

真宗教学研究

第 13 号

真宗興隆—時機について

キリスト教における終末観	ヤン・ヴァン・ブラフト	1
親鸞の歴史意識	安 富 信 哉	18
『正信念仏偈』と機	浜 田 耕 生	35
歎異抄における《トキ》の概念	西 田 真 因	48
清沢満之の分限の自覚について	磯 弘 信	61
——親鸞の宿業観の歴史的一展開として——		
東本願寺護法場について	木 場 明 志	75

昭和63年度 教学大会発表要旨	加 来 雄 之	藤 谷 一 海	85
	三 好 智 朗	蓮 寺 譚 成	
	宮 田 正 深	藤 谷 大 圓	
	庄 司 暁 憲		

平成元年 11 月

真 宗 同 学 会

解読浄土論註(上・下)巻

原文・読み下し・解読(現代語訳)・脚註・科文

本書は、昭和42年10月より45年12月にかけて10分冊で発行された『解読浄土論註』分冊本を合本にし、新たに科文を付した改訂版である。学習会のテキストに最適の書。

■B5判・全330頁／揃定価7,000円

浄土論註総索引

■浄土論註二万四千余字すべての文字を五十音順に配列、整理した総索引。

音訓索引・画数表とともに、本文も収録。親鸞聖人の加點本を底本に諸本校合し、大正新脩大藏經・真宗聖教全書の頁数も加え、あらゆる分野の研究に役立つよう細心をはらった論註学習者必携の書。

■B5判・全278頁／定価4,800円

東 本 願 寺 出 版 部

〒600 京都市下京区烏丸通七条上る 振替京都0-27404

「キリスト教における終末観」

J・ヴァン・ブラフト

ここで話を頼まれて以来、この話を準備する間に、大分迷ったりして来ました。と言うのは、私が言おうとするものは、果たして皆様の御期待に、問題提起に合うか、それとも全く擦れ違いになるんじゃないかと、本当に怖れを持って準備しました。

それで、余りにも丁寧に準備し過ぎたので、テキストが余りにも長くなったという点で、今のところ大変困っています。ただ、それは略して、一時間十五分以上は話をしません。

私の話の大体の内容は、少しした前書きの後に二部に分けて話そうと思いますけれども、その第二部に入ることが出来るかどうか。

とにかく第一部はキリスト教の歴史観を、そして第二

部は、青い目で見た親鸞聖人の末法思想や歴史観を、話したいと思っています。そういう風に準備しましたが、前書きをなるべく短くしましょう

では、一つの質問から始めたいと思います。

親鸞聖人は、今の時代をどう見るのでしょうか。今はやはり世俗化の時代と言われるでしょう。人間は宗教心を失くしつつあるのではないか、人間は救いを求めなくなったのかという感じは時々するでしょう。

親鸞聖人はそういう現象をどういう風に解釈なさるでしょうか。やはりそれをまた末法の中の新しい展開として見られるでしょうか。

そういう疑問を念頭に置いた上で、少しお互いの歴史観を調べたらいんじゃないかと思います。

私の話の題は「キリスト教における終末論」ですが、これは末法思想と連想しやすいものですけれども、私はもう少し広くキリスト教の歴史観を紹介したいと思います。何故かと言いますと、キリスト教の歴史観は決して終末に限るものではありませんし、キリスト教の終末論を正しく理解するために、歴史観全体を背後にしなければならぬからです。

この歴史観を短く説明する前に、誤解しやすい二つか三つの点に触れなければならないと思います。

まず、歴史性とか歴史観は確かにキリスト教にとって非常に大事なものですから、キリスト教の神学・教義の中でそういう歴史観がやや丁寧に仕上げられた筈ですけども、ただ最近のカトリックの有名な神学者、カール・ラーナー (Karl Rahner) と言う人は、実際に、神学の中の時間論、歴史論は非常に色彩の無い、つまらないものだと言っています。それは正直な話で、私も同感です。そして、もうひとつ、外から見て終末論は、キリスト教の著しい特徴に見えるので、この終末論がキリスト教の教義の中ばかりではなくて、一般信者の生活の中にも大きな役割をすると思われがちではないかと思っています。が、必ずしもそうではありません。

初代教会の人達にとっては、恐らくはキリストはまたすぐ来る、という考え方が強かったかもしれませんが、そのとき未来、将来を待ち望むという態度は、非常に大切だった。

そして、今世紀のプロテスタントの神学の二大物が、終末論をキリスト教の教義の中心として描きました。それは主にアルベルト・シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) とカール・バルト (Karl Barth) です。ただ、それはキリスト教の歴史、そして教学の歴史全体を見ますと、非常に例外的な説です。日本でも非常に影響的な説ですから、多分皆様もそういう説からキリスト教の終末感を知ったかも知れません。ただ、それはすこし例外的な存在です。

次に、キリスト教の歴史全体を見る場合に、ひとつの区別を紹介しなければならないと思います。キリスト教の終末論は、二通りあるともいえる訳です。

すなわち個人的な終末論と、宇宙的・歴史的な終末論。個人的な終末論とは、すなわち死—個人の死後はどうなるかということ、そして宇宙的な終末論とは、人類そのものの終末のことです。

しかし、同じラーナーはこう言っています。歴史の過

程において、精神的魂の個人的不死、不滅、またはその個人的運命の教えに比べたら、全歴史に関わる宇宙的終末の神学は色彩に乏しくつまらないものになってきた、と。前と少し似ている処ですけど。

それから第三に注目すべき処は、キリスト教の歴史観はよく直線的な歴史観だと言われるところです。東洋の宗教の歴史観はもう少し回帰的なものであるのに対して、キリスト教ばかりではなくて、ユダヤ教、イスラム教と同様に、キリスト教のそれも直線的であると、よく言われる訳です。しかし、後の私の話からもう少し明らかにする筈ですけども、キリスト教の歴史観は同時に繰り返しのパターンを多く含んでいるとも言わざるを得ません。

そのひとつの例として。キリスト教の年中行事は、ほとんどキリストの生活のいろんな出来事を記念する行事です。

しかし、その「記念する」という言葉は、ギリシャ語でアナムネーゼ (ANAMNESIS) と言いますが、それが非常に強い意味で使われている訳です。

記念することによって、その出来事そのものは再び現存する、再現するという、そういう強い意味で使われ

ているのです。

その一番明らかな例を上げると、ミサの時にキリストの死・復活が再現する、という考え方です。それは確かに直線的な時間だけで説明され得ないものなのです。

しかしながら、キリスト教の歴史観は繰り返しのパターンを多く含んでいますけども、最終的にその繰り返しをひとつの歴史的・劇的流れに、世の始めから世の終りへ流れる線の中に入れて考えているに違いありません。

皆様にお役に立つように、今の問題に次のような質問からも近づいてみようと思います。すなわち、キリスト教の中にも、末法思想に似ている点があるかどうか。

これに関して、短かく言っておきましょう。一番良く似ている点は、多分、旧約聖書の冒頭に出る『創世紀』という書物の第一章から第十一章までの話しです。まず、アダム大イヴが罪を犯した、という原罪の物語があつて、その後アダムとイヴの子孫達の話、いわば歴史が登場します。そして、その子孫達もますます罪を重ねていきます。そして、罪を重ねていくにつれて、その人達の寿命がますます減ります。

それは非常に『正像末和讃』の中に書かれているところに似ている訳です。そういう考え方は、聖書の中にも

ひとつある、ということです。それはアダムからアブラハムまで、選ばれた民族が出てくるまでの間に、そういう降下的な発展があると、聖書の中に書いてあって、それは少し末法思想に似ているような感じはします。

そして、末法思想のもうひとつの要素は、次のようなことじゃないかと思えます。我々は今、世界の最後の時代に生きている、という要素があるでしょう。

言いかえますと、今、人類の高齢の時代である、と。高齢と言うと、少し衰えたことになりましたね。人が衰えてきた時代です。

キリスト教の中にも度々そういう考え方が出てきます。

例えば有名な聖アウグスティヌスは、彼の『De civitate Dei』（神国論）の中で、歴史を千年ずつの各時代に分け、そして今を「第六時代」、「最後の時代」だと言っています。それは聖アウグスティヌスが始めた考え方ではありません。彼までに教父たちがよくそういう考え方を持っていたようです。

聖書に、神様がこの世を六日間で作ったという物語があるでしょう。そして、それではそういう六日間があって、それに類似して、歴史にはそういう「六つの時代」がある。

その六日間の仕事が終わってから七日目に神が休んだと創世記に書いてあるでしょう、それで第七の時代が来るんじゃないかという、プロテスタントのセクトの中にはそういう七日目のセクトがあります。

もうひとつ、「先程安富先生がそれに触れたと思いますけども、』『正像末和讃』の始め、その第一首で、親鸞聖人はこう歌っておられます。

「釈迦如来かくれました／二千余年になりましたまう／正像の二時はおわりにき／如来の遺弟悲泣せよ」

ではキリスト教においても、キリストの時代からの時間的距離、という考え方は、大きな役割をしたかどうか。お釈迦様から遠くなるにつれて、時代が衰える。キリスト教の中にも、それに似ている考え方があるかどうか。根本的に無い、と言わなければならぬと思います。

しかしもちろん、時々私にもあることですが、キリストの弟子達と同じようにキリストと親しく交わって、彼の口から直接にその教えを聞くことが出来ればいいのにか、そういう憧れが時々キリスト教徒の心に湧くでしょうし、そして本来のインスピレーションから時代が遠くなると、本来のインスピレーションが他のものに覆われてしまう危険性があるという自覚も十分にあったと思います。

ます。けれども、キリストの時代から離れていくにつれて、必然的にキリストの本来の精神から離れていくという考え方は無いと思います。根本的に正像末の考え方は無いと。

それにはひとつの特別な理由があると思います。お釈迦様の亡くなられることと、キリストが亡くなられることとの相違点がそれです。その考え方について、キリストの言葉を少し読んでみましょう。

まず、『ヨハネの福音書』の十六章、キリストの最後の晩餐の時の言葉。キリストはこう仰しゃっています。

「今、私は私を遣わされたかたの所へ行く時が来た。

……私がこれらのことを言ったために、あなた方の心は憂いで満たされている。しかし、私が去っていくことは、あなた方の益になるのだ。私が去って行かなければ、あなた方の所に助け主（精霊という意味です）は来ないであろう。もし行けば、それをあなた方に遣わそう。」

やっぱり私は行った方がいい、とキリストは仰しゃっています。

それから、キリストの弟子たちのちょっとした歴史である『使徒行伝』の中に、次の場面があります。

それは一番冒頭、イエスの昇天の話で、こう書かれて

います。

「イエスが上って行かれる時、弟子たちは空をみつめていた。するとその時……二人の男が彼らの側に立って、

『ガリラヤの人達よ、何故天を仰いで立っているのか。あなた方を離れて天に上げられたあのイエスは、またおいでになるであろう。』と言った。」

キリストの再臨と言われるものは、初めからそういう風に期待されてきた訳です。

そこに根本的な違いがあるかも知れません。そこでこそパースペクティヴが根本的に違っており、そこにこそキリスト教の終末論の根本的な所があると言わざるを得ません。

さて、もう少し直接にキリスト教の歴史観を説明してみます。

まず、キリスト教の「歴史的本質」と言われるものですね、歴史性がキリスト教の本質に属するということ、それはどういう意味でしょうか。

東洋の宗教と違って、ユダヤ教・イスラム教と供に、キリスト教はもつと歴史を中心とする宗教だとよく言われるでしょう。それはどういう意味なのか。

私はあまり長く話すことは出来ませんが、三つか四

つの言い方を少し紹介するつもりです。そこから少し掴めるんじゃないかと思います。

まず、彼も有名な神学者ですけども、WALTER KASPERの言葉を紹介しましょう。

「歴史は聖書における神の啓示の基本的範疇のひとつである……神の啓示の全くだ、だに与えられていること、人間の方からは何も出来ない、全くだ、であると言うことは、その歴史的偶有性（偶然性）を伴う。あくまで予想出来ない出来事として、啓示は新しい歴史的事実を成立させる。」と。

神はこの歴史に突然入る。何も予想できない、「それは全くだ、」人間はそのために何も出来ないという、そこに歴史性の意味もある。それが歴史性に関するひとつの意味合なのです。

次に、聖書によれば、歴史は宇宙の一契機であるのではなく、却って宇宙は歴史の一要素である。歴史の方が包括的である。大自然の存在論的、宇宙論的観念は、将来へ動きつつある普遍的歴史によって取り替えられる。

もうひとつ、第三の言い方は多分もう少し役に立つかも知れません。「キリスト教的啓示では（聖書と言っていいですけど）、啓示の出来事そのものは、啓示の内

容の中心である」と。神は、ただで自分を人間に譲渡したとも言われる出来事ですけども、そういう出来事は、キリスト教の教えの中心です。

ある意味で、啓示の出来事はその内容よりも大切だと、それは仏教では少し考えられないと思います。よく、お釈迦様が現れても現れなくても、仏法は同じだと言われるでしょう。それはキリスト教では言われない。その点は違います。「イエス・キリストの出来事」、それはよくキリスト教ではそう言われる訳です。

そして最後に、ドイツの「PIEPER」というキリスト教徒の哲学者の言ったことを紹介しましょう。彼はこう言っています。

「もし、哲学の存在論をもってキリスト教に近づくなら、キリスト教の周辺にしか当たらない。しかしもし歴史哲学をもってキリスト教に近づけば、その中心に当たる可能性がある。」と

旧約聖書・ユダヤ教の中心をなしているのは、疑いもなくイスラエル族と神との関係のことで、その関係は歴史の中で成立し実現されるものなのです。言い替えると、神の歴史における働きと、それに対するイスラエルの反応が旧約聖書の中心です。

キリスト教もそのヴィジョンをユダヤ教から受け継いだ訳です。

しかし、次のことも注意に値いすると思います。と言うのは、イスラエル人にとっては、本来、歴史というのがもっぱら選ばれた民族の歴史であり、それはつまり神と選ばれた民族のやりとりのことであって、それで宗教的なものしかないという感じは少しするでしょうけども、しかし、同じ聖書には、「それは時代的に少し後になりますけども」アダムとイヴの話、そしてその子孫たちの話は入って来るんですね。その物語によって、世界そのものや全人類の歴史は視野の中に入って、神とイスラエルとの契約が世界的歴史の枠の中に見られるようになります。そういうふうな世の始めから世の終わりまでの歴史がひとつのヴィジョンになって来ました。

そのことから、西洋文明における「普遍的歴史」の考え方が出てきたと言わざるを得ません。マルクスは、そしてヘーゲルもこういう考え方を出しましたが、そのヴィジョンは根本的に聖書に由来する訳です。

そして、キリスト教はそのヴィジョンを受け取りましたが、ただ違ってくるのは、イエス・キリストを中心として、その全てを再解釈する訳です。そういうことにな

ります。

キリスト教の歴史観をもう少し直接的に説明するために、図式を少し見ましょう。

確かに始めと終りという考え方があります。

「こういう」始めから終りへと流れる歴史は前程になっています。そういう考え方の含みをもう少し調べますと、次のようなことになります。

まず、時間というのは内的に本質的に有限的なものだ、という考え方です。

始めがあつて終りがあつて、その間に流れるものとして時間は有限的なものになります。それで西洋では（ユダヤ教からですけども）時間的イコール有限的、または少し哲学的な言い方になります。が、イコール偶有的（contingence）それは中世哲学の中心的な範疇ですけれども。）になっています。

時間は限られたものである。歴史観は、ある意味でそれを前程としています。少なくとも、キリスト教の歴史観はそれを前程としています。本来の仏教では、それはあまりないでしょう。そこは「無始已来」という、始めはないという考え方が普通じゃないかと思ひます。

そして、ユダヤ教やキリスト教の考え方によりますと、

キリスト教の歴史観の図式

—始め (ἀρχή—PROTOLOGY) : 世の創造—人類の創造

┌ エデンの園＝本来の理想的情況
└ 原罪＝救いを必要とする悪の起源

～アブラハム＝イスラエル民族（選民）＝イエス・キリストへの準備

—中心：イエス・キリストの出来事 ┌ —受肉

└ —死・復活

～危機の時代＝最後の「突破」への準備

—終り (ἐσχάτος—ESCHATOLOGY) ┌ 神の国

└ キリストの再臨

始めはやっぱり世の創造にある、すなわち世の創造は同時に時間の創造だ、世の起源と同時に時間が出来る、出て来る、という考え方ですね。

そして終りのとき、少し考えにくいかも知れませんが、でも、その時間はある意味で、永遠の中に止揚される（ヘーゲル的な言い方ですけれども）すなわち、より高いレベルへ揚げられることによって、なくされると。それとも、逆にでもいいですけども、つまり破壊されることによって成就される。とにかく時間として無くなる。

そういう考え方が、確かに前程になっています。

もうひとつの前程は、歴史には目的が、目標がある、ということ。歴史の線には、ある目的地へと、目的性・方向性がある。それが明らかに前程になっています。そういう意味で歴史は直線的。ただの永遠の帰帰ではありません。

ただの永遠の帰帰には、あまり意味はないようですね。その目的によって、歴史には意味が入ってくる訳です。

また違った角度から言いますと、歴史の過程は非可逆的で、逆に流れることができないという考えです。

それで、こう言わなければならないと思います。今という現在は、確かに過去のことを含むでしょう。しかし、

今という現在が過去を含むのと同じように、現在は未来を含むことができない、ということです。

それで、現在と過去との関係、現在と未来との関係は、お互いに違う関係だと。

それは、仏教では言われることとまた違うんじゃないかと思えます。私の知っている限りでは、仏教の論理を見ますと過去・現在・未来がお互いに同様に影響すると、事々無碍ということですか、大抵そう言われると思いますが、キリスト教の歴史観では、それは不可能です。

キリスト教でもある意味で、未来も現存すると言えるけれども、それは過去と同じ意味ではありません。それは、やはり歴史は線だからです。それをもう一つの観点から言いますと、時間の過程は何か新しいものを持たせたいというようになります。時間の到達点はどうしてもその出発点と違う訳です。

一応ヘーゲルに従って、始めが終わりであると言っても、その間の過程としての歴史が実際的なものですから、その過程そのものを無視できないから、その出発点と到達点は同じ内容のものでないと言わなければなりません。もうひとつ前程になっていることがあります。すなわち、神の救済の計画は、単に各個人に別々に関わるので

はなくて、人類そのものの全一の救済の歴史があるということです。

言い替えますと、このヴェイジョンの社会的面が強いのです。人類そのものが共同体として、歴史の主体となる訳です。各個人ばかりじゃなくて、社会的な面が強く出てこない、と、本当の歴史観になりません。

本来の仏教には、そういう考え方はどのくらいあるのでしょうか。私からの皆さんへの質問ですけども、そして親鸞聖人ではどうなるのか。

最後に出したいひとつの前程は、こういう歴史観が、人間の働きにおいて、因果性、能動性を見るところです。ただ必然的に流れる線は、歴史になりません。人間は主体になるはず、ということです。もうひとつ、神だけが因果的な役割をする、神だけが原動力になる歴史もまた本当の歴史でないということです。キリスト教の場合では、そしてユダヤ教の場合でも、神と人間の相互作用（遣り取り）が歴史のモーターになっています。それもひとつの大事な所だと思います。

人間が、ただ受動的にいる場合は、本当の歴史と云えないで、歴史はあくまで人類が築き上げていくものだ。もちろんその中に、キリスト教的に言いますと、神が入る

つてくる訳ですけれども。

それでキリスト教では、次の二つを維持している訳です。

ひとつは、永遠の今にまします神は、ただ時間を離れて存在するのではなく、その神は時間の中に入り、歴史の中に働いているということ。神の永遠というものはただの永遠、つまり時間と対立する永遠ではありません。永遠といっても、時間の中に入る存在だと、それで、ある意味で、神は歴史の主人公になります。

しかし同時に、人間は歴史的過程に対して責任を持ちます。言い換えますと、人間も歴史の主人公になる。

しかしもちろん、その二人の主人公の場合は、喧嘩にもなることもありますし、その二人の主人公の関係をどうみたらいいかというものは、キリスト教にとっては神学的な問題になります。

従って、それに關してはいろんな説があつたりしますが、ただ、キリスト教である限り、その二つとも言われなければなりません。その理論が難しくなってもかまいません。やっぱりその二つを維持しなければならぬ訳です。

上の前程を一応片づけてから、これからキリスト教の

歴史の構造についてももう少し話をしようと思います。そして、その構造の中の終末論の意味と役割について。

「今もう一度この図式を見ながら話をしようと思いますけども」始めと終りという概念、範疇は、キリスト教の歴史観の中に大きな役割を果していることは確かでしょう。

皆様は御存知と思いますが、原始人の神話の中に、世の始めと終りの神話が割に見られますね。日本の神話には、世の始めについてはあるけども、世の終りについてもあるか、私は少し無知ですから分りません。とにかく、そういう神話的要素が聖書の中にも出てくる、ということは確かですが、しかし、聖書の中でそれが徹底的に再解釈される訳です。

とにかくキリスト教の歴史観は、この終り（ギリシャ語で *εσχατον*）についての教えである終末論（*Eschatology*）ばかりではなくて、始めに関する教えも含みます。

それは時々プロトロジー（*protology*）と言われます。それは日本語ではどう言ったらいいか、私は一応原始論と自分なりに訳しましたが、まあ、始めについての話です。

その両方があり、そしてその両方が必要だということです。そしてそれをお互いに関連して、考えなければならぬということです。確かにそういう構造です。

そのキリスト教のプロトロジーの、他の点もありますけども、根本的な所を二つだけ、少し拾うことにします。まず、神の創造の話では、人間はエデンの園に置かれるんですね。

その根本的な意義は、やはりある意味で人間そのものが良いものだということです。聖書の中では、神が人間を創ってから、その仕事が終わってから、「よし」と言うんです。

聖書は別に人間論とかを出していないけれど、そういう物語の中に人間論は含まれていますし、それはやっぱり歴史的な人間論なのです。エデンの国の話には、人間はいいもので、神は人間と一緒に歩む、という、そういう教えが含まれています。

しかし、皆さん御存知の通り、そこで原罪の話が出てきます。その原罪の話を、今の観点から見ますと、二つの重要な意味が含まれています。

ひとつは、この世の悪に対する責任を持っているのは人間だ、ということですね。人間の創造性がある中に現

れる。

そしてもうひとつは、原罪があるから人間は救いを必要とする、救済を必要とする、ということ。

その二つです。

しかし、キリスト教の歴史観においては、過去の出来事が重要視されて、そしてそれに因果性が与えられると言っても、そこからは決して必然的、運命的な線が出るとは限らない。

もちろん、人間の心の状態は罪によって非常に墮落したけれども、ただそれでも歴史そのものがもう墮落だけだという線ではありません。それがひとつ。

そしてもうひとつは、やはり全部を見ると、その歴史観の中において未来への方向性の方が一番大切だと言わなければなりません。やっぱり、もしプロトロジーとエスカトロジーを比べると、まだエスカトロジー、終末論の方が大切です。

我々の現在の人生の根本構造はその未来、その目的地への志向からは始めて理解できるというような考え方が含まれていますね。

そしてその目的地とはどういうものか。いろんな象徴的な説明も大分ありますけども、ただ主な点を短く言い

ますと、もう先程言ったことですが、目的地がただ出発点に帰ることではありません。それがひとつ。

そしてもうひとつは、その目的地は、人類に関する神の計画が成就するという意味を含んでいます。それはよく、「神の国」と言われますね。

神の国。それは『パウロの手紙』ではもう少し説明されるけども、そこでは全人類が全人類の頭であるキリストにおいて統一され、そういう統一された人類として非常に密接に神と繋がるというような、そういうイメージ、そういうヴィジョンです。

それは具体的にどう想像したらいいか、分りませんです。聖書にはいろんな象徴的な話がありますけれども、それはただの象徴で。それは理論的に整理し難いものです。

ただ、やっぱり旧約聖書のバベルの塔の話のように、バベルの塔を建てることによって、人類が分かれてゆく、いろんな言葉を使いそれがお互いに分らなくなつて、お互いに喧嘩するようになった、という、その逆です。

そういう人類の禍いはなくされる。本当にひとつになる。キリストにおいてひとつになつて、そしてキリストにおいて神と結ぶ。そういうようなヴィジョンなのです。

旧約聖書―ユダヤ教では、それは神の到来と言われます。非常に特別に、歴史の中に神はまた到来する。初めからいらつしゃいますけれども、非常に特別に。

キリスト教の立場から言いますと、それはキリストの再臨と言います。

それは神の到来ですけども、ただ決定的な神の到来は、キリストの二千年前の出来事の中にあります。

歴史のその中心に今すぐ触れなければなりませんけど、それに移る前にもうひとつだけ付け加えたいと思います。この神の国を待ち望みながら、人親はそこへ向かつて一生懸命に努力しなければならぬという考え方です。

根本的に、そういう歴史の成就是人間の力だけで実現することはできないけれども、それは神から与えられるもので、その所で神はある意味で、もう一度、今度は最終的に、歴史の中に突入すると言つてもいいです。

やっぱり人間は、自分の力だけでそういう理想的な世界を建てることは出来ません。ユートピアは人間には、自分の力ではどうしても出来ない。マルクスなどは逆に考えた訳ですけど、ただキリスト教では、そういうユートピア的なことは本当の教えではありません。最後に、神の突入によってしか、実現出来ない理想です。

しかし他方から見て、人間は少なくとも神の突入を一生懸命に準備しなければならない。又神と人間とのやり取りのことですね。

神だけの仕事じゃなくて、人間はそれを準備しなくてはなりません。そして、そういう考え方は根本的にキリスト教徒にとって、よりよい世界のために努力するための、根本的な動機になる訳です。

人間はそういう終末に向かつて、一步一步より良い世界を築きあげなければならない。

しかし、完全な世界をたてることは出来ない。それは神からと、自覚されなければならない。

今まで我々は、始めから終わりへと、目的的に流れる歴史の線を見て来まして、そこまでならこの過程はまだ割に直線的に考えることは出来るようです。歴史の焦点がもつぱらその目的地にあると考えられる限りですね。

それは確かにユダヤ教の考え方です。神の本当の到来は将来にあるという考え方ですね。

しかし、キリスト教ではもうひとつの焦点を入れる訳です。すなわち、キリストの到来―神の到来―や救いの業によって、ある意味で歴史の目的が「もう」、実現され、その成就が「もう」ある、という考え方になります。

ユダヤ教の考え方では「まだ」ですね。キリスト教ではそれと同時に「もう」という意味が入って来ます。

そこで歴史の構造は非常に複雑になります。それはどうしても言わざるを得ない。

その二つの焦点、歴史の焦点の関係の構造はどういうものか、それは確かに説明し易いものではありません。

それは非常に複雑な、微妙な時間論・歴史論を前程としていますけれども、キリスト教の神学ではそれは十分にまだ創り上げられていないが、確かにそういう様な考え方です。

もはや時間が充実した。時間が満ちた。キリストがすでにおいでになったから。しかし同時にまだである。同時にキリストを待ち望まねばならない。その二つが再臨を待ち望むところの中に一緒になる訳です。そこに一番難しい所があると思います。

で、イエス・キリストの出来事とよく言われる、歴史の焦点は次の二つの言葉で大抵言われる訳ですね。「受肉」と「死・復活」。その二つ。

受肉とは、皆さん御存知の通り、神が人間になって、人類の歴史を摂取し、自分のものにして、自分の中に入って下さったということです。それは神は歴史の

中の悪との戦いにも参加なさるという意味にもなります。やはり、キリストが殺されるということになります。

それでその受肉、神が人間になった、ということは、もはや神の決定的な到来が行なわれた、という意味ですね。

「死・復活」とは、人類の救済はもう成しとげられたという、キリストは十字架によって人類を救ったという教えです。それで救いは「もう」成し遂げられたということになります。

私は第二部にもう少し親鸞のことについて話をしようと思ったんですけど、それは出来そうにないですから、今は少しだけそれにふれさせていただきます。伝統的な浄土教は、ほとんど未来への浄土教だったと思いますね。その点で少し、ユダヤ教に似ていると言えるのでしょうか。それで親鸞の改革は、キリスト教の改革と似ているような感じがします。

すなわち、キリスト教におけるこの構造を親鸞聖人における「現益」と「当益」との相互関係に比較することが出るんじゃないかと、私は思う訳です。

もちろん私にはよく分りませんが、ただ、親鸞は現益だけ考えていて、将来には何も残さない、というような

解釈もあるようですけれども、それはキリスト教から見て、物足りない解釈のように見えるし、もし本当にそうなら、親鸞には歴史観もあまりないというような結論にもなりますでしょう。

とにかく現益と当益の関係は、キリスト教のそれと似たような時間論になるんじゃないかと思います。「もう」救われた、ただ、まだ完全な浄土にならないという。それに關して、ある意味で、キリスト教と真宗とは、同じ問題にぶつかるでしょう。

私達はまだ救われているのに、どうしてまだ相変らず凡夫なのか、どうしてもっと精神的な人間になれないのか。まだ、相変らず個人もまだ凡夫で、相変らず歴史の中に悪が一杯あるではないか。それはどうしてなのか。

それは同じ問題じゃないかと、そして、根本的な時間的構造をお互いに似ているじゃないか、と私は思います。それは今途中で付け加えたものですけども。

やはり、キリストの第一到来と再臨とは、成就として、この二つはひとつになる筈です。けれども、時間的にお互いに離れている訳です。それでこの二つの出来事の間にある時間はどのようなものか、という、そういう問題があります。

それは、キリスト教では、「間の時間 (interim time)」と言われます。

救いはもう成し遂げられましたけども、その完成はまだ現れていないとか、他にもいろんな言い方がありますが、どれも完全な言い方ではないと思います。

そこで、もしもう一度仏教と比べて見ますと、お釈迦様の成仏と大般涅槃の間の時間はこういう時間か、ということと少し似ている点もあるかも知れません。

今、もう少しキリストから言いますと、その時間は、キリストは一応姿を消しまして、そして私達がキリストの再臨を待ち望まねばならない時間です。

しかし、ここが逆説的な所なんですけども、それと同時にキリストはずっと私達と一緒にいらつしやるという考え方をします。それは少し神秘的な考え方と言ってもいいかも知れませんが。つまり、私達はキリストによりて生きている。そして先程言った通り、ミサの時にキリストが実際にいらして、実際に彼の死・復活が再現前される。そういう点は神秘的と言えるでしょう。ただ、同時に私達はキリストの再現前を待ち望まねばならない訳です。

この「間の時間」についても一つ言いますと、キ

リストの仕事は終わった、彼はもう私達のために静かに死んでくださったって、それで彼の仕事がある意味で終わった。その間の時間の仕事は、我々の仕事の時間だと、キリストの救いの業に参加する時間だと、そうも言えるでしょう。

さて、もし、今まで言ったところから何か結論を出すなら、ひとつは、先程言ったように、時間を単に直線的に考えると、そういう歴史観はなかなか成り立たないだろうということです。普通の論理として、直線的なログスのロジックで考えますとそういう歴史観・時間論は成り立たないと。こういうヴィジョンでは確かに未来はある意味で現存している、終末はもう今ある意味で現存しているという見方を含んでいます。

そしてもうひとつ。イエス・キリストが本当に歴史の中心的な出来事であるなら、彼の後には本当に新しい時代を導入するような画期的な出来事がある筈がないということ。末法思想に即して言えば、キリストの到来ではもはや人類の「再後の時」が始まっていて、その後に正像末のような時代転換がある筈がないと言わざるを得ないでしょう。キリスト教の歴史観によると、イエス・キリスト以後の各時代は等しく神に近いですが、歴

史そのものはまだ「神がすべてにおいてすべてである」というところに到達していません。

今までのべたことは確かにキリスト教の歴史観の大きな図式と思いますが、ただ、ひとつだけ、私がまだ十分に指摘していないことがあります。それは悪の力のことです。

歴史の中の悪の力、それはより強くキリスト教の中に出来ず。

確かに今、イエス・キリストにおいて神が歴史の中に入ってこの歴史を自分のものとした、と言ったのですけど、ただ同時にある意味で、その出来事において神は歴史の一部を否定します。

それは例えば十字架の出来事の中に出てきます。そして同じく終末とは、神が歴史を成就させる―証せられる―肯定してくださる、とか、それが皆成就するということです、しかしそれは同時にある意味で否定する、というところをも含みます。

そういうことは、キリストの再臨の時に、「最後の審判」というものもあって、すなわち神がやっぱり人間の悪を最終的に否定するという場面。そしてもう一つ、ある意味では終末のその否定的な側面を象徴するものとし

て、終末に先立って「人類の大危機の時間」が来るという考え方もあります。

旧約聖書にはこの世の終りの前にいろんな「しるし」が出てくると書いてあります。それは聖書の黙示録的文体と言われますが、戦争があったり、奇病も非常に流行ったり、そういうイメージを立てている。

そして新約聖書の中でも、キリストが御自身もそういう話をなさっています。マタイの二十四章の中でキリストはそういう現象を「生みの苦しみ」と言っています。

言い替えますと、神のこの世の歴史の中への最終的な突入は、やはり危機を持たらず筈だ、ということになります。何故かと言いますと、神はこの世の悪を否定しなければならいからです。そこで何か劇的な出来事がその象徴になるかのようです。

そういう「危機の時代」という考え方は、社会学的に言いますと、多分末法時代の考え方と最も良く似ているかも知れません。社会学的に、とは、つまりそれが歴史の間でどういう役割をして来たか、ということから見た時です。

人間はあまりに苦しい時代に会うと、例えばキリスト教的に言いますと、聖書の中で予言された危機の時代は

もう来た、それでももうすぐ世の終りだという考え方が時々出てくるわけですね。それをメイン・テーマにするアメリカのプロテスタントのセクトもあります。もののみの塔とかはそうです。

キリスト教一般ではそうではありませんけども、ただそういう考え方は確かに聖書に出てくるし、それを非常に重く見るセクトもあるということは確かです。もう時間はありませんけれども、せっかくだから、マタイ二十四章をもう少し引用しましょう。ここには両宗教の比較の立場からもうひとつ注意に値する所があると思います。すなわち、親鸞聖人は末法時代のひとつのしるしとして、法難のことを仰っしゃる。そして今、マタイ二十四章を読みますと、その九節と十節では、キリストが次のように話されています。

「その時あなた方（弟子たち）は苦しみを受け、殺される。また私の名のためにあらゆる民に憎まれるであらう。そのとき多くの人達がつまづき、偽預言者も多勢現われ、多くの人を惑わすであらう。不法がはびこるので多くの人の愛が冷えるであらう。」

聖ヨハネは、その手紙の中でそれと同じような考え方をしますが、そのとき「反キリスト」(antichrist)の話

をします。ここにも、法難の考え方は確かに入っています。話がずいぶん長くなりましたことを、皆さんに対しておわびを言いながら、これで私の話を終わらせていただきます。

親鸞の歴史意識

一、「歴史意識」について

私が今日掲げたお話のタイトルは、「親鸞の歴史意識」です。本来ならば、この題は、歴史学者が扱う領域の主題です。親鸞教学を専攻する私にとつては、いささか領域外のところに踏み込んでいるのですが、まず私がこういう題でお話しようとする私なりの理由について一言申し上げておきたいと思います。

今年度の本学会のテーマは、「真宗興隆——時機について」です。そういう意味からいえば、私のお話のタイトルは、「親鸞の時機観」とすべきかもしれません。しかし時機観ということばは、お話のタイトルとしては、あまりにも教学的な響きが強く、一般的でないように思

いました。時機観とは、広い意味で歴史に対する見方ということですから、これを歴史意識という一般的なことばで把え直してみたいと思ったのです。

私が「歴史意識」ということは最初に知ったのは、おそらく哲学者の三木清の著作を通してであつたろうと思います。ご承知のように、三木氏は、歴史という概念をさまざまなところで、哲学の立場から明らかにしています。識者によれば、日本で最初にこの「歴史意識」という概念を本格的に用いたのは、三木清であると指摘されています。三木氏は、たとえば、『歴史の概念』という論文のなかで、ヘーゲル、フンボルトなどの観念論哲学における歴史観とマルクス主義の唯物史観に共通するものとして「歴史的意識」をとり出そうと試んでいます。

安 富 信 哉

すなわち二つの矛盾した歴史観に共通する歴史への意識、これを「歴史意識」と名づけるのです。このように「歴史意識」ということは、包括的な意味で用いられます。

もちろん親鸞には、そのような矛盾した歴史観が二つあるわけではありません。ある意味では、親鸞には複雑な歴史観はないといつてよいでしょう。しかし親鸞の歴史観は、重層的で、単純化すれば、親鸞には、末法史観と同時に本願史観があります。この二つの主要な歴史観を包括するようなことばとして、むしろ「歴史意識」ということばを用いるのが適当とも思われたのです。

もう一言つけ加えさせて頂ければ、今日のメイン・テーマである「真宗興隆」ということからすれば、「歴史意識」よりも「歴史観」とした方がより積極的な響きをもったかもしれません。しかし今日の私のお話の内容は、親鸞の歴史に対する見方の自覚的な側面にウエイトを置いています。親鸞が歴史をどのように自覚したかということについて尋ねてみたいのです。そういう意味で、「歴史意識」ということばを用いたのです。

先ほど一言したように、親鸞の歴史に対する見方は重層的で、本願史観と末法史観が相互に関連しています。末法史観は、釈尊の入滅後、仏法が、時代を経るに随っ

て、正法―像法―末法―法滅尽時へと次第に衰滅してゆくという下降的な歴史観です。親鸞は、この末法史観に大きな思想的影響を受けましたが、これをその著作の上にみれば、『教行信証』の「化身土巻」あるいは『正像末和讃』で主題的に扱っています。ところがこの末法史観に対して、親鸞にはもうひとつの歴史観があります。それは、本願史観です。これは、浄土真宗の選択本願の教えが、釈尊の説かれた『大無量寿経』と『三国七高僧の教説』によって歴史上に段々明らかにされてきたという浄土真宗史観です。この本願史観を、親鸞は、『教行信証』の「教巻」および「行巻」、あるいは『浄土和讃』および『高僧和讃』で主題的に明らかにしています。

この親鸞の本願史観は、従来、歴史学者にはあまり注意されなかったようです。それは、末法史観が、平安朝以来、とくに鎌倉期の仏教者において宗派をこえて共有されたものであるだけでなく、広く民衆の上にも大きな影響を及ぼしたのに対して、本願史観は、浄土教に特有の歴史観であったからかもしれません。

この本願史観の大切な意義を、私たちに明らかにされたのは、近代真宗の代表的な教学者曾我量深師です。一九三五年、還暦記念の折に、曾我師は、『親鸞の仏教史

『観』と題して、画期的な記念講演を行いました。そのなかで、「浄土真宗は親鸞の仏教史観である」と喝破されました。この講演は、親鸞が開顕した本願史観の意義をはじめて公開したものであらうと思います。

このように、親鸞の信仰を特徴づける歴史についての二つの見方、——ひとつは末法史観、もうひとつは本願史観——この二つの見方を包括するような概念として、私は、「歴史意識」ということばを使いたいです。

二、末法史観

歴史意識について考える場合、歴史意識の背景には、つねに危機意識が働いていることが注意されます。歴史意識の成立にあたっては、なんらかの危機感のなかだちが不可欠です。歴史が身の回りの空気をふるわしている感覚が、歴史意識をはぐくむのです。たとえば中世の代表的な歴史書に『愚管抄』があります。慈円は、この著作の動機を「世ノウツリカハリオトロヘタルコトハリヒトスジヲ申サバヤ」（巻第三）と語っています。すなわち『愚管抄』の背景には、保元以後の乱世に直面した慈円の危機意識があります。

親鸞の歴史意識にも、危機意識が働いています。親鸞

の歴史意識として第一にあげられるのは、末法史観です。末法史観とは、釈迦の入滅後に、正法千年（もしくは五百年）、像法千年、末法万年の三時、三つの時代が次々に起り、釈迦の説いた正しい法がしだいに失われて、末法時のあとにはまったく滅尽し、人間の救済される可能性もまったく失われるという危機の歴史観です。古来、仏陀の入滅は、周穆王五十三年壬申（^BC.九四九）であるとされ、正像千五百年説によれば、^AD.五五二年が末法に入った年とされるのですが、日本においては、正像二千年説がとられて、永承七年（一〇五二）が末法第一年とされました。そしてこの一方、『大集經』にいう仏滅以降の年時を五百年ずつ区来り、解脱堅固・禪定堅固・造寺堅固・闘諍堅固の五段階とする五五百年（歳）の段階づけを実年代に適用したとき、永承七年が末法第一年として、闘諍堅固の最初の年にあたる年として受けとめられました。日本においては、末世・末法の意識は、古代社会の解体が進み、戦乱などの「不思議な事ども」が頻発するなかに時代民衆の間に深刻に広がっていったのです。

このように、末法観は、時代についての意識ですが、しかし時代が悪いというだけであれば、末法といっても、

それは外在的な時代現象であって、宗教的な自覚と結びつきません。末法史観が宗教的歴史観として成立するためには、時代悪の意識が人間悪の意識にまで内面化されてこなければなりません。

末法観は、とくに中世以降、日本の仏教界全体にわたる支配的な危機意識となりました。とりわけ浄土教においては、時代の問題とともに人間の劣機性の問題、すなわち機根の問題が深刻にとり上げられました。「時は末法、機は下根」は、浄土門の基本的なテーゼでありました。この認識に立って、浄土門の時機相応性が主張されてきたのです。したがって浄土門においては、末法観は、時と機という「二重の危機意識」が相互に響き合うのです。

それでは、親鸞の場合、この時と機という「二重の危機意識」は、どのように響き合っているのでしょうか。親鸞においては末法の事実は、たんに正法から時代が隔っているという時間的推移の上にみられるだけではなく、それは、人間悪の次元にまで、内在化され、主体化されています。

しかればいまこの世を如来のみにて末法悪世とさだめたまえるゆえは、一切有情まことのころな

くして、師長を輕慢し、父母に孝せず、朋友に信なくして惡をのみこのむゆえに、世間出世みな心口各異、言念無実なりとおしえたまえり。心口各異というは、ころとくちにいふことみなおのおのとなり、言念無実というは、ことばところのうちに実ならじというなり。実はまことといふことはなり、この世のひとは、無実のころのみにして、浄土をねがう人は、いつわりへつらいのころのみなりとさきこえたり。

〔唯信鈔文意〕

ここでは末法は、外在的な環境悪としてみられるのではなく、どこまでも人間の虚仮不実性の深化の上に、末法が確められています。このような末法の内在化あるいは主体化は、親鸞の著作の上に一貫して認められます。

日本人の歴史において、親鸞ほど、人間の罪悪性をふかくみつめた人は稀でしょう。親鸞によれば、人間の罪悪性は、時代的悪や環境的悪などの外在的原因に由来するというよりも、もっと根源的に、人間の無始以来の悪業煩惱という内在的原因に由来するのです。しかし五濁悪世の末法的現実を生きることを通して、その親鸞の罪悪意識が深められていったことは、疑うことができません。したがって、親鸞における罪悪の自覚は、末法史観

の内在化ということもできるでしょう。

親鸞の末法史観は、『教行信証』『化身土巻』と『正像末和讃』の上に集中して述べられています。末法の主体化は、ここに顕著に窺われます。私は、最初に『教行信証』『化身土巻』の上に、そのことをみてみたいと思います。「化身土巻」は、前後二部の構成になっており、前の方を本巻、後の方を末巻といいますが、末法の自覚が明らかにされてくるのは、本巻の三分の二くらいのところから本巻の終りのところまでです。ここで重要なことは三願転入の告白です。松原祐善師は、

われわれは親鸞の三願転入の表白と末法史観とは内面的に深い緊密な関係があり、思うに親鸞自ら末法時そのものになり切って、如来の十八・十九・二十の三願の旨趣を仰がれてきたものであると領解したいのである。
（『親鸞と末法思想』一三三頁）

と指摘されています。そして師は、この三願転入の表白を、総序（前序）の文、信巻の別序、最後の跋文としての後序のいわゆる『教行信証』の三序に相呼応するものであるとして、「三願転入序」といわれるのです。

この見解は、親鸞の信仰的自覚が末法史観に照らして頷かれているということを明らかにされたもので、まこ

とに重要なお指摘であると思われるのです。したがって私は、親鸞の末法史観を三願転入以下の論述に眺めてみたいと思います。その文章の流れを追ってみると、まず三願転入の文に始まって、要真二門を結釈し、『智度論』の四依釈から引用し、自釈のあと、道綽の『安樂集』から四文を引用し、これを結んで勤誠し、さらに時代を勘決して、元仁元年のいま、末法に入つてすでに六八三年にあたると確かめ、ここから伝教の『末法灯明記』をほぼ全文にわたって引用して本巻を閉じます。

親鸞の末法観に重要な影響を与えた書が『安樂集』と『末法灯明記』の二著であることは、以上のことから明らかですが、その引用の態度は、どこまでも主体的であつて、末法を人間の問題の上に具体化していることが窺われます。

まず『安樂集』の引用では、四文が引かれ、第一文では本書の下巻により、当今の凡夫は信想輕毛であつて、聖道門の難行は成就しがたいといわれます。第二文は上巻巻頭の第一大門の「教興所由」の文で、時と機との相応が問われています。第三文は本書の下巻第六大門の「大無量寿経」の「経道滅尽……特留此経、止住百歳」の釈文を引用し、第四文は本書の上巻から、当今は末法

であって五濁惡世であり、唯淨土の一門あつて通入すべき道であるという文が引かれています。

以上の四文の引用で注意されるのは、引用文の配列の仕方が、上巻から下巻へというように、順を追って引いていかに、いきなり下巻の第五大門のところから、今の凡夫が信想輕毛であるということを説いている文を引いていることです。ここには、末法に生きる人間の凡夫性をまず強調することによって、淨土門の必然性を明らかにしようという意図が窺われます。親鸞の眼は、どこまでも人間の上に注がれているのです。

そして、以上の文を結んで、

しかれば穢惡・濁世の群生・末代の旨際を知らず、
僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ。

と説きます。ここでは、末法の現実に目をそらし、自己の自分を見失っている道俗の姿が痛烈に批判されます。この厳しい警告のことばは、何か親鸞が直面した具体的な事実に基づいて発せられているようです。この親鸞の警告について、宮崎円遵氏は、元仁元年五月に比叡山衆徒が六箇条の理由を挙げて、専修念仏停止を決議した事実を取り上げ、その第四条に、現代はまだ像法の時代で末

法でないといつて、持戒修学の聖道仏教に固執していることを親鸞は批判したのであらうと推測されています。

『宮崎円遵著作集』第一卷二〇九頁） 元久・承元の法難以来、親鸞は、晩年に至るまで、幾度となく念仏の迫害に出会いました。念仏への迫害は、末法の現実性をよりリアル自覚させましたが、末法ゆえにこのような迫害が起るのも道理でした。『御消息集』（広本第9通）によりますと、親鸞は、のちに東国の門弟が領主・地頭・名主によって迫害された折に、善導の『法事讃』の文によって、五濁増のときなればこそ、念仏の疑謗が多いのだと説明しています。

ついで親鸞は、時代を勘決して次のように述べています。

三時教を案ずれば、如来般涅槃の時代を勧うるに、
周の第五の主、穆王五十一年壬申に当れり。その壬申より我が元仁元年甲申に至るまで、二千一百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説に依るに、己にもつて末法に入りて六百八十三歳なり。

この年紀の算定の仕方から、親鸞は、当時の主流であり、師の源空も依用した正法千年・像法千年説を用いずに、

正法五百年・像法千年説を用いて入末法時を位置づけていることが知られます。これは明らかに、この自釈の前後に引用されている『安樂集』や『末法灯明記』の正像千五百年説を踏襲するものでしょう。

ここで記された「元仁元年」は、一二二四年、聖人五十二歳の年ですが、この年紀が何によるものであるか、古来、諸説があります。たとえば、源空の十三回忌に相当することに意味を求めるもの（住田智見説、嘉禄の法難につながる念仏停止と関係づけるもの（宮崎円遵説）、三願転入の回心の年次とするもの（冢永三郎説）等々、様々ですが、いまここでその年紀の意味について推察することはいたしません。

これに続いて、親鸞は『末法灯明記』をほぼ全文にわたって引用しています。本書は、この時代にいたって、まず源空によって再認識され、さらには、栄西、日蓮などにより再評価されたものです。いわば長い間、あつてなきがごとく、筐底（かきぞこ）にむなしく埋もれていた書が、この時代に至って、塵埃を払って再現したのです。親鸞は、本書の価値を最も高く評価した人でした。本書は、まず仁王・法王、および真諦・俗諦の相依互顯が説かれます。この法について、正像末の三時があることを明らかにし、

『賢劫経』・『涅槃経』・『大集経』などの諸經典によつて、正像千五百年説を紹介します。そして延暦二十年辛巳（A.D. 800）現在、釈尊の入滅年次についてもし費長房の説によるならば、像法最末の時であり、その行事はすでに末法に同じく、言教のみあつて、行証がないといわれます。したがつて戒法は存在せず、もし末法のなかに持戒あれば、市に虎あるがごときで、末法には、無戒名字の比丘を世の真宝、福田すなわち灯明とするべきであるといひます。以下、末法の子細を述べて、「もし正法の時の制文をもつて、末法の名字僧を制せば、教・機あい乖き、人・法合せず」といわれるのです。

以上、「化身土巻」に引用された『末法灯明記』の文について一瞥したのですが、親鸞は、本書に対して並々ならぬ関心を注いでいます。ただそこには、適宜、取捨選択がなされています。その理由について、『六要鈔』(六)では、引用の頻繁さを避けて、後学が理解し易いようにしたのだと釈しておりますが、すでに早く石田瑞麿氏は、親鸞の省略の意図はけつしてそうではなく、『灯明記』の原文にみられるような自己弁護と、末法をたんに時運と促えて、人機より切り離して理解しようとするような安易な諦観を否定するがゆえに、いくつかの省略が

なされているのである、と注意されています。「親鸞と末法思想」『日本印度学仏教学研究』12-12)

このように、『教行信証』「化身土巻」の論述を通して、親鸞の末法観を窺いますと、親鸞は自らを末法のなかに生きる歴史的身体として自覚し、その危機意識のなかに浄土門に帰することが、いわば歴史的必然であるとして述べられていることが知られるのです。ここに三願転入の告白が始まって、末法の旨際を述べた意趣も明らかと思われまふ。

さて、つぎに親鸞が末法観を表明した著述として、『正像末和讃』について尋ねてみなければなりません。しかしいまは、ごく大雑把にみておきたいと思います。『正像末和讃』は、現在文明本が用いられていますが、高田専修寺に伝わりところの真蹟本(国宝)があり、この真蹟本には、和讃一々の首数の肩書がなく、これを「草稿本」と呼び慣わしています。この「草稿本」には、末尾につぎの夢告讃とともに、そのよろこびが記されています。すなわち、

康元二歳丁巳二月九日の夜寅時夢告にいはく

弥陀の本願信ずべし

本願信ずるひとはみな

摂取不捨の利益にて

无上覚おぼさとするなり

この和讃をゆめにおほせをかふりてうれしさにかきつけまいらせたるなり

と夢告を感じたよろこびが書き付けられているのです。康元二年とは、親鸞八十五歳のときです。親鸞は、その若き日から、求道上の深刻な危機に逢着するときには、聖徳太子の夢告に魂を導かれ、その危機を突破してきました。したがって夢告を聞いたという事件そのものが、親鸞の危機体験の事実を反証しています。いま康元二年の夢告について案じますと、その前年に関東教団を嵐に巻きこんだ聖人の実子慈信坊による謗法問題に想いを馳せざるをえません。ご承知のように、慈信坊は念仏の異義を鎮静し、正信を徹底するために、父親鸞の命を受けて東国に下向しました。建長四年二月の聖人の書状によると、当時常陸の門弟の間には、造悪無碍その他の異義があったようです。だが慈信坊は、聖人の願いに背いて、東国の念仏者に邪義を吹き込んだのです。この慈信坊の策動は、関東同朋教団を大混乱に陥れました。やがて事態を知った親鸞は、建長八年五月二十九日、義絶の消息を慈信坊と、その由を性信坊とに出すに至ります。

この事件に遭遇した聖人の悲痛な胸のうちが今更ながらに拝察されることです。この傷ましい事件は、親鸞の心境に何をもたらしたことでしょうか。この事件は、聖人のうえにあらためて、末法の深刻な事態を顔かしめるものであったと思われまふ。そしてそれが『正像末和讃』の述作へと聖人の心を促していったのでありましよう。

それでは、『正像末和讃』にみられる末法観は、どのような特質をもっているのでしょうか。古来、『正像末和讃』は、『浄土和讃』・『高僧和讃』に対して、親鸞の己証を顯わしていると言われております。私は、この和讃全体を通して、親鸞の深い懺悔の感情が流れていることを想わざるをえません。末法の証を自己一人の上に受けとめ、ここに改めて罪惡の凡夫を救わんとする弥陀の本願が仰がれることになるのです。

親鸞において、末法の事實は、外在的な事象としてではなく、脚下の現実、「いま」「ここ」の現実として内在化されて受けとめられているのです。ご存知のように、柏原祐泉氏は、親鸞が『正像末和讃』に、正像千五百年説ではなく、正像二千年説をとっていることを考証されています。(『親鸞における末法観の構造』『大谷学報』39の

1) この氏のご指摘は、関東教団の混乱という悲しむべき事態を体験した親鸞の上に、末法の教説が、いかに現代的な出来事として作用していったかを、私たちに知らしめてくれるものです。

三、本願史観

以上私は、親鸞の末法史観について、極く大雑把ですが、眺めてみました。聖人に自覚された末法の現実、痛切な悲歎であると同時に、それは浄土真宗の教えの眞実性と永遠性を愈々ふかく確信せしめるものでありました。その教法の眞実性と永遠性の確信は、親鸞の著作の随所にみられるのですが、たとえば「化身土巻」では、自らの信仰の歷程を示す三願転入の告白のあとに、

信まことに知りぬ、聖道の諸教は、在世正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず、すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅・濁惡の群萌、齊ひとしく悲引したまうをや。

と説かれます。すなわち自力聖道門の諸教は、ただ釈迦在世および滅後五百年間の衆生の機根のすぐれた時代のみ相応する教であって、像法や末法という機根の劣つ

た時代には相応せず、これに反して、浄土真宗は、在世・正法、像法・末法および法滅の時代にわたって、「濁悪の群萌」すなわち煩惱によつて、悪業にひかれる人々をも、平等に涅槃へと引入せしめるといわれるのです。聖道門の諸教は、ただ在世・正法の時代に限られているのに対して、浄土真宗は、在世・正法・像法・末法・法滅の時代にわたって、すべての時代に通ずるのです。

この文の前半の、聖道門の廢退を述べる箇所は、『安樂集』や『末法灯明記』の影響によりますが、しかし「已に時を失し、機に乖ける」という表現は、ふかく親鸞自身の体験に裏づけられていることを想わせます。「已に」とは、まさに「いま」の自覚です。ここには、末法時に生まれ合わせた聖人のふかい宗教的内観が示されています。

一方、この文章の後半の、浄土真宗が、在世・正法・像法・末法、さらには末法後の法滅尽時に有効であるという表現は、『選択集』の特留章（および付属章）の影響によります。この特留章は、「末法万年の後、余行ごとく滅して特に念仏を留めたまうの文」と標章されています。源空は、『大無量寿経』下巻の流通分に、

当来の世に経道滅尽せんに、我慈悲を以て哀愍し、特に此の経を留めて、止住すること百歳せん。それ衆生ありて、この経に値うものは、意の所願に随いてみな得度すべし。

とあることから、「此の経を留める」という文を「念仏を留める」という意味であると解釈し、「末法万年の後」ということばを加えて、諸行往生は末法万年に局限されるが、念仏往生は、その万年が過ぎたときなお百年もとどまるということです。末法ののちについてまで云々するということは、もはや末法思想を超えたといふべきでしょう。（原田隆吉「鎌倉時代の歴史思想―末法思想の超克―」「日本における歴史思想の展開」一〇一頁）

親鸞は、この源空の立場を受けて、仏の在世と滅後とを分け、さらに滅後を正法・像法・末法・法滅の四段階とし、浄土真宗は、法滅の段階においても止住するとしてきました。親鸞にとつて、歴史を貫徹する教は、ひとり浄土真宗のみであったのです。ここに浄土真宗は、永遠にして絶対なる教、総序の表現によれば、「時機純熟の真教」として表明されてくることになるのです。

このように親鸞によれば、浄土真宗は、歴史を超越した三世一貫の法です。仏教三千年の歴史の間には、八万

四千の法門が説かれ、万善諸行が実践されてきたが、その歴史の表面の底を貫いて、浄土真宗が、在世・正法・像法・末法・法滅の時代に関わりなく、一切の群生海を悲引しているといわれるのです。

平安末期から鎌倉期に至る起悪造罪の濁世に生まれ合わせた親鸞は、南都・北嶺の律令仏教の頽廢を眼のあたりにみました。この末法の危機は、親鸞をして、浄土真宗の真理性と絶対性を却って確信せしめる転機となりました。そのことを私たちに明確に知らせてくれるのが「化身土卷」です。私は、かつて安田理深師が「化身土卷」を「転機の卷」と教示されたことの意味ぶかさを思うのです。(参照「再会」「下総たより」七頁) 危機は、新たな地平への転換点となりうる可能性を有しています。危機は転機です。末法の危機意識が本願へと機を転ずるのです。親鸞がその生涯に直面したいくつかの危機は、却って聖道の諸教の廢退と、浄土真宗の時節到来を反証するものとして、親鸞に受けとめられました。まさに「經道滅尽ときいたり、如来出世の本意なる、弘願真宗にあいぬれば、凡夫念じてさとりなるなり」(「高僧和讃」善導)です。

とりわけ親鸞にその感を深く懐かしめたのは、承元元

年の念仏弾圧事件、いわゆる承元の法難でした。この法難によって、吉水の教団は解散させられ、親鸞は、師源空と別れて、ひとり北越の地に流されたのでした。しかしこの法難に言及した『教行信証』後序の一節を読むと、親鸞は、この弾圧事件を却って浄土真宗が現在生きていくことの逆説的な証明と受けとめているようです。後序は、

竊に以みれば、聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗は証道いま盛なり。

と起筆されています。ここに聖道諸宗における教行証三法の久廢を断定するとともに、浄土真宗の三法興隆を宣言し、以下の文で、承元元年の念仏弾圧事件の時代錯誤性を烈しく批難しています。

ご承知のように、唯識法相宗の大成者といわれる慈恩大師窺基は、教行証の具欠によって、正像末の三時を立てています。大師の『大乘法苑義林章』(卷十一)によれば、仏滅後の法に三時ありとし、教行証の三つを具する時代を正法、ただ教行がある時代を像法、教のみあつて行証のない時代を末法とする見解が示されています。ところが親鸞によれば、浄土真宗は、この末法時に教行証の三法を具足円満する唯一の仏教であるといわれます。

『末法灯明記』には、「末法の中においては、ただ言教のみありて行証なけん」とか「像末には証果の人なし」と説示されていますが、親鸞はこのことばを「教に昏く」「行に迷う」「諸寺の釈門」「洛都の儒林」の現実のうえに映しみたのです。いわばここに、浄土真宗の教行証を明らかにする緊急の必然性、すなわち『顕浄土真実教行証文類』の名のもとに本書を執筆する歴史的必然性が生じてくることになるのです。

『教行信証』は、構造的に前後二部に分けられ、教行の巻を「伝承の巻」、信証以下を「己証の巻」とする見方が曾我量深師により提唱されております。なるほど「教巻」と「行巻」は、浄土真宗の歴史的伝承が説かれています。ここに私たちは、親鸞の歴史意識の根本となる本願史観を極めて具体的に見出すことができます。親鸞において正像末の三時史観、末法史観というものは、この本願史観に立ちかえるための契機でした。まさに末法史観は、本願史観と表裏をなしております。末法史観は、その逆の面としてつねに本願史観を含んでおります。両者は不可分の関係に立っているのです。(参照三木清『親鸞』)

さて、それでは「教巻」において、本願史観はどのよ

うに述べられているでしょうか。ここでは、一、二の事例を指摘するに留めておかなければなりません、まず「教巻」では、

それ、真実の教を顕さば、すなわち『大無量寿経』これなり。

と、『大無量寿経』が真実教であることが宣言されます。いわば本願の歴史の出発点となるのが『大無量寿経』の教説です。もとより『大無量寿経』そのものが本願のなかから誕生した經典ですが、その本願が一切群生海の上に具体的な言説として明らかにされたのは、『大無量寿経』を嚆矢とするということができます。もし歴史が記録ということの意味するとすれば、本願が記録の上で書き留められたのは『大無量寿経』が最初です。その意味では、『大無量寿経』は本願の歴史的中心点です。

この経は、阿難の問いに応じて、釈尊が自らの出世本懷を表わす形で説かれています。

如来、無盡の大悲をもって三界を矜哀したまう。

世に興する所以は、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもってせんと欲してなり。

このように釈尊は、自からの出世の本意が、真実の教えであるこの経を説くことにあったと明らかにされます。

浄土真宗は、この出世本懐から始まります。すなわち本願史観は、末法史観が釈尊の入滅を基点とするののに対して、釈尊の出世本懐を基点とします。私は、『大無量寿經』に釈尊ご自身の本願史観が語られているように思うのです。この經の正宗分冒頭に、「乃往過去、久遠無量不可思議無央數劫に、錠光如来、世に興出して、無量の衆生を教化し度脱して、みな道を得せしめて乃し滅度を取りたまいき。次に如来ましましき」と五十三仏の伝灯を語られます。そして「かくのごときの諸仏、みなことごとくすでに過ぎたまいき」と結ばれます。釈尊自身もまたここで本願史観を明らかにされたとはいえないでしうか。

あらゆる時代において、仏教徒は釈尊の出世本懐が何であつたか尋ねてきたわけですが、仏法が衰退した鎌倉時代、大いなる末法の危機意識とともに、釈尊出世の本意がどこにあったかが求められました。高弁は、釈尊の出世の本意は、仏心の体得であるとみなし、これを「阿留辺幾夜宇和」の七字の標語に結集しました。貞慶は、三学をもつて釈尊出世の本意とし、このなかでもとくに戒律の復興を主張しました。かれらは、時代の現実をみずに、ただ釈迦在世・正法の時機を理想として、そこに

帰ることを夢みただけです。

このような復古主義的な正法への憧憬に対して、親鸞は、

正法の時機とおもえども

底下の凡愚となれる身は

清浄真実のころなし

発菩提心いかがせん

〔正像末和讃〕

と歌われるように、時機の現実を直視しました。親鸞の関心はどこまでも現在にありました。危機の時代には、しばしばメシアニズムが興ってまいります。それは、幸せが未来から天下りに降りそそいでくるという期待です。鎌倉時代には、弥勒菩薩が下生するという期待に生きる仏教者も少なくありませんでした。当時の文献を読むと、民衆の間に弥勒下生への期待が高まっていたことが窺われます。このような弥勒下生の期待に対して、親鸞は、

五十六億七千万

弥勒菩薩はとしをへん

まことの信心うるひとは

このたびさとりをひらくべし

〔正像末和讃〕

と、末法の現在の只中に、補処の弥勒菩薩と等しい等覺の金剛心を獲得すると説きました。このように親鸞は、復古主義にも未来主義にも立たず、現在に徹底しました。そしてここに、三世一貫の法たる弥陀の本願の真实性と普遍性をことばを尽して明らかにするのです。

このように「教巻」は、本願の歴史的基点である『大無量寿経』を真実教であると宣言して説き出されるのですが、つぎに「行巻」は、この『大無量寿経』の歴史的伝承が明らかにされます。「行巻」は、その題号とともに、第十七願「諸仏称名の願」が願名として挙げられます。第十七願は、阿弥陀仏が十方世界の無量の諸仏に我が名を称えて欲しいと願われる願ですが、「行巻」において親鸞は、歴史の上に名を留めた大切な諸仏として、インドの龍樹・天親、中国の曇鸞・道綽・善導、日本の源信・源空の七人の聖者を仰ぎます。

すでに源空は、『選択本願念仏集』において、聖道家の血脈の如く、浄土宗にまた血脈あり。ただし、浄土二宗において、諸家また不同なり。……今しばらく道綽・善導の一家によって、師資相承の血脈を論ぜば、これにまた両説あり。

として、『安樂集』の菩提流支―慧龍―道場―曇鸞―大

海―法上の系譜と、「唐宋両伝に出ず」として、菩提流支―曇鸞―道綽―善導―少康の系譜を掲げております。源空が善導の系譜に自らを跡づけたことは、『選択集』に示されるところですが、親鸞の場合、浄土真宗の歴史的伝承は、空間的にも時間的にも、さらに大きなパースペクティブのなかで見られています。

親鸞がとくにこの七人を選んだ理由については、(1)行信の同一なること、(2)著作のあること、(3)發揮の説のあること、が先輩に指摘されています。が、これは、親鸞がそのような基準をもって選んだというよりは、親鸞の選んだ祖師方にこのような一貫性がたまたま見られたということでしょう。聖人自身は、自らの信仰の確かめのなかで、自然にこれらの祖師方をを仰いだのでありましよう。

これらの祖師は、釈尊出世の本懷である弥陀の本願の教説を、時代と場所を隔てて次第に開顕してきたのです。そのことを親鸞は、「行巻」末尾の「正信念仏偈」に、

印度・西天の論家

中夏・日域の高僧

大聖興世の正意を顕わし

如来の本誓、機に応ぜることを明す

と讃詠しております。三国に七人の高僧が現われたのは、大聖釈尊の出世の本意を示し、如来の本願が五濁患時と濁惡邪見の衆生に相應する法であることを明さんがためであったというのです。これによれば、インド・中国・日本の三国のそれぞれの時代に現われた七人の聖者は、本願の真実を開顯するために五濁の世に出現した諸仏です。それぞれの時代におけるこれらの祖師たちの出現は、諸仏称名の歴史を物語ります。

本願の働らきは、永遠にして歴史的、超越的にして内在的です。その内在化は、具体的には人の上に現われるのです。三国七高僧の出現は、超越的な本願が歴史的な人となって現われたことを示しています。「大心海より化してこそ」とか「智慧光のちからより」と和讃されているように、親鸞は、三国の七高僧を、法界より応化した人と仰いでおります。これらの祖師たちは、本願の歴史的現行、親鸞のことばでいえば、「大行」を証明する諸仏です。しかし諸仏の出現は、過去のな事柄に限定されるものではありません。生死罪濁の群萌の歴史が永遠であるかぎり、諸仏称名の歴史も永遠です。ドイツの神学者シュライエルマッハー（1768～1834）は、「あらゆる眞の歴史は、如何なる場合でも、先ず第一に宗教的目

的をもって居る」（『宗教論』第三講）といっていますが、諸仏称名の本願の歴史は、その目的の成就へと向って進んでゆくのです。

諸仏の歴史の先端に立つて、親鸞を本願の世界へと導いたひとは源空でした。

諸仏方便ときいたり

源空ひじりとしめしつづ

無上の信心おしえてぞ

涅槃のかどをばひらきける

（『高僧和讃』）

源空の出現によって、この片州濁世に浄土の機縁が熟したこと——このことを親鸞は右のように讃詠しています。この時節に際会できたことを、親鸞は万劫の初事として深く謝念するのです。と同時に、親鸞はこの本願の歴史に自らを投じ、本願展開の歴史的事業に自から参加します。そしてここに、親鸞における信仰の内実があったといえましょう。

四、眞宗興隆——むすびに代えて

以上私は、親鸞の歴史意識について尋ねてみました。親鸞において、本願史観がいかに大きな意味をもっている

たかということ、改めて強く感じさせられます。もう何度も繰り返し申し上げたことですが、親鸞の歴史意識は、末法史観と本願史観が重層しています。末法史観は、本願史観の前提となるものでした。末法の自覚は、本願の世界へ転回せしめる契機でありました。幾度か体験した法難は、聖道門の退潮と浄土真宗の興隆を親鸞に却って強く確信させました。

日本の思想史において、親鸞の歴史意識がどのような評価を与えられているか、私は寡聞にしてよく存じません。ただ一、二、管見した論文のなかでは、親鸞の歴史意識は積極的な評価を与えられていないようです。たとえば、歴史学者の尾藤正英氏は、つぎのように述べています。少し長くなりますが読ませて頂きます。

末法思想は、しばしばこの終末観と類比されるものであるが、正・像・末の三時は一方的な下降衰退の過程であって、そこには終末の時点についての觀念はなく、従ってなんらかの目標へ向かって歴史が進行するという觀念も、そこからは成立しえなかった。歴史の目標についての觀念は、歴史の究極的意味についての自覚につながり、また歴史の背後にひそむ神の計画の觀念は、歴史に内在する法則性の観

念に転化しうるものであったと考えられるが、末法思想の中には、その種の歴史的自覚を生み出すべき要素が欠けていたといわなくてはならない。

法然や親鸞、また道元の立場において、歴史意識が稀薄であるのは、右のような仏教的思考の特性に由来するとともに、またその立場が個人の救済を第一義とし、いわば非社会的性格を帯びていたためでもある。社会はただ救われるべき個人の集合体としてのみ意識せられ、全体としての社会の救済ということはほとんど考えられていなかった。自己の往生の安心が得られた後には「世のなか安穩なれ仏法ひろまれ」（性信房宛消息）と思つて念仏を唱えるべきであると親鸞はいつたが、それはどこまでも第二次的な問題としてであった。

〔日本における歴史意識の発展〕・岩波講座『日本歴史』22別巻(1)四〇頁〕

親鸞が一人の解放を第一義としたことは、氏のいわれる通りです。しかしはたして親鸞の立場が非社会的性格を帯びていたかどうか。出家仏教を在家の一道へと転換したひとが親鸞であることを思うとき、私は氏のネガティブな説ににわかに首肯しがたいものを感じます。それは

ともかくとして、尾藤氏は、親鸞の歴史意識が稀薄であったことを指摘されます。氏は、親鸞の末法思想に言及しつつ、本願史観について視野に入れておられないようですが、私は、親鸞の歴史意識について考える場合、本願史観はけっして無視されるべきでないと思います。

本願史観とは、歴史を本願の働らく場、本願の成就せらるべき場と考える歴史観です。そうである以上、歴史は、その目的の成就に向って進んでゆきます。親鸞は、末法史観により、人間の劣機性を鋭く剔抉し聖道門仏教の死を宣告しました。ただ親鸞において、末法史観を説くことそのものが目的なのではなく、本願史観の前提としてこれが説かれていることにもっと注意を払うべきでないでしょうか。親鸞にとって、時代の末法性をみつめることは、そのまま浄土真宗の興隆を愈々ふかく確信することでした。そしてその確信のもとに、親鸞は、真宗興隆の歴史的事業にみずから参加していきました。そこに親鸞の報恩行がありました。

このたび報恩講をお迎えし、拙いお話をさせて頂きました。宗祖の教学の一角に触れさせて頂き感謝申し上げます。ご清聴ありがとうございました。

『正信念仏偈』と機

浜 田 耕 生

一、機―特に親鸞における機

香月院深励師の『文類正信偈講義』に次のような文がある。

定善を修する機をば定機と名づけ、散善を修する機をば散機と名くる。世間に於てもさわがしい生れつきの人と、しずかな生れつきの人とがあるようなもので、善根を修するときも息慮凝心の定善を修する機と、廃悪修善の散善を修する機と二つに分れるなり。(略) 經の顯文でみれば定善散善は往生の行なり。しかれどもこの定散の要門から弘願へ入ってくるときは、今まで修したところの定散二善は機のすがたになつてしまふなり。そこで逆惡の凡夫と同じ

ように弘願他力へ歸入するなり。それ故に善導大師は定散の二機となされるなり。逆惡というは五逆十惡のことで即ち下三品の惡機にて云々(法藏館發行 正信偈講義二六〇頁上)

「矜哀定散与逆惡」の解説の一部である。ここで機を伺がうに、一つには生まれつきもっている何かができる素質、二つには何かを行ずることによって行じたことがその素質のありようとなる。定善を行ずれば定機となる如くである。三つには弘願他力へ歸入するもの、「弥陀の本願の正機」といわれる機であつて、早く弘願に歸入すべしと勧められるのに応ずるものである。これらによれば外からはたらきにより何らかの相應體勢をつくるところの自己に具している能力といえる。すなわち、単な

る教所被の対象であつたり、所修の法に対する能修者のものを意味するものではない。しかしながら往々にして法に対する人であつたり、救済される者であつたりするので厳密な理解をなすべきである。

『漢和大字典』によれば、機はわずかな接触でかみあう装置のことという。機の文字発生のメカニズムからいうのである。メカニズムによつて或る種のうごきが生ずる、機能である。かすかなところに動きがおこるので機微ともいわれ、連動してうごきが生ずるので機関とも熟語される。これを仏教語とするとき、『仏教学辞典』によれば、縁に遇えば発動する可能性を有するものの意にして、仏の教法をうけてその教化を蒙む素質能力とある。香月院師の理解と相応するとみられよう。

それでは親鸞の「機」の使い方はどうか。『教行信証』にみられるところを調査するに多くあるとはいえない。しかしそれらを分析してみよう。先ず、総序には「浄業の機彰われて釈迦韋提をして安養を選ばしめたもう」とある。また「汝是れ凡夫 心想羸劣と言えり、則ち是れ悪人往生の機たることを彰わすなり」(化身土巻・本真宗聖典三三三頁)、「良に教は頓にして根は漸機なり」(同三四六頁)といわれているのをみれば、機とは表にはです

内面に隠れているものにして、何らかの刺激によつて特定の業、或いは相をもたらししぐみであるといえる。定善の行をよしとするものは定機であり、散善を行ずるものは散機とされ、仏の化導にあつても化導の効のないものは難化の機とされるのが、その義である。次にこの仕組は衆生それぞれ個性的であつて優柔不断なうごきをするものではない、親鸞は十一対のうごきぶりを挙げるが(信巻真宗聖典二〇〇頁)、要は信か疑か、又は明となるか闇に陥るかである。『化身土巻』には「聖道の諸教は在世正法のためにして全く像末法滅の時機にあらず、すでに時を失し機に乖けるなり」(聖典三五七頁)と説いている。時機に相応せる教を必要とすることを明かし、さもなくば教と機とは離ればなれになるという。こうした教と機との対立関係をきびしくみることは聖道門にて三惑を排せんとする努力を直視するものであり、反面こうした機を深くとらえた教を求めるものである。そこにいわれるのが第三の義である。『教巻』の末尾に「時機純熟之真教也」(聖典一五五頁)といわれている。^①簡単に時機相応なりと解せられる向きがあるが、思うに末法法滅の時をあわれみ十悪五逆の機の芯までやわらかく解きほぐすはたらきをするの意、そのような真実の教であると

いわれるのである。『信卷』には

今^{ルニ}抱^ニ大^{ルニ}聖^ニ真^ニ説^ニ難^ニ化^ニ三^ニ機^ニ、難^ニ治^ニ三^ニ病^ニ者^ニ、憑^ニ大^ニ悲^ニ弘^ニ誓^ニ歸^ニ利^ニ他^ニ、信^ニ海^ニ矜^ニ哀^ニ斯^ニ治^ニ（聖典二七
一頁）

と述べられている。『涅槃經』によれば謗大乘、五逆罪、一闍提、この三病は極重惡人なり、これらが弥陀の開かれた信海により治されると申されるのである。極重惡なる機が解きはぐされていき、利他の信海に帰していくのである。その理由は如何というに、同じく『行卷』に次の如く説かれている。

然^ニ案^ニ一^ニ乘^ニ海^ニ之^ニ機^ニ、金^ニ剛^ニ、信^ニ心^ニ、絶^ニ对^ニ不^ニ二^ニ之^ニ機^ニ也
可^レ知^ニ。（聖典二〇〇頁）

と。ここの機は能彼の教益、所彼の機のご概念では理解できないと考えられる。親鸞は「一乗者即第一義乗、唯是誓願一仏乗也」（聖典一九六頁）といい、「斯等覺悟、皆以安養淨利之大利、仏願難思之至徳也」（聖典一九八頁）とも申される。その中で機をとりあげての考察が「案一乗海之機」であって、それは「大利」といわれ「至徳」と指示されるようにして、攝取せる行人に利を与える、難思無上の徳をなす、そうした仕組を明かしているのである。そこにはたらくのは金剛の信心があるというので

ある。凡夫の機を永劫の修行によりて能なきものとなし、阿弥陀仏の無碍の徳をもつて莊嚴されたのである。それが絶対不二の機である。このような機が述べられていることは教のもつ機能、教説者の機能を尊重するものであって、頑固な個の機を行の実践以上に變化せしめる機能を見出してゆくのである。

以上、『教行信証』の上にもみられる機についての親鸞の理解をみた。そこで機とは往生へ向つての、隠された仕組といえるが、それは教に合わせたり、行によつて轉換せしめられるものではない、いかにも転がある如くみるのが仏教であるとする見方もある、しかし機に相應せるものにであうことによつて仏への仕組たる機能が開かれるのである。『信卷』の標挙、「至心信樂の願 正定聚の機」とはそのことである。これをみれば所謂機法二種の深信のかくされた内実をみる思いがして、機を顕彰することは仏への道の真義を明白にするものとなるのである。

二、『偈』の頭文にみる機のうき

前項で考察せる通り、親鸞の機に関する叙述は念仏成仏の背骨を彰わすものといえる。この意味において、本

願念仏の生起本末を整然と明かした『正信念仏偈』における機を問うことは行者に道をあらわすこととなる。

既にみた如く、機は自らで機能をあらわすものではない、何らかに触発されることにより発動するもの、『正信念仏偈』に「明如来本誓応機」とのみ使われて、前項第三義の一端を示すのであって、ここには仕組のうごきを直接示すものはない。われわれは何ものかがはたらかけて何かがおこる、おこったように語られたものをつりあげてみると次の通りである。

能作 受者 受作の相

1 二尊 親鸞 初二句

2 釈尊 五濁惡時群生海 能発一念喜愛心

3 ヌ ヌ 已能雖破無明闇

4 ヌ 一切善惡凡夫人 聞信如来弘誓願

5 ヌ 邪見憍慢惡衆生 信樂受持甚以難

6 大乘無上法 ヌ 憶念弥陀仏本願

7 弥陀の本願力 一心なる群生 唯能常称如来号

8 他力 惑染凡夫 信心発

9 二尊 像末法滅の者 一生造惡値弘誓

10 ヌ 行者 開入本願大智海

11 ヌ 極重惡人

唯称仏し大悲無
倦常照我と知る

これら十一項は親鸞が釈尊の教、七祖の指南を受容したそのまゝ、を語るところに見出されるものであって、これら教示を親鸞が理解しあらわして述べたものは他にもある。それらは改めて挙げることにする。これらに説明を加えると、二尊を能作とするのは、釈迦弥陀二尊の勅命にしたがうところにおこることをあらわす。ここで見えることは、初二句は後にふれる。他をみると、道綽章、善導章、源信章にあるもので末法の時機に相應せる教法は本願念仏の他にないと教えられたことをあらわしている。釈尊としたところは、一般的には信心の益と解せられるところであるが、例えば獲信をしてどうなるかではなく、獲信自体が何ものかに触れて起ったことであるから、その縁は釈尊の説教によるものとして釈尊とするのである。『偈』の「如来所以興出世」以下「難中之難無過斯」までのところに見出すものである。第二の受者を五濁惡時の群生海とするのは、応信如来実言の対象者であるからである。その場合、機の上におこるのは、信ずることとなれば喜愛の心がおこされてくるので、能発一念喜愛心をとる、不断煩惱以下攝取心光常照護は弥陀

の方のはたらきそのものであるから挙げられぬ。第三はあらためて受者の指定がないので五濁惡時群生海がつづくとみる。能發一念のあとに五濁惡時群生海におこるありさまをとって、己能雖破無明闇をあげる。貪愛瞋憎以下二句はもともとそうであって、教法にあれてそうになったのではないから挙げず、譬如日光以下は法の力用をのべるもので、機の変化としてはとり得ぬ。第四は文の次第の如くで聞信される態が見出されている。第五は、邪見憍慢なるものが弥陀仏の本願念仏とふれあうときのありようをのべるものであって、信樂受持することは甚だもって難し、そういう状況になることを示している。つづく依積分の場合、上三祖は釈尊所説の法、すなわち大乘無上法を宣説す、横超の大誓願を光闡す、往還の回向は他力に由るといわれて、念仏することにより達成されるみりの方が説かれている、その点からみると龍樹の場合、大乘無上法がはたらき手である。その受者として邪見憍慢惡衆生をとったのは、龍樹章は難中之難無過斯とした問題の解決に当たっての総括的序論に当たると考えられるのである。その場合、信樂受持することの難しいのは邪見憍慢の惡衆生とされる。その惡衆生における現象が、憶念し、唯よく常に称名することである。憶念

は「憶念スレバ」となつて、法の作用の反応とみるのである。「…スレバ」は以下の諸祖の場合も同様である。第七天親章の場合は光闡された弥陀の本願力が能作にして一心なる群生に反応があつて功德大宝海に帰入することをもたらず。第八曇鸞章の場合ははたらきかけを由他力とあることにより他力とすることは当然であり、文にある如く惑染凡夫に他力に由りて信心がおきてくる変化をもたらずのであるから、受者は惑染凡夫、受けた相は信心發である。下三祖の場合は共に二尊を能作とするものであり、受者は文にみる通りで註釈を要せぬところである。

これら十一の項をみて、特色を考えるに、依積分の場合、惡そのことが受者に共通していて、『大經』が惡なる機をみつめての教法なることを開顕しているといえる。依積分は念仏の道を歩まれた祖師の仰せに拠つて解決せんとするもので、時も問題であつたが行者を中心にするのでの機の転換が彰わされているのである。

三、『偈』の構想と機一

ここで『偈』の構想というのは、先輩方は「科文」をたてて『偈』の解釈をしておられるが、そこでは言葉の

義を釈しそのまゝに次第させている。それでは何故にその文がこの次第に配されているかが考察されない。引用文、引用語でも親鸞の思想を表現するために使用されている。文言を必要とした思索を求めねば『偈』そのものにて表現しようとしたことが把握できないと考えられる。その意味で構想はどうであるかを知らねばならない。これを知ることにより、初二句の意義、それにつづく依経分といわれる内容、それが依経分へ展開していく必然性と、法然によって開示された真宗の義の受容をよるこぶ、これら一連の思索が明らかとなるのである。『偈』は初二句は全体を標し、大行をあかした結論そのものであって特別視される。「法蔵」以下は文章構成の常軌たる起承転結の次第をもって念仏することが真宗の教証、選択本願なることをのべ、信を以てその本とすることを語るのである。^②

こうした全体構想が策定される。その中における機がありようを求めよう。初二句は親鸞自身が本願念仏に目覚めたときのおのずと現われた現象である。往々この二句を行者能作の態に理解される。そこでは機の純化を期し、いて機の転位を認めなかった親鸞の意に相応しない。願力にはたらかれている姿こそ初二句にして、そこには

願作仏心があり、菩提心が発動している。『行巻』にはそこまではのべられていないが、如来の大慈悲心が凡夫にはたらくところであって浄土の大菩提心となってくる。凡夫における機はそのまゝに、凡夫を浄土へ往かしめるのである。

次の依経分の前段はそうした次第を詳しくしている。弥陀に約して本願念仏の生起本末をあらわすところでは機としては救済の対象として存在していたのが、光明の下に光照されることとなるのにとどまっている。しかし光照されることとなるとここで親鸞には大いなる発見があつて、本願の称号は正定の業なりの四句である。願意を相知し、願が成就していることを知らしめられたのである。依経分の後段は積尊に約して願成就して展開している教法を整理されたところ。前段が凡夫救済の体ならば、教えとして機にはたらくはたらしきぶりを述べられているといえよう。所謂信じて利益にあずかるというのではなくて、恵以眞実之利として啓示された仏道が彰わされて、親鸞は眞宗の四法と認めて一々に引きおこされてくる機のあるべき相を出している。種々の巧方便にて教化されるありようを開示したものである。応信如来如実言^③は教に対するありよう、摂取心光常照護は行に目覚め

たところ、獲信見敬大慶喜即横超截五惡趣^①は信を獲たもののすがたであり、是人名芬陀利華^⑤は証を得たものが真仏弟子となることを示して凡夫のまゝに機が仏道を歩むものとなったことをあきらかにしたものである。これら四偈文は親鸞が釈尊所説の教法に就いて浄土真宗を案ぜられて往相回向を信知された表現である。初めは真実の教が説きあらわされたことを体認しての言葉にして真実の帰依というべきである。次の摂取心光の一句は、能発一念以下四句に教示された如來の回向の行態を知るときそこには凡夫救済の心光のやむことなきはたらきが感ぜられたところ、大行の実感である。これは回向の大行の解説ではなくて摂取にあずかった卒直な表現である。この一句を下句と組んでの解釈がなされて理解に苦しむことをきたしているが、上の四句の受容の表現とみることにによりこの句の意義が偈頌らしく素直に見出される。次の獲信以下二句は、已能雖破以下五句において、弥陀の摂取にあずかるときも凡夫の機は相変らずである。にもかかわらず聞さはないのである。信心獲得のすがたである。その信心よろこぶ人のありようを五惡趣を横超するとして苦しみからの離脱をかみしめるのである。第四の句は、一切善惡凡夫人に仏力による機の相応がおきた

ところを諸仏にたたえられることを述べられたもの、四法の次第からみれば証ということになるが、往相回向の心行を得て正定聚の数に入ったことを經典の流通分によつて身の分限を示されたのである。真実の証は義解の上にはあらわれないところであるから、ただ凡夫のもつ機がいかなうになるかを語られたのである。

以上の四偈文によつて、親鸞がいかに法にうごかされたかを見ることができ。それは凡夫が弥陀の教法をどのように受けていくべきかをあらわされたところであると考えて差支えなく、天台が一代諸教を五時に配し機の熟するを見た如き、教相門の立場にあるものである。この教相門的な真宗四法の諒解は体証的意義に展ぜられねばならない。天台は教觀双修といつて教によつて知られた三諦円融した一念の妙法を觀心の実践により体証せねばならなかった。親鸞においてはその解決は七祖にたずねていく結果となつているが、建前論（教相門）とほんね（体験・觀心門）との距りがそのまゝ、機の問題としてとりあげられている、先きの第五の作用である。それに対して見出されてきたのが依積分の総括章であり、尔後、称名念仏の実践的意義の解明が展開され、念仏の法門を受持する道が問われていくのである。

四、『偈』の構想と機(二)

依積分七祖の文を理解するのに必要なことがある。各章それぞれが三部分に区分されるということである。^⑥第一は各師が浄土真実の教とどのようにかわっておられたかということ。このことについて最も理解し難いのは龍樹章である、それは『楞伽經』の懸記を懸記そのものとして解してきたところにある。われわれは釈尊と龍樹との連がりを龍樹の姿勢に見出し、それにつづいて龍樹が大乗教の祖師としたわれ、その中に易行道を明かしたことを区別する。前段の破有無見までを第一部分とし、龍樹が釈尊の真意を伝承していることを示されたとするのである。天親以下は容易に見られるであろう。第二部分は各師の本願念仏に関する教説である。「スレバ」「称スベシ」などの前の句までである。この部分には親鸞が各祖師によって導びかれた内容が顕わされている。単なる教理解説ではなくて実践的意義、本願念仏が凡夫を度する功用を説明されたのである。このような部分においては主語をあやまりなくすることによって明確な念仏の意義の把握を容易にするのである。第三の部分は「スレバ」等の語以下の部分であって、念仏(行実践の

功用があかされ、法性之常樂、証妙果等の語があるが念仏の仏教的意義を顕彰し、念仏行が仏道なることを宣揚せるものと考えられるのである。この第三部は各章中において第二部に連続するよりも第一部を受けているとみるべきであろう。龍樹章を例にとれば龍樹が釈尊の教を如実に承けられて是故我常念とのべられているところに「憶念スレバ」と語られたとすることが、安樂国に生まれようとして憶念することよりも純である。また、顕示難行の二句は「歎喜地を証して安樂国に生ぜむと」したときの内面を説き示したところであって、実践義とすべきではないと考えられるのである。天親章の場合も、「帰命シタマツル」ことによりそうだった時はどうかと帰入功德云々があり往還の功德があることをいう。曇鸞章も楽邦に帰したもうことがあって、そこでは信心発があり、あらゆる衆生が化転するのである。道綽の場合は、唯浄土の一門のみが末代の凡夫の妙果に入れる道だと知らされて、この身のまゝに弘誓にあうのだとするのは次第がある。善導の場合は、仏正意を明かしたことによって阿弥陀仏建立の世界が開かれて帰入することとなり、実践義が第一部につながる。源信章も偏えに安養に帰し一切を勧めたこと、そこから唯仏を称すべしとなつ

ていく、そこに淳なるはたらきかけをみることができる。かようにみると第三部は第一部を具体的展開したものと見える。更に詳しくみると、第三部実践の意義を次の祖師の第二部の教説によって説き明かし肝要なる点を指摘する跡が伺える。龍樹の第三部は真宗念仏なる実践を概括せるところ、それを天親において実践のもつ意義を『大経』によって光闡し、莊嚴の世界と能帰の姿をあかしている。要するところ仏となるには一心帰命の他はないと知らされたのである。天親の第三部にいわれる功德は何によつて現在するのか、それは曇鸞の説き明かしたことにより知られ、報土の因果誓願に頭わすというのがそれであり、曇鸞は更にそうした功德のとは他力の用があつて、如来のまこと心、信心がしからしめるとするすなわち、凡夫が報土に往生するのは他力の信心であるとみちびかれるのである。曇鸞の第三部は問題となる言葉がある。証知と皆普化である。それは信心発して円満の徳号を専修するところにおのずから実証され、三信相続することに依り如来の大悲心に由つて如来の国土に住むこととなるのを教えられたというのである。道綽の第三部は単純明快な二句であるが、どうしてそうなるか、一生造悪のものとは善導章第二によれば如来の矜哀した

もうもの、その行者が弘誓にもうあうとは本願のなす因縁があらわれること、当然ながら本願弘誓のまゝに報土に往生し滅度にいたることとなるのである。光明と名号とのほたらきが有難く知らるるのである。善導の第三部は道綽のそれに比して凡夫人がさとりをひらくことにつき詳しく、かつ龍樹の第三部に比し理論的になっている。すなわち、弥陀仏の本願（龍樹）↓功德の大宝海（天親）↓大智海（善導）と凡夫救済の確実化が進んでおり、信心を金剛心と決して無碍なる弥陀の救済の用をなすと決定している。更には救済の相をみるに、法性を証する（天親）、皆普化（曇鸞）が抽象性を残しているのに対し、韋提と等しとして凡夫その身に無上のしあわせを証するとしている。これらには凡夫救済が具体的に示された実践義を明かされたのである。しかしここに語り得なかつたことがある。「所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須^{もち}うる」（散善義聖全、五三三頁）ということである。天親にも曇鸞にも基底に如来の作したもうことをいわれているが、それは法の作を認めるものである。それに対し善導は機の上に如来の作によるべきことを要請したのである。このことを確認し、須^{もち}いらないものはどうなるかを検討したとするのが源信で、その第二部

分があらわしている。専雜と報化との比較検討というよりも真証への念仏義の追求とみるべきで、かくかくの理由でというよりもわが身の救済を願成就の次元でつかもうとするものである。彼方での救済でなくわが身での救済をたずねるものである。これは善導の念仏行を深めた表現ではなからうか。そうした源信は安養に帰して極重惡人無他方便云々（往生要集・聖全一、八八二頁）と深き執心をもつて述べる。この源信章の第三部は凡夫を包むところの大悲をみつめ念仏するのである。このことの意義を源空章において真宗の教証がこの日本におこり、選択本願が惡世に弘まると述懐しているのである。

かくの如く、各々前祖師の第三部を次の祖師の第二部で意義をふかめて把握されることが認められる。そうした三部構成のつながりを見出されると、七祖の偈文は一師それぞれの羅列とはならない、そこに念仏実践の意義の展開がみられ、次第に領解の深まりが示されていると考えられる。すなわち、龍樹章では釈尊の仰せを聞きそのまゝに如来の御名を称するを示している。天親章、曇鸞章、道綽章では、称名することに存する内面を彰わしているといえよう。「回向を首としたまいて大悲心を成就するを得たまえり」（浄土論、聖全一、二七一頁）とか、

「己が所集の一切の功德を一切衆生に施与して共に仏道に向えしむる」（浄土論註、聖全一、三四〇頁）などに見る如く、願成就して阿弥陀仏となられてその願力が凡夫の機の中に董習してその用が凡夫に転化する、大菩提心といわれ願作仏心といわれるのはそのことを示しているのではないか。仏となるべき機のないものに仏となる用を成さしめるのである。その用を具する相が三信であつて道綽が丁寧におしえたと言われたのである。これら四章にあつては、本願力の法尔たる用が表面に語られていて、邪見憍慢なる惡人がどうされるかが明かされたのである。惡人のもつなんともならない機については仏となるべき活力の充足が解明されるに止まった。それが善導章以下に機自体のもつ活力が明かされた。機自体といっても本来の凡夫の機ではない、願力によって充滿されたものである。乾電池を必要とする電気器具には乾電池が必要である如く、惡衆生には如来の本願力が増上縁となつてのみ充滿される。本願力によって充滿された機の活動は三信相続していることにより、即ち矜哀をうけ光明と名号のいわれがあらわれて凡夫そのまゝで三忍を獲るのである。更に機の活動が正しく作動する、ただ仏を称する、そのとき仏の大悲回向の世界に住する実感を源信章に語

られ、最後に源空章にては以上を総括して選択本願が真宗の教証をもたらし、曇鸞、道綽が明白にした信心をもつて成仏の最高の因と結んだのである。

こうした一連の機の充実とその発動は蓮如の『御文』のなかに確認されるのであつて表現こそ違うがここに真宗の実践義があらわされているといえる。仰せのまゝに念仏する（龍樹章）のであるが、「おおようにきくにあらす」（御文三帖目六通聖典八〇三頁）、「南無阿弥陀仏の体をよくこゝろうるをもつて他力信心をえたるとはいふなり」（御文三の八聖典八〇五頁）と、これ天親曇鸞に相応する。つづいて「しかればこの阿弥陀如来をいかがして信じまいらせ」るか、「なにのわずらいもなく、もろもろの雑行・雑善をなげすめて、一心一向に弥陀如来をたのみまいらせて、ふたごころなく信じたてまつる」（御文三の四聖典八〇〇頁）のである。道綽にて示すところである。つづいて「そのたのむ衆生を光明をはなちて、そのひかりのなかにおさめいれおきたまうなり」とある。善導の光明名号その因縁を顕はしたところである。それにつづくところは、『御文』三帖の四、三帖の七（聖典八〇〇・八〇四頁）によつて知られるのである。すなわち『偈』では論理の如くよまれるのであるが、その内容は

実践義であると確認されるのである。

実践義であるとするならば五濁惡世にあるものの特色はどこにあるであろう。あらためて依釈分をみると、有無の見到始終して疾く往生することに気づかぬことがあげられる。『易行品』に出される難易二行とは扱い方が相異して、安樂に生まれようと難行の苦を顕示するのである。それにより易行道を信樂せしめ憶念することへと展開していることに注意させられるのである。そこで称名につながるのであるが、称名する行人には「是故我常念」（易行品・聖全一、二六〇頁）等はずかみ得ない。すなわち称名が真実なるものとふれあう仏道であることが顕わになつていない、完成された仏道であることに無知である。南無阿弥陀仏の体を知らないのである。親鸞も法然に出合うまではそうであつたであらう。何故か、修行実践は菩提心を發して修するのが常識であつて、称名に仏道成就の宗用のあることは難思の事態である。自力執心のすがたであり、他力回向の義につき全く不明であるところ、曇鸞によつて気づかされたのである。次の道綽によつては、道綽の苦難と自己反省を通して人間久遠よりの造惡的本性に氣づかせられたのである。聖道の道は單に貶するためのものではない、いよいよ自力の行に

よって消滅せんとした悪がいかに消し難いものであるかを知らせんとするものであったと気づかせた。文面では釈尊を去ること遙かにして、また起悪造罪をいえば暴風駛雨に異ならずとある、そこに親鸞は人間一生が悪を造り、正法の時を除いて永久に悪であることを見つけたのである。一生造悪をいい、浄土の法門が像末法滅を悲引するとうたう所以である。こうした自覚は仏道を知らぬ、如来の回向に気づかぬというのが見思の惑に沈むものであるのに対し、無明の惑を見つけたものである。

こうして無明なる悪までつきつめてゆくと見つけたところに触発的な展開がおこる。天台は第五時に仏智開会を説明する。それとは惑の状態は逆であるが、無明煩惱もったそのものがまるごと摂取の光、名号の義にいだかれる態がおこる。それを親鸞は「開入スル」と示し「正受金剛心」と宗体を顕わしている。しかし更に親鸞のころの中には依経分において「雖破無明闇貪愛瞋憎之雲霧云々」と指摘している如くに、機の上には不安定性が残る、一代仏教の中での念仏の真価を求めずにいるとして専横執心への論議が問われているのである。

このように探ってみれば、念仏実践の上にあつて救済の側面ばかりでなく、機の問題が問いつづけられている

ことが知られ、源空章にいたって無上の証道がいま盛んであることに気づかねばならぬと結び、速く涅槃にいたるには金剛の信心こそ入れしめるものであるとされるのである。

五、むすび

凡そ、機は考察した如くに行人の内面に隠れている仕組である。仏性が凡夫にとつてはあらわにはなっていないところの仏になる性というのとは異なる。また宿業とも異なる概念である。われわれは親鸞の誓願観をいうのに悪人正機と安易にいうことがある。教の対象としての意味でいう。しかし親鸞が「正機」といわれる内容を見るに、『化身土巻』に

即是未來衆生顯^ス為^ル往生正機^ノ也（真宗聖典三三二頁）

といわれるのは、善導の『序分義』に

如來息^{タマハバ}化衆生無^ル處^ニ歸依^ス 蠢々周障^{シテ} 縦横^ニ走^ル於六道^ニ（聖典全書一四九六頁）

とあるのによるのであつて、如来の化導の糸が切れれば帰依する姿もなくなり六道をうごめきあそびまわるのみで、そこには仏へという動きがなくなっているものの意

がある。そこをみつめる誓願であるところに正機といわれることが知られるのである。

『正信念仏偈』をふりかえりみると、仏へのうごきを發揮する引糸が切れているものに対して、仏へのうごきを引き起こすはたらきを感銘をもって語り、続いて修復されていくありさまを顕らかにしている。いいかえれば本願念仏を信樂し得ない人間自体を問い、その人間に如何にして本願念仏が相応するかをたずねるものといえるのである。過去の『正信念仏偈』をみるところには「帰命する」能動態をみていくものがあつたが、大行を明かす巻の続語であることに気づかぬものと考えるのである。

更に『正信念仏偈』の特質を明確にするに当り『念仏正信偈』を見るべきであろう。先輩方は同位に見ておられるが検討されねばならないであろう。『念仏正信偈』の依經分には親鸞の感銘というか領解というかそうしたものが示されていない、不可思議尊の体と用（無碍光の用）、そして凡夫への徳（難思光の益）があかされている。依經分にては各祖師の直かに称名されたということよりも浄土の教法を明らかにされ、それによってどのように証の世界が将来するかが語られている。具縛、煩惱成就凡夫人、逆悪、善悪凡夫人など悪機を挙げるが、そ

れらは教法の勝徳を顯示するためのことであつて機を云々するものではない。この意味において機をいう場合同日の論議とはならないのである。

『正信念仏偈』には興味深い課題がいくつも見出される。その中、光明と名号とによって凡夫が摂取されるという大行の因縁を解くことは重要課題の一つである。その課題の凡夫に即してのキーポイントは摂取されること、法に相応することにあると考えられ、機を問うところに解明の糸口が見出される。この度、その機を考察したのであるが、更に注意深くみつめていかねばならぬと考えられるのである。

註

- ① 仏教大系教行信証第一によると、六要鈔、香月院の講義他
- ② 拙者正信念仏偈の研究及び科文集参照
- ③ 如来会下 真宗聖典全書一卷二二三頁参照による
- ④ 大無量寿經 同右 二七頁・三一頁・参照による。
- ⑤ 観無量寿經 同右 六六頁参照による。
- ⑥ 拙書前出参照。

歎異抄における《トキ》の概念

西 田 真 因

目 次

序章 問題の所在

第一章 「トキ」の分析

第一節 日本語「トキ」の概念

第二節 文法的分析

第二章 隠喩としての死と再生

第三章 回心

結章 意味転換としての《解き》

注

参考文献

序章 問題の所在

本小論の目的は歎異抄の回心の概念の内的構造を明らかにすることである。その際の私の教学の方法は意味論

的方法である^①。回心とは宗教体験であるが、それを普通は心理的立場で捉え個人の心理作用として考えられている。また回心の類義語として信心という概念がある。この宗教用語としての信心についても心理的な感情として捉えられ、また一つの宗教的心境として捉える思考枠が伝統されてきている。例えば信心を敬虔感情、畏怖感情、崇敬感情、純粹感情として捉えられてきている。そこでは信心は感情の範疇に入れて考えられている。いままでは信心とは何かということが問われてはきたが、その問う方法そのものが問われたことがない。それは教学が方法的でなかったということであるが、——もつとも思惟、思考をしている限り方法的でないということはないことであって、つまりは自己の方法に無自覚で

あったというに過ぎないのであるが——、とにかく私は回心、信心を普通無疑問的に前提されているように心理的出来事として考えることははやでできなくなった。現代の教学の課題として回心が取り上げられるとすれば、その教学者自身の前提している人間観そのものが問われなければならないだろう。なぜなら、心理的出来事として捉えることができないという背景に近代の人間観そのものの破綻があるからである。私が最も苦悩したのはその問題であつたし、そしてその結果として開かれたのが《意味》の範疇である。小論ではそのことを詳述できないが、その立場から以下の分析を試みたいと思う。すなわち、回心を心理的体験としてではなく意味の体験として捉えるということである。したがって、《信心》とは意味体験である《》というのが第一、《回心》とは意味転換である《》というのが第二、これが私の信心と回心の定義である。そのことを以下の論述で明らかにしたと思う。

第一章 トキの分析

第一節 日本語「トキ」の概念

実はこのことを私に《開示》してくださったのが歎異抄の親鸞聖人であり唯円大徳であつた。その開示の契機

となった鍵語は「トキ」という言葉であり概念である。

歎異抄ではトキという言葉が使われている文例は十八例ある。トキは後で検討するように五つの意味があり、歎異抄ではそのうち三つの意味が使われている。なかでも私の教学の発端となったのは後序の「コノム子ヲヨクヨクオモヒトキ」の「オモヒトキ」の語である。これは「オモヒワキ（思ひ分き）」と同類の言葉で「オモヒトキ（思ひ解き）」という言葉である。トキとは「時」ではなく「解き」である。^②

ところでその分析に入る前にトキという言葉について考察をしておきたいと思う。トキは普通「時」という漢字をあてられているが、実はトキは日本語であり、漢字「時」の入ってくる以前の日本の無文字時代からあった基礎日本語である。

トキのトは乙類のトで「ぴったりとくっつく」という意味であり、漢語の「和」にあたる。キは甲類のキでキダ、つまり段々に分けるといふ意味である、トキは「ト・ク」という動詞の名詞化した言葉である。もとの動詞トクのクは「交フ」の義であつて「交替する」、「変化する」といふ意味である。したがってトクは「ぴったりとくっ付いているものをそうでなくすること」である

という（清水秀晃著『日本語語源辞典』）。要するにトキ、トクの原義は「ぴったりとくつ付いているものをそうではなくすること」という意味である。言ってみれば、混沌としている状態を分節化することがトク、トキである。

その「トク・トキ」がその用いられる意味場と文脈に応じて次の五つに意味変化する。

(1)・トキ（時）——物理的時間としての時。(2)ト（解）キ——「つるばみの衣とき洗ひ」（万葉集三〇〇九）のように、縫い糸や結び目をほどく、ある状態から別の状態へと解体していくという意味。(3)・ト（溶・融）キ——「袖ひちてむすびし水の凍れるを春立つ今日の風やとくらむ」（古今集二）のように、これもある状態から別の状態へと変化・変容していくときの変化・変容の変わり目。(4)・ト（積）キ——「王の所愛の子は今までに求むるに獲ずと雖も、久しからずして当に來至してむ」とまをして、以て大王の憂へを積きき」（金光明最勝王經平安初期点）のように、そのトキは心の憂いの状態をはれの状態へもつていく。(5)・ト（説）キ——「仏のいとうるはしき心にてとき置き給へる御法も」（源氏物語蜚蜚卷）のように、ものごとの意味の筋道、道理を解いて述べることに、以上の五つである（例文は『岩波古語

辞典』参照）。すなわち「トキ・トク」には意味として漢字をあてると、(1)時、(2)解き、(3)溶（融）き、(4)積き、(5)説き——等々の意味があるということである。

第二節 文法的分析

歎異抄の冒頭の、「弥陀ノ誓願不思議ニタスケラレマヒラセテ往生ヲハトクルナリ」ト信シテ念仏マフサントオモヒタツコ、ロノオコルトキ、スナハチ摂取不捨ノ利益ニアツケシメタマフナリ」（蓮如本）の「念仏マフサントオモヒタツコ、ロノオコルトキ」の「トキ」を文法的に分析してみると、この「トキ」は活用語の連体形および格助詞「の」に接続する名詞「とき（時）」が接続助詞的に用いられている。そして前件が後件を成立させるための条件となることをあらわしている。この「トキ」という言葉は今までどのように領解されてきたか。

歎異抄の代表的注釈書でみると、多屋頼俊氏は「阿弥陀仏の不可思議な誓願にたすけられ奉つて、必ずお浄土へ生まれるのである、と信じて、南無阿弥陀仏と称へよう、と思ふ心が起ります時、その時すでに、阿弥陀仏は全き救ひの中に摂め取って下さるのであります。」というように訳されている^③。また姫野誠二氏は「弥陀の誓願の人智のほかなるおはからいによって、往生がとげられる

のだと信じて、念仏を唱えたてまつろうと思ひ定めるとき、即時その場で、如来はわれらを救ひ取つて見放つ無き御利益に浴せしめたまうものである。」というように訳されている^④。さらにまた、安良岡康作氏は「……念仏申さんと思ひ立つ心の起る時」というように本文に「時」の漢字をあてられている。そして現代語訳では「……念仏をとなえようと思ひ立つ心が生ずるとき」というように訳されている^⑤。このように、多屋、姫野、安良岡の三氏はこの「オコルトキ」のトキを訳すとき、「心が起ります時」、「思ひ定めるとき」、「思ひ立つ心が生ずるとき」というように訳して、その内的に潜在している意味脈としては仮定的条件をあらわしているように訳されている。したがって「時」、「とき」、「とき」というように「とき(時)」という言葉を使われているが、その意味内容は「の場合に」、「の状態の場合に」という意味をあらわしている。

しかし文法的にはそうであっても、この歎異抄の信心の意味場においてはこの「トキ」は大変重要な意味をになった語なのである。「コ、ロノオコル」というそこに「オコル」という心の運動・状態のある出来事が起こる時は何時であるかという問いが内在しているからである。

つまり、構文としては前件が後件を成立させるための条件となっているのであるが、その構文の深層に、その後件が成立するのは何時かという問いが隠れており、その問いへの答えとしてこの文が生まれてきているのである。つまり「摂取不捨ノ利益ニアツケシメタマフ」のは何時なのか——「救いの時」は何時かという問いが主題として深層に横たわっているのである。だからまた次の「……オコル・トキ・スナハチ……」の「スナハチ」は接続詞として「そのとき」に救いが成り立つというように受け取らなければならないのである。歎異抄の解説書によつては「即座に」、「直ちに」という副詞として見たり、また「何かをしてすぐさま、即刻」という意味から「当座」、「直後」の意味の名詞として捉えられたりしているが、そうではなくて、「そこで」という接続詞として捉えるべきであろう。

言い換えると、この冒頭の「『弥陀ノ誓願不思議ニタスケラレマヒラセテ往生ヲハトクルナリ』ト信シテ念仏マフサントオモヒタツコ、ロノオコルトキ、スナハチ摂取不捨ノ利益ニアツケシメタマフナリ」という命題の深層に論理構造として第一、何時救いは成り立つかという問いが発端としてあり、第二にその問いから、その答え

を求め待っているという持続がある。そして第三に「わかった」という、その問いの解かれる体験がくる。そういう論理構造が深層に横たわっているのである。その深層の構造から見たとき、その「トキ」は意味体験としての「トキ」である。すなわち《解き》である。それは時間の範疇における「時」ではなく、意味の範疇における《解き》である。たしかに「オコル」のは心的行為であるから時間の範疇であり、したがって「時」であるが、しかし「念仏マフサントオモヒタツコ、ロ」が「オコル」のは意味の転換が「オコル」のであり、したがって《解き》なのである。実は、この《解き》としてのトキは「弥陀ノ誓願不思議ニタスケラレマヒラセテ往生ヲハトクルナリ」ト信シる「信」のところに潜在的に成立しているのである。その「信」の成立が《解き》の体験なのである。

第二章 隠喩としての死と再生

親鸞聖人は弥陀の誓願の御言葉を受信する信心について、「信受本願前念命終、即得往生後念即生（本願を受ずるは前念命終なり。即得往生は後念即生なり）」（愚禿鈔）巻上）と言われている。これは『大無量寿經』の

本願成就の文を善導大師の「前念命終後念即生」（往生礼讃偈）の言葉を借りて読まれたのである。本願成就の文の「諸有の衆生、其の名号を聞きて、信心歓喜せんと乃至一念せん」という文章は「信受本願」であり、「至心に廻向したまへり。彼の国に生れんと願すれば、即ち往生することを得て、不退転に住せん。唯、五逆と誹謗正法とを除く」という文章は「即得往生」である。

この本願成就文の「信受本願」を「前念命終」に、「即得往生」を「後念即生」に当てて領解された。しかし、ここで重大な位相の変換がある。開悟院靈蹤師が「コノ前念後念トハ、礼讃ハ当益ニ就テ顕ス。念仏ノ行者臨終ノ前念ニ命ヲハルナリ。後念ニ即チ浄土ニ生レルト。当益ニ付テ顕シ玉フ。」と解釈されているように、善導大師は「前念命終・後念即生」を肉体の生死という位相で考えられていた。ところが聖人は弥陀の本願の御言葉を受信する信の一念を「前念命終」とされた。弥陀の誓願の御言葉を受信する信心に因って摂取不捨の利益にあづけしめられ、現生正定聚に入る。その出来事が往生が定まること、つまり往生決定であり、聖人はその往生が定まることを「即得往生」と言われる。開悟院靈蹤師は「コレヲ吾祖般舟讃ニヨリテ、随宜転用シテ現生ノ利益トス

ル^⑧」と解釈されている。すなわち弥陀の誓願の御言葉を受信する信の一念がまさに「即得往生」であると言える。つまり「信受本願」がすなわち「即得往生」である。しかしその「信受本願」は「即得往生」であることを平面的な概念の同意味として示すのではなく、その事柄自体の内的構造を動的に表現するために、善導大師の「前念命終・後念即生」という概念を、その善導の『往生礼讃』のコンテキストから切り離して持つてこられたのである。つまり「前念命終・後念即生」という句が内包している概念は死と再生ということである。その死と再生という命の動態を概念している句を借りて、自己の捉えられた「信受本願・即得往生」という本願成就文のダイナミックスを表現せんとされたのである。

「前念命終」の概念は死のことであるから「本願を信受するは前念命終なり」とは、「本願を信受すること」は死ぬことであるということである。ところが字義通りでは「本願を信受する」とは信心の成立である。とすれば、その信心の成立を聖人は「死」として捉えられたということである。ではその「死」んでいくものとは何か。次に「即得往生は後念即生なり」というテーゼは何を意味しているか。それは「即得往生」も「後念即

生」も再生の概念を内包している。あるいは逆に言えば、「即得往生」を「後念即生」と同定されたが故に、「即得往生」という言葉の持っていた再生の概念が「即得往生」という言葉の中へ流入して来た。そこで「即得往生」は「信受本願」の出来事のもっている一瞬の世界の転換を表現することになったのである。したがって、「信受本願即得往生」は「信受本願」が「即」、「得往生」なのである。言い換えれば、本願を信じ受け容れることが即ち往生を得ることなのである。本願の信受とは仏との出会いであり、仏の世界の発見である。したがって、その本願の信受が即、「得往生」なのである。聖人が善導大師の言葉を借りて表現されたのは、そのことを告知したかったのであろう。

覚如上人はこの「即得往生」について、「仮令（左訓Ⅱタトヒ）、身心のふたつに命終の道理、あひわかるべき歟。无始よりこのかた生死に輪廻して、出離を希求し、ならひたる迷情（左訓Ⅱマヨヒノコ、ロ）の自力心、本願の道理をきくところにて、謙敬（左訓Ⅱヘリクダリウヤマフ）すれば、心命つくるときにてあらざるや。そのとき摂取不捨（左訓Ⅱヲサメトリテステタマハズトナリ）の益にもあづかり、住正定聚のくらゐにもさだまれ

ば、これを即得往生といふべし。」と言われ、また「この娑婆生死の五蘊所成の肉身、いまだやぶれずといへども、生死流転の本源をつなぐ自力の迷情、共益金剛心の一念にやぶれて、知識伝持の仏語に帰属するをこそ、自力をすて、佗力に帰するともなづけ、また即得往生ともならひはんべれ。」と言われている。

さらに「善惡の生処をさだむることは、心命のつくるときなり。身命のときにあらず。しかれば臨終（左訓Ⅱノゾムヲハリニ）を期すべからざる義、道理、文証あきらけし。」^⑪と言われており、覚如上人は「心命」と「身命」に分けて考えておられる。「身命」という言葉は親鸞聖人も「一心に唯仏語を信じて身命を顧みず」（『教行信証』信巻・引用）、「今生に法を敬ひ人を重くし身命を惜まず」（『教行信証』化身土巻・引用）に出ており、また『歎異抄』の第二条にも「各々十余国のさかひをこえて身命をかへりみずして」と出てくる。しかし「心命」という言葉はない。^⑫これは覚如上人の造語であったのであろうか。とにかく上人は「即得往生」は心命の尽きるときであって身命の終わりではないと言われる。しかもその心命の「死」とは、言い換えれば「生死流転の本源をつなぐ自力の迷情」の「死」であると言う。したがって、

本願の信受によって「死」んでいくものは、実はこの「生死流転の本源をつなぐ自力の迷情」である。ところで、この心命の「死」の「死」はもちろん生物的死ではなくて隱喩である。

また覚如上人は『口伝鈔』第十四条で、親鸞聖人の吉水時代における小坂の善恵房との「鉢失不鉢失往生」の論争についても書きしるされている。^⑬これで見ると覚如上人は「往生」とは何時なのかというテーマについて相当関心が深かったらしく思われる。善導大師ならびに浄土教の諸師方が「往生」を身命の終わりとしてイメージされていたのに対し、覚如上人は親鸞聖人の解釈を基礎にして「即得往生」は身命の終わり、つまり臨終ではなくて、心命の終わりであるということをはっきりさせられた。これはある意味で画期的な認識であった。心と身とに分けるといふ認識の枠組みを提起していると同時に、「往生」は心の問題であるということがこれによってはっきりしたからである。善導大師ならびに浄土教の諸師方が心身未分化な古代・中世的世界にいたのに対して、聖人の現生正定聚を通して、覚如上人は心と身との分離という近代的な人間観に近づいていたといえよう。ここに「往生」の問題——つまり真宗における宗教的問題を

「心」の問題として解釈していく道が開かれたといえよう。浄土教の中心テーマであった「往生」の問題が「身」の問題ではなく、「心」の問題として問われることになった。つまり、「信心」・「安心」の問題として問われ、内面的問題となったのである。これは真宗信心史において画期的な意味をもっている。そして、この心と身との区分が近代人に親鸞が受け入れられ易かった大きな原因であろう。しかし、この「心命」と「身命」の二分法そのものが現代では実は躓きの石となっているのである。そこに再度、回心、信心の問題が根本的に問い直されなければならない理由がある。そこで問題となるのは「心」をどのように領解するかということである。

第三章 回心

親鸞聖人は「廻心といふは自力の心をひるがえしすつるをいふなり」(『唯信鈔文意』)と言われる。この定義の基本要素をとれば二つの短文と一つの複文に分解できるだろう。第一は「廻心といふは自力の心をひるがえす」という文であり、第二は「廻心といふは自力の心をすつる」という文である。第三は「廻心といふは自力の心をひるがえし、すつる」という文である。この定義の中心

の語彙は「自力の心」、「ひるがえし」、「すつる」という三つの言葉である。

そこで先ずさきに「ヒルガエル(自動詞)・ヒルガス(他動詞)」という基礎日本語を見てみると、「ヒル」の「ヒ(平)」は「薄く平らなもの」である。「ヒルガエシ(平返し)」はその薄く平らなものを返すという意味である。「ひらりと裏返る」・「くるりと転換する」という状態を言語化した言葉である。『名義抄』では漢字の翻・飄・飜があてられている。また改があてられるときもある。次に「スツル」の「スツ(他動詞)」という基礎日本語を見てみると、スは「すばまる、つづまる」の意味で、「ス・ツ」は「ものごとを要約するために不要物を捨てること」であるという。ス・ツには漢字の棄・捨があてられる。(『日本語源辞典』参照)。

第一の「廻心といふは自力の心をひるがえす」という文を見てみると、「自力の心」を「ひるがえす」のであるから、例えば今ここに一枚の紙があつて、「ひるがえし」と言えば表が出ていたのを引つ繰り返して裏を出したということになるように、いままで「自力の心」を表に出していたのを「ひらりと裏返して」裏を出したという映像的な概念となるであろう。また第二の「廻心とい

ふは自力の心をすつる」という文では「自力の心」というモノが有って、それを「捨てる」という、これも映像的な概念となる。さらに第三の「廻心」といふは自力の心をひるがえし、すつる」という文では、これらの両者の映像が併さっている。第一では「自力の心」は一枚の紙のようなモノに見立てられ、それを裏返すという映像で捉えられ、第二は「自力の心」は一つのモノに見立てられて、それを捨てるという映像表現となっている。そこで第三では、その両者の映像を一つにすると、――動作・状態の範疇が違うので一つにはできないのであるが、無理に結びつけてみると、「自力の心」をひるがえすという動作・状態の映像と捨てるという動作・状態の映像とが併置されていることになる。

このように「ひるがえし」と「すつる」という動詞自体のもっている概念から影響をうけ、規制をうけて、意味的には「自力の心」はある一つのモノとして実体的、映像的に概念されるということになる。――そこから、回心はさまざまな誤解と混乱をもたらしてきたのであり、私自身も最も苦しんだところである。なぜなら、言葉の字義通りに取れば心というモノが何か紙のようなモノとしてあって、回心とはそれを引っ繰り返すというように

とれるので、自分が自分で自分の「自力の心」を引っ繰り返して「他力の心」にするというように受け取られるからである。そうすると、では自分の「自力の心」を引っ繰り返している自分は何なのか。また自分の「自力の心」を捨てる自分はなにものか。そういう問題が出てくるのである。

唯円大徳は「回心」を定義して「一向専修ノヒトニオイテハ廻心トイフコトタ、ヒトタヒアルヘシ ソノ廻心ハ日コロ本願他力真宗ヲシラサルヒト弥陀ノ智慧ヲタマハリテ日コロのコ、ロニテハ往生カナフヘカラストオモヒテモトノコ、ロヲヒキカヘテ本願ヲタノミマヒラスルヲコソ廻心トハマフシサフラヘ」(第十六条)とされている。親鸞聖人の「自力の心」にあたるのはここでは「日コロのコ、ロ」・「モトノコ、ロ」であろう。

ところで、親鸞聖人は「自力」ないしは「自力の心」について、「自力といふは、わがみをたのみ、わがころをたのみ、わがちからをばげみ、わがさまざまな善根をたのみ」コトであり、その心が「自力の心」であると言われ、また「自力のころをすつ」といふは、やうやうさまざまな大小の聖人、善悪の凡夫の、みづから身をよしとおもふころをすて、みをたのみず、あしきころ

をさかしくかへりみず、またひとをあしよしとおもふころをすてて」と言われているように、「自力のころ」とは「みづからが身をよしとおもふころ」であり、また「みをたの（む心）」であり、「あしきころをさかくかへりみ（る心）」であり、「ひとをあしよしとおもふころ」である。とすれば、自力という概念は聖人の定義からわかるのであるが、さきほど見たように「ころ」をモノとして概念すると、この「自力」の定義と微妙にズレが生じてくるのである。そこでどうしても「ころ」とはなにか、その概念を探究しなければならないことになる。

「ココロ」という基礎日本語は理性、感情、意志、想像、記憶、意識、判断、決意、推理、推測、気分、情緒、思慮分別、精神、魂、思考、意図、企て、その他、人間のあらゆる精神活動の全体を総合して言う言葉である。また同時にそれらの個々を個別的に指して言う言葉でもある。したがって、それぞれの文脈によって読み取っていかねばならない。しかし普通、「ココロ」は感情的な意味で使われることが多いので、「ココロ」というとつい心理的な情として受け取るという傾向が強いのはなかろうか。しかし、例えば「ころころ通う」と言われ

ると意味が通じ合うということで、思う思い——つまり認識のことである。また「ころより」というと「自分の考えで」「思いなしから」という意味となる。「ころを得」とは意味を理解するということであり、情よりも知のはたらきの方を指している。聖人の「ひとをあしよしとおもふころ」は「思ふ思ひ」であり、第一次的には知のはたらきであろう。感情はその思う思いに付着しているのである。例えば自分を裏切ったと思う思いがあるから怒りの情がわくのである。その思う思いが変わることによって、その思いに伴っていた情も変わっていく。その意味で私は「ココロ」を心理的な情（ころ）としてではなく、知的な意（ころ）として受け取る。あるいは、より正確には知的な意（ころ）に心情的な情（ころ）が付着しているのであるが、その情（ころ）の方よりも意（ころ）の方に焦点をあてて「ココロ」を受け取るということである。「ココロ」は極めて多義的な言葉であると同時に、このように多重的な意味を内包した言葉である。それは実際の「ココロ」が文節化しえない、一体とした混沌であることと対応していると言えよう。

結章 意味転換としての《解き》

私は以上の理由によって、「コ、ロ」とは自然と世界と自己との関係構造を体系的に認識している意味世界であり、一つの《意味体系》であると定義する。したがって唯円大徳の用語である「日コロノコ、ロ」・「モトノコ、ロ」の「コ、ロ」とは心理的な「心情」ではなく「意」であり、それは《意味体系》であると領解する。「日コロノコ、ロ」・「モトノコ、ロ」とは自己の欲望を基本とした日常の意味体系である。そして、それを「ヒキカヘテ」、「本願ヲタノミマヒラスル」ことになったその「コ、ロ」とは回心の信心であるが、それが新しい意味体系である。その意味転換はどうして起こるかというところ「弥陀ノ智慧ヲタマハリテ」起こるのであると唯円大徳は言われる。つまり弥陀の教えに《教え》られて、その意味転換が起こる。この意味転換が「回心」である。つまり回心とは《意味体系》を転ずるということである。古い意味体系を転じて新しい意味体系になる。これが回心ということである。その回心は「弥陀ノ智慧ヲタマハリテ」起こるのであると言われるところに注意しなければならない。ここが要である。その「弥陀ノ智慧ヲタマ

ハリテ」起こる転換は知の転換である。知の転換とは具体的・事実的には意味の転換である。

「弥陀ノ智慧ヲタマハリテ」解かれる《解き》、それが信である。信はいろいろな言われるが、私は信とは意味の解かれる《解き》であると定義している。「回心の信心」とは回心した信心ということではなくて、回心が信心の内容なのである。つまり、信が回心の出来事なのである。信心の意味の解かれる解きの体験が《わたくし》の回心である。それはいままでの意味体系が新しい意味体系へと一変する。その回心の時に《解き》ということがあるのである。親鸞聖人が「本願を信受するは前念命終なり、即得往生は後念即生なり」と言われたのは、この「信」の体験であり、したがって「信」の《解き》の体験について言われたのである。^⑬体験はいつでもという時と場所の範疇に規定されている。しかしそれは体験の基礎的条件であって、それだけが体験の全てではない。むしろその体験の内容こそが体験の体験たる要件なのである。回心においては体験のかなめはその内容なのである。歎異抄の信心は「『弥陀ノ誓願不思議ニタスケラレマヒラセテ往生ヲハトクルナリ』と信シ」る「信心」である。そこに既に歎異抄における信の内容が明示されて

いる。「弥陀ノ誓願不思議ニタスケラレマヒラセテ往生ヲハトクルナリ」ということが信の内容である。この内容が解かれる「解き」の体験が信であり、回心である。この「意味の解き」の体験とは仏の教えられる「教え」に出遇うことであり、その「教え」をいただくことである。弥陀仏の「教え」とは言語ではなく「意味」である。「意味」が「開示」されることである。弥陀仏の教えられる「教え」は全く直接「意味」として教えられるのである。

この第一条の「トキ」はもし「時」という側面から捉えるならば単なる時ではなく、信心の意味の解かれる「解き」の「時」なのである。またその体験の内容そのコトを捉えれば「解き」なのである。信心にとって重要なのはその体験の「時」ではなく「解き」である。時は存在の形式であるから、あらゆる存在はそこにおいて成り立つのであるが、その故にかえってその時は条件となつて、主体とはならないのである。その時において生きられる信心の意味の解かれる「解き」こそが主体となる。第一条の「トキ」は「時」における「解き」という「トキ」なのである。〔1989年7月13日〕

註

- ① この「意味論的方法」というのは、誰かの意味論に依拠しているわけではない。私は私なりに「意味論」を考えている。いわば、以下の分析がその理論と方法の適用であると言える。
- ② 「オモヒトキ」（後序）の「トキ」を「時」と領解されている例もある。
- ③ 多屋頼俊著『歎異抄新註』、法蔵館、昭和十九年第二版第一刷発行。三頁。
- ④ 姫野誠二著『歎異抄の語学的解釈』、あそか書林、昭和三十八年初版第一刷発行。八十四頁。
- ⑤ 安良岡康作著『現代語訳対照歎異抄』、旺文社、昭和四十九年初版第一刷発行。十二・十三頁。
- ⑥ 親鸞「愚禿鈔」（『真宗聖教全書』二、宗祖部。四六〇頁。）
- ⑦ 開悟院靈暉師「愚禿鈔聞書」卷上（『真宗大系第十八巻・一〇〇頁』）。
- ⑧ 開悟院靈暉師、前掲書、一〇〇頁。
- ⑨ 覚如「最要鈔」（『真宗聖教全書』三、列祖部。五二頁。）
- ⑩ 覚如「改邪鈔」（『真宗聖教全書』三、列祖部。八七・八八頁。）
- ⑪ 覚如「最要鈔」（『真宗聖教全書』三、列祖部。五二頁。）
- ⑫ 『親鸞聖人著作用語索引』（『教行信証の巻・和漢選述の巻』）参照。
- ⑬ 覚如「口伝鈔」第十四条（『真宗聖教全書』三、列祖部。

二二～二三頁。）

⑭ 親鸞「一念多念文意」(『真宗聖教全書』二、宗祖部。六一四頁。)

⑮ 親鸞「唯信鈔文意」(『真宗聖教全書』二、宗祖部。六一八頁。)

⑯ 曾我量深師の「信に死し願に生きよ」と関係するが、いまは紙数の都合でふれない。

〔参考文献〕

- (1) 『時代別国語大辞典』(上代編)、三省堂。昭和四十二年。
- (2) 松村明編『日本文法大辞典』、明治書院。昭和四十六年。
- (3) 『日本国語大辞典』第十四卷、小学館。昭和五十年。
- (4) 『古語大辞典』、小学館。昭和五十八年。
- (5) 『角川古語大辞典』第二卷、角川書店。昭和五十九年。
- (6) 『岩波古語辞典』、岩波書店。一九七四年。
- (7) 清水秀晃『日本語語源辞典』、現代出版。一九八四年。
- (8) 森田良行『基礎日本語』第一卷、第二卷。角川書店。昭和五十二年。
- (9) 『ことばの意味』第二卷、平凡社。昭和五十四年。

清沢満之の分限の自覚について

—親鸞の宿業観の歴史的一展開として—

龍 弘 信

はじめに

自我意識、自力我執を持つ人間における最大の不幸、それは、自己が今現に自己としてあるという、その決定的な事実を容認できない、自己の主体及びその環境という現実に対して、何としても承服できない、という一点であろう。私はそこに、『観無量寿経』における韋提希の「愚痴」と、『涅槃経』における阿闍世の「悔熱」とを想起せずにはいられない。

その子阿闍世に幽閉された韋提希は、釈尊に向かって、
世尊、我宿何罪^{ムカノアリテカ}生^{メル}此^{コノ}惡子^{アクハコ}。世尊復有^{リテカ}
何等^{ナニ}因縁^{インエン}、与^ヨ提婆達多^{デバダタ}、共^ニ為^ス眷族^{ケンリツ}。

(真宗聖教全書Ⅰ—五〇頁)

と号泣して問うた。善導がこの文を、

我自^リ一生^{シヨウ}已^ニ来^キ、未^ダ曾^テ造^ラ其^ノ大罪^{ダイサイ}。未^モ審^シ、宿業^{シュクゴフ}因縁^{インエン}有^リ何^{ナニ}殃咎^{ヤウコ}、而^{シテ}与^ヨ此^{コノ}兒^ニ共^ニ為^ス母^ボ子^シ。此^{コノ}明^{ミョウ}夫人^{フジン}既^ニ自^リ障深^{ショウシン}、不^レ識^シ宿因^{シュクイン}。今^{イマ}被^レ兒^ニ害^{ガイ}、謂^フ是^レ横^{コウ}来^{ライ}。

(真聖全Ⅰ—四八四頁)

と注釈しているように、ここにはどう考えても答えのない問いがある。「何故自分は今の自分ではないのか。何故自分はこのような苦しみに、責め苦を味わねばならないのか。自分に何の罪があるというのか。」という問いに対しては、どれ程論理的思索を駆使しても答えは見つからない。たとえ何らかの解答を見付け出しても、決してそれを首肯、甘受し得ない人間感情が残る。「いまだかつてその大罪を造らず、未^{いふ}審^シ」(「逆害が」

横に來れり」としか思えない韋提希の感情を、善導は的確に言い当てている。表面上は理性で自分自身を納得させてはいても、その内奥には、このような声なき声、怨嗟の聲が満ち満ちている。善導が聞いた「愁歎の聲」^①とは、この「障り深くして宿因を識ら」ぬ愚痴の嘆きに他なるまい。

また、その子阿闍世においては、自らのなした行為の意味を明確に理解しているだけに、苦痛は深刻である。誰に責任を転嫁することもできない。いかに自己を正当化する論理（六師の教え）を耳にしても、何一つ救われない。自らの良心の呵責からは逃れられない。正法の父を殺した後悔と、その業報としての墮地獄への恐怖という、「悔熱」によって心身を蝕まれ、責め苛まれている。この韋提希母子の懊悩に象徴される、人間の、人間ならではの嘆き、問いかけに対して、一つの解答を提示したものが、宗祖親鸞の「宿業観」「宿業の自覚」であると言えよう。

親鸞の宿業観に関する子細な検討は、今回の主題でないため省略するが、いわゆる「宿業の自覚」とは、現世が過去世の業因によって決定されるという消極的な諦めを意味するものではなく、今現に自分自身としてここに

ある自己が、無限の過去を背負った業の果報としての限定の中にありつつ、しかも自由であるという自覚、自己覚知である。そして、このような覚知は、如来の本願との値遇においてのみ起こるものであり、無限に現実を解釈して嫌悪し続ける自我意識を、如来の智慧の光明に破られ、本願の大悲の内にあることを感得して、自己の現実に落在して、初めて業の繫縛を離れるという、機の深信の自覚に他ならない。言い換えるならば、この自覚は、宿業という歴史的、社会的限定の中で人間がいかにして自由であり、平等であり得るのかという問題に対して、本願の信という立場から応答したものであるとも言えよう。

そして私は、明治三十四年以降、雑誌『精神界』等に表明された清沢満之の精神主義こそが、宗祖親鸞の「宿業の自覚」の、近代における再展開、再発見ではないかと考える。精神主義の信念における、「宿業の自覚」の等流的性格は、「分限の自覚」という語によってその特徴が語られている。満之自身によってその自覚は、『当用日記』巻尾に、

我等の大迷は如来を知らざるにあり。

如来を知れば、始めて我等に分限あることを知る。

乃ち、我等の如意なるものと、如意ならざるものとあるは、この分限内のもと分限外のもとあるが為也。

然るに、我等は始めより何が分限内のものにして、何が分限外のものたるやを知らず。

此によりて、苦楽の感情なるものあり。苦は分限外のものに附随するより起こり、楽は分限内ものものに從属するより起こる。

(Ⅶ―四八六頁)

と、記されている。満之はこの知見を、同じ『当用日記』巻尾の明治三十五年五月末日付の記述、通称「往事回想」に、

三十一年秋冬の交、エピクテタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え、

(Ⅶ―四七五頁)

と彼自身が記した、『エピクテタス語録』との邂逅を通して獲得したのである。満之自身、「余の三部経」と称して、『歎異抄』『阿含経』とともにこの『エピクテタス語録』を座右の書としたのであるが、『エピクテタス語録』に現われた、如意なるものと不如意なるものと并別を思想的触媒として、『歎異抄』の語る機の深信としての宿業の自覚を、分限の自覚として獲得し、その信念を

広く世に問うたものが満之晩年の精神主義であったと言えよう。

『エピクテタス語録』との出会いによって満之に獲得された信念、分限の自覚の特色は、端的に言えば「如意なるものと、不如意なるものとの區別を明らかにすることによって、絶対自由への道が開かれる」ということであるが、この如意なるものと不如意なるものとの峻別は、関根仁応、稲葉昌丸、井上豊忠等に宛てた書簡や、満之が、明治三十一年八月十五日から翌年四月五日まで記した日記『臘扇記』の記述等に多々表明されている。私には満之のこの峻別が、単なる我執による取捨選択であるとは決して思えない。

満之の信念はまた、その生前死後を問わず、多くの批判、疑難に取り巻かれたものであった。生前においては「アキラメ主義」「退歩主義」「隱遁主義」「消極主義」、あるいは「本能満足主義との酷似」(曾我臨水)「羸弱思想の流行」(境野黄洋)、そして近年では「のっぺらぼうの現実肯定」(福島寛隆)といった批判がある。これらの批判に共通するものは、不如意の現実―倫理道德の実行の不可能さや、改変し難い国家悪・社会矛盾―への無批判無条件の首肯を勧めるもの、という精神主義理解で

はないかと、私には思われる。私は、これらの満之批判を手掛かりとして、清沢満之の精神主義の信念、分限の自覚について改めて考察していきたいと思う。

本論文では、満之において如意不如意と弁別されたものがそれぞれ何であるのか、その弁別が何によって成り立ったのか、そして分限の自覚に立った人間の上的にどのような境地が開けるのか、等の観点から、満之の分限の自覚を考察し、親鸞の宿業観を考える上での手掛かりとしていきたい。

一 満之における分限の自覚

イ 如意不如意の弁別

エピクテタスによって弁別された如意なるものと不如意なるものとは、『臘扇記』明治三十一年十月十二日の記述において、

如意なるものは、意見、動作、及び欣厭なり。不如意なるものは、身体、財産、名譽、及び官爵なり。

(中略) 疾病死亡貧困は不如意なるものなり。

(Ⅶ—三七一頁)

として抜き書きされているが、満之においては、如意自在なるものは畢竟自己の「意念」のみであると、はやく

に了解されている。十月二十四日の

此の如く四顧茫々の中間に於いて、吾人に亦た一団の自由境あり。自己意念の範圍即ち是なり。

(Ⅶ—三八〇頁)

等の記述がそれである。

エピクテタスにおける如意なる「意志」とは、
 虐主は何をか鎖かんとする、脚のみ。渠何をか奪わんとする、首のみ。渠の鎖ぐを得ず奪うを得ざるものは何ぞ。意念是なり。

(稲葉昌丸宛書簡／Ⅶ—二十四頁)

という、人間の自由意思を指す語句であるが、満之においては何を意味するのであろうか。

吾人は一個の靈物なり。ただそれ靈なり、故に自在なり。(意念の自在あり。)ただそれ物なり。故に不自由なり。(外物を自在にする能わざるなり。)しかもかの自在とこの不自在と、共に、皆絶対無限(他力)の所為なり。共にこれ天与なり。吾人はかの他力に信順して、以て賦与の分に安んずべきなり。

(中略)

我にあるものは、我得て之を左右するを得。是れ意念を云ふなり。

彼に在るものは、我得て之を左右する能はず。是れ身、財、名、爵（名利、爵禄、死生、疾病）を云ふなり。（中略）

彼に在るものに対しては、ただ他力を信すべきのみ。我に在るものに対しては、専ら自力を用うべきなり。而も此の自力も亦た他力の賦与に出づるものなり。

（Ⅶ―三七六―七頁）

これら十月十八日、十九日及び二十一日の記述にあるように、『エピクテタス語録』披閲当初は満之も如意不如意もしくは分限を、自己の所作、能力の及ぶ範囲の内外として記しており、ここに現われる「意念」とは自由意思の意味で用いられている。そして如意不如意の事実全体が「絶対無限（他力）の所為」「天与」とし、自分に属するものには自力を用い、属さないものには他力を信ぜよとしている。このような自力他力、もしくは天、絶対無限の了解に対して問題を感じないわけではないが、そのことは後に触れる。

『エピクテタス語録』披閲当初、意念を自由意思の意味で用いていた満之であるが、思索推究が進むにつれ、宇宙万有の千変万化は、皆これ一大不可思議の妙用に属す。（中略）色香のみならず、吾人自己其物

は如何。其の從來するや（生之所從來）、其の趣向するや、〔死之所趣向〕、一も吾人の自ら意欲して、左右し得る所のものにあらず。只だ生前死後の意の如くならざるのみならず、現前一念心の起滅も亦た自在なるものにあらず。吾人は絶対的に他力の掌中にあるものなり。（傍点筆者・Ⅶ―四一七―八頁）

とあるように、自己の生死をも含んだ眼前の現実全体が不如意であり、起こっては消える様々な想念もまた意のままにならぬものであると押さえられていくのである。

□ 「真に自己なるもの」の探究

今現在の一瞬の心の動きさえも不如意であると看破した満之の思索は、「真に自己なるもの」の探究を通してさらに展開し、自己の意の自在にならぬものを、「我れ已外のもの」^③、すなわち「外物」と捉え、自己と外物他人との弁別が続いて、自己自身を真に自己なるものと妄念妄想とに弁別し、妄念妄想をもまた、外物であるとしたのである。それが、明治三十二年二月二十五日の記述に現われる、

自と云ひ、己と云ひ、外物と云ひ、他人と云ふ。其の何たるを精究すべし。（外物他人、ストア学者は之を称して「エクステルナルス」と云ふ。）他人は

知り易し「而も妻子眷族も亦た他人たるを知らざる可からず」。外物は雑多なり。禽獸虫魚草木瓦礫のみを云ふにあらざるなり。居家も外物なり。衣食も外物なり。乃至身体髪膚も亦た外物なり。妄念妄想も外物なり。然らば何物か是れ自己なるや。嗚呼何物か是れ自己なるや、曰く天道を知るの心、是れ自己なり。天道を知るの心を知るの心、是れ自己なり。天道と自己との關係を知見して、自家充足を知るの心、是れ自己なり。自家充足を知りて、天命に順じ、天恩に報ずるの心、是れ自己なり。

(Ⅶ—四六〇—一頁)

という思索である。

外物である妄念妄想に関して満之は、四月五日の記述において、

妄念は外物他人に追従するを其の性質とす。(中略)
他人に服従するの妄念は、畢竟外物を追求するの念慮あるが為なり。故に妄念の根源は外物を追求するにありと知るべし。

(Ⅶ—四六三—四頁)

として、本来無關係同等たるべき外物他人を追ひ求める——自他の間に優劣、服従被服従等の解釈を加え、その意味付けに固執して振り回される——ことを妄念の因である

と看破し、「天命を知らず、自己の内に足ることを知らざるが故に、^④」「外物を追ひ、他人に従ひ、以て己を充さんとす」^⑤」ることを「顛倒」、自己が外物他人のために「傷害せらるべしと憂慮するは、妄念妄想^⑥」であるとした。その思索は後年、『精神主義』において、

精神主義はすべての煩悶憂苦をもって、全く各人自己の妄念より生ずる幻影と信ずるにあり。すなわち、精神主義よりしてこれをいえば、我は外他の人物の動作によりて我が苦悩するがごときことあるも、精神主義よりしてこれをいえば、これ我が妄想のために苦悩するものとし、決して外他人物のために苦悩せざるものとする。

(Ⅵ—四頁)

として、自分を苦しめるのは外他の人物の動作ではなくて、自己の妄念、その動作に対する解釈の結果(意見)であると語られているのである。

そのように思索する満之において、「外物他人のために傷害せられるものにあらざる」自己、不如意の外物に対する真の自己、すなわち如意なる「意念」とは何であったのか。それを示すのが、前述の二月二十五日の「真に自己なるもの」の定義である。天道と自己との關係を知見して自家充足を知るの心に立てば、「自分の稟

受は天命の表顕^⑧であつて、外物他人に服従・追従し、傷害されとの思いは妄念妄想でしかなくなると言えよう。この天道を知見して、自家に充足して、外物他人によつて惑わされ傷害されない心をこそ、満之は「真に自己なるもの」もしくは「自己の意念」と呼び、あるいは「精神」と呼んだ。そして、その「精神」に成就する人間存在を、「他力摂取の光明に浴しつゝ」「独立自在の分を守」^⑩り、「常に其の尊貴を失はず、威厳を損せざる」「独尊子^⑫」と呼んだのである。

満之における分限とは、自己の所作、能力の及ぶ範囲の内外ではなく、「有限無限の分限^⑬」であり、自己の心を含む現前の境遇全体が不如意なる相対有限であり、それを「天与の分^⑭」「他力の付与」とうなづくことにおいてのみ不自由の中に自由を得る、という、自覚の内容である。その満之の信念を端的に表わしたものが、『転迷開悟録』に表白された、「天命に安んじて人事を尽くす」^⑮の一言である。

二 満之における「如来」

イ 「天と命との根本本来」

それではこの天命とは、満之においては何を意味する

言葉として用いられたのであろうか。

天也。命也。数也。業報也。理也。性也。真如也。実相也。法性也。法爾也。必然也。自然也。道也。本体也。勢力也。不可知的也。不可思議也。絶対也。神也。上帝也。阿弥陀仏也。本願力也。仏智不思議也。皆是他力也。無限也。大悲也。(Ⅶ―四二頁)

この明治三十一年十一月十八日の転釈に拠れば、満之はそれを絶対無限、如来、他力、あるいは神の同義語として押さえている。あるいはまた、

天道何れのところにかある。自分の稟受においてこれを見る。自分の稟受は天命の表顕なり。

(Ⅶ―四五六頁)

宇宙万有の千変万化は皆な是れ一大不可思議の妙用に属す。(中略)一色の映ずるも、一香の薫ずるも、決して色香其物の原起力に因るにあらず。皆な悉く彼の一大不可思議力の発動に基くものたらずばあらず。

(Ⅶ―四一七頁)

といった記述を読むと、満之における天、絶対無限、如来が、あたかも自己の生死、もしくは全宇宙の生滅変化、生殺与奪を司る造物主であるかのように読める。後年多田鼎によつてその満之の如来観は、

現実の自分は、その本体論的理観の上でこそ、絶対無限の表相ともいわるべけれ（之は実は思慮言詮をこえておる）、現実においては、正しく自分自身の業の所産であつて、神の創造でもなく、天の分体でもない。随つて自分は絶対無限の妙用に乗託して、現前の境遇に落在せるものでなく、自己の苦樂浮沈は、まさに自業の自得である。（中略）師の所謂如来は、西洋の近世哲学者の神であり、又天命であつて、阿弥陀仏ではない。

「清沢満之師の生涯及び地位」

／「現代仏教・明治仏教の研究・回顧号」六八九頁）と批判されるのであるが、満之においては『臘扇記』の時点では―あるいは最晩年まで―、本願の主体としての如来の概念は明確でなかったかのように見える。

しかしそれでは、本来法爾に「天道を知らず自己の内に足ることを知ら」ず「外物を追い」「他人に従う」存在である衆生、清沢満之をして、「天道と自己との関係を知見して自家充足を知」り「外物他人の為に傷害せらるることなき」独尊子へと転成せしめたものは何であらうか。満之における天与の分、「自分の稟受」とは、多田鼎の説く如く、不如意きわまりない業報の現実である。

そしてその業報の現実を、天命として安んぜよ、感謝せよといったずらに強調するのであれば、それは如来の救済の論理に酔った、いわゆる「恩寵主義」であるか、さもなくば、天の意志、天与の試練という名目で「のつべらぼうの現実肯定」をうながし、底辺の人間にさらなる忍従を強要する、権力者の好む「従属の論理」以外の何ものでもない。しかし前述の転釈にもあるように、満之自身においてもそれを業報と見る眼がないわけではない。むしろ業報に懊悩し、そこに安住出来ない者は他ならぬ満之自身であつたはずである。その満之をして宿業の現実を天命として落着せしめたものは何であつたらうか。業報の現実の奥に満之は天命としての何を一体見出したのであろうか。

□ 「無限大悲の如来」

満之における「如来」を考える上で、満之に前述のような思索、如意不如意の弁別を要請したのは何であつたのか、今一度振り返つてみたい。

満之の生涯を貫通した志願とは、「余輩の拠つて以て自己の安心を求め、拠つて以て同胞の安心を求め、拠つて以て世界人類の安心を求めんと期するところの源泉」としての教団、「大谷派なる宗教的精神の存する」教団

の確立であり、具体的には、その実現の爲の人材の育成、「本願他力の宗義に基づきまして、我々において最大事件なる自己の信念の確立の上に、その信仰を他に伝える、すなわち自信教人信の誠を尽くすべき人物を養成¹⁸⁾」することを直接の課題としたのである。しかし、その志願に立った営為の挫折の中、満之を最も苦しめたものは、「責任の煩惱」と自らが呼んだ、義務責任の観念である。この苦悩は、『臘扇記』の四年後、明治三十六年五月三十日に執筆された、絶筆『我が信念』においては、

所謂人倫道德の教より出づる所の義務のみにても、之を実行することに決して容易のことでない。若し真面目に之を遂行せんとせば、終に不可能の嘆に帰するより外なきことである。私は此の不可能に衝き当たりて、非常なる苦しみを致しました。若し此の如き不可能のことの為に、どこ迄も苦しまねばならぬならば、私はとつくに自殺も遂げたでありますう。
(VI—三三頁)

と述懐されている。

そして『我が信念』にはまた、同時に、私の信ずることの出来る如来と云うのは、私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のない

もの、其の無能の私をして私たらしむる能力の根本体が、即ち如来である。私は何が善だやら、悪だやら、何が真理だやら、何が非真理だやら、何が幸福だやら、何が不幸だやら、何も知り分くる能力のない私、随つて善だの悪だの、真理だの非真理だの、幸福だの不幸だのと云うことのある世界には、左へも右へも、前へも後へも、どちらへも身動き一寸することを得ぬ私、此の私をして虚心平氣に、此の世界に生死することを得しむる能力の根本体が、即ち私の信ずる如来である。(中略)

無限大悲の如来は、如何にして私にこの平安を得しめたまうか。外ではない、一切の責任を引き受けて下さることによりて、私を救済したまふことである。

(VI—三〇—三頁)

と述べて、義務責任の責め苦に自殺をも考えた満之をして、「一切の責任を引き受けて下さるることによりて、私を救済し」「此の私をして虚心平氣に、此の世界に生死することを得しむる」という、衆生の宿業を自己の責任として担う「無限大悲の如来」が語られている。

ここに語られる「私の自力は何の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの」「何も知り分くる能力のない

い私」との表白、すなわち「自己無能の表白」^⑬が、精神主義の分限の自覚と性情放任の恩寵主義とを峻別する回心懺悔である。この懺悔とは単なる人間的反省ではなく、絶対無限なる如来に値遇した相對有限の衆生の上に發起する懺悔、言い換えれば「私が一切のことについて私の自力の無効なることを信ずる」「唯だ自己の罪惡と無能とを懺悔して、如来の御前にひれふす」という「慚愧の表白」^⑭に外ならない。そのような自力無功の自覚において、「自己」をもって最重最貴とし、自己の意見をもって、すべてのことを是非するに足るものと思い、いわゆる我慢我情を先として、世に処せんとしたる」我執の解釈による業報の現在への意味的固執（失敗、責任、罪惡）を離れて、人生に新たな意味を見出すことが成り立つのである。その光景を語るものが『精神主義と三世』の

吾人が過去の事に対するや、もとより苦痛と快樂との場合あるべきなり。しかしてこの快樂に放心し、その苦痛に傷悩するは、蓋し通常の事なるべし。驕傲懈怠、彼より起こり、悲泣怨恨、これより生ず。人世の弊竇、その過去の事蹟に対する感想より発するもの、実に鮮少ならざるなり。精神主義はかくのごとき場合にあたりて、一方には快樂苦痛の主觀的

現象なることを覺りて、その轉換の自由あることを知らしめ、一方には事の成績については、無限大悲の善巧方便あることを諒とし、その良否ともに意味あることを領せしむ。すなわち放心と傷悩とは自然に消散し去りて、いわゆる驕傲、懈怠、悲泣、怨恨等の弊竇、また生起せざるに至る。（中略）放心の消散する所に懺悔の心生じ、傷悩の消散する所に感謝の念発す。すなわち驕傲、懈怠、悲泣、怨恨等のかわりに、忍辱、精進、歡喜、愛樂等の好果を觀るべきなり。

（VI—三十九—四〇頁）

の文であり、それ故、「如来の威神力を信知する者の前には、失敗ということは断じてない」^⑮とまで断言し得るのである。

三 「落在」者における自由

滿之における宿業の自覚の表白である「天命に安んじて人事を尽くす」に語られる「天命」とは、ここに至って、「責任の煩惱」に喘ぐ衆生をして自己の罪惡と無能とを懺悔せしめて、その宿業の全責任を担って衆生を宿業の繫縛から解き放つ「無限大悲の如来」、すなわち衆生の行信の自覚内容としての無礙光如来の意味を見出し

得ると言えよう。

このような信念、無礙光なる如来に帰した信念において初めて、

何事でも、私はただ自分の気の向う所、心の欲する所に従順うてこれを行つて差支はない。その行が過失であろうと、罪惡であろうと、少しも懸念することはいらない。如来は私の一切の行為について、責任を負つて下さることである。

〔我が信念〕／Ⅵ—三三三頁

という、宿業の限定の中で宿業を障りとすることなく「虚心平氣に此の世界に生死する」、人間の自由が成り立つのである。私はそこに、無礙光の利益によつて悪業の障りを離れた親鸞の、宿業の自覚の表白、

念仏者は、無礙の一道なり。そのいわれいかんとならば、信心の行者には、(中略)罪惡も業報を感じることあたわず、諸善もおよぶことなきゆえに、無礙の一道なりと云々
さればよきことも、あしきことも、業報にさしまかせて、ひとえに本願をたのみまいらすればこそ、他力にてはそうらえ。

(以上傍点筆者・『歎異抄』)

／定本親鸞聖人全集Ⅳ—一〇、二二三頁

という表白と響き合うものを感じる。

このような満之の信念に開かれる境地が、最晩年に展開する、いわゆる「無責任主義」であり、満之はそれを精神主義は過去の事に対するアキラメ主義なり。精神主義は現在の事に対する安住主義なり。精神主義は未来の事に対する奮励主義なり。

〔精神主義と三世〕／Ⅵ—三十九頁

あるいは、

人事を尽くすまでが皆な天与の恩賜なれば、先づ天命に安んずるにあらずば、人事を悉くことは能はざればなり。

〔転迷開悟録〕／Ⅶ—七十五頁

と語つたのである。宿業の全責任を如来に託すが故に、過去を「アキラメ」て、現在に「安住」する。そこに初めて、未来に向かって「奮励」し得るのである。

私は満之の如来了解に全くの疑問、問題も感じないわけではない。多田鼎が批判するような神、天命、天の意志を表わすと思える絶対無限、他力観は、いかにも未整理、未成熟であり、この如来観をも含めて、満之の思想全体をそれだけで完成品、清沢教学、教学と呼ばれるような整理完成された体系と捉えることには問題を覚える。

しかしこのような満之における如来觀の錯綜は、いわゆる開拓者の試行錯誤の跡を示すものであり、満之がその絶筆『我が信念』で探り当てた「無限大悲の如来」とは、親鸞の如来觀の等流であり、その如来に歸した信念、分限の自覺は、確かに宿業の自覺としての質を有していると思われる。このように考えると、多田鼎の精神主義批判は、むしろ彼自身が陥っていた恩寵主義的精神主義理解をこそ批判しているものであって、満之の信念を正確に理解したものであるかどうか、疑問である。

そして、この「わが信念」に表わされる如来觀から逆に立ち返って見れば、『臘扇記』明治三十一年十月二十四日の記述において、

自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題なり。自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗托して任運に法爾に此の境遇に落在せるもの、即ち是なり。

(傍点筆者・Ⅶ—三八〇頁)

と表白された絶対無限も、一見、自己とその現前の境遇とを付与する根本本体としての神を示す語ではあるが、「落在」の語に既に、宿業の現実に衆生を落着せしむるもの、宿業の自覺を成り立たしめる如来が、直覺的に表現されていると言えよう。そしてこのような如来觀、衆

生の宿業の全責任を荷負する主体は、曾我量深における法藏菩薩論として、「落在」せる者としての衆生の分限の自覺は、安田理深における自己存在への自覺的責任感としての宿業理解^②として、後年、継承展開されていたと思われる。

おわりに

以上、考究してきたが、満之の思想を考察する上で、無責任主義に対する全責任主義や、無限大悲の如来に対する万物一体の原理、あるいは自由と服従との双運といった、いわゆる精神主義の前半期の、『臘扇記』と『我が信念』の中間の時期に展開した諸問題、あるいは、曾我量深によって、早く(明治三十五年一月)『無尽燈』誌上に、

精神主義は寧ろ未来の希望に対して何等をも教えざるなり。(中略)将来において大になすべきを命ず。而も彼は何をなすべきやを教えず。

(曾我量深選集Ⅰ—二九二頁)

と批判、示唆されたような、精神主義の信念において現在安住を獲得した人間の、虚心平氣に尽くさんとする人事が、その懺悔においてどのような方向性、具体性を持

つか、といった問題が、今後の検討課題として残るところである。

後者の問題に関しては、論文冒頭にも若干触れたように、この満之における分限の自覚を、親鸞の宿業観の近代における再展開として了解する私の関心上、満之の思想における問題であるとするのと同時に、親鸞の宿業観自体の問題として、満之、親鸞両者の思索を相対照して考察していく必要がある。その観点からすれば、親鸞によって「信巻」に引かれた『涅槃経』『梵行品』の阿闍世の

我今始^テ見^ル從^ニ伊蘭子^ハ生^{スル}中^ニ梅檀樹^ト伊蘭子者^ハ我身是也、梅檀樹者^ハ即是我心無根^ニ信也、無根者我初^テ不知^ス恭^ニ敬^{セムコトヲ}如來^ハ不^ニ信^ス法僧^ヲ是名^ニ無根^ト世尊我若不^ニ遇^{マウアハ}如來世尊^ニ當^ニ於^テ無量阿僧祇劫^ニ在^ニ大地獄^ニ受^ニ無量^ク苦^ヲ我今見^{マツル}一^ニ仏^ヲ以^レ是^レ見^ル一^ニ仏^ヲ所得^ル功德破^{セムト}壞^ル衆生煩惱惡心^ヲとの、無根の信の表白に続いてなされる、

世尊^ハ若^シ我^レ審^ミ能^ク破^ク壞^ル衆生^ヲ諸^ノ惡心^ハ者^ハ使^シ我^レ常^ニ在^ニ阿鼻地獄^ニ無量劫^ニ中^ニ為^ス諸^ノ衆生^ヲ受^ケ苦惱^ヲ不^ニ以^ス為^セ苦^ト

(以上、定親全一―一七四頁)

の表白が、阿闍世の真の仏弟子としての誕生の宣言、言い換えれば、責任の煩惱、責任地獄から蘇った宗教的実存の再生宣言であると同時に、宿業の自覚が人間に与える方向性をまさしく象徴していると思われる。今後、この阿闍世の獲信の問題をも視野に入れつつ考究を続けていきたい。

註

- ① 『親経疏』『定善義』(真聖全一―五〇四頁)
- ② 西村見暁「解説」(Ⅶ―六二〇頁)
- ③ 『臘扇記』(Ⅶ―四六二頁)
- ④ 同四五七頁
- ⑤ 同四五六頁
- ⑥ ⑦ 同四六一頁
- ⑧ 同四五六頁
- ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ 同四三一頁
- ⑬ 『当用日記』(Ⅶ―四八八頁)
- ⑭ 『臘扇記』(Ⅶ―四一三頁)
- ⑮ 同七四頁
- ⑯ 「教界時言発刊の趣旨」(Ⅳ―一七八頁)
- ⑰ 「大谷派宗務革新の方針如何」(Ⅳ―二九二頁)
- ⑱ 「真宗大学開校の辞」(Ⅶ―三五五頁)
- Ⅷ―二八七頁

⑳ 『我が信念』（Ⅵ―二二九頁）

㉑ ㉒ Ⅶ―二八八頁

㉓ 『善惡の思念によれる修養』（Ⅵ―一四八頁）

㉔ 『倫理以上の安慰』（Ⅵ―一七八頁）

㉕ 鼎談「名は単に名にあらず」（安田理深集上二二〇頁）

参照

引用文献の内、出典の明記がないものは全て、『清沢満之全集』の巻数、頁数である。

東本願寺護法場について

はじめに

明治維新时期に高倉学寮の分教場として設けられた東本願寺護法場については、武田統一氏の著書『真宗教学史』後編第四章に「護法場について」の一節があり、また徳重浅吉氏の著書『維新政治宗教史研究』第十章その二に「東本願寺の護法的努力」の一節があつて、秀れた論究がなされてきている。ここでは、それらの先行研究に導かれながら、護法場とそれととりまく状況の推移をみるなかで、改めて本来の設置目的とその歴史的意味を明確に指摘することに眼目を置くことにする。論文としての特色は、近時大谷大学に一括寄贈され、この程その整理と目録化が成った、維新当時の学寮講師香山院龍温

木 場 明 志

に関わる円光寺文庫を、新たにひもといた成果を加えたことである。龍温が、護法場の設置目的と学寮との関係について、極めてはっきりと述べているからである。

(一) 關邪護法

明治維新は日本歴史上における一大画期であると同時に、東本願寺にも大きな転機をもたらした。

慶応四年（一八六八）三月十七日附神祇事務局達「諸国神社の別当・社僧復飾の令」、および同月二十八日附太政官布告「神仏の区別に関する件」に端を発した神仏判然令^①を、仏教界は深刻にうけとめ、真宗では幕末期以来継続してきた護法運動を、一層の熱意をこめて展開することになった。なかでも、明治新政府が三月十五日に

掲げた五傍の高札の第三札に

一、切支丹邪宗門ノ儀ハ堅ク御制禁タリ。若不審ナル者有^レ之ハ、其筋役所へ可^レ申出。御褒美可^レ被^レ下事。

と、キリスト教の禁教を江戸幕府政策を引き継いで明示したことから、護法は即護国であると同時に、即防邪・闢邪において実現されるとの認識が強まった。すなわち邪教である耶蘇教（キリスト教）の国内侵入を防禦することであり、当面する長崎浦上耶蘇教徒（キリシタン）の教論に参加し、国益に資することが急務としての護法活動であると考えたのであった。このため、東西本願寺と仏光寺・興正寺の門主が七月十日に一堂に会して協議し、十三日にも会合を重ねた上で、錦織寺・専修寺をも加えて、政府に対して浦上キリシタン教徒教論参加の直願書を出したのであった。七月十七日附の東本願寺門主、新門主連名による直願書^④には、

此度御一新二付、切支丹一条者御国禁之儀二付、御処置之次第内々奉^レ恐察候。於^レ敝寺共義是迄教導筋何等之勤王も出来兼候哉、今日右洋教仰信之者蔓延仕候而者、乍^レ恐皇国御治世之御為筋にも不^レ相成^レ哉二奉^レ存候間、敝寺共申合、右教論も相加え申

度存候。（中略）此以後切支丹帰依不^レ仕候様、精誠粉骨仕可^レ及^レ教論と奉^レ存候。

此段御聴済嘆願仕候事。

と記されている。

続く七月二十五日には、政府へ直願したからにはということで、東本願寺は学寮に対して、「何時御用付候儀も難^⑤計」いので、「何時ニテモ御用御受可^⑥申上^⑦手当可^⑧有^⑨之様との御沙汰ノ趣」が、三講者ならびに所化一同へ達された。その全容は『東本願寺史料』の慶応四年七月二十四日の項に「耶蘇教研究奨励の達」として載せられているが、先に引用した『上首寮日記』によっても、北西弘氏が、『三河大浜事件の研究』^⑦に示されたという、二十五日公布とみてよい。そこには、

今日より在京講者ハ勿論、寮司寮外副講相勸居候程之寮司、又々末々所化迄も其才力相応ニ、邪教之次第為^⑩心得、急速ニ致^⑪研究置、何時ニ而も御用之御差支ニ不^⑫相成^⑬様、精誠取調、一々名前書上可^⑭被^⑮申置候事。

と達されており、闢邪による護国護法のための教育と人材養成を、学寮組織に託そうとしていることが看取される。東本願寺がみづからキリスト教対策を敏速かつ強力

に進める必要上、先ず破邪学を講じ、また人材を養成する機関が必要となる状況となっていたのである。

八月一日には東本願寺に護法掛の任命があり、同九日には学寮とは別置に、「護法場」と名づけられた護法研究専門機関が、高倉上馬場の井波屋敷を借りうけて発足した。^⑧

護法場の発足は、この年（慶応四年）一月に西本願寺学林に破邪顯正掛が設置されていたことに倣ったものであるが、既存の学寮とは別置したところに東本願寺護法場の特質があったかと思われる。別置の理由につき、『上首寮日記』同年八月八日条は、「扱今度耶蘇学勉励^二付、寮舎ニテハ差支有^レ之候間」としており、これについて佐々木月樵氏は、仏教、ことに宗学のみを行ってきた学寮では外学、なかにも外教の研究などするのはそぐわないと考えた人々があったためであると、その著『蘭彰院の死』において述べている。そのような一面もあったろうが、先掲の「耶蘇教研究奨励の達」に、「末々所化迄も其才力相応ニ、邪教之次第為^二心得、急速ニ致^二研究^二置^一」ことを指示していることから、護法研究が学寮での序列に必ずしも依らなくてもよい程の緊急性を要していたことが窺われる。しかしながら、より端的には、

当時講師職にあった香山院龍温によって、八月九日の護法場開席当日に口演されたと考えられる演説草稿と覚しき史料（「護法場開席」）が円光寺文庫に存在するので、これによってみよう。そこには、

粵ニ此回護法場ト号シ御開席アラセラル。……先護法ト云ハ惣シテ報仏恩ノ要務ニシテ、ソノ大体ハ正依ノ大經ニ、嚴護法城開闢法門ト説玉ヒテ、菩薩ノ因行モコレヲ要務トシ玉フ。然レハステニ御学寮御起立アリテ……コレヨリ外ニ護法アルヘカラス。故ニ護法場トテ学寮ノ外ナルモノニアラス、又学寮トテ御本山ノ外ナルモノニアラス。……猶コレヲ護法場ト名クルニハソノ由アリ。ステニ正依ノ大經ニ嚴護法場トノ玉フ文ノ次前ニ、摺裂邪網消滅諸見ト説玉フ。コレ邪網ヲ摺ミテ引サキ、諸ノ邪見ヲ消滅セネハ嚴護法場ノ地ニ至ラヌトノ玉フ文、今正シクソノ心ナリ。……猶又別開ノ御趣意アリ。護法場ノ御学寮ニ属スルハ勿論ナレトモ、……然ルニ今ハ急ニ人材ヲアクルニハ、学寮ノ夏臘ハヒケレトモソノ一方ニ長シタルモノアリ、又年老ニ及フマテ天学・国学ナトニ骨折テ内典ニウトキアリ、ソレヲモノヲモ用ヒネハナラヌ仕方ユヘニ、コレヲ別開シタマ

フナリ。爾レハ学寮ヲ貶ムルニアラス、御学寮ノ規則ヲミタサヌヤウトアレハ、即学寮ヲ重ンスルノ御仕方、一ツハカ、ル時勢ユヘニアラタニ振ハネハナラス、必コレヲコ、ロエアヤマラスヤウニスヘキコトナリ。

と、明確に別置理由および学寮との関係を説いているに尽きるであらう。^⑩

護法場は、こうして宗乗（宗学）・余乗（仏教学）研鑽の学場である伝統深い学寮の分教場として、時節柄急務となった宗余乗以外の、いわゆる外学の研究の場となった。そこには護法学科が置かれ、

国	兼諸流神通	和歌和文
儒	兼詩文	経済
天	兼算術	推歩
洋	兼教	耶蘇 天主

が講究された。^⑪この四科目については、先掲の講師龍温による口演草稿「護法場開席」に、

且ク今学科ヲ今ツ事モ、奇ヲコノミ且西洋ノ風ナトヲ用ルニハアラス。カノ外難排仏ノ敵ニ大ニソノ四アリ、……一ニハ近頃復古ヲトナヘル国学者流、二ニハ中古已来ノ局儒者流、三ニハ天文外曆家、四ニ

ハ耶蘇ノ邪徒コレナリ。コレカ能対治ノ為メニ今且ク学科ヲ分ツナリ。^⑫

と記されていて、国学・儒学・洋学・キリスト教から湧きあがる排仏論に対する反駁研究が目的であつたが、なかでも最重要視されたのは、「洋教」（キリスト教）研究であり、日本開国に伴う夷敵からの護国思想、カトリックに加えてのプロテスタント渡来を眼のあたりとしての防邪意識と結びついて、仏教を仏敵から護るための先進的役割を目指しての關邪研究が始められたのである。

真宗よりの直願書に対して政府からは、八月二十三日附で東西本願寺・興正寺・仏光寺・専修寺・錦織寺へ次のような解答がなされた。すなわち、

九州表耶蘇之徒教諭尽力致度願之趣尤ニ候工共、既に巨魁数人御取調之上、藩々エ御預相成、自余之輩当分肥前藩へ屹度取締被_レ仰付候間、於_二其宗旨教誨之儀不_レ被_レ及_二御沙汰_一候事。

と、浦上キリシタン教徒の教諭願を却下してきたのであつた。^⑬にも拘らず、東本願寺は八月廿六日に学寮・護法懸（掛）・御堂衆に対して、重ねて耶蘇教研究督励を行い、「何時被_レ為_レ蒙_二御用を_一候も難量候間、当分不_レ被_レ及_二御沙汰_一との儀を等閑ニ相心得」ではならないと、油

断なく「為護法」邪教之次第をも篤と致「研究」置「くよう達している」^⑭。

今日からみれば、その思想および行動自体が時代錯誤といえようが、当時においてはまさに危急存亡をかけての重大事であったことは理解されなければならない。しかし、この關邪護法の研究を通して、宗余乗以外の研究に接する機会を得、それらをも学問領域の対象とする体制が生まれたことの意味が、何よりも大きい^⑮ということができる。真宗が外国思想と出会ったことであり、その外国思想に論争を挑むために研究を始めたことであり、その研究の動機や意図に時代錯誤的な種々の問題を含むとしても、真宗が社会および世界に開かれた宗教としての道を近代的に歩み出す第一歩は、実に維新期のこの時点に見られるといつていいであろう。また護法場を新設した学寮組織の改変は、文学・自然科学をも加えた外学を研究対象とする近代学校制へと移行して、今日の大谷大学を形作る素地を準備したという点でも、意義が見出せるのである。

(二) 人材登庸・旧弊一洗

護法場は、關邪を中核とした護法対策として、緊急の

必要によつて設けられたため、そこにはすぐ役に立つ人材が求められた。慶応四年は九月八日に明治へと改元があったが、『御台所日記』の明治元年十二月十八日条には、

御宗学ハ勿論、曆学儒学洋学等相心懸ケ候者、早急御機嫌伺旁、両三輩ツ、有志之面々被「申合」、護法為「御守衛」上京有「之」候様……

と、東本願寺護法懸（掛）から門末僧侶に對して、「護法学研究者募集」ともいふべき触状が出されたことを記している^⑯。そして、翌二年六月二十三日に發された門末への達書^⑰では、

護法場御開席有「之」、衆議公論ヲ尽シ、人材登庸之道ヲ被「為」立候間、其材能ニ応シ、御採用被「為」在候間、……

と、人材登庸を述べている。護法場が、キリスト教破邪学を中心に、宗余乗以外をも対象とする護法研究を進める上で、いかに旧来の学寮の体制の質を破るものであったかがよく理解される。それだけに新鮮味も強く、門末の血気ある僧徒に与えた精神的影響も多大であった。創設時の護法場に学んだ南条文雄は、『懷旧録』において、（護法場の）目的は高倉の学寮生を上げまして破邪顯

正の護法の手段を講究するにあつた。(中略) 私たち寮生も仏・耶両教徒に分かれ、教義の優劣を討論したこともあつた。なんといつても活氣縦横、好學心に燃えた當時のことは思い出しても愉快なことである。」と述懐し、關邪護法を志す僧侶たちが、時代の尖端に身を置くことを自認して国内各地から結集した姿が彷彿するのである。

このように、護法場は破邪學を急先峰とし、新時代相即の學問研究、ならびに人材養成機關として機能した。護法場設置の直後の慶応四年八月下旬に、東本願寺は寮司の千巖・猶竜を長崎へ派遣して妙行寺に滞在させ、現地で直にキリスト教を學ばせる措置をとつて情報収集を図っている。その一方で、明治政府からの破邪學御用を期待して、護法場での人材育成を行つていたのである。

明治二年を迎えても政府の神道國教主義政策はなお続けられ、一向に真宗への破邪御用はないどころか、外圧によるキリスト教開禁のおそれさえ生じてくる状態であつた。こうした外的ジレンマもあつて、東本願寺内部にも、護法場に集う急進派と、これまで東本願寺を運営してきた守旧あるいは穩健派との対立が目立ってきていた。すでに、明治元年十一月二十六日の報恩講執行中における學寮所化と五ヶ寺定衆との護法をめぐる騒動で表面化

はしていたが、ことは護法場と學寮との対立にも及び、それらを含めた形で、『上首寮日記』をみるところ、明治二年は一月早々から、「護法場故障一件」の文字が連日のように記されるに至っている。『護法堂免反古』によれば、

先乍^㉔恐御本殿ノ弊ヲ除キ、次ニ末寺ノ弊ヲ除キ、
(中略) 今日護法ノ急務ト奉^レ存候、

とあつて、護法の鉦先が本山本願寺そのものを含む旧來的機構の改革にも向けられていたことが知られ、護法場を中心に本山宗政や學寮体制を陋習と批判し、旧弊一洗が叫ばれたと窺われるのである。同年四月には護法場の所化僧三名が改革断行を煽動して暴力行為に及ぶ事件も発生し、護法場運営を司つていた嗣講闡彰院空覺に対しても

右龜卒之義無^レ之様、急度護法場へ被^レ申渡、心得
違無^レ之様可^レ致旨、

の沙汰^㉕がなされている。しかしながら、この四月には東本願寺も参加して、仏教各宗が横断的に連合してのキリスト教驅逐運動体「諸宗同徳會盟」が行動を起こしており、こうした情勢を背景に、護法場の勢いはとどむるべくもなかったといえるのであろう。

本来、旧弊一洗のかけ声は護法場から起こったのではなく、東本願寺が明治維新、すなわち「御一新」に対応して掲げた旗印であり、その後の内部軋轢を体験した後も、明治二年六月の達書（「旧弊洗除の趣意書」）は、

今般宇内一新之形勢ニ付、於御本山モ旧弊御一洗御一宗之御佳範堅実ニ被_レ為_レ建、勤王護法之御職務御貫徹被_レ為_レ在_レ之度思召候。

に始まり、旧弊一洗と闢邪護法とを不可分のものと捉えた上で、護法場に対しては「和合ヲ本トシテ、各其分ヲ可_レ被_レ尽事」と論している。ここに和合を説くのは、この直前に起った学寮講師賢殊院得住による破邪学批判とこれに対する護法場の反駁による得住講師退役事件の結果であった。

その後、明治三年正月三日には政府による大教宣布の詔が出され、同十七日には浦上キリシタンの取扱いも各藩預け置き_の形で決定し、長崎派遣の破邪研究僧らは帰山する。二月には、東本願寺では新門主による北海道開拓への出発があり、真宗の国家に対する具体的貢献の道も、そのとるべき方途が見えてくる。すなわち護法は浦上キリシタン教諭の形でなく、ロシアの南下による北海道地域のキリスト教化を防ぐ形で、開拓従事を通してな

されることが中心となったのであった。同年四月以降の宣教使制度による皇道主義の国民教化運動のもとでは、東本願寺としては各地における廃仏・廃合寺に対処していくことにも追われ、破邪学そのものの価値は徐々に下落の傾向にあったとせねばならない。そのためか『上首寮日記』に出る護法場関係記事も減り、明治三年では年間を通して十七回しかみえず、同四年では七月十七日条に至るまで全く出てこない。その七月十七日条は、東本願寺の宗政運営方式が、下間氏ら坊官などによるものから末寺僧による寺務所の開設へと転換される機運となつて、闢彰院空覚らの生命が危険に瀕していることを告げている。宗政が東本願寺の坊官・家司によつて封建的に専断されてきたのを、旧弊一洗による本山改革の手段として、寺務所制へ移行するに際して、空覚らはその首謀者と目される状況であつたのである。そして、同年十月一日には坊官制廃止が断行され寺務所の開設となつたが、同三日夜半には危惧した通り、空覚が嗣講寮である創先寮で暗殺されるという事態の惹起となつたのであつた。^{②③} 本山改革に対する東本願寺旧臣の怨みによる犯行であろうが、空覚を中心とする護法場の担つた役割は、破邪学は衰えても旧弊一洗の内部改革の面において、決して明

治三年以降も衰えていなかったことがわかれるとせねばならない。しかし、横死した空覚が、仏教国益論を訴える政府への建白書（「上奏文案」）を懐中していたことは、この時期になっても護法場はなおその本来の目的の一つである護法即護国の精神を捨ててはいなかったものと看取される。これは、晃曜の『護法総論』②③にいうところの、

此護法場ハ、別シテハ、浄土真宗御一派ノ法場ヲ守リ、惣シテハ八家九宗ハ勿論、儒道・神道迄護持シテ、帰スル処、勤王ノ為也、報国ノ為也。

との、神儒仏三教一致論に基づく勤王報国による護法を目指す精神として、表現されているところでもあった。

同年十月九日、空覚に対して四日附にて東本願寺法主より、「格別之護法尽力之勲功を以て」講師が追贈された旨が披露された。②④しかし、護法場の活動は、寺務所開設によって眼下の一目標を達成し、また強力な推進者空覚を失って沈滞化への道を歩むことになる。南条文雄は明治四年三月当時の護法場の様子を、

名前は同じ護法場だが、私が高倉学寮時代にかよったときとはまるで内容が変わっていた。当時は破邪顕正のための護法場というところから耶蘇教の『漢訳聖書』までも研究したほどだが、このときはむしろ

ろ漢学の道場になっていた。

と記しており、破邪学を捨ててからは、すでに空覚在世中においても護法場にかつての気概は失われつつあったことが窺われ、空覚の死後はなおさらであったであろう。翌明治五年五月には教部省が設置され、神仏合同布教時代にはいるにも拘らず、『上首寮日記』にはその終尾である十一月二十日記事に及ぶまで、護法場記事は全く出なくなる。そして大教院開院を経て、同六年二月二十四日には、条約改正交渉に伴う外圧などからキリシタン禁制の高札の撤去が行われ、キリスト教は禁制ながらも黙認ということになる。護法場は、学寮が同年八月二十七日に貫練場と改称されたのを機に廃され、そこでの研究内容は、貫練場の六学舎制の一つと位置づけられた「外学」として講究されることになる。この経過をみても、護法場の基本的性格を、明治初年に要求された「破邪学」研究の場と捉えることが最も適正であるといえよう。その後も学事の改正は重ねられたが、それは現在の太谷大学の其宗学科・仏教学科以外の外学の学科に引き継がれる伝統を築いてきている。

おわりに

東本願寺護法場の設置は、慶応四年（一七六八）一月に西本願寺学林に暦学・国学・儒学・破邪学が設けられたことを範とするが、これらは西本願寺派の勤王僧月性が、安政三年（一八五六）に著した『護法意見封事』および『仏法護国論』に説くところの具現化であった。その根本は、真宗が防邪・闢邪の維新政府御用を目標に、護法的立場から設置した研究機関であったが、明治三年以降、防邪を国家が行い、キリシタンの容認へと向かうという国家政策の進行により、破邪学の国家的必要性も薄れて護法場の存在意義は失われ、同六年八月にはその使命を終えた。真宗が王法為本を掲げ、護法即護国という限り、王法への従属的立場は免れ得ないことを示している。一面では護法場は維新期の生んだ申し子ともいうことができるが、その時代錯誤的キリスト教研究内容は別として、これによって東本願寺学寮において外学研究の道が開かれたこと、また真宗が近代的外国思想に触れて、対論を始める端緒となったことの意義は、極めて多大であったとしなければならない。

註

- ① 梅田義彦編『日本宗教制度史』（近代編）によれば、慶応四年三月十七日附神祇事務局達から、同年中の明治改元後十月十八日附太政官布告八六二号に至る十二件、および明治二十年七月十三日附内務省訓令を加えた十三件の総称を神仏判然令とすべきであるとしている。
- ② 『上首寮日記』慶応四年七月十日条。
- ③ 『同』慶応四年七月十三日条。
- ④ 『東本願寺史料』。また『月樵全集』にも収載されている。
- ⑤ 『上首寮日記』慶応四年七月二十五日条。
- ⑥ 同右。
- ⑦ 岡崎教区教化委員会刊。昭和五十八年。
- ⑧ 『上首寮日記』慶応四年八月八日・九日条。
- ⑨ 『龍谷大学三百年史』。
- ⑩ 大谷大学所蔵円光寺文庫『護法場隨筆反古類集冊』の内。
- ⑪ 同趣旨のものを、徳重減吉氏は明治元年十二月の護法場での講述として、『香山院講録』の名称で『維新政治宗教史研究』に引用している。講述時期については、『護法場開席』の口演とともに再考すべきであろう。
- ⑫ 武田統一『真宗教学史』所収『護法場について』において、『明治宗門雑誌』からの引用として、これら護法場規則が紹介されている。
- ⑬ 慶応四年八月二十三日附真宗各派への政府沙汰書につい

て、『東本願寺史料』は『日記』を引用して「……願之趣尤ニ候得者」としているが、これは文部省宗教局編『宗教制度調査資料』（第二巻）などの史料集によれば「……願之趣尤ニ候工共」であり、そのニュアンスの違いは留意されるところである。

⑭ 『東本願寺史料』。

⑮ 柏原祐泉編『真宗史料集成』第十巻、同氏解説に述べられている。

⑯ 『東本願寺史料』。

⑰ 柏原祐泉氏所蔵。なお同史料は大谷大学図書館所蔵『神田家記録』の中にも見られる。武田統一『真宗教学史』などによると、「旧弊洗除の趣意書」と名づけられている。

⑱ 『上首寮日記』明治六年十一月二十六日条。

⑲ 「同」明治二年一月三日・六日・七日・八日・九日条。

⑳ 武田統一『真宗教学史』所引。

㉑ 「厳如上人御事績記」。

㉒ 註⑰参照。

㉓ 『上首寮日記』明治四年七月十七日条。護法場分至道申來候者、今晚手又ハ明晩手、御山之役人減ニ付、闍彰院・伏成・秀嶺等目かけ打果ニ罷越候様子、用心可し為之趣知セ呉候。此趣寮内直ニ触示し候。

㉔ 「同」明治四年十月四日条。

㉕ 徳重浅吉『維新政治宗教史研究』巻頭グラビアに、「血

染めの建白書」として紹介されている。

㉖ この「上奏文案」は、新門主現如から朝廷への上奏文案であり、空覚の起草になるものであった。なお、本文は日本近代思想大系『宗教と国家』（岩波漫店刊）に、護法論関係史料として収録されている。

㉗ 註⑳に同じ。

㉘ 『上首寮日記』明治四年十月九日条。

㉙ 「懷旧録」。

発表要旨

時 機 純 熟

加 来 雄 之

宗教的自覚にとって時はどのような意味があるか

「時機純熟」という発表題目は「教巻」で「顕真実教」を結集する中、「時機純熟の真教なり、知るべし」という結語による。一体、親鸞が宗教的自覚において「時」をどういう課題として受け止めていたのだろうか。親鸞の思想の中で「時」は、大きく二つの関心によって成り立っているように思われる。

一つは、宗教的自覚における時間である。この時間としては、法蔵菩薩の五劫思惟や永劫修行という神話的時間や「行信の一念」という「今現在」的時間、さ

らに当来する仏土としての「純粹未来」などがある。いま一つは、時代性である。

この時代的な時への関心としては、正像末の三時史観を挙げることができる。もちろんこの二つは無関係でなく深い関連性を持っているが、今は自覚の時間に限定して、とくに機を自覚にまで熟させる「時」の内実について考究してみたい。

惟うに、宗教的自覚において、時が問題になるのは法の側面よりも、ことに機に関わる側面である。それは、いかなる時（そしていかなる場所、いかなる衆生の在り方）をも簡ばない本願の名号が、「他の誰でもないこの私という一人」の

上に自覚されるのは「ある決定的な時」においてであるからである。宗教的自覚にとって時が問題となるのは、人間的諸関心の中で迷い煩悶してきた悲しみと、無自覚の衆生が自覚の機と成熟するためのあさからざる背景を感じるからである。

歷程ということをもたない自覚は神秘的であり、天下り的である。また私的であり、浅薄である。なぜならば、その信は歴史的背景を持たず、また信が信自身を反省していないからである。つまり信が信として因ってきた縁由が自覚されていない。つまり人間の諸関心との簡びがないということの意味する。歴史とは、単なる時間ではなく、宗教的自覚の背景の象徴としての「時」である。それは計量的時計的時間ではない。

教が「時機純熟」である意味は、時と機において完全に熟している教えという意味とともに、時機を純熟させる原理を明らかにする教えという意味をもたなくてはならない。「今」が、時機純熟という歴史の証明を通さないならば、無内容な個人的感覚に終わる。

時を熟させる原理とは何か

衆生の自覚は時が熟したものとして自覚される。では時を熟させる原理は何であらうか。衆生の努力（定散心）によって衆生の宗教的自覚が熟するのだろうか。その限界がはっきりしなければ、宗教的自覚が疎外されるだろう。宗教的自覚は、自覚すべき時機が到来して自覚するのであり、そこに神秘的な要素が一片たりとも残ってはならない。

その成熟した自覚であることを表すのが、「難信の信樂」という表現ではないだろうか。「信じること難し」といわれる「難」の由来は、信心が自らの上に見出した罪を克服する信心自身の経歴に求められる。周知の通り、「信卷」に「真実の信樂実に獲ること難し」と述べられることと、「化身土卷」において「良に勧めすで恒沙の勤めなれば、信もまた恒沙の信なり、かるがゆえに「甚難」といえるなり」ということは深い内面的な関連性がある。宗教心の内に潜む自力の執心という罪障性が無限の歷程を要請する。これが困難の内実である。この困難

性を克服し、「今」の時を成熟せしめる歴史の威力として果遂の誓いがある。

その難信の理由を「恒沙諸仏の勤め」として、空間的に表現されることもあるが、自身を今にまで養育成長せしめてきた無数劫の歴史として時間的に象徴することもできる。何が困難性を克服し、信樂の今にまで成熟するか、ここに時の内実を問う課題が生まれる。

さて「化身土卷」において果遂の誓いは、『観経』の「汝好くこの語を持て、この語を持てとは無量寿仏の名を持てとなり」と「名号を執持する」ことを勧める引用から始まる。この名号の執持ということ以外に時機を純熟させる原理はない。

この原理がはっきりしないと浄土真宗における宗教的自覚の根源を見失ってしまう。時もまた本願の名号によって熟するのである。欲生心が「果遂の誓い」として働く、それはどこまでも本願の名号に帰入せしめなければやまない呼びかけである。

時の純熟の相

果遂の誓いは、その成就を「しかるに今特（ことに・ひとり）に方便の真門を出て、選択の願海に転入せり」と語る。「願海に入る」「今」は、如来の願に我もまた一人として参入する自覚の時である。それゆえに「願海に入る」「今」は、成熟させる歷程の結晶である。そしてその歷程を貫き支えているのが果遂の誓願の働きである。その意味で、果遂の誓願は時を純熟させる原理であるといってもよいのではないか。

本願の歴史は「そくばくの業をもちける身にありけるをたすけんとおぼしめたちける本願のかたじけなさよ」（『歎異抄』）といわれるように、宿業と深い関係をもつ。考えれば、宿業の現実の中においてこそ「時」は意味をもつ。その「時」を貫いている原理が本願の名号であり、「もつと念仏せよ」と呼びかける欲生心である。

「もつと念仏せよ」とは、念仏という觀念の中に埋没すること勧めているのではない。「もつと念仏するがよい。もつと

業を見せつけてもらうがよい』(『業報に喘ぐもの』)という告発は、宗教的自覚にとつて唯一の原理があるかを思い知らせてくれる。「念仏する」ことによつて宿業の身を「見せつけられる」のである。念仏が宿業差別の現実を見る唯一の手段である。矛盾の現実を引き受ける願に参与するのである。果遂の誓いという衆生を時熟させる働きは、無始以来、全ての衆生に呼びかけているが、その働きによつて時熟するのは「今ひとり・今ことに」という表現として一般化できない自身の責任である。

*曾我量深『如来表現の範疇としての三心観』、安田理深『時熟』、西谷啓次『親鸞における「時」の問題』、など参照。

入出二門偈試考Ⅷ

三 好 智 朗

二門偈より見た蓮師の聞思とその教学
 (1)二門偈撰作について、七十三行本と云う構成は偈頌構成として、如何にしても不整合である。一説に「写伝の失」とされているが、果してそうであろうか。先にも指摘した所であるが、時機の背景として、善鸞問題と直接からんでいるとみれば、止むを得ず半成品のまゝ、ことの証しとして示されたやもしれぬ。顕智の見た「夜中の法門」のシルエットは、盗み見がばれて、「おしかりの図」であったとするならば、善鸞が賢善精進計をとり、義絶後は修験道にはしったとしても不思議でない。

またその子孫が秘事法門に走り、遂には「不拝衆」となっていく素材として、

半成品の二門偈が介在する可能性はある。完成本七十四行本が本願寺に伝わらず、高田系に伝わり、「親鸞位」を創設し、「唯一人伝授」の形式となる素材の一つとなる可能性は充分に考えられ、(蓮師の関東修行の折、二門偈完成本は遂に見せられなかった。)高田系に秘事法門の出る可能性も亦強くなる。

(2)蓮師の「安心の次第」に関して、名号積の推移を逆観してみると、

機法一体↓仏心・凡心・凡心↓仏身・凡身・仏凡一体↓?

の図式が聞思の跡として推知し得られるが、肝心の原点が不明である。

そこで紀年不詳のものの中から、初見年次を先輩の労作から拾って見ると、如

光に与えられたものが、一応第一号と認知しうる。

してみると、寛正の如光への御文を原点として、聞思の歩みをたどり、二つの仏凡一体論を仲介として、機法一体論を論成せられている。この過程は、あきらかに二門偈を素材とし、観経の「入一切衆生心想中」を媒介としつ、覚如の「機法一体」の名目に準じて「安心決定抄」によって充電しつ、蓮師の「機法一体論」が成じられたものと窺うならば、如光への名号積を原点として、「安心の次第」として歩みが進められたとみるは、まことに教学的に有意である。

(3)二門偈の題号積は、古来難題とされて充分には解明されていない。そこで「古来」といっても蓮如以後であるから、蓮如の教学を検討してみる必要がある。

江戸期以降の教学は、主に「行信論」中心であったから、「証・真」にも注目する必要がある。前者を往相、後者を還相とのジャンルにあててみる。

『正信偈註』『正信偈註釈』^③『正信偈大意』の何れも「還相」を明示している

のに、「御文」では「後生の一大事」の言葉に、隠れてしまっているかの如くである。

(4)史料集成No・241など若干あるが、年次不詳で教学上の位置づけが不明確であるしかも、初期就中、吉崎以前は数も少なく、応仁の御文群は全く謎に包まれている。そこで先輩の労作を便りに、年次不詳の帖内五帖目の御文の初見年次を調べ、再配列を行うと共に、歴史上欠落している文明二年以前の堺との交渉について、人脉をたどるうちに、偶然乍ら「応仁の御文群」の謎解きに成功した。

(5)寛正の御文・文正の御文・応仁の御文・文明(初年)の御文と、蓮如の語の「仏法の次第」に準じて、分類位置づけが可能となり、「聖人一流」を本願寺相承の「起」とし、順次「承・転・結・承上起下」と配し得る。その内、応仁の「結」について、

応仁二年四月中旬……解放教学の原点
 応仁二年4/24……二益法門の教学の原点

夢中文(一)現益…No・197

〔二〕当益…No・241

〔応仁二年孟冬…謎解きの鍵〕(吉野記行)
 (6)御文は正信偈の註。大意を基点として初められているから、仏法聞思の旅は、「正信偈路線」をたどるものと見做すべく、文正の御文は七祖を承けているようだが、中国三祖でおわり、日本二祖を欠く故、二門偈でまとめてあると見做す。

応仁の御文のきびしさは歎異抄の意を承けており、文明初年のものは明らかに歎異抄によってある。従って二本のレールは「二門偈」と「歎異抄」と決し、「安心決定抄」によって充電しながら、「聞思の蓮如号」は旅して行くとみてよい。

(7)現益・当益の何れも、「位」にか、わりのあり、中有の御文にも「中有の位」の言葉がある故、「法性常樂の位」の「位」が、夢の告げと直接する重要なポイントと考えられる。そして、それは「即性法性之常樂」と直接し、この一句は二つの正信偈と一つの二門偈の、三偈に共通する唯一の句で終句・結嘆でもある。又還相として、天親・曇鸞・道綽と

重なる善導章の一句でもあり、出の第五門の意にも通じ、こゝで証の巻の五念門とか、わる。

(8)夢告の御文に引用の和讃^⑦

煩惱具足と信知して
 本願力に乗ずれば
 即ち機身すてはてて、

法性常樂証せしむ

は蓮師が註や大意や御文に引用の和讃で正信偈註大意と御文の両方に重複引用の唯一の和讃でもある。(c.f.御文に引用の和讃はたつたの七首だけである。)

(9)このようにみてくるとき、江戸期以降の教学は、「行信論」に偏らざるを得なかった為蓮如の「証真論」を見落し、「後生の一大事」の影に振り回されたとも云いうる。その為に解放の教学としての親鸞教学の重要部分を見落してしまったと云う見方も出来る。

「蓮如の貧乏本願寺時代」の苦勞を忘れてはならない。

(10) 応仁の謎解きが、五百年の間出来なかった為に、教学史の上で重大な影響を受けてしまったのであろう。これが宿縁

と云うものなのだろうか。

註

- ① 御文(章) 来意抄
- ② 帖内5~9
- ③ 史料集成P126127 天親量・曇鸞
- ④ 御文来意抄
- ⑤ 帖内5~10
- ⑥ 史料集成P339
- ⑦ 集成No241P・310 善導讀

参考

応仁二年四月「夢中文」復元 御文
 コノコロノ信心カホノ行者タチ アラア
 サマシヤ 真宗ノ法ヲエタルシルシニハ
 学生沙汰ノエセ法門 ワカ身ノホカハ信心
 ノクラキヲシリタルモノナシ トオモフ
 コ、ロハ 憍慢ノスカタニテハナキカトヨ
 ソノコ、ロムキハヨキトオモフ安心カ
 コレヨク経釈ヲシリタルフタツノ勸文カヤ
 当流ノコ、ロハ一念発起住正定聚トタ
 テ、モロモロノ難行ラスデ、弥陀ヲ一
 心ニタノム機ハ 正定聚ノクラキナレハ
 コノイハレヲモテ一念発起平生業成トタ
 テヌレハ コレスナハチコノ宗ノ安心決
 定ノ行者トハナツクヘキナリ アナカシ
 コ アナカシコ
 弥陀タノム コ、ロハカリノ

タフトサニ ナミタモヨホス
 スミソメノソテ
 アケクレハ 信心ヒトツニ
 ナクサミテ ホトケノ恩ヲ
 フカクオモヘハ

煩惱具足ト信知シテ
 本願力ニ乗スレハ
 スナハチ穢身ステハテ、
 法性常樂証セシム

コノ和讃ノコ、ロハ タトヘハイカナル
 悪業煩惱オモキ身ナリトモ 阿弥陀如来
 ラースチニタノミタテマツリテ 後生タ
 スケタマヘトマフサム衆生ヲハ スナハ
 チ有漏ノ穢身ラスデハテ、 弥陀ノ報土
 ニマヒリテ 仏身仏果ヲエシメテ 法性
 常樂トイヘルクラキニイタルヘキモノナ
 リ トシルヘシ アナカシコ アナカシ
 コ

応仁二年四月廿二日夜予カユメニミルヤウ
 タトヘハアル俗人ノ二人アリツルカ ソノス
 カタハキハメテイヤシケナリケルカ 一人ノ
 俗ニ対シテコノ文ヲ二三返ハカリ誦シケレハ
 カノ俗人コノ文ノコ、ロヲウチキ、テイフヤ
 ウ アサマシヤ サテハトシコロワレラカ
 コ、ロエツルヲモムキハアシカリケリ トオ
 モフナリトイヒハンヘルトオホヘテ ユメサ

メオハリヌ サテコノ文ヲタシカニオホヘケ
 ルホトニ カキツケヌ 不思議ナリシ文ナリ
 ト云云

宗教心の成立基盤(4)

——一者至誠心——

宮 田 正 深

「一者至誠心」という教言を受け止めた善導大師は、至誠心釈の内容を「身口意業に修する所の解行」という言葉から押さえ始めている。

すると今日の宗教状況は、善導の意図した方向とは全く異なる偏った考え方がなされているように思われる。何故なら宗教はあくまでも精神に於ける問題であるという処で偏つて考えられていたり、この頃では反対の現象が起こつてきて精神的な事ではだめなんだ、実践でなければならぬといった、実践性がそこで最も大きな意味をもつ事柄として要請されてきているからである。だから宗教という事柄に対して現代という時代は、宗教が何を語るか、あるいは何を考えてどの

ように人間を了解するかということが問題ではなくて、その宗教が現実の人間の諸問題の中でどういう行為をし、その現実の人間の諸問題をどのように解決しているかという事実そのものが要請されている時代だからである。そしてその時には精神性というものと実質的行動性とは両方バラバラになっているのである。しかも最近ではさらに宗教が真に人間にとつて救済という能力を持っている思想であるとするならば、具体的には諸（社会・自然）科学の欠落している課題を完全に補う形を通して、もっと根源的には人間を実践的な場に於て如何に救うかということが思想として証しされない限り宗教としての意味を持たないのではない

かという厳しい要求が突付けられているからである。するとここに於ても精神性と現実的な行為とが完全に分裂しているのである。しかしながらそれらがあくまでも一つの事柄として要請されてくるものでなければならぬと言うのが実は善導が受け止めた時の一つの大きな問題点なのである。つまり宗教は精神的な問題だと考えるのも、あるいは実践行動というものが明らかにしなければいけないという処にウエートを置いて考えるのも共に真に宗教的という訳にはいかないのである。真に宗教的といふのは心身と解行を全部包んで、しかも必須の事として真実心中になすかなさないかの要請の前に立つか立たないかが最初に仏陀が呼びかけてくる要請の出発点だと言う確認の仕方である。だから心身と解行を包むということは人間が逃げる場所を何処にも見つけることを許さない全生活的に必須の要請として真実心中になせということである。善導がこのように聞き取る所に実は宗教的な事柄を明確にしていくながら第一歩があるのである。もしこの第一歩

を踏み誤まるとするならば、人間的な作為を宗教の中へ挿入することになり、いつのまにやら宗教に有らざる人間教に転落していくのである。従って「汝真実心中に生活せよ」と呼びかける仏陀の要請の前に立つ所に仏弟子の基本姿勢があるのである。そこから必然的に「不得^レ外現^ニ賢善精進^ニ内懷^ニ虚仮^ニ、」という要請が自己自身に問い掛けてくるのである。この事柄を法然の『往生大要鈔』に依れば、「至誠心」というは真実の心なり。その真実というは内外相応の心なり。身にふるまい、口にいひ、意におもはんこと、みな人めをかざる事なく、まことをあらわす也。」と述べられるように、善導の堅苦しい表現も「人めをかざることなく」という法然の一言の元に、実は人間の生様の全部が洗い晒されている言葉であることが頷づけてくるのである。つまり我々が宗教とか求道という事柄に命懸けであると言っている全体が、実はそういう装いをとって人目ばかりを気にしているのではないかと問いかけているのである。親鸞も「たとい牛盗人とはいわ

るとも、もしは善人、もしは後世者、もしは仏法者とみゆるように振舞うべからず」と言うように、我々は宗教者らしくみえるように振舞うて生きているのが人間の日常的な生様なのである。この見えるように振舞うて生きている生様を一転して人の眼が気に掛らないような自己になれるか、なれないかということが人間にとって決定的な問題なのであると押えてくるのである。すると善導の言葉は、外から他律的な言葉として一方的に規制されてくる言葉ではなくして、自己自身が求めた自律的な言葉として受け止めていく時、逆に自己自身を解放していく方向を明瞭に指し示している言葉であることに頷づきが開けてくるのである。ところが従来の一了解の仕方では、後に述べられる「貧瞋邪偽奸詐百端惡性難侵、事同蛇蝎、雖起三業、名為雜毒之善、亦名虚仮之行、不名真実業也、若作如此安心起行者、縱使苦勵身心、日夜十二時急走急作如火頭燃者、衆名雜毒之善、廻此雜毒之行、求生彼仏浄土者、此必不可也。」という言

葉も全体が自己を自虐する言葉として促えられていたように思われる。その限り「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」という善導の言葉は、結局一つの倫理規範が求めてくる事柄であったり、社会通念が求めてくる事柄になるだけであって、自分がその言葉の中で本当に宗教的に納得のいく頷づきを得ることができなくなるのである。そうではなくて法然流に言うならば、人目を飾る事だけに追い回されている自己自身の姿の寝穢な姿、自己自身の姿の虚偽性、その全体が白日の元に晒されてくることによって、その虚偽の行為をもつて彼の仏の浄土に生まれようとしても、これは適わいことであるという納得に到達した言葉として見ていかなければならないのではなからうか。

するとここで納得が明らかになるといふことは、既に自分の求めていた方向とは全く違う方向に救いがあるということに對する新たな開けがそこに見えて来ているのである。つまり救いから全く縁がないという絶望ではなくして、救いと全く反対の方向を歩いていたという自分自

身が明らかになったということであろう。

『歎異抄における時機』

——特に相伝教学の立場より——

庄 司 曉 憲

浄土真宗において学問することは、いかなる意味がそこにあるのであろうか。

『歎異抄』の第十二章には、「不学難生」の問題として取りあげられている。そこでは、「学問をむねとするは、聖道門なり、難行となづく」と簡潔に言われている。

もともと、浄土真宗の教相は、龍樹の「世間の道に難有り、易有り」

との難易二道の決判にはじまり、道綽の、「当今は、末法にして現に是れ五濁悪世なり、唯浄土の一門有りて通入す可き路なり」

という聖浄二門の興廢を通して、法然、親鸞へとその教えが相承されてきたものである。

従って、法然は、「一枚起請文」の中で、

「学文をして念の心を悟りて申す念仏にも非ず。へ乃至 念仏を信ぜん人は、たとい一代の法を能く学すとも、一文不知の愚どんの身になして、厄入道の無ちのともがらに同して、ちしやのふるまいをせずして、只一こうに念仏すべし」

と述べて、念仏の教えは、学問的智者を必要としないと言っている。また、法然の語録を集めた『西方指南抄』巻上本にも、

「おほよそ諸宗の法門浅深あり、広狭あり。すなわち真言・天台等の諸大乘宗はひろくしてふかし、俱舎・

成実等の小乗宗は、ひろくしてあさし。この浄土宗は、せばくしてあさし。しかればかの諸宗はいまのときにおいて機と教と相應せず、教はふかし機はあさし、教はひろくして機はせばきがゆへなり。たとへば韻たかくしては、和することすくなきがごとし。へ乃至 ただこの浄土の一宗のみ、機と教と相應せる法門なり」

と、聖道の諸宗は、機教不相應であるが、浄土宗のみ機教相應の法門であると言っている。

この法然の学問及び機教の立場を、親鸞もそのまま相承している。『末燈鈔』には、

「かまえて、学生沙汰せさせたまひ候わで、往生をとげさせたまひ候うべし。故法然聖人は、『浄土宗のひとは愚者になりて往生す』と候いしことを、たしかにうけたまわり候いし。へ乃至 ふみざたして、さかさかしきひとのまいりたるをば、往生はいかがあらんずらんと、たしかに

うけたまわりき。」

と法然の言行を引き合いにして、学問を嗜む人達の窘めが述べられている。

いま、『歎異抄』の一卷は、この法然、親鸞の考え方が踏襲されており、更にはその精神がより端的に表現されている。第一章に

「弥陀の本願には老少善惡のひとをえらばれず。ただ信心を要とすしるべし。」

念仏の教えこそが、機教相應の全きものと述べて、肝要は信心のみと決している。先の第十二章でも、

「他力真実のむねをあかせるもろもろの聖教は、本願を信じ、念仏もうさば仏になる。そのほか、なにの学問かは往生の要なるべきや。」

と、本願を信ずる以外、何の学問を必要とするかと断を下している。

さて、今日の宗学の現況を鑑みる時、その乱雑、混乱振りには、誠に末代濁世の時機に相應の状況と言わざるを得ないであろう。そして、学問の隆盛と信仰とが比例しないのみならず、逆に学問を好む

聖道門的な信仰に陥っている嫌いがあるとも言えよう。しかし、法然、親鸞、そして『歎異抄』が、学問に対する正しき了解を示したにもかかわらず、なに故に今日の状況を生み出す結果となったのであろうか。その答えを提示してくれたのが、相伝教学であつた。

光善寺の寂玄が著わした『常顯師隨筆』には、

「浄土真宗の門弟、東西をわかぬ古今みな自己の執情につながれて、祖師別異の相伝にまよふこと、もと名利の心底に住して、仏法に志のうすきがいたすところなり。当今の覚悟まちまちにして、一味の安心に住すること、まれなるにてしるべし。是の如くなりきたる根元あり。」

まづ西派にては、承応年中に永照寺西吟、聖道の学解のみにして、祖師一流の宗致にうとき仁を能化となし給て宗義を談ずるより、西山鎮西の末疏等を本拠として、〈乃至〉大坊主分の人々にも先祖、御当家の伝（口授）を受けし点本（広本）を所

持して、自分自分に字ぢからにて、これをよみ義をとり、祖師の相承にそむく輩らのみなり。〈乃至〉

東派にても、誓源寺円智、寛文年中、能化に仰せつけられけり。これも無相伝の坊主ゆへ、当流の義を談ずるにやうやく西山義を祖師の御己証ととりまぎれ、所化を誘引するゆへに、西派同然のありさまとなりきたれり。〈乃至〉末の世とはなるといへども、御己証をかへりみず、無相伝のあやまりをしらざることに、歎きても、なげくべきは、この一事なり。しかしよりこのかた、東西ともに聖人の御己証は、智慧学解にかくれ、自余の念仏宗の意気に、おしなみてなれるありさまなり。」

とここに、現在の宗学の混乱に至る原因を明らかにしている。また、寂玄の孫の真玄は、『浄土真宗依典籍私考』末に、

「当流に於ての学文諸事のころえあるべきことなり」と述べて、『歎異抄』の第十二章を引文してのち、

「聖相の学文を強ちにこゝろが庶幾、依憑し玉はざる義と拝聴せり。其の所以は、名利、勝他、利養の基となれるが故へなり。更に是れ法文には其の謬錯はなけれども、時機不相応なれば、学び知りて却て失を得るが、先瘕跡と熒し、行証立て難き末世濁乱の習ひなればなり。先哲は何ぞ、『浮生の交衆を貧りて、徒に仮名の修学に疲れん』ともいへり。」

『相伝義書』では、学問することは、末世の時機なれば、却って祖師御已証の他力深甚の意趣を失うことになると判じているのである。

真宗再興の機縁

藤谷一海

ました。

參堂第一先ず私の魅せられたものは、
道宗と云う人が非常に感動的な厚い信心
の所持者であつた事である。

彼が毎夜四十八本の割木を並べて寝て、

日夜仏のご恩の深厚なる事を喜んだ逸話
は余りにも有名であるが、其の他「二十
一個条の心得書」を認めて、日夜我が身
の行状を謹んだのみならず、その中には
「三つのたしなみ」とて、「毎日我が家
のお内仏のおこないを怠らずたしなむ」

こと、毎月「近き所ご開山の御影のお在
しますお寺へ參詣すること」、「毎年欠
かさずご本寺（ご本山）へ參詣する」こ
とを以て、たしなみとした事である。

これは現在と違つて却々容易な事では

ない。

当時ご開山の在しますお寺などは、恐
らく此の地では井波別院より他は無かつ
た事と思う。

而もそこまで出掛けて行くには「人
喰い谷」と云う様な危険な山坂を越えて
行かなければならなかつたのである。彼
が一月元日、雪中井波別院へ参つた事は
餘りにも有名である。更に一年のたしな
みとしては、毎年この山坂を越えて而も
割木を背負うてご本山まで参つて毎日の
お仏供さんの焚き物の足しにして貰つた
と云う。

実に想像するだに身が振るえる様であ
る。

更に寒中には我が家の火鉢に火を興し
て、京都の上人の御身の熟まる様に念じ
たと云う。

こうした感動的な彼の信心が、かの北越
の素朴な信者達を振いたたしめ、かの蓮
師のお文にある如く、越前越中加賀能登
信濃出羽奥州七ヶ国より、かの吉崎へ群
参した程の盛況を呈したのであると思は
れる。

道宗
蓮如上人

宗祖親鸞聖人に依つて創められたる淨
土真宗が、後年更に蓮如上人に依つて再
興せられた事に就いては、誰しも異論は
無いが、然し其処には之を取り巻く多く
の弟子達のご助力のあつた事も忘れてな
らない所である。

中にも道宗、道西の如き常隨昵近の弟
子として常に上人をお助けして再興に力
を尽した事は偉大なものであつた。

私は昨年七月二十日、本山の安居開講
式に参列して、直ぐその足で、名古屋の
藤井智海氏と湖西線廻りの北陸線で、越
中赤尾の道宗の遺跡行徳寺を訪ねて参り

これらは実にかの山に於ける熱心な蓮師の布教と相俟ってかの道宗の感動的な信心から迸る平生の挙動に拠る所が確かに多いと思はれるのである。

次に道西に就ては、実は今年の七月二十日、又もや、かの本山の安居開講式の後、直ちに藤井智海氏と、江州金森道西の善立寺をお訪ねしたのである。国鉄守山駅で下車し、乗合バスで一〇分ばかりでその寺に達するのであるが、本堂と庫裡庭園とは街道を隔てて向い合っている。

その庭園には、道西坊善徒の石像も建っている。

さてこの道西翁をさきの道宗翁と較べるとき、上記の如く道宗が特に感動的な信者であったに対し、この道西は、非常に冷静なそして理知的な信者であった様である。

故に道西は、越前に蓮師が吉崎開拓の時は勿論の事、後、文明七年八月、一向宗と他宗徒との間のいざこざで吉崎を退山せられる時も、道西は、道宗と共に、かの北潟の入江から船で常陸肥前の弟子

として蓮師の身刀となって蓮師をお守りして大阪の方へと降ってお供をしたのですが、後文明十年道西は出口の閑坊に上人をお訪ねして、山城の山科に本願寺建立の事を建言し、翌々年には既にその祖堂の建立を建現し、更に本堂の建立を申し出て、翌年早くも之が建現を見るなど、常に蓮師の教線拡張の先々に廻って、その功を奏する事が多かったのである。

山科本願寺の跡の見学。今から六十年前、私が大谷大学へ入った初めの年、橋川正教授に引率されて、此処を見学した事がある。当時は此処も淋しい村里で、そこに本願寺跡の一角がまだ残っていた。

そこには未だ深い堀の跡、高い堤防の一角が残って全く戦国時代の武将の城跡を憶わするものがあつた事を憶いだす。

尚、蓮師は以後、泉州堺及び紀州の方へも赴かれて、真宗再興の教線拡張に努められた様ですが、その都度道西はいつもよく師の意図の先々に廻って、ご事業に協力を惜しまなかつた様であるが、唯、蓮師の晩年大阪石山本願寺建立の際は、道西はすでに地下に沈んでいて（道西の

死没時は長享三年一四八八、九十歳）ご協力は出来なかつた筈であるけれど、恐らくこの際も、時恰も世は戦国時代の事とて、さきに道西などが特に興つて建てた山科本願寺の構造の如く、半ば城構へのものではなかつたかと思うのである。

さればこ都後、信長の軍を迎えて、彼をあれ程までに苦しめて最後まで落とす能はずして、遂に朝廷の斡旋で講和に至らしめたなど、これらも実に「死せる道西、生ける信長の軍を泣かす」で、実に彼の力の及ぶ所とも考えられる所である。

この道西は晩年蓮師から更に善徒と云う法名を頂いて、道西坊善徒とも称せられた事であるが、

彼の臨終近しと聞かれて蓮師は彼のために見舞状を遣はされているが、今もかの道西坊にはその直筆が遺つていて、それは次の通り、

其の方の病氣重らせ随分養生あるべく候申迄もなく候へ共当流の安心決定なくては徒事にて候人間は老少不定の境いなれば何時露の命終ろう共安心決定の上にては此の度報土往生疑なく候かしく

八月十五日

蓮如

善従房公

これら蓮師真名弟子に依つて振い立つた多くの弟子達を機縁として上人の真宗ご再興の機運は愈振い立った事と思うが、何と申しても、その御再興の中心は蓮如上人に他ならずして、その上人をしてこの一大事業を成し遂げしめた中心は、勿論かの上人の六歳の時行き別れ給ひし御生母の遺言に依られたものに他ならないが、今一つは上人が吉崎開拓のその始め、即ち文明五年三月、同地に於て宗祖御製作の正信偈並びに三帖和讃を開版して之を以て門信徒の晨昏の課誦に充てられた事と、更に今一つは盛んに「お文」を製作して、之を門徒と云はず弟子と云はず之を与へて、真宗の教義宣伝に努められた事であつて、その「お文」のご製作に至つては、滅後五百年の今日尚、五帖八十通の他、帖外のお文のあれ程までに今も残れるは、そのご在世には幾程ご製作になったか殆ど想像も及ばない位であつたと思います。

之を要するに、真宗再興の機縁として

は、蓮師が善き多くの弟子に恵まれていられた事と、亦蓮師が堪えざる真宗再興の御意志に燃えていられた事であると思ふ事であります。

ある末期患者の回心について

蓮 寺 諦 成

教行信証の総序には、「ああ、弘誓の強縁、多生にも値いがたく、真実の淨信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば遠く宿縁を慶べ。」とあります。「弥陀の撰取の心光常に照護したまう。」といえども、塵数の如く遍満する無是煩惱のために、「聞けども聞こえず、見れどもみえない」私であります。それが「たまたま行信を獲る」ことができるのは、この強縁に相応する時節と人間の状況によるものであります。仏道はあいがたい出世間道であり、凡夫所行の道、世間道を歩むことをやめるところに始まります。しかしどんなに努力しても私達は世間道からはなれることはできません。この矛盾を相即し、「不斷煩惱、得涅槃」を可能

ならしめるものは、往相廻向の深信であります。ところがこれは経釈をよみ、学問をして、分別知を蓄えるだけでは獲得できません。最近ガンで亡くなった検察の最高首脳は真宗の家に育ったが次の通り言い残しました。「私は仏教を信じていない。ガンにおかされても、神仏のような自分を越えた存在にすがって、心のなぐさめを得ようという気持ちになれない。今まで四十年も冷静、客観的に証拠を追い求め、そこから過去の事実を再現、認定する仕事を続けてきたせいであろう。信仰より科学的、合理的な考え方が受け入れやすい。人の生命は無数の細胞の有機的な結合によって生れ、それが何らかの原因で不適合な状態になると、身体が

維持できなくなり、死がやってくる。死んだら肉体は全くゴミと化し、霊のようなものは残らないだろう。」折角真宗の家に育ち、恵まれてエリート中のエリートになった彼が、ガンという逆縁にあり、「本願を信受するは、前念命終なり。すなわち正定聚の数に入る。即得往生は後念即生なり。」という親鸞聖人の数えにいうことが出来なかったのは誠に残念におもわれます。縁があつて彼の遺著に接した私は、「自己をはこびて万法を修証する迷いなり。万法すすみて自己を修証するは悟りなり。」という道元禪師の言葉に彼に捧げたい。

さて私は彼のようなエリートでなく、末代無知の在家止住の凡夫そのものであった盲目の老肺ガン患者Tさんの回心について紹介したいと思います。Tさんは関西生れであつたが、縁あつて私の町の一家の養子に入りました。大酒のみで遊び好きの養父が死んでから、Tさんは競輪等の賭け事に耽溺して、僅かの農地も手放してしまいました。生活費を家へ入れない夫にかわつて、妻は五人の子供

を育てるため、なりふりかまわず働き通しました。子供達は中学をでると、父に愛想をつかして次々と家を出ていき、末子の三男が家に残りました。Ｔさんは七十才頃から極度に視力が衰え、身体障害者の認定を受けました。わるい事はかきなるもので、Ｔさんが七十三才の時、稼ぎ手の妻が新聞配達中交通事故にあい入院しました。外傷は一年位で治りましたが、頭部打撲のための意識は混沌としたままでしたので付き添いが必要でした。息子の妻は幼い子供の世話で手一杯でしたので、Ｔさんが世話をしておりました。長い付き添いで、過労のため全盲となり、昨年七月頃老人性結核のため彼も入院することになりました。私は妻女の入院時から時間を都合して病床を訪れておりました。検査の結果肺ガンと判り、中心静脈營養、酸素吸入の措置が施されました。人生最悪の状況に陥った彼は痛みにもさいなまれて、私に「こんなに苦しいなら死んだ方がましだ。」と訴えながら、妻の交通事故の補償について相談していました。彼は告知されなかったが、鋭いカン

で病名を察知していたようで、絶望して自殺するおそれもあるというので、看護婦室の隣の病室へ移されました。他の終末期の患者から病床を訪れ、よく話を聞いてくれることがつよい支えとなり、安らぎが得られるというのを聞いている私は、訪れる度に手を握り、身体をさすったりしながら、彼のいうことに耳を傾け、彼が依頼したことを要領よく伝え、別れる時はお念仏しながら、「お念仏しなさいよ。」と申ししておりました。彼は従来のこともあり、近隣の人も殆んど訪れず、深い人間関係を持つ人も多くはありませんでした。身体は極度に衰え、目も見えず、頼るべき妻は頼りにならず、たえずおそいくる苦痛に、死にたいというのは本音であったに違いありません。彼は競輪に耽溺していた頃ある新興宗教へ入り、仏壇をこわしてしまいました。妻が入院してからその宗教より全くかえりみられなくなり、深いいきどおりを持つていたようでした。それも逆縁の一つとなり、お念仏に支えと安らぎを見出したようです。昨年十二月二十二日、病床

を訪れた私に、彼は「おかげで妻の補償問題はかたづけました。ありがとうございました。これまでとてもめめないような苦い薬を日に三回も、のまされていました。数日前からのまされなくなりまして。医者がもう駄目だとみているからでしょう。意識がはっきりしている間にお願ひしておきますが、お念仏をすすめて下さった先生にお葬式をお願いします。云々」と私にいろいろ後事を託しました。私は相当数の終末期患者の病床を訪れておりますが、自分の死が近いことを告げた方は数人にすぎません。ことにＴさんからこのようなことをはっきり告げられようとは予想しませんでした。その後二十八日に訪れた時は、息があらく、ひどく苦しんでいて、話しかけもできませんでしたが、三十日早朝亡くなりました。その頃彼の病室へ移された妻は、息子がＴさんの死を告げると、意識がはっきりしていない苦悩のに、「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏、」と称えたということです。悲惨な人生のどん底で、たまたまお念仏にあつたＴさんの回心は、時機というこ

とを考える上で、私にとって忘れることが出来ない体験があります。

菩薩十地説について(二)

藤 谷 大 圓

曾て十住毘婆沙論(十住論)は華嚴經十地品の釈であるとせられた。併し武昌博士は什訳十住經とせられ、龍山教授の梵文十地經と十住論と対照して諸処に論述せられている。周知の如く、華嚴經の集大成は凡そ四世紀の頃従つて龍樹の没後、中央アジアあたりと推定されている。そこで注意されることは、華嚴經や璣瑤本業經(中国での撰述といわれる)の信↓住↓行↓廻向↓(四善根位)地と進趣階位の中の十地と、それ以前の般若經などの十地とは違うということである。次には、その十住地―部派仏教で釈尊の伝記中に、仏陀の修行として説かれた―は一地より一地に進展すると説き始められてはいるが、その内容は進趣的段

階的になっていない、従つて、住即地で差別なく一地、二地等は仏道(四諦、十二縁起、六度、三十七道品などすべて)の身証の程度・進展の相状であると解せられる。例えば(A)、初期大乘の經・最勝問菩薩十住除垢斷結經(十住斷結經)の中の舍利弗の告白(大・十・九六八C)。にもその意が見られるが、内容は浅より深への段階でない。(B)、同經の初地で四諦の觀行は無執無著で行ずべしと説く中に、外教の人は空を無の義に理解していると説いてあるが、中論第二十四品の明語註にも同じことが云われ、それ故空の理解には空性、空用、空義の三義(空仮中の三諦)が並び考えられねばならぬと註解せられている。(C)、第二地には死後

にも教化となるものを留めよと説く。これは八地以上の淨心上地の菩薩行である。(D)、「最勝、二住菩薩欲レ取ニ声聞緣覺証ニ者甚無有難」と釈尊は歎かれている。(E)、いわゆる代受苦の行は、この經では第九地に説かれるが、大智度論では第二地に説かれ、十住論では勿論初地の地相品で説かれている。(F)、特に、仏教は智慧であることを強調する大般若經では十地、六度、不共法などを同調せしめ、布施の一行によつて戒、忍等の五波羅蜜から、波羅門や諸天に生れること、三十七道品、十地の行、不共法、仏身、四智等にいるまですべて成満すとし、続いて六度各々六度を成満すと説くのである(大・五・一四)。そしてかかる互具互融の般若波羅蜜修習は仮名に依つてする(一七C以下)と説く。(これは十住論序品の述作意趣に照応する)。かくて、仮名によつて般若修習が行ぜられ、般若によつて仮名を証るのであつて仏教では仮名は重要である(同・一八)。すべてが空であり無執・無相・無住である故に涅槃も亦涅槃に停まることは許さ

れず、利他教化の無住処涅槃となる。お浄土はいつも空っぽであります——曾我先生。(十住断結経―大・十・九六八C、大般若経―大・五・三九b、大智度論―大・四二二など無住処涅槃多出)。以上、何れも段階的行位になっていない。

さて、仏の正意を誤りなく受持するために再度結集はしたものの衆生随類各得解で、遂に二十余の部派が生じた。それらにおける異解を匡し、受持のみに終ることも亦異解であることを明らかにする復古運動即ち般若波羅蜜多の強調となった。従って十住断結経や般若経では、六度や十地などの互具互融を説きながら同じく仏果であつても自利のみの二乗と菩薩とを区別する。また十地、六度、十力、四無畏などに勝義・世俗の二諦を分ける(五・七一)。

大智度論になると三乗差別は一層明らかに。一九七bCでは三乗差別の理由を説き、四一一では十地に三乗共地と但菩薩地の別ありとする。即ち、乾慧、性・八人、見、薄、離欲、已作、辟支仏、菩薩、仏の十地は共地で、歓喜、離垢、

有光、増曜、難勝、現前、深入、不動、善根、法雲は但菩薩地とする。四一六aには「大乘法中則能含受小乘、小乗則不能」とも説く。更に、その共地についても、上記四一一以下発趣品では所積の経文通りに釈してあるが、灯喻品第五十七之余・五八四C以下では初地の乾慧地第六地の離欲地までは声聞の行品と菩薩の行品とを別示し、第七地は声聞は阿羅漢、菩薩は仏果を得るとし、第八辟支仏が深因縁を觀じて成道する。菩薩は上の初地から第六地までの行であると言く。故に第八地は地名の如く辟支仏のことだけということになる。第九地は「從_二歡喜地_一乃至法雲地_一、皆名_二菩薩地_一、有人言、從_二一發心_一來、乃至金剛三昧一名菩薩地_一。仏地者、一切種智等諸仏法、菩薩於_二自地中_一行具是、於_二地地中_一觀具足、二事具故名具足」と。以上十地を声聞と菩薩に分けることは所積の摩訶般若経には無い。これについては龍山教授の^{和訳}十地経の解題に述べられてあるから省く。なお、般若経、大智度論では般若と方便が重要であるが、七五

四の釈尊の付嘱についての論述は浄土論註の般若と方便との解釈に参照せられると同時に下記の十住論での如く厳しく批判した声聞に対する龍樹の本意を窺えるものと思う。とすると、先の十住断結経の「二住の菩薩の中で声聞緣覺の証りを取ろうとする者が少くない」と歎かれた釈尊の歎きといま七五四頁の付属の次第と、そして龍樹が二乗の証に入らんとするを序品、易行品に弱勢、下劣などと厳しく誡め、地獄に落ちた方がましだとさえ極言しながら鈍根懈怠の者の為めの易行道開顯と推測できることなどを考えあわすと、廻心して仏教に帰した龍樹の本音はどこにあったのだろうか。

紙面の都合で極めて簡畧説明不足であったが、以上の所見をふまえて、十住論が十地経の釈でありながら初地と二地なかばの釈であるのみならず、その釈も智度論の釈法とは随分ちがった釈しかたであるし、また廻諍論の論法とも違う。これらから推して龍樹の素意を管窺せねばならないと思う。宗祖は釈尊。龍樹。鸞師によって、幸西以外は彼士不退であつ

たにもかかわらず、現生不退を説かれ、
現生における常行大悲之益を讃われたこ
とも学ばねばならない。そこには七地沈
空の難ということは問題でないようであ
ることも注意せられる。

集報

◇昭和六十三年度教学大会

十一月二十三日（水） 本山宗務所において開催

《記念講演》

「親鸞の歴史意識」

安富信哉氏

「キリスト教に於ける終末観」

ヤン・ファン・ブラフト氏

《一般研究発表》

○第一部会

「時機純熟」

加来雄之氏

「二門偈を通して見た蓮師の閑思とその教学」

三好智朗氏

「宗教心の成立基盤(4)——一者至誠心——」

宮田正深氏

「歎異抄における時機相伝教学の立場より」

庄司憲氏

「真宗再興の機縁」

藤谷一海氏

「正信偈における機について」

浜田耕生氏

○第二部会

「清沢満之の分限の自覚について」

「ある末期患者の回心について」

瀧弘信氏

蓮寺諦成氏

「歎異抄におけるトキの概念」

西田真因氏

「東本願寺護法場について」

木場明志氏

「菩薩十地説について(□) 藤谷大圓氏

◇昭和六十三年度学階銓衡会審査通過者

擬講

青木馨氏

「中世末期三河本願寺教団の研究」

加来雄之氏

「欲生心成就——宗教的自覚の原理と構造——」

真宗教学研究 第十三号

平成元年十一月二十三日発行

京都市下京区烏丸通九条上る
真宗大谷派宗務所教育部

編集
発行
真宗同学会

印刷
中村印刷株式会社

真宗大谷派

(明治4年～大正14年)

『宗報』等機関誌

——復刻版——

近代百年の宗門を検証していく上で、近代以降の宗門の変遷に関する基礎資料を保存し、また広く活用しうる便を供する待望の復刻版。

内 容

「配紙」 2巻

「本山報告」 2巻

「本山事務報告」 1巻

「常葉」 3巻

「宗報」 14巻

「開導新聞」 3巻

「別巻」 1巻

限定出版

- ・ 配本 年2～3回配本予定
(1回の配本に付2～3巻発行)
- ・ 体裁 B5判上製本各巻ケース入(1巻約600頁)
- ・ 価格 全26巻 107,790円(税込)
1冊 4,000円～4,120円 別巻 5,150円

※限定出版に付、申し込み者が定数になりしだい締め切り。(中途解約は受け付けません)

お申し込み、お問い合わせは、全国各教務所まで！

(東本願寺出版部)

THE SHINSHŪ KYŌGAKU KENKYŪ

(The Journal of the Doctrinal Study of)
Shin Buddhism

No. 13

CONTENTS

The Rise of Shinshū—the Concept of Time and Being (時機)	
Christian Eschatology	Jan Van Bragt···(1)
Shinran's Historical Consciousness	Shin'ya Yasutomi···(18)
<i>Shōshinnembutsuge</i> and the Concept of Being (機)	Kōsei Hamada···(35)
The Concept of Time (<i>toki</i>) in <i>Tannishō</i>	Shin'in Nishida···(48)
Kiyozawa Manshi and his Awareness of Limitation.....	Hironobu Nagatani(61)
——as a Case of Historical Developments of Shinran's Karma Thought——	
The Gohōjō of the Higashi Honganji Temple	Akeshi Kiba···(75)

Resumés of Papers presented at the 1988 Annual Meeting.....	(85)
---	--------

Published by the Shinshū Scholar's
Association of the Shinshū Ōtani-ha

1989