

親鸞にみる「第十七願の行」

はじめに

親鸞は自分自身をも含めて、私たち凡夫の、浄土に生まれるための「真実の行」を、どのように考えていたかを問題としたい。この点に関して、論理的・体系的に論じている親鸞の著述は、『教行信証』の行巻であることに、おそらく異論はないと思われる。ところでその『行巻』の冒頭には、「諸仏称名之願 浄土真実之行 選択本願之行 顕浄土真実行文類二」と示されている。すなわち親鸞は、「諸仏称名の願」である第十七願の教法こそ「浄土真実の行」であり「選択本願の行」だとし、この第十七願の思想・往生浄土の真実行を明らかにするのが「行文類」だと説くのである。ここにおいて、「浄土教」の「行」について、極めて重大な問題が生ずることになる。

なぜなら、浄土教徒が「往生の行」を問題にする場合は、ことに純正浄土教徒にあっては、それは例外なしに常に、

岡 亮 二

「第十八願」の上でこの「行」が求められているからである。このことは恐らく仏教者全体から見ても、親鸞ただ一人だと思われるが、その第十八願の上で求められるべき「往因行」を、親鸞のみは「第十八願」の行としては見ないで、「第十七願」の上で見出されている。なぜ「浄土真宗」にあつては、「往生の行」は第十八願ではなくて、第十七願の行でなければならないのか。この故に親鸞学徒は、実はこの一点に、根本的・究極的ともいうべき疑問を投げ掛けねばならないのである。ところが不思議なことに、親鸞思想のこの最大の問題点ともいうべきこの一点を、今日まで人はあまり問題にしていまいにち思われる。

といえ、あるいは反論があるかも知れない。親鸞の思想を学ぼうとするものが、親鸞の「行」を考える時、行巻を「諸仏称名の願」すなわち第十七願の立場で見るのは、親鸞学徒の常識であつて、誰でもそのようなことは知っていると言えなくはないからである。まさしくその通りなのだが、た

だし従来の親鸞学徒は、親鸞の「行」を、第十七願の立場で捉えながら、しかもそこに、常に第十八願の思想を重ねて論じてきたように窺える。したがって親鸞における「往因行」を、第十八願の立場から切り離して、第十七願のみの立場で論ぜられている学説は、今日まで見受けられないのではなからうか。いわばこれは当然のことであって、「浄土教系」にあつては、常識的には『無量寿経』の凡夫の生因を示す本願は、第十八・十九・二十の三願であつて、なかならずその中の第十八願に凡夫の「往因行」を求め、この願の教えを殊の外重視してきたからである。したがって、このような立場から考える限り、第十七願が往生の「行」を示す願だという見方は、浄土教思想においては成立しえない。

そこで親鸞の「行」の思想を論ずる場合も、親鸞は「行と信」を切り離しては考えていない、ということをも大前提のもとに、第十七願の思想をどこまでも第十八願に重ねて、常に親鸞の「行」を論じてきたように思われる。いうまでもなく、第十七願と第十八願の思想を、もし完全に無関係なものとして、両者を切り離して論じるようなことがあるとすれば、それは全くの誤りであるということは言うまでもない。というより、第十七願と第十八願を完全に切り離しては、親鸞思想の「行と信」は意味をなさない。両者は深く関係しあつており、まさに「行信不離」なのであつて、行と信は離し

て考えるべきではなく、両者の真実なる関係においてのみ、往生の因は成り立つのだと親鸞は見ているのである。ただし第十七願と第十八願が不離の関係にあるからといって、両者の内容を、もし渾然一体なるものとして、重ねてしまったとしたらどうであらうか。それならば二願が、第十七願・第十八願として独立して存在する理由がなくなってしまうといわねばならぬ。それでは両願の独自性、第十七願と第十八願がそれぞれの願自体でも持っている、その願の独自の思想を消してしまうことになり、これまた大いなる過ちを犯すことになるのである。そうだとすれば、むしろ第十七・第十八両願の独自性、それぞれの願自体が、一体何を語ろうとしているのか、その根本問題をまず明らかにした上で、その両者がいかに関係しあい、いかに不離であるかを論ずべきであると思われる。

第十八願の行・第十七願の行

では凡夫の生因願である「第十八願」とはいかなる願なのであろうか。周知のごとくこの願には「至心信樂欲生我國・乃至十念」と誓われている。凡夫が「三心と十念」を成就することによって、往生が決定するのだとされているのである。ところで、この本願の心をいかに把握するかについては、例えば、法然と親鸞の間においてさえ、その捉え方に大

きな相違が見られる。法然は「三心と十念」をとともに、衆生の側の信心と念仏の立場で捉え、「清浄なる信心にとみなわれた称名念仏の相続」によって往生が決定するのだと、この願を解釈しているに對し、親鸞は、その本願の「三心と十念」を、より根源的なはたらきとして、まず如来の側の信心と念仏という立場で、捉えられるからである。すなわち「至心信樂欲生」の三心を阿彌陀仏の心、「十念」を阿彌陀仏より出ずる言葉としての「南無阿彌陀仏」だと解釈し、そしてその阿彌陀仏より廻向された「三心と十念」を、衆生が獲信することにおいて、衆生自身の上に、真実の信心と念仏(三心と十念)が成就され、往生が決定するのだと見ているのである。ただしこのように、法然と親鸞との間で、第十八願の捉え方に相違が見られるとしても、いずれにしても、第十八願が凡夫の生因願であるという見方には、違いは存在しない。しかもこの点は、すべての浄土教者に共通している。そこでしばらく、親鸞の立場から第十八願の構造を垣間見るとにしたい。

『尊号真像銘文』にみられる親鸞の第十八願の解釈によれば、衆生にはもとより真実清浄なる心がなく、したがって真実心でもって浄土往生を願うことも、純一清浄な心で念仏を相続することも不可能である。このゆえに阿彌陀仏は、この愚悪なる凡夫を救うために、清浄真実なる「至心信樂」の心

と、衆生を往生せしめるための「欲生」の心を發起し、そのすべてを南無阿彌陀仏の一名号の中に成就して、この名号を衆生に称えせしめている。その称名には数量を時間を場所を問わない。ただ阿彌陀仏の至心信樂をふたごころなく信じ、名号を称えて往生を願えと、彌陀はわれら衆生に勅命したもうているのである。だからこそ、この本願の心を衆生が獲信する時、往生は決定するのだと親鸞は見られるのである。ここにおいて第十八願の構造を次のごとく捉えることができる。すなわち阿彌陀仏が三心と十念を成就し、大悲心をもって直接衆生を摂取するために、名号を通して、ただちに衆生の心に來たるといふ、阿彌陀仏自身の「行為性」と、衆生がその大行と大信を獲信し念仏するといふ、衆生自身の往生のための「行為性」とが、この本願の誓に同時に含まれている。いわば阿彌陀仏と衆生が直接関係しあつて、いかにして凡夫が往生するかを示すのが、この願の構造だと窺えるのである。ではこの第十八願に對して、第十七願には何が誓われ、いかなる「行為性」が説かれているのであろうか。

第十七願には、「十方世界の無量の諸仏、悉く咨嗟して我が名を称す」と述べられている。とすると、第十七願自体に示されている「行為性」とは、十方の無量の諸仏、その一仏としての「釈尊」に、今は実際的な姿を見いだせば、釈迦仏が阿彌陀仏を咨嗟し、その名号を称えているという、釈迦仏

の「行為性」が、この願に示されている「行」だということになる。ではそこで釈尊はいかなる行為をしているのか。迷える大衆を前にして釈迦仏は、南無阿彌陀仏を称え、阿彌陀仏の功德とその浄土の莊嚴を称讃し、衆生の浄土往生の道を説法している。これがこの願に明かされている、釈尊の行為である。されば第十七願は、阿彌陀仏と私の直接的な関係が誓われている願ではなくなる。この願には、阿彌陀仏自身の大行としての「行態」も、また私自身が往生するためになす「行業」も誓われてはいないのである。そのような阿彌陀仏の行でも私の行でもなくて、直接的には、釈迦仏（諸仏）が大衆に向かって、阿彌陀仏の名号とその功德を説法するといふ、釈迦の行為がここに示されることになり、そしてこの「行」こそが、浄土真宗における真実の「行」だと親鸞は私たちに教えられているのである。もちろんこのような「行」の見方は、親鸞以外には見られない、極めて特異な行論だと言わねばならない。だがこの故に、この特異な一点こそを、私たちはごまかさないで、鋭く深く見つめることが必要になる。なぜ親鸞は第十七願自体に誓われている「行」に注目される、この行を浄土真実の行と呼ばれたのであるか。この「第十七願」の構造が、実は行巻冒頭の『大経』の諸引文全体を通して示されることになるのである。

親鸞にみる「第十七願の行」（岡）

『大経』諸引文の構造

行巻には大無量寿経・無量寿如来会・大阿彌陀経・無量清浄平等覚経の四種の『大経』の異本が引用されている。その引用されている諸異本の全体を通して、親鸞は第十七願の内実を示しているのである。すでに一言したごとく、第十七願には釈迦・諸仏の「行」が説かれていた。そこでまずこれらの諸異本から、諸仏（釈迦）がなしている「行為」の部分に焦点をあててみることにしたい。諸仏は何を為しているのか。『大経』諸引文中、その簡処を列挙すると、『(1)（阿彌陀仏を）咨嗟してその名号を称す。(2)無量寿仏の威神功德、不可思議極まり無きを讃嘆する。(3)「阿彌陀仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲えば、皆悉く彼の国に到りて自ずから不退転に到る」と説法する。(4)諸の弟子、比丘僧大衆の中に於て、阿彌陀仏の功德国土の善を説く。』となる。すなわち諸仏は無碍光如来の名「南無阿彌陀仏」を称するのであるが、その称名はそのまま、阿彌陀仏の威神功德と浄土の莊嚴を大衆に向かって説くこととなる。ではその説法の内容とは何か。その要旨こそ項目(3)に示される、「阿彌陀仏の本願力」の威神功德についての説法だと言える。とすればこの第十七願には、諸仏の説法の内容として、「阿彌陀仏の本願力のはたらき」が、同時に説かれていることになる。ではその「は

たらしき」とは何か。

そこで次に、阿彌陀仏自身の「行為性」に関する部分に焦点を当ててみると、次のごとき事柄が見出される。「(1)名声十方に超えて聞こえざる所なし。(2)大衆の為に宝蔵を開いて、広く功德の宝を施して、常に大衆の中に於て説法師子吼す。(3)心愚鈍にして常行に堪えざる者の為に、その功德の宝を施す。広く貧窮を濟い諸の苦を免れしめ、世間を利益し安樂ならしめるために、その貧窮の伏蔵となる。(4)我が名字を八方上下の無量の仏国に聞かしむる。(5)我が名字を聞きて、歡喜せざる者なし。踊躍歡喜する者、皆悉く、我が国に來生せしめる。」すなわち釈尊は阿彌陀仏の「大行」をかくのごとく説法されているのである。かくして阿彌陀仏はなぜ名号を成就されたかを知る。仏道が行ぜられない貧窮を救済せんがため、この為に、ただひたすら「名号」を、諸仏を通して貧窮に聞思せしめているのである。では誰が一体、この名号の法を眞実聞思し、信心歡喜するのであろうか。ここにおいて第十七願には、いま一つ、名号を眞に施されるべき者の姿が明らかにされる。次の一文の注意してみよう。「前世に惡の為に我が名字を聞き、それ故に、正しく道の為に我が国に往生したいと欲す。」阿彌陀仏は貧窮の為に、功德の宝「名号」を於されようとしている。されば眞に施されるべき者とは、まさにまずしき窮りなき愚惡なる凡夫ということになる。貧

窮なる凡愚のゆえに、彼こそが、まさしく「南無阿彌陀仏」の音声を、眞に聞きうるのである。

このように見れば、諸仏が南無阿彌陀仏を称え、彌陀の功德を讃嘆するという第十七願には、必然的に三つの行態が、同時に含まれることになる。第一は、諸仏(釈迦仏)が大衆に向かつて、阿彌陀仏の本願力の如実の相を説法している、まさに「諸仏称名」と呼ばれている、諸仏の行業という面である。第二は、その説法の内実として、阿彌陀仏の本願力は、一切衆生を救済するという「本願力のはたらしき」そのもの、南無阿彌陀仏の行態という面である。第三は、その本願力に対する衆生の、眞にあるべき姿が問われている面である。さてここにおいて、行巻冒頭の文に目を移してみよう。そこには「往相の廻向を案するに、大行有り大信有り。大行とは無碍光如来の名を称するなり。」と述べられている。されば、「大行とは無碍光如来の名を称するなり」が、いわゆる「諸仏称名の願・淨土眞実の行・選択本願の行」の行態であり、まさにその内実が、今検討した『大經』諸引文の教示だと窺えることになる。すなわち「一声」の「南無阿彌陀仏」には、阿彌陀仏より廻向されている大行としての「南無阿彌陀仏」と、その「南無阿彌陀仏」の眞実を説法している、釈迦仏の行態と、そして釈尊より、その「南無阿彌陀仏」の眞実を聴聞している、凡愚の姿が同時に重なっていたこ

とになるのである。ではこの内、いずれが行巻の中心課題であるか。「諸仏称名の願」といわれる以上、「釈迦仏の行態」であることは言うまでもない。ではなぜ、釈尊が大眾に向かつて説法をしている、その行為を、「凡夫往生のための行」だと、親鸞は言いきったのであろうか。

善知識の行

ここで化身土巻、真門釈に引用されている『涅槃經』の「一切の梵行の因は善知識なり。一切梵行の因無量なりと雖も、善知識を説けば、則ち已に摂尽しぬ。」という言葉に注意したい。親鸞は『涅槃經』から、かく「善知識」が「一切梵行の因」だという真理を導きだしているのである。では、「善知識」が私にとって、この「私」を仏果に至らしめる「行」のすべてだとは、一体どのようなことなのであるだろうか。浄土真宗の教えを一言で述べれば、「凡夫が阿彌陀仏の大利を獲信して往生する」ことだと言えよう。そこで今、「浄土真宗」における獲信の瞬間、凡夫が往生を決定したその一瞬の模様を、二三の例を引いて、考えてみることにしたい。すなわち浄土真宗の教えにふれて獲信した人々の代表的人物として、私たちは、韋提希・法然・親鸞・唯円といった人々を見ることができ、彼らの獲信の瞬間を、しばらく問題にしたいのである。彼らはその時、果たしてどのよ

うな状態に置かれていたであらうか。

韋提希は命がけで、頻婆沙羅王を救出しようとしたが、逆に阿闍世の逆鱗に触れて、宮中奥深くの牢獄に幽閉されてしまった。その時韋提希は、夫の「為」の行為は無論のこと、自分自身の「為」になすべき行為の、一切の可能性を失ってしまった。かかる事態に遭遇して、はじめて韋提希は自らの見栄や体裁のすべてを投げ棄てて、一心に釈尊に向かって、この場からの救済を冀った。この時、釈尊は韋提希に対して、ただひたすら阿彌陀仏の本願の真実を語るのみであったが、この釈尊の説法によって、韋提希は「南無阿彌陀仏」を獲信するに至る。親鸞は比叡山で生死いずべき道を求めて、懸命に修行を重ねたが、悟りが得られず、かえって苦悩と絶望のどん底に陥った。だが一切の行道が断ち切られたが故に、法然と出遇いえた。法然はこの親鸞に対し、「ただ念仏して彌陀にたすけられよ」と、くりかえし語りつづける。この師の教えを一心に聴聞することによって、親鸞は獲信に導かれることになる。唯円は関東で同朋たちとの論諍の結果、どうにもならぬ疑惑に落ち込んだ。このため身命をかえりみず、京の都を訪れたのである。何も為しえず、師の前に跪く唯円に、親鸞は「彌陀の本願を信じるのみだ」と、たんと語りかけている。かくて唯円は、この親鸞のこころを通して獲信するのである。

親鸞にみる「第十七願の行」(岡)

ここに「釈尊と韋提希」「法然と親鸞」「親鸞と唯円」といった関係がみられるが、この場合、前者が「善知識」であり、後者が未信の迷える凡夫であることはいうまでもない。ではその凡愚が如何にして獲信に至っているか。すべてに共通していることは、迷える凡夫が、真の意味で善知識に出遇う以前は、その迷いの根源を破るために、自らが自分の力で一心に努力していることである。ただしその努力が逆に、絶望の奈落へと彼を落としてしまっている。だがその絶望こそが、彼を真に「善知識」に出遇わしめるのである。では迷える凡愚は、この善知識を前にして、如何なる「行為」をなしているか。実は如何なる行為もなしていない。それは当然のことであって、いわゆる仏教にいう「行道」の完全なる破綻が、彼をして善知識に出遇わしめているからである。釈尊の尊前に韋提希が、法然の御前に親鸞が、そして親鸞の膝下に唯円が、一片の行もなしえず、ただ跪くのみである。その愚かなる凡夫を前にして、「善知識」が一方的に、阿彌陀仏の大悲、念仏の真実を語る。そうだとすれば、善知識(獲信の念仏者)と未信の凡夫との関係は、善知識が未信の凡夫に対して、彌陀法をただひたすら説法し、その善知識の行為、説法という「行」によって凡夫が獲信に至らされるのである。しかも凡愚は、この善知識の「行」に真の意味で出遇わないがぎり、獲信には至れないという関係がここに成り立っている。

親鸞の『和讃』にみられる「天親菩薩のみことをも 鸞師とよのべたまはずば 他力広大威徳の 心行いかでかさとりまし」「善導・源信すむとも 本師源空ひろめずば 片州濁世のともがらは いかにか真宗さとらまし」の讃歌は、まさしくこの点を語っていると思われる。いうまでもなく、迷える凡愚を救うのは、阿彌陀仏の不行・名号である。けれどもこの凡愚は、その名号の真実を自分に説く、善知識との真の出遇いがないがぎり、凡愚にとつての獲信は成り立ちえない。この場合「行」は、すでに獲信せる善知識の側にのみあるのであって、未だ獲信せざる凡愚の側にあるのではない。善知識が迷える者に対して、一方的に「はたらく」のであって、この時、未信の念仏者は、その善知識の説法をただひたすら聴聞するのみである。すなわちこの時、未信の念仏者においては、自らの中で、自身の行に対する完全なる否定が起こっているものであって、この自身の行の完全なる否定が成就した、その時こそが、善知識の行(説法)、阿彌陀仏の不行の真実を完全に受け入れた一瞬、獲信の時なのである。「諸仏称名の願」とはこの善知識の「はたらき」を象徴的に示しているものであり、この故に親鸞は、善知識の行こそを、浄土真宗の「真実の行」だと言われたのである。

△キーワード▽ 親鸞、称名、第十七願、行

(龍谷大学教授)