潔にまとめると、大乘菩薩道における「下化衆生」の課題が『見聞集』中の「涅槃經」に、「上求菩提」の課題が『要文』に託され、それらは「凡愚である我々が帰依していくべき教え」という視点で貫かれている、ということであろう。

『要文』の思想的課題を「上求菩提」と捉えるのは、いわば修道論的立場から『要文』を理解しようとする宇野や土橋の見解と通じるのであるが、その結論に至るまでの過程が大きく異なっている。つまり、吉田の論文は、どちらかと言うと『見聞集』中の「涅槃經」の考察に比重が置かれており、広い関心から考察がなされた後、『見聞集』中の「涅槃經」の課題を「下化衆生」と見届けた上で、『要文』の課題を「上求菩提」で捉える展望を示している。また、『要文』の課題を「上求菩提」で捉えることの妥当性を立証するため、『要文』の旧表紙の見返しに見られる「一苦 二醉 三甘 四辛 五鹹 六淡」に注目し、これを修道の道程を顕すものとして意味付けようとする試みは斬新である<sup>10</sup>。

ただ、『見聞集』中の「涅槃經」の課題を「下化衆生」と見定めた手前、それとは対照的な『要文』の課題を「上求菩提」と見做す予定調和的な発想がはたらいっている印象も受ける。その要因として、『要文』の内容に立ち入った考察が充分になされていないことがこ

とが考えられる。とは言え、『要文』のように単独では思想性を見極め難い著作を対象とする研究において、その著作を読み解く方向性を事前に絞り込んでおくことは必要である。したがって、何らかの仮説を立てた上で著作の内容と丁寧に照らし合わせ、必要に応じて修正を施し、改めて仮説の妥当性を検証していく地道な作業が行われるべきであろう。

以上、主な先行研究を取り上げて批判的に吟味することで、方法論上の問題を明らかにしつつ、本章における『要文』研究の基本的態度を提示したつもりである。また、『要文』に関して、未だ検討の余地がある問題についても何点か浮き彫りとなった。第一に、『要文』の引文構造についての問題である。先行研究においては、あくまで元の『涅槃経』の枠組みで、引文が断片的にしか捉えられてこなかった。しかし、『要文』では、『教行信証』と同様に親鸞独自の引用方法が採用されている以上、それを指針として『要文』全体の引文を構造的に理解する試みも必要である。第二に、『業報差別経』の位置付けについての問題である。すなわち、旧表紙には「大般涅槃経要文」と併せて「業報差別経文」との題が掲げられ、本文中には親鸞の真筆による書写まで確認できるにも拘わらず、『要文』における『業報差別経』の位置付けは明確にされてこなかった。以上の二点に加え、改めて本論においても、『要文』の思想的課題に関する見通しを立て、私見を述べておくべきことは言うまでもない。したがって、本論における問題の所在は、①『要文』の思想的課題について、②『要文』の引文構造について、③『業報差別経』の位置付けについて、という三点に整理できる。特に③に関しては、①を明らかにし、その内実を確かめていく中で、そこに解消されていくべき問題であろうと考える。

## 第二節 『大般涅槃經要文』の主題と構造

前節では、本章における問題の所在を三点に整理した。そこで、本節では主に①『要文』の思想的課題について、②『要文』の引文構造について、という二点を確かめる。

まず、①の問題に関して、これは『要文』の主題を押さえることで明らかにできるだろう。そこで、「大般涅槃經要文」という題号に注目したい。名は体を表すと言うが、特に親鸞の場合には、著作の主題や撰述の意図を題号に凝縮し、その題号によって著作の性格を端的に表現していることが少なくない。

例えば『教行信証』は、正式には「顕浄土真実教行証文類」という題号であるが、ここには、親鸞がいかなる立場で何をどのように明らかにするのか、ということが表明されている。すなわち、親鸞は「浄土真宗の仏道における真実の教・行・証を文類という方法によって顕す」ことを題号に表明している。その題号には、教・行・証と併せて『教行信証』六巻の主題を成す信や仏土に関する表現が見られないが、その点もまた、親鸞の思想的意図を示唆していると言える<sup>11</sup>。

そうであれば、やはり『要文』に関しても、「大般涅槃經要文」という題号から、この著作の主題や性格についてある程度絞り込むことができるかと考えて差し支えないであろう。では、この「大般涅槃經要文」という題号をいかに解釈すべきか。結論から述べるなら、至極単純に以下のように解釈したい。すなわち、「大般涅槃について仏陀釈尊が説いた教え（経）の要となる文である」と。この解釈を通せば、『要文』の大枠となる主題が「大般涅槃」であることは自然と明らかである。

ところで、親鸞が『教行信証』に『涅槃經』を引用する際、「『涅槃經』に言はく」とは述べても、決して「『大般涅槃經』に言はく」と述べることはない。また、すでに知られるように、『見聞集』における『涅槃經』の抄録集には、ただ「涅槃經」と題されるのみである。一方、経題以外に関しては、「涅槃」や「大涅槃」に限らず、親鸞自らの言葉で「大般涅槃」と表現する用例を、様々な著作の中に窺うことができる。これらの事情を踏まえ、改めて「大般涅槃經要文」と掲げられる『要文』の題号に注目すると、「大般涅槃」の語がとりわけ際立って見えないだろうか。要するに、親鸞が「大般涅槃」の語を用いる時、そこには「涅槃」や「大涅槃」と区別すべき意味合いがあると考えるべきではないか。

もう一点注意すべきことは、「大般涅槃經要文」が、「大般涅槃經」という經典の「要文」ではないことである。つまり、ここでは仏陀積尊の言葉ないし教説としての経か、それが文字化された典籍としての經典か、という理解の差が、題号についての解釈を大きく左右することになる。この「経」の受け止め方に関して、例えば曇鸞の『浄土論註』では、「無量寿経」の「経」について、

経は常なり。言ふところは、安楽国土の仏及「び」菩薩清浄莊嚴功德・国土清浄莊嚴功德、能く衆生の与に大饒益を作す。常に世「に」行「ず」べきが故に名「づけ」て経と曰ふ。  
(原漢文、『真聖全』一・二八〇頁)

という独特の理解が示されている。すなわち、「衆生の与に大饒益を作」し、常に世間に

おいてはたらくことができるものこそ「経」と言えるのである。さらに、曇鸞の意を少し飛躍させるならば、「経」本来の意味内容は、覚者としての仏陀釈尊により、真理が言葉として説かれていた事実そのものまで包括していると言えないだろうか。つまり、説かれたものではなく説かれていることに「経」の常住性が初めて成り立つのであり、その意味で、「経」は文字化された経典と性質を異にする。むしろ、経典は「経」の常住性を保証する一つの形態として見られるべきであろう。このように、厳密に言えば、両者の間には意味のズレが存在する。

そこで、もし「経」を経典として理解するならば、『要文』の題号は「大般涅槃経」という経典において、「種々の教義の中でも」重要な文」と解釈され、『要文』自体に一貫した思想的課題を認めようとする態度は、初めから放棄されることになる。それこそ『要文』を単なるメモ書きか、『教行信証』における『涅槃経』引文の下書き程度にしか位置付けることができないだろう。それに対し、「経」を経典とは区別して理解するならば、その「経」に冠せられる「大般涅槃」の語は、経典の名前の一部というより、それ自体が一つのテーマを表す言葉として捉え直されるのである。

以上のような理解から、本論では『要文』の主題として「大般涅槃」に見当をつける。したがって、『要文』の思想的課題については、「大般涅槃」の内実を明らかにする所に捉えることができるだろう。

では、『要文』の主題である「大般涅槃」の内実は、『要文』の中でいかなる次第を通して明らかにされているだろうか。その解明のためには、②『要文』の引文構造について知る必要がある。そこで、序章に研究の方法として述べた通り、親鸞の引文指示語に基づ

いて『要文』の構造を理解したい。整理すると以下の通りである。

※なお、引文の教え方については、いわゆる引文導入語に基づいている<sup>12</sup>。また、引用の変わり目に置かれる引文指示語についてのみ、下部に示した。

第一段

第一文 『大般涅槃經』卷第一「寿命品」第一言 . . . (引文指示語無し)

第二文 第四言 . . . 略出

第三文 『大般涅槃經』卷第十「如来性品」第四之七言 . . . 略抄

第四文 又言 . . . 略抄

第五文 十三卷言 . . . 略出

第六文 十四卷言 . . . 乃至

第七文 十五卷言 . . . (引文指示語無し)

第八文 十七卷言 . . . 乃至

第九文 卷第二十五「高貴徳王菩薩品」第十之五言 . . . 已上抄出

第二段

第一〇文 二十七卷言 . . . 抄出

第一一文 二十八卷言 . . . 略抄

第一二文 卷第三十一「師子吼菩薩品」第十一之五言 . . . 已上略出

第三段



第一三文	三十三卷言	・	・	・	略抄
第一四文	三十四卷言	・	・	・	乃至略抄
第一五文	三十七卷言	・	・	・	略抄
第一六文	三十八卷言、「迦葉菩薩品」言	・	・	・	已上略抄

第四段

第一七文	『業報差別經』言	・	・	・	乃至
------	----------	---	---	---	----

(以降別筆)

第一八文	『金光明經』第二「分別三身品」云	・	・	・	已上
第一九文	『大般涅槃經』卷第二十一 「光明遍照高貴德王菩薩品」云	・	・	・	已上
第二〇文	『金光明經』第三「滅業障品」云	・	・	・	已上

初めに断っておかなければならないが、別筆とされる箇所扱いについては、未だ慎重な検討を要する課題であるため、ひとまず本論では考慮しないこととする。すると、大まかに以下の三点のことを指摘できる。第一に、『要文』の引文数は一七文である。第二に、引文どうしの間置かれた引文指示語に注目すると、「已上」あるいは「已上」の語を含む指示語が三箇所見られる。この「已上」の語についても先述した通り、本論では引文群の意味上の区切れ、あるいは段落の変わり目を指示するものとして理解する。つまり、それに従えば、『要文』は図示した通り四段落構成となる。第三に、第二文の「少欲知足」に関する引文だけは、『涅槃經』原典の順序とは異なる位置に引用されている。すなわち、

『涅槃經』では本来、第一〇文と第一一文との間に位置する。このように、原典の順序を入れ替えてまで引用するということは、文脈上、親鸞にとってそれだけ重要な思想的意義があると考えるべきであろう。

これらの情報を、『要文』の主題との関係から再述すると以下のようになる。『要文』では、主題とする「大般涅槃」の内実を明らかにするため、『涅槃經』から一六文、『業報差別經』から一文を引用し、計一七文の四段落構成を採っている。それはつまり、「大般涅槃」を四つの側面から明らかにする、ということを意味する。そして、親鸞が『涅槃經』原典の順序を入れ替えてまで引用した第二文は、「大般涅槃」を明らかにする『要文』の文脈上、思想的に重要な位置を占めていると言える。

### 第三節 六成就——「乃至」された衆成就に関する問題提起——

本節からは、『要文』の主題である「大般涅槃」の内実を確かめるため、本文の内容に入って考察を進める。また、問題の所在として挙げた③『業報差別經』の位置付けについては、「大般涅槃」との関係においていかなる役割を担っているのか、という問いに答える形で明らかにできるだろう。

まず初めに、『要文』の第一文、『涅槃經』巻第一からの引用に注目したい。

#### 『大般涅槃經』巻第一

「壽命品」第一言、如是我聞、一時仏在拘尸那城力士生池阿利羅跋提河辺娑羅双樹間。

これは、『涅槃経』の冒頭に置かれる、いわゆる六成就を示す文である。周知の通り、六成就の文は、信・聞・時・主・処・衆という六項目の完成を意味し、教えの説かれる会座が円満に調っていることを表している。それと同時に、その教えが他ならぬ仏の教説であることを証明するための、一つの指標ともなっている。この文に関して、『要文』における親鸞の引用意図は容易には掴み兼ねるが、差し当たっては、本来の意と同様に了解すべきであろうか。つまり、親鸞は何よりも先にこの文を引用することで、『要文』もまた仏説と同格か、あるいは、それに準じるものとして位置付けようとしたと考えられるのである。そうであれば、『要文』全体にわたって親鸞の自釈が見られない点にも納得できる。また、親鸞による訓点が一切施されていないことから、六成就の内容というより、『要文』を仏説として位置付けることに重点が置かれていると言えよう。

ただ、注意して見ると、衆成就に関わる箇所だけが「至乃」されていることが分かる。実際に引用元の『涅槃経』を確認すると、先の引用に続く「爾時世尊。与大比丘八十億百千人俱<sup>13</sup>」以降の衆成就に関する内容は、すべて省略されている。『要文』に六成就の文が必要であったのならば、なぜ親鸞は衆成就に関わる箇所だけを省略しなければならなかったのか。

その点に関して、『要文』に深く立ち入ることなしには答えようがないが、少なくとも次の二つの可能性が考えられる。一つは、『要文』で衆成就を示すこと自体、親鸞が適切と判断した可能性であり、もう一つは、先に確認した『涅槃経』の文では親鸞が意図す

る衆成就を十分に伝えきれないため、『要文』において再構成した『涅槃經』の文をもって衆成就を代替させている可能性である。いずれにしても、本論が『要文』の主題として「大般涅槃」を想定している以上、「大般涅槃」と衆成就との関係にも言及しなければならぬ点に変わりはない。そこで、ひとまず本論では後者の可能性に着目したい。というのも、本論の見立てでは、「大般涅槃」と衆成就とは、かなり密接な関係にあると考えるからである。

さて、そのような視点から見えていく場合、先の引用の「至乃」直後の内容にまず目を向けなければならぬ。ここでは、『涅槃經』巻第二から引用が行われ<sup>14</sup>、「即ち」純陀「の」為に偈を説「き」て言はく<sup>15</sup>」と語られて、「一切諸の世間に生「まる」る者、皆死に帰す「中略」本性の相に近づくこと有れば、一切皆空無なり<sup>16</sup>」という偈頌が続く。偈頌については一部省略したが、全体の内容から見ても、釈尊が「純陀」のために諸行無常を説くことを目的とした文である<sup>17</sup>。そうであれば、先に省略された衆成就は、本引文における対告衆の「純陀」に見るのが順当な理解であろう。しかし、現時点では、原典の内容を省略してまで衆成就を「純陀」に代替させる積極的意義が見出せない。また、ここで諸行無常が説かれる意義も判然としない。ただ、一つ言えることは、あらゆる存在の無常性は、「純陀」をはじめ、この仏法の会座に集まった者たちに共通の事実である。したがって、今は衆生におけるこの根源的事実が、衆成就ないし「大般涅槃」を解き明かすべき背景にあることを確認して、より広い範囲から眺める必要があるだろう。

#### 第四節 少欲知足の菩薩

次の文は、『要文』の中で第二の引文に当たり、唯一『涅槃經』の順序に変更が加えられている点で、第二節でも特に注意を促した文である。本引文は、「第四に言はく<sup>18</sup>」という引文導入語で開始され、「師子吼菩薩言さく、世尊、少欲・知足何の差別か有るや<sup>19</sup>」と語り出される。そこで、師子吼菩薩の問いへの応答として、「少欲知足」に関する教説が一通り示された後、さらに次のように続く。

少欲は謂く須陀洹なり、知足は謂く（く）辟支仏なり、少欲知足は謂く阿羅漢なり、少欲不知足は所謂菩薩なり。善男子、少欲知足に復二種有り。一（つに）は善、二（つに）は不善なり。不善は所謂凡夫なり、善は聖人・菩薩。一切聖人、道果を得と雖も自ら称説せず、称説せざる故に心悔恨せず、是を知足と名（づ）く。善男子、菩薩摩訶薩、大乘大涅槃經を修習して仏性を見（ん）と欲ふ、是の故に少欲知足を修習すと。  
至乃（原漢文、『浄真全』二・九二〇・九二一頁）

この文では、「少欲知足」を仏道修行における衆生の様々なあり方に配当することによって、それぞれの特徴を押さえている。すなわち、「少欲」は「須陀洹」、「知足」は「辟支仏」、「少欲知足」は「阿羅漢」、「少欲不知足」は「菩薩」である。さらに、「少欲知足」に「善」・「不善」の二種を分け、「不善」を「凡夫」、「善」を「聖人・菩薩」としている。ただ、「菩薩」に焦点を当てて見ると、前後で明らかな矛盾がある。すなわ

ち、先に「不少欲知足」に「菩薩」を配当したにも拘わらず、直後では「善」の「少欲知足」を「菩薩」としているのである。

では、「不少欲知足」の「菩薩」と、「善」の「少欲知足」の「菩薩」との関係を、どのように理解したら良いだろうか。そこで考えられるのは、「少欲知足」という言葉が意味する内容が前後で質的に異なっている、ということである。まず、「不少欲知足」の「菩薩」については、「須陀洹」や「辟支仏」、「阿羅漢」との対比において語られていることが分かる。この場合、「少欲知足」は文字通り「少ない欲をもって充足を知ること」と理解できる。これは、「菩薩」に比べて「須陀洹」や「阿羅漢」といった存在が、欲としての煩惱をどれだけ断じたか、という基準で説き分けられることに由る、より一般的な理解である。一方、「少欲知足」の「善」・「不善」という対比の中では、「不善」の「凡夫」に対し、「善」を代表する存在として「菩薩」が挙げられている。この場合、「菩薩」は明らかに「少欲知足」のカテゴリーに位置付けられている。これは、すでに少欲でなく知足でもない（不少欲知足）存在として「菩薩」が規定されていたにも拘わらず、「少欲知足」に「善」・「不善」を判じるという条件下においては、「菩薩」は「善」に相当するという点で「少欲知足」と呼び得ることを示している。そうであれば、先に「菩薩」において否定された「少欲知足」や、「不善」としての「少欲知足」とは異なる意味が、ここでは当然想定されるべきである。

そもそも、「少欲知足」に関する本引文の定義は、初めに師子吼菩薩が「世尊、少欲・知足何の差別か有るや」と問いかけた直後、世尊によって次のように説かれている。

善男子、少欲は求めず取らず、知足は少得るの時、心に悔恨せず。少欲は少しき所欲有り、知足は但法の為に心に事へて愁悩せざるなり。

(原漢文、『浄真全』二・九一九頁)

この文で注意すべき点は、「少欲」と「知足」それぞれの定義が二度に分けて説かれていくことである。つまり、初めに「少欲は求めず取らず、知足は少得るの時、心に悔恨せず」と説かれた後、続けて「少欲は少しき所欲有り、知足は但法の為に心に事へて愁悩せざるなり」とも説かれ、初めの定義とは異なる内容で押さえ直されている。もしこれが「少欲知足」についての二通りの定義を示しているとするならば、「菩薩」における「少欲知足」を他と区別する視点は、ここに存在すると考えられる。そこで、前後の定義を比較してみると、特に「少欲」についての定義が対照的である。すなわち、前者は欲を断すべきものとして、欲の少なさを積極的に示しており、その点で、「須陀洹」や「阿羅漢」によって押さえられる時の「少欲」の意味と合致するものと見なして良いだろう<sup>20</sup>。それに対し、後者は少しながらも欲があることに強調点を置いており、「知足」の定義まで考慮すると、その少しの欲に積極性さえ見出そうとする内容にも思われる。

すると、ここで肯定的にも捉えられる欲とは何かが問題となる。それに関して、先に取り上げた「少欲知足」に「善」・「不善」を区別する文の中で、「善男子、菩薩摩訶薩、大乘大涅槃経を修習して仏性を見(ん)と欲ふ」と説かれていたことが想起される。この「欲ふ」とは、他ならぬ意欲を意味し、ここでは大乘の仏道を歩む「菩薩」が「仏性」を見ようとする意欲であると理解できる。それは、修道の過程で捨て去られるべき世間的な

欲とは異なり、むしろ、「菩薩」であれば具わっておくべき欲である。このように、「菩薩」における「少欲知足」は、欲の質に依って他と区別されていると考えることができる。

### 第五節 欲見仏性の具体性

では、「仏性」を見るという「菩薩」の意欲（欲見仏性）は、いかなる具体性を持っているのか。まず、「仏性」を見ることに関して次のように説かれる。

一切覚者を名（づけ）て仏性とす。十住の菩薩は名（づけ）て一切覚とすることを得ざるが故に、是の故に見（る）と雖も明了ならず。

（原漢文、『浄真全』二・九二一頁）

仏として目覚めた「一切覚者」は、仏の本性としての「仏性」そのものである。一方、「十住の菩薩」は、菩薩としての修道を最高位の十地まで極めたとは言え、「一切覚」（仏）ではないために、「仏性」を見るとしても明了に見ることはない。つまり、この文は、「一切覚」（仏）であるか否かが、「仏性」を明了に見るかどうかの決定的要因となることを説示している。

そこで、「仏性」を見る方法について次のように説かれる。

善男子、見は二種有り。一（つ）には眼見、二（つ）には聞見なり。諸仏世尊は眼に



仏性を見そなはず、掌の中に於「い」て阿摩勒菓を觀「ず」るがごとし。十住の菩薩、  
仏性を聞見すれども故さらに了了ならず。  
(原漢文、同前)

この文では、「仏性」を見る方法として「眼見」と「聞見」との二種が説かれる。「眼見」とは、掌中の果実を觀察するがごとく、「仏性」を眼でありありと見ることであり、「諸仏世尊」が「仏性」を見る時の方法である。「聞見」については、ここで具体的には説明されないが、今は文字通り「聞くことを通して仏性を見る」と理解しておく。

さて、「仏性」を「聞見」するのは、先にも登場した「十住の菩薩」である。しかし、ここでもやはり、「仏性」を見ることは「了了ならず」と言われる。では、どのような意味で「仏性」を明瞭に見ないと言われるのか。それについて、次のように説かれる。

十住の菩薩は唯能く自ら定「め」て阿耨多羅三藐三菩提「を」得むことを知りて、一切衆生悉く仏性有「り」と知「る」こと能はず。  
(原漢文、同前)

「十住の菩薩」は、自らが必ずさとりを得て仏と成ることは知り得ても、「一切衆生」も例外なく仏と成るべき存在であることまでは知ることができない。つまり、これが「仏性」を明瞭に見ないことの具体的意味である。そうであるならば、翻って「仏性」を見ることの内実を以下のように確かめることができる。すなわち、「仏性」を見るとは、あらゆる衆生が成仏すべき存在であるという、「一切衆生悉く仏性」の事実を覚知することである。そして、以上の確かめは、まさしく「大乘大涅槃經を修習して仏性を見「ん」と欲ふ」

「菩薩」が、あらゆる衆生を仏道に摂取することを課題とした、大乘の精神を担う存在であることを明らかにしているのである。

さらに、「眼見」・「聞見」に関する教説は次のように展開される。

善男子、復眼見有り、諸仏如来なり、十住の菩薩は仏性を眼見し、復聞見有り、一切衆生乃至九地までは仏性を聞見す、菩薩は若し一切衆生悉く仏性有（り）と聞けども、心に信を生ぜざれば聞見と名（づ）けずと。至乃

（原漢文、『浄真全』二・九二一、九二二頁）

「仏性」を見る方法として、「眼見」の場合に「諸仏如来」であると説かれる点は、すでに「諸仏世尊」が「仏性」を「眼見」すると説かれていたことと同様である。ところが、先の「諸仏世尊」との対比の中で、「仏性を聞見すれども故さらに了ならず」と説かれていた「十住の菩薩」については、この文で「仏性を眼見し、復聞見有り」とも言われ、「十住の菩薩」の立ち位置が曖昧になっている。

その要因は、他ならぬ親鸞独特の訓読方法にある。すなわち、もし親鸞の訓読に従わない場合、「復眼見有り。諸仏如来、十住の菩薩は仏性を眼見す。復聞見有り。一切衆生乃至九地までは仏性を聞見す」と読むことができ、「眼見」するのは「諸仏如来」と「十住の菩薩」、「聞見」するのは「一切衆生乃至九地」というように、分限が明瞭である。しかし、親鸞は「復眼見有り、諸仏如来なり」と一度区切ることで、「諸仏如来」と「諸仏如来」でない者とを徹底して区別している。それは、「一切覚者」（仏）でなければ「仏

性」を明了に見ることができないとする先の教説の趣旨を、改めて強調しているのだろう。すると、「聞見」については、自らが「諸仏如来」でないことの自覚の下に与えられる、もう一つの「仏性」を見る方法として位置付けられる。

ただ、「眼見」・「聞見」のいずれにしても、「十住の菩薩」が「仏性」を明了に見るという点だけは、この文でも依然として認められていない。その理由として、「十住の菩薩」が「諸仏如来」でないことは言うまでもないが、それだけであれば「一切衆生乃至九地」の者も同様である。そこで、「十住の菩薩」に特異な点として注意を要するのは、自らが仏と成るべき存在であることだけは覚知している点である。しかも、その知見は、菩薩の段階的な修道体系の中で、自身の資質や能力を頼りに、最高位の十地まで登り詰めることよって獲得されたものである。そうであれば、その境地に至るだけの資質や能力を具えない者は、当然、仏と成るべき存在から漏れる者として認知されることになる。端的に言えば、自力を根拠に獲得された知見には、「一切衆生悉有仏性」という普遍的で広やかな生の事実を受け止める余地がないのである。

そのことが、「菩薩は若し一切衆生悉く仏性有（り）」と聞けども、心に信を生ぜざれば聞見と名（づ）けず」と説かれるのではないか。この文の訓読にも注意が必要である。もし「心に信を生ぜざば」と訓読すれば、「心に信を生じなければ」という仮定条件の意味になり、文意としては「菩薩が一切衆生悉有仏性と聞いて心に信を生じることが聞見である」という、「聞見」を定義するだけの文章となる。ところが、親鸞は「心に信を生ぜざれば」と確定条件の意味で訓読しているため、「菩薩は一切衆生悉有仏性と聞いても心に信を生じないから、聞見とは名付けない」という意味になり、断定的に「菩薩」の性格を規

定するような文として読むことになる。すると、これまでの文脈から推して、主語の「菩薩」は明らかに「十住の菩薩」を指していることが分かる。このように、「一切衆生悉有仏性」との教説を聞いても、個人の資質や能力を基準に受け止めることになれば、それを信知することは不可能である。

しかし、これは決して「十住の菩薩」であること自体が否定されているわけではない。むしろ、親鸞が「竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ<sup>21</sup>」と述べる時代認識に依るならば、自力によって「諸仏如来」に到達しようとする、仏道における姿勢が問われているのである。したがって、ここで言われる「十住の菩薩」については、自力によって仏道の階梯を登り詰めようとするこの限界性を象徴する存在として捉えるべきだろう。その場合、「一切衆生乃至九地」の者は、ただ「諸仏如来」でないというだけではなく、自らが仏と成るべき事実さえ覚知することのできない存在である。見方を変えれば、どこまでも「諸仏如来」に背いていることを自覚し得る存在であるとも言える。

その意味で、親鸞にとっては特に「一切衆生」が、『大経』において本願の正機として呼びかけられる「衆生」と重なり合っていたのではないか。なぜなら、本願の正機であることの具体性は、親鸞が善導の言葉に依って「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<sup>22</sup>」と表白する自覚内容に表れるからである。すなわち、自身が生死の迷いを出て仏と成るべき縁を決定的に欠いた存在であるという、いわゆる機の自覚である。だからこそ、この「罪悪生死の凡夫」としての自覚はまた、阿弥陀仏の本願のはたらきに乗じるより他ないという自覚への展開を促すのである<sup>23</sup>。それは「仏性」を見ることにしても同様である。すなわち、

自身は徹底して「諸仏如来」たり得ない「罪惡生死の凡夫」であるが、その自覚を通して初めて、「仏性」を「眼見」する「諸仏如来」の智見において、「一切衆生悉有仏性」と見定められた「一切衆生」の一人となる。そこに「聞見」も成り立つのである。

この「聞見」について、先に「聞くことを通して仏性を見る」と説明していたが、以上の内容を踏まえると、直接には「諸仏如来」の一人である釈迦によって説かれた、この「大般涅槃經」を聞くことを意味する。また、この後に「如来の心相」を観察して知るための二つの因縁として、改めて「眼見」・「聞見」が取り上げられるが<sup>24</sup>、ここでは「聞見」について「如来所有の口業を観ぜむ<sup>25</sup>」、「音声微妙最勝なるを聞かむ<sup>26</sup>」などと説かれるように、広い意味では如来の「口業」や「音声」によるはたらきを受け止めることであると理解できる。さらに、そのはたらきが「利養の為」でなく「衆生の為」であるならば、そのはたらきそのものが「如来」であり、そのような知見こそ「聞見」と名付けられるという<sup>27</sup>。要するに、「聞見」とは、「諸仏如来」によって説かれる言葉が他ならぬ「衆生の為」にはたらく事実を、「如来」として受け止める方法であると言える。以上、「聞見」に関する教説を中心に考察することによって、「大乘大涅槃經を修習して仏性を見ん」と欲ふ「菩薩」の意欲の厳密な意味を追究してきた。すなわち、「仏性」を見るという意欲は、「一切衆生悉有仏性」を覚知しようとする、大乘の精神と通底した欲求である。そして、その意欲を実現するための方法は、自らが徹底して「諸仏如来」たり得ないという自覚の下に、「諸仏如来」による言説のはたらきを「如来」として受け止める「聞見」であった。そこには、親鸞にとって、自力による修道の限界性と共に、他方に帰依する必然性を示す意図もあったのではないだろうか。

また、『要文』の冒頭に示される六成就の文では、衆成就に関する箇所だけが「至乃」さ  
れていることを指摘したが、これまでに引用された経文を踏まえると、その衆成就は「大  
乗大涅槃経を修習して仏性を見（ん）と欲ふ」「菩薩」として描写されていると見れない  
だろうか。つまり、「仏性」を見るという意欲によって大乘の精神を担い、「如来」とい  
うはたらきの中に身を投じて真摯に聞法する「菩薩」の姿こそ、「大般涅槃経」という仏  
の説法の会座に集まった衆生の成就であると言えるだろう。

ただし、それが衆成就の全容であるのか、もしくは一端を示したにすぎないのかについ  
ては、未だ検討の余地がある。加えて、かの「菩薩」が「十住の菩薩」と区別されるべき  
ことは明らかとなったが、「一切衆生乃至九地」あるいは「罪悪生死の凡夫」などの関  
係については、現時点で断言できるほどの記述が見られないことも一言しておく。それ  
も、以上のような視点が成り立つならば、「少欲知足」に関する教説をもって始まる引文  
（『要文』の第二文）が、『要文』の中で唯一『涅槃経』の順序を変更してまで六成就に  
関する引文（『要文』の第一文）の後に配置される意義も、ここにある程度窺われるの  
ではないか。

## 第六節 大般涅槃と業報差別

これまで、「少欲知足」に関する教説を契機として、とりわけ「菩薩」における「少欲」  
が大乘の精神を担う意欲であること、そして、その意欲の実践方法が「諸仏如来」のはた  
らきを受け止めることに徹する「聞見」であることとを確かめてきた。また、そのような

「菩薩」の姿が、冒頭の六成就の中で唯一「至乃」された衆成就を表している可能性を提示した。しかし、本論が『要文』の主題として想定する「大般涅槃」について、直接言及されてきたわけではない。一方、『要文』における第三の引文は、その「大般涅槃」が教説の中心内容となっている。そこで、本節では、「大般涅槃」が説かれる基本的な文脈を確かめつつ、本論がこれまでに考察してきた内容との繋がりから、「大般涅槃」の内実を明らかにしたい。その上で、『業報差別経』の位置付けについても私見を述べたい。

『要文』における第三の引文は、『涅槃経』巻第十「如来性品」からの引用である<sup>28</sup>。ここで、「大般涅槃」に関する教説へと導くのは、迦葉菩薩の世尊に対する次の問いである。

迦葉菩薩、仏に白して言さく、世尊、若し一切衆生仏性有らば、仏、衆生と何の差別か有ますや。是のごとき説は多く過咎有り。若し諸の衆生皆仏性有り、何の因縁の故に舍利弗等、小涅槃を以「つ」て而「し」て般涅槃とする、縁覚の人、中涅槃「に」於「い」て而して般涅槃する。菩薩の人、大涅槃に於「い」て般涅槃す。是のごとき等の人、若し同じき仏性なり、何が故ぞ如来の涅槃に同「じ」からずして般涅槃するや。

(原漢文、『浄真全』二・九二三頁)

迦葉菩薩は世尊に対し、「一切衆生悉有仏性」の教説が多分に矛盾を孕んでいることを指摘する。すなわち、「一切衆生」に「仏性」があるならば、「仏」は「衆生」と何の違いもないはずである。それにも拘わらず、「舍利弗等」は「小涅槃」、「縁覚の人」は「中

涅槃」というように、「如来」とは異なる「涅槃」で「般涅槃」する。迦葉菩薩は、この事実と「一切衆生悉有仏性」との矛盾を指摘し、その理由（因縁）について問うのである。そこで、世尊は次のように答える。

善男子、諸仏世尊に得たまふ所の涅槃は、諸の声聞・縁覚の得る所には非ず。是の義を以て「つて」の故に、大般涅槃を名「づけ」て善有とす。  
(原漢文、同前)

まず、「諸仏世尊」の「涅槃」は、「諸の声聞・縁覚」によって得られるものではないことが説かれる<sup>29</sup>。これは、「小涅槃」や「中涅槃」のように、「舍利弗等」や「縁覚の人」の「涅槃」が「如来の涅槃」と異なることに關して直接答えたものである。次に、「是の義を以て「つて」の故に、大般涅槃を名「づけ」て善有とす」と説かれるが、ここに「大般涅槃」の語が唐突に現れており、前後の文脈を把握しづらい。

ところで、迦葉菩薩の問いかけの中では、「舍利弗等」や「縁覚の人」と併せて「菩薩の人」についても述べられていたが、この世尊による応答の文には「菩薩の人」への言及がない。また、「菩薩の人、大涅槃に於「い」て般涅槃す」という文は平叙文であり、「舍利弗等」や「縁覚の人」に關する文が、「何の因縁の故に」という疑問詞を受けて、「般涅槃とする」、「般涅槃する」などと連体形で締められ、疑問文として示されることと対照的である<sup>30</sup>。これは、言うまでもなく親鸞の訓読に由るのであり、そのことによつて、「菩薩の人」に關する文だけが疑問文としての枠から外されたことになる。そうであれば、「菩薩の人、大涅槃に於「い」て般涅槃す」という事実は、迦葉菩薩と世尊との



間で前提として共有されており、「菩薩の人」に言及しなかった世尊の教説も考え合わせると、「菩薩の人」における「大涅槃」が「如来の涅槃に同じ」であることまでは否定されていらないことになる。先の迦葉菩薩と世尊との言説を踏まえて表現し直すと、「菩薩の人は、まさに如来（諸仏世尊）が得るところの大涅槃において般涅槃する。その事実が大般涅槃であり、諸の声聞・縁覚と区別して善有と名付けるのである」ということが言える。したがって、ここで説かれる「大涅槃」や「大般涅槃」は、「諸の声聞・縁覚」といった二乗の（涅槃）と区別される点で、大乘としての（涅槃）を表している<sup>31</sup>。

そして、迦葉菩薩と世尊との以上のやり取りから、「涅槃」と「般涅槃」とが明らかに異なる意味の下で説かれていることが分かる。すなわち、改めて迦葉菩薩の言葉に注目すると、「涅槃」に関しては「小涅槃を以（つ）て」、「中涅槃（に）於（い）て」、「大涅槃に於（い）て」のように、次の動作を起こす手段や条件、場所や範囲を表す前置詞と共に用いられている。つまり、ここでは「般涅槃」という作用を衆生の上に引き起こす場、もしくは根拠が「涅槃」であることを意味している。

そもそも、「大涅槃に於（い）て般涅槃す」のように、同一文中に「涅槃」と「般涅槃」とが並存し、両者がある定まった関係の下に表現される形式は、この『涅槃経』に特有のものではない。その表現形式の多くは、原始經典の中で「無余涅槃界に於いて般涅槃す」という言説として散見され、この頃には、その言説がすでに定型句として成立していたことが指摘されている<sup>32</sup>。この『要文』に引用される『涅槃経』の文も、表現に多少の違いは見られるが、文の構造からして、原始經典の頃すでに定型句として用いられていた言説に起源を持つことは、充分考えられる。特筆すべきは、原始仏教以来の伝統において用

いられ、「涅槃」と「般涅槃」との明らかな意味上の異なりを示す定型句と類似する表現が、親鸞自身の言葉ではないにせよ、親鸞によって『涅槃経』から選び取られた文の中にも見られるということである。このことから、親鸞は少なくとも「涅槃」と「般涅槃」とを使い分ける文脈が存在する事実を認識していたことになる。そうであれば、やはり「涅槃」と「般涅槃」とは厳密に区別する必要がある。しかし、現時点では、「涅槃」という場において（涅槃を根拠として）衆生に実現される事柄が般涅槃である」というほどの意味までしか理解しようがない。

では、再び『要文』の内容に戻り、世尊の言葉の続きから確かめてみたい。

世に若し仏ましまさずは、二乗、二涅槃を得「る」こと無からまし。迦葉復言さく、是の義云何ぞ。仏の言はく、無量無辺阿僧祇劫に、乃し一仏有して世に出現して三乗を開示したまふ。善男子、汝が言ふ所のごとし、菩薩二乗差別無くは、我先づ此の如来密蔵大涅槃の中に於「い」て已に其の義を説きたまへり、善有有「る」こと無し。何を以「って」の故に。諸の阿羅漢悉く当に是の大涅槃を得べきが故に。

（原漢文、『浄真全』二・九二三頁）

この文も、親鸞の訓読によって所々読み取りづらい箇所があるが、内容についてはおよそ以下のように解釈できる。世間に仏がいなければ、「二乗」（諸の声聞・縁覚）が「二涅槃」（小涅槃・中涅槃）を得ることはない。つまり、仏が世間に現れ、声聞・縁覚・菩薩という各々のあり方に応じた「三乗」の教えを開示したからこそ、声聞・縁覚はそれぞれ

に「涅槃」を得ることができるのである。しかし、「菩薩」と「二乗」との間に何の「差別」もなかったならば、仏はすでにそのことを説いていたであろうし、「二乗」と區別して「善有」を説く必要はなかったことになる。というのも、「諸の阿羅漢」は例外なく「大涅槃」を得るはずだからである。

ここの論理展開の把握が特に難しいが、これを「善有」が説かれる必然性を語る文として理解することはできないだろうか。つまり、言葉をかなり補うならば、声聞が最終目標とする阿羅漢果の境地の者であっても、本来的には「諸仏如来」と同じ「大涅槃」を得るべき存在である。だからこそ、「三乗」という「差別」を開示し、仏道において「二乗」に墮するあり方を転じる契機として「善有」を説かねばならなかったのである。すると、先にも一度見られたが、そもそも「善有」とは何かが問題である。ただ、『要文』で「善有」に言及されるのはこれが最後であり、管見の限りでは、親鸞の用例として他に見出すことができない。

そこで、仮に「善有」を「善き存在」とするならば、「善友」や「善親友」、「善男子・善女人」といった言葉を想起できるだろう。例えば「信卷」では、初めの至心信樂の願成就文の直後と真仏弟子釈とにおいて、「法を聞〔き〕て能く忘れず、見て敬ひ得て大〔き〕に慶ばば、則ち我が善き親友なり<sup>33</sup>」という『大経』の往觀偈の文が引用され、獲信の事実ないし真仏弟子の姿として「善き親友」が示される<sup>34</sup>。また、同じく「信卷」の真仏弟子釈に、善導の『観経疏』から「弥陀名を専念すれば、即〔ち〕觀音勢至常に随〔い〕て影護したまふこと、亦、親友知識のごとくなる<sup>35</sup>」という文が引用される。先の例が自身に実現している獲信の事実を指して「善き親友」とするのに対し、こちらは念

仏の行者に常随し影護する「観音勢至」を指して「親友知識」とする点で、「親友」が指示する対象が異なっているように見える。ところが、親鸞は和讃の中で、この「観音勢至」について、

南無阿弥陀仏をとふれば

観音・勢至はもろともに

恒沙塵数の菩薩と

かげのごとくにみにそえり

(『浄土和讃』「現世利益和讃」／『浄真全』二・三九三頁)

と詠んでいるように、必ずしも念仏する者の身と切り離して考えるべきではないようである。

このように、親鸞における「善き親友」の理解にも沿って考えるならば、改めて『要文』の「善有」に関しては何のように理解できるだろうか。初めには、「大般涅槃を名「づけ」て善有とす」と説かれ、「諸の声聞・縁覚」の「般涅槃」と区別される「大般涅槃」が「善有」として示されていた。しかもそれは、「如来の涅槃」と同じ「大涅槃」において、「菩薩の人」に実現する事実であった。しかし、「善有」を「善き存在」とする場合、それを「大般涅槃」と結びつけることには違和感がある。一方、親鸞にとって「善き親友」とは、獲信の者やその事実、あるいは、念仏者の身に影のように寄り添い護る「観音勢至」を指していた。また、この場合の「観音勢至」が、必ずしも自身とはまったく別の対外的

な誰かでないことは、親鸞の和讃から明らかである。このような理解を『要文』に適用するならば、「大般涅槃」の定義に用いた「菩薩の人、大涅槃に於〔い〕て般涅槃す」との文は、むしろ「大涅槃に於〔い〕て般涅槃」した結果として「菩薩の人」を示している。理解すべきではないか。つまり、「大涅槃」における「般涅槃」の結果、そこに実現した菩薩としての主体を指して「善有」が説かれている、と考えられるのである。和讃では、「観音勢至」が「恒沙塵数の菩薩」と共にこの身に寄り添うことが讃えられていたが、そのことも、ここに思い合わせられる。

以上のように考えると、やはり「善有」は、「二乗」を代表する「諸の阿羅漢」でも「大涅槃」を得られるという論理の成立要件であると言える。つまり、「大涅槃」においては、その身に「菩薩」としての主体（善有）が実現し、それが根拠となるために、いかなるあり方も問うことなく「大涅槃」を得ることが定まるのである。さらに、

諸の阿羅漢悉く当に是の大涅槃を得べきが故に。是の義を以〔つて〕の故に、大般涅槃、畢竟樂有り、是の故に名〔づけ〕て大般涅槃とす。

（原漢文、『浄真全』二・九二三頁）

とも説かれるように、まさしく「大涅槃」を得ることが定まっているからこそ、「大般涅槃」にはそのような事実としての「畢竟樂」があり、それがまた「大般涅槃」と呼び得る根拠ともなるのである。すなわち、ここでは「大涅槃」が「大般涅槃」という事実において得られるべきものとして説かれており、新たな角度から「大涅槃」と「大般涅槃」との

関係が示されている。しかし、これは決して、「大般涅槃」を実現する場として「大涅槃」が説かれる時の関係と矛盾するものではない。むしろ、「大涅槃」という場において衆生の身に「菩薩」としての主体が実現する側面と、それを根拠にまさしく「大涅槃」を得ることが定まる側面とがあり、この両側面から「大般涅槃」という事実の具体的な意味が説示されていると考えるべきである。

およそ「大般涅槃」の意味については、主に「大涅槃」と共に説かれる文脈の中で、両者の関係を通して明らかになってきた。それと同時に、「大般涅槃」の理解においては、まずまず「善有」という概念をいかに把握するかが鍵となっていることが知られる。本論では、「善有」を「善き存在」として、親鸞の「善き親友」の理解に手掛かりを得ながら、「大涅槃において衆生の身に実現する菩薩としての主体である」と理解した。ただ、「菩薩としての主体」という表現も未だ曖昧さを残しており、もう少し説明を加える必要がある。

そこで、先に考察した「少欲知足」に関する引文（『要文』の第二文）から本引文（『要文』の第三文）への展開を踏まえて補足したい。第二文では、「大乘大涅槃経を修習して仏性を見（ん）と欲ふ」という欲求が、大乘の精神を担う「菩薩」の意欲であることを確かめた。そして、第三文では、「大涅槃」において衆生の身に「菩薩」としての主体が実現することを「大般涅槃」の内実として確かめた。両者の繋がりを踏まえると、第二文の「少欲知足」や「欲見仏性」という「菩薩」の意欲は、「菩薩」と呼ばれるような人物が持つべき意欲と言うより、ある者の上に生じることで「菩薩」という意味が付与されるような意欲である。要するに、その意欲こそ「大涅槃」において衆生の身に実現した

「菩薩」としての主体（善有）であると言い得るのである。このように、「大般涅槃」について説かれる第三文への接続から見ても、『涅槃経』の順序を変更して配置された「少欲知足」に関する第二文の意義の重要性が窺える。

ところで、本引文（『要文』の第三文）の末尾には、「一切衆生の性相」について次のような問答が見られる。

迦葉復言「さ」く、一切衆生の性相云何ぞ。仏の言はく、善男子、牛のごとし、新しく乳血を生ず、未だ凡夫の性を別たず、諸の煩惱を雑すること亦復是のごとしと。抄略

（原漢文、『浄真全』二・九二四頁）

「一切衆生の性相」が「牛」に譬えられている。そして、「牛」に新しく生じる「乳血」は、本引文の文脈から推して、衆生の身に実現した「菩薩」としての主体ないし意欲であろう。そこで、この文に即して「大般涅槃」の内実を捉え直すならば、以下のように理解できる。「一切衆生」は、「大涅槃」において「凡夫の性」を別つことなく、「諸の煩惱を雑する」ままに「菩薩」としての主体（善有）ないし意欲を感得する。前節では、「菩薩」と「一切衆生乃至九地」、あるいは「罪悪生死の凡夫」などの関係を保留にしていたが、ここに示すような形で両者の関係は矛盾なく成り立つと言えよう。

以上、「大般涅槃」の内実を、「大涅槃」において衆生の身に「菩薩」としての主体ないし意欲が実現する所に見てきた。そこで、そのような視点から『要文』を読み進めていくと、第一六文に至って説かれる「善欲<sup>36</sup>」は、「大般涅槃」として衆生に実現する意

欲についての結論を示すものとして受け止められる。それは、第一六文が、別筆箇所を除いて『要文』における最後の『涅槃經』引文であることも併せて考えられる。さらに、その「善欲」は「初發道心乃至阿耨多羅三藐三菩提の根本<sup>37</sup>」として説かれており、まさにこの意欲こそ仏道を成就する核心であることが示されるのである。このように、『要文』が「大般涅槃」を説き明かす地盤は、仏道における意欲という観点で首尾一貫していると言えよう。

また、第一六文の最後に説かれる次の偈頌は、その位置と内容から、まさに『要文』全体の結論的役割を果たしている。

久しく世間〔に〕於〔い〕て解脱を得たり	樂むで生死に処することは慈悲の故なり
天身及〔び〕人身を現すと雖も	慈悲随逐すること犢子のごとし
如来は即ち是れ衆生の母なり	慈心は即ち是れ小犢子なり
自ら衆苦を受くること衆生を念ずればなり	悲愍し念ずる時心悔ひず
衆生の為に地獄に処すと雖も	苦相及〔び〕悔心を生ぜず
一切衆生の異の苦を受くるは	悉く是れ如来一人の苦なり <sup>至乃</sup>
如来の慈は是れ大法聚なり	是の慈は亦能く衆生を度したまふ
即〔ち〕是〔れ〕無上の真解脱なり	解脱は即〔ち〕是れ大涅槃なりと <sup>已上略抄</sup>

（原漢文、『浄真全』二・九四一、九四二頁）

本来この偈頌は、世間において「解脱」を得て、衆生済度のために久しく「生死」にとど



まる釈迦のはたらきを、迦葉菩薩が釈迦の眼前で讃えるものである。しかし、『要文』では、この偈頌の説き手は明らかに釈迦である。つまり、世間においてそのような生の意義を満足する根拠を、釈迦自ら「如来」の「慈悲」や「大涅槃」に仰ぐような内容として読める。その「如来」の「慈悲」や「大涅槃」は、「天身」や「人身」を受けて生きる衆生の身に子牛（犢子）のように随逐するはたらきである。それは、これまでの『要文』の文脈から言って、衆生の身に実現する「菩薩」としての主体ないし仏道を成る意欲である。そして、ここで「如来」の「慈悲」が衆生のあらゆる苦を引き受けていく「心」としても説かれるのは、次の『業報差別経』との関係まで示唆するものと考えられる。

『業報差別経』言「わく」、

復十業有り、能く衆生をして多病の報を得しむ。何等か十とする。至乃十には宿食の

因縁未だ消せずして復更に嗽ずる、是の十業を以「つ」て多病の報を得と。至乃「中略」

復十業有り、能く衆生をして阿修羅の報を得しむ。至乃四には憍慢なる、五には我慢

なる、六には増上慢なる、七には大慢なる、八には邪慢なる、九には慢慢なる、十に

は諸の一切の善根を廻して修羅趣に向かふ。是の十業を以「つ」て衆生をして阿修羅

の報を得しめ<sup>38</sup>。至乃（原漢文、『浄真全』二・九四二頁、中略筆者）

業の因縁によつて「地獄」・「餓鬼」・「畜生」などといった悪果報を受けてはそれを繰り返す衆生の「苦相」が示されている。内容としてはそれだけの単純な教説である。しかし、先の偈頌の内容との関係を思えば、このような衆生の迷いの具体的現実こそ、「如来」

の「慈悲」が引き受けていくべき課題として示されていたものではなかったか。そうであれば、これは、より具体的には「大般涅槃」が包むべき課題であると言える。すなわち、自ら造る業の報いによって様々な苦しみを受け、他者とは異なる境遇の中で孤独に喘ぐという「業報差別」の現実は、「大涅槃」において衆生の身に実現する「菩薩」としての主体こそ担っていくことのできる課題であろう。

例えば、『要文』の第一二文では、たとえ悪業の因縁がなくても、衆生の様々な迷いの身の中に自ら進んで誕生し、「解脱」へと導く「菩薩」の意欲が示されている<sup>39</sup>。また、『要文』の第一三文に見られる偈頌では、「心、邪風に処するに傾動せず。是の故に能く世に勝れたる大士なり<sup>40</sup>。」と讃えられ、邪見や邪教が盛んな所でも「心」が傾き動かないことが、世間において勝れた「大士」、すなわち「菩薩」たり得ることの理由として語られる。

最後に、「菩薩」の「少欲知足」を定義する文として用いた第二文の教説を改めて確認したい。まず、「少欲」について「少しき所欲有り」と説かれる点は、その欲の具体性も含め、すでに論じた通りである。一方、「知足」については、これまで殊更に注意を払ってこなかった。ただ、「但法の為に心に事へて愁悩せざるなり」という内容は、まさしく衆生の苦を積極的に引き受けていく「菩薩」あるいは「如来」の「慈悲」のはたらきとよく重なっている。そうであれば、「法の為に」「事へ」る「心」とは、「大涅槃」において衆生の身に実現した「如来」の「慈悲」の「心」であり、「菩薩」としての意欲である。衆生は、その「心」を生の抛り所とすることによって、現実のいかなる苦楽を感受しようとも、それに「傾動」せず、「愁悩」することのない主体を確立することができるの

である。

## 小結

『要文』に関して、親鸞が『涅槃經』から無作為に抜粋した経文のメモ書きなど理解する説は、すでに先行研究において否定され、その思想的意義の探求が試みられてきた。しかし、その試みについては、いまだ充分に為されてきたとは言いがたい。そこで、本論では「大般涅槃」という主題を明らかにする書として『要文』を措定し、その内容を考察してきた。実際に、「大般涅槃」に焦点を当てて『要文』全体を俯瞰する時、親鸞によって再構成された『涅槃經』の一つ一つの教説は、全く新しい立ち現れ方をしていく。つまり、それらの教説は「大般涅槃」を解き明かすための展開を新たに用意し、それぞれが断片的ではなく、有機的な連関を持って一貫した文脈を形成している。

さらに、『要文』冒頭に置かれる六成就の文は、『要文』それ自体が『涅槃經』という仏説に相当するものであることを示唆している。そうであれば、親鸞は自らが受容した『涅槃經』の教えの要を『要文』に凝縮し、その内容をもって自身の『涅槃經』観を提示していると言っても過言ではないだろう。要するに、『要文』は親鸞の『涅槃經』観を如実に示す書として受け止め直すことができるのである。

そこで、『要文』の思想的課題やその内容について、親鸞の『涅槃經』観を示すものとして改めて以下に述べてみよう。親鸞にとって『涅槃經』とは、端的に言えば「大般涅槃とは何か」という思想的課題に答える経である。その「大般涅槃」は、衆生の身に仏道を

成る意欲を実現するという観点から一貫して説き明かされている。そして、その教えが説かれる直接の背景には、「業報差別」という衆生の痛ましい現実がある。つまり、「大般涅槃」の内実は、業の因縁によっていかなる身にも転じ得る危うさと苦悩の中を生きざるを得ない衆生において、それらに「傾動」したり「愁悩」することのない「菩薩」という宗教的主体が確立されることである。親鸞は、このことを説き示す点に『涅槃経』の真意を見たのであり、ここに親鸞の『涅槃経』観も表れていると考える。

最後に、『要文』冒頭に置かれる六成就の文で、唯一「<sup>至乃</sup>」されてきた衆成就に関して、改めて私見を述べておきたい。本論では、「<sup>至乃</sup>」された衆成就を、衆生の身に実現した「菩薩」という宗教的主体に捉え得る可能性を指摘していた。しかし、これもすでに述べた通り、順当に理解するならば、「<sup>至乃</sup>」の直後に登場する「純陀」を衆成就として見るべきである。ただ、この見解には積極的意義が見出せないことから、本論ではそれ以上議論することを控えたのである。とは言え、『要文』全体の主旨を考察した今、新たな角度から捉え直すことができるのではないか。

そもそも「純陀」は、鍛冶屋の息子というごく平凡な在家信者でありながら、仏の最期の説法の中で供養を願い出る人物である。つまり、「純陀」は、一般的に仏経の衆成就として示されるような、声聞や阿羅漢といった聖者ではなく、また菩薩でもない。ただ、親鸞は、この実に素朴で現実的な求道者としての「純陀」の姿にこそ、仏道を成就する意欲となつてはたらく「菩薩」という宗教的主体を看取し、仏法の機である衆生としての成就を見たのかもしれない。ここに、『涅槃経』の中で、「純陀」が積尊に「人身を受くと雖も心は仏心のごとし<sup>41</sup>」と称賛されていたことが想起される。

以上、『要文』に基づいて親鸞の『涅槃経』観を窺ってきた。それに伴い、本章では「大般涅槃」という概念をいかに理解すべきかに関して、「大涅槃」と区別しながら考察を試みた。親鸞にとって〈涅槃〉の概念が浄土と密接な関係にある以上、まずその〈涅槃〉について厳密に理解されなければ、親鸞の浄土観を明らかにすることはできない。次の第二章以降では、本章で明らかにした〈涅槃〉の理解を前提として論を進めていく。つまり、本論では徹底して「大涅槃」と「大般涅槃」とを区別する立場に立ち、その上で〈無量寿経〉の浄土と〈涅槃〉の関係や、親鸞が真仮の仏土を顕す際の〈涅槃〉の意義を考察する。

- 1 以上の内容に関しては、『浄真全』二・八八八頁（「親鸞聖人小部集I」についての解説箇所における、「大般涅槃經要文（底本・概説）」の項目）を参照。また、『要文』の表紙に関しては、『増補 親鸞聖人真蹟集成』第九卷所収の影印版を参照した。
- 2 『見聞集』は、著作の形態が特徴的であり、親鸞が聖覚（一一六七、一二三五）の『唯信鈔』を書写した紙と表裏一体を成している。つまり、元は袋綴じの体裁をした紙に『唯信鈔』が書写されていたのであるが、袋綴じの紙の小口を切り開き、その裏面に『見聞集』が書き記されたのである。また、表面の『唯信鈔』の書写奥書に「文暦二歳（一二三五年、親鸞六十三歳）という記述が見られることから、この年と程近い時期に裏面の『見聞集』が成立したであろうことを推定できる。『見聞集』中の「涅槃經」という呼称については、『見聞集』において「涅槃經」と題する『涅槃經』からの抄録集とは別に、『般舟讚』や『浄土五会念仏略法事儀讚』等といった聖教からの抜き書きも収録されていることに由る。したがって、『見聞集』とは、それらを総称した著作の名であり、その中の「涅槃經」のみを指示する場合に、『見聞集』中の「涅槃經」と呼ぶのである。『要文』が北本系統の『涅槃經』に依拠していることとは対照的に、『見聞集』中の「涅槃經」は南本系統の『涅槃經』に依拠している。
- 3 『見聞集』中の「涅槃經」の成立を先とする研究として、主に吉田宗男「一九九六」、織田顕祐「二〇一〇」が挙げられる。『要文』の成立を先とする研究には、主に土橋秀高「一九六〇」、宇野順治「一九九六」が挙げられる。また、本論では直接参照することができなかつたが、吉田宗男「一九九六」を通して、細川行信は前者の説を、生桑完明は後者の説を主張していたことが知られる。
- 4 宇野「一九九六」、二一八頁
- 5 同前、六頁
- 6 同前、二七〇頁（※宇野が「本典」と述べるのは、親鸞の主著『教行信証』を指している。）
- 7 同前、二七〇、二七一頁
- 8 吉田「一九九六」、四二頁

9 吉田は、「『見聞集』を下化衆生ということに焦点を当てた抄出とすると、この『涅槃経要文』は、修道面に重点をおいた上求菩提ということに焦点を当てた抄出が中心となっている」（吉田「一九九六」、五〇・五一頁、傍点筆者）とも述べている。

10 吉田「一九九六」、四九・五〇頁を参照。

11 また、親鸞が聖覚の『唯信鈔』に註釈を加えて著した『唯信鈔文意』において、その冒頭で「唯信鈔」の一語一語を解釈している点も、親鸞が題号を重視していたことの例証として挙げられるだろう（『浄真全』二・六八三・六八四頁を参照）。さらに、親鸞のように題号を重んじる姿勢は、善導や曇鸞（四七六・五四二）にも遡って確認することができる。

12 引文導入語とは、親鸞自らが引文の冒頭に書き加えた言葉であり、例えば「『大般涅槃経』巻第一「寿命品」第一言」のように、引用を開始したり、引用を改めたりした場合に記される。したがって、「引文導入語の数〓引文数」ということになる。これもまた、引文指示語と同じく鳥越「一九九七」が用いる造語である。

13 『大正蔵』第一二巻・三六五頁下

14 『涅槃経』巻第二からの引用であることを親鸞自身が示す引文導入語は見られない。

ただし、六成就の文と同じく「寿命品」からの引用である。

15 原漢文、『浄真全』二・九一九頁

16 原漢文、同前、中略筆者

17 『涅槃経』では、これらの文の直前で、釈尊が「汝今当觀諸仏境界悉皆無常。諸行性相亦復如是」（『大正蔵』第一二巻・三七三頁上・中）と説いており、諸行無常について説かれる文脈であることが明確である。

18 原漢文、『浄真全』二・九一九頁。なお、「第四」と言われるが、実際には『涅槃経』巻二七「師子吼菩薩品」からの引用である。

19 原漢文、『浄真全』二・九一九頁

20 本引文では、「少欲知足」が二度に分けて定義された後、欲に悪欲・大欲・欲欲の三種があるとされ、「若し是の三種悪欲の為に害せられざるは、是を少欲と名（づ）く」（原漢文、『浄真全』二・九二〇頁）と説かれる。さらに、「欲は名（づ）け」て二十五愛とす。是のごときの二十五愛有（る）こと無き、是を少欲と名（づ）く。未だ来らざ

る所欲の事を求めざる、是を少欲と名(づ)く(原漢文、同前)なども説かれています。以上は、明らかに欲について否定的に語る教説であり、その文脈に続けて、「少欲知足」が「須陀洹」や「辟支仏」、「阿羅漢」によって押さえられる。

<sup>21</sup> 原漢文、『教行信証』「化身土卷」／『定本』三八〇頁

<sup>22</sup> 原漢文、『教行信証』「信卷」所引『觀經疏』／『定本』一〇三頁

<sup>23</sup> いわゆる機法二種深信であり、「決定して深く自身は現に是罪惡生死の凡夫」以下の文が機の深信、機の自覚などと呼称されるのに対して、「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(め)て往生を得と信ず」(原漢文、同前)と表白される文は、法の深信、法の自覚などと呼ばれる。

<sup>24</sup> 「善男子、一切衆生は実に如来の心相を知(る)こと能はず、若し觀察して知(る)ことを得むと欲はば二の因縁有り。一(づ)には眼見、二(づ)には聞見なり」(原漢文、『淨真全』二・九二二頁)

<sup>25</sup> 原漢文、同前

<sup>26</sup> 原漢文、同前

<sup>27</sup> 「若し衆生の為にして利養の為にせず、当に知るべし、是れ則ち如来とするなり、是を聞見と名(づ)く」(原漢文、同前)

<sup>28</sup> 親鸞による引文導入語は、「『大般涅槃經』卷第十「如来性品」第四の七に言(わ)く」(原漢文、『淨真全』二・九二二頁)と記される。

<sup>29</sup> 迦葉菩薩の問いの中に「声聞」の語は見られないが、「舍利弗等」によって「声聞」を代表させているのだろう。

<sup>30</sup> 文頭に疑問詞が置かれる場合、文末の用言は連体形にするのが決まりである。したがって、「般涅槃とする」や「般涅槃する」などと、文末が連体形で示される二文は疑問文であり、「菩薩の人」に関して「般涅槃す」と終止形で締められる文は平叙文ということになる。

<sup>31</sup> 親鸞は「行卷」に、龍樹の『十住毘婆沙論』から「一切衆生の為に仏道を求(む)るが故に名(づ)けて大とす」(原漢文、『定本』二九頁)という言葉を用いている。

<sup>32</sup> 藤田「一九八八」、九頁を参照。

<sup>33</sup> 原漢文、「信卷」／『定本』九八、一四五頁

<sup>34</sup> 親鸞は、獲信の事実を『正像末和讃』で「他力の信心うる人をうやまひおほきによ



ろこめば すなわちわが親友ぞと 教主世尊はほめたまふ」(『浄真全』二・四九七頁  
 下)と讃詠している。

<sup>3</sup><sub>5</sub> 原漢文、「信卷」／『定本』一四九、一五〇頁

<sup>3</sup><sub>6</sub> 『浄真全』二・九四一頁

<sup>3</sup><sub>7</sub> 原漢文、同前

<sup>3</sup><sub>8</sub> これに続く送り仮名は欠失。

<sup>3</sup><sub>9</sub> 『浄真全』二・九三六頁を参照。

<sup>4</sup><sub>0</sub> 原漢文、『浄真全』二・九三九頁

<sup>4</sup><sub>1</sub> 原漢文、『大正蔵』第一二卷・三七二頁中

## 第二章 〈無量寿経〉の浄土と〈涅槃〉

### ——『教行信証』への展開をふまえて——

本章では、主に『大経』を中心に、浄土に関する基本的な教説を確かめ、さらに浄土が〈涅槃〉の概念といかに関係付けて説かれているのかについて考察する。その上で、『教行信証』における〈涅槃〉の概念の展開を示したい。

#### 第一節 仏仏相念——阿難の問いに見出された念仏の境界——

まず、〈無量寿経〉において浄土が説かれる機縁を、特に『大経』の発起序を通して確かめたい。周知の通り、発起序とは、その経が説かれる独自の背景を語る箇所である。したがって、浄土の教えが中心となる〈無量寿経〉の発起序では、当然、浄土が説かれる機縁が示されていることになる。『大経』の発起序では、それが次の阿難の言葉によって示されている。

今日世尊、諸根悦予し、姿色清浄にして、光顔巍巍とましますこと、明浄鏡の影表裏に暢るがごとし。威容顕曜にして超絶したまへること無量なり。未だ曾て瞻覩せず、殊妙なること今のごとくましますをば。唯然なり、大聖、我心に念言すらく、今日世尊、奇特の法に住したまへり、今日世雄、仏の所住に住したまへり、今日世眼、導師

の行に住したまへり、今日世英、最勝の道に住したまへり、今日天尊、如来の徳を行じたまへり。去・来・現の仏、仏と仏と相念じたまへり。今の仏も諸仏を念じたまふこと無きことを得んや。何が故ぞ威神の光、光乃し爾ると。

（原漢文、『真聖全』一・四頁）

阿難は、未だかつて見たこともないほど光り輝く釈尊の姿を前にして、その所以を問う。ただし、阿難は単に目で見たままを問うているわけではない。そのことは、阿難の「念言」の内容から明らかである。つまり、五徳として称えられる「住奇特法」、「住仏所住」、「住導師行」、「住最勝道」、「行如来徳」というのは、決して現前の釈尊による実体的行為を指して言い得るものではない。むしろそれらは、釈尊がこれまでにも「住」し「行」じていたにも拘わらず、阿難が未だかつて見出し得なかつた釈尊の精神世界とも言うべき境地である。阿難は、まさしくその境地に触れることで問いを発したのである。そして、その問いを引き出す釈尊の境地が、阿難にとっては自らを照らし包む光として映ったと言えよう。

このように、五徳によって表され、阿難を照らし包む光として顕現するような釈尊の境地の根源こそ、過去・未来・現在の仏たちが互いに念じ合う「仏仏相念」の境界である。他ならぬ釈尊は、この境界で念じ合う「諸仏」の一人であつて、阿難が「今日」初めて見出したのも、その釈尊である。では、そのことは一体何を意味するのか。そこで注意が及ぶのは、「仏仏相念」が、過去・未来・現在の三世にわたる仏たちが念じ合う関係を意味していることである。つまり、今現に仏である者に限らず、過去に仏と成つた者や未来に

仏と成るべき者まで「仏仏相念」が射程とする範囲なのである。特に、未来に仏と成るべき者というのは、一般に弥勒仏をイメージしがちだが、この場においては当然阿難もその一人である。ひいては、未来世における我々一切衆生もまた仏と成るべき者として念じられている。つまり、阿難が「仏仏相念」の境界に見出した釈尊は、単に一人の仏として一方的に仰がれる釈尊ではなく、阿難を含め、あらゆる存在を平等に仏として念じる釈尊である。その意味で、阿難はこれまでとは明らかに違う形で釈尊に出会い直したのである。

また、成仏が釈尊一人の問題ではなく、あらゆる存在に普遍的な課題として受け止められたからこそ、「仏仏相念」の境界は阿難にとって自らを照らし包む光という意味を持ったのである。要するに、成仏が他人事ではなく自身の課題となったのである。後に、釈尊が阿難の問いの主体性を吟味したのは<sup>1</sup>、そのことの確認である。したがって、この主体的問いを通して説き出される如来の本願は、阿難をはじめ未来世の一切衆生の成仏という課題に応えるものでなければならない。そこに、如来の本願成就の内容として浄土が説かれてくる機縁がある。つまり、あらゆる存在を仏と成るべき者として包んでいく精神は、浄土という仏の世界を説くことよって表現し得るのである。

このように、阿難が釈尊の光を問う中に見出したのは、三世を超えて仏どうしが念じ合う純粹な念仏の境界である。それは、釈尊の自内証とも言われるさとり境地に他ならないが、決して個人的な境地ではない。すなわち、目の前の阿難をはじめ、未来世の一切衆生をも仏と成るべき存在として包んでいく精神に満ちた「諸仏如来」の智慧の境界である<sup>2</sup>。その境界から溢れ出る光を阿難が問うたことが、釈尊をして「仏の所住」としての浄土を説かせる機縁となったのである。つまり、ここに説かれる「仏仏相念」の境界は、如

来の本願が浄土として説かれる以前の、浄土の原型を示しているとも言えよう。

## 第二節 阿弥陀仏の浄土

阿難の問いを機縁に説き出される浄土の教えは、法蔵菩薩が世自在王仏と出遇い、発願修行を通して阿弥陀仏と成る物語の中で説かれる。〈無量寿経〉の注釈書である憬興の『述文贊』では、その教説が「如来浄土の因果<sup>3</sup>」として解釈される。そこで、本節ではこの「因果」の視点に依りながら、〈無量寿経〉の浄土に関する基本的な教説を、『大経』を中心に窺っておこう。

まず、如来浄土の因について、これは法蔵菩薩の発願修行に確かめることができよう。世自在王仏と出遇い、この上ない仏のさとりを求める心（無上正真道意<sup>4</sup>）を發した法蔵菩薩は、世自在王仏を讚える偈頌（嘆仏偈）の中で次のような願いを表明する。

願はくは我作仏して 聖法王に齊しからん 生死を過度して 解脱せざること靡けん  
「中略」

我当に哀愍して 一切を度脱すべし 十方より来生せんもの 心悅清浄にして  
已に我が国に到らば 快樂安穩ならん（原漢文、『真聖全』一・六・七頁、中略筆者）

法蔵菩薩は、自らが仏と成るだけでなく、一切衆生を解脱へと導くことをも願う。その願いを実現する方法が、十方の衆生を「我が国」に到らせ、「快樂安穩」とすることである。

つまり、法蔵菩薩が浄土という「国」を建てる理由は、一切衆生の解脱まで課題とするからである。

そこで、その「国」を実現するため、法蔵菩薩は世自在王仏によって説き示された「二百一十億の諸仏刹土の天人の善悪、国土の麤妙<sup>5</sup>」を悉く見て吟味する。それは、諸仏の国土の問題をどこまでも担い、いかなる衆生も包むことのできる浄土を追求するためである。そのように無上の志願を追求する営みが、「五劫を具足して、莊嚴仏国の清浄の行を思惟し撰取せり<sup>6</sup>。」と語られる。「五劫」とは、神話的な時間表現であり、衆生には思いも及ばないほど長い時間である。この神話的表現によって語られる教説は、例えば親鸞に、次のような宗教感情を喚起する。

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ  
(『歎異抄』／『浄真全』二・一〇七四頁)

法蔵菩薩の「五劫思惟」は、そうまでしななければ救い難い衆生の罪業の深さを表している。しかし、それでも「親鸞一人がため」にたすけずにはおかないのが「本願」であり、その「本願」に対する親鸞の「かたじけなさ」が、ここに述懐されている。

法蔵菩薩は、この「五劫思惟」を経て「無上殊勝の願を超発<sup>7</sup>」し、四十八願として展開する。そして、それらの願を成就するために「不可思議兆載永劫<sup>8</sup>」の修行を始めるのである。この「不可思議兆載永劫」もまた、神話的な時間を表しており、「五劫」と同じ

く非常に長い時間である。ただし、「永劫」と説かれるように、単に長いということではなく、果てのない永遠の時間である。親鸞は、「不可思議兆載永劫」の修行が為される意義を、次のように受け止めている。

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（つ）て如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫に於（い）て菩薩の行を行（じ）たまふし時、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。

（原漢文、「信卷」／『定本』一一六、一一七頁）

すなわち、無始以来今この時に至るまで、悪に汚され嘘偽りの空虚なあり方に苦しみ悩んできた衆生のために、「不可思議兆載永劫」の修行は為されるのである。それは、一度たりとも「清淨の心」・「真実の心」を持ち得たことのない衆生に対し、常に「清淨」・「真実」の意味を開示し続けるようなはたらきである。したがって、「五劫」が衆生の罪業の深さを知らしめる時間表現であるとするならば、「不可思議兆載永劫」は、その罪業深き衆生の無窮性を知らしめる時間表現であると言える。

以上、如来浄土の因として説かれる法蔵菩薩の発願修行について、親鸞の了解に依りながら窺ってきた。そこに一貫するのは、浄土建立の精神がどこまでも衆生の苦悩に即しているということであった。では、その発願修行によって実現した浄土はいかなる世界なのか。

そこで、次に如来浄土の果として説かれる浄土の様相を窺ってみよう。ただし、浄土に関する事細かな描写を一つ一つ窺っていくことは本論の趣旨に沿わないため、ここでは浄土の様相を端的に語る教説を取り上げるに留めておきたい。

さて、阿弥陀仏の浄土として広く知られているのは、次の教説によつて描写されるような世界である。

仏、阿難に告げたまはく。法蔵菩薩は、今已に成仏して現に西方に在す。此を去るごとと十萬億刹なり。其の仏の世界を名「づ」けて安樂と曰ふ。

(原漢文、『真聖全』一・一五頁)

この教説に依れば、法蔵菩薩は今すでに成仏し、現に西方に住しているという。そこは、ここから遙か十萬億もの国土を過ぎた先の所であつて、法蔵菩薩が仏として住するその場所が、「安樂」と呼ばれる「仏の世界」である。これが、いわゆる西方安樂世界とも言われる阿弥陀仏の浄土である。

ただ、このように「西方」という具体的方角をもつて示される「仏の世界」は、善導の言葉を借りれば「指方立相」の浄土であり、親鸞の意を通せば、「無相離念」の境地を得難い「常没の凡愚」のための方便の意義を有している<sup>10</sup>。では、善導や親鸞が「涅槃」の境界として示すような浄土については、いかに説かれているだろうか。次節では、「浄土と（涅槃）」との結び付き、という観点から改めて「無量寿経」の浄土を捉え直し、その中で「涅槃」の諸相を窺っていきたい。



### 第三節 〈無量寿経〉における〈涅槃〉の諸相

前節では、法蔵菩薩が浄土を建てる理由を嘆仏偈の内容に確かめたが、本節でも、その嘆仏偈の内容から、すでに浄土が〈涅槃〉と結び付けて説かれていることを確かめてみよう。

我作仏せんに 国土は第一に 其の衆は奇妙にして 道場は超絶し

国は泥洹のごとく 等双無からしめん (原漢文、『真聖全』一・六頁)

法蔵菩薩は、仏と成る時に自らの国土が最も優れ、そこに居る者たちも妙なる徳を具えているような、比類のない国であることを願っている。『大経』では、浄土を特徴付ける表現として、この偈文で初めて〈涅槃〉に関する語が用いられる<sup>11</sup>。それが「泥洹」の語である。「泥洹」とは、序章でも述べた通り、〈涅槃〉と同じく梵語の *nirvāṇa* (ニルヴァーナ) を語源とする俗語の音写である<sup>12</sup>。したがって、「国は泥洹のごとく(国如泥洹)」とは、まさしく「自らの国土が涅槃のようでありたい」という願いに他ならない。ここでは、〈涅槃〉が修行の末に獲得される証果としてではなく、あくまで法蔵菩薩が莊嚴する国土の徳として語られている。

この「国如泥洹」に関して、『大経』より古い漢訳の一つである『平等覚経』の嘆仏偈では、「国如泥洹界<sup>13</sup>」と説かれる。『大経』とほぼ同じ表現であるが、「泥洹」に

「界」の語が付される点が異なっている。おそらく、『大経』の嘆仏偈が四言一句であるのに対し、『平等覚経』の嘆仏偈が五言一句の形式を採っているという体裁の相違に起因するのであろう。『平等覚経』では、この「界」の語が付されることで、〈涅槃〉の境界、  
としての浄土が明確に表されている<sup>14</sup>。

このように、〈無量寿経〉では、法蔵菩薩の発願においてすでに、浄土を〈涅槃〉の境界として実現することが願われている。そこで、その願いに応じて実現した浄土の描写を、『大経』の極楽段における次の教説から確かめてみたい。

彼の仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し。

(原漢文、『真聖全』一・二一頁)

『平等覚経』では「泥洹界」であったのが、この文では「無為泥洹の道」と表現される。そのため、直ちに浄土が〈涅槃〉の境界として説かれているとは言えないが、浄土が〈涅槃〉に関わって描かれていることは確かである。ただ、「国如泥洹(界)」と併せて注意が及ぶのは、「如し」や「次し」といった表現のように、浄土は〈涅槃〉に準ずるもの、あるいは〈涅槃〉のような徳性を具えたものとして説かれることである。したがって、浄土と〈涅槃〉の関係を無闇に同格と見做してしまうことは適切でない。

さらに、『大経』の異訳には、浄土の衆生について「泥洹の道に次し」と説くものがある。それは、〈無量寿経〉最古の漢訳とされる『大阿弥陀経』である。

阿弥陀仏国の諸の菩薩・阿羅漢の面類は、悉く皆端正にして絶えて好きこと比無し、泥洹の道に次し。  
(原漢文、『真聖全』一・一四七頁)

『大経』では「彼の仏国土」について「無為泥洹の道に次し」と説かれていたのに対し、『大阿弥陀経』で「泥洹の道に次し」と説かれるのは「阿弥陀仏国の諸の菩薩・阿羅漢の面類」である。要するに、『大経』と『大阿弥陀経』とで〈涅槃〉が説かれる対象が、浄土の徳か衆生の徳か、という違いがある<sup>15</sup>。したがって、『大阿弥陀経』の教説を含めると、〈涅槃〉の徳は、浄土に限らず浄土の衆生にも顕現するものとして理解することが可能になる。

続いて、〈涅槃〉の徳が衆生を対象としていることを明らかにするために、『大経』の「無為泥洹の道に次し」以降の教説にも注目したい。なぜこの箇所を取り上げるかと言うと、ここでは浄土を生きる衆生の相へと教説が展開しているからである。つまり、その『大経』の一連の教説が、『大阿弥陀経』で浄土の衆生の「面類」が「泥洹の道に次し」と説かれることと無関係とは考えられないからである。そのことが、次のような浄土の衆生の容貌に関わる表現から確認できる。

「前略」無為泥洹の道に次し。其れ諸の声聞・菩薩・天・人、智慧高明にして、神通洞達せり。咸く同じく一類にして、形異状無し。但、余方に因順するが故に、天・人の名有り。顔貌端正にして、世に超えて希有なり。容色微妙にして天に非ず人に非ず。

(原漢文、『真聖全』一・二一頁、前略筆者)

この記述の「形異状無し」、「顔貌端正」、「容色微妙」といった表現がまさしくそうである。衆生の容貌は整い、この世のものより優れ、類稀である。そして、ここに示される衆生の容貌こそ、『大阿弥陀経』で「泥洹の道に次し」と説かれる浄土の衆生の具体相であろう。したがって、以上の『大経』の教説は、浄土の特徴として語られる〈涅槃〉の徳が、そこを生きる衆生の容貌として現れていることを説くものとして受け止められる。この考察を裏付けるのは、親鸞が『教行信証』「証巻」で先の文を引用していることである。この文は『大経』の必至滅度の願成就文に連続する形で引用され、その内容として位置付けられている。

もちろん、〈涅槃〉の徳の現れ方は、衆生の容貌にとどまらない。そこで、〈涅槃〉の表現の多様性を示しておこう。そのために、「証巻」における〈無量寿経〉の文脈に触れて、必至滅度の願文を取り上げてみたい。ここでは、『大経』よりも新しい漢訳の『如来会』が併せて引用される。この願文についても、『大経』と『如来会』とで違う側面に光を当てているのが分かる。それらは、次のように連続して示されている。

必至滅度の願文、『大経』に言「わ」く、設「い」我、仏「を」得「たらん」に、国  
の中の人天、定聚に住し、必「ず」滅度に至らずは、正覚を取らじ、と。<sup>上 巳</sup>  
『無量寿如来会』に言「わ」く、若「し」我成仏せむに、国の中の有情、若し決定し  
て等正覚を成り、大涅槃を証せずは、菩提を取らじ、と。<sup>上 巳</sup>

(原漢文、『定本』一九六頁)

『大経』で言われる「国中人天」とは、後の願成就文の内容からも分かるように<sup>16</sup>、浄土に生まれた者たちを指している。つまり、『大経』の「必至滅度の願文」では、浄土に生まれた者たちが「定聚に住し」、「必「ず」滅度に至」るべきことが願われている。周知の通り、「滅度」は〈涅槃〉の漢訳として用いられる語であり、煩惱を滅し、彼岸に渡る意を強調した訳語である。そして、直後の『如来会』の文は、その内容から「証大涅槃の願<sup>17</sup>」とも呼称され、「大涅槃」の語を通して「必至滅度」の意味を明らかにしている。

ここで、「必至滅度」と「証大涅槃」という表現を注意深く見比べると、〈涅槃〉がそれぞれ異なる側面から語られていることに気付く。すなわち、『大経』の「必至滅度」の場合、「滅度」としての〈涅槃〉は至るべきものとして、『如来会』の「証大涅槃」の場合、「大涅槃」としての〈涅槃〉は証得すべきものとして、である。また、願成就文として引用される『如来会』の文では、「若「し」当に生「ま」れむ者、皆悉く無上菩提を究竟し、涅槃の処に到らしめむ<sup>18</sup>」と示されるように、〈涅槃〉は到るべき場所として表現される。さらに、「至」と「到」との違いまで意識するならば、「必至滅度」は〈涅槃〉という状態に至ることであるから、到るべき場所としての「涅槃の処」とは〈涅槃〉の意味合いが異なることになる。

このように、〈無量寿経〉においては、同じ〈涅槃〉であっても文脈によって〈涅槃〉の相は様々である。ただ、「界」や「道」を伴う〈涅槃〉の語が、浄土そのものに関わる表現であるのに対し、「至」・「証」・「到」といった語は、〈涅槃〉と衆生、あるいは

〈涅槃〉によって特徴付けられる浄土と衆生との関係を表すという点で、明確な性質の差も見られる。例えば、「涅槃の処に到」という『如来会』の表現は、「泥洹界」や「無為泥洹の道」としての浄土に直接対応し、衆生にとって〈涅槃〉を到るべき場所として関係付けている。そうであれば、「至」や「証」といった語もまた、〈涅槃〉を通して説示される浄土を、衆生との関係において違った仕方でも語るための表現として捉えるべきだろう。このように、浄土と〈涅槃〉との結びつきは一樣ではなく、衆生も絡んで様々な仕方でもその関係が示されるのである。

#### 第四節 『教行信証』における〈涅槃〉の展開

——必至滅度と証大涅槃の関係を手がかりに——

漢訳の〈無量寿経〉の中で、「大涅槃」や「涅槃」といった表現が見られるのは『如来会』だけである。そして、「証卷」の次に位置する「真仏土卷」は、大悲の誓願に酬報した真の仏土を、『涅槃経』における「大涅槃」や「涅槃」といった概念を通して顕している。つまり、〈無量寿経〉の中でも、真実証として顕される「必至滅度」の内容を「大涅槃」を通して押さえ、真実証が仏土へと展開する課題を明らかにすることは、『如来会』特有の役割であると言えるのである。すると、真の仏土は、「泥洹界」という〈涅槃〉の境界であることは言うまでもないが、衆生との関係から言えば、単に到るべき境界としての〈涅槃〉の側面だけでなく、証得すべき境界としての〈涅槃〉の側面をも併せ持つことになる。換言すれば、真実証としての「証大涅槃」の具体性は、仏土に生まれた衆生が、

そこで仏土とは別の何かをさとることではなく、仏土として衆生を撰化する（涅槃）のはたらしきそのものに目覚めることに他ならない。したがって、「真仏土卷」は、真実証としての「証大涅槃」を受けて、仏土としてはたらく「大涅槃」を顕すという課題を一面には担っているのである。

以上の確かめを通せば、（涅槃）に関わって説かれる浄土は、そこに到り、証得すべき境界であることが明らかである。それに加えて、「必至滅度」や「証大涅槃」の実現する境界でもあることは、願文に「国中人天」、「国中有情」などと示されることから一目瞭然である。浄土は、まさにこれらの特徴を押さえて「無為泥洹の道に次し」と説示されるのだろう。つまり、浄土は、（涅槃）を本質とする境界である限りに於いて、衆生がそこを歩めば畢竟して行き着く先が（涅槃）であるような道なのである。ここに、浄土が「如し」や「次し」といった語を伴って表現される意義もあるように思われる。

そこで、改めて『大経』の必至滅度の願と『如来会』の証大涅槃の願との関係から検討してみたい。親鸞は、「行卷」の正信念仏偈の中で、両者の関係を次のように示す。

等覚を成り大涅槃を証することは 必至滅度の願成就なり

（原漢文、『定本』八六頁）

非常に簡潔な文であるが、親鸞の言葉通りに受け止めるならば、「等覚を成り大涅槃を証すること」が、「必至滅度の願成就」の具体的内容であると理解できる。さらに、『尊号真像銘文』では、親鸞自ら上の一句を註釈して、

「成等覺証大涅槃」といふは、「成等覺」といふは正定聚のくらゐ也。「中略」これはすなわち弥勒のくらゐとひとしと也。「証大涅槃」とまふすは、必至滅度の願成就のゆへにかならず大般涅槃をさとるとしるべし。「滅度」とまふすは、大涅槃也。

(『浄真全』二・六五〇頁上、中略筆者)

と述べるように、「成等覺」は「正定聚のくらゐ」、あるいは「弥勒のくらゐとひとし」といことを意味し、「証大涅槃」は「かならず大般涅槃をさとる」という内実を持つことが分かる。また、「滅度」は「大涅槃」であるとして、語源に即した註釈がなされている。この註釈の中には、「証卷」所引の『大経』、『如来会』の願文、そして願成就文にさえ見られない文言が二つ存在する。その二つとは、「弥勒のくらゐとひとし」と「かならず大般涅槃をさとる」という文言である。つまり、これらは、必至滅度の願や証大涅槃の願の内実をより鮮明にするため、親鸞が独自に付け加えた解釈ということになる。すると、それらが意味する内容には、〈涅槃〉が浄土のみならず、そこに生まれた衆生の徳性を表したり、浄土と衆生とを様々な側面から関係付けたりする際の要と成り得る概念が示されている可能性がある。

親鸞の「弥勒のくらゐとひとし」という文言は、『大経』智慧段に説かれる「次如弥勒」を典拠とし、その経言を含む文が「信卷」真仏弟子釈に引用されている<sup>19</sup>。この「次如弥勒」について、親鸞は『一念多念文意』で次のように註釈する。



「次如弥勒」とまふすは、「次」はちかしといふ、つぎにといふ。ちかしといふは、弥勒は大涅槃にいたりたまふべきひとなり。このゆへに弥勒のごとしのたまへり。念仏信心の人も大涅槃にちかづくとなり。つぎにといふは、釈迦仏のつぎに、五十六億七千万歳をへて妙覚のくらゐにいたりたまふべしとなり。「如」はごとしといふ。ごとしといふは、他力信樂のひとは、このよのうちに不没のくらゐにのぼりて、かならず大般涅槃のさとりをひらかむこと、弥勒のごとしとなり。

(『浄真全』二・六六四・六六五頁)

親鸞に依れば、「弥勒」とは「大涅槃にいたりたまふべきひと」であり、その意味で、「弥勒のごとし」と説かれる「念仏信心の人」もまた、「大涅槃にちかづく」ことになる。つまり、この文を通せば、『尊号真像銘文』で「弥勒のくらゐとひとし」と解釈された「成等覚」の意味は、「大涅槃にいたるべき位と等しいこと、あるいは「大涅槃にちかづく」こととして、より具体的に受け止め直される。また、同じく『一念多念文意』では、「かならず無上大涅槃にいたるべき身となるがゆへに、等正覚をなる」と言われ、ここでは明確に、「かならず無上大涅槃にいたるべきこと」が「成等覚」の衆生の「身」の事実として押さえられている。以上のことに鑑みると、『大阿弥陀経』で「阿弥陀仏国の諸の菩薩・阿羅漢の面類」について「泥洹の道に次し」と説かれるのは、浄土に生まれた衆生もまた「大涅槃」(泥洹)に限りなく近い存在であることを示すためであると考えられる。

一方、「他力信樂のひと」は「かならず大般涅槃のさとりをひらく」とも言われ、これ

も「弥勒のごとし」と言い得る特徴とされる。すると、「弥勒のごとし」とは、「かならず無上大涅槃にいたるべき身となる」ことであると同時に、「かならず大般涅槃のさとりをひらく」ことでもある。ただこの時、「大涅槃」と「大般涅槃」との区別は必ずしも明瞭ではない。それは、『尊号真像銘文』で「証大涅槃」について「かならず大般涅槃をさとり」と註釈される点も同様である。しかし、ここで想起したいのは、本論の第一章で『要文』を通して確かめた「大涅槃」と「大般涅槃」の関係である。『要文』では、「当に是の大涅槃を得べき」という「畢竟楽」があることが「大般涅槃」の定義であった。そうであれば、『一念多念文意』の「弥勒のごとし」についての親鸞の解釈は、「かならず無上大涅槃にいたるべき身となる」ことで「かならず大般涅槃のさとりをひらく」という一連の文脈で理解することも許されるのではないか。そして、『要文』では「大般涅槃」について、「凡夫の性」を別つことなく「大涅槃」と結び付いた存在となることとしても理解した。つまり、ここで「念仏信心の人」や「他力信楽のひと」と呼ばれるのは、「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌<sup>21</sup>」でありながら、「往相回向の心行を獲<sup>22</sup>」たことで「かならず無上大涅槃にいたるべき身」となった存在であると言える。このように、親鸞の「大涅槃」についての視座は一貫している。

そこで、本章においても改めて「大涅槃」と「大般涅槃」とを明確に区別して示すことにしたい。すなわち、「大涅槃」を仏土として現れて衆生を摂化するはたらきとし、「大般涅槃」を衆生の上に「大涅槃」が現れることと理解する。それだけではなく、「大般涅槃」を「大涅槃」と結びついた衆生の存在そのものとしても理解する。要するに、「大般涅槃」によって「大涅槃」の示現と、それが宿った衆生の両方とを指したのである。し

たがって、両者の関係をまとめると、以下のように捉えられる。すなわち、「大涅槃」という境界において、その「大涅槃」が衆生に示現する事実を「大般涅槃」とし、その「大般涅槃」として実現した「念仏信心の人」や「他力信樂のひと」と呼ばれる宗教的主体において、必ず至るべき「大涅槃」を今現在に実感する（証しする）。

さて、言うまでもなく、「念仏信心の人」や「他力信樂のひと」とは、必至滅度の願の「国中人天」、あるいは証大涅槃の願の「国中有情」を指しており、浄土を場として成り立つ主体である。したがって、その背景にある「大般涅槃」もまた、〈涅槃〉の境界である浄土を場として成り立つ事実でなければならぬ。その点を明らかに示したのが、「行巻」の行一念釈における次の文である。

爾れば、大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに衆禍の波転ず。即ち無明の闇を破し、速やかに無量光明土に到（り）て大般涅槃を証す。普賢の徳に遵ふなり。  
（原漢文、『定本』七〇頁）

親鸞が真の仏土として顕す「無量光明土」においては、単に「大般涅槃」という事実があるのみならず、その事実を衆生が「証す」る課題がある。その課題は、この文が「行の一念<sup>23</sup>」を明らかにする文脈に置かれることから分かるように、念仏の一念一念に果たされていく。

ところで、その「証大般涅槃」は「普賢の徳に遵ふ」ことと表裏一体である。なぜなら、「大般涅槃を証して、普賢の徳に遵ふ」わけではないからである。では、なぜ両者の関係が

表裏一体として成り立つのか。それは、『要文』で考察したように、「大般涅槃」として衆生に実現している「菩薩」という宗教的主体の根源に、如来の慈悲がはたらいているからである。したがって、その「菩薩」としての意欲を念仏において証しすることは、そのまま如来の利他の精神を表す「普賢の徳」に遵うこととなるのである。また、『要文』では、その「菩薩」を仏法の会座における衆成就として理解したが、『大経』の証信序で衆成就として示される「菩薩」たちはみな、まさしく「普賢大士の徳<sup>24</sup>」に遵っている。この点にも、「証大般涅槃」と「遵普賢之徳」との密接な関係が窺える。

さらに、『大経』で「普賢大士の徳」に遵う「菩薩」たちは、釈尊の生涯を表す八相を有している。つまり、その「菩薩」たちは、穢土に現れて仏道を志し、正覚を成じて「滅度を示現<sup>25</sup>」するような、釈尊の生涯と等しい意義を持っている。換言すれば、「証大般涅槃」において「普賢の徳に遵ふ」仏道は、そのような釈尊の生涯と等しい意義を満足することになるのである。

本来、滅度の示現は八相の終極に位置し、現世で等正覚を得た者の臨終の一点を指して言う。しかし、親鸞の意を介せば、それは「大涅槃」（滅度）が衆生の方へ示現する如来のはたらきを意味する<sup>26</sup>。したがって、滅度の示現は、如来の慈悲を念仏の一念一念において証しする「証大般涅槃」において実現し続ける事柄である。そうであれば、それが「臨終の一念」にまで窮まる時に、初めて滅度の示現は完遂されることになる。そのことを、親鸞は「信巻」の真仏弟子釈で、

念仏衆生は横超の金剛心を窮〔む〕るが故に、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。

と述べるのではないか。このように、念仏の一念一念に「大般涅槃」を証しする仏道の総体をもつて滅度の示現と捉えるならば、そこにこそ「大涅槃（滅度）を証する」ことの全貌も窺えると言えよう。つまり、「証大涅槃」は線的な視点で捉えられねばならず、その内容を一念一念の「証大般涅槃」が形成していると理解されるのである。そうであれば、『尊号真像銘文』で「証大涅槃」の内容として「かならず大般涅槃をさとる」（証大般涅槃）と示されることも、尤もなこととして受け止め直すことができる。

以上、「大般涅槃」は、衆生が〈涅槃〉の境界である浄土に生まれ、そこで「大涅槃」にいたるべき身と定まり、〈涅槃〉がはたらく境界の証人として生きていく、という仏道の意味を表す上で、主要な位置を占めていることが分かった。ここに、親鸞が「大般涅槃無上の大道<sup>27</sup>」と述べる真意もあるように思われる。

最後に、もう一点だけ付言しておくべきことがある。先に、親鸞が「証大涅槃」を「かならず大般涅槃をさとる」と解釈することに関して、「大般涅槃」の語を「証卷」所引の『大経』や『如来会』の文から直接には導き出せないことから、それが親鸞独自の了解であることを指摘した。ただ、梵本の〈無量寿経〉における本願文では、『大経』の必至滅度の願相当文に「大般涅槃」が説かれているのである。

sacem me bhagavams tasmim buddhakṣetre ye sattvāḥ pratyāyeraṃs  
te sarve na niyatāḥ syur yad idam samyaktve yāvan mahāparinir-

もしも、世尊よ、かのわたくしの仏国土に生まれるであろう生ける者たちが、すべて、大般涅槃にいたるまで、正しい位（正性）において決定した者とならないようであるならば、その間は、わたくしは無上なる正等覺をさとりません。（藤田訳・六〇頁）

このように、願文では「仏国土に生まれるであろう生ける者たち」が、「大般涅槃にいたるまで、正しい位（正性）において決定した者」であることが願われている。一方、願成就文では、「涅槃にいたるまで、正しい位（正性）において決定した者である<sup>28</sup>。」と示されるように、梵本において「大般涅槃」と「涅槃」とが明確な区別の下で使い分けられているのかどうか判断し難い。ただ、親鸞の意に沿って理解するならば、願成就文は、「仏国土」に生まれた衆生にすでに実現している「大般涅槃」という事実において、その者たちは「涅槃」（大涅槃）にいたるべき身として定まった者であることを説示する文として読むことができる。すると、願文の「yāvan mahāparinirvāṇād」の翻訳については、「yāvati」を条件節としての意を強める訳にして、「〔涅槃が衆生の上に示現している〕大般涅槃である限りは、〔涅槃にいたるべき〕正しい位（正性）において決定した者である」と理解できないだろうか。かなり大胆な訳ではあるが、親鸞の思想において「大涅槃」と「大般涅槃」とが区別されるべき概念である、という筆者の見解に基づいて以上のように読みたい。

これまで、〈無量寿経〉における浄土と〈涅槃〉の関係、あるいは衆生と〈涅槃〉の関

係を窺ってきたが、そこで浮き彫りとなる（涅槃）の諸相は、親鸞において厳密に区別され、その仏道体系の中に精巧に組み込まれていると言えよう。次章からは、そのように親鸞の思想において精確に位置付けられた（涅槃）の概念を視点としながら、親鸞が顕す真仮の仏土について考察を行う。

註

- 1 後に釈尊は、「云何ぞ阿難、諸天の汝を教へて来して仏に問はしむるや、自ら慧見を以「つ」て、威顔を問へるか」（原漢文、『真聖全』一・四頁）と阿難に問いかけ、阿難の問いの主体性を吟味する。それに対し、阿難は「諸天の来りて我を教ふる者有ると無けん。自ら所見を以「つ」て、斯の義を問ひたてまつるのみ」（原漢文、同前）と答え、主体的問いであることを表明している。
- 2 ここに我々は、『要文』でも示されたように、「諸仏如来」が知見する内容として
- 3 「一切衆生悉有仏性」を説く『涅槃経』の教説を想起することができるだろう。
- 4 原漢文、『大正蔵』第三七卷、一四七頁下
- 5 『真聖全』一・六頁
- 6 原漢文、『真聖全』一・七頁
- 7 原漢文、同前
- 8 『真聖全』一・一四頁
- 9 『観経疏』／『真聖全』一・五一―五九頁
- 10 「化身土巻」／『定本』二八九頁を参照。
- 11 証信序において、対告衆である菩薩たちの徳を示す中に「滅度」の語が二回、正宗分冒頭の錠光如来について「滅度」の語が一回用いられる。（『真聖全』一・三、五頁を参照）
- 12 中村元の『佛教語大辞典（縮刷版）』（東京書籍、一九八一年）には、「*nirvāṇa*」の俗語形 *nibbāna* の最後の *a* が落ちて発音されたものの音写」（一〇三四頁、「泥洹」の項目を参照）と解説される。
- 13 『真聖全』一・七六頁
- 14 また、梵本の対応箇所<sup>1</sup>の偈文には、「*asadīśa nirvāṇadhātusaukhyam*（比類がない涅槃界の安楽である）」という一句が存在し、はっきりと「*nirvāṇadhātu*（涅槃界）」の語を確認できる。この一句は、偈文全体の主語「*ksetra mama*（わたくしの国土）」の述語であるため、「浄土Ⅱ涅槃界」の構図が成り立っていることになる。ただ、藤田



訳に依れば、厳密には「浄土」涅槃界の安楽」であり、浄土と「涅槃界」との関係が判然としない。もし、「nirvāṇadhātu」が後分の「saukhyam」と同格で理解されているならば、「涅槃界」

あるところの安楽」という意味になり、自らの国土が他ならぬ「涅槃界」であり「安楽」でもあることが願われていることになる。一方、前分の「nirvāṇadhātu」が後分の「saukhyam」を属格によつて限定する形で理解されているならば、自らの国土が「涅槃界の有する安楽」という徳性」に等しいことが願われていることになり、必ずしも

「浄土」涅槃界」であるとは言えない。いずれにしても、『大経』や『平等覚経』と同様に、梵本においても「涅槃」を浄土と関連付けて説示している、ということとは間違いない。(以上は、藤田本・一二頁、藤田訳・五三頁を参照)

<sup>15</sup> 『平等覚経』では「無量清浄仏の諸の菩薩・阿羅漢の面貌は、悉く皆端正にして絶えて好きこと比無し、泥洹の道に次し」(原漢文、『真聖全』一・八八頁)と説かれ、『大阿弥陀経』で「阿弥陀仏国」と説かれる箇所が「無量清浄仏」と表される点を除けば、ほぼ同じ内容である。

<sup>16</sup> 「願成就文『経』(に)言(わ)く、其れ衆生有(り)て彼の国に生(ま)るれば、皆悉く正定の聚に住す。所以は何ん。彼の仏国の中には諸の邪聚及(び)不定聚無(け)ればなり、と」(原漢文、『定本』一九六頁)

<sup>17</sup> 原漢文、「証卷」／『定本』一九五頁

<sup>18</sup> 原漢文、「証卷」／『定本』一九七頁

<sup>19</sup> 「信卷」所引『大経』／『定本』一五〇頁を参照。

<sup>20</sup> 『浄真全』二・六六四頁

<sup>21</sup> 原漢文、「証卷」／『定本』一九五頁

<sup>22</sup> 原漢文、同前

<sup>23</sup> 原漢文、『定本』六八・六九頁

<sup>24</sup> 原漢文、『真聖全』一・二頁

<sup>25</sup> 原漢文、『真聖全』一・三頁

<sup>26</sup> 親鸞は、「証卷」冒頭の自釈で「必至滅度」を転釈し、その最後で「然(れ)ば弥陀如来は如より来生して報応化種種の身を示し現したまふなり」(原漢文、『定本』一九五頁)と述べている。

2 2  
8 7  
藤原漢文、  
田 漢文、「信卷」／『定本』一三〇頁  
訊 一〇六頁（藤田本・四五頁）、  
、  
傍点筆者

### 第三章 真仏土——大悲の意欲を成就した光明摂取のはたらき——

#### 第一節 「真仏土卷」開頭の意義——真仮分判の課題を通して——

親鸞が『教行信証』に顕す真仮の仏土は、他ならぬ『大経』で「如来浄土の因果」を通して説かれる阿弥陀仏の浄土である。そうであれば、なぜ親鸞は浄土を真・仮に分けて顕す必要があったのか。この問題が明らかになる所に、「真仏土卷」と「化身土卷」とがそれぞれ開頭されねばならない意義がある。その意味で、真化二卷の開頭は軌を一にする問題である。そこで、本節では、特に「真仏土卷」開頭の意義について、「真仏土卷」結釈の文に焦点を当てて考察する。なぜなら、そこに親鸞が『大経』の浄土に真・仮を分判する思索が展開されているからである。

さて、親鸞は「真仏土卷」の結釈で次のように述べている。

夫れ報を按ずれば、如来の願海に由（つ）て果成の土を酬報せり。故に報と曰（う）なり。  
（原漢文、『定本』二六五頁）

「報」の意味を押さえる非常に簡潔な内容である。すなわち、「如来の願海」を根拠に結果としての「土」を報いることが「報」の意味である。換言すれば、「如来の願海」という背景を持つことが「報」の意味する所であろう。もしその背景を持たなければ、「土」

自体は明確な存在意義を持たないことになる<sup>1</sup>。すでに『大経』を通して確かめたように、法蔵菩薩が浄土を建てるのは、あらゆる衆生を包んで解脱へと導くためである。そこには、どこまでも衆生の苦悩に応じてはたらこうとする大悲の願いがある。このように、「報」としての「土」は、それ自体が明確な存在意義を持って現れた境界であることを意味している。

その上で、

然るに願海に就いて真有り仮有り。是を以「つ」て復、仏土に就「い」て真有り仮有り。

(原漢文、『定本』二六五頁)

と言われる。すなわち、「仏土」を報いる「願海」に「真」「仮」の区別があるならば、当然その結果として現れる「仏土」にも「真」「仮」の区別があることになる。ここに、親鸞が「仏土」に「真」「仮」を判じる基本的な視座がある。とは言え、その「仏土」を報いる「願海」に「真有り仮有り」と見定める視座までは決して明確ではない。しかしながら、ここが「真仏土卷」の結論であることを思えば、まさに『大経』や『涅槃経』の引文をはじめとする「真仏土卷」の証文の中にこそ、「如来の願海」に「真」「仮」を見出す視座があると考えらるべきであろう。

そうであれば、親鸞が「仏土」に「真」「仮」を判じて真化二卷を開顕する意義はおよそ明らかになったと言える。だが、それは必ずしも親鸞が真化二卷に別開するほどの強い動機にはならない。そこで、次の文に視点を移して考えてみたい。

仮の仏土とは下に在「り」て知るべし。既に以「つ」て真仮皆是れ大悲の願海に酬報せり。故に知「り」ぬ、報仏土なりといふことを。良に仮の仏土の業因千差なれば土も復千差なるべし。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。茲に因「つ」て今真仏真土を顕す。斯れ乃ち真宗の正意なり。

(原漢文、『定本』二六六頁)

親鸞は、「仏土」に「真」「仮」を判じた後、經論釈の言葉を借りて「真仏」・「真土」・「往生」を整然と示していく。その上で、「仮の仏土」については次の「化身土巻」に尋ねるべきことを指示している。ここに至って、読み手は真化二巻が別開されていることを知ることになる。ただし、それらは本来一つの事柄として顕されるべき内容である。なぜなら、「真仮」は共に「大悲の願海に酬報」したという意味において、同じく「報仏土」だからである。したがって、「真」と「仮」と二種の「仏土」が存在するのはなく、あくまで「報仏土」の内容としての「真」「仮」なのである。そのことを、親鸞はここで強く念押ししているように思われる。すると、やはり問題なのは、そこまでして真化二巻に別開するほどの親鸞の動機である。

それに関しては、続く文に示される親鸞の「仮の仏土」の理解に垣間見ることができないのではないか。親鸞に依れば、「大悲の願海」が「仮の仏土」として千差万別の相を現じていくのは、まさしく「仮の仏土の業因」が千差万別だからである。この「業因」をいかに理解するのかが問題であるが、いずれにしても「業因千差」と言われるのは、何よりも

先立って衆生の苦悩のあり方が「千差」だからである。それは、すでに『要文』所引の『業報差別経』の内容に見てきた通りである。つまり、「如来の願海」が「仮の仏土」としても現れるのは、そうせざるを得ない問題が衆生の側に存在するからである。しかし、それによつて初めて、衆生は如来の摂化のはたらきの中にある自己（如来内存在）を確立することができる。そのように、衆生を包むためならば「仮の仏土」としても現れてはたらく「如来の願海」は、まさに「大悲」によつて表現されるべき「願海」である。その「大悲の願海」に対する親鸞の感銘が、次の消息に表れている。

仏恩のふかきことは、懈慢辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九・第二十の願の御あわれみにてこそ、不可思議のたのしみにあふことにて候へ。仏恩のふかきこと、そのきわもなし。いかにいはんや、真実の報土へ往生して大涅槃のさとりをひらかむこと、仏恩よくよく御安ども候べし。

（「親鸞聖人真筆消息」／『浄真全』二・七四五・七四六頁）

たとえ「懈慢辺地」や「疑城胎宮」と呼ばれる化土への往生であっても、「弥陀の御ちかひのなか」であり、その事實は「願海」の「仮」としてはたらく「第十九・第二十の願の御あわれみ」によつて成り立っている。そのような「大悲」の具体性を、親鸞は「仏恩のふかきこと、そのきわもなし」と嘆じるのであろう。

そうであれば、「大悲の願海」が「真」「仮」としてはたらく意義に昏いことは、親鸞が「真仮を知らざるに由（つ）て如来広大の恩徳を迷失す」と述べる事態に他ならない。

さらに、その事態を受けて「茲に因（つ）て今真仏真土を顕す」と言われるように、ここにこそ親鸞が真仮の仏土を明確に分けて顕さねばならない理由が存在するのである。直接には「真仏真土を顕す」と言われるが、その畢竟の目的は、「真」とは何かを顕わにすることによって「大悲」のはたらきを「仮」において正しく受け止めるためであろう。親鸞は、そこまで見通して「斯れ乃ち真宗の正意なり」と述べるのではないか。

以上、「真仏土卷」開頭の意義を、親鸞における真仮分判の課題を通して考察してきた。ただ、それが「化身土卷」開頭の意義と別個の問題でないことは、もはや言うまでもない。「真」は、常に「仮」を生み出す大悲の意欲の源泉として、「仮」と不可分の関係にある。これから考察する「真仏土卷」の『涅槃経』引文は、その「真」とは何かを顕わにしつつ、常にそこに「仮」への展開を予感させるような内容を孕んでいる。したがって、その内容を通して大悲の意欲を成就した真仏土の具体性を明らかにすることができるだろう。

## 第二節 光明寿命の願——既にして願います——

親鸞は、「真仏土卷」冒頭の自釈で、真仏土を次のように押さえている。

謹（ん）で真仏土を按（ず）れば、仏は則（ち）是、不可思議光如来なり、土は亦是、無量光明土なり。然れば則ち大悲の誓願に酬報するが故に真の報仏土と曰ふなり。既にして願有す、即（ち）光明寿命の願是なり。（原漢文、『定本』二二七頁）

親鸞は、「真仏土」について、「仏」を「不可思議光如来」、「土」を「無量光明土」として押さえている。具体的には、「不可思議」や「無量」によって形容されるように、人間が「思議」することを「不可」とし、「量」として限定されることのない、光明としての「仏」であり「土」である。そうであるからこそ「真仏土」は、衆生の努力や思いの延長上に捉えられる仏土ではなく、「大悲の誓願」を根拠として酬報した「真の報仏土」であると押さえ直されるのである。

そこで、「真仏土」酬報の根拠としての「大悲の誓願」とは、「光明寿命の願」であることが説示される。親鸞の「光明寿命の願」についての了解は、次の和讃に表れている。

超世無上に撰取し

選択五劫思惟して

光明・寿命の誓願を

大悲の本としたまへり

(『正像末和讃』／『浄真全』二・四七八頁)

つまり、親鸞は「光明・寿命の誓願」を、如来の大悲の根本として了解している。そうであれば、「真仏土」の根本原理として顕揚される「光明寿命の願」の大悲性は、どこに見出されるのであろうか。

「光明寿命の願」とは、「真仏土卷」の標挙の文からも明らかのように、『大経』の光明無量の願と寿命無量の願である。そして、両願の願名には「無量」という語が共通している。「無量」とは、「有量」という量的有限性を有する世間存在と対極の性質であり、



そのような「有量」の存在を超越するあり方として光明無量・寿命無量が願われている。しかし、願文には、直接的に「無量であること」は願われていない。その光明無量・寿命無量の願文は以下の通りである。

『大経』に言「わ」く、設「い」我、仏を得「た」らむに、光明能く限量有「り」て、下百千億那由他の諸仏の国を照ら「さ」ざるに至らば、正覚を取「ら」じ、と。  
又、願に言「わ」く、設「い」我、仏を得「たら」むに、寿命能く限量有「り」て、下百千億那由他の劫に至らば、正覚を取らじ、と。  
（原漢文、『定本』二二七頁）

願文には、「光明」・「寿命」共に、その量を限ることができるようであれば正覚を取らない、という形で「無量」が願われる。それは、ただ静的状態としての「無量」ではなく、迷える存在がある限り、十方三世を包摂し続けていこうとする能動的「無量」である。

この「光明」・「寿命」について、慶信の上書に親鸞が加筆・訂正を施した次の消息に、その関係を窺うことができる。

「滅度をさとらしむ」と候は、此度此身の終候はん時、眞実信心の行者の心、報土にいたり候ひなば、寿命無量を体として、光明無量の徳用はなれたまわざれば、如来の心光に一味なり。  
（「親鸞聖人眞筆消息」／『浄真全』二・七四八頁）

このように、「寿命」と「光明」は「体」（本体）と「徳用」（はたらき）の関係であり、

しかも両者は不離である。したがって、「真仏土」は、過去・未来・現在という三世を縦に一貫する「寿命無量」を本体とし、その時その時の時代社会に応じ、横に十方を包摂していく「光明無量」のはたらき（用）を有するのである。

ところで、「光明」については、「諸仏の国を照らさないことがあれば正覚を取らない」という形で、「光明」の具体的はたらきの無限性にまで言及されている。つまり、「諸仏の国」がある所には必ず「光明」が及ぶようにする、ということが願いの本質であり、「光明」が照らす対象に即して、その「量」はどこまでも限定されることがない。このように、「真仏土」を酬報する光明のはたらきは、照らす対象と無関係に一人歩きするのではなく、「諸仏の国」がある限りそれを照らす「光明」として、「諸仏の国」との相関関係において「無量」であることを成就する。

では、「真仏土」の「光明」が「諸仏の国」を照らすこと自体、「大悲の誓願」であることによどのような意義を持つのか。親鸞は、『一念多念文意』で「諸仏出世」の意義を次のように述べている。

しかれば、諸仏のよよにいでたまふゆへは、弥陀の願力をときて、よろづの衆生をめぐみすくはむとおぼしめすを、本懐とせむとしたまふがゆへに、真実之利とはまふすなり。しかれば、これを諸仏出世の直説とまふすなり。（『浄真全』二・六七三頁）

これは、親鸞が『大経』の出世本懐の文を註釈した文であるが、本来、主語が「如来」である所を「諸仏」として理解し、「弥陀」との関係の中で受け止め直している。ここで

「諸仏出世」の意義とは、「弥陀の願力をときて、よろづの衆生をめぐみすくはむ」ことである。換言すれば、その意義を全うすることは、「諸仏」が「諸仏」たり得る根拠である。そして、「諸仏の国」とは、「諸仏」が「弥陀の願力をときて、よろづの衆生をめぐみすくはむ」ために「いでたまふ」国であると言える。「光明無量」としての「真仏土」が照らすのは、その「諸仏の国」である。つまり、「諸仏」が説く「弥陀の願力」の本源には「光明無量」としての「真仏土」があり、その「真仏土」の「光明」は、「諸仏」によつて「弥陀の願力」として説かれることで「よろづの衆生をめぐみすく」うはたらきを成すのである。したがつて、光明無量の願で「諸仏の国」を照らすことが願われるのは、「めぐみすく」うべき衆生がある限り、「諸仏」を通してはたらきかけるためである。このように、「めぐみすく」うべき衆生に応じ、はたらきかける「光明」も「無量」であるうとする精神こそ、「大悲の誓願」と言い得る最も純粹な理由であらう。

「大悲の誓願」としての「光明寿命の願」は、「大悲の本」とも呼ばれるように、如来の「大悲」を「真仏土」として酬報する根本原理である。しかもそれは、十方三世を包んでどこまでも衆生に応じる形で「めぐみすく」わんとする「無量」の精神である。そうであるならば、「光明寿命の願」に基づき「真仏土」として酬報した如来の「大悲」は、いかにして衆生の上に成就するのか。それは、他ならぬ『大経』の願成就の文から明らかにされるのであるが、その『大経』の文と呼応する形で、願成就における「真仏土」の「大悲」の具体性を明らかにするのが、『涅槃経』の引文である。

### 第三節 『涅槃経』引文の構造的な理解への試み

本節では、例のごとく（※本論第一章第二節を参照）、「已上」の語に基づいて『涅槃經』引文を区分することで、『涅槃經』引文の構造的な理解を試みる<sup>3</sup>。それによって、一見して膨大な分量で難解に見える『涅槃經』引文の内容を、「真仏土」の「大悲」を明らかにする構造として、主題別に浮き彫りにすることができるだろう。実際に、「已上」の語に基づいて区分すると、以下のようなになる。

※なお、『涅槃經』の品名は南本に依り、引文ごとの主題に関わるキーワードを併記した。また、引文ごとに親鸞が記す引文指示語と、原典における次第順序とを下部に示した。

第一段	
第一文	「四相品」の文（解脱、三皈依） ・ ・ ・ ・ ・ 略出 ↓ ①
第二文	「四依品」の文（光明、智慧） ・ ・ ・ ・ ・ 已上 ↓ ②
第二段	
第三文	「聖行品」の文（無為、常、如来所有功德） ・ ・ ・ ・ ・ 抄出 ↓ ③
第四文	「梵行品」の文（道、菩提、涅槃） ・ ・ ・ ・ ・ 抄出 ↓ ⑤
第五文	「徳王品」の文（大楽） ・ ・ ・ ・ ・ 已上 ↓ ⑥
第三段	
第六文	「徳王品」の文（大浄、善男子善女人） ・ ・ ・ ・ ・ 抄出 ↓ ⑦
第七文	〃 （如来実不畢竟涅槃、菩薩） ・ ・ ・ ・ ・ 已上 ↓ ⑧

第四段

第八文 「迦葉品」の文（仏性未来、一闡提）  
・ ・ ・ 已上 ↓ ⑩

第五段

第九文 「迦葉品」の文（如来知諸根力）  
・ ・ ・ 略出 ↓ ⑪

第一〇文 「梵行品」の文（第一義諦、道、菩提、涅槃）  
・ ・ ・ 乃至 ↓ ④

第一一文 「迦葉品」の文（生身、法身）  
・ ・ ・ （引文指示語なし） ↓ ⑫

第一二文 〃 （隨自意説、隨他意説、隨自他意説）  
・ ・ ・ 抄出 ↓ ⑬

第一三文 「師子吼品」の文（眼見、聞見）  
・ ・ ・ 略出 ↓ ⑨

第一四文 『浄土論』の文（世尊我一心、清浄功德、量功德）  
・ ・ ・ 已上

このように、「已上」の語に基づくと、『涅槃經』の引文は全五段に区分することができ、第五段は『浄土論』の文まで含めることとなる。その場合、『浄土論』の文は、第五段の主題ないし『涅槃經』引文全体の結論を示す文として位置付けられる。いずれにしても、「真仏土卷」における『涅槃經』引文の思想的意義を究明する上で、別個の問題として扱うべきではない。そのため、『涅槃經』引文の段落ごとの主題は、『大經』やその異訳と同様に、『浄土論』の文まで視野に入れて明かさなければならない。

さて、右に示した構造を「真仏土」における「大悲」に焦点を当てて概観した場合、第一、第二段は、「真仏土」の「大悲」そのもの、すなわち大涅槃としての体相を明らかにする文として、また第三段は、善男子・善女人や菩薩によって浄土の衆生を明らかにする

文として見通しを立てることができ。さらに、第四、第五段は、成仏の因縁を欠いた一  
闡提をも「真仏土」の「大悲」が光明摂取するはたらきを、仏性論を通して明らかにする  
文として展望することができよう。以上を踏まえ、『涅槃経』引文の段落ごとの主題と共  
に思想的意義を考察し、「大悲の誓願」に酬報した「真仏土」に、『涅槃経』引文がいか  
に応答しているのかを解明する。

#### 第四節 大涅槃とは何か

##### 第一項 光明無量・寿命無量と大涅槃との呼応

「真仏土卷」における『涅槃経』引文は、次の「四相品」の文より始まる。

『涅槃経』〔に〕言〔わく〕、又、解サトリサトル脱は名〔づけ〕て虚無と曰ふ。虚無即  
〔ち〕是解脱なり、解脱即〔ち〕是如来なり、如来即〔ち〕是虚無なり、非作の所作  
なり。至乃 真解脱は不生不滅なり。是の故に解脱即〔ち〕是如来なり、如来亦爾なり。  
不生・不滅・不老・不死・不破不壊にして有為の法に非ず。是の義を以〔つ〕ての故  
に、名〔づけ〕て如来入大涅槃と曰ふ。至乃 (原漢文、『定本』二三三頁)

「『涅槃経』〔に〕言〔わく〕」とは、親鸞自身が引文の始めに書き加えた、いわゆる引  
文導入語である。そのため、『涅槃経』の引文自体は「又、解脱は」から始まっており、

この「又」の語から、ここで言われる「解脱」が、既出の事柄を踏まえて展開される主題であると想定できる。そうであるとすれば、この「解脱」の語が受けているのは、「真仏土巻」においては『大経』の光明無量の願成就文、あるいは『大阿弥陀経』所説の「解脱」であると推察される。そこで、『大経』の文に依って確かめると、

若し三塗懃苦の処に在（り）て此（の）光明を見ば、皆休息を得て復苦惱無けむ。寿終へての後、皆解脱を蒙る。  
（原漢文、『定本』二二八頁）

とあるように、「三塗懃苦の処」という迷いの世界の只中において、「光明」のはたらきの末に恵まれる利益として「解脱」が説かれている。そして、この「解脱」の内実が、『涅槃経』の文によつて「虚無」、「如来」、「不生不滅」、「不老不死」、「不破不壊」として押さえられている。これらの説示から、寿命無量の体徳を主題とする文が、「解脱」の語を基点として展開されていると考えられる。

親鸞は、『涅槃経』の引文に至つて初めて、「解脱」の語に「サトリサトル」と左訓を付している。それは、「光明」のはたらきによつて「解脱」として恵まれる寿命無量の体徳が、『涅槃経』所説の大涅槃の「サトリ」であることを意味している。また、親鸞は、「作の所作に非ず<sup>4</sup>」とも読める箇所を「非作の所作なり」と訓読することで、寂靜無為の静的境界としてのみ「真仏土」を表すのではなく、作為なくして自然なる、能動のはたらきとしても示しているのである。『一念多念文意』では、本願を信じる一念に如来が恵む利益について、次のように述べられている。

如来の本願を信じて一念するに、かならずもとめざるに無上の功德をえしめ、しらざるに広大の利益をうるなり。自然にさまさまのさとりをすなわちひらく法則なり。法則といふは、はじめて行者のはからひにあらず、もとより不可思議の利益にあづかること、自然のありさまとまふすことをしらしむるを、法則とはいふなり。一念信心をうるひとのありさまの自然なることをあらわすを、法則とはまふすなり。

（『浄真全』二・六六九頁）

このように、「解脱」としての大涅槃の「サトリ」が、「行者のはからひ」によって掴み取られるようなものではなく、どこまでも「如来」によって「自然に」得しめられる所与の利益であることを、親鸞は「非作の所作」によって表現したのであろう。それ故に、如より来たる「如来」としてのはたらきが、衆生を大涅槃に入らしめる法則的はたらきであることを、「如来入大涅槃」の語によって示唆しているようにも思われる。いずれにしても、寿命無量の体徳が、「非作の所作」としてのはたらきを内包するものでなければならぬことは確かである。何故なら、そもそもはたらき（用）がなければ、「光明無量の徳用」と不離の関係にあるとは言えず、また、そのはたらきが「非作の所作」という「自然のはたらきでなければ、「有為の法に非ず」とは言えないからである。

ところで、寿命無量の体徳が衆生の上に具体的にはたらき出て来る契機と方法は、次の世尊と迦葉菩薩との問答の中に確認できる。



迦葉菩薩、仏に白して言さく、世尊、若し涅槃と仏性と決定と如来とは一義名ならば、云何ぞ説「き」て三帰依有「り」と言へるやと。仏、迦葉に告「げたま」はく、善男子、一切衆生、生死を怖畏するが故に三帰を求む。三帰を以「つて」の故に、則ち「ち」仏性と決定と涅槃とを知るなりと。善男子、法の名一義異なる有り、法の名義俱異なる有り。名一義異とは、仏と常法と常比丘僧とは常なり。涅槃、虚空、皆亦是常なり。是を名一義異と名「づ」く。名義俱異とは、仏を名「づけ」て覺とす。法を不覺と名「づ」く。僧を和合と名「づ」く。涅槃を解脱と名「づ」く。虚空を非善と名「づ」く。亦、無碍と名「づ」く。是を名義俱異とす。善男子、三帰依とは亦復是のごとし、と。

出 略

（原漢文、『定本』二二三・二三四頁）

「涅槃」や「仏性」、「決定」等の言葉は、いずれも寿命無量の体徳として、同一の眞実義を指し示す名である。それにも拘わらず、あえて「仏」「法」「僧」という「三帰依」が説かれるのは、一切衆生が生死をおそれるからである。つまり、寿命無量の体徳は、一切衆生が生死をおそれることを契機とし、「三帰依」として説かれることを方法としてはたらき出て来るのである。その方法が、より具体的には「名一義異」と「名義俱異」とに よって示されている。「仏」「法」「僧」とは、その義は異なっているが、常住の名において は統一される事柄である。その点では「名一義異」と言い得るが、「覺」として人々を導き、「不覺」として人々を教え、「和合」として人々の拠り所となる意味においては、その名も、はたらきの意義も異なるため「名義俱異」である。しかし、生死をおそれる衆生がいる限り、自己を限定し、あらゆる言葉となつて「解脱」へと導くのが、「光明」と

してはたらく寿命無量の体徳であり、「真仏土」の「大悲」に他ならない。  
さらに、そのはたらきとしての「光明」は、次のように教示される。

又言はく、光明は不羸劣にオトロヘオトロフ名「づ」く。不羸劣とは、名「づけ」て如来と曰ふ。又、  
光明は、名「づけ」て智慧とす、と。  
上 巳  
(原漢文、『定本』二三四頁)

「羸劣」には「オトロヘオトロフ」の左訓があり、「不羸劣」としての「光明」は衰退することのないはたらきであると了解できる。また、衆生の無明を破っていく「智慧」としての「光明」でもある。まさしくその「光明」は、倦むことなく我が身を照らし続ける「大悲」であると言えよう<sup>5</sup>。

『涅槃經』引文の第一段を、寿命無量・光明無量の徳を示す文として捉える点は、先行研究においても概ね一致している。しかし、それに加え、「解脱」の語が『大経』を『涅槃經』へと接続し、寿命無量・光明無量の関係をより闡明にするキーワードである点も見落とされてはならない。ただしここでは、『涅槃經』の文が、少なくとも『大経』との会通を図る関心から引かれたということを言おうとするのではない。むしろ、『涅槃經』引文が「又、解脱は」で書き出される事実は、『大経』や『大阿弥陀経』所説の「解脱」を具体化し、展開する文として『涅槃經』を受け止め直す視座を与えているのである。

以上、「真仏土」における「大悲」を明らかにする上で、寿命無量と光明無量とは、「真仏土」の本質を言い当てる意義をそれぞれ明確に持ちつつも、「真仏土」の根本原理として、相離れることなく、具体的には「智慧」の「光明」として作用することを確かめ

た。そこで、その根本原理としての寿命無量・光明無量が、「無上涅槃の極果<sup>7</sup>」や「常樂<sup>8</sup>」とも言われる証果の内容であることを示すのが、次の第二段である。

## 第二項 常樂——証果の内容としての大涅槃——

「智慧」としての「光明」は、「名一義異」や「名義俱異」という言葉のはたらきとして押さえられる。特に、生死を怖れる衆生に対しては、「仏」「法」「僧」の「三帰依」としての具体性を有している。換言すれば、「光明」は「智慧」として、「三帰依」という場においてはたらくと言える。そこで、第三文には、

仏性は即〔ち〕是如来なり、如来は即〔ち〕は無為なり、無為は即〔ち〕是常なり、常は即〔ち〕是法なり、法は即〔ち〕是僧なり、僧即〔ち〕無為なり、無為は即〔ち〕是常なり。  
〔ち〕是常なり。至 乃  
(原漢文、『定本』二三四・二三五頁)

と示されて、先の「名一義異」について説かれた内容を受け、改めて「如来(仏)」「法」「僧」の本質が「常」であることを確かめ直すような論理展開となっている。つまり、この文から、「常」を本質とする「三帰依」に主眼が移行していると考えられる。その場合、「乃<sup>至</sup>」の直後の醍醐の譬え<sup>9</sup>が、「三帰依」に関わる文として読まれるべきことになる。そして、その譬えを通して明らかにされるのが、次の文に説かれる内容である。

善男子、仏も亦是のごとし。仏より十二部經を出す、十二部經より修多羅を出す、修多羅より方等經を出す、方等經より般若波羅蜜を出す、般若波羅蜜より大涅槃を出す、「す」。猶、醍醐のごとし。醍醐「と」言「う」は、仏性に喩「う」。仏性は即「ち」是如来なり。善男子、是のごときの義の故に、説「き」て如来所有の功德無量無辺不可称計と言へりと。

出抄

（原漢文、『定本』二三五頁）

このように、様々な形式で説かれる仏の言説は、「大涅槃」、「仏性」、「如来」と言った真実の義へと展転し、それを現出する意義を持っている。それはまた、抽出されるべきエッセンスが発掘の時を待つかのごとく、仏の言葉として生み出される言説の中に、真実の義が衆生の自覚を俟って内在していることを意味する。そのような意義を「三帰依」を主題とする文脈の中に組み込んだ親鸞の意図は、「如来所有の功德」が、仏の教説を通して衆生に真実を開示していく「無量無辺」のはたらきであり、衆生の計らいを超えて顕在化する現実相として「三帰依」を示す点にあると推察される。

そこで、次に問題とされるのは、衆生が真実に目覚めていく仏道の問題である。その仏道は、特に「道」・「菩薩之相」・「涅槃」・「菩提」・「解脱」によって表され、そこに「常」・「無常」の判釈が加わること、純化された仏道が説示される<sup>10</sup>。ここに「菩薩之相」とあるが、原典では本来「菩提之相<sup>11</sup>」である。親鸞は、何故ここで「菩薩之相」にも「常」・「無常」を判別しなければならなかったのか。

光明無量の願成就文として引用される『大阿弥陀經』には、阿弥陀仏の光明が「最尊第一」であるのに対し、諸仏の光明に「近遠」の差があることについて、次のように説かれ

る。

本、其れ前世の宿命に道を求「め」て菩薩たりしに、所願を照「ら」すに功德各自づから大小有り。其れ然うして後、仏に作る時に至「り」て各自ら之を得たり。是の故に光明転同等ならざらしむ。  
(原漢文、『定本』二三〇・二三一頁)

つまり、「菩薩」である時の願の「功德」に「大小」があり、それが仏と成った時の光明の差となって現れるのである。少なくとも、阿弥陀仏の因位法蔵菩薩と、通説的な意味での「菩薩」との区別がここには見られる。仮に、『涅槃経』の文がそのような課題を引き受けているのであれば、親鸞は「菩薩之相」に「常」・「無常」を示すことで、通説的な「菩薩」とは異なる意味での「菩薩」を見出そうとしているように思われる。

ところで、この「常」に基づく仏道を説示することは、同時に仏道における衆生の現実を暴き出すような、次の教説に連なっている。

一切衆生は常に無量の煩惱の為に覆われて、慧眼無きが故に、見「る」ことを得「る」こと能「わ」ずして、諸の衆生、戒定慧を修「する」を見むと欲ふが為に、修行「を」以「って」の故に、道と菩提とおよび涅槃とを見る。是を菩薩の得道菩提涅槃と名「づ」く。  
(原漢文、『定本』二二六頁、網掛筆者)

「一切衆生」は「無量の煩惱」に覆われ、「常」なる「道」「菩提」「涅槃」を見る智慧

の眼が無いとされる。ただし、「戒定慧を修（する）を見むと欲ふ」ことを機縁とし、「道」「菩提」「涅槃」を見ることが出来るのである。親鸞は、ここにも独自の訓点を施している。

諸の衆生、戒定慧を修（する）を見むと欲ふが為に

（原漢文、「真仏土卷」／『定本』二三六頁）

諸もろの衆生は見んと欲せんが為の故に戒定慧を修む

（『新国訳』涅槃部2、二二〇、二二一頁）

このように通例の訓読では、仏道における基本的実践徳目の「戒定慧」を修める主体は、「諸もろの衆生」であることが分かる。一方、親鸞の訓読に従えば、「戒定慧」を修める主体は「諸の衆生」とは別の何者かであり、「諸の衆生」に与えられた行為は、その何者かが「戒定慧」を修めるのを「見むと欲ふ」ことである。そこで、この一連の仏道の過程は、「菩薩の得道菩提涅槃」と名付けられる。その場合、「戒定慧」を修める主体として想定されるのは「菩薩」であり、親鸞は、「菩薩之相」に「常」・「無常」を判別しようとする課題に基づいて訓点を施したとも考えられる。少なくともここに、各人が努力し、修行を積み重ねていく自力の仏道からの転換が見られる。

では、その自力からの転換が起こった仏道とは何か。それは、

道の性相、実に不生滅なり。是の義を以（って）の故に、投持すべからず。

至 乃

道は

色像無しと雖も、見つべし、称量して知（り）ぬべし。而るに実（に）用有りと。至乃

（原漢文、『定本』二二六頁）

と説かれるように、「生滅」を超えた「常」なる「性相」を有しており、とらえどころがない。ただし、実体の無い「道」であるとは言え、必ず見て知ることができものである。で、「実に用有り」と確かに感覚され得るはたなきなのである。

さて、ここには「乃至」が二箇所見られるが、「乃至」されているのは、いずれも「善男子」の語のみである。親鸞は、「真仏土巻」における『涅槃経』引文の中で、「善男子」の語を三五回も出しているのであるから、この二箇所に限って「善男子」の語だけを「乃至」することには、親鸞の明確な意図があると言わなければならない。この問題は、続いて引かれる次の文に関わって明かされる事柄であると思われる。

衆生の心のごときは、是れ色に非ず、長に非（ず）、短に非（ず）、麤に非（ず）、細に非（ず）、縛（に）非（ず）、解（に）非（ず）、見（に）非（ず）と雖も、法として亦是有なりと。抄出

（原漢文、『定本』二二六頁、網掛筆者）

端的に言えば、「衆生の心」が「有」であることを示す文であるが、あえてこの文まで引用せねばならなかった親鸞の意図までは判然としない。そこで、網掛によって示した親鸞独自の訓読に注目したい。

見に非ずと雖も、法として亦是有なり（原漢文、「真仏土卷」／『定本』二三六頁）  
見法なる（是）に非ずと雖も、而も亦た是れ有り（『新国訳』涅槃部2、二二二頁）

要するに、「衆生の心」が「法として」「有」であることは、「法」という存在としては「有」るものであって、実体的・固定的ではないにせよ、それは決して「道」「菩提」「涅槃」と混同されてはならないことを述べる意図があるのではないだろうか<sup>12</sup>。そうでなければ、衆生の虚仮なる現実と、それに応じて教化の言説としてはたらく如来の「仮」なるあり方とを混乱するようなものである。

さらに、そのように衆生と如来との分限を示すことで、「常」としての如来のはたらきを「実に用有り」と心証する「心」が、現実存在としての迷った「衆生の心」ではないことを押さえる意図があるとも推察される。そうであれば、「衆生の心」の問題を取り上げる直前の箇所で、二箇所の「善男子」が「至乃」されたことにも首肯できる。つまり、当該箇所では衆生と如来との分限を示すことに主眼があり、後に「光明」のはたらきにおいて両者を統一してくる意味として「善男子善女人」が示されることから、ここでは「善男子」を「至乃」することが親鸞によって妥当であると判断されたと考える。

そこで、「衆生の心」の問題と併せて衆生の「身」の問題を提起するのが、次の「大楽」を中心に説かれる文である。「大楽」は、①「諸楽を断ずるが故に」、②「大寂靜の故に」、③「一切智の故に」、④「身不壞の故に」、という四点から定義され<sup>13</sup>、最後の「身不壞」について、



四「つに」は、身不壞の故に名「づけ」て大樂とす。身若し壞すべきは、則「ち」樂と名「づけ」ず。如來の身は金剛にして壞無し。煩惱の身、無常の身に非ず。故に大樂と名「づ」く。大樂を以「つて」の故に大涅槃と名「づ」く。上 巳

（原漢文、『定本』二三八頁）

と示される。ここには、金剛不壞の「如來の身」に対し、「煩惱の身」、「無常の身」として衆生の「身」が明かされている。そして、この文をもって「上 巳」と締め括られる事實には、先の「衆生の心」の文との呼応関係を意識させられる。つまり、これまでの文をもつて、「真仏土」の「常」なるはたらきを心証する「心」と、「大樂」を受用する「身」とを批判的に明らかにするのである。

他ならぬその批判根拠は、真実の証として衆生に結実する「常樂」である。親鸞は「証卷」において、真実証を次の転釈によって顕している。

然「る」に煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に必「ず」滅度に至る。必「ず」滅度至るは即「ち」是常樂なり。常樂は即「ち」是畢竟寂滅なり。寂滅は即「ち」は無上涅槃なり。無上涅槃は即「ち」は無為法身なり。無為法身は即「ち」是実相なり。実相は即「ち」是法性なり。法性は即「ち」是真如なり。真如は即「ち」是一如なり。

（原漢文、『定本』一九五頁）

このように、「常樂」は眞実証の内容であるが、それは決して欲望に溺れて生きる人間の歡心を買うようなさとりではない。何故なら、

復次に善男子、樂に二種有（り）。一（つに）は凡夫、二（つに）は諸仏なり。凡夫の樂は無常敗壞なり。是の故に無樂なり。諸仏は常樂なり。變易有（る）こと無きが故に大樂と名（づ）く。  
（原漢文、『定本』二三七頁）

と教示されるように、世間的な意味での「凡夫の樂」と「常樂」とは、明確に區別されるからである。「常樂」とは、むしろ「煩惱成就の凡夫」、「生死罪濁の群萌」として、「衆生の心」、「煩惱の身」・「無常の身」を「光明」の下に露わにするさとりである。しかし、それは衆生にとって単に悲觀すべき事実ではなく、その事実立ってこそ、まさしく我が身に眞実がはたらき続ける道が開けていることを、「実に用有り」と感覺し得るのである。そして、そのはたらきを他者と共に心証し受用していく場こそ、如来の「智慧」が仏の言説となつて展開する「三帰依」であると言えよう。

## 第五節 カサヌ 大般涅槃の意義——選択本願の正因に由つて眞仏土を成就せり——

本節では、「大般涅槃」が「大涅槃」の境界における新たな主体の実現を意味する概念であることを明らかにするため、「眞仏土卷」で唯一「大般涅槃」の語が見られる『涅槃

經』引文に着目する。「大般涅槃」に言及されるのは第六文、『涅槃經』「徳王品」からの引用である。

又言「わく、不可称量不可思議なるが故に名「づけ」て大般涅槃とすることを得。純淨を以「つて」の故に大涅槃と名「づ」く。「中略」仏心は無漏なるが故に大淨と名「づ」く。大淨を以「つて」の故に大涅槃と名「づ」く。善男子、是を善男子善女人と名「づ」く、と。  
出抄  
(原漢文、『定本』二三八・二三九頁、中略筆者)

まず、「不可称量不可思議」であることが「大般涅槃」の性質として説かれるが、この一文から「大般涅槃」の意味まで読み取ることができない。そればかりか、「純淨」であることによって「大涅槃」と名付けるとも説かれ、ここで「大涅槃」と「大般涅槃」とを区別する基準は明確ではない。ただし、親鸞の左訓を伴う「般」の語に着目するならば、ここに両者を区別する手掛かりがあることは指摘できる。

そもそも、「般」は梵語の接頭辞「pari-」の音写であり、本来は「完全に」や「充分に」という意味である。したがって、親鸞が「カサヌ」と左訓に示すような意味を原語から確かめることはできない。また、「般」という漢語については、舟が旋回する様子を象っていることから「めぐる」の意味があるが、「カサヌ」に関連する意味は見出せない。それ以前に、音写として採用された「般」という漢語自体に、親鸞が「大涅槃」と区別できるほどの意味を読み取ったとは考えにくい。そうであれば、「般」の原語本来の意味が表す完全性や充足性を、「真仏土」のいかなる側面から「カサヌ」と言い得るのかに関し

て検討する必要がある。では、そもそも「カサヌ」とは何か。その音から直ちにイメージするのは「重なる」という言葉である。その場合、「AがBに重なる」、「AとBが重なる」、「Aが度重なる」といった意味合いを想定できる。

それを踏まえ、まずは「大般涅槃」が説かれる先の引文に戻って、「重なる」の具体的な内容を窺ってみよう。当引文末尾を見ると、「是を善男子善女人と名（づ）く」と結ばれることから、引用の目的が「善男子善女人」を明かすことにあることが分かる。その「善男子善女人」を表す「是」については、直前の「大浄を以（づ）て」の故に大涅槃と名（づ）く」という一文を押さえて言われると理解できるが、この一文は、「純浄」の内容を①二十五有を永く断じる、②業清浄、③身清浄、④心清浄、という四点から明かす文にそれぞれ添えられている<sup>14</sup>。つまり、以上四点の「純浄」（大浄）性を有する「大涅槃」こそ「善男子善女人」である、と一応は結論づけられるのである。

そこで、本引文の意味をより明らかにするため、続く『涅槃経』引文（第七文）も併せて確認したい。

「前略」如来は是、凡夫声聞縁覚菩薩に非ず。是を仏性と名（づ）く。如来は身心智慧、無量無辺阿僧祇の土に遍満したまふに障碍する所無し。是を虚空と名（づ）く。如来は常住にして変易有（る）こと無（け）れば名（づ）けて実相と曰ふ。是の義を以（づ）て」の故に、如来は実に畢竟涅槃にあらざる。是を菩薩と名（づ）く、と。<sup>上</sup>已

（原漢文、『定本』二三九頁、前略筆者）

引文の結びで「是を菩薩と名（づ）く」と説かれる点は、表現の上で先の引文と類似している。実は、両引文（第六、七文）の末尾は、引用元の『涅槃經』でそれぞれ「是名善男子善女人修行如是大涅槃經。具足成就初分功德<sup>15</sup>」、「是名菩薩修大涅槃微妙經典。具足成就第七功德<sup>16</sup>」と説かれており、親鸞は、「真仏土卷」で網掛箇所を省略することによって、上記のような教説として示したのである。加えて、親鸞の引文指示語にも注意するならば、両引文の説示を終えて初めて「<sup>上</sup>」と記されることから、両引文は共通の主題を明らかにする目的の下にまとめられている、と理解できるのである。その主題とは、他ならぬ「浄土における衆生」である。「証卷」の内容を通して言えば「国中人天」や「国中有情」であり、「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」でありながら、「往相回向の心行を獲」たことで「念仏信心の人」や「他力信樂のひと」と呼ばれる衆生である。そうであるならば、当該の文（第七文）は、いかなる存在の上にも「浄土における衆生」としての意味が成り立つ道理を明かす文として読むことができる。すなわち、「如来」は「凡夫声聞縁覚菩薩」といった存在と峻別されながらも、あらゆる所に障りなく遍満する「身心智慧」のはたらきを通して、いかなる衆生の上にも「菩薩」という宗教的主体を顕現する。とりわけ、浄土願生者としての側面を強調する場合に、その主体が「善男子善女人」と表されるのだろう。

以上のように解釈すると、本論でこれまでに示唆していたような、「大涅槃」が衆生の上に新たな主体として実現した事実を「大般涅槃」と捉える見方との整合性も出てくるのではないだろうか。最初に示した『涅槃經』の引文（「善男子善女人」に関する第六の引文）では、冒頭で「大般涅槃<sup>カサス</sup>」が説かれていたが、今ならその必然性にも頷ける。また、

衆生の上に宗教的主体を顕現する「純淨」なるは、た、ら、き、を指して「大涅槃」と呼び、その事実を「大般涅槃」と呼ぶのであれば、この文における両者の区別は明確である。本論では、「大般涅槃」を「大涅槃」にいたるべき身として、「大涅槃」と結び付いた存在となることとしても理解していた。まさに浄土の清淨性を根拠に衆生を「大涅槃」と結びつける功德こそ、天親によって「莊嚴清淨功德」として讃えられ、曇鸞がそれを「煩惱成就」の「凡夫人」が「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」と註釈する所以であろう<sup>17</sup>。そうであれば、「大般涅槃」を特徴付ける左訓の「カサヌ」について、ひとまずは「大涅槃が宗教的主体となつて衆生にか、さ、な、る、<sup>カサヌ</sup>」という意味で受け止められる。次の問題は、これがなぜ原語の「Pari-」が意味する完全性や充足性を表すことになるのか、ということである。そのことを、親鸞における「真仏土」の「成就」の観点から明らかにしてみたい。

「真仏土」の基本的理解は、「大悲の誓願に酬報するが故に真の報仏土と曰ふなり<sup>18</sup>。」という一文に端的に表れる。すなわち、「大悲の本」とも讃詠される『大経』の「光明・寿命の誓願」を根本原理とし<sup>19</sup>、その誓願に「酬報」したことをもつて「真の報仏土」と呼ぶのである。〈無量寿経〉の浄土が「報仏土」であることを押さえる点において、これ以上解釈の加えようがない至つて簡明な教言であるが、むしろ、それ故に自明の事として見落とされている事柄がないだろうか。要するに、親鸞は「真仏土」について「酬報」ではなく「成就」と表現する場合もあるため、その差異において汲み取るべき深意があると考えられるのである。「真仏土」について親鸞自ら「成就」の語を用いる例は、「真仏土卷」に二箇所ある。すなわち、『大経』の光明無量・寿命無量の願文が引用された直後、

「願成就の文に言「わく<sup>20</sup>」と言われる箇所と、結釈における次の箇所である。

選択本願の正因に由「つ」て真仏土を成就せり。

(原漢文、『定本』二六五頁)

この文に特徴的な点は、「真仏土を成就」する根拠について「選択本願の正因」と言われることである。これは、「酬報」に関して「大悲の誓願」、「如来の願海<sup>21</sup>」、「大悲の願海<sup>22</sup>」などと言われる点とは趣を異にする。従来、この「選択本願の正因」を光明無量・寿命無量の願と見なすか、あるいは念仏往生の願と見なすかで解釈が二分してきた。もし、あえて何かに限定しないことに意味があるとするならば、この議論自体的外れと言う他ない。ただ、親鸞は「信巻」で、「斯の心即ち是れ念仏往生の願より出「で」たり。斯の大願を選択本願と名「づ」く<sup>23</sup>」とも述べるように、『大経』の念仏往生の願が、「真仏土巻」結釈の文において全く意識の外にあったとも考えにくい。

そこで、親鸞が「酬報」の意義を押さえるために引用する、次の善導の文に注目したい。

又『無量寿経』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ふし時、四十八願を發して一一の願に言はく、若し我仏を得むに、十方の衆生、我「が」名号を称して我「が」国に生「まれん」と願ぜむ。下十念に至「る」まで若し生「まれ」ずは正覚を取らじ、と。今既に成仏したまへり。即「ち」是、酬因の身なり。

(原漢文、「真仏土巻」／『定本』二五七頁)

一読して分かるように、善導は、『大経』の念仏往生の願をもって、「四十八願」の一つ（一一の願）に説かれる内容とし、その因願に酬いた結果として「法蔵比丘」が「成仏」したのであると説明する。実際のところ、「四十八願」すべてに念仏往生が説かれていたわけではないが、善導は、このように独特な解釈をすることによって、念仏往生の願を「法蔵比丘」が「成仏」するための直接の根拠として位置付けている。もつとも、「四十八願」の形式に注意を払うならば、それは決して念仏往生の願に限ったことではない。というのも、「四十八願」すべてにおいて「設我得仏：不取正覚（私が成仏するであろう時に「願いの内容が実現しなければ」正覚を取らない）」と誓われるように、いずれの願も実現しさえすれば、「法蔵比丘」の「成仏」の根拠となり得るからである。それでも、善導や親鸞の立場から言えば、念仏往生の願こそ衆生における仏道成就の核心であるから、「法蔵比丘」の「成仏」も「四十八願」の成就も、念仏往生の願成就、という一点において果たされると考えるのは当然である。このように、「法蔵比丘」が「成仏」した結果としての「酬因の身」は、念仏往生の願成就を離れて、衆生と無関係には成り立ち得ないことが明白である。

したがって、「選択本願の正因に由（つ）て真仏土を成就せり」という一文は、衆生に「仏道の正因<sup>24</sup>」として成就する念仏往生の事実こそ、「真仏土」の「成就」も成り立つことを示していると言える。すると、今度は「真仏土巻」で「酬報」と表現される意義が問題になる。ただ、その問いには、親鸞が立脚する本願の「成就」について、「教行信証」として衆生を真実に目覚めさせ、仏道に向かわせる側面（回向）に対し、「仏土」として衆生を摂化し、その中で真実との出遇いの意味を深く問い直させる側面（酬報）を



顕すためであると答えることができる。「真仏土」は、あくまで「大悲の本」である光明無量・寿命無量の願に「酬報」した「真の報仏土」であるが、これは「酬報」の側面に限定した語り方である。

しかし、「酬報」の意味を推し進めて考えるならば、「法蔵比丘」が光明無量・寿命無量の「仏」と成り、「四十八願」の「設我得仏……不取正覚」の誓いに酬いたという見方もでき、「酬報」と表現されることの裏には、「四十八願」の成就、ないし念仏往生の願を核心とする「清浄願心の回向成就<sup>25</sup>」があることが分かる。とりわけ、光明無量の「願成就の文」には、光明のはたらきに出遇った者が「身意柔濡」となり、「歡喜踊躍」して「善心」を生じ、「諸仏」たちが称える光明の功德を聞く、といった内容まで説かれており<sup>26</sup>、親鸞が「回向成就」として顕してきた内容と重なる点が多い。このように、光明のはたらきを具体的な利益として受け止める者の所にこそ「真仏土」の本質があるわけ、ここに、「真仏土を成就せり」という表現は、「回向」と「酬報」という「成就」の二側面が重なり合う結節点を示している、と見ることも可能である。また、親鸞が「真仏」について、天親の言葉を借りて「帰命尽十方無碍光如来<sup>27</sup>」と押さえることは、まさにそのことをよく物語っている。つまり、十方無碍にはたらく光明としての如来に衆生が「帰命」する事実を離れて「真仏土」の「成就」は成立しない、ということであろう。さて、以上を踏まえれば、本節が主題とする「大般涅槃」の意義も、新しい角度から捉え直すことができるのではないか。先に「大般涅槃」について、「大涅槃が衆生の上に宗教的主体を顕現した事実である」という見解を示していたが、このような「大般涅槃」こそ、「選択本願の正因に由<sup>ハツ</sup>て」、如来の「清浄願心」が衆生の上に新たな主体とし

て「回向成就」し、「真仏土を成就」した事実を表す概念と言えるのである。そうであれば、ここで新たな「カサヌ」の意味として、「成就の二側面である回向と酬報とがかさなる」という意味を加えるべきであろう。そして、この観点から捉えることによって、「pari-（般）」が本来意味する完全性や充足性は、「回向」と「酬報」の二側面が重なり合った「成就」の完全性・充足性として解消されることになる。

以上をまとめると、真仏土における「大般涅槃」には、次の二点を説示する意義があると考えられる。

① 大涅槃が宗教的主体として衆生の上にかさなる、  
② 成就の二側面である回向と酬報とがかさなる、

さらに、本論の第二章第四節では、「大般涅槃を証す」という課題について、念仏の一念一念に果たされていくことを述べた。換言すれば、自身の上に「大般涅槃」が実現している事実を、衆生は念仏を通して重ね重ね（一念一念）証明していく、ということである。そこで、「大般涅槃」の意義として、次の一点を加えておきたい。

③ 大涅槃のはたらきが凡夫の身にかさねがさね（一念一念）証明される<sup>28</sup>。  
まだ推測の域を出ないが、このように、衆生における「大般涅槃」を徹底させていく具体的な場を、「化身土」に見定めていくこともできるかもしれない。

## 第六節 仏性と衆生の関係

—— 普遍的問題としての「一闡提」を手がかりに ——

『涅槃經』引文の第八文は、迦葉菩薩の世尊に対する次の問いで始まる。

又言「わ」く、迦葉菩薩言はく、世尊、仏性は常なり、猶虚空のごとし。何故ぞ如来説「き」て未来と言ふやと。如来、若し一闍提の輩、善法無「し」と言「は」ば、一闍提の輩、其れ同学同師父母親族妻子に於「い」て、豈に当に愛念の心を生ぜざるべきや。如し其れ生ぜば、是れ善に非ずやと。（原漢文、『定本』二三九、二四〇頁）

ここに、迦葉菩薩が二つの問いを發していることが分かる。結論から言えば、これら二つの問いは、それぞれ無関係に独立した問題を提起するのではなく、「仏性」と衆生の関係から、衆生にとって普遍的課題としての「一闍提」の教説へと集約するための布石なのである。

そこで、迦葉菩薩の一つ目の問いは、常住である「仏性」に関して、なぜ未来であると説くのか、ということである。この問いに対し、世尊は次のように答える。

仏性は猶虚空のごとし。過去に非ず、未来に非ず、現在に非ず。一切衆生、三種の身有り。所謂、過去未来現在なり。衆生、未来に莊嚴清淨の身を具足して仏性を見「る」ことを得む。是の故に、我、仏性未来と言へりと。

（原漢文、『定本』二四〇頁）

すべての「衆生」は、「過去未来現在」の「身」を有し、時間的制約の中に生きている。

その「衆生」が、いかなる時の限定をも超えた「虚空」のごとき「仏性」を見るのは、「莊嚴清淨の身を具足」する「未来」である。「仏性」と「衆生」との関係を見通す如来の立場からすると、「衆生」が「仏性」に無自覚である限り、当然その「衆生」には「仏性未来」と説かざるを得ない。

さらに、世尊の「仏性未来」との教示は、迦葉菩薩の次の問いを引き起こす。

世尊、仏の所説の義のごとし。是のごときの者、何が故ぞ説「き」て一切衆生悉有仏性と言へるやと。  
(原漢文、『定本』二四〇頁)

迦葉菩薩は、「衆生」における「仏性」が「未来」と説かれるにも拘わらず、「一切衆生悉有仏性」とも説かれる矛盾を指摘して、その理由を世尊に問うのである。それに続けて、世尊は次のように答える。

善男子、衆生の仏性は現在に無なりと雖も無と言「う」べからず。虚空のごとし。性は無なりと雖「も」現在に無と言「う」ことを得ず。一切衆生、復無常なりと雖「も」、是れ仏性は常住にして変無し。  
(原漢文、『定本』二四〇頁)

「仏性」を自覚しない限り、「現在」の「衆生」にとって「仏性」は「無」である。しかし、「虚空」のように常住である「仏性」の性質から言えば、「仏性」を「無」と言うことはできない。要するに、同一の事象に関して説く場合でも、「衆生」の立場で説くか

「仏性」の立場で説くかによって、如来の教説に差異があるということになる。

また、「衆生の仏性は非内非外にして猶虚空のごとし<sup>29</sup>。」とも説かれるように、「仏性」は「内」や「外」に限定して語り得る性質ではなく、その意味で空間的制約を超えている。先には「過去未来現在」という時間に限定されない「仏性」の性質が示されたが、これら二つの側面をもって「仏性」の（時間的・空間的）超越性が説示されたと言える。これは、まさしく「真仏土卷」が標拳として掲げる『大経』の光明無量・寿命無量の願に相応する教説であり、「真仏土」の「光明」としての空間的無限性と「寿命」としての時間的無限性とを、『涅槃経』における「仏性」の概念によって押さえ直している。ここに、「衆生」との関わりにおいて、「真仏土」の「仏性」としての本質が明らかにされる。では、迦葉菩薩の二つ目の問いは、この点にいかに関能するのか。その問いの内容を改めて先の引用から確かめると、善根を断じ、成仏とは無縁の「一闡提」であつても、近親者に対して生じる「愛念の心」は「善」と言えるのではないか、というものであつた。それに対して応答する世尊の教説は次の通りである。

虚空、復、非内非外なりと雖も、諸の衆生、悉く皆之有り。衆生の仏性も亦復是のごとし。汝、言ふ所の一闡提の輩のごとし。若し身業口業意業取業求業後業解業是「の」ごとき等の業有れども、悉く是邪業なり。（原漢文、『定本』二四一頁）

ここでも親鸞の独特な引用が為されているため、引用元の『涅槃経』を参照しておこう。

衆生仏性亦復如是。如汝所言。一闡提輩有善法者。是義不然。何以故。一闡提輩若身業口業意業取業求業施業解業。如是等業悉是邪業。

（『大正藏』第一二卷、八〇九頁上、網掛筆者）

網掛箇所は、親鸞が引用の際に省略した文である。しかしこの箇所は、「一闡提」に「善」を認め得るか否かの問いに簡明直截に答える文でもある。それでは、なぜ親鸞はこの文を省略して引用せねばならなかったのか。

また、『教行信証』においては、引用の際に文の省略を行う場合、親鸞自身によって「<sup>至</sup>乃」の語が置かれるのが通例である。それは、先の『涅槃経』引文で、「善男子」というわずか三字を省略した場合でさえ「<sup>至</sup>乃」を記すほどの徹底ぶりであった。それにも拘わらず、当該箇所では省略部分に「<sup>至</sup>乃」の語は見られない。そのため、親鸞の思想的意図がここに働いていると考えるのが妥当であろう。その意図の解明のため、親鸞の省略によっていかなる意味的な差が生じているのか、次の比較を通して検討したい。

衆生の仏性も亦復是のごとし。汝、言ふ所の一闡提の輩のごとし。若し身業「後略」

（原漢文、「真仏土巻」／『定本』二四一頁、後略筆者）

衆生の仏性も亦復た是くの如し。汝が『一闡提の輩に善法有り』と言う所の如きは、

是の義は然らず。何を以ての故に。一闡提の輩に、若し身業「後略」

（『新国訳』涅槃部4、六六頁、網掛・後略筆者）

『涅槃經』本来の文脈から言えば、世尊は「一闡提の輩に善法有り」という主張を誤りとし、その根拠として、「一闡提」が為すいかなる業も「邪業」であることを述べている。一方で、「真仏土卷」の文脈では、「仏性」と「衆生」の関係を示す文から、直接「一闡提の輩のごとし」という言葉へと連結することにより、「一闡提」の内容を「衆生」の上に落とし込んでいるのである。これは、仏道における例外規定として「一闡提」を捉えようとするのではなく、「衆生」にとつて普遍的問題として「一闡提」を捉えようとする親鸞の思索の結果であろう。これによつて、身口意を始めとするあらゆる業が「邪業」であるような「一闡提」の性質は、他ならぬ「衆生」に通底する問題として掘り起こされたのである。それは同時に、「衆生」自らの為す行いからは、到底仏と成る善因を生じ得ない事実を、「仏性」との関係から暴き出している。

ここに、「真仏土」が「畢竟涅槃にあらざる<sup>30</sup>」動的境界としてはたらし出なければならぬ意義もある。そして、「一闡提」的あり方の「衆生」をも「光明」の内に転じて撰取する「大悲」の意欲を明らかにするのが、次の第九文以降の展開である。この第八文から第九文における主題の大きな転換は、『涅槃經』で本来連続しているはずの文の間に、引用の区切りを示す「<sup>上</sup>」の語と、新たな引用の始まりを示す「又言」の語とが、わざわざ挿入されている点から裏付けられる<sup>31</sup>。

## 第七節 光明撰取の具体性

### 第一項 如来知諸根力——教化の言説を生み出す原動力——

「真仏土」が「大悲」を基盤として酬報する所以は、仏とは無縁のあり方をする「一闡提」、すなわち宗教的無関心とも言い得る存在をも恵むためである。真理を求めて衆生がいかなる業を積み上げようとも、それが「邪業」である以上、真理そのものからのほたらきかけ無くして真理の覚知は有り得ない。真理が能動的にはたらくその原動力を、『涅槃經』引文の第九文では、如来の「知諸根力」として明らかにする。

又言はく、善男子、如来は知諸根力を具足したまへり。是の故に善く衆生の上中下の根を解り分別して、能く是の人を知「ろ」しめして下を転じて中と作す。能く是の人を知「ろ」しめして中を転じて上と作す。能く是の人を知「ろしめし」て上を転じて中と作す。能く是の人を知「ろしめ」して中を転じて下と作す。是の故に当に知るべし。衆生の根性に決定有「る」こと無し。定無「き」を以「って」の故に、或「い」は善根を断ず。断じ已「り」て還「り」て生ず。 (原漢文、『定本』二四一頁)

如来の「知諸根力」とは、衆生の機根を見極め、認知して、その衆生を如何様にも転じることのできる力である。ただし、この文は慣例的に、「能く是の人が下より転じて中と作ることを知り<sup>32</sup>」と訓読され、あくまで「知る力」が「知諸根力」の内容である。それに対し、親鸞の訓読に従えば、「知る力」・「転じる力」・「作す力」すべてが如来の「知諸根力」に収められる。つまり、「衆生の根性」の不定性を根拠に、「善根」を断じた者でも再び「善根」を生じ得ることが説かれるが、親鸞はそれを可能にするはたらきを



如来の「知諸根力」に見たのである。

また、「衆生の根性」の不定性は、「一闍提」という名が、その者の人間性や人格を決定付ける名ではないことを意味する。そのことを世尊は、「一闍提の輩、地獄に墮して寿命一劫なりと説くべからず<sup>33</sup>」と説き、「一切の法は定相有<sup>34</sup>」こと無し<sup>34</sup>」とも説くのである。

次に、如来の「知諸根力」を例証するため、善星比丘の話が取り上げられる<sup>35</sup>。この話を通して、如来の「知諸根力」が衆生を阿耨多羅三藐三菩提を得べき身へと導く力として明らかにされる。たとえ、その導きの過程で善根を断じようとも、衆生は必ず善因・善法を生じ、道を修す身へと転じられる。すなわち、先の「仏性未来」との教示も、この「知諸根力」に裏付けを持つのであり、『大経』の光明無量の願成就文には、「光明」に出遇った者の利益として、「歡喜踊躍し善心生ず<sup>36</sup>」と説かれている。

以上の教説を受けて、迦葉菩薩は次のように述べる。

迦葉菩薩、仏に白して言<sup>37</sup>く。世尊、如来は是の知根力を具足したまへり。是の故に、能く一切衆生上中下の根、利鈍の差別を知<sup>38</sup>しめして、人に随ひ意に随ひ

時<sup>39</sup>に随ふが故に、如来知諸根力と名<sup>40</sup>けたてまつる。<sup>至乃</sup>或<sup>41</sup>はいは、説

〔き〕て犯四重禁、作五逆罪、一闍提等皆仏性有<sup>42</sup>りと言<sup>43</sup>うこと有り<sup>44</sup>と。<sup>至乃</sup>

（原漢文、『定本』二四三頁、網掛筆者）

網掛箇所は、『涅槃経』原典では別の箇所に位置する文であり、親鸞はそれをここに挿入

している。そのため、直前の文とは本来連続していない。しかし、ここでもまた、親鸞独自の手法で引用したことを指示するような語は見当たらない。さらに、この箇所への挿入によって、原典では世尊の言葉として記述された文が、迦葉菩薩の言葉に転換されている。このような事実から親鸞の引用意図を窺うに、如来の「知諸根力」について「人に随ひ意に随ひ時〔に〕随ふ」と言われるように、それがどこまでも衆生の機根に應じてはたらかかける力であることを、迦葉菩薩の自覚内容として表す必要があったのであろう。そうであれば、「犯四重禁、作五逆罪、一闍提等皆仏性有〔り〕」との言葉は、世尊の「一切衆生悉有仏性」との教言を、どこまでも深い衆生の罪悪性においてさえ成り立つ道理として確信を持って受け止めた所から発せられたものと言える<sup>37</sup>。

すでに明らかのように、如来が衆生の機根に應じるはたらきは、具体的には言説という形を取る。そのことを次の文によって示し、第九文は締められる。

善男子、如来世尊、衆生の為の故に広の中に略を説く。略の中に広を説く。第一義諦を説〔き〕て世諦とす。世諦の法を説〔き〕て第一義諦とすと。出略

(原漢文、『定本』二四五頁)

「第一義諦」としての真理は、世俗に即した種々様々な宗教言説として説示されるが、また一方で、そういった宗教言説が有する一つ一つの意義を、「第一義諦」に収めて説く場合もある。この真理と世俗との双方向的表示作用こそ、あらゆる衆生を「光明」の内に摂取する原理である。

如来は、「知諸根力」によって衆生の機根を知り、「第一義諦」と「世諦」との相互作用を自己表現の原理とすることにより、あらゆる衆生に応じる宗教言説として顕現する。迦葉菩薩は、そのような如来の言説の本質を聞き知して、次のように述べる。

又言はく、迦葉復言「さ」く、世尊、第一義諦を亦名「づけ」て道とす。亦菩提と名「づ」く。亦涅槃と名「づ」くと。  
至 乃  
(原漢文、『定本』二四六頁)

「仏性未来」の教説以降、『涅槃経』「迦葉品」からの引用が続いていたが、この文は「梵行品」からの引用であり、原典の次第から言えば、順序が入れ替えられたことになる。では、なぜ親鸞はここにこの文を配置せねばならなかったのか。

この文は、「第一義諦」を「道」「菩提」「涅槃」とも名づけることを、迦葉菩薩自らの言葉で表す端的な文である。「第一義諦」に関しては、先にも引用した第九文末尾の文の「第一義諦」を受けていることは明らかである。また、「道」「菩提」「涅槃」に関しては、同じ「梵行品」から引用される『涅槃経』引文の第四文の中に取り上げられている。ここでは、煩惱に覆われて慧眼なき衆生は、「道」「菩提」「涅槃」を見ることができないことが説かれる<sup>380</sup>。一方、この文では、世尊が説く「第一義諦」こそ「道」とも「菩提」とも「涅槃」とも名づけることを、迦葉菩薩が確信的に語っている。この迦葉菩薩の言葉は、引文の位置から言って、如来の「知諸根力」に関わる言説を通して出てきた言葉である。すなわち、如来の言説を介して「道」「菩提」「涅槃」を覚知した者の言葉として、この文を了解できるのである。

そこで世尊は、「如来の身」に「生身」と「法身」との二種あることを示し、如来を「有為法」あるいは「無為法」に限定して捉えることは、如来の意を解さないことであると説く<sup>39</sup>。これは、「真仏土卷」の文脈から言えば、衆生の機根に依じて真理が言葉となるはたらきを、「如来の身」の構造として開示する意義がある。特に、如来の「生身」について「方便応化之身」と説かれるように、真と仮の重層的な関係がここに示唆されている。

さて、如来の言説を一面的に捉えることは、「生身」と「法身」とをもつてはたらく如来の意を解さないことである。その上で、如来の言説が三種の方法で説かれることが明かされる。その三種とは、仏自らの意に随って説く「随自意説」、衆生の意に随って説く「随他意説」、そして両者の意を折衷して説く「随自他意説」である。ここでは「仏性」に視点を当てて、三種の説の具体的内容が、それぞれ次のように示される。

#### ○随自意説

常に一切衆生悉有仏性と宣説する。<sup>40</sup>

(原漢文、『定本』二四七頁)

#### ○随他意説

十住の菩薩、少しき仏性を見る。

(原漢文、同前)

#### ○随自他意説

一切衆生は悉(く)仏性有れども、煩惱覆えるが故に見(る)ことを得(る)こと能(わ)らずと。

(原漢文、同前)

このように、いかなる方法で説かれるかによって「仏性」の説き方も変わる。それは、仏であるか否かによって、「仏性」との関わり方が異なるからである。

その中で、「随他意説」はやや特殊である。つまり、菩薩の最高位である「十住の菩薩」は「少し」ばかり「仏性」を見るのである。この「少し」という表現の意図について、次のように説かれる。

何を以（つて）の故に少見と名（づ）くるやと。十住の菩薩は首楞嚴等の三昧三千の法門を得たり。是の故に、声聞自ら知（り）て当に阿耨多羅三藐三菩提を得べくとも、一切衆生、定（め）て阿耨多羅三藐三菩提を得むことを見ず。是の故に、我、十住の菩薩、少分仏性を見（る）と説くなり。（原漢文、『定本』二四七頁）

「十住の菩薩」は、自らがさと（阿耨多羅三藐三菩提）を得ることを知ろうとも、それが「一切衆生」に共通の事実であることまでは見通せない。これが「少分」と言われる所以である。それは、「一切衆生悉有仏性」と智見する仏のさとりと同等でないことを意味し、この教説によって衆生の限界性を示すのである。親鸞は、原典に「了了」とある語を、この引文では「声聞」と記しており、自らのさとりのみを求める者のあり方が、仏と決別するあり方に他ならないことをも示唆している。

しかし、以上の教説に見られる差異も、詰まる所は仏が智見する境界、すなわち「一切衆生悉有仏性」という真理を衆生に覚知させる点に眼目がある。そこで最後に、「見仏性」の課題を衆生における「眼見」・「聞見」の課題として掘り下げ、如来のはたらきがいかに

にして衆生に結実していくのが示されるのである。

## 第二項 聞見仏性から帰命・願生へ——『浄土論』引文の意義——

すでに『要文』の内容から確かめたように、衆生における「見仏性」の課題は「聞見」によって果たされる。そこで、その「聞見」の内実を、『涅槃経』引文の第一三文の内容から窺ってみたい。ここで取り上げるのは、次の文である。

師子吼菩薩摩訶薩言さく、世尊、一切衆生は如来の心相を知〔る〕ことを得〔る〕こと能はず。当に云何が観じて知〔る〕ことを得べしや。善男子、一切衆生は実に如来の心相を知〔る〕こと能はず。若し観察して知〔る〕ことを得むと欲はば、二〔つ〕の因縁有り。一〔つに〕は眼見、二〔つに〕は聞見なり。

（原漢文、『定本』二四八・二四九頁）

師子吼菩薩は、「一切衆生」は「如来の心相」を知ることができない、と前置きした上で、衆生はいかにして「如来の心相」を観じ、知り得るのかを問う。それに対し世尊は、「如来の心相」を観察して知り得るための「二〔つ〕の因縁」として、「眼見」と「聞見」とを示している。ここでは、衆生が「眼見」と「聞見」とのいずれに依るべきかについては言及されないが、文脈から考えて、衆生には「聞見」のみが成り立つことを前提に読解すべきであろう。

そこで、「聞見」に関わる文だけをここに抜粋する。

若し如来所有の口業を觀ぜむ。当に知るべし。是則「ち」如来とするなり。是を聞見と名「づ」く。  
(原漢文、『定本』二四九頁)

若「し」音声微妙最勝なるを聞かむ。衆生所有の音声には同じからじ。当に知るべし。是則「ち」如来とするなり。是を聞見と名「づ」く。  
(原漢文、同前)

若し如来を觀ずるに、他心智を以「つ」て衆生を觀そなはず時、利養の為に説き、衆生の為に説かむ。若し衆生の為にして利養の為にせざらむ。当に知るべし。是則「ち」如来とするなり。是を聞見と名「づ」く。  
出 略  
(原漢文、同前)

以上の三文によって「聞見」の内実が押さえられる。「眼見」が「見、如来所有身業」や「見、色貌」であるのに対し<sup>41</sup>、「聞見」は「如来所有の口業」を「觀」ずる、あるいは「音声微妙最勝」を「聞」くことである。この「觀」や「聞」といった営みが、「聞見」の本質とする所である。

ところで、「聞」は如来の「口業」や「音声」による言説としてのはたらきを聞くことであるが、「觀」は衆生においていかなる事実を言うのであろうか。そこで注目されるのは、先の引用の三文目である。その文には、「若し如来を觀ずるに、他心智を以「つ」て衆生を觀、そなはず時」とあり、二つの「觀」が説かれているが、両者には微妙なニュアンス

スの差がある。すなわち、「如来を觀ずる」のは「如来の心相」を知り得ようとする「衆生」に他ならないが、「他心智を以（つ）て衆生を觀そなはず」主体は、「觀そなはず」という尊敬語が示唆するように、「如来」である。「他心智を以（つ）て衆生を觀そなはず」とは、その内容からして「知諸根力」に相当するものと考えて差し支えないであろう。また、その「知諸根力」が、衆生の機根を知るのみならず、その機根に応じた言説となるはたらきであることはすでに述べた。そのため、言説としての如来のはたらきは、説かれることで初めてその効力を持つ。その際に、「衆生の為」に説かれるのか、「利養の為」に説かれるのが、そのはたらきが「如来」であるかどうかを決定付ける。そして、衆生が如来の言説を聞き、それが「衆生の為」であることを自覚する時、それこそ「如来を觀ずる」という事実であり、その自覚こそ「聞見」と名付けられるのである。そうであれば、「衆生を觀そなはず」如来の「觀」をもって衆生の「觀」の内容とするのであるから、衆生の「觀」が成り立つ根拠に如来の「觀」を見ることになる。

「真仏土卷」においては、『涅槃經』の引文に続いて『浄土論』が引用される。その『浄土論』の引文は、正しく『涅槃經』によって説示される「聞見」を媒介として、真理からのはたらきである如来の言説を受け止めた者の言葉として位置付けることができよう。

『浄土論』曰（く）、世尊、我一心に、尽十方の無碍光如来に帰命したてまつりて安楽国に生（ぜん）と願ず。彼の世界の相を觀ずるに、三界の道に勝過せり。究竟して虚空のごとし。広大にして辺際無しとのたまへり。上<sup>巳</sup>

（原漢文、『定本』二四九、二五〇頁）



「世尊」との呼びかけは、今まさに『涅槃經』において法の説き手であった「世尊」である。それは、如来に目覚め、如来のはたらきを説き明かす「世尊」の言説こそ自らの依るべき法であることを表明すると共に、以下の宗教的態度が独善的でないことを証明する。また、「我」とは、到底仏とは成り得ない「一闡提」としての問題を内に孕み、尚且つ「知諸根力」によつて「觀そなは」された「衆生」としての「我」であろう。そのように、如来の言説が他ならぬ「我」の問題として「聞見」され、引き受けられた事實は、「一心」の成就を意味する。そして、その「一心」が、「仏」（如来）に対する「歸命」、「土」に対する「願生」となつて現れる。その事實において「觀ずる」「世界の相」こそ<sup>42</sup>、浄土として莊嚴された「如来の心相」である。

このように、『浄土論』引文は、『涅槃經』引文との有機的な関係の中で位置付けられるべきであり、如来のはたらきが衆生の上に結実していく「真仏土」の立体的な構造は、両引文を併せて読み解くことでより明確となる。親鸞が最後の『涅槃經』引文を終えて「<sup>上</sup>巳」とせず、『浄土論』の引文を俟つて「<sup>上</sup>巳」の語を置いていることは、そのように読み解く指針を親鸞自身が与えていることの証左と言えよう。

## 第八節 顕仏性

### 第一項 親鸞の仏性論——仏土の視点の導入——

「真仏土卷」における『涅槃經』引文は一三文にも及ぶが、その後、天親の『浄土論』から憬興の『述文贊』に至る引用を終えた後、親鸞は再び『涅槃經』の経言を取り上げて自釈を展開する。それが以下の文である。

爾「れば」、如来の真説、宗師の釈義、明「らか」に知「り」ぬ。安養浄刹は真の報土なることを顕「す」。感染の衆生、此にして性を見「る」こと能「わ」ず、煩惱に覆はるるが故に。『経』には、我、十住の菩薩、少分仏性を見「る」と説「く」、と言へり。故に知「り」ぬ。安樂仏国に到れば即「ち」必「ず」仏性を顕す、本願力の回向に由「る」が故に。亦『経』には、衆生、未来に清浄の身を具足して莊嚴して仏性を見「る」ことを得、と言へり。  
(原漢文、『定本』二六四頁)

特にこの文以降については、存覚が「爾者」已下は是れ総結の文、私の御釈なり<sup>43</sup>と述べるように、従来から「真仏土卷」の結論を示す自釈の文として位置付けられている。実際に、「爾「れば」という前文を受ける接続詞に始まり、「如来の真説、宗師の釈義、明「らか」に知「り」ぬ」と言われることから、「真仏土卷」冒頭の自釈以来、『大経』から憬興の『述文贊』に至る引文を通してこそ明らかに為し得た事柄が述べられていることには間違いない。ただし、一読して分かる通り、この文が『涅槃經』の「仏性」を基点に展開される内容であることもまた看過できない。なぜなら、ここに挙げられる『涅槃經』の文が、すでに「真仏土卷」で引用された大部にわたる引文群の中から、ほんの一部を抜き出して再引された文であることを思えば、親鸞の「顕真仏土」における『涅槃經』引文

の意趣が、とりわけここに強く窺われるからである<sup>44</sup>。では、親鸞がここに集約して語ろうとする事柄とは一体何であろうか。

まず、ここでは「安養淨刹」が「真の報土」であることの確かめがなされている。一方、「真仏土卷」冒頭の自釈では、「真仏土」が「大悲の誓願に酬報するが故に真の報仏土と曰ふなり<sup>45</sup>」と押さえられており、それに端を発する証文の帰結と考えれば、これは当然出てくる表現である。問題となるのは、次の「感染の衆生」を主語として語られる文である。便宜上、その文を構造的に図示すると次のようになる。

<p>感染衆生</p>	<p>(故知)</p>
<p>於此 不能見性 所覆煩惱故 『經』言 我説十住菩薩少分見仏性</p>	<p>到安樂仏国 即必顕仏性 由本願力回向故 亦『經』言 衆生未來具足莊嚴清淨之身而得見仏性</p>

このように、一連の文を二分し、前後で比較すると、二つの事柄が対照的に述べられていることが分かる。簡潔に言えば、穢土(此)における「見性」の不可能性(上段)と、

「安樂仏国」における「顕仏性」の即時性・確実性（下段）との二面から、「衆生」と「仏性」との関係が明らかにされている。そこで、実際に「真仏土卷」引用の『涅槃経』の文に帰り、この結論が導かれる具体的背景を確かめたい。

初めに、「惑染の衆生」は「煩惱に覆」われているため、穢土（此）において「仏性」（性）を見ることができないと言われる。この直接の根拠は、『涅槃経』引文の第一二文に確かめられる。

又言「は」く、我が所説の十二部経のごとし。或「い」は随自意説、或「い」は随他意説、或「い」は随自他意説なり。至乃 善男子、我が所説のごとき、十住の菩薩、少しき仏性を見る。是を随他意説と名「づ」く。何を以「って」の故に少見と名「づ」くるやと。十住の菩薩は首楞嚴等の三昧三千の法門を得たり。是の故に声聞自ら知「り」て当に阿耨多羅三藐三菩提を得べくとも、一切衆生定「め」て阿耨多羅三藐三菩提を得むことを見ず。是の故に、我、十住の菩薩、少分仏性を見「る」と説くなり。善男子、常に一切衆生悉有仏性と宣説する。是を随自意説と名「づ」く。一切衆生、不斷不滅にして乃至阿耨多羅三藐三菩提を得る。是を随自意説と名「づ」く。一切衆生は悉「く」仏性有れども、煩惱覆えるが故に見「る」ことを得「る」こと能「わ」ずと。我が説是のごとし、汝が説亦爾なりと。是を随自他意説と名「づ」く。善男子、如来、或時は一法の為の故に無量の法を説くと。出抄

（原漢文、『定本』二四七頁、傍線筆者）

ここでは、仏の説法が、仏自らの意に随って説く「随自意説」と、仏以外の聞き手の意に随って説く「随他意説」と、両者の意を折衷して説く「随自他意説」との三種あることが示される。先の「真仏土巻」結釈の文においては、この引文中で傍線を引いた箇所、すなわち「随他意説」の内容として説かれる「我、十住の菩薩、少分仏性を見（る）」と説く「の文がそのまま『涅槃経』の言葉として引かれ、「随自他意説」の内容として説かれる「煩惱覆えるが故に見（る）」ことを得（る）」こと能（は）ず」の文が親鸞自身の言葉として語られる。内容については先に述べたが、元の引文を通せば、「仏性を見る」ことは「当に阿耨多羅三藐三菩提を得べ」きことを知ること、換言すれば、「当に仏と成るべきことを知ること」であると理解できる。そこで、「十住の菩薩」、すなわち菩薩の修道を最高位まで究めた者は、「自ら」が仏と成るべきことは知り得ても、それを「一切衆生」に普遍的な事実として知見することはできない。それがまさしく「十住の菩薩、少分仏性を見（る）」と説かれる所以であるが、親鸞はこの文を引くことで、「十住の菩薩」でさえ「仏性を見る」のは「少分」なのであるから、煩惱に惑い、煩惱に染まったあり方を離れ得ない「惑染の衆生」にとって、なおさら「見性」は不可能であり、「衆生」と「仏性」とが絶対的な隔絶の関係にあることを示したのである。ただし、それは「此にして」、すなわち穢土という限定における事実である。

次に、図の下段の内容に進むと、「安楽仏国に到れば即（ち）必（ず）仏性を顕す」と言われ、その根拠が「本願力の回向に由（る）」からであると確かめられる。さらに、それを裏付ける『涅槃経』の経言として「衆生未来具足莊嚴清浄之身而得見仏性」が引かれるが、これは『涅槃経』引文の第八文に見られる言葉である。以下にその引文の一部を示

す。

仏性は猶虚空のごとし。過去に非ず、未来に非ず、現在に非ず。一切衆生、三種の身有り。所謂、過去未来現在なり。衆生未来に莊嚴清淨の身を具足して仏性を見「る」ことを得む。是の故に、我、仏性未来と言へりと。

（原漢文、『定本』二四〇頁、傍線筆者）

この文は、「常住であるはずの仏性をどうして未来と説くのか」という迦葉菩薩の問い<sup>46</sup>に対する世尊の応答の言葉である。それに依れば、「仏性」は「虚空」のようなものであつて、「過去」「未来」「現在」のいずれとも言い様がないものである。このように、「仏性」は空間や時間に制約されない性質であるのに対し、「衆生」は「過去未来現在」という限定的な「身」を生きている。そこで、この両者の関係は、「仏性」が「衆生」の経験や思いを超えて遍在している状態にあると言える。そのため、「衆生」がその関係に無自覚である以上、「衆生」にとって「仏性を見る」ことはどこまでも「未来」であることと表現せざるを得ないのである。また、親鸞はその「未来」を「安樂仏国に到」ることとして受け止めたからこそ、遍在する「仏性」において「衆生」がある限り、「仏性を顕す」ことは即時的であり必然的である（即必）と言い得るのである。

このように、「真仏土巻」の文脈における「仏性」は、「真仏土」が「酬報」の根本原理とする『大経』の光明無量・寿命無量の願の精神と深く共鳴し、空間・時間を超えた「真仏土」の本質を明かすものとしても語られている。つまり、親鸞は、「衆生」に対し

て遍在する「仏性」の事実を、「大悲の誓願に酬報」した「真仏土」の事実として意味付けている。そのような思索の結果が、「真仏土巻」結釈において「衆生」と「仏性」との関係論を論じる文の中に、「此にして」や「安樂仏国に到れば」といった仏土に関わる表現となつて現れたのであろう。存覚は、「真仏土巻」における『涅槃経』引文について、

明〔らか〕に弥陀の名義功德全く涅槃無上の極理たることを了す、此の義を以〔つて〕の故に真仏土極談の己証を明〔か〕すとして、故に『涅槃』の妙文を引用せらる。

(原漢文、『六要鈔』／『真聖全』二・三五〇頁)

と述べるが、親鸞が「弥陀の名義功德」としての「真仏土」を「涅槃無上の極理」である「仏性」と関係付け、『涅槃経』における仏性論を仏土との関わりから論じようとする所に、親鸞における「真仏土極談の己証」の一端が垣間見える。

ところで、「顕仏性」における「即必」の利益は、「仏性」それ自体を本質とする「真仏土」によつて成り立つと言えるが、そこにはいまだ「安樂仏国に到れば」という前提条件の問題が残っている。つまり、いくら「真仏土」が「衆生」を包摂していようと、「真仏土」に絶対的に含まれてあるという事態に「衆生」が無自覚である限り、「真仏土」はその「酬報」という意義を満足することはできない。だからこそ、そのような「衆生」に目覚めを促すために、「本願力の回向」という如来からのはたらきかけが必要なのである。そのことを、特に信心発起の課題として明らかにするべく、次に『起信論』の文が引かれるのである。

## 第二項 顕仏性のための「起信」という課題

「真仏土卷」結釈では、『涅槃経』の文を含む初めの自釈に続けて、『起信論』の文が引用される。

『起信論』に曰く、若し説「く」と雖も能説の有「り」て説「く」べきも無く、亦、能念の念ずべきも無「し」と知「る」を名「づけ」て随順とす。若し念を離るるを名「づけ」て得入とす。得入は真如三昧なり。いかに況や無念の位は妙覚に在り。蓋し以「つ」て了心は初生の相なり。而も初相を知「る」と言ふは、所謂無念は菩薩十地の知る所に非ず。而「る」に今の人、尚未だ十信に階はず。即「ち」馬鳴大士に依らざらむや。説より無説に入り、念より無念「に」入るとのたまへり。抄略

（原漢文、『定本』二六四頁、網掛筆者）

本引文は「『起信論』に曰く」で始まっているが、本来この引文全体が飛錫の『念仏三昧宝王論』の文である。そして、網掛箇所のみが原典の『起信論』と同様の文であり、孫引きの体裁を採っている。親鸞がこのような仕方でも引用することについては様々な角度から検討することができようが<sup>47</sup>、ここで注意されるのは、直前の自釈との関係である。ここでは、すでに確認したように、「衆生」と「仏性」との関係に「仏土」の視点を導入すること、親鸞独自の新たな仏性論が展開されていた。その結果、次の問題として、「本



願力の回向に由」って「安樂仏国に到」ることが提起されたのである。そもそも、親鸞が「信巻」に「涅槃の真因<sup>4.8</sup>」や「清浄報土の真因<sup>4.9</sup>」として信心を語るように、「本願力の回向に由」って「安樂仏国に到」と語る場合の核心となるのは信心に他ならない。そこで親鸞は、まさしくこの文が「仏土」の因となる信心発起を課題とする文であることを明らかにするために、「起信論」という書名にこだわったのではないだろうか。そのような視点でこの文を位置付けるならば、内容についてはどのように理解すべきだろうか。まず初めに、「若し説「く」と雖も能説の有「り」て説「く」べきも無く、亦、能念の念ずべきも無「し」と言われるが、ここには何を説き何を念ずるのか、その目的語が記されていない。これは原典の『念仏三昧宝王論』を見ても同様であるが、『起信論』まで遡ると、「若し一切法は説くと雖も能説可説有ること無く、念ずと雖も亦能念可念無し<sup>5.0</sup>」と言われるように<sup>5.1</sup>、本来は「一切法」が目的語としてあったことが知られる。そこで、それを引用しない「真仏土巻」の文脈に注目するならば、別の目的語として、直前の自釈で主題となっていた「仏性」の語を想定することはできないだろうか<sup>5.2</sup>。その場合、「仏性」とは、「人がどれほど説いたり念じたりしたからと言って、それをもって説くことができたとか念じることができたなどと言えるようなものではない」ということになる。要するに、物事のある一面を捉えただけでは、その物事の本質をすべて知り得たことにはならない、ということを言うのであろう。それは、「仏性」についてはなおさら強調されるべきことである。なぜなら、この「仏性」もまた、「涅槃」のある一面を語る言葉だからである。親鸞は、先の『涅槃経』の文に基づく自釈に関連して、次の和讃を詠んでいる。

如来すなわち涅槃なり

涅槃を仏性となづけたり

凡地にしてはさとられず

安養にいたりて証すべし

(『浄土和讃』／『浄真全』二・三八五頁中)

これまで「仏性」という言葉を通して「衆生」や「仏土」について論じられていたが、「涅槃を仏性となづけたり」と詠まれるように、その「仏性」は「涅槃」の異名であって、時空を超えて遍在する「涅槃」の性質を、特に「衆生」との関係において語る場合に「仏性」と言うのである<sup>53</sup>。したがって、ここでまず『起信論』が言おうとするのは、「説くべきモノや念ずべきモノとして仏性があるわけではない」ということである。そこで、そのような「説」や「念」のはたらきを正しく知ることによって「随順」し、「真如」の境界に「得入」することが説示される。

しかし、「未だ十信に階はず」とも言われるように、仏道のスタート地点にも立てない「今の」「衆生」にとつて、言葉や思いを絶した境界に「随順」し「得入」することがいかにして可能なのだろうか。この問いに、『起信論』は「即「ち」馬鳴大士に依らざらむや。説より無説に入り、念より無念「に」入るとのたまへり」と答えている。つまり、先には「説」や「念」が孕む危うさについて述べられていたが、だからと言って、「衆生」に「説」や「念」が不要というわけではない。むしろ、「無説」や「無念」といった「真

如」の境界へ入るためには、「説」や「念」が必須条件となるのである。それは「涅槃」に関しても同様である。つまり、「仏性」が「涅槃」の一つの異名として説かれたように、「涅槃」は様々な言葉で語られることによって自らを「衆生」の世界に表現し、「衆生」を「涅槃」への目覚めに促していく。そこにこそ、「涅槃」から「衆生」へ、という方向性の意義も理解されるのであり<sup>54</sup>、「本願力の回向に由」って「安樂仏国に到」と言われる意味も明瞭になってくる。つまり、「大悲の誓願に酬報」した「真仏土」は、自らの「大悲」を伝えるため、一方では「諸仏称名」という讃嘆のはたらきとして「真実行」を生み出し、他方では、「衆生」の「願海」への「転入」を「果遂」していく教化の場として「化身土」を展開する<sup>55</sup>。このように、「真仏土卷」引用の『起信論』の文を、信心発起の課題を明らかにする文として読んでいく時、「真仏土」が言葉となってはたらく意義が、信心発起を実現する方向と、信心発起の事実を問い直す方向との二方面から押さえられねばならないことが分かる。

そして、「真仏土」が言葉となってはたらく意義を直接に明かしたのが、他ならぬ「真仏土卷」の『涅槃経』引文なのである。特に「仏土」の課題に即して言えば、『涅槃経』引文を通して「真仏土」をへ涅槃の境界として押さえたからこそ、あらゆる言葉を尽くして「衆生」を摂化しようとする「大悲」の精神が、具体的には教化の場として「化身土」を展開するという、「仏土」の「真」「仮」の構造を明確に打ち出すことができたのではないか。そうであれば、親鸞が「真仏土卷」と「化身土卷」との両卷に、善導の「極樂無為涅槃界<sup>56</sup>」の文を引用する意図にも大いに頷ける。

ところで、どれだけ真理が言葉となっていようとも、その言葉が効力を持つためには、

当然そこに言葉を「説く者」と「聞く者」がいなければならぬ。その意味で、「涅槃界」として押さえられる「仏土」が教化の場を展開していく必然性は、より明らかである。また、『起信論』の文で「説」や「念」の意義を示すと共に、「馬鳴大士に依らざらむや」と言われるように、歴史上に現れて「衆生」の導き手となるような、具体的人格の必要性も語られていたことが思い合わせられる。そこで、教化の場における「説く者」を「善知識」として、「聞く者」の課題を「不具足」の問題として明らかにするのが「化身土巻」の『涅槃経』引文である。

1 安田「一九九七」は、「酬報」とはむくい、むくいという語意である。仏身仏土は果としてある。全てもものはあるものであるが、果といわれる場合は因をもったものである。つまり因をもったものは幻影であつて、忽然と現れ、忽然として消滅する」（八七頁）と述べている。

2 『定本』二六五・二六六頁を参照。

3 武田晋「二〇〇八」は、「真仏土卷」全体を「已上」に基づいて区切り、その中で『涅槃經』の引文を五つに区分している。しかし、『涅槃經』の引文が五つに区分されることによつて明らかになる思想的意義にまでは言及されておらず、結果的には引文ごとの概要を押さえるような論考となつてゐる。そのため、従来の先行研究とは引文ごとのような主題の押さえ方となつてゐる。それでもやはり、『涅槃經』の引文を「已上」によつて区切ること、親鸞がその引文構造に込めた意図を読み取ろうとする試みは、管見の限りでは他に例がなく、視点そのものは注目すべきである。また、藤場俊基「一九九九」は、「已上」に限らず「略出」や「抄出」にも同じく段落を区切る役目があるとして、『涅槃經』引文を一段に区分している（一四七頁を参照）。

4 『新国訳』涅槃部1、二二四頁

5 親鸞は「信卷」に、「大悲倦きこと無くして常に我身を照（ら）したまふ」（原漢文、『定本』一一四頁）という文を、源信（九四二・一〇一七）の『往生要集』から引用している。

6 この点に関して触れているのは、例えば伊東恵深「二〇一二」であり、「四相品」の文は、「真仏土卷」で先に引用された『大經』第十二願成就文と『大阿弥陀經』の文に述べられる「解脱」の語を受けて、その内実を明らかにするべく引用されている（九一頁）と述べている。また、星野元豊「一九九四」も「上に阿弥陀仏の光明を見る者はみな遂には解脱をえないものはないといつたのをうけて、その解脱というものが見かなるものであるかを『涅槃經』や『大阿弥陀經』の「解脱」の語との関連に注目して二頁）と述べて、同じく『大經』や『大阿弥陀經』の「解脱」の語との関連に注目して

いる。

7 原漢文、「証卷」／『定本』一九五頁

8 同前

9 当該の文を以下に示す。

善男子、譬「え」ば牛より乳を出す、乳より酪を出す、酪より生蘆を出す、生蘆より熟蘆を出す、熟蘆より醍醐を出す、醍醐最上なり。若し服「する」こと有る者は、衆病皆除こる。所有の諸の薬、悉く其の中に入るがごとし。

(原漢文、『定本』二三五頁)

10 当該の文を以下に示す。

又言「わ」く、善男子、道に二種有り。一「に」は常、二「に」は無常なり。菩薩の相に、亦二種有「り」。一「に」は常、二「に」は無常なり。涅槃も亦爾なり。外道の道を名「づけ」て無常とす。内道の道は之を名「づけ」て常とす。声聞縁覚所有の菩提を名「づけ」て無常とす。菩薩諸仏の所有の菩提、之を名「づけ」て常とす。外の解脱は名「づけ」て無常とす。内の解脱は之を名「づけ」て常とす。善男子、道と菩提および涅槃と悉く名「づけ」て常とす。

(原漢文、『定本』二三五、二三六頁)

11 『大正藏』第一二卷、七〇八頁上

12 藤場「一九九九」もこの訓読に注目して、「ここで親鸞は「衆生心とは有である」ということを強調する形にしています。衆生心とは、「色にあらざ」つまり物質ではない。長短とか、匱い細かいということもない。また束縛でも解脱でもない。しかしその心は目に見えないけれども、存在論的には「有」である。「法として」というのはこの場合は「存在として」という意味です。つまり衆生心とは「常」ではない、虚空でも無為でもなく「有」であると、だから安易に涅槃や菩提と混同してはならないと言いたいのではないかと思えます」(一七五頁)と述べている。

13 『定本』二二六、二三八頁を参照。

14 ①に関しては「能く永く断ずるが故に名「づけ」て浄とすることを得。浄即「ち」涅槃なり」(原漢文、『定本』二三八頁)と説かれ、②③とは表現が少し異なっている。

る。

1 5 『大正蔵』第一二卷、七四七頁下、網掛筆者

1 6 『大正蔵』第一二卷、七五九頁上、網掛筆者

1 7 『真仏土卷』所引『浄土論註』／『定本』二五〇頁を参照。

1 8 『真仏土卷』／『定本』二二七頁

1 9 『正像末和讃』／『浄真全』二・四七八頁を参照。

2 0 原漢文、『定本』二二八頁

2 1 原漢文、『定本』二六五頁

2 2 原漢文、『定本』二六六頁

2 3 原漢文、『定本』九六頁

2 4 原漢文、『信卷』／『定本』一四〇頁

2 5 原漢文、『信卷』／『定本』一一五頁

2 6 『真仏土卷』所引『大経』／『定本』二二八、二二九頁を参照。

2 7 『真仏土卷』結釈／『定本』二六五頁

2 8 『一念多念文意』の頭智書写本では、先引した文に見られる「大般涅槃」について、「涅槃」の語に「カサネカサヌ」との左訓が振られている。（『浄真全』二・六六五頁、脚注を参照）

2 9 原漢文、『定本』二四一頁

3 0 原漢文、『定本』二二九頁

3 1 当該箇所を以下に示す。

一 闡提業亦復如是 上巳

又言善男子如来具足知諸根力

（『定本』二四一頁、網掛筆者）

このように、第八文の末尾に「上巳」、第九文の冒頭に「又言」の語が挿入される。しかし、これら二文は、引用元の『涅槃經』では連続している（『大正蔵』第一二卷、八〇九頁上を参照）。

3 2 『新国訳』涅槃部 4、六六頁

原漢文、『定本』二四二頁  
原漢文、同前

以下に、筆者による原文の概要を記載する。

善星比丘は、世尊に出家を許可されるも、出家後に善根を断じた比丘である。迦葉菩薩は、「知諸根力をもつてすれば善星比丘の出家後の断善根まで見通せたのではないか、どうして善星比丘に出家を許可したのか」と質問する。しかし、世尊が言うには、善星比丘は出家を許されたことが因縁となつて善因・善法を生じ、道を修し、当に阿耨多羅三藐三菩提を得べき身となつたのである。仮に、善星比丘に出家を許可しなかつたならば、王位を継いで佛法を破壊し、終には善根を断じ、永く利益を受けない身となつていたであろうことが明かされる。（『定本』二四二・二四三頁を参照）

原漢文、『定本』二二八頁

これ以降の文は、如来世尊の教説が、一名に無量の名を説き、あるいは一義に無量の名を説き、またあるいは無量の義に無量の名を説くものであることを述べる箇所である。それらについても、「国土の為の故に、時節の為の故に、他語の為の故に、人の為の故に、衆根の為の故に」（原漢文、『定本』二四三頁）と言われることから、衆生のあり方に応じてはたらく如来の「知諸根力」からの展開として押さえられるだろう。そして、「涅槃」や「仏如来」の異名・異義が多数列挙されるが、この一連の文も、原典ではすべて世尊の言葉であるが、「真仏土卷」においては迦葉菩薩の言葉として読むことも可能である。ただし、途中に「善男子」との呼びかけが二回挟まれてゐることにより、結局のところ話者が曖昧になっている（『定本』二四三・二四五頁を参照）。もし迦葉菩薩の言葉として一貫して読むことができるのであれば、これらもすべて、世尊の教説に対する疑心が取り払われた上での、迦葉菩薩の自覚の深まりを示す言葉として理解できよう。

『定本』二二六頁を参照。

『定本』二四六頁を参照。

これに加え、「一切衆生不断不滅乃至得阿耨多羅三藐三菩提」（『定本』二四七頁）も随自意説として説かれるが、ここでは割愛する。

『定本』二四九頁を参照。

この『浄土論』の文には、本来「願生安樂国」と「觀彼世界相」との間に四句の偈文



が存在するが、「真仏土卷」においては省略され、しかもその省略を示す「乃至」の語は記されていない。要検討箇所であるが、今後の課題としたい。

<sup>4</sup> 原漢文、『六要鈔』／『真聖全』二・三七〇頁  
<sup>4</sup> 皆往院頓慧は、「茲に是の如き釈の顕れ来る所以は。上來長長と涅槃經の文を引く趣意此に至りて顕れたるなり」（『教行信証講義集成』八・三一三頁）と述べている。

<sup>4</sup> 原漢文、『定本』二二七頁

<sup>4</sup> 『定本』二二九、二四〇頁を参照。

<sup>4</sup> 例えば、興隆は「真仏土卷」結釈の『起信論』の引文について「然るに今は宝王論の目を標せず。且つ日の字を用ふ。則ち祖の意は直に起信論と為して引く。即ち是れ所謂就末引本の例なり。信末四十三右、往生十因所引に就いて。淄州五逆釈文を引くが如し。末に就て引くは。末釈に依て本文の義を顕はし。読者をして解せしめんと欲す。末釈を引き唯だ本書題を標するは。撰末帰本の例なり。註論を引きて浄土論と標するが如し。今の所引の意は。此の土念仏に由り。彼土の無念妙証を得ることを顕はさん為なり」（『教行信証講義集成』八・三二四頁）と述べる。つまり、『念仏三昧宝王論』を通して『起信論』の文を示すのは、「就末引本の例」であつて、原典である『起信論』の意味内容を十全に理解させるためであると言われる。その事例として、「信卷」に『往生十因』の文を以つて慧沼の『金光明最勝王經疏』が示されることを挙げている。また、『念仏三昧宝王論』の文に対して『起信論』の題を掲げるのは「撰末帰本の例」と言われ、「註論を引きて浄土論と標する」という事例を挙げている（例えば「信卷」欲生釈／『定本』一二八頁を参照）。

<sup>4</sup> 原漢文、『定本』一一五頁

<sup>4</sup> 原漢文、『定本』一三八頁

<sup>5</sup> 原漢文、『大正蔵』三二卷・五七六頁上（『国訳』論集部五・八頁）、傍点筆者  
<sup>5</sup> 本来であれば、ここで親鸞の独特な訓読の仕方についても言及すべきであるが、今は煩を避けて指摘するに留める。

<sup>5</sup> この点については、すでに星野元豊「一九九四」による以下の指摘がある。「ここで  
<sup>2</sup> は『起信論』の「一切法」の三字が略されているが、ここに「仏性」という字をあてはめれば前後の文が続き、親鸞の意図に沿うのではないであろうか。」（一六四一頁）

5  
3

『教行信証』の文脈における「仏性」は、特に「涅槃」の因としての名と云うことができる。そうであるからこそ、「信卷」では「信心」を「涅槃の真因」として語ると同時に、『涅槃経』の文によって「大信心は即ち」是仏性なり」（原漢文、『定本』

5  
4

一二二、一二三頁）とも押さえるのである。

「衆生」は形あるものに執着し、形なきものを見失うがゆえに迷っている。つまり、「仏性」と「衆生」との関係からも確かめたように、両者の間に絶対的隔絶を引き起こしている原因が「衆生」にある以上、そこに橋を架けるには、形なき真理としての「涅槃」が形を取ってはたらかけるしかない。

5  
5

後の「化身土卷」引用の『涅槃経』第三文、「徳王品」からの引文（『定本』三〇五、三〇六頁）では、「第一真実の善知識」として「菩薩諸仏なり」と押さえられるが、特に「真実行」のはたらきの面は「諸仏」として、衆生教化のはたらきの面は「菩薩」として捉える意図もあつたのではないだろうか。

5  
6

「真仏土卷」／『定本』二六二頁、「化身土卷」／『定本』三〇〇頁

## 第四章 化身土——如来の悲願が教化としてはたらく境界——

### 第一節 「化身土卷」開頭の意義——悲願の背景とその課題——

本章でも「真仏土卷」の時と同様に、まずは「化身土卷」開頭の意義を確かめたい。とは言え、すでに「真仏土卷」開頭の意義を考察する中で述べた通り、両者の問題は軌を一にするものであって、本節でこれから考察しようとする問題は、第三章第一節の時点ではぼ答えられたと言える。すなわち、真化二卷の開頭はいずれも、「真」から「仮」となつて現れ出る如来の摂化のはたらきにおいて、そこに含まれてある自己の甚深広大な意味を正しく受け止めさせるところに主眼がある。端的に言えば、「如来広大の恩徳を迷失」させないことである。ただ、とりわけその事實は、「仮」において「仏恩のふかきこと」として戴かれることから、「真仏真土を顕す」ことも、その畢竟の目的は「仮」の意義を正しく知らしめるところにあることを述べたのである。

そうであれば、「大悲の願海」が「仮」としても現れる独自の意義を明確にすることは、「化身土卷」開頭の意義を十分に理解する上で必要なことではないか。そのことに関して、衆生の「千差」なる苦悩のあり方に応じるという「仮」独自の意義を見たのであるが、「化身土卷」の場合、さらにその先にも新たな衆生の問題が惹起してくるのである。「化身土卷」開頭の意義は、まさにその問題まで包むためである。

まずは、「真」が「仮」となって現れることがいかに実現しているのかを、「化身土卷」

冒頭の次の文に確かめておこう。

謹「ん」で化身土を顕さば、仏は『無量寿仏觀經』の説のごとし、真身觀仏是なり。  
土は『觀經』淨土是なり。復、『菩薩処胎經』等の説のごとし、即「ち」懈慢界是なり。亦、『大無量寿經』の説のごとし、即「ち」疑城胎宮是なり。

(原漢文、『定本』二六九頁)

「化身土」の表現として特徴的なのは、「仏」・「土」共に「説のごとし」と示されることである。これは、「真仏土」が「仏」・「土」共に「光」として表されることと大きく異なる。つまり、「光明」としてはたらく真の仏土に対し、仮の仏土は教化の言説としてはたらくことが表現の差となつて現れている。それは他でもなく、「真」から「仮」への顕現が教化の言説において捉えられることを示している。

そのように、本来は「いろ」「かたち」なき「真」が自己を限定し、教化の言説として現れるところに「如来広大の恩徳」も見られるべきなのであるが、「真」が「仮」の源泉として教化の言説を生み出して止まないのは、さらに次のような衆生の問題が惹起するからである。

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満権実の法門に入り。偽なる者は甚「だ」以「つ」て多く、虚なる者は甚「だ」以「つ」て滋し。

すなわち、様々な宗教言説となって現れ、衆生を「九十五種の邪道」から仏道へ導いても、それら宗教言説の受け手となる衆生が「名利と相応する<sup>1)</sup>」ような心であるために、「真」「実」どころか「偽」や「虚」といったあり方として再び外道化していくのである。したがって、「仮」のはたらきが本当の意味で「悲願<sup>2)</sup>」に基づくものであるためには、単に「真」から「仮」となって現れ出るといふことにとどまらず、それらの言説にも迷って外道化していく衆生に、いつそう「虚」「偽」を知らしめ、「真」「実」への帰入を促し続けていくものでなければならぬ。親鸞が「化身土巻」を開頭するのは、むしろこの問題に応えるためであり、それが「化身土巻」全体を貫く課題となっているのである。

## 第二節 信楽受持の難——『大経』から『涅槃経』への展開をふまえて——

本章が扱う「化身土巻」の『涅槃経』引文は、全四文中、末巻冒頭の一文を除いた三文である。これら三文は、『大経』の至心回向の願の願意を尋ねる文脈にあり、いわゆる真門釈に位置付けられる。その中でも、『大経』の至心回向の願文から智円(九七六・一〇二二)の『仏説阿弥陀経疏』までの引文群は「善本」の証文として、『大経』流通分の文から『涅槃経』を経て自釈に至る直前までの引文群は「勸信」の証文として理解されている<sup>3)</sup>。ただし、前後の主題は決して無関係に成り立っているわけではない。まず、明らかにされるのは、仏による名号の勧めに遇いながら、「此の諸智に於〔い〕て疑惑して信ぜ

ず。然るに猶、罪福を信じて善本を修習して其の国に生「まれん」と願ぜむ<sup>4</sup>という信心の不純さのために、名号を勧める仏の真意に出遇えない衆生の問題である。だからと言って、不純な信心における名号が不要であると説くのではなく、かえって「執持名号<sup>5</sup>」と呼びかける。それは、衆生における真実との出遇いの契機が、徹底して「名号」にしかないことを意味している。

そのような文脈を受け、『大経』流通分の文は仏道における「難」を説示する。

『大本』には、如来の興世、値ひ難く見「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」こと亦難し。善知識に遇ひ法を聞き能く行ずること、此「れ」亦難しとす。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」は無けむ。是の故に我「が」法、是のごとく作しき、是のごとく説く、是のごとく教ふ。当に信順して法のごとく修行すべしと。  
上 巳  
(原漢文、『定本』三〇二頁)

この文では、①「如来興世」に対する「難値難見」、②「諸仏経道」に対する「難得難聞」、③「菩薩勝法諸波羅蜜」に対する「得聞」の「難」、④「遇善知識聞法能行」の「難」、⑤「信樂受持」の「難」、という仏道における五難が示される。つまり、「執持名号」という教言の願いは、今現に「名号」の教えに出遇っていることの深い意味を、「難」の自覚を通して衆生に問い直させることにある。また、⑤については、「難の中の難、此「れ」に過「ぎ」て難「き」は無けむ」と説かれるように、「難」の自覚は「執持

名号」に導かれて「信樂受持」の「難」へと収まり、仏道の意味を問うていく基礎となる。注意すべきは、「信卷」で「真実の信樂、実に獲ること難し。」と言われるのに対し、「化身土卷」では「信樂受持すること」の「難」が説かれ、「回向成就」の「信」にいか

に立ち返り続けるのか、という問題に焦点が当てられていることである。したがって、以下に始まる『涅槃經』引文は、その問題に応答すべく配置されたと考えることができる。そのことは、「信卷」における『涅槃經』引文との引用範囲の差にもよく表れている。例えば、「化身土卷」の信不具足に関する『涅槃經』引文は、「信卷」信樂釈に引用される内容<sup>7</sup>に加え、「信」と「求」のように、「信卷」には見られなかった視点からも「信不具足」を定義する<sup>8</sup>。特に、「復信有（り）」と雖も推求に能（わ）ざる<sup>9</sup>」という「信不具足」の一面は、自身に実現している如来の心を推し測り、清浄・真実性を求め続けることができな問題であり、まさしく「信樂受持」の課題を受けていることが分かる。このように、「化身土卷」の『涅槃經』引文においては、『大經』が説示する「信樂受持」の「難」からの展開である、という視点が見落とされてはならない。

### 第三節 『涅槃經』引文の構造的理解への試み

先述した通り、本章が扱う「化身土卷」の『涅槃經』引文は、末巻冒頭の一文を除いた三文である。したがって、これまで『要文』や「真仏土卷」で見えてきた『涅槃經』引文と比較すると、その分量ははるかに少ない。とは言え、全体の内容を概観する上では便利な方法であるため、ここでも同様に構造的理解を示してみよう。

※なお、「真仏土巻」と同様、『涅槃経』の品名は南本に依り、引文ごとの主題に関わるキーワードを併記した。また、引文ごとに親鸞が記す引文指示語と、原典における次第順序とを下部に示した。

第一段

第一文	「迦葉品」の文（善知識、信心）	・ ・ ・	（引文指示語なし）↓	②
第二文	「迦葉品」の文			
	（一） 信不具足	・ ・ ・	・ ・ ・ 乃至 ↓	⑤
	（二） 暫出還復没	・ ・ ・	（引文指示語なし）↓	③
	（三） 如来二種涅槃	・ ・ ・	（引文指示語なし）↓	④
	（四） 聞不具足	・ ・ ・	・ ・ ・ 略抄 ↓	⑥
第三文	「徳王品」の文（善知識、三種善調御）	・ ・ ・	・ ・ ・ 抄出 ↓	①
第四文	『華嚴経』（入法界品）の文	・ ・ ・	（引文指示語なし）	
第五文	『華嚴経』（入法界品）の文	・ ・ ・	・ ・ ・ 已上	

本論では取り上げないが、これまで通り「已上」の区切りをもって一段落とすると、『華嚴経』の引文を二文含めることになる。また、全体として量が少ないことから、第二文に關しては、より詳細な構造を示した。

すると、全体の次第についてまず注目されるのは第三文である。本来、これらの引文群



の中では最も早い段階で『涅槃經』に登場する文であるにも拘わらず、「化身土卷」の『涅槃經』引文では最後に配置されている。つまり、それほど第三文の内容が、これらの引文群の中で「化身土卷」の『涅槃經』引文を結ぶに適していたということになる。それから、構造として最も複雑なのは、見ての通り第二文である。第二文自体、四つのパートから構成される上に、順序の変更があり、原典の省略があるにも拘わらず引文指示語が示されないなど、注意すべき点が多い。これらすべての問題に言及することはできないが、次節の中でそれらの問題にも何点か触れつつ、その思想的意義を明らかにしたい。

#### 第四節 如来の「有為涅槃」として現れる化身土

##### ——善知識と三種の善調御——

本節では、『涅槃經』引文の考察を通して、「化身土」が教化としてはたらく境界であることを明確にしたい。

まず、『涅槃經』引文の第一文では、次のように説かれる。

『涅槃經』に言「は」く、經の中に説「く」がごとし。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撰尽しぬ。我が所説のごとし。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」已に撰尽しぬ。或「い」は説かく、阿耨多羅三藐三菩提は信心を因とす。是れ菩提の因復無量なりと雖も、若し信心を説けば則「ち」已に撰尽しぬと。

この文では、「一切梵行の因」としては「善知識」を、「菩提の因」としては「信心」を説くことで撰め尽くされることが説示される。

ここで注意したいのは、この文が、「真仏土卷」所引の『涅槃經』第一二文(随自意説・随他意説・随自他意説に関する文)と、引用元の『涅槃經』では連続しているということである。端的に言えば、様々な宗教言説を生み出す精神を語る部分は「真仏土卷」に、その言説を通して具体的な教化の課題への展開が見られる部分は「化身土卷」に引用されたと考えるべきではないだろうか<sup>1)</sup>。そうであれば、やはり親鸞は、真化二卷の役割を明確に区別しており、その区別に基づいて真化二卷への『涅槃經』の引用をおこなっていたと言えるだろう。

また、本引文後半の「菩提の因」として「信心」を示す内容は、「信卷」信樂釈にも引用される<sup>1)</sup>。つまり、これも先述した「信不具足」に関する引文と同様、「信卷」と「化身土卷」との間で異同が見られる。すでに分かる通り、「信卷」では「善知識」に関する内容が説かれていない。この場合、「化身土卷」で「一切梵行の因」として説かれる「善知識」は、『大經』が説示する「信樂受持」の問題に深く関わる存在であると理解できる。

では、「善知識」や「信不具足」が取り上げられる背景には、仏道を歩む衆生のいかなる問題があるのか。それを、第二文の「信不具足」以降の内容から確かめたい。その内容は次の通りである。

我、経の中に於「い」て偈を説かく、若し衆生有「り」て諸有を樂「ん」て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、煩惱を雜するは、是の人還「り」て悪果報を受く。是を暫出還復没と名「づ」く、と。  
(原漢文、『定本』三〇四頁)

迷いのあり方を享受し、そのために「善悪の業」を作るような衆生は、「涅槃道を迷失する」と説かれる。また、生死の迷いの中で「解脱」を得るような体験をしたとしても、「煩惱」をまじえているために、かえって「悪果報」を受けることになる。このような衆生のあり方は、「暫出還復没」と名付けられる。つまり、その言葉通り、一時的に迷いを離れた境地に至っても(暫出)、それが「煩惱」によって方向付けられた結果であるために、再び迷いの世界に帰っていく(還復没)のである。この文の意義について、先の内容との連関から把握するならば、「信樂受持」や「信不具足」が説かれるべき背景を、仏道における「暫出還復没」という衆生の問題に見定めるためであると言える。  
次に続く教説は、まさしくその問題に応答するための如来のあり方を示す文として理解すべきだろう。(※ここは便宜上、漢文で示す)

如来則有<sup>ニ</sup>二種<sup>ノ</sup>涅槃<sup>ナリ</sup>一者有<sup>ニ</sup>為<sup>ル</sup>二者無<sup>ニ</sup>為<sup>ル</sup>有<sup>ニ</sup>為<sup>ル</sup>涅槃<sup>ハ</sup>無<sup>ニ</sup>常<sup>ナリ</sup>樂<sup>ナリ</sup>我<sup>ハ</sup>淨<sup>ハ</sup>無<sup>ニ</sup>為<sup>ル</sup>涅槃<sup>ナリ</sup>有<sup>ニ</sup>常<sup>ナリ</sup>人<sup>ハ</sup>深<sup>ク</sup>信<sup>セム</sup>  
是<sup>ノ</sup>二種<sup>ノ</sup>戒<sup>ト</sup>俱<sup>ニ</sup>有<sup>ト</sup>中<sup>ニ</sup>因果<sup>ト</sup>上<sup>ニ</sup>是<sup>ノ</sup>故名<sup>ニ</sup>為<sup>ス</sup>二<sup>ノ</sup>戒<sup>ト</sup>一<sup>ノ</sup>戒<sup>ト</sup>不<sup>レ</sup>具<sup>ス</sup>足<sup>ス</sup>是人<sup>ハ</sup>不<sup>レ</sup>具<sup>ス</sup>二<sup>ノ</sup>信<sup>ト</sup>戒<sup>ト</sup>二<sup>ノ</sup>事<sup>ト</sup>一<sup>ノ</sup>所<sup>ニ</sup>樂<sup>ス</sup>多<sup>ク</sup>聞<sup>ク</sup>亦<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>具<sup>ス</sup>足<sup>ス</sup>  
具<sup>ナリ</sup>足<sup>ス</sup>  
(『定本』三〇四・三〇五頁、網掛筆者)

この文は、先の「暫出還復没」に関する文に続けて引用されるが、実は、これら前後の文の間に、「化身土卷」では省略された『涅槃經』原典の内容が存在する。それにも拘わらず、親鸞は、引用に際して内容の一部省略を示す「乃」を記してさえない。それを考慮すると、この文は、「如来」に「有為涅槃」と「無為涅槃」の二種を判じるだけの単純な内容ではなく、先述したように、まさに「暫出還復没」という衆生の問題に応えるために、「如来」が「二種の涅槃」をもつてはたらくことを示す文脈として読めるのである。さらに、本引用の網掛箇所もまた、原典では前半部に連続しない内容であるにも拘わらず、「化身土卷」では、前後で一つの文を構成するような形で引用される。そのことによつて、「常人」が深く信じる「二種の戒」について、本来は「身口意善」の「善戒」と「牛戒狗戒」の「惡戒」とを指すが<sup>1</sup>、<sup>2</sup>、「化身土卷」では「二種の涅槃」を指示する文脈へと変換されたことになる。

ここでとりわけ問題とすべきことは、「有為涅槃」の捉え方である。そもそも、「無為」が「涅槃」の異訳でもあることに鑑みれば、「有為涅槃」という言葉自体、自家撞着を起していることになる。しかし、この「有為涅槃」を含めた「如来」のあり方に対し、「常人」が「因果有り」と深く信じるならば、それは「戒」と名付けられる。換言すれば、「暫出還復没」という衆生の問題に応えるために、「如来」は「無為涅槃」から「有為涅槃」という形を現してはたらしかけるのであり、そのような「二種の戒」の「因果」を深く信じるのが「常人」における「戒」の成立要件である。これは、『大經』の往觀偈や『平等覺經』の引文に見られるような、「清淨に戒を有てる者」として正法を聞くという

事柄に通じる内容としても理解できる<sup>13</sup>。また、この後に「聞不具足」に関する教説をもつて第二文が結ばれるのは、本来の意味で「聞」において「如来」のはたらきを受け止めるとはどういうことを徹底して明かすためであろう。親鸞は「信巻」で、「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<sup>14</sup>」と述べるように、衆生にとって「信不具足」は、「信心」の不徹底さを深く了知させる諸仏如来の教言であるが、「聞不具足」は、そのような教言を徒にするあり方として、永く離れるべき「邪心」なのである。

そこで、『涅槃経』引文の第三文では、右の問題に応じる具体的はたらきとして、「善知識」と「三種の善調御」が説かれるのである。

又言「わく」、善男子、第一真実の善知識は、所謂、菩薩諸仏なり。世尊、何を以「つて」の故に、常に三種の善調御を以「つて」の故なり。何等おか三とする。一には畢竟軟語、二には畢竟呵責、三には軟語呵責なり。是の義を以「つて」の故に菩薩諸仏は即「ち」是、真実の善知識なり。  
(原漢文、『定本』三〇五頁)

「善知識」としての「菩薩諸仏」は、時には柔らかな言葉で、時には厳しく非難するような言葉で、時には両方をまじえた言葉で、「大医」のように衆生のあり方に応じて教化し、「大船師」のように「生死の大海」で衆生を導いていく<sup>15</sup>。このように、具体的な「いろ」「かたち」を取って現れるはたらきこそ「如来」の「有為涅槃」であり、「化身土」として展開された教化の場であると言えよう。

最後に、「善知識」について一言しておきたい。『涅槃經』引文では、「善知識」について「菩薩諸仏」と説かれるが、具体的には一体誰を指すのか。少なくとも、徹底して凡夫の自覚に立つ親鸞が自らを「菩薩諸仏」と見なすことはしないであろうことは、親鸞の教えに触れた者であれば誰も考える。だからと言って、それを実体的に捉えるならば、教化を行う「菩薩諸仏」は常に自分の外側の人間にしか見られないことになる。そのことが意味するのは、その教化の背景にある「大般涅槃」もまた、自身の上には永遠に感得しえないということである。果たしてそうであろうか。

親鸞が浄土真宗として示す仏道は、どこまでも凡夫の身に仏・菩薩としての生の意味が成り立つところに捉えられてきたはずである。本論が「大般涅槃」の意味を考察する中で明らかにしてきたことも、まさにそのことである。そうであれば、教化の主体は特定の個人に見られるべきではなく、その者の上に「大般涅槃」として現れている宗教的主体に見られるべきであろう。親鸞が法然を「よきひと」と仰ぐ時、その背景には「勢至と示現し」「弥陀と顕現す」る主体が思念されていたのではないだろうか<sup>16</sup>。また、そうであるからこそ、親鸞は自身の「まふすむね」が、「法然のおほせ」や「善導の御積」、そして「釈尊の説教」と同じく「弥陀の本願まこと」に相応したものであることを確信していたのであろう<sup>17</sup>。

註

- 1 原漢文、「化身土卷」／『定本』三〇八頁  
 2 「化身土卷」／『定本』二六九、二九五頁  
 3 山辺習学・赤沼智善「一九五一」、一二二一、一二二二頁を参照。また、後者につい  
 ては「難を挙げて信順を勧むる証文」（一三六七頁）とも述べている。  
 4 原漢文、「化身土卷」所引『大経』／『定本』二九六頁  
 5 「化身土卷」所引『阿弥陀経』／『定本』二九七頁  
 6 原漢文、「定本」九七頁、傍点筆者  
 7 『定本』一二三頁を参照。  
 8 『定本』三〇三頁を参照。  
 9 原漢文、「定本」三〇三頁  
 10 この点に関して、織田頭祐「二〇一〇」は「凡夫が善知識のはたらきを通して如来に  
 出遇い、阿耨多羅三藐三菩提に得証していく構造を、如来の側（真仏土卷）と凡夫の側  
 （信卷）と両者の出会い（化身土）という形で整理していったのではないかと考えられ  
 るのである」（一八四頁）と述べている。  
 1 『定本』一二三頁を参照。  
 2 『大正蔵』第一二卷、八二三頁上を参照。  
 3 「化身土卷」所引『大経』・『平等覚経』／『定本』二九六頁を参照。  
 4 原漢文、「定本」一三三頁  
 5 『定本』三〇五、三〇六頁を参照。  
 6 『高僧和讃』「源空讃」／『浄真全』二・四五九頁を参照。  
 7 『歎異抄』／『浄真全』二・一〇五四、一〇五五頁を参照。

## 結章

### 第一節 親鸞の浄土観

親鸞の浄土観は、〈無量寿経〉の浄土を真仮の仏土として『教行信証』に顕すところに端的に示されている。ただ、これまでの研究では、〈真・仮〉の関係やその具体性までは十分に明かされてこなかったと言える。そこで、本論では、親鸞の浄土観を『涅槃経』を手がかりに考察してきた。それによって明らかになったのは、浄土とは決していつかどこかに固定された世界ではなく、如来の大悲のはたらきそのものを象徴した世界である、ということである。そのはたらきは、いかなる衆生も摂化によって包んでいくはたらきであり、特に摂取のはたらきを真の仏土が、教化のはたらきを仮の仏土が象徴している。親鸞は、そのように摂化としてはたらく真仮の仏土を、まさしく『涅槃経』に依拠して鮮明にしたのである。『涅槃経』によって具体化される摂取と教化のはたらきについて、改めて述べる以下通りである。

まず、真の仏土が象徴する摂取のはたらきは、「大涅槃」が衆生の上に「善男子善女人」や「菩薩」といった主体として実現するところに捉えられる。本論では、そのような「大涅槃」による宗教的主体の実現を「大般涅槃」と定義した。「大般涅槃」の目的は、特に「菩薩」という主体を介して利他の精神を世に顕すことにある。換言すれば、「大涅槃」が「菩薩」として言い当てられるような意欲となって衆生に現れることで、如来の大悲は



具体的な活動の場を得ることができ、それが「大悲の本」とも言われる「光明寿命の誓願」の成就であり、真の仏土の成就であった。これを仏身の内容として捉え直すならば、法身の如来は衆生を摂取することにおいて報身（名号）を成就し、歴史社会の現実にはたらき出るための「方便応化の身」を獲得する。衆生にとってそれは、法身を背景に持った生身なまみを生きることの意味する。ただし、その生身は、死という肉体の消滅に向かつていくだけの生身の体ではない。光明の摂取は、そのように生滅変化の中に投げ出された空しく過ぎ行く身体を、法身の内容としての生身しょうじんに転じる。まさにそれは、摂取という言葉が一般に意味するように、如来が衆生を取り込んで自らの身体の一部とするがごとくである。ここに、大悲の意欲を成就した真の仏土は、縁さえあれば衆生に応じて様々な教化の言説を生み出す源泉としての意味を持つこととなる。以上が、真の仏土が象徴する摂取のはたらきの具体性である。

次に、仮の仏土が象徴する教化のはたらきは、「大涅槃」が「大般涅槃」として宗教的主体を衆生に実現するところからさらに展開し、その衆生を媒介として言葉となって現れ出てくるところに捉えられる。しかし、「言葉を語る」という行為の上では、媒介となる衆生の身体も語られる言葉も「有為」であり、「無為」によって表される「涅槃」とは区別される。ただ、その教化というはたらきが、真から仮へ、という大いなる「涅槃」の動向の上に成り立つものである以上、「涅槃」と断絶しているとも言い切れない。それが、「有為涅槃」という表現の意味するところであり、その具体相を「善知識」と「三種の善調御」として確かめてきたのである。ただ、その「善知識」と「三種の善調御」とによる教化のはたらきは、必ずしも自身の外側にのみ見られるべきものではなかった。すなわち、

そこで示される「菩薩諸仏」としての「善知識」は「大般涅槃」として実現した宗教的主体を指し、その主体が教化のための様々な言説を語る意欲としてはたらくのである。

思うに、「化身土巻」で「執持名号」と呼びかけ続ける証文の後に『涅槃經』引文が位置付けられるのは、念仏といういつでもどこでも誰にでも成り立つ平等普遍の行にこそ、衆生において教化が成り立つ地平があることを示すためではないだろうか。名号を根拠として生きる「念仏信心の人」である限り、人や社会との関わりの中で語り出される様々な言葉は、自ずから教化という意味を持つてくるのであろう。したがって、たとえ「言葉を語る」という行為が自身と他者とのいずれに帰属していようと、そこに「ただ念仏」という願いがかけられているならば、誰もが教化のはたらきを受ける者として聞き手に徹することになる。自身から語り出される言葉をも自らの聞くべき教えとして聞く。これが、「大般涅槃」として実現する宗教的主体の純粹な聞法の意欲ではないか。そこに、「勝他」や「利養」といった不純な「聞」の動機が介在する余地はない。以上が、仮の仏土が象徴する教化のはたらきの具体性である。

以上のように、真仮の仏土のはたらきが「涅槃」の概念によって貫かれていることは明らかである。だからこそ、真仮の仏土は共に「涅槃界」の内容として見るべきなのである。しかもその場合、真は仮に展開しなければ大悲が具体的にはたらく場を持ち得ず、仮は真を背景としなければ純粹な教化の地平を獲得し得ない。つまり、「真・仮」は相互の存在意義を満たし合う関係にある。したがって、一方は衆生が本来生まれるべき浄土であり他方はいずれ捨て去るべき浄土である、という排他的関係に基づく理解は妥当とは言えない。むしろ、真仮の仏土による摂化のはたらきが一体となって初めて、衆生は如来内存在とし

て定位されるのである。さらに、〈涅槃〉の展開に即して理解するならば、〈真・仮〉は〈真から仮〉という方向性を持った立体的・重層的関係にあるとも言える。親鸞においては、そのように真仮という立体的構造を持った仏土のダイナミックなはたらきこそ「大涅槃」と言い得るのだろう。それは、浄土も〈涅槃〉も徹底的に他力の立場から語ろうとする親鸞の思索によってこそ明らかとなる。

## 第二節 なぜ仏教で浄土が説かれるのか——親鸞の浄土観を通して——

これまで、親鸞の浄土観として示した見解は、「浄土が涅槃であることの意義」を問う視点から述べたものである。しかし、それは「涅槃が浄土であることの意義」を問うことと同義ではない。ましてや、それぞれの視点から導き出される結果は、全く異なる意義を持つのである。とりわけ、仏教において浄土が説かれる必然性に迫り得るのは後者の視点である<sup>1</sup>。すなわち、仏教ではそもそも〈涅槃〉の証得を課題とするのであるから、その〈涅槃〉が浄土として説かれる意義を追究することは、そのまま仏教で浄土が説かれる必然性を追究することに直結する。ただ、ここではすでに、〈涅槃〉が浄土として説かれていることが前提とされている<sup>2</sup>。そうであれば、その前提に立つための手順をいくつか踏まなければならないのであるが、〈涅槃〉と浄土との密接な関係は、すでに〈無量寿経〉や親鸞の浄土観を通して示し終えたところである。したがって、本節では親鸞の浄土観を基に、「涅槃が浄土であることの意義」を問う視点から、仏教において浄土が説かれる必然性について私見を述べたい。

さて、「涅槃が浄土として説かれている（表されている）」と言う時、そこにはすでに本節が取り上げる問題への簡潔な回答が与えられている。すなわち、仏教において浄土が説かれるのは、本来仏教が目指す〈涅槃〉が浄土という概念によって表現せざるを得ないような内実を持っているから、と一応は言えるのである。親鸞の浄土観を通して言えば、〈涅槃〉によって具体化される如来の摂化が、仏土と表現せざるを得ないようなはたらきであるから、ということになる。そこで、さらに進んで確かめるべきことは、摂化のはたらきのいかなる点に浄土や仏土のような世界性・国土性が表れているのか、ということである。

結論から言えば、〈涅槃〉のはたらきが摂取から教化へと展開し、その教化において人と人との関係を生み出していくところに、〈涅槃〉が世界や国土という意味を持って開かれてくる所以がある。つまり、教化というはたらきは、必ず人と人との関係を想定しなければならぬ。そして、その人と人との関係は、空間的広がりの上にこそ成り立つものであり、また、その空間を象るものでもある。そうであれば、教化において次々と生まれる人と人との関係に映し出されるものは、まさしく〈涅槃〉が活動する境界とも言えるべきではないか。しかし、関係というものは、当然のことながら〈涅槃〉による教化のはたらきに限らず、世間において様々な形で成り立っている。問題は、その関係に映し出される境界が浄土ないし仏土であることをどこで決定するのか、ということである。例えば、世間において一定の空間や領域の性格を決定する要素は、国であれば人種や言語、家であれば血縁など、そこに属する人々を関係付ける性質（関係性）である。すなわち、どのような性質に基づき関係を築いているのかによって、その空間や領域の性格が決まるのである。

では、浄土や仏土であることを決定付ける関係性とは何か。それを、教化の背景にある摂取のはたらきに見たい。つまり、如来の光明によって摂取され、「大般涅槃」において仏と成ることが定まった身であることが、教化において人と人とを繋ぐ関係性となる。しかもそれは、「凡夫の性」を別つことなく誰にでも成り立つ道理である。その意味で、当人が生まれ育った環境や積み上げてきた行為によって選別する世間的な関係性とは決定的に異なる。むしろ、そのように様々な限定を受けて生きざるを得ない衆生の世間関係性を超えて、いかなる衆生も仏と成るべき身として繋ぎ直すのが、「涅槃」に基づく摂取のはたらきである。その「涅槃」に基づく衆生の本来的関係性を、『涅槃経』は「一切衆生悉有仏性」と説き、そこに成り立つ関係を、『大経』は「仏仏相念」として説示する。そして、その関係に映し出される境界が、まさに「仏の所住」としての仏土であろう。また、いかなる衆生も分け隔てなく包み込む関係性を「浄」とするならば、業縁次第でどこまでも衆生を選別していく関係性は「穢」である。したがって、この関係性の「浄」「穢」が、境界として顕現する土の「浄」「穢」を決めると言える。

親鸞にとって浄土や仏土とは、誰もが仏と成るべき身として念じ、また念じられる関係の上に開かれる世界であって、どこかに実体として存在するものではない。人は、どこまでも業報の差別によって他者との間に境界線を引き、孤独を極め、そこに対立さえ生み出していく存在である。そのような衆生の存在の仕方そのものと境界を隔てつつ、超越的に包むはたらきとして顕現するのが「涅槃」の境界である。そこに「大般涅槃」として実現する宗教的主体は、「業報差別」という衆生の根本的問題を担っていく意欲としてはたらく。それこそ、親鸞をして「地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず」とまで言わし

めた「菩薩」の意欲である。人として生まれた以上、様々な関係を生きていくことは不可避の事実である。しかし、親鸞にとつて、その根底に念仏に基づく関係が思念されてある限り、自身がいかなる境遇を生きるかということは問題とならないのである。

以上のように、〈涅槃〉がいかなる衆生も摂化していくはたらきは、誰もが仏と成るべき身であるという事実において、無数の関係を生み出していく。その関係の広がりが一種の空間性を映し出す点において、〈涅槃〉のはたらきは世界や国土として見開かれるものと言える。ただそれは、あくまで如来の身体が衆生を摂取し、衆生の身体を自らの内容とすることで教化を展開するという、仏身を中心としたはたらきである。思えば、親鸞が頭す真の仏土は、摂法身の願とも呼ばれる『大経』の光明無量・寿命無量の願を根本原理とするものであった。しかし、その光明無量・寿命無量の仏身は、あらゆる衆生の本来的関係性として現れ、帰るべき大地としての意味を持つ点において仏土でもあるのである。身土不二ということも、身・土それぞれの意義が明確にされて初めて言われるべきであろう。そもそも、仏教が個人的なさとりを説くのであれば、そこに世界や国土ということが問題となるはずはない。そうであれば、誰もが〈涅槃〉を得て仏と成る教えとして浄土が説かれてくるところには、仏教の歴史において一切衆生の救済を掲げ、小乗と区別して大乘を説き、小涅槃や中涅槃と区別して「大涅槃」を説く精神と通底するものがあるように思われる。親鸞は、とりわけ光明無量・寿命無量の願を軸とする「真仏土巻」をもって、その「大涅槃」と〈無量寿経〉の浄土との関係を明らかにしたと言えよう。そこで捉え直される浄土とは、衆生の無明を止むことなく照破し続ける光明のはたらきであり、「量」として限定されるのであれば成就しないという精神で一貫している。したがって、そのはた

らきの完了をもって浄土の完成とするならば、その意味において親鸞が顕す浄土は永遠に完成しない。むしろ、包むべき衆生がいる限り、三世十方を超えて拡大し続けるのである<sup>3</sup>。

### 第三節 今後の課題

最後に、本論で残された課題について記しておきたい。

第一に、親鸞における『涅槃経』の問題である。序章でも述べたように、『涅槃経』は『教行信証』の真化二巻に限らず「行巻」や「信巻」にも引用され、『大経』に由来する行信の真实性を担保するという重要な意義を持っている。特に「信巻」では、阿闍世の獲信の物語を通して、真実信心の絶対普遍性を説示している。また、親鸞の『涅槃経』への関心を示す著作は、『教行信証』や『要文』以外にも複数見られる。したがって、それらを網羅的に考察しなければ、親鸞の『涅槃経』観を十分に明かしたことはない。その上で、親鸞が最も大事にした『大経』との関係を改めて窺っていけば、親鸞の思想における『涅槃経』の位置付けをより明確にすることができるだろう。

第二に、本論は真化二巻における『涅槃経』引文という極めて限定的な視点から真仮の仏土にアプローチしているため、親鸞の浄土観を余すところなく説明し尽くせた訳ではない。「化身土巻」にいたっては、全体の一割にも満たない『涅槃経』引文をもって仮の仏土を論じたに過ぎない。「化身土巻」には、顕彰隠蜜、胎生・化生、仏智疑惑、教誡など、「化身土巻」固有の概念や課題が多数見られる。それらについても、「化身土巻」の標挙

に掲げられる『大経』の至心発願・至心回向の願の精神に照らしながら詳細に論ずべきであろう。さらに、「化身土巻」の末巻では、冒頭に短いながらも『涅槃経』が引用されるが、「信巻」の真仏弟子釈における『涅槃経』引文の位置と考え合わせると、「偽」の問題に関わって『涅槃経』を引用しなければならぬ必然性があると思われる。これも、仮の仏土に関わって一考すべき課題である。

第三に、親鸞の浄土観を仏教思想全体から捉え直すという試みである。そのことによつて、親鸞の浄土観の特殊性や普遍性というものを、より際立たせることができるのではないか。ただ、あまりにも広範にわたる試みであるため、今後の浄土研究にも期待しつつ、筆者自身の畢生の課題としたい。



1 前者のように、「浄土が涅槃であることの意味」だけが極端に誇張されると、そもそも「涅槃」の証得を課題とする仏教において浄土が説かれる必然性は失われてしまう。なぜなら、浄土が「涅槃」の概念に解消されてしまうのであるれば、物質的な執着を離れて「涅槃」を得ることを目指す仏教にとつて、実体的にも捉えられかねない浄土の思想はむしろ不要だからである。したがって、浄土と「涅槃」の関係については、安易に同一と見做してしまふのではなく、両者の思想的意義が保たれる形で理解されなければならない。

2 この場合、「涅槃が浄土として説かれていないこと」と「浄土が涅槃として説かれていないこと」とで文の趣旨は変わらない。要は、「涅槃」と浄土との密接な関係が前提となつて、安田「二〇一〇」は、「浄土は固定したものではない。たすけられる衆生にしたがつて、たすける本願が拡大していく」（二〇五頁）と述べる。

3

## 参考文献

### 〈資料〉

岩野眞雄編『国訳一切経』論集部五、大東出版社、一九八二年  
教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典全書』二 宗祖篇 上

本願寺出版社、二〇一一年

『浄土真宗聖典全書』三 宗祖篇 下

本願寺出版社、二〇一七年

真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』一 三経七祖部、大八木興文堂、二〇一二年

『真宗聖教全書』二 宗祖部、大八木興文堂、二〇〇九年

親鸞聖人全集刊行会編『定本教行信証』法蔵館、一九八九年

大正新脩大蔵経刊行会編『大正新脩大蔵経』第一二卷 涅槃部、大蔵出版、一九六七年

『大正新脩大蔵経』第三二卷 論集部、大蔵出版、一九六一年

『大正新脩大蔵経』第三七卷 経疏部五、

大蔵出版、一九六二年

『大正新脩大蔵経』第四七卷 諸宗部、大蔵出版、一九六七年

塚本啓祥・磯田熙文校註『新国訳大蔵経』涅槃部1、大蔵出版、二〇〇八年

『新国訳大蔵経』涅槃部2、大蔵出版、二〇〇八年

『新国訳大蔵経』涅槃部3、大蔵出版、二〇〇九年

『新国訳大蔵経』涅槃部4、大蔵出版、二〇〇九年

平松令三ほか編『増補 親鸞聖人真蹟集成』第九卷、法蔵館、二〇〇六年

〈書籍〉

宇野順治『大般涅槃經要文講述』永田文昌堂、一九九六年

小川一乗『顕浄土真仏土文類』解釈』真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇三年

織田顕祐『大般涅槃經序説』真宗大谷派宗務所出版部、二〇一〇年

鍵主良敬『顕浄土真仏土文類』窃以―迷失せる恩徳―』

真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇八年

梯實圓『顕浄土方便化身土文類講讚』永田文昌堂、二〇〇七年

柏原祐泉『「顕浄土方便化身土文類」の考察』真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇〇年

金子大栄『浄土の観念』文栄堂、一九二五年

『彼岸の世界』（『金子大栄選集』第四卷所収）在家仏教協会、一九五七年

『教行信証講読』真化巻（『金子大栄著作集』第八巻）春秋社、一九八一年

『二部作』教行信証』（『金子大栄著作集』第一二巻所収）

春秋社、一九八四年

『大無量寿経講話（上）』在家仏教協会、二〇〇六年

『大無量寿経講話（下）』在家仏教協会、二〇〇八年

鎌田宗雲『阿弥陀仏と浄土の理解』永田文昌堂、二〇〇四年

曾我量深『莊嚴の世界観』（『曾我量深講義集』第五巻）大法輪閣、二〇〇九年

鳥越正道『最終稿本 教行信証の復元研究』法蔵館、一九九七年

長谷正當『浄土とは何か——親鸞の思索と土における超越——』法蔵館、二〇一〇年  
羽田信生『親鸞の『大無量寿経』（上）——「仏仏相念」の経——』

樹心社、二〇一五年

廣瀬惺『本願の仏道』文栄堂書店、一九九八年

『「顕浄土真実行文類」講讀——御自釈——』

真宗大谷派宗務所出版部、二〇一四年

藤田宏達『浄土三部経の研究』岩波書店、二〇〇七年

藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くⅢ——証・真仏土卷——』明石書店、一九九九年

『親鸞の教行信証を読み解くⅣ——化身土卷（前）——』

明石書店、二〇〇〇年

仏教大系完成会編『教行信証講義集成』第八卷、法蔵館、一九七六年

『教行信証講義集成』第九卷、法蔵館、一九七六年

星野元豊『浄土 存在と意義』法蔵館、一九五七年

『親鸞と浄土』三一書房、一九八四年

『講解教行信証』証の卷 真仏土の卷、法蔵館、一九九四年

『講解教行信証』化身土の卷 総索引、法蔵館、一九九四年

本多弘之『浄土 その解体と再構築——濁世を超えて、濁世に立つ（Ⅰ）——』

樹心社、二〇〇七年

松本史朗『縁起と空——如来蔵思想批判——』大蔵出版、一九八九年

安田理深『教行信証真仏土卷聴記Ⅰ』、文栄堂書店、一九九七年

『教行信証真仏土卷聴記Ⅱ』、文栄堂書店、一九九七年  
『存在の故郷——浄土』（『安田理深講義集』4）大法輪閣、二〇一〇年  
山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』信証の巻、法蔵館、二〇〇八年  
山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』真仏土の巻・化身土の巻、法蔵館、二〇〇八年

〈論文〉

青柳英司「必可超証大涅槃——正定聚之機の具体相——」

大谷大学真宗学会（編）『親鸞教学』第一〇七号、二〇一七年  
「『教行信証』の構成について」  
『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』創刊号、二〇一八年

浅井成海「法然の仏土観」浅野教信（編）『真宗学』第四五・四六合併号、

龍谷大学真宗学会、一九七二年

朝倉昌紀「『教行信証』「真仏土卷」における『涅槃経』の考察」

『龍谷大学大学院研究紀要』人文科学・第一三集

龍谷大学大学院研究紀要編集委員会、一九九二年

「親鸞の浄土観の一考察」

日本印度学仏教学会（編）『印度学仏教学研究』第四二巻・第一号、一九九三年  
一楽真「浄土と現世」大谷大学真宗学会（編）『親鸞教学』第一〇〇号、二〇一二年

伊東恵深「「真仏土卷」所引『涅槃経』の文の意義

——「乃至」された箇所を手がかりとして——」

真宗連合学会（編）『真宗研究』第四九輯、二〇〇五年

「『教行信証』「真仏土卷」所引『涅槃經』の文の意義」

同朋大学仏教学会（編）『同朋仏教』第四八号、文光堂書店、二〇一二年

井上重信 「性起と修起——真仏土と仏性の一考察——」

真宗連合学会（編）『真宗研究』第五二輯、二〇〇八年

小野蓮明 「信心獲得——証大涅槃の真因——」

大谷大学真宗学会（編）『親鸞教学』第六五号、一九九五年

加来雄之 「入願海——方便化身化土を開顕する意義——」

真宗連合学会（編）『真宗研究』第五六輯、二〇一二年

「如来の智慧のなかに生きる意味——還相回向と仏身仏土」

ケネス・タナカ（編）『智慧の潮——親鸞の智慧・主体性・社会性』

武蔵野大学出版会、二〇一七年（A）

「「仏の名号」と仏身仏土——摂化として実現する名号の世界——」

真宗教学学会（編）『真宗教学研究』第三八号、二〇一七年（B）

「還相回向の成就」真宗連合学会（編）『真宗研究』第六四輯、二〇二〇年

辛嶋静 「阿弥陀浄土の原風景」『佛教大学総合研究所紀要』第一七号、二〇一〇年

神戸和麿 「救済の本願と悉有仏性の自覚

——『教行信証』「真仏土卷」を中心にして——」

『同朋学報』第二三号、同朋学会、一九七〇年

木越康 「真宗教学の近代化と現在——浄土理解の変遷を通して——」

大谷大学真宗学会（編）『親鸞教学』第八二・八三号、二〇〇四年

島義厚 「親鸞教学における「方便」の考察」

真宗連合学会（編）『真宗研究』第四六輯、二〇〇二年

武田晋 「真仏土卷」の構造について——書誌的視点と報仏土の問題を中心として——」

『龍谷大学論集』第四七一号、二〇〇八年

武田未来雄 「真仏土卷」における「仏性未来」の意義」

日本印度学仏教学会（編）『印度学仏教学研究』第五一卷・第一号、二〇〇二年

千葉隆誓 「化身土開頭の意義をめぐる諸問題についての一考察

——「真身観仏」を中心として——」

宗学院（編）『宗学院論集』第九〇号、二〇一八年

土橋秀高 「親鸞聖人の涅槃経観」真宗連合学会（編）『真宗研究』第五輯、一九六〇年

内記洗 「関係としての浄土」

真宗教学学会（編）『真宗教学研究』第三七号、二〇一六年

長岡岳澄 「化身土文類」の置かれた意味について

——簡非と権用、攻撃と援助の視点から——」

日本印度学仏教学会（編）『印度学仏教学研究』第五一卷・第一号、二〇〇二年

中西昌弘 「法然の仏身仏土論」

梯實圓（編）『行信学報』通刊第二三号（復刊第一八号）、二〇一〇年

延塚知道 「大乘の至極——往生浄土から大般涅槃道へ——」

大谷大学真宗学会（編）『親鸞教学』第九五号、二〇一〇年  
平原晃宗「化身土卷」善知識釈試解」

日本印度学仏教学会（編）『印度学仏教学研究』第五〇巻・第一号、二〇〇一年  
普賢大円「親鸞教学に於ける方便の意義」

真宗連合学会（編）『真宗研究』第七輯、一九六二年  
藤田宏達「原始仏教における涅槃——*nibbāna* 及び *parinibbāna*——」

日本印度学仏教学会（編）『印度学仏教学研究』第三七巻・第一号、一九八八年  
藤元雅文「『愚禿鈔』における浄土観」

真宗教学学会（編）『真宗教学研究』第三八号、二〇一七年  
古田和弘「『涅槃経』から『教行信証』へ——仏性論についての覚え書——」

大谷大学真宗学会（編）『親鸞教学』第四四号、一九八四年  
堀隆史「化身土卷に於ける権仮方便の意義について」

日本印度学仏教学会（編）『印度学仏教学研究』第二一巻・第一号、一九七二年  
松岡淳爾「真仏土における大悲の構造——「真仏土巻」『涅槃経』引文の意義——」

真宗教学学会（編）『真宗教学研究』第四〇号、二〇一九年  
「親鸞の『涅槃経』受容における仏身仏土の課題

——「真仏土巻」から「化身土巻」への展開をふまえて——」  
真宗連合学会（編）『真宗研究』第六四輯、二〇二〇年

三明智彰「親鸞における信心仏性」

日本印度学仏教学会（編）『印度学仏教学研究』第三二巻・第二号、一九八四年



「真の報仏土——『教行信証』「真仏土卷」の

『涅槃經』・『浄土論』・『浄土論註』の文を中心として——」

大谷大学真宗学会（編）『親鸞教学』第五九号、一九九二年

宮下晴輝 「涅槃についての一考察」『大谷学報』第六九卷・第一号、一九八九年

「大乘經典における般涅槃の概念の展開」

大谷大学真宗総合研究所（編）『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』

第二一号、二〇〇四年

吉田宗男 「『大般涅槃經要文』についての一考察

——『見聞集』との関係を中心として——」

真宗連合学会（編）『真宗研究』第四〇輯、一九九六年

吉田讓 「宗祖と『涅槃經』——『教行信証』と『大般涅槃經要文』、

『見聞集』との関係について——」

真宗仏光寺派宗学院（編）『宗学院紀要』第五号、一九九九年

