

親鸞六字釈の研究

田中和夫

はじめに

仏教において、念仏は往生の実践行として等しく重要視される行である¹。特にその中において親鸞（1173—1262）が説く念仏は、それまでの衆生回向の念仏行を転じ、阿弥陀仏の大悲回向の行として捉え直した特異なものであると同時に、親鸞浄土教の根本をなす問題であるところから、現在においてもなお多くの論究がなされている。その中において、

『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』）・「行巻」に説かれる六字釈²は御自釈といわれ、親鸞自らの言葉で「南無阿弥陀仏」の六字の意味を解釈したものである。この書は「文類」という語が付いているように経論釈の引用を中心とするものであるだけに、自らの言葉で語るこの六字釈は、重要である。桐溪順忍³（1895—1985）も、「（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、それは行巻の太行とは何かを決定する重要な意義をもつ⁴」（括弧内、筆者注）と、六字釈の重要性を強調している。

この六字釈は、直接的には善導（613—681）の『観経四帖疏』「玄義分」に説かれる文を受けたものである。

今此観経ノ中ノ十聲稱佛ハ、即チ有リテニ十願十行ニ具足ス。云何ガ具足ス。言フハニ南無ト一者即チ是帰命ナリ、亦是発願回向之義ナリ。言フハニ阿弥陀仏ト一者即チ是其行ナリ。以テノ斯ノ義ヲ故ニ必ず得ト一往生ヲ。

（いまこの『観経』のなかの十声の称仏は、すなはち十願十行ありて具足す。いかに具足する。南無といふは、すなはちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり。阿弥陀仏といふは、すなはちこれその行なり。この義をもつてのゆゑにかならず往生を得と⁵。）

¹ 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、1970年、537頁。

² 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。

³ 龍谷大学名誉教授。真宗学。本願寺派勸学寮頭。

⁴ 桐溪順忍『教行信証に聞く』教育新潮社、1966年、226頁。

⁵ 善導『観経四帖疏』大正蔵 37・250a。

この善導の文は、念仏は唯願無行の別時意趣^{べつじいしじゆ}であるとの撰論家の論難に対して、「南無阿弥陀仏と称える念仏は願行具足している」と論じたものである。この人間の称える念仏を問題にした善導の文を、仏のはたらきとして読み替えたものが親鸞の六字釈である。従来より、六字釈は次のように前後二つに分けて解釈されている。

【1】爾者^ニ南無之^ノ言^ハ歸命^{ナリ}。歸^ノ言^ハ至也。又歸說也。說^ノ字^ハ悦^ノ音^{ナリ}。又歸說也。說^ノ字^ハ、稅^ノ音^{ナリ}。悦稅^ニノ音^ハ告也、述也、宣^ニ述人^ノ意^ヲ也。命^ノ言^ハ、業也、招引也、使也、教也、道也、信也、計也、召也。是^ヲ以^テ歸命者^ハ本願招喚之勅命也。言^フ發願回向^ト者^ハ、如來已發願^{シテ}回^ニ施^{シタマフ}衆生^ノ行^ヲ之^ノ心也。言^フ即是其行^ト者^ハ、即選擇本願是也。

(しかれば南無の言は帰命なり。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、稅の音なり。悦稅二つの音は告なり、述なり、人の意を宣^{のぶる}述なり。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。發願回向といふは、如来すでに發願して衆生の行を回施したまふの心なり。即是其行といふは、すなはち選擇本願これなり)。

【2】言^フ必得往生^ト者、彰^{スレ}獲^ルコト^ヲレ至^{コトヲ}ニ不退^ノ位^ニ也。經^ニハ言^{ヘリ}即得^ト。釋^ニハ云^{ヘリ}必定^ト。即^ノ言^ハ、由^テ聞^ニ願力^ヲ光^ニ闡^{スル}報土^ノ眞因決定^{スル}時剋之極促^ヲ也。必^ノ言^ハ、審也、然也、分極也、金剛心成就之貌也。

(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。經には即得といへり。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眞因決定する時剋の極促を光闡するなり。必の言は、^{つまびらか}審なり、^{しからしむる}然なり、^{わかちきわむる}分極なり、金剛心成就の貌なり⁸⁾。

このように、【1】で帰命・發願回向・即是其行の三語の義が説かれ、【2】では必得往生が説明されている。従来の解釈を見ると、前半【1】を阿弥陀仏のはたらきとする点

⁶ 「即時に利益が得られないで、後に(別時に)利益が得られる場合、即時に利益が得られるかのように説くこと。」中村元『仏教語大辞典(縮尺版)』東京書籍株式会社、1983年、1208頁。

⁷ 『教行信証』「行巻」大正蔵 83・594c。

⁸ 同上。

においては共通している。例えば、桐溪は「六字の三義をともに仏のものとして解釈（約仏の積）されてあり⁹」としている。また灘本愛慈¹⁰（1922—1992）も「宗祖は三義をすべて仏の上で語られます¹¹」と述べている。この理解が一般的である。

ところが後半【2】の解釈は二説に分かれている。一つは、【1】の阿弥陀仏のはたらきを受けた人間の姿が説かれるとするものである。例えば、山辺習学・赤沼智善共著の『教行信証講義』では、「必得往生というは、この名号の謂われを信ずるものは、現生に於いて、聞信の一念に不退転の位に入ることができることを彰わすのである¹²」と解釈されている。また、『本典研鑽集記』にも「初めに六字の三義を積して他力廻施の妙行を顕し、後に必得往生を積して衆生の機受得益を明かす¹³」とあるように、前半【1】の阿弥陀仏のはたらきを述べ、後半【2】で、その阿弥陀仏のはたらきを受けた者の姿（正定聚の機¹⁴）が説かれるとされている。この『本典研鑽集記』は、親鸞教学を専門に研究する機関である、西本願寺の宗学院が編集した『教行信証』の解説書であることから、これが現在の公式の解釈であると考えることができる。

二つ目は少数ではあるが、阿弥陀仏のはたらきの具体的説明とする解釈がある。例えば、桐溪は「六字の全体（【1】）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、如来の一方面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」（括弧内、筆者注）と述べている¹⁵。また、大江淳誠¹⁶（1892—1985）も、「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、万行円備の大行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¹⁷」と述べる。このように後半【2】を阿弥陀仏のはたらきとする理解は、六字積の前後を通して、阿弥陀仏のはたらきが説かれるとするものである。現在見ることのできる解釈は、この二説である。

前半【1】で説かれる阿弥陀仏のはたらきとは、「設^レ我^レ得^ラムニ^レ仏^ヲ、十方ノ衆生、至^シレ^ル心^ヲ信^ズ樂^シテ^レ欲^ステ^レ生^ズニ^レ我ガ国^ニ、乃至十念^セム。若^シ不^レ生^ズレ^ル者、不^レ取^ラニ^レ正覚^ヲ。唯除^クニ

⁹ 桐溪順忍『講座真宗の安心論題』教育新潮社、2004年、192頁

¹⁰ 本願寺派勸学。真宗学。

¹¹ 灘本愛慈『やさしい安心論題の話』本願寺出版社、1997年、178頁。

¹² 山辺習学・赤沼智善共著『教行信証講義』法蔵館、1970年、300頁。

¹³ 『本典研鑽集記』上巻、永田文昌堂、1982年、163頁。

¹⁴ 星野元豊『講解教行信証』教の巻・行の巻、法蔵館、1994年、264頁に、「必得往生というのは正定聚不退転に住することをいった」とある。

¹⁵ 桐溪・前掲書（1966）、236頁。

¹⁶ 龍谷大学名誉教授。真宗学。本願寺派勸学寮頭。

¹⁷ 大江淳誠『教行信証講義録』永田文昌堂、1984年、202頁。

五逆ト誹謗正法ヲ。 (たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂して、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。ただ五逆と誹謗正法を除く¹⁸⁾) 」と誓われる十八願に示されるもので、念仏申す者を救うというはたらきである。親鸞はこの十八願を「至心信樂の願」と名付けている。そうすると、【1】の阿弥陀仏のはたらきを「至心信樂の願」とし、【2】の獲信者の姿を正定聚の機としたならば¹⁹⁾、『本典研鑽集記』の解釈は、「信卷」の標願・細註である「至心信樂の願・正定聚の機」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、この解釈は信卷的解釈といえるものである²⁰⁾。

しかし、この六字積は「行卷」に置かれる文である。その「行卷」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十七願が説かれる「卷」である。その十七願とは「設レ我得^シレ^ル仏ヲ、十方世界ノ無量諸仏、不^レ悉^ク咨嗟^シテ称^セレ^ル我ガ名ヲ者、不^レ取^ラ正覺ヲ。 (たとひ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、正覺を取らじ²¹⁾) 」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、具体的には釈迦仏のはたらきである。この釈迦仏のはたらきが「行卷」で説かれていることを、標願・細註は示している。とすると、獲信者の姿とする『本典研鑽集記』はもちろんのこととして、阿弥陀仏のはたらきとする桐溪・大江の説も、「行卷」の釈迦仏のはたらきと関係しない解釈といえる。

六字積は「行卷」の中でも特に重要なところとされている。であるならば、そこで説かれることは、「行卷」の内容である釈迦仏のはたらきとして解釈するのが自然であろう。今回この六字積を読み直した結果、従来の理解とはまったく違う、【1】で諸仏称名の願(十七願)の成立が示され、【2】でその願の成就が説かれるという、「行卷」に即した解釈を得ることができたのである。

二 六字積前半

選択本願の三種の解釈

現在の解釈では、六字積前半【1】で阿弥陀仏のはたらき(十八願)が説かれると考え

¹⁸⁾ 『無量寿経』大正蔵 12・268a。

¹⁹⁾ 「正定聚の機とは仏と成るにはつきりときまつた人たちのことで、(中略)親鸞は獲信のその時、現生において正定聚の位になることを主張する」と、正定聚の益を受けた者が正定聚の機であると述べている。星野元豊『講解教行信証』信の巻、法蔵館、1994年、470頁。

²⁰⁾ 詳細については以下の「選択本願」の項で述べる。

²¹⁾ 『無量寿経』大正蔵、同上。

られている。この理解は諸説で共有されているのであるが、その中、選択本願の解釈が大きく異なっている²²。内藤智康²³の『安心論題を学ぶ』を見ると、「選択本願とは第十八願の行すなわち乃至十念（称名念仏）のことで、阿弥陀如来の救いの力・はたらきは、常に私たちの称名念仏となって活動していることをあらわしているという見方と、南無阿弥陀仏がそのまま私たちをお浄土へ生まれさせる力・はたらきであるというのは、『もし生まれさせることができなければ、決してさとりを開かない』と誓われた第十八願の完成されたものであることをあらわしているという見方があります²⁴」（括弧内、筆者注）と、現在の解釈に選択本願を獲信者の乃至十念の念仏とする説と、十八願そのものの完成とする二種の解釈があることが紹介されている。さらに、内藤はここで紹介していないが、これとは別に十七願とする説もある。

『本典研鑽集記』には、「選択本願是也とは『銘文』其意大に同じ、即ち第十八願の乃至十念を指す²⁵」とあり、信心を得た者の称える称名念仏を選択本願とする。大江もこの説に立つ。

【A】「選択本願是也」とは、選択本願とは十八願。十八願のところで、いま即是其行という。行ということを用いる場合に、十八願のことで行といったならば、（中略）「乃至十念」です。乃至十念だから信後の称名。称名というのはどういうことかという、十七願の法体の名号をただちにおさえて、選択本願の行とおっしゃったということは、乃至十念というあの称名は、この名号が衆生の口の上にてできて乃至十念となっておるのだということです²⁶。

六字積前半は、帰命と発願回向、そして即是其行の三語を解釈したものであるが、この【A】の解釈は、本願招喚の勅命が発願回向された結果、十八願に説かれる乃至十念の選択本願の行となった。つまり、十八願の名号が人間の称える称名念仏となって現れたと理解している。この考えが現在の主流となる解釈であるが、内藤はこれを否定する。

【B】この「選択本願」については、解釈が多岐に分かれる。本書においては、すでに述べたように選択本願とは第十八願のことであるとするので、この「選択本願」を第十七願とする解釈はとらない。この「選択本願」を第十八願として、「言即是其行

²² 内藤智康『顕浄土真実行文類講読』永田文昌堂、2009年、166頁に、「この『選択本願』については、解釈が多岐に分かれる」とある。

²³ 龍谷大学名誉教授。真宗学。本願寺派勧学。

²⁴ 内藤智康『安心論題を学ぶ』本願寺出版社、2005年、225頁。

²⁵ 『本典研鑽集記』上巻、168頁。

²⁶ 大江・前掲書、198頁。

者、即選択本願是也」について、「言即是其行者、即選択本願（之行）是也」の意と理解し、名号が衆生の称名となって活動することを明かした釈であるとみる説がある。しかし、（之行）と元々存在しない文字が含意されていると見るのには抵抗があり、また、「本願招喚の勅命」、「如来已発願・・・」が、仏の招喚、仏の願心と釈されているのに、「選択本願」を衆生の称名と見るのには、筆者としては強い違和感を感じる。そこで、筆者としては、「選択本願」とは、第十八願の「若不生者、不取正覚」の意であり、その成就としての本願力そのものであると示された釈と見たい²⁷。

内藤は選択本願を「衆生の称名」とする説を否定し、第十八願の「若不生者、不取正覚」の願いを叶える本願力と理解している。つまり、第十八願の摂取不捨の本願力成就とする。これは三義の関係でいえば、本願招喚の勅命（救済心）を発願回向（実現）するために、選択本願（十八願）を成就したと理解することができる。

この選択本願を十八願とする説に対して、十七願の釈迦仏のはたらきを表すとする説もある。内藤はこの十七願説も否定するのであるが、星野元豊²⁸（1909－2001）は「選択本願の行は第十七願であり、阿弥陀仏はこの行のはたらきのうちに生きたもうのである²⁹」と、十七願説を主張している。また、桐溪も同様に十七願説を述べている。

【C】 選択本願の行、すなわち第十八願で成就された、衆生往生の行という意味でしょう。しかし、第十八願で成就された行といえば、乃至十念の称名行というべきでありましょう。もちろん、衆生の称名行といってよいのですが、それは称名のまま名号にまきあがり、称えているまま、自分で聞いているという立場の称名でなくてはならないのであります。するとそれは第十七願の諸仏の称名と同じものであります。その立場からいえば選択本願とは、ここでは第十七願の意味とみてはどうであろうか³⁰。

この説は大江の説【A】の上で展開されたもので、選択本願を「選択本願の行」とし、それを獲信者の乃至十念の称名念仏と解釈した上で、その念仏の意味を十七願同等といったものである。このように選択本願の解釈に三種の説を見ることができるのであるが、はたして、親鸞の意図する選択本願はどれであろうか。

²⁷ 内藤・前掲書（2009）、166頁。

²⁸ 龍谷大学名誉教授。宗教哲学。

²⁹ 星野・前掲書（教の巻・行の巻）、262頁。

³⁰ 桐溪・前掲書（1966）、234頁。

本願招喚の勅命

選択本願の意味を確定するためには、六字釈前半【1】で説かれる三義相互の関係を正しく押さえる必要がある。まず本願招喚の勅命であるが、選択本願に至って第十八願が完成すると考える【B】説は、本願招喚の勅命を十八願になる以前の「十八願意³¹」とする。それに対して、【A】・【C】は論の展開からこれを十八願の成就としていると考えられる。『安心論題を学ぶ』で、十八願が成就して「(阿弥陀仏の摂取不捨の)おこころが、そのまま呼びかけとなって私たちにはたらきかけているのが、本願招喚の勅命です³²」(括弧内、筆者注)とまとめているのが、それである。つまり、本願招喚の勅命には、十八願成就以前の願意とするか、それとも十八願そのものの完成と考えるかという二種の解釈があることになる。

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、釈迦彌陀二尊の発遣・招喚の呼び声にしたがって救われるという話である。この二尊のはたらきの一つである阿弥陀仏の招喚の呼び声を、親鸞は「西岸ノ上ニ有テ人喚フテ言ハクトイフ者ハ、阿弥陀如来ノ誓願也。(西岸の上に人ありて喚ぼふていはくといふは、阿弥陀如来の誓願なり)³³」と誓願であるいい、また、「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」と、本願招喚の勅命が十八願であると説く³⁴。これを受けて道隱(1714 - 1813)は、「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」と述べ³⁵、本願招喚の勅命が十八の誓願であるという。このように、親鸞は本願招喚の勅命を十八願と考えているのである。

ところが、親鸞が本願招喚の勅命を十八願と断じているにもかかわらず、【B】説では「選択本願とは第十八願のことである」と、選択本願を十八願とする。そして十八願であるべき本願招喚の勅命を、「十八願意」とするのであるが、ここにこの説の矛盾がある。この説は、本願招喚の勅命を回向するために、選択本願という新たな誓願になったと理解することができるものであるが、本願招喚の勅命を十八願とすると、十八願(本願招喚の

³¹ 内藤・前掲書(2009)、163頁。圓乗院宣明の『教行信証講義』にも、「招喚引接と云ふのは、(中略)祖師これを釈して十八願の願意なりと宣ふ³¹」と述べている。『教行信証講義集成・教行Ⅲ』所収、法藏館、1975年、6頁。

³² 内藤・前掲書(2005)、224頁。また、西本願寺勸学寮が出している『安心論題綱要』にも、本願招喚の勅命を「本願のこころ、『必ず救う、われにまかせよ』という如来のこ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」と解釈している。『新編 安心論題綱要』本願寺出版社、2002年、85頁。

³³ 親鸞『愚禿鈔』大正蔵83・653b。

³⁴ 親鸞『唯信鈔文意』『註釈版』、241頁。

³⁵ 道隱『教行信証略讚』『教行信証講義集成・教行Ⅲ』所収、22頁。

勅命)を回向するために、十八願(選択本願)になったとなり、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。

また、この説は本願招喚の勅命を「十八願意」としてのみ成立する解釈であるが、親鸞が十八願と定めていることを動かすことはできず、この意味で【B】説は親鸞の考えとは違う、恣意的な解釈であるといえる。本願招喚の勅命を十八願と理解した時、選択本願をどのように解釈すべきか。これが以後の問題となる。

十八願成就文の聞かせるはたらき

本願招喚の勅命は第十八の誓願であって、それは阿弥陀仏の摂取不捨の呼び声(名号)であった。そして、この十八願が完成した時、「本誓重願不_レ虚_{カラ}、衆生称念_{スレバ}必得_ウト_二往生_ヲ」(本誓重願虚しからず、衆生称念すればかならず往生)³⁶とあるように、十八願は本願力を持ち、往生させるはたらきをなす。つまり、われわれの救済は本願招喚の勅命(十八願)の完成によって可能となるのである。このように、われわれは阿弥陀仏によって救われると考えるのであるが、そうすると、ここに一つの疑問がでてくる。親鸞が「行巻」で諸仏称名の願を詳しく説き、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、釈迦仏のはたらきを説くのはなぜであろうか。

十八願の成就文を見ると、「諸有衆生、聞_{キテ}其_ノ名号_ヲ、信心歓喜_{セム}乃至一念_{セム}、至心_ニ廻向_{セシメ}たまへり。願_{ズレバ}生_ト彼_ノ国_ニ、即得_二往生_ヲ、住_{セム}不退転_ニ」(諸有の衆生、其の名号を聞いて、信心歓喜せんこと乃至一念せん、至心に回向せしめたまへり。彼の国に生まれんと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住せむ)³⁷とある。この成就文に、名号を聞いた者が、信心歓喜して乃至一念の念仏をするところに大願業力がはたらいて往生するとあるように、阿弥陀仏の呼び声(名号)を聞くことを十八願成就の条件としている。これが十八願成就文の示すところである。つまり、呼び声(名号)の完成を前提にし、その呼び声を聞かせるはたらきをもつことが、願成就の条件なのである。

このように、十八願成就には、名号そのものの完成と、その名号を聞かせるはたらきが説かれているのであるが、現在の解釈では名号のみに注意が払われ、この聞かせるはたらきが忘れられている。それが「行巻」末の「正信偈」の「建_二立_シ無上殊勝願_ヲ、超_レ発_セリ希有_ノ大弘誓_ヲ、五劫思_二惟_{シテ}之_ヲ攝受_ス。重_テ誓_フラクハ名聲聞_{エム}ト_二十方_ニ」(無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超発せり、五劫に之を思惟して摂受す。重ねて誓ふらくは、名声十方に聞こえんと)³⁸の解釈に表れている。

金子大栄(1881~1976)は、この無上殊勝の願、希有の大弘誓を阿弥陀仏の救済心とし、

³⁶ 善導『往生礼讃』大正蔵 47・447c。

³⁷ 『無量寿経』大正蔵 12・272b。

³⁸ 『教行信証』「行巻」大正蔵 83・600a。

「その願ひをはっきりした言葉で表現する、その言葉の表現までには『五劫之を思惟して摂受す』で、長い年月を要された³⁹⁾」と解釈している。つまり、無上殊勝の願・希有の大弘誓は摂取不捨の思いであって、それを五劫にわたって思惟して、初めて十八願として成立したと考えるのである。「やすくたもちとなへやすき名号を案じいだ⁴⁰⁾」すのに五劫の時間が必要であったと、金子は理解している。この構造は内藤【B】説と同一であり、本願招喚の勅命を発願回向するため第十八願の名号が成就されたと考えるものである。

ところが、親鸞自筆の坂東本には、「無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超発せり⁴¹⁾」と書かれている。この「り」は、動作の完了・存続を意味する言葉であり、既に十八願は超発し終わり、今現在あり続けていることになる。それを受けての五劫思惟である。この前後の關係に注意しなければいけない。つまり、希有の大弘誓は五劫思惟以前に建立されていると、親鸞は明示しているのである。ということは、この五劫思惟は十八願を思惟したものではないことになる。

にもかかわらず、金子がこのような解釈をした理由は、「五劫思惟之」の「之」を指示語と考え、その指示する内容を無上殊勝の願・希有の大弘誓と押さえたところにある。そこで、無上殊勝の願・希有の大弘誓を、五劫の間、練りに練って思惟したと考えたのである。しかし、漢文において「之」は、指示語以外に助字の意味があり、特に句末の「之」は読まないことが習わしになっている。吉川幸次郎⁴²⁾ (1904～1980) は「之」を説明して、次のように述べている。

助字はしばしば、意味の充足よりも、句のリズムの充足のためにおかれること、のちに説くごとくであるが、この「之」の字の場合は、もっともそうであって、必ずしも一定の明確な意味は、ほんらいもたない。(中略) 中古以来の朝廷づきの儒者、清原氏の訓読では、学而時習之の「之」のごとく、句末にある「之」は、句末のおき字として読まなかった。学んで時に習う、とのみ読み、之れを習うという読み方を、拒絶する。専らリズムを充足するおき字であると、句末の「之」を見た⁴³⁾。

吉川は、漢文の用法において「之」は置き字で読まないという。確かに、『論語』「学而第一」の出る「学而時習之。不亦説乎。(学んで時にこれを習う。亦説ばしからずや)」を、漢学者貝塚茂樹⁴⁴⁾ (1904～1987) は、「学んで時に習う」と、「之」を省略して読ん

³⁹⁾ 金子大栄『正信偈講話』COMA LIBRI、1984年、194頁。

⁴⁰⁾ 『歎異抄』、『註釈版』、838頁。

⁴¹⁾ 『親鸞聖人真蹟集成』第一巻、法藏館、1973年、145頁。

⁴²⁾ 京都大学名誉教授。中国文学。

⁴³⁾ 吉川幸次郎『漢文の話』ちくま学芸文庫、2006年、64頁。

⁴⁴⁾ 京都大学名誉教授。中国文学。

でいる⁴⁵。中世に活躍した清原氏は朝廷付きの漢学者であることからいえば、これは当時の正当な読みであり、平安時代末に生まれ、学問の府である比叡山で学んだ親鸞も、当然この漢語教育の中で成長しているのである⁴⁶。つまり、「五劫思惟之」の「之」は、「句のリズムの充足のため」に置いたと考えるべきである。

とすると、金子のように、五劫思惟と本願建立を関連づけての解釈には問題がある。五劫思惟と無上大悲の願の建立とはまったく別物である。確かに金子が考えるように、念仏申す者を救うという十八願を案じ出すのに時間がかかったのは事実であるが、それはここに説かれる五劫思惟とは関係ないのである。「超発せり」と完了・存続で書いた者は親鸞である。これは動かすことのできない、最も重視しなければならないことである。結局、金子はこの「り」を無視したことになる。

では、五劫思惟は無上殊勝の願・希有の大弘誓を思惟したのではないとすると、何を五劫に思惟したのであろうか。あらゆる衆生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。ところが先に見たように、十八願の成就文では、名号を衆生に聞かせることが求められているのであるが、それは、凡夫は阿弥陀仏の声を聞くことができないとする考えがそこにある。

親鸞の阿弥陀仏観もこれに従ったもので、「この如来すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如来とまうすなり、すなはち阿弥陀如来ともうすなり。(中略)尽十方無礙光仏とまうす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くして⁴⁷」と述べ、法性法身に即した報身仏として理解している⁴⁸。大峯顯⁴⁹は、この阿弥陀仏の言葉を「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⁵⁰」と表現している。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り、分別の世界に生きる人間には認知不能の言葉である。これが報身としての阿弥陀仏の言葉である。とすると、阿弥陀仏が阿弥陀仏としていくら本願招喚の勅命の声を発したとしても、人間には聞くことができないという点で、それは無価値である。ここに五劫思惟が必要となるのである。

45 貝塚茂樹『論語』中央公論社、1973年、8頁。

46 赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館、1961年、39頁。

47 『唯信鈔文意』・『真聖全二』、631頁。

48 浅井成海は「法性法身と方便法身相即しつつ方便法身中心の阿弥陀仏観を説く」と述べている。「親鸞の仏身観」・『印度学仏教学研究』第38巻、第一号、1989年、9頁。

49 大阪大学名誉教授。宗教哲学。

50 大峯顯『親鸞のダイナミズム』法蔵館、1993年、179頁。

発願回向

親鸞は六字釈の中で「帰命は本願招喚の勅命なり」といった。これが衆生往生の行であるが、この十八願の名号には、「告げる・述べる・人の願いを宣述する」はたらきが包含されているという。しかし、阿弥陀仏が報身仏である限り、如何に語り続けたとしても凡夫は聞くことができない。つまり、名を以て救うという第十八願は完成しないことになる。とすると、この願いを完成させるためにはどうすればいいのか。その思いが五劫思惟である。釈迦仏は正覚を終えて、更に四七日の三昧を続けたことが伝えられているが、この三昧は他者のためのものである。悟りの境地を他者に伝えるためにはどうすればいいのかという事で、この三昧が四七日の間続いたということは、悟りの世界を語り伝えることの困難さを表している。「正信偈」では、これを五劫思惟と表現しているのである。

この思惟の結果、阿弥陀仏は自らを自己限定し、その呼び声を人間世界の言葉に変容することを願ったのである。これが五劫思惟の後の「重誓名声聞十方」で表される内容で、名号を十方の衆生に聞かすことを願ったのである。この人間の言葉に転じるはたらきが、六字釈では発願回向と表現されている。親鸞は「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」と解釈し、発願回向を「衆生往生の行である名号を回施する」はたらき、つまり、認知不能の名号を人間の言葉へと変容させるはたらきと理解している。

親鸞は『浄土文類聚鈔』の中で、「法蔵菩薩因位ノ中ニ、超_{シテ}殊勝ノ本弘誓ヲ、建_{シテ}立_{シタマフ}無上大悲ノ願ヲ。思惟攝取スルニ經タリニ五劫ヲ、菩提ノ妙果、酬_{イタリ}上願ニ、満_ニ足_{スルニ}本誓ヲ歴_{タマヘリ}ニ十劫ヲ。」（法蔵菩薩因位の中に、殊勝の本弘誓を超発して、無上大悲の願を建立したまふ。思惟攝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）⁵¹と述べ、十八願を成就するのに十劫の時間を要したと記している。この十劫の内訳は、殊勝の本弘誓・無上大悲の願（衆生の行である名号）の完成に要する五劫と、その名号を人間の言葉に変容させるための五劫である。

このように、十八願が成就され、本願力をもって攝取不捨のはたらきをなすためには、衆生の行である名号の完成と同時に、それを回向するための言葉が必要となるのである。十八願の成就のためには、この聞かせるはたらきがあることを忘れてはいけない。

選択本願

六字釈の構造は、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、即是其行がでてくる。親鸞はこれを選択本願と定義する。先に見たように、この選択本願を阿弥陀仏のはたらき（第十八願）とする解釈が主流で、香月院深励（1777—1853）が「この選

⁵¹ 『教行信証』「行巻」。大正蔵 83・645b。

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⁵²（括弧内、筆者注）であると断定し、大江が「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⁵³」と述べているのが、それである。

従来の六字釈の解釈は、選択本願は十八願であるという固定観念から、これを論旨に関係なく適用することから始まっているようである。そのため、大江が「（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』ということをおねばならぬので、これが難解なのです」（括弧内、筆者注）と述べているように、その解釈には複雑な作業を必要としている⁵⁴。しかし、このように難解な作業をやり遂げたとしても、桐溪が「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⁵⁵」と指摘しているように、かえって問題を深めているのである。はたして、このようなことをしてまでも、選択本願を十八願として理解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、「斯ノ心即チ是レ出クリ於ヨリニ念仏往生之願。斯ノ大願ヲ名クニ選択本願ト。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」⁵⁶（括弧内、筆者注）と、親鸞が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のである。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、「凡ノ就テニ誓願ニ有リニ真実ノ行信（中略）其ノ真実ノ行願者ハ、諸仏称名ノ願ナリ。其ノ真実ノ信ノ願者ハ、至心信樂ノ願ナリ。斯レ乃チ選択本願之行信也。（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（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⁵⁷」（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⁵⁸。また、十七願・十八願・十一願

⁵² 『教行信証講義集成・教行Ⅲ』、49頁。

⁵³ 大江・前掲書、198頁。

⁵⁴ 大江、同上。

⁵⁵ 桐溪、前掲書（1966）、327頁。

⁵⁶ 『教行信証』「信巻」。大正蔵 83・601a。

⁵⁷ 『教行信証』「行巻」。大正蔵 83・599c。

⁵⁸ 桐溪は、この文を「選択本願を第十七願にもちいられた」証明として扱っている。「『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』とあります。だから、選択本願の行は第十七願であり、選択本願の信は第十八願であるというべきであります」と解釈している。桐溪・前掲書（1966）、328頁。同様の考えが、星野・前掲書、401頁に述べられている。

を述べた後で、「これらの本誓弘願を選択本願と申すなり⁵⁹」とも記している。このように、選択本願を十七願（釈迦仏）にももちいていることから分かるように、「十八願の固有名詞」とする考えは根拠のないものである。そうすると、この選択本願の意味は、文の流れの中で判じることが重要となる。

現在の主流となる【A】の解釈を見ると、選択本願を十八願と規定した上で、これを「選択本願の行」とし、解釈を施している。そこから「十八願で行というたらどれか、『乃至十念』です。乃至十念だから信後の称名」と、選択本願を第十八願に説かれる乃至十念の、獲信者の「信後の称名」とするのであるが、これが先に述べた信卷的解釈である。

この大江の説を、内藤は【B】で否定している。「（之行）と元々存在しない文字が含意されていると見るのには抵抗があり、また、『本願招喚の勅命』、『如来已発願……』が仏の招喚、仏の願心と積されているのに、『選択本願』を衆生の称名と見るのには、筆者としては強い違和感を感じる⁶⁰」と述べ、恣意的に「之行」を選択本願に付け、そこから乃至十念を導き出す解釈に疑問を呈している。またその結果として、選択本願だけが人間の行となることへの異様さを指摘している。これは解釈学的に至極当然の指摘である。

六字積は「行卷」に置かれている文章である。「行卷」は諸仏称名の願としての釈迦仏のはたらきが説かれる「卷」である。その中でも重要な箇所⁶¹である六字積で説かれることは、仏の念仏であると考えるのが自然である。にもかかわらず、仏の念仏を十八願の乃至十念（獲信者）の念仏に読み替えることを、内藤は否定しているのである。岡亮二（1934－2007）も、「親鸞はこの（行卷の）行を、第十七願の場で捉え、大行と呼んでいる。ところが従来の真宗学（中略）は、この行卷の行を、第十八願の乃至十念、すなわち第十八願の念仏者の行に重ねて論じようとする⁶²」（括弧内、筆者注）と、諸仏の行為である「行卷」の称名を、「信卷」の獲信者の称名として理解することを批判している。これは、信卷的解釈をする【A】説への批判と読むことができる。

以上見てきたように、【A】・【B】両説は共に矛盾が指摘されているのであるが、その最大の問題は、「行卷」の主題である釈迦仏との関係が欠落している点にある。「行卷」の中で説かれる六字積ならば、釈迦仏のはたらきと関係した解釈となるのが自然であろう。

新しい説

親鸞は「即是其行者即選択本願是也」と説くことで、即是其行と選択本願を同義として

⁵⁹ 親鸞『如来二種回向文』、『註釈版』、722頁。

⁶⁰ 内藤・前掲書（2009）、166頁。星野も「即是其行（選択本願）を行者の行と解することはここでは不適切である」と述べる。星野・前掲書（教の巻・行の巻）、264頁。

⁶¹ 桐溪はこの六字積のもつ意義を、「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（1966）、226頁。

⁶² 岡亮二「親鸞の行と信」・「印度学仏教学研究」所収、27（1）、26頁。

いる。この即是其行の「其」は発願回向を指す⁶³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択本願であると理解することができる。先に論じたように、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、この選択本願は、人間世界の言葉に変容されたものとして理解すべき事になる。これが親鸞の考える選択本願の概念である。そうすると、この世界で、人間の言葉で阿弥陀仏の名号を語る存在を考えたならば、それは応身としての釈迦仏となる。つまり、選択本願は阿弥陀仏ではなく、十七願の釈迦仏のはたらきを意味している。この釈迦仏の言葉となることによって、阿弥陀仏の本願招喚の勅命を語るすることができるのである。

この結論は、「行巻」の標願「諸仏の称名の願（十七願）」と一致する。第十七願とは、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誓った願であり、具体的には、阿弥陀仏の法を語る釈迦仏の姿である。六字釈はこの「行巻」で説かれている。とすると、選択本願が釈迦仏の説法を意味するという結論は、「行巻」の内容に即した解釈といえる。

これは、一見、桐溪説【C】と同じと考えられるのであるが、根本的に違うことに注意しておきたい。この説は、選択本願を十八願とした上で、「選択本願の行」と読み、それを獲信者の念仏と解釈した上で、その念仏に十七願のはたらきを見たものである。

帰命を「帰せよの命」と読み「本願招喚の勅命」とすると、称名の意味がまったく異なって、自分の称える念仏は、自分は称えているが、自分の口から出てくださる、阿弥陀如来の「この弥陀にまかせよ」という勅命であるという意味になるのであるから、自分が称えながら、称えるという立場ではなく、自分の口から出てくださる「如来の勅命を聞く」という立場になり、称える念仏はそのまま聴聞の念仏となる」と説く⁶⁴。

桐溪は獲信者の念仏を十七願とする理由をこのように説明をしている。獲信者は本願招喚の勅命を受けて念仏を申すのであるから、わたしの称える念仏は「弥陀にまかせよ」という勅命が口に出たものであると、獲信者の念仏の上に、弥陀の法を語り伝える釈迦仏（十七願）のはたらきを見る。これが桐溪の十七願説である。

ところが、六字釈は「南無の言は帰命なり」から始まっている。このことについて注意を払う者はいないのであるが、非常に重要な意味がある。この南無のはたらきに本願招喚の勅命があり、そして、この本願招喚の勅命を伝えるはたらきが発願回向となり、結果選択本願が生じる。つまり、六字釈前半の三義すべてが、南無のはたらきとして説かれている

⁶³ 星野も、即是其行の「其」を「発願回向のはたらき」とする。星野・前掲書（教の巻・行の巻）、260頁～264頁。

⁶⁴ 桐溪・前掲書（2004）、194頁。

るのである。この本願招喚の勅命を阿弥陀仏とし、選択本願を釈迦仏と置き換えたならば、南無が動いて阿弥陀仏となり、その阿弥陀仏が発願回向を経て釈迦仏と変化したと、前半【1】を解釈することができる。親鸞が「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、迦耶城には応現する⁶⁵」と和讃していることが、それである。阿弥陀仏は凡愚を憐れみて、「衆生の行を回施する」ために、釈迦仏へと転じたのである。とすると、阿弥陀仏と釈迦仏は一体の仏であり、撰取不捨を実現するためにはたらく南無の姿である。

これと同じ内容が「証巻」に説かれている。「弥陀如来^ハ従^レ如来生^{シテ}示^シ現^{シタマフ}報^レ応^レ化^レ種^ノ種^ノ身^ヲ也。(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)⁶⁶」という文で、真如から出現した阿弥陀仏が、報身・応身・化身とさまざまな姿に変化するという。これを前半【1】に重ねると、「南無」は真如に相当する。とすると、名号を言語化するはずは、つまり、十七願を誓うのは阿弥陀仏ではなく南無のはたらきとなる。山口益(1895-1976)は「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⁶⁷」と説いているが、この「われわれの思想言語」になろうとする南無のはたらきを、本願招喚の勅命・発願回向・選択本願・必得往生で、段階的に説いたものが、六字釈の内容であるといえる。

六字釈で説かれていることは、このように南無の必然のはたらき、つまり、信を起こす法のはたらきである。選択本願としての十七願も聞信を起こさせるはたらきである点が、十七願を獲信の上で語る桐溪説【C】との根本的な違いとなる。同じ十七願ではあるが、語る位置が、信前・信後の違いがある。

六字釈前半のまとめ

本願招喚の勅命とは、十八願に説かれる阿弥陀仏の呼び声(名号)のことであり、この願の成就が「聞其名号信心歡喜」とあることからいえば、阿弥陀仏の名号は、人間世界の言葉になることで初めて撰取不捨のはたらきを果たすことになる。この言葉になろうとする動きが発願回向であり、結果、選択本願に帰結したのである。とすると、この選択本願は、阿弥陀仏の名号を人間の言葉で語る諸仏称名の十七願のことになる。つまり、六字釈前半【1】では、南無のはたらきの結果、十七願が成立したことが説かれているのである。

⁶⁵ 「浄土和讃」、『註釈版』、572頁。

⁶⁶ 『教行信証』「証巻」。大正蔵86・616頁。

⁶⁷ 山口益『空の世界』理想社、1971年、30頁。

三 六字釈後半

従来の解釈

六字釈後半【2】では、「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・分わかちきむる極なり〕金剛心成就の貌なり」と、「必得往生」の義が説かれるのであるが、現在の解釈を見ると、二説に分かれている。

その一つは、『本典研鑽集記』に示される解釈で、「初めに六字の三義を釈して他力廻施の妙行を顕し、後に必得往生を釈して衆生の機受得益を明かす⁶⁸」とある。内藤も『『必得往生』の釈は、名号を信受することによって得る利益を示される釈である⁶⁹』と述べ、星野も「必得往生とは親鸞にとってはまさに信心の事態⁷⁰」というように、現在の多くの者が採る解釈で、前半【1】の阿弥陀仏のはたらきを聞き信じた者の得る利益が説かれると考える。もう一つは大江の説く説で、「帰命と発願回向と即是其行とを受けて、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、万行円備の大行であるということになってくるから、必得往生の釈は、前三義を結ぶのである⁷¹」と述べ、後半の必得往生を阿弥陀仏の具体的はたらきとして理解している。この説を採るものは少なく、他に桐溪がいるだけである。このように、現在の解釈は獲信者の姿とするものと、阿弥陀仏のはたらきとするものの二種の解釈がある。

後半を要約すれば、「必得往生というのは金剛心成就の貌⁷²」とまとめることができる。現在の主流となる解釈では、これを「『必得往生』というのはつまり金剛の信心が成就したそのすがたである⁷³」と、獲信者の姿として考えられているのであるが、しかし、この訳は金剛心成就の貌に施された「必」の字訓「然」と矛盾している。親鸞は「然」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⁷⁴」はたらきで、仏の他力を表す。当然のこととして、この文を人間に訳せば矛盾が生じる。その例が『教信証講義』（山辺・赤沼共著）にある。「願力の不思議に然らしめられる⁷⁵」と訳すところがそれで、親鸞がシカラシムと使役に表現

⁶⁸ 『本典研鑽集記』上巻、163頁。

⁶⁹ 内藤・前掲書（2009）、168頁。

⁷⁰ 星野・前掲書（教の巻・行の巻）、265頁。

⁷¹ 大江、前掲書、202頁。

⁷² 同上。

⁷³ 星野・前掲書（教の巻・行の巻）、265頁。

⁷⁴ 親鸞、『唯信鈔文意』・『註釈版』、701頁。

⁷⁵ 山辺習学・赤沼智善・前掲書（1954）、201頁。

するものを、シカラシメラレルと受け身に変えている。この例が示すように、六字釈後半【2】を獲信者の姿とする解釈は、親鸞の意図とは明らかに違うものである。

金剛心には、この獲信者の信心の堅固さを表す意味の他に、もう一つ、菩薩の心の堅固さを表す意味がある⁷⁶。シカラシムはたらきからいえば、これを法蔵菩薩の救済心の堅固さとして理解すべきことは、自明のことといえる。桐溪は後半を解釈して、「六字の全体（六字釈前半）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⁷⁷」（括弧内、筆者注）と述べ、必得往生を阿弥陀仏のシカラシムはたらきとして理解している。とすると、後半の骨子、「必得往生というのは金剛心成就の貌」であるが、この必得往生が阿弥陀仏のはたらきであるならば、金剛心は法蔵菩薩の心となる。

このように、桐溪は金剛心を法蔵菩薩の心としながらも、その法蔵菩薩の願心成就を直ちに阿弥陀仏と押さえ、後半で阿弥陀仏のはたらきが説かれると理解している。しかし、この法蔵菩薩の願心成就を考える時、忘れてはならないことがあった。それは第十八願成就文に示される「聞其名号」で、名号を語り伝えるはたらきである。この語り伝えるはたらきが発願回向を経て、選択本願としての諸仏称名の願となったのである。この諸仏としての釈迦仏の説法がなされた時、そこに聞が成立し、法蔵菩薩の願いは完成する。とすると、法蔵菩薩の金剛の救済心は、直接的には、釈迦仏の説法によって完成することになる。釈迦仏が説法することによって、必得往生がはたらき出すのである。このように理解したならば、法蔵菩薩の金剛心成就が表すことは、阿弥陀仏のはたらきではなく、釈迦仏の説法する姿としなければならない。つまり、桐溪の説は「聞其名号」が欠如したところの解釈であるといえる。

親鸞の六字釈は善導引文の後に置かれるもので、その引文の内容を自らの言葉で要約したものである。この善導引文の終わりに「般舟讚」の文が出され、そこに釈迦仏のシカラシムはたらきが説かれている。

又云。門門不同ニシテ八万四ナリ。為レ滅セン無明ト果ト業因トヲ。利劍ハ即是弥陀ノ号ナリ。一声称念スルニ罪皆除コルト。微塵ノ故業ト随智ト滅ス。不レ覚ヘ{覚字教音}転入ス真如門。得ルコトハ免ルコトヲ。娑婆長劫ノ難ヲ。特蒙レリ知識釈迦ノ恩ヲ。種種ノ思量巧方便ヲモテ選デ得シメタマヘリニ弥陀弘誓ノ門ヲ。

（またいはく、門々不同にして八万四なり。無明と果と業因とを滅せんための利劍は、

⁷⁶ 『望月仏教大辞典』には「菩薩の大心の堅固不同なるを説ける」とある。望月信亨、世界聖典刊行協会、1971年、第二巻、1331頁。

⁷⁷ 桐溪・前掲書（1966）、236頁。

すなはちこれ弥陀の号なり。一声称念するに罪みな除こると。微塵の故業と随智と滅す。覚へざるに〔覚の字は教の音〕真如の門に転入す。娑婆長劫の難を免るることを得ることは、ことに知識釈迦の恩を蒙れり。種々の思量巧方便をもつて、選びて弥陀弘誓の門を得しめたまへり⁷⁸。)

親鸞の六字釈はこの文の直後に説かれているのであるが、ここでは、「種々の思量巧方便をもつて、選びて弥陀弘誓の門を得しめたまう」はたらき、つまり、この弥陀の法を説き聞かせ信じさせる釈迦仏のはたらきが説かれている。親鸞はこの「般舟讚」を、「必の言」としての、釈迦仏のシカラシムはたらきの具体的説明として挙げているのである。この人間世界で、人間の言葉でシカラシムはたらきをなすことができる仏は、応身としての釈迦仏しかいないのである。

これらのことから、後半【2】で説かれていることは、獲信者の姿でも、また阿弥陀仏のはたらきでもなく、シカラシムはたらきとしての釈迦説法の姿であると結論する。このように、六字釈後半を釈迦仏のはたらきとして解釈する説は、今回提唱するこの論が最初のものである。

六字釈の前後の関係

六字釈後半で説かれる釈迦仏のシカラシムはたらきは、単なる願いとして示されているのではなく、願成就の、現実の世界の出来事として理解すべきものである。それは「金剛心成就の貌」が明示するものであり、またその内容の説明である「般舟讚」の「知識釈迦の恩を蒙れり」・「弥陀弘誓の門を得しめたまへり」との表現から分かることである。このように、後半【2】は、十七願成就としての「知識釈迦」の、この世界におけるはたらきが説かれているのである。

では、前半はどうかというと、内藤は選択本願を「成就としての本願力そのもの⁷⁹」と、十八願成就として解釈し、大江は本願招喚の勅命を第十八願成就としている。このように、現在の解釈では前半で願成就を説くのであるが、親鸞は本願招喚の勅命を「誓願」といい、また、発願回向も「発願回向の心」と解釈することで「願い」であることを示している。そして、選択本願も「本願」である。つまり、親鸞は前半【1】の三義すべてを本願として述べているのであるから、前半の結論として導き出された選択本願も、願成就以前の本願として理解すべきものである。

このように理解した時、ここに六字釈の新たな構造が浮かび上がってくる。それは、前半【1】の十七願の成立を受け、後半【2】でその願成就が説かれるという構造である。

⁷⁸ 善導「般舟讚」、大正蔵 83・594c。

⁷⁹ 内藤・前掲書(2009)、166頁。

とすると、前後共に諸仏称名の願（十七願）が説かれことになる。この六字釈の構造も、この論で初めて説くものであるが、この解釈こそが、諸仏称名の願を説く「行巻」の中心に位置する六字釈にとって、最も自然な解釈であろう。

おわりに

六字釈は、南無のはたらきとしての本願招喚の勅命の説明から始まり、金剛心成就の貌で終わる。この金剛心は菩薩の救済心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が説かれることになる。

また、その本願招喚の勅命は阿弥陀仏の呼び声であるが、その報身の阿弥陀仏の声は、人間には聞くことはできないものであった。そこに発願回向がはたらき、本願招喚の勅命は選択本願（諸仏の称名の願）に転じたのである。そうすると、本願招喚の勅命の成就とは、諸仏の称名の願の成就を意味することになる。ここから六字釈を見直すと、本願招喚の勅命が説かれる六字釈は、結局、諸仏称名の願の成立とその願成就が説かれていることになる。

このように解釈した時、その内容が「行巻」の標願である諸仏称名の願と一致し、六字釈が「行巻」の置かれていることの意味が明確になるのである。このことから、今回提唱するこの新たな解釈こそが、「行巻」の流れに沿ったものであると結論するのである。

（広島大学大学院 博士後期課程）

<キーワード>

選択本願 第十七願 言葉 真如 南無