

# 宝蔵の著述と思想 —— 『願生婦命弁』批判の一樣相 ——

西原法興

## 序論

三業惑乱(以下惑乱)の焦点である願生婦命説の淵源は、第二代知空(一六三四―一七一八)にまで遡って確認出来よう。<sup>①</sup>『御裁断御書』以後も大魯や正運などを中心として継承され、現代に及んでも研究・出版を継続されている事実等を思えば惑乱は遠い昔日のことではない。

教学的研究の観点から言うならば、第一の着眼点は功存『願生婦命弁』(以下『婦命弁』)の再検討であろう。願生・三業婦命の教学的基盤は主として『婦命弁』に礎石を置くと言っても差支えない。

それ以後二十数年を経て、漸く大麟『真宗安心正偽篇』や宝蔵『興復記』等の『婦命弁』批判書が出版され、多くの研究者が願生婦命説についての教学的論争を繰り抜けていったのである。またこの時期は未だ世俗的事件の機相を帯せず論争されたという点において、直後の智洞時代以上に有意義であり、真宗教学史上貴重な時期であったと考察出来よう。

元来願生婦命説は信仰上の問題である為、幕府の裁決により即効的に信衆派に転向するなどはあり得ないのである。よって惑乱研究で特に留意すべき点は、その事件性に固執することではなく、その継続性に着眼することであろうと考える。惑乱の核心である願生婦命説については、現代に於いても未だ検討の余地がある。教学的論争という側面で惑乱を研究すれば、その時代的区分は相当に広範囲にわたると言ってもよいのである。

以下この「前惑乱期」教学の一樣相として、宝蔵の著述及び思想を概観するものである。

## 本論

### 第一章 宝蔵について

宝蔵は真宗大谷派の僧侶であり、最初は讃岐国西法寺の住侶になり、後に美濃国草道嶋西圓寺に転住して布教をおこなったと言われる。天明四年(一七八四)には高倉学寮の寮司として安居で「入阿

毘達磨論」を副講、ついで「大乘起信論義記」を講じたという。安永十年（一七八二）には「興復記」一卷を著作し、これを天明七年（一七八七）四月に刊行、功存の「帰命弁」を批判した。その後「帰命本願訣」一卷（以下「本願訣」）を寛政元年（一七八九）初夏上旬に刊行している。

「興復記」は「帰命弁」の本格的な論難書として注目に値するものである。本書刊行の三年前（天明四年・一七八四）には、興正派大麟が「真宗安心正偽篇」を著述しているが、その構成上は三業帰命説を多数の邪義（ここでは六種類）の一として位置付けてあり、必ずしも三業帰命説にのみ焦点を絞って論述された書物ではない。一方「興復記」は、宝蔵が「帰命弁」所説の願生・三業帰命説にのみ焦点をあてて精密に論難しているという点で意義深い著書であると言えよう。

その後享和三年（一八〇三）東本願寺は宝蔵を異義に問い、嗣諱鳳嶺によって安心の改易を行ない回心状を提出させる、所謂「宝蔵の異義事件」が起っている。その異義内容は大別して五点ほどに分かれるが、特に拙論に關連深い異義は「弥陀をたのむ」という点と「真宗の本尊」についての二点であらう。

即ち宝蔵は「弥陀をたのむ」について、当はたのむと言うのは信心のことであり、信心は意業であるとして意業帰命を主張したが、その後次第に弥陀をたのむとは世間において他人にものをたのむと同じ意味であると言い、たのむは臨終まで相続するが、たすけたま

えは一念であると解釈し、たのむというのは信の心所、たすけたまえは欲の心所であると云う説を立てたと言われている。

また、真宗に安置する本尊は、安心決定に導く為の方便であつて、信心決定した者にはもはや必要のないものであるし、何らかの力用のあるものでもない。しかし信心決定の上に、さらにこの本尊を安置するのは、諸宗の通規に準ずるものであつて、真宗もこれに従い仏恩を報ずるのみであるなどと主張したのである。これは三業帰命の儀則の一つとして、本尊に向つて三業を表したのむ行儀を批判する為に次第に強硬になつた所謂勇み足と受けとる事が出来よう。即ちこれらの異義は宝蔵が、三業帰命説を破斥せんが為に邪義におちいったものとも云えなくもない。初期の「興復記」「本願訣」については、若干の意業帰命が発見出来、後期の「扶膜篇」に至つては諸処にその主張が確認されるようになるのである。

真宗安心から考察すれば、このような信心意業説は否定されるべきもののようと思われるが、歴史的に遡れば、第二代能化知空の「南窓塵壺」や峻諦の「北窓偶談」或いは第五代能化義教の「閑察壁聞」などには意業帰命の一端が見え隠れするにもかかわらず、特別に異義異安心に問責する議論を招いた様子もないことから信心の意業非意業の問題自体が注意されていなかったと考察出来る。普賢大圓氏著「非意業の研究」<sup>⑥</sup>によれば信心非意業説は惑乱渦中にある「信樂一心の帰依投托の他力心なることを強調したる結果顕れたる学説」で主として信樂派の学者（大瀧・道隱・服善・自謙など）

に起源を見ることが出来ると言う。ならば現代の真宗信心に照らし  
て宝蔵当時の意業帰命を即座に異義と判断するのは早計であらう。

## 第二章 主要著述の構成と特徴

### 第一節 『興復記』について

天明七年刊行の文鏡堂蔵の和本（龍谷大学大宮図書館蔵の写字台文  
庫所蔵本）に基づくと、その構成は以下の通りである。尚拙論中の  
丁数、行数などはこの書に準ずるものである。

造由（一丁）		
六門	第一門（二丁右〜九丁右L8）……………	対願生帰命説
	第二門（九丁右L9〜十六丁左L8）……………	対三業帰命説
	第三門（十六丁左L9〜十八丁右L8）……………	対三業帰命説
	第四門（十八丁右L8〜十八丁左L5）……………	対三業帰命説
	第五門（十八丁左L6〜十九丁右L9）……………	対三業帰命説
	第六門（十九丁右L10〜二十一丁左L7）……………	対三業帰命説
	……………	帰命の日時の記事・常たのみ
「追加」項目	（二十一丁左L8〜二十三丁左L4）……………	対三業帰命説
結語	（二十三丁左L4〜二十三丁左L8）……………	対三業帰命説

『興復記』一卷は、天明七年（一七八七）四月に刊行された全二  
十三丁の著述で、三州の釋善永という名前を使用して宝蔵が著作し  
たものである。その構成は造由部分（二丁の左右）で、『帰命弁』の  
ことを「邪説（無帰命安心のこと）を弾斥すること、その功ほぼ存

せり」と語呂を合わせて著者功存を揶揄している。本論では「帰命  
弁」六門に則して願生・三業帰命説を論難し（二丁右〜二十一丁  
左）、下巻「追加」の項に及ぶまで全面的に批判を加え、合せて十  
四ヶ条を挙げている。

結論部分（二十三丁左）に至り、「弁主は聖教の句面を曲げ師伝口  
決によらず私に名目を立てて会釈」していると述べ一論を締めくく  
っている。

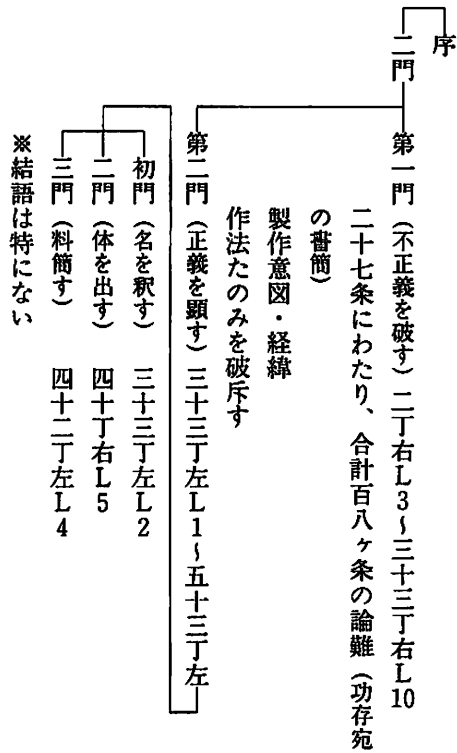
全二十三丁のうち願生帰命説の論難に使用した紙数は、二丁右よ  
り九丁右までの合計七丁分の紙数で、全体の三割程度の分量である  
が、三業帰命説の論難に費やした枚数は、その約二倍で九丁左より  
二十三丁左まで合計十四丁分と約六割もの分量になっている。

他方「本願訣」では「帰命弁」を論難する箇所は合計百八箇所も  
存在しているが、そのうち願生帰命説を批判する箇所は、十七箇所  
で一割五分程度の割合なのに対して、残りの九十二箇所にわたって  
は三業帰命説への項目となっている。著述内容に於いて「興復記」  
と「本願訣」では、その思想的発展や変遷が存在するのではなく、  
むしろ先に刊行された「興復記」では三業帰命説の理論的根拠であ  
る願生帰命説の難点をまず概説的に論じ、続刊の「本願訣」では  
「興復記」では十分に表現し尽されなかった三業帰命説への批判に  
力点を置いていったのではないかと考察出来るのである。

### 第二節 「本願訣」について

寛政元年（一七八九）京都西村九郎右衛門の刊行。讃岐の西法寺

蔵版の書に基づいて、その構成は以下の通りである。



『興復記』の内容がやや概論的であったのに対して、『本願訣』は、主として三業帰命説に対する論難の為に作成されたものである。全五十三丁のうち、まず序文で本書の構成に二門ありとし(二丁左)、第一門で「今の不正義を破し」、第二門に至って「正に古の正義を顕す」とする。特に注目すべきは二丁右から始まる細部にわたる論難で、実に三十丁右に至るまで百八条を数えることが出来る。その後さらに製作の動機・経緯及び作法たのみに関して批判を行い(三十三丁右〜三十三丁右) 第一門を終えている。

第二門においてはさらに三つの門に分ち、まず「名を釈し」第二に「体を出し」第三に「料簡す」と組織している。

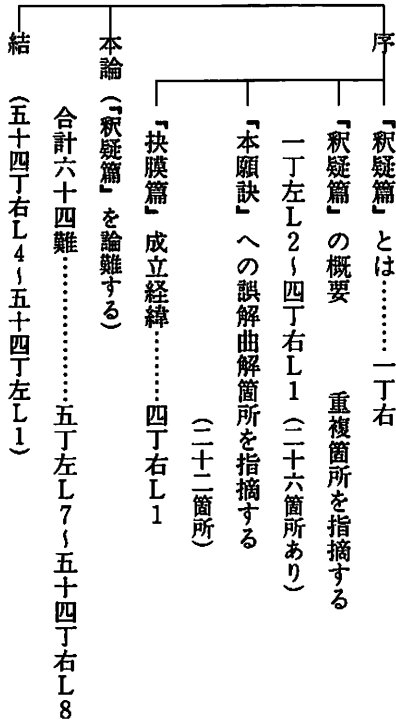
宝蔵の著述と思想

『本願訣』の最大の主旨は、たのむという意味は欲願ではなく信心の義であるという点に尽きる。

『帰命弁』に対する論難手法は、第一に教義上の批判と、第二に文証上の批判という両面にわたる手法で、後時に出版される『浄土真宗金剛錮』(寛政九年・一七八九)や『横超直道金剛錮』(享和元年・一八〇二)による論難方法も同様であることを考察すると、信楽派による欲生派批判の旗手を担った著述と言えよう。

第三節 『抉膜篇』について

『抉膜篇』一卷は寛政二年(一七九〇)、京都・黒石七兵衛刊行の全五十四丁の和本(龍谷大学図書館蔵)である。その構成は以下の通りである。



本書は『本願訣』の論難に対して著わされた玄仗著『弾妄釈疑

篇』(以下「釈疑篇」)を論難する為に著述されたものである。「釈疑篇」における異義とは、「帰命弁」で使用された願生・三業帰命説並びに「信行融即」という用語のことを意味する。特に前半の第二難から第四難までは願生帰命説についての精密な論述であり、宝蔵学説の大部分がこの箇所を集約されている。

後半部分は主として三業帰命説に関して論述されているが、前半部分で既に詳述しているので、論難項数は多いものの「興復記」「本願訣」ほどの険しい論調ではない。また功存が「帰命弁」で使った「信行融即」という用語について、「興復記」に続いて批判していることが分る。

本著述最大の特徴は、宝蔵が強く意業帰命を主張していることである。願生帰命説批判の一論調として「興復記」や「本願訣」でもその傾向が見られるが、本書に至ってはそれが顕著である。例えば第九難(十二丁右)において、「御文章」の「向いたてまつる」という語について、身口業を用いて向かうという見解を破斥して「身の向ふ義と解する者は往生不定なり。その敬は身の向ふはただこれ恭敬にして必ずしも帰命ならず。意の向ふは帰命して即ちこれ恭敬なり。これ意業は、重きが敬なり。」等と主張している。また第十難にも「意業の帰命は安心なり。身業礼拝等はこれ起行なり」とも言い、また第四十九難でも、「その信といふは行者の意業に約して名づけ、行といふは行者の語業につきて名るなり」とも「三心は意業なり。称名は口業なり」等と論じていることに代表されるので

ある。「興復記」「本願訣」そして「扶膜篇」に至って、宝蔵の思想の変遷はより鮮明かつ強固に三業帰命説を排斥せん為に意業帰命説を主張していったと言えよう。

### 第三章 『帰命弁』批判の焦点

#### 第一節 願生帰命説への批判

##### 第一項 教義的考察

願生帰命説は「帰命弁」六門中の第一門(二丁右〜九丁右18)に集中して説かれており、他の箇所では余り見られない<sup>①</sup>。この説の論点は、三信を総括して「たのむ」を表現するのに、信樂をとらずに何故欲生をとり挙げてたのむ一心の姿とするのかという一点に集約されるようである。宝蔵の主張は、親鸞は三信を信樂におさめて一心とされたのであり、「たのむ」とは信樂の義であつて欲生の義ではないとしたのである。

例えば「御文章」に「一心一向に弥陀に帰命するをもつて本願を信樂する体とす。」と示され、また「和語灯録」には「深信といふはかの仏の本願はいかなる罪人をも捨てず唯名号を称ふること一声までに決定して往生すと深くたのみて少しの疑ひもなきを申すなり」<sup>②</sup>等とあるように、真宗に於いて阿弥陀仏をたのむという義は、信ずるといふ意味であるとする。

元来「たのむ」とは如何なる言葉かと言うと、あてにするとところあつて、それを力としてよりもたれて、不定に思う心ないのをたの

むという。

例えば『古今和歌集』の僧正遍照の歌(二九二番)に、「わび人のわきてたちよる木のもとは 頼むかけなく紅葉散りけり」と詠まれているし、また小野小町の歌(五五三番)「うたた寝に 恋しき人を見てしより 夢てふものはたのみそめてき」とあるように、皆確かに力にしてよりかかっている心である。

それでは信樂一心ではなく、欲生一心によりかかってよいのではという考え方も出てこよう。何故信樂なのかを考察しなければならぬ。

文字の上から言うと、「たのむ」の意味を持つ字は多く、頼の字は依怙・恃・籍。また憑の字は依・託、恃の字は頼・依、怙の字は恃・頼と訓じている。一方で信の字に恃・怙などの義があるようには見えないのであるが、『戦国策』によると「寡信諸侯(諸侯をたのみすくなし)」とある註に「信猶恃(信はなお恃の如し)」とあるし『杜律』には「婦帆但信風」という句があることからしても、信の字は頼憑恃怙の字と同意味であると考えられよう。

親鸞に於いては『高僧和讃』に、「本師道綽大師は 涅槃の広業さしおきて 本願他力をたのみつつ 五濁の群生すすめしむ」と示されているし、『末灯鈔』にも「念仏を深くたのみて」等と説かれている。

また蓮如はこれを盛んに教示したのである。即ち、疑がわないうも、はからわないうのも、帰命と言ひ、安心と言ひ、決定と言

ひ、正念と言ひ、一心と言ひ、専念と言ひ、信樂というのも、その言葉は異なっていると云つてもその意は皆同じたのむであるとしたのである。

以上のように宝殿は「たのむ」を意味の上から欲生ではなく信心の義と受け取っているのである。

## 第二項 文証的考察

特に『御文章』に基づいて文証上から、功存の願生帰命説を批判している。

まず『御文章』の「たのむ」という語の体は、南無阿弥陀仏の六字の姿であるとする。

たのむ姿もたすけたまえる所由も名号法体について示して、これを領解しているのが他力信心を得ている姿であると『御文章』では示され、はじめに名号法体の所由を挙げて、その意を直ぐに能信の機に顕現して一心に弥陀をたのめば(南無)必ずすくいたまうべし(阿弥陀仏)と心得えるのが、たのむ姿であると考えているのである。

『興復記』では「たのむ」の語で問答を設けて、「弥陀をたのむ」というのと「後生たすけたまへとたのむ」というのでは異なるのかと自問自答している。両方とも結論的には同一ではあるが、総と別の違いがあると言ふ。「弥陀をたのむ」というのは、信樂開発の初一念から臨終の一念に至るまで憶念の心がたえない相を総称して表

現した言葉であると説く。他力をたのむ、本願をたのむ、仏智をたのむ、南無阿弥陀仏とたのむというのも、これと同様である。

一方「後生たすけたまへとたのむ」というのは、帰命の言がその意味であるとする。謂わば一念帰命の義を別途に表現した言葉である。「御文章」のなかには、総別兼用で使用している箇所も存在するが総別ともに信心としては同様であるとされている<sup>④</sup>。

従って「帰命弁」に於いて「たのむと言ふは如実の願と欲とのおもむきなり」と言うのは誤謬であつて、「御文章」にたすけたまへと申さんものとあるからと言つて、発語にあらわす事と混同してはならないとする。宝厳は信心は口業ではなく心相の中の随一であつて、三業の中では意業に属するものと考えているのである。

それ故「御文章」の中では、心にたすけたまへとも、たすけたまへと思ふ心とも著わされているが、一ヶ所も口にも言葉にとも身にも著わされていないと論述するのである。要するに心の内面（安心上）の問題なのであつて、信心決定は身語の姿に左右されることではないと論述している。

## 第二節 三業帰命説への批判

### 第一項 教義的考察

『興復記』では三業帰命説を、教義面から批判する為に以下の三点を挙げる。

第一に、仏教の基本概念からの三業の把握である。「法数」<sup>⑤</sup>では、

業の主体は善悪の心を働かせる思という心の働きにあるという点で、その思に相應する意を主として意業として、その思は身語に具體的に表現されるので身業・口業を含めて三業と言ふ。その思の中には三種あり、審慮思・決定思・動発勝思の三種であるというが、往生の業事成弁は決定思の一念にあると宝厳は説く。

即ち「御文章」で示されるように、たのめば易くたすけたまういわれを聞き得て、たすけましますと思ふ一念の心決定するのは、審慮思でも、動発勝思でもなく、決定思の時である。この決定心の一念に、摂取の利益にあずかつて往生の業事が成弁するのであると論じている。またその時点では、口業の称名をはさむことがなく、身業礼拝をする以前のことであつて、三業帰命説で云う所の「三業を表してたのむ時に往生が業事成弁する」と言うのは、仏教基本概念に反するものである。

第二に「帰命弁」第三門の冒頭「道理を弁ず」（八丁左）部分では、行者が信樂開發以後に恭敬心より三業を表わすと説示するならば疑義はないが、信樂が開發し往生決定する初一念（帰命の法は三業帰敬を用いるものは通方の理なり）八丁左）において、既に三業を表すると主張しているのは宗義に反している。

第三に「信行融即」という語義に関して批判を加えている。「帰命弁」九丁右に於いて「真言浄土の如き先ずその事行を首とす」という一節が存在するが、真言はともかくとして、浄土に何の事行を首とすることがあるのかと批判をする。首は尾に対する言葉である

から、もし事行を首とすと言え、それに対する理解を尾とすると  
言えようか。ところが真宗の帰命の初一念は、上述の通り信であつ  
て行ではない。信の一念を事行と解するのは誤りであり、これは理  
解に属するものであると論ずる。

また次下に「他力易行の捷徑」と言っているが、功存の説くところの  
教えは行であるか信であるか。もし行とするならば一念帰命の  
信を論じている一段に何故唐突に行を論ずるのであるか。もし信  
とするならば、その信は理解であつて事行ではないのである。以上  
信行が混雑しているのが功存の教示であり、その一因は「信行融  
即」という用語を使用していることにも依ると宝巖は論難している  
のである。

さらに「帰命弁」「追加」の項（下巻十六丁左）に、一念帰命の信  
心を以て念仏として同時に行と名づけ、乃至十念をもつて信として  
いることは、七祖宗祖には見られないものであり、これは「信行融  
即」という名目から起つたものであらうと説く。

上述のように信心は意業に属し行は身口業に属するものであると  
し、意に仏たすけたまへたとのむのも、口に南無阿弥陀仏と称える  
のも、その体はともに名号であるが、衆生が名号を聞いて心に得る  
時には信心と名づけて称念念仏とは言わない。一方その名号を口に  
唱える時には行と言ふが信心とは言わないのであると重ねて解説し  
ているのである。

## 第二項 文証的考察

まず「帰命弁」に於いては「浄土論」初行偈の見方について、礼  
拝・讚嘆・作願の三念門を以て他力安心の標相としている事に対し  
て、それは誤りであると述べる。功存が三念門をとる意図は、三念  
をそれぞれ三業に配当する計らいが存在するからであらうと言う。  
一般的に「浄土論」初行偈を他力安心にとる時には、ことさら三業  
に配当しないのである。なぜならこの「浄土論」は、三経を全般  
的・総合的に述べているものだからである。

例えば「往生要集」を窺うと、「浄土論」に於ける「観経」の意  
をとつて五念門を行者の修行するものとしている。一方「入出二門  
偈」を窺うと、「浄土論」における「大経」の意をとつて五念門を  
法蔵菩薩の修行としており、菩薩は五念門によって自利利他の功德  
を成就して本願力をもつて一切衆生に廻向し、衆生はこの廻向によ  
つて信行を獲得して無上妙果を得ることを明かしている。つまり五  
念門は「観経」の意ならば、他力の正業ではないが、「大経」の意  
であれば行者の修行するものではない。従つてこの初行偈は親鸞の  
上では、五念門にも三業にも配当しない他力信心の相としているの  
である。よつて「入出二門偈」に「世親菩薩（天親）は、大乘修多  
羅真実功德によりて、一心に尽十方不可思議光如来に帰命せしめた  
まへり。」と示し、また「高僧和讃」に「尽十方の無碍光仏 一心  
に帰命するをこそ 天親菩薩のみことには 願作仏心とのべたま  
へ」とあるように、帰命をもつてただちに他力の信心としており、



礼拝等に配当されていないことから理解出来るであろうと説いている。

たまたま初行の偈が三業を具えた形であるからと言って、行者が三業を表わしたのむことを意味する偈ではないのである。功存が五念門の中から三念門を取り出して、行者帰命の三業に配当することとは、大経弘願の意味でもなく、観経要門の意味でもなく、おそらく三業帰命の文証がないので、曲解して主張しているのであらうと述べている。

その上に生因を誓つてある弥陀の本願には、ただ信じて念佛するより他に、三業とも合掌とも説かれていないと宝殿は主張する。

第二点は、「帰命弁」では「観経」下下品の衆生を文証にして、合掌礼拝の重要性を説いている。極重悪人は臨終苦にあつて合掌も出来ないが、仏名を称するばかりで往生出来ると説かれているが、この教説は弥陀の本誓がすぐれていることを明示する為の釈尊の言葉であつて、合掌敬礼等の三業を表したのむべきという行為を説く箇所ではないのである。

また「御文章」でも一念帰命のたのむ相を述べているが、三業を表したのめということは一箇所もない。蓮如は一念帰命を示す箇所には、必ず「何のようもなく」<sup>④</sup>、「何のわづらひもなく」<sup>⑤</sup>とつけ加えられていることに気付かねばならないとしている。

第三に、「帰命弁」の第五門「因引例証」(二二六丁右)には「大経」の文を三業帰命の例証と挙げている箇所が存在するが、この箇所の

『大経』の意義は三通り考えられる。一には、釈尊が大衆に浄土の国を見ることが出来、聞くところ決定して虚くないことを信ぜしめようとする意図とする。また二には、浄土の厳淨相を見て、往生の業を勤行せしめようと意図してのこと。三には、胎化の二生をみて、余裕の心を捨て決定して因を修せしめんと意図してのことであるという三義である。即ち阿難が合掌礼敬し名号を称えることまで全て見土の方法であつて、決して三業帰命して往生を願う例証とはならないのである。

### 第三節 三業帰命説の妨難について

正意安心には元來妨難など必要ないが、三業帰命説には「帰命弁」第六門で展開されるように種々の妨難が存在する。例えば帰命した日時の記憶が問われるのである。行者が後時に於いて雑行雑修の疑心もおこってくれば、その者が弥陀をたのんだのか否か、さらには帰命した日時を記憶しているか否かが重要な意味を持つであろう。三業帰命は元來が聞信の信心ではないから、後日に不決定に思う不安感がおこつて再三たのみ直しをしなければならぬということも生じてくるのである。

真宗の弥陀を「たのむ」は、三業を表相してたのむのではない。ただ仏願の生起本末を疑心なく聞いて、一心に仏たすけたまへたとのむ信樂開發の一念に、往生を如來にまかせて臨終一念まで信じる心の変わらぬのをたのむというのである。よつて帰命の日時を記憶

しないのはその必要がないからであり、信心が時間と共に廃れてくる訳でもないので、再三にたのみ見直す必要もないのである。かくて正意安心には妨難も必要ないし、通釈も必要ないのであると宝蔵は批判するのである。

#### 第四章 宝蔵の真宗理解

宝蔵の願生婦命説批判は、「婦命弁」への論難を中心に展開しているのだが、今その教學理解を三箇条に整理しておきたい。

最初に行信の關係について、信とは如来の誓願を聞いて疑心ないことを言い、行とは本願の名号を聞いて一声乃至十声を称えることを行と確認している。そしてその体は、行信ともに南無阿彌陀仏の名号であるが、意にあつては信と名づけ、口にあつては行と名づける。また往生行というのも報恩行というのと同じく称名念仏の形をとるが、衆生往生の為に仏の側から名号を成就してこれを衆生に回施されるという意味においては往生行と呼び、他方衆生が名号を聞き信する一念に往生の業事成并し、その後の念仏は阿彌陀如来の救済にあずかることの尊さを喜ぶ心であるという意味にとれば報恩行と名づけるのである。よつて弥陀の素意に約すれば往生行と名づけ、行者の安心に約すれば報恩行というのであり、双方ともその体はただ一つの称名に変わりはないと述べ、真宗の行信論を再確認している。

第二に宝蔵の理解で注目する点は、法然・親鸞・蓮如の三師の行

信解釈に言及し、三師とも弘願の信行を説く際に行信不離であるのだが、その説相が異なるとしている。

聖道仏教が一般的であり、浄土の法門を知る人が少数の時代にあつて法然は専修念仏の教えを開示したのであつた。「選択集」の中で、善導の釈義によつて親経要門より廃立を以て諸行は本願の行に非ず、念仏の一行のみが本願選定の正定業であると説いたのである。即ち信を一念にして往生を得ると選定して行を一生涯に励むべきとしたのである。これは当時の聖道門の行者を誘引する為に、身近に行を表として、信を裏として選択本願を弘めたのである。信の一念と報謝の称名とは「選択集」当面上は説かれてはいないが、往生の定まることは信に約して行に約されないのである。

次に親鸞の行信を窺うと、二通り考えられると言う。一には、念仏を表とする表現方法である。これは自身の安心を述べて「親鸞におきては唯念仏して弥陀にたすけられまいらすべしとよき人の仰せをかふむりて信する他に別の子細なきなり」とあるし、「末灯鈔」にも「弥陀の本願とまふすは名号をとへんものを極樂へむかへんと誓はせたまひたるを深く信して称ふるが目出度きことにてさふらふなり」と示されている。これらは行を表として信を裏とする説である。もう一方は、信心をもつて表とする表現方法である。曇鸞の釈義により大経弘願を明かし、その信心を本とし信一念に往生治定することを詳しく教示しているのである。また龍樹の「易行品」によつて、信の上の称名念仏を報仏恩であると説く。これらは信を表

とし、行を裏とした説である。

さらに、蓮如の説を窺うと、法然・親鸞らによつて専修念仏の教えが弘通してきた時代だが、口業に称名ばかりで浄土往生出来るように思う者が多く存在したことは『御文章』でも明らかであろう。そこで、後生たすけたまへと弥陀をたのむ信一念に往生治定すと信心を顕わし、その上での称名は仏恩報謝であると教示したのである。蓮如は信心を表とし、弥陀をたのめば必ずたすけたまう本願であると聞信して、念仏すべしとされたのである。

結論的には法然が念仏を表として、信心を勧めたのも、蓮如が信心を表として念仏を勧めたのも、各々の時機に相応した説相であるが、双方とも本願を伝えられた事実には相違ない。親鸞に於いては「信と行をふたつと聞けども、行をひとこえすると聞きて疑わねば行を離れたる信はなしと聞きて候。また信を離れたる行なしとおほしめすべし。これみな弥陀の御誓と申すことをこころうべし。信と行は御誓を申すなり」と行信不離を教示していることから宝蔵の主張は、時代背景を勘案した真宗理解として注目出来ると考える。

また『抉膜篇』に見られるように(二二右―三三右)、宝蔵自身は決して願生欲生の意義を廃止しようとしている訳ではないことに注目しなければならぬであろう。三信即一と言いながら、信樂は相續であつて一念帰命のたのむ義ではないと主張して、ただ欲生一心をたのむ義とする主張に対して批判しているのであるが、他方信順して浄土教を聞く行者には、欲生願生の心が無い者はいないであろう

うとも述べている。信樂の上で欲生をとらえるならば往生出来ようが、信樂を離れて欲生のみでは往生不可と主張しているのであり、欲生心そのものを否定し去っているのではないことは念頭に置くべきである。

第三点に、本願の三心理解に三重出体を用いていることである。三心は即一心であり、その体には前後はないけれども、その相には次第がないわけではない。衆生が名号を聞得する時にまことの心が顕れるのは、名号即ち至心が体となつてゐる為である。次に弥陀をたのみて疑う心が顕れるのは、その至心が信樂の体となるからであり、その時に往生せんと思ふ心が顕れるのは、その信樂が欲生の体となつてゐる為である。従つてたのむ心は南無阿弥陀仏の回向の顕現するところであるので、他力のはからいであると考え、所謂三重出体説を展開しているのである。

その中で宝蔵が最も注意を促していることは、帰命と欲生とを同一視することについてであろう。即ち「行巻」の帰命の釈と「信巻」の欲生釈との双方に招喚の勅命と示されていることを根拠にして、帰命と欲生とは同意であるとの誤解をしてはならないとする。

まず如来の側から言えばともに勅命であるし、衆生の側から言えれば信心である。如来の側から言うとは、「行巻」の帰命の釈で言うように、帰命は即ち如来の意を宣述して招喚される勅命であろう。その勅命を開けば、本願を信樂して我国に生れんと思ふと言ふのがこれである。つまり三信と帰命はともに如来に約せば、如来の勅命

であると知るのである。

他方衆生の側から言えば、帰命は衆生が如来の勅命に信順する心である。その帰命の心を開けば、至心に信樂して浄土に生れんと欲す三信である。従つてたすけたまえたとのむとは三信を基本とした帰命の意味であつて、単に欲生一心だけではないのである。「行巻」帰命の釈は如来の勅命を説かれたものであつて、衆生の能信とするものではない。他方「信巻」の欲生釈は、如来によつて發起せられる信心が説かれており、これは衆生の能信なのである。このように「行巻」と「信巻」の釈意は大きく異なつており、帰命と欲生とを同意とするのは誤解であるし、まして口業にたすけたまへと申し述べる意とするのは不可であると説いているものである。

「信巻」には欲生を如来の勅命と説示され、至心信樂の二心にはこの釈がないことを以て願生帰命派は、欲生心こそ如来回向の眞実心であり、往生の正因であると主張するようである。これに対して宝蔵は欲生我國という言葉には確かに勅命の意味が明白にあらわれているが、至心信樂には勅命の意味があらわれにくいのであるとしている。即ち欲は衆生の願欲であり、我は阿弥陀仏を指す言葉であるから、欲生我國は阿弥陀仏が衆生に対して我國に生れんと願へと勅命することになり表現が直接的である。そのため勅命の釈は欲生に存在するが、他の二心にはないのであるが、元來三信は一心の上の三相であるから、三信ともに勅命であると考えてよいのであり、欲生心のみが如来の勅命であるとは言えないと宝蔵は主張している

ことが分るのである。

## 結 論

惑乱史全体を考察する際に、「帰命弁」に対する大麟・宝蔵・玄仗或いは環中らが論争の往復を行つていた時期（前惑乱期）は、むしろ惑乱最盛期（惑乱当期）以上に教学的に意義深い時期であつたと言えよう。

宝蔵による願生・三業帰命説批判は細部にわたり精密に展開された一方、「興復記」「本願訣」出版よりわずかに十数年後の享和三年（一八〇三）には、くしくも彼自身が東本願寺により異義に問われ廻心状を提出させられている。おそらくは三業帰命説の批判のために極端に、「弥陀をたのむ」或いは「眞宗本尊」について身業・口業の廃棄を主張したものと推測出来るが、誠に皮肉な結末となるのである。

同時にその当時の眞宗安心が現在のように強固なものとして確立されていなくなつたとも考察出来るか。無帰命安心への批判が願生帰命説を育てる土壌をつくり、その願生帰命説を宝蔵らの信樂派が批判をしていくという、論争を繰返した時期であつたとも言えよう。その教学上の論争の往復がやがて世俗的な事案にまで発展し、大瀛・道隠らの学説で一応の終局を迎えるのである。

## 註

- ① 第二代知空の「南窓塵壺」には「心に存念なくばなんぞ願行具足といはんや。業成は意地にある故なり。」と、往生には意業が必要であることを説き、其の門人である峻諦（一六六四―一七二七）は、知空の安心を受けて「北窓偶談」を著作し、「ただ仏前に誘引して安心のおもむきをいひきかしめ、阿弥陀如来われらが今度の一大事の後生御たすけ候へとたのましむべし。」と著わして三業帰命の安心を説いている。その他、峻諦の門人下関（一六七六―一七三八）やその下関の門人である慧鑑（一六九四―一七五二）も三業帰命・願生帰命を説いている。さらに第五代能化義教（一六九四―一七六八）に至つていよいよその傾向は明確になり、「閑寮壁聞」の中で、「一心一向に仏たすけ玉へとたのみ奉る身口意の三業、阿弥陀如来の御念力よりしからしめ玉ふところなれば、皆是他力なるにあらずや。」等と三業帰命を強く主張している。
- ② 磨墨岱山著「虐げられつつ法城を護る親鸞の聖教徒」（昭和六年）。新道高明著「百年忌を迎ふる殉教者正運」（昭和五年）。「真宗学報」六号）など。
- ③ 定説的で高評価の書「願生帰命弁」及び高德の能化功存に對しての遠慮もあつたのかも知れない。
- ④ 「仏教大辞彙」によると、宝蔵の異義は次の五点とされている。  
 (i) 弘願の信行以外はことごとく方便・仮門の善とする。第十八願に替わられる三信と十念のみが宗義であつて他の供仏・誦經・教導は総べて方便の善であるとする。 (ii) 追善供養は亡者に廻向する行為である。亡者の為にするのは大悲伝普化の意味であつて如来の大廻向を亡者に廻向させる為のものであるということ。 (iii) 仏像は安心決定に導く為の方便であつて、信決定後は何ら力用のないものであるということ。 (iv) 弘願念仏の利益に來迎の益があるとすること。 (v) 弥陀をたのむについて信心以外にたのむの意業ないとすること。所謂意業募り。
- ⑤ 龍谷大学篇「仏教大辞彙」四一二頁の「宝蔵異義」の項参照。また「顕真学院論」十七（一九三六年）所収の大原性實氏「宝蔵の信願論」八二―八三頁参照。
- ⑥ 「宗学院論輯」第九輯。普賢大團氏はこの稿で、非意業とは意業に非ずの意味であつて、その意業とは一般仏教の義によれば人の意識経験であることには違ひないが、真宗に於いては信心をもつて非意業とするのは性相学上から云えばまことに不都合があらうが、性相学の意業は衆生の運想上のことであるので、真宗信心は衆生の運想にわたるものではない。真宗の信心はこの性相学の範疇をもつておさまらないものであるために、その意味を表す言葉として非意業なる言葉を用いて信心を表現したものであり、それは決して無意識または無念無想というものではない。帰命の一念は二種深信であるので、そこには機法二種の信相があるはずであるとする。意業非意業の語義は凡夫の運想造作にわたるかかどうかと言ふことによつて決する。凡夫の運想造作にわたらない信心を非意業とし、凡夫の運想造作にわたる意識経験を意業とする。
- ⑦ 例えば大原性實氏などは、「宝蔵の信願論」（「顕真学院論」十七号（昭和十二年）所収 八三頁）の中で宝蔵の意業帰命を「これ宝蔵の異義として破斥せらるることとなれる一端である。」としている。
- ⑧ また現代でも吉谷覚寿氏は「改邪鈔略述」で信心を意業とし、是山惠覚氏も本典講義で信一念を以て他力の意業としていたと、「非意業の研究」（前掲）では述べている。
- ⑨ これらの呼称は立場や見解によつて様々に用いられている。古義派に對して新義派。非三業派に對して三業派。信業派に對して欲生派。所化派に對して能化派。在野派に對して学林派。このように様々ある。
- ⑩ 三業帰命を願生帰命説の実践と考へるならば、後の三業帰命説への批判もその理論的根拠である願生帰命説への批判と考へることも可能である。
- ⑪ 一帖目三通。
- ⑫ 「真聖全」IVの五八〇頁

⑬ 他にも『新古今集』慈円の歌「ただたのため 例へば人のいつはりを重ねてこそはまたも怨みめ」もある。

⑭ 周の安王（紀元前四〇二年）から秦の始皇帝にいたるまでの約二五〇年間の縦横家の権謀術策を十二カ国に分けて書いた書。（『ブリタニカ国際大百科事典』）

⑮ 李絶杜律のこと。唐の李白は絶句に優れ杜甫は律詩に優れたが、そのうち杜甫の律詩のみを「杜律」という。

⑯ 王維が帰国する阿倍仲麻呂に送った律詩といわれる。  
積水不可極 積水極む可からず 安知滄海東 安んぞ滄海の東

九州何処遠 九州何れの処か遠き 万里若乗空 万里空に乗ずる  
が若し

向国唯看日 国に向いて唯だ日を見 帰帆但信風 帰帆但だ風に任すのみ

⑰ 鰲身映天黒 鰲身天に映じて黒く 以下省略す。

⑱ 『真聖全』IIの五〇七頁。  
他にも『尊号真像銘文』に「ただ如来の至心信樂をたのむべし」とも「一念多念文意」に「異学といふは聖道外道なり。これらは偏に自力をたのむものなり。別解は念佛をしながら他力をたのまぬなりと法然上人本願……」とも示されている。

⑲ 五帖目十一通。五帖目十三通など。

⑳ 『何のようもなくただ一心なく、一向に（總）阿弥陀仏ばかりをタノミまいらせて、後生（別）たすけたまえと思う心ひとつにて易く仏になるべきなり」とあるようなものである。

㉑ 『法教』はつすう……仏教の教義を教によって分類・解説したものの。その中、経量部では大乘仏教と同様に、業について思の働く姿について身業・語業・意業の区別を設けており、その思に審慮思・決定思・動発勝思の三種をたてて説明している。審慮思――身語の二業をおこそうとするとき審慮するもの、決定思――決定心をおこして、まさに

なさんとする 動発勝思――身語の二業において動作する。このよう  
な思の三種からして、意業は審慮と決定をその自体とし、身語の表業  
は動発する善不善を自体とし、無表業は思の種子のうえにある不善あ  
るいは善を防ぐ功能を自体すると説かれる。

㉒ 『真聖全』Iの三八九頁。『七祖註』二〇三頁。『真聖全』Iの四一  
五頁。『七祖註』二五〇頁。

㉓ 『真聖全』IIの四八一頁。

㉔ 『真聖全』IIの四八〇頁。

㉕ 『真聖全』IIの五〇三頁。

㉖ 五帖目だけでも、五帖目三通、七通、十二通、十八通、二二通。

㉗ 五帖目だけでも、五帖目十二通、十四通、十九通。

㉘ 大経に曰く、「ここに於て阿難起きて衣服を整え身を正し西にし面  
を恭敬合掌して五体投地し無量寿仏を礼し白して謂く、世尊願わくは  
彼仏安樂国土及び諸菩薩声聞大衆を見奉らん、其の語を説きおわるに  
即時に無量寿仏大光明を放つ」等という箇所のこと。

㉙ 『真聖全』Iの九四三頁。

㉚ 『真聖全』IIの七七四頁。

㉛ 『真聖全』IIの六七二頁。第十二通。

㉜ 『真聖全』Iの二六〇頁。

㉝ 『真聖全』IIの六七二頁。『末灯鈔』第十一通。

☆参考文献・参考論文（抄出）  
『反正紀略』八巻・十二巻・十三  
『統反正紀略』一巻・二巻・三巻・七巻 『真宗全書』七十一巻所収  
大瀧著『浄土真宗金剛鉚』 『真宗全書』七十二巻所収  
（『真宗叢書』十巻所収）・『横超直道金剛鉚』三巻（浄向寺藏）  
『真宗叢書』第二巻 真宗百論題集（上）「三心一心」「三願欲生」その  
他該当箇所  
大原性實著『真宗願生論の展開』（昭和三十九年） 永田文昌堂

磨墨功洞著『法住教団百年史』(平成十一年三月十五日) 法住教団刊

『三業惑乱と真宗教義』第三十九回大会(平成十五年六月)

龍谷教学会編輯

林智康著『愚禿鈔講讃』(平成十六年)

永田文昌堂

中井玄道氏『三業惑乱の大観』

『龍谷大学論叢』第二六三号(大正十四年)

普賢大圓氏『非意業の研究』

『宗学院論輯』第九輯(昭和七年)

村上速水氏『願生思想の諸形態と親鸞の立場―本願に於ける欲生の意味

するもの―』

『真宗学』第二十号(昭和三十四年)

可西大秀氏『三業滞命説を中心としての諍論』『真宗の異義とその歴史』

(昭和五十二年 清水堂出版) 所収

芝原弘記氏『真宗教学に於ける意業・非意業について』

『宗学院論輯』平成十七年三月