

# 菩提心に関する一考察

—明恵・法然・親鸞の所説をめぐって—

熊 田 健 二

## I. 明恵の菩提心論とその法然批判

法然が、その主著『選択本願念仏集』を著したのは1198（建久9）年とされる。<sup>1)</sup>『選択集』は初め付属を許された少数の弟子によって書写されるに留まっていたが、1212（建暦2）年、法然入滅（一月）の年の九月に開板公刊された。これに対し、当時の旧仏教を代表する一人であった華嚴宗の明恵高弁が『摧邪輪』<sup>2)</sup>を著し厳しい批判を加えたことは、鎌倉仏教史上著明の事実である。<sup>3)</sup>

明恵は、『摧邪輪』序に自ら記すように、それまで法然に対し「深く仰信を懐」いており、念仏門徒について「聞くところの種々の邪見は、在家の男女等、上人の高名を仮りて妄説するところ」と考え、法然に対しては一言も非難を加えなかった。従って『選択集』についても、はじめその名を聞いたときは「上人の妙釈を礼」しうることを「喜」んだ。しかし実際に『選択集』を披閲しその内容を知るに及んで、浄土門徒の「種々の邪見は皆此書より起る」ことを知り、一転して法然批判の立場をとるに至ったのである。<sup>4)</sup>

明恵の法然批判は「一、菩提心を撥去する過失。二、聖道門を以て群賊悪獸に譬ふる過失」の二点に集約される。<sup>5)</sup>後者はいわゆる「二河白道の譬」の解釈をめぐる問題である。従って、以下両者を関連させつつ、法然と明恵及び親鸞における「菩提心」の問題について若干の考察を試みたい。

菩提心 bodhi-citta とは、菩提 bodhi 即ち悟り・仏果を得ようと志向実践する心 citta を意味する。仏道修行を志す者はすべて先ず初めに菩提心を発さなければならない。菩提心を発することにより、人は菩提を求め仏道修行の道を歩む者・修行者となるのである。従って菩提心を撥去否定することは、仏教者としての自己の在り方を否定することである。しかるに法然は『選択集』において菩提心を否定・「選捨」した。この点に明恵の批判は向けられる。明恵は『摧邪輪』における法然批判の展開に当って、初めに「菩提心の義」を規定する。その際、法然が

1) 証空『選択本願念仏集密要決』（『浄土宗全書』第八）

「依之上人六十六之春、建久九年三月被選此文」

参照、住田智見『浄土源流章』S.191.

2) 『於一向専修宗選択集摧邪輪』岩波書店・日本思想大系『鎌倉旧仏教』所収。（なお、明恵は翌1213年、これを補うものとして『摧邪輪莊嚴記』（『日本大藏經』華嚴宗章疏録）を著している。）引用は、上巻は同書書下し文により、中下巻は同書「原文」に基づき私に書下した。

3) これについては、石田充之『鎌倉浄土教成立の基礎的研究』第2編第2章、末木文美夫『『摧邪輪』考——高弁の念仏批判——』（『日本仏教思想史論考』）。また明恵の菩提心論については、小島真稜「『摧邪輪』における明恵上人の菩提心」（日本仏教宗史論集『南都六宗』S.338f.吉川弘文館）、鈴木善鳳「『摧邪輪』における法然批判の性格（二）」（『印度学仏教学研究』第43巻第1号 S.94f.）参照。

4) 『摧邪輪』 S.44f. S.317.

5) 同 S.46. S.318.

偏えに依拠する善導をはじめとする浄土思想家の文を先ず引用し、「浄土家」においても発菩提心が基本とされていることを明らかにする。

菩提心と言うは、何をか義とする。(中略)且く浄土家につくに、善導の観經の疏の第二に言うがごとし。「発菩提心と云ふは、これ衆生の欣心趣大を明かす。浅く小因を発すべからず。広く弘心を発すに非ざるよりは、何ぞ能く菩提と相会することを得ん。(中略)また菩提と言ふは、即ち是れ仏果の名、また心と言ふは、即ち是れ衆生の能求の心なるが故に、発菩提心と云ふなり。<sup>6)</sup>

明恵はさらに新羅の華嚴学者であり、かつ浄土思想家であった元暁の『遊心安樂道』の文を引用した上で、次のように菩提心を定義する。

要をとってこれを言へば、菩提と言ふは、即ち是れ仏果の一切智智、心と言ふはこの一切智智において希求の心を起す。これを指して菩提心と云ふ。一切の仏法、皆この心によって生起することを得。<sup>7)</sup>

ついで明恵は、大乘の菩提心を龍樹の『菩提心離相論』に基づいて、「自性空を義とす」る「一切を離せる性」即ち「法無我の理と相応する心」であると定義する。<sup>8)</sup>大乘諸教の菩提心はすべて——聖道・浄土のいずれを問わず——人法二空を体性とする。したがって『無量寿經』をはじめとする浄土經典、また「浄土門の人師、善導・導綽等、みな無上菩提心を以て正因とするのである。<sup>9)</sup>

この基本的認識に立って明恵は、法然は大乘仏教の基本である菩提心を撥遣・否定する誤りを犯しているとして批判を展開する。

明恵によれば、法無我平等の義に立つ菩提心を否定し、これに代えて至誠心・深心・回向願生心の三心を浄土往生の行とする法然の立場は、究極大乘仏教そのものを否定するものに他ならない。

汝菩提心を撥して、別に念仏心を立つ。既に法無我平等の心を捨つるが故に、諸法無我法印に違す。その過、外道の神我見に同ざるなり。

菩提心を撥去し、已に三蔵の法門に違す。此の邪印を印する所の故に、汝の集仏法に非ず。<sup>10)</sup>

即ち明恵によれば、法然の菩提心否定は、①大乘仏教の根本理念・基礎的立場を逸脱し、②

6) 『観經疏』序文義・散善願行積。『摧邪論』 S.50f.

7) 『摧邪論』 S.52.

8) 『菩提心離相論』大正蔵第32巻 S.541b. S.542c

「菩提心とは、一切を離せる性。問ひて曰く、この中にいかんが離一切性。答ふ、謂く蘊・処・界、諸の取舍を離れて、法無我平等にして、自心本来不生なり、自性空なるが故に。」

「又復識る、法は是れ無常の法、無常より生ず。かの無常の性、即ち菩提心なり。これは空の義を説くなり。」(『摧邪論』 S.54f)

9) 『摧邪論』 S.56.

10) 同 S.96. S.389.

聖浄二門建立の本旨に反するのみならず、③善導の念仏思想の本義に背くものである。<sup>11)</sup>この明恵の『摧邪論』における法然批判は、仏教の基本的原理に基づき、かつ『選択集』のそのもの内容に即して遂行された。ここに同じ南都仏教の代表者の一人である解脱房貞慶が起草した『興福寺奏状』が、法然浄土教の社会的現象面の批判に終始したのに対し、その教学の本質に対する重大な批判たり得た理由がある。このことは明恵のこの批判に対して法然の主要な門弟たちが殆ど沈黙していること、更に法然没後その門流は分裂するが、その理由の一つには菩提心をめぐる解釈の相違が存すること、からも明らかである。親鸞が『教行信証』に展開する「他力大菩提心」論も正に明恵の提起したこの問題に対する一つの回答に他ならない。<sup>12)</sup>

## II. 法然の菩提心論

### (1) 選択集における菩提心論

それでは法然は菩提心をどのように考えていたのか。彼は真に菩提心を否定したのか。もし然りとすればそれは何故か。この点が考察されなければならない。もとよりこれに関する宗門の立場からの解釈は存在する。<sup>13)</sup>しかし思想史の立場から見るとき、なお問題とされるべき点があると考えられる。従来の解釈は大別して二つに分けることができよう。その一つは、法然は菩提心を聖道門の菩提心と浄土門の菩提心に分ち、前者を否定し、浄土門独自の菩提心を立てたとする考えである。今一つは、法然が菩提心を否定したことを認めて、そこに積極的意義を認める見解である。

それでは法然は菩提心についてどのように考えていたのか。まず明恵の批判の直接の対象となった『選択集』における法然の見解とその問題点について考察する。<sup>14)</sup>『選択集』における法然の菩提心観は主として第三、第四章及び第十三章に見られる。

第三章「弥陀如来、余行をもつて往生の本願としたまはず。ただ念仏をもつて往生の本願としたまへるの文」において、法然は選択本願を論ずる中で次のように言う。

第十八の念仏往生の願は、かの諸仏の土の中において、或いは布施をもつて、往生行とするの土あり。或いは持戒をもつて、往生行とするの土あり（中略）或いは菩提心をもつて、往生行とするの土あり（中略）即ち今は前の布施・持戒ないし孝養父母等の諸行を選捨して、専称仏号を選取す。故に選択と云ふなり。<sup>15)</sup>

ここでは明らかに、菩提心は布施持戒等と並ぶ諸往生行中の一つとして、弥陀本願により「選捨」されることが主張されている。

第四章「三輩念仏往生之文」においては、『無量寿経』巻下の三輩往生の文が先ず引用される。

11) 石田前掲書、S.164

12) 石田前掲書。武内義範『教行信証の哲学』参照。

13) 例えば、石井教道『選択集の研究（総論篇）』（『現代仏教名著全集』第六巻）。同『選択集全講』。香月乗光『法然浄土教の思想と歴史』。藤堂恭俊「法然における実践論の諸問題」（『法然上人研究』）。花田順信「法然上人の菩提心と慈悲観」（仏教大学編『法然上人の研究』）等。

14) 法然の著作の引用は、『新修法然上人全集』（以下、新法全と略記）、及び岩波書店・日本思想大系10『法然・一遍』により、後者所収のものは、原則として同書の書下し文によった。（なお引用文中の傍線は筆者）

15) 『選択集』。思想体系10、S.104

仏、阿難に告げたまはく。十方世界の諸天人民、其れ心を至し、かの国に生ぜむと願ふことあるに、およそ三輩あり。その上輩は、家を捨て欲を棄て、しかも沙門となって、菩提心を発して、一向に専ら無量寿仏を念じ、もろもろの功德を修して、彼の国に生ぜんと願ふ。(中略)その中輩とは……行じて沙門となることあたはずといへども、大きに功德を修し、まさに無上菩提心を発して、一向に専ら無量寿佛を念ずべし。(中略)その下輩とは……たとひもろもろの功德をなすことあたはずとも、まさに無上菩提之心を發して、一向に意を専らにして、ないし十念、無量寿佛を念じて、その国に生れんと願ずべし。<sup>16)</sup>

右の無量寿經の文は、明らかに専念無量寿仏と並んで「發菩提心」を説いている。<sup>17)</sup>したがって明恵も指摘するように、浄土の祖師達は総て「發菩提心」が往生の基本であると説くのである。たとえば、曇鸞は『往生論註』(巻下)において、「無量寿經を案ずるに三輩生の中に行に優劣ありと雖も、皆無上菩提心を發せざるは莫し。(中略)是の故に彼の安樂浄土に生れんと願ずる者は、必ず無上菩提心を發すべし」<sup>18)</sup>と説く。また道綽も『安樂集』(巻上)で「大經に云はく、凡そ浄土に往生せんと欲はば要ず菩提心を發するを原と為すべし」<sup>19)</sup>と説く。

更に法然が依拠する善導も、明恵が指摘するように、先引箇所他にも例えば『觀經疏』において菩提心を「唯一念を發して苦を厭ひ、諸佛の境界に生じ、速に菩薩大悲の願行を満て、生死に還り入りて普く衆生を度せんと樂ふが故に、菩提心と名く」と<sup>20)</sup>定義し、その序偈(玄義分)冒頭に「道俗時衆等、各無上心を發すべし。(中略)願くは此功德を以て、平等に一切に施し、同じく菩提心を發して安樂國に往生せん」<sup>21)</sup>、またその総結(散善義)に「此功德を以て衆生に回施し、悉く菩提心を發して(中略)同じく浄國に歸して、共に佛道を成ぜん」<sup>22)</sup>と説く等、随所に發菩提心を説き、善導において「菩提心と往生浄土との結びつきはますます密接になってくる」<sup>23)</sup>とすら言われるのである。しかしここで問題となるのは浄土三部經の一である『觀無量寿經』の「九品往生章」——無量寿經・三輩章に対応すると解釈されている——である。すなわち觀經は、九品往生に関しては必ずしも菩提心を往生の因とせず、とくに「上品上生」に関しては、これと別に「三心」を説く。

若し衆生有りて、彼の国に生れんと願ぜん者は、三種の心を發して、即便ち往生す。何等を三と為す。一には至誠心、二には深心、三には廻向發願心なり。三心を具するものは、必ず彼の国に生ず。<sup>24)</sup> (原漢文)

16) 同 S.109f.

17) ただし、梵文『無量寿經』Sukhāvati-vyūha には、bodhicitta という語は 第35願誓願文中に1回用いられるのみである。(田上太秀『菩提心の研究』第4章第2節第5項, S.134f. 第6章第4節, S.522ff.) したがって漢訳『無量寿經』中の菩提心の語は、第35願文を除き、上引三輩章を含めすべて、サンスクリット原典には当該語を欠く(中村元, 早島鏡正, 紀野一義訳注『浄土三部經 上』梵文和訳, 岩波文庫参照)。

18) 『往生論註』『真宗聖教全書』(以下, 聖教全と略記) 第一巻 S.339.

19) 『安樂集』 聖教全 I. S.388f.

20) 『觀經疏』 同 S.546.

21) 同 S.441f.

22) 同 S.560.

23) 峰島旭雄 『浄土教思想の比較宗教哲學的研究』(第二部「浄土教思想の諸問題」, 第二章「三心積について」) S.173

24) 『觀無量寿經』聖教全 I. S.60

また「下品」に関して、上生・中生・下生ともに「称南無阿弥陀佛」=称名が往生の因とされ、「此の三品の人は俱に彼に在りて発心す」すなわち菩提心は往生後の浄土における聞法の後に発せられるとする。<sup>25)</sup>善導によればこの『観経』の所説は「佛滅後の五濁五苦等の一切凡夫の為に」説かれたものに他ならない。この認識に立って善導は、末法の世の下品下生の衆生に至るまでの総ての「重悪凡夫人」の往生を可能ならしめる「正定の業」として専称念仏行を主張するのである。

上来定散両門之益を説くと雖も、佛の本願の意を望むに、衆生をして一向に専ら弥陀佛の名を称するに在り。<sup>26)</sup>

法然はこれを承けて「浄土の人師多しといへども、みな菩提心をすすめて観察を正とす。ただ善導一師のみ菩提心なくして往生を許」<sup>27)</sup>すとする認識に立ち、善導の「釈意」に基づき、無量寿経についても、

菩提心等の余行を説くといへども、上の本願に望むれば、意ただ衆生をして専ら弥陀の名を称せしむるにあり。しかるに本願の中にはさらに余行なし。<sup>28)</sup>

と主張する。そして経文中に菩提心等の餘行を説くのは、廃立・助正、傍正の三意によるが、究極、菩提心等は専修念仏の爲の助行に過ぎず、遂には廃さるべきものであると主張するのである。<sup>29)</sup>

法然は、また十二章「釈尊、定散の諸行を付属したまはず。ただ念仏をもつて阿難に付属したまふの文」においては、観経に説く「菩提心」に関し、次のように言う。

発菩提心とは、諸師の意不同なり。天台には即ち四教の菩提心あり。謂はく藏・通・別・円これなり。つぶさには止観の説の如し。真言には(中略)、華嚴には(中略)、三論・法相に、おのおの菩提心あり。つぶさにはかの宗の章疏等の説の如し。また善導の所積の菩提心あり。つぶさには疏に述ぶるが如し。発菩提心その言一なりといへども、おのおのその宗に随つて、その義不同なり。(中略)願はくはもろもろの行者、一を執して万を遮することなかれ。もろもろの往生を求めむ人、おのおのすべからく自宗の菩提心を発すべし。たとひ余行なしといへども、菩提心をもつて往生の業とするなり。<sup>30)</sup>

この文に関する限り、法然は「善導の所積」の浄土門に固有な菩提心の存することを認め、同時に聖道門・顕密諸宗の菩提心についても、これを全面的に否定する如き立場をとつてはいないのである。しかし同章の後段において、法然は再び菩提心否定の立場を明確にする。

答へて曰く、「仏の本願を望むに、意、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあ

25) 同 S.64f.

26) 『観経疏』散善義。同 S.535.

27) 『一期物語』新法全, S.443.

28) 思想大系 10 S.111.

29) 同 S.113.

30) 同 S.144.

り」と云ふ。定散の諸行は本願に非ず。<sup>31)</sup>

經中に「定散を説くことは、念仏の余善に超過たることを顯はさむがため」に過ぎず、したがって「菩提心はこれ浄土の綱要なり。もし菩提心なき者は、即ち往生すべからずと」考えることは誤りである。菩提心を含め「定散は廃せむがために説き、念仏三昧は立せむがために説く」のが經の本意である。<sup>32)</sup>法然において、菩提心は往生業としては、究極「余行」として位置づけられる。法然のこの菩提心観は、その思想の中核をなす本願念仏説を構成する契機である。

しかしそこに、明恵から大乘仏教の基本的立場に反するとの批判がなげかけられる理由がある。明らかに菩提心は大乘仏教一般の基本をなすものであり、このことは中国・日本の浄土系思想においても一貫した思想的伝統であった。しかるにこれを法然は否定したのであり、ここに法然浄土教の独自性と、同時に問題が存する。

## (2) 初期著作における菩提心論

法然は何故菩提心を廃捨したのか。その理由の一つは『観經』九品往生章との関連における下品下生の重罪人に至るまでの全衆生の往生の普遍的な可能性確立への志向である。<sup>33)</sup>しかしまた菩提心を「余行」として否定するというその主張の根底には、それを必然とした法然自身の主体的理由がなければならない。

父の非業の死を機縁とする出家、また叡山より黒谷別所への遁世、そのいずれにおいても、法然に世間無常の痛切な認識とこれを出離し菩提を求めようとする発心=発菩提心があったことは明らかである。<sup>34)</sup>伝記の伝えるところによれば、「法然」という号は、黒谷遁世の折り、師叡空が「少年にしてはやく出離の心をおこせり、まことにこれ法然道理のひじりなり」とその発菩提心に感じて名付けたといわれる。<sup>35)</sup>究極の菩提の追及、それは法然の生涯の課題であった。法然は『選択集』において菩提心を往生業として否定した。しかし法然の専修念仏帰入後、早い時期の著述と推定されている<sup>36)</sup>『三部經大意』には、観經の三心中の廻向発願心釈の中に、

菩提心ハ諸宗オノオノフカクコ、ロエタリトイヘドモ、浄土宗ノコ、ロハ、浄土ニムマレムト願ズルヲ菩提心トイヘリ<sup>37)</sup>

と述べ、廻向発願心を浄土宗の菩提心として把える考えを示している。

しかし1190(文治6)年成立の『三部經釈』においては、菩提心を「四弘誓之大菩提心」と定義した上で、諸宗の発菩提心を列挙し、これらは総て浄土に廻向して往生之業となすべきであ

31) 同 S.148. 明恵も『摧邪輪』巻上で次のように指摘する。「かの集の付属名号章の中に、諸教の菩提心を出すと雖も、還つてこれを撥去す。その名字を出すことは、これを捨てんがためなり。これを取らんがためにあらざるなり」。S.68.

32) 同 S.148f.

33) 『十二問答』「抑浄土一宗ノ諸宗ニコエ、念仏一行ノ諸行ニ勝タルト云事ハ、万機ヲ摂スルヲ云也。理観・菩提心・誦誦大乘・真言・止観等ハ、イヅレモ仏法ノオロカニマシマスニハアラス。皆生死滅度ノ法ナレドモ、末代ニナリヌレバ力不及、行人ノ不法ナルニヨリテ機ハ及バヌ也。」新法全 S.632f.

34) 『四十八卷傳』新法全 S.10.

親鸞もその『高僧和讃』源空讃で次のように云う。「源空三五のよはひにて无常のことはりきとりつつ、厭離の素懐をあらはして菩提のみちにぞいらしめし」(聖教全 II, S.512. 35)

36) 大橋俊雄「法然上人選述浄土三部經末疏の成立前後」(『日本名僧論集 法然』所収)

37) 思想大系 10. S.38.

ると説き、浄土宗の菩提心についてはふれるところがない。

発菩提心とは四弘誓之大菩提心なり。之につきて亦諸宗の菩提心あり。(中略)此等の発心各浄土に廻向して往生之業と為すべし。<sup>38)</sup>(原漢文)

次に『選択集』に先立つ時期の今一つの著作と考えられている『逆修説法』においては、「観経疏」において諸宗の菩提心と並べて「浄土宗の菩提心」を説く。

菩提心とは諸宗の意不同なり。いま浄土宗の菩提心は先づ浄土に往生して、一切衆生を度し、一切の煩惱を断じ、一切の法門を悟り、無上菩提を証さんと欲するの心なり。

(先往生浄土，欲度一切衆生……証無上菩提之心也)

菩提心に就きては諸宗の立つる所又不同なり。天台(中略)真言(中略)三論・法相・華嚴・達磨、皆各菩提心有り。善導の御意は(散善義意)先づ浄土に生じて、菩薩の大悲願行を満して之後、還りて生死に入り遍く衆生を度さんと欲す。此の心を菩提心と名くと。

(先生浄土，満菩薩大悲願行之後，還入生死，……欲遍度衆生，此心名菩提心)(原漢文)

すなわち『逆修説法』においては、『観経』の下品往生文に依拠して、「浄土宗の菩提心」は「先づ浄土に往生して」後に、発心されるものとし、これを「善導の御意(散善義意)」(『選択集』付嘱章では「善導所釈の菩提心」，前引)であるとする。「善導の御意」とは前引の『観経疏』散善義(上品下生釈)の「唯一念を発して、苦を厭ひて、諸佛の境界に生じ、速かに菩薩大悲の願行を満て、生死に還り入りて普く衆生を度せんと樂ふが故に、発菩提心と名づく」の文を指す。しかしこの文において、善導は浄土往生(「諸佛の境界に生じ」)を発菩提心の前提としてはいない。「苦を厭ひて、諸佛の境界に生じ」より「普く衆生を度せん」までは、すべて「一念」の内容である。善導の「菩提心」は願往生心と度衆生心との統一であることに基本的特色があり、その故に善導は『観経疏』の冒頭に「道俗時衆等各無上心を発せよ」<sup>39)</sup>と呼びかけるのである。法然がこれを「先づ浄土に往生」して後に発せられるものとするのは、『観経』下品三輩文に基づく、法然独自の解釈である。

以上を承けて『選択集』においては、既述のように、諸宗の菩提心を列挙した後「また善導所釈の菩提心有り」と一応浄土宗固有の菩提心を認めた上で、しかし究極「菩提心」は他の定散業と同様に廃捨さるべきである(「付属章」と結論する。

『三部経大意』より『選択集』に至るまでの、以上のような菩提心論の変化から考えるとき、法然において「菩提心」は、その初期においては浄土門的からの意味づけが試みられたが、専修念仏・選択本願思想が形成・確立されて行く過程に対応して、散善の一つとして位置づけられ、選捨されたと見ることができよう。<sup>41)</sup>したがって『三部経大意』等の初期の菩提心論をもって、法然の菩提心観とする見解は妥当とはなし難いであろう。

38) 新法全 S.240. 242.

39) 聖教全 I. S.441.

40) 新法全 S.113.

41) なお、往生心決定後の菩提心を含む諸行の「助業」としての新たな意味づけの問題があるが、ここでは論じない。(藤堂前掲論文参照 S.173ff.)

## (3) 法然における菩提心否定の根拠

それでは法然は何故このような菩提心観をとるにいたったのであろうか。これに関しては、『三部経釈』において発菩提心を総括的に「四弘誓之大菩提心なり」と述べていることに注目する必要がある。

「四弘誓之大菩提心」（四弘誓願）とは総ての大乗の菩薩が因位において発すべき四種の誓願（総願）を言う。その典拠は種々の經典に求められているが、その一つとされる『法華経』薬草喻品によれば次の通りである。

未だ度せざる者をして度せしめん。未だ解せざる者をして解せしめん。未だ安んぜざる者をして安んぜしめん。未だ涅槃せざる者をして涅槃を得せしめん<sup>42)</sup>（原漢文）

法華経には四弘誓という名は見られない。が『菩薩瓔珞本業経』には次のように説かれる。

厚く一切善根を集むとは、所謂四弘誓なり。未だ苦諦を度せざる者をして苦諦を度せしめ、未だ集諦を解せざる者をして、集諦を解せしめ、未だ道諦に安んぜざる者をして道諦に安んぜしめ、未だ涅槃を得ざる者をして涅槃を得しむ。<sup>43)</sup>（原漢文）

すなわち『菩薩瓔珞本業経』では、四弘誓の名が現れるとともに、苦・集・道・滅の四諦と関連させて説かれている。また法華・瓔珞の二経が四弘誓をすべて利他の願として説くのに対し、『大乘本生心地観経』では四願を四諦に約するとともに、一を利他、他の三を自利とする。

一切の菩薩に復た四願あり。（中略）云何が四と為す。一には誓って一切衆生を度し、二には誓って一切の煩惱を断じ、三には誓って一切の法門を学び、四には誓って一切の佛果を証す。<sup>44)</sup>（原漢文）

このように經典に見られる四弘誓には異同があるが、四弘誓願の各々を四教四諦に約し、衆生無邊誓願度・煩惱無量誓願度・法門無尽誓願知・無上佛道誓願成と名づけ、これを菩提の基本的内容として確立したのが天台智顛である。<sup>45)</sup>これにより四弘誓願をもって菩提心とする考えが定着することとなる。これを承けて、天台浄土教の大成者である源信も、『往生要集』卷上「作願門」において、四弘誓願を衆生無邊誓願度・煩惱無邊誓願断・法門無尽誓願知・無上菩提誓願証とし、「菩提心は是れ浄土菩提の綱要なり」とする。更に「惣結要行」（大文第五）において菩提心を「往生の要」の第一に挙げ、「たとひ勤修するに堪へざらんも、なほすべからく悲願を発すべし」と浄土往生に対する発菩提心の必要性を主張するのである。<sup>46)</sup>

四弘誓願、それは大乗菩薩道の理念といてよい。そして法然の仏教者としての実践は、正にこの四弘誓願の実践であったということができよう。即ち、「山修山学の昔より五十年の間、広く諸宗の章疏を披閲し、叡岳に無き所のもの、之を他門に尋ねて必ず一見を遂ぐ。鑽仰年積

42) 大正蔵 第9巻 S.19.

43) 同 第24巻 S.1013.

44) 同 第3巻 S.290.

45) 『釋禅波羅蜜次第法門』大正蔵 第46巻 S.476. 同じく『摩訶止観』同 S.6f. 等.

46) 思想大系 10. S.91f.



りて、聖教殆ど尽くす<sup>47)</sup>に至るほどの法門無尽誓願知の実践、天台の「戒法伝来之本拠」である黒谷の円頓菩薩戒の血脉を相承、九条兼実等によって戒師として尊崇された戒行具足の持戒の上人としての行儀、<sup>48)</sup>三昧発得を証とし「畢命を期として」の修行<sup>49)</sup>（煩惱無邊誓願断・無上菩提誓願証）、一切衆生の済度をめざし「正像末の三時及び法滅百歳の時に通ず」<sup>50)</sup>普遍的救済の法の追求（衆生無邊誓願度）、いずれも四弘誓願に基づく実践といつてよい。上引の「逆修説法」に説く「浄土宗の菩提心」——「先づ浄土に往生して、一切衆生を度し、一切の煩惱を断じ、一切の法門を悟り、無上菩提を証さんと欲す」の内容も四弘誓願に他ならない。

同時にこの四弘誓願に基づく叡山時代の実践は、それが深められて行けば行くほど、却って厳しい自己反省により、法然をして自身は「十悪の法然房、愚痴の法然房」<sup>51)</sup>であり、「戒定慧の三学の器にあらず」<sup>52)</sup>との自覚に至らしめたのである。四弘誓願それ自体、本来完全な悟りに到達した如来の仏徳に対する賛嘆文であり、誓願思想の発達によって誓願文に転化したものと言われる。<sup>53)</sup>前引「法華経」薬草喩品におけるそれも釈迦如来の仏徳の賛嘆（自賛）文に他ならず<sup>54)</sup>、これを四弘誓願と解釈するのは、梁の法雲（467～529）の『法華義記』<sup>55)</sup>以後である。完成に達した理想の存在たる如来の徳に照らして見ると、有限な人間が三学非器の自覚に至らざるを得ないのは当然であろう。この自己の有限性の自覚の極において善導の「乱想の凡夫、称名行に依て往生す可」しとの教えに従っての、聖道門より浄土門への転入が行われたのである。<sup>56)</sup>即ち法然は四弘誓願＝菩提心に基づく前半生の聖道門的修善に対する絶望、三学非器の痛切な自覚において、いわば四弘誓願＝菩提心を否定的媒介として浄土念仏門に転じたのである。<sup>57)</sup>したがって法然において菩提心は浄土往生の行としては否定され選捨されることを必然としたのである。<sup>58)</sup>

47) 「遣北陸道書状」新法全 S.802f.

48) 『玉葉』文治5年8月8日条，建久元年7月23日条他，（『法伝全』史料と抄録 S.966f.）

なお法然の戒律観については、石田瑞鷹「法然の戒律観」（『日本名僧論集 法然』所収）

49) 『源空上人私日記』（法伝全 S.771.）醍醐本『法然上人伝記』（同 S.789f.）他。

なお、菊池勇次郎「源空と三昧発得」（『源空とその門下』所収）参照。

50) 『選択集』第十二付属章，思想大系 S.150.

51) 『四十八巻伝』巻六，法伝全 S.26.

52) 「つねに仰られける御詞」新法全 S.493.

53) 香川孝雄「四弘誓願の源流」（『印度学仏教学研究』第38巻第1号）

54) 当該箇所はサンスクリット原典（Saddharmapundarika）からの口語訳は次のとおりである。「余は如来である。神および人間たちよ、余は完全にさとりをひらき、世の尊敬に値する者である。[最高の完成の状態という]向う岸に渡った者であって、他の者たちを向う岸に渡らせる者である。[この世のきずなから]解放された者であって、他の者たちを解放させるのだ。心の平静を得た者であって、他の者たちに心の平静を得させるのだ。また、さとりをひらいた者であって、他の者たちにさとりをひらかせるのだ」（岩本裕訳『法華経』上（正しい教えの白蓮華）岩波文庫 S.267.269.）

55) 「未だ度せざる者をして度せ令むより下は、四弘之徳を明かす。」大正蔵33.S.648.

56) 『一期物語』新法全 S.437

57) 法然の専修念仏門への回心の時期については諸説があるが、諸伝記は凡ね1175（承安5）年とする。しかし選択本願説のキーワードである「選択」の語が現れるのは『三部経釈』（1190（文治6）年）以降である。

58) なお法然の菩提心観に関しては、『和語燈録』所収の「七箇條の起請文」と題されるものの中に、今一例、「浄土の菩提心」への言及が見られる。

「まづ至誠心といふは（中略）ただ真実心を至誠心と善導はおほせられたる也。真実とはもろもろの虚仮の心なきをいふ也。虚仮といふは、貪瞋等の煩惱をおこして正念をうしなふを虚仮心と釋するなり。（中略）癡煩惱といふは、おろかなる心なり、この心をかしくくなすへき也。（中略）これほど心えつれば、貪瞋等の心は失せて、真実心はやすくおこる也。これを浄土の菩提心といふなり。」（新法全 S.808f.）

この三心中の至誠心を即「浄土の菩提心」とする考えを、法然独自の菩提心とする説もある。しかしこ

### III. 二河白道の譬喩とその解釈

明恵の法然批判の今一つの論点は、善導の『観経疏』散善義三心釈に説く「二河白道」の譬喩に対する解釈の問題である。即ち法然は『選択集』の第八章「三心章」にこれを引用し、それに対する自己の解釈を提示する。

また一切の往生人等に白す。今、さらに行者のために一の譬喩を説いて信心を守護して、もつて外邪異見の難を防がむ。何の者か是や。譬へば、人あつて西に向つて百千の里を行かむと欲するに、忽然として中路に二の河あり。一はこれ火の河、南にあり。二はこれ水の河、北にあり。二河おのおの闊さ百歩、おのおの深さ底もなく、南北辺りなし。正しく水火の中間に一の白道あり。闊さ四五寸ばかりなるべし。この道、東の岸より西の岸に至るまで、また長さ百歩。その水の波浪交過して道を湿す、その火の焰、また来つて道を焼く。水火相ひ交つて、常に休息することなし。この人すでに空曠の迥かなる処に至るに、さらに人物なし。多く群賊・悪獣のみあり。この人の単独なるを見て、競ひ来つて、殺さむと欲す。この人死を怖れて、直に走つて西に向へば、忽然としてこの大河を見る。即ち自ら念言すらく、この河、南北に辺畔を見ず。中間に一つの白道を見るも、極めて狭少なり。二つの岸、相ひ去ること近しといへども、何によつてか行くべき。今日定めて死すこと疑はず。正しく到り廻らむと欲すれば、群賊・悪獣漸々に来たり逼む。正しく南北に避け走らむと欲すれば、悪獣・毒虫、競ひ来つて我に向ふ。正しく西に向つて道を尋ねて去らむと欲すれば、またおそらくはこの水火の二河に墮ちてむことを、時に當つて惶怖すること、また言ふべからず。即ち自ら思念すらく、我、今廻るともまた死なむ。住すともまた死なむ。去るともまた死なむ。一種として死を免れざれば、我むしろこの道を尋ねて、前に向つて去らむ。既にこの道あり。必ずまきに度るべし。この念をなす時に、東の岸にたちまちに人の勤むる声を聞く。「仁者ただ決定して、この道を尋ねて行け。必ず死の難なけむ。もし住せば即ち死なむ」と。また西岸の上に人あつて喚ばつて言く、「汝、一心に正念に直に来たれ。我よく汝を護らむ。衆て水火の難に墮つることを畏れざれ」と。この人すでにここに遣り彼に喚ばふを聞いて、即ち自ら正しく身心に當つて、決定して道を尋ねて、直に進んで疑怯退心を生ぜず。或いは行くこと一分二分するに、東の岸に群賊等喚ばつて言く、「仁者廻り来たれ。この道險悪にして過ぐることを得じ。必ず死せむこと疑わず。我等衆て悪心をもつて相ひ向ふことなし」と。この人喚ぶ声を聞くといへどもまた廻顧せず。一心に直に進んで道を念じて行くに、須臾にして即ち西岸に到つて、永くもろろの難を離れて、善友と相ひ見えて慶業已むことなきが如し。これ喩なり。

次に喩を合はせば、東岸と言ふは、即ちこの娑婆の火宅に喩ふるなり。西岸と言ふは、即ち極楽の宝国に喩ふるなり。群賊・悪獣許り親しむと言ふは、即ち衆生の六根・六識・六塵・五陰・四大に喩ふるなり。人なき空迥の沢と言ふは、即ち常に悪友に随つて、真の

---

の「七箇条の起請文」は『西方指南抄』には取められておらず、またその文の形式・内容ともに「起請文」という題とは合致しない。のみならず上引の至誠心釈に更に、至誠心とは真実心即ち「虚仮の心なきことをいふ也。虚仮といふは、貪瞋等の煩惱をおこして正念をうしなふを虚仮心と釈する也。(中略)癡煩惱とは、おろかなる心なり。この心をかしくくすべし」と賢善精進を説き、更に後段では別時の念仏を勧め、聖衆来迎のための前提条件としての臨終正念を強調する等、法然の真撰ではないことは勿論、その思想を忠実に伝えるものとは到底考えることはできない。

善知識に値はざるに喩ふるなり。水火の二河と言ふは、即ち衆生の貪愛は水の如く、瞋憎は火の如きに喩ふるなり。中間の白道四五寸なると言ふは、即ち衆生の貪瞋煩惱の中に、よく清浄の願往生の心を生ずるに喩ふるなり。乃ち貪瞋強きによるが故に、即ち水火の如しと喩ふ。善心は微なるが故に、白道の如しと喩ふ。また水波常に道を湿すといふは、即ち愛心常に起つてよく善心を染汚するに喩ふるなり。また火焰常に道を焼くとは、即ち瞋嫌の心、よく功德の法財を焼くに喩ふるなり。人の道の上を行つて、直に西に向ふと言ふは、即ちもろもろの行業を廻して、直に西方に向ふに喩ふるなり。東の岸に人声の勧め遣るを聞いて、道を尋ねて直に西に進むと言ふは、即ち釈迦は已に滅して、後の人見たてまつらざれども、なほ教法あつて尋ぬべきに喩ふ。即ちこれを声の如しと喩ふるなり。或いは行くこと一分二分するに、群賊等喚び廻すと言ふは、別解・別行・悪見人等の、妄りに見解を説いてたがひに相ひ惑乱し、および自ら罪を造つて退失するに喩ふるなり。西岸の上に人あつて喚ぶと言ふは、即ち弥陀の願意に喩ふるなり。須臾に西岸に到つて、善友相ひ見えて喜ぶと言ふは、即ち衆生久しく生死に沈んで、曠劫に輪廻し、迷倒して自から纏はつて、解脱するによしなきに喩ふ。仰いで釈迦の発遣して西方に指向したまふを蒙り、また弥陀の悲心をもつて召喚したまふに藉つて、今二尊の意に信順して、水火の二河を顧みず、念々に遺ることなく、かの願力の道に乗つて、命を捨て已つて後に、かの国に生ずることを得て、仏と相ひ見えて、慶喜何ぞ極まらむ。<sup>59)</sup> (中略)

私に云く、引くところの三心はこれ行者の至要なり。(中略)次に深信の心なり(中略)またこの中に、一切の別解・別行・異学・異見等と言うは、これ聖道門の解行学見を指すなり。<sup>60)</sup>

上の文中の「別解・別行」に関する法然の私釈に、善導の「或いは行くこと一分二分するに、群賊等喚び廻すと言うは、即ち別解・別行・悪見人等」の注釈とを合わせると、法然は聖道門を群賊に譬えるという大過を犯している、というのが明恵の論難<sup>61)</sup>であった。法然のこの私釈自体は、明恵自身認めるように、直接には深心——自心の建立——に関するものであり、二河白道の譬に関するものではない。しかし明恵は三心釈中に五ヶ処ある別解別行の語は、総て同一の意味内容をもつものと断定する。<sup>62)</sup>

善導のこの語は本来、善導当時浄土門と異なる見解に立ち、これと対立する立場をとった撰論学派を指すものであった。法然はこれを聖道門全体に拡大適用し、「当今は末法、現にこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみありて通入すべき路なり」(安楽集)との認識にたち、「聖道を捨てて、正しく浄土門に帰す」<sup>63)</sup>べきことを説いたのである。これに対し明恵は「聖道門と云ひ浄土門と云ひ、俱に是仏法なり」と認めた上で、「聖道門を群賊に譬へる」法然の教説は、「菩提心を隔てるが故に、正道に相應せず、終に菩提に到らざ」る「邪法」<sup>64)</sup>に他ならないと断ずるのである。

59) 『選択集』 S.128ff.

60) 同 S.133

61) 『摧邪論』 卷下 S.376f.

62) 同 S.379.

63) 『選択集』 S.88

64) 『摧邪論』 卷下 S.383.

## IV. 親鸞の菩提心論

親鸞は、罪惡深重の人間には「真心を根本」とする真の発菩提心は不可能であり、従って、法然と同様に、自力の菩提心を以て「往生の要」とすることを否定する。<sup>65)</sup>

正法の時機とおもへども 底下の凡愚となれる身は 清浄真実のころなし 発菩提心 いかせん  
自力聖道の菩提心 ころもことばもおよぼれず 常没流転の凡愚は いかでか 発起せしむべき  
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<sup>66)</sup>

しかし親鸞は更に 徹底した「底下の凡愚」の自覚に立ち、法然が菩提心に代えて「往生の至要」——「三心を具すれば、必ず彼の国に生ず」——とした「三心」(至誠心・深心・回向発願心)についても、「虚仮詭偽にして真実心无」き人間は自力によっては、菩提心と同様に、決して真実の三心を具することはできないとする。<sup>67)</sup>「常没流転の凡愚」——自己の根源的罪性の自覚(深心)に立つとき、善導の至誠心積の「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を抱くことを得ざれ」とする良心倫理的命題は、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を抱けばなり」<sup>68)</sup>と転訓され、自己の宗教的倫理的可能性の否定に転ずることを必然とする。従って、自己の「虚仮雑毒之善を以て无量光明土に生まれんと欲する」自力の回向発願心は、「此必ず不可なり」(信樂積)と断ぜられる。ここに自心の上に建立された三心は 崩壊・没落 zu Grunde gehenし、「決定して深く自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離之縁有ること無しと信ず」<sup>69)</sup>という根源的 gründlich な自覚——武内義範博士によるならば逆超越論的 transcendental な自覚<sup>70)</sup>＝機深信に至らざるを得ない。もとより我執に充ちた人間が自力により自己の真実相を真に自覚することは、それ自体矛盾であり、あり得ない。それは唯、如来の絶対の真実の光に照らし出されることによるのみ可能となる。

そこに同時に、罪惡深重の衆生の済度を本願とする阿弥陀如来の四十八誓願に対する信——「決定して深く、彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑無く慮無く、彼の願力に乗じて定て往生を得と信ず」との法深信が逆対応的に成立する。ここに三心は(機法二種深信の統一としての) 信一心に綜合される。この信が真実の信心たりうるのは、それが阿弥陀如来の「誓願」により「回向(施)」されたものであるからである。即ちそれは阿弥陀如来の「大菩提

65) 『教行信証』信巻 菩提心積。 聖教全 II. S.69.

親鸞の著作の引用は『真宗聖教全書』による。『教行信証』等漢文著作は書き下した。『教行信証』については、以下巻名のみを記す。なお『教行信証』の解釈については、星野元豊『講釈教行信証』を多く参照した。

66) 「正像末和讃」 聖教全 II. S.518.

67) 信巻三一問答 同 S.60. S.62. S.66.

68) 信巻 同 S.51.

69) 信巻三一問答 同 S.59ff.

70) 武内義範「行為と信仰」(『宗教研究』第46巻第4輯), 『親鸞と現代』S.78ff.

心]=「横超の菩提心」<sup>71)</sup>に依拠する。

横はよこさまといふ、超はこえてといふ、よろづの法にすぐれて、すみやかにとく生死の大海をこえて无上覚にいたるゆへに超とまうすなり。これすなはち如来大悲の誓願力なるゆへなり。この信心は摂取のゆへに金剛心となる。(中略)この真実信心を世親菩薩は「願作仏心」とのたまへり、これ浄土の大菩提心なり。しかればこの願作仏心はすなはち度衆生心なり、この度衆生心とまうすは、すなはち衆生をして生死の大海をわたすところなり。この信業は衆生をして无上大涅槃にいたらしめたまふ心なり。この信心すなはち大慈大悲の心なり。この信心すなはち仏性なり。仏性すなはち如来なり。<sup>72)</sup>

即ち如来の誓願(願作仏心(往相回向)と度衆生心(還相回向)の統一)＝「浄土の大菩提心」が「衆生をして无上覚にいたらしめ」る。ここに菩提心を往生の真要・基本とする大乘仏教の通軌が、改めて他力門の立場から定立される。

## V. 親鸞の二河白道譬喩の解釈(1)

親鸞は、『教行信證』の「信巻」に、「二河白道譬喩」を含む善導の『観経疏』散善義三心釈を、独自の訓点を付して抄引する。親鸞はこの引用に続き、至誠心・深心・回向発願心の「三心」が究極「一心」——「真実信心」であることを明らかにした後、改めて「二河白道の譬喩」に関するその独自の解釈を提示する。

真に知りぬ、二河の譬喩の内に、白道四五寸と言ふは、白道は、白の言は黒に対するなり。白は即ち是れ選択摂取の白業、往相回向の浄業なり。黒は即ち是れ无明煩惱の黒業、二乗・人・天の雑善なり。道の言は路に対せるなり。道は則ち是れ本願一実の直道、大般涅槃无上の大道なり。路は則ち是れ二乗・三乗万善諸業の小路なり。四五寸と言ふは衆生の四大五陰に喩ふるなり。能生清浄願心と言ふは、金剛真心を獲得するなり。本願力回向の大信心海なるが故に、破壊すべからず、之を金剛の如しと喩ふるなり。<sup>73)</sup>

善導によれば、「中間の白道四五寸とは即ち衆生の貪瞋煩惱の中に能く清浄願往生の心を生ぜしむるに喩ふ」とされている。これに対し親鸞は、「白道」に関しては、「白」は「黒」に対する語であり、「選択摂取之白業、往相回向之浄業」即ち如来の浄業を意味するとする。これに対し「黒」は衆生の「无明煩惱之黒業」即ち人間の雑善＝悪業を意味する。

71) 信巻 菩提心釈

然に菩提心に就て二種有り、一には豎、二には横なり。又豎に就て復二種有り、一には豎超、二には豎出なり。豎超・豎出は権実・顕密・大少之教に明せり。歴劫迂廻之菩提心、自力の金剛心、菩薩の大心なり。亦横に就て復二種有り、一は横超、二は横出なり。横出は正雜・定散他力中の菩提心なり。横超はこれ乃ち願力廻向の信業、是を願作仏心と曰ふ。願作仏心即是横の大菩提心なり、是を横超の金剛心と名づくるなり。横豎の菩提心、其の言一にして其の心異なりと雖も、入真を正要と為す。真心を根本と為す。(聖教全 II. S.68f.)

72) 『唯信鈔文意』 聖教全 II. S.632f.

73) 信巻 同 S.67.

また「道」は「路」=小路に対する語として「大道」を意味し、後者が「二乗三乗万善諸業之小路」であるのに対し、「涅槃无上之大道」を意味する。したがって「白道」とは如来回向の清浄な大道を意味する。それでは何故「白道四五寸」という矛盾したことが言われるのか。親鸞はまずこの「四五寸」を「四五寸トハ衆生ノ四大五陰ニ喩フル」<sup>74)</sup>とする。「四大」——地・水・火・風、「五陰」——色・受・想・行・識、それは衆生（及び世界）を構成する物質的精神的基本要素を指す。したがって「衆生ノ四大五陰」とは四大五陰によって構成される衆生の心身、その現存在そのものを意味する。また親鸞は、『愚禿鈔』巻下において「白道」の「長さ百歩」を釈して「百歩とは人壽百歳に譬ふ也」とし、白道を「行くこと一分二分すと言ふは、年歳時節に喩ふ」とする。同様に『一念多念文意』では「二河のたとえに、一分二分行くといふは、一年二年すぎゆくにたとえるなり」<sup>75)</sup>とする。

とするならば、水・火二河の間にある白道は衆生の現存在そのものに他ならない。また「白道四五寸」自体が衆生の四大五陰を譬えるものであるとき、それは衆生を迷わさんとする「群賊悪獣」と別のものではない。善導も「群賊悪獣詐り親しむと言うは、即ち衆生の六根・六識・六塵・五陰・四大に喩ふるなり」<sup>76)</sup>とする。決定して西に向かおうとする者を迷わし喚回さんとする群賊悪獣の声は、別解別行の他者——法然においては「聖道門の解行学見」を指すとされた——の声であるより先に、何よりも先ず自己の中なる四大五陰より発する声である。<sup>77)</sup>それは一旦決定して信の道に歩み入ってもその一步一步毎に、「年歳時節」（愚禿鈔）毎に、心底から湧き起こって来る疑念・煩惱である。それは『歎異抄』における唯円の疑念と、それに答えた親鸞自身かつて抱いた不審、「念仏まふしきふらへども」その底から生まれる疑念・煩惱である。<sup>78)</sup>

凡夫といふは、无明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかりはらだち、そねみねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とゞまらず、消えず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。<sup>80)</sup>

ここに法然・明恵の「群賊・悪獣」の解釈をめぐる議論は止揚される。

## VI. 親鸞の二河白道の解釈 (2) —白道と菩提心—

以上のように考えるとき、「二河白道譬喩」は全く新たな意味をもつものとなる。すなわち、① 白道は衆生の現存在の外にあるのではない。人間は自己の外に、自己と別に存在する白道を渡って彼岸に到るのではない。白道とはそのように対象的に考えられるものではない。仏教においては——浄土門においても——到彼岸即ち涅槃への道は、究極自己と世界の真実相の根源的認識・自覚の道以外に存しない。

74) 聖教全 II, S.475.

75) 同 S.618.

76) 信巻 同 S. 62.

77) 『愚禿鈔』 「群賊は、別解・別行・異見・異執・悪見・邪心・定散自力の心なり。悪獣は、六根・六識・六塵・五陰・四大なり。」聖教全 II.S.475.

78) 聖教全 II, S.777f.

79) 『愚禿鈔』 同 S.476.

80) 『一念多念文意』 同 S.618.

② しかしその自己は罪悪深重の、常に煩惱と貪瞋の水火に浸され焼かれている存在である。人間がもし自力によって彼岸を目指すならば、それは狭小な「二乗三乗万善諸行之小路」を歩むものであり、水火の二河に轉落し、生死輪廻の海に沈没するのを必然とする。

无始より已來、一切の群生海、无明海に流轉し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信樂無し。法爾として真実の信樂無し。……一切凡小、一切時の中に、貪愛之心常に能く善心を汚し、瞋憎之心常に能く法財を焼く。(信卷・信樂釈)

即ち、人間がこの世に現に存在しているのは、无始より已來罪業を重ね、无明の海を流轉し來たった結果である。過去世の罪業の故に人間はその現存在をもつ。現存在の存在根拠、それは親鸞によれば自己の過去世における罪業に他ならない。したがって貪瞋の水火は現存在そのものの業に他ならない。白道はそれ自体から波立ち焰を上げるのである。

③ 喩において、旅人は「空曠の迥なる処」に「忽然」として水火二河とその中間の白道を見出す。人は自己が何処より来り何処に去るか、自己の在所を知らない。唯、果てしない空曠の野に忽然として自己があるのを見いだすのである。

しかし親鸞の解するように白道が衆生の現存在であるとするならば、事態は全く異なるものとなる。人が水火二河の中間にその現存在をもつのは、曠劫より已來无明の闇に迷い出離を得ることなく流轉し來たった自己の罪業の故に他ならない。人間は自己の宿業の結果としての縁起生 Geschehen として、正に今ここにある、——その現存在 Da-sein をもつのである。現存在はその存在根拠を過去世における自己の罪業におく。その限り現存在は「罪悪生死凡夫たることを、その本質とする。しかも「当今は末法にして是れ五濁の悪世」である。

末法思想は、古代社会の崩壊という歴史的危機を背景として、当時の人々の意識を支配した時代認識であった。しかし自己がこの末法の世にあるのは外的な運命のしからしめたところであると考えるかぎり、たとえ自己の宿業を嘆くとしてもそれは不幸の意識の表明以上のものではあり得ない。またこれが当時の人々の一般的な意識であった。<sup>81)</sup>

しかし親鸞においては、自己がこの末法の悪世に在るのは、過去世において我執に捉われ悟りを得ずして輪廻し來たった自己の罪業の結果に他ならない。それは自己の責 Schuld である。

④ 「二河白道」における旅人の在り方は「三定死」とよばれる。即ち、「回るも死、住るも死、去くも死」である。三定死の回・住・去は、過去・現在・未来の三の時相を示すものと考えることができよう。過去——それは曠劫より已來常に没し常に流轉し、出離の縁有ること無く、今生に至った過程である。現在とは、その現存在の根拠を過去世の自己の罪業におくものとして、その一切の行為は悪ならざるを得ない末法濁世の「地獄一定」の機である。したがって未来も「此の虚仮雑毒の善を以て无量光明土に生まれんと欲するも此必ず不可也」と言われなければならない。

この三定死という限界状況において、人間はその全実存を賭して決断しなければならない。その時人間は二尊・如来の声を聞く。そこに阿弥陀如来の本願他力による往生の道が開かれる。

それでは死にさしかけられた罪悪生死の現存在を象徴する四五寸の小路が、何故「大般涅槃无上之大道」=白道たり得るのか。それは釈迦・阿弥陀二尊の往相還相の回向の光に照らされる故である。

⑤ しかしながら常に無明に迷い我執に捉われている人間に、真実の信を確立することができ

81) 拙稿「末法思想の形成と展開」(『論集日本仏教史 3 平安時代』所収) 参照。

るであろうか。「法爾として真実の信樂無し」であるのが人間の現実ではないか。

親鸞は、曇鸞は『論註』を引用し、人間の信を真実の信たらしめない「三不信」（不淳・不一・不相統）を明らかにする。

一は信心淳からず、存せるが如く亡せるが如きの故に。二は信心一ならず、決定无きが故に。三は信心相統せず、餘念<sup>まじは</sup>聞るが故に。此の三句展転相成す。信心淳らざるを以ての故に決定無し。決定无きが故に念相統せず。また相統せざるが故に決定の信を得ず、決定の信を得ざるが故に心淳からざるべし。<sup>82)</sup>

煩惱に満ち、貪瞋の水火が常に波打ち焰を上げ、臨終にいたるまで消えず絶えることのない人間において、真実（淳・一・相統）の信はあり得ない。もし人間が信の決定を、不信・疑惑をその都度否定し新たに信を確立することに求めるならば、それは臨終の一念に至るまで繰り返かえされる信と不信の相互否定の悪無限に陥らざるをえないであろう。

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<sup>83)</sup>

それにも拘わらず、自力によって真実の信を決定しようと考えるならば、そこに人間のより深い我執（Eigenmächtigkeit）の現実が指摘されなければならない。

人間において決定の信は唯、この現実——人間の信は三不信の展転相成により決定の信たりえないという事実の自覚・信以外にありえない。この自覚において、「実存的懷疑」を契機として不信から信への転換・廻心は「ただひとたび」一回的に成立する。<sup>84)</sup>そこに逆説的に決定の信として機深信が決定する。人間の信において、不信・懷疑はその構成契機（Moment）その必然的要素（Element）をなす。<sup>85)</sup>人間はこのことの自覚の上に立って、「決定して道を尋ねて直ちに進」まなければならない。武内義範博士の巧みな比喻を藉りるならば、「しかしちょうどそのところに、光と影との二重な関係がある。もし彼が光に面し、光と影との順位を正しい仕方にひるがえしているなら、影は自ら光のなかを歩む彼に従うであろう。しかしもし彼がなお光を背後に感じ、翻身の妙を体得していないならば、どれほど速く遠くへと歩んでも、彼は自己自身の影を踏み越さない。その時群賊悪獣の声は正面から聞える」。<sup>86)</sup>

親鸞によれば、人間は唯、機深信——自己の罪性の自覚の道を歩み抜くことによつて彼岸に

82) 信巻 同 S.50.

83) 『愚禿悲歎述懐』同 S.526.

84) 『歎異抄』聖教全II, S.788.

85) P.Tillich "Wesen und Wandel des Glaubens (信仰の本質と動態)" ("Tillich-Auswahl" Band 2.)

ティリッヒも、キリスト教神学の立場から懷疑（不信）が信仰の必然的契機であるとする。「しかし信仰が関係する無限的なものが有限な存在によって経験されるとき、信仰は同時に不確実性に満ちている。信仰におけるこの不確実性の要素（Element）は止揚されない。それは受容されなければならない。」それは究極的・無条件的なものに究極的無条件的に関わろうとする人間の、自己超越における「実存的懷疑（der existentiellen Zweifel）」である。「懷疑は信仰の必然的要素である。懷疑は信仰の冒険の帰結である。」したがって「懷疑が頭を擡げてもそれは決して信仰の否認と解釈してはならない。何故ならそれなしにはいかなる信仰の行為も考えられないからである。実存的懷疑と信仰とは、究極的な関わりの中にある人間の内的状態の両極である。」（I.5. Glaube und Zweifel.S.172ff.）

86) 武内前掲書 S.190.



到ることができる。「信の相続は、日に新なる罪障の自覚によってのみ相続する」。この親鸞の思想の究極の立場は、家永三郎博士が表現されたように、『念仏』ではなく、『念罪の教』<sup>87)</sup>たるところにある。

⑥ しかしそれでは死にさしかけられた罪悪生死の現存在を象徴する四五寸の小路が、何故「大涅槃无上之大道」=白道といわれるのか。善導は「白道とは衆生の貪瞋煩惱の中に能く清浄願往生の心を生ぜしむるに喩」えるとし、「善心微なるが故に白道の如しと喩う」と衆生の心中に清浄な善心=白道が生ずることを認めている。しかし親鸞は自釈（前引）において、「能く清浄願往生の心を生ぜしむる」の文を「能生清浄願心」と訓じ、これを衆生の心ではなく、能く（衆生を往）生せしめる（如来の）清浄な願の心」と改釈する。『文類聚鈔』では明確に「能生清浄願心は是凡自力の心に非ず、大悲廻向の心なるが故に、清浄願心と言へり」<sup>88)</sup>と述べる。即ち小路を白道たらしめるのは、衆生の清浄の心ではなく、如来の「四十八願等清浄願心」<sup>89)</sup>である。二河白道の譬の解釈においても、親鸞は徹底した自力否定・絶対他力の立場に立つ。人間は唯、自己の罪性の自覚=機深信の道を歩み抜かなければならない。そこに如来の大悲廻向の光にてらされることによって、機深信と法深信の相即において、他力の白道が闡かれるのである。如来の廻向の「白道が凡夫の上に働くとき、それは凡夫の四大五陰においてはたらくのである。具体的には凡夫の四大五陰のはたらきがそのまま白道なのである。貪瞋煩惱のはたらきわほかにして白道ははたらかない」<sup>90)</sup>即ち白道は、人間の外に対象的に考えられるものではない。それは罪悪生死の現存在のあるがままの実相の自覚に相即して成立する機法深信の象徴に他ならない。即ちそれは「煩惱を絶たずして涅槃を得る」<sup>91)</sup>他力往生の論理の象徴である。それ故に親鸞は「またうみ・かわに、あみをひき、つりをして世をわたるものも、野やまにしゝをかり、とりをとりて、いのちをつぐともがらも、あきなるをし、田畠をつくりてすぐるひと、たゞおなじことなりと。さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」<sup>92)</sup>とその生業の故に、前世の宿業による悪人との刻印を社会から受けていた人々に対し、「念仏者は无碍の一道なり。そのいはれいかんとならば……罪悪も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆへなり」<sup>93)</sup>と説くのである。

⑦ 「能生清浄願心」は大悲廻向の心、即ち如来の横超大菩提心に他ならない。「此の无上菩提心は即ち願作仏心なり。願作仏心は即ち是れ度衆生心なり。度衆生心は即ち是れ衆生を攝取して有仏の国土に生ぜしむる心なり」<sup>94)</sup>如来において願作仏心は即度衆生心である。阿弥陀如来の願作仏心=四十八願は総て、（衆生が）「若し生れずば正覚を取らじ」と誓われた度衆生を目的と内容とする。即ち「能生清浄願心」である。願作仏心は「願」の作仏心であり、度衆生心である。如来の清浄な「願」=大菩提心が衆生を往生せしめるのである。水火二河にさしかけられた人間の罪悪生死の道を「无碍の一道」「則ち是れ本願一実之直道」即ち白道をたらしめるもの、それは如来の菩提心である。

87) 家永三郎『親鸞の念仏』S.242. S.238. (『中世仏教思想史研究』所収)

88) 聖教全II. S.452.

89) 信巻 同 S.58. 従来の二河白道の譬喩の解釈が明瞭を欠くのは、善導と親鸞の考えが明らかに異なるにも拘わらず、これを同一と見る立場からその会通を図るためである。

90) 星野元豊『講解 教行信証 信の巻』S.724

91) 行巻 同 S.44.

92) 『歎異抄』同 S.784.

93) 同 S.777. なお、この「念仏者は」の語は「念仏は」と読むべきであるとの説もある（多屋頼俊『歎異抄新註』）。しかし私は二河白道の譬喩との関連において「念仏者は」と読むのが正しいと考える。

94) 信巻 同 S. 69