

親鸞六字釈と密教の研究

田中和夫

Shinran (1173–1263) lived at the peak of the ecumenical movement between esoteric and exoteric Buddhism in early 13th-century Japan. In particular, the Tendai school initiated the theological idea of ‘Kenmitsu Icchi’ (the unification of esoteric and exoteric Buddhism), claiming that the Dainichi Nyorai (the central figure of esoteric Buddhism) is identical to the Buddha Shakyamuni (the central figure of exoteric Buddhism). Pure Land Buddhism developed under the heavy influence of Kenmitsu Icchi. Shinran, who spent twenty years studying Tendai philosophy, is likely to have been heavily influenced by the major intellectual trend at that time. However, very few scholars have referred to the fact that Shinran’s doctrine was substantially influenced by esoteric Buddhism. Shinran’s doctrine was always focused on ‘Nembutsu’, and is most clearly defined in the chapter on ‘Gyokan’ (practice) in his text entitled *Rokuji-shaku*. I have carefully examined the chapter and have found evidence that Shinran believed that Dainichi Nyorai and Shakyamuni were identical. Specifically, his ‘Nembutsu’ ideology was in the same line as ‘Hosshin Seppo’ (the preaching of Dharmakaya) introduced by Kukai, the founder of Japanese esoteric Buddhism.

はじめに

浄土真宗を開いた親鸞（1173—1262）は九歳で得度し、その後二十年にわたり比叡山で仏教を学んだ。叡山は最澄が円・戒・禅・密の四宗兼学の道場として比叡山に天台宗を開いたもので、特に『法華経（円教）』と密教の融合を目指したものである。この円教と密教の融合を、円密一致（顕密一致）といい、円仁（794—864）、円珍（814—891）を経て、安然（841—915）の時代に至り完成する。この安然の密教を重視した説は、それ以後の天台教学の性格を決定付けるものであった。そして、この天台密教絢爛期の中で、新たな思想としての浄土教が展開されるのであるが、親鸞はこの時代の中で、仏教を学んでいるのである。

浄土教の本尊は阿弥陀仏であるのは当然のことであるが、平安後期以降、大日光背をもった阿弥陀如来像が多数作られていることに注意しなければならない。この様式で文献から確認できるものは保延二年（1136）の勝光明院阿弥陀堂の阿弥陀如来像が初見となる¹。『本朝続文粹』巻第十二「鳥羽勝光明院供養願文」には「奉安置皆金色一丈六尺阿弥陀如来像一体・光中彫刻大日如来一体、十二光仏」とあり、大日光背の阿弥陀仏であることが分かる²。この様式の阿弥陀仏が「平安時代後期、近畿のみならず関東・東北・中国・四国地方へと、中央との大きな時間差なく広がっていった³」と、冨島はいう。この阿弥陀仏像は、本地を大日如来とする顕密一致の教えを具象化したものであり⁴、顕密一致の考えが広く普及していることを表すものである。

これは阿弥陀仏像だけではなく、寺院建築にも見ることができるもので、親鸞の家系につながる日野家の氏寺である法界寺の本堂（1087—1107 頃創建）も、阿弥陀仏を本尊としながらも、それを取り囲む四本の柱は密教系の四摂菩薩^{ししょうぼさつ}が描かれたもので、密教の曼荼羅を立体的に表現したものであった。つまり、法界寺の阿弥陀仏も大日如来である。この寺が親鸞の氏寺であることは、注目すべきことであろう。

このように、親鸞が生まれた時代は、阿弥陀仏を大日如来と団体異名の仏とする考えの全盛期であった。それは仏教界だけに留まらず、一般社会にまで深く浸透していたのである。平安末（1180年）頃に編纂された『梁塵秘抄』

巻二には、「仏はさまざまにいませども、まことは一仏なりとかや、薬師も弥陀も釈迦弥勒も、さながら大日とこそきけ⁶」との歌が残されているように、種々の仏の本体は大日如来一仏であるとする思想は、平安社会の一般常識にまでなっている。このような、密教と密接に結びついた阿弥陀仏信仰の盛んな時代に育ち、また円教と密教の一致を説く叡山で仏教を学んだ親鸞にとって、顕密一致は非常に身近な思想であると同時に、その後の親鸞思想に多大な影響を与えたと考えることは自然である。

親鸞教義の根底をなす思想は念仏である。玉城康四郎（1915—1999）は、『信巻』は、如来の真真心が主体者自身の心となって至り届いているところを、さまざまにいい表わしているに外ならないから、狭い意味の基礎づけは『行巻』にある⁷と述べているように、他力の念仏のはたらきを受けて生じるものが他力の信である。その他力の信心を親鸞は往生の正因とするのであるから、玉城のいうように、親鸞思想の根本は念仏にあるといえる。

その念仏思想を端的に表現しているところが、『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』と略称）・「行巻」に説かれる⁸六字釈（詳細後述）である。それは、それまで衆生の往生行として考えられた念仏を、阿弥陀仏のはたらきとして読み取った、親鸞独自の考えが示されたものである。このような、他に類を見ない親鸞独自の論理を生み出したものは、比叡山で学んだ円密一致の教えであるとする。

1. 顕密一致

親鸞は比叡山で阿弥陀仏について学んでいるのであるが、その天台の仏身論では阿弥陀仏を如何なる仏として考えているのか、六字釈を読む前に、その仏身論を概観しておきたい。天台の仏身論については、これまでも多く論じられ、近年においては、水上文義が、最澄から安然に至るまでの台密教の深まりとともに、仏身観がどのように変遷したのかを『台密思想形成の研究』にまとめている。ここでは、この水上の研究を参考にして、天台の仏身論をまとめることにする。

最澄は円・戒・禅・密の四宗兼学を宗是として天台宗を開いたのであるが、その教えの正当性を表すために『内証仏法相承血脈譜』を著し、それぞれの

教学の祖師から自分へと続く系譜を明らかにしている。その淵源として最澄が立てた教主を並べると、「天台法華宗相承師師血脈譜」(円)においては「常寂光土第一義諦靈山淨土久遠実成多宝塔中大牟尼尊」とし、「天台円教菩薩戒相承師師血脈譜」(戒)においては「蓮華台蔵世界赫赫天光師子座上盧舎那仏」が、そして「達磨大師付法相承師師血脈譜」(禪)においては「垂迹釈迦大牟尼尊」がそれぞれに立てられている。また「胎蔵金剛両曼荼羅相承師師血脈譜」(密)では「胎蔵曼荼羅毗盧遮那如来」と「金剛界毗盧遮那如来」が、「雜曼荼羅相承師師血脈譜」(密)においては「金剛道場大牟尼尊」が立てられている。

この『内証仏法相承血脈譜』を見る限りでは、最澄の円・戒・禪・密の法門の教主は、釈迦仏・盧遮那仏・毘盧遮那仏と、一見整理統一されていないように見受けられる。しかし天台独自の考えからすれば、これらのさまざまの教主は、同一であると考えられているのである。中国において天台の礎を築いた天台大師智顛(538-597)は、『法華玄義』巻七において、「境妙究竟じて顕ずるを毘盧遮那と名づけ、妙智究竟じて満ずるを盧遮那と名づけ、行妙究竟じて満ずるを釈迦牟尼と名づく。三仏は一異ならず¹⁰」と述べている。法身毘盧遮那仏は覺りの境地を表す仏であり、報身盧遮那と応身の釈迦仏は、仏智を以て世界に遍満し衆生教化する姿であるという。つまり仏身の、法身毘盧遮那、報身盧遮那、応身釈迦の三身は、相即して異ならないとする、三身即一の論を展開している。法身毘盧遮那とは色も形もない真如そのものの仏であるから、常寂に衆生を照らしているものの、自らが説法をすることはないと考えられている。これが仏教における共通の法身觀である。そこで、実際の衆生教化は利根の者には報身盧舎那が、また鈍根の者には応身釈迦仏が行うとする¹¹、三身即一の論理である。

最澄は智顛の教えを受ける者であるから、上記のような円戒禪密のそれぞれの教主も、三身即一で同体異名に過ぎないと認識を持っている。そこには、当然法身毘盧遮那仏即阿弥陀仏、毘盧遮那仏即釈迦仏の考えがある。また、法相宗の僧、徳一(749?-824)との論争を通じて、最澄の仏身論は深まり、『守護国界章』巻中之下などでは、この三身が同体であるだけでなく、そのはたらきさえも本来的には同一であることを、中国天台第六祖湛然(711

—782) の『法華玄義釈籤』の中に表現される「俱体俱用^{くたいくゆう}12」の語をもって強調している。

化仏非化仏法仏報仏等を示現するは、皆大事を成ぜんが為の故なり。円教に説く所の常住三身は俱体俱用にして、大事を成ぜんが為の故に言う。

(中略) 異体の故に十方三世各々不同なり。同体の故に一大法身なり。都て差別無し。一即一切の故に常差別立し、一切即一の故に常平等存ず¹³。

このように、法身毘盧遮那仏・報身盧舎那仏・応身釈迦仏の三身は、一つの目的を達成するための姿であり、俱体俱用、つまり、相即の同体であるとともに、はたらしきの上でも同一であると、最澄は考えたのである。これが日本天台の開祖最澄の仏身観であり、決して揺るがすことのできない宗となったのである。以後の仏身観は最澄の三身即一と俱体俱用の考えを土台とし、密教との整合性を図っていくことになる。

天台はなぜ密教にこだわるのかという、時代の要請が密教であったからである。延暦二十四年(805年)に唐から帰朝した最澄に求められたことは、桓武天皇(737—806)の病氣平癒のための密教の祈祷であった。それは、最澄の持ち帰った密教呪法が、願いをかなえるために有効であると期待されていたからである。皮肉なことに、時代は天台ではなく、最新の密教を求めていたのである。しかし、最澄の留学目的は天台教学を学ぶことであり、密教は雑密を学んだに過ぎなかった。そこに空海が純密を学んで帰朝するのである。結果、空海の真言宗が時代の脚光を浴び、天台に代わり宮中行事のほとんどを担うことになった。その上、空海は最澄の天台宗を捉えて、法身説法の立場から密教に劣る教えであると、断じたのである。ある意味、天台の存立意義を否定されたのである。

このような時代の流れの中で、最澄亡き後の比叡山は、時代の要求に合わせ、密教重視の傾向を強め、結果として、日本天台における仏身観も、その密教思想の深まりの中で語られていくこととなる。これが顕密一致における仏身論の展開であるが、それは、『法華経』教主としての釈迦と密教の教主

である大日如来＝毘盧遮那仏との整合性を、どのようにもたせるかという問題である。これが最澄以後の弟子たちに遺された最大の課題として、浮上してきたのである。

日本天台における密教学は、真言宗の東密に対して台密と呼ばれ、入唐僧円仁がその基礎を造ったとされる。その円仁が法華円教と密教との理の一致を説いたことはよく知られているが、これに付随して仏身についても、釈迦と大日の二仏一致を提唱している。

毘盧遮那仏は不久現証と云うと雖も、而も成仏して以来甚大久遠なり。経たる所の劫数を説かざる所以は、経に於いて各おの傍正の有るが故に。彼の法華は近成の執を破さんが為の故に広く久成の事を説く。今の此の経は頓証の相を顕さんが為に、是の故に広く此の現証の相を演べ、彼の久成の事を説くを略す。傍正有りと雖も二仏異ならず。是の故に大唐大興善寺の阿闍梨云く、彼の法華の久遠成仏は、只だ是れ此の経の毘盧遮那仏なり。異執すべからず¹⁴。

このように円仁は『金剛頂経疏』において、「大唐大興善寺の阿闍梨」の意見を紹介しながら、釈迦仏即毘盧遮那仏を明確にしているのである。

円仁の後に出了た円珍は、釈迦仏即毘盧遮那仏の顕密一致に立つ仏身論を、積極的に推し進めた。例えば最澄著作の『授菩薩戒儀』の裏書に、円珍は次のような文を残している。

法華別序の丈六仏は即ち遮那法身也。(中略) 又た純円の門に寄せて之を釈せば、丈六仏は本来是れ大日法身なり¹⁵。

これは法華円教の理によって丈六の釈迦と法身毘盧遮那如来の一体を説くものであり、やはり天台の三身即一の立場からではあるが、両者の一体が明確に説かれている。その他にも『授決集』や『法華論記』、『観普賢経記』、『大日経指帰』などにも同様の主張を見ることができる。このように、円珍は、釈迦仏即毘盧遮那仏を強く押し出しているのであるが、これは、円珍の

時代において密教の隆盛を無視できないという、外的要因が強くはたらいたためと考える。釈迦仏を教主とする天台宗を、時代が求めている密教と同等の教えであることにする必要があったのであろう。

円珍は『大悲蔵瑜伽記』巻上に、円珍在唐中に得た唐決を次のように紹介してあるが、これは天台の説く、釈迦仏即大日如来の正しさを証明するための虎の威であろう。

和上（＝法全）に諮問して曰く、大日と釈迦とは一と為すや二と為すや否や。和上答えて曰く、本来一仏にして二体有ること無し。但し機見に約すれば、其の別有るに似たり。儀軌上の鉢索心臍藏等印は皆是れ大日尊一身上の事にして更に異なり無き也¹⁶。（括弧内、筆者注）

中国長安の青龍寺法全は、円珍の「毘盧遮那と釈迦は同体か異体か」という問いに答えて、「本来一仏であるが、衆生の機根の立場によって別に見えるだけである」と回答している。円仁も「大唐大興善寺の阿闍梨」を引き合いに、毘盧遮那と釈迦の同体を主張していたが、同様のことが円珍によってもなされているのも、天台即密教の権威付けである。

円珍の仏身観もやはり天台の三身即一の思想に基づくものではあるが、水上の指摘によれば、三身が法身毘盧遮那一仏に帰納するものとして明確に主張されている点が、天台仏身論における円珍の功績といえる¹⁷。円珍はこれを、『法華論記』巻九に明確に述べている。

故に境妙究竟の顕を毘盧遮那と名づくと云う。本迹異なると雖も大日同体なり¹⁸

「本迹雖異、大日同体」とされる箇所は、本来天台第六祖の湛然の著作中に見られる「本迹雖異、不思議一」の文を受けたものであることは明らかであるが、天台の伝統の上から、単純に三身が同体であると説いた円仁までの主張とは異なり、円珍には教主観の軸を法身毘盧遮那仏とする意図があったことを、水上は示唆している¹⁹。円珍は、すべての仏は本地からさまざまな

姿を以て垂迹したものであるという。つまり、法身である毘盧遮那仏から、報身の阿弥陀仏、応身の釈迦仏が、機の資質に応じて姿を現すとする考えで、すべての仏の根源を法身毘盧遮那仏にしている。

天台密教を完成させた安然是、『真言宗教時義』において四一教判を立てたことで有名である。これはさまざまの教判を密教の立場から整理しようとしたもので、台密教判の集大成をなす画期的なものである。安然是この書の冒頭で、「真言宗（台密）では、一仏・一時・一処・一教を立てて、三世・十方の一切の諸仏の教えを判別し収める²⁰」（括弧内、筆者注）と、「四一」を論じることで、一切経の教判を定めるという。

その「四一」とは具体的に、「一切の仏を一仏と名づけ、一切の時を一時と名づけ、一切の処を一処と名づけ、一切の教えを一教となづける²¹」である。末本文美士は、これを『一』はすべてを統合する絶対の『一』であり、『一切』がその『一』に統合されるというのである。即ち、『一切』と言っても、じつはさまざまのものが単にばらばらにあるわけではなく、『一』なるものに集約されるのである²²と説明している。その「一」は何かというと、「一無始無終の本来の常住の仏を一切仏と名づけ、無始無終の平等の時を一切の時と名づけ、・・・²³」と説くように、「無始無終」の仏とは、法身毘盧遮那仏のことである。この毘盧遮那仏が「一」で、この世界の、仏を含めてすべてのものが、「一」である法身毘盧遮那仏から現れる。これがこの世界に現れるさまざまのものの存在の根底である。だから、「覚る以前には、仏・時・処・教が異なるが、覚った後には、仏・時・処・教は一つである²⁴」という。つまり、迷いの中にある者には別々に見えるが、悟った者にとっては、唯一つの毘盧遮那仏であるという。

このように、毘盧遮那仏に統括されていくことを説くことで、『法華経』教主の釈迦仏と、密教教主の毘盧遮那仏との同一を説明しているのであるが、この安然の主張も、また日本天台の宗是である三身即一・俱体俱用の理論を下敷きにし、その上で密教の教理との整合性をもたしたものである。

密教といえば真言宗であるが、現在の研究においては、空海以後の覚鑿（1195－1143）が出るまでの二百年間の真言宗は、教学的な発展がなかったと考えられている²⁵。逆に、この天台宗における密教研究が、真言密教に多

大の影響を与えているのである。それは、真言中興の僧とされる覚鑿^{かくゆう}でさえ、長承二年（1133）に、天台座主になる僧覚猷（1053—1140）から灌頂を受けていることから窺うことが出来る。このような歴史的事実からいえば、親鸞の阿弥陀仏観への密教の影響を考えるとときには、天台の仏身論を基に考察すればよいことになる。

2. 六字釈の問題点

「行巻」に述べられる親鸞六字釈は「御自釈」といわれ、自らの言葉で「南無阿弥陀仏」の六字の意味を解釈したものである。これが説かれる『教行信証』の正式名は『顕浄土真実教行証文類』といわれ、「文類」という語が付いている。「文類」とは『選択本願念仏集』の「集」と同じで、「聖典の要文を集めたもの²⁶」の意であり、さまざまな経論釈から必要な文章を引用し集めた書であることを示している。つまり、この書の大半が引用文であることからいえば、親鸞自らの言葉で語る「御自釈」の価値は重い。特にこの六字釈は親鸞の念仏の概念を述べるところであるだけに、従来より重要視されているのである。桐溪順忍²⁷（1895—1985）は、「（六字釈は）竜樹・天親・曇鸞・道綽・善導の五祖の引文を終わって、引用のなかのもっとも重要な問題について御自釈されたものであります。しかも、それは行巻の大行とは何かを決定する重要な意義をもつ²⁸」（括弧内、筆者注）と、その重要性を強調している。

この「行巻」に説かれる六字釈は、親鸞の仏身論が展開されていると考えるのであるが、管見ではあるが、未だこの説を目にしたことはない。その原因は、六字釈の読みに問題があるように思える。詳しくは後で述べるが、この中に出てくる選択本願の語を第十八願として読まなければならないという前提が設けられ、それがネックとなって、読みが制約されているようである。結果、恣意的解釈となり、中には相反する説まで見られるのが現状である。この反省に立ち、選択本願の縛りを離れて六字釈を読むことから始めたい。

親鸞の六字釈は、善導（613—681）の『観經四帖疏』に説かれている「南無といふは、すなはちこれ（A）帰命なり、またこれ（B）発願回向の義なり。阿弥陀仏といふは、（C）すなはちこれその行なり（即是其行）。この義をも

つてのゆゑに (D) かならず往生を得 (必得往生) と²⁹ (以下、善導六字釈と略称) を解釈したもので、従来、その内容から前後二つに分けて考えられている。

- 【1】しかれば南無の言は (A) 帰命なり。「帰」の言は、至なり。また帰説なり。説の字は、悦の音なり。また帰説なり、説の字は、税の音なり・悦税二つの音は告なり・述なり・人の意を宣述^{のぶる}なり。「命」の言は、業なり・招引なり・使なり・教なり・道なり・信なり・計なり・召なり。ここをもつて帰命は本願招喚の勅命なり。(B) 発願回向といふは、如来すでに発願して衆生の行を回施したまふの心なり。(C) 即是其行といふは、すなはち選択本願これなり³⁰。

- 【2】(D) 必得往生といふは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。経には即得といへり、釈には必定といへり。即の言は願力を聞くによりて報土の真因決定する時剋の極促を光闡するなり。必の言は [審^{つまびらか}なり・然^{しからしむる}なり・分^{わかちきわむる}極なり] 金剛心成就の貌なり³¹。]

このように、【1】で「帰命」・「発願回向」・「即是其行」の三義を、そして【2】で「必得往生」を解釈することで、南無阿弥陀仏の念仏のもつはたらきを明らかにしたものである。現在の主流をなす解釈では、【1】の三義で阿弥陀仏のはたらきが説かれ³²、【2】でその阿弥陀仏のはたらきを受けた者の得る現生正定聚の益³³が説かれるとされている³⁴。

この阿弥陀仏のはたらきを説いたものが第十八願であり、それは「たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂して、わが国に生れんと欲うて、乃至十念せん、もし生れずは、正覺を取らじ³⁵」と、念仏申す者を救うという阿弥陀仏の誓いが説かれた願であり、親鸞はこの誓願を至心信樂の願と名付けている。そうすると、前半で説かれる阿弥陀仏のはたらきを至心信樂の願と置き換え、そして、後半で正定聚の機が説かれるとしたならば、これは「信巻」の標願・細註に説かれる「至心信樂の願・正定聚の機」³⁶と完全に

重なることになる。つまり、標願・細註がそこで説かれる内容を象徴することからいえば、これは六字釈の信卷的解釈といえるものである。当然のことであるが、親鸞の念仏を論じる時は、現在の主流をなすこの信卷的解釈に基づいて自説を展開することになる³⁷。

しかし、客観的に考えれば分かることであるが、この六字釈は「行巻」に置かれるもので、その標願・細註には「諸仏称名之願・浄土真実之行・選択本願之行」とあり、諸仏の称名としての第十七願が説かれる「巻」である。第十七願とは、「たといわれ仏を得たらんに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、わが名を称せずは、正覚を取らじ³⁸」と、十方の諸仏がそれぞれの国において阿弥陀仏の名号を讃嘆し、阿弥陀仏の教えを説くことを誓ったもので、釈迦仏のはたらきを表す。つまり、この釈迦の説法のはたらきが「行巻」で説かれていることを、この標願・細註は示しているのである。特に、この六字釈は「行巻」の中でも最も重要な役割を果たすところとされている³⁹。であるならば、「行巻」の性格を最も強く表すこの六字釈は、諸仏称名の願に示される釈迦仏のはたらきを説いたものとして解釈するのが、自然であると推測する。そして、この六字釈の行卷的解釈が成り立つとき、そこに法身説法を見ることができるのである。

3. 六字釈前半

六字釈前半は、善導六字釈に説かれる南無の意味としての帰命と発願回向、そして選択本願の三語を解釈したもので、この相互関係を論じることで、南無阿弥陀仏の念仏のもつはたらきを明らかにしたものである。この三語の相互関係は単純で、本願招喚の勅命が発願回向されて選択本願となったと理解することができるのであるが、その解釈はさまざまに分かれる。どのように読むべきか、前後の関係に注意しながら解釈を施してみる。

(1) 本願招喚の勅命

親鸞は、六字釈において帰命を本願招喚の勅命であると定義しているのであるが、その解釈には大きく分けて二種あり、一つ目の主流になる解釈では次のように理解されている。

①「帰命」の語は、「本願招喚の勅命」という意味になります。阿弥陀仏が一切衆生を救うという本願を建立され、「念仏せよ、汝を救う」との呼び声を通して、迷える衆生を撰取り続けているはたらきが、帰命の意であったのです⁴⁰。

本願の心、「必ず救う、われにまかせよ」という如来のところがそのまま喚びかけとなって衆生にはたらきかけていることをあきらかにされる⁴¹。

この「必ず救う、われにまかせよ」という如来のころを説いた本願とは、以下で詳しく述べるが、第十八願の心ということになる。とすると、この願が成就して現実にはたらきかけていることが、本願招喚の勅命の意味になる。ところが、現在では選択本願の語を第十八願として読まなければならないという前提が設けられている。この前提を強く意識したならば、本願招喚の勅命を第十八願とは読めなくなる。そこで二つ目の解釈が出てくる。それは選択本願が「第十八願の完成されたものであることをあらわすという見方⁴²」から逆算するものであるが、②「阿弥陀仏の救済心そのものであって、まだ本願としてまとまっていない状態を示す」との考えである。

これを要約すれば、②の本願招喚の勅命を第十八願（名号）成立以前のこととし、これが廻向されて選択本願になると考えるか、①の本願招喚の勅命が第十八願の完成を表し、それが廻向されて選択本願になるとするかである。つまり、本願招喚の勅命を第十八願にまとまる以前とするか以後とするかの違いがある。この本願招喚の勅命の理解によって、選択本願の解釈が変わってくることになる。

親鸞は本願招喚の勅命の説明に善導の二河譬を当てている。二河譬とは、進んでも死、退いても死、留まっても死という三定死の危機状態の中において、釈迦弥陀二尊の発遣・招喚の声にしたがって救われるという話である。この二尊の内、阿弥陀仏の招喚の声を、親鸞は『愚禿鈔』において、「西の岸

の上に人ありて喚ぼうといはくといふは、阿弥陀如来の誓願なり⁴³」と、誓願であることを明記し、また「信巻」でその誓願を説明して「欲生といふは、すなはちこれ如来、諸有の群生を招喚したまふの勅命なり⁴⁴」と述べている。つまり、第十八願に説かれる欲生が「諸有の群生を招喚したまふの勅命であるという。とするならば、六字釈の本願招喚の勅命も第十八願であることになる。

これを受けて、江戸時代に活躍した道隱（1714—1813）も同じく、「帰命の二字は俱に如来の教命となす。（中略）帰は亦仏の教命なるが故に、第十八願の三信如来告勅の教命となす。故に本願の二字を加ふ⁴⁵」と、本願招喚の勅命が第十八の誓願を表すと述べている。この本願招喚の勅命を「阿弥陀如来の誓願なり」と断じることからいえば、これを第十八願建立以前の阿弥陀仏の心とする②の解釈は成り立たないことになる。

親鸞は明確に本願招喚の勅命を第十八願と記しているのであるが、不思議なことに、現在の解説書では、一律にこれを明記しない。本願招喚の勅命で名号の完成を説く①の解釈においても、「必ず救うので私にまかせなさいという、阿弥陀仏のおこころ（中略）が、そのまま喚びかけとなって私たちに働きかけているというのが、本願招喚の勅命です⁴⁶」と、その内容はまさに第十八願としながらも十八願の名は記されず、逆に、「選択本願とは、原則的に第十八願のこと⁴⁷」と、後に出てくる選択本願を第十八願と明記している。ここに、①の解釈のもつ大きな問題がある。六字釈前半の要旨は、本願招喚の勅命という誓願が回向された結果、選択本願という新たな誓願になったとまとめることができた。とすると、選択本願を第十八願とする①の解釈の骨子は、第十八願（本願招喚の勅命）が回向されて、十八願（選択本願）になったという妙なことになり、選択本願という新たな誓願が持ち出された理由が不明となる。この矛盾を際立たせないために本願招喚の勅命で願名を出さないのであろうが、①の解釈には今述べた矛盾がある。このように、現在見ることのできる本願招喚の勅命の解釈は、①・②どちらも問題があることになる。とすれば、どのように理解すればいいのであろうか。

親鸞にとって本願招喚の勅命は第十八願である。これを動かすことはできず、これを前提として六字釈は考えなければならない。つまり、本願招喚の

勅命を阿弥陀仏のはたらきと理解した時、選択本願をどのように解釈すべきか、これが今後の問題となる。

われわれの往生は、この第十八の誓願が成就した時、「本誓重願虚しからず、衆生称念すればかならず往生を得⁴⁸」とあるように、名号は名号としてはたらき、われわれの往生は可能になるのである。先に触れた本願招喚の勅命を十八願成就とする①の解釈でも、「(阿弥陀仏の) おこころが、そのまま喚びかけとなって私たちに^{はたらきかけている}というのが、本願招喚の勅命です」(括弧内・傍点、筆者注)と、阿弥陀仏の呼び声である本願招喚の勅命(第十八願)が直ちに衆生救済のはたらきをなすと解釈している。本願招喚の勅命とは阿弥陀仏の名号である。つまり、われわれは阿弥陀仏の名号のはたらき一つで救われるとするのである。確かにその通りである。しかし、そこには一つの条件が付いていることを見落としてはいけない。

その条件とは、釈迦仏の扱ひである。名号だけで救われるのならば、当然のこととして、そこに釈迦仏の存在する必要はない。現在、浄土真宗において釈迦仏を語ることがないのも、これを表す現象であろう。では、往生にとって必要のない釈迦仏が、「行巻」の「諸仏称名の願」として詳しく説かれ、また、先の二河譬においても、釈迦弥陀二尊のはたらきで救われるとして、釈迦仏が説かれるのはなぜであろうか。つまり、われわれの往生にとっての釈迦仏のはたらきは何かという問題である。

確かに、われわれの救済は第十八願の名号のはたらきによってなされる。これは間違いのないことであるが、ではその救済を可能にする第十八願の成就とは、どのようなことを成就とするのであろうか。十八願成就文を見ると、「諸有の衆生、其の名号を聞きて、信心歡喜せんこと乃至一念せん至心に回向せしめたまえり。彼の国に生まれんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住す⁴⁹」とある。この成就文を注意して読むと分かることであるが、「名号を聞いて、信心歡喜して、乃至一念の念仏をするところに、大願業力が働いて往生する」のであり、名号の完成を、そのまま救済の実現としていない。その完成した呼び声を衆生が聞いて念仏したその時を、第十八願の成就としている。つまり、第十八願で説かれる阿弥陀仏の救済の完成は、名号の完成

は当然のこととして、同時に、その呼び声を衆生が聞くことが条件とされているのである。このことに注意しなければいけない。

親鸞も、『浄土文類聚鈔』の中で「法蔵菩薩因位のうちに、殊勝の本弘誓を超発して、無上大悲の願を建立したまふ。思惟撰取するに五劫を経たり。菩提の妙果、上願に酬ひたり。本誓を満足するに十劫を歴たり⁵⁰」と述べ、殊勝の本弘誓・無上大悲の願（第十八願）に説かれる名号（呼び声）の完成に五劫の時間がかかり、またその名号を衆生に聞かせるための思惟撰取の完成にさらに五劫の時間がかかったと述べている。そして、この二つのはたらきが完成したところで「本誓を満足する」、つまり救済は完成するという。

今問題となっている本願招喚の勅命が表すものは、阿弥陀仏の呼び声であり、それは「殊勝の本弘誓・無上大悲の願」のことであり、そこに「思惟撰取」は含まれていない。とするならば、名号としての呼び声の完成のみで第十八願成就を考え、阿弥陀仏の救済が実現とする①の解釈は、ここでも成り立たなくなる。

（2）発願回向

われわれを救うはたらきをなすものは名号である。これは浄土教において絶対の真実である。にもかかわらず、この「殊勝の本弘誓」の他に、その名号を衆生に聞かせるための「思惟撰取」をなぜ必要とするのであろうか。直ちに阿弥陀仏が名号を説けば済むことである。なぜ名号を聞かせるはたらきが必要となるのか。結論からいえば、名号が完成しても、その名号の呼び声を人間は聞くことができないとする、親鸞の考えがあるからである。

親鸞は比叡山横川の常行三昧堂で行をしたのであるが、その常行三昧堂は円仁が東塔に建てたのを始まりとし、その様式は法界寺と同じく本尊を阿弥陀仏とし、四方の柱に四摂菩薩を配したものであったと伝えられている⁵¹。これらの四摂菩薩は大日如来の眷属であることから、この阿弥陀仏の本地は大日如来であると考えられる。また、東密の密教図像研究の基本的資料である『覚禪鈔』には、「叡山の東塔の常行堂の五仏は図の如し。西塔横川もこれに同じ。中尊等身の阿弥陀の頂に宝冠あり⁵²」と、親鸞が修行した横川常行堂の阿弥陀仏も、宝冠をかぶった大日の姿をとっていたことが記されている。

これは金剛界八十一尊大曼荼羅の阿弥陀五尊に基づくもので、密教の様式に則ったものである。円仁が、なぜ密教様式の阿弥陀仏を本尊としたのかというと、「恐らく中国の常行三昧の道場安置仏像は八十一尊曼荼羅の阿弥陀五尊が安置されていた⁵³」と考えられている。つまり、円仁が五台山の常行三昧堂で見た本尊がこの宝冠阿弥陀仏であり、それを弟子の相応に伝えたのであろう、「相応（845-918）が師の遺命により円仁請来の曼荼羅図様をもとにして常行堂五仏を造像した⁵⁴」と、宇野は論じている。

この大日如来を暗示する阿弥陀仏の前で常行三昧の不断念仏を行じたのである。この経験が、顕密一致の大日即阿弥陀仏の考えを、疑う余地のない自明のこととして親鸞の深層意識に刻み込んでいくのである。事実、親鸞は『教行信証』において、阿弥陀仏を「威神光明は最尊第一にして、諸仏の光明の及ぶ能はざる所なり⁵⁵」とし、また「なほ伏蔵のごとし、よく一切諸仏の法を撰するがゆゑに。なほ大地のごとし、三世十方一切如来出生するがゆゑに⁵⁶」と、阿弥陀仏を「威神光明最尊第一」とし、また一切諸仏の母と表現しているのであるが、これは大日如来が大いなる光の仏であり、一切諸仏の王であるとする密教の考えと合致するものである。このように、親鸞は大日如来と同じ法性法身の仏として、阿弥陀仏を考えているのである。

この仏の根源となる法性法身仏とはどのような仏かといえ、親鸞は「いろもなし、かたちもましまさず、しかればこころもおよばず、ことばもたえた⁵⁷」仏であるという。姿形のない仏であり、われわれの「こころもおよばず、ことばもたえた」認識不能の存在であるから、この法身仏が如何に語ろうとも、われわれは聞くことが出来ないのである。大峯顯は、それを「人間の言葉ではない言葉です。（中略）存在そのものの言葉という意味では宇宙言語、言葉の最も根源的な姿という意味では原始言語とでもいえる⁵⁸」と表現している。分別の世界に生きる人間には、その分別を超えた悟りの世界の言葉は、言葉に分節される以前の根源的言語であることから、われわれには認知不能の言葉である。これが法性法身の語る言葉である。

われわれに語りかける仏は、今述べた法性法身の阿弥陀仏ではなく、報身の阿弥陀仏⁵⁹とされている。ところが、その報身の阿弥陀仏もまたわれわれに語り得ない仏であると、親鸞はいう。『唯信鈔文意』に報身を説明して、「ひ

かりの御かたちにて、いろもましまさず、かたちもましまさず、すなはち法性法身におなじ⁶⁰」仏であるという。法身の阿弥陀仏と報身の阿弥陀仏は同体の仏であると親鸞はいうのであるが、これは安然の説く顕密一致の仏身論であることを、押さえておきたい。

報身の阿弥陀仏も法身の阿弥陀仏と同じ「いろもなし、かたちもましまさ」ない仏であるならば、その言葉はわれわれ人間には認知不能の言葉となる。とすると、報身の阿弥陀仏が如何に本願招喚の声を挙げたとしても、われわれに聞こえないという点で、救済のはたらきをなし得ないことになる。第十八願の本願を立てた仏は、報身の阿弥陀仏である。その阿弥陀仏が如何に語りかけても、人間には聞こえない。これが名号の完成を直ちに第十八願成就としない理由である。

とすると、この報身の阿弥陀仏に留まる限り、南無阿弥陀仏の名を以て救うという願いを完成することはできない。第十八願は完成しないのである。そこに、自らを自己限定し、その呼び声を人間世界の言葉に変容することが必要となる。人間の言葉で語らない限り、名号は名号としてはたらくことができないからである。このはたらきを親鸞は善導の発願回向に読み取り、「発願回向といふは、如來すでに発願して衆生の行を回施したまふの心なり」と解釈するのである。「衆生往生の行である名号を回施する」、つまり、阿弥陀仏の呼び声を人間が聞くことのできる言葉へと変容させる必然のはたらきが、この発願回向である。山口益（1895—1976）が、「(法性) 真如は、その **necessary result** としてわれわれの中に流れ入り込んで、われわれの思想言語という形態において形成せられねばならない必然性のものである⁶¹」(括弧内、筆者注)と説いていることが、この発願回向のはたらきである。報身の阿弥陀仏のもつ言葉の限界が、救済のはたらきをなしたいという願い下、必然のはたらきとして、阿弥陀仏自身の言葉を「われわれの思想言語という形態」に変容させるのである。

(3) 選択本願

この人間の言葉になろうとする発願回向のはたらきを受けて、即是其行が出てくる。この即是其行は、「即是其行といふは、すなはち選択本願これなり」

とあるように、親鸞は選択本願とするのであるが、現在の解説書ではこれを一様に阿弥陀仏のはたらき（第十八願）として解釈している。香月院深励（1777—1853）が「この選択本願と云ふは十七願（釈迦仏）のことでは決してない。是は十八願（阿弥陀仏）のこと⁶²」（括弧内、筆者注）であると断定し、大江淳誠（1892—1985）が「選択本願というたら、十八願の固有名詞ということになっておる⁶³」と述べていることがそれである。

この、選択本願は第十八願であるという強い固定観念が、論旨に関係なく適用されているのが現状である。当然のこととして、その解釈には複雑な作業を必要とする⁶⁴。そして、このように難解な作業をやり遂げた結果、かえって歪みが生じることになる⁶⁵。例えば、先に問題提起したように、解釈②の第十八願が回向されて第十八願になったという矛盾も、選択本願を第十八願と固定するところから生じている。このような問題を生じてまで、なおかつ選択本願を阿弥陀仏のはたらきとする必要があるのかは疑問である。

そもそも、選択本願を「十八願の固有名詞」とする考えはどこからきているのかというと、「この心すなはちこれ念仏往生の願（第十八願）より出でたり。この大願を選択本願と名づく⁶⁶」（括弧内、筆者注）と、親鸞が第十八願を選択本願と名づけていることを根拠としている。しかし、『教行信証』における選択本願の使用例を調べると、「行巻」末に、「おほよそ誓願について真実の行信あり、（中略）その真実の行の願は、諸仏称名の願（第十七願）なり。その真実の信の願は、至心信樂の願（第十八願）なり。これすなはち選択本願の行信なり⁶⁷」（括弧内、筆者注）と述べているところがある。これを素直に読むと、選択本願の行としての諸仏称名の願と、選択本願の信としての至心信樂の願があることになる。これが「選択本願の行信」である。また、親鸞は第十七願・第十八願・第十一願を述べた後で、「これらの本誓弘願を選択本願と申すなり⁶⁸」とも記している。つまり、選択本願を第十八願（阿弥陀仏）だけではなく、第十七願（釈迦仏）にももちいているのであり、阿弥陀仏の固有名詞とする考えは根拠のないものとなる。そうすると、当然のことであるが、この選択本願の意味は、文の流れの中で判断することが重要となる。

親鸞は「言即是其行者即選擇本願是也」と、即是其行と選擇本願を同義としている。この即是其行の「其」は直前の発願回向を指す⁶⁹ことから、これを発願回向がはたらいた結果、生起したものが選擇本願であると訳すことができる。そして、この発願回向は、阿弥陀仏の名号を人間世界の言葉へと転じるはたらきであることから、この選擇本願は、人間世界の言葉に変容されたものとして理解すべきものとなる。これが親鸞の考える選擇本願の概念である。この上で、選擇本願が何であるかを考えなければいけない。とすると、それは何か。

選擇本願とは、人間には聞くことの出来ない阿弥陀仏の言葉を人間の言葉に変容されたものであった。つまり、人間の言葉で阿弥陀仏の教えを説く仏を意味している。そして、この六字釈が説かれているところは、「行巻」であった。「行巻」では何が説かれているのかということ、その巻のタイトルが「諸仏の称名の願（第十七願）」であるように、諸仏がそれぞれの国の言葉で阿弥陀仏の名号を讃嘆することを内容とするものである。つまり、諸仏のはたらきが説かれる巻である。この巻に人間の言葉で喋る仏が出てくるとしたら、それは、この世界においては釈迦仏のことになる。釈迦仏の説法が、選擇本願の内容である。

選擇本願を第十八願とするという固定観念を離れ、六字釈の文の流れを辿って六字釈を読むと、そこで説かれていることは、阿弥陀仏（第十八願）のはたらきが釈迦仏（第十七願）の説法として現れたと理解することが出来るのである。親鸞は「行巻」末に「正信偈」を置いている。これはそれまで説いてきたことを簡略し、偈文の形でまとめたものである。そこに「如來所以興出世 唯說彌陀本願海⁷⁰。(如來、世に興出したまう所以は、唯、弥陀の本願海を説かんとなり)」とある。釈迦仏は何をするためにこの世界に応現してきたのかといえ、それは「唯、弥陀の本願海を説かんとなり」であるという。

これが「行巻」で説かれたことの内容であるならば、それが端的に示されたものとして、この六字釈を考えることができる。

(4) 法身説法

六字釈前半に見ることのできる親鸞の仏身観には、注目すべきものがある。当時の仏教では、果分不可説が是とされていた時代である。果分とは悟りの世界のことで、その悟りの「いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえた」出世間無分別智の世界は、分別の世界に生きる人間にとっては認識不能の境地であるが故、それを語ることはできないとされている。禪の不立文字であるが、これが当時の仏教界の常識であった。とすると、発願回向の結果現れた応身の釈迦仏は、人間世界の言葉で説法するが、それは悟りの世界を如実に説いたものではなく、随他意方便の教えでしかないことになる。これが空海（747-832）の顕教批判である。その顕教に対して、法身仏が説法する密教は天台より優れた教えであるという。この空海の批判を打ち破るために考えられたのが、先に見た顕密一致の仏身論であった。釈迦仏と毘盧遮那仏は同体異名の仏であることを説くものである。

この説を最初に説いたのが円仁である。これ以降の天台の仏身論はこの説を基にして展開される。『往生要集』を著し浄土教の基礎を固めた源信（942-1017）も例外ではなく、『一乗要決』に「法華圓宗義。多通眞言教⁷¹。（法華圓宗の義は多く眞言教に通ず）」と、自身の説が顕密一致の上にあることを述べている。浅井圓道は「円密一致の伝統は源信の中にも生きていたことがわかる⁷²」と記している。親鸞の師は法然であり、『選択本願念仏集』の表題が「往生之業念仏為本」であることは有名であるが、これは源信の『往生要集』の第五助念方法門の第七総結要行に出ている言葉であることから分かるように、源信の影響を強く受けているのである。これは「確かめる必要もなく自明のこととして了解されている⁷³」といわれる。つまり、法然も顕密一致の仏身論の上にある。親鸞は叡山で学び、後に法然に教えを請うのであるが、当然のこととして、この顕密一致の仏身論を六字釈に読み取ることができるのである。

六字釈の構造は、本願招喚の勅命が発願廻向されて、選択本願となったのである。そして、もう一つ、これは現在完全に見落とされているのであるが、六字釈は「南無といふは帰命」と始まっているのである、そして「帰命とい

ふは・・・本願招喚の勅命なり」である。つまり、本願招喚の勅命は、その帰命の内容であった。ということは、本願招喚の勅命は、南無のはたらきを説明したものである。南無がはたらいて本願招喚の勅命となったのである。

ではその南無とは何か。この本願招喚の勅命を、「正信偈」にある「法蔵菩薩因位時、・・・・超発希有の大弘誓⁷⁴」の「希有の大弘誓」であるとする、因位の法蔵菩薩が、南無のはたらきを表す。つまり、本願招喚の勅命を生み出すものが南無である。そして本願招喚の勅命が成就したものが阿弥陀仏であるから、阿弥陀仏はこの南無から生じたことになる。すると、六字釈の示すものは南無の法性法身から報身の阿弥陀仏が生じ、その阿弥陀仏が人間世界で救済のはたらきをなすために、応身の釈迦仏となったとなる。

親鸞は仏身に法身・報身・応化身の三身を考え、その相互の関係を「弥陀如来は如より来生して、報・応化、種種の身を示し現じたまふ⁷⁵」と述べている。「如」とは、真如法性のことであり、その世界がもつはたらきを法性法身の仏として擬人化して表現する。先に論じたように、親鸞は法性法身を阿弥陀仏と考えていることから、これを、法性法身の阿弥陀仏が、報身・応化身の姿となってこの世界に現れると読むことが出来る。とすると、この世界に出現した釈迦仏の本地は法身の阿弥陀仏となる。事実、親鸞は「久遠実成阿弥陀仏、五濁の凡愚をあはれみて、釈迦牟尼仏としめしてぞ、迦耶城には応現す⁷⁶」と詠っているのであるが、この久遠実成とは法性法身仏を表す言葉であり、その法性法身の阿弥陀仏が凡愚の者を救うために、人間の言葉を語る釈迦仏となって応現したという。このように、六字釈冒頭の南無に注目するところに、法性法身の阿弥陀仏から応身の釈迦仏への流れが明確になる。

六字釈にある顕密一致の思想を明確にするために、法性法身の阿弥陀仏を毘盧遮那仏に置き換えると、毘盧遮那仏が釈迦仏となって現れたとなるが、これは顕密一致の仏身論で常に説かれていることである。そして、この法身毘盧遮那仏を基体とし、毘盧遮那仏からすべての報身・応身の仏が現れる。とすると、この世で説く釈迦仏の説法を、応身の釈迦仏の説法と理解することは誤りになる。そうではなく、その釈迦仏の本地である法身毘盧遮那仏の直説の説法である。密教では、毘盧遮那仏の説法を法身説法といい、真実そ

のものが如実に説かれると考える。これが真言の優位性であったが、天台の教主釈迦仏が毘盧遮那仏の現れであるならば、天台の根本聖典である『法華経』も法身説法となる。それと同じように、浄土教で釈迦仏が説く念仏の教えも、法身説法となる。

この六字釈に見ることのできる仏身論は、四一の教判を説いた安然説そのものである。安然是台密の大成者であり、この説を真言密教の僧が学ぶ程の密教的色彩の強いものであるが、これが六字釈の根底を支える論理となっているのである。親鸞は、これによって、釈迦説法の絶対的真實性を説いているのである。

4. 六字釈後半

(1) 従来の解釈

六字釈前半では、阿弥陀仏の名号が釈迦仏の説法となってこの世界に出現することが説かれていたのであるが、注意しなければならないことは、ここで説かれている三義は全て願であり、願成就ではないということである。本願招喚の勅命の誓願であり、発願回向の願いであり、選択本願という願いであることを忘れてはいけない。まだ説法はしていないのである。これを受けて、次の六字釈後半【2】が展開する。

必得往生といふは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。経には即得といへり、釈には必定といへり。即の言は願力を聞くによりて報土の真因決定する時剋の極促を光闡するなり。必の言は〔審なり・然なり・分極なり〕金剛心成就の貌なり。

このように、後半では「必得往生」について説かれている。一般に不退転に至るのは浄土に往生してから後のこととされるのであるが、ここでは聞成就のその時に、比の身をもって不退転に至ることが約束されるとしている。これを現生正定聚といい、親鸞思想の特異性を示すとされるが、これも密教の即身成仏の教えと一致するものである。このように、この六字釈は、法身説法と即身成仏という密教の二大思想が根底に論じられているのである。

では、後半で何が説かれているのかとなると、現在の解釈は二種に分かれている。それは前半のまとめである選択本願を阿弥陀仏のはたらきとすると、この後半の内容を考えたものである。その一つは最も一般的な解釈で、(ア)前半の阿弥陀仏の呼び声を、聞き信じた獲信者の姿が説かれると考える⁷⁷。つまり、前半を阿弥陀仏、後半を獲信者の姿とする。もう一つは、桐溪・大江の説く説で、(イ)後半の必得往生が、前半の阿弥陀仏のはたらきの素晴らしさを証明していると理解するものである⁷⁸。これは、前後を通して阿弥陀仏のはたらきが説かれるとするのである。

(2) 新たな解釈

後半を獲信者の姿とする(ア)の説は、現在の主流をなすものであるが、これには明らかな欠点がある。それは、「必」の字訓「然」との矛盾である。親鸞はこれに「シカラシム」と読みを振っている。「シカラシム」とは、「もとめざるに一切の功德善根を仏のちかひを信ずる人に得しむる⁷⁹」はたらきで、仏の他力を表す。とすると、後半を人間の姿として理解することはできない。当然のこととして、これを人間に訳せば矛盾が生じる。『教行信証講義』(山辺・赤沼共著)で、「願力の不思議に然らしめられる⁸⁰」と訳すところがそれで、親鸞が「シカラシム」と使役に表現するものを、シカラシメラレルと受け身に変えている。このように、仏とすべき主語を入れ替えての解釈は、親鸞の意図とは違うものとなる。

では桐溪・大江の(イ)の阿弥陀仏のはたらきとする説はどうであろうか。これを判断するには、六字釈の結びの言葉である「必の言は金剛心成就の貌なり」のもつ意味を理解しなければ解けない。この語がどのように理解されているのかというと、「不退転に至ることが金剛不壊の信心が成就したすがたである」と、獲信者の姿として解釈されている⁸¹。しかし、金剛心には、菩薩の心の堅固さを表すという意味もある⁸²。これを六字釈に当てはめ、法蔵菩薩の救済心の堅固さとして理解したならば、金剛心の成就とは、一如から姿を現した法蔵菩薩の願いが完成し、摂生の業力を持った阿弥陀仏となることと解釈することができる。大江は「必得往生で結ぶということは、それほどの大行なのだ。聞くところに報土の真因を決定せしめるほどの、万行円備

の大成であるということになってくるから、必得往生の積は、前三義を結ぶのである⁸³」と述べる。後半の必得往生は、前半の選択本願が表す阿弥陀仏の願いが成就して、この現実世界ではたらく姿を説いたものであると理解するのである。つまり、大江は、この阿弥陀仏のはたらきを「シカラシム」はたらきと解釈したのである。

しかし、この法蔵菩薩の願いである第十八願（名号）の成就を考える時、忘れてはならないことがあった。それは、本願招喚の勅命に備わる「告げる・述べる・人の意を宣述」するはたらきである。先に論じたように、この人間に語り伝えようとするはたらきが、選択本願としての釈迦仏の説法となったのである。既に、この時点で桐溪・大江の説は成り立たなくなっているのであるが、本願招喚の勅命は、選択本願としての釈迦仏の説法を通してのみ完成するのである。とすると、この選択本願の完成こそが、法蔵菩薩の金剛心の成就でなければならない。具体的には、釈迦仏がこの現実世界において説法する姿こそが、金剛心の成就の貌である。つまり、この世界で「シカラシム」はたらきをなすはたらきは阿弥陀仏ではなく、人間の言葉を語る釈迦仏である。

このように、六字釈後半で説かれていることは、前半の結論である選択本願の成立を受け、その願成就としての釈迦説法の姿である。決して、獲信者の姿が説かれているのでも、また阿弥陀仏の救済のはたらきが説かれているのでもなく、「シカラシム」はたらきとしての釈迦説法の姿である。

おわりに

六字釈は本願招喚の勅命の説明から始まり、「必の言は金剛心成就の貌なり」で終わる。この金剛心は菩薩の願いの堅固さを形容する語で、六字釈では本願招喚の勅命を内容とする第十八願のことであった。そうすると、この本願招喚の勅命の成就した姿が金剛心成就の貌となり、六字釈の前後を通して本願招喚の勅命の成就が説かれることになる。

また、その本願招喚の勅命とは、第十八願に説かれる阿弥陀仏の名号の呼び声であり、その成就文には「聞其名号信心歡喜乃至一念」と、名号を説くことが求められているのであるが、この阿弥陀仏の呼び声を人間は聞くこと

はできなかった。そこに発願回向がはたらき、本願招喚の勅命は選択本願としての諸仏の称名の願に転じたのである。とすると、本願招喚の勅命の成就とは、諸仏の称名の願成就を表すことになる。ここから六字釈を見直すと、本願招喚の勅命が説かれるとする六字釈は、結局、諸仏称名の願の成立とその成就が説かれていることになる。このように言い替えた時、六字釈で説かれていることが、「行巻」の内容である「諸仏称名の願」であることを、初めて理解することができるのである。

この新たな行巻的解釈は、従来注目されることのなかった親鸞思想と密教の関係を浮かび上がらせたのである。そこで明らかになったことは、当時の仏教界において主流となった顕密一致の思想から生み出された毘盧遮那仏即釈迦仏の仏身観を根底にし、釈迦の説法する姿を法身説法と見る親鸞の考えである。

六字釈のこの新たな解釈は、親鸞教義の根底をなすものであるだけに、その及ぼす影響は多方面に及ぶと想定することができるが、それは別稿に譲ることとする。

注

- 1 富島義幸「大日光背の展開と中世仏教的世界観」「仏教芸術」毎日新聞社、309号、52頁。
- 2 富島義幸「阿弥陀如来像の大日光背について」「仏教芸術」毎日新聞社、301号、23頁、所収。
- 3 富島義幸・前掲書 309号、56頁。
- 4 富島義幸・前掲書 301号、35頁。
- 5 金剛鉤菩薩・金剛索菩薩・金剛鎖菩薩・金剛鈴菩薩のこと。
- 6 『和漢朗詠集・梁塵秘抄』日本古典文学大系、岩波書店、1965年、347頁。
- 7 玉城康四郎『仏教の根底にあるもの』講談社、1983年、94頁。
- 8 南無阿弥陀仏を解釈したものに、善導の六字釈と親鸞の六字釈の二種があるが、断りのない限り親鸞の六字釈とする。
- 9 水上文義『台密思想形成の研究』春秋社、2008年。
- 10 大正蔵 33・746c。

- 11 水上文義・前掲書、19頁。
- 12 仏の体と用のことで、本質とはたらきを意味する。
- 13 『守護国界章』卷中之下、『伝教大師全集』二、476頁。
- 14 大正蔵 61、39b。
- 15 『智証大師全集』中、同朋舎、1978年、524頁。
- 16 『智証大師全集』下、同朋舎、1978年、955頁。
- 17 水上文義・前掲書、122頁。
- 18 『智証大師全集』上、286頁。
- 19 水上・前掲書、122頁。
- 20 『眞言宗教時義』大正蔵 75・374a。「眞言宗立一佛一時一處一教判攝三世十方一切佛教。」
- 21 同上。「一切佛名一佛。一切時名一時。一切處名一處。一切教名一教。」
- 22 末木文美士『草木成仏の思想』サンガ、2015年、92頁。
- 23 『眞言宗教時義』大正蔵 75・374a。「無始無終本來常住之佛名一切佛。無始無終平等之時名一切時……。」
- 24 同上、大正蔵 75・374b。「未悟之前佛時處教雖異。已悟之後佛時處教唯一。」
- 25 大久保良峻『台密の研究』法蔵館、2004年。吉米地誠一『平安期眞言密教の研究』ノンブル社、2008年。
- 26 中村元、前掲書、1369頁。
- 27 龍谷大学名誉教授。教授。眞宗学。本願寺派勸学寮頭。
- 28 桐溪順忍『教行信証に聞く』上巻、教育新潮社、1966年、226頁。
- 29 『観経四帖疏』、大正蔵 37・250a。「言南無者即是歸命。亦是發願迴向之義。言阿彌陀佛者即是其行。以斯義故必得往生。」
- 30 『教行信証』、大正蔵 83・594c。【一】「爾者南無之言歸命。歸ノ言至也又歸説也。説字悦音又歸説也。説字税音。悦税二音。告也。述也。宣述人意也。命言葉也。招引也。使也。教也。道也。信也。計也。召也。是以歸命者本願。招喚之勅命也。言發願迴向者。如來已發願回施衆生行之心也。言即是其行者。即選擇本願是也。」
- 31 同上。【二】「言必得往生者。彰獲至不退位也。經言即得。釋云必定。即ノ言由聞願力光闡報土眞因決定時剋之極促也。必ノ言審也。然也。分極也金剛心成就之貌也。」
- 32 『本典研鑽集記』永田文昌堂、1982年、170頁。この書は西本願寺の親鸞教学を研究する宗学院が編集した『教行信証』の解説書。
- 33 「阿弥陀仏を信じる者は、現世において不退転の位に住することをいう」中村元『仏教語大辞典（縮尺版）』東京書籍株式会社、1983年、337頁。

- 34 『本典研鑽集記』、163 頁。
- 35 『無量寿経』、大正蔵 12・268a。「設我得仏十方衆生至心信樂欲生二我国乃至十念若不生者不取正覺。」
- 36 「信巻」の表題は「至心信樂の願 正定聚の機」とある。『浄土真宗聖典（註釈版 第二版）』、210 頁。
- 37 一例であるが、宗派を超えた仏教共通の思想を説く玉城康四郎も、この六字釈の前半を阿弥陀仏のはたらきとし、後半を獲信者の姿として解釈している。玉城・前掲書、121 頁。
- 38 大正蔵 12・268a。「設我得佛 十方世界無量諸佛不悉咨嗟稱我名者不取正覺」
- 39 桐溪はこの六字釈のもつ意義を、「この一段は、(中略)引用のなかのもっとも重要な問題について御自釈されたものであります」と述べている。桐溪・前掲書、226 頁。
- 40 岡亮二『教行信証口述 50 講』第 1 巻、教育新潮社、1997 年、279 頁。
- 41 『新編 安心論題綱要』本願寺出版社、2002 年、85 頁。
- 42 内藤知康『安心論題を学ぶ』本願寺出版社、2005 年、225 頁。
- 43 『愚禿鈔』『浄土真宗聖典（註釈版 第二版）』、538 頁。
- 44 『教行信証』大正蔵 83・605c。「次言欲生者。則是如來招喚諸有群生之勅命。」
- 45 『教行信証略讀』・『教行信証講義集成』第三巻、法藏館、1975 年、22 頁。
- 46 内藤・前掲書、224 頁。
- 47 同、225 頁。
- 48 『往生礼讃』・大正蔵 47・447c。「本誓重願不虛衆生称念必得往生。」
- 49 『無量寿経』、大正蔵 12・272b。「諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心廻向願生彼国即得往生住不退転」
- 50 『浄土文類聚鈔』、大正蔵 83・645b。「法藏菩薩因位中超發殊勝本弘誓 建立無上大悲願。思惟攝取經五劫。菩提妙果酬上願滿足本誓歷十劫。」
- 51 由木義文「日本天台の仏身観」（『仏の研究』春秋社、1977 年、所収）467 頁。
- 52 『大日本仏教全書 四五』仏書刊行会、1913 年、147 頁。「叡山東塔常行堂五仏如図。西塔横川同之。中尊等身阿弥陀。頂有宝冠。」
- 53 宇野茂樹「比叡山常行堂の阿弥陀像」「仏教芸術」96 号、49 頁。同じく、光森正士「阿弥陀仏の異形像について」『真宗の歴史』永田文昌堂、1966 年、

681 頁にも同様の説が述べられている。

54 宇野茂樹、前掲書、49 頁。

55 『教行信証』、大正蔵 83・620c。「威神光明。最尊第一。諸佛光明所不能及。」

56 同上、599c。「猶如伏藏。能攝一切諸佛法故。猶如大地。三世十方一切如來出生故。」

57 『唯信鈔文意』（『真宗聖教全書 二宗祖部』）630 頁。

58 大峯顯『親鸞のダイナミズム』法蔵館、1993 年、179 頁。

59 「法蔵菩薩となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしあらわれたまふ御かたちおば、世親菩薩は尽十方無碍光如來となづけたてまつりたまへり。この如來を報身とまふす。」親鸞の書、『唯信鈔文意』・『浄土真宗聖典（註釈版 第二版）』、709 頁。

60 『唯信鈔文意』（『真宗聖教全書・二』）、631 頁。

61 山口益『空の世界』理想社、1971 年、30 頁。

62 『教行信証講義集成』第三卷、49 頁。

63 大江・前掲書、198 頁。

64 それを大江は「（選択本願は阿弥陀仏のはたらきを意味するという前提を）動かさないうで、『行巻』の偈前、それから今の六字釈の『選択本願是也』ということをおいねばならぬので、これが難解なのです」（括弧内、筆者注）といっている。大江・同上。

65 桐溪順忍は、「このように選択本願を第十八願に限るとすれば、行巻のはじめの標挙の註の『選択本願之行』や、六字釈の『即是其行というは選択本願是れなり』の選択本願の行は、第十八願の衆生の称名となって、第十七願の諸仏称名の行との矛盾について解釈が困難になる」と指摘している。桐溪、前掲書、327 頁。

66 『教行信証』、大正蔵 83・601a。「斯心即是出於念仏往生之願斯大願名選択本願。」

67 『教行信証』、大正蔵 83・599c。「凡就誓願有真實行信（中略）其真實行願者諸仏称名願其真實信願者至心信樂願斯乃選択本願之行信也。」

68 『如來二種回向文』（『真宗聖教全書・二』）、722 頁。

69 星野元豊も、即是其行の「其」を「発願回向のはたらき」とする。『講解教行信証 教の巻・行の巻』法蔵館、1997 年、260 頁～264 頁に詳説あり。

70 『教行信証』大正蔵 83・600a。

71 『一乗要決』大正蔵 74・350c。

72 浅井圓道「日本天台の仏性論」、渡辺宝陽編『法華仏教の仏陀論と衆生論』

平楽寺書店、1985年、369頁。

73 南宏信「法然における『往生要集』の受容について」「佛教論叢」第52号、222頁。

74 『教行信証』大正蔵83・600a。

75 『教行信証』大正蔵83・616b。「彌陀如來從如來生。示現報應化種種身也。」

76 「浄土和讃」(『真宗聖教全書・二』)、572頁。

77 星野は「必得往生とは親鸞にとってはまさに信心の事態」と述べている。星野、前掲書、264頁。西本願寺宗学院編集の『本典研鑽集記』163頁にも、「後に必得往生を積して衆生の機受得益を明かす」とある。

78 桐溪順忍は「六字の全体(六字積前半)を阿弥陀如来のものであるとあって、それで必得往生と説かれるものであります。救いの全体が如来の力、如来の一方的救済だということを、これほど明確に示されたものはない」と述べている。桐溪・前掲書、236頁。

79 『唯信鈔文意』・『浄土真宗聖典(註釈版 第二版)』、701頁。

80 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』法蔵館、1954年、201頁。この書は、大谷大学の学長を務めた山辺習学と赤沼智善が表したもので、大谷系の解説書。

81 星野・前掲書、266頁。

82 中村・前掲書、420頁。

83 大江・前掲書、202頁。