

藤ノ原惠行

この書は法相宗の教えを学ぶ初学者のために、貞慶が著したものである。これまでに読んできた『解脱上人小章集』（法相宗章疏三）に著された短文の基本の内容を記したものである。先の短文等はこの書から派生したものと見える。後の良遍によって三乗思想から一乗思想へと法相宗の教えが大きく傾いていく先駆者となった貞慶の教えである。それは当時の南都仏教における一つの到達点を示しているだろう。またそれは当時の仏教者が持っていた、仏教というものに関する大きな枠組みを示しているとも見える。それを学ぶことは法然とそれを批判した貞慶の思想の違いを浮き彫りにするものであり、親鸞と貞慶との違いを明らかにするものである。そういう期待を持ってこの書に取り組んだことである。しかし、読むほどに現代の我々が持っている真宗理解と近いものを感じた。勿論、念仏一つとか弥陀一仏という発想はないの

であるが、考え方の基本において我々とあまり変わらないものを感じたのである。同じ仏教なのだから当然というところもあるが、貞慶の思想と親鸞の思想とどう違うのだろうか。それが改めて問題になったことである。この書はそれぞれの要点を規則正しく押さえているので、それを踏まえて内容を検討し真宗との違いを明らかにしていきたい。今回は特に浄土真宗と同じ用語を追ってみた。

第一菩提「心」門（大正大藏経も日本大藏経も「心」があるが、本文を読めば誤入と思う）

まず第一の菩提門を見ていくと、

菩提と云ふは、謂く佛智慧なり。梵には菩提と云ふ。此には翻して覺と爲す。自覺覺他覺行圓滿なり。

とあり、「自覺」「覺他」「覺行圓滿」についてそれぞれ解

説する。菩提の定義において大きな違いはないようであるが、特に「自覺」のところでは、

自覺は凡夫に簡ぶ。謂く凡夫の類は自身に二の佛性有ることを知らず。修證すること能はず、理に迷ひて苦を受く。…中略…一には理佛性。謂く眞如なり。性とは是れ體の義。…二に行佛性。謂く法爾無漏の種子なり。性と
は是れ因の義なり。…此の二の佛性を如來藏と名く。藏とは謂く覆藏なり。或は是れ含藏なり。

と述べる。たとえ凡夫であつても仏性を有していることが前提となつている。これは聖道門としては当然のことであろう。勿論、眞宗とは受けとめ方の違いがあるのだが、

我れ等、福智微劣にして、人中に下賤なり。若し宿習無くは、無上の法に於て萬が一も信じし。今、佛語に於て既に疑謗無し。愚なるを以て還て知ぬ。大乘の性有ることを。

そして第一菩提門の最後に、

佛性を具足すること、何ぞ疑惑せんや。

と述べるのは、明らかに『愚迷発心集』で語つたごとく自ら

の愚を見つめている姿勢を示しながら、宿習の故に今日仏語を信ずることができたのであるから、大乘の性(＝仏性)の有ることが知れるのだと言う。それは、「誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、眞証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし」(信巻)と語りながらも、「たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ」(総序)と述べる親鸞と似ている。結果だけを見れば、親鸞も貞慶と同じ立場にあるのではないだろうか。一乗思想であれば一致して当然なのかも知れない。

第二二利門

次に菩提の要点である自覚覺他覺行円満という第二の二利門では、

二とは謂く自他なり。利とは謂く義利なり。物を益すること宜き所を之を説て義と爲す。自他同く益するを名て二利と爲す。…先づ須く生死の苦患を了知すべし。次に應に自他の利樂を欣求すべし。

と、自利他の二利を問題とするが、まず生死の苦悩の原因を知り、次に自他の利益を求めよと言う。そしてなぜ二利を説くのかと自問して、

末世の修行は多く大悲を闕けたり。他を見ること自に異なり猶を二乗に及ばざるがごとし。淨土の苦・は偏に自の樂みを求む。適^{あた}ま恩親を思ふとも専ら平等にあらず。

或は言く。自ら先づ不退に至て後に能く他を救はんと。

此も亦遮せず。然るに意樂に依て他を哀むこと實に深くして、他の爲に自を進むれば實には大悲なるべし。此の願に依るが故に、淨土に生ずることを得。若し未だ悲に住せざる・は先づ自行を勵むべし。

特に利他行の大切さを説いている。最後の「若し未だ悲に住せざる・は先づ自行を勵むべし」などは、利他のための自利ということが明らかである。このことは大乘仏教の根本であるが、親鸞においても「教卷」冒頭に、「謹んで淨土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり」とある。還相の定義は今もって決定的でないようであるが、貞慶も問題にしている利他行ということを考えて、当

時は大乘仏教というとその課題は利他行だったのではないか、そこから考えると証卷に説かれる還相回向とは、法蔵菩薩の還相ということではなく往生人の利他行のことを指しているのではないかと思われる。念仏往生ということが大乘仏教であるためには、念仏者の上に利他行が成立することが必要だったのではないだろうか。親鸞がこの『法相心要鈔』を読んだのかどうかは全く不明であるが、当時の仏教界の持つ思想的雰囲気とは、親鸞にも十分影響があつたのではないだろうか。貞慶の表現も、念仏して淨土に往生するだけの専修念仏の教えを批判しているようにも読める。

第三三學門

自利他の実現における要点が第三の三學門であつて、戒・定・慧の三学を挙げているが、特に慧については、門・思・修の三慧を上げる。

一には聞所成の慧、謂く法界等流の法を聞き已て、名句文に依て教義を觀ずるが故に。二には思所成の慧、能く深く籌度して理を先にし文を後にす。三には修所成の慧、

文と義との中に於て能く證し能く顯すなり。前の二は散位、後は必ず定位なり。

と著して、浄土真宗において重視される聞思は定散でいえば散位であることが目を引くが、逆に親鸞は明らかに修慧を排除していることが理解できる。当然のことであるが、貞慶は戒と定にも大きく紙面を割いている。

第四一心門

三学によつて中心課題となる心を第四の一心門では、心意・識は団体であると言つて、

藏識を説て心と名く。思量する性を意と名く。能く諸の境相を了る。是を説て名て識と爲すと。百法を攝して五法と爲し、五法を歸して八識と爲し、八識を總じて一心と爲す。と、唯識の五位百法の名を挙げて、前六識(識)・第七末那識(意)・第八阿頼耶識(心)の八識を統合して一心とし、

一心を折伏すれば三業は犯無し。然れば實に戒に依て定を引き、定に依て慧を満たす。心を制るの相は、定慧を本と爲す。

戒・定・慧の三学もこの一心を制するためにあること確認するのである。

第五觀心門

一心を制する修慧の実践の要点である觀を説いて第五の觀心門では、その心を觀ずることを言い、

觀とは觀照なり。智を以て體と爲す。

と、觀とは智慧であるとする。これは仏教の共通の理解であろうが、

章に云く、能觀の唯識は別境の慧を以て自體と爲す。心は是れ所觀。・ち一切の法なり。

別境の慧とは「事理を分別決定して疑念を断ずる心の作用」であり、智慧のことである。その所觀の心を一切法とするのは、唯識独特のものである。一切の存在は心の現れであると言ふ。そして、

心は是・慮の法なり。

というのは、「信巻」に「心」はすなわち慮知なり」とあるのと同じく、心とは衆生の意識に上るものとして捉えてい

るのが判る。しかし、

心地觀經に云く、汝等凡夫は自心を觀ず。是の故に生死海の中に漂流せり。諸佛菩薩は能く心を觀ずるが故に、生死の海を度て彼岸に到りたまふ。

と、汝等凡夫は自分自身の狭い心を觀ずるから、生死に迷うが、諸佛菩薩は一切法である心を觀ずるから、生死を超えて彼岸に至る、と言う。ここでいう一心は一切法であり心ということはどう捉えるのか、それが大事な問題であることが窺われるのである。浄土真宗でいう一心は唯識でいうところの心とは全く異なるが、親鸞が「信卷」や「化身土卷」において三心一心問答を執拗に繰り返すのも、そこに仏教における心の特別な意味があると思われるのである。

第六念佛門

心を觀ずることに於いて最要なのが次の第六念佛門である。念仏の定義において浄土真宗と大きく異なる。

念とは謂く別境の中の念なり。曾習そくじゆの境に於て心をして明記して忘れざらしむるを性と爲す。謂く數しばしばば曾て受く

る所の境を憶持して、忘失せざらしめて能く定を引が故に。佛とは如來なり。若しは相好若しは名號、若しは福智若しは本願。乃法身一切の功德。身心亂無く、思念して忘れず。數しばしば數明淨にして遂に三昧を發す。是れ念佛の相なり。

と、念仏とは仏の相好・名号・福智・本願を忘れないことと押さえ、それが定をもたらして遂には三昧を發得するのである。觀經を引用してまた念仏の意味を記す。

不能念とは觀念を本と爲るが故に。稱名も亦念なり。故に三昧を得て佛を見ることを得るなり。善導和尚は現に三昧を成じて、専ら口稱の念佛を勸む。

善導の口称念仏も、法然の言うような「ただ念仏して」というものではなく、三昧を發得して見仏を目的とするものとなる。そしてなぜ念仏なのかを問う。

問。諸行一ならず。何ぞ唯だ念佛のみならんや。答。十住論に・易の行を説くに、念佛を易行と爲す。海路を往くが如し。

親鸞と同じく龍樹の易行を説くのであるが、上品の機には易

行でも末代の衆生は專注することができないのだから、どうして成就できるだろうかと問い、法照禪師の文を引いて文殊菩薩の言葉として、

念佛は是諸法の王なり。甚深の禪定なり。乃至般若波羅蜜皆念佛従り生ず。

此れ自り西方に佛有ます、無量壽と名く。彼の佛の本願力不可思議なり。一心に稱念せば彼土に生ずることを得ん。

念佛三昧は専ら末世の爲なり。心意散亂し、根機轉た劣なり。若し念佛に非ざれば佛を見ることを得ず。末法萬年餘經悉く滅すれども、彌陀の一教は利物偏へに増す。況や像法の季まゝ聖教悉く存す。豈に成ずることを得ざらんや。

と、弥陀念仏を褒め讃えるのであるが、

問。今何佛をか念ぜん。答。彌勒佛を念じたてまつるべし。命終に兜率の内院に生を得。是れ正しく我が願なり。問。諸教に讚する所多く彌陀に在り。彌陀の大願誓ひて娑婆を度す。念佛三昧専ら彼の佛を本とす。何ぞ念ぜざ

るや。答。三世の諸佛は功德平等にして、機に隨て記を授く、是非すべからず。慈尊は是れ大師の補處、當來の導師なり。若し所説の一句の法偈を聞けば、必ず下生に遇て不退を得べし。佛、末法の中の持戒破戒有戒無戒に附屬す。皆彌勒の龍華會に於て解脱を得べし。慈尊自ら言く、我、釋・大師の要契附屬を得たり。我を念ぜざる・すら尚捨てず。況や念願有るをや。又無・世親戒賢玄奘師資相承して、皆兜率に在す。慈恩法師瑞應疏を造りて誠する所懇懃なり。門人末學何ぞ彼に従はざることを得ん。昔釋の曇戒常に彌勒の名を稱す。弟子智生病に侍して師に問ふ。何ぞ安養に生ぜんと願ぜざる。戒の曰く、我師道安等は願ひて兜率に生ず。我獨り留るが故に願はず。言訖りて光有りて身を照す。命終の後安公が墓の右に葬す。當に知るべし師跡を守らざるを誤りと爲す。我今此の如し。聖凡賢愚共に同じく・有り。大聖慈氏必ず捨てず。無・より以來こゝろた一千年。三國に風を傳ふ。爰に當代に至て、何ぞ父母の膝下を去りて、忽ちに主君の恩恵を望まん。況や上生經に云く、繫念し思惟し兜率陀天を念

ずべし。若し他觀の・は名けて邪觀と爲す。具に知足の依正二觀を教ゆ。豈に念佛三昧に非ずや。若し一念の頃も彌勒の名を稱すれば、此の人千二百劫の生死の罪を除却す。若し善男子善女人諸の禁戒を犯し、衆の惡業を造んに、是の善・大悲の名字を聞きて、五體を地に投げ誠心に懺悔せば、是の諸惡業速かに清淨なることを得。此の人命終んと欲する時、彌勒善・眉間白毫の大人の相の光を放ちて、諸の天子と與に曼陀羅華を雨し此の人を來迎す。此の人須臾に・ち往生を得。未だ頭を擧げざる頃に便ち法を聞くことを得、無上道に於て不退轉を得。

と、改めて「今何佛をか念ぜん」と問うところから彌勒念仏を勧めるのである。そして「我を念ぜざる・すら尚捨てず」と、彌勒菩薩が彌陀如来以上の慈悲の持ち主であることを強調し、彌勒念仏を彌陀名号の功德に等しい内容として説くのである。また、前に説いた唯識觀が念仏三昧のことであることを説いて、

無邊の器界は皆是れ同地の、一切衆生の阿頼耶識の所變なり。知足天宮は同じく此の界に在り。知るべし本來我

が心中に在り。

と、彌勒淨土の器世間も一切衆生の阿頼耶識の現れであり、彌勒淨土の宮殿はこの三界の内に在る、本来自分の心の中に在るものであると言う。これは法然の「娑婆のほかに極樂あり。我が身のほかに阿彌陀仏まします」（『西方指南抄』）という言葉の対極にあるものである。同じような内容としては、

心の淨處に隨ふは・ち淨土の處なり。何ぞ方を定て別に是れ極處なることを得んや。

と、どうして別の世界を求めると言うのかと言う。そして、我心中に既に實の如來の相有り。設ひ明了ならずとも境の體は是れ實なり。

是の心是れ佛なり。是の心佛と作ると。此意は先づ諸佛の法身を觀ずるに、體是れ我が心なり。相性異ならず常に法界に住す。……中略……妄念猶を法性なり。況や念佛の心をや。

是れ・ち遣相證性の唯心の念佛なり。

等の言葉は、親鸞が「自性唯心に沈む」と批判した内容その

ものである。また

慈尊昔凡夫地に住したまひし時、必ず我等と互に因・有らん。或は父母と爲り、或は妻子師主伴兄弟知識と爲る。曠劫輪廻の間の値遇幾許ぞ。

とあるのは、『歎異抄』第六章の言葉を彷彿させるものがあり、「一切の有情は、みなもつて世々生々の父母兄弟なり」とは、当時の共通の感覚であったことが判る。そして弥勒念仏は三昧を發起するとしているのではあるが、

現に末代を見るに、智行の輩は執を増し慢を増す・に觸れて退す。念佛の人は自然に想を亡じ後ち必ず昇進す。

一に一心自清力。二に己餘・力。三に佛の加被力。此等の徳に依て貪瞋癡本より興盛なる人も、多く妄想を除く。而も智慧多聞を以て本性を改めば久遠にして道を得。慧學は勝と雖も、佛界に親近すること稱念には如かず。

そこには、仏の加被力という他力を説き、また慧學よりも称念を勧めている点においても、親鸞と同時代の指向性があったのではないかと感ずるのである。

第七發心門

仏を念ずる心の重要性から第七の發心門においては

心とは道心なり。發とは謂く發起なり。我無始より菩提心の種子を具ふれども、・無くして未だ發さず。今心願を以て資て種子を薰して、且く有漏菩提心の現行を生起せしむべし。瑜伽に云く、菩提心とは決定の希求を以て行相と爲す。

と、「心とは道心なり」と改めて發心の「心」が菩提心であることを確認し、その種子を衆生が無始より具えていることを述べる。菩提心を親鸞は仏心であると言うが、貞慶は初めから衆生にあると言う。これは大きな違いである。また、貞慶が「有漏の菩提心」を勧めていることはユニークであろう。菩提心に対する考え方の違いがよく判る。煩惱に染まってもよいから菩提心を自ら起こせと言うのである。一闡提¹断善根については、

問。断善の人は已に善根を滅す。彼の時體無きや。答。永く法の種を断ずるは、唯だ聖道のみ能くす。増上の邪見の善根を断ずることは暫く伏するを名けて断と爲す。

種は遂に滅せず。有漏善の種は解脱道に至て始めて之を棄捨す。

断善根の者もその種は単に潜伏しているだけだというのは、断善根も弥陀の誓願にはかなわないとする親鸞の考えにも近い。衆生の邪見では完全に善根を断ずることはできないという立場である。

第八覺母門

発心の中心は覺母、すなわち般若波羅蜜である。智慧の文殊菩薩をその象徴とする。そして、道心の重要性を強調する。問。行業の功力は迴向等に在り。何ぞ必ずしも道心を求めんや。答。現に當時を見るに、法を行ずる・多し。或は功無くして速かに成じ、或は勞有りて感ぜず、乃至臨終其の相不同なり。知るべし後生も亦復た是の如し。世人此れに於て往往に云ふ。或は行には依らず心の善惡に依る。或は心には依らず罪の有無に依る。或は魔障の有無、或は實行の多少と云ふ。或は時節の久近と云ふ。或は内外の差別と云ふ。或は宿善の有無と云ふ。或は本尊

の勝劣と云ふ。或は修學の不同と云ふ。或は念佛の行相と云ふ。或は名聞の淺深と云ふ。或は執心の有無と云ふ。是の如く事に於て相を判ずること無量なり。此れ皆背くに非ざれども此れ皆無用なり。出離の綱紀は先づ道心に依る。低頭擧手、童子の戲も、發心の所作は必ず佛道に歸す。

親鸞が信心を仏性であり、如来の心であると言うことに通じる。そして、往生ということについての見解は、

問。佛界深遠なり。設ひ發心を求むとも、願力勝れず、心念眞ならずば、敢て發得すべからず。若し此の事に於て佛力通ずべくは、直ちに往生等を・らんに亦足ぬべし。佛の本願なるが故に。末代に應するが故に。長時に望むが故に。所行積むが故に。何ぞ成熟せざらん。若し發心を欣ねがんには、先づ自心を求めて後、重ねて果を欣ねがふべくは、展轉して煩わづひ有り。直ちに往生を求るに所願足ぬべし。答。因は近果は遠、近を超へて遠に至るは多くは成就し・し。近自り遠に至り、淺自り深に及ぶ、其の事成じ易し。亦發心を欣ねがふは成否今生に知るべし。往生は最

後に始めて成否を知る。以前は得ず。重ねて彌よ・願すべし。

発心は今生にその成否を知ることができるのに、往生は臨終になって初めてその成否を知ることができる、と考えている。死んで往生することよりも、今生に発心することを重要視していることは、親鸞も同じだったのでは無かろうか。

『心要鈔』を読んでみて、法相唯識による解釈と、現代の我々の念仏理解とが思った以上に似通っていたことに驚いたが、それはこれからの課題である。度々指摘された貞慶と親鸞の考え方の共通性は、やはり時代というものを考えたとき、同じ基盤で考えているのだから当然問題意識も共有しているわけであり、思想の前提はほぼ等しいものとして押さえることが必要であろう。その中で、違いを見出すとしたら、大きな違いは専修念仏ということにならざるを得ないのである。念仏の一行のみを浄土往生の行と定めたということだけが、最後に残ってくる。それも称名念仏であることが大事な要点である。ここに念仏の意義が全く変わってしまった。行を積

むという意義が無くなってしまった。親鸞はそれを仏教界に知らしめんとして『教行信証』を著した。それが「謹んで往相の回向を案ずるに、大行あり、大信あり。大行とは、すなわち無碍光如来の名を称するなり」という言葉であったと思う。行に対する確信こそが念仏往生の教えの要であった。