

建長四年の『御消息』の「浄土のをしへ」について（2）

天 岸 淨 圓

一、はじめに

以前、『行信学報』第34号（行信仏教文化研究所、二〇二二年十月刊所収）に「建長四年の『御消息』の「浄土のをしへ」について」と題して、『親鸞聖人御消息集』（広本）所収の建長四年（一二五二）八十歳の「御消息」第一通に「浄土のをしへ」と記された内容の検討を試みて、親鸞聖人（一一七三～一二六二。以下聖人等の尊称は略す）が行われた門弟の放逸無慚に対する教誡を通して、念仏者の起行について考察した。

それによって親鸞の起行論には善導（六一三～六八一）が『往生礼讃』に示した安心・起行の願生体系が大きく反映されていることが明確になった。それを元として親鸞の放逸無慚に対する教誡の内容が「散善義」三心積の至誠心積と深い関連のあることが知られた。

そこで本論の「二」「三」「四」では先ず両者の内容の共通性を論証する。また「五」では、真宗における起行の具える重要な役割を明かにし、『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と記し、その他の聖教類も略称で表記する）等からは窺いがたい、親鸞の実際的な信仰状況における基本的構造があることを解明する。そして、これらによって親鸞の教学には『教行証文類』を中心とする超時間的教理内容と、現実の時間経過の上に成り立つ

実際上の信仰状況をあらわす内容の二重性のあることを指摘し、両者の関係の重要性を明確にしたいと考える。

さらに、それを通して「六」「七」では親鸞が『教行証文類』をはじめとした多くの聖教に起行論を積極的に論述しなかった要因を考察する。そして、それによって『教行証文類』等と建長四年頃の「御消息」の撰述意図の相異点を明かにしたい。而して従前よりの真宗学における起行論が『教行証文類』を中心とした教理によって論じられたことによる問題点を指摘し、親鸞における往生の因である他力信心論と相続起行のあるべき関わり方を明確にしたいと考える。

二、建長四年の「御消息」の放逸無慚への教誠の共通点

まず『親鸞聖人御消息集』（広本）の第一通、第二通（第二通は第一通の追伸）、第三通、第四通（第四通は第三通の追伸）、第五通等によって、親鸞が建長四年頃に関東門弟中に惹起した放逸無慚を教誠するに際しては、ほぼ共通して善導の「散善義」の至誠心積を依りどころとしている点を明かにしたい。

親鸞は「御消息」によって関東門弟の放逸無慚を誠めるに際して、以下に見られるように、浄土願生者は自身の信心決定の上からは身口意の三業にわたって、いわゆる「厭穢・欣浄」、すなわち念仏の相続と共に日常的には廃悪修善のあり方を勧めている。

『同』第一通には、

煩惱具足の身なれば、こゝろにもまかせ、身にもすまじきことをもゆるし、口にもいふまじきことをもゆるし、

こゝろにもおもふまじきことをもゆるして、いかにもこゝろのまゝにあるべしとまふしあふてさふらふらんこそ、かへすがへす不便におぼえさふらへ。

〔浄土真宗聖典全書〕Ⅱ、八一九頁。以下『聖典全書』と略す。傍線は筆者）と、「こゝろ」にまかせて行う身口意の三業の悪を誡めている。

この第一通に「煩惱具足の身なれば、こゝろにもまかせ」と記された語は、一部の念仏者が煩惱具足の凡夫であることを根拠とし、我意にまかせて身口意の三業に悪を許している状況を誡めている。これは仏法に「こゝろ」をまかせていない状況をあらわしているからである。したがって、この第一通の二重傍線を附した「こゝろ」の語は、我意中心のままである「無明」、すなわち未回心の「こゝろ」を示す語といえる。

このことは『同』第一通の直前に、

むかしは彌陀のちかひをもらはず、阿彌陀佛をもまふさずおはしましさふらひしが、釋迦・彌陀の御方便にもよほされて、いま彌陀のちかひをもらはじめておはします身にてさふらふなり。もとは無明のさけにえいふして、貪欲・瞋恚・愚癡の三毒をのみこのみめしあふてさふらひつるに、佛の御ちかひをきゝはじめしより、無明のえいもやうやうすこしづゝさめ、三毒をもすこしづゝこのまづして、阿彌陀佛のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあふてさふらふぞかし。

〔聖典全書〕Ⅱ、八一八頁。傍線は筆者）とあるように、「むかし」は本願に対する信心もなかった未回心の者が、「いま」は本願を聞く身となった回心の上から、以前の未回心の状況を省みた内容からも明かである。その状況を「もとは無明の酒にえいふして、貪欲（中略）このみめしあふてさふらひつるに」と述べている。而して「佛の御ちかひをきゝはじめしより、無明のえいもやうやうすこしづゝさめ、三毒をもすこしづゝこのまづして」と、本願に帰依する以前は無明の自覚もなかつ

たが、本願を聞きはじめてからは無明の酔いも少しずつ醒め、三毒も少しずつ好まぬように変化の生ずることをあらわしている。このように「むかし」「いま」「ききはじめしより」「もとは」と、時間経過に則って心情的にも行動的にも変化の生ずる様相が示されている。

いま、回心、未回心の語を用いたが、その意図は『教行証文類』『信文類』に「夫按眞實信樂、信樂有一念一念者斯顯信樂開發時剋之極促、彰廣大難思慶心也。」（『聖典全書』Ⅱ、九三頁）と示された、信樂開發という超時間的な信一念の語意とは異なり、開法の志が熟し帰依が成立し、その経過の中で教えが主体化し現実生活上に変化が生ずることをあらわすためである。或いは変化の生じがたいことに葛藤する状況をあらわすための語であることを記しておきたい。

にもかかわらず、「煩惱具足の身なれば、こゝろにもまかせ、身にもすまじきことをもゆるし」と、放逸無慚の行動をとり続けることは、回心が生ずる以前の無明にまかせつづけていることをあらわしているといわねばならない。要するに阿弥陀仏の悪人救済の用語を理解しても、その本願に帰依する回心が確立していないのである。これが放逸無慚を生ずる第一の理由であつたと考えられる。

同様に『同』第五通でも、

もとぬすみこゝろあらんものも、極樂をねがひ、念佛まふすほどのことになりなば、もとひがふたるこゝろもおもひなをしてこそあるべきに、そのしるしもなからんひとびとに、悪くるしからずといふこと、ゆめゆめあるべからずさふらふ。煩惱にくるはされて、おもはざるほかにすまじきことをもふるまひ、いふまじきことをもいひ、おもふまじきことをもおもふにてこそあれ。（『聖典全書』Ⅱ、八二六～八二七頁。傍線は筆者）

と、煩惱に狂われたと雖も三業に悪を為すことは思ひなおすべきと記し、つづけて、

さはらぬことなればとて、ひとのためにもはらぐろく、すまじきことをもし、いふまじきことをもいはゞ、煩惱にくるはされたる義にはあらで、わざとすまじきことをもせば、かへすがへすあるまじきことなり。

〔『聖典全書』Ⅱ、八二七頁。傍線は筆者〕

と、悪を為しても往生の碍りとならないといって、悪を重ねることは煩惱のせいではなく、「わざと」であると明記している。また『同』第十通の慈信坊宛ての「御消息」（『聖典全書』Ⅱ、八三七頁）には、信願坊が放逸無慚であると誣告した「御消息」に対する返事にも、第五通と同一内容の教誡が示されている。

三、「御消息」における「しるし」の意義

また、『同』第一通には、

佛のちかひをもきゝ念佛もまふして、ひさしふなりておはしまさんひとびとは、この世のあしきことをいとふしるし、この身のあしきことをいとひすてむとおぼしめすしるしもさふらふべしとこそおぼえさふらへ。（中略）佛を信ぜむとおもふこゝろふかくなりぬるには、まことにこの身をもいとひ、流轉せむことをもかなしみて、ふかくちかひを信じ、阿彌陀佛をもこのみまふしなむどするひとは、もとこそ、こゝろのまゝにてあしきことをもおもひ、あしきことをもふるまひなむどせしかども、いまはさやうのこゝろをすてむとおぼしめしあはせたまはゞこそ、世をいとふしるしにてもさらはめ。〔『聖典全書』Ⅱ、八一九〜八二〇頁。傍線は筆者〕

と、回心して念仏相續がひさしくなる者に対しては、帰依、回心の「しるし」「証し」「証明」として、「もとこそ、

こゝろのまゝにてあしきことをもおもひ、あしきことをもふるまひなむどせしかども、いまはさやうのこゝろをすてむとおぼしめしあはせたまはゞこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめ」と、「もと」の「こゝろ」の「まゝ」ではなく、「いま」は従前来の悪しき言動を「すてむとおぼしめ」すことこそ、回心成立の「しるし」「証し」であると記している。『同』第二通（『聖典全書』Ⅱ、八二二頁）、『同』第五通（『聖典全書』Ⅱ、八二六頁）にも、ほぼ同様の記述が見られる。

このように「しるし」は、帰依、回心の成立を証す語として用いられている。すなわち三業の上に「厭穢・欣浄」「止悪・作善」の方向性が生ずるところに、回心成立の「しるし」があるといわれている。

また、文中の「世をいとふしるし」（厭穢）は、次の第二通に見える「往生をねがふしるし」（欣浄）とあわせて、願生者の内心をあらわした語で、穢土を厭うとは単に穢土の現実から逃避することではなく、自身の現実を穢土と自覚し、浄土を真実と仰いで生きようとする営みが生ずることをあらわしている。また、浄土を欣求するとは単に死後の安楽を求めることでなく、浄土によつて穢土の虚妄なる事実を認めて、穢から浄を目指す者として、生き方の転換が生じることを意味するといわねばならない。

因みに、筆者は以前『無明の酔いをさます阿弥陀仏の薬』（自照社出版、二〇一八年刊）において「しるし」について述べたことがある。その時は講演録という書物の性格上「しるし」については、「証」「験」などさまざまな語意の中から、「御消息」第一通の「阿弥陀仏の薬」の語にあわせて、比喩的に「効能」「効力」の「効」の字を当てている。但し、これは薬を服用した効能として、病気が治癒するとの比喩的な意味で用いたものであって、その語意に限定するものではない。「薬」を「服用」しなければ「効能」は発生しないように、本願の法薬を信受しなければ、効能たる「しるし」のあらわれないことを示すために「効」の字義を用いたものである。

さらに『同』第三通には、

めでたき佛の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをもおもひなんどせば、よくよくこの世のいとはしからず、身のわるきことをもおもひもしらぬにてさふらへば、念佛にころざしもなく、佛の御ちかひにもころざしのおはしまさぬにてさふらへば、念佛せさせたまふことも、その御ころざしにては順次の往生もかたくやさふらふべからん。よくよくこのよしをひとびとに、きかせまいらせたまふべくさふらふ。

〔『聖典全書』Ⅱ、八二四頁。傍線は筆者〕

と、第一通同様、悪人を救うと誓われた「めでたき佛の御ちかひ」を根拠に、「わざとすまじきことども」をなすことは「よくよくこの世のいとはしからず」、自身の悪きことにも自覚がなく、「念佛にころざしもなく、佛の御ちかひにもころざしのおはしまさぬにてさふらへば」、そのような「御ころざしにては」念仏を申しても順次の往生は困難であると、極めて厳しい誠めが述べられている。

この「ころざし」とは、先の「しるし」のない状況を指す語であろう。一方、本来の「ころざし」とは、本願を聞き念仏して浄土に往生を遂げようとする、真摯な志を意味する語であろう。したがって「わざとすまじきことども」をする放逸無慚な「ころざし」では往生はできないと誠めたのである。純粹な回心の者とそうでない者との峻別がなし崩しになっているところに、放逸無慚の生じる原因を見届けたから、これほどに厳しい言葉を用いたと思われる。ここに内心に帰依なく外相のみの者の宗教的欺瞞性を抉り出す、親鸞の深い洞察力が窺える。

このような「御消息」の記述を見るに、親鸞には『教行証文類』等に見られる願力の回向によって恵まれる他力の信心は、生涯一貫して変わりなく相続するという超時間的教學構造のほか、現実的時間経過にしたがって、意識、行動の上に変化が生ずる信心のあり方を問題とする教學が存在していたと考えられる。このような、信者の聞

建長四年の『御消息』の「浄土のをしへ」について（2）

法の経過にしたがって、少しずつでも我意むき出しの無明から離れようとする意識が生ずべき点を重視するところに、他力浄土教の具えるべき宗教的重要性が込められていると筆者は考えている。

四、「散善義」至誠心積の「敬而遠之、亦不随喜」との関連について

建長四年頃の「御消息」（第一通）では、門弟の放逸無慚を教誡するのに、

また至誠心のなかには、「かやうに惡をこのまむひとはつゝしみてとをざかれ、ちかづくことなかれ」とこそをしへをかれてさふらへ。善知識・同行にはしたしみちかづけとこそときをかれてさふらへ。

『聖典全書』Ⅱ、八二〇頁）
と記されている。また第五通（『聖典全書』Ⅱ、八二七頁）にも同内容が記されている。

この記述は「散善義」の「若非善業者、敬而遠之、亦不随喜也。」（『聖典全書』Ⅰ、七六二頁）の語を承けたことは明かである。特に第一通には『往生礼讃』「前序」の雑修の失を誡める「人我自覆不親近同行善知識故」（『聖典全書』Ⅰ、九一六頁）の文意を反顧して「善知識・同行にはしたしみちかづけ」と勧めている。このように「御消息」には『礼讃』や「散善義」至誠心積の文意との共通点が重ねて認められ、先に述べた三業にわたって造惡を誡める文意と「散善義」至誠心積との強い関連が知られる。

「散善義」至誠心積との関連については、

『經』（觀經）二六、「一者至誠心。」「至」者眞、「誠」者實。欲明一切衆生身口意業所修解行、必須眞實心

中作。不_レ得_下外現_上賢善精進之相_中。内懷_中虛假_上。貪瞋・邪偽・奸詐百端、惡性難_レ侵、事同_二蛇蝎_一、雖_レ起_二三業_一、名爲_二雜毒之善_一、亦名_二虛假之行_一。不_レ名_二眞實業_一也。若作_二如_一此安心・起行_一者、縱使苦_二勵身心_一、日夜十二時急走急作、如_レ灸_二頭燃_一者、衆名_二雜毒之善_一。欲_下廻_上此雜毒之行_一、求_レ生_二彼佛淨土_一者、此必不可也。何以故。正由_下彼阿彌陀佛因中行_上苦薩行_一時、乃至_二一念一刹那_一、三業所修、皆是眞實心中作、凡所_二施爲趣求_一、亦皆眞實_上。又眞實有_二二種_一。一者自利眞實、二者利他眞實。言_二自利眞實_一者、復有_二二種_一。一者眞實心中、制_二捨自他諸惡及穢國等_一、行住坐臥想_下同_上一切苦薩制_二捨諸惡_一、我亦如_レ是也。二者眞實心中、勸_二修自他凡聖等善_一。

『聖典全書』Ⅰ、七六一―七六二頁)

と、『觀經』の至誠心を眞實心と釈し、内心外相の相應を眞實の意味とし、内外不相應である虚仮雜毒の善をもつての往生は不可と定めている。この「不可」の語が業因に対する個所で述べられず、相続行の實際行動の個所に用いられていることによって、業因に対する安心と起行の交際に重大な関連性が込められていると考える。すなわち、本願に対する回心が成立しているか否かを起行相続によって判ずることが可能であるともいえる。

ただ、この点については『教行証文類』の「信文類」の三心釈、なかでも至心釈および機の深信の理解などと関連して、さまざまに疑問が生ずるかと推測される。それらについては紙数の関係上別途に論究したいと思っている⁽¹⁾。したがって、いまはあくまで相続という時間経過を認めた上でのことである。

前掲の拙論で至誠心については、起行に対する安心を意味するもので、往生の決定については本願に対する深心によって決定するのである。その往生決定の者が生涯を如何に生きるかをあらわすものが至誠心釈の意図であると述べた⁽²⁾。

その起行の内容として示されたものが、至誠心釈の自利眞實、利他眞實である。釈中では自利眞實のみを述べて

利他真実は略されている。それは自利真実の内容を他者に向けることが利他真実の意味だからである。而して自利真実の内容を「一者眞實心中、制捨自他諸惡及穢國等、行住坐臥想_下同_三一切菩薩制捨諸惡、我亦如_も是也。」の止惡と「二者眞實心中、懃修自他凡聖等善。」の作善とを挙げている。この止作二善を三業にわたって詳釈して、

眞實心中口業、讚歎彼阿彌陀佛及依正二報。又眞實心中口業、毀厭三界・六道等自他依正二報苦惡之事。亦讚歎一切衆生三業所爲善。若非善業者、敬而遠之、亦不隨喜也。

又眞實心中身業、合掌禮敬、四事等供養彼阿彌陀佛及依正二報。又眞實心中身業輕慢厭捨此生死三界等自他依正二報。

又眞實心中意業、思想觀_三察憶_四念彼阿彌陀佛及依正二報、如_レ現_三目前_一。又眞實心中意業、輕賤厭捨此生死三界等自他依正二報。不善三業、必須眞實心中捨。又若起善三業者、必須眞實心中作。不簡内外明闇、皆須眞實。故名至誠心。

(『聖典全書』I、七六二頁。改行は筆者)

と、身口意の三業にわたり浄土と穢土とを対比させて「厭穢・欣浄」を勧め、「若非善業者、敬而遠之」と誠めている。これらを如来によって回向された浄土真実を起点とした行者の起行とみたのが、親鸞の建長四年頃の「御消息」の教誡内容の根拠と考えられる。

先述のとおり、往生決定は本願に対する深心をもつてあらわされ、その深心に対して至誠心、廻向発願心は決定往生人の相續起行に対する安心と位置づけられている。この決定往生人の称名相続の助業である起行、作業を往生決定のための業因と見誤ると、本願に対する決定の信心が崩れることになる。この状況を示すものが後の『興福寺奏狀』「第六暗浄土失」(『聖典全書』VI、七六七〜七七〇頁)や、親鸞が第十九願の内容を要門と名づけた諸行による往生を求める自力仮門となってしまう。

五、「散善義」至誠心釈と親鸞の起行との関連について

以上のように「御消息」第一通から第五通等を見るに、親鸞は放逸無慚に対して、「散善義」至誠心釈が三業の造悪を誡め、善の三業をもつて浄土を欣求すべきとする内容を承けて、自身の起行に対する基本的立場としていたことが知られる。このことは親鸞が至誠心釈を単に放逸無慚の教誡に限らず、信心の行者の相続に対する規範として重視していたことを意味する。

それについて、先に引用した「御消息」第三通に、

貪欲の煩惱にくるはされて欲もをこり、瞋恚の煩惱にくるはされてねたむべくもなき因果をもやぶるこゝろもをこり、愚癡の煩惱にまどはされておもふまじきことなんどもをこるにてこそさふらへ。

めでたき佛の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをおもひなんどせば、よくよくこの世のいとはしからず、(下略)

(『聖典全書』Ⅱ、八二三～八二四頁。傍線、改行は筆者)

と記されるように、煩惱に狂わされての三毒については、凡夫の現実として慚愧を込めて認めつつ、「めでたき佛の御ちかひがあれば」といって、「わざとすまじきことを」と記されたような者に対しては、「その御こゝろざしにては順次の往生もかたくやさふらふべからん」と、極めて厳しく教誡している。

これは、実際は未回心でありながら願生者と称している者は、その相続起行によつて未回心の事実が明かになる

ことをあらわしている。すなわち願生者の起行は、内面的信心の回心性、誠実性が証せられる「しるし」であるという、すこぶる重要な意味を持つていることを認識しなければならない。先に回心について述べた箇所と同様に、「しるし」とは法が主体化している「しるし」として用いられる語で、決して往生の条件ということではない。まして安直に他者を裁くための語でもない。ただ「御消息」には放逸無慚を戒めるために用いられているが、本来は行者自身の中で確認されるべきことである。この往生決定とそれにとまう相続行の緊張的關係によって、念仏者の如法な相続形態が展開するのである。かかる宗教的二重構造が存在しなければ、浄土真宗は放逸無慚に対応することのできない宗教となってしまう。

六、『教行証文類』等の聖教に起行論が見られない一因

ところで、筆者は研究発表の折（二〇二三年十二月二十一日）に『教行証文類』をはじめ多くの聖教に起行についての論述が極めて少ないと指摘した。それに対して、なぜ起行論が示されていないのかとの質問をいただいた。その折には仏教者として「当然知っているべきことであるから」と答えたが、今回の考察によって理由の一面を知ることができたと考えるので、以下そのことについて記しておきたい。

善導の『礼讃』や「散善義」等に論述された行業体系は、業因・相続の全体にわたる積相であった。それに対して親鸞の『教行証文類』は業因である信心の真仮を簡択することを何よりの撰述意図としていたと筆者は考えている。親鸞が法然（一一三三～一二二二）の開いた浄土宗を浄土真宗と名づけた理由については、「有念無念」の端

書の存する親鸞七九歳の『古写消息』所収の法語に、

淨土宗の中に眞あり、假あり。眞といふは選擇本願なり、假といふは定散二善なり。選擇本願は淨土眞宗なり、定散二善は方便假門なり。淨土眞宗は大乘の中至極なり。方便假門の中にまた大小・權實の教あり。

『聖典全書』Ⅱ、七六九～七七〇頁

と記されているように、淨土宗の眞仮を分判するためであった。その分判の根拠が信心の自力他力の別にあることは先の文面から明かである。すなわち、真たる理由を「選択本願」と定め、それに対する仮の内容として「定散二善」の語を対比させている。親鸞にあつては「定散二善」は自力の別目である。しかればそれに対する「選択本願」は自力を捨てて他力に帰すという、捨自帰他の法義をあらわす語として用いられたといわねばならない。

これは法然が『選択集』「本願章」に「夫約四十八願、一往各論選擇攝取之義」者、第一無三惡趣願者、(中略)故云「選擇」也。乃至第十八念佛往生願」(『聖典全書』Ⅰ、一二六八～一二六九頁)と、四十八願全体に選擇の義意を論じ、その上で『同』「特留章」に「凡四十八願皆雖本願、殊以念仏為往生規」(中略)四十八願之中、既以「念仏往生之願」而為「本願中之王」也。」(『聖典全書』Ⅰ、一二八四頁)と述べている。これによると、四十八願の全体を選擇本願として、その中第十八願のみを「本願中之王」と位置づけている。而して四十八願中の第十八願が「王」とされる根拠は、第十八願が唯一の生因願であると見たからである。元来『無量壽經』における生因願は第十八願、第十九願、第二十願の三願と見るのが伝統的理解であつた⁽³⁾。それに対して法然は第十九願、第二十願を第十八願の内容として統合させる特別な理解を示した⁽⁴⁾。

この法然の第十八願理解に対して、住心坊覚瑜(一一五八～一二三三)は第十九願をもつて諸行本願義を主張し、法然晩年の弟子であつた覚明坊長西(一一八四～一二六六)は住心の影響を承けて、第二十願諸行本願義を主張し

た。さらに一念多念の論争は法然滅後も止まることなく、法然門流に大きな混乱をもたらしていた。また、前にも示した『興福寺奏状』の「暗浄土失」等に見られる伝統的諸行雑修往生義など、内外にわたりさまざまな課題を抱えていた。これらの問題点は往生の業因を如何に確定するかにかかっていたといえる。

法然は『選択集』の冒頭に自らの立場を「往生之業、念佛爲先」（『聖典全書』Ⅰ、一二五三頁）と述べて、往生の業因は本願念仏の一行と選定されたと主張した。故に念仏以外に業因は考えられない。なのに、何故混乱が生ずるかが問題であった。その問題点を衆生領解の信心に見出したのが親鸞であった。阿弥陀仏が成就した名号・念仏に真仮の別があるはずはない。それに差をあらしめるのは衆生の信心以外にはないと見たのである。

それを体系づけた書物が『教行証文類』であり、内容的には三願真仮論であった。その総題には「顕浄土真実教行証文類」と三法（教・行・証）をもって示されている。いわゆる念仏往生の法門である。しかし、「教文類」の冒頭には「謹按浄土真宗、有二種廻向、一者往相、二者還相、就往相廻向有眞實教行信證」（『聖典全書』Ⅱ、九頁）と二回向四法（教・行・信・証）をもって法門の概要としている。ここに『教行証文類』は、法然が勧めた念仏は本願を信受して称える念仏であるから、行信総論とも、行中摂信とも称されていた。すなわち、信行を分けて念仏をもって唯一の往因と語っていた。その念仏から信を別開して、その信の如実、不如実、すなわち他力・自力を簡択して、他力真実の法門と自力による権仮方便の法門とを分別するために撰述されたことが知られる。

そこで法然が四十八願すべてを選択本願と名づけたのに対して、親鸞は『教行証文類』をはじめ、先の「有念無念」の法語等によると第十八願のみを選択本願とし、第十九、二十願を選択本願の枠から除外して、第十八願にかぎり選択本願の願名を用いている。このことは正信偈の偈前の文に、

凡就誓願、有眞實行信、亦有方便行信。其眞實行願者、諸佛稱名願。其眞實信願者、至心信樂願。斯乃選

擇本願之行信也。其機者則一切善惡大小凡愚也。往生者則難思議往生也。佛土者則報佛・報土也。斯乃誓願不可思議一實眞如海、大無量壽經之宗致、他力眞宗之正意也。
〔『聖典全書』Ⅱ、五九頁〕

と述べられたように、往生の因である行信に眞仮を分判し、眞実たる理由を選擇本願に求め、つづいて機類、往生、仏土を挙げて「他力眞宗之正意」と結論づけている点に明かである。

七、『教行証文類』等に起行を述べなかった理由

以上のように『教行証文類』は第十八願のみを選擇本願とし、第十九願、第二十願の三願をもって大要を定めて、選擇本願たる第十八願眞実他力の法門を前五卷に開き、各卷に願名を標し五願開示、取願立法して第十八願・選擇本願の究極性を立証せんとしたものである。これに対して第六卷「方便化身土文類」には第十九願を「至心発願之願」、第二十願を「至心廻向之願」と願名を挙げてゐる。前五卷にあつては機受に当たる「信文類」に第十八願を「至心信樂之願」と標挙し、三願の信心の相異をもつて眞仮を判別したのである。これによって「信文類」の「涅槃眞因唯以信心」（『聖典全書』Ⅱ、七九頁）や、「化身土文類」の「濁世能化釋迦善逝、宣說至心信樂之願心・報土眞因信樂爲正故也。」（『聖典全書』Ⅱ、一九六頁）等と述べられた、他力信心正因論が確立する。

このように『教行証文類』撰述の意図を理解した上で起行との関連を考慮すると、念仏と諸行とを共に往因と領解する要門の者の修相と、他力信心を確立した行者が称名相続の助業として実修する前三後一のいわゆる同類の助業、また一旦は雜行と名づけられたが異類の助業とされる諸行を修する行者との相異を、それぞれの外相からいず

れが真であり、いずれが仮であるかを甄別することができようか。また、同様に真門の信者が多念相統の称功をたのみ臨終来迎を期する様相と、如実信心の行者の念仏相統との違いを見出すことも容易ではないであろう。

この状況を考えるならば『教行証文類』をはじめ自力・他力の真仮を分判する聖教に、起行相統のあり方を記述することは、反って混乱を生ずることが明白である。故に親鸞は『教行証文類』等にあつては、他力真実の信心のあり方を甄別して自力、他力の分別を明確にし、他力の法門の究極性を解明する方向性をとったと考えるべきである。『教行証文類』をはじめ多くの聖教に起行のあり方を論じなかったのはそのためである。

したがって『教行証文類』によって相統行の内容を確定しようとすることは、それ自体が論理的に無理といわねばならない。よって伝統宗学において空華学派等の主張する方便助正説に立つて、信者の起行は『浄土論』の五念門行とする主張は再考を要すると考えられる。ただ、石泉学派の主張する弘願助正説については、親鸞が起行論として先の「御消息」のように『礼讃』『散善義』の体系を用いていることから、「散善義」や『礼讃』による主張は親しいといえる。ただ、『教行証文類』の真仮分判の体系から起行としての弘願助正説を立てることには無理があると筆者は考える⁹⁾。やはり起行論は起行中心の教学構造に基づくべきであり、それに対して親鸞は建長四年の「御消息」において正確に対応していたといえる。

このように両書の撰述意図の相違を考えると、親鸞は現実的な実践については善導・法然と継承されてきた豊かな助業相統論を展開していたと考えられる。その論拠が放逸無慚を誠めるための「御消息」に幸いに記述されたと考える。

八、まとめとして

起行にはいわゆる堂内起行といわれる宗教的儀礼のみならず、ひろく堂外起行といわれる一般社会に対する実践行動までも含む広範囲のものがある。故にその内容はきわめて多岐にわたる。その意味でも伝統教学における限定的な起行論の枠を越えて、より広範囲な考察が必要と思われる。

起行論は従来助正論として論究され、『教行証文類』の教学的枠内で五念門か五正行かを決定することに重点が置かれてきた。そこで信者の相続行は名号が身口意の三業の上にあらわれるものであるからすべて同等であるとするか、相続行にも本願行・非本願行の別を認めるべきとするかが議論の中心であった。しかし、それでは内容が極めて限定的であって、起行論の中核から逸れてしまっているように思われる。

信心による往生成仏の決定が最重要視されるのは、浄土真宗としては当然といわねばならない。しかし、それによつてすべての問題が解決した如くに考えがちなところに、往生決定後の行業を軽視する傾向が生じたように思われる。信心決定とは未回心の者が本願に帰するという回心を経て、信心念仏の行者として新たな一歩を踏み出す事柄であつて、往生が決定することによつて生涯のすべての問題が解決したわけではなく、それは新たな始まりであることを決して忘れてはならない。

親鸞が「御消息」第一通に「むかしは」「いま」「もと」などと表記することによつて、信心の成立から深化、それに伴う行動の変化までを詳細に論述していることを軽視してはならない。『教行証文類』は他力真宗の教理の究極性を克明に展開している。しかし、それは日常的時間を超越した法の体系を示したものであった。それをその

まま日常的時間に取り込んで、現実の起行論の論拠としようとするところから無理が生じたのである。それが原因で実際の生活においてはいかなる実践も努力も変化も不要であるが如きの曲解が生まれ、容易に放逸無慚を発生させる傾向が生じたのである。親鸞教学の全体構造を考える時、上來述べたように、往生の正因を信心の自力・他力をもって明かにせんとする『教行証文類』を中心とした聖教と、分量的には僅かではあるが「御消息」に記された、現実的起行に対する体系のあることを見落としてはならない。両者の教学の構造的相違が深く考えられなかったところから、真宗起行論の脆弱性が生じたといえる。

信仰とは現実に信心、帰依・回心が成立しなければあり得ないことからである。そして、それによって信者の行動上に変化が生じることを「御消息」は「しるし」といい、逆に行動に変化が生じないことは帰依・回心が成立していない「しるし」といったのである。親鸞が「穢土をいとうしるし」「往生をねがふしるし」といわれたのは、信仰成立の重要な証明を意味していた。本願成就の故に回向された教法は一切の時空を包んで不変である。しかし、現実を生きる個人は生まれる以前から信仰を持っている者など存在しない。その者が信心を恵まれることは、現実の時間経過の中で何らかの機縁（本来的には曠劫以来の調育というべきか）が熟してはじめて成立するのである。その現実を見ることなく信心成立を既成の事実の如く錯覚し空論を展開する。それは真宗用語の理解、記憶をもつて信心成立と錯覚をしていることで、実際は回心が成立していなかったのではないか。

故に信心、他力の安心と称しているが果たして回心が成立しているか否かは、起行によって確かめられるという宗教構造が必要であったのである。そのことをあらわそうとしたものが親鸞の建長四年の「御消息」の「浄土のをしへ」の内容であり、ことに「しるし」の語であったといえる。

(註)

- (1) 「聞已即滅」の機のような場合などは別として、信後の起行によって回心の成・不が判ぜられるという筆者の理解に対して、「信文類」の至心釈(『聖典全書』Ⅱ、八〇(八二頁))等を根拠として起行が救済の条件のごとくに理解される可能性があると思われるので、補足註記をしておきたい。ここで述べている起行は決して条件ではなく、回心成立における救済の「証し」としてのことである。ただ至心の法義釈には「一切群生海、自『從无始』已来、乃至今日至『今時』、穢惡汚染无『清淨心』、虛假諂偽无『眞實心』」(『聖典全書』Ⅱ、八〇頁)と、曠劫以来清淨心、眞實心なしと述べられた点を注視して、衆生には全く眞實心がないように論じられるが、至心釈ではこのような機無の状況を示して、その故に仏による円成、回施、成一が成立すると積されている。この点に注意すべきと考える。而して「斯至心者、則是至德尊號爲『其體』也」(『聖典全書』Ⅱ、八一頁)と結ばれている。つづく信樂釈では「疑蓋无『有間雜』、故名『信樂』」として、「即以『利他廻向之至心』爲『信樂體』也」(『聖典全書』Ⅱ、八三頁)といわれている。とすれば信樂の体、至心であるから利他廻向の眞實心は衆生の上に成立する。さらに欲生釈では「言『欲生』者、則如來招『喚所有群生』之勅命。即以『眞實信樂』爲『欲生體』也」(『聖典全書』Ⅱ、八七頁)と積されている。従来、欲生は信樂の義別といわれてきた。すなわち欲生は群生に対する如来招喚の勅命であった。何故ならば群生には法爾として欲願往生の心は生じない故に、如来が命じられることによってのみ生ずるとの理解である。

このように本願を眞実と無疑信受している信樂の具体的な様相は、決定往生の思いを持つて念仏すると共に、「厭穢・欣淨」の起行となって展開するといふべきである。「厭穢・欣淨」とは、單なる穢土の否定ではなく淨土の眞実によって穢土

建長四年の『御消息』の「淨土のをしへ」について(2)

建長四年の『御消息』の「浄土のをしへ」について（2）

の不実を知らされ、凡夫の浅ましさを痛感して、穢から浄へと方向転換していく様相である。如来によって恵まれた浄土願生という仏道をもっと重く論ずべきと考える。

また、機の深信の理解についても少し述べておきたい。未だ詳細な考察をしていないので感覚的内容となるが、いつ頃から罪惡深重・曠劫流轉の身である故に、全く善のできない「曾無一善」の身であることを勧めるような理解が広まったのかは検討を必要とすると思う。同様になぜ真宗の信者は無善でなければならないような固定的な機の深信の理解が求められたのかも疑問である。もし、起行実践が自力策勵と混同されているならば大きな問題といわねばならない。

本来、二種深信は願力成就の報土には自力の信行をもって往生することはできないことをあらわすもので、善をなしではならないということではなかったはずである。「善導和讃」に、

願力成就の報土には 自力の心行いたらねば

大小聖人みなながら 如来の弘誓に乗ずなり

煩惱具足と信知して 本願力に乗ずれば

すなはち穢身すてはてて 法性常樂證せしむ

（『聖典全書』Ⅱ、四四一頁）

と、大小の聖人、善人であっても、煩惱具足、罪惡深重の凡夫であっても、自力の善は往生の役に立たず、惡業、煩惱も障りとならず、機の有善無善を問わず願力による救いを示すための言葉ではなかったかと考えている。

(2) 拙論「建長四年の『御消息』の「浄土のをしへ」について」「行信学報」第34号、三九頁以下に『礼讃』『散善義』の三心の関わりについては論述している。

(3) 良源（九一二〜九八五）の『極樂浄土九品往生義』（『浄土宗全書』第15卷、一七〜一八頁）には、第十八願・第十九願・第二十願を生因願と見て、その優劣を対比して第十八願を下劣の機とし第十九願を勝機と定めている。

(4) 法然は『選択集』では第十八願を「本願中之王」としている。それに対して第十九願については『西方指南抄』上本「法然聖人御説法事」に「来迎引接の願といふは、すなわちこの四十八願の中の第十九の願なり」（『聖典全書』Ⅲ、九八三頁）と述べ、『同』中末の「四箇条問答」でも「第十九の来迎の願」（『聖典全書』Ⅲ、九八三頁）としている。このように生因であるべき「發菩提心、修諸功德、至心發願」と誓われた行信については論究せず、臨終来迎の益を主として用いている。ただ『同』中本の「十八條法語」では「第十九の願は、諸行之人を引入して、念佛之願に歸せしめむと也」（『聖典全書』Ⅲ、九三三頁）と、行信である「發菩提心、修諸功德、至心發願」の語に注目して、諸行の機を誘引せんとする願意を見る面もある。

また、第二十願については『同』中本の「十八條法語」に「第二十願は大綱の願なり。「係念」といふは、三生の内にならず果遂すべし。假令通計するに、百年の内に往生すべき也」云云。これ九品往生の義、意釋なり。極大遲者をもて三生に出ざるころ、かくのごとく釋せり」（『聖典全書』Ⅲ、九三〇頁）と、「大綱の願」といい三生果遂の願として理解している。これらによって法然は生因三願説を敢えて無視した立場があったと知られる。

(5) 普賢大圖『信仰と実践』（一九七二年、永田文昌堂）第一章「宗教的実践」の中に、第三節「五念門を報恩行とする説」、第四節「五正行を報恩行とする説」、第五節「五念門か五正行か」等において、伝統的報恩行理解を組織的、対照的にまとめられている。尚、伝統的助正論と現実的起行論との問題点については今後検討を続けていきたい。