

解説上人貞慶の思想をめぐって

——中世仏教者の発心観に関する一考察——

宮 島 磨

法相唯識の理論家として知られる貞慶——勅諡、解脱上人、久寿二年（一一五五）～建保元年（一二一三）——は、十一歳の時、南都興福寺で正式に出家・受戒し、法相宗の学僧となった。南都は治承四年（一一八〇）、平重衡による焼打にあうが、貞慶はその復興を祈念しつつ、修学にはげみ、また講師・導師等をつとめた。特に、願文・講式等の様式性をそなえた文章作法には秀でており、依頼も多かったようである。が、建久三年（一一九三）、三十九歳の時、貞慶は突如として笠置寺への隠遁を志す。その理由については定かではないが、笠置寺はもと、大友皇子が建てた弥勒寺であり、弥勒信仰の霊場として名高かったことから、貞慶の弥勒信仰の高まりが背景にあったのではないかと推察されている。また、建久元年（一一九〇）には、法然が東大寺で浄土三部經の講義を行うが、——それを貞慶が直に聞いたかどうかはともかく——それに刺戟を受け、自らもより一層仏道に精進すべく隠遁を志したのではないかとはいえない。さらには、官僧としての立身出世に足をとられて、本来己れが志すべき仏道が見失われるのではないかという、中古以来の隠遁者に共通する危惧が貞慶にもなかったとはいえない。かくして貞慶は晩年に海住山寺へとさらなる隠遁をとげるまでの間、この笠置寺において修学と著述にはげむのであるが、隠遁後の貞慶の名を一躍有名にしたものが、彼の起草による『興復寺奏状』である。これは、法然を中心とする専修念仏の集団が次第にその勢いを増してゆくのを憂えた興福寺が元久二年（一二〇五）、朝廷に対して専修念仏の停止を訴えた訴状である。貞慶隠遁後、十二年目

のことである。貞慶が、いわば興福寺の代表としてこの奏状を起草したということは、彼が隠遁後もお、さまざまな形で興福寺と深い結びつきをもち続けていたことを窺わせる。その意味で彼は、隠遁後はひとえに己れ一身の救済を求めて他は顧みない過激な隠遁者達の在りようとは明らかに一線を画している。自ら厳しい行につとめるだけではなく、どうにか戒律を復興し、南都を再興したいという強い思いがあったようである。事実、貞慶は隠遁後もしばしば京都や南都に出かけていき、導師をつとめる等の活動を行っている。

『興福寺奏状』

以下、奏状の内容を概観しておく。奏状は九つの「失」を挙げて専修念仏を非難する。

第一は「新宗を立つる失」。ここで貞慶は、改めて一宗を立てるには、しかるべき根拠があり、かつ、朝廷の許可、すなわち勅許を得ねばならないと説く。

第二は「新像を図する失」。これは、専修念仏者が「撰取不捨の曼陀羅」という、念仏者のみが弥陀の光に照らされている絵画をもち歩いていることを非難したものである。貞慶は、われわれとて、諸行の一端として念仏行は行っている、念仏行を行っていない者ならともかく、併修している者を弥陀の光が照らさない道理はないと説く。

第三は「釈尊を軽んずる失」。これは、弥陀の名号をわれわれに教えた釈尊という存在を軽視しているという非難、第四は「万善を妨ぐる失」、すなわち、華嚴・般若・真言・止観、また堂塔の建立、尊像の造図といった念仏以外の行を余行として捨てて顧みないことへの非難である。

第五は「靈神を背く失」。これは、専修念仏者が古来の神々、とりわけ仏の垂迹神である権化神を

敬わないことを非難したものである。神々を重んじる姿勢は、いわゆる旧仏教に広くみられるものであるが、特に貞慶の場合、神々は弥勒等の仏・菩薩へと連なる存在であり、仏に関わる願望を叶えてくれる、祈請の対象として重要な位置を占めていた。

第六は「浄土に暗き失」。ここで貞慶は、たとえ浄土への往生を目的とするにせよ、専修念仏者のよって立つ經典である『観無量寿経』や、中国浄土教の祖師である曇鸞、また、とりわけ法然の帰依する善尊といった諸師の論釈には盛んに諸行による往生が説かれている、念仏行だけでよいとはいわれないということを文献に即して論じている。続く第七の「念仏を誤る失」では、たとえ念仏行を行うにせよ、それは観想の念仏、すなわち仏や浄土を観ずる念仏が最上の念仏であり、善導自らも『観無量寿経』に即した十六想観を行っていたことを指摘し、「麁」にして「浅」なる口称念仏のみを重視することの誤りを述べる。

第八の「釈衆を損ずる失」では、毘曇・双六や女犯肉食を戒めることなく、罪や悪を怖れ憚ることのない専修念仏者達によって、本来あるべき仏法が乱されることを非難し、第九の「国土を乱る失」では、諸宗は念仏をも併修しているのに、専修念仏者は諸宗と共に歩むことを嫌って、依怙地になっている、仏法と王法とは元来ひとつものゆえに、仏法のこうした事態は憂うべきであり、したがって専修念仏は即刻、停止されるべきであると訴える。

法然側の対応

このように奏状は、いかにも法相宗の理論家らしく、諸行を重んじ、また戒律を仏法に不可欠のものとみる立場から、法然の教理上の難点を鋭く指摘している。

法然の側は、直接この奏狀に反應することはなかったが、この奏狀の前年、元久元年（一二〇四）に比叡山延暦寺の衆徒が専修念仏を非難した際に、門弟に対して『七箇条制誡』を与えている。その中で法然は、念仏以外の行を行うひとびとを「別解・別行の人」と呼び、凡夫の身でこれらのひとびとを見下したり、また論争をしかけてはならないこと、さらに、むやみに破戒をすすめてはならないこと等を七か条にわたって示している。諸宗の教義に通曉し、「智恵第一の法然房」といわれたほどの人物ゆえ、叡山の非難に対し、さらには貞慶の奏狀に対し理論的に論駁することは十分に可能であったと思われるが、少なくともこの『制誡』においては、教義内容に直接関わる論議は徹底して避ける姿勢に終始している。「愚者」の立場に徹しているといってもよい。法然は『制誡』の末尾で次のように述懐している。

年末の間、念仏を修すといへども、聖教に随順して、敢へて人心に逆らはず。世の聴ちやうを驚かすことなし。これによって今に三十箇年、無為にして日月を渉わたる。しかるに近来に至って、この十か年より以後、無智不善の輩ともから時々到来す。ただ弥陀の淨業を失するのみにあらず、また釈迦の遺法ゆいほうを汚穢おえす。何ぞ炯識けいしを加へざらむや。

法然自身はこの三十年——元久元年の三十年前は、法然が善導の『觀經疏』の一文に出会い、念仏ひとすじの生活に入った年、安元元年（一一七五）にあたる——心安らかに念仏を称えてきた。ところが、この十余年、不心得な連中が現れてきたために、大いに迷惑している、彼らに誡めを与えずにはおれない、というのである。ここでは、念仏行を「易」にして、かつ「勝」であると宣言した『選撰集』の法然像は少なからず霞んでいる。

さて、興福寺の訴えは直ちに取り上げられはしなかったが、結局、二年後の承元元年（一二〇七）、法然七十五歳の年に、門第四人が死罪、法然・親鸞を含む八人が流罪という決定が下される。

貞慶の心

念仏弾圧事件の経緯を辿ることが本稿の主題なのではない。ここでもう一度、貞慶の奏状に戻りたい。奏状は紛れもなく、朝廷への訴状という公の性格をそなえた文書であり、文体もまた法相唯識の理論家にふさわしい特徴を示しているが、にもかかわらず、時に、恰もその性格・意図を裏切るかのごとくに、貞慶その人の偽らざる心の内とでもいうべきものが顔をのぞかせてもいる。

とりわけ、読む者がとまどいを覚えるのは、第六の「浄土に暗き失」において、諸行往生を説き明す文脈の中に、いかにもすわりの悪い恰好で

まさに知るべし、余行によらず、念仏によらず、出離の道、ただ心に在り。

という一文が挟まれている点である。何気なく読みすごすならば、法相唯識の学僧が心の在りようを第一義に考えることは至極当然であり、別段、違和を覚えるには及ばないようにも思われる。しかしながら、諸行往生を力説する文脈でいきなり「余行によらず……心に在り」と言い出すのは、いかにも唐突であり、理路整然と専修念仏側の難をつく奏状のスタイルにそぐわないものを感じずにはおれない。貞慶がいかなる思いからこの一文を挟まざるをえなかったのか、気がなるところである。

第八の「釈衆を損ずるの失」の件が、多少なりともその手がかりを与えてくれるように思われる。先にみたように、ここでは破戒をもっぱらとする専修念仏者に対し、戒を守ることの大切さを説き示すのであるが、ではなにゆえに戒律が不可欠なのかという点について貞慶は次のように述べている。

戒律にあらざれば六根守り難く、根門を恣はしにすれば三毒起り易し。妄縁身に纏はれば、念仏の窓静かならず、貪瞋とんしん心を濁せば、宝池の水澄み難し。この業の感ずるところ、あにそれ浄土ならんや。これによって、浄土の業因、盛んに戒行を用ふ。……末世の沙門、無戒破戒なる、自他許すところなり……実のごとく受けずと雖も、説のごとくに持せずと雖も、これを怖れ、これを悲しみて、すべからく慚愧ざんきを生ずべき処に、あまつさえ破戒を宗として……

いわば執着の窓口である六根を戒律でもって厳しく押えつけておかなければ、煩惱のなすがままになって、心穏やかに念仏を称えることすらできないであろう、と貞慶はいう。「宝池」とは浄土の景物のひとつに他ならないが、第七の「念仏を誤る失」にあつたように、貞慶は往生行としては観想を重んじる。そのために、己れの心が濁つたままでは、そこで想い描かれる浄土の景物にもおのずと濁りが生ずる、したがって観想行は成り難い、ということになる。「この業の感ずるところ、あにそれ浄土ならんや」といつている。往生行といえども、結局は心の在りよういかなのであり、心を澄ませるところこそ、何よりも大切なことである。そのためには戒行が必要不可欠ではないか……。ここで貞慶は、行や戒それ自体よりも、むしろ行や戒に関わる心の在りようそのものを問題にしている。極言すれば、行や戒は、その成就・達成が、仏になる上で直接に何がしかの報い（果）をもたらずがゆえに重要視せられているのではない。心を研ぎ澄ますために欠くべからざるものであるがために重要視せられて

いるのである。

もちろん、戒行を保つことの難しさを貞慶が知らないわけではない。末世ゆえになおのこと難しいとの認識ももち合わせている。しかし貞慶はあくまでも「実のごとく受けずと雖も、説のごとくに持せずと雖も、これを怖れ、これを悲しみて、すべからく慚愧を生ずべき……」といい切るのである。戒行を保つことができなかったならば、そのような至らない己れの心を歎き悲しむべきである。まさにそのためこそ戒行は必要なのだ、もし戒行がなくなれば、煩惱は箍を失って燃えさかり、収まりがつかなくなるであろう、と。

しかし、奏状を書き進めて「これを怖れ、これを悲しみて」という文言に筆が及んだとき、そこで貞慶ははからずも、己れ自身の心の在りように面しはしなかっただろうか。専修念仏者へと向かっていたその矛先が己れ自身をも射当てんとしているのを感じとりはしなかったであろうか。「失のごとくに受けず……説のごとくに持せず」とは貞慶自らの実感に根ざしてはいなかったか。してみれば、先の第六の失の「余行によらず、……ただ心に在り」という呟きにも、このように、澄み切ろうとして澄み切ることでできない心を抱え、もて余している貞慶のほろ苦い思いが込められているように思われてくる。心を澄み切らせることが仏道修行のすべてである。にもかかわらず、どうしても心を澄み切らすことができない……。そのような苦悩と貞慶もまた無縁ではありえなかった。このような貞慶の思いは『愚迷発心集』において、もっとあからさまな形で表現されることになる。

『愚迷発心集』

『愚迷発心集』の成立年時について、はっきりしたことは知られていない。が、笠置寺隠遁後の著述であり、隠遁後の貞慶の心の内を、ひいては隠遁を志さざるをえなかった貞慶の思いを推察する上での貴重な資料であることは間違いない。一見すると、本書はいわゆる駢儷体で綴られた類型的な懺悔文といった印象を与えもするが、奏状同様、まずは先入見を拭い去って、貞慶のいうところに耳を傾けてみたい。貞慶はここで一体、何を歎き、何を懺悔しているのであろうか。

仏前仏後の中間に生れて、出離解脱の因縁もなく……曠劫より以来（いまだ）今日に至るまで、惑業深重にして、既に十方恒沙（ごうしゃ）の仏国に嫌はれ、罪障なほ厚くして、今また五濁乱慢の辺土に來れり。

まず貞慶は、己れが無始曠劫來、流転輪廻を繰り返してきたこと、そのことを歎く。そして、さらに、己れが現在身を置くこの世が、釈尊の世から隔たることを遠く、かつ弥勒下生もはるか未來の果てにしか望みえない「仏前仏後の中間」であり、また日本という土地が「五濁乱慢の辺土」であって、仏法に出会ふ縁の薄いことを歎く。

ああ八相成道の昔は、独り如来の出世に漏れたりと雖も、一千余年の今は、僅かに慈父の遺誠を聞くことを得たり。……受け難くして移り易きは人身なり。値（た）ひ難くして希（まれ）に得るは仏法なり。まさにいかなる行業を以てか、今生の思ひ出とせん。

しかし、今、ともかくも「受け難くして移り易き人身」を得、「僅かに慈父の遺誠を聞」いた以上は、今生において一途に行にはげむべきである。今生を逃せば、またいつその機会が訪れるかわからないのだから、と貞慶はいふ。

ところで、己れはなにゆえに今生に至るまでの間、果てしない流転輪廻を繰り返してきたのか。

夫れ無始輪転の以降、此に死して彼に生ずるの間、或る時は鎮へに三途八難の悪趣に墮して、苦患に礙へられ、既に発心の謀を失ひ、或る時はたまたま人中天上の善果を感ずれども、顛倒迷謬して、未だ解説の種を殖えず。

修羅く地獄の「悪趣」に墮していたにせよ、また、たまたま人・天に生れることがあつたにもせよ、結局は発心がならず、解脱へと至るような行の達成がかなわなかつたからだという。では、今生の発心の可能性についてはどうか。

……発心の便りと雖も、世事に暇なくして、都て思ひ寄ること能はず。

やはり、きわめて悲観的なのである。すなわち貞慶は、過去に発心しえなかつたがために、今もお依然として仏縁の薄い凡夫の身に生れついていること、このままでは、未来永劫、流転輪廻の境界から抜け出しえないであろうことを歎いているのである。久遠の過去から現在に至る己れのすべてを、あらまほしからざる在りようと見做して懺悔しているといつてよい。そこで、この『愚迷発心集』の意図は、このような懺悔を通して、改めて仏神に己れの発心を起請することにある。

仰ぎ願はくは、三宝の神祇、愚意を哀愍して道心を発さしめたまへ。

貞慶は揺るぎなき発心を願ひ、それを己れのものとするべく、自らに鞭打ち、仏神に祈る。そうした貞慶にとって、今生に至るまでの連綿たる生の歩みの一切は、未だ真の発心に到達しえなかったという、そのただ一点において、無意味な空しい過去であったと捉えられてくる。

仏菩薩の影の形に随ふがごとくして、照見を垂れたまふをも慚ぢず、俱生神の左右の肩に在って、善意を記するをも顧みず、朦朧緩緩として昨も過ぎ、今も過ぎぬ。悲しいかな、痛ましいかな、徒らに晩し、徒らに曙す。

過去の己れの生において、仏・菩薩、あるいは仏法を護る神々との出会いがなかったわけではない。しかし、それらの声に耳を傾けることもなく、せっかくの出会いを無にするがごとくに過してきた、ひたすら空しい過去であった、と貞慶はいう。そうした思いがいっそう彼を今生の発心へと駁り立てる。すべては心の在りよう次第であると、ここでも貞慶はいい切る。

悪の上になほ悪を重ねて、徒らに春秋を数年に送り、夢よりなほ夢に入りて、空しく日月を三旬に過せり。悲しみて悲しむべきは、我法の妄執、堅く結べること、憂へても憂ふべきは生法の空理、遙かに隔たること。これによつて流転常没の凡夫たり。此に迷ひて出離解脱の要路を失へり。聖者と云ひ、凡夫と云ひ、遠く外に尋ねべからず。浄土と云ひ、穢土と云ひ、遙かに境を隔つべからず。我法を空ずるを聖者と称し、我法に着するを愚夫と名づく。所執の境を穢土

と称し、如何の境を浄土と名づく。

堅固な発心修行によって、今・この心が執われのない、澄み切った状態になれば、凡夫はたちどころにして聖者に、また穢土は浄土に化するという、いわゆる己心の弥陀・唯心の浄土の思想は、先の奏状でも確認したように、法相唯識の学僧である貞慶にいかにも似つかわしいものである。しかし、その背後に、みてきたような彼の切実な思いが横たわっているのを見逃すわけにはいかない。

してみれば、奏状の表面にはつきりと表されることこそなかったものの、どうやら、この発心という仏道修行の要諦を法然は蔑ろにしているという、——奏状が提出された七年後の建暦二年（一二二二）に、改めて明恵が『摧邪輪』において展開する批判であるが——そうした批判にも通じる要素を奏状の起草者である貞慶自身はその内にもついていたようである。

かの諸仏菩薩も、本は常没^{もとじょうもつ}の凡夫なりき、迷心ほとんど我等がごとし。しかれども、昔生死^{むかし}の夢の中に大勇猛を発して、今仏果^{いま}の覚りの前に我等を利益^{りやく}したまふ。彼を見て我を顧みるに、恥づべし、悲しむべし。淪淪たる苦海、出離いづれの時ぞや。

仏・菩薩ですら、もとは流転輪廻を繰り返す凡夫であつた。それが一大発心を遂げた結果、悟りを開いて、われわれに今もなお救いの手を差し伸べてくれるような存在になりえたのだという。そうした思いが貞慶をさらに厳しく追いつめてゆく。

過去に未だ発心せざるが故に、今生既に常没^{じょうもつ}の凡夫たり。今生もし空しく送りなば、後もしよ

いよ悪趣の異生たらん。あにただ安然^{あんなん}として徒^{いたず}らに有り難きの日月を送らんや。むしろまた緩慢として得易きの最を求めざらんや。

親鸞の悲歎

以上のように『愚迷発心集』を貫く貞慶の思いを辿てくると、どうしても引き合いに出してみたくなるのが、よく知られた『教行信証』の中に登場する親鸞の悲歎文である。

悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利^{みょうり}の太山^{たいせん}に迷惑して定聚^{じょうじゆ}の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざること、恥づべし傷むべしと。

また、『愚禿悲歎述懐』と題する和讃にも、

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ある。

著述の性格からみるならば、後者の悲歎文の方が類型性が強く、貞慶の著作でいえば『愚迷発心集』に近い。対して前者は、『教行信証』という經典論釈からの緻密な引用からなる著述の中にあつて、一見、唐突かつ不用意に吐露された心情のごとく受けとめられがちであるが、やはり奏状における貞慶のものと同様に、その思想理解の根幹に関わる重要な文言と見做されねばならない。

端的に言えば、これらは、阿弥陀仏との出会いを遂げた今もなお、己れの心が依然として清淨眞実たりえないこと、いいかえれば、煩惱を余すところなくそなえた凡夫に変わりが無いことを自覚し、そのことを対象化した上で歎き悲しんでいる文章である。そして、その限りでは貞慶の悲歎文に通じる要素を含みもっている。

しかしながら、その一方で親鸞には阿弥陀仏にはしかと出会っているという実感がある。今・この己れの心が清淨眞実たりえないという思いは、決して阿弥陀仏との出会いの事実そのものももつ意味を無化させるものではない。このことは次の述懐によく表れている。

釈迦は慈父、弥陀は悲母なり。われらがちゝはゝ種種の方便をして、無上の信心をひらきおこしたまへるなりとするべしとなり。おほよそ過去久遠に三恒河沙の諸仏のよにいでたまひしみにとにして、自力の菩提心をおこしき、恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことをえたり。他力の三信心をえたらむひとは、ゆめゆめ余の善根をそしり、余の仏聖をいやしうすることなかれとなり。(傍点、論者) (『唯信鈔文意』)

これによれば、親鸞は自らの流転輪廻の生を——流転輪廻を繰り返してきたという点では貞慶と同じであつても——無意味なもの、空しいものとは捉えていない。諸仏に導かれて発心し、自力の諸修行を行ってきた、そのような過去生であつたとみており、のみならず、そうした発心・修行がひとつの機縁となつて、今こうして阿弥陀仏の誓願に出会えているのだと感慨深げに語つてもいるのである。親鸞として、その「自力の菩提心」が清淨眞実のものたりえなかつたこと、所詮は濁りを伴つた凡夫の発心に過ぎなかつたことは重々承知している。もしそれが清淨眞実の発心でありえたとしたら、親

鸞はとうの昔に己れの力で仏になり、もはや阿弥陀仏の誓願に出会う必要すらなくなっていたであろう。それがために一方で、同じ自らの過去生に対して

三恒河沙の諸仏の／出世のみもとにありしとき／大菩提心おこせども／自力かなはで流転せり

〔正像末和讃〕

というネガティブな表現を残してもいるのである。むしろ、「自力の菩提心」が凡夫たる己れにおいて清浄真実ならざるものとして発起せられ、今生に至るまで保ちもたれてきたこと、そのことに親鸞は釈尊・弥陀両仏の方便としてのほたらきを見出すのである。親鸞は過去久遠劫来、今に至る気の遠くなるような長い時の流れのすべてにわたって、方便としての救済の手だてがびっしりと張りめぐらされていることを実感している。その実感が、己れの心が依然として清浄真実たりえないとの自覚にもかかわらず、——というよりもむしろ、そうした自覚があるがゆえに、いっそう堅固に——阿弥陀仏と親鸞とを結びつけている。そこには、己れの信が危うくなりかかったときに立ち返りうる場ともいべきものが形成せられている。

貞慶と親鸞

さて、貞慶と親鸞とでは、己れの生を今生だけでは完結しない、久遠の過去から未来へと連なるものと捉える点において共通であり、また、今・この己れの心が澄み切れずにあることを深く歎き悲しむ点でも共通な部分をもつ。しかし、過去久遠劫来の心が清浄真実ならざることは、貞慶ではもっぱら恥ずべきことであり、仏になる上でいかなる意味をもたない、発心以前の在りようとしてい

る。それに対し、親鸞では、清浄真実ならざるものにもかかわらず、それは紛れもなくひとつの発心の形をなすものであって、久遠の過去から己れと阿弥陀仏とを結びつけるものと受けとめられている。凡夫の自力の発心をひとつの機縁とする阿弥陀仏との出会いの事実がいわば信の礎となって、その生に一種の安定なり納得なりを与えるべくはたらいっている。

もとより、親鸞として己れの心が清浄真実たりえぬことそれ自体に対しては深い悲歎がある。また、ともすれば己れの分別によって、それを清浄真実なものとひとりよがり思いなして「自力の菩提心」に閉じ込めようとする傾向をもつ己れの心を鋭く見すえて、いわゆる自力批判を展開していくわけであるから、それはもちろん今・この生の単純肯定などであろうはずはない。しかし、親鸞と阿弥陀仏との出会いの特徴は、むしろそうした己れへの悲歎の根底にその出会いがある点に、いいかえるならば、阿弥陀仏との出会いによって、今・この己れへの凝視が可能となっている点にあると思われる。過去久遠劫来の己れに向けられた阿弥陀仏のはたらきを実感しつつ、今・この己れが依然として清浄真実ならざることを見すえる、そして、そうすることにおいて改めて阿弥陀仏のはたらきをそれとして感じ取り、己が身を擦り寄せてゆこうとする、そのような重層的な信の深化ないし再構築の構造が親鸞と阿弥陀仏の出会いにはあったのである。

弥陀と弥勒

以上のように、親鸞の己れの生の把握の背景には阿弥陀仏との出会いがある。そこで見出される己れの在りようは、「煩惱具足」にせよ、「凡夫」にせよ、いわゆる自己省察といった知の準位におけるそれとは異なり、いかなれば阿弥陀仏の知見といった知の準位におけるものとなっている。過去久遠

劫來の己れの生を救済に向けて秩序づけられた過程として捉える視点もまた、阿弥陀仏の視点に他ならない。親鸞の信はその基底にこの阿弥陀仏の眼差をもっており、その眼差を借りる、ないし、なぞることが信の回復ないし深化の重要な契機をなしている（佐藤正英『歎異抄論註』青土社 参照）。

してみれば、貞慶の弥勒信仰のもつ意味がここで問題になってこよう。貞慶において弥勒への信仰はどのようにはたらいいたのか。親鸞における阿弥陀仏のような位置を占めることはなかったのか……。難しい問題であるが、ひとまずは仏の性格の違いを指摘することができであろう。阿弥陀仏神話の基本は、阿弥陀仏が煩惱具足の凡夫を対象としていること、いいかえるならば、阿弥陀仏は衆生の心のもつ濁りそのものに関わる存在である点にある。阿弥陀仏という存在自体が衆生の心の濁りを前提にしているといってもよい。煩惱具足の衆生が存在しなかったならば、阿弥陀仏神話はその意義のいっさいを喪失する。

一方、弥勒は、弥勒自身が自らの心の濁りを克服して成仏を約束された位にある菩薩として、修行者の模範となり、弥勒上生信仰を生み出してゆく。弥勒はあくまでも心の濁りの克服に関わる未来仏であり、その兜率天へと上生して、説法を聞き、心を澄まして仏にならんとする厳しい修行志向と結びついている。親鸞も時に阿弥陀仏の誓願にかなった念仏者を「弥勒に等し」などという場合があるが、その際には、こうした弥勒のイメージを多分に意識している節がある。そうした意味において、弥勒は衆生が煩惱具足の身であること、そのことに直接関わろうとする存在ではない。

したがって、親鸞の生が久遠の過去の発心を起点にして、今・ここへと秩序づけられていくのに対して、貞慶の生は澄み切れずにいる今・ここへの苦い思いを起点にして、過去久遠劫來の己れの総体への懺悔を形成していくといった差異を生んだものではあるまいか。親鸞が阿弥陀仏の眼差をもつて下方に己れの生を観ているのに対し、貞慶はあくまでも弥勒のいる上方へとその眼差を向け続けている

とでもいえようか。

発心の意味

さて、ともかくも親鸞において阿弥陀仏は、その知見をもつて、親鸞の生の総体を意味づける存在として立ち現われているのであるが、繰り返し述べてきたように、親鸞は決して、この阿弥陀仏の知見の前に安住し切っているわけではない。一方では、絶えず自力に沈潜しかねない己れを見すえてもいる。それはもちろん、阿弥陀仏の出会いがあればこそそのものではある。が、親鸞その人に即してみるならば、親鸞を己れへの悲歎へと向かわせているものは、とりも直さず、仏になりたいという彼のひたむきな思い、すなわち発心（求道心）ではなかったか。

通常、菩提心を軽んじたとして法然を批判した明恵の『摧邪論』^{（一）}に對し、親鸞は「横超の菩提心」という考え方をもって応答したと解されている。これは、清淨真実なる菩提心は阿弥陀仏だけが發起するものゆえ、この阿弥陀仏の菩提心を信心という形でたまわること、それが眞実信心であり、横さまに一氣に超出する「横超の菩提心」である、というものであるが、こうした理解だけでは、衆生の側が仏になることを欲し求めるといふ菩提心の本来の語義が曖昧化しかねない。この意味における菩提心がどう捉えられていたのかが見失われかねない。

実は法然自らも、菩提心について

今、淨土宗の菩提心とは、先ず淨土に往生して一切衆生を度し、一切の煩惱を断じ、一切の法門を悟り、無上菩提を証せんと欲する心なり。（『逆修説法』^{（二）}）

と、浄土往生後の修行・成仏を求める心と捉えている箇所があり、さらには、

浄土をねがへどもはげしからず、念仏すれども心のゆるなる事をなげくは、往生の心ざしのなきにはあらず。心ざしのなき物はゆるなるをもなげかず、はげしからぬをもかなしまず、いそぐみちはあしのおそきをなげく、いそがざるみちにはこれをなげかざるがごとし。又このめばおのづから発心すと申す事もあれば漸漸に増進してかならず往生すべし。(『十二箇条の問答』)

といったぐあいに、菩提心の濁りといった問題にふれてもいるが、必ずしも法然自身の心の在りようを対象化した上での問題への接近にはなっていない。しかしながら、阿弥陀仏が救済者として立ち上ってきたときに、いわば被救済者の側の要件として避け難くもち上ってくる問い——阿弥陀仏の誓願にかなった衆生の在りようとは何か——に萌芽的な形ではあれ、法然も出会っていたものと思われる。そして、それが親鸞に至ると、はっきり己れ自身の心を対象化した上で、今生における阿弥陀仏との出会いに至るまで保たれてきた「自力の菩提心」という形で問題化されてくるのである。そしてこの「自力の菩提心」をあくまでも志向性の面に限定してみれば、明らかに、阿弥陀仏との出会いを遂げた後もなお清浄真実ならざる己れを歎き悲しむ心へと接続してくる。親鸞と阿弥陀仏を結びつけているものを、あくまでも衆生たる親鸞の側に即して取り出すならば、まさしくこうした発心に他なるまい。菩提心の意味をいわばここまで拡張したとき——もちろん、その対極には貞慶の発心観が位置するのであるが——初めて、先の「修せしによりて……」の「よりて」の重味が伝わってくるのではあるまいか。

してみれば、一連の菩提心論争にもかかわらず、およそ仏になりたいという意味での菩提心は、仏

になることを眞摯に求めた仏教者であつては絶えず心の奥底で問題にされ続けた事柄であつたといえよう。法然が歎き難じた門弟らの邪行は、そうした意味においては文字通り“縁なき衆生”によるものであつた。ひとが仏になることにこだわり続ける限り、ひとは現に菩提心を抱きつつ、そのあるべき在りようを問はずにはおれなかつたのである。