

慶秀の行信論研究——往因の理解について——

伊 藤 顕 慈

はじめに

行信論は、衆生の転迷開悟の因法に関わる問題であることから、往因論としての立場を基本とする。行信の二法をもって因を語ることは仏教の通規であり、善導の別時意会通における願行具足の論理や、親鸞の名著『顕浄土真実教行証文類』六部立ての構造は、こうした通規を遵守するものである。

仏教一般の行信は、釈迦の教えを信じ、此土においてみずから行を修し、その行功によって悟界に至る、あるいは、浄土に至りみずから行を修し、その行功によって仏果に至るとして語るものである。往因という観点よりすれば、往生を願い、念仏の行功によって浄土に至る、あるいは、行によって信を確立し、浄土に至って仏果を目指すとして語るものである。対して、往生即成仏を原則とする浄土真宗では、往生後の行信を語ることはない。此土における往因としての行信が、そのまま仏果の因となる。こうした往因理解は、弥陀正覚の果徳全体を具えた名号の領受に往因、延いては仏因の満足を

見るものであり、他力回向義に基づき、衆生の微作をもらさず、行信ともに如来の回向成就したまうところとする点にその独自性、あるいは真実性がある。

慶秀（一五五八―一六〇九）は、戦国期から江戸期を生きた、宗門末徒の宗学の先駆をなした人物である。慶秀を江戸期の学匠として扱う際は、大谷派に位置づけられるが、その著作は本願寺派を含めた門末の学匠による註釈の嚆矢にあたる。慶秀の行信論を顧みると、その立場は能行説・所行説のいずれの立場にも評価し得るものの^①、衆生の行業の上に正定業を示し、正定業の裏づけに摂取不捨の仏体を見るその姿勢は、往因の満足を衆生の行業の上に語る意にほかならず、そうした意味において慶秀の行信論は、能行説の立場にあることが推測される。

そこで本稿では、慶秀の往因理解を検証することにした。宗学の先駆をなす慶秀の往因理解は、後の学匠における一つの指針になったと考えられるため、本研究の意義はそうした一つの指針を明らかにする点にある。方法としては、まず、往因に対する慶秀の基本

的立場を確認し、名号と衆生の信心・称名との関係に対する理解を検討する。次に、名号回向の位置づけを仏性及び法界身理解より考察し、衆生の身心に内在する名号といった理解の実態を明らかにする。最後に、法界身義を機法一体及び名体不二理解より考察し、慶秀の往因理解について検証する。これらの考察を通して、その行信論が能行説の立場をとる構造の一端が明らかになると考える。

一 行信二法と往因の関係

(一) 往因に対する慶秀の基本的立場
はじめに、往因に対する慶秀の基本的立場を確認したい。『正信念仏偈私記』では、衆生の往因について次のように述べている。

第一の句は称名、第二の句は信心、心行不離にして往生の因と為すことを明かす。
(『正信念仏偈私記』一〇丁右)

「正信偈」弥陀章「本願名号正定業 至心信楽願為因 成等覚証大涅槃 必至滅度願成就」(二・六〇・六一)^②を釈す箇所である。称名と信心は心行不離であり、その心行が往生の因になると述べている。称名と信心を往生の因として示すことから、往因に称名を語る様子がうかがえる。同様の内容は、『安心決定鈔私記』の記述にも見られる。

問、名は名号、義は光明なり。しからは光明名号に相應する行相いかん。答、既に次下に釈していはく「名義に相應すといふは阿弥陀仏の功德力にて我等は往生すべしと思ふて唱るなり」と。この文、心行具足の相を明かす。まさに知るべし、信心を至て名号を称する人を撰取不捨したまへるが故に決定して往生するなり。
(『安心決定鈔私記』本、三九丁右・左)

『安心決定鈔』が「名儀に相應せざるゆへ」(五、一一二〇)と『論註』の文を引用する「名儀」の解釈に問答を設ける箇所である。名は名号、義は光明であり、光明と名号に相應する行相は何かと問い、『安心決定鈔』が「名義に相應すといふは阿弥陀仏の功德力にて我等は往生すべしと思ふて唱るなり」(五、一一二〇)と釈すように、光明と名号に相應する行相は心行具足の相であり、阿弥陀仏は信心に基づいて名号を称える人を撰取不捨すると回答している。

主題は名号の実義にかなう行相にあり、いまは心行具足の相として信心に基づく称名に重点を置くため、信心正因の義を明確にするものではない。その姿勢は往因に称名を語るものと見るべきである。こうした信心と称名の関係について、『高僧和讃私記』には次のような記述が見られる。

この故に仏願他力を信ずるを本とするなり、知るべし。仏願を信ずる意、誠あれば称名も懈らず、称名懈らざれば信心もいよ

いよ増長す。かくのごとく心行具足するを眞実信心と名け、これを往生の正因とす。もし本願相応の機あて心行相続せば、自余の助行これを修せずといへども不足なし。もし信心弱く称名懈らば、助行を加て以て相続すべし。

（『高僧和讃私記』末、一一丁左・一二丁右）

『高僧和讃』『善導讃』『助正ならべて修するをば すなはち雑修となづけたり 一心をえざるひとなれば 仏恩報ずることろなし』（二、四三八）を釈す箇所である。冒頭の「この故に」は、直前に引用する『改邪鈔』における称えたから往生が決定するという自力のはからいを捨てなければならないとの文意をうけるものである。いまは仏願他力への信を本とするとして、信があれば称名を懈ることなく、称名を懈らなければ信を増長するとし、そのような心行具足を眞実信心と名づけ往生の正因とすると述べている。そして、心行を相続するのであれば助行を修する必要はないが、もし信心が弱く称名を懈るのであれば、助行を交えて信心を高めて称名し、心行を相続すればよいと結んでいる。

当該和讃を釈す箇所全体を通して考えると、当該文は信の上の所談であることが知られる^③。中でも主題は、心行の相続及び助行の位置づけにある。いま示される心行の相続は、行信の相成を示すものであり、信心に基づく称名によって信心を確立していく旨を語るものである。信後の所談であるにもかかわらず、称名による信心の確

立を語るとは疑問といわざるを得ない。おそらくこれは、信心に称名を含めるかたちで、心行の相続がなければ信心の成立があやぶまれると理解するものと考えられる。

結びの記述は、このことを補充する。信心が弱く称名を懈るのであれば、読誦・観察・礼拝・讃嘆供養といった助行によって信心を高め、その信心に基づいて念仏して心行を相続すればよいと述べている。これは助行による心行の相続を語るものであり、その目的が心行の相続による信心の確立にあることは言を俟たない。したがって、その理解は心行の相続と眞実信心を同一視するものであり、眞実信心は心行の相続を抜きに語り得ない構造にあると考えられる。

（二） 回向と心行の関係

慶秀は心行不離・心行具足といったかたちで往因に称名を語っている。一方、心行は「往相回向の心行」（二、一三三）と示されるように、回向を抜きに語られるものでない。ここでは回向と心行の関係に対する慶秀の理解を確認したい。『正像末和讃私記』には次のような記述が見られる。

釈していわく、この讃は上の讃を受けて心行ともに如来利他回向成就して功德たることを明かす。常の人は名号を己が善根としてこの功德を極楽に回向して往生を願ず。今家の御義はしからず。いはゆる彼の仏の因位、修する所の万善万行を一切衆生に

回向して名て南無阿弥陀仏という。この故に「弥陀回向の法」というは、行者はこの功德を心に信じ、身に行じて彼の他力を憑を往生の因とす。この故に不回向という。

（『正像末和讃私記』二二丁左・二二丁右）

『正像末和讃』『三時讃』『真実信心の称名は 弥陀回向の法なれば 不回向となづけてぞ 自力の称念きはる、』（二、四八八）を釈す箇所である。心行は阿弥陀仏の利他回向の成就に基づく功德であり、一般には名号を称え、その行業をみずからの善根となして回向し浄土往生を願うが、真宗の立場はそれに異なるとし、阿弥陀仏が一切衆生に回向する南無阿弥陀仏の名号を心に信じ、身に行ずる、その心行が往因であるから衆生の立場は不回向であると述べている。主題は仏教一般の回向と真宗における不回向との立場の相違を明かす点にある。みずからの行業を回向する立場を仏教一般とし、阿弥陀仏より回向される功德に基づく心行を往因とする立場を真宗として、衆生の立場よりすれば不回向であるとする様子がうかがえる。功德の回向に言及する点は注目に値するが、飽くまで身に行ずることを往因として廢さない点に注意すべきであり、これは名号を称えものと理解する立場にはかならない。

一方、冒頭に心行と回向の関係は一つ前の和讃をうけるとある。該当箇所を確認すると、「この文、常の義によれば行者の回向なり。しかるに今家は判じて如来の回向としたまふ、この文に隠顕の義あ

るが故なり。委は高僧記の如し」（『正像末和讃私記』二二丁左）とある。そこで次に、該当する『高僧和讃私記』の記述を確認したい。

この文、顕説によれば行者の回向、隠の義に望むれば如来の回向なり。：（中略）：今家特に如来他力回向の義を立する、専らこの文に依る。已上「弥陀の方便」といふは、いまこの信心、仏の方便力より發起することを明かす。「悲願の信行」といふは、信はいはゆる十八の願の信心、行はいはゆる十七の願の称名なり。（『高僧和讃私記』本、三九丁左・四一丁右）

『高僧和讃』『曇鸞讃』『弥陀の回向成就して 往相・還相ふたつなり これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ』（二、四二二）及び「往相の回向とくことは 弥陀の方便ときいたり 悲願の信行えしむれば 生死すなはち涅槃なり」（二、四二二）を釈す箇所である。回向における行者と如来の対比、及び回向の隠顕が示されるところから、前掲の『正像末和讃私記』が指すところの記述であることが確認できる。

主題は他力回向の義を詳述する点にある。悲願の信行として信心と称名に第十八願と第十七願を配当するため、いまいう信行は心行すなわち真実信心に同一視する相続の心行を指すものと思われる。仏の方便力より信心を發起するとの見解は、回向より生ずる信心との旨を明かすものであり、ここに信心と回向の関係を見ることがで

きる。あるいは、『浄土和讃私記』には、次のような記述が見られる。

いまこの信心しばらく行者の所発に似たりといへども、功を本に推れば、かの「若生者不取正覚」の誓成就したまへる仏徳より起るという意なり。

（『浄土和讃私記』本、二四丁右）

『浄土和讃』『讃弥陀偈讃』『若生者不取正覚』の「若生者不取正覚」の誓成就したまへる仏徳より起るという意なり。一念慶喜するひとは 往生かならずさだまりぬ」（二、三四八）を釈す箇所である。信心は一見すると衆生みずからがおこすものようだが、実をいえば衆生がおこすものでなく、「若生者不取正覚」の誓いの成就に基づく仏徳よりおこるものであると述べている。

前掲の「方便力より発起する」に準ずる表現であることから、いまい「誓成就したまへる仏徳」は方便力をいうものであり、他力回向の義である。すなわち、回向より生ずる信心との旨を明かすものである。あるいは、次のような記述が見られる。

「願力」といふは別しては十八願をさす。いはゆる往相信心の願なるが故に。惣じては六八に通ずべし。いはゆる願々みな増上の勝因を發が故に。これに二義あり。一には願力を信ずる心なるが故に「願力の信心」と名く、これ依主釈なり。二には願

力により起る心なるが故に「願力の信心」と名く、これ持業釈なり。当流の意、後の義を本とす。…（中略）…しかれば、信心みなこれ仏力によるが故に、諸の悪鬼神破壊することあたはずとなり。

（『浄土和讃私記』末、四九丁左～五〇丁左）

『浄土和讃』『現世利益讃』『願力不思議の信心』は 大菩提心なりければ 天地にみてる悪鬼神 みなことごとくおそるなり」（二、三九二）の「願力不思議の信心」を釈す箇所である。願力は、総じては四十八願に通ずるが、「往相信心之願」（二、六七）とあるように、別しては第十八願を指す。「願力の信心」には願力を信ずる心（依主釈）と願力によりおこる心（持業釈）の二義があり、真宗では願力によりおこる心の義を本とする。信も行も仏力によりおこるものであるから、悪鬼神衆に破壊されることはないと述べている。

願力によりおこる信心との説示は、前掲の「仏の方便力より発起する」及び「若生者不取正覚」の誓成就したまへる仏徳より起る」に準ずる表現であり、回向より生ずる信心との旨を明かすものである。ここでは、同時に信も行も回向により生ずるとの旨が示されている。

これらのことから、慶秀は能信即非能信、能行即非能行、みずからのはからいで信じるのではなく、またみずからのはからいで称えるものでもない主張することが知られる。こうした見解は、いわゆる慶秀の行信論を所行説と捉える視点に一致する。しかし、その姿

勢は非能信・非能行を示すことで往因に衆生の称名を語らんとするものであり、それは心行の相続と眞実信心を同一視することからも明らかである。したがって、慶秀は能行説の立場にあると考えられ、一貫して回向より生ずる信心との旨を明かす点に鑑みれば、その回向理解を検討することで、慶秀の往因理解がより明確になると考えられる。

(三) 心行と名号の関係

慶秀は回向に言及する中で、回向される名号を信じ行ずると同時に、^⑤回向される名号よりおこる心行との見解を示しており、名号は心行の対象であると同時に心行をおこす主体となることから、その位置づけは必ずしも明確でない。ここでは改めて心行と名号の関係に対する慶秀の理解について確認したい。『高僧和讃私記』には、次のような記述が見られる。

いまこの仏は、本願力不思議にしてその得るところの功德、衆生を隔ざるいはれあるが故に、行者はこの本願を信じ、その名号を称すれば自然にその理に契当せしむ。

(『高僧和讃私記』本、三六丁右)

『高僧和讃』『曇鸞讃』『本願円頓一乗は 逆惡摂すと信知して 煩惱・菩提体無二と すみやかにとくさとしむ』(二、四二〇)を

積す箇所である。阿弥陀仏は本願力不思議であり、その功德は衆生を隔つものでない。衆生はこの本願を信じ、その名号を称すれば、おのずから実相の理に一致すると述べている。^⑦

「得るところの功德、衆生を隔ざるいはれあるが故に」の記述は、功德に生仏不二を見るものであり、「行者はこの本願を信じ、その名号を称すれば自然にその理に契当せしむ」の記述は、衆生が本願を信じ名号を称することで生仏不二のいわれによっておのずから実相の理に一致する旨を明かすものである。これは名号を心行の対象とする言辞であり、心行の相続による往因決定の根拠に生仏不二のいわれを語るものと思われる。^⑧一方、『安心決定鈔私記』には、次のような記述が見られる。

「南無と帰命して阿弥陀仏と唱る六字の中」といふは、心行不離の義を明す。ただし当流勸化の正意は、南無帰命意地の一念にかの功德をうと談するなり。

(『安心決定鈔私記』末、二二丁右・左)

『安心決定鈔』「一、自力・他力、日輪の事」(五、一一三二)の文を積す箇所である。信心と称名の不離を示す傍ら、当流勸化の正意は、意地の一念に功德を得ると述べている。

『高僧和讃私記』では、名号を心行の対象とし、本願を信じ名号を称すれば、生仏不二のいわれにかなないおのずから実相の理に一致

すると述べていたのに対し、いまは意地の一念に功德を得るとして
いる。^⑨このことから、慶秀は功德を得ることと実相の理に一致する
ことを別の事態と捉えることが推測される。加えて、『安心決定鈔
私記』には、次のような記述が見られる。

問、上に「火の炭におこり付たるが如し」と云へる、今と同意
にあらずや。しからば何ぞ重て歎ずるや。答、彼は衆生いまだ
仏に帰せずといへども仏の慈悲心衆生の身心に入て生仏不離の
義を明す。此は正しく仏に帰して機法一体になることを顕す。不
離の義同じといへども衆生の帰不帰異なるが故に、彼此同じか
らざるなり。
(『安心決定鈔私記』末、三十二丁左)

『安心決定鈔』末尾の薪と火の譬え(五、一一三六)を釈す中で問
答を設ける箇所である。『安心決定鈔』「火の炭におこりついたるが
ごとし、はなたとするともはなるべからず」(五、一二二五)とあ
る火と炭の譬えは、いまの薪と火の譬えに異なるのかと問い、未信
者と獲信者の相違と回答している。「衆生いまだ仏に帰せずといへ
ども仏の慈悲心衆生の身心に入て生仏不離の義を明す」とある生仏
不離の義は、前述の生仏不二のいわれを指すと考えてよいであろう。
また、その義が身心の遍満というかたちで未信者の上に成立してい
ると明かすことから、慶秀は意地の一念に別して功德の遍満を見
ることが推測される。

これらを総合して考えるに、慶秀における行信二法と往因の關係
の捉え方には、三つのチャプターがあるように思われる。先ず、阿
弥陀仏の慈悲心の遍満、未信・獲信にかかわらず生仏不二・不離の
義が衆生に遍満しているとする理解である。次に、意地の一念に功
徳を得るという事態、その内実については後述する。最後に、実相
の理に一致するという事態、本願を信じ名号を称することで生仏不
二のいわれにかなうとする理解である。

二 仏性と法界身の關係

(一) 名号回向の位置づけ

慶秀が行信二法と往因の關係を三つのチャプターによって理解す
る中、一つ目のチャプターにあたる慈悲心の遍満は、衆生の身心に
生仏不二・不離といった功德の遍満を語るものである。名号を功德
として示す点に鑑みれば、遍満は回向の義であり、また衆生の身心
に名号を内在せしめる意であることが推測される。『正像末和讃私
記』には、こうした名号の遍満について次のような記述が見られる。

「弥陀の回向」等というは、弥陀因位の万徳を十方衆生に回向
して、これを南無阿弥陀仏と名く。この名号の功德真如をもつ
て体とす。この理広大にして所として遍せざることなきが故に
「十方にみちたまふ」というなり。

(『正像末和讃私記』四一丁右・左)

『正像末和讃』『悲歎述懷讃』『無慚無愧のこの身にて まことのこゝろはなけれども 弥陀の回向の御名なれば 功德は十方にみちたまふ』（二、五一九）を釈す箇所である。弥陀因位の万徳は、名号というかたちで衆生に回向される。名号の功德は真如を体とし、その理は広大であるため、名号の行き届かない先はないと述べている。これは、阿弥陀仏の回向による名号の遍満を示すものであり、遍満する名号の内実に弥陀因位の万徳を語るものである。回向と遍満は同義と見てよいであろう。しかし、衆生と名号の関係は明確でない。そこで衆生と名号の関係を明かすと思われる『安心決定鈔私記』の記述を確認したい。

「願行の薫修」といふは、如来利他回向成就の義を標す。譬ば弥陀因位の願行は香を焼くがごとし。功德を法界の衆生に施すは匂いを発するがごとし。

（『安心決定鈔私記』本、四二丁右・左）

『安心決定鈔』「仏体より成ぜし願行の薫修が、一声称仏のところにあらはれて往生の一大事を成ずるなり」（五、一一二二・一一二三）の「願行の薫修」を釈す箇所である。「願行の薫修」は如来の利他回向の成就の義を標すものであり、弥陀因位の願行は香を焼くようなもので、功德を法界の衆生に施すことは焼いた香が香るようなものであると述べている。

これは弥陀因位の願行と法界の衆生に功德を施すこととの関係を如来利他回向成就の義とするものである。また、その関係を焼香とその香りに譬えるものである。具体的には、阿弥陀仏の回向による名号の遍満を語るものであり、焼香とその香りは、回向が成就していること、弥陀因位の万徳が既に衆生に名号というかたちで施されていることを譬えるものである。ここに回向を通した衆生と名号の関係をうかがうことができる。あるいは、『安心決定鈔私記』には、次のような記述も見られる。

まさに知るべし、十劫正覚の刹那より往生の願行を成就すといへども、自力に拘るが故に其功德顕れずとなり。

（『安心決定鈔私記』末、一二丁右）

『安心決定鈔』「わがちからもさとりもいらぬ他力の願行をひさしく身にたまちながら、よしなき自力の執心にほだされて、むなしく流転の故郷にかへらんこと、かへすがへすもかなしかるべきことなり」（五、一一二六）の「他力の願行をひさしく身にたまちながら」を釈す箇所である。阿弥陀仏は十劫正覚の刹那に衆生往生の願行を成就するが、衆生は自力に執着するため功德を顕現しないと述べている。

十劫正覚の刹那に成就する衆生往生の願行は、前掲の「弥陀因位の願行」を指すと考えてよいであろう。弥陀因位の願行が衆生往生

の願行として成就されているのは、如来の利他回向が成就しているからである。衆生は自力に執着するためその功德が顕現しないとの見解は、正しく既に名号が衆生に施されている旨を明かすものである。これより、衆生に既に施されている名号との位置づけがより明確になる。

これらのことから、名号回向の位置づけが明らかになる。回向は名号の遍満であり、具体的には弥陀因位の万徳、あるいは衆生往生の願行、延いては生仏不二のいわれを指す。名号は既に衆生に施されているが、衆生は自力に執着するためその名号を顕現することはない。これは回向をもつて衆生の身心への名号の内在を語る意にほかならない。前述したように、慶秀は信心を回向より生ずると理解する。こうした回向の位置づけに鑑みると、その理解は衆生の身心に内在する名号より信心を生ずるといった構造になるであろう。そこで、衆生の身心に内在する名号の実態を検討する必要があると考える。

(二) 仏性及び弥陀法界身の位置づけ

『高僧和讃私記』には、名号の内在について次のような記述が見られる。

我等衆生、煩惱菩提体不二にして本来清浄の仏性ありといへども、垢障覆こと深をもつて浄体顕照するに由なし。

(『高僧和讃私記』本、四二丁左)

『高僧和讃』『曇鸞讃』『無碍光の利益より 威徳広大の信をえて かならず煩惱のこほりとけ すなはち菩提のみづとなる』(二、四二三) 及び「罪障功德の体となる 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」(二、四二四)の二首を釈す箇所である。煩惱と菩提は体不二であり、本来衆生に清浄の仏性はあるが、煩惱悪業の障に深く覆われているため、仏性を顕現することはないと述べている。

『煩惱菩提体不二』の語は、『高僧和讃』『曇鸞讃』『煩惱菩提体無二と すみやかにとくさとらしむ』(二、四二〇)の讃意をうけるものである。仏性はあるが顕現しないとの説示は、名号は既に施されているが衆生は自力に執着するため顕現することはないとの文意にその内容が一致する。これより、慶秀は衆生の身心に内在する名号の実態を本有の仏性に見ることが明らかとなる。一方、『浄土和讃私記』では、名号とは異なる遍満への言及が見られる。

問、上の「法身の光輪」といまと同とやせん、異とやせん。答、同なるべし。いわゆる彼は三徳の中の法身、此は三身の中の法身、彼此体一なるが故なり。また、法身の理は周遍法界なるが故に「きはもなし」といふなり。

(『浄土和讃私記』末、二九丁右)

なり。

〔安心決定鈔私記〕本、四一丁左

『浄土和讃』『諸経讃』『無明の暗夜をあはれみて 法身の光輪き
はもなく 無尋光仏としめしてぞ 安養界に影現する』(二、三八
二)の「法身の光輪きはなく」の解釈に問答を設ける箇所である。
『浄土和讃』『讃弥陀偈讃』『弥陀成仏のこのかたは いまに十劫を
へたまへり 法身の光輪きはなく 世の盲冥をてらすなり』(二、
三三六)にも「法身の光輪きはなく」とあるが、文意に異同はある
かと問い、「讃弥陀偈讃」は法身・般若・解脱とある三徳の中の
法身を指し、いまは法身・報身・応身とある三身の中の法身を指す
が、体は一つであり文意は同じと回答している。その法身理解及び
周遍法界への言及より、ここでは法性法身の弥陀が衆生の身心に遍
満する旨を『観経』法界身に基づいて明かすことが知られる。¹²⁾

以上、慶秀は阿弥陀仏の遍満に名号と法性法身の二義を語ること
を確認した。名号の遍満は、回向に同義であり、本有の仏性にその
位置づけを見るものである。一方、法性法身の遍満は、理よりすれ
ば名号回向に一致するものの、名と身といった相違があるため、慶
秀における両者の位置づけを遍満理解より改めて確認しておきたい。

この文は一代常途の談に准じて諸仏道同の義を明かす。まさに
知るべし、いまこの弥陀法界身は別願酬因の覚体、大に諸仏に
異なり。これ諸仏常同常別の義なり。「法界」といふはこれに
事理の二種あり。一には理法界、これ一心の理体なり。二には
事法界、すなはち一々の事相なり。いまは事法界すなはち衆生

『安心決定鈔』「かるがゆへに機法一体の念仏三昧をあらはして」
(五、一一二)の文に続いて『観経』第八像観及び善導『観経疏』
「定善義」の文が引用される中、いまは『観経疏』「定善義」の引用
文「法界」といふはこれ所化の境、すなはち衆生界なり」(二、七
四四)における「法界」の語を釈す箇所である。「定善義」は一般
仏教の道理に準じて諸仏に通ずる法界身の義を明かすが、阿弥陀仏
の法界身は別願酬因の覚体であるから諸仏に異なると述べている。
これは阿弥陀仏と諸仏の法界身に異同があることを示すものであり、
いま示される阿弥陀仏の事理二種の法界身を図示すると次のように
なる。

理法界		一心の理体	…	諸仏常同
事法界 (衆生)		一々の事相	…	諸仏常別

別願酬因の覚体 (弥陀法界身)

こうした慶秀の弥陀法界身義に鑑みれば、本有の仏性に位置づけ
られる名号回向は、理法界としての「一心の理体」に該当するもの
であり、法性法身の遍満に意を同じくするものと考えられる。その
一方で、事法界の内容が明確でなく、具体性に欠けるといわざるを
得ない。

三 仏体と名号の位置づけ

(『安心決定鈔私記』 本、四〇丁右・左)

(二) 機法一体理解に見る理法界の位置づけ

未信・獲信にかかわらない功德の遍満に仏性及び法性法身の理を見る慶秀の往因理解は、功德を得る意地の一念への展開がどのようなかたちでおこり得るかいまだ明確でない。ここでは、獲信の上に語られる機法一体理解の検討を通じて、その構造の一端を明らかにする。

機法一体は、蓮如の『御文章』及び『蓮如上人御一代記聞書』に至り重要な位置づけを得る名目である。蓮如は信心摂取の機法一体を示すが、功德に生仏不二のいわれを語る慶秀は、衆生と仏の関係として機法一体を理解することが推測される。^④『安心決定鈔私記』の記述より確認したい。

「自力の人の念仏は仏をばさしのけて西方におく」といふは、問、唯心の浄土己心の弥陀はこれ聖道自力の念仏、凡夫不堪の修道なるが故にこの門をばすでに廃せり。この故に指方立相の教門を以て他力往生の正意とす。しかるにいま仏をばさしのけて西におくといふて嫌う意いかん。答、この義しからず。いまの意は衆生仏に帰すれば機法一体の故に生仏捨離せずとなり。この故に所難の義に相似せりといへども彼は自力、此は他力、その義大に異なり、知るべし。

『安心決定鈔』「自力のひとの念仏は、仏をばさしのけて西方におき」(五、一一二〇)の記述を解釈する中で問答を設ける箇所である。唯心浄土・己心弥陀は聖道門自力の念仏に語るものであり、凡夫はその道が修し難いため、指方立相の教門を他力往生の正意とする。それなのに、いま自力の人は仏を西方におくとなり、指方立相を否定するかのような説示が見られる。これはどういった意味であるかと問い、衆生は仏に帰依すれば生仏不二のいわれにかなない実相の理に一致するため、衆生と仏は離れた存在でなくなる。したがって、自力の人は仏を西方におくとの記述は、信前の指方立相の否定でなく、信後の機法一体に基づく生仏不二の立場を示すものであると回答している。

先ず、「機法一体の故に生仏捨離せず」の記述より、慶秀が機法一体を衆生と仏の関係に理解することが知られる。また、信前の指方立相、信後の機法一体、ならびに聖道門自力の唯心浄土・己心弥陀、浄土門他力の機法一体といった構造が見られる。こうした見解は、詰まるところ指方立相を方便に位置づける意にほかならない。また、聖浄二門の異なりとするものの、信前に功德の遍満、本有の仏性をもって生仏不離を語る点に鑑みれば^⑤、唯心浄土・己心弥陀との相違は曖昧といわざるを得ない。また、慶秀には「機法一体の正覚」といった蓮如に見られない「機法一体」と「正覚」の組み合わせ

せが見られることから、その理解は『安心決定鈔』の立場をそのまま受容するものと思われる。

問、その証文いかん。答、下に重々釈するがごとし。義によってその証多端なり。あるいは「若不生者不取正覚」といへるこれ機法一体の正覚の証なり。（『安心決定鈔私記』本、九丁左）

『安心決定鈔』「十方衆生の願行円満して、往生成就せしとき、機法一体の南無阿弥陀仏の正覚を成じたまひしなり」（五、一一一一）の記述を釈す箇所である。機法一体の正覚の文拠は第十八願「若不生者不取正覚」であると述べている。

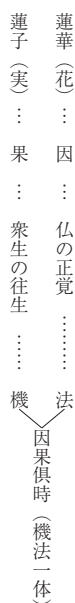
前述の「若不生者不取正覚」の誓いの成就に基づく仏徳よりおこる信心との位置づけに鑑みれば、機法一体の正覚より信心を発起するとの意がうかがえる。では、慶秀は「機法一体の正覚」をどのよう理解するのか、『安心決定鈔私記』の記述より確認したい。

下に「心蓮花」といへるその義甚深なり。所謂心は仏の慈悲心、この心所現の蓮花なるが故に「心蓮花」といふ。これ依主釈なり。すなはち上の釈この意なり。また仏の所証を蓮花に喩ふ。いはく仏心は煩惱の淤泥を出てその体清浄なるが故に仏心即蓮花これを持業釈なり。例せば『法花』に当体譬喩の二義あるがごとし。ある人いはく、正覚花といふは、蓮華はこれ因果俱時

「因とは花、果とは蓮子、花果同時に生ずるが故に」なるが故に機法一体の正覚を表す。いはく、仏の正覚は因、衆生の往生は果なり。しかるに仏の正覚と衆生の往生と同時に成就するが故に因果俱時の正覚という。この義はこの抄に見へずといへども古来相伝に任てこれを述するなり。

（『安心決定鈔私記』末、二丁左）

『安心決定鈔』「機法一体の正覚成じたまへる慈悲の御こゝろのあらはれたまへる心蓮華を、〈正覚華〉とはいふなり」（五、一二二四）の記述を釈す箇所である。「心蓮華」に依主釈・持業釈の二義を示し、持業釈の内容を詳述して古来相伝であると結んでいる。花果同時に生ずる「蓮華」は因果俱時の形容であり、機法一体の正覚は仏の正覚（因）と衆生の往生（果）との同時成就であるから、機法一体の正覚を正覚華というと述べてある。その構造を図示すれば、次のようになる。



先ず、慶秀が往生正覚同時俱時の機法一体を受容する点に留意すべきである。往生正覚同時俱時の機法一体は、仏の正覚において衆生の往生が成立しているとするものであり、西山派に見られる機法

一体理解である。次に、利他回向の成就を焼香とその香りに譬える点に鑑みれば、いまいう因果俱時とは名号回向を指すものであり、顕現することのない本有の仏性や法身の理、すなわち弥陀法界身義における理法界を指すものと思われる。これは信前の衆生の身心における往因の内在を語る意にほかならず、そこには構造上、仏性を信心に転換しうる何らかの外的要因が必要不可欠となる。

(二) 名体不二理解に見る名号の位置づけ

往生正覚同時俱時の機法一体を受容し、かつ名号回向を本有の仏性に位置づけることから、慶秀が衆生の往因をその本性に見ることは明らかであり、回向により信心を生ずるとの見解は、本性より往因を顕現するとする意にほかならない。一方、そこには顕現に至るための外的要因が必要不可欠であり、そこで想起されるのは、その法界身義における理法界に対し事法界が果たす役割である。『安心決定鈔私記』には、慶秀が両者の関係を示すと思われる記述が見られる。

本来所具の正因仏性、内に薰じ弥陀の願力外に加するが故に終に皆回心すべきなり。(『安心決定鈔私記』本、一六丁右・左)

『安心決定鈔』「いまの他力の願行は、行は仏体にはげみて功を無善のわれらにゆづりて、謗法・闡提の機、法滅百歳の機まで成ぜず

といふことなき功德なり」(五、一一一三)の記述を釈す箇所である。本有の仏性を内に薰じ、阿弥陀仏の願力が外より加わるため、衆生はみな自力の心を翻すと述べている。

これは仏性と願力の内外関係を示すものであり、その内容は法界身義の構造に一致する。すなわち、外より加わる願力は事法界を指し、理法界にあたる仏性を信心に転換し得る何らかの外的要因に位置づけられる。また、願力は別して第十八願を指すものであり、信心をおこす主体となる^⑤。事法界と願力の意が重なることは、諸仏常別の一々の事相である衆生と願力の意が重なるということであり、結果として仏性を信心に転換し得る外的要因に衆生が位置づけられることとなる。つまり、願力は衆生を媒介してはたらくことで信心をおこすといった構造である。『安心決定鈔私記』には、こうした衆生を媒介する願力への言及が見られる。

「名体不二の弘願の行」等というは、弥陀の仏体はすなわち正覚の体なり。しかるに「名体不二の故に名号即正覚の体」というなり。(中略)：名体不二の義、いま私に潤色していわく、念仏三昧に於て信心決定せん人は身も心も南無阿弥陀仏なるが故に、名体不二の故に、仏体所具の功德をうるなり。また名体不二の故に心行具足の人、仏を称念する時に仏身すなはち現じたまう。三昧発得の人、仏を礼するはこのいひなり。「定善義」に「弥陀応声即現、証得往生」と釈するこの義なり。

『安心決定鈔』「名体不二の弘願の行なるがゆへに、名号すなはち正覺の全体なり」(五、一一一四)の記述を釈す箇所である。弥陀の仏体は正覺の体であり、名号と仏体は不二であるから、名号が正覺の体であると述べている。また、名体不二に自釈を設けて、獲信の行者は身心ともに名号に一致するため、その身心が名号となる。名号は名体不二であるから、獲信の行者の身心は仏体、すなわち正覺の体に具わる功德を得る。心行を具足する獲信の行者は、名体不二に基づき、称する名号に仏身を現ずると述べている。

いま、二種の名体不二が示されていることに気づかされる。一つには、生仏不二のいわれに準ずる理解に重ねて示す名体不二である。衆生と仏の一体を語る生仏不二のいわれに対し、仏と名号の不二を語る名体不二を示すことで、衆生と名号の一致を明かすものである。ここではその関係が煩瑣的であり、生仏不二への言及は見られないが、構造的には、衆生と仏体所具の関係である生仏不二を踏まえて、衆生の身心と南無阿弥陀仏の一致を名体不二によって語るものである。いま一つは、音声の名号と仏身との不二を示す名体不二である。衆生の称念により音声となったところの名号に名体不二を示すことで、獲信の行者はその音声の名号に仏身を見、礼拝する旨を明かしている。ここに法界身と名体不二の関係を見ることが出来る。すなわち、一つ目の名体不二は理法界、二つ目の名体不二は事法界の意

である。理法界は本有の仏性と名号の関係を語るものであるから、いまは二つ目の音声の名号に衆生を媒介する願力としての名号の位置づけがあるように思われる。『正信念仏偈私記』の記述は、こうした願力の位置づけを補充する。

韋提一人の往生は、すなはち一切凡夫の往生なり。故に、『經』の中に処々に未來世一切凡夫のためと説く。何ぞ彼に等しいふことを得ざらんや。この故に『六要鈔』の意、無生忍といふは密に証得往生の義を存すなり。^⑧…(中略)…他力門の時は五乗齊入して共に同じく報土無生を証得するが故なり。あるがいはく、昔の韋提は、直に住立空中の仏身を見、往生を証得す。いまの衆生は名体不二の名号を聞き信心決定す。見聞異なりといえども、所得の利益同じが故にこれを見聞一同という。

〔正信念仏偈私記〕四三丁右・左

「正信偈」善導章「与韋提等獲三忍」(二、六三)を釈す箇所である。『觀經』に示される韋提希の往生は、一切凡夫の往生である。一切凡夫の往生が韋提希の往生に等しいことは、ともに等しく報土無生を証得することに依ると述べている。また、韋提希は住立空中の仏身を見仏することで往生を証得し、未來世の一切衆生は仏身と不二の関係にある名号を聞き信心を決定する。見仏と聞名と異なるが、得るところの利益は同じであるため、これを見聞一同という

述べている。

これは西山派にいうところの聞見一同の思想であり、いまいう名号は、事法界としての音声の名号を指すと考えてよいであろう。音声の名号を聞くことで信心決定し、見仏と同じ利益を得る旨を示すものである。これより、衆生を媒介する願力の位置づけがより明確になる。したがって、慶秀の往因理解は、音声の名号を耳にするこゝとで外より名体不二の名号功德、すなわち願力が加わり、内に薫じてある本有の仏性より信心を生ずるといった構造にあると考えられる。

おわりに

本稿では、慶秀の往因理解について、信心・称名と名号の関係、仏性や法界身に見る名号の位置づけ、衆生と仏の関係などに対する理解より検証を試みた。これまでの考察をまとめると次のようになる。

一、真実信心と心行の相続を同一視する慶秀は、信も行も名号の回向より生ずるとする一方で、名号を信じ称えることが往因であるとし、その名号に生仏不二のいわれを語り、そのいわれの義を未信者の上に語ることから、その理解は、未信・獲信にかかわらない功德の遍満、功德を得る意地の一念、実相の理に一致する心行の相続といった三つのチャプターによって構成される。

二、遍満をもつて名号の回向を語り、その回向を本有の仏性に位置づけ、衆生は自力に執着するためその本性を顕現しないとする慶秀は、事理二種の弥陀法界身を示し、理法界たる法性法身の遍満と名号の回向を重ねることで、一心の理体に本有の仏性を位置づけることから、その往因理解は、法界身義を根底に置いた、理事二種の法界身の一致にその満足を見るものと思われる。

三、往生正覚同時俱時の機法一体を受容し、その同時俱時に名号の回向を位置づけ、本有の仏性に往因の内在を見る慶秀は、相続の心行、すなわち獲信者の称名に名体不二を語り、その名号を聞くことで信心を決定すると述べることから、その往因理解は、理法界に位置づけられる本有の仏性に事法界に位置づけられる音声の名号を耳にするといった構造にあることが知られる。

先ず、回向により信心を生ずるとする慶秀は、その回向を本有の仏性に位置づけることから、その実態は回向に基づく衆生の本性より信心を生ずるといった構造にある。また、その回向は生仏不二のいわれといった功德もあり、その功德は往生正覚同時俱時の機法一体をいう。一方、回向のものは名号であり、その名号と名体不二の関係にあるのが理法界たる弥陀の法性法身である。ここに本有の仏性と理法界の重なりがある。また、見聞一同をもつて名号を聞き信心決定すると述べることから、その名号の位置づけは事法界たる相続としての心行、すなわち獲信者の称名にあることがうかが

える。

次に、往因理解として本有の仏性と弥陀の願力との内外関係を示すことから、その実態は事理二種の法界身の一致、すなわち本有の仏性として衆生の身心に内在する理法界たる名号に、弥陀の願力に位置づけられる事法界たる獲信者の称名、延いては音声の名号を耳にするといった構造にあることが知られる。したがって、往因理解に見られる三つのチャプターは、一つに功德の遍満が理法界、意地の一念が事理二種の法界身の一致、心行の相続が事法界といった位置づけにあると考えられる。その場合の意地の一念は、心行の相続に同一視される真実信心を指すものであり、行具の信という位置づけである。一方、事理二種の法界身理解に鑑みれば、意地の一念と心行の相続は、意地の一念に他者の心行の相続なる音声の名号を耳にするといった関係にあると考えられる。後世の見解に鑑みれば、その場合の意地の一念は、いわゆる宿善であり、その関係は、意地の一念が宿善の成立、心行の相続が往因の決定に該当すると考えられる。

これらのことから、その行信論が能行説の立場をとる要因の一つに、回向の位置づけがあると考えられる。本有の仏性に回向を語ることは、衆生の本性に往因を見る意にほかならない。そうすると、往因理解の主眼は本性の顕現という点に注がれることとなる。ここに示されるのが事理二種の法界身であり、事理二種の内外関係を語る上では、すでに本有の仏性に回向を語るため、外縁に衆生の称名

を位置づけるといったかたちになるものと思われる。

註

① 拙著「慶秀の行信論研究―第十七願理解―」（『印度学仏教学研究』第六八巻第二号、二〇二〇年）参照

② 『浄土真宗聖典全書』二巻六〇・六一頁の意。なお、以下、真宗聖典に関しては、『浄土真宗聖典全書』の巻数と頁数を示した。

③ 慶秀は『高僧和讃』「善導讃」「助正ならべて修するをば すなはち雑修となづけたる 一心をえざるひとなれば 仏恩報ずるころなし」（二、四三三）を釈す中で、助は念仏の正業を資助する義、正定業は摂取不捨への信であるとして次のように述べている。

かくのごとく信知しつる後は、この仏恩を心に念じ、口に称し、身に礼して報謝の思ひをなすを他力安心の専要とするなり。

（『高僧和讃私記』末、一〇丁右）

④ この後、正定業と助行の関係に対する問答を設け、報謝の称名を助行によって相続すべき旨を明かしている。したがって、当該文は信後の報恩を述べるものであり、信の上の所談であることが知られる。③「信心弱く称名解らば、助行を加えて以て相続すべし」の記述は、信の相続を述べるもののようにも見えるが、続く三つ目の問答内容に鑑みれば、いまは信に基づく念仏の相続を明かすものであることが知られる。

問ふ、助行を以て念仏を相続する相いかん。答ふ、三経を誦誦する時、その文専ら念仏の功德を嘆ず。この故に信心を増し念仏を行ぜしむ。観察の時、仏の相好を縁ず、その相好の光明あまねく十方世界を照して念仏の衆生を摂取して捨てたまはず。この観力に乗じて懈怠の心を除き、念仏を修せしむ。礼拝の時、仏身を瞻仰し奉れば、上鳥瑟より下蓮台に至るまで慈悲摂して衆生の相に非ざることなし。これによりて仏恩を念じ、名号を

行ぜしむ。讃嘆供養、助成の義、上に准じて知るべし。

- ⑤ 『高僧和讃私記』末、二二丁右・左
心行の対象に名号功德を語る記述は次の通りである。

彼の仏の因位、修する所の万善万行を一切衆生に回向して名て南無阿弥陀仏という。この故に「弥陀回向の法」というのは、行者はこの功德を心に信じ、身に行じて彼の他力を憑を往生の因とす。この故に不回向という。

- ⑥ 『正像末和讃私記』二二丁左・二二丁右
心行をおこす主体に名号功德を語る記述は次の通りである。

「弥陀の方便」といふは、いまこの信心、仏の方便力より発起することを明かす。

⑦ 『高僧和讃私記』本、三九丁左・四一丁右
二には願力により起る心なるが故に「願力の信心」と名く、これ持業釈なり。当流の意、後の義を本とす。…(中略)…しかれば、信行みなこれ仏力によるが故に、諸の悪鬼神破壊することあたはずとなり。

- ⑧ 『浄土和讃私記』末、四九丁左・五〇丁左
慶秀は、当該文の直前に「本願円頓一乗」を「本願」弥陀の本願「円」円融円満「頓」頓極頓速「一乗」真如実相」と逐語解釈しており、また、天台解釈との異同を問答して、実相の理は同じだが天台は衆生の悟に理を、真宗は仏の所証に理を述べると回答している。したがって、いまいう理は実相の理を指す。

- ⑨ 『信心を至て名号を称する人を撰取不捨したまへるが故に決定して往生するなり』(『安心決定鈔私記』本、三九丁右・左)の記述に照らし合わせると、慶秀は撰取不捨の実態に生仏不二のいわれを見ることが明らかとなる。

- ⑩ ここで気になるのは、意業帰命の問題である。大原性実氏は、「願生帰命説並に三業帰命説の起源とその伝統」に、知空の『南窓塵壺』の記述を評して次のように述べている。

「名号の中に願と行とあるは、心に南無と念ずる故に願である、心に存念なくばなんぞ願行具足といはんや、業成は意地にある故なり」と述べている、これ明に願生を強調して意業帰命の萌芽をなせるものではないか。

- ⑪ 『龍谷大学論叢』第二六三号、五六頁
大原氏の知空に対する評価は、南無を願とし、南無の意地に業成を語る点に意業帰命の萌芽を見るものである。一方、いま慶秀の記述に願への言及は見られない。しかし、その「南無」理解に鑑みれば、その立場は大原氏が指摘する知空の立場に近似するように思われる。
- ⑫ 前掲の『正像末和讃私記』には、慶秀が阿弥陀仏より回向される功德に名号を示す記述がある。

常の人は名号を己が善根としてこの功德を極楽に回向して往生を願ず。今家の御義はしからず。いわゆる彼の仏の因位、修する所の万善万行を一切衆生に回向して名て南無阿弥陀仏という。この故に「弥陀回向の法」というのは、行者はこの功德を心に信じ、身に行じて彼の他力を憑を往生の因とす。この故に不回向という。

- ⑬ 『浄土和讃私記』において「讃弥陀偈讃」「弥陀成仏のこのかたはいまに十劫をへたまへり、法身の光輪きはもなく、世の盲冥をてらすなり」(二、三三六)を釈す箇所には、「仏の法身、般若、解脱の三徳を以て衆生の煩惱業苦の三道を治する意を釈するなり」(『浄土和讃私記』五丁右)とある。

- ⑭ 衆生の身心への法性法身の遍満を語る姿勢は、次の記述からも明らかである。

「身を極微にくたく」というのは、弥陀の功德身に遍することを見明かす。「極微」というのは色の極少なり。

- ⑮ 『安心決定鈔私記』本、三四丁右
「心を刹那にちはりてみると」といふは、弥陀の功德心に遍じて断ざることを明かす。「刹那」というのは時の極少なり。

⑬ 『正像末和讃私記』は、名号の体を真如とし、理たる真如の遍満を述べている。法性法身における法身の理との表現に鑑みれば、両者は名・体の差はあれども義は同じと考えられる。

「弥陀の回向」等というは、弥陀因位の万徳を十方衆生に回向して、これを南無阿弥陀仏と名く。この名号の功徳真如をもつて体とす。この理広大にして所として遍せざることなきが故に「十方にみちたまふ」というなり。

⑭ 『正像末和讃私記』四一丁右・左
慶秀における機法一体の用例は、所釈の文ならびに引用文における機法一体への言及を除くと、『浄土和讃私記』一箇所、『安心決定鈔私記』一二箇所の計一三箇所に確認することができる。

⑮ 本稿「一行信二法と往因の関係」「(三) 心行との関係に見られる功徳の位置づけ」三つ目の引用文参照。

⑯ 本稿「一行信二法と往因の関係」「(二) 回向との関係に見られる心行の位置づけ」三つ目の引用文参照。

⑰ こうした仏性と願力の内外関係は、証空『観経疏自筆鈔』「散善義」に示される内外関係に近似する。
内に仏性を具せる理より起りて、外に諸仏の誓願を加する力より立つ心なり。

⑱ 本稿「一行信二法と往因の関係」「(二) 回向との関係に見られる心行の位置づけ」四つ目の引用文参照。
(『西山叢書』二一、一六八)

⑲ いま『六要鈔』の意として無生忍を獲得ことで密に証得往生の義を獲得とする義が示されている。しかし、『六要鈔』にそのような記述は見られない。証得往生を密益とする義は、『浄土真要鈔』「いま(即得往生住不退転)」といへる本意には、証得往生現生不退の密益を説きあらはすなり」(四、四九八)の記述に依るものと思われる。