

# 〈記念講演〉

## 現代真宗真偽論

——まことの真宗とうその真宗——

信 楽 峻 磨

### 一、はじめに

- 1、今日における真宗教学の課題
- 2、現代真宗真偽論の提起

### 二、阿弥陀仏は実体的存在か象徴的存在か

- 1、浄土教の成立
- 2、象徴としての阿弥陀仏
- 3、伝統教学における解釈
- 4、偽の真宗への転落

### 三、真宗信心は二元論か二元論か

- 1、真宗信心の原意

### 二、めざめ体験としての信心

- 3、伝統教学における解釈
- 4、偽の真宗への転落

### 四、真宗は力の宗教か道の宗教か

- 1、仏教の基本的立場
- 2、真宗は念仏成仏の教え
- 3、伝統教学における解釈
- 4、偽の真宗への転落

### 五、まとめ

## 一、はじめに

## 1. 今日における真宗教学の課題

ご紹介をいただきました信楽でございます。懐かしいお顔もいろいろ拝見いたしますし、また初めてお目にかかる方もおられるようですが、どうぞよろしくお願いいたします。学会理事長の岡先生から、この講演を依頼された時に、もう私のような老人がでる幕ではないと断りしたのですが、岡先生に最後の仕事になるから是非にといわれて、ノコノコとでできた次第です。

ところで、今年はこの真宗連合学会の四十八回の学術大会ということですが、私はこの真宗連合学会ができましたところから、ずっとご縁を頂いておりますわけで、いかに私が齢をかさねた老人かということが、よくお分かりくださることであります。

さて、本日お話ししますことは、いささか今日的な問題を考えながら、若い皆さんに、これからの真宗学のあるべきありようを、やがて死んで行く私の遺言という意味で申

しあげたいと思いますので、またいつか何かの縁で思いだして頂ければたいへんうれしく思います。そこで、お届けしているレジュメに従って、お話を申してみたいと思います。

まず最初に申し上げたいのは、今日の真宗学のあるべき問題であります。私も最近、いろいろと教団外のところにかかわり、さまざまなお付き合いをいたすようになりましたが、今日では、新しく二十一世紀を迎えて、国境の壁はだんだん低くなりました。国境を越えて、民族が、文化が、宗教が、いろいろと交流する時代がまわりました。

そういう状況の中で、私の個人の経験で申しますと、海外の人が、いろいろと日本の仏教、特に真宗に関心を寄せられることが多くなりました。こういう新しい時代、いつそう世界に向かって開かれなければならない真宗が、今日のような伝統的、保守的な真宗教学であるかぎり、世界の人々が求めているものとは、充分にはかみ合わないだろうと思います。われわれの真宗学が、よほど近代化、世界化を試みないかぎり、海外からいろんな

熱い眼差しで真宗が見られても、いずれは失望されてしまふだろうということ、昨今しみじみと思うことです。

そしてもう一点は、真宗は、多くの問題をかかえた今日の現代社会に対して、どう発言するかということであり、これも申すまでもないことですが、新しい世紀を迎えて、人類の科学文明は、さまざま矛盾を露呈しております。人間の英知の欠落した部分が、今、厳しく問われているわけであり、生命倫理、環境倫理、あるいはまた平和問題、人権問題など、さまざまな新しいテーマが、人類共通の課題になり、そこには必然的に、宗教がかかわらざるをえない状況が生まれてきています。しかしながら、日本の仏教が、また私たちの真宗が、この新しい二十一世紀の、まことに困難な社会的な課題に、いったいどう答えるのか、私の忌憚のない意見を申しますと、まことに心もとないというほかはありません。こういう国際性、社会性をめぐる新しい課題に、ものがいえないような真宗では、海外の人々からだけではなく、やがては日本の国内の人たちからも、ついには見放されていかざるをえないだろうと思ふことであり

ます。

そういう意味で、今日の真宗学は、こういう新たな世界性の問題と社会性の問題とに直面して、それにいかに対応していくかということが問われているわけです。そこでこれからの真宗は、何よりも従来のように、仏教の根本原理から逸脱して、教団や宗派のレベルで勝手に解釈している旧来の枠を脱皮し、まさしく仏教としての真宗に、再びよみがえらないかぎり、現代の社会的問題にも、世界性、国際性の問題にも、対応できないでありましょう。このことは、私が昨今のさまざまな経験を通して、痛切に思うことでもあります。

## 2. 現代真宗真偽論の提起

今日の真宗学は、まことの仏教と親鸞聖人の根本意趣に、明確に立ちかえらねばなりません、それについては、先ず何よりも、その前作業としての真宗真偽論の考察、すなわち、真の真宗と偽の真宗についての、明確な教判論が構築されるべきであると思ひます。かつて親鸞聖人が、伝統の仏教について、また当時の日本の宗教に

ついで、厳しく真偽偽判をおこなったように、今日の真宗の現実状況についても、また同じように、明確な真偽偽判がなされるべきであると思います。ただし、本日は時間もありませんので、その真偽論にはふれずに、ただちに真偽論について、いささかの私見を申してみたいと思います。

この真宗真偽論において、真の真宗と偽の真宗を分別するための、根本的な基準は何か。それは先ず第一には、真宗が明確に、東洋の論理、大乘仏教の論理の上に立脚しているかどうかということです。そして、第二には、真宗が明確に、その根本經典の『無量寿経』の本願の論理にもとづいて解釈されているかどうかということです。そして第三には、親鸞聖人の根本意趣を正しく領解しているかどうかということです。この三点以外の基準論理はすべて排除すべきであります。今日における真宗理解においては、これらの三点があまり明確でなく、むしろそれ以外の教团的な原理が、さまざまに混入され、混在していることは明白なことであります。ここに問題が介在しております。かくして、真の真宗とは、上に掲げまし

た三点の原理に正しくかなっている真宗をいい、その原理にそむいている真宗を、偽の真宗というべきであります。そして今日の真宗は、忌憚なく申しますならば、たぶんこの基準から逸脱しているといわざるをえないわけですが、もしもこの三点の原理を正しく踏まえた本来の真宗に立ちかえらないかぎり、やがては国際性も社会性も喪失して、単なる日本の民族宗教のひとつになりさがっていくであろうことは、まず間違いないと、厳しく断言しておきたいと思えます。

そこでこれから、その真宗真偽論の内容について、申しあげてみたいと思えます。いろいろ申しあげたいのですが、時間がかぎられておりますので、まず第一に、「阿弥陀仏は実体的な存在か象徴的な存在か」という問題。それから第二に、「真宗信心は一元論か二元論か」という問題。そして第三に、「真宗は力の宗教か道の宗教か」という問題。この三つの問題をめぐって、真の真宗と偽の真宗について、その真偽分判論を申しあげたいと思えます。

## 二、阿弥陀仏は実体的存在か

### 象徴的存在か

#### 1. 浄土教の成立

最初に、阿弥陀仏は実体的存在か象徴的存在か、という問題について考えてまいりますが、はじめにその結論を申しますならば、阿弥陀仏は象徴的存在であつて、実体的にこれを捉えるかぎり、眞の眞宗は成り立たないということをお願いいたします。

まず浄土教の成立をめぐる少々触れておきますが、阿弥陀仏思想というものは、お釈迦さま、ゴータマ・ブツダが亡くなって約五百年位たった、紀元一世紀頃に成立した大乘仏教のひとつの流れであります。これについては、学問的には多くの問題が残つていて、さらに諸学者の研究が進められているところですが、私の理解で申しますならば、ゴータマ・ブツダが亡くなった後に、信者がこれを火葬にして、その舍利、遺骨を八つに分骨して、それぞれ持ちかえつて、仏塔を建てて礼拝をしまし

た、さらに時代が下がるにつれて、その仏塔が増えていくわけでありますが、そのような仏塔崇拜を中心とした仏教徒の集団が成立します。そこには出家者がいたことも間違いありませんが、多くは在家信者で、仏塔を崇拜し、それを護持していったわけです。そしてやがては仏塔巡礼というようなことも生まれ、その仏塔崇拜を中心とする信仰が生まれていきます。

そういう流れの中で、お釈迦さまは八十歳でこの世を去られたけれども、その生命、その「さとり」の内容は、永遠にわれわれを導きたまうのだという、釈尊崇拜がしだいに高まつてまいります。そういうことから、やがては釈尊という具体的人物像が消えて、阿弥陀仏という新しい仏身の思想が生まれて、阿弥陀仏を崇拜するという方向をもつてまいります。

阿弥陀仏、アミターバ *Amitābha*、アミターユス *Amitayus*、いわゆる光明無量、寿命無量なる仏というもの、そのもとは釈尊の伝記にでてくる釈尊をたたえた概念で、釈尊は亡くなったけれども、その寿命は無量であり、その教え、その光明は、無限の広がりをもつて

いまも人々を導いている。縦なる寿命の永遠性、横なる光明の広がり、無限性をもって、釈尊をたたえた言葉、その概念が、やがては独立して新しい仏身思想を生みだしてきたわけです。そのことは、例えば、釈尊がもと王太子であったということと、われわれがいま聞いている『無量寿経』に、法蔵菩薩はもと国王であったということ、あるいはまた、錠光如来、燃灯仏に始まる、あの過去五十三仏の教説について、釈尊の師仏が燃灯仏であることにも重なります。このように、阿弥陀仏の説話は、多くの点で釈尊伝をベースにして生まれていることが知られるわけで、阿弥陀仏思想は、釈尊崇拜の延長線上、その昇華によって成立してきたことは明白であります。

## 2. 象徴としての阿弥陀仏

そういう意味からいたしますと、阿弥陀仏とは、釈尊の生命、釈尊によって明らかにされたところの「さとり」を、象徴表現したものの、ということができると思われます。

この象徴という言葉は、いろいろと問題が多い言葉で

すが、いまここで申します象徴とは、単純に申しますと、この世俗を超えた存在、究極的な真実。釈尊が開いたところの「さとり」の内容、あるいは釈尊が指し示したところの究極的な真実。真宗的に言うならば、阿弥陀仏の本願ということになりましょうか。そういう究極的な真実、この世を越えたものを、この世俗の次元、世俗の概念で類比的に指示したものを、これが象徴というものの本的な概念です。

だから、象徴とは、この世を超えた究極的な真実を指し示すところのある手段、方法であります。従って、象徴とは、つねにこの世俗のものをもって類比的に語られますが、どこかでは必ずそれが否定されます。この世のものをいながら、それを否定することにおいて、この世を超えた究極的なものにわれわれを導いていく、これが象徴、シンボルというものの基本の意味です。寿命というものも、光明ということもこの世の話です。しかし、それが無量であるという、これはこの世を超えることを指し示す。もともと寿命とは、生まれて死ぬまでを寿命という。しかし、それが無量であるというのは、もはや

われわれの世俗の世界の概念を超えている、光明無量もまたしかりです。暗いところを照らすのが光明なのだから、限りのない光明で暗さがないということは、この世の概念としては成り立たないわけです。このことは、そういう世俗の概念を用いながら、その否定において、世俗を超えた究極的なものを語ろうとしているわけです。

龍樹が『大智度論』の中で、「義に依りて語に依らざれ（依義不依語）」ということを示しております。この文は、親鸞も『教行證文類』（化身土巻）に引用しているのですが、龍樹は非常に分かりやすい例えで、月と指をもって示します。われわれ人間はいつも下ばかり向いて歩いているから、天上に輝く美しい月をながめることはない。そこで、誰かが肩をたたいて、天上の美しい月を見よと指で指し示す。いわゆる指月の例えです。

そこで龍樹は、指は語のことであって、月が義であるといえます。この義というのは、本義、本質ということ、さきほどから申しております釈尊の生命、「さとりの内容のことで、象徴が指し示しているところの究極的な真実、それが月、義であります。そのような本義、究

極的な真実を、私たちはただちには捉えることができないから、指、語、言葉でそれを指し示すというわけです。

龍樹は、ここで月と指、義と語、すなわち、指し示す世俗の言葉と、それによって指しされる究極的な真実とを、間違えるなということです。指によってこそ、よく月を見ることができると、指を見て月と思うことなかれと、いうのです。それが、「義に依りて語に依らざれ」とい言葉の意味であります。ここではいわゆる象徴論を語っているわけで、阿弥陀仏という仏身、あるいはその名号、そのほかさまざまな經典の言葉は、すべて指でしかない。それは決して月そのものではない。月そのものを私たちに知らせるために、象徴的に表現されているのが、すべての經典の内容、阿弥陀仏の本願の教説だということにあります。

このことを最も的確に明かしているのが、ポール・ティリッヒ (Paul Tillich) の象徴理解です。この人はすでに亡くなれましたが、ドイツの出身で、その後半生をアメリカで過ごした有名なプロテスタントの神学者です。彼は見事に象徴について説明していますが、それを私な

りにまとめて申しますと、ティリツヒは、まず第一に、象徴というものは、それは何かこの世俗を超えた、究極的な真実を指示しているといえます。阿弥陀仏だとかその名号、そのほかもろもろの經典の言葉、地獄や浄土の話。そういうものは、みな象徴表現で、それは何かこの世俗を超えた、究極的な真実を指示しているのです。しかし、第二には、象徴というものは、何かを指示しているのだけでも、同時にそのもの自体に深くかかわっている、関係を持っているのです。これは見事な指摘だと思います。指というものは月を指示して、私たちはその指を通してこそ、はじめて月を仰ぐことができるのですが、この指は単なる指ではない。指は月の光を浴びてこそ、はじめて指は指そのもののはたらきを持つことができるわけです。指は月を指すのだが、指そのものの働きは、真つ暗やみでは成り立たないわけで、月が輝くから、指ははじめて指のはたらきを持つことができるわけです。そういう意味では、象徴は、究極的なものに深く関与している。究極的なものの自己開示に他ならないのです。そして第三番目には、その象徴

によつてこそ、私たちは、はじめてこの世を超えたもの、究極的な真実、実在に出会うことができる。この象徴なくしては、私たちは究極的な真実、阿弥陀仏に出会うということはできないのです。これは申すまでもないことでしょう。そして、第四には、象徴というものは、私たち自身の一人一人の魂の最も深いところ、その深層を開いてくれるのです。そのことは、身近にいうならば、日々において、仏像を拜む生活を続けるということは、やがてその仏像の背後にある究極的なもの、この世を超えた実在について、私自身が眼を見開いていくことなのですが、そのことはまた同時に、そのことを通して、私自身の魂、靈性が次第に育てられてくることでもあるのです。以上がティリツヒがいう象徴ということの基本的な意味内容です。

さらに、ティリツヒは、象徴の伝達ということをめぐつて、象徴というものは、つねにそれぞれの時代と社会の中で再解釈していかなければならないといえます。ティリツヒによれば、象徴というものは、ある歴史的、社会的な状況の中で必然的に成立してきたものだといいま

す。阿弥陀仏思想の成立がそうです。だれがこの『無量寿経』を作成したかは分かりません。釈尊が説いたという事になってはいるが、彼が亡くなって五百年の後に成立したものです。阿弥陀仏思想、『無量寿経』は誰が説いたか分からないけれども、そのことが成立する必然的な歴史的、社会的状況の中で生まれるべくして生まれたきた。さきほどは、仏塔崇拜という状況の中から生まれてきたものであろうと申しあげましたが、そういう状況の中に生まれたものだから、その状況が大きく変わったら、その象徴は消滅していくといえます。だから、その象徴を伝達するについては、それぞれの時代と社会の中で、どうそれを再解釈していくか、このこととかかわって象徴はその生命を長らえることができるというのです。まさしくその通りだと思えます。しかしながら、例えば伝統的な解釈について、少し新しい解釈を試みると、教団権力は、すぐに異端、異安心だといってそれを排除する。これでは自分の生命を自分で縮めているようなもの

です。

いま各地の博物館にいったら、多くの仏像や仏画がガ

ラスケースの中に陳列されている。かつて一刀三礼して彫刻したであろう仏像。そしてまた多くの民衆が、その前で喜びの、また悲しみの涙を流したであろう仏画が、たんに見せ物になっている。まことに悲しいことだと思いますが、これが現実です。歴史は早いテンポで変化していき、文化、思想が大きく動いている。それに対して、充分な再解釈をしてこなかった仏教徒、学者、その責任者の、怠慢によるものというほかはありません。

そのように、うまく象徴の再解釈が成立しないならば、その象徴は伝達されず、頽廃していきます。それは空しく形骸化し、呪術化してその生命を永遠に失ってしまいます。今日の日本仏教の現実には、多分にそのようになっているのではありませんか。さきに申した博物館に陳列されているのではありませんか。さきに申した博物館に陳列されて、見せ物になっている仏像、仏画は、かつては脈々と生命が流れて、多くの民衆の魂を育てたでありましょうに、いまは完全に形骸化し見せ物になっているわけです。またもとは、究極的な真実を指示したはずの仏名や經典が、さまざまな形態をもって、呪術化しているものも少なくありません。真宗においても、この象

徴の再解釈、伝達については、現実の社会状況の中において大胆に試みられ、進められていかねばなりません。

ところで、そのような象徴の再解釈ということは、親

鸞聖人においても明確に見られます。親鸞聖人が八十六歳の十二月、京都三条の仮寓を訪ねた弟子の顕智に語った最晩年の法語である、自然法爾の法語には、「弥陀仏は自然<sup>じぜん</sup>のやうを知らせんれうなり」とあります。ここで「やう」というのは、様子の様で、その内実、様態のことです。また「れう」という言葉は、漢字では材料の「料」という字を書き、それはそのためのもの、それについての方法、手段ということ、いまの話の流れからいえば象徴ということ、かくして、親鸞聖人によれば、阿弥陀仏とは、自然、そのことは、もっと一般的な言葉でいうならば、この天地、宇宙を貫いて流れ、人類の歴史を貫徹している究極的な真理。人間も宇宙もひっくりめて貫く普遍的な原理、真理のことで、釈尊はそれについて覚悟し、それについて教言したわけで、阿弥陀仏とは、その真理、道理を、私たちに知らせるための象徴であり、指だということです。仏教においては、龍樹が

二千年の昔に、ちゃんとこの象徴論を語っている。また親鸞聖人も八百年の昔に、この象徴論を明かしているのです。

かくして、阿弥陀仏も、その名号も、すべて究極的、普遍的な、真実、実在についての指月の指、象徴表現でしかなく、その指月の彼方にある、究極的な真実そのものを体解し、それについて覚醒していくことが重要なわけです。しかしながら、従来の教团的な伝統教学においては、このことが充分に理解されているのか、この点については、たいへん大きな問題があります。

### 3. 伝統教学における解釈

今日の伝統教学における阿弥陀仏理解をめぐるのは、この象徴、指月の指という発想がまったく考慮されておられません。そのことから、阿弥陀仏の名号の理解について、伝統の真宗学においては、その名号を多分に実体的に捉える傾向がみられるようです。そのひとつに、「名体不二」という概念があります。これはもとは『安心決定鈔』という書物で語られたものですが、この書物は誰が

著わしたものがわかりません。今日の研究では、たぶん西山浄土宗系のものであらうと考えられますが、古く覚如が所持し、また蓮如がこの書は黄金を掘り出すような大切な書物だといったことから、ことに本願寺派教団ではきわめて重要視してきました。しかしながら、大谷派では、これは真宗の聖教ではないと断言して用いてはおりません。その点、この名体不二ということは、ことには本願寺派の教学において用いられる術語であります。ただし、この語は、存覚も用いていますので、その発想は大谷派でも見られます。そこでこの名体不二という意味ですが、名とは名前、名称のことで、体とはそのもの、実体ということの意味します。そこで名体不二とは、その名称とその実体そのものが、各別ではなく、ひとつであるということの意味します。

そのことについて、私にはこんな思い出があります。その昔、私が学生時代には、真宗学の講義において、ある教授が、阿弥陀仏の名号とは名体不二であるといつて、その意味をめぐつて、黒板に大きな字で「火」という文字を書き、それに手をそえて「諸君、この字に手をあて

ても熱くない」と。何をいわれるのかと思つた。そしてまた、白いチョークを口にそえてタバコに火をつける仕事をしながら、「いくらやつても火はつかない」といわれた。そして、「この世間でいう名前は、すべてたんなる名前で体がない。だから火という文字は熱くない、タバコに火がつかない。しかし、名号はそうではない。その名前のところに、そのままちゃんとその体がそなわっている。それを名体不二というのだ」といわれた。私はいまもその時の教授の仕草を鮮明に記憶しておりますが、これでは真宗は、呪術信仰ではないかと思つたことです。しかし、いまでも末端の布教の現場では、こういう説教をしているではありませんか。これでは真宗信心は、完全に呪術信仰です。

このように誰が書いたか分からない他の宗派の典籍によつて、親鸞聖人のところではまったく見られない、思想と術語を用いて真宗を理解し、布教、伝道することは無謀なことです。それはもう真宗ではありません。しかしながら、こういう名体不二論を徹底してまいりますと、もはや阿弥陀仏はそのまま実体的存在となります。象徴

ではなくなつてしまいます。

それからもうひとつ、本願寺派の教学において阿弥陀仏を実体的に捉える発想に、名号印現説というものがありません。この名号印現説とは、近世の末期、幕末の頃に發生した三業惑乱事件の中で、安芸の大瀧が、三業婦命説を自力の信心を主張するといつて批判した『横超直道金剛鐮』という著書の中で語つたもので、真宗信心とは、名号が衆生の心中に印現されたものであるという主張をいいます。その主張によりますと、南無阿弥陀仏という名号は、衆生に与えるために、仏の手元では反対文字に彫つてある。それを衆生の白紙の心にペタンと押される時、信心が開発され、それを信心という。そういうことを名号印現という。真宗信心とは、そういう名体不二なる実体的な名号を頂くことだというわけです。今日市販されている真宗学者の書物にも、こういう名号印現説が語られております。また今日の布教の現場でも、この名号印現説がしばしば説かれております。信心とは、自力をはなれて他力をたのむことだという理解が、こういう方向で受けとめられているわけです。真宗信心のと

んでもない誤解です。

このような印現説は、今日の大谷派の伝統教学においても説かれており、三業惑乱事件が、後世にいかにも大きな後遺症を残しているかがうかがわれます。

#### 4. 偽の真宗への転落

本願寺派教団における、このような阿弥陀仏の実体化の傾向は、現実の教団状況においてはより深刻になつていくように思われます。そのひとつが名号が守り札になつていくという現実です。本願寺派では、ちょうど世間のお守り袋に入るような小さな懐中名号というものを作製して頒布しております。これはかつて戦争中に、戦地におもむく軍人に持たせたもので、南無阿弥陀仏と書いた紙札です。それは戦争中には陣中名号といったのですが、戦後もそれが残つて懐中名号といつていくわけです。こんなものは戦後ただちに廃止すべきであつたのに、本願寺派教団では、何ひとつ戦時下の脱線、逸脱状態を、自己批判し、清算してはおりませんので、この陣中名号もそのまま残っているわけです。この陣中名号をめぐつ

て先年のことですが、西本願寺の参拝者の受け付けにま  
いりましたら、大きな張り紙がしてありました。それを  
見ると「当山ではお守り札は売りません」と書いてある。  
私はびつくりして、これはどういうことですかと聞きま  
すと、「実は念仏奉仕団の団参の人々が、次から次とお  
守り札をくれというて、懐中名号を買いにくるのです。

そこでいちいち説明するのがかなわんから、そのように  
書いて張っているのです」ということでした。私はびつ  
くりして、「なんと悲しいことやなあ」と申しましたら、  
「先生、大きな声ではいえませんが、地方の住職が、  
三百とか、五百とか、まとめて買って帰ります。門徒に  
配るといふことです」ということでした。これでは、六  
字の名号がお守り札化しているのではありませんか。ま  
ことに驚いたことです。現実の本願寺教団は、ここまで  
に変質し、転落しているのです。

ところが、先般、西本願寺の機関誌を見ていたら、び  
つくりしたことです。この懐中名号を、門徒一人一人  
が所持しようという主張が載っていた。それを名づけて  
「パーソナル仏壇」という。それを門徒全員が持つがい

いというわけです。もともと真宗においては、仏壇とい  
うものは、燈明を点し、お花や線香を供え、お供え物を  
して、合掌し、読経して、お念仏を申すものと理解し  
ておりましたが、どうやら信者一人一人が肌身放さず  
もてということのようです。これをパーソナル仏壇とい  
う。これが今日の本願寺派教団の見解ということのよう  
です。はたして、教学的にそんなことがいいうるのか。

教団の教学の責任者は、このような現実と主張について  
どう考えているのか。また最近の西本願寺は、地方の仏  
教婦人会の大会などで、この懐中名号を持参して、それ  
を買い求めるように、さかんに宣伝し、勧励しているよ  
うですが、いったい何んの目的でそういうことをするの  
か。これでは本山自身が、名号をお守り札化することに  
なりはしませんか。ともあれ、このような阿弥陀仏理解  
は、阿弥陀仏を、まったく実体的存在として捉えるとい  
う方向において生まれ、受容されていくものであって、  
それはまさしく真宗の呪術化であり、偽の真宗への転落  
の姿というほかはありません。まことに悲しいかぎり  
です。

## 三、真宗信心は一元論か二元論か

## 1. 真宗信心の原意

次に、真宗信心は、一元論か二元論か、ということについて考察してみたいと思います。これは結論的には、真宗信心は、大乘仏教としての一元論の立場に立って理解すべきであるということを申したいわけでありませう。

もともと真宗信心の原意は、本願文と本願成就文に信心を表わす言葉がでてくる。本願文では「信樂」、成就文では「信心歡喜」と説かれています。それらの原意を尋ねてサンスクリット本を参照いたしますと、その原語はともに、チッタ・プラサーダ citta-prasāda です。citta とはうのは心、prasāda とはきれいに澄んで喜びが生まれてくる、心が澄んで何かが見えてくるということとで、それは煩惱を転じた三昧の境地につらなり、この世を超えた出世の体験を意味します。

親鸞聖人は、もちろんそういう原語は知られなかったのですが、その本意を領解しております。親鸞聖人は、

その信樂をめぐって、その「信文類」においては、「疑蓋まじわるることなし」と明かしますが、ここでいう疑蓋とは、無明なる煩惱のことで、いまはそれがまじわらないということですから、信心とは、無明をはなれ、煩惱が転じられていった境地を意味することが明らかです。

この「疑蓋」という語は、いろんな仏教文献に多く見られる言葉であり、ことに天台教学の入門書などには、詳しく解説されているところです。その点、親鸞聖人が若い時代に、天台教学を学習したころには、この疑蓋という術語についてはしばしば出会い、その意味は十分に理解していたと思われます。かくして、親鸞聖人が、この信樂、信心を明かすについて、疑蓋がまじわらないということとは、その信心とは、何らかの意味において、無明、煩惱をはなれ、転ずることを意味するわけです。親鸞聖人が、『正信念仏偈』において、信心の境地を明かすについて、「すでによく無明の闇を破す」というのは、明確にそのことを示すものでありましょう。

また親鸞聖人は、信心を明かすについて「信心の智慧」とか、「智慧の信心」といいます。そしてまた、そ

のことについて、「信ずる心のいでくるは智慧のおこるとするべし」とも語ります。その意味においては、信心というものは、仏法を学ぶことにより、次第に無明、煩惱が転じられて、新たに眼が開かれてまことの智慧が生まれてくる。新しくものが見えてくるということです。

すなわち、信心とは、この世俗を超えた「めざめ体験」であるといえるわけで、信心とは、私がおかに対して、二元的、対象的に信じることではありません。信心とは、どこまでも一元的、主体的な心の状態を意味します。もとより、その信心を平易に語る場合には、阿弥陀仏を信じるとか、本願を信じるというように、二元的、对象的に語らざるをえないわけで、親鸞聖人の和文の著作には、つねにそのように二元的、对象的な信心として表現されています。しかしながら、真宗信心をめぐって、論理的に解明される「信文類」においては、基本的には、明快に一元的、主体的な信として語られていることを、充分に注目すべきであります。そして、この信心が「めざめ体験」であるということは、より具体的には、この私にとって、如来の慈悲についてめざめ、そしてもうひとつ

は、その慈悲に照らされた、おのれの罪業の深さ重さについてめざめてくるということです。「めざめ」というものは、光が照らす明るい方向に向かって眼が開くと同時に、いまままで迷いつづけていた、暗さについても、同時に眼が開くということです。「めざめ体験」とは、その両方向をもっております。信心というものは、そういう構造をもっているわけです。

## 2. めざめ体験としての信心

その信心の構造、その内実について、もう少し具体的に申し上げますと、阿弥陀仏の第十八願文、本願文の最後のところに、「もし生まれずばわれ正覚をとらじ」と誓われております。これは具体的には、私の往生と阿弥陀仏の正覚、成仏とは同時成立であるということを意味しております。いわゆる往生正覚一体ということです。私は必ずあなたを浄土に生まれさせよう。もしもあなたが生まれなかつたら、私は決して仏にならないのです。とすると、この本願文の意趣は、私が救われなにかぎり、阿弥陀仏は存在しないということです。これが往生正覚

一体の問題です。この問題は、江戸時代以来、教学上の大きなテーマでありました。

この問題について、伝統教学はどう解釈しているか。

問題はいろいろありますが、基本的には、いまもそういう理解が多いと思いますが、私の往生と仏の正覚、成仏を二元的に分けます。經典には、この後に「成仏以来凡歴十劫」、阿弥陀仏は、すでに十劫の昔に成仏しているという話がありますから、それとダブらせて、阿弥陀仏がさきに成仏して、私の往生は後だというように解釈します。だがこの十劫成仏ということは、すでに親鸞聖人が「塵点久遠劫よりも久しき仏」ともいうように、阿弥陀仏、無量寿仏とは、本来に無始以来、始めのないその始めからの存在であって、それがこの世俗に向かつて、つねに到来、示現しつづつあることを物語っているものにほかならず、阿弥陀仏とは、この私の主体、この私の信心のほかには、決して存在するものではありません。

しかしながら、伝統教学においては、この問題を、論理と事実とに二元的に分けて理解します。阿弥陀仏が、すでに十劫の昔に成仏したのは、論理の成立を意味し、

私がいまだにこの迷界にとどまって往生していないのは、事実の問題であるというわけです。すなわち、この論理と事実ということは、例えていえば、薬とそれを飲むということだと申します。阿弥陀仏が成仏したのは、衆生が往生できる論理が成就したから、この薬を飲んだら間違ひなく病気が治る、往生ができるという薬ができたから、あるいは道路が完成したから、阿弥陀仏は、「これで私の仕事は終わった」というわけで成仏された。あとは事実、その薬を飲むか、飲まないか、その道を歩くか、歩かないか、私自身の問題が残っている。私たちの仕事は、その与えられた薬を飲むか、飲まないか、その道を進むか、進まないか、という問題であるというわけです。かくして伝統教学では、すでに成仏している阿弥陀仏が、いま私たちに向かつて、浄土から「来いよ、来いよ」と呼んでいて下さる。だから、私たちは、直ちに疑いなくその声に応じて、すでに出来上がっている六字の名号、その薬を頂くことが肝要であるというのです。この本願文が明かすところの、往生正覚一体、私のほかに仏はなく、仏のほかに私はない。私と阿弥陀仏、その往生と正

覚は一体であり、同時成立という思想は、大乘仏教の根本原理であり、したがってまた、それは阿弥陀仏の本願の道理でもあります。しかしながら、ここではまったく二元的、対象的に、分断して阿弥陀仏を捉える。これが本願寺派の伝統教学における理解です。

本願寺派の教学では、もう一方で、数々成仏さくそくということとを申します。これはこの問題を主体的に捉えて、一人一人の衆生に対して、一人一人の法蔵菩薩が出現し、その一人の往生に即して一人の法蔵菩薩が成仏する。かくして無数、無尽に法蔵菩薩が成仏するというわけで、それを数々成仏といえます。このような領解は、その問題を主体的に捉えるという点は十分に評価できますが、それはなお、一人一人の主体的な信心体験を離れた、観念的な解釈だといわざるをえないようです。

かくしてこの問題は、本質的には、私が往生しないかぎりには、私にとっての阿弥陀仏は存在しない。私の信心、そのめざめ体験の成立に即してこそ、はじめて私にとっての阿弥陀仏が、確かに現在するということを教えるものです。そうではなしに、すでに阿弥陀仏がどこかに存

在していると考えて、それを二元的、对象的に求めて、いろいろと思索し思議し、ついにその仏の存在を認めるというのは、真宗信心ではありません。阿弥陀仏がどこかに存在するから、それを私が信じるわけではありません。私の信心において、阿弥陀仏が私にとって確かとなり、現わとなってくるのです。親鸞聖人の教えに導かれて、ひとえにお念仏を申すこと、そのお念仏の生活、その仏道の相統と深化において、やがて「めざめ体験」としての信心が開かれてくる。その信心において、私にとっての阿弥陀仏が、はじめて確かなものとなり、現在するわけです。この信心体験においてこそ、地獄も浄土も、その存在を確かに知見することができるようになります。

### 3. 伝統教学における解釈

しかし、伝統教学における信心理解においては、真宗信心とは、基本的には、一元的、主体的な「めざめ体験」であるということが、まったく見失われて、二元的、对象的に解釈されております。そのような誤解は、明確には覚如の真宗理解からはじまります。覚如は、若い頃

に、西山浄土宗の教学を学びましたので、覚如の真宗理解には、この西山浄土宗の二元論的な教学が色濃く反映しております。そのひとつがその信心理解です。覚如は、その信心を「帰属」とか「帰托」と明かして、私が阿弥陀仏に対して、いちずに「帰す」ことであるといえます。しかも、それについては、親鸞聖人の血脈を受ける善知識が仲介者となる必要があるといい、その善知識とは、「生身の如来」であり、「如来の代官」であって、その善知識に帰してこそ、またよく阿弥陀仏に帰属し、帰托することができるといいます。またこの覚如の長子存覚も、真宗教義について種々に解説し、多くの著作を作製しておりますが、その信心理解をめぐるのは、覚如と同じように西山浄土宗の教学の影響を受けて、「能帰」と明かしております。ことにこの存覚は、その『六要鈔』の中で、信の意義を解説するについて、『俱舍論光記』や『成唯識論』など、仏教一般の文献によりながらも、それらを断章取義し、また強引に読み替えて、信心とは「愛楽」を意味すると主張しております。かくして、親鸞聖人没後まもなくして、真宗信心は、まったく二元的

対象的な帰属の心、能帰の心として理解されていたわけでありました。ここから真宗信心の理解をめぐる屈折がはじまっていったわけでありました。そしてやがて蓮如に至ると、このような二元的な信心理解はさらに徹底してまいりました。いわゆる「たすけたまへたのむ」という表現に見られる信心領解です。蓮如は、早い頃には、「たのむ」というべきではないと申しておりますが、後にはさかんに「たのむ」といいます。ことに「この阿弥陀ほとけの御袖に、ひしとすがりまいらするおもひをなして、後生をたすけたまへと、たのみもうせ」などと申しておりますが、ここでは明確に、真宗信心が、二元的、対象的な心情と理解されており、真宗信心の原意としてのチッタ・プラサーダ、親鸞聖人によって示された「信じる心のいでくるは智慧のおこるとしるべし」という信心とは、まったく異質なものになっていることが、よくよく知られましょう。

そしてさらに、真宗信心をめぐる近世以来の教学史における理解を見ますと、本願寺派においては、その近世教学の流れは、大きく分けると空華学派と石泉学派の二

流派に分かれますが、その空華学派を代表する教学者の善譲は、信心とは「名号を当てにして頼みにしたるなり」といいます。まさしく典型的な二元的な信心理解です。それに対して、石泉学派の僧叡は、信心とは「心が澄んで奇麗になる。これが信という物柄なり」といいます。ここでは見事に、真宗信心の原意、親鸞聖人の意趣が捉えられております。しかし、この僧叡の教学は、本願寺派では異端として徹底して排除されました。自力の傾向が強いという理由によるものです。かくして、本願寺派の教学は、もっぱら二元的な空華学派が主流となつていき、今日におよんでおります。また大谷派の教学に

おいては、近世においては学派の分裂は生まれず、京都の高倉学派が一貫して継承されてきましたが、その学派を代表する深励によりますと、「信ずる」というと、たのむというとは同じ」と主張しております。ここでもまた真宗信心は、明らかに二元的に捉えられております。ただし、大谷派においては、これは現代に属するわけですが、曾我量深によりますと、「信心」というものと悟りというものとは、本質的には同じもの」といいます。ここ

には信心が一元的に捉えられています。これは近代の清沢満之の思想にもとづく領解かと思われませんが、どうしてそういうものかの詳細は語ってはおけません。しかし、曾我は、基本的には、存覚の教学を継承していますので、どこかでは、二元的、対象的な信心理解も見られて、いまひとつ明瞭ではありません。

この信をめぐる真宗教学史における理解については、おおざっぱに申しますと、本願寺派においては、とくに覚如、蓮如をうけて、真宗の行とは、名号だと理解しますので、その信とは、その法体名号に帰順して、その名号をいただくことだといえます。それに対して、大谷派では、とくに存覚の教学をうけて、真宗の行とは、称名念仏だと理解しますので、その信とは、その念仏行に対して信じるという能信を語るわけですが、いずれも本質的には、二元的、対象的な信心理解にほかなりません。

#### 4. 偽の真宗への転落

このような親鸞聖人没後まもなくして屈折していった信心理解は、今日の教学にも多大な影響をもたらしてお

ります。たとえば、今日の真宗においては、その教学において、その伝道、布教の現場においても、「信心」という言葉と「信仰」という言葉が、まったく混同されて用いられているところにも、その影響が見られます。信心という語は、もちろん中国仏教において生まれたものですが、信心と漢訳された原語としてはいろいろあります。しかし、その多くは「心」という意味の言葉がないにもかかわらず、中国仏教ではそれにすべて「心」という字を加えて信心と訳しております。これは明らかに、仏教における信とは、まったく主体的な心的状態を意味すると理解していたことを物語っております。それに対して、信仰とは、日本では古語として信仰という言葉が用いられておりましたが、これはたぶん世俗的な意味を持つものであって、今日における信仰という語は、明らかに近代初頭において、キリスト教が日本に再進出した時に、そのバイブルの翻訳にあたって、神を信じるという英語のフェイス、Faith を信仰と訳したことにほじまります。キリスト教における神は天にましますから、神を信じることは仰ぐことで、信仰とはその意味をよく

あらわした言葉といえましょう。その意味からすれば、日本の神々も、もともとはカミ（上）だという解釈に従うならば、同じように信仰といってもよいでしょう。しかしながら、阿弥陀仏を信じることを仰ぐといえるか。阿弥陀仏とは、親鸞聖人が「微塵世界にみちみちたまへり。すなわち、一切群生海の心なり」といわれるとおりです。どうして、阿弥陀仏を信じることを仰ぐといえるか。しかし、今日の真宗においては、信心と信仰とが混同されて、阿弥陀仏を信仰するという。いかに真宗信心が、二元的、対象的な信と誤解されているかが明瞭であります。キリスト教のバイブルでも、信仰という言葉と信心という語が、明確に区別して用いられています。真宗における信心の意味が、いかに曖昧になっているかが、厳しく反省されるべきところです。

このような真宗信心の曖昧性、その二元性が、ことに近代以来、国家体制にからめとられていくことにより、やがては権威随順の心情を醸成していくこととなり、ついには天皇制に重層し、民衆の天皇崇拜をいつそう補完していきました。事実、天皇についての生き神信仰は、

真宗信者にもっとも多かったという研究報告もあるほど

です。そして、このような信心は、やがてアジア太平洋戦争がはじまると、いよいよ体制順応、国策追隨のイデオロギーとなっていく、真宗学は戦時教学と名のりましました。この戦時教学においては、日本の神々と阿弥陀仏は同じだといひ、また天皇と阿弥陀仏も同じだといひました。そして、この戦争は聖戦であるから、戦争で戦死したものはすべて浄土に往生する。だから靖国神社と浄土は同じだといひました。また本願文の「唯除五逆誹謗正法」の「正法」とは、天皇の命令のことで、天皇の命令にそむくものは浄土に往生できないといひました。

戦争下の真宗学は、ここまでも自己喪失して、国家体制に追隨していったわけです。そのことは何よりも、この真宗信心が、親鸞没後に変質していき、二元的、対象的な信心になっていったことに基因するものだと思われま

す。しかし、このような戦時教学は、戦後において、何

らも自己批判されることはありませんでした。この戦時

教学は、何らの反省もありませんに、そのまま戦後の教学

が続けられていきました。このことは本願寺派において

も、大谷派の教学においても同じことです。

かくして、現代真宗学における信心心理解も、おしなべて二元的、対象的な信心でしかありません。今日の代表的な真宗学者の著書を見ると、真宗信心とは、「頂きぶり、仰ぎぶり」だといひ、また「名号領受、絶対依憑」のことだと説明されております。完全な二元論的信心心理解です。これでは信心とはまったく權威に対する随順、体制に対する順応の心情は育てても、明確な責任主体を確立させ、自立の論理を育てるはずはありません。したがってまた、念仏者一人一人における、たくましい生活実践の原理を構築することはできません。今日盛んに、念仏者の社会的な実践が要請されているにもかかわらず、真宗学が、何らその実践理論を提起できない、最大の理由がここにあると思われま

す。真宗教団は今もつて過去の真俗二諦論を引きずり続けています。これではどうて

い、これからの人々のまことの生きざまを指導する、新しい真宗倫理を構築することはできないことでしょう。

いよいよ現代の人々から見放されていくこととなります。

真宗信心を、二元的、対象的に捉えるかぎり、まことの

真宗は成立するはずはありません。

親鸞聖人についても深く理解していた西田幾多郎は、その最後の論文である「場所的論理と宗教的世界観」の中で、「もし对象的に仏を見るという如きならば、仏法は魔法である」といいますが、まことにその通りの指摘であります。このように、真宗信心が、あくまで二元的、对象的な信として捉えられていくかぎり、それはもはや大乘仏教ではなく、また『無量寿経』の本願の論理とも齟齬し、また親鸞聖人の根本意趣からも遠く逸脱して、明らかに偽の真宗に転落しているといわざるをえないこととあります。

#### 四、真宗は力の宗教か道の宗教か

##### 1. 仏教の基本的立場

次に、真宗は力の宗教か道の宗教か、という問題をめぐって考えてみたいと思います。これも結論的には、真宗とは道の宗教であって、力の宗教ではないということを示したいわけです。

ゴータマ・ブツダ、お釈迦様が教説された基本の原理は、「さとり」をひらかれた後、最初に説法されたという初転法輪の教えの中に見えます。そこで説かれている教えは「中道」の教えです。お釈迦さまは、生まれて以来、王宮の中で、長い間、快樂を追い求めて生活しました。しかし、その生き方に疑問をいだいて王宮を出て出家し、六年の間、徹底的に肉体を傷めて、精神の独立をはかろうとする苦行を続けました。しかし、その後、そういう楽と苦の極端な二つの生き方を厳しく反省し、心を改めて菩提樹の下に端座して、この宇宙世界と人間存在の根本道理について深く思惟し、楽を求める生き方も、苦に徹する生き方も、いずれもあやまりであることに気づき、人生を生きるについては、本能、欲望のおもむくままに生きることもあやまりであり、またその反対の欲望を否定して肉体を苦しめて生きることもあやまりであって、不楽不苦なる中の道、「中道」こそが人間が生きるまことの道であるということに「めざめ」たわけです。この中道とは、たんに楽と苦の中間の道ということではありません。不楽不苦として、楽の道も苦

の道も、どちらも否定しているのです。楽を否定し、苦を否定する。そのどちらも否定したところに立って生きる。ここに人生の真実の生き方が成立するということを教えているのです。そして、この中道の教えが、後世さまざまな展開して、それぞれの宗派、教義になっていったわけです。親鸞聖人の非僧非俗、非真非俗という生き方も、この中道の教説の展開にほかなりません。念仏者の生き方、真宗信心に生きるということは、真に非ず俗に非ずという生き方、いつも仏法に背いて生きている現実を省みつつ、そこに「いたみ」を思い、また同時に、世俗に沈んで生きている現実を省みつつ、つねに仏法に近づいていこうという、「ねがい」を抱いて生きていくという生き方です。それが親鸞聖人が示された非真非俗なる生き方で、それはゴータマ・ブッダの初転法輪の中道の教えにもとづくものにはなりません。

そして、ゴータマ・ブッダは、その中道の教えについて、さらに具体的に、四諦八正道の教説を語っておりま

す。この教説もまた、基本的には、人間のまことの生きざまを教えたもので、ありのままの現実の私が、あるべ

き理想の私に、どうしたらなるのか。その道について明かしたものです。すなわち、この私が仏になっていくという成仏道です。真宗の教えも、またそれをうけて私

が仏になっていく道、その成仏道を教えるものです。親鸞聖人が、「念仏成仏するこれ真宗なり」といい、また「本願を信じ念仏をもうさば仏になる」という通りです。その意味においては、真宗とは道の宗教です。ひたすらにお念仏を申しつつ、その念仏において少しずつ人間的に脱皮し成長していく、人間成熟、人間成就の道、それが真宗です。成っていない私が、お念仏を通して、少しずつまじな人間に成っていく、はるかなる浄土をめざし、仏をめざして成長していく道、それが真宗です。

## 2. 真宗は念仏成仏の教え

真宗の成仏道は念仏の道です。念仏を申して信心を開くのです。ところが、今日の真宗教学には念仏が抜けている。

あるところで、お念仏を申しましたら、そんなに念仏をするものではないと、僧侶に叱られたという信者の悩

みを聞いたことがあります。驚いたことです。真宗は、まず念仏を申すべし、です。念仏のない真宗は、まったく無意味です。念仏を申せばこそ、やがてその念仏が信心を開くのです。念仏を申して信心を開く、念仏がプロセスで信心がゴール。しかしまた、念仏のほかに信心はない。親鸞聖人が「真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」といい、また「行をはなれたる信はなしとききて候。また信をはなれたる行なしとおほしめすべし」といわれる通りです。行信一如です。このことは、道元もまた同じことをいいます。道元においては、坐禅を修めて証悟を開くのですが、修はプロセス、証はゴールでありながら、また同時に、修証一等だといいます。仏道の構造は、念仏も坐禅も同じことです。

そういうまことの念仏において信心を開いたならば、「念仏を信じるは、すなわち智慧をえて、仏になるべき身となる」といわれ、また「仏になるべき身となるなり」といわれます。「仏に成る」とはいわない。仏に成るべき身となるといいます。道元や日蓮は、この世で、

この身において、仏に成るといった。道元は五十二歳で死んだが、仏に成ったといった。親鸞聖人は九十歳まで生きたけれど、仏になれないといった。ここには親鸞の思想における、自己を問う眼の厳しさがうかがわれます。仏に成るべき身となる。仏と成るとはいわない。親鸞聖人における思想の徹底性が知られます。しかし、ともかくも念仏において、人間が成長するのです。愚かな人間、粗末な人間が、お念仏を申して、少しずつまじな人間に成長していく。それを信心という。

しかしながら、伝統教学ではそうはいわない。信心をうれば、ただ後生が明らかになるだけで、人間の自性は何ら変わることはない。ただ死後に浄土にいけば仏に成るのだといえます。そうではありません、親鸞聖人が明らかにした真宗とは、お念仏を申しつつ、この現実において、そのお念仏において、確かに育てられていく。人間一人一人が、少しずつ脱皮し、成長していくのです。そのことについて、親鸞聖人が『愚禿鈔』において信心を説明するについて、第十八願成就文にもとづいて「信受本願即得往生」という言葉を書き、その下に「前念命

終後念即生」と書いている。これは善導の言葉です。かくして「信受本願前念命終、即得往生後念即生」という。ここでいう前念、後念とは時間のこと、前念とは前の時間、後念とは後の時間ということ。すなわち、本願信受、まことの信心をうれば、前の時間に娑婆の迷いの寿命が終わる。そして後の時間に即得往生する。仏の生命を頂いて、ここから新しい浄土の生命が始まるというのです。そのことが、お念仏におてかぎりなく相続されていくのです。そのことは前に申した私の言葉でいえば、脱皮と成長を繰り返し、それが深まっていくということです。信心の相続とその反復、深化において、人間はいつそう脱皮と成長を遂げていくのです。これについては、親鸞聖人はまた、そういう信心の人を、「必定の菩薩」といい、また「如来と等しき人」ともいいます。その意味においては、真宗とは、まさしく人間成就をめざす道の宗教である、というべきであります。

### 3. 伝統教学における解釈

ところが、伝統教学はそうはいわない。力の宗教にな

っているようです。力の宗教は神道です。神道では教えは語らない。お祈りだけです。しかしながら、真宗は、親鸞聖人没後、早々に神道にくみするようになってきました。すでに覚如にその傾向が見られ、その息子の存覚が、いつそう深く神道に癒着していきました。親鸞聖人があれだけ厳しく批判をしたにもかかわらず、親鸞聖人没後まもなくにして、真宗が、日本の民族宗教としての神道に転落する道を開いていったわけであります。そのことは存覚の『諸神本懐集』などに明瞭です。それらによりますと、日本の神には、実類神と権化神というものがある。古くからの日本の神には、キツネやヘビなどを神として祀ったものがある。これを実類神という。それに対して、偉い人などを神として祀ったものを権化神といえます。存覚は、初めのころは実類神を排して、権化神だけが阿弥陀仏の化現だといっておりますが、後にはこのような実類神、キツネであろうとヘビであろうと、そういう神々も、すべて阿弥陀仏の化現であるから大事にしなきゃならないといえます。またこのような傾向は、蓮如になるといつそう強くなり、一切の諸神の功力、パ

ワ一は、すべて阿弥陀仏の名号におさまっていると申し  
ております。

最近の研究によると、蓮如は、「南無天満大自在天神」  
という天神名号を書いております。当時は天満宮信仰が  
盛んであったことによるものと思われます。この天神名  
号は、蓮如の子供たちが大切に奉持していたという記録  
があります。また最近では、蓮如筆の「南無拝師明神」  
という名号も発見されております。ここでは、真宗信心  
の中に、日本の神祇信仰が吸収され、重層されておりま  
す。このような傾向が、やがて近世の教学においては、  
三教一致論という主張を生んでいきます。特に近世の末  
期にかけては、諸外国からの圧力もあつて、次第に国粹  
主義が台頭することとなり、仏教は外国の宗教だとい  
うことで、国学者や神道家が仏教批判をして、仏教無益論  
ということを主張するようになりました。幕末ごろの多  
くの仏教批判書を見ると、僧侶は酒を飲んで基ばっかり  
打っている。そしてこの世のことは教えないで、死んだ  
後の世のことしか語らないが、そんなものは無意味だと、  
仏教を徹底的に批判、非難しております。そしてそのよ

うな考え方は、やがて近代にかけて、廢仏毀釈という運  
動になってまいりました。

このような仏教排斥論をうけて、仏教の側、特に真宗  
はどういう対応をしたかということですが、その批判に  
対して、真宗のあり方を厳しく自己批判して、きちんと  
仏教本来の立場に立ちかえろうとする動きは少なかった。  
そのほとんどが妥協です。そう批判しないで欲しい。仏  
教と神道と儒教とは、もともと同じ教えだという、三教  
一致の論理を主張し、異質な宗教と妥協していきました。  
真宗は、こういう方向の中で近代を迎えた。そこに神道  
を背景とする近代天皇制が生まれてきたわけで、真宗は  
またそのまま天皇制と妥協し、それに追隨していくこと  
となり、そしてついには、戦時教学というものを形成し  
ていったわけであります。

すでに申しましたように、神道というものは力の宗教  
です。日本の神道においては、神々はすべて分業的で、  
いろいろな神様がその仕事を分担しております。受験の  
神さま、縁結びの神さま、金もうけの神さま、交通安全  
の神さまなど、さまざまな神が存在し、その神に祈れば、

神の力、パワーが授かってご利益があるというわけです。そして、真宗が神道と重層し、阿弥陀仏が神々と重なる、真宗も必然的に、パワーの宗教にならざるをえないわけです。かくして、今日の真宗は、たぶん力ちからの宗教という性格をもち、そういう傾向になっているようです。もしも道の宗教ならば、自分の進むべき道はただ一つです。二つも三つもあるはずはありません。しかし、力の宗教ならば、いくらでも重なりえます。むしろ多い方が、いっそう力が強くなるということにもなりましょう。今日において、真宗信者の家に、神棚が存在しているという現実、真宗が道の宗教でなく、力の宗教として誤解されていることによるものでしょう。

ただし、真宗には、他力という用語があります。この言葉をどう理解するかという問題があります。他力という以上、真宗も力の宗教だろうという主張があるかも知れませんが、この他力の思想については充分考慮されるべきであります。この他力という用語についても、先ほど申したように、阿弥陀仏を実体的に捉え、そしてまた、それを二元的、对象的に捉えるならば、必然的に、パ

ワーとしての阿弥陀仏が考えられてくることとなり、それがお守り札になっていくことは無理からぬことです。本願寺に参拝して、お守りを買いにきた門徒が悪いのじやなくて、そのような教学と、それにもとづく布教をしている側に問題があるわけです。そのひとつに、他力の力を、たんなるパワーと理解しているという問題があります。他力の英訳はアザー・パワーですが、私はいつもいつているのですけれども、これには問題がある。セルフ・パワー、アザー・パワーというレベルで解釈するについては、いろいろな誤解が生まれてくる。

他力という語は、もともと翻訳語だろうと考えられております。しかし、その他力の原語については、今もよくは分かりません。学者はいろいろと検討しておりますが、確かなところは不明です。しかし、今日の推定ではパラタントラ、Paratantraともいう。中村元の『仏教語大辞典』には、原語としてこの語が書いてある。しかし、これは間違いだという説もあります。だから、いちがいにはいえませんが、私はこの原語の周辺、そういう発想の延長において、こういう用語が生まれたのではな

いかと思います。このパラタントラとは、縁起とか、依他と訳されております。縁起というのは、いつさいの存在は、すべて因縁によって生起し、成り立つということであらわした語です。例えば、いま皆さんと私と、この会場で、こういうご縁を結んでいるのは、みなさんがお忙しい中をおいで下さった。私も元気でここにこれた。

この瞬間、お互いの存在は、まさしく縁によって成り立っております。私がいるから皆さんがいらつしやる、みなさんがいらつしやるから私がいる。まさしくいまの瞬間の両者の存在は、両者の相互相依の關係の中において成り立っている。これが縁起です。

しかし、仏教の立場からすれば、私がいるから皆さんがいるのだというのは間違いです。それは仏教的ではない。私がここにいるのは、皆さんのおかげによってここに存在している。仏教が教えるように、何よりもまず自己を問う方向の中で考えるならば、他者においてこそ自己が存在するという理解です。皆さんが、お忙しい中にも、ようこそおいでくださいました、お陰さまで、私もお話をさせていただいております。ここに縁起が、ま

た依他といわれるゆえんです。

縁起をめぐる理解がここまできたら、他力という言葉は必然的に生まれてくるでしょう。他力とは、そういうことだと理解します。自分がまったく努力しないで、相手のはたらきだけで何かうまく事が進む、そんなものは他力とはいわない。他力というのは、自分が懸命に努力しながら、しかも、なおその出来事、その事態の底のところ深く眼を注いでみたら、そのことが他によって成り立たしめられているという発見、その「めざめ」においてこそ、知られてくるものでしょう。よく法座の座談会において、若い人たちの中に、仏さんが他力なら、寺へ参らなくても、聞法をしなくても、一方的に救ってくれていいはずだと発言する人がいます。他力という意味が、こんなレベルで理解されることになる。悲しいことです。しかし、そういう誤解の責任は教化者の側のものではありませんか。

阿弥陀仏を実体化し、パワー的な存在として解釈し、教説することからそうなっていくのです。今日においては、真宗における死者儀礼がさまざまに屈折してきまし

た。すでに上において申したように、真宗は、もともと  
は、仏教として、人間がまことの人間に向かって成長し  
ていく、脱皮しながら成熟していくことを教えるところ  
の、道の宗教であります。ところが、地方によっては、  
また僧侶によつては、その本義が見失われて、そのほと  
んどが死者儀礼中心の、力の宗教になっているのではあ  
りませんか。そこではもつぱら阿弥陀仏がパワーとして  
捉えられているようです。

このことは、存覚からはじまった、誤った真宗理解に  
よるものです。存覚は、真宗の死者儀礼をめぐつて、  
『浄土見聞集』、『報恩記』、『至道鈔』の三部を著してお  
ります。はじめの二部は、『真宗聖教全書』の第三巻に  
ありますから、ご覧になれば、真宗の教義として、よく  
もこんなことを書いたものだと思われるにちがいありま  
せん。

その『浄土見聞集』によりますと、人が死んだら四十  
九日まで、閻魔大王にその罪科を調べられるから、七日  
ごとに、しっかりと、死者に対して追善供養をなささい  
といひます。死者もそれを願求しているといひます。そ

してその追善の仕方によつて、死者はよい場所に行くこ  
とができるというわけです。次の『報恩記』、ここには  
現世祈禱が盛んに説かれている。現世の祈禱と亡者の追  
善には、念仏が最も効果があると、こまかに説いてあり  
ます。そしてもう一冊は『至道鈔』です。ここでは、死  
者のために追善したら、死者の浄土の場所について、い  
いところへ移り代わることができるといひます。そして  
また、還相回向については、追善の機能によつて、その  
はたらきが違ふといひます。まあこまでもい  
うならば、完全に真宗ではなくなりますが。この書はなぜか  
『真宗聖教全書』には入っていない。なんで入れなかつ  
たのか。聖教というにはあまりに問題があつたからでし  
ょうか。しかしながら、西本願寺の教学研究所では、こ  
の存覚の死者葬送にまつわる三部作を、現場の三部経だ  
といひて、これを信者教化の現場で大切に活用せよ、と  
いう論文を発表しております。その主張によれば、真宗  
の教化、伝道については、日本の習俗、民俗信仰として  
の、死者追善と現世祈禱にドブプリと埋没し、それと全  
面的に妥協しながら、門徒、信者を教化し、指導せよと

いうわけです。まことに驚いたことです。私は自坊の現場で、このような習俗と悪戦苦闘しているのですが、本山はこんなことをいうのです。それについて、さらに悲しく思ったことは、他人の研究論文をいちいち調べて、それが異安心であると何度も呼び出して文句をいう勸学寮が、この教学研究所の論文については、まったく黙して発言しないということです。これが最近における本願寺派教団の教学の現実です。

#### 4. 偽の真宗への転落

このような真宗は、もはや真の真宗とはいいがたく、明らかに偽の真宗に転落した姿といわざるをえないと思います。いまはことに本願寺派教団の実態を問題にしたいわけですが、真宗の他派教団においても、組織の末端では、似たような状況が生まれているではありませんか。詳細は存じませんが、その現実には、もともと道の宗教として、人間一人一人の人格変容、人格成長、人間成熟をめざすはずの真宗が、その目標を見失って、もっぱら力の宗教として、死者儀礼に明け暮れているではありませんか。

せんか。もしもそうだとするならば、偽の真宗に転落しているということになるのではないのでしょうか。

もともと真宗では、死者儀礼をあまり重要視いたしませんでした。江戸時代、近世において生まれた「門徒もの知らず」とか、「門徒ぬくぬく」という言葉が、そのことをよく表しております。「門徒もの知らず」とはご承知のところですが、「門徒ぬくぬく」についてはどうでしょうか。これは死体がまだ暖かいのに、葬儀をする。火葬、埋葬することを椰<sup>や</sup>楡<sup>ゆ</sup>したもので、真宗では、それほどまでに葬送儀礼を重視しなかったわけです。真宗史の中では、葬儀が簡単だったことから事件が起こったという報告もあり、近世においては、墓石を建てなかった地方や、墓地をもたない地方もあったほどです。またかつて古くは、本願寺派では、本山が末寺に対して、納骨堂の建立を禁止したこともありましたが、今日では、本山も末寺も納骨堂はおおはやりです。かつて近世における真宗の僧侶と門徒が、死者儀礼をめぐるどのように考えていたかを、よくよく知るべきでありましょう。

そして、これは本願寺派教団にかぎってのことですが、

最近の教団では、葬式に際して「還浄」ということをいはじめました。葬儀の現場で、還浄と染めた幕を張り、還浄と書いた提灯を掲げるようすすめております。もともとこの還浄とは、その「還」とは還相回向の還で、も

との場所にかえつてくることを意味します。それが還の字の本来の意味です。とすると、還浄とは、もともと浄土にいたものが、死んで再びもとの浄土にかえつていくことを意味します。真宗では、親鸞聖人が、法然上人の往生について、「還帰」といわれている用法があるわけです。そのことから、親鸞聖人の往生にかぎって「還浄」というようになり、今日では、その往生の地という角の坊別院に、「還浄殿」という額がかかげられております。親鸞聖人は、浄土から来られて、浄土に還られた人だと敬って、そう呼んだわけでありませう。しかし、今日では一般の人々についても、まったく仏法、念仏に縁のなかつた人々でも、真宗で葬儀すれば、信心の有無にかかわらず、すべて還浄する、浄土に再び還つていくというわけです。これはまさしく悪しき本覚思想への墮落を意味します。それで真宗の教義が通ることでしょうか。

死者儀礼を、ここまでも教義的に歪曲して、なお真宗と云うのか、まことに疑問です。まさしく葬式真宗への転落です。これでは浄土真宗ではなくて、まったく浄土偽宗です。

また本願寺派は、最近、本山で葬儀作法を変更して、死者の棺の中に、『無量寿経』の「其仏本願力、聞名欲往生、皆悉到彼国、自致不退転」という文章を書いて入れるように指示しております。実はこの偈文は「破地獄の文」といわれて、この偈文を入れるならば、その死者は、いかに前世で悪行を犯していても、地獄を逃れて浄土に生まれることができるといわれてまいりました。そのことは、もともと中国における故事にもとづくもので、法然上人の法語でも説かれているものです。以来、日本の浄土教においては、長くこの文は「破地獄の文」として伝承されてきたわけです。そういう伝承があるにもかかわらず、このたび本願寺派教団では、葬儀に際しては、あえてこの偈文を書いて棺の中に納入するように規定したわけです。このことは、真宗が明らかに、呪術宗教に転落したことを物語る何よりの証拠でありませう。こ

こでもまた浄土真宗は、まったく浄土偽宗に変質しているといわざるをえません。本願寺派は、何ゆえに、ここまでも俗信、習俗に妥協するのか。愚かなことです。これらのことからしても、真宗が死者儀礼をめぐる、力の宗教に変貌し、偽の宗教に転落していることが歴然として明瞭であります。まことに歎かわしいかぎりです。

## 五、まとめ

以上、現代真宗真偽論、まことの真宗とうその真宗をめぐって、一、阿弥陀仏とは、象徴的な存在であって、それを実体的な存在として捉えてはならない。二、真宗における信心とは、一元的、主体的な「めざめ体験」であって、それは二元的、对象的に理解されるべきではない。三、真宗とは、道の宗教であって、それを力の宗教として理解してはならない、ということ、今日における教団の具体的な事例を引きながら、種々に申したわけであります。そして私が愚考いたしますことは、今日の真宗教義の理解において、少なくともこの三点について

は、明確に真なる真宗に立ちかえらないかぎり、これらの時代において、充分なる国際性をもって、多くの人々によく受容され、理解されることはないだろうということ、そしてまた、この真宗が、充分なる社会性をもって、これからの人間社会に噴出してくるであろう、さまざまな社会的な課題に対して、的確に反応し、発言することはできないだろうと思われます。

まことに粗雑な論旨を展開いたしました、皆さんにおかれましては、私の意のあるところをお汲みとり頂いて、これからの正しい真の真宗の開頭とその確立のために、いっそうご精進くださいますよう心より切念しつつ、私の講演を終わらせて頂きます。ありがとうございます。

二〇〇一・六・八 龍谷大学大宮学舎本館講堂にて