

ISSN 0288-0911

眞宗研究

眞宗連合學會研究紀要

— 第三十九輯 —

平成7年1月

眞宗連合學會

真宗研究

第三十九輯

真宗連合学会

真宗研究 第三十九輯 目次

存覚の法華念仏の対判をめぐって……………興正派熊野恒陽(一)

往相廻向考……………本願寺派青山法城(二六)

——江戸期宗学を中心として——

「精神主義」の波紋についての一考察……………大谷派福島栄寿(元)

——清沢満之の思想についてのある言説——

念仏体験に関する諸問題……………興正派神館広昭(四)

『浄土文類聚鈔』の成立考……………本願寺派渡邊了生(五)

親鸞における真仏弟子観……………大谷派三木彰円(三)

本願寺教団における「神祇不拜」の形成……………本願寺派藤村研之(七)

自然法爾……………仏光寺派梨本哲哉(一〇三)

親鸞の往生思想再考 本願寺派 武田 晋 (二八)

親鸞聖人における「無明」の了解について 高田 派 小妻 典文 (二三)

「得無生忍」による生死の超越 大谷 派 田代 俊孝 (二四)

——曇鸞の課題と『観経』理解の二つの視座——

蓮如上人と浄土異流 本願寺派 林 智康 (二六)

如 導 論 三門徒派 般若 倭文雄 (二八)

——その著『愚聞記返札』からの考察——

歎異抄第十三条における「本願ばかり」の概念の研究 大谷 派 西田 真因 (二九)

△記念講演▽

『仏教倫理への試論』 龍谷大学名誉教授 武 邑 尚 邦 (三〇)

学会 彙 報 (三七)

会 員 移 動 (一)

存覚の法華念仏の対判をめぐって

興正派 熊野恒陽

はじめに

『存覚一期記』によれば、建武五（一三三八）年三月、存覚（一二九〇～一三七三）は備後国において、法華宗（日蓮門流）の徒と法論をなしている。その際に述べられたという『決智鈔』と、明確な撰述年次は不明ながらも『法華問答』とに記された内容が、その法論で実際に行なわれた問答の一部を伝えるものである。

この二書にみられる問答により、当該期、広く源空流の浄土門流と日蓮の門流との間に、法華経と念仏についてどのようなことが問題となり、また、存覚がそれに如何に対応していったのかを具体的に窺うことができる。争点は多岐にわたり、また、そのうちの一つの争点にもさらに種々の論点が含まれていたようである。それゆえ、細かくみるのであれば検討すべき課題は多いのであるが、以下、ここでは両者間の争いの基底となる部分を押さえ、その上で、殊に重要と思われる争点のみについてを検討して存覚のそれへの対応ということをみていくこととしたい。そして、それを通して存覚の思想の特質の一端に考察を進めたいと思う。

一

鎌倉末期の僧無住（一二二六—一三二二）は、その著『雑談集』の中、「愚俗ノ或ハ念仏ヲ信ジテ、法華ヲ雜行ト云。日蓮ノ門徒ハ、法華ヲノミ信ジテ、弥陀ヲ不レ信。如レ此偏執ノ見ニ伴ハンハ邪見ナリ」と述べている。これは諸仏、諸經の兼修を理想とする立場から、一仏、一經を選択するあり方を邪見の偏執として捉え批判するものであるが、それはともかくも、ここからは念仏と法華經とを専修、專持する兩者間にあつて、反目があり、既にして、それが広く世に見聞されるものであつたことが知られる。同じく、無住の『沙石集』には、「聖道淨土ノ是非、又世ニ盛也。念佛ノ行者、真言止觀等ヲ雜行トソシリ、真言法華ヲ弘通スル人ハ、念佛ヲ賤ク思ヘリ」と、專修念仏の排他的信仰に伴う、淨土門と聖道門の是非の争いの盛んなる様が語られるが、そこにいわれる淨土門との是非を争う聖道門とは「法花ヲ弘通スル人ノ中ニ、又念仏ヲ毀事有」とある如く、日蓮の門流と思われるものが直接的には念頭に措かれており、兩者間の是非の論争が「世ニ盛」んに行なわれていたという状況を示している。

日蓮の直弟日向（一二五三—一三一四）は、はやく『金綱集』を著わして諸宗批判を展開させているが、そのうちの淨土宗批判を行なう「淨土宗見聞」は、具体的な法論を想定し、その際の間答の運び方を指示するという、実際の法論のための用意に備えた書との内容のものとなつてゐる。そうした書が著わされること自体が、無住のいうように日蓮の教えの弘通にもなつて、各所に盛んに法論が行なわれていたことを語るものであろう。そして、それは、また、法論とはいつても自ず一つの典型的な問答の形式が定まっていたことを意味するものともいえる。『金綱集』は、日蓮の門流内においての「〔念仏者の〕謗法ト云事ニ輕想ヲ成シ」⁴ている現状に批判を加えているが、一面、ある種形式的に同様の法論が繰り返されてきたことを窺わせる。

日蓮が源空の説く専修念仏を激しく批判するのは、自身の体験のうちにそれを裏付けるものがあり、その上で念仏批判ということであろう。日蓮自身、法華経を真実経とし、そこに文証を求めて源空批判を行っており、一見それは經典から導かれた帰結としての批判の如くであるが、逆に批判を行なうために文証を求めていったというのが實際のようである。日蓮の体験については、あるいはそれを、念仏者であっても臨終に悪相を示しているという現実が、自身念仏者であった若き日蓮に念仏に対する深い不信を胚胎させたとする指摘があるが、とにかくもそうした体験の上での批判であったものが、体験を欠いたままに文証による念仏批判というそのかたちだけが忠実にその門流に受け継がれていったというのが実情であり、必然、法論はそうした文証をめぐっての批判とそれへの反駁とのかたちに限られ、その問答の内容もおおむね類型化していったものと考えられる。もちろん、それは無意味に惰性として繰り返されていたというのではなく、反対に意味があるからこそ繰り返されていたのであるが、法論の盛んさにもなる傾向としてそうした一面が指摘できるように思われる。存覚のなしたという法論もかような流れのなかの一つとして位置付けることができるであろう。

さて、日蓮の念仏批判は多岐にわたるが、総じてその要点をいえば、法華経のみが出世本懐として衆生済度の真実の教えであり、法華経以前の爾前の経に説かれる念仏は方便の教えで得益はなく、源空ら念仏者が念仏のみを選び取り、その法華経を捨、閉、擱、抛するのは無間地獄に墮すべき謗法の大罪にあたる、ということになる。『決智鈔』、『法華問答』に展開される問答も、具体的には、爾前の経の得益、念仏法華の勝劣、念仏の祖師の謗法、念仏無間業、出世本懐として念仏（観経）法華の説時、西方弥陀と法華経薬王品の弥陀の異同、などのことを争点として争われているが、それらも日蓮のこうした批判を基底として、そこから派生して争点とされたものである。なお、いま挙げた争点はおおむね『金綱集』の上にも確認でき、以て、やがて形式化するという当該期の法論の一般的傾向が知られるであろう。そして、いま、『金綱集』と『決智鈔』、『法華問答』により、法論に際しての両者の問答の運び方の

特徴を述べておければ、日蓮門流は、無量義經の「四十余年未顯真実」、法華經方便品の「正直捨方便」、「唯以一大事因縁故、出現於世」などの經文の文証を前面に出し、そこから爾前の經に得益はなく、法華經を出世本懐とするという日蓮以来の文証重視の態度であり、一方、存覚は經に顯説されることはなくとも「密に」その意があるとし、また、天台大師が西方浄土を願ひ、妙楽大師が「諸經所讚多在弥陀」と述べたとするなど、經の密意、天台系の大師の釈に依拠して念仏の法華經に優れることを主張する、ということになる。念仏、法華經の争いの際、天台大師の例を示して念仏の優位性を主張するのは、『金綱集』に「此事世挙テ用」とあり、また、妙楽大師の言にしても同書に注意されていて、それらは定式化されていたもののものであるが、日蓮の門流ではそうした天台大師の例や妙楽大師など大師の釈も、涅槃經の「依法不依人」との文を文証に否定されることになる。あくまで經文に顯説された文証が重視されており、そして、また、涅槃經の文そのものが文証に依らねばならないことの文証とされていた。

そうした特徴や、実際に争点にされた部分の逐一はともかくとして、先の日蓮の主張への反駁として語られる『決智鈔』、『法華問答』においての存覚の主張を要約すれば、法華經の教えは甚深であり、出世本懐、真実一乗であるが、現今の時と機とに照らせば、甚深であるがゆえ、末世劣機不堪の難行として時機に適わぬものであり、凡夫の修しうる易行の念仏が時機相應の教えとして、凡夫を救ひ、凡夫を救うから、念仏が出世本懐、生死を出る真実の教えである、ということになる。要は、凡夫の出離の法は念仏であり、法華經ではないということである。ここで存覚の主張する法華經は甚深であるゆえに劣機に適わないとする論理展開自体は、法華經に対する論法として古くから定型化されていたものであって、日蓮の上にも当時の念仏者の主張として「法華經は不浄の身にては叶がたし、恐もあり。念仏は不浄をも嫌はねばこそ」とみえており、逆に『金綱集』は「何強下機上教、令_レ人遠_レ法華正法一乎、是カ至極ノ謗法」とそれ自体を謗法であるとするものである。

さて、日蓮の登場以前、幸西は同様の論理展開で法華經と念仏の関係を論じているが、それは法華經を難行、念仏

を「凡心にかなふ易行」とすることで、法華經に頭に表わされた一乘、出世本懷は、隱の一乘、出世本懷の念仏を開示するためのものであるとし、逆にそこから「方便の諸教廢べし」⁽¹⁰⁾と難行の法華經を方便教として廢すべきことを主張するものであった。念仏と法華經の関係について、教理史的にはかかる徹底した廢立の態度も準備されていたのであるが、これに反し、存覚は法華經を難行としつつも、それと同時に念仏と法華經が同体異名の一法であることを積極的に主張して、念仏と法華經の関係付けを試みている。そして、それが日蓮門流への対応としての存覚の論弁上の基本となるものであらう。

諸法門の一致を説く無住は、念仏と法華經の争いに対しても、念仏と法華經の同体を説き、兩者の確執を「法花念佛一具ノ法門ニテ、中アシカルマジキニ、當世是非謗法悲ムベシ」と述べているが、日蓮の念仏批判への対応としてのこうした法華經念仏同体の主張は、既に日蓮在世中からみられるものである。当然、日蓮にあっては「念佛と法華經とは只一也。南無阿彌陀佛と唱れば法華經を一部よむにて侍るなんど申あへり。是は一代の諸經の中に一句一字もなき事也」、「且は觀心の積敷、且はあて事敷」⁽¹²⁾と否定されているが、まさしく「觀心の積」として日本天台に發展し、広く行なわれていた法華念仏同体説に依拠して、存覚は念仏と法華經の同体を説き、「法華を信ぜんものは、もはら彌陀をたふとぶべし。彌陀を信ぜんものは、もとも法華をたふとぶべし」⁽¹³⁾と主張するのである。ここで存覚は兩者の是非の争いに対して、その解消を図るための関係付けとして念仏法華經の同体を説くわけであるが、無論、それに止まるものではなく、この法華念仏同体説に基づき「法華と念佛と一法なり」とときは、この經の益、即往安樂に帰しける」⁽¹⁴⁾と、法華經藥王品の「即往安樂世界阿彌陀佛所」の文に依って、法華經と念仏は一法であるから、法華經は念仏を勧めるものであるとし、また、同体であるから難行の法華經よりも、「凡機にあたふるかたをとりて念佛を行ずる」⁽¹⁵⁾ことが主張されることになる。結果、同体とはいっても念仏に帰することになり、古來、与奪論法ともいわれるところである。

ただ、しかし、ここで存覚が念仏と法華経が一法であるとするのは、単にこうした論弁上の論理操作のためだけというのではなく、その主張の眼目は、念仏の教が一乗の教であることを説くことにあったと思われる。鎌倉期、日本法相宗は五姓各別説から一乗皆成説へと教説の展開を遂げ、良遍は「法花ト唯識トハ又是一体ナリ」と説くに到る。これは中世仏教における一乗思想への指向性を示す顕著な例であるが、大きく捉えるなら、存覚の法華念仏同体の主張もそれと軌を一とするものといえることができるであろう。存覚は「法華のすぐれたることは、文にありてあきらか¹⁷」であるとするが、それは「四味の調熟をへて一圓の極理をあらはし、三乗の方便を開して一佛乘に會するがゆへ¹⁸」とされている。現に法華経の一乗性は否定されることなく認められているわけであり、存覚の所説に従うのであれば、法華経が一乗教である以上、「實には佛智一乗のほかにはさらに餘法な¹⁹」い¹⁹のだから、同じく一乗教である念仏は同体として「法華・念仏ともに佛智一乗の頓教として一法²⁰」でなければならぬということになるであろう。存覚は、法華経迹門は諸法の空・仮・中の三諦の実相を説き、本門は如来の遠寿を説くが、「この三諦はすなはち次のごとく阿彌陀の三字なり」、「遠壽の至極は彌陀なり²¹」と、既存の日本天台の阿彌陀三諦説、久遠彌陀説を用いて法華経念仏の同体を説明し、両者の一体を強調しているが、それも一乗の経である法華経と一体とすることによって、念仏の一乗性を強調するためのものであろう。い¹⁹うなれば法華経に顕説された一乗思想に依って念仏の一乗性を主張しているのである。『六要鈔』には「一乗言本被²²法花²²薬王流通終勧²²安楽、彼此帰²²一」と、薬王品に依り法華経と念仏が帰一し、そこから法華経にいわれた一乗の言を転じて「念仏一乗²²」といっているが、これは一乗の強調という側面において法華経が捉えられていたことを示すものといえる。

先の幸西のように、法華経に依り念仏の一乗性を示し、そこから逆に法華経を廃するという方向もあり、こうした存覚の法華経に対する態度は妥協的ともされようが、しかし、親鸞の一乗思想と久遠彌陀説が直接ならずとも一乗思想と久遠釈迦説が顕説される法華経に依拠することは明白であり、そうした過程を経た念仏思想を通して、再度、法

華經に接するのであれば存覚の法華經に対する態度も単に妥協的とばかりはいえないようである。親鸞自身、直接法華經に言及することはなく、親鸞自身の法華經觀は不明としなければならぬが、存覚は「法華・華嚴以下諸經、皆顯_二彼弥陀利生_一。上人深解_三一代諸經、皆顯_二弥陀大悲利益_一」²³と、親鸞が法華經を隱に念仏を勧めたものと理解していたと捉えている。法華經に言及しないこと自体に親鸞の法華經觀が示されているようにも思えるが、存覚はそう理解していたのであり、そして、また、存覚自身、「即往安樂世界阿弥陀佛所」の文などによって法華經を念仏を勧める經として捉えていたのである。存覚は「このまなこをもてみるときは、法華の文々句々みな念仏なりとしらるゝなり」²⁴というが、事実としてそうみていたのではなからうか。なお、また、この存覚の法華念佛同体の主張を法華經を正依とする宗への融合化を図るためのものとする説明もあるが、法華經そのものと、それを正依の經典とする天台、日蓮の宗に対する態度とは、この意味からも区別されるべきであり、法華念佛同體説を直ちに法華經を正依とする宗への融合化のためと説明するのでは單純に過ぎると思われる。

二一

これまでみてきたように『決智鈔』、『法華問答』においては、法華經は難行として位置付けられている。「法華にをいて事理の行あり。理の行といふは、ふかく三諦相即のむねをしり、諸法実相の理を達するなり。事の行といふは、受持・読誦・解説・書写・供養の五種の行なり」²⁵と法華經には難行の事理の二行が必要とされ、また、法華經を説く人も甚だ難い「衣・座・室の方軌に住すべき」²⁶であるとその難行性のみが強調されている。それは難行ゆえに機に適わない法華經に比し、機に合った易行の念仏の優位性の主張のためであり、また、それが一種定型化した問答形式であったわけであるが、しかし、行じやすいという意味での易行の唱題を説く日蓮門流の主張に対する論弁として

は極めて不自然であり、また、二書にあっては最も肝要であるべき唱題思想にも触れるところはないのである。

もとより浄土門で易行という場合、自力による此土の入聖得果は成じ難いから難行道であり、易行道は他力に乗じて浄土ですみやかに菩提を得るから易行道であって、単に念仏の行が簡便であるから易行というのではない。したがって行としては簡便であっても唱題の行もまた他力易行道からは難行となろう。しかし、凡夫相應の行として、念仏の行はどの行よりも行じやすいものでなければならず、念仏を易行とする時には、その意味での易行という義をも当然に含むものである。存覚も「事理の観行をすゝめず、たゞ称名の易行をもちゐるがゆへ」と行自体の難易によって法華経と念仏を対比させ、簡便な行としての念仏の優位性を説いている。「念仏はまさしく弥陀如来の本願の行なるがゆへに、行じやすく修しやすし。かるがゆへに機の堪不堪を論ぜず²⁸」とあるのも簡便な行としての念仏を強調しての謂いであろう。以て、存覚が念仏の簡便性との側面にも重点を置いていたことが知られるのであるが、してみると存覚がこうして行自体の面においても法華経の難行たることのみを強調するのは、つまるところ「功德モ勝易レ行事浄土宗ト天地雲泥也²⁹」と法華経の易行性を説く日蓮門流への裏のかたちでの対抗ということになるのであろう。『歩船鈔』には法華経の易行性に触れ、「たゞ文字を誦誦せむばかりは、遠因とはなるとも直に成佛の因とはさだめがたし³⁰」とそれを否定しているが、これもそうした易行としての法華経を念頭に措いてのものとみられる。二書において唱題思想に触れず、さらにさして意味をなすとも思われない「理観に住せんとすれば諸見きをひおこる³¹」と難行の失をも説くのも、存覚が法華経に基づいた易行の主張ということを強く意識していたことを逆に示すものともいえよう。日蓮のいう易行との対抗上、法華経はあくまで難行でなければならなかったのである。

もちろん存覚は、念仏を「行じやすくして功德は諸行にすぐれ、修しやすくして勝利は餘善にすぐれた³²」ものと捉えており、単に簡便な行という点にのみ念仏の優位性を認めているのではないが、一面に行の簡便さを重視していたことは否定できないのである。行の簡便化は日蓮に限らず、顕密諸宗をも含む中世仏教に共通した大きな流れである

が、その点に存覚の関心は向いていたといえるのではなからうか。存覚には名号の徳を強調する傾向がみられるが、それは「つたなきものゝ行ずる法」³³との一般的な念仏觀の払拭との側面とともに、ある種そうした流れと対応するものではないかとも思われる。

三

さて、易行道の本来の意味が浄土に生じてすみやかに菩提を得ることにあることは、先に述べたが、『決智鈔』には、「浄土宗の所談、成佛を期せず、念佛の利益、往生をすゝむ、この義もとも浅近なり」、「往生のことは、なを生死をはなれずときこえたり」³⁴とその往生ということに対しても批判がみられる。往生以後も彼土での行が必要であるゆえ、往生といっても成仏を期さない浅近な一旦の仮の益にすぎないものであり、また、往生が生から生を引き継ぎ、生死から出離するものではないとの批判である。日順（一二九四〜一三五六）の『念真所破抄』にも「彼経経披見只往生文ノミ有テ全無成仏人」³⁵とあって、往生を期する浄土宗の所説を成仏ということに比して浅薄なものとすの同意の批判がみえている。この日順の場合は爾前の経に説かれる往生それ自体をも「往生極楽無實方便」³⁶と退けるものではあるが、浄土への往生を説く浄土教が、それゆえに方便説、浅薄なものとみられていたのは当時の実情であり、そして、それは「念佛の行、若し至極大乘ならば、何ぞ往生の後、別に大乘の法理を聞きて、始めて菩提心を発すと説かんや」と、日蓮門流に限らず、一般にもそうみなされていた。

親鸞が往生即成仏と説くのも一面そうした思潮に対応するものであるが、存覚は一方に往生と成仏を分別して捉える浄土教の伝統的解釈を示しつつも、この親鸞の往生即成仏との主張を承けて、それを「往生初益、涅槃終益。亦依生即無生之義、往生即是涅槃極理」³⁸と曇鸞の『往生論註』の所説に基づき、「生即無生」ということに依り確認し

ている。「真如・法性・第一義諦・涅槃・無生、皆是一法之異名」⁴⁹であるから、生じることがそのまま涅槃に契当することであり、往生が即成仏することになるということであろう。

『決智鈔』における往生への批判に対する論弁にも同様に『論註』が典拠とされ、「(前略)天親菩薩所願生者、是因縁義、因縁義故假名生、非如凡夫謂有實衆生實生死」、「(前略)明彼淨土是阿弥陀如来清淨本願無生之生、非如三有虚妄生也、何以言之、夫法性清淨畢竟無生、言生者是得生者之情耳」との、「無生」の義が説かれる部分を引きそこから、「往生はすなわち無生」と往生がそのまま成仏することであり、往生を願ひ念仏を行ずることが「まめやかに生死をはなれ」る法であることが論ぜられている⁴⁰。往生が生に生を引き継ぐものではなく、「往生といふは、凡夫の情量におほせて、これをいふことばなり、實の生死にはあらざるなり。他力の本願に乗じ、無生の名号を称して、一乗清淨の土に往生すれば、かの土はこれ法性無生のさかひなるがゆへに、凡情には生ずとおもへば、自然に無生の理にかなふなり」⁴¹というのが、引用部分に借りた存覚の主張となろう。

一体に存覚の著作の中には「無生」という語が頻出しており、その使われ方も幾種かあって、用いられ方によっては『論註』それ自体の意味合いと多少変化がみられるものの、『論註』引用部分に対する存覚の強い関心が窺われる。事実、『論註』同部分は、しばしば存覚の著作中に引かれているのであるが、それも日蓮門流の批判に止まらず、「世俗人謂淨土宗意是有相教故為權乘」⁴²、「世以下為淨土法門淺近有相、只是如来慰喻一途方便化門、不_レ及諸宗無相極談」⁴³という、浄土教の有相性そのものを浅近とする一般の浄土教観を踏まえてのことである。

ゆえに「往生といへるも生即無生のゆへに實には不生不滅の義なり」⁴⁴との『論註』に基づいた存覚の言説も、往生ということが、三有虚妄の生死の如くに実体性を持つものではなく、仏教の根本原理である因縁生、無自性の理に適ったものであるとの主張であることはいうまでもないが、事実、実体性をともなった有相の教として展開してきた浄土教の実際に即してみれば、浄土教の有相的側面を捨象し無相的側面を強調することにその主張の現実的意味があっ

たといえるであらう。

さて、往生即成仏の主張とは、みてきたように浄土、往生を方便説とすることへの対応との面を含むものであるが、とりもなおさずそれは念仏の教がすみやかで迅速な成仏への教であるとの主張にほかならないであらう。中世仏教では成仏ということ、それも一念頓成という語が示すように迅速ですみやかな成仏ということが殊更に強調される傾向があり、それは日蓮においても法華經の信解、唱題による頓速な成仏として力説される場所である。『法華問答』には「法華はこれ速疾頓悟の教なり、證をとることたなごころをかへすがごとし⁽⁴⁵⁾」とあり、『決智鈔』にも「頓教の宗教⁽⁴⁶⁾」として一念頓成ということが日蓮門流の徒の主張としてみえてはいるが、このさとりへの迅速さ、すなわち頓教たるものがここでは争点の一つとなっている。存覚は日蓮門流のいう一念頓成を「下機にをいては成じがたき⁽⁴⁷⁾」と否定し、それに闕説して念仏の教えの頓教たることを「弥陀佛智一乘頓教は、他力の住持するところなるがゆへに佛名をきくときにひて心不退の益にあづかり、金剛のこゝろざしをおこせば横に四流を超断して垢障の凡夫直に高妙の報土にいる、これ諸教のいまだとかざるところ、諸宗のいまだ談ぜざるところなり⁽⁴⁸⁾」と述べている。

日蓮門流の徒の一念頓成の主張に対し、「金剛のこゝろざし」の一念による往生ということが強調されているわけであるが、報土に生ずれば無生に契当し無為法性の身を証するのであるから、「金剛のこゝろざし」の一念が成仏に直結するということが念頭に措かれての主張とみることができよう。『金綱集』が「此道ハ凡聖一如ニシテ十界平等也、善惡之隔無ク、邪正ヲ選事無ク直道也⁽⁴⁹⁾」とする如く、ここでは「垢障の凡夫直に高妙の報土にいる」ことが、「諸教のいまだとかざるところ、諸宗のいまだ談ぜざるところ」のものとして主張されている。それは『法華問答』に「真言・法華等は速疾頓悟の教なりといへども、しかも断證なきにあらず⁽⁵⁰⁾」とあるように、煩惱を断することがないことを念仏の頓教たる特徴として強調するものであるが、いわれているのは垢障の凡夫が凡夫のままにさとりに至るといふことである。

「金剛のこゝろざし」の一念により凡夫が成仏するとはいっても、往生という事態を経ることになり、それが日蓮の門流のいうような現生の一念頓成ということでないのは当然であるが、往生という事態を経る浄土教に即したかたちで凡夫の一念による成仏が主張されているのであって、日蓮門流のいう一念頓成を「下機に在いては成じがたき」としつつも、同じ発想の上に凡夫が成仏に到ることの迅速さ、すなわち頓教たることが主張され、それが争われていることが知られるであろう。

この迅速なさとりの強調については顕密諸宗の上にも同じ傾向がみられるのであるが、しかし、では何故に中世仏教においては迅速なさとりが求められ、一念に成仏しなければならなかったのか。行の簡便化とともに、従来の仏教の体制の克服との図式は見易いが、とてもそれに止まるものではないようである。詳論を避け、とりあえずここでは、さとりの遅速による法の勝劣という一般的な見解に従っておきたい。

四

以上、日蓮門流の徒との法論に関連して、存覚の主張を一乘思想、易行、迅速な成仏との三点の問題に即して検討してきた。はからずもこの三点は幾つかの中世仏教の重要課題のうちの三点に合致するが、法論の実際においての中心の問題も、根底的にはこれらの点をめぐっての争いであったといえるであろう。出世本懐の文をめぐる經典上のみの論弁などは、存覚も煩雑なまで弁じており、当時、重い意味をもって争われていたことは認めるとはしても、やはり、それは『金綱集』がいうように「宗論之時萬事枝葉也⁵¹」と思われるのである。

いうまでもなくこの三点の問題が意味するものは、一切衆生、殊に凡夫のたやすい行によるすみやかな成仏ということになるが、こうした理念の追求を基底としてこの法論もなされたのであった。一切衆生を救うのが大乘仏教の基

本理念であることは論をまたないとしても、こうした理念が実践をともなって主張されるに到るのは、ひとり大乘仏教の基本理念の自己発展というに止まるものではなく、凡夫が社会の大きな体系の中に役割を担った存在として登場してきたという現実裏打ちされてのものである。当該期、自立の傾向を一段と強める善男善女たちの存在を背景に、ここでもまた凡夫のすみやかな成仏の途が模索され、争われていたのである。

法論の実際の意味が信徒の争奪ということにあったとはしても、あえてそれは強調されなければならないであろう。

註(1) 『雑談集』巻第十「法華衣座室法門ノ大意ノ事」(『同』、三弥井書店、昭和四十八年)三一九頁。

(2) 『沙石集』巻第四(一)「無言上人事」(日本古典文学大系『同』)一八〇頁。

(3) 同右。

(4) 日蓮宗宗学全書『金綱集』乾卷、一八四頁。

(5) 高木豊氏『日蓮とその門弟』(弘文堂、昭和四十年)八七頁。

(6) 『金綱集』一八六頁。

(7) 『題目弥陀名号勝劣事』(『昭和定本日蓮遺文』第一卷)二九五頁。

(8) 『金綱集』一六七頁。

(9) 『玄義分抄』(安井広度氏『法然門下の教学』復刊版、法蔵館、昭和四十三年、付録史料編)五九頁。

(10) 同右。

(11) 『沙石集』一八三頁。

(12) 『題目弥陀名号勝劣事』二九四頁。

(13) 『法華問答』(『真宗聖教全書』三)二八九頁。

(14) 『決智鈔』(『真宗聖教全書』三)二〇一頁。

(15) 『決智鈔』二〇〇頁。

(16) 『法相二巻抄』下(日本思想大系『鎌倉旧仏教』)一四八頁。

(17) 『決智鈔』一九二頁。

存覚の法華念仏の対判をめぐって

- (18) 『洪智鈔』一九四頁。
- (19) 『洪智鈔』二〇九頁。
- (20) 『洪智鈔』二一一頁。
- (21) 同右。
- (22) 『六要鈔』(『真宗聖教全書』二) 二五六頁。
- (23) 『六要鈔』二八八頁。
- (24) 『洪智鈔』二〇九頁。
- (25) 『洪智鈔』一九七頁。
- (26) 同右。
- (27) 『洪智鈔』一九四頁。
- (28) 『法華問答』三〇一頁。
- (29) 『金網集』一六五頁。
- (30) 『歩船鈔』(『真宗聖教全書』三) 二三五頁。
- (31) 『法華問答』二九七頁。
- (32) 『持名鈔』(『真宗聖教全書』三) 九六頁。
- (33) 『持名鈔』九七頁。
- (34) 『洪智鈔』二二七頁。
- (35) 『念真所破抄』(日蓮宗宗学全書『興門集』) 三七九頁。
- (36) 同右。
- (37) 夢窓疎石『夢中間答』下卷「了義大乘にあらざる念佛」(岩波文庫『同』) 一八五頁。
- (38) 『六要鈔』三〇二頁。
- (39) 『六要鈔』二二九頁。
- (40) 『洪智鈔』二一九、二二〇頁。
- (41) 『顯名鈔』(『真宗聖教全書』三) 三五二頁。
- (42) 『六要鈔』二九二頁。

- (43) 『六要鈔』三五二頁。
- (44) 『浄土真要鈔』(『真宗聖教全書』三)一四六頁。
- (45) 『法華問答』二九二頁。
- (46) 『決智鈔』二二六頁。
- (47) 同右。
- (48) 同右。
- (49) 『金綱集』一六六頁。
- (50) 『法華問答』三〇二頁。
- (51) 『金綱集』一七七頁。

往相廻向考

——江戸期宗学を中心として——

本願寺派 青山法城

序

浄土真宗は宗祖親鸞聖人によって『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略する）として理論化、体系化されたのであるが、この『教行証文類』に対しての本格的な研鑽は江戸期に入ってから始められたと言っても良いであろう。何故に江戸期であるかとの疑問に対しては、蓮如上人以前においては本願寺教団は弱小であり、『教行証文類』研鑽を押し進める余裕がなかったと言えよう。次に、蓮如上人以降江戸期までは本願寺教団は隆盛を究めるが、時代的渾沌の中に呑み込まれ、『教行証文類』研鑽より本願寺教団存続の方が重要視されていたからと言えよう。そのため、教団的に拡大安定化し、時代的に平和安定化した江戸期において『教行証文類』研鑽が活発になされたのであろう。さらに、江戸期が教団的にも時代的にも安定期であったことが、緻密で詳細な『教行証文類』研鑽をなさしめ、本派本願寺教団においては『教行証文類』理解によって多数の学派を産み出したとも言えるであろう。

以上のように江戸期の『教行証文類』研鑽は本派本願寺教団においては学派的に押し進められてきたと言えよう。

そこで、諸学派の教学的特色を見るのであるが、一度に『教行証文類』全体を通して見ることは不可能に近いために、今回は『教行証文類』「教文類」冒頭の往相廻向の説示に関して諸学派の教学的特色を見ることにする。まず、『教行証文類』「教文類」冒頭の往相廻向の説示とは

謹按浄土真宗、有二種廻向。一者往相、二者還相。就往相廻向、有真実教行信証^①。

である。この中の「有二種廻向。一者往相」と「就往相廻向、有真実教行信証」の二カ所に焦点を絞って考察を進めることにする。次に、考察のための資料としては、空華学派として僧鋸師の『本典一滯録』、石泉学派として僧叡師の『教行信証文類随聞記』、豊前学派として圓月師の『本典仰信録』、三業学派として芳英師の『教行信証集成記』、播南学派として智暹師の『教行信証文類樹心録』を取り上げ、さらに大派本願寺教団の深励師の『廣文類會讀記』も資料的に価値があると思われるので、これら六書を比較してみたいと考える。

第一章 往相廻向の内容

第一として、上記の六師が往相廻向を如何に理解し、また如何なる表現をもって説示されているかを見ることにする。

まづ、『本典一滯録』では

たとへば一つの金瓶あり、その金瓶に水を盛るには大口より入れ小口より瀉下す、その小口の瀉水を他の瓦瓶の大口へうけて、又小口より流出して随意にこれを用ふるなり、次にこれを法に合するに金瓶とは佛願の體なり、他の瓦瓶とは凡夫の行者にたとふ、金瓶の大口より水を入るるは前四念門なり、その前四念門の功德を第五の廻向の処へもちいだして衆生に施與するは、金瓶の小口より瀉下して他の瓦瓶へうくるが如し。佛の前四念の功德

を第五の廻向より凡夫の心中へ納得領受するときは、廻向の礼拝門、廻向の讚嘆門、廻向の作願門、廻向の觀察門、廻向の廻向門なり、行者の処ではいつも廻向がついてくる、その佛願廻向の前四念を願作佛心と云ひ、佛願廻向の第五を度衆生心と、ともにこれ佛願廻向の徳の名なり、その第五の廻向を往相と名く^②

と比喻表現をもつて理解をしようとしてされており、上記の比喻を承けて、「行者の処ではいつも廻向がついてくる」と佛願廻向による五念門を展開されて、佛願廻向の五念門の前四門が「願作佛心」であり、佛願廻向の五念門の中の廻向門が「度衆生心」であると示され、佛願廻向の五念門中の廻向門が「往相」であることを示されている。

次に、『教行信証文類隨聞記』では

此二種ハ下劣ノ法ヲ揀テ。弥陀ノ廻施アル処。廣大圓備ニシテ闕減ナキコトヲ顯ス。^③

と「下劣ノ法」、つまり二乗の法ではなく、阿弥陀佛の佛願廻向であること示される。さらに

如来ノ廻向。法界圓滿自利利他並ベテ。自モ無上涅槃ニ入り。大悲ヲ以テ一切衆生ヲ悲憫シ濟度スル。是レ廣大圓滿。其二利ハコレマテマテト界分アルニ非ス。自利ノ処利他ガマルマル。往相ノ大智ガ直ニ還相ノ大悲トナル。(中略)此二利圓滿ノ廻向。佛ノ方ノ仕向ニ一モ不足ハナヒト顯スカ有ニ二種ナリ。此有二種ハ。仰山千萬ノコトナリ。トキニ此二利ノ義。本ト一體ナリ。全體條然トシテ分ツヘキ者ニ非ス。マツ法藏菩薩。永劫ノ大悲行願ノ修滿ニテ。正覺成就シ給フナレハ。利他ノ大悲カ自証ノ大智トナル。此コテ當ルト。還相ノ大悲カ往相ノ大智トナル。其正覺ヨリ往生法ト顯ルルハ。大智カ大悲トナル。衆生ソレヲ受テ往生スルハ自利ソレヨリ還來スルハ利他ナリ。唯一ノ法。自利カト思ヘハ利他。利他カト思ヘハ自利。自利利他圓滿ハ。二利カ相合スルニ非ス。當體全是テ。即自利即利他ナリ。此コノ二種廻向ノ體ハ。唯一ノ南無阿弥陀佛ナリ。(中略)名号ノ當體往還ナリ。往相廻向ノ利他モ南無阿弥陀佛。還相廻向モ南無阿弥陀佛ノアリタケナリ。下ノ讚モ大悲モ亦然リ。一體ノ妙法義用ニ就テ。二種ト云タ者ナリ。^④

と「如来ノ廻向」が「二利圓滿ノ廻向」であり、往還廻向は「往相ノ大智ガ直ニ還相ノ大悲トナル」廻向であること
を示されて、自利利他について、約佛、約生それぞれの立場で釈されて、「當體全是テ。即自利即利他」と示されて、
往還廻向の體を「唯一ノ南無阿彌陀佛」とされて、二種に分けるは「一體ノ妙法義用ニ就」くからと示されている。

次に、『本典仰信録』では、特に往相廻向の内容を具体的に説示した箇所が見あたらない。

次に、『教行信証集成記』では

其往相者。(中略)即是真實教行信証為體。愚見一往似難知。故祖訓以示深旨。其義顯者。在利行滿足之終。兩
文相映分明。利他他力迴向法門。末弟何違背祖訓耶。^⑤

と『論註』と『和讃』の文によって「利他他力迴向法門」と示されるのみで、これ以上の具体的な内容の説示はない。
次に、『教行信証文類樹心録』では

往相迴向総撰修行五門及功德五門中前四門。還相迴向別顯功德第五門。此二迴向。以至德尊号為其體。謂之南無
阿彌陀佛之迴向也。其法體自爾具足迴向果迴自向他之義。(中略)説往相迴向者。弥陀之方便時到。令得悲願
之信行。則生死即涅槃也。^⑥

と往相廻向が「修行五門及功德五門中前四門」にあたることを示され、「以至德尊号為其體」と往還廻向は名号を體
とすることが示され、往相廻向は「令得悲願之信行」であると説示されている。

次に、『廣文類會讀記』では

吾祖コノ論註ノ御釋カラ論及論註一部ノ奥義ヲサグリテ。五念門自利利他ノ行ハコトゴトク法藏因位ノ御修行。
菩薩今日ノ衆生ニナリカハリテ兆載永劫ノ間五念門ノ行ヲ修シ衆生往生ノ因果モコトゴトク佛ノ方ニ成就シテ
ソレヲ今日ノ衆生ニ回向シ給フガ法藏菩薩ノ回向也。ソコデ因ノ五念門モ果ノ五門モミナ佛ノ方ニ本願力デ成就
ナサレタ。ソレヲ法藏ノ回向門デ衆生へ與ヘル。衆生ノ方へアラハレタ所デ往相還相トナル。ソレ故ニ回向門ガ

二三分レテ。衆生ガ信心ヲエテ浄土へ往生スルマデノコトヲ回向シ給フヲ往相回向トイヒ。

と第一に五念門を「法藏因位ノ御修行」と規定されて、「ソレヲ今日ノ衆生ニ回向シ給フガ法藏菩薩ノ回向」と佛願廻向を強調されて、往還廻向とは「法藏菩薩ノ回向」により衆生の上に顕現する廻向であることが示され、衆生の上に顕現する廻向であるために、必然的に往相還相と分けられると示され、最後に往相廻向の具体的内容を簡潔に示されている。

往相廻向の内容については六師それぞれに特徴があるろう。その中で往相廻向の體については、圓月師については説示がないが、僧鎔師が五念門の廻向門、僧叡師が唯一ノ南無阿弥陀佛、芳英師が利他他力、智暹師が至徳尊号、深勵師が法藏菩薩ノ回向と示されている。僧鎔芳英深勵の三師は佛の廻向、他力廻向を強調され、僧叡智暹両師が名号を強調されている。これを見ると二説あるように思われるが、他力廻向によって我々衆生に佛より廻向されるのは名号であることからすれば、僧鎔深勵両師の説も僧叡智暹両師も根元的には同一と言わねばならないであろう。しかし、より根元的な僧叡智暹両師の説の方が理解し易いのではないかと思われる。

第二章 往相廻向と四法の関係

次に、往相廻向と教行証の四法との関係を見ることにするが、第一に往相廻向が如何に四法を撰するのかを見て、第二に『教行証文類』の構成が「教文類」「行文類」「信文類」「証文類」「真佛土文類」「化身土文類」の六巻構成であることを考慮しつつ、四法を内撰する往相廻向に対して『教行証文類』の六巻構成を如何に理解すべきかを見ることにする。

まづ、『本典一滄録』では

「再往これを論ずれば教行証の三も永く他宗の所談に異なり、『溷記』第二於一句名号建立教行信証真佛土等と、爾れば他宗にたとひ教行証の名目ありともかの常途の教相には例すべからず、教行信証と真化二巻と、ともにこれ今家己心中の法門なり。可仰可信、ときに往相廻向有教行信証とは、往相廻向は『教巻』より『証巻』の半に至る、還相廻向は『証巻』半より『証巻』の終に至る、しかれば教行証の三つも佛願廻向とあらはし給へば常途とは云ふべからず、又『文類聚鈔』には行から往相の所屬と判ず、この『御本書』には教も往相に属して往相廻向有真實教行信証との給ふ、前に弁ずるが如く、『略書』が浄土の本義なり、そのゆえは、真實行の願はあれども、真實教は何れの願より出でたりとの給はず、爾れば教をば佛願廻向ともの給はぬ筈なり、されども行が十七なれば教も十七なり、能讚を為教、所讚を為行、故に今は教も往相にして教行信証一具なるゆえに往相に属し給ふなり。」⁽⁸⁾

と『教行証文類』の三法、四法も六巻構成も宗相親鸞聖人独自のものを示されて、往相廻向は構成上「証文類」半ばまでを内撰すると示されて、通途で言う三法とは異なることを示されて、次に『文類聚鈔』と『教行証文類』における往相廻向の所屬の差異より「教」を往相廻向に内撰すべきかという疑問を出されて、『文類聚鈔』を本義とされ、本来的には「真實教は何れの願より出でたり」と「教」にあたる願がないことを根拠とされている。しかし、『教行証文類』においては十七願を「能讚を為教」とすることによって「教」を往相廻向に撰すると示されている。次に

又此文には有教行信証と、『真』、『化』両巻のことはなし、此も往相に属すべきや、答ふ、真佛土は証の中より開出す、真實証果は究竟滅度なり、究竟の滅度は即ち是れ光明寿命海、この光明寿命海すなはち一法句なり、真實智慧（光明）、無為法身（寿命）なれば、一法句の妙証より真報佛土を開出す、（中略）これより真化対明して化をすてて真にいらしめんため化身土を明したまふ、しかれば真佛土をたためば証中に入る、（中略）照門

に約すれば証中より真佛土を出す、遮門に約すれば真佛土を巻いて証中に収む、故にここには有真実教行信証との給ひ、下には別に真佛土を顯し給ふ⁽⁹⁾

と「真佛土文類」「化身土文類」を往相廻向に撰すべきかという疑問を出され、これに対して「真佛土文類」は「証」より開出したものであるから、「遮門に約すれば」「証」に収まるので、往相廻向に収まることになる⁽⁹⁾と示されている。次に

又問ふ、『化身土卷』は往相廻向の撰なりや將た為不撰乎、答ふ、化身土といへどもこれ往相の一分と云ふべし、何以知之、定散、三福、九品の教を名横出、真実弘願を名為横超、横者顯他力之言なり、定散方便の者もなほ十九願より出でて佛願力の一分へかかる、故に義の通ずる辺よりいへば往相廻向の一分と云ふ、(中略)此れ拋義通、若し約文撰属教行信証及び真佛土までなり、此文に明し給ふが如く、就往相廻向有真実教行信証と⁽¹⁰⁾

と「化身土文類」を往相廻向に撰すべきかを問うて、「拋義通」に立てば往相廻向に「化身土文類」を撰すると示され、「約文撰属」に立てば「化身土文類」は往相廻向に撰せられないと示されている。

次に『教行信証文類随聞記』では、往相廻向と四法の関係は示されていないようである。

では、「真佛土文類」「化身土文類」と往相廻向の関係については

上ニ在テ第五真佛土ハ証中ヨリ開クト。標列ヲ弁スル処ニ云ヘリ。然ニ真佛土ハ往相廻向中ニ撰スルヤ否ヤ。証ヨリ開クト云ヘハ撰リサフナリ。真佛土ハ如来自証自受用ノ法テ。廻向法ト云ハレス。ソレヲ往相中ニ撰スルトシテハ思ヒ難シ。撰マラネハ証ヨリ開キ難シ。此ヲ心得ルニ証中ヨリ開クト云ハ。約衆生説ナリ。衆生ノ妙証。直ニ真佛土ヲ感スレハナリ。又佛ノ自分ニ依テ心得ルト。真佛土ニ二義アリ。一ニ非廻向法。二ニ名廻向法。初義ハ。此真佛土ハ廻向法ノ本ニナリテ。先ツ如来ノ自証。調タ処ナリ。(中略)二義テハ第十八願ヲ廻向法トシテ。廻向ハ名カ異ル故、別ノヤウニ思ヘトモ。他力ノ異称ナリ。十八願カ他力ノ本願ナルカ。ソレヨリ調フタ真

佛土ナリ。(中略)初ニ云非迴向法ハ。佛成道果後ノ當分テ云。第二義尋本ノ宗意ナリ。(中略)其真佛土ハ。往相トモ還相トモ云ハレヌナリ。往還ハ衆生ヘワタル上ナリ。真佛土ハ往還未分。迴向法ニ往トモ還トモ云ハレヌトキハ。何ノ迴向ソ。即チ迴向ノ総相ナリ。故ニ分ツニ分タレヌナリ。南無阿弥陀佛ノ迴向ノト。讀文ニアル初句テハ未分ナリ。¹¹⁾

と「標列」に依れば証に撰すべきであると示され、「約衆生説」に依るが故に「証文類」より開くことを示される。「非迴向法」と「名迴向法」の二義によつて「真佛土文類」を見て、「名迴向法」を採用することを示されて、「真佛土文類」は往還迴向に分けられないとの旨を示されている。次に、「化身土文類」については

化身土ハ何ヘ撰マルソ。往カ還カ。此ハ今文ニ教行信証トアルヨリ云ヘハ。還相中ニ収マルナリ。利他教化地ノ中ノ法ナリ。又化卷ノ文ニ凡就一代教。へ止へ權門道路也。へ文へ此レテハ還相ヲ聖道門ニ當ルナリ。還相ヲ証卷ニ利他教化地益トス。サレハ聖道門ヲ還相法トスル。偕。往相ハ真実へ取り。還相ハ聖道へ取ルトスレハ。化身土ハ何トスルヤ。兩楹ノ間ニ居ルナリ。故ニ往還ノ中還相ノ終リ。往相ノ始トスルナリ。(中略)中間ブラリノ化身土ナリ。¹²⁾

と一応「化身土文類」は還相迴向に収まるが、最終的には「化身土文類」は往還迴向に分けられなく、中間に位置するとの旨を示されている。

次に、『本典仰信録』では

往還二相は本佛の迴向にして、教行信証は衆生の修入なり、此二途は從佛從生其義互に撰す、故に今は四法を以て往相の中に属して、以て本佛の迴向を明し、下に四法を釋するに、各卷之を明し、還相を以て証の中に属して以て衆生の修入を明す、標釋互に顯す、その意知るべし。¹³⁾

と往還二迴向は「本佛の迴向」、四法は「衆生の修入」とされ、「從佛從生其義互」によつて四法を往相迴向に属せ

しめるのであることを示されている。「真佛土文類」「化身土文類」の所屬については説示がなされていない。

次に、『教行信証集成記』では

対証卷言二言還相廻向者。則利他教化地益也。〈文〉然略文類行下言。然本願力廻向。有二種相。一者往相。二者還相。〈文〉是故近来弁二卷際〈云々〉。今謂。是即広略不同¹⁴。

と「証文類」還相廻向釋に對することを示され、『教行信証』と『文類聚鈔』との比較によつて往相廻向と四法の關係を見ようとされている。そして

今斯広説。標列六卷。四法各安真實之言。別明各標顯真實義。証卷総結言。(引文略) 広故相對絶待双明。故真實四法外。更開真佛土化身土。相對極則絶待顯現。是即真宗極致¹⁵。

と『教行信証文類』が「広」を示すものであるから「真實之言を安ずる」四法と「真佛土化身土」の二卷が示されたと見られているのである。

「真仏土文類」「化身土文類」については説示が見られない。

次に、『教行信証文類樹心録』では

就往相廻向有真實教行信証者。此於往相中略示四法¹⁶。

と往相廻向に四法が内撰されていることを示し

教是能詮。即説二種廻向之真詮也。於往相中且示其相。行信証三為所詮法。行信為因。証即果也。因乃出於第十

七十八兩願。他力大行大信也。此行信有三業二利相。故論開為五念門。(中略) 初四是自利門、是名願作佛心。

後一是利他門。是名度衆生心。願作佛心即度衆生心。是名淨土大菩提心。是故五念門不出行信二法。是名往相真實行信也。果即行信所得証果。出於第十一及二十二兩願。論開為五功德門。(中略) 前四是自利成就為入功德。

於中初二是現益住定聚也。三四是當益至滅度也。是名往相真實証。後一是利他成就為出功德。是名還相廻向。即

果上之用也。¹⁷⁾

と「教」を能詮とし、「行信証」を所詮とし、「行信」を因となして、ここに「三業二利相」を見いだし「五念門」に依つて釋してられる。さらに「証」を果となして、五功德門に依つて釋されているのである。

「真仏土文類」「化身土文類」については説示が見られない。

次に、『廣文類會讀記』では

初ノ往相回向ノ中デ教行信証ノ四法ガ分ルル。ソノ趣ヲ明スガ教卷ヨリ証卷マデ也。今一寸云ハバ今日ノ衆生ガ娑婆デ善知識ノ御教化ニヨテ聞其名号信心歡喜ト了解ヲ得ルガ教行信也。(中略)ソノ座デ命終リテモ無上涅槃ノ証ヲウルガ真実証ナリ。然レバ四法トモニ衆生ガ娑婆カラ淨土ヘ往生スル相也。ソレヲ往相回向ト名クルナリ。証卷ノ結文ニ(引文略)トアリ。ソレヲココニ挙テ就往相回向有真実教行信証ト仰セララルル也。(中略)今爰ニハ四法トモニ往相回向トアリ又略文類ノ明方デハ教ノ一ヲ除イテ行信証ノ三法ヲ往相回向トス。(中略)之ハ義門ノ不同也。(中略)ソコデ三法ヲ往相回向ト名ケタマフガ略文類ナリ。又四法ノ中デ初ノ教ノ一ツ弥陀因位ノ本願ニ教ヲ成ズル願ト云フハナキ也。(中略)全體教ハ釋迦諸佛ノ役前ナリ。教主ト云フトキハタダ釋迦諸佛ナリ。釋迦諸佛ガ弥陀ノ本願ヲ衆生ヘ教ヘ給フガ教ナリ。ソレユヘ弥陀ノ本願ニハ教ヲ成就シタマフコトハナキハヅ也。然レバ教ノ一ハ本願力回向トハイハレヌ也。ソレ故ニ略文類ニハ本願力回向有二種相ト云フソノ中ノ往相ニハ教ヲ省ク也。(中略)名号ヲ讚嘆セラレヤウト誓ヒタマウタハ我名ヲ高フシタイノ名聞ノ誓ニアラズ。聞其名号信心歡喜ト衆生ヘ我名ヲ信ジサセテモライタイアルガ十七願ノ本意ナリ。然レバ第十七願ニ名号ヲ讚嘆ナサルノ本意ハ。衆生ヘコノ名号ヲ信ズル事ヲ教ヘテモラヒタイト云フ御誓也。(中略)然レバ今真実教成就スル願トイフテハ別ニナイケレドモ真実教ヲ成就スル第十七願ヨリ発ル真実教ナリ。ソコデ佛ノ名号ヲ以テ真実教ノ體トスル。此義辺デハ真実教モ亦佛ノ回向也。往還二種ノ回向ノ中デハ往相回向ニ撰スルナリ。¹⁸⁾

と「証文類」の結文に対して衆生の往生の相である往相廻向中の四法が挙げられたと示され、『教行証文類』と『文類聚鈔』の往相廻向の相違を提示され、これに対して「之ハ義門ノ不同」と示され、『文類聚鈔』に「教」を入れない理由を示され、「教」が第十七願によって成就されたものであるから、往相廻向に撰すると示されている。

「真仏土文類」「化身土文類」については説示が見られない。

以上、往相廻向が如何に四法を撰するのを見てきたのであるが、問題は「教」もしくは「教文類」を如何に取り扱うかであろう。「教」については『教行証文類』と『文類聚鈔』の比較上、往相廻向に撰すべきかが問題となるのであるが、これについて僧叡圓月両師には説示がないが、僧鎔師は「教」は「能讚を為教」とすることによって往相廻向に撰すると示され、芳英師は『教行証文類』が「広」を示すものであるから「教」も往相廻向に撰すると示され、智暹師は「教」を「能詮」とするので往相廻向に撰すると示され、深勵師は「教」が第十七願成就によるので往相廻向に撰すると示されている。四師の説示の中心は第十七願の諸佛讚嘆の諸佛に釈迦佛が内抱されるので釈迦佛による「教」も第十七願成就により成立すると理解されていると思われる。

次に、『教行証文類』の「真佛土文類」「化身土文類」を往相廻向に撰すべきかであるが、これについては僧鎔僧叡両師にしか説示がないのである。僧鎔師は「真佛土文類」は「遮門」に約せば往相廻向に収まると示され、「化身土類」は「拋義通」によれば往相廻向に撰するが、「約文撰属」によれば往相廻向には撰せられないと示されている。僧叡師は「真佛土文類」は「約衆生説」によれば往相廻向に撰せられるが、本来は往相廻向にも還相廻向にも撰せられないと示され、「化身土文類」も往相廻向にも還相廻向にも撰せられないと示されている。この二師の説示は相反するものであるが、どちらを可とすべきであろうか。『教行証文類』の構成上から見れば「真佛土文類」「化身土文類」を往相廻向に撰する僧鎔師の説示が良いように思われる。しかし、往相廻向の本来的内容からすれば僧叡師の説示が良いように思われる。これについては、今即決することは難しく、今後の考察課題としておきたいと思う。

結 論

以上、六師における往相廻向についての説示を概観してきたのであるが、六師それぞれに特徴があり、即断的に一師を選ぶと言うことは不可能であろう。しかし、六師の中で注目したいのは僧鎔師である。『本典一滯録』では往相廻向を常に五念門を通して理解、解釈なされている。これは他の五師とは異なると言わねばならない。確かに往相廻向は五念門より出てきた思想であるが、親鸞聖人において往相廻向は五念門を超越している傾向も見られ、これを考慮すればより総合的に理解、解釈しなければならないと思われる。しかし、考察研究の第一歩として僧鎔師の説示は重要であろうと思われる。僧叡師については「真佛土文類」「化身土文類」を往相廻向と還相廻向の中間と位置付けられている点に注目したい。往相廻向と「真佛土文類」「化身土文類」の関係は『教行証文類』の構成上問題となるのであるが、「真佛土文類」「化身土文類」の内容よりの位置付けには注意を払わなければならないであろう。これについては今後の考察課題としておきたい。

最後に、六師共に往相廻向については佛願廻向、他力廻向を強調されている。それは親鸞聖人がご自身の信仰体験より導き出された思想であって、浄土真宗に欠かすことのできない思想であろう。そして、これなくしては浄土真宗の往相廻向は成立しないと見えよう。それ故に六師共に強調されてきたのであろうし、この六師が親鸞聖人より受け継いだ往相廻向は現在の我々が受け継いでいかねばならないであろう。

註(1) 真宗聖教全書 二二二頁。

(2) 真宗叢書 八一四八頁下。

(3) 真宗全書 二六一六〇頁上。

- (4) 真宗全書 二六―六〇頁上、六一上。
- (5) 真宗全書 三二―四七頁下。
- (6) 真宗全書 三六―九頁下。
- (7) 真宗大系 一三一―六六頁下。
- (8) 真宗叢書 八―五〇頁下。
- (9) 真宗叢書 八―五〇頁下、五一頁上。
- (10) 真宗叢書 八―五一頁上、下。
- (11) 真宗全書 二六―六五頁上、六六頁上。
- (12) 真宗全書 二六―六六頁下、六七頁上。
- (13) 真宗叢書 七―二一九頁上、下。
- (14) 真宗全書 三二―四八頁上。
- (15) 真宗全書 三二―四八頁上。
- (16) 真宗全書 三六―九頁下。
- (17) 真宗全書 三六―一〇頁上。
- (18) 真宗大系 一三一―六七頁上、六八頁下。

「精神主義」の波紋についての一考察

——清沢満之の思想についての言説をめぐって——

大谷派 福 島 栄 寿

第一章 清沢満之についての言説

清沢満之は、今日、例えば、次のように代表的に我々読者の前に語られてある。

この無限大悲の如来を信ずるところに獲得せられる無碍の信境を、「我が信念」は厳しくも美しく、このように表白するのであった。

「無限大悲の如来は、如何にして私に此の平安を得しめたまふか。外ではない、一切の責任を引き受けて下さるることによりて、私を救済したまふことである。如何なる罪惡も、如来の前には毫も障りにはならぬことである。私は罪惡邪正の何たるを弁ずるの必要はない。何事でも、私は只だ自分の氣の向ふ所、心の欲する所に順したが従うて之を行うて差支はない。其の行が過失であらうと、罪惡であらうと、少しも懸念することはいらぬ。如来は私の一切の行為に就いて、責任を負うて下さるゝことである。私は只だ此の如来を信ずるのみにて、常に平安に住することが出来る。如来の能力は無限である。如来の能力は無上である。如来の能力は一切の場

合に遍満してある。如来の能力は十方に互りて、自由自在無障無碍に活動し給ふ。私は此の如来の威神力に寄託して、大安楽と大平隠とを得ることである。」(中略)

精神主義が最後に到達した、迷悶者の安慰を表白するこの言葉を聞く時、私には『歎異抄』に伝えられた親鸞聖人の感慨深い述懐が、直ぐに想い起こされて来る。

「聖人のつねのおほせには、弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほど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きよ、と御述懐さふらひしことを、いままた案ずるに、善導の「自身はこれ現に善悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」といふ金言に、すこしもたがはせおはしませざればかたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが身の罪惡のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり。」

宗祖のこの述懐と満之のあの告白とが、自ずと一つの和音となつて響くのをわれわれは確かに聞き取ることができらるであらう。そして乗託妙用の身の自覚において一切の責任から解放されて、万里蒼然たる如来慈光の春をみるという精神主義の宗教的自覚が、宿業の身に本願を仰いだ親鸞聖人の宗教的自覚と、全く等質であることを確かに行うことができるであらう。^①

今日、真宗教学を代表する『親鸞教学』者より、清沢満之の「精神主義」の宗教的自覚と、親鸞の宗教的自覚と、全く等質のものであるとして語られるのである。清沢満之は、親鸞と同一的な存在として、すなわち偉大な思想家としてすでにして読者の現前に語られてあるのだ。そして、このような言説に対して読者にできることといえば、賛同し頷くか、あるいは異を唱えて拒否するか、考えこむかである。しかしながら、親鸞と清沢満之の思想について、さほど明るくない読者にとっては、両者の思想的特質を比較検討することは残念ながら不可能である。実は、その種の

読者の一人である私は、したがって、頷くことも、異を唱えることも出来ないのであるが、私は、そうした自分に正直でありたいし、むしろ、そこから出発してみたい。

そこで、私は一連の清沢満之の研究を、「何故、私にとって、満之なのか。」という問いを發することから始めた。誤解を避けるために一言述べておくが、この問いの意味するところは、決して、私と清沢満之の信仰との出会いを云々するなどという種類のものではない。この問いをめぐる考察は、より一般的な問題への取り組みを意味するのだ。すなわち、今現在、親鸞や清沢満之の思想に詳しい者たちは、恐らく始めからそうというわけではないだろう。彼らは兩者との何等かの出会いを経ているのである。そして、彼らの清沢満之との出会い方の一つとして、清沢の思想の特質についてのある言説を読むことを通じてするあり方がある。この出会い方は、私にとって典型的であり、むしろ、より一般的なものであると言つてよいだろう。

何故、満之なのか。この問いかけは、私に引きつけて言えば、幼少にその名を聞き、その思想的エートスの中に育った者が、日本思想史学を始めて、改めて親鸞と同一視されてある清沢満之という思想家とその思想に對峙することとなったことそれ自体を問題とすることを意味するのである。つまり、私が「何故、満之なのか。」と問うことは、実は、満之との出会い自体を問いかけるという意味で、より一般的な問題を考えようとすることを意味するのだ。

しかし、この問いへのアプローチは、例えば「清沢満之の「精神主義」という思想が、それだけ多くの人の心を掴むほどの普遍的で素晴らしいものだからだ」というように、清沢満之の思想的特質を内在的に理解することに努め、その出会いの意味を考えることではない。あくまで、すでにして読者の一人である私の眼前に存在した清沢満之という一人の思想家が、如何にしてそうした存在になり得たのか、そのこと自体を歴史的に辿つて考えることを意味するのだ。こう言つてよければ、清沢満之の思想を外在的に考えるという視点に立とうと言ふことである。つまり、いつから清沢満之は、その「精神主義」という思想を、親鸞の思想と比較されその思想的特質について同一視され、我々読

者の前に偉大な思想家として語られるようになり、そのような満之像と出合えることとなったのか、このようなことを、歴史的に考えるということである。それは、清沢満之を歴史的存在としてとらえ、また同時に、「精神主義」についてもそれを歴史的存在として相対化し、延いては、自分自身にとつての清沢満之を相対化する試みでもあるのだ。

以上の問題意識からなさんとする研究の手始めとして、本稿では、清沢満之が、雑誌『精神界』に「精神主義」を執筆し、それを世に問うた同時代に焦点を合わせ、清沢満之についての、あるいはその「精神主義」という思想について、はたまた、その社会への媒介であった『精神界』の同時代へ投げかけた波紋を、同時代の仏教界の雑誌の中で、最もそれを受け止めたと思われる『新仏教』を主に資料として調べることから、その有様を考察することに限定したい。すなわち、本稿の主題は、「精神主義」の登場を出来事としてとらえ、その「始まり」の有様を調べることにあつた。そして、さらに親鸞と清沢満之の「精神主義」という思想を結びつけるような言説の始原を、その「始まり」の有様に探ることにある。³⁾

第二章 『新仏教』にみる『精神界』と「精神主義」

真宗教学者曾我量深は、『無尽燈』明治三十五年一月号の「思潮」において、「明治三十五年の新天地を迎へて、過る一ヶ年を回想す。吾等は寧ろ是比較的短日月の間に於て、偉大なる恩賜を仏陀に拝せるを感謝す。」と述べ、明治三十四年の「最大遺物」として、清沢満之の説く「精神主義」と、『新仏教』の編集者の一人、境野黄洋の説く「常識主義」と、「精神主義」に酷似している高山樗牛の説く「美的生活主義」をあげた。この論説から、『新仏教』、『精神界』の登場はともに、明治三十四年の真宗思想界に文字通り、出来事であったことが窺われるのである。さて、『精神界』は、半年とはいへ『新仏教』よりも遅れて、明治三十四年一月十五日、創刊号の巻頭に清沢の論

文「精神主義」を掲載し、誕生した。したがって、『精神界』の真宗思想界における誕生にまつわる波紋の様相は、『新仏教』の『精神界』についての記事に、より鮮明に窺うことが出来るのである。明治三十四年二月一日刊行の『新仏教』第二巻二号の「新刊批評」の欄に『精神界』は、早速登場する。

精神界 第一号 東京北豊島郡鴨村一八八五、発行

噂の如く、先月十五日を以て発行せられたり。其の表装をはじめ、編輯上には凝ったものなりといふ適評なり。紙質も精良にて宗教雑誌界に頭角を抜んずる一大雑誌といふを得ん。主義は其の名の如く精神主義なるべく、所謂清沢氏の内観主義を押し立つるものと見えたり。一部の読者に歓迎せられんことは期して待つべし。

ここには、『精神界』という雑誌への印象と、「精神主義」というその主義主張へのコメントが若干見られる。また、同じこの第二巻二号は、ボルテールの筆名で次のような『精神界』と、清沢の「精神主義」を酷評する論説を掲載している。

『精神界』といふ名と、清沢先生の手に成るといふことを聞いた当時は、必定『政教時報』と『独立雑誌』とをこね合したやうなもので、菊版総振仮名附の雑誌へ、熱血とか至誠とかいふ文字を、こてく／＼列べたものだらうと思つて居たのだ。(中略) トコロが、出た所を見ると、丸で『無尽燈』へ『明星』の衣を着せたやうな体裁で……。(中略) 「精神主義を取るものにして自ら不足を感ずることあらんか、其充足は之を絶対無限者に求むべくして、之を相対有限の人と物とに求むべからざるなり」とある。学校行くなどは已めて、「婦命無量寿如来」でもやツてろテンだな。(中略) 「精神主義」一編、文もまずいが、理も立たない。つまり、先人の言ひ古るし、論しくさした主観主義に、変挺な名をつけたゞげのことだ。(中略) 出直されたらドチャロカ子。

『新仏教』の論説者が、基本的に問題としたのは、『精神界』という雑誌それ自体と、「精神主義」という主義主張の内容の大きく二点であったといえよう。前者の問題だが、『新仏教』の一週年⁽⁴⁾で、編集者の一人杉村縦横は

『新仏教』の創刊時からの苦しいやり繰りの一年を振り返り、その表装について、

我徒は其表紙を美にして内部の用紙を粗にするが、(中略)これを近時宗教雑誌中の美表紙たる「精神界」のと比較するに、(中略)彼や美にして、此や醜、元より同日に論ずべからずと雖も、其美は果して、斯ばかり異なる費額を投じて求むべきほどの価あるものなりや否や頗る疑はし。(傍点は本文のまま)

と、『精神界』をとくに取り上げ比較している。この際、『新仏教』の論者の論評内容の妥当性は問題ではない。ポルテールの酷評の執拗な内容といい、一言で言えば、『新仏教』の論説者たちは、『精神界』をライバルとして意識したような印象を受けるではないか。『精神界』は、『新仏教』の編集者によって、その存在を意識される雑誌として、誕生したのである。

以上のことを確認し、さらに、『新仏教』の『精神界』への酷評の背景にあると思われる両雑誌の主義主張の相違について、具体的には『新仏教』の「精神主義」批判について見ていくことで考察を進めたい。

ところで、『新仏教』の清沢批判の最初は、その第二巻第一号に見られ、『新仏教』第一巻六号で清沢満之が「内観主義」を論じた翌月号であった。「内観主義」は、翌月、「精神主義」の題で登場する論説の趣意とほぼ同一とみてよいと思われるが、批判は「内観主義」の次のような内容をめぐるものであった。

事物に善悪と云ふことあり、是れ客観的のことか、主観的のことか。内観主義よりして之を云へば、善悪は全く主観的の事なりとす。我心だに善良ならば、万事万物皆善良なるべし。我心善良ならざるがゆゑに、事物の中に不善なるものあり。(中略)之を要するに、内観主義は、一切の事変を主観的に処理せんとするものなり。吾人の心を無限絶対の地位にありて活動せしめんとするものなり。

急いで読めば、静的な信仰内容という印象を受けるこの「内観主義」の内容に対して、閻外魔の筆名で次のようにコメントしている。

○清沢先生。の内観主義は病人宗ならんといふものあり。活動的にあらずして退守的なり、冒險流に反対したるアキラメ流なり、一箇人の安心としては必ずしも不可ならん。然し人を誤ること多からん。

○希蟻古代。の詭弁学者は内観主義なりき。彼は毫も客観的真理を認めざりしなり。吾等は明治の今日に詭弁学者の再興を願ふこと能はず。内観主義の極論は或はこゝに墮落すべし。(傍点は本文のまま)

ここには、論調は激烈ではないものの、のちに顯著にあらわれる『新仏教』の「精神主義」批判の基本的な論旨がすでにあらわれている。すなわち、「病人宗」とか「アキラメ流」であるとレッテルを貼り批判することや、それから、内観主義を過去の思想であるとして、退けようとするものである。先に引用したポルテールの『「精神主義」一編 文もまずいが、理も立たない。つまり、先人の言ひ古るし、論しくさした主観主義に、変挺な名をつけただけのことだ。』という評にもそれは窺える。

例えば、その典型的な「精神主義」批判に境野黄洋の「羸弱思想の流行」がある。そこで彼は「精神主義」を、「羸弱思想」、「病人宗教」と言い、「而してかゝる羸弱思想の傾向は常に二方面に於て発起す。(中略)一は沈鬱なり。沈鬱は「引込み思案」にして、此の安心の上に成立せる宗教は「アキラメ主義」となる。人生活動の本旨を失ふ。(中略)言ふべくんば精神主義(一名内観主義)の類」(傍点は本文のまま)と論難し、その「付言」においては、「宗教に対する感情的直観的解釈を取るものは、旧仏教(寧ろ多くの宗教者)一般の大勢なれ共、今特に精神主義を以て對手としたるものは、精神主義の新しき形を取り、しかも根本的には却て古き解釈を取るものなることを見、感情派に対する余が意見を明にするの便宜に供したるものなり。」と述べ、「精神主義」を「旧仏教」としてレッテルを貼つたのである。

「精神主義」は、『新仏教』の論者によって、非難を浴びたのである。『新仏教』はその「綱領」に、「我徒は、仏教の健全なる信仰を根本義とす。」「我徒は、健全なる信仰、知識、及道義を振作普及して、社会の根本的改善を

力む。」などと掲げており、「健全なる信仰の建設鼓吹と共に、一面にありては、一切病的迷信の勦絶を期すること、是れ固より我徒の本領なり。されば独り進みて俗間の妖教、世を惑すの徒を絶滅せんとするのみならず、特に旧仏教徒の有する妄信迷溺の掃蕩の如きは、我徒希くは職として其の任に当らんかな。」(傍点は本文のまま)という責任意識を持っていたから、「精神主義」は「綱領」に反するものとして認識されたのであろう。したがって、『新仏教』の「精神主義」への評価というものはむしろ当然かもしれない。

一方で久木幸男氏がかつて調べられたように、創刊当初の『精神界』を一部の雑誌が好意的に論じているわけであるが、本章冒頭に引用した『無尽燈』の「思潮」で曾我量深は、「精神主義」について同時に、「其思想必しも斬新なる者あるに非ず、唯科学万能の時代に現出したるを奇とす。」(傍点は本文のまま)とも述べていただけで、「精神主義」が世に問われた当時、それに対しての、『新仏教』はもちろんのこと、批判的な意見が強かったことは事実であったようである。創刊以来約一年間はそうであったともいえる。とりわけ、『精神界』第一巻第一二号で暁鳥敏の書いた「精神主義と性情」をめぐる一連の「精神主義」批判の論争応酬は、多田鼎が清沢満之没後、「追懷録」で當時の様子と清沢の意向について「精神主義に対する批評、三十四年の末より翌年の春にかけて喧かりき。その二月廿四日、上野精養軒に開かれたる仏教徒懇話会に出で、先生、演説のすゝめを受けられたる時、起ちて申されけるは、精神主義に対して、色々の評判これれど、それに対して実は一言も申さず、そは此主義は全く自己無能の表白なれば也。」と回想しているように、『精神界』側も、明らかに、非難を受けているという自覚があったわけである。「精神主義」の誕生は、思想的事件であったのである。

第三章 『精神界』の対応

I 啓蒙的対応

では、『精神界』の論者達はこのような「精神主義」批判にどう応対したのだろうか。初期の「精神主義」批判は、暁鳥敏が『精神界』明治三十四年一巻一二号の「精神主義と性情」に論説を載せた前後で、一応区切ることが出来ると思うので、便宜的に時期を分けて『精神界』の応対を検討したい。

例えば、批判は、その「精神主義と性情」の次のような内容についてなされるのである。次に引用しておく。

偷盗を好む者あり、偷盗を嫌ふ者あり。(中略)而して吾人の精神主義は(中略)偷盗を好む者に偷盗を為すべからざると命ずるに¹²あらず、偷盗を嫌ふ者に偷盗せよと迫るに¹³あらず。(中略)吾人を救済し給ふ絶対無限、衿哀大悲の光明は、殺生する者に殺生を止めざれば救わずと宣はず、(中略)偷盗する者は偷盗の儘、……我を頼め極楽に迎へむとは吾人が救主の大悲招換の勅命に¹⁴あらずや。」(傍点は本文のまま)

先に引用した境野黄洋の敵しい「精神主義」批判論である「羸弱思想の流行」や、花田衆甫の「排精神主義」を始め、「精神主義と性情」以後の批判は、「精神主義と性情」をめぐる一連の応酬という形であって、主に「精神主義」の倫理性の欠如性をめぐる問題が中心となった。一方、それ以前は比較的「揚足とりに¹⁴近い」もので、「精神主義」の思想的特徴に関わる批判もあったが、『精神界』の装丁などへの中傷的な批判が主であったというような違いが窺えるのである。

それから、注目すべきは、応答の語り方である。「一」で述べたように、親鸞がいかにして言説とからんで登場す

るのか、そういう問題である。

では、具体的に『精神界』側の応答内容を見ていくことにする。「精神主義と性情」以前の批判に対しての『精神界』の応答としての代表的な論説として、楠龍造の「子が観たる精神主義」がある。¹⁵⁾

或は曰く、「精神主義」は消極的なり、或は曰く病的なり、或は曰く「あきらめ」主義なり。これ評する者の言。(中略)先の評者の言、蓋し「精神主義」の短所を穿て明白にせるものにあらざるなからんやと、頃者吾人また浩浩洞の人となり、精神主義に就て少く得る所あり、乞ふ其所感を述べしめよ。(中略)「精神主義」は社会的活動に反対するものにあらず。人或は「精神主義」を評して曰く消極無為の主義には、社会的活動の如きは棄てて顧みる所なしと云ふ。されど「精神主義」は決して一方に偏じたる主義にあらず。(傍点は本文のまま)

これは、楠が、先に引用した「精神主義」批判に答える形で、いわば、誤解を解こうとするような、より「精神主義」を正しく理解してもらいたいという意図を含む語り方であり応答であるといつてよいだろう。このような応答は、以下のような、清沢満之の論説、例えば、「科学と宗教」¹⁶⁾では、「精神主義は、人世の最大事実なる宗教的信仰の上に於て、最も必要な実行主義たるもの。」「精神主義と文明」¹⁷⁾では、「世に一種の主義あり。精神主義は、物質的文明を對して、(中略)消極主義を宣揚するものにあらざるなり。」(傍点は本文のまま)と「精神主義」についてより説明を加えながら、いわば啓蒙的な対応形式で答えている印象のあるそういう語り方である。

「精神主義と性情」以後における『精神界』の応答にも、啓蒙的な形態をとるものがある。例えば、清沢は「客観主義の弊習を脱却すべし」¹⁸⁾で

我等は精神主義を唱へて、常に内觀の必要を説き、是非善惡抔と云ふことは全く我等の精神によりて分別せらるゝものであるから、タトへ他人は何と云ふとも、自分には自分の認定する所がある、と云ふことを、充分に了知すべきであると感ずることである。然るに、我等は屢客観主義の習慣等に動かされて、此ことを忘却し、為に

甚だしき苦悶に陥るのみならず、時によりては、殆んど一生を誤るが如き場合に立ち至ることである。

と、善悪といった倫理に関わる問題について触れている。また、楠龍造は「精神主義に対する批評を読む」⁽¹⁹⁾において、境野黄洋の「羸弱思想の流行」、花田衆甫の「排精神主義」などの批判内容を一々取上げて反論している。例えば、前者については、「足下は未だ精神主義の真意義を了解せずして、曲撃横難、却て自己の主義の浅薄皮相なるを暴露せるを惜む。(中略)『宗教は羸弱宗たるべからず、また愚人宗たるべからず』と云ひ、以て精神主義は病人宗教にして、新仏教は常人宗教なることを主張せり。是れ精神主義の慈母たるを知らざるの論議なり。」という具合である。

こうした、いわば啓蒙的な形態での応答については、これまでの「精神主義」についての研究でも触れられているので、これ以上深入りはしない。⁽²⁰⁾

Ⅱ 親鸞と共に語る言説

本稿の趣意からして、重要なのは、実は、浩々洞洞人の一人多田鼎による以下のような形態の応答についてである。

真実の信念は、人々各異なる否や。斯文は、明白に此問題を解釈したまふ。

故聖人の、御ものかたりに、法然聖人の御とき、御弟子そのかずおはしけるなかに、おなし御信心のひとつもなくおはしけるにこそ、親鸞、御同朋の御なかにして、御相論のことさふらひけり。

法然聖人の門下、学匠林の如し。皆各自の見地をたよりとし、独特の弁識を擅まにして、大道をあげつらひ、信念を究められき。信念に関して、異なる見解を下すに至れるは、自然の理なり。是れ単に七百年前の事にあらず。直に是れ明治三拾四年の教界の真象を写し出せる映画なり。⁽²¹⁾

と、『歎異抄』後序の文章を引用し、法然の時代と明治三十四年の現在との状況を同一視し、

我等は、凡小相對の弁議によりて作成せられたる信念に住せむことを願はず。此絶対無碍の仏智所発の信念に住するを以て足れりとす。但し親鸞聖人は、其御同朋の賛同を得たまはざりき。我今いふ所亦必ずや教界多数の所見に反せむ。されどわれ之を嘆かず。単に法然親鸞の両聖を我所信の先導とするを以て、自から宏大の榮譽とするものなり。

と、親鸞のおかれた立場に「精神主義」論者自らの立場を重ね合わせて、いわば弁護をするのである。自らの立場の正当化に親鸞が引合に出され語られるのである。この多田の論説は、「精神主義」が世に問われて、二カ月後という間もない時期に書かれたものであり、親鸞と共に語る言説は『精神界』においては管見の限りでは、初出である。

実は、「精神主義と性情」の発表後の非難の中で、清沢は「倫理以上の安慰」で、同類の応答をしている。清沢は言う。

世間の人が、多く苦悶に沈んで、自ら死を求むる様になるのは、(中略)倫理以上に立脚地を定めて、如来の不可思議の威神力を知らぬからである。(中略)窃盗をなしたる人は、何か気にかゝりて、如何ほど平氣を粧ふても、常に心苦いものである、我々が如来の仕事を盗み来りて、これも自己の責任、あれも気かすすまぬ、あの一事は生涯の過ちであつたと思ふから、常に苦悶かやまぬのである、そこで大安心の境に至るには、断して如来の仕事^(ゴト)を盗むことを止めねばならぬ、一切を如来に任せ奉りて、其導き玉ふまゝに従はねばならぬ、かくなりた所で、始めて倫理以上の大安心の基礎が立つのである、「心を弘誓の仏地に樹て、情を難思の法海に流す」と、自己の信念を表白せられた親鸞聖人の御口から、「親鸞に於ては、善悪の二つ総して以て存知せざるなり」と仰せられたは、決して偶然ではありませぬ、全く自我をすて、一心を挙げて如来海中に投した以上は、凡ての事が皆如来威神力の所為となるから、是非善悪の区別は更に無く、唯威神力の活動を見るばかりである。(傍点は本文のまま)

文のまま)

清沢は、『教行信証』化身土巻において、法然の『選択本願念仏集』の内容を讃え、そして述べた親鸞の「心を弘誓の仏地に樹て、情を難思の法海に流す」という言葉と、『歎異抄』後序の、親鸞が善悪についての言及している箇所を引用し、倫理以上の立脚地を定めるべきだとする論拠とするのである。彼が親鸞の言葉を『教行信証』などから引用し、自説の論拠にするということは珍しいことである。

しかも、「精神主義」に対して、色々の評判これ有れど、それに対して実は一言も申さず、そは此主義は全く自己無能の表白なれば也²⁴。という態度であった清沢にしては珍しい応答であったのである。『新仏教』の「精神主義」批判への応答としてなしたわけである。先に引用した多田鼎の論説も「精神主義」批判への応答の中でなされたものである。こうした応答は、明らかに、先程見た「精神主義」の内容を説明することで、つまり啓蒙的に理解させようとする語り方とは違い、自らの正当性を親鸞の言葉にその論拠を求める語り方といってよいだろう。そして、この独特の言説は、「精神主義」の正当性を論じる際になされた言説なのである。

結 語

『精神界』が世に「精神主義」を問うた時、以上見てきたように、仏教界からの批判が沸き起こった。とりわけ、『新仏教』からの批判は、中傷的なものにはじまり、「精神主義」の思想内容にまで関わったものであった。その中で『精神界』は、自らの立場をより鮮明にしていく必要に迫られる。

そうした中で、一つの言説が出現する。それが親鸞との感応に発していることは勿論のことながら、親鸞の言葉に依拠したり、あるいは、態度を重ね合わせて、自らの立場の正当性を主張する語り方を伴った言説である。私は、「一」の冒頭で、親鸞の宗教的自覚と清沢満之のそれとを同一視する言説の存在に触れておいた。この場合、多田鼎

のような言説とそれに共通する特徴は、言説の中で「精神主義」という思想の論拠として、親鸞が一つの切り札的存在としてあるということである。事実、多田鼎なり、清沢満之の親鸞を介しての言説というのは、とりわけそれらが「精神主義」批判に応える形で成立したように、まさに親鸞は批判を介しての眞実表頭とその論拠として登場するのである。いわば、こうした言説は、「精神主義」批判への眞実表頭の対抗言説として登場したといつてよいのである。ところで、『新仏教』の「精神主義」批判の中に、境野黄洋が「精神主義の新しき形を取り、しかも根本的には却て古き解釈を取るものなることを見、感情派に対する余が意見を明にするの便宜に供したるものなり。」と述べ、「精神主義」を「旧仏教」として見なしたことを先にあげておいたが、それについて『精神界』は直接応答したわけではない。決して新しいとはいわなかったのである。事実、次のような楠の言葉が『精神界』の態度を窺せる。

「精神主義」は実践的指導なり。「精神主義」は討究研鑽に依て一の新学説を主張せりとするものにあらざるなり。思想界に一旗幟を翻して之を風靡せんと欲するものにあらざるなり。⁽²⁶⁾(傍点は本文のまま)

「精神主義」の一体何が新しかったのか。何が、思想的に斬新であったのか。しかしこの問題は、のちの「精神主義」研究者によって、定義づけなくてはならない課題として残ったのである。事実、のちに歴史家たちは、「精神主義」を仏教の近代化という視点からその新しさと意義を求めようとしたのである。⁽²⁷⁾その意味で、「精神主義」の正当性をその信仰の近代性に求める言説もまた、「精神主義」批判への対抗言説としての性格をもつのである。

何気なく出合える清沢評価の言説のもとを辿れば、実は、それは、「精神主義」登場時の、それへの批判に対する対抗言説という意味合いの強いものであることに気づくのであった。

註(1) 寺川俊昭『清沢満之論』(文栄堂書店、一九七三年)二二七―二三〇頁。なお、清沢満之の「我が信念」の引用文末には、法蔵館版『清沢満之全集』第六卷二三三―三四頁という趣意の註が施してあるが、本稿では煩雑を避けるため、改めてここに記しておく。

(2) あるひとつの「始まり」への着目の意義については、エドワード・W・サイード『始まりの現象』（法政大学出版局一九九二年）のとくに、その序文や第一章「始まりとなる発想」、第二章「始まりの現象についての省察」から多くの示唆を受けている。例えば、その第二章には、次のような言葉がある。「もしもその（始まり―筆者）探求が悲劇的なものより穏健で、差し迫ったものではないならば、精神は過去の中に可能性を求め、つぎにその反映を現在と未来に求めるだろう。その結果、可能性の三変種、または三段階が連続したものととして現われてくる。しかしこの連続性は〈そこ〉に、私から離れたところにあるように思われ、一方、私自身の問題的情況が存在するのは〈ここ〉であり、〈いま〉なのである。というの、現在が重大な問題とならないかぎり始まりが探求されることはめつたにないからである。（中略）あの始まりとは、精神がそれ自身および形式的教養としての精神の産物に言及し始めることのできる瞬間なのである」。

(3) 筆者の思想史学的方法的自覚については、拙著「思想史学的方法についての覚書―清沢満之批判論をめぐって―」（『大谷大学大学院紀要』第一〇号 一九九三年）を参照。なお、本稿の執筆に当っては、子安宣邦氏の著書『事件としての徂徠学』（青土社、一九九〇年）、「徂徠を語ることは何を語るのか」（『思想』八三九号、岩波書店、一九九四年）から、とくに多くの示唆を受けている。

(4) 『新仏教』第二巻第七号 明治三十四年六月。

(5) 『新仏教』論者の『精神界』へのこうした意識のあり方については、すでに、吉田久一氏が、「新仏教運動と二十世紀初頭社会の諸問題」（『日本近代仏教史研究』第五章 吉川弘文館 一九五九年）で指摘されておられる。

(6) 「恩怨一如」（『新仏教』第二巻第一号 明治三十四年一月）。

(7) 『新仏教』第三巻第二号 明治三十五年二月。

(8) 『新仏教』第一巻第一号 明治三十三年七月。

(9) 「我徒の宣言」（『新仏教』第一巻第一号 明治三十三年 傍点は本文のまま）。

(10) 久木幸男「『精神界』の社会的位相」（『精神界復刻版解説』所収法蔵館 一九八六年）。

(11) 『精神界』第五巻第六号 明治三十八年六月。

(12) 『精神界』第一巻第一二号 明治三十四年一月。

(13) 『新仏教』第三巻第二号 明治三十五年二月。

(14) 註(10)参照。

(15) 『精神界』第一巻第一〇号 明治三十四年一〇月。

- (16) 『精神界』第一卷第四号 明治三十四年四月。
- (17) 『精神界』第一卷第五号 明治三十四年五月。
- (18) 『精神界』第二卷第二号 明治三十五年二月。
- (19) 『精神界』第二卷第三号 明治三十五年三月。
- (20) 『精神主義』への『新仏教』論者による批判、さらにその批判への『精神界』論者の応答についての分析、評価は、これまでの研究史の中にも多くうかがうことが出来る。これまでの研究では、両者の主義主張の内容の相違を比較検討する方法が主に採用されてきた。例えば、西村見暁「臘扇(下)」(『清沢満之先生』 法蔵館 一九五一年)、吉田久一「精神主義運動の社会的意義」(『日本近代仏教史研究』 吉川弘文館 一九五九年)、池田英俊「近代信仰の形成と新仏教運動」(『明治の新仏教運動』 吉川弘文館 一九七六年)、柏原祐泉「精神界をめぐる人々―その世俗的対応の思考形態」(『精神界復刻版解説』所収 法蔵館 一九八六年)などがある。
- (21) 多田鼎「歎異抄」の一節」(『精神界』第一卷第三号 明治三十四年三月)。
- (22) 同前。
- (23) 『精神界』二卷九号 明治三十五年九月。
- (24) 多田鼎「追懷録」(『精神界』第五卷第六号 明治三十八年六月)。
- (25) 清沢満之の絶筆「我が信念」に親鸞と同一の宗教的自覚性を読み取ることは、厳密に言えば、直接的に「精神主義」批判が意識されたものではない、必ずしもないかもしれない。ところで、満之が没して数年後、『精神界』の論説中に、文字通り、親鸞と清沢満之を同一視する言説が登場する。その際、必ずといってよいほど、絶筆である「我が信念」という文章が引用されるのであるが、その意味では、こうした、「我が信念」を論拠とした言説の直接の始原は、清沢満之没後に求められると言える。ただ、筆者としては、基本的には、清沢満之の「精神主義」思想の究極が「我が信念」というテキストにうかがうことが出来ると見なしてよいと考える次第である。
- なお、本稿では、本論で述べたように、多田のように「精神主義」批判への論拠として親鸞の言説を登場を明確にせんがために親鸞の言説を登場させるといふ清沢満之の言説、という具合に、「精神主義」批判への対抗の言説には、「精神主義」の論拠、あるいは清沢自身の思想の論拠として親鸞の言説がある意味をもたされて登場するという一つの典型が見受けられるわけで、とりわけその点に着目したいと考えた次第である。
- (26) 楠龍造「予が観たる精神主義」(『精神界』第一卷第一〇号 明治三十四年一〇月)。

(27) 吉田久一「精神主義運動の社会的意義」(『日本近代仏教史研究』第四章 吉川弘文館 一九五九年)などがある。なお、本稿の趣意からして注目すべきは、吉田久一氏は、「精神主義や満之の中にどのよう近代が捉えられるか。満之の信仰は近代的だといわれる。しかし満之の思想を近代化の点だけでとらえることは、逆に近代における彼の地位を弱いものにする。」と指摘され、「精神主義」を近代という価値において安易に測ろうとする当時のいわゆる近代化論に同調するような研究動向からの評価を冷静に見ておられる点である。

《参考文献》

- ピエール・ブルデュー 『実践感覚』1 みすず書房 一九八八年。
ヘドワード・W・サイード 『始まりの現象』 法政大学出版局 一九九二年。
ポール・リクール 『解釈の革新』 白水社 一九八五年。
福嶋寛隆・赤松徹真編 『資料清沢満之資料編』 同朋舎 一九九一年。
森龍吉編 『真宗史料集成』第一三卷「解説」 同朋舎 一九七七年。

念仏体験に関する諸問題

興正派 神 館 広 昭

如來の活動によって救われた衆生の証果、救済の結果はいかに考えられるのか。親鸞聖人はこれについて現生正定聚、往生即成仏の二つの結果を説かれている。この現生において往生が決定したという思想、往生と同時に成仏するという思想には親鸞聖人のきわめて斬新な思想の断面を見ることができ。

従來の浄土教においては、この世は厭い離るべき世界であった。親鸞聖人は、浄土教における現実の厭いを捨てるという一方的な否定を捨て、現生正定聚の思想によって新しく現実の意味を発見される。これら親鸞聖人における証果論の展開は現代社会における宗教を考える上で大きな意味をもつだろう。

現在の日本は、第三次宗教ブームのただ中にあるといわれている。しかし宗教はブームになっているが、ここで求められている宗教は、老病死の苦悩の根本的な解決となるものでなく、人間の欲望を満足させるものである。この意味で現代人は宗教に生死出づべき道を求めるのでなく、自己の欲望、利益をかなえ、現生における利己的充足を求めているといえるだろう。

また、近年第四勢力の心理学、「トランスパーソナル心理学」が出現してきている。特にこの流れで特徴的なこと

は、第四勢力に所属する人達の多くが仏教を主とする東洋の諸宗教の修行を自ら実習体験することによって、独自の理論やセラピーの体系を創出した点にある。つまり、行法的実践や、体験を重視しているのである。

真宗のみ教え、念仏のみ教えが現代の宗教事情、またトランスパーソナルと呼ばれる思想の流れに対して、アプローチし接点を見いだしていく地平として、念仏体験、念仏実践をいま一度改めて見つめ直す時がきているのではないだろうか。つまり念仏体験、念仏実践の側面を我々真宗者がどのようにとらえているか、その再考にせまられているといえるのではないだろうか。

小論では、体験に開かれていない浄土真宗について、トランスパーソナル心理学との関係において考察し、体験に開かれていく道として、念仏を中心としたグループである法座、特に親鸞と蓮如における法座に焦点をあて、真宗カウンセリングの立場から法座の構造を検討する。

まずトランスパーソナル心理学について、簡略的に歴史と目指している方向性について少し述べてみたい。トランスパーソナル心理学は、心理学の分野では第四の勢力として位置づけられており、第一の行動主義的な心理学、第二にフロイド派の精神分析、第三に人間性・実存心理学に続き、一九六〇年代末に登場したものである。

トランスパーソナル心理学を提唱したA・マズローは、アメリカ心理学会会長を務めたこともある人物で、自己実現を目指す第三勢力の心理学の必要性を提唱したが、晩年にいたって自己実現をさらに押し進め自己超越に標的をおいた。行動主義は「条件づけ」「刺激―反応」といった、人間の機械的な側面に光を当て、実験主義・物質科学的性格を帯び、精神分析は神経症の治療という臨床経験を通して「こころ」の無意識的側面に着目し、「性欲」「攻撃性」「本能」といった「こころ」の病理的・抵次の側面に焦点を向ける。人間性心理学は、自由と責任を持って生きる人格の主体としての人間を重視し、「愛」「創造性」「成長力」「潜在力」等、人間に潜在する健康な自己実現化

傾向を促進させることに主眼を置き、人間の健康で高次な側面について学問的研究が深められ、総合的・全体的な心理学の確立を目指している。

トランスパーソナル心理学は、人間性心理学の創始―確立の時期と同じくして、一九六〇年代後半のカリフォルニアを中心に出現する。この時代のアメリカでは、(特にカリフォルニア)禅やチベット密教、東南アジアの上座部仏教、道教、ヴェーダ哲学やヨーガ、イスラム神秘主義、等さまざまな東洋宗教が流行した。しかもこれらの宗教が、単に哲学的・学問的な理論面で学ばれただけでなく、実践の面でも盛んになり、これらの行法を実践するものが多くなっていった。さらに、向精神性物質の研究がなされ、民間レベルでの服用の流行、西欧の伝統の見直しとして、キリスト教の中にあつた修行体系をよみがえらせようという運動や、ネイティヴ・アメリカンのシャーマニズムの再評価・再発見が行われた。このような状況の中で、これまで西洋心理学で認知されてこなかった非日常体験や超越的体験をするものが多くなった。これまでは、特殊な聖者の体験としてとらえられてきた意識状態を数多くの人が認識し、経験していった。いわば宇宙意識の日常化・市民化という現象が起こったわけであり、このような現象がトランスパーソナル心理学の誕生の大きな原因になった。現在において、トランスパーソナル心理学は、いまだ進化の途上にあるが、その定義は次のようにあらわされている⁽¹⁾。

「超個心理学は、心理学的探究の分野を拡大し、最高の心理学的健康と安寧の研究をも含むものである。それは幅広い意識の諸状態を体験する可能性があることを認める。なかには、アイデンティティが自我とパーソナリティという普段の限界を超えて広がる場合もある。超個サイコセラピーは伝統的な分野と関心を含んだうえで、それらに加えて伝統的に認められている健康の諸レベルを超えた成長と自覚をうながすものも含むものである。意識の変容の重要性と超越的体験と超個的アイデンティティの正統性は確認されている」

我々は個別の身体をもち、その身体性ゆえに他者や環境から分離しており、個人的な意識体験を持っている。しか

し、個人的個別的意識体験が唯一のものであるのではなく、他者や、地球環境、または宇宙との合一というようにより深く深い意識体験の存在をトランスパーソナルな視座では認めている。いささか安易な発想かもしれないが、こういったトランスパーソナルの視座は、浄土真宗の教えとつながるところがあるのではないだろうか。「横超」「他力」「弥陀に摂取される」等の表現は、浄土真宗の教えが個を超えたものとなっていることをあらわしているといえるだろう。浄土真宗が超個という側面をもちながらトランスパーソナル心理学の潮流へほとんど影響を与えていないことは真宗教学の実践的課題として大きな問題であろう。「こころ」の真相を究明し人間の本質に迫ろうとする西洋の心理学の流れが仏教を主とする東洋の諸宗教に注目している中で、浄土真宗がこういった流れになんらの影響を与えていないのは何故かという疑問を私は感ずる。超個心理学の流れが体験に注目していることを考えると、浄土真宗の教えが、すなわち念仏で弥陀に摂取される、救われるといったことが、個人個人のうえで体験的に伝わっていないといえるのではないかと私にはみえるのである。このような事態は如何にして起こっているのか、またここから脱する方法はないものだろうか。

体験に対して開かれていないことについては、在来の宗学において、「意業は身・口・意三業中の随一であって、意の業の故に意識経験であり、心の動作なるが故に運想となり、やがて自力に偏向し、自力に墮すが故なり」といわれるように、意識経験＝自力という見方があったからであると思われる。しかし「意業―思慮の造作―なるが故に自力なり、あるいは自力に墮するおそれがあるということは、論理の飛躍があるのではないであろうか」と、大原性実氏は、『真宗異義異安心の研究』でこの問題にふれ、「もとよりこの問題に関しては尚十分に研究を重ねて先哲研鑽の跡を全からしむべきである」といわれながらも、「意業というも自力の意識でなく、他力廻施即ち仏力の御もよほしによる信の意識であり、他力によるめざめ(自覚)である。親鸞はこれを「信心の智慧」と言い、或は「智慧の念

仏」と表現せられた」と述べ、『歎異抄』第一条の文を引かれながら、信心が意識作用であり、心経験であることを述べられる。⁶⁾このことから考えると、意識経験(体験)≡自力という図式からはなれ、意識作用・心経験である信心について、積極的に語っていける余地があるように思われる。この語っていける場が法座である。次に法座について、親鸞と蓮如の上にその構造を検討する。

歎異抄第二章は「ひとへに往生極楽のみちをとひきかんがため」に、「十余ヶ国のさかひをこえて、身命をかへりみずしてたずねて」きた関東の同行たちに対する親鸞の言葉であることは衆知のごとくである。晩年京都にもどった親鸞のもとへ、ある日、関東の同行たちが深刻な信仰上の疑義をかかえてやってきた。同行たちは往生極楽の道を開き、疑義の解決を求めて親鸞と対面する。「往生極楽のみち」とは、すなわちここでは「念仏よりほかに往生のみちをも存知し」、「ただ念仏して弥陀にたすけられ」とあるように、念仏を意味しているといえよう。つまり念仏を中心として、親鸞と関東の同行たちとの関係が成立しているといえよう。このことから、親鸞と同行が対面しているこの場面は一種の法座、念仏グループであるといえる。この場面において親鸞の対人的態度と人間観はいかなるものであったのだろうか。親鸞の対人的態度・人間観を手がかりにししながら、念仏の教えに生きた親鸞自身の体験(そこで起こっている現象)を検討してみたい。

歎異抄第二章において、親鸞の人間観の特色をみることができる。ここでは、親鸞の人間尊重の態度が歎異抄の言葉の上によくあらわされている。第二章では、直接・間接において様々な人間が登場する。具体的には、1、親鸞自身、2、親鸞と対面し、「おのおの」と呼びかけられている関東の同行たち、3、南都北嶺のゆゆしき学生たち、4、よき人、法然聖人、5、善導の五者である。この中、1、2が直接に対面している関係であり、3、4、5がこの場では直接には対面していないが、親鸞の言葉の中にあらわれている人物である。この五者に対する親鸞の対人的態度

は、敬語の中によくあらわされている。五者それぞれに対する敬語の部分を抜き出してみると以下のようになる。

2の関東の同行に対して、「たずねきたらしめたまふ御ころざし」、「ころにくくおほしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり」「かのひとにもあひたてまつりて」「このうへは、念仏をとりて信じたまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」

3の南都北嶺のゆゆしき学生たちに対して、「ゆゆしき学生たちおほく座せられてさふらふなれば」

4のよき人法然聖人にたいして、「よきひとのおほせをかふりて信ずる」

5の善導に対して、「善導の御釈虚言したまふべからず」

さて、このなかで特徴的なことは、直接に対面している同行たちへの敬語の表現である。「たずねきたらしめたまふ御ころざし」と「しむ」「たまふ」「御」と言葉を重ねてきわめて丁寧な表現となってあらわれている。関東の同行に対して最高の敬語が使われているのである。このように関東の同行たちへ最高の敬語を親鸞につかわしめ、同行たちを尊重した親鸞の態度の根拠は、いったい何によるものであろうか。

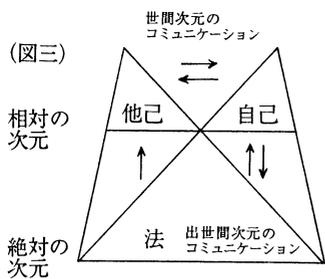
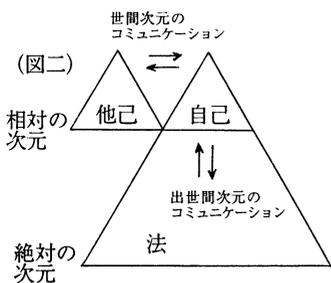
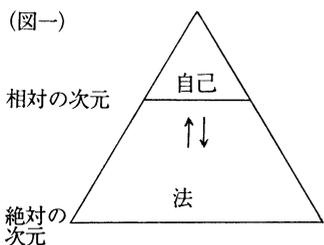
敬語は下位なるものが、上位の者と関わったときに生まれる言語表現である。この歎異抄第二章にみられる親鸞の敬語表現も、自らを下位において、他者を敬い見上げる親鸞の人間観があらわれているといえよう。親鸞のこの視点は、関東の同行一人一人に即し、それぞれの人を超えた「法」の尊厳性・尊高性にその根拠を求められるのである。つまり、世間を超えた出世間の法を仰ぎながら関東の同行たちをみる視点が親鸞にあり、単なる民主主義的な人間平等、ヒューマニスティクな立場からの人間平等の観点とは、その人間尊重の態度の根拠は、異なるものであるといえる。生命をかえりみずに、真実を求め「往生極楽のみちをとひきく」ために親鸞を訪ねた関東の同行の上に、親鸞は如来大悲の働きを仰いでみていたといえるのではないだろうか。

このような人間観を親鸞がとりえた根拠をさらに歎異抄の中から探ってみる。親鸞は自身を「罪惡深重・煩惱熾盛

の衆生」「いずれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみぞかし」と自覚するとともに、「煩惱具足のわれらはいずれの行にても生死をはなれることあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のため」と述べる。この煩惱故に自力成仏はできない人間であるが、煩惱故に本願他力によって往生成仏できる人間であるという親鸞の人間観の根底は、「弥陀の本願まことにおはします」といえる「愚身が信心」にあるといえよう。この「愚身が信心は」如来廻向の信心であり、この立場から親鸞は絶対平等の弥陀の本願の中にとともにひとしく撰取されているという同朋の人間観をもち、そこに働く如来大悲の働きを他者の上に見ていったといえる。

以上、歎異抄第二章にみられる親鸞の人間観は、親鸞の同行たちへの応答（親鸞の体験）によってみる事ができた。この親鸞の言葉は、真宗のカウンセリングであらわされる相対絶対の二重構造から説明することができる。西光義敏氏は真宗カウンセリングの特性として次のように述べられる。

「カウンセラーが真宗の立場にたって行うカウンセリング、つまり真宗の教法に帰依する心を根底において行うウンセリングである。法中心のカウンセリングである。相対的な存在である自己と他己との関係、相対的存在である



自己および他己と絶対的存在である仏との関係、という理論的実践的⁽⁸⁾二重性からなるカウンセリングである」この関係を図で示せば前頁のようになる。

歎異抄第二章にみられる親鸞と同行の關係は第三図にあてはまる。親鸞は、親鸞自身に働きかけてくる仏の次元より、関東の同行を見、同時に同行の上に働いている仏力を仰いだのである。次に蓮如における法座の構造を『蓮如上人御一代聞書』から検討する。

『蓮如上人御一代聞書』は蓮如の伝道教化態度を窺える資料としてきわめて具体的なことばであらわされている。法座の具体的な処方箋とでもいうのだろう。細かい注意が幾つもあげられる。そのいくつかをひろってみる。

1、「仏法は讚嘆談合にきわまる」⁽⁹⁾（二〇一条）

蓮如は、仏徳を讚嘆し、寄り合いを談合することを繰り返し繰り返し強調している。そして寄り合い・談合に關しての方法と、そうすることによる数々の利点がきわめて具体的な例であらわされる。

2、「物をいへいへ」⁽¹⁰⁾（八六条）

寄り合い談合の時は進んでものをいうことをすすめている。その席においてものをいわずに黙っていることを戒める。口に出してものをいえば、心のそこに思っていることがお互にわかりうちとけてくる。また心得違いがあったら他人からなおしてもらえらることである。法座という場でコミュニケーションがなければ、個々の心情や思いがわからない。そこでは人格と人格との温かい交流は起こらない。

3、「面々にききかへられて候ふ」⁽¹¹⁾（四九条）

山科本願寺のお座で蓮如の法談があり、そのおりの事例が述べられている。蓮如の法談が大変有難い話だったので、これを忘れることがあっては惜しいと思ひ、そのうちの六名が御堂に集まり談合してみると、一人一人の承ったとこ

ろが、みんなかわっていったというのである。そしてそのうちの五名は、蓮如が説いた宗意と違っていたというのである。「かならず五人は五人ながら意巧にきくもの」(一一九条)ともいわれるように、人は自分の都合のよいように聴くもので、聞きながいもあるものであるから念には念を入れて聞かねばならない。

4、「人に直され候ふやうに」(一〇七条)

いかような人にも、間違ったところはなおしてもらえような心構えを持つべきである。

5、「身をすてておのおのと同座する」(四〇条)

身分の位を捨てて門徒衆と平座に同座して談合されたことを示す。

6、「寄り合い讃嘆すれども信をとる人いなければ」(二三〇条)

珍しいご馳走を調べ、料理してもてなしても客人がこれを食べなかつたらばせつかくのご馳走もその甲斐がない。同行衆が仏法の讃嘆しても、大切な信心を得る人がいなければあたかも、珍しいご馳走を食せぬと同様であるといわれる。

7、「仏法談合のとき物を申さぬは、信のなきゆゑなり」(二〇三条)

仏法を談合する場でものをいわないのは信がないからである。どういおうかと自身の心持ちで細工して考えだして出言しなくてはならないように思っている。信があれば心にかんずるままが口にでる。また心を得た上にも油断ということがあるはならないのであって、同行と寄り合い仏法を讃嘆することである。

8、「ひとつのことを聞く」(一三〇条)

信心をいただいた上は同じ事を何度聞いても珍しくて初めて聞いたときのように感じられるものである。同一の法であっても如実に味わうことのできるものには常に新たな味わいを感じられる。

9、「まきたてわるきなり」(一〇六条)

一度種子を蒔いたまま手入れをしないことを蒔きたてというように、仏法においても、聴聞したままで他人に直されまいという心、蒔きたてがわるいとのべ、わが心のうちを申し述べることをすすめる。

10、「信心一致のうへは四海みな兄弟といへり」⁽¹⁹⁾（二四六条）

同一の信心を得たならば先へ往生するものを兄、後に往生するものを弟といい、信心が一致している以上全てのものが兄弟といわれる。個人的な意識を超えて法を中心に全てがつながっていることを示している。

11、「物を下され候事も信をとらせるべきため」⁽²⁰⁾（二一二条）

12、「人の機をかがみ、人にしたがひて、仏法をお聞かせ候」⁽²¹⁾（二一二条）

この中、1から5は世間次元のコミュニケーションの注意点（聞きかた、応答を如何に聞かか等）をあらわし、これに対応する形で6から10があり、こちらは出世間次元でのコミュニケーションをあらわす。11、12は教化についての蓮如の心配りがあらわされている。

蓮如は法座、特に談合せよと盛んに述べたが、さきに述べた図一から図三に基づいて聞書の文をみてみよう。「仏法があるじとし、世間を客人とせよ」⁽²²⁾（一五七条）これは信心定得の人における世間次元の出世間次元の関係を現したものである。（図一）

「世間の物語ある座敷にては、結句法義のことをいふこともあり、さやうの段は人なみたるべし。心には油断あるべからず。あるいは議談、または仏法の讃嘆などいふとき、一向に物をいはざることも大きな違ひなり。仏法讃嘆とあらんときは、いかにも心中をのこさず、あひたがひに信・不信の義、談合申すべきことなりと云々」⁽²³⁾（一九六条）世間次元のコミュニケーションが行われている場と出世間次元のコミュニケーションが行われている場をあらわしている。（図二）

「信心定得の人は仏よりいはせらるる間、人が信をとる」⁽²⁴⁾（二三六条）法が自ら南無阿弥陀仏とあらわれる。仏法

者はその媒介となっただけである。信ある人は仏智がくわるるので、仏力によって他の人が信をとるというところまで深化したものである。世間次元のコミュニケーションを超越し、出世間次元のコミュニケーションへ開かれていくところを示している。(図三)

蓮如はこの(図三)における世間次元から出世間次元のコミュニケーションへの超越を大事にし、その具体的場面として「仏法は讃嘆談合にきわまる」と座談の場面の重要視するのである。この伝統をうけつつ、世間次元のコミュニケーションについては、カウンセリングから学ぶべき点が数多くあるといえる。

以上、親鸞と蓮如の上において真宗カウンセリングの立場から法座の構造をみてきた。そこでは、人と人との関係と共に、人間の次元を超えて、人間に働く仏と人との関係という二重の関係に立っていると見える。親鸞と蓮如の法座の上だけに、この二重の関係をみるのではなく、現代のわれわれの法座の上にこの関係をみるときに、念仏体験に開かれていくといえる。

註(1) 吉福伸逸訳・編『トランスパーソナル宣言―自我を超えて―』一九八六年、春秋社、四頁。

(2) 西光義敏氏は「トランスパーソナル心理学と仏教カウンセリング」(龍谷大学論集第四百三十四・四百三十五合併号)で次のように述べられている。「ちなみに、浄土真宗の「北米仏教会」(Buddhist Church of America)がカリフォルニア州サンフランシスコに本部をおき、西海岸を中心に百年近い開教の歴史を持ちながら人間の「こころ」の深みを求めてやまない以上のような動向に、ほとんどインパクトを与えていない事実は看過することはできない。日本において、庶民の間で大乗仏教の精神を広く根づかせた輝かしい歴史を持つ浄土真宗が、現代にいたって日系米人の宗教の域を容易に超えることができないのはなぜか。これは別途、あらためて真剣に検討すべき課題であると思われる」。

(3) 大原性実『真宗意義異安心の研究』三七二頁。

(4) 同 三七八頁。

- (5) 同 三八三頁。
- (6) 同 三八二頁。
- (7) 『歎異抄』真宗聖教全書二 七七三～七七四頁。
- (8) 西光義敵編『援助的人間関係』「真宗カウンセリングの成立」四六～五一頁。
- (9) 『蓮如上人御一代聞書』真宗聖教全書三 五八二頁。
- (10) 同 五五三頁。
- (11) 同 五四五頁。
- (12) 同 五六二頁。
- (13) 同 五五八頁。
- (14) 同 五四三頁。
- (15) 同 五九〇頁。
- (16) 同 五八二頁。
- (17) 同 五六四頁。
- (18) 同 五五八頁。
- (19) 同 五九四頁。
- (20) 同 五八四頁。
- (21) 同 五六〇頁。
- (22) 同 五七〇頁。
- (23) 同 五七九頁。
- (24) 同 五九一頁。

謝辞、拙稿作成にあたり、西光義敵先生には数多くの貴重な示唆をいただきました。深く感謝いたします。

『浄土文類聚鈔』の成立考

本願寺派 渡 邊 了 生

序

親鸞の著述の中、内容的にきわめて類似した『顕浄土真実教行証文類』（以下『広文類』と略す）と『浄土文類聚鈔』（以下『略文類』と略す）との撰述年代の前後関係については、古来先哲によって、広前略後説ならびに略前広後説に分かれ、さまざまな観点から論じられてきた。

村上速水氏は、これまでの広前略後説（『略文類』は『広文類』の要義を抄出したものであるとする説）と、略前広後説（『略文類』は『広文類』の草稿本として撰述されたものであるとする説）との間に繰り広げられた議論について、両説の主なる立論の根拠とその主張をまとめ、かかる両説の判定基準となるものを整理して、（一）思想の深化・発展という面から、（二）内容の組織や、文章の整理・未整理という面から、（三）撰述意図の面から、（四）歴史的背景の面から、（五）使用文字の推測から、との五つを示されている。^①

さて、いまいう両説間の議論を冷静かつ客観的に概観して、まず見受けられることは——村上氏ならびに他の諸氏

がたも指摘される如く——、広前略後説・略前広後説を主張する場合ともに、多分にして主観的な判断におちいる傾向があるということである。とくに右の五項目の内(一)(二)によってそれぞれの説を主張する時、それは互いに主観的推測の域をでないとの批判を甘受せざるをえないこととなる。すなわち本来『広文類』六巻と『略文類』一卷という絶対分量に相異がある両文類にたいして、同一なる撰述意図という前提の場に立ちながら、内容組織の整備・未整備、文章の措辞修辭の充実・洗練簡潔という面からのみ、その思想の深化発展をうかがい、もって『広文類』『略文類』の前後を語るのであれば、当然、それは主観的憶測の領域への埋没を意味することに他ならない。さらに(三)(四)からのアプローチも、その蓋然性の範囲を出でず、また(五)の観点も(一)(二)よりは客観性をもった考証方法であろうと考えられるが、その『略文類』自体に真蹟本が未だ発見されていないという決定的な事実からも、その客観性には大いに疑問が残る。

つまり、かかる両書の撰述年代の前後関係について絶対的な判断を与えることには、ある種の「限界」が常にともなわれるといえよう。しかし、現時点において、その「限界」の極点を見極めるまでには、まだいくつかの方法論的可能性が残されているように思われる。

そこで、本稿においては、これまでの両説の議論経過を考慮の上、可能な限り主観を排し、今望み得るもつとも客観的な立場から、その客観的資料を判断基準の視座にすえ、かかる両書の撰述年代の前後問題についての「限界」に直接する新たな視点を試みとして提示してみたいと思う。すなわち『浄土文類聚鈔』の成立考」と題し、まず『広文類』正信念仏偈(以下「正信偈」と略す)と『略文類』念仏正信偈(以下「文類偈」と略す)との対比にみる、両偈頌のみの思想的深化・発展に関して考証し、そこより導きだされる結論、つまり時代的に「文類偈」は「正信偈」に先行する」という結論に焦点をあて、次いで、これを前提とした仮説「草稿本『浄土文類聚鈔』から(『広文類』の撰述・成立を介して)改訂本『浄土文類聚鈔』へ」の擁立のいとぐちとなるその他の基礎要因を概観し、か

かる仮説成立の可能性を確かめていきたい。

一

さて今、新たな説を仮定するにあたり、まず論究しなければならない当面の問題は、「正信偈」と「文類偈」との対比にみる両偈頌の思想的深化・発展についてである。もちろん、先にも述べたように絶対分量において相異がある『広文類』と『略文類』の両文類にたいして、文章や内容組織の整備・充実等の面から、その思想の深化発展をうかがい、もって「広・略」の前後を主張することが、本来的に主観的憶測の域をでない事は当然であるが、しかし「六行一百二十句」という同等の分量である「正信偈」と「文類偈」との両偈頌だけについて、これを限定するならば、多少なりとも、このような判定基準や考証方法も、本論考の基底主題である、客観的な立場、という概念意図の範疇の内に許容される事であろうと考える。

そこで、両偈頌の対比にみる思想の深化発展に関して、宗祖晩年（『広文類』成立後）の著述であるとされる和讃等の中（方法論上『略文類』自体は省かれる）にあらわれる用語例、およびこれにもとづく思想を、宗祖の思想的深化・発展の「究竟的帰着」とみなし、これを両偈頌の成立年代判定の時間的視座の「基点」にすえることにより、「文類偈」と「正信偈」との対比から両偈頌の内どちらが、よりその「基点」に対して思想的傾向の類似性あるいは近時性を示すのか、という点に主眼を置き、次の十項目（依経段・六項目、依釈段・四項目）をとりあげ、その他の観点にも鑑みながら、以下これを論考してみたい。

(a) 「文類偈」冒頭「西方不可思議尊」〔第一句〕における、西方の用語使用について

宗祖の著述における、引用文を除いたその他の御自釈および偈頌等の弥陀身土に関する用語例からみて、そこに「西方」の語を冠することは特異なことであり、およそ晩年のものとは判断しがたい。⁽³⁾ すなわちこの事は宗祖自身の主体的な思想深化の方向性に対する、逆行々を意味するものであると考えられる。

(b) 「正信偈」にみる「十二光」列挙（第一一～一五句）とその高揚について

「正信偈」の「十二光」の列挙に対し、「文類偈」においては「普放難思無碍光」〔第一五句〕（「正信偈」のそこに対応する箇所）に二光のみが示されるだけで、その他については散説はされているが十二光を全てあげられる事はない。すなわち、かかる「正信偈」の「十二光」の列挙は、宗祖晩年の著作である『弥陀如来名号徳』にみられる「十二光」による名号の讚徳（真聖全二・七三三～七三七）、あるいは『尊号真像銘文』の

十二光仏十二度世にいでさせたまふを「十二如来相繼一劫」とまふすなり。十二如来とまふすはすなわち阿弥陀如来の十二劫の御名なり云々
（真聖全二・五八二）

の文言、また『浄土和讃』劈頭の『讚阿弥陀仏偈』引文とその「讚弥陀偈讚」（真聖全二・四八五～四八七）、ならびに同「勢至讚」の

十二の如来あひつぎて 十二劫をへたまへり

最後の如来をなづけてぞ 超日月光とまふしける

（真聖全二・四九九）

等に見られる「十二光」の高揚との「同時代性」——宗祖晩年の思想的深化・発展の究竟的帰着点との、思想傾向における類似性・近時性——を示すものであると考えられる。さらに、右に引用した『尊号真像銘文』と『浄土和讃』「勢至讚」の文言を、諸学者が言うように宗祖晩年の弥陀久遠実成説擁立にまつわる典拠として位置づけるならば、『文類偈』の「正信偈」に対する撰述時期の先行は、さらに明らかなものとなるであろう。

- (c) 「正信偈」(『板東本』・「応信如来如実言」〈第二四句〉)にみられる「釈迦」から「如来」への訂正と「文類偈」・「唯信釈迦如実言」(『第四四句』)の關係について

- (d) 「正信偈」のみにみる「本願名号正定業」即横超截五惡趣」(『第一七～三六句』)の『尊号真像銘文』(真聖全二・六〇〇)への引文について

以上の項目(c)(d)は、従来から再三指摘されているものであり、(c)は「文類偈」句と訂正前の「正信偈」句との類似性から、「文類偈」句が「正信偈」句の前段階的原形に相当することを、また(d)では『尊号真像銘文』において「文類偈」句が全く引かれない上に「正信偈」のみに見られるかかる句を引文し、さらにこれを宗祖自らが解説されている点より、共にいわゆる略前広後説擁立の重要な典拠として取り上げられてきた事項である。

- (e) 「正信偈」のみに見られる「仏言広大勝解者 是人名分陀利華」(『第三九・四〇句』)の「分陀利華」の用語例(『観経』の意による)について

・また『経』(『観経』)にのたまはく「若念仏者、当知此人是人中分陀利華」とのたまえり。「若念仏者」とまふすはもし念仏せむひとまふすなり。「当知此人是人中分陀利華」といふつ、まさにこのひとはこれ人中の分陀利華なりとするべしとなり、これは如来のみことに、分陀利華を念仏のひとにたとへたまへるなり、このはなは人中の上上華なり、好華なり、妙好華なり、希有華なり、最勝華なりとほめたまへり。光明寺の和尚の御釈(散善義)には、念仏の人おば、上上人・好人・妙好人・希有人・最勝人とほめたまへり。

『一念多念文意』 (真聖全二・六〇八)

・是人中分陀利華 斯信最勝希有人 斯信妙好上上人
『入出二門偈』善導章(真聖全二・四八四)

・信心をえたるひとをば分陀利華にたとへたまへり。

『唯信鈔文意』

(真聖全二・六三三)

(f) 「正信偈」のみに見られる「信樂受持甚以難 難中之難無過斯」〈第四三・四四句〉の用例(『大經』の意による)について

・『大經』(卷下)には「若聞斯經信樂受持、難中之難無過此難」とをしへたまへり。

『唯信鈔文意』

(真聖全二・六三三)

※なお『唯信鈔文意』ではこの文につづいて、『稱讚淨土經』の「極難信法」の言を連引しているが、かかる二文の連引は『略文類』結嘆にも同様に見ることができ、この点に関しては、また後述することとする。

・善知識にあふことも おしふることもまたかたし

よくきくこともかたければ 信ずることもなをかたし

・一代諸教の信よりも 弘願の信樂なをかたし

難中之難とときたまひ 無過此難とのべたまふ

以上『淨土和讚』大經讚(真聖全二・四九四)

・不思議の仏智を信ずるを 報土の因としたまへり

信心の正因うることは かたきがなかなをかたし

『正像末和讚』三時讚(真聖全二・五二二)

・真宗叵遇難得信 難中之難無過斯

『入出二門偈』

(真聖全二・四八四)

要するに、右の項目(e)(f)にあげた引文から、「正信偈」のみ(「文類偈」においては注目されず)に表れる、『觀經』による、分陀利華ならびに『大經』の意による「信樂受持甚以難 難中之難無過斯」の文言は、『一念多念文意』『唯信鈔文意』『和讚』等の宗祖晩年の述作と同時代的用語例であると考えられる。

(g) 「正信偈」のみに見られる、龍樹章「憶念弥陀仏本願 自然即時入必定 唯能常称如来号」⁽⁸⁾〈第五七〜五九句〉の「即時入必定」、ならびに曇鸞章における「正定之因唯信心」〈第八〇句〉の「正定(入正定聚)」の強調

・龍樹菩薩御銘文『十住毘婆沙論』(卷五易行品)曰。(中略)「即時入必定」といふは、信ずればすなわちのとき必定にいとふはまことに念ずればかならず正定聚のくらゐにさだまるとなり。

・龍樹菩薩(易行品)は「即時入必定」とのたまへり、曇鸞和尚(論註卷上意)は「入正定聚之數」とおしえたまへえり。
以上『尊号真像銘文』(真聖全二・五八三・六〇〇)

・『十住毘婆沙論』(卷五易行品)曰。「即時入必定」。曇鸞菩薩『論』(論註意)曰「入正定聚之數」。

・信受本願前念命終「即入正定聚之數」文 即得往生後念即生「即時入必定」文「又名必定菩薩也」文

以上『愚禿鈔』(真聖全二・四七六・四六〇)

・このくらゐにさだまりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となるがゆへに、等正覚をなるともとき、阿毘跋致にいたるとも、阿惟越致にいたるともときたまふ、即時入必定ともまふすなり。(中略)『浄土論』(論註卷下)曰。「(中略)亦得往生、即入正定聚、此是国土名字為仏事、安可思議」(中略)またすでに往生をえたるひとも、すなわち正定聚にいるなり。
『一念多念文意』(真聖全二・六〇六〜六〇七)

右の引文から、宗祖はその晩年においてさえも「即時入必定」「入正定聚之數」の思想を強調していた事がうかがえる。にもかかわらず「文類偈」では、かかる龍樹・曇鸞二祖のうえに、その用語例に端的に示されるような思想が全く押さえられていないのである。

(h) 「正信偈」天親章のみに見られる「帰命無碍光如来」〈第六二句〉に関して

・天親論主は一心に 無碍光に帰命す

本願力に乗ずれば 報土にいたるとのべたまふ

・ 尽十方の無碍光仏 一心に帰命するをこそ

天親論主のみことには 願作仏心とのべたまへ

以上『高僧和讃』天親讚(真聖全二・五〇三)

・ 世親菩薩依大乘 修多羅真実功德 一心帰命尽十方 不可思議光如来 無碍光明大慈悲

『入出二門偈』 (真聖全二・四八〇)

・ 婆數般豆菩薩論(浄土論)曰。(中略)「帰命尽十方無碍光如来」とまふすは、帰命は南無なり、また帰命とま

ふすは如来の勅命にしたがふこころ也、云々

『尊号真像銘文』 (真聖全二・五八四)

・ 不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおぼ、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつり
たまへり。

『唯信鈔文意』 (真聖全二・六四八)

・ 不可思議の利益きわまりましまさぬ御たかちを、天親菩薩は尽十方無碍光如来とあらわしめたまへり。

『末灯鈔』 (真聖全二・六五九)

かかる「帰命無碍光如来」に關しても、(8)と同様に「文類偈」の天親章においては、一切ふれられていない。

(i) 「正信偈」善導章のみに見られる「行者正受金剛心」へ第九七句の「金剛心」の強調に關して

いうまでもなく『広文類』成立の背景には、師・法然の浄土一宗独立に加えられた、貞慶・高弁からの論難が予想されるが、その批判の主旨は、菩提心を諸行・非本願の行とする法然の菩提心否定の立場への反駁にあり、特に高弁は、その著『摧邪論』において詳細に『選択集』を論難し「菩提心正因論」を展開していく。このような両者の教学的対峙は、その善導教学理解の相異に起因するのであるが、宗祖はかかる高弁の聖道門的菩提心正因論に対し、『広文類』において、法然の善導理解をふまえ受け継ぐと同時に、さらにこれを自ら展開し「信心即菩提心の義」す

なわち願力廻向の信楽こそが菩提心であることを主張していく。そして、この親鸞独自の菩提心論展開においてキーワードとなるのが、いまいう『金剛心』である。すなわち、高弁は『摧邪輪』のなかで、菩提心について①縁発心（未入位前）②解発心（十信十解位）③行発心（十行十向位）④体発心（初地已上『金剛心』まで）の四種をあげ、九品唯凡説を基底にすえる善導の『観経四帖疏』玄義分「帰三宝偈」の「道俗時衆等各発無上心」（真聖全一・四四一）という菩提心を、かかる四種中の①縁発心と低く判じていくのであるが、それに対し宗祖は、これを高弁の四種の菩提心の最高位に相当する④体発心（初地已上『金剛心』||等覚）に解釈していく。つまり、宗祖は以上述べた教学背景をもって、「即是横大菩提心、是名横超金剛心^二也」（真聖全二・六九）「真信心即是金剛心」（同・七二）等と『金剛心』なる浄土教的な菩提心を強調していくのである。殊に「正信偈」の善導章においては「帰三宝偈」の「正受金剛心」（真聖全一・四四一）と関連づける事によって、さらにこれを高揚するのである。

また『高僧和讃』善導讚（真聖全二・五一〇）においても、

・真心徹到するひとは 金剛心なりければ

三品の懺悔するひと、ひとしと宗師はのたまへり

・五濁悪世のわれらこそ 金剛の信心ばかりにて

ながく生死をすてはて、自然の浄土にいたるなれ

・金剛堅固の信心の さだまるときをまちえてぞ

弥陀の心光摂護して ながく生死をへだてける

等と、宗祖晩年のその他の著述に至るまで処々にその強調が見られるのである。したがって、親鸞教学の上、かかる重要な観点に触れていない「文類偈」は、宗祖の思想的深化・発展の究竟的帰着への順行的方向性に対して、時間的に逆行するものであり「正信偈」より前の成立と考えざるを得ないであろう。

(j) 「正信偈」源信章のみに見られる「極重悪人唯称仏 我亦在彼撰取中 煩惱障眼雖不見 大悲無倦常照我」

〈第一〇五〜一〇八句〉の文について

『尊号真像銘文』（真聖全二・五九三）『一念多念文意』（同・六一〇）には、それぞれ「首楞嚴院源信和尚の銘文（往生要集卷中本）」「首楞嚴院の源信和尚のたまはく」として、共にかかる文句の「我亦在彼撰取（之）中、煩惱障眼雖不（能）見、大悲無倦常照我（身）」を引用し、これを宗祖自らが解釈されている。また、これをもって『高僧和讃』源信讚には、

・極悪深重の衆生は 他の方便さらになし

ひとへに弥陀を称してぞ 浄土にむまるとのべたまふ

・煩惱にまなこさへられて 撰取の光明みざれども

大悲ものうきことなくて つねにわが身をてらすなり

以上（真聖全二・五二二）

と述べられていることから、(d)の見解に同じく「文類偈」の撰述時期は、「正信偈」に先行するといえることができるであろう。

以上、これまで述べてきた十項目の論拠から、私は「文類偈」と「正信偈」との対比にみる思想的深化・発展について、両偈頌のみに関しては、その撰述年代において「文類偈」は「正信偈」に先行する、と結論づけることが可能であり、また許容される客観的結論であると考ええる。

二

さて、前節で明らかにした(1)々時代的に「文類偈」は「正信偈」に先行する々という結論を前提として、仮説「草稿本『浄土文類聚鈔』から(『広文類』の撰述・成立を介して)改訂本『浄土文類聚鈔』へ」擁立に不可欠である、その他の基礎要因、すなわち(2)『教行信証大意』にみる『略文類』撰述理由の記述ならびに現存する『略文類』古写本奥書の歴史的資料の客観的価値性、(3)『略文類』における『称讚浄土経』の引用について、の二点について少しふれておきたい。

まず『教行信証大意』には、宗祖が『広文類』を撰述されたことを述べた後に

しかれども、この書あまりに広博なるあひだ、末代愚鈍の下機にをひて、その義趣をわきまへがたきによりて、一部六巻の書をつゝめ肝要をぬきいでて一卷にこれをつくりて、すなわち『浄土文類聚鈔』となづけられたり

(真聖全三・五八)

との『略文類』撰述理由に関する記述があり、これは、いわゆる広前略後説の最も重要な根拠となるものである。もちろん、この書の取り扱いについては、撰者不明であるとの批判もあるが、しかしその撰者も根拠のない憶測でかかる記述を記すことはないであろうし、その撰述時には、まだこれらに関する何らかの伝承があったと考えられる。したがって「撰者不明」等の理由から、かかる記述の歴史的資料の価値性を無視することはできない。

また現存する『略文類』古写本の奥書から、その撰述年代については、これまで

・高田専修寺真智写本奥書

「建長四年三月四日 親鸞八十歳」

・越後高田浄興寺旧藏本(東本願寺現藏)

「建長七年七月十四日 愚禿親鸞八十三歳」

・大谷大学所蔵室町時代末期書写延書本

「正喜元年林鐘四日書之、本奥親鸞聖人以朱染御筆、愚禿親鸞八十五歳点之」

の三説が挙げられているが、これらに関して宮崎円遵氏は¹⁾建長四年(八十歳)または同七年(八十三歳)と認められ、略前広後説には傾聴すべき点があるとしながらも、この識語を疑うことはできないとされている。——尚、氏は三説それぞれについて、「これが(真智写本)信拠すべきものであれば、今鈔は建長四年八十歳・初稿、同七年・再治または清書」とし八十五歳説に関しては「いずれにしても、これは宗祖が正喜元年に書写加点せることを示すもので、撰述年代を示すものでないことは明らかである。」とされる——そして「今鈔には前掲の如き建長年間の宗祖の識が伝わっている。今鈔の内容なり、構想なりが、たとえ早く出来たとしてもこの識語は今鈔が一書の形をとった時を示すものとすれば、それは今鈔の撰述年代を示しているものといひ得よう。」²⁾と結論づけられている。要するに、右に述べた(2)『教行信証大意』の記述、ならびに現存する『略文類』古写本奥書の歴史的資料の客観的価値性は否定できぬ動かしがたい事実となるのである。

次に(3)『略文類』における『称讚浄土経』の引用についてであるが、『広文類』に直接に引用のない『称讚浄土経』が、『略文類』最後の結釈において、『大経』「若聞^三斯経^一信樂受持、難中之難、無^三過^レ此難。」の文に続き、

亦(称讚浄土経)説^二「一切世間極難信法。」^一 (真聖全一・四五四)

と直接引用されている。さらに、晩年の著述である『唯信鈔文意』(真聖全二・六三三)にも右と同様『大経』・『称讚浄土経』の文が連引されており、また『浄土和讃』真蹟本の初めには「称讚浄土経言 玄奘三蔵訳」として「仮使経於百千俱胝那由多劫」以下「不能尽」までの文を掲げられ、同・諸経讚(真聖全二・四九六)では「百千俱胝の劫をへて 百千俱胝のしたをいだし したごと無量のこゑをして 弥陀をほめんになをつきじ」とこれを讚じているのである。これらのことから宗祖は『広文類』制作時、まだ『称讚浄土経』を見ておられなかったと了解できる。また『広

文類』以前の成立であろう『観経弥陀集註』の註記中に見られる『称讚浄土経』の文についても、これが「朱書き」である事から、本経の披見は後期晩年であったと予想がつく。⁽³⁾つまり、宗祖による『称讚浄土経』の披見は『広文類』成立以後の晩年期であり、かかる『称讚浄土経』引用を含んだ『略文類』（改訂本）としての『浄土文類聚鈔』の成立もこれに準ずると断定することができよう。

結

では最後に、これまで論じてきた仮説「草稿本『浄土文類聚鈔』から（『広文類』の撰述・成立を介して）改訂本『浄土文類聚鈔』へ」擁立のいとぐちとなる客観的な基礎要因、すなわち(1)々時代的に「文類偈」は「正信偈」に行するぐという結論、(2)『教行信証大意』にみる『略文類』撰述理由の記述、ならびに現存する『略文類』古写本奥書の歴史的資料の客観的価値性、(3)『略文類』における『称讚浄土経』の引用について、を判断基準の視座として、かかる仮説が成立する可能性を伺ってみたい。

まず(1)の結論から、草稿本『浄土文類聚鈔』が存在したであろう事が言い得る。つまり改訂本『浄土文類聚鈔』（我々が現在呼ぶ『浄土文類聚鈔』の形）の改訂前の原形が、少なくとも今の「文類偈」の形において——あるいはそれ以上の体裁内容が形成されていたとも予想できるが、本稿の基底主題である、客観的立場からは、この予想自体が拒否されると同時に判断不可能である——成立していたと考えられる。また(2)(3)での検討から了解されるように、その草稿本『浄土文類聚鈔』が、現在の『浄土文類聚鈔』の姿として成立・流布されるのは、宗祖晩年の『広文類』成立後（その撰述・成立を介して）の建長四年または同七年であると断定されよう。しかもそこには、(3)で述べた『称讚浄土経』引用に関する考察からおのずと導きだされる帰結、すなわち『広文類』成立後における草稿本『浄

『土文類聚鈔』への加筆・改訂の事実が認められるのである。——もちろん、その「加筆・改訂の事実」に関しては、先の草稿本『浄土文類聚鈔』の体裁内容の判断に同じく、客観的立場からは、『称讃浄土経』の引用部分のみに限定的制約を受けざるを得ない。しかしこの限定的制約によってこそ、その範囲・箇所・規模を特定し判断する行為が自力に内在する、主観的憶測の領域への埋没が遮せられ、かえって「加筆・改訂の事実」は客観的具体性を有することになると考える。——

要するに、以上述べてきた私見を総合的に考慮するとき、私は「草稿本『浄土文類聚鈔』から（『広文類』の撰述・成立を介して）改訂本『浄土文類聚鈔』へ」との説こそが、『広文類』『略文類』の撰述年代の前後関係に対する判断・判定が自ずから常に抱えている「限界」の極点に直接するような、すなわち現時点での「広略前後の問題」への対処・応答において、もっとも客観的妥当性と可能性を併せ持つ仮説として成立し得ると考えるのである。¹⁴

ただ、かかる仮説を提示する場合、なぜ宗祖は『草稿本』の改訂に際して、より思想的に円熟している「正信偈」をもちいず、それ以前成立の「文類偈」をそのまま用いたのか、との疑問（この疑問は、本稿の基底主題である、客観的立場とは異なる、主観的憶測の領域での問題であるから今はあえて言及しない）が当然浮かび上がってくるのも事実であるが、客観的立場をその判断基盤の視座とするならば、かかる仮説の「可能性」も是認されるであろうと思われる。なお、この点に関しては今後の課題として、歴史的背景との関連等からより体系的に考えていきたいと思う。

註(1) 村上速水氏「広略前後の問題についての二視点」（『龍谷大学論集』三九三）。

(2) これら宗祖晩年の著述の成立年代については、すべて宮崎圓遵著『真宗書誌学の研究』による。

(3) 桐溪順忍氏「浄土文類聚鈔の撰述年代について」（『真宗学』九）二七頁。

(4) 神子上恵龍著『弥陀身土思想の展開』一六二頁・同著『真宗学の根本問題』二八頁。

- 普賢大門氏「親鸞及びその末流の如来観」(『日本仏教学会年報』一九)一三八頁。
- (5) 詳細については普賢晃寿著『浄土文類聚鈔概説』一九頁・桐溪順忍氏「浄土文類聚鈔の撰述年代について」(『真宗学』一九)二七頁・生桑完明氏「浄土文類聚鈔について」(『高田学報』六)三二頁等を参照。
- (6) 一方「文類偈」において、この「正信偈」の句に対応するものを、あえて挙げるならば「惑染逆悪斉皆生 謗法闍提廻皆往」(第三九・四〇句)——「観経」的な意による——が指摘されようが、かかる「文類偈」句と同じような文意の用例は、わずかに一例『尊号真像銘文』(真聖全二・六〇一)に、前項目(d)にも述べた「正信偈」「本願名号正定業ノ即横超截五惡趣」引文中の「凡聖逆謗斉廻入」(第二七句)に対する解釈の中に何うことができるのみである。すなわち宗祖は「文類偈」の「惑染逆悪斉皆生 謗法闍提廻皆往」を、「正信偈」の「凡聖逆謗斉廻入」の一句に集約したと考えることができよう。
- (7) 「文類偈」において、かかる「正信偈」依経段の最後の句に対応するのは、同じく『大経』の意によった依経段最終部の「當来之世経道滅 特留此経住百歳」(第四一・四二句)であると考えられる。これらの義は共に『愚禿鈔』の『大経』引文中(真聖全二・四六二)に見いだし得ることができるが、『浄土和讃』大経讚においては「正信偈」・「信業受持甚以難難中之難無過斯」の意義のみが讚げられている。
- (8) この「正信偈」龍樹章「憶念弥陀仏本願 自然即時入必定 唯能常称如来号」は『高僧和讃』龍樹讚の「本師龍樹菩薩のおしへをつたへきかんひと 本願こゝろにかけしめて つねに弥陀を称すべし」(真聖全二・五〇一)に、又これに続く龍樹讚の「不退のくらゐすみやかに えんとおもはんひとのみな 恭敬の心に執持して 弥陀の名号称すべし」の一首は「文類偈」龍樹章の「応以恭敬心執持 称名号疾得不退」(第五八・五九句)にそれぞれ対応すると考えられる。すなわち「高僧和讃」龍樹讚においては、「正信偈」「文類偈」それぞれの龍樹章に示された意を讚じている。
- (9) 普賢晃寿著『日本浄土教思想史研究』三〇四〜三八三頁参照。
- (10) 稲葉秀賢氏『浄土文類聚鈔』に就いての疑問(『真宗研究』一)二七頁参照。
- (11) 宮崎圓遵著『真宗書誌学の研究』六二〜六四頁。
- (12) かかる宮崎圓遵氏の見解は本稿の「仮説」と軌を一にするものであると考えられる。
- (13) 大門照忍氏『浄土文類聚鈔』成立年代について(『大谷学報』四〇ノ二)五四頁参照。
- (14) 桐溪順忍氏は略前広後説に立脚した上で、「建長四年或は建長七年撰述以前に原型的な著述が存在し、後に再治の識語を加えられたものと考えられないものだろうか。」との見解も示されている。これもまた、註(12)に同じく本稿の「仮説」と軌を一にするものであると考えられる。「浄土文類聚鈔の撰述年代について」(『真宗学』九)三三頁。

親鸞における真仏弟子観

大谷派 三 木 彰 円

一

親鸞は、選択本願に帰すことよって、明らかになる人間の自覚内容を端的に「真仏弟子」と示す。親鸞は、「真仏弟子」について、

言ニ真仏弟子ニ者真言対ニ偽ニ対ニ仮ニ也、弟子者釈迦諸仏之弟子、金剛心行人也、由ニ斯信行ニ必可ニ超ニ証ニ大涅槃ニ故
曰ニ真仏弟子ニ

(定親全・一四四頁)

と、「釈迦諸仏の弟子」として「偽に對し仮に對する」歩みを必然する存在、すなわち「金剛心の行人」であると言いつき、「斯の信行に由りて、大涅槃を超証す可きが故に」と、人間という存在を「大涅槃を超証すべ」くある存在として、課題的に押さえ切るのである。

「真仏弟子」と親鸞が言い切ることは、「信巻」「真仏弟子」釈、そして「難治の機」・「逆謗撰不問答」という展開の中に集約的に明らかにされると考えるが、その展開の視座はどのように置けばよいのであろうか。この見方につ

いては、いくつかの注意しなければならない点があると思われる。「真仏弟子」釈には、「偽に對し仮に對する」とが示されるが、その「仮」・「偽」は、「真」とどのような関わりを持ち、何を指示するものであるのかということである。親鸞は、「仮」・「偽」について、

言^三仮^二者即是・聖道諸機・淨土定散機也

(定親全一・二五二頁)

言^三偽^二者則六十二見九十五種之邪道是也

(定親全一・二五三頁)

と述べて、明瞭に「仮」を「機」、「偽」を「邪道」と、「機」と「道」と確かめている。この「仮」・「偽」については、真・仮・偽の存在（仏弟子）という見方もなされるのであるが、そのように一様に見ていくことには、検討すべき点があると思われる。仏道・外道と言い、聖道・淨土と言い、自力・他力とすることも、それはある特定の人間に特定の形であるのではないのであって、人間が唯仏一道に帰依することにおける問題である。したがって「仮」・「偽」という人間の位置づけをした上で、その存在が唯除する本願によって救済されていくことを言うものではない。これは一見人間が本願に救済されることにおいて平等であることを語るようでもあるが、そのことの中には、自分の立場以外の人間を分類し、決定していくことを人間に正当化することにもなりかねない要素が孕まれていくということがあるのではないだろうか。確かに現実の人間の情況には、そこに何等かの位置付けをしていけるということはあるのだが、その様々な在り方をもって生きる人間に對して、淨土真宗は、人間それ自体に人間を位置づける根拠がないことを明らかにするものである。すると、どこでどのような根拠に立って人間の一切平等性を押さえていくのか、そこでは明確にされなければならない。

また、「真仏弟子」釈を結ぶ位置に、「愚禿鸞」と親鸞の名乗りを明確にして、「愚禿悲歎の述懐」が位置付けられていることに重点を置くことによって、「信卷」のそれ以降を、親鸞の信仰告白の内容と位置付けて、さらに「化身土卷」「三願転入」を親鸞の信仰歷程と位置付けることをも視野にいれながら、「仮」・「偽」が位置付けられるこ

ともしばしばなされる。このことも視点としてはある妥当性を持ちつつも、ただそこに問題を極小化することもできないことであろう。

親鸞は、本願に根拠する人間観を、「われら」という言葉に明らかにするのであるが、

弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほど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きよ、と御述懐さふらひしことを、いまた案ずるに、善導の「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ。」といふ金言に、すこしもたがはせおはしませず。さればかたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり。

(定親全三・三七頁・傍点筆者)

と、『歎異抄』に記されるように、「十方衆生よ」と喚びかける弥陀五劫思惟の本願を、親鸞は「親鸞一人がためなりけり」と頷くのであり、その言葉を「わが御身にひきかけて、われらが、身の罪悪のふかきほど」を「われら」に明らかにする言葉として聞き取っていくことを、視野にいれながら、考えていく必要があるのではないだろうか。

これらのこと通して、改めて「対偽対仮」という仏弟子の営みとしての事柄を考える時、問題になるのは、親鸞が浄土真宗と頷く仏教は、具体的な情況の中で具体的な姿をもって生きる人間を、いかなるところで押さえきって、どのような存在として確かめていくのかということである。すなわち浄土真宗ということにどのような人間観が明らかにされているのかということを通して、「対偽対仮」の歩みを自己に必然する「釈迦諸仏の弟子」として、人間がいかなる積極的意義をもって存在し得るのかということも明らかにしていくのではないだろうか。

これらのことを念頭に置きながら、以下少しく「真仏弟子釈」・「愚禿悲歎述懐」・「難治の機」・「逆謗撰不問答」における視座の見定めを試みてみたい。

二

爰愚禿積親鸞信順諸仏如来真説披閱論家釈家宗義広蒙三経光沢特開一心華文且至疑問遂出明証

(定親全一・九五頁)

と述べて、「信巻」の展開に明らかにされるように、「涅槃の真因」としての「唯信心」の成就、すなわち信樂の獲得ということは、人間に、信が付加的なこととして位置付けられることを言うものではない。それは「涅槃の真因」としての生存の本来性を人間に与えることであり、さらに言うならば「涅槃の真因」としての人間に成ることが、人間に与えられることに他ならない。

信の成就、信樂の獲得ということは、この人間の存在の本来意義に、人間が値遇することであって、「三心の誓」を誓う如来の本願も、それを人間に成就することとしてあるのである。この信の成就とは、各別性に生きる一切の人間のその各別なる在り方において、「我・一心」として表白されるものであり、あくまでも「一人」に成就することであるが、それは決して個的なこととしての信の成就を言うものではない。これは、

仏意難三惻ニ雖ニ然竊推三斯心一切群生海・自ニ從無始已來乃至今日至今時穢惡汚染無清淨心一虚仮詭偽
無三真実、心一
(同前・一一六頁)

と云われるように、「斯心」に「一切群生海」が推求されていくことにほかならないのであって、言い換えるならば、各別性に私して生きる人間に、その存在の本来性として一切性が開かれることと言える。すなわちそれは人間に「われら」と名乗り得る基点としての「我」を与える事なのである。各別性に生きる人間が真に自立する存在となることも、実は人間が、願心内存在として一切性によって立つ存在になることなのである。そのことは大信海を按ず

ることにおいて、「如来誓願棄能滅智愚毒也^③」と言い切られる事柄でもあって、一切の人間が、その諸属性・諸行為における簡びをこえて、その存在の基底としての一切性に帰すことにはかならないのである。それを親鸞は、「如来誓願」の仏道として明らかにするとともに、人間にとつての「真教真宗^④」と確認しているのである。

すると、「真仏弟子」釈を結ぶ形で、「誠に知りぬ」という書き出しで示される言葉をどう見ていけばいいのだろうか。

誠知悲哉愚禿沈^⑤没^⑥於^⑦愛欲広海^⑧迷^⑨惑^⑩於^⑪名利太山^⑫不^⑬喜^⑭入^⑮定聚之數^⑯不^⑰快^⑱近^⑲真証之証^⑳可^㉑恥^㉒一^㉓
可^㉔傷^㉕一^㉖矣^㉗

(同前・一五三頁)

この「悲歎述懐」と言われる親鸞の言葉は、人間の存在の本来意義を「真仏弟子」と、如来の誓願に確かめ切った言葉であるとなす押さえておきたい。

ここに「愚禿鷲」と言われるのは、「我・一心」という「唯信心」の成就において、人間の一切の存在の本来意義を真仏弟子と、人間に明らかに開示する誓願の仏道に帰する存在としての自身・「愚禿鷲」であって、その「愚禿鷲」が「恥ず可^①く」「傷む可^②き」事実として悲することとは、「帰本願」という仏道において、「可恥・可傷」せられることである。したがって、誓願において知見せられた人間なる存在の基底としての一切性に立ち得ないこと、すなわち「定聚の數に入る」べき自身としてある「一人」に対する、「不喜」「不快」ということである。ここに「喜」と言われることは、

喜はこゝろによろこばしむるなり。うべきことをえてむずと、かねてさきよりよろこぶこゝろなり。

(「一念多念文意」定親全三・一二六頁傍点筆者)

と押さえられる「喜」であることにおいて、その「不喜」とは、人間が「うべきこと」すなわち「定聚の數に入る」べき「一人」としてある自身の、その不信の事実を押さえる言葉である。したがって、その不信であることによって、

誓願する如来の悲心が明らかにする「真証の証」、すなわち「われら」なる人間の存在の大地に、「一人」として「近づく」べき身として在るにもかかわらず、立たないことが押さえられている。それは、逆に言うとかたくななまでも各別性に「沈没し」・「迷惑して」自己を閉ざし続け、浮遊させ続けていく人間の事実を押さえっていくことに他ならない。そこに人間であることの課題、すなわち誓願されてある存在として生きているということもあるのである。

「われら」なる人間の存在の一切性に、「一人」たる「我」として立つこと、それが誓願によって「真」として明らかにされるが、それが、人間に必然として押さえられるのも、それは「釈迦諸仏の弟子」として、誓願の仏道に帰することによるものである。人間が「釈迦諸仏の弟子」として在ることの根拠は、

釈迦、出^ニ興^{シテ}於^ニ三世^ニ光^ニ闍^道教^ニ、欲^ス下^ニ拯^ム群^衆萌^一一^ニ惠^ヲ以^テ中^ニ真^實之^利上^ニ

〔教巻〕・同九頁

如来所^ニ以^テ興^シ出^世一^ニ唯^説二^ニ弥陀^{本願}海^一

五濁^惡時^ノ群^生海^ニ 応^シ信^ス如来^如実^言一^ニ

〔行巻〕・同八六頁

と言われるように、釈迦が弥陀の本願悲心を「唯説」することにある。すなわち、

ひらきおこす たておこす むかしよりありしことをおこすをほちといふ いまはしめておこすをきといふ

〔高僧和讃〕善導讀左訓・定規全二・一四四頁

と言われるように、「むかしよりありし」本願の悲心を、發起する「無上の信心」として、人間が「いまはじめて」「ひらきおこし」「たておこす」ことが、釈迦の「説本願」に押さえられることによって、人間が「釈迦諸仏の弟子」と位置付けられているのである。

この「釈迦諸仏の弟子」ということを、さらに釈尊出世の意味から確かめていくならば、釈尊の出世が人間に意味することとは、本願悲心が「一切の群生海」に開かれる基点が、人間に始めて与えられたということにほかならない。この基点とは、人間が「煩惱成就のわれら」としてある事実を与えられるということである。具体的に仏陀釈尊の出

世をまたなければ、人間という存在の質は確かめ得ないこと、すなわち積尊を基点とすることによってしか人間に「煩惱成就のわれら」という存在の事実が明らかになり得ないし、人間に「弥陀本願海」が「唯説」されなければならぬ必然性も、「煩惱成就のわれら」という存在の事実の確かめをくぐることに於いてあるのである。人間はそれを知る時、そこに「弟子」として生きる、積極的な位置が与えられていくのであり、

獲^{スルコトム}三得^ニ信^ヲ樂^ニ發^ス起^ス自^ニ如^ニ來^ニ選^ス択^ス願^ス心^ニ開^ス闡^ス 真^ニ心^ニ顯^ス彰^{セリ} 從^ニ大^ニ聖^ニ矜^ス哀^ス善^ス巧^ニ

(「信卷」・同九五頁)

と、信樂獲得の意味が、大聖積尊の善巧のうちに押さえていかれるのである。

このことを「真仏弟子」の内容として押さえ切る時、はじめてそこに「釈迦諸仏の弟子」として「偽に對し仮に對する」ことが、仏弟子の課題になっていくのであるが、あくまでもそこに言われる「對」とは「定聚の數に入る」べき身としてある「一人」たる自身への「不信」と「信」とに於いて問題となっていくことである。それは、あくまでも「一人」において問われるべき、「われら」という衆生の存在の本来意義、すなわち誓願において「定聚の數に入る」と確かめられる、一切性の問題であるがゆえに、個的内省としての問題に止められることではないし、また自己の外に他の存在を立てて、「偽・仮」を位置付けてなされる「對」でもない。「對偽・對仮」とは、「われら」という誓願される存在としての人間の一切性を内包し内容とする「我」、「我一心」が人間に成就することの課題であつて、「われら」という領きを人間に成就しようとする誓願が、人間にそれを成就させていくことにおいて人間に与える事柄であると言えるのではないだろうか。

すなわち誓願の仏道において、「我」なる「一人」に明らかにならなければならないことは、「真」なる人間存在の本来意義としてある「定聚の數に入る」ことであり、それを本願は「偽・仮」に「對す」ということにおいて人間に徹底して明らかにし尽くすのであり、本願はそのように用らく事実としてあることなのである。「愚禿鸞」は、「十方衆生よ」という本願の喚びかけを、そのように聞き取ることによって、喚びかけられる「一切の群生海」とい

う存在に明確なることを、「悲」という一言で受け止め切っていくのである。その誓願の仏道に帰する自身の領きを明確に示し切るために親鸞は、あえてここに「矣」という文を切る一文字を置くことによって表現していくのであり、ここに親鸞は「信巻」の、一つの展開の帰結点を置いていくのである。

三

その帰結点から

夫仏説レ難治機ヲ『涅槃經』言ク……

(「信巻」・同一五三頁)

と、「難治の機」という言葉で示されていく事柄とは、まず端的に言って、機を治する仏における根本的な課題であると言えよう。言い換えるならば、仏が治すべき機を、「難化」なる存在であり、善巧方便を必然する存在として生きていると知見することを示すものであると考える。

そのことを、親鸞が、釈尊の遺教である『涅槃經』に確かめることの理由は、諸要素に見ていけるのだろうが、まず直接的には、「弥陀本願海」を「唯説」することを「所以」として世に興出した釈尊を、親鸞が先に押さえ切ることに由来することによると確認しておきたい。

すなわち、一心の成就を誓う如来の本願を説くことを、出世本懐とする釈尊は、その出世の意味にかけて善巧方便を示し、それを通しながらも、正しく「治し難し」と言い切らざるを得なかった人間という存在に対して、般涅槃の遺教としての教言を示していくのである。それゆえに「釈迦諸仏の弟子」として生きるこの意味を自らに確かめた存在は、仏弟子であることを与えられた責任において、それを聞き取っていくのであるし、そこに聞き取ることが、「難治の機」と、仏において確かめられる人間存在と、確かめられる内容としての機の「難化」性(難化性の根本因

由としての難治の三病)であると言える。

それはあくまでも誓願が明らかにする、「定聚の数に入る」べき身としてあるという、人間の存在の一切性を、如来の本願を説く釈尊により教えられる存在にとつての課題であつて、釈尊の遺教を通して結論的に明らかにしなければならぬことこそ、人間が存在の本来意義に対して、不信の身の事実を生きる存在であつてはならないという願いである。

これによつて明らかになることを親鸞は『涅槃経』現病品の言葉によつて、

從_レ三_レ仏菩薩_ニ得_レ三_レ聞治_ニ已_テ即_チ便_チ能_ク発_ス阿_彌多_羅三_藐三_菩提_心一

(同前・一五三頁)

と、端的に「仏菩薩に従う」「聞治」と示していく。そこから梵行品・迦葉品の言葉によつて、阿闍世の獲信・無根の信ということが押さえられて、それ全体を親鸞は、

是以_レ今_レ掘_レ三_レ大_レ聖_レ真_レ説_ニ難_レ化_ニ三_レ機_ニ難_レ治_ニ三_レ病_者憑_レ三_レ大_レ悲_レ弘_レ誓_ニ婦_ニ利_レ他_レ信_レ海_ニ矜_レ三_レ哀_レ斯_ニ治_レ憐_レ憫_ニ斯_ニ療_ニ喻_ニ如_ニ醒_レ醐_妙藥_ニ一_切病_濁世_庶類_穢惡_群生_心三_求三_念金_剛不_壞真_心二_可三_執三_持本_願醒_醐妙_藥一_也応_知一

(同前・一八三頁)

という言葉で結んでいく。

「難治の機」と示されていくことは、直接的には本願において「唯だ除く」と言い切られる機の問題なのではあるが、機それ自体のみが問題とされるというよりも、機が問題となることの意味を包むかたちで、むしろ機に難化性を見た釈尊が、その「難化」としてある機を課題的に担われて、「矜哀の善巧」により「真説」として大悲の事実を示すことを押さえていくものである。その釈尊の「説本願」すなわち「矜哀の善巧」も、如来の本願悲心に応同することであり、それゆえに釈尊が人間に開いていくことも、「涅槃の真因」たる「唯信心」の成就を「三心の誓」に明らかにする如来の本願の悲心にほかならない。

このことは、『尊号真像銘文』に「唯除」について親鸞が確認する言葉に見ていくことができる。

「唯除五逆誹謗正法」というのは、唯除といふはたゞのぞくといふことば也、五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせんと也。このふたつのみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせんとなり。

〔尊号真像銘文〕 広本・定親全三・七五頁)

親鸞は、「唯だ除く」という本願の悲心を、「五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせん」と述べて、本願は諸情況の只中に生きる人間という存在全体に対して、その「十方一切の衆生」が、「みなもれず往生すべし」き存在としてあることを、具体的に「ただ除く」ことにより、人間に示すと確かめている。この『尊号真像銘文』の言葉に返す時、親鸞が「難治の機」と明らかにすることの意味とは、一切の存在に対して「往生すべし」と「知らせん」とする本願の能動性である。したがって「十方一切の衆生」に喚びかける本願の悲心を、「誠に知りぬ、悲しき哉」と表白する自身・愚禿鸞の、その自身の領きとは決して私的な事柄ではなく、正に本願が「一切の群生海」に「しらせんと」することと重畳することであるという確認に他ならない。そのことが明確にされて、「一切の群生海」が「濁世の庶類・穢悪の群生」と具体的に押さえられて、「金剛不壊の真心を求念す応」き存在であると明らかにされ、その「真心の求念」において、知らせる「本願醍醐の妙薬を執持」して往生人となれということが、公明に呼びかけられていくのである。

その背景として、親鸞が『涅槃經』の経言に、人間が人間であることを具体的に放棄するという外道性をもって用する「邪見六臣の言」と、阿闍世(6)に対して、愁苦のうち、自身を知れと、言い切って、「知る」ことに人間の奪還を明らかにする耆婆の言葉を、照応するようにして浮き彫りにし見取っていくことがあるのである。

この人間が人間であることを奪還する唯一根拠としての選択本願と、その選択本願の、「十方一切の衆生に」「知らせん」という能動性を「難治の機」に確かめる時、そこから親鸞が展開することとは、「知らせん」とする本願を人間が「知る」ことを押さえていくものであると位置付けられる。

夫拠^レ諸大乘^ニ説^キ難化^ノ機^一

(同前・一八四頁)

と言いつけられる言葉にまず端的に押さえられることは、「知らせん」とする本願の悲心に呼応して、そのことを積尊が「矜哀の善巧」をもって、「諸の大乗」において衆生に明らかにしているということである。「難治の機」と、その存在の質を仏に言い切られることにより、本願の悲心は人間に明らかになる。それを積尊は「矜哀の善巧」をもって示していくが、「難化」と確認されてある人間という存在は、それを明らかにされたことを、具体的にどこで知り、その難化ということをどこで解決していくのか。それがこの始めに置かれる言葉に読みとっていけるのではないだろうか。したがって

斯等^レ真教^ニ云何思量^{セムヤ}邪^一

(同前同頁)

という言葉も、諸經典の表現をいかに会通していくかという質の問いではなく、「難化の機」とその難化性を確かめられた人間が、どこで何によって、「十方一切の衆生みなもれず往生すべしと知らせん」本願を知るのか。すなわち「知らせん」とする本願を、人間が「知る」ことを問うことを内容としていくものであると考える。そこに「知らせん」とする本願を、「知る」ことが、

乃由^レ下^ニ弥陀^ノ因地^ニ世饒王^ノ仏所^ニ捨^テ三位^ニ出^テ二家^ニ即起^レ悲智^ノ之心^ニ広弘^中 四十八願^上以^テ三仏願力^ニ五逆^ト之^ト与^テ二十惡^一

(同前一九一頁)

罪滅得^レ三生^ニ謗法^ノ闍提回^心皆往^ト

という回心である。それは別の表現で押さえるならば「本願円頓一乘は逆惡撰すと信知して」と言われる信知ということである。

その廻心・信知ということの人間における意味が中核的に踏まえられた上で、『大経』『如来会』『観経』『涅槃経』という大聖の「真教」における、五逆・十悪・謗法・一闡提との関係が問われていくのであって、それはあくまでも回心・信知の内容としての問題である。各別的な問題としての逆謗でもなく、他の人間の問題としてのことでもなく、「一切の群生海」が本願に帰すべき身として存在することを明確化する内容としての事柄である。その意味では、ここに言うことは「定聚の数に入る」べき自身としてあるにもかかわらず、そこに不信の身としてある人間なる存在の総体を明確にすることとしての逆謗闡提であると見ていくべきであろう。「信巻」が五逆を押さえて結ばれていくことの意味も、その視点で見えていくのではないだろうか。

このように廻心を信楽獲得ということに押さえてみる時、改めて「偽に對し仮に對する」と言われる、「偽仮」をどのような視点で見に行けばいいのか。そこには人間に廻心を徹底して明確にしていくということがある。すなわち「自身を知れ」という喚びかけに、「自身を深信す」と言い切ることこそが、廻心の具体性なのであり、二種深信によって廻心を明確にするということも、それは人間に種々の階程が設定されることを言うものではない。したがって「仮」・「偽」ということも、むしろ深信自身の具体的内容として「對」することであって、真・仮・偽と平板に列に並べる形での階程性・関係性を見るべきではないののだろうか。

すると、そこに「偽」・「仮」の重疊性を考えてみる時、「対仮」に押さえられることは、「信巻」に廻心ということ確かめられた「一切の群生海」に「知らせん」とする本願を、人間が知るべく存在していることが、人間としてあることの課題を人間に明確化することであると、位置付けているのではないだろうか。「聖道の諸機・浄土の定散の機」と言われることも、人間の存在全体の在り方を押さえていくことであり、それは、

是^レ以^テ釈迦牟尼仏頭^ニ説^ク福徳藏^ニ誘^ヒ引^ク群生海^ニ阿弥陀如来本発^ニ誓願^ニ普化^ニ諸有^ニ海既^ニ而有^ニ悲願

と親鸞が「化身土卷」に「普化」と押さえること、すなわち人間が本願に帰すべき身としてあることを押さえていく事柄であると考える。人間が廻心すべき機としてあるということは、十九願・十八願という関係において言うならば、本願か、非本願かという一点の決定であって、それを押さえ切ることによって、選擇というものを「普化」、すなわち普遍的なこととしての人間の課題として提起していくものであると考えられるのではないだろうか。

そして「対偽」とは、それが「邪道」と言われる「道」の問題であることにおいて、人間における唯仏一道の明確化の問題である。それは「六十二見・九十五種の邪道是れなり」といわれるように、仏道が人間に不明確であることによって人間が人間になり得ないという、人間の課題を押さえていくものである。むしろそこに選擇本願のみが人間にとつての唯一根拠であるということの必然性もあるわけであり、そこに「悲引」と押さえられる本願の性格もあるのである。

以上のように、「釈迦諸仏の弟子」としての「偽に對し仮に對する」という營為を、「自身を深信す」という廻心の問題の中に考える時、仮・偽の重疊的な関わり方を押さえて行くにあたっては、

未^ミ滿^マニ一^{コノ}万^{カク}劫^{ハツ}ニ已^マ來^ニ恒^{コト}未^ミ勉^ムニ^ハ火^カ宅^ニ顛^テ倒^ル墜^ル故^ニ各^ク用^フ功^ヲ至^ス重^ク獲^ル報^ヲ偽^ニ也^{ナリ}

(定親全一・二八六頁)

当^タ今^ノ凡^ソ夫^ノ現^レ・名^ヲ信^ジ想^ス輕^ク毛^ト亦^ト・曰^フ假^ニ名^ト亦^ト名^ト不^レ定^ス聚^ル亦^ト外^ニ凡^ソ夫^ノ未^ミ出^テ火^カ宅^ニ

(定親全一・三二一頁)

という言葉に注意を払いながらその関わりを窺がっていく必要があると思われる。

そのことを通して、改めて「信卷」に提起される、逆謗の問題が、決して觀念的な事柄、あるいは個的な罪を示すのではなく、人間としてあることの問題、存在としての五逆の身という「つみ」、さらには「とが」ということが確かめられるであろうし、さらにそのことは「仏智疑惑」「如来の遺教を疑謗し方便破壊せむ」「つねに佛法を毀謗し有情の邪見をすゝめしめ頓教破壊せむ」と押さえられるような具体性をもった事柄をも視野に入れていけるのではないだろうか。そこに選擇本願という根拠が不明なことによる「邪見」の具体性と、「流布語を用う、邪見と自大とに

非ざるなり」と言われる「我一心」の成就ということが具体事実として一つの方向性のもとに考えていけるのではないだろうか。

- 註(1) 「涅槃真因唯以信心」(「信巻」・定親全一・一一五頁)
(2) 「問如来本願已発至心信樂欲生誓」(同・同頁)
(3) 「信巻」(定親全一・一三二頁)
(4) 「信巻」(定親全一・一四二頁)
(5) 「論主の一心ととけるおぼ 曇鸞大師のみことには 煩惱成就のわれらが 他方の信とのべたまふ」『高僧和讃』曇鸞讚(定親全二・九四頁)
(6) 「信巻」(定親全一・一六四頁)
(7) 『高僧和讃』(定親全二・頁)
(8) 『愚禿鈔』(定親全二・二六頁)
(9) 「釈迦牟尼仏、開演功德藏、勸化十方濁世。阿弥陀如来、本發果遂之誓、悲引諸有群生海。既而有悲願。」(定親全一・二九五頁)
「浄土真宗者在世・正法・像末・法滅・濁悪群萌齊悲引也。」(同・三二〇頁)
(10) 『皇太子聖徳奉讃』(定親全二・二四五頁・二七四頁)
(11) 『論註』(真聖全一・二八二頁)

本願寺教団における「神祇不拝」の形成

本願寺派 藤村研之

はじめに

真宗信仰と不可分のものとして神祇不拝がある。たとえばそれは、江戸時代中期の儒学者太宰春台の指摘^①や、明治政府の神道国教化政策に対する真宗門徒の抵抗運動^②などに示されているが、親鸞以後連綿と受け継がれてきた真宗の独自性として積極的な評価をうけている。そしてまたこのことにおいて本願寺教団が親鸞の信仰をまっとうに継承してきたことの一つの証明ともなっているようである。しかし本願寺教団における「神祇不拝」（本稿は本願寺教団における神祇不拝と、親鸞の神祇不拝とを比較検討するものである。そこで両者を区別するために本願寺教団における神祇不拝を特に「^③付きで、また一般的概念として用いる場合をへ^④付きで表すこととする）は、それが親鸞から現代に至るまで一貫しているとされることにおいて、見逃しえない問題があるように思われる。なぜなら『興福寺奏状』^⑤でも指摘されたように、親鸞等の専修念仏教団における神祇不拝は弾圧の重要な理由の一つであった。一方、本願寺教団における「神祇不拝」は国家神道下においても正常に機能しえるものであったのである。国家の有する宗教

性が、その本質的なところでは変質せずに終始一貫していることを考えるならば、このことは本願寺教団の保持してきた「神祇不拝」の、親鸞の神祇不拝からの変容を暗示するものといえよう。

本稿はこうした変容とはどのようなものであったのか、またそれはいついかなる時代に起こったものであるのか、という〈神祇不拝〉をめぐる問題について考察するものである。

一

まずはじめに親鸞の神祇観―神祇不拝について確認しておこう。

親鸞が神祇に対して不帰依の立場をとったことは、『教行信証』（「化身土巻」）における『涅槃經』・『般舟三昧經』・『菩薩戒經』などの引用、あるいは「愚禿悲歎述懐」などにより明白である。そこで親鸞は神々への不帰依はもとより、それと連関してあらわれる吉良日の選択や父母・国王を礼するということの放棄を宣言している。無論、「化身土巻」にいうところの諸天や鬼神は、経論釈や外典に見えるものであるから、それらは本来インド・中国の神々を指すものであろう。しかし「愚禿悲歎述懐」の告白は日本の神祇信仰を問題にしたものであることからして、「化身土巻」にあらわれる神祇に関する記述もまた日本の神々を考慮にいれてなされたものと考えてよいであろう。神祇信仰と親鸞の信仰とは全く相容れないものであり、神祇信仰を受容するようなありかたは徹底的に否定されなければならなかったのである。そしてこうした親鸞の立場は現実生活において、「よろづの仏・菩薩をかるしめまひらせ、よろづの神祇・冥道をあなずりすてたてまつる」といったストリートな行為ではなかったにせよ、法然のもとにあった時のように「念仏之輩永別神明、不論権化夷類、不憚宗廟大社」の行為としてあらわれたであろうことは想像にかたくない。『興福寺奏状』、さらには「吾朝者神国也、以敬神道、為国之勤」という『停止一向専修記』に示さ

れる当時の国家と神祇との関係から推せば、親鸞の貫いた神祇に対する立場は、まぎれもなく被弾庄の理由となったであろう。無論親鸞がこのことに気づかなかつたはずはなからう。しかしながら親鸞は度重なる弾圧にあつても、決して権力と妥協することなく、

そのところの縁つきでおはしましさふらはゞ、いづれのところにもうつらせたまひさふらふておはしますやうに御はからひさふらふべし。…中略…これよりは余のひとを強縁として念仏ひろめよとまふすこと、ゆめく／まふしたることさふらはず、きはまれるひがごとにてさふらふ。

と毅然たる態度で臨んでいる。決して問題をあいまいにして処理しようとする方法をとらないのである。このことは親鸞にとつての信仰が、常にこの世の生き方と不可分のものとしてあつたことの結果に外ならないであろう。つまり親鸞における信仰とは、単に「内心」の問題ではなく、すべてに関わることであつたのである。神祇信仰のなんらかの受容ないし容認は、すなわち信仰の放棄を意味することとなるのである。親鸞において神祇不拝とは信仰の具体化であつたといえるであろう。

では、このような親鸞の神祇観は、その後の本願寺教団においてどのように継承されていくのであろうか。

二

親鸞以後、本願寺教団における神祇観を体系的に提示したのは存覚であつた。存覚の神祇観については、『教行信証』の注釈書である『六要鈔』や、『諸神本懐集』・『破邪顯正鈔』・『持名鈔』等に示されている。まず『六要鈔』では、

「天神地祇世之所^ハ貴^ク、何^レ誠^ニ之^ノ乎^ト」と問い、「婦^ニ仏陀^ニ者^ニ釈教^ノ規^ニ範^ト、崇^ム神^明者^ニ世俗^ノ禮^ニ奠^ト、内外^ニ別^ニ故^ニ法^ニ度^ニ如^シ此^ト。

是則月氏・晨旦風教、所崇之神多邪神、故、帰三宝者不得事之」と答えている。さらに「於權社二者非此限」として、

就中我朝是神国也、王城鎮守諸国擁衛諸大明神、尋其本地、往古如来法身大士、不可相異域邪神。和光素意在利物、且酬宿世值遇善縁、且依垂迹多生調熟、今帰正法欲出生死、思其神恩、不可忽緒。雖然欲専一心・一行、称念結縁、猶且闕之一宗、廢立大師定判、更非不信彼利生等、只守専念・専修之儀。依此専念生淨土者、諸上善人俱会一処、其説明故、聖衆俱会不可疑惑、一切諸仏共所護念。其益不空、雖不別念蒙其利益、故念弥陀、必得諸仏・菩薩冥護、為其垂迹天神・地祇又不可違本地聖慮、故専一心・唯念一仏、以之為要。於彼諸神本地等者、深致信伏、不可忽緒。」⁽⁹⁾

と述べる。『諸神本懐集』はこうしたことを、

第一ニハ權社ノ靈神ヲアカシテ本地ノ利生ヲタフトフヘキコトヲラシエ。

第二ニハ実社ノ邪神ヲアカシテ承事ノオモヒヲヤムヘキムネヲス、メ。

第三ニハ諸神ノ本懐ヲアカシテ仏法ヲ行シ念仏ヲ修スヘキオモムキヲシラシメントオモフ。⁽¹⁰⁾

と簡条書きにして説明したものと見える。

また『破邪顯正鈔』では「神明をかるしめたてまつるよしの事」において、

この条あとかたなき虚誕なり。そのゆへは神明について権実の不同ありといへども、おほくはこれ諸仏・菩薩の变化なり。衆生を利益せんがため、群類を化度せんがために、かりに凡惑のちりにまじはりて、しばらく分段のさかひに現じたまへり。これすなわち仏法をいいて、さしたる善因をたくはへざる无缘无怙のともがら、信をいたしてわがまえにいたらば、これをもて来縁として、つゝに三界の火宅をいだしめて、すみやかに一実の金利にいたらしめんとなり。いま念仏の行者はふかくその垂迹の本意をしり、かの大悲の恩致をさとりて、専心に往

生をもとめ一向に念仏を修す、さだめて釈迦・弥陀ならびに六方恒沙諸仏、をよび一切の菩薩等の本懐をかなふべし。仏・菩薩の本懐にかなはず、その垂迹たらん神明、したがひてまた隨喜をいたしたまふべしということ、その道理必然なり。……中略……このゆへに神明は擁護を一向專修の行人にたれ、行人は尊敬を一切諸神の明徳にぬきいづ、西方欣求の行者なによりてか神明を忽緒したてまつらんや。ひとたとひ讒言をいたすといふとも、神むしろ照鑒をたれたまはざらんや。¹¹⁾

と主張する。

さらに『持名鈔』においては、「念仏の行者神明につかふまつらんこといかゞはんべるべき」と設問し、余流の所談はしらず、親鸞聖人の勸化のごときはこれをいましめられたり。いはゆる『教行証の文類』の六に諸經の文をひきて、仏法に帰せんものは、その余の天神・地祇につかふまつるべからざるむねを判ぜられたり。この義のごときは、念仏の行者にかぎらず惣じて仏法を行じ仏弟子につらならんともがらは、これにつかふべからずとみえたり。しかれども、ひとみなしからず、さだめて存するところある歟。それを是非するにはあらず。聖人の一流におきては、もともその所判をまもるべきものをや。おほよそ神明につきて権社・実社の不同ありといへども、内証はしらず、まづ示同のおもてはみなこれ輪廻の果報、なをまた九十五種の外道のうちなり。仏道を行ぜんものこれをことゝすべからず、たゞしこれにつかはずともものはらかの神慮にはかなふべきなり。これすなはち和光同塵は結縁のはじめ、八相成道は利物のおほりなるゆへに、垂迹の本意はしかながら衆生に縁をむすびてつるに仏道にいらしめんがためなれば、真実念仏の行者になりてこのたび生死をはなれば、神明ことによりこびをいだし、権現さだめてゑみをふくみたまふべし。一切の神祇冥道念仏のひとを擁護すといへるはこのゆへなり。¹²⁾

と述べている。注意しなければならないことは、存覚が本地垂迹説に立って、真宗の神祇観を展開していることであ

る。こうした存覚の神祇観について、普賢晃寿氏は特に『諸神本懐集』に注目し、「弥陀一仏への信の純粋性を主張し、諸天諸神への帰依を一切否定した親鸞の神祇思想との間には、思想展開上の段差をみとめざるをえないのである。親鸞においては神仏の上に、本迹関係は認容されていないのであり、この点存覚との間に根本的な相違、ズレを認めざるを得ない」と主張されている。しかもこうした存覚の主張には次のような三様のあり方が存在していることがわかる。すなわち、

- ① 権社を立て、実社を廃することを勧めるもの……『六要鈔』・『諸神本懐集』
- ② 権社・実社ともに立てることを勧めるもの……『破邪顕正鈔』
- ③ 権社・実社ともに廃することを勧めるもの……『持名鈔』

である。しかも『六要鈔』は別として、『諸神本懐集』・『破邪顕正鈔』・『持名鈔』のいずれもが、仏光寺了源の求めに応じて元亨四(一二二四)年に書かれたものといわれているのである。ということは、存覚においては同時に三様の神祇観が存在していたことを示している。このことをどう考えればいいであろうか。存覚にとって神祇の問題など真宗の信仰においてはさしたる問題ではなく、その場その時の状況に応じて適当に処理してもかまわないものであったのである。真宗の信仰は存覚においては、神祇観とは別個に存在していたといえるであろう。いうなれば神祇の問題とは真宗信仰の基本に関わらない、それ故に適当に処理するような問題であった。さきに親鸞の神祇不拜を信仰の具体化といったが、存覚がそうした神祇の問題を真宗信仰においては取るに足りないものとして位置づけたことは、つまりは信仰の社会性(現生性ともいってよい)の放棄を宣言したものと見えよう。親鸞において成立していた信仰と実践との不可分な関係が否定され、実践部分を切り離れた信仰が真宗の信仰として容認されることとなり、そのことにおいて真宗信仰は往生浄土へのキップと化したと見ることもできる。そして神祇不拜もまた往生浄土のための「神祇不拜」に限定して論じられることとなったのである。それは真宗信仰といわれるものの親鸞の信仰からの明らかな

変質であった。

三

ところで、こうした立場はなにも存覚独自の特異なものではない。なぜなら覚如にもまた存覚同様の神祇観があったのである。たとえば『親鸞伝絵』第五段「平太郎熊野詣」には、

証誠殿の本地、すなはち今の教主なり。故にとてもかくても、衆生に結縁の志ふかきによりて、和光の垂迹を留たまふ。垂迹を留る本意、たゞ結縁の郡類をして願海に引入せんとなり。しかあれば本地の誓願を信じて、一向に念仏をことゝせん輩、公務にもしたがひ、領主にも駆仕して、その霊地をふみ、その社廟に詣せんこと、更に自心の発起するところにあらず、然ば垂迹にをひて、内懷虚仮の身たりながら、強に賢善精進の威儀を標すべからず、たゞ本地の誓約にまかすべし¹⁴

とある。これは明らかに存覚にみたような、真宗の信仰に本地垂迹説を導入したものである。また『改邪鈔』には、それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし師資相承してたてまつるところなり¹⁵

として「仁・義・礼・智・信」の五常による生活を説いている。信仰とはもっぱら死後往生に関わるものであるから、現世においては所与の秩序を重視せよというわけである。つまり信仰は現生を何一つ規定することがないのである。かくして覚如の神祇観もまた存覚と同様に現生性を欠いた信仰理解の所産と考えてよいであろう。おそらく覚如と存覚の関係からいって、存覚の神祇観はこうした覚如の神祇観を踏まえて展開されたものと思われる。

参考までに付け加えておけば、蓮如の神祇観もまた、その消息に、

神明と申は、それ仏法にをひて信もなき衆生のむなく地獄におちんことをかなしみおぼしめして、これをなにとしてもすくはんがために、かりに神とあらはれて、いさゝかなる縁をもて、それをたよりとして、つゝに仏法にすゝめいれしめんための方に、神とあらはれたまふなり。¹⁶

あるいは、

一つには一切の神明とまうすは、本地は仏・菩薩の変化にてましませども、この界の衆生をみるに、仏・菩薩にはすこしちかづきにくゝおもふあひだ、神明の方便に、かりに神とあらはれて、衆生に縁をむすびて、そのちらをもてたよりとして、つゝに仏法にすゝめいれんがためなり。¹⁷

といい、さらには「王法をもておもてとし、内心には他力の信心をふかくたくはへて、世間の仁義をもて本とすべし」¹⁸の指示に明らかなように覚如・存覚の神祇観と本質的なところでの相違はみうけられないのである。つまりそれは覚如・存覚において変質した真宗信仰が、親鸞への復帰を経ることなく、変質したまま継承され、しかも飛躍的に拡大した教団における正統な信仰として、定着せしめられたことの提示といえよう。

四

本願寺教団における本格的な教学の展開は、江戸期においてであろう。ここでは種々の学派が分立し、さまざまの展開をみせる。そうした過程を通して確立された真宗の教義といわれるものが長い歴史をくぐり抜けて、現在でもなお正統の位置を占めていることについてはあらためて言うまでもないが、当代のみならず近・現代の教団を規定することとなる江戸期教学において、親鸞の神祇不拜はどのように受けとめられていたのであろうか。

ところで親鸞の神祇不拜の論拠となるものは、主に『教行信証』であることから、それについての講録が史料とな

りうる。しかしながら『教行信証』は真宗開闢の宝典として当時は軽々しくこれを講ずることはなく、またじかにこれを講ずるは恐れありとして、『六要鈔』の講義と称し、あるいは会説と云って、これを講じている。神祇観の部分も例外ではないのだが、そのいくつかをみると、たとえば智暹の『樹心録』（一七六〇年頃）には、

問。若_レ弁天聖天摩利支天及荼吉尼等。仏示_レ其行法_一經說歴然。又若_レ日域神明。既是王臣宗廟何得_レ忽緒_二乎。答。
「法有_レ眞俗。不_レ可_レ一_レ概。仏為_レ一_レ類之機執_レ外教_二者。順_レ俗諦_一故。或現_レ其形。或說_レ其法。……中略……則順_レ俗諦_一故有_レ敬_レ天崇_レ神之法。若順_レ眞諦。則此婦依非_レ最勝。此婦依非_レ最尊。即此中所_レ誠也。又若_レ日域神明。依_レ世俗_一而論_レ之。則其言_レ國常立尊_二者。是巫祝之所_レ誣。……中略……亦是誘俗之方便。迹示_レ神明相_一以守_レ護國界。若得_レ此意。則是宗廟不_レ可_レ忽緒。亦不_レ可_レ婦依。但敬而遠_レ之已矣。六要有_レ実社權社_一。且与_レ而論耳。其_レ実日本亦有_レ実社邪神_一也。」¹⁹

とあつて、法を真と俗の二つに分けることにより、仏と神の関係について説明する。『六要鈔』については、「其_レ実日本亦有_レ実社邪神_一也」としてその説を退けている。また、僧鎔の『一滯録』（一七七三〜七六年）では、

私に考るに、神学の一書都て此れ後人の偽録なり、太史公の『史記』を編むにも三皇の代は筆冊もなく、相伝の説もなし、支那さえ爾り、況んや吾国は古より筆冊に乏しければ、書記と云ふも『日本紀』已下のことなり、其『大和姫』と云ふもの彼家に秘書とすれども疑はしきものなり、何ぞ仏法のいきをしりぞくることあらんや、この書を以て之を推せば、余の神書も信ずべからず²⁰

と、日本の神々の成立のもととなっている神話を否定している。ただし、彼の批判はもっぱら神道に対してのものであつたようで、そのあとに「爾れども神道者流の所用と異にして、垂迹の上にて神国と云う」というように、「仏」の垂迹としての「神」については容認している。²¹そして真宗の神祇観について、

今宗に不事餘道不祈鬼神に凡そ三義あり、一に遠_レ離邪見が故に正見の人は婦三宝の外に好んで天神地祇を祭る

べき所になし、若し好めば邪見なる故に、之を遠離せしめん為に餘道に事へずと言ふ等、二に定んで為「擁護」の故に、仏法を行ずるの人は所護なり、諸天等は能護なり、如実の行者は擁護すべき誓願あるが故に諸天善神随喜擁護し給ふ、其能護の天神を所護の方より礼拝するなど云ふは却つて能所が顛倒す、祈らずとも擁護に預ることなれば、別に禱ることを用ひず、三に順ニ一向専修宗意が故に、一向専修の人は余へ心をかへべき所になし(是れ三)、前二は通じて仏法修行にかゝる、後の一は別して念仏行者に在り、故に不得拜等と制止するなり。⁽²²⁾と説明を加えている。さらに僧叡の『随聞記』(一八二一〜二三年)にいたっては、

叡曰。仏ノ上カラ判断スルト。伊勢・八幡等ノ宗廟モ。加茂・熊野ノ社稷モ。推シナラベテ全体鬼趣の撰ナリ。根元権社モ実社モ無シ。トキニ古へ最澄師引キ統テ空海師。此伝教・弘法ノ二大徳ニ至テ。今ノ通りノ鬼趣ニ当ル者ヲ。其マ、ニシテ置クト。仏法弘通ニ頗ル妨アリト云処ヨリモクロミテ。其ニ就テ。其レノ皆本地ヲ立ル。……中略……天照大神モ。応神天皇モ。本ハ実人ナリ。此ガ加持身デ、屹度シタ実社ガ。オノノ権社ニナル。正法教カラ云ウト。本ニ就テハ邪神ナルガ。今ノ処ニ就テ。初メテ其名ヲ免レル。本ノ通りデ捨テ、置クト。仏法ノ向ヘ立テ、大ノ邪魔者ナルガ。今ノ通りニスルト。仏法ノ助ケニナル。……中略……トキニ斯様ノコトハ。学者ノ上ニ於テモ。只内心ニ心得ヘキコト。此ヲ妄リニ口走りテ。人ニ聞カセヌコト。此様ナコトヲ顯露ニ沙汰スルト。忽ニ国ノ機嫌ヲ犯スナリ。禁庭ヲ初トシテ。斯様ナコトハ忌ミ憚ルコトナリ。折角快ク弘通ノ出来ル世ノ中ニ。イカナル障リニナリテ。罪ニ陷入ルコトモ知レヌ。其上伝教・弘法・二大師ノ骨折ノ。心入レニモ背クナリ。⁽²³⁾

と述べているのである。こうしてみると、これらはどれも『六要鈔』の所説をそのままに受け入れるものではない。権社・実社ともに廃するものであり、あえて存覚の立場の内にそれをみれば『持名鈔』的ありように属するものといえようか。なかでも僧叡の主張は天皇家に關係する神々をも明確に否定するものであり、親鸞の神祇不拜を踏襲して

いるという見方も一方で成立するかもしれない。つまり当時の教学者は善知識の見解であるからとして、盲目的に何もかもを受け入れたのではないのであって、彼らなりの真宗理解に立って、それなりに真摯な態度でもって教学に従事していたといえよう。だからこそ、そこでの成果はその後の真宗教学を基礎付けるものとなりえたのである。しかしそのいづれもが本地垂迹説の枠を抜け出していないことを考えるならば、そこに存覚のそれとの基本的な相違は見出しえないのである。僧叡の見解の如きも、彼自ら述べているように、「斯様ノコトハ。学者ノ上ニ於テモ。只内心ニ心得ヘキコト。此ヲ妄リニ口走りテ。人ニ聞カセヌコト」を前提に為されたものであり、あくまでごく一部の者「学者」の心中にとどめおくものであった。理由はどうであれ、このことが信仰そのものに関わるとされない点から明らかのように、彼の信仰はそれに基づく新たな歴史的主体を生み出すこととは無縁であったのである。（この点において僧叡こそ最も存覚に近い存在であるといえよう）。そうしたなかであって、対外的なことにおいては、たとえば知空の『肉食妻帯弁』における、

即人間ニハ一礼セヨ。神ニハ本迹カアルユヘニ再拜セヨ。仏ニハ三宝カアルユヘニ三拜セヨト童子教ニモアリ、弥勒・観音・虚空蔵。其外仏菩薩ノ前テ一礼致サヌヤウハナイ。人間同士テモ互ニ一礼スル。況ヤ仏前ニ於テヲヤ。何処ノ仏前何タル菩薩ノ前テモ。通ラハ必ス念仏申シテ通ヘキ筈ナリ。²⁵

という見解や、あるいは仰誓の『僻難対弁』における、

権社ノ靈神ハ。天照大神ヲ始トシテ。モロノノ神皆コトノク仏菩薩ノ変化ニテマシマセハ。何ソコレヲユルカセニセンヤ。……中略……天照大神ハ弥陀ノ垂迹ト云コトモ。コレ全ク無稽ノ妄談ニ非ス。……中略……今汝ガ難ニ。垂迹ヲ信スルトモ。寿福ヲタニモ祈ラスハ。本地ノ仏意ニ背ヘカラス。何ソ国恩ヲ忘レテコレヲ信セサルヤトハ。何タル寝語ソヤ。寿福ヲ祈ラザルユヘ。トリハキ神明ヲタノマザルナリ。タノマザレトモ和光方便ノ御スガタナリト信ズルカユヘニ。一念モ神明ヲ輕シメ悔ル心ナシ。故ニ縁ニ随テ他ノ神社仏閣ニ詣ルモ。礼拝念

仏スルコト。人ミナ見ルトコロナリ。汝何ヲ以カコレヲ国恩ヲ忘レタルト難スルヤ。笑ベシノ。²⁶
 といったもの、さらには同じく仰誓の『正像末和讃略解』における、

問⁷日本ハ神国ナリコトニソノ神明ト云モ皆⁺権社ノ靈神ナリ異国ノ邪神ニ類スヘカラス天神地祇ヲアカムルコトヲ
 何ノ失カアラン 答フ崇敬ノ為マテナラハトウトキコトナレトモ若⁷現世ノ寿福ヲ祈ル為ニアカムルハ誠ニウタテ
 キコトナリ²⁷

という主張が教団の一般的な見解であったのである。

さて、覚如・存覚、あるいは蓮如の説く真宗が、現生性を無視したものであり、それは信仰と実践の不可分な関係を放棄するものであったことは前に述べた。神祇観の問題はそのことを顕著に物語るものであったといえるだろう。

こうしたことからいえば、真宗の神祇観を明らかにしようとする江戸期の教学者たちが本来問題にしなければならなかったことは、権社・実社の正否などではなく、何故存覚あるいは覚如において親鸞には見られないような説が導入されたのかということであった。つまり、本地垂迹説を導入してしまふような信仰理解と親鸞のそれとを、親鸞の信仰が一貫して継承されているという思い込みにとられずに徹底的に考察する必要があるためである。だが江戸期の教学はこうした伝統的真宗信仰の問題性を指摘するような視点について見出しえなかった（だからこそ真宗信仰が変質しているといえるのであるが）。覚如・存覚の信仰の親鸞の信仰からのまさに決定的ともいえる変質が、変質として問題にされることはなかったのである。そのため自らもまた変質した信仰理解に浸ったままで、聖教の文言の執拗なまでの解釈においてのみ真宗の神祇観が論じられることとなったといえよう。そのため存覚の本地垂迹説を一部では批判しながらも、無自覚的に存覚流の「神祇不拝」の伝統の枠内に留まらざるをえなかったのである。²⁸

おわりに

親鸞における神祇不拝は、彼の信仰の基本に関わることであった。親鸞の信仰が単なる「内心」の問題ではなく、現生を決定的に規定していたからである。しかしながら覚如・存覚に至っては、信仰と実践とは分離され、神祇観においては、本地垂迹説が半ば公然と導入されることとなった。そのことは信仰が後生にのみ関わるものへと変質を遂げたことと表裏の関係にあったのである。そして、こうした状況は、様々の学派を形成して独自の展開をみせたように思われている江戸期の教学においても同様であって、信仰と実践という視点から親鸞に立ち返って再検討を試みるという営みはついに芽生えることはなかった。それどころか、覚如・存覚の、親鸞から大きく変質した真宗信仰を、本願寺教団における正統として確定づける役割を担ったといえる。かくして〈神祇不拝〉の問題は、本願寺教団が親鸞の信仰をまっとうに継承していることの旗印としては必要ではあるから、特に来生往生に関わる内心の問題ということに収斂させて用いられることはあっても、多くの場合は、その時々々の状況に応じて教団に不都合が生じないようにとという一点で様々に処理されることとなったのである。つまりはこのようにして成立した「神祇不拝」であったから、国家神道下においても、国家のいう神道非宗教論の大前提をそのままに受け入れてさえないえば、伝統的な真宗信仰として何の問題もなく正常に機能しえたといえるであろう。しかしながら、そこで主張されていた「神祇不拝」の伝統が親鸞の神祇不拝をまっとうに受け継ぐものでなかったことはいうまでもない。

註(1)

「日本ノ仏者ノ中ニ、一向宗ノ門徒ハ、弥陀一仏ヲ信ズルコト專ニシテ、他ノ仏神ヲ信ゼズ。如何ナル事アリテモ、祈禱ナドスルコト無ク、病苦アリテモ呪術ヘマジ・符水ヘゴフヲ用ヒズ。愚ナル小民・婦女・奴婢ノ類マデ、皆然ナリ。是親

本願寺教団における「神祇不拝」の形成

本願寺教団における「神祇不拜」の形成

100

鸞氏ノ教ノ力ナリ。」〔『聖学問答』〔『日本思想大系』「徂徠学派」、岩波書店〕〕。

(2) たとえば福嶋寛隆氏「神道国教政策下の真宗―真宗教団の抵抗と体制への再編成―」〔『日本史研究』一一五、一九七〇年〕、安丸良夫氏『神々の明治維新―神仏分離と排仏毀釈―』(岩波新書、一九七九年) 参照。

(3) 『興福寺奏状』には「第五背靈神失」があげられている。(竹内理三編『鎌倉遺文』古文書編第三卷、東京堂出版、一五八六号)。

(4) 宮崎圓遵氏「神仏交渉史の一駒―親鸞の神祇批判」(『仏教史学』三一二、一九五二年) へ後に『初期真宗の研究』(永田文昌堂、一九七一年)に所収)や、普賢晃寿氏「中世真宗の神祇思想―『諸神本懐集』を中心として―」(『龍大仏教文化研究所紀要』一七、一九七八年)でもこうしたことについて述べられている。

(5) 『親鸞聖人御消息集』四(『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇、法蔵館)一三四頁以下。

(6) 註(3)に同じ。

(7) 竹内理三編『鎌倉遺文』古文書編第五卷、東京堂出版、三三三四号。

(8) 『親鸞聖人御消息集』七(『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇、法蔵館)一四七頁以下。

(9) 『真宗聖教全書』第三卷、四一八頁。

(10) 『真宗史料集成』第一卷、六九七頁。

(11) 『真宗聖教全書』第三卷、一七三頁。

(12) 『真宗聖教全書』第三卷、一〇〇頁。

(13) 普賢晃寿氏「中世真宗の神祇思想―『諸神本懐集』を中心として―」(『龍大仏教文化研究所紀要』一七、一九七八年) しながら、このように存覚の主張に親鸞との根本的相違を指摘していながら、そうした相違が何故おこったのかという、当然の問いが発せられないのはいかなる理由によるものであろうか。単に時代背景の違いでかたづけられるには、あまりにも大きな問題ではなからうか。

(14) 『真宗聖教全書』第三卷、六五一頁。

(15) 『真宗聖教全書』第三卷、六七頁。

(16) 『真宗聖教全書』第三卷、二一三、四二九頁。

(17) 『真宗聖教全書』第三卷、三一〇、四六六頁。

(18) 『真宗聖教全書』第三卷、二一六、四三四頁。

(19) 『真宗全書』第三六卷、一三九頁以下。同様に玄智は『光融録』において、「法有真仮」として説明を試みている。

(20) 『真宗叢書』第八卷、四五〇頁以下。

(21) 『真宗叢書』第八卷、三七九頁以下。

明本意垂迹本懷偏在示生死出離大事但為其機縁未熟者之姑与現世福寿而誘引仏法耳寧有以迷中寿福為垂迹本意之理乎（赤松皆恩氏編、永田調兵衛氏出版、一八八二年）ということに明らかである。

(22) 註(20)に同じ。同様の見解を示すものに柔遠の『本冊補聴記』（『真宗叢書』第七卷、一五七頁以下）がある。

(23) 『真宗全書』第二九卷、四六六頁以下。

(24) この点こそいわゆる「真俗二諦」の問題性なのであるが、このことについては稿を改めて言及したい。

(25) 『真宗全書』第五九卷、三二三頁。

(26) 『真宗全書』第五九卷、四五九頁以下。

(27) 仰誓氏『正像末和讃略解』（本稿では刊本によったが、その発行年、発行所については不明である。）

(28) 現在の教団内において、親鸞の神祇観を論ずるときに力説される「宗祖は『神祇不拝』ではあったが『神祇否定』ではなかった」などという、至極尤もらしい、しかしながら親鸞の神祇観の本質を相対化するものでしかないこうした見解もまた、おそらくは本地垂迹説を受け入れた江戸期の教学を継承することにより、必然的に生み出された主張といえるであろう。

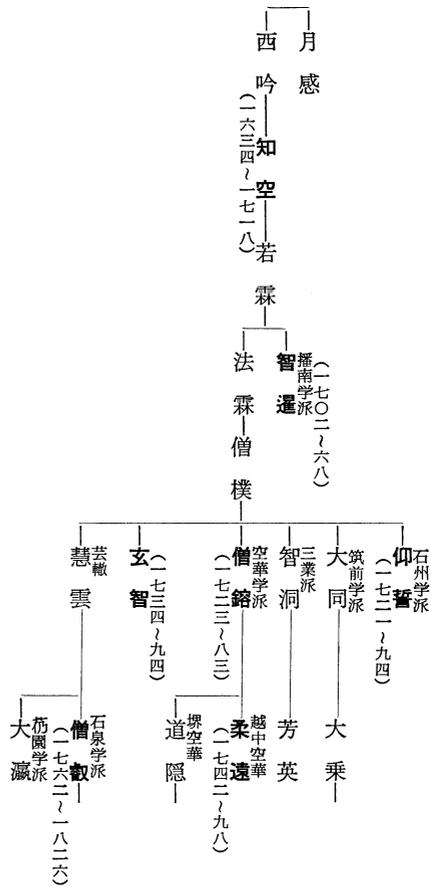
〈付記〉

こうした考察に対して、しかしながら親鸞にも神祇護念の主張があるのだから、という指摘があるかもしれない。確かに親鸞は神祇輕侮の行為を誡めたり、「現世利益和讃」を著わし、神祇の護念を説いている。しかしこれは神祇不拝を踏まえることにおいて生じる、価値観の転回を示したものであり、神祇不拝と並立させて評価するような問題ではないと思う。もとより神祇護念の主張がもたらす社会的意味については否定するものではないが、やはりそれは神祇不拝と同じく、民衆の神祇信仰からの解放ということ抜きにしては語れないものである。あくまで親鸞の信仰は神祇不拝を基本としている。

そうした視点から、本稿では神祇護念の問題については意識的に省略した。別の機会に改めて言及したいと思う。

本願寺教団における「神祇不拜」の形成

〈付録〉



〔宗学院論集〕五九より引用。

自然法爾

佛光寺派 梨本哲哉

序

「自然法爾章」と呼ばれている、短いが難解な文章がある。これは「三帖和讃」文明開板本の末尾に付されている文章であり、親鸞の作と言われているものである。これとほぼ同じ文章が他に二種伝えられている。『末燈鈔』第五通^②と高田専修寺蔵の顕智書写本^③である。

この三者には、それぞれ少しずつ差異がある。『末燈鈔』には、冒頭の獲得名号の積が欠けており、「正嘉二年十月十四日 愚禿親鸞八十六歳」とある。顕智書写本は、奥書によれば、親鸞が御舎弟の尋有僧都の坊舎におられた時、高田派第三祖・顕智（この時三十歳）が上洛して聞書したものであり、「愚禿親鸞八十六歳 正嘉二歳十二月」とある。そして、「自然法爾章」には冒頭に、「親鸞八十八歳御筆」とある。この「御筆」という二字があるため、「自然法爾章」は親鸞の自筆ではないという説もあるが、『唯信鈔文意』の「自然」の解釈^④、『一念多念文意』の「法則」の解釈^⑤、『尊号真像銘文』にある『大無量寿経』下巻の「必得超絶去往生安養国、横截五恶趣恶趣自然

閉」の釈等、親鸞晩年のかな聖教を読んでみると、「自然法爾章」との共通点が多く、「自然法爾章」は親鸞の作であろうと思われる。「御筆」は、門人によって後で付け加えられたものである。

この三本は、文章の内容も少しずつ違う。文章の後半は、大体同じであるが、前半については、かなり違いが見られる。この事については後に考察したい。

前置きが長くなってしまったが、この「自然法爾」という言葉は、親鸞晩年の宗教的境地を示すものであるとともに、浄土真宗の救済の内容を表すものであり、さらには「真仏弟子」の生活相を示す重要な言葉なのである。

第一章 自然法爾章

この「自然法爾章」は、『浄土高僧和讃』善導讃 二十一に^①

信は願より生ずれば

われらしゅしようのしんは みたのくわんよりおこるなり

念仏成仏自然なり

自然はすなはち報土なり

証大涅槃うたがはず

たいねちはんをさとらむことうたかはずとなり

とあるように、念仏成仏の自然なること、また念仏成仏自然の有難さを教える法語である。

この第一章では、この観点から「自然法爾章」の内容について細かく考察してみたい。なお、本論では前記三本のうち顕智書写本^③によって進めてゆきたいと思う。この顕智本が最も解り易く、正確であると考えられるからである。

A 獲得名号（『末燈鈔』第五通には欠落している。）

獲字は、因位のとぎうるを獲といふ。（中略）号字は、果位のとぎのなを号といふ。

（この箇所は、紙面の関係で割愛させていただきます。）

B 自然法爾の語句説明

自然といふは、自はおのづからといふ、行者のはからいにあらず、しからしむといふことばなり。然といふは、しからしむといふことば⁸、行者のはからいにあらず、如来のちかひにてあるがゆえに。法爾といふは、この如来のおむちかひなるがゆえに、しからしむるを法爾といふ。法爾は、このおむちかひなりけるゆえに、すべて行者のはからひのなきをもて、この法のとくのゆえに、しからしむといふなり。すべて、人のはじめてはからはざるなり⁹。このゆへに、他力には義なきを義とす、とすべきとなり。自然というは、もとよりしからしむといふことばなり。

ここでは、自然法爾という言葉の意味が述べられている。まず自然である。自然の「自」はおのづから、「然」はしからしむの意味であるという。そして「自」も「然」も共に行者のはからいでないことが強調されている。そして、なぜ行者のはからいでないのかと言え、如来の誓願のはたらきであるからといふのである。つまり、如来の誓願との出会いによって人間のはからいがすたれる。そこに、おのづからしからしむという自然の世界に落ち着けるといふことであろう。

法爾の「爾」は多くの意味がある文字であるが、ここでは「かくのごとし」といふほどの意味であろう。故に法爾とは、法のまま、つまり如来真実の法がそのままはたらくことであり、如来の願力を示す言葉である。

次に留意しておきたいのは、「然といふは、しからしむといふことば、行者のはからいにあらず、如来のちかひにてあるがゆえに。」「この如来のおむちかひなるがゆえに、しからしむるを法爾といふ。」という所である。つまりここでは、自然も法爾も如来の誓いによつて支えられている、ということが示されているのである。この「自然法爾章」は、念仏成仏の自然なることを表す法語である。なぜ自然なのかと言えば、念仏成仏は行者のはからいによるのではなく、如来の本願力によるからである。

次に「他力には義なきを義とす」ということを考えてみたい。最初の「義」は、『尊号真像銘文』に「義といふは行者のおのくはからふこゝろなり」とあるから、人間のはからいである。次の「義」には、a、如来の義 b、念仏の本義 c、儀則（＝規定）等の解釈がある。どの説でも、実際上はそれほどの違いはないように思えるが、一応、a、如来の義とすると、他力の教えにおいては、はからわなことが如来の思召しにかなうことである、となる。念仏成仏が、如来の本願のゆえに自然であるとなづけられたら、「他力には義なきを義とす」は自明のことであろう。

C 真宗の救済の内容（救済の因果の自然）

弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへむと、はからせたまひたるによりて、行者のよからむとも、あしからむともおもはぬを、自然とはまふすぞとききて候。ここの箇所は、念仏成仏という真宗の救済の内容を表している。すなわち如来の救済の因・果ともに自然であるということである。如来の救済の因とは、「弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへむと、はからせたまひたる」であり、一切の衆生をして念仏せしめ、浄土へ迎えとらんとする思召しのことである。これは如来のお手まわしの故、自然であると言える。

そして、如来の救済の果とは、「行者のよからむとも、あしからむともおもは」ず、そのまま従うことである。こ

れも自然であると親鸞は言うのである。

なぜ、救済の因・果ともに自然といえるのか？

この「自然法爾章」は、念仏成仏について言及している法語ではなく、ただ念仏成仏の自然を讃嘆する法語なのである。それがこの法語の解りにくきなのである。そこで、私達は敢えて、この「なぜ、救済（念仏成仏）の因・果ともに自然といえるのか」という疑問について考えなければならない。念仏成仏がうなずけなないと、この「自然法爾章」は領解できないからである。

この疑問に対する親鸞みずからの答えは、「如来のちかひにてあるがゆえに」である。故に、こう語られた親鸞のお心を考えてみる事が、この疑問に対する解答になるのである。

如来の救済の因とは、我々衆生に名号を回向し、聞信せしめ、撰取不捨したまうことである。このことが、如来の誓いの故に自然であるということは、『大無量寿経』第十七願、十八願のはたらきを親鸞が自証していたからである。

設ひ我仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、悉く咨嗟して我が名を称せずば正覚を取らじ。（第十七願 原漢文¹⁹）

設ひ我仏を得んに、十方の衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲ひて、乃至十念せん、若し生まれずば、正覚を取らじ。唯五逆と誹謗正法を除く。（第十八願 原漢文²⁰）

これらの願の内容は、煩惱成就・生死流転の凡夫たるわれらの救いのために、如来が名号を成就し、それによって成仏の因たる信心をわれら衆生に回向することである。つまり、名号は回向の法であり、われらはこの名号によって、本願の自然のはたらきに触れ、救いにあずかることができるということである。『唯信鈔文意』には、

この信心のおこることも釈迦の慈父・弥陀の悲母の方便によりておこるなり、これ自然の利益なりとしるべしと

なり。¹³⁾

とあり、信心發起は自然の利益としてゐる。信心發起は、如来の救済の因によるものであるから、救済の因も自然と
いうことになるのである。

また、如来の救済の果とは、信心發起した衆生をして涅槃を証せしむということである。このことが、如来の誓いの故に自然であるということは、『大無量寿経』第十一願・必至滅度の願のはたらきを親鸞が自証していたからである。
ろう。

設ひ我仏を得んに、国の中の人天、定聚に住し、必ず滅度に至らずば、正覚を取らじ。(原漢文)¹²⁾

この願は、名号の回向によって、信心をたまわるならば、たとえ我らが煩惱成就・生死流転の凡夫であっても、必ず大涅槃を証せしめようと誓われたものである。この願に支えられて、信心獲得した衆生の証大涅槃は成就するのである。

この第十一願のはたらく様子が、『尊号真像銘文』で語られている。ここで親鸞は、『大無量寿経』下巻の経文を取り上げている。

必ず超絶して安養国に往生することを得て、横に五惡趣を截り、惡趣自然に閉ぢん。道に昇るに窮極無し。往き易くして人無し。其の国逆違せず、自然の牽く所なり。¹⁴⁾

これは、信心獲得した衆生が必ず安養国に往生し、大涅槃を証することを述べてある箇所であるが、この経文を親鸞は『尊号真像銘文』で積して言う。

「必得超絶去往生安養国」というは、(中略)娑婆世界をたちすて、流転生死をこえはなれてゆきさるといふ也。安養浄土に往生を得べしと也。(中略)「横截五惡趣惡趣自然閉」といふは、横はよこさまといふ、よこさまと

いふは如来の願力を信ずるゆえに行者のはからいにあらず、五惡趣を自然にたちすて四生をはなるゝを横といふ、

他力ともうす也、(中略) 悪趣自然閉といふは、願力に帰命すれば五道生死をとづるゆえに自然閉といふ、閉はとづといふ也。本願の業因にひかれて自然にむまるゝ也。(中略) 「易往而無人」といふは、易往はゆきやすしと也、本願力に乗ずれば本願の実報土にむまるゝことうたがひなければ、ゆきやすき也。(中略) 「其国不逆違自然之所牽」といふは、(中略) 真実信をえたる人は大願業力のゆえに、自然に浄土の業因たがはずして、この業因にひかるるゆえにゆきやすく、無上大涅槃にのぼるにきわまりなしとのたまえる也。しかれば自然之所牽とまふすなり。他力の至心信樂の業因の自然にひくなり、これを牽といふ也。自然といふは行者のはからいにあらずとなり。¹⁵⁾

ここでは、第十一願のはたらきが述べられている。すなわち、信心発起した衆生が涅槃を証することの自然、阿弥陀の願力の故の自然が述べられている。この場合の自然とは、必然の意味である。そして、滅度はもちろん当来の益であるが、我々は信心獲得の際に、必至滅度の確信を得るのである。必至滅度の確信とは、阿弥陀の願力の確かさにならずくことである。「自然法爾章」のCの範圍の最後に、「自然とはまふすぞときゝて候」という一節がある。この「きゝて候」といふ言い回しの中に、必至滅度の確信をかみしめている親鸞の姿を感じるのである。

このCの範圍は、真宗の救済である念仏成仏の因果の自然が語られている。それがなぜ自然かと言えば、因については『大無量寿経』の第十七願、十八願、果については、第十一願のはたらきによるからである。これによりて、念仏成仏を自然といただいた親鸞の心が明らかになったのである。念仏成仏の自然は、救済が全面的に他力によるからである。

D 阿弥陀の誓願の内容

ちかひのやうは、無上仏にならしめむとちかひたまへるなり。無上仏とまふすは、かたちもなくまします。かた

ちのましまさぬゆへに、自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはまふさず。かたちましまさぬやうをしらせむとて、はじめて弥陀仏とぞ、きゝならひて候。みだ仏は、自然のやうをしらせむれうなり。

ここは、まず阿弥陀の誓願は無上仏にならしめんとの誓いであることが述べられる。そして、無上仏は「かたちもなくまします」故に自然であるという。この無上仏のことを、『一念多念文意』では一如宝海、無上大涅槃という言葉で表現してある。¹⁶

かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはまふさず。

形があれば限定されたものとなるから、無上涅槃とはいえないのである。

かたちもましまさぬやうをしらせむとて、はじめて弥陀仏とぞ、きゝならひて候。

このことを『一念多念文意』では、次のように述べられている。

この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆえに、報身如来とまふすなり。¹⁷

色も形もない無上涅槃の世界を、我々に知らせるために出現したのが、報身仏たる阿弥陀仏なのである。

みだ仏は、自然のやうをしらせむれうなり。

とはこのことを表現しているのである。この「れう」とは、「料」である。手段、方法という意味であろうが、ここでは、「はたらき」という程度に理解しておきたい。『一念多念文意』には、

この如来は、光明なり、光明は智慧なり、¹⁸

とあるように、我々には阿弥陀仏は無明の闇を破する光のはたらきとして自証される。この光に遇うて、真実の智慧を与えられ、我々は無上涅槃たる浄土を願生せしめられるのである。

三種自然

ここで少し「自然」ということを、『大無量寿経』において考えてみたい。『大無量寿経』には、上・下二卷に五十六回「自然」という語が使われている。そして、その中の二十六回は下卷の悲化段に使われている。しかし、サンクリット本、チベット訳本には、「自然」にあたる原語は見当たらない。故に漢訳される段階で取り入れられた言葉であると考えられる。『大無量寿経』が漢訳されてくる三世紀から四世紀は、三国時代から西晋王朝の末期であり、竹林の七賢などに代表される老荘思想の黄金期である。そこで翻訳にあたり、当時広く用いられていた老荘思想の自然という言葉を取り入れたのであろう。

この『大無量寿経』で用いられている「自然」には、三種の意味があると古来から言われている。

ア 無為自然

用例 彼の仏の国土は、無為自然にして皆衆の善を積み、毛髮の悪も無ければなり。¹⁹⁾

この用法は、上卷の浄土莊嚴を説く中に多い。阿弥陀仏の浄土を、当時、老荘思想で広く用いられていた無為自然の語を借りて表現したものである。

イ 業道自然

用例 善悪報応し、禍福相承けて、身自ら之に当る。誰も代る者なし。²⁰⁾ 数の自然なり。

これは、主として悲化段の教説に多く見られる用例で、衆生が善悪業道の自然をもって、三界六道に流転し、苦惱は永遠に尽きないことを表す言葉である。

ウ 願力自然

用例 必ず超絶して安養国に往生することを得て、横に五惡趣を截り、惡趣自然に閉ちん。道に昇るに窮極無し。往き易くして人無し。其の国逆違せず、自然の牽く所なり。¹⁴⁾

この悲化段はじめの八句の経文に、親鸞は、願力自然たる阿弥陀のはたらきを読み取られたのである。その意味で、願力自然という自然の理解は、親鸞の己証である。その詳しい内容は、先に引用した『尊号真像銘文』(15)に見える。願力自然とは、業道自然たる流転の衆生を、浄土へ迎えとり、大涅槃を証せしむる阿弥陀の自然なるはたらきである。親鸞はこの阿弥陀のはたらきに大きな謝念を感じ取ったのである。この「自然法爾章」は念仏成仏の自然を述べる法語であり、ほとんど阿弥陀の願力自然の意味で、「自然」という言葉が使っているのである。

さて、ここで明らかになった願力自然に立って、親鸞における無為自然ということをもう一度考えてみたい。親鸞は、「自然法爾章」のDの箇所において、一如宝海、無上大涅槃のことを無上仏と云う。そしてこの無上仏のことを「かたちましまさぬゆえに、自然」であると言う。この自然の意味は「無為自然」である。つまり、親鸞は、阿弥陀仏やその浄土を生み出した根源である一如宝海、無上大涅槃(真理そのもの)を無為自然と言っているのである。願力自然たる阿弥陀仏のはたらきも、この「真理そのもの」のはたらきに依るということを強調するために、親鸞は「真理そのもの」を無上仏と人格的に表現したのである。一如宝海、無上大涅槃という静的なイメージであるが、そのダイナミックなはたらきを自証した親鸞は、無上仏と表現したのである。ともかくも、親鸞の無為自然には、願力自然の帰趣として、宗教的・彼岸的意義が付与されており、「人為のはからいをこえて、おのずからしからしむ」という老荘思想の無為自然を完全に超えていると言えるのである。

この道理をこゝろえつるのちには、この自然のことは、つねにさたすべきにはあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とすといふことは、なほ義のあるになるべし。これは仏智の不思議にてあるなり。

愚禿親鸞八十六歳

正嘉二歳戊午十二月日、善法坊僧都御坊、三条とみのこうぢの御坊にて、聖人にあいまいらせてのきゝがき、そのとき願智これをかくなり。

最後に親鸞は、念仏成仏の自然についての「沙汰」を厳しく戒められている。「沙汰」とは、解釈、議論ということであろう。念仏成仏の自然は、議論の余地なき絶対的法則であり、人間の分別心ではうなづくことができないものである。分別心に理解できるように解釈することは、如来を自己の心の中に取り込むことになり、結局、仏智疑惑になるのである。『歎異抄』第十六章に、

くちには願力をたのみたてまつるといひて、こゝろにはさこそ悪人をたすけんという願、不思議にましますといふとも、さすがよからんものをこそ、たすけたまはんずれとおもふほどに、願力をうたがひ、他力をたのみまひらすることゝろかけて、辺地の生をうけんこと、もともなげきおもひたまふべきことなり。⁽²⁾

と語られているのは、このことであろう。さらに『歎異抄』第十六章では、次のように語られている。

すべてよろづのことにつけて、往生にはかしこきおもひを具せずして、たゞほれぐと弥陀の御恩の深重なること、つねはおもひいだしまひらすべし。しかれば、念仏もまふされさふらう。これ自然なり。わがはからわざるを、自然とまふすなり。これすなはち、他力にてまします。⁽³⁾

はからいしかなかったと頭が下がった時に、うなづかれるのが、念仏成仏の自然であり、そこに開かれる生活とは、「かしこきおもひを具せずして、たゞほれぐと弥陀の御恩の深重なること、つねはおもひいだしてゆくことである。

さて、この『歎異抄』第十六章は、次の文章で終わっている。

しかるを、自然といふことの、別にあるように、われものしりがほにいふひとのさふらうよし、うけたまはる。
あさましくさふらう。⁽²³⁾

自身がはからわないのを自然というのに、それと異なった意味の自然ということがあるように、物知り顔で言う人がいる、と作者・唯円は歎異しているのである。

この箇所は、自然に関しての異義があつたことを示している。この異義の存在もあつて、親鸞は晩年、自然法爾を繰り返して語られたのであろう。そして、その異義者に対しての戒めが、「自然法爾章」の末尾の文章なのである。

しかし、仏智疑惑は他者に対してだけの批判ではなく、親鸞自身の懺悔でもあつたと思われる。それは「仏智疑惑和讃」第二十三首を見れば明かである。

仏智うたがうつみふかし

この心おもいしるならば

くゆるこゝろをむねとして

仏智の不思議をたのむべし⁽²⁴⁾

これは、「仏智疑惑和讃」の最後のものである。「この道理をこゝろえつるのち」にも自然を沙汰せずにおれなかつたのが、親鸞自身だつたのではないだろうか。

それが仏智疑惑であると、如来の光明によって照らし出された時、根深い自力の心に気づかされるのである。そこにはたのまれるのが、仏智の不思議であらう。ゆえに、この和讃の「仏智の不思議をたのむべし」、「自然法爾章」の「これは仏智の不思議にてあるなり」という言葉は、他者にもみ教えられたものでなく、親鸞の自分自身への戒めでもある。

以上、第一章で考察したことをまとめてみると、次のようになる。「自然法爾章」とは、念仏成仏の自然を教えてくれる法語である。なぜ自然かという点、念仏成仏の因、果とも全面的に如来の本願力に依るゆえに、行者のほらいがまじらないからである。このように、親鸞の自然法爾は、阿弥陀の願力自然に力点をおき、そのはたらきを讃嘆するものである。願力自然とは、業道自然の衆生を、無為自然の涅槃界へ迎えとらんとする阿弥陀仏のはたらきである。

第二章 生活における自然法爾

この「自然法爾章」を、私は念仏成仏の自然を表す法語であると捉え、これまで考察してきた。しかし、この法語はそれだけにとどまらず、念仏者の生活に重要な示唆を与えてくれるものではないだろうか。

我々人間にとって、人生の目標は一般的な意味での「幸福」ではないだろうか。一般的意味での「幸福」とは、自分の思い通りになることである。だから、あるがままに与えられてくるご縁であるのに、自分の都合の良いご縁であれば、おかげ様といい、都合の悪いご縁であれば、「なんで自分だけが」と引き受けられずに苦しむのである。

しかし、本当の苦しみの原因は、都合の悪いご縁ではなく、都合の良いことしかいただこうとしない我々の心なのである。そのことを教えてくれるのが念仏である。そして、その念仏との真実の出会いを回心というのである。『唯信鈔文意』には、回心について次のように述べられている。

廻心といふは自力の心をひるがへしすつるをいふなり。(中略)自力のこゝろをすつといふは、やうくさまゝの大小聖人善悪凡夫の、みづからがみをよしとおもふこゝろをすて、みをたのみず、あしきこゝろをかへりみず、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、广大智恵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。²⁵

すなわち回心とは、念仏との出会いによって、人生の目標が、「幸福」から無上大涅槃の境界である浄土へ往生することにかかわることである。人生の目標が往生浄土であることが、はっきりしたら、すでに自然法爾章に、念仏成仏の自然は明らかになっているのだから、人生にはからいは無用となる。人生の帰趣が「幸福」にあると思っっているうちは、やはり、はからわねばなるまい。しかし、人生の帰趣が往生浄土と決定したら、念仏成仏には、はからい無用なのであるから、人間生活の一切において、はからいは無用となるのである。

人間生活の一切をはからわないとは、どういうことか。ことさら「あるがまま」に生きるということではあるまい。それは、自分の都合で考えた「あるがまま」であって、本当の「あるがまま」とは違う。すでに我々の身は、あるがままのご縁を生きている。心が「あるがまま」を受け取らないだけである。自分の都合の良いことしか受け取ろうとしない、わがままな自分の心を、仏智によって教えられ、懺悔せしめられるところに、都合の悪いご縁をも「お与え様」といただいでいけるのである。そこで初めて、「あるがまま」の世界に落ち着いていけるのである。それこそが生活における自然法爾であり、真仏弟子の生き様ではないだろうか。

註(1) 定本親鸞聖人全集(以下 定親全)二、和讃編 二二〇―二三三頁。

(2) 定親全三、書簡編 七二―七四頁。

(3) 定親全三、書簡編 五四―五六頁。

(4) 定親全三、和文編 一五九頁。

(5) 同、一三七―一三八頁。

(6) 同、七七―七九頁。

(7) 定親全二、和讃編 一一八頁。

(8) 『末燈鈔』第五通(2)には、この部分が欠落している。

(9) 「三帖和讃」文明開板の末尾に付されている文章(1)には、この部分が欠落している。
(10) 「爾」には、他の語の下について、状態を表す語をつくるという働きもある。たとえば、卒爾(突然)、莞爾(にっこり)等。

- (11) 定親全三、和文編 一二〇頁。
- (12) 真宗聖教全書(以下真聖全)一、九頁。
- (13) 定親全三、和文編 一五九頁。
- (14) 真聖全一、三二頁。
- (15) 定親全三、和文編 七七―七八頁。
- (16) 定親全三、和文編 一四五頁。
- (17) 定親全三、和文編 一四五―一四六頁。
- (18) 定親全三、和文編 一四六頁。
- (19) 真聖全一、四一頁。
- (20) 真聖全一、四〇頁。
- (21) 定親全四、三〇―三一頁。
- (22) 定親全四、三一頁。
- (23) 定親全四、三二頁。
- (24) 定親全二、和讃編 一九九頁。
- (25) 定親全三、和文編 一六七―一六八頁。

親鸞の往生思想再考

本願寺派 武田 晋

はじめに

今問題とするのは親鸞の「往生」の思想である。だが、他土に往生する思想の種類は多数の經典に出ているので^①あるが、今は浄土真宗が所依の經典とする浄土三部經を中心とした弥陀浄土への「往生」の思想を、親鸞がいかに受容したかを問題とするものである。

「往生」という言葉を語源的にサンスクリット本の『無量寿經』『阿弥陀經』にみると、「ud-√pad」「upa-√pad」「prati-a-√jan」という三種の語が使用されており、それぞれ「起る・生ずる」「達する・生ずる」「再生する・転生する」という意味があると言われる。^②いずれも「生まれる」という意味があり、これらの三語を区別して使用していない。また、一応のところ、漢訳の「往」や「生」は、余り差別なく使用されている事が指摘され、「往生」も「生」も極めて差別なく使用されている。浄土に往くことが、生まれる事であり、漢訳の場合そこに厳密さを要求するのはかえって混乱を招くと言われる。^③しかし、これらの意味は言語学的次元の問題であり、ただちに親鸞の「往

生」の概念にあてはめることはできない。ただ、そこには現在一般的に仏教的意味で使用されている「死して浄土に往き生まれる」という意味とは少しニュアンスが違うようである。

だが、この往生浄土という浄土教の根本思想は、親鸞以前の日本浄土教では、法然上人が『往生要集大綱』に「往生」を解釈して

往生と言うは、（捨此往彼蓮華化生なり。）草菴に目をひさぐの間、すなはちこれ蓮台に足を結ぶの程（時）なり。すなはち弥陀仏の（聖衆の）後にしたがひ、菩薩衆の中に在り、一念の頃に西方極樂世界に生まれることをう。故に往生と言うなり。

（真聖全四・三九三頁）

と解釈されているごとく、多くはこの娑婆世界を厭い捨てて、死後に彼の阿弥陀仏の浄土に生まれるという意味であった。しかし、「捨此往彼」の往生義は現実を軽視することになるのではないかという疑問が生じるが、これに対して親鸞は現生正定聚を主張され

安養淨刹にして入聖証果するを浄土門と名く

（真聖全二・一五五頁）

と説かれて、浄土に往生して証果を得るといわれている。

しかるに、ここ数年来、親鸞の往生思想に関して数々の論文が発表され、殊に正定聚と関係して往生思想が問題にされてきた。特に多く問題とされたのは「極樂浄土にいつ生まれるか」という往生の時節の問題である。この問題については昨年度の当学会大会で内藤知康氏のご発表があるので、そちらを参考にしていただきたい。ところが、親鸞の著作を通して考えてみると、往生の時節を中心問題として往生思想や証果論は述べられていない。往生と成仏の決定の位として語られる正定聚を、往生すべき身として語る文は非常に少なく、『一念多念文意』の「正定聚」に関係した言葉の左訓をみると

正定聚　ワウジヤウスベキミトサダマルナリ

等正覚 マコトノホトケトナルベキミトナレルナリ

ホトケニナルベキミトサダメレルライフナリ

不退転 ホトケニナルマデトイフ

阿毘拔致 ホトケニナルベキミトナルトナリ

次如弥勒 ネンブチノヒトハミロクノゴトクホトケニナルベシトナリ

と、往生すべき身としてよりは、仏になるべき身の位として語られる事が多い。『浄土三経往生文類』には「往相廻向の真因なるがゆえに、无上涅槃のさとりをひらく」（真聖全二・五五二頁）位として現生ユキノイ正定聚が語られる。そこには「いつ生まれるか」という一次的な問題とは違った信と証の問題が展開されている。

そこで、小論では親鸞の「往生」の思想を『無量寿経』からの受容を見直す事により再考を試みるものである。

一 「往生」の概念

先の「捨此往彼蓮華化生」の「蓮華化生」という言葉は『往生要集』にも数回みられるが、これについては『無量寿経』下巻の胎化段に述べられている。そこには浄土に生まれる二種類の生まれ方について述べられている。一つは「サンスクリット語本来の表現では「蓮華の内奥の住処に住む」という意味の「胎生」、もう一つは「蓮華の中に結跏趺坐して現れる」という意味の「化生」である。この二つの生まれ方は本来「胎生」と表現されたが、「内奥の住処」に生まれるという表現が「胎生」と訳出されたと思われる。しかもこの二つの「生」について次のように区別している。今、胎化段の胎化二生の因果を説示する文を三段に分けると

①若有衆生、以疑惑心、修諸功德、願生彼国。不了仏智・不思議智・不可称智・大乘廣智・無等無倫最上最智、

②（於此諸智、疑惑不信、然猶信罪福、修習善本、願生其國。此諸衆生、生彼宮殿。）寿五百歲、常不見佛、不聞經法、不見菩薩・聲聞・聖衆。是故於彼國土、謂之胎生。

③若有衆生、明信佛智乃至勝智、作諸功德、信心廻向、此諸衆生、於七寶華中、自然化生、跏趺而坐、須臾之頃、身相光明・智慧功德、如諸菩薩、具足成就。

（真聖全一・四三頁）

この内①②の文は「胎生」について、③は「化生」について述べている。この③の文を受けて「蓮華化生」と言うのであるが、そこには「胎生」と「化生」を区別し、眞実報土往生と化土往生とみなした根拠がある。親鸞においては、①の文の「以疑惑心、修諸功德」の「修諸功德」と②の文の「然猶信罪福、修習善本」の「修習善本」は別なる二つの内容として注目されている。つまり①は「發菩提心修諸功德至心發願欲生」と誓う第十九願の機。②は「聞我名号係念我國植諸徳本至心廻向欲生」と誓う第二十願の機。③は明信佛智の第十八願の機にそれぞれ配しているのである。③では具体的には「往生」とはどういう事態をいっているのであろう。これについて曇鸞は『浄土論註』上卷に「願生」について釈して

問ひて曰はく、大乘經論の中に、處處に衆生は畢竟無生にして虚空のごとしと説けり。云何が天親菩薩願生と言ふや。答へて曰はく、衆生は無生にして虚空のごとしと説くに二種有り。一には、凡夫の謂ふ所のごとき実の衆生、凡夫の見る所のごとき実の生死は、此の所見の事、畢竟じて所有無きこと、龜毛のごとく、虚空のごとし。

二には、謂はく、諸法は因縁生の故に即ち是不生なり。所有無きこと虚空のごとし。天親菩薩の願ずる所の生は、是因縁の義なり。因縁の故に仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生、実の生死有りと謂ふがごときには非ざるなりと述べ、「願生」の「生」とは凡夫の見る実の生ではなく因縁生虚空であると捉えている。また、「往生」については

問ひて曰はく、何の義に依りてか往生と説く。答へて曰はく、此の間の仮名人の中に於て五念門を修するに、前

念は後念の与に因と作る。穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず。決定して異なるを得ず。前心後心亦是くのごとし。何を以ての故に、若し一ならば則ち因果なく、若し異ならば則ち相続に非ざればなり。

(真聖全一・二八三頁)

と説いているのである。ここでは往生の因と、何が往生するのが問題とされている。往生の因は五念門行であるが、何がという問いに、不一不異の道理で穢土の仮名人たる私が往生する事を説いている。しかし、所詮凡夫の見では「生即無生」を理解できない。親鸞は「行巻」にこれらの文を引用しているのであるが、親鸞の引文の展開からすると、衆生は因縁生を理解できず、実の生死を見る事しかできないので、我々凡夫は天親菩薩が一心に願生した「一心」に信順する事を勧めている。そうすると親鸞においては、往生の「生」とは何か、何が往生するののかという問題を凡夫の所見で尋ねる事は矛盾しているようである。

であるから、『浄土論註』下巻には十七種の国土莊嚴を觀察して無生の生を知って、第一義諦に入る事を述べ、阿彌陀仏の浄土は真如法性になつた生死相対を超えた生であり、「往生」という言葉を用いるのは浄土に生まれようとする者の心情にしたがつて述べただけだと説くのである。しかし、浄土莊嚴功德成就を觀じて、「生即無生」を知るのは上品生の機であり、下品はこの觀察を修することができない。したがって当然、五念門中の觀察行をなす事ができず、廻向行もこれによつてなし得ない事となる。よつて『浄土論註』に偈頌全体を五念門のそれぞれに配当した末尾の四句に「此四句、是論主廻向門」といい、具体的には論主たる天親菩薩の廻向門であり、広くは凡夫ではない菩薩の立場の廻向門と位置づけているのである。であるから、機相の劣つたものには法性無生などと言ってもわかるものではなく、凡夫はこの菩薩の修する五念門の中の廻向門により受ける展開で十念念仏往生が説かれてくるのである。

しかしまた、『浄土論註』には凡夫は実の生死に執着しているから、往生はできないであろうとし、たとえ往生し

でも更に生死相對の惑いを生ずるであろうとの疑問を出して、それに答えたのが有名な淨摩尼珠⑨と永上燃火⑩の喩えである。

二 往生淨土の目的

そもそも、往生とは何を目的としているのかを考えると、何故に往生が必要となったのか。それを可能とする根拠は何なのかを考察しなければならない。しかし、これを考えるには他土思想をはじめとする仏土觀や仏身觀を論じなければならぬ。そして、往生と国土の関係で往生後の階位や往生前の九品といわれる品位の差などを論じなければいけない。今一々については詳論できないが、往生淨土という事が説かれた事を考えないと往生思想を誤解しかねない。

仏教の目的は成仏であり、成仏に如何に達するかである。菩薩道を説く經論には四弘誓願の總願に対して菩薩による別願の願行が説かれる。その願を達成するための修行徳目には三十七道品といわれる種々のものがあるが、根本的には釈迦の修行に見られる止觀行がその中心である。止とは分別を止める根本無分別智の成就であり、悟りそのものである。觀はこれによる智慧が対象へとはたらく事をいう。そこに自覺・覺他・覺行窮滿の仏果が示される⑪。しかし、この觀が衆生救済へと働く後得智の因行ならば、そのような觀は利他行を本質とするものでなければならぬ⑫。といっても、これが修行中の行者にとっては不可能である。そこでこれはいかに説かれたのであろう。

『十地經』には見仏三昧を説き、数多くの仏に遇う事を説いている。天親菩薩はこれを『十地經論』の中で、三昧に入り見仏することは智慧の修習を目指すものであり、そこに自ずから正信が生ぜしめられ、衆生を化益するのであると述べている。すなわち修行する菩薩が見仏し聞法し、仏を供養することが衆生撰化の利他行を成ぜしめるという

のである。この事は原始経典や本生物語などからの伝統である。龍樹が『十住毘婆娑論』の「易行品」に

もし人善根種、疑い則ち華開かず、信心清淨者、華開き則ち佛を見る
(真聖全一・二六〇頁)

と述べ、含華では成仏は不可能とし、化生での見仏を説くのも同じであろう。このように往生による見仏等は成仏への増進であり、そこでは処不退が重視される。

しかし、このような形で展開された「観」は利他行とはいいいにくい。そこで曇鸞は『浄土論註』に五果門として、浄土に生まれて仏果に近づく「近門」、浄土の聖者の仲間に入る「大会衆門」、止(奢摩他)を成就する「宅門」、観察による観(毗婆舍那)を成就する「屋門」などの四功德を得て自利の行を成就して、さらに生死の世界に還って自在に衆生を教化・利益するを樂しみとする「園林遊戯地門」の功德を得て、利他の行を成ずると述べるのである。しかもこの行を成就することができるのは、源を尋ねてみると、それは阿弥陀仏の本願を増上縁とするのである。¹²⁾

ところで、このような見仏・聞法・供養という事で成仏かという点、仏に随っての修行だけでは成仏は完成されない。そこには「授記」といわれる。悟った仏からの必ず仏果に至る記(あかし)がなければ完成しない。¹³⁾ 釈迦の教説は、經典として成立を見た時、その形式内容によって十二種に分類され、その中の一つに「記別(授記)」という教説の項目がある。諸經典にはこの「授記」又は「受記」の語が多く示されているが、『無量寿経』における過去久远無量不可思議無央数劫における錠光如来に次いで世自在王仏に至る五十三仏の出現は、当然そこには授記による成仏の証誠があり、法蔵菩薩の修行にあたっては

法蔵比丘、説此頌已、応時普地六種震動、天雨妙派華、以散其上、自然音楽、空中讚言、決定必定、無上正覺、

(真聖全一・一四)

と空中讚言による授記が表示され

諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心廻向願生彼国即得往生住不退轉唯除五逆誹謗正法

と願成就して成仏されたらと、成就文が説かれている。すなわち衆生の往生は法藏菩薩の成仏（若不生者、不取正覺）と不離一体で、阿弥陀仏の正覺成就¹⁴において、阿弥陀仏の授記として衆生の往生がすでに保証されている。またこの往生の証果を直接示すものが第十一願における「住定聚」と「必至滅度」である。このうち願の中心は「必至滅度」即ち成仏にあると解され、「住定聚」は信心獲得と同時に得られる益と親鸞は語るのである¹⁵。そして、この阿弥陀仏による功徳を名号に円備されて他力廻向されるのである。よって

如来、清淨の真心をもって、円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心をもって、諸有の一切煩惱惡業邪智の群生海に回施したまへり。すなはちこれ、利他の真心を彰す。
（真聖全二・六〇頁）

廻向は、本願の名号をもつ十方の衆生にあたへたまふ御のりなり。

（真聖全二・六〇五頁）

と述べる。無仏の世・五濁の時の虚偽顛倒なる世間に生きる私達は今、仏願成就による名号の回施という具体相により往生と成仏が保証されているのである。

三 現生正定聚の生

さて、ここで廻向を首として大悲心を成就されたのが仏である。この廻向を往相還相の二種の廻向であるとして親鸞は領受している。その往相廻向について真実の教行信証があるのである。この如来の大悲心の成就と衆生との関係をどのように受けとめたのであろう。

親鸞は『浄土論註』によってこの関係を表している。浄土の三嚴二十九種の中から特に自らの浄土観を表す功徳をいくつか挙げてはいるが、『教行信証』「証卷」には妙声功徳、主功徳、眷屬功徳（大義門功徳）、清淨功徳が挙げられる。『浄土三経往生文類』では、妙声功徳、眷屬功徳（大義門功徳）、清淨功徳が挙げられる。さらに『入出二門

偈』は、偈文であるためその功德名は一切挙げられていないが、清淨功德・量功德、眷属功德・大義門功德、不虛作住持功德の文が挙げられている。ここで、特徴的なのは『教行信証』や『浄土三経往生文類』においては、どちらも大義門功德はその功德名が落とされて、眷属功德の中にその文章が組み込まれ、眷属功德の文のように表されている。また、親鸞は曇鸞の挙げている菩薩莊嚴功德は往相廻向の分際の箇所では引文されていない。これについては、親鸞が徹底した機の自覚に立ち「誓願一仏乗」としての大乗を顕揚するため、曇鸞が『浄土論』に即して挙げた菩薩莊嚴を、完全に落としたのだと言われる。さらには、浄土のはたらしを表わす最も重要な功德として、眷属功德と大義門功德とを挙げるが、大乗の菩薩道の意義を表わす大義門功德の功德名を落としたのは、平等・一乗を表す眷属功德の文であるかのように表現する為と言われる⁽⁶⁾。親鸞においては自利利他を行じていく菩薩の立場としてわが身をみるのではなく、徹底した凡夫という立場で大乗仏教を明らかにするために、眷属功德として表わされる誓願による一仏乗として表現したものであろう。また、『浄土三経往生文類』においてこれらの功德を引用した後

この阿弥陀如来の往相廻向の選択本願をみたまつるなり。これを難思議往生とまふす、これをこゝろえて他力には義なきを義とすとすべし。
(真聖全二・五五四)

と述べる事からみると、難思議往生すべき住正定聚の生の内容が、そこに述べられているとみる事ができる。今「証巻」引文に従ってこの最初の妙声功德をみると

もし人、ただかの国土の清浄安楽なるを聞きて、剋念して生ぜん願ぜんものと、また往生を得るものとは、すなはち正定聚に入る。これはこれ、国土の名字仏事をなす。いづくんぞ思議すべきや。

とあり、『一念多念文意』には必至滅度の願を解説するなかに詳しくこれを解釈している。ここでは読み変えにより現生に正定聚に入ることを、妙声功德成就の自証として明らかにしているのである。次の主功德成就には

もし人、ひとたび安楽浄土に生ずれば、後るときに意に三界に生れて衆生を教化せんと願じて、浄土の命を捨て

て願に随いて生を得て、三界雜生の火の中に生るといえども、無上菩提の種子、畢竟して朽ちず。何をもつてのゆえに、正覚阿弥陀仏の善く住持を経るをもつてのゆえにと。

とあり、ここには強い教化の願いが述べられている。しかし、その願いに生きようとする人が実は阿弥陀如来の住持によって支えられているのである。であるからこの功德は主功德として語られる。また、この教化は往生後の浄土の徳として理解されるが、親鸞は信心の徳として積極的に理解していると捉える事もできる。「信巻」における現生十種の利益での「常行大悲」などはこれをよく表している。そこには「あい勧めて念仏を行ぜしむるは、これらのごとく大悲を行ずる人と名づく」(真聖全二・七七頁)とあるように念仏をもつて自信教人信を勧めている。ただこの利益は往相廻向の恩徳により正定聚に住した人が行う知恩報徳の行為であるので、私の還相廻向の利益とは違う点をはっきりする必要がある。次の眷属功德を語る言葉には

遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟とするなり。

とある。眷属とは一族や家族などを意味するが、念仏の行者は獲信の時にこの浄土の眷属であると自証している。また、次の大義門功德の言葉を連引して

本はすなわち三三の品なれども、今は一二の殊なし。また溜瀝の一味なるが如し。

と平等一味の徳が表されている。衆生が同一念仏の一道に生きる事により、浄土の眷属となされ、平等一味の徳にかされる事を語るのである。そして最後にこの無上涅槃の清浄なる功德がはたらいっている清浄・真実なる世界たる浄土の総相と理解される清浄功德を語る。そこには

凡夫人の成就せるありて、またかの浄土に生ずることを得れば、三界の繫業、畢竟して牽かず。すなはちこれ、煩惱を断ぜずして涅槃分を得。いづくんぞ思議すべきや

(真聖全二・一〇五頁)

とあり、涅槃分を得るのは浄土の徳ではあるが、そこにはまさに煩惱を成就した群萌が、涅槃に至る真実証の姿を表

現しているのである。そして、このような正定聚の生に立たしめた根源的なはたらきを「真仏土巻」において述べているのである。

このように、親鸞はただ往生の時節を問題とするのではなく、真実の証果を、現生正定聚という事を中心として語っている。それは『浄土論』の二十九種の徳である浄土の開示を、菩薩の觀察を通して親鸞は浄土の功徳の自証を尋ねたのである。そこには「雑生の世界」「三界雑生の火の中」にいきる流転の凡夫が、眷属功徳の言葉を自証し、「同一念仏して別の道なきがゆえに。遠く通ずるに四海の内みな兄弟」という現生正定聚の生が語られているのである。このような自覚に立つ親鸞が解釈した「往生」に関する言葉も、浄土の開示にあずかったものの新しい生と感動として語られる。この事は決して現生における往生や成仏を語っているのではない。親鸞が『愚禿鈔』に

本願を信受するは前念命終なり「即ち正定聚之數に入る」

即得往生は後念即生なり「即の時必定に入る」又必定菩薩と名く也

(真聖全二・四六〇頁)

といわれる証大涅槃に至る道に入った生である。これらの事をふまえて親鸞の「往生」に関する文を考察するべきである。

む す び

「いつ往生するか」という時間的問題は、今真実なる証に向かって生かされている親鸞においては証果論の中心的问题として述べられてはいない。「証巻」に

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相廻向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の數に入るなり。正

定聚に住するがゆえに、必ず滅度にいたる。

(真聖全二・一〇三頁)

と、往相廻向の利益による煩惱成就の凡夫が必ず滅度にいたる生としての正定聚が語られる。しかし、臨終の一念まで消えない煩惱をもつ自己を内観し

誠に知りぬ。悲しきかな愚禿鷲、愛欲の広海に沈没の、名利の太山に迷惑して、定聚の教に在ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべし

(真聖全二・八〇頁)

と述べる。その私が

念仏の衆生は横超の金剛心をきわむるがゆへに、臨終一念のゆうべ、大般涅槃を超証す。

(真聖全二・七九頁)

と、往生即成仏たる難思議往生を遂げるのである。現生に正定聚の身となり「大般涅槃無上の大道」に生きる生。これを感謝して

无始流転の苦をすてゝ

无上涅槃を期すること

如来二種の廻向の

恩徳まことに謝しがたし

(真聖全二・五二二頁)

と述べる。そこには如来の二種廻向、中でも往相廻向の恩徳としての真実の教行信証により、衆生の上にそのはたらきが現前していることを自証した生があるのである。

註(1)

他土に往生する種類は、一つには、『観弥勒菩薩上生兜率天経』『弥勒下生経』『弥勒下生成仏経』に基づいて、弥勒菩薩が現存する兜率天に往生し、弥勒菩薩と共に五十六億七千万年の後に、この世に生まれて悟りを開こうと願うもの。二つ

には、『十方随願往生経』に基づいて十方浄土(阿弥陀仏以外の諸仏の浄土)その欲するところに随って往生せんとするもの。三つには、『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』を基本とし、その他多くの經典に散説されている西方極楽の阿弥陀

陀仏の浄土に往生せんとするもの。四つには、薬師如来の信仰によって浄瑠璃世界に往生せんとするものや、観音の信仰によって補陀落に生まれんとするもの、釈迦の信仰によって靈山及び無勝莊園に往生せんとするもの、『華嚴経』の信仰によって華嚴界に往生せんとするものがあげられる。

以上のうち、第四番目の思想は後世に思想として形成されるには至らず、それに対して第一番目の兜率往生の思想、第三番目の極楽浄土往生の思想は、印度・中国・日本にわたって往生思想の二大潮流をなしてきた。したがって「往生」の語は広く用いられたが、弥陀浄土の往生説が盛んになるに及んで主として極楽に生まれることを意味することになったようである。

(2) 藤田宏達『原始浄土教の研究』五一―九頁。

(3) 石田瑞麿『往生の思想』五頁。

(4) 特に代表的であるのは、親鸞が第十八願成就文の「即得往生住不退転」を解釈した著述をめぐる部分である。具体的には『一念多念文意』（真聖全二・六〇―五頁）・『唯信鈔文意』（真聖全二・六二―五頁）等における第十八願成就文の「即得往生」を解釈した部分である。これらの往生の時節の問題については拙論「親鸞聖人における「即得往生」」（龍谷大学大学院紀要人文科学第十二集）において考察を加えたので今はこれについては論証しない。今関連した論文を列挙しておく。

「親鸞の「往生」の思想」上田義文（親鸞教学十三・十四号、同朋学報十八・十九号）・「即得往生」について 普賢大円（龍谷大学論集三百八十五号）・「往生浄土の問題」神子上恵龍（龍谷教学五号）・「親鸞における即得往生の思想」嬰木義彦（仏教文化研究所紀要第十二集）・「親鸞聖人の往生思想」山本仏骨（真宗学四十一・四十二合併号）・「真宗における往生義」林智康（真宗学五十六号）・「親鸞における現世往生の思想」信楽峻麿（龍谷大学論集四百三十号）・「親鸞における往生の思想」寺川俊昭（宗教研究五百五十三号）等が主なるものである。

(5) そもそもこれらの事柄が最近問題となった経緯は『岩波仏教辞典』の「親鸞」と「教行信証」を解説する項目に端を発する。初版では親鸞が現世の往生成仏を語ったと記述されており、これに対して西本願寺が訂正申し入れをした事から論争が起こった。この件に関して辞典編者でもある中村元氏が『東方』の第六号に「極楽浄土にいつ生まれるのか？」と題して論じられ、これに対して当時本願寺派勸学寮部長の内藤知康氏が、平成二年八・九・十月の浄土真宗本願寺派『宗報』で「宗祖における往生と成仏」と題して論証されている。

(6) 『親仏経』などの他からの引文がほとんどで、「大蓮華中に忽然として化生する」という表現が多い。

(7) 藤田宏達『原始浄土教の研究』五二―三頁。

(8) この点については拙論「親鸞における本願成就文の受容」(印度学仏教学研究第四二卷第一号)参照。「化身土巻」では①②の文が、要門釈に引用されており、また②のカッコ内の文だけが真門釈にも引用されている。

(9) 若し凡夫が無量劫にも迷わねばならないような罪があっても、法性真如にかなった証誠の名号を煩惱罪濁の心の中に頂く時、その名号の清浄宝珠の徳によって罪濁を滅して清浄の徳に契わしめ、浄土に往生せしめられる。

(10) 浄土に往生しおわれれば、浄土の清浄功徳によって妄情は無生智と転ぜられるのである。「彼の下品の人、法性無生を知らずと雖も、但仏名を称する力を以て往生の意を作して、彼の土に生ぜむと願するに、彼の土は是無生の界なれば、見生の火、自然に滅するなり」とある。

(11) 武邑尚邦「現代における真宗教学の諸問題」(真宗教学会会誌第五号)参照。

(12) 親鸞は「行巻」において、この増上縁こそが、私を仏果にいたらしめる大行であり、他力であると捉えている。

(13) 当大会発表後、浄土教における「授記」についてのご指摘を頂いた。この浄土教における授記の受容については今後の課題としたい。

(14) 「成就」について『論註』は仏力と願力に分けて「願以て力を成ず、力以て願に就く。願徒然ならず、力虚設ならず。力願あい府うて畢竟して差わず。故に成就と曰う」とある。

(15) 浅野教信「授記を通してみた親鸞教学の特色」(真宗学七五・七六合併号)参照。

(16) 延塚知道「願生浄土」(日本仏教学会年報五五号)参照。

親鸞聖人における「無明」の了解について

高田派 小 妻 典 文

一

親鸞聖人は、『教行証文類』の「総序」において、次のように語っておられる。

竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり。しかればすなわち、淨邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ、淨業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。これすなわち権化の仁、斉しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す。かるがゆえに知りぬ。円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑いを除き証を獲しむる真理なりと。^①

この一文のなかで、今回は「無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり」の一節に注目したい。聖人は、阿弥陀如来の光明は「無明の闇」を「破」すとされるが、この「無明」とは一体どのような意味を持つ言葉なのだろうか。前後の文脈の展開「然則……」「斯乃……」「故知……」などの表現から、この「無明」の内容を展開またはより深めた形で示す言葉として「苦悩の群萌」「逆謗闡提」「悪(を転ず)」「疑い(を除く)」等の語を重ねてゆくことが可能

となると考える^②。それでは、まずこの一文の解明にいたるまでに、そもそも一般的了解として「無明」の語がどのような意味として理解されているのか、確認しておくことにしよう。

まず、『真宗新辞典』（真宗新辞典編纂会編）における記述は次のような内容である。

（梵）avidyā の訳。真理にくらく、事象や道理を正しく理解できない精神状態で、愚癡をそのすがたとする。

十二縁起の第1支。三毒の一。四暴流の一。（中略）真宗では、本願を疑い仏智を明らかに信じないことを指す。如来の本願力、仏の光明は、無明の闇、無明の夜を破り、無明の樹を截り、無明の海水を転じて大宝海水と成し、無明の病を治す^③。

まず最初に、「真理にくらく、事象や道理を正しく理解できない精神状態……」と、人間の迷いの状態一般、もしくはその根源的原因を示唆する表現とされている。その上で「真宗では、本願を疑い仏智を明らかに信じないこと」と、先の了解とは異なった解釈が真宗で行われると指摘する。

また、『親鸞辞典』（菊村紀彦著）の解釈はやや複雑であるが、ほぼ同様な内容である

無知であること。宇宙の真理、人生の真相を知らないこと。明とは智慧のことで、これがないから無明という。

迷いの根源。苦悩の生起する根本原因。煩惱の別名。煩惱を貪・瞋・癡の三に分けると、無明とは癡煩惱のことである^④とされ、これに付属して生ずる各種の随煩惱に対して根本煩惱の一つとされる。

この記述のなかで「宇宙の真理、人生の真相を知らないこと」という了解は、先の『真宗新辞典』と重なるが、これに加えて『俱舍論』等の記述を受けてであろう^⑤、貪・瞋・癡の三毒の煩惱についてやや詳しく言及し、各種の付属的煩惱に対して根本煩惱としての位置付けを確認している。無明を無知を内容とする煩惱であること、そしてそれがさまざまな煩惱もしくは人生苦を生ずる根本的な因であることを確認する内容である。その上で、真宗に限定し次のような了解を述べている

真宗では、阿弥陀仏の本願を信じようとしないうことを無明という。この場合の無明は疑いという意味である。しかるに名号がひとたび衆生の心に領受されて信心となるとき、この無明は滅せられるから、一切の苦を除滅することとなるのである。⁶⁾

真宗では「無明」は「阿弥陀仏の本願を信じようとしないうこと」であり、名号が領受され信心となる時この疑いとしての無明が滅せられ一切の苦が除滅されるとしている。そのうえで、同『辞典』では『正信偈』の一節「已能雖破無明闇 貪愛瞋憎之雲霧 常覆真信心⁷⁾天」に言及し、これを「衆生の煩惱の捨し難いこと」とし、また『浄土論註』に見られる「無礙光如来の名号はよく衆生一切の無明を破し、よく衆生一切の志願を満す⁸⁾」の記述について「如来の名号はこの無明を破すことができるのである。」と、両文の解釈を結びつけて併記している。

以上の様に、一般的な意味、つまり真理に無知であり様々な苦悩の根本的な原因である根本煩惱としての解釈をまず紹介し、その上で真宗に限定した解釈として阿弥陀仏の本願を疑うことを記す、そのような内容である。

さて、それでは右のような「無明」説明例を受けて原始仏教における「無明」の語義ならびに「無明」をめぐる思索の展開とを検討して、一般的意味での「無明」了解をまとめておきたい。

中村元博士は『原始仏教の思想』(上)の中で、仏教は人間を根源的に動かしている力が盲目的な欲望であるということを把握しており、そのような人間の苦悩の因となる煩惱や悪徳を雜然と列挙することはかなり古くから行われていたが、それらは体系的に展開されるのではなく素朴なかたちで具体的・実感的に取り上げられていたとしている。これが、やがて後代のアビダルマ教義学にいたって、七つ、九つ、十の細かな束縛の考究へと発展し、次第に綿密な体系化への道をたどることになる。¹⁰⁾

このような、人間の迷いの考究の中で「無明」が「明智によって執着をなくする」という主知主義的な概念として仏教の中で登場してくるのは、遙かに後のことであり、縁起説の整備とともにその究極の項として位置付けられてゆ

くという¹¹⁾。そして、今回の論稿において重要な視点ともなるが、その縁起説の展開の過程の中で無明と欲求・欲望・貪り等の関係が二通りの方向で整理されていったという指摘が中村博士によってなされている。

(1) 無明と(2) 欲求、欲望、貪りとの関係は何も論ぜられていない。

そこでこの点をはっきりさせるためには二つの行きかたが可能であった。

一つの行きかたは、右に挙げられたものをただ併列してしまふことである。そこで、無明 (avijjā) と貪り (rāga) と、次に貪りに対する反対のものとして嫌悪 (dosa) を立てるようになった。さらに後の段階になると、無明に関する思索が発展したためであろうか、一応それとは區別して別の語をもちいて無明の代わりに迷い (moha) を立てるようになった。〔ここにおいて、rāga, dosa, moha という一組のセットが成立し、後代の仏教においては「貪、瞋、癡の三毒」として定型化されるに至る。〕

第二の行きかたは無明 (無知) を特に根源的なものとみなそうとする動きであり、その発端はすでに古い詩句の中に現れている。(中略) この見解はその後の仏教思想の展開について最も重要なモチーフとなった¹²⁾。

右のような論述を通して、中村博士は原始仏教では苦の原因を模索しており、その表現も雑然としたものであったが、後代にいたり無明 (無知) を人生苦の根源であると整理する見解が成立したとしている。つまり、原始仏教からアビダルマに至る仏教の展開の中に、「無明」をどのような位置に置くのか、一方では欲望や貪りを並列的する思索もう一方には「無明」を根源的な真理への無知として一切の苦悩の源とする方向と、二通りの考究がなされたのである。

ところが、縁起説の整備されるなかで「無明」が根源的、究極的な存在とされてゆくとき、次のような逆説的存在へと了解が進展してゆく。

そうしていかなる縁起説においても無知 (無明) が立てられている場合には、それは究極のものとしてであり、

それよりもより究極的なものを考えることはできない。無知を無知として知る時には、より高次の明知（さとり）の立場からなされるのである。だから無知が無知として知られたときは、もはや無知はなくなっている。（中略、そのような）逆説的構造は、後世に大乘仏教によって解明されるようになったのである。¹⁸

さらに中村博士は、「無明」をめぐる了解の混乱はアビダルマまで継承され、やがて、大乘仏教（特に空観）の理論を待ってその解決の方向を見いだすと指摘している。¹⁴ そのような把握を踏まえるならば、龍樹の空観思想を基礎に浄土教の骨格を明らかにした曇鸞の『浄土論註』の位置を十分評価しなければならぬ。そこでは、「破無明」の問題を『論註』（下巻）「讚嘆門釈」（「破闇満願の文」）において取り上げ¹⁵、如来の光明のはたらきと千年の闇との関係を巧みな比喻（「八番問答」）で説明している。¹⁶ これらの文章が「総序」の「無明の闇を破する恵日」の表現の思想的背景でもあることを思えば、遠く仏教そのものの課題が大乘の空観思想を経て、浄土教へと展開しているという展望を得ることができよう。¹⁷

二 真宗学における「無明」の解釈例

さてそれでは、これまでの真宗学における解釈の例を検討して、先に二つ『辞典』における了解によって示されていた問題点を深めてゆきたい。

曾我量深師は、『成唯識論』等に見られる四大煩惱の論述を踏まえ、この四つの煩惱が、「無始以来自我にまとり縛して、彼の自由と自覚とを障碍し、生死苦海に沈淪せしむるものである。」¹⁹と語っている。また、このうちの特に我痴（無明）について、この世の宗教はこの無明に深い根底を持つと指摘する。次のような論述である。

先づ宗教は無明の上に映じたる即ち「智明なき盲動者」を以て自我の実相とし、人間の智識の到底有限相對に過

ぎぬことを断定して居る。(中略) 宗教の自我観は到底我痴を通して得たる自我の虚相に過ぎぬ。然らば宗教は
隨に我痴煩惱の最も純化したるものと云ふことが出来る。²⁰⁾

この中で曾我師は、「宗教」と我痴(無明)との深いかかわりを指摘し、「宗教」の提示する自我観は我痴の虚相であり、「宗教」そのものが我痴煩惱の最も純化されたものという。そこには、「無明」の語を用いながら、『成唯識論』等をうけての記述であること、自力聖道門と他力浄土門という教えの骨格の異なりを意識しての視点があると思われる。師の晩年の講話となるが、同じく曾我師の『正信念仏偈聴記』を参照するとき、この点についての師の了解がさらに明確になる。その一部を引用すると、次のような論旨である。

聖道門の菩薩の階位というものがありません。あそこにやはりさとり歴史というものを立てておるのだけれども、しかし、ほんとうにさとり歴史などというものが、成立するものであるかどうか。つまり、迷いの歴史が成り立ってから、さとり歴史が成り立つものだ、こういうふうに考える考え方を自力という。いわゆる自力聖道門というのでありましょう。

ところが、われわれごとき愚かなものには、迷いの歴史もわからんし、したがって、さとり歴史というよう
な、そういうものもわからん。したがって、そういうものはわれわれには成立しないものでありましょう。それ
であるからして、如来の本願によって、つまり、迷いの歴史とさとり歴史が如来の本願によって成立してくる
のである。(中略) それで、われわれは、本願自然の歴史に乗託して、始めて迷いをひるがえす。そして、さ
りの道というものが始めて成立するわけでありす。迷いの根源というものも、われわれにはわかりません。²¹⁾

このように語るなかで曾我師は、「われわれごとき愚かなもの」には、「迷いの歴史」も「さとり歴史」もわか
らない、「われわれには成立しない」と語り、聖道門の発想に対する浄土門の了解を述べている。先に引用した『暴
風駛雨』の一文のなかで、「宗教」として語られていたものは、実は『成唯識論』『撰大乘論』等を基礎とした唯識

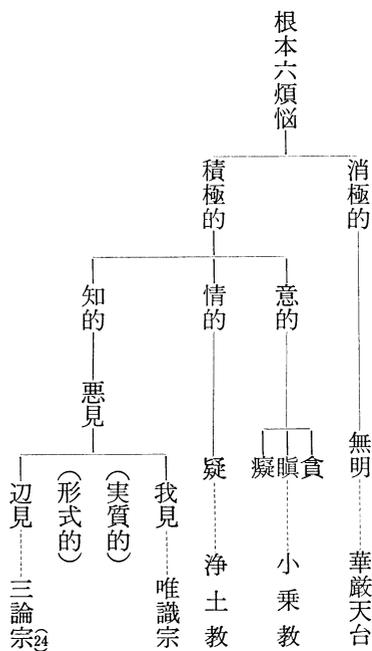
学、または自力聖道門の教えを想定していたものであろう。曾我師においては、他力浄土門における「無明」とは、実は「一文不知の身」には「迷いの歴史」「迷いの根源」も知ることのできないという身の事実において信知する以外にないものである。ここに、「無明」を聖道門と浄土門との教相のうえで明らかにするという立場が提示されている。

さらに、曾我師の所説から、もう一点師の「無明」理解を取りあげてみたい。同じく『暴風駛雨』の六一「根本罪惡についての諸説」である。仏教一般における「根本罪惡」の位置付けを明らかにせんとする意図を持つ一文である。

罪惡の存在はまったく理論を離れたる事実であつて、道理法則上よりは全く不可解の問題である。随て理智を主とする宗旨に於ては真如（純形式）を唯一実在とし、罪惡を以て全く忽然念起の客塵の妄法と決定するは教の当然と云はねばならぬ。（中略）されど我々は決して理智万能の存在でない。現実世界を徹頭徹尾離るゝことの出来ない我々は、寧ろ純形式的にして道理上至真至全なる真如は却て空想空理と否認せられ、非理性なる罪惡の方々が却つて事実と信ぜらるゝ。⁽²²⁾

「無明」に、理と事との所縁ありという『成唯識論』の所説また、次に引用する曾我師の論及のうち六大煩惱の説も『俱舍論』等⁽²³⁾に基礎を持つものである。ところが、その理と事とをやや独自に用いつつ、理（知）においては真如が実在であり無明煩惱が客塵であるが、事（実）に於てはこれが逆転し無明煩惱の方が「究竟の真我」であつて、真如は空想空理であるとされると指摘している。「我々は」と曾我師は語るのだから、浄土教に於ては事の立場に立ち「無明」が真我であり決してこれを客塵として見過ごすことはできないという見解である。また、右の一文を展開させて曾我師は、根本六大煩惱はそのいずれを主要なものとするかによって、各宗各自の立場があると語る。「無明」の了解という点に関しては、右の理と事という視点からはややはずれるが、「根本罪惡」を「情的」なものであり、「疑」に置くという浄土教の位置付けは、苦惱と迷いの根源の論定という点において浄土教の立場をはっきりと示すものであり、右の「無明」了解を今一步進めた論旨と了解したい。論述は略し、そこに掲げられている図表を引

いておく。



以上のような曾我師の論述に、「無明」について二つの視点を確認することができる。一つは、理と事との無明において、われわれ浄土教の立場においては事（実）に立ち、根本罪悪の根源である無明煩惱の实在を客塵として否認できないという厳然たる事実をみつめる見方である。いま一つは、先に『正信念仏偈聴記』を引いたが、そこに見られる「さどりの歴史」も「迷いの歴史」も、そして「迷いの根源」も知ることのできない自己のあり方への信知という視点である。これらは、他力浄土教の教相における「無明」理解を特徴づける論述であろう。

さて次に、村上速水師による『続・親鸞教義の研究』より、「真宗の無明義に関する一試論―疑無明と痴無明の問題―」を取りあげてみたい。

この論文では、まず『仏教大字典』（龍谷大学編）『真宗大辞典』（岡村周薩編）『仏教語大辞典』（中村元著）『仏教辞典』（宇井伯寿編）等の記述を紹介の後、真宗において「無明」に通別両義を分ける了解のあること、この場合、通（俗称は痴無明）とは一般仏教の語る内容と同じく煩惱またはその根本とし、さらに別（俗称、疑無明）と

は阿弥陀仏の本願を疑うこととしてみると、これまでの了解をまとめ紹介している。そして、このような区別が立てられるのは、先に第一章で紹介した『浄土論注』における「破闇満願」の文と、「正信偈」の一節の解釈をめぐる問題であると指摘している。²⁵ そのうえで、右の二文の問題についての諸先哲の解釈を詳細に考究し、さらには『一念多念文意』の表現にも論及したうえで次のように述べている。

かくて、初期の一部の宗学者は別として、近代の宗学者たちは「正信偈」のこの無明を別途義とし、本願疑惑と解釈することに何の異議もさしはさまない。(第三節前半を省略) 以上から推察できるように、『正像末和讃』の「無明煩惱しげくして塵教のごとく遍満す」や、『一念多念文意』の「無明煩惱わらがみにみちみちて」や、『末灯抄』の「無明煩惱を具して安楽浄土に往生すれば」等の無明については、先哲はこれを通途義の煩惱と解釈しているが、その他の文の場合は必ずしも明確に論じていない。ただ概していえば、煩惱と解釈しては文意が通じにくい場合には、これを別途義の本願疑惑の意味とし、その他の場合は通途義又は通別両義を用いて解釈しているように思われる。ここでは先ず義を立てて文を裁いているわけで、果して文の真意を得ているかどうか不明である。われわれは先ず文当面の意義を明らかにすることに努めなければならぬ。²⁶

このように述べ、これまでの宗学が通別の二つに文意を裁き分けてきたことよって一応合理的解釈が成り立つようではあるが、それは先にものさしを作っておいて後からそれにあうように文章を了解してゆくような方向となり、「文の真意を得ているかどうか」問題であるとする。そして、親鸞自身「無明」の語に通と別とを分けているという明確な根拠はないと語る。その上で、無理に合理的な解釈を親鸞の表現に押しつけるのではなく、その表現がたとえ矛盾のごとく見えてもそのままに信仰体験の表白としてみてゆくべきでないか、一見不合理なように感ぜられても、通と別とに語義を分かつたなくても十分理解は可能であるとす。次のような了解である。

以上、「正信偈」(無明闡) ↓ 『尊号真像銘文』(無明の闡、生死のながき夜) ↓ 『高僧和讃』 『正像末和讃』

(無明長夜の左訓)、の用語から推測すれば、親鸞においては無明は煩惱の意味で用いられており、後の学者が解釈するように本願疑惑の意味で用いているとは考えにくい。これに準じていうならば、親鸞における無明の意味は煩惱と同じ概念であると理解するのが至当であろう。(第四節冒頭省略)しかし「無明の闇はれ」とは、無明を無明と知ったということではないであろうか。無明それ自体は無明とも知りえないものではないか。それゆえに無明といわれるのである。(中略)自ら煩惱具足の身でありながら、それに気づかなかったものが、今まさに「煩惱具足の身」と信知したこと、それが無明の闇がはれた相ではないか。つまり自力無功と信知したことであり、それはとりもなおさず機の深信にほかならない。²⁷⁾

つまり、村上師の論旨は「無明」にあえて通と別とを分けず、無明は煩惱の意味もしくはその根本であると理解し、その煩惱と同致である自己の煩惱性が自己にとって無自覚であること、迷いそのものが見えぬことがまた「無明」であるという二重性を持った了解である。そう理解するならば、煩惱の身が煩惱の身と知られることと自力無効と信知されることは同じこととなるから、「無明」に両義をわかたなくとも結局「破無明」は本願疑惑の心が除かれたこととなり、「無明に通別両義を立てる必要はないのであり、煩惱と解釈することによっても同じ結論が得られるのであり、それが親鸞の意図であると考えるのである。」²⁸⁾という。このように結論づけ、光が闇と同時に誕生する様に影は光りによって生じつつ光りに勝てないような関係が、親鸞における無明煩惱と如来の光明の間に結ばれているのであり、論稿を結んでいる。

三

以上、第一節において、仏教の歴史を通して、迷いの人生苦の根本因を考究するなかで、真理に暗い、真相相を知

らないという無知性を迷いの根源として自覚してくる思索の方向があったとの中村博士の指摘に注目した。ここでは、一方で人生苦の種々なる具体的様相と無明とを並列的に扱う方向、また一方で無明（無知）を迷い・その他の煩惱の根源にすえて理解する両方向の思索が提示されてあった。

第二節では、『俱舍論』『成唯識論』『摂大乘論』等を基礎として展開する曾我量深師の了解例を紹介した。そこでは「無明」について、自己の迷いの根源そのもの、また「無明」と「明」のいずれにも無自覚であることを「無明」とし、両者は願力自然に乗托してはじめて明らかとなる。さらに、浄土教においては事（実）の立場に立ち、無明煩惱は客塵的な存在として否認しされない現前の事実であるとの、浄土教の骨格を踏まえた理解がなされていた。また、村上師は、「無明」に通（痴無明）と別（疑無明）を分けて解釈すること自体に問を投げかけ、むしろ無明はそのまま煩惱であり、自ら煩惱具足の身でありながらそれが信知されないことがそのまま本願疑惑となるので、無明をそのまま煩惱としても通と別とを分けたのと同じ結論となる、これが親鸞の意図であるとした。

右のようなさまざまな「無明」をめぐる諸問題、解釈例を通観した上で今一度「総序」の文に立ち返り、その展開上に「無明」の意義を確認しておきたい。第一節冒頭にて指摘したように、「総序」の文は「然則」「斯乃」「故知」とテンポのある接続詞で結ばれ展開している。この文脈からは如来の光明と無明の闇の関係を置き換えつつ進展している論旨が了解される。曾我師が事の問題として指摘していた凡夫における迷いの具体性、現実性が、「調達闇世の逆害」であり「苦悩の群萌」の現実であり、また「逆誘闡提」の身の自覚であろう。また、その自己の無明性そのものが「一文不知の身」にとって全く無自覚であることが光明の破闇として信知されるとの指南に従えば、「王舎城の悲劇」として現れた人々はすべて「権化の仁」として、本願力の救済力（本願の歴史↓さとの歴史・迷いの歴史）の現れとして仰がれることとなる。曾我師が、願力自然のなかではじめて「迷いの歴史」と「さとの歴史」が成立するとされていた視点である。また最後に、この一文が「悪を転じて徳をなす正智」「疑いを除き証をえしむる

「真理」と結ばれている点から、無明が破られるというできごとの具体相は悪（無明煩惱）が転ぜられ徳と成ることであり、疑いが除かれ証（明知）が獲しめられることであるという、村上師の論旨と並行する了解がえられるのではないかと考える。

以上のように、本論稿では、「総序」の文の展開そのものの中に、「（破）無明」についての親鸞聖人の一貫した了解が含まれていると考える。それは、『惠信尼消息』に「生死出ずべき道をば、ただ一筋に仰せられそうらいしをうけたまわりさだめてそうらいしかば……」と伝えられる聖人の姿を重ね合わせることができるような、真宗の救いにとってかなめとなる大切な概念である。さらに、原始仏教における「無明」をめぐる思索の展開、空観から曇鸞の『浄土論註』への課題の継承。また、如来藏思想（注（14））、天台性具思想における悪の問題（注（24））と親鸞聖人の信心了解との関係、諸先哲の了解例等を踏まえる時、「総序」の文の冒頭に大切な命題として用いられている「（破）無明」の一語が、雑多の意味内容を兼ねている、またそれによって使い分けがなされているという考え方は受け入れ難いものである。

『正信偈』に「還来生死輪転家 決以疑情為所止 速入寂靜無為楽 必以信心為能入」とあるように、「破無明」（寂靜無為・出離生死）の真因を信心とし、「無明」（生死流転）の所止を疑情と親鸞聖人に明確に指南されたのは法然上人であった。そして、この「無明」を「無明」としてあらしめる疑情の晴れる時、つまり本願力に乗托する時、はじめてこの「無明」（機の深信）が「明」（法の深信）とともに成立する。それは、とりもなおさず「無明」が「無明」として凡愚の上に無自覚のまま存続し続ける原理（仏智疑惑）の破砕であり、「横超断四流积」にも示されるように一切の「無明」（迷い）が破られることでもある。『正信偈』『一念多念文意』等に見られる表現は、「無明」が破られたけれども、その一方で余薫が存続し続けている状態を表していると理解するよりも、破られるからこそ「無明」がわれわれの身の事実として信じられるのであり、そして、一生それ（「無明」）が身の事実として信じ

れ続けることを通して、「悪を転じて徳を成す」はたらかがはたらく場がそこに生まれる、そのように理解するのが自然な了解なのではないだろうか。このような事態を「(破)無明」と了解することである。

註(1) 『教行証文類』「総序」真宗聖典(東本願寺出版部。以下聖典と略称)一四九頁。

(2) 『生命の足音』九号(大阪教区教化センター)「接続語の意味」九八―一〇〇頁参照。

(3) 『真宗新辞典』「無明」の項。「横超断四流釈」に、四暴流・生老病死・六趣の因果が超断されるとある。

(4) 『親鸞辞典』(菊村紀彦著)「無明」の項。

(5) 『俱舍論』TK一六・一八等。『仏教概論』金子大栄著作集第一巻「煩惱」(一五一頁以降)(以下、金子一・一五一と略称)を参照。

(6) 『親鸞辞典』「無明」の項。

(7) 『行巻』聖典二〇四頁。「総序」と「正信偈」の「無明」の語義について。『教行信証講義』(山辺・赤沼著六〇頁)は一貫して「弥陀の救済を信じない自力の疑心」とする。「正信偈」の部分について、仏智への疑いは除かれるが「悲しや、凡夫の常として……」さまざまな煩惱は競い起こるとある。一方『講解教行信証』(星野元豊著二二頁・四二〇頁)は「広く煩惱のもととなる無智迷惑の無明」と解し、「正信偈」の表現は一見矛盾であるが合理化せずその矛盾の構造を明らかにすべきであるという。

(8) 『浄土論註』SSZ一・三一四。

(9) 『原始仏教の思想』(上)(中村元選集第一三巻一〇二頁、以下中村一三・一〇一と略称)。

(10) 『同右』(上)(中村一三・一〇九)。

(11) 『同右』(下)(中村一四・八五―四八一)。無明と妄執が迷いの生存の根本であるという思想は、その後の仏教に生き続けたとされる。

(12) 『同右』(中村一四・五九)無明を汚れ、煩惱の一種とし、それを生存の根源的無知とせず雑然と把握する了解は後代まで行われ、その無明把握の混乱について、原始仏教の思索家はそれ以上の論及は放棄してしまったとされる。この理論的矛盾の解決はアビダルマにまで継承され、さらに中観学派の空観理論を待たねばならなかった(『同書』一五四頁を参照)。

(13) 『同右』一五四頁。

- (14) 小乗仏教の縁起説から『中論』の不生としての縁起説への展開について、『ナーガールジュナ』（講談社）一五九～一七五頁参照。如来藏思想における煩惱の空なることと現実性、親鸞における如来藏思想の受容について、『講座仏教思想第三卷』（理想社）「如来藏・仏性思想」一一五～一二九頁参照。
- (15) 『浄土論註』SSZ一・三一四。「破閻滿願」について、三不三信・為物身、実相身への二不知を述べ、その理論的根拠を考究している。
- (16) 『浄土論註』SSZ一・三一〇。「八番問答」において、衆生の闇を虚妄転倒の見とし、如来の光明を実相の法を聞くことによって生ずる十念とする。以上『論註』の二箇所は、「信卷」に引用される。
- (17) 大乘菩薩道の課題が浄土教へと収斂するという曇鸞の仏教観について、仏典講座『浄土論註』早島鏡正序文二二頁参照。
- (18) 『成唯識論』TK三・一九・b等。
- (19) 『暴風駛雨』（明治四十一年十一月『精神界』）曾我量深選集四卷二一五頁（以下、曾我四・二一五と略称）曾我一・三七一を参照。
- (20) 『暴風駛雨』（『同右』）曾我四・二一八。
- (21) 『正信心仏偈聴記』（昭和四十三年七月十三日、安居本講聴記）曾我九・六九。
- (22) 『暴風駛雨』（明治四十三年二年『精神界』）曾我四・二八七。
- (23) 『仏教概論』（金子一・一五七）を参照。
- (24) 『同右』曾我四・二八九。『大闇黒の仏心を観よ』（曾我一・二九九）には、天台等の大乘教は罪悪（無明）と救いを共に否定し、そこから反転して罪悪と救いをもに示す浄土教が生まれたと語られている。『行信の道』（曾我七・四九）には無明を、『大経』智慧段の不了仏智とする了解が提示されている。天台性具思想における「悪」の問題、「認識」と「意志」の離反と親鸞の苦悩について、『講座仏教思想第三卷』（理想社）「天台性具思想」一六一頁参照。
- (25) 『続・親鸞教義の研究』村上速水著二二一頁。
- (26) 『同右』二一九頁。
- (27) 『同右』二二四頁。
- (28) 『同右』二二六頁。
- (29) 『恵信尼消息』聖典六一六頁。

親鸞聖人における「無明」の了解について

親鸞聖人における「無明」の了解について

一四六

(30) 「行巻」聖典二〇七頁。

(31) 『一念多念文意』聖典五四五頁。

「得無生忍」による生死の超越

——曇鸞の課題と『観経』理解の一つの視座——

大谷派 田代俊孝

はじめに

『観経』は王舎城の悲劇、とりわけ韋提希をとおして、人間のもつ直接的な課題に答える経典である。それゆえ、先学は機の真実を顯す経典として見てきた。この経典では悲劇の主人公、韋提希夫人は牢獄において

「唯、願わくは世尊、我がために広く憂悩なき処を説きたまえ。」

(真聖全一—五〇・原漢文以下同じ)

と哀願し、その結果、「廓然として大きに悟りて無生忍を得」たと記されている。また善導によれば、韋提希夫人は第七華座觀で空中住立の阿弥陀仏を拜して、弘願に出遇ったとし、弥陀の弘願そのものを「除苦惱法」とする。

ところで、従来、この経典は、母が子を「悪子」と呼び、子が母を「我が母はこれ賊なり」と謗るゆえ、そのことから人間関係を学ぶ経典であるという見方もあった。そして、阿闍世と韋提希夫人に自らを引き当て、そのどろどろとした人間関係を克服することが救いであると、受け止められてきたむきもある。もちろん、経典であるがゆえに、自身の課題を直接問ひ、そこからその応えを見いだすことは、当然であり、経典とはそれに応えてくれるものである。

「得無生忍」による生死の超越

従ってそのような経典の読み方も否定されるものではない。

しかし、実際に韋提希の苦悩は何だったのか。また、なぜその悟りを無生忍と呼ぶのだろうか。

本来、仏教とは、生死を解脱するものであり、『観経』とて例外ではない。人間の根源的苦悩である生死の苦をいかに超えるか、という「生死出離の道」を説くものである。

現代社会における、高齢化、末期癌やエイズなど治らない病の患者の増加といった諸状況の中で生死を超えることが改めて、問われている。それゆえ、高度成長期の中で忘れていた「死」の問題を課題としつつ、改めて「無生忍を得る」という本来の視座から『観経』を見てみたい。

一

さて、阿闍世によって頻婆娑羅王は牢獄に繋がれ、そして他日殺された。韋提希も今まさに殺されんとしている。親子の人間関係どころか。ともに死に直面していたのである。善導が言うごとく文字通り、「生死出離」の道を求めていたのである。

思えば『正信偈』に「三藏流支授淨教 焚燒仙經歸樂邦」と示される。これは『統高僧伝』によるものであるが、この淨教とは『観経』とされる。曇鸞は『観経』に真の「長生不死の法」を学んだのである。されば、曇鸞もまた、『観経』をそのような視座で学んでいたのである。

ところで「禁父縁」の所説の中で、牢獄に繋がれた頻婆娑羅王は、

「時に日健連、鷹隼の飛ぶが如くして、疾く王の所に至る。日々にかくのごとくして王に八戒を授く。世尊、また富楼那を遣わして、王のために法を説かしむ。かくのごときの時の間、三七日を経るに、王麩蜜を食し、法を

聞くことをうるがゆえに、顔色和悦なり。」

(真聖全一―四八)

と、目連から八戒を授かり、富楼那から説法を聞くことをえるがゆえに顔色和悦であった。死を前にした王は安らかであった。しかし、王は食を絶たれ、他日死す。

一方、「厭苦縁」の所説の中で、韋提希夫人は、牢獄に幽閉され、

「悲泣雨涙して、はるかに仏に向かいて礼したてまつる。未だ頭を挙げざる頃に、そのときに世尊、耆闍崛山にましまして、韋提希の心の所念を知ろしめして、すなわち大目犍連および阿難に勅して、空よりしてきたらしめたまう。仏、耆闍崛山より、王宮に没して出でたもう。時に、韋提希、礼し已りて頭を挙げて世尊釈迦牟尼仏を見たてまつる。(略)時に韋提希、仏世尊を見たてまつりて、自ら瓔珞を絶ち、身を挙げて地に投ぐ。号泣して、仏に向かいて、申して言さく、「世尊、我、昔何の罪ありてか、この悪子を生ずる。世尊また何等の因縁ましましてか、提婆達多と共に眷属たる。」

(真聖全一―四九)

と、見仏し、さらに、死を前にして憔悴したあと怒りを露にする。

夫の王を殺され、今、自身も死に直面している。死をいかに受け容れるかである。それにいたるにはE・キューブラ・ロス博士のいう死に対する「否認」「怒り」「取引」「抑鬱」「受容」といった種々の段階①すら読み取れる。

厭苦とは、死の「否認」であり、悪子と罵る激しい「怒り」がある。また、「願わくは世尊、広く憂無きところを説きたまえ。」ならば、「我、当に往生すべし。」と「取り引き」すら見られる。さらに、愁憂憔悴の「抑鬱」状態である。

E・キューブラ・ロス博士の死への五段階説を『観経』が裏づけるとはいわないまでも、明らかに韋提希は心理的にも死に直面していることは、言うまでもない。

そして、「欣浄縁」において韋提希夫人は、

「得無生忍」による生死の超越

「唯、願わくは世尊、我がために広く憂惱なき処を説きたまえ。我当に往生すべし。」（真聖全二一五〇）
と、極楽世界の阿弥陀仏の所に往生することを願う。つまり、生死の超越を願うのである。ついで、「散善顕行縁」で世尊は韋提希に

「汝、今知れりやいなや、阿弥陀仏、ここを去りたまふこと遠からず。」（同上）

絶対無限との出会いによる生死の超越を説き、釈尊は自己を超えたもの、つまり、絶対無限の阿弥陀をいかにして韋提希にわからせるかに心を砕かれた。すなわち、有限の凡夫であることの自覚を促すとともに、「如来の異の方便」をもってするのである。

かくして、韋提希は「得益分」にて、

「廓然として大きに悟りて無生忍を得」（真聖全二一六五）

と記されるように生死を出離したのである。すなわち、浄土 \parallel 無生の宝国（『観念法門』）へ往生したのである。『観経』は人間関係を良くする処世術どころか、明らかに、生死の苦を超えていくことを説いた経典である。無生忍を得るための経典である。

思うに、経典理解の視座は、常に問う側、学ぶ側の課題が反映される。我々現代人はほんのここ数十年の間、高度成長の中で死が直接課題とならず、死を忘れていた。だが、それ以前の『観経』理解は、今よりもっと生死の苦を超える経典としての『観経』理解であった。それゆえ、このような視座の指摘は本来的な見方に帰ったともいうことができる。

ところで、「無生忍」とは、単に「さとり」とされるが、本来的には、いかなる意味であらうか。
『宝積経』二十六に

「無生忍とは、一切諸法の無生無滅を忍ずるが故なり。」
(大正蔵二一—一四六)

と説かれる。

また、『智度論』五十には、

「無生法忍とは、無生滅の諸法実相において信受通達無礙不退なり。これを無生忍と名づく」

(大正蔵二五—四一七)

といい、『同』七十三に

「此の無生法を得るとは諸の業行を作さず起こさず、是れ得無生法忍と名づく。得無生法忍の菩薩は是れ阿鞞跋致と名づくなり。」
(大正蔵二五—五七四)

と示されるように、それは、諸法の不生不滅の理を感じて、これを諦忍し、不退転地に住するものである。

しかるにそれは『大乘義章』一二に

「龍樹の説の如く、初地已上亦無生を得。もし、仁王経および地経によらば無生は、七八九地にあり。」

(大正蔵四四—七〇二)

と示されるごとく、初地以上の菩薩、あるいは、七、八、九地の得べき、悟とされるのである。言うまでもなく、無生滅法忍、無生法忍の略であり、生無く、滅無き空なる真如の妙理に目覚めることである。忍は認可決定の義であり、智慧をもって悟ることである。つまり、不生不滅、すなわち、一切法畢竟不生の理を諦認し、安住することである。

無生とは、無生の生であり、生とか滅といった迷執を超えた真実報土の証ということであり、無上涅槃の世界は生滅の諸法を超えた絶対の世界であるから、無生というのである。そして、そこへ至ることが認可決定するのである。

そして、そのことを親鸞は、『浄土和讃』に

「無生忍

ふたいのくらのとまうすなり。かならずほとけになるべきみとなるなり。」

(親鸞全二一七一)

と左訓によって釈し、「正定聚不退転」と同意義に理解している。つまり、他力の信心の利益として、現生に無生忍を得ると理解される。名号が無生法なるがゆえに、これを信じた者は自ら無生法を認可して不退転に住するとするのである。

また、『尊号真像銘文』には、同様に、

「勢至菩薩、のたまはく、我本因地 以念仏心 入無生忍 今於此界 撰念仏人 歸於浄土といへり。我本因地といふは、われもと因地にしてといへり。以念仏心といふは、念仏の心をもてといふ。入無生忍といふは、無生忍にいとなり。今於此界といふは、いまこの娑婆界にしてといふ也。撰念仏人といふは、念仏の人を撰取してといふ。歸於浄土といふは、念仏の人おさめとりて浄土に歸せしむとのたまへるなりと。」(親鸞全三一八三)

と、「現生不退」で理解している。

もつとも、『歎異抄』においては、唯円は、

「弥陀の光明にてらされまひらすゆへに、一念発起するとき金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚のくらゐにおさめしたまひて、命終すればもろもろの煩惱悪障を転じて、無生忍をさとりしめたまふなり。」

(親鸞全四一七二)

と、無生のさとりそのものに力点をおいて、忍を軽視している感がある。

ともかくも、無生忍とは、無生無滅の道理に目覚めて、現生に生死を超えていくことである。凡夫である韋提希はいかにして、無生忍を得たのであろうか。つまり、生死を超越したのであろうか。まず曇鸞から尋ねてみたい。

さて、曇鸞の『観経』理解は、前にも示した『統高僧伝』のエピソードが示すように生死を超えという祝座からのものである。曇鸞の著『浄土論註』には『観経』をベースにした「生即無生」の念仏往生の理解がある。「上巻」「願生楽国」の釈下（作願門）に

「問て曰く。大乘經典の中に處處に衆生は畢竟無生にして、虚空の如しと説けり。云何ぞ天親菩薩願生とのたまうやと。答えて曰く。衆生無生にして虚空の如しと説くに二種あり。一者には凡夫の如き、いわゆる実の衆生なり。凡夫の見る所の実の生死の如きはこれ所見の事、畢竟して所有無きこと龜毛のごとし。虚空の如し。二には、謂く諸法は因縁生の故に即ち是れ不生なり。所有無きこと虚空の如し。天親菩薩の願ずる所の生は是因縁義なり。因縁義のゆえに仮に生と名づく。凡夫の実の衆生、実の生死有ると謂うが、如きには非らざるなり。」

（真聖全二―二八三）

と述べられる。

つまり、ここでは天親の願生論にことよせて二つの無生が述べられる。第一の立場は凡夫有情の実体視としての虚妄の無生であり、第二の立場は因縁無生である。

そのことはさらに「下巻」（観察体相章）「入第一義諦」の釈下でも次のように記される。

建の章に、「歸命无碍光如来願生安楽国」とのたまへり。此の中に疑有り。疑て言ふところは、生は有の本、衆累の元たり。生を棄てて、生を願ず。生何ぞ尽くべきや。此の疑を積せむために、是の故に、彼の浄土の莊嚴功德成就を觀ず。明らけし、彼の浄土は是れ阿弥陀如来の清浄本願の無生の生なり。三有虚妄の生の如きには非ざ

「得無生忍」による生死の超越

るなり。何をもってこれを言うとならば、夫れ法性清浄にして、畢竟無生なり。生と言うは是れ得生の者の情耳（じやうじこ）。くのみと。生苟（まこと）に無生なり。生何ぞ尽る所あらむ。それ生を尽さば、上は無為能為の身を失し、下は三空・不空の癩（しび）（廢也病也工路反）に酏（よ）（醉亡善反）なむ。根敗し永く亡じて三千を躋（サキ）び振（ふる）う。無反無復斯にして恥を招く。躋、それ理より生じ、これを浄土と謂う。

（真聖全一―三三七）

すなわち、ここでは生の意義を三界虚妄の実体的・対象的なものでなく、如来の清浄本願によるところの無生の生とする。法性の生であり、究極的に生なきものである。願生の生は、ひとえに浄土に生を得んとするものの情を表すものにほかならないとする。また、それゆえ、生は断じ尽きないとする。情とは主体であり、実存である。そして、その生れる世界を浄土と名づけているのである。

さらに、同じ段で

「問うて曰く。上に生は無生を知るといはは、当に是れ、上品生の者なるべし。若し下下品の人の十念に乗じて往生するは、豈実の生を取るに非ず耶。但実の生を取らば即ち二執に墮しなん。一には恐らくは往生を得ざらんことを。二には恐らくはさらに生の惑いを生ぜんをや。答う。譬は浄摩尼珠をこれに濁水に置けば、水即ち清浄なるが如し。若し無量生死の罪濁に有ると雖も、彼の阿弥陀如来の至極無生清浄の寶珠の名号を聞きて、これを濁心に投ずれば、念念の中に、罪滅し心浄じて即ち往生を得。

（真聖全一―三三八）

と、示される。つまり、摩尼珠と濁水のたとえで、人はたとえ、量り知れない生死罪濁の中にあっても、彼の阿弥陀如来のこの上もない無生清浄の寶珠のような名号を聞いて、これを濁った心に投じれば、下下品の人であっても念々のうちに罪を滅し、清らかになって、往生することができるというのである。しかも、ここでは名号のことを「無生清浄の寶珠の名号」と呼び、それを無生法と領解しているのである。

また、続いてそこでは、

彼の清淨仏土に、阿弥陀如来無上の宝珠まします。無量壯嚴功德成就の帛をもって、裏んでこれを往生する所の者の心水に投ずれば豈に、生身を転じて、無生の智と為ること能はざらむや。

(真聖全一―三二八)

と積される。ここでも、阿弥陀の名号を称する用きをもってして、どうして生見を転じて、無生の智とならないことがあろうかとことさら強く述べる。つまり、仏名を称することによって、実の生ありとする見方が転ぜられて、無生の智慧となると述べるのである。

この様に、『論註』においては、無生無滅の立場から、如来清淨本願によるところの「無生の生」という生滅を超越した絶対永遠の生が説かれている。つまり、自身よりも先に存在する仏に願われた生であることを示す。そして、その生を獲ることを願生淨土極楽往生といい、その在り方を生死即涅槃と示す。もちろん、それが、無量の法たる名号によって成就すると説かれているのである。しかも、その生は決して実体的な立場の生では無く、主体的立場のものであり、淨土に生を獲んとするもの之情としてあらわれてくるものである。生死そのものが阿弥陀の本願力による無生の生であり、有無という概念を離れた如来回向の生と見られたのである。そして、そのものが念仏によって獲られると受け止められたのである。

いみじくも、それは『統高僧伝』に示される仙經のエピソードがよく示す所である。曇鸞は長生不死の法が仏道にあることを知らず、実の生に執らわれ、外道にそれを求めた。仏道に身を置きつつ、仙經にそれを求めるとは、文字通り、内実は外道である。その迷いとは、生命を実体視して、自分の物と執着する迷いである。方法さえみつければ、長くもでき、短くもできると思っている。長くすればしたで、あるいは、得れば得たでまた、そこにエゴの執着があることに彼は気づかなかつた。それをさますものが他なるものの用き、つまり、如来の智慧であり、淨摩尼珠の如き念仏であったと知つたのである。曇鸞は、今、菩提流支に自分の迷いをさまされ、『觀經』に説かれる念仏によって無生忍、つまり、「長生不死の神方」にめざめたのである。

四

さて、無生法忍は初地以上あるいは、七、八、九地の菩薩のさとりとされてきたものがそのまま十信位に属する凡夫の得る忍と理解されたのは、正しく善導の發揮である。

善導は『観経』の韋提希の得忍をめぐる「古今楷定」の妙釈をした。元來、『観経』は善導以前の諸師（吉蔵・淨影・智顛）によれば定散二善を主題として説く經典であった。つまり、あの王舎城の悲劇も積尊が定散二善を説く発端としての単なる序説であるとの見方に立ち、その登場人物をすべて菩薩の化身であると見た。

しかし、善導は經文の主體的な理解により、つまり、積尊の「汝はこれ凡夫なり」（「序分」）の言に従い、韋提希を「心想羸劣」（同）の実業の凡夫として見、經典そのものが、生死の苦をどう超え、共にどう救われていくかを説いた經典であると見た。すなわち、その韋提希に代表される一切の凡夫がいかにして、救われていくかを説いた凡夫救済の經典と見たのである。従って、上來、説かれる定散二善は、その行じ難さと、及び難きわが身という自覚によって「ただ念仏」を知らせんがための方便と見た。それゆえ、流通分に説かれる「汝好くこの語を持って。この語を持つてというは、すなわち、これ無量寿仏の名を持つてとなり。」（流通分）を結論と見、『観経』そのものを一転して、念仏の經典と見たのである。

もとより、韋提の救いは「廓然として、大きに悟りて無生忍を得」（「得益分」）と言われるように、無生忍の自覚による救いである。されば、善導は、いかなる手法を用いて凡夫の得忍を領解したのであろうか。

善導は、韋提希が積尊の正しき説法を聞いて、無生忍を悟ったという利益を得たのは『観経』説法中のいずれの時であったかをはっきりさせ、それに対する諸師の誤りを簡び分けるといふ方法を用いた。すなわち、諸師は韋提希の

得忍を定散兩門の説法を開き終った聞經の利益と見たのに対し、善導は、第七華座觀での見仏の利益と見たのである。善導はこの經をあえて、「序分」・「正宗分」・「得益分」・「流通分」・「耆闍分」と五分した。

そして、善導が「得益分」として分科したところの第十六下輩觀に続く、

この語を説きたまう時に、韋提希、五百の侍女と、仏の所説を聞きて、時に応じてすなわち極樂世界の広長の相を見たてまつる。仏身および二菩薩を見たてまつることを得て、心に歡喜を生ず。未曾有なりと歎ず。廓然くわくたんとしとして大きに悟りて、無生忍を得。五百の侍女、阿耨多羅三藐三菩提心を發して、かの国に生ぜんと願ず。世尊ことごとく「みな當に往生すべし」と記す。かの国に生まれ已りて、諸仏現前三昧を得ん。無量の諸天、無上道心を發しき。

の文を諸師は「正宗分」に含めている。⁽²⁾

また、この文の「この語を説きたまう時」を諸師は、釈尊が定善十六觀を説き終えた後と解釈し、韋提希はこれらの經説を聞き終え、その利益にて得忍したとするのである。つまり、古来より、經末の聞經得忍説と名づけられる立場である。

もともと、淨影や吉藏・智顛にしても、上に述べたように、韋提希を菩薩の権化と見ている。それゆえ、無生忍が初地あるいは、七、八、九地の菩薩の証するところであっても、韋提希が無生忍を得ることに、何ら問題はない。もともと、菩薩、聖者が定善や散善という厳しい修行を終えた後、その得益として、無生忍を得ると理解されているのである。

しかし、善導においては、すべて「諸仏如来の異の方便」(「玄義分」と理解される)。

従って、それは成就し難きものとしてのものであり、むしろ、そのことを知らせんためのものである。これを成就しなければ、無生忍が得られないとするならば、凡夫は永遠に救済から見放されることとなる。それゆえ、善導は韋

提のさとり（得忍）を第七華座觀と見たのである。いわゆる、第七華座觀見仏得忍説を立てたのである。

第七に韋提、仏の正説を聞きて、得益する分齊を料簡すと。問て曰く、韋提既に忍を得たりと言へり。未審いみじ、何れの時にか忍を得る。出でて何れの文にか在るや。韋提の得忍は、出でて第七の觀初めにあり。『經』に云く。

「仏韋提に告げたまはく、仏当に、汝が為に、苦惱を徐く法を、分別解説すべし。是の語を説きたまふ時。無量寿仏空の中に往立したまへり。觀音勢至左右に侍立せり。時に韋提、時に應じて見ることを得て、接足作礼し、歡喜讚嘆して、即ち無生法忍を得」といへり。何を以つてか知ることを得る。下の利益分の中に説て言ふが如し。

「仏身及び二菩薩を見ることを得て、心に歡喜を生じて、未曾有なりと嘆じて、廓然として、大に悟りて、無生忍を得。」と。是れ光台の中に國を見し時に得るを非ず。問て曰く。上の文の中に説て言はく、「彼の国土の極妙の樂事を見て、心歡喜するが故に、時に應じて、即ち、無生法忍を得」と。此の一義いかに云何が通釈せむ。答て曰く。此の義の如きの者は、但是れ、世尊、前の別請を酬えて挙げて、利益を勸むる。方便ゆじよの由序なり。

（親鸞全九一三八）

つまり、善導の基本的な見方は、正しく韋提は序分の「欣淨緣」の光台現國によつて極樂世界を拝み（見土）、さらに第七華座觀において仏身を拜んで（見仏）、信眼が開けて得忍したという見方である。

すでに多くの先学が指摘するところであるが、それゆえ、「定善義」で、華座觀の見仏について、

序には淨國に臨んで、喜歡して、以つて自ら勝たること無し。今乃ち正しく、弥陀を觀みたてまつつて、さらに、益心ますみ開けて、忍を悟る。

（親鸞全九一—一三七）

と説く。また「散善義」得益分の積に、

三に、「時に應じて、即ち極樂を見る」已下、正しく、夫人等の上の光台中において、極樂の相を見ることを明かす。四に、「仏身および二菩薩を見ることを得」より已下、正しく夫人第七觀の初めにおいて、無量寿仏を見

たてまつりし時、即ち無生の益を得ることを明かす。
と述べる。

(親鸞全九一二三)

つまり、「序に淨国に臨んで」そして、「今、すなわち正しく弥陀を觀」、得忍したと言う。また、得益分に「時に応じて極楽世界広長の相を見る」とあるのは、韋提が序分の光台現国の時、見土したことを示した文であり、「自身及び二菩薩を見るを得る」とあるのは、第七觀に見仏して得忍したと伝えた文証であると言うのである。

結局、「定善義」に、

弥陀空に在して、而して、立ちたまへるは、但使^{ただし}、心を廻らして、正念にして、我国に生れむと願すれば、立ちどころに、即ち生れんことを得るなり。

(親鸞全九一三六)

と、説かれるように、住立空中の仏身を、仏心すなわち願心として受けとり、韋提希がこの無生法忍のさとりを得たことが、この經にとって特に重要であるがゆえに、經の最後に再説したのが得益分であると主張するのである。

第七華座觀での韋提希の得忍とは、定散二善聞經得忍説の漸教の立場に対して、頓教の立場である。つまり、定散二善を修し、功徳を積んで無生忍を得るのは、次第^{しだい}に悟るところの漸教の立場である。それに対し、凡夫が即時に悟るのを頓教という。『觀經』そのものが、定散二善を主題とするいわゆる釈迦教要門から弘願念仏を主題とする弥陀教弘願の教えと読み取られている。華座觀得忍説とは、正しく凡夫が頓に本願力によって、無生法忍を得るといふ立場が領解されたことにほかならない。

その点について善導は、さらに「序分義」において、

此れ阿弥陀仏の國清淨にして、光明たちまちに眼の前に現ず。何ぞ踊躍^{うよく}、勝^たへむ。この喜びに因^よるが故に、即ち、無生の忍を得ることを明かす。または、喜忍と名づく。また悟忍と名づく。また信忍と名づく。

(親鸞全九一三〇〇)

と、無生忍に喜・悟・信の三名を出して、その内容を示し、そして、

これは、多く是十信の中の忍なり。解行已上の忍には非ず。

(親鸞全九一〇二)

と釈した。つまり、無生忍を解(十住)行(十行)已上で得るものではなく、仏道の初門である十信位の軽毛の凡夫が獲る真実の信心と見たのである。

もとより、これは、香月院等の指示⁽³⁾によれば、『安樂集』の所説によっている。すなわち、そこには、

当今の凡夫は、現に、信想軽毛と名づく。亦、仮名と曰へり。亦不定聚と名づく。また、外の凡夫と名づく。未だ火宅を出でず。何をもつて、知ることを得ん。『菩薩瓔珞經』によって、具さに入道行位を弁ずるなり。

(真聖全一一四二二)

と、示される。ここでは『菩薩瓔珞本業經』下(大正藏二四一〇一七)に愚縛の凡夫が大乗の法によって一念信を起せば、それを信想の菩薩、仮名の菩薩と名づけているのでそれによって、同様に述べる。つまり、末法ではたとえ凡夫であっても大乘を学ぶ限り、十信位に属す。しかし、それは真実の菩薩ではないから仮名の菩薩と名づけるという。この立場に基づいて、善導が今の所説を出したと言われている。

結局、無生忍とは、本来、初地もしくは、七、八、九地の菩薩の悟であった⁽⁴⁾。従って、そうであるとするならば、今、『安樂集』等によれば、凡夫が頓に真実信心を獲れば、十信位の菩薩に至り、仮名の菩薩となるという。だから凡夫の得忍が可能であるとするのである。凡夫である章提希が弘願の信を得て、菩薩になることによって、無生法忍を得たと見、凡夫得忍を論理的に解明したのである。

それは、後に親鸞が他力の信心を獲れば、弥勒に同じとか、諸仏に等しいという論理を展開させるが、それを彷彿とさせるものである。

すでに曇鸞によって無生の生は報土往生をいい、この往生がまったく名号よりほかにないゆえ、名号そのものが無

生法であるとされた。それゆえ、その名号によって不生不滅の真理をさとること、つまり、往生して安んずることができるか明かされた。それを今、善導は、凡夫の立場でも得忍が可能であることを示し、しかも、喜忍・悟忍・信忍の三名で内容を示し、凡夫の得やすい名号の信心と解釈されたのである。

むすび

以上、『観経』の視座を「得無生忍」すなわち、生死の苦を除く法として見てきた。韋提希の課題は、生死の苦をいかに超えるかであり、いかに得忍するかであった。

同じく課題を共有する曇鸞はすでに「生即無生」の立場で理解し、善導は凡夫得忍を明示した。その流れの中で、親鸞は無生忍とは、念仏によって正定聚不退転に住することと領解し、信心によって「横超断四流」、すなわち、横さまに生老病死を超断することと示す。

結局、念仏による信心獲得こそ、生死の苦を超えていく確かな道であることが、すでに教えられていたのである。現代社会の生老病死に関わる課題に対し、念仏道がそれを担うものであることが改めて確認されるのである。

註(1) E・キユブラー・ロス著、川口正吉訳『死ぬ瞬間』(一九七一読売新聞社)六五頁。

(2) 浄影の『観経義疏』末(『浄土宗全書』五一一九八)嘉祥の『観経義疏』(『同』五一三五一)、智顛の『観経疏』(『同』五一二一七)参照。

(3) 香月院深励『観経四帖疏講義』(一九七五・法蔵館)三二七頁。

(4) 懐感の『群疑論』によれば、『菩薩瓔珞経』には、無生法忍は十住の位に在りと説き、『占察経』には、無生忍は十信の前の凡夫に在りと説く」と示す。また迦才の『浄土論』上には、「一に教に縁るが故に無生忍を得、謂く一切凡夫十信位の人なり、大乘経論を読んで無生忍を作す。(以下略)」と記す。

蓮如上人と浄土異流

本願寺派 林 智 康

一

蓮如上人は『御文章』の中で、当時の真宗における異義を種々説かれて批判されている。これについては大略すでに別稿⁽¹⁾で論述した。この論稿においては、その中で主に浄土異流に関連する異義をさらに考察してみたい。

まず『御文章』二帖目第十五通に⁽²⁾

抑日本をひて、浄土宗の家々をたて、西山・鎮西・九品・長樂寺とて、其外あまたにわかれたり。これすなはち法然聖人のすゝめ給ふところの義は一途なりといへども、あるいは聖道門にてありし人々の、聖人へまいりて浄土の法門を聴聞し給ふに、うつくしく其理耳にとどまらざるによりて、我本宗のこゝろをいまだすてやらざりて、かへりてそれを浄土宗にひきいれんとせしによりて、其不同これあり。しかりといへども、あながちにこれを誹謗する事あるべからず。肝要はたゞ我一宗の安心をよくたくはへて、自身も決定し人をも勸化すべきばかりなり。

とあり、また『帖外御文章』第六十七通に^③

抑当流之名を自他共に往古より一向宗と号すること大なる誤りなり。更以開山聖人より仰せ定められたることなし。殊に御作文などには真宗とこそ仰せられたり。而るに諸宗之方より一向宗といはんこと不足信用。あまざえ当流之輩も我と一向宗となる也。一向宗と云、時衆方之名なり。一遍一向是也。其源とは江州ばんばの道場是則一向宗なり。此名をへつらひて如此云一向宗と歟。是言語道断之次第也。既に開山聖人の定めましますところの当流の名は浄土真宗是也。其謂は先づ天下に於浄土宗四ヶ流あり。西山・鎮西・九品・長樂是也。此四ヶ流には当流は別儀也。法然聖人より直につたへまします宗也。此故に当流をば具に云はん時は浄土真宗と云べし、略していはゞ真宗と云ふべし。されば『教行証』などには大略真宗ともをかれたり。夫浄土真宗とをかるゝことは、浄土宗四ヶ流にはあひかはりて真実の道理あるがゆへに、真の字ををかれて浄土真宗と定めたり。所詮自今已後当流の行者は一向宗とみづからなのらん輩に於ては永不可当流門下者也。

と述べる。前者では、浄土異流として、西山・鎮西・九品・長樂寺の四流があつて異っているが、それぞれ認めあえて誹謗してはならないとする。そして浄土真宗の安心をもとに自信教人信を説かれている。後者では、一向宗と呼はないうで浄土真宗もしくは真宗と呼ぶべきで、一向宗は時衆の名であると批判されている。いわゆる宗名について述べている。また同じく西山・鎮西・九品・長樂の名が出ている。西山派深草流の静見は法然上人滅後の一六六年を経た永和四年（一三七八）に『法水分流記』^{（はつぶんりゅうき）}を作った。その中には、法然を継承する者は信空（白川門徒）・隆寛（多念義・長樂寺義）・弁長（鎮西義・筑紫義）・辛西（一念義）・親鸞（大谷門徒）・湛空（嵯峨門徒）・証空（西山義・小坂義）・源智（紫野門徒）・長西（九品寺義・諸行本願義）の五義四門徒であるとしているが、蓮如上人の時代には、西山・鎮西の二流と西山流から出た時衆が盛んで、他流はすでに衰えていた。

まず西山流は浄土宗西山派の流れで、善慧房証空を派祖とし、その門下は直ちに東山・嵯峨・深草・西谷^{（さいこ）}の四流に

分かれ、後に西谷流から六角流ができ、また別に本山流ほんざんができた。次に鎮西流ちんせきは浄土宗鎮西派の流れで、聖光房弁長を派祖とし、続いて良忠を二祖とする。そしてその門下は六流に分かれた。すなわち京都の三条・一条・木幡きはたの三流と関東の藤田・名越なごえ・白旗しろはた（白旗）の三流である。また時衆は、証空の門弟である聖達の弟子一遍の門流である。続いて浄土異流に関連する異義を述べよう。

二

(一) 十劫秘事〔安心〕（または無歸命安心）

これは西山流系統の異義で、深草流の顕意や西谷流の明秀が説く機法一体、往生正覚不二・十劫成就を領解する十劫領解安心説を浅薄に理解したものである。『御文章』一帖目第十三通に、^⑦

そのことばにいはいはく、十劫正覚のはじめより、われらが往生をさだめたまへる弥陀の御恩をわすれぬが信心ぞといへり。これおほきなるあやまりなり。そも弥陀如来の正覚をなりたまへるいはれをしりたりといふとも、われらが往生すべき他力の信心といふいはれをしらずばいたづらごとなり。

と述べ、また『御文章』三帖目第八通に、^⑧

このゆへに其信心の相違したる詞にいはいはく、夫弥陀如来はすでに十劫正覚の初より、我等が往生をさだめたまへる事を、いまにわすれず、うたがはざるがすなはち信心なりとばかりこゝろえて、弥陀に帰して信心決定せしめたる分なくば、報土往生すべからず。さればそばさまなるわろきこゝろえなり。

と述べている。この十劫秘事は、因位の法蔵菩薩が十劫の昔に正覚を開いて阿弥陀如来となられたのであるから、十劫正覚の初めから自分の往生が定まっていることを忘れず疑わぬのが信心であるという異義である。これに対し

て、蓮如は弥陀に帰して信心決定しなければ報土往生はできないと異義者を誡めている。

深草流の円空の弟子である顕意は、その著『竹林鈔』巻上第七章に「機法一体事」として、

阿弥陀仏を無量寿と申は無数の命なるべし。その故は十方衆生の称名の息を修得して、十劫正覚の無量の長命を得たまへり。故にわれらが称名の息と仏の御寿とは、月影の如く心の水に宿り給ふなり。これを衆生同体の大悲と名く。これを機法一体の正覚と申すなり。

とあり、また『竹林鈔』巻下に⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾

問。六字の名号はその体何物ぞや。答。機法生仏一体にして、無二の道理を以てその体とするなり。その故は南無は帰命なれば衆生なり。機なり。無量寿を阿弥陀仏と名るは法なり。然るに衆生の機諸仏の法に帰するを南無と云ふなり。諸仏の法を衆生の機に覚るを阿弥陀仏と号する。故に機法一体にして生仏不二なり。

と述べる。前者は、衆生の称名の息・命（機）即無量寿の命・仏体（法）で、息・命の喩えによって念仏をとぎ、生仏不二の機法一体説を展開している。また後者は、南無帰命の衆生の心（機）とたすける阿弥陀仏（法）とが一体になったのを南無阿弥陀仏の機法一体と解するもので、生仏一体説である。これは証空の著『安心鈔』⁽¹¹⁾に、南無帰命する衆生の我心（機）とこれを撰する阿弥陀仏（法）の一体、すなわち我心と仏心の生仏一体を六字名号の上より説明する機法一体説と同一線上の考えである。

次に蓮如と同時代で西谷流の中興の祖である明秀の『最要鈔』巻上に⁽¹²⁾

問。信心だにも心に退転なくば必ずしも口に名号を称えずとも苦しからざらんや。答。本願に至心信樂欲生我国乃至十念と誓ひたまへり、即ち至心信樂欲生我国とは能信の安心なり。乃至十念とは正覚の行体なり。これ則ち十方の衆生真実の信心をいたしてわが名号を称念せよとの願意なり。たとひ信心勇猛なりというとも、若し起行なくば行成の徳あるべからず。またたとひ起行は熾盛なりといふとも、若し信心なくば能入の義あるべからず。

必ず信心起行相応する時、志願成就する道理なり。(中略)故に心に信ずる時、自ら声に称えられ、声に称る時、また自ら心に信心を起すなり。

と、信行相扶を説かれている。これに対し、蓮如は親鸞の唯信独達の真義を明らかにしている。

また西山流のものとされる『安心決定鈔』の機法一体説の影響も考えられる。『安心決定鈔』の中心思想である機法一体説には、法体成就の機法一体説と機相(衆生)領受の機法一体説の二面がある。¹³前者の法体成就機法一体説については『安心決定鈔』に¹⁴

しかれども、仏は衆生にはかりて願と行とを円満して、往生成就せしとき、機法一体の南無阿弥陀仏の正覚を成じたまひしなり。かるがゆへに仏の正覚のほかは凡夫の往生はなきなり。十方衆生の往生の成就せしとき、仏も正覚をなるゆへに、仏の正覚なりしとわれらが衆生の成就せしとは同時なり。

と、衆生の往生と仏の正覚とは同時俱成である。この衆生の往生(機)と仏の正覚(法)とが一体に成じられているのを法体成就の機法一体であり、この往生正覚機法一体の仏体、正覚の果体を名に施したのが、機法一体の南無阿弥陀仏である。また後者の機相(衆生)領受の機法一体説については、念仏を称する衆生の側で機法一体を論ずるもので、この中を色心功德の機法一体と彼此三業の機法一体の二つに分ける。まず、色心一体とは『安心決定鈔』に¹⁵

われらが迷倒のこゝろのそこには法界身の仏の功德みちくたまへるゆへに、また機法一体にして南無阿弥陀仏なり。

とあり、凡夫の心の中に法界身の仏の身心の功德が入りみちて、如来の功德と凡心が一体となる。次に彼此三業の機法一体とは同じく『安心決定鈔』に¹⁶

また真身観には「念仏衆生の三業と、弥陀如来の三業と、あひはなれず」と釈せり。仏の正覚は衆生の往生より成じ、衆生の往生は仏の正覚より成ずるゆへに、衆生の三業と仏の三業とまたく一体なり。

とあり、衆生が仏に帰すると、仏正覚の三業の功德は衆生の称礼念（身口意の三業）と展開し、仏と衆生の三業が一体であることを、彼此三業機法一体という。すなわち『安心決定鈔』に述べられる上述の往生正覚機法一体説、『觀經』第八觀法界身の上よりする色身功德の機法一体説、彼此三業の機法一体説は、すべて西山流で述べられている。

三

(二)無信単称（または口称正因）

これは鎮西流系統の異義で、一条流（淨華院流）の然空（礼阿）や証賢（向阿）、または白旗流の聖問（了誉）や聖聰（西誉）の説くものである。自力口称念仏を勧め、形式的に口に南無阿弥陀仏を称えたら淨土に往生できるとする。『御文章』三帖目第五通に

まづ世間にいま流布してむねとすむるところの念仏とまうすは、たゞなにの分別もなく南無阿弥陀仏とばかりとなふれば、みなたすかるべきやうにおもへり。それはおほきにおぼつかなきことなり。京・田舎のあひだにをひて、淨土宗の流義まち／＼にわかれたり。しかれどもそれを是非するにはあらず、たゞわが開山の一流相伝のをもむきをまうしひらくべし。

と述べ、また『御文章』五帖目第十一通に

されば当流には信心のかたをもてさきとせられたる、そのゆへをよくしらずば、いたづらごととなり。いそぎて安心決定して淨土の往生をねがふべきなり。それ人間に流布してみなひとのこゝろえたとほり、なにの分別もなくうちにたゞ称名ばかりをとなへたならば、極楽に往生すべきやうにおもへり。それはおほきにおぼつかなき次

第なり。

と述べる。兩文ともそれぞれ後に他力の信心の獲得を勧め、その他力の信心を獲るとは南無阿弥陀仏の六字の名号のいわれやこころを聞いて詳しく心得ることであると述べ、さらに六字釈を展開されている。

『帖外御文章』第十通に¹⁹⁾

これによりて、彼此丘尼見玉房は、もとは禅宗の喝食^{かつじき}なりしが、中比は浄花院の門徒となるといへども、不思議の宿縁にひかれて、近比は当流の信心のこころをえたり。(中略)されば病中のあひだにをひてまふすことは、年来浄華院の安心のかたをふりすて、当流の安心を決定せしむるよしをまうしいだしてよろこぶ事かぎりなし。と述べ、また『帖外御文章』第一三六通に²⁰⁾

むかしは阿弥陀仏をもたうとくおぼしめして、をろそかなる御心もさふらはねども、それは浄花院の御心えどをりにてさふらふほどに、わろく候。いまは阿弥陀仏の御たすけによりて極楽に往生すべしとおぼしめしきだめそろべく候。もとは我御申候念仏のちからにてほとけにならせたまひ候はんずるやうにおぼしめして候。それは自力にてわろきこころにて候。

と述べる。前者は、蓮如の二女見玉尼が初めに禅寺で喝食であったが、その後には浄華院(一条流)の門徒になり、最後には吉崎の蓮如の元に戻り真宗の安心を決定したことを喜ぶ内容である。また後者は、浄華院流の自力の念仏では仏になれない、阿弥陀仏の他力の救いによるべきであると述べる内容である。この浄華院は清浄華院で一条流の本山である。一条流の証賢の著『帰命本願鈔』巻中に²¹⁾

南無といふは、たすけたまへといふことばと称するなり。そのことばのしたに三心あるべければ、亦是発願廻向之義ともいふなるべし。阿弥陀仏者即是其行とは、たすけ給ふべき本願の名号なればなり。しかれば南無阿弥陀仏となふるは、たすけ給へ阿弥陀仏といふことばなり。

とあり、また同じく『西要鈔』巻上にも⁽²²⁾

されば念仏するをば、おさなき子のふかきあなにおちて、父母のさけびよばふにたとへたり。それ、いかによばふとも、をのがこゑをちからにてはあがらめや。ただきこえてたすけられん事をのみこそおもふらめ。称名の用意これになぞらへてしりぬべし。いか程多念にはげむとも、をのがちからにてはかなふまじければ、ただいくたびも仏にうれへ、きこえて、他力の往生をとげんとなり。

と述べる。前者は、「南無阿弥陀仏」と称えることは「たすけたまへ阿弥陀仏」という言葉であり、祈願請求を示す。また後者は自力念仏によって救われないことを示す。弁長の「念仏三心要集」に⁽²³⁾

師云聖光房が助け給へ阿弥陀仏と云をば、人は尼なんどの様にと云い合ひたり、いまだ我意の得ざるなり。他力往生とはこれこそいへ、法然上人御房はもとどりなき十悪の凡夫と身をなして、仏助け給へと申すをこそ吉よけれと仰られしか。

と述べる。すなわち衆生から仏へ「助け給へ」と度我・救我の思いで称する念仏であるが、これを継承している。

白旗流の聖岡の『教相十八通』に⁽²⁴⁾

云うところの単信の大信とは本願の真実をも識らず、名号大利をも知らず、安心起行をも分たず、総願別願をも弁へず。かくの如き諸の解義は悉くこれ疑煩悩を遣る。教門の方便なり。若し単直愚痴の人には疑惑も亦なきなり。たゞ心には助けたまへと存じ、口には南無阿弥陀仏と唱ふるばかりなり。これを単直仰信の正機と云ふ。

と述べる。単信の大信として、一切の解義、分別をはなれ、「たすけたまへ」と仏に祈願請求の心でもって、ひたすら称名念仏の安心の領解を示す。この「心存助給、口称南無」の主張は、聖岡さらにその弟子の聖聰にいたって盛んに主張される。

四

(三)知識帰命(または善知識だのみ)

これは時衆系の異義である。時衆では知識である一遍の流れをくむ真教(他阿弥陀仏)は、「仏の御使」であり、さらには「生身の仏体」となる。この異義は覚如著『改邪鈔』の知識帰命を承ける。『御文章』二帖目第十一通に、⁽²⁵⁾又あるひとのことばには、たとひ弥陀に帰命すといふとも善知識なくばいたづらごととなり、このゆへにわれらにをひては、善知識ばかりをたのむべしと云々。これもうつくしく当流の信心を怠ざる人なりときこえたり。そもく善知識の能といふは、一心一向に弥陀に帰命したてまつるべしと、ひとをすむべきばかりなり。これによりて五重の義をたてたり。(中略)しかれども帰するところの弥陀をすて、たゞ善知識ばかりを本とすべきこと、おほきなるあやまりなりとこゝろうべきものなり。

と、善知識は弥陀に帰命することを勧める人であつて、帰依すべき弥陀をすて、ただ善知識ばかりをたのむことは大きなあやまりであるとする。

一遍を中心に集まつた時衆は三種に分類される。⁽²⁶⁾(一)一遍と共に廻国遊行した時衆を遊行時衆、(二)教団所属の僧尼を道時衆、出家時衆、(三)在家のままて念仏往生を期する者を俗時衆、在家時衆、と呼ばれていた。

儀式として、まず三帰戒、ついで十重禁戒を授け、その上で帰命戒(帰命誓戒)を受ける制度が二祖の他阿弥陀真教の頃に成立していたと思われる。この帰命戒は、帰命の対象が阿弥陀仏ではなく、現前の善知識であつた。そして帰命戒を受け、

今身より未来際を尽くし候まで、知識に身命を譲りまゐらせ候ひ畢んぬ。もしこの御誓戒を破り、御会下を罷り

出でば、今生にては白癩・黒癩となり、後生にては阿弥陀仏の四十八願にもれ、無間地獄に落ちて永く浮び候はじ。⁽²⁷⁾

と誓文を唱え、誓いの鉦かねを打ち、(一)身命を知識に帰投し、(二)時衆教団から決して離脱することなく、(三)知識の定めた掟を厳守し遊行し、あるいは独住して念仏をいそしむ出家の時衆となるのである。このように知識に対して帰命するので知識帰命(善知識のみ)というのである。

他阿真教の『奉納縁起記』⁽²⁸⁾には、一遍の言葉として、「今知識を以て仏の御使と為して、発願誓戒の詞を受け取り」と言つて、知識を「仏の御使い」と称した。信者からは一遍が勢至菩薩の化身、真教が観音菩薩の化身と見られていた。ところが一遍はこれを拒否したが、真教は是認していたところに大きな相違がある。

また七祖の托阿生国の時代になると、「知識と仏と一体なり」⁽²⁹⁾、「知識はこれ生身の仏体なり」⁽³⁰⁾と言われるようになった。一遍は証空の門弟の聖達の弟子であるから、西山流を承けている。一遍の機法一体説を見てみよう。『一遍上人語録』⁽³¹⁾に、

しかりといへども、法蔵比丘、五劫思惟の智慧、名号不思議の法をさとり得て、凡夫往生の本願とせり。此願すでに十劫已前に成就せし時、十方衆生の往生の業は南無阿弥陀仏と決定す。此覚体、阿弥陀仏といふ名にあらはれぬるうへは、厭離穢土欣求浄土のこゝろざしあらん人は、わが機の信不信、浄不浄、有罪無罪を論ぜず、ただかゝる不思議の名号をきゝ得たるをよろこびとして、南無阿弥陀仏をとなへて息たえ命おはらん時、必聖聚の来迎に預て、無生法忍にかなふべきなり。是を念仏往生といふなり、南無阿弥陀仏。

と、十劫の昔の往生正覚同時俱成の説を主張している。法蔵比丘は十劫の昔に名号の法をさとり、凡夫往生の願を成就しており、衆生の往生と仏の正覚は同時に成就している。同じくまた『一遍上人語録』⁽³²⁾に、

「念々不捨者」といふは南無阿弥陀仏の機法一体の功能なり。或人の義には機に付つといひ、或は法に付ともいふ。

いづれも偏見なり。機も法も名号の功能と知りぬれば、機に付れどもたがはず、法に付れどもたがはず。其ゆへは、機法不二の名号なれば、南無阿弥陀仏の外に能帰もなく、又所帰もなき故なり。

と、生仏一体となる当体が機法一体の独一の南無阿弥陀仏と解している。南無阿弥陀仏の外に能帰もなく所帰もなく、自力をはなれ、弥陀一仏に帰し、ひたすら称名念仏するところに機法一体となり、浄土往生が可能になる。

一遍が三十七歳の建治元年（一二七五）に熊野に詣でた時、由良の法灯国師覚心に和歌を呈した。³³すなわちとなふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏の声ばかりして

と詠んだところ、覚心は「未徹在」と言つて、まだ徹底した悟りに入っていないと批判した。そこで一遍はさらに、となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏

と詠むと、覚心は一遍に手布と菜籠を与えて印可の信を表わした。ここに念仏三昧の法地が示される。この和歌は正しく一遍の機法一体説を述べられたものと思われる。

覚如は『改邪鈔』第三の遁世異形章に、³⁴

遁世のかたちをこととし、異形をこのみ、裳無衣を著し黒袷裂をもちゐる、しかるべからざる事。（中略）³⁵当世都鄙に流布して遁世者と号するは、多分一遍房・他阿弥陀仏等の門人をいふ歟。

と、一遍と真教の名を挙げてその門人を批判している。

また一遍の系統にも十劫秘事の異義が考えられる。蓮如の北陸吉崎進出の頃より生じており、時衆の盛んであった北陸にもこの異義が生じていた。一遍においては、十劫成道、往生正覚不二体を根底として、機法一体の独一名号が主張された。しかし蓮如は親鸞の他力回向の立場より名号をとらえ、当時一般化していた機法一体の言葉を用いて、独自の六字釈を展開した。

初めに述べた『御文章』三帖目第八通には、十劫秘事を批判した後には他力回向義より善導の六字釈を説かれている。

また『御文章』三帖目第七通には、³⁶⁾

そもく信心といふは阿弥陀仏の本願のいはれをよく分別して、一心に弥陀に帰命するかたをもて、他力の安心を決定するとはまうすなり。されば南無阿弥陀仏の六字のいはれをよくこゝろえわけたるをもて、信心決定の体とす。しかれば南無の二字は衆生の阿弥陀仏を信ずる機なり。次に阿弥陀仏といふ四の字のいはれは、弥陀如来の衆生をたすけたまへる法なり。このゆへに機法一体の南無阿弥陀仏といへるは、このこゝろなり。

とある。すなわち時衆教義の混入から生じた十劫秘事に対しても、蓮如は衆生の信心(機)もたすくる仏力(法)も一名号の上に成就されて回向されるものであり、仏回向の南無阿弥陀仏のいわれをよく聞き、信心決定するところに往生が治定するのであると述べる。十劫秘事の如く、十劫の昔に衆生の往生が決定成就しているのではない。

また機法一体の名号の理解も、独一念仏として、能帰(南無)所帰(阿弥陀仏)一体、生仏不二の機法一体の名号論を述べる時衆に対し、蓮如は他力回向より機法一体を展開して、独自の名号論を示されたのである。

追記

本文に関する参考資料として、浅井成海著『浄土教入門』―法然上人とその門下の教学―(本願寺出版社刊)の付録より、図表①鎌倉初期における諸師の生没年表及び図表②『法水分流記』略抄出表を転載させて頂いた。(二八七―二八九頁)。また同じく、住田智見著『異義史之研究』(法蔵館刊)より、図表③鎮西流の系譜及び図表④西山流の系譜を転載させて頂いた。(五二―五五頁)。ただし、西山流の系譜に一部名前を付け加えました。

① 鎌倉初期における諸師の生没年表 ()内は年齢

〈浄土教関係〉

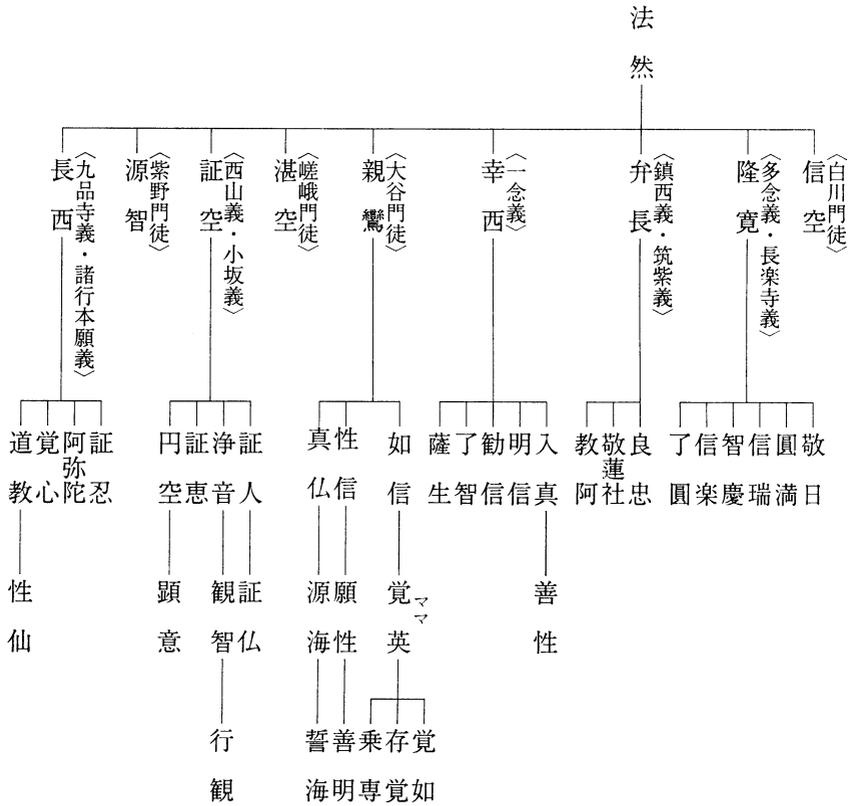
法然	$\frac{\text{長承二年}}{1133}$	$\frac{\text{建暦二年}}{1212}$	(80)	
隆寛	$\frac{\text{久安四年}}{1148}$	$\frac{\text{安貞元年}}{1227}$	(80)	
弁長	$\frac{\text{応保二年}}{1162}$	$\frac{\text{暦仁元年}}{1238}$	(77)	
幸西	$\frac{\text{長寛元年}}{1163}$	$\frac{\text{宝治元年}}{1247}$	(85)	
親鸞	$\frac{\text{承安三年}}{1173}$	$\frac{\text{弘長二年}}{1262}$	(90)	
証空	$\frac{\text{治承元年}}{1177}$	$\frac{\text{宝治元年}}{1247}$	(71)	
長西	$\frac{\text{元暦元年}}{1184}$	$\frac{\text{文永三年}}{1266}$	(83)	
一遍		$\frac{\text{延応元年}}{1239}$	$\frac{\text{正応二年}}{1289}$	(51)

〈その他の関係〉

栄西	$\frac{\text{永治元年}}{1141}$	$\frac{\text{建保三年}}{1215}$	(75)	
明恵	$\frac{\text{承安三年}}{1173}$	$\frac{\text{寛喜四年}}{1232}$	(60)	
道元	$\frac{\text{正治二年}}{1200}$	$\frac{\text{建長五年}}{1253}$	(54)	
日蓮		$\frac{\text{貞応元年}}{1222}$	$\frac{\text{弘安五年}}{1282}$	(61)

② 『法水分流記』 略抄出表

蓮如上人と浄土異流

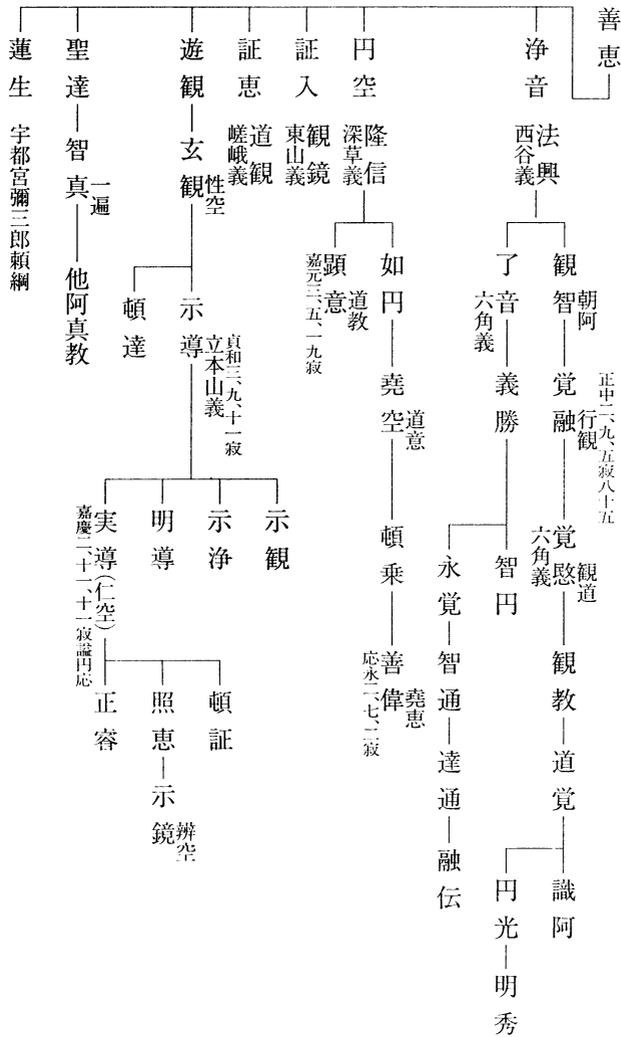


図表①,②は浅井成海著『浄土教入門』

一法然上人とその門下の教学—(本願寺出版社)より転載

③ 西山流の系譜

(証空)



蓮生 宇都宮彌三郎頼綱

聖達 智真 一遍 他阿真教

遊觀 性空 嵯峨義 道觀 示導 立本山義 頓達

証入 東山義 觀鏡 顯意 道教 堯空 頓乘 善偉

圓空 隆信 深草義 如円 道教 堯空 道意 頓乘 善偉 應永 應永 應永

浄音 法興 西谷義 朝阿 正中 六角義 義勝 六角義 智円 永覺 智通 達通 融伝 圓光 明秀

善恵

正中 二九、五寂八十五

觀道

觀教

識阿

嘉慶 二十一 十一 夜講 円心

正容

辨空

應永 二七 二寂

④ 鎮西流の系譜

(聖光・弁長)

弁阿 — 良忠 — 然阿

寂恵 良堯 — 蓮勝 — 了実 — 聖阿(了譽) — 聖聰(西譽)

尊観 良辨 — 明心 — 妙観 — 聖観 — 良栄

性真 藤田ママ 右関東三流

慈心 木幡

道光 了恵 三条

然空 礼阿 — 証賢向阿 — 玄心承空 — 証法澄空 — 敬法 — 定玄 — 隆堯 — 隆阿

如一 — 舜昌

図表③④は住田智見著『異義史之研究』(法蔵館)より転載

註(1) 拙稿「蓮如上人と異義」(龍谷教学第二十八号)参照。

(2) 『真宗聖教全書』三卷 四四七頁(以下『真聖全』と略す)。

(3) 『真聖全』五卷 四一六〜四一七頁。

(4) 『法水分流記』 図表②参照。

(5) 西山流の系譜 図表③参照。

(6) 鎮西流の系譜 図表④参照。

(7) 『真聖全』三卷 四二〇頁。

蓮如上人と浄土異流

- (8) 『真聖全』三卷 四六二頁。
- (9) 『大正新修大藏經』八三卷 四六七頁(以下『大正藏』と略す)。
- (10) 『大正藏』八三卷 四七一頁。
- (11) 『安心鈔』(『西山上人短篇鈔物語集』一八四頁)。
- (12) 『西山全書』別卷二・一二頁。
- (13) 普賢晃壽著『中世真宗教学の展開』二八四～二八五頁及び三四六～三五〇頁参照。
- (14) 『真聖全』三卷 六一五頁。
- (15) 『真聖全』三卷 六二二頁。
- (16) 『真聖全』三卷 六二五頁。
- (17) 『真聖全』三卷 四五七頁。
- (18) 『真聖全』三卷 五〇七～五〇八頁。
- (19) 『真聖全』五卷 三〇六～三〇七頁。
- (20) 『真聖全』五卷 四七二～四七三頁。
- (21) 『大正藏』八三卷 二八四頁。
- (22) 『大正藏』八三卷 二九八頁。
- (23) 『浄土宗全書』一〇卷 三九二頁(以下『浄全』と略す)。
- (24) 『浄全』三卷 七四〇頁。
- (25) 『真聖全』三卷 四四二頁。
- (26) 吉川清著『時衆阿弥教団の研究』一六九頁。梯実圓氏『時衆に於ける帰命戒の成立とその意義——特にその儀礼論的意義について——』(『教学研究所紀要第二号』二頁)。
- (27) 浅山円祥校註『一遍聖絵六條縁起』解説(二二八頁)。「條條行儀法則」(『日本仏教全書』六六卷 四六〇頁。以下『日仏全』と略す)にも同様な文が見られる。
- (28) 『日仏全』六六卷 四四〇頁。
- (29) 『條條行儀法則』(『日仏全』六六卷 四六〇頁)。
- (30) 『他阿弥陀仏同行用心大綱註』(『日仏全』六六卷 四五八頁)。

- (31) 『法然一編』(日本思想大系10)三〇四頁。
- (32) 『法然一編』(日本思想大系10)三二五頁。
- (33) 『一遍上人語録』(『法然・一遍』日本思想大系10)三一九頁。
- (34) 『真聖全』三卷 六七頁。
- (35) 赤松俊秀著『鎌倉仏教の研究』一九二頁。
- (36) 『真聖全』三卷 四六〇～四六一頁。

如 導 論

その著『愚闇記返札』からの考察

三門徒派 般 若 倭文雄

ま え が き

北陸における原始真宗教団の鼻祖とも言える如導について、真宗史の上で今日もなお秘事法門の元凶であるかのような説が浸透している。¹⁾だが、この如導異安心説については、その根拠と真偽を今一度検討してみる必要があると思う。

以下ははじめに如導に関する代表的な説をあげて、その立論の根拠をただし、次に如導の今日残る唯一の著である『愚闇記返札』から彼の浄土思想と、その布教の姿勢がどのようなものであったのか、出来るかぎり原理主義的教学に拘泥することなく検討してゆきたい。私達は何時の時代でもその歴史の中に生きる存在であるかぎり、その時代の主流となる思想や、権力に影響されることは自然のすがたではあるにしても、真実に逼るためにはそれらの曇りを拭い、虚構のベースを見据えてゆくことが大事である。時代を超え、境界を超えて生きるいのちに立つものが浄土の教学の理念であっても、それが一つの原理主義となり観念化、実体化した体制の教学に墮落するおそれがある。共に

「同一念仏無別道故」のところに立って、私たちの真宗は、また、その史実は問われねばならないし、問われてきたものであるかどうかも併せて考えねばならないことである。

一、如導の異安心批判説に就いて

(1) 山田説

まず最初に山田文昭師の『秘事法門の研究』から引用する。

「覚師時代の秘事」宗祖聖人上足の御門弟真仏の門に遠州鶴見の専信房というのがある。専信房の門に三河和田の円善があつて顯智より承けている。円善の門に如道があり、越前の大町に住して専修寺を開いた。応長元年覚如上人が北国巡化の際、上人より教を受けたが、其後一種の異義を主張して自ら秘事法門というて居った。これが恐らく秘事法門の語源であろう。覚師の門弟がこれを糾明して一旦回心状を出さしめたが、後猶、異義を主張したので遂に破門されるに至った。横越の道性、鯖江の如覚、中野の坊主等は、其義を伝承して三門徒おがまの衆と称するに至った(『反古裏』六二以下参照)。即ち後世の三門徒派の祖である。如導の主張した秘事法門は、覚如上人『改邪鈔』に破し給える夜中法門なることは、古来の学者の均しく認むる所で、これによって其内容を「知ることができる」⁽²⁾

「その善鸞大徳の異義は、真仏系統の中に混入して、覚師時代には円善の弟子如道によって鼓吹せられ、三河と越前とを中心として蔓延したもので、『改邪鈔』に出でたる夜中法門がそれである。如道一派の事は、手近なものでは『反古裏』に載つて居る」⁽³⁾

(2) 住田説

次に住田智見師の『異義史要』より引用する。

「如道の秘事は『反古裏』六十三右に「秘事法門と云う事を立て」と云い「三門徒おがまずの衆と号する者なり」とあれば、蓮師『御文』二ノ十四文明六年七月五日の御文に「夫越前の国にひろまる所の秘事法門といえる事は、さらに仏法にてはなし、あさましき外道の法なり、これを信ずるものはなく無間地獄にしずむべき業にていたざらごとなり 又同三ノ三同六年八月六日の『御文』に「おざらわしき秘事といいて、ほとけをおがまぬものはいたざらものとのおもうべし」と誡められたる者にて……其の所立の秘事は全く唯心の弥陀己身の浄土と立て、此身此儘が成仏なれば現在ののまま即ち仏なり浄土なりと一益をつのり……其説は宗祖が如信上人へ密伝せられたりと称する『心血脈鈔』を所依とし、如道の作として彼の家に伝持せる『真問真答鈔』及び『本願婦命の十ヶ条』と云える二書を見れば明白なり」⁽⁴⁾

(3) 大原説

次に『愚問記返札』を視野に入れながら如導の秘事を立論する大原性実師の『秘事法門の研究』より抜粹する。

「『反古裏書』の上ではただ終りに「今に余残ありて三門徒おがまずの衆と号する者なり」とあるより想像して、彼等の主唱するところは不拝秘事の一種であったことが解るのである。然るに玄智の『本願寺通記』にはその内容をやや明瞭に示している。即ち三門徒専修寺の条下に云く

「又云、如道伝善鸞相承法門、共如覚道性弘之、称入親鸞位唯授一人口決、推重同行首座為親鸞位名座主、嘗就存覚伝授文類就顯彰隱密名目自称秘事法門、執一念婦仏入正定聚則自己是仏、不須別拝仏像、而偶合掌則自拝己胸也」と。玄智は如何なる資糧によつたのであるか未だ詳でないが、とにかく右に解説するところによれば、

1、如道は善鸞相承の法門を伝えたるものなること。2、同行の首座を推して親鸞位と定め唯授一人口決ということの主唱せること。3、存覚師より伝授せられた本典の顯彰隱密の名目を曲解して自ら秘事法門と号したること。4、一念帰命の当体、自己即仏なりと称せること。5、従つて別に画像木像を拜せず偶々合掌せば自己の胸を拜するに過ぎなかつた事。以上五項に挙げたるものが如道主張の要点である」⁽⁵⁾

「如道の真撰たる『愚暗記返札』中の「一念南無と帰命すれば即身に彼土に生じて即ち無生の益を得悟し、觀音勢至勝友として当座道場の望みを遂ぐべし」と云えるものもその片鱗を顯わせるものである。『真問真答鈔』以下全部を偽撰とするも、この『愚暗記返札』の所説により、彼が一益的思想を所持せしことは疑う余地がない」⁽⁶⁾

「一往如道を秘事法門の祖とする『反古裏書』の所説を基調として論をすすめたものであることを諒承せられたい」⁽⁷⁾

(4) 日下説

次に『愚暗記返札』二巻こそは、如道の真撰として史上に明記さるる所であるから、如道の宗風を云為せんとするならば、先ず以てこの著述を研究せねばならぬと思ふ⁽⁸⁾とする日下無倫師の『真宗三門徒派の史的研究』から引用する。

「知識中心の一益思想はあるけれど、誠に薄いものであって、『改邪鈔』や、『反古裏』に見るような痛烈な秘事法門は到底本書には認むることはできないのである。今本文中から如覚自筆の顯正の法文を摘出して、如道の宗義の正不正如何を再吟味してみよう。

一、唯纔に南無の信心を内因とし、仏智の願力を外縁として、前念に命終し、後念に即生す。全く助業を用う

ること一分もなし。

二、但し一心正念の外に毛髪も諸善功を借らず、五逆を十念に撰し、謗法を一念に滅し、わずかに南無の信心を内因とし、仏智の願力を外縁として必ず往生の望みを果たす者なり。

三、四、略

五、又曰一念南無と帰命すれば即身に彼土に生じて即ち無生の益を得悟し、観音勢至勝友として当座道場の望みを遂ぐべし」

六、略、

以上列举の文によって如道の伝えたる一念帰命の安心、往生決定の要素については大略察知し得らるるが、その中、三、四、六の三文は本願寺相伝の宗義に違ずとも考えられず、問題となるのが一、二、五、の三文である」

「注意して読まなければそうした思想を気付かぬほどまでに稀薄であるが、しかし一益思想の萌芽が如道に潜在してあった事だけは否定することはできない」

しかし師もまた同書この章のはじめに『改邪鈔』第十八章「夜中の法門」の文を掲げて、「それがまぎれもなき知識中心の一益法門たることが知られる。而してこれがそのままに如導の主導であったことは顕誓の『反古裏』六十三右に記するが如くである」とされる。

(5) 重松説

以上の四師と立場を異にする重松明久氏の『中世真宗思想の研究』から引用する。

「『反古裏書』そのものは如導の生存時代よりかなりの後世の作である。したがって『反古裏書』成立の時点

で、三門徒教団内の一部に秘事法門が横行していたことが事実としても、如導自身、果たして秘事法門を唱道していたかについては疑問が残る。彼がこのような「新義」を唱えたことを立証するに足る根拠はあげられていない⁽¹⁰⁾

「『愚聞記返札』の大局的な検討においては『反古裏書』以来ほぼ定説化していた、如導を即身成仏的な秘事法門の創唱者とする見解は、訂正されるべきものであることは明らかとなった⁽¹¹⁾」

「『返札』にうかがえるところでは……踊り念仏を認めたり、順次生のいわば浄土宗思想を混じていることなど無視しえないと思う⁽¹²⁾」

重松説は如導の秘事はほぼ否定しつつも、それに代わって、浄土宗西山義の思想的立場が如導に強いことを主張する。

まとめ

以上、五氏の説を紹介したが、最後の重松明久氏の説を除き、他は顕誓の『反古裏書』を論拠としていることが判明した。これは江戸時代の諸資料もほとんど全てが同様である。『叢林集』—玄禄十一年（一六九八）—や、『考信録』—安永三年（一七七四）—も如導について、その思想には触れていないが、それぞれ『反古裏書』及び『一期記』ニヨル」とか『反古裏書』等ニ出タリ」とある。さらに、『考信録』と同じ著者玄智の『大谷本願寺通記』巻五の顕誓の項には「吾が門、素より記録に乏しく、往時多くを考うる可からず。而して尚若干の条を今日に伝え得るは独り実悟、顕誓二記之存するに頼る」とあり、また同書巻六、越州三門徒の項にも「依顕誓記」とあるように蓮如以前の史実はその資料は極めて乏しく、ほとんど『反古裏書』だけが史料であったことが分かる。如導滅後二百年あまり、その『反古裏書』は永禄十一年（一五六八）顕誓によって、彼が播州英賀に蟄居中に書きあげられたものである。しかし、その如導の秘事に関する記録を傍証する史料はない。尚同書によれば「永存の三男蓮慶所縁として専修

寺住持職なり。其の嫡男三河勝髪寺了顯その次男顯誓大町住持をつぐ」とあるから、越前専修寺が分裂して如導の系譜は足利の莊園落野保中野の里に移り、鹿園山專照寺となったが、従来の専修寺は本願寺に帰し、当の顯誓も一時期その本願寺に帰参した専修寺の住持職についたことが知られる。如導没後の専修寺はその門弟たちの離反¹³、さらにはその後二世紀余りの間、信仰上にも感情的にも異義や葛藤があったことは想像に難くない。しかし、そのことが如導自身の信心や思想に直接関係はないし、また如導没後以降の事情から如導を単純に推論することは避けねばならない。それらの観点から我々に残された、如導を知る唯一の方法は彼の著書、『愚闇記返札』を通して彼の浄土思想を正しく考察することである。

以下先師の研究を参照しつつ『愚闇記返札』の思想を考えてみたい。

二、『愚闇記返札』に見られる如導の真宗領解

この書はその題目が示すように専修門弟たちの行状を主に二十ヶ状の公開の疑難の書に対する返答であるから、必ずしも浄土の教義を説いたものではないが、そこには自ら如導の思想信条が明らかにされている。以下その主な点をあげて彼の領解を考察しよう。

1、浄土真宗

『返札』冒頭に「謹んでおもんみれば浄土真宗は一代聖教の肝心、二尊諸仏の秘懐なり」と述べる。一代聖教の肝心とは宗祖が『教行信証』総序に「大聖一代の教、この徳海にしくはなし」と言われた真宗の教行証であり、また、二尊諸仏の秘懐とは大無量寿経の「去来現仏、仏仏相念」の大寂定から阿難の問いに答えられた釈尊出世の本懐、即

ち阿弥陀仏の本願を示すものである。如導は更に「超世の本誓とは下機を導き上根を救う願体なり」と述べて、観經の中の生起の事実の真実は「定散諸善の春花、匂い一經流通の前に散り、望仏本願の秋の月は光り仏名付属の後に朗らかなり」であったと結ぶ。これは宗祖が「浄土宗の中に真あり仮あり、真というは選択本願なり。仮というは定散二善なり。選択本願は浄土真宗なり。定散二善は方便仮門なり……。南無阿弥陀仏¹⁵」であり、また「論家、宗師、浄土真宗をひらきて濁世、邪偽をみちびかんとなり」と言われたと同じ広義本来の浄土真宗を明らかにし、定義したものである。

2、本願

『大無量寿經』について如導は『返札』上に「この經の主旨を料簡するに六、八の願門を開きて十方衆生を撰入すべき出離の媒介なり」と言い、「それ四十八の願門異なりといえども、第十八願は正しく浄土正因の業を明せり」として第十八願を根本の本願とする。そして他の願はすべて仏国莊嚴の願であり、第十九、第二十願は一向専念無量寿仏修諸功德多少修善奉持齋戒の善機を撰取する本願である。善機について宗祖は「善機について二種あり。……一には定機、二には散機なり¹⁷」といわれるように定散二善の機である。如導は善導、法然を相承して、第十九願、第二十願の要門と第十八願の弘願の二門相對の立場にたつて行の真仮を問うものである。これは宗祖が要門、真門、弘願の三門相對の立場まで掘り下げて行の真仮を問い、さらに深まって信の真仮を問う深い、厳しいその態度とは趣を異にするかのように見える。しかし両者の信心には何の変わりもない¹⁸。それは、ともに本願の念仏に立つ信であり、全く如来廻向の横超の行信であるからである。『教行信証』の信卷撰述は宗祖の徹底した信を問う深さを示すものであるが、二門相對の立場に立って本願の念仏を説く如導の信が浅いことを示すものでは決してない。むしろ廢立一途に徹した点に如導の信のすがたがしのばれるのである。

3、念仏

『愚闇記』に「念仏は正因仏性なれども縁了の二仏性なければ三身円満の功德顕れ難し」という疑難に如導は答えて、六字の称名を正因仏性と定め、四種の助業を縁了の二仏性とするのは浄土の教えではない。正因仏性というのは念仏に出遇う以前すべての衆生に具えられている仏性であるという。大悲廻向心（『浄土文類聚鈔』）である。名号とはその信心が照らし出す智慧の行であり、またその智慧を起こす縁となる縁了の仏性であると言う。それは宗祖が「良に知りぬ。徳号の慈父ましまさずば能生の因闕けなん。光明の悲母ましまさずば所生の縁乖きなん。能所の因縁和合すべしといえども、信心の業識にあらざば光明土に到ることなし。真心の業識、これすなわち内因とす。光明名の父母、すなわち外縁とす。内外の因縁和合して、報土の真身を得証す。かるがゆえに、宗師は「光明名号をもって十方を摂化したまう。ただ信心を求念せしむ」と言えり。また「念仏成仏これ真宗」……⁽¹⁹⁾と言われた、信心が求念する念仏であり、本願に呼び覚まされて称える念仏である。「真実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」という徹底した念仏觀が宗祖と同じく如導に底流していることがうかがえるのである。⁽²⁰⁾

4、信心

「五逆深重の機、猶十念具足の位において往生を遂ぐ、……ただ、わずかに南無の信心を内因とし、仏智の願力を外縁と為して、前念に命終し、後念に即生す」の『返札』上の文を日下無倫師は「他力の信力は仏智の願力によって発起せしめ給うものであるのにもかかわらず南無の信心を内因とし、仏智の願力を外縁とするところは明らかに仏智を軽くし、自己（南無の信心）を重くする所の軽法重機の嫌いがあり、これはやがて唯心弥陀説の萌芽とも考えられぬでもない」と指摘される。しかし、これは前述の宗祖の両重の因縁釈と同じ領解をあらわすものであり、また宗祖は『愚禿鈔』上巻において同様に「真実信心は内因なり。摂取不捨は外縁なり。本願を信受するは前念命終なり。即

得往生は後念即生なり」と明示されている、まさにそのころである。

この『愚闇記返札』の中で、如導はむしろ信心を語ることは少ない。如導にとって念仏一行が信心の体である。信心とは一心であり、信心即称念であるから、かさねて「ただ、一心称念の外は毛髪も諸善の功を借らず、五逆なれども十念に摂し、謗法なお一念に滅す。わずかに南無の信心を内因とし、仏智の願力を外縁となして、必得往生の望を果たすものなり」と述べる外ない。如導にとって信心を証明するものは念仏の外にないのである。

5、往生と成仏

如導の領解が従来最も誤解を招いてきたのはこの点であった。往生について如導は『返札』上に「わずかに南無の信心を内因とし、仏智の願力を外縁となして前念に往生し後念に即生す」ともいい、「観經の九品往生の増進乃至大經の三輩往生の下にも皆増進証果の文あり。往生若し成仏ならば何ぞ往生の後花開け増進の益あらんや」として「往生成仏の二道遙かに異なるなり」と言う。それが順次生の異義といわれ、一方『返札』下の「一念南無と帰命すれば即身に彼土に生じて即ち無生の益を得悟し」の文から即身成仏義の一意であるとの批判を受けてきた。しかし、単にそうであったとすれば、それは余りにも一面的な理解であり、如導秘事の先入観からの誤解とさえ思ざるをえない。恵空が「今家は其の二義を統ぶ」として「往生成仏必ずしも一ならず、必ずしも異ならず。故に一を廃せず、二義俱に実を立つなり」と会釈するが、むしろ大事なことは存覚の「成仏往生は一旦の二益なり。剋するところは開悟にあり」ということであろう。如導の「南無の信心を内因として」とは地獄一定、成仏など思いもよらぬ常没常流転の業障の身の目覚めに芽生えた無根の信であり、その信がそのまま因となって「仏智の願力を外縁となして前念に往生し後念に即生す」るのである。横超の信心に立ち上る身の事実が生まれる。それを今、如導は一意も二益も問題でない「無生の益を得悟」とすると言いつ切るのである。如導の一意説の批判や、順次生の往生批判の再考が望まれる所以である。

尚、序でながら、重松氏等の如導の西山義への傾斜に就いての批判に一言触れるならば、『返札』下に「かくの如きの経（大経、觀經）の玄旨を解せずして近代の学者の中に諸行往生のひきをたてる輩あり」と述べているのは、暗に念仏諸行別体なしとして諸行往生をも念仏胎内の功德として許す西山義を批判しているとも考えられることを申し添えておきたい。

6、勸化と生活

「善人なりといえども善功を取らず、悪人なりといえども悪業を捨てず、善惡ともに齋しく平等の願力に乗じて無為無漏の報土に直入する弥陀の仏智善巧なり」と述べて、宗祖親鸞が法然の法流を受けてから、門弟に伝えたのは専らこの勸化であったと、はじめてここに宗祖についての言及がある。如導は「りょうし、あき人、さまざまなのは、みな、いし、かわら、つぶてのごとくなるわれらなり」の自覚に立って勸化された宗祖に従ってひたすら念仏を勸化実践した人であったことは、『返札』の同じ部分に、重ねて弥陀の悲願は常没の迷徒のためであることを述べて、先の宗祖が『文意』に私積された『唯信鈔』の『五会法事讚』の文を如導もまたここに引かれるのである。如導の他力廻向の信心に基づく勸化の在り方は、第十八願の抑止門についても、文は不取正覚の外にあり、釈迦の抑止であると、言い、五逆は既造業、謗法は未造業であるにせよ、弥陀の大悲に限りはなく、還りてまた撰取せんという散善義下品下生積を引いて本願の他力を述べるのである。一方、また、日常生活の中での別時の寄り合いにおける好色、不謹慎な振舞いについての非難に対しては「一度、弥陀に帰嘱して後、二度帰命の心を退失することなし」（『返札』下）と、念仏者の行信に対する確信を示して、それらの憂いは偽善を装う聖道諸宗のことであり、それは自分勝手な気儘というほかない、と突き放している。自力の計らいが全く否定されていることが知られる。更に、魚食等の非難に答えて、それは旨いから食べ、往生の威儀を失するから食しないのではなくて、ただ時によるのである、と言う。しかし「不

得外現賢善精進相内懷虚仮」の善導の教えを僧分としての自らへのおしえとして受け止めた持戒の日常生活が垣間見られるのである。また、禁忌を用いないことの批判に対しては『返札』下に「仏々平等の知見の前には全く禁忌を用いざるなり」とも「我ら生死の根源を一念称名の位に断尽して果得涅槃の境に直到するうへは強ちに禁忌を用いず」とも言い切って、宗祖に従い本地を守って垂迹に拘らない立場を明らかにしているのである。

むすび

以上、如導の浄土思想とその実践を概観してきたが、彼が秘事者と言われるには余りにも自由闊達な念仏者であり、横超他力の信心に生きた人であったことが知られる。それはおそらく体制化の人から好まれる人物ではなかったかもしれない。しかし共感した民衆はこぞって彼のサンガに加わり、やがて北陸一円の一大念仏教団を形成してゆくのである。応長元年五月覚如が存覚を伴い、宗祖の鏡の御影を携えて如導のもとを訪れ、二十日余りの滞在をしたのは一体何故なのか。本願寺にとっても、覚如にとっても最も重要な『教行信証』の伝授、しかも、その来越の前年覚如はその鏡の御影を全面修復して宗祖自筆の『正信偈』や『選択集』の文を書き変えまで行って持参した事実は一切何を意味するのかと考えると、当時の如導教団がどのようなものであったかが想像できるのである。

その教団も、『反古裏書』の記述が正しければ、やがて本願寺の覚如との間に確執が超こり、如導没後は分裂、四散してゆく。しかし、本願念仏の流れは絶えることなく、やがて、その膨大な念仏集団は巨人蓮如の出現によって確かなものとなってゆくのである。

『愚闇記返札』一部からのこのささやかな考察ではとても如導の全貌が把握できるものではない。しかし、彼の真実のすがたが理解され、如導に対する誤解が正され、真宗史が真に念仏者の歴史となることがのぞまれることである。

(註) (1) 参考1 『蓮如』笠原一男 吉川弘文館 昭和三十八年 七一―八一頁。

参考2 『蓮如とルター』宗教教団の原点 加藤智見 法蔵館 平成五年一八一―一九頁。

(2) 『真宗史の研究』 山田文昭 法蔵館 昭和五十四年 一七九―一八〇頁。

(3) 同書 二〇四頁。

(4) 『異義史の研究』 住田智見 法蔵館 昭和六十二年 九八―九九頁。

参考 同書に住田智見師自身偽書とも考えられると言う、『心血脈鈔』、『真問真答鈔』及び『本願婦命の十ヶ条』は『愚闡記返札』と比較すれば、その内容、思想、文体など相違多く如導の作でないことは明白。なお、住田知見師はその著『異義史要』や『異義史考』の中でも『愚闡記返札』について全く言及はなく、また『覚如上人と異義者』の「如導法師の著書」の項においても同書には触れていないから執筆以前恐らくは同書を存知しなかったであろう。

(5) 『秘事法門の研究』 大原性実 顕真学苑出版部 昭和八年 一五一―一六頁。

(6) 同書 三三頁。

(7) 同書 四三頁。

(8) 『真宗三門徒派の史的研究』 宗学研究第三号 大谷派宗学研究会 昭和六年 一〇八頁。

(9) 同書 一一四―一一六頁。

(10) 『中世真宗思想の研究』 重松明久 吉川弘文館 昭和四十八年二二九―二四〇頁。

(11) 同書 二四六頁。

(12) 同書 二四六頁。

(13) 参考 証誠寺申状 福井市専超寺藏 (右書 二六六―二七〇頁所収)。

(14) 参考 『本願寺』 井上鋭夫 至文堂 昭和四十一年 一三一頁。

(15) 『末灯鈔』 第一 (真宗全書二一六五七―六五八頁)。

(16) 『浄土文類聚鈔』 問答分 (真宗全書二一四五三―四五四頁)。

(17) 『愚禿鈔』 上 (真宗全書二一四六〇頁)。

(18) 『真宗概論』 稲葉秀賢 文栄堂 昭和四十三年 三二二頁。

(19) 『教行信証』 行卷 両重因縁 (真宗全書二一三三―三四頁)。

(20) 同書 信卷 三心結釈 (真宗全書二一六八頁)。

- (21) 前出 『真宗三門徒派の史的研究』 一六頁。
- (22) 叢林集 卷四 (真宗史料集成八一—三八頁)。
- (23) 『決智鈔』(真宗全書三一—〇九頁)。
- (24) 『愚闇記返札』上。
- (25) 「善導言わく、「不得外現賢善精進相内懷虚仮」とのたまえり。これらの言は弥陀の願意の事なるを顯すものなり。和尚の詠簡の記文にはこれ抑止の方便なり。この故僧家に限る伝言なり。俗家の論に非ざるところか」『愚闇記返札』下。
- (26) 『教行信証』化身土卷 末 真偽勸誠 (真宗全書二—一七五頁)。
- (27) 参考 前出 『本願寺』 六二頁・一一〇頁。
- (28) 参考 『蓮如・一向一揆』 日本思想大系 岩波書店 一九七二年 六二七頁。

表記について

- 1、文中の『愚闇記』『如導』の文字は引用者によって『愚暗記』『如道』となっているものはそのままとした。
- 2、引用の文は出来るだけそのままとしたが、漢字は新字体に、振り仮名は現代仮名づかいとすることを原則とした。
- 3、引用文は「」をつけ、その中にカギの必要なものにも「」を付した。また必要に応じて「」、() を用い、書名には『』で示した。

歎異抄第十三条における「本願ぼこり」の概念の研究

西 田 真 因

緒 言

歎異抄第十三条の冒頭に「弥陀ノ本願不思議ニオハシマセバトテ悪ヲオソレザルハ、マタ、本願ボコリトテ、往生カナフベカラズ、トイフコト、コノ条、本願ヲウタガフ、善悪ノ宿業ヲコ、ロエザルナリ。」(蓮如筆写本。濁点、句読点は西田。以下同。)という文章がある。^①これは唯円大徳が当時の「専修念仏ノトモガラ」のあいだの一部に流通していた言説をとりあげ、「先師口伝之真信」としての唯円大徳の信心空間から言って、これは異義であることを指摘し、その批判をされている文章である。ここに「本願ぼこり」(以下、平仮名で用いる)という用語が出てくる。これは経典や論釈には出てこない用語であり、その名辞化の特異性から見て、十三世紀当時の念仏者間で発生し流通していた特殊用語「jargon」であったと推測される。^②また、第十三条冒頭の一文から見ても、この用語には念仏者間で半ばレツテル化した流通語として過度の隠喩性とシンボル性を背負わされていたと考えられる雰囲気がある。

「本願ぼこり」ならびに「本願にはこる」という表現は、第十三条ではもっとも多く出てくる用語であり、第十三

条はこの「本願ぼこり」ならびに「本願にほこる」とは、どういふことかという問題を主題として展開している。私はかつてこの第十三条「本願ぼこり」の分析を中心として、歎異抄の信心の構造を考究したことがあるが、今回はもう少し焦点を絞って「本願ぼこり」という概念そのものについて考察を加え、その上で唯円大徳がなぜ「本願ぼこり」といふ言葉を使う人びとを批判されるのかを考えてみたいと思う。それは、第十三条の主題を明らかにするための基礎課題だからである。

ところで、「本願ぼこり」といふ用語は「本願」といふ名詞と「ほこる」といふ動詞の名詞形とが結合した複合語である。この用語の問題の中心は、この「ほこる」といふ言葉にあると言えよう。そこでまず、この「ホコル」（以下、ホコルと表記する）の概念を考察することにする。

第一章 ホコルの解釈史概略

はじめに、歎異抄の解釈史の上で、ホコルという語がどのように解釈されているかを見てみたい。ただし、この語を単独に語釈された場合よりも、「本願ぼこり」の解釈の中に含めて示されている場合が多いので、ここでは「本願ぼこり」の解釈も合わせて引用することにする。最初の注釈書である誓源寺円智『歎異抄私記』（寛文二年〔一六六二〕刊）ではホコルについては何も注釈していない。また玄貞『首書歎異抄』（元禄十四年〔一七〇一〕刊）でもホコルについては何も注釈していない。次に、香月院深励『歎異抄講義』（享和元年〔一八〇一〕。明治三十二年初刊）では「大言を吐て誰れ恐るゝ者もなひ気儘な振舞をするをほこると云」と注釈しており、また妙音院了祥『歎異抄聞記』（天保十三年〔一八四二〕。明治四十〜四十二年初刊）では「大中小ならば、中をこえてゆきすぎたが、ほこるの意で、或は多言でものを言ひすぎし、或は放逸で自分をわすれて大平楽を吐く。みなあたりまへを越えてものをい

ふこと」と解している。

近代の解釈では、代表的なものを挙げると、柏原祐義『歎異抄講話』（昭和六年）で「得意になり、自慢すること」と、多屋頼俊『歎異抄新註』（昭和十四年初版）で「つけ上る事」、なお多屋頼俊同書昭和十九年第二版第一刷では「つけ上る事。あまえる事」、姫野誠二『歎異抄の語学的解釈』（昭和三十八年）で「誇負する、得意になる、狎れおごる」となっている。藤原凌雪『歎異抄に聞く』（昭和三十八年）では「本願ほこり」を「本願にあまえ本願を笠にきて、つけあがるころ。」と語釈している。また、増谷文雄『歎異抄』（筑摩叢書18。昭和三十九年）で「本願ほこり」については「本願ほこり。ほこりは誇ること。本願の思議をこえたる利益を誇って、つけあがるをいう。」となっている。現代語訳中でも「ほこる」はそのままで言い換えられていない。石田瑞麿『歎異抄・執持抄・口伝抄・改邪抄』（東洋文庫33。昭和三十九年）では「本願ほこり」を「本願にあまえること」と一貫してつかっている。早島鏡正『悪人正機の教え・歎異抄』（昭和四十二年）では「本願ほこり」を「本願に甘える」と訳している。梅原猛『歎異抄』（講談社文庫。昭和四十七年）では「本願ほこり」について「どんなに悪い人間でも救いにとって見捨てないという弥陀の本願力にあまえて、つけあがること。」となっている。

また最近の佐藤正英『歎異抄論註』（一九八九年）では『ほこる』は、得意になる、いい気になってはやるの意である。」とし、また「本願ほこり」については『本願ほこり』は、文字通りには、阿弥陀仏の誓願を恃んでいい気になるといったほどの意に解されよう。」と言っている。安良岡康作『歎異抄全講読』（一九九〇年）では「ホコル」について『ほこり』は、動詞『誇る』に由来し、その『誇る』は得意な様子をする、志を得た様子をする。意気揚揚たるさまをなす、の意であって、」とあって、あとは『邦約日葡辞書』を引いてある。「本願ほこり」については『本願ほこり』は、弥陀の本願が、特に、悪人を目ざして救い給うことを趣旨とすることにもとづいて、何をやっても救われると思ひ、本願につけ上がつて、誇らしげにふるまうことで、かかる言動をする人たちを非難・攻撃する

ために、反対派の一部の人々の作り出した言葉。」と注釈している。

以上をまとめると、ホコルの意味は「つけ上がること」「あまえること」「得意になること」等の意味で領解されている。しかし、これらは、ホコルを他の言葉に言い換えているだけであって、ホコルの概念そのものを考察しているわけではない。

第二章 ホコルの概念

そこで、ホコルの概念を語義そのものから根源的に考えてみたいと思う。国語としては、ホコルはどう定義されているだろうか。『岩波古語辞典』では「すぐれたものとして人目に立つように活動し行動する意」として定義し、現代語として「得意になる。いい気になってはやる」と訳している⁵⁾。また『日本国語大辞典』第十八巻では「すぐれていると思う気持ちを態度に表わす」とことと定義し、「意気揚々とする。得意になる。自慢する」を当てている⁶⁾。

次に語源的にはどういう意味を核としているのであろうか。普通はホコルというとき、漢字の「誇」を当て、「誇^ほる」と表記する。したがってわれわれの頭では、ホコルと聞くと漢字の「誇」をまず思い浮かべる。ところが、「誇」は漢字であり漢語であるが、訓読のホコルは漢字が日本に移入される以前から日本人の間で使われていた基礎日本語である。『岩波古語辞典』ではホコルは「ホ(秀)オコリ(起)の約か」と言っている。とすれば、ホコルの意味の核はホである。

そこで、そのホの意味について見てみると、『日本国語大辞典』では八種類の語源説を挙げている。その中の代表的なものを挙げてみると、(1)ホはものの立ちのぼる意、(2)ホは物のあらわれ出る義、(3)ホ(秀)の義、(4)火の義などがある。また、ホ(穂)と同語源であるとも言う。そして同辞典では、ホは「高くひいでているもの」と定義し、

「外形的に、他のものに比べて高くとび出して、目につくようなものをいうとともに、内容的にすぐれたものをいうこともある」と説明している。また、清水秀晃『日本語語源辞典』では「ホ音の母義に相当する漢字は含および秀である」と言い、「秀」は「外擢卓出」の義で「一、とび出す・めだつ・はつきりする。二、すぐれる」という意味であると言う。そこから清水秀晃は、ホコルは「秀傾・ふ」で「ホコロフの約。ホは明らかに目立つ意の秀、コロフは一方に偏する意の傾フであろう」と言い、その意味は「得意がる。意気が進んで行動する」という意味であるという。

これらの諸説を総合してみると、まずホコルのホは、他のものに比べてそれがひときわ高くとび出している物事の状態を認知したことを基礎事実として、それが価値の領域へ転化され、他のものに比べてそれが際立っていることがすなわち優れていることとして価値的に認知し、それを名辞化した語である。このホに漢字を当てるとすれば「秀」である。そして、ホコルはそのホ（秀）にオコル（起）ないしはコロフ（偏）という意味が付け加わってできた語である。「起」とれば秀が起き上がっていくという意味となり、「偏」とれば秀に偏るあるいは秀が偏るという意味となるであろう。また「傾」とれば秀に傾くという意味になる。——ここでは私は「起」をとることにする。したがって、ホコルの意味の元のホ自体は優れているという意味が基本であって肯定的であるが、それにオコル（起）という語が付け加わって動詞となったとき、ホコルは否定的な意味を表す語となった。それは、どうしてであろうか。もともと、ホは他のものに比べてそれがひときわ優れている状態を指す語であるから、人間や人間以外のものについても使うことができる。しかし、ホコルは人間の心において起こることであって、人の心において起こっている或る状態を指して名辞化した語である。ホコルは人の心においてホ（秀）がオコル（起こる）のであるが、ホがオコルとはどういうことであろうか。たとえば、或るひとが非常に優れた資質をもっているとした場合、その優れた資質はホであるが、その人が自分のその優れた資質を対自化してとらえ、それを他人に顕示し見せびらかそうとする心が

起こつて、他人に見せびらかす行為をすることが「秀・起^おコル」つまりホコルである。

言い換えれば、ホコルとは、自分のホ（秀）を優れたモノ・コトとしてひとに吹聴し顯示する心の行為である。あるいは、自分に関する或るモノ・コトを優れたものとしてひとに提示して見せるという身的・言語的行為をしているとき、その内心においてそれを見せ付けたい心、自慢したい気持ちが働いている、その心・その気持ちを秀^は起^こつていとう。しかしそれは、たいてい無意識的である。とにかく、ホコルは行為や言葉の内に在る心の或る態度についていう語である。行為や言葉の範疇の語ではなくて、それらの根源である心的態度の範疇の語である。

第三章 「本願ぼこり」の概念

第一節 三つの視座

さて、それでは、そのような概念をもったホコルと本願との複合語「本願ぼこり」はどのような意味を表しているのであろうか。それを考察するためには一つの準備作業をおこななければならない。なぜなら、言葉は必ず或る一つの視座から意味照射されて成立するものであるから、この「本願ぼこり」という言葉が成立した意味空間をまず確定しておかなければならないからである。

まず結論的に述べれば、第十三条には三つの視座がある。——ここで視座は「人」と言ってもいいのであるが、「人」というと実体化してしまうので、〈意味光源〉としての視座としておく。「人」「者」を使うことがあっても、ここでは、それは実体的な「人」「者」ではなく、〈意味〉の視座である。第一の視座は唯円大徳そのひとの視座である。厳密に言えば、この第十三条を記述している人の視座である。次に第二の視座は唯円大徳によって焦点をあて

られ批判されている人の視座である。すなわち、冒頭に引用した文で言えば、「弥陀ノ本願不思議ニオハシマセバトテ悪ヲオソレザルハ、マタ、本願ボコリトテ、往生カナフベカラズ」と主張している人の視座である。第十三条は、第一の視座から第二の視座を照射して批判するという構造になっている。文面に直接的に出てくるのは、この二つの視座だけであるが、第十三条の言述論理の構造上、当然もう一つの視座がある。それは第二の視座によって取り上げられ批判されている視座である。この文面で言えば、「弥陀ノ本願不思議ニオハシマセバトテ悪ヲオソレザル」者である。これは第二の視座から第一の視座、すなわち唯円大徳を批判しているのではなく、別の第三者であると考へなければならぬ。この第三者の視座を第三の視座ということにする。——いろいろな歴史的に検討すべき問題もあるが、ここでは「本願ぼこり」の概念を明らかにするという目的に焦点をしばり、また紙数の関係でその作業を捨象して、結論的に、第三の視座を「造悪無碍」者の視座とし、第二の視座を「専修賢善」者の視座とし、第一の視座を唯円大徳の視座とする。

以上明らかにしたように、第十三条の意味空間の構造は、第三の視座である造悪無碍者の視座を、第二の視座である専修賢善者の視座がとらえて批判し、さらに、その第二の視座である専修賢善者の視座を、第一の視座である唯円大徳の視座がとらえて批判している、という構造になっている。

第二節 「本願ぼこり」の概念

さて、それでは、「本願ぼこり」の名称を生み出した視座はどの視座であろうか。要するに、「本願ぼこり」という言葉は誰が造った言葉であろうか。これは唯円大徳が記していても、もちろん、唯円大徳の言葉ではない。これは唯円大徳が取り上げた第二の視座である専修賢善者の言葉である。しかも、第二の視座から見ると、第三の視座である造悪無碍者の考え方を批判して造った言葉である。したがって、この言葉は内に否定の意味を含んだ批判的用語で

ある。

では、その第二視座が批判した考え方（教義）はどのような考え方（教義）であろうか。第十三条においては、手掛かりは冒頭の一文しか与えられていない。その冒頭の文を分析してみると、「弥陀ノ本願不思議ニオハシマセバトテ悪ヲオソレザルハ、マタ、本願ボコリトテ、往生カナフベカラズ」と言っているのは第二の視座である専修賢善者である。ここに第二の視座の教義が表現されているのであるが、この第二の視座の中に第三の視座がある。ここで第三の視座の教義として手掛かりになるのは「弥陀ノ本願不思議ニオハシマセバトテ悪ヲオソレザルハ」までである。しかし、ここでの教義は「弥陀ノ本願不思議ニオハシマセバ」まで、「トテ」は「と言って」ということで、第二の視座である専修賢善者の言葉である。次の「悪ヲオソレザル」は第三の視座である造悪無碍者の心態を述べた言葉である。これだけしか手掛かりはないのであるが、ここから想像してみると、〈弥陀の本願は悪人をたすける本願であるという教えを聞いて、それを楯にし、悪（社会的悪・倫理的悪）を犯すことをおそれない心、あるいは、そういう考え方〉ということになるであろう。言い換えれば、批判された造悪無碍者の考えは、わたしは「本願」というこんないいものをもっているのだ、この「本願」さえあればどんな悪を犯しても恐れることはないのだ、と何か摩尼宝珠でも持っているかのように、それを持っていることをほこっている心態である。それは「本願」をほこっている心である。つまり、第二の視座を〈意味光源〉として第三の視座の意味空間を照射して、弥陀の本願は悪人を迎え取る本願であるという教えを聞いて、どんな悪（社会的悪・倫理的悪）を犯しても弥陀の国へ往生させてもらえるのだと理解し、悪（社会的悪・倫理的悪）を犯すことを恐れないという心的態度を指して、第二視座の専修賢善者は、その心を「本願ぼこり」と名づけたのである。ここで注意しておかなければならないのは、この名辞を生み出した視座という要素と、それによって照射された意味対象という要素である。すなわち、「本願ぼこり」という名辞は、意味論的には、第二視座の専修賢善者の視座とその視座から照射された意味対象においてのみ名辞化されうるものであ

る。つまり、別の視座では「本願ぼこり」という名辞は成り立たないのである。⁽⁸⁾

実は、この造悪無碍者の思想には教義としても、また社会思想としても分析しなければならない微妙な問題が多く含まれているのであるが、この思想（教義）の系譜はすでに法然上人の吉水時代において「念仏門に於て戒行無しと号して、専ら淫酒食肉を勧め、適律儀を守る者を雜行人と名づけて、弥陀の本願を憑む者、造悪を恐るゝこと勿れ、と説くを停止す可き事。」（「七箇条起請文」。元久元年〔一二〇四〕。原漢文。）と言われているところに現れている。⁽⁹⁾また、親鸞聖人の晩年においても造悪無碍を禁止する手紙を何度も書き送られている。たとえば、建長四年（一二五二。親鸞八十歳）二月二十四日付けの手紙では、「煩惱具足の身なればとて、こころにまかせて、身にもすまじきことをもゆるし、くちにもいふまじきことをもゆるし、こころにもおもふまじきことをもゆるして、いかにもこころのままにてあるべしとまふしあふてさふらふらんこそ、かへすがへす不便におぼえさふらへ。」（『末灯鈔』第二〇通）と言われ、また、建長六年（一二五四。親鸞八十二歳）九月二日付けの「念仏の人々の御中へ」宛てた手紙では、「弥陀の御ちかひは煩惱具足の人のためなり、と信ぜられ候はめでたきやうなり。ただし、わるきもののためなりとて、ことさらにひがごとをこころにも思ひ、身にも口にもまふすべし、とは浄土宗にまふすことならねば、人々にもかたること候はず。」（『御消息集』第四通）と明確に造悪無碍を否定されている。また、唯円大徳自身もこの第十三条で、「悪をつくりたるものをたすけん、といふ願にてましますとて、わざとこのみて悪をつくりて、往生の業とすべきよしをいひて、やうくにあしざまなることのきこゑさふらひしとき、御消息に、くすりあればとて毒をこのむべからずとあそばされてさふらふは、かの邪執をやめんがためなり。」と言われている。

このように、造悪無碍の思想については、法然上人も親鸞聖人も唯円大徳も批判・否定されており、したがって、その意味では、第二視座の専修賢善者がそう言うのはもつともである。私が見ても、第三視座の造悪無碍者の考え方は「本願」を知的に理解しているだけであって、「本願」の心に信仰的に出遇っているわけではないのである。また、

悪という言葉の位相を誤解している。「眞実信心」の意味空間における悪は、「弥陀ノ智慧ヲタマハリテ」自己を悪として覚知した者にとつての悪であつて、社会的悪や倫理的悪の悪ではない。この二点からしても、造悪無碍者は間違っている。さらに、自己の社会的悪や倫理的悪の居直りの論理として「本願」の教えを利用してゐるのだとすれば、なおさら教えを正しく受けとつてゐるということとはできない。要するに、本願を「往生」の道具として考えており、自分の利己的な利益に役立てるために本願を利用してゐるだけなのである。これでは造悪無碍を容認できないのは当然である。

ところが、唯円大徳はこの第二視座の意味空間に同調するのではなく、かえつてそれを批判してゐる。どうしてであらうか。この第二の視座の問題性を摘出し徹底的に批判したのは唯円大徳が初めてである。造悪無碍者を批判した者は多くいたけれども、専修賢善者を批判したのは唯円大徳だけである。

第四章 唯円大徳の信心空間

では、どのような意味において第二の視座の意味空間は問題になつてくるのか。唯円大徳は端的に「コノ条、本願ヲウタガフ、善悪ノ宿業ヲコ、ロエザルナリ。」と言われる。ここに二つの問題が提示されている。一つは、この第二視座の意味空間は本願をうたがつてゐるということ、そして二つは、「善悪ノ宿業ヲコ、ロエザル」ことである。「宿業」の問題は第十三条の前半で述べられ、「本願ヲウタガフ」という問題は後半で述べられている。宿業の問題については以前に論文を書いたことがあるので、関係はあるがここでは割愛するとして、問題は「本願ヲウタガフ」ということである。信心が本願をうたがつてゐると言われるとすれば、それは信心ではないと指摘されてゐることであつて、まったくの致命傷である。

歎異抄の論述の文面から言うと、その二つに問題があるわけであるが、私の見るところ、唯円大徳の癪にさわったのは「本願ぼこり」という言葉そのものであったのではなからうかと思われる。唯円大徳にしても、おそらく、第三視座の造悪無碍者の考え方には当然同意される筈がないであろう。とすれば、第二視座に同調してもいい筈である。ところが、第二視座の専修賢善者にとっては、仮に、レッテル的につかつた「本願ぼこり」という言葉に、使った本人の気づかない重大な意味を読み取っていたのが唯円大徳である。単なるレッテル的言葉として見過ごす訳にはいかなかったのである。「本願ぼこり」は第二視座では否定的な言葉として機能しているが、唯円大徳にとっては、それが我慢のならないことであった。「本願ニホコル」ということは否定的に扱われるべきことではなくて、それが信心の核心であった。もし、それが信心の核心であると知っているとすれば、否定的用語として「本願ぼこり」という言葉を安易につくり出す筈もないし、また誰か他人が^{ひと}つくったとしてもそれを軽々しく使う筈もない。それなのに、このような言葉を使っているところを見れば、「先師口伝之真信」である「真実信心」ということを全く知らないという^{こと}を暴露しているのだ。その憤りが、「本願ヲウタガフ」——つまり、「真実信心」を知らないものだという厳しい批判として表れたのである。

唯円大徳の信心の意味空間においては、「本願ニホコルコ、ロノアランニツケテコソ、他力ヲタノム信心モ決定シヌベキコトニテサフラへ。」である。言い換えれば、本願にほこるからこそ、信心が決定するのである。本願にほこるということがないならば、信心が決定するということもない。なぜなら、実は信心の内容とはまさに本願にほこる心が成立することなのだからである。

さきに、ホコルとは、自分の所有に属する或るモノヤコトを優れたものとして言葉や行為によって表現する心・その心の態度であると定義したのであるが、では「本願にほこる」とはどういう心態であろうか。「カ、ルアサマシキ身モ、本願ニアヒタテマツリテコソ、ゲニ、ホコラレサフラへ。」と言われているように、ホコルは、自己の身体的

行為や言語行為や心的行為をかえりみて「カ、ルアサマシキ身」と言つて、そのかえりみられた自己を慚じている自己が、その「アサマシキ身」を本願にホコルのであるが、なぜホコルことができるのかといえ、それは、かえりみて慚じざるをえない「カ、ルアサマシキ身」を既にしろしめして、それを非難し攻撃して責め裁くのではなく、それをこそそのまま受容して下さっている本願の御言葉にまであつた阿弥陀仏の悲愛に出遇つたからである。

胸の内深くに潜め包み隠している秘密としての「カ、ルアサマシキ身」が、すでに受容されている。その阿弥陀仏の悲愛に出遇つて、堅く秘して内密に処理しなければとひそかに悩んでいた心の緊張がとける。そして今までの苦悩の心が安堵し、喜びが湧く。同時に、阿弥陀仏への感謝の心も出てくる。秀起はこるといふのは、その自己の「アサマシキ身」が、——蓋をされ心の下へ蔽い隠されていたそれが、本願の慈悲に出遇い抑圧の緊張が溶けることによつて、心の表層へと立ちのぼってくる。その喜びと感謝の入り交じつた嬉しい気持ち立ちのぼってくる心理現象が秀起はこるという心態である。それは阿弥陀仏の悲愛の中で涌く自然の心である。この秀起はこるといふ心理現象は阿弥陀仏との関係の中で信心としてあらわれてくるのである。

「本願にほこる」とは、阿弥陀仏の本願の御心の中へ「カ、ルアサマシキ身」としての自己が飛び込んでいく決断、それがホおこることであり、本願にほこることである。また、言い換えれば本願の御心の中に飛び込んでいく決断が信である。「カ、ルアサマシキ身モ、本願ニアヒタテマツリテコソ、ゲニ、ホコラレサフラヘ。」という言葉は、その本願の御心の中へ飛び込んだ自己が、それによつて獲得した信心空間から述べている言葉である。唯円大徳の「カ、ルアサマシキ身」は私の言葉で言い換えれば「罪の自己」である。阿弥陀仏の本願の御言葉に出遇うことによつて、悪としての「罪の自己」のゆえに暗がりへ隠れるのではなく、光の中へ出てくることができるということを述べているのである。悪の故に隠れなければならないという心から自由になるということを、この言葉は述べている。

結 語

唯円大徳のそのような信心空間から見たとき、第二視座の専修賢善者は、「本願ボコリトイマシメラル、ヒトくモ、煩惱不浄具足セラレテコソ、サフラウゲナレ。ソレハ願ニホコラル、ニアラズヤ。イカナル悪ヲ本願ボコリトイフ。イカナル悪カホコラヌニテサフラフベキゾヤ。カヘリテ、コ、ロラサナキコトカ。」というように見えてくるのである。つまり、その第一視座の唯円大徳の信心空間から見たとき、第二視座の専修賢善者の信心空間は第三視座の造悪無碍者の考え方を「本願ほこり」と命名して厳しく批判しているが、そこだけをとればその通りであるが、しかし、「煩惱具足の凡夫」として生存していることそのことはどうなのか。まさに「煩惱具足の凡夫」として生存しているその事実は、本願に秀起ほこっている姿ではないのか。本願にあまえることなしには、一刻も「煩惱具足の凡夫」である者が「煩惱具足の凡夫」として、平安の心をもって生存することはできない。阿弥陀仏の本願の御言葉という全き受容の中にあるからこそ、つまり、完全にゆるされてあるからこそ、平然へいねんの顔をして、生存していることができるのである。そういう「身」の事実のところこそ「本願」はあるのに、そのことも知らず、他人を批判しているとは、まったく幼稚としか言いようがないのではないか。——ということになる。第二視座である専修賢善者の考え方は、たしかに悪（社会的悪・道徳的悪）を犯さないように身を慎み、道徳的に堅固で、社会的にも人格高潔な人として尊敬されるであろうが、それはそれで結構であるが、しかし「眞実信心」ということになると、本願の御心にほんとうに出遇っているわけではない。

したがって、唯円大徳の視座から見れば、第三の視座である造悪無碍者の考え方も、それを、「本願ほこり」として批判している第二の視座である専修賢善者の考え方も、表と裏にすぎず、ともに知的に教義の上だけで「本願」や

「往生」を考えているのであって、自己の「身」を通した「信心」にはなっていないのである。

最後に私の視座からまとめれば、第三視座の造悪無碍者は本願を楯にとって悪にあまえているのである。第二視座の専修賢善者は本願を信じているが、その信は知的理解にとどまっているので、煩惱具足の凡夫としての主体そのものは覆われたまま、道徳意志としての善心が主導権を握っている。そのために本願と悪との関係が領解できず、二つ別々のことがらとなっている。そこで「往生」では、むしろ本願と善とが結びつく。

その専修賢善者の視座から見ると、本願を楯にとって悪にあまえている造悪無碍者は我慢ならないものとなる。そこで、その第三視座の造悪無碍者に対して「本願ぼこり」だという論難をすることになる。その視座から専修賢善者のいう「本願ぼこり」とはへ本願をほこっている」ということである。誰に本願をほこっているのかと言えば、自己ならびに他人や世間に本願をほこっている。したがって、本願をほこっているとは、本願を道具にして、自ら自己の悪を容認するとともに、他人や世間に対しても己の悪を容認せよと強要しているという意味である。要するに、へ本願をほこって、悪にあまえている」ということである。彼にとつては、造悪無碍者の、悪にあまえて、自己の悪を許容していくその心的態度こそもっとも指弾すべきものである。なぜなら、彼の場合は、自己の悪は自己にとつて容認できないものであるとともに、他人や世間に恥ずべきものであり秘すべきものであるからである。

その専修賢善者を第一視座の唯円大徳は批判する。どの位相が批判の対象となっているかと言えば、信心の位相である。造悪無碍者のへ本願をほこって、悪にあまえている」という批判は正しいとしても、専修賢善者はへ本願にほこる」ということを知らない。へ本願にほこる」ところこそが信心である。したがって、専修賢善者には「眞実信心」はひらかれていないという批判である。唯円大徳の信心はへ悪をほこって、本願にあまえている」とのである。ほこるものやほこる対象が違っている。その意味で、造悪無碍者と唯円大徳との違いは、へ本願をほこる」とへ本願にほこる」との違いである。しかし、唯円大徳には造悪無碍者のへ本願をほこる」と姿も深いところではへ本願にほこる」と姿

として見えている。そこから、「願ニホコリテツクランツミモ、宿業ノモヨホスユヘナリ。」という人間存在の深い悲しみと造悪無碍者への感応の言葉がでてくる。この位相では「本願をほこる」ことが「本願にあまえる」が欠落しているのが専修賢善すなわち「本願をほこる」姿が「本願にあまえている」姿である。「本願にあまえる」が欠落しているのが専修賢善者である。そこに、造悪無碍・専修賢善の信心の位相と唯円大徳の信心の位相との違いがあるのである。

- (1) 山田巖・木村晟編『歎異抄本文と索引』（新典社索引叢書2）、新典社。昭和六十一年二月十五日初版第一刷発行。
- (2) その流通範囲は親鸞門流内だけなのか法然門下までひろげることができているのかについてはまだ調査していない。ただ、多屋頼俊『歎異抄新註』第二版（昭和十九年）で浄土宗鎮西派の向阿上人（貞和元年〔一三四五〕寂、寿八三）の『三部仮名鈔』の「帰命本願鈔」（中、本）に「本願にほこりて罪を心やすく思はん人は、始は、信心のあるに似たりとも、後には助け給への心もなくなるべし。」という用例があるという（112頁）。これは「本願ほこり」という名詞化した用例ではないので、「本願ほこり」は親鸞門流以外の法然門下でも流通していたのかどうかはこれではわからない。
- (3) この「本願ほこり」という用語はこのほかにあと二回出てくる。それは、(2)「本願ボコリトイマシメラル、ヒトム」モ、煩惱不浄具足セラレテコソ、サフラウゲナレ。、(3)「イカナル悪ヲ本願ボコリトイフ。」である。また、「ホコル」という動詞も六回出てくるので、それらをはじめに列挙しておきたい。(1)「カ、ルアサマシキ身モ、本願ニアヒタテマツリテコソ、ゲニ、ホコラレサフラヘ。」、(2)「願ニホコリテツクランツミモ、宿業ノモヨホスユヘナリ。」、(3)「本願ニホコルコ、ロノアランニツケテコソ、他力ヲタノム信心モ決定シヌベキコトニテサフラヘ。」、(4)「オホヨソ悪業煩惱ヲ断ジツクンテノチ本願ヲ信ゼンノミゾ、願ニホコルオモヒモナクテヨカルベキニ、煩惱ヲ断ジナバ、スナハチ仏ニナリ、仏ノタメニハ、五劫思惟ノ願、ソノ證ナクヤマシマサン。」、(5)「ソレハ願ニホコラル、ニアラズヤ。」、(6)「イカナル悪カホコラヌニテサフラフベキゾヤ。」。以上である。
- (4) 西田真因「罪の構造——『歎異抄』第十三条の「本願ほこり」の分析を中心として——」（『願生』第六十一号、昭和五十八年四月三日発行。※『願生』は大谷専修学院機関誌。）
- (5) 『岩波古語辞典補訂版』、岩波書店。一九九〇年二月八日補訂版第一刷発行。
- (6) 『日本国語大辞典』第十八巻、小学館。昭和五十年十一月一日第一版第一刷発行。

(7) 清水秀晃『日本語語源辞典』、現代出版。一九八四年七月一日初版第一刷発行。

(8) 香月院深励師は『歎異抄講義』(京都・護法館。明治三十二年刊)で「本願ほこりに二色がありて、一には悪人正機の本願故に悪苦しからず、悪を作るが処詮の様に意得るは、是は邪見に落入たる本願ほこり也。二には今迄は悪に目が付、信ぜられなんだ者が、今疑晴れて見れば、悪人正機の御本願ぢやに由て、我身の悪に恐るゝ筈はなひ、疑罪ありながら疑悪かゝへながら御助けぞ、と是も本願にはこるの也けれども、是は信心えてはこるのなれば、邪見に落入たと云てはなひ」(二〇七頁。原文は片仮名。濁点、句読点は西田)とされている。私も「罪の構造——『歎異抄』第十三条の「本願ほこり」の分析を中心として——」では同じような考え方をしていたが、今は、「本願ほこり」という言葉そのものは、第二視座の専修賢善者が、第三視座の造悪無碍者を批判するときの言葉であるということに限定して使うべきものであると考えている。なぜなら、「本願ほこり」を肯定的に使うと、「本願をほこる」と「本願にはこる」との区別がつかなくなるからである。

(9) 石井教道編『昭和新修法然上人全集』、平楽寺書店。昭和三十年三月二十日初版第一刷発行。七八八頁。

(10) 西田真因「信仰言語としての宿業——歎異抄第十三条の宿業を中心として——」(真宗大谷派教学研究所編『真宗の教学における宿業の問題』、真宗大谷派宗務所出版部。一九九三年二月二〇日初版発行。所収)。

〈記念講演〉

『仏教倫理への試論』

龍谷大学名誉教授 武 邑 尚 邦

一

本日、第十一回の真宗連合学会が開催され、午前は会員の皆さんの研究発表があり、いろいろ勉強させていただき、有難いことでした。ところで、午後の記念講演に仏教の倫理観について話すようにと、先般主催者の方から依頼があり、お引受けしたのですが、いよいよ取り組んでみますと、大変な課題で仲なかとまって、お話しできそうにありませんので、実はここに『仏教倫理への試論』という題をださせていただいた訳であります。

したがって、これから申し上げるのは、あくまで試論として聞いていただき、皆さんのご批判とお教えをいただきたく、まず初めにお願ひ申し上げる次第であります。

ところで、何故、試論かとうしますと、ここにあげました「仏教倫理」という言葉が、果して成立するのかどうか問題であるからであります。既に皆さんもご承知のことと思いますが、今から二十年程以前、昭和五十年に当時大正大学の教授でありました壬生台舜氏の編集で、大蔵出版から『仏教の倫理思想とその発展』という書物が出版され、一部頂戴したのでありますが、この著作の初めの論文が元東大教授の平川氏の「原始仏教の倫

理」で、ここに倫理という言葉の問題にしているのであります。私はこの論文を読んだ当時から仏教の倫理ということは、仏教研究の課題になりうるものであろうかと疑問に思っていたのですが、今回ようやく、この問題について考える機会を与えていただき有難いことと感謝しています。

さて、皆さんも既にご承知のことと思いますが、仏教の経論の中に「倫理」という言葉を見出すことはできません。その点で仏教倫理という場合、その取扱いは慎重な考慮が必要であろうと思うのであります。ところが、私たちが「倫理」という言葉と同義に考えている「道徳」という言葉につきましては、『修行本起経』や『太子瑞応本起経』等の仏伝関係の経典に出てまいります。釈尊が餓虎投身の因縁によって九劫超過して成仏されたことを述べるところで、「菩薩は九十一劫に道徳を修したもう」といい、また、『涅槃経』にもこの言葉があります。いずれも、悟りへの行としての衆善をいうのであります。したがって、今日、私達が使っているような意味での倫理道徳という言葉はないといってよいで

しょう。このように仏教の原典にないことを問題にしようとしていますので、「仏教倫理への試論」としたのであります。

それでは、漢字としての倫理はどのような意味をもっているのでしょうか。『諸橋大漢和辞典』によりますと、『説文』の「倫は一つには道なり」や『礼記』の「倫とは謂く人道なり」により、さらに『淮南子』の「倫は序なり」を考慮して、「倫理とは物の筋目の正しいこと。転じて人倫道徳の原理」と解説されているのであります。これによりますと、倫理という言葉は本来は自然界の存在が秩序正しく運行していることをいうので、それが転じて人倫道徳を意味するようになったのであります。このような意味で中国でも仏教では倫理という言葉は使われないようであります。例えば、W. E. Soothill と Lewis Hodous によって編集された『A Dictionary of Chinese Buddhist Terms』には倫理の語はありません。ところで、この倫理の英語の Ethics にあたるサンسكريットをモニエル・ウイリアムズの『英梵辞典』でみますと、そこには、Ethics に相応す

るサンスクリットとして、次の四種の語があげてあります。1. nīti-vidya, 2. vinaya-v, 3. arthaśāstra, 4. śīla-v. でありませぬ。この中の第一の nīti-vidya は、処世学といわれますが、中身は political science (政治学) political economy (政治経済学) moral science (道徳学) ethics (倫理学) であります。vinaya とは律と訳されますが、本来は「制御」「訓練」の意味であります。arthaśāstra とは財政学といつてよいでしょうし、śīla-vidya が戒学といわれ道徳学ということができるでありますしやう。このように、ethics は範圍の広い意味をもつてゐるのであります。

このように考えてきますと、英語の Ethics を倫理、Moral を道徳とあてて理解するような倫理道徳の語は仏教には相応しくないように思われるのであります。しかし、仏教徒が人間として社会生活を営んでゐる限り、生活の秩序を維持するルールがなければならぬことはいふまでもありません。成仏道を歩む仏教徒にとつて、その生活の秩序の規範となるものは、一体どのようなものでありませうか。

二

成仏を目指し、その実現のための人間生活の規範、それは一体どのようなものであるのでしょうか。ところで成仏を目指し、その実現のための生活といふと、現実を迷いとして否定し、超越的な悟りを目指すように考えられるかもしれませんが、仏教はそのような教えではありません。釈尊の教えは苦である現実を迷いとして否定しながら、その現実から逃げるのではなく、その現実を幸せに生きることを教えるものであります。したがつて、そこには現実の社会を生きるための筋道として倫理と道徳がないとはいへませぬ。このことを示すものが、原始仏教や部派仏教で言われる世間〈loka〉出世間〈uttaloka〉の説であり、大乘仏教で説かれる勝義真諦〈paramārtha-satya〉世俗覆障諦〈saṃvṛiti-satya〉であります。世間を離れて出世間があるわけではありませぬ。転迷開悟と悟られた釈尊も世間を離れた別の出世間に居られたわけではありませぬし、真諦も俗諦も、それ

が諦〈sacca〉として、共に真理であるかぎり、いずれかが別の場所で成立するものではありません。ただ、仏教で人間の社会生活における倫理道徳を設定しようとするれば、それは仏教の目指す成仏によって規定されたものでなければなりません。それでは、仏教の目指す成仏とはどのようなことをいうのでありましょうか。

私達はこれを釈尊の悟りの境地とその現実生活にもとめることができるでありましょう。しかも、それは弟子達がじかに感得した現実の釈尊であります。後には、仏の十号と組織化された如来・応供・等正覚・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊であります。この十一号を十と数えるのは、いろいろの説がありますが、如来を総称とし、他を別号として十号としたり、世尊を総称とし、他を別号とみる場合、無上士調御丈夫を一つに数えるなどありますが、如来を総称とするというのは、一切の衆生を真理のままに現れたものとすれば、如来は一切の衆生ということになります。この中で、仏とはお供養をうける値打ちのあるもの（応供）、悟りをひらいたもの（等正覚）、天眼通天耳通漏尽

通の三明の行を具足せるもの（明行足）、本当に死ぬるひと（善逝）、世間に通じている人（世間解）、一番すぐれて人々をよく救うことのできる人（無上士調御丈夫）、天と人との師（天人師）、さとした人（仏）世間で最も尊いかた（世尊）と十の特質を備えた如来ということです。

ところが、最後の世尊を総称とみれば、前の十の徳を具足した世尊ということになります。世界の人々から尊敬された方というので世尊と言われたのでありましょう。しかし、経典では世尊は弟子達の釈尊への呼びかけであることを考えますと、この漢訳は相応しくないように思われるのであります。弟子によって「尊い方よ」と呼ばれて返事する人は、本当に尊いのでしょうか。アソカ王塔の碑文でも古いものには、仏陀釈尊の呼びかけに、世尊のサンスクリットの原語の薄伽梵〈bhagavan〉を用い、「Oh Bhagavan」といって、やや時代を下って「Oh Buddha Bhagavan」といわれていますが、この呼びかけは、サンスクリットの薄伽婆〈bhagavan〉の意味するように「幸せな方」ということでありましょう。

弟子達にとって悟った積尊は幸福な人であったのでしよう。その点で、仏とは一切の衆生を自己の中に包容する宇宙大の人格の完成者であり、包括者・絶待者でありました。一切を超越し、全てのものとの関係を離れて〈ab〉単独で存在する単独者〈solus〉としての絶対者ではありません。三千大千世界の衆生を一人児のごとく慈しむ師であります。仏教はこのような人格の完成を目的とするものであります。一切の人々の悲しみを共に悲しみ、一切の人々を慈しむ、大慈大悲を実現することに本當の幸せがあると説くのであります。

三

さて、それではこのような絶待者たらんと努力する仏教徒の現実生活を支える世界観はどのようなものであるのでしょうか。恩師、高楠博士から仏は「宇宙大の人格を完成した人」、その教えに従って仏になろうと努力する仏教者は「未完成の仏」であり、我々は宇宙大の人格を完成した仏になるべく、いま此処に生きているのであ

ると、仏になるべく生きている自分であることを考えねばならないと教えていただきました。したがって、このような生活を生きる私達にとって、その社会生活は如何にあるべきかが問われねばなりません。仏教者の生活倫理は、このような立場にたつて問われねばならないでしょうし、それを支えるものが仏教の世界観人生観であります。このような課題と取組み、これを学として確立しようとしたのは昭和二年に『原始仏教の実践哲学』を公刊されました和辻博士でありました。

それでは、この著作の中で、先生は原始仏教の実践哲学を何処に求められたかといえますと、それを積尊の説かれた八正道に求められたのであります。しかも、それを支える世界観人生観は積尊の説かれた縁起説であるといふので、序論の資料論、第一章の根本的立場、第二章の縁起説、第三章の道諦と論を進めておられるのであります。

皆さんも、既にご承知のように積尊の説かれた四諦の中の道諦は、滅諦である涅槃の悟りへの修行道であります。現実の人生苦を招き集めるものは、人間のもつ物へ

のとらわれの心である煩惱であります。したがって、このような苦を克服するためには、その執れの心を無くしなければなりません。この煩惱を克服する道は我々が正しい生活をするのであり、それによって苦滅の涅槃を実現するのだと八つの正道を説かれたのであります。それは、正見に始まって正定に終る聖なる価値を実現する正しい実践道であります。正見とは如実知見〈yathābhūtarśana〉ということで、現実のありのままを知った智慧であり、正しい人生観であり、世界観であります。しかも、それは、見る知る成ると、身語意の正しい生活により、しかも躋下丹田に心を据えての精神統一である正定による如実の体験智であります。最近の神経生理学の学者が知性脳の正当な発展を生命脳と感性脳を正しく育てることによるので、仏教が正定をといて躋下丹田に心をすえることによって可能であるというのが、それであるといわれるのを聞いて、さこそと思った次第であります。

ところで、そのような八正道の実践による涅槃の実現を支えているものが、縁起という世界観人生観であります。

す。和辻先生は、その後、昭和九年に『人間の学としての倫理学』を出版されましたが、これに対して金子武蔵博士は、この著作の形成のいきさつを述べた後で「著者の倫理観は仏教の空観に根拠をもつものであり、したがってカントの人類性が自他不二の根底たるべきであると主張された時にも、実は否定の否定、絶対的否定性としての絶対空、同時に絶対者であるところの絶対無が暗に意味されていたことを示しているのである。著者が大正十四年に京都大学で初めて行った講義の題目が仏教倫理思想史であり、翌年の題目もまた同様であったことは、最後まで著者の倫理学の方向を決定する因縁であったというべきであろう」と評されているのであります。

ここに、指摘されていますように、和辻博士の原始仏教の実践哲学といわれる仏教倫理は竜樹の説く空中道の立場に、その根底をおくものであります。これを説いたものが、後に「三諦偈」と呼ばれた『中論』の「観四諦品」の次の偈頌であります。

「かの縁起〈pratitya samutpāda〉、それを我らは空〈śūnyatā〉と説く。それは、また相待的に施設せら

れたもの〈prajñapti〉であり、それが、実に中道〈madhyama〉である」

ここで、かの縁起といわれますのは、言うまでもなく原始經典に説かれる「此有れば彼有り、此無ければ彼無し。此れ生ずれば彼生じ、此れ滅すれば彼滅す」という縁起説であります。

縁起とは一切の存在が有無、生滅にわたって相依相成であることをいうので、時間的にも空間的にも相待であることをいうのであります。即ち、個々の存在が存在として意味をもつのは、ただ個として独立自存することにして意味ではなく、此れは彼により、彼は此れによって、それぞれ此れとなり彼となるのであります。したがって、此は彼をまつて此であり、彼は此をまつて彼でありますから、此れと彼とはそれぞれ独立してあるものではありません。それを空といい、無自性の義であるといわれるのであります。即ち、無自性のままで彼となり、此となるのであります。このような存在に関する考え方は、存在そのものを問題としていたのではなく、現実存在を意味的現実として捉えているというべきでしょう。

存在を価値的にとらえるのではなく、意味的存在としてとらえるのが仏教の立場であります。例えば、生は価値があります。死は価値的には無価値でしょう。しかし、死を考えなければ、本当の生きていることの意味はあきらかにならないでしょう。これを忘れては本当の人生を生きているとはいえないでしょう。現実の人生は、このような歴史的にも社会的にも相依相成の生滅の今を生きているのであります。ところが、我々はこの現実を自我への執われから、自己を絶対的存在と誤認しているのであります。今日の科学技術の進展の中で人は死を忘れてしまったようです。その意味で本当に生きていてよかったですとの感謝の念をなくして、欲求不満におちいって生の喜びを感じなくなっているとさえいわれているのであります。このような誤った現実を現実が覆われている現実として覆俗諦〈samvrtti-satya〉というのであります。相待的に施設されたもの〈prajñapti〉である一切の存在を独立自存であるというのであります。この誤った考えを克服しなければ本当の幸福はえられないでしょう。しかし、覆俗諦の現実を生きている私達には、理論的には

十分理解できるとしても、今、現実にはこの執われを克服することは不可能と言ってよいでしょう。しかし、できないからではすみません。涅槃を目指し仏道を歩むものは、現実生活において、日々これを実行しなければなりません。それは、宇宙大の人格の確立への実践であります。しかも、人間を飽く迄相待的存在であるとする仏教の縁起觀にたつならば、このような思想に裏づけられた社会生活の場での人間関係を律する倫理觀が、そこに成立する筈であります。たとえば、夫婦についてみて

も、夫は妻にたいして夫でありますし、妻は夫にたいして妻でありますから、両者は二にして不二でありますし、親子の關係も同じであります。ここに、夫婦一体、親子一体の思想がうまれるのであります。前に申しましたように仏教が超越的絶對を説かず、包含の義の絶對を説くのは、そのためであります。したがって、相待とはお互いに他をまつて自となるということ、今日の言葉でいえば「いかされていきっている」ということで、自分として他と無關係で孤立して生きているのではなく、また生きられないというのであります。仏教はこのよう

お互いの人生を与力不障の縁によって活かされて生きていけるのであります。例えば、自分の生命は万物の生命に支えられてあるのでありますし、皆さんが今ここにこうして会合に参加することのできるのも、ここにいくことに障害となるものがなかったし、今現に障害がないからであります。とすれば自分はあらゆるものの力を頂いて、今此処に生きているのであるといわざるをえません。

このように、活かされて生きていけるという現実を踏まえて、宇宙大の人格の完成を目指す人間の社会生活の在り方を考えるならば、このような人間のあるべき生活の筋道が自ずと明らかになるでありません。仏教の倫理はこのような無我縁起を根底として示されるのであります。釈尊は、現実自分も他人も一切の物が抛り所〈vāhara〉にならない、しかし頼るものなくして、人間は一時も生きられない、一切が頼りにならない、無我と悟った今、これから自分はどうして生きて行けばよいのかと苦しまれ、その後、悟った縁起の法を生きようと伝道にでられたのであります。したがって、その伝道は他

人を教え導くというより、自分の苦しみを聞いてくれ知ってくれ、人生苦を共に語り合える人をもとめてのものであったというべきでしょう。このような自覚を生きるものの生きる筋道として、その最も根底的なものが、仏道に志す信者達の守るべきものとしてとかれた五戒であり、これが仏教倫理の基準となるものであるといえるでしょう。

四

さて、それでは五戒とはどのようなものをいうのかと、いいますと、不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒であります。ところで、古来から五戒を保って人界に生じ、五戒を守らないものは、折角人界に生をうけながら、地獄に墮すといわれていますように、五戒を保持することが人間である要件であると説くのが仏教であります。ここで戒といわれますのはサンスクリットの戒śīlaであり、それは「清涼」の意味であるといわれます。即ち、五戒を守って悪を防止して心身共に清涼になるからでありますし、それが人格完成の基盤になるとい

うのであります。五戒の一つについて、ここでは説明はしません。動物・植物の命はいうまでもなく、あらゆるものの力をいただいて、今ここに生きている人間が、物の命を平気で奪ったり、他人のものを自分の欲望満足の対象にし、それを羨んで盗みを働いたり、女性を淫欲の対称にしたり、確信もない噂さ話して人を惑わしたり、これらが人間としてあるべき行為でないことはあきらかであり、これらを自制することは当然ではあります。人間の本能的な欲望は、それが随眠といわれますように、意識の水面下にありますから、条件次第で何時起るかわかりません。それには厳しい自己内省が必要であります。

このように、五戒は人間が自分自身の欲心を制御し、社会生活を正す道德的倫理規定でありますから、これは仏教者の生活倫理であるのみならず、人間たるべきものの当然守らねばならないものであります。その点から五戒の守れないものは地獄の衆生であるといわれたのであります。

仏教で地獄とは餓鬼・畜生・修羅・人間・天人と共に

六道の一であり、その中で一番悪い世界であります。地獄の原語の奈落〈narakā〉は、na-raka で幸せの無い世界を意味し、nara-ka で悪人の世界を意味しているのです。ありますが、この地獄と人間とを対峙して、五戒を保持すれば人間、それを破れば地獄と説くことは注意すべきであります。そして、殺生戒を犯せば等活地獄、偷盜戒は黒繩、邪淫戒は衆合、妄語戒は叫喚と大叫喚、飲酒戒は焦熱と大焦熱とそれぞれの地獄を指示しているのです。さらに、五逆罪と謗法罪とは無間地獄と説いているのであります。このような罪への反省からでしょうか、親鸞聖人は『歎異抄』には地獄は必定とより更に厳しく「地獄は一定すみかぞかし」と、今ここにこうして生きている自分を地獄の衆生と泣かれたのであります。

本来、五戒は人間が人間であるべき条件をしめすものと考えられますが、それを通して厳しい自己批判に迄高め、人界に生まれ成仏の機会を恵まれながら、人間になれないといわれた聖人の姿勢に宗教倫理の在り方をしるのであります。しかし、どうしてこのような一般的倫理観を超えた厳しい倫理観が成立するのであるかと言ひ

ますと、それが縁起思想を根底とする仏教の人間観によるからであると考えられるのであります。

五

さて、今日、一般的にいわれる人間観は、所謂ヨーロッパ的人間観であり、遠くギリシヤ以来いわれてきた理性的人間〈homo sapiense〉や工作的人間〈homo faber〉などといわれる人間観を継承してきたものであります。カオスからコスモスという世界構成説を背景とした個を中心とする知性的合理的立場にたつものであります。社会は個人の集合体であり、その個々人は「考える葦」とパスカルがいったように知性や理性を中心とするものであり、また道具を造って道具を使うものであります。しかも、その心身二元論的立場は、精神を主とする観念論的世界観や身体的物質を主とする唯物論的世界観を形成したのであります。しかし、このような心身二元論的立場にたつ思想が、今日の生命倫理に複雑な問題をなげかけていることは、ご承知の通りであります。体外受精

の試験管ベビーの問題にしても臓器移植による延命技術の問題にしても、これらは心身二元論的立場に立つ生命観からすれば、倫理的に問題はないし、むしろ子孫の繁栄と他人の生命を救う立派な行為でもあり、また、生命維持に役に立つ臓器を無駄にしない立派な行為といえるでありましょう。ただ、同じように心身二元論的立場にたちながら、創造神は土で自らの姿に似せて身体をつくり、それに神の息を吹き込むことによって人間を創造したと説くキリスト教の場合は神によって与えられた生命を人間が勝手に操作することには、必ずしも問題がない訳ではありませんが、それでも、世界も人間も神（この場合の神は祖先である）が生んだものとする心身一元論的立場に立つものが、これを承認し難いとは異なった立場にあるといえるでしょう。

ところで、このように心身を二元とするか、一元とするかによって今日の生命倫理は、その様相を異にするのでありますが、いずれにしても個を絶対視するギリシヤ以来のヨーロッパ社会では、社会生活の秩序を維持するために基準となるルールが必要であります。個人が、如

何に独立自存的存在であっても、ただ、権利だからといって、自己の自由と平等のみを主張するならば、人々が共に秩序ある社会生活を営むことはできないでありましょう。そこで、例えば、古くギリシヤでは、アリストテレスが、人間の社会生活を律するものとして正義（*δικαιοσύνη*）を説いたのであります。この場合、正義とは一、蔽われざる真実を尊重すること、二、均等なる配分、三、公平なる判決であるといわれています。第一の蔽われざる真実とは、人間の恣意的な考えを排除して真理に立つことをいうのであります。次の均等なる配分とは、人間は其の能力や仕事に相応した配分を受けねばならないというので悪平等を否定するのであります。また、公平なる判決とは、ものごとを決するのに依怙鼻肩があつてはならないというのであります。これは、社会の中に生きる個人にとっての真の自由と平等が何であるかを明らかに物語っています。勿論、自由と平等は人間にとって大切でありますが、社会的実践の場では、無制限にこれを行使することはできません。私が自由に振舞えば他人は不自由で迷惑するでしょうし、すべてを平等にとい

うことになれば、努力する人はなくなるでしょう。均等なる配分と公平なる判決が必要でありますし、それには何よりも蔽われざる真実を尊重する精神的自覚がなければなりません。自由と平等は本来矛盾関係にあるものであります。そこで、社会的実践の場では、その行使に何らかの基準が必要になります。例えば、今日の日本国憲法では、第十二条に国民の自由と権利の保持を説きながら、その乱用を禁止し「常に公共の福祉のためにこれを利用する責任を負う」といい、第十三条では「すべての国民は、個人として尊重される。生命、自由及び幸福追及に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする」などと、その基準を公共の福祉に求めていることは、ご承知の通りであります。公共の福祉を犯すような個人の自由は許されないのであります。ところで、これを規制するのは法律であります。完全な規則をつくって、これを規制することは大変困難なことであります。というのは、人間は本来、倫理的に不完全であるからであります。したがって、社会的秩序を維持するため

には、これを外から規則によって規制することは大きなことでありますが、その前に何よりもまず人間が自らの不完全さを自覚することが必要であります。この自覚なくしては、倫理はなりたちません。この点で、ヨーロッパにおける社会的秩序の支えは、人間の不完全さを「病める人間」(Homo patiens)と説くキリスト教的人間観であるといえるのであります。

ところが、本来的に個人権個人格を重んずるヨーロッパ社会が、近世の自然科学の進展の中で、人間は自然の所有者であり、自然の支配者であるとの自覚を人間に生ぜしめ、そのために、本来は自己内省的宗教的であった倫理は、法による規制とならざるをえなくなったのであります。今日の法律万能の様相をもつ社会は、ヨーロッパの人間観の当然の帰結といえるのであります。しかし、このような外的規制による正義の実行は、もはや人間の倫理とはいえないのであります。今日の人間倫理の問題は、ここにあると思われるのであります。いまや、正しい倫理観の確立が要請されているのであります。

六

いま、この仏教倫理への試論は、このような問題を考慮しながら、世界観人生観を異にする別の立場にある仏教の倫理観を尋ねようと思うのであります。

仏教の基本的な世界観は、前に触れましたように無我を根底におく縁起観であります。この縁起思想を根底におく場合、個は個として存在の意味をもつものではなく、個は全体の中の個相互の関係の中で個としての意味をもつのであります。即ち、此れ有れば彼有り、此れ無ければ彼無し。此れ生ずれば彼生ず、此れ滅すれば、彼滅すといわれるように、個が関係しあって社会が構成されるのではなく、個は社会に参加し他と関係することによって個として存在意味をもつのであります。その意味で個は無自性であり空といわれるのであります。

空とはプラスとマイナスの基点としてのゼロのようなものであり、プラスでもマイナスでもなく、しかも、プラスにもマイナスにもなる可能性を秘めているもののようなものでしょう。ところが、このような存在の見方は、存在を固定的実在としてではなく、刹那生滅的存在として変化しつつある動的存在として考えることにおいてのみ可能でありましょう。漢訳で衆生と訳されたサンスクリットの原語の薩埵 <satva> は、 sat-tva で、^レあること^クであります。仏教が人間を意味する言葉として、考えるものを意味している manusya や、生まれてきたものを意味する janma, jantu 等の言葉を避けて satva を用いたことには深い意味があると考えられます。『長阿含』「世記経・世本縁品」には、^レその時、男女尊卑上下あることなく、また異名なし。衆と共に世に生ずるが故に衆生となずく^ク、といひ、『俱舍論光記』には^レ三有に流転して衆生の生をうく^クと。『大乘同性経』には衆縁和合を衆生というとも説かれています。後世、これら

をうけて、衆生とは衆多之生、衆縁所生と解釈されるのであります。衆多之生とは、各各別々の生の意味であり、人間は自分の人生は自分自身で責任をもって生きるものであることをしめすのであります。しかし、ここに今こうして生きていることのできるのは、衆多の条件に

よって活かされているからであるというのが衆縁所生であります。

以上のような人生観は、無我の自覚を根底とする縁起観によるものであります。この場合、無我〈anatta〉とは『法句経』に、自己の拠り所は自己である。他人がどうして自己の拠り所になろうか、とか、パリーの律部に、アートマンをアートマンとみて、それを追及し、真実の自己を見出せ。婦女を尋ね求めることより、自己〈atta〉を尋ね求めよ、と言われるように、単にアートマンの否定ではなく、我でないものを我と当てにすることを斥けられたのであります。その点で無我とは、積尊が菩提樹下で悟りを開かれた時、自分は世界で最高の悟りを開いた。もう何も頼りにする必要はなくなった。と宣言された後、この積尊が、しかし、頼るものがないということは何と苦しいことであろうか。これから自分は何を頼りにして生きていったらよいであろうかと言っているように、「頼りになるものがない」ということであります。ところが、それでは何か世間に頼りになるものがあるかと尋ねられたけれども、一切が頼りになら

ないことは明らかでありました。積尊は灰身滅智の虚無的涅槃をと考えられたが、それでは問題の解決にならない。その時、積尊はわが悟りし法によって生きようと、かつて苦行を共にした友を求めて二五〇キロも離れた鹿野苑にむかわれ伝道に旅だたれたのであります。

この物語は積尊が悟られた縁起の法を生きることが、無我を悟りしものの生き方であることを示されたものであり、活かされて生きている事実のままに生きることでもあります。それが伝道であります。したがって、このような伝道は、他人に自分の考えを教えることではありません。無我苦の悩みを聞いて受け止めてくれる相手を求めることであります。苦を共に苦しんでくれる友を得たとき、苦の中にありながら、でも幸せと救われるのであります。親鸞聖人が「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもて、そらごと、たわごと、まことあることなし」といい、このような一切が頼りにならないこの私に南無阿弥陀仏と呼び掛けて頂く仏の慈悲を「ただ念仏のみぞまこと」と喜ばれ、その慈悲の中で苦の人生を生きながら、でも幸せと生きられたと受けと

らしていただくのであります。

以上みてまいりましたように、無我の自覚の中で縁起を生きる仏教者の生き方の根本は、真理に照らされた自己へのきびしい批判であります。このような自己を罪惡深重といってきたのであります。

七

それでは罪惡深重とはどういうことでありましょうか。これは、皆さん方にとっては別に説明する必要はないと思いますから、自分の考えている要点だけを申し上げます。この中、罪とは古くは *saṃjā* といつて、責めらるべきものを意味したのであります。後には *apatti* という語も用いられ、戒律を破ることを意味しているのであります。次に悪は *pāpa* の訳と考えられますが、十惡等といわれるように身三口四意三とよばれる殺生、偷盜、邪淫、妄語、綺語、惡口、兩舌、貪欲、嗔恚、愚痴をいうのであります。『俱舍論』では、大不善地法といわれる惡心として無慚無愧が示され

てありますから、具体的な行為を引き起こす根本が無慚無愧であるといつのであります。

はじめの罪につきましては、一般的には人間として守るべき五戒を破って生きている罪人との自覚でありますから、そこには人間になれない自分という厳しい反省が示されているのであります。ところで、惡が無慚無愧であるとは、どういうことであるのでしょうか。これについては、慚に二義、愧に一義がとかれるのであります。まず、慚とは *hi* の訳語で、その第一義は、自を顧みて賢を尊ぶこと、第二義は法を崇め善を勧めること、といわれます。次に、愧は *appatāpa* の訳語で、世間を顧みて暴惡を斥けることといわれているのであります。これを私流に解釈しますと、慚の方は自らを慎む敬虔感情を根本として生き、世間の秩序を考え道義を重んじて生きることでしよう。愧の方は社会協同の觀念の確立でありましょう。しかも、慚の方を自らに恥じ、愧の方を他に恥じといつているのであります。即ち、人間が人間であるのは恥じをすることありますから、敬虔感情をもって、世間の秩序をまもり、人々と共に協同して、幸せ

な社会を建設するのが、人間のあるべき姿であるというのであります。これこそ、活かされて生きているという縁起の自覚のあらわれであります。仏教の倫理の根本であります。『涅槃経』には慚愧の心なきものを畜生といい、慚愧の心をもってこそ人間といえるといっているのであります。

ところが、自らを顧みたま時、このような恥じを自覚した生活をしているではありませんか。無慚無愧の生活は人間のあるべき姿ではないとしますと、人間でありながら人間になれないということになります。このように考えてききますと、罪悪深重とは人間界に生を受けながら、人間になれないものということになります。

さて、以上のような人生観と厳しい人間観にたつての我々の社会生活を考える時、人間の社会生活における倫理の概念は、個を中心とし、個人権人格を中心とする倫理観とは大きく異なったものにならざるをえないであります。その点で、所謂、倫理という表現が適当であるかどうか問題ではあります。親鸞聖人が自分を地獄一定といわれたのは、五戒の保てない自分をいわれた

ものでしょうし、無慚無愧といわれたのは人間としての慚愧の善心のないものをいわれたので、人間としての倫理道徳の守れない自己という厳しい自己批判をしめすものであります。しかも、このような人間になれない自分を人間に育てて成仏と人間完成をはたさしめようというのが、阿弥陀仏の本願であると、厳しい自己批判の中から活かされて生きてゆける人生と、信仰の支えの中に感謝の思いを生きられたと考えられるのであります。その点で、真宗倫理の規範は仏教に説く慚愧であるといえるでしょう。

今日、わが国における人倫の荒廢の原因は、『古事記』の国生み神話にみられるような心身一元論的、しかも夫婦、親子という考え方にしめされるような二にして、しかも不二という一視的なわが国の思想を個人に厳しいヨーロッパ的な二元論的思想の中へもちこんだ一種の甘えによるように思われるのであります。しかし、今日の世界秩序の問題を考えます時、古来から説かれてきた日本流の縦文化とヨーロッパ式横文化をバランスよく調和し形成することが、正しい社会の秩序ある文化を

育てることになることに注意しなければなりません。ことに、『古事記』の国生み神話にみられる「生み」の思想に示される人間創造と『日本書紀』に説かれる混沌から秩序へと、かのギリシヤ的なカオスからコスモスへの自然創造との二種の思想基盤を伝承しながら歴史を生き、そのバランスに文化の進展を経験してきた日本人の自覚が求められているように思うのであります。

今年の四月六日の『News week』の日本版に「人間らしい死について、もっと考えてみよう」という論説に「自然は人間の寿命を定め後世の繁栄のために、各世代が道を譲ることをもとめる。この自然の摂理に医療が逆らえば、死を必要以上に不快なものにするばかりか、生をゆがめることにもなりかねない。自然の摂理を考えねばならない。自然の流れを跳ね返そうとする科学への批判をもたねばならない。人間は社会的な生きものである、その生命は当人のみならず子孫へと続くものであることを考えるべきである。哲学者の顔をもつリオン・キヤスは、自分の子供を見れば人間に寿命があることがわかる。子供がいるということは、自分の代が最後ではな

いことの証しだといっている」とのべていました。これは、今日の科学的医療への批判として書かれたものであります。心身二元論の立場に立ち、個を中心とする横文化の中に生活する人から、このような発言があることに注意しなければなりません。私達は風土性と民族性の問題を考えながら、倫理とはいえないかもしれませんが、人間として如何に社会に生きてゆくべきかを考えねばなりませんし、活かされて生きているという縁起の実践に心がけねばならないと思うのであります。ご静聴を感謝いたします。有難うございました。

学会彙報

理事会

平成五年度

〈第一回〉

平成五年五月二十七日(木) 正午より

(既に「真宗研究」第三十八輯「学会彙報」に報告済み)

〈第二回〉

平成五年七月一日(金) 午後五時〇分より

(既に「真宗研究」第三十八輯「学会彙報」に報告済み)

〈第三回〉

平成五年十一月十八日(木) 午後五時〇分より

場所：龍谷大学大宮学舎西齋三階小会議室

一、第四十一回大会研究発表並びに記念講演について

二、第三十八輯「真宗研究」掲載論文(第四十回大会研究発表分)について

三、平成六年度第四十一回大会史跡見学先について

山科西別院、天台宗真盛派本山西教寺、本福寺、慈敬寺、赤の井別院を提示

〈第四回〉

平成六年三月十日(木) 午後三時〇分より

場所：龍谷大学大宮学舎西齋三階小会議室

一、第四十一回大会研究発表並びに記念講演について

二、平成六年度第四十一回大会史跡見学先について

三、理事長・理事の更迭について

平成六年度は理事長及び理事の更迭の年に当り、大谷大

学の方へ理事長の推挙を依頼

四、平成七年度大会開催について

五、会則変更について

平成六年度

〈第一回〉

平成六年五月十九日(木) 午後五時三〇分より

場所：龍谷大学大宮学舎西齋三階小会議室

一、第四十一回大会運営について

研究発表・記念講演・懇親会等の司会担当について

二、平成六年度第四十一回大会史跡見学先について

天台宗真盛派本山西教寺、本福寺、木辺派本山、善立寺の四箇所

三、理事長・理事の更迭について

平成六年度は理事長及び理事の更迭の年に当り、大谷大学の方から理事長を立てることになる。

- また、理事・評議員の変更について
 四、平成七年度大会開催について
 五、会則変更について

〈第二回〉

理事会並びに評議員会

平成六年六月三日（金） 正午より午後一時一五分まで

場所：龍谷大学大宮学舎西費二階大会議室

〈理事会〉

- 一、平成五年度 事業報告（案）について
- 二、平成五年度 収支決算（案）について
- 三、平成六年度 収支予算（案）について
- 四、理事長・理事の更迭について 新理事長 白井元成氏
- 五、平成七年度第四十二回大会の開催について
- 六、総会並びに懇親会運営について

〈評議員会〉

- 一、会則変更について
- 二、参与の推挙について 大谷大学長寺川俊昭氏（理事・学長参与経歴）

〈第三回〉

平成六年七月一日（金） 午後五時三〇分より

場所：龍谷大学大宮学舎西費三階小会議室

- 一、第四十一回大会決算について
- 二、真宗研究第三十九輯の編集について

第四十一回大会

平成六年六月三日・四日にわたって、龍谷大学大宮学舎を会

場として、東費一〇一教室・一〇三教室において、高田派・誠照寺派・木辺派の御門主様、興正派の新門主様、高田派・仏光寺派・木辺派・出雲路派・三門徒派・山元派の各宗務総長の御臨席を仰ぎ、第四十一回大会が開催された。内容は左記の通りである。

〈第一日〉 六月三日（金）

一、研究発表（九・三〇～一二・〇〇）

《第一発表会場》 東費一〇一教室

1、往相回向考——江戸期宗学を中心として——

本願寺派 青山 法城

2、「精神主義」の波紋をめぐる一考察

大谷派 福島 栄寿

3、『浄土文類聚鈔』の草稿本と改訂本について

本願寺派 渡辺 了生

4、「得無生忍」による生死の超越

——曇鸞の課題と『観経』理解の一つの視座——

大谷派 田代 俊孝

5、親鸞の往生思想再考

本願寺派 武田 晋

6、親鸞聖人における「無明」の了解について

高田派 小妻 典文

7、歎異抄第十三条における

「本願ほこり」の概念について 大谷派 西田 真因

《第二発表会場》 東費一〇一教室

1、存覚の法華・念仏の対論をめぐる

2、念仏体験に関する諸問題 大谷派 熊野 恒陽
興正派 神館 広昭

3、親鸞聖における真仏弟子観について 大谷派 三木 彰円

4、本願寺教団における「神祇不拝」の形成 本願寺派 藤村 研之

5、如導論——その著『愚闇記返札』からの考察—— 三門徒派 般若俊文雄

6、自然法爾 仏光寺派 梨本 哲也

7、蓮如上人と浄土異流 本願寺派 林 智康

二、評議会・理事会（一一・〇〇～一三・一五） 西覺大会議室

三、記念講演（一三・三〇～一五・〇〇） 東覺一〇一教室 司会 北畠理事

仏教倫理への試論——念仏者の実践によせて—— 龍谷大学名誉教授・文学博士・本願寺派勸学 武邑高邦氏

四、総 会（一五・一五～一六・一五） 東覺一〇一教室
司 会 徳永理事
挨 拶 浅野理事長

来賓祝辞 誠照寺派二条御法主様
議 事

(1) 座長推挙 秀野大衍氏が推挙される。

(2) 平成五年度事業・会計報告

事務局より報告がなされ、いずれも承認された。なお、会計収支決算については後記の通りである。

(3) 平成六年度予算審議 事務局より提案がなされ、承認された。なお、予算については後記の通りである。

(4) 第二十五回木辺派門主奨学賞授与 浅野理事長より第四十回大会における研究発表者の中から理事会の推薦による三明智彰氏に賞状と奨学金が手渡された。

(5) 理事長・理事の更迭について 任期に伴う新理事長に白井元成氏の就任が承認され、浅野理事の後任に岡亮二氏が就任し、岡評議員の後任に浅井成海氏、更に、尾畑文正評議員の後任に田代俊孝氏、小松評議員の後任に正信了範氏、近松評議員の後任に福永恵順氏、赤龍評議員の後任に菅原弘氏の就任がそれぞれ承認された。

(6) 規約の変更について 当学会が日本学術会議承認の全国学会としての規約の不備を補うための変更で、現規約の一部の変更が承認された。変更後の規約は本輯末尾に掲載。

(7) 参与の推挙について 寺川俊昭氏（元理事・学長参与経歴）、浅野教信氏（理事長経歴）の参与就任が承認された。

(8) 新旧理事長挨拶

(9) 次年度第四十二回大会について

日時 平成七年六月二日(金) 研究発表

三日(土) 史跡見学

会場 大谷大学

- 五、記念撮影(一六・三〇～一六・四五) 東巒正面広場
六、懇親会(一七・二〇より)

龍谷大学清和館一階食堂において、誠照寺派御法主二条秀政親下、高田派宗務総長安藤光淵・出雲路派宗務長小泉宗之・木辺派宗務長石原賢成・三門徒派宗務長寺川秀丸・山元派宗務長仏木道範の各氏をはじめ、会員五十余名の出席を得て、少々遅れて懇親会が開催された。織田理事の司会進行によって、来賓、会員諸氏のスピーチを交えて歓談に時を過ごした。

- 七、特別展示(九・三〇～一六・〇〇) 大宮図書館展示室

展示目録は後記の通り

- 〈第二日〉 六月四日(土)

- 史跡巡拝(八・三〇出発) 龍谷大学大宮学舎正門前

《滋賀の史跡めぐり》

大津坂本の天台宗真盛派本山西教寺——堅田の本福寺——(昼食)——金森の善立寺木辺派本山——

予定通り、最初の巡拝先の天台宗真盛派本山西教寺に向かう。土曜日の為か、車の数も余り多くなく、順調に予定時間九・三〇分に西教寺に着く。本堂に参加者一同入り、重誓偈を唱え、寺井教亮氏(真盛派所属の僧侶; 龍谷大学講師)から西教寺の歴史と真盛念仏の内容について説明を聞く。其の後、解説を聞きながら建物を一巡した。ちょう

ど西教寺においては真盛上人の五百回忌が営まれ、真盛上人関係の宝物が殆ど大津市歴史博物館に展示されていて拝見出来なかったのが残念であったが、寺井氏の計らいによって、展示解説書が受付で購入出来たのは幸いであった。

十・三〇分、次ぎの見学先の本福寺へ向かう。本福寺では蓮如上人筆といわれる明神名号を見せていただき、疑惑の眼差しで見ながら、蓮如上人当時の教化の一面に触れた気がした。十二・〇分～十三・〇分まで、琵琶湖大橋の堅田側のレストランで昼食を取り、出発まで休憩する。

十三・〇分、琵琶湖大橋を渡って次ぎの訪問先の木辺派本山に向かう。琵琶湖大橋の交通量を裁くために、北側に同じ橋が出来ており、明日、開通式が行われるとのこと。

十三・三〇分、予定より早目に木辺派本山に着く。本堂で一同動行し、諸堂と書院を拝観して、最後の巡拝先善立寺に向かう。ところが、琵琶湖大橋へ通ずる幹線道路に返ることが出来ず、行きつ戻りつして、どうやら辿り着く。

十五・四〇分、最終巡拝先善立寺へもすんなり行けず、やきもきする。善立寺は蓮如上人を援けた善立を開基とし、その当時の座敷寺院形式をその儘今日に伝えている貴重なものである。路地を隔てて今日風の寺院もあるが、御法主がおいでの際にだけ使用すること。また文明五年開板の正信偈を拝見する。

十六・一〇分、帰路に着き、守山駅で北陸方面・守山近辺の会員と別れ、名神高速を経て京都駅で解散する。

お知らせ

平成六年七月一日より平成八年度大会終了まで事務局は左記の通りです。

真宗連合学会事務局

〒六〇三 京都市北区小山上総町三二

大谷大学臼井研究室内

電話 〇七五—四三二—三三三—

第四十一回 真宗連合学会特別展

出品一覧

期日・平成六年六月三日 九・三〇～一六・〇〇

1、正依修多羅師子吼図 三幅 明治時代

巨勢金起画 三条実美讃

釈尊が浄土三部経を説法している図を曼荼羅風に描いたもので、左から大無量寿経説法図・観無量寿経説法図・阿弥陀経説法図の三幅からなり、上部にそれぞれの経文の讃銘が記されている。讃は明治政府の重鎮・三条実美の筆で、彼は本願寺第二十一代宗主明如上人（一八五〇～一九〇三）と親交があったようである。画の巨勢金起の経歴は明らかでない。

2、無量寿経 二巻 二冊 鎌倉中期の刊本 粘葉綴

上下両巻の奥書に存覚上人（一二九〇～一三七三）の筆と

思われる「覚忍禪尼被付属光助法印訖 康安元年辛丑 十一月十七日」とある。また各巻表紙裏に「常樂台三部四巻内」と墨書があるところから常樂台の旧蔵本であって、もと浄土三部経全部が完備していたものであることがわかる。本文には朱にて四声点、墨にて訓点おくりがなを付している。

3、二河白道図 「報恩列聖図畫」より

祐信画 享保十六年（一七二一）

中国浄土教の大成者善導大師（六一三～六八二）は『観無量寿経疏』の中に「二河白道の譬喩」を表した。旅人の前に、火と水の大河に挟まれた細い白道が、東西の岸に渡っている。後ろからは群賊・悪獸が迫り、とどまっていれば死は必定である。

その時此岸から「この道を行け」と勧める声、彼岸からは「一心正念に来たれ、我よく汝を護らん」と呼ぶ声があった。旅人は決心し白道を踏み進みついに西岸に到達することが出来た。この譬喩を描いたのがこの絵である。

入信から往生に至る様を表したものとして浄土諸宗の信仰一鼓吹のため活用された。

4、悉曇阿弥陀経

明和六年 慧鑑（？～一七八一）筆

奥書に 「写本云 右以江州石山蔵本写之

寛保第三龍集癸亥八月十三日写之畢

朱書以 御本校合之畢于時

宝曆壬午歲次晚夏晦日」とある。

5、聖徳太子・七高僧・本願寺歴代画像集

聖徳太子、七高僧そして本願寺歴代宗主の画像を集めたもので、歴代宗主は親鸞聖人から十八代文如上人までの画像を描き、その上に宗主の御往生の年月日をそれぞれに記している。

さらにその後瑞光院・蓮浄院の御影そして衣の色柄と思われる裂が帖つてある。

6、本願寺御代々印鑑集

本願寺の第十二代准如上人から第十九代本如上人(信明院)(一七六八〜一八二六)までの落印・花押などが集められている。

7、真宗先哲肖像集

真宗各派の学僧の肖像を集めたもので、本願寺派は月感(一六〇〇〜一六七四)から始まり二十二名、大谷派は慶秀(一五五六〜一六〇九)ら八名、高田派は慧雲(一六一三〜一六九一)ら四名、木辺派は愚咄(？〜一三五二)、仏光寺派は了源(二二九五〜一三三六)他一名の全部で三十七名が描かれている。

8、滴翠園十勝

滴翠園は西本願寺の境内にある、飛雲閣(国宝)の建つ名勝庭園のことである。飛雲閣は豊臣秀吉の聚楽第に建てられた後に、伏見城から西本願寺へと移されたものと考えられている。この庭園には飛雲閣をはじめ滄浪池・胡蝶亭などの景勝があり、滴翠園十勝と称し、これを讀める詩が多く吟詠されている。この彩色写美絵巻の序文には、一八二(文化五)年、赤田義が詩を附している。

9、越前国吉崎山之図

三帖和讃 文明版 三卷三帖

蓮如上人によって、越前吉崎において文明五年(一四七三・上人五十九歳)三月、『正信偈』とともに、四帖一部として刊行されたものである。これは真宗における宗典最初の刊行物である。

11、口伝鈔 覚如(一二七〇〜一三五二) 三卷三冊

南北朝時代の写本 上巻末に「康永三歳甲申孟夏上旬七日此卷書写之訖桑門宗昭七十五」の奥書あり。全部平仮名を使用したのは、この種のものとしては珍しく、自筆の稿本と推定される。

12、歎異抄 一卷一冊 室町末期の写本

13、浄土文類聚鈔 一卷一冊 慶長七年版(古活字本)

本書には次のような刊記があり、准如上人の花押が押捺されている。

右斯文類聚鈔者為未代興

隆板木開之者也而已

慶長七壬寅年極月日(花押)

これによって本書は准如上人の開板であることが知られる。慶長古活字を用いて摺字されている点に特色があり、蓮如上人開板の文明版『三帖和讃』と共に真宗聖教開板史上重要な位置を占めるものである。

14、本願寺系図 一卷一冊

室町末期の写本、永禄頃に石山の本願寺で写されたものと考えられる。

15、女人往生聞書 存覧 一巻二冊

南北朝時代の写本 本文は乗専(一二七〇)〜一三五一(一三七四)〜一三五七)の筆で本文とは別筆にて次の奥書がある。「自存覚上人相伝之釈覽善」

さらに別筆で「ミヤタウノシルマシニランサウテンス 釋□□」とある。奥書にある「ミヤタウ(宮堂)」とあるのは大和国生駒郡評端村にある。

16、選択本願念仏集 二巻一冊

元和・寛永頃刊二巻のうち下巻を欠く。

表紙に「選択集本」と墨書した紅唐紙の題簽を貼付している。下巻を欠いているために刊記の有無は不明であるが、表紙右肩に「明曆」と墨書されているところから、良如上人(一六一二〜一六六二)当時入蔵された江戸初期の刊本と思われる。

17、証如上人開板御文章

蓮如上人がその生涯に述作した多数の『御文章』の中から、八十通を選んでいわゆる五帖一部としたのは、実如上人(一四五八〜一五二五)の時代のことである。そうして証如上人(一五一六〜一五五四)の時代に初めて開板された。これには仮名遣いなどに訂正を加えたところがある。

18、蓮如上人略傳 二巻二冊

江戸中期の写本 表表紙に紺地金箔を散らし草模様を描いている。巻末に「元禄十一年戊寅三月中河陽出口邑中番九世常頭書□」

と奥書があることから河内出口の光善寺常頭の自筆本であると

ことが知られる。総振仮名を附し、朱をもって訓点及び濁点を附している。

19、教行信証 六巻八冊

江戸初期の刊本 巻末に枠入りで「寛永丙子孟春吉旦中野市衛門新刊」と刻されていることから、寛永十三年に刊行されたことが知られる。

本書は何れの頃か焼失し、安永五年一月大谷派本願寺がその版權を譲り受け、天保十一年に至って覆刻し、幾多の訂正を加えたものがこの寛永本である。

20、重要文化財 教行信証

西本願寺蔵の複製 昭和五十一年

本願寺本は古来、親鸞聖人の真蹟として広く知られ、蓮如上人が吉崎に滞在中焼失しかけたのを、本向坊了願が身をもって護った伝説により「肉付の聖教」または「腹籠の聖教」と呼ばれている。

六冊すべて外題があり、これは蓮如の筆である。巻六の終りに「和光同塵結縁之始」云々という朱書きの一行があるが、その裏に「弘長二歳」云々の奥書がある。

もともと六行あったものを何故か初めの二行だけを残し、余の四行を切り取ってある。このことは弘願寺にかつて蔵されていた一本によって知ることができる。(※切り取られた奥書の四行は展示物の所を見よ)

「行巻の一乗海釈の条に見える「究竟」の「竟」はことごとく、欠画文字といわれる、最後の一面を略して書く聖人独特の使い方をされている。

21、親鸞聖人真蹟

国宝 顕浄土真実教行證文類

東本願寺藏坂東本の複製 昭和三十一年

宗祖聖人七百回御遠忌記念出版

本書が東本願寺に伝わった経緯は、宗祖から、蓮位（宗祖の晩年に常随した門弟）に附与され、明性（宗祖の孫弟子、下総磯部の明性か）に相傳され、その後明性の住した近くの報恩寺に伝来し、さらに浅草本願寺別院に保管され、大正の震災以後東本願寺に移管された。（宮崎円蓮氏説による）

このことを示すものとして、第三・四冊の表紙左下に「釈蓮位」と本文とは別筆で記してあり、第一と六冊の終わりに「弘安陸癸未二月二日釈明性譲預之」とある。さらに第六冊目には弘安六年の奥書の次に「沙門性信（花押）」とあることなどで明らかである。

宗祖の草稿本で、宗祖の筆致をよく表し添削の跡も多く、しかも著者でなければ出来ない訂正が加えられている。

22、重要文化財 顕浄土真実教行證文類

高田専修寺本の複製 昭和六十一年

『教』『信』『真仏土』の三巻奥に「親鸞御入滅弘長二年壬戌十一月廿八日」云々の二行が記してある。この奥書は本文とは別筆で、坂東本などとの比較から、建長七年（聖人八十三歳）坂東本を専信房専海が書写、それを更に真仏（一二〇九〜一二五八）が書写されたのが専修寺本といわれている。

「高田専修寺」の墨印がはっきりわかる。

23、親鸞聖人真蹟 三帖和讃 国宝本

高田専修寺藏の複製 昭和三十五年

開山大師七百回遠忌報恩大法会記念出版

『三帖和讃』とは『浄土和讃・浄土高僧和讃・正像末法和讃』のことで、聖人は和讃の二字に「やわらげ・ほめ」と左訓をつけられている（現世利益和讃の所）。

『浄土和讃』と『浄土高僧和讃』は真仏が書いたもので、それに聖人が手を加えられ、『正像末和讃』の最初の九首は聖人の自筆である。

高田に伝来する法宝物には「高田専修寺」の墨印が捺されており、三帖和讃にもその跡が見える。

24、教如御書 教如（一五五八〜一六一四）

越前本庄廿日講中 十三日講中宛 懇志請取ノ事

（年欠）四月七日 慶長以前

25、教如上人御誕生其他之記

永禄元年〜十四年

内容 如春尼帯祝・教如誕生櫛垂祝・教如色直祝・教如櫛置祝・教如深曾儀祝 他

26、東本願寺御殿之図 正徳二年（一七二二）

本図書館には、この図と同じ様な「東本願寺御堂御絵図」〔寛政十年（一七九八）〕がある。この二つを比べてみると御堂の大きさなどが記されている数字が、この正徳二年版より寛政十年版の方が大きくなっているところからして、阿弥陀堂が以前より大きくなったことがわかる。

ちなみに寛政十年には東本願寺阿弥陀堂の再建遷仏式が行われている。またこの年、蓮如上人三百回忌にもあたる年で

あった。

27、興正寺准尊誓紙 慶長十二年七月三日付

28、興正寺准尊七ヶ条約書

顯証寺・慈敬寺宛 慶長十二年七月三日付

准尊（一五八五～一六二二）

29、興正寺准尊御往生記

元和八年四月十四日～五月三日

昭玄御往生記 御葬礼ニ付御用意之物之覚

30、汁谷親鸞聖人御影裏書

近江 伊庭村法光寺

仏光寺 寛如上人下付 宝曆三年冬仲

31、仏光寺存海殯送之記 元和四年（一六一八）

仏光寺第十七世存海（一五七七～一六一八）が元和四年八月十五日に没した際の葬儀記録で、葬儀の古代を記したものである点、興味深い（『真宗史料集成第四巻』による。詳細については本書参照）

32、錦織寺慈澄上人自筆 一枚起請文

慈澄上人（一四八九～一五七三）は錦織寺第十代宗主。一枚起請文は法然上人の晩年の念仏の領解を述べられたもの。

33、蓮如上人御消息（自筆書状）

蓮如上人の第四男光闡坊（蓮誓）（一四五五～一五二二）に宛てた上人自筆の書状である。文中の蓮祐は蓮如の二度目の妻で、先妻如了の妹である。

文明八年（一四七六・上人六十二歳）のものと思われる、当

学会彙報

時蓮如上人は河内の出口に住していた。

34、親鸞聖人真蹟 聖徳太子和讃断簡

四天王寺ノ法號ヲ／荒陵寺トゾ号シケル／荒陵ノ郷ニタ
ツルユヘ／ミテラノ御ナニナヅケタリ

親鸞聖人の生涯と仏道は、聖徳太子に導かれるところが大きく、その熱烈な尊崇讃仰は『正像末和讃』に収められた「太子和讃」に窺うことができるが、更に聖人は、七十五首の『皇太子聖徳奉讃』を述作して、太子の生涯とみ教えを追慕した。この和讃はその中の第十六首目で、四天王寺建立の
大恩を奉讃したものである。

会計報告

平成五年度決算報告（自平成五年四月一日
至平成六年三月三十一日）

収入の部

学会費	一、五七〇、九〇〇
真宗教団連合助成金	一、〇〇〇、〇〇〇
広告・利息等雑収入	三〇九、〇〇〇
前年度繰越金	六七三、一九五
収入合計	三、五五三、〇九五

支出の部

第三十九回大会充当金	九五一、〇四二
学会誌三十七輯刊行費	一、三七一、〇〇〇
会議費	九六、三六二

事務費	八三、九〇九
交通費	一九〇、〇〇〇
人件費	七九、八〇〇
雑費	〇
予備費	〇
次年度繰越金	七八〇、九八二
支出合計	三、五五三、〇九五

註、平成六年六月三日の大会総会で承認済み

平成六年度予算

収入の部

学会費	一、二〇〇、〇〇〇
真宗教団連合助成金	一、〇〇〇、〇〇〇
広告・利息等雑収入	三〇〇、〇〇〇
前年度繰越金	八四〇、九八二
収入合計	三、三四〇、九八二

支出の部

第四十回大会充当金	一、〇〇〇、〇〇〇
学会誌三十八輯刊行費	一、五〇〇、〇〇〇
会議費	一〇〇、〇〇〇
事務費	一五〇、〇〇〇
交通費	二四〇、〇〇〇
人件費	一五〇、〇〇〇
雑費	三〇、〇〇〇
予備費	一七〇、九八二

支出合計	三、三四〇、九八二
------	-----------

註、平成六年六月三日の大会総会で承認済み

第四十二回大会収支決算 (平成六年六月三日・四日)

収入の部

史跡巡拝費	二一四、〇〇〇
懇親会費	二九八、〇〇〇
記念写真代	四〇、〇〇〇
その他(龍谷大学全国学会開催補助金)	一五五、三四六
大会充当金	一、〇〇〇、〇〇〇
収入合計	一、七〇七、三四七

支出の部

記念講演礼	一〇〇、〇〇〇
懇親会費	三六九、三四七
史跡巡拝費	二七六、九一九
記念写真代	四九、〇〇〇
会議費	二七、一九二
印刷費	八七、〇〇〇
通信費	五三、三二〇
交通費	二〇〇
人件費	一八六、八〇〇
事務費	二四、六六八
支出合計	一、一七四、四四六
差引残額(通常会計へ繰入)	五三三、九〇一

註、平成六年七月一日の理事会で承認済

役員名簿

参 願
与 問

真宗十派法主親下	本願寺派 総長	大谷派 宗務総長	高田派	仏光寺派	興正派	木辺派 宗務長	誠照寺派	出雲路派	三門徒派	山元派	龍谷大学 学長	大谷大学 学長	同朋大学 学長	京都女子学 園長	武蔵野女子学 院長	高田学 苑長	元 理 事 長					
(尊名省略)	村松了昌	能邨英士	安藤智淵	梨本哲雄	日野淳勝	窓岡秀道	織田昭浄	小泉宗之	寺川秀丸	仏木道範	信楽峻磨	訓覇曄雄	池田勇諦	二葉憲香	濱島義博	畠山龍凜	藤原幸章	柏原祐泉	千葉乘隆	北西弘	平松令三	幡谷明

理事長 白井元成
理事

元 理 事 淺野教信
川瀬和敬
寺川俊昭

普賢晃寿・北畠典生・岡 亮二・福岡光超(本願寺派)
 白井元成・名畑 崇・大桑斉・小野蓮明(大谷派)
 小妻道生・稲垣不二磨(高田派)
 織田顕信(同朋大学)
 徳永道雄(京女大)

評議員

普賢晃寿・北畠典生・岡 亮二・浅井成海・福岡光超・
 渡辺隆生(本願寺派)
 白井元成・名畑崇・大桑 斉・小野蓮明・江上浄信・
 木場明志(大谷派)
 小妻道生・稲垣不二磨・梅林久高・栗原広海(高田派)
 織田顕信・田代俊孝(同朋大)
 徳永道雄・佐々木惠精(京女大)
 花山勝友(武蔵野女大)
 徳永大信(九州龍谷短大)
 佐々木乾三・門川徹真(仏光寺派)
 正信了範(興正派)
 福永恵順(木辺派)
 北野龍随(誠照寺派)
 菅原 弘(出雲路派)
 仏木道範(山元派)



真宗連合学会第41回大会 平成6年6月3日 於 龍谷大学大宮学舎

研究発表者募集のお知らせ

真宗連合学会第42回大会は、下記のように開催される予定です。つきましては、大会での研究発表を希望される方は、下記の要領によりお申込みください。

尚、発表の可否については、理事会にご一任ください。後日お知らせ致します。

記

研究発表申込要領

▽発表題目に発表要旨(1,000字以内)を添えて、1995年2月28日(必着)までにお申込みください。

▽申込み先 〒603 京都市北区小山上総町22
大谷大学臼井研究室内

真宗連合学会事務局

第42回大会開催予告

日時：1995年6月2日(金)・3日(土)

会場：大谷大学

日程：第1日 研究発表・記念講演・会員総会・懇親会

第2日 聖跡巡拝

尚、詳細については改めてご案内いたします。

人間 その生と死

岩田靖夫・塚本啓祥編著

定価三四〇〇円/千 340

われわれ人間にとって「人生いかに生くべきか」という問題より切実で緊要な問題は存在しない。だがこの問題を考えるには死を避けて通るわけにはいかない。本書は古今東西の哲学・宗教・文学・美術等の諸領域より改めて問い直した清新の書。

浄土教教理史

石田充之著

定価三九八七円/千 340

真宗史概説

赤松俊秀・笠原一男編

定価五九七四円/千 450

法然浄土教思想論攷

藤本浄彦著

定価六六九五円/千 380

昭和法然上人全集

新修 石井教道編

定価一五四五〇円/千 590

選擇集全講

石井教道著

定価六七〇〇円/千 450

浄土三部経講義

柏原祐義著

定価一二五〇〇円/千 450

三帖和讃講義

柏原祐義著

定価一一〇〇〇円/千 450

正信偈講義

柏原祐義著

定価四八〇〇円/千 380

平楽寺書店

604 京都市中京区東洞院通三条上ル/電話075-221-0016/振替01060-0-613

註釈版がCD-ROMに!

電子ブック版

浄土真宗聖典

近日発売

註釈版聖典を一冊の電子ブックに収録。探したいお聖教やご文、言葉をすぐに検索して、註釈版聖典の本文を表示します。その段落の脚註や、巻末註・補註にある難解な言葉の意味や、漢文(漢語聖教のみ)も参照でき、幅広い検索が可能で、聖典を多角的に活用できます。また、6千語の辞書機能も充実しており、正信偈や御文章などのお勤めを音声で聞けるほか、初めての人にも聖典が親しめるように、親鸞聖人の教えや生涯、年表・地図も併せて載せています。 定価9,000円(税込)

*体裁は一部異なります。

- パナソニック「電子ブックプレーヤーKX-EBP2」(定価39,800円)とのセットも特別価格で頒布します。
- セット特別価格 40,000円(定価合計48,000円)
- ソニー「電子ブックプレーヤーDD25」(定価43,800円)とのセットも特別価格にて頒布します。
- セット特別価格 44,000円(定価合計52,800円)

本願寺出版社

〒600 京都市下京区堀川通花屋町下ル
TEL 075-371-4171 FAX 075-341-7753

真宗年表

大谷大学編 各項ごとに出典資料を明記、未刊資料を駆使、親鸞や東西本願寺、専修寺の宗主の年齢を別欄で示す。 六五〇〇円

真宗小事典

爪生津隆真・細川行信編 真宗の基本用語四八八項目を収録。巻頭で真宗の教義と歴史を概説、巻末に各種便覧を付載。

真宗辞典

新装版

河野法雲・雲山龍珠監 教義・歴史・名刹・人物など、広い範囲にわたって真宗の重要事項を解説。大きな活字使用 五八〇〇円

真宗新辞典

机上版

星野元豊・金子大栄他監 教義・歴史を解明する真宗辞典の決定版。典拠、用例を明示し、最新の学問成果を導入。一九〇〇〇円

黒田俊雄著作集

全8巻

斬新な構想で日本中世史を構築した黒田史学の集大成
第一回 ①権門体制論 第二回 ②顕密体制論

続刊の構成 ③顕密仏教と寺社勢力 ④神国思想と専修念
仏 ⑤中世莊園論 ⑥中世共同体論・身分制論 ⑦変革期の
思想と文化 ⑧歴史学の思想と方法 10月より隔月刊行

A5判上製函入 平均四三〇頁 各八八〇〇円

法藏館

〒600 京都市下京区正面烏丸東(税込)

TEL.075・343・0458 FAX.075・371・0458

蓬茨祖運選集

全十五巻

各巻五、一五〇円 三三八〇円

浄土真宗の内容をやさしく、しかも深く伝えた師の五十年にわたる宗教的思索の集大成ここに完結。

第1巻 仏教史観の開頭

第2巻 大無量寿經の世界

第3巻 願力回向の宗教(上)―浄土論註講義―

第4巻 願力回向の宗教(下)―浄土論註講義―

第5巻 善導独明の内景―観無量寿經疏玄義分講義―

第6巻 真宗の名告り(Ⅰ)―教行信証講義―

第7巻 真宗の名告り(Ⅱ)―教行信証講義―

第8巻 愚者の獲信(Ⅰ)―愚禿鈔講義―

第9巻 愚者の獲信(Ⅱ)―愚禿鈔講義―

第10巻 真宗―人生の道標―

第11巻 歴史のなかの念仏者―歎異抄講義―

第12巻 宿業の世界観―教団論の形成―

第13巻 真宗カリキュラム―学習と伝達―

第14巻 花と葉と幹と根と―随想集―

第15巻 不朽の種子―説教集―

序説浄土真宗の教学(続)

廣瀬 杲著 定価 五、五〇〇円 三三八〇円

親鸞にとつての教学の課題とはいかなることであるのか。前著『序説浄土真宗の教学』(四、五〇〇円)の課題を承けて、「教行信証」に明記される「興福寺の奏達」に視点を定め改めて親鸞の浄土真宗開顕の基本視軸を問う、師の講義録。

文栄堂書店

〒604 京都市中京区寺町通三条上

TEL075-231-4712 振替 01080-4-2948

慶華文化研究会編

教行信証撰述の研究

価三五〇〇円
〒三八〇〇円

財団創設七〇周年を記念し、昭和二十九年以降の教行信証に関する主要論文目録及び著述目録が、新しく補遺されました。

普賢大圓著

真宗概論

価四〇〇〇円
〒三八〇〇円

真宗を学的に組織化し、大系を明らかにした学書である。座右の定本として、好評の書である。
〔第十版〕

信楽峻磨著 — 龍谷大学学長

真宗入門

価二五〇〇円
〒三一〇〇円

真宗は何を教えるのか—これが中心を流れる課題として、人生、生活、教義を語った入門書である。
〔第五版〕

図書出版 百華苑

〒600 京都市下京区油小路通花屋町上ル
電話(〇七五)三七一一五七六〇番
FAX(〇七五)三四四一〇五五六番
振替〇一〇八〇一一二五七八八

蓮如上人五百回遠忌記念出版

蓮如上人

仏教文化研究会編

一人一話

蓮如上人の「心にしみるお言葉」を総勢三十七名の筆者が、それぞれの想いを通して字び、味わうお念仏相統の書。

A5判・上製本 定価二五〇〇円 340

平和の発見

●シナリオ

原作花山信勝 脚本小池俊文 監督松林宗恵

戦争の責任者として絞首刑になった東條英機元大將ら七名のA級戦犯、及びB、C級戦犯の巣鴨拘留所、獄中の様子や絞首刑前の最後の様子が、くわしく書きしるされている。

A5判・上製本 定価一八〇〇円 340

喜寿記念出版

浄土真宗の再興

稲城選恵 — 宗祖教学と蓮師教学の背景の相違—

浄土真宗にあわせていたいたのは、ひとえに蓮如上人の出世によります。迷信俗信の渦の中にある日本民族に、ほんとうの宗教を知らせていただきたいのであります。

A5判・上製・ケース入 定価三〇〇〇円 380

探究社

〒600 京都市下京区七条通西洞院西入
電話〇七五(三四三)四二二一、振替京都三三金

浄土真宗がわかる本

紅樫 英顕著（相愛女子短期大学教授）伝道新書シリーズNo.15
 B6判・一九四頁 定価二〇〇〇円 送料三一〇円
 本書で特に強調したいのは、現世からの救いであり、ここが浄土真宗の教えの要であり、ここが分かれれば親鸞聖人の教えのすべてが分るといつても決して過言ではありません。
 まさにここに親鸞聖人の教えの醍醐味があります。
 目次Ⅱ第一章―親鸞聖人の生涯 第二章―親鸞聖人の教え（教えの基本的立場・教えの救済論・信心と念仏） 第三章―親鸞聖人の教えと現代（宗教と医療・真宗の生命観）

歎異鈔思想事典

小端 静順著 歎異鈔に関する研究の決定版!!
 A5判・七〇〇頁 定価一四〇〇〇円 送料四五〇円
 歎異鈔各章を著者独自の解釈で、歴史的・思想的背景を細かく、丁寧に解説してあります。仏教用語・真宗用語の索引を巻末に付け、読者の便をはかりました。年表は、著者オリジナルである。
 目次Ⅰ師訓篇Ⅱ自見の覚悟を説める・真宗の大綱を示す・光りの中の生命道・絶他方の宗教的世界を示す・自力の無限否定・他
 Ⅲ歎異篇Ⅳ真宗の問法と学問・現・当二益の章・願力自然の章・真宗門徒というものは、「愚先親鸞」を名づけた由来・他

教行信証口述50講

網 亮二著（龍谷大学教授）
 現代人に親鸞のこころである教行信証を懇切丁寧にわかりやすく解説した本書は、特に口語意訳がすばらしい。最近にない傑作である。

浄土真宗実演法話大事典（全三巻）

一寺にセツト必備です!! A5判・各巻約五六〇頁・特製本・箱入り
 多様な筆者による多彩な内容／活用範囲の広い法話の宝庫、
 稲城 蓮恵著（全三巻）下巻は別冊の索引付 A5判・特製本・箱入り
 原文を忠実に解説した、研究・伝道者への道案内・実力ある一人の著者
 実力ある一人の著者稲城蓮恵師が、十年余の歳月をかけて用語を選択し、
 解説した価値の高い辞典。

浄土真宗用語大辞典

上巻・中巻 定価一六〇〇〇円
 下巻 定価一八〇〇〇円
 各巻約

教育新潮社

〒167 東京都杉並区善福寺1-2-1
 電話 03-3394-6116 振替口座番号 00170-9-4987

蓮如上人

絵伝の研究

青木 馨／赤井達郎／小山正文
 蒲池勢至／木越祐馨／平野 眞
 蓮如上人の生涯の遺徳讃嘆を顕した蓮如上人絵伝。蓮如上人の研究家が全国の真宗寺院を調査、史実と伝承の世界を多くの写真で紹介する。これまでにない絵伝の研究書。
 ■A4判／定価 10,000円

蓮如上人行実

真宗大谷派教学研究所編
 蓮如上人の生涯の事跡を、確実な史料にもとずいて、編年体の形式に順つて編集。上人の生涯の背景となる時代社会の動向を知ることができるよう配慮し、関係史料も適宜に記載。「親鸞聖人行実」に続く姉妹書。
 ■A5判／定価 2,500円

真宗再興の人

蓮如上人の

生涯と教え

真宗大谷派教学研究所編
 蓮如上人の生涯と教えをわかりやすく解きあかす待望の書。
 ■B6判
 定価 500円

※ご注文はおハガキをお願いします。

真宗の本尊、法宝物をすべてカラー図版で集大成。

真宗重宝聚英 全10巻

「信仰の造形的表現」研究委員会 編

浄土真宗に脈々と伝えられる、尊厳性と美的品位に満ちた崇敬の対象たる法宝物—全国に遍在する六百数十点を一堂に集める。(各巻解説付)

【全巻内容】

〈第1巻〉名号本尊〈第2巻〉光明本尊〈第3巻〉阿弥陀仏絵像・阿弥陀木像・善光寺如来絵伝〈第4巻〉親鸞聖人絵像・親鸞聖人木像・親鸞聖人絵伝〈第5巻〉親鸞聖人伝絵〈第6巻〉拾遺古徳伝絵・法然聖人絵・法然上人絵伝・善導大師絵像・法然上人絵像〈第7巻〉聖徳太子絵像・聖徳太子木像・聖徳太子絵伝〈第8巻〉高僧連坐像〈第9巻〉蓮如上人絵像・蓮如上人絵伝・真宗諸派歴代絵像・開基木像〈第10巻〉慕帰絵・絵系図・源誓上人絵伝

●ご要望にお応えし分売開始//お好きな巻をお選びいただけます。

●B4判/全10巻 特別価格234,800円(分割支払可) 各巻定価25,000円

— 現代社会と仏教を結ぶ本 —

— 癌を生きた母のことば —
いのち咲かせて

鈴木章子 著 北海道のお寺に生まれ育ち、4人の子どもの母親として47年間を生きぬいた—癌病床での真実の話。
●四六判/定価一、五〇〇円

— お寺で育ったベトナム難民物語 —
がんばれ! ティエンくん

河内美舟 著 一九八六年、ベトナム難民児、ティエンくんが日本に漂着した。日本社会に溶け込んでゆく少年のノンフィクション。
●四六判/定価二、一五〇円

◆ピハラーシリーズ◆
いのちをささえる介護

現代人の死生観
田代俊孝 編著・四六判/定価二、〇〇〇円

ガン体験からの人生観
田代俊孝 編著・四六判/定価二、〇〇〇円

死を看とる心と仏教
田代俊孝 編著・四六判/定価二、〇〇〇円

いのちをみつめた3人の証言
田代俊孝 編著・四六判/定価一、六〇〇円

脳死・臓器移植を考える
田代俊孝 編著・四六判/定価一、八〇〇円

田代俊孝

心と心のつながりの中で

※定価は税込です。

●お申込・お問い合わせは下記までお願いいたします。

同朋舎出版

〒604 京都市中京区新町通四条上ル小結棚町428 TEL075-212-5920 FAX075-212-5942

普賢晃著

中世真宗教学の展開

親鸞の教学が、時代の流れと共に、如何に展開したかを、中世の覚如上人・存覚上人・蓮如上人の教学の上に跡付け、内容、親鸞の行信論と覚如・存覚の立場上の批判に、蓮如教学の特色「安心決定鈔」と覚如・存覚・蓮如の教学／中世真宗における王法と仏法

定価9800円

『観念発心肝要集』の研究

北畠典生著 定価6500円

真宗史論叢

福岡光超教授還暦記念論集

定価23000円

親鸞の仏教

中西智海先生還暦記念論文集

定価20600円

仏教と人間

中西智海先生還暦記念論文集

定価18540円

佐藤三千雄編

知と信

定価11000円

他者と死―覚書― 佐藤三千雄／人権成立の思想的背景
佐藤三千雄／哲学者の行き方 尼ヶ崎徳一／ベルグソンにおける笑いの問題 谷本光男／暴力の現象学的批判に向けて 丸山徳次／本覚思想と自然観 萩山深良／「プロタゴラス」351B／358A 塩出彰／持つということ 樹形公也／教学と社会 佐藤三千雄／自然法爾章理解の再検討 藤村研之／大乘仏教における真俗二諦の道理の今日的意味 平田厚志／近代日本における蓮如讃仰の歴史的性格 赤松徹真／清沢滴之をめぐる我々の現在について 桑門真昭／伊藤義賢と戦後本願寺教団の神社観 福嶋寛隆ほか

稲垣久雄著 『浄土三部経』英訳の決定版

浄土三部経 英訳と研究

『浄土三部経』の完訳、注・グロッサリー・索引付。
〔英文序論で浄土教の根本思想を述べ、インド・中国・日本での浄土思想の展開を詳述する。付録に「三部経概要」「浄土教系譜」「阿弥陀真言」〕
〔附表仏教学宙観〕
「三部経マンガラ」等を付ける。定価27000円

観経疏散善義講讃

深川倫雄著 定価9800円

玄義分抄講述

幸西大徳と浄土教 梯 實圓著 定価9800円

真宗信心の基礎的研究(信巻)

山田行雄著 定価4500円

親鸞 変容のドラマトウルギ

水戸浩文著 定価15000円

親鸞聖人著作用語語索引

龍谷大学真宗学会編
教行信証之部 定価12360円
和撰撰述之部 定価12000円

浄土三部経索引

龍谷大学真宗学会編 定価10300円

選澤集索引

定価13390円

観経四帖疏索引

定価23690円

安楽集索引

定価18540円
―近刊―

永田文昌堂

600 京都市下京区花屋町通西洞院西入
電話075・371・6651 FAX075・351・9031

世岡浩雄(元～)；森本覚修(61～)；

(平成5.5.27 理事会承認)

☆退会された会員各位には、当学会のために長い間ご協賛戴いたことを感謝いたします。

☆死去退会された会員の諸氏に対して深く弔慰を表します。

☆会員各位に住所・電話番号等の異動がありました折りには、御面倒でも事務局まで御一報ください。

和 気 良 晴

《住所等変更》

安 藤 章 仁

岩 崎 正 衛

岩 崎 智 寧

岡 宏

木下(杵築)成光

草 野 颯 之

小 山 法 勝

鹿 野 智 道

高木場(高橋)延定

中 西 智 海

幡 谷 明

林 昭 雄

山 田 博 道

結 城 亮 子

吉 井 克 信

《退 会》

大谷萬壽；坪内 晋；佐々木良憲；

《死去退会者》

結城令聞(亮子さん継続)；森脇一掬；近松聞進

《長期会費未納：住所不明に就き会員削除》(6名)

綾野隆司(61～)；上野正俊(61～)；児玉允(63～住所不明)；鮫島重喜(62～住所不明)；登

平成六年度會員異動（第39輯掲載分）

《新入會員》

氏名	〒	住	所	TEL
緒方 義英				
熊野 恒陽				
坂口 定誓				
調 晋一				
武田 勝道				
高藤 秀善				
玉木 興慈				
鞆津 照信				
中村 英龍				
延塚 知道				
般若倭 文雄				
福島 栄寿				
福永 恵順				
藤並 鉄也				
藤村 研之				
三木 彰圓				
護城 幸正				
安富 信哉				

CONTENTS

Articles

- A Study of the Relation between Hokkekyo and Nenbutsu
in Zonkaku's thought.....Kouyou Kumano..... 1
- The Consideration of "Ousou-ekou"
—Especially "Shuugaku" in Edo Age—
..... Houjyou Aoyama.....16
- A Study in the Sensation by "Seishinsyugi"
—Focusing on a Certain Discourse on the Thought of
Manshi Kiyozawa..... Eiju Fukushima.....29
- A Study of the "Nenbutsu Experience"..... Hiroaki Mitachi.....46
- A Study of the Development of "Passages on the Pure
Land Way"..... Norio Watanabe.....58
- Shinran's View of the Buddha's True Disciples
..... Akimaru Miki.....73
- The Constitution of 'No request to the Deity' in Honganji
Sect..... Kenshi Fujimura.....87
- Naturalness—The Salvation of Other Power—
.....Tetsuya Nashimoto... 103
- A Reconsideration of Shinran's Thought on Birth in
the Pure Land..... Susumu Takeda... 118
- On a Meaning of the Word "avidyā (mumyō)" in the
Kyōgyōshōmonrui by Shinran..... Norifumi Kozuma... 132
- The Disregarding the Peril of One's Life by
"Tokumusyōnin" (得無生忍) of "Kangyo" (觀經)
..... Shunkō Tashiro... 147
- Renryo Shonin and Different Sects in Pure Land
Teaching..... Tomoyasu Hayashi... 162
- On Nyodou, the Founder of the Sanmonto Sect of Shin
Buddhism
—A Study Based on His Work, the Guanki Hensatsu—
.....Shizuo Hannya... 180
- The Study of the Concept of '*Hongan-Bokori*' at the
Thirteenth Chapter in Tannishō..... Shin'in Nishida... 194
- Special Lectures**
- An Essay on The Buddhist-Ethics..... Shoho Takemura... 210
- Announcements**..... 227

真宗連合学会規約

第一条 (名称及び事務所) 本会は真宗連合学会と称し、理事長の所属する機関にその事務所を置く。

第二条 (目的) 本会は真宗に関係ある學術の研究發達を図るをもつて目的とする。(事業) 本会は前条の目的を達するために左の事業を行う。

一、大会(年一回)

二、学会誌の発行

三、その他必要な事業

(役員) 真宗に関係ある學術団体、及び研究者並びに本会の趣旨に賛同するものをもつて会員とする。会員は別に定める会費を納めるものとする。

第四条

(役員) 本会には左の役員をおく。

一、理事長 一名 理事中より互選し、本会を代表して会務を統理する。

二、理事 若干名 評議員中より互選し、会務(査読の業務も含む)を処理する。

三、評議員 若干名 会員より選出する。

役員任期は二年とする。但し重任を妨げない。

(顧問・参与) 本会に顧問及び参与をおく。顧問及び参与は評議員の会議において推挙する。

第六条

(経費) 本会の経費は会費及び助成金その他の収入による。

第七条

(年度) 本会の年度は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日に終る。

第八条

(規約の変更) 規約の変更は評議員の会議に附し、大会の承認を受けることを要する。

附則① この規約は昭和二十九年十一月十四日より実施する。

② 平成六年六月三日一部改正。

平成6年12月20日 印刷
平成7年1月10日 発行

真宗研究・第三十九輯

兼集者 真宗連合学会
編者 發行

代表者 白井元成
〒603 京都市北区小山上総町22
大谷大 学白井研究室内
TEL 075-432-3131

發行所 真宗連合学会

印刷所 同朋舎
京都市下京区中堂寺鍵田町2

発売所 永田文昌堂

京都市下京区花屋町通西洞院西入
電話 <075> (371) 6651 番
振替 京都 01020-4-936

**THE
SHINSHU KENKYU**

JOURNAL
OF
SHINSHU STUDIES
No. 39 JANUARY 1995

Published by
SHINSHU RENGO GAKKAI

The Research Association of Shinshu Studies
Kyoto Japan