

親鸞における真如の体系的理解について

井 上 善 幸

問題の所在

本論は、親鸞の著述にみられる「真如」という概念について、法然教学に加えられた明恵による論難を念頭に置きつつ、真如―信心―称名の体系的理解という観点から考察するものである。親鸞の菩提心理解、すなわち菩提心を横と豎、超と出とに分け、他力回向の信心を横超の大菩提心とする理解が、明恵による法然への論難を契機として確立されたものであることは、もはや周知のことであろう。念仏為本を標榜する法然に対して親鸞は信心正因説の立場をとるが、それは称名報恩説と一対の関係において提示されるものではなく、⁽¹⁾明恵の菩提心正因説に対置されるものである。ところで、明恵の論難に対して横超の大菩提心、すなわち他力回向の信心を打ち立てたとしても、そのみでは法然が打ち立てた選択本願念仏説を顕彰することにはならない。したがって、明恵の論難に答えるためには、選択本願念仏説自体の顕彰も親鸞にとっての重大な課題となっただけである。⁽²⁾さらに本論で取り上げるように、明恵は発菩提心とそれによる仏道を成立させる根源的な要素として真如を重視する。この理解を念頭に置くとき、信心のみならず称名、さらには真如を含めた体系的な仏道理解が求められることになる。

ところで、法然が主著『選択本願念仏集』において「真如実相第一義空」（『安樂集』引文、一・一二五三）という語を否定的な文脈においてただ一回しか用いず、真如の同義語である法性、一如といった語にいたっては用いることすらしていないのに対して、親鸞は「真如」という語を積極的に用いている。⁽³⁾主著『教行証文類』では「行文類」に五回（内、自釈三回）、「信文類」に一回（自釈）、「証文類」に二回（自釈一回）、「真仏土文類」に一回、計九回用い、他の著述では、『浄土文類聚鈔』、『愚禿鈔』、『浄土和讃』にそれぞれ一回、『一念多念文意』、『唯信鈔文意』にそれぞれ二回ずつ用いている。『教行証文類』自釈における真如という語の使用数五回というのは、膨大な論述の中ではわずかに過ぎない印象を与えるが、重要なのはそれが用いられる文脈である。「行文類」では、「真如一実功德宝海」（弁徳、二・一五）、「誓願不可思議一実真如海」（偈前序説、二・五九）、「即証真如法性身」（正信偈、二・六二）、「信文類」では「真如一実信海」（嘆徳、二・六七）、「証文類」では滅度の転釈として「法性即是真如、真如即是一如」（証果徳相、二・一三三）と、いずれも要所において親鸞教学の網格を明らかにする際に用いられている。このことは、親鸞の教学体系において真如が重要な意義を担っていることを指し示している。

かつて田村芳朗氏は、法然が一念信・観念念仏の不二絶対論をわきまえつつ、念仏行・称名念仏の而二相對論におりたったのに対して、親鸞はむしろ不二絶対論に逆転している感があると述べた。⁽⁴⁾かかる問題について、本論は親鸞における真如理解に注目し、さらに法然に向けられた明恵の論難をひとつの補助線と見立てることで考察するものである。第一章では、『摧邪輪』をもとに明恵の主張から菩提心と行、真如との関係に関する論点を確認する。第二章ではそれを受けて、親鸞における真如と信心と称名との体系的な理解について、主に「証文類」所引の『往生論註』浄入願心章と「行文類」両重因縁釈とを手がかりに考察する。

なお、明恵の論難と親鸞教学との関係については菩提心理解をはじめとしていくつかの対応関係を描くことができ、『教行証文類』自体は明恵の論難に逐一応答することを主題とするものではない。そのため、本論の考察には

必ずしも対応関係という構図で捉えることができないものもある。⁽⁵⁾ その意味において本考察は明恵と親鸞との対比という視点よりはむしろ、論難を契機とした親鸞教学形成の解明という視点からなされるものである。

一 『摧邪輪』に見られる菩提心と行と真如との関係

一 菩提心を以て往生極樂の行とせざる過

明恵は『摧邪輪』において、法然の『選択集』には菩提心を撥去する過失と聖道門を群賊に譬える過失という二つの過があると主張し論難を加える。その中心は前者にあり、菩提心撥去の過失には、さらに「菩提心を以て往生極樂の行とせざる過」(三二九上)、「弥陀の本願の中に菩提心なしと言ふ過」(三三〇上)、「菩提心を以て有上の小利とする過」(三三八下)、「双観経に菩提心を説かずと言ひ、ならびに弥陀一教止住の時、菩提心なしと言ふ過」(三四〇上)、「菩提心、念仏を抑ふと言ふ過」(三五二下)という五種の大過が挙げられる。本論で主に扱うのは、第一の菩提心を往生極樂の行としないという過失についてである。

菩提心を往生の行としない過失を難ずる第一段は、おおよそ以下のような構成である。まず、①『選択集』本願章が取り上げられる。②続けて明恵は、そもそも菩提心とは何かと問い、善導の言葉から菩提心の行相と名義を、③元曉『遊心安樂道』から行相の総別、すなわち三身の菩提を求める総の菩提心と、順理と隨事の菩提心からなる別の菩提心とを示す。⁽⁶⁾ ④さらに菩提心の深淺について華嚴の表員が説く四発心を挙げて説明する。すなわち、菩提を求める未入位の段階である縁発心、一切法は菩提であると解する十信十解の位で発す解発心、一切の行が菩提に合する十行十向の位で発す行発心、菩提の自体が顕発する初地以上金剛心に至るまでの段階で発す体発心(証発心)という四つの段階である。明恵はこの区分に基づくことで、九品のすべてを凡夫とみなす善導流における菩提心は縁発心に相当すると述べ、善導自身が「道俗時衆等 各發無上心」(『観経疏』「玄義分」帰三宝偈)と告げていることから、善導

においては菩提心こそが往生の正因とされているとする。⑤続けて、道綽の『安樂集』や曇鸞『論註』、天親『浄土論』の用例を挙げて、同様の主張がなされる。

⑥ところで、菩提心を段階的に理解するとき、その区別が問題となる。そこで『摧邪輪』では問答を設けて、大乘の菩提心の体自体には相違はないと主張する。このことを論じる際に用いられるのが、⑦世親（天親）の『仏性論』と⑧龍樹の『菩提心離相論』とである。⑨以下、海の深さに差はあっても味は一つであるように、菩提心の体には区別がないとされ、菩提心の体に関する理解は浄土願生者に必要か否かといった問答が展開される。⑩続いて『選択集』の内容に対する論難に移る。論難の核心は法然の第十八願理解において菩提心が廃捨されることについてであるが、論点を明らかにするために、いったん議論は法然の浄土理解に向けられる。ここでは『無量寿経』において、法蔵菩薩の発願にあたって世自在王仏が説き示した「二百一十億諸仏刹土」についての法然の理解が問答を設けつつ批判される。⑪その上で、浄土が無漏淨識の所変であること、無漏心、淨識とは菩提心であること、菩提心は浄土往生の正因であるだけでなく浄土の体でもあること、浄土の因果はすべて菩提心を体とし、それはすべての仏に通じる。ことなどが、法然においては理解されていないという論難がなされる。

⑫このような『摧邪輪』の主張に対しては、浄土往生の行業としては菩提心は不可欠と言えないのではないかという浄土宗側の反論が予想される。そこで『摧邪輪』では問答形式で、諸仏であれ衆生であれ、成仏の因は菩提心であり、第十八願に説かれる「至心信樂欲生我國」は菩提心にあたるという見解が示される。また、善導は称名を正定業とするが、菩提心が正因であることは殊更に述べるまでもない大前提であり、そもそも「念」とは明記不忘を意味し、念仏とは正しくは心念を指すのであるから、心念つまり菩提心が伴っていれば称名はもちろん諸行も念仏であるという理解が示される。

以上が第一段の論難のあらましである。本論では、上記に便宜上割り振った番号のうち、⑦⑧⑨⑪を取り上げる。

二 発菩提心の段階的理解と本質的理解

上述したように、明恵は、発菩提心を段階的に理解することで、仏道のすべてにおいて菩提心が正因であるという基本的立場を示すが、菩提心を発すということを拡く解釈すると声聞の菩提や縁覚の菩提、諸仏の菩提など、さまざまな位相が認められるはずである。このような段階的理解に対して、菩提心の体自体には相違はないという本質的理解が示される。このことを論じる際に用いられるのが、⑦世親（天親）の『仏性論』と⑧龍樹の『菩提心離相論』とである。この両書の所論は、親鸞の真如理解に大きな影響を与えていると考えられるので、少し立ち入って検討を試みたい。

世親『仏性論』の所説

表員の区分に見られるように、発菩提心の説示は經典や解釈によって多様である。にも関わらず、菩提心の体自体には相違がないとされる。このことについて明恵は問答を設け、世親の『仏性論』に基づいて、以下のように述べる⑦。

彼の中に或いは因起を説き、或いは行相を説くに、此の不同あり。其の体を謂はば、応得等の三仏性の中に於て、即ち是れ加行因性なり。『仏性論』に説くが如し。此の因性、若し差別有らば、応得因・円満因、亦、差別有るべし。若し爾りと言はば、応得因とは、即ち是れ二空所現の真如、円満因とは、即ち是れ十地・十波羅密等。此れ豈に差別有るべけんや。（三二一上）

ここでは、『仏性論』に説かれる応得因、円満因、加行因の三因が挙げられ、菩提心は加行因にあたるとされる。この三因については説明を要するが、『摧邪輪』中巻において、「双観経に菩提心を説かずと言ひ、ならびに弥陀一教止住の時、菩提心なしと言ふ過」を難ずる際に再び『仏性論』から関連箇所が引用されているので、いったん内容を

確認しておこう。

此の果性（『涅槃、筆者註』、応得等の三因仏性の中には即ち応得因と名く。菩提心を以ては加行因と名く。『仏性論』第二に云うが如し、「復次に仏性の体に三種三性所摂の義有り。応に知るべし、三種とは、所謂三因三徳性。三因とは、一は応得因、二は加行因、三は円満因なり。応得因とは、二空所現の真如。此の空に由るが故に、菩提心及び加行等乃至道後の法身を得べきが故に、応得と称す。加行因とは、謂く菩提心。此の心に由るが故に、能く三十七品、十地、十波羅蜜、助道の法乃至道後の法身を得。是れを加行因と名く。円満因とは、即ち是れ加行。加行に由るが故に、因円満および果円満を得。因円満とは、謂く福慧の行、果円満とは、謂く智斷恩徳、」と。〈已上〉（三四一上）

『仏性論』の叙述によれば、果性である応得因は人・法二空によつて現される真如である。この真如・空によつて、菩提心も行も悟りを開いた後の法身も得ることができからである。次に加行因とは菩提心である。なぜなら菩提心によつて、さまざまな行が成立するからである。また、円満因とは加行とされる。加行によつて、因円満と果円満とを得るからである。因円満とは、福德（布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五波羅蜜である福の資糧）と智徳（般若波羅蜜である慧の資糧）の二資糧、つまり六波羅蜜のことであり、果円満とは、さとりを得て具わるさとり智（智徳）・煩惱の断（断徳）・慈悲のはたらき（恩徳）の三種の徳のことである。

順序が前後するが、あらためて上巻での叙述（⑦）を見ると、明恵は、菩提心（加行因）に相違があるなら真如（応得因）にも十地や十波羅蜜（円満因）にも相違が生じるはずであると述べる。この場合の加行（円満因）とは、個々の行業ではなく十地や十波羅蜜によつて表される行道体系そのものである。真如や仏道体系そのものに相違はありえないのだから、菩提心についてもその本質において相違はないという結論を導くのが、ここでの趣旨である。それは同時に、真如―菩提心―加行の体系的理解を示すことでもある。

龍樹『菩提心離相論』の所説

上掲の『仏性論』に続いて、明恵は龍樹の『菩提心離相論』を引用する(⑧)。

しかのみならず、菩提心とは自性空を義とす。空法は即ち差別有ること無きなり。此れに依て竜樹大聖、『菩提心離相論』を造つて、菩提心性無相の義を演ぶ。即ち彼の論に云ふが如し。「菩提心とは、一切を離せる性。問ひて曰く、此の中に云何が離一切性。答ふ。謂く蘊・処・界、諸の取捨を離れて、法無我平等にして、自心本来不生なり。自性空なるが故に」等と云云。解して曰く、此れは大乘に約して菩提心の体を説く。法無我の理と相応する心、此れを指して菩提心と云ふ。(三二一上)

ここでは、菩提心はその本質を空とするものであり、そこには相対的な区別を立てることはできないとされる。そして、明恵は龍樹の『菩提心離相論』を引用して、菩提心の本質は形相を離れた本来不生の空であるとし、法無我の理と相応する心が大乘の菩提心であるとする。

ところで、菩提心の本質が空であるとして、それはすべての人に理解できるものではない。そうであれば、菩提心を起こすこともできなくなるのではないかという懸念が生じる。この点について、明恵は問答を設けて次のように論じている(⑨)。やや長文になるが、後の考察と関連するので該当箇所を引用しておく。

問ひて曰く、此の心、最も甚深なりとす。我等未だ法無我等の道理を知らず。何ぞ菩提心を発さんや。

答ふ。此の心甚深に非ず。謂く、行者善縁に遇ひて、率爾に仏境を縁じて、毛豎流涕して、希求の心を発す。此の心の自性を推檢するに、法無我の理を以て所依とすと言ふ。更に自ら法無我等の理を知ると謂ふとには非ざるなり。是の故に同論の下の文に云く、「又復識る、法は是れ無常の法、無常より生ず。彼の無常の性、即ち菩提心なり。此れは空の義を説くなり、亦、相違せず。若し無常の性、即ち菩提心ならば、若し菩提を愛樂する、是の心平等にして、亦彼の空を愛樂すと説かず。空を取るの心、当に云何が得べき。当に知るべし、本来自性真実

にして、一切菩提心の義を成就せり」と云云。此等は、大乘の菩提心に約して、其の体性を説くなり。即ち此の心、二無我の理に順じて、広大の用有り。識に約して所依を説かば、即ち業識薫習の心なり。此の心を以て、菩薩の菩提心とするなり。若し人無我の理に順じては、広大の用無し。識に約して所依を説かば、即ち分別事識なり。此の心を以て、二乗の菩提心とするなり。諸論の中の所説、名相建立、不同有りと雖も、大意此れを出でず、委しく出すに能はざるのみ。是の故に、大乘の菩提心は、皆二空の理を以て体性とし、業識を以て所依とし、仏境を以て所求とし、衆生を以て所縁とするなり。是の故に、諸教の菩提心、其の体性、差別無きなり。〈已上、多分大乘終教に約する説なり。〉(三二二)

まず法無我の道理を知らない者が、どうして菩提心を発することができようかという問いが立てられ、それに対して菩提心とはあくまで法無我の道理をよりどころとする心であつて、けつしてその道理を知らなければならぬということではないと答える。明恵は再び『菩提心離相論』を引き、無常という性質こそが菩提心であり、それは空にとらわれる心ではないと述べる。続けて、人法二無我の道理に順じた大乘の菩提心には広大の用があり、それは「業識薫習の心」とされる。一方、人無我にとどまるならば、それは「分別事識」を所依とする心、すなわち二乗の菩提心であり、広大の用はないとされる。このように、大乘の菩提心とは、すべて人法二空の道理を本質とし、業識をよりどころとし、仏の境地を求めることを目的とし、衆生を縁とするとされる。

以下、問答が続く。聖道門と浄土門とで行業に相違はあつても、心について言えば菩提・涅槃を求める点で一致しており、その本質は法無我等の心であるとされる。そして、もしも菩提心の本質において区別を立てるのであれば、浄土宗独自の菩提心を立てて、往生の正因とすべきであると主張している。

浄土の体としての菩提心

ところで、このような議論に対して、『選択集』で廃捨されるのは、あくまで菩提心の行であって、菩提心そのものを否定しているわけではないという反論が想定される。明恵は、そのような反論に対して、『選択集』で廃捨されるのは行に限定されてはいないとして、『選択集』にも引かれる『無量寿経』の「二百一十億仏刹」という語を手がかりに、すべての浄土において菩提心は正因であるとし、「無漏浄識の所変を以ては浄土と名づく」と述べる(⑪)。ここでいう「無漏浄識」とは菩提心に他ならず、それゆえあらゆる浄土は菩提心を正因とする。さらに明恵は、その論拠として『探玄記』に引かれる『撰大乘論』から、「菩薩および如来の唯識智を浄土の体とす」という文を示す。この「唯識智」とは、明恵によれば菩提心であり、それゆえ菩提心は浄土往生の正因であるだけでなく、そもそも浄土の体(本質)であるとされる。以下、浄土世界がどのように成立するのかを論じて、「浄土は因果皆菩提心を体とす」と結論付け、阿弥陀仏も諸仏も修道の儀式には区別はなく、成道も浄土建立も菩提心を正因とするという議論が展開されていく。

三 論点の整理

以上、『摧邪輪』の所論を本論の趣旨に即して概観したが、ここで次章に向けて論点を①真如と菩提心との関係、②真如と行との関係、③浄土の体としての菩提心の三つに整理しておく。

まず、明恵は菩提心について段階的な理解を示すとともに、その本質においては相違はないとする。ここでキーワードとなるのが真如である。上述したように明恵は菩提心に本質的な相違がないことを論じる際に、『仏性論』から仏果に至る因として、応得因(真如)、加行因(菩提心)、円満因(加行)の三つを挙げるが、これらの三因は前者が後者を成立させるという関係になっており、したがって仏果・菩提の因は根源的には真如ということになる(④)

⑤。ところで、菩提心は願にあたり加行は行に他ならないが、願も行も因縁によつて常に変転する有為である。これら有為の願行に対して、それらを成立させる真如は無為であり、それゆえ、仏果得証を可能とするのは真如法性になつた願と行（無漏有為）ということになる。⁽⁷⁾ 龍樹の『菩提心離相論』からも菩提心の本質が空であることが示され、それを受けて法無我の理と相応する心、「業識薰習の心」が、大乘の菩提心であるとされる（A）。

そもそも明恵は、『摧邪輪』において「菩提心とは自性空を義とす。空法は即ち差別有ること無きなり」（三二一上）と規定し、『莊嚴記』では「正見と相応して一念の信を起こすは、即ち空性に相順す」（浄全八・七七八下）と述べている。菩提心と親鸞における信一念との関係については別稿で論じたので詳述は避けるが、明恵は信を空性に相順するものとして捉えているのである。また、『莊嚴記』では菩提心の体について、有為の体である大願と、無為の体である第一義空性の二種を挙げる。この二つは、第一義空に順ずる心が第一義空であり、大願の性が第一義空であるという関係をなし、したがって二体は不二であるが、『選択集』に説かれる願生心は第一義空に順じておらず、それは性有の心に過ぎないという論難が展開される（浄全八・七七六）。

このように明恵は仏果に至る因の普遍性を菩提心という概念で論じ、さらにその根源に真如（空性）を据える。つまり真如は、菩提心（信）のみならず加行（行業）の根源でもある。このような理解を前提に展開される明恵の論難に対して法然の選択本願念仏説を顕彰するためには、横超他力の大菩提心を掲げるだけでなく、真如と称名との体系的関係を示すことも必須の課題となる。

また、明恵は仏果の正因として菩提心を立てるだけでなく、浄土往生の因も浄土の体も菩提心であるとする（C）。明恵にとつて菩提心とは阿弥陀仏の成道とその浄土建立のみならず、すべての仏の成道、さらには衆生の往生・成仏についても共通する普遍的なものであり、そこに例外は認められない。このような主張に対しても、やはり浄土の大菩提心という観点からの応答が要請される。以下、章をあらためて、かかる問題に対する親鸞の立場を窺つていこう。

二 親鸞における真如・菩提心・名号の関係

一 なぜ真如が主題化されるのか

親鸞が示す横超他力の大菩提心は、端的に言えば明恵が説く菩提心を反転させたものである。明恵は表員が示す四発心を挙げて、浄土家の菩提心は導入にあたる縁発心であると述べるが、ここには菩提心の内容は段階的に深められるべきであるというモデルが前提とされている。それに対して親鸞が示すのは、仏果として完成された阿弥陀仏の大菩提心が衆生に金剛心・他力の信心として回施されるというものである。金剛心は表員の区分に基づけば体発心・証発心に配当され、しかも終極的に完成されたものである。したがって、親鸞の信心正因説においては、菩提心の段階的發展モデルは見られない。こうして、明恵が主張する菩提心正因説を反転させるかたちで、親鸞における信心正因説が示されることになるが、両者の関係はあくまで仏道における導入と終極、行者による希求と仏による回施という対称をなすものであり、仏果に至る因として菩提心を据える点では共通している⁽⁹⁾。

ところで、法然の選択本願念仏説は、往生の行業を本願の称名念仏に一元化するものであるが、明恵は機根は万差であり、それゆえ行業もそれぞれに応じて浅深があると⁽¹⁰⁾する。この点に関しても明恵の論難に応えなければならないが、その際、個々の行者の資質に即した議論を展開すると明恵と同じ思考の枠内に留まってしまふ。したがって、そもそも称名という行為を成立させるはたらきという観点から名号が主題化されなければならない。また、『仏性論』や『菩提心離相論』が論じる真如との関係も明らかにしなければならない。さらに、浄土の本質について、やはり菩提心との関連を示す必要がある。

これらの問題について、本論ではひとまず「証文類」を主な検討対象とする。論点の中心を占めるのは真如であるため、「真仏土文類」を考察するのが定石であるように思えるが、「証文類」に着目するのは、以下の二つの理由によ

る。まず第一に、「証文類」は『教行証文類』全六巻の内、六十三歳頃の筆蹟をほぼ完全に保っている唯一の巻であるとされるからである。⁽¹¹⁾『教行証文類』には生涯にわたって加筆、修正が施されているが、最初期から一貫している構想は原形を保つ「証文類」に窺うことができると考えられる。第二の理由は、「証文類」の主題がまさしく証果であるからである。本論で扱うのは、真如―菩提心―名号の体系的理解である。そのためには、真如が具体的に事相として展開した浄土の莊嚴を叙述する「証文類」こそが考察の対象としてふさわしい。以上の理由から、まずは「証文類」における親鸞の『往生論註』受容、なかでも浄入願心章の理解を検討してみたい。

二 親鸞の浄入願心章理解

「証文類」における浄入願心章の引文からは、浄土の体(◎)に関する親鸞の基本的理解を窺うことができる。当該の文が引かれるのは「証文類」の後半、つまり還相回向釈である。ところで、この部分の解釈は、従来因位として捉えられてきた浄土の聖衆を果位である広門示現の相として捉え、還相の菩薩の徳を示すものと見るのが通例である。しかしながら、ここではさらに踏み込んで、還相の徳に関する描写をその根源に遡ることで、真如が必然的に展開する大悲のはたらきの具体相(証果の悲用)という観点から読み解いてみたい。

曇鸞は天親(世親)の『浄土論』で浄土の莊嚴が阿弥陀仏の清浄願心によると説かれる箇所を浄入願心章と名付け、「応知」と告げる箇所を次のように解説している。

応知者応知此三種莊嚴成就由本四十八願等清浄願心之所莊嚴因淨故果淨非無因他因有也(一・五一五)

この箇所の意味を取れば、

「知るべし」とは、此の三種の莊嚴成就は、本四十八願等の清浄願心の莊嚴したまへる所なるに由りて、因淨なるが故に果淨なり。無因と他因の有には非ざるを知るべしとなり。

と訓まれるべきであらう。趣旨は、浄土の莊嚴が成就したのは阿弥陀仏の清浄願心によることを主張するもので、無因論と他因論とを排斥するものである。無因論と他因論とはインドの諸哲学派の主張に見られるもので、前者は万物は自然発生的に存在するとして、そこに因果関係を認めない説であり、後者は万物は自在天のような神の創造によって存在するとみる説である。曇鸞は天親の説示を受け、浄土の莊嚴はそのような無因や他因によるものではなく、ただ阿弥陀仏の清浄願心によると説くのである。

ところが親鸞は、この箇所を「証文類」還相回向釈に引用する際に、結びの「非無因他因有也」を「因無くして他の因の有るには非ざるなり」と訓んでいる。浄入願心章の同文は「信文類」(二・八九)にも引用されており、そこでも同様に加点されていることから、この訓読には特定の意図が込められていると考えられる。というのも、親鸞は、「信文類」大信釈の結びで行信について、

爾れば若しは行、若しは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまふ所に非ざること有ること無し。因無くして他の因の有るには非ざるなりと、知るべし。(二・七九)

と述べ、「証文類」では教行信証の四法の結釈として、

夫れ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。故に若しは因、若しは果、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまへる所に非ざること有ること無し。因、浄なるが故に果また浄なり。知るべしとなり。(二・一三七)

と述べるように、類似の構文で阿弥陀仏の清浄願心によって回向成就される因果を明らかにしているからである。¹²⁾「信文類」大信釈の結びは、衆生を往生・成仏に至らせる行・信が、すべて阿弥陀仏の清浄願心によって回向されたものであり、それらの因が清浄であるからこそ清浄仏土に往生し仏果を得ると説くものである。また、「証文類」四法結釈では、往相の教・行・信・証の四法こそが清浄な因と果であり、それは阿弥陀仏の清浄願心によって回向され

ることを明らかにしている。ここに無因論や他因論を否定するという文脈上の必然性は皆無である。『教行証文類』に引用された浄入願心章冒頭の文の主題は、外道の因果論と対比させることで仏教の因果論を示すことにあるのではなく、往生、仏果得証、還相、浄土建立いずれも、ただ阿弥陀仏の清浄願心、すなわち大菩提心を根源的な正因とすることを宣揚することにある。

上述したように、明恵は仏果の正因として菩提心を立てるだけでなく、浄土往生の因も浄土の体も菩提心であるとし、それは一切諸仏に共通すると主張していた。そして衆生の往生・成仏についても菩提心を正因とするのであり、そこに例外はないという。このような明恵の主張を念頭に置くと、親鸞の独特な表現形式は、浄土建立・浄土往生・仏果得証・往還二回向の正しき因は、他でもない阿弥陀仏の清浄願心であることを端的に示すものと考えられるのである。この理解は、称名念仏による浄土往生を説く法然の教学のみから純粹に導かれるものではない。

また、曇鸞は浄入願心章に対する先の釈に続けて真如の展開相としての浄土の莊嚴、すなわち広略相入の論理を明らかにしている。これは浄土の莊嚴相について、その正因を阿弥陀仏の清浄願心とするとともに、その根源を一法句すなわち真如として把握するものである。曇鸞によれば、国土・仏・菩薩という浄土の三種功德莊嚴（広）は、真如（略）の徳がそのまま広として顕現したものに他ならない。このような広と略との相入関係は、『論註』浄入願心章では法性法身と方便法身との二種法身説と関連づけて説明されているが、曇鸞において、この二種法身は「諸仏・菩薩」に即して述べられるもので、さしあたっては阿弥陀仏の仏身を論ずることを主題とするものではない。しかし、親鸞は曇鸞の説示を受けつつ、阿弥陀仏の浄土に往生することで即座に得られる仏果の必然的展開を明らかにする文として「証文類」の還相回向釈に引用することで、往生人も含めた浄土の具体相の全てを、仏果に至る因位としてではなく、証果である真如そのものの顕現として示している。これは従来仏果を求める仏道修行の場であると捉えられてきた浄土世界を、仏果を得た後の世界として捉える理解である。この理解が示すのは、經典に説示される法蔵菩薩

の發願修行とその成就による淨土建立の意義自体を再定義するものである。後に親鸞は、色も形もなく、心も言葉も及ばない真如が、方便法身の阿弥陀仏として顕現し、その名を示すといういわゆる垂名示形論を展開している。たとえば、『唯信鈔文意』には、次のように述べられている。

大涅槃とまふすに、その名无量なり、くはしくまふすにあたはず、おろおろその名をあらはすべし。「涅槃」おば滅度といふ、无爲といふ、安樂といふ、常樂といふ、實相といふ、法身といふ、法性といふ、眞如といふ、一如といふ、佛性といふ。佛性すなわち如來なり。この如來、微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち佛性なり、佛性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、こゝろもおよばれず、ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法藏比丘となりのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおば、世親菩薩は盡十方无尋光如來となづけたてまつりたまへり。

(二・七〇一以下)

このような教説が明確に説示されるのは、『一念多念文意』や『唯信鈔文意』が著される晩年に至つてからであるが、その相型は「証文類」における淨入願心章の受容にすでに見出すことができる¹³。というのも、親鸞が力点を置くのは、広と略との相入自体ではなく、真如の顕現に他ならない阿弥陀仏の淨土世界が具えた衆生救済のはたきそのものだからである。

先に見たように、『仏性論』では有為法である願（菩提心）・行（加行）は、無為法である真如を因とすると説かれていた。このとき、無為法がいかにして有為法へと展開するのかが問題となるが、それを媒介するのが仏性である。この仏性は、われわれに内在する原理として語られ、やがては、このような原理、仏性の普遍性をさまざまな経論釈の引用から論証することで、全てのものが仏に成るという一乗の教えとして展開していく。ところが親鸞は成仏の普

遍性を、われわれに本来内在するものとして捉えられる仏性ではなく、一切衆生救済を誓った阿弥陀仏の本願の普遍性に見いだしている。先に見た『唯信鈔文意』の「仏性」とは真如が阿弥陀仏の誓願としてはたらいっている位相に与えられた名の一つであって、決して固然として内在する原理ではない。親鸞において一乗の思想が明確に示されるのは「行文類」一乗海釈であるが、そこでは『法華経』『方便品』の思想と『勝鬘経』の文に拠りながら、それらの經典名を明示せずに、親鸞自身の私釈として述べられている。その理由は、これらの經典では一乗思想を明確に打ち出すものの、その根拠として阿弥陀仏の誓願に触れることがないからであろう。親鸞が用いる「誓願一仏乗」（二・五四）という語には、我々を仏果に至らせる普遍性を阿弥陀仏の誓願のみに求める姿勢が端的に示されている。

ところで、『高僧和讃』に「天親菩薩のみことをも 鸞師とよきのべたまはずは 他力広大威徳の 心行いかでかさ とらまし」（二・四一九）とあるように、親鸞は曇鸞の釈によって天親の言葉が頭かになると述べるが、『浄土論』を著した天親（世親）こそ、明恵が依る『仏性論』を著した菩薩である。すると、天親の言葉によって本願文の三心を一心として示す理解は、天親自身が横超他力の大菩提心を信心として宣布していると表明するものであると言える。上述したように明恵は「一念」を第一義空に相順する一念の信・菩提心であると捉えていたが、名号を真如の展開相として理解し、その名号が本願力回向の行信として我々に至り届くとする親鸞の行信一念理解は、まさしく明恵の所論と呼応するものである。法然が選定した浄土五祖に加えて天親を祖師と位置付ける親鸞の相承理解において、明恵の論難は大きな契機となったと考えられる。¹⁴⁾

三 真如と称名との関係

菩提心正因説を掲げる明恵は、法然が説く称名念仏そのものを否定しているわけではない。いずれの行業も菩提心を起こすことによって成立している以上、他の諸行が否定されないのと同様、称名行も仏道として否定されることは

ないからである。明恵が問題とするのは、加行の因となる菩提心（加行因）によって仏道の因果を成立させる諸行（円満因）が成り立つはずであるのに、法然がその菩提心を否定し、行を称名に一元化させたことにある。明恵からすれば、法然の主張は機根に応じた仏道の多様性を否定するものに他ならない。このことに対する論難に、親鸞はどのように答えるだろうか。以下、この点について、真如と名号との関係をめぐる親鸞の理解を「証文類」及び「行文類」から見てみたい。

曇鸞は『浄土論』に説かれる菩薩四種功德のひとつである無相供養を明かす際に、僧肇の『註維摩經』から、「法身無像而殊形並応。至韻無言而玄籍弥布。冥権無謀而動与事会」（一・五一五）という三句を引いている。この文は本来、「聖智無知而万品俱照」という句に続く四句構成で、その場合、「聖智」は意業に、「法身」は身業に、「至韻」は口業に、「冥権」は権施（三業による慈悲のはたらき）に配当できるが、『論註』では「聖智」を「冥権」に含めて、身口意の三業に配当させた解説を施していると考えられる。¹⁵⁾ところが親鸞は、最初の部分を、「法身は像無くして、形を殊にす。並びに至韻に応ず」（二・一四二）と訓み、法身の展開相として妙音（至韻）をも含ませている。法身の展開相として至妙の音声を挙げる意図とは何か。それはまさしく、衆生の称名となる名号こそが真如法性の展開相であることを示す他にはないであろう。¹⁶⁾

真如、法性、法身という仏果が、衆生の称名へと展開するという理解は他にも確認できる。「行文類」では七祖による引文を受けた後、さまざまな祖師の文が引かれるが、その一連の流れで憬興の『述文賛』から、「福智二嚴成就故備施等衆生行也 以己所修利衆生故令 功德成」という文が引かれる。この箇所は『無量寿經』の「大莊嚴具足衆行令諸衆生功德成就（大莊嚴をもって衆行を具足し、諸の衆生をして功德を成就せしむ）」という箇所を釈したもので、「行文類」の『述文賛』引文で「衆生行」とある箇所は、本来は「衆聖行（もろもろの聖行）」である。したがって、『述文賛』の文脈にしたがえば、

福智の二嚴成就したまへるが故に施（＝布施）等の衆の聖行を備ふ。己が所修を以て衆生を利したまふが故に功德成せしむ。

という訓みになるであろう。その内容は、福德莊嚴と智慧莊嚴とを完成させ六波羅蜜の聖行を具えた法藏菩薩が、その功德をもつて衆生を利益するから、衆生の功德が成就する、という意味になる。ところが「衆聖行」が「衆生行」となっている「行文類」では、

福智の二嚴成就したまへるが故に、備さに等しく衆生に行を施したまへるなり。己が所修を以て衆生を利したまふが故に、功德成ぜしめたまへり。（二・四一）

と訓まれている。ここでは、布施行（施）を含むもろもろの聖行（衆聖行）を具足（備）するという内容ではなく、「衆生」のそれぞれに（備さに）名号（行）を回施（施）するという内容として引用されているのである。ここには、阿弥陀仏の成道は、あらゆる衆生に向けた名号の回施として展開するという理解が明確に示されている。¹⁷⁾

衆生に回施される名号の普遍性という親鸞の構想は、石田充之氏が指摘しているように、法然門下時代から壮年期までの研究ノートであろうと推測される『弥陀経集註』にも窺うことができる。¹⁸⁾この時期すでに、名号の功德に関連して元照の『弥陀経疏』から、

問。四字名號凡下常聞。有何勝能超過衆善。答。佛身非相。果德高深。不立嘉名莫彰妙體。十方三世皆有異名。

況我彌陀以名接物。是以耳聞口誦。无邊聖德攬入識心。永爲佛種頓除億劫重罪、獲證无上菩提。信知非少善根。

是多功德也。卽引『華嚴』・『藥師』・『占察』等畢云、餘諸佛名聞持尚爾、況我彌陀有本誓乎。末俗障重多忽持名。

故委引聖言、想無遲慮也。（三・二二六）

という問答を引用し、阿弥陀仏の慈悲がすべてに行き渡っていくという法界身釈と結び付けた理解を示している。このうち傍線部分を親鸞は後に「行文類」（二・四四）にあらためて引用し、阿弥陀仏の果徳としての名号こそが救済

の原理であり、その名号が我々に届くことこそが無辺の聖徳である信心に他ならず、それゆえ名号を聞信する念仏者が必ず無上菩提を獲証するということを明らかにしている。

このように、真如法性の理とは本質的に名号として展開するものであり、具体的には聞名・称名として衆生に至り届くというのが親鸞の一貫した理解であった。では、そのような名号と信心とはどのような関係を持つのであろうか。この点について、再び明恵の所論との関係において検討してみたい。

四 名号と信心との関係―「業識」の語を手がかりに―

『教行証文類』の自釈において名号と信心との関係が主題とされるのは、「行文類」に示される両重因縁釈である。良知。無徳号慈父能生因闕。無光明悲母所生縁乖。能所因縁雖可和合。非信心業識無到光明土。真実信業識斯則為内因。光明名父母斯則為外縁。内外因縁和合。得証報土真身。故宗師言以光明名号摂化十方但使信心求念。又云念仏成仏是真宗。又云真宗叵遇也。可知。(二・四九)

良とに知んぬ。徳号の慈父無さずは能生の因闕けなん。光明の悲母無さずは所生の縁乖きなん。能所の因縁和合す可しと雖も、信心の業識に非ずは光明土に到ること無し。真実信の業識、斯れ則ち内因とす。光明・名の父母、斯れ則ち外縁とす。内外の因縁和合して報土の真身を得証す。故に宗師は「光明・名号を以て十方を摂化したまふ、但だ信心をして求念せしむ」と言へり。又、「念仏成仏是れ真宗」と云へり。又、「真宗遇ひ叵し」と云へるをや。知る可し。

この両重因縁釈は、法然が『三部経釈』の観経釈で、光明による結縁を誓った第十二願、名号を因として衆生の引摂を誓った第十八願、その名号を衆生に聞かせるための第十七願を挙げ、「しかれば、光明の縁はあまねく十方世界をてらしてもらす事なく、又十方無量の諸仏みな名號を稱讃し給へば、きこえずといふところなし」(六・四〇四)

と述べ、「光明の縁と名號の因と和合せば、攝取不捨の益をかうぶらん事うたがふべからず」(同)と説いたことを受けるものと、ひとまず考えられる。しかしながら、親鸞の叙述の特徴は、それらが出生における父母の役割に喩えられていることにある。この表現形式は善導の『觀經疏』『序分義』に由来する。そこでまず、元になった文を確認してみよう。「序分義」にはこのようにある。

但是相因而生即有父母。既有父母即有大恩。若無父者能生之因即闕。若無母者所生之縁即乖。若二人俱無即失託生之地。要須父母縁具方有受身之处。既欲受身以自業識為内因。以父母精血為外縁。因縁和合故有此身。以斯義故父母恩重。(一・七一一)

但だ是れ相ひ因りて生ずれば即ち父母有り。既に父母有れば即ち大恩有り。若し父無くは能生の因、即ち闕け、若し母無くは所生の縁、即ち乖きなん。若し二人俱に無くは即ち託生の地を失はん。要らず須く父母の縁具して、方に受身の処有るべし。既に身を受けんと欲するに、自らの業識を以て内因と為し、父母の精血を以て外縁と為して、因縁和合するが故に此の身有り。斯の義を以ての故に父母の恩重し。

この叙述は、『觀無量寿經』で浄土往生の行業として示される三福の内容として述べられる「孝養父母」の説明であり、文字通り父母の恩を説くものである。

一方、引文であることが明記される両重因縁釈後半の『往生礼讃』の文は、諸仏と阿弥陀仏とはその証果においては平等であるはずなのに、なぜひとえに西方を勧めるのか、という問いに対し、阿弥陀仏固有の本願においては、然弥陀世尊本發深重誓願以光明名号攝化十方但使信心求念上尽一形下至十声一声等以仏願力易得往生(一・一九五)

しかるに弥陀世尊、本深重の誓願を發して、光明・名号をもつて十方を攝化したまふ。ただ信心をもつて求念すれば、上一形を尽し下十声・一声等に至るまで、仏願力をもつて易く往生を得。

と答えて、端的に光明と名号による摂化を説くものである。

このように、両重因縁積の文は「序分義」からは父母の譬と文体を、『往生礼讃』からは光明・名号という要語を採用したと考えられるが、元の文脈に即してみると意味を取りにくい語がある。それは「序分義」に由来する「業識」である。親鸞の叙述が「両重因縁積」と呼ばれるのは、「能所因縁」と「内外因縁」という二重の因縁の和合が説かれるからであるが、この両者の関係については大別して、前者を獲信の因縁、後者を得証の因縁とみる説と、両者ともに得証の因縁とみる説とがある。これらの解釈について本稿では、両者ともに報土の真身を得るという得証の因縁とする説を支持するとともに、両重因縁積における「業識」の意味を明らかにした論考として、竹村牧男氏の¹⁹論に着目してみたい。

従来、「序分義」に由来する両重因縁積の「業識」という語は、『俱舍論』や『大乘起信論』に見られるものの、その意味はまったく異なっており、親鸞独自の要語と考えられてきた。たしかに「序分義」自体の用法は、出生における父母の役割を述べる発生論的な文脈におけるものであり、『俱舍論』に説かれる個別的な自我意識としての「業識」の意味で押さえるべきであるが、両重因縁積の主題は生命誕生の説明ではない。加えて、出生において父母とその子の三者は別々の存在であるが、両重因縁積における名号と光明、信心とは、決して別々の関係ではない。一方、『大乘起信論』における「業識」とは、本覚・不覚・始覚のうち不覚に関して心生滅の因縁を述べる箇所²⁰に説かれるもので、無明の縁によって不生不滅の一心が動じて生滅心に転ずることであるとされる。これもまた、「行文類」の文脈とは接点が無い。

ところが、竹村氏は『大乘起信論』における「業識」のもう一つの用例に注目する。それは、衆生の心に関する体・用・相の三大のうち、用大について述べる箇所に出てくる分別事識と対をなす業識である。『大乘起信論』では衆生の心のはたらきである用について二種があるとし、次のように述べる。

一には、分別事識に依る。凡夫・二乗の見る所の者を、名づけて応身と為す。……二には、業識に依る。謂く、諸の菩薩の、初発意従り乃し菩薩究竟地に至るまでの心の所見を名づけて報身と為す。(大正蔵三二・五八七下、原漢文)

ここでは仏身の認識における相違が述べられており、凡夫、二乗の者が分別事識によって捉えるのが応身であるのに対して、初発意以上、つまり初地以上の菩薩が業識によって見るのが報身であるとされる。竹村氏は、この叙述からさらに考察を加え、次のように結論づけている。

ここ(『親鸞の両重因縁釈、筆者註』)には、光明土に到り、報土の真身を証するものとして、業識の語が用いられている。それは、『起信論』に説く、十解以上の菩薩が三昧に入って報身を見る時に言われる業識の意を汲んだものであるのは間違いないであろう。親鸞と『起信論』の間に深い関係を見ることができるかどうか、さらに詳細に検討しなければならないが、以上の検討からすれば、親鸞が「報身を見る業識」についても、十分知っていたと思われるのである。

竹村氏の所論は先行研究を精査し、種々の『大乘起信論』注釈書も渉猟した説得力のある考察なので詳細はそちらに譲るが、それ受けて本稿で指摘しておきたいのは、第一章の龍樹『菩提心離相論』の所説(⑨)で紹介したように、明恵が『摧邪輪』においてまさしくこの箇所注目し、法無我の理と相応する心、「業識薰習の心」こそが、大乘の菩提心であるとしている点である。竹村氏は「親鸞と『起信論』の間に深い関係を見ることができるかどうか、さらに詳細に検討しなければならない」と述べるが、親鸞と『大乘起信論』とは、明恵を結節点として繋がっているのである。したがって、両重因縁釈に示される「信心の業識」とは、譬喩的表現ではなく、真如にかなった大乘の菩提心すなわち他力の信心そのものに他ならない。⁽²⁰⁾ たしかに「業識」という語は「玄義分」に基づく構文によって示されるが、その内実は『大乘起信論』に説かれる「報身を見る業識」の意味を担うものである。明恵の所論に呼応するこの

業識こそ、光明土に到り報土の真身を得証する正しき因である。先ほど取り上げた「行文類」における元照『弥陀経疏』の引用には、

況や我が彌陀は名を以て物を接したまふ。是こを以て耳に聞き口に誦するに、无邊の聖徳、識心に攬入す。永く佛種と爲りて頓に億劫の重罪を除き、无上菩提を獲證す。(二・四四)

とあったが、そこにも名号、聞名・称名、無上菩提の因としての信心が織りなす体系的な理解は通底している。明恵は、仏道である限り往生だけでなく仏果得証を主題とすべきであり、それゆえ菩提心こそが正因であると主張するが、「念仏成仏是れ真宗」と結ぶ両重因縁積は、報土往生も仏果得証も、すべて真如にかなった阿弥陀仏の願力によって成就されるという親鸞の根本的立場が集約されたものであると言いうるであらう。²²⁾

結

田村芳朗氏が指摘したように、法然の教学が不二絶対論をわきまえつつ而二相對論におりたったものであるとするならば、たしかに親鸞教学はその逆行としての性格を持つ。本論では、このような相違が生じる要因として、『摧邪輪』等に見られる明恵の論難、とりわけ真如を仏道の根幹に据える理解が大きな影響を与えていると想定し、明恵の所論と親鸞の真如理解との関連を「証文類」の『往生論註』受容や「行文類」の憬興、元照の引文、さらには両重因縁積を検討することで、明恵の論難に触発されるかのように、親鸞においては真如と名号、信心の体系的な理解が構築されているということを論じた。雑駁な論考ではあるが、紙数も尽きているので結びとしたい。

付記

引用は原則として書き下した。七祖と親鸞の著述からの引用は、『浄土真宗聖典全書』の巻数・頁数を、『摧邪輪』につい

では、『日本思想大系15 鎌倉旧仏教』の漢文頁数を括弧内に記した。また、『浄土真宗聖典全書』の訓読は、付された訓点や『浄土真宗聖典（註釈版）』を、『摧邪輪』上巻については『日本思想大系15 鎌倉旧仏教』の訓読を、中巻については漢文に付された訓点と米澤実江子「明恵撰『摧邪輪』巻中 訓・註 試稿」（『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』一、二〇一五年）を参考にした。

註

- (1) 親鸞において報恩の称名という理解は認められるものの、それを信心正因・称名報恩という枠組みで提示するのは覚如である。詳しくは梯実円「信心称報説の成立をめぐる」（『真宗研究』第二二号、一九七七年）参照。
- (2) 前川健一氏によれば、明恵における真如・人法二空への注目は田中久夫氏において指摘されているという（田中久夫「講義聞書にみられる明恵上人の思想」『鎌倉仏教雑考』思文閣、一九八二年（初出は一九七六・一九七七年）、前川健一「明恵の思想史的研究―思想構造と諸実態の展開―」法蔵館、二〇一二年、一二七頁以下参照）。
- (3) 関連する要語として「仏性」があるが、『選択集』では『安樂集』の引用中に一度見られるのみであるのに対し、『教行証文類』では「信文類」「真仏土文類」における主題そのものとして頻出している。
- (4) 田村芳朗「鎌倉新仏教思想の研究」平楽寺書店、一九六五年、五二五頁。
- (5) 対応関係について論じたものとして、石田充之『鎌倉浄土教成立の基礎的研究』（百華苑、一九六六年）、第二篇「浄土一宗確立に対する反論の基礎的意義の研究」第二章「高弁の摧邪輪に示す反論の意義」、普賢晃壽『親鸞教学論考』（永田文昌堂、一九九九年、一八―一九頁）、拙稿「親鸞の行信一念理解について」（二）特に明恵『摧邪輪』の所説との関連をめぐる（『真宗学』第一一五号、二〇〇七年、同（二）（同第一一九・一二〇合併号、二〇〇九年）、「親鸞の「撰取心光」理解について」（『真宗学』第一一一・一二合併号、二〇〇五年）などがある。
- (6) 随事発心とは断煩惱・修善法・度衆生の願であり、順理発心とは諸法が非有非無離言絶慮であると信解することである。鈴木善鳳氏によれば、前者は行（因）、後者は証（果）にあたり、菩提心が仏道の始終因果を一貫する精神的支柱であることを意味する（鈴木善鳳『「摧邪輪」における法然批判の性格（二）』『印度学仏教学研究』四三―一、一九九四年）。
- (7) これら三因の関係については、高崎直道「仏性論解題」新国訳大蔵經・論集部二「仏性論・大乘起信論（旧・新二訳）」

(大蔵出版、二〇〇五年) 解題参照。

- (8) 註(5)拙稿「親鸞の行信一念理解について(一)」。

- (9) このことを論じたものとして、リチャード・K・ペイン「佛道的位置を定めることー親鸞の信心・菩提心・金剛心の一体的理解について」(林智康他編『東アジア思想における死生観と超越』(龍谷大学人間・科学・宗教オープン・リサーチ・センター研究叢書)、方丈堂出版、二〇一三年)がある。

- (10) 明恵の論難については、米澤実江子「『摧邪輪』における「勝劣義」批判」(『印度学仏教学研究』五一―二、二〇〇三年)を参照。

- (11) 赤松俊秀「『教行信証』の成立と改訂について」(『親鸞聖人真蹟 国宝顕浄土真実教行証文類影印本解説』一九五六年、『続鎌倉仏教の研究』所収、平楽寺書店、一九六六年)、重見一行「『教行信証』の研究 その成立過程の文献学的考察」(法蔵館、一九八一年)など。

- (12) 自釈における構文は、浄入願心章の文と同じく「論註」利行満足章の「若しは因、若しは果、一事として利他することあたはざることあることなし」から成っている。

- (13) この点について興味深いのは、「証文類」は『教行証文類』の中で最初期の筆跡によって書かれているという事実である。親鸞において、真如の展開相としての浄土という構想は、『教行証文類』執筆の当初から一貫したものであったことが窺われる。

- (14) 註(5)拙稿「親鸞の行信一念理解について(一)」「同(二)」参照。また、七祖に龍樹を加えることについても同様である。このことについては、拙稿「『行文類』における『十住毘婆沙論』引文の意義について」(『真宗学』第一四一・四二合併号、二〇二〇年)参照。

- (15) 是山恵覚『往生論註講義』佛典通俗講義発行所、一九一九年、四二二頁。

- (16) この箇所について存覚『六要鈔』(四・一一八五)は僧肇の文によることを紹介するのみである。江戸期の講録などにおいても親鸞独自の読み方については注目されていないようである。僧肇引文を含め転訓箇所を検討したものとしては、殿内恒「親鸞聖人の証果論についての一考察ー「証文類」の転訓箇所を中心にー」(『行信学報』九、一九九六年)を参照。
- (17) 関連して注目すべきは、「行文類」の『述文賛』引文では、具足の意味で用いられる「備」が「つぶさに(備)」と訓ま

れ、あますことなく衆生に分け与えられるという文脈で用いられていたが、同様の理解が「証文類」にも示されていることである。「証文類」還相回向釈には『往生論註』の名義撰対章から、「通権則備省衆機」という文が引かれている（二・一四八）。この文中の「省」は、本来、「省みる」という意味であり、その意味を取れば「権に通ずれば、則ち備に衆機を省みる」と読むべきで、細かく詳しく衆生のことを省察するという内容である。ところが親鸞は、この「省」を「はぶく」と訓む。「はぶく」は現代語では取り除いて減らすことや簡略にすることを意味するが、ここではその意味ではなく古語に見られる「分け与える」の意味である。そして、このような意味を「省」が担うことにより、「備」の意味も変わってくる。『往生論註』の文脈では「備」は「詳しく」といった意味であつたのに対し、「証文類」では、すべての衆生にあますことなく分け与えるという意味になっているのである。

(18) 「法然・親鸞・証空における法界身の問題」(『印度学仏教学研究』一二一、一九七三年)。なお、石田氏は『集註』の成立を四五歳頃までと見ているが、『浄土真宗聖典全書』の解題では三五歳頃までとしている。

(19) 以下は、竹村牧男「信心の業識」について(『東洋学論叢』三三、二〇〇七年)参照。同「講演・親鸞と『大乘起信論』—報身・報土の問題を中心に—」(『東洋の思想と宗教』三〇、二〇一三年)も同様の主題を論じている。

(20) 両重因縁釈における業識については、譬喩的表現と解釈されるのが通例である。たとえば内藤知康『顕浄土真実行文類講読』(永田文昌堂、二〇〇九年、二一九頁)では、「信心業識」との語から、信心とは業識であると考えられることも可能であるが、父・母とは明らかに譬喩であり、「序分義」の文に出る父・母・業識の三の中、業識のみ譬喩としないのは理屈に合わない。名号の父、光明の母、信心の業識において、父・母・業識はいずれも譬喩であるとし、信心≡業識としなのが妥当な理解であろう。」と解説している。

(21) 『大乘起信論』では業識は初地以上の菩薩の識であるとされる。他力信心の念仏者は初地以上の必定の菩薩に等しいことを述べる「行文類」の「入初地品」引文は、「信心の業識」という表現と密接な関わりがあると言えるだろう。

(22) 私見では両重因縁釈は「行文類」における『十住毘婆沙論』とも有機的な関連を持っていると考えられる。このことについては、註(14)拙稿(二〇二〇年)参照。

キーワード 真如、証文類、両重因縁釈