

聖覚と親鸞の信心：「よき人」の『唯信鈔』を読む

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2022-03-22 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 西島, 達也 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/1725

Faith in the Works Seikaku and Shinran: Reading the *Yuishinshō* written by Yokihito

NISHIJIMA Tatsuya

Summary

The text *Yuishinshō* 唯信鈔 was written by the monk Seikaku 聖覚 (1167–1235) in 1221. After his death, the Japanese Buddhist monk Shinran 親鸞 (1173–1262) in his letters called Seikaku by the name *yokihito* (a good person).

This paper examines, through a while reading of the *Yuishinshō*, why Seikaku was a *yokihito* for Shinran and how their ideas (especially the character of their faith in Amida Buddha) differed. Shinran admired Seikaku, encouraged people to read *Yuishinshō*,” and himself copied this work many times. Today’s researchers interpret the meaning of *yokihito* in various ways, such as “a person who well understands the thought of Hōnen 法然 well.

Hōnen (1133–1212; teacher of Seikaku and Shinran) taught that if a person recites the name of Amida Buddha with faith at the time of his or her death, he or she can be reborn in the land of Amida Buddha. The *Yuishinshō* also articulates methodology that follows this teaching. There is much debate among researchers on whether Seikaku emphasized the recitation of the name of Amida Buddha or faith, and what according to him was the character of this faith—for example, whether it is “faith is emphasized” or “Seikaku’s faith lies between that of Hōnen and Shinran.”

Moreover, this faith is generally considered to be the ordinary faith the person cultivates himself or herself. In *Yuishinshō*,” Seikaku too said that such a recitation should be done, but also that “If you reach deep faith in your lifetime, you will be assured of the land of Amida Buddha as you are at the time of your death.” He said that deep faith in Amida Buddha was likely to occur in a desperate situation, such as the suffering of death. It can then be said that this is the

(2)

same as Shinran's "*shinjinshōin* 信心正因 theory"—“A person with deep faith can be led by Amida Buddha to his land.”

Considering the above, the character of the faith of Seikaku and Shinran is essentially the same, and it is in this sense that Seikaku was a *yokihito* for Shinran.

聖覚と親鸞の信心
——「よき人」の『唯信鈔』を読む——

西 島 達 也

聖覚と親鸞の信心

——「よき人」の『唯信鈔』を読む——

西島 達也

〈キーワード〉 聖覚／親鸞／法然／信心／往生／『唯信鈔』

1. はじめに

承久の事変は早くも6月半ばには決着がつき、上皇に組みした公家や武士の配流や処刑が7月早々から実施された（『吾妻鏡』承久3年（1221）7月2日条）。首謀者の後鳥羽上皇も配流のため出雲国の大浜港から乗船した（同7月27日条）。その間、聖覚も被疑者の一人として処分を待つ身となったのである。聖覚が著した『唯信鈔』はその直後の承久3年8月14日付けでだされている（『唯信鈔』〈専修寺信証本〉奥書）。この『唯信鈔』が著された背景について平雅行氏は「今は謹慎を余儀なくされ、せまりくる処分におびえつつ、念仏信仰へ沈潜し顕密僧としての挫折から。」¹⁾と分析している。他方、親鸞は聖覚を「よき人」と呼び、帰洛後この『唯信鈔』を関東の門弟たちに読むことを勧めた。また、自らもそれを何度となく書写した。

本論文では聖覚が親鸞にとって何故よき人であったのか、『唯信鈔』と親鸞の教説の異同を分析しつつ両者の人間関係を考察する。

2. よき人

親鸞は聖覚を「よき人」と呼んだ。「サキニクタシマイラセサフラヒシ唯信鈔・自力他力ナトノフミニテ御覧サフラフヘシ。ソレコソ、コノ世ニトリテハヨキヒトニテオハシマス、」²⁾（『末灯鈔』）など、この種の手

(4)

紙はいくつか見られる。

この「よき人」の意味について杵築宏典氏は「法然が生前に、聖覚の事をその思想の「よき理解者」であったと称した事実を基にして「よきひと」といい、」（杵築宏典 [1992:12]）と言い、また「この場合の「よきひと」とはまさに往生浄土の正因であるところの信心獲得者を示すものである。」（同.p.11）として、『一念多念文意』の「真実信楽の人（是人）がよき人」（同.pp.10-11）を根拠に解釈している。

細川行信氏は「それは天台僧としての聖覚ではなく、『唯信鈔』を書かれた念仏者聖覚のことであり、親鸞聖人は、こうした「よきひと」を尊敬されたのであって、³⁾とし、河智義邦氏もこの記事を論文に引用し同調している（河智義邦 [2006:183]）。

また、後述のように親鸞と聖覚の間には教理上の乖離が意識されるが、これに関連して松野純孝氏は「親鸞は聖覚を「よき人」と尊崇しながら、自己の立場と相容れないところは、厳密に区別した。もちろん、聖覚の唯信鈔の否定さるべきところを露骨に一々抉別しはしなかったが、」（松野純孝 [1959:275]）と、順次生往生や来迎思想などを例に述べている。

安富信哉氏はこの「よきひとびと」について、「この二人（聖覚・隆寛）は、法然の専修念仏の意義を民衆に媒介した仏者であったかと思われる。（安富信哉 [2007:10]）」と解釈している。

次に、『唯信鈔』を門弟たちに勧めた理由について松野純孝氏は「唯信抄を親鸞が高く評価したのは、それが源空の精要をよく伝えた平易な談義本的略述書であったことから、愚癡無知な彼の東国の門弟には、最も恰好なものであったこと、しかも源空の正統的思想がたくみに織りこまれているので、云々、」（松野純孝 [1959:276]）と、浄土宗の教科書として内容的に適切であることと、教育上の技術的効果が高い談義口調になっていることをあげている。

なお、松野純孝氏の「談義本」に関連して教化に重点をおいた評価もある。「松野氏の談義本に同調、」（杵築宏典 [1992:14]）、「聖覚の名声が教化に有効」（浅野教信 [1961:10]）、などである。

他方、「勧めたのは躰き」⁴⁾であると位置づける論もある。『唯信鈔』では親鸞の他力往生思想の本質をはるか関東の門弟たちには伝えきれず、混乱の元になったとするからである。

以上のように、『唯信鈔』を門弟たちに勧めた事実を好意的に評価し、それをもって親鸞が聖覚を「よきひと」と称したとする理解が多い。私も同感である。

すなわち、十二月廿六日付教忍御坊御返事で「ソノヤウハ唯信鈔ニクハシクサフラフ。ヨクヨク御覽サフラフヘシ。(中略)唯信鈔ヲヨクヨク御覽サフラフヘシ。(中略)ヨクヨク唯信鈔ヲ御覽サフラフヘシ。」⁵⁾などと、一通の手紙の中で『唯信鈔』を見ることを3回も繰り返している。熱心に勧めているのである。

また、「サキニクタシマヒラセサフラヒシ唯信鈔・自力他力ナントノフミニテ御覽サフラフヘシ。ソレコソコノ世ニトリテハヨキヒトヒトニテオハシマス。ステニ往生ヲモシテオハシマスヒトヒトニテサフラヘハ。ソノフミトモニカカレテサフラフニハ。ナニコトモナニコトモ。スクヘクモサフラハス。法然聖人ノ御ヲシヘヲヨクヨク御ココロエタルヒトヒトニテオハシマスニサフラヒキ。サレハコソ往生モメテタクシテオハシマシサフラヘ。」⁶⁾〈末灯鈔〉(宛先・日付なし)と、隆寛とともに、聖覚を法然上人の教えを全うし⁷⁾、立派に往生を果たした最高の人としている。

また、この『唯信鈔』については、親鸞は寛喜2年の『唯信鈔』書写以降、文暦2年、仁治2年および寛元4年の同書書写、建長2年の『唯信鈔文意』著述、同6年の『唯信鈔』書写、同8年および康元2年の『唯信鈔文意』転写などをおこなっている。

その他、『尊号真像銘文』〈末〉に「法印聖覚和尚ノ銘文」を載せ、「聖覚法印表白文」を解説している⁸⁾。その中の「誠知無明長夜之大燈炬也何悲智眼闇」と「粉骨可報之摧身可謝之」については『正像末和讃』(草稿本)⁹⁾にもだしている。

このようにみていくと、親鸞は聖覚に傾倒ないしは敬慕¹⁰⁾し、いわゆる「よきひと」に該当していたものと考えられる。しかし、この傾倒が聖

(6)

覚のどこに傾倒していたのかを知る必要がある。また、さきほどの「杵築宏典 [1992:10-11]」における「真実信楽ノヒト = 是人 = ヨキヒト」も注目であるが、これについて氏は「「よきひと」という表現がそのまま人物や思想への傾倒を意味するかどうかは、引文の意図やその人物の思想から検討されねばならないであろう。」(同,p.14)とも述べている。よって、著作を通した教理面から両者の距離を測っていく必要があると考える。

3. 信心

3.1. 唯信鈔

さて、『唯信鈔』は親鸞の目に止まるところとなった。もちろん同書における「信心」は次にある諸説のように法然のそれを承けたものであり、親鸞の信心正因説とは異なるものであろう。しかし、安富信哉氏は「この『唯信鈔』において三心の解釈の部分が丁寧であること、よってこの信心の強調(特に二種深信)にこの『唯信鈔』の眼目がある。(安富信哉 [2006:30-33])」といい、「ただ信心を要とす。そのほかおほかへりみざるなり。信心決定しぬれば三心おのづからそなわる。」と同書の一節をだしている。信心の強調が『唯信鈔』の題名と関連するとした氏の説明が妥当であるとともに、他力信につながる二種深信が唯信の内景(同,p.33)とみる氏の見方からいえば、聖覚は信心正因説となろう。聖覚のいう信心の性格が実際はどのようなものであったかが課題となる。

『唯信鈔』の信心の解釈についての諸説には、他に次のようなものがある。

浅野教信氏は「(唯信鈔では) た、信心の手をのべて誓願のつなをとるべし、(中略)信心を要とす、そのほかをばかへりみざるなり、(中略)信心決定しぬれば三心おのづからそなわる、とあって、これのみをみるならば、全く信心正因義を主張しているように見えるのである。」(浅野教信 [1961:8])としている。しかし、他方の親鸞が他力廻向義を基礎とする信心正因義を樹立(同,p.6)しているのに対して、聖覚においては親鸞と同じ諸仏称名の願に着目しながらも、第十八願に対する立場は乃至十

念に中心がおかれている（同,p.6）としている。氏は聖覚の行中摂信の信が親鸞と軌を一にした（同,p.6）他力信であることを言おうとしたと思うが、他力信であったとする根拠を何か他に『唯信鈔』から抽出したいところであった。

松野純孝氏は「『唯信鈔』の記述にあたって、聖覚は「選択本願念仏集」をおそらく座右においたに相違ないであろう。」（松野純孝 [1959:231]）と、『選択本願念仏集』と『唯信鈔』の記述内容を細かく比較しつつ述べている。もちろん両者の表現はほとんど善導等の先学からの引用であり、これをもって両人が同一思想であるとは断定できないが、幡谷明氏は「聖覚が善導、法然教学の傳承に徹していった。」（幡谷明 [1975:6]）とする。ただ、氏は同時に『選択集』の二門章に法然が曇鸞の信仏因縁をだし、それを浄土宗独立の根本的立場としたこと、親鸞は吉水時代にこの曇鸞教学に感化されたであろうことも述べている。（同,pp.5-6）

また、松野純孝氏は「親鸞と聖覚との思想的へだたりはあるが、一面から言えば、聖覚は源空から親鸞に至るちょうど中間の位置に立つといえよう。」（松野純孝 [1959:274-275]）と、『唯信鈔』にある平生念仏による来迎の可能性や第十七願（如来等同関連）などから述べている。

以上のように『唯信鈔』の信心の性格を特定することはむずかしいのであるが、その中でも松野純孝氏の「中間」という解釈があった。それ以外にも上の浅野教信氏の論文にも「聖覚法印が親鸞聖人の四法門（五願開示・唯信正因義）に近い考えを持っていて、三法門（一願建立・念仏往生義）より四法門へのかけ橋の役割を果たしていた。」（浅野教信 [1961:10]）などがある。

たしかに『唯信鈔』では「タタ信心ノテヲノヘテ。誓願ノツナヲトルヘシ。」¹¹⁾ などとあるので、三法門から四法門への橋渡しともとれる。しかし、この信心が諸仏称揚の名号を聞信する親鸞の他力信に近ければの話である。それに平生念仏・一心や第十七・十八願関連もすでに法然も述べている¹²⁾ ので、橋渡しの思想は特段感得できない。あえていえば一心ぐらいであろうか。むしろ聖覚には「念念中除八十億劫生死之罪トイヘリ。

十念トイエルハ。タタ稱名ノ十返ナリ。」(『唯信鈔』914a18-19)の印象の方が強いのではなからうか。

なお、「中間」という認識の背景には念仏往生と信心往生(正因)が対極的にとらえられているところがあると思われるが、法然の『念仏往生義』には「此名號ヲトナフル者ハ。カナラス往生スル事ヲ得。コノチカヒヲフカク信ジテ。乃至一念モウタカハザル者ハ。十人ハ十人ナカラムマレ。百人ハ百人ナカラムマル。」¹³⁾と述べている。深く信じて一念の疑念もないなど、他力信を経験した人の言ともとれるということ、他方の親鸞も『歎異抄』で「親鸞ニヲキテハ。タタ念佛シテ彌陀ニタスケラレマヒラスヘシト。ヨキヒトノオホセヲカフリテ信スルホカニ。別ノ子細ナキナリ。」(第二条)と述べているが、親鸞は諸仏が称揚する名号を一念に聞信して往生が決定し今や報恩の称名をおこなう身となっている。しかし、それ(弘願門)以前は仏力を期待した称名を一途に修していた過程があったはずである¹⁴⁾。

このことは法然・親鸞の信心を対極的にとらえようとする前に考慮する必要があると思う。

すなわち、法然の「深く信じて、云々」について証空は、「眞實心ノ外ニ。深心トイフモ別ノ體無シ。」¹⁵⁾と、「深心」を眞實心であると述べた。法然のここでの深心も他力信の可能性が高い。ただ、深心が眞實心であるとなれば、雑毒の行しかできない衆生としては仏の眞實を領解するかもしくは回向されるかしかないことになる。証空は前者として考えたが、領解や回向によって衆生の心が法蔵菩薩と同じ眞實に変わるかということがある。弥陀といっても「色もかたちもましまさ」ないからである。やはり衆生が主体的に生死からの出離を試みる中で虚妄心の覆没と眞實心の芽生え、眞實信心の発現と涅槃の到来があるのである。

このことは後述(3.3. 決定心 註42)の事例をみてもわかるのである。そして、かの不可思議な涅槃の境地の出処もしくは往生ができる訳について代々の論師は、仏(願)力・領解・施¹⁶⁾・冥会・回向などのことばで説明しようとしたと考えるべきである。ただ、回施は弥陀の功德の積極的な運

用でもあるので、それをよりどころとして行人に願生せしめる方便としての効果はあるのである。

さて、ここでのわれわれの関心は聖覚が他力信¹⁷⁾にまでたどりついていたかどうかであるが、『唯信鈔』の中にその手がかりを求めていくことにする。

『唯信鈔』に「信心決定シヌレハ。三心オノツカラソナワル。本願ヲ信スルコトマコトナレハ。虚假ノココロナシ。浄土マツコトウタカヒナケレハ。廻向ノオモヒアリ。コノユヘニ三心コトナルニニタレトモ。ミナ信心ニソナワレルナリ。」(913c19-24) や「最後ノ刹那ニイタラストモ。信心決定シナハ。一稱一念ノ功德。ミナ臨終ノ念佛ニヒトシカルヘシ」(914c9-11)、という述語がある。法然の影響がみられるが、本人の内証の可能性もある。そこで、信心決定（決定的な信心）すなわち決定往生心や平生業成とはどのようなものであるのかを、まず法然と親鸞のことばによって考察してみる。

3.2. 法然の三心と真実心

釈迦が阿難や韋提希に浄土願生の方法を語った『観無量寿経』や善導の『観無量寿仏経疏』（散善義）の三心義により、法然は『選択本願念仏集』で「観無量寿経云。若有衆生願生彼國者。發三種心即便往生。何等爲三。一者至誠心。二者深心。三者廻向發願心。具三心者必生彼國。（中略）三必應得生。釋則云若少一心即不得生。」¹⁸⁾と述べた。

しかし、『選択本願念仏集』（念佛行者必可具足三心之文、など）においての三心の説明は善導からの引用と簡単な解説であるので、他の著作をみていく。

三心の意味として『往生大要鈔』では「わたくしに料簡するに、至誠心と云は真実の心なり。（中略）深心、すなはち真実の信心なり。」¹⁹⁾とし、『三心義』で「深心といふは、ふかく信ずる心なり。（中略）廻向發願心といふは、過去および今生の身口意業に、修するところの一切の善根を、真実の心をもて極楽に廻向²⁰⁾して往生を欣求する也。」²¹⁾と述べられている。

すなわち、これら三つの心とも「真実の心」が求められており、真剣もしくは必死に願生すべき含みがあると思う。これについて『法性寺左京大夫の伯母なりける女房に遣わす御返事』に「三心と申候も、ふ(か)さねて(念仏を)申ときは、たゞ一の願心にて候なり。」²²⁾とあり、韋提希がとりみだして仏に救いを懇願する心中に三心の区別など意識されるはずもないごとくに、ただ一心に仏に対して五体投地をするのみであろう。

このような人を真実の心であるということができると、親鸞も『信文類』に「至心・信樂・欲生。其言雖異。其意惟一。何以故。三心已疑蓋無雜。故眞實一心。是名金剛眞心。金剛眞心是名眞實信心。眞實信心必具名號。」²³⁾……(三心〈信〉はそれぞれ言葉は異なるが、真実心のひとことに尽きる。回向され衆生のものとなった三心は疑蓋無雜であり、一つのころになっているからである。その恩徳に対する称名は付属するものである。)……と言い、法然も『つねに仰られる御詞』で「南無阿彌陀佛といふは、別したる事には思べからず。阿彌陀ほとけ我をたすけ給へといふことばと、心えて、心にはあみだほとけ、たすけ給へとおもひて、口には南無阿彌陀佛と唱るを、三心具足の名号と申也。」²⁴⁾と解説している。

三心一心について法然は「たゞ一の願心」と言い、願生の行業を突きつめておこなううちに三心が一心になるとする。親鸞は一心について「一心トイフハ。教主世尊ノ御コトノリヲフタココロナクウタカヒナシトナリ。スナワチコレマコトノ信心也。」²⁵⁾と、真実信心すなわち他力信であると、もはや凡夫がおこせる信心ではないとしている。

善導は「一心専念彌陀名号。行住坐臥不問時節久近。念念捨て是名正定之業。順彼仏願。」²⁶⁾……(一心に専ら彌陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問わず念々に捨てざるは、是を正定の業と名づく、彼の仏の願に順ずるが故なり)……とする一方、「具此三心必得生也。若少一心即不得生。」²⁷⁾……(此の三心を具すれば必ず生ずることを得。若し一心も少けぬれば、即ち生ずることを得ず)……と言っている。「具此三心」については『選擇本願念佛集』や『化身土文類』六でも述べられているので、三心のそれぞれが行業を構成する大事な要素であるという認

識が基本におかれていることがわかる。しかし、実践面では深心を中心にすえながらも三心が混然一体となり三昧をつくりだしていき、その精神的環境を一心と表現していると思う。三昧という行中の発露は止観禪定においてもみられるが、行人の心が凡心から仏心に転換するための精神的アクションであり、これを通過することによって行人は得涅槃（仏心）となるのである。

真実心について善導は「經云。一者至誠心。至者眞。誠者實。欲明一切衆生身口意業所修解行必須眞實心中作。不得外現賢善精進之相。内懷虛假。」²⁸⁾ ……（経に云わく、一には至誠心。至とは真なり、誠とは実なり。一切衆生の身口意業所修の解行、必ず須く真実心の中に作すべきことを明かさんと欲す。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ。） ……と言ひ、法然もこれについて「外ニ賢善精進之相ヲ現ジテ内ニ虚假ヲ懷クコトヲ得不得レ。」（原漢文）²⁹⁾ とし、内外相応して誠の心で精進すべきであるとしている。ただ、同じ項で「若夫翻_レ外蓄_レ内者」、「夫翻_レ内播_レ外者」とも言い、これを『往生大要鈔』で「しかればたゞ外相の賢愚善悪をばゑらばず、内心の邪正迷悟によるべき也。およそこの真実の心は、云々。」³⁰⁾ と、内心が誠であれば、外相が愚悪懈怠の相であっても真実の行人とみなしていたようである。

ともあれ、このような教訓は精進する行者にとっては必要であるが、一心の段階に入れば内外不相応のような問題はすべて解消し、誠（まこと）しか残らないのである。

3.3. 決定心

法然は念仏に具される三心をどのような性格のものとして考えていたのであろうか。三心には智具の三心や行具の三心があるが、法然は凡夫往生の立場から『東大寺十問答』などで行具の三心を具して一向に念仏することで決定往生すると言っている。

仏法を会得するために信心が必要であるとの見解はすでに諸経論にみえ、「信爲道元」³¹⁾ や「佛法大海信爲能入。智爲能度。」³²⁾、「十劫。修行十

信得入十住。(中略)十行十〈回〉向十地無垢地妙覺地」³³⁾、「若有衆生願生彼國者。發三種心即便往生。」³⁴⁾ などがある。

そして、これらの流れを受けて善導の「三心釈」(『觀經疏』〈散善義〉)がでてくるのであるが、この流れの中における信心の位置づけは、初発心者等が修行する場合の基本的な心構えとしてとりあげられているのである。その意味でいうと善導や法然の三心も行者が主体的に起こす信心であり、他力に入る前の(自力の)信心といってもよいし、両師もそこを出発点としていたはずである。

よって、上の「智為能度」(智慧によって彼岸に渡る)の智を求めるためには聞思修に依ることになるが、このうちの修は「信前」の段階では三心具足の念仏となろう。しかし、この場合の三心は能発的なものゆえ「雑毒の善」(『散善義』)であるとされる。行者は法蔵菩薩が願行時に付属した真実心はもてないのであろうか。私はもてると思う。

善導は「雑毒の行」をいうかたわら、「余比日自見聞諸方道俗。解行不同。專雜有異。但使專意作者。十即十生。修雜不至心者。千中無一。此二行得失如前已辨³⁵⁾。」……(日頃私は往生行をおこなっている人たちを見ているが、彼らはいろいろなことをやっている。しかし、やはり至心に正行を努めている者はみな往生するのである。なぜそうなるのかは前に述べた得正念・與佛本願得相應・不違教・隨順佛語・仏願力だからである。)と言い、今の人間でもその気になれば至誠心はもてるとしている。ただ、この真実心の発起は親鸞に言わせれば回向されて持っているとなるが、法然門流の学者では行人が自身で起こして具しているとしている(註16参照)。なぜ真実心が回向されねばならないかは、行人は例外なく「内ニ虚仮ヲ懷ウ(イ)タイテ、貪瞋邪偽、姦詐百端ニシテ、悪性侵(ヤメ)難」(原漢文)³⁶⁾い習性をもっていると親鸞が考えたからであり、前項『散善義』(註28至誠心釈・「内懷虚假」参照)の解釈如何によるからであらう。しかし、真実心も精神作用の一つであり、自発・回向のどちらの解釈が正解であるかの判断は難しいと思う。

このように、善導や法然は雑毒の行人が往生(決定)する方法として、

願力を期待した三心具足の念仏を一途に相続することを提唱した。雑毒の善が至心に転化する仕組みがあるとすれば、どのようなものであろうか。

たとえば、三心は深化するという考え方がある。丸山博正氏は「法然には往生しようという『思い』で念仏を相続すれば自然に三心具足するという考えがあり、さらにその延長上には念仏を相続すれば三心が深化するという考えもありうる。」(丸山博正 [1993:57])、と述べている。その根拠として氏は『選択本願念仏集』の「若約念佛分別三輩。此有二意。一隨觀念淺深而分別之。二以念佛多少而分別之。」³⁷⁾……(念仏している人を見ていると、その人が三輩(機類すなわち往生もしくは悟りやすさ)のどれに属するかがわかる。その人の三心の度合と念仏の多少でわかる)……をあげている。なお、氏は「この場合の觀念の淺深は三心の淺深とみてよいと思われる。」(同.p.55)と述べ、また浅い三心が深くなる仕組みとして、「まず前提となるのが「まめやかに往生せんと思ひて」などと表現される「思い」である。これが三心の基礎となる心構えであり、この「思い」が念仏するごとに「本願に触れる」からである。」(同.pp.55-56)としている。

これについて法然は何と言っているか。『大胡の太郎實秀へつかはず御返事』で「南無阿彌陀佛トトナエハコエニツキテ決定往生ノオモヒヲナスヘシ。決定心ヲスナワチ深心トナツク。ソノ信心ヲ具シヌレハ、決定シテ往生スルナリ。詮スルトコロハ、タタトモニモカクニモ、念佛シテ往生ストイフ事ヲウタカハヌヲ、深心トハナツケテ候ナリ。」³⁸⁾と、弥陀の誓いをたのんで懸命に念仏する中に決定心(深心)が生じてくるとする。この決定心とは苦悩する群生を救済する弥陀を深く信じて疑わない心であるとしている。念仏を相続するにつれて信仰が深まっていく仕組みが感じとれる。

私は、この決定心(深心)は自力かつ浅い三心(往生しようという『思い』で念仏する心)と異質のものではなく(丸山博正 [1993:57])、その浅い三心が深化(一体化・三昧化)³⁹⁾した先に発起する真信心・他力の信心とみている。

(往生)決定心(深心)は通常のみずから起こす願生(信)心とは異なる特殊な心であることは法然の『禪勝房に示されける御詞』に「我身乗佛

本願之後、決定往生信起之上、結縁他善事、全不可為雜行、可成往生助業也。善導釋中、已隨他善根以自他善根廻向淨土。云々以此釋可知也。』⁴⁰⁾ ……（自分が弥陀の本願の願力に乗ったとき、決定心が起きてくる。その後には五種正行以外の善根はもはや雑行ではなく、往生の助業となる。仏説観無量寿仏經や観無量寿仏經疏に出典するとおりである） ……とあるように、浄土門の実践が真実深心・決定往生心の確立を頂点として、その前後に大きい相違をもたらす⁴¹⁾ ほど特殊な精神環境にその人がおかれることを示唆していると思う。すなわち、その精神環境の中では行者の心に覚悟の兆候もみられるため、往生という大事が保証されたという内心の頷きをともなう程だからであろう。

往生決定心が特殊な精神状態⁴²⁾ である裏づけの一つとして、法然は『三心料簡および御法語』で「如大經說、歡喜踊躍心即發、可知三心具瑞。歡喜者、往生決定思故喜心也。』⁴³⁾ ……（三心を具したかどうかは、その人が歡喜したかどうかでわかる） ……と言っている。感極まって踊りだすような気持ちになった人は三心の極みである往生決定心が湧いた証しであり、往生が決定(ケツテイ)した人であるということが出来る。ここのところを親鸞は『教行信証』（行文類）に「能發一念喜愛心 不斷煩惱得涅槃。』⁴⁴⁾ ……（願生する中ひとたび喜びの心が湧いてくるならば、その人は（煩惱を断ち捨てずして）涅槃の境地に至ったのである） ……とし、『末灯鈔』で「眞實信心ノ行人ハ攝取不捨ノユヘニ。正定聚ノクラキニ住ス。コノユヘニ臨終マツコトナシ。來迎タノムコトナシ。信心ノサタマルトキ往生マタサタマルナリ。來迎ノ儀則ヲマタス。』⁴⁵⁾ と、その人は往生が決定しているの、浄土の聖衆と實質的に同じであるとしている。

「往生決定」については善導は「師まさに努めて決定して往生すべし、退転を作すこと莫れ。」（『散善義』278c11-12）と言い、法然も「決定心ヲスナワチ深心トナツク。ソノ信心ヲ具シヌレハ、決定シテ往生スルナリ。」（大胡の太郎實秀へつかはす御返事〈註38参照〉）と述べた。その意味は往生が決定(ケツテイ)しているということである。

ただ、善導はこの「決定」の語を種々の場面で使用している。『散善義』

「深心釈」では「深心と言ふは」から「傾動せられざるなり」までに6か所ある。これを親鸞は『愚禿鈔』（下）で七深信・六決定としてまとめた。この場合の決定は堅固な心で（事に当たる）というほどの意味である。

すなわち、親鸞は『愚禿鈔』（上）で「光明寺和尚云わく、道俗時衆等、おのおの無上の心を発せども、生死はなはだ厭いがたく、仏法また欣いがたし。共に金剛の志を発して、横に四流を超断せよ。」(649a20-23)としているので、七深信（仏語等）も行者みずから堅固に信じる意が（善導には）あったものと親鸞はみていたようである。

しかし、親鸞は『同鈔』下巻で「今斯深信者。他力至極之金剛心。一乘無上之眞實信海也」(650c12-13)としているので、七深信は弥陀回向の信心と定義したのである。

なお、『散善義』「回向発願心釈」では「(諸善根を) 決定眞実心の中に回向して、往生を願ひ求めよ」(272b18-19)、「唯是決定して一心に捉りて」(272b21)と言ひ、眞実の心を起こして善根を極樂に回向せよとしている。この場合の決定も「深心釈」のそれ（堅固な心で）と同じである。これについて『信巻』では「仏がまごころをもって示した撰取の願ひを行者はしっかりと受けとめて、浄土往生の想ひに住しなさい」(602c4-5)、としている。

以上、三心は、最初は自力⁴⁶⁾ であっても願生の行業により一心となり、その極みが眞実信心・信心獲得・得涅槃・往生決定ということになる。ただ、自力の三心が眞実信心（他力信）に転化する仕組みは三心の深化論のみでは説明できず、その行人のおかれている固有の精神環境（たとえば、救済を願う切実さ）なども考慮に入れる必要があると思う。上の註42の事例をみれば、獲信の行人には共通する精神的な様相が確認できると思う。

4. 聖覚と親鸞の信心

さて、聖覚や親鸞は信心について先師知識との関係でどのように受けとめていたのだろうか。聖覚は『唯信鈔』で「觀無量壽經ニイハク。具三

心者必生彼國トイヘリ。」(912c1-3)、「善導ノ釋(散善義)ニイハク。不得外現賢善精進之相内懷虛假トイヘリ。」(913a11-13)、「善導ノ釋(往生礼讃)ニイハク。具此三心必得往生也若少一心即不得生トイヘリ。」(912c3-4)、「(三部經大意三心釈)三心コトナルニニタレトモ。ミナ信心ニソナワレルナリ。」(913c23-24)などと引用し、先師の趣旨に沿った解説をしている。特段異説を添加するようなことはなかったと考えられる。

親鸞はどうであるか。『信巻』(原漢文)に「(散善義)何等為三より下必生彼国に至るまで已來は、正しく三心を弁定してもって、正因とすることを明かす。」(601c21-23)、「(往生礼讃)今身にかの国に生まれんと願わん者は、行住座臥に必ず須らく心を励まし己に剋して、昼夜に廢すること莫れ。」(608a27-29)などとだし、先師を引きついでいる。

しかし、三心の定義において『觀無量寿經』(上品上生)や『選択本願念仏集』(三心章)などを受け、『信巻』に「一つは至誠心、至は真なり、誠は実なり、一切衆生の身口意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いることを明かさんと欲う、外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ。」(601c25-28)などと訓点を施し、真実心は衆生が発するものではなく、仏が成就した真実心が衆生に回施されて衆生の心となる、とした。

このような聖覚(法然を含む)と親鸞の信心についての取扱いの違いは本願の解釈に関係がある。『信巻』で「第十八願成就文に言う、諸々の衆生その名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん、至心回向せしめ玉えり、彼の國に生ぜんと願ずれば即ち往生をえて、不退轉に住す。」(601a27-29)と訓点し、諸仏が稱讚する弥陀の名号を行者が聞信し歡喜し稱名したとき、弥陀が行者にまごころをもって真実の信心を回向する、行者が浄土往生を願えば叶えられる。これが信心正因であるとしている。このように、親鸞は第十七願・十八願(成就)文を用いて真実信心発起の仕組みを説明したのである。

これをみると聖覚や法然との違いが意識されるが、法然は「至心とは至誠心なり、信樂とは深心なり、欲生我国とは回向發願心なり」(『觀無量寿經釈』⁴⁷⁾)と、『觀經』と『大經』の相互乗入れを認めていること、親鸞も

『化身土巻』で「まことに知りぬ、この経に顕彰隠密の義あることを、二経の三心、まさに一異を談ぜんとす、よく思量すべきなり、『大経』『観経』、顕の義に依れば異なり、彰の義に依れば一なり、知るべし」(628a11-14)と、『観経』の三心は表面的には自力の安心であるが、仏願の真意からは他力の安心を説いたものであるとしていることには留意する必要がある。

むしろ法然・聖覚・親鸞の三人は「たゞ一の願心にて候なり」(法性寺左京大夫の伯母なりける女房に遣わす御返事)、「ココロツネニ散亂シテ。一心ヲウルコトカタシ。」(『唯信鈔』913b12-13)、「三心已に疑蓋雜わることなし、故に真実の一心、是を金剛の真心と名づく。」(『信巻』606b23-24)とする、一心の境地でつながっていたとみるべきではないだろうか。

さて、浄土門は易行であるとされるが、その中でおこなわれる得涅槃はきわめて難しいとされる。これを親鸞は『教行信証』「信文類」で「眞實信樂實難獲。何以故。乃由如來加威力故。」⁴⁸⁾と、自分の力ではどうにもならないと述べている。聖道門で悟り(見性)を得るのと同じように難しいのである。

この「如來加威力」について小野蓮明氏は「自己の存在を底から転じ成する信心の目覚めは、いわば超越的な生起である。(中略)自己の存在を根底より転換し転成するはたらきは、如來の選択本願の外にはない(小野蓮明 [1995:8-9])と述べている。眞實信心を因とする得涅槃について親鸞は『教行信証』「眞仏土文類」に「佛告須菩提。如是如是。諸法平等。非聲聞所作。乃至性空即是涅槃。」⁴⁹⁾……(諸法は平等であって元々事物には善悪・明暗などはないのである。聲聞などが事象に執着するから、法が生滅するのである。仏が出世する前から諸法の実体は空なのである。はからいのが空寂になる世界が涅槃なのである)……と、涅槃の境地を確認している。それは小野蓮明氏の「自己の存在を底から転じ成する」(小野蓮明 [1995:9])とあるように、獲信の行人は没我の感覚になるのであり、人為的というよりも他力的・神的に事がはこばれるとしか考えられないからであろう。したがって、「如來ノ加威力ニ由ル」となるのである。

法然も『選択本願念仏集』に「彌陀光明不照餘行者、唯攝取念佛行者之文」⁵⁰⁾をだし、「た、佛の御詞を信してうたかひなければ、佛の御ちからにて往生する也。」⁵¹⁾、「本願念佛ノ之趣キヲ未レ被レ得レ意、アノ阿波介ガ念佛モ源空ガ念佛モ全ク以テ同シ念佛ナリ也」⁵²⁾などと教えていた。このようなことから親鸞も「如來ノ加威力ニ由ル」や「不可稱不可説一乘大智願海回向利益他之眞實心。是名至心。」⁵³⁾……（弥陀が利他回向した眞實心を至心という）などをだしてきた経緯があると思う。

しかし、仏力があっても信心獲得とそれにつづく涅槃の実現は極めて難しいのであるが、それはなぜ難しいのか、またどのような局面で決定信心が発現するのであろうか。善導は『観無量寿経疏』『散善義』三心釈の後に「二河白道喩」をだして、窮境の有情（西に向かって行く人）が救われるためにはいかに信心（深信）が必要かを例示している。

この「西に向かって行く人」について小野蓮明氏は「いわゆる三定死という存在の限界状況に立ったとき、（その人は）魂の底に響き来る決定的な二つの声を聞き当てたという信仰体験である。（中略）世尊の教言が発遣され、弥陀招喚の大悲の声に喚び覚まされた、大いなる目覚めが信心である。」（小野蓮明 [1995:13-14]）、と解説している。

すなわち、出口のない苦悩にさいなまれ、追いつめられた三定死の有情を願意によって願生せしめ（釈迦の教法と弥陀の招喚）、行者はこれによって必死で弥陀を頼る中に清浄他力の欲生心（金剛の信心）が発起してくるとする、隠の意が付されているものと考えられるのである。

なんとすれば、これには苦悩の有情を捨てないという願意（正像末法和讃三七）が対応し、用意されているからである。善導もそのことを言いたかったのではないだろうか。

さて、ここで再び『唯信鈔』にもどって聖覚の信心をみると、同書で特筆すべき事柄として（眞実）信心が発起する局面を例示していることである。聖覚は「ヤマヒオモクイノチセマリテ。ミニアヤフミアルトキニハ。信心オノツカラオコリヤスキナリ。」⁵⁴⁾、「イカニシテカコノクルシミヲマヌカレ。オソレヲハナレムトオモフニ。善知識ノオシエニヨリテ。十

念ノ往生ヲキクニ。深重ノ信心タチマチニオコリテ。コレヲウタカフココロナキナリ。コレスナワチ。クルシミヲイトフココロフカク。タノシミヲネカフココロ切ナルカユヘニ。極樂ニ往生スヘシトキクニ。信心タチマチニ發スルナリ。イノチノフヘシトイフヲキキテ。醫師陰陽師ヲ信スルカトトシ。モシコノココロナラハ。最後ノ刹那ニイタラストモ。信心決定シナハ。一稱一念ノ功德。ミナ臨終ノ念佛ニヒトシカルヘシ。」(914b27-c11)と、臨終の苦しみに喩え、絶体絶命の環境の中で弥陀救済の示唆をうけた時、無我夢中で一心に願生して深重の信心が発起すると述べている。過去聖覚にも苦境があり、それによって信心決定し涅槃の境地を体験したことがあるからであろう。後、親鸞は聖覚について、「法然聖人ノ御ヲシハラヨクヨク御ココロエタルヒトヒトニテオハシマスニサフラヒキ。サレハコソ往生モメテタクシテオハシマシサフラヘ。」(末灯鈔)、と言っている。

聖覚のこの臨終の一文は法然の説法「病苦ミヲセメテマサシク死セムトスルトキニハ。カナラス境界・自體・當生ノ三種ノ愛心ヲオコスナリ。シカルニ阿彌陀如來。大光明ヲハナチテ行者ノマヘニ現シタマフトキ。未曾有ノ事ナルカユヘニ。歸敬ノ心ノホカニ他念ナクシテ。三種ノ愛心ヲホロホシテ。サラニオコルコトナシ。(中略)來迎シタマフカユヘニ臨終正念ナリトイフ義。アキラカナリ。在生ノアヒタ往生ノ行成就セムヒトハ。臨終ニカナラス聖衆來迎ヲウヘシ。」⁵⁵⁾にヒントを得ている⁵⁶⁾と思う。

すなわち、臨終の病人が苦しむ時如來の加威力(來迎)がはたらき、病人に歸敬の心(信心・正念)を起こさしめ、往生決定となる趣意だからであろう。

なお、聖覚のこの信心発起の一文について松野純孝氏は、「(その信心は)「わらをもつかむ」たとえのとおり、人間は何よりもまず絶対帰依の情になり切るものであり、そこに「深重の信心」の起ることを(聖覚は)知っていたからであった」と述べている。(松野純孝 [1959:312])

以上のように、獲信は三定死の局面で法に出会うという稀有の機会が訪れることによりなされるのであるがゆえに、「難中之難」(正信偈)でもあるのである。なんとすれば、人は追いつめられれば本気になるものであ

り、弥陀の正客になりやすいからである。

では、往生決定となった聖覚や親鸞はどこで三定死を体験したのであろうか。山高秀介氏は「親鸞は、流罪体験によって群萌の大地に通底する本願の鉞脈を掘りあてた。それは一切苦悩の群生海に通底する大悲心である。」⁵⁷⁾と述べている。たしかにこの時親鸞にとっては大変な精神的軋轢があったと思う。その他、求道上の苦悩からか六角堂に参籠した時（こせ〈後世〉をいのらせ給ける）、もしくは帰洛理由の一つである弾圧（説）によって、教団を残したまま山門のお膝元に身を置くようになった時などが考えられよう。聖覚については承久の事変で京方に加担し、処分を待つ身となった時などが考えられる。いずれも、それぞれの局面で深重な願生がおこなわれたはずである。

『信巻』に「如来ハ苦悩ノ群生海ヲ悲憐シテ、無碍廣大ノ淨信ヲ以テ諸有海ニ回施シタマヘリ」（605a2-3）とある。この趣旨からすると、救済の基準は行人の苦悩の度合いと安楽国を志向する本気度となろう。すなわち、行人は問題意識をかかえた時、その解決を弥陀にとことん聞いていく姿勢が求められるということであり、行人がその趣旨に沿った対応をした時、如来はお出ましになるのである。「とことん聞いていく姿勢」とはもはや三昧であり、註42の事例でいうと梶大介氏の「本当に求めるということは、非常に自力であり、それもエゴと言われるくらい極限までいかなければ他力の世界は開けてこないのです。」に該当し、「如来がお出ましになる」気配とは松山智光氏が体験したであろう「ピカドン」のような衝撃・鳴動に相当するであろう。ここまで来れば、もはや如来の存在を疑うすべはなくなる。事実、この後には厳粛な無生の世界が開けて来、行人は落涙し過去の自分と比較するのである。このことを親鸞は『唯信鈔文意』で「觀經ノ三心ヲエテノチニ大經ノ三信心ヲウルヲ。一心ヲウルトハマフスナリ。」⁵⁸⁾と述べた。法然も「決定心ヲエテノ上ニ。ヨロコヒテ佛恩ヲ報セムカタメニ。常ニ念佛セムトオモヘトモ、云々。」⁵⁹⁾と、信前信後における念仏の相にもふれていた。

このようにみえてくると、『唯信鈔』から読みとれる聖覚の思想は「最後

ノ刹那ニイタラストモ」や「(死苦の時) 深重ノ信心タチマチニオコリ」などから平生業成・信心正因であるといつてよいし、法然についても上述の『禪勝房に示されける御詞』や『三心料簡および御法語』にみられた決定心に到り歓喜した記述、さらには『西方指南抄』での「在生ノアヒタ往生ノ行成就セムヒト」などから、平生業成・信心正因であるといつてよいと思う。

以上各項を通していえることは、法然と親鸞、そして聖覚の信心は基本的には同じ性質のものであり、往生人はすべからく、生死(苦)→西方願生(三心)→真心廻施(三信<一心>・眞実信心)→得涅槃(苦滅<退転あり>・往生決定・現益)→大般涅槃(往生成仏・仏果・当益)と次第するものと考えられる。

すなわち、行者が諸仏称揚の名号を聞信する(信心正因)ためには、それまでに一定の行業を踏んでいることがわかるが、これには検討を要する事案もあり、今後の課題にもつなげていきたいと思う。

5. おわりに

『信巻』に「おおよそ大信海を案ずれば、貴賤・僧俗・男女・罪の多少・修行の久遠・定散・平生臨終にあらず。ただこれ不可思議・不可説の信樂なり。」(原漢文)⁶⁰⁾とある。

万人には願力回向(他力信)の機会が与えられ、それによる生死からの離脱、如来同等の境地(涅槃)の内容は皆同質であるはずである。

法然は善導のことばにより、往生決定にいたるまでの筋道を実直に述べ、親鸞は往生決定に到った自己の印象を、経論や師主知識のことばを引用しつつ躍動的に述べた。聖覚は法然に拠りつつ眞実信心の発起するしくみを、人々がおこなう日常行動の中で説明した。

法然・聖覚・親鸞はそれぞれ自己の信心をいろいろなことばで述べたが、この三師はいずれも他力信、すなわち弥陀から賜った一つの境地を共有していたと思う。その意味で、親鸞にとって法然は「ヨキヒト」(『歎異

(22)

抄』第二条)であり、聖覚も隆寛とともに「ヨキヒト」(『末燈鈔』)だったと考えられるのである。

註

- 1) 平雅行 [1992:373]。なお、同氏は「念仏信仰へ沈潜」の根拠として「貴族であれ、顕密僧であれ、当時の人々は一般に世俗的活動が頓挫した時、遁世して後世信仰に専念するという行動様式をとった」ことを挙げている。(同pp.372-373)
- 2) 『末燈鈔』(『真宗史料集成』1、p.443)
- 3) 細川行信 1977「法然と親鸞」『真宗研究』22、p.119.
- 4) 河智義邦 [2006:184]、平雅行 [2001:213]
- 5) 『親鸞聖人御消息集』(『大正新脩大藏經』Vol.83.723b11-724a2)
- 6) 『大正新脩大藏經』Vol.83.719b2-12.
- 7) 『大和入道親盛に示す御詞』に「京中者聖覚法印亦知_レ我義_一、若有_レ滅後疑_レ者、可_レ問_レ此人_一」……(京都には聖覚法印がいて私の教説をよく理解している。もし私(法然)が死去した後で何か聞きたいことがあれば、この人に聞いてほしい)……とある。このような話しも聞いていたことにもよるものであろう。(『決答授手印疑問鈔』浄土宗典刊行会編 1930『浄土宗全書』10、p.27 上、および『昭和新修法然上人全集』、p.703)
- 8) 『真宗史料集成』1. pp.361-363.
- 9) 『真宗史料集成』1. p.293, 296.「無明長夜ノ燈炬ナリ 智眼クラシトカナシムナ 生死大海ノ船筏 ナリ 罪障オモシトナケカサレ」、「如来大悲ノ恩徳ハ 身を粉ニシテモ報スヘシ 師主知識ノ恩徳モ 骨ヲ碎モ謝スヘシ」。
- 10) 中野正明 1993「『聖覚法印表白文』について」『印度學佛教學研究』42 (1)、p.82.
- 11) 『唯信鈔』(『大正新脩大藏經』Vol.83.913c14-15)
- 12) 第十七・十八願関連(五願開示の原型とみられる)は『三部經大意』にあるが、坪井俊映氏は同書の中の至誠心に対する自力・他力釈記述の信憑性に言及している(坪井俊映 [1975:522])。とりあえずこれを外すとしても、五願開示の原型関連記事については、ここでは法然のものとして考える。
- 13) 『拾遺黒谷語燈録』卷下(『大正新脩大藏經』Vol.83.255a1-5)
- 14) 親鸞は「信心ノヒトニオトラシト。疑心自力ノ行者モ。如来大悲ノ恩ヲシリ。稱名念佛ハケムヘシ。」と指導していた。この和讃は『正像末和讃』の中に「疑惑罪過二十二首」として収められている。(『大正新脩大藏經』Vol.83.667a11-13)
- 15) 『観經散善要義釈門義鈔』卷第二(1915『大日本佛教全書』55、仏書刊行会編、p.322)

- 16) 法然は『三心料簡および御法語』で「凡所_レ施_レ為_レ趣_レ求_レ亦_レ皆_レ眞_レ實_レ文。此_レ以_レ眞_レ實_レ施_レ者、施_レ者_レ何_レ者_レ云_レ々、深_レ心_レ二_レ種_レ釋_レ第一_レ罪_レ惡_レ生_レ死_レ凡_レ夫_レ云_レ々施_レ此_レ衆_レ生_レ也。造_レ惡_レ之_レ凡_レ夫_レ即_レ可_レ由_レ此_レ眞_レ實_レ之_レ機_レ也。」……（『觀經疏』の文にある。法藏菩薩が願行の際具した眞實心を誰に廻施するかといえば、阿弥陀仏が罪惡生死の凡夫に施すのである、と）……と、法藏菩薩が自利・利他行の際具した眞實心を弥陀が生死の願生者に回施し、雜毒の願生者はその他力によるしかないのだとしている。これについて、坪井俊映氏は如来が眞實心を衆生に廻施するという一文は隆寛の思想であることを『具三心義』や『散善義問答』などから述べている（坪井俊映 [1975:526]）。市川定敬氏もこれと同様に述べている。その中で氏は、「『選択集』を中心資料として法然浄土教における願往生心について考察するならば、それは衆生が能動的に起こす心であり、眞實心もやはり衆生が起こすべき心であるといえる。」と述べている（市川定敬 [2006:9]）。
- 17) 他力信。ここでは信心獲得のこと。「他力信心」については『行卷』に「言他力者如来本願力」とあり、二種回向が想定されている。二種回向は『往生論註』（卷下）にあり、「廻施一切衆生」とする。本項では聖覚がその廻施の対象になっていたかどうかを検討する。なお、他力の語については『要義問答』に「ワカチカラニテ生死ヲハナレム事、ハケミカタクシテ、ヒトヘニ他力ノ彌陀ノ本願ヲタノム也」、『唯信鈔』に「ヒトヘニ彌陀ノ願力ニヒカルルカユエニ。他力ノ往生トナツク。」などとあり、行者の帰依と弥陀の願力によって生死を離れる行業がすべての専修行者に求められていたことになる。
- 18) 『大正新脩大藏經』 Vol.83.9c4-7, 12b1-2.
- 19) 『昭和新修法然上人全集』、p.52, 57.
- 20) 法然は『選択本願念仏集』（念佛行者必可具足三心之文）で「雜行を修する者は回向を用いる時、往生の因となるが、正助二行を修する者は、何か別に回向を考えなくても自然に往生の業となる」としている。（『大正新脩大藏經』 Vol.83.3c17-23）
- 21) 『昭和新修法然上人全集』、p.455, 457.
- 22) 『昭和新修法然上人全集』、p.589.
- 23) 『大正新脩大藏經』 Vol.83.606b22-25.
- 24) 『昭和新修法然上人全集』、p.492.
- 25) 『尊號眞像銘文』（『大正新脩大藏經』 Vol.83.681c10-13）
- 26) 『散善義』（『大正新脩大藏經』 Vol.37.272b6-8）
- 27) 『往生禮讚偈』（『大正新脩大藏經』 Vol.47.438c12-13）
- 28) 『散善義』「至誠心釈」（『大正新脩大藏經』 Vol.37.270c27-271a1）
- 29) 『選択本願念仏集』（『昭和新修法然上人全集』、p.328）
- 30) 『往生大要鈔』（『昭和新修法然上人全集』、p.54）
- 31) 『大方広仏華嚴經』（『大正新脩大藏經』 Vol.9.433a26）

- 32) 『大智度論』（『大正新脩大藏經』 Vol.25.63a1-2）
- 33) 『菩薩瓔珞本業經』（『大正新脩大藏經』 Vol.24.1014c01-1017a07）
- 34) 『仏説觀無量壽仏經』（『大正新脩大藏經』 Vol.12.344c10-11）
- 35) 『往生礼讃偈』（『大正新脩大藏經』 Vol.47.439b29-c3）
- 36) 『信卷』（『真宗史料集成』 1, p.130）
- 37) 『大正新脩大藏經』 Vol.83.8a17-19.
- 38) 『昭和新修法然上人全集』、p.519.
- 39) 法然「善導和尚_レ是_レ三昧發得之人也。（『選採本願念仏集』……『昭和新修法然上人全集』、p.348）と述べ、自身についても「三十七箇日ノアヒタ毎日七萬念佛不退ニコレヲツトメタマフ。コレニヨリテコレヲノ相ヲ現ストノタマヘリ」（『三昧發得記』……『昭和新修法然上人全集』、p.866）と、念仏三昧を修したとされる。ただし、『三昧發得記』については種々論議がある。なお、親鸞は『唯信鈔』の「専復専」を釈して「一行一心ヲモハラナレトナリ。」（『唯信鈔文意』703a11-12）、と疑蓋無雑の心で一向に念称することだとし、この場合の一心は願力が関与した金剛心と位置づけた。
- 40) 『昭和新修法然上人全集』、p.697.
- 41) 藤堂恭俊 1983『法然上人研究』〈第1巻〉、東京：山喜房仏書林、p.236.
- 42) 特殊な精神状態の再現は難しいのであるが、妙好人関連でいうと、「ふと気がついたとき、私はふり落ちる涙の中で合掌、念仏させられていたのである。わからない。全くわからない。何がいったいどうなっているのか?!。」（梶大介 [1986: 87]）、「それまでかたくなに抱きつけてきた生い立ちへの呪いが、宿命への憎悪が、太陽に照射された雪のように融け消えていくのが感じられた。」（同.p.89）、「恩徳讃に凝縮されるように、あれこそ踊躍歡喜の心やなあ。」（同. [1994:213]）、「本当に求めるということは、非常に自力であり、それもエゴと言われるくらい極限までいかなければ他力の世界は開けてこないのです。」（同.p.95）、「親子の心、ふたつなし。ひとつ心。機法一体、なむあみだぶつ。（才市）」（鈴木大拙 [2005: 158]）、「こころ見て、あさましと思うはあとのこと、機法一体さきにでき、ごおんうれしやなむあみだぶつ（才市）」（楠恭・金光寿郎 [2002:124]）、「思うに、この一念獲得の刹那、廣大難思の慶心は原子爆弾のピカドンに相当するであろう。（中略）我にかえった時はすでに焼きつくされた自分の皮膚をみるのである。一瞬のできごとで何が起ったのやら私自身にも分らぬ。無始より迷い続けてきたこの私の常設の煩惱が、信一念の極促において焼きつくされてしまう。焼きつくされて始めて煩惱具足の凡夫であったと知らしめられるといった方が正論かも知れない。がそこには凡夫の理屈はない。今までの私の一切が根底からくつがえさせられるのである。……私の胸に大いなるよろこび心がわいてくる。天に踊り地におどる慶喜の相が自然にわきいずるのである。押えようとして押えられるものでは

ない。世間的なよろこびではない。ドンと仏声がわたしの心にきこえる刹那、そこに往生浄土の正因が成立し、永遠の救済が仏において確約されるのである。宗祖の「雑行をすてて本願に帰した」信楽の一念もおそらくこういう体験ではなかったか。(松山智光 [1967:28])、などにみられるように、行人が我を忘れて称念に没入している心、ならびに得涅槃による無生の益を得た印象であると思う。

- 43) 『昭和新修法然上人全集』、p.451.
- 44) 『大正新脩大藏経』 Vol.83.600a18. この文での涅槃は「有無ヲハナル」(『浄土和讃』)のことであり、その感激から「喜愛心」が湧く。涅槃はその直前に発起する真実信心が縁となって成立する。
- 45) 『大正新脩大藏経』 Vol.83.711a13-18.
- 46) この場合の自力とは聖道門でおこなう行業ではなく、あくまでも浄土門でおこなう行業(弥陀の願を能動的に信じる)心を意味する。
- 47) 『昭和新修法然上人全集』、p.126.
- 48) 『大正新脩大藏経』 Vol.83.601a14-15.
- 49) 『大正新脩大藏経』 Vol.83.625c24-25.
- 50) 『大正新脩大藏経』 Vol.83.9a17-18.
- 51) 『十二箇条問答』(『昭和新修法然上人全集』 p.674)
- 52) 『決答授手印疑問鈔』(浄土宗典刊行会編 1930『浄土宗全書』 10、p.34)
- 53) 『信文類』(『大正新脩大藏経』 Vol.83.604c5-6)
- 54) 『大正新脩大藏経』 Vol.83.914b7-9.
- 55) 『西方指南抄』(『大正新脩大藏経』 Vol.83.848b20-c13)
- 56) 法然当時は「臨終正念ゆえ来迎」が信じられていた。聖覚は平生念仏の重要性や、「彌陀ノ形像ニムカフヘシ。タタチニ彌陀ノ来迎ヲマツヘシ。」(『唯信鈔』 912b17-18)などの語意から、法然を承けているものと考えられる。
- 57) 山高秀介 2009「信心の同一性と法蔵菩薩の自証」『真宗教学研究』 30、p.211.
- 58) 『大正新脩大藏経』 Vol.83.703c18-20.
- 59) 『西方指南抄』(『大正新脩大藏経』 Vol.83.878a17-19)
- 60) 『大正新脩大藏経』 Vol.83.606b27-c3.

参考文献

〈一次資料〉

- 石井教道編 1991『昭和新修法然上人全集』(京都：平楽寺書店)
- 石田充之編 1974『真宗史料集成』第1巻、京都：同朋舎。
- 親鸞『『国宝』顕浄土真実教行証文類』1-6(坂東本の影印版)、1986年10月、京都：教行信証刊行会。
- 『浄土真宗聖典』(七祖篇一原典版)、1992年3月、京都：本願寺出版社。

『真宗聖典』1988年6月、京都：真宗大谷派宗務所出版部。

高楠順次郎編『大正新脩大藏經』第12卷(宝積部下)、第37卷(經疏部5)、第83卷(統諸宗部14)、1988-1992年、東京：大藏出版。

〈二次資料〉

浅野教信 1961「聖覚法印と親鸞聖人」『真宗研究』(6)、京都：法蔵館、pp.1-10.

石田瑞麿 1979『往生の思想』(サーラ叢書16)、京都：平楽寺書店。

市川定敬 2006「『三心料簡および御法語』の問題点について」『佛教大学大学院紀要』34、pp.1-12.

伊藤唯真 1981『浄土宗の成立と展開』(東京：吉川弘文館)

小野蓮明 1995「信心獲得」『親鸞教学』65、pp.1-19.

笠原一男 1957『親鸞と東国農民』(東京：山川出版社)

梶大介 1957『バタヤ物語』(東京：第二書房)

梶大介 1977『山谷戦後史を生きて』・下(東京：續文堂)

梶大介 1986『生ききらなければ眞實はみえてこない』(東京：樹心社)

梶大介講述 1994『実践・歎異抄』(菰山：伊豆歎異抄に聞いていく会)

金子大栄 1940『月愛三昧』、信道会館発行、京都：全人社。

杵築宏典 1992「親鸞における「聖覚」観の問題点」『龍谷大学大学院紀要』13、pp.1-17.

楠恭・金光寿郎 2002『妙好人の世界』(京都：法蔵館)

慶華文化研究会 1994『教行信證撰述の研究』(京都：百華苑)

河智義邦 2006「聖覚の行実の評価をめぐって」『真宗研究』50、京都：法蔵館、pp.169-187.

笹田教彰 2014「法然と信心の世界」『法然仏教の諸相』、京都：法蔵館、pp.637-655.

三条三郎 1948「三昧の至境」『声』851号、大阪：声社、pp.24-27.

鈴木大拙 2005『妙好人』(京都：法蔵館)

曾根宜雄 2005「法然浄土教と臨終行儀」『佛教論叢』49、pp.184-190.

——— 2014「決定往生の信をめぐって」『法然仏教の諸相』、京都：法蔵館、pp.621-636.

平雅行 1992『日本中世の社会と仏教』(東京：塙書房)

——— 2001『親鸞とその時代』(京都：法蔵館)

高木昭良 2000『教行信証の意識と解説』(京都：永田文昌堂)

坪井俊映 1975「醍醐本・法然上人伝記について」『印度學佛教學研究』23(2)、pp.521-527.

幡谷明 1975「親鸞における曇鸞教学の受容と展開」『大谷年報』27、pp.1-64.

松野純孝 1959『親鸞：その生涯と思想の展開過程』(東京：三省堂)

- 松山智光 1967 「信一念は覚か不覚か」『高田学報』58、pp.23-28.
丸山博正 1993 「念仏諸行論と三心の深化」『佛教文化研究』38、pp.47-58.
安富信哉 2006 「信の系譜—聖覚と隆寛を中心に」『大谷大学研究年報』58号、pp.30-33.
——— 2007 『唯信鈔講義』(東京：大法輪閣)

(武蔵野大学仏教文化研究所研究生)