

真宗研究 第六十三輯 抜刷
平成三十一年一月三十日

行卷所引の十住毘婆沙論の研究

森

慶

樹



行卷所引の十住毘婆沙論の研究

本願寺派 森 慶 樹

序

『本典』の『行卷』には、龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』（以下『十住論』と略記）が長く引用してあるが、その中で『易行品』の引用は、弘願義を顯す為の引用であることに問題はない。では、その前に引いてある三品の引用は何を示すのであろうか。

従来の義ではこれらの諸品の引意も、弘願義を表す為の引文とする。つまり、弘願の歡喜を表す為に、宗祖が引用されたと見るのである。然るにこの義は問題があると思われる。周知の通り『十住論』の三品は『易行品』と違って弘願を示すものではない。宗祖がこの文を直ちに弘願義と見なして引用された解釈するのは、恣意的に過ぎるのではなからうか。この『十住論』の引用は、單純に前三品を難行道の内容とし、後の『易行品』に対するものとして理解すべきではなからうか。

この論文では、先ずこの従来の義の問題点を指摘し、その後、『行卷』引用の意を再考することを通じて、難行道の行信と、弘願の行信、特に信心に就いて明らかにしていく。

一、從來義の批判

○從來義

凡そ、先哲の『本典』の注釈書等を窺うと、『行卷』に於ける、『易行品』の前三品を、弘願の歡喜を表す引文としているようである。本派の松嶋善讓和上の『顕浄土教行証文類敬信記』（以下『敬信記』と略記）を見ると、次の『六要鈔』の文を承けて、

「次に『十住毘婆沙論』の文に就て、問。所引の文名号の徳に非ず、唯菩薩登地の益を説く、何ぞ之を引くや。答。下に引く所の「仏法に無量の門有り」等は、難易の道を明して称名易行の徳を讃嘆す。已上の文は、当用
に非と雖へども、前後を明んが為に委く之を引くか。将又二行同く欣趣する所共に不退位即是れ初地なり、今
初地見道の相を明す最も是れ要須なり、故に広く之を引く。」（『聖全』二二三五―二三六頁）

次の如く、二義を挙げてある。

「今此を行卷に引くは。弥陀法の眞実行に。相應せざるに似たり。如何と云ふに。六要鈔にも二義を挙ぐ。
初の一義の意は。今正しく入用の文にはあらざれ共。下に易行品を引く故。夫に對して。聖道難行の登地を顯
して。前後かけ合せて。難易を知らしめん為に。悉く引けりと。」

後の一義は。今は初地入見道の相を明す。夫が要なるがゆへに。広引と云ふのころなり。」

〔真全三十〕一七三—一七四頁〕

而してこれに続けて、

「然るに。下の広会の文に。心多歡喜故是名歡喜地等と。此の入初地品の文に依て。弘願の宗義に会して用ひ給ふ。此よりみれば、初に引ける入初地品等。彼の論に置けば。先づ聖道通相なりと云へども今は、通即別として。信心行者の。初歡喜地を明すの引証と見へたり。」〔同〕一七四頁〕

と、結論として『入初地品』等の引文を、信心行者の初歡喜地を明す為の引証とされる。その根拠として、『行卷』の御自釈（広会釈、行信利益）に、この「心多歡喜」の文を以て、弘願の歡喜を釈されていることを指摘されている。この他に、大谷派の赤沼・山辺氏の『教行信証講義』を窺うと、これも同様の義である。

「文相の上からみると浄土門の用語としてはふさわしくない処も多いが、所詮の義趣からいえば正明浄土教の書であるから、その文の意底を探ると、親鸞聖人の読み味い給うた意味と御引用の思召が知れるのである。

それでこの四品の引用文の意味については古来いろいろの説があるが、先ず、「入初地品」の文は南無阿弥陀仏の太行の徳用を示し、「地相品」は大行の利益を示し、「淨地品」は大行に離れない大信を示し、「易行品」の文は称名の易行なることを示すものと見たがよろしいと思われる。：

何はともあれ、一番大切の文は「易行品」であつて余の三品の文はその序文ともみるべきものである。」

〔講義〕一八九—一九〇頁

然るに序で述べたように、これらの義には問題があると考えられる。元々『十住論』引文の前三品は『易行品』と違つて直ちに弘願を示すものではないことは明らかである。「その文の意底を探ると」と云われるが、これは普通に読むと分からないと云う意味に他なら無い。そもそも著作とは、読む者をして理解せしむる為に著されるものである。もつと自然に読む読み方があるのではなからうか。

本論文では、寧ろ『行卷』の『十住論』の引意は、前三品はそのまま難行道として、『易行品』に対応させての引文であると見たほうが自然であると考ええる。即ちこれまであまり顧みられなかった『六要鈔』の第一義の『難易を知らしめん為に引用されたもの』という義辺を考察するものである。

○行卷の御自釈

このことに就いて、先ず『行卷』の御自釈の内容から見ていこう。前三品を弘願の引文と見なす根拠は、先の善讓和上によると、次の御自釈（広会釈、行信利益）の文にある。

「爾れば、真実の行信を獲れば、心に歡喜多きが故に、是を歡喜地と名く。是を初果に喩ることは、初果の聖者、尚睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。何に況んや十方群生海、斯の行信に帰命すれば、撰取して捨てたまはず、故に阿弥陀仏と名づくと。是を他力と曰ふ。」（『聖全』三三三頁）

従来義では、この御自釈の文も全て弘願の内容と読むのであるが、これは蓋し、最初に「爾獲真實行信」の語を

弘願の行信となすが故に、

「獲真實行信者とは。上に顕す顕行の文を承て。真実の行信を出せるなり。」（『敬信記』『真全三十』三五〇頁）

次の「歡喜」の語をも弘願の歡喜と見なし、これに対応する上の『十住論』の引文も弘願と見なす事になるのである。然るに、この前半は、本当に弘願の内容であろうか。

この御自釈を見ると、先ず「爾獲真實行信」次下の「心多歡喜」以下「何況」までの文は、全く『十住論』の『入初地品』によつて作られていて、その他の祖師の要素は見当たらない。

また次に「何況」の語を置いて、前後を對比させている。これは前に対して後に示される弘願の義の超勝を示される語である。故にここは寧ろ、「爾獲真實行信」も菩薩の行信のこととして、単純に前半を難行自力として、「何況」以下を弘願と見るのが自然な見方ではなからうか。このことは、次下に初果の譬喩の扱いを考えることによつて更に明らかにする（「爾れば」の語は、確かに上來の七祖の引文を承けるのであろうが、それは、「何況歸命斯行信」以下後半を全て含めてのことと解すればよい）。

即ち「何況」の前後で難行道自力（菩薩の真實行信）と、弘願（歸命斯行信）が対照されていると見るのである（では、その菩薩の真實行信とは一体何であるかということになるが、それは後に論ずる）。

○從來義の問題点

次に正しく從來義が取り難い理由を示す。これには次の二の理由が挙げられる。

1 初果の譬喩の扱い

従来義では、『行卷』に於ける『十住論』の引意は、初地の菩薩は弘願の行者であり（通即別）、『入初地品』では、これを更に初果に喩えているのであるから、初果の聖者は弘願行者の譬喩となる。そしてこれを承ける御自釈は、「何に況んや」と弘願の利益が、声聞の初果の譬喩の内容に超勝することと解される。これは但、小乗の初果の益と弘願の益を対比したものではない。従来義では、弘願の釈と弘願の釈を対比したものとなることに注意が必要である。弘願の益を初果を譬喩として顯された龍樹菩薩の論釈に対比して、後の宗祖の釈を示したものとなる。次の善護和上の釈もそのようになってゐる。

「歡喜地を直に弘願の歡喜地として。声聞の初果を以て。一分能例に立て声聞の初果を得るものすら二十九有に至らず。何に況や弘願の行信に歸命する信心歡喜の人。摂取不捨に由りて即時入必定の益定り。正定聚の数に入るゆへ二十九有に至らざるのみならず。順次に真報仏土に往生す。」（『敬信記』『真全三十』三三二頁）

そうすると従来義では、この御自釈の「爾獲真實行信」以下の文は、

『十住論では弘願を声聞の初果に喩えるが、何に況んや、実際の弘願の摂取不捨の益はそれ以上である。』

と云う文意となる訳であるが、しかしこれでは、宗祖御自身の釈の方が、龍樹菩薩の示され給うた譬喩に対して、より一層弘願の実義を示すと云われていることになる。逆に云えば、宗祖は龍樹菩薩の示された譬喩が、弘願を充分顯わしていないと指摘したことになってしまう。宗祖がこのような意味を含む表現をされるとはとても考えられ

ない。初果の譬喩が弘願を的確に示されたと宗祖がお考えになったのならば、ここには「何に況んや」のような対比を示す語ではなく、龍樹菩薩の譬喩を、讃嘆するか肯う様な御文が続くはずであろう。

そもそも、弘願行者を初地の菩薩に喩え、更にそれを初果に喩えたと読むのは、譬喩が二重となり、些か煩鎖に過ぎるとも云える。

故にここは、引文と御自釈の双方の初果の譬喩は、難行道の法義を示すとし、前述の如く「何況」の前後で難易相對され、単純に自力難行の法に對して、弘願の法の超勝を釈されたと考えたほうが、無理なく文を理解できる。

2 凡夫と疑心の行者

従来義は、前三品の菩薩の初地の引文を以て、弘願行者の徳を示したものと見ますが、これらの諸文は、直ちに弘願義と会釈し難い文が多い。今は中でも弘願義と見た時に不自然さが顕著なる文を示そう。

『地相品』の文に於て、凡夫と菩薩が比較對照されて個所がある。これを従来義では、願生行者の疑心の者と信心の者に対応させて理解している。善護和上は、

「今は下の若人修善根疑則華不開の。疑心の行者を以て地前の凡夫によせ。下の信心清淨者を以て。得歡喜地の人によせて。…」（『同』一七九頁）

と云われ、『教行信証講義』にも、同様に、

「これ等の凡夫（自力の行者）の歡喜と、初地の菩薩（他力信心の行者）の歡喜とどれほどの差別があるの

か。」

と云われ、

・凡夫 …… 自力の行者
・菩薩 …… 他力の行者

と対応させて解釈されている。実際、弘願の法義を以てここを読むならば、斯く解釈せざるを得まい。然るに、宗祖の発揚された浄土真宗は、凡夫救済、信心正因の法義である。その宗祖が「凡夫」の語を「疑心の人」の意と見なして引用するとは考え難い。『十住論』を以て直ちに弘願を示さんとされるならば、わざわざこのような誤解を生みそうな文ではなく、もつと他の箇所を引用されるのではあるまいか。⁽¹⁾

この御文も御文通りに受け取るとすれば、『菩薩は歡喜を起すことが可能であるが、凡夫は不可能』と云うのであるから、やはりこれも、自力聖道即ち難行道の歡喜地としての御引用と考えるべきである（「凡夫は歡喜が不可能」とは何を意味するのかは後に示す）。

以上、御自釈の「何況」の前文も『地相品』の引文も、難行道の歡喜地を示していると読まないと不自然であることを示した。故に本論文では、御自釈の前半と、易行品以前の引文を難行道を示したものと考えて、以下この義の成立を試みる。

○本論文の以下の方針

本論文では『易行品』以前の引文は難行道の引文とし、「真実行信」を『初地菩薩の行信』とする、従来とは違う義を立てようとする訳であるから、これには当然いくつか考えねばならないことがある。

先ず『初地菩薩の行信』とは一体具体的に何を指すのであろうか。従来義ならば、この「真実行信」は上来七祖の引文を承ける故に、広く解釈することも可能であらうが、今義では、この語は『十住論』の難行道の菩薩の内容を承けて行信としなければならない。

次に、『初地菩薩の行信』と弘願の行信の関係はどうなっているのだろうか。初地菩薩の行信と、弘願の行信を全く無関係とする訳にはいかない。何となれば、御自釈の文は、「斯の行信に帰命すれば」と「斯」の語があり、前の「真実行信」の語を承けて、弘願行者の所帰の行信が出されているからである。また、『二巻鈔』に『十住論』の「必定の菩薩」の語を以て、弘願の正定聚に当てておられるし、「第一希有の行」の語も、二ヶ所に用いられている。これは『易行品』以前の三品の内容を、単純に難行自力のみを釈したとは見なせない理由となる。即ち、難行道の行信と易行道弘願の行信を、同等なるものとして窺う一面も存するとせねばならない。

これらを踏まえ以下の如く行信を中心に、『十住論』の引文を見ていく。

1 「真実行信」の内容

即ち難行道の行信の内容

2 「真実行信」と「斯行信」の同異

即ち難行道の行信と、易行道の行信の同異

二、真实行信の内容

○真实行信

先ず、『行巻』の御自釈（広会釈、行信利益）の「真实行信」とは『十住論』中の何を指すのだろうか。これを確定しよう。「行」は、「般舟三昧」の念仏なることは『十住論』の引文からも論を待たないであろう。では、「信」とは、『十住論』中のどの文を指すのであろうか。これを確定する手がかりとして、御自釈の文を見ると、

「爾れば、真实行信を獲れば、心に歡喜多きが故に、是を歡喜地と名く。是を初果に喩ることは、…」

（『聖全』二二三頁）

とあるが故に、「真实行信」に当たる内容は、『十住論』引文の中、初果の譬喩の前に出されていると推測できる。

「大悲を母と為す」（『同』八頁）

の「大悲」（大悲心）と、

「是の心、を以て初地に入るを、歡喜地と名く。」(『同』九頁)

の「是の心」である。ここで「大悲」を信と見るのも間違いではなからうが、今、宗祖の引意を窺うことができ
る手がかりとして、「是の心」の方から、考えてみよう。

実は、「是の心」は『十住論』に於て、その前の文(行巻には引用されていない)を見ると、菩薩の「初發心」の
事であると分かる。『入初地品』の最初の方に、次の偈頌があるが、『行巻』引用の『入初地品』の前半はこの偈の
「則ち如来の家に生じ … 此の地を歡喜と名づく」を釈したものに他ならない。

「問いて曰わく、已に十地の名を聞く。今、云何んが初地に入り、地の相貌を得、及び地を修習するや。

答えて曰わく、

若しは厚く善根を種え

善く諸行を行じ

…

則ち如来の家に生じ

諸の過咎有ること無からん

即ち世間道を転じて

出世上道に入らん

是れを以て初地を得る

此の地を歡喜と名づく」(『大正藏二六』二三頁a～b)

そして、この偈頌を釈していく後の文に、

「菩薩の初發心、に即ち必定に入り、是の心、を以て能く初地を得るもの有り。是の人に因ての故に初發心に必定

の中に入ると説く。』（『同』二四頁c）

とある。即ち「是の心」とは初菩薩の「初発心」であることが知られる。故に、御自釈で「信」が指すのはこの菩薩の「初発心」であり、これと「般舟三昧」の念仏を獲ることを、宗祖は「獲真實行信」といわれたものと推測できる。

○定心不可動

「獲真實行信」の信とはこの「初発心」を指すとは云つても、未だ直ちにこれを信心とは云い難い。では菩薩の「初発心」と信心との関係は如何に考えるべきだろうか。次の『行卷』の『地相品』の引文を窺うと、歡喜を得る「発心」と、そうでないものとが凡夫と菩薩で區別されている。

「問曰く。凡夫の人未だ無上道心を發せざる有り、或は發心する者有は、未だ歡喜地を得ざるむ。是の人諸仏及び諸仏の大法を念ぜむと、必定の菩薩及び希有の行を念じて、亦歡喜を得むと。初地を得む菩薩の歡喜と此人と、何の差別か有るや。

答曰く。菩薩初地を得ば。其の心歡喜多し。…余は爾ず。何を以ての故に、余は諸仏を念ずと雖ども是の念を作こと能はず、我必ず当に作仏すべしと。』（『聖全』一〇一―一二頁）

この歡喜を得る「発心」こそ、初地の菩薩の「初発心」であるが、更にこの文を読んでいくと、実は、これが決定心、即ち信心の性格を備えていることが分かるのである。次下の文に、歡喜を得る「発心」と、そうでないもの

とは如来の相の有無で區別されると云う。

「我今亦この相あり、亦当に是豪富尊貴を得べし。心大に歡喜せむ。若し転輪王の相无ければ、是の如きの喜び无からむが如し。必定の菩薩、若し諸仏及び諸仏の大功德威儀尊貴を念ずれば、我是の相あり。必ず当に作仏すべし」

〔同〕一一頁

この「是の相」とは譬喩から考えると、転輪王の相に対して『如来の相』ということになるが、これはいつたい何のことであろうか。通常の解釈では、これを仏の功德尊貴の相としている様である。一例として、『教行信証講義』の釈には、

「過去の転輪王の勝れた功德や、尊貴を念うにつけても、自分にも輪王の相を具えている …… 今も初地の位に入つた必定の菩薩は、弥陀を念じ、弥陀の威神功德の尊貴を念じて、自分にもこの相がある」(『講義』二〇四頁)

とある。しかし、この義は再考の余地がある。「功德尊貴」は仏の功德尊貴であつて、菩薩の所念であり、当得ではあるが、現在の菩薩の功德尊貴の相とは書いてない。若し、如来の相が、仏の功德尊貴を指すとしても、初地菩薩のそれとは一体的に何を指すのだろうか。

それは、正に菩薩の「初発心」の相ことである。他でもない「初発心」そのものの相を指して如来の相としているのである。何となれば、これも『行巻』に引用されてない、『入初地品』の文を見ると、正に「初発心」を以て

転輪聖王の相に対応せしめてあるからである。先の『入初地品』の文、

「菩薩の初発心に即ち必定に入り、是の心を以て能く初地を得るもの有り。是の人に因ての故に初発心に必定の中に入ると説く。」（『大正蔵二六』二四頁c）

の後、「是の心」即ち必定に入る菩薩の「初発心」の説明が続いて、「如来の家に生ず」の句を釈すところに、

「是の心は常と説く。…常の義は必定の初心生ずれば、必ず能く常に諸善根を集めるに休まず息まざるに名く。…

今、是の菩薩は如来の道を行じ、相續して断えざる故に、名けて如来の家に生ずと為す。

又、是の菩薩は必ず如来と成る故に、名けて如来の家に生ずと為す。譬えば転輪聖王の家に生まれば転輪聖王の相有り、是の人は必ず転輪聖王と作るが如し。

是の菩薩も亦た是の如く如来の家に生まれ、是の心を発こす故に、必ず如来と成る。是れを如来の家に生ずと名く。」（『同』二五頁a～b）

とある。最後の「是の心」が菩薩の「初発心」であることは、上來からの文脈と常の義の対応、及びこれを除いて他に「是の心」に対応する語がないことより知られる。故に、菩薩が必ず如来と成る如来の相とは、初地の（如来の家に生ずる）「初発心」の相ことであることが分かる。

ではこの「初発心」の相とは如何なる相であろうか。これと歡喜を得ない「発心」と、如何なる相違があるであ

ろうか。ここでもまた『行卷』の『地相品』の転輪聖王の譬喩の文に戻って、この文の最後をみると、

「定心は、深く仏法に入て心動ず可からずと。」（『聖全二』一一頁）

とある。これは「定心」という心の説明であるから、これが正にその「初発心」の相の説明であり、必ず如来と成る如来の相の内容を示している文と理解できるのである。

・ 転輪王の子の相 ∷ 転輪王の家に生まれる

転輪王の相を成就す

・ 仏子の相 ∷

諸仏の家に生まれる ∷ 初地に入りて般舟三昧を得る

如来の相を成就す ∷ 初発心の相 ∷ 『定心不可動』

この一文は一見、『地相品』引文の最後尾に、付け足しのように引用された感のある短文であるが、この文は、付け足しではなく、実に重要な文である。何となれば、この『地相品』の引文は、これを以て歓喜を得る初地菩薩の初発心は、『定心不可動』なる性質をもった心であり、そうでない凡夫の発心は歓喜を得ない事を示していることになるからである。即ちこの心相があるが故に、初地の菩薩は必ず作仏すると云われているのである。

而して、この『定心不可動の心』とは意味として、『決定の心』であり、これは即ち信心の義に他ならない。何となれば、『十住論』の『四法品』に信心を次に如く定義している。

「信とは、諸の仏法の因縁の中に於いて心に決定を得、又た好樂を加えるに名づく。何以故に。是の菩薩は心性が清浄なる故に深根の信力を得る。」（『大正藏二六』六八頁b）

即ち、『地相品』の文は、發心に備わるべき決定の信心の性質の有無を以て、菩薩と凡夫の發心を區別しているのである。故に、『行卷』ではこの『地相品』に次いで『淨地品』の「信力増上」の文を引いて、この心を信心として承け、更にその内容を示されるのである。

斯くの如く『地相品』の引意とは、初地の菩薩の初發心の本質を、決定の信心（定心不可動）となすものである。そしてこの信心あるが故に不退歡喜地を得る。これは御自釈の『眞実の行信を獲れば歡喜地を得る』の文意と一致する。故に、御自釈の「眞实行信」の「信」とは、初地の菩薩の「初發心」を指すと考えることが妥当であることが知られる。

三、難易二道の廢立

○廢立の引意

以上、難行道の行（般舟三昧）と信（初發心、決定心）を示した。『行卷』に於ける『十住論』の引意とは、この難行の行信に対して、易行道の行信を示し、結果、廢立することにある。従来義に対して、この廢立の義が妥当だと考えられる理由を挙げると、次の三由が挙げられる。

1 『十住論』の次第論旨がすでに然るが故に

『十住論』は、難行道の行じ難きを示して、易行道を開示する。

『正信偈』に、「難行の陸路苦しきことを顕示して、易行の水道楽しきことを信樂せしむ」（『聖全二』四四頁）とあるが如きである。

2 御自釈の「何に況んや」の句の前後に対応するが故に

前述の如く、「何に況んや」の語は、菩薩所修の難行道の行信の利益に対して、易行道の超勝なるを述べるのである。「何況」の後は終南六字釈を以て釈成する。⁽³⁾これは弘願易行道である。

3 弥陀法は、機無故に他力の法（信樂）を成就するが故に

弥陀の本願は、機無即ち、凡夫に信心（自力成就の難行道の信心）なきことを觀見して、他力廻向の信心を成就する（三心釈）。『十住論』の引文次第もこの構成と一致する。

最後の第3由については、先の『地相品』の引意を窺うことによって理解できる。以下にこれを述べよう。

○凡夫の信心

先の、『地相品』に於ては、『定心不動の決定の信心』を成就することこそ、成仏の要件となすが、一方で凡夫は、念仏し発心しても、この信を成就すること不可能なることを述べてある。

「問曰く。凡夫の人未だ無上道心を発せざる有り、或は発心する者有は、未だ歓喜地を得ざらむ。」

(『聖全』二一〇頁)

凡夫救済の弘願を説く真実の巻の引文にして、これは一体何を意味するのであろうか。

これは後に『易行品』の「信方便易行」が引用され、凡夫の不退転に入る道が、示されていることから考えるに、凡夫は難行自力にては、『定心不動の信心』を成就し、不退に位に到ることは不可能であるけれども、後の「信方便易行」によつて、これが可能であることを示される次第を踏むものに他ならない。宗祖は、これが正に『十住論』の構成であることを、引文を以て示さんとされたのである。

何故にこのように解釈することが可能かと云うと、『本典』の他の箇所にも、信心が仏教に於ける成仏の要件であること。そして凡夫はそれ無きが故に迷ひ、その凡夫の為に如来回向の他力の信心が用意されることが多々述べてある。この構成と一致するからである。『本典総序』には、悪障の凡夫を、

「行に迷ひ信に惑ひ、心昏く識り寡く、悪重く障多きもの」(『聖全』二一頁)

と云われ、『信卷』には、通別（横堅）の菩提心（即ち信心）を釈して、

「横堅の菩提心、其の言一にして其心異なりと雖も、入真を正要とす、真心を根本とす、邪雜を錯とす、疑情を失とする也。」（『信卷』『聖全二』六九頁）

と云い、別の菩提心たる横超他力の信心を獲ることを勧められる。『信卷』の最初（大信釈）には、

「然るに常没の凡愚、流転の群生、无上妙果の成じ難きにあらず、真実の信樂實に獲ること難し。」（『同』四八頁）

とあり、そして信樂釈には、

「然に无始より已来、一切群生海、无明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂无し、法爾として真実の信樂无し。是を以て无上の功德値遇し難く、最勝の淨信獲得し難く。」（『同』六二頁）

と衆生に法爾として信心が無いから、如来が衆生の信心を成就し回向されるという、他力回向の信心が示される。これらの文は、皆信心が仏教に於ける成仏の要件であることが前提に書かれているのであって、それは弘願の信心に限定して云われているのではない。

誠に、『決定の信心』は、難行・易行を簡はず、仏教に於ける成道の要である。易行道、他力の法義は、この成仏道に必要な不可欠なる信心を如来回向によつて獲る。この如来より賜る『決定の信心』こそは、我々弘願行者の必得作仏の相、必ず仏になる証拠なのである。

では、具体的に、『易行品』に於て、他力の信は、如何に機の上に成ずるか云々と、『化巻』にも、

「横超は、本願を憶念して自力の心を離る、是を横超他力と名る也。…已に眞実行の中に顕し畢んぬ。」

（『化巻』『聖全二』一五五頁）

とある様に、本願を憶念して獲るのである。この「憶念本願」は、『正信偈』にも同句があるように、正に『易行品』の文を以て斯く釈したまうものである。

四、難行道の行信と易行道の行信の同異

○菩薩の行信と弘願の行信の同異

以上、『十住論』の『易行品』以前の引文は、難行道の行信を示し、これに対し、易行道の行信は『易行品』が示すものと見てきたが、一方で、御自釈（広会釈、行信利益）に「斯の行信に帰命すれば…」とある様に、宗祖は、前の難行道の「眞実行信」を承けて、凡夫所帰の「行信」を出されている。即ち、難行道の行信と、易行道の行信とで、内容的に同と見られる面もなければならぬ。次にこの行信の同異二面について窺つていこう。

○異の面

先ず理解しやすい異の面から窺ってみよう。難行道の行信は、当然ながら自力の行であり信である。『行』は自力で修する念仏（般舟三昧）であり、内容も弥陀の念仏には限らず諸仏の念仏である。

「諸仏を念ずといふは、然灯等の過去の諸仏、阿弥陀等の現在の諸仏、弥勒等の将来の諸仏を念ずるなり。」

（『行卷』『聖全二』一〇頁）

『信』も長い修道を経て真如に契い、初地に入つて初めて成就する、自力成就の信心（初発心）である。これを初めて成就し、不退位を獲る故に、菩薩は歡喜するのである。他方で易行道の行信は、御自釈にある通り、凡夫の歸命の対象であるから、如来の行信である。歸命するところに、直ちに凡夫が獲る他力回向の行信である。

○行の同なる面

では次に、菩薩所修の行信と、如来の行信との同なる面とは、如何に窺えばよいであろうか。

先ず行に就いて窺ってみよう。行即ち念仏の行徳とは、所念の仏徳に他ならない。これを念じ、この徳を獲るが故に、菩薩は必定に入る。『十住論』には、この仏徳を「第一希有行」と示される。

「常に諸仏及び諸仏の大法を念ずれば、必定して希有の行なり。是の故に歡喜多しと。」（『聖全二』一〇頁）
「希有の行を念ずといふは、必定の菩薩、第一希有の行を念ずるなり。」（『同』一〇頁）

この「諸仏の大法を念ず」とは、

「諸仏の大法を念ぜば、略して諸仏の四十不共法を説かむと。」（『同』一〇頁）

とあるが如く、諸仏の仏徳（四十不共法）を念ずることに他ならない。弘願の行も、名号大行にして、弥陀の仏徳（全徳施名）である。念仏から云えば、所念所称の名号仏徳である。この名号功德を領受して、正定聚不退に入るのが真宗である。

斯かる意味で、難行易行ともに、行は念仏の対象たる仏徳（第一希有行）を以て同じとみなされ、この仏徳と以て、不退の位を得ることも同じである。故に宗祖は、『十住論』の難行道の行を以て、「帰命斯行信」と承けられ、『二巻鈔』の「即得往生後念即生」の釈には、「即時入必定」の語に並べて、「必定菩薩」の語を用いられたものと窺える。

但し、難行と易行ともに同じく仏徳を念ずると雖も、難行道の自力の念仏は、蓋し『己が善根として』念ずるが故に、菩薩は漸次に仏徳の一分を得るのみで、不退は得ても直ちに成仏はできない。弘願の念仏は、超世の本願あつて全徳施名なるが故に、行者は当来に往生即成仏の利益を得るのである。

○仏徳の同異

然るに、ここに一の疑問がある。先に述べたとおり、難行道の念仏の所念は弥陀一仏とは限らず、諸仏である。今、行を仏徳とひと括りに解釈して、難行易行の行の同なる面としたのであるが、弥陀の仏徳と諸仏の仏徳には、果たして差はないのであろうかと云う疑問である。

しかし、諸仏の所証、果力（神力）ともに同等で、高下の差はない。何となれば、『往生礼讃・前序』に

「諸仏の所証は平等にして是……亦是れ余仏を称念して障を除き罪を滅すること能はざるには非ざる也」。

（『聖全一』六五一頁）

とあり、『安樂集』には、

「然るに二仏の神力、亦斉等なるべし。但釈迦如来已が能を申べずして、故らに彼の長ぜるを顕したまふことは、一切衆生をして斉しく帰せざることなからしめむと欲してなり。」（『聖全一』四三二頁）

とある（これらの文はそれぞれ『行巻』と『証巻』に引用されている）。故に、同として問題ない。即ち、自力他力の相違はあれども、仏徳は同等である。但、他力の行者は、自力の菩薩と相違して、この仏徳（名号大行、即是其行）に帰命するのみで、直ちにこれを全領するのである。即ち、弥陀と諸仏の本質的な差は本願の有無にあるのであって、果徳そのものに高下があるのではない。

また真宗義に於ては、弥陀と諸仏には本仏末仏の違いも考えられるが、この場合も、諸仏は弥陀法によって成仏するのという意味で、本仏末仏の差は歴然とあるのであるが、結果としては諸仏は弥陀同証の証果を得るのであるから、この意味からもやはり果徳に差はない。

○信の同なる面

次に、難行道と易行道の信、即ち菩薩の信と他力の信の同なる面を考える。

御自釈には「斯行信に帰命する」とある故に、この信は行者の能信ではなく、他力行者の帰命の対象であるから、これは弥陀如來の信心であるが、如來の信心は行者に回施せられる故に、行者の信心とも理解できる。これらの『十住論』の菩薩の信心と他力の信心は、如何なる共通点をもつのであろうか。

これらに次の三の共通点が考えられる。

- 1 共に決定心である、これは心相に就く（地相品による）
- 2 共に行の本となる、これは信徳に就く（淨地品による）
- 3 共に大悲心である、これも信徳に就く（淨地品による）

○地相品と決定心

まず、先に述べた『地相品』の内容より、菩薩の信心は、決定心であり、この心相は如來の相である。真宗に於ても、信心は無疑心であり、無疑心とは不定の心（猶予不定）の否定であるから、決定心と同意である。故に、初地菩薩の信と、他力の信は、共に決定心として同義である。

○淨地品と行本の義

次に、『淨地品』の引文より信心の義を考えて見よう。『淨地品』の引文には、「信力増上」と、「深行大悲」の二

釈を含むが、先ず「信力増上」の釈に、

「是の信力[、]を以て、諸仏の功德无量深妙なるを籌量[、]して能く信受[、]す。」（『聖全二』一一頁）

とあるが、この「諸仏功德」とは即ち念仏の所念であり、念仏の行徳である。ここに「信力」と云い、信に徳用を談じているが、この信の用きとは、この行徳を、「籌量」（左訓ハカラフ）し、能く受持することである。次に「深く大悲を行ずる」と続く文勢より考えるに、信力を以て、諸仏功德を能く受持するが故に、大悲行を起すことを得ると考えられる。即ちこれは信力を以て、行徳（仏徳）を受持し、大悲の行を起す『行の本』（この語は後に示す『探玄記』の語）となす意である。これは『地相品』の文にも、

「初地を得む必定の菩薩は諸仏を念ずるに无量の功德います。我当に必ず是の如きの事を得べし。何を以ての故に。我已に此初地を得、必定の中に入れり。余は是の心（初地の初発心）有ることなけむ。」

（『聖全二』一〇～一一頁 カッコ筆者）

とあるが如く、初発心の信心あるが故に、諸仏の功德を念じてこれを得ることが分かる。

又『信卷』の『華嚴経』の引文には、

「信は道の元と為す功德の母なり、一切諸の善法を長養す。…清浄の手と為して衆行を受く。」（『聖全二』六四頁）

とあるが、『華嚴經探玄記』に、この『華嚴經』の文を釈して、

「信は道の元、功德の母と為すを以て、諸位⁽⁶⁾の行相、皆信じて成ず。故に上に総じて、信能く転勝して衆行を成じ、究竟して畢に如来処に至ると云う。」(『大正藏三五』一八八頁c)

「法を納め行を成ずるが故に淨手の如し。」(『同』一八七頁c)

「信能く発心を成ずることを明かす。是れ行の本なるを以ての故に。」(『同』一八七頁c)

等とある。『淨地品』の「信力増上」はこの『探玄記』の「信能く転勝して」に、「籌量して能く信受す」は『華嚴經』の「衆行を受く」に対応せしめて理解できる。即ち、信にはよく行を受持し成ずる、行本の義があることが、これからも知られる。そして、この『華嚴經』が信樂釈に於て引用されていることから分かる通り、弘願の信心にも、この行本の義が成り立つと考えて問題ないであろう。

今、この行本の義を、弘願義に約して理解すれば、他力の信力を以て、行者は名号を信受執持し、往生の行体となすことを得ると解釈できる。名号を領受するとは、但単に名号法が機上に移動するという如きではなく、受持の力用、即ち他力回向の信樂の徳用あつてこそ初めて、機の領受を成ずるものであると、改めて理解できる。本派の芳英和上の『教行信証集成記』にも次の如くある。

「長養一切諸善法と言ひは、信を獲得すれば。則ち知らず求めずして。功德の大宝其の身に充滿す。即ち是れ眞實信心は必ず名号を具するの謂也。」(『眞全三二』四九五頁)

以上、難易二道を簡はず、信は『行の本』となる。信を以て行が成立する故に、『易行品』には「信方便易行」と信を主として掲げられていると理解できる。

○浄地品と大悲心

『浄地品』の「信力増上」の釈の次に、「深行大悲」の釈より窺うと、信心即ち大悲心である。これは初地の菩薩の大悲の行の説明であるが、この大悲の行を起す心は、菩薩の大悲心なることは容易に理解できるだろう。引文にも「愍念衆生」「慈心」とあることからこれが分かる。『行巻』引用の『地相品』の文にも、

「諸仏の大法を念ぜば … 大悲心を得て大人法を成ず」（『聖全二』一〇頁）

とあり、念仏を以て、大悲心を得ることが示してある。一方で弘願に約せば、『信巻』信樂釈に、如来回施の信樂が、如来の大悲心であることが釈されている。

「斯の心は即ち如来の大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因となる。」（『聖全二』六二頁）

故に、菩薩の信と如来の信、共に大悲心として同と云える。

○宗祖の大悲心の釈

然るに、但に大悲心が義として同じと云うのみではない。『本典』を窺うと、宗祖はこの『浄地品』の菩薩の大

悲心を弘願の信心に通ぜしめ、その信徳と見なしてある。これを以て、彌々宗祖は、菩薩の信心と弘願の信心を同等と考えておられたことが分かるのである。

何となれば、『行卷』所引の『淨地品』の、「信力増上」を釈す引文の最後に「慈に三種あり」（『聖全二』一一頁）とあるが、この短文を省かずに添えて引用してあるのは、この大悲心を、『論註』性功德釈の三縁慈悲に照応せしめんが為であると思われるからである。斯く推察できる根拠は、次の二である。

1 『本典』中に、三種の慈悲（三縁慈悲）に就いての記述があるのは、『論註』性功德釈の引文（真仏土卷）のみである。

「平等は是れ諸法の体相なり。諸法平等なるを以ての故に発心等し、発心等しきが故に道等し、道等しきが故に大慈悲等し。大慈悲は是れ仏道の正因なるが故に、正道大慈悲と言へり。慈悲に三縁あり。一には衆生縁、是れ小悲なり。二には有縁、是れ中悲なり。三には无缘、是れ大悲なり。」

（『聖全二』一三三—一三四頁）

2 宗祖は『信卷』に、『論註』性功德釈の「発心等」の文と「無量光明慧」の語を繋げて釈し、衆生の信心を、「無量光明慧」によりて生じたる願海平等の大悲心と結ばれているが、『論註』性功德釈とは、正に三縁慈悲の釈の存する箇所であり、「無量光明慧」とは『十住論易行品』の偈頌の語である。故に、宗祖の上では、『十住論』と『論註』の三種の慈悲が関連付けられているが推察される。

「是の心即ち是れ無量光明慧に由て生ずるが故に、願海平等なるが故に発心等し、発心等しきが故に道等し、道等しきが故に大慈悲等し、大慈悲は是れ仏道の正因なるが故に。」（『聖全二』七二―七三頁）

即ち、『地持品』の菩薩の大悲心とは、三縁慈悲中の無縁の大悲であり、この大悲心を以て、宗祖は『信卷』に、衆生の他力回向の信心の徳と積されたと考えられるのである。これより翻つて考えるに、先の『入初地品』の引文の「大悲を母となす」の「大悲」を信心と見なすことも可能となる。

しかし最後に一の疑問が残る。初地菩薩の信と所帰の如来の信は、因位と果位で、大非心に高下の別があるはずである。本当にこれらと同じと見ていいのであろうか。

これについては『論註』性功德に、「諸法平等なるが故に、発心等し…大慈悲等し」とあるが如く、契如の菩薩の発心（信心）は同一性であると云う。故に、契如の仏の大悲心と、菩薩の大悲心も同一性であり、その心に高下の違いはあるとしても、その本質は同等であると理解できる。⁽¹⁾

○まとめ

以上、『十住論』の菩薩の行信と、他力行者所帰の如来の行信とは、行は念仏所念の仏徳として同等であり、信は上の三義（決定心、行本、大悲心）を以て同等であることが知られた。故に宗祖は、行信利益の御自釈に於て、初地の菩薩の行信の承けて「斯の行信に帰命すれば」と如来に約して積されたのである。

そして、先には難行道の菩薩の行信を所廃と論じたが、行信の同の面より考えれば、これは翻つて弘願の行信の内容を示したものとなる。故に『易行品』以前の三品も所廃を示す『化卷』ではなく『行卷』に引用されているのである。

結

上來より、『行卷』に於ける『易行品』以前の三品を中心に、『十住論』の引意を窺ってきた。それは宗祖の御自釈（広会釈、行信利益）の如く、初地菩薩の行信と、弘願行者所歸の行信は、本質としては同等であるが、易行道他力の行信は、如来成就の行信であり、凡夫はこれに帰命するのみで撰取不捨の利益を得る。故に宗祖は「何況」の語を以て、その弘願の法義の超勝を示されたのである。

よつて『十住論』の引文は、難行易行廃立の次第であると同時に、『十住論』の三品は但に所廢に留まるのではなく、翻つてそこに示された菩薩の行信の徳は、本質としては同等なるが故に、そのまま弘願行者の行信の徳を示されたものとして、宗祖は真實の卷たる『行卷』に引用され、「第一希有行」や「必定菩薩」の語も『二卷鈔』に於て弘願義を以て用いられるのである。

『易行品』の「信方便易行」の語の解釈は、先哲によつて義が分かるところであるが、いずれにせよ、「易行」に「信」の一字を冠してあることが重要である。『地相品』で、難行の行信の中の信を以て成仏の要件となし、一旦、凡夫にはこの決定の信心が成じ難きことを述べる一方で、下の『易行品』では、凡夫が正にその信心を獲る方法（憶念本願）を示される。即ち、それが『易行品』の「信方便易行」に他ならない。即ち、難易相對を成仏の要件たる信を中心にして示され、難易二道を廢立するのが『十住論』の引用であり、延いては『十住論』の構成なのである。（終）

※ 本論文では『大正新脩大藏經』は『大正藏』、『真宗聖教全書』は『聖全』、『真宗全書』は『真全』と省記。引用

文の傍点と傍線は筆者による。カタカナ表記はひらがなに変更。必要な時は句読点濁点等も適宜付加した。漢文は返り点に随つて筆者が読み下した。『大正藏經』の漢文は、『昭和 new 纂国訳大藏經』と『新国訳大藏經』を参考に書き下した。又、一部の旧漢字は随宜新字体に変更した。

(註)

一例を挙げれば、『十住論』の『釈願品』の次に文は、正に『無量壽經』の弥陀の本願によつてしていると云われている(国訳大藏經十住毘婆沙論I一一八頁 冠注八)。然し『本典』にこの引用はない。

「但だ諸仏の本願の因縁に随う。或るいは壽命の無量有つて。或るいは見る者有れば即ち必定を得る。名を聞く者も亦た必定を得る。女人にして見る者は即ち男子の身と成る。若しは名を聞く者も亦た女身を転ず。或るいは名を聞くこと有れば即ち往生を得る。」(『大正藏二六』三三三頁c)

實際、菩薩の初発心の本質を信心とするのは大乘仏教の通義であると考えられる。『華嚴經・賢首品』にも次のようにある。「深く諸仏及び正法を信じ、亦菩薩の行ずる所の道を信じ、正心に仏の菩提に向かうこと信ず。菩薩は是に因りて初めて発心す、信は道の元功德の母となす。」(『大正藏九』四三三頁a)

この文は正に『信卷』の信樂釈に引用された、「信道元功德母」へと続く前文に他ならない。

また、『十住論』の『發菩提心品』(『大正藏二六』三六頁a)では、七発心を挙げ、前三の必定と後四の不定を区別しているが、この発心は区別も、信心の成不による。

何となれば、『起信論』に同じく七発心を出して、前三の必定と後四の不定を区別すること『發菩提心品』と同内容であり、そこに「信成就することを得て、能く発心するに堪えん。」(『大正藏三二』五八〇頁b)とあるからである。『探玄記』にも「起信論の三種発心の中に最初の信成就発心に当たれり。」(『大正藏三五』一八七頁a)とある。これらからも、発心の成就とは信心の成就であることが知られる。

この行信は「獲真實行信」を承けると共に、行者の帰命の対象であるが、この帰命は『行卷』の六字釈を承けている。では、この行信も六字釈中に求めなければならない。行は、「即是其行」として問題ないが、この信は六字釈中のどこを承けるのだろうか。

この信とは六字釈の「發願回向の心」である。六字釈に於てはこの心は、帰命の釈であり、如來能回の心であり、帰命の対象としては釈されてはいない。だがこれは如來の欲生心であり、大悲回向心である。『信卷』三心釈によれば、如來の三心は衆生に回施されるものであり、また、その体に戻せば名号である(三重出体)。斯か

(4) の意味で如来の欲生は、衆生の領受する所、所帰と見て問題ない。そして如来の欲生は、如来の信樂即ち大悲心と不二である（約仏三心融即）。斯く考えれば、「帰命斯行信」の信を六字釈の發願回向の心と見ることができ。若し、これらの信心を弘願の信心に限るならば、信樂釈の『真實の信樂がないから迷っているの』で、信樂を成就回施した。』という意味の文章は不可解となる。如来が弘願の法が成就する以前には所信の法が無く、衆生に弘願の信心が無いのは当たり前だからである。

(5) 弥陀と諸仏は、真如に理に契つていけると云う意味のみで同等ではなく、全くその所有する徳用も同等である。これは本論に引いた『安樂集』の「神力斉等」の語からも知られる。また理より考えても、仏は真如平等の性徳を全顯し、これが即ち仏徳であるから、やはり弥陀諸仏の仏徳に高下を見ることはできない。諸仏は、『安樂集』にあるように『その己が能を伏せ、弥陀の徳を讃嘆する』のであり、弥陀諸仏は役割を異にするのみである。畢竟するにこの役割の差はやはり本願の有無に帰すると云うべきだろう。

(6) 『化卷』真門釈の弧山の疏の引文（『聖全二』一六二頁）に、執持名号を「信心」をもつて釈されるのも同意と考えられる。但し、この引文は、自力に約すか他力に約すか義の分かれるところである。

(7) またもし、難行の菩薩を即ち還相の菩薩であると考え得るならば、還相の菩薩とは、淨土で弥陀同証の果を得た後の従果還因の相であるから、大悲心も如来と同等と理解するのは容易である。難行道の菩薩が還相の菩薩と窺えるのは、次の化卷の文である。

「難行道と云へり … 則ち是れ自力、利他教化地、方便権門の道路なり。」（『化卷』『聖全二』一五四―一五五頁）

この「利他教化地」とは還相回向の利益（証卷）のことである。

【補足】

本論で言及できなかった『行卷』『十住論』引文の中で、大会で質問があった、『大海水滌の譬喩』について筆者の所見を述べておく。

従来の義は、宗祖は初果の譬喩のこの文の訓点を打ち変えて、弘願行者の事を示したと云われる。しかしこの義には問題点がある。凡夫は弘願の法を獲ると雖も、現生の機相に於て縦え二三滌と雖も、滅苦（滅罪）するといつていいのであろうか。真宗義に於ては、凡夫の機相は臨終まで一毫も変化なきはずではないのか。また、宗祖が弘

願義を顯すためとはいえ、果たしてここまで我田引水的な読み替えをされるであろうか。

筆者の義を云えば、ここの訓点は但に後の菩薩の滅苦に合わせ、大乘仏教の義に合わせて読むためである。

「菩薩所有の余の苦は、二三の水滯の如し；滅す可き所の苦は大海の水の如し。」（『聖全二』九一〇頁）

「宗祖初の文（初果の文）に点をつけかへたるは。此文より見込せられたること、なる。」（『敬信記』『真全三十』一七七頁 カッコ筆者）

この「滅す可き所の苦」を已滅となすか、未滅となすか二義ある（『同』一七六―一七七頁）が、未滅としたときは、菩薩すら、大海の水の如き苦を滅していないのであるから、初果の行者がこれを滅したとすることにはできない。また已滅とした時は、この読み替えは菩薩（大海の苦を滅す）と初果（二三の水滯の苦を滅す）で滅罪の多少勝劣を比較する意と解される。

筆者は未滅の義を取る。二三の水滯の苦と、大海の如き苦は何を示しているかと云うと、二三の水滯の苦とは行者個人の苦であり、大海の如き苦とは菩薩が滅すべき一切衆生の苦のことである。大海を生死の苦海のことと窺い、後の『易行品』の乗船の譬喩に合するである。菩薩が生死の二三の水滯の苦を未だ所有するのは、菩薩は小乗の行者と違って、迷いの中で働くものであるからである。初地の菩薩は、一切衆生の苦を滅することが出来る位（如来の家）に入ったので歓喜する。故にこの文の引意は、菩薩の大悲行大悲心を示すことである。