

# 「名づく」と「光」——『教行信証』真仏土巻の文体をめぐって<sup>1</sup>

大 胡 高 輝

## 一 問題の所在——文体と超越

有限者であるほかない衆生が、むしろ有限者であるがゆえに阿弥陀仏という絶対者から信を与えられ、浄土に往生し涅槃に到達してゆく。親鸞の思考は、この理路が持つ逆説的な論理構造によって注目され様々に解釈されてきたが、同時に、その構造を説き明かすテキストが持つ独特の文体によってもまた少なからぬ注目を集めてきた。

『往生要集』や『選択本願念仏集』といった、先行する代表的な浄土教の教義書は、文体的特徴を全く持つていないとは言わないまでも、少なくともそこに見られる措辞は、教義を整理する作業の中に思想的な必然性を持つて位置づけられているとは言い難く、したがって源信や法然の思考にとって必要不可欠なものではなかったと言える。そうした先行するテキストに比べると、親鸞が主著『教行信証』で行っている言葉の運用は、教義の論理的整理という範囲を超え出た側面を持つているように思われる。こころみに『教行信証』を開いてみれば、まずはこの教義書を埋め尽くす膨大な量の仏典の引文や、その引文に親鸞が施した無数の微細な読み替え・省略・註

釈が読み手の前に現れてくるだろう。そしてその過剰とも言える精緻な作業と並行する形で、阿弥陀仏の本願や名号の働きを象徴する光・海・船といった比喩表現の喚起する多様なイメージや、様々な概念を「即ち是れ：なり」という詞によって次々と連結させてゆく措辞などが、この教義書に詩的な印象をまとわせている。こうした微細かつ多様な言葉の運用法は、親鸞において言葉が、単に事象の性質や事象相互の関係を指し示すだけでなく、そうした機能を超えた別の側面をも持つ手立てであったことを示唆しているだろう。

親鸞のテキスト、とりわけ『教行信証』が異質な文体を持っているのは、おそらく親鸞の思考が、仏の言葉、すなわち仏語という両義的な手立てを拠り所としていたことと関わっているだろう。衆生を悟りへと導くために生み出された手立てである仏語は、一方ではそれが言葉である限り、衆生の知あるいは世界像に即した論理的な領域を持つのだが、同時にそれが衆生の知によっては把握し得ない仏の悟りから生み出され、またいかなる形であれ仏の悟りを指し示す手立てである限り、衆生の知の圏域を超え出た、いわば超越的な領域をも持っている。したがって、仏智から隔てられた存在である衆生は、仏語の意味内容の全容や関連する文脈の全容、またその後にある仏の意図を捉え尽くすことができない。しかし、言葉によらず仏智と関わりとする観想念仏のような行を否定する親鸞の思考は、そうした不可能性を引き受けつつ、それでもなお仏語を拠り所としなければならぬ。そのように考えた時に際立ってくるのが、単に教義を論理的に整序することだけを指す上では必ずしも不可欠であるとは言えないはずの、先に見たような親鸞の異質な文体である。すなわち親鸞の思考において、仏語の超越的な領域が、言葉の文体という領域において析出されるといふ理路が構想されていた可能性が、改めて考えられる。

以上のような問題をふまえて本稿が検討しようとするのは、親鸞の文体が、思想的な必然性をもって親鸞の思考のうちに位置づけられているという可能性である。その際本稿が具体的に取り上げるのは、『教行信証』真仏

土巻の文体である。真仏土巻は、阿弥陀仏（および極楽浄土）が光明という形態を持ち、また仏身論に言う報身として存在しているということを確かめてゆく巻であるが、本稿がこの巻を取り上げるのは、何よりもまず、真仏土巻がいわば論理的次元において、仏語と超越との関係を問題としているからである。しかし同時に重要なのは、その議論が、真仏土巻の文体と分ちがたく結びついた形で展開されているように思われるということ、つまり文体というレベルにおいて、仏語の超越的な領域が問題とされているように思われるということである。

真仏土巻を一読して気づかされるのは、この巻が無数の名に覆われているということである。まず、親鸞が「真実の教」（九頁）として依拠する『無量寿経』をはじめ、その異訳本である『無量寿如来会』『大阿弥陀経』、また天親の『浄土論』といった仏書から採られた諸引文が示しているのは、阿弥陀仏が無数の名を持っているという事実である。それらの引文において、阿弥陀仏は「無量光仏」（二二八頁）「端嚴光」（二二九頁）「不可思議光」（同）「光明の中の極尊」（二三二頁）「尽十方の無碍光如来」（二四九頁）というように様々に名づけられ、特に『無量寿経』に示される「無量光仏」から「超日光光仏」に至る十二の名は、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』、憬興の『無量寿経連義述文賛』から採られた引文において、曇鸞の讚嘆および憬興の註釈を伴う形で繰り返しテキスト上に現れている。

もう一つ、真仏土巻の印象を支えているものとして挙げられるのは、親鸞が大量に引用している『涅槃経』の文体である。「又解脱は、名づけて虚無と曰ふ」（二三三頁）という名づけから始まる『涅槃経』引文は、仏や光明や信に関わる議論を、「如来は即ち是れ涅槃なり」（二三三頁）「仏性は即ち是れ如来なり」（二三五頁）といった言い換えや「光明は名づけて智慧とす」（二三四頁）「道と菩提および涅槃と、悉く名づけて常とす」（二三六頁）というような名づけを連ねつつ進めてゆくという、独特の文体によって貫かれている。

そのような文体を持つ『涅槃経』引文に関して最も注目すべきなのは、『涅槃経』引文が、仏語のあり方につ

いても論じているということである。『涅槃經』引文が仏語について述べていることは多岐にわたるが、特に重要なのは、仏が衆生の機根や衆生を取り巻く状況に応じて、無数の名を説くとされていることである。つまり『涅槃經』引文は、名づけを連ねるといふ文体を持ちつつ、同時に論理的次元においても、名づけという営みを問題とするという二重性を持った文章なのである。そして後に述べるとおり、親鸞は『涅槃經』引文が持つこうした二重性を、自覚的に真仏土卷の行論のうちに取り込んでいたと思われる。

親鸞の文体をめぐっては、それらのうちに思想的な意味を見出そうとする議論が既にいくつかある<sup>3</sup>。しかしそれらは親鸞の仏語理解の全体像を、親鸞のテキストの行論の細部に即して論じたものとは言い難い。また真仏土卷は従来、主にその論理構造、特に仏性論を中心に論じられてきており、その仏語論や文体は主題的に問題とされてこなかった傾向にある<sup>4</sup>。本稿はそのような状況をふまえて、以下、真仏土卷の文体と光明論との関係を考えることによつて、親鸞と仏語との関わりの実をこそ示そうと試みる。

## 二 「有」の領域——「道」・「善男子・善女人」・「仏性」

真仏土卷において、阿弥陀仏は光明という形態を持つ存在として理解されている。真仏土卷の行論を跡づける上ではじめに理解しておくべきなのは、この光明としての阿弥陀仏が、抽象的な理法・原理としてではなく、具體的に信が成立する場において顕現するものとして捉えられているということである。真仏土卷の議論の基礎となる『無量寿經』引文では、阿弥陀仏が持つ無数の名が挙げられた後、光明が「其れ衆生有りて斯の光に遇ふ者は、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍し、善心生ず」(二二八頁)という形で衆生に働きかけるといふことが述べられる。阿弥陀仏(および浄土)は、確かに現世の秩序から超え出た存在でありつつ、同時に現世に生き

る衆生の前に、ある仕方において現れてくるのである。

阿弥陀仏のそうした両義的であり方の具体相は、真仏土巻の多くの部分を占める『涅槃経』引文において明らかにされてゆく。

『涅槃経』引文において、仏すなわち「如来」（二三三頁）は、「不生不滅」（同）の「真解脱」（同）として、あるいは「涅槃」（同）として捉えられ、まずは実体的な存在でないことが確認される。しかし如来は同時に、衆生に備わる仏の本性、あるいは成仏の可能性である「仏性」（同）としても捉えられることによって、衆生と結びつく形で存在するものとしても考えられている。

そのような衆生との結びつきの内実は、次に引用する箇所において具体的に問題とされてゆく。

道の性相、実に不生滅なり。是の義を以ての故に、投持すべからず。乃至道は色像無しと雖も、見つべし、称量して知りぬべし。而るに実に用有りと。乃至衆生の心の如きは、是れ色にあらず、長にあらず、短にあらず、麁にあらず、細にあらず、縛にあらず、解にあらず、見にあらずと雖も、法として亦た是れ有なりと。

（二二六頁）

涅槃（道）はその本性（性）も相貌（相）も不生不滅のものであり、それゆえ衆生にその全容を把握されることはあり得ない。しかし、涅槃は生滅を繰り返すような色・形（色像）を持たないにも関わらず、「見」することもできれば思案（称量）して「知」することもできるし、確かに働き（用）を持つという。一方、衆生の心も、「長」か「短」か、「麁」か「細」かといった形をとる分節的な知によって捉え切ることができないものでありつつ、またさらには煩惱（縛）か解脱（解）かといった視点すらも超え出るものでありつつ、現に世

界の中に位置を持つている(「有」)のだという。

この箇所において、涅槃と衆生の心はいずれも二重性を持ったものとして捉えられている。涅槃も衆生の心も、「色像」を持たず、「長」か「短」か、「麗」か「細」か、「縛」か「解」かといった分節的な知によって把握し得るものではないという点で、衆生の知の圏域を超え出る部分を持つている。しかし両者は同時に、現に「用」を持ち、「見」たり「称量して知」ったりすることができるとような「道」であり、またこの世界を構成するもの(「法」)として確かに存在する(「有」)ような「心」なのである。

このような「道」が持つ「用」の領域と衆生の「心」が持つ「有」の領域とは、右に見た箇所より後に置かれた別の『涅槃経』引文において統合され、一つの「有」の領域として捉え直される。真仏土巻の行論の中で、親鸞は、涅槃に備わる「浄」(二三八頁)という性格を四項に分けて説いた『涅槃経』の一部分を、「善男子・善女人」(二三九頁)に備わる性格を説く箇所として読み替えて引用している。当該箇所では、現世の「不浄」(二三八頁)を「能く永く断」(同)じたありようとしての「浄」から順に、「業清浄」(同)、「身清浄」(二三九頁)、「心清浄」(同)というように四項が挙げられた後、それらの「浄」性が、「是れを善男子・善女人と名づく」(二三九頁)という名づけによって、仏道に帰依した者のあり方、具体的には念仏者のあり方として位置づけられている。そもそも、この箇所が「善男子・善女人」のあり方を論じた箇所として位置づけられていること自体が、親鸞の読み替えによって成立している事象であるのだが、その読み替えが担う意味についてはここでは立ち入らない。本稿の関心との関わりで今見ておくべきなのは、そのように念仏者のあり方として捉え直された涅槃の「浄」性に、親鸞が読み替えを通じて「有」の領域を見出しているということである。

見るべき事例は、先に挙げた四項のうちの第一の「浄」を説明した箇所に見られる、二つの読み替えである。一つは、一般的には「是くの如きの涅槃、亦た有と名づくことを得れども、而も是の涅槃、實に是れ有に非ず」

と読まれる箇所を、「是くの如きの涅槃、亦た有にして是れ涅槃と名づくことを得。實に是れ有に非ず」(二三八頁)と読み替えたものである。もう一つは、一般的には「故に説きて諸仏に大涅槃有りと言へり」と読まれる箇所を、「故に説きて諸仏有にして大涅槃なりと言へり」(同)と読み替えたものである。

『涅槃経』の原文の文脈では、この二つの部分を含む一連の箇所は、如来に涅槃が「有」る、と仏が説くのは、あくまで「世俗に随ふが故」(同)であり、衆生が考えるように涅槃が実体的な存在として如来に備わっているというわけではない、ということを読いたものである。つまりこの箇所は、原文の文脈では、涅槃の非実体的なあり方を強調する役割を担っていることになる。

一方、親鸞の読み替えを経由した引文では、涅槃・如来が「有にして是れ涅槃」あるいは「有にして大涅槃」である、ということを示すことに議論の主眼が置かれている。引文においては、涅槃・如来が「常」(二三九頁)「無碍」(同)であるような「大涅槃」でありつつ、同時に「有」でもあるという両義性が強調される。すなわち、「有」と「常」「無碍」とが、「にして」という詞を媒介として両立するということが、ここでは強調されているのである。

ここで析出されているのは、先に衆生の「心」が持つとされた「有」の領域である。言い換えれば、親鸞がこの箇所において指摘しようとしているのは、涅槃・如来が、衆生の知によつては捉え切れない「常」「無碍」といった領域のほかに、「有」の領域を持っているという事実である。ここでは、先に見た「道」―「用」、「衆生の心」―「有」という対応関係は解消されて、「道」「涅槃」「如来」もまた「有」の領域を持つものとして捉え直されている。つまり「有」の領域は、「衆生の心」と「道」「涅槃」「如来」との両者のありようを衆生に「見」せ、「知」らせる領域として、「善男子・善女人」であるところの自己に対して現れてくるのである。

以上のような仕方で見出された「有」の領域は、衆生と如来との関わりを、衆生が「仏性を見る」(二四七頁)



という事態として捉え直す一連の仏性論において、ある重要な規定を与えられることになる。

『涅槃経』引文において、「一切衆生悉有仏性」というテーゼの内実をめぐる議論の中で示される仏性理解の基本的な部分は、次のようなものである。

仏性は猶虚空の如し。過去に非ず、未来に非ず、現在に非ず。(二四〇頁)

仏性は「虚空」のような存在であり、過去・未来・現在という時間規定を超えて出ている。「虚空」とは、この箇所より前にある別の『涅槃経』引文における規定を参照すれば、「如来は身心智慧、無量無辺阿僧祇の土に遍満したまふに、障碍する所無し」(二三九頁)というあり方を指した言葉である。こうしたあり方を空間的な無制約性として理解すれば、「過去に非ず、未来に非ず、現在に非ず」という規定とあわせて、仏性は空間的・時間的な制約を離れたものであると言えるだろう。つまり仏性は、涅槃・如来の空間的・時間的な性質を象徴する言葉としてまず導入されているのである。

しかしここで問題とすべきなのは、右の規定をふまえて『涅槃経』引文が示す、次のような仏性理解である。

非内非外にして、其れ虚空の如くして有なり。内外は虚空なれども、名づけて一とし常とせず。(二四二頁)

仏性は衆生に内在するものでも、衆生の外部に存在するものでもなく、「虚空」のように「無量無辺阿僧祇の土に遍満」しているが、同時に「有」でもある。また、「虚空」が空間的な制約を超えたものであるとされる以上、確かに衆生の内部・外部はともに「虚空」であるとは言えるが、しかしそのように内部・外部という形で実体的



に区分された「虚空」は、「一」「常」なる「虚空」としては名指されない。言い換えれば、「虚空」としての仏性は、本来的には「無量無辺阿僧祇の土に遍満」する一つの全体として存在するのでなければならず、またそのような全体としてのみ、「常」なるものとしての涅槃・如来であり得る。

この箇所は一般的には、「如し其れ虚空に内外有らば、虚空は名づけて一とし常とせず」と読まれ、その場合この箇所では、「虚空」に「内外」という実体的区分がないということが確かめられていることになる。しかし親鸞は、この箇所に見える「有」という語を独立させて仏性の一性質として捉え直すことによって、仏性のうちに「有」の領域を見出している。したがってここに現れている「有」という概念は、はじめから偶然にこの仏性論のうちにあったのではなく、親鸞が自覚的に仏性論のうちに配置したものである。

ここで述べられているのは、仏性が「非内非外」というあり方において実体的な理解から隔絶しつつ、同時に「有」でもあるという、これまで確認してきたような如来の両義性である。しかしここでは、仏性が「有」の領域を持ちつつ同時に「常」という超越性をも確保するためには、「内外」という実体的区分が突破され、「非内非外」というあり方が成立していなければならないという、新たな規定が生まれている。自己は「有」の領域において、ある仕方で仏性と関係結び、その働きに参与することができる。しかしその時自己と仏性とを媒介する「有」の領域は、あくまで「非内非外」というあり方と背馳せず、仏性の「一」という全体性を保つ形で現れてこなければならぬ。言い換えれば、「有」の領域は衆生の「称量」を許容するような側面を持ちつつ、同時に「一」としての仏性の全容を損なうことなく反映するような領域でなければならないのである。そしてその一見したところ成立し得ないような領域を形作っている契機として、仏語が問題とされることになる。

### 三 名の個別性——「知諸根力」と「第一義諦」

本稿で問題とすべき仏語という契機は、以上に見たような前提・背景をふまえて、「有」の領域として位置づけられ、またその内実が論じられることになる。『涅槃經』引文によれば、仏は衆生の機根を見極める「知諸根力」(二四二頁)を持ち、衆生の「上・中・下」の根を解り分別(同)し、その機根を「転」(同)ずることによって、衆生を悟りへ導くという。それは、衆生の機根はそれ自体で「決定」(同)してしまっているのではなく、むしろ仏の導きによって定められるものであるということの意味している。

「転」の具体例として挙げられているのは、「定めて当に善根を断すべし」(二四二頁)とされた劣機の衆生・善星と、釈迦との関わりである。善星は、必ず善根を断つてしまふと目された衆生であったが、釈迦はその善星の出家を許可することによって善星に「善因」(同)を与え、やがて悟りを開くべき存在へと変容させた。その釈迦の判断を支えていたのは、「我若し善星が出家を聴さずは、其の人、次に当に王位を紹ぐことを得べし。其の力自在にして、当に仏法を壊すべし」(同)という、善星の「力」や、王位継承をめぐる周囲の状況などをその細部に至るまで把握した中から生じた認定である。その認定を生み出した「知諸根力」は、迦葉菩薩の表現を借りれば、「人に随ひ、意に随ひ、時に随ふ」(二四三頁)という形で、衆生一人一人を取り巻く個別の状況の全容を捉え、その状況に即した仏語を生み出してゆく力である。そしてその力は、例えば「犯四重禁・作五逆罪・一闍提等皆仏性有り」(同)という、最も機根の劣った存在にすら成仏の可能性を認めるような仏語をも生み出すことによって、あらゆる衆生を救うという仏の慈悲の実現を支えてゆく。

「知諸根力」が、そのように衆生一人一人を取り巻く個別の状況に即する形で衆生を救おうとする力なのだとは

れば、衆生が無数に存在する限り、その教化のあり方も無限に多様であるということになる。そして親鸞の思考は、その仏の教化の無数さを仏が説く名の無数さとして捉え直すところから、特異な仏語論を展開し始めてゆく。

如来世尊、国土の為の故に、時節の為の故に、他語の為の故に、人の為の故に、衆根の為の故に、一法の中に於て二種の説を作す。一名の法に於て无量名を説く。一義の中に於て无量の名を説く。无量の義に於て无量の名を説く。(二四三頁)

仏は、場所や時間、また衆生が用いる言葉といった、その場の個別的状況を形作る多様な条件をふまえ、一つの事象について相異なる二つの教えを説いたり、一つの名・一つの意味・無数の意味のそれぞれに対して無数の名を与えたりするという。「一名に无量の名を説く」(同)という事象は、例えば「涅槃」(同)という名に「解脱」(二四四頁)「光明」(同)「寂靜」(同)といった名が無数に与えられてゆくことを指し、また「无量の義に於て无量の名を説く」(同)という事象は、「仏如来」(同)という無数の意味を湛えた存在に対して、「導師」(同)「大福田」(二四五頁)「大智海」(同)といった名が無数に与えられるということを指している。また、「一義に无量の名を説く」(同)という事象は、「陰」(同)という一つの意味に対して、「衆生」(同)「煩惱」(同)「解脱」(同)といった名が無数に与えられてゆくことを指す。そしてこのような無数の名づけの中で、一つの事象をめぐって「煩惱」「解脱」という相反する名が現れたり、「仏を亦た地獄・餓鬼・畜生・人・天と名づく」(同)という形で名と義とが相反したりといった、極度に両義的な教化までもが展開されてゆくのだが、そうしたありさまは『涅槃経』引文において、「如来世尊、衆生の為の故に、広の中に略を説く、略の中に広を説く。第一義諦を説きて世諦とす、世諦の法を説きて第一義諦とす」(同)という言葉で表現される。先に引用した箇所における「一法

の中に於て二種の説を作す」という言葉も、具体的にはそうした両義的な教化のありさまを意味しているだろう。このように無数に説き出される名たちは、その各々が、一個の衆生を取り巻く個別的地位を細部に至るまで捉えた末に生み出されたものである限り、一つの名に一つの個別的地位が対応するという形で存在している。それは言い換えれば、ある一つの名を他の名によって置き換えることはできない、ということでもある。つまりここでは、一切衆生に向けられる仏の慈悲は、個別性を刻印され交換可能性を持たない無数の名の集積として、ひとまずは表現されている。

しかし親鸞は、「知諸根力」に基づくこのような仏の慈悲のあり方に、ある困難を見出しだと思われる。『涅槃経』引文によれば、釈迦が「如来の身」(二四六頁)について「生身」(同)と「法身」(同)という二つのあり方を説いた際、「生身」についての教えを聞いた「諸の弟子」(同)は、釈迦の「意を解らざれば」(同)、「如来、定めて仏身は是れ有為の法なりと説かむ」(同)と誤解し、また「法身」についての教えを聞いた際にも釈迦の心を理解しなかったために、「如来、定めて仏身は是れ無為の法なりと説きたまへり」(同)と誤解したという。とはいえ、弟子たちは釈迦の教えを完全に誤解してしまったというわけではない。例えば「生身」について釈迦が説いたのは、「生身と言ふは、即ち是れ方便応化の身なり。是くの如きの身は、是れ生老病死・長短・黑白・是此是彼・是学无学と言ふことを得べし」(同)という言葉であった。釈迦によれば、「生身」としての如来は、「生老病死」「長短」といった実体的な枠組みによって捉え得るような存在として、衆生の知の圏域内に現れてくるという。とすれば、その教えを「有為の法」という、生滅する無常の事象を意味する言葉でパラフレーズすること自体は、少なくとも大きな誤りではないはずである。

しかし釈迦は、弟子たちが示したそのような解釈を、「我が意を解らざり」るものとして退けていた。釈迦が弟子たちの解釈を退けたのは、如来という存在が、「生身」というあり方に包摂され切る存在でもなければ、「法身」

というあり方に包摂され切る存在でもないからだろう。真仏土巻の後半で展開される仏身論では、「生滅の者は化の如し、不生不滅の者は化の如きにあらざるを」と分別する（二二六一頁）のは、新たに発心したばかりの「新発意の菩薩」（同）のために説かれた仮の教えであり、実は「是の一切の法、皆畢竟じて性空なり。乃至、涅槃も亦た皆化の如し」（二二六一頁）という教えこそが真の教えであるとされる。「新発意の菩薩」に向けた教えにおいては、「生滅の者」と「不生不滅の者」とは明確に区分されるのだが、如来の「意」においては、実は両者の本性（「性」）はともに「空」であり、したがって前者・後者がそれぞれ「変化」（二二六〇頁）「変化に非ず」（同）という形で分けられてしまうわけではないのである。

このような見方からすれば、如来が「生身」であると説かれた時には如来を「有為の法」という範疇に包摂し、また如来が「法身」であると説かれた時には如来を「無為の法」という範疇に包摂してしまうというような態度は、如来の「空」というあり方を取り逃していると言っほかないだろう。とはいえ、そのような教えの受け止め方を弟子たちに強いているのは、弟子たち自身の素質であるというよりは、むしろその教化の場で説かれている仏語のあり方であると思われる。「生身」「法身」といった名がそれぞれ、その教化の場に居合わせた弟子たちを取り巻く個別的状态に制約されているのだとすれば、それらの名は、本来そうした個別的状态の制約から超え出た存在である仏性・涅槃・如来のありさまを、十全な形で表現できないはずである。衆生は、ひとまず涅槃から隔てられている存在である限り、己に与えられた名の意味内容の全容や、その名の背景に広がる文脈、また仏がその名を説いた意図などを正確に捉えることができない。そのような不可能性を認めた上で、衆生がなおも仏語に従おうとするなら、その衆生に残されている可能な営為は、己に与えられた名の中から、己の知によって理解できる限りの事柄を引き出し、その意味を愚直に信ずることだけである。しかしそのようにして衆生が名に見出した意味内容が仏の「意を解らざ」るものとならざるを得ないのだとすれば、問題はもはや弟子の素質とは関

わりがないと言うべきだろう。むしろ個別的状況に即する形で説き出される名の構造そのものが、弟子を仏の「意」から引き離してしまっているのである。

しかもこの困難は親鸞において、仏語の構造を論じている当の『涅槃經』そのものをも巻き込む困難として捉えられているように思われる。先に見た、無数の名を論じた箇所直後に、親鸞は『涅槃經』から、「迦葉復た言はく、世尊、第一義諦を亦た名づけて道とす。亦た菩提と名づく。亦た涅槃と名づく」(二四六頁)という一節を引用している。「第一義諦」とは、この引文の直前の箇所で見られていた、「如来世尊、衆生の為の故に、[…]第一義諦を説きて世諦とす、世諦の法を説きて第一義諦とす」という言葉を用いたものである。そして「第一義諦」に与えられている「道」「菩提」「涅槃」という名は、この箇所に先立つ別の『涅槃經』引文において既述に並列的に言及されていたものであり、「仏性」「解脱」といった言葉と同じく、如来を表現する言葉である。

前章で見ておいたように、当該箇所ではこの「道」「菩提」「涅槃」は「有」の領域を持ち、その領域において衆生は如来のありさまを「見」たり、「称量して知」ったりすることができるとされていた。それゆえ「第一義諦を説きて世諦とす、世諦の法を説きて第一義諦とす」という文言に言われている「第一義諦」とは、衆生が「有」の領域を通じて触れるべきものである如来・涅槃を指していることになる。

如来としての「第一義諦」が「世諦」、つまり衆生の知・現世的な秩序に即した形をとった仮の真理であると言われる場合、具体的に「世諦」に対応するものとして考えられているのは、「有」の領域だろう。「道」が「色像」を持たない「不生滅」のものだとされつつ、同時に衆生の「称量」を許容する「有」として存在するという両義性が、ここでは「第一義諦」と「世諦」との対照として表現されていると言える。しかしここで確認すべきなのは、これまで跡づけてきたそのような『涅槃經』引文の議論が、「第一義諦」と「世諦」との連関を論じる多様な教説の一つとして位置づけられ、無数の名の集積の中に包摂されてしまっているように見えるということ

である。つまり、これまで仏語の構造を、いわばメタ的な位置から論じてきた『涅槃經』引文が、今やそれ自体もまた仏語からなる教説であることによって、その特権性を失おうとしているように見えるのである。もし事態がそのとおりなのだとすれば、『涅槃經』引文もまた、個別的状況によって制約を与えられた名の集積に過ぎず、したがって限られた衆生のみを対象とし、なおかつ如来のありさまを十全に説き得ない教説であるということになるだろう。そしてそのように『涅槃經』引文が特権性を失えば、真仏土巻で展開される仏語論全体が、抛り所を持たない論として宙吊りにされてしまうだろう<sup>7</sup>。

#### 四 名の連関と文体——「名づく」と「一切衆生悉有仏性」

親鸞の思考は、仏の慈悲を個別的な名の集積としてひとまず捉えたことによって、仏語が衆生の機根を「転」じ得る契機であるということや、『涅槃經』引文がそうした仏語論を展開し得る特権的な位置にあるということ否定してしまう地点にまで進んでいるように見える。しかし、無数の名をめぐる議論や、『涅槃經』引文の仏語論を『涅槃經』引文そのものと結びつけようとする議論は、真仏土巻の思考全体を解体することを目的として展開されているわけではもちろんない。それらの議論は、真仏土巻の思考全体を解体するような可能性を内包するという危うい形において、やはり『涅槃經』引文の仏語論を特権化し、さらには阿弥陀仏の光明の特権性を確かめるために展開されているはずである。

『涅槃經』引文の中の、無数の名をめぐる議論を展開している箇所を改めて読む時に気づかされるのは、各々一個の個別的状況に対応し、他の名によっては置き換えられ得ないはずの名たちが、一方で「名づく」という行為によって相互に結びつけられているということである。例えば「涅槃」という名は、「名づく」という行為を



通じて「解脱」「光明」「寂靜」といった無数の名と結びつけられ、同様に、それらの無数の名のそれぞれも、他の無数の名や意味と結びつけられてゆく。

仏によって説き出された無数の名は、いずれも衆生を悟りへ導くこと、すなわち衆生と仏性とを十全な形で結びつけることを目指す言葉である。その言葉において衆生が捉えようとする仏性は、第二章で確認したとおり、衆生の「称量」を許容しつつ、「非内非外」というあり方をも保つことではじめて「一」にして「常」という十全な形を獲得することができる。しかし一つ一つの名は、それぞれが一個の衆生を取り巻く一個の個別的状况に対応させられている限りにおいて、衆生の内部・外部という区分を取り払うどころか、一個の衆生を取り巻く個別的状况（「内」と、他の衆生を取り巻く個別的状况（「外」とを峻別し、前者のみに関わろうとしようという、構造的な限界を抱えている。先に見た「名づく」という行為は、このような、必然的に「内」に閉じてゆく構造を持つ名を、他の名、つまり「外」と連関させようとする行為であると言い換えることができるだろう。そして「名づく」という行為によってあらゆる名が相互に連関する時、「非内非外」なる仏性は「一」という性格を獲得し、「一切衆生悉有仏性」という事態が成立するだろう。言い換えれば「一切衆生悉有仏性」とは、一切衆生に与えられた全ての名が相互に結びつき、一つの連関の総体をなしているという事態である。仏性を十全な形で保持しているような「有」の領域とは、まさしくこの名の連関の総体にほかならない。したがって自己は、この名の連関の総体に触れることよってのみ、十全に如来と関わるることができる。

親鸞が『涅槃経』引文の仏語論を『涅槃経』引文そのものと結びつけようとしたことは、以上の事柄と関わっているだろう。『涅槃経』引文の仏語論が正当性を獲得するためには、『涅槃経』引文が名の連関の総体を提示し、引文全体が「有」の領域とならねばならない。とはいえ、個々の教説をただ並べることが、単に個々の名を配置することにしかならない。その場合、個々の教説は各々の「内」に閉じてゆき、仏が説く無数の名の中に埋もれ

てゆくことだろう。つまり、『涅槃經』引文の位置は相対化され、その仏語論の特権性は失われるだろう。

しかし『涅槃經』引文は、単に個々の名を順序立てて配置しただけの教説なのではない。確かに、『涅槃經』引文で展開される議論を構成するのは、論理的な意味内容から形作られる一つの系列である。しかしその系列が身を置いているのは、『涅槃經』引文の行論の中で絶えず行われる「名づく」の連なりに満たされた領域なのである。『涅槃經』引文において無数に現れる「名づく」は、「道」「善男子・善女人」「仏性」といった、『涅槃經』引文の論理的次元に関わる名とともに、「無上上」（二三三頁）「和合」（二三四頁）「実相」（二三九頁）のように、特段論じられることもなく真仏土巻に記録されてゆくだけの名をも生み出している。そのように議論の道筋にとつて余剰であるような名をも生み出してゆくという側面は、『涅槃經』引文における「名づく」の連鎖が議論の論理的次元に収まらないものであるということ——つまり論理的次元とは異なる、文体という領域に属するということを——示しているだろう。親鸞の思考において、『涅槃經』引文の仏語論は、このような無数の名の連関の中から説き出された論であるという一点において、個別的な名の羅列と化してしまふことを免れている。すなわち『涅槃經』引文の議論は、「名づく」を連ねてゆくという文体を抛り所とすることによって、他の無数の名の集積の中に埋もれてしまふことのない、特権的な教説たり得ているのである。

## 五 交換可能な名——「光」

とはいえ、そのようにして現れた名の連関の総体を、衆生が己の知の圏域のうちで十全に捉えることはできない。「名づく」という行為において全ての個別的な名が相互に連関するということは、あらゆる衆生の個別的状況が結びつけられるということでもある。したがって名の連関の総体は、特定の衆生へ向けて現れるのではな

く、一切衆生に對して、あるいは衆生の總體そのものへ向けて現れるはずである。それゆえ衆生が名の連関の總體に触れようとすると、その衆生は「名づく」という行為の内実を捉えるとともに、一個の衆生としてではなく、一切衆生あるいは衆生の總體そのものとして「有」の領域に對する必要があるだろう。しかし、己を取り巻く個別的状況の全容すら把握できない存在である衆生に、個別的状況同士を連関させる仏智の働きの全容や、他の衆生を取り巻く個別的状況の内実が知を経由して把握されることはあり得ない。だとすれば、衆生が名の連関の總體を受け止め、仏性と十全なありようにおいて関わるためには、これまで見てきたような名とは異なる、特權的な名が衆生に与えられねばならないだろう。

このような問題と関わって、親鸞の思考は光明という形象を、また阿弥陀仏の名を真仏土卷の中心に位置づけていったのだと思われる。

既に触れたとおり、『涅槃經』引文において「光明」は、「涅槃」という名に与えられる無数の名の一つとして現れていた。その点だけを見れば、「光明」は何ら特權性を持たない、涅槃のありさまの一面を映し出す一表現に過ぎない。しかし親鸞はこの「光明」という表現を、無数の名の羅列の中から抽出し、仏性論を支える特權的な契機として位置づけ直してゆく。

『涅槃經』引文において、「光明」はまず「如来」(二三三四頁)であるとされ、「涅槃」「解脱」「仏性」などとともに、如来のありさまを映し出す表現として位置づけられている。とはいえ「光明」は、「智慧」(同)であるという側面を持つことよって、他の様々な表現から区別されてもいる。もちろん、如来を智慧と結びつける理解は、如来が涅槃そのもの、つまり仏智そのものとして捉えられている限り、自然な、あるいは一般的な把握である。しかし『涅槃經』引文において仏性が、「虚空」という状態において、つまり「如来は身心智慧、無量無辺阿僧祇の土に遍満したまふに、障礙する所無し」という状態において存在するとされている限り、光明は、「智慧」

という規定を経由することによって、「無量無辺阿僧祇の土に遍滿」する「智慧」である仏性として捉えられることになる。そのことは、光明が真仏土巻において、抽象的な理法・原理ではなく、具体的に信が成立する場において衆生の前に顕現するものとして位置づけられているという、第二章で確認しておいた事柄と対応しているだろう。というのも、「非内非外」というあり方において「一」「常」なるものでありつつ、同時に「有」の領域として衆生に働きかけてくるという具体性を持っているのが、真仏土巻において解き明かされている仏性の特質だからである。したがって親鸞において、光明はより厳密には、仏性の具体的側面としての「有」の領域として、つまり名の連関の総体そのものとして理解されていただろう。

では、光明を無数の名の羅列の中から抽出し、「有」の領域そのものとして、また名の連関の総体そのものとして位置づけ直した親鸞は、その光という形象に何を託していたのか。

既に見たように、光明としての阿弥陀仏は、「無量光仏」「端嚴光」「不可思議光」「光明の中の極尊」「尽十方の無碍光如来」というように、無数の名を持つ存在である。それらの名は、光明としての阿弥陀仏に与えられたものである限り、名の連関の総体そのものを指し示す言葉である。しかし阿弥陀仏に与えられる無数の名は、それ自身仏語であることによって、名の連関の総体のうちに練り込まれる言葉でもある。つまり阿弥陀仏の名は、それ自体は無数の名の連関のうちにある言葉でありながら、同時にその連関の総体そのものを言い取り得るといって、二重性を帯びた名である。

阿弥陀仏に与えられた名が多様であるということは、親鸞においては、阿弥陀仏をめぐる教説が様々な語り手によって様々に語られてきたということ、また阿弥陀仏の名が様々な称えられてきたということに対応していたと思われる。例えば次に引用する真仏土巻の『無量寿経』引文の一節は、そうした次第に関わる内容を持つものだろう。

無量寿仏の光明顕赫にして、十方諸仏の国土を照耀して聞こへざること莫し。但だ我れ今其の光明を称するにあらず。一切諸仏、声聞、縁覚、諸の菩薩衆、咸く共に嘆譽すること亦た復た是くの如し。若し衆生有りて、其の光明威神功徳を聞いて日夜に称説し心を至して断へざれば、意の所願に随て其の国に生を得て、諸の菩薩、声聞大衆の為に共に其の功徳を嘆譽し称せられむ。(二二八―二二九頁)

阿弥陀仏の光明は、あらゆる仏国土に知れ渡っている。それは具体的には、『無量寿経』を説く釈迦をはじめとして、あらゆる仏・声聞・縁覚・菩薩たちが阿弥陀仏の光明を讃嘆しているということにはかならない。またそれらの讃嘆に触れた衆生も、仏・声聞・縁覚・菩薩たちと同じく「称説」することによって浄土へ往生してゆく。つまり光明が「百千億那由他の諸仏の国を照ら」(二二七頁)す働きは、具体的には様々な仏・行者の「嘆譽」「称説」という営為において顕現しているのである。そして『教行信証』に引用される経典論釈の中で、実際に阿弥陀仏が様々な名で指し示されているという事実は、それらの「嘆譽」「称説」という営為が単一の教説の反復という形で展開されたのではなく、多様な仕方でも展開されたのだということを示しているだろう。

阿弥陀仏をめぐる教説が様々な語り手によって様々に説き出されたために、現に阿弥陀仏に無数の名が与えられているというこのことは、それ自体としては、『涅槃経』引文で論じられた、無数の衆生のために様々な名が説かれたという次第と違ってない。しかし阿弥陀仏の名はいずれも、名の連関の総体そのものを指し示し、また同時に一切衆生そのもの・衆生の総体そのものに向けて説き出された言葉なのであって、その限りにおいては、阿弥陀仏が持つ「無辺光仏」(二二八頁)「可観光」(二二九頁)といった名の全ては、相互に交換可能な名である。そのことは、『涅槃経』引文において論じられた無数の名の一つ一つが、各々一つの個別的状态に対応し、相互

に交換不可能であるということとは決定的に違っている。

名の連関の総体と十全に関わるといふ営為は、己に与えられた名や、己を取り巻く個別的状况を超えて、無数の名や無数の衆生と関わってゆくことである。一個の個別的狀況に制約された形でしか存在できない名によっては実践し得ないその営為は、しかし阿弥陀仏が持つ相互に交換可能な無数の名によって実践可能になる。真仏土卷の『讚阿弥陀仏偈』引文(二五四―二五七頁)において、阿弥陀仏の十二の名を讚嘆するとともに、己に先行する念仏者である龍樹の事績を跡づけていった曇鸞はまさしく、己の視界を無数の名や他の衆生へ開いてゆくことによって、阿弥陀仏と関わろうとした念仏者にほかならないだろう。あるいは『無量寿経連義述文讚』引文(二六三―二六四頁)において、阿弥陀仏の十二の名に註釈を加えていった憬興もまた、そのような念仏者として捉えられていたはずである。『述文讚』引文は、その末尾に「皆な是れ光触を身に蒙るは、身心柔軟の願の致す所也」(同)と記しているが、阿弥陀仏の身心柔軟の願、つまり第三願は、念仏者の実践の内実を論じた信卷の真仏弟子釈の中心に位置する願の一つである。真仏弟子釈は、念仏者が他の衆生に称名念仏を広めてゆく実践の内実を論じているが(一四五―一四八頁)、『述文讚』引文は、そのような議論を内包する真仏弟子釈と結びつくことによって、阿弥陀仏の名の註釈であるだけでなく、念仏者との連関をも示唆する文としても位置づけられることになる。それゆえ曇鸞と同じく憬興もまた、己がこの己を取り巻く個別的状况を超えて、無数の名・無数の衆生と関わってゆくという営為を思考した念仏者として捉えられていただろう。

このような親鸞の思考を支えていたのはおそらく、經典論釈において、また念仏者たちの実践の場において、阿弥陀仏をめぐる教説が現に様々に説かれ、また様々に受け止められつつ、同時にそれらの教説のいずれもが「光」という語によって貫かれていたという事実だろう。世界には阿弥陀仏をめぐる説き出された教説が、己一人では読み尽くせないほど・聞き尽くせないほど多く存在し、また己はそれらの教説のうちの一つの内実を捉え尽く

すことすらできない。しかし己は光という象徴を頼りとして、ともかくもそうした教説のいずれにも触れてみることはできる。その営みにおいて、己は無論、その教説の全容を理解することはできない。とはいえずここで己は、少なくとも確かに、己を取り巻く個別的状況から、あるいは今・ここという限定された場から一步出てみるという、言葉との新たな関わり方を手にしている。それは、『涅槃経』引文で論じられていたような、一個の個別的状況の内部へと閉じてゆく名からは決して得られない経験であり、その新たな態度は、衆生と阿弥陀仏とを結びつける信という契機へと開かれてゆくだろう。そしてその経験は、「光」という語を背負った様々な教説から形作られた真仏土巻を読む者にもまた与えられているはずである。

無数の名に覆われた真仏土巻において展開された仏語論は、各々一つの個別的状況に制約された無数の教説の並立という光景の中から、衆生を個別的状況の拘束から解放してゆく阿弥陀仏の名を取り出してきた。そのような親鸞の思考を可能にしたのは、『涅槃経』引文を名の連関の総体たらしめている、「名づく」を連ねてゆく文体であり、また様々な教説をまたぐ形で「光」という語をちりばめてゆくという、親鸞の経論引用の仕方であった。

## 註

- 1 本研究はJSPS科研費JP1821604の助成を受けたものである。
- 2 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、法蔵館、一九六九年）の頁数を示す。原文を引用する際は、読みやすさに配慮して、原漢文は書



き下し、字体・表記などを適宜改めている。なお原文において、親鸞が經典論釈を引用する中で文言の一部を省略した際、省略箇所「乃至」と記すことがあるが、本稿では「乃至」のポイントを下げ、他の文言と区別している。また引用文中の「□」内は、引用者による補足である。

3 特に注目すべきなのは、四方田犬彦『親鸞への接近』（工作舎、二〇一八年）、特にそのうちの「『教行信証』論」（五五―七七頁）、および佐藤正英『親鸞における空』（『理想』第六一〇号、理想社、一九八四年、一九七―二〇六頁）である。四方田書は、『教行信証』に度々現れる概念の連結に注目し、それらの概念を相同的な言葉として捉えた上で、その同語反復のありさまをそのまま阿弥陀仏の顕現であると論じる。本稿も同書と同様に、真仏土巻における言葉の連結に注目しているが、本稿はそれらの言葉を相同的なものではなく、むしろ相互に交換可能性を持たない言葉として捉えるほか、言葉の問題を衆生の機の問題と必然的に関わるものとして取り上げている点において同書と大きく異なる。また佐藤論文は、親鸞が用いる「虚空」という言葉の用例から、親鸞の思考と空そのものとの関係を論じたものである。同論文の主題は本稿の議論と直接関わるものではないが、親鸞における比喩表現の位置づけを検討する上で参照すべき研究であると思われる。また他には、デニス・ヒロタ『親鸞―宗教言語の革命者―』（法藏館、一九九八年）、特にそのうちの第五章「親鸞思想と解釈」（一五七―一八八頁）、また吉本隆明「和讃―親鸞和讃の特異性」（最後の親鸞）、ちくま学芸文庫、二〇〇二年、六一―九七頁）などが親鸞の文体を論じている。

4 例えば稲城選恵『顕浄土真仏土文類講讃』（永田文昌堂、一九八八年）、山下亮『真仏土とは何か』（岡亮二編『教行信証』に問う）、永田文昌堂、二〇〇一年、二三―二五七頁）などを参照。

5 この読み替えについては、星野元豊が同様の解釈の可能性を示唆している。詳細は星野元豊『講解教行信証』証証の巻真仏土の巻』（法藏館、一九九四年）一四四―一頁を参照。

本稿は以下、親鸞の仏性論を具体的に仏語の問題と結びつけて理解するが、従来、真仏土巻の仏性論は主に、仏語の問題とは離れて、涅槃の形而上学的な構造を示した議論として捉えられてきている。例えば、高島元洋「他界の光明」(『現代思想』第一三巻第七号、青土社、一九八五年、一二五―一三九頁)、武田晋「真宗仏性論の一視点」(『真宗学』第一一五号、龍谷大学真宗学会、二〇〇七年、二七―六四頁)、山下前掲論文、頼住光子「親鸞の「仏性」思想について——その源流と展開」(『お茶の水女子大学人文科学研究』第三巻、お茶の水女子大学、二〇〇七年、一一―三三頁)などを参照。

本稿はこの引文を、『涅槃経』引文の議論を再帰的に指示したものと捉えているが、従来はそのような再帰性とは切り離して、単に涅槃の構造を示した文として捉えられてきた。とはいえ、「世諦」をどのように理解するかによって解釈の細部は論者ごとに違っている。例えば岡亮二『教行信証』口述50講―親鸞のこころをたずねて―第五巻(教育新潮社、二〇〇七年)一五四―一五八頁、興隆『教行信証徴決』(仏教大系刊行会編『仏教大系教行信証』第三巻、中山書房仏書林、二〇一五年)一五五頁、星野前掲書一四八五―一四八八頁などを参照。

とはいえ、阿弥陀仏の名に託された可能性が以上のようなものであったとしても、そうした次第とは別に、阿弥陀仏の名が持つ交換可能性がどのような思想的根拠から生み出されているのか、またその交換可能性を拠る所として成り立つ「信」が具体的にどのような内実を持っているのかといった問題が詳細に論じられねばならないだろう。それらの問題は、光明論と並んで真仏土巻のもう一つの主題となっている報身論や、証巻における法性法身・方便法身をめぐる形而上学的な議論、あるいは信巻における「信」をめぐる議論などを検討した上でなければ論じられない大きな問題であるため、別稿を期することとした。