

平成二十四年五月発行  
行信学報通巻第二十五号抜刷

絶対積の考察

山  
上  
正  
尊

## 絶対積の考察

山 上 正 尊

### 問題提起

『顕浄土真実行文類』一乗海釈には教と機に就いて比校対論の絶対積を施した後それぞれ「絶対不二の教」「絶対不二の機」と示される。この「絶対」の概念について二説の理解がある。第一説には相対を絶していないと見る説。第二説には相対を絶していると見る説である。

第一説は「絶対不二」の語を「相対を絶したのではなく、他の教法から抜き出ている唯一の教法だ」と解されている。<sup>(1)</sup>それはあたかも相撲の世界で横綱と序の口が肩を並べられないように、阿弥陀仏の教法は釈尊所説の他の一代教と肩を並べることができないほど勝れている、と見る説である。このように「比べながら肩を並べられない」と見る根拠は、天台でいうところの「絶待」との違いにあるという。

第二説は「上の相対、比対を絶する」と解されている。<sup>(2)</sup>余法との対弁は彼此相望を要するが、さらに別して特絶することを示して一乗の分齊を知らしめる。譬えば虚空に比対すべきものがないようなものだ、とする。真宗の先哲、善讓氏は『敬信記』<sup>(3)</sup>で

比較しては法の究竟顕れず。尅実すれば余法の比対を絶するという意。無有の故に絶対なり。といひ、また石泉氏は『随聞記』で

上に相對するを此に開會することには非ず。今絶対不二といへばとて、難を開して易とすると云ふことには非ず  
といつてゐる。

このように「絶対不二」を理解するに当たつて相對の範疇で語る立場と、相對を絶した領域で語る立場との二通りが存在することになる。本論では「絶対」と「絶対」の語意を明らかにし、宗祖の「誓願一仏乘」といわれる阿彌陀仏の法門が相對を絶しているのか、絶していないのかを考察する。

### 一 相待妙と絶対妙

絶対という語が相對を絶したものであるという理由は次のようなものである。

相對的比較を超えた領域を顯す語は「絶対」であつて、「絶対」ではない。天台教學を熟知しておられる宗祖がここで絶対不二といわずに、絶対不二といわれていることからすれば、この絶対の語を相對的な對立の泯亡と理解できない。「絶対不二之教」は他の教法から抜きん出て比肩するものがないほど勝れた唯一の教法である、といふ。そこでしばらく、『法華玄義』にあらわされる「絶対」の語義を考察する。

『法華玄義（妙法蓮華經玄義）』卷二には題号の「妙」を釈名して「相待妙」「絶対妙」の二義を示し、もつて法華經の妙なることを明かす。まず他教と相待して法華經が爾前の諸經に待して勝れていることを次のような對配をも

つて明かす。

前三教四時 羸 半字 帶方便 生滅門 即空即假を帯びて中に通ずる法	円教法華第五時 妙 満字 不帶方便 不生不滅門 直ちに中に通ずる法
--	--

このように相待して法華經の妙なることを明かす。この相待とは對比の相對と同意に使用している。

次に絶対をもつて法華經の妙なることを示す。絶対とは「待対を絶する」の意で、待対を絶して法華經の妙なるを明かすということになる。生死に迷う迷情は相對概念（待対）で生きている。物事を言葉で定義づけて分別して理解していく。分別という理解方法しかないものには言説で法を説かねばならない。しかし、円教と組み合つて蔵通別三教を見れば、それらは仏陀が無分別真諦から迷情の分別境界に等流した方便言説の教法であることが知られる。よつて蔵教に絶対を示して「言説あることなし」といひ、通教に絶対を示して「事に即してしかも理」といひ、別教に絶対を示して「眞の絶に望むに還つて是れ世諦なり。何となれば大涅槃に非ず。猶お是れ生死の世諦なればなり。絶は還つて待有り。」といふ。前三教は生死の世俗中に涅槃を告げる言葉であり、世俗に真諦をあらわそうとするものである。

そして、円教の妙なることを示して、

四、円教若起、説無分別法、即、而中。無非、仏法。亡泯清淨。

前の諸教を絶しているので「絶待」という。それは辺がそのまま中となるような法であり、相対分別を超絶している無分別の法であるといえる。さらに、絶という言葉が持つている相対概念さえも絶していく。

如來法界ナルガ 故出ニテ 法界ヲ 外カニシ 無四 復タ 有三 法ルコト 可ノ 相形比一 待シテ 誰ニ 為シ 麤ト 形ラベテ 誰ニ 得シ 妙ナルヲ  
無レ 所レ 可レ 待キ 亦ス 無レ 所レ 絶スル

絶という言葉を使うと円教は能絶であり、爾前の三教は所絶という関係が生まれるが、その義を見れば「即辺而中」といわれるように、所絶はそのまま能絶である。能所関係が成立しないことになって、絶という言葉は不適切な表現となる。しかし、他にこの妙なる無分別の法をあらわす言葉が見あたらないので強いて絶という言葉を使っているとする。

このように相待妙、絶待妙の二妙を以て、法華は

- (一) 真如無分別智に裏付けられた法門であること
  - (二) 世俗に涅槃を告げるといふ接点を持つこと
  - (三) 能絶所絶の関係すらなくなること
- がわかる。

## 二 対と待

相対、相待、絶対、絶待の語が出てきたが、『法華玄義』と宗祖の言葉遣いについて探ることにする。『法華玄義』では「相待」の語十三例とともに「相対」の語も多く二十九例使われる。「絶待」は二十六例。「絶対」の語例はない。

「待対」と熟語することもあり、同義語のように扱われることもあるが、やはり究極の法を表すときは「絶対」と言わないようだ。

それでは「対」と「待」の字義に同異はあるのだろうか。「対」の字義は辞書によると「答」「応」の義があり、「こたへる」ことだとする。「対応」と熟字したときは「互いに向きあふ」「相手に応じて事をする」「双方あい等しいこと。つりあふこと」の義をあらわしている。

また「待」の字は同辞書によると「俟キつ」ことが第一に挙げられる。「待機」「待避」などのように好機の来るのをまち、時期の到るのをまつことを指す。また「待遇」「待承」「待称」「待接」と熟字して「あしらふ。もてなす」ことを指す言葉である。一般の辞書では「対」「待」は全く異なる意味の言葉である。

ではこの二字を天台大師はどのように扱われているのであろうか。「対」の字義は『法華玄義』感応妙釈に（九）  
應ハ 是レ 對ノ 義ナリ

と「対応」の義を挙げる。ここでいう感とは衆生のことであり、応とは衆生に応じて彰われる如来のことである。如来側が衆生に応じて関わるときその二者は「対応」関係にあり、また衆生側からいえば如来の慈悲（十）に（九）関カるトキ、

「対応」関係にあるとする。また、  
如シ 二ニ 人ノ 交カ 關ノ 更ニ 相ト 主ト 對スルガ

とある。相カいに主カ対であるとする。これを売買で説明している。売り手と買い手がバラバラにいるときは、相対しているとはいえない。両者が和してこそ相い主対であるという関係ができる。このとき、売り手は物を失う。買い手は対価を失う。どちらかが損や得をしたということはないので互いに主となる、という。

さて、「待」の語は『大智度論』に詳しい。相待有を釈して、

相待者、如<sup>ト</sup>長短彼此等<sup>ノ</sup>。實<sup>ニ</sup>無<sup>ク</sup>長短<sup>一</sup>亦<sup>タ</sup>無<sup>シ</sup>彼此<sup>一</sup>。以<sup>テ</sup>相待<sup>ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>名<sup>。</sup>長<sup>ハ</sup>因<sup>テ</sup>短<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>短<sup>ハ</sup>亦<sup>タ</sup>因<sup>テ</sup>長<sup>ニ</sup>彼<sup>ハ</sup>亦<sup>タ</sup>因<sup>テ</sup>此<sup>ニ</sup>此<sup>亦</sup>因<sup>テ</sup>彼<sup>ニ</sup>。若<sup>シ</sup>在<sup>ニ</sup>物<sup>ニ</sup>一則<sup>チ</sup>以<sup>テ</sup>爲<sup>ス</sup>西<sup>ト</sup>。在<sup>ニ</sup>西<sup>ニ</sup>則<sup>チ</sup>以<sup>テ</sup>爲<sup>ス</sup>東<sup>ト</sup>。一物<sup>ニ</sup>未<sup>ダ</sup>異<sup>ナラ</sup>而<sup>モ</sup>有<sup>ニ</sup>東西<sup>之</sup>別<sup>一</sup>。此<sup>皆</sup>有<sup>リ</sup>名<sup>而</sup>無<sup>キ</sup>實<sup>也</sup>。如<sup>キ</sup>是<sup>ノ</sup>等<sup>名</sup>爲<sup>ニ</sup>相待<sup>有<sup>一</sup></sup>。

とある。長いというのは短いものがあるから長いといえるし、逆に長いものがあるから短いといえる。長短、彼此、東西も同じように実体はなく互いに相待「有」を成り立たせている。しかも、相待しながら時間的にも前後なく、同時に成立する「有」を持ち合わせているといえる。

こうして、「対」も「待」も対応関係にありながら両者が和して相い主対(有)であるような関係をいい、前掲の(6)のように「待対」と熟字することからも、「対」と「待」は同意の言葉であるといえよう。「対」と「待」の語義が同意であるのに、妙を明かす場合「絶待」を用い、「絶対」とはいわないのには特別の理由があるように思われる。湛然の『止観輔行伝弘決』巻第三之一には、

相待者 彼此互<sup>ニ</sup>形<sup>ニ</sup>曰<sup>レ</sup>相<sup>ト</sup>。

といい、「相」の字は互いにあらわすことをいい、「相對」でも「相待」でも通ずるように見える。故に『法華玄義』には互相の筆格で「相對」の語が多く用いられるのである。しかし、「相待妙」「絶待妙」というときの「待」は、

所<sup>レ</sup>言<sup>フ</sup>待<sup>者</sup>唯<sup>有<sup>ニ</sup></sup>待<sup>レ</sup>麤<sup>成<sup>レ</sup></sup>妙<sup>更<sup>ニ</sup></sup>無<sup>ニ</sup>待<sup>レ</sup>妙<sup>成<sup>レ</sup></sup>麤<sup>。</sup>

とし、麤に待して妙を言い表すことができるが、逆はないとする。つまり廢權立実して法華經の超勝性を明かすときに限り「待」という。そしてその「待」を絶し、能絶所絶の関係さえも超えたとき、爾前の經を振り返れば、「辺にして而も中」のごとく、すべてが融じて包み込まれる開会という構造が明らかになってくる。經を「待」して廢立することによって妙を明かし、所廢能廢の関係を絶して妙を明かす。このように「待」の字には妙を明かしてい

くという特別な意味をもって、「対」と使い分けがされている。『法華玄義』別釈迹門に

若<sup>シ</sup>破<sup>レ</sup>麤<sup>顯<sup>レ</sup></sup>妙<sup>即<sup>ニ</sup></sup>用<sup>ニ</sup>上<sup>相<sup>待</sup>妙<sup>。</sup></sup>若<sup>シ</sup>開<sup>レ</sup>麤<sup>顯<sup>レ</sup></sup>妙<sup>即<sup>ニ</sup></sup>用<sup>ニ</sup>上<sup>絶<sup>待</sup>妙<sup>。</sup></sup> (云云)。(13)

とされるのも、廢權立実と開会の構造を明かしている。天台で「待」の字を用いて明かす相絶二妙は「即辺而中」という開会構造をもっていることを、前章の三特徴に加えて第四の特徴として挙げておきたい。

### 三 宗祖の用語例

#### a 「待」「対」「絶」について

宗祖には「絶待」の語がないが、「待」「対」の字は『本典』に三例ある。いずれも引文である。

1. 悉<sup>ク</sup>名<sup>ニ</sup>待<sup>対</sup>之法<sup>ト</sup>。(『信文類』散善義引文)<sup>(14)</sup>
2. 蓋<sup>レ</sup>无<sup>キ</sup>非<sup>之</sup>曰<sup>レ</sup>是<sup>也</sup>。自<sup>ニ</sup>是<sup>ニ</sup>无<sup>レ</sup>待<sup>ニ</sup>復<sup>非<sup>レ</sup></sup>是<sup>也</sup>。非<sup>レ</sup>是<sup>ニ</sup>非<sup>ニ</sup>非<sup>ニ</sup>、百<sup>非</sup>之所<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>喻<sup>。</sup>
3. 若<sup>シ</sup>待<sup>婆<sup>婆</sup></sup>証<sup>ニ</sup>法<sup>忍<sup>一</sup></sup>、六<sup>道</sup>恒<sup>沙</sup>劫<sup>未<sup>レ</sup></sup>期<sup>。</sup>(『化身土文類』般舟讚引文)<sup>(15)</sup>

第一例は「待」と「対」の区別はない。第二例は「マツコト」と訓があるが、是と非の分別を超えた清浄句、真実の智慧をあらわす。第三例は一般的な「まつ」で、好機の来るのをまち、時期の到るのをまつことである。

翻って「対」の用例は大変多い。『本典』には一乗海釈を中心に八十五例。『二卷鈔』に八十八例。和語聖教に六例ある。

また「絶」の語義を宗祖にたずねるならば、『銘文』には「必得超絶故」を釈して、<sup>(17)</sup>  
超はこえてといふ、絶はたちずてはなるといふ

とし、また「超絶」の語は『本典』真仏弟子釈『散善義』引文に、<sup>(18)</sup>  
顕念仏三昧、功能超絶、実非<sup>ルコトヲ</sup>雑善<sup>ヲシテ</sup>得<sup>ルコトヲ</sup>比類<sup>スルコトヲ</sup>。

と釈している。「絶」は超え断ち捨て離れ、比べることができず、同類と扱うことができない意である。宗祖には「対」と「待」の語義を沙汰されたことはないが、如上の義を踏まえて「絶対」の語義を推釈すれば、「対応関係を超え断ち捨て離れ、比べることができず、同類と扱うことができない」となる。つまり、相対を超えた絶対をあらわしているとせねばならない。

#### b 他の天台教判用語と法華経について

宗祖が教判で用いる天台用語は、浅田正博氏が十語指摘している。<sup>(19)</sup> それらを試みに分類すると、真実をあらわすところに「一乗」「円融」「直道」「非頓非漸」「醍醐」「時機純熟」の語を用い、方便をあらわす語として「二乗三乗」「歴劫迂廻」とし、双方の教判として「横竖」といい、真実方便両用するのが「開顕」の語である。各語の詳細な考察は浅田氏の論を披くべきであるが、「開顕」については特筆しておきたい。天台ではこの語は大切に扱っている語で、

開<sup>シテ</sup>顯<sup>ス</sup>顯<sup>ス</sup>妙<sup>ヲ</sup>（『法華玄義』<sup>(20)</sup>）

次<sup>ニ</sup>說<sup>ク</sup>法華<sup>ヲ</sup>開<sup>シテ</sup>前<sup>ノ</sup>頓漸<sup>ヲ</sup>會<sup>ニ</sup>入<sup>ス</sup>非頓非漸<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>言<sup>ヒ</sup>開權顯実<sup>ト</sup>又<sup>ハ</sup>言<sup>ヒ</sup>廢權立実<sup>ト</sup>又<sup>ハ</sup>言<sup>ヒ</sup>會三歸一<sup>ト</sup>（『天台四教儀』<sup>(21)</sup>）

と用いられる。開は閉に対する。釈尊が爾前の諸経において方便を説きながら、方便であることを閉じて教えなかつた。しかし法華に至って今までは方便であったと打ち明ける。これを開という。このとき方便に執着する迷いは除かれて、そのまま一切法、真実法と知らされる。真実が顕れることを顕という。故に、「開」は方便に親しく、「顕」は真実に親しいとするのが天台流の言葉遣いである。

しかし、宗祖の用語例を見ると「開」「顕」の使い分けがあるようにには見えない。真実をあらわしては、

顯浄土真実教行証文類（『本典』題号<sup>(22)</sup>）

言<sup>フ</sup>行之一念<sup>ト</sup>者<sup>ハ</sup>謂<sup>フ</sup>就<sup>テ</sup>称名<sup>ニ</sup>遍數<sup>ニ</sup>顯<sup>ス</sup>開<sup>ス</sup>選<sup>ス</sup>易行<sup>ヲ</sup>至極<sup>ヲ</sup>。（『行文類』<sup>(23)</sup>）

一念者、斯<sup>レ</sup>顯<sup>シ</sup>信樂開發<sup>ヲ</sup>時剋之極促<sup>ヲ</sup>（『信文類』<sup>(24)</sup>）

開<sup>テ</sup>金剛<sup>ノ</sup>真心<sup>ヲ</sup>欲<sup>ス</sup>顯<sup>ス</sup>撰取不捨<sup>ヲ</sup>（『化身土文類』<sup>(25)</sup>）

などがあり、方便をあらわしては、

顯浄土方便化身土文類（『化身土文類』題号<sup>(26)</sup>）

円<sup>ニ</sup>滿<sup>シ</sup>福智蔵<sup>ヲ</sup>開<sup>シ</sup>顯<sup>ス</sup>方便蔵<sup>ヲ</sup>（『行文類』<sup>(27)</sup>）

顯<sup>ス</sup>開<sup>ス</sup>浄土之要門方便權假<sup>ヲ</sup>（『化身土文類』<sup>(28)</sup>）

などがある。それぞれの語義は、「開」は開示・開発・開化・開導・開入・開演・開敷・開闡などであり、「顕」は顕明・顕証・顕示・顕彰・顕説などで、両者を真実と方便に使い分けられているとは言えない。宗祖は「顕開」という天台と共通の語を使うが、用法は天台を承けていないと見るべきである。<sup>(29)</sup>

そして、天台用語をわざわざ使用していないものもある。このたび問題にしている「絶対」の語はもちろん、前述の『天台四教儀』の引用にある「開會」という法門構造を指す「廢立」は宗祖は使われず、「選択」と示される。これは後に一章を設ける。また阿弥陀仏の法門構造を顕すには『法華経』を引証としていない。<sup>(30)</sup> 天台教学の骨格を

貫く根本經典を用いないことは、重要な意味がある。その理由について古来諸説が挙げられているが、淺田氏はそれらを五説にまとめて自説を述べている。<sup>31)</sup>

- ①捨聖帰淨説 宗祖の転宗者意識によつて『法華經』を拒絶・無視するとする説。
- ②『法華經』と『大無量壽經』を相互助顯の經典と見る説
- ③『法華經』が『大無量壽經』に吸収されたと見る説
- ④偶然説 たまたまで意図はないとする説
- ⑤『法華』『涅槃』同時なので『法華經』を引用しているのと同意とする説。
- ⑥『親鸞聖人の目的は、『大無量壽經』こそが真実の經典であるという所にあります。その為に天台教学用語を用いて証明されているのですから、そこに『法華經』を引用すれば大変な混乱を起こすこととなりますね。だからあえて聖人は『法華經』を引用されなかつたと私は考へるのです。』（淺田氏自説）

私は①⑥に賛同するものである。一乗海釈がもし『法華經』によつて「唯一乘法無二亦無三」と表されていたならば、『無量壽經』も『法華經』の妙に融ぜられ、『法華經』真実と取り込まれる。天台法華一乗とは全く異質の法門を顯すのが『本典』である。高田慈昭氏もその理由を、天台法華の仏道からの決別と聖道淨土の法門構造峻別との二点を挙げている。<sup>32)</sup>「絶対」の語を使わず「絶対」の語で法門を明かすのも同じ理由と考へられる。その宗祖の峻別された阿弥陀仏法門構造が天台法華と決定的に違う点は「開會」という構造がないことである。

また宗祖が「廢立」と言わず、「選択」というのも同理由と見ていい。選択は取捨の義であり、内容は廢立と同義であるが不使用である。

#### 四 選択と相對

他の釈尊一代の諸教と對望して阿弥陀仏の念仏往生の法門を「選択」という仕分けで超勝性を見抜かれたのが念仏の元祖源空聖人である。阿弥陀仏の称名念仏が往生行であると言えるのは、「仏の本願の行」<sup>33)</sup>だからといい、『本願章』<sup>34)</sup>においてその選択本願の義意を詳述され、称名一行を選択し、余行を取捨する。

法蔵菩薩は二百一十億の諸仏土を見て清淨の行、念仏往生を選択された。<sup>35)</sup>これは法蔵菩薩の「心中所欲の願」であつて、二百一十億の諸仏の中に在つたものではなく、まして凡夫が虚妄分別を以て取捨したのではない。どうして念仏一行を選択したのか、その仏意は「測り難し」としながらも、勝易二徳で説明される。万機普益の易行を取り、万徳の勝行たる名号法を選択された。名号法は屋舎、諸行は棟梁椽柱等とたとえられて勝行を説明される。諸行の少功徳をたくさん集めれば名号法と同じ功徳になりそうなものであるが、そうではない。第五『利益章』<sup>36)</sup>には

以<sub>テ</sub>余行<sub>ヲ</sub>而<sub>モ</sub>為<sub>シ</sub>有<sub>上</sub>、以<sub>テ</sub>念仏<sub>ヲ</sub>而<sub>モ</sub>為<sub>ス</sub>無<sub>上</sub>也。

といい、無上大利の念仏と有上小利の余行とを比べながら、「一念一無上」乃至「千念千無上」と數量の問題ではないことを示している。有上とは限界があることで分別の領域をあらわし、無上とは無分別の領域をあらわしている。

また、法蔵菩薩が諸仏の法門を取捨し、念仏法門を取捨された根源をしめして、

然<sub>レ</sub>則<sub>チ</sub>弥陀如来、法蔵比丘之昔、被<sub>レ</sub>催<sub>ニ</sub>平等<sub>ノ</sub>慈悲<sub>一</sub>、普<sub>ク</sub>為<sub>レ</sub>撰<sub>ニ</sub>於<sub>ニ</sub>一切<sub>一</sub>、不<sub>下</sub>以<sub>テ</sub>造像起塔等<sub>ノ</sub>諸行<sub>ヲ</sub>、為<sub>中</sub>往生<sub>ノ</sub>本願<sub>上</sub>、唯<sub>以</sub>称名念仏<sub>ノ</sub>一行<sub>ヲ</sub>、為<sub>ニ</sub>其<sub>一</sub>本願<sub>一</sub>也。<sup>37)</sup>

と、平等の慈悲が法蔵菩薩所欲の根源であると示されたのである。

この義を承けて宗祖は『唯信鈔文意』に「極楽無為涅槃界」を釈して、

法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、ころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩は尽十方無碍光如来となつてまつりたまへり。

といい、一如より垂名示形して選択本願が顕れているとする。平等の慈悲の本体は一如であり法身であった。一如について辞書<sup>39)</sup>では、一は唯一、如は如同と熟字し、仏と衆生、或いは仏と魔界とが本来無二無別なることをいう。

「一如よりかたちをあらはし」た法蔵菩薩は生仏一如の救済を衆生に知らせる方便法身であった。このことを利井鮮妙氏は『宗要論題決撰編』<sup>40)</sup>で

選択差別の諸相、法蔵の修因感果真如の妙用示現なれば、一切の仏も法も法蔵心中より出づ、然れば何をか捨て何をか取らん、唯是れ法性海なり、この性海示現の諸法に於て暫く選捨選取すれども其体性は平等真如海なり、これを「法性に随順して法本に乖かず」(論註「性功德」と云ふ、故に選択称名は示現門にして相對なれども、其実は無選択なりと知るべし

としている。絶対の真如から因果という相を現して相對の選択が示され、一切を一乘法に入らしめて、絶対に帰す構造を持つていと明かすのである。<sup>41)</sup>

## 五 一乗海釈の文意

このような選択思想を以て『行文類』の一乗海釈<sup>42)</sup>を読むと、相對を絶した一乗が明らかになる。併せて天台の相

絶二妙との同異をも考察したい。相絶二妙の特徴についてはすでに四つを挙げた。

一乗を大乘・仏乗と転釈したのちの冒頭「得一乗者」を「一乗を得るは」と読めば法をあらわし、大行を指す。「一乗を得るものは」と読めば受法の機をあらわし、大信を指す。総じて行信・教機の因徳をあらわす。「得阿耨多羅三藐三菩提」は果徳の仏智をあらわす。所証の境と能証の智慧とが無分別一如なることを指して「阿耨菩提者、即是涅槃界」とあらわして、因果の相對も絶せられていく。ここにすでに相對を絶した一如から救済活動が發起して、衆生を無分別の真如へ帰せしめていく全相が示されている。そして「異の如来まします。異の法身まします。」と敬語を用いて訓じているのは、法蔵菩薩の因も果も、衆生往生の因も果も如来より回向されていることをいう。空間も時間も有上である分別の衆生に空間無際際、時間無断絶をあらしめる接点を示して「無辺不断」という。これらは前述の天台相絶二妙の特徴、(一)真如無分別智に裏付けられた法門であること(二)「世俗に涅槃を告げる」という接点を持つこと(三)能絶所絶の關係すらなくなること、と同性質と見てよい。

「大乘は二乗・三乗あることなし。一乗・三乗は一乗に入らしめんとす。」の文について、天台との開會構造と異にした真実方便の關係を読み取らなければならない。天台は辺即中といひまた開會という。方便であることを知つて、迷情晴れて、自力修行はそのまま続けられる。真宗は二乗・三乗の自力善人も悪人も簡ばず願海に引き受けられて、自力根性が浄化される。これを海のとえて同一鹹味・不宿屍骸と示される。同一鹹味とは善悪簡ばす一切衆生を引き受けていくことをあらわし、不宿屍骸とは善人の自力根性を浄化し他力に転じていくことを明かす。如来の本願力以外の不純物を宿さないのである。

これらを総じて第一義乗と位置づけていく。第一義は勝義とも扱われる領域で真諦ともいい、世俗諦に対する無分別の領域である。この無分別一如の救済に乗託することを誓願一仏乗と結んでいかれるのであった。

## 六 絶対不二の教機

一如より示現された本願は相對を示して衆生を利他教化する。それは衆生が縁を結ぶことのできる分別の領域に現れ出た平等一如の慈悲活動であつた。具体的には言説たる教、因徳となる行信、果徳となる証が如来より示現されるのである。このことを指して『証文類』四法結釈<sup>⑬</sup>には、

夫案<sup>レ</sup>正宗<sup>ノ</sup>教行信証<sup>ヲ</sup>者、如来大悲回向之利益。若因若果、无<sup>レ</sup>有<sup>コト</sup>一事<sup>トシテ</sup>非<sup>コト</sup>阿弥陀如来、清淨願心之所<sup>ニ</sup>回向成就<sup>シタマヘル</sup>。因淨<sup>ナルガ</sup>故、果亦淨也。応<sup>シトナリ</sup>知<sup>ル</sup>。

という。相對を絶した阿弥陀如来の清淨願心より分別相對の領域に回向された因徳のことをここでは行信という。この行と信を指して『行文類』では教と機について比較對論する。ここでの教は教法のことであり、念仏という法と諸善という法が比較對論される。また、それらの教法を信受している者を機といい、念仏の機と諸善の機を比較對論していく。言葉の上では比較對論していてもその内容を見れば對目にならないものが含まれている。総じて分別の次元と無分別の次元とが對目とされているからである。教について適示しているのが思不思議對、因行果徳對である。またその分別と無分別の接点をあらわして宗祖は行信一念を明かされる。行一念は分別領域の最小単位である。一声に無上功徳が回向されることを指し、信の一念は時間という分別を持った衆生の上に、時間の経過を必要としない救済が成立することを明かしている。機についてこれを適示しているのが奢促對であろう。これらは對目しながらも相對を超えている表現と見なければならぬ。

また、開會に非ず選取捨の趣で、法門の構造を表す比較對論が行われる。教法においては、「自力他力對」「回向對」である。如来の本願力回向の救済に乘託することを信といい、他力の救済をはねつける、もしくは己の善根にすり替えて本願力回向を不回向の状態にしていることを疑という。機の「信疑對」が法門構造の違いを適示し、己の善惡を基軸とした法門と、如来回向を信受するか否かによって迷悟を分かつ法門とは嚴密には對目にならない。對目しながらも相對を超えているとせねばならない。

## 結

宗祖の「誓願一仏乘」「絶対不二」を理解するに当たって、相對の範疇で語るのか、相對を絶した領域で語るのかを検討してきた。宗祖は念仏往生の教とそれを信受する機が、真如に裏付けられた究極の超勝性を内実とした救済であることを証明するために、他の仏教徒に通ずる言葉で証明されてきたのであつた。この教と機は一如から回向された因徳であるから「絶対」であり、相對を超絶した法門であり、正当な仏道であることを証明しようとするものであつた。

また、他の一代教になかつた他力法門構造を別示するために、天台根本聖典『法華經』や法華一乘を適示する「絶待」の語は用いなかつた。故に「絶対」と示される。

真如に裏付けられた法門であるゆえ、法性法身が方便法身、絶対が相對と示し、また相對は絶対へと入れしめ、真如に結歸する法門が明らかとなるのである。したがって宗祖の「絶対」は、相對、比對を絶する「絶対」と理解したい。

- 註(1) 内藤知康氏『顕浄土真実行文類講述』二九九頁。大江淳誠氏『教行信証講義録』上三〇五頁。
- (2) 『本典研鑽集記』三一五頁。
- (3) 『真宗全書』三十卷四七四頁。
- (4) 『真宗全書』二十六卷四一七頁。
- (5) 『天台大師全集』法華玄義一、六二九頁。
- (6) 『天台大師全集』法華玄義二、六四九頁。「若し真諦に入れば待対即ち絶す」とある。
- (7) 『天台大師全集』法華玄義一、六五二頁。『釈籤』には「教に譚する所の絶は、前の諸教を絶す」とあり、『講述』には「絶に二義有り。一には方法一如なり。是れ今昔に通ず。二には開顕の絶なり。是は今経に限る。」とある。
- (8) 『諸橋大漢和辞典』「対」の項。
- (9) 『天台大師全集』法華玄義四、九頁。
- (10) 『大正蔵』二五、147c。なお、同意の釈が『摩訶止観』(『天台大師全集』摩訶止観三、四七八頁)にある。
- (11) なお、「対」と「待」の字義に積極的に違いを見る研究もある。(『天台智顛における「相待」と「相對」の区別』潘哲毅氏「印度学仏教学研究」第五十一巻第二号 平成十五年)「待」は物事の存立そのもの(有)を意味し、「対」は「遇う」ことだという。しかし、「待遇」と熟字することもあり、「待」にも「遇う」の義は存在する。また「対」にも「たがいに主対」となる義はある。さらに天台大師も註6のように「待対」と熟字していることから、本論では「待」「対」は同意の語として見ていきたい。
- (12) 『天台大師全集』法華玄義一、六三〇頁。『大正蔵』四六、217b。
- (13) 『天台大師全集』法華玄義一、六六八頁。
- (14) 真聖全二、五五。待に「まつ」、対に「むかう」の左訓あり。
- (15) 真聖全二、一一二。
- (16) 真聖全二、一五二。
- (17) 真聖全二、五七九。
- (18) 真聖全二、七八。
- (19) 浅田正博氏『教行信証における天台教判用語の依用について』(宗学院論集53、三頁)

- (20) 133に同じ。
- (21) 『大正蔵』四六、775b。訓は浅田正博氏『天台四教儀講述』七三頁によって付した。
- (22) 真聖全二、一
- (23) 真聖全二、三四
- (24) 真聖全二、七一
- (25) 真聖全二、一五四
- (26) 真聖全二、一四三
- (27) 真聖全二、四二
- (28) 真聖全二、一五三
- (29) なお、浅田氏は(19)の論文中で、宗祖の天台薫習を積極的に見て、「開顕」の語は権に重点を置くとしている。
- (30) 本典における法華経引用あるいは沙汰する部分は以下の四方所が挙げられるが、いずれも孫引きであり、宗祖が本典に正しき引用として法華経を用いることがなかったと言えよう。浅田氏も正引がないことを認めている。(宗学院論集53、二頁)
- 行文類 『往生要集』礼拝門引文(真聖全二、三三二)
- 信文類 王日休『浄土文』卷十 引文(真聖全二、七九)
- 信文類 用欽 引文(真聖全二、七九)
- 証文類 『論註』園林遊戯地門 引文(真聖全二、一一八)
- (31) 浅田正博氏(19)の論文、ならびに『親鸞聖人における天台用語の依用について』(『行信学報』通巻21号)を参照した。
- (32) 高田慈昭氏『親鸞聖人の一乗思想』二二六頁
- (33) 『選択集』二行章(真聖全一、九三五)「称名念仏、是彼仏、本願、行也。」
- (34) 真聖全一、九四〇、
- (35) 『無量寿経』(真聖全一、七)。「大阿弥陀経」(真聖全一、一三六)。
- (36) 真聖全一、九五三

- (37) 『選釈集』本願章(真聖全一、九四五)
- (38) 真聖全一、六三〇
- (39) 『仏教大辞彙』一、一六五頁。『諸橋仏教大辞典』一五四頁。『首楞嚴三昧経』『法華玄義』第七下を引証とす
- (40) 真宗叢書二、三四三。括弧内は筆者が付した
- (41) なお、鮮妙氏はもう一義を出されている。相對門は称名選択、絶対門は信心として無選択としているが、宗祖は選択本願の行信と扱われるのでこの説は穩当ではない。梯實圓氏『法然教学の研究』二二二頁参照。
- (42) 真聖全一、三八
- (43) 真聖全一、一〇六