学位（博士）請求論文

天台教学を基礎とする親鸞浄土教の研究

四夷法顕

天台教学を基礎とする親鸞浄土教の研究（目次）

序論・・・

第二章　親鸞における時機への意識・・・

第二項　法華一乗思想……一七九頁
第三項　最澄と徳一の三一権実論争……一八四頁
第二節　親鸞教学と『一乗要決』……一九四頁
第一項　三一権実論争と『一乗要決』……一九四頁
第二項　『一乗要決』からの影響……一九六頁
第三項　『一乗要決』と「一乗海釈」の相違点……二〇八頁
一、「是故三乗即是一乗」の省略……二〇八頁
二、「若如来随彼所欲而方便説」の省略……二一二頁
三、「究竟一乗」の異点……二一三頁
四、「三乗」と「誓願一仏乗」の有無……二一四頁
第四項　『一乗要決』の書名を明示しない理由　―『法華経』不引の問題と関連して―……二一八頁
小結……二二二頁
第四章　『法華経』から『大無量寿経』へ……二二七頁
第一節　出世本懐論……二二九頁
第一項　『法華経』と『大無量寿経』の対応関係……二二九頁
一、「一大事因縁」と「出世大事」……二二九頁
二、「優曇華」と「霊瑞華」……二三三頁

三、「此彼六瑞」と「五徳瑞現」・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二三五頁
第二項　坂東本「正信念仏偈」における「釈迦」と「如来」の文言について・・・・・・・・・二三八頁
第二節　親鸞の教判・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二四〇頁
第一項　二双四重判・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二四〇頁
第二項　三権一実・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二五一頁
第三項　「絶対」義考　―天台所説「絶待」の語をめぐって―・・・・・・・・・・・・・二五五頁
第三節　親鸞と天台の教判的関連性・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二六七頁
第一項　二双四重判の依拠に関する再検討　―天台五時八教判との関連性―・・・・・・二六七頁
第二項　親鸞と天台における真実・方便の構造的相違・・・・・・・・・・・・・・・・二八三頁
小結　・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二八七頁
結論・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二九一頁
参考文献・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二九七頁
書籍・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二九九頁
論文・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・三〇三頁

【凡例】

一、引用文献の略称は以下の通り。

『浄聖全』・・・・・・・・・・・・『浄土真宗聖典全書』
『真聖全』・・・・・・・・・・・・『真宗聖教全書』
『大正蔵』・・・・・・・・・・・・『大正新脩大蔵経』
『日全』・・・・・・・・・・・・『大日本仏教全書』
『伝全』・・・・・・・・・・・・『伝教大師全集』
『恵全』・・・・・・・・・・・・『恵心僧都全集』
『西全』・・・・・・・・・・・・『西山全書』

二、引用文は漢文（白文）と書き下し文を並記した。

三、使用漢字については通行体に改めた。

序論

序論

親鸞（一一七三～一二六二）は、九歳より比叡山で二十年間修学していたとされ、その教学形成には、やはり天台教学からの影響があることはこれまでに指摘されている。しかし、親鸞の教学形成について、今日まで七祖教学および中国・朝鮮浄土教との教理史的研究は活発に行われているものの、天台教学との関連性については十分に議論がなされているとは言い難いのが現状である。仮に教学的関連性について言及されていたとしても、その妥当性についてはほとんど議論がされていなかったり、無批判に論が進められている点も多く存在する。本研究は、それらの問題を親鸞と天台の文義を把握する中で、第一章「叡山と親鸞に関する先行研究の再検討」、第二章「親鸞における時機への意識」、第三章「法華一乗から本願一乗へ」、第四章「『法華経』から『大無量寿経』へ」の章立てによって、天台教学が親鸞の教学形成においてどのような影響を与え、そして受容された天台教学が親鸞教学においていかにして展開されているのか、天台とは異なる親鸞浄土教の独自性を明らかにすることをその目的としている。

まず、本研究の題目にある「天台教学」の意味する範疇を説明したい。「天台」という語には人・処・家の三義が含まれており、天台大師という人が、天台山という処において、天台宗という一家を開いたという三義が含まれている[1]。本論文では一家の面を中心に、すなわち親鸞教学において天台宗といわれる一宗派の教学がどのような関連性を有するのか考察していくものである。しかし、一言で「天台教学」といっても、中国天台、日本天

台、さらにそのいずれの時代における学僧たちの教学全般を指す用語であるといえるため、考察対象は極めて多岐にわたる。その中でも本研究で取り扱う材料として、天台大師智顗（五三八～五九七）、日本天台の祖である伝教大師最澄（七六六～八二二）、そして叡山浄土教の大成者、恵心僧都源信（九四二～一〇一七）の三師の教学を扱い、ここではそれらを包括して「天台教学」と位置付けたい。ではなぜ智顗、最澄、源信の三師を取り扱うのか。三師はそれぞれ生きた時代も教学も異っているが、三師を抜いて天台宗という一宗はもはや存在し得ない。いうまでもなく、智顗は天台一家の祖であり、最澄は日本天台の宗祖である。また、源信は比叡山における浄土教の大成者として位置付けられている。そして、これまでもこの三師それぞれの教学と親鸞教学との関連性は指摘されてきたのも事実である。しかしながら、これまで指摘されてきた点について、それらが果たして妥当性を得たものであるのかは十分でないように感じる。例えば教判論でいえば、智顗によって開顕された天台五時八教判（以下、五時八教判）と親鸞の二双四重判との関連が指摘されている。先行研究では、二双四重判は五時八教判の構造から影響を受けているとされるが、それらの説に対しては、管見の限り否定的、肯定的いずれの見解もないという状況である。さらに親鸞の一乗思想は、源信の『一乗要決』（以下、『要決』と略称）から影響を受けたという指摘がある。もしそうであるならば、なぜ親鸞は自身の著作において『要決』の書名を明示しないのであろうか。本研究は、それらの問題に対して再検討を試みるという性格も有するものであり、ただ一人の人物の思想に限定するのではなく、包括的に「天台教学」と親鸞教学の関連性を論じていくものである。

次に、題目における「基礎」の意味するところであるが、『日本国語大辞典』には以下のように解説されている。

きそ【基礎】〔名〕①物事がなりたっているおおもと。根本。もとい。（中略）②建築物を安定させるために設けた建物の一番下の部分。地形（じぎょう）、礎石、土台などを含む。[2]

本研究の意味するところは①にある。すなわち、二十年間修学した天台教学という「もとい」の上に、天台とは異なる親鸞教学がいかにして構築されているのか、その独自性を明らかにしていきたい。各章において検討する内容は以下の通りである。

第一章「叡山と親鸞に関する先行研究の再検討」では、これまで叡山教学と親鸞教学との関連において指摘されてきた先行研究への再検討を行っていく。第一節では、親鸞の叡山時代の修行内容についてみていく。親鸞の叡山時代の史実はほとんどわかっておらず、わずかに『恵信尼文書』の「堂僧」という言葉をたよりに研究者はその解明にあたってきた。その中で佐藤哲英氏は、堂僧とは常行三昧堂の不断念仏僧であったと発表して[3]、その見解が今日の学界における認識となっている。また、佐藤氏はこの不断念仏僧が行っていたとされる円仁招来の「五台山念仏」は、『観経』や『阿弥陀経』の読経に加え、法照の『浄土五会念仏略法事儀讃』に基づく五会念仏であるとも指摘している[4]。しかし、五会念仏の伝承については不明な点が多く、「五台山念仏」とは五会念仏を指すのではなく、引声阿弥陀経であるという説もある[5]。このような先行研究に対して、親鸞が叡山時代に修していた「五台山念仏」の内容について筆者の見解を示したい。

第二節以降の先行研究の検討については、親鸞の用語例に着目した。例えば、これまでに注目されてきたものに「愚禿」の問題がある。親鸞の愚禿の表明は、最澄の『願文』における「愚中極愚、狂中極狂、塵禿有情、底

下最澄」（『伝全』一・二頁）という文に依ったものといわれている。確かに「化身土文類」における『末法灯明記』の引用[6]、「七難消滅の誦文」の和讃等、親鸞が最澄から影響を受けていることは他の観点から論じられており、あながちに否定することはできない。しかし、この問題についてこれまでに親鸞と最澄の「愚禿」の内実については十分に比較・検討されてこなかった。両者の文脈は考慮されず、愚禿の用語だけを抽出して類似性を論じたとしても、機根と教法がどのように関わっているのかは見えてこない。機とは法を受けるからこそ機といわれ、法もまた機を抜きにしては語りえない。よって、第二節では両者における「愚禿」の内実を検討し、その相違点を明らかにすることで、親鸞が自己をいかなる存在と捉えていたかを考察していきたい。

第三節では、親鸞教学と中古天台本覚法門との関連性を考察する。中古天台本覚法門とは、いわゆる「絶対不二の一元論」[7]と規定されるように、煩悩即菩提・生死即涅槃・邪正一如・我即仏といった不二円融論を、現象における煩悩・生死・凡夫・我の上で語ることである。鎌倉新仏教が天台本覚思想の影響下に生まれたと主張する田村芳朗氏は、その代表者として、親鸞・道元・日蓮の名前を挙げている[8]。このような見解に対して、種々の方面より論考されているのであるが、親鸞における自己の存在性から考察するに、我即仏という不二円融を、生死・凡夫・我の上で語っていく本覚法門が親鸞思想に入り込む余地はない。本章では、まず親鸞の「信」の構造が我即仏といった絶対的一元論と相容れない点を、親鸞の自然法爾思想と「即」の内実より明らかにしていきたい。さらに次項においては、本覚法門との関連性がある国宝本「正像末和讃」所収「罪業もとより所有なし」の和讃についても検討を加えていく。

第四節では、親鸞における「円融」の内実について考察していく。親鸞は多くの天台教判用語を依用し、それらを換骨奪胎することで「誓願一仏乗」という教判を構築している[9]。中でも「円融」は、天台教判で最深の教法とされる法華円教の「円」を解釈する際に用いられている重要な用語である。この語を阿弥陀仏の仏身に用いるのは源信で、『往生要集』では阿弥陀仏を「円融万徳尊」とし、親鸞はこの文を「行文類」に引用している。また、法然の法語として遺されている『逆修説法』では、源信の『阿弥陀仏白毫観』が引用されており、阿弥陀仏の白毫の体性が、即空即仮即中の三諦円融を内容とし、円融無礙なることが明かされている。これらの事を鑑みる時、親鸞が「円融至徳嘉号」と、名号において「円融」の語を用いる背景には石田充之氏が指摘しているように源信教学からの影響があるとみて大過ないと思われる[10]。しかし、源信と親鸞が「円融」という同じ用語を使っていたとしても、その言葉の内実は同じではなく、未だ検討の余地はある。本節では、親鸞が依用する「円融」の語義を、源信の用例と比較し、その内実を明らかにすることで、親鸞教学において如何に天台用語が取り入れられ、展開されているのかを見ていきたい。

第二章「親鸞における時機への意識」では、親鸞在世の時代観、および教法を受ける機根観を最澄教学との関連で論じていく。ここで最澄との関連で論じていくのは、親鸞が最澄撰述と見做して引用している『末法灯明記』をほぼ全文にわたって「化身土文類」に引用するなどして、両者の時機観には関連性が見られるからである。また、最澄は直道・迂廻・歴劫という、いわゆる直道判という三道の分釈を行い、『法華経』が時機相応の教法であることを対外的に主張している。親鸞もまた南都・北嶺の仏教に対してこの三道の分釈を依用して本願念仏が最

勝の法であることを主張しており、両者には教学的関連性が看取できるのである。[11]

第一節では、最澄の時機観をみていく上で時機への関心、円機已熟思想、直道判を先行研究によりながら概観していく。

第二節では親鸞の時機観を検討していく。まず「化身土文類」で示される時機観を、そこで示される文言と『末法灯明記』の引意を通して見ていく。さらに親鸞の時機観は、「化身土文類」のみならず、「正像末和讃」にも提示されている。本節では第一節で得た最澄の時機観と比較・検討することで、親鸞の時機観の特徴を明らかにしていきたい。

第三節では第二節での結果を踏まえ、親鸞における「無戒」の論理を考察していく。仏道の基本に戒・定・慧の三学がおかれていることは周知のことであるが、中でも「戒」は仏道の初門であり、在家出家問わず仏教への入門はまず受戒から始まる。しかし、浄土真宗の仏道実践の場において戒について語られることはない。それは親鸞の言葉や生き方に影響されているからであろう。例えば『尊号真像銘文』には、

> 然則破戒罪根之輩、加肩入往生之道といふは、然則はしからしめて、この浄土のならひにて破戒無戒の人、罪業ふかきものみな往生すとしるへしと也。
>
> （『浄聖全』二・六四七頁）

と、破戒無戒の人も阿弥陀仏の本願力により、浄土往生せしめられるというのが第十八願の法義であると示されている。一方で、師法然は生涯持戒し、戒師としての一面を持つと共に、「戒は仏法の大地なり」[12]といわれ、戒法の重要性を強調している。さらに、法然門下で各派祖となっている弁長と証空も戒法には一定の評価を与え

ており、親鸞の無戒の立場は一般仏教のみならず、法然門下の中においても異例であったといえる。親鸞が戒について語らなかった理由として、『真宗大辞典』の「戒」の項目には以下のように説明されている。

かくの如く戒は自力成仏の宗教に於ては欠くべからざる法則であるけれども、他力往生の真宗に於ては全く無用の法則である。故に宗祖は戒法のことに言及せられていない。（『真宗大辞典』二三一～二三二頁）

と、阿弥陀仏の本願力によって浄土往生せしめられるという第十八願の法義においては「無用の法則」であるからだと明確に示されている[13]。しかし、親鸞は戒律が自身の往生において「無用の法則」であったから語ることがなかったのだろうか。むしろ、

浄土真宗に帰すれども　真実の心はありがたし
虚仮不実のわが身にて　清浄の心もさらになし

（『浄聖全』二・五一七頁）

という和讃は、戒を持つことすらできない自己に対する慚愧の言葉ではなかっただろうか。確かに親鸞は戒に対して直接言及はしていないが、その語らざる姿勢に見えてくるものもあるだろう。本節ではこれまでの先行研究を踏まえつつ、最澄が顕揚した大乗戒の思想と関連させながら、親鸞の「無戒」について考察していく。その為、本論は戒に関してその思想の歴史的展開を見ていくものではなく、親鸞における戒法観という観点で論じていくことを予め断っておく。

第三章の「法華一乗から本願一乗へ」では、第二章で考察した親鸞の時代的把握を受けて、自己が求めた仏道を一乗思想の上から考察していく。親鸞が修学していた叡山では法華一乗を掲げている。しかし、法華一乗は道

理からすれば確かに一乗教であるが、実際は凡夫の歩むことが出来る仏道ではなかった。親鸞は叡山を下り、法然のもとで万人が成仏することのできる仏道を阿弥陀仏の第十八願の上にみていったのである。しかし、親鸞は天台教学まで棄てたのではなく、この本願一乗の根本には、叡山で修学した一乗思想というものが受け継がれている。このような点から、親鸞の一乗思想に天台の法華一乗思想がどのような影響を与えていたのかをみていきたい。

まず第一節では親鸞以前の一乗の系譜として、一乗と三乗のそれぞれの語義、法華一乗思想、最澄と徳一の三一権実論争を概観していく。そして第二節においては、親鸞と天台の一乗思想との関連について、特に源信の『要決』との関連性を中心に考察していく。日本天台の一乗思想をみていく上で忘れてはならないのが、天台最澄・法相徳一の「三一権実論争」である。この論争を受け、一乗真実の道理を開顕したのが源信の『要決』であり、親鸞教学においても『要決』からの影響はこれまでに指摘されている。中でも主著『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』と略称）「行文類」一乗海釈における、

言一乗海者。一乗者大乗。大乗者仏乗。得一乗者得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是究竟法身。得究竟法身者則究竟一乗。無異如来。無異法身。如来即法身。究竟一乗者即是無辺不断。大乗無有二乗三乗。二乗三乗者入於一乗。一乗者即第一義乗。唯是誓願一仏乗也。（『浄聖全』二・五四頁）

一乗海といふは、一乗は大乗なり。大乗は仏乗なり。一乗を得るは阿耨多羅三藐三菩提を得るなり。阿耨菩提はすなはちこれ涅槃界なり。涅槃界はすなはちこれ究竟法身なり。究竟法身を得るはすなはち一乗を

究竟するなり。異の如来ましまさず。異の法身ましまさず。如来はすなはち法身なり。一乗を究竟するはすなはちこれ無辺不断なり。大乗は二乗・三乗あることなし。二乗・三乗は一乗に入らしめんとなり。一乗はすなはち第一義乗なり。ただこれ誓願一仏乗なり。

の私釈については、諸師によって『勝鬘経』を典拠とするとされてきたが[14]、開華院法住師が『教行信証金剛録』の中で、この私釈は単に『勝鬘経』そのものを典拠とするというよりも、『要決』中の『勝鬘経』引文を元にした文章であるとの指摘を行っている[15]。確かに乃至の略抄形態、末尾の同一からして『要決』中の引文を元にしたと思われ、爾来、この説を支持するものも少なくない。

ところで、これまで一乗海釈における『要決』の受容は、『勝鬘経』依用が中心に論じられてきたが、一乗海釈の構造には『勝鬘経』の依用のみならず、さらなる『要決』の受容が見受けられる。そこで本論では、親鸞の一乗思想と『要決』との関連性について、三つの視点から考察する。一つに、一乗海釈において『勝鬘経』依用以外に『要決』から影響を受けたと思われる箇所を検証する。二つに、親鸞は『要決』を無批判に受容するのではなく、文脈を意図的に変更しているのであるが、その相違点を検討することで親鸞が明示する一乗思想を明らかにする[16]。三つには『要決』からの影響が認められる場合、親鸞は何故、自身の著述に『要決』の書名を明示しなかったのか、その理由についても検討を加えていく。

第四章の「『法華経』から『大無量寿経』へ」では、親鸞と天台の教判的関連性とその構造について検討していきたい。前章において考察した一乗の問題は、その原点はいわば経典観である。天台法華一乗は『法華経』、本願

一乗は『大無量寿経』（以下、『大経』）に依拠して一乗思想が構築される。そこで第一節では、出世本懐論について智顗が『法華経』を真実教とした姿勢と、親鸞が『大経』を真実教とした姿勢との共通点を先行研究によって概観し、一つの試論を提示したい。それは坂東本「正信念仏偈」の文言が、「釈迦」から「如来」に訂正されている問題である。この問題については親鸞の直接的な言及がない以上、その理由を断定することは困難な状況にある。本論では、「正信念仏偈」の訂正箇所が出世本懐について書かれている点に注目し、智顗と親鸞が真実教とする証明方法の近似点から考察していく。

第二節では、『大経』所説の第十八願法の立場から構築される、親鸞の二双四重判の構造について考察する。二双四重判は、龍樹・曇鸞・道綽・善導・法然といった七高僧の教学を総合的に承けて構築されている。二双四重判は竪超・横超が聖道・浄土の実教としてそれぞれに「実」の名が与えられているため、いわば相対判と位置付けられる。しかし、この相対判が帰結するところは、「行文類」一乗海釈において「唯是誓願一仏乗」と説示されるように、全仏教を阿弥陀仏の第十八願に統摂していくような絶対判を立てるところにある。故に二教二機対の釈では、念仏と諸行を比校相対させ、それぞれの結文で「絶対不二之教、絶対不二之機」と示されるのである。さらに、この「絶対」について、従来より「本願一乗法は諸行との相対的対立が泯亡している」という理解がある[17]。このような理解は、「絶対」を天台でいう「絶待」と同義に捉えるところにある。親鸞の「絶対」の語義が相対を泯亡するところにあるのか、それとも相対的なところでいわれるのか、「絶待」の語義と親鸞の諸行観より検討を加える。

第三節では、二双四重判と天台五時八教判との関連性について論ずる。この点について先行研究では、二双四重判の四教分別や頓漸二教といった教判的名目は、天台教判を応用したものとする指摘がある。例えば日下大癡氏は、二双四重判において一代仏教を頓漸二教に分けて超と出に配し、そこから竪超・竪出・横超・横出の四教に分別する構造は、五時八教判における界外と界内とに分けこれらを巧と拙とに分け、そこから蔵教・通教・別教・円教の四教を分別した「二双四重」の構造との近似性を指摘している[18]。また、福原蓮月氏は二双四重判の「二双」にあたる超と出は、五時八教判でいう頓教と漸教にあたるとしており、この区別は天台の教判を応用したものであるとしている[19]。しかし、そのような見解は二双四重判の依拠について顧みられることなく、結論ありきで論が進められ、その妥当性についてはこれまで議論がされてこなかった。そこで、本節では二双四重判と五時八教判の教判構造から、それらの先行研究の妥当性を検討すると共に、二双四重判と五時八教判が明示する真実と方便の構造的相違点について明らかにしていきたい。

以上の四章において論じていく。尚、親鸞浄土教と天台教学との関連性において仏身仏土論も重要な問題であるが、本研究で仏身仏土論に関しては敢えて章立てを設けることは控えた。それは本研究の中心的課題を、親鸞と天台がそれぞれ位置付けた真実教と、それを受ける機根との繋がりにおいて設定しており、仏身仏土について考究していくことは論文の構成上、煩雑になり論点が薄れてしまうことを危惧した為である。

勧学寮編『釈尊の教えとその展開－中国・日本篇－』（本願寺出版社、二〇〇八年）、一四八頁

『日本国語大辞典』第二版、第四巻（小学館、二〇〇一年）一三八頁

佐藤哲英「恵信尼文書の堂僧について」（『龍谷教学』第五号、一九七〇年）

佐藤哲英『叡山浄土教の研究』（百華苑、一九七九年）二九～三三頁

天納傳中『天台声明』（法藏館、二〇〇〇年）三二二頁

『末法灯明記』は最澄選述であることが疑問視されているが、親鸞は最澄が著した書と見做しているため、本稿ではその立場で論じていく。

田村芳朗『絶対の真理（天台）』、（角川書店、一九七〇）四九頁

田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五）、三六九頁

淺田正博「教行信証における天台教判用語の依用について」（『宗学院論集』第五三号、一九八二年）

石田充之「親鸞聖人における円融の理念の救済的意義」（『真宗学』第五三号、一九七五年）

佐々木憲徳『天台教学』（百華苑、一九六三年）二九四頁や、淺田正博「教行信証における法華経不引の理由」（『印度仏教学研究』三十二巻、一九八四年）等によって指摘されている。

石井教導編『昭和新修法然上人全書』（平楽寺書店、一九七四年）七八八頁

この点を森剛史氏は「親鸞の戒法観」（『大谷大学大学院研究紀要』第二二号、二〇〇五年）で次の様に指摘する。

> これは、「親鸞が戒について一言半句も語ろうとしなかった事実」というような、親鸞の戒律に対する姿勢から来ているものであろうか。だが、親鸞が戒律に関してほとんどなにも語らなかった理由を、戒律に拠らない他力往生の仏道に生きたからであるということに求めるのは単純すぎる嫌いがあり、これだけでは親鸞が戒律という仏教における道徳の基盤を無視、あるいは軽視したという極論に至る恐れがあることを否定できない。

智暹の『樹心録』以降、ほとんどの講録が『勝鬘経』を引用するものと指摘している。

『続真宗大系』第七巻『教行信証金剛録』（上）

近年の注目すべき論攷に、藤丸智雄「教行信証と一乗思想」（『顕浄土真実経行証文類の背景と展開』所収、二〇一二年）がある。藤丸氏は、従来顧みられることのなかった経典解釈の立場より、「如来藏」を一乗の根拠にする『勝鬘経』が『一乗要決』と親鸞に用いられたとしているが、親鸞の一乗の独自性として「如来藏」を根拠にしていないことを指摘している。すなわち、衆生の中に「如来藏」という恒常性を見出していくのではく、阿弥陀仏の用きの包摂性に一乗を見出し、仏辺に帰属させたところに親鸞の発揮があるとしている。本稿においても藤丸氏の論攷から多くの示唆をいただいた。

興隆『教行信証微決』、日下大癡『台学指針』等において指摘されている。

日下大癡『台学指針』（百華苑、一九三六年）三三二頁

福原蓮月「親鸞と天台学」（『天台学報』第二十二号、一九七九年）

第一章　叡山と親鸞に関する先行研究の再検討

第一章　叡山と親鸞に関する先行研究の再検討

第一節　叡山時代の行実

第一項　叡山時代における親鸞の立場

親鸞は、九歳より比叡山において二十年間にわたり学問修行したとされているが、その行実はほとんどわかっていない。高田派良空の『親鸞聖人正統伝』等[1]には伝記が示されているものの、それらの史料についても二次的なものが多い。したがって叡山で修学に励んでいた親鸞像を把握するには、ごくわずかな史料を手がかりに当時の時代背景と共に考察を加えていく必要性があるが、本項では佐藤哲英氏の論攷をたよりに今日までの研究成果を概観していきたい[2]。

親鸞の叡山時代の行実を現在に伝える第一史料は、大正十年に鷲尾教導氏によって本願寺の宝庫から発見された『恵信尼文書』の一文である。すなわち、

> このもんぞ、殿のひへのやまにだうそうつとめておはしましけるが、やまをいでて、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせの事いのり申させ給ける九十五日のあか月の御じげんのもんなり。
>
> （『浄聖全』二・一〇三四頁）

この文は、親鸞の葬送後、末娘の覚信尼が母恵信尼にその時の様子をしたためた手紙に対する書状の一部であ

る。この文によって、親鸞が叡山において「だうそう（堂僧）」という立場にあったことがわかった。しかし、「堂僧」のみでは親鸞がどのような立場と職務であったか、具体的な修学内容はわからない。そこで、『恵信尼文書』の発見者である鷲尾氏は、『恵信尼文書の研究』で、この「堂僧」は「堂衆」のことであるとした[3]。『平家物語』巻二の「山門滅亡」において、

山門には堂衆・学生不快の事出で来て合戦度々に及ぶ。（中略）堂衆といふは学生の所従なりける童部の法師になりたるなり。若くは中間法師ばらにてもやありけん。

（『日本文学大系』一四・三四七頁）

とあり、堂衆とは学生の所従であった童部や中間が法師となった者とされ、身分が学生と異なっていた。そしてこの堂衆が決起して学生と争うようになったのである。このような事から、鷲尾氏の見解によるならば、皇太后宮大進有範の子である親鸞は学生になれず、その所従か中間として比叡山に入ったということになる。すなわち、親鸞の叡山時代は、学生よりも低い身分に位置付けられることになり、『高田正統伝』でいわれるような比叡山で少僧都や聖光院門跡という立場にあったことは有り得ないということになる。鷲尾氏の後に堂僧について詳しく考察し、堂衆とは異なった存在であることを明らかにしたのは山田文昭氏であった。山田氏は『真宗史稿』において、堂僧が堂衆であったならば「つとめて」という語がおちつかないとし、堂僧とは何らかの職名であるとせねばならないとした。また、幾多の文献を調べても堂衆のことを堂僧と呼んだ用例がないことから、堂僧とは叡山常行堂の不断念仏衆であるという説が立てられた[4]。山田氏の史料的根拠は、当時の公卿日記である『兵範記』と『中右記』に求め、いずれも堂僧とは常行堂の不断念仏と関係を有するものとして提示された。すなわち、『中

右記』嘉承二年十二月十六日條に、

払暁、参尊勝寺阿弥陀堂、依可始御念仏也（中略）従去年十二月以山堂僧十二人三ヶ日被行不断念仏也。

（『史料大成』十・二九九頁）

払暁、尊勝寺の阿弥陀堂に参り、御念仏をはじむべきによるなり。（中略）去年十二月より、山の堂僧十二人をもって、三日不断念仏を行ぜかぶる也。

とあり、尊勝寺の阿弥陀堂で不断念仏を修するために「山堂僧」、すなわち叡山から堂僧が招かれたとされている。平安中期以後、浄土教が興り京都の六勝寺などには阿弥陀堂が建立され、そこで不断念仏会が修される際には、しばしば叡山から堂僧が招かれていたという。叡山の不断念仏については同じく『中右記』「保延元年七月十九日の条」に、

今日堀川院御忌日也。仍末時許参尊勝寺。先参阿弥陀堂御念仏。従此暁。□日被行不断念仏。山堂僧十二人召也。

（『史料大成』一四・一五七頁）

今日は堀川院御忌日也。仍て末の時許り尊勝寺に参り、先づ阿弥陀堂の御念仏に参る。此の暁より□日不断念仏を行ぜ被る。山の堂僧十二人召す也。

とあることから、親鸞の叡山時代はまさしく常行堂の堂僧であるとし、この山田氏の見解が広く認められるようになった。

ところが、堂僧＝叡山常行堂不断念仏衆とする山田説は大過ないとしながらも、再検討を要すると提言したの

は佐藤哲英氏であった。佐藤氏は、山田氏が自説の根拠としている『兵範記』の保元二年五月十三日の条に注目し、そこには、

今日依仰書下東北院御懺法僧名。

権律師覚智学頭。法橋公舜護摩師。已講俊宗学頭。同行兼、明玄、宗基、家寛、朝覚。先例学頭三口、護摩師、堂僧四口定事也。今度南京学頭教縁。依不任不召也。（『史料大成』一六・一九四頁）

今日仰せに依て東北院御懺法僧の名を書き下す。

権律師覚智学頭。法橋公舜護摩師。已講俊宗学頭。同行兼、明玄、宗基、家寛、朝覚。先例には学頭三口、護摩師、堂僧四口が定め事也。今度南京学頭の教縁は任ぜざるに依て召されざる也。

と、「北院御懺法僧名」について堂僧といい、不断念仏衆以外に懺法僧にも堂僧とよぶ用例があることを指摘している。さらに叡山における用例についても、源為憲の『三宝絵詞』「比叡懺法」の条下に、

弘仁三年七月ニ法花堂を造天

大乗ヲヨマシムルコトニヨル（中略）春夏秋冬ノハシメノ月ニイタルコトニ十二人ノ堂僧ヲモチテ三七日ノ懺法ヲヲコナハシム（『三宝絵集成』二三二頁）

とあり、ここでいわれる堂僧とは明らかに「法華堂の堂僧」を意味している。『三宝絵詞』は源信が『往生要集』を執筆し始めた永観二年（九八四）に選述されており、同時期の文献である『慈恵大僧正御遺告』にも法華堂と堂僧の関連性が裏付けられることから、源信の前後における叡山では堂僧といえば、むしろ法華堂の懺法僧を指

すといわれているのである。このようなことから佐藤氏は、さらに関連史料を整理分析し、叡山における堂僧の変遷について自身の見解を述べている。すなわち、当初堂僧とは特定の職務を意味せず、諸堂に奉仕する僧侶を指す名称であったが、平安中期の文献には法華堂の懺法僧を堂僧と呼んだ事例が多く、平安末期になると常行堂の念仏僧を堂僧と呼ぶ事例が多くなっているとし、平安末期以後になると、「山の堂僧」といえば常行堂の不断念仏僧を指すものと、その意味が固定化されたとしている。したがって、叡山における堂僧の語義の変遷を念頭に置けば、平安末期から鎌倉初期にかけて叡山で堂僧をつとめていたという親鸞は、常行堂に奉仕する念仏僧であったと定めて史料的に大過ないと結論付けている[5]。

このように、先哲方によって「堂僧」の議論が縷々されてきたのであるが、佐藤氏による緻密な史料分析には堂僧＝叡山常行堂における不断念仏僧説を肯首し得る十分な論拠がある上、現在までにそれを覆すような史料はなく、親鸞の叡山時代は、常行堂の不断念仏僧であったという説が現在の学界における認識となっている。

第二項　不断念仏の内容

それでは、具体的に親鸞が修していたとされる不断念仏とはどのような修行内容だったのだろうか。まず、最澄が叡山における修学の基本方針をまとめた『山家学生式』には、

一十二年。不出山門。令勤修学。初六年聞慧為正。思修為傍。一日之中。二分内学。一分外学。長講為行。法施為業。後六年思修為正。聞慧為傍。止観業。具令修習四種三昧。（『大正蔵』七四・六二四頁）

一十二年、山門を出でずして勤めて修学せしめよ。初の六年は聞慧を正となし、思修を傍をなす。一日の中、二分は内学、一分は外学。長講を行となし、法施を業となす。後の六年は思修を正と為し、聞慧を傍と為す。止観業には具さに四種三昧を修習せしめよ。

といわれており、籠山中は止観業か遮那業の一つを選択し、十二年間は山を出ず、前六年は聞慧を主とし、後六年間は思修に重きを置き、止観業では四種三昧を修することが制定されている。四種三昧とは、智顗によって定められた四種の行法であるが、このうち不断念仏とよばれているのは常行三昧である。すなわち『摩訶止観』に、

如明眼人清夜観星。見十方仏亦如是多。故名仏立三昧。（中略）九十日身常行無休息。九十日口常唱阿弥陀仏名無休息。九十日心常念阿弥陀仏無休息。（『大正蔵』四六・一二頁）

明眼の人の清夜に星を観るごとく、十方仏を見たてまつること、亦かくの如くに多し。故に名けて仏立三昧となす。（中略）九十日、身は常に行じて休息なく、九十日、口は常に阿弥陀仏名を唱えて休息なく、九十日心は常に阿弥陀仏を念じて休息なし。

とあり、『般舟三昧経』に基づいた九十日間の行法で、身に仏を廻り、口に称念、意に観仏する。常行三昧は「如明眼人清夜観星。見十方仏亦如是多。故名仏立三昧」とあるように、見仏を目的とした行法であることがわかる。ここに叡山における常行三昧の伝統が始まるのである。ところが、慈覚大師円仁（七九四～八六四）の時代にな

ると、『摩訶止観』所説の常行三昧とは異なった不断念仏が修されるようになる。『日本高僧伝要文抄』第二に、

又云。仁寿元年移五台山念仏三昧法。伝授諸弟子等。始修常行三昧。（『仏全』一〇一・三八頁）

又云く、仁寿元年五台山念仏三昧の法を移して諸弟子等に伝授し、始めて常行三昧を修す。

と、五台山竹林寺から念仏を移して常行三昧を修したとされている。『叡岳要記』には、

大師承和五年入唐同十五年帰山新建立常行三昧堂。仁寿元年移五台山念仏三昧之法伝授弟子等。永期未来際始修弥陀念仏。貞観六年正月十四日子時。慈覚大師遷化七年八月十一日相応和尚依遺言始修本願不断念仏之軌。（『群書類従巻』四三九上・三五丁左～三六丁右）

大師、承和五年入唐、同十五年帰山し新たに常行三昧堂建立す。仁寿元年、五台山に念仏三昧の法を移し弟子等に伝授す。永く未来際を期し弥陀念仏を始修す。貞観六年正月十四日子時、慈覚大師遷化。七年八月十一日、相応和尚遺言に依て本願不断念仏軌を始修す。

とあり、円仁が唐から帰朝し、間もなく比叡山東塔に常行三昧堂を建立し、五台山を移して念仏三昧を始めたとされている。そして円仁遷化の翌年、弟子の相応和尚が大師の遺言であった不断念仏を始めたというのである[6]。では五台山から円仁によって伝えられた不断念仏とは一体どのような念仏であったのだろうか。実は五台山念仏に関する資料は伝承されておらず、佐藤哲英氏は五大院安然の『金剛界大法対受記』の説示に注目している。そこには、

次第五音韻者。弥陀念仏合殺五声中第五号之六声也。故阿弥陀相好讃云急。第一会時平声入弥陀仏。第二極

妙演清音観世音大勢至第三槃旋如奏楽如奏楽。第四要其用力吟。要其用力吟。第五高声准急念。准急念聞此五会発人心。聞此五会発人心。一到西方受快楽。受快楽。聞此五会悟無生。聞此五会悟無生。昔斯那国法道和上現身往極楽国。親聞水鳥樹林念仏之声、以伝斯那、慈覚大師入五台山、学其音曲以伝叡山。此有長短二声合殺五声。

（『大正蔵』七五・一七九頁）

次に第五音韻とは、弥陀念仏の合殺五声中第五号之六声也。故に阿弥陀相好讃には急という。第一会の時には平声弥陀仏に入る。第二には極妙演清音観世音大勢至。第三には槃旋楽を奏するごとし。第四には要其力を用いて吟。要其力を用いて吟。第五には高声准急念。准急念この五会を聞いて人心を発す。この五会を聞いて人心を発し、一たび西方に到れば快楽を受ける。快楽を受けこの五会を聞けば無生を悟らん。この五会を聞き無生を悟る。昔斯那国の法道和上、現身に極楽国に往きて親しく水鳥樹林の念仏之声を聞き、以て斯那に伝ふ、慈覚大師は五台山に入りてその音曲を学び、以て叡山に伝ふ。これに長短二声合殺五声有り。

とあり、中国の五台山竹林寺で法道和尚[7]が現身で極楽に往き、水鳥樹林がかなでる念仏の声を斯那に伝え、その音曲を円仁が叡山に伝承したものとされる。また同じ安然の『即身成仏義私記』にも、

法順和上自ら彼の国に往きて念仏の声を聞き、則ち漢土に転ず。吾が師往訪してすなわち維の山に転ず。今の常行三昧所行の声これなり。

（『仏全』三二・二一〇九頁）

とあることから、円仁が五台山から伝承した不断念仏とは、五会念仏であったと考えられる。五会念仏とは、法

照の『浄土五会念仏略法事儀讃』（以下、『略讃』）によって制定された勤行式で、『略讃』には五会念仏の典拠について次のように示されている。

問曰。五会念仏出在何文。答曰。大無量寿経云。或有宝樹。車渠為本。紫金為茎。（中略）清風時発出五会音声。微妙宮商自然相和。皆悉念仏念法念僧。其聞音者得深法忍。住不退転至成仏道。

（『大正蔵』四七・四七六頁）

問て曰く。五会念仏出て何の文に在るや。答て曰く。大無量寿経に云く、或は宝樹有り。車渠を本となす、紫金を茎となす。（中略）清風時に発して五会の音声を出だす。微妙にして宮商自然に相和す。皆悉く仏を念じ法を念じ僧を念ず。その音を聞く者、深法忍を得る。不退転に住し仏道を成ずるに至る。

と、『大経』における宝樹荘厳から道場荘厳の経文を依り所としていることがわかる。そして五会念仏の「五会」とは、「清風時発出五会音声。微妙宮商自然相和」とあるように、宮商角徴羽の五音で構成される音階を意味しており、この経文については親鸞も、

清風宝樹をふくときは　いつつの音声いだしつつ
宮商和して自然なり　清浄薫を礼すべし

（『浄聖全』二・三五五頁）

といい、弥陀果徳の浄土を讃じている。法照は五会念仏についてさらに、

第一会平声緩念　　南無阿弥陀仏
第二会平上声緩念　　南無阿弥陀仏

第三会非緩非急念　南無阿弥陀仏
第四会漸急念　南無阿弥陀仏
第五会四字転急念　阿弥陀仏

（『大正蔵』四七・四七六頁）

と規定し、第一会は緩やかに称え、第四会に移るにつれて次第に速く称え、第五会では阿弥陀仏の四字のみを急速に高く称えるというリズミカルな音曲であったことがわかる[8]。この五会念仏の音曲については、先に挙げた『金剛界大法対受記』の説示と対応するものといえるだろう。こうして五会念仏が円仁によって叡山に伝えられ、「山の念仏」として称えられるに至ったのである。しかし、近年では声明の研究者を中心にこの見解に異が唱えられている。例えば天納傳中氏は、

叡山には五会念仏の伝承がなく、天台声明においては円仁招来の「五台山念仏」とは「引声」のことと理解し、明治二十一年の本願寺派の声明集に所見する五会念仏は覚秀阿闍梨が作曲ないし編曲したものであろう。[9]

と指摘している。ここで天納氏が天台声明と本願寺派声明を並べて言及していることについては理由がある。それは、五会念仏を勤行式として現在伝承しているのは浄土真宗本願寺派のみとなっているからである。武田英昭氏によれば、西本願寺において五会念仏作法が用いられるようになったのは、第二十一代宗主明如上人の時であるとされ、上人は本派勤式練習所を開設するにあたり、侍僧を魚山へ派遣し、園部覚秀阿闍梨に声明を学ばせたとされる。そしてこれまで依用されていた安政版の声明本から明治二十一年に、本願寺派における近代声明の原

本というべき『龍谷唄策』が出版され、そこに法照の『略本』をもとにつくられた『五会念仏略法事讃』が収録されたのである[10]。この勤行式は、本願寺派における現行「五会念仏作法」の原形で、当初収められていた「総礼伽陀」、「云何梵」、「讃請文」、「嘆仏讃」など、多くの次第が省略された形で伝承されている[11]。引声阿弥陀経とは、円仁が唐より伝えた音曲の一つで、大変長い譜が付いた四奉請や合殺に加え、阿弥陀経を一字十二拍で唱え、阿弥陀仏の回りを囲繞する大曲で、全て唱え終わるのに十七～十八時間かかるといわれている。この引声阿弥陀経の作法としての構成をそのままに、その節を極略したのが天台宗で日課とされている例時作法で、この例時作法をさらに略されたものが、現在本願寺派に伝承されている阿弥陀経作法である[12]。実際、常行堂における読誦については、『今昔物語集』には、

亦貞観七年ト云フ年、常行堂ヲ起テ不断ノ念仏ヲ修スル事七日七夜也。八月ノ十一日ヨリ十七日ノ夜ニ至マデ。是極楽ノ聖衆ノ阿弥陀如来ヲ讃奉スル音也。引声ト云フ是也。大師唐ヨリ移シ伝ヘテ永ク此ノ山ニ伝ヘ置ク。身ニハ常ニ仏を迎テ。口ニハ常ニ経を唱フ。心ニハ常ニ思ヲ運ブ。三業ノ罪ヲ失フ事是ニ過タルハ无シ。

（『日文大系』八・七一五頁）

と示されており、貞観七年に始められた円仁の不断念仏の内容について「引声」と記載されており、また鎌倉時代の説話集『古事談』にも、

慈覚大師音声不足令レ坐給之間。以二尺八一引声ノ阿弥陀経ヲ令二吹伝一給ヌ。成就如是功徳荘厳ト云所ヲエ吹セ給ハザリケレバ、常行堂ノ辰巳ノ松扉ニテ吹アツカハセ給タリケルニ、空中ニ有レ音告云。ヤノ音ヲ加ヨ

云云。自レ此如是ヤト云ヤノ音ハ加也。

（新訂増補『国史大系』一八・五六頁）

とあることから、常行堂における不断念仏の行儀として引声阿弥陀経の読誦が行われていたことがわかる。天台声明や本願寺派声明における五会念仏の伝承の経緯、そして平安末期から鎌倉時代の史料からすれば、親鸞が比叡山の常行堂で不断念仏僧として引声阿弥陀経を読誦していたとする見方に大過はないだろう。しかし、これらの史料をもって「五台山念仏」がそのまま引声阿弥陀経のみに限定されるものと見ても良いのであろうか。今日まで五会念仏の伝承が何故なされていないのかは後の研究を待つほかないが、安然の『金剛界大法対受記』の中、円仁の不断念仏の説明に五会念仏の説示があることは重要な史料であろう。佐藤氏は、『金剛界大法対受記』について、

安然の本書は『胎蔵界大法対受記』七巻や『蘇悉地対受記』一巻とともに、密教の事相に関する口決を詳述した三部作であり、慈覚大師、弘法大師、智証大師などの口決をあげては懇切に解説を加えたものである。したがって上述の記事の如きも安然がその師から直接聞いた伝聞をそのままのせたもので、最も信憑するに足る文献と考えてよいのである。[13]

と述べている。すなわち、円仁招来の不断念仏は引声阿弥陀経であるという一つだけに限定するのではなく、引声に加えて五会念仏が唱えられていたとする方が史料的に忠実ではないかと筆者は考えている。

ところで『略讃』に説かれる思想は、五会念仏の出拠が『大経』であるように、西方浄土への願生思想である。それは法照浄土教が善導の称名念仏の流れを汲むことからも明らかである。一方、『摩訶止観』の常行三昧は、阿

弥陀仏の三十二相を観察し、一心三観の実相観に達入することを目的としているため、いわば止観達成の助道であることがいえる。すなわち、『摩訶止観』所説の常行三昧は観察中心の行法であり、此土入聖を目的としているといえるが、円仁招来の不断念仏は、彼土得証を目的とした行法である。親鸞はこのような内実をもつ不断念仏を、叡山時代に堂僧として修していたのである。また、薗田香融氏が指摘しているように、この不断念仏は懺悔滅罪を思想内容とするものであった。それは先に挙げた『今昔物語集』に、

大師唐ヨリ移シ伝ヘテ永ク此ノ山ニ伝ヘ置ク。身ニハ常ニ仏を迎テ。口ニハ常ニ経を唱フ。心ニハ常ニ思ヲ運ブ。三業ノ罪ヲ失フ事是ニ過タルハ无シ。（『日文大系』八・七一五頁）

と示されているところである。本書は叡山側の史料ではないが、五会念仏の出拠となっている『略讃』には「称名即得罪消除」（『大正蔵』四七・四七七頁）と、念仏による滅罪の功徳が説かれており、法照は懺悔滅罪の法として五会念仏を勧めたのであろう。また五会念仏法要における敬白文には「滅無量罪、獲無量福」とあり、「離六根讃」では六根の罪障を滅することが説かれており、五会念仏の懺悔滅罪法としての性格が看取できるのである[14]。懺悔とは、過去の罪障を仏・菩薩に発露することによって、それらが滅せられるといった仏道の実践において極めて重要な行法として位置づけられてきた。例えば、仏道の初門ともいえる戒律、特に大乗戒との関連においては、犯戒の場合、軽重戒の差はあってもすべて行者の懺悔にまつ、といった処置が与えられている。しかし、親鸞は滅罪を目的とする懺悔に対しては積極的な立場を与えていない[15]。それは井上善幸氏が指摘しているように、逆謗除取釈における『涅槃経』「梵行品」の引用形態から看取できる[16]。

（A）耆婆答言。善哉善哉。王雖作罪。心生重悔而懐慚愧。大王。諸仏世尊常説是言。有二白法能救衆生。一慚。二愧。慚者自不作罪。愧者不教他作。慚者内自羞恥。愧者発露向人。慚者羞天。是名慚愧。無慚愧者。不名為人。名為畜生。有慚愧故則能恭敬父母師長。有慚愧故説有父母兄弟姉妹。善哉大王。具有慚愧。（B）大王且聴。臣聞仏説。智者有二。一者不造諸悪。二者作已懺悔。愚者亦二。一者作罪。二者覆蔵。雖先作悪後能発露。悔已慚愧更不敢作。猶如濁水置之明珠。以珠威力水即為清。如烟雲除月則清明。作悪能悔亦復如是。王若懺悔懐慚愧者。罪即除滅清浄如本。

（『大正蔵』一二・四七七頁）

（A）耆婆答へていはく、善いかな善いかな、王罪をなすといへども、心に重悔を生じて慚愧を懐けり。大王、諸仏世尊つねにこの言を説きたまはく、二つの白法あり、よく衆生を救く。一つには慚、二つには愧なり。慚はみづから罪を作らず、愧は他を教へてなさしめず。慚は内にみづから羞恥す、愧は発露して人に向かふ。慚は人に羞づ、愧は天に羞づ。これを慚愧と名づく。無慚愧は名づけて人とせず、名づけて畜生とす。慚愧あるがゆゑに、すなはちよく父母・師長を恭敬す。慚愧あるがゆゑに、父母・兄弟・姉妹あることを説く。善きかな大王、具さに慚愧あり。（B）大王且く聴きたまへ。臣、仏説を聞くに智者に二あり。一は諸悪を造らず、二には作り已りて懺悔す。愚者に亦二。一には作罪、二には覆蔵なり。先に悪を作ると雖も後によく発露し、悔し已りて慚愧して更に敢て作らず。猶し濁水のこれに明珠を置かば、珠の威力を以て水即ち清となるがごとく、。烟雲除れば月則ち清明なるがごとく、作悪してよく悔するも亦復是のごとし。王、もし懺悔して慚愧を懐けば、罪即ち除滅して清浄なること本のごとし。

この経文のうち、『教行信証』に引用されているのは（A）の部分のみで、（B）以下は乃至されている。（A）においては、殺父という罪を犯して慚愧する阿闍世に対し、六師すべてがそれは罪ではないと諭すが、耆婆のみが重悔して慚愧を抱くことを肯定する。そして（B）以下では、耆婆が阿闍世に対し、犯した罪を隠すことなく懺悔することによって滅罪すると説かれるのであるが、親鸞はその箇所を乃至している。また井上氏は、この「梵行品」の文は善導教学や天台教学において懺悔滅罪という観点から重視されてきたとしている。例えば宋代の天台山家派である四明知礼は『観無量寿経妙宗疏』で五逆罪の往生を論じる際に次のような註釈を施している。

初悔有軽重。上即利根下即鈍根。（中略）涅槃云。智者有二。一者不造諸悪。二者作已懺悔。愚者亦二。一者作罪。二者覆蔵。如阿闍世王殺父害母。至涅槃会身瘡腫熱。生重慚愧悔過自責。耆婆勧往仏所。仏為説法得無根信。文載涅槃梵行品。此経明逆罪得生浄土者。即同闍王　上根利智能重心懺也。彼経不生者。下根愚人至于臨終不能重悔也。

（『大正蔵』三七・二一八頁）

初に悔に軽重あり。上に即ち利根、下は即ち鈍根なり。（中略）涅槃に云く。智者に二あり。一には諸悪を造らず。二には作已りて懺悔す。愚者にまた二あり。一には罪を作る。二には覆蔵す。阿闍世王父を殺し母を害せんが如し。涅槃の会に至て身瘡腫熱するに重慚愧を生じ悔ひて過を自責す。耆婆勧めて仏所に往かん。仏為に法を説くに無根の信を得る。文、涅槃梵行品に載たり。此の経に逆罪浄土に生ずることを得と明かすは即ち、闍王上根利智にして能く重心に懺するに同じ也。彼の経に生せずは下根の愚人、臨終に至て能く重悔せざる也。

と、作悪の者も懺悔によって往生することができる根拠として『涅槃経』を引用しているのであるが、その経文こそ親鸞が「信文類」で乃至した箇所なのである。また、源信も『往生要集』中巻大文第五で、

第五懺悔衆罪者。設為煩悩迷乱其心毀禁戒者。応不過日営修懺悔。如大経十九云。若覆罪者。罪則増長。発露懺悔。罪即消滅。

（『浄聖全』一・一一四五頁）

第五に懺悔衆罪とは、たとひ煩悩のためにその心を迷乱して禁戒を毀らば、日を過ぐさずして懺悔を営修すべし。『大経』（大般涅槃経）の十九にのたまふがごとし。もし罪を覆へば、罪すなはち増長す。発露懺悔すれば、罪すなはち消滅すと。

と、犯戒の者における懺悔滅罪について「梵行品」の文を証文とし、また大文第十問答料簡の第五でも臨終の念相について五逆罪の往生を論じる箇所でも同文が引証されているのである（『浄聖全』一・一二二六頁）。このように、親鸞以前において『涅槃経』「梵行品」は逆謗往生が可能となる懺悔滅罪の文として重視されていたが、「信文類」ではその箇所が乃至されている点からすれば、井上氏が指摘しているように、親鸞にとって滅罪の効力に頼ることは自らの善根をたのむことであり、それこそが仏智疑惑の姿に他ならない。そのような観点から懺悔による滅罪の功徳が説かれる耆婆の言葉が削除されたものと考えられる[17]。

以上のことから論考すれば、親鸞が不断念仏を修する中で至心に懺悔することができない自己が露呈される時、この宗教体験が山を下りる一つの動機となったのではないだろうか。すなわち、親鸞が叡山時代に西方浄土を願生していた修行が、後に他力念仏に帰していく原点になっていたということができよう。まさに親鸞の叡山時代

における宗教体験が機縁となり、そこから第十八願法に帰入し、凡夫救済の道が開かれていくのである。

第二節　愚禿の内実

第一項　最澄の愚禿

親鸞は自身の著述や書写の典籍、書簡などで自らを「愚禿」と名のり、姓として名に冠しているのは周知のことである。この「愚禿」の表明は、最澄の『願文』における「愚中極愚、狂中極狂、塵禿有情、底下最澄」（『伝全』一・二頁）に依られたものであると指摘されてから既に久しい。近年では宮崎円遵氏が、

愚禿の名告についてはやはり先蹤を大師の前記『願文』に見出し、その高風を学んだものと考えられる。かくて伝教大師は聖人において、こうした形で結実しているとみるべきであろう。[18]

と云い、また梯實圓氏も、

さて、「愚禿」という言葉は、おそらく伝教大師最澄の『願文』によられたものでしょう。十九歳で比叡山に登って草庵を結び、そこに籠った伝教大師は、三世の諸仏に対して自らの誓願を述べられます。その願文の中に、「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、底下の最澄」といっておられます。煩悩の塵にまみれた、極めて愚かなものと、自身のことを表白されているのです。[19]

と指摘している。確かに「化身土文類」における『末法灯明記』の引用、「七難消滅の誦文」の和讃等、親鸞が最澄から影響を受けていることは他の観点からも論じられており、あながちに否定することはできない。しかし、これまでに両者における「愚禿」の表明が何を意味しているのか、その内実ついて十分に比較・検討されていな

いのが現状である。「愚禿」の内実を検討することは、そこに教法がどのように関わっているのかを見ていく上でも重要な作業であると考える。以下、両者の「愚禿」の内実を検討し、その相違点を明らかにしていきたい。

まず最澄であるが、前述のように最澄が自身を「愚禿」と述べているのは『願文』である。『願文』とは、最澄が十九歳の時に受戒した東大寺を離れ、比叡山に入り、入山の願いを記した短編で、最初に無常観・人間観・自己反省が記されており、次いで「愚狂」・「一生空過」・「善悪因果」・「空手」・「出仮」[20]といった五つの願が記されている。この中でなぜ自身を「愚禿」と表明しているのであろうか。最澄は、

伏尋思己行迹。無戒窃受四事之労。愚痴亦成四生之怨。

（『伝全』一・一頁）

伏して己が行迹を尋ね思うに、無戒にして窃かに四事の労を受け、愚痴にして亦四生の怨と成る。

と、自身は戒律にかなう正しい行いもなく、僧としての実質を具えていないにも関わらず、房舎・衣服・飲食・湯薬などの四事の供養を受けていると述べる。さらに続いて「是故。未曽有因縁経云。施者生天。受者入獄」と、施しを貪り受ける者は地獄に堕ちるということを『未曽有因縁経』を引用することで自身の有り様を重ね合わせるのである。その姿が明らかになった時、強烈な自己反省へと繋がっていく。

ところで、関口真大氏は『願文』の本文について、以下のように述べている。

天台小止観には、願文にいう「一生の空しく過ぎなんことを歎けり」の句に対して、「一生空しく過ぐ」の句があり、願文の「明らかなるかな、善悪の因果」の句に対して「明らかに因果を信ぜよ」の句があり、願文の「聖教に空手を嘖めたまへり」の句に対して「宝の山に入りて手あること無きが如し」の句があるなど、

専門的な特殊な術語ではなく、むしろさりげない用語や表現の共通しているところにも、かえってその関連が考えられる。また、願文に「愚が中の極愚、狂が中の極狂」という自己反省があるが、これに対し、天台小止観にも「愚・狂の過、少しく異なりありといえども、邪見の輪転けだし窮まりなし」の句がある。[21]と、「愚狂」・「一生空過」・「善悪因果」・「空手」・「出仮」の文については智顗の『天台小止観』を下敷きにして書かれたものと指摘している。また、木内堯央氏は関口氏の説を受けた上で、『天台小止観』「具縁第一」において持戒清浄を列ねる箇所に注目している。そこには、

三者若人受得戒已。不能堅心護持軽重諸戒。多所毀犯。若依小乗教門即無懺悔四重之法。若依大乗教門猶可滅除。

三にはもし人、戒を受得しおわるも、堅心に護持することあたわず、軽重の諸戒、毀犯するところ多からん。もし小乗教門に依れば、即ち四重を懺悔するの法無し。もし大乗教門に依れば、なお滅除すべし。

（『大正蔵』四六・四六二頁）

と記されている。『願文』では愚狂の自覚、無戒の表出等、最澄は自らを「下品」に置く発想が基盤となっており、最澄が右の『天台小止観』の文を見ていたのであれば、自身を三種持戒人のうち下品持戒人にあてはめていたことは必定であるとしている。さらに、『天台小止観』の大乗の懺悔法を勧めた十法と『願文』との対応を指摘しており[22]、関口氏と木内氏は『願文』が製作される際に、智顗の『天台小止観』の影響があったとしているのである。『願文』と『天台小止観』の関係を考える時、いわば願文の中心課題ともいえる、最澄の決意においてそれが表れているように思える。すなわち、

伏願。解脱之味独不飲。安楽之果独不証。法界衆生。同登妙覚。法界衆生。同服妙味。（『伝全』一・二頁）

伏して願くば、解脱の味独り飲まず、安楽の果独り証せず。法界の衆生と同じく妙覚に登り法界の衆生と同じく妙味も服せん。

と、ひとり妙果を求めることはせず、普く衆生と共に仏果を証ずるという大乗の証果を求める姿勢が明確にされている。同様に『天台小止観』では、

若依小乗教門即無懺悔四重之法。若依大乗教門猶可滅除。（『大正蔵』四六・四六二頁）

もし小乗教門に依れば、即ち四重を懺悔するの法無し。もし大乗教門に依れば、なお滅除すべし。

と云い、小乗の教門ではなく大乗教門に依るべきことを勧起するのである。これらの両文との対応を合わせ考えれば、関口氏と木内氏の指摘は肯首すべきものと考えられる。このように、『願文』では最澄がこれから仏道を歩んでいく上での固い決意が述べられているのであるが、「愚禿」の表明や下品の発想は、学問修行の前提となる最澄の自己反省であり、自己認識であったといえよう。その点において『願文』では未だ教法との積極的関わりは見られない。ただ、この自覚の背景には、

牟尼之日久隠。慈尊月未照。近於三災之危。没於五濁之深。（『伝全』一・一頁）

牟尼の日久しく隠れて慈尊の月未だ照さず。三災の危きに近づき、五濁の深きに没む。

という末法の危機意識があったことを看過してはならない。

第二項　親鸞の愚禿

親鸞は著述や書簡において、自身のことを「愚禿」と称している。その背景として「化身土文類」には、

竊以。聖道諸教行証久廃。浄土真宗証道今盛。然諸寺釈門昏教兮不知真仮門戸。洛都儒林迷行兮無弁邪正道路。斯以興福寺学徒。奏達太上天皇　諱尊成　今上　諱為仁　聖暦承元丁卯歳仲春上旬之候。主上臣下背法違義成忿結怨。因茲真宗興隆大祖源空法師并門徒数輩。不考二罪科猥坐死罪。或改僧儀賜姓名処遠流。予其一也。爾者已非僧非俗。是故以禿字為姓。

（『浄聖全』二・二五三頁）

ひそかにおもんみれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり。しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を弁ふることなし。ここをもつて興福寺の学徒、太上天皇〔後鳥羽の院と号す、諱尊成〕今上〔土御門の院と号す、諱為仁〕聖暦、承元丁卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨みを結ぶ。これによりて、真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒数輩、罪科を考へず、猥りがはしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜うて遠流に処す。予はその一つなり。しかればすでに僧にあらず俗にあらず。このゆゑに禿の字をもつて姓とす。

と、承元の法難を機縁として自身を「非僧非俗」、または「禿」を姓としたことを述べている。同様のことが『歎異抄』に、

親鸞改僧儀賜俗名。仍非僧非俗。然間以禿字為姓。被経奏聞畢了。彼御申状。于今外記廳ニ納ルト云云。流罪以後。愚禿親鸞令書給也。

（『浄聖全』二・一〇七七頁）

親鸞、僧儀を改めて、俗名を賜ふ。よつて僧にあらず俗にあらず、しかるあひだ、禿の字をもつて姓となして、奏聞を経られをはんぬ。かの御申し状、いまに外記庁に納まると云々。流罪以後、愚禿親鸞と書かしめたまふなり。

と、やはり流罪以後に「愚禿」と名のったとされており、聖道諸宗から法然浄土教への弾圧が一つの背景にあったことが予想されるのである。そもそも「愚」と「禿」にはその言葉自体にどのような意味があるのであろうか。「愚」について『六要鈔』では、

言愚禿者、愚是憃也。対智対賢。聖人之徳智也賢也、実非愚憃、今言愚者、是卑謙詞。

（『浄聖全』四・九九八頁）

愚禿といふは、愚はこれ憃なり。智に対し賢に対す。聖人の徳は智なり賢なり。実には愚憃にあらず。いま愚といふは、これ卑謙の詞。

と示され、「愚」とは「卑謙」の意、すなわち「謙遜」の意で、実の愚には非ずとされている。また「禿」の意味は、『涅槃経』「金剛身品」に、

多有為飢餓故発心出家。如是之人名為禿人。

（『大正蔵』一二・三八四頁）

多く飢餓のための故に発心出家するあり。かくの如きの人を禿人となす。

とあり、さらに、

破戒不護法者名禿居士。　（『大正蔵』一二・三八三頁）

破戒にして法を護らざる者を禿居士と名く。

と示されているように、生活の手段の為に出家した者や、破戒の者を意味する。これらの意味よりすれば、親鸞の「愚禿」の名のりには、流罪の際に還俗させられたばかりでなく、妻子をもうけ、在俗の生活をしている自己の現実を恥じる思いがあったものと考えられる。それは戒律を守ることができず、「愛欲広海」と喩えられるように煩悩海に沈没した破戒の自己を慚愧する「非僧」の悲しみが込められていたのであろう。しかし、一方では「愚禿釈親鸞」、「愚禿釈鸞」、「愚禿釈善信」というように、釈尊を祖と仰ぎ、その仏弟子であることを意味する「釈」と名のっている。それは、在欲の中に生きているにも関わらず、本願念仏によって非僧のまま真仏弟子である身にしていただいた「非俗」の慶びも込められているといわねばならない。ではどのような者を「真の仏弟子」というのであろうか。『観経四帖疏』「散善義」には、

仰願一切行者等。一心唯信仏語。不顧身命。決定依行。仏遣捨者即捨。仏遣行者即行。仏遣去処即去。是名随順仏教随順仏意。是名随順仏願。是名真仏弟子。　（『浄聖全』一・七六三頁）

仰ぎ願はくは、一切の行者等、一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して依行し、仏の捨てしめたまふをばすなはち捨て、仏の行ぜしめたまふうをばすなはち行じ仏の去らしめたまふ処をばすなはち去る。

これを名仏教に随順し、仏意に随順すと名づけ、これを仏願に随順すと名づく。これを真の仏弟子と名づ

く。

といわれ、仏によって選捨された雑行を捨て、仏によって選択された念仏を行じ、そしてこの娑婆を厭い浄土を欣って生きる念仏者こそがまさに真の仏弟子とされるのである[23]。この善導の意を受けて「信文類」真仏弟子釈が構成される。すなわち、

言真仏弟子者。真言対偽対仮也。弟子者。釈迦諸仏之弟子。金剛心行人也。由斯信行必可超証大涅槃故。曰真仏弟子。

（『浄聖全』二・九八頁）

真の仏弟子といふは、真の言は偽に対し仮に対するなり。弟子とは釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。この信行によりてかならず大涅槃を超証すべきがゆゑに、真の仏弟子といふ。

と示されている。ここで注意したいのが、親鸞が示す仏弟子の「仏」とは弥陀ではなく、釈迦であることを主張している所である。この背景には、普賢晃壽氏が指摘するように、念仏弾圧に対応するものであると考えられる。『興福寺奏状』の「第三軽釈尊失」であったり、『摧邪輪』で法然は「釈尊の怨敵」とまで非難されているが、当時、貞慶や明恵は戒律復古運動を展開していた。そして法然の弥陀信仰、選択思想に対して釈尊在世の正法の時代を追慕し、釈迦信仰に基づき、戒律を重視する立場より批判を加えていくのである[24]。親鸞の問題意識はまさにここにあった。「化身土文類」後序には、

聖道諸教行証久廃。浄土真宗証道今盛。然諸寺釈門昏兮不知真仮門戸。洛都儒林迷行兮無弁邪正道路。

（『浄聖全』二・二五三頁）

聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり。しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を弁ふることなし。

と、真仏弟子とは一体何なのか、どのような者を真仏弟子というのか、そのような内実を含んだ上で「真仮を知らざる」者たちへ批判を向けていく。その際に依用されるのが最澄撰述の『末法灯明記』であった。本書については周知のように最澄偽撰が有力視されているが、親鸞は最澄撰述という立場から『教行信証』に引用している。『末法灯明記』は、

但今所論末法。唯有名字比丘。此名字為世真実。無福田。設末法中有持戒者。既是怪異。如市有虎。此誰可信。

ただし、いま論ずるところの末法には、ただ名字の比丘のみあらん。この名字を世の真宝とせん。福田なからんや。たとひ末法のなかに持戒あらば、すでにこれ怪異なり、市に虎あらんがごとし。これたれか信ずべきや。

（『浄聖全』二・二一六頁）

と末法無戒論を展開し、末法の世には無戒名字の比丘のみが存在する。しかしこの比丘こそが世の真宝であるとしている。これは貞応三年に出された叡山の上奏文「延暦寺奏状」には当今を像法の時代であるとする認識に対して、天台宗の開祖である最澄の『末法灯明記』を用いて当今は末法であると反論するのである。その際、殊に「最澄製作」と示しているところに親鸞の批判の矛先が天台にあったことを物語っている。そして末法の無戒名字の比丘、言い換えれば阿弥陀仏の本願を信じ念仏する正定聚の行人こそが真仏弟子であるとするのであった。

このように考えるならば、親鸞の「愚禿」の表明は単なる悲歎に終わるものではない。確かに「真仏弟子釈」において、

誠知。悲哉愚禿鸞。沈没於愛欲広海。迷惑於名利太山。不喜入定聚之数。不快近真証之証。可恥可傷矣。

（『浄聖全』二・一〇五頁）

まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと。

と、恵まれた信心の徳からいえば真仏弟子であるが、その現実は無戒名字でしかあり得ず、往生成仏が決定した身でありながら、本願の救いを喜ぶことができない自身の慚愧が語られている。しかし、たとえ身に戒を保つことができない身であったとしても、本願念仏によって非僧のまま真仏弟子である身にしていただいた「非俗」の慶びも込められていたのであった。「総序」に、

爰愚禿釈親鸞。慶哉。西蕃月支聖典。東夏日域師釈。難遇今得遇。難聞已得聞。

（『浄聖全』二・七頁）

ここに愚禿釈の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈に、遇ひがたくしていま遇ふことを得たり、聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。

と語られているように、親鸞の「愚禿」とは、聞き難くして聞き得ている「今」の姿であり、本願名号の教法を受持したところに開かれた悲喜交流の名のりだったのである。このように考えるならば、最澄と親鸞の「愚禿」は言葉は同じであってもその内実は異なっているといわねばならない。最澄の「愚禿」の表明は末法という時代

を背景に、自身は戒律にかなう正しい行いもないにも関わらず、四事の供養を受けているということからくる自己反省であった。その自己反省は、自己を見つめ、見つめられた自己を原点としながら、これからの仏道修行を歩んでいこうとする最澄の決意へと導かれるのである。したがって、『願文』の時点における「愚禿」には教法との積極的関わりは未だ見られない。一方、親鸞の「愚禿」には、阿弥陀仏の摂取の光明に照らされる中に映し出された自己を悲歎しながらも、その自己こそが救いの正機であったとする慶びが込められているものである。それは自己が問題とした自己を見つめるのではなく、阿弥陀仏によって問題とされた自己が明らかになった上での名のりなのである。故に、阿弥陀仏の救いの法の上に自己を不断に問い続ける以外に自己の姿は存在しない。

このように、確かに親鸞の「愚禿」の表明は、『願文』より外に文献上その用語が確認できないため、最澄からの影響と見ざるを得ないが、両者における「愚禿」の内実に大きな隔たりがある。ここに親鸞の特徴がみられるのである。

第三節　中古天台本覚法門との関連性

第一項　自然法爾思想

本節では、親鸞教学といわゆる中古天台本覚法門との関連性を見ていきたい。第一項では親鸞晩年の法語である「獲得名号自然法爾御書」（以下「自然法爾章」）を検討材料とする。この法語は現存するものとして①高田の顕智真筆本、②蓮如の文明版「正像末和讃」末尾に付加された和讃本、③従覚編の『末灯鈔』本の三本ある。このうち、法語として最も正確な書写は顕智本とされているため[25]、本項においては①の顕智本「自然法爾章」によって考察を進めていく[26]。

「自然法爾章」の法語については、「親鸞の到達した最も深い思想を示したもの」[27]と評価する学者がいる一方、平雅行氏は、

> 親鸞も晩年、造悪無碍を批判し、機の深信を放棄することによって、自然法爾へと向かっている。（中略）これらはいずれも、専修念仏運動の敗北と解体を象徴的に物語っていよう。[28]

というように、積極的な立場を与えていない学者もいる。平氏が自然法爾思想を「専修念仏運動の敗北と解体」と評している理由について藤村研之氏は、「自然法爾思想が具体的絶対論、絶対肯定の思想を特徴とした本覚思想にあてはめられたもの」と、自然法爾思想が「本覚思想」の範疇に位置づけられるものとして理解している[29]。本覚思想とは、その言葉がもつ範疇が多岐に亘るため、定義が難しい。「本覚」という語の初出は『大乗起信論』

であるといわれている[30]。すなわち、

所言覚義者。謂心体離念。離念相者等虚空界無所不遍。法界一相即是如来平等法身。依此法身説名本覚。何以故。本覚義者對始覚義説。以始覚者即同本覚。始覚義者。依本覚故而有不覚依不覚故説有始覚。

（『大正蔵』三二・五六七頁）

言う所の覚の義とは、謂く心体は離念なり。離念の相とは虚空界に等しく、遍ぜざる所なく、法界一相なり。即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に依りて説いて本覚と名づく。何を以ての故に。本覚の義は始覚の義に対して説く。始覚は即ち本覚に同ずるを以てなり。始覚の義とは、本覚に依るが故に不覚有り。不覚に依るが故に始覚有りと説く。

とあり、「本覚」・「虚空」・「法界」・「平等法身」が同義にされている。したがって、ここでいう「本覚」とは、本有の覚性のことを意味し、自己の心識の根源に覚知する「始覚」あるいは「不覚」に対する「本覚」であるということであり、大乗仏教の基本的概念である法身、阿頼耶識、如来蔵、本有仏性、真如法性、畢竟平等思想などに関わってくる[31]。しかし、日本中世の天台に至ると、現象する具体相がそのまま真実であると、絶対一元論的に捉えられるようになり、修行における理論と実践の相即を明かす言葉として用いられていた『大乗起信論』の用例とは異なるようになってきた。この思想は恵心流・檀那流の両流及びそこから派生した諸流で研鑽され、「口伝法門」、「観心主義」とも表現されるが、これより先は、「中古天台本覚法門」（以下、「本覚法門」）と表現し、「本覚思想」とは区別することにしたい。このように分類をしたならば、藤村氏が平氏の論に対して、「自然法爾

思想が具体的絶対論、絶対肯定の思想を特徴とした本覚思想にあてはめられたもの」と表現している「本覚思想」とは「本覚法門」を意味しているといえよう。それでは、果たして親鸞の自然法爾は本覚法門と位置づけられるものなのであろうか。まずは、日本中古天台で強調されるようになった本覚法門の特徴を概観していきたい。

本覚法門の特徴は、いわゆる「絶対不二の一元論」[32]と規定されるように、煩悩即菩提・生死即涅槃・邪正一如・我即仏といった不二円融論を、現象における煩悩・生死・凡夫・我の上で語ることである。まず本覚法門における初期の著作と考えられているものに『本覚讃釈』がある。

> 理は常に平等なり。常に平等の故に、常に法位に住す。事は常に差別なり。常に差別の故に、縁に従つて起る。常平等、即ちこれ常差別なり。常差別、即ちこれ常平等なり。起は法性の起なり。滅は法性の滅なり。常にこれ法性なり。法性にあらずといふことなし。
>
> （『日全』一四・三二一〇頁）

これによれば、現実に現象している差別相は法性が生起している相である故に、現象している差別相は法性そのものであると、現象世界を絶対的に肯定している。このような傾向は『真如観』にもみられる。すなわち、

> 彼土ノ弥陀如来一切聖衆菩薩モ、皆悉ク我身中ニ坐マス故ニ、遠ク極楽世界ニ行ズ、サレ共、此土ニ有ナガラ極楽ニ生レリトイヘ共、真如ノ理ヲ知ザレバ、我身弥陀如来ト其体不ニ也ト知ザレバカヒナシ。
>
> （『天台本覚論』一四二頁）

と、我即真如即弥陀といっている。そもそも十界互具を強調し、一念に三千諸法を円具するという天台教学では唯心の弥陀、己心の浄土ということは盛んに論じられてきたが、我即仏を一元論的に凡夫の上で語るほど極端な

ものではなかった[33]。しかし『真如観』では、

万法ニ自性ナシ、亦我心ガ思ヒナスニ随テトモコウモ成也。煩悩ヲ菩提ナリト思ヘバ則菩提ナリ、我ヲ真如ト思ヘバ真如ナリ、仏ナリ。

（『天台本覚論』一四一頁）

といい、煩悩を抱えた凡夫が我を真如と思い、我と弥陀は体不二と知るのであれば、我は真如であり、仏であるとする本覚思想は現実の苦悩の中で生きる凡夫の現状を完全に無視したものといわねばならない。さらに、『本覚讃釈』や『真如観』に説かれる現象界を、絶対肯定化することがその著述の中心的内容を占める作品として『三十四箇書』が登場する。この書は、源信作と伝えられている『枕双紙』の異本ともされているが、時代的、内容的にも源信のものではない。同書は金沢文庫に写本が存在し、そこには院制期の人で椙生流の祖とされ、恵心流の口伝法門において重要な人物とされている皇覚の署名がある。このことから皇覚のものとする説が強いが、その定説は未だ出ておらず、少なくとも院制期頃の十三世紀中ごろの成立であるとされている[34]。ではその本文を見てみよう。まずは、親鸞教学においても重要用語となっている「煩悩即菩提」、「生死即涅槃」である[35]。まず「煩悩即菩提」について、

全く煩悩を改めて菩提と云ふにはあらず。ただ、この煩悩の体を直さず。その体を尋ぬるに、般若甚深の妙理なり。煩悩の体即ち法界なるが故に。

（『天台本覚論』一七八頁）

と煩悩が改められて菩提になるのではなく、煩悩と菩提は体一である故に「煩悩即菩提」であるという論理になっている。このような理解は「生死即涅槃」も同様である。「生死即涅槃の事」には、

生死即涅槃とは、常の人の思ひ似たるは、此死生彼せず、改むるなく、堅固不動なるを、涅槃と曰ふと思へり。今云ふ、全くしからず。これは、世間相常住の法門をいまだ意得ざるなり。世間相常住と云ふは、堅固不動なるを常住と云ふにはあらず。世間とは、無常の義なり、差別の義なり。無常は無常ながら、常住にして失せず、差別は差別ながら、常住にして失せず。

（『天台本覚論』一五七頁）

といわれ、生死無常の根本には堅固不動なる涅槃常住があるのではなく、差別は差別ながら生死無常の当体そのままが涅槃常住であるとされている。すなわち、煩悩と菩提、生死と涅槃は互いの対立関係を待つことなく、煩悩は煩悩のまま肯定され、生死の世界もそのまま真理の境界として容認されてしまうのである。これらのような論理構造は、「転迷開悟」を目的とする仏教において特異なものであるといえる。本来は迷いの状態から転じて悟りへと向かうのであるが、現象そのものを真理として見ていくことによって、もはや「成仏」ということもなくなり、「不成仏」が説かれ始め、本覚法門とは極めて異質な思想であるといえる。これらのように、いくつかの文献を通してみえる本覚法門の特徴は、有情・非情とも云わず、煩悩・生死・罪業はそのまま真如・仏・涅槃・菩提と見ていく。『真如観』に、

今経ハ真如ノ理ヲ詮ズレバ、此煩悩業苦ノ三道、則法身般若解脱ノ三徳、又是法報応ノ三身也。是ヲ煩悩即菩提、生死即涅槃ノ明ナル心ニ非ヤ。

（『天台本覚論』一三〇頁）

とあるように、煩悩即菩提・生死即涅槃・凡聖一如・邪正一如・我即仏と徹底した不二円融を、生死・凡夫・我の上で語っていくのである[36]。この『真如観』に対して法然は『一百四十五箇条問答』で、

一、この真如観はし候べき事にて候か。

答、これは恵心のと申して候へとも、わろき物にて候也。おほかた真如観をは、われら衆生は、えせぬ事にて候そ、往生のためにもおもはれぬことにて候へは、無益に候。（『昭和新修法然上人全集』六四八頁）

と、厳しい批判を加えている。これは法然が煩悩と菩提、生死と涅槃、仏と凡夫、浄土と娑婆といった概念をどこまでも対立的二元論で捉えていくところにあるからである。「浄土宗のひとは愚痴にかえりて往生す」（『浄聖全』二・七八七頁）という言葉は、阿弥陀仏の本願によって救われた自己は、自身の現状がありのまま肯定されるものではなく、むしろ非本来的な自己を見つめたところから発せられたものである。しかし、それは自らの反省によって明かになった自己認識ではなく、罪悪の凡夫を救う阿弥陀仏の大悲心に摂取されたところに、「罪悪生死凡夫」（『浄聖全』二・七一頁）と自己の現実を信知した言葉なのである。そうした現実において、「煩悩ヲ菩提ナリト思ヘバ則菩提ナリ、我ヲ真如ト思ヘバ真如ナリ、仏ナリ」という『真如観』で説かれる本覚法門は、法然にとっては相容れる事の出来ないものであった。親鸞思想もまた、法然の二元論的立場から、本覚法門とは一線を画すものであるといえよう。

ところで、田村芳朗氏は親鸞と本覚法門との関連について、

親鸞には、証空や幸西と違って、じかに本覚思想を用いた箇所は見あたらないが、しかし、「絶対不二」「真如一実」「円融満足」「極速無碍」などの強調、弥陀の本体を法身・実相・法性・真如・一如などとする説、十方遍満仏ないし草木国土悉皆成仏の説、ひいては「自然法爾」「如来等同」の説、また「生死即涅槃」、「不

断煩悩・得涅槃」「煩悩・菩提無二」、「煩悩・菩提一味」のことばなどは、天台本覚思想との関連において考えうるものといえよう。[37]

と指摘しているように、「自然法爾」・「生死即涅槃」・不断煩悩得涅槃」・「煩悩菩提無二」等の言葉について、本覚法門との関連においてみている。もっとも田村氏は、

ただしかし、親鸞の場合、注目すべきことは、実存的ふかみにおいて本覚思想をつかんだということである。（中略）親鸞は、その不二絶対論をそのまま、観念的にふりまわすのではなく、悲惨にみちた有限・相対の現実をとおして表現した。[38]

と述べ、あくまでも「実存的ふかみにおいて本覚思想をつかんだ」と指摘している。しかし、宗教とはいかなるものであれ観念的なものは有り得ない。あくまでも自身が信仰し、自己の救済を問題とする宗教においては必ず実存的な立場でしか語り得ないのである。田村氏が「実存的な立場」と主張する理由に自己の罪悪性というものを取り上げるが、後述するように親鸞が自身を「無有出離之縁」（『浄聖全』二・七一頁）なる存在と位置付けている言葉には絶対肯定的な一元論を見ることはできない。すなわち、親鸞が観念的であれ、実存的であれ「本覚思想をつかんだ」とする主張は論理的に成り立たないのでないだろうか[39]。ともあれ親鸞が用いている言葉、ここでは「自然法爾」・「生死即涅槃」・不断煩悩得涅槃」・「煩悩菩提無二」等が本覚法門との関連を指摘されている以上、それらが親鸞思想においていかなる内実をもつ用語であるのか検討する必要がある。結論からいえば、親鸞にとってそれらの用語は、無条件に迷いの世界がそのままで肯定されるものではなく、煩悩がそのまま無条

件に菩提と肯定されるものでもない。その事はそれぞれの前後の文脈に目を向けることで明らかである。例えば「煩悩菩提体無二」・「生死即涅槃」については、「逆悪摂すと信知して」、「悲願の信行えしむれば」、「他力の信水いりぬれば」、「信心発すれば」、「一念喜愛の心を発せば」とあり、いずれも例外なく「獲信」を契機とした事態であることは明白である[40]。「不断煩悩得涅槃」については、『尊号真像銘文』に、

「能発一念喜愛心」といふは、能はよくといふ、発はおこすといふ、ひらくといふ、一念喜愛心は一念慶喜の真実信心よくひらけ、かならず本願の実報土にむまるとしるべし、慶喜といふは信をえてのちよろこぶこころをいふ也。「不断煩悩得涅槃」といふは、不断煩悩は煩悩をたちすてずしてといふ、得涅槃とまふすは、無上大涅槃をさとるをうるとしるべし。「凡聖逆謗斉廻入」といふは、小聖・凡夫・五逆・謗法・.無戒・闡提みな廻心して真実信心海に帰入しぬれば、衆水の海にいりてひとつあぢわいとなるがごとしとたとえたるなり、これを「如衆水入海一味」といふなり。

（『浄聖全』二・六五二頁）

といわれ、小聖・凡夫・五逆・謗法・.無戒・闡提の一切は、他力信心海に帰しぬれば一味平等となり、無上大涅槃を悟るとされている。「得涅槃」を、聖道門において「断惑証理」の「断」に対して、親鸞は「不断」とされているのである[41]。それでは、親鸞のいう「獲信」とはどのような事態を意味するのであろうか。その手掛かりとなる表現が、『唯信鈔文意』における慈愍の「能令瓦礫変成金」の文にある。すなわち、

「能令瓦礫変成金」といふは、「能」はよくといふ。「令」はせしむといふ。「瓦」はかはらといふ。「礫」はつぶてといふ。「変成金」は、「変成」はかへなすといふ。「金」はこがねといふ。かはら・つぶてをこがねに

かへなさしめんがごとしとたとへたまへるなり。れふし・あき人、さまざまのものはみな、いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり。如来の御ちかひをふたごころなく信楽すれば、摂取のひかりのなかにをさめとられまゐらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまふは、すなはちれふし・あき人などは、いし・かはら・つぶてなんどをよくこがねとなさしめんがごとしとたとへたまへるなり。摂取のひかりと申すは、阿弥陀仏の御こころにをさめとりたまふゆゑなり。（『浄聖全』二・六九九～七〇〇頁）

といい、猟師や漁師、商いなどを生業にしている罪深き「いし・かわら・つぶて」のようなわれらが、如来の誓いを信楽するところに、摂取の光明におさめとられ「こがね」に変成されるといい、信楽開発時における転成が語られている。さらに注目すべきは、同じ『唯信鈔文意』に引用される『五会法事讃』の「観音勢至自来迎」の釈について親鸞の転成思想が明確に表されている。親鸞八十五歳、康元二年正月の高田真蹟本には、「転ずといふは善とかえなすをいふなり」（『浄聖全』二・六八七～六八八頁）といわれ、さらに八十五歳、正嘉元年八月の正嘉本には、「転ずといふはつみをけしうしなはずして善になすなり」（『浄聖全』二・六八八頁）と、さらに加筆することで転成の内実を語り、転成とは自身のもつ罪悪性を転滅させるのではなく、罪悪そのままに如来の光明に摂めとられることを「転」とし、転変の義で捉えていることがわかる[42]。さらに「高僧和讃」曇鸞讃には、

無碍光の利益より　威徳広大の信をえて
かならず煩悩のこほりとけ　すなはち菩提のみづとなる

（『浄聖全』二・四二三頁）

罪障功徳の体となる　こほりとみづのごとくにて

こほりおほきにみづおほし　さはりおほきに徳おほし

（『浄聖全』二・四二四頁）

とあるのも同意である。願力回向の信心を獲るところに、煩悩罪障の氷が菩提功徳の水に転成されるのである。他力回向の信心を因として、凡聖所修の雑修雑善の川水が阿弥陀仏の恒沙万徳の大宝海水と転成されるのは、いうまでもなく本願名号の自然のはたらきによるところである。仏教では自己の存在を離れて涅槃はあり得ない。現実における自己の存在、自己の問題を離れて悟りがあるのではなく、自己の現実（生死）を見据え、正見していく「煩悩即菩提」、「生死即涅槃」の「即」の論理が説かれる[43]。生死の他に涅槃はなく、煩悩の他に菩提の体はなく、そして迷悟は不二なることを我が智慧の眼において感得していくところに涅槃を得るのである。すなわち、涅槃とは本来は凡夫往来の境地を翻してこそ証せられる境地であり、「断煩悩」によって「得涅槃」するのであった。この事を親鸞は「即」の論理を「不断」といい、殊更「転」と換言することによって、信一念時における阿弥陀仏の本願力による転成を説くのである。ただし、前述したように、たとえ信楽を起点として凡夫の濁悪心が仏の清浄心と一体となるとはいえ、今この現実は生死の凡夫に変わりはない。

凡夫といふは、無明煩悩われがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえず、と水火二河のたとえにあらわれたり。

（『浄聖全』二・六七六頁）

と示すように、煩悩熾盛の姿は臨終一念まで続くのである。したがって、親鸞が「即」の説示において、煩悩と

菩提、生死と涅槃の関係を示す中での「得涅槃」とは、当来の益であることは言うまでもない。『入出二門偈』には「必得往生安楽国、生死即是大涅槃」（『浄聖全』二・三二〇頁）といわれ、「正像末和讃」では「真実報土のならひには煩悩菩提一味なり」（『浄聖全』二・四八〇頁）と讃えている。さらに「顕智本」には「あんらくしようとにむまれぬれはあくもせんもひとつあちわいとなるなり」と左訓があり、いずれも安楽浄土における事態であるとしているのである。これらのように、親鸞は「生死即涅槃」、「不断煩悩得涅槃」という用語を用いているが、親鸞は今生において煩悩熾盛のこの身が無条件に「凡夫即仏」と絶対肯定化されるような文脈で使用していない。親鸞の「得菩提」とは、どこまでも「臨終一念之夕、超証大般涅槃」（『浄聖全』二・一〇三頁）というように、滅土での事態なのである。親鸞における「即」とは、その内実は「転」であり、獲信によって得られた利益からいえば、

五濁悪世の有情の　選択本願信ずれば
不可称不可説不可思議の　功徳は行者の身にみてり
（『浄聖全』二・四八四頁）

といわれるように、信一念時において如来の清浄心が凡夫の濁悪心に満入し、凡夫の心を転じ、仏の心と一体となる。しかし、機相から言えば信前と同様に生死に生きる現実はなんら変わりなく、煩悩具足の存在であり、「無有出離之縁」なる自己と知らされるのである。すなわち、「つみをけしうしなはずして善になす」と云われる事態は、名号他力の活動相において語られ、信一念即時の救済決定の内容として説かれる言葉であったのである。

では本節における中心課題である自然法爾思想についてはどうであろうか。まず「自然」の語義であるが、先

行研究でも指摘されているように、元々「自然」とは中国の老荘思想を顕わす用語であったが、中国仏教において仏教用語として転用された[44]。そして無量寿経典において分別を超えた悟りの智慧、境地を顕す用語として用いられるようになったのである。一方「法爾」という言葉は、「自然」がもと老荘思想の用語であるのとは異なり、元来より仏教用語として用いられていた。『解深密経』には、

法爾道理者。謂如來出世若不出世。法性安住法住法界。是名法爾道理。（『大正蔵』一六・七一〇頁）

法爾道理とは、謂く如来の出世もしくは不出世、法性は法に安住し、法界に安住す。これを法爾道理と名づく。

とあり、仏の出世、不出世に関わらず、法性は万法に住す。そしてその法が仏たらしめている真理を「法爾」といわれている。また法蔵の『探玄記』では、

四法爾亦二。一諸縁起法、有仏無仏、性従縁起。二真如法界、性自平等。（『大正蔵』三五・一四八頁）

四に法爾にまた二あり。一には諸縁起の法なり。仏ましますも、仏ましまさぬも、性は縁によって起こる。二には真如法界の性は自ずから平等なり。

と示され、縁起の法とその体である真如が平等である有り様を「法爾道理」といわれており、「法爾」とは、人為を超えて、法としてそのように在ることを顕す言葉であるといえる[45]。このように見てみると、「自然」と「法爾」は出拠は老荘と仏教で異なるが、共に人為を超えた本然的なはたらきによってそのようにあっているという意味において共通し、同義で捉えられる用語であることがわかる。実際『翻訳名義集』には、

婆沙云、法応爾不可改易、不可徴詰、是法爾義、自然与法爾同。（『大正蔵』五四・一〇八五頁）

婆沙にいわく、法として爾るべし、改易すべからず、徴詰すべからざる、これ法爾の義、自然と法爾と同なり。

とあり、両者は同じ用語であることが示されていた。このように「おのずからそうなっている」という意味をもった「自然」や「法爾」という用語は、現象世界を絶対肯定化する天台本覚法門において多く用いられることになる[46]。すなわち『漢光類聚』に、

一念全体、法爾自然、三千具足也。（『大正蔵』七四・四〇〇頁）

一念全体、法爾自然にして、三千具足なり。

とあり、『三十四箇事書』では、

仏の作に非ず、修羅天人の作にあらず、法爾自然にして三身にあらざるなきが故に。（『天台本覚論』一七三頁）

といわれている。そして、このことが親鸞の自然法爾を本覚法門に位置づけられた要因の一つに考えられるのである。

ところで、親鸞は「自然」と「法爾」の用語は用いているが、「自然法爾」という四字熟語は親鸞の著書の中に存在しない。梯實圓氏によれば、浄土真宗の文献で初めて「自然法爾」の語が出てくるのは蓮如時代の古写本である聞名寺本とされている[47]。まずこのことを以て、「自然法爾」の用語を根拠にして本覚法門と関連づけるこ

とへの疑義が生ずるのである。それでは親鸞のいう「自然」と「法爾」は、どこを依拠にして説示しているのであろうか。まず「自然」であるが、親鸞教学の中心である『大経』に依っている。親鸞が正依の経典としている『大経』には多く「自然」の用語が用いられているが、この「自然」について伝統的に「無為自然」、「業道自然」、「願力自然」の三種に分類される。「無為自然」とは弥陀の仏身仏土に関して用いられ、「業道自然」は衆生の業についての因果必然の義を指し、「願力自然」は阿弥陀仏の大願業力について、衆生を転迷開悟せしめる因果必然の義を語るのである。このうち、中心となるのは「無為自然」であり、その説示の半数以上を占めている。

無有三塗苦難之名。但有自然快楽之音。是故其国名曰安楽。（『浄聖全』一・三八頁）

三途苦難の名あることなく、ただ自然快楽の音のみあり。このゆゑに、その国を名づけて安楽といふ。

という経文は、「自然」の語をもって浄土の徳を表している。また、

容色微妙非天非人。皆受自然虚無之身無極之体。（『浄聖全』一・三九頁）

容色微妙にして天にあらず、人にあらず。みな自然虚無の身、無極の体を受けたり。

といい、浄土の聖者は人天を超絶した存在であるとし、「自然」とは因縁の為作造作を超えた涅槃の境地を表す語として用いられている。これらはほんの一例であるが、親鸞は『大経』の説示を受けて「浄土和讃」に、

三途苦難ながくとぢ　但有自然快楽音
このゆえに安楽となづけたり　無極尊を帰命せよ（『浄聖全』二・三五八頁）

とよみ、さらに、

顔容端正たぐひなし　精微妙躯非人天
虚無之身無極体　平等力を帰命せよ
（『浄聖全』二・三四六頁）

と示している。また願力自然として解釈される経文は、

仏告弥勒菩薩諸天人等、無量寿国声聞菩薩。功徳智慧不可称説。又其国土。微妙安楽清浄若此。何不力為善。念道之自然。著於無上下。洞達無辺際。宜各勤精進。努力自求之。必得超絶去。往生安養国。横截五悪趣。悪趣自然閉。昇道無窮極。易往而無人。其国不逆違。自然之所牽。何不棄世事。勤行求道徳。
（『浄聖全』一・五一頁）

仏、弥勒菩薩ともろもろの天・人等に告げたまはく、「無量寿国の声聞・菩薩の功徳・智慧は、称説すべからず。またその国土は、微妙安楽にして清浄なることかくのごとし。なんぞつとめて善をなして、道の自然なるを念じて、上下なく洞達して辺際なきことを著さざらん。よろしくおのおのつとめて精進して、つとめてみづからこれを求むべし。かならず超絶して去つることを得て安養国に往生して、横に五悪趣を截り、悪趣自然に閉ぢ、道に昇るに窮極なからん。往き易くして人なし。その国逆違せず、自然の牽くところなり。なんぞ世事を棄てて勤行して道徳を求めざらん。

があげられる。この一節は「宜各勤精進。努力自求之」と説かれているように、当面では浄土に往生するために各々の精進努力が勧められている。しかし、親鸞は阿弥陀仏の浄土に往生し、横ざまに五悪趣が断絶せられて仏果に至るのは他力自然のはたらきであると理解している。このことは『尊号真像銘文』に、

真実信心をえたる人は、大願業力のゆへに自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にはかるるゆへにゆきやすく無上大涅槃にのぼるにきわまりなしとのたまへるなり。しかれば自然之所牽とまふすなり。

（『浄聖全』二・六一〇頁）

と示されており、真実信心の人は本願力によって無上大涅槃に至り、そのことが「自然之所牽」であるといわれていることから、「自然」を阿弥陀仏の願力としてみているのは明らかであろう。さらに、真実信心の人という「信心」もまた、願力自然によって生ずる。すなわち、

信は願より生ずれば　念仏成仏自然なり

自然はすなはち報土なり　証大涅槃うたがはず

（『浄聖全』二・四四六頁）

と示し、往生成仏の因である信心でさえも願力自然によって生ぜられ、往生して得る境界もまた、自然なる無上涅槃というのである。このように、親鸞における「自然」の用例は『大経』の説示を受けていることは明らかであろう。ただ「無為自然」、「願力自然」、「業道自然」のうち、「業道自然」に関して徳永道雄氏が、

「業道自然」は、いわゆる三毒五悪段にあらわれる用例について名付けられたものであるが、親鸞はこの段を全く無視しているので、当然この意味での自然は親鸞の思想には見られない。この呼称は後の宗学において用いられたものであり、「無為自然」・「願力自然」と同等の重みをもって扱われているが、上のことを考慮に入れる限り、一考する必要がある。[48]

と述べていることには注意を払わねばならないだろう。

次に「法爾」についてであるが、梯實圓氏は法然の用例を受けたものであろうと指摘している[49]。「諸人伝説の詞」に、

又いはく、法爾道理といふ事あり。ほのをはそらにのぼり、みづはくだりさまにながる。菓子の中にすき物あり、あまき物あり、これらはみな法爾道理なり。阿弥陀ほとけの本願は、名号をもて罪悪の衆生をみちびかんとちかひ給たれば、ただ一向に念仏だにも申せば、仏の来迎は法爾道理にてそなはるべきなり。

（『真聖全』四・六八三頁）

という法語が伝えられている。これによれば、焔は空に昇り、水は下へと流れる。酸いものは酸い、甘いものは甘いといった、ある物の本来もっている性質の道理をもって「法爾」といっている。その中に、阿弥陀仏の本願は念仏するものを来迎して浄土へ迎え取るという誓願を立て、そして願が成就したのであるから、称名念仏する者は、必ず阿弥陀仏の来迎にあずかり、浄土に往生することは法爾の道理に従っているというのである。このように、法然は本願を直ちに法とよんだわけではなく、「法爾道理」のうちの一つとして挙げられており、因果必然の道理という、いわば一般的な意味で用いられているといえよう。しかし重要なのは、法然において初めて「法爾」と阿弥陀仏の法が繋がるということであり、親鸞の「法爾」の解釈は、この法然の説示を受けたものといえる。親鸞は「自然」について、「おのずからしからしむる」といわれているが、これはある対象が何かによってしからしめられているという状況を指す。その説明として「法爾」の概念が導入されるのである。すなわち、

法尓といふは、この如来のおむちかひなるかゆへに、しからしむるを法尓といふ。法尓はこのおむちかひな

りけるゆへに、すへて行者のはからひのなきをもて、この法のとくのゆえにしからしむといふなり。

（『高田学報』第七二輯・写真版）

と、「この法のとくのゆえにしからしむといふなり」ということによって、「法爾」は阿弥陀仏の本願の徳によってしからしめられるとされる。つまり、「法爾」の「法」とは本願を指すことになり、親鸞は阿弥陀仏の本願の徳によってしからしめられることを「自然」と表わし、衆生の一切のはからいが否定される語として用いているといえる[50]。

ここで一度「法爾」の語義をまとめてみると、天台本覚法門においては、「おのずからそうなっている」という「法爾道理」の意味を積極的に解釈し、現象世界の絶対肯定化をあらわす語として用いている。一方、法然は現象世界を絶対肯定的に捉える本覚法門の用例で用いるのではなく、焔は空へ昇り、水は下に流れるというように、従来通りの「法爾道理」をあらわす語として用いている。そして阿弥陀仏の来迎もまた、そのうちの一つとされるのである。親鸞にいたっては、「法爾」とは「おのづからしからし」むる「自然」の内実を明かす語として用いられ、「法爾」の「法」とは本願を指す。このように、親鸞において「自然」及び「法爾」の思想は、本願によって「おのづからしからし」められるものであり、衆生の一切のはからいが否定される語として用いられており、絶対肯定的な本覚法門を意味するものではない。すなわち、親鸞における「法爾」とは、直接的には法然の「法爾道理」を阿弥陀仏の法と繋げる説示から影響を受けたものであり、「自然」の用語は『大経』から影響を受けて「自然」と「法爾」を明示していくのである。このように、用語に関せば「自然」は正依の『大経』、「法爾」は

法然の説示を受けるものであり、思想構造は衆生のはからいが否定されるという信心の内容を表わすためであって、用語・思想とともに現象世界を絶対的一元論で捉える本覚法門から影響を受けたものではない。

親鸞の自然法爾思想が、阿弥陀仏の願力によってしからしめられ、本願海に帰入せしめられることを意味するのであるならば、平雅行氏のいう「機の深信を放棄すること」が自然法爾というのではない。「自然法爾章」では、

法尓といふは、この如来のおむちかひなるかゆへに、しからしむるを法尓といふ。法尓はこのおむちかひなりけるゆへに、すへて行者のはからひのなきをもて、この法のとくのゆえにしからしむといふなり。すべて人のはじめてはからはざるなり。このゆへに他力には義なきを義とすとしるべしとなり。

（『高田学報』第七二輯・写真版）

といわれ、親鸞は「自然」を「義なきを義とす」ということであるとしている。「無義為義」について『末灯鈔』には、

如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人の仰せごときにてありき。義といふことは、はからふことばなり。行者のはからひは自力なれば、義といふなり。他力は、本願を信楽して往生必定なるゆゑに、さらに義なしとなり。

（『浄聖全』二・七八〇頁）

とある。多屋頼俊氏によれば、始めの「義」は「はからう」ということで、後の「義」は「本義」の意味であるとしていることから[51]、「自然法爾章」の文は「他力には、行者のはからいを加えない事を以て本義とする」という意味で読めよう。本願のはたらきによって自己のはからいが加わらないということは、いわば汝を救わんと

する本願を信受した疑いの無い姿である。そして親鸞のいう他力信心とは、自己の現実がそのまま肯定されるものではなく、非本来的な自己が明らかとなるのである。そのことは「信文類」に、

一者決定深信自身現是罪悪生死凡夫。曠劫已来常没常流転。無有出離之縁。二者決定深信彼阿弥陀仏四十八願。摂受衆生。無疑無慮。乗彼願力定得往生。

（『浄聖全』二・七一頁）

一には決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して深く、かの阿弥陀仏の、四十八願は衆生を摂受したまふこと、疑なく慮りなくかの願力に乗じてさだめて往生を得と信ず。

と、『観経四帖疏』「散善義」の文を引用し、罪悪深重にして出離の縁あることなしと自己の現実を信知することは、阿弥陀仏の本願はその自己を救いたまうという二種深信として体得されるのであると明示するのである。そしてこの罪悪の自覚は罪悪がそのまま肯定されるものではない。

凡大小聖人、一切善人、以本願嘉号為己善根故、不能生信、不了仏智、不能了知建立彼因故無入報土也。

（『浄聖全』二・二一〇頁）

おおよそ大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもって己が善根とするが故に信を生ずることあたわず、仏智を智らず。かの因を建立せることを了知することあたわざる故に報土に入ること無き也。

とあるように、阿弥陀仏の本願名号のはたらきを自身の善根とする者は、自力のはからいをたよりにして仏法を受け止める為に信心を生ずることはできず、仏智も知ることができず、本願のいわれも知ることができないとい

う。これを言い換えれば、信心を得ることによって自身の上にたよりになるものは何一つなく、自己は阿弥陀仏に背反する罪悪深重の身であることをはじめて気づかされるということであろう。「愚禿悲歎述懐」において、

浄土真宗に帰すれども　真実の心はありがたし
虚仮不実のわが身にて　清浄の心もさらになし

（『浄聖全』二・五一七頁）

といわれる様に、阿弥陀仏との値遇によって行為的主体としての自己が「罪悪生死の凡夫」、「無有出離之縁」という存在的把握の上で自己の姿が明瞭となる。ここにおいて自己とは「許されざる自己」として信知されるのである。また「信文類」では、『観経四帖疏』至誠心釈の「不得外現賢善精進之相、内懐虚仮」の文について、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐ければなり」（『浄聖全』二・七一頁）と訓んでいる。この文は当面では、「外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ」（『浄聖全』一・七六一頁）となり、内の虚仮を誡め、偽善を嫌い、内外ともに清浄真実であれと勧めた文である。しかし親鸞の訓み替えは、内に虚仮不実を懐く凡夫が、賢者の如き善人の振る舞いをすることは、むしろ自己を偽った偽善であるという意味になり、人間の本質に迫っていくような訓みであった。このように、親鸞が自己の罪悪性について述べた文に遑がない。親鸞における信心とは、如来の大悲を仰ぐ中に、常に自己の在り方が問われるもので、自身の在り方がそのまま肯定されていくような「機の深信を放棄」するものではない。願力回向の信心を領受するところに、煩悩によって無始以来今日まで流転しつづけ、自力無功であったと信知するのである。「自然」とは阿弥陀仏の本願であり、その本願を信知する時、肯定し得ない自己が露わになってくる。自然法爾とは、親鸞の信心体験そのものであり、

無条件に肯定されていく本覚法門とは相容れぬ論理構造なのである。

以上、親鸞の自然法爾思想と本覚法門との関連の有無を、特に「自然法爾章」との関連においてみてきたが、田村氏によって指摘されているような「自然法爾」という用語及び思想構造には本覚法門からの影響は認められなかった。また自然法爾とは、平氏が指摘するような「機の深信を放棄」するものでは決してなく、「自然」とは名号獲得によって他力信心海に帰入した親鸞の信心体験における表白そのものである。したがって、そこでは本願によって照らし出される非本来的な自己が顕在するのであり、そしてその自己とは「無有出離之縁」としての許されざる自己である。故に本覚法門のような衆生即仏と自己を絶対肯定化するのではなく、罪悪生死の凡夫としての救いが容認されていくのは常に如来の側でなければならず、如来に問題とされる機の側には、信心の内容として機の深信が二種一具となっているのは必然なのである。

このようにみてみると、親鸞の信心観において絶対不二一体の構造を説く本覚法門的要素が介入する余地はないといえる。しかし、国宝本「正像末和讃」所収「罪業もとより所有なし」の和讃は、叡山に伝わっている極めて本覚法門的な文献である。この事実は絶対的一元論の本覚法門を否定する親鸞思想と矛盾が生じるのではないだろうか。次項では、その点について検討していく。

第二項　国宝本「正像末和讃」所収「罪業もとより所有なし」の和讃について

親鸞と本覚法門との関連において、和讃からその関連性が窺える。国宝本の「正像末和讃」には、

罪業もとより所有なし　妄想顛倒よりおこる
心性みなもときよければ　衆生すなわち仏なり
（『浄聖全』二・五二四）

という和讃が収められている。「心性もとよりきよければ　衆生すなわち仏なり」の句は、例えば『真如観』に「如是凡ソ自他身一切ノ有情皆ナ真如ナレバ則仏也」（『天台本覚論』一三四頁）といわれるような、仏と衆生は共に真如であり、本質的には一緒であるという本来成仏説と何ら変わらない表現である。しかしながら、この和讃は親鸞自身が作った和讃ではなく、『源平盛衰記』巻二一（『日本文学大系』第一五巻、七二頁）にも同じような和讃が見られることから、当時では一般的に知られていた和讃として認識されていたようである。木村宣彰氏によれば、実際この和讃は、八年前の永万元年（一一六五）に起こったある事件がきっかけとなって本覚法門の立場より詠まれた和讃であるとされている。その事件とは、当時の二條天皇が亡くなり、その葬儀が行われる際に参列の席次をめぐって南都北嶺の僧侶たちに確執が生じたという。その確執とは、南都法相宗の興福寺と北嶺天台宗の延暦寺との間で、天皇の葬儀の上座にどちらが座るかというもので、その年の八月ごろから対立が続いていた。法相宗は釈尊が説いた教えのうち、三乗真実を主張し、逆に天台宗は一乗真実を主張しており、教学的にもすでに対立が続いていた。そして二條天皇の葬儀での席次をめぐる争いが引き金となって、叡山の僧徒が法相宗の末

寺であった清水寺を襲い、遂には焼き討ちをかけた。そのような悪行を行う時に叡山の僧徒は、「我々は仏と同じであるのだから、罪になる行為などない」という意味から、「罪業本ヨリ所有ナシ、妄想顛倒ヨリオコル、心性源清レハ、衆生即仏也」と詠んで焼き討ちを行ったという[52]。このことからわかるように、衆生は本来仏と同様に真如であるならば、何故修行しなくてはならないのかという論理と同様に、本覚法門に裏付けられた考え方であるといえよう。ではこの問題と、国宝本「正像末和讃」との関連はどのように考えればよいのであろうか。そこで文明本『三帖和讃』の最後に収録されている「愚禿悲歎述懐」を見てみると、

罪業もとよりかたちなし　妄想顛倒のなせるなり
心性もとよりきよけれど　この世はまことのひとぞなき

（『浄聖全』二・五二四）

という文言に改変されていることに気付かされる。「罪業もとより所有なし、妄想顛倒よりおこる」という前半の句は、罪業とは本来無自性であるが、虚妄分別によって罪業となっているということを表しているから、「罪業もとよりかたちなし、妄想顛倒のなせるなり」とすることで、より明確な文脈となっている。そして後半の句、「心性みなもときよければ、衆生すなわち仏なり」は、「心性もとよりきよけれど、この世はまことのひとぞなき」と変えられている。これは、心性本浄説に立脚しながらも、現実に生きる我は本来成仏などという有り様をしているのではなく、無分別智に反して非本来的な虚妄的な有り様をしている自己であることを信知し、現実を見定めていかねばならないという文脈となる[53]。このような意味において考えるならば、明確に本覚法門と一線を画すことになる。心性本浄説を考える際、天台では生仏一如とし、衆生には本来的に仏性が具わっているとする。し

かし親鸞の場合、真如仏性は法身常住であり、またそれは仏智見の上から言わねばならない。そのことについて『唯信鈔文意』「極楽無為涅槃界」の釈に、

「極楽無為涅槃界」といふは、「極楽」と申すはかの安楽浄土なり、よろづのたのしみつねにして、くるしみまじはらざるなり。かのくにをば安養といへり、曇鸞和尚は、「ほめたてまつりて安養と申す」とこそのたまへり。また『論』には「蓮華蔵世界」ともいへり、「無為」ともいへり。「涅槃界」といふは無明のまどひをひるがへして、無上涅槃のさとりをひらくなり。「界」はさかひといふ、さとりをひらくさかひなり。大涅槃と申すにその名無量なり、くはしく申すにあたはず、おろおろその名をあらはすべし。「涅槃」をば滅度といふ、無為といふ、安楽といふ、常楽といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性すなはち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなはち一切群生海の心なり。

（『浄聖全』二・七〇一～七〇二頁）

といわれている。「無上涅槃」といわれるものは、無為・安楽・常楽・実相・法身・法性・真如・一如・仏性と転釈され、そして最後に「如来」とおさえられる。一如という世界は仏智見のみが知り得る無分別智の領域であり、その無分別智より見る世界は一切平等の差別なき境界である。その仏智見においては一切の存在は仏ならざるものなしであり、そのことを経文では「一切衆生悉有仏性」といわれ、親鸞は「この如来、微塵世界にみちみちたまへり」と示すのである。そしてその仏性は、「すなはち一切群生海の心なり」といわれていることから、本質的には仏も衆生も共に一如・真如を体としているから心性本浄説に立脚したものといわねばならない。しかしなが

ら、「心」によって顕わされる両者の境界は全く異なり、相反したものである。虚妄分別にとらわれた者にとっては、本来仏であるはずの一切はいわゆる「一切群生海」という存在になり下がり、無論、その者にとってしてみれば、「一切群生海」という言葉もなければ、宗教的意義も存在し得ない。このような非本来的な在り様を先の和讃で、「罪業もとよりかたちなし、妄想顛倒のなせるなり、心性もとよりきよけれど、この世はまことのひとぞなき」といわれるのであった。そしてその非本来的な在り方をしている「一切群生海」に対して、自他一如、無分別智の展開相として方便後得智の大悲の教法が提示されるのである。そのことを続く文に、

この心に誓願を信楽するがゆゑに、この信心すなはち仏性なり、仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩は「尽十方無碍光如来」となづけたてまつりたまへり。この如来を報身と申す、誓願の業因に報ひたまへるゆゑに報身如来と申すなり。報と申すはたねにむくひたるなり。この報身より応・化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光を放たしめたまふゆゑに尽十方無碍光仏と申すひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず。無明の闇をはらひ、悪業にさへられず、このゆゑに無碍光と申すなり。無碍はさはりなしと申す。しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとしるべし。

（『浄聖全』二・七〇二～七〇三）

と示す。『論註』の二種法身説を用いることによって一如の境界を言説化し、「尽十方無碍光如来」の名号によっ

て一切群生海に非本来的な自己であると信知させ、本来的な方向へと展開させるというのである。[54]

すなわち、親鸞においては「我本来仏也」という理即で語るような仏性観ではなく、「仏性とはいかなるものなのか」という観点において論じなければならず、先の和讃もこの「極楽無為涅槃界」の釈文によって論考せねばならない。つまり、国宝本及び文明本和讃は明らかに本覚法門で用いられた今様でありながらも、その内実は全く異なる。確かに、国宝本の文言は、『源平盛衰記』所収のものと同様であるため、極めて本覚法門的要素が強いものとなっている。しかし、その後に改変された文明本と合わせ考える時、これらの和讃は、『唯信鈔文意』に示されるような心性本浄説に立脚し、しかし、そうならざる煩悩具足の自己であると信知して、この世を濁世として厭い、浄土を願生せねばならないという親鸞の痛切な思いが込められた和讃であるといえよう。

第四節　円融の論理

第一項　源信の円融

天台において空諦・仮諦・中諦の三種の観念は、互いに孤立することなく相即無礙であり、随縁の諸法は総じて三諦を具するものとされる。智顗は『法華玄義』で、

> 円三諦者非但中道具足仏法。真俗亦然。三諦円融一三三一。（『大正蔵』三三・七〇五頁）

円の三諦はただ中道にして仏法具足するにあらず。真俗また然なり。三諦円融は一にして三、三にして一なり。

といい、空仮中の三諦が相即することを示している。この三は互いに相即するが故に一即三・三即一・互具互融であるから「三諦円融」といわれ、諸法実相の真理とされる。天台の祖師慧文は、『中論』の「衆因縁生法我説即是空、亦為是仮名、亦是中道義」（『大正蔵』三〇・三三頁）という「三諦偈」に依って三諦円融の教理を開顕したとされ、三諦円融の思想基盤には『中論』の無自性・空の要素が介在することが知られる。『天台四教儀』（以下、『四教儀』）には、「次明円教者。円名円妙円満円足円頓。故名円教也」（『大正蔵』四六・七七八頁）とあり、法華円教の教理こそが仏教の真骨頂とされるのである。

諸法実相とは、現前する現象そのままが真理の顕現として見るのであり、いわば実相を事性の面から追求したのが円融三諦であり、これに対して、こうした在り方を説明する為に、三千円具という事相の面から明らかにし

た教義が立てられる。森羅万象、皆悉く空仮中三諦円融である故に、一切万法は互具互融で円融無碍である。この法々円融無碍なるを表現したものが三千円具の教理である。三千とは『摩訶止観』において、一切の現象を表す用語として使用されている。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏という十界が互具互融して百界になる。その百界に、如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等の十如是を具すと千如になる。この千如に五陰世間・国土世間・衆生世間の三種世間を配すれば三千世間になる。すなわち、この三千に諸法の全てが摂まると見るのであり、しかもどの一をとっても、三千すべてがその中に円満に具足するのである[55]。このことを四明知礼は『観音玄義記』で、

法界円融者。色心依正以即性故。趣指一法遍摂一切。諸法遍摂亦復如是。法法互遍皆無際畔。乃以無界而為其界。此之法界無不円融。即百界千如百如千界也。是故得云唯色唯心唯依唯正。若不爾者。即非円融。

（『大正蔵』三四・八九二頁）

法界円融は色心依正、性に即するを以ての故に趣に一法を指すに、遍く一切を摂す。諸法の遍摂亦復是くの如し。法法互いに遍じて皆辺畔無し。乃ち無界なるを以て其の界とす。此れ之の法界円融ならざるは無し。即百界千如百如千界なり。是の故に唯色唯心唯依唯正と云うことを得。若し爾らずは即ち円融に非ずと。

と示している。このように、天台において「円融」とは、諸法実相を表す用語として用いられ、それはまた、大乗中最深の教である法華円教の教理を表す名目として明かされるのであった。

親鸞は比叡山で二十年間修学した影響から、著述の中に多くの天台用語が散見する。その中でもこの「円融」は頻出し、親鸞にとっても重要な用語であったことが窺える。しかし親鸞は「然愚禿釈鸞、建仁辛酉暦、棄雑行兮帰本願」（『浄聖全』二・二五四頁）と言い、それまで修学していた聖道門から他力浄土門へと転入した様に、親鸞にとって「円融」は三諦の円融を明かす天台義ではなく、名号に功徳が円融しているという用例である。例えば、「円融至徳嘉号」（『浄聖全』二・六頁）や「然按本願一乗海、円融満足極速無礙絶対不二之教也」（『浄聖全』二・五七頁）とあるように、阿弥陀仏の名号及びそのはたらきにおいて「円融」の語を用いているのである。この点について、師である法然の用例を見てみると、法語として遺されている「逆修説法」に、

然則於諸相中、今且讃歎白毫一相功徳。依恵心意有五。謂白毫業因、白毫相貌、白毫作用、白毫体性・白毫利益也。（中略）次白毫体性者。中論云因縁所生法、我説即是空、亦名為仮名、亦是中道義已上。白毫亦即因縁所生法、是故其性即空・即仮即中也。即空故非因非果、畢竟空寂而無有体用也。即仮故因果体用萬徳歴然、一切諸法具足無欠。然則一切諸仏菩薩、一切声聞縁覚、一切地獄鬼畜・一切修羅人天、凡百界千如三千世界、皆悉摂在弥陀白毫一相中也。即中道故非有非無。又非具足、非不具足。離因離果亦不離因果、無体無用亦非無体用。如意珠喩、応知。非啻白毫一相備空仮中、余一一相亦具三諦。又非啻弥陀一仏功徳備三諦円融義。余一切諸仏皆亦具足円融無碍也。又一切諸菩薩皆亦備之。乃至六趣四生衆生、一々皆無不備三諦妙理。凡於此三諦理者凡聖等備、迷悟同具。

（『真聖全』四・四六一頁）

然れば則ち諸相の中に、今しばらく白毫一相の功徳を讃歎す。恵心の意に依るに五あり。謂く白毫の業因、

白毫の相貌、白毫の作用、白毫の体性・白毫の利益也。（中略）次に白毫の体性とは、中論に云く、因縁所生の法、我れ即ち是れ空と説く。また名けて仮名とし、また是れ中道の義なりと已上。白毫もまた即ち因縁所生の法なり。是の故に其の性即空・即仮・即中なり。即空の故に因に非ず果に非ず、畢竟空寂にして体用あることなしなり。即仮の故に因果体用万徳歴然にして、一切諸法具足して欠くることなし。然れば則ち一切の諸仏・菩薩、一切の声聞・縁覚、一切の地獄・鬼畜、一切の修羅・人・天、おおよそ百界千如三千世界、皆悉く弥陀白毫の一相の中に摂在するなり。即中道なるが故に有に非ず無に非ず。又具足に非ず不具足に非ず。因を離れ果を離れ、また因果を離れず。体無く用無く、また体用無きに非ず。如意珠の喩、知るべし。ただ白毫の一相、空仮中を備えるに、余の一一の相もまた三諦を具す。またただ弥陀一仏の功徳のみ、三諦円融の義を備えるに、余の一切の諸仏も皆また円融無碍を具足したまへるなり。また一切の諸菩薩も皆またこれを備える。乃至六趣・四生の衆生、また三諦の妙理を備えざること無し。おおよそこの三諦の理には、凡聖等しく備え、迷悟同じく具す。

とあり、源信の『阿弥陀仏白毫観』を乃至・取意しながら引用し、阿弥陀仏の白毫の体性が即空即仮即中の三諦円融なる理念がその内容となっていることを明かしているのである。この用例を見る限り、法然は源信を承けて「円融」を天台的な用例で用いているといえる[56]。

ところで、源信は『阿弥陀仏白毫観』の他に『往生要集』にも、

仏法衆徳海三世同一体。故我帰命礼円融万徳尊。

（『浄聖全』一・一〇七四頁）

仏法衆徳海は三世同じく一体なり。故にわれ帰命して円融万徳尊を礼したてまつる。

と示しているように、「円融」の語を阿弥陀仏の相好について積極的に用いていることがわかる。そして親鸞は「行文類」にこの「円融万徳尊」の文を引用することで、他力念仏の利益を助顕していることから、石田充之氏が指摘しているように、親鸞の「円融」の用例は源信の影響を受けているものと考えられるのである[57]。しかし、親鸞は源信と同様に弥陀の仏身について「円融」の理念を用いているにしても、両者には違いがみられる。『往生要集』では、

是故三世十方諸仏三身、普門塵数無量法門、仏衆法海円融万徳、凡無尽法界備在弥陀仏一身。不縦不横、亦非一非異。非実非虚、亦非有無。本性清浄心言路絶。（『浄聖全』一・一一〇七頁）

是の故に三世十方の諸仏の三身、普門塵数の無量の法門、仏衆法海の円融万徳、凡そ無尽の法界備えて弥陀仏の一身に在れば、縦にならず、横にならず、亦一に非ず異に非ず、亦有無に非ず。本性清浄にして、心言の路絶へたり。

と、三世十方の諸仏の三身や、あらゆる無量の法門、無量の仏の功徳、全ての功徳が円満に具わっている功徳は全て阿弥陀仏の一身に備わっているとしている。また次下には、

是故当知。所観衆相即是三身即一之相好光明也。諸仏同体之相好光明也。万徳円融之相好光明也。色即是空故、謂之真如実相。空即是色故、謂之相好光明。一色一香無非中道。（『浄聖全』一・一一〇七頁）

是の故にまさに知るべし。所観の衆相は即ち是れ三身即一の相好光明なり。諸仏同体の相好光明なり。万

徳円融の相好光明なり。色即ち是れ空なるが故に、これを真如実相と謂ふ。空即ち色なるが故に、これを相好光明と謂ふ。一色一香も中道に非ざることなし。

とある。観察の対象となる多くの相好は三身即一の相好光明で、諸仏と同じ相好光明であり、そして万徳が円融した相好光明である。色が即ち空であるからこそ空の立場でいえば真如実相であり、空が即ち色であるからこそ色の立場でいえば仏の相好光明といえる。たとえ一色一香であったとして、中道実相の顕現でないものはないのである。このように、源信は阿弥陀仏の仏身について、三世十方の諸仏三身を弥陀一身に摂することによって、三身即一・諸仏同体のものとみており、その基盤として真如実相の「空」と、相好光明の「色」との相即を語るのである。すなわち、先の『逆修説法』で引かれる『阿弥陀仏白毫観』との説示を合わせ考えるならば、源信は「凡無尽法界備在弥陀仏一身」というように、天台の三諦円融・三千円具の実相観をそのまま阿弥陀仏に適応していることがわかる[58]。

第二項　親鸞の円融

親鸞は名号及び阿弥陀仏の仏身にのみ「円融」の用語を使っており、使用例は名号の功徳性・名号の活動相・名号の性質に分類することができる。まず名号の功徳性についてであるが、『一念多念文意』に、

円融と申すは、よろづの功徳善根みちみちて、かくることなし、自在なるこころなり。

（『浄聖全』二・六七四頁）

と示している。親鸞が「円融」について解釈を施しているのはこの箇所のみであり、その語義を考察するにあたってまずあたらなくてはならない文であるが、この文に関して淺田正博氏は、天台教学をそのまま依用していると指摘している[59]。すなわち、『四教儀』の円教を説明する文に、

円名円妙円満円足円頓、故名円教也。

（『大正蔵』四六・七七八頁）

円は円妙円満円足円頓に名く。故に円教と名く也。

とあり、「円」について妙・満・足・頓の四種で説明されている。この箇所を『四教儀』の註釈書である『天台四教儀集解』には、

三諦円融不可思議名為円妙。三一相即無有欠減名為円満。三一自在悉皆互具名為円足。三一無差不従漸次名為円頓。

（『卍続蔵経』二一・七・五三丁左）

三諦円融不可思議を名けて円妙とす。三一相即して欠減有ることなきを名けて円満とす。三一自在にして悉く皆互具するを名けて円足とす。三一無差にして漸次に従わずを名けて円頓とす。

と解説されている。先の『一念多念文意』の文と対配してみると、このうち「三一自在悉皆互具」は「よろつの功徳善根みちみちて」に、「無有欠減」は「かくることなし」に、「無差不従漸次」は「自在なるこころなり」に相当するというのである。ただし、天台では衆生が円教の円融なる境地に至ると説くが、親鸞は名号に円融する功

徳を説くという違いがみられる[60]。また『四教儀』と『天台四教儀集解』は共に『教行信証』に引用されていることから、「円融」に関する文も確実に目を通していたことであろうし、これらの文によって『一念多念文意』の文を造文されたといっても何ら不思議なことではない。名号の功徳性に関して言及されている文は『愚禿鈔』上にも見られる。「円頓者、円名円融円満、頓名頓極頓速」（『浄聖全』二・二八七頁）といわれ、真の一乗法である本願名号の教法は、功徳が円満し、衆生を速かに仏果に至らせる故に「円頓」であるとされる。これは湛然の『摩訶止観輔行』にある、「円頓者、円名円融円満、頓名頓極頓足」（『大正蔵』四六・一五〇頁）の説示と「足」の字以外が完全に一致していることから、この用例に依られたものであると考えられる。なお、『摩訶止観輔行』の「足」が、『愚禿鈔』では「速」と改められているのは「足」と「促」は音が通じ、「促」と「速」は同じ意味であるから、親鸞は「頓足」を「頓速」としたものと考えられている[61]。確かに「促」と「速」では言葉の意味は変わらないが、本願法の特色を顕わす際には「速」の語の方が親しいと思われる。なぜなら「速」とは、親鸞教義において他力を成立させる重要用語だからである。『往生論註』（以下、『論註』）利行満足章に、

問曰、何因縁言速得成就阿耨多羅三藐三菩提。答曰。論言、修五門行以自利利他成就故。然覈求其本。阿弥陀如来為増上縁。

（『浄聖全』一・五二七～五二八頁）

問ひていはく、なんの因縁ありてか「速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得」といへる。答へていはく、論に「五門の行を修して、自利利他成就するをもつてのゆゑなり」といへり。然るに覈にその本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁と為す。

とある。天親の『浄土論』によれば、浄土を願生するものは、阿弥陀仏とその浄土を対象とする礼拝・讃嘆・作願・観察・回向の五念門を修さねばならない。このような自利と利他を行ずることによって、智慧・慈悲・方便を成就し、菩提に背く意を離れ、菩提に順ずる心である智慧心・方便心・無障心・勝真心という四種の清浄功徳が成就する。これらの心は妙楽勝真心という一心に集約され、この心こそ涅槃にかなった心であるから往生成仏の因となるのである。こうして五念門を修することによって、浄土に往生することができるという。また、浄土に往生すれば五念門に応じて、自利成就の入の功徳である近門・大会衆門・宅門・屋門、利他成就の出の功徳である園林遊戯地門という五功徳門が成就していくといわれる。こうして自利と利他、入と出の功徳が完成するから仏果を得ると説明されている。そして『浄土論』は「菩薩如是修五念行自利利他。速得成就阿耨多羅三藐三菩提三藐三菩提故」（『浄聖全』一・四四三頁）と結ばれるのであるが、その直前の五功徳門を顕わす箇所では「漸次成就五種功徳」といわれており、速かに成就するとは言われていない。この課題について曇鸞は、先に挙げた「覈求其本釈」と呼ばれる問答を設けるのであった。すなわち、「然覈求其本。阿弥陀如来為増上縁」といわれ、五念二利の行は阿弥陀如来を増上縁として成立する行であるから、往生の因も果も速かに成就するのであると述べる。そしてその論拠として、次下に第十一願、第十八願、第二十二願の三願によって的証するのであった。

ところで「増上縁」とは、因においてある結果を引きよせるための助縁のことであり、曇鸞は衆生往生の因果を成立させるような本願力が説かれる不虚作住持功徳についていわれていた。しかし親鸞は、

仏法力の不思議には　諸邪業繋さはらねば

弥陀の本弘誓を　増上縁となづけたり　（『浄聖全』二・四四〇頁）

と云うように、増上縁を因に対する縁という位置づけに留まらず、衆生往生の因果を成立させる阿弥陀仏の本願力回向の徳用そのものを意味していたといえよう[62]。このように、曇鸞が速かに仏果を証することのできる理由として、そこには阿弥陀仏の本願力を増上縁としているという釈によって、親鸞は他力の法義を開顕していくのであり、「速」とは、親鸞において他力を成立させる重要な用語であったのである。このようなことから、親鸞は『摩訶止観輔行』の「円足」を『愚禿鈔』で「円速」としたことは十分考えられる。

これまでは名号の功徳に関する「円融」の用例を見てきたが、続いて名号の活動相に関する用例を見てみよう。

謹按浄土真宗、有二種回向。一者往相、二者還相。就往相回向、有真実教行信証。（『浄聖全』二・九頁）

謹んで浄土真宗を按ずるに二種の回向有り。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証有り。

といわれるように、阿弥陀仏より衆生に回向される教・行・信・証の往相の四法は、名号の活動態として明かされる。まず「教」についてであるが、

誠是如来興世之正説、奇特最勝之妙典、一乗究竟之極説、速疾円融之金言、十方称讃之誠言、時機純熟之真教也。（『浄聖全』二・一三頁）

誠にこれ如来興世の正説、奇特最勝の妙典、一乗究竟の極説、速疾円融の金言、十方称讃の誠言、時機純熟の真教なり。

といわれ、釈尊が出世本懐の経として説き明かされた『大経』は、煩悩具足の凡夫を速かに成仏させる法義であるから「速疾円融の金言」といわれるのである。「行」は、

斯乃顕真実行明証。誠知選択摂取之本願、超世希有之勝行、円融真妙之正法、至極無碍之大行也。

（『浄聖全』二・五一頁）

これすなはち真実の行を顕す明証なり。誠に知んぬ、選択摂取之本願、超世希有之勝行、円融真妙之正法、至極無碍之大行なり。

といい、第十八願の称名念仏は自利利他の徳が円に具わり、真実の妙理にかなった正しき行法であるから「円融真妙之正法」といわれるのである。「信」は、

言信楽者、則是如来満足大悲円融無碍信心海。

（『浄聖全』二・八三頁）

信楽といふは、すなはちこれ如来の満足大悲円融無碍の信心海なり。

といわれ、「若不生者不取正覚」と誓われた大悲の願は円満に成就され、仏の正覚と衆生の往生が不離となった救済は、衆生の煩悩にも決して妨げられることのないはたらきをもつ信心であるから、「如来満足大悲円融無碍信心海」と讃嘆されるのである。このように「円融至徳嘉号」といわれる名号は、固然なるものでなく、常に法界に流布し衆生に聞信させ、称えさせつつあるものである。諸仏によって讃嘆される名号は、教となって衆生へ届き、そして衆生の行信となり、往生成仏の証果として回向され、衆生の上に行信となって活動していることが顕されるのである。

では次に名号の性質についてみていく。先に名号の功徳性について『一念多念文意』の文を挙げたが、その次下には名号が「円融」なる理由が明かされている。すなわち、

円融とまふすは、よろづの功徳善根みちみちて、かくることなし、自在なるこころなり。無碍とまふすは、煩悩悪業にさえられず、やぶられぬをいふなり。真実功徳とまふすは名号なり。一実真如の妙理、円満せるがゆへに、大宝海にたとえたまふなり。一実真如とまふすは無上大涅槃なり。涅槃すなはち法性なり、法性すなはち如来なり。宝海とまふすは、よろづの衆生をきらはず、さわりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海のみづのへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となのりたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに、報身如来とまふすなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。（『浄聖全』二・六七三～六七四頁）

と示されるように、親鸞が名号を「真実功徳（よろつの功徳善根みちみちてかくることなし）」であるとする所以は、『論註』の二種法身説に依り、一如を根源とするからである。『論註』「浄入願心章」では、

何故示現広略相入。諸仏菩薩有二種法身。一者法性法身。二者方便法身。由法性法身生方便法身。由方便法身出法性法身。此二法身異而不可分。一而不可同。（中略）依何義名為清浄。以真実智慧無為法身故。真実智慧者実相智慧也。実相無相故真智無知也。無為法身者法性身也。法性寂滅故法身無相也。無相故能無不相。是故相好荘厳即法身也。無知故能無不知。是故一切種智即真実智慧也。（『浄聖全』一・五一六頁）

何がゆゑぞ広略相入を示現するとなれば、諸仏菩薩に二種の法身まします。一つには法性法身、二つには

方便法身なり。法性法身に由りて方便法身を生ず。方便法身に由りて法性法身を出す。この二の法身は、異にして分かつべからず。一にして同ずべからず。（中略）なんの義によりてか、名づけて清浄となす。真実智慧無為法身なるをもつてのゆゑなり。真実智慧とは、実相の智慧なり。実相は無相なるがゆゑに、真智は無知なり。無為法身とは法性身なり。法性は寂滅なるがゆゑに、法身は無相なり。無相のゆゑによく相ならざるはなし。このゆゑに相好荘厳はすなはち法身なり。無知のゆゑによく知らざるはなし。このゆゑに一切種智はすなはち真実の智慧なり。

といわれ、法性法身は悟りの境界そのものである真如法性を身としている仏身であり、一切の分別を離れた無分別智をその体としている。一方、方便法身は衆生を真実へと導くために無分別智から方便後得智と展開し、形や言葉でもって示現した身である。このように第一義諦と方便世俗諦は不二の関係で二諦相即の面が強調され、寂滅無相の第一義諦は自在の相となって概念分別化される。親鸞において二種法身説を思想背景に語られる阿弥陀仏は一如の顕現態であるからこそ、その絶対性が確立されるのである。このことについて石田充之氏は、

「無相の故に能く相ならざるはなし」とは、一切の存在は、空間的にいっても、時間的にいっても相互に依り合って起り縁起して生じている因縁生の存在なる故、個々の存在の相は因縁生・縁起する相で、本質的には特定の固定的な相は独自的には有り得ない。相縁って起り、相縁って生ずる、因縁生としての相である故、真存在的には、無相であり、空縁起という外はない。…（中略）…かような、龍樹的な、空無我・縁起因縁生・無自性なる即空即仮即中なる、諸法存在の実践的な把握・体認を内容として、天台的な三諦円融なる円

融の理念は出されてきておるわけである。かような意味よりして、円融の理念は、親鸞聖人においては、基本的には、法性法身の場を基底とする意味で、『論註』に帰らねばならぬが、そのことは又、より始原的、より構造内容的には、龍樹的な、空無我、無自性、縁起因縁生、の理念に帰着せしめられざるを得ないのである。[63]

といわれ、親鸞において「円融」とは法性法身を基底とし、構造的には無自性・空に基づいているという事を指摘している。このように親鸞は、名号の功徳性、活動態、本質について「円融」の用語を使っているのであり、「行文類」で名号の徳を明かすにあたり、

斯行即是摂諸善法。具諸徳本。極速円満。真如一実功徳宝海。故名大行。

（『浄聖全』二・一五頁）

この行はすなはちこれ諸の善法摂し、諸の徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功徳宝海なり。故に大行と名く。

と、名号に「具諸徳本」の量徳、「極速円満」の用徳、「真如一実功徳宝海」の性徳の三義を示しているのである。また、親鸞の二種法身に関する説示に関して「自然法爾章」には以下のようにある。

ちかひのやうは、無上仏にならしめんとちかひたまへるなり。無上仏とまふすは、かたちもなくましります。かたちもましまさぬゆゑに、自然とは申すなり。かたちましますとしめすときは、無上涅槃とは申さず。かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならひて候ふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり。

（『浄聖全』二・五三〇頁）

と、「かたちもなくましまし、かたちもましまさぬゆゑに自然」であるとし、親鸞は阿弥陀仏について、無相から有相を垂れ、二諦相即の救済的な形成内容を「自然のやう」と示される。親鸞が名号を円融であるとする所以は、一如の徳を全うじたものとしているが、この「自然法爾章」の二種法身に関する説示を併せ考えれば、「円融至徳嘉号」と名号を修飾する「円融」には「自然（おのずからしからしむ）」の内実を含んだものであることがわかる。すなわち、親鸞にとって「円融」とは、無相から有相を垂れ、さらに形や言説化された自然なる名号の救済的内容を顕す用語であると論考できる。

以上、源信と親鸞の「円融」の用例についてみてきたが、源信における「円融」の用例は、三身即一・諸仏同体という、天台の三諦円融・三千円具の実相観をそのまま阿弥陀仏に適応し、天台的三諦説に基づいた説示であった。一方、親鸞の用例は三諦説ではなく、『論註』の二諦説を基盤としていることが確認できた。この場合の「円融」とは、智慧（無分別智）の必然として慈悲（方便後得智）へ展開するという二種法身を思想背景とするものである。すなわち、悟りの境界そのものである法性法身は、虚妄分別に閉ざされて非本来的な有り様をしている衆生に、万物は本来一如平等であることを知らし、真実へと導くために形や言説といった方便法身となって示現する。親鸞はそのことを「弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」といい、二諦相即の救済的な形成内容を「自然」と示すのである。これらを考察するに、親鸞は「円融」を、源信が阿弥陀仏の仏身にあらゆる功徳が具わっているという意味で用いているのに対して、名号の自然なる活動態、救済的内容を顕す動的な表現として用いているといえよう。ここに親鸞における「円融」の語義の独自性がみられるのである。

小結

第一節は、親鸞の叡山時代における不断念仏の内容について考察した。この不断念仏は「五台山念仏」ともいわれ、『観経』や『阿弥陀経』の読誦に加え、法照の五会念仏が唱えられていたと従来は考えられていた。しかし、「五台山念仏」とは五会念仏ではなく、引声阿弥陀経であるという指摘に対し、どちらか一方というものではなく、それらに関わる文献より、五会念仏と引声阿弥陀経が共に用いられていたという論者の見解を示した。さらにこの不断念仏は、『摩訶止観』所説の常行三昧による此土入聖を目的とする行法ではなく、彼土得証の西方浄土往生を願生するものであった。しかし、この念仏は懺悔滅罪を内容とするものであり、親鸞においてはこの行法を修する中で至心懺悔出来ざる自己の姿が露呈され、山を下りる動機となったのであろう。まさに叡山時代の宗教体験が願生西方浄土の原点となり、ここから凡夫救済の道が開かれていくのである。

第二節は親鸞と最澄の「愚禿」について比較検討した。親鸞における「愚禿」の表明はこれまで最澄の『願文』に依ったものと指摘されてきた。最澄の「愚禿」は、仏道を歩むにあたってその前提となる自己反省的な表明であり、この時点ではあくまでも自己が問題とした自己であっていまだ教法との関連は見られない。一方、親鸞における「愚禿」は、阿弥陀仏の光明に照らし出され、初めて明らかになった機実の内容であった。しかし、それは単なる悲歎ではなく、「無有出離之縁」なる自己をどこまでも救わんとはたらきかける摂取の法を仰ぐ姿でもあ

る。すなわち、親鸞が名のる「愚禿」とは単なる自己反省ではなく、如来に問題とされた自己を信知した姿であり、機根と教法との関わりが看取できる。この点において最澄とは立場を大きく異にしているといえよう。

第三項ではいわゆる「絶対不二の一元論」といわれる本覚法門との関連性を検討した。それは先行研究において親鸞の自然法爾思想、および通仏教の概念である「生死即涅槃」、「不断煩悩得涅槃」等の用語が本覚法門的に解釈できるとの指摘があるからである。しかし、親鸞のそれらの思想を検討すれば、いずれも信心を契機としたものであり、本願によって照らされた非本来的な自己が顕在するのであり、本覚法門のような衆生即仏と自己を絶対絶対肯定化していくような思想構造はみることができない。しかし、国宝本「正像末和讃」所収の「罪業もとより所有なし」の和讃は、文献上本覚法門から影響を受けていたといえる。無論、親鸞思想に生仏・迷悟を一元論的に説く本覚法門が入り込む余地はないため、それらを依用しつつも、本願他力を顕示するものへと巧みに昇華させているところに親鸞の独自性が看取できよう。

第四項では、天台で円教で解釈される際に用いられる「円融」について親鸞の用例を考察した。すでに石田氏が指摘しているように、親鸞における「円融」の用例は源信に影響を受けるものであろう。しかし、源信から影響を受けているとはいえ、その内実は異なっている。すなわち源信の円融の理念は三諦説に依られ、親鸞の円融の理念は二諦説に依って構築されていることが確認できた。

これらに鑑みれば、親鸞は叡山で二十年間修学していた影響から、多くの天台に関連する用語が使われている。それらの内実を検討すれば、用語は同じでもいずれも阿弥陀仏の救済内容を提示するために依用されたものと論考できよう。

1 『真宗全書』六七・三二五～四一五頁に記されている。
2 佐藤哲英「恵信尼文書の堂僧について」（『龍谷教学』第五号、一九七〇年）
3 鷲尾教導『恵信尼文書の研究』（中外出版、一九二三年）三七～四三頁
4 山田文昭『真宗史稿』（法蔵館、一九六八年）一八九～一九八頁
5 佐藤哲英「恵信尼文書の堂僧について」（『龍谷教学』第五号、一九七〇年）
6 大八木正雄「親鸞聖人の儀礼」（『中央仏教学院紀要』第二六号、二〇一五年）
7 この「法道和尚」について、法照禅師と同一視される場合があるが、その関係性は必ずしも明らかではない。親鸞は『唯信鈔文意』の「如来尊号甚分明」の釈下で、

この文は、後善導法照禅師とまふす聖人の御釈なり。この和尚おば法道和尚と、慈覚大師はのたまへり。また『伝』には廬山の弥陀和尚ともまふす。浄業和尚ともまふす。唐朝の光明寺の善導和尚の化身なり、このゆへに後善導とまふすなり。（『浄聖全』二・六九二頁）

と示されているが、五十嵐明宝氏は『浄土五会念仏略法事儀讃』（永田文昌堂、二〇〇一年）二九～三〇頁において以下のように述べている。

これらの名のうち、「法道和尚」は、『帝王編年記』（『円光大師行状翼賛』引抄）によると、慈覚大師円仁が入唐した折に出会われて、円仁に引声念仏を伝えられた人というが、法照禅師は円仁の入唐時にはすでに入寂していたと考えられるからこの人とは別人であろうが、これを比叡山では同一人物と伝えたものであり、親鸞聖人はその伝承によられたものであろう。

8 五会念仏の説明については、道元徹心「浄土真宗伝承の五会念仏作法の検討」（『行信学報』通刊第一四号、二〇〇〇年）を参照した。
9 天納傳中『天台声明』（法蔵館、二〇〇〇年）三二二頁
10 武田英昭『本願寺派勤式の源流』（本願寺出版部、一九八二年）八七～九三頁
11 道元徹心「浄土真宗伝承の五会念仏作法の検討」（『行信学報』通刊第一四号、二〇〇〇年）

12 大八木正雄「親鸞聖人の儀礼」（『中央仏教学院紀要』第二六号、二〇一五年）
13 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』（百華苑、一九七九年）三二一頁
14 五会念仏の性格については、薗田香融『平安仏教の研究』（法藏館、一九八一年）一六三～一九一頁を参照した。
15 親鸞は懺悔に対して否定的、肯定的二つの立場が見られる。否定的立場は「信文類」における「梵行品」引用形態からみれるが、これは懺悔によって滅罪を期待する行法に対する見方である。一方、肯定的表現としては、『尊号真像銘文』には、「南無阿弥陀仏をとなうるはすなわち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになる」とあり、「高僧和讃」には「真心徹至するひとは　金剛心なりければ　三品の懺悔するひとと　ひとしと宗師はのたまへり」（『浄聖全』二・四四二頁）と示されている。これらの懺悔の表現は、滅罪という立場で懺悔が語られているのではなく、阿弥陀仏との値遇によって行為的主体としての自己が「罪悪生死凡夫、無有出離之縁」と信知せられるところの存在的把握であり、二種深信で示されるごとき信心の構造そのものであると理解できる。
16 井上善幸「親鸞における逆謗往生について」（『北陸宗教文化』第一四号、二〇〇二年）
17 井上善幸「同右」
18 宮崎円遵「伝教大師と親鸞聖人」（天台学会編『伝教大師研究』所収、一九六八年）
19 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）九六頁
20 「出仮」とは『願文』に、「我自未得六根相似位以還不出仮（我れ未だ六根相似の位を得ざるより以還出仮せじ）」あることから、「虚仮なる世間に出る」という意味で理解できよう。
21 関口真大『天台小止観の研究』（山喜房仏書林、一九七四年）四二〇頁
22 木内堯央「伝教大師仏教の基調」（多田厚隆先生頌寿記念論集刊行会編『天台教学の研究』所収、山喜房仏書林、一九九〇年）
23 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）九七～九八頁参照
24 普賢晃壽『親鸞教学論考』（永田文昌堂、一九九九年）二七二～二七四頁
25 梯實圓「いわゆる「自然法爾」法語について」（日野照正編『歴史と仏教の論集』所収、自照社出版、二〇〇〇年）
26 本稿で引用する高田顕智本の原文は、『高田学報』第七二輯に掲載されている写真版に依る。
27 林智康「親鸞と法語『自然法爾』」（『印度学仏教学研究』第三十二巻第二号、一九八四年）
28 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）三一八頁
29 藤村研之「自然法爾と本覚思想」（『宗学院論集』第六九号、一九九七年）
30 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）三七三頁
31 徳永道雄「蓮如教学と本覚思想」（浄土真宗教学研究所編『蓮如上人研究Ⅰ教義篇一Ⅰ』永田文昌堂、一九九八年）
32 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）四五三頁
33 梯實圓「本覚法門と浄土教」（宗学院創立八十周年記念シンポジウム『仏教の無我思想と浄土真宗の往生論』＞資

料＜所収、二〇〇四年）

34 嵩満也「親鸞と本覚思想」（石田慶和編『親鸞思想の諸問題』所収、永田文昌堂、二〇〇〇年）

35 親鸞における「煩悩即菩提」、「生死即涅槃」と本覚法門との関連性については、新田雅章「親鸞の思想と天台本覚法門」（『高崎直道博士還暦記念論集』、一九八七年）、嵩満也「親鸞と本覚思想」（石田慶和編『親鸞思想の諸問題』所収、永田文昌堂、二〇〇〇年）で詳論されている。本稿でも主に新田氏、嵩氏の論攷に拠っている。

36 梯實圓「法然教学と本覚法門」（『龍谷教学』第二〇号、一九八五年）

37 田村芳朗「天台本覚思想概説」（多田厚隆・大久保良順・田村芳朗・浅井円道『天台本覚論』所収、岩波書店、一九七三年）五四六頁

38 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）五三九～五四〇頁

39 徳永道雄氏は前掲「蓮如教学と本覚思想」において、「実存的ふかみにおいて本覚思想をつかんだ」とする田村氏の見解に対して批判的な立場を取っている。本文は以下の通り。

田村氏の表現を借りて「罪悪深重な人間存在にたいする親鸞の徹底した凝視、悲歎」という面からとらえると、逆に親鸞が本覚法門の否定の立場に立っていたとも言えるのではないか。つまり、親鸞は迷いと悟りあるいは救いとの厳格な二元的対立の立場に立っていたということであるから、むしろ天台本覚法門からの離脱を図っていたとも言えるわけである。

40 新田雅章「親鸞の思想と天台本覚法門」（『高崎直道博士還暦記念論集』、一九八七年）、嵩満也「親鸞と本覚思想」（石田慶和編『親鸞思想の諸問題』所収、永田文昌堂、二〇〇〇年）参照。

41 田代俊孝「転と即」（『同朋仏教』第四三号、二〇〇七年）

42 浅井成海「宗祖の転成思想について」（『真宗研究』第一六号、一九七一年）

43 浅井成海「同右」

44 森三樹三郎『老荘と仏教』（法蔵館、一九八六年）一九五頁以下参照。

45 梯實圓「獲得名号自然法爾の字訓」（『行信学報』通刊第一三号、二〇〇〇年）

46 梯實圓「同右」

47 梯實圓「同右」

48 徳永道雄「自然法爾の系譜（四）」（『京都女子学園仏教文化研究所研究紀要』通号三巻、一九九〇年）

49 梯實圓「獲得名号自然法爾の字訓」（『行信学報』通刊第一三号、二〇〇〇年）

50 「法爾」の用例については、梯實圓「獲得名号自然法爾の字訓」（『行信学報』通刊第一三号、二〇〇〇年）を参照した。

51 多屋頼俊『歎異抄新註』（法蔵館、一九三九年）八一頁

52 木村宣彰「観心と信心」（『真宗教学研究』第三十二号、二〇一一年）

53 梯實圓「本覚法門と浄土教」（宗学院創立八十周年記念シンポジウム『仏教の無我思想と浄土真宗の往生論』＞資料＜所収、二〇〇四年）

54 「極楽無為涅槃界」釈の説明については、天岸浄圓「親鸞聖人の仏性論導入の意図について」（『行信学報』通刊第二十二号・二〇〇八年）を参照した。

55 勧学寮『釈尊の教えとその展開－中国・日本篇－』（本願寺出版社、二〇〇九年）一六五頁参照。

56 石田充之「親鸞聖人における円融の理念の救済的意義」（『真宗学』第五三号、一九七五年）

57 石田充之「同右」

58 中西昌弘「源信僧都の仏身仏土論の一考察」（『行信学報』第二四号、二〇一一年）

59 淺田正博「教行信証における天台教判用語の依用について」（『宗学院論集』第五三号、一九八二年）

60 淺田正博「同右」

61 灘本愛慈『愚禿鈔要義』（永田文昌堂、一九七二年）一四八頁

62 「速」に関する理解は、梯實圓「親鸞聖人の他力観」（『行信学報』第一二号、一九九九年）を参照した。

63 石田充之「親鸞聖人における円融の理念の救済的意義」（『真宗学』第五三号、一九七五年）

第二章　親鸞における時機への意識

第二章　親鸞における時機への意識

第一節　最澄の時機観

第一項　時と機への関心

日本の文献において、三時思想の言葉が初めて記述に現れたのは天平十五年（七四三）に著された『金光明最勝王経』の「像法」であるとされ、天平宝字四年（七六〇）には、良弁等の四位十三階を制する奏文、「今は像教まさに季へて、緇侶ようやく怠れり」に至りて、ようやく法滅への危機感が向けらている[1]。また、奈良時代末から平安時代にかけては三論の智光が「末世」といい、同じ三論の玄叡において「像教」、「像季」といった語が散見される。しかし、智光の「末世」の概念は、いわゆる「末法」といわれる仏法衰滅を表すものではなく、釈尊入滅後に長い時を経た末の世という意識が主であり、玄叡においても、緊迫した危機意識は感じられない。その中にあって、最澄は『守護国界章』等において、現在が像末であると時代観を示し、それに基づき教理の批判を行っており、末法思想を受容した最初期の人物であるとされている[2]。最澄には比較的早い段階から時機への関心が見られ、『願文』では「牟尼之日久隠。慈尊月未照。近於三災之危。没於五濁之深」（『伝全』一・一頁）といい、「愚中極愚。狂中極狂。塵禿有情。底下最澄」（『伝全』一・二頁）とあるように、時機への自覚があらわれている。ここでは、このような機が末法においてどのように救済されるかについては言及されていないが、最澄

自身が法滅への危機感を持っていたことが知られる。また、『顕戒論』では、

謹案。法滅尽経云。仏告賢者阿難。吾般泥洹後。五逆濁世。魔道興盛。魔作沙門。壊乱吾道（中略）三乗入山福徳之地、淡泊自守、以為欣快（以上経文）今已知時、誰不登山也。（『伝全』一・一五四～一五六頁）

謹んで案ずるに、法滅尽経に仏、賢者阿難に告げたまはく。吾が般泥洹の後、五逆濁世、魔道興盛にして魔、沙門と作りて吾が道を壊乱し（中略）三乗山に入り、福徳の地に淡泊自ら守り、以て欣快と為さんと。（以上経文）今已に時を知る、誰が山に登らざらん也。

と、山に留まる理由は「五逆濁世」であり、「今已知時」であると述べ、しばしば末法思想の拠り所とされる『法滅尽経』を以て示している。本引文で注目すべき点は「魔作沙門。壊乱吾道」という表現である。この記述は、『願文』で示されていた単なる濁世への悲歎ではなく、仏法を乱すようなある特定の対象に向けられたものと考えられる。同様の表現は同じく『顕戒論』に『大宝積経』を引用する中で、

弥勒。当来末世後五百歳。有諸衆生。自称説言我是菩薩。彼諸悪欲我今説之。弥勒具四法者自称菩薩何等為四。一者求利養。二者求名聞。三者諂曲。四者邪命。弥勒具此四法。是故自称我是菩薩。仏告弥勒。当未末世。後五百歳。自称菩薩而行狗法。（『伝全』一・一七一頁）

弥勒、当来末世後五百歳、諸の衆生有りて自ら称説して言く。我は是菩薩と彼の諸の悪欲、我今これを説かんと。弥勒、四法を具する者は自ら菩薩と称す。何等を四と為す。一には利養を求め、二には名聞を求め三には諂曲、四には邪命なり。弥勒、この四法を具足す。是の故に自ら我是れ菩薩と称す。仏、弥勒に

告げたまはく。当未末世、後五百歳、自ら菩薩と称して狗法を行ず。

と示されている。ここでも「自称菩薩而行狗法」と言い、仏滅後の五濁の世において、仏法を乱す輩がいることが示されるのである。この点については本間孝継氏が指摘しているように、最澄の時代観には法華一乗を標榜し、新宗を立てていく上で、南都への対決姿勢が背景にあったものと考えられる[3]。そのことは『守護国界章』で、最澄が徳一の『止観論』を批判する中に、明確にあらわれている。

当今人機。皆転変。都無小乗機。正像稍過已。末法太有近。法華一乗機。今正是其時。何以得知。安楽行品末世法滅時也。

（『伝全』二一・三四八頁）

当今の人機皆転変し、すべて小乗の機なし。正像やや過ぎて末法ははなはだ近きにあり。法華一乗の機、今正しく是れ其の時なり。何を以って知ることを得。安楽行品の末世法滅の時なり。

と示しており、この文は徳一の『止観論』に対して最澄が「未だ根機を知らず」と批判して、現在は末法に近い時であり、法華一乗の機であることを『法華経』「安楽行品」に依って示している。「安楽行品」は、釈尊滅後の末世において、『法華経』を説く時の心構えとして四安楽行を説かれたものであるが、その中で「声聞を求むる比丘たちに親しんではならない」と、小乗に近づくことが戒められている。最澄が仏道実践において「安楽行品」に求めた理由について白土わか氏は、時について「安楽行品」は、釈尊滅後の末法の時を背景に『法華経』護持に対する危機があり、最澄はそこに自身が生きる濁世の時代と、南都の法相側との対立や、徳一との論争に対して、法華一乗を宣揚する立場とを重ね合わせたものとしている。また機については、「当今人機。皆転変。都無小

乗機」と云われるように、釈尊が入滅してから久しい後の衆生は、教法の歴史の中において、小乗を経て、今この末法の時代においては大乗の教によって救済されるべきであるとの認識であったと指摘している[4]。このように、最澄は時機相応の仏道実践を「安楽行品」の説示に依りながら明示していくのであるが、注目すべき点は、最澄が機根の把握において、常に教法との関係性の中で語り、『法華経』の教えが開顕される説時こそ機根が熟した時として認識していることである。先に挙げた『守護国界章』の文には末法観について、より明確な言葉として、「小権等禅定堅固。時已過」と、端的に述べている点でも明らかである。「禅定堅固」とは『大集経』に説かれる五五百歳説の仏滅後、五百年毎に解脱堅固、禅定堅固、造寺堅固、闘諍堅固と次第する中の第二をいう。すなわち『止観論』所説の止観は、仏滅後の第二の五百年の時代であれば修することは可能であるが、今はその時代は既に過ぎてしまったというのである。故に『止観論』に対して、

非時非機濫雑偽門小止観等有智洮汰。任意取捨。

（『伝全』二・三五〇頁）

時に非ず、機に非ざる濫雑偽門の小の止観等、有智は洮汰し、意に任せて取捨せよ。

といって、「非時非機」の止観であることを批判するのであった。最澄は自身が現に生きている時代を「五濁悪世」という認識をもっていたものとしていたが、しかしこれは釈尊在世においても同じ五濁の世である。最澄が「時已過」とするのは、『顕戒論』では、「像末叡山者無犯過人罪」と云い、『法華秀句』には、

語代則像終末初。尋地唐東羯西。原人則五濁之生。闘諍時。

（『伝全』三・二一五頁）

代を語れば則ち像の終末の初なり。地を尋ぬれば唐の東羯の西なり。人を原ぬれば則ち五濁の生、闘諍の

時なり。

とあることから、最澄が現在を像法の終、末法の初とし、五五百歳説において末法に近い第五の闘諍堅固の時代として捉えていたことに起因するものであろう。ではこのような最澄の時代観はいかなる背景があるのであろうか。このことに関して竹田暢典氏は以下のように述べている。

奈良時代末期から平安時代初頭にかけての仏教界、政界などの腐敗、堕落の実相が、大師の鋭敏な心に激痛を与えたことによるのではあるまいか。即ち、今、奈良時代に見られた悪弊は暫く措くとしても、桓武天皇の発せられた僧尼戒飭の取締まりの令は、延暦二年から同二十四年に至る間の主なものだけでも、三十有余種を数えるといい、これによって窺われる当時に於ける僧尼の堕落の様相が、前述の守護国界章及びその他の諸撰述に散見する像末末初の思想の有力な一因となったのではなかろうか。即ち、社会的実現の直視が、時代に対する大師の危機意識を惹起し、それが円教興隆に対する大師の強烈な使命感を喚起するに至り、更に、その機類観へとつながっていったのではなかろうか。[5]

と、末法思想を受容した背景に当時に於ける僧尼の堕落の有り様を挙げている。このような時代状況を通して、最澄は自身の生きる時代を『大集経』の五五百歳説に依って「像終末初」と位置付け、「安楽行品」の説示を根拠とすることによって、その時代を生きる機根と相応する法に依らなければならないことを主張するのであった。

第二項　円機已熟思想

最澄における時機観を考察するにあたり、いわゆる「円教已熟」の問題は重要である。この思想に関する直接的な出拠としては、『依憑天台集序』序文の、

我日本天下、円教已熟、円教遂興、此間後生、各執自宗、偏破妙法。

（『伝全』三・三四三頁）

我が日本の天下は円教已に熟して、円教遂に興る。この間の後生、各自宗に執じ、偏に妙法を破す。

が挙げられる。またこの文を補足する意味として、『守護国界章』の、

其修行道。亦有迂回歴劫直道。其修行者。歩行迂回道。歩行歴劫道。飛行無碍道。麁食者所示多分小乗止観者。相似歩行迂回道。又多分菩薩止観者。相似歩行歴劫道。此歩行道。有教無修人。当今人機。皆転変。都無小乗機。正像稍過已。末法太有近。法華一乗機。今正是其時。何以得知。安楽行品末世法滅時也。今四安楽行。三入著坐行。六牙白象観。六根懺悔法。般若一行観。般舟三昧行。方等眞言行。観音六字句。遮那胎蔵等。如是直道経。其数有無量。今現修行者。得道不可数。小権等禅定堅固。時已過。

（『伝全』二・三四八頁）

其の修行の道に、亦迂回・歴劫・直道あり。其の修行とは歩行迂回道と歩行歴劫道と飛行無碍道となり。麁食者の示す所の多分小乗の止観とは、歩行迂回道と相ひ似たり。又多分菩薩の止観とは歩行歴劫道に相ひ似たり。此の二の歩行道は教のみ有りて修する人なし。当今の人機皆転変し、すべて小乗の機なし。正

像やや過ぎて末法ははなはだ近きにあり。法華一乗の機、今正しく是れ其の時なり。何を以って知ることを得。安楽行品の末世法滅の時なり。今四安楽行の三の入と著と坐との行、六牙白象の観、六根懺悔の法、般若の一行の観、般舟三昧の行、方等真言の行、観音六字の句、遮那胎蔵等、かくの如き直道の経、其の数無量に有り。今現に修行する者は。得道数うべからず。小権等の禅定堅固、時已に過ぐ。

という文がある。この『守護国界章』の文では一代仏教の実践道である止観について、小乗・大乗・一乗の三種に分類し、それぞれを実践的立場より迂廻・歴劫・直道の三道に配当している。親鸞もまた本願の教法を直道としており、その他の聖道諸宗及び浄土中自力の教えについて歴劫・迂廻の法門として位置付け、第十八願法を「時機純熟之真教」といい、末法における時機相応の教法であることを主張するところに親鸞と最澄の近似性が見られる[6]。最澄の円教已熟思想を最初に取り上げたのは塩入亮忠氏とされている[7]。塩入氏によれば、

伝教大師は、我が日本の民族は、彼の印度民族の様に四十余年の宗教的教養を経て漸くにして釈尊自内証の風光を味ひ得る様な鈍機ではなく、又、支那の天台大師の考へられた声聞縁覚、即ち三乗の人々の様に釈尊が法華一乗経を説かれるまで、四十二年間の長い年月を準備教育として説示された種々なる方便道を信じ、それに従って修道生活を為したるが如き宗教的素質の薄いめぐまれざる人々でもない。我が愛する日本人は、直に釈尊の大悟界の風光に堂達することの出来る釈尊の真精神を直に理解し得ることのできる円機已に熟せる民族である、聡明なる理智の所有者であると考へたのであります。[8]

と、円機已熟とは日本民族の優秀性を論じた思想であるとの見解を示している。塩入氏が円機已熟について言及

して以降、この思想に関して各学者が見解を述べているのであるが、その解釈は一様ではない。しかし、親鸞の時機観を円機已熟思想との関連において論ずるにあたり、まずは「円機已熟思想」とはどのような思想であるのか、筆者自身の立場を明らかにしておく必要がある。そこで、昭和五十八年度の日本仏教学会学術大会において「仏教における時機観」というテーマのもと、諸先生方が円機已熟思想について論じられているのであるが、すでに木内堯央氏が諸氏の説を自身の論攷に簡潔にまとめられているため、以下に諸氏の解釈を木内氏の論攷を引用する形で明示する。

さて、田村先生の論考は、表題のとおり最澄の時機観全体をとりだし、法華一乗の行である四安楽行が末世弘経の行であることを、最澄がよりどころとしていることを示されている。

白土わか先生は、最澄が比叡山入山直後に著わした『願文』の段階から時機をとりだされ、『顕戒論』の『法滅尽経』を引いての「今已に時を知る、誰か山に登らざらん」（伝全一―一五六頁）との表白への連続を指摘される。そして、『法華経』方便品と安楽行品とでは時、機に次元のちがいがあり、最澄は前者を徳一との三一権実論争とのかかわりの中で示し、後者を現実としての実践にかかわってとりあげているとされている。そして円機已熟説に論及され、「五姓の機の別に対して、それを超えた自信」に立って発せられた説と考えられている。

村中先生の論考は、弘仁七年の段階における「円機已に熟」すという立言から、『顕戒論』における「大日本国には未だ円教にあらず…」（伝全一―一九七頁）にいたる間に着目され、その間の思想の確立の過程のな

かで円機、円教の論郭を明らかにしなければならないといわれる。つまるところ、「円機已に熟」すとは、最澄の『法華経』への絶対的な信順にもとづいて発せられたことばであり、『顕戒論』のことばは、現実的な円機、円教の成熟には困難がともなうことの表明であるとされる。

淺田先生は、かつて塩入亮忠博士が、円機已熟説をもって、日本民族の優秀性を論じた思想とされた点への疑問から発し、『天台法華宗学生式』の「今我が東州は、但だ小像のみ有りて未だ大類有らず…」（伝全一―一一頁）、『天台法華宗年分度者回小向大式』の「今此の菩薩の類は、此の間に未だ顕伝せず」（伝全一―一九頁）、『顕戒論』のさきの「大日本国には未だ円教あらず…」といった立言との矛盾点を考察するとされる。そして、『依憑天台宗』序、『守護国界章』は、奈良諸宗ないし徳一に対する優位性の主張をしているものであることを指摘され、「円機」は優秀な機根と考えられているのではないこと、『法華秀句』で最澄は、「釈尊の宗を立つるは法華を極を為す。本法の故に、時を待ち、機を待つ」（伝全三―二五八頁）といい、待時待機の教ととらえていること、すなわち、天台法華宗の独尊性を打ち出すなかで円機已熟思想がそれと合致したとみられる。そして、「よって弘仁七年に提唱した円機已熟思想が具体的に表われて来たのが弘仁十二年の法華秀句であろうと考えたのである」と結んでおられる。[9]

とまとめられている。そして木内氏は諸氏の意見に対して検討を加えた後、自身の見解を出している。木内氏は「円機」を法華円教を被る機の中でも末世法滅の機である下根の者を指しているとし、「下品の持戒人こそ円機」であると解釈している。すなわち、

極愚極狂の最澄こそ円機なのである。それを一般に広げれば、像末末初の時代の機根はみな円機なのである。

だから、小乗の機はなくなり、円機が熟したのである。

といわれる。そして、

諸先生が円機已熟を最澄の理想とか、希望の表明ととっているとすればそれは誤解であり、円機已熟こそが最澄の現状認識なのである。

と述べ、円機已熟とは像末末初の機根は皆円機であり、小乗の機はなくなり円機が熟したという最澄の現状認識であるとしている。このように、諸氏の説を見る限り、円機已熟に対する解釈は一定ではないが、いずれにおいても塩入氏がいう「日本民族の機根の優秀性」とする解釈は見られない。いまは諸氏方の解釈に対して検討をするだけの材料を筆者は持ち合わせていないが、ここでは淺田氏の説に注目したい。なぜなら、淺田氏は円機已熟思想の出拠となる二文のみ取り出して考察し、文章の前後関係についてはこれまで一切考慮されていないことを指摘しているからである[10]。まず、研究対象の『依憑天台集』序文は本文撰述の三年後に書かれているが、本文は大唐と新羅との諸宗の学者がいかに天台義に依っているかを論じたもので、他宗よりも天台宗の方が勝れていることを論じたものではないという点に着目している。『依憑天台集』の序文は、真言・三論・法相の諸宗の具体名を挙げて批判して自宗の優位性を論ずる。そして結びに、

略示菽麦之殊悟目珠之別。謹著依憑一巻則贈同我後哲。

（『伝全』三・三四四頁）

略して菽麦の殊を示し、目珠の別を悟る。謹んで依憑一巻を著して、則ち同我の後哲に贈る。

といい、天台法華宗が他宗に勝れていると示すことを目的として序分を加えるとしていることから、本文に序文が付される三年間に、最澄の南都教学への対立が明確に見て取れるというのである。このような内容を有する序文に、「我日本天下円機已熟円教遂興」とあり、直後に「此間後生、各執自宗偏破妙法」と示されており、この文脈からいえば、淺田氏が指摘するように天台法華宗が他宗より勝れているということの強調と、円機已熟思想の表明は少なくとも何らかの関連性を有しているとみなければならない。そして『守護国界章』の一文も、徳一との論争書という性格上からいえば、両者の相関関係を論じたものとみるべきなのである。また淺田氏は、「円機」の語義についても詳細な検討を加えている。すなわち円機とは、単に法華円教を被るに耐える優秀な機根との意に理解しがちであるが、そのような利根の菩薩を意味するのではなく、前四時の誘引・方便を必要とし、第五時において全分の法華円教を聞く事によって、はじめて悟入できる下根の者も円機に含み、さらに、法相教学において悟境に入られない行者をも含むことを論証している。この点については木内氏も、

> 淺田正博教授の「伝教大師最澄における円機已熟思想の検討」で、詳細に調査されているように、「円機」ということばは、円機菩薩のほか、円機四衆、円機凡夫とまで熟して出されており、ただちに優れた機を意味しないのである。

と述べているところである。よって、以下で論じる最澄の円機已熟思想を、淺田氏の「南都に対して天台法華宗の優位性を打ち出した表明」という説に依りながら論じていきたい。[11]

最澄の時機観は前出『守護国界章』の一文に明確に表われている。すなわち、

当今人機。皆転変。都無小乗機。正像稍過已。末法太有近。法華一乗機。今正是其時。何以得知。安楽行品末世法滅時也。

（『伝全』二・三四八頁）

当今の人機皆転変し、すべて小乗の機なし。正像やや過ぎて末法ははなはだ近きにあり。法華一乗の機、今正しく是れ其の時なり。何を以って知ることを得。安楽行品の末世法滅の時なり。

とあり、徳一の『止観論』に対して「未だ根機を知らず」と批判し、現在は末法に近い時であり、法華一乗の機であることを『法華経』「安楽行品」に依って示すのである。このような最澄の時代認識は種々に示されているのであるが、注目すべきは像末の時代に相応する教えとして『法華経』を立てていく際にそのことを主張する相手が想定されていることである。『顕戒論』上には、

空有之見雖像末起而能断迷何為邪説。

（『伝全』一・三三頁）

空有の見、像末に起るといへどもよく迷を断ず。何ぞ邪説とならんや。

といわれ、「空有之見」とは三論・法相の争いと見れる。また『顕戒論』下では、

自称我是菩薩。仏告彌勒。当未末世。後五百歳。自称菩薩而行狗法。

（『伝全』一・一七一頁）

自ら我れこれ菩薩と称す。仏、弥勒に告げたまはく、当・未・末世、後の五百歳、自ら菩薩と称し、しかも狗法を行ず。

といい、仏滅後の五濁の世において、仏法を乱す輩がいることを『大宝積経』によって示している。また『法華秀句』では、

当知、如来滅後、後五百歳、受持読誦法華経者、速成仏果、度脱衆生。他宗所依経、都無有速成勧、天台法華宗、具有速成勧。

（『伝全』三・二七七頁）

まさに知るべし、如来の滅後の後五百歳に、法華経を受持し読誦せん者は、速やかに仏果を成じ、衆生を度脱す。他宗の所依の経には、都て速成の勧あること無し。天台法華宗、具に速成の勧あり。

と、末法時における『法華経』の流伝は、他宗の経典より勝れていることの論証に用いられている。このように、最澄が『法華経』を時機相応の経典であることを標榜する際に主張する相手が想定されていることがわかる。そのような観点から最澄の時機観を明らかにしなければならないのである。前述したように円機已熟思想の「円機」とは、法相教学において悟境に入られない行者をも含むことから、像終末初という時代に法相教学で即入できない歴劫菩薩等を『法華経』に導き入れ、全てのもの悟入させる表明であると考えられる。その意味で「円機已熟遂興」なのである[12]。すなわち、最澄の時機観の背景にあるのは、南都に対して天台法華宗の超勝性を主張することにあった。それは「末法太有近」という危機感のもと、時機相応の教えとして『法華経』がクローズアップされるのであり、主に時運に重きがおかれているものであるといえよう。

第三項　直道判による分釈

最澄は、『法華経』と法華爾前の諸教を直道・迂回道・歴劫道に分釈している。いわゆる直道判といわれ、実はこの判釈と親鸞教学との関連性についてはこれまでに指摘されている。親鸞教学と最澄教学との関連性については、親鸞が「愚禿」という名のりは、最澄の願文における「極愚」と「極禿」に依ったというもの、「化身土文類」における『末法灯明記』の引用、「現世利益和讃」では「七難消滅の誦文」が取り上げられている等によってみられる。両者の教判的関連性について佐々木憲徳氏は、

伝教の新教判に於て、実践的観点から教の権実浅深を明判してゆくところが、全く親鸞の二双四重判の教判と同調計和する趣が見られるのである。この点よりは日本天台の教判の風格が、祖聖のそれにまで伝承せられて来たと云つても過言ではあるまい。[13]

と、教理的観点からではなく、実践的観点より教法の権実浅深を判定していく最澄の教判的姿勢が親鸞の二双四重判に承けつがれているとしている。また淺田正博氏も、

最澄所説の直道判は、『法華経』を直道に配し、法華経以外の爾前の教を迂廻・歴劫道と判ずるところにある。今、この両者を対配すると、親鸞はそのままの最澄所説の教判を転用して、『法華経』を『大無量寿経』に置き換えたと見ることができないであろうか。私はここに『法華経』至上主義の天台教判を『大無量寿経』至上主義の教判に昇華した親鸞の思想形態を看取するのである。[14]

と、最澄の直道判を親鸞は本願一乗を証する為に転用することで、『法華経』至上主義の天台教判を『大無量寿経』至上主義の教判に昇華したと指摘している。したがって、本項において最澄が説示する直道判とは如何なるものなのか概観しておく必要があるだろう。『無量義経』「十功徳品」に、

其有衆生不得聞者。当知是等為失大利。過無量無辺不可思議阿僧祇劫。終不得成阿耨多羅三藐三菩提。所以者何。不知菩提大道直故。行於険径多留難故。世尊。是経典者不可思議。唯願世尊。広為大衆慈哀敷演是経甚深不思議事。世尊。是経典者。従何所来。去何所至。住何所住。乃有如是無量功徳不思議力。令衆疾成阿耨多羅三藐三菩提。爾時世尊告大荘厳菩薩摩訶薩言。善哉善哉善男子。如是如是如汝所言。善男子。我説是経甚深甚深真実甚深。所以者何。令衆疾成阿耨多羅三藐三菩提故。一聞能持一切法故。於諸衆生大利益故。行大直道無留難故。

（『大正蔵』九・三八七頁）

其れ衆生あって聞くことを得ざる者は、当に知るべし、是等は為れ大利を失えるなり。無量無辺不可思議阿僧祇劫を過ぐれども、終に阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得ず。所以はいかん、菩提の大直道を知らざるが故に、険径を行くに留難多きが故に。世尊、是の経典は不可思議なり。唯願わくは世尊、広く大衆の為に慈哀して是の経の甚深不思議の事を敷演したまえ。世尊、是の経典は何れの所よりか来たり、去って何れの所にか至り、住って何れの所にか住する。乃ち是の如き無量の功徳不思議の力あって、衆をして疾く阿耨多羅三藐三菩提を成ぜしめたもうや。爾の時に世尊、大荘厳菩薩摩訶薩に告げて言わく、善哉善哉、善男子、是の如し是の如し、汝が説く所の如し。善男子、我是の経を説くこと甚深甚深真実甚深な

り。所以は何ん、衆をして疾く阿耨多羅三藐三菩提三藐三菩提を成ぜしむるが故に、一たび聞けば能く一切の法を持つが故に、諸の衆生に於て大に利益するが故に、大直道を行じて留難なきが故に。

と示し、「不知菩提大道直故。行於険径多留難故」とされるものは「失大利」と位置付けられ、「行大直道無留難故」のものは「得大利」とされ、明確に大直道と険径が対比せられ、それぞれが受ける利益の得失が示されるのである。最澄はこの経説を以て自身の教理内容と結び付けていく。『守護国界章』では、明確に三道の分判がされている。すなわち、

其修行道。亦有迂回歴劫直道。其修行者。歩行迂回道。歩行歴劫道。飛行無碍道。麁食者所示多分小乗止観者。相似歩行迂回道。又多分菩薩止観者。相似歩行歴劫道。此歩行道。有教無修人。当今人機。皆転変。都無小乗機。正像稍過已。末法太有近。法華一乗機。今正是其時。何以得知。安楽行品末世法滅時也。今四安楽行。三入著坐行。六牙白象観。六根懺悔法。般若一行観。般舟三昧行。方等眞言行。観音六字句。遮那胎蔵等。如是直道経。其数有無量。今現修行者。得道不可数。小権等禅定堅固。時已過。

（『伝全』・三四八頁）

其の修行の道に、亦迂回・歴劫・直道あり。其の修行とは歩行迂回道と歩行歴劫道と飛行無碍道となり。麁食者の示す所の多分小乗の止観とは、歩行迂回道と相ひ似たり。又多分菩薩の止観とは歩行歴劫道に相ひ似たり。此の二の歩行道は教のみ有りて修する人なし。当今の人機皆転変し、すべて小乗の機なし。正像やや過ぎて末法ははなはだ近きにあり。法華一乗の機、今正しく是れ其の時なり。何を以って知ること

を得。安楽行品の末世法滅の時なることを。今四安楽行の三の入と著と坐との行、六牙白象の観、六根懺悔の法、般若の一行の観、般舟三昧の行、方等眞言の行、観音六字の句、遮那胎蔵等、かくの如き直道の経、其の数無量に有り。今現に修行する者は。得道数うべからず。小権等の禅定堅固、時已に過ぐ。

とある。これによると最澄は一代仏教の実践道である止観について、小乗・大乗・一乗の三種に分類し、それぞれを実践的立場より迂廻・歴劫・直道に配当している。一に迂廻道とは、小乗の四禅八定等の修行をする者、二に歴劫道とは、三乗教の菩薩の真如観、唯識観等の修行をする者、三に直道とは、一乗教の菩薩が円頓止観の四種三昧を修するものを指す。仲尾俊博氏によると、これら三種のものを現実に活動していた宗に当ててみれば、一は倶舎・成実、二は三論・法相、三は天台法華宗に当たることになる[15]。そして初二の権小・権大は当今の機は皆大乗に転変しているから「有数無修人無小乗機」なのであって「禅定堅固時已過」といわれるのである。故に末法が近き当今においては、円頓止観のみが得道可能な実践行法と位置付けられる。このように、最澄の教判は五時八教判の如く、仏陀の説法上から法門を判釈するのではなく、現実に活動する諸宗批判の為に実践的立場の上から三道分判を依用することで、天台法華宗の優位性を主張するところにその特徴があるのである

前述したように、親鸞はこの三道分判を用いている。使用例をあげてみると、「信文類」に「道者則是本願一実之直道。大般涅槃無上之大道也」（『浄聖全』二・八九頁）、「有横出、即三輩・九品・定散之教、化土・懈慢・迂廻之善也」（『浄聖全』二・九六頁）といい、「一者竪超。二者竪出。竪超・竪出明権実顕密大小之教。歴劫迂廻之菩提心・自力金剛心菩薩大心也」（『浄聖全』二・九一頁）と示している。また『愚禿鈔』上にも「難

行道、聖道権教。法相等歴劫修行之教也」（『浄聖全』二・二八四）と、本願の教法を直道としており、その他の聖道諸宗及び浄土中自力の教えについて歴劫・迂廻の法門として位置付けている。この歴劫・迂廻とされる本願直道以外の法門は、「一者竪超。二者竪出。竪超・竪出明権実顕密大小之教。歴劫迂廻之菩提心」（『浄聖全』二・九一頁）といわれおり、『愚禿鈔』に竪超を「聖道之実教、仏心・真言・法華・華厳等之教」（『浄聖全』二・二八三頁）、竪出を「聖道権教、法相等」（『浄聖全』二・二八四頁）と、具体的宗名を挙げているように、親鸞在世当時に存在していた宗門を指していることはいうまでもない。それらの教えに対して、本願一乗を主張せんがために三道を以て分判するという姿勢は、最澄が天台法華宗の優位性を主張する時とその立場を一にしており、淺田氏が、「今、この両者を対配すると、親鸞はそのままの最澄所説の教判を転用して、『法華経』を『大無量寿経』に置き換えたと見ることができないであろうか。」と指摘するところである。第四章において詳述するが、親鸞の教判は法然の選択廃立義の立場から、さらに天台の論理を用いて構築されている。したがって、最澄の直道判を法然教学との関連において確認することは重要な作業であろう。法然の三道分判の用例については田村晃祐氏がすでに指摘しており[16]、『選択集』「二門章」に、

且就浄土宗略明二門者。一者聖道門。二者浄土門。初聖道門者就之有二。一者大乗。二者小乗。就大乗中雖有顕密権実等不同。今此集意唯存顕大及以権大。故当歴劫迂廻之行。准之思之、応存密大及以実大。然則今真言・仏心・天台・華厳・三論・法相・地論・摂論。此等八家之意正在此也。応知。（『浄聖全』一・一二五頁）

且く浄土宗に就きて略して二門を明かさば、一には聖道門、二には浄土門なり。初めの聖道門とは、これ

に就きて二有り。一は大乗、二は小乗なり。大乗の中に就いて顕密・権実等の不同有りといえども、今この『集』の意はただ顕大および権大を存ず。故に歴劫迂廻の行に当れり。これに準じてこれを思うに、まさに密大および実大を存ずべし。然ればすなわち、今真言・仏心・天台・華厳・三論・法相・地論・摂論、これらの八家の意、正しく此れに在り。まさに知るべし。

とし、真言・仏心・天台・華厳・三論・法相・地論・摂論の大乗八家を「歴劫迂廻之行」としている。この箇所について、本来『安楽集』は三車家の立場より、聖道門とは顕密権実の諸大乗の中では権大乗を指すのであるが、法然は「准之思之、応存密大及以実大」といい、歴劫迂廻の行を意味するのであれば実大乗も密教も全て聖道門に含まれるとするのである。また、『往生大要鈔』には三論・法相を指して「歴劫修行成仏の教」（『真聖全』四・五六六頁）とあり、『西方指南抄』には、「しかるに今この経は往生浄土の教也。即身頓悟のむねをもあかさず、歴劫迂回の行をもとかず」（『真聖全』四・一二一頁）とあることから、法然において歴劫と迂廻という教判用語が既に成立していたといえる。法然の時点では浄土門について直道の用語は用いず、迂廻歴劫と一つにする場合と、歴劫のみ使用する場合があり、未だ三道分別が明確になっていない。しかし、最澄の直道判が法然にもその用例が認められるとすれば、親鸞の三道分釈は法然を通じて依用されていたとみて差し支えないのではないだろうか。すなわち、親鸞の教判は二双四重判だけでなく、最澄の直道判依用に際しても、法然を介してその多くを拠っていることがこれらのことより知られるのである。

第二節　親鸞の時機観

第一項　「化身土文類」の末法観

親鸞が時機相応の教法として明かすのは、いうまでもなく阿弥陀仏の第十八願法である。「化身土文類」三願転入の文の後に、

> 信知。聖道諸教為在世正法。而全非像末法滅之時機。已失時乖機也。浄土真宗者。在世正法・像末法滅・濁悪群萌。斉悲引也。
>
> まことに知んぬ、聖道の諸教は在世・正法のためにして、まつたく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや。

（『浄聖全』二・二一〇頁）

といい、聖道門は正法にのみ相応するが、像法・末法・法滅には不相応である。それに対して浄土真宗は正・像・末・法滅の全ての時代に通じ、濁悪の群萌を斉しく救う教法であるとしている。ここにおいて、時機の立場より浄土真宗と聖道の諸教が明確に決判されるのである。すでに指摘されているように、聖道門が像法・末法には不相応であるとされるのは道綽の『安楽集』や「化身土文類」で引用される『末法灯明記』の影響であると考えられ、浄土真宗の教えは正・像・末の全ての時代に通じるとされるのは法然の影響であると考えられる[17]。聖道門の時機不相応については『安楽集』上巻第一大門「教興の所由」明かす箇所に、

> 約時被機勧帰浄土者、若教赴時機易修易悟、若機教時乖難修難入。

（『浄聖全』一・五七四頁）

時に約し機に被らしめて浄土に勧帰せしむれば、もし教、時機に赴けば修し易く悟り易し。もし機と教と時と乖けば修し難く入り難し。

と、もし教と時機とが相応すれば修し易く悟り易いが、もし教と時機とが不相応であれば修し難く入り難いことが示されている。また第三大門「聖浄二門」について、

一謂聖道。二謂往生浄土。其聖道一種今時難証。一由去大聖遙遠。二由理深解微。是故大集月蔵経云。我末法時中。億億衆生起行修道。未有一人得者。当今末法。現是五濁悪世。唯有浄土一門。可通入路。

（『浄聖全』一・六一二頁）

一にはいはく聖道、二にはいはく往生浄土なり。その聖道の一種は今の時証し難し。一には大聖を去ること遙遠なるによる。二には理深く解微なるによる。この故に大集月蔵経に云く。我が末法の時の中に億億の衆生、行を起こし道を修せんにいまだ一人も得る者あらず。当今は末法にして現に是五濁悪世あり。唯浄土一門有りて通入すべき路なりと。

と、いわゆる「二由一証」によって時機不相応の根拠が明示される。まず出離生死の法として聖道と浄土の二種の法があると示している。この二種の法について、道綽は二つの理由を挙げて聖道の難証を示し、浄土の法に依るべきことを明かしている。その理由として、一つには釈尊の滅後から遥か後の世であるという時代性、二つには聖道の教えは深遠であるが、それを解する衆生の理解力が微かであるという機根の能力という観点からである。続いて聖道が難証の法である事の証に『大集経』が引用される。それによると、末法時には自力聖道法による得

道は不可能であるとされ、この文を承けて末法における得道の法はただ浄土の一門であると勧決されるのである。

このような意より、親鸞は「高僧和讃」道綽讃で、

本師道綽禅師は　聖道万行さしおきて
唯有浄土一門を　通入すべきみちととく

（『浄聖全』二・四三二頁）

末法五濁の衆生は　聖道の修行せしむとも
ひとりも証をえじとこそ　教主世尊はときたまへ

（『浄聖全』二・四三三頁）

と讃ずるのである。さらに『末法灯明記』でも、

如是制文法。往往衆多。皆是正法所明之制文。非像末教。所以然者。像季末法不行正法。無法可毀。何名毀法。無戒可破。誰名破戒。又其時大王無行而可護。由何出三災及於失戒慧。又像末無証果人。如何明被聴護二聖。

（『浄聖全』二・二一七～二一八頁）

かくのごときの制文の法、往々衆多なり。みなこれ正法に明かすところの制文なり。像・末の教にあらず。しかるゆゑは、像季・末法には正法を行ぜざれば、法として毀るべきなし。なにをか毀法と名づけん。戒として破すべきなし。たれをか破戒と名づけん。またそのとき大王、行として護るべきなし。なににより てか三災を出し、および戒慧を失せんや。また像・末には証果の人なし。いかんぞ二聖に聴護せらるることを明かさん。

といわれ、正法時においてかなう教えは、像末法には不相応であるとされている。聖道門が像法・末法・法滅には不相応であるとするのは、これらの説示を承けるものと考えられる。また、浄土真宗の教えは正・像・末すべての時代において通ずるということは、『選択集』第六特留章の、

問曰。百歳之間可留念仏其理可然。此念仏行唯為被彼時機。将為通於正像末法之機也。答曰。可広通於正像末法。挙後勧今。其義応知。

（『浄聖全』一・一二八四頁）

問うて曰く、百歳の間、念仏を留むべきこと、その理然るべし。この念仏の行は、ただ彼の時機に被るとやせん。はた正像末法の機に通ずとやせん。答えて曰く、広く正像末法に通ずべし。後を挙げて今を勧む。その義まさに知るべし。

という文や、第十二念仏付属章の、

故知諸行非機失時。念仏往生当機得時。（中略）亦此中遐代者依双巻経意遠指末法万年後之百歳之時也。是則挙遐摂迩也。然則法滅之後猶以然也。何況末法哉。末法已然。何況正法像法哉。故知念仏往生道通正像末之三時及法滅百歳之時焉。

（『浄聖全』一・一三一六頁）

故に知んぬ。諸行は機に非ず、時を失えり。念仏往生は機に当り、時を得たり。（中略）またこの中に遐代とは、『双巻経』の意に依るに、遠く末法万年の後の百歳の時を指す。これすなわち遐を挙げて、邇きを摂する。然れば法滅の後、なお以てし然なり。何にいわんや末法をや。末法すでに然り。何にいわんや正法像法をや。故に知んぬ。念仏往生の道は正像末の三時および法滅百歳の時に通ずということを。

等の文を承けるのは明らかであろう。そして先に挙げた浄土真宗と聖道の諸教を決判する文の下では、

然拠正真教意披古徳伝説。顕開聖道浄土真仮教誡邪偽異執外教。勘決如来涅槃之時代開示正像末法旨際。

（『浄聖全』二・二一一頁）

しかるに正真の教意によつて古徳の伝説を披く。聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽・異執の外教を教誡す。如来涅槃の時代を勘決して正・像・末法の旨際を開示す。

といわれ、次下に『安楽集』を四文連引して、如来涅槃から時代を勘決し、正像末三時の旨際を明かすことで、時機相応の得脱の道は、ただ浄土一門のみであると証する。『安楽集』の第一文では、『菩薩瓔珞経』に基づき、難行道がいかに厳しいものであるかが示されており、菩薩の階位である五十二位の中、十信位から十住位に至るには一万劫もの時間をかけて修行せねばならないが、十信位の外凡夫である劣機には到底修し得ないものであるとしている。

第二文では、『正法念経』と『大集経月蔵分』が引かれている。『正法念経』の文については、実際は『坐禅三昧経』からの引用であるという説が有力である[18]。『大集経』では五箇五百年説によって、道綽在世当時が第四の五百年に相当し、造立塔寺修福懺悔が盛んであるとされる。ここでは特に修福懺悔がいわれており、称名即懺悔を示し、釈尊滅後第四の五百年においては称名念仏による得道が強調されるのである。

第三文では、正・像・末・法滅と時代が経るにつれ、衆生と経法が減尽していくが、如来はその中にある衆生を哀れみ、『大経』をこの世に留めたとされる。

第四文では、『大集経』によって末法において行を起こしたとしても五濁悪世の衆生には堪えることができず、末法における得道はただ浄土の一門のみであるとされている。そして続く私釈で、

> 爾者。穢悪濁世群生。不知末代旨際。毀僧尼威儀。今時道俗思量己分。（『浄聖全』二・二一三頁）

しかれば穢悪濁世の群生、末代の旨際を知らず僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ。

と、当時の道俗に対して痛烈な批判を行っている。末法に入っているにも拘らず、そのことを知らずに僧尼の威儀を毀っているが、それらの人々に対して「己が分を思量せよ」と今の時運を見据えた上で自己への反省を促すのである。実際、親鸞は次下に正像末の三時の年次計算を行い、現在は末法であることを主張する。すなわち、

> 按三時教者。勘如来般涅槃時代。当周第五主穆王五十一年壬申。従其壬申至我元仁元年〔元仁者後堀川院諱茂仁聖代也〕甲申。二千一百八十三歳也。又依賢劫経・仁王經・涅槃等説。已以入末法六百八十三歳也。（『浄聖全』二・二一三頁）

三時の教を案ずれば、如来般涅槃の時代を勘ふるに、周の第五の主穆王五十三年壬申に当れり。その壬申よりわが元仁元年〔元仁とは後堀川院諱茂仁の聖代なり〕甲申に至るまで、二千一百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説によるに、すでにもつて末法に入りて六百八十三歳なり。

と、釈尊が入滅した年代を「当周第五主穆王五十一年壬申」と定め、現在を「元仁元年甲申」としている。この「元仁元年」とは、まさに比叡山から『延暦寺奏状』が提訴された年であり、これに対して、現在は末法であると主張するのである。『延暦寺奏状』では『興福寺奏状』には見られなかった末法年代に関する論難があった。第

四条には、

以周荘王他之代、為釈尊出世之時、自其代以来、未満二千年、像法之最中也、不可言末法。設雖入末法中、尚是証法時也。

（『鎌倉遺文』五・二七四頁）

周の荘王他の代を以て、釈尊出世の時と為す。その代より以来、二千年を未だ満たず、像法の最中なり。末法というべからず。たとえ末法の中に入ると雖も、尚これ証法の時なり。

と、智顗の『浄名疏』に依って元仁元年を像法の最中であるとしている。ここで「以周荘王他之代、為釈尊出世之時」といわれるのは、費長房が『歴代三宝記』に挙げる仏滅年代の諸説の中、『魯春秋』による周の荘王他の十年甲午（前六八九）生誕、周の匡王班の四年壬子（前六〇九）入滅説を指すものである。それを正法千年説・像法千年説に合わせると、元仁元年は「未満二千年、像法之最中也」となる。また、正法五百年・像法千年説を用いれば末法時となるが、それでも「設雖入末法中、尚是証法時也」であると主張するのである[19]。このような見解に対して親鸞は先に挙げた『安楽集』の正法五百年、像法千年説に準拠して、「已以入末法六百八十三歳也」と、現在は末法に入って六百八十三年を経ていると反論する。その為に、ここでは特に末法について問題とされた『延暦寺奏状』が提訴された年号である「元仁元年」が用いられるのであった。

第二項　『末法灯明記』の引意

「元仁元年」という年が末法である事を年次計算から明かした後、『末法灯明記』がほぼ全文引用される。今日では『末法灯明記』の著者は最澄偽撰説が有力となっているが、親鸞は最澄真撰の書物として引用している。本書の主要な論点について普賢晃壽氏の分類に依ると、（一）王法仏法に対する基本的立場、（二）末法の年次算定、（三）末法無戒論、（四）随時制許、（五）教界に対する批判という五つに分類され、このうち主張の論点は（一）～（四）に要約されるとしている[20]。（五）の部分については、仏の言教によって末法の現実を明らかにして批判するという挙教比例の一段にあたるが、親鸞は『像法決疑経』、『遺教経』、『法行経』、『鹿子母経』、『仁王経』の経名のみあげ、あとは略抄している。このような引用態度より、親鸞において『末法灯明記』を依用する意図もまた（一）～（四）にその論点が存するといわねばならない。これらの四点が主張される所以は、やはり『延暦寺奏状』または『興福寺奏状』に対するものであろう。まず（一）王法仏法に対する基本的立場であるが、『末法灯明記』は以下の文より引用される。

夫範衛一如以流化者法王。光宅四海以乗風者仁王。然則仁王・法王互顕而開物。真諦・俗諦遞因而弘教。所以玄籍盈宇内。嘉猶溢天下。爰愚僧等率容天網。俯仰嚴科。未遑寧処。然法有三時。人亦三品。化制之旨依時興讃。毀讃之文遂人取捨。夫三石之運減衰不同。後五之機慧悟又異。豈據一途済。就一理整乎。

（『浄聖全』二・二一三頁）

それ一如に範衛してもつて化を流すものは法王、四海に光宅してもつて風を垂るるものは仁王なり。しかればすなはち仁王・法王、たがひに顕れて物を開し、真諦・俗諦たがひによりて教を弘む。このゆゑに玄籍宇内に盈ち、嘉猷天下に溢てり。ここに愚僧等率して天網に容り、俯して厳科を仰ぐ。いまだ寧処に遑あらず。しかるに法に三時あり、人また三品なり。化制の旨、時によりて興替す。毀讃の文、人に逐つて取捨す。それ三古の運、減衰同じからず。後五の機、慧悟また異なり。あに一途によつて済はんや、一理について整さんや。

一如の真理に随って教化するのは法王、釈尊である。四海に光宅して風を垂れるのは仁王、すなわち天皇である。従って、真諦（仏法）と俗諦（王法）は互いが不可分の関係であり、互いに依ることで教えは弘まっていく。また、正像末の三時があり、人にも上中下の三品ある。化制の旨とは、化教と制教のことで教えと戒律を意味する。これらは時代によってその価値が変わるものであり、破戒の者を毀ったり讃嘆したりするのは人によって取捨されるべきである。後五の機とは、『安楽集』でいわれる五箇の五百年説のことで、これもまた各々あり、仏法を聞いたとしてもその機は慧悟それぞれ異なる。故に、一理について整理しようとするのは誤りであるといわれる。すなわち、この『末法灯明記』冒頭において、王法と仏法の相資相依の関係、時機相応の教法との関連、時機不相応の仏法を強制することの不合理性が主張されるのである。『末法灯明記』では末法史観に立脚した王法・仏法観が具体的に示されているのであるが、親鸞が本書に注目した理由について普賢氏は次のように指摘している。

鎌倉旧仏教は律令体制において勅許された国家仏教であり、国家権力と密着することにより、念仏教団を非難しているのである。上述の如く古代国家においては、仏法は王法に従属し、王法主導の社会体制であった。かかる間にあって、延暦年間のきびしい僧尼統制の圧力の中で、最澄は正しい王法と仏法の関係の樹立、反律令の主張を『顕戒論』の中で主張していた。このことは上に一言したところである。かかる最澄の立場と親鸞は自分の立場を重ねることにより、最澄の反律令の立場に注目し、最澄撰『末法灯明記』を引用し、末法における王法仏法の関係をあきらかにして、南都北嶺が国家に強訴して、念仏教団を弾圧したのに対しているものといえるであろう。[21]

確かに、『末法灯明記』を最澄撰のものとして依用しているのであるならば、最澄が何故「然則仁王・法王互顕而開物。真諦・俗諦遞因而弘教」といわねばならなかったのか、その根拠が必要となる。親鸞が王法と仏法との関係について自己の立場を『末法灯明記』に託したとするならば、仏法が護国のために奉仕し、王法に従属する様な王仏相資のあり方ではなく、王法と仏法の関係の樹立を主張する『顕戒論』を踏襲したという普賢氏の指摘は注目すべきであろう。では、親鸞の主張は具体的にどのような論難に対応するものなのであろうか。王法仏法観について『興福寺奏状』には、

第九乱国土失。仏法王法猶如心身。互見其安否、宜知彼盛衰。当時浄土法門始興、専修要行尤盛、可謂王化中興之時謂歟。但三学已廃、八宗将滅。天下理乱、亦復如何。（中略）若及後代専修得隙時、君臣之心視余如芥者、縦雖不及停廃、八宗誠有若亡歟。

（『鎌倉舊仏教』・三一五頁）

第九に国土を乱る失。仏法・王法猶し心身のごとし、互にその安否を見、宜しくかの盛衰を知るべし。当時浄土の法門始めて興り、専修の要行尤も盛んなり。王化中興の時と謂ふべきか。ただし三学已に廃し、八宗まさに滅せんとす。天下の理乱、亦復如何。（中略）もし後代に及びて専修隙を得るの時、君臣の心、余を視ること芥のごとくは、たとひ停廃に及ばずと雖も、八宗まことに有若亡ならんか。

とある。まず、ここで八宗といわれているのは、いわゆる律令体制の中で公認されてきた三論・成実・法相・倶舎・華厳・律・天台・真言のことを指す。日本の律令体制の基盤が確立されたのは天武朝の時であったとされており、仏教は鎮護国家など呪術的要請を請けることによってその体制の中に組み込まれてきた。しかし平安末、鎌倉初においては古代国家における律令体制は崩れており、仏法と王法は対等な立場により相互依存関係にあったとされる。各社寺は荘園制度の確立を背景に、顕密仏教は護国仏教として国家へ貢献すると同時に、自らが有する権益に保持と保有を国家に求めていくという中で、王仏二法が相依相即していく[22]。先の『興福寺奏状』はこのような観点より法然教団へ批判を加えるのであった。すなわち、王法と仏法はお互いにその安否を見てそれぞれの盛衰を知る不可分のものである。しかし、専修念仏教団が興り、戒定慧の三学は廃せられ、八宗は滅しようとしている。専修念仏の教えは諸行を廃捨するということは、仏法と王法は不可分である故に鎮護国家としての仏事も廃捨しようとするものである。鎮護国家の仏法を損うということは、つまりは国土を乱すことになるという趣旨である。これと同様の事が『延暦寺奏状』第六条にも説かれる。

一、可被停止一向専修濫悪、興隆護国諸宗事、

右、仏法王法互守互助、喩如二鳥二翅、猶同車両輪、案大集経説、以仏法之精気、益鬼神之精気、鬼神有精気、則五穀多精気、五穀有精気、則人倫豊楽、是以深敬仏法、不背王法、此四輪転、互保国土。

（『鎌倉遺文』五・二七五頁）

一、一向専修の濫悪を停止して護国の諸宗を興隆せらるべき事

右、仏法と王法は互に守り互に助く、喩へば二鳥の二翅の如し、猶お車の両輪に同じ。『大集経』の説を案ずるに、仏法の精気を以つて鬼神の精気を益す、鬼神に精気有らば則ち五穀の精気多し、五穀に精気有れば則ち人倫豊楽なり。是を以つて深く仏法を敬し、王法に背かず此の四輪転互して国土を保たん。

と、仏法と王法は鳥の双翅、車の両輪の如く互守互助するものであり、専修念仏の教えは国土に危害をもたらす邪宗であると非難するのである。このように、『興福寺奏状』、『延暦寺奏状』ともに仏法と王法は互守互助の関係にあり、どこまでも両者は不可分であるという立場より専修念仏を非難するのである。親鸞はこのような論難に対し、『末法灯明記』を通して仏法と王法の関係を正していく。親鸞が仏法と王法を対句として用いた例はほとんどないが、梯實圓氏は、親鸞が晩年に作った「皇太子聖徳奉讃」の説示より、親鸞において王法とは十七条憲法、仏法とは浄土の法門を指していたのではないかと指摘している。

十七の憲章つくりては　皇法の槻模としたまへり
朝家安穏の御のりなり　国土豊穣のたからなり。

（『浄聖全』二・五四六頁）

仏法興隆せしめつつ　有情利益のためにとて
かの衡山より出でて　この日域にいりたまふ。
（『同右』五四七頁）

守屋が邪見を降伏して　仏法の威徳をあらわせり
いまに教法ひろまりて　安養の往生さかりなり
（『同右』五四七頁）

等によってそれが知られるのではないかというのである。さらに、

憲章の第二にのたまはく　三宝にあつく恭敬せよ
四生のついのよりどころ　万国たすけの棟梁なり
（『同右』五四九頁）

いづれのよいづれのひとか帰せざらむ　三宝よりまつらずは
いかでかこのよのひとびとの　まがれることをたださまし。
（『同右』五四九頁）

と、十七条憲法の第二条によって三宝帰依が「万国たすけの棟梁」となり、世の人々の誤りを正していくのであるとしている。親鸞がいう王仏二法の相資相依とは、顕密仏教側が主張するような仏法にあっては国家の安穏を祈願し、王法にあっては八宗に対して寺領荘園を与え、その支配権を公認することによって諸宗の権益を保つという関係を意味するのではない。本来の王仏二法の関係性とは、三宝に帰依し、仏法の理念を中心とした国家運営をするところに「朝家安穏」、「国土豊穣」が実現するといった、仏法を中心とする新たな王仏相資を展開しよ

うとするものであったと考えられるのである[23]。それと同時に、「仏法とは何か」ということを『末法灯明記』序文において明らかにしようとする。仏法とは王法と癒着し、お互いの権益を確保することにその存在意義があるのではなく、仏法とはひとえに自身の出離生死の道として意義を有するものである。それは末法という時代において、時機にかなった教法は戒定慧の三学を体とする聖道諸教ではなく、ただ第十八願の法門であることを明らかにするものであった。

次に（二）末法の年次算定であるが、『末法灯明記』では先の王仏二法に関する文に続いて、

故詳正像末之旨際。試彰破持僧之事。於中有三。初決正像末。次定破持僧事。後挙教比例。

（『浄聖全』二・二一三～二一四頁）

ゆゑに正・像・末の旨際を詳らかにして、試みに破持僧の事を彰さん。なかにおいて三あり。初めには正・像・末を決す。次に破持僧の事を定む。後に教を挙げて比例す。

と、三時の旨際と末法における僧伽のあり方について明らかにすると述べられている。まず三時の旨際であるが、

初決正像末。出諸説不同。且述一説。大乗基引賢劫経言。仏涅槃後。正法五百年。像法一千年。此千五百年後。釈迦法滅尽。

（『浄聖全』二・二一四頁）

初めに正・像・末を決するに、諸説を出すこと同じからず。しばらく一説を述せん。大乗基、『賢劫経』を引きていはく、仏涅槃ののち、正法五百年、像法一千年ならん。この千五百年ののち、釈迦の法滅尽せんと。

と、『末法灯明記』では諸説ありとしながら「大乗基」、すなわち慈恩大師窺基が用いている『賢劫経』の正法五百年、像法千年説を採用している。そして次に仏滅年代について二説を挙げる。

問。若爾者。今世正当何時。答。滅後年代雖有多説。且挙両説。一法上師等依周異説言。仏当第五主穆王満五十一年壬申入滅。若依此説。従其壬申至我延暦二十年辛巳。一千七百五十歳。二費長房等依魯春秋。仏当周第二十主匡王班四年壬子入滅。若依此説。従其壬子至我延暦二十年辛巳。一千四百十歳。故如今時是像法最末時也。彼時行事既同末法。然則於末法中。但有言教而無行証。若有戒法。可有破戒。既無戒法。由破何戒而有破戒。破戒尚無。何況持戒。故大集云、仏涅槃後無戒満州云云。（『浄聖全』二一・二一五頁）

問ふ。もししからば、いまの世は、まさしくいづれの時にか当れるや。答ふ。滅後の年代多説ありといへども、しばらく両説を挙ぐ。一つには法上師等『周異』の説によりていはく、〈仏、第五の主、穆王満五十三年壬申に当りて入滅したまふ〉と。もしこの説によらば、その壬申よりわが延暦二十年辛巳に至るまで、一千七百五十歳なり。二つには費長房等、魯の『春秋』によらば、仏、周の第二十一の主、匡王班四年壬子に当りて入滅したまふ。もしこの説によらば、その壬子よりわが延暦二十年辛巳に至るまで、一千四百十歳なり。ゆゑに今の時のごときは、これ像法最末の時なり。かの時の行事すでに末法に同ぜり。しかればすなはち末法のなかにおいては、ただ言教のみありて行証なけん。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし、いづれの戒を破せんによりてか破戒あらんや。破戒なほなし、いかにいはんや持戒をや。ゆゑに『大集』にいはく、仏涅槃ののち無戒州に満たんと云々。

この説示によれば、延暦二十年の年次計算について、一つは法上の『周書異記』に説かれる周の穆王五十三年壬申（前九四九年）とする説と、二つに費長房の『魯春秋』に説かれる周の匡王班四年壬子（前六〇九年）とする説を挙げている。このうち、『末法灯明記』では二つ目の費長房『魯春秋』の説を採用している。第一の法上説では仏滅後一七五〇年経ており、正法五百年、像法千年説に合わせれば末法に入ってから二五〇年経過していることになる。第二の費長房説では仏滅後一四一〇年経過し、延暦二〇年は像法の最末の時であり、僧尼の行事は「末法と同ぜり」、つまり『末法灯明記』では現在の時代認識は末法と同じであるとしているのである。前述したように、『延暦寺奏状』では『末法灯明記』と同じ『魯春秋』に説かれる周の匡王班四年壬子（前六〇九年）とする説をとっており、それによれば「元仁元年」という現在は「像法之最中」としている。『延暦寺奏状』と『末法灯明記』の時代観は同じ『魯春秋』説を根拠にしながらも、その立場を異にしている。このような点より、親鸞は比叡山の『延暦寺奏状』に対し、日本天台の祖である最澄が撰述したとされる『末法灯明記』を依用することによって、元仁元年の現在は末法であると主張するものと考えられる[24]。その際、親鸞自身は『末法灯明記』における一つ目の『周書異記』に説かれる周の穆王五十三年壬申とする説を採用し、「已以入末法六百八十三歳也」と、現在は末法に入って六百八十三年を経ており、「元仁元年」は末法であることを強調しているのである。

次に（三）末法無戒論であるが、まず初めに諸経典には破戒者は僧伽に入ることを許さないのに無戒であれば尚更ではないかという問答が起こされ、

但今所論末法。唯有名字比丘。此名字為世真宝。無福田。設末法中有持戒者。既是怪異。如市有虎。此誰可

信。　（『浄聖全』二・二一六頁）

ただし、いま論ずるところの末法には、ただ名字の比丘のみあらん。この名字を世の真宝とせん。福田なからんや。たとひ末法のなかに持戒あらば、すでにこれ怪異なり、市に虎あらんがごとし。これたれか信ずべきや。

と、末法の世には無戒名字の比丘のみが存在するのであるが、しかしこの比丘こそが世の真宝であるとされるのである。末法の時代において持戒の者があったならば、それはあたかも市に虎がいるようなもので誰も信用しないといわれる。そして、次下には正像末の三時における無価の宝が八つ挙げられる。（一）如来、（二）縁覚、（三）声聞、（四）余の賢聖衆、（五）得定の凡夫、（六）持戒比丘、（七）破戒比丘、（八）無戒名字比丘で、このうち（一）から（四）までが正法時、（五）から（七）までが像法時、（八）が末法時であるとされ、これによって末法時における無戒名字の比丘が真宝であるといわれるのである[25]。さらに次の問答では、無戒名字の比丘を真宝とするのであれば経文と異なることを問題としており、この問答に（四）随時制許について述べられている。すなわち、『涅槃経』と『大集経』によれば、国王や大臣が破戒の僧を供養したならば、国に三災が起り、地獄に堕ちるとされているのに、無戒の比丘であれば尚更であると説かれている。それに対して、

答。此理不然。涅槃等経且制正法之破戒。非像末代之比丘。其名雖同。而時有異。随時制許。是大聖旨破。於世尊仏両判失。　（『浄聖全』二・二一七頁）

答ふ。この理しからず。『涅槃』等の経に、しばらく正法の破戒を制す。像・末代の比丘にはあらず。その

名同じといへども、時に異あり。時に随ひて制許す。これ大聖（釈尊）の旨なり。ゆゑに世尊において両判の失ましまさず。

と、『涅槃経』等で説かれている破戒を制するものは、正法時に説かれたもので像法や末法の比丘に対していわれたものではない。比丘という名は同じであるが、時代によって異があるのだから時に随って許されるのである。これが釈尊のお心であると『末法灯明記』ではいわれている。ここで親鸞が破戒についての箇所を引用しているのは、やはり天台側がそのことを問題としているからであろう。『延暦寺奏状』では善導の遺言とされる文を引用し、専修集団の破戒を批判している。

世有一紙書、号善導遺言、彼文云、吾持諸禁戒、不犯一々戒、未来世比丘、不捨戒念仏、雖念仏捨戒、往生即難得、乃至无至懺悔心、万之万不生云々、彼党類造悪而无改悔之心、破戒而无堅持之望、背経違師。

（『鎌倉遺文』五・二七四頁）

世に一紙の書あり、善導の遺言と号す。彼の文に云く、吾、諸々の禁戒を持ち、一々の戒を犯せじ、未来世の比丘、戒と念仏を捨てざれ、念仏すといえども戒を捨てれば往生は即ち得ること難し。乃至懺悔心の至る無きは、万これ不生と云々。彼の党類の造悪は、改悔の心なく戒を破し、堅持の望なく経に背き師に違す。

法然は「偏依善導一師」といい、善導の念仏往生義を相承するといっているが、善導自身はたとえ念仏をしたとしても、破戒の者は往生得難しといい、持戒を強調している。一方で専修念仏の集団が破戒という立場をとる

ことは、経典や善導の釈義にも背くと批判している。このような主張に対し、親鸞は末法無戒という『末法灯明記』と同じ立場より、末法の無戒名字の比丘こそが真の真宝であることを主張するのであった。[26]

以上、『教行信証』に引用される『末法灯明記』の内容は、『延暦寺奏状』において専修念仏集団への批判に一々対応するものと考えられる。

（一）王法仏法観では、旧仏教側の仏法は国家安穏の祈願をし、王法は八宗に対して寺領荘園の支配権を公認するなどといった、互いの権益を保つという関係の主張に対して、『末法灯明記』によって仏法を中心とする新たな王仏相資を展開しようとするものであった。

（二）末法の年次算定では、『延暦寺奏状』で費長房の『魯春秋』に説かれる年次計算に基づき、現は末法ではなく像法であるという批判に対して、同じ『魯春秋』に基づいて現は「末法と同ず」とする『末法灯明記』を用いることで、現在は末法であることを主張している。殊にここで「元仁元年」としているのは、この『延暦寺奏状』が出されたまさにその年であるという点は注目すべきであろう。

（三）末法無戒論では、専修念仏の集団が破戒という立場をとることは、経典のみならず、法然が師と仰ぐ善導の釈義にも背いているという批判に対し、末法は無戒の時代であるという観点より、末法の無戒名字の比丘が真宝であると主張する。

（四）随時制許については、破戒が制される対象は正法時の者であって、末法時の破戒の者に対していわれたのではないと、『末法灯明記』によって主張している。親鸞が『末法灯明記』を引用する際、冒頭に「最澄製作」

と、批判を加えている日本天台の開祖である最澄の名前を敢えて書いているところに、この引用が天台宗に対して強い意識があったということを物語っているといえよう。このように見てみると、親鸞が『大経』所説の弘願法こそ末法通入の教えであることを標榜する背景には、明らかに主張する相手が想定されていることがわかる。

その事は三願転入の文に続いて、

信知。聖道諸教為在世正法。而全非像末法滅之時機。已失時乖機也。浄土真宗者。在世正法・像末法滅・濁悪群萌。斉悲引也。

（『浄聖全』二・二一〇頁）

まことに知んぬ、聖道の諸教は在世・正法のためにして、まつたく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや。

と示されるところである。このような立場は、最澄が『法華経』こそ時機相応の教えであると、特に南都に対して主張していた姿勢と近似する。最澄の時機観の特徴として、末法という時運に重きが置かれていることはすでに述べたところではあるが、親鸞の時機観もまた、末法という時代において時機相応の教えとして『大経』がクローズアップされてくるのである。故に、一見すると「化身土文類」聖道釈の内容は、最澄が南都へ『法華経』の超勝性を主張したように、親鸞もまた聖道諸宗に対して『大経』に説かれる本願念仏の超勝性を主張しているところにその中心があるように見れる。ここでは未だ具体的に機根と教法がどのような関わりをもつのかは沙汰されていないからである。しかし、親鸞の時機観は単に末法という時運を中心に論ずるものではなく、機根と教法との関連において考慮せねばならない。その点について、最澄の時機観とは異なる親鸞の特徴について、次項

で「正像末和讃」を中心にみていく。

第三項　機と法の相応

親鸞は『教行信証』の中で、聖道門は末法に時機不相応の教えであり、本願念仏こそ末法において凡夫通入の法門であると聖道諸宗に対して主張している。さらに親鸞の時機観は「正像末和讃」にも見られる。「正像末和讃」は夢告讃、三時讃、誡疑讃、聖徳奉讃、悲歎述懐讃などによって構成されており、時機については三時讃において言及されている。様々な形で時代と機根との関連性が述べられているが、ここでは浅野教信氏の分類に従って大きく三つに分類してみることにする[27]。三時讃全てを分類していては枚挙に遑がないので、二、三首を絞って挙げていくことにしよう。まず、末法における聖道門の得証の不可を示す和讃は、

末法五濁の有情の　行証かなはぬときなれば
釈迦の遺法ことごとく　龍宮にいりたまひにき

（『浄聖全』二・四七〇頁）

釈迦の教法ましませど　修すべき有情のなきゆへに
さとりうるもの末法に　一人もあらじとときたまふ

（『浄聖全』二・四九六頁）

と等があげられる。末法においては釈尊の教法が存在していたとしても、「行証かなはぬとき」であり、悟りを得る者は「一人もあらじ」と断言している。この場合の行証なき教法とは、聖道諸教を指しているのは言うまでもない。次に、末法において本願法こそが得証の道であることを示す和讃に、

正像末の三時には　弥陀の本願ひろまれり
像季末法のこの世には　諸善龍宮にいりたまふ

（『浄聖全』二・四七〇頁）

像末五濁の世となりて　釈迦の遺教かくれしむ
弥陀の悲願はひろまりて　念仏往生さかりなり

（『同右』四七七頁）

等をあげることができる。一首目では「末法第五の五百年」といわれており、五箇五百年説が引かれている。第五の五百年とは闘諍堅固の時代にあたり、二千年を経た末法である。その時代における一切有情は阿弥陀仏の本願による救い以外に、「出離その期はなかるべし」と示されている。二首目は前掲した「末法五濁の有情の～」という和讃を受けたもので、親鸞の時代と教法に関する領解が表れている。像末の世には諸善を説く釈迦の遺教は龍宮に収められるのであるが、その現実に悲歎するのではなく、正像末の三時にわたってはたらく阿弥陀仏の願力によって救われていくのであり、三首目もまた同様のことが説かれるのである。

ところで、右にあげた和讃では「像季末法」や「像末五濁」といわれ、像法と末法が一括りにされている。確かに、像法とは教行があっても証がないという時代である故、末法の行証が存在しないという、いわば「証」が

存在しないという点においては共通する。しかし、一般的には像法とは末法に順ずるのであり、証がなかったとしても教と行が存在する故に末法と一括りにはできないのではないだろうか。この問題について浅野氏は、

「像季末法」、「像末五濁の世」とある像法時とは、『教行信証』に引用された『末法灯明記』に言われている「像法最末時」の意味で、「像法の季の時期」を「像季」としているのかもしれない。何故なら像法の季の時期は末法時に接しており、その内実は全く末法時と相違なき状態であるからである。しかし、前章にも論述したように、聖道門は在世正法時にのみ効験をあらわし、像法・末法・法滅時には、全く効験なきものであると云う主張よりすると、今の「像季末法」も像法時末法時の二時をさし、像法時を末法時に同致せしめる強い主張がなされていると考えるのである。[28]

と述べている。実際、国宝本を見てみると、「像季」に「ザウボフノスエナリ」（『浄聖全』二・四七〇頁）という左訓がされていることから、浅野氏が指摘するように「像季」とは『末法灯明記』の「像法最末時」と理解されていたと考えられる。よって、たとえ像季末法と一括りにされていたとしても、像法時を末法時に同致せしめる主張がなされているのであろう。しかし、親鸞は単に像法と末法の二つの時代を平面的に見ていたのであろうか。像末における聖道の無得道はそこに自己のあり方を厳しく問いかける姿勢があったものと考えられる。そのことを表わしているのが以下の和讃である。

正法の時機とおもへども　底下の凡愚となれる身は
清浄真実のこころなし　発菩提心いかがせん

（『浄聖全』二・四七六頁）

自力聖道の菩提心　こころもことばもおよばれず
常没流転の凡愚は　いかでか発起せしむべき

（『同右』）

三恒河沙の諸仏の　出世のみもとにありしとき
大菩提心おこせども　自力かなはで流転せり

（『同右』四七七頁）

これらの和讃には、たとえ正法時であったとしても、凡愚にとっては真実心は起こし得ないという、自己の存在性が語られている。ここで問題にされている「菩提心」は、「信巻」の菩提心釈において詳述されている。親鸞は菩提心に自力と他力とに分け、他力中にもさらに自力と他力とを分けて、他力中の自力を横出、本願力回向の信楽が他力横超の大菩提心であり、この他力回向の大菩提心こそが涅槃の真因であるとするのである。すなわち、

然就菩提心有二種。一者竪。二者横。又就竪復有二種。一者竪超。二者竪出。竪超・竪出明権実顕密大小之教。歴劫迂廻之菩提心・自力金剛心・菩薩大心也。亦就横復有二種。一者横超。二者横出。横出者正雑定散他力中之自力菩提心也。横超者斯乃願力廻向之信楽。是曰願作仏心。願作仏心即是横大菩提心。是名横超金剛心也。

（『浄聖全』二・九一頁）

しかるに菩提心について二種あり。一つには竪、二つには横なり。また竪についてまた二種あり。一つには竪超、二つには竪出なり。竪超・竪出は権実・顕密・大小の教に明かせり。歴劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の大心なり。また横についてまた二種あり。一つには横超、二つには横出なり。横出とは、

正雑・定散、他力のなかの自力の菩提心なり。横超とは、これすなはち願力回向の信楽、これを願作仏心といふ。願作仏心すなはちこれ横の大菩提心なり。これを横超の金剛心と名づくるなり。

と示されている。ここで自力の菩提心といわれているのは、具体的には四弘誓願で表されるような心である。例えば真言でいえば、発心は五転の第一とされている。空海の『三昧耶戒序』には、

若有善男子善女人比丘比丘尼清信男女等。欲入此乗修行者。先発四種心。一信心。二大悲心。三勝義心。四大菩提心。

（『大正蔵』七八・.五頁）

若し善男子・善女人・比丘・比丘尼・清信男女等有りて、此乗に入り修行せんと欲せば、先ず四種心を発すべし。一に信心、二に大悲心、三に勝義心、四に大菩提心なり。

といわれている。これらの四心は一応は区別されるが、元来は一具のものであり、仏果に至るまでは片時も忘れてはならない。これは自行・化他、世間・出世間のために諸尊の三密を修して得たものであるから有相菩提心とされる。しかし、これがそのまま有相即無相として、虚空のように全ての相を離れた無相菩提心にかなうとされるのである[29]。また天台においては、正・了・縁の三因仏性を信解し、円頓止観を実習し、法身・般若・解脱の三徳を実現し、法・報・応の三身を成就しようとする心が菩提心と位置付けられる[30]。このように、通仏教で菩提心といえば二利円満の仏果を実現しようと願う金剛堅固なる心を意味する。しかし親鸞は、上述した菩提心を自力の菩提心として位置付け、またそのような心の有り様こそが本願を疑惑している相に外ならないとし、

欣求浄刹道俗。深了知信不具足之金言。永応離聞不具足之邪心也。

（『浄聖全』二一・九一頁）

欣求浄刹の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。

と、信不具足・聞不具足の状態を離れなければならないと誡めて菩提心釈を結んでいる。対して横超の菩提心とは、その体は阿弥陀仏が衆生を仏にならしめんと誓われた仏心であり、仏になることを期する願作仏心と、その心に自ずから衆生を済度しようとする心である度衆生心という二利の徳が具わっている。親鸞は、阿弥陀仏より回向される悲智円具の信楽こそが横超他力の大菩提心と位置付けるのであった。

ところで、先ほどの和讃で「発菩提心いかがせん」、「いかでか発起せしむべき」、「大菩提心おこせども」と示される菩提心とは、真言や天台でいわれる勇猛な自力の菩提心を意味していることはいうまでもない。しかし、現実の自己は「底下の凡愚となれる身」、「常没流転の凡愚」といわれているように、阿弥陀仏との値遇によって、涅槃に直結するごとき真実の心など愚貪の身には起こし得ないという自己の有り様を吐露している。しかもここでいわれている「凡愚」とは、単なる今現在のみの自己の存在性を述べているのではない。たとえ「正法の時機」であったとしても清浄なる心は発し得なかったと、三時にわたって自己の実相が信知せられるのである。すなわち、親鸞にとって末法とは、「自身が生きている時代」というような平面的に捉えるものでなく、三時という時観に立ちながらそこに自己の姿を投影し、末法という現在は自身が迷い続けてきた歴史でもあったという認識だったのである。果てしない過去から迷い続けてきたという姿は、主客相対の世界で生きる自己の反省では生じ得ない。自己が問題とする自己ではなくして、主客分別を包括し、真実など持ち得ない凡愚を救わんとする阿弥陀仏に値遇して生じる慚愧の心であり、いわば阿弥陀仏に問題とされた自己の姿であったといえよう。そのことは「信

文類」に「散善義」深心釈を引用して明らかにしている。すなわち、

深心者即是深信之心也。亦有二種。一者決定深信自身現是罪悪生死凡夫。曠劫已来常没常流転。無有出離之縁。二者決定深信彼阿弥陀仏四十八願。摂受衆生。無疑無慮。乗彼願力定得往生。（『浄聖全』二・七一頁）

深心と言うは即ちこれ深信の心なり。また二種有り。一つには、決定して深く自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転し出離の縁有ること無しと信ず。二つには、決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して疑い無く慮り無く彼の願力に乗じて定んで往生を得と信ず。

と、一切の過去、一切の未来に迷い続ける自己を目当てとする本願であり、まさにその本願の用きに乗託する他にはないとされている。したがって、先にあげた和讃で、「さとりうるもの末法に　一人もあらじとときたまふ」や、「像季末法のこの世には　諸善龍宮にいりたまふ」といわれているのは、末法という時代を単に悲歎したものではない。たとえ正法時であったとしても真実清浄の心は発こし得ず、凡愚の力では未来永劫迷いの因を絶ち得ない者を救う為の阿弥陀仏の本願が、自己の上にはたらいている事を信知した姿でもあったのである。故に「像末五濁の世となりて　釈迦の遺教かくれしむ」という時代であったとしても、「弥陀の悲願はひろまりて　念仏往生さかりなり」と、第十八願法が時機相応の教法であることが示されるのである。

親鸞にとって末法とは、単に自身が生きている時代という認識だけに留まらず、正・像・末のいずれの時代においても出離できず、無始より今現在まで迷い続けてきたという自己の存在性と罪悪性をその時間的流れの中に投影されているものといえる。ここに最澄とは異なる、親鸞の時機観の特徴が見られるのである。

第三節　戒法観

第一項　戒とは

今日「戒」は、「戒律」という言葉で一般的に広く認識されている。しかし、本来インドには「戒律」という言葉は存在せず、「戒」と「律」に分けて使われていた。「戒」とはsīla、「行う」を語源とする言葉で、行為・習慣・性格・道徳を意味する。仏教徒が自発的に悪を遠ざけ、善を修するというものであり、『七仏通誡偈』で「諸悪莫作、諸善奉行、自浄其意、是諸仏教」（『大正蔵』四・七四一頁）と示されているように、「廃悪修善」という倫理規範である。すなわち、「戒」とは自律的な性格をもつものであって、罰則を伴わない宗教的規範であるといえる。一方、「律」とはvinayaで、教え・宗規・礼儀正しい行為・懲罰を意味し、他律的、権制力をもつものであるから罰則を伴う比丘・比丘尼に課せられた修行上の生活規範である。戒律は仏陀の制戒にその源を発しており、弟子たちが過失を犯す毎に応じて制戒されたいわば随犯随制されるものである。このように、本来「戒」と「律」は異なる概念であり、梵語にもsīla-vinayaという熟語は存在しない[31]。それでは何故「戒律」という言葉が使われるようになったのか、それは「戒」は自発的ないましめであり、「律」は集団の規則であるという観点から、戒と律は互いに補助し合う関係にあるので、中国仏教において「戒律」という熟語が用いられ、修行者の原理および規範の意味となったといわれている[32]。戒にはいくつかの種類があり、まず在家信者である優婆夷と優婆塞には五戒を保つことが要請される。五戒とは、（一）不殺生、（二）不偸盗戒、（三）不邪婬戒、

（四）不妄語戒、（五）不飲酒戒の五つである。前三戒は今日においても厳しく罰せられるものであり、仏教徒のみならず、社会生活の上でも護持されなければならない道徳倫理である。その上で仏教生活に必要な戒が後二戒として定められた。在家信者には、さらに八斎戒といわれる毎月八、十四、十五、二十三、二十九、三十日の六日間に限り、出家者としての生活をする戒を制定された。八斎戒とは五戒に一日の食事を制限する不非時食戒、華美な格好や音楽や踊りをしないという不香油塗身戒および不歌舞観聴戒、高く広い床で寝ない不高広大床戒という三戒を加えたものである。また、十五歳から二十歳までの未成年の出家者を沙弥、沙弥尼といい、八斎戒に不捉金銀宝戒を加えた十戒を護持する。沙弥尼は比丘尼となる前、十八歳から二十歳までの二年間を式叉摩那といわれ、（一）不殺生、（二）不偸盗、（三）不婬、（四）不妄語、（五）不飲酒、（六）不非時食の六法を守らなければならない。なお、十戒と似た言葉に十善戒というものがある。これは元々在家信者に説かれる倫理的規範の十善が大乗仏教において独自の戒として取り込まれた。その十とは（一）不殺生、（二）不偸盗、（三）不邪婬、（四）不妄語、（五）不両舌、（六）不悪口、（七）不綺語、（八）不貪欲、（九）不瞋恚、（十）不邪見であり、仏教から見た世間の道徳を身口意の三業に配当したものである。

次に成年の出家者である比丘に対しては『四分律』では二百五十戒、比丘尼へは三百四十八戒の具足戒が課されるのである[33]。これらいわゆる三学としての戒は、慧・涅槃につながるものとして理解される。すなわち『四分律』には、

復有三学。増戒学増心学増慧学。学此三学、得須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢果。是故当勤精進学此三学。

（『大正蔵』二二・九九六頁）

また三学あり。増戒学、増心学、増慧学なり。此の三学を学して須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果を得。是の故に当に勤精進して是の三学を学すべし。

と、三学を学するところに阿羅漢果等の証果を得るとされる。また『雑阿含経』には、

此聖弟子住於戒・波羅提木叉・律儀・威儀・行処、受持学戒。受持学戒具足已。離欲悪不善法。乃至第四禅具足住。如是三昧具足已。（中略）得般涅槃阿那含。

（『大正蔵』二・二三九頁）

此の聖弟子、戒・波羅提木叉・律儀・威儀・行処に住し、学戒を受持す。学戒を受持することを具足し已りて、抑悪不善の法を離れ、乃至第四禅に具足して住す。是くの如く三昧具足し已り（中略）般涅槃阿那含を得。

と、戒を受持することによる慧とのつながりが説かれている。このように、仏道の基本である戒学が涅槃を導くものとして位置づけられていたのであるが、日本における戒学は鑑真請来以前は未だ整備されていなかった。三学のうち定学・慧学はあったが、戒学は具わっていなかったのである。具足戒を受けるには、あくまでも師匠からの面受でなければならず、その為に鑑真が日本に請来するのであるが、鑑真の伝えた戒は伝戒師一人では授けることができなかった。三人の戒師と七人の証明師、いわゆる三師七証という最低でも十人の師が必要であったのである。鑑真が伝えた戒律は四分律戒であったが、当時この具足戒を受けるには東大寺の戒壇院、関東下野の薬師寺、九州筑紫の観世音寺のいずれかで受戒しなければ正式な僧侶として認められなかった。そして最澄は鑑

真の伝えた四分律戒を小乗戒とみなし、大乗戒とは認めなかったのである。最澄は大乗戒独立の為に動き出し、小乗戒を持戒するのではなく、三学いずれも『法華経』を中心に据えて一乗仏教の実践を標榜していくのである。[34]

第二項　最澄の大乗戒

最澄が『山家学生式』や『顕戒論』において大乗戒壇建立を志し、そしてこれを実現させた事は、日本の仏教史上においても極めて重要な事実である。その背景には小乗戒を否定し、円頓戒による大乗戒を宣揚することによって、一乗菩薩僧を養成する意図があったことは周知のことであろう。当時南都側で行われていた受戒方法は、最澄の直弟である光定の『伝述一心戒文』によって知られる。それによれば、

> 弘仁三年四月十一日。於東大寺戒壇院受具足戒。（中略）七月旬。亦重登壇。受菩薩三聚浄戒。
>
> （『伝全』一・五二八頁）

弘仁三年四月十一日。東大寺戒壇院において具足戒を受く。（中略）七月旬。亦重ねて登壇し、菩薩の三聚浄戒を受く。

といわれており、当時南都で行われていた受戒形式は小乗戒と大乗戒を用いていたことがわかる。そもそも大乗

戒とは菩薩戒ともいわれ、その成立根拠としては無上菩提への願を立て、六波羅蜜における他の菩薩行と関わりながら学処を行動規範とするものである。後述するように、小乗戒との大きな違いは、小乗戒は身業と口業の二業が重視されることに対して、大乗戒は意業をも戒に取り入れたところにある。小乗戒が形式主義といわれる一方で、大乗戒が自利利他の菩提心を根底とし、大慈悲心を行ずるという精神主義なところにおいて語られるのはその故である。そしてこのような大乗菩薩戒の理念を一つの形として定められたのが『伝述一心戒文』に示されている三聚浄戒なのである[35]。最澄の大乗戒の特徴は、何と言っても当時は当然のように受戒が必要とされていた具足戒を廃捨し、大乗戒単受にしたことであろう。『山家学生式』に、

今天台年分学生。並回心向大初修業者。授所説大乗戒。将為大僧。二者小乗戒。依小乗律。師請現前十師白四羯磨。請清浄持律大徳十人。為三師七証。若欠一人不得戒。今天台年分学生。並回心向大初修業者。不許受此戒。

（『伝全』一・八～九頁）

今天台の年分学生、並びに回心向大の初修業の者には、所説の大乗戒を授けて将に大僧となさん。二には小乗戒。小乗律に依り、師現前の十師を請して白四羯磨す。清浄持律の大徳十人を請して三師七証となす。若一人を欠かば戒を得ず。今天台の年分学生、並びに回心向大の初修業の者にはこの戒を受くること許さず。

と、天台の学生は大乗戒を受けることによって大僧とし、三師七証を必要とする具足戒を受けることは許可しないと示している。では大乗戒をどのように受戒するのかといえば、

請現前一伝戒師。以為現前師。若無伝戒師。千里内請。若千里内無能授戒者。至心懺悔。必得好相。於仏像前。自誓受戒。

（『伝全』一・八頁）

現前の一の伝戒の師を請し、以て現前師と為す。若し伝戒の師無くんば千里の内に請す。若し千里の内に能く戒を授くる者無くんば至心に懺悔して必ず好相を得。仏像の前において自誓受戒せよ。

と、大乗戒を受戒するには具足戒の受戒で重要な役割を担っていた三師七証は必要とせず、十方三世諸仏と現前の伝戒師によるとしている。なお、この際に採用された大乗戒は『梵網経』に説かれる十重四十八軽戒、すなわち梵網戒であったことは最澄自身の文献によってわかる。

しかし、最澄は何故これほどまで大乗戒独立を目指したのであろうか。その理由については種々考える必要があるが、一つの思想的要因としては「一乗」という概念を抜いては考えられないだろう。『顕戒論』に、

大日本国未円教　一乗根性盍済度
桓武皇帝哀愍彼　一円法雨降延暦
円教法泉開心地　円機衆生得見水
一乗出家年年変　円教三学未具足
二学雖芽未戒学　是以触鱗請円戒

（『伝全』一・四九頁）

大日本国、いまだ円教あらず。一乗の根性、なんぞ済度せざらん
桓武皇帝、彼を哀愍し、一円の法雨、延暦に降らす

円教の法泉心地に開き　円機の衆生、水を見ることを得

一乗の出家年年雙べども　円教の三学いまだ具足せず

二学芽ずといえども、いまだ戒学あらず。是を以て鱗に触れて円戒を請う。

と、最澄は『法華経』による一乗の教法と実践を宣揚している。にも拘わらず、その戒法は小乗戒という矛盾を孕む三学であった。「円教三学未具足、二学雖芽未戒学」というように、円頓（一乗）の三学を具足せんがために、大乗戒壇建立を目指したということは容易に看取できる。そしてもう一つ重要なことは、『山家学生式』で「其戒広大、真俗一貫」（『大正蔵』七四・六二五頁）と示されている点であろう。最澄が小乗戒とみなした四分律戒は到底在家の者には保ち得ないものである。一乗仏教を宣揚する最澄には、僧俗に関わらず歩むべき仏道があるはずだという問題意識があったと考えられるのである。小乗戒を廃捨し、大乗戒単受の思想に至った背景には、一乗という精神性が最澄の中に生きていたからではないだろうか。そのことは戒のあり方そのものにおいても大乗仏教的精神へと向かわせた。森剛史氏が「真俗一貫」という言葉に注目し、

ここにおいて最澄は、その戒（大乗戒）が、出家・在家に囚われない、「真俗一貫」した性質であることを述べ、自利利他の大乗仏教の戒の本質を明らかにするのである。このように見ていくと、最澄の戒法観は決して強制概念を伴うような形式主義というものではなく、むしろ、戒は現実的に、どこまでも精神的な部分で重視していくべき、つまりより自律的なものとして尊重すべきという主張が認められるのではないだろうか。[36]

と指摘しているところである。後に法然が「真俗一貫」の仏道として往生の行において諸行を廃捨し、専修念仏を立てる思想は、この最澄の小乗戒棄捨、大乗戒単受の思想と共通の問題意識があったものと考えられる。

では、最澄が廃捨した小乗戒と、単受を宣揚した大乗戒とではどのような思想的相違があるのだろうか。次下で法然や親鸞の戒法観を考察する上で、大乗戒の思想的特徴を概観しておくことは重要な作業である。この点について、土橋秀高氏の論攷を要約して以下に挙げることにする[37]。

まず一つ目に、自利と利他の精神性である。これは先ほども少し触れたことであるが、小乗戒は自らの証果を目指す為、自己の修道をきびしく規制する。一方、大乗戒は自らの行為を誡めることは勿論のこと、対他的な行動に重点が置かれる。小乗戒は自身が属する域内で自己の道を清浄に持つことにしぼられる。すなわち大乗戒は社会において利他の精神に基づき、その菩薩行を遮るものが戒めの中心となる。

二つ目に、持戒の心がまえである。小乗戒を受戒する心がまえとして、僧伽に対して一生涯の受持を誓うが、大乗戒では過去・現在・未来の三世にわたる誓いとなる。したがって、大乗戒は一たび受戒すれば永劫失うことはないから捨戒という作法はない。もっとも、菩提の願を捨てる時や波羅夷法（教団追放）を犯す時は菩薩律儀を失うが、一度失っても懺悔して改めて受けなおすことができる。しかし、比丘戒の四重戒を犯すと二度と受戒出来ない。

三つ目に、受戒の対象であるが、小乗戒の場合、戒を授けるのは戒和上、教授師、羯磨師の三師と七人の証戒師で、これらは僧伽の代表者であり、受戒は僧伽への受入を意味する。大乗戒は十方三世諸仏と現前の伝戒師で、

小乗戒のように受戒の対象は僧伽ではなく仏法に対してであり、伝戒師が得られない場合は自誓受が認められる。

四つ目に、他律と自律の違いである。小乗戒では犯戒者に対して僧伽によって処置され、懲罰が決定される。一方大乗戒は自律的な懺悔による。しかし無法に犯戒が認められるということではなく、菩提の願心を捨てる時と四重を犯しても慚愧の心なきものは波羅夷罪となる。大乗戒は菩提心と懺悔・慚愧が要請される。

五つ目に、外戒と内戒との相違である。小乗戒では身業と口業を重視するのに対し、大乗戒では意業が重視される。いわゆる形式主義と精神主義といわれる所である。

最後に六つ目は、修戒と性戒との違いで、小乗戒は修道の過程で随犯随制されたものに対して、大乗戒は『梵網経』に説かれるようにそれ自体が仏性開発に直結する仏性戒という点である。

これらのように、小乗戒と大乗戒では明確な思想的相違が見られるのであるが、最澄以降の叡山浄土教においてもこの大乗戒の思想は明確に反映されている。例えば『往生要集』「大文第五助念方法」では、

若堅持十重四十八軽戒。理必助成念仏三昧。亦当任運持得余行。（『浄聖全』一・一一四〇頁）

若し堅く十重四十八軽戒を持たば、理必ず念仏三昧を助成して、まさにまた任運に余の行をも持得しつべし。

と、まず浄土教において最澄が単受の大乗戒として定めた梵網戒を持戒することが仏道の前提として位置付けられ、さらに「大文第十問答料簡」には、

問。凡夫不必三業相当。若有欠漏応無依怙。答。如是之問難是即怠無道心者之所致也。若誠求菩提誠欣浄土

者。寧捨身命豈破禁戒。応以一世勤労期永劫妙果也。（『浄聖全』一・一二三八頁）

問う。凡夫は必ずしも三業相応せず。若し欠漏有らばまさに依怙無かるべし。答う。かくの如きの問難は、是即ち懈怠無道心の者の致すところ也。若し誠に菩提を求め、浄土を欣わん者は、寧ろ身命をば捨るとも豈に禁戒を破らんや。応に一世の勤労を以て永劫の妙果を期すべし也。

とあり、凡夫は破戒しやすいが、その場合はどのようにすべきかという問いに対して、「怠無道心者之所致」と断罪して「寧捨身命豈破禁戒」と厳しく持戒を求めている。一方で犯戒者については、

況復設雖破戒。非無其分。如同経仏言。「若有衆生。爲我出家剃除鬚髪被服袈裟。設不持戒。彼等悉已為涅槃印之所印也。若復出家不持戒者有以非法而作悩乱罵辱毀訾。以手刀杖打縛斫截。若奪衣鉢及奪種種資生具者。是人則壊三世諸仏真実報身。（『浄聖全』一・一二三八頁）

いはんやまた、たとひ戒を破るといへどもその分なきにあらず。同経に、仏ののたまふがごとし。「もし衆生ありて、わがために出家して、鬚髪を剃除し袈裟を被服せば、たとひ戒を持たずとも、かれらはことごとくすでに涅槃の印のために印せられたり。もしまた出家して、戒を持たざるものを、非法をもつて悩乱をなし、罵辱し、手に刀杖をもつて打ち縛り斫き截りて、もしは衣鉢を奪ひ、および種々の資生の具を奪ふことあるものは、この人はすなはち三世の諸仏の真実の報身を壊り、すなはち一切の天・人の眼目を挑るなり。

といわれ、たとえ破戒したとしても決して仏道は失わないとされている。破戒者も一度印ぜられた涅槃印は消え

ることなく、成仏の因となるのである。したがって、破戒者を罵辱し、誡めてはならないといわれており、これは明らかに円頓戒による一得永不失の戒徳を背景にしたものと考えられる[38]。

このように、最澄によって大乗戒単受が宣揚されてから以降の叡山浄土教においても、仏道の前提として戒は厳格に持つことが求められ、そして戒は菩提へと直接するものとして位置づけられる。そのような中で修学に励んだ法然は、往生の因はただ阿弥陀仏によって選択された称名念仏一行のみで、余行は雑行として廃捨し、親鸞はその思想を承けて無戒という立場をとった。この場合、両者にとって戒はどのような位置付けがなされるのであろうか。次項では親鸞における無戒との関連性を見ていきたい。

第三項　親鸞における無戒の意味

親鸞の戒に対する基本的立場は「末法無戒」であり、法然の選択廃立義を承けるものである。しかし、その法然自身は生涯妻帯せず、戒師としての一面を持つと共に、戒法の重要性を強調している。さらに、法然門下で各派祖となっている弁長と証空も戒法には一定の評価を与えており、親鸞の無戒の立場は一般仏教のみならず、法然門下の中においても異例であったといえる。では親鸞の「無戒」とはどのような意味をもつものなのであろうか。それに先立ち、まずは法然における戒の位置づけを検討していく。法然が天台の円戒を相承して

いたことは種々の文献によって知ることができる。例えば『醍醐本』「別伝記」には、

即十五歳登山、黒谷慈眼房為師出家授戒　（『法然上人伝全集』七八七頁）

即ち十五歳で登山し、黒谷の慈眼房を師とし出家授戒す。

とあり、慈眼房叡空より戒を授かったとされている。また『玉葉』（『右同』九六六頁）、『明月記』（『右同』九六七頁）など、当時の記録にも伝えられている点からしても法然には戒師としての立場があったことが知られる。そして何よりも面受の弟子である親鸞の「高僧和讃」に、

源空智行の至徳には　聖道諸宗の師主も
みなもろともに帰せしめて　一心金剛の戒師とす　（『浄聖全』二・四五七頁）

といわれているところからしても、法然はまさしく円戒を相承し、そして戒師としての立場が認められるところである。しかし、法然が持戒の清僧であったという事実と、専修念仏による救済を唱導し、戒を雑行として廃捨したという立場とはどのような関係性になるのであろうか。まずは法然自身が戒についてどのような態度であったのか、そして先行研究では法然と戒についてどのような見解があるのか、以下、栗原直子氏の分類によりながら概観していきたい[39]。まずは法然の戒に対する態度であるが、ここでは大きく三つに分類することができる。一つ目は戒に対して肯定的な立場である。『七箇条起請文』で、

一。可停止於念仏門号無戒行、専勧婬酒食肉、適守律儀者、名雑行人、憑弥陀本願者、説勿恐造悪事。
右、戒是仏法大地也。衆行雖区同専之、是以善導和尚挙目不見女人。此行状之趣過本律制、浄業之類不順之

者、総失如来之遺教。別背祖師之旧跡。旁無拠者歟。

（『真聖全』四・一五三～一五四頁）

一。念仏門において戒行無しと号して、もっぱら婬・酒・食肉をすすめ、たまたま律儀を守るものを雑行と名づけて、弥陀の本願を憑む者、造悪を恐るることなかれというを停止すべき事。

右、戒はこれ仏法の大地なり。衆行まちまちなりといえども同じくこれを専らにす。これをもって善導和尚目をあげて女人を見ず。この行状のおもむき本律の制にも過ぎたり。浄業のたぐい、これに順ぜずは総じて如来の遺教を失し、別しては祖師の旧跡に背けり。旁、よるところ無き者か。

と、念仏門には戒行なしといって婬・酒・食肉し、さらに造悪を恐れずに行っていることに対してその行為を誡めている。「戒是仏法大地」といい、戒とは仏道の基本となるもので、その重要性を強調する文言といえる。二つ目に戒に対して否定的な立場である。『選択集』に、

此外亦有布施・持戒等無量之行。皆可摂尽雑行之言。

（『浄聖全』一・一二六一～一二六二頁）

この外また布施・持戒等無量の行あり。皆雑行の言に摂尽すべし。

と、持戒を雑行と位置付けている。なぜ阿弥陀仏は持戒を本願としなかったのかというと、

然則為令一切衆生平等往生、捨難取易以為本願歟。（中略）若以持戒持律而為本願、則破戒無戒人定絶往生望。然持戒者少。破戒者甚多。自余諸行準是応知。当知以上諸行等而為本願者、得往生者少不往生者多。

（『浄聖全』一・一二七一～一二七二頁）

しかればすなはち一切衆生をして平等に往生せしめんがために、難を捨て易を取りて、本願となしたまへ

るか。（中略）もし持戒持律をもつて本願となさば、破戒無戒の人はさだめて往生の望みを絶たん。しかも持戒のものは少なく、破戒のもののははなはだ多し。自余の諸行これに准じて知るべし。まさに知るべし、上の諸行等をもつて本願となさば、往生を得るものは少なく、往生せざるものは多からん。

と示し、持戒を本願としたならば、破戒無戒の人は往生の望みを絶たれてしまう。現実は持戒の人は少なく、破戒の人が多い。故に阿弥陀仏は持戒等の諸行を本願としなかったとしている。また『和語灯録』の「諸人伝説の詞」には、

本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をささぬ也。助さす程の人は極楽の辺地にむまる。すけと申すは、智慧をも助にさし、持戒をもすけにさし、道心をも助にさし、慈悲をもすけにさす也。それに善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏して、ただむまれつきてのままにて念仏する人を、念仏にすけささぬとは申すなり。

（『真聖全』四・六八二～六八三頁）

と、第十八願の念仏には「ひとりだち」をさせて「助」をからないとしている。そしてその「助」に持戒を含ませ、称名念仏に対して所廃の法であることが示されている。ここでいわれる「助」とは、後述する起行門でいわれる同類・異類の助業を意味するのではなく、業因を助成するという業因資助の「助」を意味する。安心門おいては諸行は称名念仏に対して所廃の法門だからである。

三つ目に、上記二つの見解の折衷説というべき説示がある。「熊谷入道へつかはす御返事」に、

持戒の行は、仏の本願にあらぬ行なれば、たへたらんにしたがひて、たもたせ候べく候。

（『昭和新修法然上人全集』五三五頁）

と、持戒は本願の行ではないとしながら、持戒そのものは否定していない。また、「諸人伝説の詞」には、

現世を過ぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとひすて、これをとどむべし。いはく、ひじりで申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家にいて申すべし。自力の衣食にて申されずば、他人にたすけられて申すべし。他人にたすけられて申されずば、自力の衣食にて申すべし。一人して申されずば、同朋とともに申すべし。共行して申されずば、一人籠居して申すべし。衣食住の三は、念仏の助業なり。これすなはち自身安穏にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也。

（『真聖全』四・六八三～六八四頁）

とあり、日常の生活をしていく上では念仏をしやすい環境に身を置く事を考え、あくまで念仏を中心として自身の行動規範を定めていくとしたものである。藤原了然氏は、持戒とか破戒ということは、念仏往生とは直接関係のないことになるはずであるとして、この論法よりすれば「持戒にて申されずば、持戒にて申すべし。破戒にて申されずば、破戒にて申すべし」とも理解できると述べている[40]。また「逆修説法」には、

至心に専ら、阿弥陀仏の名号を念すれば、即ち彼の仏、無貪清浄光明を放ちて、照触摂取し給ふ。故に婬貪・財貪・不浄を除き、無戒・破戒の罪愆を滅し、無貪善根の身を成ず。持戒清浄の人の如し。

（『真聖全』四・四四八頁）

と、念仏する生活の中に、自ずから持戒清浄の相が顕現すると述べている。このように、法然は戒について多くの言及があるが、その位置づけは必ずしも明確ではない。上記のような説示を踏まえ、法然と戒に関しては様々な論攷がある。例えば宮林昭彦氏は、

持戒破戒の戒に対して独特の見解に立ち、雑行としての持戒の戒ではなくして、破戒重罪の戒でもない戒ということにおいて、法然上人の独自の戒律観を説こうとしていることを窺う事が出来る。[41]

と、法然に独自の戒律観があったことを指摘している。藤原了然氏は、

法然の戒法観は、持戒破戒を問わず、至心に行住座臥時節の久近を問わず念仏するところ、おのずから持戒清浄の念仏相続相が顕現するとの見解に立つものと考えられるべきであろう。[42]

といい、「逆修説法」の説示に忠実な説であるといえよう。安達俊英氏は、

法然は持戒を助業や地上的倫理としてではなく、それが仏法であるが故に、分に応じて順守すべきと考えていたようである。往生行としては廃捨されるべき持戒・出家を、法然が生涯守り通したのも、それらが助業や地上的倫理であるからではなく、それらの順守が仏教者としてより望ましいと考えた結果と推測される。[43]

と、法然が本願による専修念仏を唱導しながらも、生涯持戒したのは持戒することが「仏教者としてより望ましい」からとしている。また、最近では森剛史氏が、

法然の戒に対する肯定的、否定的、双方相反する教説の中に戒を見るならば、それは自利利他に基づく大乗

戒の精神性ということであり、「無戒名字の比丘」たる末法に生きる仏者の中に根付く戒の存在である。これはまさに最澄から法然に至る大乗戒の精神性尊重の伝承である。[44]

と、法然が戒に対していくつかの角度から言及しているのは大乗戒の精神性を重視した結果であり、それは最澄の大乗戒に対する立場を受け継ぐものであるとしている。筆者は前項において、最澄が小乗戒を廃捨した背景には「一乗」という大乗の思想性を重視したのではないかと指摘した。それは言い換えれば、森氏が指摘するところの「真俗一貫」という仏道を宣揚したことに他ならない。法然が、

若以持戒持律而為本願、則破戒無戒人定絶往生望。然持戒者少。破戒者甚多。自余諸行準是応知。当知以上諸行等而為本願者、得往生者少不往生者多。（『浄聖全』一・一二七一～一二七二頁）

もし持戒持律をもつて本願となさば、破戒無戒の人はさだめて往生の望みを絶たん。しかも持戒のものは少なく、破戒のものははなはだ多し。自余の諸行これに准じて知るべし。まさに知るべし、上の諸行等をもつて本願となさば、往生を得るものは少なく、往生せざるものは多からん。

というように、阿弥陀仏が諸行を本願としなかったのは、諸行を修することができない者は救いから外れてしまうからで、法然の問題意識はまさにこの「真俗一貫」した真の一乗仏教を標榜するところにあったといえよう。最澄の小乗戒棄捨と法然の諸行廃捨の思想は、「一乗」という根本的な思想性、精神性に立ち返った時にいわば必然的な帰結であったとも考えられる。法然と最澄の思想的な近似性は、『西方指南抄』「十一箇条問答」に、

末法の中には持戒もなく、破戒もなし、無戒もなし、ただ名字の比丘ばかりありと伝教大師の末法灯明記に

かきたまへるうえは、なにと持戒・破戒のさたはすべきぞ。かかるひら凡夫のためにおこしたまへる本願なればとて。いそぎ名号を称すべしと。

（『真聖全』四・二一五頁）

と、『末法灯明記』に言及する点においても看取できる。現在では『末法灯明記』は最澄偽撰説が有力視されているが、法然は真撰として用いていることから、最澄の戒律観に着目していたのは明らかである。これらの事実を見てみると、筆者は法然の戒観を最澄との思想性の中で理解していく森氏の説に同調するものである。

これらのように、法然と戒に関する論攷は多く見受けられるが、法然における戒の位置づけを考える時、まず考慮せねばならないことは、助業に対する考え方である。それは法然は持戒を異類助業として位置づけているからである。法然の助業の考え方には助業を廃捨する立場と、勧励する立場の二種類あるが、梯實圓氏は助業の立場に応じて正定業、助業という語意も変わってくると指摘している[45]。正定業とは『選択集』三選の文に念仏を決定往生の行として、

正定之業者、即是称仏名称名必得生依仏本願故。

（『浄聖全』一・一三二四頁）

正定之業とは、即ち是れ仏名を称するなり。名を称すれば必ず生ずることを得。仏の本願に依るが故に。

と端的に述べられるように、「正しく往生の決定する行業・業因」という意味として用いられる。一方、助業とは「助ける行」として理解できる。しかし、この「助」が往生の業因として「正定業を助成する」という意味で用いられるならば、「正しく往生の決定する行業・業因」といわれる意義が成り立たない。したがって正定業と矛盾しない形で成立する助業とは、業因資助の意味をもたさないものでなくてはならない。業因資助の意味をも

たさない助業のあり方とは、正定業に任運に随伴して助相をみない行業の意味とみるか、起行門において称名相続の助縁となるような行業とみるか、あるいは両義を含めてみるかのどちらかにしなければならない[46]。言い換えるならば、安心門においては往生の業因は阿弥陀仏によって選択された称名一行について立信し、決して助業による助成は必要ないが、起行門においては称名を中心とする生活を荘厳するものとして勧励されるのである。法然はその助業に同類助業と異類助業の二種類を立てている。同類助業とは、「散善義」就行立信釈において五正行として称名ともに立てられた前三後一の四行で、同類といわれるのはそれらが称名と共に往生の正行として立てられた行だからである。異類助業とは、三輩段で説かれている出家発心、布施、持戒等の諸行で、これらは行体からすれば諸行に属するため、同類に対して異類といわれるのである。起行門における助業、すなわち正定業に任運に随伴する助業のうち同類助業は「大経釈」で、

正即雖有読誦観察礼拝讃嘆等五種不同、取於称名、名為正行　（『真聖全』四・二八九頁）

正には即ち読誦観察礼拝讃嘆等五種の不同有りと雖も、称名に取りて名づけて正行とす。

といわれ、「二行章」においても正助二行を修する者と雑行を修する者と五番の得失があることがいわれている。ここで前三後一の行が含まれるのは、業因を助成しない正定業に随伴する行業という形で修されるからであり、五行立てられながらも実際は「取於称名、名為正行」といわれるように称名を正定業とした念仏往生である。そして異類助業は「十一箇条問答」に、

我こころ弥陀仏の本願に乗じ、決定往生の信をとるうえには、他の善根に結縁し、助成せむ事、またく雑行

となるべからず。わが往生の助業となるべき也。他の善根を随機讃嘆せよと釈したまへるをもて、こころうべきなり。（『真聖全』四・二一四頁）

といい、「諸人伝説の詞」には「衣食住の三は念仏の助業也。これすなはち自身安穏にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也」といわれており、念仏に集約される異類助業にも意味を見出している。このように、法然には念仏による安心が成立し、起行相続行として念仏生活を荘厳する上で余行を修することは同類助業のみならず、持戒等の異類助業も重要な位置付けがなされていることがわかる。すなわち、安心門ではどこまでも阿弥陀仏が選択した正定業としての念仏一行において立信せねばならず、余行に業因資助をかることは決してない。その意を表しのが先に挙げた『選択集』の「此外亦有布施・持戒等無量之行。皆可摂尽雑行之言」や「諸人伝説の詞」の「本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をささぬ也。助さす程の人は極楽の辺地にむまる」という法語であろう。対して、正定業に随伴し、起行門において語られる持戒等の余行について示されたものが『七箇条制誡』における「戒是仏法大地也」という文や、「現世を過ぐべきようは、念仏の申されんかたによりてすぐべし」、「持戒の行は、仏の本願にあらぬ行なれば、たへたらんにしたがひて、たもたせ候べく候」といった法語であったといえよう。

それでは持戒は起行門においてどのような位置付けがなされるのであろうか。戒とはそもそも行為・習慣・性格・道徳を意味し、仏教徒が自発的に悪を遠ざけ、善を修するという、いわば倫理規範を担うものであったことはすでに述べた。それは法然にとっても例外ではなく、専修念仏という新たな視点に立ち、いかなる事柄が「罪」

と成り得るのか、念仏者としての生活規範があってしかるべきである。そのことを明確にしているのが「百四十五箇条問答」という法語である。梯實圓氏は同問答に示されている内容について整理・分類しており、法然の一般的な罪悪の基準は神道的な禁忌を破ることや、陰陽道的な俗信、習俗を破ることに対してではなく、仏教の戒律にあったとして、法然は往生の業因から切り離された戒の精神を、念仏者における日常生活の行動規範に再び生かし、新たな価値観を確立されたものと指摘している[47]。このように戒が往生の因から切り離され、そこに新たな価値観が与えられたならば、藤原了然氏が論じていたように持戒とか破戒が念仏往生の因に直結しないことから、「持戒にて申されずば、持戒にて申すべし。破戒にて申されずば、破戒にて申すべし」という立場が成立する。すなわち、法然は戒を往生の因から切り離しながらも、自身が戒をたもったのは、戒師という立場において起行門相続としての持戒であったということがいえる。

以上、親鸞の戒法観に先立ち、法然の戒法観についてこれまで成仏の因に直接していた戒を非本願の行として往生行から戒を廃捨しながらも、自身は持戒し続けていたという矛盾点を論点に据えながら検討してきた。その結果、最澄が「其戒広大、真俗一貫」と示したその思想性を承け、「真俗一貫」した真の一乗仏教を阿弥陀仏の選択廃立義によって再構築し、さらに安心門、起行門という枠組みの中で戒に新たな位置づけを与えたものであったといえよう。そして、最澄の大乗戒の思想と、法然の選択廃立義から再構築された戒法観を共に承けて形成されたのが、親鸞の「無戒」という立場である。

親鸞の戒に対する立場は「化身土文類」に『末法灯明記』を引用しているところにその姿勢が見られる。すな

わち、

> 但今所論末法。唯有名字比丘。此名字為世真宝。無福田。設末法中有持戒者。既是怪異。如市有虎。此誰可信。
>
> （『浄聖全』二・二一六頁）

ただし、いま論ずるところの末法には、ただ名字の比丘のみあらん。この名字を世の真宝とせん。福田なからんや。たとひ末法のなかに持戒あらば、すでにこれ怪異なり、市に虎あらんがごとし。これたれか信ずべきや。

と、末法の中においては名字の比丘のみが存在し、持戒の者がいるというのは怪異なことで、それはあたかも市内に虎がいるようなものであると、末法無戒という立場を明確にしている。しかし、たとえ無戒の者であっても救済の対象となり得るのが阿弥陀仏の本願力である。『唯信鈔文意』には、

> 「不簡多聞持浄戒」といふは、「多聞」は聖教をひろくおほくきき、信ずるなり。「持」はたもつといふ、たもつといふは、ならひまなぶこころをうしなはず、ちらさぬなり。「浄戒」は大小乗のもろもろの戒行、五戒・八戒・十善戒、小乗の具足衆戒、三千の威儀、六万の斎行、『梵網』の五十八戒、大乗一心金剛法戒、三聚浄戒、大乗の具足戒等、すべて道俗の戒品、これらをたもつを「持」といふ。かやうのさまざまの戒品をたもてるいみじきひとびとも、他力真実の信心をえてのちに真実報土には往生をとぐるなり。みづからの、おのおのの戒善、おのおのの自力の信、自力の善にては実報土には生れずとなり。「不簡破戒罪根深」といふは、「破戒」は上にあらはすところのよろづの道俗の戒品をうけて、やぶりすてたるもの、これらをきらはずと

なり。　（『浄聖全』二・六九五～六九六頁）

と、大乗・小乗諸々の戒を破った者であっても阿弥陀仏の救済からもれないことが示されている。さらに『尊号真像銘文』では、

「然則破戒罪根之輩、加肩入往生之道」といふは、「然則」はしからしめて、この浄土のならひにて破戒無戒の人、罪業ふかきもの、みな往生すとしるへしと也。　（『浄聖全』二・六四七頁）

と示されているように、破戒に加えて無戒の者であっても本願力によって浄土往生せしめられるのである。おそらく、これらの説示から「序論」であげた『真宗大辞典』で「他力往生の真宗に於ては全く無用の法則である」という親鸞の戒法観が説明されるのであろう。しかし、親鸞にとって戒が「無用の法則」であるからだとすると、これらの説示は単なる開き直りにしか過ぎないのではないか。むしろ、

浄土真宗に帰すれども　真実の心はありがたし
虚仮不実のわが身にて　清浄の心もさらになし　（『浄聖全』二・五一七頁）

という親鸞の言葉は、戒を持つことさえできない自己であるという慚愧の告白ではなかっただろうか。親鸞の戒理解について井上善幸氏は、大乗戒の思想性と対応させる中で考察している[48]。例えば、大乗戒は小乗戒と異なり、自律的な性格を有する。小乗戒では犯戒者に対して僧伽によって処置され、懲罰が決定されるという他律的であるが、大乗戒では自律的な懺悔による。それは、大乗戒において破戒の者は、仏・菩薩に対し、至心に懺悔することによって滅罪のはたらきがあるからである。したがって、大乗戒では菩提の願を捨てる時や波羅夷法を

犯す時は菩薩律儀を失うが、一度失っても懺悔して改めて受けなおすことができる。また、懺悔をするということは自身の罪を反省し、悔い改めるのであるから、当然ながらその後はより勇猛なる心を持って戒を持たなければならない。しかもその懺悔は、『往生礼讃』に示されているように、上品は身の毛孔と眼より血を出し、中品は全身から熱汗を出して眼から血を流し、下品は全身熱くなり、眼より血を流すといった内容である。この猛烈な自己反省によって自身の罪を諸仏に懺悔するわけである。しかし、井上氏が指摘するように、親鸞にとっては「果たして真実の懺悔は可能であろうか」という問いより、戒を持ちえないという慚愧へと突き返すものであったのだろう[49]。この点において、親鸞の無戒という立場は、戒と密接に関わり、大乗戒の思想性の中に自己を問うていくという姿勢であったといえる。そして「無戒」とは、廃悪修善を否定する生き方では決してない。「戒を持ち得ない自己」という慚愧は、倫理性へとはたらくのである。『御消息』に、

ふかくちかひをも信じ、阿弥陀仏をもこのみなんどするひとは、もとこそ、こころのままにてあしきことをおもひ、あしきことをもふるまひなむどせしかども、いまはさやうのこころをすてんとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめ。

（『浄聖全』二・八二〇頁）

とあるように、平等の救いを強調し、反倫理的、反社会的な行動を取るのではなく、阿弥陀仏の誓いを信じる者は「悪しきこと」を少しでも止めようと努めるように諭している。仏教とはいうまでもなく、「仏陀」に成ることを目的とする宗教である。仏陀とは、森羅万象を自他一如、怨親平等にみそなわす智慧と、衆生の悲喜を我が事として共感する慈悲をもつ存在である。しかし、「信文類」で引用されている「散善義」の文では、阿弥陀仏によ

る救いの光明に照らし出された自己は「罪悪生死凡夫」であり、「無有出離之縁」の有り様であったと信知している（『浄聖全』二・七一頁）。仏とはまるで相反する自己であったと知らされる時、自身の姿は凡夫であることが明らかになるのである。親鸞が『一念多念文意』に、

「凡夫」といふは、無明煩悩われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとへにあらはれたり。（『浄聖全』二・六七六頁）

というように、たとえ獲信をしたとしても臨終の一念まで煩悩具足の凡夫であることは変わりない。しかし、そのような自己をこそ救いの正機とする阿弥陀仏との値遇によって、少しでも悪縁を遠ざけ、阿弥陀仏の智慧と慈悲に契う生き方をしようと努めるのが念仏者としての姿であるという趣旨が先の『御消息』であるといえる。

ところで、前述したように梯實圓氏は法然は生活規範および善悪の基準を戒に求めたと指摘しているが、親鸞もこの立場を承けている。そもそも仏教における善悪とは、『阿毘達磨倶舎論』に、

謂安穏業説名為善。能得可愛異熟涅槃。暫永二時済衆苦故。不安穏業名為不善。由此能招非愛異熟。与前安穏性相違故。（『大正蔵』二九・八〇頁）

安穏の業を説きて名づけて善となす。よく可愛の異熟と涅槃とを得て、暫と永との二時に衆苦を済ふが故に。不安穏の業を名づけて不善となす。これによりてよく非愛の異熟を招く、前の安穏と性相違するが故に。

と、涅槃をもたらす行為を善とし、苦果をもたらす行為を悪とされている。例えば、本章の冒頭で取り上げた不殺生、不偸盗、不邪婬、不妄語、不両舌、不悪口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見の十善業道は、世間的善業の代表的なものであろう。十善業道は、元々小乗仏教において在家信者の戒として定められていたが、後に大乗戒として取り入れられるようになった。『摩訶般若波羅密経』には、

仏告須菩提。菩薩摩訶薩住尸羅波羅蜜中。身口意生布施福徳。助阿耨多羅三藐三菩提。持是功徳不取声聞辟支仏地。住尸羅波羅蜜中。不奪他命。不劫奪他物。不行邪婬。不妄語、不両舌、不悪口、不綺語、不貪嫉、不瞋恚、不邪見、所有布施。

（『大正蔵』八・三六五頁）

仏、須菩提に告げたまわく。菩薩摩訶薩は尸羅波羅蜜の中に住し、身口意に布施福徳を生じ、阿耨多羅三藐三菩提を助く。この功徳を持ち声聞辟支仏地を取らず。尸羅波羅蜜の中に住し、他命を奪わず。他物を劫奪せず。邪婬を行わず。妄語せず、両舌せず、悪口せず、綺語せず、貪嫉せず、瞋恚せず、邪見せず、所有布施す。

と、十善が阿耨多羅三藐三菩提の助縁となることが示されている。このように、大乗戒では世間的善が仏果に直接するものとして、積極的立場が与えられていることがわかる。しかし、戒を往因から切り離している親鸞は、十善業道の一部を倫理的規範として位置づけている。『御消息』に、

もとは無明の酒にえいふして、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒をのみこのみめしあふてさふらひつるに、仏の御ちかひをもききはじめしより、無明のえひもやうやうすこしづつさめ、三毒をもすこしづつこのまずして、阿

弥陀仏のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあふてさふらふぞかし。（『浄聖全』二・八一八頁）

と、元は酒に喩えられた無明煩悩に酔っていたが、阿弥陀仏の本願を聞く中で、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒を少しずつ好まずして遠ざけていこうとする宗教的人格が育まれていくのだと述べている。貪欲・瞋恚・愚痴は十善業道の不貪嫉、不瞋恚、不邪見に対応するものであり、先に挙げた『御消息』で「あしきこと」といわれる内容であるといえることから、親鸞の道徳的善悪の基準を戒に求めていたということができよう。道徳的善悪の基準は何も三毒のみではなく、広げていえば、『観経』所説の廃悪修善の法となる。このような立場は、戒を往因から切り離し、生活規範における善悪の基準に位置づけた法然の立場を承けるものであるといえる。これらのように考えるならば、親鸞の無戒という立場は、「無用の法則」というものでは決してなく、「無有出離之縁」の自己と信知せしめられ、そしてそのような自己を救いたまう如来の慈悲との値遇において、戒の思想性の中に常に自己の姿を問い続けていった姿に他ならないといえるだろう。

小結

第二章では最澄教学との対比を通し、先行研究をふまえながら親鸞の時機観について再検討を行った。まず最澄の時機観が述べられている円機已熟思想は、南都諸宗に対して『法華経』こそが時機相応の教えであるということの表明であった。それは淺田氏が指摘しているように、「円機」が意味するところが法相教学において悟境に入られない行者まで含まれている点からも論考できよう。その際、最澄は『法華経』と法華爾前の教を直道・迂回道・歴劫道に分釈することで、『法華経』の優位性を主張した。すでに先行研究でも指摘されているように、最澄の法門分類の方法は、後の法然、親鸞にも依用されている。このような点からすれば、最澄の時機観は「末法太有近」（『伝全』二・三四八頁）という時代の危機感を背景に、対外的に『法華経』が最勝の教えであることを主張するところにその論点があったといえる。

一方、親鸞の時機観も「化身土文類」で「今時道俗思量己分」（『浄聖全』二・二一三頁）と述べたり、『末法灯明記』をほぼ全文引用し、対外的に『大経』が時機相応の教えであることを標榜していることから、一見は最澄と同様に、末法という時代的な観点に中心が置かれているように思える。しかし、「正像末和讃」で示される時代観を見てみれば、この立場はあくまでも「無有出離之縁」と信知した自己の姿が明らかになった上での表明であったといわねばならない。それは末法という今は、親鸞にとって単なる時代認識ではなく、その時間の中に正・像・末三時のいずれにおいても真実心を発せず、迷いを繰り返している自身の一切の過去と未来を投影したもの

だからである。その自己の根源的な存在性が知らされたのは、主客分別の自覚によってではなく、無始より流転し続けてきた我をこそ救わんとする阿弥陀仏の光明によって照らし出された自己であり、阿弥陀仏の値遇によって信知するのである。このように親鸞の時機観は、末法という時代そのものに重きを置くよりも、三世を流転輪廻する罪悪生死の凡夫こそ阿弥陀仏の救いの対象であったという、機根と教法との関連が強く打ち出されているといえよう。

親鸞の時機に関する文脈には叡山修学時代の影響より、最澄との親近性が見られる。「愚禿」の表明や『末法灯明記』の依用、さらに直道・迂廻・歴劫という三道の分釈によって南都・北嶺の旧仏教に対して本願念仏こそが時機相応の教法であることを主張しているのである。しかし、親鸞の時機観は単に末法という時代背景を中心とした自己卑謙や、対外的に教法の優位性を主張するものではなく、その裏側には、常に阿弥陀仏によって照らし出された自己の存在性そのものを問うような姿勢があったことに留意しておく必要がある。

また、第三節の戒法観では、法然に至るまでの戒のあり方と、法然の戒法観から親鸞における「無戒」の意味を考察した。まず最澄が小乗戒を棄捨した一つの背景には、森氏が指摘するように「真俗一貫」という問題意識があったことが考えられる。それは「一乗」という視点に立った時の必然的な帰結でもあったのだろう。法然が、

若以持戒持律而為本願、則破戒無戒人定絶往生望。然持戒者少。破戒者甚多。自余諸行準是応知。当知以上諸行等而為本願者、得往生者少不往生者多。

（『浄聖全』一・一二七一～一二七二頁）

もし持戒持律をもつて本願となさば、破戒無戒の人はさだめて往生の望みを絶たん。しかも持戒のものは

少なく、破戒のものははなはだ多し。自余の諸行これに准じて知るべし。まさに知るべし、上の諸行等をもつて本願となさば、往生を得るものは少なく、往生せざるものは多からん。

と、阿弥陀仏の選択において戒律を往生の業因から切り離し、「真俗一貫」した仏道を顕示したのは、最澄が小乗戒を廃捨し、大乗戒を顕揚した時と同様の問題意識があったのであろう。それは小乗戒で重視されていた形式的なものから、意業や自律性といった行者の内面性を重視する大乗戒の精神を伝承したことに他ならない。しかし、法然は持戒そのものを否定したわけではなく、たとえ持戒に対して否定的表現があったとしても、それは往生の業因は正定業の称名において立信される安心門の上からである。起行相続行として念仏生活を荘厳する上で余行を修することは同類助業のみならず、持戒等の異類助業も重要な位置付けがなされる。すなわち、安心門の上で廃捨された戒は、念仏者の行動規範、倫理性において新たな価値観を与えられることになるのである。法然が「若以持戒持律而為本願、則破戒無戒人定絶往生望」（『浄聖全』一・一二七一頁）と示しながらも、自身は戒を持ち続けたのは戒師という立場で起行相続門の上からであるといえよう。ここに、これまで成仏の因に直接していた戒の位置付けが大きく変換されたものといえる。

一方、親鸞は法然の持戒とは異なり無戒の立場である。親鸞の戒法観を見ていく上で重要となるのは、懺悔の捉え方である。懺悔は大乗戒において滅罪という重要な役割を果たすのであるが、井上氏が指摘しているように、親鸞にとって懺悔は滅罪のはたらきをなすというよりも、戒を持ち得ないという慚愧へと突き返すものであり、持戒は当為の倫理として意義を持たない[50]。ここに法然の持戒と相反する立場が生まれてくる。そして、その中

で渦巻く慚愧は単なる悲しみではなく、

無慚無愧のこの身にて　まことのこころはなけれども
弥陀の廻向の御名なれば　功徳は十方にみちたまふ

（『浄聖全』二・五一九頁）

といわれるように、阿弥陀仏は絶望的な自己がいるからこそ名号を回向されるのだという悲喜交流の慚愧である。このように、親鸞の無戒とは、単なる無用論ではなく、その生き方において、戒と自己のあり方との関わりをもちながら、如来を仰ぎ、浄土を目指す生き方であったといえる。この点において、最澄が意業や自律性といった行者の内面性を重視する大乗戒の精神は、不断に自己を戒の思想性に問い続けた親鸞の無戒という立場に受け継がれているといえよう。

---

1 石田瑞麿『日本における末法思想』（平楽寺書店、一九七六年）三五九～三六〇頁
2 進藤浩司「最澄における末法思想の受容と展開について」（『印度学仏教学研究』第五二巻第二号、二〇〇四年）
3 本間孝継「最澄の時代観についての一考察」（『天台学報』第四三号、二〇〇〇年）
4 白土わか「最澄における時と機の認識について」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）。白土氏は、最澄が「安楽行品」を重視した背景には時機相応の問題に加えて、三一権実について最澄の見解が述べられていると指摘している。
5 竹田暢典「伝教大師の機類観」（『印度学仏教学研究』第十三巻・第二号、一九六五年）
6 淺田正博「教行信証における法華経不引の理由」（『印度仏教学研究』三十二巻、一九八四年）
7 淺田正博「伝教大師最澄における円機已熟思想の検討」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）
8 塩入亮忠『新時代の伝教大師の教学』（大東出版社、一九三九年）七五頁
9 木内堯央「伝教大師における円機已熟の論理」（『大正大学研究紀要』第七二輯、一九八六年）
10 淺田正博「伝教大師最澄における円機已熟思想の検討」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）

11 淺田正博「同右」
12 淺田正博「同右」
13 佐々木憲徳『天台教学』（百華苑、一九六三年）二九四頁
14 淺田正博「教行信証における法華経不引の理由」（『印度仏教学研究』三十二巻、一九八四年）
15 仲尾俊博『日本初期天台の研究』（永田文昌堂、一九七三年）五〇頁
16 田村晃祐「法然『選択集』と最澄の思想」（『東洋学論叢』第一九号、一九九四年）参照
17 林智康「親鸞聖人の時機観」（『日本仏教学会年報』所収、一九八三年）
18 内藤知康『安楽集講読』（永田文昌堂、一九九九年）三一頁
19 天岸浄圓「親鸞聖人における三時思想の展開について（一）」（『行信学報』第二六号、二〇一三年）
20 普賢晃壽『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂、一九九四年）四三一～四三五頁参照。なお、本項を考察するにあたり、普賢晃壽『中世真宗教学の展開』、「親鸞聖人と末法思想」（『龍谷教学』第三五号、二〇〇〇年）梯實圓「真俗二諦と仏法王法の概念について」（『浄土教学の諸問題』下巻所収、一九九八年）等、先学の見解に多く依っている。
21 普賢晃壽『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂、一九九四年）四二六頁
22 佐藤弘夫「中世仏教における法然の宗教の位置」（『日本文化研究所研究報告』第十六集、一九八〇年）六四頁
23 梯實圓「真俗二諦と仏法王法の概念について」（『浄土教学の諸問題』下巻所収、本願寺出版社、一九九八年）
24 普賢晃壽『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂、一九九四年）四三二～四三三頁参照
25 普賢晃壽『同右』四三三頁参照
26 梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂、一九八六年）五三〇頁参照
27 浅野教信『親鸞と浄土教義の研究』（永田文昌堂、一九九八年）三二七～三三二頁の分類に従った。
28 浅野教信『右同』三二九～三三〇頁
29 多屋頼俊・横超慧日・船橋一哉編『新編仏教大辞典』（法藏館、一九九五年）四一一～四一二頁
30 梯實圓『聖典セミナー信の巻』（本願寺出版社、二〇〇八年）二九九頁
31 土橋秀高『戒律の研究』（永田文昌堂、一九八〇年）三頁参照
32 淺田正博編『戒律を知るための小辞典』（永田文昌堂、二〇一四年）一一五頁参照
33 戒律の種類等については、小寺文頴著『天台円戒概説』（同朋社、一九八七年）、森章司編『戒律の世界』（渓水社、一九九三年）を参照した。
34 四分律戒の説明については、淺田正博「日本天台の教学論争」（道元徹心編『天台』所収、自照社出版、二〇一二年）七四～七五頁を参照した。
35 沖本克己「菩薩戒」について（『戒律の世界』所収、渓水社、一九九三年）
36 森剛史「親鸞の無戒思想」（『真宗研究』第五十輯、二〇〇六年）

37 土橋秀高『戒律の研究』（永田文昌堂、一九八〇年）一一五～一二二頁
38 梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂、一九八六年）一七六～一七七頁
39 栗原直子『近世高田派教学の研究』（龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇一四年）二三三～二三六頁
40 藤原了然「法然教学に於ける戒の意義」（『日本仏教学年報』三二号、一九六七年）
41 宮林昭彦「浄土教における戒律観」（『浄土教の思想と文化』所収、一九七二年）
42 藤原了然「法然教学に於ける戒の意義」（『日本仏教学年報』三二号、一九六七年）
43 安達俊英「法然浄土教に対する批判と戒」（『浄土宗学研究』第十九号、一九九二年）
44 森剛史「親鸞の無戒思想」（『真宗研究』第五十輯、二〇〇六年）
45 梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂、一九八六年）七七頁
46 助業の解釈については、梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂、一九八六年）七七頁を参照した。
47 梯實圓『同右』四一二～四一三頁
48 井上善幸「親鸞の戒理解について」（『龍谷教学』第三八号、二〇〇三年）
49 井上善幸「同右」
50 井上善幸「同右」

第三章　法華一乗から本願一乗へ

第三章　法華一乗から本願一乗へ

第一節　親鸞以前の一乗の系譜

第一項　一乗と三乗の語義

一乗とは、サンスクリット語で「ekayāna」の訳語で、「一」とは「唯一無二」・「絶対」・「第一」の義であり、二乗・三乗の「二」・「三」に対する意である。「乗」とは「運載」の義で、人をして涅槃に至らしめる教法の意として用いられる。すなわち一乗とは、仏の教法の中であらゆる衆生を平等に成仏せしめる唯一無二の法であり、諸法の中で第一の教法のことである。

対して二乗とは、声聞・縁覚の総称をいう。声聞とは、四諦八正道を以て阿羅漢の悟りを求めるもので、直接釈尊の声を聞き、その化導によって悟りへ向かう、釈尊の直弟子を讃える言葉として用いられる。

縁覚とは、十二因縁を観ずることにより、師無くして独りで悟りへ向かうもの（無師独悟）のことで、辟支仏とも云われ、釈尊を讃える言葉として用いられる。このように、声聞と縁覚は、本来釈尊及びその直弟子を讃える言葉として用いられてきた。しかし、「一切衆生悉有仏性」という観点で一切衆生は平等に成仏することができるという一切皆成を説く大乗仏教が起こってくると、それらは一切皆成を全うしない小さな乗り物（小乗）としていわれるようになった。すなわち、声聞の最高位である阿羅漢は、釈尊をあまりにも特別視し、釈尊同等の悟

りには達することなどできないという立場から設けられた証果であり、声聞は阿羅漢果を求め、始めから究極の仏果を求めないことで、大乗よりすれば貶される言葉として使われることになった。また、辟支仏という仏果も自己の悟りは得ているものの、衆生摂化するための説法は行わない自利のみの悟りであって、自利利他円満の仏果ではない。故に大乗仏教からみれば、声聞・縁覚の二乗は自己の悟りを第一に考え、衆生摂化の大慈悲心に欠如しているため、小乗と貶されていく言葉となるのである。

次に三乗とは、上述の二乗（声聞乗・縁覚乗）に加え、菩薩乗を加えたものである。菩薩とは、広大な菩提心を発し、六波羅蜜を行じ、仏果を求めていくものをいう。そして三乗中の菩薩乗を真の大乗とし、一乗は三乗へ誘引するための教えであって「三乗真実・一乗方便」とする立場と、三乗中の菩薩乗は一切皆成を全うしない権大乗であるとして乗の他に一仏乗を立て、これを以て実大乗とし「一乗真実・三乗方便」とする立場に分かれ、三乗と一乗はどちらが真実であるか論争を繰り返されてきたのが三一権実論争である。この論争の歴史は古く、既に印度において瑜伽派と中観派との間で論じられ、また中国においては五性各別説をたてる三乗家と、一切皆成説をたてる天台・華厳等の一乗家との間で論争が展開されてきた[1]。このように、様々な論難が重ねられたこの論争に、天台教学の立場から一乗真実の道理を開顕したのが源信の『要決』なのである。三一権実論争と『要決』については後で詳論したい。

第二項　法華一乗思想

親鸞は自身の一乗思想を天台同様、四車家の立場で展開させているため、そのもとである天台の一乗思想を見ていく必要があるだろう。三車家、四車家という言葉の出拠となっているのは『法華経』「比喩品」の「火宅三車の喩え」であるが、後述するため、ここでは天台で説かれる一乗の特徴を見ていくことにする。天台宗において釈尊出世本懐の教として位置付けられている『法華経』の解釈について、後世に大きな影響を与えたのは天台大師智顗である。智顗は『法華文句』で、『法華経』八巻二十八品のうち、前半十四品を迹門、後半十四品を本門としてそれぞれの内容を特色づけた。前半の迹門はこの世に出現した釈迦仏が、衆生を導くために説かれたとし、後半の本門は、この世に出現した釈尊は久遠の昔に成仏していたとし、その本地の内容が説かれているとしている。このうち迹門において、三乗を開会し、一乗妙法を明かすという「開三顕一」が説かれているのである[2]。これは、釈尊が今まで説いてきた三乗の教えは方便であり、これから説く『法華経』こそが一乗真実であるといった、三乗方便・一乗真実という構図となる。この「開三顕一」の段階的説示として顕わされたのが、天台五時八教判（以下、五時八教判）である。仏教各宗派は古来より諸師が一宗を開創するにあたり、釈尊一代の経説に対して体系的に見ていき、自宗の最高勝義を指定していく必要性があった。これが釈尊一代教の教相判釈といわれ、仏教教相学の成立であり、一宗を開宗する為の必須条件となったのである。そして多くの場合、ある特定の経典の教えを中心としてそこから全仏教を統一的に解釈する宗義が確立され、立教開宗が行われるようになっ

ていったのである。天台宗では「教観二門」といわれ、教門と観門のいわゆる理論と実践は、両輪のようにいずれも欠けてはならない。その教観の中、教相判釈として天台教学の綱要が最も体系化されているのが五時八教判なのである。五時八教判は天台学の基礎として、高麗の諦観が著した『天台四教儀』によって学ばれてきた[3]。すなわち、

天台智者大師、以五時八教、判釈東流一代聖教、罄無不尽。言五時者、一華厳時、二鹿苑時（説四阿含）三方等時（説維摩・思益・楞伽・楞厳・三昧・金光明・勝曼等経）四般若時（説摩訶般若・光讃般若・金剛般若・大品般若等諸般若経）五法華・涅槃時。是為五時、亦名五味。言八教者、頓・漸・秘密・不定、蔵・通・別・円。是名八教。頓等四教、是化儀。如世薬方。蔵等四教、名化法。如弁薬味。

（『大正蔵』四六・七七四頁）

天台智者大師は五時八教を以て東流一代の聖教を判釈したまうに、罄きて尽きざることなし。五時と言うは、一に華厳時、二に鹿苑時（四阿含を説く）、三に方等時（維摩・思益・楞伽・楞厳・三昧・金光明・勝曼等の経を説く）、四に般若時（摩訶般若・光讃般若・金剛般若・大品般若等の諸の般若経を説く）、五に法華涅槃時なり、是れを五時と為し、亦た五味と名く。八教と言うは、頓・漸・秘密・不定・蔵・通・別・円なり。是れを八教と名づく。頓等の四教は是れ化儀なり。世の薬法の如し。蔵等の四教は化法と名く、薬味を弁ずるが如し。

とある如きである。五時八教判は、五時判と八教判に大別されているが、天台法華一乗の特徴は特に五時判に顕

れているため、ここでは八教判には言及せずに五時判のみ挙げることにしたい。五時判とは釈尊一代の説法の順序を五期に分けて説いたものである。その五期とは、華厳時・鹿苑時・方等時・般若時・法華涅槃時である。

まず第一期の華厳時とは、釈尊成道三・七日間の説法期間で『華厳経』が説かれた時期である。この経典は釈尊の悟りの内容を端的に説いたものであり、利根の菩薩には理解できるが鈍根の声聞・縁覚には理解できない。まず、鈍根のものに最高の法門をあてがい、奮起の心を発させるための教法であるといえる。鈍根の者が救われなければ一乗とはいえないからである。したがって、釈尊の説法の目当ては、利根の菩薩にあるのではなく、鈍根の声聞にあるといえる。

第二の鹿苑時とは、内容の高い華厳の説法をされた後、少し程度を下げて鹿野苑において『阿含経』を説かれた期間を指す。未だ機根の熟していない声聞や縁覚の二乗を誘引するために、平易な教えである小乗を説いた期間である。

第三の方等時とは、仏の本意は小乗にとどまらせるのではなく、阿含の次に方等平等の大乗法を説いた期間を指す。『維摩経』等の大乗の教えによって、小乗が劣り、大乗が勝れていることを知らせ、大乗へと誘引させる期間である。天台においては、『無量寿経』や『阿弥陀経』などの浄土教経典もこの時期に説かれたとされている。

第四の般若時とは、大乗を追慕する情のおこった衆生に対し、様々な般若経典が説かれた時期である。その中心となる教えは般若空の教えで、般若の智慧によって、諸法が空であると感得し、教えにも大乗や小乗といった区別がなくなり、また、大乗が勝れて小乗が劣っているといった、法の上において偏った考えは存在しないと説

く。このように、大乗と小乗の法門の上における融会を説くので、これを「法開会」という。『法華経』「方便品」の「十方仏土中、唯有一乗法、無二亦無三」と説かれているのを教証としている。

第五の法華涅槃時とは、釈尊最後の八年間の説法期間で、衆生を真実に導く教えが説かれた時期である。これまでの釈尊四十余年間における方便の説法によって機根が熟し、出世本懐の教えである『法華経』が説かれるに至った。よってこの時期では方便（三乗）を開いて真実（一乗）を顕す「開権顕実」、「開三顕一」といわれる。しかし、前期の般若時では大乗と小乗の教えにおいて区別が無くなったにも関わらず、大乗の人、小乗の人というように、衆生の上に区別を立てることは矛盾しているといえる。『法華経』に、「汝等所行是菩薩道」と説かれる如く、小乗の声聞・縁覚は共に一乗真実の菩薩であり、すべての衆生が唯一仏乗に帰すべきものであると説く。いわゆる法華の「人開会」といわれ、教法の上でも三乗と一乗の区別がなくなり、機根の上でも三乗と一乗の区別がなくなったのである。ここに至ってはじめて『法華経』こそが真実の教えであり、法華涅槃時以前の経典は、真実の教である『法華経』に引き入れる為の方便法であることがわかるのである[4]。この五時は、『涅槃経』の経文に基づき、順に乳味・生酥味・熟酥味・醍醐味という五味に配される。すなわち、

善男子。譬如従牛出乳従乳出酪。従酪出生酥。従生酥出熟酥。従熟酥出醍醐。醍醐最上若有服者衆病皆除。所有諸薬悉入其中。善男子。仏亦如是。従仏出生十二部経。従十二部経出修多羅。従修多羅出方等経。従方等経出般若波羅蜜。従般若波羅蜜出大涅槃。猶如醍醐。言醍醐者喩於仏性。仏性者即是如来。善男子。以是義故。説言如来所有功徳無量無辺不可称計。

（『大正蔵』一二・六九〇頁）

善男子、たとえば牛より乳を出し、乳より酪を出し、酪より熟酥を出し、熟酥より醍醐を出す。醍醐は最上にして、もし服する者あればすべての病を除く。所有の諸薬、ことごとくその中に入るがごとし。善男子、仏もまたかくのごとし。仏より十二部経を出生し、十二部経より修多羅を出し、修多羅より方等経を出し、方等経より般若波羅密を出し、般若波羅密より大涅槃を出す。猶し醍醐のごとし。醍醐と言うは仏性に喩う。仏性はすなわちこれ如来なり。善男子、この義をもっての故に説きて言ふ、如来所有の功徳は無量無辺にして称計すべからず。

この五味説において、醍醐味が最上の法とされ、天台では『法華』、『涅槃』が共に醍醐味として位置づけられる。しかし、『法華経』を出世本懐の経とし、中心とする天台において『涅槃経』をどう位置付けるかが問題になる。この事に関して『天台四教儀』には、

次説大涅槃者、有二義。一為未熟者、更説四教具談仏性、令具真常入大涅槃。故名捃拾教。二為末代鈍根於仏法中、起断滅見夭傷慧命忘失法身、設三種権扶一円実。故名扶律談常教。（『大正蔵』四六・七七五頁）

次に大涅槃を説くは、二義あり。一つに未熟の者の為に、さらに四教を説いて具に仏性を談じ、真常を具して大涅槃に入らしむ。故に捃拾の教と名く。二つに末代の鈍根、仏法の中において断滅の見を起こして慧命を夭傷し、法身を忘失せんが為に三種の権を設けて一円の実を扶く。故に扶律談常教と名く。

とあり、『涅槃経』が説かれたのは捃拾教及び扶律談常教のためとされる。すなわち、『法華経』「方便品」において、『法華経』の説法の座を立ち去ったという五千人の増上慢の者たちを教化する為に説かれたというのである。

この五時判によれば、『法華経』を以て一乗真実の教とし、法華以前の教は声聞・縁覚・菩薩の三乗教にして法華一乗に入らしめる方便教としていることがわかる。釈尊一代の教は万機を摂して一仏乗に帰入せしめんとすることにあるが、鈍根のものにはその内容が理解できない。よって、そのような小機を調機誘引するために三乗の権教を説き、それは法華に帰入させる方便の化導であり、諸法実相の法華一乗を開顕することによって、三乗のままが一仏乗であると開会して権を廃して真実を立てていく。このように、天台では『法華経』を中心に一代仏教を摂し、価値づけられ、そこにおいて語られる一乗義の特徴は「開会」の思想であることがわかる。すなわち、法華実教に立って三権一実が開顕されると、その前の諸教が悉く一乗に融会され、三乗即一乗と、三乗のままが一仏乗であると開会される。このように、天台の教判では権実の分斉を鮮明にすることによって、小乗三乗の前四時の法門をそのままにして一仏乗であると、「開会」の義を以て一乗義を標榜していくのである。

第三項　最澄と徳一の三一権実論争

声聞・縁覚・菩薩の三乗は、衆生を悟りの彼岸に渡す乗り物に喩えてつけられた仏道修行者たちに対する名称である。やがて一切衆生の度脱を目的として標榜する大乗仏教が現れ、特に『法華経』「方便品」に主張される「唯有一仏乗」という用語が出現すると、この仏乗とそれまで一般的にいわれてきた三乗の概念がどのような関係に

あるのか、ということが問題になってきた。三乗中の菩薩乗を真の大乗とし、「三乗真実・一乗方便」とする立場と、三乗中の菩薩乗は声聞・縁覚に対し、相対的に立てられた大乗であって、一切皆成を全うしない権大乗であるとする。すなわち、三乗の他に一仏乗を立て、これを以て実大乗とし、一乗とする「三乗方便・一乗真実」とする立場に分かれ、三乗と一乗はどちらが真実であるかと論争が繰り広げられるようになった。いわゆる三一権実論争である。前述のようにこの論争の歴史は古く、既に印度において瑜伽派と中観派との間で論じられていた。中国では、三乗家と一乗家との間で主に『涅槃経』をめぐって論争が展開され、日本仏教史上では、平安時代初期に一乗家である天台宗の最澄と、三乗家法相宗の徳一との間で論争がされてきた。この論争は、『法華経』「譬喩品」の火宅三車の譬喩（『大正蔵』九・一二頁）で説かれる牛車と大白牛車の関係をどのように解釈するかが問題となる。この譬喩は、火宅の中で遊んでいる子供に、羊車・鹿車・牛車を与えるといって屋外へ出させ、大きい白い牛車に乗せて連れ去ったという譬えである。この譬喩中、声聞乗（羊車）、縁覚乗（鹿車）、菩薩乗（牛車）の三車中、牛車が大白牛車であり、菩薩乗が仏乗であるとする三車家の立場が徳一である。一方、大白牛車は三車中の牛車と別であり、大白牛車を仏乗とし、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗そして一仏乗の四乗の教えであるとする四車家の立場が最澄である。徳一は火事の家から早く避難させる手段として、子どもに与えると呼びかけた三車中の牛車と実際に子どもたちを乗せた大白牛車とは同一の車であり、『法華経』は子どもを外へ呼び出すための手段であるから、方便のために説かれた経、すなわち権教であるに過ぎないと主張した。それに対して最澄は、徳一の事を「悪法相師」と呼び、激しい口調で一乗教の立場より真っ向から反論していくのであった。

三車家と四車家とに分かれるのは、仏教のあり方をどのように見るかの相違である。四車家は『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」の文に立脚し、全ての衆生は仏に成るべき存在である一切皆成説を主張する。対する三車家は成仏する者もいればしない者もいるとして、一切皆成を認めない。つまり三車家と四車家は、一切成仏説と非成仏説の分類であるともいえる。三車家、すなわち法相宗においては五性各別説という教学を立てる故、非成仏説を主張するのである。五性各別説とは、衆生は生まれながらに①声聞定性（声聞の悟りを開く無漏種子のみをもつもの）・②縁覚定性（縁覚の悟りを開く無漏種子のみをもつもの）・③菩薩定性（菩薩としての悟り、すなわち仏果を開く無漏種子のみをもつもの）・④不定性（①・②・③の無漏種子を二種以上合わせ持ち、どの悟りを開くか定まっていないもの）・⑤無性有情（無漏種子をもたず、あらゆる悟りを開けないもの）と分類される。すなわち、仏果を開く可能性を持つものは③菩薩定性と④不定性のみである。これが法相教学における五性各別説であり、言い換えれば成仏可能な機根と成仏不可能な機根とを本来的に分けていることになる[5]。法相はこの五性各別説に立ち、最澄が三乗の他に一切皆成を全うする一仏乗を立てることを認めず、一乗とは「一切衆生悉有仏性」といって、③菩薩定性と④不定性を奮起させ、菩薩乗へ入らしめる為に説かれた方便として説かれ、仏果を開くのは三乗中の菩薩乗のみであり、三乗真実・一乗方便であることを主張するのであった。この三一権実論争には大きく二つの問題が存する。それは五性各別の中で①声聞定性、②縁覚定性といった「定性二乗」が阿羅漢果を貶じて仏果に向かうことができるかという「回小向大」の問題と、⑤無性有情の一闡提成仏の問題である。無性有情とは、断善根という意味をもつ一闡提といわれる存在で、法相からすれば仏となる種子を持たない機根とな

る。しかし、一切皆成を説く一乗家からすれば全ての機根が成仏出来得るのであるからこれを認めず、また定性二乗は回小向大すると主張する。ここに機根に関係なく全ての衆生が成仏するか、それとも不成仏の衆生もいるかが争われることになるのである。

では最澄と徳一の論争はどのようなものであったのであろうか。以下、普賢晃壽氏と淺田正博氏の論攷[6]を中心に、その内容を概観していきたい。この論争について、徳一の著作がほとんど現存していないのであるが、幸いにも最澄側の論争書が多く残っているために、両者の対立の様相を知ることができる。現在のところ、最澄と徳一の論争のきっかけとなったのは徳一の『仏性抄』という書物であったと考えられている。それは最澄によって書かれた最初の論争書である『照権実鏡』の後書きに、

弘仁八年歳次丁酉二月日。依陸奥仏性抄。判法華為権。且作此鏡。伏願同法。早息謗法罪。同入一乗海。

（『伝全』二・十一～十二頁）

弘仁八年歳次丁酉二月日。陸奥の仏性抄に、法華を判じて権なるによりて、しばらくこの鏡を作る。伏して願わくば同法、早く謗法の罪を息め、同じく一乗海に入らんことを。

と記されている。すなわち、徳一がまず『仏性抄』において『法華経』を権教としたことに対する反駁書として最澄が『照権実鏡』を著したということがわかる。徳一がどのような説で『法華経』を権教としたのかその詳細を知ることはできないが、『照権実鏡』の序文によれば、

悪法相師。執法華経権密説、方便説、随他意説、引摂説、体狡説、謗人謗法。昼夜不息。倶仰倶臥。必定可

期。謹為抜此苦。著照権実鏡一巻。敬奉普賢客。庶於中人為天鼓。於下愚為毒鼓。信謗倶利。算名香讃咬倶益。必成仏。

（『伝全』二・一頁）

悪法相師は法華経を権密の説、方便の説、随他意の説、引摂の説、体狡の説なりと執して、人を謗じ法を謗じ昼夜に息まず。倶に仰ぎ、倶に臥す。必ず定んで期すべし。謹で此苦を抜んが為に、照権実鏡一巻を著して、敬て賢客に奉普す。庶は中人に於ては天鼓と為り、下愚に於ては毒鼓と為り、信謗倶に利し、名香を算るに讃咬倶に益し必ず成仏せんと。

といわれ、『仏性抄』は『法華経』を方便説・密意説・随他意説・引摂説・体狡説の五説で批判していたことがわかる。これらの説を批判する為に書かれた『照権実鏡』であるが、これを承けて徳一がどのような反論をしたのかは徳一側の資料からは現存していない為に確認することができない。しかし、『照権実鏡』が撰述された次の年に最澄は『守護国界章』を著しており、この書は九巻から構成される、いわば最澄側における本論争の中心的著作である。『守護国界章』の撰述に関してその冒頭部分に、

乃有奥州会津県溢和上。執法相鏡。鑒八識面。挙唯識炬。照六境闇。忽造中辺義鏡三巻。盛破天台法華義。披閲章句。麁語稍多。自称中主。似法苑文。天台為凡公。下情難測。発問和上。

（『伝全』二・一五二～一五三頁）

乃ち奥州会津県溢和上といふ有り。法相の鏡を執りて。八識の面を鑒み、唯識の炬を挙げて六境の闇を照らす。忽ち中辺義鏡三巻を造り、盛んに天台法華の義を破す。章句を披閲するに、麁語稍多し。自ら中主

と称す。法苑の文に似たり。天台を凡公となす。下情測り難し。問ふて和上に発す。

といわれている。これによれば、徳一は『中辺義鏡』三巻を造って盛んに天台法華義を破却しているが、その章を閲けば麁語が多く、「発問和上」として本書が始まっていることから、『守護国界章』は『中辺義鏡』に対する反駁書であるといえるのである。『中辺義鏡』自体は現存していないが、最澄は徳一の説を挙げながら反論を加えているため、『中辺義鏡』のほぼ全文が修復可能となっている。具体的なその論争内容であるが、『守護国界章』に徳一の『勝鬘経』観を挙げている。

粗食者又云、勝鬘経云、若如来随彼意欲而方便説唯有一乗無有二乗。此意決定二乗終不成仏故一乗名為方便、故法華拠不定機以二乗為方便、一乗為真実、勝鬘経対決定性以四乗為実説唯一乗、故為方便、故法華一乗為真実義甚大謬迷。

（『伝全』二一・六四六頁）

粗食者又云く、勝鬘経に云く、若し如来かの意欲に随ひて而も方便して唯一乗のみ有りて二乗あることなしと説く。此意、決定の二乗、終に成仏せず。故に一乗を名けて方便とす。故に法華は不定の機に依り、二乗を以て方便とし一乗を真実とす。勝鬘経は決定性に対して四乗を以て実となして唯一乗を説く。是れを方便とす。是の故に法華一乗を真実となるの義、甚大に謬迷なりと。

とあり、まず徳一の事を「粗食者」といい、激しい言葉で批判していることがわかる。徳一は「勝鬘経云」として、上記の「若如来随彼意欲而方便説唯有一乗無有二乗」とある経文に注意している。そしてこの『勝鬘経』の文を解して、決定性の二乗は不成仏であるから一乗は方便であると、法相の五性各別説の立場より一乗方便を示

した経文であるとしている。このような徳一の見解に対し最澄は反論し、徳一の誤った『勝鬘経』観を指摘している。すなわち、『法華秀句』で、

粗食者又謗法華云、又勝鬘経云、「若如来隨彼意欲而方便説唯有一乗無有二乗」粗食所引吠声而謬其正本経文、都無意欲言但有所欲之句、所与意両字其訓稍異、有一疏師改所字為救自義為意字、又其正本経、大唐真本、並諸家疏、新羅義疏、我大日本上宮御製、都無唯有一乗句、三国正本経疏等正有即是大乗句、可畏哉可畏哉、為成自義恣改経文、誰有智者可黙止哉。

（『伝全』三・四一頁）

粗食者又法華を謗じて云く。又勝鬘経に云く、「若し如来、彼の意欲に随ひて而も方便して唯一乗ありて二乗あることなしと説く」。粗食引く所、吠声にして謬れり。其の正本の経文に、都て意欲の言無く、ただ所欲の句有り。所と意の両字、其の訓稍異る。一の疏師有り。所の字を為改め、自義を救うはんが為に意の字となす。又その正本の経、大唐の真本、並に諸家の疏、新羅の義疏、我が大日本の上宮の御製、都て唯一乗の句無く、三国の正本の経疏等、正しく即是大乗の句有り。畏るべし哉畏るべし哉、自義を成ずるがために恣く経文を改む。誰か智有る者、黙止すべけん哉。

と、徳一が「意欲」といってある箇所は本来経文には「所欲」とあり、「唯有一乗」の句はなく、「即是大乗」の句がある。徳一は自身の義を成立させる為に経文を改めたものと批判している。その論拠となる理由として最澄は『守護国界章』において、

勝鬘経有両本、其宋本云、若如来隨彼所欲而方便説、即是大乗無有二乗、二乗者入於一乗一乗者即第一義乗

（中略）其唐本云、若諸如来、随彼所欲而以方便説於二乗、即是大乗、以第一義無有二乗、二乗者同入一乗、一乗者即勝義乗。（『伝全』二・六五二頁）

勝鬘経に両本有り。其宋の本に云く、若し如来、彼の所欲に随ひて而も方便して説く。即ち是れ大乗にして二乗有ることなし。二乗は一乗に入り、一乗は即ち第一義乗なりと。（中略）其唐本に云く、若し諸の如来、彼の所欲に随ひて而も方便を以て二乗を説く。即ち是大乗。第一義に二乗有ること無し。二乗は同じく一乗に入る。一乗は即ち勝義乗なるを以てなりと。

と、『勝鬘経』の宋訳と唐訳の二本を挙げてその論拠としている。また唐本には、「以方便説於二乗」とあり、方便説は二乗としている。そして最澄は『法華秀句』で宋訳と唐訳を引用した後、「此経正意者未入正意之二乗令入一乗真実」（『伝全』三・四二頁）といい、正意に入らない二乗を一乗真実に誘引するのが『勝鬘経』の正意であるとし、この経には一乗方便ということは説かれていないと反論するのである。

また『守護国界章』に、中国の同じ一乗家である法宝の「若如来随彼所欲而方便説、即是大乗無有二乗、二乗者入於一乗一乗者即第一義乗」における解釈を引用して一乗真実であることを主張している[7]。

次に『法華経』「方便品」にある「唯有一乗法無二無三」という句の解釈をめぐって、最澄と徳一がそれぞれの主張をしている。最澄は『守護国界章』に徳一の説を挙げている。すなわち、

粗食者云、経言、十方仏土中唯有一乗法無二亦無三、又言尚無二乗何況有三、勘梵本云無第二第三従勝至劣数、仏乗第一、独覚第二、声聞第三、無第二独覚無第三声聞、非無三乗之中大乗体、翻訳家略、故云無二亦

無三也。　　（『伝全』二・四八七頁）

粗食者云く。経に「十方仏土中、唯有一乗法、無二亦無三」と言ひ、又「尚無二乗、何況有三」と言ふ。梵本を勘ふるに云く、第二第三無し。勝より劣に至って数ふれば、仏乗は第一、独覚は第二、声聞は第三。第二の独覚無く、第三の声聞、三乗の中の大乗の体無きにあらず。翻訳家略す。故に「無二亦無三也」と云ふ。

とあることから、徳一は「十方仏土中唯有一乗法無二無三」の句を梵本により解釈していることがわかる。「無二無三」とは、梵本では「無第二第三」となっており、勝より劣の方向より数えていけば、仏乗（菩薩乗）が第一、独覚（縁覚乗）が第二、声聞が第三となる。したがって「方便品」のこの句は、菩薩乗はあるが縁覚・声聞は存在しないことになるとしている。つまり徳一は三車家の立場より、第一の菩薩乗こそが一乗法であり、第二の縁覚と第三の声聞が無いという意味で解釈する。このように、本来「無第二独覚無第三声聞」とあるべき経文を、翻訳者が「無二無三」と略したものとし、『法華経』の一乗と三乗中の菩薩乗を同一として、三乗が一乗であると主張するのである。

対して最澄は声聞・縁覚・菩薩の三乗の外に仏乗を立てる四車家の立場より、「唯有一乗法無二無三」とは有るのは唯一乗法のみであり、縁覚・声聞という二乗も無ければ、菩薩・縁覚・声聞という三乗も無いという意味で解釈して、一乗真実・三乗方便であることを主張するのであった。親鸞もまた、二十年間法華天台学を学んでいた影響より、四車家の立場から一乗思想を展開していく。このように、三一権実論争の的となった『勝鬘経』

の文を、『守護国界章』における最澄の説を出して一乗真実・三乗方便の経意であることを明かすのが、親鸞が一乗海釈で依用する『要決』の一段なのである。

第二節　親鸞教学と『一乗要決』

第一項　三一権実論争と『一乗要決』

『要決』は源信六十五歳の寛弘三年（一〇〇六）に起筆され、教の権実を明かし、一乗真実の理を証している点で、日本仏教史上において極めて重要な書物である。教の権実について、「諸乗権実古来争也。倶拠経論。互執是非」（『恵全』二・一頁）とあり、前述のように、印度、中国仏教において論争が繰り返されてきたがその決着はまだついておらず、その流れを承けて日本では天台最澄と法相徳一が論争したのであった。『要決』は、

一依法華立一乗。二引余教二乗作仏文。三弁無余界迴心。四引一切衆生有性成仏文。五斥定性二乗永滅計。六遮無性有情実有執。七弁仏性差別。八明諸教権実。

（『恵全』二・一頁）

一には法華に依って一乗を立つ。二には余教の二乗作仏の文を引く。三には弁無余界の迴心を弁ず。四には一切衆生有性成仏の文を引く。五には定性二乗永滅の計を斥ける。六には遮無性有情の実有の執を遮す。七には仏性の差別を弁ず。八には諸教の権実を明かす。

とあり、三巻八章からなっている。大久保良順氏の解説によれば、第一には「一依法華立一乗」といわれ、『法華経』「方便品」など、十文を拠り所として一乗仏教が真実の教えであることを証するとされる。中でも、

若五乗種性、究竟有別者、定性二乗欣求涅槃、無性有情厭患悪趣。豈不為彼出現於世耶。如来大悲不捨昆虫、何言唯為一事出世。是故当知、三乗五性、悉帰仏乗。其外無衆生。故言唯一事。若不爾者、便有大悲不遍之

過。（『恵全』二・二頁）

もし五乗の種性、究竟して別有れば、定性の二乗は涅槃を欣求し、無性有情は悪趣を厭患す。あに彼が為に世に出現したまわざらんや。如来の大悲は昆虫をも捨てず、なんぞただ一事の為に世に出ると言うや。この故にまさに知るべし、三乗五性、悉く仏乗に帰す。その外に衆生無し。故にただ一事と言う。もししからずは、すなわち大悲不遍の過に有らん。

といわれるように、「不捨昆虫」とする仏の大悲心において一乗が徹底され、直後には「約仏意明一乗」と細註し、仏の一大事因縁を以ての故に出現したという点で、法華一乗の定立がなされているところには注目されよう。第二では『涅槃経』等、十九文を引き定性二乗の成仏を証する。少分の一切でもなく、単なる理性の上での成仏ではないことを、法宝・恵沼・徳一などの論を交えて論証している。第三には、煩悩を完全に断じて、滅無の世界に入った阿羅漢や辟支仏が、仏乗を求めるように回心することができることを論弁する。第四には、一切の衆生が仏性を有し、仏の悟りを開くことができるとする文証を挙げる。第五には、定性の二乗は灰身滅智して、永劫に菩提に赴くことができないという法相の主張を破斥し、皆成仏を主張する。第六には、慈恩や徳一らが無性有情の一類があるという主張を斥ける。第七には、天台大師の説く三因仏性説をあげ、仏性についての考え方の相違について説明する。第八には『法華経』・『解深密経』等の諸経について、三乗と一乗の権実を弁明している[8]。特にこの第八門においては、大文第一で『法華経』を十文引用し、一乗教の理が真実であることを証明したが、さらに『無量義経』の「四十余年未顕真実」、『法華経』「方便品」・「宝塔品」二文を連引し、続けて十番の問答を

設け、恵沼や徳一の反論を斥けている。第二に『解深密経』に説く三時教の説に従って、これを真実了義教とすることに対し、七番の問答によって料簡し、第三に『法華経』と『勝鬘経』等の一乗の相異を三番の問答によって論ずる。そして最後に、

我今信解一乗教　願生無量寿仏前　開示悟入仏知見　一切衆生亦復然　（『恵全』二・二一一頁）

我れ今一乗教を信解す。願くば無量寿仏の前に生まれ、仏の知見を開示悟入せん。一切衆生もまた復然れ。

と表白し、一乗の信解が往生浄土の糧となり、仏の知見への開示悟入することが願われている。このように『要決』は、『法華経』を始めとする諸経と法宝・最澄等に依りながら、慈恩・恵沼・徳一等の法相諸師に対して、法華一乗が真実なることを論成するのであった。

第二項　『一乗要決』からの影響

親鸞と『要決』との関連について、八木昊恵氏は、親鸞における源信著作の依用を『往生要集』のみとすることに再考を促した上で、「信文類」三一問答の法義釈における『涅槃経』「信心為因」の引文、同じく『涅槃経』から一闡提を信不具足とする文を依用するなど、仏性論上における『要決』との関連性を指摘している[9]。さらに土橋秀高氏は、『教行信証』の『涅槃経』受容態度は『要決』に端を発しているとしている[10]。

『涅槃経』への注視についてであるが、親鸞は『教行信証』に二十一種の経典を引用する中、『涅槃経』を三十三文引用しており、これは『大経』の三十八文に次ぐ多さである[11]。『涅槃経』の受容は『教行信証』引用のみに留まらず、「浄土和讃」の「諸経のこころによりて弥陀和讃」九首中、四首は『涅槃経』の意によるものであり、さらに親鸞真蹟の『大般涅槃経要文』、『見聞集』所集「抄出涅槃経文」の経抄が遺されており、『涅槃経』への関心の高さが窺える。『涅槃経』は天台五時判によると、『法華経』と同時・同味の経典とされ、さらに末代鈍根の為に説かれた追説追泯・捃拾教と見なされており、『法華経』と同等に扱われている。親鸞は比叡山で修学したにも関わらず、天台宗で釈尊出世本懐の経とされる『法華経』を『教行信証』に一度も正引していないが、同時同味の経とされる『涅槃経』を特に重視している事実を見る時、その関係性を考えねばならない。しかし、一方で「真宗興隆の大祖」とされる師法然は、

凡諸経中、或は有説往生浄土法、或有不説。『華厳経』已説之、即『四十華厳』中普賢十願是也。『大般若経』中、総不説之。『法華経』中説之、即薬王品「即往生安楽世界」文是也。『涅槃経』中亦不説之。

（『真聖全』四・四三二頁）

おおよそ諸経の中に、或いは往生浄土の法を説く有り、或は説かざる有り。『華厳経』には已にこれを説けり、即ち『四十華厳』の中の普賢の十願これなり。『大般若経』の中には、総てこれを説かず。『法華経』の中にはこれを説けり、即ち薬王品の「即往生安楽世界」の文これなり。『涅槃経』の中にもまたこれを説かず。

といい、『涅槃経』には浄土往生の教えが説かれていないとしてあまり重視していないことから、親鸞の『涅槃経』を依用する背景には法然以外の何らかの影響が考えられる。

そこで他の七祖を見てみると、突出して『涅槃経』を引用しているのは源信である。源信の著作には真偽未詳のものが多いが、その中にあって真撰が確実である『往生要集』には三十三文、『要決』には七十七文もの『涅槃経』が引用されている[12]。土橋氏によれば、親鸞と同時代の貞慶・道元・宗性・凝念・審乗・日蓮などはみな『涅槃経』を依用し、さらに『要決』を取り上げていることから、親鸞もまた諸師と同様に『要決』から影響を受けたものと指摘している[13]。

また、成立年代は親鸞在世時よりわずかに下るが、法然の法語がまとめられている『黒谷上人語灯録』の中、「和語灯録」の序文にも『要決』との関連が見受けられる。この序文は『黒谷上人語灯録』を編纂した了恵によって書かれており、文末には「文永十二年」とあることから、一二七五年頃に成立したものと考えられる[14]。そこには、「日本一州浄機純熟シテ。朝野遠近ミナ浄土ニ帰シ。緇素貴賤コトコトク往生ヲ期ス」(『真聖全』四・五四七頁)とあり、これは『要決』の「然日本一州。円機純一。朝野遠近。同帰一乗。緇素貴賤。悉期成仏」(『恵全』二・三八頁)の文を一部読み変えたものである。文の相違について、まず『要決』の「円機純一」が「浄機純熟」に変換されている。「円機」とは、最澄の『依憑天台集序』序文において「我日本天下、円機已熟、円教遂興」(『伝全』三・三四三頁)といわれ、法華円教を受けるに足る機根と解釈することが出来る。すなわち、「法華円教を受ける機根」という意味をもつ用語を、阿弥陀仏の本願力による浄土往生を明かす文に用いる際には相応

しくないために、「浄土の教えを受ける機根」という意味で「浄機純熟」と読み換えたのであろう。また、『要決』の「一乗」と「成仏」を、『黒谷上人語灯録』では「浄土」と「往生」にそれぞれ変換されている。「一乗」にしても「成仏」にしても意味が通らないことはないが、ここでは通仏教で用いられる用語よりも、「浄機純熟」の語と合わせるために、より浄土教に相応しい名目として「浄土」と「往生」という用語を用いたのであろう。

このように、語句は一部変更されているが、『要決』の文に依拠していることは明らかで、親鸞と同時代の人物もまた『要決』に目を通していたことがわかる。さらに栄西も『興禅護国論』に『要決』を取り上げており、親鸞と同時代の祖師たちが、一様に源信の『要決』を取り上げていることから、おそらく親鸞も『要決』を手に取ることのできる環境にあったことがいえよう。

では次に、思想的関連性をみてみよう。『教行信証』において『要決』との関連について普賢晃壽氏は、「信文類」逆謗摂取釈を指摘している[15]。その釈下には、『涅槃経』「現病品」が引用される。すなわち、

（A）迦葉世有三人。其病難治。一謗大乗。二五逆罪。三一闡提。如是三病。世中極重。悉非声聞縁覚菩薩之所能治。善男子。譬如有病必死無治。若有瞻病随意医薬若無瞻病随意医薬。如是之病定不可治。当知是人必死不疑。善男子。是三種人亦復如是。（B）〈従仏菩薩得聞治已。即便能発阿耨多羅三藐三菩提心。〉若有聲聞・縁覚・菩薩。或有説法或不説法。不能令其発阿耨多羅三藐三菩提心。（『浄聖全』二・一〇五頁）

（A）迦葉、世に三人あり、その病治しがたし。一つには謗大乗、二つには五逆罪、三つには一闡提なり。かくのごときの三病、世のなかに極重なり。ことごとく声聞・縁覚・菩薩のよく治するところにあらず。

善男子、たとへば病あればかならず死するに、治することなからんに、もし瞻病随意の医薬あらんがごとし。もし瞻病随意の医薬なからん、かくのごときの病、さだめて治すべからず。まさに知るべし、この人かならず死せんこと疑はずと。善男子、この三種の人またまたかくのごとし。（B）〈仏・菩薩に従ひて聞治を得をはりて、すなはちよく阿耨多羅三藐三菩提心を発せん。〉もし声聞・縁覚・菩薩ありて、あるいは法を説き、あるいは法を説かざるあらん、それをして阿耨多羅三藐三菩提心を発せしむることあたはずと。

（傍線等は筆者による）

とある。しかしながら、この「信文類」に引用される「現病品」は、原文では別の文脈である（B）の文が、読み替えとともに（A）の文中に挿入されているのである。このことにより、難治の三機は声聞・縁覚・菩薩の二乗三乗の法によっては救われないという文意であったが、「信文類」では仏・菩薩の法によっては救済可能であるという、全く逆の文意に変換されるのである。この大胆な読み替えを可能にした背景には、叡山における『涅槃経』観の影響が考えられる。親鸞がここで引用する「現病品」の文は、まさに三一権実論争において争点となった箇所であった。『守護国界章』によれば、徳一は「現病品」を五性各別説の文証としている。しかし、最澄は「現病品」の文は、徳一が主張する五性各別説の文証とはならないと反論する。続けて、定性二乗も大乗に向かい、さらに無性有情も成仏することができる一切皆成説を『法華経』・『涅槃経』の文に依って論成していく。このような最澄と徳一の論戦を受けて、『要決』は「現病品」の三種病人について、最澄と同じ立場から一闡提成仏を証し、一乗真実の理を明らかにするのであった。

このように、日本天台では一闡提成仏の立場より『涅槃経』を解釈しているのであり、親鸞は三一権実論争の争点となった「現病品」の三種病人について、最澄及び『要決』の『涅槃経』観を背景とし、さらに第十八願の立場より文を書き換えて「信文類」に引用しているのである。[16]

次に、「行文類」一乗海釈の私釈においても『要決』との関連が見受けられる。この私釈は、これまで『勝鬘経』の経文を典拠とするとされてきたが、開華院法住師が『教行信証金剛録』の中で、この私釈は単に『勝鬘経』そのものを典拠とするというよりも、『要決』中の『勝鬘経』引文を元にした文章であるとの指摘を行っている[17]。

以下は『勝鬘経』の経文、『要決』所引の『勝鬘経』、一乗海釈の私釈の一覧である。

勝鬘経

声聞縁覚乗皆入大乗。大乗者即是仏乗。是故三乗即是一乗。得一乗一者。得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是如来法身。得究竟法身一者。則究竟一乗。無異如来一無異法身一。如来即是法身。得究竟即究竟一乗。究竟者即是無辺不断。

世尊。如来無有限斉時住。如来応等正覚後際等住、如来無二限斉一。大悲亦無二限斉一安二慰世間一。無限大悲無限安二慰世間一。作三是説一者。是名三善説一如来一。若是説一者。是名三善説一如来一。若復説言三無尽法常住法一切世間之所二帰依一者。亦名三善説一如来一。是故於二未度世間無依世間一。与二後際一等作二無尽帰依常住帰依一者。謂如来応等正覚也。

法者即是説二一乗道一。僧者是三乗衆。此二帰依非二究竟帰依一。名二少分帰依一。何以故。説二一乗道一法。得二究竟法身一。於上更無下説二一乗法一身上。三乗衆者有二恐怖一。帰二依如来一求。修学向二阿褥多羅三藐三菩提一。是故二依非二究竟依一。

（乃至）

一乗要決

声聞縁覚乗皆入大乗。大乗者即是仏乗。是故三乗即是一乗。得二一乗一者、得阿耨菩提一。阿耨多羅三藐三菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是如来法身。得二究竟法身一者即究竟一乗。無二異如来一。無二異法身一。如来即法身。究竟法身者即究竟一乗。究竟者即是無辺不

一乗海

言二一乗海一者、一乗者大乗、大乗者仏乗。得二一乗一者、得阿耨多羅三藐三菩提一。阿耨菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是究竟法身。得二究竟法身一者則**究二竟一乗一**。無二異如来一、如来即法身。**究二竟一乗一者、**即是無辺不断。

是有限依。若有ニ衆生一如来ニ調伏。帰ニ依如来一得ニ法津沢ヲ一。生ニ信楽心一帰ニ依法僧一、是二如来一、帰依非ニ此二帰依一。是帰ニ依如来ニ一。此二帰依第一義者。是帰依一。如来即三帰依。何以故。無ニ異如来一。無ニ異二乗一。何以故。義。是究竟帰ニ依如来一。

説ニ一乗道一。如来四無畏成就師子吼説。若如来随ニ彼所欲一而方便説。即是大乗。無レ有二二乗一。二乗者入ニ於一乗一。一乗者即第一義乗。

（『日大蔵』方等部章疏五・四〇頁）

若如来随ニ彼所欲一而方便説。即是大乗。無レ有二二乗一。二乗者入ニ於一乗一。一乗者即第一義乗。

（『恵全』二・二〇五頁）

大乗無レ有二二乗三乗一。二乗三乗者入レ於二一乗一。一乗者即第一義乗、唯是誓願一仏乗也。

（『浄聖全』二・五四頁）

【網掛け『要決』乃至箇所】

【網掛け「行文類」乃至箇所】

【傍線部分は親鸞の加点・加筆箇所】

この表によって各文を見比べてみると、まず私釈の文は『勝鬘経』の経文を元に造文されているのは明らかである。ただし、私釈では『勝鬘経』の中間（網掛け部分）が大幅に省略されている。これを踏まえて私釈と『要決』所引の経文を見てみると、私釈において乃至されている箇所と末尾までの引用形態が一致していることがわかる。このことより、親鸞と同様に比叡山で学問修行していた鎌倉仏教の諸師たちが一様に『要決』を取り上げている点、さらに逆謗摂取釈における『涅槃経』受容態度等を合わせて考えれば、一乗海釈の私釈は『要決』からの影響を受けて造文されたものとみて大過ないだろう。一方で、『要決』の「是故三乗即是一乗」と「若如来随彼所欲而方便説」の経文が私釈では省略されているが、これは後述するように、親鸞が意図的に省略したものである。また、源信が『要決』において『勝鬘経』を依用するのは、三乗と一乗の権実を明確にし、法華一乗が真実であることを助成するためであるが、一乗海釈においては『要決』のように権実を問題にしたものではなく、一乗の内実を明らかにする文として『勝鬘経』を依用している。このように、同じ経文を引用するにしても両者には問題意識の違いがあることに注意せねばならない。[18]

ところで、一乗海釈における『要決』の受容は、この私釈の『勝鬘経』依用態度が中心に論じられてきた。しかし、私釈の構造を見てみると、さらなる『要決』からの受容が窺える。『要決』中巻において、

宝公言。法華一乗。唯仏一仏乗。勝鬘一乗。二乗入一乗。一乗即大乗。（『恵全』二・一〇一頁）

宝公言く。法華の一乗は唯仏一仏乗なり。勝鬘の一乗は二乗にして一乗に入る。一乗は即ち大乗なり。

とし、本来は一乗・大乗・仏乗というそれぞれ異なる名目を、一乗とは仏乗であり、大乗なることが示される。

親鸞もまた私釈（表一行目）において、『要決』当面には本来無い「言一乗海者、一乗者大乗」という文を新たに挿入し、さらに直後の「大乗者仏乗」と連結させることによって、一乗とは大乗であり、仏乗であることが示されている。このことから、親鸞は『要決』に引用される『勝鬘経』の文脈を解体し、本来なかった語句を新たに加えることによって、『要決』と同様に一乗・大乗・仏乗を同じ名目で用いている事がわかる。では何故そのようなことをする必要があったのであろうか。結論から言えば、「海」の釈の直前に引用される『華厳経』「菩薩明難品」の経説に繋げるためと考えられる。経文には、

文殊法常爾、法王唯一法、一切無碍人、一道出生死。一切諸仏身、唯是一法身、一心一智慧、力無畏亦然。

（『浄聖全』二・五五頁）

文殊の法は常に爾なり、法王は唯一法なり、一切無碍人、一道より生死を出でたまへり。一切諸仏の身、ただ是れ一法身なり。一心一智慧なり、力無畏もまた然なり。

とあり、この文は文殊菩薩と賢首等の九菩薩が問答をしている箇所に出てくる。「文殊法常爾」は、原文では「文殊よ、法は常爾にして」と、文殊の問いに対して賢首が答えるという文脈である。しかし、親鸞は「文殊の法は常に爾なり」と読み換えることによって、智慧の徳を象徴する文殊という観点から、智慧の法である念仏の教えを指し示そうとしたのであろう。そして無碍人（仏）は「一道出生死」という。すなわち、念仏の法は常に法爾として変わらず、法中の王と呼ばれるのは唯この一法だけであり、諸仏はこの念仏の法によって生死を出ずるというのである。故に一切諸仏が証した法身の真理は一つであり、心・智慧、さらに証果の外用である十力無畏の

徳も全て平等に与えられるのであると、親鸞は「菩薩明難品」の文を引用することにより、「唯是誓願一仏乗」であることを証明している。そしてこの箇所の「一道」の語がキーワードとなるのである。先の『要決』の文では一乗とは仏乗であり、大乗であるといわれ、続いて『涅槃経』「徳王品」が引用される。

涅槃経云。一切衆生。皆帰一道。一道者大乗也。

（『恵全』二・一〇一頁）

涅槃経に云く、一切衆生は皆一道に帰す。一道は大乗なり。

とあり、「一道者大乗也」という文によって、一乗・大乗・仏乗の名目が「一道」という語に集約されることになる。このことについて藤村潔氏は、『要決』と親鸞の明かす「大乗」の概念が相似していると指摘した上で、親鸞は一乗・大乗・仏乗の思想的側面を教証せず、選択本願という立場から「大乗」や「一乗」を表現しようと考えた、と指摘している。[19]

親鸞は私釈の後に『涅槃経』「聖行品」を引用するが、ここでも経文を取捨選択している。経文は、

文殊師利菩薩白仏言。世尊。所言実諦其義云何。仏言。善男子。言実諦者名曰真法。善男子。若法非真不名実諦。善男子。実諦者無顛倒。無顛倒者乃名実諦。善男子。実諦者無有虚妄。若有虚妄不名実諦。善男子。実諦者名曰大乗。非大乗者不名実諦。善男子。実諦者是仏所説。非魔所説。若是魔説非仏説者不名実諦。善男子。実諦者一道清浄無有二也。善男子。有常有楽有我有淨。是則名為実諦之義。

（『大正蔵』十二・四四三頁）

文殊師利菩薩は仏に白して言く。世尊、言う所の実諦はその義云何。仏言く。善男子、実諦とは名け真法

と言う。善男子、もし法が真に非ずんば実諦と名づけず。善男子、実諦は無顛倒なり。無顛倒は乃ち実諦と名く。善男子、実諦は虚妄有ることなし。もし虚妄有らば実諦と名づけず。善男子、実諦は名づけて大乗と曰う。非大乗に非ざるは実諦と名づけず。善男子、実諦は是れ仏の所説なり。魔の所説に非ず。もし是れ魔説は仏説に非ざれば、実諦と名づけず。善男子、実諦は一道清浄にして二有ること無し也。善男子、常有り、楽有り、我有り、浄有り。これは則ち名づけて実諦の義とす。（傍線等は筆者による）

とあるが、このうち前半の第一義諦、俗諦については触れず、後半傍線部の「一道清浄」の説示のみを『教行信証』に引用し、大乗とは「一道」にして無二なることが示される。そしてこの直後に「一切衆生皆帰一道。一道者謂大乗也」（『浄聖全』二・五五頁）と、『要決』に引かれる「徳王品」を引用することで、『要決』と同様に大乗が一道と規定されるのである。すなわち、親鸞が私釈において『勝鬘経』の文脈を解体し、一乗・大乗・仏乗を同じ名目で示すのは、「唯是誓願一乗」であることを論証する引用群の締め括りである、『華厳経』「菩薩明難品」の「一道」に繋げるための伏線とするためであったと考えられる。そして私釈と『華厳経』を繋ぐのが、その間に引用される『涅槃経』「聖行品」「徳王品」「師子吼品」であり、これらの経文によって一乗海釈の中心課題である「唯是誓願一仏乗」が論証される。そのために「大乗」の名目を変換し、「一道」の規定、さらにそれを定義づけするために『涅槃経』を依用するのである。これら一乗海釈の構造が『要決』と類似しているのは、やはり「一乗真実」を開顕する『要決』からの影響が考慮されるのである。

第三項　一乗海釈と『一乗要決』の相違点

一、「是故三乗即是一乗」の省略

これまで述べてきたように、親鸞は『要決』から影響を受けているものとみて大過ない。しかし、親鸞は無批判に『要決』の思想を用いるということはしなかった。一乗海釈では、明確な意図により経文を取捨選択し、さらに文脈を変更することによって、親鸞における「一乗」の独自性が明示されている。

まず一乗海釈では、『要決』に引かれる『勝鬘経』の「是故三乗即是一乗」の経文が省略されている。この点については、親鸞の一乗思想が天台のいう「開会」の思想に立つものでないからであろう[20]。そもそも開会とは、衆生の機縁が熟さない為に、調機誘引の方便権法として大乗より小乗、権大乗を説くものであった。一乗より二乗・三乗を出すのであり、二乗・三乗といっても一乗と別体ではない。つまり、開会の構造は三乗即一乗となり、本来廃されるものなどはなく、仮は仮ではなく真の立場を顕すのである。しかしながら親鸞は、

> 言門余者。門者即八万四千仮門也。余者則本願一乗海也。凡就一代教。於此界中入聖得果。名聖道門。云難行道。就此門中。有大小・漸頓・一乗・二乗・三乗・権実・顕密・竪出竪超。則是自力利他教化地方便権門之道路也。
>
> （『浄聖全』二・一九六頁）

門余といふは、門はすなはち八万四千の仮門なり、余はすなはち本願一乗海なり。おほよそ一代の教について、この界のうちにして入聖得果するを聖道門と名づく、難行道といへり。この門のなかについて、大・

小、漸・頓、一乗・二乗・三乗、権・実、顕・密、竪出・竪超あり。すなはちこれ自力、利他教化地、方便権門の道路なり。

とあるように、二乗三乗を一切の聖道門仏教に摂して自力の法門とし、「本願一乗海」と掲げ、一乗を本願他力の法門としている。「化身土文類」は「顕浄土方便化身土文類」と顕され、従来より方便の巻、あるいは簡非の巻として位置付けられている。親鸞の説く方便の主張は、本願一乗の教法に誘引せんがためのものではあるが、機根が熟し、真実の教法を受け容れることが出来るようになれば、真実の教えが顕露され、方便の教法は廃される。つまりこれを暫用還廃の教法としてみられ、誘引方便の教法とみても十八願に帰入の後は廃すべき教法として還廃を語られているのである。もし開会を以てするならば、未熟の機に応じて方便として開説された定散二善の法門がそのまま念仏となり、定散即念仏という義を成ずることになり、真仮廃立を厳然とした唯一仏乗法が成立しないことになる。

一方、法然門下において積極的に開会思想を自身の教学に取り入れているのは西山派証空である。証空は三福・定散二善・念仏にそれぞれ行門・観門・弘願門という独自の名目をあて、さらに定散二善は弘願念仏を所詮とする能詮の教としている（『西全』三・二八二頁）。これは、「能詮所詮は猶分別の義、観門弘願は開会の釈なり也」（『西山疏抄尋覧』第一輯・一頁）といわれるように、天台の開会思想を取り入れているからである。すなわち、諸行は本来阿弥陀仏の外になく、機縁が熟し自力の執情が除かれ、観門領解が成立すれば全ては弘願念仏であり、定散即念仏と開会されるとしている。

また、親鸞が「是故三乗即是一乗」の文を開会を表すものとしてみられた傍証として、藤元雅文氏は、証空が『勝鬘経』の「三乗即是一乗」に言及している箇所に注目している。すなわち、

問曰。諸教習。一乗者。仏乗也。仏乗者。実相理也。実相一理。凡聖無隔。仍一乗也。今法華十方仏土中。唯有一乗法云々。勝鬘経。大乗者。即是仏乗。是故三乗即是一乗云々。此等諸経皆以実相一理云一乗。今師何以弘願之一行立一乗哉。若弘願立一乗。又許実相立一乗。二乗謂。一乗義破。云何。

（『西全』四・二七一頁）

問うて曰く。諸教の習ひ、一乗とは仏乗也。仏乗とは実相の理也。実相の一理、凡・聖隔り無し。よって一乗也。今の法華には十方仏土中、唯有一乗法云々と。勝鬘経には大乗とは即ち是れ仏乗なり。是の故に三乗は即ち是れ一乗なり云々と。これらの諸経は皆実相の一理を以て一乗という。今師何ぞ弘願之一行を以て一乗哉と立てたもう。もし弘願を一乗と立て、また実相を一乗と立つと許さば二乗の謂にして一乗の義破しなん。云何。

とあり、「実相の一理」を証する経言として、『勝鬘経』の「大乗者即是仏乗。是故三乗即是一乗」の文言が示される。すなわち、「三乗即是一乗」の文言は天台教学で森羅万象の理法を証する文とすることにより、「三乗即是一乗」を「開会」を顕す文言として捉えているのである[21]。このように、親鸞において諸行は念仏に対してどこまでも所廃の法門であり、天台や証空のように開会の義を取り入れていない。言い換えれば、親鸞において他力浄土門の一乗法とは、自力聖道門の三乗法に対し、勝れた唯一法であることを鮮明にせんが為に「是故三乗即是

一乗」の経文を省略したものと考えられる。

親鸞がこの天台法華一乗の特徴である「開会」について、特に気を使っていたことは一乗海釈下の二教二機対においても窺える。結語には、「絶対不二之教、絶対不二之機」といわれているが、この「絶対」に関して、天台の「絶待」と同義に解釈される場合がある[22]。「絶待」とは、智顗が『法華玄義』において、『妙法蓮華経』の題号である「妙」を釈し、「相待妙」と「絶待妙」の二義を示して『法華経』の妙なることを明かすうちの概念である。「絶待妙」とは麁に待対して明かされた妙ではなく、麁妙待対を超えた絶対的な妙であり、麁即妙、妙即麁とされる。それは『法華経』は「権」に対する「実」のように、相対を説く経ではなく、方便の教えそのままが真実の円教であることを説く経典であるからである。このように「絶待」とは究竟の法を顕す語であるため、法華円教は「絶待一乗」といわれ、「絶対」とは区別される用語であると共に、「開会」をあらわす用語であることがわかる。しかし、天台教学では一乗究竟の法を明かす際には「絶対」ではなく「絶待」といわれ、区別して用いられる。故に天台教学を熟知していた親鸞は、一乗を明かす文脈では「絶待」とはいわず、意図的にすべて「絶対」といわれている。このように、親鸞の明かす本願一乗とは、天台でいわれるような全ての対立を融合統一するような義ではなく、余法と相対して無比対・超絶・唯一無二なることを顕すのである。[23]

二、「若如来随彼所欲而方便説」の省略

次に、『要決』所引の『勝鬘経』の「若如来随彼所欲而方便説」の経文が省略されている。この文はまさに最澄と徳一との争点になった箇所として注目される。『守護国界章』によれば、徳一は『勝鬘経』の「若如来随彼意欲而方便説唯有一乗無有二乗」の経文に注意しており、「随彼意欲」の「彼」を「如来」と理解し、「如来が方便して一乗を説いた」と読むことによって、「一乗方便・三乗真実」なることの文証としたとされている。この徳一の主張に対して最澄は、経文には「意欲」ではなく「所欲」とあり、さらには「唯有一乗」の句はなく、「即是大乗」の句があることから、徳一は自身の義を成ずる為に経文を改めたと批判している。このことから最澄は、「若如来随彼所欲而方便説即是大乗」について「彼所欲」の「彼」を「衆生」と読み、声聞・縁覚の教えをそれぞれに随って方便して説いたとして「一乗真実・三乗方便」を主張した。さらに『守護国界章』には、唐訳には「以二方便一説二於二乗一」とあることから、方便は一乗ではなく二乗であるとして宋本の二本を以て論難している。このように、この文で問題となるのは、徳一が一乗方便の文証とした「若如来随彼所（意）欲而方便説」の文である。故に、親鸞はこの箇所は省略し、次下の最澄が一乗真実の文証とした「即是大乗」以下の文を依用したのであった。[24]

三、「究竟一乗」の異点

『要決』と「行文類」の私釈では訓点の相違もみられる。『要決』では「得二一乗一者得二阿耨菩提一。阿耨菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是如来法身。得二究竟法身一者即究竟一乗。無二異如来一。無二異法身一。如来即法身。究竟法身者即究竟一乗。究竟者即是無辺不断」のうち、「得二究竟法身一者即究竟一乗」と「究竟法身者即究竟一乗」がともに「究竟一乗」と訓まれている。しかし、「行文類」では「究二竟一乗一」という訓点が施されており、さらに次の「究竟法身者即究竟一乗」の句は「一乗」の語を残して削除し、「一乗」と後ろの「究竟者即是無辺不断」に連結させている。この意図については、江林智静氏が指摘しているように、『要決』における「世尊～」以下の乃至より前半は「無上涅槃を得るとは如何なる事なのか」という事が主題にされている。すなわち、「究竟法身」という無上涅槃を体得することによって完結することが「一乗」であり、「究竟」という内実が「無辺不断」であるとされている。一方、私釈では「一乗」を体得することを主題にしているのではなく、「一乗」の内実を中心にした文脈になっている。まず、「涅槃界者即是究竟法身。得二究竟法身一者則究二竟一乗一」の句において、「涅槃界」、「究竟法身」を得ることがそのまま「一乗」を究め尽くすことであるとされる。そして覚りというものは「無二異如来一無二異法身一」であって、二あるものではない。「究二竟一乗一者、即是無辺不断」と、『要決』の文脈を変更することによって、無上涅槃である「一乗」を究め尽くすことは周遍法界のさとりを得るということで

あるとしている[25]。すなわち、『要決』で説示されるような究極的真理に収められていく教えの体系を意味する一乗ではなく、一乗は涅槃界であり、究竟法身であり、さらにその用きが無辺不断であるような、「一乗」の内実を中心にした文脈に変換したものといえる。

四、「三乗」と「誓願一仏乗」の有無

私釈では『要決』にはない「三乗」と「誓願一仏乗」の語句が加筆されている。まず前者の「三乗」の有無であるが、これは『勝鬘経』の「即是大乗無レ有二二乗一」の文に『法華経』「方便品」の「唯有一乗法無二無三」の文意を合わせて造文されたからであろう[26]。そして二乗三乗に権大乗と実大乗、すなわち天台一乗をも含めた一切の仏教をおさめ、「入（ラシメントナリ）レ於二一乗一」とすることで、それらが本願一乗への方便法であることを示すのである[27]。このことによって、『要決』では『勝鬘経』は法華一乗を証するための助成であり、「方便」に対する「一乗」であることに主眼がおかれていた文脈が、二乗三乗が開かれるのは第十八願法に入らしめるためであるとされ、一乗の「はたらき」を中心とした文脈に変更されるのである。

『法華経』には三乗（声聞乗・縁覚乗・菩薩乗）を開会して一仏乗を立てて四乗とし、『勝鬘経』では三乗（二乗・大乗）を包摂して、三乗即大乗、大乗即一乗と説いてその一仏乗を成立せしめる根拠として如来蔵思想が説

かれている。すなわち親鸞は、三車家の立場である『勝鬘経』の文に依りつつも、天台教学の影響から四車家の立場で一乗を解釈していく為、経文にはない「三乗」の文字を加えられたのであった。

しかしながら、ここで一つ疑問が生じる。それは、四車家の立場で一乗を解釈するのであれば、初めから『法華経』を用いて、わざわざ『勝鬘経』を依用する必要がないのではないだろうかということである。この事に関して横超慧日氏は、

同じ一乗を説く『法華経』よりも、『勝鬘経』の方が一乗を論理的に証していることと合わせ、『勝鬘経』の一乗章では三乗が一乗に入り、一乗は第一義乗であると、端的に一乗の真実を説くものであるからここでは『勝鬘経』を依用されたのではないか。[28]

と、いわれている。また、高田慈昭氏も「一乗の意義をこの経の一乗章の文に明示されている」[29]と、横超氏と同様に、『勝鬘経』には一乗即第一義乗であることを端的に説いていることを理由に挙げている。高田氏はさらに続けて、

親鸞は青年期叡山修学中には天台法華の教義に習熟されており、またその影響によって、処々に、天台教義の法目を依用され、さらに、当時の仏教界は『法華経』中心であった歴史的状況もあった。しかし、叡山をすて、源空の浄土教に帰入されたとき、「建仁辛酉暦、雑行を棄てて、本願に帰す」と、きっぱりと『法華経』中心の叡山仏教と決別された信念等によって、彼の多くの和漢の著述中には、一度も『法華経』の文を正式に引用されたことがなかった点、併考していかねばならない。[30]

と、親鸞教学は青年期に習熟された法華天台学に多く影響を受けながらも、法然に出会い、浄土教に帰入したことで、その強い信念から親鸞の著述には『法華経』を直接的には一度も引用されなかったとしている。このことについては次項で詳述するが、今は『勝鬘経』の文に依りながらも「三乗」の語句を増語してあるのは、『法華経』「方便品」の文に依り、天台法華の四車家の立場に立って解釈されるものであるからであろう。[31]

ところで、親鸞が『勝鬘経』と『法華経』の経文を依用しているという事について、「この一乗海釈は、聖徳太子の精神を開顕したもの」という理解があるが、この説について少し私見を述べたい。例えば住田智見氏は、

> 果して然らば前の一乗の釈と合して太子が義疏所製の三経は、この一乗海章に於て彰はされることとなり。[32]

といわれている。さらに、続く「海」の釈の「経説言」とあるその「経」は『維摩経』の取意であるとし、聖徳太子が撰述したとされる『三経義疏』がこの一乗海釈に引用されているとしており、この住田氏の説に賛同する学者は少なくない[33]。

確かに、親鸞は聖徳太子を「和国の教主」と讃えており、崇敬の念を持っていたことに疑いの余地はない。しかし、だからといって明確な根拠がないまま、一乗海釈に『三経義疏』が引用されているということになると、聊か強引な感が否めない。これまで論じてきたように、一乗海釈における『勝鬘経』の依用は、『要決』を通じたものであるし、『法華経』「唯有一乗法無二無三」の文を依用するのも、親鸞自身が修学した天台教学の四車家の立場より解釈していくためである。そして何よりも肯首しかねるのは、「海」の釈で明かされる「経」の内容が『維

摩経』の取意であるという主張である。ここでいわれる「経説言」の「経」とは、『仁王経』の「菩薩未成仏以菩提為煩悩。菩薩成仏時以煩悩為菩提。何以故、於第一義而無二故」を指すとされているし[34]、そもそもこの釈下で明かされる「煩悩氷解成功徳水」の釈義は、明らかに『往生要集』大文大五助念方法の四止悪修善の釈を承けたものである。よって、一乗海釈は聖徳太子の『勝鬘経』・『法華経』・『維摩経』の『三経義疏』の精神を開顕したというようりも、むしろ直接的には三一権実論争、源信の『要決』・『往生要集』を思想背景として構築されているといわねばならない。言い換えるならば、この一乗海釈は最澄・源信を通し、「一乗仏教」を標榜とする天台教学の思想継承上にあることの表明であるといえるのである。

最後に私釈では、『勝鬘経』にはない「唯是誓願一仏乗」という語句を加えているが、この異点にこそ親鸞の一乗思想が究極的に示されている。これまでに上述した異点の問題も、すべては弥陀の誓願を中心にすることによってなし得た訓点であり、真の一乗とは本願であるということの表明である。「唯是」といい、「一仏乗」といわれるのは、大乗には二乗も三乗もなく、たとえ法華一乗でさえも三乗の方便権法に摂せられ、唯一の成仏法は阿弥陀仏の本願より外にないことを明示するのがこの加筆であるといえよう。[35]

第四項　何故『一乗要決』の書名を明示しないのか　―『法華経』不引の問題と関連して―

ここで疑問点として浮かび上がるのが、『要決』の影響を受けながらも、数ある親鸞の著述の中に何故一度も『要決』の書名が明示されていないのであろうか。親鸞と源信との関連で取り上げられるのは、いうまでもなく『往生要集』である。しかし、近年まで親鸞と『要決』との関連が注目されなかったのは、『要決』が親鸞において明示されなかったことに起因するところであろう。そこで、本項では『要決』が明示されない理由を考察するのであるが、この問題は『教行信証』において、『法華経』が一度も正引されていないことと関連するものと考えられる。『法華経』不引の問題が議論されてからすでに久しく、これまでにもその理由については諸説挙げられている。淺田正博氏は従来の説を五つに分類しており[36]、以下ではそれらの説の妥当性を検討しつつ、親鸞の『法華経』に対する態度を論考していく。

①捨聖帰浄説（嬰木義彦氏）

この説は主に、真宗学者を中心として以前から論じられてきたようであり、聖道門を捨て、浄土門に帰したというところからみた転宗者意識による『法華経』拒絶・無視を理由とされている。しかしながら、親鸞は『摩訶止観』・『天台四教儀』など、多くの天台典籍を引用しており、「転宗者意識」を理由にするのであれば、これらのことは如何に考えるべきであろうか。また、一乗海釈の私釈において『法華経』「方便品」の「無二亦無三」の文

意を『勝鬘経』の文に加えていることから、親鸞は厳密に『法華経』を拒絶・無視していたわけではないといわねばならない。

②『法華経』と『大無量寿経』を相互助顕の経典とみる説（佐々木憲徳・横超慧日両氏）

佐々木氏は「『法華経』全体の精神が『教行信証』の助顕の作用をなしているから、改めて一文一句を引用する必要がなかった」としている。確かに『法華経』は一乗思想を基調とする経典であり、本願一乗を表明する『教行信証』と通ずるものがあるといえる。しかし、それが直接「一文一句引用する必要がなかった」という理由にすると、『大無量寿経』の所詮がそのまま『法華経』という、「三乗即一乗」という理解につながりかねない。横超氏もまた、「『法華経』が『大無量寿経』に吸収されてしまっているから引用されなかった」としており、佐々木氏と同意趣であるといえる。

③偶然説（日下大癡氏）

たまたまであって意図はないとする説である。親鸞は『法華経』を一度も正引しない一方で、天台五時判において同時同味の経とされる『涅槃経』は実に三十三文も引用している。これは『大無量寿経』の三十八文に次ぐ多さで、明らかに区別されていると言わざるを得ない。また、親鸞は多くの天台典籍を引用するが、『法華経』の文言を直接註釈する『法華玄義』・『法華文句』は一度も引用していないことから、偶然ではなく、やはり『法華

経』を引用しなかったのには明確な意図があったといわねばならない。

④「法華・涅槃同味から涅槃経の引用はそのまま法華経引用に通ずる」とする説（山田龍城・福原亮厳両氏）

この説は、法華・涅槃同時同味であるから『涅槃経』を引用することで『法華経』を引用することに代えられたというものであるが、③の「偶然説」で検討した内容と通ずる。また、『法華経』を『涅槃経』に代用したということであれば、言い換えれば、敢えて『法華経』を用いずに『涅槃経』に代用しなければならなかった理由、すなわち、それはそのまま『法華経』不引の理由を求めることに他ならない。これらの点より、やはり親鸞の『法華経』と『涅槃経』への態度からして、大きな隔たりがあるといわねばならない。

⑤『法華経』至上教判から『大無量寿経』至上教判へと昇華させたとする説（淺田正博氏）

これは親鸞の教判に、天台教判用語が多用されているところに注目した説である。すなわち、天台教判用語を本願をあらわす教判用語に換骨奪胎し、『法華経』至上教判を『大経』至上教判に転用することによって、『法華経』を一文でも引用すればそのまま『法華経』至上教判が蘇ってしまう為に、その依用を避けたとするものである。

我々が『法華経』不引の問題について考慮すべきことは、親鸞が「夫顕真実教者、則大無量寿経是也」（『浄聖

全』二・九頁）といい、『大経』こそが出世本懐の経であるとされたという内面的要因である。自身の往生成仏道は『大経』に説かれる本願念仏以外にはなかったという自覚は、必然的に『大経』至上主義へと向かわせた。しかし、これは決して『法華経』を拒絶・無視したという姿勢ではない。対外的に『大経』こそが出世本懐経であり、その所詮の法義である第十八願法が真実なることを証するのが『教行信証』であるとするならば、そこに法華円教をあらわす用語を依用したのであれば、親鸞は『法華経』を引用することができなかったという、この淺田氏の説は肯首すべきものであろう。

では、この事実に『要決』が明示されていない事に反映させると、『一乗要決』の「一乗」とは「依法華、立一乗」（『恵全』二・一頁）といわれるように、「法華一乗」を表し、そしてそのことを証する書であることは明白である。さらに『要決』において法華一乗の定立は、『法華経』「方便品」の出世本懐の文に依拠しており、『大経』こそが出世本懐の経とする親鸞にとって『要決』を取り上げないことは、いわば必然的な帰結であったといえよう。すなわち、「本願一乗」を掲げる著述に、「法華一乗」を証する『一乗要決』の書名を明示することによって、果たしてどちらが一乗なのか混乱をきたす可能性があった。故に、親鸞は『要決』から影響を受けながらも、「本願一乗」を証する著述には相応しくないために、その書名を明示することを避けたと考えられる。[37]

小結

第三章では、親鸞の一乗思想における叡山教学の影響を、『要決』との関連を中心に論じてきた。親鸞と同時代の祖師たちが、一様に『要決』を依用していることに鑑みるとき、親鸞においてもその影響があると考えるのは何ら不自然なことではない。むしろ『勝鬘経』の依用や、『涅槃経』「現病品」を一闡提成仏を論証するための重要な経説として用いている事実を合わせ考えるならば、やはりその影響を認めざるを得ないであろう。また、一乗海釈における「一道」の説示は、『涅槃経』を四文引かれた後に引用される『華厳経』の「一道」の説示に繋がり、あらゆる仏が生み出される根源としての誓願一仏乗が論証されていくためのキーワードとなる。その伏線として、大乗の名目を『涅槃経』に依って規定していくという点においても『要決』との類似点が確認できた。さらに、私釈の『法華経』より依用する「三乗」の語句、「海」の釈下でいわれる「煩悩氷解成功徳水」の釈義も『往生要集』大文第五助念方法の四止悪修善の釈を承けるものであることから、この一乗海釈は、最澄と源信より伝統する叡山教学から多大な影響を承けて構築されていることがわかる。

その中で親鸞は、一乗と三乗の権実を中心に論ずる『要決』の文脈を無批判に用いるのではなく、加点・加筆をすることで、「一乗」の内実を「はたらき」に変換している。すなわち、親鸞における「一乗」とは、『要決』のような「悉皆成仏」という一つの仏道体系を意味するだけに留まらず、衆生を無上涅槃に証入せしめ、さらに聖道の一乗を含めた全仏教を統摂していくような阿弥陀仏の「はたらき」へと昇華させたところにその独自性が

存するといえる。ここに天台の一乗思想から影響を受けつつも、第十八願の法義にそぐわない経文は乃至・省略している点、文言を厳格に精査する姿勢が見られる。この事は「いま一乗とまふすは本願なり」（『浄聖全』二・六七三頁）とする親鸞において、「法華一乗」を証する『要決』を、「本願一乗」を明かす自身の著述に明示しなかった事と関連するものと思われ、『法華経』を『教行信証』に一度たりとも引用しない理由とその姿勢を一にしていることは注目されよう。

本章で取り上げた「一乗」とは、言い換えれば経典をどう位置づけるかという議論に至る。親鸞は『大経』を中心にした独自の教判を形成していく。それは、叡山で学んだ法華一乗はあくまでも理論的な一乗であって、到底凡夫には歩むことができない仏道であるという親鸞自身の認識でもあった。そこで凡夫直入の仏道として『大経』を出世本懐の教と見做していくのである。次章では、その『大経』より構築される教判構造について天台教判との関連で検討していく。

1 高田慈昭『親鸞聖人の一乗思想』（永田文昌堂、二〇〇三年）四～五頁
2 勧学寮編『釈尊の教えとその展開－中国・日本篇－』（本願寺出版社、二〇〇九年）一四三～一四五頁参照。
3 大久保良峻編『新・八宗綱要』五七～五八頁参照
4 五時判の説明については、中央仏教学院編『仏教各宗要義』上（本願寺出版社、一九九三年）七四～七八頁、勧学寮編『釈尊の教えとその展開－中国・日本篇－』（本願寺出版社、二〇〇九年）一五二～一五七頁参照。
5 五性各別説については、中央仏教学院編『仏教各宗要義』上（本願寺出版社、一九九三年）五一頁参照。
6 淺田正博「最澄と徳一との論争」（春秋社、一九九五年）、普賢晃壽『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二年）、五二五頁。

7 『伝全』二・六四七～六四八頁
8 三巻八章の解説については、大久保良順『一乗要決』（大蔵出版株式会社、一九九〇年）参照
9 源信教学と親鸞教学との関連性については、八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』（永田文昌堂、一九六二年）六三九～六五〇頁に詳しい。
10 土橋秀高「親鸞聖人と涅槃経」（『龍谷大学論集』第三六五・三六六号、一九六〇年）
11 学者によって引用回数の数え方が異なる。本稿では土橋氏の表記に従う。（「親鸞聖人の涅槃経観」『真宗研究』第五輯、一九六〇年）
12 林智康「親鸞の涅槃経観」（『印度仏教学研究』第二一巻第二号、一九七三年）
13 土橋秀高「親鸞聖人の涅槃経観」『真宗研究』第五輯、一九六〇年）
14 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』（本願寺出版社、二〇一三年）一五三頁
15 普賢晃壽『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二年）五三五～五四八頁参照。
16 普賢晃壽『同右』。普賢氏は、親鸞が信文類において「現病品」の文意を転換したのは、日本天台の教学を思想的背景にしていることに加え、一闡提不成仏から一闡提成仏へと展開する『涅槃経』自体の思想より必然的に導出せられたものと指摘している。
17 『続真宗大系』第七巻『教行信証金剛録』（上）
18 藤元雅文「一乗釈と『教行信証』の課題」（『親鸞教学』九八号、二〇一二年）
19 藤村潔「親鸞における悉皆成仏論」（『同朋仏教』第四六・四七合併号、二〇一一年）
20 普賢晃壽『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二年）五二八～五三〇頁参照
21 藤元雅文「一乗釈と『教行信証』の課題」（『親鸞教学』九八号、二〇一二年）
22 興隆『教行信証徴決』、日下大癡『台学指針』などで指摘されている。
23 拙稿「親鸞おける絶対の語義」（『宗教研究』八七巻別冊、二〇一四年）
24 普賢晃壽『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二年）五三五～五四二頁、淺田正博「教行信証における天台教判用語の依用について」（『宗学院論集』第五十三号、一九八二年）、「親鸞聖人と法華経」（『龍谷教学』第四五号、二〇一〇年）に詳しい。
25 江林智静「親鸞における一乗について」（『真宗研究』第三七輯、一九九三年）参照。また、この問題について藤村潔氏は、前掲論文「親鸞における悉皆成仏論」において、『涅槃経』「獅子吼菩提品」の経説より論考されている。
26 普賢晃壽『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二年）五二八頁参照
27 普賢晃壽『右同』五三〇頁参照
28 横超慧日「仏性論上から見た親鸞の地位」（『親鸞教学』二一号、一九七二年）

29 高田慈昭『親鸞聖人の一乗思想』（永田文昌堂、二〇〇三年）二六五頁
30 高田慈昭『同右』
31 普賢晃壽『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二年）五二八頁
32 住田智見『教行信証之研究』（住田先生遺稿刊行会、一九五五年）二〇八頁
33 金子大栄『教行信証講読』第一巻（春秋社、一九八一年）五八九～五九二頁、正木倭香麿『親鸞と天台の教学的研究』（法蔵館、一九八一年）一一七頁において賛同されている。
34 内藤知康『顕浄土真実行文類講読』（永田文昌堂、二〇〇九年）二八五～二八六頁
35 普賢晃壽『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二年）五三〇～五三一頁
36 『教行信証』における『法華経』不引の理由（『印度仏教学研究』第三二巻第二号、一九八二年）尚、青山法城氏もまた「親鸞聖人の経典観」（『教学研究所紀要』第七号、一九九八年）で、親鸞における『法華経』不引の問題を岡宏氏の分類に依りながら検討を加えている。
37 一乗海釈の私釈において『勝鬘経』の経名を出していないのは、淺田正博氏が指摘する様に、『勝鬘経』をそのまま引用した文章とするのではなく、親鸞が一乗真実の教学を表明する御自釈として読み替えたからであろう（「親鸞聖人と法華経」『前掲』）。また、木下明水氏は一乗海釈の構造が『要決』を基盤にすると結論付けた上で、出拠として明示されない理由を、法華一乗を明示する書の性格故の配慮であろうと指摘している。（「宗祖の仏性論および一乗思想の背景に関する一考察」『宗学院論集』第八三号、二〇一一年）

第四章　『法華経』から『大無量寿経』へ

第四章　『法華経』から『大無量寿経』へ

第一節　出世本懐論

第一項　『法華経』と『大無量寿経』の対応関係

一、「一大事因縁」と「出世大事」

前章において考察した一乗の問題は、その原点はいわば経典観である。天台法華一乗は『法華経』、本願一乗は『大経』に依拠して一乗思想が構築される。親鸞が「教文類」において、「其顕真実教者、則大無量寿経是也」（『浄聖全』二・九頁）といい、『大経』を真実教と見做し、続けて「説如来本願為経宗致、即以仏名号為経体也」と、一経の宗体を確定させる背景には智顗の説相を意識していたことが予想できる。それは、智顗が『法華経』を真実教であると論ずる姿勢と、親鸞が『大経』を真実教であると論ずる姿勢には偶然とは言い難い近似性が見られるからである。両者の出世本懐論の相似については正木倭香麿氏が指摘しており、第一節では正木氏の論攷に基づきながら、その関連性を確認していきたい[1]。そもそも「出世本懐」という用語は、智顗の『法華玄義』に、

今経正直捨不融但説於融。令一座席同一道味。乃暢如来出世本懐故。（『大正蔵』三三・六八二頁）

今経は正直に不融を捨てて但だ融を説き、一座席をして同一道味ならしめ、すなわち如来の出世本懐を暢ぶが故に。

とあるのが文献上はじめて見られるものとされており[2]、この出世本懐論は『法華経』「方便品」の文に基づいている。すなわち、釈尊が舎利弗に対して出世の一大事の因縁を説く箇所で、

諸仏世尊。唯以一大事因縁故出現於世。舎利弗。云何名諸仏世尊唯以一大事因縁故出現於世。諸仏世尊。欲令衆生開仏知見使得清浄故出現於世。欲示衆生仏之知見故出現於世。欲令衆生悟仏知見故出現於世。欲令衆生入仏知見道故出現於世。

（『大正蔵』九・七頁）

諸仏世尊は、ただ一大事の因縁を以ての故に世に出現したまふと名づくるや。諸仏世尊は、衆生をして仏の知見を開かしめ、清浄なることを得せしめんと欲するが故に、世に出現したまふ。衆生に仏知見を示さんと欲するが故に、世に出現したまふ。衆生をして仏知見を悟らしめんと欲するが故に、世に出現したまふ。衆生をして仏知見の道に入らしめんと欲するが故に、世に出現したまふ。

という文がそれである。「一大事因縁」とは、諸仏が一切の衆生を済度する為に様々な因縁によってこの世に出現するのであるから「出世の本懐」や「興世の本意」といわれる。『法華経』では、仏が諸法実相の妙理を説き、衆生に仏智見を開示悟入せしむる為にこの世に出現したとされるのである。「一大事因縁」の字義について智顗は、

一則一実相也。非五非三非七非九。故言一也。其性広博。博五三七九。故名為大。諸仏出世之儀式故名為事。衆生有此機感仏。故名為因。佛乗機而応故名為縁。是為出世之本意。

（『大正蔵』三四・四頁）

一は則ち一実相なり。五に非ず、三に非ず、七に非ず、九に非ず、故に一と言うなり。其の性、広博にして五三七九より博し、故に名づけて大と為す。諸仏出世の儀式なる故に名づけて事と為す。衆生此の機有

って仏を感ず、故に名づけて因と為す。仏は機に乗じて応じたもう、故に名づけて縁と為す。是れを出世の本意と為す。

と示す。相対的なものではなく絶対的であるから「一」であり、一切の法界を具え、広大なる故に「大」、実相を事相の上に説くから「事」であり、円機が仏を感ずるから「因」、その円機に仏が感応するから「縁」というのである。智顗はこの「一大事因縁」を説くことが仏の出世の本意であることを明かすのである。一方、親鸞は前述のように「教文類」で「夫顕真実教者則大無量寿経是也」と、『大経』を真実教と確定させるのであるが、次下に「何以得知出世大事」と述べ、『大経』のいわゆる出世本懐の文を引用する。

如来以無蓋大悲矜哀三界。所以出興於世。光闡道教。欲拯群萌恵以真実之利。（『浄聖全』二・一〇頁）

如来、無蓋の大悲をもつて三界を矜哀したまふ。世に出興するゆゑは、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真実の利をもつてせんと欲してなり。

というものである。「光闡道教」とは、「道教」は一般に仏教のことで、仏教を広く説き明かすという意味で考えられていたが、ここでは聖道教を意味するとみるべきであろう。すなわち『六要鈔』で、

今依宗義、言道教者、光指一代、益亘五乗。真実利者、指此名号、即是仏智、指名号者、流通分云。其有得聞彼仏名号。歓喜踊躍乃至一念。当知此人為得大利。即是具足無上功徳。（『浄聖全』四・一〇二一頁）

今宗義に依るに道教といふは、ひろく一代を指す。益、五乗にわたる。真実利とは、此の名号を指す、即是れ仏智なり、名号を指すとは、流通の文に云く。其れ彼の仏の名号を聞ことを得て、歓喜躍踊して、乃

至一念すること有らん。当に知るべし此の人は大利を得と為す、即是れ無上の功徳を具足するなり。

と、「道教」が釈尊一代で説かれた教えで、「真実利」を『大経』所説の名号とし、両者を各別の法門であるとしている。これは親鸞が『一念多念文意』で『大経』が出世本懐の教であることを発起序の文を引証する際に、「如来所以　興出於世　欲拯群萌　恵以真実之利」と取意抄出し、「光闡道教」を省略しているのを承けるものであろう。このような抄出は『尊号真像銘文』の「正信偈」の釈でも同様である。先哲方は「光闡道教」が聖道教を意味するという理由について、「欲」の字が「光闡道教」の上になく、「恵以真実之利」の上に置かれていることによって、釈尊説法の所欲はただ「真実之利」といわれる弥陀法にあるとされている[3]。ともあれ、親鸞が発起序の文のうち、「光闡道教」を省略して引証するのは、この四文字が聖道教を顕し、如来出世の本意ではなかったとみたからであろう。親鸞がこの出世本懐の文を引用する際に、「何以得知出世大事」という点について『随聞記』には、

『法華』方便品に、「如来唯為二一大事因縁一故出二現於世一」と云。これで法華に出世本懐を談ず。深諦院の言に、吾祖の時代、台家盛んになりてある故、大人小児みな法華を本懐と思へり。故に久遠実成のこと、法華・念仏同時のことなど、対揚の説なり。と云。それより推すと、この「大事」も「方便品」より借り来たるなり。

（『真全続』八・七七頁）

と、親鸞在世当時は天台宗全盛であり、『大経』の経説を「大事」としたのは、出世本懐の経として広く知られていた『法華経』の出世本懐の文中にある「一大事因縁」を用いるものであろうと指摘するのである。故に『浄土

文類聚鈔』には、

誠知大聖世尊出興於世大事因縁。顕悲願真利為如来直説。示凡夫即生為大悲宗致。因茲闡諸仏教意。三世諸如来出世正本意。唯説阿弥陀不可思議願。

（『浄聖全』二・二七六頁）

まことに知んぬ、大聖世尊、世に出興したまふ大事の因縁、悲願の真利を顕して、如来の直説としたまへり。凡夫の即生を示すを、大悲の宗致とすとなり。これによりて諸仏の教意を闡ふに、三世のもろもろの如来、出世のまさしき本意、ただ阿弥陀の不可思議の願を説かんとなり。

と、明確に「出世大事」とは弥陀法を説くことであるといわれており、親鸞が敢えて「大事」と述べるのは「出世一大事」と説かれる『法華経』と対応するものと考えられる。

二、「優曇華」と「霊瑞華」

『法華経』において、釈尊は舎利弗に対して出世の一大事の因縁を語るのであるが、その直前には、

如是妙法諸仏如来、時乃説之。如優曇鉢華時一現耳。

（『大正蔵』九・七頁）

かくのごとく妙法諸仏如来、時にいましこれを説く。優曇鉢華の時に一たび現わるがごとし。

と、それはまるで三千年に一度咲く優曇華の様に希なことであるといわれており、この希有な華に喩えられるこ

とによって、『法華経』自身において教法の尊高性が保たれることになる。この点について智顗は『法華文句』に、

優曇花者。此言靈瑞。三千年一現。現則金輪王出。表三乗調熟已後方説妙法授法王記。又隔跨酪生蘇熟蘇三味已後。乃説醍醐云云。

（『大正蔵』三四・四九頁）

優曇花とは此には靈瑞と言ふ。三千年に一たび現ず。現ずれば則ち金輪王出づ。三乗の調熟已後方に妙法を説き法王の記を授くるを表す。又酪・生蘇・熟蘇の三味を隔跨して已後乃し醍醐を説く云云。

といい、醍醐の妙法が優曇華の比喩に依られている点に着目し、『法華経』が出世本懐の教であることを明かすのである。一方、『大経』でも弥陀法が優曇華の別名である靈瑞華に喩えられている。すなわち、

無量億劫難値難見。猶靈瑞華時時乃出。今所問者多所饒益。開化一切諸天人民。阿難当知。如来正覚其智難量。多所導御。慧見無碍無能遏絶。

（『浄聖全』二・一一頁）

無量億劫に値ひがたく見たてまつりがたきこと、なほし靈瑞華の時ありて時にいまし出づるがごとし。いま問へるところは饒益するところ多し、一切の諸天・人民を開化す。阿難まさに知るべし、如来の正覚は、その智量りがたくして、導御したまふところ多し。慧見無碍にしてよく遏絶することなしと。

と説かれ、『大経』自身においてもこの法の尊高性が確保されるのである。親鸞はこの文を「教文類」に引用し、『大経』が出世本懐の経であることの証文としている。このことを「浄土和讃」には、

如来興世の本意には　本願真実ひらきてぞ
難値難見とときたまひ　猶靈瑞華としめしける

（『浄聖全』二・三六四頁）

といい、さらに「霊瑞華」には「優曇華の咲くことの稀なるが如くなり」と左訓することで、「霊瑞華」とは『法華経』でいわれる「優曇華」の異名であることが強調されるのである。

三、「此彼六瑞」と「五徳瑞現」

智顗は、『法華経』が真実教とされる証文として釈尊の瑞相に着目している。『無量義経』を説き終わった釈尊はそのまま無量義処三昧の中に入り、種々の神通力を現ずるのであるが、仏はこの三昧中において、此土の六瑞、他土の六瑞といわれる瑞相を現ぜられる。此土の六瑞とは、霊鷲山において現れた瑞相で、説法・入定・雨華・地動・衆喜・放光の六をいう。他土の六瑞とは、「他土」は此土の第六瑞である放光瑞によって照らし出された世界をいい、「六瑞」とは、見六趣・見諸仏・聞仏説法・四衆得道・見菩薩行行・見仏涅槃の六をいう。これらの奇瑞について弥勒が文殊に尋ねた際、文殊は過去における日月灯明仏の因縁譚を述べる。それによると、日月灯明仏は弟子の妙光菩薩に『法華経』を演説する際、先の瑞相が一つもかけることなく現れたという。この因縁譚を合わせ考えれば、今の釈尊もまた、『法華経』を説かんがためにこの奇瑞を現したのである。此土の六瑞について智顗は『法華文句』に、

説法瑞。表報説法妙智妙。入定瑞。表報行妙。雨花瑞。表報位妙。地動瑞。表報境妙乗妙。衆喜瑞。表報眷

屬妙利益妙。放光瑞。表報感應妙神通妙。是故六種倶名現相序。（『大正蔵』三四・一一七頁）

説法瑞は説法妙智妙を表報し、入定瑞は行妙を表報し、雨花瑞は位妙を表報し、地動瑞は境妙乗妙を表報し、衆喜瑞は眷属妙利益妙を表報し、放光瑞は感応妙神通妙を表報す。是の故に六種倶に現相序と名く。

と、六瑞を十妙に配対している。そして次下には、

既有可化衆生。即有能化之仏。有仏即有説法。説法即有弟子。弟子即是行始。行始必致終也。若此土六瑞。総報衆生当獲自覚。彼土六瑞総報衆生当獲覚他。又此彼六瑞。表此彼諸仏道同。（『大正蔵』三四・二九頁）

既に化す可き衆生有れば、即ち能化の仏有り。仏有れば即ち説法有り。説法すれば即ち弟子有り。弟子有れば即ち是れ行の始め、行の始めは必ず終を致す也。若し此土の六瑞は総じて衆生の当に自覚を獲べきを報じ、彼土の六瑞は総じて衆生の当に覚他を獲べきことを報ず。又此彼の六瑞は此彼の諸仏道同じきことを表はす。

と、此土の六瑞・他土の六瑞について、諸仏の自覚覚他の報としている。このように、智顗が釈尊の奇瑞について特に注目していることは、『法華経』を以て真実たることを明示しているものと考えられよう[4]。そして親鸞もまた、釈尊の瑞相を出世本懐の証文としている。「教文類」において、先述した『大経』の出世本懐の文に先立ち、発起序の五徳瑞現の文が引用されるのである。

大無量寿経言。今日世尊諸根悦豫。姿色清浄光顔巍巍。如明鏡浄影暢表裏。威容顕曜超絶無量。未曾瞻覩殊妙如今。唯然大聖。我心念言。今日世尊住奇特法。今日世雄住仏所住。今日世眼住導師行。今日世英住最勝

道。今日天尊行如来徳。　（『浄聖全』二・一〇頁）

大無量寿経にのたまはく、今日世尊、諸根悦予し、姿色清浄にして光顔巍々とましますこと、あきらかなる鏡の浄き影、表裏に暢るがごとし。威容顕曜にして超絶したまへること無量なり。いまだかつて瞻覩せず、殊妙なること今のごとくましますをば。ややしかなり。大聖、わが心に念言すらく、今日世尊、奇特の法に住したまへり。今日世雄、仏の所住に住したまへり。今日世眼、導師の行に住したまへり。今日世英、最勝の道に住したまへり。今日天尊、如来の徳を行じたまへり。

という文がそれであり、対告衆である阿難が「姿色清浄光顔巍巍」と述べ、「今日世尊」と五つの瑞相を以て釈尊の尊容を讃えるのである。親鸞は特に「今日」の一々に「ケフ」と右訓して、他日とは異なる相であることを強調している。次下の『大経』の文には「去来現仏、仏々相念」といわれ、釈尊はいわゆる弥陀三昧に住してこの『大経』を説くのである。このように親鸞は、他日と異なる釈尊の瑞相を以て、『大経』が釈尊出世本懐の教であることを引証していく。このことを和讃には、

如来の光瑞希有にして　阿難はなはだこころよく
如是之義ととへりしに　出世の本意あらはせり

（『浄聖全』二・三六三頁）

といわれている。

このように、智顗が『法華経』を真実教とする姿勢と、親鸞が『大経』を真実教とする姿勢を正木氏の論攷に基づきながら確認してきた。そこにはお互いに依って立つ経典について、釈尊出世本懐の教であることを論ずる

際に、「出世大事」であることを強調し、そしてその経説の尊高性を示す優曇華の比喩に注目する点、さらに釈尊の瑞相に注目する点において共通点が見られる。これらの事を考慮する時、坂東本「正信念仏偈」における「釈迦」と「如来」の文言についても、天台の出世本懐との関連性おいて考えることができる。

第二項　坂東本「正信念仏偈」における「釈迦」と「如来」の文言について

坂東本「正信念仏偈」の本文には、興味深い訂正箇所がある。それは「釈迦」と「如来」の文言である。まず「如来所以興出世」であるが、元々「如来」の右側に「釈迦」と訓じられていたのが塗抹されている。さらに次下には「応信如来如実言」とあるが、ここも初めは「釈迦」と書かれていたが、「如来」と上書きされている。これらの訂正意図についてはいまだ分かっておらず、親鸞の直接的な言及がない限り、その理由を断定することは困難な状況にある。しかし、訂正されている箇所がいずれも出世本懐の文脈において語られているのであれば、これらの訂正意図もまた、『法華経』を意識したものといえるのではないだろうか。訂正以前に書かれていた「釈迦」は固有名詞であるが、「如来」という普通名詞になっているという点において、少なくとも、阿弥陀仏の本願を説くことを出世本懐とする仏が釈迦に限定されるのではなく、諸仏如来まで広げられている意図がみえる。「如来所以興出世」について『尊号真像銘文』正嘉本には「如来所以興出於世は、如来とまふすは諸仏とまふす也」

（『浄聖全』二・六五一頁）と示されており、阿弥陀仏の本願を出世本懐とするのは釈尊に限らず諸仏に通ずるとしている。そして次下に「五濁悪時群生海　応信如来如実言」とあり、五濁悪時の群生海は、かかる諸仏如来の実言を信ぜよと釈されるのである。このような釈は、『法華経』「方便品」における出世本懐の文を意識したものではないだろうか。すなわち、

諸仏世尊。唯以一大事因縁故出現於世。舎利弗。云何名諸仏世尊唯以一大事因縁故出現於世。諸仏世尊。欲令衆生開仏知見使得清浄故出現於世。欲示衆生仏之知見故出現於世。欲令衆生悟仏知見故出現於世。欲令衆生入仏知見道故出現於世。

（『大正蔵』九・七頁）

諸仏世尊は、ただ一大事の因縁を以ての故に世に出現したまふと名づくるや。諸仏世尊は、衆生をして仏の知見を開かしめ、清浄なることを得せしめんと欲するが故に、世に出現したまふ。衆生に仏知見を示さんと欲するが故に、世に出現したまふ。衆生をして仏知見を悟らしめんと欲するが故に、世に出現したまふ。衆生をして仏知見の道に入らしめんと欲するが故に、世に出現したまふ。

とあり、諸仏が一切の衆生を済度する為に様々な因縁によってこの世に出現すると説かれている。『法華経』において釈迦一仏だけでなく、諸仏が諸法実相の妙理を説き、衆生に仏智見を開示悟入させる為にこの世に出現したとされるのである。親鸞は『法華経』の「一大事因縁」、「優曇華」、「此彼六瑞」といった経説に着目し、それらの用語を『大経』の上では、「出世大事」、「五徳瑞現」、「霊瑞華」と対応させることで、『大経』こそが出世本懐の教であることを主張していくのであるが、この立場からすれば、「如来」を「諸仏」と解釈するのは『法華経』との

対応関係で考えられるのである。これらの出世本懐を証明する方法論に鑑みれば、坂東本「正信念仏偈」における「釈迦」の文言を、諸仏如来まで広げる意図は、やはり『法華経』「方便品」の「諸仏」に対応させるためであったと思われる。

第二節　親鸞の教判

第一項　二双四重判

教判とは、教相判釈の略称で、釈尊一代において説かれた教義（教）を、その特色（相）にしたがって分類（判）し、仏教全体を統一的に解釈（釈）するというものである[5]。釈尊一代の教法は、一般に「八万四千の法門」といわれる程、極めて広汎に及ぶ。それ故、数々の法門がその一代においていかなる位置を占め、いかなる価値を有するのかを見極めることは容易なことではない。そこで各宗の祖師たちは、一代仏教を分類し、体系づけることによって、自宗が依って立つ教法が釈尊一代においてその真意なることを明かす必要があった。したがって、各宗には必ずそれぞれが依って立つ教法を中心に体系づけられた教判があり、仏教内外に向けて真実とは一体いかなるものであるのかが示されるのである。

親鸞は、印度・中国・日本にわたる仏教教判の歴史的展開に基づき、趣入・実修・因果等の教相法門を承けて、

「信文類」、「化身土文類」、『愚禿鈔』において二双四重判といわれる教判を立てている[6]。この「二双四重」という言葉を初めて用いたのは存覚である。『六要鈔』に、

然就等者、此有二双四重之釈。所謂竪出・竪超、横出・横超是也。所立差異在文可見。（『浄聖全』四・一一二四頁）

然就等は、これに二双四重の釈あり。いわゆる竪出・竪超・横出・横超これなり。所立の差異文に在て見つべし。

といい、続けて二双四重の名目のうち、竪出と横出の名目は択瑛の「弁横竪二出」の文に依ると指摘している。さらに、

問。如今釈者。唯有二出不載二超。故竪出中不分権実。普摂諸教。横出之中不弁浅深。総約浄教。是則定散専雑等也。何加二超而違彼説。答。於聖道門有三乗家。有一乗家。三乗教意不分権実。一乗教意専存権実。今依一乗。可有差別。仍立竪超。別為速疾成仏一門。又聖道意雖立浄教。不及定散弘願分別。又無正助二門差降。依宗家意。既分其差。随而釈中有横超言。依之。択瑛横出之言与高祖師構超之言合彼此。横一門中出名権教迂回之教。超象実教速疾之道。又対横超。竪中可有超義之故有此分別。乍守本説而開義門。巧叶両師所立名義。尤可依憑。（『浄聖全』四・一一二六頁）

問。今の釈の如は、唯二出有て二超を載せず、故に竪出の中に権実を分たず普く諸教を摂す、横出の中に浅深を辨ぜず惣じて浄教に約す、是則定散専雑等也。何ぞ二超を加て而も彼の説に違する。答。聖道門に

於て三乗家有り一乗家有り、三乗教の意は権実を分たず、一乗教の意は専ら権実を存す。今一乗に依に差別有るべし。仍て竪超を立てて、別に速疾成佛の一門と為す。又聖道の意、浄教を立と雖定散弘願の分別に及ばず、又正助二門の差降無し。宗家の意に依るに既に其の差を分つ、随て釈の中に横超の言有り。之に依て沢瑛の横出の言、高祖師の横超の言と、彼此を校合して、横の一門の中に、出をば権教迂廻の教に名け、超をば実教速疾の道に象どる。又横超に対して、竪の中に超の義有るべきが故に此の分別有り、本説を守乍而も義門を開て巧に両師所立の名義に叶ふ、尤も依憑すべし。

と、親鸞がこの横竪二出を典拠とし、さらに横超、竪超の横竪二超と増幅し、展開していった理由を述べている。すなわち、択瑛の判釈では二出の分別に留まり、二超まで示していない。故に竪出の中に諸教を摂して権実を分けていない。また横出においても、浅深を分けずして横出の名を以て浄土教に約しているが、その教えには定散専雑等も含まれている。親鸞が横竪二出に、さらに竪超と横超の二超を加えた理由は、聖道門には三乗家と一乗家があり、三乗家は権実を分別しないが、一乗家では権実を分けている。よって聖道の一乗家を竪超として、それを速疾成仏の一門と位置付けた。また、聖道門に対して浄土門を別立したとしても、定散弘願、正助二門の差異が述べられていない。故に善導は定散門と弘願念仏を分別し、正定業の念仏を横超の法門として位置付けたのである。親鸞は、択瑛の横出の言と善導の横超の言を合わせることによって、権教迂廻の教え、すなわち他力中の自力の法門を横出とし、実教速疾の道を他力、すなわち横超と分類したのであったと述べている[7]。故に『嘆徳文』では、

兼復就擇瑛法師之釈義雖摸横竪二出之名、探宗家大師之祖意、巧立横竪二超之差。彼此助成標権実之教旨、漸頓分別弁長短之修行。他人未談之、我師独存此。（『浄聖全』四・八六八頁）

兼ねてはまた沢瑛法師の釈義について横竪二出の名を模すといえども、宗家大師の祖意を探りて、巧みに横竪二超の差を立つ。彼此助成して権実の教旨を標し、漸頓分別して長短の修行を弁ず。他人いまだこれを談ぜず、わが師独りこれを存す。

といい、横竪二出の典拠を択瑛に依りながらも善導の名義に基づき、巧みに聖道、浄土の義を明確にすることで教の権実が明かされる二双四重判は、未だかつて談ぜられることのなかった親鸞の己証であると讃じているのである。では横・竪・超・出の字義についてであるが、まず横・竪について親鸞は『尊号真像銘文』に、

「横」はよこさまといふ、よこさまといふは如来の願力を信ずるゆゑに行者のはからひにあらず、五悪趣を自然にたちすて四生をはなるるを横といふ、他力と申すなり、これを横超といふなり。横は竪に対することばなり、超は迂に対することばなり、竪はたたさま、迂はめぐるとなり、竪と迂とは自力聖道のこころなり、横超はすなはち他力真宗の本意なり。（『浄聖全』二・六〇八～六〇九頁）

と示している。この文によると、横は竪に対する字義で、竪のたてさまに対するよこさまの意であり、不断煩悩、浄土他力を指す法門である。対して「竪」は、断惑証理して涅槃の境地に至るという聖道門を指すといえよう。次に超と出であるが、まず、「超は迂に対することばなり」といわれるように、迂回せず、よこさまに飛び越えることをいい、長時にわたって修行を積み、段階的に菩薩の階位を上げて仏果に至るというあり方ではなく、段階

的な修行を経ずに頓速に涅槃に至る仏道をいう。「超」には即身成仏や一念頓悟を語る聖道の頓教である竪超と、臨終の一念に浄土に往生し、即時に大般涅槃を証する浄土の実教である横超とがあり、「横超はすなはち他力真宗の本意なり」といわれるように、まさに浄土真宗が横超と位置付けられる。そして「出」であるが、梯實圓氏は以下のように説明している。

出とは、入に対する語で、内から外へ出ることであった。迷いの境界を出て離れてさとりを得ることを意味していた。ただその出離に、頓速の出離と、長時永劫をかけて漸次に出離する次第漸証の迂回の法門とがあった。そこで超出の法門を超と名づけたので、出離の仕方が迂回であるような法門を「出」と名づけたのである。いいかえれば、超と出とは本来対句をなさないが、超出と迂回出とを対照して、超出を超といったので、迂回出を出といわれたわけである。恐らく択瑛師の横出を、善導大師の横超に対すれば、自力が雑じった迂回の法門を顕わしていると見て、沢瑛師の横出は迂回出であるとみなして超と出を一双を表す名目とされたのであろう。[8]

と、本来対句にならない超と出を、超出と迂回出という形で対照させ、出離の仕方が迂回であるような法門を「出」と名づけたと指摘するのである。択瑛の横出、善導の横超の語によって聖道の権実、浄土の権実をそれぞれ竪出・竪超・横出・横超と、仏教を四つに分類したのは先の『六要鈔』によって知られるところである。

ところで、二双四重判は『教行信証』と『愚禿鈔』において示されている。「信文類」菩提心釈では、菩提心について二双四重の判目をあげて、他力回向の信心こそが真実なる横超の大菩提心であることが述べられている。

菩提心釈についてはすでに指摘されているように、『選択集』菩提心廃捨の主張がされたことにより、明恵の『摧邪輪』による厳しい批判がなされたのであるが、このような背景を踏まえて菩提心において二双四重判が説かれるのであった。すなわち、

> 然就菩提心有二種。一者竪。二者横。又就竪復有二種。一者竪超。二者竪出。竪超・竪出明権実顕密大小之教。歴劫迂廻之菩提心・自力金剛心・菩薩大心也。亦就横復有二種。一者横超。二者横出。横出者正雑定散他力中之自力菩提心也。横超者斯乃願力廻向之信楽。是曰願作仏心。願作仏心即是横大菩提心。是名横超金剛心也。
>
> （『浄聖全』二・九一頁）

しかるに菩提心について二種あり。一つには竪、二つには横なり。また竪についてまた二種あり。一つには竪超、二つには竪出なり。竪超・竪出は権実・顕密・大小の教に明かせり。歴劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の大心なり。また横についてまた二種あり。一つには横超、二つには横出なり。横出とは、正雑・定散、他力のなかの自力の菩提心なり。横超とは、これすなはち願力回向の信楽、これを願作仏心といふ。願作仏心すなはちこれ横の大菩提心なり。これを横超の金剛心と名づくるなり。

と示されるように、ここでは菩提心について教判を立てている。まず竪超と竪出の菩提心について一まとめにして、「明権実顕蜜大小之教。歴劫迂廻之菩提心・自力金剛心・菩薩大心」といわれている。一方、「横」については二つに分類しており、横出の菩提心を「正雑定散他力中之自力菩提心也」とし、横超の菩提心を「願力回向之信楽。是曰願作仏心。願作仏心即是横大菩提心。是名横超金剛心也」と釈されている。「竪」の聖道門に出と超、「横」

の浄土門について出と超にそれぞれ分類し、菩提心に聖道・浄土の菩提心があることを示し、さらに他力中の自力の菩提心と、他力の菩提心を示すことによって、聖道の菩提心は常没流転の凡夫には起こし得ない難行であると示すと同時に、他力の菩提心こそが願力回向の大菩提心であることを明らかにするのである。

二双四重判は「信文類」横超釈でも示されている。菩提心釈では竪超と竪出が一まとめにされていたのに対し、横竪にそれぞれ超出を立てて二双四重の形となっている。すなわち、

言横超断四流者。横超者。横者対竪超・竪出。超者対迂対廻之言。竪超者。大乗真実之教也。竪出者。大乗権方便之教。二乗三乗迂廻之教也。横超者。即願成就一実円満之真教真宗是也。亦復有横出。即三輩九品定散之教。化土懈慢迂廻之善也。大願清浄報土不云品位階次。一念須臾傾速疾超証無上正真道。故曰横超也。

（『浄聖全』二・九六～九七頁）

横超断四流といふは、横超とは、横は竪超・竪出に対す、超は迂に対し回に対するの言なり。竪超とは大乗真実の教なり。竪出とは大乗権方便の教、二乗・三乗迂回の教なり。横超とはすなはち願成就一実円満の真教、真宗これなり。また横出あり、すなはち三輩・九品、定散の教、化土・懈慢、迂回の善なり。大願清浄の報土には品位階次をいはず。一念須臾のあひだに、すみやかに疾く無上正真道を超証す。ゆゑに横超といふなり。

と、竪超は「大乗真実之教」、竪出は「大乗権方便之教。二乗三乗迂廻之教」と位置づけられ、また横超は「願成就一実円満之真教真宗是也」、横出は「三輩九品定散之教。化土懈慢迂廻之善」と分類されている。ここでは教法

が二双四重に分類されており、聖道門と浄土門にそれぞれ権実が立てられている。さらに菩提心釈と異なる点として、結語で「大願清浄報土不云品位階次。一念須臾傾速疾超証無上正真道。故曰横超也」といわれるように、他力の力用として、真実報土における往生即成仏の仏果が得られるとしている。これは横出の因果である「三輩九品定散之教。化土懈慢迂廻之善」の文と対応しており、横出・横超との仏果を対比させることによって、即時に生死を離れることができるのは本願一実の横超の教法であり、他力横超の法門の超勝性が明かされるのである。また、「化身土文類」でも二双四重の判釈がなされ、ここでは二超・二出を聖浄二門に配して示されている。すなわち、

凡就一代教。於此界中入聖得果。名聖道門。云難行道。就此門中。有大小・漸頓・一乗・二乗・三乗・権実・顕密・竪出竪超。則是自力利他教化地方便権門之道路也。於安養浄刹入聖証果。名浄土門。云易行道。就此門中。有横出・横超・仮真・漸頓・助正・雑行・雑修・専修也。正者五種正行也。助者除名号已外五種是也。雑行者。除正助已外悉名雑行。此乃横出・漸教・定散・三福・三輩・九品・自力仮門也。横超者。憶念本願離自力之心。是名横超他力也。斯即専中之専。頓中之頓。真中之真。乗中之一乗。斯乃真宗也。

（『浄聖全』二・一九六～一九七頁）

おほよそ一代の教について、この界のうちにして入聖得果するを聖道門と名づく、難行道といへり。この門のなかについて、大・小、漸・頓、一乗・二乗・三乗、権・実、顕・密、竪出・竪超あり。すなはちこれ自力、利他教化地、方便権門の道路なり。安養浄刹にして入聖証果するを浄土門と名づく、易行道とい

へり。この門のなかについて、横出・横超、仮・真、漸・頓、助正・雑行、雑修・専修あるなり。正とは五種の正行なり。助とは名号を除きて以外の五種これなり。雑行とは、正助を除きて以外をことごとく雑行と名づく。これすなはち横出・漸教、定散・三福、三輩・九品、自力仮門なり。横超とは、本願を憶念して自力の心を離る、これを横超他力と名づくるなり。これすなはち専のなかの専、頓のなかの頓、真のなかの真、乗のなかの一乗なり。これすなはち真宗なり。

といわれている。ここでは釈尊一代の教法を聖道門、浄土門の二法門に分類し、その二門の中に一切の教法を摂めている。聖道における漸教、二乗三乗、権教が竪出といわれ、頓教、一乗、実教を竪超とされ、これらを自力の法門と位置付けられるのである。本釈の特徴として、前の「信文類」二釈にはなかった「利他教化地方便権門之道路也」といい、聖道門が他力の法門に誘引するための方便法であるという文言がある。さらに浄土門においては超・出について述べられ、行の内容にも言及し、第十八願法である他力横超の法門が真の一乗法であることが結釈される。

これらのように、「信文類」においては菩提心釈と横超釈、「化身土文類」ではそれぞれ二双四重判が示されており、これらの中、全ての判目が言及されているのは横超釈だけであったが、あまり詳細には説かれていない。親鸞の著述中、二双四重判について最も組織的に述べられているのが『愚禿鈔』上巻の二双四重判である。すなわち、

就二聖道・浄土教一有二二教一

一大乗教、二小乗教。

就二大乗教一有二二教一

一頓教、二漸教

就二頓教一復有二二教・二超一

二教者

一難行聖道之実教。所レ謂仏心・真言・法華・華厳等之教也。

二易行浄土本願真実之教、『大無量寿経』等也

二超者

一竪超　即身是仏・即身成仏等之証果也。

二横超　選択本願・真実報土・即得往生也。

就二漸教一復有二二教・二出一

二教者

一難行道、聖道権教。法相等歴劫修行之教也。

二易行道、浄土要門。『無量寿仏観経』之意、定散・三福・九品之教也。

二出者

一竪出、聖道。歴劫修行之証也。

二横出、浄土。胎宮・辺地・懈慢之往生也。

就二小乗教一有二二教一。

一縁覚教　一麟喩独覚、二部行独覚。

二声聞教。初果・預流向、第二果・一来向、第三果・不還来、第四果・阿羅漢向、八輩也

（『浄聖全』二・二八三～二八四頁）

と示されている。「信文類」菩提心釈、横超釈、「化身土文類」にそれぞれ二双四重判が示されているが、やはりその箇所での所詮によって構造が異なっており、『愚禿鈔』に示される二双四重判を基本的構造として見るべきであろう。ここではまず、道綽の聖浄二門判を受けて、一代仏教を聖道教と浄土教との判別から出発している。高田慈昭氏によれば、例えば法相の三時教判、天台の五時八教判、華厳の五教十宗判等は、所依の経典を中心として時間的調機誘引、法門の浅深、釈尊の説法形式によって一代仏教を分別しているが、他力の法門である浄土教は、聖道教と法門構造が基本的に異なっていることを示すものであり、真宗教判の基本的立場が明確となることを指摘している[9]。聖道浄土教として示された一代仏教は、次に大乗と小乗に分けられ、その大乗教には頓教と漸教があるといい、頓教に聖道の頓教と浄土の頓教があるといわれている。聖道の頓教と浄土の頓教とは、言い換えれば実教のことであり、「一切衆生悉有仏性」の理念を基に一切皆成を説く一乗の教えである。二双四重判では、浄土門とは別に聖道にも頓速に成仏せしめる実教の法門が示され、仏心宗（禅宗）、真言宗、法華宗（天台宗）、華厳宗等の即身是仏、即身成仏、一念頓悟を語る法門を竪超としている。また浄土の頓教を横超とし、これが『大

無量寿経』所説の教えで選択本願の法義である。また、漸教に聖道の権教と浄土の権教をそれぞれ竪出、横出としている。すなわち、声聞・縁覚乗は自力の修行で阿羅漢、辟支仏に、三大阿僧祇劫にわたって漸次に自力の修行を進め、十信・十住・十行・十回向・十地・等覚・妙覚と五十二の階位を上がって成仏を目指す菩薩乗の三乗は、いずれも歴劫迂回せねばならない。その代表的なものが法相宗等であり、これを竪出としている。

このように『愚禿鈔』では、「信文類」菩提心釈や「化身土文類」のような横・竪を二双として超・出を加えた形とは異なり、超・出の二双に、横・竪を加えて二双四重としているのである。

第二項　三権一実

前項では二双四重判の釈相を見てきたが、竪超・横超・竪出・横出のうち、二超は聖道門と浄土門における実教一乗の法門であり、二権二実という説き方であった。しかし、聖道の実教は理論的には即身成仏を説く一乗教であるが、実践の上から考えれば、それは到底頓速に成仏し得ない教えである。万人が速かに成仏し得る真の一乗教は、他力横超の法門であると親鸞はいう。『愚禿鈔』上では、二双四重判の結釈において、

唯除阿弥陀如来選択本願已外。大小権実顕密諸教皆是難行道聖道門。又易行道浄土門之教。是曰浄土廻向発願自力方便仮門也。応知。

（『浄聖全』二・二八四頁）

ただ阿弥陀如来の選択本願を除きて以外の、大小・権実・顕密の諸教はみなこれ難行道、聖道門なり。また易行道、浄土門の教は、これを浄土回向発願自力方便の仮門といふなりと、知るべし。

といわれている。すなわち、阿弥陀仏の選択本願以外の法門は、たとえ聖道の頓教であったとしても難行道と位置付けられ、聖道門は他力の法門に誘引するための方便法であるとされるのである。同義の文として、先に挙げた「化身土文類」における二双四重の釈でも明かされており、また「行文類」一乗海釈でも、

大乗無有二乗三乗。二乗三乗者入於一乗。一乗者即第一義乗。唯是誓願一仏乗也。（『浄聖全』二・五四頁）

大乗は二乗三乗有ること無し、二乗三乗は一乗に入らしめんとなり、一乗は即ち是れ第一義乗、唯是れ誓願一仏乗也。

と示す文と対応するものといえよう。このように、二権二実の相対判はやがて三権一実の絶対判と展開していくのが親鸞の教判なのである。八万四千の聖道法と本願との関係を更に明確に説示された文が、「化身土文類」の「門余」の釈にある。

言門余者。門者即八万四千仮門也。余者則本願一乗海也。（『浄聖全』二・一九六頁）

門余といふは、門はすなはち八万四千の仮門なり、余はすなはち本願一乗海なり。

と、本願一乗海が八万四千の一代教門に超出した絶対的な法門であると示しているのである。本来、この文は善導の「玄義分」の文で、

依心起於勝行。門余八万四千。漸頓則各称所宜。随縁者則皆蒙解脱。（『浄聖全』一・六五七頁）

心に依りて勝行を起すに、門八万四千に余れり。漸頓則ち各所宜に称ふをもって、縁に随う者、則ち皆解脱を蒙る。

と、「門」は釈尊一代の教門、「余」はその教門が無量であることを意味するのであり、「門」と「余」は分釈するべき語ではない。しかし、親鸞は「門余」と示すことで、八万四千の法門に超出した別の法門があることを表す文として転用したのである[10]。すなわち、難行聖道門の法に超出し、聖道法が修しがたい凡夫を対象として開かれた法こそが、本願一乗海であるということを一層闡明にしたのであった。故に続けて、

凡就一代教。於此界中入聖得果。名聖道門。云難行道。就此門中。有大小・漸頓・一乗・二乗・三乗・権実・顕密・竪出竪超。則是自力利他教化地方便権門之道路也。

（『浄聖全』二・一九六～一九七頁）

おほよそ一代教に就いて、此の界の中にして入聖得果するを聖道門と名づく。難行道と云えり。此の門の中に就いて大・小・漸・頓・一乗・二乗・三乗・権・実・顕・密・竪出・竪超有り。則ち是れ自力利他教化地方便権門の道路也。

と、一代教を聖道門と浄土門に分け、竪出・竪超を方便権門の道路とし、本願一乗に望めば、たとえ聖道の一乗実教であっても自力方便権門となることが判定されている。ここで「自力利他教化地方便権門之道路」といわれるように、親鸞の聖道観には本願へ帰入するための方便法としての位置づけとは別に、聖道門は還相の人の教化門という理解がある。その意が明確に示されているのは『末灯鈔』第一通の文である。

聖道といふは、すでに仏に成りたまへる人の、われらがこころをすすめんがために、仏心宗・真言宗・法華

宗・華厳宗・三論宗等の大乗至極の教なり。仏心宗といふは、この世にひろまる禅宗これなり。また法相宗・成実宗・倶舎宗等の権教、小乗等の教なり。これみな聖道門なり。権教といふは、すなはちすでに仏になりたまへる仏・菩薩の、かりにさまざまの形をあらはしてすすめたまふがゆゑに権といふなり。

（『浄聖全』二・七七八頁）

と、聖道門とは「すでに仏になりたまへる人の、われらがこころをすすめんがために」といわれている。すなわち、既に仏果を証して浄土から来現した還相の菩薩が、凡夫を弥陀弘誓海へ誘入するために説かれた教法であるというものである。その方便の教法を、仏心宗・真言宗・法華宗・華厳宗・三論宗等の大乗至極の教、また法相宗・三論宗等の大乗における権教、そして小乗教といった、具体的な大小権実の宗派を挙げ、これらの聖道門はみな本願一乗に誘引せんがために説かれた権仮方便の法門として位置付けている。そして浄土実教横超の語を出し、

斯即専中之専、頓中之頓、真中之真、乗中之一乗。斯乃真宗也。

（『浄聖全』二・一九七頁）

これすなはち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり。これすなはち真宗なり。

と、横超他力の法門こそが真の専修、真の頓教、真実教、真実の一乗であり、これが真実の仏法であると示すのである。

第三項　「絶対」義考　―天台所説「絶待」の語をめぐって―

親鸞は「行文類」二教二機対において、念仏と諸行を比校対論させ、結文で「絶対不二之教、絶対不二之機」（『浄聖全』二・五七～五八頁）としている。また『愚禿鈔』に「本願一乗、頓極・頓速・円融・円満之教者、絶対不二之教、一実真如之道也」（『浄聖全』二・四五八頁）とあるのも同義である。従来よりこの「絶対」の語義が、「本願一乗法は究極的に諸行との相対的な対立が泯亡している」という理解がある。このような理解は「絶対」を天台でいう「絶待」と同義に捉えるところにある。例えば興隆は『教行信証徴決』で、

二つに絶対。然るに本願一乗海を按ずれば（止）絶対不二の教也。夫れ待絶の二法は其の体不二なるが故に。必ず一具に談じて之を云々せり。如法華相待絶待。又約天子與諸侯作譬喩弁而可也。（乃至）理実には能対勝法の外に所対の劣法有ること無き故に、唯本願一乗法有りて。二乗三乗有ること無き也。[11]

と示し、絶対不二の教とは「夫れ待絶の二法は其の体不二なるが故に、必ず一具に談じて之を云々せり」といって絶対義の論拠を「如法華相待絶待」だからであるとして、明確に「絶対」を「絶待」と同義でみている。また日下大癡氏も、

さもあらばあれ若し彼の経名を回避して、夫が為めに却て宣伝の義路に明晰を欠くの虞れあらんには、到底経名回避の余地を存せずと雖も、而も相対分相門に立ちて、釈尊出世の本懐として大無量寿経を推すときは、眼中固より法華経の夫れはあるところなく、又絶対開会門に立ちて唯有誓願一仏乗の独立を宣言するところ、

三世諸仏の経教何物か本師弥陀願海中の妙波瀾でないものがあらう。敢へて法華経の名を挙げざればとて一毫義路の明晰を欠かず、以て能く厳かに相対廃立を遂げ、巧みに絶対開会を尽すと倶に、時代流行の機失を防遏し給ふ。[12]

と、「絶対」を天台における開会、すなわち絶待の義で理解している。開会と絶待との関連性は後で詳論する。一方で「絶対」を「無比対」の義で取る立場、つまり念仏と諸行を相対させて理解している立場もある。そのうちの一人、灘本愛慈氏は、

本願一乗はかくのごとく頓極頓速円融円満の教であるから、絶対不二の教であり真如一実の道であると知るべきである。「絶対」とは比対すべきものがないという意味で、他の法と相対して本願の法の超勝せる旨を顕わされるのである。[13]

といい、「絶対」とは念仏と余法を相対させる中で本願法の超勝性を表す語であるとしている。また内藤知康氏も、

天台教学を熟知しておられる宗祖が、ここで絶待不二といわずに、絶対不二といわれていることからすれば、この絶対の語を、相対的な対立の泯亡と理解するべきではないといえよう。[14]

と、明確に「絶対」と「絶待」の語を区別し、天台教学を熟知していた親鸞が「絶待」の語を用いなかったという点において、本願一乗法と諸行は相対的な対立の泯亡と理解するべきではないとしている。このように、親鸞における「絶対」の語義が諸行と念仏の相対を泯亡するところにあるのか、それとも相対的なところでいわれるのか学者の中でも見解が分かれている。この点について筆者の立場を、天台所説である絶待の語義と親鸞の諸行

観より明らかにしたい。

まず絶待の語義であるが、智顗は『法華玄義』において、

明妙者一通釈。二別釈。通又為二。一相待。二絶待。

（『大正蔵』三三・六九六頁）

妙を明かさば一に通釈、二に別釈。通を又た二と為す。一に相待、二に絶待なり。

と、『妙法蓮華経』の題号である「妙」を釈し、「相待妙」と「絶待妙」の二義を示して『法華経』の妙なることを明かしている。相待妙とは麁に待対してあかされた妙で、法華円教第五時は前三教四時の麁に対して妙、半字に対して満字、帯方便に対して不帯方便、生滅門に対して不生不滅門といったように、法華円教第五時と前三教四時とを比較相対し、今昔隔会の化用の異なることを判じ、麁妙を判じてその上で立てられた妙である。一方、絶待妙とは麁に待対して明かされた妙ではなく、麁妙待対を超えた絶対的な妙である。ものを隔てる情さえ取り除いてしまえば教法の体には別なく、隔会はただ根性の融不融にある。衆生の根性が融じ来たれば今昔の教体には別はなくなり、前四教の釈迦一代の教法が一仏乗法となって融じ来たるのである。すなわち相待妙は麁即不妙、妙即不麁としての妙で、破麁顕妙であり、絶待妙は麁即妙、妙即麁としての妙で、開麁顕妙であって、絶待妙とは麁に待対して明かされた妙ではなく、いかなる待対分別を超絶した絶対的な妙なのである。[15]

また『法華文句』には、『法華経』のみが他の諸経に勝れ、唯一独妙の円教を説く経典である理由を「方便品」の四種をあげ、教一・行一・人一・理一の四一を以て証している（『大正蔵』三十四・五十一頁）。「十方仏土中、唯有一乗法、無二亦無三」は教一を指し、教が唯一で、それ以外に別の教法はない。「正直捨方便、但説無上道」

は行一で、真実行は唯一絶待である。「但為菩薩、不為小乗」は人一で、教を信じて修行する人は全て菩薩であり、声聞や縁覚はいない。「世間相常住」は理一で、諸々の現象の事物は本体の理に依っており、諸法実相をあらわす。これらの場合の「一」とは、二や三に相対した数字ではなく、絶待を顕す「一」である。それは『法華経』は「権」に対する「実」のように、相対を説く経ではなく方便の教えそのままが真実の円教である絶待一乗を説く経典だからである。このように、絶待妙では衆生の根性が整えば、前四教の釈迦一代の教法が一仏乗法と融ぜられるのであるが、この教判構造を開会という。開会は開権顕実、廃権立実、会三帰一の三義で説明される。開権顕実とは、華厳・阿含・方等・般若における頓・漸二教を開して、非頓非漸の法華に会入することである。また、蔵・通・別の三教を開して円教に会入すること、あるいは声聞・縁覚・菩薩の三乗を開して一乗に会することをいい、これらを総称して開権顕実という。廃権立実とは、方便の教である『法華経』爾前の諸教を廃して、真実教である『法華経』を立てることをいう。会三帰一とは、三は三乗、一は一乗で、方便の三乗教を会して一乗真実に帰することといい、開権顕実と同義である[16]。このようにみてみると、麁即妙、妙即麁として、いかなる待対分別を超絶した「絶待」という語は、化儀や化法の八教という隔たりを廃し、全てを一仏乗に帰入し、前四教を法華に融会してすべての対立を融合統一するという『法華経』の開会の思想をあらわしていることがわかる。そしてこの開会は天台教学における一乗義の特徴ともいえるもので、『法華経』を中心に一代仏教を統摂し、四一で表されるような絶待一乗なのである。実際、『法華玄義』において、「絶待」という語は二十六例も見られる一方で、「絶対」の語例はない[17]。言い換えれば『法華経』が究竟一乗の法であることを顕すときには「絶対」ではなく「絶

待」の語を用いており、「絶対」と「絶待」には使い分けが見られるのである。この事実を見る時、内藤氏が指摘しているように、天台教学を熟知する親鸞が本願一乗を明かす時に「絶待不二」といわず、「絶対不二」としているのは注目すべき点であるといえよう。

さて、上述のように天台における「絶待」の用語をみてきたのであるが、その上で親鸞がいう「絶対」とはいかなる意味をあらわす用語なのであろうか。結論からいえば、筆者としては親鸞における「絶対」という語は、天台でいう開会をあらわす相対を絶した「絶待」の意ではなく、余法と相対して、それらより本願法が超勝する旨を顕す用語であると見たい。この問題を考える時、二教二機対で念仏と諸行を比校対論させた上で「絶対不二」と判決している上からは、親鸞が諸行をどのように位置づけているのかを見ていかなくてはならない。親鸞の諸行観は主に「化身土文類」において明かされているが、その際、『浄土三部経』をどのように位置付けるかを考察する必要性がある。

親鸞の『浄土三部経』観の特徴は、『大経』・『観経』・『小経』をそれぞれ第十八願・第十九願・第二十願を開説した経とし、『観経』と『小経』に隠顕をみたことである。まず『大経』が第十八願開説の経と位置づけたのは、『大経』自身がそう語っているからである。それは五徳瑞現と出世本懐の文、出世本懐でいわれている「真実之利」と弥勒付属釈の「得大利」との対応、そして弥勒付属釈が第十八願成就文を明らかに承けたものであることが示されているからである、すなわち、『大経』自身が第十七願諸仏所讃の名号を十方衆生に聞かしめ、信じさせて往生成仏の身に決定せしめようという第十八願の法義を開説した経であることを語っていたのであった[18]。次

に『観経』を第十九願開説とするのは、定散二善・三福九品等の諸善を聖道門的な自力の行と位置付けることによって、第十九願の「発菩提心、修諸功徳」の行体としてみていくからである[19]。そして『小経』を第二十願開説とするのは、「聞我名号、係念我国、植諸徳本」という経説が、「如来の尊号を、おのれが善根として、みづから浄土に廻向して果遂のちかひをたのむ」というあり方で、『小経』の修因段がまさにそのことを開説したものであると見たのであった[20]。しかし、『観経』と『小経』は単に自力諸行、自力念仏が説かれているのではなく、

然今據大本。超発真実方便之願。亦観経顕彰方便真実之教。小本唯開真門無方便之善。是以三経真実。選択本願為宗也。

（『浄聖全』二・一九五頁）

しかるにいま『大本』によるに、真実・方便の願を超発す。また『観経』には、方便・真実の教を顕彰す。『小本』には、ただ真門を開きて方便の善なし。ここをもつて三経の真実は、選択本願を宗とするなり。

とあるように、『観経』・『小経』ともにその根底には第十八願のこころが流れているとみた。いわゆる隠顕釈義である。親鸞は、『大経』の三心と『観経』の三心との一異について隠顕釈を設け、さらに『大経』と『観経』の三心と、『小経』の同異を問題とし、『小経』にも隠顕をみている。『観経』の文面に顕れている顕義は、行でいえば定散二善、心は至誠心、深心、回向発願心の自利各別の三心である。一方、経面には顕らかに説かれていないが、逆見すれば随所に説かれている法義という隠彰義からいえば、『観経』には『大経』の第十八願の法義が説かれているという[21]。そして『小経』は、顕義でいえば、釈尊は『観経』で説かれるような定散二善を少善根と嫌貶し、善本徳本の名号法を開示するのであるが、その功徳にとらわれて自利の一心を励まして難思往生を勧める自利念

仏の法義である。しかし隠彰義からいえば、「真実難信之法」とは本願名号法の事で、「一心不乱」の一心は第十八願に説かれる信楽であることが示されている[22]。このように、親鸞は『浄土三部経』の『観経』と『小経』には、顕義では『観経』は定散二善の自力諸行、『小経』は自力念仏がそれぞれ説かれるが、根底には『大経』の弘願念仏が隠れた形で説かれていると見たのであった。そして上述のように、『浄土三部経』とは釈尊が阿弥陀仏の真仮三願を開説された経であるとして、『観経』は第十九願、『小経』には第二十願に対応させるのであった。すなわち、『観経』顕説の要門と『小経』顕説の真門を第十九願、第二十願にそれぞれ根拠付けることによって、『観経』と『小経』を従真垂仮の法であることを論成し、『観経』、『小経』は『大経』の他力念仏の法門を受け入れることのできない未熟の機を誘引する権仮方便の教説と位置付けたのであった。

ところで、未熟の機を真実へと調機誘引するという権仮方便は、暫用・還廃という構造をもっている。暫用とは、未熟の機を調育するために仏が暫く用いさせるということで、還廃とは、機根が熟し真実の教法を受け入れることが出来る様になれば、真実の教えが顕露され方便の教法は廃される。言い換えるならば、権仮方便の教法は廃されるべくして説かれた教法ともいえる[23]。親鸞が諸行を権仮方便法と位置付けたのは、おそらく法然の説示によったものと考えられる。『選択集』「念仏付属章」に、諸行は念仏の方便法として廃立されるのが『観経』所説の法義であるという理解がある。すなわち、

当知随他之前雖暫開定散門随自之後還閉定散門。一開以後永不閉者唯是念仏一門。弥陀本願釈尊付属意在此矣。行者応知。

（『浄聖全』一・一三一六頁）

まさに知るべし、随他の前にはしばらく定散の門を開くといへども、随自の後には還りて定散の門を閉づ。一たび開きて以後永く閉ぢざるは、ただこれ念仏の一門なり。弥陀の本願、釈尊の付属、意これにあり。行者知るべし。

と、定散諸行を随他意、念仏を随自意の法門として位置付けている。随他意とは、仏が衆生を調機誘引するためにしばらく相手に応じて説かれる教化方法で、随自意とは、機根が純熟すれば仏がその本意の教えを説くという説法方法である。そして念仏門に帰入すれば、「随自之後還閉定散門。一開以後永不閉者唯是念仏一門」といわれるように、法然は随他意の定散門と、随自意の念仏門とを相対させ、定散と念仏の行体に約して廃立する。このように、法然にも『観経』所説の定散二善の諸行は、本願念仏に調機誘引する為の権仮方便法であると共に、念仏門に対しては所廃の法門であると位置づけているのである。親鸞の隠顕釈義は、このような意を承けて法然の廃立義の必然性を体系化したものといえよう。一方で、親鸞には「遇獲行信、遠慶宿縁」（『浄聖全』二・七頁）と、大悲調育の権用を嘆ずる一面も見受けられる。廃捨の為に説かれた方便法は単なる否定や批判に終わるものではなく、廃捨される法門にもはたらいていた仏意を見出していくのである。

次に一乗海釈の構造から親鸞の絶対義を考察したい。一乗海釈の私釈は、

言一乗海者。一乗者大乗。大乗者仏乗。得一乗者得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是究竟法身。得究竟法身者則究竟一乗。無異如来。無異法身。如来即法身。究竟一乗者即是無邊不断。大乗無有二乗三乗。二乗三乗者入於一乗。一乗者即第一義乗。唯是誓願一仏乗也。（『浄聖全』二・五四頁）

一乗海といふは、一乗は大乗なり。大乗は仏乗なり。一乗を得るは阿耨多羅三藐三菩提を得るなり。阿耨菩提はすなはちこれ涅槃界なり。涅槃界はすなはちこれ究竟法身なり。究竟法身を得るはすなはち一乗を究竟するなり。異の如来ましまさず、異の法身ましまさず。如来はすなはち法身なり。一乗を究竟するはすなはちこれ無辺不断なり。大乗は二乗・三乗あることなし。二乗・三乗は一乗に入らしめんとなり。一乗はすなはち第一義乗なり。ただこれ誓願一仏乗なり。

と示されている。この私釈については前章で既に述べたように、かつては『勝鬘経』を典拠とするとされてきたが、開華院法住師が『教行信証金剛録』の中で、単に『勝鬘経』そのものを典拠とするというよりも、源信によって撰述された『要決』中の『勝鬘経』引文を元にした文章であるとの指摘を行っている。そして『勝鬘経』、『要決』所引の『勝鬘経』のどちらであったとしても、「行文類」の私釈と比較してみると、「是故三乗即一乗」の語句が「行文類」では省略されている。この点も前章の「一乗海釈と『一乗要決』の相違点」で述べたが、諸行は念仏に対して所廃の法門であり、法華一乗の特色である「三乗即一乗」といった開会思想を取り入れていない為であったと考えられる。法然門下で天台教学の開会思想を巧みに取り入れている西山派証空は、「是故三乗即是一乗」を、天台教学で森羅万象の理法を表わす言葉である、諸法実相を証する経言として捉えていることから、「開会」を顕す文とみていることがわかる[24]。しかしながら、親鸞において諸行は念仏に対してどこまでも所廃の法門として位置付けられており、証空のように開会の義を取り入れていない。すなわち、他力浄土門の一乗法とは、自力聖道門の三乗法に対し、勝れた唯一法であることを鮮明にせんが為に「是故三乗即是一乗」の経文を省略し

たものといえよう。親鸞が特に開会思想との混乱を避けていたのは、本来天台用語で開会の思想を表す「廃立」という用語を、自身の書物に一度も用いていないことからも論考できる。親鸞の師である法然は、選択本願論に基づく「廃立為正」をその教学的立場としている。この選択廃立義は法然の門弟達によって継承されていき、親鸞もその例外ではない。また廃立は、その思想形態だけでなく、用語自体も法然は勿論、門弟達にも使用されており、親鸞在世当時から法然教学を表す名目として一般的に認識されていたことがわかる。しかしその中において親鸞の著書の中には一度も廃立の語が用いられておらず、これは単なる偶然ではなく、明確な意図があったと予想されるのである。廃立とは、本来天台用語に由来する用語で、『法華玄義』に『妙法蓮華経』の経題を釈する中、蓮華に「為蓮故華」・「華開蓮現」・「華落蓮成」三種の在り方があるとする[25]。これらに『法華経』迹門における経法の権実を合わせれば三喩は「為実施権」・「開権顕実」・「廃権立実」の三義を表すとされている。廃立とはこのうち「廃権立実」のことで、所対の機縁が熟し、権即実と融会されたならば一乗真実の化益のみが施され、未熟の機に施した化用は廃される。このように権用が廃され、実用のみ立せられることを廃立といい、本来天台教判において、権即実とする開会の構造の中で用いられる用語であった。したがって天台でいわれる廃立は、釈尊の化用のみが廃され、教体は本来真実であるから廃されない[26]。ところが法然は、随他意を定散門、随自意を念仏門とし、両者を各別の法門とみなして行体に約して廃立する。一方、天台の廃立は権実の差別心は廃されるが行体は廃さない。このように法然における廃立義は、天台の廃立義を善導の付属釈の意に依って転用したものであり、開会を表すものではない[27]。ここで注目されるのが西山派証空の廃立義である。証空は自身の教学に開

会思想を取り入れ、諸行は本来弥陀法の外になく、自力の執情が除かれ、観門領解が成立すれば定散即念仏と融会される。証空も自力他力を廃立の関係で見るが、『散観門義』二に、

当知、善体無所嫌、可依心開不開。

（『西全』三・三四三頁）

当に知るべし、善の体は嫌ふ所無し、心の開不開に依るべしといふことを。

とあり、これによれば雑行として嫌われるのは行体が即念仏であることに気付かない自力心であるとしている。つまり、この場合自力行といっても廃すべきは自力心であり、行体そのものは名号体内の善として廃すべきではない[28]。このような立場の廃立義は開会を表すものであり、ここに親鸞の問題意識があったのであろう。このように、親鸞は法然と同様に諸行と念仏は行体で廃捨するため、法然教学を特徴づける名目の「廃立」の語を使うことによって天台の開会の構造を表す可能性があると共に、聖道諸宗及び浄土異流に法然の選択廃立義が誤謬される可能性を孕む用語でもあった為、その使用を避けたものと考えられる。[29]

念仏と諸行を開会の関係でみるのではなく、他力本願法が自力の法門より勝れた唯一法と位置付けることは、「絶対」の出拠となっている「行文類」と『愚禿鈔』二教二機対の構成からも論考できる。両書では念仏と諸行の教と機について比校対論させ、「行文類」では二教対四十七対、二機対十一対があげられ、『愚禿鈔』では二教対四十二対、二機対十八対があげられている。両書を対照すれば多少の相違はあるが、二教対はともに「難易対」から始まって「報化対」で終わり、二機対は「信疑対」から始まって、「明暗対」で終わり、共に始終が一致している。この一致は単なる偶然ではなく、親鸞には明確な意図があったと考えられる。すなわち、本願法は他力易

行によって衆生に報土の勝果を得させ、諸行は難行を修して化土の劣果を得るといった、因果にかけて本願法が余法に比対して超絶する義を明かしたものといえるであろう。また、二機対においても、信疑と明闇をもって中間を総じるものである。それは他力信心は仏智を体としているから「明」であり、諸行自力信心は無明煩悩を体とするから「闇」なのである[30]。このように、二教二機対において念仏と諸行を比校相対させ、念仏が諸行より勝れていることを受けて「絶対不二之教、絶対不二之機」と結釈するのであるから、この「絶対」が念仏と諸行が相対的な対立が泯亡しているとは文脈からいっても考えることはできない。このように、親鸞における「絶対」の語義とは、親鸞の聖道門理解、一乗海釈の文言、二教二機対の構成からして、従来指摘されてきた天台の開会をあらわす相対を絶した「絶待」の意ではなく、比校すべきものがない無比対の義であり、諸行と相対して本願法の超勝性を明かすものであるといえよう。

第三節　親鸞と天台の教判的関連性

第一項　二双四重判の依拠に関する再検討　―天台五時八教判との関連性―

親鸞は『大経』を中心として、二双四重判といわれる教判によって全仏教を体系化している。また、天台宗では、釈尊一代の教法を五時を中心とし、化儀四教と化法四教とを複合的に組織し、『法華経』こそ釈尊出世本懐の教であると位置づけた五時八教判という教判がある。本項では、親鸞の二双四重判と五時八教判との関連性について論じていきたい。

まず検討に入る前に、五時八教判とその成立背景ついて一瞥しておくことにする。仏教各宗の成立にあたり、それぞれが各自の教判を有することは既に述べた通りであるが、その教判の研究が盛んに行われるようになったのは中国の南北朝時代からで、特に羅什以後はその傾向が著しかった。羅什自身は一音教説を唱えたといわれているが、本格的に教判が組織されるのはその門下においてであった。中でも慧観の頓漸五時判は、後代の教判論に大きな影響を与えることになる。慧観は釈尊一代の教説形式、すなわち化儀について頓漸二教に分ける。頓教は菩薩のために説かれた華厳の教えであり、漸教は初転法輪から入滅までの説法次第とみて、有相教・無相教・抑揚教・同帰教・常住教と五時に区別した。そして有相教は小乗見得得道の法、無相教は『般若経』、抑揚教は『維摩経』、同帰教は『法華経』、常住教は『涅槃経』に配当されるのである。これが有名な五時判であり、教判とは機根との深い関係性の中で体系化されていくことなる。[31]

智顗は、『法華玄義』において南地に三家、北地に七家、合わせて十種類の教判をあげ、これを南三北七として分析を加えている。南地は『涅槃経』を中心に、北地は『華厳経』を中心に教判が立てられたとされている。まず南三とは、一つに化儀を頓漸二教として漸教を五時に分ける慧観による教判を基本とするもので、智蔵や法雲が用いたとされる。二つに虎丘山の岌師による化儀を頓教・漸教・不定教として漸教を三時教に分類したもので、三つに宗愛がとなえた化儀を頓教・漸教・不定教として漸教を四時教としたものである。

北七とは、漸教を五時に分けた五時教判、菩提流支の半満教、慧光の四宗教、自軌の五宗教、安凜の六宗教、有相・無相大乗教、一音教の七種である。『法華玄義』ではこれら諸教判の精密な研究を行い、採用するべきものは採用し、捨てるべきものは捨て、再構築されたのが五時八教判である。智顗は天台教判を新たに組織するに当たり、この教判原則の明確な限定を行った。それが五時・化儀・化法である。五時とは華厳・鹿苑・方等・般若・法華涅槃をいう。天台の五時判は従来の五時判とは異なり、釈尊一代においてその教説がいつ説かれたのかという時代的区分であり、そこでは内容的優劣は問われない。化儀とは頓教・漸教・秘密教・不定教の四教で、この化儀判も説法形式による分類であるから教説内容の浅深は不問である。化法は蔵教・通教・別教・円教の四教で、この化法判こそまさしく説法内容上の所論であり、時間的、形式的観点を交えずに釈尊一代の教説が分類されるのである[32]。このように、智顗は五時・化儀・化法の教判原則を明確に区別し、それらを有機的に関連付けることで、当時南地における『涅槃経』至上説、北地における『華厳経』至上説に対して、新たに『法華経』至上説を学問的に基礎づけたのであった。[33]

五時八教判について粗々ではあるが一瞥したところで、二双四重判と五時八教判との関連性を考察していく。前述したように、先行研究において二双四重判の四教分別の構造や頓漸二教といった教判的名目は、五時八教判を応用したものとする見解がある。二双四重判の四教分別に関して日下大癡氏は、

吾祖二双四重の判教は、先づ頓漸二教を分ちて之れを超と出とに配合し、更に此超出の二教中に於て各々竪と横とを分ち、茲に二双四重の範疇を成立す、固より是れ吾祖の創意に属する。然るに其流動の径路として彼台宗の判教に辿り入らんか、則ち夙に此範疇の彼処に存在せしことを発見するに難くない。謂く彼の化法四教の組織に於いても亦、界内・界外の二教を分ち、之を空と中との二種の観行に配合し、此空中の二観内に於て更に各々巧と拙との二度を分ち、茲に二双四重を成立し、以て蔵通別円の四教浅深の差別を判じたるもの即ち是れである。[34]

と示している。すなわち、二双四重判において一代仏教を頓漸二教に分けて超と出に配し、そこから横超・横出・竪超・竪出の四教に分別する構造は、五時八教判における界外と界内とに分け、これらを巧と拙とに分け、そこから蔵教・通教・別教・円教の四教を分別した「二双四重」の構造との近似性を指摘するのである。また、頓漸二教の教判的名目について福原蓮月氏は、

此の二双四重の二双とは超と出とであって、これは天台において化儀の四教、即ち頓・漸・秘密・不定の四教を分ける中の初の二（頓教と漸教）に当たるのであり、その思想を受けた区別の仕方である。そして頓教中に、聖道自力難行の竪超と、浄土他力易行の横超とを分かつ。これら頓教は、頓速に証悟の境に到達し得

る勝れた教であるのに対し、漸教は漸時、時間をかけ、遂には証悟に至るという歴劫迂廻の劣った教であり、これに自力難行の漸教である竪出と、浄土他力易行中の漸教である横出とを分かつのである。この判教は、

天台教学の判教の仕方を応用したものと云えるであろう。[35]

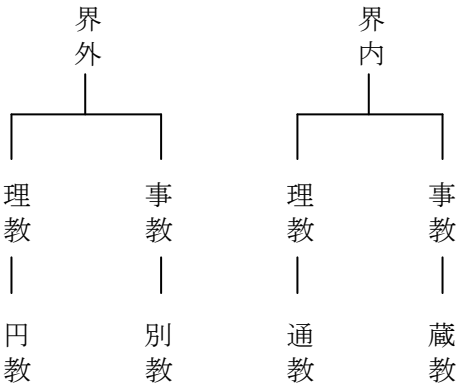
といい、二双四重判の「二双」にあたる超と出を、五時八教判でいう頓教と漸教に位置付け、この区別について天台の判教を応用したものであると指摘している。このように、二双四重判と五時八教判との関連性が指摘されてからすでに久しいのであるが、両氏の見解に対する妥当性はこれまで議論がされてこなかった。よって、日下氏と福原氏の見解に再検討を加えながら、親鸞における教判論の依拠について考察していく。

まず、日下氏の「親鸞の二双四重判は、五時八教判における二双四重の構造によったもの」という見解を検討していく。二双四重判と五時八教判の四教分別の構造について、問題となるのは化法四教である。化法四教とは、釈尊が化導する時の教法を蔵教、通教、別教、円教の四種に分類したもので、この四教は界内・界外、事教・理教にそれぞれ分類される。『天台四教儀』で蔵教と通教について、

蔵是界内小拙。不通於大故小。析色入空故拙。此教三人。雖当教内有上中下異。望通三人則一概鈍根。故須析破也。通教則界内大巧。大謂大乗初門故。巧謂体色入空故。（『大正蔵』四六・七七八頁）

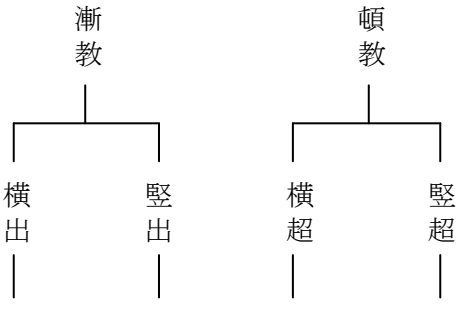
蔵は是れ界内の小拙なり。大に通ぜざるが故に小なり。色を析して空に入る故に拙なり。此の教の三人は。当教の内、上・中・下異有りと雖も、通の三人に望むれば則ち一概に鈍根なり。故に須く析破すべし。通教は則ち界内の大巧なり。大は謂く大乗の初門なるが故なり。巧は謂く色を体して空に入るが故なり。

といわれている。界内・界外とは、仏の教化を受ける衆生には地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六道があり、この六道に声聞・縁覚・菩薩の三乗と仏を合わせて十界とされる。釈尊一代の教説の内容を分別した化法四教は、それぞれの教えが一体どの界において説かれたのかということが明かされ、教説内容の狭広によって界内か界外か、内容の浅深によって事教か理教に分けられる。ここでいわれる「界」とは迷いの世界である三界、すなわち欲界・色界・無色界を意味する。つまり界内・界外とは、この三界の内か外かということである。界内は凡夫を含めた地獄から天までの世界で、そこには身体の大小、寿命の長短があり、業や煩悩によって生死を繰り返す世界である。これに対して界外とは、三界を超越した聖者の世界であり、ここに住する菩薩は迷いの生死を超えている。そして界内・界外の教説は、その浅深によってそれぞれ事教と理教に分けられる。「事理」の「事」とは一般にこの世界において現象するものをいい、「理」とは本体を指す。すなわち、事教とは因縁によって性起したあらゆる存在や現象を差別的・相対的にとらえる立場であり、理教とは、普遍的・絶対的な真理をとらえる立場である[36]。『天台四教儀』によれば、蔵教と通教は界内の教法で狭い教えであるからこれは拙と位置付けられている。対して別教と円教は界外の教であり、三界の域を越えた広い教えであるから巧とされる。これら界内・界外の二教に、それぞれ事教と理教を立てた教が蔵・通・別・円の四教なのである。これを図にすると次のようになる。



このように、界内・界外の教えを拙と巧として、それぞれから事教と理教を出し、蔵・通・別・円の四教が分配されるのである。

一方、親鸞の二双四重判は「信文類」菩提心釈、横超釈、「化身土文類」、『愚禿鈔』上巻に出されている。これらの中、二双四重全ての判目について言及されているのは横超釈と『愚禿鈔』上巻であるが、今は最も整理・体系化されている『愚禿鈔』上巻によることにする[37]。まず仏教を大乗と小乗に分け、大乗教に頓教と漸教があるといい、頓教に聖道の頓教、すなわち聖道の実教と浄土の頓教、すなわち浄土の実教とがあるといわれている。これを図にすると次のようになる。



この図と、先の五時八教判における四教分類を比較してみると、天台の蔵・通を界内教としてこれを拙とし、別・円を界外教として巧と位置づける構造と、親鸞の横出と竪出を漸教としてこれを権とし、横超と竪超を頓教として実と位置づける構造は、日下氏が指摘しているように、ともに二双四重の構造になっている。それでは親鸞の横超・横出・竪超・竪出の四種の法門は、果たしてどのような背景に依って成立しているのであろうか。四教の名目について『六要鈔』では、横出・竪出は択瑛の文に依っているが、択瑛は二出分別のみで竪出に聖道の権実、横出に浄土の浅深をおさめている。この二出に善導の「横超断四流」の「横超」と択瑛の言を校合し、一乗家、定散弘願の分別の立場より二双四重としたとされている。横竪二超の名目であるが、法然の法語をまとめた『西方指南抄』下本に、

五説の中の仏説なり、四土の中には報土也、三身の中には二身なり、三宝の中には仏宝也、四乗の中には仏乗也。二教の中には頓教也、二蔵の中には菩薩蔵也、二行の中には正行也、二超の中には横超也。

（『真聖全』四・二一八頁）

といわれており、この文章を解説したと考えられる『御消息』第十通には、

二超といふは、一には竪超、二には横超なり。いまこの浄土宗は横超なり。竪超は証道自力なり。

（『浄聖全』二・七九〇頁）

と、明確に二超とは横竪二超であるといわれている。さらに証空の『玄観門義』には、超とは超越のことで次第に対する詞であり、他力超越の法を「横超」といい、自力断惑の法を「竪超」と示されている（『西全』三・一二頁）。この証空の「超」を説明する中での「横竪二超」の説示、そして『西方指南抄』の法語等を合わせれば、法然の上にすでに横超・竪超といった教判的対目があったと考えられる[38]。また『玄観門義』には続けて、

論横次第。先欣浄土。次第依自止悪修善分。可生九品土是也。雖入浄土。尚有行門意。故次第断意也。

（『西全』三・一三頁）

横の次第を論ぜば、先づ浄土を欣ひて次第に自らの止悪修善の分に依て、九品の土に生ずべしといふは是れ也。浄土に入るといへども、尚行門の意有り。故に次第断の意也。

と、横の次第断について他力観門中、自の止悪修善の分によって九品の浄土に生ずべしというような自力行門の意を離れられない者であると示し、親鸞が横出に分類した法門構造と相似している。結局、証空は横とは本願力

をあらわす語として超断なるが故に横超におさめるが、横超から別立されなくてはならない法門があることが示唆されているのである。親鸞の自力諸行による往生や自力念仏による往生を横出の法門と位置付け、さらにそれらを第十九願と第二十願と有機的に関連させる立場よりすれば、二双四重判は必然的に展開される親鸞独自の教相であるとせねばならない。確かに日下氏が、

> 謂く彼の化法四教の組織に於いても亦、界内・界外の二教を分ち、之を空と中との二種の観行に配合し、此空中の二観内に於て更に各々巧と拙との二度を分ち、茲に二双四重を成立し、以て蔵通別円の四教浅深の差別を判じたるもの即ち是れである。[39]

と指摘しているように、親鸞の二双四重判と五時八教判には構造的な共通点がみられる。しかし、今ここで明らかになったのは構造上において相似点が見られるということであり、あくまでも表面的構造の所論と言わざるを得ない。したがって、この事実のみを以て即座に五時八教判における「二双四重」を、親鸞がそのまま二双四重判に適用したと結論付けるのは早計である。親鸞の二双四重判の依拠を真摯に顧みたならば、五時八教判の構造を親鸞が依用して二双四重判を構築したという日下氏の指摘よりもむしろ、七祖の相承の中で構築されたものと考えるのが妥当ではないだろうか。すなわち、道綽と善導の釈義を承けて、法然が用いた聖浄二門判と頓漸二教判を合わせ、聖道門中の頓漸二教を竪超・竪出、浄土門中の頓漸二教を横超・横出とし、さらに法然の「横竪二超」と択瑛の「横竪二出」を、願海真仮という親鸞独自の教判理解より必然的に四教が分配されたと考えるべきであろう。

次に、福原氏の「親鸞の二双四重判における頓漸二教は、天台五時八教判の頓漸二教をうけたもの」という指摘について検討していきたい。確かに、先に挙げた二双四重判の図で明らかなように、親鸞は五時八教判と同じ「頓漸二教」の名目を用いている。二双四重判で頓漸二教判を依用する際、頓教から聖道と浄土の実教、漸教から聖道と浄土の権教をそれぞれ分別している。聖道の頓教である竪超は「即身是仏・即身成仏等之証果也」といわれ、浄土の頓教である横超は「選択本願・真実報土・即得往生也」と示される。また、聖道の漸教である竪出には「歴劫修行之証也」といわれ、浄土の漸教である横出は「胎宮・辺地・懈慢之往生也」と示される。なお、小乗教は縁覚教と声聞教の二つに分類されているが、これらは二双四重判において聖道の漸教として竪出に位置づけられることになる。このように、『愚禿鈔』の分判は、まず頓漸二教のうち頓教から聖道・浄土の実教、漸教から聖道・浄土の権教にそれぞれ分けられ、そして証果について、横超は「即得往生」、竪出は「歴劫修行之証」というように、四教を成仏の遅速によって権実が分けられている。そもそも、親鸞以前に頓漸二教判を自身の教判に取り入れていたのは善導であった。まず「玄義分」宗旨門に、

言教之大小者、問曰、此経二蔵之中何蔵摂。二教之中何教收。答曰、今此観経菩薩蔵收。頓教摂。

（『浄聖全』一・六六〇頁）

教の大小をいふは、問ひていはく、この『経』は二蔵のなかにはいずれの蔵の摂なる。二教のなかにはいずれの教の収なる。答へていはく、いまこの『観経』は菩薩蔵の収なり。頓教の摂なり。

と示している。仏教を声聞蔵と菩薩蔵とに分ければ、『観経』所説の法は菩薩蔵に摂せられる。また仏教を頓教と

漸教に分けたときは頓教に摂せられるとして、善導は浄土教を大乗中の頓教に位置付けているのである。さらに、この頓漸二教を成仏の遅速で論じているのは『般舟讃』である。すなわち、

瓔珞経中説漸教、万劫修劫証不退、観経弥陀経等説、即是頓教菩薩蔵、一日七日専称仏、命断須臾生安楽、一入弥陀涅槃国、即得不退証無生。

（『浄聖全』一・九六七頁）

『瓔珞経』の中には漸教を説く、万劫の修劫不退を証す、『観経』・『弥陀経』等の説はすなはちこれ頓教菩薩蔵なり、一日七日もつぱら仏を称すれば、命断えて須臾に安楽に生ず、一たび弥陀涅槃国に入りぬれば、すなはち不退を得て無生を証す。

といい、『菩薩瓔珞経』に説かれる漸教は、万劫かけて苦行を修して悟りを得ていく教えであるのに対して、『観経』等の念仏往生の法門は、わずか一日七日の念仏によって命終と同時に涅槃界である報土に往生することができる教えであり、まさに頓速成仏の頓教菩薩蔵であるといわれている[40]。この意を承けて法然は「大経釈」に、

天台・真言皆雖名頓教、断惑故猶是漸教也、未断惑出過三界之長迷故、以此教為頓中頓也。

（『真聖全』四・二六三頁）

天台・真言皆頓教と名くといへども、惑を断ずる故になほ是れ漸教なり、いまだ惑を断たずして三界の長迷を出過するが故に、この教を以て頓中の頓とする也。

と示すのである。法然の教判については『選択集』「二門章」に、

今此浄土宗者若依道綽禅師意立二門而摂一切。所謂聖道門・浄土門是也。

（『浄聖全』一・一二五四頁）

今この浄土宗はもし道綽禅師の意に依らば、二門を立ちて一切を摂す。いわゆる聖道門・浄土門これなり。

とあるように、道綽の聖浄二門判を中心に一代仏教を分判するのであるが、善導の二蔵二教判から影響を承け、自身の教判に取り入れていることは注目できる。この場合の頓漸二教の名目は、『般舟讃』の説示のように、成仏の遅速によって教法の優劣を判定するものである。親鸞が二双四重判で取り入れている頓漸二教という名目は、まさに善導・法然の頓漸二教判を承けるものであるといえよう。一方で福原氏が、

此の二双四重の二双とは超と出とであって、これは天台において化儀の四教、即ち頓・漸・秘密・不定の四教を分ける中の初の二（頓教と漸教）に当たるのであり、その思想を受けた区別の仕方である。

と指摘しているように、五時八教判で用いられる頓漸二教という名目は、化儀四教における所論である。化儀四教とは、釈尊が衆生を教化する手段について、頓教・漸教・秘密教・不定教の四種に分類されたものである。その中の頓教とは、仏の自内証をただちに説き示す形式で、『華厳経』が説かれた時の説法態度をいう。これに対して漸教とは、対機の能力に合わせて方便を使用し、誘引・弾呵・淘汰という対機の調熟を目的として次第に説かれた教えのことである。これは前述したように、羅什門下の慧観が化儀について頓教・漸教に分け、頓教は菩薩のために説かれた華厳の教えとし、漸教は初転法輪から入滅までの説法次第とみた漸教二教がその元となっている。つまり、善導が説示する頓漸二教は教法の優劣を判ずるものであったが、天台における頓漸二教は優劣を論ずるものではない。釈尊は頓教によって鈍根の者に発心させ、次に漸教という方法によって修行段階の浅い者に対して方便を用い、対機の能力に合わせて次第に高度な内容の教えを説いていき、最終的に非頓非漸の法華円教

を説くのである。このようにみてみると、天台における頓漸二教と、善導・法然でいわれる頓漸二教は、同じ名目であっても意味する内容は異なっている。親鸞の二双四重判で、頓漸二教からそれぞれ二超・二出を出して成仏の遅速によって四教を分判している教判構造は、福原氏が指摘するような五時八教判の頓漸二教を依用したものではなく、やはり善導・法然の教判を承けるものと言わざるを得ないだろう。[41]

しかし、二十年間も天台学を学んだ親鸞が、天台教判から全く影響を受けていないということではない。これまで縷々述べてきたように、親鸞は二双四重判によって一代仏教を整理しているのであるが、この教判は横超・横出・竪超・竪出というように聖道門と浄土門にそれぞれ権教と実教を立てて二権二実とする相対判的立場である。しかし、親鸞の教判は単なる法門分類に留まるのではなく、その所詮は第十八願の教法を真の一乗教として確立するところにあり、相対判釈は絶対判釈へと展開するのである。すなわち一乗海釈に、

大乗無有二乗三乗。二乗三乗者入於一乗。一乗者即第一義乗。唯是誓願一仏乗也。（『浄聖全』二・五四頁）

大乗は二乗・三乗あることなし。二乗・三乗は一乗に入らしめんとなり。一乗はすなはち第一義乗なり。ただこれ誓願一仏乗なり。

とあるように、第十八願法は一切の衆生を真実報土へと運載し、即成仏させる唯一無二の教法であるから「唯是誓願一仏乗」といわれ、二乗・三乗といわれる聖道門は本願一乗へと誘引する権仮方便法と示すのである。これと同意趣の文が「化身土文類」にもある。

言門余者。門者即八万四千仮門也。余者則本願一乗海也。凡就一代教。於此界中入聖得果。名聖道門。云難

行道。就此門中。有大小・漸頓・一乗・二乗・三乗・権実・顕密・竪出竪超。則是自力利他教化地方便権門之道路也。

（『浄聖全』二・一九六頁）

門余といふは、門はすなはち八万四千の仮門なり、余はすなはち本願一乗海なり。おほよそ一代の教について、この界のうちにして入聖得果するを聖道門と名づく、難行道といへり。この門のなかについて、大・小、漸・頓、一乗・二乗・三乗、権・実、顕・密、竪出・竪超あり。すなはちこれ自力、利他教化地、方便権門の道路なり。

といわれており、八万四千の権教の外に一切衆生が救われていく本願一乗の法門があることが示され、聖道門は本願一乗へ誘引するための権仮方便法と位置付けられるのである。その論理的根拠が、先にあげた法然の「大経釈」の文であった。たとえ天台・真言といった理論的には速疾成仏を説く聖道の一乗であっても、実際は三祇百劫の修行を必要とするために漸教となるのである。しかし、法然の教判では漸教に堕在する聖道門の位置づけが必ずしも明確ではない。この問題に対して親鸞は、真実・方便という概念を導入するのである。元々、この真実・方便という体系は五時八教判で用いられているものであった。例えば、五時判では釈尊一代の教説を華厳・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の五時に分類される。

まず第一時の華厳時とは、釈尊が菩提樹の下で『華厳経』を説いた時期で、その教えが高度であるために利根の菩薩には理解できるが、鈍根の声聞・縁覚には理解できない。したがって、まず鈍根のものに最高の法門をあてがい、奮起の心を発させるための時期とする。

第二時鹿苑時では、内容の高い『華厳経』の説法をした後、少し程度を下げて『阿含経』が説かれる。未だ機根の熟していない声聞や縁覚の二乗を誘引するために、平易な教えである小乗を説く時期である。

第三時方等時とは、仏の本意は小乗にとどまらせるのではなく、阿含の次に方等平等の大乗法を説いた期間である。『維摩経』等の大乗の教えによって、小乗が劣り、大乗が勝れていることを知らせ、大乗へと誘引させるのである。

第四時般若時では、大乗を追慕する情のおこった衆生に対し、『般若経』等の般若皆空の教えを説き、空思想を中心とした大乗教理の高揚に努める時期である。

第五時法華涅槃時は、いよいよ釈尊の教えが理解できる段階にまで機根の根性が調った頃に真実教である『法華経』が説かれる。ここでは小乗も大乗も仏に至るための一つの乗り物であると説かれる。そして『法華経』の説法から漏れた増上慢の為に『涅槃経』を追説するのである。

このように、釈尊一代の教説が五時に分類されるのであるが、五時判は智顗以前にある程度組織されており、またそれらは各経典において優劣を論ずるものであったことはすでに述べたところである。しかし、智顗が説示する五時判は単に経典間の優劣を論ずるものではなく、法華以前に説かれた教説は、法華円教へと導き入れるための方便法として新たな位置付けがなされている。こうして五時八教判においては、順序・方法・内容をそれぞれ有機的に組み合わせることによって、『法華経』至上説を弁証することにその主眼がおかれているのである。

親鸞が第十八願法を真実とし、天台を含めた聖道の実教さえも方便法とする絶対判釈は、法然教団が興福寺や延

曆寺から加えられた、激しい論難への一つの回答であったといえるのではないだろうか。それは、論難を加える側であった天台宗の真実・方便という教判論理を用いることで、第十八願の教法こそが真の一乗法であるということを主張する意図があったと考えられる[42]。このことは「円融至徳嘉号」、「本願醍醐妙薬」といわれるように、「円融」、「醍醐」など、法華円教を表す天台用語を、本願一乗をあらわす用語に転用していることからも論考できよう。[43]

また、五時判の大きな意義として、智顗以前の五時判では頓教として確固たる地位にあった『華厳経』を第一時に位置づけた点にある。第一時に置かれているということは、衆生にとって深益を与えざる教法であることを意味することになろう。智顗が『法華玄義』で、

> 初説華厳於初心未深益於漸機亦未転。於二縁如乳。若漸機稟三蔵。能断見思三毒稍尽。即転凡成聖。如変乳為酪。不可以用益謂賤勝不用益謂貴劣。華厳亦如是。（『大正蔵』三三・八一〇頁）

初め華厳を説くに初心に於いて未だ深益あらず。漸機に於て亦た転ぜず。二縁に於ては乳の如し。若し漸機は三蔵を稟けて。能く見思断じ三毒を稍く尽くして、即ち凡を転じて聖と成る。乳を変じて酪と為すが如し。用ひて益あるを以て賤を勝と謂ひ、用ひて益あらざれども貴を劣と謂ふべからず、華厳も亦是の如し。

といい、五時判に統一される『華厳経』は、法身の菩薩以外には無益の教法であると批判され、第二時以後の諸経において如来化導の真面目があるとされるのである[44]。このように、かつて『華厳経』を円頓教としていた旧

来の思想に対する智顗の姿勢と、親鸞が当時一乗を説く代表的経典であった『法華経』を『大経』の教えに調機誘引する経典であると位置づけるその姿勢には両者の近似性が看取できる。

第二項　親鸞と天台における真実・方便の構造的相違

天台における真実と方便の体系であるが、『天台四教儀』に、

> 次説法華。開前頓漸、会入非頓非漸。故言開権顕実、又言廃権立実、又言会三帰一。
>
> （『大正蔵』四六・七七五頁）

次に法華を説く。前の頓漸開して、非頓非漸に会入す。故に開権顕実と言ひ、又は廃権立実と言ひ、又会三帰一と言ふ。

といわれ、化儀四教・化法四教の隔たりを廃して一仏乗に帰入し、前四教を法華円教に融会する「開会」を開権顕実・廃権立実・会三帰一の三義で説明している。開会の構造については前項で説明したように、権即実・三乗即一乗・方便即真実とされる。すなわち、一乗より二乗・三乗を出すのであり、二乗・三乗といっても一乗と別体ではないから本来廃されるものなどはなく、仮ではなく真の立場をあらわすのである。しかしながら、先にあげた一乗海釈や「化身土文類」に説示されているように、親鸞が説く方便の主張は本願一乗の教法へ調機誘引せ

んがための教えであるが、機根が熟し、真実の教法を受け容れることができるようになれば真実の教えが顕露され、方便の教法は廃される。つまり、これを暫用還廃の教法としてみられ、誘引方便の教法とみても第十八願に帰入の後は廃すべき教法として位置づけられているのである。もし開会で解釈すれば、未熟の機に応じて方便として開説された定散二善の法門がそのまま念仏となり、定散即念仏という義を成ずることになるため、真仮廃立義が成立しないことになる。

一方、前述したように、法然門下で積極的に開会思想を用いたのは証空である。証空は三福・定散二善・念仏にそれぞれ行門・観門・弘願門という独自の名目をあて、さらに定散二善は弘願念仏を所詮とする能詮の教としている（『西全』三・二八二頁）。これは、「能詮所詮は猶分別の義、観門弘願は開会の釈なり」（『西山疏抄尋覧』第一輯・一頁）といわれるように、天台の開会思想を取り入れているからである。すなわち、諸行は本来念仏の外になく、機縁が熟し自力の執情が除かれ、観門領解が成立すれば全ては弘願念仏であり、定散即念仏と開会されるとしている。しかしながら、梯實圓氏が指摘しているように、定散二善を観門とみるこのような理解は、法然が「予がごときは、さきの要門にたゑず、よてひとへに弘願を憑む也」（『真聖全』四・一三二頁）といい、要門の定散二善と弘願念仏を各別の往生行とみなし、両者を廃立の関係でみていた理解とは異なるといわねばならないだろう[45]。

また、親鸞と天台とでは権実の判定基準も異なっている。五時判においては機の立場に随って説かれた法は真実ではなく、権法であるという判定基準がみられる。五時判では前述のように、第二時鹿苑時以降は機根の理解

能力に合わせて徐々に高度な教えを説いていき、そして釈尊の教えが理解できる段階にまで機根の根性が調った頃に、真実教である『法華経』が説かれるというものであった。この場合、機根の能力に随って説かれた法華爾前の教法は天台においては方便の教えと位置付けられるのである。すなわち、天台で説かれる方便とは、法華円教へと調機誘引するものであるが、教えを受ける機根の側からいえば、仏の教化によって理解能力が高められていくという向上的立場にある。しかしながら、親鸞には機に随って説かれた法であるが故に方便権法であるという論理は見られない。この点について武田一真氏が既に指摘しているように、親鸞において権実の判断基準は機に随うことそのものにあるのではなく、いかなる機に随って説かれたかにある[46]。「化身土文類」聖道釈に、

信知、聖道諸教、為在世正法、而全非像末法滅之時機、已失時乖機也。（『浄聖全』二・二一〇頁）

まことに知んぬ、聖道の諸教は、在世・正法の為にして全く像末法滅の時機に非ず、已に時と失し機に乖ける也。

と、聖道門は時を逸し、機に乖く法であるというように、親鸞が聖道門を所廃の法門とするのは「機に随う」からではなく、「機に乖く」という観点にある。むしろ第十八願法は、逆謗闡提といった、いかなる逆悪にも応ずる法である故に真実と位置付けられるのであり、天台とは逆に「機に随う」という点においてはむしろ肯定される立場である。故に「行文類」正信念仏偈には、

印度西天之論家、中夏日域之高僧、顕大聖興世正意、明如来本誓応機。（『浄聖全』二・六一～六二頁）

印度西天の論家、中夏・日域の高僧、大聖興世の正意を顕し、如来の本誓、機に応ぜることを明かす。

と述べ、七祖の釈功として阿弥陀仏の本願が機に応ずる法であることを明かしたと讃嘆するのである。

小結

第四章では、親鸞と天台との教判的関連性について論じた。まず、親鸞が『大経』を以て真実教であることを論証する方法は、正木氏が指摘するように、智顗が『法華経』を真実教とする方法と一致している。ただしここで注意せねばならないのは、出世本懐論とは、諸宗と教法の優劣を競い、自宗の優位性のみを強調するような議論になってはならないということである。親鸞が『大経』を出世本懐の教とするのは、

夫顕真実教者、則大無量寿経是也。斯経大意者、弥陀超発於誓広開法蔵、致哀凡小選施功徳之宝。（『浄聖全』二・九頁）

それ真実の教を顕さば、すなはち『大無量寿経』これなり。この経の大意は、弥陀、誓を超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れんで選んで功徳の宝を施することを致す。

といわれるように、「凡小を哀れ」み、「無有出離之縁」なる自己を救わんとする阿弥陀仏の大悲において論じており、決して他宗を貶めるところにその所詮があるのではない。すなわち、親鸞が『大経』を真実教と見做すことは、単なる比較論でも優劣論でもなく、大乗仏教の成立根拠である利他の精神を自身の宗教体験の上に合わせた内面的観点からの結論であるといえないだろうか。そのことは『末灯鈔』第一通に「浄土真宗は大乗のなかの至極なり」（『浄聖全』二・七七九頁）と、明快に述べているところである。

二双四重判と五時八教判との関連性については、従来指摘されてきた「頓漸二教の名目と四教分判の構造は天

台教判を応用したもの」、という見解に対する妥当性を検討した。その結果、二双四重判の構造的依拠を真摯に顧みるならば、直接的には善導・法然の教判を承けて、さらに第十九願と第二十願と有機的に関連させることによって必然的に展開された、親鸞独自の教判であるといわねばならないだろう。しかし、親鸞の教判に五時八教判からの影響が全く看取されないということではない。二双四重判が趣帰するところは「誓願一仏乗」と示される絶対判にあるが、ここに五時八教判の基調となる「一乗」の精神が受け継がれているといえる。その際に導入されるのが、天台の真実・方便という概念であった。ただし、親鸞の教判は天台の構造を無批判に用いるのではなく、あくまでも法然の選択廃立義の上から再構築されたものである。念仏と諸行に開会の論理を持ち込まない点、一乗を明かす際に天台教学で開会を顕す「絶待」ではなく、「絶対」という言葉を区別して用いている点、そして、法の権実の基準を最下の機にまで随っているか、否かに置いているのはその証左といえよう。

---

1 正木倭香麿『親鸞と天台の教学的研究』（法藏館、一九八一年）
2 佐藤哲英・宮地廓慧・山崎慶輝・信楽峻麿共著『どちらが真実か？―「大無量寿経」と「法華経」―』（永田文昌堂、一九七六年）
3 親鸞の出世本懐に関する説示は、梯實圓『一念多念文意講讃』（永田文昌堂、二〇〇五年）三四〇～三四二頁を参照した。
4 正木倭香麿『親鸞と天台の教学的研究』（法藏館、一九八一年）四〇頁以降参照
5 梯實圓『教行信証の宗教構造』（法藏館、二〇〇一年）一七頁
6 高田慈昭「真宗の教判論」（『行信学報』通刊第十一号、一九九八年）
7 『六要鈔』の内容解説については、高田慈昭『親鸞聖人の一乗思想』（永田文昌堂、二〇〇三年）二二三頁参照。
8 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）一七五頁

9 高田慈昭『親鸞聖人の一乗思想』（永田文昌堂、二〇〇三年）二二〇頁
10 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）三五三頁
11 『真宗全書』二二・二八一頁
12 日下大癡『台学指針』（百華苑、一九三六年）三五三頁
13 灘本愛慈『愚禿鈔要義』（永田文昌堂、一九七二年）一四三頁
14 内藤知康『顕浄土真実行文類講読』（永田文昌堂、二〇〇九年）二九九頁
15 相待妙と絶待妙の語義については、河村孝照編『天台学辞典』（国書刊行会、一九九〇年）二〇三～二〇四頁を参照した。
16 開会の説明については、淺田正博『天台四教儀講述』（龍谷大学内淺田研究室、二〇〇三年）七三～七六頁を参照した。
17 山上正尊「絶対釈の考察」（『行信学報』第二五号、二〇一二年）
18 親鸞の『浄土三部経』観については、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）一一二～一二〇頁参照。
19 『浄聖全』二・五八五～五八六頁
20 『浄聖全』二・五九一～五九二頁
21 『浄聖全』二・一八七～一八八頁
22 『浄聖全』二・一九九頁
23 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）一三五～一三六頁
24 藤元雅文「一乗釈と『教行信証』の課題」（『親鸞教学』九八号、二〇一二年）
25 『大正蔵』三三・七七三頁
26 日下大癡『台学指針』（百華苑、一九三六年）六四頁
27 梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂　一九八六年）一三一頁
28 証空の廃立義については、梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂　一九八六年）三四八頁を参照。
29 拙稿「親鸞における諸行廃捨の構造」（『印度学仏教学研究』六二・二、二〇一四年）
30 二教二機対の対応については、灘本愛慈氏『愚禿鈔要義』（永田文昌堂、一九七二年）一五〇頁、一六六頁参照。
31 安藤俊雄『天台学ー根本思想とその展開ー』（平楽寺書店、一九六八年）五五頁
32 南三、北七の説明については、多田孝文・塩入法道・池田宗譲『天台仏教の教え』（大正大学出版会、二〇一二年）五一～五三頁参照。
33 五時八教判について関口真大氏は、昭和四二年（『天台学報』、第八号）以来論文を発表し、五時八教という成語が智顗の撰述に見られないことや、五時八教の名に相応する組織や構成が存在しないことから、智顗の教判ではなく、

後世、高麗の諦観によって創唱されたものと主張する。これに対して佐藤哲英氏は、智顗に五時八教の成語が無くとも、その思想根源は智顗にあるということを、文献的裏付けによって主張している（『印度学仏教学研究』第二五巻第一号、一九七六年／第二六巻第一号、一九七七年）。

34 日下大癡『台学指針』（百華苑、一九三六年）三三二頁

35 福原蓮月「親鸞と天台学」（『天台学報』第二十二号、一九七九年）

36 多田孝文・塩入法道・池田宗譲『天台仏教の教え』（大正大学出版会、二〇一二年）七五頁以下参照

37 『浄聖全』二八三～二八四頁

38 石田充之『法然上人門下の浄土教学の研究』上（大東社出版社、一九七九年）二六八頁

39 日下大癡『台学指針』（百華苑、一九三六年）三三二頁

40 『般舟讃』の文意については、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）一五八～一五九頁を参照した。

41 親鸞の教判は、直接的には法然の聖浄二門判と、その頓漸二教判を統合的に承けるものであるが、法然の教判そのものが龍樹・曇鸞・道綽・善導といった浄土教の伝統を総合的に承けたものであった。したがって、二双四重判もまた、龍樹以来の浄土教の伝統を伝承するものであることはいうまでもない。

42 親鸞が聖道門を権仮方便の法門と見られた背景には、『選択集』念仏付属章における「随自意・随他意」の説示と幸西教学からの影響も考えられ、これらの見解を否定するものではない。親鸞の聖道門理解は、法然・幸西・天台といった全体的な教学的視野に立った考察が必要であろう。

43 淺田正博「教行信証における天台教判用語の依用について」（『宗学院論集』第五三号・一九八二年）

44 安藤俊雄『天台学－根本思想とその展開－』（平楽寺書店、一九六八年）六二～六三頁参照。

45 梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂、一九八六年）一二八頁

46 武田一真『親鸞浄土教の特異性』（永田文昌堂、二〇一三年）二三三頁以下参照

結論

結論

本論において、天台教学を基礎とする親鸞浄土教の独自性について検討してきた。各章をまとめると、以下の通りである。

第一章「叡山と親鸞に関する先行研究の再検討」では、これまで叡山と親鸞に関する先行研究に対して再検討を試みた。第一節では、親鸞が叡山時代に修していた不断念仏の内容は、五会念仏ではなく引声阿弥陀経という見解に対して、史料的にみれば引声阿弥陀経の読誦に加え、やはり五会念仏が共に唱えられていたという筆者の見解を提示した。また、この不断念仏は『摩訶止観』所説の常行三昧による此土入聖を目的とする行法ではなく、彼土得証の西方浄土往生を願生するもので、懺悔滅罪を内容としている。親鸞においては、この行を修する中で至心懺悔出来ざる自己の姿が露呈され、山を下りる一つの動機となったのであろう。親鸞は、まさに願生西方浄土の不断念仏を原点とし、第十八願に帰入していくのである。

第二節以降は、叡山と親鸞が用いている用語の比較検討を試みた。親鸞は叡山で二十年間修学していた影響から、多くの天台用語が使われている。しかし、それらの内実を検討すれば、たとえ用語は同じでも、親鸞はいずれも阿弥陀仏の救済内容を提示するために依用しており、親鸞独自の思想体系が看取できるのである。

第二章「親鸞における時機への意識」では、親鸞の時機観を最澄の時機観と比較する中でその独自性について考察した。最澄の時機観は、「末法太有近」という時代の危機感を背景に、直道・迂廻・歴劫という三道の分釈を

用いるなどして、対外的に『法華経』が最勝の教えであることを主張するところにその論点があった。すなわち、時代と機根に焦点が当てられた時機観であったといえよう。

一方、親鸞も「化身土文類」に『末法灯明記』をほぼ全文引用するなど、末法という時代において時機相応の教えとして『大経』の優位性を対外的に主張している。その際、南都・北嶺の旧仏教に対して最澄の直道判を依用し、本願念仏こそが時機相応する教法であることを主張しているのである。しかし、「正像末和讃」で見られるように、親鸞の時機観には単に末法という時代そのものに重きを置くよりも、三世を流転輪廻する罪悪生死の凡夫こそ阿弥陀仏の救いの対象であったという、機根と教法との関連が強く打ち出されているといえる。

また、親鸞の末法無戒という立場は『真宗大辞典』で説明されているような無用論ではなく、戒と自己のあり方との関わりをもちながら如来を仰ぎ、浄土を目指す生き方であったことを確認した。不断に自己を戒の思想性に問い続けるという親鸞の無戒の表明は、最澄が意業や自律性といった行者の内面性を重視した大乗戒の精神を受け継ぐものではないだろうか。そしてこの両者の間において、従来成仏の因に直接関わっていた持戒を非本願の行として廃捨した法然の存在は極めて大きい。親鸞の無戒の論理は、最澄における大乗戒の思想性の重視と、法然選択廃立義を承けて構築された独自の体系を持つものであるといえよう。

第三章「法華一乗から本願一乗へ」では、末法相応の教法として道理の上で説かれる法華一乗から、凡夫直入の仏道である本願一乗の思想的特徴を考察した。親鸞の一乗思想は、叡山で二十年間修学していた影響から、四車家の立場で構築されている。また「行文類」の一乗海釈は、一乗真実の道理を明かす源信の『要決』から多く

の影響を承けている。無論、『教行信証』では『要決』の論理を無批判に用いるのではなく、天台同様に一乗思想を基盤としながらも、第十八願の観点より聖道仏教に対し、「誓願一仏乗」の立場を確立していくものであった。その「誓願一仏乗」とは、『要決』のように「悉皆成仏」という一つの仏道体系を意味するだけに留まらない。親鸞が提示する一乗法は、衆生を無上涅槃に証入せしめ、さらに聖道の一乗を含めた全仏教を統摂していくような阿弥陀仏の「はたらき」へと昇華されており、ここに親鸞の独自性が存するのである。

第四章「『法華経』から『大無量寿経』へ」では、一乗の根幹として経典観および教判論を、『法華経』と『大経』双方の立場から考察してきた。まず、親鸞は『大経』を出世本懐の教と位置付ける際、智顗が『法華経』を出世本懐の教とする同じ方法論を用いていることが先行研究によって確認した。これを前提とするならば、坂東本「正信念仏偈」の文言が「釈迦」から「如来」に訂正されている理由は、天台の出世本懐論に対する反論を内実としているものと考えられる。また、『大経』所説の第十八願法の立場から構成される親鸞の二双四重判は、天台五時八教判の構造を承けるものという従来の見解に対して検討を加えた。その結果、二双四重判は直接的には善導・法然の教判を相承し、さらに第十九願と第二十願と有機的に関連させることによって、必然的に展開された親鸞独自の教判であると結論付けた。その中で親鸞は、天台五時八教判の一乗の概念や、真実・方便という論理を巧みに依用しながら名号法の普遍的原理を明示している。ただし、親鸞は法然の選択廃立義を承ける立場より、たとえ天台教判の論理を依用していたとしても、法華一乗の特徴である「開会」の思想を注意深く排除しているのは注目すべき点であろう。以上の事実に鑑みれば、親鸞の教学形成には二十年間修学した天台教学が大き

く影響を与えていることがわかる。しかし、無批判に天台教学を依用するのではなく、巧みに法然の選択廃立義の論理の上から第十八願法へと昇華させており、ここに親鸞教学の独自性が看取できるのである。この背景には、法然によって確立された選択本願の教えに対し、当時の聖道諸宗からの厳しい論難があったことを忘れてはならない。親鸞が「浄土真実」を掲げ、法然の浄土宗独立の真意を明らかにする中で用いたのが、天台教学の論理なのであった。このように考察する時、『教行信証』後序で、

然愚禿釈鸞。建仁辛酉暦。棄雑行兮帰本願。

（『浄聖全』二・二五四頁）

然るに愚禿釈の鸞、建仁辛酉暦、雑行を棄てて本願に帰す。

といわれているが、親鸞は叡山を下りた時にこれまで修学してきた天台教学まで棄てたのではなく、むしろ天台教学を基礎としながら独自の教義体系を構築していったものと論考できよう。

これまで親鸞の教学形成において、七祖教学および中国・朝鮮浄土教との教理史的研究は多く行われていたが、天台教学との関連性については活発に議論されておらず、真宗学における課題でもあった。そのような点からすれば、天台教学の側面から論じたところに本論文に一分の意義が認められるのではないだろうか。本論では主に先行研究への再検討、時機観、そして時機相応の教法という観点から一乗思想と教判論といった、機根と教法との関連性を中心に論じてきた。その為、親鸞と天台教学との関連性において仏身仏土論の考察は残された課題となった。今後、本論を以て親鸞浄土教と天台教学との関連性を考究していく一助としたい。

参考文献

【書籍】

浅井圓道『本覚思想の源流と展開』（平楽寺書店、一九九一年）
浅井成海『法然とその門弟の教義研究』（永田文昌堂、二〇〇四年）
淺田正博『天台四教儀講述』（龍谷大学内　淺田研究室、二〇〇三年）
『戒律を知るための小辞典』（永田文昌堂、二〇一四年）
浅野教信『親鸞と浄土教義の研究』（永田文昌堂、一九九八年）
天納傳中『天台声明』（法藏館、二〇〇〇年）
安藤俊雄『天台学』（平楽寺書店、一九六八年）
石田充之『親鸞教学の基礎的研究』（永田文昌堂、一九七二年）
石田瑞麿『日本仏教における戒律の研究』（在家仏教協会、一九六三年）
『日本仏教思想研究』一（法藏館、一九八六年）
恵谷隆戒『円頓戒概論』（大東出版社、一九四二年）
横超慧日『中国仏教の研究』一（法藏館、一九七六年）
『涅槃経と浄土経』（平楽寺書店、一九八一年）
『法華経序説』（法藏館、一九六二年）
大久保良峻『天台教学と本覚思想』（法藏館、一九九八年）

大久保良順『一乗要決』（大蔵出版、一九九〇年）
梯　實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂、一九八六年）
『教行信証の宗教構造』（法藏館、二〇〇一年）一七頁
『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）
『一念多念文意講讃』（永田文昌堂、二〇〇五年）
『顕浄土方便化身土文類講讃』（永田文昌堂、二〇〇七年）
『聖典セミナー教行信証（信の巻）』（本願寺出版社、二〇〇八年）
河村孝照『天台学辞典』（国書刊行会、一九九〇年）
勧学寮『釈尊の教えとその展開―中国・日本篇―』（本願寺出版社、二〇〇九年）
菅野博史『法華玄義を読む』（大蔵出版、二〇一三年）
桐渓順忍『講座真宗の安心論題』（教育新潮社、一九八三年）
日下大癡『台学指針』（百華苑、一九三六年）
佐々木憲徳『天台教学』（百華苑、一九五一年）
佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑、一九六一年）
『叡山浄土教の研究』（百華苑、一九七九年）
佐藤哲英・宮地廓慧・山崎慶輝・信楽峻麿共著『どちらが真実か？』―「大無量寿経」と「法華経」―（永田文

昌堂、一九七六年）
島地大等　『天台教学史』（明治書院、一九二九年）
末木文美士『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三年）
薗田香融『平安仏教の研究』（法蔵館、一九八一年）
高田慈昭『親鸞聖人の一乗思想』（永田文昌堂、二〇〇五年）
武田一真『親鸞浄土教の特異性』（永田文昌堂、二〇一三年）
多田孝文・塩入法道・池田宗譲『天台仏教の教え』七五頁以下参照（大正大学出版会、二〇一二年）
多田厚隆・大久保良順・田村芳朗・浅井圓道『天台本覚論』（岩波書店、一九七三年）
田村晃祐『最澄教学の研究』（春秋社、一九九二年）
『徳一論叢』（国書刊行会、一九八六年）
田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）
『絶対の真理〈天台〉』（角川書店、一九七〇年）
多屋頼俊『歎異抄新註』（法蔵館、一九三九年）
多屋頼俊・横超慧日・船橋一哉編『新編仏教大辞典』（法蔵館、一九九五年）
土橋秀高『戒律の研究』（永田文昌堂、一九八〇年）
内藤知康『安楽集講読』（永田文昌堂、一九九九年）

内藤知康『顕浄土真実行文類講読』（永田文昌堂、二〇〇九年）
仲尾俊博『日本初期天台の研究』（永田文昌堂、一九七六年）
灘本愛慈『愚禿鈔要義』（永田文昌堂、一九七二年）
道元徹心編『天台』（自照社出版、二〇一二年）
平田俊春『平安時代の研究』（山一書房、一九四三年）
福田堯穎『天台学概論』（中山書房仏書林、一九五四年）
普賢晃壽『親鸞教学論考』（永田文昌堂、一九九九年）
『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二年）
『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂、一九九四年）
前田慧雲『天台宗綱要』（東洋大学出版部、一九一一年）
森三樹三郎『老荘と仏教』（『法蔵館』、一九八六年）
正木倭香麿『親鸞と天台の教学的研究』（法蔵館、一九八一年）
八木昊恵『恵心教学の基礎的研究』（永田文昌堂、一九六二年）
矢田了章『親鸞の人間観』（永田文昌堂、二〇一四年）
山田文昭『真宗史稿』（法蔵館、一九四一年）
鷲尾教導『恵信尼文書の研究』（中外出版、一九二三年）

【論文】

浅井成海「宗祖の転成思想について」（『真宗研究』第一六輯、一九七一年）
「法然より親鸞における諸行廃捨の展開」（『真宗学』第七五・七六合併号、一九八七年）
淺田正博「教行信証における法華経不引の理由」（『印度学仏教学研究』三二巻、一九八四年）
「教行信証における天台教判用語の依用について」（『宗学院論集』第五三号、一九八二年）
「伝教大師最澄における円機已熟思想の検討」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）
「伝教大師の円教已熟説再考」（『印度仏教学研究』第三八巻第二号、一九九〇年）
「親鸞聖人と法華経」（『龍谷教学』第四五号、二〇一〇年）
天岸浄圓「真宗における出世本懐について」（『行信学報』第一〇号、一九九七年）
「親鸞聖人の仏性論導入の意図について」（『行信学報』第二二号、二〇〇九年）
「親鸞聖人における三時思想の展開について（一）」（『行信学報』第二六号、二〇一三年）
安藤俊雄「親鸞聖人と天台教学」（『親鸞聖人』、一九六一年）
石田充之「親鸞聖人における円融の理念の救済的意義」（『真宗学』第五三号、一九七五年）
石田瑞麿「親鸞と末法思想」（『印度学仏教学研究』第一二巻第二号、一九六四年）
伊藤瑞叡「中国華厳宗における本覚法門」（『本覚思想の源流と展開』、一九九一年）
井上善幸「親鸞の戒理解について」（『龍谷教学』第三八号、二〇〇三年）

「親鸞における逆謗往生について」（『北陸宗教文化』第一四号、二〇〇二年）
井上　円「一乗海釈試考」（『大谷大学大学院研究紀要』第一号、一九八四年）
「親鸞の一乗海釈」（『印度学仏教学研究』第六六巻、一九八五年）
江林智静「親鸞における一乗について」（『真宗研究』第三七輯、一九九三年）
大八木正雄「親鸞聖人の儀礼」（『中央仏教学院紀要』第二六号、二〇一五年）
梯　實圓「親鸞聖人の他力観」（『行信学報』第一二号、一九九九年）
「獲得名号自然法爾の字訓」（『行信学報』第十三号、二〇〇〇年）
「いわゆる自然法爾法語について」（『歴史と仏教の論集』、二〇〇〇年）
「自然の法義について」（『行信学報』第一四号、二〇〇〇年）
柏原祐泉「親鸞における末法観の構造」（『大谷学報』第三九巻第二号、一九七九年）
川添泰信「法然門下及び真宗の出世本懐の問題」（『教学研究所紀要』第六号、一九九七年）
木内堯央「伝教大師における円機已熟の論理」（『大正大学研究紀要』第七二輯、一九八六年）
「伝教大師最澄の仏教と機」（『印度学仏教学研究』第三六巻第二号、一九八八年）
「伝教大師仏教の基調」（『天台教学の研究』、一九九〇年）
木下明水「宗祖の仏性論および一乗思想の背景に関する一考察」（『宗学院論集』第八三号、二〇一一年）
木村宣彰「観心と信心」（『真宗教学研究』第三二号、二〇一一年）

栗原直子「近世高田派教学の研究」（龍谷大学学術機関リポジトリにて公開、二〇一四年）
河智義邦「親鸞教学の思想構造と本覚思想」（『法然と親鸞』、二〇〇三年）
後藤隆一「法華経の方便思想」（『東洋哲学研究所紀要』第三号、一九八七年）
佐々木憲徳「一乗の基盤としての開会思想」（『龍谷論叢』第一号、一九五三年）
佐藤哲英「堂僧の解釈に対する疑義」（『真宗研究』第一輯、一九五五年）
「親鸞教学と叡山仏教」（『親鸞聖人研究』、一九六〇年）
「叡山浄土教の展開と親鸞」（『親鸞』日本名僧論集第七巻、一九八三年）
佐藤哲英・淺田正博「関口博士の五時八教廃棄論への疑義」（『印度学仏教学研究』第二三号第二巻、一九七五年）
白土わか「最澄における時と機の認識について」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）
進藤浩司「最澄における末法思想の受容と展開について」（『印度学仏教学研究』第五二巻第二号、二〇〇四年）
高田慈昭「宗祖の一乗思想」（『宗学院論集』第四一号、一九七三年）
「親鸞聖人の法華経観」（龍谷教学第十二号、一九七七年）
「真宗の教判論」（『行信学報』第十一号、一九九八年）
嵩　満也「親鸞と本覚思想」（『親鸞思想の諸問題』、二〇〇〇年）
竹田暢典「伝教大師の戒観」（『印度学仏教学研究』第一二巻第二号、一九六四年）
「伝教大師の機類観」（『印度学仏教学研究』第一三巻第二号、一九六五年）

田代俊孝「転と即」（『同朋仏教』第四三号、二〇〇七年）
田村晃祐「法然『選択集』と最澄の思想」（『東洋学論叢』第一九号、一九九四年）
「最澄教学と親鸞の思想」（『東洋学論叢』第二二号、一九九七年）
「最澄教学の特質」（『東洋学論叢』第二六号、二〇〇一年）
「最澄における時・機と行」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）
田村芳朗「親鸞の一乗思想」（仏教における浄土思想四十二号　一九七七年）
「天台本覚思想概説」（『天台本覚論』、一九七三年）
土橋秀高「親鸞聖人と涅槃経」（『龍谷大学論集』第三六五・三六六号、一九六〇年）
「親鸞聖人の涅槃経観」（『真宗研究』第五輯、一九六〇年）
徳永道雄「親鸞の自然法爾思想」（『日本仏教学会年報』第五五号、一九八九年）
「悪人正機説と本覚思想」（『真宗研究』第四九輯、二〇〇五年）
仲尾俊博「伝教大師最澄の教判論」（『印度学仏教学研究』第二四巻第一号、一九七五年）
中西智海「親鸞聖人における本覚と実存の問題」（『真宗学』第三五・三六合併号、一九六七年）
中西昌弘「源信僧都の仏身仏土論の一考察」（『行信学報』第二四号、二〇一一年）
那須英勝「〈七難消滅の誦文〉考」（『印度学仏教学研究』第五九巻第一号、二〇一〇年）
西村冏紹「阿弥陀仏白毫観の研究」（『叡山学院研究紀要』第二一号、一九九八年）

西本龍山「伝教大師の小戒棄捨と無戒名字の比丘」（『印度学仏教学論集』、一九五四年）
新田雅章「本覚法門の形成と思想史的意味」（『仏教の歴史的展開にみる諸形態』、一九八一年）
「親鸞の思想と天台本覚法門」（『高崎直道博士還暦記念論集』、一九八七年）
畑　龍英「親鸞比叡の修学検証」（『印度哲学仏教学』第一一号、一九九六年）
幡谷　明「真宗教判論序説」（『大谷学報』第五一巻、一九七一年）
林　智康「親鸞の涅槃経観」（『印度仏教学研究』第二一巻第二号、一九七三年）
「親鸞と法語『自然法爾』」（『印度学仏教学研究』第三十二巻第二号、一九八四年）
「親鸞聖人における時機観」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）
福原隆善「浄土教における時機観」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）
福原亮厳「二尊大悲本懐について」（『龍谷教学』第二号、一九六八年）
福原蓮月「親鸞と天台学」（『天台学報』第二十二号、一九七九年）
「教行信証と往生要集の円融思想」（『印度学仏教学研究』第四一巻第一号、一九九二年）
普賢大圓「真宗教学と本覚思想」（『龍谷大学論集』第三六一号、一九五九年）
普賢晃壽「親鸞聖人と末法思想」（『龍谷教学』第三五号、二〇〇〇年）
藤丸智雄「教行信証と一乗思想」（『顕浄土真実経行証文類の背景と展開』、二〇一二年）
藤村　潔「親鸞における悉皆成仏論」（『同朋仏教』第四六・四七合併号、二〇一一年）

藤村研之「自然法爾と本覚思想」『宗学院論集』第六九号、一九九七年）
藤元雅文「一乗釈と教行信証の課題」（『親鸞教学』第九八号、二〇一二年）
本間孝継「最澄の時代観についての一考察」（『天台学報』第四三号、二〇〇〇年）
増田英男「法華経における方便の意味について」（『密教文化』第九五号、一九七一年）
松崎恵水「平安仏教における本覚思想の展開」（『本覚思想の源流と展開』、一九九一年）
三枝樹隆善「浄土宗における円戒思想について」（『浄土教の思想と文化』、一九七二年）
道元徹心「浄土真宗伝承の五会念仏作法の検討」（『行信学報』通刊第一四号、二〇〇〇年）
宮崎円遵「伝教大師と親鸞聖人」（『伝教大師研究』、一九七三年）
宮林昭彦「浄土教における戒律観」（『浄土教の思想と文化』、一九七二年）
村中祐生「伝教大師の円機已熟と仏国の理念」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）
森　剛史「親鸞の戒法観」（『大谷大学大学院研究紀要』第二二号、二〇〇五年）
「親鸞の無戒思想」（『真宗研究』第五十輯、二〇〇六年）
矢田了章「親鸞における罪悪の問題」（『日本仏教学会年報』第四九号、一九八三年）
山上正尊「絶対釈の考察」（『行信学報』第二五号、二〇一二年）
山崎慶輝「最澄と親鸞」（『龍谷大学論集』第四〇〇号、一九七三年）
山田龍城・福原亮厳「親鸞教学とその著作中の引用書」（『親鸞聖人研究』、一九六〇年）