

『浄土三経往生文類』における『観経』往生 および『小経』往生の位置づけをめぐつて

『教行信証』穩頭釈との関係を中心に

宮 島 磨

一

親鸞撰述の『浄土三経往生文類』（略称『三経文類』、以下『文類』）には広・略の二本が存する。「略本」は西本願寺蔵の自筆真跡本であり、奥書には建長七年親鸞八十三歳の時の撰述とある。

「広本」は興正寺伝来本で、その撰述は康元二年親鸞八十五歳の時とされる。従来、この両本の差異をめぐつては、「広本」のみにあつて「略本」の方に欠けている内容 代表的なものとしては「還相廻向」等 があることから、「略本」の成立後に他の著作の内容等を加味して「広本」が成つたとする説が主流をなしてきた。本稿はこの成立順に関わる議論に直接ふみ込むものではないが、あらためて両本の差異を洗い出し、特に『教行信証』との関係に着目しつつ、その意味を考え直すことを意図するものである。

『文類』はその題名通り、浄土往生に関して三つの類型をあげ、そ

れを三経（『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』）および『無量寿経』に説かれる弥陀の三願（十八・十九・二十願）に配当しながら、証拠となる經典論釈による引証をも加えつつ、その真・仮を判じたものであり、その叙述は大筋において『教行信証』と軌を一にする。

『無量寿経』（『大経』）	十八願	難思議往生
『観無量寿経』（『観経』）	十九願	双樹林下往生
『阿弥陀経』（『小経』）	二十願	難思往生

『無量寿経』所説の四十八願の中でも十八願こそが真実の願であり、凡夫の浄土往生を可能ならしめる誓願であるという理解は『教行信証』をはじめとする親鸞の著作を一貫する姿勢であるが、同時に親鸞は、十九・二十の両願を、それぞれ『観経』・『小経』の経説に対応する方便の誓願と位置づけてもいる。何ゆえに十八願のみが真実とされ、十九・二十願が方便とされるのかは、それらの願が対象とする衆生のありよう（機）に関わる。阿弥陀仏は法蔵菩薩の段階ですべての衆生を仏にすべく誓願を立てたので

はあるが、なお自らの力量に頼って諸行に励む機や、念仏を称えるにせよ、量の多寡を競い、結局は念仏を称える自己を放擲しきれないでいる機をも慮って、十九・二十という二つの願を方便の誓願として設けた。したがって、阿弥陀仏の誓願の意味を告げ知らせることを第一義とした『大経』のみが、(その誓願の働きに自己の一切をゆだねる機に即応した)十八願を真実の願として明確に開示する(「真」)經典であって、他の二経では十九・二十願に対応した衆生を「誘引」すべく、諸行や自力の念仏を勧め説いている(「仮」)とされるのである。

二

さて、ひとまずは以上の要約に引き比べつつ、この『文類』の記述を追ってみたい。

大経往生といふは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力とまふす。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をつるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の真因なるがゆへに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗とす。このゆへに大経往生とまふす。また難思議往生とまふすなり。(「略本」)

大経往生といふは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力とまふすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、

必至滅度の願果をつるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の真因なるがゆへに無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。このゆへに大経往生とまふす。また難思議往生とまふすなり。この如来の往相廻向につきて、真実の行業あり。すなわち、諸仏称名の悲願にあらわれたり。称名の悲願は、『大無量寿経』にのたまはく、「設ひ我仏を得むに、十方世界の無量の諸仏、悉く恣嗟し我名を称せずんば、正覚を取じ」と。

(「広本」)

一見してわかるように、その分量からも前者を敷衍して後者の記述が成ったかのような印象を与える文章となっている。「広本」の後半部「この如来の悲願」以降の第十七願(諸仏称名の悲願)への言及も「略本」にはまったくみられないものである。

だが、ほとんど同内容に映る前半部分においても、「略本」との間には微かな差異があることに気づかされる。「願因」に「たねといふ」という左訓がみられる点は両本に共通だが、「広本」ではさらに「真因」に「まことのいんなり」との左訓を施して、真実の浄土への往生が弥陀の本願に基づくことをより強く印象づけている。後半部で弥陀の十七願を引き合いに出していることなどをも勘案すれば、「広本」が主として阿弥陀仏の誓願の働きの方に描写の重点をおいて、そこから往生のありかたを述べようとしているのに対して、「略本」はあくまでも『大経』の経説に焦点を合わせ、その文意(そこに説かれる往生のあり方)「難思議往生」を

忠実に述べようとしていると、一応は解することができる。右に引いた箇所が続く引証の部分では「略本」が『大経』の異訳や、弥陀の誓願からの引用を経て、曇鸞の『浄土論註』の引用で締めくくりに「いまこの真文をよくよくこころえて、難思議往生の義をしるべしとなり」と記しているのに対し、「広本」ではさらに冒頭に述べたように「広本」独自の引証として、「還相廻向」の文を引き、最後に『無量寿経優婆塞願生偈』からの引用で締めくくって、「これは『大無量寿経』の宗致（むねといたす）としたまへり。これを難思議往生とまふすなり」と記している。すなわち、「略本」は『大経』所説の往生義への問いを中心にすえて、その意味づけをめぐって弥陀の誓願や論釈を辿っていかうとする姿勢（「義を知るべし」）を示しているのに対して、「広本」は逆に弥陀の誓願や論釈を辿りつつ、その意味するところを『大経』所説の往生義へと収斂させていかうとする方向（「宗致としたまへり」）で叙述されているのである。

三

次に『観経』往生の段をみることにしたい。

観経往生といふは、修諸功德の願により、至心発願のちかひにいりて、万善諸行の自善を廻向して浄土を忻慕せしむ。また『無量寿仏観経』に、定善・散善を分別し、三福九品の諸善をときて、九品往生をすゝめしむ。これ他力の中の自力なり。これを『観経』の宗とす。このゆへに観経往生といふ。

これみな方便化土の往生なり、これを双樹林下往生とまふすなり。
(「略本」)

『大経』の段と同様に「略本」は「観経往生」（『観経』の宗）を明かすことを趣旨に掲げている。記述は、往生を支えている阿弥陀仏の十九願から、『観経』所説の諸行「定善・散善」「三福九品」「九品往生」へと進み、そつした自力の諸行による、真の浄土ならざる「方便化土」への往生（「双樹林下往生」）を「すゝめ」ることが『観経』の義であるとしている。そして、ここに描かれる行者のありようは、弥陀の十九願を不可欠の支えとする点において「他力」という面はもつにせよ、自力の諸行を廻向しようとする姿勢を残す点で「他力の中の自力」とされる。

以下の引証部分では、弥陀の誓願を引き、さらに化土を描写したとする『大経』道場樹文、化土（「懈慢界」）往生を説く『菩薩處胎経』を紹介した『往生要集』の引用を経て「これらの文のこゝろにて双樹林往生とまふすことを、よくよくこころえたまふべし」と結んでいる。「文のこゝろ」は前の『大経』段にいう「真文」に対応する表現である。

一方「広本」では次のように述べられている。

観経往生といふは、修諸功德の願により、至心発願のちかひにいりて、万善諸行の自善を廻向して、浄土を忻慕せしむるなり。しかれば『無量寿仏観経』には、定善・散善（おのづからしたるこころ）・三福・九品の諸善、あるいは自力の称名念仏をときて九品往生を

すゝめたまへり。これは他力の中に自力を宗教としたまへり。
このゆへに觀經往生とまふすは、むねとすこれみな方便化土の往生なり。
これを双樹林下往生とまふすなり。
(「広本」)

「広本」も、付加された文言の違いは、『大經』段ほどはないが、それでも「しかれば」という接続詞や、「このゆへに觀經往生とまふすなり」といった言い廻しに、阿彌陀の誓願、次いでそれに関わる機のありようから説きおこし、そこから『觀經』往生の義を明かしていこうとする姿勢が窺える。それとともに自力の諸善の中に「略本」には言及のない「自力の称名念仏」が含まれ、「他力の中の(に)自力」が「宗教」とされている点が注目される。以下の引証部分については「略本」と大きな相違はない。

四

最後に『小經』往生の段である。

彌陀經往生といふは、不果遂者の誓願によりて、植諸徳本の真門に在る。諸善万行を貶して少善根となづけたり。善本・徳本の名号をえらびて、多善根・多功德とのたまへり。しかるに係念我國の人、不可思議の仏力を疑惑して信受せず、善本・徳本の尊号を、おのれが善根とす。うたがひまじかなりみづから浄土に廻向せしむ、これを『彌陀經』の宗とす。このゆへに彌陀經往生といふ、他力の中の自力なり。尊号を称するゆへに疑城胎宮にむまるといゑども、不可称不可説不可思議の他力をつたが

ふそのつみおもくして、牢獄にいましめられていのち五百歳なり。尊号の徳によるがゆへに、難思往生とまふすなり。
(「略本」)

(続く引証部分では、『大經』やその異訳『無量寿如来会』から二十願文や化土に関する箇所を引用し、善導および憬興律師の文を引いた後、「これらの真文にて、難思往生とまふすことをよくよくこゝろうつべし」と結んでいる)

「彌陀經往生」で始まる前半部では、行者が他の諸行によることなく、彌陀の名号を称えるひとを浄土に往生せしめるという彌陀の誓願(二十願)に帰する姿が述べられる。第二十願は、彌陀の名号の功德が他の諸々の善根とは比べものにならないほどに甚大であることを証している。しかしながら、行者は、そうした彌陀の名号をもなお自らの善根として廻向しようとする。そうした意味で阿彌陀仏の誓願の不可思議な働きに疑念を差し挟む存在である。引用における「しかるに」という接続詞に留意するならば、ここには、彌陀が本来二十願で行者に証したかったこと(すなわち不可思議なる名号が具える功德の開示)に対して、その彌陀の意を受けとめきれずに、いつしか名号を自らのなす功德としてつまりは「自力の念仏」として、廻向しようとする行者の姿、という対比の構図を見取ることができよう。とはいふものの、親鸞は「略本」においては、こうした行者のありようを含めつつ、『彌陀經』の宗とみなしているのである。

二十願に帰した行者は、二十願に込められた彌陀の思いを十全に受けとめきれずにいる。だが、にもかかわらず、あるいはそれ

ゆえに「他力の中の自力」として『弥陀経』往生（「難思往生」の機）とされている。もとより弥陀の他力に対する疑念ゆえにその往生土は真の浄土ではない。「疑城胎宮」という化土に生まれ、五百年の間あたかも牢獄につながれたかの如く、その土にとどまることになるという。しかし、それでもこのような化土往生への道が開かれるのは、名号がもとも具える功德ゆえのことであり、しかもそうした行者の姿勢・往生のあり方こそが『阿弥陀経』によつて開示されたところであるという理解の仕方になっているのである。してみればこの「略本」の『小経』往生段にあつても、基本線は前二段と同様であると理解されよう。すなわち、『小経』所説の往生のあり方を明かすことを中核として、二十願がそれに伴つて『小経』との関連性の上で呼び出されているのである。

しかしながら、本段に特徴的な点は、釈尊所説の『小経』にいわゆる難思往生が、本来は弥陀の誓願たる二十願と相即するものではなく、二十願に開示された名号の功德に対するいわば逸脱態（「うたがふつみ」）ゆえに設けられた往生様式と解されている点である。すなわち「自力念仏者」は『小経』には収まりつつもなお、二十願には相応しきれない存在という面をもつ。第二十願は別名「果遂の願」といわれ、親鸞の和讃でも「じりきのころにてみやうかうをとなへたるをはつひにかならずはたしとげんとかひたまふなり」との意であるとの左訓（『浄土和讃』）がみられるが、それを化土への「果遂」とするのは本段の理解からしても無理がある。二十願が本来は行者を真の浄土往生へと誘い、方向づける願であるとの理解が流れているとみねばなるまい。では、

そうであるならば、二十願が辛うじて名号の功德によつて、自力の念仏を称える者を化土へと往生せしめるべく働いてしまふという事態 すなわち『弥陀経』往生 は、誓願に込められた弥陀の思い（弥陀意）からすれば文字通り不慮の事態ということになるのであろうか。とすれば、それは、いわばそうした行者を見越して化土往生を開示したはずの『弥陀経』の意（釈尊意）とどう関わるものと理解すればよいのであろうか。あるいは、そもそも化土往生へと方向づけられることと、真の往生とはどう関係づけられるのであろうか。化土への願生が真の往生へと開かれるといった事態は化土への願生それ自体に内在するものであるだろうか。

いったい「他力の中の自力」というありよう、ひいては「化土往生」自体はそもそも勧賞されているのであろうか。翻つて、二十願の願意、「果遂」とは「機」に対して何をどう「誓」つたものであるだろうか、といった疑問が次々に生じよう。「略本」の理解「自力念仏者」は『小経』往生の機ではあるが、二十願意の間では少なからずブレを来しかねない機である からはこのような疑問が生じざるを得ないのである。

さて以上の問いを念頭におきつつ、「広本」の方をみていくことにしたい。

弥陀経往生といふは、植諸徳本の誓願によりて、不果遂者の真門にいり、善本・徳本の名号をえらびて、万善諸行の少善をさしおく、しかりといふども定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊号をおのれが善根とし

うたがふなり

て、みづから浄土に廻向して果遂のちかひをたのむ、不思議の誓願を称念しながら、不可称不可説不思議の大悲の誓願をうたがふ、そのつみふかくおもくして、七宝の牢獄に戒められていのち五百歳のあひだ自在なることあたはず、三宝をみたてまつらず、つかへたてまつることなしと、如来はときたまへり。しかれども如来の尊号を称念するがゆへに胎宮にとゞまる。徳号によるがゆへに難思往生とまふすなり。不可思議の誓願、疑惑するつみによりて難思往生とはまふさずとしるべきなり。つたがふまふさ ほんくわんたりきものわじやつとまふさ

(続く、引証部分および結びの文言は「略本」と同様)

(「広本」)

「弥陀経往生」で語りだしながらも、叙述が弥陀の誓願および名号の功德を軸にして進行している体裁は『大経』段・『観経』段と同様である。しかし本段にあつては、この自力の念仏者は終始、弥陀の誓願(「不果遂者の真門」)からの逸脱態として描き出されている。「略本」にみられた「廻向せしむ」はもとより、「他力の中の自力」という文言もない。「略本」が「しかるに

廻向せしむ 弥陀経の宗とす」という構文であつたのに対して、「

さしおく、しかりといへども」という構文になっており、「果遂のちかひ」を頼もうとする行者の姿勢の奥底に、不可思議の誓願を疑い、名号を自らの功德と化そうとする思いが潜んでいることが、より鋭くかつ厳しく見取られている。

また、「略本」が「不果遂者の誓願

つたのに対し、「植諸徳本の誓願

植諸徳本の真門」とあ
不果遂者の真門」と、

「誓願」および「真門」に施された形容句部分がちょうど逆になっている。すなわち「真門」に関する「不果遂者」(「はたしとげずばといふなり」と丹念に左訓を施している)というあり方の懸かりが重いのである。「広本」では「果遂のちかひ」はあくまでも本来、二十願にこめられた弥陀の思い 真実の名号の開示によつて衆生を真の浄土へと誘つことを指している。「難思往生」はそうした「不可思議の誓願」からすれば、弥陀の願意をそこなうような往生の仕方なのであり、だからこそ釈尊の経説上はいましめの対象となっているのである。

仏智を疑う「つみ」の重さにもかかわらず行者が化土往生をすることは、したがつて、あくまでも名号の余徳ともいうべきものゆえのことなのであつて、⁽¹⁰⁾ 弥陀の本来の誓願意からは背き出る。最後の部分で再度「疑惑」する「つみ」を強調し(というよりも、「うたがふ(まどふ)」という行者のありようがそのまま「つみ」へと直結するありようとして捉え直され)それを理由に『大経』往生(十八願往生)とは異なる往生であること(「難思議往生とはまふさず」と述べ添えられている点に注意すべきである。先の『観経』往生の段で、この「広本」のみが「定善・散善」等とともに「自力の念仏」を掲げていたのも、そこでの「自力念仏」は「他力の中の自力」として経文の中に明示されている行と捉えられていたのに対して、ここで逸脱態とされる「自力念仏」は広大・不可思議な「仏智を疑惑して信受せず」という行者の意識(あるいは無意識)に関わるありようとして区別されていればこそそのものとみなされよう。「定散自力の行人」という『観経』段に相応する言い廻しがみられるのも、それが もはや行の外的様式の如何を

問わす 行を志す心のあり方において「仏智疑惑」せるありようを基底とするからであり、その意味において「自力念仏者」は先にみた「双樹林下往生」とその本質において同断であることが見取られていたからなのである。

以上の三段を通じて考察した内容の中で特徴的な点を列挙してみたい。

「小経の宗」といって言い廻しが各段に必ずみられる点に象徴されるように、「略本」が各經典所説の往生のありかた（法）を述べることを眼目として構成されているのに対して、「広本」では、そうした經典に關わつていく行者（機）のありよう、およびそれを背後で支える弥陀の誓願に叙述の中心があること、その意味で「略本」が「法」を中心に語る語り口であるのに対して、「広本」の方は「法」と關わりゆく「機」のあり方を問う姿勢において際だっていること。

「広本」には「略本」の「宗」に相当するものとして「宗教（むねといたす）」という表現がみられるものの、明確に対応するのは第十八願に基づく真実の往生について（『大経』の宗教）のみであり、『觀經』往生の段では「他力の中に自力を宗教としたまへり」という表現へと変わり、さらに『小経』往生の段では相當する記述がみられないこと。「広本」の『小経』往生の段では「自力念仏」の行者を、弥陀の誓願から逸脱態として終始ネガティブな口調で描き

出しており、（化土）往生の一類型を描写するというよりはむしろ、そうした往生をいましめる方向で叙述がなされていること。

一口に言えば、「略本」の方は概して各行者・各往生を各經へと収めとる方向（包摂態）での描写であり、わけても問題をはらむ「自力念仏者」すらをも「他力の中の自力」の一樣態として『弥陀經』の宗の下に括ろうとしているのに対して、弥陀の誓願を基軸にすえた「広本」の方は、そうした行者を誓願本来の意図からはみ出す存在（逸脱態）として捉えようとする姿勢が顕著なのである。

ところで（經典所載の行としてのではなく、行者が意識的あるいは無意識裡に自力をたのむ結果として陥るありようとしての）「自力の念仏」を『小経』（釈尊意）に「包摂」するか、あるいは二十願（弥陀意）からの「逸脱」態とみなすか、という問題はそもそもどういふ性質の問題なのであるか。以下では考察の対象を『愚禿抄』および『仏智疑惑和讃』へと広げることによって、この問題を考えてみたい。

五

『愚禿抄』の撰述年時については 現存諸写本奥書の「建長七年 愚禿親鸞八十三歳」という記載にもかかわらず さまざまな角度から、その原型は法然門下にいた当時の修学的性格をもったメモではないかとの見解が提出されている⁽¹⁾。論者も基本線に

おいてこの見解に従う者であるが、本稿で『愚禿鈔』を材料に『小経』往生に関わる観点の推移をみることで、成立事情をめぐめるこの議論に対してもひとつの傍証を与えることができるのではないかと考えている。

さて、『愚禿鈔』でも往生の三類型の記述 善導『法事讃』からの引用として はみられる。⁽¹⁷⁾

一には難思議往生は『大経』の宗なり。

二には双樹林下往生は『観経』の宗なり。

三には難思議往生は『弥陀経』の宗なり。

また、「化土往生」に関しても触れられてはいる。

弥陀の化土に就て二種有り。一に疑城胎宮、二に懈慢辺地。

ところが、『観経』往生を「方便」(「浄土の要門」とし、諸善をその「方便」の文脈に位置づける記述 「浄土の要門は、定散二善・方便仮門・三福九品の教なり」 はあつても、『小経』往生をそうした視点から語る記述はみられない。念仏について触れているのは「正行／雑行」の区別に関する段であるが、「念仏」を「正行」、「観仏」を「雑行」に配当し、さらに「弥陀念仏」を「正行定心念仏」と「正行散心念仏」とに分けて、「弥陀定散の念仏、これを浄土の真門と曰ふ。また一向専修と名くるなり」と述べるにとどまっている。「真門」という用語は用いられはするもの

の、「一向専修」と等置され、同義とみなされている。すなわち「真門」は、その念仏行の「専修」性に着目した用語という面はあるにせよ、「自力」や「仏智疑惑」との関わりで呼び出されている語とはみなしがたい。経文の表現をそのまま抜き書きしたという以上の理解をここにもめることは難しいのである。また「難思議」という用語も、「難思議往生」である「即往生」と対比して「便往生は即ちこれ諸機各別の業因、果成の土なり。胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生なり。亦難思議往生なりと、知るべし」と、「化土往生」を指す語と解されているが、『観経』との区別立てにこだわった上で、特別の位置づけがなされているわけではない。もちろんのこと、「化土」が「疑城胎宮」と「辺地」とに二分される根拠も明示されてはいない。要するに、『愚禿鈔』では「自力の念仏」それ自体がとりたてて問題化している様子はみられないのである。

一方、「自力の念仏」を、弥陀の本願を疑う「罪深い」ありようとして徹頭徹尾にわたって慨歎したものが親鸞最晩年の述作『正像末和讃』(「仏智疑惑和讃」)である。

この和讃では、弥陀の名を称える行者が、いつのまにか称える己れの器量をたのむ「自力」に陥り、肝心の弥陀の本願への信をないがしろにしてしまう(「不了仏智」)姿が鋭く提示される。そして、このような行者の往生土は所詮「化土」でしかありえず、しかもその「化土」から先への道も容易に開けないことが悲歎の対象となっている。

仏智の不思議をうたがひて 自力の称念このむゆへ／辺地懈怠にとどまりて 仏恩報するところなし／罪福信する行者は 仏智の不思議をうたがひて／疑城胎宮にとどまれば 三宝にはなれたてまつる／仏智疑惑のつみにより 懈慢辺地にとまるなり／疑惑のつみのふかきゆへ 年歳劫数をふるとく

本和讃では「化土」が「一方でもつはずの『誘引』(『方便』)性についての言及はほとんどみられず、「化土」への往生は終始ネガティブな調子(「七宝の獄」等)で描き出される。「自力念仏者」のありようを描き出すことによって、その「罪深」さを感じ知らせ、それを挺に本願への 信 へとあらためて向かわせるのが和讃の意図なのである。

信心のひとにおとらじと 疑心自力の行者も／如来大悲の恩をしり 称名念仏はげむべし

したがって、ここでは行者が「化土」に生まれることの因も主として 行者自らが生みだした「罪」の側から、ネガティブな要因として捉えられることになる⁽¹⁵⁾

自力諸善のひとはみな 仏智不思議をうたがへば／自業自得の道理にて 七宝の獄にぞいりにける

和讃の末尾は「仏智うたがふつみふかし この心おもひしるならば／くゆるところをむねとして 仏智の不思議をたのむべし」

と結ばれて、「以上二十三種仏智不思議の弥陀の御ちかひをうたがふつみとがをしらせんとあらはせるなり」と添えられている。

このように見てくれば、「自力の念仏」というありようがおそらくは最晩年の親鸞において切実な問題となっていたものと推測される。親鸞はそこであらためて『小経』や第二十願の意味を問い直したであろうことは想像に難くない。そうした背景にはある程度親鸞の周辺の事情も関係はあるであろう⁽¹⁶⁾。『正像末和讃』の「愚禿悲歎述懐」でも「外儀のすがたはひとことに 賢善精進現ぜしむ」とあり、「道俗」もろとも今や外道と化したありようが歎かれている。しかし、本和讃の冒頭にはよく知られた「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし／虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし」という悲歎文が置かれている。とすれば、ここで悲嘆の対象となっているものを単に己れの外側に位置し、その意味で己れと直接的な関わりのない「道俗」とみなすのは適当ではないはずである。その他の「道俗」の如く文字通りひたすらに「賢善精進現ぜしむ」ということはないにしろ、そうした「自力」への傾向性が否応なく己れの内に残存し、弥陀へのひたむきな信を蝕みかねないことに親鸞は無自覚・無反省ではいられなかった。外道とみまがいかねない「道俗」への悲歎は同時に、己れの内なる「自力」に対する悲歎と重なっていたのである。であるならば、「自力念仏」への厳しい眼差しは、「自力」に対するこうした凝視の極点において露になったものとみなすべきなのではあるまいか⁽¹⁷⁾。「自力の心」の発現様態とみるならば、「自力念仏」が他の諸行と横並びになり得ることについては『観経』往生段で確

認した通りであるが、深読みをするならば「自力念仏」はこのような経緯で『観經』へと送り返され、その上であらためて經文所説の「他力の中の自力」と押さえられたとも考えられる。『惠信尼文書』にみられる「三部經誦誦」の問題も、発現の形態としての差はあれ、同根であると考ええる。

六

さて、このように解することが出来るならば、『浄土三經往生文類』の「広本」「略本」の差異についても理解の筋道が立つてくるように思われる。両者の違いは主として、「略本」が經典に記された往生の分類に忠実に、それぞれの經説にみられる往生のあり方へと行者を包摂する方向で叙述しているのに対して、「広本」は弥陀の誓願を中心において、各誓願とそれに関わるそれぞれの行者のありようによって往生の三類型が形作られるという方向での叙述に重点があり、わけても「自力念仏者」の『小經』往生に関して「広本」は、真実の名号開示という弥陀の真意を受けとめきれずにいる行者を一種の逸脱態として描き出しているという点にあった。

であるとするれば、「仏智疑惑和讃」にみられるような筆致で「自力念仏者」を切実な問題として捉えているのは「広本」の方であり、それを包摂的に描き出している「略本」の方が「自力念仏」に対して少なからず樂觀的であると、したがって定説のように「広本」の方が成立が遅いと解し得るようにも思われよう。が、先にも論じたようにそこには「果遂のちかひ」というまさに弥陀

の誓願意に関わる問題が潜んでいた。「果遂のちかひ」はなるほど直接は第二十願を指示するものの、その願意の射程は二十願に顕わにされた「化土」往生を超えて、行者を真の浄土へと誘うところへと及んでいた。「広本」において「自力念仏者」が誓願からの逸脱態とされる所以も、本来は不可思議なる仏智に基づくこの果遂のちかひを「たのむ」という姿勢における一種の自己偽瞞にあった。

しかしながら「果遂のちかひ」がこのような二重の意味を帯びるとすると、包摂・逸脱の区分もそう判然とはしてこなくなる。二十願に表面上語られた「化土往生」が弥陀の真意でないとする、と、釈尊所説の『小經』は（真の浄土への往生という）弥陀の誓願意から逸れることを「すすめて」といるという奇妙なことになるからである。

親鸞が『教行信証』で格闘し、いわゆる「穩顯釈」を生みだした基になったのはまさしくこうした問題に他ならなかった。「穩顯釈」のポイントは、釈尊所説の經文そのものが弥陀意との関わりにおいて二重の意味を担うと解するところにある。

まずは『観經』について親鸞は次のように説明する。

釈家の意によりて『無量寿仏觀經』を按ずれば、顯彰隱密の義あり。顯と言ふは、則ち定散諸善を顯し、三輩三心をひらく。しかるに二善三福は報土の真因にあらず。如来の異の方便、忻慕浄土の善根なり。これはこの經の意なり、即ちこれ顯の義なり。彰と言ふは、如来の弘願を彰し、

義なり。¹⁸⁾

弥陀大悲の本願を開闡す。これ乃ちこの經の穩彰の

『觀經』についてはまず「顯義」(この經のこゝろ)において諸善を修めて「淨土往生を願うこと」それ自体が「忻慕淨土」淨土往生を忻慕させる という意義を担うものとされている。とともに「彰義」においては十八願に誓われた念仏往生が語られてもいるのだと解されている。もっとも、次に続く自釈をみるならば「顯義」の意味はさらに分節化され、「定散諸善方便の教」と一様に括りつつも、一方で「定觀」成就の難しさや、よしんば成就したところでその「益」は「念仏三昧」であるところに『觀經』の方便性があるとみなしてもいる。とすれば、この「方便」性は「化土」往生それ自体より二十願へと行者を誘うことの方に重心をおいて捉えられているとみることができる(「忻慕淨土」という「方便」性と、「念仏三昧」へと誘われるという意味での「方便」性とは内容的にそのままでは等価であり得ないのはもちろんであるが、その点に関しては追って論ずる)。

さて『小經』の「穩顯」であるが、第二十願による往生を「難思往生」、往生土を「疑城胎宮」と記した後、次のように語る。

『觀經』に准知するに、この經にまた顯彰隱密の義あるべし。顯と言ふは、經家は一切修行の少善を嫌貶して、善本・徳本の眞門を開示し、自利の一心を励まして、難思の往生を勧む。

これはこれこの經の顯の義を示すなり。これ乃ち眞

門の中の方便なり。彰と言ふは、眞實難信の法をあらはす。これ乃ち不可思議の願海を開闡して、無碍の大信心海に歸せしめんと欲す。¹⁹⁾

『小經』がその「顯義」において明かすのは「善本徳本」たる念仏一行であり、行者の「自利」(自力)を駆り立てて「化土」への往生をすすめる(「眞門の中の方便」)。一方、「彰義」においては眞の淨土へと往生せしめんとする弥陀の願力を開示しており、ひとびとをして弥陀の不可思議な誓願への 信へと誘おうとするのが眞意である。

『經』に「執持」と言へり、また「一心」と言へり。執の言は、心堅牢にして移転せざることを彰すなり。持の言は、不散不失に名づくるなり。一の言は、無二に名づくる言なり。心の言は眞實に名づくるなり。この經は大乗修多羅の中の無問自説經なり。しかれば如来世に興出したまふ所以は、恒沙の諸仏証護の正意、ただこれにあるなり。²⁰⁾

「執持」、「一心」は經文のものと含意 行の専一・堅牢性を超え、行者の 信 が専一・堅固であること(「眞實なること」と捉え直されている。請われずして釈尊が自ら『小經』を説いた所以も、こうした「彰義」ゆえのこととされている。だからこそ、釈尊はこの『小經』が「自力念仏」を説いた經と受けとめられることをいまいめたのである。

続けて親鸞は三經の趣旨をまとめて次のように述べる。

三經の大綱、顕彰隱密の義ありといへども、信心を彰して能入とす。いま三經を按ずるに、みな以て金剛の真心

を最要とせり。真心は即ちこれ大信心なり。大信心は希有最勝真妙清淨なり。何を以ての故に。大信心海は甚だ以て入り直し、仏力より發起するが故に。真実の樂邦、甚だ以て往き易し、願力に籍て即ち生ずるが故なり。²³

七

しかしながら、以上のように理路を辿つたとしても、とりわけ『小經』をめぐる先の疑問は依然解消することなく残ると言わざるを得ないであろう。というのも、『小經』所説の「執持」や「一心」は「顕義」においてなお、字義のままに「自力の念仏」への専一性・堅固性を意味し、行者を「化土」往生へと駆り立てる言葉として受けとられる可能性を拭いきれないからである。そのためであろう、『小經』に関しては親鸞はなお自釈を続ける。この『小經』に関する自釈部分の長さは、その間に配された引証文獻の夥しさとともに注目に値する。

それ濁世の道俗、速に円融至徳の真門に入て、難思往生をねがふべし。真門の方便について、善本あり徳本あり。また定専心あり、また散専心あり。また定散雑心あり。雑心とは、大小凡聖一切善惡、をのをの助正間雜の心をもて名号を称念

す。良に教は頓にして機は漸機なり。行は專にして心は間雜す。かるがゆへに雑心と曰ふなり。定散の専心は、罪福を信ずる心を以て本願力を願求す、これを自力の専心と名づくるなり。善本は如来の嘉名なり。この嘉名といふは、万善円備せり。一切善法の本なり。かるがゆへに善本と曰ふなり。徳本といふは、如来の徳号なり。この徳号は一声称念するに、至徳成満し衆禍皆転す。しかば則ち釈迦牟尼仏は功德蔵を開演して、十方衆生を勸化したまふ。阿弥陀如来はもと、果遂の誓を發して諸有の群生海を悲引したまへり。²⁴

右に引いた自釈の内容は『仏智疑惑和讃』と酷似している。弥陀の名号をも己れの善根にしようとする「自力の心」が見取られている。いわれるように、正確には「自力の心」は、念仏一行を選び取りながらも、そこに込められた誓願の重みを受けとめきれず、諸行の修習へと拡散しかねない「助正間雜の心」と、念仏を称える自己の力量を頼みにする「罪福信する心」から成る。実態を現象的にみるならば、後者を根底としつつ、前者のありようが催起されると考えるべきであろう。しかしながら、本段はこうした「自力の心」を強く否定的に語ってはいない。それどころか「難思往生をねがふべし」で始まり、濁つた「自力の心」を「善本徳本」の開示という經の「顕義」へと収斂させつつ、最終的には弥陀の名号が具える功德性の強調へとつなげ、そうした「功德蔵」の開示を釈尊の一大事蹟に帰している。すなわち、ここではひとまず「自力の行者」を『小經』へと「包摂」する方向での理解、「真門の方便」が示されているのである。ちょうど先にみた、小

經」顯義の表現「善本徳本の真門」を承けた語り口であり、しかも『文類』（広本）の「植諸徳本の真門」という表現と呼応している。

だが、なお「包摂」し得るのか、という疑問が残ろう。「自力の行者」が「自力」のまま（仏智疑惑のまま）、弥陀の真意を受けとめきれずにいて、せいぜいのところ「化土」往生にとどまることを、弥陀がそれでもよしとするのかという点、いしかえるならば本段末にいわれる「果遂のちかひ」に基づく「悲引」が実際のところ衆生をどこに導くのか、については以上の自釈だけではなお曖昧さを残すのである。⁽²³⁾

さて、『教行信証』ではその後、多くの引証が続くが、その中には『無量寿經』からの引用（この諸智において疑惑して信ぜず、しかるになほ罪福を信じて、善本を修習して、その国に生れんと願ぜむ。この諸の衆生、かの宮殿に生る。）、や『如来会』からの二十願の引用（わが名を説かむを聞きて、以ておのれが善根として極楽に回向せむ。）⁽²⁴⁾がみられる点が注目される。これらは「果遂」の先をひとまずは「化土」におき、どんなに「自力」の成果の如くに映るうとも必ずやその背後に弥陀の第二十願が控えていることを証し立てている。また『般舟讃』から「機に随ふて法を説くに、皆益を蒙る、おのおの悟解を得て真門にいれ、安心常住のところをもとめんとおもはば、まづ要行をもとめて真門に入れ」という箇所を引いていることを考え合わせれば、「自力の心」の混濁性にもかかわらず、当座のところ、この機にあつては、弥陀の名号へと行が収斂していくこと、いいかえれば念仏一行選択という形で阿弥陀仏の誓願との関わりが保持せしめられ

ることを重くみているといえよう。そして、この姿勢は『教行信証』の叙述の展開に即してみても『観経』穩顯釈の際、その「方便」性を「念仏三昧」にみた理解の仕方と接続するものである。

八

ところが、こつした「包摂」的な方向での引証・自釈の果てに親鸞はまったく反対の極に出る。しかも、その転調は、あらためて顕義に対して彰義を対照的に語ったというような質のものではない。

真に知んぬ。専修にして雑心なる者は大慶喜心を獲ず。かるがゆへに宗師は「かの仏恩を念報することなし、業行を作すといへども心に憍慢を生ず。つねに名利と相応するが故に。人我自ら覆て同行・善知識に親近せざるが故に。楽みて雑縁に近づきて往生の正行を自障・障他するが故に」と云へり。⁽²⁵⁾

念仏一行を選び取りながらも、心が「自力」にとらわれているひと、すなわち「自力念仏者」が、往生行を自らそこなう者として一転して否定的な口調で語られている。善導（宗師）からの引用によって、「自力の心」が「憍慢・名利」を巻き込んで、いわば自己を肥大させていくことで、弥陀の誓願の働きにとつて桎梏と化していく様子が示され、いましめられている。さらにその姿は、親鸞自身のありように照らして悲歎の対象となってくる。

悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた、助正間難し、定散心雑するが故に出離その期なし。みづから流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども仏願力に帰しがたく、大信海にいらがたし。まことに傷嗟すべし。深く悲嘆すべし。

そして、再度「自力念仏者」のありようへの『仏智疑惑和讃』と同様の慨歎を経て、かの有名な悲歎文へと続いていくのである。

おほよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号を以ておのれが善根とするが故に、信を生ずることあたはず。仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたはざるが故に、報土に入ることなきなり。

ここを以て、愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、今特（訓：いま・まこと）に論者註「特」の左訓に「ひとり」とも 方便の真門を出でて選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、良に由あるかな。

ここには「自力念仏」という『小経』および第二十願に関わるありようが決して他人事ではなく、紛れもなく親鸞自身が直面し、しかも今なお格闘し続けねばならないありようであった消息が見て取れる。「ここをもて」はひとまず『小経』の「顕義」に拠つ

て念仏一行を選び取り、「難思往生」を志したことを指すであろう。が、「しかるに」以降の文脈、および前段で「自力念仏者」のありようが反省的に述べられていることからすれば、本段のアクセントはむしろ後半の「方便の真門をいでて」以降にあることが分かる。この悲歎文において「果遂のちかひ」はもはや「化土」往生をその意とするものではない。「化土」往生を志す心（「難思往生の心」）を脱し、十八願による「難思議往生をとげん」と念じている己が身を顧みつつ、感慨深く「果遂のちかひゆへあるかな」と述べているのである。ここでは「果遂のちかひ」は明らかに、親鸞の今に関わる誓願として捉えられている。『小経』の「顕義」、および第二十願に露にされた願意に限定されない、衆生を往生せしめずにはおかまいという弥陀の誓願の本意を指すものと受けとめられている。『小経』に穩顯二義を配した釈尊の真意はこのように弥陀の誓願意たる「果遂のちかひ」へと収束する形で受けとめられたのである。

九

さて、『文類』における広・略二本の差異、とりわけ「包摂」と「逸脱」という姿勢の開きも基本的には、以上見てきたような親鸞自身の生の歩みの回顧と今 己れの半生の意味づけ・得心と、現在の 信 への問い という観点から理解されるべきことと考えられる。

「顕義」における『小経』意、すなわち「難思往生」を志す「自力念仏」の勸賞は、念仏一行選択へと行者の心を絞り込み、行の

レヴェルにおいて専一・堅牢なる姿勢をもたらす一方で、「自力の心」をいわばネガの面においてはびこらせ、行者の心を頑なにし、「自力」へと閉じ込めさせかねないという負の要素を抱えていた。せつかく名号との出会いを果たしながらも、なお諸行への志を温存させるにとどまらず、己れの力量（の成果）にうつつを抜かすあり方を隠蔽し、そうすることによってますます弥陀の智に対する従順さを喪失していく懼れがあった。とはいえ、行者は己れの「自力」のありようの究極の姿、その如何ともしがたさをまさにこうした「自力念仏」においてようやく思い知らされもするのである。しかも、そうした自覚なくして『小経』の「彰義」、すなわち十八願に基づく眞の往生への道は開かれなかったという親鸞の回顧に即してみるならば、『小経』（顕義）および第二十願の「方便」性とは決して「化土」往生を遂げせしめることそれ自体にあるのではなく、「化土」を志す己れを見据え、その「自力」への傾向性の如何ともしがたさを思い知らせしめるところにこそあるとみるべきである。いうなれば「顕義」は「彰義」を背景にして初めて「化土」往生へと閉塞せず、十八願へと開かれていく方向での「方便」性を獲得するのである。⁽²⁷⁾

「顕義」なくして「自力の心」の手ごわさを心底思い知ることはありえないという点からすれば、そうした極限化した「自力の心」を植えつけられることは、それなくしては「自力」自体が行く末を失って、退縮もしくは拡散してしまうのであるから、親鸞の生にとつて不可欠の事態であつた。しかも、そうした際だった状態において初めて「自力」はその本質を「証涅槃」を志向するよう装いつつ、その実こそ「憍慢・名利」を餌にして、い

わば煩惱を培養する面をもつという「正体」をカムフラージュするということ本質⁽²⁸⁾を、露にするのであるから、「自力の心」の放擲が不可欠の十八願への転入にあたつては梃（否定的媒介）となり得るのである。と同時に、より基底的な意味においては、「自力の心」をより広く諸行を介しつつ「忻慕浄土」へ方向づけることによって保持せしめる『観経』（顕義）も、己れの「自力」と対峙する上で一定の意義を担つてもくるのである。

従つて、「包摂」は己れの半生を見据えつつ、こうした転回をも見込んだ上で、行者を描き出す姿勢であり、一方、「逸脱」は「自力の心」の手ごわさを思い知らせ、そこに閉塞することが釈尊・弥陀の真意ではない旨を自覚せしめる際の語り口といえる。しかも、後者は「自力の心」の完全な放擲が至難をきわめるがゆえに、信の獲得という問題と不可分に結びつきつつ、親鸞自身の「今」と絶えざる関わりを持ち続けるという点において、はるかに切実味を帯びた姿勢であつた。ながく双樹林下往生の心をはなれ、たにもかかわらず、自らもそれと気づかないうちに「自力の心」に閉塞していくならば、折角の弥陀との出会いも無に帰しかねない。だが、「今・こゝ」にそのことをつくづくと「まことに・ひとり」自覚せしめられている親鸞がいる。その自覚・反省において、あらためて「難思議往生をとげんと欲」する心が呼び覚まされる。それこそが親鸞にとつて、釈尊によって説示された浄土經典や論釈を主たる媒介にするという、一見迂路に映るルートを通してることによつて受けとめ得た弥陀の「不果遂者の誓願」の意味・重みだったのである。

註

(1) もちろん、『教行信証』には「顕彰隱密義」という独特の經典觀が示されており、その詳細については追って検討するが、その内容を先取りのに述べておけば、こうした真実・方便の構図をそれと見て取れる位置からすれば、ひとまずは『觀經』・『小經』に「誘引」された機もそれを契機として真実へと方向づけられるという意味で、釈尊の經説は三經すべてにわたって真実を開示していると理解される面を合わせもっているといえる。本稿のねらいは、こうした方便（「誘引」）の理路をあらためて『文類』テキストに即して辿ることである。

(2) 親鸞の著作からの引用はすべて『定本親鸞聖人全集』（法蔵館）により、巻数・頁数を示した。

(3) 三（和文篇） p.21～22

(4) ところで、『大經』の異訳「無量寿如来会」から第十八願を引証している箇所「若我証得無上覺時、世仏刹諸有情類、聞我名已、所有善根信心迴向、願生我國乃至十念、若不生者、不取菩提、唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人」において、「略本」は「迴向せしむ、我國に生まれむと願じて」と訓んでいるのに対し、「広本」では「迴向して我國に生れむと願じて」と訓んでいる。この「如来会」の願文で「迴向」の対象となっているものが「有情」の「善根」一般であり、それが内容的に弥陀の名号と完全に合致するかという問題はひとまずおくとしても、しばしば指摘されるように『教行信証』等で親鸞独自の迴向觀として確立しているのは後者の訓みである。ちなみに石田瑞麿氏は、これらを論拠にして「広本」早期成立を主張しておられる（『法然と親鸞』秋山叢書 p.52～56）。しかしながら、この相違もまた、「略本」があくまで『大經』の經説の立場からとはいえ、それ自体もちろん親鸞独自の訓みであることは確かなの

であるが、十八願往生のあり方を述べていこうとして、その經説に則って、異訳「如来会」の引用文についても「迴向せしむ」と訓み下したのに対して、「広本」では証拠となるいくつかの願文や論釈をひとまずは忠実に「なぞり（迴向して）」、次いで十八願に対応する衆生（機）のありようを見据えつつ『大經』全体の趣旨を跡づけようとしていったその結果であると解することができるように思われる。したがって、「略本」の段階で初めて「迴向せしむ」という独自の訓みが確立・披露されたという結論にはならないであろう。訓みの姿勢においてこの二つの訓み方は共存していた可能性がある。訓みの相違は、いわば叙述の上での視点の据え方（説相）の相違に由来していると考えるべきであろう。

(5) 三（和文篇） p.7～8

(6) 三（和文篇） p.28～29

(7) 三（和文篇） p.13～14

(8) 註4でも指摘したように、「迴向せしむ」は「略本」に特徴的な訓みであるが、後に論じるように論者は、この「迴向せしむ」を親鸞の「包摂」的な態度とみなしている。その点では『小經』段とて「なくとも、略本」に関する限りは『觀經』段と同様なのであり、「他力の中の自力」という文言が挿入されている所以もその共通性にある。『小經』段と『觀經』段との差異は、前者には「方便」の語が一切みられず、代わりに「疑惑」が強調されている点と、「自力念仏」が「別立て」で説かれている点にある。本稿で跡づけようとしたことはこの「方便」および「疑惑」の語の有無と、「広本」との比較における「自力念仏」の「別立て」の意味である。

(9) 三（和文篇） p.33～34

(10) 「化土往生」の典拠であるが、こと『文類』に限れば、その根拠とされるのは『小經』でも第二十願でもなく、『大經』胎化段と、その異訳である「無量寿如来会」、および「如来会」を解説した『述文

賛』である。

- (11) 村上專精『愚禿鈔』の愚禿草」(大谷大学)
- (12) 『愚禿鈔』からの引用は二(漢文篇) p.8による。
- (13) 本稿では、この「化土」の区別の詳細について論じることは省略せざるを得ないが、親鸞は『観経』往生「辺地懈慢」、『小経』往生「疑城胎宮」という分類を基本にしつつも、後に示すように「仏智疑惑」が両往生に通底するありようである点に着目して『小経』往生者を『観経』往生者と等視し、十九願へといわば送り返す際には、『小経』往生についても「辺地懈慢」という表現が用いられることは付記しておきたい。それについて、赤沼『教行信証講義』には「一応わけて配当すれば、懈慢というのは難行難種の執心不牢固のことであるからこれを十九願に配し、疑城の名は不了仏智の疑惑の失をあらわすものであるから、第二十願の自力疑心の念仏者に配当したものである。『三経文類』『末灯鈔』はこの説相である。／然し乍ら、更に尅実して見れば、懈慢も不了仏智の疑惑者であり、疑城も執心不牢固の懈慢者であるから、懈慢と疑城と一応名は異なっても、諸行念仏十九、二十の両願に通じることは明瞭である。それで『疑惑和讃』初、化巻、『愚禿鈔』等、両願に通じて両化土を並べ給ふたものである。」「真仏土の巻、化身土の巻」p.1242～1243)とある。なお、化土の分類の詳細、および論者の化土理解の詳細については拙稿『親鸞における「方便」の構造』『化身土巻』の意義を中心に(『倫理学紀要』第五輯 東京大学倫理学研究室 一九八九年)、および『境界』としての「化土」親鸞の浄土理解をめぐって(『平成四～五年度 特定研究報告書 弘前大学 一九九五 年』)を参照されたい。
- (14) 以下『正像末和讃』からの引用は二(和讃篇) p.192による。
- (15) 『愚禿鈔』でも「諸機各別の業因」とあり、また『教行信証』真仏土巻でも「仮の仏土の業因千差なれば、土また千差なるべし」とい

われているように、もちろん「仏智疑惑」というネガティブな要因のみが「化土」往生の「因」としてはたらくとされている訳ではない。が、かといって、行者の「自力」がそれ自体の力量の成果として「化土往生」が可能となるという理解にはなっていない。「如来の仏智を疑惑して 信ぜずながらもまたノ罪福ふかく信ぜしめ 善本修習すべかり」とある以上、そして、そもそも「化土」が「方便化土」として語られる以上、そこには「自力念仏」をも「善本」たらしめずにはおかぬ仏意(弥陀意)は働いていると解されているとみるべきであろう。

- (16) 紅樸英頭氏は親鸞の「自力念仏」に対する扱いの変化には善鸞事件が関係しているとみておられる(『浄土三経往生文類(広本)講義』の研究 永田文昌堂)。
- (17) もちろん、この点に関しては親鸞の生の歩みをも慎重に考慮にいれつつ論じねばならないが、念仏一行選択後に「自力」がその姿を端的に露にするのは「自力念仏」においてであると考えるのが妥当であろう(竹内義範『教行信証の哲学』など)。
- (18) 一(教行信証篇) p.276
- (19) 一 p.293
- (20) 一 p.293～294
- (21) 一 p.294
- (22) 一 p.294～295
- (23) 親鸞において実体としての「化土」往生がポジティブに語られていない以上、「化土」から「真仏土」へというルートを想定して「包摂」問題を片づけることには無理がある。少なくとも「化土」往生に安閑とはしてられない親鸞に着目すべきである。
- (24) 石田瑞鷹氏が指摘されるように、『如来会』からの第二十願の訓みについては『教行信証』と『文類』との間に差異があり、『文類』では広・略問わす「己れが善根を以て」と経文通りの訓みになっ

ているのに対して、『教行信証』では本論に引いたように「己れが善根として」という独自の親鸞の思想を語るものとしてよく知られた方の訓みになっている（注訳 親鸞全集『教行信証』下補注Ⅱ）。「自力念仏」者の相をその現象面において特徴的に浮き彫りにする訓みはなるほど後者であるには相違ないが、本論で婁婁述べてきたように、「自力念仏」者として構造的には『観経』の諸行者と通底する以上、この訓みについても親鸞の中では共存し得ていたのではないかと考える。

(25) 以下の引用は p.308 による。なお、註22からこの段までの引証部分についてもさまざまな問題があり、入念な検討を要するが、今は措く。

(26) 『小経』往生のあり方への考察から、翻って『観経』往生のあり方を照らし出すとき、そこには「仏智疑惑」という共通性が見て取れることから、『観経』の穩頭義を証した引用文の中にも「仏智疑惑」に関する箇所は見受けられるが、そこでは「この諸智にをいて疑惑して信受せず。しかもなお罪福を信じて善本を修習して」と訓んでいる。一方、同じ箇所からの引用文に対し『小経』穩頭釈の部分では「この諸智にをいて疑惑して信ぜず、しかるになを罪福を信じて」とある。この「しかも」と「しかるに」の差異には留意すべきである。

(27) 「三願転入」という親鸞自身の自己回顧にもかかわらず、『観経』の段階で「彰義」が いいかえれば十九願から十八願というルートが語られ得る根拠も、すでに『文類』でも確認したように『観経』の行者がその「機」のありようの本質において「自力念仏者」と通底する点にある。なるほど「自力」は現象的にはその極点たる「自力念仏」において初めてその姿を露にするのではあるが、十八願への転入が「自力」を「反転」契機とする他はありえないことを考え合わせるならば、構造的には『観経』の「自力行者」にも

その可能性は開かれていとみるべきであろう。

(28) 論者はこのように、親鸞の解する「自力」とは「証涅槃」志向と「煩惱」との混淆体（アマルガム）であるともみなす者であるが、こゝうした「自力」あるいは「煩惱」の捉え方は決して突飛なものではない。例えば年代はやや遡るが、鴨長明の手になる『発心集』には「行」について触れた次のような文章がみられる。

「人の心はかりがたき物なれば、必ずしも清浄・質直の心よりもおこらず。或いは勝他名聞にも住し、或いは憍慢・嫉妬をもととして、愚かに、身燈・入海するは浄土に生るるぞばかり知て、心のはやるまに、かやうの行を思ひ立つ事し侍りなん。即ち外道の苦行に同じ。大きな邪見と云ふべし。」（卷三八 蓮花城、入水の事）