

三心釈について(続)

峰 島 旭 雄

筆者はすでに「三心釈について」と題する小論を第一六九号に載せたのであるが、本稿においては、そのとき十分に論じえなかった若干の問題点、あるいは、そのとき残された若干の問題点を、いささか論じ補足することにした。とくに前論文の最後のところで述べたように、三心に関連することとしてどうしても一心について論じなければならず、したがって、三心釈を論じるときはどうしても一心釈に言及しなければならない。その一心というのは、すでに前論文で触れた『阿弥陀経』の「一心不乱」の一心であり、また、世親の『浄土論』における「世尊我一心帰命尽十方無礙光如来」の一心である。ここでは、ただちに一心釈に入ることなく、まず、世親の『浄土論』を竜樹の『十住毘婆沙論』との関連において見るため、竜樹における般若空觀の思想と浄土思想ということから立ち入ることしたい。

竜樹(Nāgārjuna一五〇—二五〇ころ)の著作とされるものは『中論頌』『大智度論』『廻諍論』『十二門論』『十住毘婆沙論』などがあるが、そのなかでもっとも根本的なものはないかということが問題である。『中論頌』の註釈者である月称(Candrakīrti七世紀)によれば、冒頭に帰敬偈のおかれている著作がその人の著作のなかでもっとも根本的なものであるとされるから、「不生不滅・不常不斷・不一不異・不去不来の八不と戲論寂滅という内容によってあらわされる縁起を説いた、諸説法者中の最上者たる仏に帰命する」という帰敬偈をその冒頭に有する『中論頌』が、竜

對のもっとも根本的な著作であることは、認められてよい。

その「中論頌」においては、右に掲げたごとく、「戲論寂滅」の縁起を説くことが主題の一つとなっている。戲論とは、能所対存（主體的と客體的、働くものと働かれるもの）のあり方において、主體的なものが客體的なものを捉え、主體的なものを「我」としてたて、客體的なものをこの「我」の所有とみなし、この「我」とこの「我」の所有物とに執着すること、すなわち、我執・我所執である。それはあたかも燃える火（能作）とその火によって燃やされる薪（所作）のごとき関係である。戲論においては、能作・所作をおのの別個のものとして、能作は能作として、所作は所作として、火は火として、薪は薪として、それに執着するのである。そして、そこからは、いわゆる愛憎違順の苦しみが生ずる。だが、能作と所作、火と薪の関係は、そのような執着によつて、眞の姿において捉えられない。火と薪とが相依り相待つてなりたっているように、能作と所作は相依相関の関係にある。いずれも決して独自の存在ではなく、いわゆる実体ではなく、無自性・空である。このことを捉えるとき、戲論はやむ。戲論寂滅である。それが縁起の法にほかならない。

さて、かかる縁起の法を悟れるもの、縁起の法をそのあるがままに悟れるもの、すなわち眞如に到達したものが、仏陀（悟れる者）である。このおなじことを仏陀のかわからいえば、それは仏陀の智慧の深まりであるといえる。あるいは、仏陀の智慧の純化であるといってもよい。竜樹はさらに、かかる眞如空性に執着することもまた戲論であるとする。「空亦復空」とはそのことを指している。この「空を空する」ことにおける二つの空を仔細に検討してみると、両者はかならずしも同一ではない。第一の空ぜられる空は、縁起の法を悟った仏陀の智慧の深まり、純化を意味する。これにたいして、そのような空を空する第二の空は、畢竟するに、一切衆生の戲論を寂滅せしめることを意味する。それは、第一の空が仏陀の智慧をあらわすのにたいして、仏陀の慈悲をあらわす。⁽⁴⁾「空を空する」とは、このよ

うに、仏陀の智慧と慈悲を含蓄するところの本願・菩薩行の謂である。くりかえしていえば、本願(mūla-praṇīhana)は宿願(pūva-praṇīhana)であって、仏の悟りにおいては、結局、どうしても、光明無量(智慧)と寿命無量(慈悲)との実践が働きだしてこなければならぬことを示している。

『中論頌』における竜樹の根本思想をこのように理解するとき、われわれは、世親の「浄土論」における「世尊我一心」の帰敬偈を、大乘仏教の本流として解釈しうる地点へと近づくことになる。しかし、そのまえに、竜樹のもう一つの著作である『十住毘婆沙論』について触れなければならない。『十住毘婆沙論』十七巻は『華嚴經』十地品の初めの二地を釈したものであるが、その第九品の易行品には難易二道の説があり、阿弥陀仏を讃歎し、本願を述べ、聞名往生および称名往生を説いている。ここでもやはり、竜樹の根本思想と浄土思想との関連が問題となるのであるが、服部博士は、従来の浄土教系の諸学者による竜樹の浄土思想理解を、次のごとく要約して示しておられる。

(一) 竜樹は真俗二諦を分別し、真諦門において般若皆空を説き、俗諦門において因縁の仮有を認めるのであって、実践の方面で菩薩十地の階級を説き、淨仏国土成就衆生を勧めているのも、みな俗諦のうえでの教義である。

(二) 竜樹の『大智度論』の数個所に阿弥陀仏に关する記載はあるけれども、論の主旨は般若の空慧を説くのであって、浄土の教義のごときは正所明ではなく、ただ經典の解釈にちなんで阿弥陀仏に关することを記載したにすぎず、竜樹の意見としてまとまったものは見られない。

(三) 浄土教に关してまとまったものとしては、『十住毘婆沙論』がある。その易行品は、疊疊の難易二道説の根拠となったものであるが、ここで竜樹は不退に入るために易行の道があることを説き、阿弥陀仏などの十方十仏の名を称し、または名を聞くことによって、現身に不退を得ることを明らかにした。しかし、竜樹は『無量寿經』などによって阿弥陀仏を讃歎し、本願の文を引用して、聞名往生および称名往生をも説いていることは事実であるが、大体において実相の念仏であり、称名不退説であって、阿弥陀一仏について称名往生ないし聞名往生を説いたものではない。

四 『十住毘婆沙論』の第六・七・八の三品は難行道を明かし、第九易行品にいたって、懦弱怯劣な菩薩のために易行道を開顯した。諸仏易行、ことに弥陀易行を明かすのが、ただちに竜樹の中心思想であったと断定することはむりである。この論の主潮はあくまで般若の空觀であり、この空觀と念仏とが三昧を根底として融合したところに、菩薩道としての念仏三昧の意義がある。^②

服部博士は、これら一連の主張には二つの共通点があることを指摘される。第一は、竜樹の淨土教は俗諦門であり、機根下劣な者のために説かれた方便易行道であること。第二は、その主とするところは実相の念仏であり、聞名または称名不退であって、後世の淨土教における本願称名の念仏とは本質的に異なるものであるということ、である。しかし、服部博士は、このような共通の指摘にもかかわらず、それに矛盾する要素が竜樹の思想のなかにあることを力説し、むしろ『大智度論』などにおいてしばしば引用される般舟三昧は、下根のための俗諦門とか權方便とかいうものではなく、菩薩道の実践に欠くべからざる重要な意味をもつものであるとされる。そして、結論として、竜樹や廬山の慧遠における念仏三昧と、善導、したがって法然における念仏三昧とは、本来異質的なものではなく、竜樹・世親をはじめ列祖を通じ、大乘としての念仏三昧が実相三昧・觀仏三昧・般舟三昧などの名によって阿弥陀仏を対象とするものを主流とし、それぞれの行法が説かれたのであって、善導は、凡夫といえどもこの念仏三昧を成就しうることを確信したというのである。

そこで、次に、『十住毘婆沙論』の第九易行品における菩薩行としての淨土思想に触れなければならない。易行品では、「菩薩行・仏道の還相門において本願が成就し、如来なる説法として人間のうえに真如の徳が到達することによって開かれたものとしての易行道」が説かれるのであるが、それは聞名と一心・恭敬心・信心清淨と憶念・称名・敬礼とからなるものであるとされる。聞名とは、いうまでもなく、仏の名を聞くことであり、仏の名とは、名によってあらわされるところの仏の本願にほかならない。したがって、聞名とは、仏の本願を聞いて疑わないことである。

そして、この仏の名を聞いて疑わないということが、とりもなおさず、一心・恭敬心・信心清淨となるのである。このことは、一心にたいして二心ということを考えてみれば、了解されよう。二心とは疑心であり、本願を聞いて心に疑いを起こすことである。本願を聞いてなおいずれにするか、あれかこれか (entweder oder) と狐疑逡巡することである。これに反して、一心はかかる疑心の余地なく、仏の本願・説法を聞いてそのまま信ずることである。如来の勅命をわが手許にたしかに受けた姿を一心というのである。⁽⁸⁾

一心はまたときに一念ともいわれる。一念は時間的な意味で一刹那をあらわすものとして用いられる場合、専一の念想という場合、称名の一念を意味する場合などがあるが、これらの一念は、一心に関連させて解釈するとき、一つのものと考えられうる。『如来秘密経』のなかに、「如来の説法は一刹那の語を語る」とある。この一刹那とは一念のこと、すなわち、一念の第一義である時間的な意味に一致するのであるが、これをさらに解釈するならば、人間の分別のうえで一刹那ではないことが示される。人間の分別のうえでの一刹那であれば、それはさらに第二刹那、第三刹那にしたがわれることになり、真の意味での一刹那ではないことになる。如来の説法が真の意味での一刹那であるためには、その一刹那がいわば無時間の時間、人間の分別による時間に先きだつての時間であればならない。このような如来から人間へ向かつての一刹那の説法を、そのまま受けとめること、すなわち、おなじことを逆に人間から如来へ向かつてのあり方でいいおしたとき、それが一念の信心であり、一念の第二義である専一の念想に相応する。それと同時に、そこからおのずから、仏の名を聞くばかりでなく仏の名を称することも出てくる。「念と声とはこれ一なり」。大集月藏經にいわく、大念には大仏を見、小念には小仏を見ると。感師釈していわく、大念とは大声念仏、小念とは小声念仏なりと。ゆえに知る、念はすなわち唱えるなり」という念声是一の説も、このことを示している。かくして、一刹那の一念がすなわち一心の一念であり、同時にまた称名の一念でもあることになる。さきに挙げ

た聞名と一心・恭敬心・信心清淨は、このようにして、憶念・称名・敬礼へと展開し、易行道は究竟するのである。いま引用した文中に、大集月藏經の「仏を見る」という言葉が見出されるが、この見仏ということは看過しえない重要性をもつ。服部博士は般舟三昧と見仏とを結びつけて論じ、菩薩道実践の念仏三昧が般舟三昧見仏の法を指向していることを主張し、『十住毘婆沙論』の次の言葉を引用される。

「菩薩は初地究竟所行処において、みずから善根力をもって、よく数百の仏菩薩を見たてまつる。かくのごとくその心を調伏して深く仏道を愛し、所聞のごとく初地の行具足究竟す。みずから善根福德力をもってのゆえに、よく十方現在の諸仏みな目前にまします。問うていわく、ただ善根福德力をもつてのゆえに諸仏を見たてまつることを得。さらに余法ありや。答えていわく、仏、跋陀婆のために説くところの深三昧、この三昧の宝を得て、よく諸仏を見ることを得。」(傍点筆者)

つまり、竜樹は般若波羅密を成就する唯一の方便として念仏三昧をすすめ、しかも、その念仏三昧は般舟三昧見仏の法によって成就すると説いたというのである。このことは易行道がたんに機根下劣な者のための道ということではなく、易行道が菩薩道の実修の本質的な方向を示していることを意味する。

なお、つけ加えていえば、竜樹の『中論頌』が帰敬偈をもつてはじまり、それゆえに、かれの著作のうちもつとも根本的なものであることについてはすでに触れたが、『十住毘婆沙論』のいわゆる弥陀章三十二行偈にも、それとおなじような帰命礼拝の言葉がつけられている。

「無量の光明と慧もて、身は真金山のごとし。われいま身口意に合掌し、稽首礼したてまつる。

金色の妙光明は、あまねくもろもろの世界に流れ、物にしたがってその色を増す。このゆえに稽首礼したてまつる。

もし人命終るとき、かの国に生ずることをえば、すなわち無量の徳を具す。このゆえにわれ帰命したてまつる。人よくこの仏の無量力威徳を念ずれば、即時に必定に入る。このゆえにわれつねに念じたてまつる。

かの国の人命終して、たといもつもの苦を受くべしとも、惡地獄に墮せず。このゆえに帰命したてまつる。

もし人かの國に生ずれば、ついに三趣および阿修羅に墮せず。われいま歸命礼したてまつる……………

もし人作仏せんと願じ、心に阿弥陀仏を念ずれば、ときに応じてために身を現す。このゆえにわれ歸命礼したてまつる。

かの仏の本願力は、十方の諸菩薩來り供養して法を聴く。このゆえにわれ稽首したてまつる。」

このような歸命・稽首礼の態度は、世親が『浄土論』で「世尊我一心歸命尽十方無礙光如来」といつているのに比すべき真摯な態度であり、したがって、『十住毘婆沙論』そのものは歸敬偈をもつてはじまっていなくても、易行道を説くこの箇所にかんするかぎり、竜樹の根本的な立場の表白がきわめて切なるものであると考えることができるのではなからうか。

そこで、次に、世親(Vasubandhu 五世紀)の『浄土論』について述べるわけであるが、まず、竜樹の場合とおなじく、この『浄土論』が世親の著作のうちでいかなる位置を占めているかについて考えよう。『浄土論』もまた歸敬偈をもつてはじめられている。すなわち、「世尊、われ一心に尽十方無礙光如来に歸命し、安樂國に生ぜんと願ず。われ修多羅の真実功德相によって、願偈総持を説いて、仏教と相應せん」である。世親の著作としては、『俱舍論』『弁中辺論』『唯識二十論』『唯識三十頌』『十地経論』『釈軌論』など多々あるが、歸敬偈があるかないかという基準によって判定すれば、『俱舍論』や『釈軌論』とともにこの『浄土論』が世親の根本的な著作であることが知られる。『浄土論』は通称であって、詳しくは『無量寿経優婆提舍願生偈』である。この題名のうち「優婆提舍」(upadeśa)とは『經典を一切有情に了解しやすく近づけて説く』⁽⁶⁾という意味である。ここでしばしば問題とされる点は、『浄土論』が『無量寿経優婆提舍』と称しながら『無量寿経』の經文を文字通り引用していないことであり、それゆえ、世親は『無量寿経』を見ていないとか、世親が見たのは異本ではないかなどの諸説が生ずることである。しかし、upadeśa というものの本来のあり方をよく考えるならば、かえって、世親のごとき「無量寿経」の了解説明の仕方こそ upadeśa の

本質になつてゐるというべきであらう。瑜伽唯識の思想を背景とする世親がそのような仕方では『無量寿經』を了解説明したことが、事柄の本筋になつてゐるのである。そこで、以上のことをとりまとめていえば、次のごとくなるであらう。竜樹は般若空觀の思想を背景として『十住毘婆沙論』において淨土易行思想を大乘の根本たる菩薩道として主張し、世親はこれを受けて、瑜伽唯識の思想を背景としてかれの根本論たる『淨土論』において願生淨土思想をやはり大乘の根本義として主張したのである、と。

われわれはこれだけの前提をもつて、冒頭から挙げてきた『淨土論』の「世尊我一心歸命尽十方無礙光如來」における一心について考えることにしたい。右のごとく竜樹↓世親、ないし『十住毘婆沙論』↓『淨土論』の思想的系譜を前提したうえで、ただちに、『淨土論』の一心が『十住毘婆沙論』の一心を受けたものであること、その展開であることを認めることがゆるされよう。『十住毘婆沙論』易行品では、易行道の本質は聞名と一心・恭敬心・信心・淨と憶念・称名・敬礼とからなるものとされたが、『淨土論』の一心がその線上において考えられるべきものであることは、認められてよいであらう。この一心について曇鸞は『往生論註』で、「我一心とは天親菩薩の自誓の詞である。こころは、無礙光如來を念じて安樂に生ぜんと願ひ、心々相續して他想の間難することがないということである」と述べている。⁽⁷⁾ここでもまた、一心が一念であるということが顧みられなければならない。自誓の詞と註される一心は、やはり、凡夫易行の立場における、とりわけ凡夫自身の如來へ向かう立場における、一念にほかならない。それは蓮如のいう「一念弥陀に歸命せんとおもうところの一念おこるきざみ」である。それと同時に、如來は、そのような凡夫にたいして現前する。その心境は「若人種善根、疑則華不開、信心清淨者、華開則見仏」であつて、仏を見る仏凡一体の境地である。

ところで、『淨土論』においてこの一心は五念門として展開されている。それはちやうど『十住毘婆沙論』におい

て、聞名と一心・恭敬心・信心清淨と憶念・称名・敬礼という形で、結局は一心の内容が展開されていたのに比せられる。五念門とは礼拝 讃嘆・作願・觀察・廻向をいうのであるが、これらのいずれもが、畢竟するに一心に帰趨するのである。⁽⁸⁾ いまその一々について触れることはできないが、五念門の第一、第二の礼拝と讃嘆をとりあげてみる。曇鸞の『往生論註』の註釈によれば、それは身業によって阿弥陀如来の応正徧知を礼拝し、口業をもって尽十方無礙に、光如来の名をたたえることであるが、「かの如来の名を称するに、かの如来の光明智相のごとく、かの名義のごとし。如実に修行して相應せんと欲するがゆえなり」における如実修行相應を、曇鸞はいわゆる三不三信として説明するのである。三不三信とは、信心淳からず、信心一ならず、信心相続せずの三不信、したがって、その反対の、信心淳し、信心一なり、信心相続すの三信を意味する。曇鸞によれば、これら三信は「展転相成す」のであって、三にして一、一にして三であり、「このゆえに、論主はじめに我一心といえり」とされるのである。つまり、三信は一心の展相であり、したがって、礼拝も讃嘆も一心に帰趨するのである。⁽⁹⁾

以上で、世親の『浄土論』における「世尊我一心帰命尽十方無礙光如来」の一心を、大乘薩摩道の線上において位置づけつつ理解する試みをなしたのであるが、その『浄土論』が『無量寿経』の「優婆提舍」である以上、『無量寿経』における三心、すなわち、至心・信樂・欲生我国と連絡し、また、『阿弥陀経』の「一心不乱」につながるものであることは、認められてよからう。一心・三心についてはなお論すべき点は多々あるのであるが、ここで一転して、『一言芳談抄』ならびに『一遍上人語録』における三心・一心について、これまで考究した根本的な立場をはなれずに、いささか考えてみることにしたい。

『一言芳談抄』は、日本浄土教の祖師先徳のなかから、法然・聖光・良忠・顕真・明遍・慈円などの短い言葉を抄録したもので、編者不明であるが、徳川中期に出た湛澄が「類をわかち」、「標註一言芳談抄」としてとのえ、全体

を三巻に分け、三賢・清素・師友・無常(巻一)、念死・臨終・念仏・安心(巻二)、学問・用心(巻三)の項を立て、それぞれ関係あるものをその項のもとに撰した。いまここでは、上來述べきたった一心・一念・三心などに関係ある言葉のみを摘記することにしよう。^(四)

「ある人いわく、蓮阿弥陀仏が夢に、八幡宮つげてのたまわく、往生は一念にもよらず、多念にもよらず、心によるなり。」(湛澄は「心によるなり」を註して、「世人、一念多念のあらそいは、口ばかりの事なり。心と口と相應してこそ、往生はすれとなり。されば、信を一念にとりて、行を多念にはげむべきなり」といっている。)

「法然上人いわく、善導の御釈を拜見するに、源空がめには三心四修、みなともに南無阿弥陀仏と見ゆるなり。」

「またいわく、十声一声等の釈は、念仏を信ずる様、念々不捨者等は、念仏を行ずる様なり。」

「法然上人いわく、一念十念にて往生すといえばとて、念仏を疎相に申すは、信が行をさまたぐるなり。念々不捨者といえはとて、一念十念を不定におもうは、行が信を妨ぐるなり。信をば一念に生まると取りて、行をば一形にはげむべし。」

「またいわく、一念を不定に思うは、念々の念仏ごとに、不信の念仏になるなり。そのゆえは、阿弥陀仏は、一念に一度の往生をあておきたまえる願なれば、念ごとに往生の業となるなり。」

「またいわく……この念仏の行、心に大要におぼえて、行ずるについて、勇ありて、つねに念仏の申したらんをば、わが身にすでに三心を具せりとおもうべきなり。」

「然阿上人のいわく、三心を具せざる者も、おして決定往生とおもえば、この故実によりて、はじめて三心を具するなり。」

「またいわく、おこそ浄土宗の元意、助け給え阿弥陀仏とおもうにすぎず。」(湛澄は「浄土宗の元意」を註して、願文の安心は三心なり。観經の三心は弥陀經の一心なり。その一心は助け給えの一念なり」といっている。)

「然阿上人いわく、いつわらざる心をもって、仏の本願を信じて、まさに往生せんと思う。これを三心というなり。」

「法然上人のいわく、もし自力の心に住せば、一声なご自力なり。もし他力をたのむは、声々念々みな他力なり。」

「乘願房いわく」

念仏は行住坐臥を論ぜぬとなれば、ただ一心に、ねてもさめても、たらい、おきふしにも、南無阿弥陀

仏、南無阿弥陀仏と申し候うは、決定往生のつとと、おぼえ候なり。」

これらの言葉を通じて次のことが指摘されよう。「信を一念にとりて」は、あとで湛澄が註しているように、「一心は助け給えの一念なり」であって、ここでもやはり一心＝一念の意に解されているといえよう。また、自力の一声（一念）と他力の一声（一念）がいわれている。それと同時に、一心即一念、一念即一声、すなわち一心が称名として展開する含意がうかがわれ、その称名（念仏）のうちに三心がおのずから備わることが説かれているのである。このことは、竜樹の『十住毘婆沙論』、世親の『浄土論』以来の線上において考えられうるものでなければならぬ。

なお、竜樹や世親において見られた般若空觀と見仏の思想は、『一言芳談抄』の次の言葉と関連するであろう。

「慈円僧正入滅の後、ある人の夢に示していわく、頭密の稽古は、ものの用にもたず。時々せし空觀と念仏とぞ、後世の資糧となる。」（傍点筆者）

「然阿上人いわく、別時まではなくとも、六時礼讃の次での念仏、心すまん時などは、別に用心して、見仏の思に住すべし。」

（傍点筆者）

次に『一遍上人語録』に見られる一心・三心説をうかがうことにしよう。すでに前稿の最後に、時宗の三心説を註記したのであるが、いまこれを再説すれば、時宗においては、南無阿弥陀仏の名号にうちまかせる念仏を説く。「三心というは名号なり。このゆえに、至心信樂欲生我国を称我名号と釈せり。ゆえに、称名するほかまったく三心はなきものなり」といい「しかれば、至誠心深心の二心は、衆生の身心のふたつをすて、他力の名号に歸する姿なり。廻向心とは、自力我執のときの諸善と、名号所具の諸善と一味和合するとき、能歸所歸一体となりて、南無阿弥陀仏とあらわるるなり。このうへは、上の三心は即施即廢して、独一の南無阿弥陀仏なり。しかれば、三心とは身心を捨てて念仏申すよりほかに別の子細なし。その身心を棄てたる姿は南無阿弥陀仏これなり」ともいい、とくに至誠心については、「至誠をば訓にかえりては読むべからず。ただ名号の眞実なり。これすなわち、弥陀を眞実という意な

り。わが分の心よりおこす真実心にあらず。もとより真実というは弥陀の名なり。されば、至誠心を真実心というは、佗力の真実に帰する心なり」といつている。^四

さて、『語録』を通読すると、そこには、一念・三心（ないし一心）・称名などの相互關係を、やはり竜樹・世親の淨土思想線上において解釈しうる材料が提供されているものごとくおもわれる。まず一念であるが、それは、ここではただ念、あるいは「二」心として示されている。しかも第一にそれは自力我執妄心としての意味をもっている。「自力我執の心を捨てて」「わが心は六識分別の妄心なるゆえに」「我というは煩惱なり。」「念はすなわち出離のさわりなり。ゆえに念即生死と釈せり。生死を離るるというは念をはなるるなり。」「意地の念を呼びて念仏というにはあらず。」「意念と口称とを混じて一というにはあらず。」「まよいも一念なり。さとりも一念なり。法性の都をまよいいでも一心の妄心なれば、まよいを翻すもまた一念なり。」「これらの言葉のうち最後の「一、二は、妄心の念が同時に出離・悟証の一念でもあることを示唆している。したがって、そこには如来よりする一心の働きがおこなわれる「場」という意味が看取されるのである。『語録』ではこれを「機法一体」という表現をもってあらわしている。一心といっても、『阿弥陀經』にいう「一心不乱」の一心は名号の一心であり、これにたいして、名号の外に心を求める「二心」は一心とよばれることができず、それは機がおこす妄分の一心にとどまる。しかし、それでありながら、その機が法と一体となるところに「機法一体の南無阿弥陀仏」がある。さらに、かかる機法一体の境地には三心も称名も一致して含まれてくる。「機法一体の南無阿弥陀仏になりぬれば、三心四修五念はみなもて名号なり」といわれるのである。そして、「念声是一ということ。念は声の義なり。……もとより念と声と一体なり。念声一体というはすなわち名号なり」ともいわれる。^四

なお、『語録』においても見仏や空無我の思想などをうかがうことができる。「念仏三昧ということ、三昧という

は見仏の義なり。……名号すなわちこれ真実の見仏、真実の三昧なり。ゆえに念仏を王三昧というなり」という言葉には、さきに竜樹において指摘した念仏三昧見仏の義が明らかによみとれるのである。しかも、ここでは、それが称名と一なるものとしてはっきり宣言されてもいる。「称名の外に見仏を求むべからず。名号すなわち真実の見仏なり」といわれるのである。また、『語録』では、極楽浄土、つまり悟りの当体は無我・空として捉える。「極楽はこれ空無我の浄土なるがゆえに」「万法は無より生じ」「極楽は無我の土なるがゆえに」などといわれる。これにたいして、煩惱熾盛の凡夫衆生は有、我の立場にある。「煩惱は我より生ず」るのである。しかし、そのような我執嬌慢の心を除き、「身心を放下して無我無人の法に帰しぬれば」、自他彼比の人我なく、田夫野人・尼入道・愚癡無智までも、平等に往生するというのである。ここにおいて次の二点が注目される。その一つは、我・妄心の放下ということから尼入道・愚癡のともがらも平等に往生しようということを引き出していることであり、他は、自他、自力他力の別を越えるということである。後者については、自・他の分別はいまだ端緒にすぎないことが強調される。「世の人おもえらく、自力他力を分別してわが体をもたせて、われ他力にすがり往生すべしと、云々。この義しからず。自力他力は初門のことなり。自他の位を打ち捨てて唯一念仏になるを他力とはいふなり」という言葉が、そのことを如実に物語っている。⁰⁴しかしまた、そのような自力他力を越えたところもまた、すぐれた意味で他力であることは、いうまでもない。「名号の位、すなわち往生なり。ゆえに他力往生という」というのである。

『語録』のなかには、本稿の主眼にそつてなお闕説すべき点が二、三あるが、最後に、智慧の側面ということについて触れておきたい。もとより一遍のめざすところは、はからいを捨て、愚癡無智なる者も他力往生することであるが、⁰⁵その当体たる名号は智慧として捉えられている。たとえば、能帰・所帰一体の六字の名号、南無阿弥陀仏と了解するのを、「三心の智慧」と称し、われわれ凡夫にも「仏性の火」はあるけれども、われわれみずから煩惱の薪を焼

滅することは必ずかしい。それは「名号の智火のちから」をもって焼滅すべしというのである。このように名号を智慧として捉えることは、極楽浄土を無我空性として捉えることと無関係でありえない。¹⁶⁾

以上、竜樹の『十住毘婆沙論』と世親の『浄土論』における一心のあり方を大乘根本義との関連において捉え、一転して、『一言芳談抄』・『一遍上人語録』における一心ないし三心のあり方を、そのかぎりにおいて闡説したのであるが、三心釈の問題をもつばら一心釈の面から考究するとしても、いまだ法然あるいは親鸞におけるそれらの問題には立ち入っておらず、曇鸞の『往生論註』にしても、関連するかぎりにおいて引証されたにすぎない。しかし、それらすべては稿をあらためて論ずることとして、「三心釈」の題をもつてはじめた前稿ならびに本稿は、ひとまず、これをもってとじることにした。 (三九・一・九稿)

註

- (1) 山口益『大乘としての浄土』四〇頁以下。本稿のこの前後の論述はもっぱら山口博士のこの書に負っている。

なお、山口博士は、仏陀が菩提樹で悟りをひらいたとき、四七日のあいだこれを味わい、しかし、その悟りの内容を世の人に説きあかすことの困難であることに絶望したこと、しかも、梵天の勸請によって説法をはじめたことを決意したという伝説を重視し、四七日の三昧から梵天の勸請による説法の開始への転換を、仏陀 (buddha) から如来 (tathāgata) への転換として理解される。そして、この仏陀から如来への転換のうちにこそ、大乘の展開、すなわち、大乘仏教でいわれる「本願」「菩薩行」の原初形態があるとされる。このことは、竜樹における「空を空する」の空の二義に対応している。

- (2) 服部英淳『竜樹に於ける菩薩道の実践と念仏三昧』(大正大学研究紀要第四十八輯) 十五—四十二頁。なお、これら諸学者の説のうち、(一)は望月信亨『略述浄土教理史』、(二)は斎藤唯信『浄土教史』、(三)は望月博士、前掲書、および『竜樹の十住毘婆沙論易行品』(『浄土教之研究』所収)、(四)は藤原凌雪『念仏思想の研究』などを所依としている。

- (3) 一心は万象の本体を説明する意味で用いられることもある(たとえば『大乘起信論』)。これにたいして、浄土教系で用いら

れる一心は宗教的実践の面でいわれるものである。この一心をさらに自力の一心と他力の一心とに分ける場合がある。親鸞が「一心というは教主世尊のみことをふたごころなくうたがいにしとなり、すなわちこれまことの信心なり」(『尊号真像銘文』)というときの一心は、他力の一心であり、「専心とは五正行を専らにして二心なきがゆえに専心という」(『教行信証』化土巻)における専心、すなわち一心は、自力の一心である。真宗においてはこれを顕彰隱密の義で釈するのである。

(4) 岡村周薩編『真宗大辞典』第一巻。なお、一念は「事究竟の一念」の意味もある。「一念というは極促の一刹那をいうにあらず、いわく、善惡の業成るを一念とす」(湛然『摩訶止観輔行伝弘決』八の二)「一念というは事の究竟するをもつて一念となす。ただ生滅刹那等のみにあらず」(義寂『無量寿経疏』)など。

(5) 法然『選択本願念仏集』第三章段

(6) 山口益『世親の浄土論』十七頁。本稿のこの前後の論述は、もっぱら山口博士のこの書に負っている。

(7) 曇鸞『往生論註』(浄土宗全書一、二二〇頁)

(8) このことを嚴密にいえば、一心が憶念として等流相続し、その憶念が五念として拡充されるのである。

(9) 曇鸞『往生論註』(浄土宗全書一、二三八頁)。三信を一心の展開とみることから、三信を三心にみため、三心と一心との相互關係を考へることもできる。了諦の『正信偈集解』や若霖の『正信偈文軌』にその主張をみることができ(岡村編『真宗大辞典』第一巻七七〇頁参照)。

なお、阿弥陀仏は無量光・無量寿仏であり、無量光は智慧、無量寿は慈悲をあらわすとされているが、『往生論註』において、『浄土論』の「かの如来の光明智相のごとく」を註して、「かの如来の光明智相のごとくとは、仏の光明はこれ智慧の相なり」といい、結局、阿弥陀仏の無量光の側面のみに触れていることに注意したい。もとより、無量寿、すなわち慈悲の側面もやがて説かれ、とりわけ般若方便として説かれるのであるが、ここで無量光のみに触れていることになんらかの含意があるのではないか。

(10) 以下の引用は大日本仏教全書六二、三七三頁以下による。

(11) 『一遍上人語録』巻下、岩波文庫本、五七頁以下。

(12) 『語録』では「念」が一刹那という意味でも用いられている。「身は無常遷流の形なれば念々に生滅す。」

(13) なお、「念仏三昧すなわち弥陀なり」という言葉もある。

(14) この引用にある「唯一念仏」は注目すべき表現である。それは、もちろん、機法不二、機法一体の念仏をいうのであるが、さらに、「念仏が念仏を申す」「名号が名号を聞く」「南無阿弥陀仏が往生する」という表現にまですすむ。それは「一心不乱」の一心を強調して一遍流に表現したものにほかならない。法然にも「但念仏」という表現がある。『一言芳談抄』にも、乗願上人の問い——称名の行人といえども、観經の色相觀にしたがって、觀じなければならぬかという問い——にたいして、法然上人が「源空も、はじめは、さるいたずら事したりき。今はしからず。但信称名なり」と答えた話が載っている。湛澄は註して、「但信称名とは、うちかたぶきて御名をとらうることなり」といつている。

(15) 「所詮、罪と功德との沙汰をせず、なまざかしき智慧を捨て、身命をおしまず、偏えに称名するよりほかには、余の沙汰あるべからず。」

(16) なお、『語録』四九に、「しかれば、金剛宝戒章という文には、『南無阿弥陀仏の中には機もなく法もなし』といえり」とある。筆者はさきに、「無相文雄の『金剛宝戒章真偽弁』について」(『早稲田商学』第一五〇号)のなかで、『金剛宝戒章』そのものについても触れたが、『語録』にこのような言葉が記載されていることは、『金剛宝戒章』の真偽ならびに成立にたいする一つの資料となりうる。大橋俊雄「金剛宝戒章の成立について」(『印度学仏教学研究』第十卷第二号)参照。