

同朋大学佛教文化研究所紀要 第三十四号（二〇一五年三月） 抜刷

善導における行と信の課題 本願加減の文を視点として

市野智行

善導における行と信の課題 本願加減の文を視点として

市野智行

一 問題提起

中国唐代を生きた善導に対する評価は、中国と日本では大きく異なる。中国では廬山寺慧遠に継ぐ蓮宗第二祖として位置づけられている。その評価は諸行嚴修・持律堅固という言葉で形容されるような僧侶像である。他方、日本での評価とは、法然や親鸞によって見出された善導である。即ち「凡夫の称名念仏による西方浄土の教え」^①に生きた善導像である。その善導について法然は「偏依善導一師」^②、親鸞は「善導独明仏正意」^③と讃仰する。なぜそれほどまでに、善導は高い評価を受けているのか。その要因の一つに『観経』を定散二善を説く經典としてではなく、称名念仏による凡夫往生を説く經典として読み解いた点が挙げられる。特に注視すべきは「凡夫」に自己を投影していく善導の学びの姿勢

である。それは教理的には行の判釈（称名正定業）という形であらわれている。正助二業の判釈から称名を正定業として見定めていく善導の理解は後代に多大な影響を与えている。誤解を招きやすいが、善導が称名念仏を正定業と判じたのは、単に諸行より称名念仏が行じ易いということだけが、その理由ではない。その根底には「順彼仏願故」^④という阿弥陀仏への信順がある。だからこそ、行の判釈といっても、信の課題を別にして語ることはできないはずである。それは、求道に対して自らを依り処とせず、仏語・仏教・仏意に随順すべきと述べる善導の姿からも十分に窺知することができる。

つまり、易行に対して難信という課題と向き合うことによって、はじめて諸行に簡んで称名念仏一行を明確に打ち立てることができるのである。そこに、日本において善導が評価される要因の一つがある。

本論の目論みは善導が見定めた行に対する信の課題を明らかにすることにある。その考察の手法として「本願加減の文」に着目したい。

二 本願加減の文

二・1 加減の内容

なぜ、行と信の関係性を考察する上で、本願加減の文をその材料とするのか。一つには、曾我量深が「本願復元の文」⁶と呼称したように、本願加減の文が真宗学を学ぶ上で根源的課題とも言える「本願」に対する理解に基づいている点が挙げられる。一口に「行」あるいは「信」と言っても、阿弥陀仏の本願と切り離して語ることはできない。二尊教⁷という救済構造を提示する善導にあつては、なおのことである。また、法然にとつても同様のことが言える。たとえば、『選択集』では、「本願」をテーマに扱う「本願章」の冒頭で、『大経』の第十八願文を引用し、その後「『観念法門』と『往生礼讃』から本願加減の文を連引して⁸い。また法然は、『拾遺語灯録』巻中「示或人詩」の中で、

この文（加減の文）をつねに、くちにもとなへ、心にもうかべ眼にもあてて⁹

や、

此文は四十八願のまなこ也、肝なり、神也。¹⁰

と述べ、加減の文を四十八願の眼目とし、常に保つべき必要性を説いて

いる。親鸞もまた『教行信証』において「行卷」¹¹や後序にこの本願加減の文を引いている。

では、本願加減の文と呼称されるところのこの「加減」とは具体的に、何を加え、何を除いているのか。法然も親鸞も『観念法門』または『往生礼讃』から引用するが、そもそも本願加減の文の先蹤となるものは、道綽の『安樂集』における一節である。ここで、『大経』の第十八願文とそれに対する道綽・善導の加減の文を比較したい。

『大経』

設^セ我得^レニ^ニ仏^ヲ、十方ノ衆生、至^シ心^ヲ信樂^シテ^ニ生^レント我^ガ国^ニ、乃至^シ十念^{セン}、若^シ不^レ生^レ者、不^レ取^ラ正覚^ヲ。唯除^ク五逆^ト誹謗^ト正法^ヲ。¹²

『安樂集』

若^シ有^リテ衆生^一縦令^ク一^ニ生造^レトモ^モ惡^ヲ、臨^ミテ命終^ノ時^ニ十念^ヲ相統^シテ^ニ我^ガ名字^ヲ、若^シ不^レ生^レ者不^レ取^ラ正覚^ヲ。¹³

『往生礼讃』

若^シ我成^ル仏^ニ、十方ノ衆生称^ス我^ガ名字^ヲ、下^ニ至^ル十声^ニ、若^シ不^レ生^レ者不^レ取^ラ正覚^ヲ。¹⁴

『観念法門』

若^シ我成^ル仏^ニ、十方ノ衆生願^シテ^ニ生^レ彼^ノ国^ニ、称^ス我^ガ名字^ヲ、下^ニ至^ル十声^ニ、乘^リ我^ガ願力^ニ、若^シ不^レ生^レ者、不^レ取^ラ正覚^ヲ。¹⁵

『大経』の十八願文を基軸として考えると、加減の文によって除かれていた文言は、「至心信樂欲生」（三信）と「唯除の文」である。そして、

称名念仏を意味する「称我名号(字)」が新たに加えられている。この三信と称名の関係は、単に除く加えるということではなく、意図を持った置換と考えるほうが妥当であろう。その他、道綽は「十方衆生」を「一生造悪の衆生」に、善導も「乃至十念」を「下至十声」としている。両者の相違点は後に論じていくが、大きく共通する部分は唯除の文と三信・称名の置き換えについてである。

そこで、以下の点に留意しながら論を進めていきたい。一つに唯除の文が除かれている点について。二つに「称我名号」の文言を加え、更に「乃至十念」を「下至十声」と改めることによって、十八願文に称名の意味を与えている点について。そして最後に、三信と称名が置換される要因について。以上三点を考察の中心視座に据え論を進めていきたい。

二・2 唯除の文

加減の文が道綽の十八願文理解を先駆としていることは既に一言した。したがって善導の『往生礼讃』や『観念法門』の加減の文が師道綽の影響下にあることは、両者の比較からも十分に確認することができる。その中であって、道綽と善導の一番の相違点は、その主体についてである。善導は十八願文と同じ「十方衆生」であるのに対し、道綽は「一生造悪」の衆生と見定めている。更に道綽はその衆生が阿弥陀仏の名を称える時を、「臨命終時」と提示している。この「一生造悪」や「臨命終時」といった表現方法に注目すると、道綽が第十八願文の「十

方衆生」を、『観経』下下品の経説と対応させていることが分かる。即ち、道綽は下下品の五逆の凡夫が、阿弥陀仏の名を称し十念相続することをもって往生を得る文として第十八文を領解しているのである。よって、その被救済者が五逆の凡夫である以上、当然唯除の文は道綽の立場では省略されることとなる。

この道綽の理解を継承している善導も「十方衆生」と記しながらも、具体的には下下品の経説が念頭に置かれていたであろう。なぜならば、善導は『観念法門』で加減の文を提示した直後に、

此レ即チ是願ニスルル往生ヲ行人、命欲スル終ラト時、願力撰シテ得ニシム往生ヲ¹⁷

と『大経』の第十八願文では見受けられない命終時の経説と解している。善導においても下下品の五逆の凡夫人が救われる根拠として、この本願加減の文を配置しており、更にその具体的な行として「称我名号下至十声」と口称念仏が明示されている。

そこで、善導の下下品に対する具体的な了解をpushしつつ、唯除の文が省略された要因について見ていきたい。善導は九品の全てを凡夫とする。そして九つに分けられる理由を遇縁の違いによるものと見定める¹⁸。そして下下品の位について、

即チ是具ニ造ニ五逆等ヲ重罪ノ凡夫人也¹⁹

とpushさえ、五逆を造る凡夫を下下品の主体と定める。この下下品への注釈は、五逆という罪の軽重を論点として七段から構成される。その中で特に善導が労を費やしているのが、

正シ明^ス第五第六門ノ中ノ、簡機造悪、軽重之相^ヲ。

という、機と造悪の關係についてである。悪として押さえられる具体的内容は、この下下品では五逆が主題となる。そして罪の軽重や多少について論じることによって、罪を質と量の両面から押さえしていく。更には罪に対する酬い、つまり罪の因果について次のように述べる。

明^ス非^ズ業^トシテ不^レハ受^ケテ其^ノ報^ヲ、非^ズトイフコトヲ因^トシテ不^レハ受^ケテ其^ノ果^ヲ、

因業既^ニ非^ズ是^レ楽^ニ、果報焉^ノ能^ク不^レ苦^{ナラ}也^也。

罪に対する果報は罰として受けなければならない。その因業が非楽なものである限り、その果報が苦として存在することは必然のことである。善導は罪について、まずもって質・量・果報といった常識的な側面によって分析する。そしてそれらを押さえた上で、次に問答を施設して核心的な課題へと言明していく。その問いとは、

問^テ曰^ク。如^キハ四十八願ノ中^ニ、唯除^キテ五逆^ト誹謗正法^ト、不^レ得^シ往

生^ヲ。今此^ノ『観経』下品下生^ノ中^ニハ、簡^キテ誹謗法^ヲ撰^{セル}ハ五逆^ヲ者、

有^ニ何^カノ意^カ也^也。

『大経』の本願(第十八願文)には「唯除五逆誹謗正法」と説かれ、他方『観経』の下下品では謗法は除かれるが、五逆の者は撰せられると説示されている。この問答はその相違を問うものである。ここで言う核心的な課題とは、造悪の機の救済の是非についてである。五逆謗法の凡夫が救われるか否かという課題である。

これに対して善導は『大経』と『観経』のそれぞれの立場から対応し

ようとする。まず『大経』を立場として、

答^テ曰^ク。此^ノ義仰^イテ就^テ抑止門^ノ中^ニ解^ス。如^キハ四十八願ノ中^ニ、

除^クコトハ謗法・五逆^ヲ者、然^ルニ此^ノ二業[、]其^ノ障極重^{ナリ}。衆生若^シ

造^レバ、直^ニ入^リテ阿鼻^ニ、歷劫周障^{シテ}、無^レ由^レ可^レ出^ツ。但如来恐^レテ

其^レ造^ラシテ其^ノ二^ノ過^ヲ、方便^{シテ}止^メテ言^ハリ不^レ得^ニ往生^ヲ。亦不^ニザル是

不^レ撰^セ也^也。

と述べる。極めて重い罪である五逆と謗法は、本来その罪の果報として阿鼻地獄に墮し、途方もない間苦しみを受けなければならない。だからこそ、その罪過を犯さぬよう、方便としてここで唯除の文が説示されるのである。善導はこれを抑止門と押さえる。そして唯除を釈尊の方便と押さえつつも、結びに「不是不撰」と一切衆生の救済を誓う阿弥陀仏の本願の普遍性を記す。

そして、次に『観経』について言及する。

又下品下生^ノ中^ニ、取^リテ五逆^ヲ除^クテハ謗法^ヲ者、其^レ五逆^ハ已^ニ作^レリ、

不^レ可^カ捨^テ、令^ム流^転。還^テ發^シテ大^ニ悲^マ、撰^取シテ往生^セシム。然^ルニ謗

法^之罪^ハ未^ダ為^ラ、又止^メテ言^フ若^シ起^ニテ謗法^ヲ即^チ不^レ得^ニ生^ズ。

此^ハ就^テ未^ダ造業^ニ而解^スル。若^シ造^ラバ還^テ撰^テ得^シメシ生^ズ。

『観経』では五逆とは已に犯した罪である(已造業)。謗法は未だ犯さざる罪である(未造業)。『観経』に説示される五逆と謗法の在り方を已造業・未造業と区分し、その上で先の『大経』の論理と同様に抑止と撰取によってそれぞれを押さえっていく。したがって未造業たる謗法は抑止

により不得と説かれるが、已造業たる五逆については摂め取るのである。又、未造業についても抑止とは方便であり、もし犯すことがあったならば謗法の者もまた摂し生を得ると記されている。

つまりここでは、未造業に対しては抑止門、已造業については摂取門という関係性として押さえられる。ただし抑止門とは極めて重い罪に対する方便の教説であり、阿弥陀仏の本願はどこまでも摂取門として凡夫に開示されているのである。抑止と摂取、未造と已造の関係を唯除の文に見出し、未造業に抑止門を、已造業に摂取門を、そしてその救済原理である阿弥陀仏そのものはどこまでも摂取門に見定められる。このように唯除の文を通して、下下品の経説を理解する際の中心課題となる、罪と救済の構造を明らかにしている。

二尊の教説に関しては、『大経』の「唯除五逆誹謗正法」の文を釈迦の言葉とするか、阿弥陀仏の経説とするか、覚如以来多く議論されている²⁷⁾。善導の文意からして、摂取門を阿弥陀仏に充当させ、抑止門を釈尊の方便と考えるならば、唯除の文とは釈尊の言葉として解することが妥当であるように思われる。しかしながら、唯除の機こそ本願の正機とするという視点に立つならば、広瀬杲が指摘するように、阿弥陀仏の救済という事実に触れることがこの唯除の文の本来の有する意義であるかぎり、唯除の文を釈迦弥陀二尊に割り当てて考えることは、実践道として仏道を歩む上では意味を持たないとも言える²⁸⁾。

以上この問答からは、善導の意識の中に摂取不捨としての阿弥陀仏と

いうことが大前提となっていることが窺える。

つまり、加減の文が、本願に対する善導の了解である限り、その本願は摂取不捨として表現されなければならない。言葉を換えれば、加減の文において唯除の文が省略されることは、善導の本願に対する信順を表しているとも言えよう。

二・3 称我名号下至十声

次に「称我名号」が加えられ、「乃至十念」が「下至十声」に置き換えられている点について考えてみたい。道綽と善導は「称我名号」の四字を加えることによって、十八願文からは直接読み取ることのできなかった、「称名」の意味を新たに与えていることが分かる。特に善導は「十念」を「十声」と置き換えることによって口称念仏を全面に打ち出す。しかし、本来の十八願文の「念」の語には、称するという意味は伴っていない。また『大経』の「念」の語は第十八願文以外に、第十八願成就文、三輩段などに散見できるが、そのいずれの場合においても「称」あるいは「声」という語彙を見出すことはできない。藤田宏達によれば、サンスクリット本を和訳した場合、第十八願因願文・成就文・三輩段に説示される「念」とは以下のような意味をもって用いられている。要約して記載する。

因願文 「乃至十念」・・・心を起すこと（心念）

成就文 「乃至一念」・・・心を起すこと（心念）

上輩 「一向専念」・…・思念（作意）

中輩 「一向専念」・…・思念（作意）

下輩 「乃至十念・乃至一念」・…・心を起こすこと（心念）

「念無量寿仏」・…・随念

「念彼仏」・…・思念（作意）⁽²⁹⁾

このように『大経』に説かれる「念」は心念・随念・思念に大別される。この三つの用例からして「念」とは心の作用を意味し、名を称える（声）に置き換えることは、その「念」の有する本来の意味からして難しいと言わざるを得ない。

では、善導が「下至十声」と読みかえるに至った根拠をどこに求め得ることができただろうか。実は、この改変も下下品の経説に対する善導の理解が大きく関わっている。というのも、下下品には「応称無量寿仏」と称名を勧励する経説が登場するのである。つまり、一生造悪の凡夫に釈尊が称名念仏を勧めるのである。本来唯除される衆生が救済されるその原理を、善導はこの下下品が説く「称名」の経説に見据えるのである。

少し長い引用になるが『観経』本文を提示しながら、『観経』の展開に沿って善導の意図するところを尋ねたい。

仏告^二阿難及^レ韋提希^一。下品下生^トハ者、或^ハ有^リテ衆生^一、作^リ不善業^{タル}五逆・十惡^ヲ、具^ニ諸ノ不善^ヲ。如^レ此ノ愚人、以^テ惡業^一故^ニ、応^ニ墮^シ惡道^ニ、經^ニ歴^シ多劫^ヲ、受^ク苦^ヲ無窮^上ナル。如^レ此ノ愚

人、臨^ニ命終ノ時^ニ、遇^フ善知識種種安慰^{シテ}為^ニ説^キ妙法^一教^ヘテ令^中念^上仏^一。此ノ人苦^ニ逼^メラレテ、不^レ遑^ニ念仏^一。善友告^ケテ言^ク。汝若^シ不能^ク念^ズル^ニ者、^②應^ニ稱^ス無量寿^一。如^レ是ノ至^シ心^ヲ令^メ声^ヲ不^レ絶^エ、具^ニ足^シ十念^ヲ稱^シ南無阿弥陀^一。⁽³⁰⁾

先述した道綽の加減の文からも分かるように、下下品の経説は造悪の衆生をその対象としている。その愚人は悪業の報いとして惡道に墮ち限りない苦しみを受けなければならぬ。その愚かな人が命終の時、善知識によつて安慰され念することを教えられる（ここに念仏（番号①）が説示される）。しかし、苦に逼られて念仏することができない。そこで、よき人は「称無量寿仏」を勧めるのである（ここに称名念仏（番号②）が説示される）。即ち、『観経』のこの一段には念仏から称名という展開が描かれているのである。この点について善導も注意を払っている。善導は「汝もし念ずるに能わずは、まさに無量寿仏と称すべし」という一節について、

明^下善友知^中苦^一失念^ス、^①轉^レ教^ヲ口^ニ稱^セムル^{コトヲ}、^②弥陀ノ名号^ヲ、⁽³¹⁾

と注釈する。教えを転じて弥陀の名号を称することを勧めると押さえている。ではその転ぜられた教とは何か。それは番号①で示した「教令念仏」である。善導はこの念仏について、

明^下善人安慰^{シテ}、^①教^ヘテ令^レ念^セレ^ル念^レ仏^ヲ、⁽³²⁾

と苦に対する安らぎや慰めとして念仏を念じることと押さえる。つまり「転教」とは安慰としての念仏を転じ、無量寿仏の名を称することを言

う。下下品では念仏と称名念仏を明確に区別して説いているのである。

ところで下下品には「念」の語が五箇所説示されている。この「念」の用例について藤田宏達は次のように指摘している。

前三回は観念・憶念を意味するが、後の二回は称名と同じ内容を意味するものとし、「十念」を「十声」、「念念」を「声声」の意に解している。⁽³³⁾

ここで藤田は下下品における「念」の語が異なった意味を有していることを述べている。前三回と後二回とは「応称無量寿仏」の説示を境として分けることが出来る。つまり、無量寿仏の名を称せよという経文以前は、観念としての念仏であり、後の二回の「念」は声に出すという意味での口称の念仏という新たな内容をもって説かれているのである。この点を考慮するならば、先の「転教」とは、一つには安慰から称名へと転じ、更には仏を念ずるという在り方そのものにも、観念から口称へと転換していることが窺い知れる。

この点を考慮するならば、加減の文において「称我名号（字）下至十声」と善導が記したことは、単に十八願文に称名の意味を与えるということだけに留まらず、称名こそが凡夫の往生行であることを打ち出す意図があったと言える。ただ、念仏から称名という、この転教自体は、『観経』の展開からも読み取ることができる。したがって、我々がいま課題とすべきは、

一心^ニ専^ニ念^{シテ}弥陀ノ名号ヲ、行住座臥、不^レ問^ハ時節ノ久近ヲ、念念^ニ

不^レ捨^テ者ハ、是^ヲ名^ニ正定之業ト。順^ニ彼ノ仏願^ニ故^ニ。⁽³⁴⁾

と称名が往生行であり得る根拠を仏願に求めたことである。そして、その仏願に「順ずる」と言い切ることのできた善導の信についてである。我々はともすれば念仏に安らぎや慰めを求めていく。しかし、善導はそれを徹頭徹尾認めない。なぜならば、救われるべきは五逆であり謗法の者だからである。『観経』で言えば韋提希であり、更には善導自身である。そこに信心が機法二種深信として開かれていることも大きな意味がある（後に考察する）。また、加減の文として、経文を読みかえるという表現方法にも、そのような善導の姿を偲ぶことができるのではないだろうか。⁽³⁵⁾

いずれにせよ、善導が「称我名号下至十声」と記したことは、十八願文に新たに称名の意を加え、『大経』所説の「念」を『観経』の下下品の経説に立つて「声」として明らかにしたこと重要な意義が認められる。

二・４ 行と信

唯除の文の省略と称我名号の追釈、この二つに共通するものは、善導の言葉で言えば、

撰取^{シテ}不^レ捨^テ故^ニ名^ニ阿弥陀^ト。⁽³⁶⁾

という阿弥陀仏のはたらき、就中、阿弥陀の本願を視座としている点にある。そのはたらきに応答するものが信心である。だからこそ、善導は『観経疏』劈頭の偈頌において、

道俗時衆等 各オソヲヲ發セ無上ノ心ヲ⁽³⁷⁾

と述べ無上心を起こすことを勧励している。阿弥陀のはたらきと信心、この両者のどちらに視点を置くのか、善導教学を考察する上では極めて大切な確認事項である。というのも、たとえば善導が「撰取不捨⁽³⁸⁾」の一節に対して、三縁ヲ積ムをもつて応答していることもその一例である。このことは、浄土教の救済を考えれば当然のことであるが、衆生と阿弥陀仏の関係性の中で様々なことが語られているのである。善導がどちらの立場に依って言及しているかは常に念頭に置くべきであろう。そして、上記の二点（唯除の文と称我名号）は共に阿弥陀の本願にその視座が置かれ、衆生に対するはたらきが顕わされている。

これを、「至心信樂欲生」と「称我名号下至十声」の置換について言えば、阿弥陀仏のはたらきに焦点を当てることよって、信（三信）を省略し、行（称名）を新たに提示したことになる。ただ、既述のごとく、いま課題とすべきは、その省略された「信」についての善導了解である。省略と言っても、文意に齟齬をきたすというような理由から除かれたのではない。「称我名号下至十声」の八字に既に善導の信は示されているはずである。

そこで、その深意を考察するために、「置き換え」という表現方法に注目したい。実は「信」を略すということについては、法然以降多くの先学がその見解を提示してくれている。たとえば法然は、

衆生称念必得往生としりぬれば、自然に三心を具足するゆえに、こ

のことはりをあらはさんがために略し給へる也⁽⁴⁰⁾

と称名に自然に三信が具足すると述べる。また存覚も仏の名号を称し往生を得るということを告知する、これを「至心信樂欲生」とする。よつて称我名号の義には三信が備わっているとす⁽⁴¹⁾。法然も存覚も共通するのは、行信不離の釈として解している点である。その他多くの先学の指摘もここに収斂されていく。確かに『往生礼讚』の加減の文は、続けて、

彼ノ仏今現ニ在マシテ世成仏シテ下ヘリ。当レ知ル、本誓重願不レ虚シカラ、

衆生称念スレバ必ズ得ト往生ヲ⁽⁴²⁾

と記している。因位法蔵菩薩の成仏は同時に「設我得仏不取正覺」という誓願の成就を意味している。加減の文が十八願文に対する配慮であることを思えば、この一節に本願に対する信、即ち「至心信樂欲生」の成就が提示されていると言えよう。だからこそ、法然は「衆生称念必得往生としりぬれば」と述べ、必得往生の内実に三信具足を見定めるのである。そこに信が省略される所以がある。つまり、三信の省略は、単に省くということではなく、既に「信」が「称我名号」の四字に含意されているのである。したがって、省略や除くというよりも、置き換えという表現のほうがより適切と言える。

ただし、これまでの研究では、行信不離との指摘は数多くあるものの、具体的に善導の信心を掘り下げて、更にその内容を加減の文へ還元し考察するというような手法は採用されていない。（その理由として考

えられることは、加減の文が「信」ではなく「行」（はたらき）に視座を置くものであるからか）

そこで、最後に深信の心と言われる深心釈に注目し、善導の信に対する理解を精査し、本願加減の文へと繋がる要因を模索してみたい。

誤解を恐れず言えば、加減の文は行と信について、その内実は異なるとしても、表面的には「信を除き行を立てる」という関係性を提示している。これまでの言及してきた通り、『観経』下下品の展開から称名一行が立てられる原拠は明らかとなった。しかし、善導が仏道における「行」それ自体の意義を論じているのは、深心釈における正雑二行の判釈である。善導は行に正行と雑行の二種あることを挙げ、読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆供養を正行とする。そして、五正行について更に正助二業あることを記す。称名念仏を正定業として前三後一を助業とする。称名念仏が正定業であることは、先にも引用した、

一心ニ専ニ念シテ 弥陀ノ名号ヲ、行住座臥、不レ間ニ時節ノ久近ヲ、念念ニ不レ捨テ者、是ヲ名ニ正定之業ト。順ニ彼ノ仏願ニ故ニ⁴³

この一節によって明らかとなる。ここでは二つのことに焦点を当ててみたい。一つに、正雑二行にはじまるこの一連の展開の冒頭に善導が、

就レ行ニ立レバ信ヲ

と掲げたことについてである。加減の文は「信を除き行を立てる」ことを内容としているが、ここでは「行について信を立てる」と述べているのである。この両者の矛盾的關係性の中に、先学の多くが指摘した行信

不離の構造も看取できよう。では善導はこの「信」に一体どのような意味を求めていたのだろうか。善導は深心釈において、機法二種深信、『観経』『阿弥陀経』に対する深信を説く。そして、その四つの深信を確認する意味で、「深信する者」として、

深信スル者、仰ギ願ハクハ一切ノ行者等、一心ニ唯信ニテ仏語ヲ不レ顧ミ身命ヲ、決定シテ依レ行ニ⁴⁵

と押さえる。つまり深信とは、自我を省みず仏語を信すること意味するのである。その信あればこそ、「行に依る」という念仏者の生き方が示されるのである。そこで二つ目に注目したいのが、「往生行としての称名念仏」という確認点である。即ち称名念仏とは、証を備えた行であるということである。証が伴った行であればこそ、「ただ仏語を信じ身命を顧みず」という言葉も説得力を持つ。往生の行については、南無阿弥陀仏を直接注釈した六字釈の中でも、

言ニ南無ニ者即チ是帰命ナリ、亦是発願回向之義ナリ。言ニ阿弥陀仏ト者、即チ是其ノ行ナリ。以テテス義ヲ故ニ必ズ得ト往生ヲ⁴⁶

と称名が「必得往生」の行であることを明確に押さえている。また『往生礼讚』の加減の文にも「衆生称念すれば必ず往生を得る」と記されている。実は行の判釈を行う上で、最も注視されるべきは、その行によって証（往生）が成立するか否かということにあるのである。だからこそ、称名正定業の根拠に、「順彼仏願故」の一語が置かれるのであり、加減の文で言えば、「彼仏今現在世成仏」と明示されるのであろう。

そして、「決定して行に依る」もしくは「彼の仏願に順ずる」という言葉の背景にあるものが善導の信である。その信の内実をより端的に物語っているのが、『往生礼讃』に記される二種深信の文である。特に法の深信の文に加減の文との類似点をいくつかみることが出来る。

今信^丙知^{シテ}弥陀ノ本弘誓願^ハ、及^下フマテ称^{スル}コト名号^ラ下至十声・一声^等^上ニ定^{シテ}得^シコト往生^ヲ、乃^シ至^スニ^一念^ニ無^レ有^ルコト疑心^一、故^ニ名^ヲ深^ク心^トス^ル也^ト

「称名号下至十声」や「定得往生」といった文言に加減の文との共通点がある。称名念仏によつて往生を得る。これが法を深く信することの内容となる。

たとえば「だれがどのように救われるのか」という問題意識の中で論じるならば、この法の深信の文は「どのように」の部分に対応している。つまり、加減の文も法の深信の文も共に、「どのように救われるのか」ということに対する善導の一つの回答の表れであるとも言えよう。ただ大切なことは、なぜそういった問いが善導の中で提起されたのかということである。そこで忘れてならないのは、その救済が「だれ」のためにあるのかということである。言うまでもなく、その「だれ」に応答するものが機の深信の文である。

深心、即^チ是^レ眞実ノ信心^{ナリ}。信^下知^ス自身^ハ是^レ具^ニ足^{セル}煩惱^ヲ凡夫、善^根薄少^ニ流^{シテ}転^{シテ}三界^ニ、不^レ出^テ火宅^ヲ

その「だれ」とは、『観経』の内容に即して言えば、凡夫であり、韋提

希であり、更には善導であり、一切衆生であり、私自身である。即ち凡夫は私自身である、その信知を機の深信という。言葉を換えれば救われ難い存在としての自身に出遇うことを意味する。だからこそ、その救われ難い存在が「どのように救われるのか」ということが重く大きな問いとして浮かび上がるのである。即ち、救われない身の信知に往生という証を強く願わせる原動力がある。加減の文にかえて言えば、『観念法門』の文で「十方衆生」に続いて「願生彼国」と付記される、その願生心の根源に「煩惱を具足せる凡夫」の信知が存するのである。

その機の深信という信の発露が「称我名号下至十声」という行の相を取るであろう。それが三信と称名の置き換えの内実ともなっている。

以上のように、行に対する信の課題について、就行立信釈を中心として考察してきた。善導が示す称名正定業とは信を根拠とすること、そこに往生が必得として語られるのである。そして、そのことが最も端的に表れているのが、加減の文である。この点から言えば、善導が明らかにした行に対する信の意義は、『選択集』「三心章」や『教行信証』「信卷」の引用からしても、後世に大きな影響を与えていることが分かる。即ち、凡夫を主体とした行信の了解である。

ただし、親鸞が『教行信証』で示す「眞実の行信」⁴⁹とすぐさま同列で語られるのは早計であろう。親鸞は「行卷」において、称名念仏を大行として明らかにし、その背景に七高僧をはじめとする、念仏の歴史を見据えている。しかし、善導の了解は凡夫が救われるべき行としての称名

念仏であり、そこに諸仏称名の意は積極的には打ち出されていない。こういった善導・法然・親鸞のうえに見ることのできる思想的変遷については、向後の課題としたい。

三 結論

『大経』の十八願文に善導自身の救済を尋ねたとき、善導が明らかにしたのが本願加減の文であった。それは表面的には称名念仏を打ち出すことを意図していたと言える。しかしその根底には、機の深信に代表されるような自己内省・自己凝視を伴っている。救われ難い自身がどのように救われるのか。この問いが加減の文の直接の契機となっている。だからこそ、加減の文では、唯除の文が省略され、称名念仏の意が新たに与えられているのである。

その意味から言えば、本願加減の文とは、善導の信仰告白の一つの形を表しているともいえるのではないだろうか。

註

- (1) 柴田泰「二つの善導観」『インド思想と仏教文化』四三六（平成八年春秋社）
- (2) 『真宗聖教全書』一 九九〇（昭和一六年 大八木興文堂）（以下『真聖全』と略す）
- (3) 『真聖全』二二・二〇・二一 『真聖全』二二・二〇・二一

善導における行と信の課題 本願加減の文を視点として

- (4) 『真聖全』一 五三八
- (5) 『真聖全』一 五三四
- (6) 『正信念仏偈聴記』（昭和四四年 東本願寺出版）『曾我量深選集』九卷 四八（昭和四七年 彌生書房）
- (7) 『真聖全』一 四四二
- (8) 『真聖全』一 九四〇
- (9) 『真聖全』四 七二七（括弧内筆者）
- (10) 『真聖全』四 七二八
- (11) 「行巻」では『往生礼讃』の本願加減の文を引用している。後序において法然上人の真影の銘に法然上人の真筆をもって、本願加減の文が記されたことを綴っている。
- (12) 『大経』『真聖全』一 九
- (13) 『安楽集』『真聖全』一 四一〇
- (14) 『往生礼讃』『真聖全』一 六八三
- (15) 『観念法門』『真聖全』一 六三五
- (16) 『真聖全』一 六三五・六三六
- (17) 『真聖全』一 四五三
- (18) 『真聖全』一 五五四
- (19) 『真聖全』一 五五四
- (20) 『真聖全』一 五五四
- (21) 『真聖全』一 五五四
- (22) 『真聖全』一 五五四
- (23) 『真聖全』一 五五四
- (24) この問いは既に曇鸞の『浄土論註』に八番問答として展開されている。曇鸞から善導への影響という点には、本論では触れることができなかった。この曇鸞の影響については藤原幸章によって詳細に指摘されている。「善導浄土教と曇鸞の教学」『天谷大学研究年報』第二〇巻・一～六四（昭和四二年 大谷学会）
- (25) 『真聖全』一 五五五
- (26) 『真聖全』一 五五五
- (27) 「口伝鈔」下に「抑止は釈尊の方便なり、真宗の落居は弥陀の本願のさわるまゝ。」『真聖全』三三・三三三

- (28) 広瀬杲『観経四帖疏講義』散善義 一四二五～一四二九(平成七年法蔵館)
- (29) 『浄土三部経の研究』四四三～四四九 筆者要約(平成一九年 岩波書店)
- (30) 『真聖全』一 六五 番号傍線筆者
- (31) 『真聖全』一 五五五
- (32) 『真聖全』一 五五五
- (33) 『善導』一 一四(昭和六〇年 講談社)
- (34) 『真聖全』一 五三八
- (35) この読みかえという行為については、古来より議論されている。たとえば津田左右吉は経文に加減を施すことを不忠実な行為として批判している(『津田左右吉全集』第一九卷 昭和四〇年 岩波書店)。これに対し藤田宏達は、「道綽や善導の書きかえが文献の単なる改作や錯誤ではなく、深い宗教体験にもとづいた書きかえであり、したがって個人的な恣意によるものではなく、これこそが仏の本意にかなうという、仏教の本流に根ざしたものであることを明らかにする必要がある。」と述べている(『善導』)。確かに、読みかえという行為自体は改作や錯誤によるものであった場合、認められ得ることはない。しかし、親鸞も多く読みかえを行っているように、その人その人の思想を最もよく表出しているものであるとも言えるのではないか。
- (36) 『真聖全』一 六五三
- (37) 『真聖全』一 四四一
- (38) 『真聖全』一 五七
- (39) 善導は阿弥陀仏と念仏の衆生の関係を、親縁・近縁・増上縁という三縁から説明している。『真聖全』一 五二一・五二二
- (40) 『真聖全』四 六七六
- (41) 『六要鈔』『真聖全』二 二四七
- (42) 『真聖全』一 六八三
- (43) 『真聖全』一 五三八
- (44) 『真聖全』一 五三七
- (45) 『真聖全』一 五三四
- (46) 『真聖全』一 四五七
- (47) 『真聖全』一 六四九
- (48) 『真聖全』一 六四九
- (49) 『真聖全』二 四二