

二〇二一年三月
「倫理学紀要」第二十八輯 抜刷

三願転入をめぐる予備的考察
——仏語への視線

大
胡
高
輝

三願転入をめぐる予備的考察——仏語への視線¹

大 胡 高 輝

序 仏語への視線と信——「実語甚だ微妙なり」

親鸞の思考の主題である「信」の内実をとらえようとするところが不可避的につきあたるのは、親鸞の思考がどのような経験をよりどころとして展開されてきたのかという問題であるとおもわれる。これまで、親鸞における信の内実をとらえるための手がかりとしてとりあげられてきたのは、おおくの場合、みずからを仏という超越的・絶対的存在からとくへだてられた「罪惡生死の凡夫」(一〇三頁)としてとらえる親鸞の視線と、仏性や涅槃をめぐる親鸞の形而上学的な思索とであった。問題を見とおしやすくなるために、じっさいにこれらの契機をふまえて展開されていた親鸞読解のうち代表的なものを見ておくと、まず前者を読解の手がかりとした親鸞論としては、近代以降の親鸞読解の方向性をおおきく規定した書としてよく知られる暁烏敏『歎異鈔講話』をあげるべきだろう。『歎異抄』ははじめに自己省察をし、厳格に自己を判断し、自己の罪惡に泣く人でなければ解せられないのである³。『歎異鈔講話』という一節がしめすとおり、同書は徹底的な内省、より具体的に言えば自身の罪惡の自覚を信への通路としてとらえるところにその独自性をもっていた。暁烏のこうした信理解

をささえていたのは、すでにおおくの論考が指摘しているとおり、自身の実存的な苦悩や問いを親鸞の思考にかさねあわせる形で『歎異抄』を読んでゆくといういわば自己投影的な読解態度であり、そしてその構えにおいて、「煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなる、ことあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」⁵（『歎異抄』第三条）というよく知られた悪人正機の理路は特異な限定をくわえられた内容をもつことになった。すなわち「他力をたのみたてまつる」信が成立してくる場面は暁烏において、「本書の著者は、傲慢な、横着な、名譽心の強い、しよのない男である」⁶（『歎異抄講話』）「かつては酒色に耽り、賭博に溺れ、その他あらゆる罪惡に汚れた、いわば人の風上には置かれぬ男である」⁷（同）といったなまましい罪惡の自覚・告白が、「苦ある者は来たれ、罪ある者は来たれ、〔…〕浄土は汝のために建てられたり〔…〕念仏すなわち南無阿彌陀仏は汝の安住所たらん」⁸（同）という阿彌陀仏の呼び声にふれることによって「感謝の涙にむせびて、南無阿彌陀仏と称」⁹（同）えてやまない信仰へ転化してゆくという、暁烏自身が経験したきわめて具象的な光景としてえがきなおされることになったのである。

暁烏のこうした読解態度は、その影響をうけて成立したとされ当時おおくの読者を獲得した倉田百三の戯曲『出家とその弟子』を経由して、「自分たちと同じように悩み苦しんで泣く」「人間親鸞」¹⁰（大澤純子）という大正期以降ひろく見られるようになるあらたな親鸞像をうみだしてゆくことになる。とはいえ、近代以降の親鸞読解のすべてがそうしたなまましい罪惡の自覚を信への通路としてとらえていたわけではない。たとえばおなじ近代にあっても、暁烏的な読解がおおげがちであった親鸞の抽象的な思索を見とおしつつ信に接近してゆくこととする、いわば形而上学的な読解が宗門内部からあらわれてきていた。すでに、暁烏の師であった清沢満之が阿彌陀仏を「絶対無限者」¹¹（精神主義）としてとらえ、阿彌陀仏のありようを「絶対」「無限」といった概念に

よってふちどっていたが、そうした哲学的な構えは、清沢の弟子であり、自身もまたそのよく知られた論考において唯識教学の概念体系を駆使していた曾我量深らをつうじて、宗門の外部へも影響をおよぼしてゆくことになる。¹³ 往相回向・還相回向をめぐる親鸞の思索を重視した田辺元『懺悔道としての哲学』は、そうした影響の系譜に位置づく宗門外部の読解を代表するものであったが、カントやハイデガーをはじめとする西洋の哲学者たちの議論を参照しつつ、「絶対転換の原理としての絶対無」¹⁴（『懺悔道としての哲学』）といった概念によって往相回向・還相回向や慈悲の構造をトータルに把握しきろうとする読解態度は、その高度な抽象性においてたしかに暁烏的な読解のそれといちじるしい対照をなしていたと言える。

しかし、「罪惡生死の凡夫」というあり方を手がかりとする読解にせよ、親鸞の形而上学的な思索を手がかりとする読解にせよ、もちろん思想史研究として重要な成果をあげたものもおおとはいへ、親鸞の思考が信にふれてゆくその局面の内実をとらえたかどうかという点では、親鸞のテキストから乖離してしまっていたようにおもわれる。というのも、親鸞がとらえていた「罪惡生死の凡夫」というあり方にせよ、親鸞の思索において垣間見られていた仏性や涅槃のありさまにせよ、それらの内実は親鸞にとって、じつは無媒介にはじめから自明であるというわけではなかったからである。

よく知られているように、信をめぐる親鸞の議論は、中国浄土教の大成者であるとされる善導の書『観無量寿經疏』から、いわゆる二種深信の思想をうけついでいた。二種深信とは、浄土往生・成仏の因である信を、おのれが「罪惡生死の凡夫」（一〇三頁）であり「出離の縁」（同）をまったくもっていないということにたいする信（機の深信）と、阿弥陀仏の救済のはたらき（願力）（同）にたいする信（法の深信）という、ふたつの側面からなるものとして理解する思想である。注意すべきなのは、この二種深信という信理解において、「罪惡生死の凡夫」という自己のあり方も、阿弥陀仏のありようも、ともに自己自身にとっては信のいわば向こう側にあるも

のとして、ひとまずは衆生の思考からへだてられているということである。つまり親鸞の思考において、「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑」（二五三頁）するおのれを「恥づべし、傷むべし」（同）ととらえかえず視線も、阿弥陀仏や浄土のありようを「弥陀の智願海水に／他力の信水いりぬれば／真実報土のならひにて／煩惱菩提一味なり」¹⁵（『正像末和讃』一四八頁）と見とおす視線も、どちらも阿弥陀仏からあたえられる信にふれることではじめてもたらされるものなのであって、信をめぐる思考はそうした視線をはじめから前提としてもつていたわけではないはずなのである。¹⁶

だとすれば、親鸞の思考は、おのれの内面のありようも阿弥陀仏や浄土のありようも手がかりにしないところで展開されていったのだと見なければならぬだろう。近代以降の親鸞論のおおくが信の内実を言葉にしようとするたびに、たとえば具象的な読解における「心軽うなつて雲間を翔けるような快濶な思い」¹⁷（『暁鳥敏』）「喜びはひたひたと乾いた胸を湿して一味の歓喜海中に溶けこむ味わいがある」¹⁸（山辺習字・赤沼智善）といった論述にせよ、あるいは形而上学的読解における「幽遠の寂光が射し来ることを体験せしめられる」¹⁹（田辺元）「かの根源的な関係（基点・基盤）じたいによって、「…」直接に眼が開かれる」²⁰（滝沢克己）「個人的努力が絶対的限界にぶつかり、「…」絶対の智慧へと転換する」²¹（今村仁司）といった論述にせよ、つねにその表現のうち曖昧さをのこしてしまっていたのは、おそらくこれらの親鸞論が、ほんらいは信を経由することでしかたはいえないはずの光景を、信をかたるための枠組みとしてむしろはじめからもちいてしまっていたためではないだろうか。そのようにかんがえてゆくとき、あらためて、親鸞の思考がどのような経緯をよりどころとしていたのかということが問題になってくるとおもわれる。

この問題にかんして想定される可能な読みのひとつは、『自身の内面のありようも阿弥陀仏のありようも見とおしえないなかで、親鸞の思考は宙吊りになるほかなかった』とするものであるだろう。そしてそうした見立て

のもとでは、読み手がおもいえなく親鸞はもはや、人間のあらゆる想念のうちに際限なく「人間自力の計量」²²（亀井勝一郎）をかきとり、そのすべてを相対化しつづけるほかなくなるだろう。佐藤正英がえがきだした、不十分な信にとどまったまま阿弥陀仏のありようを「幻視」²³（『歎異抄論釈』）しつづける親鸞のすがたは、まさにそうした相対的な視線のなかからうかがいがつてきたものであると言えるが、さらにこの方向性をつきつめてゆけば、読み手は戦後の親鸞論を代表する著作としてよく知られる吉本隆明『最後の親鸞』がしめしたような親鸞像にたどりつくことになるだろう。晩年の親鸞の思考について、「念仏をとனால்、浄土へゆけるという考え方は、親鸞にとつて最終的には否定されるべきものであった。『…念仏をとனால்という行為のなかに、微かな自力の目的意識が働いているからこそ、称名念仏と浄土とが、単純に因果の糸で結びつけられてしまう』」（最後の親鸞）とかがたつて、『衆生が称名念仏によって浄土へ往生する』というもつとも基本的な教理すら真宗教団の「イデオロギー」²⁵（同）にすぎないと論定する吉本の読解は、さきに見たような相対的な視線を親鸞の教理全体へむけたところに成立したものであったとおもわれる。そしてその読解は、最終的に「絶対他力そのものをふたたび対象化し、さらに相対化したあげく、ついには解体の表現にまでいたっている最後の親鸞」²⁶（同）というイメージを造形してゆくことになるが、そのイメージにおいて、「〔知〕を放棄し、称名念仏の結果にたいする計いと成仏への期待を放棄し、まったくの愚者となって老いたじぶんの姿」²⁷（同）を除くいっさいの思想的想念が親鸞の思考からそぎ落とされることになったかぎり、吉本の読解はたしかに相対的な読解態度を徹底したものだっただと言える。

しかし、こうした相対的な視線が親鸞の思考の基底をなすものであったとはおもわれない。たしかに、念仏をとなえていても「踊躍歡喜のこゝろおろそか」（『歎異抄』第九条）で、「いそぎ浄土へまひりたきこゝろ」（同）もわいてこないという門弟・唯円の告白にたいする「親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじこゝろにてあり

けり」(同) ということえや、「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。惣じてても存知せざるなり」(同第二条「善惡のふたつ惣じてても存知せざるなり」(同後序) といったかたりなどがそうであるように、親鸞にかかわるテキストのうちには、一見仏法とは距離をおいた地点から発せられているようにおもえる言葉が散見される。それらの言葉は、その表現だけとりだして見てみれば、たとえば『歎異抄』第九条をめぐる子安宣邦の「親鸞のこの言葉は、〈信〉の世界を未信仰者である私にもたずね入ることのできる世界にした」²⁸ (『歎異抄の近代』) という言葉がしめしているとおり、仏教的世界像からはなれた「不信者」²⁹ (吉本隆明) の視線につうずる構えを感じさせるものではある。しかしあらためてかんがえてみれば、そうした一見「未信仰者」にもその内実がありありと感得されうるようにおもえる『歎異抄』の言葉も、「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ふりて信するほかに、別の子細なきなり」(『歎異抄』第二条)「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもてそらごとたわごと、まことあることなきに、たゞ念仏のみぞまことにておはします」(同後序) などといった、信の境位において発せられた言葉とともにかたられているのであって、したがってそれらの言葉をささえている信の境位や、あるいはそこから見とおされてゆく仏教的世界像から切りはなされた地点で、親鸞の「不審」「存知せざるなり」が自立しているわけではないはずである。つまり、親鸞にあつては「不審」「存知せざるなり」といった言葉もまた、信に浸潤された、容易にその内実をとらえがたい異質な意味合いをおびていたはずだということである。そしてそのようにかんがえることができるのだとすれば、親鸞の思考はやはり、足がかりとなる経験をもちえずに宙吊りになるほかない相対的な視線とはちがった形をもっていたと言いうるのではないだろうか。

かくして、親鸞の言葉を読む者は冒頭の問いにふたたびたちもどることになるとおもわれる。「罪惡生死の凡夫」というあり方も、阿弥陀仏や浄土のありようも信のかたに遠望していた親鸞が、おのれの想念の相対化に

あけられることなく思考を展開していったのだとすれば、その思考は信の手前にあってどのような経験を足がかりとして展開され、信へたどりつくことになったのだろうか。

このような問題関心をもって、衆生の罪惡や阿弥陀仏のありようにかんする論述の内容を括弧にいれ、また親鸞の思考のうちに仏法から距離をおいた視点を想定することをひかえるならば、読み手にはただ、親鸞が阿弥陀仏の名号や浄土三部経といった仏の言葉（仏語）を前に思考していたという単純な事実が、その光景の内実はどうあれともかくのこされたとおもわれる。この事実は、それ自体としてはいまさら指摘するまでもない事柄だと言える。しかし親鸞の思考の基底をなす経験が存在するのだとすれば、それはもはやこの事実のうちに見いだされるほかにほかにないはずである。

そしてこの事実を見すえつつ親鸞のテキストへ目をむけたときにあらためてきづかされるのは、親鸞における信がまさしく、名号をはじめとする仏語にふれ、自身もまた言葉をかたりだしてゆく（称名念仏）という場面、つまり仏語とかわる場面とわがちがたくむすびついたものとしてあらわれていたということである。そうしたむすびつきを端的にうかがいいうる論述は、親鸞が「真実の教」（九頁）として依拠した経典『無量寿経』（『大経』）のうちでも特に重視されたいわゆる第一八願成就文にかんするものであるだろう。第一八願成就文は、信が成立してくる局面について「其の名号を聞きて信心歓喜せむこと乃至一念せむ」（九七―九八頁）としるしていたが、この記述における「聞」にたいして「仏願の生起本末を聞きて疑心有ること無し」（二三八頁）という註釈をあたえていた親鸞において、信は、阿弥陀仏の本願がたてられ成就するにいたる過程に名号をつうじてふれるという、仏語とのかかわりのなかで成立してくるものとして理解されていた。

もちろん、親鸞自身が「真実の信心は必ず名号を具す」（二三三頁）と明確にのべていたこともあって、親鸞における信が名号あるいは称名念仏という行と切りはなしえないものであるということ自体は周知の事柄であ

り、その構造はたとえば「行信不離」といった定型句においてくりかえし確認されてきた³⁰。しかし、本稿がいま見ている問題とのかかわりで注目されるのは、親鸞の思考において、仏語によって開示された物語や教理の意味をめぐる議論とかさなる形で、そうした意味の手前にある仏語のありようそれ自体が問題になっているようにおもわれるということである。たとえば、父・頼婆娑羅王を弑した阿闍世が信によって救済されてゆく物語をしるした信巻のよく知られた長大な『涅槃經』引文は、信が成立してくる場面を具体的にえがいた箇所のひとつだが、その記述のなかで信は、釈迦仏が説く法だけでなく、釈迦仏がかる言葉そのもののありようともむすびつく形でえがかれている。引文のなかで、釈迦仏は阿闍世にたいして「阿闍世王の為に涅槃に入らず」（一六五頁）にいたのだとかたりかけたあと、その言葉の意味をつぎつぎに読みかえてゆくことによって涅槃と衆生との関係を説いていた。そしてそのかたりをつうじて「如来の蜜語」（一六六頁）が「不可思議」（同）であることをしめしたとき、釈迦仏は阿弥陀仏の光明を象徴する「月愛三昧」（同）に入り阿闍世を救済してゆくことになるが、その後の一連の説法をうけて信をあたえられた阿闍世もまた、釈迦仏を讃嘆する偈のなかで「実語甚だ微妙なり善巧句義に於て 甚深秘密の藏なり」（一七五頁）「如来の語は一味なること 猶ほ大海の水の如し」（一七六頁）というように、仏語において開示された教理だけではなく仏語それ自体のありようをも讃嘆してゆく。あるいはまた、この『涅槃經』引文でえがかれたような衆生の罪惡の対極に位置する阿弥陀仏のありようが問題になる場面でも、親鸞の思考は仏語のありようからはなれていないとおもわれる。『教行信証』真仏土巻は、阿弥陀仏の様態である「光明」（二二七頁）のありようを主題とし、「虚空」（二三四頁）や「報」（二五七頁）といった形而上学的な概念をめぐる議論におおわれた巻ではあるが、しかしその行論は「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」（二四五頁）といった仏の説法のあり方への言及や、随自意説・随他意説・随自他意説の差異をめぐる議論（二四七頁）などと交差する形で展開されていた³¹。

このように、衆生の罪惡をめぐってであれ、阿弥陀仏のありようをめぐってであれ、親鸞の思考は仏語のありよう、あるいは仏の説法のあり方への視線とからみあう形で展開されていたとおもわれるが、このことは、本稿がいま見ている問題にかんしてあるひとつの可能性を示唆するものであるとおもわれる。それは、親鸞の思考が、そのもつとも具体的な相においては、衆生の罪惡や阿弥陀仏のありようそれ自体ではなく、むしろそうした事柄をつたえる仏語を読み、聞き、またみずからも言葉をうみだしてゆくという、仏語との交渉の経験めぐって展開されていたという可能性である。それは言いかえれば、親鸞における信が、衆生の内面においてではなく、仏語という具体的な外的対象と交渉する営為において顕現してくるようなものであったという可能性である。³²

しかし無論、このような見通しをたてることでただちに問題が解決されるというわけではないだろう。仏語はたしかに、衆生を悟りへみちびくためにうみだされた手立てである以上、衆生が仏智にふれるための手がかりとなるものではある。しかしそれが同時に仏智という、根本的に衆生の知をこえたものからうみだされ、またいかなる形であれ仏智をさししめすものであるかぎり、仏語の意味内容やその背後にある文脈ないし仏の意図といったものの全容が衆生の知によってとらえつくされることはない。このことをふまえるならば、仏語とかかわる経験をよりどころとする思考は、いわば全容をつかみえない言葉によって全容をつかみえない仏智にふれようとするという、きわめて混乱した営為であるということになる。そして主著『教行信証』をはじめとするテキストのなかで展開される議論の錯綜したありさまは、たしかに仏語につきまとうそのような困難ともかわつていただろう。とはいえ、親鸞が仏語の「不可思議」さや「仏意」（一一六頁）の「惻り難」（同）さをみとめつつも、他方で浄土三部經を統一的に読解し、称名念仏をめぐる教理体系を整理しえたとかんがえていたのも事実である。一貫した見通しのもとでなされたそれら一連の作業がそなえている体系性は、仏語の秩序にかんするなんらかの確信が親鸞のうちにあったことを示唆しているとおもわれる。

そしてこうした可能性はすでに、部分的な形ではあれさまざまな論考において示唆されていたものでもあったとおわれる。田辺元が信の内実を言葉にしようとして「懺悔は単に人間の意識内容の過程ではなく、魂の自力によって惹起せられた観念の生滅変動ではない。それは単なる観念に属せず、魂の在方そのものがそれによって方向を転ぜられるものとしてあくまで実在的契機を含まなければならぬのである」³³（『懺悔道としての哲学』）とたたったとき、その「実在的契機」という断片的な表現のうちには、なんらかの具体的な外的対象とのかわりが予感されていたと言えるし、また信や称名念仏を「阿弥陀仏に媒介された絶対知をなぞる」³⁴（『歎異抄論釈』）営為としてとらえなおす佐藤正英において、その予感は一歩すすんで、仏智の秩序をうつしだすなんらかの外的領域の存在へとむけられていた。そしてまた、親鸞の思考と言葉との関係に直接ふれている議論も、感性的な印象によるものから名号の構造を哲学的に論じるものになっていたまで、すくなくらず展開されてきている。³⁵とはいえ、それらの議論はじゅうぶんテキストにそくしているとは言いがたく、あくまで部分的な示唆にとどまるものである。したがってさきに見た可能性は、あらためてテキストにそくした形で考究される必要があるとおもわれる。

この課題をはたすために必要なのは、何よりもまず、信へむかってゆく親鸞の思考の軌跡に内在することである。しかし親鸞の思想展開をかたる関連史料がとばしい現在、この問題を思想形成史的な方法でつぶさに論じてゆくことはむずかしく、結局は後年書かれた主著『教行信証』をはじめとするテキストのなかから、親鸞の思考の展開をうかがいうる箇所を見てゆくほかはないだろう。とすれば、本稿の視角はやはり、『教行信証』化身土巻で展開されていたいわゆる三願転入の思想に限定されてくるとおもわれる。

三願転入とは、浄土往生をめざす衆生のありようを、阿弥陀仏の本願のうちの第一九願・第二〇願・第一八願および浄土三部経の『観無量寿経』（『観経』）・『阿弥陀経』（『小経』）・『大経』のそれぞれに対応する三類型に整序し、

そのあり方の変容のなかで衆生が信へ近づいてゆく道ゆきを親鸞の思考の軌跡にそくしてたどっていった論である。その行論は、衆生のありようを体系的に、また具体的にえがいている点で、本稿がいま見ている問題をかんがえるための主要な手がかりとなりうるものである。とはいえ、三願転入にかかわる、すくなくない論述のすべてをとりあげることはできないため、本稿ではとりわけ第二〇願・『小経』の類型から第一八願・『大経』の類型への変容を主題とし、その変容において仏語とのかかわりが問題とされていることをたしかめつつ、信においてどのような仏語とのかかわり方がもとめられることになるのか、その見通しを手にすることをめざすこととする。その意味で、本稿でおこなう読解は、三願転入の展開全体をとらえるための予備的考察にあたるものである。

なお、三願転入の理路が具体的に何を問題としていたのかという点について、従来の論考ではおおくの場合、おのおのニュアンスの差はあれおおまかには衆生の内面の変容に重点をおいた読解がなされてきた。ただし、いくつかの形而上学的読解が他者関係を重視する議論を展開しているのは、のちに見るとおり本稿の立場に近いものとして注目される。とはいえ、それらの論考のおおくも、たとえば「信仰は単に個人の宗教的決断というよりも、自己の決断の自覚の底を突き抜けた、汝の決断によって成就する」³⁷（武内義範）という論述がしめしているように、結局のところ信を内面の変容に還元している点で本稿からははなれているとおもわれる。

また、そのほかの個別の論点にかんしては、以下の行論のなかで関連する論考を適宜参照してゆくこととする。

一 『観経』から『小経』へ——「汝好く是の語を持て」

三願転入において問題となる衆生のありようの三類型の概要をまず確認しておけば、ひとまず最大公約数的な理解としては、阿弥陀仏のはたらき（「他力」（七一頁））をよりどころとせずにおのおの素質・能力（機）に

かなった行をみずから修する（「自力」（七五頁））というあり方が第一九願・『観経』に、つぎに自力をよりどころとしてあらゆる「善法」（二九五頁）「徳号」（同）の本源である阿弥陀仏の名号を称えるあり方が第二〇願・『小経』に、また他力をよりどころとして名号を称えるあり方が第一八願・『天経』にそれぞれ対応していると見える。そして化身土巻においては、第一九願・第二〇願のあり方にとどまる衆生が眞の浄土である眞仏土（「無量光明土」（二二七頁））へ往生することができず、仮の浄土である化身土（「辺地」（二七四頁）「憊慢界」（二七五頁）「疑城胎宮」（二九三頁））へ往生することになるのたいていして、他力をよりどころとする衆生は眞仏土へ往生することができるとされる。三願転入は、こうした類型の整序をもとに、衆生のありようが第一九願的なあり方から第二〇願のそれへ、またそこから第一八願的なあり方へ変容してゆく道ゆきをえがいたものである。ゆえに第二〇願的なあり方を問題とするまえに、その前提となる第一九願的なあり方について、以下簡単に整理しておく必要があるとおもわれる。³⁸

化身土巻において、浄土往生をめざす衆生はまず、「罪福を信じ」（二七二頁）る衆生、つまりおのれみずからが修する行によっておのれの罪業を滅し福徳を手にすることができると信じている衆生としてあらわれてくる。この態度は、三願転入の展開においては仏智にたいする「疑惑心」（同）をもつものとして最終的には否定されてゆくことになるが、しかしその態度は同時に、伝統的に「善因善果悪因悪果」「自業自得」といったフレーズでふちどられてきた因果の理にそくしたものであるかぎり、一般的には仏道にかなった態度としてみとめられるものである。

この「罪福を信じ」る衆生は、親鸞によれば、阿弥陀仏のいわゆる臨終来迎を説く『観経』の教説に「誘引」（二六九頁）されて、その記述にそくして行を實踐してゆくことになるのだという。『観経』は、王舎城の王子である阿闍世が悪人提婆達多にそそのかされ、仏にふかく帰依する父・頻婆娑羅王と母・韋提希とをつぎつぎに幽

閉し迫害してゆくという、いわゆる王舎城の悲劇をきっかけとして説かれた經典である。この經典の大部分をしめているのは、阿闍世の迫害にくるしみ極楽浄土への往生をねがった韋提希にむけて釈迦仏がかたった、浄土往生を可能にするさまざまな実践にかんする記述である。その記述において、浄土往生を可能にする手立ては、おおまかには禪定において阿弥陀仏や極楽浄土のありようを想いえがく觀想念仏（定善）と、禪定のような意識の統一をとまわずになされる持戒・読誦といった種々の行（散善）とにわけられ、また散善を修する衆生はその機におうじて上品上生から下品下生までの九品に分類されて、その分類ごとにすべき行がわりあてられていた。そしてこうした構成をもつ『觀經』は、化身土巻のうち『觀經』を主題としたいいわゆる要門釈において、浄土往生をめざすすべての衆生を機ごとに類型化し、そのおのおのに個別の実践を対応させた体系的な經典として位置づけられ、衆生はその定散九品の体系のなかにあらわれた多様な教説のなかからおのれの機になった実践をえらびとり、『觀經』の記述にそくして「至誠心」（二八三頁）「深心」（二八二頁）「回向發願心」（二八三頁）という眞實の心（三心）をみずからおこして行を修してゆくのだとされた。

「仏教多門にして八万四なり。正しく衆生の機不同なるが為なり」（三〇一頁）と言われているとおり、いま見たような『觀經』の構えは親鸞において、衆生の機におうじて法を説くという仏教の經典にひろく見られる一般的なものであり、したがって『觀經』にそくする実践も、それ自体としてはオーソドックスな形をとったものだと言える。しかし親鸞によれば、その定散九品の体系は『觀經』の表層にあらわれた仮の理路Ⅱ「顕」（二七六頁）の理路にすぎず、『觀經』にそくした実践は自力をよりどころとしているために、必然的に行きづまることになるのだとされる。そして『觀經』のうちにはじつは『大經』とおなじく他力をよりどころとする称名念仏を宣揚する、かくされた理路Ⅱ「隱彰」（同）の理路が伏在しているのであり、「顕」の位相において行きづまった『觀經』の衆生はその「隱彰」の位相にみちびかれる形で、第二〇願の類型に対応する『小經』にそくする衆生へと

変容してゆくことになるのだという。

『観経』の「顕」の位相における衆生の問題は、具体的には『行をえらびとることができない』という形であらわれていた。「機行必ず益す」（二七八―二七九頁）「機教相応せる」（二七九頁）と表現されていたように、定散九品の体系はほんらい、おのおのの機にそくした実践を用意した教説であったものの、「若し専を捨てて雑業を修せむと欲する者は、百は時に希れに一二を得。千は時に希れに五三を得。何を以ての故に。乃し雑縁乱動す、正念を失するに由るが故に。〔…〕貪瞋諸見の煩惱来たり間斷するが故に」（二八四頁）と論じられていたとおり、じっさいには衆生の実践は「雑縁」や「貪瞋諸見の煩惱」の浸食からのがれることができなかった。それは要門釈に引かれている善導『観無量寿経疏』の三心論にそくして言いかえれば、衆生が「一切の別解別行異学異見異執の為に退失傾動せられざる」（二八二頁）ような「自心」「深心」を建立（同）しえなかったということ、つまりおのれがえらびとった実践とは「別」のそれによって「退失傾動せられ」、行をえらびることができていなかったということの意味していた。そして「機行必ず益す」はずの定散九品の体系の内部に、行をえらびきるこのできない衆生があらわれているというこの矛盾した状況が意味しているのは、『観経』の衆生の問題が「機行必ず益す」という機と行との連関の内部ではなく、むしろその手前で生じていたということ——つまり衆生の経験する行きづまりが、おのれの機にかなう実践をえらびとったあとにはなく、そもそもおのれの機がいかなるものであるのかという前提を把握する段階ですでにあらわれていたのだということである。ゆえに『観経』の衆生は——そして三願転入を自身の経験としてもっていた親鸞もまた——いわばおのれの機の見とおしがたさにおびやかされつつ、確信をもてぬままに行をえらびとりつつづけることになる。そのことは言いかえれば、おのれが内在しうるような特定の機を経典の記述のうちに見いだそうとするという経典読解・受容のあり方が、もはやなりたたなくなっているということでもあった。

定散九品の体系の内部に位置づけることができず、『観経』においていわば宙吊りの状態にあった親鸞は、しかし定散九品の体系を現出させた王舎城の悲劇という場、特にその悲劇の中心に位置していた韋提希という衆生に注目することによって、教説とのあらたなかわり方の可能性を垣間見るようになったとおもわれる。親鸞において、定散九品の体系の内部に位置する衆生たちが、おのれみずからが修する行によっておのれの罪業を滅し福德を手にしうとする衆生として存在していたのになし、釈迦仏にであい浄土往生をねがった韋提希は、「十方諸仏の浄妙の国土」(『観経』五〇頁)を「仏力」(同五一頁)によってひととおり観じえた衆生であり、その行のあり方は「罪福を信じ」るあり方とはまったくちがっていた。定散九品の体系が、あくまで衆生みずからの実践を要求し、それゆえに衆生自身の機が把握されていることを前提としていたのだとすれば、「仏力」をよりどころとする韋提希は、おのれみずからの実践を経由していないために、個としてのおのれの機を把握することなく浄土往生をめざしうるという可能性を垣間見せる存在である。そのように韋提希をとらえたとき、定散九品の体系のうちのどこにも内在できなかった親鸞は、『観経』においてただひとつ内在しうる異質な衆生として韋提希を再発見することになった。

かくして親鸞は、定散九品の体系の内部には位置づかない異質な機を韋提希のうちに見いだし、そのありようへと内在しようとすることになる。そしてそのとき韋提希に内在するための手がかりになったのが、称名念仏という行であったのだとおもわれる。『観経』は、ただ韋提希のありよう、つまり他力のありようを垣間見せるだけでなく、その末尾に「汝好く是の語を持て。是の語を持てといふは、即ち是れ無量寿仏の名を持てとなり」(『観経』六六頁)と示していた。この一節は、『観経』のこの箇所を解釈した「上より来た定散両門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まむには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在り」(三〇〇頁)という善導『観無量寿経疏』の文を化身土巻に引いていた親鸞にあって、親鸞の思考のむかうべき道すじをさししめすものであつ

たとおもわれる。つまりここにおいて、称名念仏という行は定散九品の体系の外部に位置する行として、言い換えれば韋提希のありように対応する行として、あらたに親鸞の前にあらわれてきたのである。

実践すべき行としてただひとつ称名念仏をえらびとって特権化した経典である『小経』は、こうした論脈をふまえて、親鸞に注目されることになった経典であったのだとおもわれる。

二 本源としての称名念仏——「善本」「徳本」

三願転入において、『観経』について衆生のよりどころとしてあらわれてくる『小経』は、釈迦仏がもつばら称名念仏を宣揚し、さらにその教説の正しさを一切諸仏が証明（証誠）するという形で、衆生に称名念仏の実践をすすめる経典である。化身土巻では、この『小経』もまた『観経』とおなじく「顕」の位相と「彰隠密」の位相をもつとされ、「顕」の位相においては、「自利の一心」（二九三頁）をみずからおこして称名念仏を修するあり方がしめされ、「彰隠密」の位相においては、『大経』や『観経』とおなじく、他力の信にささえられた称名念仏がしめされているのだという。

親鸞は、韋提希の異質な機のありよう、またその機において実践される称名念仏という行の内実をたしかめるために『小経』にそくしてゆこうとした。その経験のなかでまず親鸞にたいしてあらわれたとおもわれるのは、「少善根福德の因縁を以て彼の国に生ずることを得べからず」（『小経』六九頁）という規定、またその規定につづいてかたられた、つぎのような念仏往生の理路である。

若し善男子、善女人有りて、阿弥陀仏を説くを聞きて、名号を執持すること若しは一日、若しは二日、若

しは三日、若しは四日、若しは五日、若しは六日、若しは七日、一心にして乱れざれば、其の人命終の時に臨みて、阿弥陀仏、諸の聖衆と与に、現じて其の前に在さむ。是の人終らむ時、心顛倒せずして即ち阿弥陀仏の極樂国土に往生することを得む。(同)

「少善根福德の因縁」をもちいることによって極樂浄土に往生することはかなわない一方で、阿弥陀仏の名号を一心にたもちつづけることは、衆生が阿弥陀仏の来迎を経験し極樂浄土に往生することを可能にする。親鸞は、「少善根福德…」の文といま引いた文の冒頭部分とをくみあわせた「少善根福德の因縁を以て彼の国に生まる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(二九七頁)」という文を真門釈に書きとめているが、『小経』はこのようにまず、称名念仏が「少善根福德の因縁」によってはたしえない浄土往生を可能にする「多功德多善根多福德の因縁」(三〇二頁)であるということをしめす經典として、親鸞にうけとめられていたのだとおもわれる。そうした『小経』理解は、親鸞が『小経』の「顕」の位相について、「一切諸行の少善を嫌貶して、善本徳本『阿弥陀仏の名号』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」(二九三頁)と整理しつつ、つづけて「是を以て『経』には多善根多功德多福德の因縁と説き」(同)としるしていたことからもうかがえる。

この「少善根福德の因縁」と「多功德多善根多福德の因縁」との対比は、しかし親鸞において、ただ称名念仏とそのほかの行とを漠然と福德の多寡によって区別する理路としてうけとめられていたのではなかった。「随縁の雑善恐らくは生まれ難し。故に如来、要法を選びて教えて弥陀を念ぜしめて専らにして復た専らならしめたまへり」(三〇〇頁)「仏教多門にして八万四なり。正しく衆生の機不同なるが為なり。安身常住の処を究めむと欲はば先づ要行を求めて真門に入れ」(三〇一頁)といった善導の議論を真門釈に引いていることから見てとれ

るように、親鸞は『小経』のなかで否定されていた「少善根福德の因縁」を、特定の機に対応する個別的な「随縁」の行として、要するに『観経』の定散九品の体系において説かれていたような諸行として理解していた。したがって『小経』が説く「少善根福德の因縁」と称名念仏との対比は親鸞にとつて、『観経』における機の問題をのりこえる可能性を内包する理路でもあった。

右の対比に示唆されていた称名念仏の特権性の内実は、親鸞において、称名念仏を「多功德多善根多福德の因縁」たらしめている根拠にさかのぼることによつてとらえられたとおもわれる。

善本は如来の嘉名なり。此の嘉名は万善円備せり。一切善法の本なり。故に善本と曰ふ也、徳本は如来の徳号なり。此の徳号は一声称念するに至徳成満し衆禍皆な転ず。十方三世の徳号の本なり。故に徳本と曰ふ也。(二九五頁)

右に引いたのは、親鸞が私釈の形で『小経』の構造を概略的にしめした、真門釈の冒頭部分のうちの一節である。引用によれば、称名念仏は多種多様な行のうちのたんなるひとつの選択肢であるのではなく、むしろそこからあらゆる行（「一切善法」）が発出してくるような根源的な行であり、また十方三世のあらゆる仏のすぐれた功德の本源でもある。⁴⁰「善本」「徳本」という表現は『小経』ではなく『大経』に見えるもので、親鸞自身『大経』の当該箇所を真門釈に引いているが（二九六頁）、とはいえ「善本」「徳本」という表現を「一切善法の本」「十方三世の徳号の本」としての阿弥陀仏の名号にむすびつける親鸞の思考そのものは、『小経』の記述にもとづいたものであるだろう。諸仏は称名念仏を説く釈迦仏とともに「悉く皆な同じく賛め同じく勧め同じく証し」（二九八頁）ているのだ、と『小経』を引きつつ論じる善導『観経疏』の一節が真門釈に書きとめられているが、その引

文における「一仏の所化は即ち是れ一切仏の化なり。一切仏の化は即ち是れ一仏の所化なり」(同)という論述が、あらゆる仏の教説や「徳」を称名念仏へ集約してゆく親鸞の名号理解に対応していると言える。つまり親鸞は、釈迦仏をはじめとしてあらゆる仏が称名念仏を宣揚しているとする『小経』後半の記述から、『称名念仏があらゆる行の統一的な本源である』という理解を得ていたとおもわれるのである。

こうした名号理解からは、まずは称名念仏が「多功德多善根多福德の因縁」である所以があかされることになるだろう。すなわち称名念仏は、「万善」を「円備」する本源であるがゆえに、「一声称念するに至徳成満し衆禍皆な転ず」という形で衆生に「多功德多善根多福德」をあたえうるのである。しかし右の名号理解は同時に、称名念仏をおのおの特定の機に対応する個々の「随縁」の行(定散二善)のうちのひとつとしてではなく、むしろそれらの統一的な本源として位置づけたことによって、称名念仏を特定の機との対応から切りはなしてゆくことにもなる。ほんらい仏の教説は、定散九品の体系のうちの個々の教説がまさしくそうであったように、特定の衆生にむけて、その衆生の機根やその衆生をとりまく個別状況にそくしてかたりだされたものである。しかし称名念仏を宣揚する『小経』の教説は、そうした個々の教説の統一的な本源であるかぎり、直接的に特定の衆生へむけられたものではない。別の言い方をすれば、個々の教説がおのおの特定の衆生を悟りへとみちびくためにかたりだされた、仏の慈悲の個別的なあらわれなのだとすれば、そうした個々の教説をうみだす本源としてある称名念仏の教説は、特定の衆生ではなく一切衆生をすくおうとする仏の慈悲それ自体に対応しているはずである。そしてそのような質差はひるがえって、称名念仏を、「随縁」の行とはことなる、衆生の機の内実を問わないような行としてあらたにうかがわがらせることになるだろう。かくして称名念仏を「善本」「徳本」として位置づける親鸞の視線において、「少善根福德の因縁」と「多功德多善根多福德の因縁」との対比は、「随縁の雑善」と「九品俱に回」(二九三頁)すべき普遍的な行である称名念仏との対比として、二重写しにとらえられる

ことになったのだとおもわれる。

以上のようにかんがえてよいとするなら、親鸞はここにおいて、おのれの機の内実を問うことなく修しうる行を手にしたことになる。したがってあとにのこされているのは、じつさいにただ「一心に」名号を称えてゆくことだけだろう。しかし親鸞によれば、「多功德多善根多福德の因縁」としての名号にたどりついたとしてもなお、衆生は「信を生ずること能はず」（三〇九頁）、行きづまることになるのだという。だとすれば、『小経』にそくして称名念仏を修してゆこうとする親鸞と阿弥陀仏の名号とのあいだには、なおなんらかの問題が介在していたということになるだろう。

三 諸仏の前景化——「恒沙の信」と「証護」

機の内実を問わずあらゆる衆生にとって有効な行であるはずの称名念仏を修しても、おのれのありように決定的な変容がおとずれない。こうした行きづまりにおいて、親鸞はみずからの『小経』理解をあらためねばならなくなつたとおもわれる。そしてそのとらえなおしのなかで、親鸞は『小経』の「隱彰」（二九三頁）の位相を見いだしてゆくことになるが、その『小経』理解の転換の基軸になっていたのは、衆生と諸仏との関係への注目であった。

彰と言ふは、眞実難信の法を彰す。斯れ乃ち不可思議の願海を光闡して無碍の大信心海に帰せしめむと欲す。良に勧め既に恒沙の勧めなれば、信も亦た恒沙の信なり。故に甚難と言へる也。（同）

右の一節は、親鸞が『小経』の「隱彰」の位相の構造を整理した章段の一部である。ここでふれられている「甚難」という表現は、『小経』における、「我れ五濁惡世にして此の難事を行じ、阿耨多羅三藐三菩提を得て、一切世間の為に此の難信の法を説く。是れを甚だ難しとす」(『小経』七二頁) という釈迦仏のかたりからとられたものである。経文によれば、五濁惡世の世界のなかで悟りをひらくこと自体がすでに成就しがたい事柄であるうえ、その成就しがたい悟りから説きだされる法もまた、信じることがむずかしい。親鸞は真門釈のなかで、「仏世甚だ値ひ難し。人、信慧有ること難し。遇希有の法を聞くこと此れ復た最も難しとす」(三〇七頁) という善導『往生礼讃』の一節をはじめとして、信とのであいがたさを強調する文をたびたび真門釈に引いているが、ここで言われている「甚難」もまた、法を信じることがむずかしいだけでなく、その法を説く仏にであうこと自体もまた困難であるという、信をめぐる重層的な困難をさす表現として参照されているものである。しかしこの箇所にかんして注意すべきなのは、この法の信じがたさが、「恒沙の勸め」、つまり「十方恒沙の諸仏」(二九八頁) による「証勸」(同) の営為とむすびつけられていることである。右の理路によれば、信にふれることが困難であるのは、具体的にはそれが無数の諸仏に媒介された「恒沙の信」としてあるためである。この「恒沙の信」という表現の内実を右のみじかい章段だけからたしかめることはできないが、しかしすくなくとも言えるのは、これまでも称名念仏に従属する存在としてとらえられていた諸仏が、ここでは反対に前景化されてきているということである。

こうした親鸞の認識の転換は、より具体的には、称名念仏のイメージの変容を意味していたとおもわれる。すで見たとおり、これまで親鸞において念仏者として想定されていたのは、「罪福を信じ」、みずから修する行によつておのれの罪業を滅し福徳を手にしうとする衆生であつた。しかし、衆生をみちびく「善知識」(三〇五頁) としての仏の重要性を強調する経文・釈文をおおく引いている真門釈の後半部分において、そのように「罪福を

信じ」る衆生は、「因果を信ずと雖も得者を信ぜず」(三〇三頁)にいる「信不具足」(同)の衆生として、批判的にとらえられるようになってゆく。つまり「罪福を信じ」という態度は、善因善果・悪因悪果、あるいは自業自得といった「因果」の理を信じているとはいえず、「得者」への信をもっていない点で否定されるべきあり方としてえがきなおされているのである。そして「罪福を信じ」るあり方にたいするそうした否定的な視点をささえていたとおもわれるのは、おなじ一連の善知識論のうちにしるされている、「一切梵行の因は善知識なり。一切梵行の因、無量なりと雖も、善知識を説けば則ち已に摂尽しぬ」(三〇二頁)という『涅槃經』の一節である。この引文は、『あらゆる行は善知識を因として成立する』という理路をかたったものだが、一連の善知識論のなかで強調される善知識とのかかわりは、この理路において、あらゆる行を成立させる基底的な契機として位置づけられるにいたっている。そしてこのように、行を善知識とのかかわりぬきには成立しえない営為としてとらえる見方があらたにあらわれたことによつて、「罪福を信じ」という従来のあり方が、行を「得者」から、つまり善知識から切りはなして理解するあり方として否定的にとらえられるようになっていのである。

親鸞がこうした議論を展開するうえで念頭においていたとおもわれるのは、『小経』にしるされていたつぎのような浄土往生の理路である。

若し善男子、善女人有りて、是の諸仏所説の名及び経の名を聞かむ者は、是の諸の善男子、善女人、皆な一切諸仏の為に共に護念せられて、皆な阿耨多羅三藐三菩提を退転せざることを得む。(『小経』七一頁)

『小経』では、十方の諸仏による証誠の光景がえがかれるなかで、「汝等衆生、当に是の称讃不可思議功德一切諸仏の護念したまふ所の経を信ずべし」(同七〇頁)という表現がくりかえされているが、右の引用は、この表

現における「護念」の意味を説明したものである。引用によれば、衆生が名号を称えて浄土へ往生することができるのは、衆生がかならず涅槃にいたるように、あらゆる仏が衆生を「護念」するためである。親鸞は、『小経』の「隱彰」の位相にかんして仏の出世の本懷を問題とするなかで、『小経』における諸仏の証誠のはたらきを「証護」(二九四頁)と表現しているが、諸仏のはたらきのうちに「護」という契機をふくめる親鸞の『小経』理解は、いま引いた護念をめぐる『小経』の論述をふまえたものであるだろう。

右に引いた一節がかたっている浄土往生の理路は、「罪福を信じ」ているがゆえに行きづまった親鸞に、行理解の根本的な転換をせまることになったとおもわれる。護念という営為の内実はひとまずおくとして、この理路にしたがってあらためて『小経』における浄土往生の理路をたどりなおしてみんなら、親鸞が「顕」の位相にかんじてかたっていた「一声称念するに至徳成満し衆禍皆な転ず」というはたらきは、みずからの行為のなかからはけつしてあらわれないということになる。浄土往生を可能にするものが諸仏の「証護」であるのだとすれば、称名念仏が衆生に「多功德多善根多福德」をもたらすという事態は、具体的には、称名念仏においてあらゆる仏の「証護」が現出するということにはかならない。それは言いかえれば、称名念仏がおのれ一個のうちで成立する行ではなく、仏という他者とかかわりのなかで成立する行、つまり「仏力」をよりどころとする行であるということの意味する。そして「罪福を信じ」る念仏者は、この諸仏の「証護」を称名念仏から捨象しているために、必然的に行きづまることになるのだとおもわれる。すなわち、「罪福を信じ」る念仏者の問題は、ほんらいは諸仏の「証護」の総体としてあらわれてくるはずの「多功德多善根多福德」を、そうした諸仏の営為とは独立にあらかじめ名号にそなわっている実体的なものとしてとらえてしまっているところにあるということである。「因果」と「得者」とを切りはなして理解してしまう態度を批判し、「一切梵行の因は善知識なり」というあらたな理路をうちだしていった真門釈後半の行論は、まさにこうした「罪福を信じ」る念仏者と諸仏の「証護」との

ずれを問題にしたものであるだろう。

以上のように見てくると、善知識の重要性を漠然と強調しているように見える真門釈後半の議論は、じつは明確に限定された場面を念頭において展開されたものであったということになる。つまり親鸞の思考はここで、善知識とのかかわり一般を問題にしているのではなく、あくまで《名号という言葉とかかわる経験のなかからいかにして諸仏の証護をたちあげてゆくか》という、より具体的な課題を『小経』から析出してきているのである。したがってまた、阿弥陀仏の信は「恒沙の信」であるから「甚難」なのだ、と親鸞がかたるときも、そこではたとえば山辺習学・赤沼智善が「かように恒沙の諸仏の勸信証護を要する程極難信である」と敷衍しているような、法の信じがたさ一般が問題とされているわけではないはずである。むしろ読み手が「恒沙の信」という表現のうちに見てとるべきなのは、衆生と一切諸仏とのあいだにむすばれる無数の関係の総体が名号を「一心」に称えるという営為を構成しているのだという、これまで見てきたような親鸞の行理解であるだろう。親鸞がただ「恒沙の勸め」を強調するだけでなく、信それ自体をも無数の信として規定したことの意味は、以上のような読解においてはじめて把握されうるものであるとおもわれる。⁴³

結 個をこえて——「自ら信じ人を教へて信ぜしむること」

親鸞がその『小経』理解の転換において見いだした課題が以上のようなものであったのだとすれば、『称名念仏をつうじて諸仏の「証護」にふれるという営為は、具体的にはどのようなあり方において成立するのか』という問題が、最後に問われねばならないだろう。この問題にかんして注目されるのは、真門釈の末尾近くで、「云何ぞ諸の世間、能く大師の恩を報ぜむ」（三〇七頁）「今より仏果に至るまで長劫に仏を讀て慈恩を報ぜむ」（同）

「仏の慈恩を荷ても実に報じ難し」(三〇八頁)といった表現がならび仏恩にむくいるべきことがたびたび論じられるなかで、親鸞が善導『往生礼讃』から、「自ら信じ人を教へて信ぜしむること、難の中に転た更た難し。大悲弘く普く化するは真に仏恩を報ずるに成る」(三〇七頁)という一節を引用していたことである。一連の行論によれば、「弥陀の弘誓の力」(同)や「本師知識の勧め」(同)の「実に報じ難い」恩にむくいるためには、おのれはほかの衆生に法をつたえてゆかねばならない。真門釈では、このいわゆる自信教人信という営為の内実にかんするたちといった議論は展開されていないが、しかし自力の念仏者が「人我自ら覆て同行善知識に親近せざる」(三〇八頁)者、つまり善知識からもほかの衆生からもとおざかる者としてとらえられていたかぎり、ここで親鸞の視界にほかの衆生があらわれてきているということは、三願転入の展開をたどってゆくうえで見のがすことのできない事柄であるとおもわれる。

この自信教人信という営為が諸仏の「証護」とどのようにかかわっているのかということは、すくなくとも真門釈においてはあきらかにされていない。しかし親鸞がこのふたつの契機をかさなりあうものとして理解していたことは、さきに見た自信教人信の文を引きつつ念仏者のありようを論じている、信巻のいわゆる真仏弟子釈の行論からうかがうことができるだろう。⁴⁴ 真仏弟子釈において、阿弥陀仏から信をあたえられる念仏者は「自ら信じ人を教へて信ぜしむ」(二四八頁)る「釈迦諸仏の弟子」(二四四頁)として規定されるが、その「人を教へて信ぜしむ」の実践は、おのれの信と区別される独立した営為ではなく、「説者聴者は皆な仏法を紹隆するに堪えたり。常に仏前に生ぜむ」(二四五頁)とされるされており、「説者」としての念仏者自身をも「仏前に生ぜ」しめるような、信とわかちがたくむすびついた実践であった。そして注意すべきなのは、おなじ真仏弟子釈のなかで、いま見た「説者聴者」のありようを論じた箇所につづけて、親鸞が「若し人但だ能く心を至して常に念仏三昧を修すれば、十方諸仏恒に此の人を見そなはずこと現に前に在すが如し」(同)という道緯『安樂

集』の文を引いていたことである。おのれが名号を称えるとき、そこにはほかの衆生がいあわせているだけでなく、十方に存在する諸仏が念仏者を「見そなは」している。真門釈において明示的にかたられていなかった自信教人信と諸仏の「証護」との交差は、無論その内実はまだ明瞭でないとはいえ、ここでたしかに示唆されているようにおもわれる。だとすれば、読み手の課題は、この交差の内実を親鸞の名号理解にそくしつづつ検討することへと限定されてくるだろう。そしてその作業は同時に、親鸞が『大経』の言葉をどのようにうけとめたのかという問題を検討することにもなるはずである。

注

- 1 本研究はJSPS 科研費 JP18121604 の助成をうけたものである。
- 2 『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）への言及および原文の引用に際しては、『定本親鸞聖人全集』第一巻（親鸞聖人全集刊行会編、法藏館、一九六九年）所収のテキストを参照し、○内に当該頁数を示す。また読みやすさに配慮して原漢文は書き下し、字体・表記などを適宜あらためている。なお引用文中の□内は、引用者による補足である（以下同様）。
- 3 暁烏敏『歎異抄講話』（講談社学術文庫、一九八一年）三二頁「初刊一九二一年」。なお本稿の行論のなかで同書の書名を記す際は、原題にあわせて「抄」を「鈔」と表記している。
- 4 暁烏の『歎異抄』読解の特質については、福島和人『近代日本の親鸞——その思想史——』（法藏館、一九七三年）第一章、大澤絢子『親鸞「六つの顔」はなぜ生まれたのか』（筑摩選書、二〇一九年）第四章

などを参照。

- 5 『歎異抄』への言及および原文の引用に際しては、前掲全集第四卷（一九六九年）所収のテキストを参照し、
○ 内に書名と当該条数とを示す。

- 6 暁烏前掲書六頁。

- 7 同書六頁。

- 8 同書一二三頁。

- 9 同書一二五頁。

- 10 大澤前掲書一二五頁。

- 11 清沢満之「精神主義」（安富信哉編・山本伸裕校注『清沢満之集』、岩波文庫、二〇一二年）七四頁「初出
一九〇一年」。

- 12 曾我量深「如来表現の範疇としての三心観」（『曾我量深選集』第五卷、彌生書房、一九七〇年）「初出
一九二七年」。

- 13 曾我の親鸞読解が宗門外部にあたえた影響の一端については、たとえば名和達宣「三願転入」論の波紋
——曾我量深から京都学派、現代へ」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』第二号、親
鸞仏教センター、二〇一九年）などを参照。

- 14 田辺元『懺悔道としての哲学』（田辺元『懺悔道としての哲学 田辺元哲学選Ⅱ』、岩波文庫、二〇一〇年）
一五五頁「初刊一九四六年」。

- 15 三帖和讃への言及および原文の引用に際しては、前掲全集第二卷（一九六九年）和讃篇所収のテキストを
参照し、○ 内に書名と当該頁数とを示す。

16 こうした問題を本稿とおなじく具体的に二種深信の思想にそくして指摘したものとして、窪田高明「親鸞理解の前提」(『現代思想』第一三巻七号、青土社、一九八五年)が、もっぱら機の深信の側面を強調した論考ではあるが注目される。

17 暁鳥前掲書一二三頁。

18 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義 信証の巻』(法藏館、一九五二年)八六七頁「初刊一九一四年」。

19 田辺前掲書二一五頁。

20 滝沢克己『歎異抄』と現代』(三二書房、一九七四年)七〇頁。

21 今村仁司『親鸞と学的精神』(岩波書店、二〇〇九年)四九頁。引用文中の傍点は原著者によるものである。

22 亀井勝一郎『親鸞』(『亀井勝一郎全集』第七巻、講談社、一九七二年)一二三頁「初刊一九四四年」。

23 佐藤正英『歎異抄論釈』(青土社、二〇〇五年)七七二頁。

24 吉本隆明「最後の親鸞」(『最後の親鸞』ちくま学芸文庫、二〇〇二年)四〇頁「初出一九七四年」。

25 同四〇頁。

26 同三九頁。

27 同五九頁。

28 子安宣邦『歎異抄の近代』(白澤社、二〇一四年)二八四頁。

29 吉本隆明「永遠と現在——親鸞の語録から」(『最後の親鸞』、ちくま学芸文庫、二〇〇二年)二二三頁。

30 とはいえ、その「行信不離」の内実の理解は論者によってまちまちである。そうした状況の一端については、岡亮二『教行信証』「行巻」の研究——第十七願の行の解明——(永田文昌堂、一九九六年)の「本論」第一章などが伝統的な行信論や宗門外部の議論の構造をコンパクトに整理している。

31 詳細は拙稿「名づく」と「光」——『教行信証』真仏土巻の文体をめぐって』（『倫理学紀要』第二六輯、東京大学大学院人文社会科学系研究科、二〇一九年）を参照。

32 別の言い方をすれば、親鸞においていわゆる行信不離の關係が強調されるのは、言葉との交渉の経験がおりてくる具体性ないし行為性が、「行」という実践的なカテゴリーにおいてつかまれているためではないだろうか。だとすれば、親鸞における信は最終的には、具体的な行為をぬきになされる内面の変容としてではなく、むしろ言葉とのかかわり方の変容としてとらえられることになるのではないだろうか。

33 田辺前掲書二八三頁。

34 佐藤前掲書七五四頁。

35 たとえば、幼少期の親鸞が和歌をまなんでいたとする伝承をふまえて亀井勝一郎がしるしている、「如来の本願を聞き伝へ、あるひは庶民の悲哀に思ひを傾けるには、鋭敏な感受性が必要であり、念仏の音声のもとあらゆる陰翳や調べに繊細な心を働かせなければならぬ」（亀井前掲書九七頁）という注意は、前者にぞくするものである。また、大峯顯が名号のうちに「ものが言葉であり、言葉がものだ」という言語のあり方」（『親鸞のコスモロジー』、法藏館、一九九〇年、一四七頁）を見いだし、あるいはデニス・ヒロタが「名号それ自身が實在（真如）であり智慧である」（『親鸞—宗教言語の革命者—』、法藏館、一九九八年、七五頁）という見方をとっているのは、後者にぞくする議論であるだろう。

36 武内義範『教行信証の哲学』（新装版、法藏館、二〇〇二年）「初刊一九四一年」がこうした読解の先駆であるとおもわれるが、同じ系譜にぞくする田辺元や今村仁司の読解もまた、末木文美士が指摘しているとおり他者との共同を重視している。詳細は末木文美士『冥顕の哲学—死者と菩薩の倫理学』（ぶねうま舎、二〇一八年）第二章を参照。また三願転入にかかわる議論ではないが、子安宣邦が暁鳥の『歎異抄』読解

を批判的に検討するなかで、清沢満之の思考を手がかりに『歎異抄』の言葉と暁鳥の言葉とをそれぞれ「公（弥陀の本願）」の位相における言葉」（子安前掲書一四六頁）と「私」の罪の表白的な体験的言語」（同）として対比的にとらえる見通しをしめしているのは、右の諸論考と同様の視座をもつものとして注目される。

37 武内前掲書一五九頁。

38 以下、詳細は拙稿「三願転入の前提——親鸞の衆生像と『観経』読解」（『実存思想論集』第三五号、知泉書館、二〇二〇年）を参照。

39 浄土三部経への言及および原文の引用に際しては、『真宗聖教全書』第一卷（真宗聖教全書編纂所編、興教書院、一九五七年）所収のテキストを参照し、○内に書名と当該頁数とを示す。

40 「十方三世の徳号の本」という表現自体には、功德だけでなく仏の名（「号」）もかわっているが、真門釈のなかで阿弥陀仏の名号と諸仏の名号との関係に直接ふれた論述が見られないこと、また該の文脈ではおもに「徳」が問題とされていることをふまえると、「十方三世の徳号の本」という表現については、諸仏がもつすぐれた功德のすべてが阿弥陀仏の名号におさめられているという関係をしめたものとして理解しておいてよいだろう。本稿と同様の立場をとるよく知られた論考としては、たとえば梯實圓『顕浄土方便化身土文類講讃』（永田文昌堂、二〇〇七年）四〇九—四一一頁などがある。

また阿弥陀仏の名号と諸仏の名号との関係について補足しておけば、たとえば真門釈ではなく真仏土巻に引かれている文ではあるが、「十方三世の無量慧、同じく一如に乗じて正覚と号す。」「我れ阿弥陀の浄土に帰するは即ち是れ諸仏の国を帰命するなり。我れ一心を以て一仏を賛す。願くは十方無碍人に遍ぜむ。是くの如き十方無量仏、咸く各心を至して頭面に礼したてまつるなり」（二五七頁）という曇鸞『讃阿弥陀

仏偈』の一節が、阿弥陀仏の名号を称える（「賛」）ことが「十方無量仏」への「賛」にもなるという理路において、阿弥陀仏の名号と「十方三世の徳号」との関係をよくしめしているだろう。

なお、従来の論考には、たとえば星野元豊の「この名号こそは十方三世にわたつての徳の根本である」（『講解教行信証 化身土の巻』改訂版、法藏館、一九九四年、一八五一頁「初刊一九八三年」）という読みのように、阿弥陀仏の名号と諸仏の功德とをむすびつけられないものも見られるが、こうした読みは「徳号」をまるごと「徳」におきかえてしまっている点で、テキストにそくしていないようにおもわれる。親鸞が「十方三世の徳」ではなくあくまで「十方三世の徳号」という表現をもちいているかぎり、当該の文脈では阿弥陀仏の名号から区別されたほかの名号が問題となっているのであって、そのことは親鸞が阿弥陀仏の名号と諸仏の功德とをむすびつけて理解していたことを意味しているはずである。

以下、本稿では諸仏の護念を問題とするにあたり、親鸞自身が諸仏の証誠と護念とをかさねあわせて理解していたことをふまえて、証誠と護念とを区分していない。親鸞は行巻に、『小経』が「護念経」（四六頁）と名ざされる所以を説明した善導『往生礼讃』の文を引いているが、その行論では、諸仏の護念とともに諸仏の証誠もまた、『小経』を「護念経」たらしめる契機としてあげられており（四六一四七頁）、親鸞において証誠と護念とはかさなりあう営為としてイメージされていたとおもわれる。

山辺習学・赤沼智善『教行信証講義 真仏土の巻化身土の巻』（法藏館、一九五一年「初刊一九一五年」）一三四九頁。

従来の論考ではおおくの場合、たとえば山辺習学・赤沼智善の「其等の諸仏方の保証を得た信心も亦恒沙の諸仏方に証拠立てられた信心と云わねばならぬ」（山辺・赤沼前掲書一三四九頁）という読解がよくしめしているように、「恒沙の信」は信が無数のものであることを直接しめした表現としてではなく、信が恒沙の

諸仏によって証誠されたものであることをしめす比喩的な表現として理解されている。近世の代表的な註釈のひとつである宣明『教行信証講義』の「恒沙の諸仏に勧められたる信心にして難信の信心と云ふことなり」(『仏教大系 教行信証』復刊版第九卷、仏教大系刊行会編、中山書房、一九七八年「初刊一九三〇年」、九九―一〇〇頁)といった論述も、同様の読みをしめたものである。

なお、三願転入の行論と真仏弟子釈とは、たんにおなじ釈文を共通して引いているだけでなく、内容的にも密接な関係をもっている。そうした関係の一端については、青柳英司「化身土巻」へ展開する真仏弟子の問題——善導の三心釈を中心にして——(『真宗教学研究』第三五号、真宗教学学会、二〇一四年)を参照。