教行信証化身土巻講義

親鸞の出遇った世界

―浄土真宗

I

発刊に寄せて

本書は、大阪教区教化センター発行の『生命の足音―教化センター紀要』「一」（一九八八年六月三十日発行）から「十四」（一九九八年六月三十日発行）まで掲載された平野修師の『教行信証化身土巻』講義録をまとめたものです。この講義は一九八七年九月から一九九五年三月まで、四十六回にわたり大阪教区教学研修院の基調講義として行われたもので、このたび、教区内から教区教化委員会「広報・出版部」への強い要望を受け、初めて全五巻の書籍として発刊する運びとなりました。

師の入寂後二十五年を迎えた今、時を超えて、本書が師の言葉を生き生きと再生し、現代を生きる多くの方々のもとにお届けできますならば、幸甚の至りに存じます。そして、本書により出会った師の教えが、今後の真宗教学を担う方々の財産となることを願います。

最後に、この講義録の編集に際しご尽力を頂きました浅野景司氏、池田剛氏、鹿崎正明氏、髙間重光氏、ならびに教区教化委員会「出版・広報部」のみなさまに、改めて感謝の意を表します。

二〇二一年二月

大阪教区教化委員長（教務所長）　大町　慶華

目次

第一講　化身土巻を読む視点

一、始めに……17
二、化身土巻の位置……18
三、問答の意味……21
四、釈尊出世の本懐……26
五、題号と標挙……28
六、三経一論……31
七、在家者への説法……34
八、悪人への説法……37
九、悪人成仏……39
一〇、二度の六字釈……41
一一、観経の位置……44
一二、悪人正機……47

第二講　題号と標挙

一、三聚……51
二、双樹林下往生……55
三、邪定聚の機……57
四、不定聚の機……60
五、方便化身……62
六、無量寿仏観……66
七、浄土の意味……69
八、懈慢界……71
九、難信之法……73
一〇、仏の証明……76
一一、九十五種の邪道……78
一二、半満権実……80

第三講　権実・真仮の分判

一、半満権実……85
二、仏教の歴史……88
三、仏陀の三徳……90
四、智徳蔵……92
五、福徳蔵……93
六、功徳蔵……96
七、十九願の意……98
八、光寿二無量……99
九、釈尊の本意……102
一〇、三経一論……104
一一、修諸功徳の願……107
一二、現前と来迎……108
一三、信仏因縁……111
一四、悲華経……114
一五、三輩・九品……117

第四講　方便化身の浄土

一、現前・見仏・往生……121
二、仮令……125
三、願成就……127
四、慈悲方便……129
五、仏の覚り……131
六、浄土の依報……133
七、帰命・往生……134
八、胎生・化生……136
九、自大語……139
一〇、罪福信……142
一一、仏の教化……143
一二、不思議の仏智……146
一三、自己関心の浄土……147
一四、懈慢……150

第五講　願往生心の内省

一、同一の証……153
二、意味の伝達……157
三、自利・利他……160
四、群生を貫く一心……163
五、『観経』の位置……165
六、『大経』と『観経』の関係……167
七、凡夫の往生……170
八、機の成就……172
九、無量寿仏観……173
一〇、顕彰隠密の義……175
一一、定散の諸機……177
一二、よこしまな見解……179
一三、散善自開の意……183
一四、廃立……185

第六講　経典のもつ二重性

一、経典の条件……187
二、回心……189
三、浄土の行……191
四、沈迷する自心……193
五、顕彰の義……196
六、利他の一心……199
七、廃立の義……200
八、親鸞の教相……201
九、如来……203
一〇、如来の弘願……205
一一、氷上燃火……207
一二、逆興の因縁……209
一三、釈迦の微笑……211
一四、往生浄土……213

第七講　逆縁興法

一、死の問題……215
二、死を超える意義……217
三、自力の信……219
四、自力のはからい……221
五、心の回転……223
六、観念のひるがえり……226
七、釈尊教化の場……228
八、仏教に背くもの……230
九、名利心……231
一〇、自然のことわり……233
一一、仏法と世法……235
一二、仏法・世法の混乱……236
一三、清浄業処……239
一四、本願成就の場……242
一五、金剛の信心……245
一六、浄土の仏……247
一七、尽十方無碍……249
一八、光如来……251
一九、悪人正機……253

第八講　顕彰隠密の義

一、定散二行……257
二、善導の了解……258
三、異の方便……259
四、真実他力……261
五、他力の領受……263
六、往生の正機……265
七、仏教史観……268
八、方便の教え……269
九、現身と法……272
一〇、死の縁無量……274
一一、現身の依所……275
一二、信心の質……276
一三、一心なる信……278
一四、法の抑圧……279
一五、信順と独立……281
一六、仮偽の法……283
一七、二種の往生……284
一八、経意の確認……286

第九講　別意の弘願

一、問題の解決……289
二、浄土の要門……292
三、回向……294
四、回向の成就……296
五、回向成就のさまたげ……298
六、別意の弘願……299
七、覚りと現実……301
八、覚・迷の境界……303
九、如来の存在……304
一〇、如来の回向……306
一一、教相判釈……308
一二、一経両宗……310
一三、二種の僧伽……312
一四、僧伽の堕落……314
一五、双樹林下往生……315
一六、我が身の発見……317

第一〇講　定散の心と念仏の信

一、浄土の要門……325
二、大乗の経典……327
三、如是……328
四、経典に対する姿勢……332
五、機教相応……336
六、独立者の誕生……338
七、如是の了解……339
八、比較を超えた教え……342
九、絶対不二の教……344
一〇、絶対の自分……345
一一、如来の所説……347
一二、末世の教化……348
一三、散善顕行縁……349
一四、至誠心の内容……351
一五、二種の真実……353
一六、無意識の独断……355
一七、願生阿弥陀世界……358
一八、讃嘆供養……360
一九、礼拝供養……361
二〇、四事供養……363
二一、意業の行……364
二二、建立自身……366
二三、観経の奥義……368

第一講　化身土巻を読む視点

一、始めに

「化身土巻」を読むにあたり、三つの問題を考えてみたいと思います。

一つには「化身土巻」の『教行信証』における位置です。二番目は「化身土巻」は、どこから、どういう理由をもって出てくるのか。三番目は「化身土巻」は何を表そうとするのか。そしてそれは我われにとって、どういう意味をもつのか。

この三点を手がかりに「化身土巻」を見ていきたいと思います。それは、この三つのことが明らかになりませんと、「化身土巻」を読んだということにならないのではないかと思います。

二、化身土巻の位置

まず一番目の「化身土巻」の『教行信証』における位置です。順番からいきますと、「教巻」から始まって「行巻」「信巻」「証巻」「真仏土巻」「化身土巻」ですから、六番目ということになりますけれども、『教行信証』の内容ということから考えますと、「化身土巻」と共通したものをもっているのが「信巻」です。

どういう点で共通しているかと申しますと、「信巻」にも「化身土巻」にも「問答」がほどこされています。六巻の中で「問答」があるのは、この「信巻」と「化身土巻」です。そしてその内容も似ております。「信巻」は、一心と『大経』の三心との関係を問うております。「化身土巻」では、『観経』の三心が中心になって、『大経』の三心との関係が問われ、さらに『小経』の一心が問われています。大雑把に見ても、その内容が信心にかかわっているということは明らかです。そして「信巻」「化身土巻」それぞれに信心の問答を置くことで、親鸞は同じ信心という言葉を使っても、そこに厳然たる違いがあることを明らかにしようと意図されたと考えられます。

それで、その厳然たる違いといいますと、他力の信心と、自力の信心ということになります。そして、その二つの違いを明らかにするということだけではなくて、「信巻」においては、信といわれるものはいかなるものであるかを明らかになさろうとします。そこでは、信というのは決して我われの内面にやどるようなものでもなければ、我われがつくることができるようなものでもない。それは仏そのものに関係するものである。さらにいえば、信こそ、仏教というものを基礎づけるものであり、文字どおり、信がなければ仏教は始まらない、そういう意味の信であることを明らかにされます。

さらに「問答」によって、我われに仏教をも基礎づける目覚めが生ずる根拠と筋道とが明らかにされます。そこに明らかにされた「信＝めざめ」は、従来の信という言葉とその使い方では包みきれないのです。

この「信」についての新たな視点は、従来まで信といわれてきていたものは何であったのか、つまり、仏教の歴史が「信をもって能入とす」、仏の教え、仏の存在を信ずるということが求道の一番もとに、一番始めになるといわれてきた信というものはいかなる意味をもっているのかということを問題にします。この問題を展開することこそ、「化身土巻」の三心・一心の問答です。そして、その問題とする範囲はある時期だけに限ってということではなしに、釈尊以降の仏教の歴史、仏道の歴史は信から始まり、そういう信が問われるのですから、その内容は歴史的にならざるをえません。

「化身土巻」の中に歴史性ということが正像末の史観をもって表されてきますが、なぜ仏教の事柄が歴史というあり方をもって捉えられたかといえば、仏教の歴史は信をもって始めとしているからです。そしてその信が、今までの意味ではおさまりきれない意味を見出すことによって、

これまで一貫していわれてきたことが問題になった。そのために「化身土巻」は歴史性をもってくるということができます。そういう意味で、「化身土巻」は信心の巻ということができます。それも、従来から伝わってきた、またいわれてきた信という言葉の中におさまらない意味が見出されるということで展開するものですから、歴史性ばかりでなく、批判性まで必然的にもちます。ですから「化身土巻」が釈尊以降の仏教の歴史全体、宗教ということで動いてきた歴史の全体が、原理的に批判される内容をもつ必然性があります。このように我われをして浄土の真宗に目覚めさせ、帰せしむるということを意図されたのが、「化身土巻」と考えられます。

単に批判したということでなく、批判ということを通して我われに浄土の真宗に帰せしめるということは、『教行信証』でいえばすでに「行巻」に用意されています。「行巻」の「一乗海釈」の後に、教と機について対論するということが出てきます。

しかるに教について、念仏・諸善、比校対論するに、　（聖典・一九九頁）

ということで、四十七種の比較する言葉が連ねられております。そして、それが終わって機について十一種の比校対論がおこなわれます。こういう比校対論ということが出てきた意味は、従来から信といってきたことに対して、それ以上の意味を見出すことによって、従来からの信との比較が可能になった。仏教という名で伝わってきたものを根底から問い直すような視野・視点というものが開かれたということを意味します。そういうことが、すでにこの「行巻」に示されております。

この「化身土巻」においては、ただ比較して、こういう点で真宗がすぐれ、こういう点で聖道の諸宗は劣っているということを出されたのではなく、比較され、批判されるようなことになった諸宗、諸教というものの原理は何であるのか、仏教の歴史を成り立たせていた原理は何であるのかを明らかにする課題があります。ですから「行巻」や「信巻」というのは、すでにして「化身土巻」を予想せしめるわけです。

三、問答の意味

そういう位置づけを考えていきますと、当然この「化身土巻」はどこから出てくるかという問題につながります。単に仏教の現実というものを見て「化身土巻」を書いたということではないです。すでに「行巻」「信巻」というところに、「化身土巻」が展開せざるをえない理由というものがあります。

従来からの捉え方、あるいは概念においては捉えきれないものが見出された。そして、従来からのものは仏教の歴史を形成してきたけれども、その歴史を生きる人びとを惑わせたり、とどまらせたりはしたが、覚らしめるということにはならなかった。衆生の上に仏陀の覚りということ

が成就しなかった。むしろ衆生を中途半端なままにとどめさせてしまった。そういう従来からの仏教の歴史の全体を原理的に批判するものがなされたということによって、「化身土巻」は出てきます。従来からのものではあてはまらないものを、どういう方法で明らかにするかというときに、「問答」という方法が取られたかと思います。

『教行信証』での「問答」というのは、問題を明瞭にする方法という意味になるかと考えられます。そして、その問答が信についてなされるのは、衆生の目覚めということが仏教であるならば、当然といわなければならないからです。仏の教えに遇って目覚めることがなければ、仏教の役割はなかばといわなければなりません。そして、そういう衆生の目覚め、仏陀への目覚めということが「信巻」の課題であることは申すまでもありません。そういう意味では『教行信証』は、「信」において「教」あり、「行」あり、「証」あり、「真仏土」あり、「化身土」ありということを表す。衆生に仏陀への目覚めということが生じた。そこに教・行・証・真仏・化身ということが起こってくる。その意味で「信巻」のところに「化身土巻」が展開する根拠というものがある。

衆生の目覚めということを明らかにしようとして取られた方法論が「問答」ということであり、「信巻」においては、その中心になったものが天親の「一心」です。それに対して「化身土巻」では、従来までの信とは何であったのかということを、原理的に明らかにするために用いられたのが『観経』の「三心」です。このように二つの「問答」において、天親と善導が中心になります。この二人がいっしょに、同じ場所で使われているところが「化身土巻」にあります。それは、いわゆる「三願転入の文」といわれる最初のところに、

> 論主の解義を仰ぎ、宗師の勧化に依って、　（聖典・三五六頁）

とあります。「論主の解義」というのは天親の一心を指し、「宗師の勧化」は、善導の三心釈をさすものに他なりません。そして、そのことに依ってということで三往生が示され、それをまとめる意味で、

> 至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を摭うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。　（聖典・三五七頁）

とあり、親鸞はこのようなことから、自分は『教行信証』を書きますとおっしゃったのです。

先のように、天親の一心が中心になるのは「信巻」ですし、善導の三心釈が中心に展開するのが「化身土巻」です。そして、先の自釈からいえば、この二つの問答の答えが明らかになるということと、『教行信証』を書くということとは別のことではないということになります。

この『教行信証』の中に、撰述の意図を示されているところが二箇所あります。一つは、今述べました三願転入をくぐって『教行信証』を撰述する意図というものを示されるところ。もう一

つは「後序」の法然との出遇いを通して『教行信証』の撰述の意図を述べられるところです。法然との出遇いということを表すのは、二十九歳のときの、

雑行を棄てて本願に帰す。　（聖典・三九九頁）

が契機となっているかと思います。

しかしこの天親の一心と、善導の三心釈との親鸞の出遇いは何を表していたかというと、「雑行を棄てて本願に帰す」るということのもった意味です。それは、仏教の歴史全体を原理的に批判するという意味をもっていたのだと。そして、もし原理的に批判するということがなければ、仏教にかかわりをもった人たちはすべて道なかばにとどめさせられてしまうということです。

すでに仏教の経典自身が示すように、正像末、さらに法そのものも滅するというところまで仏教の歴史はなってきている。そういう中で人びとが仏教にかかわりをもったとしても、覚りが得られるということなどありえない。かえって人びとは、仏教へ不信をもつにいたるであろう。自分が法然と出遇い「雑行を棄てて本願に帰す」るということがはっきりした。そのことのもつ意味を、天親の一心と善導の『観経』の三心釈によって知ることができたのだと。その天親の一心を中心として展開したものが「信巻」であり、善導の三心釈を中心として展開したのが「化身土巻」である。

そういう意味からいけば、「化身土巻」と「信巻」は、切っても切れないものということになります。そしてそれを証拠づけるものが、「信巻」と「化身土巻」にございます。親鸞は善導の三心釈を独特な読み方をします。それは読み方を変えたというのではなく、三心釈の中で、これは「信巻」に、この文は「化身土巻」に配当しなければならないというように、至誠心釈なら至誠心釈のところで、「信巻」の部分と「化身土巻」の部分に、きちんと分けて引用されています。善導の一つの文章を、ある箇所は「信巻」、ある箇所は「化身土巻」というように、至誠心・深心・回向発願心の三心の解釈を、それぞれに二つの巻に分けて引用なさいます。

例えば、深心釈の七深心といわれるもので、第六深心までは「信巻」で、第七深心だけは「化身土巻」に引かれます。これははっきりとした意図があってのことです。善導の三心釈の中には、従来からの捉え方と、それではおさまりきらないものが、いっしょに書かれているということになります。私どもが善導の三心釈を読みにくいと思うのは、そういう理由によるかと思います。

善導の三心釈に出遇うことによって、仏教の歴史を原理的に基礎づけるものが見出された。そして天親の一心というものによって、釈尊以降の仏教の歴史を原理的に批判する視点が明らかになった。これが、三願転入の文の直前の意味するところです。つまり、二十九歳のときの「雑行を棄てて本願に帰す」るという経験は、そういう原理的に基礎づけ、原理的に批判するような視点をもっていたことが、はっきりしたということです。今そのことがようやくはっきりしてきた。それで「真宗の簡要を摭う」という行為、つまり『教行信証』を撰述するということが、自分の

上に起こってきたということです。そうすれば、当然この『教行信証』は、仏教あるいは宗教にかかわるすべての者に向かって書かれたもの、つまり誰の上にも仏陀の覚りは成就するのだということを明らかにしようとしたものです。

しかし単にそれだけなら、大乗の仏教以来ずっとそういってきているはずです。それが成就しえなかった理由はどこにあるのか。理として、あるいは目標としてたてられておりながら、それが衆生の現実にならなかった理由はどこにあるのか。それを明らかにしない限りは、衆生は空しくその理を追いまわるより他はない。最後まで、単なる理というものに終わってしまう。しかし、今、ここに、どんな人の上にも仏陀の覚りというものが成就するのだという道が明らかになっている。そのことを親鸞は『教行信証』という著作をもって人びとに公開しようとされる。そういったことが、三番目にあげた「化身土巻」は何を表そうとしているのかということに関係してくるかと思います。

四、釈尊出世の本懐

そうしますと、この「化身土巻」、正式には「顕浄土方便化身土文類六」という題目ですが、この化身土といわれる意味は、釈尊が仏陀として出られ、教化なされた世界、それだけであるならこれは化身土ということになります。化身は文字どおり釈尊を表し、釈尊が教化なさった場所

ですから化身土です。そこに浄土方便という文字がつくことによって、釈尊の教化は途中で終わってしまっていることを意味します。教化が途中で終わるということは、これは釈尊にとってまことに不本意なことになります。一切の衆生を覚らしめるということで教化されたにもかかわらず、教化がなかばに終わってしまっているとすれば、釈尊にとってまことに不本意なことです。そういう不本意という問題から、出世の本懐、あるいは出世の本意という問題が出てきます。

そうしますと「化身土巻」は、『教行信証』を円環的に捉えた場合、「化身土巻」の次に「教巻」がくるわけです。一応、ものの形としては「教巻」から始まりますが、一番最初に「教巻」があるからといって、それが一番最初だというように決まっているわけではありません。全六巻、それぞれ関係しております。ですから「化身土巻」は、まことに不本意に終わった釈尊の教化とその歴史です。したがって、釈尊の本意ということからいけば、もう一度教化されなければいけない。そこに「浄土方便」という意味があるかと思います。化身土ということだけなら釈尊の教化です。しかしそこが、もう一度教化し直されなければならない。弥陀の本願ということによって、もう一度教化を受け直さなければならないという意味で、「浄土方便」という字がつくかと考えられます。

我われが弥陀の本願に帰する、つまり親鸞の『教行信証』を撰述された意図からいけば、「雑行を棄てて本願に帰す」るということは親鸞だけに起こることではなく、誰の上にも起こる事柄であって、そういう筋道が、今はっきりしたのだと。その筋道の根幹をなすものが、天親の一心

と善導の三心釈であり、そこに我われの上に「雑行を棄てて本願に帰す」る、「真宗に帰す」るということが起こる。そのことを願って、この『教行信証』というものが書かれたといえます。

「雑行を棄てて本願に帰す」るという点でいえば、我われがしている部分が雑行ということになります。しかし私ども自身は、そういう雑行という意識が別にあるわけではありません。そういう面からいくと、この「化身土巻」は、我われ自身が仏教を捉えている捉え方、また仏教に向かう態度・姿勢を明確にしていくという意味をもつかと思います。以上、「化身土巻」についての『教行信証』全体との関係を述べました。それでは、本文のところへ入っていきます。

五、題号と標挙

まず題号があって、次に標挙の文がございます。こういう形式は、『教行信証』全六巻に共通したものです。こういう題号があって、その横に標挙の文が置かれますのは、この題のもとで何を問題にしようとするのかを明らかにするための言葉かと考えられます。

「顕浄土方便化身土文類」という題号については、先程述べましたように、弥陀の本願ということが見出されることによって、釈尊の教化は不本意のままにとどまってしまっているということが明らかになってきます。そうであれば、なぜ不本意のままにとどまってしまったのか。その理由はどこにあるのかということが問われていかなければならない問題です。そしてまた、どのようにしてもう一度教化されうるのかということについても、明らかにしていかなければなりません。

このように「顕浄土方便化身土文類」という題号の中に、釈尊が教化されたこの我らの世界は、もう一度教化を受けなければならないという意味が考えられます。

そしてその後のところに、

無量寿仏観経の意
至心発願の願　　邪定聚機
双樹林下往生

阿弥陀経の意なり
至心回向の願　　不定聚機
難思往生

（聖典・三二五頁）

というように、『無量寿仏観経』と『阿弥陀経』ということが出てまいります。なぜ『観経』が引かれ、『阿弥陀経』が引かれるのか。「教巻」のところには『大無量寿経』が引かれます。

経典ということで理解しておかなければならない事柄として、経典が問題になりますのは、「宗」

ということが出てくる場合です。浄土真宗という宗です。宗ということが問題になるときに、経典という事柄が問題になります。

『選択集』に「二門章」といったり「教相章」といったりしますが、浄土宗という宗がたつ場合に、その宗というものの依りどころになるものは何であるのかということで、経典がとりざたされています。そこから、浄土宗を興行するについて、依りどころとなるのは三経一論であるということが出てきます。

また、宗という意味は、それによって仏陀の覚りを覚れるという道の名前です。我われの上に覚りが得られる場合、どういう筋道によって、どういうことによって可能なのか。また、どこにそのいわれがあるのかということが問題となります。そこに教えというものが出てきます。その場合、教えというのはいわれを表し、方法を表し、筋道を表します。そういうものは、どこに出てくるのかといいますと、経典というところにたどりつきます。ですから、経・教・宗という三つの言葉は、切っても切り離せないものです。『教行信証』の中に、この三つの言葉が同時に使われているところがあります。「総序」が終わって「教巻」が始まる前に、

大無量寿経（だいむりょうじゅきょう）　真実の教
浄土真宗

（聖典・一五〇頁）

とあります。このように経・教・宗ということになっています。こういうことを親鸞に先だって、はっきりされたのが曇鸞です。曇鸞の『浄土論註』の初めの方を見ますと、こういう三つの言葉がひとかたまりになって出てきます。ですから、ここに『観経』とか『阿弥陀経』ということが出てくるのは、やはり宗ということが関係するからです。その意味で経典が出てくるわけです。

「浄土の三部経」という言い方があります。これは『選択集』の三経一論ということがもとになっているかと思いますが、どうしてこの三つの経典がワンセットのように考えられるようになったのでしょうか。

六、三経一論

我われが依りどころとしている魏訳の『大無量寿経』は、翻訳年次が二五二年です。『観経』は四二〇年代から五〇年代。『阿弥陀経』は四〇二年ごろです。つまり、翻訳した人も、場所も、時もバラバラです。私どもは「浄土三部経」という言葉で覚えていますから、いつのまにかこの三つの経典が、初めから三つ揃ってあったような感じになります。しかしこれは、まったくバラバラにあったものです。それが、どういう経緯で浄土の三経というようになったのか。ただ、この三つの経典がすべて一つの論の中に出てくるものがあります。それが曇鸞の『浄土論註』です。『浄土論註』にどういうわけか、この三つの経典が一箇所に集められています。『浄土論』それ自

身は『大無量寿経』の論ですが、その註釈書である『浄土論註』の中に、『観経』と『阿弥陀経』が引用されているのです。

そうすると一つ想像できますことは、求道者たちの中に『観経』に意味を見出している人たちがあり、『阿弥陀経』にその意味を見出していた人たちがあったに違いないということです。つまり、求道者たちは経典を伝えただけでなく、そこに重要な意味を見ていた。浄土ということが共通しており、かなり深い問題意識をもった求道者、つまり、この世において、現世において解決がつかないとまで考えていた求道者たちの存在を抜きにしては、この浄土の三部経が伝わってくるということは考えられません。

曇鸞という人は文字どおり、たまたまそういう求道者たちとの出遇いがあった。現世において覚りの望みというものを見出すことができない。釈尊のごとくに覚ろうとするなら、どこか仏のいらっしゃる世界へ行って、改めて修行し、仏陀の覚りを開くのだというように、まじめに求道ということを考えていた人たちが、まったく時と場所も人も違って翻訳されてきた経典というものを見つけ出し、伝えてきた。そういうものに曇鸞が遇いえた。

曇鸞のところでは、特にこの三経についての内的な関係を問うというようなことまでは課題化されておりません。善導のところへきて、この三つの経典が明らかに関係をもったものとして捉えられてきます。その善導をくぐって、法然が三経一論といっていたものを、親鸞は積極的に三つの経典につながりというものを見られた。そしてこの三経によって、衆生に仏陀の目覚めが生

ずるということを明らかにされた。

衆生の上に仏陀の目覚めということが起こる。そういうことをよくなさしめる者は、仏陀において他はないとするなら、この三経は大聖みずからが説かれたものに違いありません。それで親鸞は、

この三経はすなわち大聖の自説なり。　（聖典・三五七頁）

と「化身土巻」でいい切られます。しかしこれは、釈尊が説いたか説かないか、そんな証拠はどこにもありません。ことに文献学的にいけば、あるいは教理学的に見ていけば、釈尊がこの浄土の三経を説かれた証拠はありませんし、そんなことはありえないことです。しかし親鸞は、別にそんなことを問題にしたわけではありません。我らの上に目覚めが生じた。それもひとりでに生じたということではなしに、『観経』、『小経』、『無量寿経』に説かれているものに導かれて目覚めが生じた。ですから、我らの上に目覚めが生じたというそのことが、これは大聖世尊がみずからお説きになったものに違いないということを証拠づけていると、考えられたのです。

経典それ自身に証拠があるわけではありません。『大経』に本願が説かれているから仏説であるというようなこともいえません。そんなものは、我われにとって証拠とはなりません。仏が教化されるというのは、仏が法を説かれるというのは、我われを教化し覚らしめるというところに、

仏の教化ということがあるのです。そして、その一番基本になります我われの目覚め、我われに目覚めが生じたということがあるから、これこそ仏がお説きになられたものだということになるわけです。

そういう三経についての関係は、また後ほど問題にしていきますけれども、ただ漠然と浄土の三経というものがあったわけではないということに、注意していただきたいのです。

七、在家者への説法

『無量寿仏観経』、普通『観経』という経典ですが、これは経典史上において、まことに特異な位置をもつ経典です。というのは、『観経』は、一つには『法華経』の延長線上にあり、もう一つは『涅槃経』の延長線上にも位置する経典ということです。

『法華経』は一乗ということを課題にした経典です。釈尊が仏と名告って教化された。それは、釈尊の言葉を理解し、その言葉に感動して釈尊と歩みをともにする者のためにだけ法をお説きになられたのではない。釈尊がめざされたのは、誰の上にも仏陀の覚りが開かれるということを課題とされた。

そういうことが出てきますのは、釈尊が仏陀と名告って教化されたけれども、現実にあったのは出家の男女、つまり、比丘・比丘尼といわれる人で、多くの人は無縁であった。実際は出家者

だけに説いたのではないが、現実には、出家者だけがその道を尋ねるということになっている。長老舎利弗とか長老阿難といわれる、釈尊の十大弟子といわれる人ということになります。長い間修行を重ねている者、そういう人だけに仏教というものが開かれる、そんなことではないということで、長老に対して在家の青年維摩に仏教を語ることによって、出家者だけの仏教という殻を破ろうとした。それが『維摩経』のもつテーマです。

『勝鬘経』という経典があります。これは、在家の女性が仏陀の覚りを開く。そういう小乗を乗り超えて大乗ということを、大乗経典は表現しようとします。そしてその完結点に『法華経』の一乗思想というものがあるかと考えられます。いかなる者の上にも仏の覚りは開かれる。ただそのときに問題が出てきます。どういう問題かというと、行の問題です。誰の上にも覚りが開かれるという場合に、覚りが開かれるというときには行がなければなりません。しかし、もし一つの行というものを固定するなら、できる者もあるし、できない者もあるということになります。できない者が出てくるとすると、とたんに一乗ということを失っていきます。そうしますと、一行というように限定できないことになります。例え、行が一乗という法であっても、機にそぐわなければ一乗は理にとどまってしまいます。そこに万行というものがたってきます。よろずの行が覚りにいたる道として説かれてきますと、行の意義がいよいよ抽象化・観念化せざるをえないという矛盾を抱えます。どんな行も覚りにいたるとなれば、行自身に問題が出てきます。さらに、機にはどんな目覚めもなく、ひたすら、行の功能をたのむということになっていきます。

こういう内容や方向を受けて展開しているところに『観経』の一面があります。『観経』の序分の終わりの方に、韋提希が定善を請うたにもかかわらず、釈尊は散善というものをお説きになられます。その散善は、最初に父母に孝養を尽くすと出てきます。考えてみれば、親孝行することと仏の覚りを開くこととは、とりたてて関係があるわけではありません。行が非常に広くなるわけです。善といわれるものなら何でも仏陀の覚りに結びつくということになりますと、行がでたらめになっていく傾向をもちます。そういう点では、『観経』に出てくる散善の内容というものは、『法華経』の誰の上にもという思想を受け継いでいるものかと考えられます。

つまり、一乗を現実化しようとすれば、いずれの機にも耐えられる行をたてなければなりません。しかし、そういった行はすぐさまに一乗の行となりませんから、一乗の行であることを基礎づける論理化がされなければなりません。しかし、衆生には、どのような論理的な基礎づけがされましても、目覚めが起こることがありませんから、なした行を回向することになります。回向が必要となりますと、現実には二乗化してしまいます。それで『観経』は一乗という証を浄土往生に求めて、一乗思想のもつ矛盾を乗り超えようとしたと考えられ、その意味で、『観経』は『法華経』の延長にあるといえます。

八、悪人への説法

もう一つは『涅槃経』です。『涅槃経』がテーマとしましたのは、仏性の問題です。「一切衆生悉有仏性」というテーマです。

仏性については、いろんな言語が考えられるわけです。一つはブッダトバ（buddha-tva）。トバ（tva）は名詞を抽象化する場合に使う言葉で、仏たることというような意味です。あるいはブッダ・ゴートラ（buddha-gotra）という字があてられます。ゴートラ（gotra）というのは、種族とか、同じ血筋を引く者とか、広い意味でいえば、民族というような言葉になります。つまり、仏陀と同族の者、別の言葉でいえば同じく仏の家に生まれる者という意味で仏性ということがいわれます。まとめていえば、いずれの衆生も仏と無関係な存在はいない、したがって、必ず仏陀と関係をもつものということで、『涅槃経』に仏性が出てきます。仏陀と関係をもつということが、必ず未来に仏陀となるということから、性が因と考えられてきたといえます。

しかし、このようにみんな仏の因をもっているのだといいますと、「ではあの連中もそうなのか」という、「あの連中」という軽蔑を含んだ言葉で呼ばれる存在が出てきます。『涅槃経』が取り上げましたのは、一闡提という存在です。一闡提というのは、イッチャンティカ（icchantika）というサンスクリットの音写で、その意味からいけば、欲望にとりつかれて善をなす根を断ち切

られている、善をなそうという心もない者という意味になります。ただインドの状況から考えますと、このイッチャンティカというようにいわれている存在は、もっと社会的な意味をもっていたかと思います。カースト外の存在もそういうように見られていたと考えられます。

つまり、『涅槃経』は悪人という問題を取り上げます。『法華経』は誰の上にもということを説いたのです。老少とか在家出家、あるいは男女ということに関係なしにという点は開いたのですが、さすがに悪人という問題は取り上げなかった。『法華経』においては、悪人ということは出てきません。経典の中で真正面から、こういう悪人の問題を取り上げたのは、『涅槃経』といっていいかと思います。誰も彼も、一切生きとし生ける者が仏の因をもっているといい切ったときに、では悪人もかという問題が出てきます。

そういう意味で『涅槃経』に阿闍世が取り上げられてくる理由があります。頻婆娑羅（びんばしゃら）といえば、釈尊に帰依し、釈尊を供養する、仏によく仕えた王です。その仏陀によく仕えた王、それも罪のない王を殺した阿闍世というのは、鬼のように見られても不思議でなかったと思うのです。人間ではない。では、人間でないようなことをする阿闍世、その男にも仏性というものがあるのかという問題です。そういう悪の問題にからんできますので、『涅槃経』の中に阿闍世の問題が取り上げられたかと考えられます。そういう悪人が仏性をもっているとするなら、どういうふうにしてその悪人は仏の覚りを開いていくのか。そうなりますと、一つ考えられるのは、改心するより他に手はないわけです。以前の心を改めていく。悪を改めて善人になっていくという方向が、成

仏の前提条件になるかと思うのです。それもどのようにしてという行の問題になりますと、『涅槃経』においてもはっきりしたわけではありません。しかし、釈尊が仏となって教化なされたということの意味を、もっともよく表したものといえば、『法華経』と『涅槃経』ということになります。文字どおり、老少善悪の人をえらばないで、その人の上に仏の覚りが開かれるようにということで、仏は法をお説きになられたというように、仏陀の出世の意味をもっともよく表現したものが、この二経でしょう。

九、悪人成仏

そして、この悪人の問題を『涅槃経』以上に徹底して取り上げたのが『観経』です。『観経』の下品下生（げぼんげしょう）の衆生、その衆生は十悪五逆をなしてきて臨終を迎えている衆生です。この臨終の衆生というのは、どんな可能性ももはや断たれた者という意味になります。臨終ですから、今から改心してやり直しますという力も時間もありません。つまり、まったく可能性というものが断たれて、そして悪をなしてきたんだから、その報いをどんな形で受けてもかまわないという覚悟もできていない。ただ恐れの中に、可能性のない中でのたうちまわって、生きることも死することもできない悪の存在ですから、『涅槃経』が取り上げた悪の問題を徹底して取り上げてきたという意味が『観経』にあります。そうしますと、この『観経』という経典は、まことに特異な意味

をもったものといわなければなりません。どんな可能性も断たれている存在が南無阿弥陀仏と称すること十声に及ぶことで、仏陀の覚りを開くとあります。このようなことは今まで、どんな経典においても説かれなかったことかと考えられます。

このことが中国の仏教を求める人たち、中国の仏教徒たちに大きな衝撃を与えたということは想像にかたくありません。そしてその衝撃は大きく分けて二つになっていったかと考えられます。一つは、まったく可能性のない者が、南無阿弥陀仏ということで覚りを得るとするなら、南無阿弥陀仏という行は、ほとんど魔術、呪文と考えられ、とてつもない力、圧倒的な力をもって中国の人びとの心を打ったということです。そのように考えていた人たちの存在は予想されます。もう一つは、出家者を中心に、仏説であるなら、まったくでたらめというわけにはいかないが、しかし、気休めの方便だとして衝撃を受け止めようとしたことです。いずれにしましても、この『観経』の下品下生の教説はショッキングであったことはまちがいないでしょう。

ところで、この『観経』が説くまったく可能性をなくした者が覚りを開く、それも、南無阿弥陀仏ということによって覚りを開くということに、深い注目を与えたのが善導です。この善導が、二度にわたって南無阿弥陀仏という六字の解釈をしていらっしゃいます。それは『観経疏』の「玄義分」のところに二回出てきます。

一〇、二度の六字釈

なぜ二度であるのか、これには理由があります。先程、『観経』の教説が衝撃的だったと申しましたが、そのショックが二つの方向をもった。そして、この二つの受容の仕方は必ずしも正しいといえない。ですから、これらの方向に応えるべく、善導は二つの六字釈をなすのです。実に現実の課題をもったものです。

一つは、

言南無者卽是歸命、亦是發願廻向之義。言阿彌陀佛者、卽是其行。以斯義故必得往生。

（聖教全書一・四五七頁）

という六字釈です。

もう一つは、南無阿弥陀仏というのはインドでの発音である。呪文ではなくて、インド人がいっている発音だと。もしそれを我われがいうとするなら「帰命無量寿覚」といわなければならない。南無阿弥陀仏という、その一字一字に、南とは帰、無とは命というようにあてられて「帰命無量寿覚」とされた六字釈です。

そうすると少し知識のある人は、南無阿弥陀仏というのはナモアミターブハ（namo 'mitābha）、あるいはナモアミターユス（namo 'mitāyus）というサンスクリットを音写したものだから、善導のように南とは帰、無とは命という、そんな字のあて方はでたらめだということになります。しかしそれはただそういっているだけの話で、サンスクリットを知っているからといって仏教がわかるわけではありません。善導がしようとしたのは、そんな程度のことではなかったのです。善導は、南無阿弥陀仏ということは経典に出てくる。したがってそれは仏言である。少なくとも、その仏言をこの国の言葉に改めるとしても、その仏言の品格を落すわけにはいかない。そして、仏言の数を変えるわけにはいかない。六字という仏言の数を勝手に変えてはいけない。そして、その意味するところも仏言の品位を落さないようにということがあって、あえて無茶だといわれるような、南は帰、無は命というあて方をされて「帰命無量寿覚」ということをいわれます。

これによって、まったく可能性のない者が、南無阿弥陀仏と称することで仏の覚りを開くということは呪文ということではない。「南無阿弥陀仏」は、呪文でも魔法の力でもない。そこに六字釈のある意味があります。

もう一つの六字釈が生まれてきますのは、まったく可能性のない者が「南無阿弥陀仏」ということによってたすかる。それをまず行として認めたとしても、そんな程度の行で、つまり、ほとんど努力の意識をともなわない行で、どうして仏の覚りが開かれようか、これは方便にすぎない。それは行というよりは、人間の希望に応えただけである。それは希望にすぎないのだと受け取っていた人があったに違いありません。ですから、南無というのは帰命ということであり、それは発願回向という意味がある。そこに願ということがあり、意欲ということがある。しかしそれは単に願だけではない。阿弥陀仏というのが、その行なのだといいます。「其（その）」という字は帰命ということを指します。「その行」というのですから、我らに帰命ということを起こさしめるはたらきが阿弥陀仏というのだと。もっといえば、我われに仏に気づく、仏を見出すということはありえない。なぜなら、我われは仏陀を知らないからである。我われは、仏という言葉から仏という理解をもっている。仏とはこうだという認識はもっているけれども、それが仏ということにはならない。それは、我われが仏を予想しているにすぎません。

そういう予想をもとにして、我われは修行したり、仏を求めているわけです。みずからの理解をたよりとして仏を探しているのです。はたして、その理解した通りのところに仏があるかどうかは、これは保証の限りではありません。それでは、どこをさがせば仏に遇えるのか。これは誰にもわからないことです。ですから、我われに、仏に気づかせることができるのは、仏だけです。我われが仏に気づくということがあるのは、それは仏によって気づかしめられるのである。仏陀が我われに仏陀を気づかせる。そこに仏の行ということがある。仏の行というのは、衆生を教化せしめ、衆生を覚らしめるところに仏の行というのがあるのであって、仏の方からいけば、仏は我ら衆生を見つけ出し、我らがいかなる者であるかを我われ自身に知らせる。そういう形で我われを教化せしめ、我われを覚らしめるというところに仏ということがある。そういう意味で、南

無阿弥陀仏というのは、決して気休めというものではないし、呪文というものでもない。それは、仏の行である。

どうしてそんなことがいえるかというと、善導に、その背景として『大経』の阿弥陀の本願ということの受け止めがあるからです。もし『観経』だけであるなら、とてつもない呪文という意味か、あるいは単なる気休めにすぎないという二つに分かれる他ないでしょう。

一一、観経の位置

そうしますと、もう一度『観経』のもつ経典史上の意味を考えますと、『涅槃経』あるいは『法華経』の延長線上にあって、『涅槃経』『法華経』がいおうとしたことを念仏という行をもって応えようとした。しかし『観経』だけであれば、その意味は明瞭にならないわけです。そして『法華経』と『涅槃経』の延長上にあるということは、この二経というものは仏教の歴史にとって、また仏道の歩みの中にあっては、それがめざされた目標点でもあったのです。そして同時に、一乗といわれ、仏性といわれることがあることこそ、仏道を求める理由にもなっているわけです。

つまり、誰の上にも覚りが開かれるということがあるから、仏道も求められるわけです。仏性ということがいわれるからこそ、仏道を求めるという意味も出てくるわけです。ですから、目標と同時に出発の意味をもっていたものが、『法華経』『涅槃経』の意味したものです。そういうものを受け継いでいるところに、『観経』があるわけです。ですから、『観経』というものを明らかにしていくなら、それは釈尊以降の仏教の歴史を原理的に表すものになるであろう。

「問答」を用いられたという意味は、『観経』だけでは十分に明らかにならない。その意味が、『大経』の「問答」を通じて、三心という形で『大経』を取り出すことによって、『観経』でいわれているもの、要するに『法華経』や『涅槃経』がめざしていたものが原理的に明らかになってくる。そこが到達点（一乗）で、あとはそれを求めて、仏性に期待して進むだけだということではなく、『大経』がもち出されることによって、『観経』に内包されている意味、もっといえば、釈尊以降の仏教の歴史全体が原理的に展開するという意味をもちます。

今、ここに「無量寿仏観経の意」ということで、『無量寿仏観経』が取り上げられてきましたのは、そういう仏道の出発点ともなり、目標ともなっているものを受け継いでいるところに『観経』というものがあり、だから、この「化身土巻」の原理にあたるものが、この『観経』の意だということになります。そして、その『観経』のもった問題を受けて展開したところに、『阿弥陀経』の意味がございます。

親鸞の「三経和讃」を見ますと、『阿弥陀経』について、

果遂の願によりてこそ
釈迦は善本徳本を

弥陀経にあらわして
一乗の機をすすめける　（聖典・四八四頁）

と、『阿弥陀経』を一乗ということで関係しておっしゃっておられます。では、『阿弥陀経』のどこが一乗を表しているのでしょうか。もちろん、一乗という字は出てきません。親鸞は、どこを捉えて「一乗の機をすすめける」といわれたのか。そういうように見ていきますと、『阿弥陀経』のところでいけば、

不可以少善根　福徳因縁　得生彼国。舎利弗、若有善男子善女人、聞説阿弥陀佛、執持名號、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不亂、　（聖典・一二九頁）

というところです。「少善根福徳の因縁をもって、彼の阿弥陀仏の国に生まれる」ということは不可能だといいます。そういわれて名号を執持する。名号を執持ということに一行、ただ念仏ということがたったわけです。名号を執持すること一日乃至七日に及ぶなら、その間「一心不乱」であるなら可能であって、それ以外の他のどんな行も不可能である。ただ名号を執持することだけであるということです。

一二、悪人正機

なぜ他のどんな行も不可能というかと申しますと、『観経』においてまったく可能性のない者のところに仏の覚りが開かれる。それが南無阿弥陀仏によって開かれる。可能性があると思っている人たちにも本当にたすかるということがあるのは、可能性のない者のところに仏の覚りが開かれる法のあることが一番の根拠になってきます。自分で可能性があると思っていることなどは、これは嘘かもしれない。もっとも確かなことは、まったく可能性がなくとも南無阿弥陀仏でたすかるということであり、その意味で一乗という意味を表します。

ですから、可能性ありと自分で思っている者も、本当にたすかるということがいえるとすれば、まったく可能性のないところにあってもたすかるという念仏の行によるのだということです。その意味で一乗だと。こういうことが背景になって、『歎異抄』第三章の悪人正機ということが出てくるといえます。ですから、悪人正機の思想には『観経』と『小経』のからみが背景にあり、そこに一乗ということがいわれているわけです。そういう意味で『阿弥陀経』というのは、一乗ということを表すということです。

しかし、一乗の行がたてられることで問題はすんだかというと、そうではありません。ここに親鸞が「阿弥陀経の意なり」と『阿弥陀経』をあげましたのは、一乗ということを表し、そして

その一乗を表す行がそこにたってきたときに、人間はそれですむかといえば、決してそうではないことを問うためです。どういう問題があるかといえば、自分にまったく可能性がないということで念仏を捉えると、いつのまにか人間は自分にまったく可能性がないから、念仏をこそ善本徳本として自分の中に取りこもうとすることです。善の本、徳の本として念仏を自分の中に取りこんで、それによって自己安定や、自己拡大をはかろうとする。仏教の目標が仏の覚りにいたるということが本来なのに、いつのまにか念仏をもって自分を大きく見せる。つまり、自分を壊れないようなものにして見せる、自己安定や、自己拡大をなそうとする。

つまり仏の法を利用し、しかも、利用するという形で結局流転した仏教の歴史を原理的に説き明かす意味が、『阿弥陀経』に見出されたことによります。それも『大経』との関係で『阿弥陀経』のもつ意義がもう一度見直された。すると仏教の受容の歴史が罪福の信と混乱して捉えられ、いつのまにか目覚めより自己拡大や自己安定をめざしているという事柄が、明確にされてくる。そして、そこを批判し、そこを離れさせるということが、『大経』との関係で出てきます。

そうすると、自己拡大、自己安定をめざすようになってきた釈尊以降の仏教の歴史というものが、もう一度転換されなければならないという意味が出てきます。このように、親鸞はこの『観経』『阿弥陀経』をもって、釈尊以降の仏教の歴史を原理的に説明しようとしたわけです。それが「化身土」ということのもつ内容であり、それが『大経』との関係において「方便」という意味をもってくるといえます。

このように、仏教の歴史を原理的に解析し、しかも、それを原理的に批判するためにたてられたものが「方便化身土巻」と考えられ、題号・標挙の文もそういった意味で考えられるのではないかということで申し上げました。

（一九八七年九月二十一日）