

「群萌」あるいは「蜎飛蠕動之類」

——平等で多様な〈弱きいのち〉の連帯へ——

井上 尚実

はじめに

〈人間〉を定義することにおいて仏教的に重要なのは、個体あるいは種としてのヒトを他より優れた特性をもつ生物として規定する方向ではなくて、「平等で多様ないのちの集まり」として人間存在を社会的に捉える視座である。仏教には「生きとし生けるもの」「一切衆生」(Skt. sarvasattva)¹⁾とこうように、生きものを集合的に指す言葉で人間を語る特徴がある。字義通りにはさまざまな動植物を意味する言葉が、經典の文脈において人間を指す暗喩として両義的に用いられるのである。それは何らかの基準によって人間の概念を限定するような表現に内包される差別性に対する批判の意味を含んでいると考えられる。大乘仏教の中で特に浄土教は、現実社会に存在するさまざまな差別と排除の構造に批判の目を向け、差別を受ける弱者の側に立って、多様な生命が等しく尊重され共存する世界を「浄土」として説き示してきた。阿弥陀仏の本願は、「十方衆生」がその平等な世界に目覚め、浄土を共有するものとなるように働き続けている。本論では、平等で多様な〈弱きいのち〉の連帯を理想とする大乘浄土教の人間観が、個人の意識や能力・資質に価値を置く近・現代の人間観を相対化し、その限界を超え出る道を示す重要な意義をもつことを論じたい。

二十一世紀の世界には扇動的な自国中心主義が再び蔓延し、大量難民や経済格差の問題が各地で深刻化して、「平等ないのちの繋がり」という理念から遠ざかる傾向が見られる。近年、この点で衝撃が大きかったのは、二〇一六年七月二十六日に相模原市の障害者施設「津久井やまゆり園」で起こった大量殺傷事件である。⁽²⁾「意思疎通がとれない重度・重複障害者は安楽死の対象にすべきだ。」「世界が平和になりますように。beautiful Japan!!!」と宣言して十九人を刺殺、二十六人に重軽傷を追わせた犯人の極端に歪んだ思想の根底には、経済的価値を最優先し、自己と他者を切り離し、不平等を必然として不都合な他者の排除を肯定する差別的人間観がある。釈尊の時代以来、仏教はそうした差別を超える道を説いてきた。大乘浄土教は、「群萌」^{ぐんもち}（繁茂する雑草）「蛆飛蠕動之類」^{けんぴねんちゆう}（群れ飛ぶ羽虫や蠢く蛆虫の類い）と表現されるような多数の弱者の側に立つて連帯を促し、仏の大悲による平等な救済を説いている。「多くのいのちのために」(bahujanahitaya)、「衆生無辺誓願度」という菩薩の願いは、現代世界に共有されるべき〈人間〉への眼差しを示している。

一、自己を中心に孤立する〈人間〉Ⅱ「凡夫」

資本主義が広く浸透した現代世界において、人々の多くは自己の欲望と利害を中心に生きており、他者と分離した身体を有するものとして自己を認識して優先するのが普通の人の在り方である。二十一世紀の科学的な人間理解の最先端に位置する脳科学や遺伝子工学、人工知能などの研究においても、説明が進んでいるのは主としてそうした個体としてのヒトの生理学的構造や機能である。このような世俗的レベルでの人間概念は、仏教において「凡夫」あるいは「異生」(Skt. prthagjana, Pali. puthujana)と呼ばれてきたものに該当すると考えられる。⁽³⁾日常的な感覚として身体をもつ「私」が実在すると思ひ、自己の欲望に従って利害を計らって行動するのが凡夫である。そ

の意味で、あの相模原事件の犯人も、いじめやさまざまなヘイトクライムを引き起こしている人々も、みな凡夫である。

仏教は、この常識的世俗的な人間観の変容を促す教えである。他者と切り離されたものとして自己を捉える「有身見」(Skt. satkāyadṛṣṭi, Pali. sakkāyaditthi)を迷いの根本と認め、自らの凡夫性を自覚するところに目覚めの出発点がある。初期仏教において、凡夫が仏の教えを聞いて信じ、法の流れに入った「預流者」(Pali. sotāpanna)になるのは、有身見・疑い・戒禁取見という最も根本的な三結を滅したときとされる。⁽⁴⁾その三結の第一に挙げられる有身見こそ、迷いの生存の根源なのである。例えば、『梵網經』(Brahmajāla-sūtra)の中の「異生」の用例に対するブッダゴースの注には次のような定義が示されている。

個々に有身見が破せられていない者たちであるから異生である。

“puṭhu-avīhata-sakkāya-ditthikā ti puṭhujāna”⁽⁵⁾

このように有身見は断ずべき誤った認識とされるけれども、現実には身体をもつて社会生活を送っているかぎり、これを完全になくすることは不可能である。もし有身見がなくなってしまうたら普通の社会生活は営めない。社会生活を送るすべての人は凡夫たらざるをえないのである。そのような凡夫が仏の教えによって目覚めるというのは、日常的感觉としては「私」の存在を認めながら、「無我」「縁起」「空」の智慧と慈悲を説く仏陀の言葉を信じ、繰り返し聞思することを通して自己執着を反省し、他者に配慮して共に生きようと願う者になることである。凡夫の中に、自己の欲望や身体「殻」を破るような他者との共同への志向が芽生えるのである。聖徳太子『十七条憲法』第十条の「人皆心有り。心おのおの執れること有り。(中略)我必ず聖に非ず。彼必ず愚かに非ず。共に是れ凡夫ならくのみ」という言葉は、こうした大乘仏教の人間観の基礎を表している。「みな共に凡夫」というところに立って初めて、「生きとし生けるもの」「一切衆生」と表現されるような広大で平等な地平が開けるのである。

二、集合的・社会的存在としての〈人間〉Ⅱ「衆生」

自然状態において個々バラバラで自己中心的な人間に、どうしたら有身見を超えるような他者との共同が実現されるのか。この問題を考えていくうえで鍵になるのが「平等で多様ないのちの集まり」という集合的・社会的な人間観である。仏教が幅広く生きものを指す「衆生」あるいは「有情」（Skt. *sattva*, Pali. *satta*）という言葉によって人間について語るのはそのためと考えられる。仏教経典には自然界における衆生の弱肉強食の關係が悲しむべきこととして語られ、そこから弱者の側に立つ慈悲の教えが導かれる。その最も印象的な例は、釈尊伝における「樹下觀耕」のエピソードである。

1、閻浮樹下の思惟

若きシッダールタがカピラ城を出て郊外の畑で種まきの様子を見物した折のこと、農夫が牛に犁を引かせて大地を耕すと土の表面にミミズなどの小さな虫が這い出て来る。するとその虫たちを小鳥が啄み、蛙も捕食する。蛙はまた蛇に吞込まれ、蛇は孔雀に食べられ、そこをさらに鷲などの猛禽類が襲う。この様子を閻浮樹の下で觀ていたシッダールタは哀れに思い、慈しみの心を起こしてそのまま初禪に入ったと伝えられる。⁽⁶⁾この初めての禪定体験について、後漢の時代の古い漢訳仏伝経典『修行本起經』は、宗教的真理の徴となる奇瑞として次のように描写する。菩薩、此の衆生品類展転相吞むを見て慈心愍傷し、即ち樹下に於いて第一禪を得る。日光赫奕、樹ために枝を曲げ、蔭その軀に隨う。⁽⁷⁾

ここでは「衆生品類展転相吞」というように、さまざまな生きものがより弱い者を食べて生きている在り方を悲

しみ、「慈心愍傷」するところに釈尊の宗教経験の第一歩を見出しているのである。より知られた四門出遊のエピソードが老病死という個人が直面する苦悩を問題として際立たせるのに対して、樹下観耕は弱肉強食という衆生の社会的苦悩を仏教の課題として示したものといえる。

大衆部(説出世部)の『マハーヴァストウ』は、この閻浮樹下の思惟を後の菩提樹下の成道に結びつけ、その予兆として説いている。『マハーヴァストウ』では、鋤によつて土の中から掘り出されるのは「蛇」(Skt. *dirghaka* 「長いもの」と蛙で、耕している少年は蛙を食用に拾い、蛇の方は放り投げてしまふ。ジョーンズの英訳も平岡聡の和訳も、この「長いもの」を「蛇」とするが、土壤中に潜み人に好まれぬ細長い生物なので、ここでは「メクラヘビ」(*Scolecophidia*)あるいはミミズの類を指すとも考えられる⁽⁸⁾。その様子を観ていた菩薩は、深い衝撃を受けて次のように思う。

欲望の対象も身体も、生命そのものも、等しく燃え尽きる。今、私は「迷いの」生存から解放された不死(の在り方)を成就しよう。

“kāmaṁ śarīraṁ samam tapyati jīvitam ca. prāpsyāmi adya amṛtaṁ bhavavipramokṣaṁ”⁽⁹⁾

有身見に立ち、自己の欲望と身体に執られて有る「生命」(*jīvitam*)にとつて、死は必然である。その事実に思い到つたシッダールタは、そのような生死を超える「不死」(*amṛta*)を求める決意を固める。こうして閻浮樹下で初禅に入つた菩薩を神々が詩をもつて讃嘆するが、その偈頌の中で注目されるのは、菩薩の願ひ求める不死とは「生物の世界全体・生類」(*jagat*)を利益する「無私」の在り方に他ならないことを示唆する次のリフレーンである。

彼は、生類を安樂ならしめる法を成就するであらう。

“ayam tam prāpsyate dharmam yai jagam śvāsayisyati”

彼は、生類を歓喜せしめる法を成就するであらう。

“ayan taṃ prāpsyate dharmam yai jagam hlādayisyati”

彼は、生類を〔彼岸に〕渡ししめる法を成就するであらう。

“ayam taṃ prāpsyate dharmam yai jagam tārayisyati”⁽¹⁰⁾

この預言は、青年シッダールタの宗教的課題が、生きとし生けるものの救済という社会性をもつことを告げている。閻浮樹下の思惟は後の菩提樹下の成道に帰結し、慈悲の教えにその答えが示されるような深く大きな問いを表現しているのである。

シッダールタに「あわれ、生きものは互いに食み合う」という衝撃を与えた弱肉強食の光景は、字義通りに受け取ることもできるが、人間社会の隠喩として解釈することも可能であり、両義が自然に重なっていくところに衆生という概念のすぐれた特徴がある。自らを小鳥に啄まれる虫に、蛙を食べる少年に重ね合わせることを通して、菩薩の思惟は深まっていったのである。⁽¹¹⁾

2、衆生の繋がり

シッダールタは出家後六年の苦行を経て仏陀となるが、その目覚めの根底には、一切衆生が無始以来の生死流転において親族関係にあることを見通す智慧があった。この洞察は、多くの釈尊伝において樹下覬耕と結びついた形で説かれている。自己の身体を無にしようとするような断食苦行を放棄する決断を下したとき、菩薩が想起していたのは、若き日の閻浮樹下の禪定体験であった。⁽¹²⁾ 例えば『過去現在因果経』において、菩薩は「最も真正なる法」として閻浮樹下の思惟を思い出している。

苦行を修すること満六年になんなんとするも解脱を得ず。故に道に非ざるを知る。昔、閻浮樹下に在りて思惟

せし所の法、離欲寂靜にして、是れ最も真正なるに如かず。⁽¹³⁾

こうして菩薩は苦行の坐を起つて尼連禪河で沐浴し、村娘が供養に捧げた乳粥を食べて体力を回復した後、菩提樹の下に坐して成道を迎える。

成道の夜、深い三昧の中で釈尊が最初に獲得するのは、〈いのち〉の歴史を見通す「宿命通」である。これは、無始以来の生死流転の長い歴史の中に衆生相互の親密な繋がりを認める智慧であり、仏の大悲心の源泉である。この大悲心の発起について、『仏所行讃』は次のように簡潔に述べる。

生死を受くること無量、一切の衆生類は、悉く曾て親属たり。而して大悲心を起こす。大悲心に念じ已りて、また彼の衆生を觀するに、六趣の中に輪廻して、生死は窮極無く、虚偽にして堅固なるものの無きこと、芭蕉夢幻の如し。⁽¹⁴⁾

釈尊は〈いのち〉の長い歴史を洞察する智慧によって、個々バラバラな「異生」の在り方、弱肉強食の悲惨を超越させる大悲心に到達したのである。そして、衆生相互の慈悲心、共感や親愛の情の基礎として、どのような生きものに対しても「先身の時、必ずや父母兄弟妻子たり」と思うべきことを説いている。⁽¹⁵⁾ この教えは大乗仏教に広く継承され、例えば『大智度論』には「一切衆生は無量世中に、父母兄弟姉妹親親に非ざる者無し」⁽¹⁶⁾と引かれる。浄土教の伝統においても、曇鸞の『浄土論註』には「遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟とするなり。眷属無量なり」⁽¹⁷⁾とあり、また『歎異抄』第五章に伝えられる親鸞の言葉の中にも「一切の有情は、みなもつて世々生々の父母兄弟なり」⁽¹⁸⁾と確かめられている。

3、無量の慈しみの心

パリー語の古い経集『スッタニパータ』第一章「蛇の章」⁽¹⁹⁾には、「慈しみの心」(Pali: mettā, Skt: maitrī)を説

く『慈經』が収められている。⁽²⁰⁾この十偈からなる短い経は、上座部において日常的に読誦される經典の一つで広く知られているが、その偈文には、一切衆生の安樂を願う思いが次のように詠われている。

一切衆生が安樂で、安穩で、幸せでありますように。（一四五偈 c d）

どんな生きものでも、動くものも、動かないものも、細長いものも、大きいものも、中くらいのものも、短いものも、微細なものも、巨大なものも（一四六偈）

いまここにいるものも、いないものも、遠くに住むものも、近くに住むものも、すでに生まれているものも、生まれようとしているものも、一切の衆生が幸せでありますように。（一四七偈）

このように『慈經』においては、その安樂を願うべき「一切衆生 (sabbe satta)」に例外がないことを強調するために「どんな生きものでも (ye keci paṇāhuta)」という言い方で、通常は慈しみを覚えにくい生物まで網羅していることが注意される。そこには動物のみならず植物も含まれ、ミミズや蛇のような「細長いもの」(dirgha)も排除されず、肉眼では見えない「微細なもの」(addita)まで包摂される。これは初期漢訳經典において「一切衆生」の説明的な意識の中に「群萌」や「蜎飛蠕動之類」が用いられるのと同じ趣旨であり、仏教における平等理念の普遍性を示している。ここでは「生類」について語っているが、異形異質な人間を嫌悪せず排除しないことの隱喩とも解される。この後に続く結論部に示されるように、生態系と人間社会は相似するからである。

あたかも母親が一人息子に命がけで護るように、そのように一切衆生に対して、無量の「慈しみの」心を起こすがよい。（一四九偈）

一切世間に、無量の慈しみの心を起こすがよい。上に向かっても、下に向かっても、また横にも、隔てなく怨みなく敵意なく、（一五〇偈）

立っていても、歩いていても、坐っていても、横になっても、眠っているときのほかは、この「慈しみの」念

をしつかり保持するがよい。この世ではこれを崇高な在り方という。(一五一偈)

母親が独り子に抱くような慈しみの心をすべての衆生に対して起こすというのは、現実的には達成不可能と思われるような高い理想を表している。これは「いのちの繋がり」を見通した仏の大悲心に基づく悲願である。ここに示される平等な慈悲を完全に成就するためには、「無量」(apariṃāṇa)と形容されるような慈しみの「念」(satī)を普く持続する必要があるが、それは個人の実践というよりも、一切衆生が共有すべき「崇高な在り方」(brahmanīhāra・梵住)なのである。それはまた慈・悲・喜・捨の四無量心として、大乘菩薩道における利他行の基礎となるものである。⁽²¹⁾ そのことを明確に示す『大般涅槃經』師子吼菩薩品には、この四無量心こそが仏性であり「大信心」であり「一子地」とよばれることが説かれている。⁽²²⁾ 親鸞はその一節に注目して『教行信証』信巻の「本願信心願成就文」に続く要所に引用し、『浄土和讃』にも次のように詠っている。⁽²³⁾

平等心をうるときを 一子地となづけたり

一子地は仏性なり 安養にいたりてさとるべし

この「一子地」について、親鸞は「三界の衆生をわが一人子とおもうことをうるを一子地というなり」⁽²⁵⁾と的確な注を付し、仏教における平等な慈悲の理念を確かめている。

『スッタニパータ』一五一偈に説かれる慈しみの念による「崇高な在り方」は、『ダンマパダ』三六八偈によれば、そのまま涅槃に到る道である。これは衆生の平等な繋がりにより目覚めることの決定的な重要性を表している。

仏陀の教えを信じ、慈しみに住する比丘は、心の働きが静まって安楽な寂靜の境地に到達するであろう。⁽²⁶⁾

ここで「心の働き」(saṃkhāra 形成作用)といわれる「はからい」の根本にあるのは、自我を構想する「有身見」であり、それは仏陀の教説を信じて心が澄み(pasanno)・慈しみに住する(mettābhāri)ことによって静まる。そのようにして涅槃に到ることができると説かれている。⁽²⁷⁾ 自己を依り処とする修行や努力によって「有身見を

破す」（自己を無にする）ことが不可能なのは、釈尊の苦行放棄によってすでに明らかであるが、ここには、仏の大悲による教導に信順し、慈しみに住することを通して有身を超えざる道が示されているのである。このように無量の慈しみの心が、信心を通して仏から衆生に浸透していくという基本的な構造と方向は、大乘仏教における「大慈大悲」と同様である。愚かで自己中心的な凡夫の心に「すべての衆生と共に」という念いが起こり、衆生への慈しみの念が保持されるのは、仏の教えを聞き、大慈大悲の働きを信頼することによるのである。

三、仏の大慈大悲を依り処とする〈弱きいのち〉の連帯

人間を「平等で多様ないのちの集まり」として捉える仏教の視座は、大乘浄土教の人間観の基礎になっている。一切衆生を摂め取って誰も見捨てない阿弥陀仏の本願は、衆生の中でも特に〈小さく弱きもの〉を念頭に置き、その救済を課題とする。それをよく表しているのが、『無量寿経』(*Sukhāvatīyūha*)の漢訳において *bahujana*（多くのいのち）、*sarvasatva*（すべてのいのち）の意識に用いられる「群萌」「蜎飛蠕動之類」という印象的な訳語である。「繁茂する雑草」「群れ飛ぶ羽虫や蠢く蛆虫の類い」というのは、世間においてあまり好まれない〈小さくて厄介な多数者〉であり、否定的ニュアンスを含んだ暗喩であるが、阿弥陀仏の本願は、そのような〈多くの弱きいのち〉のために起こされ成就したことが説かれている。それは阿弥陀仏の大慈大悲によって、多くの弱者、異質な他者の連帯が促され、平等な救済が実現していくことを示している。

1、繁茂する雑草

「群萌」は初期漢訳經典、特に竺法護 (*Dharmarakṣa*) の古訳における *bahujana* の翻訳語であり、衆生への慈

悲を説く文脈に使われる例が多い。特に、*bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya athāya hitāya sukhāya devamanussānam*（多くの人々の福祉のため、多くの人々の安楽のため、世間に対する憐れみのため、神々と人々の利益と福祉と安楽のため）というパーリ語定型句の漢訳に「群萌」が用いられることは注意されるべきである。例えば瞿曇僧伽提婆（Gautama Saṃghadeva）が翻訳した『増一阿含經』の中で、如来出世の意義を表すこの定型句は「多饒益人安隱衆生愍世群萌。欲使天人獲其福祐」と訳されている⁽²⁸⁾。大乘經典においても、この定型句は如来による説法を讀える文脈にしばしば用いられる⁽²⁹⁾。『無量壽經』の場合、阿弥陀仏の本願はアーナンダ（阿難）の問いを受けて説き出されるが、釈尊はその問いの深大な意義を認めるときに右の定型句を用いている⁽³⁰⁾。その箇所は魏訳では以下のである。

善き哉や。阿難。問いたてまつるところ、甚だ快し。深き智慧・真妙の弁才を発して衆生を愍念してこの慧義を問えり。如来、無蓋の大悲をもつて三界を矜哀したまう。世に出興したまう所以は、道教を光闡して、群萌を拯い恵むに真実の利をもつてせんと欲してなり。無量億劫に値いたてまつること難く、見たてまつること難し。靈瑞華の時あつて時に乃し出ずるがごとし。今、問えるところは饒益するところ多し⁽³¹⁾。

この発起序における釈尊の言葉は親鸞は重視し、それを引いて『教行信証』教卷の冒頭に次のように言明する。それ、真実の教を顕さは、すなわち『大無量壽經』これなり。

この經の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法藏を開きて、凡小を哀れみて、選べて功德の宝を施することとをいたす。釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもつてせんと欲してなり。ここをもつて、如来の本願を説きて、經の宗致とす。すなわち、仏の名号をもつて、經の体とするなり⁽³²⁾。

このように、親鸞によれば「凡小を哀れみ」「群萌を拯う」ことが阿弥陀仏と釈迦仏の働きの根本なのである。それは無量の慈しみの心、大慈大悲心の妙用である。煩惱具足の凡夫が本願を信じ「南無阿弥陀仏」と念仏するこ

とは、如來の大悲を依り処とすることによって自我の「はからい」を超え、無量の慈しみに住して涅槃に到る道を歩むことなのである。

2、群れ飛ぶ羽虫や蠢く蛆虫の類い

「蛸飛蠕動之類」という奇妙な複合語は、支婁迦讖（Jokasana）によって漢訳された『道行般若經』『般舟三昧經』『阿閼佉國經』『仏説阿弥陀三耶三仏薩樓仏壇過度人道經（大阿弥陀經）』などの中で saṃśatya の意識に用いられる。特に『大阿弥陀經』に用例が多く、訳語としては「群萌」よりも古い。支婁迦讖の時代（後漢、二世紀後半）の中国には「一切衆生」というインド仏教の概念に対応する漢語がなかったため、『道行般若經』では「薩和薩」という音写語が多用されている。しかし音写だけでは意味が通じない。そこで説明的に用いられたのが「諸天・人民・（及）蛸飛蠕動之類」という表現であり、「諸天・人民」の後に続く「蛸飛蠕動」という熟語は、道家や儒家の文献に用いられていたものである。⁽³³⁾ おそらく支婁迦讖が『慈經』（『スッタニパータ』一四六偈）の「どんな生きものでも、動くものも、動かないものも、細長いものも、大きいものも、中くらいのものも、短いものも、微細なものも」というような表現を用いて「衆生」概念の包括性を説明し、それを聞いた翻訳チームの中国人僧が、身近で具体的なイメージを喚起する「蛸飛蠕動之類」という複合語を案出したのであろう。「群萌」と同様に印象に残る訳語である。王日休は『龍舒浄土文』の中で「蛸飛謂微細飛蟲也。蠕動謂微細蛆蟲也。若此者仏尚化度。況於人乎」と注釈している。⁽³⁴⁾

『大阿弥陀經』の文脈では、まず發起序に於いて釈尊が阿難の問いの意義を認める箇所「蛸飛蠕動之類」が用いられる。先に引いたように、魏訳『無量寿經』では「群萌」が使われるところである。

仏言はく。善い哉、善い哉。賢者阿難。汝が問へる所は甚深にして大いに快く、度脱する所多し。若し仏に問

はば、一天下の阿羅漢・辟支仏を供養し、諸天・人民及び蜎飛蠕動之類に布施すること累劫ならんに勝れること百千億万倍也。仏言はく。阿難、今、諸天・世間の帝王・人民及び蜎飛蠕動之類、汝、皆之を度脱す⁽³⁵⁾。

ここで「一切衆生」の説明的な漢訳として、上から階層順に「諸天・世間の帝王・人民」と列挙する末尾に「蜎飛蠕動之類」がくるので、これが自然界や人間社会の底辺に位置する小さく弱きいのちの総称であることは明らかである。「群れ飛ぶ羽虫や蠢く蛆虫の類い」というのは、字義通りに何らかの「虫たち」を指しているというよりも、世間において「虫けら」のような生存を余儀なくされる苦しみ多きものの暗喩と解釈すべきであろう⁽³⁶⁾。

阿弥陀仏は、その本願の冒頭において三惡趣（地獄・畜生・餓鬼）が存在しない仏国土として淨土を願うが、『大阿弥陀經』第一願の場合には、この三惡趣に「蜎飛蠕動之類」が付加されている。それは、この「虫たち」が〈小さく弱く苦しみ多きもの〉の暗喩であることを示している。

第一に願わずらく「それがし作仏せしめん時、我が国中に泥犁・禽獸・薜荔・蜎飛蠕動の類あることなからしめん。この願を得ていまし作仏せん。この願を得ずは、終に作仏せじ」と⁽³⁷⁾。

『大阿弥陀經』の二十四の本願のうち計七願（第一、二、四、五、十九、二十、二十四願）に「蜎飛蠕動之類」が用いられるが、右の第一願のほかはすべて發起序と同じように「諸天・人民」に続く形であり、「一切衆生」「十方衆生」という大乘の旗印を分かりやすく具体的に伝える用法である。そのうちの第四願と第二十四願には、すべての衆生が阿弥陀仏の名字を聞き、光明を見て慈しみの心を抱くようにと願われている。

第四に願わずらく「それがし作仏せしめん時、我が名字をもつて、みな八方上下無央数の仏国に聞こえしめん。みな、諸仏のおの比丘僧大衆の中にして、我が功德・国土の善を説かしめん。諸天・人民・蜎飛蠕動の類、我が名字を聞きて慈心せざるはなけん。歡喜踊躍せん者、みな我が国に來生せしめん。この願を得ていまし作仏せん。この願を得ずは、終に作仏せじ」と⁽³⁸⁾。

この『大阿弥陀經』第四願は、魏訳『無量寿經』では第十七願「諸仏称名」と第十八願「至心信樂」の二願に展開する重要な願である。親鸞はこの願文を称名念仏が真实行であることの教証として『教行信証』行巻に引用するが、そのとき特に着目していたのは、「聞我名字莫不慈心」という一節に違いない。⁽³⁹⁾ 仏の名号を聞いた衆生が例外なく慈しみの心を抱くようになることは、他の漢訳には見られない『大阿弥陀經』第四願の特徴であり、前出『ダシマバダ』三六八偈の「仏の教えを聞いて信じ（心が澄み）、慈しみに住して安樂に到る」という涅槃への道となる。この第四願は、阿弥陀仏の「名字」が仏の働きを担い、すべての衆生に慈心が浸透することによって平等な救いが実現していくという浄土教の救済原理を示している。

第四願の「聞我名字莫不慈心」の対句として思想的に重要なのが第二十四願の「見我光明莫不慈心」である。この願は、「無量光」（Amitābha 阿弥陀）という名前に表されている仏の「光明」の一切衆生への働きを明らかにする。

第二十四に願ずらく「それがし作仏せしめん時、我が頂中の光明絶好にして日月の明に勝ること百千億万倍ならしめん。絶えて諸仏の光明に勝れ、諸の無央数の天下幽冥の処を焰照して、皆まさに大いに明らかなるべし。諸天・人民・蜎飛蠕動の類、我が光明を見て慈心せざるはなけん。善を作すもの、みな我が国に來生せしめん。この願を得ていまし作仏せん。この願を得ずは、終に作仏せじ」と。⁽⁴⁰⁾

この願の前半は魏訳『無量寿經』の第十二願に対応するが、阿弥陀仏の光明を見たすべての衆生が慈しみの心を抱くという後半は『大阿弥陀經』第二十四願に特有のものである。その成就文は、阿弥陀仏の本願が「蜎飛蠕動之類」と三毒煩惱に汚染された者、三悪趣の苦しみに責め苛まれる者たちを念頭に置いたものであることを示し、「光明」の働きに遇ったすべての者が慈しみの心を抱き歓喜することを通して救済が実現することを説く。親鸞はその成就文を『教行信証』真仏土巻に引用している。

諸有の人民、蜎飛蠕動の類、阿弥陀仏の光明を見ざることなきなり。見たてまつる者、慈心歓喜せざる者なけん。世間諸有の姪洑・瞋怒・愚痴の者、阿弥陀仏の光明を見たてまつりて、善を作さざるはなきなり。もろもろの泥裂・禽狩・辟荔、考掠勤苦の処にありて阿弥陀仏の光明を見たてまつれば、至りてみな休止して、また治することを得ざれども、死して後、憂苦を解脱することを得ざる者はなきなり。阿弥陀仏の光明と名とは、八方上下無窮無極無央数の諸仏の国に聞かしたまう。諸天人民、聞知せざるはなし。聞知せん者、度脱せざるはなきなり。⁽⁴¹⁾

この『大阿弥陀経』第二十四願成就文は、親鸞が参照し依拠した浄土七高僧の論釈には引かれておらず、自らの読解によって重視したものと考えられる。親鸞がこの一節を引用したのは、ここに釈尊の口から、本願他力による一切衆生の救済のあり方が明瞭に語られているからであろう。小さく弱きもの、悩み苦しめるものに普く阿弥陀仏の光明と名号が届き、それによってすべてのものが「慈心歓喜」するところに平等な救いの鍵がある。如来の大慈大悲心は、光明・名号を通して一切衆生の心に浸透することによって現実社会に広く作用を及ぼす。そのようにして一切衆生が如来の無量の慈しみの心を分かち合うとき、「群萌」「蜎飛蠕動之類」と呼ばれるものを含む多様なものの平等な連帯が実現するのである。

3、「一切苦悩の衆生を捨てず」

阿弥陀仏は、生きとし生けるものを苦悩から解放する「一切衆生の救済者」(Skt. sarvasatva-trāṭṛ⁽⁴²⁾)であり、無量の「功德の宝を施すること」(功德回向、Skt. puṇya-pariṇāmana)によって、その大いなる慈悲を成就する。ここで「功德の宝」というのは、自己中心的な計算の混じらない「純粹な慈悲心」「平等心」と考えられる。それが阿弥陀仏から衆生に贈与されるのである。

『無量寿経憂婆提舍願生偈』（『浄土論』）を著し「普くもろもろの衆生と共に、安樂國に往生せん」と願った世親（Vasubandhu）は、阿弥陀仏による救済が回向の働きによって成就していくことを明らかにした。『浄土論』解説分には次のように述べている。

いかんが回向する。一切苦悩の衆生を捨てず、心に常に作願す。回向を首として大悲心を成就するが故に。⁽⁴³⁾

『浄土論』の文脈における回向の主体は、五念門を行ずる「善男子善女人」であるが、より根源的には大悲心を成就する阿弥陀仏の働きと受けとめられる。すべての苦悩する衆生を見捨てない阿弥陀仏の大悲心は、広く衆生に施与され、皆がそれを賜り分かち合うことによって成就するのである。回向によって大悲心を「成就する」というのは、苦悩する衆生の心に大悲心が届いて発現することと解される。

親鸞は、この世親の『浄土論』の一節を大切に受けとめ、『教行信証』の行巻と信巻の要所に引用し、晩年の『如来二種回向文』や『浄土三経往生文類』（広本）においても極めて重視している。特に八十五歳の三月に加筆された『浄土三経往生文類』の還相回向に関する部分では、「いかんが回向したまへる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、回向を首として大悲心を成就することを得たまへるがゆへにとのたまへり」と、敬語の送り仮名を付した漢文を引用した後、「これは『大無量寿経』の宗致としたまへり。これを難思議往生とまふすなり」と結論している。⁽⁴⁵⁾

おわりに——『浄土の慈悲』の可能性——

〈弱きいのち〉の連帯を促す視座に立つ大乘浄土教の人間観は、国家や民族が利己的に傷つけ合う世界、多くの人々が苦悩の生活を余儀なくされる社会において、自然な相互扶助を浸透させる働きをもつ。自己の欲望や利害を

中心に生きる凡夫が、阿弥陀仏の大悲回向によって「一切苦悩の衆生を捨てず」という悲願を共有するものとなるなら、いのちの繋がりが回復され、慈しみの心によって社会的苦悩は軽減されていくはずである。浄土思想が興隆したガンダーラから、中国・朝鮮半島を経て鎌倉時代の日本に到るまで、「生きとし生けるものの平等な救済」を誓う阿弥陀仏の本願の教えは、戦乱や飢饉に苦しむ多くの〈弱きいのち〉に生きる希望をもたらし、大悲回向にもとづく互助・協同を促した。このような歴史は、本願念仏の教えが「互酬の高次元における回復」を可能にする普遍宗教であることを示している。⁽⁴⁶⁾

親鸞の晩年、八十六歳から亡くなる九十歳の頃の日本列島は大飢饉の渦中であり、この時期の親鸞の思索は現生正定聚と大慈大悲心・還相回向の問題に集中して深化している。⁽⁴⁷⁾その重要な一端を示すのが『歎異抄』第四章の次の言葉である。

慈悲に聖道・浄土のかわりめあり。聖道の慈悲というは、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもうがごとくたすけとぐること、きわめてありがたし。浄土の慈悲というは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもつて、おもうがごとく衆生を利益するをいうべきなり。今生に、いかにいとおし不便とおもうとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば念仏もうすのみぞ、すえとりたる大慈悲心にてせうろうべきと云々。⁽⁴⁸⁾

親鸞思想に大きな影響を受けた吉本隆明は、『最後の親鸞』の中で、この『歎異抄』第四章の言説に注目して次のように読解している。

わたしたちはここで、とてつもない思想につき当たっている。もし、自力と〈知〉によって他者を愛しみ、他者の困難や飢餓をたすけ、他者の悲歎と一緒に悲しもうとかがんがえるかぎり、それは現世的な制約のために中途半端におわるほかない。たれも、完全に成遂することはできないからだ。これは諦めとして語られているの

ではなく、実践的な帰結として云われている。そうだとすれば、この制約を超える救済の道は、現世的な（はからい）とおさらばして浄土を摂び、仏に成って、ひとたびは現世的な制約の（彼岸）へ超出して、そこから逆に（彼岸）へ還って自在に人々をたすけ益するほか道がない。そのためには念仏をとない、いそぎ成仏して、現世的なものの（彼岸）へゆくことをかんがえるべきである。それこそが、最後まで衆生への慈悲をつらぬきとおす透徹した道である、と――⁽⁴⁹⁾

自力の（はからい）が混じった「聖道の慈悲」を「すえとおりたる大慈悲心」に変容させる契機となるのは、本願の念仏を称えることである。「念仏して、いそぎ仏になりて」という「浄土の慈悲」の前段は、如来の大悲回向を信受して正定聚に住することを意味するものと解される。親鸞は同時期の消息の中で、正定聚に住した念仏者は「あさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来と申すこともあるべし」と述べており、⁽⁵⁰⁾『歎異抄』第四章の「いそぎ仏になりて」という簡潔で大胆な言い方も、「心はすでに如来と等しき正定聚の仲間入りをして」という意味の誇張法と考えられる。正定聚の一員となり、「私が」という（はからい）が消えたとき、初めて「大慈大悲心をもつて、おもうがごとく衆生を利益する」ことが集合的に可能となるのである。このように称名念仏を通して如来の大悲回向に参入し、帰一していく鍊金術的自己変貌について、『正像末法和讃』⁽⁵¹⁾には次のように詠われている。

南無阿弥陀仏をとなうれば 衆善海水のごとくなり

かの清浄の善みにえたり ひとしく衆生に回向せん

如来の回向に帰入して 願作仏心をうるひとは

自力の回向をすてはてて 利益有情はきわもなし

弥陀智願の広海に 凡夫善悪の心水も

帰入しぬればすなわちに 大悲心とぞ転ずなる⁽⁵²⁾

こうして最晩年の思想的文脈に位置づけてみると、親鸞が語る「浄土の慈悲」は、『スッタニパータ』一五一偈や『ダンマパダ』三六八偈に説かれる「無量の慈しみの念に住する崇高な在り方」(梵住)と通底していることが分かる。年老いた親鸞が深い願いを込めて語った「念仏して、いそぎ仏になりて」という言葉は、自己中心的でしかありえない凡夫が、念仏を通して仏の大慈大悲心を信受し、衆生のために、衆生と共に自然に動き出すような、〈はからい〉を超え出る道を説いているのである。それは「蜚飛蠕動之類」に開かれた平等な目覚めへの道であり、二十一世紀の世界に変わらぬ普遍性を有する「群萌」の仏道である。

註

- (1) 中村元「仏教における人間観の特徴」日本仏教学会編『仏教の人間観』(平楽寺書店、一九六八年)一一二五頁参照。
- (2) 保坂展人『相模原事件とヘイトクライム』(岩波書店、二〇一六年)を参照。
- (3) 「凡夫／異生」に関しては以下を参照。袴谷憲昭「凡夫考」『駒澤短期大学仏教論集』一二号(二〇〇六年)三三四―三五頁。Richard Gombrich, *What the Buddha Thought* (Equinox, 2009) pp. 204–205; “Puthujana.” Nobuo Haneda, *The Development of the Concept of puthujana. Culminating in Shan-Tao's Pure Land Thought: The Pure Land Theory of Salvation of the Inferior* (Ph.D. Dissertation, 1979), pp. 7–16.
- (4) 拙稿「法の流れに入ること——現生正定聚の原型としてのソーターパンナ」『真宗研究』第六〇輯(二〇一六年)八五―一〇六頁参照。
- (5) *Sumaṅgala-vilasini*, PTS, p. 59.

- (6) 「樹下観耕」のエピソードは多くの仏伝經典に説かれ、仏教美術として、その場面はガンダーラで創始された菩薩思惟像の台座浮き彫りに描かれている。菩薩が観る食物連鎖の光景は、經典によって細部に脚色が見られる。出典については森章司・本澤綱夫・岩井昌悟編『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』【3】資料集篇Ⅱ「仏伝諸經典および仏伝関係諸資料のエピソード別出典要覧」（中央學術研究所、二〇〇〇年）五一―五三頁を参照。ガンダーラ彫刻の作品については栗田功編著『ガンダーラ美術Ⅰ 仏伝』（二玄社、一九八八年）図一二九―一三三、解説二八五頁を参照。仏教における閻浮樹の意味については田辺和子「閻浮樹——はじめての瞑想の樹」（中村元編著『仏教植物散策』（一九八六年、東京書籍）所収）参照。
- (7) 『大正蔵』第三卷四六七頁b二二―二四。菩薩にかかる閻浮樹の影が時を経ても移動しないというのが奇瑞表現の原型であったが、『修行本起經』ではより積極的に、樹がその枝を曲げて思惟する菩薩に陽が当たらないように動く形になっている。ペシヤワール博物館に所蔵されるサフリ・バール出土の「樹下観耕」菩薩思惟像（栗田註（6）前掲書、図一三二）は、湾曲した枝が懸蓋のように菩薩の頭上を覆っている。堀辰雄は「樹下」と題されたエッセー（『大和路・信濃路』所収）の中で、このガンダーラの菩薩像に言及している。
- (8) J. J. Jones, trans. *The Mahāvastu*, Vol. II, p. 42, note 3. 平岡聡「ブッタの大きな物語・上」（大蔵出版、二〇一〇年）二九一頁。PTSのパーリ語辞典も *diḥa* の項に「蛇」の義を挙げ、『マハーヴァストゥ』のこの箇所における *diḥhaka* を参照せよとある。この語のガンダーラ語形 *diḥhea* は、近年発見されたバジール出土仏教写本断簡の中にも、人を脅かすもののリスト中に出てくる。Ingo Strauch, "The Bajaur Collection: A New Collection of Kharoṣṭhi Manuscripts- A Preliminary Catalogue and Survey-," Online Version 1.1 (May 2008), p. 43, note 57.
- (9) Émile Senart, *Le Mahāvastu*, vol. I, p. 45.
- (10) Ibid. p. 46. 々の特色ある大乘的フレーズは、『マハーヴァストゥ』のほかに、『ラリタヴィスタラ』第十一章「農耕品 *kṛṣṭāmaparivarta*」において樹下禪定菩薩を讃嘆する偈文に使われている。P.L. Vaidya ed. *Lalitavistara*, p. 91. 外園幸一『ラリタヴィスタラの研究』上巻（大東出版社、一九九四年）五三八頁、田久保周譽「梵文 *Lalitavistara*

（樹下觀型品）の研究」（『聖語研究』第三輯、一九三五年、四一—五八頁）参照。漢訳で対応する偈文があるのは、ベシヤワール出身の闍那崛多（*Ṇanagupta*）が訳出した『仏本行集經』遊戲觀矚品（『大正藏』第三卷七〇六頁b—c）。

- (11) 「閻浮樹下の瞑想」のすぐれた宗教的解釈として、信國淳「人に生まれて」（いのち、みな生きらるべし）樹心社、二〇〇七年、一六七—一八五頁）を参照。信國は自らの幼少期の原体験に重ねるとともに、若きリルケが「回心」の体験を詠った次の詩節に結びつけて受けとめている。

「あたかも牢獄を逃るることく、

人は自己の前を逃れんとすれども、

世に一つの大いなる奇蹟あり、

我は感ず、いのち、みな生きらるべし、と。」（リルケ『時禱集』第二章「巡礼の書」）

- (12) 閻浮樹下の禪定を想起して苦行を放棄したというのは大乘的な仏伝に特有の展開であり、仏陀の成道の意義をより鮮明にしている。出典は前掲註（6）森・本澤・岩井編「仏伝諸經典および仏伝関係諸資料のエピソード別出典要覧」八二—八四頁参照。

- (13) 『大正藏』第三卷六三九頁a二七—二九。

- (14) 『大正藏』第四卷二六頁c二八—二七頁a三。

- (15) *Samyutta Nikāya* 15. *Anamatagassanyutta* 14-19, PTS, S. ii, p. 189; *Māṇusutta*, *Piṭṭasutta*, *Bhāṇusutta*, *Bhagginisutta*, *Puttasutta*, *Dhūṇisutta*. 『別訳雜阿含經』三三八（『大正藏』第二卷四八七頁a二三—b一）。『雜阿含經』九四五（『大正藏』第二卷二四一頁c二七—二四二頁a七）など。

- (16) 『大正藏』第二五卷一一〇頁a一四—一五。

- (17) 『大正藏』第四〇卷八三八頁b三一—五。

- (18) 『大正藏』第八三卷七二九頁a一八—一九。

- (19) 「蛇の章」(*Uruga vaggā*) という章題は、冒頭の『蛇経』(*Uruga sutta*) に由来する。その偈文には「あたかも蛇が古い皮を脱ぎ捨てるように」という反復句があり、それは身体を脱する形での新生を表している。パーリ語 *uruga* は、語源的には「胸や腹 (*ura*) で行く (*ga*)」「地を這うもの」という意味であり、蛇類一般を指す。蛇は、抜け殻を残す脱皮の形態から、インド文化において宗教的再生の象徴となる。この点について宮坂宥勝『ブッダの教え——スッタニパータ』(法藏館、二〇〇二年) 二七—二八〇頁の註解六、一〇を参照。
- (20) *Sutta-Nipāta*, new ed. by Dines Andersen and Helmer Smith (PTS, 1997), pp. 25-26. 和訳は宮坂宥勝註(19)前掲書 六五—六六頁参照。
- (21) 大乘仏教、特に浄土教の伝統における四無量心の展開については、島義厚「四無量心と廻向」(『日本仏教学会年報』第七二号、二〇〇七年、四三—五五頁) 参照。
- (22) 『大正蔵』第一二卷五六頁 c 一四—五五七頁 a 二。
- (23) 『大正蔵』第八三卷六〇五頁 a 八—二五。
- (24) 『大正蔵』第八三卷六五九頁 a 七—九。
- (25) 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇五六頁、左訓。
- (26) *Dhammapāḍā*, ed. by O. von Hinüber and K.R. Norman (PTS, 1994), p. 104: "Mettevāhiṇī yo bhikkhu pasanno buddhasāsane adhiḡacche paḍaṃ santāṇaṃ saṃkhārūpasamaṃ sukhāṃ"
- (27) この『ダンマパダ』三六八偈の解釈については、動詞 *adhiḡacche* が願望法であることから涅槃に到達する可能性を示しているだけで、事実を述べているのではないという指摘もある。この点については、名和隆乾「パーリ聖典における四無量心の予備的研究——四無量心と涅槃の関係について——」(『真宗文化』第二五号、真宗文化研究所、二〇一六年、一—二二頁) を、また『ダンマパダ』三六八偈の解釈を中心に初期仏教における四無量心の重要性についてまとめた近年の研究として以下を参照。Anālayo, *Early Buddhist Meditation Studies* (Barre Center for Buddhist Studies, 2017), pp. 177-198.

(28) 『大正蔵』第二卷五六一頁 a 八—一六。 *Anguttara Nikaya* 1.13.1.

(29) バジール出土のガンダーラ語大乘經典写本の「序分」にあたる箇所にも、この定型句（後半部分）が確認される。そこでは *baḍḍiyana hitāya* に該当する部分はガンダーラ語で *“sarvasatva [hidae]”* となっている。Ingo Strauch, “The Bajaur Collection,” Online Version 1.1, pp. 54-55, note 84. また『法華経』の方便品・譬喩品にも同様の文脈にこの定型句が用いられている。植木雅俊『梵漢和対照・現代語訳 法華経 上』（岩波書店、二〇〇八年）一〇〇—一〇二頁、二〇八—二〇九頁参照。

(30) 藤田宏達『梵文無量寿経・梵文阿弥陀経』（法蔵館、二〇一一年）七頁、『新訂 梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経』（法蔵館、二〇一五年）五九頁。

(31) 『大正蔵』第二二卷二六六頁 c 一〇—一五。傍線を付した部分は〈流布本〉による。

(32) 『大正蔵』第八三卷五八九頁 b 七—一。

(33) この点についてはポール・ハリソンによる『般舟三昧経』の英訳注を参照。Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Samṃukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*. (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1990), pp. 246-247, Note 29. 後漢以前の「蜚飛蠕動」の用例は『中國哲學書電子化計劃』(Chinese Text Project) のサイトで検索すると『鬼谷子・揣篇』や班固『白虎通徳論』等に見られる。

(34) 『大正蔵』第四七卷二五七頁 c 二—二二。

(35) 『大正蔵』第二二卷三〇〇頁 b 七—二二。

(36) 暗喩が人の心に訴える力をもつのは、その両義性による。「蜚飛蠕動」の場合も具体的な虫のイメージと、それを人間に当てはめた解釈の両方が成り立つところに意味がある。そこで重要になるのは、暗喩であることに気づくだけでなく、自らを「蜚飛蠕動之類」と受けとめる詩的・宗教的感受性である。真宗門徒の小林一茶には「蜚飛蠕動」との連帯を詠んだ次のような句がある。「蚯みみず・虱みみず・蚊・蜂をつく盆の月」(「七番日記」)、「なむあみだ仏の方より鳴蚊哉」

（『八番日記』）。福沢諭吉も、自らを「^{ぼうちち}子子」「蛆虫」と受けとめる自覚を語っており（「人間の安心」『福翁百話』）、それは真宗の妙好人であった母親の影響と考えられる。この点について阿満利磨は「蛆虫」つまり「凡夫」の自覚があつてはじめて、阿弥陀仏の本願という救済原理と向き合うことができるのであり、それを信じることによって人間の「至尊」性も認めることができる」と述べている（『日本精神史——自然宗教の逆襲』筑摩書房、二〇一七年、二六一頁）。

（37）『大正蔵』第二二卷三〇一頁a二四—二六。「泥犁」と「薜荔」は、それぞれサンスクリット語 *niraya* と *preta* に対応するガンダーラ語の音写で、「地獄」と「餓鬼」を意味する。

（38）『大正蔵』第二二卷三〇一頁b八—一三。

（39）『大正蔵』第八三卷五九〇頁b八—一四。

（40）『大正蔵』第二二卷三〇二頁b九—一四。

（41）『大正蔵』第八三卷六二二頁b一五—二三。『大阿弥陀經』の原文は『大正蔵』第二二卷三〇三頁a一一—一八。

（42）藤田宏達『梵文無量寿經・梵文阿弥陀經』一一頁一行、『新訂梵文和訳無量寿經・阿弥陀經』（法藏館、二〇一五年）六八頁一五行。 *śarvasattva* は魏訳『無量寿經』嘆仏偈の「一切恐懼 為作大安」に該当する。

（43）『大正蔵』第二六卷二二二頁b二三—二四。

（44）行巻では曇鸞の『浄土論註』の引用の中でこの回向文釈を引く。『大正蔵』第八三卷五九三頁a二—二二。信巻では欲生心釈に「欲生即是回向心。斯則大悲心故、疑蓋無雜」と述べた後に『浄土論』から引いている。『大正蔵』第八三卷六〇六頁a八—九。

（45）『大正蔵』第八三卷六七六頁a三一—三七。

（46）柄谷行人は『世界史の構造』（岩波書店、二〇一〇年）のなかで「贈与と返礼の高次元での回復」を「交換様式D」として提示し、歴史上それを実現した「普遍宗教」の例として、釈尊の時代の仏教と曇鸞の時代の浄土真宗を挙げている（第二部第四章、二二六—二三〇頁）。詳しくは拙稿「普遍宗教としての浄土真宗——無償の贈与を平等に分か

ち合う思想——」（『親鸞教学』第一〇〇号、二〇一二年、五九—八四頁）を参照。

- (47) この点については拙稿「現生正定聚と浄土の慈悲：『最後の親鸞』に学ぶ（一）」（『親鸞教学』第一〇四号、二〇一五年、一—二七頁）参照。

- (48) 『大正蔵』第八三卷七二九頁a四—一五。歴史的仮名遣いを現代的表記に改めた。

- (49) 吉本隆明『増補 最後の親鸞』（春秋社、一九八四年）一五一—一六頁。

- (50) 正嘉元年十月十日付、八十五歳の親鸞が門弟の性信に宛てた法語。『御消息集』善性本の第五通（『末燈鈔』第三通）。『大正蔵』第八三卷七二二頁c二六—二七。

- (51) 煩惱を具足した凡夫のところが「如来とひとし」といわれるまでに変容するのは、阿弥陀仏の本願の不可思議な「鍊金術」の働きによる。このことについて親鸞は、晩年の『唯信鈔文意』において、慈愍三蔵の「能令瓦礫變成金」という譬えを解釈する中で考察している（『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇、一六九頁）。そこで重要なのは、「かわら・つぶてをこがねにかえなさしめんがごとしと、たとえたまえるなり。りようし・あき人、さまざまのものは、みな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」というように、「瓦礫」に喩えられるような（弱きいのち）の側に立つて連帯する「われら」という自覚である。

- (52) 一首目は親鸞の真筆が現存する『正像末法和讃』草稿本の第四首（『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇一四三頁）。二首目は『正像末法和讃』顕智書写本の第廿一首（『大正蔵』第八三卷六六五頁b一七—一九）。三首目は顕智書写本の第卅九首（『大正蔵』第八三卷六六六頁a一八—二〇）。三首目末尾の「大悲心とぞ転ずなる」には、「さまざまの水の海に入りて、すなわち潮となるがごとく、善惡の心の水、みな大悲の心になるなり」と仮名左訓が付せられている。

キーワード 十方衆生、一子地、大悲心、浄土の慈悲