

二〇二二年度 卒業論文

邪見驕慢悪衆生

信樂受持甚以難の一考察

コピー 禁廠

L
190094
西谷 礼仁

目次

序 1

本論 3

第一章 邪見驕慢 3

第一節 親鸞における疑いとは 3

第二節 先行研究 6

第三節 邪見について 8

第四節 驕慢について 9

第一項 驕慢を自力行者と捉える表現 9

第二項 驕慢を分けていないと捉えられる表現 1

第五節 小結 1

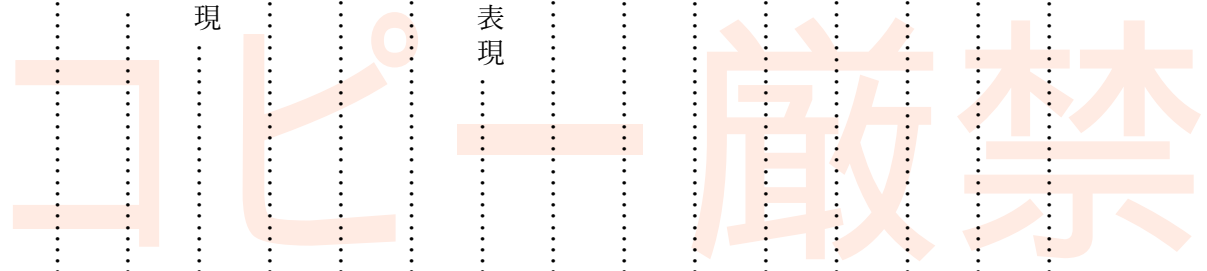
第二章 「難信」 1

第一節 「難信」について 1

第一項 『阿弥陀経』から見た「難」の表現 2

第二項 『無量寿経』から見た「難」の表現 3

第三項 諸師の理解 4



第二節	先行研究	1
第一項	親鸞の「難信」	1
第二項	善導の「難信」	4
第三節	親鸞の表現の確認	6
第一項	親鸞の「難信」表現	7
第二項	親鸞の「難信」理解	8
第四節	三願転入	9
第一項	教行信証の哲学	1
結論		2
註		4
参考文献		

コピー厳禁

序論

親鸞は自己内省の言葉で自身を煩惱が多い凡夫であると述べる。しかし、『無量寿経』の「往観偈」などでは「「憍慢ト弊ト懈怠トハ 難シ以テ信コトニ此ノ法ヲ一」

と、はつきり驕慢弊懈怠の人はこの教えを信じることができないと否定的に書かれている。そして、親鸞の「正信偈」でも「彌陀佛ノ本願念佛ハ 邪見・驕慢悪衆生 信樂受持スルコト甚ダ以テ難シ 難ノ中之難无シレ過タルハレ斯ニ」二と繰り返し邪見驕慢の悪衆生に対して否定的に述べている。「正信偈」のこの部分の訳について従来から二つの解釈がある。

一つ目は、邪見驕慢の煩惱を自力の行者が起こす心として解釈し、そのような人は信心を得ることができないと解釈する方法である。渡邊顯正の『正信念仏偈講述』によると

自ら顧みて悪機であることを信ぜず、仰いで法の尊高なることを信ぜざる自力に執着する衆生は、弥陀仏の本願を信ずること甚だ以って難く、難の中の難、これに過ぎたるはなし。三

と述べられる。また、村上速水の『正信念仏偈讃述』では

難の難たる所以は本願を疑惑する自力心にあることが示される。すなわち、自力疑心と他力信心とは両立し得ないものであり、自力の心でもって本願を信樂することは不可能であるという意を、極難信、世間甚難信、難中の難と表現されたのである。四

と邪見驕慢は自力の行者を戒めるという解釈がされている。

二つ目は、邪見驕慢を親鸞自身のことであると解釈し、親鸞の自己内省とする訳である。古田和弘の『正信偈

入門』によると

衆生には、「邪見」があり、「憍慢」の心が常にはたらいっています。(中略)すなわち衆生は、邪見にとらわれ、自分を思い高めて、阿弥陀仏が願われているの願いに背を向けているのです。罪悪深重の凡夫なのです。

五

とこのように親鸞の自己内省として邪見驕慢を理解する。また、暁烏敏の『正信偈の講話』も同じように「邪見驕慢の悪衆生は信樂を受持することが甚だむずかしい。それは、親鸞聖人自身のことをおっしゃるのです。」^六と述べられる。また、仲野良俊の『正信偈念仏偈講義Ⅰ』でも

親鸞聖人は念仏を通して、わが身が邪見であり驕慢であったということを知られたのではないですか。それが信樂なのです。自分を知られたのです。^七

と邪見驕慢の人は自分自身のことであると親鸞の自己内省の言葉として理解している。

本論文では、「彌陀佛本願念佛 邪見驕慢悪衆生 信樂受持甚以難 難中之難无過斯」が自力行者に対しての戒めの言葉なのか親鸞の自己内省の言葉であるのかを検討し、何を自己内省していたのかを考察する。第一章では邪見驕慢について考察し、第二章では「難信」について考察する。その結果、どちらが正しいのか検討し、自己内省と捉える場合親鸞が何を内省しているのかを明らかにする。

第一章 邪見驕慢

まず、「邪見驕慢悪衆生」を考える。この表現の由来は、『如来会』の「懈怠・邪見・下劣ノ人 不レ信_ゼニ如来ノ斯ノ正法_ヲ」ハの「邪見」と、『無量寿経』「往觀偈」の「驕慢_ト弊_ト懈怠_トハ 難_シ三以_テ信_{コト}ニ此ノ法_ヲ」一の「驕慢」が由来である。『愚禿鈔』では、「言_フニ悪見人等_ト一者驕慢・懈怠・邪見・疑心之人也」九と邪見・驕慢・疑心を合わせて悪衆生と考えていたと思われる文がある。また、「正信偈」の文脈を確認すると「邪見驕慢」の表現の前では「貪愛・瞋憎之雲霧 常_ニ覆_{ヘリ}ニ眞實信心ノ天_ニ」一〇と貪ること・愛着すること・瞋ること・憎むこと、というこれらの煩惱が眞実の天を覆っている」と述べる。その後、「譬_バ如_シ下日光ノ覆_{ハル}レドモニ雲霧_ニ一雲霧之下明_{ニシテ}無_キガ上_レ闇」一一と述べ、それらの煩惱が天を覆っていようともその下は闇がないと述べられている。つまり、「貪愛瞋憎」というのは信心を得たあとでも残り続ける煩惱と理解できる。その後、「邪見驕慢悪衆生 信樂受持甚以難」と述べられることから、「邪見驕慢悪衆生」は化土に往生する人のことを指すと文脈上考えられる。また、「貪愛瞋憎」は往生の妨げにならないが「邪見驕慢」は往生の妨げになるという考え方から、親鸞にとって「邪見驕慢」には他とは違う特別な意味があったように感じられる。

第一節 親鸞における疑いとは

次に、「邪見驕慢惡衆生」が何を指すのか明確にするために、疑いについて親鸞がどのように考え位置づけていたのか難思往生から確認する。難思往生とは、第二十願による往生と位置づけられ『阿弥陀経』の頭の部分つまり、仮に述べられた方便の教えである。同様に第十九願も、『観無量寿経』の方便の教えによる往生で、双樹林下往生と述べられている。第二十願について「化巻」では

夫レ濁世ノ道俗、應シ下速ヤカニ入テニ圓修至徳ノ眞門ニ一、願フ中難思往生ヲ上。就テニ眞門之方便ニ一、有リニ善本一有リニ徳本一。復有リニ定専心一、復有リニ散専心一、復有リニ定散雑心一。一ニ

と述べられている。ここでは方便の行として善本・徳本が挙げられその心として定専心・散専心・定散雑心が述べられる。徳本は阿弥陀仏の名号で、善本は念仏以外の行で徳を積むことである。心として挙げられる定専心・散専心について親鸞は、「定散之専心者、以テ下信ズルニ罪福ヲ一心上願ニ求ス本願力ヲ一、是ヲ名ルニ自力之専心ト一也。」一三と定専心・散専心は罪福を信じることであり、それを自力の専心と名付けると述べられる。罪福心は『無量寿経』の「胎化得失の文」で

若シ有テニ衆生一、以テニ疑惑ノ心ヲ一修シテニ諸ノ功德ヲ一願ゼムレ生ゼムトニ彼ノ国ニ一。不シテレ了ラニ仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智ヲ一、於テニ此ノ諸智ニ一疑惑シテ不レ信ゼ。然ニ猶信ジニ罪福ヲ一修ニ習シテ善本ヲ一、願ズレ生ゼムトニ其ノ国ニ一。此ノ諸ノ衆生、生ジテニ彼ノ宮殿ニ一寿五百歳、常ニ不レ見タタマツラレ仏ヲ、不レ聞カニ経法ヲ一、不レ見ニ菩薩・声聞ノ聖衆ヲ一。是ノ故ニ於テニ彼ノ国土ニ一謂フニ之ヲ胎生ト一。一四

と述べられている。親鸞はこの部分の「罪福を信じて、善本を修習」という部分に注目し、第二十願の証文で引

用している。この罪福心ということに注目している証拠として、『正像末和讃』で以下のように述べている。

不了佛智のしるしには 如来の諸智を疑惑して

罪福信じ善本を たのめば邊地にとまるなり^{一五}

佛智の不思議をうたがいて 自力の稱念このむゆへ

邊地懈慢にとどまりて 佛恩報ずることろなし^{一六}

罪福信ずる行者は 佛智の不思議をうたがいて

疑城胎宮にとどまれば 三寶にはなれたてまつる^{一七}

ここでは繰り返し返し罪福心について述べられ、「不了仏智のしるし」「佛智の不思議をうたがいて」と罪福心が仏智を疑惑する具体的な姿として述べられている。

以上のことから、親鸞は罪福心ということを具体的な「疑う」人の姿であると捉えていたと考えられる。罪福心について『浄土真宗辞典』では、「罪とは苦果を招く悪業、福とは楽果を招く善業のことで、善因善果、悪因苦果の道理を信じることをいう。」^{一八}と述べられている。なぜ罪福心が疑いにつながっているのかこれについて以下の和讃では、「罪福ふかく信じつゝ 善本修習するひとは 疑心の善人なるゆえに 方便化土にとまるなり」^{一九}と述べられている。ここでは「罪福ふかく信じつゝ 善本修習するひと」を「疑心の善人」と述べている。

つまり、罪福心を持つ人は努力で善人になれると信じて自己内省がないゆえに、仏智疑惑していると考えられる。そして、「真門積」の最後では

凡ッ大小聖人・一切善人、以テニ本願ノ嘉号ヲ一為スルガニ己ガ善根ト一故ニ不レ能ハレ生コトレ信ヲ、不レ了ラニ佛智ヲ一。不レ能ハ四了三知スルコト建ニ立セルコトヲ彼ノ因ヲ一故ニ无キレ入コトニ報土ニ一也。二〇

と述べる。ここでも「大小聖人・一切善人」と善人の人は「己が善根」とするため「信を生ずること能わず」とはつきりと述べられている。

以上、真門積の難思往生から親鸞にとって「疑う」ということを考えた。これらのことから、親鸞にとっての疑いとは、罪福を信じることや自らの善根として行を行い善人になれると信じることだといえる。

第二節 先行研究

次に、「邪見驕慢」を考えていくために煩惱についての先行研究を確認する。煩惱について邪見・驕慢以外には、貪欲・瞋恚・愚痴・疑の四つがあり、合計して六つの煩惱がある。このことについて、金子大榮の「真言と解釈（16）」では

煩惱というものを分けてみると、正機と非機と、こう分けることができるであろう。三毒の煩惱は、本願の正機である。すなわち、衆生往生せずば、我も正覚を取らないといわれたその衆生というのは、要するに貪・瞋・癡を離れないものことであるに違いない。それに対して、慢・疑・邪見というものは、これは器

でないもの、あるいはその根拠でないもの、全く仏法に背いておるものであるからして、これは器でない。
あるいは根拠でない。二一

と述べ、慢・疑・邪見の人は根拠でない人、貪・瞋・癡の人を根拠の人と区別して理解している。この根拠として

「信巻」におきましても、煩惱という言葉は、しばしばできますけれども、そのいずれの場合にも煩惱というのは貪欲・瞋欲・愚癡の三毒の煩惱であることは明らかであります。それに対して、慢・疑・見、の三つは、これは大体「化身土文類」に出てくるのでありましてしかも邪見僞慢の衆生は救われないとか、あるいは仏智疑惑の罪が深いとかいうことでもあります。二二

と「信巻」では三毒の煩惱について述べられるが、慢・疑・見の三つは主に「化巻」で述べられるからであると述べられる。また、秦治人の「難信における罪悪の問題」でも同じように

貪・慎・痴という三毒の煩惱が信を妨げるのではなく、慢・疑・悪見という人間的分別心が信を妨げるのである。それは自力の心そのものが既に慎倒の心や因果を転ずることなくしては信は信として成就せず、不実の心といわねばならないのである。二三

と述べている。また、特に驕慢について

特に驕慢こそが如来の仏願力を疑い、それに呼応し得ないということの大きな障げである。そこにまた本願のところには衆生の罪を見出すことができるのである。すなわち罪福信ずる心がそのまま仏智疑惑となって自

障障他の信心における難をもたらすのである。^{二四}
と述べ、「善悪について知り得るといふ驕慢こそ、自力に身を置くことであり、その驕慢が疑惑を持って本願を妨げるところに信仰の躓きが生じる。」^{二五}と驕慢を特に自力の行者が起こす心であると述べられている。

これらのことから、三毒の煩惱は他力信心の人でも持っている往生の妨げとならないもの、慢・疑・悪見は親鸞にとつての疑いである自力や罪福心を起こす人であると、分けて考えているといえる。

第三節 邪見について

次に、邪見とは何かを見ていく。邪見について例えば、大乘經典の『涅槃經』では、「一切悪行因雖無量。若説邪見則已撰尽。」^{二六}と邪見はすべての悪行に含まれるものであると述べる。それでは実際に、親鸞がどのような自著で述べているのかを確認する。まず、親鸞は『浄土和讃』で「五濁悪時悪世界 濁悪邪見の衆生には 弥陀の名号あたへてぞ 恒沙の諸仏すゝめたる」^{二七}と濁悪邪見の衆生が、念仏にあっていない人として述べられている。次に『親鸞聖人御消息集』では、

これにつけても御身の料はいま定まらせたまひたり。念仏を御ころにいられてつねにまふして、念仏そしらんひとびと、この世・のちの世までのことを、いのりあはせたまふべくさふらふ。(中略) 聖人の二十五日の御念仏も、詮ずるところは、かやうの邪見のものをたすけん料にこそ、まふしあはせたまへとまふすことにてさふらへば、よくよく念仏そしらんひとをたすかれとおぼしめして、念仏しあはせたまふべくさふらふ。

と「かやうの邪見のもの」が「念仏そしらんひと」として述べられている。「念仏そしらんひと」は当時の念仏弾圧など、他宗派の批判する人であると推測できる。これらの表現からは、邪見が自力の行者や念仏にあつていない衆生に対して使われていることがわかる。

次に、『尊号真像銘文』では「煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし、濁悪邪見のゆるゑなり。」^{二九}とあり、ここでは煩惱具足の衆生が、濁悪邪見であるためと述べられる。この言葉は親鸞の自己内省の言葉で「煩惱具足の衆生」には、親鸞自身も含まれると考えられる。

これらのことから、先行研究の通り邪見は往生の妨げとなる煩惱としても使われるが、親鸞の自己内省の言葉としても使われる、広い意味があるといえる。

第四節 驕慢について

第一項 驕慢を自力行者と捉える表現

次に、驕慢を親鸞がどのように述べているかを確認する。驕慢については、邪見と違い直接親鸞が述べる部分は二箇所のみである。『愚禿鈔』の「言ニ悪見人等ト一者 驕慢・懈怠・邪見・疑心之人也」^{三〇}の部分と『教行信証』「行巻」の「猶如シニ利劍ノ一、能ク断ツガニ一切驕慢ノ鎧ヲ一故ニ。」^{三一}と述べられる部分である。どちらの文も驕慢ということに対して特に否定的述べられている。次に、親鸞が引用する文のなかで述べられる驕慢を確

認する。まず、『教行証文類』の「化巻」では、御自釈で善導の「無シ三念ニ報スルコト彼仏恩ヲ一、雖レ作ストニ業行ヲ一心ニ生ズニ輕慢ヲ一」三ニと驕慢が仏恩を念じない業行をなす人に起こっている部分を引用している。

次に、『涅槃經』を引用して、

善男子、有リニ四ノ善事一、獲ニ得セム惡果ヲ一。何等ヲカ為スルレ四ト。一者為ノニ勝他ノ一故ニ讀ニ誦ス經典ヲ一。二者為ノニ利養ノ一故ニ受ニ持セム禁戒ヲ一。三者為ノニ他屬ノ一故ニ而行ゼムニ布施ヲ一。四者為ノニ非想非非想處ノ一故ニ繫念思惟セム。是ノ四ノ善事得ムニ惡果報ヲ一。若シ人修ニ習セム如ノレ是四事ヲ一、是ヲ名クニ没シテ没シ已テ還テ出ツ、出已テ還テ没ト一。何ガ故ゾ名ルレ没ト、樂フガ二三有ヲ一故ニ。何故ゾ名クルレ出ト、以ノレ見ヲレ明ヲ故ニ。明者即是聞クナリニ戒・施・定ヲ一。何以ノ故ニ還テ出没スルヤ、増ニ長シ邪見ヲ一生ズルガニ驕慢ヲ一故ニ。是ノ故ニ我於テ二經ノ中ニ一説カクレ偈ヲ、

若シ有テニ衆生一樂デニ諸有ヲ一 為ニレ有ノ造ニ作スル善惡ノ業ヲ一

是ノ人ハ迷ニ失スルナリ涅槃道ヲ一 三三

と述べられる。ここでは四つの善事、「誦誦經典」、「受持禁戒」、「布施」、「繫念思惟」を「勝他」「利養」「他屬」「非想非非想處」のために行うことで「得ムニ惡果報ヲ一」と述べられる。そして「増ニ長シ邪見ヲ一生ズルガニ驕慢ヲ一故ニ」と邪見と驕慢が述べられている。

これらの引用文からは、驕慢ということが自力行者に対して使われる言葉であると理解できる。

第二項 驕慢を分けていないと捉えられる表現

驕慢を自力行者と捉える表現を確認したが、ほとんどの文が引用文であることや三毒の煩惱が仏教の根本的な煩惱であることを考えると、親鸞は三毒の煩惱と慢・疑・邪見などの煩惱を明確に分けていたと言えないのではないだろうか。そこで、親鸞の煩惱という表現を確認してみる。まず、『親鸞聖人眞筆消息』では

このゆへに、よきあしき人をきはらず、煩惱のころをえらばず、へだてずして、往生はかならずするなり
としるべしとなり。三四

と述べられる。ここでは往生について「煩惱のころをえらばず」と明確に煩惱を分けなことが述べられる。また、『唯信鈔文意』では「「不簡」はえらばずといふ、きはらずといふころ也。」三五と同様に煩惱を分けなことが述べられる。こういったことを述べる親鸞が煩惱を分けていたのか疑問が残る。

第五節 小結

以上、邪見と驕慢の表現を確認した。邪見は、親鸞自身や自力の行者など広い意味で使われていることがわかった。驕慢については、自力行者に対して使われる言葉であると捉えられる表現を確認した。また、煩惱に対する表現の確認から親鸞は、煩惱を特に細かく分けて使用していなかったのではないかと思われる表現も確認した。これらのことから、親鸞は煩惱を特に分けていなかったと私は考える。ただ、表現上で驕慢は特に自力行者を表す煩惱と捉えていたのではないだろうか。よって「邪見驕慢悪衆生」は、自力分別心などを表すものだと私は

考える。このように考えると「正信偈」の文は、親鸞の自己内省と捉えることができないのではないだろうか。そこで、別の角度から「難信」ということに焦点を当てて、親鸞の自己内省と捉えることが可能か考える。

第二章 「難信」

第一節 「難信」について

第二章では、「難信」について考察する。なぜ「難信」を考察するのか、二つの理由がある。一つは、「正信偈」で述べられる「信樂受持甚以難」が『無量寿経』『往觀偈』の「難以信此法」に対応しており「難信」が関係あると考えられるからである。「信樂受持甚以難」の意味をそのまま考えれば、邪見と憍慢の人は信心を得ることができないということ、肯定的にとらえることはできないように思える。二つは、親鸞以前や親鸞の文献のいたるところに「難信」が見られるからである。そこで「難信」について考える。

第一項 『阿弥陀経』から見た「難」の表現

まず、『阿弥陀経』での「難信」の表現を確認する。『阿弥陀経』では流通分の前で「難信」について述べられる。具体的には「為ニ諸ノ衆生ノ一説タマヘリトニ是ノ一切世間難信之法ヲ」^{三六}と釈迦が悟りを得て衆生のために「一切世間難信之法」を明らかにしたと述べられる。衆生のために衆生が信じられない教えを説くという矛盾し

た表現が述べられる理由として、「彼ノ諸仏等モ亦称ニ説テ我が不可思議ノ功德ヲ一而作タマハクニ是ノ言ヲ一」三七と諸仏が釈迦の功德を褒め称える表現だからであると述べられる。このことから、『阿弥陀経』では釈迦の功德を褒めたための表現として「難信」が使われていることがわかる。

第二項 『無量寿経』から見た「難」の表現

次に、『無量寿経』での「難信」の表現を確認する。『無量寿経』では「難信」について、「若シ人無ケレバニ善本一不レ得レ聞コトヲニ此ノ経ヲ一清浄ニ有タモテレ戒ヲ者乃チ獲レ聞コトヲニ正法ヲ一」三八のように述べられる。この文からは『無量寿経』に説かれる行や教えがあまりにも易行であるから戒を守れない人や善を積めない人には到底信じられない教えであり、救われないと述べ、造悪無碍のような誤回を招かないようにするためだと考えられる。『無量寿経』では他にも「難」の表現が多用される流通分では

如来ノ興世ニ、難クレ値ヒ難シレ見マミエ。諸仏ノ経道、難クレ得難シレ聞キ。菩薩ノ勝法諸波羅蜜、得コトレ聞コトヲ亦難シ。遇ヒニ善知識ニ一、聞キレ法ヲ能ク行コト、此モ亦為スレ難シト若キハ下聞テニ斯ノ経ヲ一信樂シ受持ルガ上、難ノ中之難ニシテ無シニ過タルレ此ニ難ハ一三九

とこの世で仏に出会い教えを聞くことの困難、善知識に会うことの困難を乗り越えたからこそ「應ニ當シトニ信順シテ如クレ法ノ修行ス一」四〇とこの教えに従うべきだと述べられる。また、法の尊高性や稀有性を表すためだと考えられる。

第三項 諸師の理解

従来から「難信」は法の尊高性や稀有性を表すための表現として使われてきた。実際に、親鸞は「信巻」で元照律師『阿弥陀経義疏』の「唯取レバニ決誓猛信ヲ一、臨終悪相ナレドモ、十念ニ往生ス。此レ乃チ具縛ノ凡愚、屠沽ノ下類、刹那ニ超越スル成佛之法ナリ。可キレ謂フニ世間甚難信ト一也。」^{四一}と「具縛ノ凡愚」が仏になることが信じられないから「難信」であるという文を引用している。また、基の『阿弥陀経疏』の、

説クニ法難ヲ一中ニ、良ニ以テニ此ノ法ヲ一轉ジテレ凡ヲ成スコトレ聖ト、猶クナルヲレ反カエスガレ掌ヲ乎ヤ。大ニ為コレ容ベ

キガレ易ル故ニ、凡ソ浅キ衆生ハ多ク生ゼムニ疑惑ヲ一。即チ『大本ニ』云ヘリニ易往而无人ト一。故ニ知ヌ難信ナリト矣。

四二

と説かれる文を引く。どちらの文も凡夫が即座に仏となる素晴らしい教えを信じることができないから経に「難信」と言われると述べている。また、これらの文からは法の尊高性や稀有性を表す表現だと言える。

第二節 先行研究

第一項 親鸞の「難信」

次に、親鸞における「難信」の使用とその解説を見ていく。まず、金子大栄の「真言と解釈（16）」では難信ということは、一方から言えば信じられないという疑いを示す言葉でありますけれども、また同時に難

信ということは、疑いもどうすることもできない、疑いすらも信に溶けてしまう。信に溶かされる疑いというものがあるのであろう。^{四三}

と述べ、また、「難信という言葉は、非常に深い信を表す場合にも用いることがあるのじゃないでしょうか。」^{四四}と述べる。つまり、「難信」ということは信心を得たあとに起こる事態であると考えているといえる。

次に、秦治人の「難信における罪悪の問題」では「単に煩惱具足なるがゆえに難信であるということではなく、本願の道理に遭いながら、罪福信ずる心が働くとき、かえって仏智疑惑の心が起こるからである。」^{四五}と述べ、また「難信とはこのように如来のまことによって自らの分別によって罪悪を選ぶことでもある。」^{四六}とし「難信」ということを第十九願、第二十願に描かれる自力修行者を示す言葉としてとらえている。

次に、嵩満也の「親鸞における「難信」と「難獲」」では「親鸞は難獲ということとそのような法の問題としてではなく信心の自覚内容として語っていると考えられるからである。」^{四七}と述べ、また

信心の自覚体験とは、不実なるものと真実なるものとが互いに互いをその成立根拠として相待的に成り立っていることをその内容としている。従って、獲信の問題は難獲の問題が除かれたところにあるのではなく、むしろ難獲の事実がどこまでも知られるところにあるのであり、信心自体がその難獲の事実を信知せしめその難獲の自覚においてまた信心の世界が展々相成として開かれて来る。^{四八}と述べられる。

このことから、「難信」は信心を得た後に述べられるものと、自力行者の人などの疑いを示す、二つの事態を

表す言葉だと考えられる。「信樂受持甚以難」も信心を得た後に述べられた言葉と理解すると、親鸞の自己内省と捉えることも可能だと考えられる。

第二項 善導の「難信」

次に、善導の難信理解について考える。なぜ、善導の難信理解について考えるのか。これについて、青柳英司の「善導の『大経』観」では

『大経』はこれらの箇所で、値仏・聞法・獲信等の困難性を説くのだが、善導はそこを「要文」として取り上げるのである。しかも曇鸞・道綽の著作には、このような視点を明確に見ることはできない。にも関わらず善導は、「初夜讚」だけでなく他の著作でも頻繁に、「難」の問題へ言及するのである。そのためこの点は、善導独自の『大経』観であると言って良いだろう。四九

と「難信」の問題は曇鸞・道綽の著作から見られず、善導独自のものであると述べられる。このことから親鸞は善導の影響を受けて「難信」をとらえていたことが考えられる。『無量寿経』で述べられる「憍慢ト弊ト懈怠トハ難シ^三以テ信コトニ此ノ法ヲ一」の表現を善導は「自ラ信ジ教シエテ人ヲ信センバ^二難ガ中ニ轉タ更ニ難シ大悲傳テ普ク化ル眞ニ成ルレ報コトヲニ佛恩ヲ一」五〇と表現している。これについて青柳英司は、

名号を聞くことは所与のものであり、しかも聞いたからと言って必ず信じられるものでもない。このような二重の困難を突破したところに「歓喜」があり、また本当に「難信」の法であったことが自覚されるのであ

る。

しかも善導が「教人信」の文字を足しているということは、その自覚は個人の内面に留まるものではない。善導にとって「難信」を自覚するということは、その「難」を自らの課題とする者になるという、能動的 content を持つものなのであろう。^{五一}

と「難信」を突破し歓喜することで本当の「難信」が明らかになると述べている。このことから親鸞も「信樂受持甚以難」に特別な意味を持っていたのではないだろうか。また、青柳英司は

善導は、『大経』で「難」という言葉が用いられた意味を、①名号を聞信したことの希有性・超勝性を開示するため。②「難」を自覚して、「自信教人信」を課題とする往生人を生み出すため。③それら全てが「弥陀智願海」のはたらきであると讃嘆するため。^{五二}

と「難」ということを希有性・超勝性以外にも「難」を自覚することとまとめている。

第三節 親鸞の表現の確認

親鸞は、経典や七祖の同内容をただ繰り返すだけの和讃をいくつか残している。この「陀仏本願念佛 邪見・驕慢惡衆生 信樂受持甚以難 難中之難无過斯」もそう考えられるのではないだろうか。しかし、善導からの流れや先行研究を考えると親鸞にとってこの文は特別な意味があったと私は考える。

第一項 親鸞の「難信」表現

次に、親鸞の「難信」という単語が実際にどのようなように述べられているかを考える。まず、『教行信証』「総序」では「故ニ知ヌ、圓融至徳ノ嘉号ハ、轉ジテレ悪ヲ成スレ徳ヲ正智、難信金剛ノ信樂ハ、除キレ疑ヲ獲シムルレ證ヲ眞理也ト。」^{五三}と述べられる。意味としては「圓融至徳嘉号」は徳が円満した名号によって悪を転じて徳となること^トが述べられ、それと対句になるように「難信金剛信樂」が述べられる。そのままの意味を考えると、信じがたい金剛の信心となる。ここで親鸞は、「圓融至徳嘉号」と対の存在として「難信」を述べることから、法の尊高性を表すものとして使用されていることがわかる。また、親鸞が信心に関しては難の側面を強調していることがわかる。

次に、『教行信証』の「化巻」では「言フレ彰ト者彰スニ眞實難信之法ヲ一。斯乃チ光ニ闡シテ不可思議ノ願海ヲ一、欲スレ令メムトレ歸セニ无礙ノ大信心海ニ一。」^{五四}と述べられる。ここでは『阿弥陀経』の顕彰隱密の彰にあたる部分として眞實難信の法が述べられる。そして、「不可思議の願海」「无礙の大信心海」に誘引するためと述べられる。ここでは「難信」は「不可思議」や「大信心」という言葉と強い関係があると考えられる。また、「不可思議」は思議ができないということ、^ト「難信」の信じることができないという表現と類似していると言える。

次に、『浄土文類聚鈔』では「信ニ知ヌ无上妙果ノ不ズレ難キニハレ成ジ、眞實ノ浄信實ニ難シレ得。」^{五五}と述べる。ここでは悟りを開くことが難しいのではなく眞實の信心を得ることが難しいと述べる。最初に「信知」と述べていることに注目すると「浄信實ニ難シレ得」ということが信心を得たあとの姿だと考えられる。なぜ「難信」と

いふかについては三つ述べられる。一つ目は、『浄土文類聚鈔』で

然ニ具・縛ノ群・萌、穢・濁ノ凡愚、无シニ清浄ノ信心一、无シニ真実ノ信心一。是ノ故ニ真実ノ功德難クレ値ヒ、清浄ノ信楽難ニ、叵シ獲得シ一。五六

と親鸞自身が不実な存在を知ったために「信楽難ニ、叵シ獲得シ一」と述べられる。ここでは、機の深信として述べられていると考えられる。二つ目は、「化巻」で「大信心ハ希有・最勝・真妙・清浄ナリ。何ヲ以ノ故ニ。大信心海ハ甚ダ以テ叵シレ入り、従リニ佛力一發起スルガ故ニ。」^{五七}と他力によるがゆえに「難信」と述べられる。この二つからは、「難信」が信心を得た後の肯定的な表現として使われている。最後に、『浄土文類聚鈔』で

然ルニ薄地ノ凡夫、底下ノ群生、浄信叵クレ獲、極果叵キレ證シ也。何ヲ以ノ故ニ。不ルガレ由ラニ往相ノ廻向ニ一故ニ、由ガレ所ラル、ニ三纏ニ縛セ疑網ニ一故ナリ。五八

と往相回向によらないがゆえに「浄信叵クレ獲」と述べられる。「纏ニ縛セ疑網ニ一故ナリ」は自力の心・疑いだと理解すると「難信」が否定的な表現としても使われていると考えられる。

このことから先行研究の通り「難信」は信心を得たあとに起こるものだと考えられる。また、自力の心があるがゆえに「難信」とも述べられるものだといえる。

第二項 親鸞の「難信」理解

親鸞の「難信」の表現を確認した。親鸞は信心を得た後の姿として「難信」ということを捉えていると考えら

れる。祖師は經典の稀有性を表現するためや、浄土の教えがほかの宗派より劣っていないとする表現と理解していた。しかし、親鸞においては經典の稀有性を表現するだけでなく、親鸞自身の内面を表す表現として使っていたように感じられる。その内面とは、浄土や念仏で往生できるといった『大経』の教えを信じていることができないといった煩惱具足の自身を知ったという自己内省の内面である。そして、親鸞が「難信」を肯定的に受け取り使用したのは「難信」という言葉が仏語（經典）と合致していたこと、それが仏説の正しさという確信の強まりを与え仏説で預言されているので、信じられないことが不安になるのではなく、逆に安心感を与えると親鸞は受け取っていたのではないだろうか。

それでは、「難信」は親鸞にとって自力の心・疑いも内省していたのかということが問題になる。第一章では「邪見驕慢悪衆生」は自力分別心などを表す表現だと結論付けたので、親鸞は自力分別心などの疑いをも内省していたと考えられる。そこで他の正信偈解説書で自己内省と捉える著者たちの解説を確認する。

まず、自己内省と捉えた場合の訳について、桐溪順忍の『正信偈に聞く』では

またこの邪見驕慢を、信心なきものと見ないで、軽い意味の、ものの道理のわからないもの、うぬぼれて慢身のあるものという解釈から、煩惱のことであると見れば「自分のような邪見驕慢の悪衆生が、如来の本願念仏を信樂受持させていただいたということは、はなはだ有難いことでもあります。有り難いにも有り難いにも、こんな有り難いことはない」と喜んでいくことをお示しになったものと見ることはできませんでありましょ

と自己内省と捉える場合、邪見驕慢は自力を表すものではなく軽い意味の煩惱と捉えている。また、蜂屋賢喜代は『正信偈講話 上』で

わたしども凡夫は邪見の衆生であります。正しき道理を知る智慧のない凡夫の智は、道理をよこしまに見るのであります。(中略)善も悪も分別がなく、ただ貪欲瞋恚の動くままに動いておるのであります。六〇

と述べ、同様にこの部分を貪欲瞋恚のように機の深信であると解釈している。他の訳においても同様に煩惱を反省する文として理解している。しかし、私はここでは親鸞にとつての疑いである罪福心や自力分別心を表すのではないかと考える。つまり、ここで述べられる邪見驕慢は罪福心や自力分別心を表すもので、親鸞は自力分別心などの疑いをも内省していたと私は考える。私がなぜそのような考えるのかは次節の三願転入で述べる。

第四節 三願転入

まず三願転入とは、親鸞の入信過程を誓願によって表したものである。方便の願とされる第十九願(諸行往生)、第二十願(自力念仏往生)を経て、真実の願である第十八願(他力念仏往生)へ到ることをいう。このことを『教行信証』「化巻」では、

是ヲ以テ愚禿釋ノ鸞、仰ギニ論主ノ解義ヲ一、依テニ宗師ノ勸化ニ一、久シク出テニ萬行諸善之假門ヲ一、永ク離ナルニ
雙樹林下之往生ヲ一。回ニ入テ善本徳本ノ眞門ニ一、偏ニ發シキニ難思往生之心ヲ一。然ルニ今特ニ出テニ方便ノ眞門
ヲ一轉ニ入セリ選択ノ願海ニ一。速カニ離シテニ難思往生ノ心ヲ一欲フレ遂ゲムトニ難思議往生ヲ一。果遂之誓、良ニ有ル

レ由哉。六一

と第十九願、第二十願、第十八願の流れを「ここを以て愚禿釈の鸞」や「然るに今、特に方便の真門を出でて」という文章から、親鸞が実際に歩んだ道であると確認できる。

第一項 教行信証の哲学

第四節の三願転入をそのまま考えれば、第二十願の行者が持つ罪福心や自力分別心を完全に離れ、第十八願に転入したと解釈できる。しかし、武内義範は『教行信証の哲学』では、

第十八願と第二十願とは宗教的精神の本質的な自覚の両契機であるから、第十八願の精神はただ一度第二十願から転入して第十八願となってしまうのではなく、第十八願は絶えず第二十願を自己疎外によって成立せしめつつ、またさらにそれを消滅契機として否定し、第十八願に転入せしめ続けねばならない。六二

と第十八願に一度入ればそれつきりではなく、繰り返して第二十願への顛落を経験し第十八願へと転入すると述べる。また、

歓喜は二次的なものにすぎない。故に汝との直接的な合致のもたらす歓喜の感情の崩れる時にこそ、かえって信仰が感情を乗り越えて、純粹に自己の本質を自覚することができる。すなわちそこで宗教的決断が決断として自己を自覚するときには、決断が反復することにはほかならない。反復されえない決断は、いまだ真実の決断ではない。念々不断の念仏の不行とは、この決断の反復の具体的な姿である。六三

と宗教的決断の反復があつて初めて真実の決断となる」と述べる。「歡喜の感情の崩れる時」というのは『歎異抄』第九章の弟子の唯円が、念仏していても大した喜びもないし、往生したいという気持ちにもならないと言う疑問に対して、

親鸞もこの不審ありつるに、唯圓房おなじことろにてありけり。(中略)よろこぶべきことろをおさへてよろこばせざるは、煩惱の所為なり。しかるに佛かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願はかくのごとし、われらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり。

六四

と述べられる文である。この感情を乗り越えた後に、第二十願から第十八願への反復があると述べられる。第二十願の自力の根絶しがたさを表すものとして、『正像末和讃』の「愚禿悲歎述懷讃」では、「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身に 清浄の心もさらになし」^{六五}と自己の自力執心への悲嘆と考えられるものもある。また、親鸞が常陸国に向かう途上、上野国の佐貫の地で、苦しむ人々をなんとか救いたいと思ひ浄土三部経を千回読もうとしたことや、『恵信尼消息』では風邪をこじらせた親鸞が『無量寿経』を絶え間なく読むという夢を見たことが述べられている。実際に『恵信尼消息』では、

げにげにしく三ぶきやうをせんぶよみて、すぎうりやくのためにとて、よみはじめてありしを、これはなにごとぞ、「じゅんけう人しんなんちうてんきやうなむ」(礼讃)とて、みづから信じ、人をおしへて信ぜしむる事、まことの佛おんをむくみたてまつるものと信じながら、みやうがうのほかにはなにごとのふそくにて、

かならずきやうをよまんとするやと思かへして、よまざりしことの、さればなほすこしのころのありけるや。人のしうしん、じりきのしんは、よくよくしりよあるべしとおもひなしてのちは、きやうよむこととはとどまりぬ。六六

と述べ、自力への執心がなくなつたとしても心の深くでは残り続けることを表し、反省しなければならぬことが述べられている。そして、自力への執心を反省するにあたり「自信教人信 難中転更難」と善導の『往生礼讚』を引用している。この部分は、『無量寿経』の「驕慢弊懈怠 難以信此法」に対応する部分である。そして、親鸞はこの部分を「正信偈」で「彌陀佛本願念佛 邪見驕慢惡衆生 信樂受持甚以難 難中之難无過斯」と述べるのである。

このことを踏まえて「難信」を考えると、自力の心が離れがたく深いものであると知り「信樂受持甚以難」と信樂を受けて保つことは不可能だと述べたのではないだろうか。また、「難信」が信心を得た後に実感されるということと、自力行者などの疑いを表すという先行研究に対しても、三願転入の宗教的決断の反復ということから複合的に理解できる。

結論

以上、邪見驕慢と「難信」について考察した。一章の邪見驕慢ということからは、驕慢が特に自力を表現する煩惱として述べられていることを明らかにした。二章の「難信」ということから、自力執心が離れがたいものであることを内省したことを三願転入の考え方から明らかにした。これらのことから、「邪見驕慢悪衆生 信樂受持甚以難 難中之難无過斯」は親鸞の自己内省とも自力行者に対しての戒めの言葉としても捉えることができるといえる。親鸞の自己内省と捉える場合、ただ煩惱具足の身であることを内省し「信樂受持甚以難」と述べられたのではなく、自力の心が離れがたく深いものであると知り「難中之難无過斯」と述べたと考えるべきだと言える。そのうえで「正信偈」の訳はどちらかというところ、自力行者に対しての戒めの言葉ではなく親鸞の自己内省の言葉としての意味合いが強かったと私は考える。文脈的に考えれば自力行者に対して信心を得ることができないといわれたと考えられるが、三願転入や『恵信尼消息』の文から親鸞は『無量寿経』のこの部分を発展的に解釈していたと私は考える。

- 一 『浄土真宗聖典全書（一）』 四六頁
- 二 『浄土真宗聖典全書（二）』 六一頁
- 三 渡邊顯正『正信念仏偈講述』永田文昌堂、一九九五年 一三七頁
- 四 村上速水『正信念仏偈讚述』永田文昌堂、一九八五年 一一四頁
- 五 古田和弘『親鸞の「いのちの歌」正信偈入門』東本願寺出版、二〇二一年 一七〇頁
- 六 暁烏敏『新装版正信偈の講話』法蔵館、二〇一八年 二四三頁
- 七 仲野良俊『正信偈念仏偈講義 I』法蔵館、二〇一一年 三六五頁
- 八 『浄土真宗聖典全書（一）』 三三六頁
- 九 『浄土真宗聖典全書（二）』 三〇五頁
- 一〇 『浄土真宗聖典全書（二）』 六一頁
- 一一 『浄土真宗聖典全書（二）』 六一頁
- 一二 『浄土真宗聖典全書（二）』 二〇〇頁
- 一三 『浄土真宗聖典全書（二）』 二〇〇頁
- 一四 『浄土真宗聖典全書（一）』 六六頁
- 一五 『浄土真宗聖典全書（二）』 四九九頁
- 一六 『浄土真宗聖典全書（二）』 四九九頁
- 一七 『浄土真宗聖典全書（二）』 五〇〇頁
- 一八 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年 三九〇―三九一頁
- 一九 『浄土真宗聖典全書（二）』 五〇七頁
- 二〇 『浄土真宗聖典全書（二）』 二一〇頁
- 二一 金子大栄「真言と解釈（16）―廻向と難信―」『親鸞教学』四八号、一九八六年 一二七頁

二二	金子大栄「真言と解釈(16)―廻向と難信―」『親鸞教学』四八号、一九八六年 一二七頁
二三	秦治人「難信における罪惡の問題」『大谷学报』五八卷二号、一九七八年 六五頁
二四	秦治人「難信における罪惡の問題」『大谷学报』五八卷二号、一九七八年 六五頁
二五	秦治人「難信における罪惡の問題」『大谷学报』五八卷二号、一九七八年 六五頁
二六	高楠順次郎『大正新修大藏經』第十二卷 大正一切経刊行會、一九二五年 五七三頁
二七	『浄土真宗聖典全書(二)』 三八一頁
二八	『浄土真宗聖典全書(二)』 八四四―八四五頁
二九	『浄土真宗聖典全書(二)』 六〇四頁
三〇	『浄土真宗聖典全書(二)』 三〇五頁
三一	『浄土真宗聖典全書(二)』 五八頁
三二	『浄土真宗聖典全書(二)』 二〇九頁
三三	『浄土真宗聖典全書(二)』 二〇六―二〇七頁
三四	『浄土真宗聖典全書(二)』 七四四頁
三五	『浄土真宗聖典全書(二)』 六九四頁
三六	『浄土真宗聖典全書(一)』 一一一頁
三七	『浄土真宗聖典全書(一)』 一一〇頁
三八	『浄土真宗聖典全書(一)』 四六頁
三九	『浄土真宗聖典全書(一)』 六九―七〇頁
四〇	『浄土真宗聖典全書(一)』 七〇頁
四一	『浄土真宗聖典全書(二)』 九二頁
四二	『浄土真宗聖典全書(二)』 九二―九三頁
四三	金子大栄「真言と解釈(16)―廻向と難信―」『親鸞教学』四八号、一九八六年 一四四頁
四四	金子大栄「真言と解釈(16)―廻向と難信―」『親鸞教学』四八号、一九八六年 一四四頁

- 四五 秦治人「難信における罪悪の問題」『大谷学報』五八卷二号、一九七八年 六四頁
- 四六 秦治人「難信における罪悪の問題」『大谷学報』五八卷二号、一九七八年 六五頁
- 四七 嵩満也「親鸞における「難信」と「難獲」」『印度学仏教学研究』三六卷二号、一九八八年 五二六頁
- 四八 嵩満也「親鸞における「難信」と「難獲」」『印度学仏教学研究』三六卷二号、一九八八年 五二七頁
- 四九 青柳英司「善導の『大経』観—親鸞への思想的展開を踏まえて—」『現代と親鸞』三四号、二〇一六年 一五頁
- 五〇 『浄土真宗聖典全書(三)』 七〇〇頁
- 五一 青柳英司「善導の『大経』観—親鸞への思想的展開を踏まえて—」『現代と親鸞』三四号、二〇一六年 一七頁
- 五二 青柳英司「善導の『大経』観—親鸞への思想的展開を踏まえて—」『現代と親鸞』三四号、二〇一六年 一七頁
- 五三 『浄土真宗聖典全書(二)』 六頁
- 五四 『浄土真宗聖典全書(二)』 一九九頁
- 五五 『浄土真宗聖典全書(二)』 二六三—二六四頁
- 五六 『浄土真宗聖典全書(二)』 二七二—二七三頁
- 五七 『浄土真宗聖典全書(二)』 二〇〇頁
- 五八 『浄土真宗聖典全書(二)』 二六三頁
- 五九 桐溪順忍『正信偈に聞く』教育新潮社、一九九九年 七四頁
- 六〇 蜂屋賢喜代『新装版正信偈講話上』法蔵館、二〇一八年 二三三頁
- 六一 『浄土真宗聖典全書(二)』 二一〇頁
- 六二 武内義範『〈新装版〉教行信証の哲学』法蔵館、二〇〇二年 五六頁

- 六三 武内義範『〈新装版〉教行信証の哲学』法蔵館、二〇〇二年 一三五頁
- 六四 『浄土真宗聖典全書（二）』 一〇五八頁
- 六五 『浄土真宗聖典全書（二）』 五一七頁
- 六六 『浄土真宗聖典全書（二）』 一〇三六頁

〈参考文献〉

資料

- 教学伝道研究センター『浄土真宗聖典全書（一）』本願寺出版社、二〇一二年
- 教学伝道研究センター『浄土真宗聖典全書（二）』本願寺出版社、二〇一二年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年
- 高楠順次郎『大正新修大蔵経』第十二卷大正一切経刊行會、一九二五年

書籍

- 暁烏敏『新装版正信偈の講話』法蔵館、二〇一八年
- 桐溪順忍『正信偈に聞く』教育新潮社、一九九九年
- 武内義範『〈新装版〉教行信証の哲学』法蔵館、二〇〇二年
- 仲野良俊『正信偈念仏偈講義Ⅰ』法蔵館、二〇一一年
- 蜂屋賢喜代『新装版正信偈講話上』法蔵館、二〇一八年
- 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くIV化身土卷（前）』以て非なる「仏教」―願われて在る逸脱』明石書店、二〇〇〇年
- 藤田正勝『親鸞その人間・信仰の魅力』法蔵館、二〇二一年
- 古田和弘『親鸞の「いのちの歌」正信偈入門』東本願寺出版、二〇二一年
- 村上速水『正信念仏偈讃述』永田文昌堂、一九八五年

論文

渡邊顯正『正信念仏偈講述』永田文昌堂、一九九五年

青柳英司「善導の『大経』観―親鸞への思想的展開を踏まえて―」『現代と親鸞』三四号、二〇一六年

金子大栄「真言と解釈(16)―廻向と難信―」『親鸞教学』四八号、一九八六年

嵩満也「親鸞における「難信」と「難獲」」『印度学仏教学研究』三六卷二号、一九八八年

秦治人「難信における罪悪の問題」『大谷学報』五八卷二号、一九七八年

名和達宣「三願転入」論の波紋―曾我量深から京都哲学派、現代へ―」『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』二号、二〇一九年

ジエクト研究紀要』二号、二〇一九年

コピー禁止