

真言密教と真宗教学 — 機と法の問題② —

武田 一 真

はじめに

真宗は選択本願の宗旨である。選択とは取捨の義であり、選捨・選取の二面を有する。ことに選捨の面に独自性があつたことは、明恵上人等の激しい論難からも窺えるが、この厳格な法の簡択は廃立とも称され、法然聖人から親鸞聖人へ継承された浄土門の要であることは従来指摘されてきた。しかし弥陀の本願は何を選捨し、何を選取したのであろうか。選択の本質を見極めることは、実は容易なことではない。廃立は教判においては聖浄廃立となるが、通途と別途という言葉があるように、聖道門と浄土門の間には二門に通じる論理と浄土門にしかない領域がある。つまり聖浄二門は全く相容れない法門というわけではない。むしろその共通点を把握し相違点を明確にすることが、選択の本質の解明となるであろう。筆者の研究は、聖浄二門を対比することによって選択の本義を究明し、真宗教途不共の領域を確認しようとするものである。特に弘法大師の密教をとりあげる理由については既に他の論文で発表した^①が、端的に言

えば、両者には万機普益という問題意識、事（言葉）に究竟するという具体的方向性において、極めて近似する面があるからである。本論文は、機と法の問題に関する対比研究の後半部分である。（以下、敬称略）

機と法の問題① 概略

仏法はいずれの法門においても、機の利鈍と法の浅深は密接不離の関係にある。その中で法然は『選択集』讃嘆念仏章に「為極惡最下之人、而説極善最上之法」^②と顕しつつ空海の『弁顕密二教論』を引用し、念仏は陀羅尼の如く、最下の機を救う最上の法であると示している。確かに空海と法然は共に万機普益の理念を持ち、断惑証理の法門が孕む機の差別という問題を克服せんとしている。すなわち、種々の機に随って説かれた法では差別を免れないという点に、両者共通の問題意識があつた。しかし空海が一切の機を絶する法身説法をもって機の差別を克服せんとするに對し、法然は最下の機に應ずる本願念仏をもって万機平等の法と示している。機を絶

するか機に応ずるか、共通の問題意識を持ちながら対照的な結論に至っている背景には、機に応ずることを未究竟の根拠と見るか真実の根拠と見るかという両者の本質的な立場の相違がある。ただ一途に機に應ずる法のみを求め、最下の機に應ずる法を最上の真実と位置付けたところに法然の浄土門における特有の機法観があつたと言えよう。但し法然においては、機に應ずることがなぜ真実となるかという論理的根拠は明らかではない。念仏の真实性は「依_レ仏本願_ニ故_ニ」の一句に帰せられる。無論、浄土門においては本願以上の真実はない。しかし超世の悲願といわれる本願の論理を明らかにし、浄土門独自の権実の根拠を確立する作業は法然門下の課題として残されていたと言えよう。

以上は拙著「機と法の問題①」(以下「①」)に論述した空海と法然の機法観の対比の概要であるが、本稿では親鸞まで視野に入れ、真宗特有の機法の関係を明らかにする。なお、応機と随機という語の同異についてであるが、応機は「機に應ずる」と読めば主として仏の側からの語となり、「機に相應する」という意では衆生の側からの語である。つまり約生約仏の両意を含む。対して随機は「機に随う」という意であり、約仏に限定された語である点が異なる。しかし応機も随機も共に、法の側が機の立場に合わせているのであり、機の側が法に合わせる意味ではない表現として同意である。

一 機に應ずること

親鸞が晩年に編纂した『西方指南鈔』所収の「法然聖人御説法事」には、師の法然が機と法に関していかに独創的な観点を持っていたかが窺われる法語がある。

おほよそ諸宗の法門浅深あり広狭あり。すなわち真言天台等の諸大乘宗はひろくしてふかし。俱舎成実等の小乗宗はひろくしてあさし。この浄土宗はせばくしてあさし。しかればかの諸宗はいまのときにおいて機と教と相應せず、教はふかし機はあさし、教はひろくして機はせばきがゆへなり。たとへば韻たかくしては和することすくなきがごとし。またちるさき器に大いなるものをいる、がごとし。た、この浄土の正宗のみ、機と教と相應せる法門なり。かるがゆへにこれを修せば、かならず成就すべきなり。しかればすなわちかの不相應の教においては、いたはしく身心をついやすことなかれ、た、この相應の法に帰してすみやかに生死をいづべきなり^⑤。

すなわち、天台や真言などの大乘の法門は深広な教理を誇り、俱舎・成実などの小乗の法門は浅いけれども広大な教理体系を持つ。ゆえに浅く狭い能力しかない下機には相應しない。それはあたかも小さい器に大きなものを入れようとするようなものである。対して浄土門の教理は狭く浅い。ゆえにこの一門のみ機教相應して速やかに生死を出離し得る法門であると法然は言う。自らが立教開宗する

宗旨を狭く浅い法門と言い切るなど、常識では考えられないことである。しかも狭く浅いということを逆手にとって、諸宗を廃して自宗を立てている。無論、狭く浅いことがそのまま所立の根拠となるわけではない。それは「た、この浄土の一門のみ、機と教と相応せる法門なり」という結論を導き出して初めて浄土門を立てる根拠となるのである。教理の浅深に焦点を当てる顕密諸教に対し、機に応ずる法は何かという一点に焦点を当てる法を簡括するところに、法然の独自性があつたと言えよう。よつて教理が浅く狭いという表現は機に應ずるということを示さんがための説であり、第一義的なものではない。また顕密諸教の価値基準に寄せての一応の説に過ぎなかつたと考えられる。故に『拾遺語灯録』『浄土随聞記』には、法門の浅深は宗義によつて転じるといふ法然の法語も見える。

法門優劣由_二宗義_一転、学者雖_レ多分_二別之_一者甚希。我朝真言乃有_二三流_一、所謂東寺真言、天台真言是也。就_レ中天台所伝真言、其義不_レ如_二東寺所伝真言_一。所以者何、天台一山之内兼_二学顕密二教_一、而以_二法花_一為_二宗本意_一、而言_二天台奥旨者即真言也_一。是乃不_レ出_二顕宗域内_一之真言也。東寺所伝真言乃言、非_二顕宗之可_一比等_二焉_一。是則顕宗域外之真言也。又我親_二諸宗教相_一、真言・仏心兩宗、収_二取諸宗_一以為_二自宗教相_一、而廢_二諸教_一以立_二自宗_一、自余諸宗、不_レ取_二真言・仏心_一、以為_二自宗教相_一。又不_レ廢_二彼兩宗_一。故知、於_二宗義_一、則無_レ與_二此兩宗_一等者_上也^⑥。

ここで法然は、法の浅深は宗義によつて異なることを東密と台密を

対比することで例示している。すなわち東密では顕劣密勝とされるに對して台密では圓密一致を説いているように、法門の優劣は各々の宗義の立場によつて変動するのである。その上で、法然は結論的に台密よりも東密を勝れたものと位置づけている。すなわち、天台宗が圓密一致を説くのは顕教の領域内の密教しか見ていないからであり、真言宗が顕教を廢して密教を立てるのは、諸宗を包摂し超克する領域を確認しているからであつて、東密は顕教の領域外の密教だといふ。また仏心宗（禪宗）も同様に、諸宗を自宗の教相の内に包摂し、それらを廢して自宗を立てることの出来る諸宗無比の宗義としてゐる。この法語は醍醐本『法然上人伝記』『一期物語』にも同文があり、勢觀房の添え書きには、

私云。此言下聊有_二所存_一歟。選択集已以_二真言・仏心_一入_二聖道門_一、為_二淨土宗教相_一。以_二聖道門_一對_二淨土門_一而廢_レ之給。其智恵深遠事、言語道斷者歟。^⑦

とあり、この法語の言下には、真言宗や禪宗まで聖道門として浄土宗の教相の内に包摂し、しかもそれらを廢することのできる法然の智恵がいかに深遠であるかが窺われるという。確かに勢觀房の指摘通り、この法語には二つの重要な意味がみられる。一つには法門の優劣は固定的なものではなく、宗義によつて変動するということ。二つには廢立の教相を立てる時、所立の法門は所廢の法門を包摂し超克しているということである。つまり、余宗の視野に入らない高次の領域を確認しているからこそ、余宗を包摂し、廢することが出

来るのである。先の「法然聖人御說法事」の法語では、法然は浄土門の教理は浅く狭いゆえに機に應ずると説かれているが、法然の着眼点はあくまでも機に應ずるという一点にあるのであつて、教理の浅深・広狭は第二義の論である。むしろ機に應ずる法こそ真実であるという浄土門の宗義にたてば、聖浄二門の廃立は、顕劣密勝ならぬ聖劣浄勝すら言下に含んでいたと言えよう。「浄土随聞記」の法語はそのような浄土門独自の価値基準があることを暗示するものである。故に『選択集』において「為極惡最下之人、而説極善最上之法」と言われるのである。しかし法然においては聖道門に対する浄土門の優位は積極的に説かれてはいない。^⑧

二 親鸞における機と法

法然が顕密諸教から独立せしめた浄土門を継承した親鸞は、『行文類』正信偈において

如来所以興出世、唯説弥陀本願海^⑨

とし、弥陀の本願は釈尊の出世本懷の教法であると顕している。また七祖の釈功を総じて顕すに当たっては、

顯大聖興世正意、明如来本誓応機^⑩

とあり、釈尊の出世本懷の教である弥陀の本願は、機に應じて生起された法であることが明示されている。これは最下の機に應ずる法こそ最上の法であるという法然の機法觀を継承し、前面に打ち出したものと言えよう。このような機法の関係性は、『教行証文類』一部

六卷に一貫して示されているが、いま試みに『信文類』に就いて、親鸞がいかにか機に應ずるということを重視しているかを窺つてみよう。『信文類』大信釈では、まず『無量寿經』および『如来会』の第十八願文および第十八願成就文により、本願成就の名号を聞く信心を機受の相として顕されているが、続く曇鸞の『論註』引文では、所聞所信の名号の義が実相身・為物身として示されている。

如彼名義欲如実修行相應者、彼無礙光如来名号、能破衆生一切無明、能滿衆生一切志願。然有称名憶念、而無明由存而不滿所願者何者、由不_レ如_レ实修行_二与_二名義不相應_一故也。云何為_下不_レ如_レ实修行_二与_二名義不相應_一。謂不_レ知如来是实相身是為物身。^⑪

すなわち、無碍光如来の名号が有する破闇滿願の徳用は名号の義にあり、名義にかなっていないならば破闇滿願されることはない。その名義とは、如来が実相身・為物身として二利円滿の覚体なることである。本願名号の特徴は、実相身として真如を具現した覚体でありつつ、為物身として衆生の立場に應じているところにあるのである。続く善導引文では、まず『定善義』神通如意の釈を引き、

言如意者、有二種。一者如衆生意。随彼心念皆應度之。

二如弥陀之意。五眼円照、六通自在、觀機可度者、一念之中無_レ前無_レ後、身心等赴、三輪開悟、各益不同也。^⑫

とあり、名号法が生仏両意にかなった法門であることが示されている。これは先の『論註』引文における実相身・為物身を受けるもの

と考えてよいであろう。また次に『序分義』の文を引いて、

此五濁五苦等、通_二六道_一受、未_レ有_二無者_一、常遍_二惱之_一。若不_レ受_二此苦_一者、即非_二凡數_一撰_レ也。^⑭

とあり、先の『定善義』『如衆生意』の「衆生」が、五濁五苦に逼悩する凡夫であることが示されている。つまり弥陀の名号は、底下の凡夫に随いつつ、真如を具現している法なのである。続く『散善義』三心釈の引文では、

從_二何等_一爲_二三下至_一必生彼国已來、正明_二弁_二定三心_一以爲_二正因_一。即有_二其_二二一明_一下世尊隨_レ機顯_レ益、意密難_レ知。非_二仏自問自徵_一、無_レ由_レ得_レ解。二明_二如來還自答_一前三心之數。經云、一者至誠心_一。^⑮

とあり、機に随つて利益を顯すを如來の意密とし、仏の自問自答によらなければ知り難い仏意としている。この随機顯益について僧叡の『隨聞記』では、先の『定善義』如意の釈において弥陀法が衆生の意になつた契機の法であると示されたものと相應し、今は契機の至極を顯すとしている。

隨機の言、隨逐機宜とも見へ、隨逐一機とも見へる。今は吾祖の引意、隨逐一機の辺なり。此機正く下々品の人なり。……此れ契機の極りなり。ただ仏のみこれを知る。三賢十聖測りて窺うべからざるの極秘なり。^⑯

すなわち隨機顯益の隨機には、広く定散諸機に隨う隨逐機宜（隨逐諸機）の意と、別して下々品の惡機に隨う隨逐一機の意があるが、

下々品の逆惡の一機に随つて益を顯すことこそ契機の極まりであり、唯仏知見の極秘であるという。善讓の『敬信記』も同様に、下下品の機に對して三心往生を示すを隨機の極処としている。^⑰このように、親鸞は機に随つて利益する仏意の至極として弘願念仏を顯しているが、これは機に應ずる法のみを求めた法然の機法觀を繼承し、徹底したものと言えよう。

三 機に乖く法は權仮

隨機に隨逐諸機と隨逐一機の両意があるという指摘は極めて重要であろう。顯密諸教では、機に隨うことは法の眞実性を損なう未究竟の根柢であつた。大小權實の諸教では一般的に、鈍根に隨う法は權法であり、利根に隨う法が眞実とされる。空海の顯密二教判はこの隨機未究竟という立場をさらに徹底したものであり、機の利鈍を問わず、因人の斷惑の爲に説かれたすべての法は權法であるとし、一切の機を絶する法身自受法樂の説法を眞実としていた。顯密諸教には一貫して、機に隨う法は究竟の眞実ではないという立場が見出される。しかし親鸞においては、空海のように機を絶する法というものとは想定されておらず、そもそも、機に隨つた法は未究竟であるという論理も見られない。むしろ親鸞は機に隨う仏意に徹していると考えられる。

『化身土文類』觀經隱顯の段では、善導の『玄義分』要弘二門および一經兩宗の釈を引文して『觀經』所説の法、すなわち一切の法

を定散と念仏に二分し、続く『序分義』如是の釈において、機に随つて利益する仏意を「如是」というと顕している。

又言「如是」者、即此指法、定散兩門也。是即定辭。機行必益。此明「如來所說言無錯謬」、故名「如是」。又言「如者、如衆生意也、随心所樂」、仏即度之。機教相應、復稱為是。故言「如是」。

……説一切法千差万別。如來觀知、歴歷了然、随心起行各益不同。業果法然衆無錯失、又稱為是。故言「如是」。

すなわち『觀經』証信序の「如是」の二字に就いて、まず定散二善の法を指すといい、如來の説かれた法は機が行すれば必ず利益があり、誤りがないことを「如是」という言葉が顕している。また、如來は衆生の意樂に随つて法を説かれるのであり、機教相應していることを「如是」という。そして、如來が了然たる觀知力によって種々の機に随つて千差万別の法を説き、錯失なく利益を顯すことを「如是」と言うことと結んでいる。ここには顯密諸教のごとく、機に随うゆえに未究竟であるというような価値観は見られない。無論、ここにいる「如衆生意」は先に『信文類』の引文において隨機に二義あると見られた中では随逐諸機の義に当たると考えられ、真実究竟の法を顯す文ではない。しかし少なくとも、衆生の意に随つて説かれたゆえに權法であるという文には到底説めない。むしろ機に随う仏意を積極的に評価する文である。すなわち、定散二善も弘願念仏も、機に随つて説かれた法であることに違いは無く、隨機ゆえに權仮方便という論理は親鸞においては成り立たない。では何を以つて

定散二善を方便の法とするのか、親鸞において權實の判斷基準は、機に随うことそのものにあるのではなく、いかなる機に随つて説かれたかにある。続く『序分義』散善顯行縁の引文では、『觀經』において定散二善を説く釈迦の化儀に就いて、定散二善が方便であることが明かされている。

又云。從欲生彼國者下、至名為淨業已來、正明勸修三福之行。此明一切衆生機有二種。一者定、二者散。若依定行、即攝生不盡。是以如來方便、顯開三福、以應散動根機。

すなわち、衆生の機根には定散二機があり、定善のみでは衆生を摂め尽くすことができない。ゆえに釈迦は定善に堪えない散動の機根に應ずるために散善を自ら開説したと言い、その仏意を「方便」という言葉で顯している。この定善から散善へという教説の易行化の方向には、いかに劣機に随うかという仏意がある。故にその究極としては、散善にも堪えられない機のために、非定非散の本願念仏を説かんとする仏意が流れていると言わねばならない。最下の機に随うという弥陀の願意に望めるとき、散動の機根を漏らす定善は方便となり、さらに散善もなお、下下品の機を漏らすゆえに方便となる。つまり定散二善は定散の諸機には随っているが、逆惡の機には相應していない。ゆえに未だ隨機の至らざる法として方便法なのである。隨機ゆえに方便であるのではない。さらに『觀經』の定散二善は聖道一代の法門を摂めるゆえに、『化身土文類』通判一代教の段では、凡就一代教、於此界中入聖得果、名聖道門、云難行道。

就_二此門中_一、有_二大小、漸頓_一、一乘二乘三乘、權實、顯密、豎出豎超_①。則是自力、利他教化地、方便權門之道路也_②。

として大小顯密の聖道門をすべて方便權門と位置づけているが、これも後の聖道釈に、

信知、聖道諸教、為_二在世正法_一、而全非_二像末法滅之時機_一、已失_レ時乖_レ機也_③。

とあるように、聖道門は釈尊在世の正法の時機の為の法であり、像法・末法・法滅の時機には相応しておらず、時を逸し機に乖くという理由により所廢の法門とされている。親鸞においては、浄土門内の真仮においても、聖浄二門の權實においても、最下の機に随っているか否かに焦点がある。つまり機に乖く法が權假とされるのである、機に随うゆえに權假方便であるという論理は親鸞にはない。いかに親鸞が機に應ずる仏意に徹しているかが窺われよう。

四 随自意・随他意について

随機ということに関して、空海・法然・親鸞の三者が共通して用いている語として随他意・随自意がある。「①」で述べたように、これらはもと『涅槃經』の仏語を天台智顗が法の權實を示す範疇として用いたものであり、そこには機に随って説かれた法は未究竟であるという立場があった。空海は天台を通して随他随自の論理を用い、いつも換骨奪胎し、天台の随自意まで随他意説に含んで、因人に對して説かれた一切の法門を方便法とし、それらに對して法身によ

る自受法樂の法である密教を究竟の法として位置づけた。對して法然は機に乖く法を随他意方便とし、機に相応する念仏を随自意眞實の法とした。機に乖くという理由により、密教の行法まで随他意の法とする枠組みは極めて斬新なものであったと言えるが、機に應ずる法こそ眞實という約時被機の論理と、機に随う法は未究竟であるという随他随自の論理が一見矛盾する形で同居しており、語意が不明瞭となっていた。では親鸞においては随他意・随自意はどのように用いられているだろうか。『真仏土文類』には『涅槃經』迦葉品を引文され、

又言。如_二我所說十二部經_一、或隨自意說、或隨他意說、或隨自他意說。(乃至)善男子、如_二我所說_一、十住菩薩少見_二仏性_一、是名_二隨他意說_一。何以故名_二少見_一。十住菩薩得_二首楞嚴等三昧三千法門_一。是故聲聞自知當_レ得_二阿耨多羅三藐三菩提_一、不見_二一切衆生定得_二阿耨多羅三藐三菩提_一。是故我說_二十住菩薩少分見_二仏性_一。善男子、常宣_二說一切衆生悉有_二仏性_一、是名_二隨自意說_一。一切衆生不斷不滅、乃至得_二阿耨多羅三藐三菩提_一、是名_二隨自意說_一。一切衆生悉有_二仏性_一、煩惱覆故不_レ能_レ得_レ見。我說如是、汝說亦爾、是名_二隨自他意說_一。善男子、如來或時為_二一法_一故說_二無量法_一。②とあり、如來の教説には隨他意説・隨自意説・隨自他意説があることを顯している。また真仏土結釈には

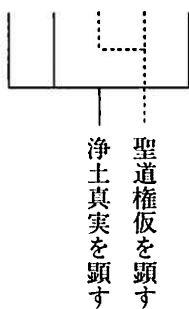
爾者、如來眞說、宗師釈義、明知、顯_二安養淨刹眞報土_一。感染衆生、於_レ此不_レ能_レ見_レ性、所_レ覆_二煩惱_一故。經言、「我說_二十住

菩薩少分見_二仏性_一。」故知、到_二安樂仏国_一、即_二必顯_二仏性_一。由_二本願力回向_一故。亦_二經言_一、「衆生未來具_二足莊嚴清淨之身_一、而得_二見_二仏性_一。」

とあり、先の『涅槃經』の文を用いて述べられている。これらの文意について近代の真宗学では多く、随他随自を権実の意味にとり、『涅槃經』迦葉品引文も真仏土結釈も聖浄二門を対弁して、法門の権実を顕す釈として解釈している。例えば善譲の『敬信記』では、随他の他は所被の機を指し、随自の自は仏自らを指すとした上で、聖道の此土の修行、十地の菩薩は少分仏性を見る。此れを随他意説と名づく。浄土弘願の一乗は一切衆生不斷不滅にして悉く

真仏土結釈

爾者、如来真説、宗師釈義、明知、顯_二安養淨刹真報土_一。感染衆生、於_二此不_レ能_レ見_レ性、所_レ覆_二煩惱_一故。(随他意の文)
 經言、「我説_二十住菩薩少分見_二仏性_一。」(随他意の文)
 故知、到_二安樂仏国_一、即_二必顯_二仏性_一。由_二本願力回向_一故。
 亦_二經言_一、「衆生未來具_二足莊嚴清淨之身_一、而得_二見_二仏性_一。」



仏性を見る。是随自意説なりと、聖浄に随他随自を分けて安養浄土の随自意説に帰せしむるが此一段の引意なり。…つづまる処は安養浄土が仏智見の俣の眼見仏性と顯す思召なり。^②

とし、聖道門は十地の菩薩でも少分しか仏性を見ることのできない随他意説であり、浄土門は一切衆生悉有仏性と見る仏の自境界がそのまま廻向される随自意説であるとしている。僧叡の『随聞記』も同様である。^③ 随自他意説については善譲・僧叡ともに聖浄混説とし、僧叡は真言密教と『観經』を、善譲は『華嚴經』『涅槃經』『観經』等を配当している。真仏土結釈についても、両者ともに、聖浄二門の権実を顕すと解釈している。図示すれば次のごとくである。

このように善譲・僧叡はともに随他意・随自意を権実の意に解釈して聖浄二門に配当している。しかし真仏土結釈の文は従来指摘されるように、『行文類』一乗解釈に

一切衆生悉有_二一乗_一、以_二無明覆_一故、不_レ能_レ得_レ見。…爾者、斯等覚悟、皆以安養淨刹之大利、仏願難思之至徳也。^④

とあるものと対照し、本願成就の覚体こそ一乗・仏性の具現である

ことを顕す文であることは明らかである。このとき、一乗(仏性)あれども無明に覆われて見ることが出来ないという文は随他・随自等では随自他意にあたり、これを聖浄混説とすると、一乗解釈に引文していること自体が不自然である。また『真仏土文類』引用の『涅槃經』迦葉品の結びは、「為_二一法_一故説_二無量法_一」とあり、随他意等の三説は一法の多角的表現と見られる。故に随他随自を聖浄二

門、および聖淨混説に配当することは文意に沿っていないと考えられる。この点、義山の『教行信証摘解』では善譲・僧叡等の解釈を批判し、随他・随自は権実ではないと指摘している。

私に云く、随自他を以て権実の義と為すは文の当義に合せず。

十住菩薩の少分見及び悉有仏性不得能見、俱に是れ事實にして方便説に非ざるが故に、又第三説の中に一連の文を分つて二門の別を為すは義通じ難し、況や後の御釈に至つて随自他の談なきをや。^②

すなわち、菩薩が少分仏性を見するという随他意説も、仏智が悉有仏性を見するという随自意説も、凡夫は仏性はあれども見ることができないという随自他意説も、すべて事實であり方便説ではない。また「一切衆生悉有仏性、煩惱覆故不能得見」という随自他意説の一連の経文を僧叡等が「有仏性を淨土門とし、煩惱覆故を聖道門に当る意なり」と分釈し、聖淨混説の意とするものは肯定できないというのである。第三の理由として親鸞が後の釈で随自意・随他意に触れていないからという指摘については、「後の御釈」が具体的にどの箇所を意味しているのかが不明瞭であるが、『化身土文類』に随自意・随他意という表現が用いられていないことを指摘しているものであるのか。ともかく義山は、随他意・随自意・随自他意は法の権実を示す範疇ではなく、三説総じて、仏性は唯仏智見であり因人可見の法ではないことを顕すとしている。しかしこれらの『涅槃經』の経文によって述べられている真仏土結釈の解釈においては、善

譲・僧叡と同様に、聖淨二門の対弁と解釈している。

以上、善譲・僧叡は随他随自を聖淨権実の意と解釈し、義山は随他随自は権実ではないとしつつも、真仏土結釈においては聖淨二門に配当し、その難易優劣を顕すと解釈している。これら先哲の義を一概に否定することは慎まねばならないが、淨土門特有の機法の關係性から省みて、筆者は従來の解釈に疑問を投げかけたい。まず「①」で述べたように、真宗の元祖である法然は、『選択集』において一箇所のみ随他随自を権実の意で用いており、それが従來の真宗學で随他意方便・随自意真實を用いる根拠となっているが、この用語は法然においては極めて異例であり、しかも往生院本には欠落していた。つまり随他意方便・随自意真實は少なくとも第一義的な範疇ではない。次に親鸞においては機に應ずるものこそ真實という立場が徹底されており、方便の法を示すに当たっても、機に乖く法を権仮と示されており、随機を未究竟の根拠として用いていない。また『真仏土文類』以外では随他随自にふれていない。これらの理由より筆者は、親鸞は随他随自を権実の意で用いてはおらず、随他随自等の三説は、総じて一乘仏性は弥陀法の徳であることを顕すものと考ええる。その点で義山説に賛同するが、義山は随他随自は権実ではないとしながらも、真仏土結釈を聖淨二門に配当して解釈しており、この点は首肯し難い。随他随自が権実でない以上、真仏土結釈も、機に應じて利益する本願の徳性を多角的に顕すものであろう。

「①」で述べたように、随他意とは機の立場を与えるという意、

随自意とは機の立場を奪うという意味であるから、あえて真宗において随他随自を権實に配当するならば、随他意は定散自力の機に与えるという意、随自意は一切の自力の機執を奪うという意味となると考えられる。しかし、そのような表現は親鸞にはない。機に随う仏意の至極として本願を真実とする親鸞は、機に随うゆえに方便という価値基準を用いていないと考えられる。

五 応機がなぜ真実となりえるか

このように親鸞は隨機顯益という点に深密なる仏意があるとし、隨機の至極として、下下品逆惡の機に應ずる念仏を無上の真実とみている。しかし機に應ずることがなぜ真実の根柢で在り得るのであるのか。法然は念仏の真实性を「依_レ仏本願_ニ故_ニ」の一句に託したが、親鸞はその本願の内容を如来回向として顯している。すなわち「教文類」においては、

謹按_ニ浄土真宗_ニ、有_ニ三種回向_ニ。一者往相、二者還相。就_ニ往相回向_ニ、有_ニ真實教行信証_ニ。^⑨

とあり、浄土真宗は往還二回向の法門であり、自利利他、教行信証すべて如来回向の法であるとされている。次に「行文類」および「信文類」では、

謹按_ニ往相回向_ニ、有_ニ大行_ニ、有_ニ大信_ニ。^⑩

爾者、若行若信、無_レ有_ニ一事非_ニ阿弥陀如来清淨願心之所_ニ回向成就_ニ。非_ニ無_レ因他因有_ニ也。可_レ知。^⑪

とあり、往生成仏の因法である行信ともに如来回向の法とされる。また「証文類」では往相回向を結ぶに当り、

夫案_ニ真宗教行信証_ニ者、如来大悲回向之利益。故若因若果、無_レ有_ニ一事非_ニ阿弥陀如来清淨願心之所_ニ回向成就_ニ。因淨故果亦淨也。応_レ知。^⑫

とあり、因も果も如来より回向される法の他には無いと総括されている。先に述べたように、親鸞においては定散も念仏も、すべての法門が機に随つて説かれたものと位置づけられている。しかし定散諸善と弘願念仏では法の性質が根本的に異なる。定散諸善は定機散機という衆生の能力に應じて、修すべき因とそれによって得る果徳が説示されるものである。この場合、機に随うとは、機に相應する仏道因果を説き示すという意味であり、因を行じ果を得る主体は衆生に残されている。しかし逆謗闡提の機に随つて生起した弘願念仏においては、機と法の関係が根本的に異なっている。そもそも謗法闡提とは、いかなる法にも背反している機類ということである。つまり逆謗闡提到に應ずる法とは、法に背反している機に相應する法ということであり、はなはだ矛盾する表現である。つまり親鸞が「明_ニ如来本誓_ニ應_ニ機_ニ」と顯したときの「応機」とは、定散諸機に定散諸善が相應するという場合とは全く異なる機法の関係を顯していたと言える。それは機に應じて所修の因果を説き与えるという意味ではなく、出離の因縁絶無の機のために、因果そのものを回施するという意味であつた。ここにおいて初めて、機に應ずるといふ概念が

究竟の真実の根拠となるのである。機は自力無功、法は如来回向と顕されることにより、最下の機に最上の法が相応する。親鸞の如来回向の論理は、機に應ずる法こそ真実であるという浄土門独自の機法觀を論理的に裏付けたものと言えよう。

六 機を絶する法と、機に應ずる法

親鸞の如来回向の論理は、機に應ずることの真実性を裏付けた。しかし如来回向は従来、一因一果といわれるように、仏因によつて仏果を得る果上の法門である。その点で再び真言密教と近似することになる。空海は一切の機を絶する法を究竟とし、法然と親鸞は最下の機に應ずる法を真実とした。機を絶するか、機に應ずるか、一見対極の表現ではあるが、果人・因人で真・偽を分け、如来の果徳のみを真実とする点で両者は共通している。真言密教は法身の三密のみを真実とし、真宗教学では如来の回向法のみを真実とする。空海のいう法身說法が果上の法であることは論ずるまでも無いが、親鸞においても『行文類』二教二機対の中で「因行果徳対」^③が掲げられてあるように、真宗は果徳の法である。機を絶する法身說法も、機に應ずる如来回向も、どちらも因人の関与する法に真実は無いかを意味しており、その点では異ならない。

また、機を絶する法身說法は一見すると機を無視しているかに見えるが、密教にも機が想定されていないわけではない。むしろ空海の本意は果人としての機を示すことにあった。すなわち空海におい

て機を絶するという表現が用いられたとき、それは因人に対する説法ではないという意味であり、反顕すれば、果人としての機はあることを示していた。法身の領域にも果人としての機があると示すことにより、空海は第一義の領域に説法を開示した。つまり言語に真理を相即させたのである。『般若心経秘鍵』には、

如来説法有_二三種_一。一顯、二秘。為_二顯機_一説_二多名句_一、為_二秘根_一説_二總持字_一。是故、如来自説_二咒字_一等種々義。是則為_二秘機_一作_二此説_一。

と、密教の機を秘機と称しているが、その秘機とは具体的には金剛薩埵に象徴される菩提心（信心）を意味し、それは法身大日如来から等流するものといわれる。『即身成仏義』では三密加持の句を解釈し、

加持者表_二如来大悲與衆生信心_一。佛日之影、現_二衆生心水_一曰_レ加。行者心水能感_二仏日_一名_レ持。

とあり、三密加持とは如来の大悲と衆生の信心の感應であるという。その信心が如来より等流した菩提心であるならば、真宗の如来回向の行信というものと極めて近い論理もあると言わねばならない。

逆に、機に應ずる真宗の如来回向も、無論、機を全面肯定しているのではない。『行文類』一乗海釈に

願海者不_レ宿_二二乗雜善中下屍骸_一、何況宿_二人天虛假邪偽善業雜毒雜心屍骸_一乎。

とあるように、弥陀の本願の前では、声聞・縁覚・人・天の一切の

善業が不実として否定される。この場合の「中下」は当面は声聞・縁覚であるが、続いて引文される「無量寿経」に「声聞或菩薩……」とあるところから省みると、果人に対する一切の因人の善を拒絶する。つまり如来回向の法は、凡聖を問わず一切の因人の善を拒絶する。

また二教二機対の中には「思不思議対」があり、弘願念仏以外の諸善万行すべて思議の法とされ、諸善の中には真言の行法も含まれる。ゆえに弥陀の本願の前では、機を絶する密教の行法すら因人思議の領域となる。つまり、機を絶するという空海の立場とは異なる形ではあるが、真宗にも極めて厳格な否定の論理が存在するのである。

この絶離の厳しさが看過されるならば、機に応ずるということは、単なる機の立場の肯定に陥るであろう。

機を絶するか機に応ずるか、真言と真宗は対極の立場にあるように見える。しかし因人の関与する領域に真実は無く、如来の果徳のみを真実とする立場においては極めて近い。ゆえに両者の本質的な相違点、すなわち真宗別途不共の領域を確認するためには、具体的な機法の在り方に就いて対比研究する必要がある。法の問題としては、如来の果徳をいかに顕しているのか、つまり、どのように言語と真理を相即させているかが問題である。また機の問題としては、仏智と体一であるという信（菩提心）をどのように顕しているかを検証する必要があると考えるが、これは今後の課題とする。

（結）真宗独自の機法の関係

真言密教と浄土門は共に断惑証理の仏教が孕む機の差別という問題を克服し、逆謗闡提の機まで漏らさず救う法を求めている。しかし空海が一切の機を絶する法身説法によって万機平等を開かんとしたに對し、法然と親鸞は、逆惡の機に應ずる本願念仏を以て万機平等の法としている。機を絶することによって機の差別を無化するという空海の発想は極めて大胆なものであるが、機に随う法は未究竟であるという機法の関係においては、顯教と密教はなお同じ土俵の上にある。對して法然と親鸞は、ただひとえに機に應ずる法のみを求めている。機を絶する法を想定せず、機と法を不離の関係として見る点では、浄土門は顯教と同じ立場にあるように見える。しかし、最下の機に應ずる法を最上の真実とする機法の関係は、顯教とも密教とも全く異なる立場であった。機に随う法は未究竟という顯密諸教に對し、機に應ずる法こそ真実とする点に浄土門独自の機法の関係がある。この浄土門独自の立場に徹した親鸞は、機に随うことを未究竟の根拠とする論理を用いていない。むしろ、機に随う仏意の至極として、逆謗闡提の機に應ずる本願を真実としている。近代真宗学では、随他随自を権実を顯す範疇とし、ほぼ常識的に随自意真実・随他意方便という基準を用いているが、この範疇は随機を未究竟とする立場にあること、また親鸞がこの範疇を権実の意で用いていないと考えられることは注意すべきであろう。

親鸞の如来回向の論理は、機に應ずる法こそ真実であるという浄土門の立場に徹し、その真实性を裏付けるものである。果徳の法としてはなお研究の余地を残しているが、機に應ずるということが真宗の本質に関わる極めて重要な立場であることは明らかにしえたと考える。以上。

註

- ① 拙著『真言密教と真宗教学』教判について、「真言密教と真宗教学」秘密と不可思議
- ② 『真宗聖教全書』一九七三
- ③ 『真宗聖教全書』一九九〇
- ④ 拙著『真言密教と真宗教学』機と法の問題①
- ⑤ 『真宗聖教全書』四一五六
- ⑥ 『真宗聖教全書』四一七〇
- ⑦ 昭和新聞『法然上人全集』四四五
- ⑧ 『拾遺語灯録』『浄土随聞記』や醍醐本『法然上人伝記』「一期物語」には、「善導和尚の意、聖道教を以て方便教と為すは、出て何れの文にありや。師答えて曰く、法事讃に云く『如来五濁に出現して、随宜方便して群萌を化したまふ。あるいは多聞にして得度すと説き、あるいは少解をもつて三明を証すと説く。あるいは福慧ならべて障を除くと教へ、あるいは禅念して坐して思量せよと教ふ。種々の法門みな解脱すれども、念仏して西方に往くに過ぎたるはなし。』已上、これなり。難じて曰く、已に『種種法門皆解脱』という、何ぞこの文を以て方便の証拠と為すや。答えて曰く、上に『随宜方便化群萌』と云い、次に『種種法門皆解脱』と云い、下に至りて『無過念仏往西方』と云う。明らかに知りぬ、念仏往生の外はみな方便説と為すことを。」（真宗聖教全書四一七〇）とあり、法然におい

ても僅かながら聖道門を方便とする立場が見られる。

- ⑨ 『真宗聖教全書』二一四三
- ⑩ 『真宗聖教全書』二一四四
- ⑪ 『真宗聖教全書』二一五〇
- ⑫ 『真宗聖教全書』二一五一
- ⑬ 『真宗聖教全書』二一五一
- ⑭ 『真宗聖教全書』二一五一
- ⑮ 『真宗聖教全書』二一五二
- ⑯ 『真宗聖教全書』二一五二
- ⑰ 『真宗聖教全書』二一四九
- ⑱ 『真宗聖教全書』二一四九
- ⑲ ただしこの定散の機を定善・散善に堪え得る機とするか、定善・散善に執着する機とするかは問題である。これは聖道得道か聖道無得道かという問題に広がるので今は立ち入らないが、少なくともどちらの意にしても、定散二善は定散二機には応じていても逆惡の機には応じていない故に權假方便とされる義は動かないと言えよう。
- ⑳ 『真宗聖教全書』二一五四
- ㉑ 『真宗聖教全書』二一五六
- ㉒ 『真宗聖教全書』二一三一
- ㉓ 『真宗聖教全書』二一四〇
- ㉔ 『真宗聖教全書』三一三六四
- ㉕ 『真宗聖教全書』二八二九五
- ㉖ 『真宗聖教全書』二一三九
- ㉗ 『真宗聖教全書』九一五五
- ㉘ 『真宗聖教全書』二八二九六
- ㉙ 『真宗聖教全書』二一五二
- ㉚ 『真宗聖教全書』二一五二
- ㉛ 『真宗聖教全書』二一五八
- ㉜ 『真宗聖教全書』二一〇六

- ③③ 『真宗聖教全書』二四一
- ③④ 『定本弘法大師全集』三一一
- ③⑤ 『定本弘法大師全集』三二八
- ③⑥ 『真宗聖教全書』二二九