

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所紀要

第7号

【論文】

親鸞の往生思想と仏教的時間論の関連

河智義邦… 1

中世の南都仏教の特色

— 特に法相宗について —

蛭川祥美… 17

親鸞浄土教の特色

— 本願力回向の信と現生正定聚の人 —

桃井信之… 31

『大智度論』所説「三縁の慈悲」とその浄土教的展開〈I〉

渡邊了生… 63

2007

当研究所の研究テーマ

(1) 仏教と現代

環境破壊・生命倫理などの現代社会がかかえる諸問題（政治・経済・法律上の問題や情報化社会の問題などを含む）とのかかわりにおける仏教の研究。

(2) 仏教の文化と歴史

絵画・造形・音楽・文学・建築・儀礼・習俗・慣習などの芸術・文化とのかかわりにおける仏教の研究。仏教と歴史にかかわる研究。民族学的な見地からの仏教の研究。

(3) 仏教と教育

教育とのかかわりにおける仏教の研究。

(4) 仏教思想と仏教哲学

仏教の教理・教学に関する研究。

(5) 仏教と諸思想・諸宗教

諸々の哲学思想あるいは諸宗教伝統とのかかわりにおける仏教の研究。仏教に関連した宗教学的的研究。

(6) 聖徳太子と仏教

聖徳太子に関する研究。

親鸞の往生思想と仏教的時間論の関連

河智義邦

はじめに

西谷博士が親鸞について述べられた「時というものは、その最も本質において宗教的である」ということは、親鸞の他力仏教のみでなく、自力仏教たる一般大乘にも同じように認められる。親鸞においては、それが彼の信心決定の時、自力仏教においては、菩薩が始めて真如を見た時であって、どちらも不退の位である。親鸞においては、この「時と永遠との総合」が成立する「時」を中心にして、過去の方向に於て阿弥陀仏の本願成就があり、未来の方向において浄土への往生即ち成仏がある。こういう「時」の構造から見れば、彼の思想の体系は、この信心決定の「時」を中心として展開していることがよくわかる。従来の浄土教が、死後の浄土を目指して進む巡礼の旅であったのに対して、親鸞の浄土教は「臨終の一念の夕に往生すると同時に大般涅槃を超証する（無上仏になる）」ことに決定して、現在の常住なるものに安住する、いわば現在中心の宗教である。彼が「如来より御ちかひをたまはりぬるには、尋常の時節をとりて、臨終の称念をまつべからず」と言って、従来の臨終来迎の思想を強く否定したところに、従来の浄土教との違いがはっきりと現れている。その相違は時間論の相違としてはっきり現れていると同時に、浄土という思想の相違ともなり、不退の位についての相違ともなって、思想の体系的構造が全く違うものとなっている。^{*1}

仏教学者で宗教哲学者でもある上田義文は、親鸞の浄土教思想の特色を、西谷が親鸞の時間論について考察した論文に導かれつつ、大乘を中心とした仏教的時間論との関連の中で明らかにして、上のように結論づけている。特に上田は親鸞の往生思想には現世往生、来世・臨終往生の二義があるとして、それまで死後往生のみを親鸞の往生義として認めてきた真宗教学界に対して大きな波紋を広げたことでも有名である。筆者は、これまでに上田の説に影響されつつ親鸞の往生思想に対する論考を行ってきた。^{*2} 詳細はそれらに委ねたいと思うが、ここでは、その中、特に仏教的時間論との関わりに焦点を絞り、親鸞の往生思想を考察し、世俗的、実体的直線的时间論では捉えきれない構造を持つ親鸞の「即得往生」「難思議往生」の有機的關係を明らかにしてみたい。よって、当論稿では、先の論説に立ち返りながら時間論との関連をみていくことになる。

ところで、親鸞の浄土教思想を仏教の時間論の上に関連づける作業をしたのは上田だけではない。中山延二や信楽峻麿はその代表としてあげられる。彼らも上田同様に、親鸞の浄土教思想、阿弥陀仏論や信心論などを取り上げ、その本質は時間論との関わりを通して理解すべきことを主張している。^{*3}

1. 仏教的時間論について

そこで、当稿ではまず上田や信楽の論説に依りながら仏教的時間論の特色を窺いたい。

上田は西谷が「時というものは、その最も本質において宗教的である」と述べた親鸞に関する時間の思想は、その捉え方に重要な相違はあるものの、自らが理解する大乘仏教の時間の思想と根本において一致するという。ここでは、上田が考える大乘仏教一般の時間論を抽出してみたい。

大乘仏教は「即」の思想ともいわれ、「色即是空」「生死即涅槃」「一即一切」という重要概念に見られ

る「即」には、「そのまま」という意味だけではなく「互いに否定しあう」という意味が含まれているとする。龍樹は般若波羅蜜という智慧の立場でこれを説き、無著・世親は無分別智という智慧の立場でこれを説いたという。そして、この「即」が含まれている否定（無）は仏教思想の根本をなす「無が真実である」という思想にはかならないと述べる。また、この無は単なる「何かが無い」というだけの意味ではなく、その無が同時に真実なるもの (tatva) を意味し、それは時間的概念でいえば「常住」であるという。そして、無常な時間が常住な涅槃に流れ入って、無常と常住が融け合うのが、常と無常との無二であり、生死即涅槃であるとす。

上田は続いて中国三論の僧肇の『物不遷論』における時間論を紹介する。上田は、僧肇は龍樹の思想を正しく理解し、般若・空の思想を十分に咀嚼した上で中国的表現を用いて優れた時間論を展開したという。この中、僧肇が『放光般若』の「法は去来なく、動転なし」という文を引いて、必ず静を諸の動に求めるから、動と言っても常に静であり、動と静とは初めより異ならずと理解していることに関連して、動とは流れる時間であり、静とは時間の流れがないことで無時間 (timelessness) のことをいい、ここに時間と無時間との無異が説かれているとする。書名の「不遷」とは、動に即しながら静を求めるという立場で言われているのであり、無常な世界において、常住・永遠なるものを求めるには、無常な世（動）を捨てて常住（静）を求めても得ることはできない。必ず動（無常・流転）に即して静（常住）を求めねばならず、そういう立場で考えたと万物は不遷であるという僧肇の立場が看取されるという。これに対して、世間の人の立場は、現在のものは過去から現在へ来たのだと思ひ、過去のものも、その過去より更に過去からその過去へ来たのだと思っている。動に即して静を考える者は、現在を中心にして「時」というものを考えるが、世間人は過去から現在へ、現在から未来へと流れる時間を考える。ここに般若・空の立場が、時間論

においても世間人のそれと異なることが明かされ、上田は僧肇の立場が、生死を超えた涅槃（常住）にあり、しかし、その常住は単なる生死（時間）の否定ではなく、生死（動）に即した涅槃（常住＝timelessness）にあることを指摘する。^{*4}

次に信樂の仏教的時間論についての言及を窺うと、まず

普通人間は、一般的日常的には、未来から過去に向かって流れてゆき、または過去から未来へと流れて止まることのない時間というものが存在し、その時間の流れの中で、いっさいの事象が生起し変遷し消滅してゆくと考えている。しかしながら、それはまったく常識的世俗的な時間観であって、まさしき時間の本質的な理解とはいえない。仏教においては、そのような実体的直線的な時間観は、外道の見解としてきびしく批判するのである。^{*5}

といい、時間の実体的捉え方の誤りを指摘し、仏教における時間論の特色は、時間の中にもものが存在するのではなく、存在において時間が成立することであるという。そして、有部の『俱舍論』や大乘の華嚴教学、道元の『正法眼蔵』を引用して、仏教としてその一貫性があることを明らかにしている。さらには『ミリンダ王の問い』に基づいて、時間とは本来無明に根拠し、それは虚妄なるものであり、仏教における涅槃、真実は、この時間を超出してゆくことを意味すると述べている。

また、時間とは常に私自身という主体を媒介として成立するもので、私の存在を離れて時間があるのでなく、主体的自覚において成立するのが時間であるという。過去は記憶として、未来は予想として、ともに主体において意識されるだけであり、あるのは現在のみである。過去も未来も常に現在・今を基点にして存在するといいい、いかなる過去も、いかなる未来もすべて現在のほかにはなく、この今においてこそ時間は成立するのであり、そうして無限の過去や未来を包む現在（今）を「絶対現在」と捉えるのである。

時が相続するというのは、つねに現在から現在へという構造において成立するもので、それは単なる直線的な連続ではなく、時々刻々、刹那刹那に絶対現在であり、それが相続していくのである。すなわち、時間とは断絶にして連続、連続にして断絶という構造において相続されていくというのである。^{*6}

そして、上田同様に、このような仏教における時間は、時間を超出したところの常住（永遠）なるものを基点とし、その常住と出会い、常住の世界に立つことによってのみ、把握され自覚されるものといひ、最後に、

仏教における時間観とは、涅槃の内景を意味するものであり、それはまた、実体的直線的に捉えられる日常的世俗的な時間が、無明にして虚妄であることを明らかにしつつ、そのような虚妄の時間を超えたところの、時間なき時間とでもいうべき常住、永遠の世界、涅槃、真実の世界への到達を目指して説かれたものであったわけである。^{*7}

と、その特色を語っている。

以上のように、上田、信樂の諸説の中に仏教の時間論の特色を窺ってみた。この中、「真実・常住・無・涅槃・静」といわれるのは真如・法性・滅度などと同義であり、それがまた無時間とか永遠の時間と表現されている。これは、両氏ともに、縁起的世界、無常の世界に生きる人々が、日常的に有している時間の感覚は実体的であり、その本質的在り方を知らない状態にあり、それゆえに、かかる人々が常住（無時間・永遠の時間）といわれる時間の本来性と出会うことによって、時間のみならず自己存在を含めた一切の世俗的価値の実体的捉え方の誤りを知らされ、その虚妄性に気づかされ、真実を求めて生きていくことを志向せしめられることを明かすのである。「縁起・無我・空」といっているのは仏教の根本真理であり、あらゆる事象は仮称として実体を持たず存在するのであるが、上田や信樂は「時間」も実体としてあるのではなく、

その実体性を否定している。そして、空の世界は世俗的因果（無常）を超えた境地であるから「真実・常住・静・涅槃」や滅度や無為、虚無なども表現される。―その空の世界がなぜ、真実といわれるかは拙稿を参照願いたい。^{*8}―

ところで、上にいう「真実・常住・・・」こそが、親鸞思想にいう「阿弥陀仏・浄土」である。この点については往生の考え方と合わせて後述するが、上田、信楽ともに、親鸞の浄土教思想にはかかる（直接時間論に言及されて無くても思想構造的に）仏教的時間論が踏まえられていることを指摘している。すなわち浄土往生という事態も、現生・命終と世俗的直線的な時間に固定化して、実体的時間観のみで捉えきることができないのである。

2. 「信の一念」の構造

親鸞思想の中で、時間に関係する内容は救済論の中に窺える。特に、その救済成立の意味する獲信時、「信の一念」において、かかる仏教的時間論に連なる構造を見いだすことができる。いわゆる「信一念釈」には、

（イ）それ真実の信楽を案ずるに、信楽に一念あり。一念とはこれ信楽開発の時剋の極促を顕し、広大難思の慶心を彰すなり。

『浄土真宗聖典』註釈版・二五〇頁、（ ）筆者挿入、以下は『註釈版』とある。上田、信楽ともにこの親鸞の信心理解に着目し、時間との関わりを指摘する。

上田は、今の文や、救済論を表す文章も引用して、その構造を説明している。例えば、親鸞が「信心さだまると申すは、撰取にあづかるときにて候なり」（『註釈版』七九三頁）と語り、あえて「とき」という

言葉を使用するのは、信心が定まるということの本質が時間観念に関係した問題であることを示唆しているという。しかも、この「とき(時)」は、「一念といふは、信心をうるとききはまりをあらはずことばなり」(『註釈版』六七八頁)にあるように、時間の極まり(窮極)をいうのであり、(イ)でいうように、極めて短い時間(極促)であることを示しているという。また、この一念は刹那、すなわち「瞬間」の意味であり、時間が窮極に達するとは、時間の流れがそこで終わりになるということと考えられている。この時間の極まり(窮極)とは、「金剛堅固の信心の、さだまるときをまちえてぞ、弥陀の心光撰護して、ながく生死をへだてける」(『註釈版』五九一頁)という和讃にみえるように、信心の決定は本願海に帰入して願心と一味になることであるから、生死の流れがそこで終わりに達するという意味を兼ねている。しかし、それは前稿などでも考察したように、ただちに難思議往生したことを意味していない。―上田は、信心決定は不退の位であって、未だ往生浄土ではないから、行者はこの生死界にまだ生きています。その意味で、信心決定の人は、本願海に帰入して生死の時間は終わったが、その本願海にありながら、彼は生死の時間の中を流れる。しかし、帰入以前の生死の時間が、凡夫の自力で流れる時間であったのに対して、帰入後に再び生死の中で流れる時間は、願心という他力で流れる時間であると説明される。^{*9}

また、言葉も綿密な考証を重ねて、この「一念」のもつ「極促」と「窮極」の意味に留意しながら、伝統教学が仏教的時間論を考慮せず、これを「初発の一念」、すなわち始めて信心が成立した時、そしてそれは極めて速い時間に起こること、と解釈しているのは、いずれも、世俗的・直線的な時の流れの中でしか理解で、親鸞の真意を正しく解釈していないと批判する。言葉は二種深信に着目して、次のようにいう。

機法二種の深信が信心の構造であり、その内実であるが、そのことは信の一念における時間的側面からいえば、それが世俗のただ中、無明なる時間の中のただ中において成立するものでありながら、

しかも同時に、その世俗を超え、時間を超えて、常住、出世の世界に入ることの意味するものであって、信心とは、時間（無明）の中にありながら、時間を超える（常住）ことなのである。その意味において、親鸞における信心とは、あらゆる過去、無始以来の過去から、あらゆる未来、無終のはてまで未来を包むところの、尽時現在、絶対現在において成立するものであり、その故にこそ、またその信心とは、いつも「始め」という意味を持ち、またいつも「終わり」という意味を荷負うものである。その信心において、いつも始めの終わりとして、無明、虚妄のただ中で、真実、常住と出遇いつづけていくわけである。^{*10}

上田や信楽が時間的側面に焦点を当てて明かす親鸞の信心の構造は、信心だけに留まらず、――親鸞の浄土仏教思想は全てこの信心論に基づいて成立しているから、ある意味当然であるが――往生思想の構造にもリンクしている。次にその点に関して考えてみたい。

3. 「即得往生」と「信の一念」

すでに論考したように、親鸞の往生思想に対しては、主に以下の二通りがある。

(a) 往生は、臨終・死後の時に来世・彼土のみと解釈する立場

(b) 信心獲得時、現生に正定聚に住した時の現世往生と、臨終・死後の時に滅度を証する来世往生との二義があると解釈する立場

それぞれの解釈についての検討は前稿において行ってきたが、その中、今の時間論を考慮しながら親鸞の往生思想を解釈された論考を今一度とりあげてみたい。^{*11}

林智康は、我々は普通、来世が即ち死で現世が即ち生と考えるが、しかし親鸞においては来世は浄土に

通じ、現世は穢土や迷いを意味するとして、次の文に注目する。『唯信鈔文意』には、浄土について、

「極楽無為涅槃界」といふは、「極楽」と申すはかの安楽浄土なり、・・・「蓮華藏世界」ともいへり、「無為」ともいへり。「涅槃界」といふは無明のまどひをひるがへして、無上涅槃のさとりをひらくなり。「界」はさかひといふ、さとりをひらくさかひなり。大涅槃と申すにその名無量なり、・・・「涅槃」をば滅度といふ、無為といふ、安楽といふ、常楽といふ、実相といふ、法身といふ、法性と
いふ、真如といふ、一如といふ、仏性と
いふ。〔註釈版〕七〇九頁〕

とある。親鸞は浄土を感覚的・実体的な世界ではなく、真如・法性・涅槃などと表現し悟りの世界そのものと理解している。これによって林は、浄土は証の世界であり、親鸞は来世Ⅱ死という表現を使わないで、浄土Ⅱ証と理解していることに注目し、来世Ⅱ死と言え、何か現世Ⅱ生（迷）の延長のごとく現在の時間の継続と考えられてしまうが、そこには浄土Ⅱ証の意味が出てこないと批判する。さらに浄土は我々の住む虚仮不実の世界に対して、真実の世界、如来の世界であり、この不可思議の真実の世界（浄土）と虚仮不実の世界（穢土）に存在する我々を結びつけるもの、関係づけるパイプが往生思想であり、またその往生の因となる信一念（信心）の思想であるとして、親鸞の往生観は実体性を否定する仏教的時間論を考慮して理解する必要性を強調するのである。^{* 12}

また、かかる親鸞の往生観を、直接的に時間論に関連させて解明したのが中西智海である。^{* 13} 中西は「来世」と「彼岸」を重ねて理解するのは誤りで、彼岸や彼土と顕される浄土は本来、時の流れを超えた世界のこと、時間の系列のどこをも超えている世界であるという。確かに親鸞は、『教行証文類』『真仏土卷』に阿弥陀仏・浄土を「仏はこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり」（『註釈版』三三七頁）と仏身・仏土を「光明」喩えているのであるが、これは浄土の本質は過・現・未の三世という

世俗的、直線的・実体的時間を超出した非実体性によって把握するべきもので、それゆえにこそ三世を貫通して苦悩の有情を照らし出す無量の働きを実現できると捉えていたことを意味する。中西は、いつのまにか実体的な時間の系列の中で現世＝穢土（此土）、来世＝浄土（彼土）に配当してしまう思考が俗化されて「往生」が「死」の代名詞となったと指摘し、

往生とはどこまでも浄土への往生である。浄土とは単なる来世ではない。またこの世の隣国でもなければ、単なる他界の観念でもないのである。

といい、(b) 説の立場から、親鸞が「往生」というインド・中国、そして日本と伝統的に使ってきたものに満足せず、信心の世界、弥陀の願海に帰入するとき（を指して「即得往生」と示した）に使った理由を、「往生」の本質の本質的契機は時間的死ではなく、「現世」「今」において「迷いの因果を断ち」「生死を断絶」することの重要性を認識していたからと示している。そして、

即得往生の世界とは、我々はどこまでも現身を時間の系列の枠の中に置き、生死の中にいながら浄土に向かって生きるのである。向かって生きるという意味で、そこに「未来」とか「当来」ということの意味がある。

と「即得往生」と「難思議往生」の関係を明かし、親鸞の往生観の特色を示すのである。

こうした時間論的説明の重要性は (a) の立場からも指摘されるところで、野村伸夫は次のようにかか
る事態を説明する。^{*14}

親鸞の用法では法然とは異なり、現生正定聚の後に「往生」が位置づけられているが、臨終を契機に浄土に行くことに変わりはない。・・・しかしこれが親鸞の往生観の全体だとすれば、その救済論にとって決定的な齟齬をきたすことになるであろう。なぜならばこの時間的連続はそのまま空間的連続

を必然的に意味し、方便として位置づけられている鳩摩羅什訳『阿弥陀経』に表現される西方十万億土の彼方にあるという我々の概念的理解の範疇にある神話的極楽世界に臨終を契機に往生するという第二十願の信仰の帰結になってしまふからである。そこにはただ念仏しさえすれば往生できるという楽観的他律的信仰のみがあつて、親鸞自身の最底下の凡夫という自覚からくる自己否定や悲歎の微塵も持たぬ信仰があるのみである。

さらに、(a) 説の者であつても、必ずしも往生という言葉を使用しない親鸞の様々な表現を視野に入れた親鸞の往生思想の全体像に迫るべきであるという。獲信と同義に語られる「信巻」の「横超断四流」の概念や「証巻」の「心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、必ず滅度に至る」(『註釈版』三〇七頁)という文に注目し、これらは生死海に生きる煩惱成就の凡夫が、同時にそれぞれ生死の世界を断絶していることを意味するものという。こうした見解は直接的には、上田論文のいう「信心決定者の生は、生死を越えた立場(智願)に立ちながら、生死の中に居るといふ矛盾的な生である。それは時間と超時間とが一つになったものである」といふ親鸞思想の画期を(b)説に立って論じていることに關して発せられたものである。野村の見解は上田が捉える親鸞思想の核心は往生二義説によらなくても、すなわち「(現世) 往生」といふ言葉に拘泥しなくても充分に説明できるといふことから主張されたものである。

このように、(a) (b) いずれの立場からも親鸞は単なる直線的時間理解の上で往生を把握しているのではなく、大乘仏教の原理(≡空思想)に基づく時間論との関係の上に理解することの必要性を指摘するのである。

4. 無時間・超時間の捉え方

上のように、仏教的時間論との関連の中に、親鸞の往生思想の特色を窺ってきたのであるが、それは「絶対現在」という時間の本質的在り方において成立している事態であることが検証された。獲信者は絶対現在の今ともいふべき境地の中で、超時間や無時間と表現される滅度的世界に帰入しているので、そこでは一般的な世俗的直線の時間の中で肉体の死後と理解されている「難思議往生」解釈は過ちのようにも見受けられる。しかし、既に考察したように^{*15}、親鸞には獲信をもって直ちに滅度・成仏、難思議往生を語る思想はない。それは、親鸞が大乗仏教の滅度・成仏の内実を「おもふがごとくたすけとぐること（『註釈版』八三四頁）・利他行完成」にあることを十分に認識していたからである。無時間や超時間というのは、さとの本質を表現したものであるが、それはさとりとは「空の世界」であることをいったものである。親鸞が難思議往生によって往く世界を「西方寂靜無為の樂」「畢竟逍遙して有無を離れたり」「極樂は無為涅槃の界」等と示し、そこで往生人が受ける身体を「自然虚無之身無極之体」「無為法性身を証得」といい、いずれも色もなく形もないことを表していることについては前稿の通りである。

では、絶対現在の今の上で語られる信心の内実はどのようなものであるのか。それは、本願との出会いにおいて、我々の真実の在り方と、生き方がどのような態にあるのか信知された状態にほかならない。我々の生きていく立脚点、方向性は明らかにしている。すなわち、凡夫衆生が本当に帰依すべき「本家」「本国」^{*16}、畢竟依が明らかにしたのである。―上田が言う「時と永遠との綜合」とは、親鸞においては、如來の「平等心」（仏心）と出会っている「時」と言い得ることができよう―先にいうように、かかる真実の世界（目指すべき在り方）を知ったとしても、現にある煩惱は不断に消えず、仏のごとく滅度（難思議往生）に徹して生きていくことは不可能である。しかし、肉体は世俗の中にありながらも、心境

はそれ以前の自己とは相違している、そうした境位を「正定聚・不退転」「非僧非俗」といい、煩惱を生
涯抱えながらも仏心を畢竟依として生きていく人生を「即得往生」と表現されるのである。

超時間や無時間に触れる、体験するという表現は、その思想の本質を表しているとしても、ともすれば、
真宗信心・往生を神秘思想的な方向へと誤解される危険性があることは否めない。そういったことも鑑み
ながら、これまでに諸氏によって明らかにされた親鸞の往生論と時間論の特質を、以上のように解説する
ことができると思われる。

おわりに

前稿において真宗伝道学的観点によって、すなわち未信の者や仏教外の者に理解されるように我々の日
常域の言語で親鸞の体験的境地の内容を説明することに主眼をおいて、親鸞の往生思想の特色を解明して
きたのであるが、当論では、時間論との関わりに焦点を絞り、さらにその内実を現代においていかに説明
されるべきかを考えてみた。

冒頭に上田の論説を紹介し、その中に

従来の浄土教が、死後の浄土を目指して進む巡礼の旅であったのに対して、親鸞の浄土教は……
現在の常住なるものに安住する、いわば現在中心の宗教である。

という一説があった。筆者の実感感覚からいうと、親鸞の信心そして往生が「巡礼の旅」の思想として伝
えられ受け止められていることは事実と思える。先にいう「絶対現在」とは、我々には時間としては現在
の、ただ今この瞬間しか存在しえない。翻っていうと、無常の世界においては、生死一如であり、ただ今
この瞬間がまた「臨終」ともいえる。現在即臨終（今即臨終）である。我々の生活はその現在即臨終の相

続の上に成立しているのである。真宗伝道の常套句である「後生の一大事」が、かかる（あまり見受けられないが）仏教的時間論が考慮されて説明されたとしても、そのあとに続く往生浄土理解が実体的転生論になっていることは否めない。

親鸞の難思議往生を、世俗的直線的時間の中で、単なる命終・死後の一点だけで理解しているのは一般の人々だけでなく、真宗教化・伝道に携わる者にも多くいる。それが、日本文化すなわち他界転生論を土壌とする多くの日本人の宗教観にマッチして広く受容されてきたことは認められるが、その結果、真宗教義が習俗の中に埋没しつつあるのも事実である。「色もあり形もある」死後世界を提示して、信仰（という思いこみの世界、観念）できる人に、その不安を乗り越えること説くことは意味がないことではない。しかし、それには普遍性がない。そこに、どのように大乘の智慧と慈悲の世界が開示されているのか疑問である。当論が、親鸞の往生思想の深みを現代的に理解するプロローグ的役割になれば幸甚である。

* 1 上田義文『親鸞の思想構造』（春秋社、一九九三年）七十四頁

* 2 拙稿①「往生思想の日本的受容と展開」（一）―親鸞の「即得往生」把握の議論を中心に―（『中央仏教学院紀要』一七号、二〇〇六年）

②「往生思想の日本的受容と展開」（二）―親鸞の「難思議往生」理解を中心に―（『日本浄土教の諸課題』（永田文昌堂、二〇〇七年夏季発行予定）

* 3 中山延二『親鸞聖人の論理的自覚・浄土真宗の論理的基礎と仏教論理の真髓』（百華苑、一九六四年）、『仏教に於ける時の研究』 改版（百華苑、一九六九年）、『阿弥陀仏の論理的理解』（百華苑、

一九七三年)

信楽峻麿『親鸞における信の研究』第三章第三節(永田文昌堂、一九九〇年)

* 4 前掲、上田著・六三〜七四頁参照

* 5 前掲、信楽著・四九四頁

* 6 前掲、信楽著・四九五〜四九八頁参照

* 7 前掲、信楽著・四九九頁

* 8 前掲、拙稿②参照

* 9 前掲、上田著・六三〜六七頁参照

* 10 前掲、信楽著・五一九〜五二二頁参照

* 11 前掲、拙稿①・二―4参照

* 12 林智康「真宗における往生義」(『真宗学』五十六号、一九七六年)

* 13 中西智海「親鸞の往生をめぐる問題点」(『親鸞大系』第十卷収載、一九八九年)

* 14 野村伸夫「親鸞の「往生」の思想と課題」(『印仏研究』四十四―一、一九九五年)

* 15 前掲、拙稿①②参照

* 16 「化身土巻」(『註釈版』四二―頁)

「またいはく(法事讚・下)、「帰去来、他郷には停まるべからず。仏に従ひて本家に帰せよ。本国に還りぬれば、一切の行願、自然に成ず。」

【講演要旨】

中世の南都仏教の特色 — 特に法相宗について —

蜷 川 祥 美

* 本稿は、本学仏教文化研究所と大韓民国東國大學校仏教文化研究院との学术交流の一環として、平成十八年十二月一日（金）午前十時半より十二時半まで、本学仏教文化研究所客員研究員桃井信之氏とともに、東国大學校で行った講演の要旨である。

一、仏教の日本伝来

仏教の日本伝来は、欽明天皇七年（五三八年）に、百済の聖明王が釈迦金銅仏像をはじめ、經典、幡蓋などを奉獻なされたことにはじまるとされる。その後、欽明天皇十五年（五五四）には、曇慧（ダムヘ）が九人の沙門とともに日本に来たが、百済僧道深（ドシム）など七人の僧侶も同じく来朝した（日本に来た）という。

以降、敏達天皇十三年（五八四）に、蘇我馬子が百済から将来された弥勒石像を桜井の家（桜井寺）に安置し、豊浦の大野丘に塔を起し仏舍利を祀り（後に日本最初の尼寺豊浦寺に発展）、供養礼拝するたために、司馬達徒の娘善信尼ら三名を出家させたが、その際の師は、播磨（兵庫県）にいた高句麗出身の還俗僧慧便（ヘピョン）であったこと、崇峻天皇元年（五八八）に、善信尼ら三名は百済に留学して正規の戒律を学び、帰朝後、豊浦寺に住して、多くの僧尼を出家させることになったことなど、当時の韓半島の

僧侶たちによって、仏教文化が我が国にもたらされたのである。

また、和国の教主すなわち日本仏教の祖と仰がれる聖徳太子（五七四～六二二）は、敏達天皇十二年（五八三）に来朝した百濟僧日羅（イルラ）を敬慕していたことが知られているし、用明天皇二年（五八七）に来朝した百濟の沙門豊国（ブンゴク）は、後に聖徳太子の建立した四天王寺の住持となっている。

ところで、太子は推古天皇元年（五九三）に摂政となっているが、推古天皇三年（五九五）に来朝した高句麗僧慧慈（ヘザ）に師事し、後に三経義疏（『法華義疏』・『勝鬘経義疏』・『維摩経義疏』）を著したことは有名である。推古天皇十二年（六〇二）に、百濟の三論学者観勒（グワンロク）が来朝、推古天皇三十二年（六二四）には僧正に任ぜられ、高句麗僧の徳積（ドクジョク）も僧都に任じられている。これが我が国の僧綱制度のはじめである。（ちなみに本学園は仏教精神を建学の精神としており、その名称は、在家信者でありながら日本に本格的な大乘仏教精神を伝えた聖徳太子に由来している。）

二、律令仏教のはじまり

日本に於いて律令制度がはじまったのは、大化の改新が行われ、天武天皇が即位した天武天皇元年（六七二）からであるが、以降、僧綱制度に代表されるように律令体制に仏教が組み込まれていく時代を迎える。文武天皇の大宝元年（七〇一）には、仏教教団統制法である「僧尼令」が制定された。これは僧尼の寺院生活における種々の禁制を定め、これに違反した僧尼は俗法によって処罰するという内容をもつもので、僧尼を国家の監督のもとに寺院に束縛し、もっぱら国家のために奉仕させるというものであった。こうした体制は、先述した僧綱制度の設置によって具体的に展開されたのである。推古天皇三十二年（六二四）には、僧尼統制機関として、僧正・僧都・法頭が置かれたが、大化元年（六四五）には十師の

制度が設けられ、僧尼の教導が行われる一方、俗官である法頭を置いて寺院・僧尼を監視させている。その後、十師の制度は廃止されたが、天武天皇十一年（六八三）には、僧正・僧都・律師が設置され、僧綱制度が確立し、僧尼令に引き継がれたのである。

三、南都六宗のはじまり

こうしたなか、官寺において僧尼は仏教研究に専念することになるのだが、その中心となったのが、奈良時代に栄えた南都六宗（三論・成実・俱舎・法相・律・華嚴の各宗）と呼ばれる研究者のグループである。

三論宗（成実宗も付随して伝わった）の日本への初伝は、嘉祥大師吉蔵（五四九～六二三）の教えを承け、推古天皇三十三年（六二五）に来朝した高句麗僧の慧灌（ヘグワン）によってなされたものであり、彼は元興寺に住した。その後、慧灌の孫弟子にあたる智蔵（六二五～六七二？）が入唐して同じく吉蔵に教えを承けて帰朝し、法隆寺に住したが、これを第二伝とし、智蔵の弟子の道慈（六七〇？～七四四）も入唐して三論を学んで帰朝し大安寺に住したが、これを第三伝としている。

法相宗（俱舎宗も付随して伝わった）の日本への第一伝は、白雉四年（六五三）に入唐した道昭（六二九～七〇〇）によるもので、彼は玄奘三蔵（六〇二～六六四）から直接教えを承け、帰朝後、元興寺に住して法相唯識の教えを伝えたという。次に第二伝は、斉明天皇四年（六五八）に新羅の船によって入唐した智通・智達（七世紀頃）によるもので、智通は観音寺を開いたとされている。第三伝は大宝三年（六九九）～同五年にかけて入唐した新羅僧の智鳳と日本僧の智鸞、智雄（七～八世紀）によるもので、彼らはおそらく中国法相宗の第二祖の慧沼（六四九～七一四）に教えを承けて、帰朝後、興福寺に住したとされている。

る。第四伝は養老元年（七一七）から天平六年（七三四）にかけて入唐した玄昉（六九一〜七四六）によるもので、彼は中国法相宗第三祖の智周（六七七〜七三三）に教えを承けて、帰朝後、興福寺に住したのである。

律宗は、天平八年（七三六）に、唐の道璿が来朝して道宣の『四分律行事鈔』を講義したことがはじめであるが、その時にはまだ登壇授戒の作法はなかったのである。三師七証による正式な授戒作法をもたらしたのは、天平勝宝五年（七五三）に来朝した鑑真（六八七〜七六三）である。彼は東大寺大仏殿前に戒壇を設け、はじめての正式な授戒を行い、大仏殿の西側に戒壇院を建立し、下野の薬師寺、筑紫の観世音寺にも戒壇を設け、日本三戒壇の礎をつくり、律宗の開祖となったのである。彼は天平宝字三年（七五九）に唐招提寺を建立したが、これは現在まで律宗の大本山となっている。

華嚴宗は、中国華嚴宗第三祖の法蔵（六四三〜七一一）の門弟で、天平十二年（七四〇）に来朝した新羅僧審祥（シムサン・？〜七四二）が良弁（六八九〜七七三）の請いに応じて『大方広仏華嚴經』六十巻を講義したのがはじまりとされ、後に良弁は東大寺別当第一世となったことから、東大寺において受け継がれることとなった。

このように南都六宗は、韓半島の僧たちの教導を介して、さらには唐の僧たちからの直接の教導も介して、奈良の都で華開いたわけであるが、そこで学ぶ学侶達にとっての関心事の一つは、僧綱での昇進であった。当時、国家行事として多くの法会が催されていたが、なかでも興福寺の維摩会、薬師寺の最勝会・宮中の御齋会は、「三会」と呼ばれ、承和元年（八三四）以降、その三法会で講師を勤めあげた僧侶は「已講」と呼ばれて僧綱に任じられる道が開かれることとなった。

こうした法会では、論義が行われた。論義とは経典や論書にでてくる教えについて、事細かに義を立て、

論じていくものである。他宗の学侶達と問答をする場合もあれば、自宗内の学侶同志で義を立て問答を行っていく場合もある。特に三会に出仕する場合、衆目監視の場なので、みな真摯に勉学に励んだのである。

四、北京二宗の台頭

しかし、学問研究のみが重視されるという傾向に対しては、批判勢力が生まれた。平安時代に日本にもたらされた北京二宗、すなわち天台宗と真言宗である。

日本天台宗は、最澄（七六七〜八二二）が延暦二十三年（八〇四）から翌二十四年に入唐して、帰朝した後、中国天台の法華円教、密教、禅法、大乘戒の四宗を融合して開いた宗派である。彼は南都六宗の寺院が奈良の都の中心地に位置していたのとは異なり、平安京（京都）の中心地を離れた比叡山中に延暦寺を建立し、大乘菩薩道を歩む僧侶の育成を目指した。しかし、当時は、国家公認の僧侶となるためには、東大寺などの三戒壇で、『四分律』による具足戒（比丘二五〇戒・比丘尼三四八戒）を受けねばならず、せつかく天台宗の僧侶として認められたものが、南都六宗に移籍してしまうという事態が生じるありさまであった。そこで、最澄は、『四分律』による具足戒を小乗戒として捨て、比叡山に『梵網経』の大乗戒（十重禁四十八軽戒）のみを授けて僧侶とする戒壇を設けることを朝廷に願い出たのである。結局、この願いは、弘仁十三年（八二二）、最澄示寂の七日後に認められたのであるが、それまでには、南都六宗側の痛烈な反対があったのである。

当時の僧綱の首座は元興寺・法相宗の僧である護命（七五〇〜八三四）であった。その主張は、①大乘の具足戒が梵網戒ならば、僧侶も在家信者も同じ戒をうけることになってしまい、比丘の独自性が失われる、②最澄は、三師七証を述べる際に、小乗戒は現前の三師七証にすぎないが、大乘戒では釈迦仏・文殊

菩薩・弥勒菩薩とし、十方諸仏を七証とするというが、現前の三師七証が得られなかったから、奈良時代に戒を授ける戒和上として、鑑真和上をはじめ多くの方々を招いたのである、③『四分律』の具足戒も大乘戒に他ならない、などである。

このように、新興の天台宗に対し、南都六宗は批判勢力としての役割を担うことになってしまったわけであるが、そうした例は他にも見られる。南都六宗、特に法相宗と天台宗において行われた三・一権実論争である。そのはじめは、最澄が弘仁九年（八一八）から翌年にかけて東北地方を訪れた際に、『法華經』による一乗成仏の教えをもって、会津の法相宗の徳一に対して、三乗教、つまり定姓二乗不成仏の教えを批判したことにある。こうした論争は、後世にも引き継がれることとなった。応和三年（九六三）、宮中の法華講において、三論・法相・華嚴・天台の学僧が一同に会して論義が行われたのであるが、その際、天台宗の良源（九一二〜九八五）と法相宗の仲算（九三四〜九七八）の問答において、良源が『法華經』方便品の「無一不成仏」の文を示して、「一として成仏せざることなし」（一人も成仏できぬものはいない）と難詰したのに対し、仲算は、「無（無性有情）の一は成仏せず」（法爾無漏種子をもたぬ無性有情は成仏できない）と読み替えて即座に反論したのだという。この勝負は決着がつかなかったのであるが、仲算の学識は朝廷の認めるところとなり、これ以降、法相宗を南都六宗の長とすることが定められたのである。

ところで、天台宗と同じく平安時代に新たに成立した真言宗は、空海（七七四〜八三五）が延暦二十三年（八〇四）から大同元年（八〇六）にかけて入唐して密教を学び、帰朝して後、弘仁八年（八一四）に高野山に金剛峰寺を創建して修行の地とし、弘仁十四年（八二〇）には、平安京に東寺を与えられて根本道場として発展した。彼の密教思想は、貴族社会に広く受けいれられ、以降、南都六宗の寺院にも、密教

の実践を行う真言院が創建されることになる。実践性の乏しかった南都六宗にとっては、貴族社会との結びつきをより一層図るために必要なことだったのではなからうか。

五、中世の法相宗

①時代背景

いよいよ本題に入るが、日本の中世といえば、鎌倉・室町期のことであり、貴族社会が終わりを迎え、武士政権の到来した時代である。南都六宗、天台・真言の北京二宗とも、それまで後ろ盾となってくれた貴族階級が没落し、さらには、鎌倉新仏教と呼ばれる諸宗派が次々と誕生するなか、大変な危機感をいだかざるをえない状況であった。

また、平安末期からの武士階級の進出によって社会不安が増大した頃と時をあわせて、日本では、永承七年（一〇五二）に末法の世が到来したとの時代認識が主流となりつつあった。ご存じの通り、末法思想とは、釈迦入滅より仏法が次第に衰微し、入滅後五〇〇年間は教（仏法）・行（修行者）・証（現世での悟り）の三法が揃う正法の時代であるが、その後の一〇〇〇年間は教・行のみの像法の時代となり、その後の一〇、〇〇〇年間は、教のみの末法の時代となるというものである。

特に南都六宗においては、経済基盤の喪失による僧尼の減少と墮落の顕著化が大きな問題となってきたのである。

②論義鈔の成立

当時、法相宗は、元興寺（南寺）の流れと興福寺（北寺）の流れが合一され、興福寺がその中心をにな

うようになるのだが、学問的にそれを成し遂げたのが、菩提院蔵俊（一一〇四〜一一八〇）である。彼は『成唯識論』の本文についてなされてきた論義を集大成した鈔本『唯識論菩提院鈔』を著したことで有名な学匠である。『唯識論菩提院鈔』は、本来、『成唯識論』十巻にまたがる大部の鈔本であったはずのものであるが、残念ながら散佚して、『成唯識論』第六巻相当分しか現存していない。しかし、他の鈔本に引用される蔵俊の論義を収集するなど研究を進めていくうちに、彼の論義鈔には、『唯識論菩提院鈔』（もしくは『唯識論菩提院問答』）と呼ばれるものと、『変旧抄』と呼ばれる二種の鈔本が存在していることが明らかとなった。これは彼によって、これまでの法相唯識教学の伝統に則った解釈での論義を収録した『唯識論菩提院鈔』と呼ばれる鈔本と、旧来の解釈にとられない教学理解を示した『変旧抄』と呼ばれる鈔本が著されていたことを示しているのである。これまでの法相唯識教学の伝統とは、法相宗の大成者である基（六三二〜六八二）、第二祖の慧沼、第三祖の智周の「三祖の定判」に基づいた教学理解ということになるので、それにとらわれない自由な論義研究が蔵俊によっておこなわれていたことを示しているのである。

こうした彼の論義研究の態度は、孫弟子の貞慶（一一五五〜一二一三）の『唯識論尋思鈔』や、貞慶の弟子にあたる良算（〜一一九四〜一二一七）らが編纂した『唯識論同学鈔』に受け継がれていく。この両書は、ともにその奥書に『変旧抄』を基盤として書かれたものであることが示されており、特に『大正新修大藏經』に活字化されている『唯識論同学鈔』には、一、一二八の論義が収録されている大部のものである。この時期に、法相宗の内部において、自由で詳細な論義研究がおこなわれていたことは特筆に価値することであろう。

ところで、これら大部の論義鈔が成立した背景には、先述した南都三会の他、論義の行われた法会が数

多く存在していたことが挙げられる。三会に次いで重要なものとしては、三講と呼ばれる宮中最勝講・山洞最勝講・法勝寺御八講がある。また、『唯識論同学鈔』にその記録が残っている講会だけでも、三蔵会・撲揚講・唯識十講・一乘院三十講・宝積院三十講・別当房三十講・唐院三十講・春日御社・寺家三十講など、多くの講会が開かれていたのである。

通常の講会では、まず、「講師」が経論を講説し、その後「問者」や聴衆と問答を行うという形式が行われるのであるが、これらの講会で行われる論義は、学僧の実力を試験するという役割も担っていた。こうした論義のことを堅義と呼ぶが、これは、受験者にあたる「堅者」が、「探題」の選定した論題について自己の義を立てて問者の問いに答え、その問答の結果により、「精義（証義）」に義の可否を判定されるというものであった。

法相論義の場合、実際の問答には、最初に簡潔に一問一答がなされた後、「進めて云く」もしくは「之に付いて」などと、詳細な論義がなされた後、答となるものと、問に続いて「両方」と述べて、二通りの難を立てて答に至るものなど、さまざまな進め方があった。これは、講会での論義が形式化されたものでなく、きわめて真摯な学問追求の場であったことの証しであろう。

③唯識教学の展開

彼らの自由な論義研究によって、先述の三乗・一乗論争については、法相教学に一乗融会の傾向があらわれた点が指摘できよう。藏俊や貞慶によって法相唯識の学説である三性即三無性説が強調されたが、それを承けた貞慶の孫弟子にあたる良遍（一一九四～一二五二）は、その著である『応理大乘伝通要録』などに、有の側面を説く三性説も、空の側面を説く三無性説も同じく唯識教学で説かれていることであり、

三性門からみれば、種姓に五姓の別があり、不成仏のものもいるといった面も説かれるが、三無性門からみれば、あらゆる衆生が成仏するという一乗の教えも矛盾しないのだと主張した。こうした見解は、対立してきた一乗思想を自宗の教義の一部の学説として局小化し、五姓も一乗もともに説くことのできる大乘仏教としての唯識思想の優位性を示そうとしたものである。

また、貞慶や良遍は、中国の唯識思想において説かれなかった依詮・廢詮の唯識観を体系づけた点にも注目すべきである。これは、貞慶が『勧誘同法記』において考案し、良遍が『観念発心肝要集』において体系づけたものである。良遍によれば、依詮観とは、我が心の自ずから空なる道理を思惟する空間のことで、真実の唯識観（廢詮観）に至るための方便であるとし、廢詮観とは、空をも空ずる不念観であるという。そしてこの二重の観をさらに開いて三世・唯心・如幻・無相・不念という五重の次第で説明したのである。これも自由な論義研究の成果であろう。

④浄土思想

ところで、『唯識論尋思鈔』などの著者である貞慶は、元久二年（一二〇五）に『興福寺奏状』を著して、鎌倉新仏教を代表する法然上人源空（一一三三～一二二二）の専修念仏義を批判していることでも有名である。その第七条では、念仏とは観念が主であり、凡夫でも修せる称名は観念とはなりえず、定にもならないので劣ったものであるという。

法相宗の学僧にとって、基本的には報土としての阿弥陀仏の浄土は、道心を発した十地以上の菩薩のためのものであり、法然の説くように、決して凡夫が往生できる浄土ではなかったのである。阿弥陀仏の浄土は、凡夫や二乗、未だ十地に至っていない菩薩のための化土にも通じるのだという学説もあったのだが、

大乘仏教の菩薩道を求める彼らにとって、化土への往生は望むところではなかったのである。

しかし、一方で貞慶は、建久四年（一一九三）頃に『愚迷発心集』を著している。これは道心の発るようにと仏神に祈る意を述べたものである。その文のなかには、「坐禅の夜の床には、罪の暗さに迷って到達できず、観念の暁の窓には、妄風が吹いて静かではない」との記述があり、自身も観念ができない旨の懺悔を表明しているのである。

末法の世に生き、道心を発して観念を行うことさえままならないという自覚に立つ貞慶は、「一念相似発心」つまり、一瞬でも道心に似た心を発し、菩薩道の出発点である資糧位の菩薩として、都率天などへの往生を果たし、弥勒菩薩のもとで修行を重ねたいとの念願をもっていたようである。

そうした真摯な求道の姿勢を有していた貞慶にとって、ただちに凡夫が報土往生を果たすといった法然の浄土教は許し難いものであったに違いないのである。

⑤戒律復興

また貞慶や良遍は、当時廃れていたといわれる東大寺での受戒を復興させようとしたことでも有名である。彼らは、瑜伽戒である三聚淨戒（撰律儀戒・撰善法戒・饒益有情戒）を用いて、大乘仏教の具足戒受戒の方式を改めて、戒律の復興を企図したのである。

彼らは、三聚淨戒を受戒する際に、白四羯磨で七衆律儀戒を別箇に受ける「別受」と、三戒すべてを同時に受ける「通受」を考え、「通受」によっても、『四分律』の二百五十戒を受けたことになるのだと主張し、受戒者の増加を図ったのである。

当時、新興の天台宗などの影響で衰退していた東大寺や唐招提寺での受戒を、もう一度盛んにしたいと

の思いからの運動だったのであろう。

⑥短釈の成立と訓論談義

この時期即ち鎌倉期の法相宗の学侶の真摯な学問研究の態度は、後の室町期にも受け継がれることになる。この時期には、多くの学僧達によって個々の論義についての自由な研究の成果である短釈が著され、訓論談義が盛んに行われたのである。

現在、そうした短釈類は、興福寺、薬師寺、東大寺、法隆寺などに多く残されており、法相宗の論義研究を知る貴重な資料となっている。

また、訓論談義とは、読師を指導者として『成唯識論』の正しい訓読と解釈を学ぶものだが、その際、講座に列席した学僧から種々の意見が述べられ、最後に評決されるといった自由な学問の場であった。こうした学問研究を経てそれぞれの学僧が論義の場に臨んでいったのである。

なお、こうした訓論談義の様子を後世に残したのが、『成唯識論聞書』を著した光胤（一三九六―一四八七）と『成唯識論訓読記』を著した高範（一六五五―一七二三）であった。

六、結び

日本への仏教伝来の歴史から説きはじめ、南都仏教のはじまりから中世への展開を大まかに述べてきたわけであるが、南都仏教、特に法相宗の教学研究は論義研究を中心として常に盛んであったといえよう。特に新興の仏教教団からの刺激を受けた平安時代、鎌倉時代には、旧来の伝統を超えた新たな展開をも生み出すに至っているのである。

このように長期間、法相宗としての研究活動が盛んであったことは、日本仏教の誇るべき特色であるといっても過言ではないであろう。

以上

〔参考文献〕

鎌田茂雄編集『講座仏教の受容と変容五 韓国編』（平成三年十一月・佼成出版社）

楠淳證稿「日本仏教の展開―法相唯識について―」（平成六年三月・『仏教学研究』五〇号）

日本仏教研究会編『日本仏教の研究法―歴史と展望―』（平成十二年十一月・法蔵館）

拙稿「葦俊の『変旧抄』について」（平成十三年二月・龍谷大学短期大学部編『仏教文化と福祉』）

奈良女子大学古代学学術研究センター設立準備室編『儀礼にみる日本の仏教―東大寺・興福寺・薬師寺―』（平成十三年三月・法蔵館）

（平成十三年三月・法蔵館）

龍谷大学短期大学部仏教科編『佛法東漸―シルクロードから古都奈良、そして現代へ―』（平成十三年十二月・自照社出版）など

親鸞浄土教の特色 — 本願力回向の信と現生正定聚の人 —

桃井 信之

はじめに

鎌倉時代の僧・親鸞（一一七三—一二六二）によって開顕された仏教は、「浄土真宗」といわれる。「浄土真宗」も「仏教」である限り、その最終目標は、「転迷開悟」「解脱」、すなわち「成仏する」こと、「覚る」ことにある。しかし、親鸞の説示した仏教は、「浄土教」の流れの中にあるものであったから、その基本的な表現としては、〈阿弥陀仏の浄土に往生することを願う（願生浄土）〉仏教となっている。

親鸞は、経典に説き明かされる念仏往生思想の継承者七人を「七高僧」として特に重視した。インドの龍樹（Nagarjuna 2C）、世親（天親 Vasubandhu 4C）、中国の曇鸞（四七六—五四二）、道綽（五六二—六四五）、善導（六一三—六八一）、日本の源信（九四二—一〇一七）、源空（法然 一一三二—一二二二）である。親鸞は、七高僧を浄土願生者と位置づけ、自身もその流れを継承する者との自覚があった。

しかしながら、親鸞の師・法然までの浄土教と、親鸞の浄土教思想との間には、かなり大きな差異、ないしは展開が見られる。それを端的にいうなら、法然までの浄土教は死後、来世において西方極楽浄土に往生する（その後、浄土で修行を完成させ、成仏する）ことに重心をおいた教義であったのに対し、親鸞の浄土教は、それまでになく浄土願生者の現世における事態を重視した、ということである。この親鸞による説示は、「現生正定聚」^①あるいは「現生不退」^②の思想と呼ばれている。現生で正定聚に住するには、如来回向の「信心」を得る必要があると親鸞は語る。小論では、親鸞浄土教の性格をもっとも顕著に

示すこの「信」の思想、「現生正定聚」の思想を中心に、その特色を探っていくこととする。

『顕浄土真実教行証文類』の構成と概要より

『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略す）六巻は、親鸞の主著であり、その浄土教思想が体系的に説示されている。〈教・行・証〉と題しながら、内容は〈教・行・信・証〉となっており、しかも「信巻」のはじめには特別に序（信巻別序）が設けられている。このことから先ず、「信」に親鸞浄土教思想の核心・特色があることが窺知される。

これよりこの『教行証文類』の内容を概観するとともに、他の著述の関連箇所を参照しながら、親鸞浄土教の特色を窺っていかうと思う。

総序

- 一、教巻（教文類）
 - 二、行巻（行文類）
信巻別序
 - 三、信巻（信文類）
 - 四、証巻（証文類）
 - 五、真仏土巻（真仏土文類）
 - 六、化身土巻（化身土文類）
- 後序

一、教卷 — 經典觀 —

親鸞は「教卷」の劈頭に、

謹案浄土真宗、有二種回向。一者往相、二者還相。就往相回向、有真実教行信証^③

(つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり)

と記して、「浄土真宗」の大綱を「往相」「還相」の二種回向と示す。往相とは、浄土願生者の往生にいたる相、即ち念仏成仏道をさし、還相とは往生し成仏した後、衆生済度のため、菩薩として輪廻の世界・娑婆世界に還帰する相をいう。「回向」は、阿弥陀如来から願生者への回向をさしており、親鸞はこの阿弥陀如来の働きを「他力」^④と呼んでいる。

その「往相回向」、すなわち浄土願生者の仏道について親鸞は、「教」「行」「信」「証」があるというのである。

親鸞は、釈尊一代の教説中、『大無量寿経』をもって真実教と選定し、釈尊出世本懐の經典であるとした。このことは、この経を「如来興世之正説」^⑤、「顕大聖興世正意」^⑥等と記していることから明らかである。そして『大無量寿経』が出世本懐の真実教である証文として、魏訳『無量寿経』および、異訳『無量寿如来会』『無量清浄平等覚経』の序分「五徳瑞現」の箇所を引用し、さらに新羅の憬興著『無量寿

『經玄義述文贊』における当該箇所を引用している。⁽⁷⁾

しかし、親鸞における『無量寿經』出世本懐の主張は、『法華經』を強く意識したものであったといえよう。当時の日本仏教界の中心は、天台宗の本山・比叡山延暦寺であり、その天台宗は中国天台宗の祖・智顛（五八七―五九七）の「五時教判」⁽⁸⁾にもとづき、『法華經』を正依の經典として最重要視していた。当時の仏教界において「五時教判」は最も権威ある教判とされていたであろうし、親鸞自身も九歳で出家した時点から二十年間比叡山で修学しており、親鸞が天台教義を熟知していたであろうことは、その思想中に天台で主張される教義的理念・要素が多々見られることから容易に推測される（「行巻」一乗海釈に説示される「仏乗」「一乗」⁽⁹⁾の思想や「久遠実成」⁽¹⁰⁾仏思想は、明らかに『法華經』にもとづく天台教義である。また「自然法爾章」⁽¹¹⁾や『愚禿鈔』一乗機教⁽¹²⁾、和讃（「曇鸞讚」）などに示される円頓・円融思想⁽¹³⁾等の大乗仏教的基本理念、さらに「信巻」三一問答釈に示される字訓釈⁽¹⁴⁾や、『教行証文類』の随所に見られる転声釈などの学問的素養からは、親鸞がいかに天台教学にもとづいて自らの思想を展開させているかが窺知される）。

にもかかわらず、親鸞は「教巻」の冒頭に『無量寿經』序分の文言にもとづいて、

釈迦出興於世光闡道教欲拯群萌惠以真実之利 是以説如来本願為經宗教 即以仏名号 為經体也⁽¹⁵⁾
（釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真実の利をもつてせんと欲すなり。ここをもつて如来の本願を説きて經の宗教とす、すなはち仏の名号をもつて經の体とするなり）

と述べ、これに続けてさらに、

何以得知出世大事⁽¹⁶⁾

(なにをもつてか出世の大事なりと知ることを得るとならば)

と記し、先述の正依・異訳『無量寿経』等を引用するのである。

この「何以得知出世大事」という表現は、主著『教行証文類』の内容を要約した著述と位置づけられる『浄土文類聚鈔』に記された

大聖世尊、出興於世大事因縁⁽¹⁷⁾

(大聖世尊、世に出興したまふ大事の因縁)

の文と並んで、『法華経』方便品にある

諸仏世尊、唯以一大事因縁故出現於世⁽¹⁸⁾

(諸の仏・世尊は、ただ一大事の因縁をもつての故にのみ、出現したまえばなり)

の文と高度の類似性が認められる。このことから、親鸞が当時の一大事因縁論を意識していたことは明らかである。

また親鸞は、『法華経』ではなく『無量寿経』をもって釈尊出世本懐の真実教と主張したのみならず、膨大な数の経論釈による引証によって「真実」を明かすことを目的とした主著『教行証文類』に、この『法華経』をただの一箇所も引用していない。かような親鸞による『法華経』不引の態度は、『法華経』をあえて、何らかの理由で無視・拒絶しているものと考えざるをえない。

では、親鸞はいかなる理由があって、『法華経』を無視・拒絶したのか考えてみたい。まず、『大無量寿経』が「如来興世之正説」¹⁹である理由を「道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真実の利をもつてせんと欲すなり」²⁰と記した親鸞にとって、まさに經典が「群萌」と記す、末法濁世に生きる苦悩の衆生を救済する具体的事実以外に、『大無量寿経』を「真実之教」と領解し、〈出世本懐経〉であると主張しえた根拠はなかった、といえよう。

さらに、『法華経』に対して拒絶・無視の態度をあえてとった理由は、この経を根本聖典とし、これに依拠して崇高なる「一乗」の理念を標榜しながら当時の仏教界を代表し、なによりしかも二十年間の長期にわたって親鸞自身が修学した叡山・天台宗が、この「群萌」の救済はおろか、俗化・権力化して腐敗の一途をたどり、「外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬」²¹しているとしかしいえない現状であった、というところにあると考えざるをえない。すなわち、当時の天台教団にあって、天台の教義・理念を修学した親鸞にとっては、その教理と実践の事実が、大乘仏教の精神・釈尊興世（「一大事因縁」）の精神といかに乖離していたかを、その身をもって諦認していた、ということが『法華経』拒絶の根本的理由と考えられる。

かくして天台宗に代表される聖道門の諸教は「行証久廢」²²とともに、

為在世・正法、而全非像末・法滅之時機。已失時乖機也⁽²³⁾

(在世・正法のためにして、まったく像末・法滅の時機に非ず。すでに時を失し機に乖けるなり)

と痛烈に批判され、それに対して「浄土真宗」は、「証道今盛」⁽²⁴⁾であって、

在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉悲引也⁽²⁵⁾

(在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや)

と結論づけられるのであるが、注意すべきことは、この結論は決して静止的・固定的なものではないということである。親鸞にとってこの結論は、最終的なものでありながら、同時に非常に動的な性格をもった見解・主張と考えられる。すなわち、「証道今盛ん」(傍点筆者)であり、末法や滅法の時代の「群萌」までも「斉しく悲引」するものでなければ、つまり、〈平等なる衆生救済の現事実〉がないならば、(いくら表面上念仏による救済を標榜する仏教教団であったとしても)それは決して「浄土真宗」とはいえない、ということが、この「浄土真宗」という語が本来的に有している性格であることを確認しておきたい。

二、行巻 — 念仏観(行業観) —

親鸞は、『大無量寿経』の中心的所説である阿弥陀仏の本願・四十八願の中、第十七願⁽²⁶⁾にもとづき、称名念仏をもって本願に誓われた真実行とする。称名念仏は「正定業」⁽²⁷⁾として、往生・成仏のための行

業と規定される。親鸞には「いづれの行もおよびがたき身」⁽²⁸⁾との自覚があったので、この称名念仏以外に浄土願生者の行業を説かない。称名念仏が、親鸞浄土教で説かれる唯一の行業なのである。ただしこの称名念仏は、究極的には信心と不離なる行として⁽²⁹⁾、阿弥陀仏から回向された他力の行であるとする。『唯信鈔文意』に「第十七の願に、十方無量の諸仏にわがなをほめられん、となへられん、と誓ひたまへる、一乗大智海の誓願成就したまへるによりてなり。阿弥陀経の証誠護念のありさまにてあきらかなり。証誠護念の御ころは大経にもあらはれたり。また称名の本願は選択の正因たること、この悲願にあらはれたり」⁽³⁰⁾とあるように、称名念仏は諸仏の証誠護念によるゆえ真実行であり、またこの行は阿弥陀如来によって衆生のために選択されたものである、と親鸞は主張するのである。

親鸞における念仏往生の思想は、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて信ずるほかに別の子細なきなり」「たとひ法然聖人にすかされまゐらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ」⁽³¹⁾とまで崇敬した師・法然の「専修念仏」を踏襲したものである。法然の専修念仏の思想とは、端的に言えば、「南無阿弥陀仏」を称えれば、貴賤、老少、善悪、淨穢を選ばず、皆、阿弥陀仏の極樂浄土に往生できる」という明快な主張であった。しかし、門弟の間では、法然在世当時から、所謂「一念義・多念義の争論」⁽³²⁾があり、専修念仏教団の中には混乱があった。

さらに、法然がその名著『選択本願念仏集』において、「称名念仏の他には、「菩提心」さえも不要」と主張した⁽³³⁾という華嚴の僧・明恵（一一七三—一二三三）による論難⁽³⁴⁾もあり、親鸞は法然の門弟であるとの自覚より、その論難に応答する責務を負っていると考えていたに相違ない。

このことが、親鸞をして『教行証文類』六巻、とりわけ「信巻」を執筆せしめた根本的要因であると考
えられる。

三、信巻 — 信心観 —

この巻の冒頭には所謂「信巻別序」といわれる文が置かれている³⁵。このことから知られるように、
この巻で親鸞が明らかにしようとする内容は、親鸞思想の中でも中核的な位置を占めるものである。

親鸞は「涅槃真因、唯以信心」³⁶、「ただ信心を要とす」³⁷、「信心は菩提のたねなり、無上涅槃をさとの
たねなり」³⁸等と記しているように、浄土往生・成仏（涅槃）にいたる真因は「信心」を得ることにある
といい、この根拠を『無量寿経』第十八願³⁹、および第十八願成就文⁴⁰にみる。すなわち「至心・信楽・
欲生」を「本願真実の三信心」⁴¹と捉え、その三信心が、世親の「願生偈」冒頭の「世尊我一心」⁴²の
一心と即一することを所謂「三一問答」⁴³積⁴³で示すのである。

この信心は、自己のはからいで起こすものではなく、「如来よりたまはりたる信心」⁴⁴、すなわち阿弥陀
如来から回向される「他力の信心」⁴⁵という性格を持つ。煩惱具足の凡夫から発起されうるような信では
なく、阿弥陀如来の清浄なる願心の回向成就にその根拠があるからである。

また親鸞は、他力回向の信心こそが菩提心であると主張する⁴⁶。法然に対する明恵の論難を意識した見
解であるが、「自力聖道の菩提心、心も言葉もおよばれず」⁴⁷と記されるように、法然が不要とした菩
提心は「自力聖道の菩提心」であり、浄土願生者にとっては、阿弥陀如来より回向される「願作仏心」
「度衆生心」⁴⁸の信心が菩提心であるという。

親鸞は、信心を得た念仏者は、現生において十種の利益を得ると語っている⁽⁴⁹⁾。

- 一・冥衆護持益
- 二・至徳具足益
- 三・転悪成善益
- 四・諸仏護念益
- 五・諸仏称讃益
- 六・心光常護益
- 七・心多歡喜益
- 八・知恩報徳益
- 九・常行大悲益
- 十・入正定聚益

と示されるものがそれである。その第十が「入正定聚益」であり、その正定聚とは「正定聚に住すればかならず滅度をさとするなり」⁽⁵⁰⁾「ワウジャウスベキミトサダマルナリ」⁽⁵¹⁾等と記されるように、必ず往生・成仏することが決定した位をいう。

親鸞は、この入正定聚益を信心を得た願生者の根本的な利益として、他の九利益を語るのである。特に、信心が他力回向の菩提心であり、「願作仏心・度衆生心」という性格を有することから、第九の「常行大悲益」が説かれ、願生者の利他性が示されるのである。

また、親鸞思想の特色として、その深い罪悪性の自覚があげられる。親鸞における徹底した自己凝視の表現は、彼の著作のいたるところに見られる。それは唐の善導の影響を大きく受けたものであったが、善導の表現よりも徹底したものと見える。例えば善導の名著『観經四帖疏』『散善義』における「不得外現賢善精進相、内懷虚仮」⁽⁵²⁾の文に独自の返点を付して訓読し（「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懷いて…」）、善導が内外相應を勧める文意を、内面が虚仮なる者が賢善精進の相を外に現ずることを誡める文として捉えている⁽⁵³⁾。「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし」⁽⁵⁴⁾、「まことに知んぬ。悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと」⁽⁵⁵⁾等の表現からも、親鸞の無明煩惱性の認識、罪業深重の凡夫としての自覚が徹底していたことが知られるであろう。このことは、信心の内実を「二種深心」⁽⁵⁶⁾として語り、本願による救済が間違いないと信じる「法の深信」に対して、罪悪生死の凡夫たる自己は、限らない過去から未来永劫にわたって解脱・救済が不可能であると自覚する「機の深信」より表現されたものといえるよう。

さらに親鸞は、正定業たる称名念仏と信心を不離なるものと捉えるが、その関係を端的に言えば、「真実の信心は必ず名号を具す、名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」⁽⁵⁷⁾とも記されるように、信心を得た者にとって称名念仏は必然であるが、念仏しているからといって、信があるとは限らない。すなわち「如実修行相應（オシヘノゴトクシンシルココロナリの左訓）は信心ひとつにさだめたり」⁽⁵⁸⁾とある如く、「如実修

行相応」の念仏こそが真の念仏であり、それは阿弥陀如来の本願の意趣（煩惱具足たる自己を濟度せんがために阿弥陀如来が大いなる願い＝本願を建立したということ）に相応する念仏をいうのである。

上述の如く、当時法然の門弟間において一念・多念の争論があり、念仏者の中に相当の動搖があったと推測される。親鸞は、法然の念仏往生の真意は、一とか多といった数量的なところにはなく、称える念仏の質、すなわち本願の意趣に相応した念仏であるか否か（信心を得て念仏しているのか、そうではないのか）を問題にしたもの、と把握したのであろう。

また親鸞は、「信心」を得た念仏者について、〈「正定聚」に就いた者〉といい、この位を「不退転」⁽⁵⁹⁾とした（『愚禿鈔』では「必定菩薩」ともいっている⁽⁶⁰⁾）。親鸞は、この不退転位を、菩薩の階位としては五十一位、すなわち弥勒菩薩と同じ「補処」の位・等正覚であるとする（便同弥勒）⁽⁶¹⁾。また「真実信心をえたる人をば、如来とひとし」⁽⁶²⁾とも、「人中の分陀利華なり」⁽⁶³⁾とも、「上上人・好人・妙好人・希有人・最勝人」⁽⁶⁴⁾とも、「真仏弟子」⁽⁶⁵⁾とも語り、「他力の信心うるひとを　うやまひおほきによるこべば　すなはちわが親友ぞと　教主世尊はほめたまふ」⁽⁶⁶⁾と称賛するのである。

以上のことから、親鸞は阿弥陀如来より「信心」を得た念仏者を、来世のユートピアを望む如き厭世的な願生者とは把握していないことが知られる。親鸞の説く救いは来世においてはじめて成立する救いではなく、現世における救いにほかならない。もちろん「凡夫」であるかぎり、「無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」⁽⁶⁷⁾といわれる存在であるから、「臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す」⁽⁶⁸⁾るのであって、現世における成仏・解脱・般涅槃を説くことはない。しかし親鸞の往生思想が、そ

れまでの厭世的な浄土教思想と一線を画すことは明白といえよう。

それは、特に第十八願成就文を根拠として、信心を得た願生者の事態を「即得往生」と表現していることから知られる。親鸞は「即得往生」を往生・成仏すべき身となること、すなわち「正定聚」「不退転」位に住することであると述べる。「即得往生」を現生正定聚と同意に解することは、親鸞浄土教の顕著な特色である。「往生」の意味を〈他方仏国土に生まれ変わる事〉と限定するなら、親鸞の主張を現世における往生とはいえないであろうが、〈住正定聚が現世で成立する（現生正定聚）〉という見解は、親鸞以前の浄土教には見られなかったものであり、親鸞浄土教が如何に現世における救済を強調していたかが窺知される。次の文は、このことをよくあらわしているといえるだろう。

光明寺の和尚の『般舟讚』には、信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す、と釈したまへり。居すといふは、浄土に、信心のひとのころつねにあたり、といふころなり。これは弥勒とおなじといふことを申すなり。これは等正覚を弥勒とおなじと申すによりて、信心のひとは如来とひとしと申すころなり⁽⁶⁹⁾

この信心をうれば、等正覚にいたりて補処の弥勒におなじくして無上覚をなるべしといへり。すなはち正定聚の位に定まるなり。このゆへに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと金剛のごとくなり。しかれば金剛の信心といふなり。大経には、願生彼国 即得往生 住不退転 とのたまへり。願生彼国は、かのくにうまれんとねがへとなり。即得往生は、信心をうればすなはち往生すといふ。すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ。不退転に住すといふはすなはち正定聚の位に定まるなり。成等

正覚ともいへり。これを即得往生といふなり。即はすなはちといふ、すなはちといふはときをへず日をへだてぬをいふなり⁽⁷⁰⁾

四、証卷 — 証果観 —

親鸞は、第十一願⁽⁷¹⁾にもとづき、信心を得た願生者の現世における利益・証果として、「正定聚」に住し、往生・成仏が決定されると述べている。

また、浄土往生後の証果について親鸞は、第二十二願⁽⁷²⁾にもとづき、浄土往生者が成仏の後、衆生済度のために菩薩となって生死輪廻の世界に還帰する「利他教化地益」⁽⁷³⁾として「還相回向」を語る。

現世における救いを強調した親鸞が、浄土往生を必要とした理由は、上求菩提・下化衆生の大乗仏教的理念を完遂するためには、「大慈大悲心をもつて、おもふがごとく衆生を利益する」⁽⁷⁴⁾身となる、すなわち成仏する必要がある、と考えたからであろう。親鸞は、この還相のはたらきも、阿弥陀如来の本願力回向によって可能となるものであると主張した。

五、真仏土巻 — 仏身観・浄土観 —

親鸞は真実の仏身を「不可思議光如来」、真実の浄土を「無量光明土」と呼び、第十二願⁽⁷⁵⁾・第十三願⁽⁷⁶⁾を根拠として、阿弥陀仏とその浄土を光明無量・寿命無量なる存在であると記す。

中国浄土教においては、阿弥陀仏の救済を説く漢訳經典に『無量寿経』『観無量寿経』『無量寿如来会』等の経題を付していることから窺えるように、阿弥陀仏の特色である〈光明無量〉〈寿命無量〉の二側面の中、寿命無量に力点（あるいは、より強い関心）を置いた理解であったが、親鸞はむしろ光明の力用に重心を置いた理解をしているといえる。親鸞の著には、阿弥陀仏の光明の徳を十二光として讃嘆している箇所が少なくない⁽⁷⁷⁾。また親鸞はこの光明を「智慧」であるといい、阿弥陀仏による救済を、光明の照射による撰取と表現する。それ故、阿弥陀仏より回向された信心も「智慧」であるという。『弥陀如来名号徳』には「念仏を信ずるは、すなはちすでに智慧を得て仏に成るべき身となるは、これを愚痴をはなれることとするべきなり。このゆゑに智慧光仏と申すなり」⁽⁷⁸⁾と記している。

また親鸞は阿弥陀仏について、

仏について二種の法身まします。ひとつには法性法身とまうす。ふたつには方便法身とまうす。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す、その御すがたに法蔵比丘となりのりたまひて、不可思議の四十八の大誓願をおこしてあらはしたまふなり。この誓願のなかに、光明無量の本願、寿命無量の弘誓を本としてあらはれたまへる御かたちを、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。この如来すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如来と申すなり。すなはち、阿弥陀如来とまうすなり⁽⁷⁹⁾

と述べているように、阿弥陀仏は本来「法性法身」、すなわち一如・真如法性そのものであり、形色や言

語表現を超越した存在であるが、法蔵菩薩が四十八願を建立し、兆載永劫の修行の末、阿弥陀仏となり、浄土を建立し、救いの道を成就させた『無量寿経』に説かれている、その法蔵菩薩・阿弥陀仏を「方便法身」といい、また因願酬報の身であるから「報身」であるとも語るのである。この衆生済度を目的として阿弥陀仏が形を示し、「南無阿弥陀仏」の名号として到りとどいている、というのが親鸞の理解である。したがって、浄土真宗における本尊は、木像・絵像も用いるが、「南無阿弥陀仏」「帰命尽十方無碍光如来」「南無不可思議光如来」等の名号を本尊とするという特徴が、親鸞在世当時からあるのである⁽⁸⁰⁾。

六、化身土巻 ― 方便観 ―

『教行証文類』六巻中、上の五巻は「顕真実」の巻であったが、この「化身土巻」では、方便(仮)、真実に至らしめる手段)の仏、方便の浄土、方便の行業、さらには邪偽・外道(偽)、仏教とは異なる思想・見解)について明かしている。

まず、化仏(方便の仏)とは、『観無量寿経』の第九真身観所説の仏であり、方便の浄土とは『観無量寿経』『菩薩処胎経』あるいは『無量寿経』所説の辺地・懈慢・疑城・胎宮であるという。『観無量寿経』真身観に説かれる仏とは、身体が百千万億の夜摩天の閻浮檀金の如き色であり、その身長は六十万億那由他恒河沙由旬であって、頭部から放たれる円光は百億三千大千世界の如き広さがあり、この円光中に百千万億那由他恒河沙の化仏があり、その化仏一々に衆多無数の化菩薩あり等と記される仏である⁽⁸¹⁾。また、化土(方便の浄土)とは、宝地、宝樹、宝池のある七宝莊嚴の極楽浄土であり、『菩薩処胎経』所説の懈慢界の如く⁽⁸²⁾、居心地がよいので願生者が懈怠の心や懈慢心を起す故に此処にとどまるといふ、その懈慢界の如き世界をいうのである。親鸞が

良仮仏土業因千差、土復心千差。是名方便化身・化土⁸³。

(まことに仮の仏土の業因千差なれば、土もまた千差なるべし。これを方便化身・化土と名づく)

と記しているように、この化身・化土は、真実の見えない凡夫に適應するように化現するものであり、機(衆生・凡夫)が千差万別である故に、それぞれの機に応じて把握される仏土をさすのであろう。

次に親鸞は、第十九願⁸⁴、第二十願⁸⁵にもとづいて、方便の仏道を明かしている。

第十九願の仏道は、自力で諸行(この中に念仏を含む)を修し、功徳を積聚して浄土往生を願うもので、親鸞はこのような願生者を(正定聚に対して)邪定聚と呼び、『観無量寿経』所説の定善・散善の仏道(要門)がこれにあたりとした。

また第二十願の仏道は、称名念仏一行を選択・専修しているが、「本願の嘉号をもつておのれが善根とする」⁸⁶と記されるように、称名行を往生の善根・功徳と考える自力念仏の願生道である。親鸞はこのよな者を不定聚と呼び、『阿弥陀経』所説の多善根多功徳多福徳の念仏道(真門)がこれにあたりと説く。

そして、親鸞自身が自己の求道の歷程を、第十九願・要門の諸行往生(九歳で出家して以来、比叡山で修学した二十年間)より第二十願・真門の念仏往生へ廻入し、さらに第二十願的な念仏道より第十八願(弘願)の他力念仏道へと転入したと述懐している(三願転入)⁸⁷。第二十願の仏道とは、生涯の師・法然に出遇った後、親鸞が念仏を専修する中で見出された自力的な側面ともいいえよう。

このような親鸞の方便に関する見解は、一代仏教を親鸞がどのように把握していたか、すなわち親鸞の説示する教判（教相判釈）にも窺知される。親鸞の語る教判は「二双四重判」と呼ばれるもので、仏教全体を頓（速やかに成仏する教え）教と漸教（成仏に相当の時間を要する教え）に分け、さらに頓教を堅超と横超に、漸教を堅出と横出の二種に分けたものである。この堅（自力）とは横（他力）に対し、超（速やかに成仏する教え⇨頓教）とは出（成仏に相当の時間を要する教え⇨漸教）に対する語である。親鸞は自らの主張する念仏道を「横超」と示したのであった⁽⁸⁸⁾。



また親鸞は、「化身土巻」の後半において、真実でも方便でもなく、仏教とはいえない思想・見解を「邪偽異執の外教」として厳しく教誡する⁽⁸⁹⁾。当時の専修念仏教団を弾圧していた旧仏教勢力等を念頭に、

「五濁増のしるしには この世の道俗ごとごとく 外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せり」「かなしきかなや道俗の 良時・吉日えらばしめ 天神・地祇をあがめつつ ト占祭祀つとめとす」⁽⁹⁰⁾と記す和讃があるように、外面は仏教の如く、しかし中身は外道というのが当時の仏教界の現状であると親鸞は認識していたのである。

このように親鸞は、教に関して、明快に真(真実)・仮(方便)・偽(邪偽)の判釈を施したのである。

親鸞の如き仏教理解を可能とする根拠の一つとして、親鸞自身が「化身土巻」に引用する『大智度論』の四依釈が考えられよう⁽⁹¹⁾。殊にこの引文中「依義不依語」の文と「指月」の比喩が注目される。仏教典籍の表面上の意味(「語」)にとらわれず、どこまでもその本質の意味内容(「義」＝仏の真意)を探求し、依拠とすべきである、というものである。親鸞は、第十八願成就文をはじめ、引用する多くの経論釈に独自の訓点を付して、本来的(一般的)な意味とは異なる読み方、異なる理解をしているが、それを可能とする根拠は、このような仏教における一つの伝統的解釈方法にあったものと思われる。

また親鸞は、自らが生きた時代を「当今末法是五濁悪世」⁽⁹²⁾と認識しており、最澄の著とされる『末法灯明記』をほぼ全文引用しながら、末法の時代における「無戒名字の比丘」⁽⁹³⁾の重要性を記すのである。『末法灯明記』には、『大方等大集経』『月蔵分』や『賢愚経』等の見解が示され、末法の時代には、戒も持たない名ばかりの僧侶でも讃嘆されるべきであり、それが世間の人々の福德の根拠となると説く。親鸞は「無戒名字の比丘」であるという自覚をもっていた。故に親鸞は、比叡山を下り、法然の説く専修念仏の教えに帰依して以降、妻帯し、子をもうけ、肉食もした。つまりそのライフスタイルは、世間一般の者

(在家信者)と基本的に同様であり、持戒した出家修行者とはまったく異なるものであった。

法然の専修念仏は、日本仏教史上初の大衆仏教であり、老若、男女、貴賤を選ばぬ救いを説くものであったため、その教団は急速に発展していった。そのため、権力者や彼らとと密接な関係にあった既成の宗教勢力から嫉妬され、危険視されるようになった。親鸞はそれを承知で法然の門下に入り、結果的には法然と同時に流罪の刑に処せられる。流罪にあたって還俗させられた親鸞は、「非僧非俗」⁽⁹⁴⁾の自覚をもつ。権力によって認可された僧でも、持戒の僧でもないが、単なる世俗を生きる者でもない。一般人と同様の生活をしながらも、法然から承けた専修念仏の教えに生きている故、世俗社会にありながら、世俗を超越した世界と確かな接点をもって生きている。その自覚、実感が親鸞をして「非僧非俗」といわしめたのであろう。出家者が山上の寺院で修学するのは、煩惱に満ちている世俗を離れた場所が修行に適しており、世俗社会にいるよりも開悟のための功德を積聚しやすいと考えるからであろう。煩惱の汚泥に満ちた俗なる世界に生きながら、真実の仏法に出遇い、聖なる世界と確かな接点をもつということは、まさに「難中之難無過斯」⁽⁹⁵⁾ということになるが、上述の如く、「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」⁽⁹⁶⁾と親鸞が語るように、「浄土真宗」はこの末法時の世俗社会に成り立つ仏教といえるであろう(したがって、浄土真宗においては、僧侶といっても受戒するわけではなく、髪についても得度式で一度剃髪すれば、その後は自由である。基本的に食事についての規制もない。飲酒についても、親鸞が身内を亡くした者に「亡憂」の異称をもつ酒をすすめたという伝承⁽⁹⁷⁾があるほどで、特に規制はない。また、真宗寺院は基本的に世襲であり、本山・本願寺の門主も、親鸞を初代として現在まで二十四代血脈で相承している)。

最後に、親鸞浄土教において、指摘しておかねばならないもうひとつの特色を述べておく。それは所謂〈神祇不拝〉といわれるもので、浄土願生者・念仏者は「神」や神に類するもの（これを含めて「神祇」という）を拝しないというものである。親鸞が何を「神」と考えていたかについては、直接的には、日本古来の信仰である神道で説かれる神々や、仏教伝来とともにインドや中国から伝来し、日本に受容された神々をさすと考えられるが、「愚禿悲歎述懐」に、

かなしきかなや道俗の 良時・吉日えらばしめ

天神・地祇をあがめつつ 卜占祭祀つとめとす

外道・梵土・尼乾志に ころろはかはらぬものとして

如来の法衣をつねにきて 一切鬼神をあがむめり

かなしきかなやこのごろの 和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもととして 天地の鬼神を尊敬す⁹⁸

と記されていることなどから、親鸞における〈神祇不拝〉の態度は、ただ単に「神」を拝まないというものではなく、卜占によって日時の吉凶を判断したり、加持・祈祷・祭祀を行ったりすることも含まれる。すなわち、人間を超越した力を持つものと想定されているもので、実際には存在しないものをさも存在するかのように考え、それに恐れおののき、祈り、頼ることで、真実から目を背かせ、ひいては人間としての尊厳を踏みじじる如きあり方を「神祇」として廃捨しているものと考えられる。

ただ上述のように、信心を得た願生者の現生において得られる十益の第一に「冥衆護持益」が説かれて

いることから、親鸞は神々の存在まで否定しているわけではない。しかし、「現世利益和讃」に

南無阿弥陀仏をとなふれば 梵王・帝釈帰敬す

諸天善神ことごとく よるひるつねにまもるなり

南無阿弥陀仏をとなふれば 四天大王もろともに

よるひるつねにまもりつつ よろづの悪鬼をちかづけず

南無阿弥陀仏をとなふれば 堅牢地祇は尊敬す

かげとかたちのごとくにて よるひるつねにまもるなり

天神・地祇はことごとく 善鬼神となづけたり

これらの善神みなともに 念仏のひとをまもるなり

願力不思議の信心は 大菩提心なりければ

天地にみてる悪鬼神 みなことごとくおそるなり⁽⁹⁹⁾

と記しているように、神々の中、インド伝来の仏教を守護する神々や、善鬼神とされる天神・地祇は、常に念仏者を守護するのであり、対して悪鬼神は、念仏者に怖れをいだし、近づくことができないというのである。

いずれにしても、念仏者は善神に守護され、悪神は近づけない、と語るものであるから、浄土願生の念仏者が神を拝む必要性を親鸞は説いていない。

念仏者は無碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神・地祇も 敬伏し、魔界・外道も障碍することなし⁽¹⁰⁾

と親鸞が語るように、念仏・信心は、「智慧」の働きにより、真・偽を分別し、人間を迷妄させる作用・存在（神祇）を明瞭にして、これより解放し、真の自由人にするのである。そもそも仏教は、自己存在や自己を取り巻くあり方の事実を発見し、自覚することを説くものであるから、親鸞浄土教思想が「仏教」であるかぎり、〈神祇不拝〉は必然的な主張であったともいいうる（したがって、浄土真宗の寺院には神の像がない。本来、浄土真宗の信者は神棚や守護符を必要としないし、祈祷や占いもしない。また所謂「靖国問題」に関して、浄土真宗・本願寺教団では、首相の参拝に抗議し続けている。国家に随順した「戦没者」を「戦争犠牲者」とせず、「英霊」「軍神」、すなわち人間を超越した「神」なる存在として祭祀しているところにこの問題の本質があると考えられるからである。「神」として祭祀することが、いかに非人間的な作用をなすことになるかが、親鸞の説く念仏の教えから見えてくると思われる）。

結びにかえて

以上、親鸞浄土教の特色について、『教行証文類』の構成にもとづきながら概観してきたのであるが、不十分な検討の中にも〈如来回向の信心に生きる者こそ真の仏教者〉であるという親鸞の確信が「非僧非俗」「無戒名字の比丘」という宣言やそのライフスタイル、さらには「神祇」に対する態度に表れていることを指摘した。現代社会において親鸞浄土教にもとづく宗教的信念が成立する場を検討する教学的課題について、稿をあらためて論じたい。

註

(1) 現生正定聚の思想は、「易行道とは、いはく、ただ信仏の因縁をもつて浄土に生ぜん」と願ず。仏願力に乗じてすなはちかの清浄の土に往生を得しむ。仏力住持してすなはち大乘正定の聚に入る。正定はすなはちこれ阿毘跋致なり。たとへば水路に船に乗じてすなはち樂しきがごとし」(「行卷」・『論註』引文：真宗聖教全書Ⅱ 14頁 原漢文、傍点筆者)、「しか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、即のときに大乘正定の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る」(「証卷」真宗聖教全書Ⅱ 103頁 原漢文、傍点筆者)等、親鸞の著作のいたるところに見られる。

(2) 親鸞においては入正定聚と住不退転は同義であるから、「即得往生は、信心をうればすなはち往生すといふ、すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転に住すといふはすなはち正定聚の位に定まるとのたまふ御のりなり、これを即得往生とは申すなり。即はすなはちといふ、すなはちといふはときをへず日をへだてぬをいふなり」(『唯信鈔文意』真宗聖教全書Ⅱ 642頁 傍点筆者)等と示されるように、「正定聚」同様、「不退転」の語も、親鸞の著には随所に見うけられる。

(3) 真宗聖教全書Ⅱ 2頁

(4) 「他力」は親鸞浄土教の根底にある思想であるから、「他力といふは如来の本願力なり」(「行卷」真宗聖教全書Ⅱ 35頁 原漢文)、「即横超は、即はすなはちといふ、信をうる人はときをへず日をへだてずして正定聚の位に定まるを即といふなり、横はよこさまといふ、如来の願力なり、他力を申すなり、超はこえてといふ、生死の大海をやすくよこさまに超えて無上大涅槃のさとりをひらくなり。信心を浄土宗の正意としるべきなり。このこころをえつれば、他力には義のなきをもつて義とすと、

本師聖人の仰せごととなり。義といふは行者のおのおののほからふころなり。このゆゑにおのおののほからふころをもたるほどをば自力といふなり。よくよくこの自力のやうをころうべしとなり」(『尊号眞像銘文』真宗聖教全書Ⅱ 602頁)等、親鸞の著作に一貫して示される。

(5) 「教卷」真宗聖教全書Ⅱ 4頁

(6) 「正信念仏偈」(「行卷」) 真宗聖教全書Ⅱ 44頁

(7) 真宗聖教全書Ⅱ 4頁

(8) 智顛は、仏教經典の内容を分類・解釈すると、釈尊一代の説法は①華嚴時(華嚴經)、②鹿苑時(阿含經)、③方等時(維摩經、勝鬘經など)、④般若時(般若經)、⑤法華涅槃時(法華經・涅槃經)の五時に分けられ、最後の法華涅槃時にこそ釈尊の眞意が開顯されると主張した。

(9) 「一乗は大乗なり。大乗は仏乘なり。一乗を得るは阿耨多羅三藐三菩提を得るなり」(「行卷」真宗聖教全書Ⅱ 38頁 原漢文)

(10) 「久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて 釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する」(『浄土和讃』「諸経讃」 真宗聖教全書Ⅱ 496頁)

(11) 真宗聖教全書Ⅱ 530頁、663頁

(12) 真宗聖教全書Ⅱ 458頁

(13) 「本願円頓一乗は 逆悪撰すと信知して 煩惱菩提体無二と すみやかにとくさとらしむ」(真宗聖教全書Ⅱ 505頁)等と説示されている。

(14) 真宗聖教全書Ⅱ 59頁

(15) 真宗聖教全書Ⅱ 2頁

- (16) 真宗聖教全書Ⅱ 3頁
- (17) 真宗聖教全書Ⅱ 454頁
- (18) 大正藏9巻 7頁
- (19) 真宗聖教全書Ⅱ 4頁
- (20) 真宗聖教全書Ⅱ 2頁
- (21) 『正像末和讃』『愚禿悲歎述懐』 真宗聖教全書Ⅱ 528頁
- (22) 『後序』 真宗聖教全書Ⅱ 201頁
- (23) 『化身土巻』 真宗聖教全書Ⅱ 166頁
- (24) 『後序』 真宗聖教全書Ⅱ 201頁
- (25) 『化身土巻』 真宗聖教全書Ⅱ 166頁
- (26) 第十七願……「設我得仏、十方世界、無量諸仏、不悉咨嗟、称我名者、不取正覚」
（たとひわれ仏を得たらんに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、わが名を称せずは、正覚を取らじ）
- (27) 「正定の業とはすなはちこれ仏の名を称するなり。称名はかならず生ずることを得。仏の本願によるがゆゑに」(『行巻』 真宗聖教全書Ⅱ 33頁 原漢文、傍点筆者)、「一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥、時節の久近を問はず、念々に捨てざるをば、これを正定の業と名づく、かの仏願に順ずるがゆゑに」(『信巻』 真宗聖教全書Ⅱ 54頁 原漢文、傍点筆者)、「正定の業因はすなはちこれ仏名をとらふなり。正定の因といふは、かならず無上涅槃のさとりをひらくたねと申すなり」(『尊号真像銘文』 真宗聖教全書Ⅱ 571頁 傍点筆者)等と示される。

(28) 『歎異抄』第二章 真宗聖教全書Ⅱ 774頁

(29) 「信の一念・行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし。そのゆゑは、行と申すは、本願の名号をひとこゑとなへて往生すと申すことをききて、ひとこゑをもとなへ、もしは十念をもせんは行なり。この御ちかひをききて、疑ふころのすこしもなきを信の一念と申せば、信と行とふたつときけども、行をひとこゑするとききて疑はねば、行をはなれたる信はなしとききて候ふ。また、信はなれたる行なしとおぼしめすべし」(『御消息集』真宗聖教全書Ⅱ 672頁)

(30) 真宗聖教全書Ⅱ 643頁

(31) 『歎異抄』第二章 真宗聖教全書Ⅱ 774頁

(32) 法然門下において発生した安心上の争論をいう。浄土往生の正因は一念で充分とする主張と、多念の称名が必要という主張が対立していた。親鸞は「おもふやうには申しあらはさねども、これにて一念多念のあらそひあるまじきことは、おしはからせたまふべし。浄土真宗のならひには、念仏往生と申すなり。まつたく一念往生・多念往生と申すことなし、これにてしらせたまふべし」(『一念多念文意』真宗聖教全書Ⅱ 619頁)と示して、その偏執を誡めた。

(33) 法然は、布施・持戒等の六度や「菩提心等の余行」(真宗聖教全書Ⅰ 948頁他)を選捨て、専ら仏名を称することが、第十八願に誓われる往生行であると説いた。

(34) 明恵はその著『摧邪輪』において、「しかるに、菩提心を離れては、念仏の業成立せず。この故に、汝、聖道・浄土の二業、俱に謗じて都て所有なし。まさに知るべし、汝を最極無著と名づく」(日本思想大系15 『鎌倉旧仏教』田中久夫 他編 岩波書店 102頁 原漢文)と述べて、厳しく法然を批判し

た。

- (35) 真宗聖教全書Ⅱ 47頁
- (36) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 59頁
- (37) 『歎異抄』第一章 真宗聖教全書Ⅱ 773頁
- (38) 『尊号眞像銘文』真宗聖教全書Ⅱ 597頁
- (39) 第十八願……「設我得仏、十方衆生、至心信樂欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺、唯除五逆誹謗正法」(傍点筆者)
- (40) 第十八願成就文……「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心回向、願生彼国、即得往生、住不退転、唯除五逆誹謗正法」(傍点筆者)
- (41) 『唯信鈔文意』真宗聖教全書Ⅱ 634頁
- (42) 真宗聖教全書Ⅰ 269頁
- (43) 真宗聖教全書Ⅱ 59頁
- (44) 『歎異抄』第六章 真宗聖教全書Ⅱ 776頁
- (45) 『正像末和讃』「三時讃」 真宗聖教全書Ⅱ 522頁
- (あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと乃至一念せん。至心に回向したまへり。かの国に生れんと願すれば、すなはち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と正法を誹謗するものをば除く)

- (46) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 68頁
- (47) 『正像末和讃』 「三時讃」 真宗聖教全書Ⅱ 518頁
- (48) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 69頁、『高僧和讃』 「天親讃」 真宗聖教全書Ⅱ 503頁
- (49) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 72頁
- (50) 『正像末和讃』 「三時讃」 真宗聖教全書Ⅱ 521頁
- (51) 『一念多念文意』 (「正定聚」の語の左訓) 真宗聖教全書Ⅱ 605頁
- (52) 浄土宗全書Ⅱ 55頁
- (53) 真宗聖教全書Ⅱ 51頁
- (54) 「信卷」 原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 59頁
- (55) 「信卷」 原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 80頁
- (56) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 52頁、『愚禿鈔』 真宗聖教全書Ⅱ 467頁
- (57) 「信卷」 原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 68頁
- (58) 『高僧和讃』 「曇鸞讃」 真宗聖教全書Ⅱ 507頁
- (59) 註(2) 参照
- (60) 真宗聖教全書Ⅱ 460頁
- (61) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 79頁
- (62) 『御消息集』 真宗聖教全書Ⅱ 681頁
- (63) 『一念多念文意』 真宗聖教全書Ⅱ 608頁
- (64) 『一念多念文意』 真宗聖教全書Ⅱ 608頁

(65) 「信卷」真宗聖教全書Ⅱ 75頁

(66) 『正像末和讃』「三時讃」 真宗聖教全書Ⅱ 522頁

(67) 『一念多念文意』真宗聖教全書Ⅱ 618頁

(68) 「信卷」原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 79頁

(69) 真宗聖教全書Ⅱ 662頁

(70) 真宗聖教全書Ⅱ 624頁

(71) 第十一願……「設我得仏、国中人天、不住定聚、必至滅度者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、国中の人・天、定聚に住し、かならず滅度に至らずは、正覚を取らじ)

(72) 第二十二願……「設我得仏、他方仏土諸菩薩衆、来生我国、究竟必至一生補処。除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鎧、積累徳本、度脱一切、遊諸仏国、修菩薩行、供養十方諸仏如来、開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行現前、修習普賢之徳。若不爾者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、他方仏土の諸菩薩衆、わが国に来生して、究竟してかならず一生補処に至らん。その本願の自在の所化、衆生のためのゆゑに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正真の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずは、正覚を取らじ)

(73) 「証卷」真宗聖教全書Ⅱ 106頁

(74) 『歎異抄』第四章 真宗聖教全書Ⅱ 775頁

(75) 第十二願……「設我得仏、光明有能限量、下至不照百千億那由他諸仏国者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、光明よく限量ありて、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)

(76) 第十三願……「設我得仏、寿命有能限量、下至百千億那由他劫者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、寿命よく限量ありて、下、百千億那由他劫に至らば、正覚を取らじ)

(77) 「正信念仏偈」(「行巻」 真宗聖教全書Ⅱ 43頁)、『尊号眞像銘文』(真宗聖教全書Ⅱ 582頁)、『弥陀如来名号徳』(真宗聖教全書Ⅱ 733頁) 等

(78) 真宗聖教全書Ⅱ 735頁

(79) 『唯信鈔文意』 真宗聖教全書Ⅱ 630頁

(80) 『親鸞聖人真蹟集成』 第9巻 参照

(81) 真宗聖教全書Ⅰ 56頁

(82) 大正蔵12巻 1015頁

(83) 「真仏土巻」 原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 141頁

(84) 第十九願……「設我得仏、十方衆生、発菩提心、修諸功德、至心発願欲生我国。臨寿終時、仮令不與大衆圍繞現其人前者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修して、至心発願してわが国に生ぜんと欲せん。寿終るときに臨んで、たとひ大衆と圍繞してその人の前に現ぜずは、正覚を取らじ)

(85) 第二十願……「設我得仏、十方衆生、聞我名号、係念我国、植諸徳本、至心回向欲生我国。不果遂者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、わが名号を聞きて、念をわが国に係け、もろもろの徳本を植ゑて、至心回向してわが国に生ぜんと欲せん。果遂せずは、正覚を取らじ)

- (86) 「化身土巻」原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 165頁
- (87) 真宗聖教全書Ⅱ 166頁
- (88) 「信巻」真宗聖教全書Ⅱ 73頁、『愚禿鈔』真宗聖教全書Ⅱ 455頁
- (89) 真宗聖教全書Ⅱ 175頁
- (90) 『正像末和讃』「愚禿悲歎述懐」真宗聖教全書Ⅱ 528頁
- (91) 真宗聖教全書Ⅱ 166頁
- (92) 真宗聖教全書Ⅱ 153頁、168頁
- (93) 「化身土巻」真宗聖教全書Ⅱ 171頁、『正像末和讃』「愚禿悲歎述懐」真宗聖教全書Ⅱ 528頁
- (94) 『教行証文類』「後序」真宗聖教全書Ⅱ 201頁
- (95) 「正信念仏偈」(「行巻」) 真宗聖教全書Ⅱ 44頁
- (96) 真宗聖教全書Ⅱ 662頁
- (97) 『口伝鈔』真宗聖教全書Ⅲ 31頁
- (98) 真宗聖教全書Ⅱ 528頁
- (99) 真宗聖教全書Ⅱ 497頁
- (100) 『歎異抄』第七章 真宗聖教全書Ⅱ 777頁

『大智度論』所説「三縁の慈悲」とその浄土教的展開〈I〉

渡邊了生

序

親鸞は、『顕浄土真実教行証文類』「真仏土巻」の劈頭に

つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなはち大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土といふなり。すでにして願います、すなはち光明・寿命の願(第十二・十三願)これなり。(浄土真宗聖典・註釈版、三三七頁)

と、また一方、『同』「方便化身土巻」のはじめには、

つつしんで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏観経』の説のごとし、真身観の仏これなり。土は『観経』の浄土これなり。また『菩薩処胎経』等の説のごとし、すなはち懈慢界これなり。また『大無量寿経』の説のごとし、すなはち疑城胎宮これなり。(浄土真宗聖典・註釈版、三七五頁)

と、それぞれに自釈を述べ、『観無量寿経』等に説示され、従来の浄土教において強調されてきた実有的な有相の「仏(如来)・浄土」を「方便化身土」と分判し、「真仏土」との差異を顕すことによつて、「真(の報)仏土」としての「如来浄土の用」のあり方を明確に示していく。

さて、かかる「真(の報)仏土」という「大悲」の用を顕す『顕浄土真実教行証文類』「真仏土巻」の

引文において、親鸞は、曇鸞『浄土論註（無量寿経優婆提舍願生偈註）』（以下『論註』と略す）説示の「性功德」釈（天親『浄土論（無量寿経優婆提舍願生偈）』の偈頌〈正道の大慈悲は出世の善根より生ず〉に対する註釈）を次のように引用する。まず「性功德」の「性」に対する「四義」（「弥陀身土」にいう「如来の性起・修起」義など）を引文した後に、続けて、

〈正道の大慈悲は出世の善根より生ず〉といふは、平等の大道なり。平等の道を名づけて正道とするゆゑは、平等はこれ諸法の体相なり。諸法平等なるをもつてのゆゑに発心等し、発心等しきがゆゑに道等し、道等しきがゆゑに大慈悲等し。大慈悲はこれ仏道の正因なるがゆゑに、〈正道大慈悲〉とのたまへり。慈悲に三縁あり。一つには衆生縁、これ小悲なり。二つには法縁、これ中悲なり。三つには無縁、これ大悲なり。大悲はすなはちこれ出世の善なり。安楽浄土はこの大悲より生ぜるがゆゑなればなり。ゆゑにこの大悲をいひて浄土の根とす。ゆゑに〈出世善根生〉といふなり。

（浄土真宗聖典・註釈版、三五九頁）

と引示する。親鸞は、ここに『大智度論』『論註』において、大乘空説ならびに浄土教の「慈悲」観の基盤として言及されている「三縁の慈悲」を顕している。この「三縁の慈悲」とは、右引文にも説かれているように、「一つには衆生縁、これ小悲なり。二つには法縁、これ中悲なり。三つには無縁、これ大悲なり。」の「三種の慈悲」をいう。とくに曇鸞教学においては、これをもって「弥陀身土」という「願心莊嚴（三嚴二十九種莊嚴）」が大乘空説に説く「慈悲」の究竟相に他ならないことを明かすのである。

このように浄土教の「慈悲」観の基盤として示されよう「三縁の慈悲」ではあるが、曇鸞以降の真宗七祖の主著において、これが直に引文、言及されることはない。^①にもかかわらず、親鸞教学―曇鸞教学をその思想の基底に据える―の展開においては、右のごとく、かかる「三縁の慈悲」が「真仏土巻」に直接

引文されているのである。この事実は、それが、親鸞のいう「(大)慈悲」観ならびに「弥陀身土」観(および「他力回向論」など)を考察する場合の重要な思想的概念規定の手がかりになることを物語っていると考えられよう。

そこで、当稿では、まず、原始仏教から大乘仏教にいたる「慈悲」観の展開を、これまでの諸学者の研究によりながら概観し、その上で『大智度論』に説示されるこの「三縁の慈悲」が、曇鸞教学の上で、いかに展開されているかを考察したい。そして、そこに自ずと明らかになるであろう親鸞教学における「(大)慈悲」観ならびに「弥陀身土」観等の思想基底を見つめてみたいと考える。

—なお、紙数の都合上、今回は、『大智度論』所説「三縁の慈悲」とその浄土教的展開へⅠ』と題し、(一)原始仏教から大乘仏教にいたる「慈悲」観の展開、(二)『大智度論』所説の「三縁の慈悲」について、(三)「大乘空説」における「慈悲」観の思想基底、以上までの論考を、前半部の〈Ⅰ〉として進めることとする。後半部分(曇鸞浄土教にみる「慈悲」観の展開、等)については、またの別稿にゆずる。—

一、原始仏教から大乘仏教にいたる「慈悲」観の展開

最初期の仏教、すなわち部派仏教に分かれるまでの原始仏教において、「慈悲」に関しては、次のように言及されている。たとえば『スッタニ・パータ』「第一・蛇の章」「八、慈しみ」には、

・究極の理想に通じた人が、この平安の境地に達してなすべきことは、次のとおりである。能力あり、直く、正しく、ことばやさしく、柔和で、思い上がることのない者であらねばならぬ。(Sn. 143)

- ・他の識者の非難を受けるような下劣な行いを、決してしてはならない。一切の生きとし生けるものは、幸福であれ、安穩であれ、安樂であれ。(Sn. 145)
 - ・いかなる生物生類であっても、怯えているものでも強剛なものでも、悉く、長いものでも、大きいものでも、中ぐらいのものでも、短いものでも、微細なものでも、粗大なものでも、(Sn. 146) 目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでもすでに生まれたものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ。(Sn. 147)
 - ・何びとも他人を欺いてはならない。たとどこにあっても他人を軽んじてはならない。悩まそうとして怒りの想いをいだいて互いに他人に苦痛を与えることを望んではならない。(Sn. 148) あたかも、母が己が独り子を命を賭けて護るように、そのように一切の生きとし生れるものどもに對しても、無量の(慈しみの)意を起すべし。(Sn. 149)
 - ・また全世界に對して無量の慈しみの意を起すべし。上に、下に、また横に、障害なく怨みなく敵意なき(慈しみを行うべし)。(Sn. 150)
 - ・立ちつつも、歩みつつも、坐しつつも、臥しつつも、眠らないでいる限りは、この(慈しみの)心づかいをしっかりとたもて。この世では、この状態を崇高な境地(梵住)と呼ぶ。(Sn. 151)
- (以上、中村元訳『ブツダのことば』岩波文庫・一九八四年、三七〜八頁)
- と示され、その他の章にも同様のことが述べられている。^② また『ダンマパダ』においても、
- ・母も父もそのほか親族がしてくれるよりもさらにすぐれたことを、正しく向けられ心がしてくれる。(Dh. 43)

・誠あり、徳あり、慈しみがあって、傷わず、つつしみあり、みずからととのえ、汚れを除き、氣をつけている人こそ「長老」と呼ばれる。(Dh. 261)

・仏の教えを喜び、慈しみに住する修行僧は、動く形成作用の静まった、安楽な、静けさの境地に到達するであろう。(Dh. 368)

(以上、中村元訳『真理のことば・感興のことば』岩波文庫・一九七八年、一六・四六・六二頁)

と謳われ、「慈悲」は、修行者の宗教的実践の基本的原理として強調されるとともに、それが一切の生きとし生けるものにも及ぶことを説いている。^③

そして、これら修行者の実践的行為として示される「慈悲」^④において、その基本とされていくのが「法を説く」(仏が法を説いて衆生の苦しみを脱せしめること)という行為であるといわれる。^⑤つまり「説法」することによって、修行者は世人にそむくために出家したのではなく、あくまでも世人を想うが故に出家したことを明かそうとしたのであり^⑥、このように他人のために「言葉」をもって「教」を「説き、迷いを取り除き正しい悟りに導くことが「慈悲」に基づく重要な活動とされ、また義務ともされていったのである。^⑦このような「説法」に集約されていく「慈悲」の觀念の雛形は、原初の「慈悲行」ともいえるブッダの「初転法輪」という実践行為に基づくものであり、「ブッダが人々のために初めて法を説かれた」という事実こそが、その淵源であるといえる。^⑧

さて、部派仏教においては、「慈」と「悲」(「慈」と「悲」は同義語とみなされるようになる)に、「喜び」と「平静」(無関心・捨)が加えられ、これらをまとめ「四無量心」として説かれるようになる。ただし「四無量心」においては、「慈悲」に特別な意義は認められていない。単なる「四無量心」のうちの一つの觀念としての位置が与えられているだけにしかすぎず、「慈悲」の精神も、おのずと背後にしりぞ

くこととなる。これは、部派仏教において「慈悲」の実践が相対的に軽んじられていた、ということに由来すると考えられよう。つまり「四無量心(慈・悲・喜・捨)」を修することが強調されるとはいえ、「慈悲」が他の徳の一群として、まとめて概括されるようになる、やがて、その絶対的意義は、いちじるしく軽減されてしまうこととなる。^⑨

また、それと同時に、部派仏教における「ブツダの偉大性、超人化の強調」によって、一般修行者の修する「慈悲」と、ブツダによる「大慈悲」との区別化が、思想的に促されていくこととなる。すなわち、ゴータマ・ブツダが神格化されていく中に、「大慈悲」の觀念が確固たるものとして形づくられていくのである。つまり、ブツダは、無数の過去世において求道者として幾多もの「慈悲行」を実践し、その結果、この世にブツダとして生まれてきた、とするブツダの過去世物語(「ジャータカ」^⑩)等により、ブツダの偉大性が描写されればされるほど、自ずと仏の「大慈悲」も、そこに強調されていくこととなるのである。したがって、部派仏教においては、次第に「大慈悲」と一般修行者の「慈悲」とが明らかに区別され、「大慈悲」は、あくまでも「仏」にのみ有する特質(「不共仏法」)の一つであると解されていくこととなる。事実、後代のアビダルマ文献の『俱舍論』『大毘婆娑論』^⑪では、「大慈悲」という概念が明瞭に説かれ、「大悲」と「四無量」の中の「悲」との区別が詳説されていくのである。^⑫

さて、かかる「慈悲行」の強調とともに、「菩薩」という語が成立^⑬すると、それ以前から口承の伝統として維持されてきた經典や「ジャータカ」(前生話)の中に、この「菩薩」という概念が挿入され、成道以前のゴータマ・ブツダ、さらには前生における修行中のブツダにも適用されることとなる。

そして、西紀一世紀前後に起こった大乘仏教では、いまいう「菩薩」とその「慈悲行」に、自らの「自利・利他」、「自覚・覚他」のあるべき姿を見いだし、これを大乘仏教の特徴的本質としていく。ゆえに、

それを表明する「初期大乘經典」には、諸処に「大乘菩薩」としての「慈悲行」が讃歎、賞賛、強調されていく。そして、大乘仏教の哲学者達によつては、さらに、その思想的探求がなされていくのである。

そこで、次には、大乘仏教思想の基盤ともなる「空説」の論書に数えられる『大智度論』において、かかる「慈悲」が、すなわち当稿の主題ともなる「三縁の慈悲」が、いかに説示されているのかを伺つてみたい。

二、『大智度論』所説の「三縁の慈悲」について

大乘仏教思想の哲学的基盤を明らかにした龍樹「二五〇・二五〇頃」(鳩摩羅什「三四四・四二三」)^①は、「慈悲」に関して、『大智度論』に、

・慈は衆生を愛念して、常に安穩と樂事を求めて、以て之を饒益するに名く。悲は衆生を愍念して五道の中に種種の身の苦と心苦とを受くるに名く。

(大正大藏經二五・二〇八c、国訳一切經・釈經論部二・一二〇頁)

・大慈は一切衆生に樂を與え、大悲は一切衆生のために苦を抜く。大慈は喜樂の因縁を衆生に與え、大悲は離苦の因縁を以て衆生に與う。
(大正二五・二五六b、国訳・釈經論部二・二八二頁)

・慈悲は是れ仏道の根本なり。所以いかなとならば、菩薩は衆生が老病死の苦、身苦、心苦、今世後世の苦等の諸苦の悩むところを見て大慈悲を生じ、是の如きの苦を救うて、然る後に発心して、阿耨多羅三藐三菩提を求む。亦た大慈悲力を以ての故に、無量阿僧祇世の生死の中に於て心厭没せず、

大慈悲力を以ての故に、久しく涅槃を得べくして而も証を取らず。是を以ての故に、一切諸佛の法の中にて慈悲を大となす。若し大慈大悲なければ便ち早く涅槃に入る。

(大正二五・二五六c、国訳・釈経論部二・二八三頁)

と述べ、一切の善行の根本は「慈悲」の精神にあることを強調する。

さて、かかる『大智度論』において、「大悲は是れ一切の諸仏、菩薩の功德の根本なり^⑤」ともいわれる「慈悲」の実践を具体的に詳説していくのが、当稿の主題となる「三縁の慈悲」である。龍樹(鳩摩羅什)は、この「三縁の慈悲」を、『大智度論』において、左のように説示している。

・久しく行ずれば得ること深く、愛樂・愛憎及び中の三種の衆生は、正等にして異なることなし。十方五道の衆生の中にて一慈心を以て之を視ること、父の如く、母の如く、兄弟姉妹子姪・知識の如くし、常に好事を求め利益安穩を得しめんことを欲し、是の如く心、遍ねく十方の衆生の中に満つ。是の如き慈心を衆生縁と名け、多くは凡夫人の行處、或は有学の人未だ漏尽せざる者に在り。

法縁を行ずとは、諸の漏尽の阿羅漢・辟支仏・諸仏、是の諸の聖人は、吾我の相を破し、一異の相を滅するが故に、但だ因縁の相続に従って諸欲を生ずるを觀じ、以て衆生を慈念する時、和合の因縁の相続して生ずるより但だ空なり。五衆は即ち是れ衆生なり。是の五衆を念ずるに慈念を以てす。衆生は是の法の空なるを知らず。而も常に一心に樂を得んことを欲す。聖人は之を愍み、意に隨つて樂を得せしむ。世俗の法の為の故なり。名けて法縁と為す。

無縁とは、是の慈は但だ諸仏のみ有り。何となれば、諸仏の心は有為無為の性中に住せず、過去・未來・現在世に依止せず^⑥、諸縁は不実にして、転倒虚誑なりと知りたまふが故に、心に所縁なし。仏は、衆生が是の諸法実相を知らず、五道に往来し心諸法に著して、分別し取捨するを以て、是の

諸法実相の智慧を以て、衆生をして之を得せしめたまふ。是を無縁と名く。譬へば貧人に給賜するに、或は財物を與へ、或は金銀寶物を與へ、或は如意真珠を與ふるが如し。衆生縁、法縁、無縁も亦復た是の如し。是れを略して慈心の義を説くと爲す。悲心も亦た是のごとし。

(大正二五・二〇九b、国訳・釈經論部二・一二五頁)

・無盡意菩薩の問の中に説くが如くんば、慈に三種あり、衆生縁・法縁・無縁なり。論者の言く「衆生縁は是れ有漏、無縁は是れ無漏、法縁は或は有漏或いは無漏なり」と、是の如く種種に略して四無量心を説く。

(大正二五・二二一c、国訳・釈經論部二・一三一頁)

・復次に、慈悲心に三種有り。衆生縁・法縁・無縁となり。凡夫人は衆生縁なり。声聞・辟支仏及び菩薩は、初は衆生縁にして、後は法縁なり。諸仏は、善く畢竟空を修行するが故に、名けて無縁と爲す。是の故に慈悲をもまた仏眼と名く。

(大正二五・三五〇b、国訳・釈經論部三・一九〇頁)

・「一切衆生の中にて、慈悲と智とを具足す」とは、悲に三種有り。(所謂)衆生縁、法縁、無縁なり。此の中には無縁の大悲を説いて具足すと名く。所謂、法性空乃至実相も亦空なり。是を無縁の大悲と名く。菩薩は深く実相に入り、然る後に衆生に悲念す。譬えば人に一子有り、好き寶物を得、即ち深心に愛念して、以て之を與へんと欲するが如し。

(大正二五・四一七b、国訳・釈經論部四・二六頁)

・所謂一切衆生を濟度して、世間の憂惱を離れしめ、大悲心の故に一切衆生を離れず。菩薩は常に大悲及び畢竟空を離るべからず。畢竟空を念じて世間の諸の煩惱を破し涅槃を示し、而して大悲をもて之を引いて還って善法の中に入らしめ、以て衆生を利益す。(中略)畢竟空の大なるをもつての故に、悲を生ずることも亦大なり。大悲とは阿差末經の中に説くが如く三種の悲あり。(即ち)衆

生縁と法縁と無縁となり、無縁の悲は畢竟空より生ず。

(大正二・三五・四四一c)二a、国訳・釈経論部四・九九〜一〇〇頁)

このように龍樹(鳩摩羅什)は『大智度論』において、「慈悲」に「三縁・三種」(衆生縁・法縁・無縁)を数える^{①7}とし、その内で特に「無縁の慈悲」＝「大慈悲」に最上の意義を認め、それは「空」として諸法実相に通達することによって成立すると説くのである。つまり、諸法(諸現象存在)は、すべて「畢竟空」であるという「無自性」の立場を自覚してこそ、その「慈悲行」が純粹なものとなることを説示し^{①8}、「無縁の慈悲」の究極的性格を明らかにしている。すなわち、「無縁」とは、あらゆるものを「畢竟空」「無自性」「平等」と観じ、その「空性」に立脚するが故に、もはや、いまいう「無縁の大慈悲」においては、その慈悲の対象さえも「不可得」となることを語るのである。

なお、かかる「三縁の慈悲」と関連して説かれる「大慈悲」と「小慈悲」との区別について『大智度論』では、

問うて曰く、大慈・大悲は是の如し、何等か是れ小慈・小悲にして、此の小に因って名けて大と為すや。

答へて曰く、四無量心中の慈悲を名けて小と爲す。此の中の十八不共法に次第に説く、大慈悲を名けて大と爲す。復次に、諸仏の心中の慈悲を名けて大と爲し、餘人の心中のを名けて小となす。

問うて曰く、若し爾らば何を以てか、菩薩は大慈大悲を行はずと言ふや。

答へて曰く、菩薩の大慈は、仏に於ては小と爲し、二乗に於ては大と爲す、此は是れ假に名けて大と爲す。

仏の大慈大悲は、真実に最大なり。復次に、小慈は但だ心に衆生に樂を與ふるを念じて、実には樂事

なし。

小悲は衆生の種種の身苦、心苦を観じて憐愍するのみにして、脱せしむること能はざるに名け、大悲は衆生に楽を得せしめんと念じ、亦た楽事を與ふ。大悲は衆生の苦を憐愍して、亦た能く苦を脱せしむ。復次に、凡夫人、聲聞、辟支仏、菩薩の慈悲を名けて小と為し諸仏の慈悲を乃ち名けて大と為す。

(大正二五・二五六b-c、国訳・釈経論部二・二八二(三頁))

との問答を行い、その差異について、「小慈悲」は「但だ心に衆生に楽を與ふるを念じて、実には楽事なし。」「衆生の種種の身苦、心苦を観じて憐愍するのみにして、脱せしむること能はざる」と、また「大悲」については「衆生に楽を得せしめんと念じ、亦た楽事を與ふ。」「衆生の苦を憐愍して、亦た能く苦を脱せしむ。」と明示している。

三、「大乘空説」における「慈悲」観の思想基底

右に考察したように「無縁の大慈悲」は、必ず「空」という立場において初めて語られるものである。ここでは、「大乘空説」の説示内容を『中論』に概観し、その「空思想」にみる「慈悲」観の思想基底を、しばらく窺ってみたい。

龍樹は、『中論』等に「空」の思想を哲学的に基礎づけることによって、ブッダの「縁起」観を新たな発想のもとに蘇らせた。彼は、『根本中論(頌)』劈頭の「帰敬偈」において、

不生にして亦た不滅、不常にして亦た不断、不一にして亦た不異、不来にして亦た不出なる。能く是

の因縁を説き、善く諸々の戯論を滅したまふ、我れは稽首して仏に礼す、諸説中第一なりと。

(大正三〇・一b、国訳・中観部一・五七頁)

と示し、「八不」(不生不滅、不常不断、不一不異、不来不出)と「戯論寂滅」とを内容とする「縁起」を説き給えるブツダに信順する、と述べる。すなわち、龍樹は、『中論』において、釈尊によって説かれた「無我・縁起」を「八不・戯論寂滅」という内容のうちに定義付けながら「空」の思想を明らかにしているのである。

まず、「八不」として、その初めに「不生不滅」と示し、「自性^⑨をもって、生じたものはなく、自性をもって滅するものもない」つまり「縁起しているものは、自性として、生じたり滅したりしているのではない」と述べる。そして順次に「不常不断、不一不異、不去(出)不来」と「八不」を示し、その「無自性・空」という「縁起・無我」の真理を説いていく。^⑩さらに、龍樹は、かかる「八不」と共に「縁起」を「戯論寂滅」ともあらわし、「戯論寂滅の縁起」「縁起は戯論を寂滅する」という用を仏説縁起の内実として標榜していくのである。いまいう「戯論」とは、「言葉、言説による虚構性・概念の多様性^⑪」をいう。すなわち、言葉によって虚構されたものから、我々の物事を実体(実有)視する様々な分別が起こり、我々は、それを概念化し固定化し、そこにとらわれていく。そこから我執・我所執の「煩惱・業」が起こり、さらには、その「煩惱・業」さえも実体視していくという事態に陥ることを「戯論」と呼ぶのである。^⑫「戯論」とは、そのような愛憎違順の苦悩が渦巻いている我々の現存在の有り様をいうに他ならないのである。そして、龍樹は、「縁起」とは、かかる「戯論」を「寂滅」という。つまり、諸々の現象存在を分別、固執(実体視)していく我々の「戯論」のあり様が、「縁起」(＝「空」)の理法の説示によって照らし明かされることにより、本来の「相互限定・相依相関・無自性・空」としての「縁起」のあ

るべき姿において現象存在が如実に見られていくことを「戲論寂滅」と語るのである。換言すれば、「戲論寂滅」とは、物事の有様を「実有」（「自性」あり）として実体視し分別してきた我々の自らの姿が誤りなく知見され、自身が無始よりの「実有」として固執してきた「業・煩惱」（＝「因果応報・業報輪廻」という世間的論理^②）から解放されるという「用」をいうのである。龍樹は、それを、また「縁起」と呼び、「戲論の寂滅」ということが「縁起・無自性・空」の説かれる「目的」（＝「空用・空の因縁」）であることを主張するのである。

さて、このような「八不・戲論寂滅」とあらわされる龍樹の「無自性・空」なる「縁起」観に対して、おのずと想定される実体論者（および虚無論者）からの反論を、龍樹みずから『中論』「観四諦品・第二四」の冒頭（第一〜六偈）に次のように挙げる。

若し一切は皆空ならば、生も無く亦滅も無し。かくの如くならば則ち四聖諦の法有ることなけん。四諦なきを以ての故に見苦と断集と、証滅と及び修道と、かくの如き事は皆無し。

是の事なきを以ての故に則ち四道果無し。四果有ることなきが故に、得向者も亦無し。

若し八賢聖なくば、則ち僧宝有ること無し。四諦なきを以ての故に、亦法宝有ることなし。

法、僧宝なきを以て、亦仏宝も有ることなし。かくの如く、空を説かば、是れ則ち三宝を破す。

空法は因果を壊し亦罪福を壊す。またまた悉く一切世俗法を毀壊す。

（大正三〇・三三二c、国訳・中観部一・二二三〜四頁）

すなわち、「もしも、すべてが空であるならば、生起するものもなく、消滅するものもない。現に、言説表現として説法された仏法というものの、そして三宝もなくなってしまうではないか」という実体論者からの反論に対し龍樹は、『中論』「観四諦品」第七偈において

汝は今実上空（空性）と空の因縁（空用）とを知り、及び空の義（空義）を知ること能はず。是の故に自ら悩みを生ず。
（大正三〇・三二c、国訳・中観部一・二二四頁）

と示し、反論者が陥っているような「空の悪了解」を遮するためには、まず「空性・空用・空義」（空の三態）の意義²⁵を了知しなければならぬことを語る。その上で、続く「第八・九・十偈」には「二諦説」を次のように説示していく。

諸仏は二諦に依って、衆生の為に法を説く、一には世俗諦を以てし、二つには第一義諦なり。

若し人、能く二諦を分別することを知らざれば、則ち深仏法に於て、真実義を知らず。

若し俗諦に依らざれば、第一義を得ず。第一義を得ざれば則ち涅槃を得ず。

（大正三〇・三二c～三三a、国訳・中観部一・二二四～二四五頁）

〈二諦に依りて、諸仏の説法がある。世間の世俗諦と勝義としての諦とである。およそ、これら二諦の区別を知らないかばは、仏教における甚深な真実を知らない。言説に依らないで、勝義は説示されない。勝義に関わらずして、涅槃は、証得されない。〉²⁶

つまり、龍樹は、「勝義諦」の「真実（空性・無自性）」が、「世俗の諦」である「方便（言説）」によって、よく顕わされ、また同時に「方便」の「施設・仮設」によってのみ「真実」を形すことができるという「二諦の相即」を強調していくのである。²⁶

このような龍樹の「二諦説」（「勝義諦・真実」と、「世俗諦・施（仮）設」＝「方便（言説）」＝「慈悲」）の説示内容こそが、先に考察した『大智度論』の「慈悲（方便）」は必ず「空」にもとづく」という思想の論拠になっていくと考えられる。²⁷ つまり、龍樹は、「二諦説」の説示により、「戲論」という我々衆生の愛憎違順の苦悩の現存在の有り様を「寂滅」させていくということが大乘空説にいう「利他・覺他」

の道理に他ならないことを明かすのであり、これこそが「方便・世俗諦」としての「慈悲」の強調の理論的基底になっているといえよう²⁸⁾。—なお、中村元氏は、『中論』において直接的に「慈悲の精神」が主張されている典拠として、「観業品・第十七(業と果報との考察)」の第一偈を挙げているが、この指摘には疑問が残る。²⁹⁾—

したがって、『大智度論』では、右に考察した「大乘空説」に説かれる「慈悲」観を、その思想基底としながら

・菩薩摩訶薩は大慈にして、一切を愍むが故に、多く衆生の老病死の苦を度脱せんことを求め、種種の戲論を分別することを求めず。
(大正二五・二六二b、国訳・釈経論部二・三〇二頁)

・般若波羅蜜を以て、諸法の実相を知り、大悲心を以て衆生を愍念す。この諸法実相を知らざれば、世間の虚誑の法に染著し、種種の身苦・心苦を受く。是は更に大悲の名を受くるが故に修行とは名けず。方便とは、般若波羅蜜を具足するが故に諸法の空をしり、大悲心あるが故に衆生を憐愍し、この二法に於て、方便力を以て染著を生ぜず、諸法の空を知ると雖も、方便力あるが故に亦た衆生を捨てず、衆生を捨てずと雖も、亦た諸法の実に空なることを知る。若し是の二事に於て等しければ、即ち菩薩位に入ることを得。
(大正二五・二六二c、国訳・釈経論部二・三〇三頁)

・菩薩は般若波羅蜜を以て、諸法の実相を知り、その本願を念じ、衆生を度せんと欲して(中略)この念を作さく「諸法実相の中に衆生は不可得なりと雖も、而も衆生は是の諸の法相を知らざるが故に、是の実相を知らしめんと欲す」と。
(大正二五・二六三a、国訳・釈経論部二・三〇四頁)

・悲心得て是の念を作すものあり。「若し諸法空なれば即ち衆生なし、誰か度す可き者ぞ」と。是の時、悲心は便ち弱し。或時は衆生を以て愍むべしとするも、諸法の空觀に弱し。もし方便力を得

て此の二法に於て、等しくして偏黨なければ、大悲心は諸法実相を妨げず、諸法実相を得るも大悲を妨げず。是の如くして方便を生ず。是の時、便ち菩薩の法位に入り、阿毘跋致に住することを得。
・仏は大慈悲心を以って衆生を憐愍するが故に、方便して為に法を説く。
等と説示していくのである。

(大正二五・二六四a、国訳・釈経論部二・三〇七頁)
(大正二五・五八四a、国訳・釈経論部五上・一五三頁)

『大智度論』所説「三縁の慈悲」とその浄土教的展開へI (了)

〔註〕

(1) なお、源信の『往生要集』には、

別してこれをいはば四弘誓願なり。これに二種あり。一には縁事の四弘願なり。これすなはち衆生縁の慈なり。あるいはまた法縁の慈なり。二には縁理の四弘なり。これ無縁の慈悲なり。二云々

(浄土真宗聖典・七祖篇、九〇三―五頁)

と、「三縁(三種)の慈悲」の言が見受けられよう。これは、源信が『往生要集』(「一は厭離穢土、二は欣求浄土、三は極楽証拠、四は正修念仏、五は助念方法、六は別時念仏、七は念仏利益、八は念仏証

拋、九は往生諸業、十は問答料簡」の総べて十門）において、その要となる大門第四「正修念仏」を語る中、「正修念仏」として世親『浄土論』説示「五念門」（一には禮拜門、二には讚嘆門、三には作願門、四には觀察門、五には回向門なり）を承け、その「作願門」を解釈する中に示されている。すなわち、

まさに知るべし、菩提心は、これ浄土菩提の綱要なり。ゆゑにいささか三の門をもつてその義を決択せん。行者、繁きを厭ふことなかれ。一には菩提心の行相を明かす。二には利益を明かす。三には料簡せん。（浄土真宗聖典・七祖篇、九〇三頁）

と語る、その「一には菩提心の行相を明かす。」以下に示されているのである。

つまり、当稿の主題となる、『大智度論』を承ける『論註』「三縁の慈悲」観および「弥陀身土」論の説示、という思想的な繋がりによりも、ここで源信は、「三縁の慈悲」を、もっぱら「四弘誓願」「縁因・正因・了因仏性」「応身・法身・報身・三身円満の菩提の因」等に対応させて「菩提心の行相」としての範疇のみにおいて、これらを語っているといえよう。

(2) ・慈しみと平静とあわれみと解脱と喜びとを時に応じて修め、世間すべてに背くことなく、犀の角のようにただ独り歩め。(Sn. 73)

・目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでもすでに生まれ たものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ。

(Sn. 147)

・それ故に、すべての生きものよ、耳を傾けよ。昼夜に供物をささげる人類に、慈しみを垂れよ。それ故に、なおざりにせず。かれらを守れ。(Sn. 223)

- ・かれは貪欲を離れ、憎悪を制し、無量の慈しみの心を起して、日夜つねに怠らず、無量の（慈しみの）心をあらゆる方角にみなぎらせる。(Sn. 507)
- ・盗みを行なってはならぬ。虚言を語ってはならぬ。弱いものでも強いものでも（あらゆる生きものに）慈しみを以て接せよ。心の乱れを感じるときには、「悪魔の仲間」であると思って、これを除き去れ。(Sn. 967)
- ・粗暴・残酷であって、陰口を言い、友を裏切り、無慈悲で、極めて傲慢であり、ものおしみする性で、なんびとにも与えない人々、—これがなまぐさである。肉食することが（なまぐさい）のではない。(Sn. 244)

（以上、中村元訳『ブッダのこゝろ』）

(3) その他にも

- ・思いを正しくして「無量の慈しみ」を修する者あらば、かれは執着の滅亡を見つつあれば、幾多の束縛は微細となる。悪心あることなく、たとい一匹の生きものなりとも慈しむものあらば、かれはそれによって善人となる。ここに一切の生けるものをあわれみつつ、聖者は多くの功德をつくる。生きものに充ちたる大地を征服して、馬祠・人祠・擲捧祠・ソーマ祠・無遮会の主催者としてへ廻る聖王も、慈しみにみちたるところをよく修したる人の十六分の一だにも値せず。「他のもの」殺すことなく、殺さしむることなく、勝つことなく、勝たしむることなく、一切の生きとし生けるものどもに慈しみのころあらば、何人もかれに怨みをいだくことなし。(Itiv. 27.Gatha.)
- ・修行者はあわれみの心のある者であらねばならぬ。(Therag.974.)

・われは万人の友なり。万人のなかまなり、一切の生きと生けるものの同情者なり、慈しみのことを修して、つねに無障害を樂しむ。(Therag.648.)

と示されている。以上、中村元著『慈悲』(平楽寺書店・一九五六年)三一―二頁、参照。

(4) この「慈悲」の語源に関して中村元氏は、まず「慈」とは、「友」「親しきもの」を意味する言葉からの派生語であって「真実の友情、純粹の親愛の念」を意味するものであり、インド一般にその意味に解せられている、と述べ、最初期の仏教においては、専ら「慈」のみを強調していたが、ややおくれ、「慈」と「悲」とが併称されることになる、と語る。その「悲」についても、インド一般の文献においては「哀憐」「同情」「やさしさ」「あわれみ」「なさけ」を意味するとされるものであり、原始仏教時代には、修行者は、この「慈」と「悲」の両徳をそなえねばならなかった、と述べている。詳細は、中村元著『慈悲』一九二〇・三七頁、を参照。

(5) 中村元氏は「慈悲の徳が完全に具現されているのは仏である。仏は一切生きとし生けるものをあわれむ人、他人の利益のためにとめる人と考えられていた。そうして慈しみを修するその状態が解脱にほかならぬと考えられていた。」「もっとも主要な慈悲行は他人に向かって法を説くことであると最初期の仏教においては考えられていた。」と述べている。中村元著『原始仏教の思想Ⅰ・中村元選集(決定版)』(春秋社・一九九四年)七二四・七三八頁。

(6) 中村元著『慈悲』三四頁、参照。

(7) 『スッタニ・パータ』には、

・みずから思いを制し、よく念い(注意)を確立し、国から国へと遍歴しよう。―教えを聞く人々をひろく導きながら。

・かれらは、無欲となつたわたくしの教えを實行しつつ、怠ることなく、専心している。そこに行けば憂えることのない境地に、かれは赴くであろう。(以上 Sn. 444~5)

と示されている。この二つの詩句からも、人々に対して教えを説くことが義務とされていたことは知れよう。とくに、この二句は、菩提樹下で瞑想中の釈尊に対して、悪魔(ナムチ)が憐れみの言葉をかけて誘惑するという一連の場面において、その誘惑を智慧の力をもって破す時の言葉である。「智慧」によるところの「説法」という「慈悲」の意義が語られている。さらに、これらのことに関連する詩句として次の言葉もあげられよう。

・真実は実に不滅のことばである。これは永遠の理法である。立派な人々は、真実の上に、ためになることの上に、また理法の上に安立しているといわれる。

・安らぎに達するために、苦しみを終滅させるために、仏の説きたもうおだやかなことばは、実に諸々のことばのうちで最上のものである。(以上 Sn. 453~4)

・師(ブツダ)が答えた、「ドータカよ。では、この世において賢明であり、よく気をつけて、熱心につとめよ。この(わたしの口)から出る声を聞いて、自「の安らぎを学べ。」(Sn. 1062)

・「バラモンさま。慈悲を垂れて、(この世の苦悩から)遠ざかり離れる理法を教えてください。わたくしはそれを認識したいのです。わたくしは、虚空のように、乱され濁ることなしに、この世において静まり、依りすがることなく行きましよう。」

師は言われた、「ドータカよ。伝承によるのではない、まのあたり体得されるこの安らぎを、そなたに説き明かすであろう。それを知ってよく気をつけて行い、世の中の執著を乗り越えよ。」

「偉大な仙人さま。わたくしはその最上の安らぎを受けて歓喜します。それを知ってよく気をつ

けて行い、世の中の執著を乗り越えましょう。」(以上 Sn. 1065-67)

(以上、中村元訳『ブッダのことば』)

また、中村元氏は『ダンマパダ』の

・ 先ず自分を正しくとのえ、次いで他人を教えよ。そうすれば賢明な人は、煩わされて悩むひとが無いであろう。

・ 他人に教えるとおりに、自分で行なえ——。自分をよくとのえた人こそ、他人をととのええるであろう。

自己は実に制し難い。(以上 Dh. 158-9)

この詩句を挙げ、これに関して「初期の仏教においても、他人を救うことを教えている。しかし修行者が自己の神秘的な力によって他人を救うのではない。また神の命令とか天命のようなものを受けて他人を救うのではない。そうではなくて他人をして正しい道に入らしめた後に、その他人が他人自身の力によって他人自身を救うのである。したがって自己が自己の主となって自己を救うという点では、依然なんびとの場合でもかわりがない。」(『原始仏教の思想 I』五五三頁)とも語る。

(8) 梶山雄一氏「空と慈悲」(『哲学研究』五五四号)二二四頁、山口益・横超慧日共著『仏教学序説』(平楽寺書店、一九六一年)一〇六-一〇八頁、中村元著『慈悲』三三三頁、参照。

(9) 中村元著『慈悲』三八頁

(10) 「ジャータカ」とは本来古代インドに伝承されていた世間の説話・動物寓話などであるが、これは紀元前二世紀に、「菩薩」という語の成立にやや先立つところから、比丘たちの説法をより魅力的にするために教団に、そしてやがては聖典の一部として受容されるようになる。梶山雄一氏「空と慈悲」二一

四三頁、参照。

(11) 『俱舍論』(大正大藏經二・九・一四一 a)、『大毘婆娑論』(大正大藏經一七・一六〇 b、四二八 a)

(12) 以上、詳細は中村元著『慈悲』四七・四八・五〇頁、参照。

なお、中村氏は「この時代においては、もはや慈悲の実践ということが、仏教における本質的な意義あるものとしては認められず、むしろ個人の心の平等、個人の苦からの脱離というほうがより多く重視され、慈悲が特殊な呪力のあるものとして考えられていた傾きがある。そうしてかかる呪力的性格は後代の大乗仏教にも継承された」(『慈悲』六五頁)と指摘している。

(13) 「菩薩」という語の起源は、仏伝文学を成立せしめた「燃灯仏授記」物語にあることが、今日では、ほぼ定説となっている。この「菩薩」という語は紀元前二世紀ころまでに成立したと推定される。梶山雄一氏「空と慈悲」二一四二頁、参照。

(14) いまは『大智度論』の著者を「龍樹(鳩摩羅什)」と表記することとする。『大智度論』の撰述者については、加藤純章氏「大智度論の世界」(『講座大乗仏教二』春秋社、一九八三年、所収)一五四〜一五六頁、ならびに梶山雄一・赤松明彦訳『大乗仏典(中国・日本篇) 1 大智度論』(中央公論新社、一九八九年)三五〇〜三五七頁を参照。

(15) なお、『大智度論』では、『明網菩薩經』を

「菩薩は衆生の中に處して三十二種の悲を行じ、漸漸増広して轉た大悲を成ず。大悲は是れ一切の諸仏菩薩の功德の根本なり、是れ般若波羅蜜の母なり、諸仏の祖母なり。菩薩は大悲心を以ての故に、般若波羅蜜を得、般若波羅蜜を得るが故に仏と作ることを得」と。是の如き等、種種に大悲を讚ず。

(大正二五・二二一 b、国訳・釈經論部二・一三〇頁)

と引用している。ここでは、大乘仏教の通軌で考えられているごとく、⁷⁾まず「悟り」（根本智）を得て、それから「慈悲」の用（後得智）がはたらく⁸⁾とは言わずに、「慈悲心」があるからこそ「悟り」が得られるとも示している。中村元著『慈悲』六五頁、参照。

(16) このように示される『大智度論』の「時間論」については、拙稿『論註』「三種法身説」擁立につながる仏教時間論の考察」（『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三年、所収）を参照のこと。

(17) なお『大智度論』以外の他の経論釈では、『大般涅槃經』（大正十二・四五二b、六九四c）、『仏地経論』（大正二六・三二四bc）、『大集經』（大正十三・二六九a）、智顛『観経疏』（大正三七・一九二c）、浄影寺慧遠『観経疏』（大正三七・一八一a）『大乘義章』（大正四四・七四三b）、そして『論註』・『顕浄土真実教行証文類』にも「三縁および三種の慈悲」が説示されている。

(18) 小川一乗著『大乘仏教の根本思想』（法蔵館、一九九五年）四三八〜四四〇・四四五〜四四六頁、参照。

(19) 龍樹は、実体としての「自性」なる本質を、『中論』の以下の偈によって、

・若し法是れ有ならば、是れ即ち滅有ること無し 一法に於て、而も有と無との相有るべからず。

へとにかく存在しているものに止滅はありえない。（存在と無存在とが）一つであるならば、存在も無存在も妥当しないからである）「観三相品・第七」第三十一偈（国訳・中観部一・一一三頁）
・衆縁中に性有りといふは、是の事則ち然らず。性にして衆縁従り出づれば、即ち名づけて作法と為す。

〈実体が多くの原因や条件によって生じることとはできない。原因や条件から生じた実体は作られたものとなってしまおう〉 「観有無品・第十五」第一偈（国訳・中観部一・九六頁）

・性が若し是れ作ならば、云何んが此の義あらん。性は名づけて無作と為す、異法を待たずして成ずるなり。

〈けれども実体がどうして作られたものであろうか。というの、実体とは他のものに依存せず、作られることもないものであるから〉 「観有無品・第十五」第二偈（国訳・中観部一・九六頁）
・若し法に実性有らば、後に則ち無あるべからず。性に若し異相ありといはば、是の事終に然らず。

〈もし実体として存在することがあるならば、それが無存在となることはないであろう。実体が変化することは決してありえないからである〉

「観有無品・第十五」第八偈（国訳・中観部一・九八頁）

と示し、これを明確に「単一」・「自立」・「恒常不変」と規定していく。以上、梶山雄一氏「中観哲学と因果論」（『仏教思想』因果）平楽寺書店、一九七八年、所収）一七〇頁、参照。

また三枝充憲氏も、同様に「自性」を「他のものを必要とせず、これ自体で存在するものを意味しており、本体ないし実体に相当するもの」と説明している。『インド仏教思想史』（レグルス文庫、一九七五年）一三六～一三七頁。

(20) 小川一乗著『大乘仏教の根本思想』二四五・二七八頁、参照。

(21) 三枝充憲氏は、この「戲論」に関して、「prapañcaを「戲論（想定された論議）」と訳出したが、その原意は、現われる、現わす、広がる、多様性。あらゆる思惟・定義・論述はことばによりながら、本来ことばは多元性をふくんで一種の虚構をはらんでおり、そのような「ことばに不可避の虚構」を用いてなおそのことばをつらねて行く論議を「戲論」という。ここの「想定」とは、それら不可避の虚構

を前提とするの意。すなわち結論からいえば、龍樹は戲論を熟知しつつ、しかもそれをことばによって明らかにしようとして中論を説く。」と述べている。三枝充恵訳注『中論(上)―縁起・空・中の思想』(第三文明社、一九八四年) 八五頁。

(22) 小川一乗著『大乘仏教の根本思想』二六七頁、参照。

(23) 小川一乗氏「業報輪廻について―龍樹の基本主張を中心にして―」(『印度哲学仏教学』第十三号) 一六一頁、参照。

(24) いまいう「空の三態」(空性・空用・空義)のそれぞれを『中論頌』に配当して説明すれば、まず「空性」とは、「観法品(第十八)」第九偈に「自ら知りて他に随はず、寂滅して戲論なく、異なく分別なき、是れ則ち実相と名づく。(国訳・中観部一・一七三頁)」。へ他によって(分別によって)知るのでなく、寂静であり、戲論によって戲論されることなく、分別を離れ、種々の意味を持たない、それが真実の特徴である。と示される「空性という真実・空性の実相・真実の特徴」のことをいう。

また「空用(空の因縁)」とは、「観法品(第十八)」第五偈の「業と煩惱と滅するが故に、之を名づけて解脱と為す。業と煩惱とは実には非ず、空に入れば戲論滅す。(国訳・中観部一・一七三頁)」。へ業と煩惱の止滅によって解脱がある。業と煩惱とは分別から起こる。そして、それら分別は戲論から起こる。しかるに、戲論は空性において寂滅する。に当たり、「空性における目的(空性が説かれる目的)」を意味する。

そして「空義」とは、「空性の意味(説示)」のことであり「観四諦品(第二四)」の第十八偈「衆因縁生法、我は即ち是れ無と説く。また是れ仮名と為す、また是れ中道の義なり。(国訳・中観部一・二一七頁)」。へおよそ縁起であるもの、それを私たちは空性であると説く。それは「縁起の仮設」で

あり、それが中道である。∨の内容を指す。詳細は、山口益・横超慧日共著『仏教学序説』一三九～一五三頁、小川一乗著『大乘仏教の根本思想』三四五～三五四頁、を参照のこと。

なお、山口益氏は、「空義」といわれる「仮名」(「縁っての仮設」)について「知らしむること・顕はし出すことであって、勝義諦が世間の実用の上に表はし出さるるの意である。勝義諦が世間の上に置かるる意味からしてこの仮名がまた安置・安立の語によってもシノニムされる。龍樹自らの語ではこれを因施設と言ふ。因施設は固より縁起説なのであるから仏陀成覚の過程として釈迦牟尼の説いた縁起が、世間の人の上に用ひられ置かれて世の有情の為の勝義諦への道となり方便となるのである。そこで縁起の施設せられてあると言うことは道・方便の安立設定と言うことである。」(『無と有との対論』山喜房仏書林、一九四一年、一九～二〇頁)と語っている。

(25) 小川一乗著『大乘仏教の根本思想』三四七頁。

(26) ここにいう「世俗諦」の理解について、月称『中論註(プラサンナパダー)』には、「世俗」(saṃvṛiti)を①「覆障(無知)なること」②「相依(縁起)なること」③「世間言説なること、言語契約」とする三つの解釈をあげ、このうち①「真実が」覆い隠されていること。覆障する。」(saṃvṛiti 無明により真実が覆障される世俗 唯世俗)を支持している。けれども、当稿では、「世俗 (saṃvṛiti)」の語根に「くの方へ行く、生起する、生成する、存在する」等の意味が見出されることを根拠とし、これを「動く・はたらく」と解釈する山口益氏の説に従うこととする。したがって、今は、かかる「世俗諦」を「真如法性が世間に動き、はたらく出る、来るとの意味(―世間を清浄化し、有情を利益する意味で世間へ動いた真理―)」「世俗諦」なる教法・經典)と了解する。この了解に同じく、三枝充憲氏も、いまいう「世俗諦」を「世間一般において、ことば、をもって説明され理解される仏教の真理」 、「世

問の理解としての「真理」と説明している。以上、詳細は、山口益著『無と有との対論』二四～二六頁・同著『空の世界』（理想社、一九六七年）三六～三七頁。三枝充恵著『龍樹・親鸞ノート』（法蔵館、一九九七年）四〇四頁・同著『中論（下）―縁起・空・中の思想』六二九頁。長尾雅人著『中観と唯識』（岩波書店、一九七八年）四〇頁。梶山雄一・上山春平著『仏教思想三空の論理〈中観〉』（角川文庫、一九九七年）一五一～一五七頁、を参照のこと。

(27) なお、三枝充恵氏は、『大智度論』に説かれる「方便」（＝「慈悲」）について、これらを次の三類型にわけて解説している。

まず、『大智度論』では『中論』に同じく、「言説」としての「方便」の態が「戲論寂滅」の用の内に、「言説」としての自らをも「否定」し続けるものであるということが詳説されているが、これを、三枝氏は「方便の第一の型《自己否定的》」と分類する。その例として、

・若し菩薩、方便なくして色を観ずれば即ち相中に墮し、中に墮するが故に般若波羅蜜行を失す。

（大正二五・三七二a ―原漢文―）

・方便なき菩薩は、般若波羅蜜を行ぜんと欲するに、色を観じて定相を求め色の一相を取りて色見を生ず。此れと相違するを方便ありと為す。是の菩薩は、色を観ずと雖も、亡見を生ぜず、能く諸邪見等を断ず。

（大正二五・三八四c）

・方便なき者は六波羅蜜を行ずと雖も、内に我心を離るること能わず、外に諸法相を取る。

（大正二五・四六三b）

・若し菩薩、般若を行じて方便あれば、能く外法を観じて畢竟空なり。

（大正二五・五〇八c）

・若し菩薩、方便力を用って六波羅蜜を行ぜば、是の人は諸法空を知ると雖も、般若波羅蜜を起す。

等を挙げている。

(大正二五・七〇三a)

次に、『大智度論』においては『中論』以上に「菩薩―度衆生―慈悲」の立場が強調されているが、この立場にあって行ぜられる「方便」は、世俗に通じ、それがそのまま衆生を度する用であるから、この場合を「方便の第二の型《自己肯定的》」と示している。その用例として、

- ・ 方便なきが故に、三解脱門に入り、直ちに涅槃を取る。若し方便力あれば、三解脱門に住して涅槃を見、慈悲心を以っての故に能く心を転じて還起す。
(大正二五・三二三a)
- ・ 菩薩は六地中に住して六波羅蜜を具足し一切諸法空を觀ずるも、方便力を得ざれば、声聞辟支仏に墮するを畏る。
(大正二五・四一六a)

・ 一切声聞辟支仏菩薩の種々方便門は衆生をして道に入らしむ。
(大正二五・三五〇b)

・ 仏は大慈悲心を以って衆生を憐愍するが故に、方便して為に法を説く。
(大正二五・五八四a)

・ 菩薩は(中略)十方に至りて種々方便をもて仏事を施作し衆生を度脱す。
(大正二五・五九七b)

・ 仏は方便力を以って衆生を度せんが為に人法を受く。
(大正二五・六九九a)

・ 菩薩は般若波羅蜜を行じ方便力を以って衆生の為に法を説く。
(大正二五・七二一b)

等を挙げている。

また、いまいう「方便の第一の型《自己否定的》」ならびに「方便の第二の型《自己肯定的》」の二つの「方便」の根源にある「空」と「慈悲」とは、『大智度論』全体を支える重要な思想的両軸となるものであるが、『大智度論』では、さらにこれらを「六波羅蜜」という大乘菩薩道の実践の内に融合・統合させていく。そして、その「六波羅蜜・般若波羅蜜」が、「時に応じ処に随い、みずからを適應さ

せつつ変貌させる」という「方便」の特質にそって必然的に行ぜられるていくことを説示している。つまり、ここにいわゆる「方便」は、「六波羅蜜・般若波羅蜜」と併称されていくものであり、『大智度論』においては、菩薩が「阿耨多羅三藐三菩提」に至る場合の必要条件として「六波羅蜜」だけでなく必ず、この「方便」が要請されているのである。いまいう「方便」は、対象に即して任意に変貌する所産であるがゆえに、自立的な統制は放棄されなければならない。したがって、全く否定されることも肯定されることも無い、という意味合いから、あるいは「空」と「慈悲」との質の相違のうちに「方便」が進んで自己矛盾を犯しながら質の転換を果たしつつ「六波羅蜜・般若波羅蜜」へと上昇していく、とも考えられようことから、三枝氏は、これを「方便の第三の型『自己矛盾型』」と呼んでいる。その例として、

・若し菩薩摩訶薩、方便心なくして六波羅蜜を行じ空無相無作中に入れば、菩薩位に上る能はず。

(大正二五・二六二b)

・方便力の故に、六波羅蜜を行ずと雖も福德因縁を起して心は諸法に著せず。

(大正二五・五〇二a)

・方便力とは、畢竟無法亦無衆生なるも而も衆生を度す。

等を示している。以上、詳細は、三枝充惠著『龍樹・親鸞ノート』二八五―二九三頁、を参照のこと。

(28) 山口益氏は、「戲論寂滅」という「世俗諦」の「慈悲」、そして「空の三態」等に関連して「その教法において、縁起甚深難解なる仏陀の覚証の等流があり、そこに一切衆生の戲論を寂滅ならしめる空用の展開が仏の本願として胚胎せしめられている。そして空性から空用が等流して空義なる四聖諦の教法として形成されたことにおいて、前項にいった有無を離れる中道義が成就したのであるが、そのような内容において理解せられる、空性↓空用↓空義の展開とは、実は、仏陀が成道後、四十七日間の三昧を

経過し、ベナレス近郊の鹿野苑において初めて法輪を転じて、五比丘が濟度せられるに至るまでの、仏陀彼自身における中道の実践であった。仏陀とはそれ故に中道の実践者であったのである。(中略)しかし、その中道がレアルに実践せられるということは、空義としての教法によって、五比丘によって代表せられる一切衆生が、各自各自の戲論を寂滅せしむるという空用によって、戲論の寂滅せる空性真如の境地へと至らしめられる、という、空義↓空用↓空性なる、第二の展開が果たし遂げられるということとでなければならぬ。先にいう、空性↓空用↓空義という方向の一つの展開は、勝義から世俗へという入の行程であり、第二の展開は世俗から勝義へという出の行程である。その入出の行程が成就せられるときに、中道実践の眞の完遂があり、仏道の成就がある。(山口益・横超慧日共著『仏教学序説』一五四〜一五五頁)と述べている。

(29) 中村元氏が、同著『慈悲』(六八頁)において指摘される『中論』「観業品・第十七(業と果報との考察)」の第一偈には、「慈善」(慈悲)が「二世」(今世と後世)における「果報の種」となることを人能く心を降伏し、衆生を利益すれば、是れを名づけて慈善となす、二世の果報の種なり

(国訳・中観部一・一〇六頁)

と示す。しかし、この偈は、あくまでも龍樹の批判対象となるアピダルマ仏教の「説一切有部」が主張する「業論(行為論)」「因果論」(すべての物に実体を認め、その実体どうしの間に展開される因果関係を主張する)を、龍樹自らが要約して提示した偈であって、いまいう中村氏の指摘は、当を得ていない。

「説一切有部」は、「七法」(「口業(言語的行為)」・「身業(身体的行為)」・「善の無表現行為」・「悪の無表現行為」・「受用より生じる福行」・「受用より生じる非福行」・「思業(心的行為)」「等の「業」(「慈悲」「善業」という過ぎ去った行為も、それらの「法」が「因」として三世にわたっ

て実体として恒存し、いつの時に、その「果報」を生じさせることができるという実体論的業論・因果論を主張する。これに対して龍樹は、第六偈において、

業住して報を受くるに至らば、是の業即ち常たり、若し滅すれば即ち無常なり、云何が果報を生ぜん。と反論する。つまり「説一切有部」のように、「業（行為）」（因）とその「果報」を実体的に捉え、そこに「因果」の結びつきの必然性を求めるならば、かえって「因」としての「業」は、「果報」の位に至っても「因」のまま存続し続けるという「常」（恒常）なるものとなってしまふ（つまり「果」にとつての「因」という本来想定されていた因果作用にある事物の変化、その前提自体が、すなわち「因果」の相対関係自体が成立しなくなる）。また、いまい「業」が、もし「刹那滅」という「断絶」を内包する瞬間的存在であるとするならば、「滅」（無常）してしまつた「業」が「果報」を生むということになってしまふ。要するに「常」（常住）・「滅」（断滅）のどちらにたつても、そこには不合理が横たわり、「業」とその「果報」との継続・結びつきはあり得ないと龍樹はいうのである。

龍樹は、すべての事物が実体のない無自性・空であるときにのみ、自性を持たないままに「因・果」の関係もすべて相互依存的に成立することを、自身の「業論（行為論）」「因果論」として主張するのであるから、そのうちに「慈悲」（慈心）ということが、あらためて問われてくることでなければならぬ。以上、梶山雄一氏「中観哲学と因果論」一五二〜六頁、小川一乘氏「業論に対する龍樹の批判」〔『仏教学セミナー』第五二号〕六〜七頁、を参照のこと。

執筆者一覽

河 智 義 邦 (本研究所兼任研究員・本学教育学部准教授)

蜷 川 祥 美 (本研究所兼任研究員・
本学短期大学部准教授)

桃 井 信 之 (本研究所客員研究員)

渡 邊 了 生 (本研究所客員研究員・龍谷大学非常勤講師)

編 集 委 員

讓 西賢 河智 義邦

城福 雅伸 蜷川 祥美

仏 教 文 化 研 究 所 紀 要 第 7 号

平成19年 3月24日 印 刷

平成19年 3月31日 発 行

編集・発行

岐阜聖徳学園大学

仏 教 文 化 研 究 所

代 表 者 讓 西 賢

〒501-6194 岐阜県岐阜市柳津町高桑西一丁目1番地
岐阜聖徳学園大学内

TEL 058-279-0804 (内線131)

FAX 058-279-4171

印 刷 日 本 印 刷 株 式 会 社

岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要投稿内規

(目的)

第1条 この内規は、仏教文化研究所（以下「研究所」という）規程第4条第3号に基づいて、紀要への投稿に関する必要事項を定めることを目的とする。

(編集委員)

第2条 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の原稿の採否、その他編集等にかかる諸事項を決定するために編集委員会を置く。

2 編集委員は、研究所長及び研究所長が任命した若干名とする。

(投稿者)

第3条 投稿者は、次の各号の者とする。

- (1) 研究所研究員（客員研究員・嘱託研究員を含む）
- (2) 本学園の教育職員
- (3) 編集委員会から依頼を受けた者

(投稿原稿の内容)

第4条 投稿原稿は、研究所の研究テーマ及びそれに関連する諸分野における未発表の学術論文・書評・報告等とする。

(投稿原稿の書式・形式)

第5条 投稿原稿の書式・形式は、次の各号とする。

- (1) 原稿は日本語とすること。
- (2) 縦書・横書自由。註記は後註とし連番を付すこと。
- (3) 末尾にキーワードを5語程度付すこと。
- (4) 400字程度の日本語要旨を付すこと。
- (5) 氏名、所属を明記すること。
- (6) 原稿はワープロソフト「一太郎」、「ワード」のファイル、若しくはテキストファイルでのフロッピーディスクによる提出が望ましい。

(保存)

第6条 掲載論文は、デジタル化し保存する。

(掲載論文のネットワーク上での公開)

第7条 掲載論文の公開については、別紙「紀要掲載論文公開同意書」に公開の可否を記入し、提出する。

(著作権)

第8条 掲載論文の著作権は著作者が所有するものとする。

附 則

この内規は、平成15年4月1日から施行する。

BULLETIN
OF
INSTITUTE OF BUDDHIST
CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKUGAKUEN UNIVERSITY

NO. 7

【ARTICLES】

- Relationship between Shinran's Thought of Birth
in the Pure Land and Buddhist Idea of Time
Yoshikuni Kochi 1
- Characteristics of Nara Buddhism in Medieval Japan
—Especially on the study of the Consciousness—Only Doctrine—
Sachiyoshi Ninagawa ... 17
- Peculiarities of the Shinran's Pure Land Buddhism
—The *Shinjin* endowed by the Power of the (Amida's) Original Vow
and Those who are Rightly Established in the present life—
Nobuyuki Momoi 31
- The Concept the Three Kinds Compassion Discussed in the *Dazhidulun*
and Its Development in the Pure Land Buddhist Teaching <I>
Norio Watanabe 63