

大瀛『横超直道金剛鉚』の翻刻とその意識（その一）

三 浦 真 証

江戸時代の本願寺の歴史において、最も大きな論争とされるのが三業惑乱である。その解決へ向けて最も大きく貢献した書が、ここに紹介する大瀛（一七五九～一八〇四）の『横超直道金剛鉚』である。三業惑乱の経緯としては、その発端となった功存（一七二〇～一七九六）の『願生婦命弁』の出版から数えると、一定の終止符を打つまでに約四十年もの歳月を費やしている。ここではその経緯の内、大瀛が三業惑乱に関わった部分を概観し、『横超直道金剛鉚』の出版経緯を確認しておきたい。

三業惑乱の問題が本願寺派内で顕在化したのは、寛政九（一七九七）年、能化智洞（一七三六～一八〇五）が学林の夏安居で『大経』を講じ、三業婦命説を主張したことにある。その中で智洞は先代能化功存が否定しなかった信楽婦命説を明確に否定しており、これが本願寺派内の信楽派を刺激することとなった。この時、大瀛は門弟道岳の名を借りて、智洞の講義に対して質問状を送ったが、それに対しては、智洞の門弟普済が智洞の校閲を経て、質問状に朱書きをもつて返答したのみであった。そのような状況の中、大瀛は同（一七九七）年十月、学林の三業婦命説を批判する『浄土真宗金剛鉚』を著している。本書が、後に刊行された『横超直道金剛鉚』の稿本となるものである。

こうした中、翌（一七九八）年四月、智洞が病中の宗主に代わり、蓮如宗主三百回忌法要に際して演説した。そこで智洞はまたしても三業婦命説を主張したが、それに対して石見の履善（一七五四～一八一九）や豊前の銅猷、安芸の智蔵などが質問状を提出することとなり、本願寺派内においても対立が激化していった。時を同じくして、同年五月、安芸の学徒は仏護寺の夏講において智洞の所説を検証し、学林に対して『十六問尋』を提出したが、学林の答えはなかった（返答があったのは四年後の享和二（一八〇二）年八月）。また、この時、大瀛は『真宗安心十論』を著して三業婦命説を明確に誤りと主張している。

その後、安芸の学徒は学林に対して返答を求め続けたが反応はなく、またその間、京都では学林の制度改革を理由にして、智洞などの三業派と道隱（一七四一～一八一三）などの信楽派との折衝がなされたが、それも効果なく終わっている。そして、安芸の学徒は、寛政十二（一八〇〇）年春、大瀛による先の『浄土真宗金剛鉢』を改訂して出版することを企画し、寛政十一（一七九九）年五月付の仏護寺主因順の序文と同一二（一八〇〇）年三月付の僧叡の序文を付し、享和元（一八〇一）年五月、題を『横超直道金剛鉢』に改めて出版した。本書は出版されるや、三日間で二百部を売り尽くしたという。これに対して学林は、本願寺を通じて京都所司代に訴えて『横超直道金剛鉢』を発刊禁止にし、また翌（一八〇二）年、安芸の学徒が提出した『十六問尋』に対して『十六問尋答釈』を著して返答した。これを受けて、大瀛は『十六問尋答釈』を批判した『論衡篇』を著している。

これと前後して、享和二（一八〇二）年七月、三業惑乱に関連する美濃の騒動が契機となり、寺社奉行脇坂淡路守が本願寺に治安問題の解決を要求したことで、三業惑乱は幕府の介入する問題となる。この頃、すでに本願寺に論争を押さえ込む力はなかった。それは例えば、享和三（一八〇三）年の安居休講が、二条奉行所の力を借りなければ実現できなかったことに端的に表れている。最早問題の解決は、幕府の力を借りなければ実現不可能な状況にまで拡大していたのである。

問題解決に乗り出した幕府にとって、治安問題は解決すべきものであるが、安心については裁量の範疇にない。そこで幕府は、審議のために大瀛を呼び出し、その後、大瀛は智洞と対論するなど問題の解決に当たることとなる。ただし残念ながら文化元（一八〇四）年、大瀛は三業惑乱の終結を見る直前に没している。

以上、三業惑乱における大瀛の関わりを概観したが、ここで大瀛が三業惑乱に際して著した書物を一覧しておこう。

- ① 『浄土真宗金剛鉢』（一七九七年）
- ② 『真宗安心十論』（一七九八年）
- ③ 『横超直道金剛鉢』（一八〇一年）
- ④ 『論衡篇』（一八〇二年）

『横超直道金剛鉢』の成立過程については、井上善幸「大瀛『横超直道金剛鉢』と『浄土真宗金剛鉢』（三卷本）の対照翻刻」（『龍谷大学仏教

文化研究所紀要』四九、二〇一〇年）に詳しい。それによれば、『横超直道金剛鉢』には以下の通り、初稿本、再稿本、完稿本の三段階を見ることが出来る（【】内は龍谷大学大宮図書館蔵書の請求記号）。

〈初稿本〉浄土真宗金剛鉢（二巻） 寛政九（一七九七）年 【175/47-W】

〈再稿本〉浄土真宗金剛鉢（三巻） 【175/10-W】

〈完稿本〉横超直道金剛鉢（三巻） 享和元（一八〇一）年 【175/124-W】

また、『横超直道金剛鉢』はその後も繰り返し刊行されている。三業惑乱当時に刊行されたものには「芸州苅園蔵板」と刻され、「錢屋新助」「大国屋吉兵衛」「世並屋伊兵衛」の少なくとも三種の版元から出版されたものが見られる。また、明治十二（一八七九）年には、大瀛門下の流れを汲む下間安海（一八七九～一八八六）が出典などの傍註を施して校訂した『傍註横超直道金剛鉢』が出版されるが、それについても「永田文昌堂」「興教書院」の版元から出版されたものが知られ、また「西村護法館」からも別版の傍註本が出版されている。このように『横超直道金剛鉢』は三業惑乱を終結に導いた書であることに加え、出版状況を通して、その後の教学に大きな影響を与え続けたことが知られよう。

本稿では以下、龍谷大学世界仏教文化研究センター基礎研究部門特定公募研究（共同）「大瀛『横超直道金剛鉢』の研究」の研究成果の一部を報告する。本研究では、『横超直道金剛鉢』の刊本の内、『傍註横超直道金剛鉢』（永田文昌堂）に基づき本文を翻刻しつつ、その意訳を作成している。先に述べた通り、三業惑乱の終結に多大な功績を残したとともに、その後の教学展開にも影響を与え続けた書である『横超直道金剛鉢』について、その内容を分かりやすく理解できる本文意訳を作成することは、真宗教学の考察に資する大きな意義を持つと考えるものである。なお、章立てについては、鳥鼠義卿氏の編著による『三業惑乱の始終』（善立寺、一九七一年、非売品）の巻末に付された科註を参考にしつつ、改めて筆者が付した。また、本文中の【】内の番号は、鳥鼠氏の科註の分け方にしたがったものである。

最後に、本論文に掲載した本文・意訳については、本研究主任の殿内恒氏（文学部教授）をはじめ、井上善幸（法学部教授）・井上見淳（社会学部准教授）・能美潤史（文学部准教授）・堀祐彰（浄土真宗本願寺派総合研究所研究員）・西村慶哉（同研究助手）・リュウシユマルクス（Markus Ruesch）、世界仏教文化研究センター博士研究員の7名と共に作成作業にあたっている。ここに感謝の意を表したい。

『横超直道金剛鉀』巻上

芸州 大瀛 述

第一章 自序

第一節 客の激励

《本文》

【1】^{一丁右}丁巳の冬、疾に陵水の上に臥す。一日、客あり。来たり訪い、しばらくして謂いて曰く。近来、都鄙の間、わが真宗の安心を談ずる者、多く三業帰命をもつて正定の因とす。その化風をみるに、廢立の談に及ばず、信疑の論に涉らず、いたずらに仏像に対して身口祈請するをもつて要務とす。実に小児の戯に似たり。三業帰命と云うといえども、内心空虚の者、実に多し。既に外儀をもつて安心に濫するなれば、この弊に陥らざることをえず。これ失の見やすき者なり。しかるに耆宿碩徳、多くこの計を主張す。これによつて海内翕然なり。ああ、痛ましきかな。時弊の人を移すなり。子（大瀛）、何ぞ一たびこれを弁ぜざるや。

【2】余曰く、客の言好し。しかるに余、寡聞謏劣、かつ臥病数年、力これが弁をなすに足らず。

【3】客曰く、咄哉。大法、地に墜ちんとす。何ぞ身命を愛で、護持の事を墮つるべきや。もし力足たずとならば、何ぞその能するところを竭さざるや。^{一丁左}

《意訳》

【1】寛政九（一七九七）年の冬、私は病床に伏せていた。そんなある日、客が来て言った。「最近、京都でも地方でも真宗の教えを語る者は、多くは身・口・意の三業で帰依することで救われる三業帰命説を唱えている。その説きぶりは、凡夫のための教えであることを忘れ、信心の内容にも触れず、ただ礼拝し祈願しているかどうかが重要と思っているようだ。帰依するすがたは、まるで子ども真似事である。三業帰命と言っても、その内容すら分かっていない者が多い。礼拝や祈願を信心と混同するのであれば、大きな誤りだと言わざるをえないだろう。それなのに、多くの僧侶がこの説を唱えている。まるで真宗の教えが三業帰命説一色になったかのようなのである。ああ、何と痛ましいことだろう。時代の悪い考えが人々の心を変えてしまったようだ。大瀛よ、どうしてあなたは何も言わないのか」と。

【2】私（大瀛）は言った、「あなたの言うことも分かります。しかし私は、見識が狭く浅はかで、ここ数年、病床についています。だから、この問題をどうにかする力がないのです」と。

第二節 大瀛の奮起

《本文》

【3】すると客は言った。「何ということか。大切な真宗の教えが地に墮ちようとしているのに、なぜあなたは自分の身体を愛して、教えを護ることをしないのか。もし力が足りないと言うのであれば、どうして自分のできる限りのことでもしないのか」と。

【4】ここにおいて、余また奮然として起きて曰く、瀛、不敏なりといえども、客の一言に感あり。請試にこれを言わん。それ一心帰命とは真宗の印璽なり。他力摂生の極致、凡愚直入の妙門、独りここにあり。相承の聖訓、何の処にか三業祈願の行をもつて真因とするものあらんや。

【5】しかるに近來、一師、新たに願生帰命の唱を作し、盛んに三業一念の宗を立つ。けだし、当時一類の邪徒あり。妄情横議して帰命を呵棄し、もつて他力の至極とし、信樂を僻解して、ほとんど空慧に同ず。一師の『弁』、これがために作すと云う。

【6】しかるに則ち、弊を救^{なぐさ}し邪を矯^たむ。当時において何ぞ功なしとせん。龍樹の言に曰く、「声をもつて声を止めるが如し。声を求むるにあらず」と。かくのごときの謂いか。「本立純叟^{（本立院釈道幹、字純叟。『帰命弁』を評する文なり。）}、かつて評して曰く、「声を止めるの聲、ますます喧しく、

狂児の狂するなり。不狂児もまた狂す。慎^しはざるべきか」。おおよそ世の曲を矯^ためる者、左は則ちこれを右にし、右は則ちこれを左にす。その矯^ためるや、必ず過ることあり。しかして後に物をして中正をえしむ。今、彼の有弁の意もまたかくのごときか。当時の邪徒、帰命を廢棄する者、歪^{ゆが}の甚^めだしきなり。彼に対してこれを弁する者の、けだしまた過ぎたり。期するは中正にあり。正を得て止むべし。いづくんぞ、ますますこれを撓^たむることせんや。しかるに世の痴輩、この意を会^{くわ}せず、吠声雷同して、弁主大過の説を翼賛し、弊風日に倍して、安心の正路を晦^くます。大谷の真宗、否塞^{ちか}に幾し。慨歎、何ぞ限らん。彼の諸の邪徒は、瞽眼者の妄りに空華を見るがごとし。妄情迷執、慧眼を覆^{おほ}うがゆえに、相承の至教において、如実に義を取ることあたわず、諸の不正の義、虚妄に顕現す。一盲、衆盲を導き、あい引きて深坑に陥る。有眼の者、何ぞ坐^いながらこれを覩^みじて忍ばん。

【7】今、願くは諸の智人、護法利生の意樂を策^はし、仏祖相承の真金鉀^はを執りて、これを世間に振い、諸邪の瞽膜^{えらふ}を執りて、もつて清淨無大瀛『横超直道金剛鉀』の翻刻とその意訳（その一）

垢の真宗を見せしめ、もって邪義顯現の源を塞ぎ、法流清浄にして常に退転なからしめんことを。今、子これを余に要す。余、孱弱の質、大任は我が分にあらずといへども、護法の寸心は多く譲らざる所なり。請ふ、数日を寛せよ。これを二三、子に告げて、記してもつて子に貽らしめん。客、曰く。よいかな。遂に病を力めて事ここに従うと云う。

二丁左

《意訳》

【4】これを聞いて大瀧は奮然として、床から起きて言いました。「私は才能がありませんが、あなたの言われることに感じるころがありました。いま試みに三業帰命説の問題点を言わせていただきます。〈一心帰命〉は真宗で最も大切なものです。阿弥陀仏に救われる最高の教え、愚かな者が往生できるすばらしい教え、その肝心要がここにあるのです。親鸞聖人を始めとする祖師方の教えのどこに、私たちの祈願を込めた思いや振る舞いによって往生できるとする言葉がありましようか。

【5】それなのに、最近、功存という者がいて、新たに、〈浄土に生まれさせてください〉という思いを持つことが信心であるという願生帰命の説を唱え、盛んに私たちの思いや振る舞いによって救われるという三業一念の説を主張しています。思うに、当時、無帰命安心という説を唱える者がいました。彼らは、仏に帰依することを否定することが正しい理解だと勝手に言い、阿弥陀仏の願いにまかせるといふ信楽の理解を曲解して、実体のないもののように見なしていました。功存はこの説を否定するために『願生帰命弁』を書いたと言います。

【6】ですから、『願生帰命弁』は無帰命安心という誤った理解を正したのであって、当時において、どうして功績がなかったと言えましようか。しかし、龍樹菩薩はこのように言われました。〈大声を大声で制するようなものだ。大声そのものが問題なのだ〉と。それと同じようなものでしょう。『本立院道粹（一七二三―一七六四）』がかつて『願生帰命弁』を評してこのように言いました。〈大声を止めようとする声が余計にやかましい。問題児が騒ぎ出すようなものだ。それによって騒いでない者まで騒ぎ出す。そんな者に従ってはならない〉と。世間では、曲がつたものを直す時、左に曲がつていれば右に曲げ、右に曲がつていれば左に曲げる。このように、曲がつているのを直そうとすれば、必ず一端逆に曲げるものです。そして、その後にしつかり見直して正しい状態に戻すものです。今、功存の『願生帰命弁』も同じです。当時の無帰命安心の人々は、帰依することを否定したのだから、その誤りは甚だしいものです。その人々を正そうとして、功存は逆に曲げすぎてしまったのです。目指すべきはその真ん中で、正しい状態にして止めるべきなのです。どうして前よりも曲がつた状態のままにしておくべきでしょうか。それなのに、愚かな人々は、そのことに気付かずしつかりに声を合わせて功存の説に賛同し、その弊害は日に日に倍増して、もはや、正しい教えすら見えなくなつて、親鸞聖人の教えもまさに途絶えようとしています。何と嘆かわしいことでしょう。功存にしたがう人々は、眼を病んで、ありもしない花を見ているようなものです。誤った見解で智慧の眼が覆われてしまったから、親鸞聖人以来伝えられてきた教えをありのままに見ることができなくなり、誤った理解を妄りに説いているのです。一人の誤った人が多くの人々を導いて深い穴に落ちたならば、どうして正しい教えを知っている者が、見過ごすことができましようか。

【7】智慧ある人々よ、すべての者のために真宗の教えを護ろうとする心を奮い立たせ、釈尊・親鸞聖人以来の真実の教えを掲げ、それを世間の人々

第二章 欲生正因批判

第一節 『願生歸命弁』批判の要点について

《本文》

に示し、邪な教えを取り除き、清らかな正しい教えを示し、それによって誤った理解の原因を塞ぎ、真宗の教えを正しいものに戻して二度と誤りが起きないようにしようではありませんか。今、あなたはそれを私に求めているのでありましょう。私は拙く弱い資質しか持つておらず、そのような重い役目を果たすことはできないかもしれませんが、正しい教えを守りたいという思いは誰にも負けないつもりです。だから、私に時間をくれないでしょうか。いくつかの問題点をあなたに告げて、それを記してあなたに贈りましょう」と。すると客は言った。「それは良いことです。やつと病を押してやるべきことをやってくれる。何とありがたいことだろう」と。

【8】 問う。旧人の歸命一念を弁ずるは、邪説に對する故に、故に大過いたはちをなす。今時、意を会せず、終に邪執をなすと云う。何れかこれ大過、何がこれ邪執、失を成ず。請う、分明に弁折して、人をして相承の正義に歸せしめよ。

【9】 答う。我、今その二大過を挙げて、就いてこれを弁ぜん。陣に臨みて將を斬るに、殘党は風に望んで敗走す。その大なる者を弁折せば、小者は自ら解とらん。云何が二大過なる。一に欲生正因、二に三業歸命。一に欲生正因とは、旧人の『弁』に云く、「吾宗に伝うる弥陀をたのむといふことは、本願の三信を統括して、近く六字の名号なることを示し、三信即一の欲生の一心開發をあらはしたまふすがたと見えたり。『乃至』今のたのむと云うは、願文の〈欲生我国〉、成就の文の〈願生彼国〉と説きたまへる如実の欲と願とのおもむきなり」等。

【10】 断じて曰く、この『弁』は本願三心中、別して欲生を取りて、たのむ一念とせり。故に願文三右を引くに、「至心信樂」を略し、成文を引くに「聞名信喜」を省き、ただ「欲願の趣き」と云う。

【11】 下に至りてまた云く、「蓮師は相の顯著なるを取りて、愚鈍下機に近く示したまふゆへに、欲生歸命の一心にたたみいれて教えたまへり」。

【12】 また云く、「ただ仏をたのむと云うばかりは、欲生心の相なれば、十八・十九・二十の三願の機にわたるべし」と。その意、見るべし。

【13】 けだしおもんみれば、弁主所対の異解者、愚痴妄執して、信樂の正義を得ず、猥りに行者能帰の樂欲を呵棄し、無念無想にして、しかして後に至極すと計するが故に、弁主、これが為に特に欲生を掲げて、極を以って極を抜くの術をなす。ただこれ一時、邪を矯むるの過説のみ。もししからざれば、大いに宗義に違す。

《意訳》

【8】 問う。功存が帰依することを強調するのは異義に対するからで、そのためにあえて極端な説を述べたのではないのか。近頃はその意図を理解せずに、誤った主張をしたと批判されている。功存の説のどこに大きな誤りがあるのか、それを明らかにして、聞いた人を正しい理解に導いて欲しい。

【9】 では答えましょう。二つの大きな誤りを挙げましょう。敵陣の大將を討ち取れば、それ以外の残党は勢いに負けて敗走するものです。だから大きな誤りを明らかにすれば、他の細かい点は自ずから明らかになるでしょう。では、その大きな誤りとは何か。一つには浄土に生まれたという思いを往生の因とする欲生正因の説、二つには衆生の行為（身・口・意の三業）によって往生が決定するという三業帰命の説です。一つ目の欲生正因とは、功存の『願生帰命弁』に、「浄土真宗でいう〈たのむ〉というのは、第十八願に説かれる至心・信樂・欲生の三心をまとめて込めた南無阿弥陀仏の名号であり、その三心の中心である浄土に生まれるという欲生の思いが心に起こるすがたなのである。（中略）〈たのむ〉というのは、第十八願に説かれる〈私の国に生まれる〉と思え、第十八願成就の文の〈かの浄土に生まれる〉と願え」と説かれている、その言葉の通りに生まれると思う欲と願とのことである」と言っているそれである。

【10】 この説がどうして誤りであるのか指摘しましょう。功存の説は、第十八願の三心の中、特に欲生だけを取り上げて「たのむ」としている。だから、第十八願文を引用する場合にも「至心・信樂」の二つを省略し、第十八願成就の文を引く場合にも「名号を聞いて信じ喜ぶ」ことを省略して、まるで第十八願には浄土に生まれるという欲・願しか説かれていないように見せている。これが大いに問題なのです。

【11】 また、『願生帰命弁』の別の箇所では、「蓮如上人は分かりやすいところを取り上げて、愚かな者にも分かるように示された。だから、浄土に生まれるという思いが（帰命（たのむ））なのだと教えられた」と言っている。

【12】 また、「仏をただ〈たのむ〉」というだけでは、浄土に生まれるというあらわれであり、第十八願・第十九願・第二十願のすべてに共通している」と言っている。その功存の意図、つまり、欲生しか取り上げない点に留意すべきである。

【13】 そもそも功存は、浄土真宗の正しい理解も分からずに、むやみに帰依することを否定し、何も考えないことこそが究極の信心だとするような極端な説に対して、あえて欲生を表に掲げて、極端をもつて極端を制する方法をとった。これはただ、誤りを正すための極端な説なのである。もしそうでないと言ふならば、それこそ浄土真宗の理解からは遠く離れたものになるでしょう。

第二節 『願生歸命弁』 批判の詳細について

第一項 宗義に反することについて

《本文》

【14】 宗祖の定判、「報土の真因は信樂を正と為す」（「化身土卷」、『聖典全書』卷二、一九六頁）と云えり。また、「涅槃の真因はただ信心をもつてす」（「信卷」、『聖典全書』卷二、七九頁）と云えり。その三心を釈したまうにや、「三心すなわち一心なり」（「信卷」、『聖典全書』卷二、九六頁）と云えり。一心とは信樂の異名なり「具に信文類の如し」。また、一念を釈して云く、「信樂に一念あり」（「信卷」、『聖典全書』卷二、九三頁）等。これみな一信樂をもつて機受の安心を確定する者なり。その他の諸文、旨帰一致なり。

【15】 覚師（覚如）の云く、「信心歡喜乃至一念をもつて他力の安心とおぼしめさるるが故なり」（『改邪鈔』、『聖典全書』卷四、三一頁）と。他力の宗致、もとただ一途のみ。何ぞ更に異義あらんや。ここをもつて、蓮師（蓮如）の『五帖』（御文章）、慇懃にこの旨を伝えて云く、「祖師聖人御相伝一流の肝要は、ただこの信心ひとつにかざれり」（『御文章』二帖目第三通、『聖典全書』卷五、一〇〇頁）等。しかれば、そのたのむ一念と云うもの、あに他ならんや。ただこれ信一念のみ。

世人、或いはおもえらく、「三心即一なれば信樂というも得たり、欲生と云うも失なし」と。殊に知らず、三心即一とは、一信樂に撰歸するの語なることを『略書』（浄土文類聚鈔）に云く、「一心の中に至誠・回向の二心を撰在せり」（『聖典全書』卷二、二七五頁）と、即ちこの義なり。他力の宗旨は、三心全くこれ仏徳にして、機の造修にあらず。仏、その徳を全じて、これを六字の名号となして、衆生に回施したまう。その名号の義を、弥陀如来の眞實信心と云えり。行者、これを聞き得てかくの如く決定して、少しも疑心なければ、これ仏心を全領せるものなる故に、これを「弥陀智願の回向の信樂」（『正像末和讃』、『聖典全書』卷二、四八一頁）とも、「廣大無礙の一心」（『証卷』、『聖典全書』卷二、一五一頁）とも、「他力眞實の信心」（『御文章』二帖目第十五通、『聖典全書』卷五、一一九頁）とも云えり。

たのむ一念とは、この信樂開發の初念をいう。これは報土真因決定せる時剋の極促を指定せんが為に一念と云うのみ。初後の別相あるには非ず。故に、「如来をたのむ心の、ねてもさめても憶念の心つねにしてわすれざる」（『御文章』一帖目第二通、『聖典全書』^{四丁右}

卷五、七一頁）等と云う。また、「この一念、臨終までとおりて往生するなり」（『御一代記聞書』、『聖典全書』卷五、五二五頁）と云えり。しかれば、たのみ奉る一念に仏のたすけたまうと疑いなく信ずと云うについて、初のたのみ奉る一念と後の疑なく信ずると、ただこれ一の信樂なり。前後二心あるには非ず。

この中、たのみ奉るとは、いわゆる、「南無の二字は、衆生の弥陀を信する機なり」（『御文章』四帖目第十四通、『聖典全書』卷五、一七四頁）と、これなり。仏のたすけたまうは、即ち阿弥陀仏の四字の意なり。しかれば即ち、六字のいわれにして行者の所聞なり。この所聞のままを疑いなく信ずとは、即ち二種深信決定にして、乗彼願力の大帰命なり。これ本願名号の南無の義に契えり。この聞信の初念、即ち摂取を蒙るを光闡して、たのみ一念等と云う。知るべし、所聞所獲不二なることを。

【16】

ここをもつて信樂正因とは、純他力を顕わすの至教なり。この信すでに仏施を全領せるが故に、唯一信樂、即真実、即大願にして三心闕くることなし。この旨を得了れば、たとい欲生と説くも、至心と説くも、何ぞ妨げん。ただ安心を的示するには、定めてただ信樂一心に住して、余に渉らざるは祖門の風範なり。既にしかるときは、ただ名を易て欲生一心等と云わんも、なお不可なり。況んやその義を転ずるをや。その義を転ずるとは、もし初帰の一念は欲生心、相続決定は信樂なりといわば、欲生・信樂、断乎として二物となる。これ信樂の外に欲生を立てて、真因の一念とす。あに義を転ずるに非ずや。

【17】

相承の実義は、至心・欲生の二心は、信樂一心に摂在するが故に、別開すべきに非ず。ただこれ混然たる他力信心なり。

【18】

若し一信樂の外に、更に行者帰命の願心を立てば、何ぞ通途度我の願に異ならんや。ここにおいて、仏をたのみは十九・二十等に通ずと許さざることをえず。「聖人の御流は、たのみ一念の処、肝要なり」（聞書末三十二）（『御一代記聞書』、『聖典全書』卷五、五七九頁）と云へり。これもし十九・二十に共せば、他力真宗とは徒に名のるならん。その方便二願に共する度我の願心は、既にこれ本願不共の信樂の外なれば、不了疑惑の欲生心なるのみ。この心をもつて報土真因「帰命一念」と定めば、不共の信樂は却て往生一定後の相続心相に墮す。はなはだ怪しみからずや。もしたのみ一念に、すなわち命終せば、この人、信樂に由らずして往生を得や。もし往生は必ず信樂を須いるといはば、たのみ一念往生一定の教は虚誕なりや。

もし三心即一の欲生なるが故に、前難を不受といはば、これまた成ぜず。高祖、既に三心を信樂一心に統べて、「三心即一心」（略

書)『浄土文類聚鈔』、『聖典全書』卷二、二七二頁)と云ふ。いづくんぞこの名を借りて異義を成ずることをうべきや。相承の聖訓、一欲生に摂歸して、三心即一と談ずるものを見ず。三心、仏にあつては互融すといへども、これをもつて機受安心を概論すべからず。もし機受唯一信樂なれば、三心自らこの中に円具す。信はただ法体を全領して、毫も機功を容れざるが故なり。これを除きて外は機失を免れず。何ぞ相即をえんや。故に願求は願求、決信は決信、自ら別なり。前後別起の二心、何ぞ相即をえん。況や願求の一念、即ち命終する者は、いまだかつて心を信樂に措かざるをや。況や信樂を除きて外に、帰命の一念を構えるものは、これ如来の回向を須^{五十五左}いる者にあらず。自己の胸襟より匠成する虚妄の心想、何ぞ至心とするに足らんや。しからば行者の一念上絶えて三心即一の義なし。故に前難を遮せず。

もし機受の心相をば論せず、ただ法体の円融を借り来りて開会せば、十九・二十の機の欲生心も、またこれ三心即一にして、本願に随順すと許さんや。彼、既に許すべからず。これ何ぞ独り開せんや。もし今は初に教を聞いて、すでに信するが故に、次に度我の願心を起すも、すなわち信の欲生にして不共の義成ずといはば、その初聞位の信は如実なりや、不如実なりや。もし如実信心ならば、その信一念、すでに摂取を蒙るべし。何ぞしからずして更に方便二願に共する劣心を起して度我を祈願し、これを標的に往生一定と決信するや。知んぬ、初時の信は如実の信心歎喜に非ず。もし不如実ならば、その信中の欲生もまた不如実のみ。何ぞこれを真因の一念と許さんや。これらの諸過失あり。故に欲生一心の義を立すべからず。^{六十五右}

今、四句を作る。

《意訳》

【14】親鸞聖人は常の仰せとして、「浄土に往生するための真実の因となるのは信じ喜ぶという信樂である」、あるいは「さとり^{六十五}の因はただ信心のみである」と言われている。また、第十八願の三心を解釈されるには、「三心とはつまり一心のことである」と言われるが、その一心とは「信巻」によれば信樂を言い換えたものである。また、第十八願成就の文にある「一念」を解釈して、「信樂について一念がある」等と言われる。これらはすべて、ただ信じ喜ぶという信樂でもって私たちの信心を定められたことを意味するのである。これら以外の文も、すべて意味するところは同じである。

【15】覚如上人は、「信じ喜ぶ心の起こるその時に往生する身にさせるといふ第十八願成就の文をもって、他力の信心とされるのである」と言われる。他力の教えの要は、ただこの信じ喜ぶという一つだけなのである。どうして他に異義を差し挟むことができようか。これを受けて蓮如上人は、

大瀛『横超直道金剛鉚』の翻刻とその意訳(その一)

『御文章』の中で、信じ喜ぶ一つだという旨を何度も言われ、「親鸞聖人から伝えられた浄土真宗の教えの要は、ただこの信心一つに限るのである」と言われたのである。そうであるならば、「たのむ一念」とは、他でもなく、ただ信じ喜ぶという信の一念のみである。

しかし、世間の人はこのように思っているのではなからうか、「三心がそのまま一心であれば、その一心を信楽で語るのもよいし、欲生で語るのもよい」と。しかし、それは三心がそのまま一心と言われるのは、ただ信楽にのみ摂められるということを知らない、つまり、「一心の中には信楽の前後に説かれる至誠心（至心）と回向発願心（欲生）が摂められている」という『浄土文類聚鈔』の言葉を理解していないのである。他力の法義においては、三心はすべて阿弥陀仏の側で完成されたもので、私たちがこしらえるものではない。阿弥陀仏は、自分の徳のすべてを南無阿弥陀仏の名号に込めて、その名号を私たちに与えて下さっている。だから、その名号を与えてすべての者を救いたいという阿弥陀仏の思いを阿弥陀仏の真実の信心というのである。私たちは、その思いを聞かせていただいて、その通りにお救い下さるのだと少しも疑うことがなければ、これこそ阿弥陀仏の心のすべてを頂いたがたであるから、親鸞聖人は「阿弥陀仏の願いのままが与えられた信楽」とも、「阿弥陀仏の広大であつて何ものにも妨げられない心」とも、「如来より与えられた他力真実の信心」とも言われるのである。

〈たのむ一念〉というのは、この阿弥陀仏の心を信じ喜ぶ心が起こった最初を言うのである。これは浄土に往生する因が決定した最初の時の極まりを定めるために一念と言われただけであつて、信じ喜んだ最初とその後では思いが異なるということをおうとするものではない。だから蓮如上人は、「阿弥陀仏を〈たのむ〉心は、寝ている時も起きている時も、その思いが変わることはない」、「この一念の思いは、臨終まで変わることなくして往生するのである」等と言われるのである。ならば、阿弥陀仏を〈たのむ一念〉のところで阿弥陀仏は救ってくださることを疑いなく信じるということについて、最初の〈たのむ一念〉と後の疑いなく信じるのは、ただ一つの信じ喜ぶという信楽の内容なのであつて、前後で異なる二つの心があるというのではない。

この中、〈たのむ一念〉というのは、「名号の中の南無の二字は、生きとし生ける者が阿弥陀仏を信じるということ」と言われるこれである。「阿弥陀仏は救ってくださる」というのは、名号の中の阿弥陀仏の四字の意味なのである。ならば、「阿弥陀仏を〈たのむ一念〉」のところで阿弥陀仏は救ってくださる」というのは、南無阿弥陀仏の内容そのままであつて、私たちが聞かせていただく内容そのものである。その内容をそのまま疑いなく信じるというのは、つまり、自力でさとれない者が他力によって救われるという二種深信のことなのであり、言い換えれば阿弥陀仏の願いにそのままかせるという大いなる帰依のすがたなのである。これは南無阿弥陀仏の南無の意味、つまり、阿弥陀仏にまかせると言う意味に符合している。この阿弥陀仏の願いを聞いたその時に仏の大いなる慈悲に抱かれるということを知らかにして、〈たのむ一念〉と言うのである。私たちが聞く阿弥陀仏の名号の内容と、私たちが獲る信心の内容が全く変わらないことを知るべきである。

このような意味で、阿弥陀仏を〈たのむ〉ことが浄土に生まれる因であるとする信楽正因の説は、阿弥陀仏の願いのままに救われるという純他力の法義を表す最も適した説である。この信心は、すでに名号の内容をそのまま受けているのだから、ただ一つの信楽で往生できるのであり、そのまま真実とも言えるのであり、そのまま阿弥陀仏の願いのものであるから、至心・信楽・欲生の三心が欠けることはない。この意味をしっかりと踏まえているのであれば、たとえ欲生と説いたとしても、至心と説いたとしても問題にはならない。しかし、ただ信心の内容を的

【17】

確に表現する場合には、必ず阿弥陀仏を（たのむ）という信樂に限って他の表現を用いないのが、親鸞聖人の教えの示し方の規範であって、それを外してはならない。すでに親鸞聖人の法義の示し方がそうであるならば、ただ名前を変えて欲生一心と言うのでさえ不可である。まして、その意味まで変えてしまうのは問題外である。意味を変えるというのは、例えば、最初に帰依する一念は浄土に生まれたいという欲生の心、その後、生涯続いて起こる思いは阿弥陀仏にまかせるといふ信樂の心、というものである。これでは欲生と信樂とが二つの心になってしまう。このような考えは、信樂とは別に欲生を立てて、その欲生を浄土に生まれる因とするのであるから、意味を変えたと言う他はない。

【18】

親鸞聖人以来、受け伝えられてきた浄土真宗の教えにおいては、第十八願に示される三心の内、至心と欲生の二つの心は、信樂の一心に摂められるのであるから、特に欲生を別立てすべきではない。正しく、信樂一つに三心が一体となっている他力の信心なのである。

もし信樂の他に、さらに行者が帰命する願いの心を立てるのであれば、どうして真宗以外でも言う「度我（私を助けて下さい）」と異なると言えようか。この点からして、第十八願の「仏をたのむ」が、第十九願・第二十願という諸宗共通の「度我」に通じるとは言えない。蓮如上人が『御一代記聞書』の中で、「親鸞聖人の教えは、たのむ一念が大切である」と仰っている。これがもし、第十九願・第二十願と共通すると言ふのなら、他力真宗という教えはただの名前だけになってしまう。第十九願・第二十願の方便の二願に共通する「度我」の心は、これは第十八願独自の信樂と異なるものだから、本願を疑う欲生心なのである。この心を真実の浄土に生まれる因（帰命の一念）とするならば、第十八願にだけ示される信樂は、往生が定まった後の相続の心に墮してしまう。どうしてこんな説を怪しまずにおれようか。もし、たのむ一念（欲生心）の時に往生したなら、この人は信樂によらずに往生したと言ふのか。それなのに、往生は必ず信樂によると言うのであれば、たのむ一念（欲生心）で往生するという教えはおかしな話になるだろう。

もし、三心を続べた欲生心だから、欲生のところだけで往生できると言うのであれば、それもおかしい。親鸞聖人は、すでに三心を信樂に摂めて、『浄土文類聚鈔』に「三心即一心」と言われた。どうしてその言葉を借りて、異なる説を主張できよう。受け継がれてきた聖教の言葉に、ただ欲生に摂めて三心即一と言われるものを見ない。三心は、阿弥陀仏の側では互いに融即していると言つても、そのことを私たちの信心のところに当てはめて論じるべきではない。私たちの側は信樂ただ一つなのだから、三心はおのずからこの中にまどかに具わっている。なぜなら、私たちの信心は、ただ阿弥陀仏の全てを受けて、そこに少しも私たちの功績（はからい）を入れないからである。（私たちの側において）信樂以外の至心や欲生を一心とすれば、誤った理解になってしまう。だから、私たちの側での相即を言わないのである。よって、私たちのところに起こる願求は願求であり、決信は決信なのであって、それらは別々のものなのである。信樂の前後にあつて別々に起こる至心と欲生が、どうして私たちの信樂と相即していると言えようか。まして、願求の一念にいのち終る者は、いまだかつて信樂の心を起こしたこともないと言ふのか。言うまでもなく、信樂のほかに帰命の一念を立てる者は、如来からのほたらきを受ける者ではない。自分の心で作りあげた頼りにならない思いを、どうして真実の心（至心）と言えようか。ならば、そのような自分で作りあげる心を三心即一とは言えない。だから、三心を続べた欲生心だからという言い訳は成り立たない。

もし、衆生の心のあり様を言うのではなく、ただ如来の側で融即している点だけで解釈すると言ふならば、第十九・第二十願の欲生心も同大瀛『横超直道金剛鉚』の翻刻とその意訳（その一）

じように三心即一だから、阿弥陀如来の心になうと許すのか。彼らでもそれは許さないだろう。ならば、なぜ第十八願だけ融即していると
言えようか。もし、いま言っている欲生は、教えを聞いてすでに信じた状態の上での度我の願いだから、信樂の上の欲生であつて第十八願独
自の欲生だと言うのであれば、その初めて教えを聞いた時の信心は、如来にまかせる（如来の願いに随う）信心なのか。もしそうだと言うの
であれば、すでにその時に摂取の救いにあずかるはずである。ならばどうして、さらに第十九願・第二十願に共通する度我の心を起こして祈
願し、そこをもつて往生できると言う必要があるのか。だから、そういう人の信心は、如来にまかせる信心ではない（不如実）。もしその心が
如来にまかせる信心でない（不如実）ならば、その心から起きる欲生も不如実である。どうしてそれを往生の因と言えようか。このように、
彼らの言い分には多くの問題がある。だから欲生一心という説は成り立たないのである。
いま「一心」について、四通りの形式でそれを述べよう。

第二項 四句を示す

《本文》

【19】 一に信樂にしてすなわち欲生なり。利他の信樂は、一心具三の故に。

【20】 二に欲生にしてすなわち信樂なり。これは一信樂において、義をもつて欲生の名を立つる故に。この欲生はすなわち信樂なり。諸文
の中、「願生」・「欲生」の名をもつて、他力の信心を呼ぶ者はこの門に依るなり。

【21】 三に信樂にして欲生にあらず。他力信心は、建立自心の欲生にあらざるが故に。選びて信樂正因と云わば、この門に依るなり。

【22】 四に欲生にして信樂にあらず。信中の自具を除いて、余の欲生ごとくこれなり。方便二願の所摂なるが故に本願の信樂にあらず。
他流に六字釈を解するに、発願回向をもつて帰命の義相とす。故に三心を一欲生に摂し、唯一の度我の欲願をもつて、機辺の能帰と
す。その中また浅深あり。

【23】 浅者は、絶えて他力を知らず。故にただ願を自に取るのみにあらず、行もまたこれを己に弁ず。

【24】 その深者は、口を極めて他力を談ず。故に仏体即行と立てて、往生をうるは全く仏願力なりとす。ただし、その仏願力に摂せらるる
ことは、機辺能帰の願功に由ると謂う。これはこれ、行を仏に取つて、願を己に弁ず。浅深ありといえども、均しくこれ四字名号の
見なり。

《意訳》

【19】 第一に、信樂でありそのまま欲生でもある。如来回向の信樂は、一心に三心が具わっているから。

【20】 第二に、欲生でありそのまま信樂でもある。信樂の中に意味として欲生が含まれているからである。この場合の欲生は、そのまま信樂である。様々な文章に、「願生」「欲生」の言葉で他力信心のことを言っているのは、すべてこの意味においてである。

【21】 第三に、信樂であるが欲生ではない。他力信心（信樂）は、自力で作りあげる欲生ではないからである。特に「信樂正因」という場合は、この意味においてである。

【22】 第四に、欲生であるが信樂ではない。信樂に具わる欲生以外はすべてこれである。第十九願・第二十願に含まれるものであるから、第十八願の信樂に具わる欲生ではない。真宗以外では、「南無阿弥陀仏」の六字を解釈して、南無の発願回向を帰命の意味が現れたがたとする。だから三心を欲生に摂め、救われたという願いを私たちの帰依のすがたとする。ただし、その理解には浅深の違いがある。

【23】 浅く理解する者は、全く他力を知らない。だから、その願いを自分の思いとするだけでなく、念仏の行すらも自分の側で理解する。

【24】 深く理解する者は、言葉を尽くして他力を強調する。だから、阿弥陀如来そのものが行であると理解し、往生できるのはただ如来の本願力によるとする。しかし、本願力に摂取されるのは、自分が救われたと思った功績によるものだと言張する。これは、行を如来の側とするが、願いを自分の側で語るものである。このように浅深の違いはあるが、いずれも、「南無阿弥陀仏」の「南無」と「阿弥陀仏」を別に見て「阿弥陀仏」の四字のみを名号とする理解なのである。

第三項 六字名号を解説する

《本文》

【25】 わが真宗はしからず。専ら自力をすてて他力に帰するを宗の極致とするが故に、願行具足・機法一体の六字尊号を伝承す。故に六字の三義「帰命」と「発願回向」と「即是其行」となり」尽く仏徳に属し、またことごとく機の所獲となる。これを三義に分配して義を明らかにするときは、「帰命」の一心は機受の相なり。三心即一の信樂これなり。「発願回向」は仏願力の回向なり。「即是其行」は往相回向の大行なり。願行ただこれ仏の三心なり。

仏、これをもつて「無有出離之縁（出離の縁あることなし）」の機を度したまう。故に行者はただ信樂一心にして、別に発願起行せざれども、すでにこれ清浄願心、またこれ如実修行なり。いわゆる「一心に弥陀に帰命すれば「帰命」、不可思議の願力として

「発願回向」、仏のかたより往生は治定せしめたまう「即是其行」（『御文章』五帖目第十通、『聖典全書』巻五、一八四頁）とは、すなわち六字の義なり。この三義すでに一法体にあつて成就す。故に機法一体と云う。また弥陀如来の真実信心と云う。宿善開發して善知識に遇い、この報土に往生すべき「即是其行」、他力「発願回向」信心「即是帰命」の道理を聞きわけて少しも疑心なければ、即ち「無疑慮乗彼願力定得往生（疑なく慮りなくかの願力に乗じてさだめて往生を得）」（『観経疏』、『聖典全書』巻一、七六二頁）の深信決定する故に、これを一心帰命とも他力信樂とも云うなり。

機受の信心はただ名義の印現なり、機の造修にあらず。故に今家は聞をもつて詮要とせられたり。下中品の「聞已即往」「隱彰弘願、『大経』の説のごとし」（『聖典全書』巻一、九七頁）はこの頓益を顕すものなり。故にただ行を仏に取るのみならず、願もまた他力に由る。ただ信これを受く。信もまた自力にあらず。

「もしは行もしは信、もしは因もしは果、一事として阿弥陀如来清浄願心の回向成就したまう所にあらざることを有ることなし。」（『信巻』、『聖典全書』巻二、七九頁）、『証巻』、『聖典全書』巻二、一三七頁）これを他力真宗となするなり。高祖勤めて三心即信樂一心なりと積成したまうは、この旨を顕さんが為なり。ゆえに上の四句の中、前三句は今家の義に当たる。

他流の義相は、第四の非信樂の欲生の句なり。信疑対のゆえに、すなわち疑惑位なり。今たのむ一念をもて機辺結構の欲生一心とし、これを南無の義とし、かくのごとく願求すれば仏すなわちたすけ給う、これを阿弥陀仏の義とするものは、全くこれ四字名号の^{七左}見にして、他の奴隸となるものにあらずや。この疑惑位の願心をもつて、真宗一念帰命の信心に^み充てては、深く他力の宗意を害せざらんや。

【26】

弁主の高徳なる、何ぞその得失を知らざらん。知りて^{しんじ}故に、これを言う者、けだし為にするとところ有ればなり。古人の言に曰く、「他山の石、もつて玉を^{みかく}攻べし」（『詩経』）と。それしからずや。「嗟、^あ報土の真因は信樂を正となす」とは、一家相承の実義なり、百王不易の常教なり。弁主の正意もまたここに在り。故にかの『弁』下に至つてすなわち云く、「今真宗にすすむるところは第十八願の一心^{かへナル}帰命にして、願力仏智の不思議をたのむ他力の信樂なり」と。いわゆる美玉の煥若たるは、ただそれこれや。ただしおもんみれば、通編磊砢、人、その珍なることを見ることに難し。愚執の徒は、燕石を十襲して荊壁を擲つ。これを論すとも改めず、過ぎて

【27】

いよいよ文る。^{かぎ}

《意訳》

【25】浄土真宗ではそのような理解はしない。ただ自力を捨てて他力に帰依するのを教える極致とするから、六字の名号を願行具足・機法一体と伝承している。だから六字名号に対する「帰命」「発願回向」「即是其行」の三義はすべて仏の徳であり、同時に私たちが獲るところである。この三義のそれぞれの意味を明らかにする時は、「帰命」とは私たちの信心のあり様、三心即一の信樂をいう。「発願回向」は、如来から私たちに本願力が振り向けられていることをいう。「即是其行」は、如来が私たちを救うために振り向けられている大行をいう。だから、願も行も如来の三心の他はないのである。

如来はこの心によって、「迷いの世界を離れる手がかりがない」者（機）を救うのである。だから行者の方は、如来の心にまかせせる信樂だけで、自分から改めて願いや行を起こさなくとも、すでに如来の清らかな願いと真実の行が具わっているのである。「御文章」に「ふたころなく阿弥陀さまの仰せに従うならば「帰命」、人知でははかり知れぬ仏の本願力によって「発願回向」、仏のほうから人びとの往生を決定してくださるのです「即是其行」とあるそのままが、六字名号の意味である。この三義はすでに一つの法のはたらきとして完成している。だから、機法一体といい、また如来の真実信心ともいうのである。念仏に出遇う縁が整ってよき先達に出遇い、浄土に往生させる「即是其行」如来の願い「発願回向」にまかせせる「帰命」という道理を聞いて疑いがないので、「疑いなくためらうことなく、阿弥陀仏の願力におまかせして、間違いない往生する」という信心が決定するから、これを一心帰命とも他力信樂ともいうのである。

私たちの信心は、ただ六字の名号に込められた意味がそのまま現れただけであって、私たちが作りあげるものではない。だから、浄土真宗では聞くことを肝要だと教えてきたのである。「観無量寿経」の下中品にある「聞きおわってすなわち往く」「ここには『大経』に示された第十八願の意味がひそかに現れている」との一文は、聞くだけで往生できる利益が説かれているのである。だから、ただ行を仏の側に見るだけでなく、願いもまた如来の側に見るのである。そして、ただ信心はこれを受けるのである。だから信心も自分で作りあげるものではない。

親鸞聖人はそれを、「往生の行も信も、因も果も、すべて阿弥陀仏の清らかな願心より与えてくださったものである。」（信巻・証巻）と示され、これを浄土真宗とされたのである。親鸞聖人が、特に三心を信樂一心だと示されたのは、このことを明らかにするためだったのである。だから、先に示した四句の中、「信樂でありそのまま欲生でもある」「欲生でありそのまま信樂でもある」「信樂であるが欲生ではない」の三句は、浄土真宗のいわれにかなうのである。

【26】浄土真宗以外の理解は、第四句の「欲生はそのまま信樂ではない」に当てはまる。信と疑を対比させれば、疑惑に他ならない。「たのむ一念」を私たちが作りあげる欲生と理解して、これを「南無」の二字の意味とし、このように願い求めれば仏は救ってくださるということを「阿弥陀仏」の四字の意味とするのは、まったく「阿弥陀仏」の四字のみを名号とする理解であって、他宗の奴隷だと言わざるを得ない。疑惑に他ならないこちらの願いを真宗の一念帰命の安心だと言うのであれば、それは他力の教えを深く害していると言わざるを得ない。

【27】功存は高名な僧侶であるから、どうして欲生帰命説の長所と短所を知らないわけがあらうか。それを知っているながら、あえてこのように言う大瀧『横超直道金剛鉢』の翻刻とその意訳（その一）

ているのは、邪説を否定するために言っているのであろう。古人の言葉に、「他山の石、もって玉をみがくべし」とあるが、それと同じである。「ああ、浄土に生まれる真実の因は信樂を正しき因とする」とは、浄土真宗が相承する真実の法義である。時代を通じて変わることのない教えである。功存の本意もここにある。だから『願生帰命弁』の卷下に、「いま真宗で勧めているのは、第十八願の一心帰命であつて、如来の願いと智慧のはたらきにまかせる他力の信樂なのである」とある。美しい玉の輝くさまはただここにある。ただ考えてみると、そこかしこにある大小の石の中から玉を見つけることは難しい。愚かな考えに固執している人々は、まがい物を珍重するばかりであり、それを諭す者がいても改めず、それどころかますます飾り立てている。