

真宗教学研究

第 18 号

浄土——「還相回向」をめぐる——

講演会

浄土——「還相回向」をめぐる——	石田慶和	1
	平野修	
	本多弘之	

研究発表

還相回向の課題 ——特に、「還相の利益は利他の正意を顕すなり」 の確認を通して——	廣瀬惺	41
親鸞の還相回向観 ——願文の訓点を手掛りにして——	鑑弘信	54
真宗教学者の中の自然 ^{シゼン} を読む ——『歎異抄聴記』(曾我量深)を中心に——	福嶋和人	68
歎異抄における悪の概念	西田真因	82

平成6年度 教学大会発表要旨	鈴木善鳳	山口知丈	草間文秀	111
	宮田正深	柏倉明裕	蓮寺壽成	
	鍵主良敬	長崎法潤	橋本芳契	
	小川一乗	三好智朗	村上宗博	

平成8年10月

真宗教学学会

シンポジウム

浄 土

——「還相回向」をめぐって——

シンポジスト

石田 慶和（龍谷大学教授）

平野 修（九州大
短期大学教授）

本多 弘之（大谷大学講師）

* * *

司会 延塚 知道（大谷大学助教授）

司会 「還相回向をめぐって」という大きなテーマでシンポジウムを開催させていただきます。司会を仰せつかりました延塚と申します。大変不慣れでございますので失礼な事があるかと思えますけれども、よろしくお願いを致します。

1 浄 最初にこの会の運び方を少しご説明をしたいと思います。石田先生、平野先生、本多先生、お三人の先生にこ

れから、ほぼ二十分から二十五分の間、基調の講演を頂きます。お三人の先生の御講演が終わりましてから、お手元に質問用紙があると思えますので、ご質問がございましたら、その用紙に質問をおまとめいただき、係の者が回収致します。休憩の間にこちらで集計をさせていただきますまして、司会の方からその質問用紙を読ませていただいて各先生にお答えを頂く、という形で進めてまいり

ます。その点よろしく御了解の方お願い致します。

それでは、今日ご出講頂きました先生方を、簡単にご紹介をさせていただきます。

皆様方から向かって左からですが、石田慶和先生でございます。一九二八年のお生まれで、現在六十五歳でございます。龍谷大学の哲学科の教授をなさっておられます。著書といたしまして、『信楽の論理』、『親鸞の思想』、『親鸞』、『教行信証』を読む』、『日本の宗教哲学』等々多数ございます。簡単ですが、石田先生のご紹介を終わらせていただきます。

続きまして平野修先生です。一九四三年のお生まれで、現在五十歳でございます。九州大谷短期大学で教鞭をとっていただいております。真宗大谷派金沢教区明証寺のご住職であります。著書は『鬼神からの解放』、『民衆の中の親鸞』その他多数ございます。簡単ですが、平野修先生のご紹介を終わらせていただきます。

最後に本多弘之先生です。一九三八年のお生まれで、現在五十五歳でございます。大谷大学の講師として教鞭をとっていただいております。東京教区の本龍寺のご住職でございます。著書は『はじめての親鸞』、『親鸞の思想と信念に生きる』、『親鸞の鉅脈』、その他多数ござ

います。

以上で、御講師の先生方のご紹介を終わらせていただきます。時間もございませんので、石田慶和先生の方から本日の基調講演をお願い致します。先生よろしくお願い致します。

石田慶和

講演という程のものではないのですが、還相回向についての報告をさせていただきます。先般、寺川先生がお出しになりました『親鸞の信のダイナミックス』という書物の書評を寺川先生から頼まれてまして、それがご縁で今回も出てくるように、ということでございます。たので参上致しました。寺川先生の『親鸞の信のダイナミックス』につきましては『教学研究』でしょうか、別の機会にご覧になると思いますので、そのお考えに色々学んだ所が多いのですけれども、今日は寺川先生のお考えとは少し離れて、私の学んで来ました範囲から還相回向について報告を致したいと思います。ペーパーを用意しておりますので、それを読ませていただきます。

親鸞聖人によって示された二種の回向すなわち往相還相の回向という思想は、浄土真宗の根幹であるばかりでなく、大乘仏教の思想の根幹でもあると思います。往相とは往生浄土の相状であり、還相とは還來穢国の相状であって、いずれもが他力回向によって実現されるという事は浄土真宗の教えとして学んで来たところであり、親鸞聖人は曇鸞大師の他力思想を基礎とし、さらにそれを発展させてこの二種の回向という考えに達せられました。しかしこの事が単に教義としてではなくて具体的にどういう事柄を言っているのか、そこでは聖人は何を言おうとされているのか、という事については従来必ずしも十分明らかにされていなかったのではないかと思います。そのために今日その意味が理解されにくくなったのではないのでしょうか。

3 浄土

先般来、岩波書店発行の仏教辞典の「教行信証」の項と「親鸞」という項の記載を巡って本派本願寺が岩波書店に訂正を申し入れた事は皆様も記憶に新しい事だと存じますが、辞典の問題の箇所にはそれぞれ親鸞は「この世での往生成仏を説いた」、「他力信心による現世での往生を説いた」と記されており、私どもは、親鸞聖人の教えとしては現世では浄土往生が決定するのであって、

往生するのではないと学んでまいりましたが、今回このように岩波の辞典でこういう問題が生じた理由というものもを考えてみますと、その背景に現代の人間にとって浄土往生という事が理解されにくくなっているという事態があるように私は思います。死後の世界、即ち天国とか地獄とか、学問的には他界観念と申しております宗教的表象は、今日の人間にとってはリアリティーを失ってしまったかのようにあります。その事と共に、浄土真宗の教えが死後の浄土往生のみを説く消極的・逃避的なものではなくて積極的・建設的なものであることを明らかにしたいという気持ちがあるのがその教えを学ぶ者に共通にある事も否定できません。現世において念仏の信心を獲得する事によって人々は積極的に現実の中に働き出る力を得るのであり、ただ手をこまねいて死後の極楽往生を願っているのではないという事を言おうとするところからこうした現世の往生という表現がなされたのでありましょう。そこには現代の浄土教理解の根本に関わる問題が現われているように思います。しかし浄土往生ということが理解されるようになっていくからといってその意味を現代の人間の理解できるように変えるという事は正しい態度ではないと思います。むしろ問題はそういう宗教的表象に

於て何が語られているかという事を正しく理解し解釈する事にあるのでありまして、その理解や解釈が正しいかどうかは、それによって人々の心の中に宗教的世界が新たに開かれるかどうかによって定められると私は思います。それが可能になった時初めてこうした宗教的表象は現代に蘇るのであります。

浄土往生さえ理解が困難になっている現代におきましては、還来穢国、すなわち一旦浄土に往生して仏になり、さらに現世へ衆生済度の為に戻って来るというような表象は一層理解されにくいと申せます。まさに神話的表現として解釈に苦しむというのが偽らぬところでありましょう。従来の真宗学の立場からする説明もその表象の具體的な解釈に立ち入らないで、主として曇鸞の『論註』に依って解説を試みているものが多く、それにとどまっているように思われます。しかし親鸞聖人は還相ということを単なる思想としてではなく、文字通りリアルに受け止めておられた事は『高僧和讃』や『歎異抄』などから窺い知る事が出来ます。もしそうならば、親鸞聖人はそこでどういう事を考えておられたのか、それが問題になるではありません。しかしそれについて述べる場合に、往相・還相について哲学的な立場から理解を試みた説に

ついで紹介したいと思えます。

往相・還相という概念をめぐって哲学的な立場から独自の解釈を展開し、「往相即還相」という見地を明らかにされたのは田邊元博士であります。『懺悔道としての哲学』に述べられるその趣旨は次の如くであります。田邊先生の表現は少し哲学的で難しいのですが、暫く御辛抱いただきたいと思えます。

まず「信仰ということとは自己の救済を離れては成立しないのであるから、往相が問題になることは当然である」とした上で、田邊先生はこのように言われます。

「併しながら如来大悲の願が法蔵菩薩因位の修業に媒介せられるとする浄土教の思想そのものが、既に全体として如来回向の還相性を根柢とするものであって、如来に於ける自己内還相即往相ともいうべき循環性が、衆生の救済に於ける往相即還相というべき事態を成立せしめると考えなければならぬ」——こう言われます。そしてそれが大乘仏教本来の特色たる菩薩思想を対自的に展開するものとして浄土教の具体性を表わすと言われるわけがあります。田邊先生は、往相還相ということが単に浄土への往き還りという事ではなく、上求菩提下化衆生という大乘仏教の根本精神の具体的実現として語られている

と理解されているのであります。そのことをさらに哲学的に申しますと、こういう事でありませう。これも田邊先生のお言葉ですが、「絶対は絶対媒介として飽くまで自らの媒介たる相對の自立性対自性を認め、相對をしてその相對性すなわち相對と相對との對自的關係に於て、媒介としての自立性を發揮せしめることを通じてのみ、自らのはたらきなる轉換の大慈大悲を行ずることが出来るのである。相對が相對に對する還相行を媒介することなしには、絶対が相對を救済に撰取する往相は不可能となる。もとより還相に於て相對が相對に對すると言つても、單なる相對が他の相對に對すると言つては、飽くまで絶対の媒介に依るのであり、自らが單に絶対の媒介として絶対の奉仕する媒介存在としての自然法爾の行が、絶対の唯一のはたらきなる救済の絶対轉換に媒介となり方便となつて、無作の作として絶対の奉仕し、以て他の相對に對する絶対の救済作用に自ら媒介となるのであり、此相對の協力参加なくしては絶対の相對に對する救済は不可能なのである。」……まあ、哲學者ですから、「絶対」「相對」という言葉を使われますので、「絶対」の所へ「神」とか「仏」とかです、ね、「相對」の所へ「人間」ということをお置きになりますと、その趣旨

は大体お分かりになると思ひます。そんなに難しい事をおっしゃっている訳ではないのですけれど、もう一寸続けます。「如来の立場から自己内展開であるものが、衆生の立場からは救済撰取であつて、後者の前者に對する媒介性が後者の交互性の平等により實現されることが、前者の對自的現成であつて、此二重の交互性が如来の絶対媒介を成立せしめるのであり、その構造が往相即還相、還相即往相である」と言われます。これは親鸞聖人の言われる「自信教人信」ということの思想構造を哲學的におっしゃつてゐるものである事は、少し慎重に読みますと容易に知ることが出来ます。田邊先生は、自信教人信において浄土真宗の大乗仏教としての特質を見出そうとされているのであります。どうして田邊先生がこのように言われるかという、それは、真宗の教義としては《往相は還相に先立つ》とするのが本義でありましようが、「如来と衆生との人格的關係にまで具体化せられた浄土教がその仏仏交讚」……交讚と云うのは交互に讚嘆する、という字ですけれども、「仏仏交讚協同の關係を衆生の方便的媒介性にまで還相せしめ、衆生済度の即時態としての往相を對自態に於て媒介せらるる還相に相即せしめることは必然ではないか」と考えられるからであり

ます。

田邊先生がこの様に「往相即還相」ということを強く主張されるのは、その背後に博士の懺悔道という立場からする浄土真宗に対する批判があることに注意しなければなりません。田邊先生は浄土真宗を、「仏教本来の観想的態度を変更し、行信の社会作用を絶対者の大悲本願に根柢づけられたものとする立場に転じ、絶対相対の轉換的交互性を、相入相即の極点にまで徹底した如くに見える」として高く評価しながら、同時に「最後の一点に於て媒介の弁証法を徹底せず、一方的に絶対の相対に対する止揚包摂に偏して、他方絶対みづから自己否定的に相対の不可測的自発性を認め、これをその自由にまかせてかえってそれを活かし、もってそれを絶対自身の否定的媒介に転ずるといふ半面を見逃したのは、交互的媒介の徹底に一貫を欠いて九切の功を没するもの」……一挙にそれまでの大きい意味を失わせるといふ意味ですが……「九切の功を没するもの」と言われております。すなわち「弥陀の本願が一方的に往生を決定し、衆生をそのまま平等に摂取する⑥というだけで、逆に本願そのものが、自己否定的に衆生の個性を自らの媒介として活かす側面を欠くのは、衆生の個別存在を成立たしめる伝統的

地盤となり、同時にそれを否定轉換することにより個体の不可測的自由を媒介するところの、種的共同社会というものを認めない抽象性に由来する」として、その救済思想としての不十分さを批判されるのであります。これは特に晩年の『哲学入門』⑦の中に書かれている事ですが、そうした見地から「他力信仰に対する自力的倫理の媒介」、すなわち具体的には「社会的生活を民衆と共にし、社会倫理を彼等の協力によって革新するという、倫理的ないし政治的实践と自らを媒介することによって、初めて宗教の還相的覚醒行為を具体化することによって、初められない」と言われるのであります。そして「この倫理的实践に於ける自己の矛盾、行詰り、自悔自責の極に於ける絶望を転機」として「いわゆる悲嘆述懐」が醸生され、その「悲嘆述懐の基底をなす懺悔(ざんげ)が自力を他力に転ずる関門となり、「絶対轉換の通路となる」とされるのであります。「この関門を開閉する扉は、社会倫理の伝統と展望である」と言われます。こういう考え方が田邊先生の考え方の一番中心点なので、一寸くどいようにですが申しました。

田邊先生の懺悔道の立場からする浄土真宗批判の当否は、色々考えられる余地がありますが、こうした理解が

往相還相についての従来理解にやはり一つの問題提起をしているという事は否定出来ないように思います。その点において今後なお検討されるべき意味を持つと私は考えます。

田邊先生のこのような考え方に對して、その意味を十分理解しつつさらにやや異なった観点から往相還相について論じられたのは、武内義範先生であります。武内先生は田邊先生の考え方を巡って「有限者がどこまでも有限であるという事を自覚しながら、しかも絶対者が絶対者として我々に関係する。人間の自由を自由として確保しながら絶対者が人間の自由というものを媒介として自分自身を現わしてくる、そういう絶対者の道を実現していく道が田邊先生の懺悔道ということである」と理解されています。「そこでは絶対者は一切の者」―相対者です、ね、「それを粉碎してしまうような威力、あるいは初めから相対者を柔らかく包んで温室の中に入れておくような絶対者ではなくて、相対者の一々に自らの有限性を知らしめ、そして有限性に固執している我性」―自我性です、ね、「我性というものを捨てしめて絶対の慈悲を仰ぐように導くものであります。一方、相対者はそういう形で絶対者に手助けになるような、絶対者の意志を自分

の意志として、自分自身の自由から働けるような絶対者の協力者になるのであります。そういうことで絶対者・相対者の関係が考えられ、また往相即還相ということも考えられる」と、武内先生はこんなふうにおっしゃっております。田邊先生の考え方を武内先生はこういうふうに要約された訳ですが、そういう考え方に對して武内先生は「往相と還相の間には、田邊先生の言われるように往相即還相、還相即往相とは必ずしも言えない重要な差別がある」とお考えになっておりました、田邊先生の説に全面的に同意されている訳ではありませんが、他面また「そういう言い方で言わなければならぬような二つのものの非常に密接な関係というものも存在するのであり、その点については今までの真宗学者や真宗の信仰に生きている人も、ややもすれば見失いがちであったのではないかと思われるので、こうした田邊先生の表現は現代の時点では非常に有効ではないか」と指摘されており

ます。　　こういう観点から、武内先生自身が往相・還相について考えておられる内容を次のようなことにまとめておられます。往還（おうげん）―これは往還（おうかん）と申しまして普通は「道（みち）」の意味で使われる言葉で

すが、それをそのままお使いになつてゐるのですが、往還（おうかん）における出遇いということを中心にごう言われます。「往還というのは道という意味ですが、道というものは我々が道を歩むという時にその道において《汝》に出遇う。その汝というのは涅槃からの、彼岸からの人として私に出遇つて下さる。そういう形で《私》と《汝》の出遇いのあるところに本当の道があり、道の人としての汝がある。往相と還相というの道の内方であり、往相の在るところに還相が在り、還相の在るところに往相が在る。往相還相が一つであると道が在る。それが念仏の道というものの考え方ではないか。我々が往相においてまず浄土に往つて、それから還相の菩薩として還つてくるという考え方も出来るけれども、往相と還相は二つ一緒になつて働いて、それが弥陀回向ということであり念仏である、そういう形で我々の方に來てゐるものとして捉えられてゐる」というふうに武内先生はおっしゃいます。「そういう見方に立つて還相ということを具体的に言うと、親鸞聖人は利他教化が本當に出来るのは浄土へ往つてからと言われるが、それは逆説的であつて、その点にこそ聖人が《身を粉にしても》というような仕方では教人信をこの現世において実現し、

その為の道を邁進しておられる所以がある。《利他教化は後の事だ、今しなくてもいい》と、後に残しておくという意味ではなくて、教人信はいくらやつても出来ない、いくらやつても本當の教人信にならない、如來でなくては出来ないのだと考えながら、まさにその故に教人信に専心しているというところに自分でない還相活動というものがあるというところが、まさにその故に教人信に専心してゐるといふことがあり、それが往相と還相が一つになつて働いてゐる念仏の道というのだ」と、武内先生はこのように言われる訳であります。「そのことは親鸞聖人が法然上人を《還相の菩薩》と信じておられました、それは法然上人が自分を還相の菩薩だと云われたからではなくて、あくまで《愚痴の法然房》と云われているからこそそう見られたということと深く應じてゐる」と武内先生は考えられているのであります。往相還相ということはそういう意味で一つである、というふうに武内先生は考えておられます。

田邊先生と武内先生のお考えの要点をごく簡単に紹介致しましたが、こういう考え方は往相還相の理解に新しい視野を開くものと言ふ事が出来ますが、それでは私自身それがどう考えるのかという事になりますと、親鸞聖人の教えに即して考えてみますとそこにやや異なつた

理解が成立するように思われます。それについて最後に簡単に触れておきます。還相回向については真宗学では従来二つの観点があるとされております。一つは仏の側からの還相回向であり、他は衆生の側での還相回向であります。前者については『高僧和讃』の「大信海より化してこそ 善導和尚とおわけけれ」とか「智慧光のちからより 本師源空あらわれて」といった表現から、親鸞聖人が善導大師や法然上人を「還相の仏・菩薩」と讃仰されていた事が窺われますし、後者については『歎異抄』の「念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもつて、おもうがごとく衆生を利益する」とか「いずれもいずれも、この順次生に仏になりて、たすけそうろうべきなり」といった表現から、やはり聖人が浄土に往生してのち成仏して衆生を済度する働きに参加すると考えておられた事がうかがえます。私は、聖人のこのお気持ちの中にはこの二つの事が分かち難く、しかもリアルに生きていたのであると思います。その事がやはり往相還相の問題の中心にあるものとして忘れられてはならないと思います。どうして親鸞聖人において菩薩の還相と衆生の還相というものが結びついていたのか。それは聖人の「宗教的生」においてはその二つの事が一つに成立し

ていたからであります。生死出離の道を求めて法然上人に出遇いその教えに依つて信心開発し念仏門に帰入せられた親鸞聖人にとつて、法然上人はただ人ではないと受け取られたのは当然であります。生涯《よきひと》として師・法然上人を讃仰せられた親鸞聖人のお気持ちは私たちにもよく理解出来ます。それが宗教的に表現されますと、『法然上人は仏・菩薩の化身』と言われるのであります。それと共に、如来回向の真実信心が開発し罪悪深重の自己の浄土往生が決定したという事は、私たちが如来の願船に乗じたという事であり、願力の働きに参じたという事でもあります。大悲の願船は浄土と穢土を往来するのであります。今願船に乗じたからには浄土に往生し成仏して直ちに穢土に還り衆生済度に参加できる、と親鸞聖人がお考えになった事は決して不思議ではないと私は思います。自己の力によってではなく、願力自然の働きによってそれが実現するのであります。その気持ちは「もし我審かによく衆生のもろもろの悪心を破壊せば、我常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむとも、もつて苦とせず」——これは「信巻」の阿闍世王の獲信後の気持ちですけれども、それに通ずるものがあるうと思われれます。これが真

実信心に具わる度衆生心を語るものに他なりません。元より煩惱具足の我々にはこの世に衆生済度する力はありませんが、自己の中に開發した信心にその力があり、それが来世に於て働くと、それを言おうとするのが還相回向ではないでしょうか。さらに我々がそういう還相回向にあずかるという見方は、現実の人間の生そのものの視野を深く広く抜げる意味を持つと言えましょう。日常生活において特に人間にとつて耐え難いのは、愛する者との死別であります。如何なる者もその悲哀を克服する事は容易ではありません。親鸞聖人自身、そうした悲痛な経験を重ねられた事は、そのお手紙などからも推測することが出来ます。聖人はその悲しみを本当に癒すのは浄土での再会であり、還相回向による済度の働きに参加できるという確信であると考えられたのであります。東国の門弟の覚念房が亡くなったことを聞かれ、「かならずかならず一つところへまいりあうべく候う」と消息に書かれた事や、また『歎異抄』に「六道四生のあいだ、いずれの業苦にしずめりとも、神通方便をもつて、まづ有縁を度すべきなり」と記されている事などからそれを知ることが出来ると思えます。要するに往相還相の回向という思想は親鸞聖人においてその宗教的生を語るもの

として極めて積極的な意味を持つていたと言うことが出来るのであり、しかもそれが同時に上求菩提下化衆生と云った大乘仏教の精神の浄土教的表現として深い思想的意義を持つものであった、と私は考えております。時間が少し超過いたしましたして申し訳ありません。以上で私の報告を終わります。

司会 どうも有難うございました。ただ今、石田先生から御講演を頂きました。田邊先生と、武内先生の往相即還相という考え方をご紹介いただきまして、先生ご自身は還相回向については、仏の側からの還相回向と衆生の側からの還相回向という二つの側面が考えられるとおっしゃいました。仏の側からというのは、法然上人に約され、衆生の側からというのは成仏ののちに衆生が還相の教化をしていくという事であろう。それが同時に分かち難く宗祖の中には実現していたのである。毛頭衆生にはその力はないけれども、信心にその力があり、願力自然によつて果たされていく、という事ではなからうかという事をお話し頂いたかと思えます。もし御質問がございましたら、先程申しましたように質問用紙の方にその旨お書きいただきたいと思えます。それでは引き続き平野修先生の方から御講演をお願い致します。先生、よろし

くお願い致します。

註

- ① 『田辺元全集』 第九卷一九六頁～一九七頁
- ② 『同』 第九卷二〇〇頁 一行目～九行目
- ③ 『同』 第九卷二〇一頁 一四行目
- ④ 『同』 第九卷二〇一頁 末行目～二〇二頁四行目の趣意

- ⑤ 『同』 第一一巻五〇八頁 六行目～一行目
- ⑥ 『同』 第一一巻五〇九頁 一〇行目～三行目
- ⑦ 『同』 第一一巻五〇九頁 末行目
- ⑧ 『親鸞教学』 第二十八号、武内義範「往相と還相」より

平野修

11 浄 土
それでは暫くの間お話し申し上げます。今回のテーマ往相、還相の回向ということですが、まず確かめなければならぬのは、そもそも「回向」ということは何であるのか、またそれは何を語るものであるのかという、回向そのことに一度注意しなければならぬと思います。

回向という言葉についてはわれわれは特に「論註」から始まって親鸞までよくよく見聞しております。そして、その意味については「回施する」あるいは「振り向ける」「差し向ける」という事を使われておりまして、何か「回向」という言葉は分かったことのようになって、その上で往相がどう、還相がどうという論議になっていくさきらいがあるように思われます。

それで、まずその「回向」という言葉ですが、これはご承知の通り『パリナーマ (parinama)』といわれるサンスクリットを漢文で「回向」と翻訳した訳であります。その原意は先ず第一は「変化」という意味です。そしてそれが「発展する」という意味であり、その意味を押えていきますと「転換する」という意味に繋がっていきます。回向というサンスクリットを確かめると、その中に「消化」という意味もあります。これは実によく「回向」ということの意味を表わしていると思うのです。消化とは物を食べると、食べた物が変化する、その変化の仕方はよく知られていますように食べるという事によってその食べ物か形を変えて、栄養という在り方になったり、あるいは排泄物という形になります。これは元あった形が変わるという意味です。そういう意味で回向とい

うことが言われる場合に、この「変化する」とか「発展する」という意味を押えておかなければならないということが一つあります。

それと同時に、それでは何が変化し、何が発展するかということにも注意しなければなりません。それについては、所謂『小品般若経』—サンスクリットで『八千頌般若経』と云われますが、そこに早くから「回向」ということが取り上げられておりまして、何が変化し発展するかというその「何が」は、「功德」であると示されております。功德というのは善根功德という表現もされておりますけれども、その意味は「そのものの持つ優れた性質および可能性」という意味で、《ゲナ (Gena)》というサンスクリットを漢語で功德と翻訳したのです。非常に「優れた性質と可能性を持つもの」これを功德と表わしたわけですね。

『八千頌般若経』を見ますというと、仏の教えを聞いて感動した心—これがまず功德になります。その感動した心がついに仏の覚りと同じものに「発展する」というのが回向ということの持つ基本的な意味かと思うのです。その点が「菩提回向」というふうに表わされてきたものであろうかと思うのです。変化し発展するその中身にな

るものが、この功德と云われるものであり、それが発展し転換していくのであって、それなしに回向という言葉をどれだけ用いておりましても訳の分からないことになります。菩提回向についてももう少し申しあげますと、仏の教えを聞いた、そして、それに深い感動を覚えた、これが発菩提心ということになります。つまり、功德です。この菩提心が成長するかどうかという問題があります。菩提心が成長して遂に仏陀となった、というのであればこれは菩提の回向が成就したという意味になります。

ただし、菩提心という功德を起こしたことが仏の覚りと云われる同じ功德に成長・変化し得るといことがはなはだ困難であるという問題から、大乘仏教には基本的な問題として「退転・不退転」ということが出てまいります。起こした菩提心は仏が持つ功德の一部分です。大乘仏教の基本的な問題としてこの一部分の菩提心が成長して全部になるかどうかという事については保障の限りではないということがあり、退転・不退転の問題となつてあらわれてきたといえます。

そういう点で仏の功德の一部分が全部、つまり仏の覚りそのものになるか、またなつていこうとする方向がいわゆる菩提の回向という言葉で言われてきたかと思うの

です。『華嚴經』には十回向ということがありますけれども、要をとっていえば菩提への回向ということと衆生への回向ということに他なりません。この衆生回向の場合も、もし菩薩が衆生に回向するという場合、何を回向するかといえば中身はやはり功德です。菩薩にある功德が菩薩のところにとどまらないで衆生に向い、衆生の上にも同じ功德が成長していった、こういう事がいわゆる衆生への回向です。これがいわゆる教化という問題です。そしてこの回向と功德との二つの関係が充分な確かめがなされないで往相・還相の回向とに結びついていったように考えられます。その結果、衆生回向が還相的側面として考えられ、菩提回向の方が往相と考えられていたかと思えます。衆生回向の方は還相という側面を持っているという理解が大体されやすいし、それがすんなりつながるように考えられます。

しかし、この両者には質的差異があります。なるほど、回向といえば菩提回向・衆生回向が代表的です。しかしなぜそれを往相・還相というかつてなかった言い方にせざるを得なかったかという問題があります。なるほど内容から言うなら往相回向は菩提回向の方に関わりがありますし、還相回向は衆生回向の方に関わりがあります。

関わりがあるからといって何故曇鸞はそういう他に見られない表現をしたかという問題です。何があったから従来までの表現を変えたのか。―それは一言でいえば「本願」です。それが「行」と関わる時には「自力・他力」という問題、そして「法」との関係では「浄土」という問題があつて出て来たと思われまします。本願の浄土ということがないなら往相・還相という表現は全く必要がありません。従来までの衆生回向ということで済むはずですが、ところが本願ということから、自力・他力と浄土往生という問題が出てきたところにこの往相・還相という表現が出て来ざるを得なかったという理由があるように思われます。

というのは、自力他力の問題ですけれども、先程言いましたように《菩提に回向する》という場合も《衆生に回向する》という場合もこれは現実にそれを求めて行った場合に問題を持ちます。菩提回向の時に申しましたように、菩提心は起こしたのが、これが本当に仏の功德全部を表わす仏の功德に発展成長するのか、ということの場合に、退転不退転の問題があると申しましたけれども、ここに大きな落とし穴がある。

それはどういう事かと言いますと、菩提心を起こした

こと、それは仏の功德の一部を知ったという意味である。しかしそれが全部になるという場合には、本来は全部を知っていないなければならないのです。しかし知りません。

知らないところにもってきて起こした菩提心が仏の功德の方に近づいているとかどうとかという事柄についてはこれははつきりしない問題です。つまり、飛ばすようですけれども、自分に起きた菩提心を菩提に回向するという事柄の根底に「不了仏智」という問題がある。この点は曇鸞が自力他力という事で取り上げた理由につながっているかと思えます。そこには菩提への回向という当然なことが、当然だからといってその通りになるかという問題があります。我々の立つ立場、自分の生じた功德を菩提の方に成長させようというその立場そのものには不了仏智という問題がある。この辺が、仏教教団の有様を見て曇鸞が「五難」と表現したことにつながっておるかと思うのです。みんな自力であって「他力の持つなし」といった問題に重なっているかと思えます。

それは衆生回向という場合についても同じ問題があります。衆生回向ということで一番分かり易いのは学校教育です。教育は言葉としていえば回向の問題です。教師にあった知識、その知識が生徒のものになる、こう

いった場合行き渡った物は何であるかと言うと功德が行き渡ったのであって、教師が知っているというその知識——知識もこれ功德という面を持ちますけれども、これが生徒の方に了解された、こういった場合にそれは衆生回向ということであって、教師の知識が発展・展開して他の衆生のものになった。他の衆生のものになった時には、そこに教師の理解している知識とそれを了解した生徒の知識とが別のものであったならばこれは回向になりません。その点では学校教育の成立は回向をもとにしていません。我々が教化を問題にする場合も回向に関係します。

たとえば、ある者が『教行信証』について一つの理解を持っている、またそこに出てきている言葉について理解をもっているとします。もしそれを全然知らない人に知らせようとしていった場合にその知らせようという行為は何に当たるかといえば、文字の上からいけばこれは衆生回向という意味になります。

なぜそういうことになるかと言いますと、そもそも回向という事が成り立つこと、こちら側にあるものが他のものになる、そういう変化がどうして起こるかかといえば、功德が「空性」「平等の法」にもとづいているからです。この点は「論註」には「平等はこれ諸法の体相なり」と

いう言葉で表わされておりますけれども、先ず功德は私的所有されるべきものではない、という「空性」と、それ故にこそ平等であるということが基盤にならないと、回向ということは成立し得ない。この点がほぼ感覚として了解されているのが今日の時代かと思えます。では、その場合の回向はどういう意味を持つかと言うと、分配の平等性です。ある特定の者だけが知識を持っている。他の者はそれを持たないと、こういう知識がある所に片寄っていることはあつてはならない、これは平等にしなればならない、と。何故なら一番基本は平等だからだ、ということになります。功德ということの一番基に「空性・平等」ということがある。それがある部分にだけ偏重しているということがあつてはならない、というのでそこに経済的援助ということになればやはり衆生回向です。一人の持てる者が百人以上の者が持つと同じ物を持っていると。これは不平等だ、と。これを持ってない者に分配していく。そういうことがなされなければならぬ、ということになればこれは政治・経済の問題です。あるいは医療の問題にしましても、本来平等に生きていくということがある。その場合に不利な条件を生きさせている者がある。そこに何かを振り向けなければならぬ。

やはり功德と言われるものを振り向けていかなければならない。ということで医療の問題にしましても、教育・経済の問題、こういったことはみんな回向と功德の問題に関わっているかと思えます。我々が還相回向していかなきゃならない、還相回向が大事だ、と言っている場合にはそういう分配の不等の問題がある。その場合、必ずしも還相回向といわなくても衆生回向といった方が正確でしょう。どこかで平等ということが証しされなければならぬ。一方にある物、そういうものがみんなに行き渡っている、そういう住み良い社会を実現するのである、といえ、それは衆生への回向です。還相の回向という必要はありません。しかし言いましたように、なぜ往相・還相ということを書かなければならなかったかという事柄が明らかにされないまま意味上の類似から問題にしていけばそれはやはり拡大解釈というものになつていくかと思われまます。

それでその功德という問題にもう一寸触れておきたいんですけれども、「非常に優れた性質あるいは可能性」と申しました。そうしますと、功德をもし自分の身近に持つことができるなら、その功德が優れた性質を持つのですから自分をも潤す、そして周りの者を潤すに違いな

いということ、我々が生きて求めているものはやはり《功德》と言わざるを得ないと思うのです。随分俗っぽいことになりませうけれども、分配の問題が知識の問題、経済の問題ということで語られていることを考えますという、この世で功德ある物の代表はやはり貨幣という問題であり、そして知識という事だと、こう考えることが出来るかと思うんです。どうやってそれを平等に分配するか。―何故平等に分配しなければならぬか、それは優れた性質と可能性を持つからだ。そういう優れた物を一人の者だけが持っているということは許し難い、ということに関わっておるかと思われまます。ともかくこの功德というものは優れた性質を持ちますから、自利と利他という意味を持っています。そういう点ではこの世で功德ということをやら、経済と、知識にかかわる教育の問題に連なっているかと思われまます。今、そういう功德に真実の功德と不実の功德とがある、という問題を提起なさった方は曇鸞です。そういう優れた性質あるものであるなら、自分自身の所に保っておきたい、それを集めたい。そしてそれが一人だけではなくて多くの者に行き渡るように、と願うことは大変良心的な生き方というべきでしょう。親鸞という人はその功德を問題にさ

れて、もちろん曇鸞から来ますけれども、真実功德・不実功德と区別だてて、真実功德については《誓願の尊号》である、という理解をお示しになっていらつしやいます。これを今ただちに触れることは出来ませぬけれども最後に、功德ということがよく言われている事柄を述べまして終わりにいたします。

『阿弥陀経』に「功德莊嚴」という表現は四度出てまいります。功德が莊嚴されたんだと。その場合の功德は、仏の覚り―真如一実の功德宝海と言われますけれども、仏の覚りというものが莊嚴されたんだと。莊嚴という字はご承知の通り《アランカーラ (āṅkāra)》というサンスクリットを翻訳して莊嚴というふうにあります。《アランカーラ》というのは―と等しく作る、という意味です。仏の功德―それは真如一実とこう言われれば、真如法性と言われる功德、このままでは誰も分からないから、それを質を落とさずに我々に了解可能なように表現する、ということが「功德莊嚴」という意味になります。仏の功德というものの持つておる広さ、そしてその価値の高さ、そして平等さ、色々ありますけれども、そういうものを「浄土」という形で表現したのが功德莊嚴と言われる意味になるかと思われまます。そして、この功

徳で注意しなければならぬのは、親鸞はこの功德を「行」という捉え方で見ていらっしやいます。大行釈と云われるものの中で、無碍光如来の御名を称するという事が大行である、とあげます。「この行は、もろもろの善法を撰し、もろもろの徳本を具」す、と。「極速円満す、真如一実の功德宝海なり。」……要するに、この行は功德宝海だと。何故そこに「行」ということが出るかといえは、功德……仏の功德と言われるものが自利の徳、利他という作用を持っていることから、ここに行というふうにおっしゃられた意味があるかと思えます。とにかく、そういう功德を浄土という形で莊嚴したということですからその浄土に往生するということは要するに仏が持っていると考えられる総ての功德をそこで獲得することになる、という意味であろうかと思うんです。何故浄土に往生するか、何故往生が勧められるかと言えば、仏の持つ功德が、そこに往生するということで我々のものとなるからです。どうしてそうなるのか、ということについては本願を信ずるということに関わりますので今はそれ以上触れません。この点は先程、僅かに仏の教えを聞いて感動した、この心も功德に違いない。しかしこれがそのままでは仏の覚りそのものまで成長し得るか

という場合には、保障の限りではない、という問題がそこにあると申しました。これは今申し上げておるような時間がありませんから、そこには「自力他力」という問題があり「不了仏智」という問題があるということだけに留めておきます。ただ、他力といいますがその仏の功德を我等が得るといふ道が如来の方より浄土往生として示されたという点にあります。これは仏の方がそういう世界を我々の為に用意したという意味で「本願」という問題がそこに絡んできます。しかし何故そんなものを用意したのかと言うと「仏にあるところの功德は衆生にあるところのものと同じである」という一法句、この「一法」ということが根拠になっておって、そしてそれを失っている事を一法が許さない、認めないからであります。その点は法然上人に「本願は何処から出てくるかと言えは、平等の慈悲に催されてきた」と言われます。一法―仏の功德が浄土の世界であらわされ、その世界に我々が往生するという形で功德を得る、……仏の持つ功德全体を我々のものとするという全体が衆生の道として示された。それが回向の一面としての往相です。ですから、往相には教行信証の四法がつかまします。

これを菩提回向との関連でいえば、菩提への回向が自

力を立場とするが故に、どうしてもまぬがれえない退転・不退転の問題を原理的に超えるために、如来からの回向をたて、菩提回向の衆生の要求に根本からこたえるということになるでしょう。特にこの回向という言葉が出てきましたのは、『浄土論』で言えば最後のところで「我作論説偈 願見弥陀仏」という所があります。で「普共諸衆生 往生安樂国」という言葉がありますけれども、その所を曇鸞は「これは論主の回向文である」という言い方をしています。「論を作り、偈を説いて、願わくは阿弥陀仏を見たてまつらん」。そして「普くもろもろの衆生と共に」とこうおっしゃられたのは、これは論主の回向だと。おそらく回向という問題が出てきたのはここから展開してきたのであって、そして論主の回向も、衆生回向と言えはいいものを衆生回向と言わずに、衆生回向ということと趣きの違うところを「還相」という言い方をなさられたに違いない。「往」も「還」もこれ如来に因るんだということでしたけれども、何故そこに還相というものが出てきたかと言うと、先程言いましたような「知識の分配」と言ったり「経済の分配」と言ったり、そういう事ではないと。如来が浄土の往生―浄土ということで建てられたこの功德、これ

が眞実功德であると。それで、不実の功德をどれほど集めましても我等が助かるということは有り得ない事だと。眞実功德、これに因るのだと。我々が他に施すものが何かあるのかと言えば勿論、お金を施す、あるいは臓器を施す、そんな事も可能であろう。しかし問題が解決するという場合にやはり依らなければならぬのは名号に依る、阿弥陀如来を見たてまつる、ここに問題の解決がある。しかしこれは我々が作ったものではない。我々が努力して用意した物でもない。だから我々が他の者に何かを分け与えるとか施すという意味ではないのである。こうなりますと、どういうことになるかといえは、「論を作り偈を説いた」―これは言うてみれば知恩報徳です。眞実功德に遇い得たというその知恩報徳―これを厳密に、そして他に受け取りやすいように功德の内容を明瞭にしていく。……すでにその眞実功德は自利利他という意味合いを持っている。それに促されて知恩報徳を成しているのだと。こうなつていきますという、これは教化に他なりません。教化に他なりませんけれども、衆生回向という在り方と趣きを異にしています。衆生回向は主体としては功德を有する衆生が考えられますが、この功德

について真実・不実の区別がたつことで衆生回向の主体の在り方が転換します。衆生回向の主体はどうしても自・他の差異の上に成立しているのですから、そのことが「空性」「平等」に原理的に背反することで、衆生回向が全うしえない今、その全うしえない衆生回向に根本的にこたえる意味が還相回向にあると考えられます。というのは功德Ⅱ（仏陀のさとり）が衆生の上に実現することがなければ仏教が伝わりません。そして、仏陀のさとりは何もなくて伝わるはずありません。ここに「人」の存在が考えられます。衆生回向の時に「分配の平等性」といいましたが、この平等性がめざしたものは実は「人の平等性」ではなかったのか。曇鸞が回向について往・還いずれでも「共」というのも、この「人の平等性」に関係しているのではないだろうか。そして、この「人の平等性」を浄土の法が確保して既に成就している、と見なければなりません。成就しているからこそ親鸞は「顕浄土」として、「顕」とされて「建」とはされなかつた。で、それを親鸞のところでは還相回向という時は、自分に仏の功德というものに眼を開くことになった、そういう仏教の歴史全体つまり、「人の平等性」の証明の歴史の基礎となるものが還相の回向という意味でしょう。

何が還相回向であつたかと言えば、自らが如来の功德に遇い得たつまり、釈尊からはじまる具体的には七祖との値遇こそが「人の平等性」の証明であつたということでしょう。それで我々が還相回向をしようとかがどうかという問題は先程言いました衆生回向ということと混乱している部分があつて、非常に似ている部分があるんですけども、そこは位相が違う。その点をはつきりしていかなければならない。そういう点では知恩報徳ということが具体的に還相回向の利他教化地の結果をあらわすのでしよう。我々からすれば最も丁寧にも曖昧さをなくして知恩報徳という事をなしていく。但しそれも簡単な事ではない。これは『正信偈』をお作りになられた時に曇鸞の文を引かれて、もし如来が威神力を加したまわさば、それは出来る事じゃないと。「所願軽からず」という言葉があります。どれほど慎重になつてもどれほど明らかにしたと思つても知恩報徳という事柄は、まことに所願……願うところは軽くないんだーこういう思いをお持ちになられながら知恩報徳をしていかれた、そういう宗祖のお仕事が我々にまた如来の世界に眼を覚ます、つまり、「人の平等性」に値遇せしめた。そうしますと、還相の回向という事柄は我々が如来の教法が「人の平等

「性」を証明してきた歴史に値遇しえた基礎という意味になり、だからこそ我々は教化という課題を持つことができるといえます。

司会 どうも平野先生有難うございました。時間も随分超過しておりますが、回向というものは何かということからお話しをいただきました。原語の意味をきちっと押えられて、発展し変化するというのである、と。何が発展するかというと、功德が発展し変化していく。優れた性質や可能性という功德、仏教に遇い得た感動というものがある、回向と同じものに発展し変化していくということが、回向という言葉のそもそもの意味である、ということをお教えいただきました。それから大乘仏教の基本的な菩提回向と衆生回向というこの話をさせていただきます。往相回向・還相回向が菩提回向あるいは衆生回向というものと対応すると指摘されました。もともと菩提回向・衆生回向と言おうとしていたことが、浄土教では往相回向・還相回向という言葉に展開してくる訳ですけれども、その本には浄土ということがあると、教えていただきました。最後に大変大事な事を教えてくださいました。衆生回向ということがすぐに教化とつ

ながって還相回向というふうを考えられがちなのであるけれども、宗祖に於ては自らが如来の功德に遇い得た。つまり、人の平等性の証明の歴史、仏道の歴史の基礎を還相の回向と言うのであろうと、こういうお話しであつたかと思えます。不十分ではありますが、時間もあまりありませんので、どうぞお聞きになられたところでご質問がありましたら、よろしくお願ひいたします。

引き続きまして、最後に本多弘之先生からご講演をいただきます。先生、よろしくお願ひをいたします。

本多弘之

最近色々なことで還相回向という言葉が取り上げられて問題になっております。私もかねがねそのことがどういうことか、よくわからないで何かもやもやしております。一体親鸞聖人がどういう意味で還相回向ということをおっしゃっているのか、ということを考えあぐねておつたようなことなのでございます。先程ご紹介がありました寺川先生の『親鸞の信のダイナミックス』という

本で、往相の回向、還相の回向にわたって、回向ということをお示しくださいます。この前の『教行信証の思想』もそうでしたけれども、一人の聞法者として、一人の念仏の行者として、どのように親鸞聖人の教えを受け止めるかという視点をずらさずに、ずっと憶念して「回向」という概念を明確にするという意味で、私は大変有り難くいただいたこととございます。石田先生のお話の一番最初にもありましたように、往相と言えば往生浄土の相、還相といえは還来穢国の相、—この解釈がいつ頃から始まったか分かりませんが、往相・還相の言葉のほぼ定着した定義になってしまっています。私はそういう教えをいただきながら、親鸞聖人の物を読んでみると、どうもよく分からないということに何回もぶつかりました。親鸞聖人がおっしゃる場合は、端的に言えば、不虚作住持功德と凡夫が値遇する、その値遇をもたらず用きとして二種の回向ということをおっしゃろうとしておられるのではないか。つまり往相回向・還相回向の恩徳あるいは利益において、私が信心を得た、私が他力の信心をいただくことが出来た、という事をくり返しくり返しおっしゃっているのではないかということです。寺

川先生が分析されたように、門徒といいますが、信者が浄土に行く往相と、浄土から還って来る還相という定着した誤解、そういう言葉の誤解が一人歩きしてしまっている。だから、往相は自利であり、還相は利他である。いまのお二人の先生方も大体そういうお言葉の了解の上に物を考えていらっしゃるんじゃないかというように思いました。そして自利は上求菩提であり、利他は下化衆生、そういう大乘仏教の菩提心が要求し、そしてこれは何か人間が深く自分の生命というものを燃焼させたいという時に念ぜられる要求が、自利・利他に集約される、これをこの往相・還相という言葉に当てて、理解していくわけです。今、平野先生がおっしゃったように、何故大乘仏教の言葉を浄土教的にしたか、そこには一つの意味があるというようなご解釈のようですけれども、往相・還相をそういうように了解するというその誤解が抜き難いものであると思います。私はその事をどういうふうに明らかにしたら良いかという事をずうっと憶念しておる者であります。

それで、この度改めて曾我量深先生の『自己の還相回向と聖教』という書物—これは一般的に言いますれば、それまでの往相・還相の了解に対して画期的な了解と言

いましよいか、親鸞聖人の本意に帰って了解し直そうとされた初めての試みであろうと思います。寺川先生も、この度の往相・還相の理解のヒントになった本として紹介されておられます。大正六年頃の論文でございますが、大変難解な論文です。その中に私は一つの秘密を見つけました。それは曾我先生ご自身が「往相欲・還相欲」という言葉を使っておられる。これはつまり人間が深い意味での欲を持ち、その意欲が往相という欲と還相という欲であるということだと思います。……こういう言葉に表わされる人間の視点といいますが、親鸞聖人のお言葉をたとえ読んでいても、自分の関心で読んでしまうということがあります。我々が仏語を聞く場合でも、どうしても自分が了解出来る範囲でしか考えられませんから、先ず自分のそういう独断的な視点を立てておくことを忘れて、本来の聖人のお言葉ないし仏説の願いというものを聞き取れないで、勝手に解釈が解釈を生んで走ってしまうということがないように思います。これは自ら深く自戒するところでもあるんですけども、なかなかそれを気付くということが出来ない。それで、私は回向の問題につきましても、深い誤解が、真宗学を勉強している私ども自身の中にも根付いてくるのは、そういう人間に

根ざす欲が読ましてしまう、ということが根本にあるからだというように思います。

『浄土論』の回向文は、そもそも天親菩薩ご自身が「利他」であるという。天親菩薩は、ご承知のように五念門を立てられて念仏の意味を開かれた。念仏による一心の背景と言いましよいか、天親菩薩自身に一心が成り立つその背景を「無量寿経優婆提舍」として、『無量寿経』の本意、つまり本願に照らせば、五念という意味を持つと、天親菩薩は開かれたと考えることができます。その五念門の初めの四念は自利であると。第五回向門が利他であると。こういうふうには天親菩薩自身が配当しておられる。そして自利は、利他なくして自利するのではないし、利他も自利なくして利他するのではないと、自利利他の融合性を示しておられますね。

曇鸞大師もそれを正しく継承しながら、第五回向門の解釈のところに「回向について往相と還相の二相がある」ということをおっしゃる訳です。ですから利他の課題の中に往相・還相という言葉が曇鸞大師が置かれたこととなります。それは何故置かれたかと言えば、『浄土論』自身に「五念門・五功德門」ということがありまして、これは教相の問題で面倒になりますけれども、因位

の礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向という五念門に対して、近門・大会衆門・宅門・屋門・園林遊戯地門という五つの功德の門―五功德門というものを開かれて、五念門の因に対して五功德門の果というのをいわれるのであります。こういう因果を『浄土論』が解義分で明らかにしている思想内容を、曇鸞大師が因の回向門と果の五功德門とを照らし合わせて、一方は先程平野さんがおっしゃったように「普共諸衆生 往生安楽国」―諸々の衆生と共に安楽国に往生せんという願い、つまりそこに衆生という課題があつて、衆生という課題の下に「回向を首として大悲心を成就する」ということがあるわけです。回向ということを通さなければ大悲心を成就出来ない、だから回向を首として大悲心を成就するというのが回向門である。それを曇鸞大師は「往相」と言われたのであると思います。確かに浄土に行こうという方向がある。しかしそれは「衆生と共に行こう」ということで、「利他」の表現である。そう書いてあるのにそれを自利だと解釈するのは明らかに間違ひなのです。自利と取り、自分の個人的な浄土往生の要求だと取ってしまうというのは、間違ひなんです。もし自利の方の作願門あたりをそう取るならともかく、回向門の往相ということとは絶

対に自利ではない。菩薩の利他回向の往相である、そういうのが元の意味なんでしょう。それを親鸞聖人が五念門・五功德門の意味というものを、徹底してお読みになつて、その回向門を、例えば『往還回向文類』とか、『三経往生文類』では、『大無量寿経』を表わす内容として、回向門の言葉置かれる。つまり天親菩薩の回向門ということが、本願の教えの中心テーマなんだということ。あるいは本願の教えという形で、一切衆生を済度せんとする大悲の願いというものが、四十八願にまで展開しているような、そういう本願は実は、回向門の課題の展開なんだというように親鸞聖人は了解なさつた。そして、往相の回向については十七願・十八願・十一願という三願を代表的に取り上げられて、この三願において選択本願を見るとおっしゃるわけです。実はそれを親鸞聖人は往相回向とおっしゃる訳ですね。そういうことがあつてご承知のように、還相回向は第五功德門の言葉にありますように、確かに還来穢国という形を持つている。しかしそれはやっぱり衆生という課題があつて、それはみなさん共通の了解だと思えますけれども、菩薩の願心が還来穢国という形をもっている。寺川先生もご指摘になつておられますように、二十二の願というもの

を親鸞聖人が取り上げられたのは曇鸞大師に依る。その曇鸞大師がまず二十二の願を置かれた場所というのが「不虛作住持功德」の解釈から始まっている部分なのですね。従って親鸞聖人は、「還相回向」と言つて曇鸞大師の解義分の不虛作住持功德の釈論から後の、ほとんど全文を還相回向の内容として『教行信証』「証卷」にお取りになるのです。こういう訳で、親鸞聖人が何をそこでおっしゃろうとされたかという事を中心にして押えていくならば、これは親鸞聖人ご自身がはつきりと何回もおっしゃってますように、往相の回向・還相の回向は共に、「如来の本願力の回向である」ということであります。……衆生の回向ではないんですね。本願力の回向である。

……それは何故そういう事を親鸞聖人がおっしゃるかという事になれば、これは先程の菩提心という問題で言えば、我々が起こす菩提心が本當に成就するような純粹清淨なる菩提心であるか。そういう批判・懺悔（さんげ）というものがあるからです。そして親鸞聖人は、菩提心どころか、煩惱しか起こらない身、罪惡深重煩惱熾盛の身であるという事をくり返しくり返し確認される。つまり人間存在の物の見方、人間存在の感覚というものを支

配しているもの、それはもう覆い難い無明であり、そしてそこから起こってくる煩惱であるという、人間の実存と言いますか人間存在をはつきりと自覚的に押えられて、そこから仏法をいただくということです。どこまでも我が身は凡夫であり、その凡夫が本願力に値遇する、その本願力に値遇する時に、本願力との値遇は、二種の回向という形を取らないならば本願力と値遇出来ないということに、私は親鸞聖人が「二種回向によらざれば」とおっしゃる意味があるのであるうと思えます。「往相還相の回向にもうあわぬ身となりにせば、流転輪回もきわもなし」、そういうふうに分断したことを批判され懺悔され、如来の二種の回向に値遇したことの恩徳ということをおっしゃるんじゃないかと思えます。そしてさらに内容を押えて、それでは往相の回向とは何であるかという時に、本願力が往相として表現してくること、往相として人間に用いてくる形、これを教・行・信・証とはつきり押えられたということです。それは願で言えば十七願・十八願・十一願という三願をもつて押えられた。「教卷」については曾我先生は二十二願によるということと言っておられますが、これは私はまだもう一つ納得行かないところなんですけれども、二十二の願は、文字

通りに見れば、「証卷」の内容として、親鸞聖人が秘密のように「阿弥陀如来は」「報・応・化種類の身を示し現わしたまうなり」と、おっしゃっておられますので、真実証から立ち上がって「法蔵菩薩となりのたまいて」という、法蔵菩薩の名の下に本願を語り、そして名号を語り、名号を呼びかけて、そして衆生に本願を聞かすめという、そういう親鸞聖人のご了解の中に考えていくヒントがあると思います。「報身」というのは阿弥陀如来それ自身ですね。阿弥陀如来が報身報土として、真仏土というものを建立する、とおっしゃっているわけです。今日はあまり時間がありませんから、そちらの方は一応措いときますけれども、一方で真仏土を建立すると同時に、応身・化身というのまで生み出すという事を「証卷」の初めに言っておられる。つまり真実証というものは必至滅度の願の成就であるということです。……十一願という課題は滅度、あるいは大涅槃であるということとを異訳の經典で押えられますが、大涅槃が何であるかということとはともかくとして、大涅槃が仏教の目的であるか仏教の究竟概念である。菩提心の究極であるような大涅槃を必ず獲得するという意味で、未来を意味する「必」という字が置かれて「証卷」が始まっている。その必至

滅度の願の成就の内容において、二十二の願が展開される、という形になっている訳ですね。従って真実証、あるいは一如とか法性とか大涅槃とかいう、人間からすれば手に触れてみようがないようなものを、如来が本当の救済、平等の救済の根柢として言葉に示されたということです。法性・一如ということはこれは物でもないし、状態でもない訳で、迷いが晴れて初めて出遇うような真実ですから、そういう真実の在り方、法性・一如、ということそれ自身が、どこかに静かにとどまっている寂滅性ではなくして、内に一切衆生を済度せずんば止まんといい満々たる願心として動いているものであると、親鸞聖人はいたただかれて、「証卷」の内容に二十二願を展開されたんじゃないかと、私は思うんです。従って『入出二門偈』などによれば二十二の願の展開は法蔵願心の展開である、五念門の主体は法蔵菩薩である、と言えましよう。凡夫が五念門を行ずるのではなくて、法蔵菩薩が行じたまうその功德を、我等に回向する形が教行証である。それが往相の回向であるということです。大悲心と共に必至滅度、あるいは必至滅度を通して必至無量光明土、真仏土に必ず至る、というふうに往相の回向というもののをいただかれた。如来の往相回向としての本願力の

用きである。

そして「証卷」の内容が我々に「用く」ということについては、我々が信を得るという時に善知識との出遇いがどれだけ重い意味を持つかということ、寺川先生がご苦勞して解明して下さいますけれども、我々が、教えを聞くというご縁を得なければ、ただお経があつたり、『教行信証』が置いてあつても、本願を本當にいただくということとは出来ないのです。今平野さんは「歴史」とおっしゃいましたけれども、遠くは本願の歴史、そして近くはその本願の歴史に先に出遇つてそれを身を示して下さる方、そういう方との出遇いを通して、私どもは初めて我が無明というものの深さに気付き、本願力を真実の根柢とさせていただくことが出来るわけです。獲信の根柢としての二回向ということで言えば、往相の回向としての教行証、中でも教えだと思えます。教の内容が行であり、行によつていただくものが信であり、信の未来が証ですから、その教行証というものをいただく主体は信心ですけれども、信心の内容が開けてくる大きな縁は教である。だから「信卷」の初めに親鸞聖人は二つの縁を語っておられる。「信樂を獲得することは、如来選択の願心より發起す、真心を開闡することは、大聖

矜哀の善巧より顕彰せり」と。つまり大聖矜哀の善巧―如来の教えが大きな縁となるのであるが、実は内には選択本願の因によるのであるわけです。つまり我々が経験したとか分かつたとかいう心ではない、真実なる願心自身が感動すると言いますか、法藏願心自身が願くような、そういうことによつて信心が成り立つとおっしゃるわけです。ですから、私の側からすれば「難信」と言う他ない。決して、いつまで学んでも分かつた、いただいた、とは言えないような無明の生命を生きている我等、その我等の自我心を破つて領くような事が起こる。これは回向としか言えない。つまり回向という根柢を押えないならば、私どもの自我心の中でどの段階が正しいとか、反省して少し直るとかという事をくり返すより他ありません。しかしそれは流転輪回ですから、永劫に尽きることがない。迷いの中に沈むしかないので。しかしそこに本願力回向に出会ふという事実がある。その「出遇つた」という時には教えの本質に出遇つたという意味、つまり教に随順するということと同時に、それを示して下さいている先輩・歴史、こういうものとの出遇いがあります。遇い難くして遇つたということが、そこに成り立つ。そういう意味で、私も二種の回向と言うなら、往相

の回向は教行証、あるいは教行信証であり、そして、信をもたらず大きな縁として、現前に現われて凡夫として生きて下さった聞法者の歴史、具体的には尊い一人の善知識―そういうものが還相回向の内容になるんじゃないかと思っっています。具体的には人に出会うという事実ですが、しかし、人が還相するのではないと思っっています。人を生み出して、私に信を聞こうという大悲心を、本願力の回向の還相としていただくのではないのでしょうか。

そしてその還相回向に出遇うのは今である、教えに出遇うのは今である。しかしそこは、先程石田先生が一寸触れておられた『歎異抄』にある、未来の自分の教化意欲といいますが、先程の曾我先生の言葉で言えば還相欲ということになりますか。これは我々が凡夫であれば出来る筈がないんですけれども、しかし全然ない訳ではない。それはどういう事かと言うと、「証卷」の内容に親鸞聖人が還相回向を引かれるという、この秘密ですね。必至滅度の内容としてありながら私がいま信をいただく時には還相回向に出遇うのだということ。往相回向だけに依って信が開けるのじゃない。往還二回向の恵みに依っていたのだということをご考へるか。曾我先生は面白い事を言っておられる。「往相とは一心帰命の自

我の前景である」と。一心帰命の自分というものの前に見えるもの、それが往相である。しかしその往相が成り立つ深い背景について「還相とはこの一心帰命の自我の後景である」という言い方をしておられるんですね。まあ尤もこの前景・後景と言ったり、あるいは値遇という言葉も、先程の武内先生の値遇の問題とも絡みますけれども、何が値遇するかという時にですね、往相と還相が値遇するとか、そういう言い方をしてしまうと、また混乱してくる。往相・還相共に如来の回向ですから、往相と還相が値遇するという言い方をすると、凡夫がどっかで抜けてしまいます。出遇う主体は凡愚である。「凡夫が往還二回向と値遇する」ということをはっきりしておかなきゃいけないと思っっています。その凡夫において、今一心帰命を成り立たしてきた歴史的背景という意味を持つた「見えざる菩提心」の背景というようなものを包んで還相回向ということを言う。それは単なる未来ではない。未来と言っても、曾我先生の言葉でいえば「純粹未来」です。時間的未来ではない。死後の話とか、そういうことを言ってるんじゃない。現在、宗教的事実に出遇うけれども、しかしその現在の中に未来がある。その未来は「信心の因たる欲生心である」と、曾我先生はお

つしやる訳ですが、欲生心の中に未来ということが孕まれている訳ですね。浄土が欲しいという願いは、何処まで尋ねても「分かる」とは言えない。「分かった」とは言えない。しかし、その「欲しい」という願いよりもっと深く「出遇い」が成り立つ。つまり、不虛作住持功德との値遇という時に、親鸞聖人は「無上功德を我が身に待たり」とおっしゃる訳です。それは、まだ得てないなどと遠慮しているんじゃない。今、得ている。しかし得ているけれども、その中に純粹未来が孕まれている。何かそういう関係ですね。そこに単なる自力ではない、自分の思いではない。思いを超えて如来の、一如平等の、平等に損せんとする本願力の用きというものが、一切衆生に用き、我が身にすら用いて、そして我が身にこの現前の境遇に、本当にこの生命を、宿業の生命をいただくことの出来る身とさせてくださると言いますか、そういうことを教えて下さるんじゃないかと思うんですね。課題が面倒臭いし、私自身も分かっていないもんですから一寸ぐるぐる回りしたかも知れませんが、以上のようなことを考えております。

司会 どうも有難うございました。本多先生より御講演

をいただきました。繰り返すまでもありませんが、從來、往生浄土の相、往相ですが、それを自利、上求菩提というふうに理解され、還来穢國の相「還相、それが下化衆生というふうに大理解されてきておりますけれども、これについてはどうかというご指摘がございました。何故なら、曇鸞の『浄土論註』の「五念門」の了解ですが、第五回向門……前の四念門はこれ自利ですから。それから第五回向門、これは利他です。利他の回向門を釈する所に往相と還相という二つの相が開かれている訳ですから、往相を自利に、還相を利他にと当てはめるのは誤解であると、教えていただきました。要するに往相・還相ということは、本願力に値遇するというところに、二種の回向という形を取らなければ凡愚が本願力に遇うことは出来ないのだということです。だから凡愚が本願力に遇うという場合には往相・還相という二つの回向という形を取って遇う、ということをおっしゃられました。往相回向は簡潔に言えば教行信証ということを私達に恵んでくる。願生浄土の仏道という、教・行・信・証というものを恵んでくるものであり、還相回向は、行信をもたらし下さる伝統というか、具体的に言えば善知識の伝統―教の伝統ですけれども、そういうものをも

たらして下さるものであらうと、こういう事を教えて下さったかと思えます。不十分ではありますがけれども、以上のような事が中心であったかと思えます。

御三人の先生にそれぞれ大変個性的な基調講演をいただきました。それでお手元に配布しました質問用紙に、質問事項をなすだけ簡潔な形でご記入いただきました。係の者が回収をいたしますのでよろしくお願いいたします。今、四時十分前でございますから、四時五分から再開いたします。その質問を私の方で読み上げさせていただきます。先生にお答えいただくという形を取らせていただきます。それでは四時五分まで、一旦休憩をさせていただきます。どうも有難うございました。

司会 質問用紙を多数頂きまして本当に有難うございました。この中から御一人の先生に順番にお答えいただきます。ながら進めて行きますが、時間もございませんので全部のご質問について質問することが出来ないかも知れません。ですが、その点どうぞご了承よろしくお願いを致します。それでは、まず本多弘之先生へのご質問ですが、「有難うございました。聖人の還相の回向の知見が形成される所依となったと考えられる『大経』の「還相回向の

願」の教説、『浄土論』の「出第五門」の教説には、『遊・出』と語られています。それを曇鸞が『還』と捉えた主意はどんなものでしょうか。」こういうご質問ですが、本多先生、どうでしょうか。

本多 質問自身が大変示唆に富んでいて、的を絞りにくいように思うんですが、大体本願が四十八願に開かれているんですけども、二十二番目の願、そこに「究竟必至、一生補処」ということがありまして、究竟して必ず一生補処……一生の間を通して弥勒菩薩、弥勒の位ですね、お釈迦様の後を継ぐ仏の位に就くという、そういう利益が与えられると。これが二十二願の表の相になっている訳ですが、必至滅度の願の利益を承けて二十二願の内容が展開される時に、弥勒菩薩と同じ位になるという事を、親鸞聖人は二回向の利益で正定聚に住する、と。……正定聚に住すれば弥勒と等しい、という事を何回もくり返されるんですね。二十二願の内容としてそういう利益が与えられる、けれども以下のことは除くと云って「除其本願 自在所化、為衆生故、被弘誓鎧」と、二十二願の後半部は、あと自分でとにかく浄土の生命を捨てて、他の国に行って活躍したいという者は、一生補

処の位を捨てて行けという、そういうような展開になっている。そしてその行った世界で菩薩道を行じ直し、化身を示して仏道のはたらきをするということが二十二の願の内容だろうと思うんですが、輪廻の世界に入り、衆生と共に歩んで仏法を示していくと。これを天親菩薩の教えを通して曇鸞大師が、「遊煩惱林現神通」と親鸞聖人がまとめられたようにですね、苦悩の生命の中に、煩惱の生命の中に入って仏法を示すと。これが、ですから普通私どもから「故郷にかえる」と言えばですね……《還る》というのは家に帰るとか故郷に帰る、自分の本来にかえるというのが、《還る》という方向ですから、《往く》に対して《還る》と言えば、かえる場所というのはそこに本当に心安んずる場所というような意味を持つんでしようが、あえて一旦浄土の利益に触れたならば、今度は、普通ならば苦悩の場所にとどまるべからずとかですね……願生ということの起こる根には厭離穢土ということがあって、そこを避けたいという場所なんですよけれども、浄土に触れたならば、不虛作住持功德に触れたならばもう、そういう世界に入って、むしろそこに還って来てそこで本当に生命を燃焼する、と語られている。そういう事が語られているものだから、それを我々が出

来るように読んでしまおう、というのがさっき言った還相欲という問題の面倒なところだろうと思うんですが、そういう用きを通して本願力が、本願として語る大悲の用きが衆生のものになるように、つまり仏法の傳承を生みだし、仏法というのは人間が頂いて人間が証明していくものですから、凡夫が本心に頂いて凡夫が証明していくのですから、そういう凡夫に用いて、人を生み出し、人によって法を伝えて行こうとする、そういう願いが、二十二願の深い祈りとしてあるんじゃないかと私は思うんですね。信の証―信にとつて証は必至滅度だけど、必至滅度を往相の回向として得ることが出来ると。必至滅度として得るということは、何も今ここに物を食べるようにして得るという意味じゃない。しかし眞実信心には必至滅度として眞実証が来たと、こう言われているその内容に二十二の願があるということが、意味が深い。純粹未來というものが、私にとつても深い意味ですね、存在の故郷であると。そんな意味をもって用いているという意味があって、如来の還相回向ですけれども、如来の還相回向が、実は往相回向の利益としての背後に、……私の思いが、凡夫の思いが決して苦悩の生命を遊ぶことはできない。そんなことは観念でしかない訳です

が、苦悩の生命は苦悩の生命であるけれども、単なる苦悩の生命ではない、苦悩の生命を、念仏の生活の場所とする時に、そこに先に本願力を生きて下さった先輩との値遇といい、そして信心の生活自身の純粹未来として、何処かに私が出遇っていく世界として与えられてくる証、そこに何か単に「煩惱の生活はイヤだから浄土へ」というんじゃない、煩惱の生活で、宿業の生命を本当に引き受ける事が出来る……引き受けざるを得ないんですから、嫌々引き受けるんじゃない、喜んで引き受けられるようにして下さるような信念というものが、何かそこに《還る》という字が含意している意味があるのかな、というようなことを今感じております。

司会 よろしいでしょうか。どうも有難うございました。続きまして平野修先生へのご質問ですが、「レジュメの、二の《浄土と来迎》についてお話し下さい」という事ですので、先生、簡潔にお願いを致します。

平野 親鸞以降は来迎（らいこう）という事柄が「来迎は諸行往生にあり」ということからまた「臨終まつことを必要としない」、こういった事が出てきましたから、ど

うもそれ以降我々はそれにならって来迎は諸行往生にあるんだという事で余り問題にはしてこなかったように思うのです。ところがこの来迎という思想は、思想としては非常に大事な意味を持っていて、つまり来迎という事柄で示されている事柄は、一つには初めて仏陀が動くということを表わしてきた思想です。それまでは「真如」とか「法性」とかということでは如来を表わす場合にして「理」になります。理ですから、これは我々の方が証明しなければならぬということになります。来迎はそれに対して仏の方が我々の臨終のところに現前するということですから、仏が動いて来るといふ問題です。仏陀が動くといふ問題、こういう意味では大変画期的な意味を持つているかと考えられますし、仏が動く場合に「動く理由」といふものがなければなりません。その動く理由といふ問題が本願ということと絡んできています。そして「臨終に来迎する」といふ問題ですけれども、言ってみれば臨終というのはそこで終わるといふ事ですから、もし求道者が道を求めて道半ばで終わったという場合、これは一体どういう意味を持つのかという事です。求めたけれども求め得なかった。それは迷ったことか。では求めて求め得なかった者は真面目に迷ったんだ、そ

うでない者は不真面目に迷っているんだ、それだけの問題なのかということです。求めたけども求め得られなかったという事柄は、その本人の資質の問題なのか―能力の問題なのか、または環境の問題なのかということもあります。この臨終来迎という事柄が取り上げられてくる時には、「末法」という事柄と絡んでまいりますけれども、ともかく道半ばで倒れたと。で、その倒れたところに仏がおいでになられるという事は、そこが、倒れた所がゴールになるという意味になります。仏と遇うんですから、仏と遇うという事が目的であった、それを目的にしていた者が途中で終わった。途中で終わった、それは意味がない事ではなくて仏の方が倒れた所までおいでになられるという事で、あなたの仏道は完成したんですという意味を与える。こういう点では、仏教というものを末法の中、さらには滅法の方に転落して行くそういう仏教全体に一つの希望を与えたという意味があるかと思うんです。深い憧れを残した。そういう事が無いなら、一所懸命やっただけでもはつきりしない、はつきりしないままで終わりそうだ、ではもう一遍生まれ変わってやろうかということも有り得るでしょうが、実際は報われなかったという事しか残らない。そういう所に仏が

来迎して下さる、ということでも倒れた所をもって目的成就する意味を表わす―こういう意味が来迎という事を持つ意味で、言いましたように一つには初めて仏が動いて来るという意義と、そして求道半ばであってもその求道が完成するという意味を与えると。それは単なる慰めの話かという問題にも今日だったら考えられます。一応その解釈出来る。それは要するにがっかりさせない為のものである、だから信用出来ないという事に今度は結びついていきます。で、この問題が「方便化身土巻」で十九の願、二十願を取り上げられて展開していかれた、「そんな話は信用できないでないか」という我々の持つ疑いの問題。そうあって欲しいという気持ちは我々にあります。倒れたところがそのままゴールになる、という事はあって欲しいと思うけれども、それは果たしてそうなのかどうなのかという事については疑いを残す―仏智疑惑という問題があります。実は浄土が建立されたという事の持つ意味は、もともとは我等が成就すべきところの世界という意味が一つあるかと思うのです。浄土にはその思想から言って二つの意味があるかと思うんです。元々は《浄仏国土》というふうに云われておりますように仏国土を浄める。ではその仏国土とは何かという事になれ

ば、釈迦如来が教化されたこの世界、釈迦如来は仏であるから、これは仏国土である。ところが現実には釈迦如来の仏の法というものが行き渡っていない。かえってそれを無視している者の方が多い。僅かにその仏の法というものに従って生きようとする者があるだけであって、現実には仏国土であるけれども仏国土らしくない、という事から釈迦如来が教化されたこの世界、この世界が仏国土であるように、という事から浄仏国土という問題が課題として出てきたかと思うんです。これが浄土といった場合の一つの意図であるかと思われれます。もう一つは《本願》という事に基づいて浄土という問題が出てきます。この場合は、我々が今日課題にしますように、どういう家庭でありたいか、どういう組織でありたいか、またどういふ国でありたいか……こういった場合には誰しも「場」という事を問題にします。その場がそこにいるメンバーひとり一人を尊重しひとり一人が豊かになれるようなそんな場でありたい。そういう事は今日の我々だつて国家を建設する時に国家建設の理念という事で取り上げます。その時には、国家が成立するにはどうしてもそこに「法」という事と「人（にん）」という事と「場」という事が問題になります。ずっと人類は豊かになれる

場というものはどうしたら形成出来るか。場を形成するものがあるとすれば、それは法というものであるが、その法の在り方自身によつては人間の在り方も変わってくる、というので法と場と人という三つの事柄がずっと課題になってきているかと思ひます。そういう意味では我々は本来そこにいる者が全て豊かになる、安んじている事の出来る場、そういう場を我々自身が作らなければならぬという問題があります。ところが浄土の建立という問題は、我等に代わつてそれを仏・菩薩が建立するという浄土建立の思想という問題が仏教の中に出てまいります。その最も代表的なものとして阿弥陀の浄土という事が出ます。その阿弥陀の浄土、それは初めの頃は、その世界に仏の方が迎え取つてその世界に往生せしめるという事で来迎という事が出てまいりました。それはあって欲しい事だけでも、果たしてそんな事は本当であるうか、その通りになるであろうか、という疑いが人間の中にあります。そういう問題を通してあらわになってきた問題は、実は仏が来迎という形で我々を迎え取るという事の持つ意味は何であつたか、という事が親鸞によつて展開された。これはもう時間がありませんから、ただ「来迎は諸行往生にあり」とおっしゃられるその来迎

の言い方と、もう一つは「唯信鈔文意」で「観音勢至自來迎」というあの來迎の捉え方……あそこでは來迎という事を「他力」という事を表わす意味だというふうに、全然違う了解の仕方をしていらつしやいます。そういう点を考えていきますと、親鸞は來迎という事を持つ意味をこういうふうに了解してこられたのでないかと思ひますけれども、それは、本来我々が成就すべき場・法・人、これを仏・菩薩が代わって成就したと。ここに本願という問題があります。そこで要になるのは、我々が成就すべき事ならお節介な話になります。ところがお節介ではないと。課題としては我々が成就すべきなただけでも、そういう成就すべき因を我々が持たないと。ここに淨土建立という事が本当か嘘か、そんな事が信用出来るかどうか、それだけなら荒唐無稽な話じゃないか、という事柄が《そうではない、その通りだ》とこう言える時には我等が成就すべきところのものを仏・如来が代わってという、この《代わって》というところに、課題としては我々の課題だけでも凡そそういうものを成就すべき因を我々が持たないという、いわゆる機の深信と云われるもの、ここに親鸞は眼を移していかれたかと思ひます。そうなつて來ますと來迎という事柄は他力を表わすとい

う意味に転ずるかと思ふんです。それが間にある事によつて……回向の關係からそういう問題を考えておつた訳ですけれども、何故淨土ということで功德莊嚴という事がなされて來たか、この事が我々の自覚になるといふ場合に、間にどうしてもこの來迎という事が無いというと、そこは自覚になり得ない。そこが、來迎という事がいわゆる十九の願ということで方便化身土で展開された問題だと。これは、ですから、我々が淨土の世界というものに遇い得るとかそれを信ずるといふ場合に、間にどうしてもこの來迎という事が取り上げられていかなければならないという事を言う予定で一応それを挙げておつた訳です。大分長くなりました。以上です。

司会 どうも有難うございました。続きまして、石田慶和先生にご質問ですが、「來世の往生を『歎異抄』の四章・五章に基づいて語られました、無生法忍や無生の生に基づく真宗の概念と、実体として來世を考える事は矛盾しませんでしょうか」というご質問でございます。

石田 「歎異抄」の四章・五章というのは、よくご存知のように「慈悲に聖道・淨土のかわりめあり」という所

で、親鸞聖人が聖道の慈悲・自力の慈悲と他力の慈悲とを比較されて、聖道の慈悲というのは、我々の、「ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむ」心だけでも、それは始終がないと。末通らない。浄土の慈悲は、「いそぎ浄土へまいつて」という言葉でおっしゃっておりますけれども、「おもいのままに衆生を利益すべきなり」という言葉で表現されておりますので、さっきの還相回向の問題につきましてもそういうところで聖人の心に生き生きと生きていたそういう浄土の世界というものを表現しているのではないかとこの話をしております。確かに一方では「無生の生」とか「生即無生」とか、空の考え方に従って親鸞聖人が「いそぎ浄土にまいつて」とおっしゃっても、それは実体的に浄土が存在するというようにお考えになつていないと思ひますね。これは、今の言葉で申しますと、実存的な考え方と申しますか実存的な問題の領域と、実存論的なのという実存哲学的なのという、そういう問題の領域とに開わるので、その二つは全く無関係なものではありませんけれども、やはり区別されて考えられるべきものです。親鸞聖人がおそらく『歎異抄』でそういうことを語られた時には、現実の私達の直面している厳しい生の現実というものがあろうか

と思ひます。愛する者と死に別れなければならぬ。特に自分の子供だとか年下の者だとか、そういう者と死に別れた時に人間の受ける痛切な悲しみというもの、これは誰もが否定する事も出来ませんし、またそれに深く心を動かされる。そういう時に果たして生即無生ということとでその人を本当に慰める事が出来るのだろうか。そこに親鸞聖人のお気持ちの中に「いかに不便と思つても、存知のごとくたすけがたい」というそういう生きた事実という、そういうものを踏まえて「いそぎ浄土にまいつて思ひのままに衆生を利益する」——そういう言葉をお聞いた時に、もしそこに子供を亡くして嘆いておられるお母さんがおられたらですね、どんなにか大きな慰めを得るのではないかと思うのです。私自身も多少そういう経験がありますので、それでそう申しますが、それは宗乗では「凡情を遮せない」——凡情を遮らないという、そういう人間のいろんな気持ちの心の動き、理性とか感情とかそういうものを踏まえて人間全体をよく理解してそこから出てくる表現、それは我々が科学的な知識によつて地球の外に月があったり太陽があったりというそういう事ではない。宗教的な表現というのは象徴的な表現ですから、その象徴的な表現が、そこに問題を持つ者に

とつて大きな力を持ちその人を絶望から立たしめるとい
う、そういう時にはこれは非常に大きな意味を持つ、あ
るいはリアリティーを持つと思います。その事が具体的に
に浄土があつて宇宙船に乗つたら行けるといふそんな事
を言っているのではない。聖人の言っておられるのはひ
と一人の人間の深い悲しみであり苦悩である訳で、そ
こからそういう表現が出て来る。還相という事も私は基
礎はそういう所ではないかと思うんで、まあ、宗乗とか
宗学とか教学とかという面で還相の意味を色々検討さ
れますし、また曇鸞大師やいろんな方々の考え方に即し
て往相還相という考え方がいろんな角度から考えられも
するでしょうけれども、浄土真宗はやはり凡夫の教えで
あります。日常生活の中でそういう煩惱具足の生活をし
ている者が止むを得ず、望むと望まざるとに問わず直
面する具体的な事実という、そういうものに面して如何
なる言葉がそこでその人にある明確な方向を与えるかと
いう、そういう所から理解して初めてそういう「浄土」
であるとか「いそぎ浄土へまいつて」とかという、そう
いう言葉が生きて来るのではないかと思います。以上で
す。

司会 どうも有難うございました。それでは続きまして、
本多弘之先生にご質問ですが、「正像末和讃」の五十首
と五十一首において《往相回向の利益には 還相回向に
回入せり 往相回向の大慈より 還相回向の大悲をう》
とありますが、この《往相から還相へ》という意味表現
をどのように理解なされますか」

本多 今のご質問の問題が、私が一寸そこを考えて表現
に苦慮していた「証卷」の内容になっているという問題
と絡んでいると思うんですね。二十二の願が十八願と対
面してですね……つまり信心に対して、教と行とが来る
だけではなくて、証の内容として二十二の願が語られる
という……これは単に人が出てきて教えてくれたとか、
二種回向との出遇いを現在得たという事だけでは済まな
い、何かこの……つまり証というのは、真実証というも
のは私が往相回向に遇う、本願力に遇うというところに
行・信・証というものが私において私に來たると言いま
すか、如來が私になつて下さるといふ、そういう意味で
教に領き、行をいただき、信ずることが出來たという、
そこに証も來ている訳ですから、証だけはまだ無いとい
う話じゃない。必至滅度の願の成就として来る——そうい

う意味が正定聚というところにある訳ですから、そういう意味で往相の回向だけが私に主体化されるというだけではない。その真実証の内容として、そこに二十二の願が説かれるという問題は、単に他人の話じゃない。やはり本願力は私の上にも用いているという事がどこかに語られなければならないのじゃないか。つまり衆生の努力の意識とか自分の思いの心で理解しては絶対にならないんですが、往相の回向も還相の回向も如来の回向でありますけれども、しかし如来の回向であるにも関わらず、それにおいて私が本願力に値遇する、如来の功德をいただく事が出来る。信心獲得の因縁になって、しかも出遇ったなら、それだけで済まない。やはり如来二種の回向を「十方に齊しく弘むべし」というそういう願いがあつて、如来二種の回向を生きて如来二種の回向を伝えていくという、そういうところに、何処かに「他力の信をえん」とは 仏恩報ぜんためにとて 如来二種の回向を十方にひとしくひろむべし」と和讃で語られることがある。往相から還相への必然的展開というものも、そこに含まれているんじゃないか。だからそこに、往還というものが衆生の相と了解してはいけないけれども、しかしどういふふうにご了解したらいいかということ、親鸞聖人ご

自身もはっきりと「還相回向とはこうだ」というふうにもどうもぴたつと定義している訳じゃないもんですから、私共が憶念し聞法していてもなかなか分かりにくい、というのはその問題なんじゃないかなと思うんですね。ただ、既に自分が自分の相として往相した、還相した、そういう事をおっしゃっているんじゃないか。如来の往相回向・還相回向というものに私は今値遇する……その内容・内面というものがそういう次第を持っていると言いますか、「往相回向の利益には 還相回向に回入せり」というそういう次第を持って展開するような本願力の用きがある……それはつまり信に対して証という位置を持つているんじゃないかという事を思うんですね。この辺がなかなか親鸞聖人のご意図というものがなかなか分からない。単に未来の話だけでもないし、しかしじゃあ現在に全部自分が獲得出来るかというところという訳でもない。そこにやはり全部現在の的にして覚つたと言ふんじや無い。信心をいただくという事が孕んでいる未来性と言いますか……信心をいただく。本願力によって、本願力の撰取不捨の利益―光明の撰取の中にあつて照らされつつ生きるという、煩惱の生命を照らされつつ生きるということが持っている、歩みの展望性というものが、何か

そこに表現として謎のような表現を採らざるを得ない。ただそこに位置として、今確かに凡夫が生きているという事、石田先生がおっしゃったその問題は、真仏土と化身土という事を親鸞聖人が分けられた―「真仮を知らざるは如来広大の恩徳を迷失する」ということがありますから、真か仮かという事はよくわきまえて聞法して行かないと疑いの中に埋没してしまう、という事があると思うんですね。それをどう自分が頂き、どう人に表現することが出来るかという事は、その時その時の実存的状況というものがあるかと思えます。

司会 有難うございました。それでは平野修先生に質問です。質問として一寸どうかとも思いますが、ご本人も「短絡的な質問ですが」というふうにお断わりですので、今一度お聞きを致したいと思えます。「回向と社会実践とはどう繋がって行くのでしょうか。その辺りを踏み込んでお話しただけならと思います。」

平野 はい。あまり時間がありませんから何ですけれども、先程一寸触れましたように、そもそも回向ということとは何において成り立つかということになりますと、こ

れは一番基は「論註」の一法句あるいは平等は諸法の体相―諸法の相、それは平等であるということですが。これが一番基にあるからこそ衆生回向ということが出てきた。言いましたように回向という事の内容は功德である。それで、ものを知っている者と知らない者があり、知らない為に苦しんでおる、という事を知っている者がそれを伝える。伝えた時に正しくそれがその人に了解されるかどうか。もし知っていた人の知識がそのまま知らないで苦しんでいる者が受け取った場合、そこに回向ということが成立するという事があります。回向が成就したという意味があります。そういう点で、申し上げましたように教育というのは回向という事柄が原理になります。教育もそうですし、こちらにあつた値打ちが向こうに行つてもその値打ちを変えないという場合、やはりこれ回向です。これは経済の流通という言葉がよく表わされています。そういう点では経済あるいは教育という所に考えられている問題は回向ということだと思います。功德がこちらにあつて他に行く。で、その関係はしかし減つてもならない、増えてもならない、同じである―という事柄が他者に振り向けるという事で考えられている事かと思えます。しかし一番基に平等という問題がありますか

ら、そこから功德という問題が分配の問題として考えられてくる。で、ある特定の者だけが優れた功德を持つていて、ある者はそれが無い為に苦しんでいるというのを黙って見ているのか、そういう事はあつてはならないではないか。何故なら一番基は平等ではないかという事から、自分にあるところのものを無いところの者に、こちらにあつたものを相手のものにする、回向という事柄は必ずしもそれが基本じゃありませんけれども、それによつて自他の関係というものを開く意味を回向という事が持つてきた。そういう点では、この社会は、経済あるいは教育、こういう経済的不平等の問題、教育の機会均等というようにいろいろな問題でやはり問題にされているのは、功德が平等に行き渡るといふ事が社会形成の問題としてあるかと思ふんです。その点の努力はこれは当然我々やらなければならぬことです。但しそれが還相回向だといふとそれは言葉の拡大解釈になる。不平等であるといふ事柄は一番基本に平等という問題があります。何をもつて平等とするかといふ面倒な問題がありますけれども、ともかく端折つて言えば平等といふ事がある。だから不平等といふ事柄はあつてならない。だから当然こちらにある功德が他の者になつていくといふことでこ

の回向という問題が考えられる。これは大乘の論書などでは、菩薩が何をするか、という場合に医療知識を持つておる、或いは工学的な知識を持つてゐる、こういう知識をもつて、知識が無くて困つてゐる者にその知識を回向する、その知識が回向と云われます。こういう功德が他者に振り向けられて他者のものとなる。こういう菩薩の行が大乘の論書では出てまいります。そういう事であるなら、当然、我々出来る範囲は、絶えず考えていなければならぬし、また触れなければならぬ。しかし先に言いましたようにそれがイコール還相回向という事にはならない。それは文字の上から言つても内容から言つてもそうはならない。何故なら、還相回向あるいは往相回向といふ事柄は、先程言いましたように本来我等が成就すべきところのものを仏が成就なさつた、といふ所に本願成就といふ事があるかと思ひます。我等が成就すべきもの、それを仏が成就なさつた。我等にはそういうものは課題としてあつても成就する因が無いという問題です。そういう者が他の者に功德を施す、そういう功德を持つていないんですから、凡そ衆生回向といふ事は成り立たない。持つてゐるものがあるとすれば、それは知識だつたりお金だつたり体力だつたり、相違するものを

持つております。しかし一番根本の我等が成就すべきところのもの、そういう法と人と場に関しての功德と云われるものは無い。無いからこそ仏が成就した。そういう点がありますから、衆生回向をそのまま還相回向と言つてはならないと思います。むしろ、限界をもつ我々の衆生回向の課題にこたえ、衆生回向の課題をつくしていける基礎の意味を還相回向はもっているように考えられます。

司会 有難うございました。あと二、三の質問が残っているのですけれども、今まで先生方にお答えいただいたことの中に残った質問のヒントがあらうかと思いたいで、本日のシンポジウムは、この辺で閉じさせていたいただきたいと思えます。ご講演・質疑等を拝聴させて頂きまして、それぞれの先生方には、多くの示唆を頂きました。言うまでもありませんが、往相回向・還相回向の二種回向は、宗祖の仏道の根幹であって、私共お互いに、明らかにしていかなければならない課題を持つております。それにも関わりませず、今までこの問題について、充分に検討されているとはいえないように思います。今日の、このシンポジウムが、その端緒になれば幸いです。

す。それにつきましても、今日改めて強く考えさせられたことは、要するに、宗祖は二種回向についてどう仰つしゃっておられるのか、それが、私共の最大の課題ではないかということでありました。本日は石田慶和先生、それから平野修先生、本多弘之先生には長時間に亘つて基調講演並びに質疑まで、大変懇切にお教え頂きました。本当に有難うございました。心からお礼を申し上げます。

還相回向の課題

——特に、「還相の利益は利他の正意を顕すなり」の確認を通して——

廣 瀬 惺

はじめに

親鸞は、主著『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』と略す）の本文を、

謹んで浄土真宗を按ずるに二種の回向有り。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、
真実の教行信証あり。^①

との文をもって書きはじめている。そのことによつても明らかかなように、親鸞にとつて往相・還相の二種回向はその仏道の根幹をなすものであり、親鸞自身の救いにとつて不可欠なものであったことは言うまでもない。しかし、往相回向はともかくとして、還相回向については、親鸞が言うほどの不可欠性を持った了解がなされていない

いのが実状であるといわなければならない。そこで今日、様々な立場から親鸞の還相回向観に対して問題提起がなされ、また検討が加えられつつある。私自身もこれまで種々論じてきた。しかし、いま一つ十分なうなぎきとなつてこないのである。それは何故なのか。確かに、親鸞の二種回向についての表現上から来る了解の困難さにもよるであろう。しかし、それ以上に、あるいはそれに先立つこととして、親鸞にとつてどのような課題が二種回向、なかならず還相回向によつて応えられていたのかの確認の不明確さにあるといえるのではないだろうか。その一点さえ明らかにされるならば、親鸞の一見難解とも思われる表現の表している意味もそこから解かれていくのではないだろうか。そこで、本論においては、今一度

出发点へ返って、親鸞にとつて二種回向、なかんずく還相回向がどのような課題に応えるものとして不可欠性を持って見出されていたのかを尋ね、もつて、親鸞の二種回向觀をより明確ならしめたいと思う。

一

そのような問題関心に立つて親鸞の還相回向觀を尋ねようとする場合、私にとつて、特に注目させられる親鸞の言葉は、何よりも置かれてある位置からいって、『教行信証』「証卷」末尾の、

還相の利益は、利他の正意を顕すなり。^②

の文である。そこで、この言葉を中心に考察を加えることとしたい。

ここでまず注意されるのが、「還相の利益」と言われていることである。還相が直接的に「利益」という言葉で押さえられているのは、他にも、まず「証卷」において還相回向の一段を開いていこうとする冒頭に、

二つに還相の回向というは、則ち是れ利他教化地の益なり。^③

といわれ（『浄土文類聚鈔』も同じ）、また『正像末和讃』では、

南無阿弥陀仏の回向の 恩徳廣大不思議にて
往相回向の利益には 還相回向に回入せり^⑤

と、還相回向への回入が往相回向の利益として讃われている。そのように、還相が「利益」といわれているかぎり、還相回向が衆生を離れて何処かにあるという話ではないことは明らかである。還相回向によって、衆生の課題が応えられればこそ「還相の利益」と言われているのである。

そして、さらに、その「還相の利益」が「利他の正意を顕すなり」と言われているのである。「正意」とは本意と言ひ換えてもよいであろう。そうすると、ここで還相の利益を衆生に与えることこそが利他、即ち本願他力の本意であると言われているのである。この言明は重い意味を持っている。本願の意を決定する言辞だからである。そこには、当然親鸞自身の宗教体験と宗教的思索の裏付けがあることは言うまでもないが、それだけではなく、親鸞自身の体験・思索をさらに裏付け、根拠付けるものがなければならぬであろう。そのように考えると、この親鸞の言明に深く呼応する文を、親鸞が『教行信証』「証卷」に還相回向の文として延々引文する「論註」の文の中に見出すことができる。即ち、それは、

未証淨心の菩薩とは、初地已上七地以還のもろもろの菩薩なり。此の菩薩、亦能く身を現ずること、もしは百、もしは千、もしは万、もしは億、もしは百千万億、無仏の国土にして仏事を施作す。かならず心を作して三昧に入りて、いましよく作心せざるに非ず。作心を以ての故に、名づけて未証淨心とす。此の菩薩、安樂淨土に生まれて、即ち阿弥陀仏を見んと願ず。阿弥陀仏を見る時、土地のもろもろの菩薩と、畢竟じて身等しく法等し、と。龍樹菩薩・婆藪般豆菩薩の輩、彼に生まれんと願ずるは、当に此の爲なるべしならくのみと。

との文である。

ここで、曇鸞は（ということとは、この文を引いている「親鸞自身は」ということでもある）、龍樹・天親の願生の必然的理由を決定しているのである。曇鸞及び親鸞は、龍樹・天親との深い感応の中で自らの願生の必然性を尋ね当てることを通して、龍樹・天親の願生の必然性を決定しているのであろう。そして、この文を受けて、親鸞は「還相の利益は利他の正意を顕すなり」と明言することができたのである。

では、龍樹・天親の願生の必然性として押さえられて

いる内容は何かということであるが、それは、利他教化における「作心」の超克という課題である。「作心」という問題については、また稿を改めて論じなければならぬが、ここではともかく、利他教化の課題に應える道として願生道が龍樹・天親にとって必然性を有する道として押さえられているのである。そうであるならば、親鸞がこの文と呼応して「還相の利益」といつている利益の内容は、「作心」を超克せしめ、利他の課題が還相回向として応えられることを表しているといわなければならないであろう。

還相回向が利他の課題に應えるものであることを表している親鸞の言葉として、他に、親鸞晩年の作である『如来二種廻向文』の文を挙げることができるであろう。『如来二種廻向文』で親鸞は、まず往相回向について述べてきて、その一段を、

これらの大誓願を往相の回向とまふすとみえたり。^⑦
と結び、つづいて還相回向について述べて、その一段を、
これは如来の還相回向の御ちかひなり。^⑧

と結ぶ。そして、最後にそれら（往相回向・還相回向についての文）全体を受けて、

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。⁹⁾

と記しているのである。ここで親鸞は、「法蔵菩薩の誓願なり」と記して、述べてきたことの全体が、法蔵菩薩の本願によるものであると言っているのが（その事の意味は後述において明らかにする）、ともかく往相回向によって自利の課題が応えられ、還相回向によって利他の課題が応えられると明確に述べているのである。そのことによって、還相回向を利他の課題に応えるものとして親鸞が見出していたことは間違いないといわなければならないであろう。

そうであるとするなら、親鸞の還相回向觀を了解するには、利他とはどのような課題であるのかも含めて、利他の課題が自己にとって必然的な課題であることを徹底して明らかにすることにあるといわなければならないであろう。そのことを抜きにして、親鸞が還相回向に見出した意義に十分に触れることはできないのではないかと。そして、それはとりもなおさず、大乘仏教が人間の根本課題を自利利他の円満成就に見出してきた意を単に教理上の問題としてではなく、自己・人間にとっての不可欠の課題として明らかにすることに外ならないのである。

そのように尋ねてくるなら、浄土教においても、龍樹

以来常に自利利他の成就が課題とされてきたことに思いをいたさなければならないであろう。今、二・三確認をしておくなら、曇鸞の『論註』は、一貫して、利他の課題に応えるものとして、力を尽くして阿弥陀の本願が尋ねられている。自利に偏した二乗性をどう克服するのかという問題である。例えば、二十九種莊嚴の眼目である不虛作住持功德莊嚴については、次のように註解されている。

仏も何が故ぞ此の莊嚴を起こしたまふと。有る如来を見そなわずに、ただ声聞を以て僧とす。仏道を求むる者無し。或いは仏に値ひ、而れども、三途を勉かれざる有り。善星・提婆達多・居迦離等はれなり。また人、仏の名号を聞きて無上道心を發せども、惡の因縁に遇ひて、退して声聞・辟支仏地に入る者あり。是の如きらの空過の者、退没の者有り。是の故に願じて言わく、我れ成仏せん時、我れに値遇せん者、みな速疾に無上大宝を満足せしめん、と。¹⁰⁾

ここで、墮三惡道と墮二乗を超えしめるものとして本願力が尋ねられているのである。

また、善導・法然においても、往生の後に穢土に帰って利他教化するという還相的表現が散見されることも注

意されなければならぬ。例えば、周知の如く善導は回向発願心釈において、

又回向と言うは、彼の国に生じ已りて、還りて大悲を起こして、生死に回入して、衆生を教化する、亦回向と名づくるなり^⑩。

と述べている。また、法然も随所で述べている。たとえ

かかる不信の衆生のために、慈悲をおこして利益せむとおもふにつけても、とく極楽へまいりて、さとりひらきて、生死にかへりて、誹謗不信のものをわたくして、一切衆生あまねく利益せむとおもふべき事にて候也^⑪。

とくとく浄土に生まれ、さとりをひらきてのち、いそぎこの世界に返りきたりて、神通方便をもて、結縁の人をも無縁のものをも、ほむるをもそしるをも、みなことごとく浄土へむかへとらんとちかひをおこしてのみこそ、当時のころをもなぐさむる事にてせうろう^⑫。

とある。法然においては、願生の目的として、穢土への還相による利他教化が挙げられていると言つてもよいほ

どである。それらの言葉の表している意味内容はともかくとして、いかに、利他の課題が人間の救済にとって不可欠な課題として見出されていたかということである。

親鸞はそのような大乘仏教の、また浄土教の自利利他圓滿成就を課題とする仏教の流れの中で、人間としての自己の全き救済を徹底して本願に聞き開いていく歩みを通して、凡夫を機とする本願の究極の願意が利他の課題に込めるところにあることを感得したのである。そして「還相の利益は利他の正意を顕すなり」と、『証卷』の結びに記したのである。その文には、弥陀の願意をその極みにまで尋ね当て、また大乘仏教の提起してきた課題に遂に込めて、人間としての全き救済に領きえたことに対する親鸞の確信がこめられていると言えらるであろう。

二

以上の如く、還相回向を利他の課題に込めるものとして親鸞が見出していたとして、そのことの意味をさらに了解する上で、明らかにしておかなければならないことがある。それは、親鸞にとって二種回向とは基本的にどういうことであったかという問題である。その問題については、私は、これまでも親鸞の二種回向の表現を通し

て見た場合、親鸞には如来に属する根本的側面からの二種回向の表現と、その如来の二種回向によって衆生に与えられる功德の側面としての二種回向の表現との二側面からの表現があるということを述べてきた。即ち、根本的には回向そのものは如来の衆生救済の働きとしての二相であるということであり、その働きにおいて、そのまま衆生に往相・還相の二相が功德として与えられるということがある。

二種の回向が、根本的に如来の衆生救済の働きであるということについては、『教行信証』の「信巻」の欲生心釈で引文されている「論註」の二種回向の文の親鸞の読みに端的に表されている。次のごとくである。

『浄土論』に曰わく、云何が回向したまえる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるが故にとのたまえり。回向に二種の相有り。一つには往相、二つには還相なり。往相は、己が功德を以て一切衆生に回施したまいて、作願して共に彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたまうなり。還相は、彼の土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆

生を教化して、共に仏道に向かえしめたまうなり。

若しは往・若しは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんが為に、とのたまえり。このゆえに「回向為首得成就大悲心故」と言えり、と。已上^⑮

この文をもって、二種回向が衆生救済の如来の働きであることは十分納得されることである。もって私は、二種回向の根本は、智慧の如来が苦悩の衆生を発見することを通して本願の如来として十方群生海の根底に自己を表現する相を還相回向、衆生の根底に表現した如来が衆生とともに浄土に往生しようとする相が往相回向であると了解するのである。^⑯さらに、その事を表している文として、次の親鸞の消息を挙げておきたい。

法身とまふす仏のさとりをひらくべき正因に、弥陀仏の御ちかひを、法蔵菩薩われらに回向したまへるを、往相の回向とまふすなり。この回向せさせたまへる願を、念仏往生の願とはまふすなり。この念仏往生の願を、一向に信じてふたごころなきを、一向専修とはまふすなり。如来の二種の回向とまふすことは、この二種の回向の願を信じ、ふたごころなきを、真実の信心とまふす。^⑰

ここで親鸞は、「この念仏往生の願を、一向に信じてふ

たごころなきを、一向専修とまふすなり。」と記して、次に「如来の二種の回向とまふすことは、」との文を置いて、「この二種の回向の願を信じ、ふたごころなきを、真実の信心とまふす。」と記している。この文章展開は一見唐突のようにみえる。しかし、決してそうではないのである。「念仏往生の願」が、さらに「二種回向の願」と言い換えられているのである。即ち、念仏往生の願は、ここで「この念仏往生の願を、一向に信じてふたごころなきを、一向専修とまふすなり。」の前に「法蔵菩薩われらに回向したまへるを、往相の回向とまふすなり。この回向させたまえる願を、念仏往生の願とはまふすなり。」といわれているように、当面は往相回向の願である。しかしその願は、それに先立って「弥陀仏の御ちかひを、法蔵菩薩われらに回向したまへる」といわれているように、果成の弥陀仏が法蔵菩薩となつて、ということとは弥陀仏が法蔵菩薩に還相して、衆生に往相回向したまえる願なのである。だから、親鸞は「この念仏往生の願を、一向に信じてふたごころなきを、一向専修とまふすなり。」と最初には言い、次いで、一見唐突であるかの如くであるが、「如来の二種の回向とまふすことは」との文を置いて、その内容（即ち、「この念仏往生の

願を、一向に信じてふたごころなきを、一向専修とまふすなり。）」をさらに言い換えて、「この二種の回向の願を信じ、ふたごころなきを、真実の信心とまふす。」と言っているのであろう。往相回向の願である念仏往生の願は、そのもと如来の還相回向に基づいているゆえに、「この二種の回向の願」と、言い換えられているのである。

そのように、二種回向が如来の衆生救済の働きとしての二種相であると了解できるなら、先に述べた、往相回向によつて衆生の自利の課題が応えられ、還相回向によつて衆生の利他の課題が応えられるということは、如来の往相回向によつて衆生の自利の課題が応えられ、如来の還相回向によつて衆生の利他の課題が応えられるということの意味している。どこまでも衆生と共に救われようとする如来の往相回向として自利の課題が応えられ、また衆生の根源に自己を表現し、現に衆生の根源に働く如来の還相回向成就の働きによつて利他の課題が応えられるということである。

三

以上の如くに親鸞の基本的な二種回向観を了解することができ、また「証卷」結びの「還相の利益は利他の正

意を顕すなり」との文の意の考察を中心として、親鸞が、自利利他の課題に応えるものとして如来の二種回向を受けとめていたということが出来るとするなら、親鸞が

「教行信証」の本文冒頭に、

謹んで浄土真宗を按ずるに二種の回向有り。一つには往相、二つには還相なり。¹⁸⁾

と記している意は自ずからに明らかとなるであろう。また、「教行信証」の「別序」に、

夫れ似んみれば、信樂を獲得することは如来選択の願心自り發起す。¹⁹⁾

と記される如く、信心の獲得について、「如来選択の願心によりて」、あるいは「本願によりて」でいいところを、

如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正定聚のくらいに住するがゆへに、他力とまふすなり。²⁰⁾

と、敢えて「如来二種の回向によりて」と言い、さらにまた、次の如く本願との値遇の慶びを表現するのに、

如来二種の回向を　ふかく信ずるひとはみな等正覚にいたるゆへ　憶念の心はたえぬなり。²¹⁾

往相還相の回向に　まうあわぬ身となりにせば

流転輪廻もきはもなし　苦海の沈淪いかがせん²²⁾

無始流転の苦をすてて　無上涅槃を期すること

如来二種の回向の　恩徳まことに謝しがたし²³⁾

聖徳王のおわれみに　護持養育たへずして

如来二種の回向に　すすめいれしめおはします²⁴⁾

等と述べて、「本願」、あるいは「本願力の回向」で十分と思われるところを、「如来二種の回向」・「往相還相の回向」等とわざわざ確認をするかのごとく記している意も明らかとなるであろう。即ち、根本的には如来の衆生救済の働きが往相・還相の二種回向としての働きであることを押さえているものであろうが、それに止まらず、自利利他円満成就を課題としてきた大乘仏教・浄土教の歴史の意に深く触れながら、また自らの徹底した求道の歩みを通じた掘り下げによって、人間・自己の全き救いが自利利他の円満成就にあることを確認してそのような表現をとっているのではないであろうか。そして、大乘仏教が課題としてきた自利利他という問題が、如来の回向によって始めて円満成就するものであることを示す

ものと言えるであろう。衆生の上に自利利他の救いを満足せしめる働きとして、如来の回向を二種の回向と確認をして表現しているのである。衆生の自利の課題に應えるのが如来の往相回向であり、利他の課題に應えるのが如来の還相回向である。

四

以上の如く、往相回向・還相回向が如来の二種の回向として、衆生の自利利他の課題に應えるものであることを尋ねてきたが、それでは、そのことが一人の念仏者の上においてはどのように証されるのであろうか、そのことを尋ねておきたい。

迷いのほかない凡夫の身である我々においては、どこまでもそのような身（同夫の身）に帰り、自利の課題に應える往相回向の本願を頂いていくほかはないであろう。その意味において、利他の課題に應える還相回向の世界は、念仏者にとっては往相の証果の光の中に見出される如来による利他満足の世界であるといわなければならぬ。そこに、『教行信証』において還相回向が、往相回向の証果を明らかにする「証卷」に内包されて説かれていた所以がある。往相回向の願との値遇によって往相の

証果が自己を超えて念仏者に開かれる。その事において、自己の上に往相の証果を開きつつある往相回向の願のより根源に、より深い本願の意義として還相回向の本願としての利他救済の意義を本願に見出したということである。さらに、そのことを念仏者の宗教体験に即していえば、往相回向の本願との値遇は、罪悪生死の自己一人を救う働きとしての本願との値遇であり、還相回向の本願との値遇は、十方衆生を救おうとする働きとしての本願との値遇であると言ひ換えてもよいであろう。

親鸞は、第二十二願還相回向の本願について「大」の一字を付けて記す。『浄土三経往生文類』において、「大慈大悲の願」といい、また、『如来二種廻向文』においても、「大願」・「大慈大悲誓願」、同じく『浄土文類聚鈔』でも、「大慈大悲の弘誓」と記している。親鸞は往相回向の願についても、確かに、例えば『如来二種廻向文』に、

これらの大誓願を、往相の回向ともうすとみえたり。②
 というように「大誓願」等という例はある。しかし、往相回向の願について「大」を付けて表す例は還相回向の願に比して数が限られている。第二十二還相回向の願については、ことさらに「大」の字が付されており、より

意識的に言われていると言えるのである。そのことは還相回向としての本願の意義が、より深く十方衆生を救う本願として親鸞において見出されていたことによるのではないであろうか。因みに、『教行信証』の「行巻」には、

一切衆生の為に仏道を求むるが故に、名づけて「大」とす。^④

とある。

そして、今一つ大切な事は、還相が「利益」といわれているところには、阿弥陀の本願による利他満足の世界が還相回向の世界であり、そこに衆生の利他の願いが応えられることが根本であるが、そのことにとどまらず、その十方衆生を救済せんとして活動する阿弥陀の還相回向の本願に応同するという意義が、念仏者として往相道を歩むものの上の開かれることをも含んでいると言わなければならないということである。それは、如来の往相回向によって衆生が往生せしめられていくのと同じく、如来の還相回向の願心に目覚めた衆生が如来の利他成就の願心の活動に参入せしめられていくということである。「証巻」に内包して説かれている還相回向の世界はそのような世界を語っていると見える。そして、そのことに

ついては、親鸞が、『高僧和讃』の、

弥陀の回向成就して 往相還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ^⑤
との、「還相」の左訓に、

くゑんさうはしやうとにまいりはてはふけんのふる
まいをせさせてしゆしやうりやくせさせんとゑかう
したまへるなり

と述べ、また、『正像末和讃』で次のように和讃しているところである。

南無阿弥陀仏の回向の 恩徳広大不思議にて

往相回向の利益には 還相回向に回入せり

往相回向の大慈より 還相回向の大悲をう

如来の回向なかりせば 浄土の菩提はいかがせん^⑥
最初の和讃において親鸞は、往相回向の利益として還相回向に回入するというのである。それは、往相回向の証果の光の中に、如来の還相回向の働きに参入せしめられていくことを讃するものであるといえる。そして、さらにかさねて、「往相回向の大慈より 還相回向の大悲をう」として、往相回向の大慈に次いで、還相回向の大慈が与えられると言うのである。その「大慈」・「大悲」

については、『論註』に、

苦を抜くを慈と曰う、楽を与えるを悲と曰う。³⁴

と示されるところである。その『論註』の解釈に照らせば、往相回向によって私の苦が抜かれ、還相回向によって「楽」が与えられるということである。その楽とは、まさに人間として生きるこの意味が与えられるということではないであろうか。それは、期せずして、凡夫の身が如来の還相回向の本願に応同せしめられて、煩惱・生死の現実に身を置くことができ、さらに、仏の事業に参加せしめられていくという無上の意義である。そこに、「往相回向の大慈より 還相回向の大悲をう」と讃われている意があるのである。

おわりに

以上、親鸞が『教行信証』の本文冒頭を始めとして、随所に二種回向について記するほどに、二種回向が親鸞の仏教にとって不可欠である意義について尋ねてきた。特に還相回向がどのような課題に応えるものとして親鸞に見出されていたのかを、「証卷」結びの「還相の利益は利他の正意を顕すなり」の言葉を中心に尋ねることを通して論究してきた。

還相回向、それはどこまでも衆生の現実を超越した如来が衆生の現実界へ自己を表現し、衆生の上に往相回向を開こうとして活動する相である。その如来において、衆生一人一人の上に往相道が如来の往相回向として開かれていくのである。そして、その往相道が開かれた衆生はそこに止まるものではない。どこまでも関わりを生きるものとして、自己の往相の根源に、十方衆生を救おうとして還相したまえる如来の本願の心を感得していくのである。そこに、はじめて衆生としての自己が抱えている利他の課題が本願によって満足されていくのである。そしてそのことは、さらにその願心に回入し、応同していく生活が利益として与えられるということである。その意味からするなら還相回向の本願の意義は、衆生にとっては往相回向の本願のさらに根源に見出される本願のより深い意義であるともいえよう。親鸞は往相回向の本願との出会いを通してさらにその根源的な本願の意義として、還相回向の本願の意義を見出したのである。

そしてそのような二種回向の本願との生きた出遇いの表現を、私は、『歎異抄』に記されている、聖人の常の仰せに頂くのである。

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親

鸞一人がためなりけり。さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ^⑮

あえて分割するなら、「親鸞一人がためなりけり」までが往相回向の願として本願をいただいておられるのであり、続いて「されば」から以降が、さらにその本願の意義を掘り下げて、十方衆生を救わんとする本願として還相回向の意義を有する本願の心に回入し、感応していつておられるのであろう。「そくばくの業」という表現は、単なる個人性を破って十方衆生の地平において言える言葉である。そして、ここで大切なことは、親鸞が「かたじけなさよ」という謝念の表明を、「親鸞一人がためなりけり」の後ではなく、「さればそくばくの業をもちける身にてありけるをたすけんとおぼしめしたちける本願」まで述べ切ったところで表明していることである。そこまできて、はじめて親鸞は本願に十全に値遇し、全き救いを了受することが出来ることを示しているのではないであろうか。そして、そこには十方衆生を救わんとする還相回向の本願に参入していつている親鸞がいるのである。

註

- ① 『定本親鸞聖人全集』一一九頁
- ② 『定本親鸞聖人全集』一一三三頁
- ③ 『定本親鸞聖人全集』一一二〇一頁
- ④ 『定本親鸞聖人全集』二（漢文篇）一一三七頁
- ⑤ 『定本親鸞聖人全集』二（和讃篇）一一八三頁
- ⑥ 『定本親鸞聖人全集』一一二〇三頁
- ⑦ 『定本親鸞聖人全集』三（和文篇）一一一九頁
- ⑧ 『定本親鸞聖人全集』三（和文篇）一一二〇頁
- ⑨ 『定本親鸞聖人全集』三（和文篇）一一二〇頁
- ⑩ 『定本親鸞聖人全集』八（加點篇）上―五二頁
- ⑪ 『定本親鸞聖人全集』一一―一二二頁
- ⑫ 『定本親鸞聖人全集』五―三六一頁
- ⑬ 『真宗聖教全集』四―七四九頁
- ⑭ 『同朋仏教』第二〇・二二合併号所載、拙稿「親鸞の二種回向観」参照。教証としてあげている文に対する解釈については若干の訂正を加えなければならぬ部分もあるが、論旨そのものには変わりはない。
- ⑮ 『定本親鸞聖人全集』一一―二八頁
- ⑯ 曾我量深は、親鸞の二種回向観について基本的にそのよくな了解にたつていると言える。例えば、「如来の本願の性たる慈悲は一如の自然に本有内在するであらふが、しかもその発起は已に法性に属せずして方便法身に属する。單純なる招喚でなくして、発遣を通しての招喚である。（中

略) 往相に回向せんが為に如来は先づ還相に回向し給ひた。〔曾我量深選集〕三(二三三)とある。

- 17 『定本親鸞聖人全集』三(書簡篇) 一一二頁
 18 前出
 19 『定本親鸞聖人全集』一—九五頁
 20 『定本親鸞聖人全集』三(和文篇) 一一八頁
 21 『定本親鸞聖人全集』二(和讃篇) 一一七〇頁
 22 『定本親鸞聖人全集』二(和讃篇) 一一八一頁
 23 『定本親鸞聖人全集』二(和讃篇) 一一八二頁
 24 『定本親鸞聖人全集』二(和讃篇) 一一〇七頁
 25 『定本親鸞聖人全集』二(漢文篇) 一一三七頁
 26 『定本親鸞聖人全集』三(和文篇) 一一二〇頁
 27 同上
 28 『定本親鸞聖人全集』二(漢文篇) 一一三七頁
 29 『定本親鸞聖人全集』三(和文篇) 一一一九頁
 30 『定本親鸞聖人全集』一—二九頁
 31 『真宗研究』第三七輯所載 拙稿「親鸞の還相回向観」
 参照
 32 『定本親鸞聖人全集』二(和讃篇) 一九三頁
 33 『定本親鸞聖人全集』二(和讃篇) 一一八三頁
 34 『定本親鸞聖人全集』一—二一六頁
 35 『定本親鸞聖人全集』四(言行篇一) 一三七頁

(注記) 「一」引用文については、原文が漢文のものも書き

下し文に改め、また、旧漢字は新漢字に改めた。

「二」本論文は、真宗教学学会の許可を得て、同朋大学仏教学会刊「同朋仏教」第二九号に掲載の同タイトルの論文に、若干の補正を加えて掲載させて頂きましたことをお断りいたします。

親鸞の還相回向観

——願文の訓点を手掛りにして——

龍 弘 信

はじめに

謹按^{テスルニ}淨土真宗^ヲ有^リ二種^ノ回向^ニ 一者^{ニハ}往相 二者^{ニハ}還相^{ナリ} 就^テ往相回向^ニ有^リ眞実^ノ教行信証^ニ

『教行信証』劈頭のこの「真宗大綱の文」に説かれた親鸞の二種回向は、長く、

往相とは浄土へ往く相（すがた）ということ、私たちが浄土に往生するということはすべて仏から与えられたものであるから、これを往相廻向という。還相とはひとたび浄土に往生して衆生救済のために再びこの世に還ってくる相（すがた）であり、この還相のはたらきをもまた仏の方から私たちに与えて下さるものであるから、これを還相廻向というのである。

として、衆生の往還二相を語るものと理解されてきた。
（星野元豊『講解教行信証』）

このような了解は、すでに固定観念と化し、考究の際の無意識裡の前提でさえあった。

このような通念的理解の上で、還相を現生の常行大悲に開始されると見るか、あくまで命終の後の来生に成立すると見るか、等の様々な論議が行なわれてきたのである。

しかし、このような通念が、親鸞自身の思索を忠実に伝えたものであるか、それとも後代の宗学の成果を無批判に継承したものであるか、との検討は、それがすでに通念と化しているだけに、容易には行われてこなかった。

我々は何よりもまず親鸞自身の教学表現に直参しなけ

ればならない。そしてその上で、親鸞の各著作の性格——制作意図や予想される読者層、その記述・発言の生まれてくる歴史的背景等を視野に入れつつ、その二種回向観の内容と、それを通して親鸞が明らかにしようとした課題を検討していかねばならないのである。

また推究の際、何らかの課題意識、例えば「真宗における社会的実践の原理の構築」といった目的意識を過度に先行させてはならない。なぜなら、このような姿勢はやがて、自己の価値観に適用べく親鸞を読み解こうとする恣意的態度に陥り、畢竟自己の立場を「親鸞」の名によつて補強していくに過ぎなくなるからである。

親鸞の言説そのものに虚心に耳を傾ける。それこそが我々の思索・研究の原点でなければならぬ。「註疏の上に註疏を重ね、解釈の上に解釈を加へ、本を捨て、末に趨り、源を忘れて流を趁ひ、反りて益々聖教の意味に遠ざかる」^①（清沢満之）という先師の金言は今尚正鶴を射ているのである。

以上の点を確認した上で、今回の論文では、親鸞が「還相回向の願」と抑えた『大無量寿経』第二十二願の願文を親鸞がどう了解していたのか、親鸞が願文に施した訓点を手掛りにその願文理解を尋ねていきたい。

一 親鸞の訓点の独自性

周知のごとく、親鸞は第二十二願の文、

設我得仏他方仏土諸菩薩衆來生我國究竟必至一生補
 処除其本願自在所化為衆生故被弘誓鎧積累徳本度脱
 一切遊諸仏国修菩薩行供養十方諸仏如來開化恒砂無
 量衆生使立無上正真之道超出常倫諸地之行現前修習
 普賢之徳若不爾者不取正覚

を、「証卷」還相回向釈で「必至補処の願・一生補処の願・還相回向の願」と抑え、

設い我仏を得たらんに、他方仏土のよろもろの菩薩衆、我が国に來生して、究竟して必ず一生補処に至らん。

その本願の自在の所化、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方諸仏如來を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正真の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずは正覚を取らじ。

と訓んでいる。

親鸞がこの文を逐一解説していない以上、我々は、この訓読そのものから、その願文理解を読み取らねばなら

ないのである。

今回は、親鸞以前、もしくは在世当時にこの文に施され、いわば「常識」として広く流布していた訓点との比較を通して、この訓点に託された親鸞の願文理解の独自性を見たいと考えたのであるが、親鸞以前の「常識」的訓点を発見するには到らなかった。

そこで私は、サンスクリット本「無量寿経」^③、「貞和三年（一三四七）、空善が願主となつて親鸞加點の秘本を延べ書きにした」との奥書をもつ毫撰寺蔵「仏説無量寿経 延書」^④、元禄十年（一六九七）に義山の募刻によつて版行された義山校訂本の『論註』^⑤、そして親鸞在世中の建保二年（一二二四）の写本（建保本）の訓点を伝えられると言われる大谷大学図書館蔵の『論註』刊本を参考し、親鸞以前の訓読を推定した。

それが、

設い我仏を得たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、我が国に來生して、究竟して必ず一生補処に至らん。

その本願の自在の所化、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立せしめ、

常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せんをば除く。もししからずば正覚を取らじ。

という訓みである。

これら二通りの訓読の比較を通して知られる親鸞の加點の特徴は二点ある。

第一は、「除く」を「使立無上正眞之道」まで懸け、「現前に普賢の徳を修習せんをば除く」ではなく「無上正眞の道を立せしめんをば除く」と訓んだ点である。

親鸞の訓点によれば、もと他方仏土の菩薩が得生見仏によつて究竟して必ず一生補処に至り、その補処の菩薩が「超出常倫諸地之行現前修習普賢之徳」という営為をなす、という意味になる。

そして、その「超出常倫諸地之行現前修習普賢之徳」を「常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん」ではなく、「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」と訓んだ点が、親鸞の加點の第二の特徴である。

二 曇鸞の願文理解

——『論註』の文脈から——

それに対して、親鸞以前の訓みでは、「除く」は「超

出常倫諸地之行現前修習普賢之徳」まで懸かり、浄土に
來生したものと、他方仏土の菩薩には、阿弥陀仏を見て究竟
して一生補処の菩薩となるか、もしくは、いまだ補処の
位に至らずして、阿弥陀の仏力住持によつて諸仏の国に
遊んで諸仏を供養し、無量の衆生を開化する普賢の行を
行ずるか、の二つの選択肢がある、という意味になる。

周知のように、曇鸞は「論註」冒頭で、

謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云、菩薩求阿毘跋致
有二種道、一者難行道、二者易行道……易行道
者、謂但以信仏因縁願生浄土、乘仏願力便
得往生彼清浄土、仏力住持即入大乘正定之聚、
正定即是阿毘跋致

と語り、「阿毘跋致」——菩薩が自在に自利利他を成就
する境位の獲得をその課題として掲げているのであるが、
その課題に應えるものが、下巻の不虛作住持功德の一段、
即見彼仏未証浄心菩薩畢竟得証平等法身
与浄心菩薩与上地諸菩薩畢竟同得寂滅
平等之故……
である。

曇鸞はこの一段において、
復次無量寿經中阿弥陀如来本願言……案此經

推彼國菩薩、或可不下從一地至一地、言十
地階次者、是釈迦如来於閻浮提一応化道耳、他
方浄土何必如、此

として、不虛作住持功德が実は第二十二願の成就である
ことを説いている。

このことから、願文の「他方仏土のもろもろの菩薩
衆」とは、不虛作住持功德の文の説く初地已上・七地已
還の「未証浄心の菩薩」であり、その菩薩が見仏によつ
て、畢竟じて平等法身を得証し、浄心の菩薩と上地のも
ろもろの菩薩と畢竟じて同じく寂滅平等を得ることを、
願文では「究竟して必ず一生補処に至る」と説いている
ことが知られるのである。

平等法身者、八地已上法性生身菩薩也、寂滅平等者、
即此法身菩薩所証寂滅平等之法也、以得此寂滅平
等法、故名為平等法身、以平等法身菩薩所得、故
名為寂滅平等法也、此菩薩得報生三昧、以三
昧神力、能一処、一念一時遍十方世界、種々供
養一切諸仏及諸仏大会衆海、能於無量世界、無
仏法僧一処、種々示現、種々教化、度脱一切衆生、
常作仏事、初無往來想・供養想・度脱想、是
故此身名為平等法身、此法名為寂滅平等法也、

未証淨心菩薩者初地已上・七地已還諸菩薩也、此菩薩亦能現現身若百・若千・若万・若億・若百万億、無仏国土施作仏事、要須作心入三昧、乃能非不^レ作心、以^レ作心故名^ニ為^レ未得淨心、此菩薩願生安樂淨土、即見阿彌陀仏、見阿彌陀仏時、与^レ上地諸菩薩畢竟身等法、龍樹菩薩・婆數繫頭菩薩輩願生^レ彼者、當^レ為^レ此耳、問曰案^ニ十地經^ニ菩薩進趣階級漸有^ニ無量功勳^ニ遲^ニ劫數^ニ、然^レ後乃得^レ此、云^ニ何見阿彌陀仏^ニ時畢竟与^レ上地諸菩薩身等法等邪、答曰言畢竟者、未^レ言^ニ即^レ等^ニ也、畢竟不^レ失^ニ此^ニ等^ニ、故言等耳、

とあるように、要らず作心を須いて三昧に入りて無仏の国土において仏事を施作する「未証淨心の菩薩」と、報生三昧の神力によつて無量の有仏無仏の国土において常に仏事を作しながら、往来・供養・度脱の想なき「淨心・上地の諸の菩薩」との間には、安易に「即ち等し」ということを許さない断絶がある。

そしてそれは、未証淨心の菩薩のもつ作心によるものである。

作心——造作分別・作意分別の心とは、分別に立つた

教化の意欲に他ならない。教化の意欲を奮い起こして仏事を作していく未証淨心の菩薩は、それゆえ、

菩薩於^ニ七地^ニ中^ニ得^レ大寂滅^ニ、上不^レ見^ニ諸仏^ニ可^レ求^ニ、下不^レ見^ニ衆生^ニ可^レ度^ニ、欲^ニ捨^レ仏道^ニ証^ニ於^ニ實際^ニ、爾時若不^レ得^ニ十方諸仏神力^ニ加勸^ニ、即^レ便滅度^ニ与^ニ二乘^ニ無^レ異^ニ、

という「沈空の難」、すなわち仏道の放棄の危機にたえず曝されねばならないのである。

この菩薩が見仏によつて、その難を越え、八地已上の法性生身の菩薩と同じ寂滅平等を、畢竟じて得証する身となつたということが、曇鸞の説く入大乘正定聚である。

そして、この畢竟じて平等法身を証すべき正定聚の菩薩が自らの本願のゆえに補処の位を捨てるとは、「未だ自在の位に階わ」ぬ作心の菩薩が、衆生教化のために淨土の命を捨て、三界雑生の火中に生まれながら、正覚阿彌陀の善力住持によつて、無上菩提の種子を畢竟じて朽ちさせることなく、すなわち沈空の難に墮することなく、力の限り普賢の行を行じていくことが成り立つことを指し、菩薩が速やかに阿毘跋致を獲得するという曇鸞の課題がここで応えられているのである。

それゆえ、このような了解のもとでは、「超出常倫諸

地之行現前修習普賢之徳」とは除かれる菩薩の営みを指し、「常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん」と訓まなければならない。

「常倫諸地の行」とは「常倫」＝「諸地の行」であり、この文はそれゆえ、釈迦如来の閻浮提における「一応の化の道」である「十地の階次」を超えて未証淨心の菩薩が普賢の徳を修するという、阿弥陀の淨土の「超越の理」を示すものと了解できる。

以上のことから知られるように、親鸞以前の訓みににおいて第二十二願はあくまで他方仏土の菩薩の必至補処とその普賢行を誓った願であり、これを即、「還相回向の願」と了解することはできない。淨土の菩薩の還相はむしろ、第二十三願以降の「国の中の菩薩」を主題とした願を待たなければならない。

また曇鸞にとつて正定聚とは、他方仏土において菩薩であった存在のみに限定されるものではなく、『讚阿弥陀仏偈』の記述、

安樂、声聞・菩薩衆、人・天智慧咸洞達、身相莊嚴
 無殊異、但順他方故列名、顔容端正、無可
 可比、精微妙、驅非人天、虛無之身無極、是故
 頂礼平等力、
 (傍点筆者)

からも知られるように、仏願力によつて安樂淨土に生じたあらゆる存在が等しく住する位である。『論註』にも、
 安樂淨土諸往生者無不淨色、無不淨心、畢竟
 皆得清淨平等、無為法身、
 彼諸人天亦復如是、皆入大乘正定之聚、畢竟
 當得清淨法身、
 (以上傍点筆者)

とあるように、十方世界において人天・声聞・未証淨心の菩薩として生きた者たちが、信仏の因縁をもつて仏願力に乗じて安樂淨土に生まれて住し、畢竟じて清淨平等無為法身を得証する位なのである。

三 親鸞の願文理解

a 先学の註釈

それに対して、親鸞の訓みに拠つてこの願文を見る際、先学は、他方仏土の菩薩とは本願の念仏に生まれた者であり、それがやがて一生補処の菩薩となつても、度脱衆生の志願のゆえに仏果を証することをやめて補処の位にとどまつて、穢土に還來して衆生を度することを示す願と解釈されている。

香月院深励は、
 淨土へ往生した者は一人も残らず皆悉く一生補処に

至る、夫れゆへ皆仏の跡継ぎをして成仏する筈なれども、浄土の菩薩の自分の願ひで還相廻向を以て衆生を済度し給ふ故、仏にならずに補処の菩薩でありながら普賢大悲の行を修し給ふ、それは除くと云ふことで除其本願自在所化等と誓ひ給ふ也。……よりて我祖は此の二十二の本願を一生補処の願とも名けて、一には浄土へ往生するものは咸く一生補処の位に至らしめようの願ひ、二には思ひの儘に還相廻向の普賢行を修せしめようとする願也。即ち是れ〔註・除其本願自在所化〕から下が其の還相廻向の願の相た也。

〔論註講苑〕

と領解し、星野元豊はまた、

親鸞は初めの一文は浄土に往生したならば必ず一生補処の位に至らしめることを誓つたものと解した。そして次の「除其本願……」の文は還相回向を誓つたものと解した。従つてこの「除く」というのは、仏果にとどまらしめることを除くと解したのである。すなわち娑婆を済度したいと願う者は娑婆に出てその救いのはたらきをするために、仏果にはいつてそこにとどまることをやめさせて、一生補処という普

薩の位になつて、普賢菩薩のように娑婆でそのはたらきができるようにさそうと誓つた願文とみたのである。
(以上傍点筆者、「前掲書」)

と解説している。

これらの先学の了解では、「除く」とは、補処に至ることから除くのではなく、仏果から除かれるのであり、仏果から除かれた一生補処の菩薩、すなわち浄土の大菩薩が「諸仏の国に遊んで菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正真の道を立せしめ」ることが、すなわち還相の普賢行であるとされている。

このような理解はしかし、願文の文章の流れから見ると、いささか強引かつ不自然であると思わざるを得ない。

このような了解が成り立つためには、「究竟必至一生補処」の文と「除く」の文の間にもう一文(例・「補処の菩薩は必ず仏果を証す」)が必要かと思われる。

「除く」とは、やはり「その本願の自在の所化、衆生のためのゆえに……恒沙無量の衆生を開化して、無上正真の道を立せしめん」とする菩薩が補処に至ることから除かれる、と読むべきではなからうか。

問題となるのは、「他方仏土の菩薩」が何を指すのか、

補処の位から除かれる菩薩の行が何を意味するのか、ではないだろうか。

また、第二の読み替えに対して先学の積極的な着目は見られず、浄土に生まれた者は常倫諸地、すなわち十地の階次を超越して一挙に補処に至り普賢の徳を行ずるといふ、言わば親鸞以前の訓み（常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん）に還した解釈が一般的である。

b 親鸞における「必至補処」

ここで、親鸞加点の願文に対する私の了解を述べたい。まず「他方仏土の菩薩」であるが、大乘正定聚を現生の信心の行者がたまわる利益と捉えた、いわゆる現生不退・現生正定聚に親鸞の思想的特徴があるのは周知の通りである。

それ衆生あて、かのくにむまれむとするものは、みなことごとく正定の聚に住す。ゆへはいかんなれば、かの仏国のうちには、もろもろの邪聚および不定聚はなければなりとのたまへり。……もしひと、ひとへにかのくにの清浄安楽なるをき、て、剋念してむまれむとねがふひとと、またすでに往生をえた

るひと、すなわち正定聚に在るなり。これはこれ、かのくにの名字をきくに、さだめて仏事をなす、いづくんぞ思議すべきやとのたまへるなり。安楽浄土の不可称・不可説・不可思議の徳を、もとめず、しらざるに信ずる人にえしむとしるべしとなり。

（傍点筆者、『一念多念文意』）

このように親鸞は、『大経』必至滅度の願成就の文や『論註』の妙声功德の文に依拠して、正定聚を「彼の国に生まれんとする者」にたまわる現生の利益と抑えている。

このことからみて、他方仏土の菩薩が補処に至るとは、講録の語るような来生の出来事ではなく、現生正定聚の事実——本願に帰した凡夫が必ず滅度に至る——を別の側面・課題から語ったものではないか、と私は考えるのである。

親鸞は、先に引いた『讚阿弥陀仏偈』の文に拠って『浄土和讃』に、

安楽声聞菩薩衆 人天智慧ほがらかに
身相莊嚴殊異なし 他方に順じて名をつらぬ
顔容端正たぐひなし 精微妙軀非人天
虚無之身無極体 平等力に帰命せよ

と詠っている。

浄土の眷属に品位階次や相好の差異差別はなく、等しく「みな、自然虚無の身、無極の体を受け」るのであるが、このような願海の一味平等を成就する浄土の大義門の功德を、親鸞は現生に成就する信心の利益と捉えているのである。

親鸞は「行巻」に「論註」上巻・作願門の問答、

問曰 依^レ何^ニ義^ヲ説^ク往生^ト 答曰 於^テ此^ノ間^ニ仮^ニ名^ヲ人^ト中^ニ修^ム五^ノ念^ノ門^一 前^ニ念^ト与^テ後^ニ念^ト作^ル因^ト 穢^ニ土^ノ仮^ニ名^ヲ人^ト・浄^ニ土^ノ仮^ニ名^ヲ人^ト・不^レ得^ニ決^シ定^シ一^一 不^レ得^ニ決^シ定^シ異^一 前^ニ心^ト後^ニ心^ト亦^レ如^シ是^一 何^レ以^テ故^{ナリ} 若^シ一^一 則^レ無^ニ因^ノ果^一 若^シ異^{ナラハ} 則^レ非^ニ相^ノ統^ニ 是^レ義^ヲ觀^ルニ 異^{ナリ} 門^一 『論』中委曲

を引いて、穢土の仮名人と浄土の仮名人の不一不異を語っている。

親鸞はここで、浄土と穢土、彼岸と此岸の差別は仮に名づけられたものであり、穢土を即浄土と見ることはできないが、両者は決して隔絶され固定化されたものではなく、現生の信心にすでに浄土の功德が自証されること、すなわち「信心のひとは、この心すでにつねに浄土に居す」^⑫ことを、そしてさらに、彼の土の功德を自証する人生をこそ「往生」と呼ぶのだと述べているのである。

それゆえ「他方仏土の菩薩」とはあくまで余方に順じた仮の名であり、例えば、この娑婆世界の衆生の中の龍樹・世親といった「菩薩」、すなわち阿惟越致を求めて彼の国に生まれんと願った存在に他ならないのであるが、ここで翻って、この願があえて「菩薩」と掲げたことの意味を考えてみたい。

この「他方仏土の菩薩」を『大経』の四十八願文に還してみると、何より第三十四聞名得忍の願に、
設^レ我^レ得^レ仏^ト、十^ノ方^ノ無^量不^可思^議諸^ノ仏^ノ世^界衆^生之^類、
聞^キ我^ガ名^字、不^レ得^ニ菩^薩無^生法^忍、諸^ノ深^総持^一者、
不^レ取^ニ正^覺一。

として、十方衆生が聞名によって「菩薩の無生法忍、もろもろの深総持」を得ると誓われていることが注目される。

もちろんこれは、聞名の衆生が即菩薩であることを意味するものではない。

実業の凡夫韋提希の見仏得忍を「これ十信の中の忍なり、解行已上の忍にはあらず」^⑬と善導が抑えたように、この「無生法忍」も、初地もしくは七・八・九地に得るとする大乘菩薩道の慣例からすれば、はるかに低い階位（凡夫）の忍であると言える。

しかし、

爾者獲^ニ眞実行信^ヲ者、心多^ニ歡喜^故、是名^ニ歡喜地^ト、
 是喻^ニ初果^者、初果聖者尚^{ナホ}睡眠^{シラ}懶墮^ト、不^ニ至^ニ二十^ニ

九有^一 (行巻)

眞知^ニ彌勒大士^ヲ、窮^ニ等覺金剛^心故、龍華三會

之曉^ニ、当^ニ極^ニ無上覺位^ヲ、念^ニ仏衆生^ヲ、窮^ニ横超金剛

心^ニ故、臨終^ニ一念之夕、超^ニ証^ニ大般涅槃^ヲ、故曰^ニ使

同^ト也、^{シカミナラス}獲^ニ金剛心^者、則^ト与^ニ韋提^等

即可^ニ獲^ニ得喜悟信^{之忍}、是則^ニ往相回向^{之眞心}徹

到^{スルカニ}故、藉^ニ不可思議之本誓^故也 (信巻)

とあるように、韋提希のごとき凡夫が、獲信によって初
 歡喜地の菩薩、さらには等覺の彌勒と同じく不退を得る
 という、菩薩道の階次をも超絶した本願の横超不可思議
 力を語る親鸞の仏教理解に立てば、この願は、聞名によ
 って凡夫が仮に「菩薩」の名をたまわること示す願と
 見ることができ^⑮る。

それゆえ『大經』はこの後、衆生が聞名によって菩薩
 行を行じる存在へと変革されることを誓い(第三十七
 願)、他方菩薩の聞名による得益を誓って(第三十六、
 四十一、五、四十七、八願)、四十八願を閉じていくの
 である。

このような「菩薩」にどのような営みが始まるのかを
 示すものが、「其本願自在所化」以下の除かれる菩薩の
 行であろう。

前述したように、「除く」はやはり補処に至ることか
 ら除かれると解すべきであつて、除かれるもと、他方仏土
 の菩薩の菩薩行とは、作心をもって作される未証淨心の
 菩薩の仏事であるが、それはそのまま本願に帰した現生
 の行者によってなされる自信教人信、常行大悲の営みを
 暗示していると思われる。

作意分別を尽くして教化に従事する者にとつて、任運
 自在に仏事をなす補処・淨心・上地の菩薩とは、永遠の
 未来、永遠の理想、永遠の志願でありつつ、しかも安易
 に「即ち等し」ということを許さない、絶対的な距離・
 隔絶を有した存在である。自信教人信の営みはどこまで
 も作心を尽くして、それゆえ絶えず退轉の危機に曝され
 ながら、なおかつよき師・よき友人に励まされ、支えら
 れながら営まれていくものである。

そしてまた、そのような営みが本願との値遇によつて
 成り立つがゆえに、「究竟して必ず補処に至る」、「畢竟
 じて平等法身を得証する」と言い、「彌勒におなじ」^⑯
 「彌勒のごとし」^⑰と言い得るのではないだろうか。

「除く」とされた菩薩の営為こそが、「必至補処」という語に象徴される本願の仏道の積極的な内容だと思われるのである。

c 親鸞における「諸地の行現前」

続いて「超出常倫地之行現前修習普賢之徳」の文であるが、前述したように、親鸞の訓みによれば、この「超出常倫」以降は一生補処の菩薩の営為と訓まれており、その営為は、「常倫に超出する」「諸地の行を現前する」「普賢の徳を修習する」という三つの内容で抑えられている。

私はこの中の「諸地之行現前」に特に注目するのである。

親鸞が積極的に「諸地の行現前し」と訓んだことは、

『論註』（加点本）覈求其本釈・三願的証の文の、

願言……縁ニ仏願力ニ故 超コ出常倫ニ諸地之行現前修ゴ習 普賢之徳ニ
 前修ゴ習 普賢之徳ニ 以下超コ出常倫ニ諸地之行現前
 所ニ以得速ニ証也、

を、「行巻」他力釈の引用では、

願言……縁ニ仏願力ニ故 超ニ出常倫ニ諸地之行現前
 修ニ習 普賢之徳ニ 以下超ニ出常倫ニ諸地之行現前

故 所以得速ニ証也、（傍点筆者）

として、「現前」の字を補ったことから知られるのである。

親鸞はこの「諸地之行現前」に、閻浮提において「諸地の行」、すなわち菩薩の十地の階次を説いた釈尊の「一の応化道」¹⁸、すなわち利他教化そのものを読み取っているのではないだろうか。「諸地の行を現前する」とは、釈尊がその成道の過程において菩薩の十地をその身に体现し、そして十地の教説を開示した、釈尊の応化の姿をこそ意味するのではないだろうか。

親鸞は和讃に、

安樂浄土の大菩薩は 一生補処にいたるなり

普賢の徳に帰してこそ 穢国にかならず化するなり
 ね
 （浄土和讃）

還相の回向とくは 利他教化の果をえしめ

すなわち諸有に回入して 普賢の徳を修するなり
 （高僧和讃）

と説いている。

還相の主体である浄土の菩薩とは、補処、すなわち八地已上の「利他教化の果」に至って普賢の徳に帰し、穢国に応化する存在であるが、親鸞にとってこの一生補処

の菩薩とは、自分の未来の利益というよりむしろ今現在の自らの前に応現し、普賢の徳を行ずる「応化身」、例えば釈尊・法然において捉えられていたのではないだろうか。

私は、親鸞が第二十二願を「還相回向の願」と抑えたのは、従来理解されてきたような「除其本願自在所化……」以降の除かれる菩薩の行を示す文に拠ってではなく、この「超出常倫諸地之行現前修習普賢之徳」の文に拠ってではないかと考えるのである。

おわりに — 二重の願成就 —

以上考察してきたように、親鸞は第二十二願に二重の意味での願成就の事実を見ていたと思われる。

第一が「必至補処の願」としての成就であり、それは、他方仏土の菩薩が見仏によって歩む仏道の内容が「他方仏土諸菩薩衆」以下「使立無上正真之道」までで示されている。

第二は「還相回向の願」としての成就であり、こちらは「超出常倫」以下、一生補処の菩薩の利他教化と示されている。

前者が「必至補処」という本願の仏道の積極的内容で

あり、そのような往相の仏道の根源に後者の示す浄土の菩薩の還相応化身との値遇がある、といういわゆる「往還の対面」こそが、親鸞がこの願文から読み取った内容ではないだろうか。

親鸞は還相回向・利他教化地の益を、衆生が未来に実現する利益・境地ではなく、今現在の願成就の事実、前述の形ですでに衆生に実現している利益と解しているのである。

また、還相の主体である「浄土の大菩薩」とは、根源的には、因位法蔵菩薩の還相応化の願心——「常に大衆の中にして法を説きて師子吼せん。一切の仏を供養したてまつり、もろもろの徳本を具足せん」^①の「象徴」（曾我量深）であり、親鸞は「還相回向釈」所引の「論註」「浄入願心章」でそれを語っていると思われるが、今回の主題でないためこれ以上は論究しない。詳しくは、拙稿「信に内観される如来」（『親鸞教学』第五十七号）等を参照いただければ幸いである。

註

① 「貫練会を論ず」

② 親鸞と同時期の『論註』の訓点を伝える古写本は建保本と宝珠院本とがある。前者は建保二年（一一二四）に書写

された原本が、その後最低二人（慧暎・惠周〔釈僧養の兄〕）による転写を歴した後、享保十六年（一七三二）釈僧養が刊本に校合加点了ものを、明治三十七年（一九〇四）真宗高倉大学寮の名において刊本（義山本か？）に模写した大谷大学所蔵本によって知ることができ、建保本の原本自体は存否不明である。また後者は高野山宝珠院蔵の写本であり、字体から鎌倉初期のものと思われるが、上巻のみ現存し、願文の引用されている下巻が欠如しているため、願文の訓点は知り得ない。そのため大谷所蔵本が伝える建保本の訓点が親鸞在世当時の常識的なそれであると断定できないのである。

③ サンスクリット本『無量寿経』

世尊よ、もしも、わたくしが覺りを得た後に、かの仏国土に生まれた生ける子どもが皆、この上もない正しい覺りを得るために（もう一生だけこの世に縛られるだけの身）とならないようであつたら、その間はわたくしは、この上もない正しい覺りを現に覺ることがありませんように。ただし、（それは）、大いなる鎧を身にまとい、一切の世間の利益のために鎧を身にまとい、一切の世間のために努力し、一切の世間の永遠の平安のために努力し、一切の世界で求道者の行ないを實行しようと願ひ、一切の目ざめた人々に近づこうと願ひ、ガンジス河の砂（の数）に等しい（無数の）生ける子どもをこの上もない正しい覺りに安定させ、さらにその上に向かい、サマンタ・パドラ（普賢）の行に到

達した求道者たち、すぐれた人々のたもつかの特別な願ひを除いてのことである。（中村 元訳）

④ 毫摂寺蔵『仏説無量寿経 延書』

たとひわれ、仏をえたらんに、他方仏土の諸菩薩衆、わがくに、來生して、究竟して、かならず一生補処にいたらん。その本願自在の所化、衆生のためのゆへに、弘誓のよろひをき、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏のくに、あそび、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立せしめ、常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せんをばのぞく、もししからずば、正覺をとらじ。

⑤ 義山本『浄土論註』〈不虛作住持功德〉

設し我れ仏を得たらんに、他方仏土の諸菩薩衆我が國に來生せんに、究竟じて必ず一生補処に至らん。其の本願ありて自在の化する所、衆生のための故に、弘誓の鎧を被て徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の國に遊んで菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立てしめんをば除く。常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん。若し爾らずば正覺を取らずと。

⑥ 建保本『往生論註』〈不虛作住持功德〉

設我得_レ他_レ方_レ仏_レ土_レ諸_レ菩薩_レ衆_レ來_レ我_レ國_レ究竟_レ必_レ至_レ一_レ生_レ補_レ處_レ除_レ其_レ本_レ願_レ自_レ在_レ所_レ化_レ為_レ衆_レ生_レ故_レ被_レ弘_レ誓_レ鎧_レ積_レ累_レ徳_レ本_レ度_レ脱_レ一切_レ遊_レ諸_レ仏_レ國_レ修_レ善_レ薩_レ行_レ供_レ養_レ十_レ方_レ諸_レ仏

如来^ヲ開^コ化^シ恒^シ砂^シ無^シ量^シ衆^シ生^ヲ使^メシ^ラハ立^ニ無^シ上^ニ正^ニ真^ニ之^道ヲ超^テ出^シ常^ニ
倫^ノ諸^ノ地^ノ之^行ニ現^ニ前^ニ修^シ習^セシ^ラハ普^ク賢^ニ之^徳ヲ若^ク不^レ爾^者不^レ取^ニ正^覺一

⑦ 「論註」一切所求満足功德

⑧ 同・主功德參照

⑨ 義山本「論註」

⑩ 「大經」

⑪ 「末灯鈔」

⑫ 「觀經序分義」

⑬ 「大乘義章」他

⑭ 「信卷」真仏弟子釈參照

⑮ 「一念念文意」

⑯ 「証卷」所引「論註」

⑰ 「大經」

⑱ 「本願の仏地」他

真宗教学者の中の自然観（シゼン）を読む

——『歎異抄聴記』（曾我量深）を中心に——

福 寛 和 人

一 はじめに

すでにして先達から、

「実存が、胸の中の実存、個人的実存ではなしに、歴史的社會を包んでくるような実存に、つまり、実存の立場を一步も退かずして、歴史的社會を包みこまなくてはならない。」（『不安に立つ』安田理深 昭和五十五年）

との発言がなされている。ここには、「自然」^①という言葉は見えないが、使われている「歴史的社會」という言説の中には、当然ながらそれが含まれていると見てよいと思われる。つまり、「歴史的社會」は人間自身の営為であるが、その「歴史的社會」と、無關係に在り続け得

る自然は、もはやこの地球上に存在しなくなった、と見られるからである。しかしながら、その後においても、

「人間と自然」と云う問題について、真宗の自然観を問題の中心に据えての考究の例を、私は寡聞にして知らない。その理由は、「自然」が、もともと自然科学プログラムの研究対象と見なされがちであるためとも考えられる。しかし、今日に至り、真宗教学者の中から、「自然」の問題が、教学への動機となるような研究が散見されるようになってきたのである。（例えば、「往生—正定聚の機」〈神戸和麿〉国際真宗学会第六回大会における発表要旨）。私はここに、かつて五十数年前の戦時下の昭和十七年、真宗大谷派の安居の講筵で、「時代を離れずに時代の力によって教えを明かにさせていただく」（『歎異抄聴記』取

意」と、所化達を前にして力説した曾我量深師の教学姿勢に連がるものを見る思いを強くするのである。

ところで、先述の通り、生産と消費活動を中心とする現代の人間・社会といえども、「自然」を基礎条件としてはじめて成り立っていることは自明の事実であろう。既に言い尽くされているように、人間が近代科学の技術と生産力によって自然を改変し、その利用度を拡大してきたのが近代の主要なる側面であるとするならば、今、にわかには地球環境への危惧の声が高まりだしているように、驚異的な技術革新とエネルギー消費の増大が自然環境に著しい変化をもたらし、生態系を崩しはじめ、人間のみならず地球上の生物の生存をも危くすると見られるに至ったのが現代であると言えよう。そのような状況を念頭におく時、その「十方衆生」との呼びかけが、何か高遠な精神世界のこととして直接的に私達に感覚し難かった如来の願文が、

「諸天、人民、蜎飛・蠕動の類」(『教行信証』行巻)

との具体的表現をもって願いかけられていることに、今さらながら眼を醒まされる思いを禁じ得ない。即ちここに、仏願が、自然の生物・環境との具体性の中に感受されてくるからである。

遠く明治時代の足尾銅毒事件へさかのぼるまでもなく、四十年前に発生した「水俣」に象徴される公害問題が、人間の生存のみならず、自然の生態系に連なる生物・有情すべての生命にかかわる問題であることを、不知火の海に累々と屍体を漂わせた魚達が身をもって告げていたのである。まさに自然環境問題を教学思想の課題とすべきことを、状況が促し続けてきていると言えまいか。

ところで、近代科学文明を先取し、そして謳歌し、今、その大陸の各地にも環境の危機を抱えるに至ったアメリカを中心にも、環境倫理学が創出されるに至ったが、我が国においても東西の異質の文化や思想的背景を視野に、自然環境への人間社会のとるべき在り方を探る学的努力が近年になって始まっている。(例えば、NHK人間大学「ヒトと技術の倫理」、『環境倫理学のすすめ』以上、加藤尚武)

「真宗は農業民の生活の中よりも、商業者の意識・生活において、よく頷かれているのではないか」(『中央同朋会議報告』V、第2部総会会議の中——取意)との指摘もある。しかし、他の一面の、即ち、「真宗は、正しく大地に起臥する人間——即ち、農民の中から出る時、最も真実性がある」(『日本の靈性』鈴木大拙)との指摘も忘れ

難しいものがある。中でも、近代に入ってから、世の表に出てもの言うことの少なかった農民の今に遺された言葉、例えば『百姓の小壺』（西田辰正）中の「毎日仏壇にまいるが、心は空吹く風である。しかし、冬眠中の蛙を歎先でまっ二つに切ったとき、ギッと悲鳴一声、とたんに念仏が出てくる。稲刈りにも、株根の虫を鎌で切った時、群萌とよばれるにふさわしい姿において生死した農民こそが、自然界と生類とに濃密に共感・共生する成業と生活をもっていたのではないかとの見方も、やはり否定出来ないように思われる。ただ、筆者には、十五年以上にも及ぶ琵琶湖総合開発事業をめぐる琵琶湖の自然環境保護の市民運動に参加し、湖の生態悪化の現状を目の当りにして来た者の一人として、豊かな湖とそこに広がる平野、そして、それをとりまく山野の中に、自然を生活と心情の中に色濃くとり入れてきたと見える、しかも古代より、仏神両信仰によりその地域共同体の生活をも支えられてきたと云われる湖国滋賀の人民が、湖辺を中心に激しい自然破壊を伴って進む開発を結局のところ容認してきたのは何故か、そして、更には、現代の社会へ提示し得る真宗の自然観とはどのような内実のもので

あるべきかという、きわめて切実な課題に直面しているところである。しかして、彼此思うてみる時、やはり何よりも先ず、真の生命感覚・生活感情こそが、自然の乱開発への警鐘の段階をこえて、自然の再生をうたう技術の開発が提言され出した今日にこそ、念仏の同朋一人一人の中にとり戻し、自覚化されねばならないことのように思われてならない。小論では、そのような関心から、『歎異抄聴記』の中に見られる「宿業の自覚」から展開する曾我量深の自然観（感）を読みとりつつ、そこに含まれる今日的意味について学び、現代の市民に願われる自然観（感）への真宗からのメッセージの糸口なりとも見出せるならばと思う。

二

ところで、自然観・生命観という観点から見ると、真宗の教語の中で先ず注目されるのは、『歎異抄』第五条の

「一切の有情は世々生々の父母兄弟なり」

との、生命の連帯感に裏づけられた一句であろう。後に引用するように、曾我は「宿業」への深い洞察と共業感において、この文言を活かし、従来までの解釈や了解

をこえ出る思想表現を見せるに至っているが、その意義を知るために、以下先ず近世以降の主なる『歎異抄』講義の中の、この一句の解釈を見ておきたい。

さて、近世の江戸宗学を代表する香月院深励は、次のように述べている。

「ソノユヘハ一切有情ハ等従是下ハ往生要集ノ意ニテノ玉フト見ヘタリ要集上末引ニ心地観経云有情輪廻ニ六道猶如ニ車輪無ニ始終或爲ニ父母爲ニ男女ニ生々世々互有恩若生ニ極樂ニ智慧高明神通洞達生々恩所知識ニ隨心引接行基菩薩ノ歌ニ山鳥ノホロト鳴ク声キケハ父カトソオモヒ母カトソオモウト詠ジ玉フモ此心地観経ノ心ナリ。世々生々トハ過生々世々也此間ニ父母兄弟トナリシコトサマノナルヘシ何レモトハソノ過去ノ父母兄弟テハ我浄土ニ往生シテイツレモノ思ヒノ儘ニ助クヘシト云心ナリ」〔歎異抄講義〕

すなわち、ここでは往生要集中に引用の心地観経の經文と、古来、行基作と伝えられてきている和歌に託して、一句の意趣の説明に代えているが、この講義には、それ以上の意味の追究を見ることは出来ない。

さて、明治時代に入ってからからの江戸宗学を継ぐ教学者、

吉谷覺寿・蓮元慈広らにおいては如何であろうか。次に引用したい。

「一切ノ有情等トハ要集上末ニ心地観経ヲ引テ有情輪廻生ニ六道猶如ニ車輪無ニ始終或爲ニ父母爲ニ男女世々生々互有恩若生極樂智慧高明神通洞達乃至以方便力教誡示道トアル意ナリ行基菩薩ノ歌ニ山鳥ノホロトナク聲キケハ父カトソ思ヒ母カトソ思フトアルモ此心地観経ノ意ナリイツレモトハ生々世々ノ父母兄弟ノコトナリ」〔吉谷覺寿「歎異抄略述」

明治三七年)

ここには講義の方法、内容共に前代のそれが踏襲されているだけで、視点の変化や時代思想の変動による影響等を認めることは出来ない。

しかして、一方、同時期に旧来の宗学と異なつて、清沢満之の影響のもとに実存的、經驗的とも云える近代の姿勢と意識に立つて『歎異抄』を講じた暁烏敏は、従来の宗学者と同じく心地観経からの引文と行基の一首を引いての説明をしているが、その中で、「四海同胞」という意味がこの一句にこもっているとの見方をしているのが注目される。次の如くである。

「有情とは情識を有する者の事で、あらゆる生物を

指す也。佛教の輪廻説で云えば、私共は今日は人間の子と生まれて、人間ではあるが、前生には虫ともなつたらう、鳥ともなつたらう、獸ともなつたらう。

それであるから過去久遠の昔からの事を詳しく調べ見たら、一切の生類は皆我が父母であり、兄弟であると云う事が出来る。四海同胞主義は、佛陀の慈悲を親とすると云う時と、輪廻転生と云う時とに味う事が出来るのであります。」〔歎異抄講話〕明治四十四年

さて、その後、大正・昭和の時代に入ってからのもので見ると、例えば、蜂屋賢喜代は『歎異抄講話』（昭和五年）の中で、紹介した先行の教学者達と同じく、輪廻転生の觀念から「一切の有情は他人ではないというのであります」と説き、更に「父母という事が出て来ると、その心はやがて、みんな可愛ゆくなってくるのであります。日本人同志のみならず、国を異にする外国人でも可愛い。こうした深い自覚の世界においては、一切の有情が世々生々の父母兄弟であると申さるる事は、強ち根拠のない事ではありません。是は釈尊の思想であつて、彼此同体の思想であります。」

と、「彼此同体」という言葉を用いての、生きとし生

けるものの、国境をも超える共生への願いがこめられて、との講述が注目されよう。続いて藤原鉄乗は、

「彼もわれも打って一丸となす宇宙精神、統一精神」〔歎異抄身説記〕昭和四十二年記述

という表現を用いて、『歎異抄』五条の一句を、存在する一切有情の成仏の可能性という点においてその連帯性を説いているが、同様の了解と見ることが出来る。更に『歎異抄講話』（昭和八年）で藤秀環は、そこに「万物一体の同胞感を味うことが出来る」と述べているが、何れも、講者自身の了解・味得において、この一句の持つ意味を生命あるものの連帯的自覚として講じているところに、その変化と共通性を認めることが出来る。

三

しかるに曾我量深は、更に徹底してその姿勢を教学的思想の中に展開し、従来の講述を大きく書き変えたとも言える程に、「宿業の自覚」重視の観点から、そこに含まれている意味を引き出している。次の如くである。

「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり」

ということ、三世因果の理と素直に受取ること、まことに素直な宿業開発の人にして、始めて出来る

ことで中々素直に受取れない。反って業道を否定しようとする。これを素直に受取って自分の敵も虫も獣も凡てが『世々生々の父母兄弟なり』：人間が徒らに万物の霊長と誇るからこの道理がわからない。』この一句には「三世因果が出ている。この三世因果というのは仏教の一つの歴史観。これは人間の宿業観を以て目に見えるようにはつきりと『一切の有情は世々生々の父母兄弟なり。』今日、三世因果と云っても誰も殆んど受けつけないだろうと思う。人間の理性を主とする学問では絶対に了解出来ない。やはり宿業本能に帰って三世因果という深いまた大無辺の世界というものがある^③。」

ここに、宿業観において初めて感じとれるこの一句の意味を詳述しているが、従来の講述に比べ、この一句を非常に重視したものとなっている。

しかし、彼はここではそれ以上言及せず、第十五条講述の場で、その宿業観を一段と掘り下げ、そこから開かれてくる「自然」への感覚や見方へと論述を進めている。即ち、

「宿業は依報正報、我には身体のみが宿業ではなく世界の全体が宿業、天地、山河大地、悉くこれ宿業

である。宿業という何か小さいもの個人的なもののように考えるがそういうものではない。寧ろ理智や理性で描くものは、結局個人的自我を主として歩をすすめているに違いない。然るに宿業の世界になると天地宇宙山河大地と有情は悉く宿業である。宿業の世界において始めて我々は国土を感じる。」^④

と、自然界との共感・共業の自覚を説き、更に、「依正二報、山河大地と自分との間に生命が続いている。単に民族のみの繋がりでなく、山河大地とも血が続き一切の非情みな血が続く、草も木も海も山もみな血が続いている。寧ろ自然は自分の母であり親である。だから宿業を念ずる時『一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり』というお言葉が出る。」^⑤

と、生類の生命の実相に言及し、更にその生存の基礎と成っている「山河大地」につき、「国土」との言葉を用いつつ、次のように述べている。

「その言葉の出で来る元に依報があり国土というものがある。ただ有情のみいるのではない。我というものを考える時は我が元で、国土というものは何処かで探し当てて、ただ自分の欲望を満足させるだけ

のものである。併し宿業に眼を開けば国土は自分の生命の根元である。けれども現代の学者はそんなことは何んのことやら解らぬから、それで宿業を無視して人間と国土とは如何なる関係にあるかと、いくら論理窟を以てしても必然的なものは何も出て来ぬ、結局利用の対象にこそなれ、それ以上の何もでもない。国土を愛するというより本来に国土を拝み国土に感謝する、愛国などというのは国土を自分以下のもので考えているからである。」

「天地を礼拝するのは法爾自然に国土を拝む、法爾自然の心にして、これは迷信だのと言う訳にはゆかぬ。この根本の感情が元になって仏法がある。だからその感情は原始の人には現在にあつたであらうが、併し歴史以後の生活をせる我々には全く未来の世界である。」

ここに、「身土一如」の覚知において、「国土」への「近代人」の誤つた態度を批判しつつ、そのあるべき態度にまで言反し、豊かな自然との共生の思想を表現しているのを知り得よう。即ち、宿業感を通して生命の根源的連帯に目覚める時に、自己と一切有情とその生命の根元としての山河大地・国土を感じ、そこに豊かな共業・

共生の世界が息づく生命の実相に気付く時、国土を拝むという敬虔な感情までが生まれるのであり、その覚醒を欠く「我見」「我執」の立場からの自然観を批判視しているのである。今日の表現を以てするならば、ここには、「生命観」「自然観」「国土観」など、今日、最重要視されている「環境問題」における科学技術的解決方法を探る前に、現代人自身が自らの自覚・認識としなければならぬ生（いのち）の在り方に備わるべき精神が提示されていると言つてよいように思われる。殊に次に見る如き近代人の自然への関り方への批判を見る時、昭和十七年の戦時下の講述が、五十年後の今日、いよいよに現実感をもつて迫ってくるものがあろう。

「宇宙に充分満ちて流れている尽十方無礙の一味の感情の世界に目を瞑ちて、善だ悪だ苦だ楽だ、順境だと物知り顔に自他互に争い、互に甲と乙と利害を異にして自他互に征服する。そののみならず大自然に対してもそれを征服し、それに反逆し、それを支配せんと考えている。みな自分の善悪から出發してこの我の世界、即ち人生とは自我の世界それを創造して、与えられたる大自然を征服してゆく、与えられたる一味の自然、純粹感情の対象となつて一

味平等の大自然のお恵みを素直に受取るということ
 を知らぬ、始めから自然はつまらぬもの、自然に対
 して、自然を我所、客我客観、主観に対する客観と
 見ている。ただ、自我の欲望を満足する材料に過ぎ
 ぬものとして、無爲自然に感謝して受けとることを
 知らぬ。始めからこれを改造して自分に都合のよい
 我的世界たる人生を創造しようということのみを考
 えている。^⑦」

以上、曾我が、「宿業本能」「感応道交」という彼独自の表現をとって宿業感を自己の主体とし、『歎異抄』が
 孕む「自然観」・「生命観」についてまで言及したところを
 確認した。

ところで、戦時下に戦争遂行のみひたすらに叫ばれて
 いた当時にあつては、左程問題視されることのなかった
 この「自然」や「生命」の問題について、曾我が何故こ
 れ程に熱い教学的営為に努めたのであろうか。その因由
 と考えられるところを、今は推察を含めての私見にとど
 まるが、抄記しておきたい。

(A) 自然の懐の深い越後の大地に生まれ育った彼の成育歴
 と資質から見る時、自づからに自然界や生類との生き生

きとした共感共生の心性を培われていたことが充分考え
 られる。例えば幼少期に、雪国とその風土の思い出の心
 象の中に、「親鸞像」を想念する彼の次の記述等にそれ
 をうかがうことが出来よう。

「石を枕、雪を褥に」、私は祖聖を想う時に、い
 つもこの文句を想い出さずに居られぬ。あの郷里の大
 吹雪の夜、私はあたたかな母の懐に抱かれながら、
 夢幻のような、無邪気な心に印せられた語であった。
 まことに雪はわが郷里北越の徴象であり、わが亡き
 母の徴象であり、特にわが祖象である。私はこの雪
 を想う時、祖聖と、亡き母と、而して天真無我の自
 己とが、全くとろけ合うて雪の郷土を莊嚴するので
 ある。大雪の夜こそは最も静寂なる世界が開展せら
 れる。まことに大千世界が大寂定に入ると云うべき
 であろう。——中略——わが祖聖の世界に立ての叫
 びは、正に満天の雪の群のささやきである。自分の
 遙に故郷の雪ふる夜を想う時、いつもそこに立ちて
 おられる彼の御姿を浮べずには居られぬ。——中略
 ——私は静に雪中に影現したまえる祖聖を念じて、
 わが魂は忽ち亦無辺の曠野に立たしめられる。^⑧」

(B)

彼が師と仰いだ清沢満之が、その青年時代に発表していた論文「万物一体」からの影響。清沢は次の如く述べている。

「万物一体の真理は、吾人が之を覚知せざる間も、常に吾人の上に活動しつつあるなり。吾人は空気や、日光や、山川や、草木や、鳥獸や、他人やを以て、吾人より別離せる外物となすにあらざや。然れども、吾人は空気なくして生存する能はざるなり。日光なくして生存する能ざるなり。山川や、草木や、鳥獸や、他人やに至りては、其の關係、空気や、日光やの如く近切ならずと雖も、其の或は衣服の材料を供給し、或は住居の材料を供給するものによりて見れば、其の吾人の存在と離れざること、弁を待たざるなり。——中略——宇宙万物が皆な我が物である以上は、如何なるものも棄つべきではありませんぬ。一切の動物が皆な我が子である以上は虫一疋をも害すべきではありませんぬ。慈悲、忍辱、恭敬、尊重等の心は、湧然として現起せねばなりませんぬ。」

ここに、一切衆生と共に救われゆくものと自覚する大乘仏教精神にうらづけられた自然観・生物観を見ることが出来るが、更に曾我の思想はそれを『歎異抄』第五条

の一句の了解を通して、真宗教学思想にまで展開したと見ることが出来るよう。

(C) 彼は、近代科学の方法を睨みつつ、その拠って立つ理知的認識の立場に対して、存在の至奥なる第八識阿頼耶の自覚としての宿業感において、「時代に相応し、実践を離れぬ」という態度と「仏教の根本精神に順じて聖教を学ぶ」（以上『歎異抄聴記』）と云う、更に云えば「信心の眼をもって信の内面的根源を照らしてゆく」（本願の「仏地」という方法を、彼の教学の基本姿勢としている。従って、仏のデカルトに代表される「物心二元論」的認識から帰結する自然・生命への対象的・機械論的認識や、英のフランシス・ベーコンの「知は力なり」のテーゼに見られる学問的知性が、必然的に生み出す自然界への利用・征服という意識に立つ科学の技術と方法とは、彼の思想は相容れぬものがあつたのである。彼はそこに、近代科学の精神を批判視する中で、「機の深信」を通して開示されてくる共業の自覚に裏づけられた自然観・生命観との違いを明確に指摘しているのである。

(D) 戦時下で、国内に狂熱的に喧伝されていた「国体」即

ち国家観としての神国主義思想に対し、真宗教学による国家観の基礎観念としての「国土」観を明示する必要があった。それは当時、彼が「世界観」「国体観」につき、真宗による思想を発表していることからもうかがえよう。¹⁰⁾

四 結 び

ところで、曾我の自然観の基底には、清沢の「万物一体論」が予測されることを前節で指摘したが、清沢はすでに『宗教哲学骸骨』において、その哲学的裏づけと見てよい論理を展開している。

「一物一体の原因より結果を転化するに当りて、其の物の一物万有は、此が助縁となるものにして、因縁果の三者は、常に相寄りて、万有全体を尽すものなるが故に、一切の転化は一方より言えば、単一物体の作用なりというを得れども、他方より精密に云えば、万有全体の作用即ち、唯一無限の作用なりと謂わざるを得ざるものなり」(『宗教哲学骸骨』第四章(転化論))

ここに、彼の万物一体論は「縁起の法」を根拠とする世界観である事を知り得るのである。しかし、彼はそれを哲理に停めることなく、

「斯くあるべき所の根拠たる万物一体の真理は、決

して吾人を離れざればなり。精神主義においては、万物一体と申すは、精神の坐り様によりて、我等は万物一体と云う見地に住することが出来ると云うので、換言すれば、精神主義は、万物一体と云うことを、一の信念とすると云うても宜しい。」

と記すように、それを信念の主体にまで自覚化し、また「宇宙万物が皆我が物である以上は、如何なるものをも棄つべきではありません。一切の動物が、皆我が子である以上は蟲一疋をも害すべきではありません。慈善、忍辱、恭敬等の心は、湧然として現起せねばなりません。」(以上、「万物一体」——明治三十四年)

と、法華経の経文を咀嚼しつつ、述べている如く、宗教的自覚の内容としての自然観・世界観を表現しているのである。

しかして、先に紹介した曾我の論述において、彼は「機の深信」の内実としての宿業の内観を通して、先に引いたように、

「我々は身体のみが宿業ではなく世界全体が宿業、天地・宇宙・山河大地悉くこれ宿業である。……依正二報、山河大地と自分との間に生命が続いてい

る。」

との共業の世界観・自然観を開き、文字通り、「身土一如」の豊かで生命感に充ちた「自然」^{シゼ}思想を生み出したのである。曾我もまた縁起し共業する宿業の大地と「感応道交」するところに、他力回向の信心のはたらきを感じ受けていたのである。従って、その自然観は、清沢にみると同様、宗教的自覚の内容として展開したものと見てよいのである。曾我の本講義と同時期に、仏教者の悟得・信心の境界が陥りがちな觀念化・閉塞化への迷妄について、社会科学者の三枝博音から、次のような批判が示されている。

「仏教は……現代においては、社会及び歴史から『自分を孤立せしめるといふ全く別の迷妄が起つてゐる。……それでは現実の歴史社会というものから隔絶した宗教的智慧である。歴史的社会から離れて思推されたり訓練されたりしたのでは、それは一つの抽象態なのであつて迷妄である。歴史とか社会というものから眼をつむつて随意に宗教の世界の中で作りあげられたところの『悟り』は、すでに妄執である。迷妄とか妄執とかいうのは、先ず真実を欠いたものを指すのである。歴史的社会というものを考

えないようにして宗教の内輪でできている悟りは、どこまでも私的なものである。」^⑩（日本の思想文化」昭和十七年）

文中の「歴史社会」の上に「自然」をも含めて読む時、清沢の万物一体論を内に孕んで展開していると見られる曾我の自然観は、この同時代の指摘に應え得る質を持つものであったと云うことが出来よう。その意味で、清沢、曾我両者の世界観・自然観は、今日に、真宗の「自然」観を創出する基点に据え得る思想と評価してもよいと思われるのである。

ところで、今日、私達の真宗教界は、

「業（宿業）を、縁起の道理において把握する時、はじめて、それは、業縁起として、仏教の内容となら」（児玉曉洋「真宗の宿業論試論」〈昭和十六年〉「真宗教学における宿業の研究」所収）

との思想を得ている。生態学の主要概念としての「生態系」「生命系」も又、生物界にはたらいっている「縁起の法則」の中にあると見ることが出来よう。であるならば、自然界の生態系を、業縁起するすべての有情・非情の存在の様態を「実相」として感覚・感応・観察・観想する在り方にこそ、宿業の自覚において始めて成り立つ真宗

の自然観の根柢を見出すことが出来まいか。そのように見る時、現代の真宗教学は、生態学や環境倫理学等とも対話・対論し得る通路を開くことが出来るように思われるのである。ここに私には

「宿業観こそ仏教史観の基礎である」(曾我量深「本願の内観」昭和十一年)

というテーゼから、更に、「宿業観こそ、自然観の基礎である」とのテーゼを導き出し得るのではないかと思われるのである。

実は既に、十八世紀の近世後半の天明期に、東北秋田の寒村の一末寺玄福寺に住持して、日々、歳々、自然の運行、天地の事相のはたらきに聞き、自らも農民と共に鎌をとって耕作したと伝えられる真宗僧釈浄因師の農耕精神と技術に裏づけられた自然観を、私達は真宗史の中に持っているのである。^⑧秀れた自然誌・農業書と見られる本書の序文冒頭に

「恭しく以みれば、金玉をもって宝となさず、水土をもつて宝となす。水土は天地の恵徳なり。これすなわち人間活命のもとなり」

と、述べているように、何よりも天地自然を元とする自覚から、自然をよく観、自然によく聞き、自然からよく

感ずるといふ天地への感恩・感応の姿勢において生きた農業僧の姿を見ることが出来るのである。しかし、そのような心と技術を生きて次々と世代に伝えて農耕の生涯をおえたに達しない門徒農民達は、その心と技を書き遺す術もなく、その跡は今日へと殆んど残ることはなかったのである。耕作の生活の中に生きていたその心と技術に教学が学び、それを教学的営為への契機とし、教学思想に摂り入れてその内容にまで練り上げる努力が、充分為されて来たとは思えないのである。

しかして、そのことが問うている課題を近時に引き寄せて省みる時、私達は既に自然との根源的連帯・感応を色濃く含む曾我量深の教学思想を共有しているにもか、わらず、それを同朋会運動のテーマに、更には、真宗教徒としてのライフ・スタイルにと具体化するまでに至り得ていないことを、否定出来ないように思うのである。

世紀末を迎えた今日、思想状況に閉塞の声が聞かれるものの、その一方には、次代への展望を拓くべく、新しいパラダイム創りに向けての努力の始まっているのも確かである。例えば、今日に求められる「創造」ということの在り方を説明しての

「創造とは……それは新しい関係をつくることだと

いう気が私にはする。そして実際いま社会の中でさまざまな人々が行っているさまざまな実験、それはつきつめれば人間の存在にとつて必要な新しい関係をつくり出すこと、人間と人間の新しい関係をつくり出すこと、底流にはこの二つの問題意識が横たわっている。」(内山節『戦後思想の旅から』平成四年)

との見解に見られる「自然」と「人間」「人間と人間」という関係性、即ち、仏教で言うところの「縁起性」に通ずる知見において事態を認識し、そこから今日露わになつてきている諸問題解決の道を探る努力である。かつて、人間の存在性を問うて、関係即ち問柄的「存在」ととらえて、「人間の学」としての倫理学を進めたのは和辻哲郎であるが、地球総体の自然環境が危機を告げられる今、「自然」観(感)は、現代人の生き方・在り方に関るきわめて倫理的・宗教的問題として受けとめねばならない事態に立ち至っているのである。果して、近年になつて真宗教界にもそのような言論が教見されるようになったが、正にそれに応えるものとして注目されるのである。^③このように見てくると、ともすれば、技術論のみが先行し勝ちな環境問題の現場においても、その技術的解決方法のみに走る在り方を照らし、更には現代の人間

がとり戻すべき自然との共生共存感情の源泉を真宗教を通して開示した先駆的業績として、曾我の自然観(感)に見られる自然思想の、今日における、否、今日からのその意義に高いものがあると考えられるのである。此度の阪神大震災から学ぶことの一つが、現代の都市・工業文明の持つ反自然・非自然の体質と、何よりも自然への畏教の感情忘失の事実であつたことを鑑みる時、殊更にその感が深い。

註

- ① 「自然」については、従来、老荘思想の「無為自然」を視野に入れての考察や、信仰上からの領解が数多く見られることは周知の通りである。小稿では、「自然」を仏教用語上の「自然」、老荘思想中の「無為自然」を念頭におきつつ、natureの翻訳語としての「自然」即ち、自然界・自然物・生物を含む天地自然の意味において使用する。なお、「自然の復権」(大河内了義)中の特に第六章「科学の問題」における自然と自然の両概念間に存する現代的意義についての考察から貴重な示唆を受けた。
- ② 深励の講述と並ぶ妙音院了祥の『歎異抄聞記』には、この文言についてはふれていない。
- ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦以上『歎異抄聴記』(『曾我量深選集』巻(六)所収)による。

- ⑧ 「自己の還相回向と聖教」〔同選集〕(三)所収)
- ⑨ 『精神主義』二「万物一体」(明三十四)、清沢には他にも「万物一体」に関わる論述は多い。〔有限無限録〕、『精神主義その二』(第三回)等。
- ⑩ 例えば、『仏教の世界観』、「真俗二諦の実践的意義」〔行信の道』第二輯所収)等。
- ⑪ 直接には禅仏教を念頭にしているが、真宗にも共通すると思われるので引用した。
- ⑫ 『羽陽秋北水土録』(平成五年、秋田県平鹿郡平鹿町教育委員会編)
- ⑬ 例えば、「人類的な地球的な多くの問題をかかえつつ」〔願海』平成四・二)「現代の地球や人類の問題を背負って」(同、平成四・八)等。

歎異抄における悪の概念

西 田 真 因

目 次

緒言 問題の所在

第一章 「世のひと」における「善人」「悪人」の概念

第一節 「世のひと」における「善人」「悪人」の概念

第二節 《善悪序列座標図》〔NS 2番〕

第二章 理論的前提と《誓願信受位相図》

第一節 聴覚映像と概念

第二節 《誓願信受位相図》〔NS 1番〕

第三章 親鸞聖人における「善人」「悪人」の概念

第一節 歎異抄の深層構造としての親鸞教学

第二節 対仏関係の罪としての〈仏智慧惑の罪〉

第三節 親鸞聖人における「善人」「悪人」の概念

注

緒言 問題の所在

小論の目的は歎異抄の信心における〈悪〉の概念を明らかにすることである^①。歎異抄第一条で阿弥陀仏の本願は「罪惡深重煩惱熾盛の衆生のための願」であると言われている。つまり、善人のための願ではなく悪人のための願であるということである。その悪人の「悪」とはどのような範疇の悪であるのかということが問題となる。ところが、その悪の概念については歎異抄では直接的な定義がないので文面から読み取るほかはない。そこで、さまざまな解釈が生まれ始める。しかし、問題はその読み取りの〈意味場〉にある。最近では社会科学的な発想が日本の知の中に浸透してきているので、そのような発想の基盤に浸っている自己を対自化しないまま無意識裡に

その視座から読解してしまっているものが出てきている。またその読解に読者の共感がえられているようである。世の一般の読者もまた同じその発想基盤に立っているからである。しかし、歎異抄はいうまでもなく〈真宗〉の信心の書である。〈真宗〉という信心の意味空間において成立している意味体系である。したがって、その悪の概念も真宗の信心の意味空間において読解されていかなければならないのである。普通、善とか悪とかという用語は倫理上の意味場において使われる言葉である。つまり、社会関係における法律的な意味場や人間関係における道徳的な意味場で使用される言葉である。また古代や中世においては政治体制の上下関係の意味場においても使用されてきた。ところが、歎異抄において親鸞聖人が主張されている善悪は、そもそも、そのような意味場とは全く意味場を異にした信心空間において使用されている言葉である。したがって、その善悪の概念も全く異なっているのである。それは社会的な意味場や倫理的な意味場や政治的な意味場では全く解釈のできないもので、親鸞教学を背景としてはじめて解釈しうるものである。これはおよそ〈真宗門徒〉ならば何人にも領解できるところであろう。

しかし問題は、その善悪の概念が異なっているということをもどのような方法によって説明するかということである。小論はその説明の方法を探究してみたものである。と同時に、その方法によって分析してみたものでもある。すなわち、表層構造として記述されている文面の深層に存在している目に見えない意味の深層構造を探り、その深層の〈意味場〉の成り立っている認識論的根拠を図像的に提示することによって、その善悪の概念の成り立つ〈意味場〉そのものの違いを明らかにしたものである。そのような方法によって、私は歎異抄の悪の概念を探究したのである。

さて、歎異抄第三条の冒頭につきのように言われている。

善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。

しかるを

世のひとつねにいはいはく、

悪人なを往生す、いかにいはいはんや善人をやと。

ここに二つの命題が提示されている。一つは「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という命題であり、もう一つは「悪人なを往生す、いかにいはいはんや善人をや」という命題である。後者の「悪人なを往生す、い

かにいはんや善人をや」は「世のひとつねにははく、」
 とことわられているところによってみれば、それは「世
 のひと」の主張である。したがって、ここに提示されて
 いる二つの命題のうち、前者の「善人をもて往生をと
 ぐ、いはんや悪人をや」という命題は親鸞聖人の主張命
 題であり、後者の「悪人なを往生す、いかにいはんや善
 人をや」という命題は「世のひと」の主張命題であると
 いうことになる。②。後者の「悪人なを往生す、いかにい
 んや善人をや」という命題を親鸞聖人がここに持ち出さ
 れているのはそれを批判せんがためである。これが歎異
 抄にあるからといって歎異抄の主張ではない。親鸞聖人
 の主張はあくまで前者の「善人なをもて往生をとぐ、い
 はんや悪人をや」という命題にある。したがって、歎異
 抄の悪の概念を探るときはこの前者の命題の中の悪の概
 念を探らなければならないのである。それは悪の概念は
 かりではなく善の概念についても言えることである。後
 者の命題の中の善悪の概念を探っても決して親鸞聖人の
 善悪の概念に到達することはできない。というのも、じ
 つは前者の命題の中の「善人」と後者の命題の中の「善
 人」とは言葉は同じ「善人」でもその意味内容はそれぞ
 れ異なっており、また前者の命題の中の「悪人」と後者

の命題の中の「悪人」とは言葉は同じ「悪人」でもその
 意味内容はそれぞれ異なっているからである。このこと
 の洞察が歎異抄の善悪の概念の読解の核心である。この
 洞察のない読解はすべて最初の段階で読解を誤っている
 のである。③。以下において、前者の命題の「善人」「悪人」
 と後者の命題の「善人」「悪人」とがいかに異なってい
 るかを論証し、そのことによって歎異抄における親鸞聖
 人の悪の概念を明らかにしたいと思う。それは同時に善
 の概念をあきらかにすることもあるが、善悪は対概念
 であるからそれは意味論的に当然であるので、小論の表
 題では悪に焦点をあてて、悪の概念とのみしておいたの
 である。

ところで、当小論の分析の方法上、前者の「善人なを
 もて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という命題を(c)
 命題と名づけ、後者の「悪人なを往生す、いかにいはん
 や善人をや」という命題を(a)命題と名づけることにする。
 (この(c)、(a)の記号は後にでてくる《誓願信受位相図》
 の〈第三C位相〉と〈第一A位相〉とにそれぞれ対応さ
 せて記号化したものである)。なお、これ以降は、とく
 に(a)命題における善人悪人を示す場合は単括弧で「善
 人」「悪人」と表記し、また(c)命題における善人悪人を

示す場合は双括弧で「善人」「悪人」と表記する。本当は色で区別したほうが一目瞭然であるが、いまは仮にそうしておく。ただし、前後の文脈の関係で(a)命題でなくとも单括弧になっている箇所もある。

第一章 「世のひと」における「善人」「悪人」の概念

第一節 「世のひと」における「善人」「悪人」の概念

はじめに、親鸞聖人が「世のひと」の考えかたであると言われるところの「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という(a)命題からさきに考えてみたいと思う。なぜなら、それは世間の通念的な考えかたであると言われるのであるから一般的には理解しやすいであろうと考えられるからである。

さて、(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」を構成している諸概念は「悪人」と「往生」と「善人」の三つの概念である。往生はこの命題の基本的な問題場をあらわしている。つまり、阿弥陀仏の国への往生という問題領域において悪人と善人ということが問題になってきているのである。この問題領域は(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」においても同じである。言い換えれば、阿弥陀仏の国への往生

という問題関心の場で、どういう人がそこへ往生できるのかという問題として善人、悪人が立てられているのである。善人悪人という言葉は日常的な言葉であつて、ことさらむつかしい言葉ではないが、この(a)命題において言われている悪人と善人の概念はそれぞれどのような概念であろうか。まず、それを確定したい。悪は仏教の伝統でいえば殺生・偷盜・邪淫・妄語・飲酒の五悪、或いは殺生・偷盜・邪淫・妄語・綺語・悪口・両舌・貪欲・瞋恚・愚癡の十悪等々の概念で考えられてきている。また、『仏説無量寿経』では①母を殺すこと、②父を殺すこと、③聖者を殺すこと、④仏を傷つけること、⑤教団を破壊することの五逆罪や仏教の真理をそしめる誹謗正法罪等々の概念で考えられている。また伝統的には、この悪は殺生・偷盜・邪淫の身体的悪行為、妄語・綺語・悪口・両舌の言語的悪行為、貪欲・瞋恚・愚癡の心的悪行為の三つに悪の行為の範疇が分けられている。これら仏教經典のなかの悪と「世のひと」つまり日本の社会での悪とはかならずしも一致しないかもしれないが、しかし殺生・偷盜・邪淫・悪口等はかさなつてくるであろう。元久元年(一二〇四年)の法然上人の『七箇条制誡』では「婬酒食肉」つまり女性をまじえてお酒を飲むとか、

殺生して肉を食べるとかを悪として見られる。④
 当時、造悪無碍と批判されたときの悪の具体的内容はそれらと意味的に重なっているであろう。これらは、政治社会的な法律や社会倫理・社会道徳という範疇における悪の概念である。社会倫理・社会道徳においてはそういう悪の行為をした人を悪人という。また、逆に善人は世のため人のために積極的に善行をする人のことである。また仏教的には菩提のための造寺造仏等の善行を積む人のことである。さらにもう一つ考えておかなければならないのは、歎異抄の十三世紀当時において善人・悪人は政治的階級の上下の文脈の中でも使われていたということである。その文脈で善人とか「よきひと」と言えば天皇律令体系の上層部に位置している人であり、悪人と言えばその体系内の下層ないはそこからはずれた一般被支配者層を意味している。とにかく、当時「世のひと」はこのような意味において善人悪人を考えていたと思われる。

第二節 《善悪序列座標図》〔NS2番〕

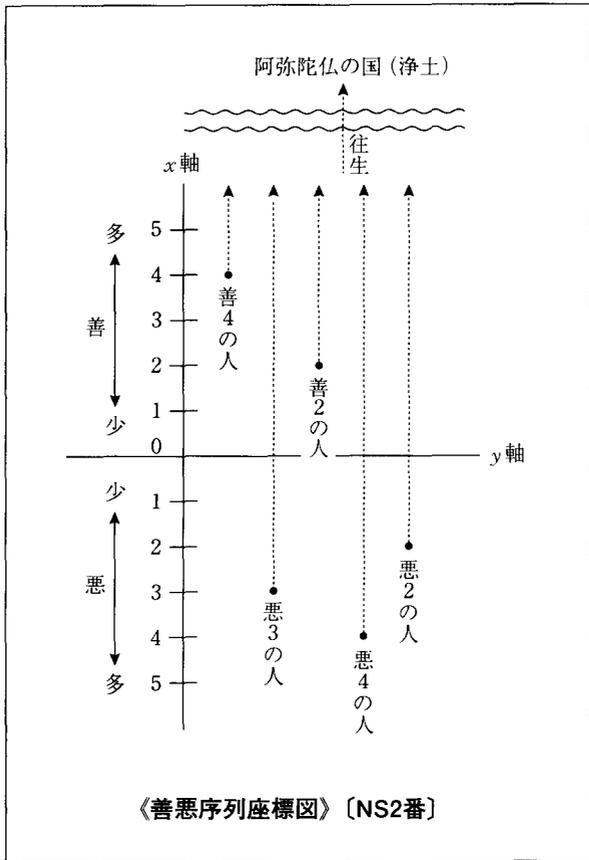
「世のひと」の考えている「善人」「悪人」はそのような善人悪人である。これが阿弥陀仏の国への往生という

問題領域において、「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という命題となるのである。社会的・倫理的悪を犯した人が往生できるのなら、社会的・倫理的善行をなした人はなおさら往生できる筈だという論理である。この(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」を図解してみると左図のようになる。これを《善悪序列座標図》〔NS2番〕と名づける。

それは、縦にx軸と横にy軸をとって、y軸より上を善、下を悪とする。つぎに、x軸の上に目盛りをとっていく。y軸を起点0にして上の方へ、1、2、3、4、というように、また、下の方へ1、2、3、4、というようにとっていく。x軸の上方は善が多く、下方は悪が多いとする。

この《善悪序列座標図》にあてはめて、(a)命題を解説してみよう。いま仮に、ここに善4の人と悪3の人がいたと仮定する。「善4の人」とは善人であり、「悪3の人」とは悪人である。そのとき、(a)命題によれば、悪3の人が往生できるならば、善4の人が往生するのは当然だという論理になるだろう。これを(a)論理とする。

これは、たとえば、善4の人と善2の人との関係でも同じで、善2の人が往生できるのならば善4の人が往生で



さるのは当然だとする。また、悪4の人が往生できるならば悪2の人が往生できるのは当然だということになる。善・悪の多い少ないで序列をつくって、善の多い方が「阿弥陀仏の国(目標・到達点)」に近いという発想である。これを「善悪の序列性思考」とよぶとすれば、(a)論理はそういう「善悪序列性思考」を発想の根底

あつて、その大学がこれが正当なことだと主張したとしても誰もそれを納得しないだろう。そういうことが世間に知れた場合、テレビ、新聞は大騒ぎをするにちがいない。社会秩序を破壊する不正として弾劾するであろう。しかし、教育的見地から言えば八〇点の人は教育する必要がなく、四〇点の人こそ教育すべきだという考え方も

にもっている。
これは時代をこえて私たちにとても非常になじみやすい思考形態である。なじみやすいというよりも、私たちがひごろ社会を秩序化しているのはこの思考形態である。この「善悪序列性思考」は私たちの思考の体質にまでなっているとさえいえる。たとえば、高校や大学受験のとき、四〇点の人が合格ならば八〇点の人はなおさらだという断固とした固定観念がある。もし、ある大学で、四〇点の受験生を合格させて、八〇点の受験生を落第させたというようなことが

成り立つのである。しかし、そういうことはとても一般には社会秩序形成の原理としては承認されない。それは教育界も教育界独自の原理を立てることなく、一般社会と同じ〈優劣序列性思考〉を原理としているからである。〈優劣序列性思考〉は〈善悪序列性思考〉とその本質において同じである。この〈善悪序列性思考〉という思考形態があらゆる分野に浸透し社会形成の基本原理として貫徹しているのが「世」である。

もとへもどると、この「世のひと」の「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という命題を成り立たせている深層構造の思考型は《善悪序列座標図》である。

一般社会にあつてはこの《善悪序列座標図》が秩序形成の基本マトリックスとして機能しているのであるが、問題はこれが阿弥陀仏の国への往生という信仰的問題領域においてもそのまま〈移行〉してきているところにある。〈移行〉してきているというよりは、世俗的一般者から念仏者への表面の〈移行〉においても、その深層主体の根底においてはこの〈善悪序列性思考〉が厳然として居すわっているということである。したがって、問題領域としては阿弥陀仏の国への往生という問題領域に〈移行〉してきていながら、その念仏者の深層主体の

発想は元の世俗的一般者のときと同じく第一に、その善悪の〈意味場〉が社会倫理・社会道徳や政治的支配被支配関係であるということであり、第二は、そのマトリックス運用の発想が〈善悪序列性思考〉であるということである。これが親鸞聖人の言われる「世のひと」の考えている「善人」「悪人」であり、その「善人」「悪人」の〈意味場〉なのである。言い換えれば、阿弥陀仏の国への「往生」の問題を「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という思考法で考えている「世のひと」は、その「往生」は社会的な善悪の序列によってきまってきたと考えているのである。

ここで親鸞聖人が「世のひと」と言われるのは世俗的一般者を指すばかりではなく、そのような発想をしている念仏者をもすべて含んでいる。親鸞聖人から言えば、そのような念仏者は自力の念仏者であり、「自力作善のひと」(第三条)なのである。したがって、私は唯円大徳には申し訳ないが、「世のひと」というのは実は「余のひと」という音声言語を聞き違えられたのではなからうかとひそかに考えている。「余のひと」とれば自分以外はとなつて傲慢ともとれるが、ことさら自分以外というのではなく、第三章で述べるように、「三願転入」の

第十八願の念仏者以外はということである。そのように考えれば親鸞教学と整合性があるように思われるのである。なぜなら、「世のひと」を世俗的一般者と解したとき、世俗的一般者は漠然と阿弥陀仏の国への往生を願っているかもしれないが、それに無関心な人びともいるであろうし、そういう人びとの考え方をことさら批判してみても詮ないことであろう。親鸞教学の究極的局面は「自力」から「他力」への意味空間の転換にあるのであるから、親鸞聖人が捉えた「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という命題で考えている人びとはやはり念仏者たちであると考えたほうが妥当性があるであろうと思われる。また念仏者であるからこそ、阿弥陀仏の国への往生を願うのであり、どういう人が往生できるのであるということが切実な関心となってきた。

「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という考え方も出てくるのである。そういうことで、私は「世のひと」つまり世間の人ではなくて、「余のひと」つまり自力の念仏者であると考えている。

ところで、この(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という思考型は単に歎異抄の中だけの問題ではなく、人間の社会形成の原理にまで通底している

広く深い問題であることを先に見たのであるが、実はこれが平安時代の念仏思想の中心である「善人往生」の思想の一表現形態なのである。平安時代の往生論は善人往生論である。造寺造仏や經典読誦や写経や布施等の菩薩行などの善行を積むことによって往生するという考え方である。これは〈善人正機〉の考え方である。そして阿弥陀仏の本願は広大であるから「悪人」をも〈傍機〉として往生させてもらえるという考え方である。これはいわば〈善人正機悪人傍機説〉である。この善人往生思想こそ「世のひと」の通念的思考型なのである。これが天台浄土教の往生思想であった。この思想は通時的にも共時的にも通用する普遍的な思想ではあるが、それはいかにせん本質的に強者の思想であり支配者の思想である。したがって、〈無縁の大悲である阿弥陀仏の本願〉という思想の前に立ったとき、それはそぐわないものをもっている。そこで、法然上人が阿弥陀仏の本願はそのような強者の本願ではなく弱者の本願であることを発見されたのである。ここに、「悪人往生」の思想が登場することになった。それは弱者を〈正機〉とする考え方である。これが〈善人正機善人傍機説〉である。法然上人には自分は「愚癡の法然房」という自覚があつたが、その自己

省察なしに悪人往生論を受けると、(彌陀の本願は悪人をたすける願であるから、どんな悪を犯しても阿彌陀仏はお浄土へ迎えとってください)と考えて、——真面目にそう受け取ったのか、居直りの論理として故意にそう言っているのか、両者ではまるで違ってくるが、とにかく、その教義を口実として、窃盗・ひと殺しなどの悪を行うということがおこってくる。これが造悪無碍の邪義といわれる教義である。これがはびこり、そのために鎌倉幕府の弾圧を受けるまでに至った。そこで『七箇条制誡』を弟子たちに向けて出さざるをえなかったのである。法然上人がその思想に達したのは心情的にであって思想的に達したのではない。阿彌陀仏の本願の心をたづねればというかたちで心情的にそこに行き着いたのである。したがって、善人往生論が悪人往生論へと転回したと言っても、それは裏腹になっただけで、善悪を考えている(意味場)そのものは同じなのである。その同じ(意味場)で(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」を領解していくと、これは(善人正機悪人傍機説)の裏返しとしての(悪人正機善人傍機説)として考えられるだけである。それは読解者の立っている(意味場)が第二章の《誓願信受位相図》の(第一A位

相||自他関係)の意味場に立っているからである。この(第一A位相)で(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」を比較してみると、悪人善人の位置を逆転したと見える。そして、これは逆説であるということになる。いままでの歎異抄読解はここまでで終わっている。しかし、これは第二章・第三章で述べるように、各命題の出でくる(意味場)そのものが全く異なっているのである。

第二章 理論的前提と《誓願信受位相図》(NS1番)

第一節 聴覚映像と概念

では、(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」をどのように領解していくべきなのであろうか。そこへいく前に、まず理論的準備を三点にわたってしておきたい。言葉は音で表現する場合と文字で表現する場合がある。音声言語と文字言語である。そして、言葉をそういう表現という位相で考えると、表現するものと表現されるものという、二つに意味論的に分割して考えることができる。記号学の用語をかりると、シニフィアン(signifiant)とシニフィエ(signifié)である。シニフィ

アンというのは意味するものごとで、能記とか記号表現とか聴覚映像とかと訳される。また、シニフィエというのとは意味されるものごとで、書記とか記号内容とか概念とかと訳される。私は、ここではシニフィアンを聴覚映像という語に、シニフィエを概念という語に対応させて使うことにする。これが第一である。次に理論的に重要なことは、その聴覚映像と概念は一義的に対応しているのではなく、聴覚映像は同じであってもその概念は多義的であって固定していないということである。そのため、その概念を決定するのはコンテクスト(context)、すなわち、その文の意味の脈絡による。これが第二である。さらに次に、聴覚映像は音とか字形という形で物象化されているので、耳に聞こえ(聴覚)、眼に視える(映像)が、概念は無形でそういう物理的の手掛かりはないので、隠喩的というと心の耳で聞き心の眼で観る以外に手立てはないのである。その概念を決定するものは文の意味の脈絡すなわち文脈であるが、その文脈とは言い換えれば(意味場)のことである。この意味場がつかめなければその言葉の概念がわからない。すべての誤解や誤読は、このような概念の特性から発生してくる。そのため、歎異抄で「自見の覚悟(語)(序)と

言われるような、自分の既に無意識裡に内在化している意味場で対象を読み込んで意味領解をするということになる。そこから、誤解や誤読が発生してくるのである。

この(意味場)を正しく確定することが、その言葉の概念を把握するためのかなめなのである。これが第三である。

歎異抄第三条の(c)命題における『善人』『悪人』と、(a)命題における「善人」「悪人」とは、さきに定義した分析用語でいえば、シニフィアンつまり聴覚映像はまったく同じである(歎異抄では全く同じなので、小論では双括弧と単括弧でそのシニフィアンを区別している)。ただその命題内の善人悪人の位置が逆になっているだけである。そこで、善人と悪人とを入れ替えたように受け取られて、これはよく逆説だと言われる。しかし、これは逆説でもなければ、レトリックでもない。親鸞教学からすれば必然的な表現である。では、なぜ逆説と取られるのか。逆説というのは、その逆説と取るひとの読みどころに問題があるのである。そのひとの心眼には(c)命題と(a)命題のそれぞれの範疇と意味場の差異が観えないのである。(c)命題の『善人』『悪人』と(a)命題の「善人」「悪人」とはシニフィアンとしては同じであるが、シニ

フイエはまったく違っている。つまり、親鸞聖人の言われる「善人」「悪人」と、「世のひとつはく」として、とりあげられている「善人」「悪人」とでは、シニフイエは完全に違うのである。「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という(c)命題の中の「善人」という言葉は、「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という(a)命題の中の「善人」とは入れ替えることが不可能なのである。それはまた「悪人」と「悪人」の場合も同じである。善人と悪人とは違うということは誰にでもわかる。しかし、(c)命題の「善人」「悪人」と(a)命題の「善人」「悪人」とは、総体として違うということがわからない。ここに誤解や誤読の問題の根源があるのである。そこで、(c)命題の〈意味場〉と(a)命題の〈意味場〉とがそれぞれ違うということをなんらかの方法によって提示することが必要になってくる。結論的に言えば、そのような解釈的必要から私は一つの図を構想した。以下に掲げた図がそれであるが、この図は単に歎異抄第三条の二つの命題を読解するためだけのものではなく、歎異抄の信心空間を理解するための基本構造として作成したものである。私はこの図を《誓願信受位相図》と名づけている。

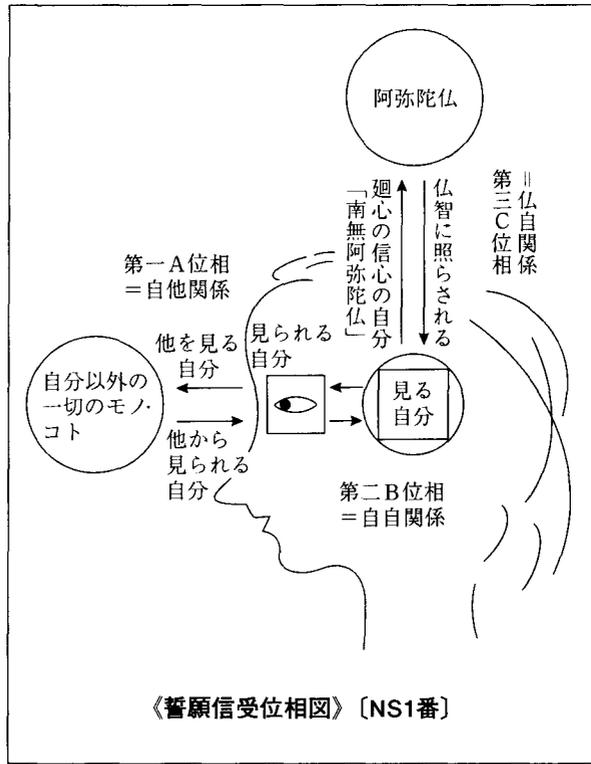
第二節 《誓願信受位相図》〔NS1番〕

この《誓願信受位相図》〔NS1番〕を簡単に説明すると、私たちが物理的実体的に存在しているとき、まず自分と自分以外の他のものとの関係という単純な二項関係で存在している。これは自分と他者との関係つまり〈自己関係〉である。この位相を図では〈第一A位相〉と名づける。次に、物理的存在としては存在しないが、自分が自分について考えるという関係、つまり見る自分と見られる自分という関係が私たちの内に成立する。これは自分と自分との関係であるので〈自己関係〉と名づける。これを〈第二B位相〉とする。第三に、阿弥陀仏と自分との関係を〈仏自関係〉と名づけ、これを〈第三C位相〉とする。これは〈第一A位相||自己関係〉と〈第二B位相||自己関係〉との総体と阿弥陀仏との関係である。《誓願信受位相図》はこの三つの関係の位相を深層構造として構造化したものである。

歎異抄の言葉や命題はこの深層構造の〈意味場〉と関係して意味がきまってくるのである。たとえば、「悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆへに」(第一条)という御言葉を〈第一A位相||自己関係〉や〈第二B位相||自己関係〉の〈意味場〉で受

け取ると、造悪無碍の邪義になる。また、それをいましめる言葉も同じ位相に立っているならば専修賢善の異義になる。この御言葉は（第三C位相||仏自関係）の位相で聞くべき言葉である。

以上の理論的準備をした上で、往生と善悪との関係の問題について見てみると、造悪無碍は悪を、《誓願信受



《誓願信受位相図》〔NS1番〕

位相図》で言えば、その（第一A位相）の場を受け取っているわけである。つまり、自他関係の場面で出てくる問題として受け取っている。たとえば、極端なことを例にとれば、ひとを殺すとか、ひとのものを盗む（窃盗、強盗）とか、或いはひとの悪口を言う（悪口・嘘偽り・二枚舌）とか——等々の社会倫理、人倫関係を破るような行為をしたとする。それはいうまでもなく悪人である。その場合に、悪人という価値判断がなされている（意味場）は社会倫理、社会道徳の（意味場）である。或いは、そういう社会倫理、社会道徳を基盤として制定された法律の範疇において、善・悪がたてられ、悪人ということが言われる。したがって、そこで善人、悪人と言われるのは、社会倫理・社会道徳に悖るような行為をすれば悪人、善い行為をすれば善人ということになる。しかし、この信心の問題になったときに、そういう社会倫理・社会道徳的な範疇で善人・悪人ということが言われているわけではないのである。

第三章 親鸞聖人における「善人」「悪人」の概念

第一節 歎異抄の深層構造としての親鸞教学

さきにも述べたように、歎異抄第三条の問題領域は阿弥陀仏の国への「往生」という問題領域である。これはいうまでもなく言説の問題領域が宗教的問題領域であるということである。したがって、倫理的問題領域や政治社会の問題領域ではないのである。歎異抄の読解においては読解者の視座そのものがこの関門をくぐらなければ、歎異抄の意味空間へ出ることはできない。これは当時の念仏者においても同じであって、親鸞聖人から〈教え〉を聞いたけれども、その〈教え〉を聞いている立場そのものが、かつての世俗のままなのである。「世のひと」はその往生という宗教的問題領域へ無意識裡に「ひごろのこゝろ」(第十六条)としての〈善悪序列性思考〉を持ち込んでいる。言い換えれば、その「ひごろのこゝろ」としての〈善悪序列性思考〉を無意識的に思考土台として阿弥陀仏の国への「往生」の問題を考えているのである。歎異抄第十六条で「ひごろのこゝろにては往生かなふべからず」と言われるように、たとえ誠実に「往生」の問題を考えているとしても、その考えているこ

ろ自体が〈真宗〉のころではない。それは「ひごろのこゝろ」すなわち日常性空間であって真宗空間ではないのである。

ここで、歎異抄の教学的深層構造となっている親鸞教学の構造について見ておきたい。歎異抄の著者唯円大徳はいつの時期の親鸞聖人に出遇ったのであろうか。おそらくその出遇いの時期の親鸞教学が唯円大徳の構造となったであろうことは容易に想像しうることである。歎異抄第二条の「をのく十余ヶ国のさかひをこえて、身命をかへりみずして、たづねきたらしめたまふ御こゝろざし、ひとへに往生極樂のみちをとひきかんがためなり。」と言われている出来事は善鸞義絶事件と関係していたのであろうと推定したのは妙音院了祥師であるが、私もそう考えている。さらに、妙音院了祥師は、このとき関東からたづねてきた人びとの中に唯円房のちの唯円大徳がまじっていたのであろうと推定されている。首肯しうる説である。この善鸞義絶事件の史料としては善鸞本人にあてたもの(顕智写本)と性信房にあてたものの二通の義絶状が残っているのであるが、いづれも日付は「五月廿九日」となっているが年号は記されていない。しかし、善鸞あての義絶状は高田の顕智房の書写本によ

れば「同六月廿七日到来／建長八年六月廿七日註之」となっていて、それは建長八年（一二五六年）であったことがわかる。この建長八年は親鸞聖人の八十四歳の年である。この親鸞聖人の八十四歳という年は親鸞教学にどうという意味をもった年であろうか。結論的に言えば、それは親鸞教学の最終の骨格が形成されていた時期である。七十八歳の『唯信鈔文意』で存在論的な骨格が完成し、その上に『浄土三経往生文類』（略本Ⅱ八十三歳、広本Ⅱ八十五歳）と『如来二種廻向文』（八十四歳）によって親鸞教学の最終の信仰の骨格は完成したと私は考えている。これはもちろん『教行信証』において示されてくる骨格ではあるが、とくに往生論においてはここにきて深化していると思う。さらに、これに『愚禿鈔』

（八十三歳）、『一念多念文意』（八十五歳）、『正像末和讃』（八十五歳）等を加えると、八十三歳から八十五歳の三、四年間に著作や書写が集中していることがうかがわれる。これは、関東で造悪無碍を契機として念仏者の弾圧が激化し、横曾根の性信房、高田の真仏房等関東の門弟の指導者たちが鎌倉幕府に召喚された、いわゆる鎌倉訴訟があり、名代としてつかわしたわが子慈信房善鸞が巫覡的な専修賢善におちいり、義絶せざるをえないと

いう惨ましい事件が次々とおこり、異常に緊張されていた時期である。唯円大徳が関東からたづねてきた弟子の中にまじっていたとすれば、この時期の親鸞聖人の教学を直接に吸収した筈であり、それが歎異抄の教学的骨格となっている筈である。

では、その時期の親鸞教学の往生論の骨格はどのようなものであつたらうか。それは『浄土三経往生文類』に見ることができ、『浄土三経往生文類』は略本は八十三歳に書かれ、広本は八十五歳のときに完成している。

浄土三部経は『仏説無量寿経』（『大無量寿経』『大経』）と『仏説観無量寿経』（『観経』）と『仏説阿弥陀経』（『小経』）であるが、この「浄土三部経」という選択は法然上人がなされたものであると言われている。親鸞聖人はその浄土の三経を往生論の視角から関係づけをされたのである。これは法然上人においてはなされなかつたもので、親鸞聖人においてはじめてなされたことである。その関係づけは『教行信証』であきらかにされた親鸞教学の立場からなされている。逆に言えば、この三経の関係づけこそがすなわち親鸞教学である。

骨格となる中心部分を見てみると、『大無量寿経』については、「大経往生といふは、如来選択の本願、不可

思議の願海、これを他力とまふすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅土の願果をうるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず眞実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の真因なるがゆへに無上涅槃のさとりをひらく。これを『大經』の宗致とす。

このゆへに大經往生とまふす、また難思議往生とまふすなり。^⑤と書かれている。次に『觀經』については、「觀經往生といふは、修諸功德の願により、至心發願のちかひにいらて、万善諸行の自善を廻向して、淨土を忻慕せしむるなり。しかれば『無量壽仏觀經』には、定善・散善・三福・九品の諸善、あるいは自力の称名念仏をときて、九品往生をすすめたまへり。これは他力の中に自力を宗致としたまへり。このゆへに觀經往生とまふすは、これみな方便化土の往生なり。これを双樹林下往生とまふすなり。」^⑥と書かれている。さらに『阿弥陀經』については、「弥陀經往生といふは、植諸徳本の誓願によりて、不果遂者の真門にいら、善本徳本の名号をえらびて、万善諸行の少善をさしおく。しかりといえども定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊号をおのが善根として、みづから淨土に廻向して果遂のちかひをたのみ、不可思議の名号を称念しな

がら、不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ、そのつみふかくおもしろくして、七宝の牢獄にいましめられて、いのち五百歳のあひだ自在なることあたはず、三寶をみたてまつらず、つかへたてまつることなしと、如来はときたまへり。しかれども如来の尊号を称念するゆへに胎宮にとどまる。徳号によるがゆへに難思議往生とまふすなり。不可思議の誓願、疑惑するつみによりて難思議往生とはまふさずとすべきなり。」^⑦と書かれている。

親鸞聖人は、阿弥陀仏の国への「往生」について三つの往生を区別される。第一には「大經往生」であり、第二には「觀經往生」であり、第三には「弥陀經往生」である。しかし、親鸞教学では、この三つの往生が価値的に等しいのではない。第一の「大經往生」こそ「眞実報土」にいたる往生であるが、第二の「觀經往生」と第三の「弥陀經往生」は「方便化土」の往生しかできないのである。それはなぜか。「觀經往生」はその念仏者が定善・散善・三福・九品等のもろもろの善行を積みその自らの積んだ善行を仏の方へ廻向して淨土へ往生しようとして望む心に立っているからである。また称名念仏するとしても、その称名念仏の功德を積みその自らの積んだ称名念仏の功德を仏の方へ廻向して淨土へ往生しようと望む

心、——これは「自力の称名念仏」と言われるものであるが、その「自力の称名念仏」に立っているからである。このような自力の念仏者は往生するとしても「方便化土」に往生するのである。また第三の「弥陀経往生」の場合も、その念仏者は「定散自力の行人」であって、なぜそういうかという、この念仏者もまた「如来の尊号」すなわち名号を自己の善根として功德を積みその自らの積んだ善根を仏の方へ廻向して果遂のちかひをたのむ心に立っているからである。第二の「観経往生」と第三の「弥陀経往生」との違いは、その善行が「観経往生」の場合は称名念仏をも含めた諸善であるが、「弥陀経往生」の場合は念仏一行に焦点がしぼられている。そこに違いはあるが、しかし、両方いづれの場合も、「大経往生」の意味光源に照らして見たとき、そこに「自力性」が共通しているのである。そこには、「不可思議の仏智を疑惑して信受」しない心があるのである。この心を歎異抄第三条では「ひとへに他力をたのむこゝろかけたる」心と言われるのである。言い換えれば、仏智疑惑の罪を犯しているのである。この仏智疑惑の罪によって「胎宮」に往生するのである。

そして、『愚禿鈔』巻上において、「弥陀の化土につい

て、二種あり。一に疑城胎宮、二に懈慢辺地。」^⑧と言われている。「観経往生」と「弥陀経往生」は「方便化土の往生」をするのであり、その「方便化土」とは、この『愚禿鈔』巻上によれば「疑城胎宮」と「懈慢辺地」なのである。これはいづれにしても「方便化土」であって「真実報土」ではない。往生は三つに区別されているが、本当は二つである。大きくは「真実報土」の往生と「方便化土」の往生である。「観経往生」も「弥陀経往生」も「方便化土」の中に入る。このことは、『愚禿鈔』巻下末尾に「また二種の往生あり。一は即往生。二は便往生。」と往生を区別し、「即往生」はこれすなはち難思議往生、真の報土なり。『便往生』はすなはちこれ諸機各別の業因果成の土なり。胎宮・辺地・懈慢界、双樹林下往生なり。また難思往生なりと、しるべし。」^⑨といわれている。

このように、親鸞聖人にとっては往生は大きく分けて二つの往生があるのである。「真実報土」の往生と「方便化土」の往生である。「方便化土」とは「疑城・胎宮、懈慢・辺地」である。この「真実報土」と「方便化土」との〈位置関係〉はどうかというと、「方便化土」は「浄土のかたほとり」であると「言われる。「辺地」とい

うのは「浄土」の「辺地」なのである。ただし、この「方便化土」も「辺地」とは言え、ひろくは浄土の中である。その「辺地」の「七宝の牢獄」に繋がれ、五百年経ってはじめて浄土の真ん中に生まれることができると言われている。「辺地」であっても阿弥陀仏の国の中の「辺地」であるから、仏の慈悲と智慧に照護され続けること五百年にして自然に「疑城」が溶けて、仏の顔にまみえ仏の声を聞くことができるようになるのである。

これが親鸞教学の往生論の構造である。この親鸞教学の往生論の構造が歎異抄の深層構造にあるから、歎異抄後序末尾に「かなしきかなや、さひはひに念仏しながら、直に報土に生まれずして辺地にやどをとらんこと。」という言葉が出てくるのである。歎異抄の主題はこの言葉に端的に顕れている。唯円大徳の思考の基本型は、阿弥陀仏の国に眞実報土と辺地とがあり、往生に報土の往生と辺地往生とがあり、それを決定するのは念仏であるという考え方である。したがって、どのような「念仏」であるかが問題の中心になってくる。逆に言えば、「念仏」に二つの念仏があるというのが唯円大徳の念仏理解である。つまり、眞実報土に往生する念仏と辺地に往生する念仏である。そして、その二つの念仏の差異を決定する

のは廻心の信心である。

第二節 対仏関係の罪としての〈仏智疑惑の罪〉

歎異抄第三条の(c)命題「善人なをもて往生とぐ、いはんや悪人をや」を成り立たせている深層構造には親鸞教学がある。往生の三願と言われる第十九願・第二十願と第十八願の關係の問題である。第十九願の修諸功德の願と第二十願の植諸徳本の願は親鸞教学で言えば「自力」の願である。第十八願が如来廻向の他力の願である。この第十九願・第二十願から第十八願への転換がいわゆる「三願転入」であり、そこに「廻心」と言われる意味空間の転換がある。この第十八願の〈意味場〉において言われている善人悪人が(c)命題の「善人」「悪人」なのである。

とにかく、(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という言説が出てくる〈意味場〉から(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という言説の出でくる〈意味場〉への転換のところに「廻心」と言われる意味空間の転換があるのである。「廻心」について親鸞聖人は「唯信鈔文意」で「廻心といふは自力

の心をひるがへしすつるをいふなり。」と言ひ、さらに「自力のころをすつといふは、やうやうさまさまの大聖人善悪凡夫の、みづからが身をよしとおもふころをすて、身をたのまず、悪しきころをさかしくかへりみず、またひとを悪し善しとおもふ心をして、ひとすぢに、具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。」と定義されている。また、唯円大徳は「一向専修のひとにをいては、廻心といふこと、たゞひとたびあるべし。その廻心は、日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのころにては、往生かなふべからずとおもひて、もとのころをひきかへて、本願をたのみまいらするをこそ、廻心とはまうしさふらへ。」(歎異抄第十六条)と定義されている。

親鸞聖人の言われる「自力のころ」、唯円大徳の言われる「ひごろのころ」とは一体どのような「ころ」なのであろうか。それは、いろんな場面の中でいろんな姿かたちをとって顕れてくる。言語的に客観的に定義することは非常に困難である。だから「自力のころ」とか「ひごろのころ」とかといった表現にならざ

るをえないのである。しかし、それは或る意味場の中では、はっきりとした言語的表現をとって自己をあらわしてくるのである。この「ころ」の正体が究極的なすがたをとってあらわれてきたのが第十九願・第二十願である。つまり、(阿弥陀仏の国への往生を目的として努力精進して善行を積み、その積んだ善行を資格として往生しようと考えている心、その自分)である。このように、阿弥陀仏の国への往生という(意味場)に来てはじめて、それが(自力性)としてその正体をあらわすのである。私たちの日常のあらゆる場面において潜在的に顔を出している「ひごろのころ」ではあるが、それが自己そのものであるがゆえに「弥陀の智慧をたまはりて」でなしには、それを(自力性)として対自化するところが自己自身にはできないのである。

阿弥陀仏の誓願の御言葉のひらく意味空間において弥陀の智慧と慈悲に照らされたとき、その(自力性)が(わたくし)の(傲慢)と(思い上がり)として照らし出されてくる。なぜなら、(わたくし)にはどれだけの善行を積みれば往生が可能なのかということとは本当はわからないのである。称名念仏行一〇万遍とか百万遍とかいうのは、阿弥陀仏の国への往生の資格としてはこれくら

いだろうと自分で決めていただけである。その決めることのできないことを決めていることがすなわち〈傲慢〉であり〈思い上がり〉である。この阿弥陀仏の本願に対する〈傲慢〉と〈思い上がり〉が《罪》である。これが「仏智疑惑の罪」と言われる《罪》である。その〈自力性〉が《罪》として教えられ、その教えてきた阿弥陀仏の誓願の御言葉の中に自己を懺悔し投げ出したのが廻心であり、その廻心の自己の表白が「南無阿弥陀仏」である。別言すれば「南無阿弥陀仏」という自己が誕生したのが廻心である。この「南無阿弥陀仏」の自己を歎異抄第三条では「他力をたのみたてまつる悪人」と言われるのである。廻心とは形態的に言えば廻心であるが、内容的に言えば信心である。なぜなら、阿弥陀仏の誓願の御言葉の中に自己を懺悔し投げ出したということは、その仏の誓願の御言葉を信じ受け容れたということを意味しているからである。したがって、信心はかならず廻心の信心なのである。この廻心の信心の意味空間において自己は〈罪のわたくし〉として立つことができる。これが、いまままで仏智疑惑の罪の〈わたくし〉であることを知らないままに仏智疑惑の罪の〈わたくし〉を生きていたものが、その廻心の信心を契機としてそれを知った仏智疑

惑の罪の〈わたくし〉として生きることになるのである。これは「ひごろのこゝろ」の古い意味空間から「南無阿弥陀仏」の新しい意味空間へと意味転換したのである。この新しい意味空間が信心空間である。またそれが真宗空間なのである。

第三節 親鸞聖人における「善人」「悪人」の概念

「世のひと」の言説の位相と親鸞聖人の言説の位相とは全く異なっている。それを《誓願信受位相図》にあてはめると明確になる。「世のひと」の言説の位相は〈第一A位相〉ないしは〈第二B位相〉であり、親鸞聖人の言説の位相は〈第三C位相〉である。したがって、「世のひと」の善や悪の概念の〈意味場〉は対人間関係の範疇に立てられている善や悪の概念である。ところが、親鸞聖人の善や悪の概念の〈意味場〉は対仏関係の範疇で立てられている善や悪の概念である。〈意味場〉が全く異なっているため、その善や悪の概念も全く異なっている。普通、善や悪という概念は「世のひと」の言説の位相で使われるのが通常である。もっとも、日本語の善や悪の使いかたは実体的固定的であるよりは文脈的であるので関係的であると言える。しかし、ともあれ、それが

通常であるとするれば、親鸞聖人のような使いかたは特異な使いかたである。なにしろ、「世のひと」の言説の位相における善や悪の概念は阿弥陀仏への信仰なしに成り立つ善悪であるが、親鸞聖人の言説の位相における善悪はその阿弥陀仏への信仰なしには絶対になり立たない概念である。仏自関係の意味空間においてのみ成り立っている概念である。したがって、読解者が通常に内在化して保持している善悪概念ではこの(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という言説は読解することはできないのである。この善悪の概念は親鸞聖人においてはじめてこの世に出現した概念である。これは法然上人においてもまだ出現していなかった概念である。

それでは、親鸞聖人の主張命題である(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」における「善人」「悪人」とはどのような概念であろうか。まず、「善人」の概念について見てみたい。実はこの「善人」の概念がきらかにかなれば、おのづから「悪人」の概念もあきらかになるからである。「世のひと」の主張命題である(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」における「善人」は社会的ないしは仏教的に善行とされ

ている善行をおこなうから「善人」とよばれるのである。その「善」という言葉はそこから出てくる。ところが、親鸞聖人の「善人」はそのような何らかの善行とよばれる行をおこなったから善人とよばれているのではない。

この「善人」は「疑惑和讃15」(『正像末和讃』所収)「罪福ふかく信じつつ／善本修習するひとは／疑心の善人なるゆへに／方便化土にとまるなり」と言われているところの「疑心の善人」の「善人」である。この「善人」と同じ意味で善人という用語が使われている箇所は親鸞聖人の膨大な著作の中でただここ一箇所である。しかし、この「善人」に意味の上で部分的に重なる「善人」としては、既に『教行信証』の「方便化身土巻」の「三願転入」の直前に、「おほよそ、大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもておのが善根とするがゆへに、信を生ずることあたはず。仏智をさとらず。かの因を建立せることを了知することあたはざるがゆへに、報土にいることなきなり。」¹⁰という御自釈が置かれている中にある。これは「観経往生」と「阿弥陀経往生」について述べたあとの結びとして置かれている文である。ここでは、「善人」は中品下生の善人であり、九品観の善人であるが、しかしそこから概念が移行して親鸞聖人の頭の中では「本願

の嘉号をもておのれが善根とする」善人として、その善人を概念されている。それはあとの文で「報土にいることなきなり。」と言われていることからわかる。つまり、本願の嘉号である名号をもておのれが善根とする善人は真実報土へ往生することはできないと言われているのである。いづれにしる、その意味でてがかりは少ないのであるが、なぜそれが善人とよばれるのか、なかんずく、その善という言葉はどうして出てくるのか。そのてがかりがないわけではない。

「疑惑和讃」の中に、この御和讃に類似した和讃が多く出てくる。たとえば、「如来慈氏にのたまはく／疑惑の心をもちながら／善本修するをたのみにて／胎生辺地にとどまれり」（「疑惑和讃18」）、「自力の心をむねとして／不思議の仏智をたのまねば／胎宮にむまれて五百歳／三宝の慈悲にはなれたり」（「疑惑和讃21」）、「仏智の不思議を疑惑して／罪福信じ善本を／修して浄土をねがふをば／胎生といふときたまふ」（「疑惑和讃22」）等々である。これらの御和讃の中に、なぜ「善人」の「善」という言葉が出てくるかの秘密がかくれている。この「疑惑和讃15」では「善本修習するひとは／疑心の善人なるゆへに」と言われ、「疑惑和讃18」では「善本修するをた

のみにて」と言われ、「疑惑和讃22」では「善本を／修して浄土をねがふをば／胎生といふ」と言われているように、「善本修習するひと」が「善人」なのである。では、この「善本を修習する」とはどういうことであろうか。これは親鸞教学の構造のところでも既に見たことであるが、〈阿弥陀仏の国への往生を目的として努力精進して善行を積み、その積んだ善行を資格として往生しようと考えている心、その自己〉がこの「善人」なのである。これは、「世のひと」の(a)命題では客観的に社会的に善行と人びとに認定されている善行をその身に行ったから善人なのであり、また同じく客観的に社会的に悪行と人びとに認定されている悪行をその身に行ったから悪人なのである。その善人悪人の判定基準はその行為を実際に行ったかどうかということが判定基準になる。ところが、いまの「観経往生」「弥陀経往生」すなわち第十九願・第二十願の善人はそのような客観的な行為を行ったかどうかという基準ではなく、〈阿弥陀仏の国への往生を目的として努力精進して善行を積み、その積んだ善行を資格として往生しようと考えている心〉、そのように考えている心そのものに焦点をあてて善人と言われているのである。そのように思っている心が有ることが善

人なのである。したがって、そのように思つて善行を行ふこともあるかもしれないし、おこなわないかもしれないが、その行為の遂行未遂行は、この善人の言葉の成立にとつては、意味論的には関係がないのである。「善本修するをたのみ」にしている心が善人なのである。また、「善本を／修して浄土をねがふ」心が善人なのである。

この心をさきに用いてきた(へわたくし)という言葉に言い換えればなお適切であろう。とにかく、善を修する行為のほうをとらえて善人というのではなく、善を修することによつて往生しようと思つている心のほうをとらえて善人と言つているのである。歎異抄第三条ではこの善人のことを「自力作善のひと」と言われているのである。

そこで、善という言葉が出てくるのは、善本を修することによつて往生できるのではないかとその善をたのみに行っていること、そのことが善という言葉の出てくる元なのである。そこには行為的に善はなくても、思いとして善に囚われている心がある。そういう善に囚われている人を善人と言っている。これは倫理的範疇では善人でもなんでもない。しかし、親鸞教学の往生の範疇では、これが善人となる。そういう善への思いを思いとして、その思い込んだ善を修している人を善人という、これは

全く特異な名辞のつくりかたである。ここで親鸞教学は新しい概念を創出したのである。したがって、親鸞教学の悪の概念はひとえにこの善の概念の特異性に依つている。親鸞教学では、この善の概念をくぐつてはじめて悪の概念が出てくるのである。

では、親鸞教学では悪人という言葉はどこから出てくるか。親鸞教学の善人は「疑心の善人」と言われるように、「疑心の人」なのである。この「疑心の善人」という表現の「疑心の」という句は「善人」にかかつている形容句ではない。すなわち「善人」がさきに居てそれを「疑心の」と形容しているのではない。「疑心」がすなわち「善人」なのである。「疑心」を別の視点から言い換えれば「善人」なのである。いままで、その「善人」とは何かを見てきたので逆の言い方をすると、その「善人」とは「疑心の人」であるということである。ではその「疑心」とは何か。何に対する「疑心の心」であるのか。それは自他関係や自自関係の領域における「疑い」ではなくて、仏自関係の領域における「疑い」なのである。まず、このように「疑い」という言葉が機能している(意味場)を明確におこななければならぬ。では、阿弥陀仏に対する「疑心」とは何か。それはいうまでも

なく阿弥陀仏の誓願の御言葉のままに信受しない心である。それはさきほどの「疑惑和讃」で言えば「不思議の仏智をたのみ」ぬ心であり、「仏智の不思議を疑惑して」いる心である。これが「自力の心をむねとして」いる心である。これを「仏智疑惑の心」という。自分では誠実に信順していると思ひ込んでいるが、その誠実に信順して（阿弥陀仏の国への往生を目的として努力精進して善行を積み、その積んだ善行を資格として往生しようと考えている心）が、実は「不思議の仏智をたのみ」ぬ心なのである。なぜなら、阿弥陀仏の国への往生は本質的にそのような自己の誠実の範囲内のことがらではないからである。それは自分の思いの中に「往生」を取り込んでしまっているのである。しかも、その根源には「罪福信」がある。「罪福信」とはどういうことかというのと、ここでの罪とは嫌なもの象徴であり、福とは好いもの象徴である。そこで「罪福信」とは嫌なものを嫌って好いものを求めるといふ心であり、その心でする信心である。その「罪福信」を基礎として阿弥陀仏の国への往生を求めるその「往生」は往生と言ってもそれは真の往生ではなく、ただ（わがために）する利自性を核とした往生ではないのである。歎異抄第三条でいえば、

このひとは「自力作善のひと」であり、「ひとへに他力をたのみころ」すなわち「信心」が欠けているひとなのである。すべてを見透した智慧と慈悲である阿弥陀仏の誓願の御心を意味光源として照射したとき、それが阿弥陀仏への罪となる。この意味場で「仏智疑惑の罪」という言葉がうまれてくるのである。この阿弥陀仏への罪がすなわち親鸞教学の悪の概念の核心なのである。言い換えれば、第二節でもふれたように、自分の誠実をたのみにし自分の善行をたのみとすること自体が「往生」という意味場においては阿弥陀仏への罪なのであり、この罪が悪なのである。したがって、この罪人が悪人なのである。これが歎異抄第三条(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の「悪人」という言葉の意味なのである。したがって、この(c)命題の「善人」と「悪人」の指示対象は同じである。「観経往生」「弥陀経往生」すなわち第十九願・第二十願の行者の視点からは一心にそれが良きことと思ひ込んでいるので「善人」であるが、仏の視点からは「自力作善」の「悪人」なのである。しかし、ここで(c)命題の『善人』と『悪人』の概念が決定したわけではない。もちろん、その基本的な概念はここで決まったのであるが、その概念内容はかえっ

てここから展開し深化する。そこにこの(c)命題の「善人」「悪人」の奥深さがある。ここで注意しなければならぬのは、(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という場合の「善人」と「悪人」という言葉はもちろん違ふけれども、その概念は交互にその内容となるということである。つまり、「善人」は「悪人」であり、「悪人」は「善人」である。奇妙な矛盾した表現であるが、実はこういうことである。第一段階の意味空間としては、「観経往生」「弥陀経往生」すなわち第九願・第二十願の行者は一心にそれが良きことと思ひ込んで励んでいるその心が「善人」であるという自己認識はもっていない。その心を「善人」と意味付与するのは第十八願の意味光源からである。したがって、第一段階の意味空間に棲んでいるその行者は自分が「善人」であることを知らないままに「善人」を生きているのである。そこで、この「善人」をいまだめざる「善人」という意味で「めざる」「善人」ということにする。この「めざる」「善人」がめざるままに「往生」するのが「観経往生」「弥陀経往生」である。「方便化土」の往生である。ところが、その「めざる」「善人」が実体的に「めざる」「善人」として固定的なので

はなく、廻心の信心を契機として「めざる」「善人」から「めざる」たる「善人」へと転換する。この転換を歎異抄第三条では「自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむこゝろかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のこゝろをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。」と言われている。すなわち、「自力作善のひと」から「他力をたのみたてまつる悪人」へと廻心するのである。この廻心とは意味空間の転換である。したがって、この廻心とは実体的な転換ではなく意味論的な転換である。ここで第二段階の意味空間がひらかれた。これが信心空間である。したがって、この信心空間に誕生した「めざる」たる「善人」はもはやかつての「めざる」「善人」ではない。その意味空間が「めざる」と「めざる」とは完全に違っている。この「めざる」たる「善人」は「善人」といま使っているが、この信心空間においていわれる「悪人」と同じ概念なのである。なお、「善人」「悪人」は実体的存在ではなく意味論的存在である。「弥陀の智慧をたまはりて」(第十六条)、自分は「善人」であったということに「教え」られてめざるれば、その「教え」られて知った自分はまさに「悪人」である。したが

って、自分は眩劫已来の「善人」であったという懺悔的自己認識は、その意味内容としては阿弥陀仏に対して「悪人」であったという懺悔的自覚でもある。対仏的に「悪人」であったという懺悔的自覚は自己の本質的「善人」存在の存在性の自覚でもある。つまり、第十八願の「悪人」であるということの意味内容は第十九願・第二十願の「善人」であるということである。したがって、「善人」と「悪人」とは交互にその内容となるのである。親鸞教学の「大経往生」と「観経往生」「弥陀経往生」とはそれぞれ実体的に存在しているのではなく、それは意味論的に存在しているのである。したがって、それらは実体空間として存在しているのではなく意味空間として存在しているのである。そこで、この「善人」と「悪人」は相互に内容となつて、信心の深まりとともに〈翻転〉し、〈翻―翻転〉して、ちょうど合わせ鏡のように、深まつていく。〈翻転〉といつても実体的に一枚の紙の表が出たり裏が出たり、くるくるまわっているということではない。その自己の「善人」性が照らされて見えた信心はただちにそれを懺悔して「悪人」へと意味空間を翻転する。しかしまた、その「悪人」へと翻転し、「悪人」となったことを、いくらかでも、そのことによつて

是とされるのだという自己肯定が入ると、その信心の「悪人」はただちに「善人」になってしまふ。そして、信心の智慧によつて「善人」として見えてくる。そのように「善人」として自己が照らされてくると、またすぐ懺悔を契機として「悪人」へと翻転する。そのようにして信心は深まつていく。と同時に、「善人」「悪人」の意味内容は〈信心の行者〉において、信仰的に深まつていく。第三条の「他力をたのみたてまつる悪人」とはこの「悪人」である。そこで、「他力をたのみたてまつる悪人」こそ「往生の正因」であると言われるのである。

ところが、「世のひと」の主張である(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」の「善人」と「悪人」とは、そのシニフィエが交互に入れ替わるということとは絶対にできない。なぜなら、それぞれの言葉の指示対象は違つてゐるからである。さきに見たように、この(a)命題の「善人」は造寺造仏や經典読誦や称名念仏や菩提のための善行等々の善行を積む人であり、「悪人」は殺生・偷盜・邪淫・妄語・飲酒の五悪、或いは殺生・偷盜・邪淫・妄語・綺語・悪口・両舌・貪欲・瞋恚・愚癡の十悪等々の悪行を犯す人である。したがつて、この「善人」と「悪人」とは概念的に交互に入れ替わるとい

うことは絶対にはありえない。したがって、「善人」「悪人」のように翻転するということも絶対にはありえないのである。

以上の分析によって明らかになったように、(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の「善人」と(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人や」の「善人」とは、その聴覚映像は同じでも、その概念は全く違い、また同じく、(c)命題の「悪人」と(a)命題の「悪人」とは聴覚映像は同じでも、その概念は全く違うのである。したがって、親鸞聖人が「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世のひとつねにいはいく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人や」と言われているのは、「世のひと」の(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人や」を批判せんがために、(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」と言われているのであるけれども、その表層構造の命題の対置は、その深層に親鸞聖人の「善人」「悪人」の概念と「世のひと」の「善人」「悪人」の概念との対比があるのである。逆に言えば、その深層の対比があるからこそ表層の命題の対置が生きてくる。つまり、親鸞聖人の「善人」「悪人」の概念と「世のひと」の「善人」「悪人」の概念とは、それぞれが一对になって、親鸞聖人の命題と「世のひと」の命題との両者が対置されているのである。単に善人と悪人とが対比されているのではない。ここでは善悪問題の構造が二重構造になっているのである。

最後に、では(c)命題と(a)命題とは無関係なのであろうか。位相は異なっているが無関係ではない。「世のひと」の(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人や」という〈善悪序列性思考〉をしている心こそ「ひごろのこゝろ」であり、善悪序列の差別社会を形成する闇の心である。その「ひごろのこゝろ」が阿弥陀仏の国への往生という信仰的領域へきたとき、それが「仏智疑惑の罪」の心であること、つまり(c)命題の「善人」であることがあきらかになるのである。このように、(a)命題「悪人なを往生す、いかにいはんや善人や」の中の「善人」と「善人」が対応して行くのではなく、(a)命題全体の言説主体が(c)命題の「善人」なのである。(c)命題の「善人」は(a)命題の言表の中には現れていなくて、(a)命題の言説主体としてその命題の直下に潜んでいるのである。その(a)命題の直下に潜んでいる言説主体が第十八願の信仰の意味光源から照射され、言説の光の中に照らし

出されたのが(c)命題の「善人」である。親鸞教学においてはじめてこの言説主体が言葉の光の中に引き出されてきたのである。このようにして位相は異なっているが、(a)命題全体が(c)命題の「善人」の内容であるという入れ子構造の形がっちり構造化されているのである。この両命題の関係の仕方こそ親鸞教学の信仰の論理のかなめである。

歎異抄第三条の(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」において、なぜ「善人なをもて往生をとぐ」と言われるのか。それは、さきに見てきたように、「観経往生」「弥陀経往生」すなわち第十九願・第二十願の行者であつても、浄土のかたほとりである「方便化土」の「疑城・胎宮、懈慢・辺地」に生まれて、そこで五百歳経つてやがて浄土の真中に往生することができからである。これはいわゆる〈善人傍機悪人正機〉ということではない。〈善人傍機悪人正機〉という考え方は、第一に、「往生」の先が同じであるということが前提になっている。つまり、親鸞教学のように浄土に眞実報土と方便化土の区別がされていない。この区別がないということは、〈めざめざる「善人」〉と〈めざめたる「善人」〉の区別、すなわち(c)命題の「善人」「悪人」が

出てくる存在論的問題領域自体にめざめていないということの証拠である。また第二に、この場合の「善人」「悪人」の意味には「聖人」「凡夫」の問題が含まれているが、結局、(a)命題の「善人」「悪人」の意味に近いものである。そういう概念を土台として立てられているのが〈善人傍機悪人正機〉という考え方である。その意味で(c)命題は決して〈善人傍機悪人正機説〉ではないのである。つまり、〈善人傍機悪人正機〉的な〈悪人正機説〉ではないのである。〈善人傍機悪人正機説〉が成立して来る土台はあくまで(a)命題を基盤とした意味空間から出てくるのであり、いうまでもなく(c)命題を〈善人傍機悪人正機説〉として読解する視座は読解者の視座であるから、読解者自身が(a)命題と同じ意味空間に棲んで(c)命題を読解しているからである。

また、「いはんや悪人をや」という言葉はどうして出てくるのか。それは、「大経往生」すなわち第十八願の行者は五百年まつことなく、直ちに眞実報土に往生することができるからである。さきにも述べてきたように、「善人」から「悪人」への転換には廻心の信心による意味空間の転換があることはいうまでもない。その廻心の信心の意味空間の転換について、親鸞聖人は「眞実信心

をうれば実報土にむまるとおしえたまへるを浄土真宗の正意とすとしるべしとなり。」(『唯信鈔文意』)と言われる。そこで歎異抄後序の末尾に「かなしきかなや、さひはひに念仏しながら、直に報土にむまれずして辺地にやどをとらんこと。」という言葉が出てくるのである。これが歎異抄の主題である。したがって、その主題から必然的に歎異抄第三条の(c)命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」が出てくるのである。

(一九九五・二・二八)

註

① 小論は、平成五年二月二十八日提出した擬講論文の中心部分の要約であり、なお、平成六年七月三日の大谷派教学大会においてこの論旨の概略を発表したことをお断りしておく。

② この言葉が親鸞聖人のオリジナルな主張であるかどうかが最近問題となっているが、ここではそれを問わない。たとえオリジナルであろうとなかろうと、この第三条においては親鸞聖人の述べられたことを中心であることはまちがいない。『口伝鈔』第十九条で「本願寺の聖人、黒谷の先徳より御相承として、如信上人おほせられていはく」と言われているのであるから、この文言は法然上人が最初表現

されたものであるかもしれないが、しかし、この文言をささえている(意味場)は法然上人と親鸞聖人とは全く違うのである。ここでは、親鸞聖人は自己のコンテキストの中に取り込んで、この文章をとらえられており、その意味で、ここでは、親鸞聖人の文章になっている。そのことは第三章で説明する。

③ 曾我量深『歎異抄聴記』(昭和十七年安居)で、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」、これは善人といふのも悪人といふのもその人の自覚である。何か他人を指して善人悪人といふのではない。自分を抜きにして何処かに善人悪人があり、その中の悪人を正機とするといふのではない。これはやはり機の深信、自分に就て自分がよいと思つてゐる人が善人、自分は「いづれの行もよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」、往生の因も手懸りもないと自覚してゐる人が悪人。自分自ら出離菩提の因もなく往生の手懸りもなしと深信する人を悪人といふ。」と言ひ、そして、「しかるを世のひとつねにいはいはく、悪人なを往生す、いかにいはいはんや善人をや」と。法然上人のお言葉にもこれと同じ言葉がある。法然上人のお言葉は善人悪人は普通の善人悪人である。己れを以て第三者の位置に置いて善人悪人をいふ使ひ方である。御開山聖人の善人悪人は違ふ。」と言つて、その違いをあきらかにして、「言葉は一つでも内容は違ふのである。」と示唆されている。しかし、その後五〇年の歎異抄読解の歴史において、

この指摘はほとんど埋もれてしまっている。(曾我量深『歎異抄聴記』〔「曾我量深選集」第六卷、弥生書房。昭和四十六年七月十日初版発行。一五〇―一五一頁。〕)

④ 石井教道編『昭和新修法然上人全集』、平楽寺書店。昭和五十四年四月二十日初版第三刷発行。七八八頁。

⑤ 金子大栄編『原典校註真宗聖典全』、法蔵館。昭和三十五年三月二十八日初版第一刷発行。昭和五十年十一月二十八日第二版第一刷発行。昭和五十八年九月二十八日第二版第四刷発行。五七三―五七四頁。

⑥ 金子大栄編、前掲書。五八〇頁。

⑦ 金子大栄編、前掲書。五八六頁。

⑧ 金子大栄編、前掲書。四七八頁。

⑨ 金子大栄編、前掲書。五〇二頁。

⑩ 金子大栄編、前掲書。三八八頁。

平成六年度 教学大会発表要旨

『摧邪輪』における法然の仏土論への批判について

鈴木 善 鳳

1 諸 言

鎌倉時代の南都仏教の特色としては、戒律をてこにした旧仏教教学の復興・積尊の鑽仰、そして教学の実践化・平易化との点が挙げられる。明恵はまさしく、この時代にあつて、華嚴学の復興を試みた人である。その明恵が四十歳の折に執筆した『摧邪輪』は、専修念仏批判の書であると同時に、旧仏教的仏教観の表明という二面性をもっている。

今回、明恵の浄土教理解、浄土の位置づけを本書にさぐり、同時に専修念仏における「浄土」とは何かを問うてみたい。

2 浄土の基本的位置づけ

『摧邪輪』は菩提心批判の書といわれる。たしかにそれはまちがいのないことであるが、私は事象としての菩提心より、その意味するものに眼を向けるべきだと考える。

本書を詳細に検討していくと、本書を一貫するものが、「仏教の道理」であることに気づかせられる。明恵はこの道理に立って、「選択集」を批判する。故に彼の問題とする所は、教理的菩提心撥無よりむしろ法然の仏教に向かう姿勢にあったといふべきである。

明恵は、いくつかの問題を通して、この「道理」が一なるものとする。一とは

二も三もないということであるが、選択(廢立)とはさしずめ、この一を二に分ち、一方を捨てるということになる。明恵の批判の眼目は、つきつめていえばこの点になる。さて、このような視点に立って、明恵は「浄土」をどのように説くか、以下、第一・第二章の所述をもとにみていこう。

彼は浄土の本質を菩提心とする。この点を彼は次のように述べる。

夫れ無漏淨識の所変を以て浄土と名づく。淨識の所変なるが故に、華池宝閣清淨の形質あり。内外俱淨なるが故に浄土と名づくるなり。(中略)然るに淨識は即ち是れ菩提心なり。

故に一切の浄土、菩提心をもって正因とするなり。(浄全八・六八四・下)

菩提心が浄土の因、というこの説には、二つの意味がある。第一に浄土そのものが菩提心(無漏淨識と彼は性格づける)を本質とする意、第二に往生の業因の意つまり衆生の側に菩提心が要求される意である。彼の説明によれば、菩提心には

成熟の過程があり、その窮まりが「無漏淨識」とする。その「無漏淨識」が環境を變為し、淨土を現ぜしめるというのである（同・六八五・下～六八六・上）。

淨土は菩提心と切り離しえない。『大經』の四十八願もまた菩提心であるとする（同七〇五・下～七〇六・上）。

ところで、先述の如く仏教の道理が一つであるなら、この理は三世諸仏の淨土にも通ずるものとなる。つまり、弥陀淨土のみ例外となりえない。また、理が一つとは、往生する衆生も仏と別でない、ということになる。だから淨識所變の土に生ずるには、衆生の側にも相應の菩提心が必要となる。この点から、弥陀を別仏とし、仏・衆生の菩提心を別とする法然の説を批判するのである。

3 批判の意味するもの

前述の批判から、次の点が問題となることに気づく。

まず、淨土が淨識所變ならば、淨土往生が彼にとって本質的な問題でなくなることである。すなわち、往生とは仏と衆

生との菩提心の成熟による感應ということになる（下巻では「撰取不捨」の文をこのように解している。同・七四〇・上以下）。つまり本願をより処にした弥陀・凡夫のつながりが、この構造からは見出しえない。彼は淨土を、特別な劣機への易行と見ていない。このことは逆に、彼の淨土教観を著しく特色づける点ともいえる。それは他の聖道諸師にとすればありがちな、本行からの逃避としての淨土の位置づけを、彼がとっておらぬからである。すなわち、自宗の行と淨土往生という二元性のもとに立てられる、いわば「すべり止め」的な淨土の位置づけでなく、彼の修道の一面にこれを組み入れている点である。このことは重要である。

4 結び―「道理」と「選択」―

明恵の仏教観は、彼の正統仏教者の自覚と信念とに裏付けられたものだけに、みごとに一貫性を示していることが、その特色として挙げられる。が、それ故に、一面ですべてを通そうとする一徹さも指

摘されねばならない。仏教を道理でうけとめた彼の姿勢は、当時の南都系仏教に流れる「仏教の原点回帰」の志向性に則つたものと位置づけうるが、私は、それは、回心前の「黒谷の聖・法然」の苦闘の内容に通じていくものであったと思われる。これについて、今回詳しく論ずるとまはないが、もしそうならば、明恵のいう「道理」と、法然のいう「選択」とは、表現は異なっても、共通の課題（眞実の仏道の開顯）の上に成り立っていることが推測されるのである。位置関係からいえば、前者の根源化（「回心」を通じた）が後者となるであろう。

また、明恵の菩提心をもとにした淨土観は、否定的逆説の意味で、親鸞教学の展開に刺激を与えたと推測する。菩提心の淨土観とは、淨土を逃避の場や、手段化せぬ境界であり、心に基づく菩提への「歩み」の強調でもある。短絡的にはいえぬが、親鸞の『論』・『論註』への注目、なかならず他方の一心の開顯は、本書の問いへの応答であると思えることが可能ではないかと思う。明恵の批判は、そ

れを通して新たな「浄土」「選択」の意義を我々に知らしめさせてくれる。今後

浄土と実存

——根源的存在境位の獲得——

も、この視点から探求していきたい。
(末註略)

山口 知 丈

黙忍堂臘扇——。それは、現在私が課題としている「清沢満之における実存の思想」のまさしく実存の誕生地を示すものとして余りある名告りである。清沢満之は、この黙忍堂臘扇という「人情の煩累に対して平然たる能はざる」にもかかわらず全く無力であったその当時の心境を託した号のもとに明治三十一年八月五日より「臘扇記」を書き始めている。その中で九月二十七日以降「エビクタス氏教訓書」からの抜書き、及び通読・翻訳文が頻繁に記されるようになる。これは後に『当用日記』における往時回想の中でも特に感銘深く回想されているこの書との出会いの内実である。そして「臘扇

記」は、一〇月二十四日に、この書との出会いによって一つの結晶とも言うべきものを誕生させることとなる。すなわち、自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗托して任運に法爾に此の境遇に落在せるもの、即ち是なり。という信念の表白である。さらに清沢は、翌明治三十二年二月二十五日付、遇座案定と題した記述の中で、この「絶対無限の妙用に乗托」した自己を、またそれは同時に、「任運に法爾に此の境遇に落在せる」自己を、
自と云ひ、己と云ひ、外物と云ひ、他人と云ふ。其の何たるを精究すべし。
(中略) 然らば何物か是れ自己なるや。

嗚呼何ものか是れ自己なるや。日く天道を知るの心、是れ自己なり。天道を知るの心、是れ自己なり。
と展開し確認している。私は、これらの文章を繰り返し繰り返し読む時、清沢が死を前にした思索を通して我々に、真の Human Existence、即ち実存の在り様を訴えかけているように思えてならないのである。それはすべて繰り返し語られる「自己」のところにあるのだが、単なる自己ではなく「天道を知るの心を知るの心、是れ自己なり」と記されるように、自覚自証する性格を持つ極めて独自の実存であると言える。今、私は清沢満之の語る「自己」を実存として捉えようとするのであるが、このような見解は早く西谷啓治氏・安田理深師によって強く主張されているものである。私はこれら両氏が、哲学と宗教との領域を越えて寄くも提出された同一見解を前にして震撼を感じ得ない。と同時にこれ程の教示を得ながら、実存という視点から満之を捉えようとする研究が未だ本格的に始まっていることに不思議の感をいだくのである。

そこで私は、清沢満之における、自己、もしくは実存がどのような性格を持つものであるかを、現代の実存哲学の代表者であるマルチン・ハイデガーとの比較を通して明かにしてみたいと思うのである。その理由として、清沢において「万物一体の真理」が、またハイデガーにおいては「世界内存在」という語が有名であるように、人間の主体に関する問題が、強い存在論的関心から出発し、ひとつの世界観とも言うべきものを獲得していること、そしてその課題の出發において、あるいは帰着において、人間の主体がかかえる大きな問題として自我的主体 (cogito sum)・主観客観の克服ということが取り上げられていること、さらにはそれらの問題が、清沢においては結核という身の事実、ハイデガーにおいては死への存在 Sein zum Tode という語が示すように、死の問題を通して吟味思索されていることなどが、両者の思想の共通

項としてあげられる。

しかしながら私は、単に両者の思想の共通性を示そうとするものではない。むしろ、清沢における実存の表明である「落在せるもの」という在り方と、ハイデガーにおける実存の表明、即ち、現存性の存在論的意味を時間性において捉えた「将来」Zu-Kunft・「既在」Gewesenheit・「現前」Gegenwärtigkeit という在り方との相違をこそ明確にしたいと思う。

そのことを通して、人間の根源的存在境位とはどのようなものであるか、また一体何が人間に根源的存在境位の獲得をもたらすのかを明かにすることが、私の現在の課題である「清沢満之における実存の思想」の最終目的なのである。

この様な関心に立つて両者の思想を前にした時、私は、改めて見直されてくる事柄があるように感じられる。それは、存在境位の獲得に際して、死という人間

の主体的事実が大きな契機となることに違いないが、それ以上に重要な問題として、言わばその存在境位が何によってもたらされるのかという点である。

これを両者の中に問うならば、清沢においては、言うまでもなく『エピクテタス氏教訓書』をはじめとする「予が三部経」があげられるのに対して、ハイデガーにおいては、「良心の呼び声」という概念が登場してくる。この点に関しては、両者の質的相違を論じるのではなく、むしろその有無を論じることになると思われる。

人間に浄土が開示されること、それを、人間にとつての根源的存在境位が獲得されることと考えるならば、「浄土と実存」という問題は、その思想的背景・脈絡を異にしながら、しかし非常に密接したテーマなのではないかと思う。

越後で生まれた宗祖親鸞

草間文秀

1 これまでの越後時代の聖人像

越後時代の聖人を物語る直接的な資料がないこともあり、「苦難の時代」とか、「内省の時代」「信心純化の時代」等と抽象的な一言でかたづけられてきた。しかし「教行信証」をはじめ聖人の御聖教や、恵信尼文書その他の史料、また郷土史の研究等を重ね合わせ、越後時代に焦点をあて凝視してみると、越後時代に聖人像は生き生きと浮び上ってくる。そして越後時代こそ真宗の教義が開顕され、宗祖としての親鸞は正しく越後時代に誕生したと言わなければならぬ。

2 恵信尼との家庭生活

恵信尼との家庭生活があったことは誰でも知っているが、このことが生涯の中

で如何に重大なことであったかに思いを致すことなく軽く見過ごし、誤った聖人像を描いてきた。

恵信尼は古くからの越後の豪族「三善」家の息女であり、当時の豪族のならいとして、何人もの下人を持ち、一期分の土地を分与されていた。従って（三善家の援助・庇護も当然あり）生死の境をさまようような流人のイメージの生活ではなく、三人ほどの子女にも恵まれ安らかな家庭生活を送った。聖人の生涯の中で一番静かに安定した時代であった。ひいきのひきだおしで、大変な艱難をされた、ご苦労くださったと誤って美化し、真実のすがたを見失ってきた。愛宕国府の草庵で子女にまつわられての安らかな生活が浮かび上がってくる。（勿論、生活の資として分与された佃も自らも耕作

されたろう。）

聖人の著書の中に「竊ニ以ニ竊カ推ス」「思念ニ」「以ニ」「窺ニ」とか「聞思」等という言葉が所々に出てくる。越後時代こそ最もそれにふさわしい時代であり、静かに安定した生活の中で、特に一心の華文を開きつつ心ゆくまで如来の本願を憶念し思推された。仏願の生起本末を聞思された。そして後にも述べるように、行中摂信の一願該摂の法然の浄土教から、行信別開・真仮八願分相の浄土真宗がこの聞思の生活の中から開顕された。

3 越後の海と真宗

聖人は海のついたさまざま熟語を御聖教の中にちりばめている。これらは当然に越後の海に接して生まれてきたものでなければならぬ。（このことは金子先生をはじめ多くの先輩も指摘している）更には言えば聖人は恐らく日課の如く海に足を歩こばれ、この海を師とし、母として、「誓願海」として本願力回向の真宗を固められたと言わなければならぬ。

聖人は經典にある如く、如来の智慧の深広なることを海に喩えているだけでなく、「本願海」「誓願海」等とも言う。更らに刮目すべきは法についてだけでなく、機についても「無明海」「煩惱海」と言い、さらにその無明煩惱は海が果てしなく波立ち寄せては返すように「漂泊の凡愚」「流転の煩惱海」であるとも言う。

京におけるような文化だ教養だ“たしなみ”だ等は何の役にも立たず、道德などといったきれいごとさえ言っておれない。他の生きものの皮を剥ぎ血で手を汚し、海川に網をひき、野山に狩りをし、田畑を耕して生きていく、あさましき石・瓦・礫の如き、生(な)ま生(な)ましい人間の生きざまをここ越後でみた。これこそ人間の原点であり、一人として例外を許されないものをつきつけている、「群生海」として“ともがら”である。これこそ如来がよびかけてやまない十方衆生であることをここ越後で知らされた。ここに血が流れている生きた凡夫の教えが生まれた。

聖人はまた聖徳太子の“三経義疏”に

ある、二乗や三乗はなくなったが大乗の一つがあるのみという教えをこの海によって深く深く知った。万川海に入って一味なる如く、大小聖人も重軽悪人も、人は皆なやがて如来の本願海の智慧のうしおに一味となることは自然の大道理・自然の法則であると言われる。

また「転逆誘闡提恒沙無明海水、成₂本願大悲智慧真実恒沙万徳大宝海水」と、煩惱の水が解けて功德の水となることも海によって知った。無明煩惱の暗い冬₁の海、時化の海も、冬の中に春があるように、つねによりそい照護したもう大智大悲の善巧方便の光にもようされ、自然必然に春の海・風ぎの海に転ずる。煩惱の水が解けて功德の水と転成する確信こそ真宗である。この真宗の真髓はやはり越後で海に接しつづ思惟された生活の中において成熟した。

4 廃立から隠顕へ(願彼仏願から乗彼願力へ)

法然も如来の本願を思念された。そして何よりも、どのような行業をなして淨

土に生まれるのが肝心であり、その行業は「勝の故に易の故に選び定め」乃至十念せよと仏予ねて定めおかれる十八願こそ王本願である。その他の本願は欣慕の願であり、十九願等の修諸功德や植諸徳本等の行業は非本願の行業で廃抛のため説かれたものであり、念仏だけが本願の行として立てるために説かれたという。従ってその本願に願ずるため一心専念に称名念仏することを励める。

しかし、親鸞は単に廃のために十九や二十願を立てられたものではなく、そこにはやるせなき如来の隠された深い深い大悲がある。それは十八願の真実に入らしめるための善巧方便である。この大悲の方便なしに十八願も成就しないのだと、願の奥に隠なる如来の大悲方便を開顕された。(法然には隠顕という言葉は何処にもない)そして親鸞は願の成就は「聞其名号・信心歡喜」である。案じ出して私共をそこにまで導いてくださる仏願の善巧方便の生起本末を聞き開くことが成就であり信心である。賜りたる信心として全くもって崇むべき大信である。

また、「真実信心必具名号」で、私が本願に願ぜんとなつとめはげみ植える念仏ではなく、「わが名を称せよ」との本願招喚の勅命に無疑無慮にさせていただいて、ただほればれと本願に乗じてただ念仏する、まことに専ら奉えるべき大行である。

十八願の因願に立つ行中摂信の念仏爲本の法然の浄土教から、成就の文に立つての行信別開・信心爲本の、また真仮分別・善巧方便の親鸞の浄土真宗への展開・開顕は越後における静かにして深き思惟の生活から生まれた。

5 三願転入の「今特」について

一器の水を一器に移すような、師法然より一步も出ないものであるなら、親鸞の親鸞たるところはない。さきに見たように法然から親鸞へ、浄土宗から浄土真宗への開顕という大きな展開があった。しかし、法然なくして親鸞はない。法然こそ真宗開顕のために如来が善巧方便し

て「智慧光の力」より現れてくださった仏化であった。このようにいただかれたところにこそ「よき人の仰せをかぶりて信ずるほかに別の子細なきなり」と言い切ることができた。(「建仁辛酉曆棄雑行分婦本願」の本願は真仮未分の本願で行々相对から本願の行に帰したということである。)

三願転入の文の最後の「然今特」と仰しゃる今とは久しき時間の如来の方便のお育てによつて今こそ(今思えば大きく二つの関門を通過して)まことに本願力に乗じて真実の証りに至る身になったということであり、その今とはこの文を書いておられた當時のことであり、それは越後においての時であった。教行信証の草稿の草稿、その骨格(文類になる前)を書かれていた時の今である。特とは三々の法門・真仮八願の法門だてができるほど明らかに聞き開かれた「まことに」であり、それはひそかに以み聞思された越

後においてでなければならぬ。

古田武彦氏(元東北大学教授)は、「教行信証」の一応の完成の年とされる「元仁元年甲申云々」はその部分だけは元仁元年に書かれたものであろうが、全体がこの年に起草されたかと完成したということでは全くない。吉水入室・選択集書写・法然入威等々はそれぞれその時書かれ、その原形そのままが元仁元年本等に使用されていると詳細綿密な書誌学的研究「『親鸞思想』その史料批判」の上で述べている。

親鸞自身が遠流に当たって「爾者已非僧非俗、是故以秃字為姓」と言い、それまでの名を改め親鸞と名告り(建暦元年の流罪赦免状に「愚禿親鸞」と署名している)以後の著書の署名や本文の中に「愚禿(釈)親鸞」とか「愚禿釈鸞」と名告っている。このことは自ら親鸞の誕生は越後時代であることを語っており、親鸞とは真宗の宗祖の誕生である。

親鸞の至誠心積(上)

宮田正深

善導大師の至誠心積を受けて親鸞が新たな訓点を付けながら読み換えと一般に言われている作業を行っている。まず大事な決定点は『愚禿鈔』に於て「一者至誠というは、至とは真なり。誠とは実なり。」と善導と同じ押え方をしながら、次に「即真実也。」と受け取り直しているのである。つまり親鸞に於ては真実とは既にここでは人間の意識の延長上に表現されるべき言葉ではなくして、『涅槃経』の「真実というは、すなわち如来なり。如来はすなわちこれ真実なり。」と言われる如く、至誠心の積とは実は如来を明らかにする事柄以外の何物でもないのである。しかもその如来は単に何処かに他在する如来ではなくして、自己の存在の根源に、自己の存在の内実に至実として実動している如来を秋からにするこ

とが至誠心の教えであり、至誠心の積義なのであるという了解の仕方である。だから始めから至誠と真実とがイコールで結ばれているのではなくして「誠に至せ」という如来からの教言を実践的に潜ることによって、人間に於ける不真実が誤魔化しなく明らかになる時、始めて人間は真実に出会うのであって、人間が真実であることを始めから肯定することはできないのである。従って善導乃至法然に於ては至誠と真実とが尚末分のまま峻別されないで用いられていた事柄を、親鸞は教学的営為をもって明確化し、それを峻別するという課題をここで果しているのである。この真実に対する新たな了解を見開くことを通して親鸞の独自の訓読の仕方が生まれてくるのである。その第一が「一切衆生の身口意業に修する

所の解行、必ず真実心の中に作したまひしを須いることを明さんと欲す。」と読まれる如く、従来「必ずスベシ」と當為として用いられていた意味が親鸞によって「必ず須イル」と読み換えられた時、自然の出来事になるのである。つまり一切衆生の全生活に於ける認識と実践、その全てが必ず真実心の中になしたまひしを須いんことを明さんとすることが至誠心積の根本的な事柄だという押え方をするのである。ということは「必ずスベシ」という文字の中に「必ずモチイル」という事実を見出したのである。だからただ文字を読み換えたということではなくて、同じ出来事の中に大きな変革の事実を見出したのである。即ち「モチイル」と読む時、一切衆生というのは「如来内存在」であるという自覚を全ての人間に明らかにせしむるべくある教えが「一物至誠心」という教えの本意であり積義であるという了解の仕方である。一切の存在は、その存在の在り方がどのような在り方をしていようと全て如来内存在として生きているのである。確かに

如来に背いて生きている在り方はある。しかし如来の外に人間が飛び出すということは決してないのである。むしろ逆をして、在り方を知らしめられることに依つて、気付いてみたら既にして如来内中の自己であつたという領づきを聞くのである。その人間存在の厳粛な事実を主体的に実践の中で領づいた言葉が「外に賢善精進之相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり。」という言葉であらう。ところが当為として読む限りに於ては「外に賢善精進之相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ。」と読んでいかななくてはならないのである。しかし自然の事実として確認し直されるならば、むしろ如来に反逆している自己に気付かされた、あるいは如来に背いて生きている自己の存在事実を知らしめられたという深い感動の中から読み出される言葉となるのである。それが次の「貧瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難し、必不可也。」の一文へと続いていくのである。

の中になしたまいし事柄の中に生きていくことが可能になるのであらうか、という問いが最後に確かめていかななくてはならない大事な問題として出てくるのである。所謂、先の善導の読み方の場合に於ては必須として実践してきた事柄がやがて必不可性ということを露わにして、その理由として如来との出会いということが明らかになされてきた。ところが親鸞の確認した読み方でいくならば、何故不実なる自己が如来の真心の中に「行住坐臥」生きていくことが可能であるのかという問いが新しくそこに生まれてきているのである。するとその問いは、これから如来に会うということに対する問いではなくして、何故不実なる自己が如来の真心の中にあつたんだらうかと、その理由を存在の根源に還つて問うというような問いの在り方になるのである。するとそれを確認していく方法を親鸞が何処で決定的に成そうとしたかといえは「凡そ施したもう所、趣求を為す。また皆真実なり。」という一句で成したのである。しかし従来は「凡そ施為し趣求し

たまふ所、また皆真実なり。」と読むのである。如来が因位の時に施為し趣求したもうことも、自利も利他も共に真実であるという如来の働きに対する説明用語になつていたのである。しかし親鸞になると「趣求」は如来の側の問題ではなく、衆生の存在真実を現わす言葉になるのである。所謂、人間という存在が絶望に向つて行く以外に行き場のなかつた存在が、実はその絶望の果てに人間存在の全体を趣求ということを根拠として生きていく存在であるということが明らかになつたということであらう。しかしその存在の根源的能動性は決して人間の自己肯定的な意識の延長上で見つけ出して確認するという訳にはいかなないのである。それが「施したもう所」という言葉である。具体的には衆生の趣求という存在事実が、既に如来の「施したもう所」の大願業力の働きの上に乗托しているからこそ、根源的な能動性を明らかにすることができるといふ確認の仕方である。最つと徹底して言えば、「施したもう所」と言われる如来の回向の事実の内にこそ人間とい

う存在は始めて死に至る存在ではなくして涅槃に至ることのできる存在を賜わることができるといふことである。それが如來、即ち眞実なる如來の働きで

『安樂集』における浄土

柏倉明裕

あり教えなのであるという確認の仕方を親鸞はこの至誠心積でしてきているのである。

挙げて、阿彌陀仏の浄土を從眞垂報と定義しているが、これは眞如法性の理から報身を垂れたという意味である。

道綽（五六二―六四五）は『安樂集』第一大門の第七略明三身三土義、第八凡聖通往において弥陀の身土を報身報土と判じ、凡夫の有相善による有相往生と上地菩薩の無相善による無相往生を説き、凡夫は相土に往生し報化仏を觀るとする。このように浄土往生について相土と無相土の二土の往生があるかのように説いているが、これははたして浄土に上下がある、無相善を第一とし、有相善を程度の低い行とする理解なのだろうか。ここに道綽の凡聖通往の弥陀浄土觀が示されるが、その持つ意味や背景について若干の考察を加えたい。

道綽が三身三土義において阿彌陀仏の身土を報身報土と論定することは、曇鸞が説いた浄土の依正二報のすべてが法蔵菩薩の願力所成であるという『論註』の説を基にしている。阿彌陀仏が因願酬報の身であるという思想は曇鸞にも見られたが、言葉として表現したのは道綽である。道綽は浄土や穢土の本質は、一質、異質、無質として定めることができるものではなく、我々の思慮分別を越えており、衆生の心行の不同によって種々に見えるものであるとする。また道綽は機感の不同によって從眞垂報、無而忽有、隱穢顕浄の三種の仏土の違いを見ることを

続いて説かれるのが凡聖通往章の弥陀浄土觀である。道綽は先ず上を該へることを明かして、天親、龍樹、上地の菩薩の往生を例証し、『大經』によって六十億の不退の菩薩の往生を示す。次に凡夫の有相善も往生を得ることが問答によって明らかにする。ここに凡夫は智慧が浅い故にむしろ相善に依って往生を求むべきことが勧められ、相土に生じて唯報化仏を觀るとする。報化仏を觀るといふことについて、これまで報身土の上に隨宜に仮現された化身土に生じて化仏を觀ると理解されていたが、これは報身仏の衆生教化のはたらきを觀るといふ意味であると思われる。引き続き『論註』の広略相入、二種法身の文を引かれ、浄土は広略相入し、仏が二諦に順じて無相に即した相を以て摂化することを示し、さらに『論註』の善巧摂化の釈を取意している。つまり二十九種莊嚴は法蔵菩薩の願心によって莊嚴されたものであるので一

願心に拱められ、その願心も真如と無関係ではなく、二十九種の莊嚴も真如に相入する。真如は法性の理そのものであるがそのはたらきが菩薩の願行となり、二十九種莊嚴としての如来浄土の顕現となっている。故に法性法身の他に方便法身はなく、不一不異の關係にある。法身は無相であり無相であるから相ならざるものではなく、法身は無知であるから知らないということがない。法蔵菩薩がこのように浄土を莊嚴したのは、三界の衆生の虚妄の相を知り、知ることによってまことの慈悲を起こしたからである。最後に「今之行者、無間縊素、但能知生無生不違二諦者、多応落在上輩生也。」^④と結んでいることは、下輩と雖も、法蔵菩薩の願心に触れて、願力に乗ずる故に生即無生の道理に契い、二諦に順じて、天親、龍樹と齊しく上輩生の証果を平等に得ることを明示したものと見える。

このように道綽の凡聖通往の説は、曇鸞の『論註』の広略相入、二種法身、善巧摂化の釈義に依拠し、凡夫の有相善のままでも浄土往生は偏に如来の願力によ

る故に、有相即無相として、上は上地の菩薩から下は罪惡の凡夫に至るまで全て分け隔てなく往生することを論証している。重要なのは信仏の因縁によって阿弥陀仏の本願力に乗ずることであり、このような立場で上下、凡聖、有相無相の分け隔てなく通じて往生するというのが道綽の凡聖通往説の本意であると思われる。

また道綽は今時の道俗の生きている時代に相応した教えを釈顯し、末法濁亂の現実相を「機解浮淺暗鈍なり…末世の五濁の衆生の輪廻多劫にして徒に痛焼を受く」^⑦。「余、既に自ら火界に居して実に想到に怖を懷けり。仰いで惟みれば大聖三車もて招慰し、且く羊鹿の運、權息未だ達せず、仏、邪執は上求菩提を障うと訶したもう。たとえ後に廻向するも乃ち迂廻と名づく。若し徑に大車に攀ずるもまた一途なり。只恐らくは現に退位に居して險徑遙長なることを。自徳未だ立たず、昇進すべきこと難し」^⑧。「無始世劫よりこのかた此三界五道に處し善惡二業に乗じて苦樂の両報を受け輪廻無窮にして生を

受くること無数なり」と痛歎している。

そこには如何ともし難い鈍根劣機の現実のそのままの自己があり、自己はただ常没常流転の罪惡性であるという善導の機の深信に通ずる省察がある。ここに道綽が、弥陀の仏願に託して、惑障のまま願心に拱せられて、浄土に往生する一途においてのみ解決を見いだしていかれた姿がある。このように凡夫の有相善による願生は無相往生に次ぐ第二義的方便として選ばれたものではなく、道綽自身をも含めた時機相應の法こそが浄土往生であるという凡夫入報の眞実相を示されたものといえる。つまり道綽の凡聖通往の浄土觀は、曇鸞の『論註』を基にして龍樹、天親の教系を稟承しつつ、同時に末法濁亂の時代に於ける一生造惡の凡愚の出離の要路を、願力成就の眞実報土に自らの身をもって証明したものと見える。やがて道綽の凡聖通往や境次相接などの旨を受けた善導は、指方立相の浄土教を顯示することとなる。

① 『眞聖全』巻一、三八六。

② 同、三八五。

- ③ 同、三八六。
 ④ 同、三三六、三三七。
 ⑤ 三三九。
 ⑥ 同、三八七、三八八。

帰るべき故郷

私は一〇年前、あるホスピスを訪れた折高校教師をしていたという一人の患者にありました。彼はがんにおかされていて、治療の見込みはないといわれていました。ホスピスは死ぬ場所ではなく、死ぬまで一心に生きる場所だという院長の信念に従って、院長の心をこめたペイン・コントロール措置のもとに、最近まで教壇に立っていたという業績を持つ教師でした。点滴支柱を片手で押しながら部屋に入ってきた彼は、椅子に座るいやや申しました。「私はご覧の通りの有様で、文字通り明日を期することもできない状態です。むずかしい教理は結構です

- ⑦ 同、三六九。
 ⑧ 同、四〇五。
 ⑨ 同、四〇七。

蓮寺諦成

から、ただ一言私が安らかに死をむかえられる言葉を教えて下さい。」私は真剣をいきなりつきつけられたような思いでした。私は咄嗟に次のように申しました。「明日を期することも出来ないのは私と同じことです。今ひとことと言われましたが、私にとってただひとことは、親鸞聖人の「極重の悪人は唯佛を称すべし、我も亦彼の摂取の中に在り」という教えであります。これをあなたが読まれている歎異抄第二章には、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまらざるべし」と、よきひとの仰せを被りて信ずるほかに、別の子細なきなり。

云々。」と仰せられて居ります。南無阿陀佛は、弥陀の呼声を聞くことに始めて、それをそのまま信受して南無阿陀佛と称えるところに、南無阿陀佛と一体となり、それがそのまま多くの人々を救う悲願行となつてはたらくというみちすじで説明されますが、ただ南無阿陀佛の一声ですんでしまうのがただ念仏してという言葉であります。」と話しました。

その後六ヶ月位たつてから、彼に会いました。彼は病状が重くなり、ベッドの上に寝たきりの状態でしたが、彼の顔を見てびっくりしました。前回は容貌もくらく、とげとげしかったのに、人がかわつたように明るくなり、顔にほほえみさえ浮かべていました。しかし、病状を配慮して深い話をしないで別れましたが、その変化についていろいろ考えさせられました。前回彼にあつた時は、迫りつつある死に対してどうしたらよいかと大変な焦りの中にあつたのではないのでしょうか。この焦りは生きることと死ぬこととの絶対矛盾対立の狭間に立たされてきたこ

とによるものといえましょう。あるがん患者が、「もう治ろうとするのはやめて、自分を死なせてやるべきなのかしら？」とカウンセラーに問いかけたといいますが、この問いは中国の禅宗の高僧臨済の「隋廼に主たらば、立処皆真なり。」という句に関連して、大変意義ふかいものを感じます。主たらばとは、自己のほかりいを捨てて、自然のままにまかせることであります。多くの末期患者は、病みつかれ、心身過敏になり、病院内のひとつひとつ音、匂い、言葉のなかで自分をむき出しにし、病気にたちむかい、克服しようともがきますが、結局混乱におちいり、どう仕様もない失敗者になった気分におちこむことになります。この教師はある時点で病氣とたたかうのをやめて、がんのおかげで本当に生かされている自分に気づき、進んで苦痛や怖れを受け入れ、その生の最先端で今現在説法したもう教えを聞かされている自分が開かれていったように思われます。このような新らしい方向を米國ホスピス界の第一人者といわれ、キューブラー・ロスの協

力者として著名なステイブン・レヴァインは「生」と「死」を超えて存在する「癒し」の本質であると申しています。又彼は、「死は最大の喪失ではない。もっとも悲しむべきことは、ここからだが切り離されたまま満たされない生き続けることだ。」と申します。レヴァインの言うようにがんをそのまま受け入れたこの教師は、毎日のように訪れる生徒や卒業生達、見学の看護学生達、更に病棟のスタッフ、患者やその家族達に「私は直腸がんで腹の中には、小児の頭位のがんが三つも四つもあり、ガンガンと回っています。」といい、どんなことを考えて生きているか等、実に真にせまる話をしたので、学生達は涙を流さない者は一人も居なかったといわれます。また孫達の為に童話を創作し、何度もテレビの取材に応じ、死が迫りつつある自分の生涯を人々のために生き抜き、最後は身の廻りの者に、「ごくろう」といわれたということ。彼はカソリック系のホスピスの中であくまで仏教を信じ、葬式の導師も教え子の一人に依頼しておか

れたということ。です。

私は彼から実に多くのことを教えていただいたが、その墓碑銘にある釋然得解脱は在彼撰取中にあると思います。これを浅源才市は端的に「わたしや臨終すんで、葬式すんで、浄土に心住ませて貰うて、なみあみだぶつと浮世におるよ。」とか、「臨終すんで詣るじゃない、臨終すまぬさきに詣る極楽、なみあみだぶにすめてあること、なみあみあぶつ。」とか、「死んで詣るじゃない、死ぬまで悪を作りて、死なずに詣る親の里、死なずに申す弥陀の念仏、なみあみだぶつ、なみあみだぶつ。」と書き残しました。彼は生きることも、死にゆくことも、棧法一体のなみあみだぶつで解決されてしまっていると言い、正定聚不退のあり方を見事にいいあてております。更に、「死ぬこといやなら、いただきなされ、なみだみだぶは死ぬことなし。なみあみだぶつ。」とまで言い、きつております。

自分ががんで手術を受けたあと、父母をなくした鈴木章子さんは、自分を育てあげてくれた両親が眠るべき故郷に灯を

つけて待つて居られるのを感謝して、わが子達もこの灯をめざして歩んで欲しいと願ひ、ご主人に対して、私の還つたふ

「蓮華藏世界考」

はじめに

蓮華藏世界が『華嚴經』に説かれる仏土であることはよく知られているが、特に蓮華に藏される点を強調するとすれば『梵網經』の所説とも関係する。その蓮華藏世界を安樂淨土の別名であると『浄土論』が規定するために、宗祖も『正信偈』の天親章でそのままに述べ、淨土の異名としては『唯信鈔文意』にも闡説されることになる。

では何故、天親はあえて淨土を蓮華藏世界と名づけることにしたのか。『華嚴經』でいわれるそれと、真宗でいうところのそれとの間にはどのような差異がみ

る里を子供達に教えてあげてと依頼されました。

鍵 主 良 敬

られるのか。蓮華藏世界とされることのうえに読み取られる積極的な意味があるとすれば、それはどのような独自性においてあるといえるのか。蓮華藏世界は普賢菩薩の説くところである点からいえば普賢行としての還相廻向の観点との関係も問題になってくる。それらの諸点について多少の考察を加えようとするのである。

一、『華嚴經』の蓮華藏世界

『華嚴經』の盧舍那仏品に述べられている蓮華藏世界は、華嚴教学というまでもなく、天台教学においても注目されている。仏国土を現わすものとしては、氣

宇の雄大さや表現の美しさからいって、他に類例を見ることができない。

その構造としてはまず無数の風輪が層を成し、その最上の風輪の上に大きな香水海（水輪）があり、その中に大蓮華があつて、その蓮華の中に蓮華藏世界海があり、困りを金剛山が取り巻いている。

その大地（地輪）には無数の香水海があり、その中に美しい宝・樓閣・城があり、一々の香水海は無数の香水河に取り巻かれている。しかもこの香水海の上に無数の世界性があり、それらが二十の層を成している。

ここから『華嚴經』の世界海には二種類あることが解る。第一は衆生や樹木や雲などの形などをしてしている世界海であり、第二が蓮華の形をした世界海である。したがって蓮華藏世界といっても無数の世界海の中の一つにすぎない面と全体を包む面とがあることになる。

二、『探玄記』の蓮華藏世界

賢首法藏は二つの観点から蓮華藏世界を解する。第一は毘盧舍那仏の住む淨土

そのもので、いわゆる果分としての不可説の境界であり、表現を絶している領域である。それを仮に国土海と名づけるのである。

第二はその国土海を因分可説の立場から述べるもので、それに次の三類がある。第一は先述した蓮華藏世界海であり、第二はその外側を取り巻いている十種世界である。世界性・世界海・世界輪・世界円満・世界分別・世界旋・世界転・世界蓮華・世界須弥・世界相である。この十種世界は經文では蓮華藏世界の外側にあるようにみえるが、法藏は内側にあるべきものと解する。第三が樹木や衆生や須弥山などの形をした世界海で無量雜類世界と名づけられるものである。

これらは經に散説されている浄土あるいは世界海の教説を、法藏が系統的に類別したものであるが、その所説は非常に複雑で一義的ではない。

三、真宗における蓮華藏世界

以上のように、具象的な描写は見事であるとしても、その内容は高度で極度に

観念的であるとも考えられる蓮華藏世界を『浄土論』が五念門の入第三宅門において浄土の異名として挙げ、それを踏まえて宗祖が『教行信証』を選述するところから、講者達によって種々の論議が呼び起こされることになる。

そこに述べられているさまざまの見解を手がかりにして、問題となるところに考察を加えるとすれば、まず第一に世親はなぜ浄土を蓮華藏世界と名づけたかに関心が向く。これについては『十地經論』の著作からも知られるように『華嚴經』に造詣が深かったからであることは明らかである。同時に、『撰大乘論積』（真諦訳）の十八円浄の最後の依止円浄に述べられる蓮華の釈にみられるように、蓮華に象徴される具体的浄化のはたらしの面から浄土をみているからだといえよう。

第二には内容がはなはだ複雑で深遠であるといえる『華嚴經』の表現に対して、三部經における浄土はそれほどではなく、一義的で単純であるともいえる。その点から、『華嚴經』に引きよせて浄土を語

ろうとしたり、浄土の深遠化高度化を計るため苦心している面がある。と同時に、その努力を批判する所説も見られる。

第三には西方阿弥陀仏の安樂浄土は毘盧舍那仏の蓮華藏世界とは一見異なるようにみえはするが、結局同じものであり相即するとする立場である。この場合は特に光明遍照といわれる光そのものとしての華嚴の仏と、尽十方無碍光とされる阿弥陀仏の無量光明土としての側面が一致すると解されることになる。また、そこにおいて証される真如法性身の無為寂滅のあり方が、毘盧舍那仏の不可説の無化の方向に即するとみられる点も見逃せない。

おわりに

普賢菩薩の語るところとされる蓮華藏世界は、毘盧舍那仏がもと菩薩であった時に、無数の如来の処で無数の願行を修した果報として成立したものであることは、すでに『華嚴經』の述べるところである。それは法藏菩薩の誓願に酬報して建立された安樂浄土と一致する面をもち、

すでに指摘されている通りである。しかし、そこから転回してくる第五門としての園林遊戯地門を踏まえて「願土ニイタルバスマミヤカニ 無常涅槃ヲ証シテゾスナハチ大悲ヲオコスナリ コレヲ回向トナヅケタリ」と歌讀されたり、正覚の

辟支仏考

声聞・縁覚・菩薩の三乗のなかの縁覚、すなわち独覚、辟支仏について、初期仏教におけるその成立問題に関して、すでに、先学によつてすぐれた研究がなされている。ここで再びこの問題をとりあげ、若干の考察を試みたい。

『スッタニパータ』『ダンマパダ』などの最古層の經典には辟支仏についての記述は見いだされない。阿含ニカーヤの中期ごろから初めてその記述がなされ、次第に多く語られるようになった。阿含ニカーヤでは、辟支仏 *pacceka-buddha*

華より化生する浄土の生の意味するところが無生の生であることも関連して、蓮華藏世界には簡単に解明し尽くせない多くの課題が含まれているといわねばならない。

長崎法潤

の *pacceka* の語は、無師独悟、または独逝独住の意味に理解されている。その語義解釈にもとづいて、『スッタニパータ』の注釈書「チュッラ・ニッデーサ」(初期アピタルマ文献が編纂されたB・C三―二世紀ごろ書かれた注釈書)において、「犀角経」の第四句「犀の角のよう」に独り歩め (*eko care khagga-avisanakappo*) の「独り (*eko*)」を辟支仏に結びつけて注釈している。すなわち、辟支仏は独り出家し、伴侶なく独り行ずる。独り無上の辟支菩提を現に正覚

されたから独りである。

さらに、独り無上の辟支菩提を現に正覚されたから独りである、について次のように説明されている。覚 (*bodhi*) とは、四「沙門」道における知慧、慧根、慧力、擇法覺支、觀慧、觀、正見である。辟支仏はその辟支仏智 (*paccekabuddhanā*) によつてもろもろの真理 (*sacca*) を覺られた。すなわち、「一切の行 (*sabbe sankhāra*) は無常である」「一切の行は苦である」「一切法は無我である」と覺られた。「無明に縁つて行あり」「行に縁つて識あり」：「生によつて老死あり」と覺られた。「無明の滅より行の滅あり」「行の滅より識の滅あり」：「生の滅より老死の滅あり」と覺られた。「これは苦である」「これは苦の集である」「これは苦の滅である」「これは苦の滅に至る道である」と覺られた。「これらは漏である」「これは漏の集である」「これは漏の滅である」「これは漏の滅に至る道である」と覺られた。「これらの法は知通されるべきである」「これらの法は遍知されるべきである」

「これらの法は捨断されるべきである」
 「これらの法は修習されるべきである」
 「これらの法は作証されるべきである」と
 覺られた。六触処、五取蘊、四大種の
 集と滅没と過患と出離とを覺られた。

「あらゆる集の法はすべてこれは滅の法
 である」と覺られた。あらゆる覺るべき、
 隨覺すべき、正覺すべき、觸知すべき、
 作証すべきものはすべて、かの辟支菩提
 智 (paccekasambodhi) によって覺
 り、隨覺し、正覺し、觸知し、作証した。
 このように、かの辟支仏 (paccē-
 kasambuddha) は、独り無上の辟支菩提
 (paccekasambodhi) を現に正覺したか
 ら、独り (eko) である。

すなわち、辟支仏は独り出家し、ひと
 り入里をはなれて住し、ひとり行じ、独
 り無上の辟支菩提を正覺された。辟支仏
 智によって覺った真理とは、一切法の無
 常、苦、無我、十二縁起の順観と逆観、

四聖諦などである。

ところが、『スッタニパータ』第一一
 三六におけるブッダを讃えた詩の第一句
 「独り「煩惱の」闇をのぞいて坐り」の
 「独り (eko)」を注釈して、『チュッ
 ラ・ニッデーサ』では辟支仏とほとんど
 同じ説明がなされている。ブッダは菩提
 智によって覺つたが、覺りの内容は辟支
 仏のそれとまったく同じである。

ブッダと辟支仏とは同じ覺りに達して
 いる場合、その違いは何であろうか。増
 一阿舎に見られるような、辟支仏は他の
 ために法を説かない、とか、無仏の世に
 出る、ということが、その違いであらう
 か。

『ジャータカ』四〇八には、辟支仏に
 なった四人の王の物語が伝えられている。
 カリンガ国のカランドウ王、ガンダー
 ラ国のナツガジ王、ヴィデーハ国のミニ

王、パンチャーラ国のドウナムカ王は、
 それぞれ王位を捨てて辟支仏になり、ヒ
 マラヤ山のナンダムーラ洞窟で修行をし
 ていたが、神通力で空中を飛んでベナレ
 スに行乞に来たとき、ブッダの前生であ
 る菩薩に出会った物語である。これらの
 四王はそれぞれ日常的な生活のなかで目
 を開かせるようなことを経験して、「諸
 行無常、一切皆苦、諸法無我の」三相を
 觀察し、観を増大させて辟支菩提智を起
 こした」と記している。

ここでは辟支仏は縁起を覺つたとは記
 していないが、諸行無常などの觀察は前
 記の「ニッデーサ」の記述と同じである。
 辟支仏になった四人の王の名前はジャイ
 ナ教聖典にも見いだされ、初期仏教にお
 ける辟支仏の起源を考察するうえの貴重
 な資料である。四人の王に関する伝承を
 検討し、辟支仏の覺りの内容、辟支仏の
 原語に関する諸問題をとりあげたい。

維摩經と蓮如教学

橋 本 芳 契

今回のテーマが『浄土』―「還相回向をめぐって」であるにつけ、発表者は『教行信証』における「信」巻と「化身土」巻との思想内容上の対比を宗祖の仰せられる往相回向と還相回向との関連的理解のもと、真宗義の真实性からは大無量寿経上下両巻の宗教的本質に対し大乗仏教経典においては、不可思議解脱をも表題とするだけに、華嚴部の実質を落とさぬ真相と共に、パーリ大涅槃経の基底になっている仏陀釈尊の求道・修行・成正覚、そして円満成仏の仏文学の妙味を豊富な大乘文学の傑作過程中に溢出させた原典名：Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra、漢訳して（１）『伝説維摩詰所説経』（鳩摩羅什所訳）、（２）現存するのは呉の支謙が黄武二年（二二三）から建興二年（二五三）に至る三世紀前半の

古き時代所訳大乗経の代表的な羅什以前の訳経『維摩詰経』二巻、（３）いま一経は実に唐の玄奘（隋開皇二〇）唐麟徳元六〇〇―六六五）所訳の『説無垢称経』六巻で、さきのこれに次いだ羅什（唐弘始一五年四一三に七〇歳で死去）のものが最も広く、また長く行われて今に至っている。羅什は浄土系の仏典所訳経を多く残したことは、インドの世親が無量寿経に『浄土論』を成した余勢で、維摩にその「論」を成そうとしていたことをその伝記で推測することができる。蓮如上人の仏教研究は近年漸く現代教学の意識下に行われるようになったようだめでたい。筆者は多年北陸に居住して加賀の白山や越中の立山にも幼少時来、大きい親睦を重ね、深い敬仰の念で父祖来、経典に説くあの世をこの濁り世間の

苦惱から往相の信心下、山では山頂に据えて御来光と共に拝んだ神々がやがて平地に移されて宮まいりとなった如く、神像に併置された仏像がそのまま農閑期の村お講のご本尊として里の改悔文斉唱のお座正面にお名号掛軸と代えられてきた歴史的経過の上に、六歳にして生母と離別せしめられた上人の悲運惨命を推測して、とりわけ仏教の戒定慧三学中には蓮如教学もその基根は大戒他力の念仏と声明であったことを追想せざるを得ない。上人は十二分に親鸞聖人の歎異抄仏法を体得されながらも、それ故にこそ浅慮妄識の誤解と浅慮をいましめられたが、明示の新時代に入り、北陸でもとりわけ石川・富山辺では暁鳥（敏）、梅原（真隆）両真宗学者兼布教僧らの大衆教化の苦勞により、歎異抄こそ真宗義の要典とされるに至った。いま蓮如忌を目前にして例えば今年は正に西田幾多郎博士も五十年の回忌であるが、その生家は累代大谷派長樂寺門徒総代であった。また、明治三年を同じ出生年次とする金沢の大拙鈴木貞太郎はたまたま生家が臨済であり

ながらも真宗の濃い地縁を得て大谷に大きくつながれた。

発表者はもと旧制中学で授かった修身教育の教授者は京大哲学科で最初期の西田博士高足弟子中の一人であったし、また維摩に啓蒙されたのは実に暁鳥師その人からであった。敏師は周知の如く清沢門下であるが、満之の浩々洞開発の初念「精神主義」（「精神界」創刊号所明）が維摩仏国品における浄土建立の本義は「心浄則土浄」であったことは、その伝授の原頭に明治一二年における東京帝大文科大印度哲学科初代講師原担山師（曹洞宗大学総長）の遺業伝承が清沢までも生きていたわけである。世に原師が大乗起信論を講じていたことのみを喧伝するが、仏典として論は入門的で、経は格が上である。原師にかかる不見識のあらうはずはなく、その伝記は維摩講を優先させているのは史料の所証で、但だしばらく学生の希望を容れられての原師の愛情であったと思われる。

教行証の三位に立ちながら、教行に次ぐ三位に大信を配論した宗祖の実証には、

末巻を「化の身上」としてその前巻「真の仏土」に続かせた文配の裏には、回向道の還相義の哲理がかくれ無く光彩を放ち、これを維摩原経においても「方便」の品題下、浄名（維摩詰）登場の庄巻の舞台面に、無量寿経「三毒五惡」の陳列段にも類比すべき娑婆より浄土を望見して往相の一義を説明し、やがて経末「見阿閼仏」の開幕への準備をたらしめているのは、これまた「浄名」妙手としなければなるまい。

釈尊ご入威の遺跡はインドのクシナガラに著しいが、威後早々に王舎城における仏典結集があった。これは由来、宗教史的には最初にして最後ならしむべき一事であったろうものが、仏威百年後に至るまでの1世紀中の教団内外における世相の変遷・社会思想とりわけ宗教的開明の前進、まして文運の前進からは、ついに原始を斥けて進歩と揚げる精神的成長の実績はやがて「大乘」Mahayanaの名において仏教史の歩みを最も誠実にして狂いなき中道の実際に文化的にも形成し了るに至ったものと信じた。

時代はわが国としても文運最もさかんならうとする時、真宗教学の提唱あるに呼応して蓮如学試論の一端に維摩を呼んだが、文殊を離して維摩のあり得るものでない。和讃が普賢観世音の呼称もちいる所以でもあろう。もと毗耶離は第二結集の聖地であった。そこは釈尊が入寂して阿羅漢（称名）を併称させられた居士維摩その人も当日は文殊と併列、釈尊に最終告別としげたまさに聖別の法座であった。現代においても死者あれば新法名を賦与祝賀されてこの世を辞去すると共に即非の論理を証するかの如く還相の如実に往相を顕彰するではないか。往還一路、なればこそ方法真如の實際も日々現証されるのではないか。いよいよ念仏合掌に励みたい。

以大悲心
讚報仏恩
念報仏恩
不斷三宝

（維摩経第二品 目連段）

聖道権化の方便に

衆生ひさしくとどまりて
諸有に流転の身とぞなる

悲願の一乗帰命せよ

(浄土和讃「大経意」の尾首)

現生不退

——龍樹の「即」について——

小川 一 乗

親鸞によって「現生不退」と確信されている仏道の基盤は何か、といえば、それは「自然即時入必定」(『正信偈』龍樹章)の句に代表される、『十住毘婆沙論』に説かれている龍樹の「即」の仏道に基づいたものである。

ところで、龍樹といえは、「空」の思想において仏道を確立した思想家であるが、その「空」における「即」とは、いうまでもなく、生死と涅槃の関係を、「空」に基づいて生死即涅槃として明確にした、そのことを意味している。その点については、主著『根本中論偈』の第二十五章「涅槃の考察」の中で、第十九

偈と第二十偈において、

輪廻には涅槃と何らの区別もない。
涅槃には輪廻と何らの区別もない。
およそ、涅槃の究極であるものが、
そのまま輪廻の究極である。
両者には何らの微細な間隙も認められない。

と説かれ、また、これに関連して、『六
十頌如理論』の第六偈においては、
迷いの生存(有)と涅槃とのそれら
二つは存在しない。迷いの生存〔が
不生であること〕をよく知るのが涅槃
であると〔世尊によって〕説かれて
いる。

と説かれ、生死が自性をもって不生であると知見することによって確認されるのが涅槃であると、生死と涅槃との「即」の関係が、極めて端的に説示されている。さらに、同論の第二十三偈には、

およそ、縁起しているものは生と滅とを離れていると知見している彼らは、「常と断の」見解となっている
迷いの生存(有・輪廻)の海を渡っている。

とも説かれている。ここに、世俗とは実体的な発想によって作り出されている輪廻にほかならず、輪廻や涅槃を実体的に考えるとき、輪廻の断滅を涅槃と見なすことになり、『根本中論偈』第十六章「繫縛と解脱の考察」の第十偈では、
涅槃を増益することがなく、輪廻を損減することがない。そこにおいて、何が輪廻であり、何が涅槃であると分別されるのか。

と、輪廻の断滅や、輪廻の断滅された非存在の状態を涅槃と考えざるをえなくなる実体論的分別が否定されている。「空」という真実を知見しないとき、そのよう

な実体的発想に陥ってしまったのであり、その点について、『六十頌如理論』の第五偈には、

真実を見ない者は、世間（輪廻）と涅槃とを想像する。真実を見る者は、世間と涅槃とを想像しない。とも説かれている。

これら一連の輪廻・生死・有（迷いの生存）・世間と、空性・涅槃との関係が、龍樹においては「即」の関係において、すなわち、「即」の仏道として説示されていることは明らかである。龍樹によって明らかにされたこの「即」の仏道は、大乘仏教の基本思想と位置付けられている。

ところで、アビダルマ仏教の実体論において成立した、煩惱と涅槃とか実体的に分別されることによる、煩惱の断滅した状態が涅槃であるという学説に対する龍樹の批判に対して、何かが生じて何かが減ずるといふ分別から抜け出ることのできない実体論者にとっては、当然といふべき反論がなされるが、それに対する単刀直入な応答がなされている一偈とし

て、『空性七十論』の第二十四偈において、

もしも、生と滅とがなければ、何ものが消滅して涅槃するのかと、「実体論者が反論するならば」、自性としての生もなく滅もないことが、解脱ではないのか。

と、逆に反論者に問いかけているのである。実体論者は、煩惱が完全に断滅した無の状態を涅槃と想定するが、煩惱も含めてすべての事物は、自性として生じているものでなく、従って、自性として滅するものでもない。そういう事実が明らかになったということが解脱であり、それが輪廻に流転する迷妄から解放されたということである、という龍樹の主張がここに明示されている。すなわち、煩惱の滅とは、実体的に存在する煩惱が消滅するということではなく、現に起こっている煩惱が実には自性としての確かな存在ではないという事実が明らかになったのが解脱であり、それが煩惱の滅ということの本當の意味であり、そのことを知見することによって解脱があるのである。

虚妄なる生死・輪廻に存在するわれわれにおいて、煩惱を断滅しなければ解脱しないという実体論者の主張は実現性を持たず、その煩惱の本當の在り方を「空」と知見することによってのみ、煩惱からの解脱が実現されると、そういうこと以外に煩惱の滅はあり得ないと、龍樹は主張しているのである。

以上に管見したように、龍樹の「即」の仏道とは、生死・輪廻に生きるわれわれの存在と涅槃との関係を、「われわれの生死の存在から煩惱が無くなったのが涅槃である」と二元的に想定することを排除し、われわれにとつてあり得るのは生死を生きるそのこと以外になく、しかも、その生死そのものが「空」という涅槃と「即」の関係において成り立っている事実を明らかにしているものである。そして、そこにおいてこそ、「現生不退」が確信されるのであり、大乘仏教の菩薩道としての一切衆生済度の大慈悲行（無縁の慈悲）も展開可能となるのである。（詳しくは、拙著『大乘仏教の根本思想』法蔵館刊を参見されたい）

蓮如教学の三点セット(再補訂)

三 好 智 朗

【蓮如教学の三点セット】として次ぎの三項を挙げる。

I、本願寺立義と教相判釈(吉崎以前御

文 全 十八通 試作十四)

平生業成、在家為本・信心為本、二益

法門

教相判釈 1、寛正のお文群と教・行

卷

2、文正のお文群と信卷

3、応仁のお文群と証卷

4、文明初期(1、2、3

年)吉崎以前お文群と

承上起下

承上二(末代無智のお

文)

(文明三年三月三日)

起下二(それ八万のお

文)

(文明三年七月一日)

II、真宗カリキュラム(十七条と標題付

きお文)

吉崎下向に際して、『歎異抄』片手に

切り込み、兼御意見番として先行した了

西の報告に基づきお文にまとめつつ、坊

主衆の組織的教育の必要性に鑑み、阿毛

に教育方を授けつつ、真宗カリキュラム

として抜き書き十七ヶ条を作成したも

のと窺う。(文明四、二〇八)即ち、

一念多念事 一条

上尽一形下至一念事 一条

平生業成事 一条

善導云 六条

廃立 一条

その他 四条

宿善開発の機事 一条

無宿善の機事 二条

尚、真宗カリキュラムの補助的教材として、特に標題を付けて順次追加して、多屋役などのスタッフに与えていったものである。

III、ミニテキスト(復元五帖目御文)

(補助：帖内御文)

第一通「末代無智」のお文 在家為本

(五一―) 文明三、三〇/三

第二通「後世と後生」のお文 託宣文

(五一―) 文明三、七〇/一

第三通「聖人一統」のお文 信心為本

(五一―) 寛正二、七月

第四通「悪人正機」のお文

(五一―十九) 寛正三、六〇/三

第五通「他力信心」のお文

(五一―二十) 寛正四、十二/五

第六通「安心一義」のお文

(五一―九) 寛正五、七〇/十五

第七通「女人成仏」のお文

(五一―七) 寛正五、七〇/十八

第八通「光明撰取」のお文 以上吉崎以前

(五一―十五) 寛正六、十一/二十二

第九通「白骨」のお文 吉崎回祿

(五一―十五) 文明六、十一/二十二

第十通 以下略

第二十二通 「平生業成」のお文
（五―二十二）明応二、一／一

註、こうしてメインテーマと目されるポイントからお文の流れを読むと、教相判釈を主題とする初期御文群の最初が

「平生業成」のお文で、ミニテキスト五帖目の終りが「平生業成」のお文で結ばれるのは、あきらかに本願寺教学の立義として認識すべきである。現当二益での法門のバランスを味わいつつ、「三会の曉」に大涅槃を超証することの実態を具体的に理解すべき時期に来ているものと理解する。即ち、二十世紀末の思考方式で、

「必至」と「必定」の正しい理解が必要であろう。

それによって往生道の明確な把握に到達するものと確信する。

文献的にも殆ど未説明の部類に属する。

〔再考訂正〕

三会の曉

一、竜華 …… 通説

二、彌勒 …… 蓮如

三、青蓮華 …… 了西の見玉尼往生の瑞夢

上記の三羽の蝶の錯覚から、再考して

「クラキ」と「成仏」から「変態」と

「仏種」と「青蓮華の三本への成長」と

を考察すれば、

三段階の変態を視座に入れて見ると、

「卵」⇓「幼虫」⇓「成虫・蝶」に対応

して

衆生⇓菩薩 ⇓金仏 …… 金色の蝶

が考えられ、

（仏身・仏果を得しめられる）

十 ⇓ ♀ ⇓ ♂

三本の青蓮華の地下茎を通り、

蓮華の「卵」⇓「幼虫」⇓「成虫・蝶」

と、仏種が三本の青蓮華への成長を経由

して金仏となって蓮華台化生し、遂に金色の蝶となる。

正定聚のクラキ⇓補処ノ彌勒菩薩⇓金の

仏…… 金色の蝶となり舞う。

仏身・仏果を得しめられる。

四段階の変態を視座に入れて見ると、

〔卵〕⇓〔幼虫〕⇓〔蛹〕⇓

〔成虫・蝶〕に対応して

衆生⇓正定聚の位⇓臨終 ⇓菩薩⇓

金仏…… 金色の蝶、

十 ⇓ ♀ ⇓ ♂ 済度に舞い行く

（重昏睡）（還来穢国度人天）

かくて三会の曉を会通して見たのである。

つまり、臨終一念の夕、竜華三会の曉に

大涅槃を超証するのである。

即ち、了西の見玉尼往生の瑞夢に仮託して「真土の巻」を明かされたものと何う

のである。（名塩本）（帖外六二）下記

集成一五九参照

この故に蓮師は彌勒ニヒトシトハイフナ

り。と。

当流ノコ、ロハ一念平生業成トタテ、

諸ノ雜行ラステ、一心ニ弥陀如来後生タ

スケタマヘトフカクタノマン人ハ、カナ

ラス報土ニ往生スヘキコト決定ナリ。コ

レスナハチ当流ノ平生業成ノ義ナリ。此

上ニ念仏申スハ、弥陀如来ノヤスク御タ

スケニアツカリタル御恩ノ念仏ナリ。ト

コ、ロウヘキモノナリ。是則、当流ノ真

実之義也。又ハ正覚ノ一念トイフモコノ

コ、ロナリトシルヘシ。

一鎮西ニハ云々

一長樂寺ニハ云々

一補処ト云ハ彌勒ノコトヲ申ナリ。釈尊ノアトヲツキテ可有出世菩薩 ナレハ、補処ノ菩薩ト云ナリ。惣テ仏ノアトヲツクニヨリテ補処ト云也。

イマノ念仏ノ行者モ彌勒ノ三会ノアカツキサトリヲヒラクヘキヤウニ、念仏者モ一期ノ命ツキテ極樂ニ往生スヘキコト、彌勒ニヲナシキカユヘニ、彌勒ニトトシトハイフナリ。アナカシコアナカシコ。

明応六年

(帖外六二) 集成一五九

(名塩本)

祖釈

真に知りぬ。彌勒大士、等覺金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の暁、当に無上覺位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終の一念の夕、大般涅槃を超証す。かるがゆえに「便同」と曰うなり。しかのみならず、金剛心を獲得する者は、すなわち韋提と等し

く、すなわち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これすなわち往相回向の真心を徹到するがゆえに、不可思議の本誓に藉るがゆえなり。

二五〇頁

「信卷」聖典

「証卷」聖典三三八頁

ただねんごろに法に奉えて、畢命を期

覚如・在覚から蓮如へ

——蓮如の行信論——

「聖教拝見申サハ聖人ノ御作並ニ覚如存覚ノ御作ノ聖教本ニ候。法然上人ノ御作ニハ選択集本末ヨリホカハ依用申ヘキ

ハ有間敷ノヨシ、円如様仰ラレ候ツルトタシカニ承リ候」(栄玄聞書)

《相伝の重視》 文明八年七月二十七日の御文(帖外)より、蓮如は、自分の教説の正当性を相伝に求めたことがわかる。

として、この穢身を捨てて、すなわちかの法性の常樂を証すべし、と。(玄義分)

「真仏土卷」聖典三二九頁

往生と言うは、

「大経」には「皆受 自然虚無之身無極之体」と言えり。已上「論」には「如来浄華衆 正覚華化生」と曰えり。

村上宗博

また「天正三年記」から、蓮如が「教行証文類」「六要鈔」を座右の書としていたこと、「安心決定鈔」を熟読していたこと、父存如からの相承あることがわかる。さらに、「栄玄聞書」から、蓮如が親鸞の教えを、覚如・在覚を通して理解していたことを窺知できる。ただし、問題は「安心決定鈔」だが、この書は、

覚・存二師によって真宗にもたらされたものと推測され、蓮如にとつては、真宗相伝の書であった。

《無信単称の是正》 蓮如が最も力を入れたのが、真宗内部における無信単称の念仏理解の是正である。『五帖御文』三帖目第二通にも、その誤りが力説されているが、ここで言われる「浄土一家二ヲヒテ、サヤウニ沙汰スルカタモアリ」の浄土一家とは、鎮西派、その中興の祖、聖阿の念仏理解を指す。聖阿は、愚痴の姿として難しいことは何も考えず、助けてくださいと思つてただ称名すればよいと主張する。こうした念仏理解が親鸞の教えに背くことを、蓮如は覚如の行信理解によつて表現するが、それは、やはり覚如の頃も同様に鎮西派が、当時は良忠の念仏理解によつて大いに繁栄し、これに対して覚如が親鸞の教えを特徴的に説いて反発したことによる。

《覚如の行信理解》 良忠は、往生の因を三心具足の称名念仏とし、称名念仏を要門散善に位置付け、称名念仏の行に加えられる仏願力を弘願とする。良忠は、

往生の因に私たちの努力の必要性を説き、真宗の他力往生理解を認めないが、往生の因に自力を認めることにより、三心・称名念仏は退転することとなり、また称名念仏を滅罪の利益によつて意義付けることにより、怠惰な、そして、臨終の一瞬まで罪を造り続ける私たちには、臨終を迎えが不可欠となる。これに対して覚如は、徹底した自力排除を打ち出した。第十八願成就文に着目し、その「一念」を他力の信心と押さえ、疑心に相對する信心ではないことを、仏心・仏智と表現し強調する。さらに、この他力の信の一念に即得往生することを明示している。そして、称名念仏に関しては、往生治定のために自力を要する称名念仏は全く必要としないが、信心開発のためには「聞其名号」の「名号」は不可欠とする。このため覚如は、「名号」と「称名」とを使い分け、「名号」は、信心と同様に使用し、「称名」は、往生治定いただいた仏の御恩に報いる称名念仏とする。この「一念治定仏恩称名」は、無信単称の念仏理解と峻別するためには好都合である。

《覚如の行信理解を骨格として》 蓮如の行信理解は、覚如の行信理解を骨格とする。ただし、覚如の行信理解には、名号より催される他力の信と私たちとの接点が明確に説明されていない弱点がある。他力廻向の信心であるとしても、私たちがその信心を受け取る以上、自力がはたらくのではないのか。この他力の信と自力の私たちとの間に生じたギャップにより、私たちは限りなく理談へと引きずり込まれて行く。

《在覚の行信理解》 在覚は、仏の名号を称える者は往生の益を得るというのが仏の本願であり、このことを信知するのが三信であるから、三信を起せば自然に称名念仏となるとの理解を示し、信の上の称名の行は、いくら称えても機の策励とはならないことを強調する。これを在覚は「所行能信」という名目で表現しているが、蓮如はこの考え方を取り入れ、覚如の行信理解の弱点を補った。

《蓮如の行信理解》 蓮如の行信理解は「機法一体の南無阿弥陀仏」によつて展開している。『五帖御文』五帖目第十

一通では、常のごとく善導の六字釈により、南無阿弥陀仏の南無とは、衆生が阿弥陀如来をたのみとする信心、阿弥陀仏とは、そのたのみ信心のところにはたらく阿弥陀如来の救済であるとし、衆生のたのみ信心・機も、仏のたすけるはたらき・法も、一体に南無阿弥陀仏の六字の名号の中に成就されているとする。あとは、この名号の道理を領解する信心が決定しさえすれば、私たちの救済は、他力によって成立することになるのだが、この名号の道理を領解する信心を、一心一向に弥陀をたのみと表現する。この一心

一向に弥陀をたのみとは、自力をたのみこととの決別を意味する。そして、称名念仏については、覚如同様、信心獲得した後の仏恩報謝のためのものとする。蓮如は、覚如の行信理解が、他力を強調するあまり、他力の信と自力の私たちとの交際が不鮮明であるという弱点を、在覚の行信理解を導入することにより補った。また同時に、在覚の行信理解が、称名を生因とし、しかもその内容を内容とする本願を私たちが信知すると表現したことにより自力の混入を許し易いという欠点を、反対に覚如の行信理解によつ

て修正した。在覚のいう信心決定は、「仏の名号を称える者は往生の益を得るといふ本願」を信知することだが、これを「信心の行者を救う本願の名号の道理」を信知することと置き換えることにより克服したのである。ここに、蓮如は、覚如の「一念治定仏恩称名」を骨格として、どこまでも自力排除につとめ、そのことよつて理談に傾くことを、在覚の「所行能信」で肉付けすることによつて防いだと言ふことができる。

真宗教学学会の発足にあたり

真宗教学学会長

野上俊静

さる四月一日、宗門の教学の振興といふ極めて重要な課題に関わる「真宗同学会」の問題点について意見の交換をし、今後の学会のあり方を見定めるため、臨時総会を開催いたしましたところ、五〇名以上のご参集をいただき、「真宗同学会」を発展的に解消し、「真宗教学学会」として新たに出発することになりました。従来の「真宗同学会」は、一九四一年（昭和一六）秋、宗門の定める「学階条例」により擬講以上の有学階者によって、宗門の外郭団体として発足いたしました。このたび、その「真宗同学会」が宗門の教学を担うとともに、その責任を明確にすべきであるという認識に立ち、宗門の責任において設置される学会として「真宗教学学会」と改名したことであります。

これまで、宗門の教学を論議し、また、意見の交換をはかる「真宗同学会」が、宗門の外郭団体であったということの積極的な意味は、教学が宗門から自由であることができる、という点にありました。しかし、しだいに学会の活動が低調となり、またその閉鎖性が問題となつたことから、一九六七年（昭和四二）秋、学階の有無を問わず、宗門の僧籍を持つものであれば、誰でもが参加し、研究発表ができるよう「規程」が変更されました。そのため、その後数年間は、教学大会において五〇名余りの研究発表者があり、以後、学会の活動も活発になるかと思われましたが、その願ひとは反対に、低調な活動が続いているといわざるを得ません。近年の教学大会を見ても参加者の減少、研究発表の積極性に欠けるほか、教

学大会でのせっかくの発表が宗門の他の研究機関等との有機的な関わりを失つた、言わば宗門の中で孤立した教学大会となつており、宗門の教学の前途が危惧される状況となつております。

このように、これまでの「真宗同学会」の活動は、決して充分であつたとは言えません。その原因についてはいろいろ考えられますが、基本的には、宗門の学階条例による有学階者の集まりである「真宗同学会」が、宗門の外郭団体ではなく、宗門における何らの位置付けも責任もなかつたということであろうかと考えられます。

教学についての論議は、宗門から自由であるべきであるということは言うまでもありませんが、同時に、有学階者が宗門の教学に責任を持つという重要な面が

これまで明確にされていなかったと言えます。

宗門においても、先般「学階条例施行条規」の一部改正がなされ、その第十八条において「学階の授与を受けた者の交流を図り、もって真宗教学の振興と立教開宗の精神を顕揚することに資するため、真宗教学学会を設置する」という一条が加えられました。

今後、各地で教学大会が開かれるようになり、宗門の教学についての論議の場の裾野が広がることにより、全国規模の教学大会が充実、発展するよう強く念願する次第であります。

宗門の将来は、ひとえに教学の振興とそのための人材育成にかかっていることは言うまでもありません。

ここに、「真宗教学学会」の発足にあたり、その責任を痛感するとともに、宗門各位の深いご理解とご支援を切に願うものであります。

なお、「真宗教学学会規程」は次のとおりであります。

真宗教学学会規程

(設置及び目的)

第一条 真宗教学の振興を図り、立教開宗の精神を顕揚することに資するため、真宗教学学会（以下「本会」と称する。）を設置する。

(管轄)

第二条 本会は、教育部の管轄に属し、事務所を教育部に置く。

(事業)

第三条 本会は、第一条の目的を達成するため次の事業を行う。

- (一) 学術大会の開催
- (二) 機関紙の刊行
- (三) その他必要と認めた事業

2 学術大会の運営については、別に定める。

(会員)

第四条 本会は、次の者をもって会員とする。

- (一) 正会員 擬講以上の学階を有する者、及び本条第2項により総会の同意を得た者

(二) 准会員 学師の学階を有する者で入会を希望する者

(三) 賛助会員 本会の目的に賛同し入会を希望する者

2 学識経験のある教師の中から、教育部長、又は正会員三人以上の推薦により、総会において半数以上の同意を得た者は、正会員とする。

(役員)

第五条 本会に、次の役員を置く。

- (一) 会長 一人
- (二) 幹事 一人
- (三) 委員 若干人

2 会長及び幹事は総会において推薦された者について、宗務総長がこれを任命する。

3 委員は会長がこれを委嘱する。

4 会長は、本会を代表し、会務を統理する。

5 幹事は、会長を補佐し、会務を掌理するとともに、会長に事故あるときはその職務を代理する。委員は、会長及び幹事をたすけ、会務に従事する。

6 役員の任期は三年とする。ただし、

再任を妨げない。

(総会・委員会)

第六条 本会の運営を円滑に行うため、総会及び委員会を設ける。

2 総会は、正会員で構成し、年一回開催する。ただし、会長が必要と認めたときは、臨時に開催することができる。

3 総会は、会務報告及び必要な事項の決定を行う。

4 委員会は、幹事及び委員で構成し、会長の諮問により会務の運営について協議する。

(支部会)

第七条 第一条の目的を達成するため、本会に支部会を置くことができる。

2 支部会については別に定める。
(会計)

第八条 本会の経費は、宗派からの助成金・会費及び寄付金その他をもって充てる。

(会計年度)

第九条 本会の会計年度は、毎年七月一日に始まり、翌年六月三十日に終わる。
(改正)

第十条 本会の規程の改正は、総会の議

を経て、宗務総長の承認を得なければならぬ。

附 則

1 この規程は宗務総長の承認を得、平成五年七月一日より施行する。

2 真宗同学会規程は、平成五年六月三十日をもって廃止する。

3 従前の規程により、真宗同学会会員であった者は、本規程の正会員とする。

4 この規程を実施するために必要な事項は、第一項の規程にかかわらず、教育部長の同意を得て、これを適用する事ができる。

※ただし、平成七年八月二十二日付をもって、真宗教学学会規定の一部が次のように改正された。

第四条

- (一) 擬講以上の学階を有する者
- (二) 学師の学階を有する者で入会を希望する者

(三) 学識経験のある者で、本項第一号に定める会員三人以上の推薦により、総会において半数以上の同意を得た

者

2 本会の目的に賛同し、入会を希望する者は、これを賛助会員とする。

第六条

2 総会は、第四条第一項に定める者で構成し、年一回開催する。ただし、会長が必要と認めたときは、臨時に開催することができる。

彙報

■真宗教学学会発足

平成五年四月一日、「真宗同学会」臨時総会を開催し、今後の同会のあり方について協議したところ、これを発展的に解消し、「真宗教学学会」として新たに発足することが議決された。

これに伴い、宗門においても学階条例施行条規の一部を改正し、同年七月一日付をもって、真宗教学学会が宗門の責任において設置された。

同会の会長には野上俊静氏、幹事には小川一乗氏が任命され、委員には柴田泰氏、延塚知道氏、沙加戸弘氏、尾畑文正氏、織田顕祐氏が委嘱された。

■平成五年度教学大会

従来、教学大会は、本山報恩講期間中に、真宗大谷派宗務所において開催されてきたが、その活性化を図るため、今後は会計年度末に大谷大学において開催することになった。

◆期 日 平成六年七月三日

◆会場 大谷大学

◆テーマ 浄土

―「還相回向」をめぐる―

◆シンポジウム

シンポジスト

石田 慶和(龍谷大学教授)

平野 修(擬講)

本多 弘之(擬講)

司会 延塚 知道(委員)

◆研究発表

○第一部会

「入出二門偈試考XIII 蓮如教学の

三点セット」

三好智朗

「親鸞の還相回向観―願文の訓点を

手掛りにして―」

籙 弘信

「安楽集」における浄土」

柏倉明裕

「摧邪輪」における法然の仏土論

への批判について」

鈴木善鳳

「浄土と実存―根源的存在境位の獲

得―」

山口知丈

「還相回向の課題―特に、「還相の

利益は利他の正意を顕すなり」の

確認を通して―」

廣瀬 惺

○第二部会

「帰るべき故郷」

蓮寺諦成

「親鸞の至誠心積(上)」

宮田正深

「歎異抄における悪の概念」

西田真因

「覚如・存覚から蓮如へ―蓮如の行

信論―」

村上宗博

「真宗の自然観―「歎異抄聴記」

(曾我量深講述)をめぐる―」

福高和人

「維摩経と蓮如教学」

○第三部会

橋本芳契

「辟支佛考」

長崎法潤

「華嚴の修行道について―法藏の所

説を中心に―」

一色順心

「越後で生まれた宗祖親鸞」

草間文秀

「現生不退―龍樹の「即」について―」

小川一乗

「蓮華蔵世界考」

鍵主良敬

■北海道教区教学大会

真宗教学学会は、宗門の教学の振興の

ため、各地において教学大会の開催を願っているが、この願いに呼応され、北海道教区において教学大会が開催された。

高瀬法輪

◆期 日 平成六年七月六日(水)

◆会 場 札幌ガーデンパレス

◆テーマ 「現代における真宗教学・教化の課題」

◆記念講演

「『教学』を問う」

廣瀬 杲(講師)

◆研究発表

「無義為義と自然法爾―親鸞の著作に見られる法然の教説と親鸞の法然像―」

吉田敦史 竹橋 太

「『無生法忍』について」

「蓮如上人御影道中」の一考察」

松岡満雄

「新興住宅地における教化活動の課題」

「本願寺街道開削について」

「浄土論」「浄土論注」の流伝と題名について」

「三宝として与えられている念仏」

高島 章 柴田 泰

■真宗教学学会講演会

教学大会の開催時期変更に伴い、今後、本山報恩講期間中に、真宗教学学会主催の講演会を開催することになった。

◆期 日 平成五年十一月二四日(水)

◆会 場 高倉会館

◆テーマ 「死は救いか」

◆講師 加茂 直樹(京都教育大学長)

◆講師 佐々木教悟(講師)

■平成5年度学階銓衡会審査通過者

◆擬講

茨田通俊「仏教と沙門バラモン思想」

木越 康「現代真宗教団論―大行の僧伽の歴史的展開として」

■会員物故者

擬講藤代 聡麿 五・四・一三

※十七号の会員物故者の欄で藤代氏の掲載もれがありました。お詫びすると共に訂正申し上げます。

擬講藤代 聡麿 五・四・一三

※十七号の会員物故者の欄で藤代氏の掲載もれがありました。お詫びすると共に訂正申し上げます。

擬講 藤田俊磨 六・二・二

なお、発刊が遅れ関係各位にご迷惑をおかけいたしましたことをお詫び申し上げます。

真宗教学研究 第一八号

平成八年一〇月三〇日発行

編集 真宗教学学会
発行 京都市下京区烏丸七条上ル
真宗大谷派宗務所教育部

印刷 中村印刷株式会社

THE SHINSHŪ KYŌGAKU KENKYŪ

(The Journal of the Doctrinal Study of)
Shin Buddhism

No. 18

CONTENTS

The Pure Land—on the ‘returning ekō’—

lectures

The Pure Land

—on the ‘returning ekō’—.....Yoshikazu Ishida...(1)
Osamu Hirano
Hiroyuki Honda

presentations

The Subjects of the ‘Returning Ekō’Shizuka Hirose...(41)
—especially through the recognition of Shinran’s
“the merit of returning ekō reveals the right intent
of benefitting others” (*the Kyōgyōshinshō*)—

Shinran’s View of ‘Returning Ekō’Hironobu Nagatani...(54)
—in reference with guiding marks of
phrases in the Original Vow—

How Shin Scholars read ‘Shizen’

(Naturalness)?Kazuto Hukushima...(68)
—with emphasis on Rev. Ryojin Soga’s
“*the Tannishō-chōki*”—

The Concept of Evil in “*the Tannishō*”Shin’in Nishida...(82)

Resumés of Papers presented at the 1993 Annual Meetings(111)

Published by the Shin Buddhist Studies
Association of the Shinshū Ōtani-ha

1996