

三心と本願の関係について

法然・親鸞・一遍の世界

竹村牧男

浄土教とはどういう宗教か

今回の学会の統一テーマ「浄土仏教」にちなみ、私は浄土教の基本的な思想とその日本浄土教での展開についてご紹介し、議論のための材料を提供させていただくことにしたい。

浄土教は、阿弥陀仏の極楽浄土に生まれさせていたがいて、環境のよい世界で阿弥陀仏と対面し、直接指導を受けながら修行して、成仏することを目指す仏教である。成仏するということは、この凡夫の者が、覚りの智慧を完成させて、自利利他円満の存在になり、以来、一切衆生の救済

活動を永遠に展開することである。そのようなことが本当に可能かどうかという問題はあるかもしれない。しかしここにある教説の意味を深く汲むことが重要であろう。

阿弥陀仏とは、阿弥陀仏Ⅱアミターユス（無量寿）・アマターバ（無量光）の両方の意味を持つ仏という。この阿弥陀仏のことは、『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の、浄土三部経と言われるものに説かれている。いずれも釈尊が説いたものとされており、浄土教とは、釈尊が阿弥陀仏の救いを人々に勧めたものとなっている。特に『無量寿経』に阿弥陀仏の本願のことが詳しく説かれているが、そこには、「如来（釈尊）、無蓋の大悲をもって、三界を矜哀

したもう。所以に世に出興して、道教を光闡し、群萌を拯い恵むに真実の利をもつてせんと欲す」中村元 早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経』（「上」、岩波文庫、一九九〇年、一四七頁）とあり、阿弥陀仏の救いは「真実の利」益であることが説かれている。

その『無量寿経』によれば、もともとある国王であった者が、その時代に世に現われた世自在王仏に出会って、自分もそのように一切衆生の救済に活動する存在になりたいと思い、「国を棄て王（位）を捐てて」（同前、一四九頁）出家し、世自在王仏のみもとにゆき、法蔵と名乗った。法蔵は、世自在王仏の助けを受けて、成仏したときに実現すべきことをよくよく考え、四十八の願を立てた。これが本願と言われるもので、本願とは、修行の本初に立てる願ということである。

その後、兆載永劫の間、無量の徳行を修して、ついに成仏を果たし、西方に極楽浄土を完成してそこに現に住み、人々の救済に励んでいる。成仏を果たしたのは、すでに十

劫の昔である。極楽浄土は安穩に満ちており、阿弥陀仏は清浄光仏・無辺光仏等々、十二光仏として語られる。

以上が簡単ではあるが『無量寿経』の説く阿弥陀仏の内容である。そのメッセージの言わんとしていることは、本願に誓ったことは、必ず成就することがすでに約束されているということであろう。では、本願にはどのようなことが誓われているのであろうか。四十八願の中で、私たちにとつてもっとも重要なのは、次の二つの願である。

第十七願 たとい、われ仏となるをえんとき、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟（ししや）して、わが名を称（たた）えざんば、正覚をとらじ。

第十八願 たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし、生れざんば、正覚をとらじ。

ただ、五逆と正法を誹謗するものを除かん。（同前、一五七頁）

咨嗟してとは、ほめたたえてということである。大乘仏

教は、三世十方多仏説である。そのあらゆる仏が、阿弥陀仏が成就した衆生救済のわざをほめたたえてその御名を称えれば、衆生は阿弥陀仏の存在を知り、頼りとするのであろう（第十七願）。そこで少なくとも十念でもすれば、必ず極楽浄土に引き取る（第十八願）、というのである。

このことが、巻下冒頭にあらためて示される。

十方恒沙のもろもろの仏・如来、みなともに無量寿仏の、威神功德の不可思議なることを讃歎したもう。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜し、ないし一念せん。至心に廻向して、かの国に生れんと願わば、すなわち往生することをえて、不退転に住すればなり。ただ、五逆と正法を誹謗するものとを除く。（同前、一八六頁）

ここでは、一念の救いまで説かれている。このことから、後に見る法然の門下においては、より多くの念仏がよいとする多念義の立場から、一回の念仏のみでよいとする一念義の立場まで、多彩な思想が議論されたのであった。

こうして浄土教では、十回の念仏、一回の念仏での救いが説かれていたのであったが、しかしながら『観無量寿経』においては、次の説が明記されていた。

上品上生とは、もし、衆生ありて、かの国に生れんと願う者、三種の心を発（おこ）さば、すなわち往生す。なにか三とす。一には、至誠心、二には、深心、三には、回向発願心なり。三心を具うれば、必ずかの国に生まる。（中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経』「下」、岩波文庫、一九九〇年、六八―六九頁）

ここに、上品上生（の者）とはあるものの、どんな者でも極楽浄土に往生する者は、「至誠心・深心・回向発願心」の三心を具えることが必須条件であると考えられていく。ひるがえって『無量寿経』第十八願にも、「至心に信樂して、わが国に生れんと欲して」と、「至心・信樂・欲生（我國）」の三心を具えての乃至十念が謳われていた。この「至心・信樂・欲生（我國）」の三心は、まさに『観無量寿経』の「至誠心・深心・回向発願心」の三心と軌を一にしている。一

回の念仏はもちろん、十回の念仏でもむずかしいことは何もないであろう。しかしながら、このような純粹な心である三心を自分の心に具えることは、けっして容易ではない。したがって、特に日本の浄土教では、この三心の問題をどう解決するかが焦点になってくる。というわけで、日本浄土教においては、念仏のことよりも三心の方が重要な主題となってくるのである。

法然の浄土教思想

法然(1133～1212)は比叡山にあって、学問に打ち込んだが、自分に適した仏教を見出すことができなかつた。時には南都にも遊学して仏教のあらゆる思想を研究したが、「いずれの行も及びがたき身」である自己の救いはどこにあるのか見いだせなかつた。その真摯な探究・追究の末に、法然は、善導の『観経疏』の一文によって、目指す救いを見出すことができたのであつた。そのことが、法然

の伝記に、次のように記されている。

かの釈には、乱想の凡夫、称名の行によりて、順次に浄土に生ずべきむねを判じて、凡夫の出離をたやすくすめられたり。藏経披覽のたびに、これをうかがうといへども、とりわき見給こと三遍、つゝ一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故の文にいたりて、末世の凡夫、弥陀の名号を称せば、かの仏の願に乗じて、たしかに往生をうべかりけりといふことはりをおもひさだめ給ぬ。これによりて承安五年の春、生年四十三、たちどころに余行をすてて、一向に念仏に帰し給にけり。(大橋俊雄校注『法然上人絵伝』上、岩波文庫、二〇〇二年、五〇～五一頁)

こうして、念仏こそ阿弥陀仏の本願にかなうものであるがゆえに確実な救いになるとして、念仏に徹底できたのであつた。以来、法然は比叡山を降り、吉水に拠つて、専修念仏の教えを広めたのである。その教えは誰にも可能な道

として、高位の貴族から当時の社会の底辺にいる層の人々にまで、野火のように広まっていったのであった。

その法然の思想は、次の句に集約されていよう。

計（はかりみ）れば、それ速やかに生死を離れむと欲はば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門を闍（さしお）いて、浄土門に選入すべし。浄土門に入らむと欲はば、正雑二行の中に、しばらくもろもろの雑行を抛（なげす）てて、選じてまさに正行に帰すべし。正行を修せむと欲はば、正助二業の中に、なほし助業を傍らにして、選じてまさに正定を専らにすべし。正定の業とは即ち仏名を称するなり。み名を称すれば、必ず生ずることを得。仏の本願によるが故なり。（『選釈本願念仏集』、大橋俊雄校注『法然 一遍』、日本思想大系 一〇、岩波書店、一九七一年、一五八頁）

すなわち、私たち末法の世に生きる凡夫は、仏教全体の中から、自力聖道門より他力浄土門を選び、浄土門の中でも阿弥陀仏を頼む浄土教に帰し、その道に読誦・観察・礼

拝・称名・讚歎供養の五行があるなか、特に称名念仏をもつばらにすべきだという。それは、「仏の本願によるが故」だからである。

それにしても、阿弥陀仏はなぜ本願に念仏による救いを誓ったのであろうか。法然は、そのことは仏の意として測りがたいとしつつ、次の理由からではないかと説明している。

何が故ぞ、第十八の願に、一切の所行を選捨て、ただ偏に念仏一行を選取して、往生の本願とするや。

一は、勝劣の義、二は難易の義なり。

（勝劣の義については、観察行等、他のあらゆる修行の内容が阿弥陀仏の功德に関して部分的であるが）名号はこれ万徳の帰する所なり。しかれば則ち、弥陀一仏の所有の四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆ことごとく阿弥陀仏の名号の中に撰在せり。故に名号の功德、最も勝とするなり。

(難易の義については、観察は難、称名は易、また、造像起塔・智慧高才・多聞多見・持戒持律は難、であつて)まさに知るべし、上の諸行等をもつて本願とせば、往生を得る者は少なく、往生せざる者は多からむ。しかれば則ち、弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せむがために、造像起塔の諸行をもつて、往生の本願としたまひず。ただ称名念佛の一行をもつて、その本願としたまへるなり。(同前)

一〇五頁)

つまり、一つは、阿弥陀仏の御名には阿弥陀仏の功德のすべてが具わつており、故に最勝であること、もう一つは、どんな人にも簡単にできる行なので往生できない者はいないこと、この二つの理由によつて、阿弥陀仏は私たちの救済に際して、称名念佛の道を選択してくださったのだといふのである。「選択本願念仏」とは、私たちが本願に謳われた念仏を選択するのではなく、阿弥陀仏が本願に念仏を選択して下さつたということを表わしている。

このように、法然は善導の一文を基に、阿弥陀仏の第十八願を拠り所に、もつぱら称名念仏によつて救われる道を見出したのであつたが、一方で、『観無量寿経』の「至誠心・深心・回向発願心」の三心、また『無量寿経』第十八願の「至心・信樂・欲生(我國)」の三心を具えての念仏でなければ、極楽浄土に往生することができないともされていたのであつた。善導は『観無量寿経疏』「散善義」において、至誠心はすなわち眞実心であるとし、その説明には、「外に賢善精進の相を現じて、内に虚偽を懐くことを得ざれ。貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難く、事、蛇蝎に同じきは、三業を起すといえども、名づけて雑毒の善と爲し、また虚仮の行と名づけ、眞実の業と名づけず」(大正大蔵経、第三七卷、二七〇頁下〜二七一頁上)と説いている。また深心には、「一には決定して、深く自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し、常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して、深く彼の阿弥陀仏四十八願をもつて、衆生を撰受したまう。疑いなく慮い

無く、彼の願力に乗じて、定んで往生を得と信ず」(同前、

二七一頁上中)と説く。さらに回向発願心には、「自他所修の善根を以て、ことごとく皆真実の深信の心の中に回向して、彼の国に生ぜん」と発願す。故に回向発願心と名づく(同前、二七二頁中)等と説く。(この回向発願心の説明の箇所、いわゆる「二河白道の喩」も出る。)

こうして、至誠心とは、真実の心、深心とは、自身は救われない煩惱深重の身であり弥陀の救いは確実であること、を深く信じる心、回向発願心とは、真に浄土往生を願う心、ということである。実に至誠心とは、真実の心なのである。

この聖教があることから、法然門下、あるいは教えを受けた民衆の中には、この真実の心等を自己に具えるという問題をどう超えるかが次第に不安となつたようである。しかし、法然がひとえに依りどころとした善導の別の著作『往生礼讃』には、三心の一つでも欠いたら、往生することはできない、と明記されている。法然は『選択本願念仏集』にその文を引用して、さらに自らの見解として次のように

説いている。

私に云く、引くところの三心はこれ行者の至要なり。

所以はいかゞ。經には則ち、「具三心者、必生彼国」と云ふ。明らかに知んぬ。三を具すれば、必ず生ずることを得べし。釈には則ち、「若少一心、即不得生」と云ふ。明らかに知んぬ。一も少^かけぬれば、これさらに不可なり。これによつて極楽に生ぜむと欲はむ人は、全く三心を具すべきなり。(前掲『法然 一遍』、一三三頁。文中の「釈」とは、善導『往生礼讃偈』、大正大

藏經、第四七卷、四三八頁下)

とすれば、専修念仏の信徒は、この三心をどのように具えるかに、もつぱら腐心することになつたであろう。法然にこの問題を尋ねる人も多くいたようで、法然は繰り返し、特に三心を意識して具える必要はない、阿弥陀仏が救つて下さると信じて念仏すれば、そこに三心も具わっているのだ。何も心配せずに、ただ阿弥陀仏の本願を信じて念仏するがよい、と説くのであつた。その意旨を集約して示した

ものが、法然最晩年の有名な法語である。

もろこし我かてうに、もろもろの智者のさたし申さるる、観念の念にも非ず、又学文をして念の心を悟りて、申す念仏にも非ず、ただ往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、疑なく往生するぞと思ひとりて申す外には別の子さい候はず。但し三心四修と申す事の候は、皆な決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思ふ内に籠り候也。此の外におくふかき事を存せば、二尊のあはれみにはづれ、本願にもれ候べし。念仏を信ぜん人は、たとひ一代の法を能々学すとも、一文不知の愚どんの身になして、尼入道の無ちのともがらに同じうして、ちしゃのふるまいをせずして、只一かうに念仏すべし。〔一枚起請文〕、同前、一六四頁

ここに、「ただ三心四修と申す事の候うは、皆な決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思ふ内に籠り候うなり」とある。法然のすべてが込められたこの法語は、繰り返す味わうべきであろう。

親鸞の浄土教思想

親鸞(1173～1262)は、比叡山で二〇年ほども行学に励んだのちに、比叡山を捨てて法然の下に駆け込んだのであった。やがて法然の教えを数年で修得するとともに、法然門下の比較的ラディカルな一派として活動したようである。というのも、法然が四国に流されるという念仏弾圧の事件が起きたときに、親鸞は越後に流されるという処罰を受けているからである。その後、越後の風土の中で法然に授かった浄土教思想を親鸞なりにさらに追究し、やがて笠間地方に落ち着いてからも、その追究を止めなかった。親鸞の著『教行信証』は、このときに成ったとされる。笠間には二〇年ほどいて、農民らの教化に大いにはたらいている。およそ六〇歳の頃、京都に帰り、その後も、自分の浄土教を追究している。八五歳のとき、『正像末和讃』冒頭におかれた和讃、「弥陀の本願信ずべし、本願信ずるひとはみな、撰取不捨の利益にて、無上覚をば覚るなり」〔浄

土真宗聖典―註釈版』、浄土真宗本願寺派、一九八八年、六〇〇頁）を感得した。八六歳の時には、有名な「自然法爾」の法語を著わした。九〇歳で亡くなっているが、その最後まで浄土教の救いのありようを追究していたことと思われる。

親鸞の名著『教行信証』は、詳しくは『顕浄土真実教行証文類』といい、法然の浄土教がいかに真実であるかを、もろもろの経論の句を提示することによって証明しようとしたものである。しかしそこにはおのずから、親鸞独自の思想も盛り込まれることになった。たとえば「教巻」の冒頭には、次の句が置かれている。

つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。
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あり。（同前、一三五頁）

ここに往相のみならず還相もが明示されていることは、浄土教思想にとってきわめて重要な意味を持つてであろう。

親鸞にとって、教・行・信・証の教とは『無量寿経』の

ことであり、行はそこに出る第一七願を基本とする。基本的に、私たちの往生のための行としての念仏ではなく、十方のあらゆる仏が阿弥陀仏を讃える称名念仏行のことである。一方、信は、その御名を聞くところに生じるものである。

このことは前にも見たように、『無量寿経』巻下冒頭に、「十方恒沙のもろもろの仏・如来は、みなともに無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讃歎したもう。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、ないし一念もせん。至心に廻向して、かの国に生れんと願わば、すなわち往生することを経て、不退転に住すればなり」とあることに合致するものである。この箇所には、「即得往生」の句もあるが、これが証にもほかならない。総じて、親鸞の浄土教は、『無量寿経』の第一七願と第一八願、および巻下冒頭の句を基本として構成されていると言つてよいであろう。

この『無量寿経』巻下の句には一念義の根拠となる句も見出されるが、しかしここにも、信心歓喜する、至心に、廻向してかの国に生れんと願う、との言葉が見られ、ここ

でもかの三心のことが言われている。親鸞はこの三心の問題に、正面からまっすぐ向き合うのであった。自分は自分の心の中に、真実の心、深く信じる心等を起こすことができるのか、真剣に問い詰めるのである。

その結果、三心を自分で具えることなど、とうてい出来ないと見きわめるのであった。親鸞は『教行信証』『信巻』の中に、「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、……恥づべし、傷むべし」と述懐している(同前、二六六頁)。

では、この三心の問題を、親鸞はどのように解決したのであろうか。結論を先に言えば、經典に出てくる三心は、私たちが起こすべき心のことではなく、ただ法蔵菩薩―阿弥陀仏の心のこと以外ではありえないと判断するのである。『教行信証』には、このことを「信巻」の第一八願に出る「至心・信樂・欲生(我國)」の三心の解釈において明かしている。その趣旨は三心いずれの解釈においても同様であり、今はその中、信樂の解釈を見ることにしよう。

次に信樂といふは、すなはちこれ如来の満足大悲

円融無碍の信心海なり。このゆゑに疑蓋間雜あることなし。ゆゑに信樂と名づく。すなはち利他回向の至心をもつて信樂の体とするなり。しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈没し、衆苦林に繫縛せられて、清淨の信樂なし、法爾として眞実の信樂なし。ここをもつて無上の功德値遇しがた、最勝の淨信獲得しがたし。一切凡小、一切時のうちに、貪愛の心つねによく善心を汚し、瞋憎の心つねによく法財を焼く。急作急修して頭燃を灸ふがごとくすれども、すべて雜毒雜修の善と名づく。また虚偽の行と名づく。眞実の業と名づけざるなり。この虚偽雜毒の善をもつて無量光明土に生ぜん欲する、これかならず不可なり。なにをもつてのゆゑに。まさしく如来、菩薩の行を行じたまひしとき、三業のところ修、乃至一念一刹那も疑蓋雜はることなきによりてなり。この心はすなはち如来の大悲心なるがゆゑに、かならず報土の因となる。如来、苦惱の群生海を悲憐

して、無碍広大の淨信をもって諸有海に回施したまへり。これを利他眞実の信心と名づく。(同前、二三四)

二三五頁)

ここにはほぼ、自分を含めたあらゆる凡夫には、無始よりこのかた無明に覆われ、常に貪瞋等の心が起きていて、とうてい清淨・眞実の心はありえない。しかし阿彌陀仏は菩薩の修行時代から一切衆生を救いとうとうという純粹な一心の下に活動されている。清淨・眞実の心は、その阿彌陀仏の心以外にありえない。私たちは、その一心にもとより貫かれていたのである。信樂とは、その一心のことなのだ、ということが説かれている。この最後に、「如来、苦惱の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信をもって諸有海に回施したまへり。これを利他眞実の信心と名づく」とあるが、親鸞にとつて信心とは、まさに如来より賜わりたる信心なのである。またそれでこそ、凡夫の自己が眞実の阿彌陀仏のいます仏国土に報土に生まれる因となりうるのであった。

親鸞は、この三心積の箇所において、三心のすべてに同様の解説を施したあと、次のように結論づけている。

まことに知んぬ、至心・信樂・欲生、その言異なりといへども、その意これ一つなり。なにをもつてのゆゑに。三心すでに疑蓋雜はることなし、ゆゑに眞実の一心なり。これを金剛の真心と名づく。金剛の真心、これを眞実の信心と名づく。眞実の信心はかならず名号を具す。名号はかならずしも願力の信心を具せざるなり。このゆゑに論主、建^せめに「我一心」とのたまへり。また「如彼名義欲如実修行相應故」とのたまへり。(同前、二四五頁)

ここに、如来の私たちを救済しようとする一心こそが、金剛の真心であり、眞実の信心であることが示されている。この信心によつて自己と阿彌陀仏との關係を自覚し、すなわち自己の本来のあり方を了解して安心に至るのであつて、このときはもはや救われたということが出来る。その自覚の下に、おのずから念仏が称えられるのである。したが

つて、法然の立場が念仏為本とすれば、親鸞の立場は信心為本と見るのがよいであろう。ただ救われたいと思つて念仏しても、阿弥陀仏の一心に出会えない場合もある。しかし阿弥陀仏の一心に出会えば、おのずから感謝のうちに称名念仏されざるを得ないに違いない。

このように、親鸞においては、救済の核心は念仏にあるのでなく、弥陀の一心 \parallel 信心の自覚にあることになる。このことを明瞭に説く『教行信証』「信巻」の一節がある。前に見た『無量寿経』巻下冒頭の句、「十方恒沙のよろもろの仏・如来、みなともに無量寿仏の、威神功德の不可思議なることを讃歎したもう。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜し、ないし一念せん。至心に廻向して、かの国に生れんと願わば、すなわち往生することをえて、不退転に住すればなり」（本稿五四頁參頁參照。ただし親鸞はこの「至心に廻向して」を「至心に廻向したまへり」と読む。前掲『浄土真宗聖典―註釈版』、四一頁）に対する親鸞の見解である。

しかるに『経』に「聞」といふは、衆生、仏願の生起本末を聞いて疑心あることなし、これを聞といふなり。「信心」といふは、すなはち本願力回向の信心なり。「歡喜」といふは、身心の悦予を形すの貌なり。「乃至」といふは、多少を撰するの言なり。「一念」といふは、信心二心なきがゆゑに一念といふ。これを一心と名づく。一心はすなはち清淨報土の真因なり。金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲。（同前、二五一頁）

ここに、一念について、一回の念仏とはせず、信心に二心がないことをいうものだとしている。その信心とは、本願力廻向の信心であり、如来の一心以外ではない。故にこそ、二心がないのである。親鸞はここでもこの一心 \parallel 信心を、ふたたび金剛の真心と言っている。また、この一心こそ、未来の報土往生の真因であるのみでなく、今・ここであらゆる苦惱を横様に超えてしまうのであり、さらには現生に十種の利益さえも恵まれると言っている。

こうして、信心ないし三心は自分が起こすべきものでない、廻向ということも、仏の側から以外、考えられないことになる。そこでかの『無量寿経』巻下冒頭の句の「至心に廻向して」を、親鸞は、「至心に廻向してたまへり」と読みかえることもしている。また、今の文にあった、報土の真因および金剛の真心ということをめぐる、「教行信証」「信巻」に、次のことが説かれている。

まことに知んぬ、弥勒大士は等覺の金剛心を窮むるがゆゑに、竜華三会の暁、まさに無上覺位を極むべし。

念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一年の夕べ、大般涅槃を超証す。ゆゑに便同といふなり。

しかのみならず金剛心を獲るものは、すなはち草提と等しく、すなはち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これすなはち往相回向の真心徹到するがゆゑに、不可思議の本誓によるがゆゑなり。(同前、二六四頁)

弥勒菩薩は、成仏(妙覺)の一步手前の等覺の位にあり、その位は別に、なお残存している微細の惑障を頓断する金

剛喻定が現前するので、「金剛無間道」の位とも言われる(深浦正文『唯識学研究』下巻、永田文昌堂、一九五四年、七一五頁)。親鸞はおそらくそのことに基づいて、弥勒は今、金剛心まで達しているという。一方、他力浄土門に帰した凡夫は、如来の一心すなわち金剛心を頂いているのであった。このことから、親鸞は、阿弥陀如来の本願に基づく一心を自覚した者は、もはや弥勒と同じ位にまで達するのであり(「弥勒便同」という)、死後には阿弥陀如来の大悲(真心)によってただちに成仏すると説くのであった。いわゆる、往生即成仏の思想である。のみならず、『華嚴経』「入法界品」最後の句、「華嚴経」にのたまはく、「この法を聞きて信心を歡喜して、疑いなきものはすみやかに無上道を成(な)らん。もろもろの如来と等し」となり。(同前、二三七頁参照)から、「如来等同」ということをも説いた。そのことが真実であるかどうかは、議論もありうることであろう。肝心なことは、親鸞が三心の問題を追究する中で如来の一心に出会ったことなのであり、その信心によつ

て私たちの根本的な救済が実現すると見きわめたことである。最後に、その信心の境地を述べる『教行信証』「信巻」の文を引用しておこう。

おほよそ大信海を案ずれば、貴賤縊素を簡はず、男女老少をいはず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず、行にあらざる善にあらざる、頓にあらざる漸にあらざる、定にあらざる散にあらざる、正観にあらざる邪観にあらざる、有念にあらざる無念にあらざる、尋常にあらざる臨終にあらざる、多念にあらざる一念にあらざる、ただこれ不可思議不可称不可説の信樂なり。たとへば阿伽陀薬のよく一切の毒を滅するがごとし。如来誓願の薬はよく智愚の毒を滅するなり。(同前、二四五―二四六頁)

一遍の浄土教思想

日本の浄土教の宗派として、浄土宗、真宗のほかに、時宗もある。開祖は一遍(1239～1289)である。一遍は、

法然の高弟で西山派の祖となった証空の弟子であった聖達に浄土の法門を学んだほか、独自の学行もふまえて、一遍一流の浄土教を開発し、生涯、旅に生きて民衆の教化に励んだ。一遍は一二七四年、三四歳の時、自己自身としては一応、納得した浄土教の救いを携えて、念仏札を配りながらの伝道の旅に出るが、高野山中である僧に信心が起きないので念仏札を受取れないと言われ、受領を拒否されてしまった。このとき一遍は無理矢理念仏札をその僧に押しつけてしまうが、このことが自分の浄土教の大きな課題となり、阿弥陀仏を本地とする神を祀る熊野本宮に籠って靈示を受けようと祈りをこらした。このとき、『一遍聖絵』の伝記には、次のようなお告げがあったという。

……かの山臥、聖のまへにあゆみより給ひての給はく、「融通念仏すすむる聖、いかに念仏をばあしくすすめらるるぞ。御房のすすむによりて一切衆生はじめて往生すべきにあらず。阿弥陀仏の十劫正覚に、一切衆生の往生は南無阿弥陀仏と決定するところ也。信不

信をえらばず、浄不浄をさらはず、その札をくばるべし」としめし給ふ。(橘俊道・梅谷繁樹『一遍上人全集』

全一卷、春秋社、一九八九年、一九頁)

こうして、一遍においては、信じる・信じないを問わず、「南無阿弥陀仏」と称えれば、救われるという浄土教となつたのである。

このことについて、一遍の法語(以下、主に『播州法語集』による)には、次のようにある。

又云、我法門は熊野の御夢想の口伝なり。年来浄土の法門を十一年まで学せしに、惣じて意樂を習ひ失はず。然を熊野参籠のとき、御示現に云、「心品のさばかりあるべからず、此心はよき時もあしき時も、まよひなるゆゑに、出離の要とはならず。南無阿弥陀仏が往生する也」と云々。われ此時より自力の意樂をばすてたり。(同前、一六四頁)

このように、一遍の浄土教では、こちら側の思い・はからいを一切、放下して、ただ名号を称えることによつて、

救われるというきわめて単純明瞭な立場に至つたのであつた。

一遍が信じなくても大丈夫だといわば究極の安心に達した背景には、高野山で出会つた一人の僧の問題提起だけでなく、むしろ浄土教では信が大事であるがその決定・成就はむずかしいという認識が広がる時代状況があつたのであろう。自己による信をあきらめ、如来より賜わる信心を説いた親鸞も、その信については、「易往無人の淨信」(『教行信証』信卷「冒頭」に出る。前掲『浄土真宗聖典―註釈版』、二二頁)と言っている。浄土の法門を信じることは、易しいように見えて、実はなかなかむずかしいことなのである。このことは、浄土教のみでなく、宗教一般でも同じことであらう。

おそらく一遍はそういう時代の課題に真正面から向き合ひ、その解決を追究していたことと思われる。そうして、一遍は次のような言葉を発するのである。

又云、決定往生の信たたずとて、人毎になげくは、

いはれなき事なり。凡夫の心には決定なし。決定は名号なり。しかれば、決定往生の信たたず共、口に任せて称名せば往生すべきなり。所以に、往生は心品によらず、名号によりて往生するなり。……(前掲『法然

一遍』、一五五―一五六頁)

一遍在世当時、信決定できないと歎く人が、相当数いたことがわかる。その深い苦悩に対し、一遍は凡夫が思うこととはいずれであれ確かなものとはなりえない。ただ本願に謳われた名号のみが唯一、確かなものである。自分の心のあり方にはまったく関係なく、ただ名号さえ称えれば必ず往生すると説くのである。このように、往生は心のあり方に関係なく、ただ名号のみによるのみである、という。実に明快な言葉である。いささかのぶれもない、まさに決定しきつた立場であった。

とはいえ、本願の第十八願には、ただ「ないし十念」と言われていたのではなく、その前提に「至心・信樂・欲生(我国)」の三心(すなわち『観無量寿経』の「至誠心・深

心・回向発願心)を具えることが言われていたのであった。この問題の解決なしに、極樂浄土往生は不可能のほうである。では一遍は、この問題をどう考えていたのであろうか。

一遍の三心思想は、次の法語に見ることができる。

又云、至誠心は、自力我執の心を捨て、弥陀に帰するを眞実の体とす。其ゆゑは「貪・瞋・邪・偽・奸・詐、百端」と積するは、衆生の意地を嫌ひ捨る也。所以に三毒は三業の中には、意地具足の煩惱也。

深心は「自身現是罪惡生死凡夫」と積して、煩惱具足の身とおもひしりて、本願に帰するを体とす。

本願といふは名号なり。しかれば、至誠・深心の二心は、衆生の身心の二を捨て、他力の名号に帰する姿なり。

廻向といふは自力我執の時の諸善と、名号具足の善と一味するとき、能歸所歸一体となりて、南無阿弥陀仏とあらはるるなり。

此うへは、上の三心は即施即廢して、独一の南無阿

弥陀仏なり。しかれば三心といふは身命を捨て、念仏申より外には別の子細なし。我身命を捨たる姿は、南無阿弥陀仏是なり。(同前、一五二―一五三頁)

こは、『観無量寿経』の三心を、善導の『観経疏』の註釈に拠りながら論を進めている。至誠心は種種の煩惱の心を捨てることであり、このことは、弥陀の本願に帰することが真実心の内容となるということである。一方、深心は、自身は罪悪生死の凡夫と深く自覚して、その自身を捨てて、本願の救いに帰することが深信の内容となるということである。ということは、三心のうちの初の二心は、自己の身心を捨て果てて、本願に帰することを言っているにほかならない。本願に帰するとは、阿弥陀仏が用意して下さった名号に帰することにほかならない。至誠心(至心)・深心(信樂)の二心は、実は名号に帰することなのである。廻向発願心は、要は従来の自力の努力を翻して名号に帰することであり、このときは、「能帰所帰一体となりて、南無阿弥陀仏とあらはるるなり」と示されている。名号に帰

し、名号を称えるとき、独一の南無阿弥陀仏と現成するといふのである。

以上が一遍の三心の解釈であり、結局、「しかれば三心といふは身命を捨て、念仏申より外には別の子細なし」である。自己の身心を捨てた姿は南無阿弥陀仏だということも、すっかり回心し果てた境地を表わしているであろう。

一遍のこの三心解釈においては、初めには三心おのこの名前を立てているものの、その意旨を尋ね入れば名号に帰してしまつて、三心の個々の名前は消えてしまうことになる。このことを、「即施即廢」してと言っていた。三つの心(の名前)を初めには施設するものの、後には廢滅されることを言うものである。それは、必ずしも一遍の独創的な案出でもないのであらう。一遍の法語に、次のものがある。

又云、長門の顕性房の三心所廢の法門はよく立たり。然ば往生をとげたりと、常に稱美せらるるものなり。

(同前、一七七頁)

この三心所廢の法門とは、今、見たところの即施即廢の法門のことであろう。三心は廢されるものということであり、つまり三心を三心のままに具える必要はない世界を開いたものである。結局、名号の称念に三心は存しているとの立場である。一遍の「然しかば往生をとげたり」との言葉には、この解釈が開かれてこそ凡夫の往生も確信できたという、絶望的な困難を突破できた大きな喜びと深い安心とが籠っている。その法門を開いた長門の顕性房をいつも誉めていたというのも、よくわかることである。

このような一遍の浄土教の立場を比較的詳しく語る法語を、一、二引用してみよう。

又云、或人、浄土宗の流々の異義を尋申して、「何にか付べき」と云々。上人答ていはく、「異義まぢまぢなる事は、我執の前の事なり。南無阿弥陀仏の名号には義なし。義によりて往生する事ならば、尤此尋は有べし。全く往生は義によらず、名号によるなり。たとひ法師が勧むる名号を信じたるは往生せじと心には

思ふとも、念仏申さば往生すべし。いかなるえせ義を口にいふとも、心に思ふとも、名号は義によらず、心によらざる法なれば、称すれば決定往生すると信じたるなり。たとへば、火を物に付んに、心にはやけなとおもひ、口にはやけそといふとも、此言にもよらず、念力にもよらず、只火のおのれなりの徳として物をやくなり。水の物をぬらすも、是に同じ事也。然のごとく名号もおのれなりに、往生の功能をもちたれば、努々義にもよらず、心にもよらず、言にもよらず、唱ふれば往生するを、他力不思議の行と信ずるなり。」(同前、一九一―一九二頁)

往生は、浄土教に関する思想によつて成就するようなものではない。ただひとえに名号によるのであり、そこに人間の思想の介在はありえようもないことである。その簡潔な力強い領解は、感動的ですからある。

今、他力不思議の名号は、自受用の智也。故に、仏の自説といへり。随意意といふ心なり。自受用と云は、

水の水をのみ、火が火をやき、松はまつ、竹はたけ、其体おのれなりにして生死なし。然に、衆生、我執の一念にまよひしより以来、常没の凡夫たり。爰に、弥陀の本願他方の名号に帰しぬれば、生死なき本分に帰るなり。是を「努力翻迷還本家」といふなり。名号に帰せざるより外は、争か我と本分本家に帰るべき。然に能帰といふは南無なり、十方衆生なり。是則命濁中天の命なり。然を常住不滅の無量寿に帰しぬれば、我執の迷情を削て、能帰所帰一体にして、生死本無なる

すがたを、六字の南無阿弥陀仏と成せり。かくのごとく領解するを三心の智慧と云也。其智慧といふは、所詮、只自力我執の情量を心得失ふなり。されば念念の称名は、念仏が念仏を申なり。然をわがよく心得、わがよく念仏申て往生せんとおもふは、自力我執が失せざるなり、往生すべからず。(同前、一七三―一七四頁)

弥陀の本願他方の名号に帰することは、自己の生死なき本分に帰ることであるという。その名号に帰するとき、能

帰所帰一体となつてただ南無阿弥陀仏となる。そこは、念仏が念仏を申す世界であり、「水の水をのみ、火が火をやき、松はまつ、竹はたけ、其体おのれなりにして生死なし」の世界である。一遍においては、本願他方の浄土教の中で、このように純粹ないのちの世界が開かれたのであった。おのずから、その世界を語る言葉には、詩的で美しい言葉が紡がれた。

最後に、もう一つ、一遍が浄土教の心を語る法語を引用しておこう。

此事は申入候しにたがはず。此体に生死無常の理をおもひ知て、南無阿弥陀仏と一度正直に帰命せし一念の後は、我も我にあらず。故に心も阿弥陀仏の御心、身の振舞も阿弥陀仏の御振舞、ことばもあみだ仏の御言なれば、生たる命も阿弥陀仏の御命、死ぬるいのちも阿弥陀仏の御命なり。然れば、昔の十悪・五逆ながら請取て、今の一念・十念に滅し給ふありがたき慈悲の本願に帰しぬれば、弥三界六道の果報もよしなく覺

え、善悪二つながら業因物うくして、只仏智よりはか
らひあてられたる南無阿弥陀仏に帰命するなり。

仏こそ命と身とのぬしなれやわがわれならぬこころ
ふるまひ（同前、一九四〜一九五頁）

この最後に付せられた歌は、キリスト教のパウロが言っ
たという、「我もはや生くるにあらざ、キリストわがうち
にあつて生くるなり」の句を想起させるものがある。真の
宗教において、共通に開かれる境涯なのであろう。

ここで、親鸞と一遍の浄土教思想を対比させつつ、両者
の相違点と共通点とを考察しておこう。親鸞は三心の説を、
仏の一心以外にありえないと、經典の言葉を読みかえるこ
とによって解決した。一方、一遍は三心の説を、即施即廢
という立場で解釈することによって、本願の名号に帰する
以外にないとして解決した。いわば読み替えと解釈との違
いがあるものの、自分で三心を起す必要はないとの立場
を開いている。このことは、両者とも自力我執を徹底して
否定する立場として共通と言える。

親鸞の場合、すべてが阿弥陀仏の側からのほたらきによ
ることとなり、そういう立場からこちら側の思いは徹底し
て否定される。南無阿弥陀仏の六字名号においても、南無
は阿弥陀仏が浄土に來たれという招喚の意とされる。ち
ら側の主体はいかなる意味でも發揮されず、ひたすら否定
されるのである。阿弥陀仏の大悲のはたらきに、ただひた
すらお任せするのみである。そこに、自然法爾の世界が開
かれてくる。

一方、一遍の場合、同じくこちら側の思いは名号の前に
徹底的に捨てられるが、南無阿弥陀仏の名号に帰するとき、
南無は能帰を意味するとされ、こちら側の帰依する主体は
わずかに残っている。そこが親鸞とやや異なるところであ
ろう。と同時に、名号の称念において、能帰・所帰が一体
となって、根源的な主体が発動することになる。そこは、
念仏が念仏申す世界であり、南無阿弥陀仏が往生する世界
なのである。

親鸞の場合、阿弥陀仏の一心に出会う中で、その時・そ

の場で救われることになる。そこで弥勒便同、さらには如来等同ともいうことになる。ただしこの世ではあくまでも妙覚（仏）の一步手前の等覚の位になるのみであり、死後、往生即成仏ということになる。どこかふつきれないものが残っている感がないわけではない。

これに対し一遍の場合は、名号を称える時、機法一体となつて、阿弥陀仏そのものになつてしまふ。そこに、一遍の常に物事を究極にまで徹底していく姿勢がうかがわれるのである。

両者ともに、いわば絶対他力の浄土教を開いたといつてよいであろう。しかし阿弥陀仏の一心の前に自己を否定するか、名号の前に自己を否定するか、その違いの蔭で微妙な差異が生じていたのが実際であろう。

大拙の「日本の靈性」について

鈴木大拙（1870～1966）は、在家居士ながら禅を深く修めた人であった。アメリカから帰国した後も、円覚寺の

釈宗演老師に就いて参禅、ほぼ大事了畢に至つていたといふ。しかし宗演老師が遷化したこともあり、学習院の秀囲氣が軍国主義的に傾きおかしくなつてきたこともあつて、西田は京都の大谷大学に誘ひ、五一歳の時（大正一〇年〔1921〕）、大拙は大谷大学に赴任した。以来、真宗の思想にふれることになり、その真髓を探究していく。やがて、昭和一七年〔1942〕、『浄土系思想論』を著し、さらに昭和一九年〔1944〕の一二月、禅と浄土の根底にある宗教意識を明らかにした『日本の靈性』を刊行した。

もっとも、『日本の靈性』においては、禅のことはさほど書かれていない。主に法然—親鸞の浄土教思想をめぐつて論じられているのである。たとえば、次のように説かれている。

日本の靈性の情性的展開と云うのは、絶対者の無縁の大悲を指すのである。無縁の大悲が善悪を超越して衆生の上に光被して来る所以を、最も大膽に最も明白に闡明してあるのは、法然—親鸞の他力思想である。

絶対者の大悲は悪によりても障ぎられず、善によりても拓かれざるほどに、絶対に無縁——即ち分別を超越して居ると云うことは、日本の靈性でなければ経験せられないところのものである。（『日本の靈性』、『鈴木大拙全集』第八巻、岩波書店、一九六八年、二八―二九頁）

大拙は日本の靈性の知性的展開が禅であり、その情性的展開が法然―親鸞の他力思想であるというのであるが、その後者の本質は、絶対無縁、すなわち絶対無条件・無差別の大悲に、一切衆生、否、この私が包まれていることの自覚のことだという。

それがなぜ日本の靈性と呼ぶべきものなのかについては、次の論が参考になろう。

……親鸞は罪業からの解脱を説かぬ、即ち因果の繫縛からの自由を説かぬ。それはこの存在——現世的・相関的・業苦的存在をそのままにして、弥陀の絶対的本願力のはたらきに一切をまかせると云うのである。そうしてここに弥陀なる絶対者と親鸞一人との関係を

体認するのである。絶対者の大悲は、善悪是非を超越するのであるから、此方からの小さき思量、小さき善悪の行為などでは、それに到達すべくもないのである。只この身の所有と考えられるあらゆるものを、捨てようとも、留保しようとも思わず、自然法爾にして大悲の光被を受けるのである。これが日本の靈性の上における神ながらの自覚に外ならぬのである。シナの仏教は因果を出で得ず、印度の仏教は但空の淵に沈んだ。日本の靈性のみが、因果を破壊せず、現世の存在を滅絶せずに、而かも弥陀の光をして一切をそのままに包被せしめたのである。これは日本の靈性にして始めて可能であった。（同前、一〇六頁）

この身そのまま、絶対者の大悲に包まれていることを自覚する。そこで絶対者と自己との関係を体認する。この宗教的救済のあり方は、念仏するなど何か行を行じることとの引き替えの救済でもなく、涅槃に到達することのみ追いかける立場でもない。それは、インドの仏教にも中国の仏

教にも見られない、日本独自の自覚なので、日本的靈性と
呼ぶのである。大拙は、それは仏教の変容というより、む
しろ日本的靈性が主体であつて、それが外から来た言葉
機縁に発現したものと見方さえ示している。しかも大
拙は、法然―親鸞の浄土教を、即今・此処において絶対者
と自己との關係を体認し、自己とは何かの問題、自己のあ
りかはどこかの問題に解決を得て救いを得る宗教と見たの
であつた。

大拙の日本的靈性の特質についての論及を、参考までに
もう一つ、引用しておく。

が、ここに又一つ概念が加わつて居ることを忘れ
てはならぬ。それは絶対の大悲と云うことである。此
大悲に包まれて、心は赤きを得るのである。不立文字
(ことあげせぬ)が可能なのである。神ながらも神な
がらで、今一つの飛躍又は横超があつて、ここに日本
的靈性の姿がその純真のままに認められるのである。
個己の一人一人が超個己の一人に触れて、前者の一人

一人が「親鸞一人のため」の一人になるのである、こ
の妙機を攫むのが信である。向うに対象を置いてそれ
に向つて個己の一人が信をもつと云うことでない。個
己の一人は一人一人で、而かもそれがそのままに超個
己の一人であるのである。此靈性的直覚は日本人の上
に始めて出たので、これを日本的靈性と云はなければ
ならぬのである。抽象的には印度でもシナでも、しか
説示せられなかつたではないが、具体的に個己の經驗
事実としては、一日本人の上に生じたのである。而し
てそれから日本人の何れもがそれを取り入れ得る機会
を持つことになつたのである。(同前、一〇七頁)

ここには、要は、超個の個の自覚が即今・此処で開かれ
ることが、日本的靈性の本質であることが指摘されている。
なお、日本的靈性の意味について、法然―親鸞に独自に自
覚された宗教意識というのみでなく、「それから日本人の
何れもがそれを取り入れ得る機会を持つことになつた」こ
ともあげていることに留意すべきである。

こうして、大拙は法然―親鸞の浄土教の核心を、この身のまま絶対者の大悲に包まれていることの自覚の救いとして明らかにし得たが、しかし大拙はそこに留まっていたわけでもなかった。というのも、大拙は、別に次のようにも語っているからである。

極楽というところは久しくとどまるべきではない。とどまってもしようのないところだ。ありがたいかしらんけれども、ありがたいだけでは何のためにもなりやしない。ただ自己満足ということになる。それだから、どうしても極楽を見たらただちに戻ってこなければならぬ。還相の世界へはいらにゃならん。(加藤辨三郎『最後の法語』、『鈴木大拙―人と思想』、岩波書店、一九七二年、一五四頁)

この言葉は、大拙最晩年のものである。しかし同じことを、その二〇年ほど前に説いている。次のようである。

基督教のように、二元的論理で、而して直線的運動を説く宗教では、死んでしまえばそれ切りになる。天

国へ行ってからも固より個人的精神上の進展はあるが、此土との連絡はなくなる。それはただ神を通して行われるに止まる。これに反して、仏教の浄土は絶えず此土と非連続的に接触している。浄土へ行ききりの仏教徒はない、何れも浄土着は即ち浄土発である。浄土は寸時も停留すべきステーションではないのである。(『浄土系思想論』、『鈴木大拙全集』第六巻、岩波書店、一九六八年、一一五頁)

このように、大拙は真宗の教説にふれて以来、還相ということをきわめて重視するのであった。宗教的救済が、自利のみに終わらず、おのずから利他に転じることを見すえての真宗への提言の意味もあつたであろう。しかも大拙は、この還相を死後に始まるとは考えていなかったのではないであろうか。大拙の見た浄土教の救済は、即今・此処に実現するものであり、そこで「極楽を見た」はずであり、そうしたら直ちに還相に向かうことになるであろう。真宗に、この見方を「信後還相」という。信決定し、そこで往生が

定まったら、その時点から還相の活動に入るということである。しかしこの見方は、真宗においては異安心とされているらしい。還相は、極楽浄土から娑婆に還ってくることであり、極楽浄土に往生しなければこのことはかなわず、ゆえに死後しかないというのであろう。そうであるとしても、大拙はおそらく信後還相の立場を支持したに違いがないと思われる。

こうした議論をめぐって大事なことは、この身このまま救われた者の主体はどのように発動されることになるのか、ということにある。ただありがたいありがたいで終わってしまうのかどうかである。親鸞もまた、たとえば「如来大悲の恩徳は、身を粉にしても報ずべし、師主知識の恩徳も、ほねをくだきても謝すべし」と歌っている（『正像末和讃』五九、前掲『浄土真宗聖典―註釈版』、六一〇頁）。さてこの報恩の行動はどのように現われるのであろうか。自信教人信に出るならば、そこに利他の活動がある。その活動の中には、現実には物質的・精神的に苦しんでいる他者へ

の関与もありえてよいであらう。そういう主体をどう打ち出していけるのかを、大拙はひそかに問うていたのであろう。このことは、今後の日本浄土教の課題でもあると思われるのである。

たけむら・まきお
東洋大学教授