

親鸞における真門念仏と弘願念仏についての一試論

紅 棊 英 顕

一、問題の所在

親鸞は法然の諸行を廃した念仏一行専修の主張を継承し、さらにその他力義を徹底せしめて、「浄土三部経」における隠願積、四十八願中における願海真仮積（真実願↓十八願、方便仮願↓十九願、二十願）等多くの独自の積願により教義形成をなしているのである。念仏の中においてもとくに二十願の自力真門念仏が簡出され、念仏の自力（方便真門）他力（真実弘願）が明確に分別されているのである。ところが近年、とかく専門の研究者の中においても真門念仏と弘願念仏とが混同していると思われる見解が多く見受けられるのである①。そしてこれに関連して、念仏実践の問題等から、方便仮門として、廃されるべきものとされている二十願の真門念仏に、十八願の他力真信心に至らしめるはたらきがあるという考えから、獲信のための真門念仏の実践を強調する意見も生じているのである。本稿ではこれらの点について考察し、親鸞の真意を明確にしたいと思う。

二、真門念仏の扱いにみられる二面性

上述のように親鸞は念仏の自力（真門）他力（弘願）の分別を明

確にしているのではあるが、「浄土和讃」の二十願・真門念仏を述べるところに

至心廻向欲生と 十方衆生を方便し 名号の真門ひらきてぞ
不果遂者と願じける（親鸞聖人全集2の四〇）

と述べ、「不果遂者と願じける」の左訓に「はたしとけむとちかひ
たまへるなり」と述べ、次に

果遂の願によりてこそ 釈迦は善本徳本を弥陀経にあらわして
一乗の機をす、めける（親鸞聖人全集2の四一）

と述べ、「一乗の機」の左訓に「あちしようきとはほうとにしやう
せしめん」と述べている。そして次に

定散自力の称名は 果遂のちかひに帰してこそ おしへざれど
も自然に真如の門に転入する（親鸞聖人全集2の四一）

と述べ、その「果遂のちかひ」の左訓には「しきりのこゝろにて
みやうこうをとなへたるをはつひにはたしとけむとちかひたまふな
り」述べている。

また「九願文」に二十願文を説明して

コノグワンハジリキノ念仏ノモノツイニムマレシメントナリケ
ネンヂヤウシヤウノグワントイフ（親鸞聖人全集3の一七九）

と述べてある。これらの文においては二十願の果遂の力用により、
自力念仏を修することこそがあなたも真信心への道であるかのよ
うに窺われるのである。

そして「教行信証」「化土巻」真門積下には

夫れ濁世の道俗速に円融至徳の真門に入りて、難思往生を願ふ
べし。（中略）然れば即ち釈迦牟尼仏功德蔵を開演して、十方

濁世を勸化したまふ。阿弥陀如来は本と果遂の誓を発して諸有

の群生海を悲引したまへり。(真聖全二の一五七)
 とある。勿論、方便化土巻で示されているのであるから仮門としての扱いはあるが、二十願真門を勧め、果遂の誓に悲引されると述べているのである。

このように親鸞は真門念仏を二十願の方便仮門とはするものの、果遂之誓(しきりのこゝろにてみやうこうをとなへたるをはつひにはたしとけむとちかひたまふなり)に悲引されるとして、勧めているのである。しかし、当然ながら勧めることばかりしているのではない。上引の「化土巻」真門釈下の次に

真に知ぬ、専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず。(中略)

悲しき哉、垢障の凡愚、无際自り已来、助正間雑し、定散心雑するが故に、出離其の期無し、自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し匡く、大信海に入り匡し、良に傷嗟す可し、深く悲歎す可し。凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもて己が善根とするが故に、信を生ずること能はず、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知することを能はざる、故に報土に入ること无き也。(真聖全二の一六五)

と述べて真門念仏を説いている。また「正像末和讃」誠疑讚には

不了仏智のしるしには 如来の諸智を疑惑して 罪福信じ善本を たのめば辺地にとまるなり(親鸞聖人全集3の一八八)

仏智疑惑のつみにより 懈慢辺地にとまるなり 疑惑のつみのふかきゆへ 年歳劫数をふるとく(親鸞聖人全集3の一九〇)

自力称名のひとはみな 如来の本願信ぜねばうたがふつみのふかきゆへ 七宝の獄にぞいましむる(親鸞聖人全集3の一九〇)

等と述べて自力の真門念仏を厳しく説いているのである。このように親鸞において真門念仏について真信心(弘願)への道であるとして、勧める面とあくまでも廃するものとする一見相矛盾する二面がみられるようである。これは従来方便仮門における簡非(廢捨)と権用(誘引)と言われてきているものであるが、このこ

とは如何に思考すべきであらうか。

三、果遂ということ

上述のように親鸞は二十願文にある「果遂」ということを相当に重視していると思われるので、ここでこれを整理しておきたいと思う。「教行信証」「化土巻」真門釈下に

既にして悲願有ます、植諸徳本之願と名く、復た不果遂者之願と名く、亦た至心回向之願と名く可きなり。是を以て『大経』の願に言はく「設い我れ仏を得らむに、十方の衆生我が名号を聞て、念を我が国に係けて諸の徳本を植えて心を至し回向して我が国に生まれんと欲はむ、果遂せずば、正覚をとらじと。」(真聖全二の一五八)

とある「果遂」について「教行信証」の最初の注釈書である『六要鈔』には

問。果遂というは御廟・黒谷共に三生果遂の義を判ず、今師同じ乎。答。三生の義違害す可からず。問。当願の益化土ならば果遂する所は報土往生の益なるべき歟。答。一生聞名・一生化生・一生報土、此の如く意得ば果遂の益報土なる可からく耳。

『大経』の下の云く「若し此の衆生其の本罪を識りて深く自ら悔責して彼の處を離れんと求めば、即ち意の如く無量寿仏の所に往詣することを得ん」已上、彼の往詣仏處の時を指して果遂と云う也。(真聖全二の四〇一)

と述べている。即ちこの「果遂」は三生果遂の義であるとし、「一生聞名・一生化生・一生報土」とあるように、一度化土に生まれ、その次に真実報土に生まれる時を果遂というとしている。

そして「化土巻」次下の三願転入の文、即ち

是を以て愚禿積の鷲、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて久しく万行諸善の仮門を出でて永く双樹林下の往生をはなる、善本徳本の真門に回入して偏に難思往生の心を欲しき。然るに今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて難思議往生を逃げんむと欲す、果遂の誓良に由へ有る哉。爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知れり、至徳を報謝の為に真宗の簡要を據ふて恒常に不可思議の徳海を称念す。(真聖全一の二六六)

とある文の、ここの「果遂の誓良に由へ有る哉」の「果遂」について「六要鈔」には

「果遂」等は、是れ偏に今師不共の別意、人之を知らず仰いで信ず可きなり。(真聖全一の四〇七)

と述べている。即ちここの「果遂」は上述の三生果遂とは異なる「方便門を出でて真実門に入る」ことの意味であり、親鸞の特別の解釈であると釈しているのである。尚、この「果遂」は、三生果遂が転生果遂ともいわれるのに対して、一生果遂とか歴念果遂等といわれているのである②。先哲のなかには三生果遂について「六要鈔」の釈を批判し、御廟(良源)・黒谷(法然)にはあつても親鸞には三生果遂の意はみられないという見解もあるようであるが③、親鸞の書写した法然の言行録『西方指南抄』に

或人念仏之不審を、故聖人に問ひたて奉りて、曰はく、第二十の願は、大綱の願なり。係念といふは、三生の内にかならず果遂すべし。仮令通計するに、百年の内に往生すべき也。云云これ九品往生義、意積なり。極大運者をもて三生に出ざるこゝろ、かくのごとく釈せり。又「阿弥陀経」の已発願等は、これ三生の証也と。(真聖全四の一三二)

とあるように、親鸞自身が書写しているのであるから、ここに述べられている三生果遂の義も継承していたと考えるのが妥当であろう

し、また『末灯鈔』二二には

自力の御はからいにては真実の報土へむまるべからざるなり。行者のおのおの自力の信にては懈慢辺地、胎生疑城の浄土までぞ、往生せらるることにてあるべきぞとうけたまはりたりし。(中略) 仏恩のふかきことは、懈慢辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九願・第廿の願の御あわれみにてこそ、不可思議のたのしみにあふことにて候へ。仏恩のふかきことそのきわもなし。(真聖全一の六五九)

と親鸞自身が述べているのであるから、三生果遂の意が親鸞にあつたことは明らかである。したがつて親鸞においては「一生聞名・一生化生・一生報土」と、一度化土に生まれてその次生に真実報土に生まれる、という意味の三生果遂と、三願転入の文にみられる「方便門を出でて真実門に入る」という意味の一生果遂の両義があると考えられる。

四、誠めと勧め

上述のように、親鸞は「浄土和讃」の二十願・真門念仏についての「定散自力の称名は果遂のちかひに帰してこそおしへざれども自然に真如の門に転入する」等の和讃、また「九願文」の二十願文の左訓、そして「教行信証」『化土巻』真門釈下には「速に円融至徳の真門に入りて、難思往生を願ふべし」等と述べているように、二十願の果遂の力用による往生を勧めているかのような面をもっている。しかし、上に検討したように果遂には「方便門を出でて真実門に入る」という意味の一生果遂の義だけでなく、三生果遂の義があるのであるから、もし三生果遂の義による所論であるなら

ば、二十願の果遂の力用による勧めは化土往生の勧めということであるから、上にあげた文は勧めというより寧ろ誠めということになる。従って、これらの文によって単純に真門を勧めているものとみることはできない。

次に「然るに今特に方便の真門を出て、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す。果遂に誓い良に由へ有る哉」とある。三願転入の文における「果遂」についてであるが、これは上述のように、一生果遂・歴念果遂等といわれるもので、現生において二十願の方便門を出でて十八願の真実門に入る、という意味の果遂である。これは上引の「六要鈔」に述べられているように現生の一生のみで語る果遂は親鸞の独自のものである。然るにここで極めて重要なことは、この文は親鸞自身の信仰体験を述べたものであることである。即ち、今自分は二十願の方便真門をすでに離れて、弘願に転入したという自覚の上で「果遂之誓い良に由へ有る哉」と以前真門自力の念仏の域にあった自分が二十願の果遂の誓の誘引により真実弘願に転入したのであるということ。過去を振り返って感謝の想いから述べたものである。三願転入の文における「果遂之誓い良に由へ有る哉」とある二十願・果遂之誓の讃仰は親鸞自身についての感動と謝念であり、他者に勧める意図のものではないであろう。

このように論を進めていくと親鸞には二十願真門念仏を勧める傾向は全くなかったのであり、上引の「正像末和讃」誠疑讃の「自力称名のひとはみな 如来の本願信ぜねば うたがふつみのふかきゆへ 七宝の獄にぞいましむる」等とある文のみにより真門念仏をただ誠め、簡非・廢捨したと断じえるかのようにでもあるが、上述のように真門念仏を勧めているようにみえる文もあるのであるから、簡単に断定することはできないのである。

五、選述年次の問題

上引の二十願の果遂の力用により、自力念仏を修することこそがあなたも真実信心への道であるかのように窺われる『浄土和讃』の「定散自力の称名は 果遂のちかひに帰してこそ おしへざれども自然に 真如の門に転入する」等の和讃および『九願文』の二十願文の説明文における果遂の意を三生果遂の意にとりきり、まずは化土に生まれ、次生に浄土に生まれることを勧める意味のみと理解するのは無理があるし、上述のように親鸞の果遂の意には「方便門を出でて真実門に入る」一生果遂の意もあるのであるから、一生果遂と三生果遂の両義があるとみるのが自然であろう。その意味において上の「浄土和讃」および「九願文」の二十願文の説明文において親鸞が真実信心への道として真門自力念仏を勧めている面を全く否定することはできないと考えるのが自然であろう。

次にこれも上引した「教行信証」「化土巻」真門積下の「夫れ濁世の道俗速に円融至徳の真門に入りて、難思往生を願ふべし」とある文であるが、これはこの文に限って言えば、真門・難思往生を勧めていることは明らかである。しかし「化土巻」のこの文の次下において親鸞は上引の「真に知ぬ、専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず。(中略)悲しき哉、垢障の凡愚、无際自り已来、助正間雑し、定散心雑するが故に、出離其の期無し、自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し匡く、大信海に入り匡し、良に傷嗟す可し、深く悲歎す可し。凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもて己が善根とするが故に、信を生ずること能はず、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知することを能はざる、故に報土に入ること无き也。」等と述べて自力真門念仏を厳しく誠めて願ふべし」と勧めているのである。この理由として先哲の釈は大

体において、十九願の双樹林下往生に比して二十願の難思往生が弘願の難思議往生に近接していることをあげている。月珠の「本典対問記」には

余行は非本願なるが故に実に達すること甚だ難し。念仏は本願の行なるが故に転入に便なり。若し難行をすてて念仏に帰すれば、其実行に達すること遠きにあらず。（『本典研鑽集』下巻四四一頁）

とあり、善護の「顕浄土教行証文類敬信記」には

高祖の意は真門にさへ入れは、若しは此土若しは彼土。何れ遠からざる内に弘願に入ると思し召して、入弘か入用て入るへしと勸給ふたるものならん。（『真宗全書』三十一の五八六）

とある。上述のように親鸞は真門を勧めてはいるが、それをあくまでも仮門とし、それに止どまっては不信海に入らず報土にも入れない、と厳しく戒めているのであるから、善護が「若しは此土若しは彼土。何れ遠からざる内に弘願に入ると思し召して」と釈するように、真門にさえ入っておれば、一生果遂で此土で十八願の眞実信心に転入するものもあるであろうし、三生果遂で一旦化土に生まれ、そこで弘願に転入して、次生に眞実報土に生まれるものもあるであろうが、いずれにせよ遠からず弘願にいる道として真門を勧めていると考えているのが、「教行信証」「化土巻」真門釈における親鸞の意に近いように思われる。

親鸞の十八願転入の時期については諸論があるが、私は二十九才説をとっている④。往生一定の大安堵の確信はこの時得られ、そのことについては以後生涯を通して些かも揺らぐことはなかったであろう。しかしこのことは、その後において親鸞の思想になんの変化がなかったというのではない。当然のことながらその後壮年、晩年と年齢とともに思想に深化・変遷はあったことであろう。真門念仏の扱いについてもこの点を考慮する必要があると思うのである。

『浄土和讃』の成立年次は高田国宝本の『浄土和讃』、『高僧和

讃』の終わりに

宝治第二戊申歲初月下旬第一日

愚禿釈親鸞七十六歳書之畢（『親鸞聖人眞蹟集成』三の二七一）とあるところから、親鸞七十六歳の成立とわかる。『九願文』は

『親鸞聖人全集』3に収められているものであり、安井広度氏の解説によれば「教行信証」以前の手記のものとされている⑤。また「教行信証」の選述年次については諸説あり、断定は難しいのであるが、尊蓮に初めて書写を許したのが寛元五年、七十五歳の時であるのでこの頃一応完成したものと考えられる⑥。

以上のように真門念仏を勧めているかとも思われる上引の『浄土和讃』の文、『九願文』の文、『教行信証』真門釈下の「速に円融至徳の眞門に入りて」とある文はいずれも『浄土和讃』の選述年次の七十六歳以前のものであることがわかる。

上述のように「正像末和讃」の誠疑讃においては真門自力念仏を厳しく戒めている。「正像末和讃」の選述年次は高田国宝本（草稿本）に

正嘉元年丁巳三月一日、愚禿親鸞八十五歳書之（『親鸞聖人眞蹟集成』三の三二二）

とあり、また高田願智書写本には

草本云 正嘉二歳九月廿四日 親鸞八十六歳（『親鸞聖人全集』二の二二三）

とあるところから八十五歳から八十六歳の選述であることがわかる。上述のようにこの中の誠疑讃は自力真門を戒めているものであり、そこにある二十二首（蓮如文明本二十三首）の末尾に

仏智うたがうつみとがのふかきことをあらはせりこれをへんちけまんたいしようなんど、いふなり（『親鸞聖人全集』2の二〇一）

と述べているように、上引のもののみならず、二十二首全部が自力真門念仏を戒めているものである。「正像末和讃」には誠疑讃の他

にも

真実信心の称名は 弥陀廻向の法なれば 不廻向となづけてぞ
自力の称念さらはる、(『親鸞聖人全集』2の一七七)

とあるように弘願念仏である真実信心の称名を勧め、真門念仏である自力の称念を試めているものもあるのである。

このように、真門念仏の扱いについて、『浄土和讃』選述の七十六歳以前と『正像末和讃』選述の八十五歳との間に、明らかな変化がみられるのである。これには恐らく八十四歳五月の善鸞事件が関係あることであろう。『正像末和讃』選述の契機について親鸞が『正像末和讃』国宝本(草稿本)に

康元二歳丁巳二月九日の夜寅時夢告にいはいはく

弥陀の本願信ずべし 本願信するひとはみな 撰取不捨の利益にて 无上覚おぼさるとるなり

この和讃をゆめにおほせかふりてうれしさにかきつけまいらせたるなり

正嘉元年丁巳三月一日、愚禿親鸞八十五歳書之(『親鸞聖人真蹟集成』三の三一〇)

とあり、次に書かれているものが上引の「真実信心の称名は 如来⑦廻向の法なれば 不廻向となづけてぞ 自力の称念さらはる、」の和讃である。康元二歳と正嘉元年は同年であるから、夢告が八十五歳の二月で、書き始めたのが三月ということになる。善鸞の異義が専修賢善計の傾向であろうという指摘は以前からある⑧。私もこれに賛成するのであるが、特に自力念仏の策励を強調したのではないかと考える。八十五歳の時の五月二十九日の善鸞に宛てた義絶状には

いかにいはむや、往生極楽の大事をいひまどわして、ひだち・しもつけの念仏者をまどわし、おやにそらごとをいひつけたること、こゝろうきことなり。第十八の本願をば、しばめるはなにとたえて、人ごとに、みなすてまいらせたりときこゆること、

まことにはうほうのことが、又五逆のつみをこのみて、人をそむじまどわさるゝこと、かなしきことなり。(『真聖全二の七二八』)

とある。善鸞の異義が専修賢善計の傾向であろうという意見に賛成であることは上に述べた。そして「往生極楽の大事をいひまどわして」とあり、「往生極楽の大事を否定して」とはないのであるから、浄土門を否定したのではないと思う。そして「第十八の本願をば、しばめるはなにとたえて、人ごとに、みなすてまいらせたりときこゆること」とある文についてであるが、通常親鸞は十八願を単に本願といっている。第十八願という時は他の願と対比して説明する時である。ところがここでは、ことさらに「第十八の本願」といっているところに、十八願をとくにすてたという意味が感じられるのである。この文は善鸞が弥陀の四十八願全部をすてたということの意味ではないと思われ、善鸞の主張が念仏そのものをすてるものではなかったことは『御消息集』七に

余の人を縁として、念仏をひろめんと、はからいあはせたまふこと、ゆめゆめあるべからずさふらふ。そのところに念仏のひろまりさふらはんことも仏天の御はからいにてさふらふべし。慈信房がやうやうにまふしさふらふなるによりて、ひとびとも御こゝろどものやうやうにならせたまふよし、(中略)慈信房がまふしさふらふことをたのみおぼしめして、これよりは余の人を強縁として念仏ひろめよとまふすこと、ゆめゆめまふしたることさふらはず。(『真聖全二の七〇七』)

とある文から窺える。ここにある「余の人を縁として念仏ひろめん」、「余の人を強縁として念仏ひろめよとまふす」は慈信(善鸞)が親鸞の指示といつわって行おうとしたことであるが、その方法とはかくとして慈信(善鸞)の異義は念仏そのものをすてるのではなくたことは確実である。十八願はすてるが念仏はすてないとなると、残るは二十願の念仏と考えることができよう。専修賢善計

的自力念仏、即ち二十願の自力真門念仏、あるいは諸行兼修の十九願の自力念仏であったのではないかと推測されるのである。多くの念仏者が動揺したのは自力・他力の違いはあるが同じ念仏の教えであったからであろう。また少し後年のものにはなるが、覚如の子の従覚の『慕帰会詞』、覚如の弟子乗専の『最須敬重絵詞』にいずれも晩年の善鸞が念仏実践者でもあったことが述べられているのである⑨、私の考察の裏づけとなると思われる。『歎異抄』の結びに

かなしきかなや、さいはいに念仏しながら、直に報土にむまれずして辺地にやどをとらんこと。(真聖全一の七九三)

とあるのは、まさに善鸞およびその一派を指しているであろう。

以上のように私は善鸞の異義は、親鸞の意に背き、十八願をすて、往生の大事をいまいどわした自力念仏の策励であったと考える。このことは親鸞にとって痛恨の極みであったと思われるが、同様に自分が教化してきた関東の多くの念仏者が善鸞の主張に動揺したことがまた極めて遺憾なことであったのである。このことは善鸞義絶状と同日の八十五歳、五月二十九日に性情に宛てた消息に

としごろ往生一定とおほせられ候人々、慈信とおなじやうに、そらごとをみなまうされ候けるを、としごろふかくたのみまいらせて候ひけること、かへすがへすあさましよう候。そのゆへは、往生の信心とまうすことは、一念もうたがふことの候はぬをこそ、往生一定とおもひて候へ。(真聖全一の七一一七)

なをなを念仏者たちの信心は一定と候ひしことは、みな御そらごとどもにて候なり。これほどの第十八の本願をすてまいらせあふて候人々の御ことばをたのみまいらせて、としごろ候けるこそ、あさましよう候。(真聖全一の七一九)

と述べているところよく窺える。ひごろから往生一定といい他力真実信心がさだまっているばかり思っていた人々が、慈信(善鸞)の言葉に動揺したとは、念仏はしながらも、まだ他力信心がさだま

っていない本願疑惑の自力の念仏者であったということがまさに親鸞にとってたえられないほどの愁嘆事であったであろう。痛恨・悲嘆のなかで親鸞が上述の八十五歳の時の康元二歳丁巳二月九日の夜寅時夢告による「弥陀の本願信ずべし」の言葉によって真実信心を勧めることの大切さをあらためて深く感じ、そしてつづく和讃の「真実信心の称名は」とある、他力信心の他力念仏を勧めることこそが残る生涯の使命であると深く感じたのであろう。それが厳しく真門念仏を誡めた誠疑讃の作成となったと考えることができよう。

このように親鸞は真門念仏の扱いについて『浄土和讃』選述の七十六歳以後ゆるやかな変化はあつたであろうが、上に論じたように、八十四歳の時の善鸞事件、それにつづく八十五歳の時の夢告により、大きな変化が生じたものと考察するのである。即ち七十六歳以前には方便仮門とはしながらも、果遂の誓いということと勧めているかと思える面ももっていた真門念仏が、八十五歳から八十六歳の『正像末和讃』ではただ厳しく誡められているのである。

因みに論ずるが、獲信のための真門念仏の実践を強調する意見の根拠のひとつになっているものに『親鸞聖人御消息集』二に

往生を不定におほしめさんひとは、まづわが身の往生をおほしめして、御念仏さふらふべし。(真聖全一の六九七)

とある文がある。これは「方便門を出でて真実門に入る」の義の一生果遂の願の意にとり真門念仏を勧めているととれないこともないと思ふが、この消息にある鎌倉への訴訟事件は善鸞事件より前と考えられるので、この消息は建長七年、親鸞八十三歳の時のものと考えられる。従つて、この文は善鸞事件より前のものである⑩。また上に引いたものであるが、『末灯鈔』二に「仏恩のふかきことは、懈慢辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九願・第廿の願の御あわれみにてこそ、不可思議の楽しみにあふことにて候へ。仏恩のふかきことそのきわもなし」とあると文は一度化土に生まれてから報土に生まれるという三生果遂の

義ではあるが、自力の真門（甘の願）を一分肯定しているかのよう
な内容であるが、この消息には「建長七歳乙卯愚禿親鸞 之を書く」と
明確に年月日が記されているのである。これも善鸞事件より前の
ものである。善鸞事件および夢告以後の選述である『正像末和讃』
においては上述のように、自力念仏・化土往生の価値は全く否定さ
れており、ただ厳しく誡められているのであり、八十五歳選述の
『一念多念文意』にも

「不定聚」は自力の念仏、疑惑の念仏の人は報土になしといふ
なり、正定聚の人のみ、真実報土にむまるればなり（真聖全二
の六一一）

とあるように、真門自力念仏を厳しく誡めているのである。また後
で論ずるが、『浄土三経往生文類』（広本）等においても同様であ
る。

六、『教行信証』と『浄土三経往生文類』（広

本）・（略本）における真門の扱いの相違点

上論のように親鸞の真門念仏の扱いかたに、年とともに少しの変
化があったであろうが、八十四歳から八十五歳の善鸞事件および夢
告を境にして大きな変化が生じたと思われるのである。上述のよう
に、『教行信証』は七十五歳頃一応完成したと考えられる。『浄土
三経往生文類』（略本）は八十三歳の選述であるので、善鸞事件お
よび夢告の直前のものであり、『浄土三経往生文類』（広本）は八
十五歳の三月の選述であるので、夢告からひと月たらずの直後のも
のである。『教行信証』においては上にふれたように「速に円融至

徳の真門に入りて、難思往生を願ふべし」と真門の難思往生を勧め
ているかのような文があるが、『浄土三経往生文類』には広本・略
本ともにこれはみられない。真門の難思往生は他力の中の自力とし
て誡められているのである。略本は善鸞事件の直前であるが『教行
信証』との相違はみられる。仏智疑惑を誡めた『大経』および『如
来会』の胎化段の文が、『教行信証』では要門釈に引かれ、真門釈
には『大経』胎化段の文のみが極く短文で引かれて、胎化段の文は
主として要門の關係のものとして扱われているのに対して、『浄土
三経往生文類』（略本）では、真門の弥陀経往生釈下に『教行信証』
では要門釈下に引かれている『大経』および『如来会』の胎化段の
文がそのまま引かれて真門を誡める文とされているのである。『教
行信証』と『浄土三経往生文類』（略本）の間に違いがあるのは当
然のことと考えられるかも知れないが、独自の釈題である真門念仏
の扱いは法然の念仏往生を正確に継承する上での極めて重要な問題
であり、いろいろと変遷があったと考えられる。そして善鸞事件お
よび夢告を挟んだ『浄土三経往生文類』の略本と広本にまた変化が
あるのである。

細かい点は別の機会にゆずることにして、ここでは善鸞事件およ
び夢告に関すると考えられるものにかぎって論ずることにするが、
先ず広本「大経往生」釈下にあり略本にはない

如来二種の廻向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正
定聚のくらゐに住するがゆへに他力とまふすなり（真聖全二の
五五四）

とある文があるが、これはいまだ他力信心にいたってなかった善鸞
および善鸞に動揺させられた関東の門弟のことを愛い、他力信心を
強調したものであろう。また同「観経往生」釈下には

『无量寿仏親経』には、定善・散善三福・九品の諸善、自力の
称名念仏をときて

とあるがこれは略本にはない。恐らく善鸞の異義が判明し、要門的

な自力念仏の主張がなされていたので、とくにここで誠めたと考えられる。それから直接に真門の釈である弥陀経釈においてであるが

植諸徳本の誓願によりて不果遂者の真門に在り、善本徳本の名号をえらびて、万行諸行の少善をさしおく、しかりといふども定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊号をおのれが善根として、みづから浄土に廻向して果遂のちかひをたのむ、不可思議の名号を称念しながら不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ（中略）徳号によるがゆへに難思往生とまふすなり、不可思議の誓願、疑惑するつみによりて難思往生とはまふさずとしるべきなり。（真聖全二の五五七）

とある。全体的な意味は略本と同じであるが、「不果遂者」、「果遂のちかひ」のそれぞれに略本にはない左訓が「不果遂者」（ハタシトケズバトイフナリ）、「果遂のちかひ」（ツイニハタスベシトナリ）とある。善鸞の異義が「果遂」を強調したのではないかと思われる。それから「果遂のちかひをたのむ」という文は略本にはない。これも十八願をすることを勧めた善鸞が二十願をたのむことを勧めたのであろう。そのことを自力的行為として誠めているのである。そして終わりの「不可思議の誓願、疑惑するつみによりて難思往生とはまふさずとしるべきなり」が略本にはない文である。これも自力念仏策励を主張した善鸞の異義に対して自力と他力の分別を明確に述べ、自力を強く誠めているものと考えられる。最後になるが広本では願成就の文とはつきり明記されて「大経」および「如来会」の胎化段の文が述べられている。「大経」等の胎化段の文が二十願の成就文だという明記は略本にはなく、また「教行信証」にもないのである。「教行信証」選述時に一応形成してはいたものの、その後も流動的であったと思われる親鸞の真門釈、即ち自力真門念仏の扱い方が、善鸞事件と夢告を経過して、ここで完成したといえるであろう。

親鸞における真門念仏と弘願念仏についての一試論

七、蓮如文明本の冠頭讚について

蓮如文明本（一四七三年刊）の巻首に冠頭讚といわれる

弥陀の名号となへつ、信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり

誓願不思議をうたがひて 御名を称する往生は 宮殿のうちに 五百歳 むなくすくとぞきたまふ（真聖全二の四八五）

の二首が掲げられている。これは高田国宝本（草稿本）（親鸞七十六歳時）には巻首に和讃はなく、同願智書写本（親鸞八十三歳時）には巻首に

弥陀の名号となへつ、信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり

末法五濁のよとなりて 釈迦の遺教かくれしむ 弥陀の悲願は ひろまりて 念仏往生とげやすし

像季末法の衆生の 行証かなはぬときなれば 釈迦の遺法ことごとく 竜宮にすでにいらたまふ（親鸞聖人全集二の二七七）

と三種がある。このようにそれぞれ巻首の形体がことなっているのである。そしてこの蓮如文明本の二首、高田願智書写本の三首、すべて高田国宝本（草稿本）の『正像末和讃』に収まっているものである。蓮如文明本の冠頭讚二首は、『三帖和讃』全体の大要を示したものであり、勸信・誠疑の和讃といわれ重視されてきた。即ち「弥陀の名号となへつ、」の和讃が眞実信心をえて、報謝のおもひより念仏すべきこと勧める勸信であり、「誓願不思議をうたがひて」の和讃が弥陀誓願を疑う過失を示して之を誠める誠疑である。上述のように、この巻首に冠頭讚二首がある形体は国宝本、願智書写本

と異なるものである。冠頭讚二首の形体は親鸞の手によるものであるのか、あるいは蓮如の手によるのか、またはその他の者か、の問題が生ずるのである。「三帖和讃」の書誌学的研究については、多屋頼俊氏^⑪、宮崎円蓮氏^⑫等のすぐれた業績があり、多くの異本の細かな校異や成立前後の検討がなされている。今はこれに頼りながら、直接見ることできた、選述年次が明確である高田国宝本、同願智書写本、蓮如文明本によって検討することにする。

上に述べたように文明本の冠頭讚二首は国宝本「浄土和讃」(七十六歳選述)にはなく、国宝本(草稿本)の「正像末和讃」(八十五歳選述)にあるものである。また願智書写本は正応三年(一二九〇)に書写されたものであるが、「浄土和讃」の終わりに

草本にはく、建長七年乙卯四月廿六日之を書写す

とあることによると、親鸞の作である願智書写本の底本は建長七年(親鸞八十三歳)にできたことになる。上引のように文明本の冠頭讚第一首の「弥陀の名号となへつ、」は、願智書写本の巻首にあるが、冠頭讚第二首「誓願不思議をうたがひて」は願智書写本では巻首にはなく、「大経意」の十八首目にあるのである。「大経意」和讃の数が国宝本、文明本の二十二首より一首多く二十三首になっている。上述のように、文明本の巻首の二首、および願智書写本の巻首三首の和讃は八十五歳選述の国宝本(草稿本)「正像末和讃」の中にあるものである。これが全て底本が親鸞八十三歳の時のものとある願智書写本「浄土和讃」にある五首が八十三歳の時すでにつけられていたか、あるいは正応三年(一二九〇)に願智が書写するときに誤って「浄土和讃」の中に入れたかであろう。五首の和讃のそれぞれで理由がことなってもいることも考えられるのではあるが、何ととっても資料としては国宝本が第一級であるので、文明本の冠頭讚の二首を含んだ上の五首は親鸞八十五歳の作と考えるのが先ず妥当であろう。そしてここで論じたいのは文明本の冠頭讚についてであるので、論を絞るが、願智書写本で「弥陀の名号となへつ、」

の一首が巻首にあるのに不自然さは感じないが、「誓願不思議をうたがひて」の一首が「大経意」の第十八首目に入っているのには極めて不自然さが感じられるのである。

先に論じたように、「浄土和讃」においては二十願真門念仏を勧めているかみえる面があるのである。「大経意」第十四首、第十五首、第十六首が二十願についての和讃であり、「定散自力の称名は果迷のちかひに帰してこそ」の和讃が第十六首のものである。第十七首は

安楽浄土を願いつ、他力の信をえぬひとは 仏智不思議をうたがひて 辺地懈慢にとまるなり(親鸞聖人全集2の四二)

とあるものである。「辺地懈慢」の左訓に「きわくたいしようをへんちといふ これ五百歳をへてほうとにまいるなり しよきやうわうしやうのひとはけまんにおつこれらはおくせんまんのときまれに一人ほうとへはす、むなり」とあるように、この和讃の前では自力念仏を一面勧め、ここで厳しく説めているのは上の「辺地懈慢」の左訓に明らかのように自力念仏についてではなく諸行往生についてなのである。ここの「五百歳をへてほうとにまいるなり」という胎化段による説めは「教行信証」「化土巻」と同様諸行往生への説めなのである^⑬。したがってこの和讃のあとに「誓願不思議をうたがひて御名を称する往生は宮殿のうちに五百歳むなしくすぐとぞきたまふ」といきなり後年真門念仏の説めとした「宮殿のうちに五百歳」の語をもて自力念仏を厳しく否定した和讃が入っているのは不自然に感じられるのであり、これは善鸞事件・夢告後の同様に「七宝の宮殿に生まれては五百歳のとしをへて」等と述べている『正像末和讃』誠疑讚と同時期のものと考えられるのである。そしてまたこの和讃が「大経意」第十八首目に入っているのは、多くの異本の中で管見によればあとひとつ河内慈願寺本のみである。

以上のような諸状況から、文明本の冠頭二首の和讃は八十五歳の時のものであり、善鸞事件・夢告後のものと考えられるのである。

それではこの冠頭二首を掲げたのは誰の手によるものであろうか。多屋氏・宮崎氏の見解から総合的に判断するに、蓮如の手による可能性はあるが断定はできないであらうし、蓮如文明本も発刊年次こそ後年にはなるが、その所収の「善光寺和讃」のあとに

親鸞八十八歳御筆（親鸞聖人全集2の二二〇）

とあるので、親鸞が八十八歳の時に選述したものが、文明本の底本であったことも十分考えられることなのである。文明本の底本が親鸞八十八歳の時の選述であるならば、八十五歳時制作の冠頭二首はすでにあつたのであるから、これを巻首に掲げたのは親鸞自身であることも十分ありうることである。このように、冠頭二首の和讃を最初に掲げたのが誰であるかの断定は今ではできかねるが、いずれにせよ、この二首が『三帖和讃』の大綱であり帰結であるという想いから掲げたことは確かである。もし親鸞であるならば、親鸞の教えの帰結的集約がここに掲げられたといえるであらうし、もし親鸞でないとするれば蓮如であらう。親鸞の教えの真隨がこの二首の和讃であらわされると確信した蓮如以外のものではなからう。上述のように「教行信証」選述以後にも変化があつたであらうと思われる真門念仏の扱いかたの結論が出たのは善鸞事件・夢告後の八十五歳の時である。「弥陀の名号となへつ」と「眞実信心をえて、報謝のおもいより念仏する弘願念仏こそが勧める念仏であり、「誓願不思議をうたがひて」の弥陀誓願を疑う過失のある真門自力念仏は厳しく誡める。これが親鸞の念仏観の結論といえるであらう。自己の手によつて巻首に掲げたか否かは不明であるが、いずれにせよ、親鸞の念仏観を正しく継承し、この二首こそが『三帖和讃』の大綱であり、眞宗念仏の真髓を示すものであるとして発刊し、広く普及せしめたのが蓮如であるといえるのである。

むすび

以上親鸞の念仏について考察した。特に近年よく取り上げられる念仏の自力（真門）・他力（弘願）の問題、親鸞の念仏と蓮如の念仏との比較の問題についての考察を試みたのである。念仏の自力（真門）・他力（弘願）については三願転入の文に

爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知れり、至徳を報謝の爲に眞宗の簡要を撫ふて恒常に不可思議の徳海を称念す。（眞聖全二の一六六）

とあるように、親鸞は十八願転入後は他力弘願念仏の行者であつたことは当然であるが、自力真門念仏の扱いについて、『教行信証』の一応の完成時および高田国宝本『浄土和讃』選述時の七十五歳から七十六歳以後にも少々変化があり④、善鸞事件・夢告を経た八十五歳頃に自力真門念仏は勧めるものではなく、誡めるものであるとの結論に達したといえるであらう。尤も「化土巻」三願転入の文にある「果遂之誓い良に由へ有る哉」と述べているように自力真門念仏の行者を大悲誘引せんとする二十願意は深く感佩する謝念はもつたままではあるが、それをたのみとして真門念仏を勧めるのではなく、あくまでも誡めるものとしたのである。また報恩念仏を高調した蓮如はこの親鸞の念仏の結論を継承したのであり、正しく親鸞の念仏を正当に理解し宣揚した人といえるであらう。

註

- ①拙稿「宗祖における信心と念仏」（竜谷教学十三。S、53、6）。拙稿「宗祖における信心と念仏」（二）（竜谷教学十三。S、55、6）。
- ②山辺習学・赤沼智善「教行信証講義」一三六四頁。
- ③「教行証文類隨聞記」五十九（真宗全書二十九の三七七）。「浄土教行証文類敬信記」十八（真宗全書三十一の六〇〇）等。三生の三に限られはしなないと思うが、親鸞が果迷を一生果迷のみと考えてはいなかったことはたしかである。尚、大江淳誠氏は果迷について自力願心の者が化土の往生すること、弘願に転入することの二義をのべている。（「教行信証講義録」下一〇〇八頁）。
- ④拙稿「三願転入についての考察」（印度学仏教学研究三十八の一、H、1、12）。
- ⑤「親鸞聖人全集」3の二三三。
- ⑥「親鸞聖人全集」1の巻末解説。「親鸞聖人真蹟集成」第二巻の巻末解説。
- 赤松俊秀氏の見解に、坂東真蹟本の一面八行書きの文は親鸞六十三歳頃の筆蹟で一面七行書きの文は八十五歳頃の筆蹟と述べている。本稿で論じている「化土巻」は七行書きであるので、この見解によると六十三歳頃のものとなり、いずれにせよ七十五歳以前に書かれたものとなる。
- ⑦高田顕智書写本、蓮如文明本では弥陀となっている。
- ⑧重松明久「中世真宗思想の研究」第一編、第二善鸞の宗教的立場に諸説が述べられている。
- ⑨「慕帰会詞」巻四（真聖全三の七八二）。「最須敬重絵詞」巻五（真聖全三の八四一）。

⑩大原性実「真宗教学の伝統と己証」一〇九頁。宮地覚慧「御消息講讀」十三頁。重松明久「中世真宗思想の研究」三十頁。

⑪多屋頼俊「和讃の研究」。

⑫宮崎円達「真宗書誌学の研究」（宮崎円達著作集第六巻）。

⑬「大経」および「如来会」の胎化段の胎生者が宮殿で五百歳をすごすとある誠めの文は「教行信証」では要門釈下に引かれ、要門諸行往生を誠める文とされている。これが後年の「浄土三経往生文類」では弥陀経往生釈下に引かれ、真門自力念仏往生を誠める文とされている。

⑭親鸞七十六歳選述の国宝本「浄土和讃」の「定散自力の称名は果迷のちかひに帰してこそ」の「果迷のちかひ」の左訓である「しきりのこゝろにてみやうこうをとなへたるをはつひにはたしとけむとちかひたまふなり」が親鸞八十三歳のもつとされる顕智書写本では「はたしとくといふ」とだけになっているのである。この間における親鸞の自力真門念仏の扱いについての変化をここにも見ることができると思う。