

# 真宗教学研究

## 第 14 号

### 真宗興隆—念仏の僧伽

大行の和合衆	寺川俊昭	1
キリスト教における教会論	ヤン・ヴァン・ブラフト	19
「法難」真宗の興隆と護持	細川行信	35
歎異抄における「一室」の概念	西田真因	46
『平家物語』における「死」の意味 するもの	沼波政保	61
欲生心の発見	加来雄之	75
御文本調査より見た近世本願寺教 団の特質	青木馨	87

元年度 教学大会発表要旨

ジョアキン・ モンテイロ	吉元信行	98
安藤文雄	雲村賢淳	
蓮寺諦成	三好智朗	
草間文秀	宮田正深	
藤谷一海	橋本芳契	
芳原政範		

平成2年11月

真宗同学会

# 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 1冊 4,000円～4,120円 別巻 5,150円  
全26巻 107,790円(税込予価)

※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)

# 大行の和合衆

寺川俊昭

## 一

初めに、序論的なことを申し上げます。

こちらに参りましてプラフト先生の講題を見て、私の場合も当然副題があった方がよろしいかと思いましたが、もし副題をつけるとすれば「浄土真宗における教団」、こういう副題が適当かと思えます。

1 大行の和合衆

さきほどプラフト先生のご講演を拝聴して、その中で真宗学におけるいわゆる教団論の欠如に言及されました。私共もそういう実感を強く感じておりますので、真宗における教団という主題を、積極的に展開しなければならぬという課題をもっておりますが、そのいわゆる教団論、あるいはキリスト教の場合は教会論というような言葉で表わされるような主題、それをもし親鸞聖人において尋ねていきますならば、私は聖人は萌芽的

にそれに触れた見解をおもちになつていくように思いますが。それを思いながら、伝統的な宗学の主題で考えれば、教団論はどこに位置するかと尋ねてみますと、私は大行論の展開上に教団論が位置するのではないか、こう考えているものです。もう一つ主題をしなければ、真の仏弟子、これを宗祖は主題的に「信巻」で展開なさっていますけれども、それもやはり大行論の上に展開する「人」の在り方として、いわゆる教団論に大切な内容を与える宗祖の思索であろうか、こう考えているものでございます。

しかしながら、真宗学においては、教団についての考察は未成熟であります。でありますけれども、真宗の歴史をみます時、浄土真宗においていわゆる教団という言葉で表わされているものを根本的に問うた人、これがやはり今の私達の課題に対して大切な道標となると思われのですが、視野を近代つまり明治以後に限ってみます

と、明治以後で教団という問題を真宗の伝統の中で根本的に問うた人が、少なくとも二人おいでになることが思われます。

その第一は、清沢満之先生です。清沢先生が教団というものを問題的に問うていかれた形は、これもよくご存知のとおり、明治二十九年から三十一年にわたって展開された宗門の改革運動、こういうきわめて実践的な形でありました。清沢先生が一人の真宗の僧侶としてその仕事を果たされた時期は、明治二十年代の後半から三十年代の前半にわたりますけれども、当時の日本仏教の状況の中で清沢先生が果たした仕事、これを私達は、その時期における仏教復興の運動であったと理解することができようかと思えます。その仏教の復興という、真宗の僧侶である清沢満之に動いた志願。これを一人の僧侶として先生が身をおいた真宗大谷派という宗門に即して実践されたものが、今なお白河党の宗門改革運動として記憶されている、大谷派事務革新の運動、この運動であったと思われまます。

明治二十九年という時は、思い起こしてみますと、帝国憲法すなわち明治憲法が制定されたのが明治二十二年でしたし、帝国議会の開設が翌二十三年でしたが、それ

が象徴するような時代です。そのような日本の大きな状況の中で清沢先生が要求したのは、宗門内議会制度の確立だったのです。現在の大谷派宗議会は、清沢先生のこの宗門改革が勝ち得た一つの成果なのですが、白河党の改革運動はそれを要求した運動でありました。それは今主題ではありませんから触れることはいたしませんけれども、明治二十年―三十年代と申しますと、真宗大谷派は日本の仏教々団中最も強大な教権を確立した教団である、こういう印象が強くもたれていた状況でありました。それに対して清沢先生たちの運動は、今申した宗門内議会政治を要求して、末寺会議を開き門徒会議を開いて欲しい、こういう要求に凝集していきました。そして事態がいろいろと複雑にからみあった中で、先生たちの努力は、宗門内の政治運動という形をとって進められたのですけれども、しかし清沢満之先生たちが願ったものは、単純な政治的な関心に立っての宗門の体制の変革ではなかったのです。その後の大谷派の歴史から見直しますと、いわゆる「同朋の教団」を回復したい、こういう強い宗教性というか宗教的な意味をもった要求に促されての実践であったと、了解すべきだと思います。

ご存知のように運動が頂点に達した頃、というよりも

少し頂点を越えた頃であります。当時の改革運動派が『教界時言』という機関誌を発行しておりますけれども、その中に「大谷派宗務革新の方針如何」という一文を、清沢先生が草されております。そこにですね、やはり今見直して歴史的な意味をもつという感が強い発言がございます。それは、「試みに問う。大谷派なる宗門はいずれの所に存するか」、この問いかけなのです。そこで清沢先生は、「大谷派なる宗門」について、具体的にさまざまな形をあげて、それを吟味していかれます。当時は両堂再建間もない頃であります。東六条に巍々として雲漢を摩するの感あり」といわれたその大伽藍、これが大谷派なる宗門のある所だと思つた時もあったが、間違いであった。あるいは、天下七千カ寺の末寺、これが大谷派なる宗門のある所だと期待もしたが、それも間違いであった。こういう苦い経験をふまえてですけれども、その大谷派なる宗門は一体どこにあるのかと問うて、有名な「大谷派なる宗門は大谷派なる宗教的精神の存する所にあり」と、こういう確信を表明していきます。その「大谷派なる宗教的精神」というのは、大谷派という名が表わす宗門が伝承した祖師親鸞の教え、それによって培われた精神であると了解すべきでしょう。それに内容

を与えたと考えられるのが、明治三十四年における真宗大学の「開校の辞」に述べられた、「我々が信奉する本願他力の宗義に基づいて、自信教人信の誠を尽すべき人物云々」とある、それであつたと思います。「大谷派なる宗教的精神」というのは、宗祖開頭の本願他力の宗義に基づいて、自信教人信の誠を尽そうとする精神です。これは完全に善導大師の言葉によっておりますが、申し上げるまでもなく、宗祖によって真の仏弟子の在り方をよく示された言葉として聞かれていた言葉です。それをふまえて私はもう一つ、その宗教的精神を大行という視点からとらえていきたいと思つているのであります。

## 二

それから第二に、我々に近い時代で教団という問題を根本的に問われた先輩として、その名前を掲げるべきお方は、安田理深先生であります。安田先生が教団を問われた形は、教学としてです。真宗教学の重要な問題として、いわゆる教団あるいは宗門を問うていかれました。それについて、私は多少の戸惑いを感じますが、今これこそ大谷派では「宗門」という言葉が再び大切な言葉として使われる傾向が強うございます。だが宗門というと、

私はすぐ邪宗門などという言葉を使い出すのですが、宗門法度などという言葉も江戸時代にありまして、御宗門というと、何か寺社奉行の統制下にあるというイメージがくつつくので、あまりいい言葉とも思えません。ところが教団といますと、これは明治の初期に法律用語として作られた言葉であると聞きましたが、仏教々団の現状からすれば、どうもピッタリしないという、多少の違和感を感じるのです。しかし宗門というと、あまりにも古めかしい。教団というと、ハイカラに過ぎてなじみにくい。どういふ言葉で我々はいわゆる宗門をいい表わしたらよいか。いい言葉が成熟してこないのだろうか。こういう感さえ、私は強くもっているのです。

安田理深先生は、そのようないわゆる教団、ないしは宗門という言葉で表わされるものを、「僧伽」に内面化して問うというか、主体化して問うていかれました。ところがその僧伽という言葉は、ご存知のとおり非常に古い歴史をもつ言葉でありまして、積尊による五比丘の教化という、いわゆる初転法輪によって成立したものが、僧伽と呼ばれてきたのです。ですから仏教と共に古い、仏弟子の和合衆を表わす言葉であります。しかしその僧伽というのは、歴史的な実情からしますと、比丘・比丘

尼の和合衆です。つまり出家の仏弟子の集まりを表わすのであって、そういう限定をもち、そういう意味で使われてきた言葉です。それに対して、大乘の立場で仏弟子の集まりを表わすものは、ガナという言葉のようです。親鸞の場合でいえば、「安楽声聞菩薩衆」という言葉が和讃にあります。あの「菩薩衆」が僧伽に対するガナに相当しているのではないかと思います。このような古典的な、しかし今なお生きている言葉ですけれども、非常に古い、仏教と共に古い仏弟子の和合衆を表わす言葉である僧伽。これはしかしながら真宗においては、ほとんど死語でした。まず使われることのなかった言葉です。それを安田先生は大胆に取り上げて、真宗教学の術語として、非常に柔軟に使っていかれたのです。

真宗の場合には、改めて申し上げるまでもなく、宗祖において戒というものが放棄されております。つまり聖人が『末法灯明記』から意味深く読み取られた「無戒名字の比丘」、こういう伝統に真宗教団はありますから、この僧伽という言葉は、なじみの全然ない言葉であったかと思えます。それを仏法の共同体、仏弟子の和合衆、こういう意味に安田先生が改めて使っていていかれたのです。ですからこの講話の題も、本当は「大行の僧伽」という

べきなのですが、僧伽というと出家の比丘・比丘尼の和合衆だから、用語上問題があるというご指摘を受けることもありますので、十分の注意と理解をもっておりたいと考えて、敢えてこの題にしたのであります。

それで安田先生は今申したように、真宗の教学の重要な主題として、僧伽に内面化し主体化しながら、教団という問題を問うていかれたのですが、しかし決して単にいわゆる学的な関心というか、理論的な関心だけで僧伽という問題を思索していかれたではありません。よくご存知のとおり先生が僧伽論、いわゆる安田僧伽論を展開された時期は、当時の状況からいいますと、その前にある信仰運動として、昭和二十二年に胎動を始め、二十三年に発会した真人社の運動がありました。高光大船師の強い感化と曾我量深先生のいわゆる教学的な感化をいだけられた人々が、「民衆の同朋教団たらん」という願いを掲げてですね、先祖のあの同朋精神に立った和合衆を回復したい。こういう信仰運動を展開していかれますが、それと呼応していることはいまでもありません。そういう意味で、単なる理論的な関心に立ってではなくて、やはりそういう「民衆の同朋教団たらん」というようなスローガンをもっている信仰運動と呼応する、こう

いう実践性を強くもった僧伽論ではないか、こう私には思えてならないことであります。

その安田先生の僧伽として教団を問う、その思索を促したものの、あるいはそれに大きな示唆を与えたものが、当時非常に大きな影響を日本の宗教界に与えておりました、カール・バルトの神学における教会理解でありました。小さな本でありますけれども、バルトに『啓示、教会、神学』と題した本がありますが、例えばそういうものを、安田先生もよく読んでおられたように思います。もっともバルトには例の『教会教義学』という大部の著作がありますが、そのバルトが展開していた独自の教会理解が大きな示唆を与えていたように思われます。バルトは今の小さな本の中で、教会について分かり易く語っておりますので、思い出してみますと、本当の教会というものは一体何であろうか、それを考えていく時に、バルトは「本当の教会がそれでないものは」と、逆の視点から述べております。第一に、カトリックがもっている教会理解とも違う。バルトはそれを、単純化していえば救済のための制度という形でカトリックの教会理解の要点をとらえておりますが、本当の教会は、救済のための制度でもない。ところが一方、プロテスタントの伝統が

独自の教会理解をもっているわけでした、それは信仰をもった者の自由な結合という、こういう教会理解としてとらえることができるわけです。しかしそれでもない。

それに対して「本当の教会」とバルトがいいますのは、ただ啓示の事実、つまり神が人間に語る、だから人が神に聞く。神が人間に語るが故に聞く、この一事によって基礎づけられ支えられている、信仰者がそれに召されるという自覚において実現する信仰の共同体。これがバルトのいう教会理解のようです。その意味はよく分かりません。啓示すなわち神が人間に語りかける、その語りかけを聞くというその一事によって、教会は基礎づけられかつ支えられている。そして人間が召されていく、このような形で自覚していくような信仰の共同体をこそ、本当の教会であるという。こういうことをバルトが述べておられます。

それを読んで私は素人なりに考えてみますと、歴史的に形成されたいわゆるキリスト教の教会は、教会つまりキルヘ、あるいはチャーチという言葉で表わされるでしょう。それに対してさっきブラフト先生がおっしゃっていたイエスの使徒の時代では、それはエクレジアという言葉で表わされておりました。エクレジア、つまり初期

の使徒達の形成していた集りです。神のみ言葉のもとに集うた者という意味でありましょうか、エクレジアという言葉が表わすものは。こういう一種の思想的復原といましようか、教会がそれをもつことによって本当の教会であるという、その教会なるものの自覚的な根拠といふべきものを、バルトは尋ねていったのであろうか、こういう感がいたしております。

安田先生の僧伽理解は、ほぼこれと並行しております。我々は本願寺教団という、歴史的に形成せられた宗門をもっており、それに所属しております。それをしながら直ちに僧伽、つまり仏法の和合衆と同一視することはできない。当時の安田先生がしきりにおっしゃっていたことがあります。それは真人社の信仰運動と呼んでいるのですが、真人社が発足した当時の状況、あるいはああいう形で信仰運動が野で起った事情があるので、それは僧伽というのは大体三宝の随一でありますから、もともと帰依すべきものなのです。仏宝・法宝が帰すべきものであると同じように、僧伽も僧宝として帰すべきものなのですけれども、帰すべきものとしての僧宝を、我々は現実の本願寺教団に見失った。「帰すべき僧伽は何処にありや。」こういう痛みがありまして、それ



が真人社の信仰運動を促していた状況だったのです。そういうことが、つまり本願寺教団にとっての危機的状況というか、敗戦直後の荒廃した状況が、色濃くそこに感ぜられてまいります。歴史的な形成物としての本願寺教団をもって、直ちに僧伽と同一視することは、残念だけれどもできない。けれども同時に、丁度あのプロテスタントリズムがもった教会理解に対するバルトの見解と同じように、僧伽はただ僧伽の歴史の中からのみ生まれるのであって、人が自由に僧伽を形成する、こういうことはできないし、あり得ないことだ。こういうことを、やはり強くおっしゃっておりました。そうすると、一体僧伽とはどこにあるのかという、やや不得要領な感がするかも知れませんが、だから安田先生のように、本願寺教団なら本願寺教団という歴史的に形成せられた宗門を、僧伽に根源化する。その僧伽に原宗門を見る。宗門のもとを見る。それはブラフト先生がおっしゃった言葉でいえば、信仰の目だけが見出すものだ。こういうべきでしょう。だから僧伽が見えないということは、その人に信仰の目がないということと、ほぼ同義語になるわけです。

## 三

私は大体この教団ということをも、真宗学の主題として考察していきたいと考えている者の一人ですが、基本的には安田先生が形成されはじめた僧伽理解に完全に同意して、その線上で考えたいと思っています。つまり人間が僧伽を作るのではなくて、人間が仏法の和合衆に呼び覚ましていく。つまり、人間が僧伽の実存として自己を自覚していく根拠となるもの。そういう形で法による人間の和合を実現するもの、これがなければならぬ。それは何であるか。こう尋ねて、それこそ「大行」、宗祖開頭の「大行」とその歴史的展開である。大行が人類と共に展開していったその歩みである。こう了解するのです。

十数年前でしたが、宗派の推進員の方々がお集りになりました。近代、つまり明治以後における大谷派の教団の展開について話して欲しいというご要望がありました。それにお応えして名古屋でお話したものを、参加なさっていた一人の推進員の方が本にして下さり、『念仏の僧伽を求めて』という題で出版していただきました。あの「念仏の僧伽を求めて」という言葉は、参加

された推進員の方が考え出された言葉なのですが、「念仏の僧伽」というのは、今日の会の共通のテーマでもありましょう。何故念仏の僧伽というと共に、それを大行の僧伽とあえていうかと申しますと、念仏といえは念仏往生ですが、大行といえは現生正定聚、これがくつきりと浮かんでくるからです。それで念仏というのと同じことなのですけれども、宗祖が念仏のもつ最も大事な意味を大行と表現していかれたそれによるべきであろう、こう思いまして、「大行の僧伽」という言葉にして考えていることでもあります。

ご存知のとおり、曾我量深先生が早く還暦の記念講演において、親鸞の仏教史観を尋ねていかれました、親鸞がもった仏教史観は、「仏教の歴史とは一言でいえば『大無量寿経』の等流の歴史である。『大無量寿経』が展開を遂げていった歴史である。」こうとらえられましたですね。ところが同時に宗祖は『大経』、大いなる『無量寿経』というものは、その体名号であるところを解なさいました。これも「教巻」ではっきりと顕開なざっているとおります。したがって『大経』が展開していった歴史とは、いまの視点に立ちますならば、名号の等流した歴史である。これが本当の仏道の歴史の体というものである

うと、ご存知のように曾我先生はこうおっしゃいます。それに連関して、次のようなことをお述べになります。

我が親鸞の求められましたところの仏道、すなわち我等の先祖、いわゆる二千年ないしは三千年の仏教の歴史というものは、これは我等迷える衆生が命をかけて仏を求めて求めて、そうしてついに求め得たところの歴史的事証であります。我等の祖先が一心にそれを求めて、一向にその上に歩みきたところの仏道々場の歴史であります。

「仏道々場」の歴史という、非常に示唆に富んだ言葉を先生は掲げられました、親鸞が見出した仏道の歴史、仏教の歴史というのは仏道々場の歴史だ、これに言及なさっていることに、非常に大きな示唆をいただくことがあります。

親鸞聖人のおそらくお創りになった言葉と考えられる言葉の一つに、名号を単に名号というにとどまらないで、「名号不思議」という言葉を語られます。その「名号不思議」という言葉の意味するところ、これは同じように誓願という言葉についても宗祖は決して単に、あるいは単純に誓願とだけおっしゃらないで「誓願不思議」という言葉を創って語られますが、あれと共通の意味を読む

べき言葉だと思えます。一体、「名号不思議」といった場合、あの「誓願不思議・名号不思議」というのは、如来の誓願に帰入した、本願の名号に帰した、その自覚において如来の真実功德が回施せられている。この事実を「誓願不思議・名号不思議」という言葉で語られていると、私は了解するのです。ただ、「名号不思議」といった場合には、もう一つの意味が考えられるのです。それはあの南無阿弥陀仏という言葉が如来の名号を表わす言葉として確立したのは、藤田宏達先生のお話を伺うと、『観無量寿経』の成立の時であろうということです。南無阿弥陀仏というのはインドの言葉の音を保存しているように思いますが、インドでは言葉が違うので、おそらく「ナモ・アマター・ブハーヤ」であろうということですが。それが中国世界に翻訳された時に、南無阿弥陀仏と原音を残しながら、美しい中国人の言葉になっていったのでしょうか。ですから、以来何年経ったか知りませんが、しかし一応如来の名号、本願の名号は南無阿弥陀仏という言葉で表現され、これは一つの伝統となりました。ところがその南無阿弥陀仏という言葉は、いわば如来の命というべき如来の自内証を、つまり無上涅槃の功德の世界を、衆生に開示する。そのことによって衆生を、涅

槃の道に立たしめる。こういう働きをもつ言葉なのですけれども、しかしそのような本願の名号が本来においてもっている意味が、自覚的にとらえることは必ずしも多くはなく、ほとんどの場合、誤解の中に埋もれている言葉であるのかも知れません。一つの呪言として。つまり人間の迷妄の中に埋没して、誤解されることの多い言葉でありまして、決してその言葉の本来の意味を完全円満に輝やかしてきたとはいえない言葉なのです。しかしながらそうなのですけれども、よく名号の精神に触れた人は、この言葉によって念仏者となっていく、そして往生浄土の道、さらに宗祖によってより根源化された知見によれば、大般涅槃道に立っていった。こういう仏道の精神をそこに輝やかしてきた一言、つまり真理の一言、こういう言葉なのです。つまり流転する衆生のその流転と運命を共にしながら、穢土の泥にまみれながら、つまり誤解されることの多い中にありながら、しかしよく如来の真実功德を開示してきた言葉。人類に向涅槃の一道を開いてきた言葉。こういう名号が宗祖によって、仏道の歴史の体だとみられているのであります。「名号不思議」というのは、そういう名号等流の歴史を表わす言葉というべきではないでしょうか。名号というものは、常に正

しく理解され、誤解の影さえない。そんな夢のようなことを考えるわけにはいきません。早く善導が名号六字釈をいうたのも、誤解の方が多いからに違いありません。

それで、名号が本願の名号だということは、日本の浄土教の歴史の中では、早く法然によって改めて強く訴えられた名号の大事な意味でしょう。選択本願の念仏ですから。宗祖は、選択本願の念仏であって単純な念仏とは違うのだ、我々は念仏することによって本願に順じ、念仏において帰依した本願に救われるのだ、こういう法然の教えをよく継承されまして、南無阿弥陀仏をもって本願の名号だと明確に自覚していくのであります。そしてその本願の名号に帰した人間に「称無碍光如来名」、こういう行為が生まれてくることを、大切に頭揚していかれます。「無碍光如来の名を称す」、この言葉は曇鸞の「讚嘆門積」によりますが、宗祖のおっしゃるように、一文不通の凡夫が無碍光如来の名を称する者になっていく。この一事において、どれ程そこに豊かなもの、むしろ尊貴なものを頂戴することか。こういう実感が溢れているのです。おそらく法然に「おおらかな念仏」という言葉があったかと思いますが、私は早くあの『歎異鈔講讚』をお書きになった藤秀環先生のご講話を承っておりまし

た時に、藤先生は念仏について繰り返して「朗らかな念仏」、こういうことをおっしゃっておいりました。私はそういう折に、「大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり」という、あの「行巻」の根本命題ですね、それを思い合わせて、大変大きな励ましをいただいた感を強くもったこととあります。その無碍光如来の名を称して生きる者。何年か前の大谷大学の修士論文を読んでおりましたら、ある学生が、念仏者という言葉ではなお足らない、こういう思いがあったとみえまして、「称無碍光如来名者」という言葉を作ってですね、「無碍光如来の名を称する者」、こういう言葉に念仏者をより根源化して書いておられたことがありまして、大いに共感を感じたこととありました。そのような、人に真実功徳を核とする浄土の功徳を現行せしめる。そしてその浄土の功徳を超越的な根拠として現前する念仏者の共同態、これが浄土真宗の僧伽というべきものの原型であろうと、こう了解するものであります。

#### 四

大谷派の中央同朋会議で、安田理深先生がご生存中でありましたが、真宗教団ということを主題にして先生の

ご講話を聞いたことがあります。その折、安田先生がこういうことをお話しになったのが、記録になっております。本願の名号というのは法、ダルマである。だからさっきブラフト先生が、キリスト教において非常に大事な意味をもつ聖霊について、王城康四郎先生はそれはダルマに相当するのではないかと語られたことをお話になっておりましたが、そのダルマ。浄土真宗においてダルマであるものは、本願の名号であるというべきでありますから、私は本願がキリスト教でいわれる聖霊と多少通じ合うのかと思っていたのですが、あるいはむしろ名号という言葉で表わしているものが、キリスト教の伝統という聖霊と響き合うものかも知れないとも考えるようになっていました。名号は真実功德であると、宗祖はご了解になっているのだからと、お聞きしながら感じたことであります。ところで安田先生は、次のように語っておられます。

本願の名号というのは、法です。名号を法にしたのだ。本願以外の教えでは、名号は法ではない。名号を法とした。こういう所に現実に結びつく。結びつくから南無阿弥陀仏になったんでしょ。ただ阿弥陀仏なら本願の名ではない。南無という言葉が付く

から、南無というところに真理が人間となった。そして人間を真理に帰した。その働きが阿弥陀仏でしょう。南無にしてかつ阿弥陀仏。南無というところに、真実そのものが現実そのものになってきた。自己を否定して、真理そのものが現実そのものになったんだ。それが南無だ。そして現実そのものを真理そのものに帰した。呼び帰すんですね。それが阿弥陀仏でしょう。阿弥陀仏は光で表す。南無は願を表すんでしょ。だから南無のところに光があるというのです。

こういうように、名号が言葉となった真理です。さっきの「真理の一言」という『楽邦文類』の言葉、これを感じ出すのです。

名号は言葉となった真理だ。名となった真理。その真理が人間を救うのです。それの上に教団は立っているのだ。この一点をはずしたら教団は教団にならんのです。教団が教団であり得る一点はどこにあるかと言えば、それは南無阿弥陀仏に立っているからです。南無阿弥陀仏の一点を抜かしたら教団は教団でないものになる。

大体こういう見解を、安田先生が「真宗の教団とは何

であるのか」、それを主題とする会でお述べになつてい  
ることでありませう。

ここで安田先生がお述べになつておりますように、や  
はり真宗教団がまさしく真宗教団であるその自覚的な立  
脚地を問えば、南無阿弥陀仏の名号でしょう。名号とい  
うと、南無阿弥陀仏という言葉だと思つたら、またこれ  
は十分な名号の了解にならないと思ひます。名号という  
言葉、つまり如来の名号を表わす言葉ですが、最も人間  
に親しまれた言葉は、『観無量寿経』に由来する「南無阿  
弥陀仏」という言葉ですけれども、しかし宗祖の著作を  
みますと、晩年の著作、つまり『教行信証』以後の著作  
に殊に顯著ですが、南無阿弥陀仏という言葉だけをお書  
きになることは少なく、いわゆる帰命尽十方無碍光如来  
の名号を添えてお述べになることが多いのです。それを  
思つて、私は「本願の名号」、こういふと、一応は世親  
が「一心帰命尽十方無碍光如来、願生安樂国」と表白し  
ておりますが、ここまで含めて「本願の名号」と了解を  
するのがいいのではないか。こう了解しているものであ  
ります。何故か。真宗学の先生方でございますから、一  
心は三心の願心の回向成就だということとはよくご存知の  
とおりですが、三心の願心はいふまでもなく至心・信樂・

欲生の願心です。その願心の回向成就の信心は、当然「願  
生浄土」、こういう積極性をもつた自覚であるといふべ  
きです。それで「願生安樂国」まで含めて、本願の名乗  
りを表わす言葉、こう了解すべきだと思つているもので  
あります。

ところが、その「無碍光如来の名」なるものは一体ど  
こにあるのか。こう尋ねる時、間違ひなくあるのは「称  
無碍光如来名」という行為がある所ではありませうか。  
つまり称名念仏がある所です。あるいは称名念仏する人  
間がいる所です。だから「本願の名号」の現実である形、  
現実態は「称無碍光如来名」以外にはありません。その  
「称無碍光如来名」として発露する内面の自覚が、「一心  
帰命」の信でしょう。「一心帰命」の信というのは目に見  
えませんから、なんだか君は素晴らしい信仰をもつてい  
ようだが、それを見せてみるよといったつて、着物を脱  
いで見せるわけにはいきません。ただ、内に信があれば、  
「称無碍光如来名」というおおらかな念仏が、その人を  
生かすものとして輝き出るわけです。そこに「本願の名  
号」が輝やいてるのであって、「本願の名号」は一体ど  
こにあるのかといへば、それは、本願に帰して朗らかに  
「無碍光如来の名を称する」人、そこにある。こういう

て少しの間違ひも無いと思います。

ところが宗祖は、その「称無碍光如来名」、この行為ですね、口で称えるのですから口業という形をとった行為ですが、宗祖が念仏とおっしゃる時、それは単に口業としての称名を意味するだけでなくて、その念仏によって実現する生の全体を語ろうとなぎっているように思えるのです。それを十分承知した上で、「称無碍光如来名」という行為は、どうして人間のものになるのか。どうして人は念仏するものになるのか。このことが問題となるでしょう。これについてはご承知のとおり、「行巻」に「しかるにこの行は、大悲の願より出でたり」、こう述べられています。あの「大悲の願」というのが諸仏称名の願、もしくは諸仏称揚の願であることは、いうまでもありません。したがって「称無碍光如来名」という行為、南無阿弥陀仏と如来の名を称えるという行為は、諸仏称揚の願から出たのだ。そして諸仏称揚の願においてある行為だ。こう述べられます。称名念仏という行為は、諸仏称名の願を根拠とし、諸仏称名の願においてある行為だ。こう述べられたわけです。

ところがこの諸仏称揚の願、これは「大悲の願」のことですが、これについて当然宗祖における本願理解の基

本を思い起こすべきです。その場合は因願というよりもむしろ、成就の事実を重視しなければなりません。

そうすると、「大悲の願」つまり諸仏称揚の願の成就、この事實は、『大経』によればこれもご存知のとおり、

十方恒沙の諸仏如来、みな共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまう。

こういう言葉で語られるこの世の出来事です。そしてその具体相を尋ねれば、つまり諸仏称揚の願の歴史的現実を尋ねれば、吉水の専修念仏の輩の集まりにおいて、「法然上人が「ただ念仏」を我等のごとき愚知の身に語り続けておいでになっている、その事実のもつ意味にほかなりません。宗祖はあの「よき人にもあしきにも同じように、生死いづべき道をばただ一筋に」語り続けているその法然上人の念仏の勧め、念仏の讃嘆に、諸仏称揚の願の成就、こういう深い意味を確かにご覧になったというべきです。そうするとこの「しかるにこの行は、大悲の願より出でたり」という命題で宗祖がおっしゃっているのは、私が南無阿弥陀仏と如来の名号を称えて生きる者になったのは、よき人法然上人の「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」、こう語り勧めて下さったその教えにはぐくまれてであります。こういっておら

れることになりす。実によく分かる宗祖のご了解です。「行巻」はなおこれに続いて、『大阿弥陀経』と『平等覚経』を引いて、諸仏の称揚はどこで行われるかということも明らかにしていきます。「諸仏のおの比丘僧大衆の中にして」、もしくは「諸仏のおの弟子衆の中にして」無量寿仏の功徳を讃嘆す、こう述べられております。諸仏の讃嘆、称揚。南無阿弥陀仏において無量寿仏の威神功徳の大なることを讃嘆するというこの行為は、諸仏それぞれの比丘僧大衆の中、あるいは弟子衆の中である。これはもう完全に、僧伽というものをふまえて語られた言葉でしょう。先程ブラフト先生も、教会がイエスを信ずる者をはぐくんでき、生み出していくという意味のことをおっしゃったようにお聞きいたしました。が、こういうのはやはり宗教の伝統の違いを超えてですね、真理が言葉となって人間を救いの道、というよりも仏教ですから向涅槃の道に呼び帰していく時の、なくてはならない形ではないでしょうか。つまり、称名念仏は、その本質において僧伽的なのです。僧伽、よき人、つまり『御伝鈔』でいわれている「共に一師の誨えを受けるもの」、ああいう者の中に身を置いて、それに育てられて人は念仏者になっていくのでありまして、やはりよき人、

よき人々、師、友、そういうものの恩徳というか、懇切な教えにはぐくまれて、人は如来を信ずる者になっていく。これは動かない正直な姿であろうと思います。そういうことを宗祖は『大経』及び異訳の『大経』によってよく教えて下さっていることが思われてくることです。繰返すようにすけれども、念仏者の誕生は、念仏の僧伽のはぐくみの恩恵である。なるほど如来大悲の恩徳を感謝なさる宗祖は、直ちに師主知識の恩徳を弥陀の恩徳と等しいものとして、讃嘆されます。故あるかなと思いません。

## 五

そのようにして生まれてくる「称無碍光如来名」、単純に言えば念仏、それを宗祖は「大行」、こう了解されます。単純な念仏ではなくて「大行」、大いなる行だ。あの場合の「大行」とは、いろいろ考えてみまして、「大悲の現行」、こうとらえていいのではないか、という気がしてくるのです。大悲の現行。如来の「大悲」が、現に苦悩する我等を救うそのはたらきを現前させている形。このように「大行」という言葉の意味をとらえてみたらどうであろうか、と思うのです。



その称名が「大行」だといわれる理由を、ご存知のとおり宗祖は二つ掲げられます。第一は、「この行は、すなわちこれももろの善法を摂し、もろもろの徳本を具せり」、これが第一。第二は、「極速円満す、真如一実の功德宝海なり。かるがゆえに大行と名づく」。こういわれております。「摂諸善法、具諸徳本」の方は、法蔵菩薩のご苦勞を表わすのだと了解する見解が安田先生にあります、それが一番いいと思いますが、今はその第二の方にだけ、視野を限って考えます。

これはどういったらいいのでしょうか。大変大袈裟ですが、大乘仏教の最も高い知見を表わす言葉を使っておいでになるということで、大袈裟といつてはよくないの、どういったらいいのでしょうか……、輝くような表現ですね。もう少しこれを素朴に言えば、『歎異抄』が伝えているあの最後の述懐を思い出すべきではないでしょうか。

煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもって、そらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておわします

これが念仏者親鸞聖人の実感ではなかったでしょうか。私はこれが親鸞聖人のおもちになった人生觀の端的な表

現だと、こういう感銘が強いのです。「ただ念仏のみぞまことにておわします」、おそらくそれは、如来の命というべき大きな真実を、ただ念仏の信にいただいた。こういう感動に満ちた謝念の表明である、こう響いてまいります。それを自覚的に、「称無碍光如来名」、この行為において我等に恵まれるもの、それは「極速円満す、真如一実の功德宝海なり」という、この驚くべき事実だ。こう「行巻」でお述べになつてお思います。

念仏に大きな真実をいただいた。つまり虚偽以外の何物でもない自分が、如来の真実によって生かされている。この実感ですね。それを自覚的に、「極速円満、真如一実功德宝海」という出来事が起きているのだととらえられていく。この宗祖の体験を自覚化していく思索の依り所となつているものは、申し上げるまでもなく、「願生偈」の「不虛作住持功德」を語る教説です。

観仏本願力 遇無空過者

能令速満足 功德大宝海

この「願生偈」の教言に遇うことによつてですね、ただ念仏のみぞまことだというあの実感が、一体どういう出来事であるのかを、宗祖は完璧にとらえることができただです。「真如一実」というのは、如来の功德のこと

ですが、しかもこれは無上大涅槃のことだと、『一念多念文意』で宗祖は註釈なさいますから、如来の自内証である無上大涅槃の功德。『大經』はそれを美しく、「如来の智慧海は、深広にして涯底なし」といいます。そのような如来の功德海が、極速に「称無碍光如来名」するこの身にあふれる。こう「不虛作住持功德」の教説から読みとられていったのです。つまり如来の真如一実の功德の回施にあずかったのだ。このように「称無碍光如来名」する親鸞聖人ご自身の身に起こった出来事の意味を、よくとらえられていったのだ、こう考えられます。つまりよろずの煩惱のために「そらごとたわごと、まことあることなきに」、こう悲歎するほかはない我が身が、称名において如来の真如一実の功德の回施にあずかった。それによって、如来の真如一実の功德を依止する生をいたされた。それが現生正定聚ですね。煩惱に依止して流転してきた自身が、称名において本願に帰した。そのことにおいて賜った如来の真如一実の功德の回施、その賜物として如来の真実功德に依止する生をいただいた。それが正定聚のことです。これを宗祖は、ただ念仏において如来の真実を賜った現生正定聚、しかも「大乘正定聚」という身のあり方、これを主題として考察されたのが、

「証卷」だと思えます。

そこで宗祖はご存知のとおり、

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。

こう述べておられます。「正定聚」、つまり必至滅度する生を生きる者。ところが、この「証卷」の主題は、ご存知のとおり難思議往生ですから、難思議往生つまり真実報土の往生が、その「正定聚」の機に生きられる生にほかなりません。そうすると、「証卷」にこういうことをお述べになった後にですね、宗祖は『論註』から浄土の功德を表わす教言を引かれた意味を考えずにはおられなくなりません。そこに引かれる浄土の功德は、ご存知のとおり「妙声功德・主功德・眷属功德・大義門功德・清浄功德」。浄土の二十九種の功德の中からこの五つの功德を宗祖は抜き出して、これを難思議往生を明らかにする「証卷」に引かれるのです。

その意味をいろいろ考えてみまして、私はこう了解をすることができのではないかと思っています。それは「大行」と宗祖がとらえられた「称無碍光如来名」を、「行卷」はその標準において「浄土真実の行」ととら

えられています。「浄土真実の行」というのはどういう意味かというと、私は浄土を失って流転する衆生に、真実功德のはたらく世界として浄土を開示する行だと、こう宗祖はご了解になったに違いないと解するものであります。そのように「大行」に立った者に、浄土の功德界が開かれてくる。開示というのは、キリスト教の伝統でいえば、啓示すなわちオッフエンバールングですが、「大行」に立った衆生に浄土の功德が開示される。つまり、浄土の功德に我々は触れることとなるのです。この触れられた浄土の功德を、「証巻」で五つ掲げられるのですが、これは極めて意味深いですね。「妙声功德」というのは、正定聚の機を成就する功德です。「主功德」というのは、浄土の命を得た者が三界雑生の火の中にあつて衆生を教化せんと願つてそれを行ずる時、その全体が如来の功德によつて保持されているという功德です。「眷属功德」というのは、有名な「同一に念仏して別の道なきがゆえに。遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟とするなり」、こう曇鸞が了解したあの功德です。「大義門功德」というのは、「本はすなわち三三の品なれども、今は一二の殊なし」という、大乘の平等一味の徳を成就する功德です。「清浄功德」は「不断煩惱得涅槃分」とい

う、無上涅槃の功德、だから全体を包むものですね。つまりそういう、浄土を実現している功德の中に、自己を見出すのです。宗祖は決して「この世が浄土だ」、そんな夢のようなことをおっしゃっているのではないのですが、しかし浄土の功德の中に自己を見い出す。このことについては、断然大きな確信をもっておっしゃったと解しているのではないのでしょうか。穢土にあって、浄土の功德をいただいたのだ。それが人間を立ち上がらせている。

その立ち上がるのが、ただ元氣を出しているのではなくて、自分が「三界雑生の火の中」というのですから、孤立した孤独の命を生きるほかはない、そのような無慘さの中に生きる我々が、如来の家の家族とされる。浄土の眷属とされる。同一念仏の一道に立つことによつて、どんなに離れていようとも、つまり孤立した命を生きる我等であろうとも、兄弟とされる。そういう恩徳をいただいたのです。それが浄土に触れた、もしくは浄土が開かれたということにほかならないのです。

ところが、そのような浄土の功德に触れ、浄土の功德の中に私の命が生かされると自覚したらこそ、その命を浄土に生れたい、浄土にあるとする意欲として生きていくのが、願生です。願生浄土、これはこのように

大行に帰した身が目覚め、触れ、深く自証する浄土の功德を、生きること全体をあげて証していこうとし、行証していこうとする、この歩みへ歩み初めた命にはかなりません。現生に正定聚となった人に生きられる、命の積極性です。その要は、私は「眷属功德」の行証だと了解いたします。つまり僧伽を作るといったら必ずしも適切ではありませんが、名号に帰することによって、南無阿彌陀仏の僧伽に召されてある、その自覚を他の人びとと共に共有したいという、命の積極性です。こういう志願として生きられていく、そういう意欲をもった生が、正定聚の身に生きられる生の歩みである。ごく一般的に言えば、僧伽形成の志願といっても、あるいはいいかと思えます。そういう意欲に人を呼び覚ますのが大行の徳だ。

こういうことが思われてくることです。

安田先生が宗門すなわち歴史的形成物である宗門を僧伽に主体化し、内面化して、それがなかったら歴史的な教団が教団といえないもの、そういう意味で原教団、これを僧伽といわれたのですけれども、宗祖の思索をたどっていけば、それは「大行」の恩徳として実現する念仏の和合僧ではないのか。こう私は了解するものでございます。

時間を過ごしましてご迷惑でございましたが、「大行の僧伽」、「大行の和合僧」について、考えていることを申したことでございます。

有難うございました。

## キリスト教における教会論

## I 序 論

皆さん、こんにちわ。私は小野先生から身に余る親切なご紹介をいただいたブラフトです。

私は先ほど控え室から、東本願寺の屋根屋根のすごい景色を見て、それで何となくローマのバチカンの景色を思い出されたわけです。やはり教団の本部だなあ、と言う感じは強かった。

今日私は非常に難しい課題を依頼された感じは確かにします。何故かと言いますと、今日の二つの講演は、お互いに呼応するように計画されたのじゃないかと思えます。寺川先生と私が同じような内容を、それぞれ私はキリスト教の立場から、寺川先生は真宗の立場から、同じような教理の一部を取り扱うはずじゃないかと思えます。しかし、その同じと言っても、その教団論ですが、同

## J・ヴァンブラフト

じ一部と言っても、それぞれは、違う教理体系の中に入っているだけで、お互いにその役割とか、その意味が非常に変わってくる、ということも確かにあると言わざるを得ません。そしてもう一つ、その歴史的な背景も非常に違うと思います。

真宗からしますと、もし、真宗には教団論があれば、それは主として仏教の僧伽ですか（僧）という教えをバックグラウンドに発展したんじゃないかと思えます。それと違って、キリスト教の教会論はなんとと言ってもユダヤ教の伝統の中でと同時に、それに対して、発展した、歴史的なバックグラウンドがあるわけです。その点でも自然に違ってくるはずです。

もう一つ、その二つはどうしても別々の文化的な環境の中に発展した、と言わざるを得ない。一方のセミト（セム族）的な文化圏、他方東洋的な文化圏。そういう文化

的な繋がりに関しているいろいろ違った感じ方や考え方をもっているに違いありません。例えば、国家の考え方も自然に違っているし、そして宗教と国家との関係も、自然に変わってくるんじゃないかと思えます。

それはそれとして、私が一番お互いに違和感を感じさせるものは、宗教のことがどうしても、理論的な言葉よりも象徴によって表現されるもので、そしてその象徴の世界がお互いに非常に違うということです。そしてお互いの象徴が違うほど、お互いの違和感を呼び起こさせるものは他にないと私は感じます。例えば、一つの簡単な例だけ挙げますと、龍、というものは、西洋ではやはり悪の象徴であって、東洋では、大抵やっばり、人間の向上のしるしではないかと思えます。

それを、すぐうちの問題に当てはめて言いますと、教会、カトリック教会ばかりじゃなくて、キリスト教が使っている象徴は、ほとんどセミト（セム族）的文化から取った象徴です。聖書に出てくる象徴。それはどういうものかといいますと、例えば民、まあ民族ですね、身体、神殿、お寺ですね、配偶者、羊の群れ、葡萄酒、王国、などのような象徴です。

その一部はびんと来るかも知れませんが、ただ一部は、

東洋人の頭の中に、心の中に、違和感を呼び起こすようなものと思えます。しかし私達の今日の課題は、なるべくそういう違和感を乗り越えて、お互いの象徴が何を言おうとするかということ、なるべく正しく掴むように努力しなければならぬということだと思えます。

またもう一つの観点から同じ問題の難しさを指摘しますと、真宗教理の側ではキリスト教の教会論というものに相当するものは何でしょうか、ということ。真宗概要とか概説の本を少し見たら、その索引の中にまず教団論とか、教会論という言葉は出てきませんね。しかし真宗概論の項目のうちに、何となくキリスト教の「教会論」というものに相当するものとして、例えば衆生論の中の時代か環境とか、教判論とか、真宗史概要、そして最後に立教開宗という題のものも参考になるのではないかと思います。私がいっぺん一人の真宗学者から聞いた言葉ですけども、「真宗にはキリスト教の教会論に相当するものはない」と。それは本当でしょうか。そして、それはどういう意味になるのでしょうか。

確かにキリスト教の神学の中に、神論、キリスト論、などの後に、必ず教会論という特別な一章が出てきます。教会のいろんな側面を組織的に論ずる論です。それは必

ずあるわけです。真宗では、念仏者同志の共同体的な存在は、組織的には反省の対象とされてないという意味になるでしょうか。

もしそれが正しければ、次のような質問が出てきます。一つは、キリスト教神学と真宗教学の間のその相違はどこに由来するか、どうして一方はそうなって、他方はそうならないのかということです。そしてもう一つ、それは真宗教学における一つの欠如でしょうか。勿論私はまだ十分に応えることはできませんけれども、こういう質問こそ、今日の大会の主な問題提起になるのかと思います。

私は、それに対してただ二つ、仮説は二つ考えられると思います。

一つは真宗にはやはり組織的な教団論がもしないとしたら、それは仏教において行者同士の横の繋がり、社会的な絆が、キリスト教ほど大切でないと、宗教的に意義深いものでないからです、という返事。例えば、ジョン・ユップ John Cobb (ご存じの方もいらっしゃるかもしれませんけども、クレールモン大学の教授、神学者、そして仏教を良く勉強して非常に好意をもっている方) を、少し引用させていただきますと彼はこういうふう書いて

ております。

「キリスト教における教会の意義からしますと、仏教における僧・僧伽は、わりに限られたものに感じられます。まずはエリートにひとりぼっち」という言葉で表現されることがあって、それは私がキリスト教の伝統の中で非常に大事にしているところの『同じ身体の中のお互いの肢体である』(聖パウロの言葉ですけれども)と、そういう考え方と比べたら、大分違ってそして弱い感じがあります<sup>①</sup>と。

同じく、ただもう少し理論的に、皆さんご存じの田辺元が『懺悔道しての哲学』の中でおっしゃっているわけですね。

「もと、神を愛とするキリスト教の基本原理が社会的なるものであり、隣人愛に媒介せられて神の愛が人間相互の間に実現せられるのでなければ、神の存在が証せられることは出来ぬのである。その限り、キリスト教は本質的に社会的であると言ってよい。例えば、原始仏教が個人の生死を脱離することを目的として出発したのに對比するならば、原始キリスト教の愛の福音が社会的なものとして、これとまったく本質を異にする」と。そ

ういうことを言っています。

もちろん、今挙げた二つの実例は、あくまで原始仏教とか、聖道門のことを取り上げているわけです。そして、同じ田辺先生も、四ページ後にやはり、真宗には別のもう少し深い社会性があると強調しています。彼は「対自的社会性」と、少し難しい言葉づかいでそれを指摘しますけれども。ただ、真宗のそういう独特な社会性というものはどういふものか。それは例えば真宗は本質的に在家仏教であるということとどうつながるか、などの質問も私の頭の中に自然に湧いてくるわけです。

しかし、もう一つの返事は考えられるのではないでしょう。すなわち、日本において実際に念仏行者が教団を形作ったということがあって、その教団の存在そのものの意味に関して、そしてその具体的な形や働きに関して、教学的な反省が必要欠くべからざるものではないでしょう。少し別の観点からいえば、キリスト教の神学の方には、教会論というものが存在しているゆえんは、「信徒の共同体」そのものが教理（信仰の対象）の一部をなして、信仰宣言の中に必ず「聖なる普遍の教会を信じ」とか、「信徒の交わり、諸聖人の通功を信じ」というような言葉が入っているとあります。しか

し、仏教の「三帰依文」の中にも、法と仏ばかりではなく、「自ら僧に帰依したてまつる」とか言っているので、「僧」というものが仏教徒の「信仰」の内容になっていると言ってもいいのではないのでしょうか。そして、信仰の対象であるなら、教学の対象になるはずではないでしょうか。

さて、キリスト教では、「教会論」というものはどういふ役割をしているのかについて、一言触れることにしましょう。それはおよそ次のようなものではないかと思えます。

(1) この世において、形とか相、いわば身体をとらないと、神はこの世で働くことはできないということを自覚させることがあります。キリスト教ではそれを、「受肉の原理」とか、「秘跡性」(sacramentality)という用語で指します。または、フランスの有名な小説の題名からしますと、「Dieu a besoin des hommes」(神は人間を必要とする)ということになります。仏教ではそれに、俗諦とか応化身のようなものが相当するのではないのでしょうか。

(2) 救済の社会的性質を反省させること。その社会性というものはまず同時的な共同性を意味します。それに関



して曾我量深先生はたとえば次のように書いています。

「真実の救いは人間各自の事ばかりではなく、生類共同の一大事であります。法蔵菩薩の本願の感得は、正に自己の真実の救いが一切衆生共同であることを明らかに示すものであります。一切衆生が共に救われるべき……」<sup>③</sup>

と。しかし、それと同時に、それは過去・現在・未来を貫く歴史的つながりをも指します。同じ曾我先生の言葉をもた挙げれば、「高僧の説に同信し、浄土真宗の歴史と云うものに信を立てるならば、浄土真宗南無阿弥陀仏の歴史的事実に於て信と云うものを立てるならば、其の人は又本願名号の歴史の中の一人である、これは有り難いことなのである、そこに現生に救いの決定がある。」<sup>④</sup>

そういうところから曾我先生が教団論の根本問題を提示しているとも言えると思います。すなわち、真実伝統の原理とはなにかという問題を。

(3) しかし、具体的に見ますと、教会論というものにはもう一つ大事な役割があると言えます。それはすなわち、教会論は各時代に於て、現在の教会の姿や発展が、そのあるべき姿に相応しているのか、教会が本当にその使命を果たしているのかということを批判的に反省するということなのです。もう少し具体的に言えば、今の教会の

動きは、時代の精神とどう関わっているのか。それに乗り取られているのではないか、それとも逆にそれとの関連を失っているのではないか。この時代に於て教会は人々の本当の要求（ニーズ）に答えているのか。それから、教会の、国家などの社会的組織との関係はどうなっているのか。国家とか社会の上流階級の単なる道具になっているのではないかなどのような反省。

私の話の序論が余りにも長くなって申し訳ございませんが、これから話の本番に入ろうと思います。さて、キリスト教の教会論を説明するに当って、それを三つに分けて少し話そうと思います。まず第一、教会の原理、といいましようか、それとも、基本の理念。第二は、教会のしるし、特徴、英語では marks of the church。第三は、教会における職務のことです。教会の組織の話にもなるはずですけど、一時間の間に私の話がそこまでいけるかどうかは、また別問題ですけれども、さっそく教会の基本理念に入ろうと思います。

## Ⅱ 教会の基本理念

ここにまず第一、二つの前提を置かなければならぬと思います。

① 前にも少し言ったように、救いとは、信仰とはただ、神と各個人との直接的関係のことではなく、神の働きは人間の社会的性格を認める、という前提、それが一つ。これからの説明にはよくカトリック神学者ハンス・クング Hans King の書いた「教会論」を引用するつもりですけれども、皆さんもその名前を聞いたことがあるかもしれません、カトリック教会の中に大分問題を起こしたような人ですけれども、よくキリスト教神学を説明してくれるもので、さっそく彼の一つの言葉を引用させていただきます。

「信仰は教会を通して、神の恩恵によって生ずるものなのだ。即ち、神は各々の個人を信仰へと召し出すのである。しかし、信じる共同体がなければ個人も信仰に至ることはない。信じている人は信仰を自分自身の力で持っているのではない。また、神から直接に由来するものとして持っているものでもない。彼等は、信じながら人々にメッセージを告知している共同体を通して、信仰を持つのである」<sup>⑤</sup>。それが一つの大きな前提です。真宗でも同じことが言えるんじゃないかと思えますけれども。

② 第二は、そういう共同体として、教会は決して人間の単なる社会的組織ではなく、かえって教会はその本質

を神の救済の働きの中に求めるのです。そして神のそういう呼び出しや働きは目に見えないものですから、教会の本質も信仰の目には見えないといわざるを得ません。それである意味で「見えない教会」という言葉も使うことができます。

そういう教会の本質は、伝統的に次のような三つの象徴をもって説明されてきました。その三つについて少し触れていきます。

まず、教会は「神の民」と言われます。それはイエスの弟子たちが一番先にもった自己理解、自己意識だったかのようにです。彼等がキリスト者と言われるよりも先に、自分が神の民だという自己意識をもっていたようです。それは聖パウロの手紙などから出てきます。そのタイトルはもちろんユダヤ人から受けついでものですし、ある意味でユダヤ人に対して、キリスト者がそのタイトルを取ったわけです。神の民は今までユダヤ人に限られたものでしたが、イエス・キリストの出来事によってそれは全ての民族に開かれた民になったという意味合いです。

今年うちの研究所の、キリスト教と浄土真宗のシンポジウムに参加した際、寺川先生はご自分の感じを少し告白、発表してくださいました。あるキリスト教のパネリ

スト、神学者ですけれども、の話の中に神の民という話が大分出てきたわけです。そして寺川先生はそれに対して非常に違和感を感じるとおっしゃたわけです。仏教の中に衆生の複数を「民」としてではなくて、やっぱり、無辺の生死界という形で、自然に感じるとおっしゃっていました。その言葉は私にとって大分手がかかりなっただけです。

それに関して私は次のことを一応言いたいと思います。神の民というものは、確かに目に見えるもの、周辺とか境目を持つもの、内的に結合や構造を持つもの、を言います。それは何となく、ある意味で排他的な感じはしないことはありません。しかし、そこまでいかないと、宗教的教団というものは具体性を欠いて、ただの理念に終わってしまうじゃないか、と私は考えがちです。

次に、キリスト教の中に、神の民という言い方は、次のような連想を呼び起こすようなものです。その民というものは、神の召喚によって招集、呼び集められたもので、皆に開いたものでなければなりません。それは決してプライベートなものとか、単に宗教的な好みを一とするものからなっているものであるはずはありません。

次に、その民は確かに神の選民とも言われますけれど

も、神に選ばれたことは決して自分の良さのためではなく、光栄よりも全ての人の救いの媒介者になるような使命や責任を意味するわけです。

教会のそういう自己理解の中に確かにミッション *Mission* という言葉が大きな役割をしています。そのミッションという言葉は、二通りの意味を含んでいると言ってもいいかもしれません。一つはその使命、課題のような意味、もう一つは、派遣された、ラテン語からしますと *mittere*、神に派遣されたもの。そのミッションは、民としてのキリスト教教会の中心のなところと言わざるを得ません。

即ち、教会は、自分のために存在しないで、自分の中に目的を持たないで、全人類の救いのための道具であるという意味。もう少し聖書の言葉にしたがって言えば、神の国の成就への道と前兆であるという意味合いになります。その普遍的なミッションはキリスト教会の本質に属して、それ無しに教会とは言えません。Church is mission といわれるほど、教会即ちミッション（使命、派遣されたこと）だと言う言葉も使われるほどです。

真宗教団に関してもそういうことが言えるのか、それが私の第一の質問、皆さんへの質問です。

そしてもう一つ。神の民という象徴に連想されることは、旧約聖書の神の民の歴史です。即ち、繰り返し繰り返し、神から遠ざかって行って、罪におちて、そしてその度ごとに神に罰されるというようなイメージがついていきます、その神の民というイメージに。言い換えますと、たえず罪におちる人々から成り立って、いつのときでも神の許しと哀れみに依存すべき民、常に改革されるべき教会、の意味もついています。

最後に、それはもう少し歴史的なことですが、神の民と聞くと私の頭に浮かぶことは、全てのキリスト信者は、いわゆる聖職者、お坊さん、ばかりではなく、平信者とか普通の門徒も同じく、十全的な意味で民のメンバーであって、教会のミッションに参加すべきものであるということですが。

本来、イエスの神の国への招きは全く普遍的なもので、すこし積尊のそれと違って、別に、エリートとか、出家者だけとか、(積尊の場合でもそうじゃないでしょうけども、ただ、なんとなくそこに重点があつて)、キリストの招きでは、そういう差別の影は一つもない、というところが出発点ですね。従つて、イエスの弟子たちの共同体には「僧俗」の差別はないはずですが。教会という名

前は「僧」だけの意味で取られるはずはないのです。

しかしそれでも、数世紀に渡つて、聖職者優先主義 clericalism というものが、キリスト教の中に大分流行つてきたわけです。教会というものをほとんどそのリーダーたち、その聖職者階級と同一視する現象への変化があつて、そしてやつと、第二バチカン公会議、二十年くらい前に行われた公会議では、それへの反発として、洗礼によって全ての信者が司祭だと、聖職者だということをも、強く強調する運動がおこりました。そして、その運動の合い言葉ですか、それともその旗印と言つてもいいか、それはやっぱり神の民ということですが。

教会の第二の象徴は、教会は「聖霊の神殿」だ、と言われてきました。言い換えますと、教会は霊的な建物です、と。そういう象徴で教会の本質を言い表そうとしてきました。

聖霊とは、多くの場合は皆さんご存じのとおり、地上における神の、全く自由な、そして命や自由を与えるような働き、の意味で使われるわけです。それでもその聖霊が、信者の共同体を媒介者として使つてくださるような意味合になります。また同じクング先生を引用しますと、彼は例えば次のように書いています。

「諸々の人間的な欠陥にもかかわらず、神自身が、主が、信じる人々の集まりのうちに、霊によって現存し、働いている。教会は、神が特別の形で世の中に現存している場、である。かつてユダヤ教も異教も、その祭儀において、神が石の神殿のうちに住んでいると考えられたように、今や、神は、キリスト教会のうちに特別に住むのである<sup>⑥</sup>」と。そういうような意味合いの言葉です。

しかし、すぐ付け加えなければならぬのは、「欲するところに吹く」といわれる霊の働きが、教会に制限されていけないということです。そして同じバチカン公会議は、次のように発表しましたね。他宗教の中にも聖霊が働いているというような言い方を使ってきました。そしてそれも皆さんご存じかもしれませんが、玉城康四郎先生はよく、キリスト教の聖霊の働きを、仏教の中のダンマ、「法」と比べているわけです。

次の象徴は、教会は「キリストの身体」である、というものです。キリストの身体。その言葉において、もちろん直接に、救い主イエス・キリストと、救われるべき信者との繋がりが、問題にされているわけです。やはり、信者がキリストと結ばれて、それによって救われるという場、が即ち教会であると、この言葉の中に表現される

わけです。

例えば、イエス・キリストが、その生涯を終えて天に昇って以来、もはや二千年たったので、キリストと私達との繋がりはどういふものか、救い主の業は我々においてどう実現されるかという問題になりますね。そして、それは仏教の中でも（私は正しい言葉を忘れましたけども）、「釈尊が滅度してはや二千年たって云々」とか、それに似ているような問題が見当たらないでしようか。

それで時々、教会は、「現在に生き続けるキリスト」とも言われる、それとも、「持続的に続くキリストの受肉」とか、そういう言葉まで使われますけれども、ただ、それにおいて余りにも、教会と主キリストが同一視されるから、それを避けたほうがいいかもしれません。その代わり、やっぱり聖パウロが使った言葉、「教会はキリストの身体だ」という言い方のほうが無難とよく言われます。

その中に二つのアイデアが入っていると思います。一つは、身体が頭とつながって、頭の支配の下にありながら、同じ生命に預かると同様に、教会において信者が、頭（かしら）であるキリストとつながれていて、同じ生命

に預かると。そしてもう一つは、頭の支配の下に身体の全ての部分がお互いに有機的につながっていて、お互いに必要とすると同様に、私達信者がお互いにつながっていて、お互いに補うはずだ、というような考え方が、聖パウロの言葉を読みますと、明らかに出てくるわけです。

例えば、聖パウロの言葉を直接に引用しますと、「一つの身体に沢山の肢体があるが、これらの肢体が、皆同じ働きをしてはいないように、私達も数が多いが、キリストにあって一つの身体であり、また、各自はお互いに肢体である」(ローマ人への手紙一二：四―五)と。もう一つだけ引用しますと、「頭であるキリストを基として、全身は、しっかり組み合わされ、結び合わされ、それぞれの部分は分に応じて働き、身体を成長させ、愛のうちに育てられていくのである」(エフェソ人への手紙四：一―五)と。

そのキリストの身体は、大抵、「神秘体」という名前で行われるけれども、そういう神秘体のうちに信者さんとキリストとの繋がりは、単に精神的な繋がりと考えられてもいけません。もちろん根元的に精神的な繋がりですけれども、ただ、物質的なものもその精神的な繋がりの媒介者として考えられてきました。それは教会の中の秘

蹟<sup>①</sup>ということですね。その秘蹟とは、やはりキリストと信者との繋がりをしるすものですけれども、ただ同時にその繋がりを作ったり、強めたりするものとして、考えられてきました。

皆さんご存じのとおり、その秘蹟の中には、洗礼と聖体の秘蹟、聖餐式の秘蹟が数えられるわけですね。洗礼について、例えばクングは次のように言っています。「洗礼において、教会の中に組み込まれることによって、人間は今や彼の自我の孤独から解放たれて、教会のうちに故郷を見いだすのである」<sup>②</sup>と。そして、聖体の秘蹟は、キリストと信者の繋がりが、または、信者同士のお互いの繋がりをしるすような象徴性に富んでいるといわざるを得ない。それは皆さんよくご存じのとおり、どの民族でも、食事を一緒にすることは、やはりお互いの繋がりをしるしになっているわけですね。

一緒に主の御身体を受領することによって、共同体は一つの身体に成り立たされるとか言われますけれども、ただ、多分言葉を非常に中心にする真宗から言いますと、次のアウグスティヌスの言葉は、面白いかもしれません。「アウグスティヌスの表現を借りるなら、聖餐式(聖体の秘蹟)は、見える言葉である、と。見える言葉。それ

を受領することによって、その言葉が間違ひなく他の誰でもない私に向けられているということを、聞く言葉より以上にはつきりと、確実なこととするのである」と。<sup>⑧</sup>これは、聖アウグスティヌスの一つの連想、です。もちろんその言葉とは、聖書の言葉を考えているでしょう。そこから聖体の秘蹟のことも考えているわけです。

### Ⅲ 教会のしるし

時間が早く過ぎますけれども、その次に、教会のしるしというものについて一言言いたいと思います。伝統的に、教会のしるしが四つ、挙げられてきました。

一つは、教会はひとつである（一致）。第二は、普遍性。本来の言葉は、ギリシヤ語の *katholikos*、カトリックという言葉ですけれども、第三は、聖なること。そして第四は、使徒性 *apostolic*（使徒 *Apostolos*）のこと。それは、本来ほんとの教会はどこにあるかという問いに対して、その四つのことを備えているのが教会だ、というような前後で取り上げられてきた四つのしるしですけれども、それでも、始めから別の自覚もあつたんです。それは、私達が実現できるものではありませんが、絶えずそれを目指さなければならぬことだ、という自覚で

すね。その四つに、次々少しだけ、触れることにします。

まず、いつも一番先にあげられるのは、教会の一致、統一のことです。そういう一致への要求はイエスの最後の夜の祈りの中に、出てくるわけですね。少しだけ引用すれば、それはヨハネ伝の一七章の中の言葉ですけれども、「父よ、どうか信じる全ての人を一つにししてください。あなたが私のうちにおられ、私があなたのうちにいるように、私達が一つであるように、彼等も一つになるためです。私が彼等におり、あなたが私におられるのは、彼等が完全に一つとなるためであり、また、あなたが私を遣わし、私を愛されたように、彼等をも愛しておられることを、世が知るためです」と。そういう言葉がヨハネの福音書の中に出てきます。

教会における人々の一致は、将来に期待される神の国のしるしとして考えられて、そのために教会が一つでなければならぬという考え方です、その神の国の一つの特徴は、なんとと言っても、全ての人、全ての民族が差別なしに一つであるというアイディアが強く含まれているわけですね。

その一致の象徴として、聖霊降臨のときに、イエスの弟子たちが多くの地方から集まってきた人達に説教しま

すと、皆その話を自分の母国語であるかのように理解できたという話しは使徒行伝の第二章の中に出てきますが、それは即ち人類の統一のしるしと見なされてきました。そしてそれは旧約聖書に出てくるバベルの塔の話と対比されます。その話は皆様ご存じだと思いますね、人間が大分傲慢になって、天まで塔を作ろうとしたということです。そして神がそれを許さなくて、その時に人間を散らしたということです。それでそれぞれ言葉が違ってきて、それでお互いに分からなくなったという、そういう物語ですね。今度は逆に全ての民族が再び一つになる、一つの言葉に集められるというのがその中に出てきますね。

もちろん、教会に期待される一致は必ずしも皆同じになる、という意味を含んでいません。それは聖書から言いますと、多様性における一致、ということの意味しています。しかし、ここまでは理想の話です。実際に、現在のキリスト教教会を見ますと、それは非常にいろいろな宗派に別れて、長い間お互いに戦ってきた、宗派に別れているということが現状です。

しかし、最近、今世紀の始めから、それがいけません、それでは本当のキリストの教会、キリストが夢見ていた

自分の弟子たちの共同体と全く違いますという、そういう痛感から、やっぱり、再統合運動 *ecumenical movement* が始まったわけですね。お互いにまた一つになろう。必ずしも一つの組織でなくてもいいけれども。ただ、それは今までどれくらい成功したでしょうか。もちろんまだ到達点についていない、ということは確かです。それでも立派な実りを見せているとも言えるし、そういう運動が起こった事実そのものが非常に喜ばしいと私は思います。それは本当にキリスト教的だ、キリストの望みに沿ったものだとは私は強調したいのです。

しかし、そういう運動の中に目指す統一とはどういうものか、ということは問題になりますね。そして例えば、同じキング先生は、その最小限度の統一を、次のように描写しています。「それらの異なった教会同志が、互いに正當なものと認め合い、お互いを同じ一つの教会の分枝として認め、こうして、それらが教会としての相互の交わりを維持し、とりわけ儀式と聖餐式を共同に行い、これらの基礎の上に相互扶助、協力を強め、また、特に迫害と困難の時に当って支え合うならば、教会が多数並存していることに意義が出て来るはずがない」と。

そういう一致の話は、真宗と全然関係ないものと言え



るか、それは私の次の質問です。

第二は、教会の普遍性(カトリック)。もちろんそれはほとんどローマカトリック教会の名前として使われてきた言葉ですけれども、本来、一致に非常に近い意味です。即ち、「地方教会から見た教会全体の一致」と言ってもいいです。やはり、教会が違っている、それぞれその教会は、インググループになってはいけない。それは、教会全体に開いているはずで、その繋がりを大事にするはずだという、そういう心をカトリックという言葉で本来言ったわけじゃないかと思えます。

しかし、後からいろんな解釈があって、その一つは「カトリック」という言葉を正統性 orthodoxy、正当な教え、のような意味でも使うようになりました。それに関連して、やっぱりキリスト教会の中の異端ということが問題になるはずですけれども、時間があまりないから一つだけ述べます。

この異端という言葉は、真宗では異安心と言われると思います。そしてまた、キリスト教でも、やはりキリスト教も「聞信」ですから、信じることは聞くことからだと言って、その両方には正しい教えを非常に大切だと、どうしても言わざるをえません。そして、キリスト教の

中でも教えの正しさは非常に大事にされてきて、従って異端をなるべく避けようとしたというこはいいことではすけれども、それに関して歴史を見ますと、確かにキリスト教会の中にいろんな間違った態度が取られたと認めざるを得ません。短くまとめますと、およそ次のようなものです。

(1) コンスタンチヌス皇帝の時代以来、国家宗教としての教会が形成されるに従って、異端者に対して、力による処置がとられて、それは *inquisition* と言われる異端者宗教裁判という恐ろしい事にもなりました。

(2) 福音に照らして、異端を判断する変わりに、徐々に神学的教説や体系、いわゆる「正統性」というものがますます判断の規準とされるようになったこと。それと比べて、ルーターなどの宗教改革者の規準はより健全なものだったと言えましょう。それは、すなわち「真の教会」とは、純粋な福音が伝えられ、秘蹟が正当に授けられるところの教会なのである」ということでした。

(3) 正と偽を余りにも白黒で描いてきた事。異端のうちにも真理の一部が存在するということをもう少し認めた方がいいのに。すでに聖アウグスティヌスは「異端者は教会に属する真理を教会から引きずり出すものである」と

言って、さらに、それを可能させるのは、教会の中にもそれらの真理が十分尊敬されていなかったということであるとも指摘していました。

それらの態度の一部でも、真宗の歴史にも当てはまるのでしょうか。

その次のしるしは、**聖性**、**聖なる**ことになっています。それに関して、例えば親鸞とよく似ているような逆説的な、それとも二重的な考え方がキリスト教にもあります。一方、例えば、**聖パウロ**はキリスト者を「**聖人**」、**聖なる人**と言っています。神の召し出しによって聖なるものとされたら、即ち、罪の世から解放されたものという意味での**聖人**、と言う考え方があります。それについて私は親鸞聖人の「如来に等しい」とか、そういう言葉を連想させていただきます。そして、聖にされたという事実から、その命令形も出てきます。「行いにおいて、その**聖性**を目指せ」という命令。

しかし、他方、相変わらず、教会を成り立たせる個人も、また、その人々からなっている教会そのものも罪深いものです、といわざるを得ません。それで、ルターの言葉、「**義人にして罪人**、*simul iustus et peccator*」という有名な言葉がありますけれども、それは個人に当て

はめてもいいし、教会全体に当てはめても差し支えありません。それは、**絶えず改革**さるべき教会、という意味になるわけです。

もう一つ、そういう**聖なる**教会とつながる考え方ですけれども、**聖 Sacred**の本来の意味は、世俗から取り出されたものと言う意味合いですね。そしてある意味で教会は、この世の罪から神の恩恵によって取り出されたもの、と考えられますけれども、次の自己意識ですか**自覚**は教会の中に強く働いてきたと言えると思います。即ち、教会は、単にこの世の外に取り出されている存在ではなく、むしろ、まさに聖にして神に属する団体としてこの世に対して、またその中に、派遣されているのであるということです。時々、キリスト教には「**還相**」がないと言われますけれども（私もまだ還相とはよく分かりませんが）、しかし、そこになんとなく還相のような考え方が入っているかもしれません。

最後に、**使徒的 Apostolic**という教会のしるしになりますが、この言葉の意味を少しだけ説明して、それで話を終わらせていただきます。これは教会の具体的基準を示す言葉です。即ち教会はイエス・キリストの弟子たち、使徒たちとの繋がりにおいて、**彼等を継ぎ**、**彼等に従い**、

彼等と生きた内的継続を見せなければならぬという意味です。

その場合では、「使徒」とはどのような意味か。確かにイエスの弟子、ただ、もう少し詳しく定義しますと、使徒とは「イエス・キリストの死と復活の証人であって、しかも、主によって派遣されて、権力を授けられた者」と。それは聖書に基づいた形式的な定義と言ってもいいです。

その点において、キリスト教と真宗との間に微妙な差異があるような感じはします。というのは、教会はどうして使徒たちに基づいていなければならないか、という質問があるでしょう。それは、使徒たちが、ご自分で何も書かなかつた、本とかテキストを全然書かなかつたキリストの、唯一の証人であるからです。もちろん、真宗の場合では、親鸞聖人は沢山お書きになったわけですね。その点には一つの微妙な差があるのではないかと思えます。やはり、使徒たちの手によって、新約聖書、キリスト教の聖典ができたわけです。

そしてその次にもう一つ。やはりキリスト教にとって、イエス・キリストの人格、イエス・キリストの出来事そのものが、教理の、教えの中心になっているわけです。そのため到来事の証人が非常に大切にされなければな

りません。それもまた真宗と違うでしょう。やはり、親鸞が真宗の教えの中心になっている、とは言えないと思いますから。

とにかく、キリスト教教会にとって、信徒たちの時代、初代キリスト教と言われるものは、あくまで、基準になっているわけです。今の教会の動きは正しいか、という質問になりますと、やはりその時代を先にみなければなりません。真宗には、先ほど言った相違にもかかわらず、何か似ているものがあるのでしょうか。それは私の最後の質問になりますけれども、もしそうなら、真宗の使徒の時代はいつからいつまでのことでしょうか、基準になるのは、例えば蓮如までなのか。そういう質問をもちまして長くなった話を終わらせていただきます。皆さんご静聴有難うございました。

### 註

- ① John Cobb, "Response to Rita Gross", *Buddhist-Christian Studies* Vol. 7 (1987), pp/110-111.
- ② 田辺元、『田辺元全集』築摩書房、一九六三年、二四二頁。
- ③ 曾我量深、『曾我量深選集』第三卷、弥生書房、一九七一年、二四九―二五〇頁。

- ④ 曾我量深、同、第一〇卷、二五八頁。
- ⑤ ハンス・クング、『教会論』、新教出版社、一九七六年、  
五〇頁。
- ⑥ 同、二七二頁。
- ⑦ 同、三三七頁。
- ⑧ 同、三五三頁。

# 「法難」真宗の興隆と護持

細川行信

## はじめに

昭和五十三年に発行され、ひろく同朋の会テキストとして用いられている『宗祖親鸞聖人』は、その発刊について「人間の魂の回復を訴え、因習のなかに埋没してしまっていた宗門を、聞法者の共同体として形成していくことを願いとして」と記される。また、本書を学ぶことは「そのまま、わたくしの生き方、在り方が問われ」るとも述べられてある。而して内容は、九章に分けて聖人九十年の生涯を要約、それぞれに法語が『真宗聖典』より挙げられ、宗祖としての人間像をは、特に「得道の人」との出会いを軸として、子どもへの学びに伝える願いが強く窺える。しかも、それが篤い期待をもち教科書として、大谷派宗務所から出ているものだけに、第六章の「法難」という表現に違和感をおぼえる。すなわち、この第六章

に明かす内容は、いわゆる承元元年の専修念仏停廃をめぐる事件であり、その本文にも「事実、この権力による吉水教団への弾圧も、法然上人が人々の道心のうちにうちたてられた仏法の灯をうちけすことはできなかったのである。それどころか、本願念仏の法のみが、この苦難の世を生きぬいていく力を人々にひらく真の仏道であることを、ひろく証しすることとなったのである」(35 36頁)と解説され、本願念仏の法が苦難の世を生きぬく力、その願力不思議の専修念仏こそ真の仏道たる真宗であり、それが弾圧の試練によって興隆された事は、同章の法語〔三〕に示された通である。にもかかわらず、その世俗からの弾圧を何故に「法難」と表示せられたのであろうか。これについて何の説明もないため、私は長らく『黒衣の聖者』に学び、著者の山田文昭先生が、まえがきに「聖者が黒衣を着たのではない。黒衣のままが聖者であった

のだ。如来が凡夫に変わったのでない。凡夫のままが如来の妙用であったのだ。こういう意味で、黒衣の聖者は、私にとつて親鸞聖人ただ一人である」と申された言葉を、つねに噛み締めながら宗祖伝を学んでいるので、宗難を法難として恒常的に使う日蓮上人系の信者の主張する「法難」と安易に妥協して用いる事に、自分みずから厳しく反省し、法語の上で宗祖親鸞が用いられた「法難」の真意を明らかにしたい。

一

まず、親鸞が「法難」の語を認めた例は、『教行証文類』信巻に菩提心積の後に引く諸文中、

律宗用欽云、説ニ法難ニ中、良以ニ此法ニ転ニ凡ニ成ニ聖ニ猶ニ反ニ掌ニ乎、大為容ニ易ニ故、凡浅衆生多生ニ疑惑、即大本云ニ易往而無人、故知難信ニ矣。

と、元照の『阿弥陀経義疏』を弟子・用欽が注釈した『超玄記』（今、伝わっていない）の文が引かれているが、その文中に正しく「法難」とある。その法は凡すなわち凡夫を転じて聖すなわち仏に成す、いわゆる難信の法である事が直前の元照の釈文によって確認される。その釈文は、いずれも『阿弥陀経義疏』の文で、三文をすべて次に掲

げてみよう。

元照律師云、他不能ニ為一故甚難、拳ニ世ニ未ニ見ニ故希有

又云、念仏法門不三簡ニ愚智豪賤不三論ニ久近善悪、唯取ニ決誓猛信ニ臨終惡相 十念往生、此乃具縛凡愚屠活下類、刹那超越成仏之法、可三謂ニ世間甚難信也又云、於此惡世ニ修行成仏ニ為ニ難ニ也、為ニ諸衆生ニ説ニ此法門ニ為ニ難ニ也、承ニ前ニ難ニ則彰下諸仏所讚不ニ虛ニ意ニ使ニ衆生聞而信受ニ上

これらの文は、いずれも『阿弥陀経』流通分に説かれる、諸仏が釈迦を讃嘆して「能為ニ甚難希有之事」に「為ニ諸衆生ニ説ニ是一切世間難信之法」ことを解釈した元照（二〇四八―一〇一六）の文であり、これをうけて先掲の用欽による釈が引かれ、さらに『聞持記』より次のごとく引文される。

聞持記云、不簡愚智性利鈍不擇豪賤強弱不諭久近功深不選善惡行好醜取決誓猛信臨終惡相即觀經下品中生地獄具縛凡愚在故屠活下類刹那超越成仏之法、可謂一切

世間甚難信也屬謂幸殺活即醜亮如此惡人阿弥陀如来止由十念便得超往豈非難信

号ニ 眞実明・平等寛・難思議・畢竟依・大庇

供・大安慰・无等等・不可思議光<sup>上</sup>

ここにいう「聞持記」すなわち具に『阿弥陀経義疏聞持記』三卷は、戒度によって著わされたが、それは師・元照の『阿弥陀経義疏』による聞持の記録であり、しかも六方段までの未完で、したがって右に挙げた文は、その後四十年して石鼓の法久が補完した部分である。このような釈文をめぐる問題があるが、これらの釈文を貫いて世間難信の仏法が具縛凡愚・屠沽下類という、主体的にして具体的な実機（群萌）にかけられている事を顕現し、それこそ「法難」なる一言の生まれたルーツを『大無量寿経』巻下の大悲摂化として「必得超絶法 往生安養国 横截五恶趣 恶趣自然閉 昇道無窮極 易往而無人 其国不逆違 自然之所牽」と説かれた経文の「易<sup>易</sup>往<sup>往</sup>而无<sup>无</sup>人<sup>人</sup>」が難信であり、その信じがたきことを『浄土和讃』の「大経讚」に、

一代諸教ノ信ヨリモ  
 弘願ノ信衆ナヲカタシ  
 難中之難トトキタマヒ  
 无過此難トノヘタマフ

と讃詠し、その眞実の仏教たる真宗を次の和讃に、

念仏成仏コレ眞宗

万行諸善コレ仮門

権実眞仮ヲワカスシテ

自然ノ浄土ヲエソシラス

と批判され、これら二首を日常の勤行にいたたく時、世法と出世法、王法と仏法に関連する「法難」の語も、つとめて聞思の念仏道を歩む場合、おのずから身にしみて感じられる。

二

難信の法たる念仏の流通について、「小経讚」には、

十方恒沙ノ諸仏ハ

極難信ノノリヲトキ

五濁悪世ノタメニトテ

証誠護念セシメタリ

諸仏ノ護念証誠ハ

悲願成就ノユヘナレハ

金剛心ヲエンヒトハ

弥陀ノ大恩報スヘシ

## 五濁惡時惡世界

濁惡邪見ノ衆生ニハ

弥陀ノ名号アタヘテソ

恒沙ノ諸仏ス、メタル

と、流通分の意によって和讃される。

すなわち、そこには如何なる弾圧も宗・人の上に受難すると共に、五濁惡世の時・機であればこそ、ひとしお真宗念仏の受容が願われている。

今、このことを承元元年（二二〇七）二月の「主上臣下背<sup>キ</sup>法<sup>ニ</sup>違<sup>シ</sup>義<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>念<sup>ヲ</sup>結<sup>フ</sup>怨<sup>ヲ</sup>因<sup>ニ</sup>茲<sup>ニ</sup>真宗興隆、大祖源空法師并門徒數輩不<sup>レ</sup>考<sup>ヘ</sup>罪科<sup>ニ</sup>狼坐<sup>シ</sup>死罪<sup>一</sup>、或改<sup>ニ</sup>僧儀<sup>ヲ</sup>賜<sup>ニ</sup>姓名<sup>ヲ</sup>、処<sup>ニ</sup>遠流<sup>ニ</sup>予<sup>ヘ</sup>其一<sup>也</sup>」(『教行証文類』後序)と、自身もまた遠流に処せられた親鸞がみずからの記録に接する時、それは念仏流通すなわち真宗興隆のための、きびしい試験であったと申さねばならない。而して、その受難が師・源空と門徒を含め、死罪四人と流罪八人の名をあげる。即ち、この罪科記録は『歎異抄』(蓮如書写本)に次の通り載せる。

一 法然聖人并御弟子七人流罪又御弟子四人死罪ニ  
オコナハル、ナル 聖人ハ土佐國番多トイフ所ヘ流  
罪々名藤井元彦男云々生年七十六歳ナリ

親鸞ハ越後國 罪名藤井善信云々生年三十五歳ナリ

浄聞房 備後國 澄西禪光房 伯耆國

好寛房 伊豆國 行空法本房 佐渡國

幸西成覚房 善恵房二人同遠流ニサタマル シカル

ニ无動寺之善題大僧正コレヲ申アツカルト云々

遠流之人々已上八人ナリト云々

被行<sup>ニ</sup>死罪<sup>一</sup>一人々

一番 西意善緯房

二番 性願房

三番 住蓮房

四番 安楽房

と流罪、死罪の順番に誌される。このことは大谷大学所蔵の永正本を底本とする東本願寺『真宗聖典』も同じであるが、ただ流罪の中で三番目にあげた「浄聞房」は永正本によって「浄円房」(同『聖典』六四二頁)となっている。しかし、これは『拾遺古徳伝』(二三〇一年、覚如撰)巻七により、蓮如写本に示す「浄聞房」と訂正し、さらに幸西と善恵の二人以外、すなわち源空と門下五人の配所地での生活を、もっと具体的に知らねばならない。

こうした調査研究を願いつつ、あらためて『黒衣の聖者』に学ぶ時、承元の弾圧をめぐっては「時機」の項目



で(上)(下)に分けて簡潔に述べられ、その(下)に法然上人の配所への途次をば、

当時の社会に於ける宗教的自覚は、従来の国家本位の因習から解脱して、基礎を個人を中心に置いていゝる。この信仰こそ、自己にとっては宇宙に於ける最高の権威である。刑法の極、尚お肉体の生命を絶つに過ぎない。配所に赴くに望みて、尚お諄々として専修の旨を説く師上人に対して、弟子の西阿が他の忌嫌を憚って諫めた時、「われたとい死刑に行はるとも、このことはいはずばあるべからず」との法然上人の一言は、何物といえども、秋毫も犯すこととはできぬのではないか。

ここにいう上人の一言は、『拾遺古徳伝』巻七に記されるが、そののち『法然上人行状絵図』第三十三巻にも、次の通り詳しく載せられる。

門弟等なげきあへるなかに、法蓮房申されけるは、住蓮・安衆はすでに罪科せられぬ。上人の流罪はたゞ一向専修興行の故云々、しかるに老邁の御身、遠遠の海波におもむきましますば、御命安全ならじ、我等恩顔を押し蔽旨をうけ給ことあるべからず。又師匠流刑の罪にふしたまはゞ、のこりとゞまる門弟

面目あらむや。かつは勅命なり、一向専修の興行をとゞむべきよしを 奏したまひて、内々御化導有べく侍らんと申されけるに、一座の門弟おほくこの義に同じけるに、上人の給はく、流刑さらにうらみとすべからず、そのゆへは、齡すでに八旬にせまりぬ、たとひ師弟おなじみやこに住すとも、娑婆の離別ちかきにあるべし。たとひ山海をへだつとも、浄土の再会なむぞうたがはん。又いとふへども存するは人の身なり。おしむといへども死する人のいのちなり。なんぞかならずしもところによらんや。しかのみならず念仏の興行、洛陽にしてとしひさし、辺鄙におもむきて、田夫野人にすゝめん事季来の本意なり。しかれども時いたらずして、素意いまだはたさず、いま事の縁によりて、季来の本意をとげん事、すこぶる朝恩ともいふべし。この法の弘通は、人はとゞめむとすとも、法さらにとゞまるべからず。とあり、特に「この法の弘通は、人はとゞめむとすとも、法さらにとゞまるべからず」の仰せが、はるかに時代を超えて現代の我が身にも強烈にひびき、この世に処する祖師の遺訓として、つねに忘れることなく反芻してまいりたい。

## 三

念仏を出世間の仏法として、現実の世間に生きる上で世間法と如何にかかわるかは、仏法と王法の課題として、わが日本の場合、互いに相依・相資する形で伝承されてきたといわれる。この相依論と顕密仏教との問題については、黒田俊雄氏が中世史を貫くものとしてまとめられておられる。今その書には、鎌倉新仏教中、親鸞と栄西について述べられた後、日蓮について「日蓮の場合は、またこれと異なる。天台法華を目指した彼の「立正安国」の主張は、正法治国の思想を基調にするもので、とうぜん王法とは合致しなければならないとされた。というより、正法は正しい仏法を弘め、仏法は王法に内容を与えることになる。強烈な仏法中心の思想ではあるが、王法との結合を積極的に主張する点で、念仏系とは正反對の立場をとる」とされている。今、その指示にしたがいながら日蓮遺文を読んでみると、文永十年（一二七三）の『呵責謗法滅罪鈔』に「当世時に当て謗法の人人国国に充滿せり。其上国主既に第一の誹謗の人なり。此時此の重罪を消さずは何の時をか期すべき。日蓮が小身を日本国に打覆てのゝしらば、無量無辺の邪法四衆等、無量無

辺の口を以て一時に替るべし。爾時に国主謗法の僧等が方人として日蓮を怨み、或は頸を刎、或は流罪に行ふべし」とあり、まさしく五十歳の文永八年（一二七二）九月に佐渡へ流され、その後四年にわたって流罪地で生活を送ったが、右の鈔はその間に著わされたもので、みずから「身を軽くして法を重ずる」ところの賢人として「日蓮は彼の常不輕菩薩に似たり」と『法華経』に説かれる常不輕菩薩を以て任じたが、こうした姿勢は「愚禿」と名告った親鸞の場合と似て非なるものをいうべく、その内実について全く對蹠的であった事に注目しなければならない。今、これに関するところの一節を引文すると、阿闍世王は父を殺せども、仏涅槃の時、法華経を聞いて阿鼻の大苦を免れき。例せば此佐渡国は畜生の如く也。又法然が弟子充滿せり。鎌倉に日蓮を悪みしより百千万倍にて候。一日も寿あるべしとも見えねども、各御志ある故に今まで寿を支へたり。

と、四条金吾への御返事に認めているが、それが最も信頼する四条金吾頼基であるだけに、よく心情を伝えている。源空門下で佐渡へ流されたのは、先掲の罪科記録によれば「行空法本房」すなわち法本房行空のことである。この行空が佐渡で如何様に念仏を伝えたか不詳なるも、

ともかく佐渡が畜生のような国であり、源空の弟子たちが多くいたという。而して、それが流罪を敢行した幕府の「日蓮を悪みしより百万倍」としたのは、白髪三千丈的な誇張とはいえ、そこに独善的で強烈な性格が窺われる。かくて、こうした伝統が近世、仏教各宗とも自宗派を守護すべく仏法の王法への妥協・追隨となり、自らの批判を疎かにして「法難」の語が広く使用されるようになったのではなからうか。ちなみに、中村元著『仏教語大辞典』の「法難」には、次の通り解説されている。

仏教の教団が他から受けた諸種の迫害。この語はおそらく日本中世以降の用語で、シナでの類語には毀法・廢積・滅仏などがある。

すなわち、この用語は日本の中世以後とされ、新しく出版された『岩波 仏教辞典』（一九八九年二月発行）には、さらに「破仏・廢仏・滅仏・廢積」などは弾圧ないし迫害をする側が用い、法難は国家などの為政者による弾圧だけでなく異教徒による迫害や既成教団による新興教団への迫害によっても行われた旨を述べる。而して、この場合の「法難」の事例をあげ、その中で、

日本においては特に鎌倉時代の、既成教団による新興教団への圧迫が知られ、法然や親鸞に対するへ承

元の法難（二二〇七）、日蓮に対する（熱原法難）（二二七九）が挙げられる。

とあるが、この源空・親鸞と日蓮との場合、既述した如き伝道姿勢から前者を「法難」の語で表わさず、示すとすれば「承元の弾圧」と申すべきであり、これこそ、かつて専修念仏停廢の中で、教義を説かれる源空の老軀を案じての一齣が、覚如の『拾遺古徳伝』七に載せる。（なお『行状絵図』三三にも所引）

一人の門弟に対して一向専念の義をのべたまふ。御弟子西阿、推参して云、如し此の御義不レ可レ然おほえ侍りと。聖人云、汝経積をみずやと。西阿申て云、経積はしかりといへども、世間の機嫌を存するばかりなりと。成たとひ死刑にをこなはるとも、更に變ずべからずと云云

すなわち、ここにいう「経積をみずや」と、それに私義や感傷をはさんで「世間の機嫌」に左右されては、師訓の「念仏ニハ无義ヲモテ義トス」に背くこととならう。

#### 四

親鸞の晩年、かつて二十年間にわたり伝道された東国へ、その造悪無碍を肅正すべく下向した息男・慈信房善

鸞に宛てた十一月九日付きの消息に「九月廿七日の御ふみくはしく見候ぬ。さては御こゝろざしの錢、五貫文、十一月九日、給て候」とあり、五貫文すなわち現在に換算すると、およそ三十万円ほどの送金に対する御礼と、右の文につづいて「さては、あなかのひとく、みな年来念仏せしはいたづらごとにてありけりて、かたぐひとくやうくにまふすなることこそ、かへすく不便のことにこそ、きこそさふらへ」として、以下「おほくのひとく」が信心の「たちろぎ」すなわち動揺を鎮静化の願いをこめて善鸞に出された一通が、実は『親鸞聖人御消息集』（広本）第十一通として伝わっている。

この消息には、同時に追伸の形で同じく慈信坊宛に、次の文が添えられている。

真仏坊、性信坊、入信坊、このひとくのことうけたまはりさふらふ。かへすくなげきおほへさふらへども、ちからをよばずさふらふ。また餘のひとくのおなじこゝろならずさふらふらんも、ちからをよばずさふらふ。ひとくのおなじこゝろならずさふらへば、とかくまふすにをよばず。いまは人のうへもまふすべきにあらずさふらふ。よくこゝろへたまふべし。

このなかで、そのころ東国同朋中、もっとも有力な下野高田の真仏、常陸・下総で元締的な性信、それに所謂「あなかのひとく」の多数が住む奥郡の入信、これら同朋を代表する人たちが信心の動揺について苦悩したが、この事は『歎異抄』の背景をうかがう上で、極めて重要である。そして、このことと共にさらに「餘のひとく」が何であるのかも、また明確にしなければならない。今この事について、正月九日の真浄に宛てた消息、すなわち『御消息集』（広本）第十二通には、初めに「さては念仏のあひだのことによりて、ところせきやうにうけたまはりさふらふ。かへすくこゝろぐるしくさふらふ」とあり、つづいて次の通り記載される。

詮ずるところ、そのところの縁ぞつきさせたまひさふらふらん。念仏をさへらるなんどまふさんことに、ともかくもなげきおほしめすべからずさふらふ。念仏とどめんひとこそ、いかにもなりさふらはめ、まふしたまふひとは、なにかくるしくさふらふべき。餘のひとくを縁として、念仏をひろめんと、はからひあはせたまふこと、ゆめくあるべからずさふらふ。そのところに念仏のひろまりさふらはんことも、仏・天の御はからひにてさふらふべし。慈信房

がやう／＼にまうしさふらふなるによりて、ひとくも御こころ、どものやう／＼にならせたまひさふらふよし、うけたまはりさふらふ。かへす／＼不便のことにさふらふ。ともかくも仏・天の御はからひにまかせまひらせさせたまふべし。そのところの縁つきておはしましさふらふはゞ、いづれのところにて、うつらせたまひさふらふておはしますやうに御はからひさふらふべし。慈信坊がまふしさふらふことをたのみおほしめして、これよりは、餘のひとを強縁として念仏ひろめよとまふすこと、ゆめ／＼まふしたることさふらはず、きはまれるひがごとにてさふらふ。

以上、前半のところを引文したが、この中にも「そのところの縁ぞつきさせたまひ」「そのところの縁つきておはしまし」とあって、東国における念仏伝道の縁が尽きることを挙げる。而して、それが「餘のひとく」を縁として「餘のひとを強縁として」と、決して結んではならない縁によって「念仏をひろめんと、はからひあはせたまふこと」を厳しく誠めるものである。では、その「餘のひと」とは如何なる人なのかを、この消息より前に出されたと思われる『御消息集』(広本)第九通に仏・

菩薩を軽んじ神祇・冥道を悔ることに對して「この事ゆめ／＼なきことなり」と念仏の人々に申し、特に「よろづの仏をおろかにまふさば、念仏を信ぜず弥陀の御名をとなへぬ身にてさふらはんずれ」として、次のごとく誌される。

詮ずるところは、そらごとをまふし、ひがごとにふれて、念仏の人々におほせられつけて、念仏をとゞめんと、ところの領家・地頭・名主の御はからひどものさふらふらんこそ、よくよくやうあるべきことなり。そのゆへは、釈迦如来のみことには、念仏する人をそしめるものをば、名无眼人とゞき、名无耳人とおほせおかれたることにさふらふ。善導和尚は五濁増時多疑謗 道俗相嫌不用聞 見有修行起瞋毒 方便破壊競生怨とたしかに釈しおかせたまひたり。この世のならひにて、念仏をさまたげん人は、そのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそさふらはめ、とかくまふすべきにあらず。念仏せん／＼は、かのさまたげをなさんひとをば、あはれみをなし不便におもふて、念仏をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそ、ふるきはまふされさふらひしか、よく／＼御

たづねあるべきことなり。

この文章を繰り返し返して読むとき、そこにある「ふるきはまふされさふらひし」ところの伝統を想起せずにはおられず、私には、何よりも承元の弾圧に最初の罪科をうけて死刑となった安楽房遵西が、裁きの庭で『法事讃』の「見有修行起瞋毒 方便破壊競生怨 如此生盲闍提輩 毀滅頓教永沈淪 超過大地微塵劫 未可得離三途身」の文を誦したところ、逆鱗いよいよ盛んであった(『行状絵図』三三)という。すなわち、そこには朝廷よりの「逆鱗」をもちえりみず、敢然と権力と対決し従容として往生を遂げた念仏者の姿を偲ぶものである。こうした対決を更に深く内観された姿勢を私は先掲の親鸞消息にうかがうもので、善導『法事讃』の文を特に親鸞の場合は「五濁増時多疑謗 道俗相嫌不用聞」より用い「如此生盲闍提輩」以下四句を省いた事も、親鸞の心を知る上で留意される。しかし、この事はともかく、親鸞の消息において問題となるのは、「餘のひとつ」「餘のひとつ」とあるのは「そのところ」即ち在地の権力者たる「領家・地頭・名主」のことであって、彼等が諸仏・神祇の軽侮を口実に念仏弾圧したことを「やうある」すなわち「五濁増時多疑謗」の文によるものとし、彼等を「強縁」として念

仏弘通する事を、きびしく戒めたものと考察される。

ところで、こうした制誡ともいうべき真宗念仏者の姿勢は、そののち真宗教団の立脚地を顧みながら、本願寺を再興した蓮如の御文に窺われる。このうち「大坂建立」の御文(『五帖御文』四帖目第十五通)より、かつて私に領解するところを発表したが、今は文明七年(一四七五)四月二十八日の御文(帖外四三)に文明三年初夏に北国へ赴き吉崎に一字を建立し「この四五年の堪忍は存のほかの次第なり。さらにもて心中にかねてよりたくむところにあらず」といい、次のごとく誌されている。

たれのともがらも、われはわろきとおもふものはひとりとしてあるべからず。これしかながら聖人の御罰をかうぶりたるすがたなり。これによりて一人づゝも心中をひるがへさずは、ながき世泥利にふかくしづむべきものなり。これといふもなにごとぞなれば、真実に仏法のそこをしらざるゆへなり。所詮自今已後においては、当流真実の安心のみなもとをたづねて、弥陀如来の他力真実の信心の一途を決定して、ふかく仏法にそのころざしをばげますべきものなり。

この新しい在所での伝道には、まさに文字どおり堪忍

の連続であったに違いなく、仏法一途の精進が察せられる。しかし、吉崎をつつむ風雲は、いわゆる一揆の発生によって、遂に吉崎を退去し、次いで畿内に縁を結ぶこととなるが、これまた「ツクヘキ縁アレハトモナヒ ハナルヘキ縁アレハ ハナル、」(『歎異抄』六)の師訓にもとづくものと思われる。かくて文明七年八月二十一日、便船を仕立てて海路を若狭へ、小浜より丹波路をへて河内の出口に入られた。そして、この出口でのことが『蓮如上人仰条々』に記載されるので、次に挙げよう。

一、河内国出口村ノ坊ハ御厨石見入道願人ニテトナリ立タル坊、ソノ外近所ノ坊々モ此石見光善コ、ロサシノ仁ニテトリ立ラル、人也。ソノ申サル、詞ニイハク、頭ニ乱杭ハフル、共仏法ノ御難ハツカマツリ候マシト申タリシヲ、蓮如上人事ノ外ニ御感アリシ詞也ト各物語候シ也。常々又御褒美アリテ被仰出テ侍リシト也。

ここにいう石見入道は、出口の光善寺に伝える由来記に、光善といい「法体名空念」と注記するが、その光善

が願人として坊舎を建てるに際し、頭に乱杭が打たれるような身に大変な困難を受けながら、仏法興隆の縁として「仏法ノ御難ツカマツリ候マシ」と申したという。それは、まことに厳しくも力づよい信念の程が感じられ、こうした信力のもとに真宗の興隆と護持が、おのずから成就したものであるとして、特に為法不為身のころより正法久住の伝統をふまえ、ここに「法難」の語を標を正して用いてまいりたい。

#### 注

- ① 法蔵選書23『王法と仏法』(昭和五十九年発行)
- ② 同書一九頁。
- ③ 昭和定本『日蓮聖人遺文』第一巻七八一頁。
- ④ 同書七八九頁。
- ⑤ 建長八年五月二十九日の善鸞義絶状をめぐる親鸞消息を私なりに配当し『真宗成立史の研究』一三二頁に示した。
- ⑥ 『真宗研究』第十九輯の「大坂建立の御文について」を

参照。

# 歎異抄における「一室」の概念

西 田 真 因

## 緒 言

### 第一章 研究史の概略

#### 1 江戸時代

#### 2 近 代

### 第二章 〈唯門門徒〉としての「一室」

#### 1 現実的存在としての「一室」

#### 2 動揺する「一室」

##### (1) 信心と権力

##### (2) 教学と経済

### 第三章 《信仰意味空間》としての「一室」

#### 1 隠喩としての「一室」

#### 2 《信仰意味空間》

## 結 語

## 緒 言

今年（一九八九年）度の真宗同学会の統一テーマは「真宗興隆——念仏の僧伽——」である。これは「真宗の興

隆」とはとりもなおさず「念仏の僧伽」の実現であるという意味であろう。先日（一九八九年九月）もある地方の住職研修会に行ったとき、ある住職から最近は念仏の声が聞かれなくなったという嘆きと懺悔の声を聞いた。称名念仏の声自体が消えかかっている。それが私どもの教団の実態なのであろうか。また現代はいかなる課題を背負った時代なのであろうか。その現代のかかえている課題と称名念仏の声が聞こえなくなりつつある現象とは何か相関関係があるのであろうか。現代にあって「真宗興隆」としての「念仏の僧伽」の回復はいかなる回路をとおして可能であるのか。

これらは単に実践的な問題であるばかりでなく教学にとっても根本的な問題であろう。その意味で現代において「念仏の僧伽」はいかにして可能かという問題が「真宗再興」という基本課題の上において問われているので



ある。したがって、それは教学へと提起された問題でもあるのである。

この小論では、この問題をそこにおいて担っていたとおもわれる歎異抄の「一室」という言葉を中心として考察してみたいとおもう。

歎異抄の後序に、

一室の行者のなかに信心ことなることなからんために、なく／＼ふでをそめて、これをしるす。(金子大栄校訂『歎異抄』(岩波文庫)、以下歎異抄は同書(第五十一刷)から引用)

という一文がある。その中に「一室」という言葉の内包している概念をたずねてみたいとおもうのである。

## 第一章 研究史の概略

まず、過去の教学史のうえで「一室」がどのように理解されてきたかという跡を簡略にたどってみたい。

### 1 江戸時代

歎異抄の最初の注釈書である円智著『歎異抄私記』(寛

文二年(一六六二)によると、「一室ノ行者ノ下ハ。真宗一流ノ行者トイハンカタメナリ」といわれている。「一室ノ行者」を「真宗一流ノ行者」と考えられている。つまり「一室」を「真宗」という「一流」として考えられているのである。いいかえれば、「一室」は真宗という一流の全体を指す概念として考えられている。

つぎに、『首書歎異抄』(元禄十四年(一七〇二))によると、「[室]浄名経云三天女同処一室已上。イマイフコムロハ。聖人ノ一室ニナル門徒等ライフナリ」といわれ、「親鸞聖人の一室」として考えられている。これは親鸞というひとを出しているのであるが、円智の「真宗一流」とここでの「聖人ノ一室」とは同じ意味であろう。——いま仮に「真宗一流」と「聖人ノ一室」等の概念を「親鸞門徒」という言葉であらわすことにする。——そうすれば、『首書歎異抄』は「一室」を「親鸞門徒」全体を指したことがばとして捉えているといえる。

つぎに、香月院深励師は、「一室ノ行者トハ同ジ吾祖ノ教ヲ承クル朋同行ノコトナリ。一室ノ行者ト云フハ同室ノ好ヲ結ブト云フト同ジ。同ジ流ヲ汲ミ同ジ教ヲ受クルヲ云フナリ。」<sup>③</sup>といわれている。「同ジ吾祖ノ教ヲ承クル朋同行ノコト」と定義している。これも「同ジ吾祖ノ

教」の範囲であるから、前二者と同じく、〈親鸞門徒〉全体を指したとばとして捉えているといっている。う。

しかし、妙音院了祥師は違っている。「唯円もよほど弟子門徒が有りたと見えて、この終でみると、全体、我門徒我弟子へ対して書いた鈔で、外の者に迷はされるなと云ふのが此鈔体になりてをる。」<sup>④</sup>といい、また「全体さきにも弁ずる一向専修の門人多く、其の中で吾祖の御信心に一ならぬ他人がある。又今唯円に従ふ同行弟子がある。その他人のことは世話はならぬとして、それに同行同志の弟子に示すが、此鈔の大体故、後にも『一室の同者のなかに信心ことなることなからんために』と云ふなり。」<sup>⑤</sup>といわれているところからみると、妙音院了祥師は「一室」を「唯円に従ふ同行弟子」とみられている。——これを〈唯円門徒〉という言葉であらわすことにする。——そうすれば、妙音院了祥師は「一室」を〈唯円門徒〉だと考えられていることになる。前三者とはあきらかに違っているのである。

## 2 近代

以上は江戸時代であるが、近代の見解をみてみると、

明治二十年安居の宮地義天(当時、嗣講。のち講師)の「歎異抄講録」では「一室」についてふれられていない。<sup>⑥</sup>明治四十二年安居の蓮元慈広(嗣講)述「歎異抄講録」では「一室ノ行者トハ。同室ノヨシミヲ結ンデ同ジク。祖師聖人ノ教ヲウクル。友同行ノコトナリ」となっている。これは香月院深励師の講義と同じである。明治四十四年、暁鳥敏著「歎異抄講話」では、「一つ師の下にありて、一つ親の御名を称へて居ながら、衷心が親心とうち溶けて居なくて、信心が異なって居たならば、この世も別々の心で居り、来世も別れ別れになってしまはねばならぬかと思ふと、……」<sup>⑦</sup>となっている。なお蓮元慈広も暁鳥敏も歎異抄の著者は如信上人であると考えられている。この暁鳥敏のばあい「一つ師の下」というのは、「師」は親鸞のことか如信のことなのかはわからない。つまり、暁鳥敏は「一室」を〈親鸞門徒〉と考えていたのか、それとも〈如信門徒〉(「大綱門徒」)と考えていたのかわからない。

大正十二年、梅原真隆著「歎異抄の意識と解説」では「たゞたゞ同じ念仏の法の室にしたしむ同朋のなかに、信心の異なることのないやうにと希願して涙ながらに筆を染めてこの一書をしるしたのである。」<sup>⑧</sup>といっている。

ここでは〈親鸞門徒〉なのか〈唯円門徒〉なのかはわからない。ちなみにここでは梅原真隆は著者を唯円と考えられている。昭和六年、柏原祐義著『歎異抄講話』では、「同じ念仏の法の室に親しみ合ふ同朋のなかに、信心の異なることのないやうにと思ふて、……」<sup>⑩</sup>となっている。ちなみに柏原祐義著『歎異抄講話』では著者を如信上人と考えられている。また昭和八年、藤秀翠著『歎異抄講話』では「今こゝに一室の行者といふのは、唯円大徳を中心としてその周囲に集まる人々のことをいふのである。唯円大徳が真宗の原始教団における一大存在であったことは種々の点より観察することが出来る。随つてずぶんと多くの同心の行者のあつたことも考えられるのである。それゆゑ、それらの門下または信者の中に、当時の教界に動いてゐた濁つた空氣に影響される点もあつたに相違ない。そこで、『一室の行者のなかに信心ことなることなからんために、なくなく筆をそめてこれをしるす』といふ作者の言葉は、素直にわたくしに了解することが出来るのである。」<sup>⑪</sup>といわれている。藤秀翠ははっきりと〈唯円門徒〉と考えられている。昭和十四年、多屋頼俊著『歎異抄新註』では「一室の行者——同室で起居を共にする修道者。同朋同侶。」<sup>⑫</sup>といわれている。ここでは

「同室で起居を共にする」ということが文字どおりの物理空間としての同室なのか、隠喩的な意味をもっているのかさだかではない。したがつて、〈親鸞門徒〉を指しているのか〈唯円門徒〉を指しているのかははっきりわからない。しかし、全く物理空間としての「室」をいっているようにもとれる。そうとすれば〈唯円門徒〉ということになるだろう。

昭和二十二年(昭和十七年安居、曾我量深著『歎異抄聴記』では、「されば『一室の行者』、唯円を中心として集まつてゐるその『行者のなかに信心ことなることなからんために、なくなくふでをそめて、これをしるす』ばかりのことである。」<sup>⑬</sup>といわれている。ここでははっきりと〈唯円門徒〉としてとらえられている。昭和二十五年、金子大栄著『歎異抄聞思録』では「『一室の行者の中に』、これは前からありますように、唯円房を中心として集つてゐる人々があつたのでせう。」<sup>⑭</sup>といわれている。これも〈唯円門徒〉である。昭和三十八年、姫野誠二著『歎異抄の語学的解釈』では、「一室の行者 同座に連らなる念仏行者。『一室』は、念仏者が群ごとにつどう『同じ部屋』の意味である。実質的にはこれは『同門』の意味にはなるが、『一室』の語義が『同門』であるわけで

はない。<sup>⑤</sup>」といわれている。これは〈親鸞門徒〉なのか  
 〈唯円門徒〉なのかがわからない。昭和四十七年、安良  
 岡康作著『現代語訳歎異抄』では「同室の仲間の、念仏  
 をとねる人々」となっていて、これも〈親鸞門徒〉な  
 のか〈唯円門徒〉なのかわからない。しかし、末尾に  
 補注として『歎異抄講林記』のその部分を引用している。  
 これはどういう意味の引用なのかははっきりしないが、  
 参考のためといった意味のようである。

以上のように、「一室」を「真宗一流」・「聖人ノ一室」、  
 つまり〈親鸞門徒〉とみるか、「唯円大徳を中心としてそ  
 の周囲に集まる人々のことをいう」、つまり〈唯円門徒〉  
 とみるかの二つにわかれている。しかし、〈親鸞門徒〉  
 と〈唯円門徒〉との関係はいうまでもなく〈親鸞門徒〉  
 の中に〈唯円門徒〉は包摂される。唯円大徳はどのよう  
 に考えられていたのであろうか。

## 第二章 〈唯円門徒〉としての「一室」

### 1 現実的存在としての「一室」

結論的にいえば、わたしは「一室」とは唯円大徳を中  
 心とした門侶、つまり〈唯円門徒〉であったと考える。

その理由は第一に、その概念の形式的側面から考える  
 と、「一室」は「家」の中にあるものであるから、「一室」と  
 いうことば自体は「家」との関係のなかで「一室」である。  
 つまり「一室」は意味論的必然として「家」を背後に反頭  
 している。このような「家」と「一室」との概念の基本構  
 造から次のような思考構造がみちびき出されてくる。そ  
 れは、〈親鸞門徒〉全体を一つの「家」に類比し、〈親鸞  
 門徒〉の中の各門弟たちのグループをその一軒の「家」  
 の中の各部屋々に類比したということである。したが  
 って、この「一室」とは円智や香月院深励師のいわれる  
 ような「真宗一流」や「同ジ吾祖ノ教ヲ承クル朋同行」  
 というようにとると、今度は「家」が〈法然門徒〉——  
 法然門下全体となつて、一段階されることになる。おそ  
 らく円智師はそうように考えられたとおもわれるが、こ  
 こでは唯円大徳は自分の〈唯円門徒〉を「一室」として見  
 立てて、「家」を〈親鸞門徒〉として見立てられていたと  
 わたしは考える。それは次のこととも関係してくる。

第二に、その概念の内容的側面から考えると、ほかな  
 らぬこの「一室」ということばが用いられていることその  
 ことのなかに証拠があると考える。もし仮に「一室」が  
 「真宗一流」・「聖人ノ一室」の意味であるとすると、唯

円が他の先輩の御弟子がたもおられるのに、その先輩の御弟子のかたがたをさしおいて、自分が親鸞聖人の「一流」の統括者・責任者として発言していることになるだろう。それは傲慢なことにならないだろうか。

唯円御自身に具体的縁のある人々をさしているという一面、非常に小さく固まって、セクト的にもとれるかもしれない。自分のセクトのことだけを考えて、そこだけを「信心ことなることなからんために」筆をとったのだということになって、唯円大徳は非常に心の狭い指導者だということになる。しかし、そういう、とにかく自分のところだけがちりちりと固めようという意識ではなく、——そういう意味脈ではなくて、他の先輩がたをさしおいて、自分が親鸞聖人の一流の統括者としての発言など、まことにおがましい、そんなことはできないという文脈で、この「一室」という言葉は出てきているとおもわれる。

なぜなら、「室」とは「裏の部屋で、物をおさめる所」といった意味である。また「室」は「内室」ともいわれるように、奥の部屋という意味がある。これにたいして「表座敷」で「物は置かぬ所」を「堂」という。つまり、「室」は「表」にたいして、「裏」の意味をもっているの

である。とすれば、唯円大徳が「室」をもちいた心理を考えると、性信（横曾根門徒）・真仏（高田門徒）・順信（鹿島門徒）——等々の先輩の御門弟がたの「表」にたいして、自分は、はるか「裏」の奥の方の、引込んだところにいるものという意識があったのではなからうか。したがって、この「室」という語を選んだところに、当時の〈親鸞門徒〉のなかにおける唯円大徳の位置を唯円大徳御自身が語っていると見ていいのではないか。

それは「親鸞聖人門侶交名牒」の記載順位を見てもとよくわかる。性信（横曾根門徒）・真仏（高田門徒）等のと、三河妙源寺本では二十一番目、常陸光明寺本では四十一番目、甲斐万福寺本では二十一番目にその名前が記載されている。<sup>⑩</sup>この記載順位はかならずしも上から下への順序ではなく地域的なものであるとしても、しかしどうも、右から左へという配列はそれなりの序列的な価値意識に基づいて配列されていると推察できるのである。そういう具体的な〈親鸞門徒〉のなかでの唯円大徳の位置がこの「室」という言葉をえらばしめたのであろう。

したがって、「一室」とは具体的には、場所としては常陸の国、人としては「親鸞聖人門侶交名牒」に記載し

てあるように慶信・覚明・明円・唯善——の四人の御門弟のかたがたと、その四人に縁を結んでいる人々を指している。つまり、**「唯円門徒」**を指しているとわたしは考える。

## 2 動搖する「一室」

### (1) 信心と権力

「一室の行者のなかに信心ことなることなからんために」といったとき、そのことばそれ自体の性格上、そこに**「師」**(**善知識**)として立っている唯円大徳が意識しているということになる。それは実際の唯円大徳が意識しているかどうかの問題を超えて、このことば自体がその意味を意味論的内包として発信してしまうのである。なぜなら、「一室の行者」のなかの「信心」を心配し憂慮するという言葉は「一室」の指導者であることを必然的に意味するからである。たとえそれは現実には指導者でなくとも、この言述がその意味を担ってしまうのである、——「一室の行者」の「信心」を指導し、その「信心」に責任をもつものの配慮としての意味を。ではそのとき、「一室の行者」のなかに自分自身が含まれているのであろうか、

それとも自分は**「師」**として別格で、含まれていないのであろうか。含まれているとすればどういふ問題が発生し、含まれていないとすればどういふ問題が発生して行くのであろうか。「なくなくふでをそめて」ということは、単に、唯円大徳が感傷過多であったからということではない。「泣く」という激情がどこからくるか。

一つの問題は、「**自見之覚悟(語)**をもって他方の宗旨をみだることなかれ」というとき、その**「師」**の**「信心」**の言表が「一室」の中においてはただちに、ある種の規制・抑圧的権力が発生してしまわないか、ということである。親鸞聖人のことばをきいたものが、その歴史的特権——**「縁」**の特権によって、親鸞聖人の教えはこうだというとき、そこにはただちに**「教権主義」**への移行が現出するのではないか、ということである。そこに伝承の危険性がある。それは**「信心」**自身の**「死」**をも意味するような重大な問題である。

その問題に気づいていた唯円大徳は自己と「**専修念仏**のともがら」として「一室」のなかに参集してくるひとびととの関係において、そのアポリアをどのように超えようとしたか。それは第六条の師親鸞のことばとして書きつけておられるところに、暗喩的に表現されている。

つまり、「親鸞は弟子一人もたずさふらふ」ということばによって、師と弟子という関係ではなく、同行としての関係を考えられていたろうことはあきらかである。

しかも、その「同行」のなりたつ根拠を明確にされている。第一に、師が弟子に信心をあたえ、念仏申すものにするのではないということ、第二に、信心は如来よりたまわるものであること、第三に、弥陀の御もよおしにあづかって念仏申すものになるということである。そのように、ともに弥陀の教えに教えられていく自律した人間と人間との関係が「同行」という〈信心〉によってひらかれた関係でなければならぬと考えていた。これは、親鸞聖人のいわれたこととして間接的に唯円大徳の基本原理をかたっているのである。しかもそれは実際に「一室」の指導者となっている唯円大徳の原理でもあった。さきに見たように、「親鸞聖人門侶交名牒」には唯円大徳の弟子が四人あげられている。そこに「わが弟子」とも思い、「弟子」の側からすれば「わが師」とも思うという現実の関係があったとおもわれる。そこから出ているのである。

しかし、そういうようにして「同行」として「一室」における関係性を原理的に考えたということが、ただち

に現実には「同行」としての関係をなりたせざるだろうか。現実には、どういおうと〈善知識〉として立っている。それは、いえばいおうほどかえって欺瞞にならないだろうか。虚偽の臭いが漂ってくるのではなからうか。

しかし、そこにはやはり、〈善知識〉をみずから否定することによって、はじめて〈善知識〉として立つことができるという逆説がある。しかし、否定することによって立ったと自己肯定すれば、ただちにそれは〈善知識〉ではなくってしまう。あくまで〈善知識〉ではないものとして立つときにおいてのみ、実践的に、具体的・現実に〈善知識〉として立つことができるのである。そこに、生きた真宗の原理がある。ここに真宗ではことばが二重性をおびてくる本質的契機があるのである。否定によって現実化するという真宗の原理がある。

〈真實信心〉に異なることを嘆くということは、嘆いた唯円大徳がその異なっている他人に自己をみただからであろう。もし他者に自己をみるということがないならば、嘆きではなく憤りとなるであろう。〈憤異〉——異なることを憤ってということになるであろう。〈歎異〉とはかなしい方法なのである。またそのために、〈師〉という概念があいまいになり、ひいては「一室」の概念もあい

まいになっていってしまうという危険性がある。ここに「善知識」とはなにかという問題が問われる必然性があったのであろう。なぜなら、「一室」は「師」の問題であり、また権威と権力の問題でもあるからである。「唯門門徒」の「一室」が見舞われた運命はどのようなものであったかは具体的にはわからないが、歎異抄の歴史がその運命を語っているのではないか。

## (2) 教学と経済

歎異抄のなかには「道場にはりぶみをして、なむなむのことしたらんものをば、道場へいるべからずなどということ」(第十三条)というように「道場」の語がみえる。これは「専修念仏のともがら」が念仏の教えを聞き、ともに仏法讃嘆し、信心を深めていく信心の場としての「法会」の場所があり、それが「道場」と呼ばれていたことをしめしている。親鸞聖人の「末灯鈔」や「御消息集」には「道場」の語はあらわれておらず、当時、そういう「法会」の場所がどのような名称でよばれていたかはわからない。しかし、そういう「法会」がおこなわれていたことはたしかであり、そこに固定的に参集するメンバーがいたことは善鸞事件のとき、「おほぶの中太郎

のかたの人は九十人なんんとかや、みな慈信坊のかたへとて中太郎入道をすてたるとかや、ききさふらふ。」という記述からみても想像しうる。

性信の横曾根門徒、真仏・顕智の高田門徒、順信の鹿島門徒、——等々のように、その土地の名をもってよばれる「法会」のグループができあがっていた。『改邪鈔』によれば「されば祖師聖人御在世のむかし、ねんごろに一流を面授口決したてまつる御門弟達、堂舎を営作するひとなかりき。ただ道場をばすこし人屋に差別あらせて小棟をあげてつくるべきよしまで御諷諫ありけり」という親鸞聖人のことばがあったという<sup>19</sup>ことであり、それら各グループは「道場」という名称の建築物を所有していたらしい。

とすれば、唯円大徳が「道場のなかに」といわずに「一室のなかに」といったのはなぜか。唯円大徳において、「道場」と「一室」とはどういう概念上の相違としてうけとられていたのであろうか。——ここでそのことを考察している余裕はないのであるが、「室」は建物・建築物の範疇のことばであり、「道場」は仏教の範疇のことばである。したがって、本当は「道場」という仏教の範疇のことばを用いるのが正しいと考えられが、それはさ



きほど見たように、「一室」ということばにこめられた唯円大徳の信心と関係しているのであろう。ともあれ、「法会」の場所に「道場」の語をあてることはのちにもつづいていくのであるが、「一室」は唯円大徳の用法にのみあって、以後消える。

この歎異抄において「一室」という概念のさしめしめた問題の射程はひろく深いのである。第十八条で唯円大徳はすでにこの「道場」の経済の問題にふれている。教義と経済との相関関係の問題にすでにふれているのである。「施入物の多少」と「大小仏」という関係をすでに問題の視野にいれているのである。「一室」は単に〈信心〉という〈内面的〉問題にとどまらず、きわめて経済的問題でもあったのである。親鸞聖人の経済生活は「御ころざしのもの」によってなりたっていた<sup>②</sup>。では各道場主は何によってその経済を支えていたのであろうか。この「施入物の多少」と「大小仏」という問題はそのことを暗示しているようにおもわれる。つまり、「施入物」の多寡によって「大小仏」の序列があるということ、逆にいえば「往生」の後先・確不確が「施入物」の多寡によってきまるといふ教えがすでに行われていたということである。教えと経済とが密着している、あるいは「道場」

の経済のための教えに転落しているということである。したがって、異義は単なる知的な誤解といった単純な問題ではなく、「道場」の経済というその存立基盤そのものと関係する問題としてあったのである。信心・教学と経済との関係の問題として「道場」は問題を抱えていた。

親鸞聖人なきあと、二十数年後、——いま、門弟時代になって、門弟たちの〈信心〉が問われる時代になってきたのである。そこには、信心・教学の名による覇権闘争があり、そのことがただちに自己の経済基盤の確立の問題ともつながっていた。そのゆえにこそ、〈信心〉——教義の戦いも熾烈をきわめていたとおもわれる。そのような具体的・現実的状况が〈信心〉の異なり、教義上の異義という問題として現出していたのである。

人間は社会関係のなかで現実性と具体性が与えられている。「一室」にくる人間も宗教的には「念仏者」であると同時に社会的には地頭であり、名主であり下人・所従・名子である。人間はどのような形で社会に関係しているかという具体的事実（職業）が具体的人間としての生活態度、倫理、意識を形成しがちなのであり、「念仏者」としての宗教性によってこの世を宗教化することははな

はだ困難なのである。「一室」はそのような極めて現実的な状況のなかにいたものとおもわれる。

### 第三章 《信仰意味空間》としての「一室」

しかし、「一室」は〈唯円門徒〉を指しているとしても、「一室」という問題はそれで説明されたということにはならない。「一室」の概念は二つの視座から考察されなければならぬ。第一は前章でみたように、具体的な場所・人・時間といった物理空間的な鳥瞰のみかたの視座である。第二はその質的な視座である。ここでは信心の意味界からの視座である。つぎにその第二の視座から「一室」の概念をさぐってみたいとおもう。

#### 1 隠喩としての「一室」

語源的にみると「室」は「家屋」の意味を表す「宀」(べん)と音を表す「至」(し)とからなる形声字であって、字義としては「家の中で人のとどまる所」という意味であるという。<sup>20</sup>「室」の類義語を見てみると、「房」は堂のわきの室で、表座敷に付属する小さい部屋のことである。さきにもみたように「一室」は家のなかの区切られた部屋を意味するので、似ている。「齋」は心を静かに

して読み書きする部屋あるいは居間のこと、「間」とは柱や壁のあいだの所という意味であって物のあいだの空間のことである。家・宅・屋・舎・宮・殿・堂・館・亭・邸・坊・院・庵・寺——等々が建物を意味しているのに対し、齋・房・間・室・堂——等々は建物のなかの区切られた部屋のことである。

したがって、「一室」とは一つの部屋という意味である。それは第一次的には物理空間としての概念である。物理空間とすれば当然物理的限界がある。例えば八畳の物理空間であるならばどれだけ入っても、十人位しか入れないだろう。このように物理的概念ならば面積が限定的に明確になるし、そこへは入れる人数も限定的に明確になる。

「室」とは第一次的な意味としてはそういう具体的な物理空間を指しているのであるが、そういう意味でありつつ、ここではそれを超えて第二次的な意味になっている。つまり具体的にはそうであるかもしれないが、しかしその意味するところはそのような物理的範疇を超えているのである。それは第二次的に隠喩の意味をにない、精神空間としての「室」となっているのである。では、それはいかなる空間的概念か。それは〈念仏〉という意

味世界にそめられている意味空間である。それはわたしは《信心意味空間》と名づける。

「一室の行者のなかに信心ことなることなからんために」というとき、「一室」はまた「同室」という意味となるであろう。とすれば、書きしるしているのが唯円大徳であるから、その「同室」とは私(師)と「同じ室」にいるものという意味となってくる。したがって、範圍が限定されて、その中に入っているものと入らないものというように分けられ、入らないものは外のものということになって排他的になる。そして内輪だけで固めていくということ、その内輪の行者だけが信心が同じならばいいということにもなるだろう。そういう少ない人物のひとたちだけで信心が異なることがないようにという意味であろうか。

唯円大徳は一体いかなる意味で「一室」ということを言われたのであろうか。歎異抄という聖典の成立も「一室」という〈信心共同体〉の成立にとって不可欠なものとして成立した。「一室」という〈信心の共同体〉が現実にあったがゆえに、その〈信心〉の表現としての歎異抄が必要になったのである。「なくなくふでをそめて」といわれるように、言語表現が必要とされるようになった

のである。

はじめにことば(音声言語)がある。そのことば(音声言語)が〈共同体〉をつくっている。しかし、ことば(音声言語)は時間と空間と人に規定され、そこからのがれることができないものであるがゆえに、そこから自由になるために文字言語としての言葉が必要になってくる。文字言語としての言葉となった〈信心〉は聖典となることによって〈信心共同体〉を統合する。聖典は〈信心共同体〉の統合の象徴である。歎異抄は文字言語として紙の上に具体的に定着された。そうすると、文字言語は時間と空間を超越するから、当初、唯円大徳が頭にえがいて「一室」といつていた範圍を超えて、こんどは文字言語としての『歎異抄』を手にしたひとをも「一室」のなかに包含してしまう。その論理のゆえに、「一室」は、たとえば七百年後のわたしをも含む「一室」となるのである。また空間的にもフランス人やアメリカ人をも含む「一室」となる。

そのように、第一次的な物理空間を超えて第二次的な隠喩空間となるのである。

## 2 《信仰意味空間》

結論的に言えば「一室」の「室」とは《信仰意味空間》という「室」である。単に具体的・物理的な空間の意味を超えて、信仰という意味の世界を生きる人々の《信仰意味空間》という「室」である。つまり隠喩となっているのである。《信仰意味空間》は〈念仏空間という宗教空間〉が現実として、現に行ぜられていて空間として現出するのである。歎異抄はこの《信仰意味空間》のことばなのである。

その《信仰意味空間》は〈弥陀の本願の御言葉〉を信じ受け入れたその回心において「一室」がひらかれてくるのである。それは《意味界》である。

歎異抄はこの《信仰意味空間》のことばであるからどこをとってもそうなのであるが、たとえば第八条の「念仏は行者のために非行・非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば、非行といふ。わがはからひにてつくる善にもあらざれば、非善といふ。ひとへに他力にして、自力をはなれたるゆへに、行者のためには非行・非善なり」といわれる〈念仏空間〉である。この世界を親鸞聖人にさかのぼると第十七願成就「十方恒沙の諸仏如来、

みなともに無量寿仏の威神功德不可思議なるを讚嘆したまふ。」といわれる諸仏称揚の世界である。また「大行といふは、すなはち無礙光如来のみなを称するなり」といわれた「大行」の世界である。さらには、「仏性すなはち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり。すなわち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性なり。」（唯信鈔文意）や「この如来、十方微塵世界にみちみちたまへるがゆへに、無辺光仏とまふす。」（一念多念文意）といわれている世界である。これをわたしは《信仰意味空間》といっているのである。

この《信仰意味空間》がひらかれるためには「回心」という意味転換の過程をへなければならない。それは南無阿弥陀仏という信仰主体が誕生することでもある。南無阿弥陀仏が意味転換の名告りであり、回心の証である。それは懺悔としての〈信心空間〉である。

しかし、「一室」を建物としてみれば、〈信仰意味空間〉の外的な見える徴である。《信仰意味空間》は肉眼ではなく信眼によって見える世界であるが、しかしその象徴として、それはすぐ、物理空間のなかにおける事実・現実という明確な中心をもつものである。物理的建築物

として存在しなければならぬのである。物理の世界へ還帰しなければならぬ。やはり「肉体」をもたなければならぬのである。

その「一室」において「同行者」の〈交わり〉——同行・同朋としての交わりには二つの面がある。一つは、「一室」につどう「信心の行者」と阿弥陀仏との交わりである。これは〈本尊〉との交わりであって、信仰的側面である。もう一つは、「一室」につどう「信心の行者」相互のあいだの交わりである。これは同行・同朋としての人的側面である。

## 結 語

「一室」は物理的な絵像や木像としての本尊の安置してある場所ではなく、「信心の行者」の信心のところに弥陀ましまし、その弥陀のましますところ、それが「一室」なのである。親鸞聖人でいえば「婦命無量寿如来、南無不可思議光」という信仰告白がなされるところ、それが阿弥陀仏の《信仰意味空間》なのである。その《信仰意味空間》こそ「一室」なのである。その「一室」が、〈弥陀の本願の御言葉〉が説かれ、仏の恩徳を讃嘆し、仏を礼拝する場所としての〈テラ〉である。

だから「信心異なることなからんため」に——信心が異なるということがないように、歎異抄は書かれたのである。そこでは「先師口伝之真信」としての〈信心〉が基礎である。「一室」は〈信心〉——如来よりたまはりたる信心」によって立つ「信心の行者」たちによって構成されるのである。単なる教条によって立っているのではない。

《信仰意味空間》とは仏の教えを聞く場である。仏と凡夫との〈法会座〉である。仏を中心とした同行の〈法会座〉でもある。

弥陀の本願がその本質上、〈会座〉を要求するのである。弥陀の本願の教えが伝達されるために〈テラ〉を必要とするのである。その弥陀の本願のおしえがとかれる〈法会座〉がすなわち〈テラ〉であった。したがって、念仏の声が希薄になったということは「念仏の僧伽」としての〈テラ〉はその本質と使命とを新しく問われているということがある。わたしはその問いの前に身を据えつつ、《信仰意味空間》を生きたいと念じている。

〔平成二年（一九九〇）・三・三一〕

## 注

① 円智『歎異抄私記』下。寛文二年（一六六二）。九八丁

左。

- ② 『首書歎異抄』下、二四丁右。
- ③ 香月院深励「歎異抄講林記」巻下、(『真宗大系』第二十卷、六〇頁上段)。
- ④ 妙音院了祥『歎異抄聞記』、法蔵館、一九頁下段。
- ⑤ 妙音院了祥、前掲書、四〇頁上段。
- ⑥ 宮地義天「歎異抄講録」(『真宗全書』註疏部、京都・藏經書院。大正三年初版第一刷発行)。
- ⑦ 蓮元慈広述(嗣講)『歎異抄講録』(明治四十二年安居)。高倉大学寮内安居事務所発行。明治四十二年。八〇丁右。
- ⑧ 晚鳥敏著『歎異抄講話』、東京・無我山房。明治四十四年初版発行。大正二年四版発行。六〇七頁。
- ⑨ 梅原真隆『歎異抄の意識と解説』、東京・双樹社。大正十三年初版第一刷発行。一三七頁。
- ⑩ 柏原祐義『歎異抄講話』、京都・法蔵館。昭和六年。五六頁。
- ⑪ 藤秀翠『歎異抄講讀』、東林書房。昭和八年初版第一刷発行。昭和十一年初版第二刷発行。八五一頁。
- ⑫ 多屋頼俊『歎異抄新註』、法蔵館。昭和十四年初版第一刷発行。昭和十六年初版第二刷発行。九七頁。
- ⑬ 曾我量深『歎異抄聴記』(曾我量深選集第六卷。弥生書房。三九五頁)。
- ⑭ 金子大栄『歎異抄聞思録』(『金子大栄選集』第十六卷、東京・在家仏教協会。昭和三十一年初版第一刷発行。三八頁)。
- ⑮ 一頁)。
- ⑮ 姫野誠二『歎異抄の語学的解釈』、京都・あそか書林。昭和三十八年初版第一刷発行。一六八〜一六九頁。
- ⑯ 安良岡康作『現代語訳歎異抄』、旺文社。昭和四十九年初版第一刷発行。七六頁。
- ⑰ 教学研究所編『改定親鸞聖人行実』、東本願寺出版部。昭和四十五年改版発行。一七六〜二〇五頁。
- ⑱ 「親鸞聖人御消息集」第六通(金子大栄編『原典校註真宗聖典・全』、法蔵館。昭和五十八年第二版第四刷。七四〇頁)。
- ⑲ 覚如「改邪鈔」第九条(金子大栄編、前掲書。八五六頁)。
- ⑳ 「末灯鈔」第二十通・「親鸞聖人御消息集」第三通・第六通(金子大栄編、前掲書。七二三・七三三・七四〇頁)等々に出ている。
- ㉑ 山田勝美『漢字の語源』、角川書店。昭和五十一年初版第一刷発行。二三五頁。
- ㉒ 金子大栄校訂『歎異抄』(岩波文庫)、岩波書店。昭和四十九年第五十一刷。四五頁。
- ㉓ 『教行信証』行巻(金子大栄編、前掲書。一二九頁)。
- ㉔ 『教行信証』行巻(金子大栄編、前掲書。一二八頁)。
- ㉕ 「唯信鈔文意」(金子大栄編、前掲書。六六〇頁)。
- ㉖ 「一念多念文意」(金子大栄編、前掲書。六三七〜六三八頁)。

## 『平家物語』における「死」の意味するもの

沼 波 政 保

## はじめに

たち二十余人も「をくれたてまつらじ」と一斉に入水した。これまた潔い「死」である。

しかし、一步踏み込んで考えてみれば、このような言葉をあえて吐かねばならないところに何かひっかかるものをおぼえるのである。その言葉の裏には、敗れて死んでいかねばならない無念さがひそんでいるのではないか。

『平家物語』が語ろうとしたものについては、すでに多くの先覚たちの御研究があるが、その中で特に、渡辺貞磨先生はその独特でありながらまた正統な視点から考察を加えられて多くのご論文を発表され、それは『平家物語の思想』として結実されている。拙稿も先生の御論に導かれるところ大なるものがあるが、その中で若干の私見を述べてみたいと思う。

新中納言「見るべき程の事は見つ、いまは自害せん」とて、めのと子の伊賀平内左衛門家長をめして、「いかに、約束はたがうまじきか」との給へば、「子細にや及候」と、中納言に鎧二領させ奉り、我身も鎧二領きて、手をとりにく(シ)で海へぞ入にける。是を見て、侍ども廿余人をくれたてまつらじと、手に手をとりにくんで、一所にしづみけり。(巻十一・内侍所都入)<sup>①</sup>

源平最後の合戦、壇の浦合戦での、新中納言平知盛の入水である。「見るべき程の事は見つ」という臨終の科白は、生を生ききった満足感に溢れ、武勇に優れていると同時に平家の運命を悟った沈着冷静な人物としての知盛を語って、見事とまで言えよう。知盛の入水を見た侍

『平家物語』の無常感は、序章たる「祇園精舎」に語られてゐる。

祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響あり。沙羅雙樹の花の色、盛者必衰のことはりをあらはす。おこれる人も久しからず、只春の夜の夢のごとし。たけき者も遂にはほろびぬ。偏に風の前の塵に同じ。(卷一・祇園精舎)

古来、夙に人口に膾炙した文章であるが、ここに語られている無常観は、いわゆる「常なるものは何一つ存在しない」といっただけの単純なものではない。それは、「盛者必衰」の句の出典たる『仁王経』護国品の

有本ハ、モリ自無シ 因縁成スレ諸ヲ  
 盛ナル者必衰ス 実ニ者必虚シ  
 衆生蠢々トシテ 都如テニ幻居ノ

という章句の語るところ、すなわち、在ると思われるものも実はないのであり、ただ在るように見えるだけである、従つて、この世に在る(と思われる)ものが滅び、無くなるものは必然である、というものである。そのことは、「春の夜の夢」「風の前の塵」という比喩が何より

も物語っている。つまり、「春の夜の夢」はまだ醒めていないが、次の瞬間には目覚めて、夢は消え去る。「風の前の塵」もまだ風に飛ばされていないが、次の瞬間には跡形もなく飛ばされてしまうのである。

『平家物語』の無常観をこのように捉えうる時、以下の清盛をはじめとする多くの人々の「生」およびその先の「死」は、その実証のすがたであると言えよう。

また、同じく「祇園精舎」の章で「おこれる人も久しからず」「たけき者も遂にはほろびぬ」と語ることは、『平家物語』が因果応報を語るものでもちろんなく、また単に平家一門の衰亡を語るだけのものでもない。つまり、「おこれる人」「たけき者」であったところの、あれほどの栄華を極め到底滅びそうになかった平家でさえ滅びた、まして名もなく力もない一般の人間は当然のことながら滅び去るしかなかったという、広く人間全体に共通した無常の「ことほり」を『平家物語』は語ろうとするのである。

しかし、ならば、『平家物語』は「祇園精舎」の章で無常の「ことほり」を語り、以下、多くの人々の死(へ至るすがた)を語ることによってそれを実証しただけの、つまり、無常の「ことほり」を語るだけのものなのか。



ここで注目しなければならぬことは、広く人間全体に普遍した無常を語る『平家物語』を語ろうとした者、つまり作者（これは、『平家物語』成立時における具体的な作者ではなく、物語を通してうかがいうる作者である）だが、作者も人間であるということである。この視点に立って考える時、いかに「有本自無」「都如幻居」と理解していようと、その無常の「ことほり」通りに滅んでいった、自分と同じ数限りない人間たちを、「ことほり」の実証のすがたとして冷徹に語ることができるものであろうか。そこには何らかの感情が働くのが自然であろう。事実、滅びについて『平家物語』は、多くの場合「あはれ」の語をもって語っている。しかも、その『平家物語』において用いられる「あはれ」の語は、悲哀感を表すと共にそこに一つの美を感じ、つまり感動を持つて用いられている<sup>③</sup>。

冒頭に引用した知盛の「見るべき程の事は見つ」という科白は、その裏に敗れ滅んでいく無念さがあると言えよう。しかし作者は、「生」を生ききった満足感をもつての「死」として語る。作者は知盛の無念さがわかるだけに、逆に、満足感をもつての「死」として語らずにはおれなかったのである。ここに、作者の、単に冷徹に無

常の「ことほり」の実証としての「死」を語るだけではないすがたを垣間見るのである。

もちろん、「死」は「生」の先にあるのであり、「生」を語るからこそ「死」が意味をもつてくるのであることを承知した上で、『平家物語』における多くの人々の「死」の意味するものは、果して無常の「ことほり」を実証するだけのものであるのか、以下、実際に検討していく。

## 二

源三位入道頼政は、「其日を最後とやおもはれけん、わざと甲はき給はず」（巻四・宮御最期）と「死」を覚悟しての出陣であり、「心しづかに自害せん」（同上）と「西にむかひ、高声に十念となへ」（同上）て辞世の歌を詠んで果てた。武士らしく潔い「死」である。頼政が武士として立派だったことは、「大将三位入道頼政父子、命をかるんじ、義をおもんじて」（巻七・木曾山門牒状）とも語られている。そして、その「死」について「あはれなる」（巻四・宮御最期）と語る。この語は直接には「其時に歌よむべうはなかりしかども、わかうよりあながちにすいたる道なれば、最後の時もわすれ」（同上）なかつた詠歌に対してのものであるが、しかし、このように頼政が潔

「死」へ赴いたことへの同情・共感の念をうかがうことができない。

斎藤別当実盛は、白髪を黒く染め、「赤地の錦の直垂に、もよぎおどしの鎧」(巻七・実盛)を着て、味方が落ち行く中でただ一騎残って、討ち死する。やはり「死」を覚悟した出陣であるが、それもかつて富士川の合戦で水鳥の羽音に驚いて逃げ帰った恥辱を雪がんだためであり、潔く武士らしいすがたを見ることができるといえる。この実盛の「死」に対して、首検分の樋口次郎に「あまりに哀で不覚の涙のこぼれ候ぞや」(同上)と語らせ、また「朽もせぬむなしき名のみとゞめをきて、かばねは越路の末の塵となるこそかなしけれ」(同上)と、作者も同情の念を語っている。

重盛の三男清経は、生き永らえることのない運命を悟り、

月の夜心をすまし、舟の屋形に立出でて、やうでうねとり朗詠してあそばされけるが、閑かに経よみ念仏して、海にぞしづみ給ひける。(巻八・太宰府落)

と潔く「死」に赴く。

妹尾太郎は、それこそ大奮戦の末に討ち死する。武士らしい「死」であるが、これに対して義仲に「あ(ッ)

ばれ剛の者かな。是をこそ一人当千の兵ともいふべけれ。あ(ッ)たら者どもを助て見で」(巻八・妹尾最期)と語らせているところに、作者の同情の念が表われている。

河原太郎高直は、弟の次郎盛直とただ二人で平家の大軍の中へ割って入った。それは平家の人たちをして「東国の武士ほどおそろしかりけるものはなし」(巻九・二度之懸)と言わせるほど勇敢なことだった。しかし、いかんせん、多勢に無勢、やがて討ち死する。覚悟の上の「死」であり、武士らしい「死」である。これに対して作者は、知盛に「あ(ッ)ばれ。剛の者かな。是をこそ一人当千の兵ともいふべけれ。あ(ッ)たら者どもをたすけてみて」(同上)と言わせており、やはり同情の念がうかがえる。

薩摩守忠度は、「いとさはがず、ひかへひかへ落給ふ」(巻九・忠度最期)と沈着冷静に落ちてゆくが、平家方の岡辺六野太が近づくと、忠度は「是はみかたぞ」(同上)と言うも見破られて組みつかれると、「に(ッ)くいやつかな。みかたぞといはばいはせよかし」(同上)と言う。無駄な戦いを避けようという思いがみられる。やがて深手を負うと、忠度は「今はかうとやおもはれけん、『しほしのけ、十念となへん』とて」(同上)六野太を投げのけ、

「西にむかひ、高声に十念となへ、『光明遍照十方世界、念仏衆生撰取不捨』と」唱えて討たれた。その箴には一首の歌が結びつけられていた。血気にはやることなく、風流を忘れることもなく、しかし潔く戦い「死」に赴くそのすがたは、

敵もみかたも是（忠度が討たれたこと）をきいて、  
「あないとおし、武芸にも歌道にも達者にておはし  
つる人を、あ（ッ）たら大将軍を」とて、涙をなが  
し袖をぬらさぬはなかりけり。（同上）

と語られ、作者も同情・共感の念を寄せていることがうかがえる。

敦盛は、熊谷次郎直実に「まさなうも敵にうしろをみさせ給うものかな。かへさせ給へ。」（巻九・敦盛最期）と声をかけられてただ一騎取って返す。組み伏せられて名を問われた敦盛は「名のらずとも頸をと（ッ）て人にとへ。みしらふずるぞ」（同上）と語る。直実は見逃そうとするが、味方は近づき、敦盛も「たゞとくとく頸をとれ」（同上）と言うので、やむをえず敦盛を討ちとる。武士らしく深い「死」である。敦盛を討ちとる際の「あまりにいとおしくて」（同上）という直実の心情、錦の袋に入っていた笛を見た際の「当時みかたに東国の勢なん万騎か

あるらめども、いくさの陣へ笛もつ人はよもあらじ。上臈は猶もやさしかりけり」（同上）という直実の言葉、「九郎御曹司の見参に入たりければ、是をみる人涙をながさずという事なし」（同上）という記述は、「狂言綺語のことはりといひながら、遂に讃仏乗の因となるこそ哀なれ」（同上）という作者の言葉とともに、作者の同情・共感の念をうかがいうる。

佐藤三郎兵衛嗣信は、深手を負い「死」に臨んで義経から「おもひをく事はなきか」と問われ、

なに事をおもひをき候べき。君の御世にわたらせ給はんを見まいらせで、死に候はん事こそ口惜覚候へ。さ候はでは、弓矢とる物の、敵の矢にあた（ッ）てしなん事、もとより期する処で候也。就中に「源平の御合戦に、奥州の佐藤三郎兵衛嗣信といひける物、讃岐国八嶋のいそにて、しうの御命にかはりたてま（ッ）てうたれにけり」と、末代の物語に申されん事こそ、弓矢とる身は今生の面目、冥途の思出にて候へ。（巻十一・嗣信最期）

と語る。武士らしく深い「死」である。これに対して、「判官涙をはらはらとながし」（同上）とか、「弟の四郎兵衛をはじめとして、是を見る兵ども皆涙をながし、『此

君の御ために命をうしなはん事、ま(ッ)たく露塵程もおしからず」とぞ申しける。(同上)といったところに、やはり作者の同情・共感の念を知る。

教経は、うちかかる安芸太郎・次郎を両脇に締め抱えて、「いざうれ、さらばおれら死途の山のともせよ」とて、生年廿六にて海へつ(ッ)とぞ」(卷十一・能登殿最期)入った。武士らしく潔い「死」である。

重衡は護送される途中、北の方に会うことを許されたが、別れた後も今一度立ち帰りたくなる心を振り払い、

「願はくは逆縁をも(ッ)て順縁とし、只今の最後の念仏によ(ッ)て九品託生をとぐべし」とて、高声に十念唱へつゝ(卷十一・重衡被斬)

斬首された。これに対して作者は、

日来の悪行はさる事なれども、いまのありさまを見たてまつるに、数千人の大衆も守護の武士も、みな涙をぞながしける。(同上)

と、同情の念を語っている。

土佐房昌俊は、義経の前に引き出されたが、その神妙な態度に義経は「主君の命をおもんじて、私の命をかるんず」(卷十一・土佐房被斬)と感心し、命を助けようと言うが、昌俊は「とくとく頸をめされ候へ」と言って、

斬られる。これに対して作者は、「ほめぬ人こそなかりけれ」(同上)と語る。やはり、「死」に対する潔さを讃えている。

平家の侍越中次郎兵衛盛嗣は、頼朝の首をつけねらうが果さず、捕えられて頼朝の前に引き出される。盛嗣は「是程に運命つきはて候ぬるうへは、とかう申にをよび候はず」(卷十二・六代被斬)と答える。それに対して頼朝は「心ざしの程はゆゝしかりけり」(同上)とほめ、助けてやろうと言うが、盛嗣は「勇士二主に仕へず、盛嗣程の者に御心ゆるしし給ひては、かならず御後悔候べし。たゞ御恩にはとくとく頸をめされ候へ」(同上)と答え、斬首される。頼朝の言葉や末尾の「ほめぬものこそなかりけれ」(同上)と語るところに、その潔さに対する作者の思いが表われている。

以上、冒頭に引用した知盛も含めて、作者は、それぞれ「死」を武士らしく潔いものとして語り、しかもそれに対して同情・共感、さらにはその潔さを称揚しようとして語っている。

### 三

小松の大臣重盛は、みずからの「死」を予知し、出家

して法名淨蓮と名のり、「臨終正念に住して」（巻三・医師問答）亡くなった。これに対して作者は「哀なりし事共也」（同上）と語る。この言葉は直接には「御年四十三、世はさかりとみえつるに」亡くなったことに対してのものであるが、やはり重盛の「死」を「哀なり」と語っていることにちがいはない。

重盛と同様に極楽往生が予想される「死」は、前節でふれた中にも、「西にむかひ、高声に十念となへ」て「死」に赴いた頼政、「心をすまし……（中略）……閑かに経よみ念仏して」入水した清経、「西にむかひ、高声に十念となへ、『光明遍照十方世界、念仏衆生攝取不捨』と唱えて討たれた忠度などがある。

女性の「死」も、多くは極楽往生が予想されるものである。

「四人一所にこもりゐて、あさゆふ仏前に花香をそなへ、よねんなくねがひ」、「皆往生のそくはいをとげ」（巻一・祇王）た祇王・祇女・ほとけ・とぢ。彼女らの「死」に対して作者は「あはれなりし事どもなり」（同上）と語る。

小宰相については、

漫々たる海上なれば、いづちを西とはしらね共、月

のいるさの山のはを、そなたの空とやおもはれけん、しづかに念仏したまへば、沖のしら洲に鳴千鳥、あまのとわたる梶の音、折からあはれやまさりけん、しのびごゑに念仏百返ばかりとなへ給ひて、「なむ西方極楽教主、弥陀如来、本願あやまたず浄土へみちびき給ひつゝ、あかで別れしいもせのなからへ、必ひとつはちすにむかへたまへ」となくなくはるかにかきくどき、なむとなふるこゑ共に、海にぞしづみたまひける。（巻九・小宰相身投）

と、覚悟された潔さとともに、同情をもって哀調たつぷりに語られている。

千手前は、重衡が斬られたと聞いて、「やがてさまをかへ、こぎ墨染にやつれはて、信濃国善光寺におこなひすまして、彼後世菩提をとぶらひ、わが身も往生の素懐をとげ」（巻十・千手前）たという。

千手前はともかくも、極楽往生を遂げたことが予想される「死」に対しても、やはり作者は同情・共感の念をもって語る。

すべての人が、覚悟し、潔く「死」に赴くのではない。中には、迷いやこの世への執着を強く持ちながらも「死」へ赴かねばならなかった人々もいる。

三位中将維盛の「死」に臨んでのふるまいは、その最たるものである。都に残した妻子への想いによって、敵を前にした屋島から脱け出すが、捕えられることを恐れて熊野へ行く。そこで出家し、那智の沖で入水する。

大きな松の木をけづ（ツ）て、中将名跡をかきつけらる。「……（中略）……三位中将維盛、法名浄圓、生年廿七歳、寿永三年三月廿八日、那智の奥にて入水す」とかきつけて、又奥へぞこぎいで給ふ。

（卷十・維盛入水）

ここでは「死」を覚悟している。しかし、思きりたる道なれども、今はの時になりぬれば、心ぼそうかなしからずといふ事なし。……（中略）……さこそは心ぼそからめ。（同上）と、すぐ迷いが生じている。

「さればこは何事ぞ。猶妄執のつきぬこそ」とおぼしめしかへして、西にむかひ手をあはせ、念仏し給ふ心にも「……（中略）……（都の妻子は、自分が）此世になきものときいて、いかばかりかなげかんずらん」な（ン）と思つゞけられ給へば、念仏をとゞめて、合掌をみだ（同上）

す有様である。聖の懸命の勧めで、やっとの思いで、

高声に念仏百反ばかりとなへつゝ、「南無」と唱ふる声とともに、海へぞ入（同上）

ったのである。最後は正念にして入水したので往生は予想されるが、その再三の迷いはまさに「死」に臨んだ人間共通の苦しみである。作者は聖に「たかきもいやしきも、恩愛の道はちからおよばぬ事也」と語らせ、同情・共感の情を語っている。

宗盛も、斬首されるにあたって、本性房湛豪の教えに「しかるべき善知識かなとおぼしめし、忽に妄念ひるがへして、西にむかひ手をあはせ、高声に念仏し」（卷十一・大臣殿被斬）たのであるが、いざ首を落されようとする時に「大臣殿念仏をとゞめて、『右衛門督もすでにか』と」（同上）息子清宗のことを尋ねる。深く「死」を覚悟しながら瀬戸際で執着を残してしまった。これに対して作者は、「哀なれ」（同上）と語り、「たけきものゝふも争かあはれとおもはざるべき」（同上）と語って、同情・共感の念を表している。宗盛の子清宗も、斬首の際に父の最後の様子を尋ねるが、この父を思う子の情に対して作者は「いとをしけれ」（同上）と語って、同情している。

このような、「死」に臨んでのいかにも人間らしいすがたに對して、作者が同情・共感の念を語ることにし

ては、至極当然であり、蛇足は不要であろう。

## 四

このように『平家物語』はいろいろな「死」を語るの  
であるが、そこには同情・共感の念がうかがえるのであ  
る。それは、悲哀感溢れる語りとなつて我々の心に訴え  
かけてくるのである。少しくその例を挙げよう。

平相国清盛はひどい熱病にかかる。二位殿の夢には牛  
頭・馬頭があらわれ、東大寺の盧遮那仏を焼滅した罪に  
よつて清盛は無間地獄に墮ちることを告げる。やがて清  
盛は苦しみながらも死の床で遺言する。

われ保元・平治より此かた、度々の朝敵をたいらげ、  
勳賞身にあまり、かたじけなくも帝祖太政大臣にい  
たり、榮花子孫に及ぶ。今生の望一事ものこる処な  
し。たゞしおもひをく事とは、伊豆国の流人、前  
兵衛佐頼朝が頸を見ざりつることやすからね。われ  
いかにもなりなん後は、堂塔をもたて、孝養をもす  
べからず。やがて打手をつかはし、頼朝が首をはね  
て、わがはかのまへにかくべし。それぞ孝養にてあ  
らんずる。(巻六・入道死去)

絶え絶えの息の下でのこのすさまじさはどうだろう。そ

して遂に亡くなる。「心も詞も及ばれぬ」(巻一・祇園精  
舎)と表現されるほどに常識をはるかに超えたスケール  
の大きな人物の、壮絶な死である。それは、無常の波に  
懸命に抗しながらの戦死とも言いうるものである。その  
ような清盛の死に対して、作者は「あはれなりし事共な  
り」(同上)と語り、さらに、

さしも日本一州に名をあげ、威をふる(ッ)し人な  
れ共、身はひとよきの煙とな(ッ)て都の空に立の  
ぼり、かばねはしばしやすらひて、浜の砂にたはぶ  
れつゝ、むなしき土とぞなり給ふ。(同上)

と語る。清盛の生き様が強烈であつただけに、殊更に悲  
哀感をおぼえて享受者の胸に迫ってくるものがある。

「朝日の將軍」(巻八・名虎)とまで称されたほどの勢  
いであつた木曾義仲も、やがて都を追われ最期を迎える。  
巻九・「木曾最期」は、一代の風雲児の最期を美しく哀  
調たっぷり描き出している。巴を東国へ落した義仲は、  
今井四郎とただ二騎になる。「日来はなにともおぼえぬ  
鎧が、けふはおもうな(ッ)たるぞや」と語る義仲には、  
もはや「朝日の將軍」のおもかげはない。今井四郎と離  
れて粟津の松原へ入つた義仲は、薄氷のはつた深田に馬  
の足をとられて動けず、今井四郎の行方を探して振り向

いた時、矢に射られて遂にその生涯を閉じたのである。末尾に「さてこそ粟津のいくさはなかりけれ」と語る一文の響きは、一代の風雲児義仲の最期の哀調を締めくくって象徴的である。

安徳天皇は、平家と共に西へ落ちていき、遂に壇の浦で最後の時を迎える。わずか八歳の帝は、帝を抱いて入水しようとする二位の尼に「尼せ、われをばいづちへぐしてゆかんとするぞ」（巻十一・先帝身投）と尋ねる。二位の尼が「極楽浄土とてめでたき処へぐしまいらせさぶらふぞ」（同上）と答えると、帝は「ちいさくうつくしき御手をあはせ、まづ東をふしをがみ、伊勢大神宮に御いとま申させ給ひ、其後西にむかはせ給ひて、御念仏」（同上）を唱え、二位の尼に抱かれて入水した。それに続いて、

悲哉、無常の春の風、忽に花の御すがたをちらし、  
なさけなきかな、分段のあらし浪、玉軀をしづめた  
てまつる。殿をば長生と名づけてながきすみかとき  
だめ、門をば、不老と号して、老せぬとざしとき  
たれども、いまだ十歳のうちにして、底のみづくとならせ給ふ。十善帝位の御果報、申すもなかなかを  
ろかなり。雲上の龍くだ（ッ）て海底の魚となり給

ふ。大梵高台の閣のうへ、釈提喜見の宮の内、いにしへは槐門棘路のあひだに九族をなびかし、今は船のうちに、浪のしたに御命を一時にほろぼし給ふこそ悲しけれ。（同上）

と語るが、悲哀感に満ち溢れ、享受者の涙を誘って余りある。

## 五

以上の如く、『平家物語』は覚悟の「死」、武士らしい「死」、潔い「死」、迷い苦しんで至る「死」など、さまざまな「死」を語るが、それらの「死」に対して作者は、同情・共感の念をもって語っている。

しかし、運命を悟り、武士らしく潔く討ち死したのであれば、本望でこそあれ、それに対して同情の念は何ら必要ないはずである。もちろん、いかに天寿を全うした死であっても、死別に残された者にとって悲しいことである。けれども、死者に対して同情の念が湧くのは、残された者から考えて、その「死」が不本意なものであった時である。満足感をもって「死」に赴いた時には、残された者にとって、悲しみを感じこそすれ、同情の念はない。



何故に、覚悟された、武士らしく潔い「死」を、作者は同情・共感をもって語るのか。

それは、人生半ばで「死」に赴かねばならない人々の無念さを感じとっていたからである。もっと言えば、満足感をもっての「死」など到底ありえない。まして、戦さに敗れ、討ち死していく彼等はさぞかし無念であっただろう。その無念さを痛感するゆえに、作者は殊更に武士らしく潔い「死」として語るのである。そう語らずにはおれないのである。そして、その称揚された「死」の裏にひそむ無念さを知るがゆえに、作者は同情・共感の念をもって語るのである。

また、この当時、極楽往生は至上の幸せであった。それなのに、なぜ往生が予想される「死」に対しても同情の念をもって語るのか。喜びこそすれ、嘆き悲しむことではないはずである。やはり先に述べたことを確認するのである。

それは、序章たる「祇園精舎」において語る無常観という「ことほり」の実証としての「死」には、もはやとどまっていない。そこには、死んでいった多くの人々に對して、同じ人間としての暖かい眼差しを感じとることができるのである。特に、覚悟した、武士らしく潔い「死」

として語られているものにおいてもこの点を確認できることに、注目すべきである。

かくて年月をすごさせ給ふ程に、女院御心地例ならずわたらせ給ひしかば、中尊の御手の五色の糸をひかえつゝ、「南無西方極樂世界教主弥陀如来、かならず引撰し給へ」とて、御念仏ありしかば、大納言佐の局・阿波内侍、左右によ（ッ）て、いまをかぎりのかなしさに、こゑもおしまますなきさけぶ。御念仏のこゑやうやうよはらせましましたければ、西に紫雲たなびき、異香室にみち、音楽そらにきこゆ。かぎりある御事なれば、建久二年きさらぎの中旬に、

一期遂におはらせ給ひぬ。(灌頂卷・女院死去)

この女院の往生は、ここまで語られてきた多くの「死」に対して非哀感や同情・共感を味わわれてきた享受者(も人間である)の、どうしようもないやりきれなさを、安堵感へと導くものである。

## 六

如上、考察し来ったように、「平家物語」は、単に「祇園精舎」の章に語るところの無常観という「ことほり」を語るにとどまらず、その「ことほり」の通りに減んで

いった人々に対して、同じ人間として暖かい眼差しを注いでいるのである。

このことは、巻十二の末尾「それよりしてこそ平家の子孫はながく絶えにけれ」(巻十二・六代被斬)で物語を閉じることなく、「灌頂卷」として別立して建礼門院の物語を語ることからもわかる。

「灌頂卷」は、十二巻本成立後のある段階で巻十一・十二に分散していた女院の記事が集成されたものである。従って、『平家物語』を論ずる時、「灌頂卷」が存在する

ものとしての前提に立つことは極めて慎重でなくてはならないが、しかし、一言しておきたいことは、「灌頂卷」が『平家物語』流伝の中において別立集成されたのは、そもそも『平家物語』が、「灌頂卷」が別立されるべきものをすでに内に持っていた、もしくはそのような方向において受容されていったからであるということである。

「灌頂卷」が別立されねばならなかった何かがあったればこそ、別立されたのである。従って、「灌頂卷」が別立された『平家物語』を論ずることは、別立以前の『平家物語』の持つ方向性と大きく異なることはないはずであると考える。この点については更に詳しく論ずる必要があるが、他の機会に譲って、今は覚一本系統の本文に

よっているので、「灌頂卷」を有する『平家物語』について考えていく。

さて、平家一門の衰亡は巻十二の「六代被斬」の「それよりしてこそ平家の子孫はながくたえにけれ」で結ばれるが、その後には置かれた「灌頂卷」はまさに『平家物語』十二巻を受け止めていると言えよう。しかもその「女院出家」から「大原入」・「大原御幸」・「六道之沙汰」・「女院死去」にいたる建礼門院の物語は、『平家物語』十二巻の縮図的性格を有するとも言いうる。

なぜ「灌頂卷」が別立されたのか。その内容は、平家ただ一人の生き残りである女院が出家し、「大原御幸」では、平家を滅ぼした張本人ともいえるべき後白河法皇と、滅ぼされた側の生き残りの女院、それはまさに仇同士と言ってもよい両者を出会わせる。女院はみずからの一生を六道輪廻に例えて語る。もはや女院には恨みはない。誰が悪いわけでもない。平家が滅んだのは無常の波ゆえである。そして女院は極楽に往生し、救われたのである。このように内容を捉える時、「灌頂卷」はまさに平家一門の人々の滅罪と鎮魂の意味において別立されたといえる。巻名を「灌頂」とする所以である。また、この「灌頂卷」が『平家物語』流伝の中で別立されてきたという

ことは、『平家物語』が鎮魂歌としての性格を有していたからであり、また、そのように受容されてきたからこそであると考えるのである。

冒頭の「祇園精舎」の章において「ことはり」を語り、そして末尾に「灌頂巻」を置く。これは、『平家物語』が単に諸行無常・盛者必衰の「ことはり」を語ろうとしているのではなく、そのような無常の波の大きな流れに對して、懸命に抗いながらも、結局はその波に呑み込まれていってしまう数限りない人間に對して、限りないとおしさを感じ、同じ人間としてその魂を慰めようとす鎮魂歌であると言つてよいのではないか。

### 結

『平家物語』は、平家の衰亡を題材としつつも、無常の波に棹さしながらも結局は流されていくすべての人間に對して、流されつつも懸命に逆らおうとする人間という存在に對して、限りないとおしさを感じ、結局は無常の波に逆らいえないのだが、それでも懸命に生きていく人間のすがたに、限りなく暖かい眼を注いでいるのである。

すなわち、『平家物語』における「死」の意味するもの

は、「祇園精舎」の章において語られる無常の「ことはり」の実証であると同時に、単にそこにとどまらず、同じ人間としてその「死」を悲哀感をもってみつめ、その死んでいった人々への暖かい眼差しを語るものであり、しかも、これは、広く人間全体に普遍したものであるのである。

この感動が『平家物語』の文学性と言いうるのではないか。

この視点から、さらに、多くの異本間の検討が必要であるが、それについては今後の課題としたい。

### 〈注〉

- ① 『平家物語』は、覚一本の一本である韻合大学本を底本とする、岩波古典文学大系本をテキストとする。覚一本については、信太周氏が『平家』諸本の中では珍しく年代等、素姓のはっきりしたものを、以後の諸本研究でも、常にその拠りどころになっている」（『国文学解釈と鑑賞』第四七巻七号所収「平家物語の原態」・三五頁～一九八二年六月・至文堂）と述べておられる。

- ② このあたり、一々示さないが、渡辺貞磨先生著『平家物語の思想』（平成元年三月・法蔵館）に導びかれるところ、大である。

- ③ 拙稿「覚一本『平家物語』の性格——「あはれ」の語の考

察を通して―」(『同朋国文』第十七号所収・昭和五九年三月)参照。

④ 渥美かをる氏「覚一本灌頂巻は、直接には鎌倉末の女院関係記事の詞章を受継ぎ、巻十一・十二に散在する記事を集結して成立したもので、これを十二巻の外に出した事に大きな意義があるようだ。」(『日本文学研究資料叢書平家物語』(昭和四四年十二月・有精堂)所収「平安物語灌頂巻成立考」一六九頁)

⑤ 徳江元正氏は、「六道之沙汰」について『「六道絵」のごときものとも別種の、現世における現身の六道巡りという別の趣向をたてているのであって、人生の悲劇として宗教的な意味での遍歴にまで高められており、どろ・臭い慈心房説話とは趣を異にしている。それまでの型から脱して、さらに昇華した六道巡りを、かつて最高巫女であった女院に語らせる、ここに『平家物語』全篇を、文学として編集しようとした編纂者の意図をみてとるべきであろう。』

(『講座日本文学 平家物語下』(解説と鑑賞別冊・昭和五三年三月・至文堂)所収「語り物の特質―地獄巡りの昇華」九六頁)と述べておられる。

⑥ 「灌頂」の意味については、この巻は平家一門の悲劇を集約したものであり、女院の六道巡りや御往生の物語を通して人々に仏縁を結ばせる大きな契機となるような内容と捉えて「結縁灌頂」の意に解する説と、この女院をめぐる一連の物語は平曲演奏上でも極めて重要であり、特別に伝授される秘曲であるところから「伝法灌頂」の意に解する説があるが、さらに五来重博士は、死者の霊の依代となる塔婆を流水中に立て、水をかけてその罪穢の浄化を祈る「流れ灌頂」の儀礼と関係づけ、平家一門の供養のための「流れ灌頂」に語られるものとして特立されたといわれる(五来重博士著『増補高野聖』(角川選書・昭和五〇年六月)一二八―一三〇頁)。

# 欲生心の発見

加 来 雄 之

この小論は、擬講論文「欲生心成就——宗教的自覚の原理と構造——」の一部に手を加えたものである。論文は大きく回向と仏土、欲生心とその成就という二重のテーマをもつが、ここでは親鸞によって欲生心が本願において重要な意味をもつことが発見された意義について考究する。それゆえに因願の欲生心についてのみ考究し、欲生心の成就については次の機会に譲る。

## 一 因由を求め

真の人間像はどこに成り立つか。深い宗教的体験か、高遠な知識体系か、厳格な倫理性か。人間を真に宗教的たらしめる因縁（原理）はなにか。我われは不条理と矛盾に満ちた世界を生きていく人間像を探し求めている。

しかし社会に正義をもたらすべく行動する実践的なひととは、深い静かな内省を好むひととを面と向って批判し、内的精神生活を至上の幸福とするひととは少し恥かしげに活動的ひととを斜から蔑視する。前者は後者を「自性唯心に沈んでいる」とそしり、後者は前者を「定散自心に迷っている」とつぶやく。我々はそのいづれにも仏陀が衆生に開示した真の人間像を見出すことができない。互いの批判は、生活の外面的立場の違いのみであって、「私は真に仏陀の真理を純粹に聞法しているか」という一点が不問にふざれているからである。この問いを見失えば、おそらく仏道が人類に捧げた自覚の道という唯一の宝を失ってしまう。そして内観ということが宗教的自覚を獲得する唯一の道である。内観とは、自らの心の奥を覗き込むことではなく、真理からの言葉を止観（聞法思惟）することである、といわれる。このさ

さやかなめだたない静かな道にこそ仏道の世界的意義がある。仏道は人類に内観しか与えず、またそれ以外のものを与えようとしていない。

宗教的自覚の因由を「明証」していく教学的営為は、決して教理的関心からなされるのではない。信巻の三一問答の直前に、

① しかれば若しは行、若しは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまうところに非らざることなし。因なくして他の因の有るには非らざるなりと。知るべし

という文章が置かれている。つまり、真因を求めるということは、無因という虚無的な了解と、他因有という隸属的な了解という二つの偏見から宗教的自覚を解放することを意味する。宗教的自覚の本當の因は何か。宗教的自覚を宗教的自覚たらしめている「内面的根源」、原理とは何か。宗教心の眞の原理、それを内観することが、宗教心自体の満足であり、同時に人間を呪縛する誤解された宗教心からの解放である。眞の原理を明瞭にすることによって宗教心は純粹性を確保することができる。無

因も他因有も、どちらも宗教心の根柢を経験的な因果関係に求めようとするが、それは蓋然性にしか過ぎない。経験的な因ではなく、先験的な因が求められなければならない。先験的な因、因をして因たらしめる因が求められる。それが「阿弥陀如来の清淨願心の回向」である。それは「念仏もうさんとおもいたつころのおこる」因を「たすけんとおぼしめしたちける本願」として求めるのである。人間の経験の中に如来の根柢を求めることはできない。如来を自覚することも如来によるしかない。その領きが宗教的自覚を公明正大なものとする。ところで人はよく宗教の核心を人との出会いによって語ろうとする。自らに起った宗教的自覚の因を人との値遇に求めるのである。人は人の語る理屈にはなく、その人の生き様において感動する。その人の生活態度、他人に対する態度、または生きる姿勢ということにおいて感動する。親鸞の妻惠信尼は、親鸞と法然との値遇を、次のように伝える。

② 後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだめて候いしかば、

まさしく親鸞は百日かけて、「善き人にも悪しきにも、同じように」「ただ一筋に仰せ」られる法然に生活にまで具体化した平等の慈悲、仏道を確信したに違いない。その意味で宗教的体験とは善知識との値遇によるの他にはないのである。しかし同様の内容を『歎異抄』は次のように語る。

⑤ ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかむりて信ずるほかに別の子細なきなり

この有名なことばを手懸りにして、その値遇の事実を厳密に反省すれば、人との値遇とは人にまでなっていることば（ロゴス）との出会いであるというべきではないかと思う。その「よき人」の人生を支え、生活の底流となっているものは、実は「おおせ」である。全存在をかけても悔いがないようなことばにその人は生きているのである。「よき人」の全存在が「おおせ」に集約されてくる。人生の何たるかを自覚させるのが、「おおせ」であるところの真理の「ことば」である。人は「おおせ」にまで純粹化してこなければならぬ。それは出会いの意

味を確かめ自分の心に刻みつける必然の要求である。この「ことば」を生み出す大地に自分の心を樹て、「ことば」を無限に生み出す大海に自己を投げ入れるのである。さらに親鸞自身が語る値遇の意味を聞いてみよう。

⑥ 然るに愚禿積の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す。

ここには法然に出会い仰せを聞いた自身の自覚を「本願に帰す」と端的に表白する。ここにまでいたって宗教的自覚は本当の宗教的自覚たりうる根拠を明らかにすることができるのである。「よきひと」との値遇は、「おおせ」を聞き「本願に帰す」という自覚において確認されたのである。自己の中に自覚する根拠は全くない。「本師源空いませずは このたびむなしく すぎなまし」という自らへの深い痛みがあり、同時に教えを聞くことへの絶対の確信がある。自覚は聞法からのみ発起する。宗教的自覚にとって衆生から仏への道はない、あるのは仏から衆生への道のみである。『大無量寿経』も、この仏道の伝統の外にはない。いや、『大無量寿経』こそこの仏道の真理を明らかにするものであると親鸞はとらえた

のであろう。だからこそ、成就の宗教心の内実を、本願成就の文の「聞其名号信心歡喜乃至一念」によって、

⑨ しかるに経に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起本末を聞いて疑心あることなし。これを「聞」と云うなり。「信心」と言うは、すなわち本願力回向の信心なり。

と、宗教心を成り立たせる唯一の立脚地を「聞」によっておさえ、「信文類序」に「疑心あることなき」「信樂」の因由を、

⑩ 信樂を獲得することは如来選択の願心自り発起す。

と、「如来の願心」において述べるのである。思うに、この「信文類序」の「獲得は発起である」という重層性と嚴密性をもつ表現は、以上述べてきたような凡夫の宗教心の真因を明らかにしたいという要求によるからではないだろうか。「清淨の信樂なし」「真実の信樂なし」「出離の縁有ることなし」という身へのどうしようもなく切ない懺悔と、そのどうすることもできない身に信樂を獲得

得した「かたじけなし」という深い謝念が、ついに「如来選択の願心」を掘り当てるのである。

## 二 呼びかけへの応答

法然が『選択集』本願章で語る、すべての衆生に可能であるようにと「平等の慈悲」に催され選択された本願の名号、真理の「ことば」さえも我われは人間の関心（知的関心や行為的関心）を雑えてしか聞くことができない。だからこそ法然は三心章に「三心は行者の至要なり」と念仏を自覚することが要請されているということ力を尽して語るのである。我われの「ひごろのこころ」では真理の「ことば」を純粹に聞き取ることができない。このような凡愚の自覚がもつ難関を克服するために発せられた願が「本願三心の願」である。親鸞は関東の門侶への手紙で第十八願文を「信心まことならば、もしうまれば、仏にならじ」（善性本）と簡明に述べるが、第十八願文をこのように信心の願として読むことは自明のことではない。周知のように親鸞まではむしろ「十念」の念仏の方に重点があったのである。

本願三心の願が教言として表現されていることによって、我々凡愚は、純粹に本願の名号を聞くとはどのような



な自覚であるのかを確認し明証することができる。本願の三心の教言に、本願の名号を純粹に聞き取るとはどのような形式として表現されるのかを求め続けてきた無数の求道者たちの苦悩の歴史を感じとることができよう。

「至心信樂欲生」という單純明快にしてしかも嚴密な表現にまで集約されるために、法藏菩薩の兆載永劫の修行に象徴される求道者たちの血と涙の歴史がある、その歴史に私たちはもっと敬虔にならねばならないと思う。

呼びかける〈ことば〉によって〈ことば〉を生み出す世界に生れて欲しい。本當に簡明な願いを私たち衆生は容易に承認できない。多くの価値観に迷い、さまざまに努力に躓き、どうしようもない現実に喘ぎながら、私たちは「唯信」の教言がもつ歴史的な意義に目覚めていく。このようなことを通して、聖教を読み返すとき、〈ことば〉をどのようにして衆生に自覚せしめるかということ、を如来の本願が深い課題としてもっていたことに気づくのである。<sup>⑮</sup>「彼の如来の光明智相の如く」<sup>⑯</sup>「彼の名義の如く」<sup>⑰</sup>に「如実修行相応」する相を明らかにするのが欲生心の課題である。この〈ことば〉を自覚して欲しい、この〈ことば〉において疑蓋無雜を獲得して欲しい、という意欲が「欲生我国」と十方衆生に呼びかけるのである。

この呼びかける如来本願の意欲を「本願の欲生心」と名づける。

周知のように正依の魏訳「無量寿經」では、四十八願の中で十方衆生に「欲生我国」と三度呼びかける。上述の自覚を成就するために本願は「我が国に生れんと欲え」と三度も呼びかける必要があった。

(第十八願) たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生れんと欲うて、乃至一念せん。もし生れずは、正覚を取らじ。唯だ五逆と正法を誹謗せんを除く。

(第十九願) たとい我、仏を得んに、十方衆生、菩提心を発し、もろもろの功徳を修して、心を至し願を發して我が国に生れんと欲わん。寿終る時に臨んで、たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば正覚を取らじ。

(第二十願) たとい我、仏を得んに、十方衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、心を至し廻向して我が国に生れんと欲わんに、果遂せずんば、正覚を取らじ。

すでに衆生の思いに先立って、名号（南無阿弥陀仏）が、如来と衆生（凡夫）のもっとも純粋な関係（無縁の大悲）を表現する（ことば）として選択され施与されている。とすればわれわれに与えられた課題は、どのようにして応答するかということのみである。つまりこのような課題をもって、選択された（ことば）に、純粋に応答（如実修行相応）させようという如来の意欲が『無量寿経』において「欲生我国」と呼びかける願として言い当てられているのである。つまり衆生の自覚が自覚として成り立つ原理が欲生の三願として建てられてくるのである。つまり『教行信証』六巻というも南無阿弥陀仏の自覚ということを一歩も出ない。以前の論文で根源語である南無阿弥陀仏が南無の廻向と阿弥陀仏の撰取という二重構造をもつことよって「信仏の因縁」を成就することを論じたが、そのことに照らせば第十八願は「南無」という廻向の根源語を自覚するために、第十九・第二十願は「阿弥陀仏」という撰取の根源語を自覚するために発こされた如来の「自覚の智慧の願」であると了解することができるとはでないか。

これまで「欲生我国」と呼びかける三願が四十八願の中でどのような意味をもっているか、決して明瞭に理解

されていたわけではない。特に『教行信証』において機の三願がどのような必然性をもって回向の巻と仏土の巻に配当されるのかに言及されているものを寡聞にして知らない。従来これらの願は、「機の三願」または「生因の三願」などと呼びならわされているが、これらの呼びかたでは三願がどのような立体的内的関係をもつものであるかを押えるには充分ではない。先人の如来の悲願として機の三願を建てられた意欲を推究していく仕事によって、この三願を「救済の願」（曾我）「自覚智慧の願」（安田）と意味づけられて、始めて「欲生」という意義が開かれたように思う。

欲生心の発見は、南無阿弥陀仏が選択されていることを通して始めて可能である。機として要請されていることは何か。それは法が何かということが明らかにになって始めて明瞭になるのである。

### 三 欲生心の発見

本願文の中の「欲生」に深い意義を見出し、ところに、求道における大きな転回がある。今まで仏によって要求されたものとして自明のこととして問われることがなかった往生のためのさまざまな心行が、初めて「本

願の意を望む」という立場から体系的課題的に問われることになるのである。

おそらく近代教学で始めて「欲生」に深い意味を見出した曾我量深は、

真宗教相の根源は欲生にある。<sup>21)</sup>

とまで言い切る。

親鸞以前は、三願の描かれた行相のみ注目し、この三願を一貫する「欲生我国」という語にはほとんど深い意味を見出すことがなかった。つまり「欲生我国」は単に「如来の国に生れたい」という衆生の願望を表すものとして、非常に軽い位置しかあたえられていなかったのである。「欲生我国」ということに深い意義を見なければ、三願の相違を人間的な諸関心の上で見ることができない。そのため第十八願の十念による往生・第十九願の修諸功德による往生・第二十願の植諸徳本による往生の中で、諸行による往生こそ弥陀の願意にかなう行であるという了解さえ生まれてくるのである。この発想は人間の価値観の延長の上で本願を決定しようとするもので、なぜ本願が選択されたのかという基本的精神をまったく理解して

いないとしか言いようがない。

ところが親鸞は「欲生」という言葉に深い意味を見出し、

「欲生」と言うは、則ち是れ如来諸有の群生を招喚したもう勅命なり。<sup>22)</sup>

と了解する。それまでの理解を翻して「欲生」こそ生因の願において根源的な役割を持つものであるとする。「欲生」を此岸の衆生の願望であるとしてきた了解を、彼岸からの呼びかけとする根本的転回である。このことによって始めて生因の願が往生の原理であることが明らかになる。「どうして生因の願によって阿弥陀の国に生れることができるのか、衆生はなぜ如来の国土と関係できるのか」という疑問に、「それは生因の願が内に欲生心をもっているからである。生因の願はうちに如来の呼びかけという事実をもっているからこそ虚設とならないのである」と答えるのである。

このように「願生」の内面的根源が「欲生」として内観されるとき、衆生の願生は決して個我における要求ではなく、全人類に呼びかける「如来の勅命」への応答で

あることがはっきりする。つまり願生の根は、一切衆生が同時に如来によって願われ呼びかけられるところにある。それが願生の根源であると自覚する。ここに願生は、閉鎖的な個我的欲求から解放され、全人類を代表せる欲求であることの確信を得る。個人の各別の欲求ではなく、呼びかけられるものとしての平等性に立つのである。この欲求によって我も他も救われるのである。私（われ）があらゆる私（われら）に通じる。

ただ、従来このような「欲生」の理解は、真実の願である第十八願でのみ認められると了解が多かった。つまり本願第十八願における「欲生我国」は「如来招喚の勅命」であることは認めるが、他の第十九・二十願に記述されている「欲生我国」は衆生の自力の欲求として了解する。しかしそのような了解では第十八願と第十九・第二十願の必然的立体的関係は分らないのではないか。『無量寿経』に説かれる願文の中で衆生がどのようにして仏国土へ生まれることができるかを表した願を便宜上「生因の願」と呼んでいる（撰衆生の願とも呼ばれる）。言い換えれば、衆生が仏土へ生まれる原理とは何かを明らかにする願である。

さて正依の魏訳「無量寿経」が生因の願文について、

他の現存する漢訳の四本やサンスクリット本・チベット本などの異訳の経典とくらべると、一見して顕著な特徴として衆生の生因を誓う願が三願にまとめられ、整然とした秩序ある構造を持っていることを挙げることができる。それは生因の三願が「欲生我国」の一句で一貫されていることである。このような特色は他の異訳では見受けることができない。

第十八願 至心信樂欲生我国

第十九願 至心發願欲生我国

第二十願 至心回向欲生我国

周知のように異訳の経典の中でもっとも魏訳に近く、「教行信証」でも正依の第十八願とその成就文に相当する箇所が引用され、また正依と同様に生因の願も三願として整備されている唐訳「如来会」であっても、生因の願で正依の魏訳で「欲生我国」に相当する箇所が十八「願生我国」、十九「願生極樂」、二十「廻向極樂」という形で表現されており、十分に統一されていないように思う。

また「大阿弥陀経」では、生因をあらわす願文に第五願「欲来生我国」・六願「欲来生我国」・七願「一心念来

生我国」とあり、願に一応「欲」「一心念」という意欲を表わすことばが一貫してあるということもできるが、それでも明らかな意図をもって統一的に秩序づけようとしているかは疑わしい。

また異訳のほとんどが、諸行によって生まれる願と念仏聞名によって生まれる願との区別は比較的明瞭であるが、正依の第十八願と第二十願、つまり信心の願と植諸徳本の願との区別が不明瞭であるか、または末分である。ただ正依魏訳のみが願意として修道性に対立して「信業」のみを要請するという意義がすぐれて彰かである。その理由は、魏訳において「欲生我国」という一句が生因の願文に一貫していることと決して無関係ではない。つまり生因の願の根底に一貫するものとして「欲生我国」が発見されたということは、「欲生我国」という一如の呼びかけこそが衆生往生の唯一の原理であるということをはっきり認識したということを意味する。それによって始めて「欲生我国」にいかにも純粹であるべきかを追求する姿勢が必然的に確立されるのである。「欲生我国」が往生の原理であるということは、どんな行であっても究極的には如来の呼びかけに相応することを目的・動機にすることに於いて往生の因となることができるといふこ

とを意味する。(これが「回向を用いざる時は往生の因とならず」という意味であろう。) それであればこそ、「如実修行」がどのようなにして成立するかが至要の課題となるのであり、呼びかけである名号に「如実修行相応」するものとしてただ「信業」を要請してくるのである。ここに魏訳が正依として選ばれた意義があるように思ふ。

たとえ同じ魏訳の第二十願のように名号にたいして「聞我名号」「至心廻向」という衆生の誠実性をつくすことを強調しているとしても、その説く相が「植諸徳本」というような行と行の相対的立場、衆生の修道的努力を要求し、その価値を認める立場を脱していないならば、どこまでも自覚の問題(信業)は覆われて露わにならない。

従来、「欲生我国」を「我が国に生まれんと欲う」と衆生を主語として読んでいたのであるが、「欲生我国」は如来招喚の勅命であるという、親鸞の了解を通せば如来の呼びかけとして次のように訓むべきである。

② 「欲生我国」といふは、他力の至心信業のこころをもつて安楽浄土に生まれんとおもへと也

「むまれんとおもへ」、この呼びかけは、南無阿弥陀仏としてすでに衆生の行として回施されていることを尽きつめていくならば、必然的に一切衆生の定散自力の行への固執を否定して、唯だ信ずることのみが純粹なる応答であるとするところに帰結せざるをえない。「他力の至心信樂」の確立を必須のこととして要請してくるのである。なぜならば、「帰命」という呼びかけへの応答は、往生の原理である「欲生」が呼びかけそのものなまでに純化されて始めて満足することができるからである。欲生心ということが、はつきりしなければ「至心信樂」ということはほとんど意味がない。つまり信樂といっても、単なる信仰心理でしかない。「真面目に純粹な素朴な気持ちで」という程度でしかないだろう。

#### 四 欲生心の歴史

親鸞が到達した「欲生心」こそが宗教的自覚の原理であるとの結論から逆観するならば、浄土教の歴史はこの宗教的自覚の原理を模索し探し求めてきた歴史である。つまり定散各別の心のうえに立てられた万善諸行の中に埋没していた「願生心」の因を、本願の呼びかけとして聞き取ろうとしてきた歴史である。この「至心信樂」と

呼びかける純真なる欲生心が発見されることによって、諸行の歴史、定散心に迷ってきた流転の歴史が、宗教的自覚へ回転していく如来撰取の働きである。「至心回向の願」「至心発願の願」として統一され組織されてくるのである。一見、三願に記述される行相は、「欲生我国」の呼びかけに応答する衆生の機類の在り方の相違によることとえられる。つまり一切の衆生の在り方が、信樂・発願・廻向という機の応答の差別として体系化されるものであると見える。第十九願・二十願は衆生の自力の願生心に対応しているように思われるが、欲生心を根源として見るとき、如来の大悲心の具体的な働きとして、第十八願の欲生我国から展開してきた方便の働きに外ならないうことが明らかになる。つまり第十八願文が表わそうとする願心は、「信巻」の三一問答が象徴するように真の宗教心そのもの（因）であり、第十九・二十願文が表わそうとする願心は、「化身土巻」の三願転入に象徴されるように仮の宗教心から真実の宗教心へ立ち返る歴史（縁）である、と言えよう。

三願の共通する「欲生我国」は衆生の各別の主観的欲求ではない。三願ともに唯一の如来の呼びかけである。如来が呼びかけに応答する衆生の在り方を知ろしめすが

ゆえに三度にわたり呼びかけるのである。衆生に純粹な往生の因縁を自覚するために再三呼びかけるのである。そのことが明らかになって三願の關係が始めて明瞭になるのである。

ただ信心を要とする宗教、それが生れ出てきた歴史の必然、人類的欲求を我々はもっと真剣に真摯に思うべきではないか。「ただ信心のみが要請されている」という宣言が価値によって雑染された世界においていかに勇氣あるものであったか、「内観」のみ「宗教は主観的事実」という宣言（歴史の上でどのような機能を果たしたかということはさて置いて）が価値に呪縛された世界を生きる人間を解放するものであったか。価値観の中で人間を抑圧する宗教心からの解放がここにはある。宗教がもっとも人間の根底的な在り方に答えようとしている以上、宗教における価値観の解放は人間におけるもっとも根底的な価値観からの解放でなければならぬ。そこに人は初めてイデオロギーや理論や外面的威儀などに誤魔化されることはない地平を見出すのではないか。「唯信」、その宣言は鎌倉時代だけでなく、現代にこそ必要なのではないだろうか。

〔注〕

- ① 『教行信証』信卷（『定本親鸞聖人全集』第一卷一一五頁）
- ② 『歎異抄』第一条（『真宗聖典』六二六頁）
- ③ 『歎異抄』後序（『真宗聖典』六四〇頁）
- ④ 『恵信尼書簡』（『真宗聖典』六一六頁）
- ⑤ 『歎異抄』第二条（『真宗聖典』六二七頁）
- ⑥ 『教行信証』化身土末卷（『定本親鸞聖人全集』第一卷三八一頁）
- ⑦ 『浄土高僧和讃』（『真宗聖典』四九八頁）
- ⑧ 『大無量寿経』（『真宗聖教全書』第一卷二四頁）
- ⑨ 『教行信証』信卷（『定本親鸞聖人全集』第一卷一三八頁）
- ⑩ 『教行信証』信文類序（『定本親鸞聖人全集』第一卷九五頁）
- ⑪ 『選択集』本願章（『真宗聖教全書』第一卷九四五頁）
- ⑫ 『選択集』三心章（『真宗聖教全書』第一卷九六六頁）
- ⑬ 『歎異抄』（『真宗聖典』六三七頁）
- ⑭ 『御消息集』善性本（『真宗聖典』五九三頁）
- ⑮⑯⑰ 『浄土論』（『真宗聖教全書』第一卷二七一頁）
- ⑱ 『教行信証』信卷（『定本親鸞聖人全集』第一卷二二八頁）
- ⑲ 『浄土論註』（『真宗聖教全書』第一卷二七九頁）
- ⑳ 安田理深「根本願・根本言」（安田理深選集第一卷四五

八頁)

- ②① 曾我量深『歎異抄聽記』(曾我量深選集第六卷四二頁)  
 ②② 『教行信証』信卷(『定本親鸞聖人全集』第一卷一二七頁)

②③ ②④ ②⑤ 『大阿弥陞經』(『真宗聖教全集』第一卷一三七頁)

- ②⑥ 『尊号真像銘文』(『定本親鸞聖人全集』和文篇七四頁)  
 ②⑦ 清沢滿之『宗教は主觀の事實なり』(『清沢滿之全集』第六卷一〇二頁)



## 御文本調査より見た近世本願寺教団の特質

青 木 馨

真宗大谷派岡崎教区第十五組教化委員会では、このほど門徒宅に襲蔵される御文本の調査を行った。この調査の目的は、あくまで教化事業の一環として行われたのであり、我が家の御文（本）を認識し、伝来の重みと祖先の信心の歩みを実感することが第一の目標であるとする。筆者は、各寺代表の委員に対し御文本についての種類・変遷等について概説的な説明を行い、調査について間接的に協力させていただいた。そして、その調査結果が別表に示したものであるが、以下これをもとに若干の私見を試論ということで提示してみたい。

## 一

各寺に襲蔵される五尊仏以下の諸々の資料等の調査は、真宗史の基礎として従来より行われて来たところであるが、各門徒宅のそれらについては当然のことながらほと

んどまとまった調査は行われて来なかったのが現状である。したがって今回のように、御文本に限られてはいるものの、組織的に一般門徒宅の内仏にかかわる調査を行い得たことは、一定の意義を持つものと思われる。しかも一千を越す調査対象は、調査員の資質や方法等に問題がないわけではないが、近世真宗教団史を考える上にも何らかの示唆をあたえるものである。ただこれらのデータが、どの程度迄信頼でき、どう活用出来るかは今後の課題であるが、とりあえず、今回の調査によって得られた数字を参照し、問題点にふれてみたい。

まず第一に地域性であるが、岡崎教区第十五組は愛知県安城市南部（旧明治村）・西尾市西部と高浜市全域で十四カ寺で構成される。蓮如旧跡として名高い西端（現碧南市油淵町）と如光伝承を伝える油が淵に隣接しており、蓮如以来の門徒地域ともいえる。例えば、高浜市高取専

修坊には明応五年（一四九六）実如下付の蓮如寿像、西尾市米津龍讚寺には延徳三年（一四九二）実如下付の方便法身尊像、安城市東端町念空寺には永正元年（一五〇四）実如下付の方便法身尊像などが伝わる。そして門徒の中においても、蓮如筆と見られる名号が奉懸される家も散見され、蓮如以来の地域であることを裏付ける。こうした地域において調査されたことをまず考慮しなければならぬ。

第二に調査の方法であるが、寺々の地域の門徒宅（必ずしも檀家ではない）の一部を対象に、主に調査員が各戸に説明を加えつつ調査用紙を配布・回収している（寺によっては住職が行った）。

ただ問題となるのは、一部には比較的古い家を恣意的に選んで調査した場合や、本山下付でない巷間で製作されたいわゆる町版（町本）の区別が、必ずしも正確でない場合もあることである。殊に達如判にそれが多いことは周知の通りであるが、他の判にも若干含まれていると考えられる。少くともこうした点を考慮しなければならぬが、取りあえず各寺からの報告に基いて出来上がったのが別表である。表を一覧する時、若干ながら西派のものが伝わるが、寺檀制が厳密に定着していた近世にお

いてこれらが混入することは奇異なことである。このことは、御文が「本」であるがために流動性が強いことを示しており、各戸において現在所蔵のものが当初から伝来したもののばかりでないことの証左となろう。ただ、地域としての調査という点に注目するならば、それは一定の有効性を持つことになろう。

## 二

まずこの表の見方であるが、一軒に複数の御文が存し、かつ判の異なる場合があるためその一番古いもののみを示したものが表Ⅰである。そして回答のあった全てのものを集計したものが表Ⅱである。したがって、各判の総計が必ずしも調査戸数とは一致してこないことになる。今ここでは一応、表Ⅰの数字にしたがって検討を加えてゆくことにしたい。

まず実如判については今回の調査では見出すことが出来なかつたようであるが、証如判九点、顕如判十七点が存在することは、やはりこの地域の門徒形成の古さを物語るといえよう。さらに教如判が十一點とやや減り、宣如判になると四十六点と急増することは特徴的である。そして琢如・常如判が半減し、一如判が倍増し、さらに

表 1

・本山下附の御文についての集計。一番古い御文のみ。但し( )内は複数回答のあるもの。

本願寺歴代	恩任寺	秋篠寺	専修坊	寿寛寺	正林寺	本龍寺	信照寺	念空寺	宝林寺	城泉寺	明水寺	随嚴寺	龍藏寺	合計
9世 実如														0
10世 証如			1	2	1		1					1	3	9
11世 顕如	1			3	1	2			3	1	1		5	17
12世 教如	1		1	1		1		3	1			1	2	11
13世 宣如	1		4		2	14	6	4	3	2		3	7	46
14世 琢如	1		2	1	3		3	3		1		1	6	21
15世 常如	2		2		1	2		3	2	1		1	4	18
16世 一 如	2		2		3	9	3	4	2	2	1	2	11	41 (45)
17世 真如	14	1	11	4	4	8	4	4	10	6		4	16	86 (96)
18世 徒如	1	1	4		3	1	2	2	3			1	4	22 (24)
19世 乘如	7	3	10	1	12	7	2	11	14	4		5	13	89 (109)
20世 達如	49	7	42	5	50	41	12	7	29	11		23	44	320 (388)
21世 敲如	13	1	24	3	17	9	5	2	2	4		3	6	89 (130)
22世 現如	13	2	3	2	5	3	1	1	5	6	1		1	43 (62)
23世 彰如	11		11	1	6	10	12		4	3		1	5	64 (118)
24世 蘭如	13		6	3	4	13	2		3	8		2	11	65 (118)

真宗本願	2			1	1														2		6 (12)
調査戸数計	189	41	140	35	133	143	66	48	96	64	13	86	153	1,207							

表Ⅱ ・回答されたすべての御文についての集計。但し( )内は西本願寺本。

本願寺歴代	恩任寺	秋篠寺	専修坊	寿覚寺	正林寺	本體寺	信照寺	念空寺	宝林寺	坡泉寺	明水寺	随藏寺	龍讀寺	合計
9世 実如														0
10世 証如			1	2	1		1					1	3	9
11世 顯如	1			3	1	2			3	1	1		5	17
12世 教如 (准如)	1		1	1		1 (2)		3	1			1	2	11 (2)
13世 宣如 (良如)	1		4		2	14 (3)	6	4 (1)	3	2		3	7	46 (4)
14世 琢如 (寂如)	1		2 (1)	1 (1)	3	3	3	3		1		1	6 (1)	21 (6)
15世 常如 (住如)	2		2		1	2		3	2	1		1	4	18
16世 一 (准如) 如	2		2		3	9	3	4	2	2	1	2	15	45
17世 真如 (法如)	14		12	4	5	10 (1)	6 (1)	4	10 (1)	6		5	19 (1)	96 (4)
18世 從 (文如) 如	1		5		3	1	2	2	4			1	4	24
19世 乘 (本如) 如	7		11 (1)	1	12	15	3	11	16 (1)	4		7	19	109 (2)

20世 達如(広如)	49 (2)	7	47 (1)	19	58	48	17	10	39	12	27 (1)	55 (1)	388 (5)	
21世 殿如(明如)	13 (2)	1	24	3	35	11 (1)	10	2	8	4	6 (1)	13 (1)	130 (5)	
22世 現如(鏡如)	14	2	6	3	6	5	6	1	9	6	1	3	62	
23世 彰如(勝如)	12		18	3	11	15	18	1	20	3	6	11	118	
24世 闌如(即如)	13		10	3	14 (1)	17	4		7	9	1	4	36 (1)	
真宗本廟	2			6	1						2	1	12	
達如町本	44	23	25	12	14	19	7	3	11	13	10	27	10	218
光勝	3		5				2			1			3	14
殿如町本	4		1						1					6
現如町本	1													1
彰如町本									1					1
闌如町本			1							2				3
明如町本		1			1				1					3
その他 手書本		2									5	1		8
不明				1	7	2	2		2					14
無回答・ナシ	2・		1・		1・	2・			2・1		・4	・2		15
調査戸数計	189	41	140	35	133	143	66	48	96	64	13	86	153	1,207

真如判が倍增する。東本願寺分立以降の各門主の在職期間を考慮に入れると、琢如・常如期は宣如期一代よりも短かく、一如期、それに続く真如期に数字が倍增して来ることが頷ける。下って従如期はやや短いため少し減少し、やや長い乗如期に増加し、極めて長い在職期間に加え幕末期となり当然残存率のよさから、達如期の増大には著しいものがある。以下明治から現代に移行するのであるが、少くとも近世においては、在職期間と御文下付数の間には、大略関連性を保っているようであり、調査された数字がほぼ妥当なものであり信頼出来るものと考えたい。

これらの御文を下付した側である本山本願寺側には、在家門徒に下付した記録はほとんど皆無であるが、一宮市正福寺には近世初期の門末の本尊御文等の調査をした『門徒本尊控帳』が伝えられており、極めて興味深い史料であるのでこれを参照してみたい。

まずこの記載の一例を示す次のようである。

本願寺積教如

方便法身尊形

上宮寺門徒

願主積浄了

六字一幅

御文教如判廿八通

西ノ河

六右衛門  
(二六三五)

この記録は表紙に「寛永式曆 九月廿五日」とあり、元禄十五年(一七〇二)の裏書まで約八十年にわたり八十余りの本尊類の調査がなされている。そして一部に、例示したように御文についての記載もあり、本尊下付年時と御文の下付年時の関係が窺われる。表Ⅲはここに記載される全体の数字であり、そのうち御文の記事の見られるもののみを抜き出したものが表Ⅳである。後には御文の記事はなくなるがほぼ宣如期までの情況が把握出来る。

これによれば、御文の下付が本尊より先行することはあまりなく(二一点)、証如・顕如代に本尊を下付されても後に御文を受ける場合もあるが、基本的には本尊・御文は同時に受けている場合が多い。ただ絵像本尊を受けることによって最初の礼拝対象が設置されたのでなく、それに先行する名号等の礼拝物がすでに存した場合が多いことも考えられる。

ただ正福寺門徒の場合、すでに証如期より絵像本尊の下付が見られるものの、御文については教如判以前のも

表Ⅲ 正福寺門徒本尊控帳(寛永2～元禄15)

本尊	証如	顯如	教如	宣如	琢如	常如	一如	真如
総数	7	3	12	32	4	11	20	1

※一部末寺宛のものや本尊以外のものは除いた。

のは見られない。これは三河部の場合と若干情況が異なるようであるが、逆に三河三カ寺門徒団の形成の早さを反映しているのであろうか、今一つ明確とならない。

いづれにしても、特に教如期以降においては本尊と御文が同時期に下付されているとするならば、表Ⅰにおいてもほぼ近世前半においては本尊下付数と見ることも可能であろう。教如期から一如期迄を正福寺の本尊と比較してみると、その比率は大略一致しているともいえる。このことは、やはりこの調査の数字があながち的外れなものでないことを示しているといえよう。

殊に宣如期において、その前後に比して数字が突出していることは特徴的であり注目すべき点と思われる。寺院

表Ⅳ

本尊裏書	御文(収載数)
顯如	教如判 (18通)
教如	教如判 (28通)
宣如	宣如判 (29通)
教如	教如判 (29通)
宣如	宣如判 (22通)
証如	宣如判 (24通)
教如	宣如判 (22通)
宣如	教如判 (24通)
宣如 (寛永6・1・5)	宣如判 (23通)
宣如 (寛永14・4・晦)	宣如判
宣如	宣如判 (19通)
宣如	宣如判 (22通)
宣如	教如判 (24通)
教如	教如判 (20通)
宣如	宣如判 (20通)
宣如	宣如判 (27通)
証如 (天文6・12・28)	教如判 (29通)
教如	教如判 (27通)
琢如	琢如判 (24通)

道場の場合、例えば尾張国の場合、五尊仏のうちでも木仏本尊・祖師真影という最も基本的なものについては、宣如期の下付数が近世を通じて最も多くなっている。これは、寺院体裁の整備のピークがこの時期にあったことを裏付けるものと考えられるが、一般在家門徒においても寛永期を中心とするこの時期が、本尊・御文整備の近世前半でのピークでもあったようである。

ところで、一般在家においてどのような形態で本尊が安置されていたかは極めて不明瞭であり、仏壇がいつ頃から成立して来たかについてもほとんど研究されていない

い。ただ、先に引用した正福寺『門徒本尊控帳』には、元禄に入ると「持仏堂御祝」又は「御聖教持仏堂御祝」というような記事が散見される。これが何を示すか明確を欠くが、所謂仏壇の新調祝を指すものとも考えられ、この時期から在家門徒において「持仏堂」と称する仏壇が安置されはじめたようである。

(一六一四) (一六五三)

ところで宣如期(在職慶長十九)承応二)すなわち元和・寛永期は、幕府によるキリシタン禁制と新寺建立禁止による寺院の確定・把握と共に、寺請制の始動期でもあった。また西脇修氏によれば、寛永二十年(一六四三)「土民仕置覚」十七ヶ条、「田畑永代売却御仕置」四ヶ条、「鄉村御触」二十二ヶ条等が幕府より出されるが、これら一連の条令は、家族型態が複合大家族制から単婚小家族制に定着してゆく中に、農地を基礎とする封建小農民としての統制・固定化が図られてゆくことを示している、と指摘される<sup>③</sup>。このことは、「イエ」の本尊の需要が増加する要因とあながち無関係ではないと考えられる。

このように、一部数字的特徴の見られるものの中には社会的・教团的要因も考えられるが、今後さらに寺院における寺院明細帳の検討や、在家門徒宅の調査が進めばより明確な数字により、近世真宗教団の動向が把握出

来るのではなからうか。

次に、こうした在家門徒への代々に亘る御文本下付に象徴される本願寺教団の特質の一面についてふれておきたい。

### 三

さて、上来御文本の門主署名に基いて分類をこころみて来たが、こうした本願寺門主の署名は礼拝の対象物のほとんど全てにわたって裏書として記されている。こうしたことは、一体如何なる機能と意義を有しているのだろうか。

御文本における署名は、すでに実如段階で一般化しているが、あるいは聖教書写という面からすれば自明のこととせねばならない。ただこの場合、影像類の裏書も含めて門主より直接授与されたことを示すものとして大きな意味を有する。例えば、婦敬式(剃刀)によって正式に門徒になった証として法名記を授与される。これは蓮如期迄遡り得るが、近世を通じて門主の署名が入り形式的にも踏襲される。

こうした事柄についてすでに森岡清美氏は次のように指摘される。「如来像・名号・親鸞像」は本山の本尊で



もあるから、これを本山から下付されることは本山本尊の勸請を受けることに外ならない。門徒家はこの勸請を受けた時に本山の分末として成立するのであって、その基本的な構造は寺の成立と全く同一と云ってよい。……法名の授与は、法主と門徒の間に師弟関係を設定ないし確認する手つづきに外ならない。門徒はつまるところ本山の門徒であるという意識はここにその論理的基礎をもつのであり、またこれは本山と門徒家との本末関係に相即する<sup>④</sup>。」

このように、本山（門主）と門徒との間には下付物を通して師弟関係乃至は本末関係が生ずるという氏の見解については、筆者も大筋において賛意を表したい。さらにこの師弟関係においては、形態的に門主は茶華道等の家元的性格を帯びていることを提起しておきたい。

昭和五十三年以降東本願寺出版部より『真宗相伝義書』と題した五箇寺寺院に伝わる相伝文類が刊行されつつあることは周知の通りである。それにもない内容の研究や、相伝継承の機能と形態が明らかにされつつある<sup>⑤</sup>。これは蓮如以降の血縁寺院を中心に相伝家（五箇寺）が設定され、広本（教行信証）の相伝を眼目とし歴代門主に継承された。そして相伝家より新門主に伝授される場合

は「返伝」、門主より直に伝授される場合を「的伝」と称した。これは一応蓮如期にその始源が求められているが、東西分派後、内容・形式等が整備拡充されたと考ええる方がより事実に近いと思われる。そして例えば茶道界においても、茶道の印可や師資相承の証書としての「茶湯的伝」というものがあるようで、これは一般の免状や許状と異り、宗匠が後継者や限られた弟子に授ける一書であるという。千家（表）流派の大成者ともいうべき七代如心齋（一七〇五―一七五二）がその後嗣啜啄齋に授けたそれが現存するというが、それには、茶道の祖珠光、紹鷗や利休以来表千家代々の家元の名を連らねており、現在まで踏襲されている。これ以前のもは現存しておらず、利休流の千家の湯の相伝の体系を整えた如心齋が始まると考えられている<sup>⑥</sup>。そしてこのことは、東本願寺の相伝が親鸞にその淵源があり蓮如以来の相承伝授が標榜されることに近似する。

また華道においても若干性格が異なるものの、例えば池坊における『専応口伝』（大永頃成立）に代表される花伝書又は秘伝書が存する。専応（二四八三―一五四三）以降歴代において多少の改廃が重ねられ現在まで相伝が続けられているという<sup>⑦</sup>。

こうしたことから近世に入り、特に東派において相伝の形態は厳格化と秘伝化の道を辿り幕末に至る迄継承され、家元の相伝形態と相通づるものとなるが、今一つ分派後の門主にあつては自ら親鸞真蹟等の極書を記したり署名をする場合がある。殊に東派の宣如の場合に比較的良好に見られるが、西派の場合は常楽台が古筆家と類似の性格を帯びた家柄となり鑑定証を発行している。門主が自ら文物を極めることは、茶道界において千宗旦（一五七八～一六五八）あたりから道具の箱書を極めることが行われ、流祖利休以来の血脈相承者たる家元代々の署名入りのものを重視・珍重することに相応しうると考えられる。

今一つ忘れてならないのは、御文と並び、近世教団において爆発的にその数を増加させた講に対する消息には必ず門主の署名が記される。消息は門主の人格そのものとして披露拝読が行われるのであるが、集団における門主消息、個に対する御文本は、毎回それを視覚を通して実感しうる機能を有しており、同信の総帥たる門主の署名がそのまま中興蓮如・宗祖親鸞に直結することを意味するものといえよう。

### 結びにかえて

上来、三河の一部地域における御文の流布状況の調査を足がかりに、近世前半期の尾張正福寺記録と対比しつつ若干の考察を行った。調査方法や地域性等考慮しなればならない問題点も多いが、御文と本尊がおおむね同時期に授与されている点を重視するならば、近世における門徒（檀家）形成の趨勢をほぼ窺うことが出来る。もちろん宗旨人別帳などの分析によってもこうした調査はより精密となろうが、近世全般ということになれば一定の限界を免れない。

いずれにしても、調査対象の半分以上が近世のものであり、一部東西分派期以前の中世のものが在家門徒において所持伝来し、現在も尚使用されているということには驚嘆に値しよう。そしてこのようなことは、おそらく真宗教団独自のあり方として特記すべきものである。これは礼拝に関わるものほとんど全てが、本山からの下付物であるという中央回帰の志向を強く反映したものとすることが出来る。それは実質的には蓮如以降門主による署名書判を付すことが定式化したことにより、門末においてはより鄭重に扱い、保持伝来を一層円滑ならしめた

ことが要因の一つとして考えられる。

それは、門主の存在が単に「生き仏」的貴人存在であるばかりでなく、芸道における家元的存在としての形態と極めて類似した性格を保持し続けたことにも起因する。もちろん近代・現代においては、相承の在り方や門主の存在形態、門末の意識など次第に変ぼうしつつあるが、少くとも近世本願寺教団においては、血脈相承に裏打ちされつつ、信仰世界における家元——門弟・社中という擬制的家族形態がより強固に作用し、教団の存続・拡大の可能性をたかめたといえよう。

問題が不慣れな部分に及び、誤解も少なからずあろうかと思われる。諸兄のご批判を乞う次第である。また本稿作成にあたり、大谷派岡崎教区第十五組教化委員会、集計の労をとられた龍讚寺岩津忍氏に謝意を表したい。

〈注〉

- ① 『新編一宮市史』資料編六所収。  
 ② 『名古屋別院史』史料編僧侶明細帳下付物一覧表。

③ 西脇修「近世寺檀制度の成立について——幕府法令を中心にして」（『近世仏教の諸問題』所収）

④ 森岡清美『真宗教団と家制度』一六一頁。

⑤ 庄司暁憲『相伝義書』の系譜（前編）（『同朋学園仏教文化研究所紀要第七・八合併号』、同『相伝義書』の巻物）（同第九号）、柴田秀昭「相伝教学の歴史的経緯について——特に蓮淳・蓮芸の流れを中心として——」（『教化研究第九四号』）

⑥ 久田宗也「如心齋のころ」（『茶道雑誌昭和六三年十月号』）参照。

⑦ 西村勉「専心口伝」（いけばな芸術全集二『いけばなの成立』所収）

⑧ 貝塚市願泉寺旧蔵親鸞真蹟『皇太子聖徳奉讚』第六十一・二首末尾に教如花押、金沢市専光寺・福井浄勝寺各蔵同願偈文に宣如の極書と花押が認められるという（小山正文「親鸞見写の廟願偈」——真宗研究第三十四輯——参照）。又安城市本証寺蔵『教行信証』延書本零本末尾に宣如の署名が見られる。

⑨ その意味では、現今の「真宗本願」印の御文本は蔵版を示すものと考えられ、従前とは性格が異なるものといえる。

## 僧伽の実践としての教学

### ——私の出発点——

私は今回真宗興隆という課題をふまえて僧伽の実践としての教学を問題にし、同時に現実教団の教学に対しての徹底的な批判として成立する僧伽教学の可能性について少し論じてみます。

つまり、真宗興隆という課題をふまえて僧伽の実践としての教学を問題にする時、真宗興隆に全然成っていない教団と教学の現実から出発することは一番大事な点であると言わざるをえない。それは教団の社会的、歴史的な実践と教学の論理的、思想的な欠落を同時に問題にすることである。教学の主体なる僧伽は、現実教団の問題性をふまえて、釈迦、諸仏

### ジョアキン・モンテイロ

の説法を聞思することによって教学の徹底した思想批判を展開する共同体として成り立つ。その意味では僧伽の実践としての教学は教団の現実的課題性から出発する厳密な思想批判の展開を意味することである。

### ——歴史的視点に立つ現実的課題性——

私が現実的課題性と言う表現を使う時は、教学が本質的、必然的に持っている政治性と社会性ということを意味しています。

教学が社会の中で一つの立場を代表して、人々の生き方と考え方に一つの影響を与える限り、間違いなく政治的、社会

的な性格を持っています。

その意味では教学の政治性、社会性の有無を問題にすることよりも教学が既に持っている政治性と社会性の質と内容を問題にすべきであると思います。

つまり、現実を肯定して、支配、差別を積極的に生産する政治性、社会性を選ぶのか、現実を批判して反支配、反差別の立場に立つ政治性、社会性を選ぶのか、これが本当の意味で教学の持っている唯一の選びであると思います。

そういう視点に立って教学の歴史を見ると、江戸時代から今に至るまで宿業論を以って部落差別を積極的に生産してきた封建教学にしても、近代に成ってから戦争に積極的に協力して来た近代教学にしても、政治性、社会性を欠落しているということよりも人間を支配する、差別する、非人間化する様な非常に強烈な政治性、社会性を持ったという方が的確である。

その意味では曾我量深、金子大栄氏に代表される近代教学にしても近代性あるいは社会性を欠落していたということよ

り、近代天皇制ファシズム教学として非常に強烈な社会性を持っていたことは間違いない。

そういう問題性をふまえ、曾我、金子両氏の教学の厳密な意味での思想的な克服の営みが展開するまでは、今の時代で要求している教学が成立するはずがないと思えます。

——信心の智慧信慧の立場に  
立つ真偽勘決の教学批判教学  
の形成——

私は僧伽の実践としての批判教学へ『教行信証』の真実信心―信慧に基づいた真偽勘決の思想であると思えます。

つまり釈迦、諸仏の説法を聞思することによって成立する智慧―諸法を正しく分別判断する働きを以って真偽をはつきり区別する思想である。

その中から『教行信証』における真偽の定義としては

A ——真 真というの如来出世の大事を明らかにした唯一の經典なる『大無量寿経』における釈尊の説法とその歴

史的展開なる諸仏の説法を聞思することによって成立する諸法を批判的に、厳密的に分別、判断する信心の智慧、信慧として定義しています。

B ——仮 仮というのは仏教の仮面を以って、仏の言葉を盗む外道として定義します。

支配、差別を生産する働きを持つイデオロギーとして仏の言葉を盗む外道として定義します。

C ——偽 偽というのは他教としての外道。仏の言葉以外の表現を取った外道として定義します。

この視点に立つてみると、真とは批判

### 親鸞の仏教史観

今回の発表テーマは私自身の今後の研究課題として主題としてみたいことの指標として臆気ながらの輪郭をつけるために設定したものである。題名自体はすで

の原理なる真実信心、信心の智慧として対解し、仮と偽を思想批判の対象として理解します。

僧伽の実践としての教学は教団の歴史的、具体的な課題性から出発し、信慧の立場に立った、仮偽なる支配、差別イデオロギーに対しての一つの厳密な思想批判の営みである。

その処からみると教学の実践主体なる僧伽の精神は『歎異抄』に立つ歎異の精神でもなければ、『改邪鈔』に立っている改邪の精神でもない。

『教行信証』の真偽勘決の精神に立っている僧伽に他はない。

安 藤 文 雄

に曾我量深師が還暦記念講演で発表されたものであり、その後の真宗教学で大切な位置を占める主題であるが、今その講演の内容について全体的に触れることは

差し控えたい。私としてはそのことを問題提起的に、課題的に受け止めることで、『教行信証』を読んでいく上での大切な視点として頂戴したい。ただ特に講演の始めに言われている次の言葉に注目してほしい。

此信順と疑謗と云ふのは何か知らぬけれども、そこに反対して而も其二つが必然的に關係を有つて居ると云ふこと、凡そ信順のない所に疑謗は起こらず、疑謗の声のない所に生命ある信順はない。勿論疑謗する人には同時に信順は出来ない、現に信順した時に疑謗は己に止む。……まあ言つて見れば吾等の真実浄土の歴史と云ふものは、所謂信順と疑謗との常恒不断の戦の歴史であつた。真実浄土の歴史は唯の信順の連続ではないに、信順と疑謗とが不断に相争ふ所に、浄土莊嚴の聖業の無尽の展開がある。さう云ふ具合に観られるのが親鸞の仏教史観、詰り親鸞は仏教史をさう云ふ具合に観て居らるゝのでなからうか、是れ即ち浄土真宗の

立教開宗でなからうか、かう云ふ具合に私は思ふのであります。(昭和一〇年、文栄堂発行本、一二頁)

この言葉は親鸞が法然門下において具体的に体験した専修念仏弾圧を想起させる。また曇鸞、道綽、善導に散見するようにならざるに、疑難においてこそ浄土教が伝承されてきたことが思われる。それはたんなる教理上の齟齬ということではなくて、むしろ仏教観そのものにかかわる質の問題があることを意味している。このことは同時に親鸞の『教行信証』撰述に当たつての重要な課題でもあらう。

私自身が今まで一貫してテーマにしてきたことは教判論であるが、その中で法然が浄土宗を独立させたことの意味を親鸞がどのように受け止め明らかにしたのかということを常に念頭においてきた。聖浄二門判から二双四重へと発展的に展開させたということで親鸞の教判論は結論付けられるところであるが、私は基本的に浄土真宗の教判はその表現はどうであれ、聖浄二門に決すると考える(浄土真宗の教判という言い方自体は、すでに

矛盾するのであるが、正確には浄土真宗の教判の確かめとして親鸞は真宗と宣説したということになる)。すなわち浄土宗が独立したということが決定的なことなのであって、このことは『教行信証』の全体が「竊かに以みれば、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」と結論されてくることに明らかである。

「浄土真宗は親鸞の仏教史観である、親鸞の体験せられた新しき仏教史観であつたのである」という曾我量深師が『教行信証』を拜読して感得されたことは、一つの重大な問題提起である。それは「真宗」がどのように伝承されたかということであり、またその伝承が我々に何を開示しているのかということである。

『教行信証』全体の標榜が「大無量寿經 真実之教浄土真宗」と掲げられるように、それは決定的な仏教観の提示であり、そこに仏教史観ということが見通されるのである。すなわち仏教ということも、たんに「積尊が正覚を取つた」ということのみでは成立しない。確かに積尊の出世を待たず

とも真理は不増不減のことであるという性格の事柄である。しかし教主世尊、仏弟子、僧伽という具体性を抜きにすれば、そのことも抽象的な理念として空文化するのである。その普遍性は、仏教という言葉が文字通り語っているように、そのことが教えとして説かれ、聞かれ、仏弟子に自証されていくことにおいて証明されるのである。

明治以降のヨーロッパの文献研究を方法論とした仏教研究によって、仏教の観点が原始経典に還る形で見直された。仏教を一つの思想の展開史として編年史的に見るかぎり、そのことは当然の結論であるが、そのことをもって仏教が明らかになったというわけにはいかない。経典成立、経典流伝の段階で様々の要素が、混じり込み入り乱れてきたとしても、インド・中国・日本で仏教が大乗仏教として伝承されたことを基本的に見定める必要がある。根本仏教というなら、たんにゴータマ・シッダルタという一個人の思想という限定性に仏教を見るのではなく、仏陀に値遇することの願いにおいて

明らかにされてきた仏教を問題とすべきなのではなからうか。確かにそこには積尊を理想化し偶像化してしまったという意味において、仏教は人間の知性に反しない哲学的思想であるといった立場からは、曖昧な神秘思想に墮落しているという批判が為されそうである。しかしはたしてそうなのだろうか。功罪両面を含みながら、仏弟子の伝承をほかにして仏教の存在をどこに見ていけばいいのだろうか。積尊を偶像化することの過ちは、積尊を偶像化せずにおれない仏弟子の求道の確かめにおいてこそ課題となり得るのである。すなわち積尊滅後の時を、積尊

の教えによって生きる仏弟子に、積尊を仏陀たらしめた法が根本的に問われていたのである。積尊に先立って仏教があったということは、時間の前後の問題ではなくて、仏弟子が誕生したということからの自ずからの結論なのである。

『教行信証』を読むについて、積尊出世（真実教開顕）と積尊入滅（末法史観）の呼応の元到大乗仏教を根本的に明らかになしよとすると、この視点が可能であり、またそのことの重要な位置付けも必要ではないかと思われる。今回の発表はそのような視点からの一つの試みである。

## おのずからなる念仏にみずから生きる人々の教団

わが宗門は宗祖聖人の真影を帰依処として、教法を聞信し、教法に生きる同朋

### 蓮 寺 諦 成

の力によって保持されてきた。これは又積尊の僧伽のいのちと伝統をになつて現

代社会に対する責任を自覚する念仏の信仰共同体である。更に在家教団として「同一に念仏して別の道なき故に、遠く通ずるにそれ四海の内皆兄弟となす也」という同朋教団である。従って念仏の教法を聞き開き、その自覚を生活に生かし、もって健全な社会の形成に寄与するため同朋会運動が展開され、何年もそれにたずさわっているが、容易に目標に達し得ない。従ってアプローチの方法を考えなおさなければならぬ。ある音楽家は、「全く知らなかったものを知る、見るということ、妙な感じがするもので、ぼくはその度に、尻と背中の間がゾクゾクする。日本を出てから帰るまでの二年間、何度もゾクゾクにあった。」と言う。門徒会研修の折も、居眠りしていて、もうこの研修には出席しないと言うのと随分の差がある。

年数で考えがちだが、無量寿は年数を超えるということ、五十年、百年等と対立するものではない。自然科学では生命の特性として、

- 1 その最小単位は細胞であること
- 2 自己増殖できること
- 3 自己維持の機能をもつこと
- 4 進化機能の保持があげられる

しかしこのような分析的、論理主義の自然科学の立場では、病い、老い、死に対する不安は解決できない。生命は単なる思弁を超えている。死が迫っている人程自分の生命を思わない者は居ない。肺癌末期の老僧は、今は長年おぼえた教学は皆忘れ、ただ念仏してという教えだけが頼りであると言われるのは、生命が思弁を超えているという証であろう。すなわち生命は老・病・死の不安の中で受動的、直観的に体認されるものである。さてはかない生命を思うものは、皆無量寿を思う。これに関連して京都大学医学部木村敏教授は、「生命とは、個々の生命物質より以上のものであるだけでなく、そこに示される生命現象より以上のもので

もある。生命そのものは、物質や現象のように形をもたず、個別的な認識の対象にならない。それはいわば、個々の生きものやその「生命」のなかに含まれながら、しかもそれらを超えている「生命一般」としか言いようのないものである。この地球上には、生命一般の根拠とでも言うべきものがあって、われわれ一人ひとりが生きていくということは、われわれの存在が行為的および感覚的にこの生命一般の根拠とのつながりを維持しているということである。」と述べている。勿論この根拠関係は原因結果というような関係ではなく、われわれの主体性をいうものである。すなわちこの根拠からの発出の運動が行者のはからいによって曲げられることなく自由自在にそのままあらしめられるのである。

宗祖聖人の自然法爾章は、「獲得名号自然法爾」の講釈だと言われる。自然科学では自然界というように、自己の内面性に対立し外的なものと考えられているが、仏教では「じねん」と読み、自然さを意味し、おのずからそのようにあるこ



と、あるがまを意味する。また自己の主体性を「みずから」と言いひ、自己も自然も同一の「自」の現象態として、生命一般の根拠への共属性を認めている。さらにみずからの「身」なしに私達は生きることはできない。しかもわが身はこの世にただ一つしかなく、他と交換できない単独者としておのずからなる生命一般の根拠に関わると共に、他方では外的世界と関わって、同朋（人と人との間）の間で一期一会の人生をおくるのである。つまり行者のはからいを超えた、無上仏にならしめんとする御ちかひによって、南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへんとはからはせたまひたるおのずからなる根源的自然性が、身の水門を通して「身ずから」の個別性へと流れ出すのを、名号を獲得することは自然法爾なりと言われるのである。

さてみずからすなわち主体性は他者との出あいによって成立する。ここに同朋教団の重要な意義がある。木村敏教授の合奏の構造論は同朋教団のあり方を考えるのに大変重要な意味を持っていると思

うので紹介しよう。「合奏の各メンバーがすべて望みうるかぎりのすぐれた技術と芸術性を備えていて、しかも各演奏者間に優劣が全くないという理想的な場合を考えてみる。ここでは正確さは勿論相手の演奏に合わせようとする努力すら意識的に求められていない。一人ひとりの演奏者が各自のパートの演奏を、純粋に自発的で主体的なノエシス的ノエマ的創造行為として、なんの外部的規準にも拘束されずに遂行している。各自がいわば自分勝手な演奏をしていて、しかもその結果としてごく自然にまとまった合奏が成立した場合、それは聴衆にとっても各演奏者にとってもこの上ない芸術的感動

## 眞の解放

研究発表と言うようなものではなく、この場をかりて切羽つまった私の思いを申し上げ御教示をえたいと思うことです。

を生み出す出来事となるだろう。しかしかかる合奏がそれほどいつも望みえないのは当然である。とはいえわれわれが経験しうる通常の合奏においても、少なくとも瞬間的にはこのような理想的な合奏が実現しうるとみなしてよい。勿論聴衆も熱気にあふれ演奏にのつてくるのが演奏に大きな影響を与える。」

このような演奏にあつては、要は自然に、力を抜け抜け抜け、頭の力も体の力も手の力も抜けということであるという。演奏家、指揮者ともにはからひをすて、音楽のテーマの自然のままに従えというのであろう。念仏成仏自然なりという宗門に示唆する所大である。

## 草間文秀

同和問題に関連しての派内の言論についてありますが、「宗門のこれまでの信心の教学・教化は、己れの幸福と心に

だけ目を向けさせてきた。個人的救済の宗教から一歩も出ていない。二〇数年来の同朋会運動も時代社会に足が着いておらず、人間とはという問題、すなわち人と人との関係性を生きる社会性を欠落しており、これでは教団が現代社会に存立する意義を失ってしまう」とか「大乘至極の真宗を開顕された聖人の教えは、単に個人の苦悶でしかない救いごとの証顯ではない。旧体制の理不尽さに呪縛しつづける教学ではなく、人間解放の教学を」と言われる。そうすると私のこれまでの開法や学習が一切否定されるのかという大きな疑問が湧いてきます。

確かに尤もだと思ふところもありますし、封建体制に組みこまれて権力の手先となり、自らも同じ体制教団となったこと、そして会通の教学に終止したり、真俗二諦の相依相成論を以て体制の御用教学と教化に陥ったこと、日本の軍国主義化に伴う皇国史観に追隨し皇民化への御用教学に堕したこと、また誤ったアキラメ主義的宿業論を説き、恐慌下に喘ぐ民衆や封建遺制の柵に呻吟する人々の声が

聞こえず、抑圧する側になつたようなこと等々今こそ明らかにし、大いなる憐愍を以て聖人の教えの本来に還らなければならぬと思ひます。自分の心だけで喜んでたり満足している同行も多いことでありませう。然し私には要約して次のような疑問が渦巻くのです。

- (1) 信心とは言われるような個人的なものか

至心に回向したまう本願力回向の信心である。個人の苦悩の救いごととか、個人の喜びや満足の心等と矮小化し私物化することはゆるぎない筈である。私の利害やよしあし等の分別にしか生きられない日頃の自分を、挙げて罪悪深重・常没常流転と信知せしめられたことと一枚な聞其名号信心歓喜の信心である。だから「心はずでに如来とひとし」と仰せられ、願作仏の心であり同時に度衆生の心であると仰せられる。法のはたらきとして、時代や制度、また国境を超えて真の獲信者である好人・上々人が生まれてきた筈である。個人的と言いつつは私物化をゆるぎない法の冒瀆では

なからうか。

- (2) 時代社会に足がついていなかったか

確かにそれぞれの時代や制度、それぞれの社会の問題に一々対応して発言したり行動しなかった。然し本来時代社会の中にまみれ、それを一身に背負った実存としての人間の苦悩を出発点とするのが仏教である。現象的な時代や制度をこえて、それを根底的にとらえて答えようとするものであった。すなわち火宅無常の世であると言ひ三界流転と言ふ。そして一切皆苦と言ふのである。決して觀念からの言葉ではない。五濁の世と言ひ、五濁増のしるしには、云々と言はわる聖人の言葉などは、生まな社会をしっかりと見据え、身を以て問題とされているものと言はなければならない。

目の前の社会の問題に対して、その解決のために実践し努力する事は大切でありませう。そのための試行錯誤をしないでいられないのが人間でせう。然しそうした政策や手当には畢竟して絶対の答えは無い筈であり、そこに宗教があるので

せう。つまり宗教の役割は、個々の問題に対する具体策ではなく、問題に対する根底的な答えを与えようとするものではありませんか御消息集（広本9通P七五七）の「……領家地頭・名主の御はからいでも云々」の文等大いに参考にすべきではないか。

### (3) 解放とは

人間解放の教学と云はれるがその解放とは何か少しもはっきりしない。教区において、また中央での研修会において質問しても答えが返ってこない。具体的象徴的には、いわゆる部落の方々のような生き方、すなわち、あまりにもみじめで不合理な生活、人間としての基本権である自由、平等を剝奪している体制のくびき、封建遺制のしがらみから解放することでしょう、或る先生も部落解放をちとり、人間として具体的に充足せしめるものでなくては人間解放の仏教とは言えないと言はれる。それも誠に大切なことでしょうが体制からの解放が眞の解放でしょうか、どんなに立派な体制、どんなに美事な民主々義体制でも、政治のある

ところには「力」の対立があり、解放されていけないと思う立場の人が必ずある。

自由と平等とは本来矛盾対立するものであり、平等を主とする東側と自由を主とする西側の対立、またそれぞれに人種や民族や宗教上の紛争騒乱が断えません。また好き嫌いと言う感情的なものを本性としてもつ限り、理性理屈を超えて差別はどこまでもある。絶対の自由・平等の世界、眞に皆なが共生しうる社会はこの現実にはありえないのではないか、畢竟三界は虚偽・輪転無窮と言はれる。そこに故我願生と勝遇三界道の浄土を願う。念仏申すことにおいて心を浄土に居することをにおいて眞の解放はない。念仏申し合うところに、はじめて差別のまま、対立のままにそれを超越して一味願海の人となる。

### (4) 念仏道は突進道か

人間性の原理に覚醒し人類最高の完成に向かつて突進すると言はれていることにつき或る先生は、人類最高の完成とは成仏であり、それに向かつて突進するのが往生であると言はれる。「つんば棧敷」

とか「あきめくら」とか「片手おち」といったような差別発言をしてきたかも知れないし、いつするかも知れない私である。突進などとても出来ません。また差別的言動が今後無いように鍛えてゆかねばとか、克服してゆかねばと仰しやる先生もおられますが、念仏道は克服とか鍛えるとか突進するとかの道でしょうか、私はただ懺悔し仏恩讃嘆するしかない。

例の曾我先生の「異なるを歎く」の文中にも「政治は虚仮である……浄土真宗のおみのりを、特に機の深信を明らかにすればよい。それより外に何も無いと思いません」とあります。念仏道は懺悔道であり讃嘆道ではないか。此土に浄土を建立するような、共生しうる社会を突進してつくるのは聖道門の道ではないか。難民間題や人種差別の問題等々にはどう突進するのか。

## 真宗興隆の起縁と宗祖の関東下向のご趣旨

藤 谷 一 海

浄土真宗は何時何処で誰に依って開かれたかと申しますと、宗祖七六歳の御時お認めになったと言われる高僧和讃の終わり源空和讃には、

智慧光のちからより

本師源空あらはれて

浄土真宗をひらぎつつ

選択本願のべびまふ

とありますし、また『教行信証』の終りには、『選択集』ご付属の事を叙べて

「建仁辛酉の曆、雑行を棄てて本願に帰し、元久乙の丑の歳恩恕を蒙って選択を書く。乃至しかるに既に製作を書写し真影を凶画す。是れ専念正業の徳なり、是れ決定往生の微なり、仍って悲喜の涙を抑えて由来の縁を註。」と。

是の如く宗祖が悲喜の血涙に咽んでお

頂きなされたものは、単に形の上だけのものではなく、御師法然聖人が魂込めてお頂きなされた浄土真宗を、そっくりそのまま受け継いで宗祖がお戴きなされたわけであります。やがてこの教えが諸国の隅々まで伝はらんとするや、世は承元の法難、念仏停止のご法度のもとに、師弟子供々ご流罪の身として恩師は土佐に、宗祖は越後に遷されられました。宗祖としては、この血涙を抑えてお頂きなされた浄土真宗選択本願の事に就いてはご流罪に在っても、一時も忘れ給う事なく、やがてご赦免の暁には、一日も早く恩師聖人の御前に、聖人から賜った選択集の中にももる本願念仏のお領解を申し述べて直接にお聞き取り願ひたかったに相違ないのであります。如何にせん恩師聖人は、御赦免の後京都へお帰りに

なるや何分御老体の御身に、長の御流罪のお疲れの事とて、間もなく御遷化なされたとの悲報に、如何許り宗祖はお嘆きなされたか拝察に余りあるのであります。この上は上京しても何にかはせんと、且くその地に留まってその地の人々に、易行念仏弘願他力のお謂われを説き弘めて居られました事なれども、何としてでも宗祖のおん胸に溢るる弘願他力のお念仏浄土真宗を教行信証に書き述べて末世億々の衆生に書き遺し伝へんと、宗祖は関東下向を思い立たれた事であると思ひます。赤松俊秀氏の『親鸞』に依ると、宗祖は建保二年（一一二四）に妻子と共に遠く常陸国を目ざして出発し、途中下野と上野の境なる佐貫を経て（惠信尼文書）常陸の笠間郡稲田の庄に落ち着かれたとありますが、それに就いては、当時幕府のご家人であった宇津宮頼綱は、北条時政の娘を妻ととり、同じく時政の娘政子を妻った頼綱とは義兄弟の仲であり、その頼綱は地もと宇津宮からこの地方にかけての名門であり、殊にその勢力があったといわれる。又この頼綱は早くから

法然上人の念仏の教えに、帰依し、晩年には上人の門弟にもなった人の様である。頼綱はこの様に専修念仏に關係が深かったが、笠間郡を直接に領したのは、その弟の塩谷朝業ともちであつて、その本拠は下野国塩谷郡（栃木県塩谷郷）であつて、彼は將軍実朝の信任深く將軍の晴の外出にはよく随行した（吾妻鏡）と云われる。朝業は実朝の死後出家して信生法師といつたが、その後笠間を領したのは二男の笠間時朝であつたのであります。

宗祖がここ笠間に落ち着かれたのは以上の様な因縁があつての事と窺はれる事である。これより先、頼朝が鎌倉に幕府を開いてより、天下の政治の首府としてあらゆる万機はここに集まりつゝあつた事と又、学問教育学校書籍、之を蔵する文庫等、あらゆるものが集中され、従つてかの唐本は一切経、続いて宋本は一切経、道教の儒書、孝経等に至るまで購入され、従つてその初期には足利学校、又中期には北条実時に依つてその領地金沢の称名寺に金沢文庫が創立され、それに統いて上記購入書籍の校合の事も時々行

はれ、当時関東に在つた宗祖も之に招かれ給ひた事が覚如上人の『口伝鈔』には見えているが、事の実否は別として、それらの事を機縁として、宗祖は時々鎌倉に参内して、かの教行信証の創作に動されたものに相違ないのであります。又これには上記鎌倉ご家人の宇津の宮頼綱などの斡旋もあつた事とも考えられます。何分一介の流人として宗祖が道中携へられた一個の笈の中には僅かに三部経と七祖の疏积文の一部に過ぎなかつたのではないかと想像されるのに、今完成された御本書を拜見すれば斯くも莫大な経积文書き入れ書写されたのに、只管恐縮するのみである。勿論ご上京後更に書き加へられたる個所も多々ある事も存じてはいるものの。

私はこの六巻に亘つて、その各冊に於ける、その経积文の名を書き挙げて見たのであります。ここにはその余りに繁雑に亘り、その煩しさを避けて、各巻を通じて何度となく引用されている経文名・疏积文名を一通り列挙する事に止めようと思ひます。

御本書引用の経文名

仏説大無量寿経 上・下

仏説觀無量寿経

仏説阿弥陀経

平等覺経

悲華経

北本涅槃経

称讚浄土経

大阿弥陀経

具ニハ 阿弥陀三那三  
仏薩棲仏檀過度人道経

涅槃経 具ニハ 大般涅槃経

新無量寿觀経

不空絹索神变真言経

如来会

真言経

般舟三昧経

大集経

日藏経

大方等大集月藏経

月藏経提頭頼吒天王護持品

晋訳華嚴経

唐訳華嚴経

首楞嚴経

十往生経

灌頂経

新訳十輪経

本行集経

福德三昧経

梵網経

本願薬師経

御本書引用の疏积文名

馬鳴 起信論

龍樹 智度論、十住毘婆娑論

天親 浄土論

曇鸞 浄土論註、讃阿弥陀仏偈

道綽 安楽集

善導 往生礼讃、観念法門、般舟讃、観

経序分義、玄義分、散善義、定善

義、一心義意、私积帰命积、発願

回向积、法事讃

法照の称讃浄土経に依りて、五会讃

円照 貞元新定釈教目録

慈照 般舟三昧経に依りて

宗曉 楽邦文類

智顛 法界次第

憬興 述文贊

慶文 (書名不明)

元照 阿弥陀経義疏

甲欽 超玄記  
源信 往生要集

源空 選択集  
等

### 眞宗教学の新生命 同朋会運動に画竜点睛

(別名) 宗門平常化の提言

芳 原 政 範

緒言 先に北友青島別院在任時に中国  
湛山寺総代尹 援一氏(東大出身市公署  
文教局長)との親鸞聖人の宗教談論が拙  
老の佛性論探究の緒となり終戦引揚げ、  
教区布教団副団長昭和二十五年に総会所  
教導拜命。宗祖七百回御遠忌前年秋季彼  
岸会親教に現代相応の衆生本有仏性の教  
示は研究に意を強め昭和四七年、第七回  
総会所教導研修会に「大信心と仏性につ  
いて」の題で所信発表、同六一年度眞宗  
教学大会に米寿を記念に今次の永年の宗  
門混迷を三点にまとめ底流を探って発表  
し、更に翌六二年三月入院加療軽症を幸  
いに五月一〇日小冊子を作成し、先ず松

原祐善先生に御批判を願ひ六月古賀宗務  
総長嶺藤教研所長の岡先生と内事部安居  
院憲美師に門首台下に御閲読と拙老に御  
面接を懇願、幸いに一〇月八日午後一時  
内事にて御慈愛あふれる御尊顔を拝した  
感激御親教の仏性御教示の御礼言上を申  
しあげる。本年教導歴滿三十年以上而も  
老齡滿九十退任を決意して最後に訴えま  
す。  
本論 従来の眞宗学は信心為本を宗是  
として仏性無視の感あるも御本書行巻の  
一乘海信巻の至心信業逆誘撰取の諸積及  
び眞仏土巻結積等には涅槃経の一切衆生  
悉有仏性を引用、是宗祖は衆生本有仏性

に立って如来の救済を教説され、総序の文には「円融至徳嘉号転悪成徳正智……権化仁斉救済苦惱群萌」とありこの解明から今次の宗門混迷を無碍の大悲が宗祖の後裔の内事御一門を阿闍世の悪役に扮し演出したもう大悲劇と觀察してその底流を見極めて一大発見をしたのである。

一は宗祖七百回御遠忌の勝縁 前年秋季彼岸会親教に現時機相應の仏性の教示は御遠忌後の新布教方針の指示かと受取り投げ込まれた一粒の粟と見た。翌年の同朋会発足は従来の一家の宗教から個の自覚」は立教開宗の原点復帰の運動と見、先づ形態面での「生き仏様から」同朋教団一門の表象首・門首に降下は累次の財産問題を契機に制定した宗憲の決定で全く法主の捨身の大功の成果と見るべく同朋会は誤まれ宗門更生の火つけ役である。

二は宗門離脱声明の発表 清沢満之浩々洞精神主義真人社の彼等改革派と教義信仰の相違を理由にしたが嶺藤宗務当局は財産処理の逃げ口実と見て法主及び明照院連枝等を背任横領で告訴す。檢察当局は紛争の原点は教義信仰の対立とし財

産問題は独立資金獲得の手段として起訴猶予不起訴の決定をなす。然しこれに追従して離脱した少数寺院住職等は「法主を守る」というて翌年本山報恩講の大混乱を惹起したが、逆縁となり五十五年報恩講の当初京都簡裁にて一応の和平成立した。本声明は表面は高倉浩々洞の二教の封立の感あるも実は宗門の起死回生の法となり生命の新教学の提唱となる。

宗教には如何なる時処によるも不変の信仰と時機に相應して必然に変更する教学の両面性から推して徳川封建制下の高倉教学が明治新政により浩々洞教学に移行し第二次世界戦争終結の後世相は急変人間尊重の民主自由により平和平等・自由幸福の社会建設に総力を挙げている。聖道門の此土入証に等いが真実の表現は我が念仏成仏の一途あるのみである。これ開申事件での発火で燃上がったのである。

三、研修道場建設に關連 研修道場は宗門人材養成の機関用地の確保に宝物蔵の移転により生じた事態先づ蔵内の御本

書の喪失は従来の仏性無視の教学、門首の手許は御親教の仏性の教示、博物館に委託は我派の御本書は国宝という人間の志願達成は御本書の教説による外なく如何に宗宝といえ私にすべからず国の宝として全人類救済に躍動すべきである。御絵伝の紛失は本願為宗阿弥陀堂は奥の院、名号为体は願成就の大師堂真宗本廟は伝道の道場、如来の教法を自信教人信の処に宗祖まします。本山本願寺の住職と真宗本廟の留守職は門首が当って宗本一体が実現そこに御伝鈔の還元がある。

特に明記したいのは本混迷の最中に嶺藤総長による真宗相伝義書の発刊第五卷「略文私考」に他力の救済を衆生煩惱心中の如来蔵の開発と教説されている。

曾我量深集下「正定聚に住す」に一切衆生悉有仏性を前提しなければ他力の救済は成立せないとあり越前鷲音会の「信心仏性」にどんな邪見を起こそうと墮落しようともお前には必ず助かるこれは私共が仏様に信ぜられてからで私共に信心の元仏性が内在するからだといわれる。大殺涅槃繫経の「この仏を信ずる心は人々

の心の底に横っている仏性のあらわれである」というに一致する。曾我先生は逸早く仏性に着眼され松原祐善先生は教研所長のとき拙老に「悉有仏性の一乗教がいかなる悪人逆誘闡提をも救う誓願一仏乗を以て現実に答えられたものである」と書き下され広瀬 泉先生は聞光第十五号に「悪人成仏―親鸞の仏性観」という具体的に念仏成仏という形で明らかされていると説く。三先生は前大谷大学長浩々洞教学の学頭でもある。門首の教示する仏性を持って来れば宗祖・蓮師・門首と曾我・松原・広瀬と信仰樹立の基盤が一致し同一念佛無別道故と彼等改革派の教義の対立も解消して宗門平常化が成立する。

同朋会運動発足二十八年何か低迷の感あるは中国の画竜点睛の故事でもないが本運動に睛が欠如するからではないか。されば本会の眼球その推進拠点に衆生本有仏性・人間の根源の問題を注入すれば必ずその真価が発揮しましょう。特に昭和五十七年末宗祖御命日に全国末寺住職宛の親書に「一昨日秋の改革派要人と

結んだ和解は宗門の生命たる教義信仰上の諸問題は後の話し合いに委ねる」とあるが同学会と総会所・同朋会の教学教化の先生方の委員会結成を本会幹事先生に

## 法蔵菩薩物語の思想史的背景

「阿弥陀仏とは一体誰であり、何であるのか。阿弥陀仏が人格でないとするれば、法蔵菩薩の立てた誓願はどのように考えたらよいのか。法蔵菩薩の兆載永劫の修行により、願行成就し、阿弥陀仏となったという極めて神話的な考えを理解することは非常に困難である。しかも、この問題に直接答える英文の書物は存在しない。」

先般、「親鸞と現代」と題する龍谷大学創立三百五十周年記念国際シンポジウムが開催され、そこで、キリスト教神学者ゴードン・D・カウフマン教授（ハーバード大学）は真宗に対してこのような疑

お願い申し遅延ながら門首台下の御真意を拝聴し宗門の一日も早くその正常化を歎願して最後の御訴えを申し上げる。

## 吉 元 信 行

（問点を投げかけた）(Gordon D. Kaufman, "Religious Diversity and Religious Truth", 龍谷大学創立三百五十周年記念国際シンポジウム『親鸞と現代―国際化と世界宗教対話―』資料〈龍谷大学、一九八九年九月一日〜四四―四五頁〉)。

この法蔵菩薩の物語は所依の經典である『大無量寿経』の主題であり、真宗における救済の核心であるはずである。しかも、仏教ではこの物語はたいへん分かりやすい説話として語り継がれ、真宗人にとっては当然のこととして受け取られてきた。そこにこのような素朴な疑問が投げかけられたことは極めて示唆的である。



それでは、何故『大無量寿経』では、その冒頭にこの法蔵菩薩の物語が説かれなければならなかったのか。本発表では、今一度この物語の原点に立ち帰って、その男史的背景と意義を振り返ってみることにしたい。

周知の如く、『大無量寿経』では、阿難に光顔巍巍としている理由を聞かれた世尊が、待ってましたとばかりに、次のような久遠の過去世の物語を説き始める。

その昔、数えることのできないほどの劫の昔に錠光如来という仏が世に出られ、無量の衆生を救った。この仏の以前に（漢訳では「次」となっている）光遠・月光……というように遡って、五三人前に世自在王如来と称する仏が在世した。このとき、ある国王がこの仏の説法を聞き、道意を起こして出家し法蔵という沙門となった。この法蔵比丘は世自在王仏の教示により、五劫に思惟して、一切に越え優れた浄土を建立せんとして、四八もの（梵本では四七）願を立てた（このため法蔵菩薩と称せられる）。このとき空中より自然の音楽が「決定して必ず無上覚

を成ぜん」と讃嘆した。菩薩は無限の長時にわたって無量の徳行を円満した結果、願行成就して阿弥陀仏となり、西方十万億土の彼方に安樂世界を建立された（大正一一、二六六―二六九c、Svvy. pp. 5-6）。

ここで、「錠光如来」とは、その原語（Dīpankara）からして、原始仏典において最古の過去仏として説かれる「燃燈仏」のことであることがわかる。燃燈仏は仏典において単独に説かれることもあるが、一般に南伝仏教では過去二十四仏、北伝では過去十五仏のそれぞれ第一仏に位置する。これら過去仏の中でも、ことに燃燈仏は、南北両伝においてポピュラーな仏として知られ、仏伝における積尊の前生物語を素材として、さまざまな燃燈仏にまつわる物語が形成されていった。それらの物語に共通するところはおよそ次のようなところである。

ある若者が燃燈仏の通る道がぬかるみであったので、自らの体を敷いて、燃燈仏のような仏になりたいという願い（請願）を起こし、仏に供養した。燃燈仏は

彼に将来必ず仏になるといふ授記を与えた。

先ほどの法蔵菩薩の物語は、明らかにこの燃燈仏授記の物語を素材としていることがわかる。しかも、燃燈仏を始めとする過去仏の系譜の延長線上にこの物語を設定しているのである。このことはいかなる意味を持つのであろうか。

このような観点から、本発表では原始仏教における過去仏の系譜の起源と形成過程を吟味し、その延長線上における法蔵菩薩物語の位置づけを明らかにすることを試みた。このような点検作業の中で、まず、資料の上では過去仏思想の中に取り込まれている燃燈仏授記の物語と原始仏典における賢劫四仏や過去七仏とは起源を異にするという点に注目した。すなわち、賢劫四仏や過去七仏は、過去の聖者達である。「古仙人」を辟支仏として信仰する非アーリアンの種族社会を背景としたインド的な土壌に成立した。これに対して、燃燈仏は先学の研究によると、イランの古代宗教やさらに西方の文化の影響を多分に受けて成立したとされてい

る。そして、授記の思想は、古代ギリシアの神託や予言の考えに影響を受けていると考えられる。何故なら、燃燈仏の成立した時代と地域は、かつてエジプトのアメンの神殿に参拝し、神の子の神託を受けてベルシアを経てインド近くに遠征してきたアレクサンダー大王の時代・経路と軌を一にしているからである。

ところが、この起源を異にする両思潮は、仏教の伝播の過程において見事に融合することになる。しかも、原始仏教において過去仏思想の当然の帰結として成立したであろう未来仏の思想は、同様に西方の神を取り込んで弥勒という菩薩と兜率往生の思想を生み出した。

こうしてみると、『大無量寿経』梵本の増広部分と見られる部分に、アジタ(漢訳では「弥勒」となっている)に対する説法がなされ、さらに梵本にはない漢訳「五悪段」は弥勒に対する説法であることを考えると、浄土思想と原始仏教以来の過去仏・未来仏の思想とは深い関係にあることが判明する(原始仏教における燃燈仏・過去仏・未来仏思想については、

吉元・柏原・茨田稿「原始仏教における過去仏・未来仏思想の形成」大谷大学真宗総合研究所紀要第七号参照。

これらのことをさらに詳しく吟味すれば、一異教徒から投げかけられた冒頭の

## 『教巻』についての問題

—

近時『相伝義書』の研究が漸く盛んになりつつあって、私の知るところでは、同朋学園の仏教文化研究所内分科会に於ける庄司暁憲氏、並びに広瀬惺氏。或るいは印度仏教学研究に発表された谷大学院修了の竹島宗人氏、更に『願海』同人の高原寛正氏ほか数人の方々が、何れも真摯な研究をされていることに先ず敬意を表するものである。

さて『相伝義書』本巻十三冊、別巻一冊、計十四冊の中、その基本的なものは

疑点も自ずから解消するであろう。

(本発表は、平成元年度文部省科学研究費一般研究Bによる研究成果の一部である。)

雲 村 賢 淳

近松願正寺蓮淳、名塩教行寺蓮雲、並びに出口光善寺二代実順の三人によって編纂されたと思われる『深解科文』であろう。それは蓮師より直伝された人々たちによって綴られたものであるからである。而してこれを見るには『深解会通』を見ることが大切であり、『深解別伝』も亦重要と云わねばならぬ。これ等の書によって伝えられた相伝教学は宗祖以来相伝されたものと云われ、或時代には相伝の儀式を以て伝えられたとも言われているからである。

二

私は、かつてより『教行信証』教巻本文初頭の

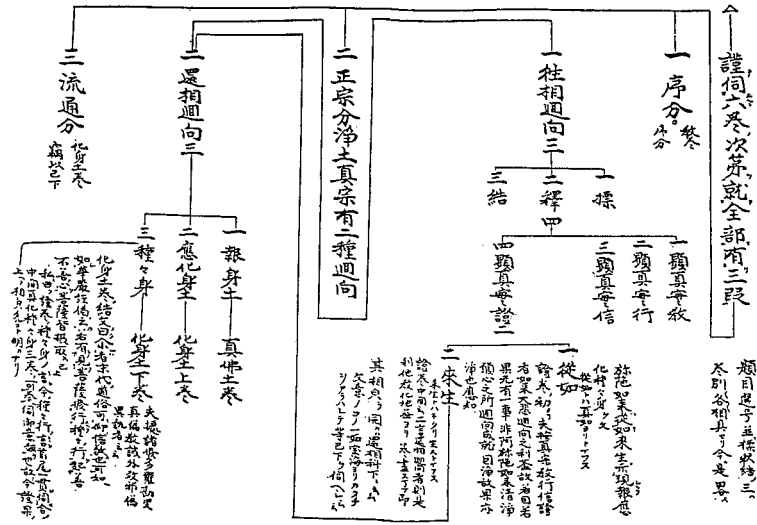
「謹案浄土真宗有二種回向。一者往相、二者還相。就往相回向有真実教行信証。」

の一行について『六要鈔』以下、甚だ不明な点である。香月院の講義には「就宗標大綱」、開華院の金剛録には「総標真宗大綱」、雲濟院の広文類論草には「総標真宗大綱」、西派玄智の光融録には「総述大綱」、松島善護の敬信記には「先標真宗元規」とあって甚だ不鮮明である。金子大栄師の講話もどうもわからない。所が『相伝義書』科文を見て、私の永年にわたる疑問が氷解したのである。即ち『教行信証』を往相還相に大分して二段となし、往相回向に教行信証と分ち、証の半ばより還相回向に属さしめるので、次の科文の如くである。(此の頁、下段の図) これによって思うことは、『証卷』初頭、回向の証果を述べ終わって、次に究竟の妙用を明すに、

「然者弥陀如来従如来生、示現報應化種種身也。」

と述べたのを基本として、真仏土、化身土本末の三巻を開いて、何れも還相回向の妙用としている。

従来の往還二回向について往還は衆生につき、回向は如来の回向とする。併し『相伝義書』によれば往相は仏の自利であつて、衆生の往生を賭けて入の四門を成就し、それを凡夫の方に回して衆生を他力に向わしめなざるのを往相回向という。火樞の喩の如く衆生の往生を賭にして、仏身先だつて成仏する、巧方便回向である。巧方便回向とは一切衆生を攝して共に安樂に生ぜんと作願したもうのである。無上の方便



をもつて、先ず成仏なさるのが本願力に向である。

次に還相回向とは衆生が往生して得べきところの真実の証果を成就して真仏土を建立なされるのを初めとして、真仏土に對して、方便化身化土を建立し、それより諸經に涉り、世儒老莊の外教に至るまで還相種々身の利益ならざるはないと、宗教全般までも、丁度悪魔波旬の遂に仏道に帰する如くに、遂には真実の教、淨土真宗に帰さねばならぬ。故に『教行信証』最後に引かれた結文華嚴經の偈にあるように九十五種の外道、横豎の四門の教、いろいろ善、不善はあつても、もろさず撰取するという弥陀の本願の大きいなることを述べさせられている。これを思ふに現代の外教（キリスト教、回教その他の宗教）に對する対応、神社、特に靖國問題にもより深い考えが必要であらうと思う。

### 三

次に『教卷』にて注意さるべきは「結文」の

「爾者則此顯真実教明証也。」

とある「此」の字である。これについては既に『真宗研究』（第一〇号昭和四〇年一〇月）拙稿、『二尊大悲本懐の研究』に転載しているから詳細を省くが高田本には「是」の字であるが坂東本では「此」の字に訂正されている。だから宗祖八十三歳以後、最晩年の訂正である。「是」は「非」に對する言葉であるが、「此」は「以此注今」（漢字註解）、「此指物在茲也」（六書精蘊）の意味では此とは所在

を示す意味があつて、此とは本来的に永遠の今としてそこに存在している意味がある。これ実に宗祖の深い體驗的、信仰的深化であらう。

以上の如くであるから、『顯淨土真実教行証文類』は外題の示す如く、首尾一貫して弥陀釈迦二尊の大悲を顯示し、世界の宗教一般を包括する極限的な真理性を顯証されたものである。実に聖人の広くしかも絶対的な宗教觀を示されたものであるといひ得る。

## 入出二門偈試考 IX

### 題号積 III

三 好 智 朗

〔蓮如教学を媒介として〕

古来、難題とされてきた題釈故、新しい思考ジャンルを設定する。

特異な梵漢併記の「偈頌」に着目し、

偈前の文の示す祖意を推して、

梵：天（世）親

漢：曇鸞以下三祖に約して見れば、

偈||梵……天（世）親  
頌||漢……曇鸞（以下三祖）

となり、偈頌の文の構成に對應しているかの如くである。よって「入出」「二門」

「偈頌」の三組の想点よりして、（単）離

釈・合釈の外に、仮称として「集合釈」

乃至「区分合釈」の如き思考ジャンルを

併用する。

(1) 入・出・二・門・偈・頌 の六字

離釈

(2) 二字合釈

「入出」「二門」「偈頌」の三組

(3) 集合釈(区分合釈)(以下同様)

(i) 入出―二門

(ii) 二門―偈頌

(iii) 入出―偈頌

(4) 合釈 (題号全釈)

以下これについて考察してみる。

(1) 入・出・二・門・偈・頌 の六字

離釈

一般論としての入・出、と浄土論就中

五念門に於ける入、出とあるがいまは略す。また観経の、入一切衆生心中のこともあるが、略す。その他同様。

(2) 二字合釈

(i) 入出

概ね先学によって尽くされているが、「髓出髓入」に関しては未だしく、後出「入出次第の相」は『証の巻』：「利行満足」章に詳しく引かれている。

(ii) 二門

入の門・出の門について、夫れ夫れの門について一門とし、合計二門とする説と、門自体としては一門とする説があった、難題とされるポイントでもある。帶

教釈に要注意。

二義門の立場では、殆ど論じられていない。即ち、往相・還相の二廻向門；聖・浄の二門；難・易の二道門；遠・近の二門；親・疎の二門；約仏・約衆生の二門；自力・他力の二門；機・法の二門；隠・顕の二門；自力・利他の二門；他利・利他の二門；随出・随入の二門などがある。「二門偈の位置」がらみで考察すべきである。

(iii) 偈頌

「三河の了祥の二門偈・非真撰説」に對する先学の反駁論の中で、題号に関するものは一番軟弱である。殆ど「祖師の高格」でごまかしている。これは大変な欠陥の論でしかない。即ち、ではその「祖師の高格」とは何か？を示していないのである。

蒲之坊行貞：(法相宗)六合釈私記(明治十三年 福井・浄円寺)には、

梵漢併記について、  
明カス、  
「梵ヲ拳ゲテ漢ヲ積ス」と。

いかにも、偈頌前文と言ひ・偈頌本文と言ひ(特に曇鸞章初頭)、何れも、その通りの構成である。してみると、その梵漢併記は意識的に為されたものである。

なれば、如何なる意趣か。先ず想起されるのは、  
「新宗を立てるの失」である。  
とすれば、新宗を立てるの失にアプロウチするものであるから、それは、宗祖の「原理編」であることをしめす。ならば、それは単に非真撰説に對する反駁論たるに留まらず、宗祖の聖教類に於ける「位置付け」をも示すことになる。

従つて、撰作の時期をも示す事になる。完成本は確かに八四歳の晩年であるが、その素案は、御本書の教・行・信・証体系に先行する教・行・証体系よりも更に先行する類聚M：エレメントとして成立しているべきである。

この「エレメント」としては、更に、愚禿鈔・略文類とも類同し、その結果、文類正信偈、正信偈の撰作前後をも決することになる。これらは、M愚禿鈔・M

略文類・M二門偈・M文類正信偈、M三經  
往生文類・M如来二種廻向文類、e t c.  
と表記しえよう。

(3) 集合釈 (区分合釈)

(i) 入出二門

〈出離娑婆三界・入真実報土〉を原点  
として、宗祖の各種の生死観の変遷(拙  
稿生死観の変遷参照)から各種の入出を  
検すると共に、帶教釈に留意せねばなら  
ぬ。即ち、「愚禿鈔」「深信」の「一問答」  
に、二門とは

(一) 出愚痴門「随出一門即出二煩惱門  
也」

(二) 入知願海「随入一門即入一解脱知  
慧門也」

とあり、出離娑婆三界の強縁を知らない  
者も、出愚痴門：出一煩惱門即ち煩惱具  
足と信知して、本願力に乗ずれば、穢身  
すてはてて、如来の廻向に随つて入一解  
脱知慧門：入知願海即ち入真実報土とな  
って法性常樂を証せしめられる。(c. f.  
『信の巻』これを為つて縁に随いて行を  
起して、おのおの解脱を求めよ)。蓮師  
の聞思での課題がこのあたりにあれば、

「夢告」のすがたでしか決着つけられな  
かったと考えられる。

偈文に、入出二門が他力と名付けられ  
るとある故、自力・他力の二門；機・法  
の二門；隱・顯の二門；自利・利他の二  
門；他利・利他の二門とも絡ませるの考  
察が必要である。

(ii) 二門一偈頌

依主釈：約仏・約衆生の二門の偈頌あ  
り。曇鸞章に〈仏而言、衆生而言〉とあ  
る故。

(i) 如来の往相・還相、衆生の往  
相・還相の相関的二義門あり。

往相・還相の二廻向門と 約仏・約衆  
生の二門とを組み合わせて考えて見る。  
約衆生についての往相・還相は、御本  
書に〈往相の廻向について真実の教行信  
証あり〉とあるから一応明快であるが、  
その還相については必ずしも明快ではな  
い。また、

約仏についての往相・還相は、法蔵菩  
薩を還相の菩薩として取り扱うが、その  
往相については全く？ かの如くである。  
一応はつきりしているのは、夫れ夫れ片

方ずつである。

行の巻では、

廻向に二種の相あり、一つには往相、  
二つには還相なり、往相は、己が功  
徳をもつて一切衆生に回施して、作  
願して共に阿弥陀如来の安樂淨土に  
往生せしめたまえるなり、  
と。で切れている。

そこで、五劫思惟・超載永劫の御修行  
を、法蔵菩薩の往相に当てれば、約仏の  
往相となり、菩薩自利行としての淨土建  
立(大經上卷・如来淨土の因果)によつ  
て、菩薩利他行としての菩薩の還相が成  
立し、和讃に

願土ニイタレバスマイヤカニ

無上涅槃ヲ証シテゾ

スナハチ大悲ヲオコスナリ

コレヲ廻向トナツケタリ

で、如来廻向が成立する。c. f. 『如来  
二種廻向文』：(『往相廻向還相廻向文  
類』……)

これは如来の還相廻向の御ちかいな  
り。これは他力の還相の廻向なれば、  
自利・利他ともに行者の願樂にあら

ず、法蔵菩薩の誓願なり。「他力には義なきをもって義とす」と、大師聖人はおおせごとありき。よくよくこの選狀悲願をこころえたまうべし。さて、曇鸞は、天親（世親）の浄土論を龍樹を通して註釈する故、龍樹に目を転ずれば、和讃に、

一切菩薩ノノタマハク ワレラ因地ニアリシトキ 無量劫ヲヘメグリテ

とあるから、「衆生」を「未証淨心の菩薩」と転ずれば、未証淨心の菩薩としての還相廻向の成立となる（大經下卷・衆生往生の因果）。従つて衆生の還來穢国度人天も又成立する。

これを蓮師は、無碍の往生一道における、〈長時不退〉と表現したものであらう。

（史料集成No.一五蓮崇抜き書き第七條 c. f. 拙稿第三期御文解析一、二頁）  
（還來穢国度人天集成No.一八亡母一三回忌御文）  
約仏・約衆生の二門 と 自利・利他の二門；他利・利他の二門との組み合わせ。これは覈求其本釈の問題である。

(ロ) 衆生について此土・彼土の二義門あり。而も無碍の一往生道に約す。

上に示すように、生死ノ苦海ヲウシロニナンテ、涅槃ノ彼岸ニイタリヌル、「長時不退」ニ到彼岸ノイヒアリ（蓮宗抜き書き第七條）。

マタ当流ノコ、ロナラバ還來穢国度人天ト（亡母一三回忌御文）。

(ハ) 曇鸞・天親について隠・顯二義門あり。

隠の義により顯彰された本来の顯の義を、どこでどの様に評価すべきか。浄土論の顯文の義（梵）が、隠の義によりあらわれた當偈文の顯の義門となれるによって（漢）、「梵」の顯義門が「漢」の隱義門となった。前者を此土に約し、後者を彼土に配せば如何。

題号の前には「漢」の「称讚浄土經」が置かれ、後には「梵」の「願生偈」が置かれてある。梵漢配置の符合は単なる偶然であろうか。私にはやはり祖意の深旨を感ずる。

(四) 入出—偈頌

入出門の偈頌（依主釈）としてみれば、偈頌に即是名為入出門とあつて五念門を説いたあと、正明段の結びになっている。入・出の二つが一行二句に同居しているのは、第五門のみである。「証の卷」に「還相廻向」について、「出第五門」とは、（浄土論）

大慈悲ヲモツテ一切苦惱ノ衆生ヲ觀察シテ応化ノ身ヲ示ス生死ノ園煩惱ノ林ニ回入シテ神通ニ遊戲シテ教化地ニ至ル本願力ノ回向ヲモツテノユエニコレヲ出第五門ト名ヅク。

さて此の後、未証淨心の菩薩、淨心の菩薩、上地のもろもろの菩薩と、畢竟して同じく寂滅平等を得るがゆえにと。また「玄義分」を引いて即証法性常樂をもだしてある。蓮師の当益の課題もここにあり、「經釈ヲヨクシリタル二ツノ勘文カヤ」の背景をここに求めるならば、「夢中文」の選定は妥当なものである。

(4) 合釈 （題号全釈）  
持業釈・依主釈・有財釈・相違釈・隣近釈・帶數釈の六合釈は未だ不十分である故、保留とするが、ここでは

- (i) 入出—二門偈頌  
 (ii) 入出二門—偈頌

## 宗教心の成立基盤 (5)

——一者至誠心——

「一者至誠心」という仏陀の教言を「身口意業所修解行」と善導が受け止めるように、全生活的態度でもって至誠の実践を果していく歩みの中で知らしめられる事柄は、「此必不可也」と述べられるように人間の根本性質、つまり人間の何かが欠落しているとか、自分の努力が足りないからして仏の救いに値しない存在だと言ふことではなくして、人間の全存在が必不可的存在であることが明らかになってくるということである。と言ふことは仏に背反する在り方でしか生きていない存在であるという自覚を、人間自身の歩みの具体性の中で明らかに納得せしめるべく仏陀は「一者至誠心」と呼びかけ

- (iii) 入出二門偈頌  
 の三通りについて考察することになる。

## 宮 田 正 深

てきているのである。従って至誠心の教えが人間の自己肯定の上に立って必須欠くべからざることとして実践されてきたこと全体の底に、実は誠を至しうると自ら意識するとしないに閃わらず自らを了解していた自己了解が如何に虚偽であったかが白日の元に晒されてくるのである。ところが人間の意識の根底に保持していた希望そのものが虚偽であることを知らしめることだけでもし終るならば清沢先生が言われるように、とくに自殺を遂げざるを得ないことになるのである。しかしながらここで確かめておかななくてはならない大事な事柄は、人間的な意識に依る行為の延長上には宗教心は成り立

たないんだということが、ここで徹底して明らかにされているのである。むしろこのことが特に散善段の元に三心釈が開かれてくる意味の重大さがあると言ふべきであろう。何故ならここに衆生と仏との間に完全なる断絶があるということが誤魔化しなく明らかにされているからである。従って人間が宗教的であることは人間の誠実さが全く虚偽であることを白日の元に晒されることを潜って、始めて宗教心は如来の回向として与えられるものであって、人間が自ら宗教的存在であることを肯定することではないのである。ここに必不可性が露わになることを通して始めて宗教心が人間の上に賜るといふ形をとって開かれてくるのである。だから人間存在の必不可性が誤魔化しなく明らかにすることが、やがて阿弥陀に出会う唯一の人間に於けるチャンスになるのである。相対有限なる人間が絶対無限なる阿弥陀に会うチャンスは、この人間自身に於ける必不可性に気付くか気付かないかということが唯一無二の契機になるのである。実はその救いのチャンスを与



えるべく、「一者至誠心」と仏陀は呼びかけているのである。この出来事を最も具体的に証した人に法然上人の四三歳の時の回心の告白が『十六門記』に印されている。「予が如き下機の行法は阿弥陀如来、法蔵菩薩の昔、予て定めおかるをや」と述べて大声で泣いたということが史実として伝えられているのである。(註)

自分のような愚かな人間が浄土に生まれるべき行法は、実は自分の努力に先立って阿弥陀如来が法蔵菩薩の昔にかねて定めておいて下さったのであるかと気付くことによって、智慧第一の法然房が回心せしめられて愚痴の法然房、十悪の法然房へと帰ることができたと告白しているのである。まさしく自分の悪戦苦闘の努力によって自己を解放する道を真剣に求め続けてきたけれども、その努力に先立って自己の開放されるべき救いの道が既に如来に依って用意されてあったかという深い驚きを表現している言葉なのである。そうするとこの回心の出来事が至誠心積に於ては、「此必不可也」と言って「何故、正由、彼阿弥陀仏因中行、菩薩

行、時、乃至一念一殺那三業所修、皆是真実心中作」と述べて「凡所施為趣求、亦皆真実」と語る。ここで初めて阿弥陀に会うことができたという深い実感が語られているのである。しかも阿弥陀に会うということは、ただ果上の阿弥陀様に会うことができたと言うことではなくして、法蔵菩薩と名告る形を通して、いわゆる因位の修行という形をとった阿弥陀に会うことができたということである。つまり神話としての阿弥陀様に会ったというのではなくして、具体的に事実の根源に実動している阿弥陀に会ったということである。それは有限なる衆生を救うべく実動し働いている絶対無限の力用に出会うことができたという実感である。従って施為し趣求すること全てが真実であると言うことが絶対無限なるものの因中に菩薩の行を行ずることの内容になってくるのである。その働きの中に在りながら人間の善行を修習することに依って阿弥陀の世界に生まれようとしていたことの転倒さに気付かしめられたという回心の在り方である。その時に「正由」、

まさしき阿弥陀の世界に生まれる理由を見出すことができたのである。何処に見出したかと言えば、まさしき理由は決して人間の努力が阿弥陀の世界に生まれる理由ではないということ。阿弥陀の世界に生まれる縁由となる行は、阿弥陀の行以外にはないのである。仏の世界へ生まれる行は仏行に依る以外に何処にもないのである。人間の手を加えていくことが絶対に許されないという厳肅なる世界である。むしろ人間自身が仏の行の中に自己を見出す以外に仏の世界に生まれるということとは有り得ないのである。だから必不可性としてある人間の事実に関心というものを「何故」と言う理由で押え、その正由を阿弥陀が阿弥陀たらんとする法蔵因位という菩薩の修道という形の中に、自己自身の救いの道が予て定めおかれていたのである。こう気付く時、自己の努力を放棄するのではなく自己の努力に対する自負心を放棄して、逆に絶対無限の妙用に乗托していくことのできる新たな道に再生して、自己の全生涯を尽くしていく生き方に転換するのである。

これが因位法蔵の修行といわれる出来事なのである。その事実にあうか合わないかということが、仏道を歩もうとする者にとって決定的な問題であり根本問題なのである。

(注) 今日、この資料が歴史学の立場からは、あまり信憑性のないものとして扱われているむきもあるが、

## 終身修行の句意

——聖徳太子『維摩經義疏』の淨土義——

橋 本 芳 契

私は資料の中に書き印されている法然よりも、むしろ資料の真偽の有無を超えて今日まで語りつがれてきたということは、文字通り伝説として生きている法然、それこそ民衆の中に慕われ生き続けている不滅の法然像として、この資料を大切に扱っていく視点があって良いと考えている。

「已登正覚」位の維摩詰を自身の宗教的理想像とし、自行外化（註、若能自行・外化自然。法華義疏）の自覚覚他（自利利他）境への練達につとめられた証跡と認められ、とりわけ智慧の文殊が十大弟子・四菩薩も不堪とした奉仏命による問疾の大事初説の経第五品以下を正宗とした見識中にも般若空教理把握の確かさを伺わせる。

聖徳太子『維摩經義疏』は、羅什訳維摩詰所説經三巻をもととして皇太子が同經の大乗仏教義啓発につとめられた同じく三巻の註釈で、世に上宮御製疏もしくは三經義疏と称するのは、これに勝鬘經義疏一卷と法華義疏四巻を併せた計八巻のものを指すが、一応の解釈として憲法十七条に参照しても仏・法・僧の三宝中、とりわけ僧宝義の發揮にその眼目があっ

たと見られる。中国以来什訳維摩に対し、注維摩（僧肇編一〇巻）、玄疏（智顛六巻）、文疏（同二八巻）、義記（慧遠八巻）、義疏（吉蔵八巻）等がすでにあり、これらは推古三年（五九五）五月来朝して帰化の上滞日二〇年、親しく太子に仏教教義を教えた高麗僧慧慈によって一通り修得されていたものと考えられる。しかも太子維摩疏はその総序の文に参照しても、

維摩一經の最要品はもとより經序の仏國（玄奘訳）序品第一である。したがって太子の用意もこの章において最大であると伺われる。思うに宗教的世界は超國家の理のうちに現実の國家を内在させ、さらに國家の淵源そのものたるものであろう。（西田幾多郎、國家は道德まで規定し得ても、宗教には及び得ない。それ所か國家の由来そのものが宗教的であると。「場所的論理と宗教的世界觀」参照）仏國品において太子は特に「十重問答」を提示されるは、その詳論確説を期せられた所以であろう。

問答に十番あるうち第四には、「既生淨土、無五濁障、學道有由。故先勸淨土」

と結し、続けて第五に先ず「一生浄土、都無復三塗耶、猶有還耶」と問い、「若有還者、雖生浄土、亦可無益也」と質すが、それへの答えは「然雖還・不還、一生浄土、多勝穢土之報。所以聖人、慇懃勸修浄也」である。この一連の「一生浄土」の問題は第六問として、「退為声聞」「退作四重五逆」の六心以還における位退に対する「発心修直、感彼浄土」が共位凡夫の正義たるかに進展し、その答えに「外凡入初心」には、「修上品浄業」。「從上品浄土入者、無有退事」、「從此入者、唯は無定」の別あるを示したあと、第七問答において正に次のごとき明確な浄土の実践道表示をする。しかもその中に無量寿経説への言及あることは最も注意すべきことであろう。

問。若外凡人、先作三途、応受惡報。

今蒙菩薩教化、如教修行上品浄業、先受何報。

A 惡報若先、則此浄業何用。

B 浄業若先、其惡業滅乃往耶。

(a) 若滅而往、可言從上品浄土入初心者、無復退惡也。(b) 若不滅者、

雖有浄土、猶含惡業。豈言、既生上品浄土、無復惡也。

答。(a) 浄業力強、先受浄報。(b) 惡業是勝、先受惡報。隨其輕重、可量也。

無量寿経(第十八願)云、唯除五逆誹謗正法者、但為一念、非謂一生。終身修行也。(中略) 然則、一生上品浄土、不還三塗、明矣。

阿弥陀仏の本願に四十八条あるうち、最要項とされる「設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺」としながら、その後句に「唯除五逆、誹謗正法」とする文脈には現代の西田哲学という絶対矛盾的自己同一が含意されているようである。西田のその論理はトポス(場所)に由来するといふが、これを説いた「場所的論理と宗教的世界観」の論文が、同じく大無量寿経巻下の「此会四衆、一時悉見。彼見此土、亦復如是」の経句に導かれつつ、浄土の一語で擲言されていることは、往生浄土の道が太子の「一生上品浄土、不還三塗」を裏証する宗教的真理とその実践であることの表明といえるであろう。維

摩經の上でも衆香國の香積仏のもとへ維摩詰の方便神通力で化菩薩が遣わされ、彼土の菩薩衆も來此し還彼するのである。

但ださきの抑止句「唯除五逆誹謗正法」の説明文「但為一念、非謂一生。終身修行也」を、「但だこれ一念のみ、一生をいうに非ず。身を終るまで修行せよ」と読まず、その後半を「一生、身を終るまで修行せよというに非ず」と解説されるのが一般になっているのはなお問題の存する所ではなからうか。もとより五逆罪(殺父、害母、破和合僧、出仏身血、殺阿羅漢)と誹謗正法と内外最大の惡業、非法であるが、それらをしても救済の対象とすることこそ仏願の本意であろう。それ故、但為一念、非謂一生が大乗法の理想であり実践要旨である。一念の非は一生の是に矛盾しない。まして「修身修行」の報恩謝徳の念仏行をまで、「非謂」の否定句意に含めて理解し説明するのは大乘の正義ではあるまい。これについて幸い、金子大栄師の「唯除五逆誹謗正法」とは但だこれ一念なるが為なり。一生を謂ふにあらず、身を終るまで修行すべし」

『日本仏教史観』一六〇頁）の読みが見られる。

聖徳太子の夢告により源空門に導かれた宗祖は同門の聖覚先達を慕い、その『唯信鈔』を終生讃仰されたが、同鈔最終段には「善導和尚は力の尽きざる程は常に称念すといへり。これを不信の人とやはせぬ。力の尽きざる程は常に称念するといへり。これを不信の人とやはせぬ。偏にこれを嘲るもの、また然るべからず。一念といへるは既に經の文なり。これを信ぜぬは仏語を信ぜざるなり。この故に一念と決定しぬと信じてしかも一生怠りなく申すべきなり。これを正義とすべし」とある。太子の句意すでに明確であろう。

彙報

◇平成元年度教学大会

十一月二十三日(木) 本山宗務所に

おいて開催

《記念講演》

「大行の和合衆」 寺川俊昭氏

「諸聖人の通功」―キリスト教にお

ける教会論―

ヤン・ヴァン・ブラフト氏

《一般研究発表》

○第一部会

「僧伽の実践としての教学」

ジョアキン・モンテイロ氏

「親鸞の仏教史観」

安藤文雄氏

「おのずからなる念仏にみずから生

きる人々の教団」

蓮寺 諦成氏

「真の解放」

草間文秀氏

「真宗興隆の起縁と宗祖の関東下向

のご趣旨」

藤谷 一海氏

「『法難』真宗の興隆と護持」

細川行信氏

○第二部会

「欲生心の発見」

如来雄之氏

「御文本調査より見た近世本願寺教

団の特質」

青木 馨氏

「真宗教学の新生命 同朋会運動に

画竜点睛」

芳原政範氏

「法蔵菩薩物語の思想史的背景」

吉元 信行氏

「『教巻』についての問題」

雲村賢淳氏

○第三部会

「入出二門偈試考Ⅹ 題号釈Ⅲ」

三好智朗氏

「宗教心の成立基盤(5)―一者至誠

心―」

宮田正深氏

「歎異抄における『一室』の概念」

西田真因氏

「平家物語における『死』の意味す

るもの」

沼波政保氏

「終身修行の句意―『維摩経義疏』

の浄土義―」

橋本芳契氏

◇平成元年度学階銓衡会審査通過者

擬講

安藤大隆氏「安居院流唱導の研究」

一葉真氏「親鸞の仏弟子観」

井上円氏「選択本願の一乗」

藤嶽明信氏「願生彼国―浄土の

開頭―」

浅野玄誠氏「仏教論者の他学説

観」

島津現淳氏 推薦

嗣講 武田賢壽氏「聖徳太子仏教の特

質および親鸞聖人の太子信仰の

研究」

◇会員物故者

嗣講 佐々木求己 62・11・24 死去(78歳)

嗣講 仲野良俊 63・1・6 死去(71歳)

嗣講 蓬茨祖運 63・9・20 死去(68歳)

嗣講 広小路亨 63・11・22 死去(80歳)

嗣講 春日禮智 1・3・23 死去(81歳)

嗣講 稲葉正就 2・7・8 死去(75歳)

講師 多屋頼俊 2・7・13 死去(87歳)

擬講 山元良信 2・10・23 死去(82歳)

真宗教学研究 第十四号

平成二年十一月二十三日発行

編集 京都市下京区烏丸七条上る

発行 真宗 同 学 会

印刷 中村印刷株式会社



# 解読浄土論註(上・下)卷

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、大正新脩大藏経・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

THE  
SHINSHŪ KYŌGAKU KENKYŪ

(The Journal of the Doctrinal Study of)  
Shin Buddhism

No. 14

CONTENTS

---

The Rise of Shinshū—Saṅgha of Nembutsu	
The Harmonious Community of the Great Practice.....	Shunshō Terakawa···( 1 )
The Communion of Saints .....	Jan van Bragt···( 19 )
The Persecution of Shinshū— its Rise and Protection .....	Gyōshin Hosokawa···( 35 )
The Concept of the “Same Room” in the <i>Tannishō</i> .....	Shin'in Nishida···( 46 )
The Meaning of Death in the <i>Tale of the Heike</i> .....	Masayasu Numanami···( 61 )
The Discovery of the Desire to be Born in the Pure Land .....	Takeshi Kaku···( 75 )
Characteristics of the Honganji Denomination during the Early Modern Period as seen through the <i>Ofumi</i> -editions .....	Kaoru Aoki···( 87 )
<hr/>	
Resumés of Papers presented at the 1989 Annual Meeting.....	( 98 )

---

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

1990