

同朋大学佛教文化研究所紀要 第三十五号（二〇一六年三月） 抜刷

「善導独明仏正意」と「一経両宗」

森
村
森
凰

「善導独明仏正意」と「一経両宗」

森村 森 鳳

はじめに

親鸞の著した『教行信証』は「顕浄土真実教行証文類序」・「顕浄土真実教文類」・「顕浄土真実行文類」・「顕浄土真実信文類」・「顕浄土真実証文類」・「顕浄土真仏土文類」・「顕浄土方便化身土文類」と、各巻の巻名の上に「顕浄土真実」という文字が冠せられている。現代テキストの中で顕と印字された文字は親鸞の自筆で、旧字体である。顕^ルで表記されている。顕という文字はどんな意味を含んでいるのであろうか。

顯

象人面在日光下視絲之形、絲本難視、持向日光下視之、乃明也。
(人の面^{まのあた}り日光の下にありて絲を視る形に象^{かたど}る。絲はもともと視^み難く、持^もつて日光に向け、これを視るに、乃ち、明かになり。)^①

「善導独明仏正意」と「一経両宗」(森村)

顯の左側の^ルは日+絲の会意文字で、頁はあたま。絹の糸は、もともと肉眼で見えにくい^ルが、日光にさらされて、はじめて見えるということである。顯は人の顔が日光の下、日光にさらされる絹糸を見るイメージをもつ会意兼形声文字である。

語源にも示されるとおり、顯は目に見えないものを明らかにするという意味合いを表す文字である。

親鸞においての顯は、顯彰隱密という言葉にあらわされる通り、如来の密(蜜)意・奥深い真実を明らかにする意を表している。『教行信証』は親鸞が覚った浄土の奥深い真実を顯かにするテキストである。

『教行信証』の行の巻の「正信偈」には次のような文がある。

善導独明仏正意 矜哀定散与逆悪 光明名号顕因縁 開入本願大
智海 行者正受金剛心 慶喜一念相應後 与韋提等獲三忍 即証法
性之常樂⁽²⁾

「善導独明仏正意」といわれる善導独り明かす仏の正意とは一体何なのか。本論は、「善導独明仏正意」と「一経両宗」の關係を通じてその真意を深く求めていきたいと思う。

一 「一経両宗」について

『教行信証』化身土巻に、善導の『觀經疏』の一文が引用されている。

今此觀經、即以觀佛三昧為宗、亦以念佛三昧為宗、一心回願往生淨土為體。(今この觀經は、すなわち觀佛三昧を以て宗とす、また念佛三昧を以て宗とす、一心に回願して淨土に往生するを體とす。)⁽³⁾

これは伝統的に「一経両宗」と言われる『觀經』において「觀佛三昧」と「念仏三昧」をもつて宗とし、一心に回願して淨土に往生するを體とするという。

「宗」は「尊ぶ所、主とする所」「そのむねとするところ」⁽⁴⁾とされ、原則として一つでなければならぬ。例えて言えば、屋根の棟である

如く、一つでなければならぬ。というべきだと考えられるにもかかわらず、一経に両宗があることについて、「きわめて独自なこと」、「人間に心臓が二つあるというようなことと同じで、一つの經典に宗が二つあるというのはいり得ない」⁽⁵⁾、「円に二つの中心があると云っているのに等しく(中略)一経両宗という了解はきわめて異例なこと」、「というよりも明らかにルール違反」という先学の指摘もある⁽⁶⁾。このような善導の『觀經』における「觀佛三昧」と「念仏三昧」についてのとらえ方は「ルール違反」とも「非常識的だ」とも思われながら、非常識であるが故に、特別な注意をひきつける潜在的な力を秘めているようにも思われる。

今まで、『觀經』においての觀佛三昧・念仏三昧についてさまざまな解釈が施されている。解釈の主流となっているのは、法然の解釈を元にする「廢立釈」である。法然の解釈の原文は次のようである。

斯經觀佛三昧為宗、亦念佛三昧為宗。既以二行為一經宗、何廢觀佛三昧、而附屬念佛三昧哉。答曰、望佛本願意在衆生一向專稱弥陀佛名。定散諸行非本願、故不附屬之。(この經は觀佛三昧を宗とし、亦念佛三昧を宗とす。既に二行を以て一經の宗とす、何ぞ觀佛三昧を廢し、しかも念佛三昧を附屬するや。答て曰く、佛の本願の意を望むには衆生をして一向に専ら弥陀佛名を稱せしむるに在りと。定散の諸行は本願に非ず、故に之を附屬せず。)⁽⁷⁾

これを元にする解釈は次のような例がある。

1 念仏為立而説定散為廢而説。若依此義遂帰念仏三昧一宗。(念仏は立の為に説き、定散は廢の為に説く。若しこの義に依れば遂に念仏三昧の一宗に帰す。)⁽⁸⁾

2 念佛為立而説。定散為廢而説。(中略)往生浄土是約念佛。二云共顯念佛之體。觀佛三昧遂可廢故。不立體也。(念佛は立の為に説き、定散は廢の為に説く。(中略)往生浄土は、これ念佛に約す。二に云く、共に念佛之體を顯す。觀佛三昧は遂に廢すべき故に、體を立てざるなり。)⁽⁹⁾

3 『選択集』下卷には『玄義分』の釈文を引用して念觀廢立の釈義をほどこされ、念仏一宗の帰趣である旨を述べられている。(中略)この立場から考えると、觀佛三昧は上根の機類のために説かれた方便の施設で、念仏三昧の一宗のみが經の真髓であるという意が窺われるのである。⁽¹⁰⁾

4 この念觀二宗の文も、釈相から見れば、廢立にて、釈意から見れば、隱顯となるのである。⁽¹¹⁾

「善導独明仏正意」と「一經兩宗」(森村)

以上の諸説は、要するに、觀佛三昧と念仏三昧の中での二者択一の論である。

他に、「本質をとらえるならば、觀佛も念仏も本質的に変わらない。(中略)觀佛三昧は究極においてはそのまま念仏三昧である」とする二宗同一論もある。また、「法然の「廢立釈」とも異なった親鸞の独創というほかはないようである」という見解もある。⁽¹²⁾

以上のさまざまな見解を踏まえて、親鸞における「一經兩宗」の真意を探り、善導が独明する仏の正意を明らかにしたいと思う。

二 仏教における「觀佛三昧」と「念仏三昧」

三昧は、サンスクリット語「s m a d h i」の音訳であり、「等持」、「正定」などと意識される。すなわち、煩惱に惑わされず、心が乱れることない状態である。三昧の状態になるとき、正智慧が生じ、悟りを開くのである。

大乘仏教においては、さまざまな三昧説がある。經典(「小品般若經」卷三、卷五「大般若經」卷四十四「大智度論」卷四十三、卷四十七など)に「百八三昧」という言葉があり、すなわち、仏教の教えには、百八種の三昧がある。「三昧」がその名につく經には、「慧印三昧經」、「般舟三昧經」、「法華三昧經」、「念仏三昧經」などがある。それぞれの經典を宗旨とする流派で三昧を獲るための修行はさまざまであるが、到

達する境地は「正定」である。『観仏三昧海経』に次の一文がある。

若能至心繫念在内。端坐正受観仏色身。当知是人心如仏心與仏無異。雖在煩惱。不為諸惡之所覆蔽。(若し能く至心に繫念すること内に在り、端坐して正受し、仏の色身を観すれば、当にこの人の心、仏心の如く、仏と異なることなしと知るべし。煩惱に在りといえども、諸惡の為に覆蔽せられざるなり)。¹³⁾

この文意によれば、観仏三昧は、一心に仏の功德を観想することである。観仏三昧によつて獲る益は、心が仏と無異になり、身は煩惱の中に置かれながらも、諸惡に覆蔽されないということである。ところが、この文で見逃してはならないのは、最初の「若」という仮定を表す文字である。文脈に、若し能く内に至心に繫念し、正受にあつて観仏できれば、この人の心は仏心の如くに仏と異なることはない。つまり三昧の境地に達することは可能であるというが、「若」は、正受にあつて観仏できなければ、それは不可能であるという意味合いをも示している。ここで観仏の限界を説いている。

それに対して、念仏三昧については、諸三昧の中で、「最勝」(すべての三昧に勝る)と經典に説かれている。

不取相貌繫心一仏専称名字。随仏方所端身正向。能於一仏念念相

続。即是念中能見過去未來現在諸仏。何以故。念一仏功德無量無辺。亦與無量諸仏功德無二不思議。(相貌を取らず、心を一仏に繫け専らに名字を称し、仏の方所に随い、身を端して正向して、能く一仏に於いて念念相続する。即ちこの念の中に能く過去・未来・現在の諸仏を見る。何を以ての故に。一仏を念ずる功德無量無辺なれば念じることが、また無量の諸仏の功德と無二なること思議せざる)。¹⁵⁾

念仏三昧名為要法。(中略) 若人聞説此三昧者。將來之世必當値仏。(中略) 求最勝三昧。勤行戒定智。速得甚深定。(念仏三昧は名づけて要法と為す。(中略) 若し、人、この三昧を聞説すれば、將來の世に必ず当に仏に値う。(中略) 最勝の三昧を求め、戒定智を勤め行いぜば、速かに甚深の定を得ん。)

念仏三昧。能除種種煩惱及先世罪。諸余三昧有能除姪不能除瞋。有能除瞋不能除姪。有能除痴不能除姪。有能除三毒不能除先世罪。是念仏三昧能除種種煩惱種種罪。復次念仏三昧有大福德能度衆生。(中略) 余諸三昧無能如此。(念仏三昧は能く種種の煩惱及び先世の罪を除く。余の諸三昧は、能く姪を除くも、瞋を除くことあたわざるあり、能く瞋をのぞくも姪を除くことあたわざるあり、能く痴をのぞくも姪を除くことあたわざるあり、能く三毒を除くも先世罪除くことあたわざるあり。この念仏三昧は能く種種煩惱、種種の罪を除く。また次に念仏三昧は大福德

ありて、能く衆生を度す。(中略)余の諸三昧はかくの如くあることあたうことなし。¹⁷⁾

禪宗飛錫云「念仏三昧、善之最上、万行元首故、曰三昧王焉。(禪宗の飛錫の云わく「念仏三昧、善の最上なり。万行の元首なるが故、三昧王と曰う。¹⁸⁾

このように念仏三昧が最勝であると説かれるが、その理由については、念仏三昧は、すべての三昧を包摂していると説かれる。

入一門中撰無量三昧。如衣一角拳衣皆得(一門の中に入り、無量三昧を撰すること、衣の一角を挙げ、衣を皆得る如し。¹⁹⁾

具足無量百千三昧。於一念頃無不周遍(無量百千の三昧を具足し。一念の頃に於いて周遍せざること無し。²⁰⁾

そして、浄土流の念仏三昧の最勝についての論は数多くあり、それらは『教行信証』に多く引用されている。

親鸞は上述の經典についての観仏三昧によって獲る益と念仏三昧の教えを踏まえて、次のように説く。

「於現身中得念仏三昧」、即是顯定觀成就之益以獲念仏三昧為觀益、即以觀門為方便之教也。(「於現身中得念仏三昧」と言(のたま)えり、即ちこれ、定觀成就の益は念仏三昧を獲るを以つて觀の益とすることを顯す、即ち、觀門をもつて方便の教とするなり。)²¹⁾

念仏三昧を獲ることを以つて觀の益とすると、すなわち、念仏三昧を獲ることが觀の益である。つまり、觀仏によつて獲る益が念仏三昧であるといえよう。觀門を持つて方便となすのである。このような善導の念仏三昧と観仏三昧の関係について親鸞の受け止めは、はっきり廢立説を強調する法然の了解とも他の説とも異なるものであり、二者のより深層的なかわりを示している。その深層的なかわりを探ってみよう。

三 善導が独明した「仏正意」

正信偈の「善導独明佛正意、矜哀定散與逆惡。光明名号顯因緣、開入本願大智海。行者正受金剛心、慶喜一念相應後。與韋提等獲三忍、即証法性之常樂²²⁾」という文には、念仏三昧と観仏三昧のかかわりを解く鍵が潜んでいると思う。

仏教は、釈尊の滅度後、次第に体系化されていく。特に、中国に伝わって、しっかりとした理論体系が成し遂げられた。浄土教は慧遠によつて理論の基礎が築かれ、曇鸞の嚴密な論理性によつて、他力念仏

の強固な理論体系が築き上げられ、それはさらに、道綽によって強化され、広められた。

しかし、親鸞は、曇鸞と道綽を七高僧に選定しながら、「善導独明仏正意」と断言する。つまり、今まで、誰によっても明かにされていなかった仏の正意を、「善導独り、仏正意を明かせり」といつているのである。それは、いったいどういうことなのか。先学には次のような了解がある。

- 1 コノ独リト云ハ誰レニ対シテ仰ラレタゾト云ニ古来ニ義ニテ。一義ニハ七高祖ノ中デ善導独リ仏ノ正意ヲ明サセラルト云ヒ、又一義ニハ觀經ヲ釈スル淨影天台等ノ諸師ニ対シテ「善導乃至意」ト云フ。(中略) 后ノ義ヲ正トスベシ。²³⁾

2 この独りというのは、七高祖の中で善導大師だけ独りというのではない。善導大師と同時代たくさんの高僧方おいでになった。が、その中で、本当に仏の心を得た人は善導独りであったという意味²⁴⁾す。

3 従来の諸師は『觀經』の表面のみをみて、定善に二善、十六觀の觀仏三昧が説かれてあるとしたのに対して善導は『觀經』の深い真意をさぐり定・散の外に弘願をたて、仏の正意は弘願真宗をのべる

ことにあるとしたことをいうのである。²⁵⁾

4 善導大師は、『觀無量壽經』に関する古今の解釈の誤りを正し、諸學者に抜きんでて独り、釈尊の真意を明らかにされた。²⁶⁾

5 ただこの善導の註解のみが、唯一、釈迦の本意に基づいて、この經典の正義を明らかにしているというわけです。²⁷⁾

以上の引用に見られるとおり、釈尊が『觀經』を説く正意が念仏を勧めることだというのはこれまでの定説となつていようである。そして、「善導独明仏正意」の誰に対して善導独りと言っているについては、二種の解釈がある。一は七高祖の中で善導独り仏の正意を明かにしたとする解釈、もう一つは觀經を解釈する淨影天台等の諸師に対してと解釈するものである。

しかし、善導の以前に、曇鸞は『論註』で『觀經』の文言を引釈して、下下品の念仏往生の道理を厳密な論理性をもつて説き、『觀經』が念仏を説く經であることを明らかにした。また、道綽は「安樂集」に「諸仏果徳有無量深妙境界神通解脱。非是凡夫所行境界故、勸父王行念仏三昧(諸仏の果徳は、無量深妙境界、神通解脱あり。これ凡夫の所行の境界にあらざるがゆえに、父王を勸めて念仏三昧をせしめたてまつる)」と説き、念仏三昧が他より優れていることを明らかにしている。²⁸⁾

この内容は『教行信証』の行の巻にも引用されている。また、道綽は一生にわたって、『観経』を説法して、講経二〇〇回に及び、念仏をすべしと強調した²⁹。さらに、天台宗の智顛も「即以念仏為勝縁也」と、この経は念仏を勝縁と為すと述べた。つまり、『観経』が念仏を勧める経であることを明らかにしたのは、善導一人だけではないのである。

ところが、「独り」とは観経を解釈する浄影天台等の諸師に対するものだといえ、善導独りにこめられた善導こそ意味合いが曖昧になるのではないか。

では、善導独自の確かめ、つまり今までの諸説に説かれなかった善導の主張とは何なのか。それは、即ち「一経二宗」という言葉によって示されるとおり、「観仏三昧」と「念仏三昧」の中で、一方を強調する排他的な今までの諸説に対して、あえて「観仏三昧」と「念仏三昧」を同時に強調するという非排他説を立てるところにある。(漢文においての明という文字は、人に見えないものを見分けることをも意味する)

では「観仏三昧」と「念仏三昧」という「二宗」はどのようにして『観経』という「一経」に共存するのであろうか。

先行研究の中で、「なぜ仏は、韋提希に定散二善を解いたのか」と『観経』の定散二善と念仏の関係の謎を真剣に解き、それにもっとも明白な答えを示すのは藤場舜基である。

釈尊が最初から「ただ念仏しなさい」と言わなかったことを「不思議だ」と感じなくなってしまった。善導や親鸞がこれほど注意深く指摘してくれているにもかかわらず、あまりにも不注意だったではないかと思えます。その結果、仏説としての『観経』の意義を見失ってしまったように思われてなりません。(中略)あの状況で韋提希に対して「ただ念仏すべし」といっても、韋提希は絶対に受け付けないだろう、と釈尊が判断したからではないか。(中略)「念仏ぐらいで何ができる」と考えるのは、今日の人間にとってごく当たり前の感覚ではないか。(中略)念仏三昧を勧められて「なぜこの私に念仏なのかと感ずるのは、韋提希と私だけではありません。」

『観経』の三心とは、それを具足しようと努力した結果として成就するのではなく、その可能性が一切断たれたところに「南無阿彌陀仏を称する」姿としてはじめて成り立つ。その意味で『観経』の三心をどこまで延長していても『大経』の三心と重なってくることは決してないのです³¹。

この答は、今までの問題点を指摘し、自らの解説を示している。これらの所説を踏まえて、さらに深く追究してみよう。

四 「仏説」の多次元性

善導以前の諸師の中にも、『観経』は念仏を勧める経であることを強調した者もいるし、論理的にそれを証明する者もいるが、それは、あくまでも理性的な思考の結晶である。理性的な思考に訴える教えは、言葉が言語の線状性と呼ばれる性質をもち、同時に二つ以上のメッセージを発することができない。発信者は、時間（音声言語）と空間（文字言語）の流れに沿って伝え、それを受信者は線的に受け止めることになる。

それに対して、善導は「仏説」の重層性に注目し、言葉意味論に陥りがちな従来の常識的な解説に対して、教えを説く「仏」の身の多次元性に注目し、仏の多次元的な身の「不一不異」の關係に秘められている密意を明らかにしようとする。

經典において、仏に説かれる法は、三乗・天・人に説かれる世間の法と異なり、真実の教であることを示していると同時に、その真実の教である法を説く仏の口も世間のものと異なり、「金口」であることをも強調している。

仏以金口自宣説法。為顯金口之法以別三乗、天、人之説。（中略）藉以証明仏所説法乃真実之教。（仏は金口を以て自ら法を宣説す。金口の法を顯すために、以て三乗・天・人の説と別つ。（中略）よりて以て仏の説くところの法は、すなわち真実の教であることを

証明することなり。⁽³²⁾

仏法非但仏口説者。是一切世間真実善法。（中略）如是除仏無出実語。（仏法はただ仏の口説くのみならず、これ、一切の世間の真実の善法なり。（中略）かのごとく、仏を除いて実語を出すことなし。⁽³³⁾

『観経』における「仏説」の説き手も重層的な意味合いをもっている。善導は、經典に強調される方便と真実という仏教の教えの二次性を踏まえて、『観経』の「仏説」という言葉の二次性を強調する。

「仏在王宮為韋提希等説（仏は王宮に在りて韋提希等のために説く）」の文にみられるように「王宮」という現実空間において、「韋提希等」という実在した歴史人物、また後に「韋提希等」と対話し説いた。この説き手は具体性のある釈迦牟尼という実在した歴史上の人物である。だが、もう一つは、次の文に窺える。

言仏者、乃是西国正音、此土名覺、自覺、覺他、覺行窮滿、名之為仏。（仏と言うは、すなわち、これ、西国の正音なり、この土には覺と名づく。自覺・覺他・覺行窮滿、これを名づけて仏と為す。⁽³⁵⁾）すなわち、説法する釈尊は超越的な存在である。説かれる教えは、無

限の過去と永遠の未来、また現在の諸仏に伝わるものである。

ここで、仏説の「仏」は法の化身である。それにしたがって、「我聞」という聞き手である「我」も、限定される個別的な時代や民族を超える超越的な聞き手、經典を聴聞するすべての者とされる。ここにおける時間と空間の構造は韋提希などに語るときはそれとは明らかに次元を異にしている。

『観経』の説き手は応化身と報身・法身を兼ねている。その特徴は、『観経』によって次のように著されている。

善哉韋提希、快問此事。阿難汝当受持、広為多衆、宣説仏語。如来今者、教韋提希及未来世一切衆生、觀於西方極樂世界。(善きかな、韋提希、快くこの事を問えり。阿難、汝当に受持して、広く多衆のために、仏語を宣説すべし。如来いま、韋提希および未来世の一切衆生をして、西方極樂世界を觀せしめんことを教えん。)³⁶⁾

この説き手は、二千五百年前、王舎城という具体的な時間・空間において、実在する韋提希や阿難に向かつて、歴史上の人物である釈迦牟尼の身として説いていながら、有限的な時・空間の構造と質を異にする未来世の時・空間に存在する一切衆生に語る語り手である超越的な存在である。説き手の位置は物語世界の内外ではつきり区別することもできない現実性と超越性の輪郭線が量かされている。この曖昧な位置に存在

〔善導独明仏正意〕と〔二経両宗〕(森村)

する仏の身も、「我身不可思議。(中略)於恒河沙等劫中。欲思量我身尋究我声不能測度。(中略)以方便力現行人法如人威儀」(我身は不可思議なり。(中略)恒河沙等の劫の中に於いて、我身を思量し、我声を尋究せんと欲するも測度することあたわず。(中略)方便力を以って人法を現行すること人の威儀の如し)³⁷⁾という不可思議の報身・法身と世法に隨順する応化身という多次的存在である。

『観経』には次のような文がある。

次当更觀無量寿仏身相光明。(中略)十一光明遍照十方世界。念仏衆生撰取不捨。(中略)但當憶想令心眼見。見此事者。即見十方一切諸仏。以見十方諸仏故名念仏三昧。(次に更に無量寿仏の身相光明を觀ずべし。(中略)十一の光明遍く十方世界を照らし、念仏衆生を撰取して捨てたまわず。(中略)ただ、當に憶想して心眼をして見せしむべし。この事を見れば、すなわち、十方一切の諸仏を見たてまつる。諸仏を見たてまつるをもつてゆえに念仏三昧と名づく。)³⁸⁾

十方一切諸仏を見ることをなぜ念仏三昧と名づけるのか。なぜ觀仏の行業を勧めるのに、念仏の益を得るのか。觀仏と念仏のつながりが言葉によって明示されず、空白となっている。その空白が『観経』に残され

る謎である。その謎こそが「観仏三昧」と「念仏三昧」の関係を説明する鍵を握る。そこに古今多彩な了解を生み出している。善導はこの『観経』に残った難解な謎を如来の「密意」（この「密意」を親鸞は「蜜意」と記している）として明らかにする。

此彰如来密意也。然韋提發言致請。即是広開浄土之門。若為之総説、恐彼不見心猶致惑。是以十一顯現対彼眼前、信彼所須随心自選。（中略）隠・顕隨機望存化益、或可故隠彼為優、独顯西方為勝。（これ、如来の密意を彰すなり。然るに、韋提、言を發し請を致す。即ち、これ、広く浄土の門を開く。若しこれが為に総して説かば、恐くは彼、見ず、心にお惑を致さん。ここを以つて十一顯現して、彼の眼前に対して、彼の所須に信せて、心に隨いて自ら選ばしむ。（中略）隠・顕機に隨いて化益を存せんと望むに、或は故らに彼の優たるをして隠し、独り西方の勝為るを顯すべし。）³⁹

親鸞は、善導の「隠顕隨機」を顕彰隱蜜で示している。

依釈家之意按『無量寿仏觀經』者、有顯彰隱蜜（密）義。言顯者、即顯定散諸善、開三輩三心。然二善三福非報土真因、諸機三心、自利各別而非利他一心。如来異方便、忻慕浄土善根。是此經之意、即是顯義也。言彰者、彰如来弘願、演暢利他通入一心。縁達

多・闍世惡逆、彰釈迦微笑素懷、因韋提別選正意、開闡弥陀仏大悲本願。斯乃此經隱彰之義也。（釈家の意に依つて、『無量寿仏觀經』を案ずれば、顕彰隱蜜（密）義あり。「顕」というのは、すなわち定散諸善を顯し、三輩三心を開く。しかるに、二善・三福は報土真因にあらず、諸機の三心は自利各別にして利他一心にあらず。如来の異の方便、忻慕浄土の善根なり。これはこの經の意なり。すなわちこれ顯の義なり。彰というは、如来の弘願を彰し、利他通入一心を演暢す。達多・闍世の惡逆に縁つて、釈迦微笑の素懷を彰す。韋提の別選の正意に因つて、弥陀仏大悲の本願を開闡す。これすなわち、この經の隱彰之の義なり。）⁴⁰

それについて覚如は次のように解釈する。

可有隱顯之義、依顯說者、定散之機各修己行預其利益、依隱說者、定散之機各乘仏願得往生益、是宗旨也。（隠顯之義ある可し。顯說に依らば、定散の機はおのおの己の行を修しその利益に預る。隱說に依れば、定散の機はおのおの仏の願に乗じて往生の益を得る。これ、宗の旨なり。）⁴¹

つまり、如来が衆生への深い配慮よつて、真の意を衆生の機縁に応じて、あるいは言葉に明示し、顕と働き、あるいは言葉に明示せず、隠と

して働くのである。顕意と隱意、光と影が交錯する暈と現れてくる。

この光と影の関係を善導は具体的に説く。まず、『觀經』の説き手を實在する釈尊、応化身ととらえる。したがって、聴き手韋提希も實在する人物であり、説かれる内容は定散二善であるということを示す文である。

一 明能請者即是韋提。二 明所請者即是世尊。三 明能說者即是如来、四 明所說者即是定散二善十六觀門。(一に能請の者を明す、即ちこれ韋提なり。二に所請の者を明す、即ちこれ世尊なり。三に能說の者を明す、即ち、これ如来なり。四に所說の者を明す、即ちこれ定散二善十六觀門なり。)⁴²

ここで善導は現実の出来事を述べる。聞き手である韋提希と語り手である世尊の間の会話も常識的に行われる。こういう場合に、世尊に説かれる「十六觀門」という言説を意味の中心にする。聞き手である韋提希は言葉の意味に指示されるとおりに実行する。

ところが、善導は定散二善を勧めることを述べながら、「汝は凡夫心想羸劣未得天眼不能遠觀(汝はこれは凡夫なり。心想羸劣にして未だ天眼を得ざれば遠く観ることはあたわず)」という『觀經』の文を引用して、「衆生垢重。智慧淺近」(衆生は垢が重く、智慧は淺近なり)、「定觀難成」(定觀は成し難し)と断言する。つまり、衆生が自力で觀仏し

「善導独明仏正意」と「經兩宗」(森村)

ても三昧になることは至難であると示している。さらに「非聖力冥加、彼国何由得觀」(聖力の冥加あらず、彼の国は何に由つて觀ることを得ん)、「諸仏如来。有異方便。令汝得見」(諸仏如来は異方便ましまして。汝をしてみることを得しめたまう)。「若依心所見国土莊嚴者。非汝凡能。普悉帰功於仏也」(若し心に依つて国土の莊嚴を見られるは、汝の凡の能にあらず、普く悉く功を仏に帰すなり)と、觀仏三昧も如来の働きによつて得られるのだと強調する。しかし、「上来雖說定散二門之益、望仏本願意、在衆生一向專称弥陀仏名」(上来定散二門之益を説くといえども、仏本願の意を望むに、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せむるに在り)⁴³とあるように、「いえども」といつて文脈を轉換し、念仏こそ、『觀經』の要であると示している。そこに、善導は定散二門を説く仏の本願の意を明示しながら、觀仏三昧と念仏三昧が相互に轉換しあうプロセスを明らかにする。

五 声と音の相互轉換

その轉換の媒体となるのは、如来の「声」・「音」である。善導の受け止めにおいては、その声・音が肉声でありながら、法の音(梵音)である。

言「説」者、口音陳唱、故名為「説」。又如來對機說法多種不同、

漸頓隨宜、顯彰有異、或六根通說、相好亦然、応念隨緣皆蒙証益也。「説」というのは、口音に陳唱す、故に名づけて「説」と為す。また如来、機に対して法を説くに多種不同にして、漸頓、宜しきに隨い、顯彰、異有り、或は六根通して説く。相好もまたしかり。念に応じ縁に隨いて皆、証益を蒙ることなり。⁴⁴⁾

そこに、もともと意味伝達の役目を担っていた音声⁴⁵⁾が、心に灌(そそ)ぎ毛穴から身に沁みこみ(文字化できない)、メッセージとして働き始める。

念々之中受法樂(中略) 眼見如来耳聞法 身常隨佛喜還悲(中略)
 法音灌心毛孔入。(念々の中に法の樂を受け(中略) 眼に如来を見、耳に法を聞き、身は常に佛に隨い、喜びまた悲しむ)(中略) 法音、心に灌^{そそ}ぎ、毛孔に入る。⁴⁶⁾

仏清淨之梵音、微妙最勝。(中略) 令聞者隨其器得益、(中略) 断惑消疑。(仏の清淨の梵音は微妙最勝なり。(中略) 聞く者、その器に隨い、益を得、(中略) 惑を断じ疑を消せしむ。⁴⁶⁾

広開甘露。因茲法潤普攝群生。(広く甘露を開く。これによりて法の潤、普く群生を攝す。⁴⁷⁾)

仏説の「説」は音声であり、人間の声から法の音へと変貌する。この変貌に伴い、発声する主体である仏(応化身)は、おのずから法の音を発する元である法の働きそのものへと変貌する。いわゆる応化身から報身・法身への転換である。この転換の中に、觀仏と念仏は境界線が融かされ、同一の三昧によって渾然一体となっている。

声と音、意味と音声⁴⁸⁾が絡み合う響きの中に一つ一つの言葉の意味が現行するのである。「声中純道慈悲法」、「文々句々説西方」、「処々広説念佛功」。それは、ただ、阿弥陀如来の慈悲の法を明かにし、文々句々で阿弥陀の西方淨土を説き、いたるところに念仏を広げる声なのである。さらに、音声言語は、次第に意味的な具体性を失い、やがて阿弥陀如来を讃嘆する声に合流していく。つまり、觀仏を勧める如来の音声言語の内容が阿弥陀如来を讃嘆する声に凝縮されていくのである。

阿弥陀如来を讃嘆することは、世親が『淨土論』に説かれた念仏の「五念門」の中の第二門、阿弥陀如来の光明・智慧・国土を讃嘆する「贊嘆門」である。このようにして、觀仏を勧める釈尊が自ら念仏という讃嘆の行を行うことになる。

『觀經』を説く如来の音声は念仏そのものである。念仏の働きは「諸佛如来入一切衆生心想中」(諸佛如来は一切衆生の心想の中に入る⁴⁹⁾)と、如来が衆生の心に入るように、甘露の如く衆生の心身を潤し、衆生の心に沁み入ってくる。「今言無量寿者是法、覺者是人、人法並彰、故名阿

弥陀仏（今言うは無量寿はこれ法なり、覚はこれ人なり、人・法、並べ彰す、故に阿弥陀仏と名く）」と表される。

それによって、もともと自我の意識で定散二善を求める聞き手（衆生）は、法の音に溶け込まれ、「心身内外融液不可思議（心身、内外に融液すること、不可思議なり）」⁵¹「思想漸漸微細、覚想俱亡、唯有定心與前境合、名為正受。」（思想、漸漸に微細にして、覚想、俱に亡び、ただ定心のみありて前境と合すると、名づけて正受と為す。）⁵²「正受者但是三昧之異名（正受はただこれ三昧の異名なり）」と、自我意識が漸く希薄化して、「正受（三昧）」を獲る。「即悟恒沙三昧門（即ち恒沙の三昧門を悟る）」に入る。

すなわち、如来の声は、法の音として働き、衆生の心身に届き、主体意識によって行われる観仏の行業は他力の働きによって三昧に溶け込まれる。即座に質的な転換が起こる瞬間である。「因光見佛。非意所期（光に因って佛を見る。意の期するところにあらず）。諸佛如来は異方便ましまして汝をして見ることを得しめたまう。」⁵⁴このようにして観仏三昧を獲る。

これは、「不因釈迦如来力 弥陀浄土若為聞」（釈迦如来の力に因らざれば、弥陀の浄土、いかんか聞かん）⁵⁵。「以佛力故當得見彼清浄国土（佛力を以ての故に當にかの清浄国土をみることを得る）」⁵⁶と、衆生に浄土の不思議な光景が見える（三昧門に入る）のも、浄土の音が聞こえるのも、佛力が遙かに加備する。おかげなのである。「以仏願力故成三昧」

（仏の願力を以ての故に、三昧を成す）⁵⁷

これに伴い、聞き手の受信方向も逆転する。法の音が心に灌（そそ）がれ、毛穴から入ると、定散二善を勧める如来の声は、ことばの意味を聞き手の意識に届けると同時に、法の音（梵音）として聴覚にも身にも至る。「法音旋転如雲合」（法音は旋転し雲合の如し）⁵⁸それによって聞き手である韋提希は、「目見如来耳聞法 身常從仏喜還悲」（目に如来を見、耳に法を聞き、身、常に仏に従いて、喜びにまた悲しむ）⁵⁹と、目に如来が見え、耳に法の音が聞こえ、言葉の意味と音声の響きという重層的メッセージを同時に受け止める。

もともと言葉の外部にある意味に注目して、意味の通りに、定散二善を求める聞き手が、音（法の音）そのものに働かされて、身心の奥底から共鳴を生じ、ついに「南無阿弥陀仏」の声引き出される。その瞬間、「即悟恒沙三昧門」と、即ち三昧門を悟る。これは存在の奥から発する念仏の声と、釈尊の阿弥陀仏を賛嘆する声・法の音と合流する瞬間であり、念仏三昧を獲る瞬間である。

ここで、善導は仏教の教えの奥深い真実に入る道を開示している。従来、説法は相手を動かすとか、相手にある反応を起こさせようとかいったような、外的な目的のために説かれるものである。言葉の意味を中心にする、説き手の説得によって、聞き手が理解するという説き手と聞き手の頭脳の働きによっている。しかし、善導においては、そういう頭脳の働きが退いていく。声が法の音として響いてきて、その響きが心身に

沁みこむ。「得見浄土希奇事。皆是佛力遥加備」(浄土の希奇の事を見ることを得るは、皆これ佛力遥かに加備するなり)⁽⁶⁰⁾と、佛力が遥かに加備する。おかげで、浄土の不思議な光景が見えることになる。見えるとは、視覚的な限界をはるかに超えていると言えよう。

現実に人間同士のコミュニケーションが肉声で行われる場合、音声と言葉の意味という関係において言葉の意味の方が主役である。音声は意味を伝達する担体(キャリアー)に過ぎない。これに対して、超越的な語り手である如来の声は、「法音」であり、働きである。すでに述べたとおり、「法の音が心に灌(そそ)ぎ、毛穴から入る」、「佛・如来が一切衆生の心に入る」のであり、法の音が働きの主体として機能し、言葉の意味が音を聞き手に届けるための乗物になる。

ここに、言葉の意味と音声に主従関係の逆転、いわば、音声言語においての「地」と「図」の逆転が生じる。

ところで、ここでの地と図の反転は、認知心理学におけるのルビンの壺に現されるような視覚的な領域で行う逆転とは、決定的な違いがある。

それは、視覚的図形の場合では、共通の境界線を持つ二つの領域があり、一方が図として知覚されるとき、他方は地としてしか知覚されない。二つが同時に見えないという境界線の違いである。

音声言語の働きによって行われる説法場合では、その境界線の役目に当たるのは「仏説」であるが、それは境界線ではない。むしろ、「仏説」の重層性、仏の応化身と報身は、おのずから総合媒介して、音声言語に

備える要素を逆転していく。そこにコードを変換する機能が潜んでいると言えよう。「地」と「図」は仏説を媒体項としながら異なる次元のメッセージを終わらなき繰り返し返りに融合していくのである。

常識的な音声言語で会話する場合は、話が終わるや否や、音声言語の意味伝達の機能が終わり、生身の人間である釈尊という説き手の不在によって、言葉の働きが消えてしまう。ところが、「法音灌心毛孔入」という善導の受け止めの場合は、如来の声(法の音)が心身に沁みこみ、人々の感覚に届くことになる(酬報する)。それによって、仏説の働きがその場に聞法する草提希や阿難に届くのみならず、時間と空間の枠を破り、その千年後の善導にも、その千七百年後の親鸞にも、また、その二千五百年以降の私たちにも届くようになる。

「法音灌心毛孔入」という一文は、説き手である如来の音声言語が多次的機能を持つていることを示している。説き手の声が諸仏の声へ、法の音へとなっていく、説く人の在と不在にもかかわらず、言葉の働きが続く。

前述した藤場氏の謎解きは、観仏三昧・念仏三昧の関係を、(聞法→観仏の意味の受け止め↓現実での実践↓その不可能性の確認↓念仏が成り立つ)という理性的直線的な思考と行動のプロセスに収められている。観仏をどこまで延長していつても念仏へと重なってくることはないという結論に至る。

この結論は、理性的な思考の結晶とも言えるが、善導の謎解きにおい

ては、理性的なプロセスが音声言語の感覚的位相に還元される。時間的な軸にそって配列する線的な言葉。その意味は、常に「法音」によって、ついに面に、さらに多次元的にされていく。観仏・観仏三昧・念佛三昧の間に行われる展開は、聞法のその場で、すでに一瞬一瞬行われている。

聞法者の一瞬一瞬の「今」を即座に過去にさせながら、その一つ一つの感覚を持続させながら、梵音の響きと釈尊の肉声が合音となって響く空間も「円融至徳の嘉号」に融合されていく。個々の時点において構成される意味的なシステムは、音と音が響きあう中に、無限な時空に響き渡り、ハーモニーが生じてくる。

しかも、聞法する行為を停止し、生の日常に戻っても、聞法の瞬間に獲た多次元的なメッセージは存在の中に持ち続けられる。音と声がお互いに反応し続け、聞法者の中から、念仏の声を引き出す。その声の響きの中に、聞法者があり、「南無阿弥陀仏」が生を日常を生きるのである。

おわりに

以上の考察を踏まえていえば、「以観佛三昧為宗、亦念佛三昧為宗」「一經二宗」と言われ、「円に二つの中心がある」、「人間に心臓が二つある」矛盾したもののように思われるが、実は「観佛三昧」と「念佛三

昧」は三昧で統一されている。しかも、観佛三昧は念佛の響きの中で得られるので、「観佛三昧を宗とするが、念佛三昧に収まるのだ」といわれるとおり、観佛三昧は念仏三昧に包摂される無数の「三昧」の中の一つであるといえよう。

こういう「観佛三昧」と「念佛三昧」の関係は、即ち「以観佛三昧為宗、亦念佛三昧為宗、一心回願往生淨土為體」、「不得決定一、不得決定異。(中略)若一則無因果。若異則非相統」(決定して一を決定して異を得ず。(中略)若し一ならばあ則すなわち因果なけん。若し異ならばすなわち相統にあらず)といわれるとおりに、同一であれば、すなわち、二者の因果関係がなくなる。異なるものであれば、二者の相統関係がなくなる。二者は「不一不異」の関係である。その関係が「以観佛三昧為宗、亦以念仏三昧為宗」という文に表されているのではないであろうか。観仏と念仏が、「三昧」において一つになるのである。このように考察してみれば、法然の「廢立」という説はどうなるであろうか。ここに、法然の根本的な問題点が窺える。⁽⁶⁵⁾

善導は、今まで、頭脳で理解する説法を高次的に更新し、「法音灌心毛孔入」と、全身心・「正受」で受け止める。そこには「今欲出此『觀經』要義、楷定古今」と、有史以来定着した理性的な思考に訴える經典の伝え方を更新して、經典の言葉の音に耳を傾けて聞くという、より深く教えと出会う道を示している。

釈尊によって音声言語で説かれる仏教の教えは、釈尊滅度後、文字に

よつて伝えられ、一次元的なメッセージに変換された。ところが、その中に、一つだけ、音声言語で説かれる仏教の教えの特徴を保つ教えがある。それは念仏の教えである。その念仏の教えは、浄土教の初祖である慧遠によつて基礎理論が築かれたが、念仏三昧を重んじる慧遠は、その念仏三昧から音声言語を抹殺し、三昧を「思専想寂之謂（思を専にし、想を寂にする謂^{いわれ}）」に限定し、念仏三昧を座禅の形で遂行した⁶⁷。そして、

曇鸞によつて、念仏の音声言語が生かされることになる。曇鸞は、厳密な論理性によつて、他力念仏の強固な理論体系を築き上げながらも、彼が説いたのは、思考に訴える念仏の教えである。道綽は、曇鸞の教えを受け継ぎ、他力念仏の理論を強化し、広めた。善導は、曇鸞や道綽の教えを基に、他力念仏の教えを深めた。また、自らが法と深く出会う体験を参入させ、仏説の多次元性を明らかにし、音声言語が持つ機能を復活させる。さらに、思惟と感覚が総合媒介するという、多次的にメッセー

ジを受信する可能性を示し、観仏・観仏三昧・念仏三昧が通い合うルートを開示している。それは古今の常識に定着した人間心理や感覚に揺さぶりをかけ、經典の受け止めを一次的に更新する道を明らかにしたのである。親鸞は、

是以、經（觀經）言「教我觀於清淨業處」。清淨業處者、則是本願成就報土也。言教我思惟者、即方便也。言教我正受者、即金剛真心也」。（こ）こをもて、經（觀經）には「教我觀於清淨業處」と言え

り。「清淨業處」と言うは、すなわちこれ本願成就の報土なり。「教我思惟」と言うは、即ち方便なり。「教我正受」と言うは、すなわち金剛の真心なり⁶⁸。

と、思惟を方便、正受を金剛真心と了解する。

言「若有合者、名為粗想」、是顯定觀難成也。「於現身中得念仏三昧」、即是顯定觀成就之益以獲念仏三昧為觀益、即以觀門為方便之教也。（「若有合者名為粗想」と言えり。すなわちこれ定觀成じ難きことを顯すなり。「於現身中得念仏三昧」と言えり。すなわちこれ定觀成就の益は念仏三昧を獲るをもて觀の益とすることを顯す。すなわち觀門をもて方便の教とせるなり⁶⁹）。

ここでの「成」と「成就」は、観仏三昧の「三昧の門」に入ることの意味する。「定觀難成」とは、自力の定觀が三昧に成り難きことを意味し、「顯定觀成就」とは観仏三昧を意味する。自力の定觀と観仏三昧を同じくとらえることが、今までの研究の妨げになっていると思う。

親鸞は、善導の真意を「顯彰隱密」でより明白に示し、『大本』は超發無上殊勝の願、「觀經」は方便真実を顯彰する教、『小本』はただ真門を開き方便の善がなしと、「顯彰方便真実」という『觀經』の二元性、即ち「一經二宗」の真意を明示する。これは、善導の念仏三昧と観仏三

味の関係についての受け止めを踏まえて示された親鸞の独自の到達点だ
と思う。「善導独明仏正意」と断言した親鸞。親鸞独り、善導の正意を
明かせりといえよう。

註

- (1) 許慎(東漢)原著 湯可敬撰『説文解字』岳麓書社一九九七年七月
- (2) 『真宗聖教全書』二 四十五頁
- (3) 『真宗聖教全書』二 一四八頁
- (4) 望月信亨等編『仏教大辞典』世界聖典刊行協会 一九九七年七月
- (5) 広瀬杲『観経疏に学ぶ「玄義分」』法藏館 一九九九年八月
- (6) 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』明石書店 二〇〇一年五月
- (7) 法然『選択集』『真宗聖教全書』一九八〇頁
- (8) 存覚『六要鈔』『真宗聖教全書』二二九〇頁
- (9) 仏教大系完成会編『教行信証講義集成』法藏館 一九七六年一月
- (10) 高木昭良『教行信証の意識と解説』永田文昌堂 一九九四年八月
- (11) 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』法藏館 一九七七年十一月
- (12) 星野元豊『講解教行信証』法藏館 一九九七年二月
- (13) 土方 慶『親鸞の観経観——顕彰隠密の世界』『親鸞教学』第二十三号 大谷大学真宗学会 一九七一年十一月
- (14) 『観仏三昧海経』巻第一 『大正大藏経』巻十五 六四六頁
- (15) 『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜経』巻下 『大正大藏経』第八卷七三二頁
- (16) 『菩薩念仏三昧経』『大正大藏経』第十三卷 八一六頁
- (17) 竜樹『大智度論』巻第七 『大正大藏経』巻二十五 一〇八頁
- (18) 『真宗聖教全書』二 三十頁
- (19) 竜樹『大智度論』巻第二十八 『大正大藏経』巻二十五 二二六八頁
- (20) 善導『観経疏』『真宗聖教全書』一 四六八頁
- (21) 『真宗聖教全書』二 一四八頁

- (22) 『真宗聖教全書』二 四十五頁
- (23) 香月院深励『正信偈講義』法藏館 一九七七年五月
- (24) 暁鳥敏『正信偈の講話』法藏館 一九九一年四月
- (25) 星野元豊『講解教行信証』法藏館 一九七七年五月
- (26) 早島鏡正『正信偈の世界』世界聖典刊行協会 一九九三年十二月
- (27) 信楽峻磨『教行信証文類講義』法藏館一九九六年三月
- (28) 道綽『安楽集』『真宗聖教全書』一 三八一頁
- (29) 『浄土往生伝巻中』・『続高僧伝』『大正大藏経』五十一卷『仏光大辞典』六北京図書館出版社
- (30) 『観無量寿仏経疏』『大正大藏経』三十七卷 一九四頁
- (31) 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』明石書店 二〇〇一年五月
- (32) 竜樹『大智度論』巻第二 『大正大藏経』第二十五卷 六七頁
- (33) 竜樹『大智度論』巻第二 『大正大藏経』第二十五卷 六七頁
- (34) 善導『観経疏』『真宗聖教全書』一 四四六頁
- (35) 善導『観経疏』『真宗聖教全書』一 四四三頁
- (36) 『観経』『真宗聖教全書』一 五十一頁
- (37) 竜樹『大智度論』『大正大藏経』第二十五卷 六十七頁
- (38) 『観経』『真宗聖教全書』一 五十七頁
- (39) 善導『観経疏』『真宗聖教全書』一 四八六頁
- (40) 『真宗聖教全書』二 一四七頁
- (41) 存覚『六要抄』『真宗聖教全書』二 三九一頁
- (42) 善導『佛説観無量寿経疏』『真宗聖教全書』一 四四六頁
- (43) 善導『佛説観無量寿経疏』『真宗聖教全書』一 五五八頁
- (44) 善導『観経疏』『真宗聖教全書』一 四四四頁
- (45) 善導『依観経等明般舟三昧行道往生賛』巻一『浄土宗大典』六 四六七頁
- (46) 『仏光大辞典』五 北京図書館出版社 一九八九年六月
- (47) 善導『観経疏』『真宗聖教全書』一 四八七頁
- (48) 注(45)
- (49) 善導『観経疏』『真宗聖教全書』一 四五四頁
- (50) 『観経疏』『真宗聖教全書』一 四四四頁

- (51) 善導『佛説觀無量壽經疏』『真宗聖教全書』一 五〇二頁
(52) 善導『佛説觀無量壽經疏』『真宗聖教全書』一 四八七頁
(53) 善導『佛説觀無量壽經疏』『真宗聖教全書』一 四四八頁
(54) 『觀經』『真宗聖教全書』一 五一頁
(55) 善導『依觀經等朋般舟三昧行道往生贊一卷』『浄土宗大典』六 四六四頁
(56) 注(54) 四六五頁
(57) 注(54) 四六四頁
(58) 注(54) 四六五頁
(59) 注(54) 四六七頁
(60) 注(54) 四六六頁
(61) 注 ルビンの壺とは、一九一五年頃にデンマークの心理学者エドガー・ルビンが考案した多義図形。背景に黒地を用いた白地の図形で、向き合った二人の顔にも大型の壺にも見えるという特徴を持つ。初出はルビンの二巻組の著書『視覚的図形』
(62) 注(5)
(63) 注(2)
(64) 『真宗聖教全書』二 一五頁
(65) 筆者の『教行信証』を中国語で読む試み―回向と他力について―(同朋大学仏教文化研究所紀要第二十二号 二〇〇二年)、「親鸞の自然法爾と老荘思想の自然無為」(『同朋文化』第六号 二〇一二年三月)などの論を参照

- (66) 慧遠『樂邦文類』卷第二『大正大藏經』第四十七卷 一六三頁
(67) 方立天『慧遠及其仏学』中国人民大学 一九八四年十一月
(68) 『真宗聖教全書』二 一四七頁
(69) 『真宗聖教全書』二 一四八頁

#本論の中の書き下し文は、『真宗聖典』・『真宗聖教全書』を参照しながら、作者自身の読み取りを踏まえて読み下したのである。