

# 親鸞における『阿弥陀経』受容の諸相（I）

～真門設定の実践的意義について～

河 智 義 邦

はじめに

親鸞の『阿弥陀経』観の基本的視座は、『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行証文類』）「化身土文類」の冒頭に、

阿弥陀経の意なり

不定聚の機

至心回向の願

難思往生

（『浄土真宗聖典註釈版』三七四頁、以下『註釈版』については頁数のみ表記）と示すように、『無量寿経』所誓の生因三願（第十八願・十九願・二十願）の一つである第二十願の意とリンクさせて捉えていること、さらにそれに基づいて『阿弥陀経』の教説に二重性―顕彰隱密の義（隱顕）―をみていることは周知の通りである。親鸞は善導や法然などの影響を受けつつ『観無量寿経』と『阿弥陀経』にはそれぞれ経文の表面上に顕著に説かれた教義（顕説）と、隱微にあらわされている教義（隱彰）の両義があるという（『無量寿経』も含め）独自の浄土三部経観を確立している。親鸞はこのうち『無量寿経』は第十八願

(弘願)の意を広説した經典で、他力念仏往生という「真実の教え」をストレートに説いたものとする。また『観無量寿経』は第十九願の意を開演したもので、顕説には自力・定散諸行往生が説かれ、『阿弥陀経』は第二十願に説かれる自力念仏往生の思想を開説したものと解釈し、それぞれ要門(仮門)・真門と呼称し、いずれも弘願・真実の法門を直ちに受け取ることができない者のために、それらを導き誘引するために説かれた方便教(権仮方便の教説)とする。一方、両経を説いた釈尊の真意は他力の教えを説くことにあり、経文には部分的にその意図が表れていて、これを隠彰(隠された真意)と呼んでいる。こうして三部経は顕説面では真実・方便といった相違があるが、隠彰の実義から見れば三経ともに第十八願に説かれる本願他力の教えが説かれているとみるのである。

かかる点を初め、古来より親鸞教学における『阿弥陀経』や第二十願理解に関する数多の研究がなされ膨大な成果が報告されている。そうした中で、このテーマを選定、課題に選んだ理由は二つある。一つに、第二十願(『阿弥陀経』)の意義を詠んだ『浄土和讃』『大経讚』に

・果遂の願によりてこそ 釈迦は善本・徳本を

『弥陀経』にあらはして 一乗の機をすすめける

(五六八頁)

・定散自力の称名は 果遂のちかひに帰してこそ

をしへざれども自然に 真如の門に転入する

(同頁)

と示される称名念仏(善本・徳本)の実践と「真如の門に転入する」こととの関連について、形式的説明ではなく、その具体的内実が明確化されていないのではないかという点にある。論点のポイントは「自力の心」を翻して「仏智不思議」への帰入・転入を現代的にどのように考えるかということにある。そして、それはまた自ずから真門設定の大乗仏教的意義の考察へと連なるものとの見通しを立てている。

二つに、親鸞の『阿弥陀経』に対する隠顯は、經文全体というより具体的には浄土往生の方法を説く因果段（修因段）の經説と第二十願意を重ねて理解していることを表しているが、その際、伝統的には親鸞は因果段以外の他の段については、権仮方便の教説と捉えていないと考えられている。しかしながら、『阿弥陀経』前半の主要部分である依正段における実体的な極楽浄土の莊嚴相について、はたしてそのように直ちに言い得るのか、「証書類」や「真仏土書類」、「唯信鈔文意」に明示される親鸞の往生觀や仏身仏土（阿弥陀仏・浄土）論との整合性を今一度検証する必要性を感じる。

さらに、この二つの課題は、以下の文にあるように有機的な関連があると思われるので、連続して考察していくが、紙数の都合もあり、稿は分けることになる。その文とは、

・真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。これによりて、いま真仏・真土を顯す。これすなはち真宗の正意なり。  
(三七三頁)

・念仏成仏これ真宗　万行諸善これ仮門

権実真仮をわかずして　自然の浄土をえぞしらぬ

(五六九頁)

等である。親鸞は無上涅槃（色もなく形もましまさないさとの領域）と言われる「自然の浄土」は聖道門を含め要門・真門といった自力のはからいを離れてこそ開かれてくるのであり、それこそが「真宗の正意」とまで言い切っている。とりわけ親鸞は権仮方便の中でも特に「真」の一字を付し「真門」と名づけ、「果遂のちかひ」たる第二十願の意・『阿弥陀経』の教説は、他の門（聖道門・要門）とは質的に相違すると捉えているようでもある。まず本稿では、「真門設定の実践的意義」と副題してその構造や内実について考察を進めていく。

一、『阿弥陀経』の構成と親鸞の著述における引用・言及

親鸞の『阿弥陀経』受容の諸相、特色をめぐる二つの論文の基礎、土台となるものとして、次のように『阿弥陀経』の本文を構成に随って段落ごとに記号と科段名を付し、管見の及ぶ限りその著述における引用を列記してみたい。

まず初めに『阿弥陀経』本文（『浄土真宗聖典全書』一卷）の構成については以下のようになる。

(a) 「証信序」

如是我聞。一時佛、在舍衛國祇樹給孤獨園、與大比丘衆、千二百五十人俱。皆是大阿羅漢、衆所知識。長老舍利弗・摩訶目犍連・摩訶迦葉・摩訶迦旃延・摩訶俱絺羅・離婆多・周利槃陀伽・難陀・阿難陀・羅睺羅・憍梵波提・賓頭盧頗羅墮・迦留陀夷・摩訶劫賓那・薄拘羅・阿菟樓駄、如是等諸大弟子、并諸菩薩摩訶薩、文殊師利法王子・阿逸多菩薩・乾陀訶提菩薩・常精進菩薩、與如是等諸大菩薩。及釋提桓因等無量諸天大衆俱。

(b) 「正宗分」依報段（浄土について）

爾時佛告長老舍利弗、從是西方、過十萬億佛土有世界、名曰極樂。其土有佛、號阿彌陀。今現在說法。舍利弗、彼土何故名爲極樂。其國衆生、無有衆苦、但受諸樂、故名極樂。又舍利弗、極樂國土、七重欄楯、七重羅網、七重行樹。皆是四寶、周匝圍繞。是故彼國名曰極樂。又舍利弗、極樂國土有七寶池、八功德水、充滿其中。池底純以金沙布地。四邊階道、金・銀・瑠璃・玻瓈合成。上有樓閣、亦以金・銀・瑠璃・玻瓈・碑磬・赤珠・碼瑙、而嚴飾之。池中蓮華、大如車輪。青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光。微妙香潔。舍利弗、極樂國土、成就如是功德莊嚴。又舍利弗、彼佛國土、常作天樂。黃金爲地、

晝夜六時、而雨曼陀羅華。其國衆生、常以清旦、各以衣祴、盛衆妙華、供養他方十萬億佛。即以食時、還到本國、飯食經行。舍利弗、極樂國土、成就如是功德莊嚴。復次舍利弗、彼國常有種種奇妙雜色之鳥。白鵠·孔雀·鸚鵡·舍利·迦陵頻伽·共命之鳥。是諸衆鳥、晝夜六時出和雅音。其音演暢五根·五力·七菩提分·八聖道分、如是等法。其土衆生、聞是音已、皆悉念佛念法念僧。舍利弗、汝勿謂此鳥實是罪報所生。所以者何、彼佛國土、無三惡趣。舍利弗、其佛國土、尚無三惡道之名、何況有實。是諸衆鳥、皆是阿彌陀佛、欲令法音宣流、變化所作。舍利弗、彼佛國土、微風吹動諸寶行樹及寶羅網、出微妙音。譬如百千種樂同時俱作。聞是音者、皆自然生念佛·念法·念僧之心。舍利弗、其佛國土、成就如是功德莊嚴。

(c) 「正宗分」依正段 (阿彌陀仏と聖衆)

舍利弗、於汝意云何。彼佛何故號阿彌陀。舍利弗、彼佛光明無量、照十方國、無所障礙。是故號爲阿彌陀。又舍利弗、彼佛壽命及其人民、無量無邊阿僧祇劫。故名阿彌陀。舍利弗、阿彌陀佛成佛已來、於今十劫。又舍利弗、彼佛有無量無邊聲聞弟子、皆阿羅漢。非是算數之所能知。諸菩薩衆、亦復如是。舍利弗、彼佛國土、成就如是功德莊嚴。

(d) 「正宗分」因果段 (念仏往生)

又舍利弗、極樂國土、衆生生者、皆是阿毘跋致。其中多有一生補處、其數甚多。非是算數所能知之。但可以無量無邊阿僧祇說。舍利弗、衆生聞者、應當發願願生彼國。所以者何、得與如是諸上善人俱會一處。舍利弗、不可以少善根福德因緣得生彼國。舍利弗、若有善男子·善女人、聞說阿彌陀佛、執持名號、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不亂、其人臨命終時、阿彌陀佛、與諸聖衆、現在其前。是人終時、心不顛倒、即得往生阿彌陀佛極樂國土。舍利弗、我見是利故說此言。若



有衆生、聞是說者、應當發願生彼國土。

(e) 「正宗分」証誠段 (六方諸仏)

舍利弗、如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德、東方亦有阿閼鞞佛・須彌相佛・大須彌佛・須彌光佛・妙音佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、南方世界、有日月燈佛・名聞光佛・大焰肩佛・須彌燈佛・無量精進佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、西方世界、有無量壽佛・無量相佛・無量幢佛・大光佛・大明佛・寶相佛・淨光佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、北方世界、有焰肩佛・最勝音佛・難沮佛・日生佛・網明佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、下方世界、有師子佛・名聞佛・名光佛・達摩佛・法幢佛・持法佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。舍利弗、上方世界、有梵音佛・宿王佛・香上佛・香光佛・大焰肩佛・雜色寶華嚴身佛・娑羅樹王佛・寶華德佛・見一切義佛・如須彌山佛、如是等恆河沙數諸佛、各於其國、出廣長舌相、徧覆三千大千世界、說誠實言。汝等衆生、當信是稱讚不可思議功德、一切諸佛所護念經。

(f) 「正宗分」証誠段 (勸信)

舍利弗、於汝意云何。何故名爲一切諸佛所護念經。舍利弗、若有善男子・善女人、聞是諸佛諸說名及經名者、是諸善男子・善女人、皆爲一切諸佛共所護念、皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。是故舍利弗、

汝等皆當信受我語及諸佛諸說。舍利弗、若有人、已發願、今發願、當發願、欲生阿彌陀佛國者、是諸人等、皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提、於彼國土、若已生、若今生、若當生。是故舍利弗、諸善男子・善女人、若有信者、應當發願生彼國土。舍利弗、如我今者稱讚諸佛不可思議功德、彼諸佛等、亦稱說我不可思議功德、而作是言。釋迦牟尼佛、能爲甚難希有之事、能於娑婆國土五濁惡世、劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁中、得阿耨多羅三藐三菩提、爲諸衆生、說是一切世間難信之法。舍利弗、當知我於五濁惡世、行之難事、得阿耨多羅三藐三菩提、爲一切世間說此難信之法。是爲甚難。

(g) 「流通分」

佛說此經已、舍利弗及諸比丘、一切世間天・人・阿脩羅等、聞佛所說、歡喜信受、作禮而去。

この中、(d) の最初の一節を (c) に含むとする見方もあるが、ここでは念仏往生の果を予め示した一節とみて区切っている。

次に親鸞の『阿彌陀經』引用について、直接・間接と嚴密性を欠く部分はあると思うが列記していく。その際、異訳である『稱讚淨土經』の文(意)や「石刻阿彌陀經」の引用も含んでいる。また引用文中の「(中略)」やその記号「…」は親鸞の引用意図に抵触しないよう配慮しつつ筆者が挿入したものである。

(i) 直接的に『阿彌陀經』の文を引用し、内容について言及している文

『教行証文類』

① 『經』(同) には「多善根・多功德・多福德因縁」と説き(「石刻阿彌陀經」) (三九七頁)

② 『經』(小經) に「執持」とのたまへり。また「一心」とのたまへり。(三九八頁)

③ この『經』(同) は、大乘修多羅のなかの無問自説經なり。しかれば如来、世に興出したまふゆゑは、恒沙の諸仏の証護の正意、ただこれにあるなり。(三九八頁)

④『阿弥陀経』にのたまはく、「少善根福德の因縁をもつて、かの国に生ずることを得べからず。阿弥陀仏を説くを聞きて名号を執持せよ」と。  
(四〇一頁)

『浄土文類聚鈔』

⑤『経』(小経)にのたまはく、「名号を執持す」と。(中略)しかればすなはち、「執持名号」の真説、「一心不乱」の誠言、かならずこれに帰すべし。  
(四九五頁)

⑥「一切世間極難信法」(『称讚浄土経』)  
(四九七頁)

『愚禿鈔』

⑦『小経』に、勸信に二、証成に二、護念に二、讚嘆に二、難易に二あり。

勸信に二とは、一には釈迦の勸信なり、釈迦に二あり。二には諸仏の勸信なり、諸仏に二あり。

証成に二とは、一には功德証成 二には往生証成なり。

護念に二とは、一には執持護念 釈迦の護念なり。二には発願護念諸仏の護念なり。

讚嘆に二とは、一には釈迦讚嘆に二あり。二には諸仏讚嘆に二あり。

難易に二とは、一には難は疑情なり。二には易は信心なり。

執持に三あり。已・今・当なり。発願に三あり。已・今・当なり  
(五〇四頁)

『浄土和讃』弥陀経讃

⑧十方微塵世界の 念仏の衆生をみそなはし



攝取してすてざれば 阿弥陀となづけたてまつる

(五七一頁)

⑧恒沙塵数の如来は 万行の少善きらひつつ

名号不思議の信心を ひとしくひとへにすすめしむ

(同頁)

⑧十方恒沙の諸仏は 極難信ののりをとき

五濁悪世のためにとて 証誠護念せしめたり

(同頁)

⑧諸仏の護念証誠は 悲願成就のゆるなれば

金剛心をえんひとは 弥陀の大恩報ずべし

(同頁)

⑧五濁悪時悪世界 濁悪邪見の衆生には

弥陀の名号あたへてぞ 恒沙の諸仏すすめたる

(同頁)

『浄土和讃』諸経讃 (称讃浄土経)

⑨百千俱胝の劫をへて 百千俱胝のしたをいだし

したごと無量のこゑをして 弥陀をほめんになほつきじ

(五七二頁)

『一念多念文意』

⑩『阿弥陀経』(意)に、「一日乃至七日、名号をとなふべし」と、釈迦如来説きおきたまへる御のりなり。この『経』は無問自説経と申す。この『経』を説きたまひしに、如来に問ひたてまつる人もなし。これすなはち釈尊出世の本懐をあらはさんとおぼしめすゆるに無問自説と申すなり。弥陀選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懐、恒沙如来の護念は、諸仏咨嗟の御ちかひ(第十七願)をあらはさ

んとなり。

(六八六頁)

⑪ 『阿弥陀経』(意)の「七日もしは一日、名号をとなふべし」となり。

(六九四頁)

『唯信鈔文意』

⑫ 『阿弥陀経』の証誠護念のありさまにてあきらかなり。

(七〇三頁)

⑬ 『経』(称讚浄土経)には「極難信法」とのたまへり。

(七一二頁)

『親鸞聖人御消息』

⑭ 諸仏称名の願(第十七願)と申し、諸仏咨嗟の願(同)と申し候ふなるは、十方衆生をすすめんためときこえたり。また十方衆生の疑心をとどめん料ときこえて候ふ。『弥陀経』の十方諸仏の証誠のやうにてきこえたり。

(七七六頁)

⑮ 『阿弥陀経』(意)には、「十方恒沙の諸仏護念す」とは申すことにて候へ。安楽浄土へ往生してのちは、まもりたまふと申すことにては候はず。娑婆世界に居たるほど護念すとは申すことなり。信心まことなる人のこころを、十方恒沙の如来のほめたまへば、仏とひとしとは申すことなり。

(七七八頁)

(ii) 諸師の著述の中に引用・言及されている『阿弥陀経』の文やその解釈の文。親鸞の引用意図について。

「行文類」※いずれも称名念仏の勝徳を讃える。

善導『往生礼讃』の文

①⑥ 『弥陀経』にいふがごとし。へもし衆生ありて、阿弥陀仏を説くを聞きて、すなはち名号を執持すべし。……(中略)へもし仏を称して往生するものは、つねに六方恒河沙等の諸仏のために護念せらる。ゆゑに護念経と名づく」と。  
(一六七頁)

法照『五会念仏法事讃』の文

①⑦ 『称讃浄土経』による。……如来の尊号は、はなはだ分明なり。十方世界にあまねく流行せしむ。ただ名を称するのみありて、みな往くことを得。……(中略)凡夫もし西方に到ることを得れば……永く老病を除き無常を離る」。……  
(一七一頁)

『阿弥陀経』による。へ西方は道に進むこと娑婆に勝れたり。(中略)五濁の修行は多く退転す。念仏して西方に往くにはしかず。かしこに到れば自然に正覚を成る。苦界に還来りて津梁とならん。……十方諸仏ともに伝へ証したまふ……。……  
(一七二頁)

元照『弥陀経義』の文

①⑧ 「一乗の極唱、終歸をことごとく楽邦を指す。万行の円修、最勝を独り果号に推る。(中略)万徳すべて四字に彰る」と。  
(一八〇頁)

①⑨ 「いはんやわが弥陀は名をもつて物を接したまふ。ここをもつて、耳に聞き口に誦するに、無辺の聖徳、識心に攬入す。永く仏種となりて頓に億劫の重罪を除き、無上菩提を獲証す。まことに知んぬ、少善根にあらず、これ多功德なり」と。  
(同頁)

⑳ 「(中略) 前に仏を誦して罪滅し、障除こり、浄業内に薰じ、慈光外に摂して、苦を脱れ楽を得ること一刹那のあひだなり。下の文に生を勧む、その利ここにあり」  
(一八一頁)

「信文類」 ※就人立信の文 釈迦の念仏往生の教言を信すること。

善導「散善義」の文

㉑ 『弥陀経』のなかに、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生ずることを得と深信するなり。  
(二一八頁)

㉒ 『弥陀経』のなかに説かく、  
「釈迦極楽の種々の莊嚴を讚嘆したまふ。また一切の凡夫を勧めて一日七日、一心に弥陀の名号を専念せしめて、さだめて往生を得しめたまふ」と。(中略) 一切の凡夫、罪福の多少、時節の久近を問はず・・・一心に弥陀の名号を専念して、さだめて往生を得ること、かならず疑なきなり」と。このゆゑに一仏の所説をば、すなはち一切仏同じくその事を証誠したまふなり。  
(二二〇頁)

「真仏土文類」 ※極楽浄土は無為涅槃の境界。

善導『法事讚』の文

㉓ 「極楽は無為涅槃の界なり。随縁の雑善おそらくは生じがたし。ゆゑに如来(釈尊)、要法を選びて、教へて弥陀を念ぜしめて、もつぱらにしてまたもつぱらならしめたまへり」  
(三六九頁)

㉔ 「仏に従ひて逍遙して自然に帰す。自然はすなはちこれ弥陀の国なり。無漏無生、還りてすなはち真なり。行来進止につねに仏に随ひて、無為法性身を証得す」  
(三六九頁)

「化身土文類」 ※十方世界の諸仏が念仏往生の行道を証明、勸信する。称名と勧める。

「定善義」の文

②5 『弥陀経』のなかのごとし、へ一日・七日弥陀の名号を専念して生ずることを得」と。また十方恒沙の諸仏の証誠虚しからざるなり。  
(四〇一頁)

「散善義」の文

②6 「また決定して、『弥陀経』のなかに、十方恒沙の諸仏、一切凡夫を証勸して決定して生ずることを得と深信せよと。(中略)このゆゑに一仏の所説は、一切仏同じくその事を証誠したまふなり。  
(四〇二頁)

『法事讚』の文(二文)

②7 「極楽は無為涅槃の界なり。隨縁の雜善おそらく生じがたし」  
(四〇四頁)

②8 「五濁盛んなり。衆生邪見にしてはなはだ信じがたし」  
(同頁)

元照『弥陀経義疏』

②9 「如来、持名の功勝れたることを明かさんと欲す。まづ余善を貶して少善根とす。いはゆる布施・持戒・立寺・造像・礼誦・座禅・懺念・苦行、一切福業、もし正信なければ、回向願求するにみな少善とす。往生の因にあらず。もしこの経によりて名号を執持せば、決定して往生せん。すなはち知んぬ、称名はこれ多善根・多福德なりと。むかしこの解をなしし、人なほ遲疑しき。近く襄陽の石碑の経の本文を得て、理冥符せり。はじめて深信を懐く。かれにいはいはく、善男子・善女人、阿弥陀仏を説くを聞きて、一心にして乱れず、名号を専称せよ。称名をもつてのゆゑに、諸罪消滅す。すなはちこれ





土莊嚴に関する『法事讚』の文を引用している。⑳㉓㉔㉕いずれも極楽の莊嚴の本質を無為涅槃界、自然界と捉えていて、有相の莊嚴功德については直接的には触れていない。この中、親鸞は㉓㉔の文については『唯信鈔文意』に解説を施しており、ここでは極楽浄土の本質と自力諸善による難生性を明かしている。

(c) について

正報段については、⑧の一首目が該当する。これは直接的には『往生礼讚』の「なんがゆゑぞ阿弥陀と号けたてまつる。答へていはく、『弥陀経』および『観経』にのたまはく、「かの仏の光明は無量にして十方国を照らすに障礙するところなし。ただ念仏の衆生を觀そなはして、撰取して捨てたまはざるがゆゑに阿弥陀と名づけたてまつる。かの仏の寿命およびその人民も無量無辺阿僧祇劫なり。ゆゑに阿弥陀と名づけたてまつる」(『浄土真宗聖典』七祖篇・註釈版六六二頁)の文に基づいて讚嘆しているが、後半の寿命無量の徳は省略されている。また、⑨の和讚の出典は『称讚浄土経』の依報段の功徳を讚えている文であるが、親鸞はこれを正報の阿弥陀仏の徳に転用している。

(d) について

「化身土文類」を中心に隠顕釈を設定しつつ、まずは『阿弥陀経』(異本も含む)の表面的課題(顕説)を第二十願と関連させて、自力の念仏・信心の教説と捉えている。

(e) について

『阿弥陀経』の隠彰説を第十七願との関連の上に、諸仏証誠・護念の経と位置づけている。

(f) について

五濁悪世に「難信の法」を説く釈尊と同じく弥陀法を勧める諸仏とが称讚しあい信を勧める。

全体を通してみると、正宗分では因果段と証誠段に関する引用やそれに対する解釈が大部分を占めていて、『阿弥陀経』の主要部ともいえる依報段に関する直接的間接的引用が全くと言ってほど尠えず、その教説に関する言及もないことが大きな特徴と言える。唯一依報段に出典がある⑨についても、上に述べた通りである。この点は別稿において論考する。さて、因果段や証誠段に関するものが圧倒的に多いと言うことは、視点を変えてみると、念仏の實踐、諸仏の証誠、信心の獲得という事柄に集約されていると言えよう。これを『教行証文類』と照応させると、「行文類」に第十七願との関連で明かされる「大行」の問題、「化身土文類」に詳説される第二十願の自力念仏の問題、すなわち衆生が念仏を通して獲信に至るための実践的課題が説示されている経典として『阿弥陀経』に注目していたとも言える得るのではなからうか。

### 三、「化身土文類」の構造的特色にみる真門の位置づけ

親鸞が『観無量寿経』と『阿弥陀経』に「隠顕」を見いだし、ともにその顕説に権仮方便の用があることを明かしていることは先述の通りである。しかし、その構造的特色は同様であっても、実践的な側面から、親鸞は両経の間に権仮方便としての用に差異をみていたと言える。まず「化身土文類」本文の構成に注目してみたい。

「化身土文類」は大きく二段から組織されているが、まず前段では初めに化身・化土の意義を解説し、次に浄土門内の権仮方便の教説である第十九願要門（仮門）と第二十願真門の行信の意義を明らかにしている。後段では浄土門外の一般仏教である聖道門に対する批判的意義を述べ、次いで仏教以外の外教、邪

偽の教法に対する批判と、仏法に帰しつつ邪偽の教えに帰依する者を教誡するという構成になっている。特に前段では、第十九願要門の意義を詳細に検証した後、三部経の関係について二つの問答を設定し、初めに『観無量寿経』の隠顕について解釈し、続いてそれに「准知」して『阿弥陀経』の隠顕について明かし、そのあとに第二十願真門の意義について述べている。ともに権仮方便の浄土教として位置づけられてはいるが、要門と真門の仏道を連続して解説して、それぞれの隠顕について述べるのでもなく、要門の解説・『観無量寿経』の隠顕、真門の解説・『阿弥陀経』の隠顕という次第にも構成されていないことに親鸞の意図性を伺う見解がある。ここでは藤場俊基と信楽峻麿の見解を取りあげてみたい。

藤場は、「化身土文類」の科文（科段。内容の区切り）について、従来の（大谷派の『真宗聖典』の科文）には、「化身土文類」の第二問答に当たる『大経』と『観経』の三心と『小経』の一心の一異を明かした問答（『阿弥陀経』の隠顕）が述べられた直後の「それ濁世の道俗、すみやかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願ふべし」から真門釈が始まると理解されていること（この点は本願寺派系の聖典も同様）に対して、真門釈の始まりはその第二問答からであると捉えている<sup>\*1</sup>。すなわち「化身土文類」の標挙に伺えるように、『阿弥陀経』は第二十願の意に基づく説法であるから、『阿弥陀経』の一心の意味を明らかにする第二問答は真門に含まれるという。それによって真門釈はまずその一心を問う問答があり、次に御自釈、引文による確かめがあり、最後に悲歎述懐で結ばれる御自釈という構成になっているとみている。そしてその引文について、『無量寿経』の引用を区切りにして二つのサイクルがあり、前半は『阿弥陀経』の顕の義である「一心専念弥陀名号」について、後半は隠彰の義である「難信」の問題から「善知識論」へと展開していて、これらが第二問答の、

・顕といふは、経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして

難思の往生を勧む。

(三九七頁)

・彰といふは、真実難信の法を彰す。

(同)

という内容に呼応していることから真門釈の始まりを第二問答にみることの適正性を主張する。ここで藤場は、「難信」について、

難信の問題をどうやって乗り越えていくかということになると、良くも悪くも、手がかりは善知識しかない。善知識論というのは「人に就いて信を立つ」、つまり人に会うことを通してしか信が成り立たないということですが、そのことは同時に非常に大きな問題をはらんでいます。その辺の問題性を

親鸞は『涅槃経』を中心に小さくおさえています\*<sub>20</sub>。

と述べ、衆生の獲信には善知識の存在が不可欠であると指摘するが、この点は顕説(自力念仏)から隠彰(他力念仏)への「転入」を現実的に考える上で重要であり、要門の解説にはみられない記述となっている。

信楽は、親鸞が「化身土文類」において真実教と方便教について分判し、真実の道を開顕して権仮の道を批判し廃捨するのは、聖道教はもちろん、その行道に重なるところの第十九願の仮門なる諸行、自力諸善の道を廃して称名念仏の道を選び取ることを徹底して主張しようとしたところにあるという\*<sub>21</sub>。そして第二十願の真門をめぐる分判は、選び取られたところの称名念仏の道の内実について、その念仏行が真実であるか、権仮であるかを明らかにすることにあつたとして、第二十願真門の意義について、

親鸞の意趣においては、聖道教と第十九願仮門に対応するものとして、それは広げていえば、第十八願真実の範疇に入るものであつたわけです。すなわち、第十八願真実の行道も、第二十願真門の行道も、その行業そのもの、その行体については、同じく称名念仏行にはかならないわけで、問題は、そ



の念仏行の修め方、その行相の内実が、真実であるが、不実であるか、まことの信心体験をとまなつた念仏行であるか、いまだその信心体験をとまなっていない念仏行であるか、ということです\*4。

と述べて、同じく権仮方便の門戸ではあるが、親鸞が両門に質的な相違をみていることを指摘している。信楽は「まことの信心」という語句でその相違を表現しているが、本稿では後に、親鸞の「自力観」という表現の上にその関係を考えてみたい。

さて、こうした見解に沿って考察していくと、親鸞の意図がより具体的に明確化されるのではなからうか。例えば親鸞は、唯一の『阿弥陀経』の本文の正引となる④の後に、「散善義」の

へ一日・七日弥陀の名号を専念して生ずることを得」と。また十方恒沙の諸仏の証誠虚しからざるなり。

という文を引用しているが、ここでは専らに称名念仏を勧め、それを諸仏が証誠するという内容になっている。これは『阿弥陀経』の因果段（念仏往生）から証誠段（六方諸仏）へという本文の構成を受けていることがわかる。つまり先に藤場が指摘するように、真門釈の第一サイクルの構成、一心に弥陀の名号を専念して往生を願う仏道を諸仏が勧めるという態は、『阿弥陀経』の「顕」の義とリンクしている。続く第二引文サイクルでは、『無量寿経』に続いて『涅槃経』や『華嚴経』、善導の著述によって、善知識の徳を讃え、真に聞法することの至難性を示して、その真門の行道が、隱彰の義である本願真実の行道に転入するには、善知識の教導と信心が最も肝要であることを教誡するのである。これは『阿弥陀経』本文で言うところ（d）―（e）―（f）証誠段（勸信）の次第に相応している。

親鸞は、『阿弥陀経』の真意を、まずもって小善根である諸行の道を離れて、諸仏が勧める専らなる念仏往生の道に入らせ、その上で善知識の教導にあって本願真実の道に帰入すべきことを説くことにみている。

たのであろう。後述するように親鸞は「諸仏」と「善知識」を同義に捉えているので、衆生が「難信」である真実の信心を獲得することについて、具体的な存在による指南・教導が必要であることを想定していたことがわかる。

#### 四、親鸞の転入論にみる真門の意義

どのようにすれば親鸞がいうところの真実信心を獲得することができるか。親鸞の教学において最も大きな課題であると言えるが、親鸞自身は「信文類」に「仏願の生起本未を聞く」こと、即ち聞法に基づくものと、端的に明かしている。

また「化身土文類」の記述の上から、次の二つのことは明確になっているように思う。一つに、第十九願要門（仮門）の道、諸行の道を修しても永遠に真実信心には至れないということ、二つに先の「大経讚」にも示されたように、諸行を廃して専らに称名念仏を相続していくなれば真実信心の世界に帰入することができる可能性があるかと捉えている。この点に関する親鸞の見解は、

ここをもつて愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化によりて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、いまことに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓（第二十願）、まことに由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。

（四一三頁）

といういわゆる「三願転入」の文に伺うことができる。親鸞は「果遂」に対して、「ツイニハタスベシトナリ<sup>\*5</sup>」と左訓しているが、それは願文の当面では自力念仏に応じた果であるから方便化身土の往生を果たし遂げるしかないが、親鸞は『無量寿経』胎化段の

もしこの衆生、その本の罪を識りて、深くみづから悔責して、かの処を離れんことを求めば、すなはち意のごとく、無量寿仏の所に往詣して恭敬し供養することを得、……それ菩薩ありて疑惑を生ずるものは、大利を失すとす。このゆゑに、まさにあきらかに諸仏無上の智慧を信ずべし（七八頁）

の経説に注目してこの文を『三経往生文類』「弥陀経往生」に引用している。ここに「果遂の誓」の本義を難思議往生へと導くことにあるとみただのである。すなわち、文当面では化土に往生した後のことを説いているようであるが、親鸞の意趣は現生における誠疑にあると言えるので、現に第二十願の世界にいる者に対し、自らが仏智不思議を疑っていたことの罪に気づき、深く「悔責」すれば報土へと転入（難思議往生）することが説かれている文と捉え、第二十願の者が「本罪」に目ざめることを趣旨とする教説と受け取ったのである。本罪とは根本の罪といった意味で、仏教的に言うは無明のことと言える。自我意識（実体として自己が存在する）にとらわれ、あらゆる事柄を自己中心に解釈し、道理によって生死の苦を離れようとしないう人生観のことと言えよう。しかしながら人間は日常生活においてそういうものを本罪とは意識しない、ただ念仏の世界にいることによってのみ、それを識ることができるのである。親鸞はそれが第二十願の世界を出ることであり、第二十願の目的（ツイニハタスベシトナリ）であるとも捉えたのである。このように「果遂の願」と呼ばれる第二十願、すなわち称名念仏を専修・聞名する道（方便の真門）は、難思議往生へと連なるものであるとともに、選択の願海（難思議往生）へと通入する契機になるものとも明かすのである。

具体的な実践としてその点に注目してみると、親鸞には真門の自力念仏を奨励しているような見解もある。それは今の文に先立って明かされた

・経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして難思の往生を勧む。  
(三九七頁)

(三九八頁)

・それ濁世の道俗、すみやかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願ふべし。  
等の文である。これを素直に読むならば、明らかに親鸞は真門の自力の念仏を勧めている。その真意はどこにあるのか。まず、三願転入について、これまでに膨大な研究がなされているが、ここでポイントとする点は「回入」と「転入」の質的相違である。古来から注目されてきたところであるが、川村伸寛は、

ここにおける「回入」即ち第十九願から第二十願への回入と「転入」、即ち第二十願から第十八願への転入は明らかに、質的違いを持っている。・・・それは「回入」は自力により、「転入」は他力・仏力によるということである。つまり「回入」は衆生が自らの意志によって第二十願の境涯に入ることを意味し、「転入」は本願の働きによって衆生が第十八願の境涯へと入らしめることをいうのである。  
\*60

と述べて、親鸞がここで、衆生の計らい・意志によって「回入」はできるが「転入」はできないものという主体的な理解を示していると指摘している。そして、第二十願に回入した衆生は、そこから一步も抜け出すことのできない自己を知らされ、「自力無功」を信知させられることを表白したものと述べるのである。この点を踏まえ、先の真門を勧め、願うべしと説示した内実を考えると、親鸞は濁世の衆生に対して、まずは諸行・少善の道（聖道門・要門）を離れて、ともかくも専修念仏（念仏一つ）の世界に身を置くことを勧めているものと伺える。少なくとも、現代的視点から考えても、真実の信心というものを得

るのに、聞法することが重要であることは言うまでもないことであり、それは念仏の教義に関する教えのみを聞く身になるということである。親鸞はそのことを、まずは一心に名号を専念する道に入るべきであって、その相続の上に真実信心の道は開かれていることを示唆する。それはただちに念仏の質を問うものではないが、決して自力念仏の延長線上に開かれてくるという意味でもなく、真実信心は専らに念仏を聞法する身となって開かれてくるという極めて実践的配慮からそのように表現したものと伺える。現に、第二十願の経文は「聞我名号」、聞名となっている。『御消息』の、

往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏候ふべし。(七八四頁)

という文の趣旨も同様のことを示していると言えよう。つまり、称名念仏を相続すると言うことは、聞名を相続することでもあり、未信であっても、それは念仏の世界に在ることになり、「ただ念仏」の教義を身につける聞法の場に身を置いているということを確認する象徴行為ともなる。

## 五、「おしえざれども自然に」考

「大経讚」の「定散自力の称名は 果遂のちかひに帰してこそ をしへざれども自然に 真如の門に転入する」には、果遂の語に「自力のところにて名号を称えたるをば、つひに果たし遂げむと誓ひたまふ<sup>\*7</sup>」という左訓があり、「真如の門」に「法身のさとりをひらく身とうつりいると申すなり<sup>\*</sup>。」という左訓がそれぞれ付されている。上述のように親鸞は「果遂」の意味を、難思往生を遂げるという意味とともに、積極的に真実のさとりを得しめる第十八願、弘願への「転入」の意味に解釈している。この和讃は、「第十九願の定散自力雑行中の称名念仏も、よく教法を学んでただ専ら念仏一行を選び取り、第二十願の真門念仏の道には入



るならば、やがては自然に、必ず第十八願の他力念仏の世界に転入できる\*。」と解釈するのが普通であろう。この自然は「自然法爾」に重なるもので、自力の称名念仏であっても、「をしえざれども」・願力自然の用によって、必然的に他力念仏の世界、真如・法性のさとりの世界に転入せしめられることを表している。ここでいう「をしえざれども」について注目してみたい。

この和讃の出典と考えられるのが『般舟讚』であり、「行文類」に引用される

門門不同にして八萬四なり。無明と果と業因とを滅せんが為ための利剣は、即ち是れ弥陀の号なり。

一声称念するに罪皆除けると。微塵の故業と随智と滅す。覚へざるに真如の門に転入す。娑婆長劫の難を免るることを得ることは、特に知識釈迦の恩を蒙れり。種種の思量巧方便をもって、選びで弥陀弘誓の門を得しめたまえり  
(一六九頁)

の文である。ここに「覚へざるに真如の門に転入す」とあるのがそれである。親鸞は覚の字に「オシエ」と振り仮名をつけ「覚字教音」と指示しているので、「教えなくても」という意味に読み取っている。結論的に言うと、これはひたすらなる自力念仏の修習の結果という意ではなく、その真意は先の「化身土文類」の二つの文と『御消息』の文に対する解釈と軌を一にするものではないかと考える。

この文は『般舟讚』の中から三つの文を抜き出して、それを合して一文に編集したものである。当然底に親鸞の意図が潜んでいる。先の私見を合わせてその意を伺うと、煩惱を根本から滅する利剣である名号を称することは、無始以来の悪業や自力の智慧とともに滅することであり、念仏によって仏智に出遇い、自ずと真如の門へと転ぜられていく。そして、それは善知識・釈迦の恩によるものであり、敷延すると釈迦なきあとの七高僧などの先師の導き・善巧方便によって弥陀の弘誓の門に入らしめられたのである。

一方で善知識の教導を重視し、一方で「教えられなくても」真如法性のさとりに出遇うとは矛盾的であ

る。しかしながら、これは善知識・朋友といった存在は方向性は示してくれる者であるが、最終的な回心、転入は個人の実存における体験で確かめるしかない。その内容は言葉で伝えたとしても、究極的には求道者自身が指南された真実の法を主体的に聞き開いていかねばならない事柄である。真摯に法に尋ね、法を聞いていく中で、自身が悪業によって如来の背を向け、自己中心の考え、はからい（随智）で生きてきたことに対する信知がなされる、そうした事態を教義的な用語で言えば念仏（南無阿弥陀仏）の用・「願力自然」の用によって衆生の目覚めとなると言い、「おしえざれども」と表現しているのである。そうして称名念仏が生活習慣化され、さらに聞名・聞法する身となることで、自己の称える念仏が、「本願招換の勅命」、即ち「如来からの呼び声」として思い当たってくるのであろう。

## 六、真如・念仏・善知識

親鸞が権仮方便の教えと規定しながらも「難思往生を勧む」「難思往生を願うべし」と示したのは、とりもなおさず第二十願の法門に「聞我名号」と説かれ、「善本徳本」「円修至徳」の名号を行体としているからであった。これは第十八願の念仏と同じである。親鸞は真門の教えを「教は頓にして根は漸機」（三九九頁）と表現するが、それは行者が万徳円満の名号を称念して頓速に我々を成仏せしめる教法を聞きながら、自力心を離れず、「おのれが善根」とし修しているもので、そのままでは方便化土の往生（難思往生）にしか結びつかないことを表している。親鸞は「行文類」において、

大行とはすなはち無碍光如来の名を称するなり。この行はすなはちこれもろの善法を摂し、もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。ゆゑに大行と名づく。しかるにこの行

は大悲の願（第十七願）より出でたり。すなはちこれ諸仏称揚の願と名づく、また諸仏称名の願と名づく、また諸仏咨嗟の願と名づく、また往相回向の願と名づくべし、また選択称名の願と名づくべきなり。（一四一頁）

と述べ、大行とは名号を称する称名念仏であることを明かし、その行が「真如一実功德の宝海」であると示して、念仏が真如の顕現態であると述べている。梯實圓はこの点について

如来の無分別智によって確かめられた自他一如、万物一如に融け合っている真如の徳が、後得智のはたらきによって、本願となって顕現し、成就している名号は・・・廣大無辺の性徳をもっています。・・・本願の名号が顕現している称名は、私の口に表れている行ですが、人間の行いではなく、万物一如の真如の世界から、大悲をこめて与えられた万徳円満の行であり、私たちの迷妄をさまして、真如の世界へと導くまさに如来としてののはたらきをもっている勝れた行でした\*10

と語り、大行の意義を明かしている。また藤原幸章は、

大行とは「称無碍光如来」といわれる称名念仏であって、それは十方一切有情の無明の黑暗を機として一如法界から「かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたもう」た、無碍光如来の自己表現であり、声々念々が「弥陀回向の法」そのものであるということである。さればこそわれわれは念仏しつつ能く如来をしり自己をしって、能く無碍の仏心に帰せしめられるのである\*11

と示し、親鸞の大行領解は明瞭であって、いつのまにか名号が形而上学的な救済原理として超越的に位置づけられていったと述べている。この点については後述する。

いずれにしても、親鸞の念仏義を、真如・一如から我々衆生界に顕現したものと捉えている点は同じである。即ち、親鸞は本願念仏とはさとりと直結した行であり、敷延させて言うと、衆生界に仏智を伝える

ものであると理解していたのである。これは念仏によって「真如の門」に転入するという表現とその内実と軌を一にするものである。衆生側から言うならば、念仏によってさとりの法を信知せしめられていく、煩惱から離れられない身において、念仏によって真実の法に基づく生き方をもたらされるということであろうが、親鸞の仏道観にはそこに介在する者、すなわち諸仏や善知識の存在が想定されている。真如の顯現である念仏は、その法の内実を回向する者によって行者に伝わるのである。

親鸞は真実の念仏は、諸仏によって称讃され十方に流布されることを第十七願の誓いの中に読み取っていた。「行文類」には先の文に続いて、その出典が引用されている。今はその第一文から四文までを掲載する。

・ 諸仏称名の願『大経』(上) にのたまはく、「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」と。以上

・ またのたまはく(同・上)、「われ仏道を成らんに至りて、名声十方に超えん。究竟して聞ゆるところなくは、誓ふ、正覚を成らじと。衆のために宝蔵を開きて、広く功德の宝を施せん。つねに大衆のなかにして、説法獅子吼せん」と。抄要

・ 願(第十七願) 成就の文、『経』(大経・下) にのたまはく、「十方恒沙の諸仏如来、みなともに無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまふ」と。以上

・ またのたまはく(同・下)、「無量寿仏の威神極まりなし。十方世界無量無辺不可思議の諸仏如来、これを称嘆せざるはなし」と。以上

・ またのたまはく(同・下)、「その仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲へば、みなことごとくかの国に至りて、おのづから不退転に至る」と。以上

(一四二頁―一四三頁)

端的に言うると、これは称名念仏という行が、真如法性から出た行、出世間の行、我々の分別知を超えた領域のことを伝えようとする行であること表しているのである。そのことを諸仏による行と示すことで、我々に念仏という行が人間の知性・「はからい」を超えた「不可思議」なる真実の法を伝える行であることを強調するのである。このことは親鸞の行の本質ではあるが、「諸仏の称名」といった一種の形而上的な表現をとるので、その真意を受けとめることが難しい事柄でもある。親鸞の行論が教学史的に抽象的概念を駆使して理解されてきたことも無理からぬことでもある。しかしながら、可能な限りその事態を具体化してみると、『御消息』の第二十通目の浄信の上書には

第十七の願に「十方無量の諸仏にほめとなへられん」と仰せられて候ふ。また願成就の文（大経・下）に、「十方恒沙の諸仏」と仰せられて候ふは、信心の人とこころえて候ふ。この人はすなはちこの世より如来とひとしとおぼえられ候ふ。

（七七七頁）

とあり、晩年の親鸞およびその門弟の間では、第十七願に明かされるところの十方世界の諸仏とは、「信心の人」を意味するという認識に立っていたことが知られる<sup>\*12</sup>。この点は、『阿弥陀経』の（e）の具体相とも言えよう。この点、岡亮二によって、親鸞は第十七願「諸仏称名の願」を真実の行であるとみたが、それは諸仏すなわち釈尊を初めとして、釈尊亡き後は七高僧、そして獲信者の念仏行が一切の梵行の因であるということであり、いわば「善知識のはたらきを象徴的に示しているもの」が諸仏の称名であると指摘されているように<sup>\*13</sup>、まさしく親鸞は、自身そして未信者に先だって念仏申して真実の法を受けとめ、伝授してきた人々の歴史を諸仏の称揚、讃嘆、証誠という経説、表現の上に捉えていたのである。一見超越的、抽象的に見える「大行」の説示内容ではあるが、以下に真門の意義とともにさらに具体化できる範囲で考察してみたい。



## 七、自力（真門念仏）から他力（真実の念仏）へ

ここで、親鸞の自力念仏観について伺ってみたい。真門釈には、自力について端的に、定散の専心とは、罪福を信ずる心をもつて本願力を願求す、これを自力の専心と名づくるなり。

（三九九頁）

と述べて、「信罪福心」のことと規定している。これは同釈に引用される『無量寿経』の

この諸智において疑惑して信ぜず、しかるになほ罪福を信じて、善本を修習して、その国に生ぜん願ぜん。このもろもろの衆生、かの宮殿に生ず

（四〇〇頁）

の文を出典とするものである。また「誠疑讚」に

・ 不了仏智のしるしには 如来の諸智を疑惑して

罪福信じ善本を たのめば辺地にとまるなり

（六一〇頁）

・ 如来の諸智を疑惑して 信ぜずながらなほもまた

罪福ふかく信ぜしめ 善本修習すぐれたり

（六一二頁）

等とあるように、自力念仏とは「信罪福心」をもって善本・徳本（名号）を修することと示されている。この「信罪福心」について信楽峻磨は、

罪福を信じる心とは、信罪心と信福信のことで、信罪心とは、自分が犯した罪業にこだわって、仏道の向上に自信を喪失する心を行い、信福心とは、自分が修めた善根をたのんで、自己満足する心を行います。いずれも、称名念仏しながら、自分自身の執心を放棄し得ないままに、自己で自己自身の在りようの善悪を自己計量するところの心、「はからい」の心を行う。<sup>＊14</sup>

といい、自己によって自己計量する「はからい」の心のことと述べている。また梯實圓は、

罪福を信じるとは、仏教で一般的に語られる善因楽果・悪因苦果という善悪業報の因果、自業自得の因果を信じることであり、それを実践しているのが廃悪修善の行であった。しかし親鸞聖人はここで「罪福を信じる心」を自力心の変え名として用いられている。それは善悪平等の救いを誓われている仏智不思議の本願を受け入れないで、廃悪修善の論理で本願を理解しようとしていることを「信罪福心」といわれたと解釈されたからである。<sup>\*15</sup>

と述べて、廃悪修善の論理で「仏智不思議」の本願を受け入れないことと規定している。これについて渡邊了生はさらに具体的に親鸞の自力観、信罪福心について考察している。それによると、

親鸞は、「自力」概念を、自身の「信罪福心」（罪福を信ずる心）、すなわち「善因善果、悪因悪果」という業報（輪廻）思想とその「果報」への執心「実体論的・運命論的な因果説に執した業報思想の束縛」であると規定する。<sup>\*16</sup>

と述べ、親鸞はこうした「信罪福心」に執しながら「わが身をたのみ、わが力をはげみ、わがさまざまの善根をたのむ」ことを総じて「自力」と捉えていたと言う。そして、自身による「実体的因果論・行為論・業報説」に基づく「別解のひと」の「念仏・助業（自力念仏往生・諸行往生）」と同様に「異学のひと」の祈願・神頼み・お祓いなどもともに、「自力をたのむもの」（信罪福心をたのむもの）であるとして、

自身による「業報思想の束縛」に埋没し「自身が福なる業因を行えば必ず都合の良い福（徳）の果報（御利益）が、また罪なる業因を行えば必ず都合の悪い罪（悪）の果報（バチ）が導かれる」と執心する運命論、これにとらわれる自身の執心を「信罪福心」と呼び、これこそが「自力」である<sup>\*17</sup>と、親鸞が明解にしていることを指摘するのである。

またこうした思考の裏側にはマナ的（目には見えないが物理的な働きをもつとする神秘的・実体的）なパワーによって、除災招福（自分にとって都合の良い現実を導き出そうとすること）しようとするところがある、それを「自力」と捉えたのが親鸞であったと言えよう\*18。

このようにしてみると、信罪福心とはある種の我々の常識的思考、生活意識を表現したものと言えるであろう。善をなせば良い結果に、悪をなせば悪い結果になってほしいという欲望心、期待心は人間の日常的な思考といえる。しかしながら、その思考の裏側には、自己の都合の悪い者は除け、都合の良いものだけを集めて幸福を得ようという人生観が潜んでいると言えようが、それでは決して生老病死の四苦を超えていくことはできないとおさえられているのが仏教思想である。そうすると、親鸞の言う自力・信罪福心は、縁起・無常・無我を説く仏教の真理・道理を受け取れていない心、「諸智を疑惑」していることを指しているとも言えよう。

そして、そこに介在するのが善知識である。幡谷明は、

独立者としての真の仏弟子の自覚は、第十七願に誓われた諸仏善知識との出会いによって、罪福信による念仏救済の私有化が内から破られる事を通して、そこに初めて開かれてくるのである。\*19

と述べて、諸仏善知識との出会いを重視しつつ、それが単なる諸仏善知識に終始するのではなく、それによって「自己自身との出会い」という真の出会いでなければならいことを強調する。親鸞が「信文類」と「化身土文類（真門釈）」に聞不具足・信不具足の文を引用して、出会いの意義を解明していることはそれを表しているとする。つまり、そうした教導に導かれつつ、行者自身がその底に「必然的・永遠的」なものを感じることが最も重要であると示すのである。

以上のことをうけて、この自力念仏から他力念仏へという行程について、それは称名念仏を通して仏教

の道理に出遇い、自我意識に生きていることを信知せしめられ、命終まで煩惱の束縛は受けながらも、常に道理に立ち返りする生き方へと転換されたことをあらわす道程のことであると言えよう。すなわち大乗仏道を生きる身と「転入」したことを表すのである<sup>\*20</sup>。

## 八、眞実信心と念仏相続の関係

上述したように、第二十願の眞門の念仏は、信罪福心という、我々の常識的思考の上に念仏を位置づけて説かれたものであり、その念仏のありようが、すなわち念仏を修する心が信罪福心を翻して仏智不思議を信ずる念仏になることを、親鸞は「転入」と表現したのである。第十九願の要門の念仏から第二十願の眞門の念仏（専修念仏）へは、ともに信罪福心の行に基づくので、自らの決断で変わることができる、親鸞はこれを「回入」と表現する。しかし、そこから第十八願の念仏への本質的な転換は、そうした信罪福心の継続では決して起こりえない。それはまた念仏のいわれを、教えを聞法を続け、育てられていくうちにもたらされる事態である。親鸞は大行の念仏を「智慧の念仏」とも表現しているが、それは智慧の内実、縁起・無常・無我の道理を本願（仏心）として聞法し、その心に出遇いつつ、信罪福心の自己の現実を信知せしめられ、生活の中で念仏申すことにおいて、常に如来が「我とともにあり」と実感され、本願（仏心）を忘れず眞実の生き方を志向していく報恩の人生を歩むことを意味しているのではなからうか。

親鸞は「化身土文類」の『阿弥陀経』の隱彰の意として、

『経』（小経）に「執持」とのたまへり。また「一心」とのたまへり。「執」の言は心堅牢にして移転せざることを彰すなり。「持」の言は不散不失に名づくるなり。「一」の言は無二に名づくるの言なり。

「心」の言は真実に名づくるなり。(①)  
と言い、『浄土文類聚鈔』に、

『經』(小經)にのたまはく、「名号を執持す」と。「執」といふは心堅牢にして移らず、「持」といふは不散不失に名づく。ゆゑに「不乱」といへり。執持はすなはち一心なり、一心はすなはち信心なり。しかればすなはち、「執持名号」の真説、「一心不乱」の誠言、かならずこれに帰すべし。(⑤)

と明かしている。經説の流れと関連させて言うと、初め行者は「阿弥陀仏を説くを聞きて」、「名号を執持」(ひたすらなる自力念仏)し、諸仏もこれを勧めているようであるが、その真意は自力念仏を転じて他力の信(難信)に帰することを勧めることにあるとなっている。それを受けてここでは、難信に帰することを『阿弥陀經』の真意と見定めて、そこから逆観して、いまの「阿弥陀仏を説くを聞き」「聞我名号」の真意を自力念仏心を翻すような聞き方として聞き直すということになるうか。その際、その聞き方を諸仏善知識によって正しく教導されるところに、まことの聞き方となって、信が得られることを示しているものと言えよう。これを六章七章の内容とリンクさせると次のようになる。

親鸞は「執持名号」「一心不乱」の言葉を「眞実信心」のことであると明かしている。「本願」のいわれを聞き開くことがそのまま信心であるが、その信心は、堅く定まり、散失せず、乱れることのない眞の心であると言う。⑧の四首目に「金剛心をえんひと」、「信文類」には「金剛不壞の信心」(同二二頁)等と表現し、獲信の内実を「金剛のように堅く破壊されない心」としている。眞如・法性から我々への名告り、呼び声である本願名号を聞信して恵まれる心を、そのように表現するのである。縁起・無常・無我の理は、宇宙自身も含め、あらゆるいのちに当てはまるあるがままの眞実の法(道理)である。その境位に到達する智慧によって開かれるのが自他一如の領域、眞如・法性のさとりである。凡夫心は縁に触れて変



化するが、その真実の法は揺るがぬもので変わらぬ道理である。真実信心とはそうした揺るがぬ法に対する目覚めの心であり、その法の真実性、普遍性を「堅牢」「不散不失」「不乱」「金剛不壊」といった言葉で形容しているのである。自己中心的で定まることなく、真実の欠片もない「この身」が聞法（「智慧をならひ学びて」（七二一九頁））して、如来の心を聞信し、念仏申しつつ変わることはない真実にその身を問うていく、これを報恩の生活というのであろう。ここに『阿弥陀経』の意と示された真門教義の実践的意義を伺うのである。

## 結論

親鸞は真門釈においては、真門の念仏に在る者が、いかにして真実信心、真実の念仏の行者になり得るか、きわめて実践的な課題について周到な構成を設定してその見通しを示すのである。これは先にも述べたように『阿弥陀経』の説示構成に沿った内容となっている。

こうしてみると、親鸞は『阿弥陀経』という經典を極めて実践的な観点から捉えていたことが伺える。『阿弥陀経』の構成は、前半において極楽の依正二報の莊嚴相、とくに極楽浄土に関する内容が多くを占めていたが、それは涅槃の働きを世俗の態に合わせて具象的に説き明かし、聞く者にその世界を願生せしめることが目的であると解釈されてきている。そして、まずは第二十願の自力念仏のごとく一心不乱に念仏してそこに往生することが勧められている。それは信罪福心の延長に捉えられている世界であるから、決して無為涅槃界とはいえない。しかし、諸仏善知識の勧めであるので、やがて真実の念仏の世界に目覚める時、念仏が自ずから「如来の呼び声」と聞こえてくる時が来る。經典ではそのキーワードを「難信」と示している。行者は自身の本罪に目覚め、念仏行の在り方を深く省みることになる。こうした構造を有

するのが『阿弥陀経』であると言えようが、その際、極楽の莊嚴相はそのまま受容され続けるのであるか。例えば課題設定において掲載した「大経讚」

・念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門

権実真仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ

(五六九頁)

では、行信の真仮が明確になる、即ち自力を離れることはそのまま「一切の虚妄分別の限定を超えた生仏一如の「自然の浄土<sup>\*21</sup>」の世界が開かれてくることを意味している。そうであるならば、『阿弥陀経』の依報段の記述はそのまま真仏土とは受け取れないのではなからうか。

本文中にも指摘したように、親鸞は『阿弥陀経』所説の極楽世界については直接的には一切引用も言及もしていない。この点、次なる課題として考察してみたいと思う。

- \* 1 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』Ⅳ―化身土卷(前)―(明石書店、一九九九年)二一六頁～二一八頁
- \* 2 藤場、前掲書 二一八頁
- \* 3 信楽峻磨『教行証文類講義』第八卷 化身土卷Ⅰ(法藏館、二〇〇五年)一六一頁
- \* 4 信楽、前掲書 二三六頁
- \* 5 『真宗聖教全書』二、五五七頁
- \* 6 川村伸寛「親鸞における「真門回入」・「願海転入」の構造的理解と主体的理解について」(『閲蔵』四、二〇〇八年)四一頁。  
なおこの「三願転入論」については杉岡孝紀の『親鸞と解釈と方法』第三部「宗教体験と表現」(法藏館、二〇一一年、二〇七頁～二九九頁)において、これまで諸研究方法によって考察された論考を綿密に分析されるとともに、氏の見解が述べられている。
- \* 7 『定本親鸞聖人全集』第二卷、四一頁(原文平仮名)
- \* 8 同書、同頁(原文平仮名)
- \* 9 信楽峻磨『改訂親鸞における信の研究』下(法藏館、二〇〇七年)一二五頁
- \* 10 梯實圓『聖典セミナー教行信証』[教行の巻](本願寺出版社、二〇〇四年)一七三頁
- \* 11 藤原幸章「大行と大信」(石田充之博士古希記念論集『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年)五七六頁
- \* 12 信楽<sup>註(9)</sup>、前掲書、三七二頁
- \* 13 岡亮二『『教行信証』「行卷」の研究…第十七願の行の解明』(永田文昌堂、二〇〇〇年)、『教行信証に問う』(永田文昌堂、二〇〇一年)参照
- \* 14 信楽<sup>註(3)</sup>、前掲書、二三九頁

\* 15 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）四〇八頁

\* 16 渡邊了生「親鸞のいう「自力」とは」（『印度学仏教学研究』第六三卷第二号、平成二十七年）五五四頁

\* 17 渡邊了生、前掲論文、五五五頁

\* 18 これは以前にも考察したことであるが、この自力観は、裏返して言うと、親鸞の言う「他力」とは決して、実体的なパワーを意味するものでないことの反証となろう。拙稿「親鸞浄土教批判論の諸相―「他力回向論」中心に―」（浅井成海編『日本浄土教の形成と展開』法藏館、二〇〇四年）四四七―四五〇頁参照

\* 19 幡谷明『親鸞教学の思想史的研究』（文栄堂書店、昭和五十一年）四一九頁

\* 20 ちなみにこの第二十願と第十八願の念仏の違い、転入の内実について、信楽は、

真門の念仏とは、その称名念仏が、私から仏への一方的な方向のみにおいて成立して、いまだその逆転としての、仏から私への方向をもって成立しないこと、そのことは、また別の視点からいうならば、その称名念仏の心について、称える私の自執の心、その称えごころというものが、どこまでも捨てきれないことをいうわけです。それに対して、真実なる本願の念仏とは、いままでにしばしば述べてきたように、私から仏に向かって成り立つ、私の帰命の称名が、そのまま仏から私に向かって成り立つ、仏の勅命となること、すなわち、その称名念仏において、私が称えるままに、それがそっくり仏の称名として、仏の呼び声として、深く思い当たること、めざめていくこと、そういうめざめ体験、出遇い体験をとまなうところの称名念仏をいうわけです。（前掲書（脚注三）二七八頁）

と述べている。また藤場は、真門から第十八願への転入の違い目について、

私はそれを第二十願の念仏であることに自覚的であるか、無自覚的であるかということではないかと思ひます。・・・私たちは煩惱が消えるわけではありませんから、私たちが第十八願に立つことはあり得ません。第十八願と私たち凡夫との関係は、そこに立つというよりも、第十八願に照らされるという言い方が事柄を言い当てているのではないかと思ひます。照らされて

明るく感じることができているだけであるにもかかわらず、自分自身が光を放つ存在になったのだと錯覚することが困りものなのです。第十八願は私たちの側に属するのではなく、どこまでも如来の精神を表している。私たちは、第十八願に照らされることによって、自身の二十願性に気づくことができる。第十八願の裏付けがなかったら、そういう気づきは成り立ちません。そこに第二十願と第十八願という非常に似通った願が二つ立てられていることの意味があるのではないかと思います。(前掲書、三一六頁)

と講説されている。これらの見解はともに『阿弥陀経』と『無量寿経』との関係にも適用させることができるものと思われる。

\* 21  
梯<sup>註(15)</sup>、前掲書、六八頁