

真宗者の人間像

——教学背景を中心として——

龍谷大学名誉教授 普 賢 晃 壽

一

ただ今ご紹介いただきました普賢でございます。理事長の太田先生から、今年度の真宗連合学会に話に来るようにと、いかがしたのかと思っておりましたが、長年、お育てをいただいた連合学会への御報謝のためにお邪魔をいたそうかと決心をいたしました。今日は参上いたしました次第でございます。

題は、「真宗者の人間像——教学背景を中心として

——」という題を出しておきました。親鸞聖人は、第十八願のおみのりに生きる正定聚の聚人の内実をどのように讃仰されておいでになったのかということでございます。そのことにつきましては、『信巻』末に、親鸞聖人は「悲しき哉」という特徴的な言葉を間に挟みまして、その前半に、正定聚の聚人の内実を「真仏弟子」と讃仰しておいでになる。と同時に、「悲しき哉」の言葉を蝶番にすることによって、後半は「難化の三機」、救いの目当て、正定聚の聚人の内実は、難化の三機であるということをご教示いただいております。

真仏弟子釈、逆謗撰取釈そのこと自体についての研究は、十二分になされております。今日はそういうことよりむしろ、このような視点により親鸞聖人が、真宗者の人間像を讃仰されていかれた教学背景について、論点をおいて、話を進めていきたいと思ひます。

そういう点で、拝見をしてみますと、聖人は、第十八願のおみのりを頂戴している正定聚の聚人を、一方では真仏弟子釈で、「真仏弟子」という言い方をなさっておられる。聖人は如何なる教学背景でもって、正定聚の聚人の内実を讃仰していかれたのか。その教学背景として、当然問題となってくるのは、当時の鎌倉旧仏教の動向であります。『摧邪輪』を著した高弁は、親鸞聖人のお師匠の法然上人を、「釈尊の怨敵」とまで、書物の中で批難しておいでであります。この様な鎌倉旧仏教の動向に対応し、そうじゃありませんよ、正定聚の聚人こそが真仏弟子ですよ、という視点より、親鸞聖人の真仏弟子釈の展開がある。と同時に、そうして仏様に救われていく正定聚の聚人の内実は、「難化の三機」としか言ひようのないのが我々の現実

ではないのか。その凡夫の現実を、聖人は、逆謗撰取釈で、冒頭に『涅槃経』「現病品」の御文を引用して、以下、論じておいでになるわけであります。なぜ、『涅槃経』の「現病品」を冒頭に掲げて、逆謗撰取釈を展開されておるのか。『涅槃経』一卷に流れる一闡提の問題は、インド、中国、日本の大問題になったテーマでございますが、それを見据えて、そしてさらに親鸞聖人が学問をなさいました叡山を開いた伝教と、法相の徳一の間には、有名な論争がございます。一三権実の問題。それに結論を下したのが、源信の『一乗要決』であります。一乗真実か三乗方便か、三乗真実か一乗方便か、ということの一つの主要な論点になっていたのが、『涅槃経』の「現病品」の解釈であります。当然、親鸞聖人は二十年間、学問をなさいました叡山の伝教と徳一の論争というものを踏まえて、『信巻』末、逆謗除取釈、『涅槃経』「現病品」の御文を、ご引用になっていると考えられるのであります。このような点に問題を集約いたしましたして、今回は話を進めてまいります。

二

お手元にプリントをお配りしているはずでございますが、読みながら話を進めてまいります。プリントナンバーをご覧いただきますと、

真仏弟子と言ふは、真の言は偽に對し仮に對するなり。弟子とは釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。この信行に由りて必ず大涅槃を超証すべきが故に、真の仏弟子と曰ふ。〔信卷〕末

正定聚の聚人を親鸞聖人はここで、「釈迦諸仏の弟子」と御教示しておいでになる。正定聚の聚人を讃仰なさるのに、なぜ聖人は、「釈迦諸仏の弟子」という言い方でもって讃仰していかれたのか。そこに私は、鎌倉旧仏教の背景というものを念頭に置いておいであつたと見ていくことができるであろうと思います。

当然、法然上人を批難し、弾圧した鎌倉旧仏教に對する聖人の毅然たる態度が、そのお言葉の上に表れておる。鎌倉旧仏教の動向は、どういう動向であつた

のか。ご存じのように、貞慶は『興福寺奏状』、高弁は『摧邪輪』でもって、法然浄土教を論難している。

お二人の、聖道門の真摯なる行道を歩まれる姿勢、それは、戒律を重視して、むしろ釈尊の正法の時代への復帰ですね、そういうことを念願として復古運動を展開しておいでになつていたところに、貞慶・高弁両師の尊い仏道の歩みがあつた。そういう意味で、逆に貞慶や高弁師は、我こそが釈尊の真仏弟子だという、自覚の上から復古運動の展開をされていた。そして、当然、釈尊の弟子である、第二の釈尊として、弥勒信仰ですね。親鸞聖人は真仏弟子を、「便同弥勒」「次如弥勒」というかたちで讃仰しておいでになるわけですが、貞慶・高弁も、釈尊の次に娑婆で悟りを開かれる、第二の釈迦である弥勒信仰に徹して一生を終わつておいでになる。そういう視点から、今は末法の時代であるということ念仏運動を展開された法然上人を論難していったところに鎌倉旧仏教の立場があつたと、このように私は見ていくことができるであろうと思います。それならば、鎌倉旧仏教は、どのような歴史観に立

脚していたのであるのか。承元元年の法難、親鸞聖人三五歳、御流罪。その引き金になったのが、貞慶の出した『興福寺奏状』ですね。その二年後に承元の法難が起こっている。そして嘉禄の法難、これは親鸞聖人五五歳の時であります。その引き金になったのが、叡山の大衆が朝廷に貞応三年五月に出した、法然念仏教団を弾圧すべしという奏状であります。これは今日、『停止一向専修記』の中に輯録されていますが、貞応三年十一月に、元仁元年に改元になっております。そういう承元の法難、嘉禄の法難の引き金になったのが、『興福寺奏状』、そして『山門の奏状』です。

『停止一向専修記』を見ますと、その中にどういことが言われているのかといえ、『大無量寿経』の流通分に、「特留此経止住百歳」という言葉がありますね。その御文を聖道門の方々はどのように見られておいであつたのか。『停止一向専修記』に述べられている叡山の奏状を拜見してみますと、

諸教の修行を捨てて、弥陀仏を専念し広行流布するの時節、未だ至らざるの事

真宗者の人間像

(『停止一向専修記』)

とあります。専修の念仏の徒は、末法万年に入ると余経はすべて滅するけれども、その中で『大無量寿経』のみが世の中に留まると言っているけど、それは間違いだ。お経が滅尽するのは末法万年の後であつて、末法の間はまだお経が滅尽するのではない。正法・像法・末法の間は、念仏偏増の時にあらずといっている。そういうかたちで時代を見ていったところに鎌倉旧仏教の歴史観というものがある。

プリントナンバーの二をご覧くださいますと、これは『停止一向専修記』に出ております山門の、叡山の一つの歴史観を表す文言であります、読み下してまいります。

天台・浄名の疏の如きは、周の莊王他の代を以て、釈尊出世の時と為す。その代より以来、二千年を未だ満たず。像法の最中なり。末法と言うべからず。設ひ末法の中に入ると雖も、尚是れ証法の時なり。

(同右)

というかたちで、旧仏教の立場は、正法千年、像法千

年の立場で解釈していくわけで、今は像法の最中の時代である。たとえ末法に入っているとしても、証法の時代であると、このような歴史観の立場から、法然浄土教を批判していったところに、鎌倉旧仏教の歴史観の特徴がある。

貞慶はそれならばどういう立場であったのかというと、『興福寺奏状』に、

專修の身、余仏を礼せず。口に余号を称えず。その余仏・余号とは、即ち釈迦等の諸仏なり。專修、專修、汝は誰の弟子ぞ。誰か彼の弥陀名号を教えたる、誰か其の安養浄土を示したる。憐れむべし、末生、本師の名を妄す。 (『興福寺奏状』)

釈尊の真仏弟子は我等であるという自覚の上から、お念仏を教えたのもお釈迦様ではないかと。そういうかたちで貞慶は我等こそが釈尊の真仏弟子だと、釈尊の時代への復古運動を展開している。貞慶の『愚迷発心集』を見ますと、

彼の弟子の本師、釈迦牟尼如来、昔、靈鷲山に在りし時、十方所有の群生、恣に其の益を蒙ると雖

も、三界輪廻の我等、其の時、何処に在りや。……嗚呼、八相成道の昔、独り、如来の出世に漏るると雖も、二千余季の今、僅かに慈父の遺誠を聞くことを得る。……早く万事を抛ちて、当に一心を励むべし。 (『愚迷発心集』)

貞慶が釈尊の真仏弟子の自覚の上から求道の思いを吐露しておいでになるのが、この文章の一段の趣意である。そして『唐招提寺釈迦念仏願文』には、

今日、始むる所は大慈大悲牟尼の名号なり。……夫れて唱ふる所は大慈大悲牟尼の名号なり。……夫れ釈迦如来は、此の界の慈父、我等の悲母、一代の教主なり。四衆の本師なり。 (『唐招提寺釈迦念仏願文』)

お釈迦様を四衆の本師と讃仰しておいでになる。我等こそが釈尊の真仏弟子であるという自覚。そして、当然第二のお釈迦様、娑婆に出現されてお悟りを開かれる弥勒信仰に徹して、彼は自分の生涯を終わっておいでになる。彼の弥勒信仰を示す資料『弥勒講式』には、

『釈迦大師記』に云く、我が遺法中、持戒・破

戒・有戒・無戒、皆悉く弥勒菩薩に付属す。三会の中、解脱を得しむ。〔弥勒講式〕

と説示されています。弥勒信仰に徹して、釈尊の真仏弟子の自覚の上に立脚して、釈尊の正法の時代への復古運動を展開していったところに、貞慶師の自力の修行者としての尊い姿があったと、窺うことができます。

同じように、高弁もやはり釈尊の在世教団を理想として、釈尊の真仏弟子たらんと念願して生涯を終えた方であります。

弟子比丘、人界に在りと雖も、遙かに如来の在世を隔つ。仏法に値ふと雖も、遠く辺地末代に生る。

〔華嚴仏光観法門〕

釈尊の弟子の自覚に生き、釈尊の在世から遠く離れた時代に自分が生まれざるを得なかったことを悲しんでおいでになる言葉でありますね。『涅槃講式』をご覧ください。

私は初生の嬰兒の如し。母を失ひて久しからず。必ず当に死すべし。世尊、如何ぞ見放し捨てたまふや。……南無大恩教主釈迦牟尼如来、生生世々

真宗者の人間像

値遇頂戴。

〔涅槃講式〕

釈尊を思慕される心情がそこに滲んでおる。資料は挙げておきませんでしたけど、高弁の臨終の行儀を記録した『定真備忘録』を拝見いたしますと、お釈迦様の亡くなったときの儀にしたがつて、最後を迎えておいでになる。そして弥勒の名号を称えて一生を終えられたということが記録されています。そのようなかたちで貞慶・高弁両上人は、釈尊の在世、正法時代への追慕、釈迦諸仏の弟子が我等である。そして、第二の釈尊として弥勒信仰に徹して生涯を全うされている。かかる視点から、鎌倉旧仏教の法然浄土教に対する批難がなされてきた。このように私は見ていくことができます。

それに対して親鸞聖人は、どのような歴史観に立脚して対応していかれたのかということでございます。

三

『化身土巻』を見ますと、これは三願転入のところ

に出てくる御文でありますが、

聖道の諸教は在世・正法の為にして、全く像末・法滅の時機に非ず。已に時を失し機に乖けるなり。

浄土真宗は在世正法像末法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや。 (『化身土巻』本)

聖道仏教は、お釈迦様在世の正法の時代に生命があるのであつて、末法の時代においては、既に生命を失つておる。それに対応して、浄土の真宗は、正法の時代・像法の時代・末法の時代、三世に通じた教えである。そういう歴史観の上に立脚して、お念仏を讃仰していかれたところに、親鸞聖人の歴史観の特徴がある。そして聖人が『御本典』の上で、末法の年次計算を示しておいでになります。読み下してまいります。

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

三時の教を案ずれば、如来般涅槃の時代を勸ふるに、周の第五の主穆王五十一年壬申に当れり。その千甲よりわが元仁元年甲申に至るまで、二千一

百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説によるに、已に以て末法に入りて六百八十三歳なり。 (同右)

この年数計算については、最近訂正が行われておりますが、元仁元年、貞応三年十一月に改元されております。貞応三年の五月に、叡山の大衆は、念仏停止の上奏文を朝廷に出しておる。それを聖人は十分意識をされてゐるわけで、その元仁元年を基点として、釈尊滅後、「二千一百八十三歳なり」、「末法に入りて六百八十三歳なり」と、聖人は時代を計算しておいでになる。聖人の正法・像法・末法の年数は、正法五百年、像法千年、末法万年という『安樂集』を承けて論じておいででありますね。ですから聖人は、元仁元年を末法の時代だと、そういう視点から御自身の立場を主張して、旧仏教の歴史観を否定していかれた。この様な宗祖の主張ですね、私の学生時代にご教示を受けました、もうお亡くなりになりましたが宮崎円通先生が、「親鸞の立場と教行信証」という当時注目された論文であります、その中で、元仁元年という年号でもって、

聖人が正法・像法・末法の年次計算をしておいでになる。それは山門の大衆に対した御自身の立場の表明であるという論を展開されております。非常にありがたく示唆を受けましたことを今、思い出しております。

そして、今は末法だということを親鸞聖人は、末法の年次計算の後に、叡山の開祖である伝教大師の『末法灯明記』の御文をほとんど全文引用することによって、自分の立場を立証されている。あなた方は、今はまだ像法の時代で、念仏はまだ弘まる時代ではないよと言っているが、そうではない。あなた方の開祖である伝教大師は『末法灯明記』の中で、すでに無戒の時代だと仰っておいでですよ、という視点より、『末法灯明記』によって御自身の立場を論証しておいでになる。

『末法灯明記』という書物自体は、今日、作者が伝教であるか否かということについて学者が疑義を挟んでおりますが、聖人の御在世中、法然上人の著作の中、栄西の『興禪護国論』、日蓮の遺文等に、伝教大師の撰として引用されております。その中で、末法の年次計算がなされています。

且く両説を挙ぐ。一つには法上師等『周異』の説に依りて言はく、(仏、第五の主、穆王滿五十年壬申に当りて入滅したまふ)と。若し此の説に依らば、其の壬申より我が延暦二十年辛巳に至るまで、一千七百五十歳なり。二つには費長房等、魯の『春秋』に依らば、仏、周の第二十の主、匡王班四年壬子に当りて入滅したまふ。若し此の説に依らば、其の壬子より我が延暦二十年辛巳に至るまで、一千四百十歳なり。故に今の時の如きは、是れ像法最末の時なり。彼の時の行事、既に末法に同ぜり。然れば則ち末法の中に於ては、但だ言教のみ有りて行証無けん。若し戒法有らば破戒有るべし。既に戒法無し、何れの戒を破せんによりてか破戒有らんや。破戒尚無し、何に況や持戒をや。故に『大集』に云はく、(仏涅槃の後、無戒州に満たん)と。 (『末法灯明記』)

そこに整理をしておきましたが、延暦二十年、二説ある。『周書異記』の説によれば仏滅一千七百五十年、『魯春秋』の説によれば仏滅後一千四百十年。『灯明

記』は『魯春秋』によつてゐる。釈尊入滅以来、一千四百年、像法最末の時。しかし、当時の行事はずでに末法に同ず。像法とは言えない無戒の時代であるという結論を伝教大師はそこで展開しておいでになる。親鸞聖人は、その『末法灯明記』の第一の説、『周書異記』の説によつて、元仁元年は入滅以来二千八百八十三年、末法に入つて六百八十三年、正法五百年、像法千年、末法万年、完全に末法に入った無戒の時代だと歴史を見ていかれたところに、聖人の基本的なお立場があるわけです。聖人は『末法灯明記』を通して、現在は無戒無戒の時代であると認識されていたといえましょう。

但し、今論ずる所の末法には、唯、名字の比丘のみ有らん。此の名字を世の真宝とせん。福田無からんや。設ひ末法の中に持戒有らば、既に是れ怪異なり、市に虎有らんが如し。此れ誰か信すべきや。
(同右)

今は末法の世である。無戒名字の比丘が世の中の真の宝である。そういうかたちで『末法灯明記』は展開し

ている。その御文を親鸞聖人は引用しておいでになるわけです。そういう視点から考えてみますと、鎌倉旧仏教は、当今は像法の時代である。釈尊の正法の時代への復帰、我等こそが釈尊の真仏弟子である、という自覚のもとに、弥勒信仰に徹して復古運動を展開していったところに、鎌倉旧仏教の基本的な歴史観・立場がある。それに対して親鸞聖人は、叡山の開祖、伝教大師の『末法灯明記』にも、すでに末法の時代だと、無戒名字の比丘が充滿している世の中だといわれているではありませんか、という立場です。無戒名字の比丘、世の中の真宝、それが真仏弟子の現実である、内実であると、聖人が反論されていかれたところに真仏弟子釈が展開される教学背景があつたと、こういうふうに私は、そのところの聖人の思召しの一端を窺うことができるであらうと。

ですから、『信巻』末、真仏弟子釈を拝見していきますと、

王日休が云はく、「我れ『無量寿経』を聞くに、
〈衆生、是の仏名を聞きて信心歡喜せんこと乃至

一念せんもの、彼の国に生ぜんと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住す」と。不退転は梵語には之れを阿惟越致と謂ふ。『法華経』には謂はく、
（弥勒菩薩の所得の報地なり」と。一念往生、便ち弥勒と同じ。仏語虚しからず、此の『経』はまことに往生の徑術、脱苦の神方なり。皆、信受すべし」と。
（『信卷』末）

真仏弟子こそが便同弥勒であると。真仏弟子は信一念同時に、娑婆の生涯を終えたならば、お浄土で如来様と同じ仏果を開かせていただく正定聚の利益がめぐまれる。弥勒も一生を終れば、龍華三会の暁、悟りを開かれる。そういう意味では、弥勒菩薩と同じである。この様に聖人は、真仏弟子を讃仰しておいでになる。便同の意味に關し、次の如く説示されている。

まことに知んぬ。弥勒大士は等覺の金剛心を窮むるが故に、龍華三会の暁、当に無上覺位を極むべし。念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。故に便同と曰ふなり。
（同右）

弥勒菩薩は等覺の金剛心であるから、生涯を終われば仏果を開く。正定聚の聚人は、横超の金剛心、名号により、如来様の正覺の果徳が恵まれておるのが、真仏弟子の内実である。娑婆の生涯が終われば、往生即成仏。聖人は正定聚の聚人の内実を、頂いてあるお徳の内容から讃仰されている。正定聚の聚人こそは、釈迦諸仏の弟子であると御教示されているのである。真仏弟子釈の表には出ていないけれども、聖人の胸の内には、当時の鎌倉旧仏教の、教学動向を見つめておられた。その上に、正定聚の聚人の内容を讃仰していかれた真仏弟子釈の展開があつたと。このように私は窺うことが出来るのではないかと、思うわけでございます。

四

真仏弟子釈の後、親鸞聖人は悲歎の言葉、「悲しき哉」と。頂いているお徳の上から言うならば、正定聚の聚人は釈迦諸仏の弟子ではあるが、その生き様を見つめた場合は、地獄一定の存在でしかありえない。如

来様の救いの目当て、正定聚の聚人の内実は、難化の三機としか言いようが無いのが、我々真宗者の内実ではないのか、と御自身を見つめていかれたのが、「悲しき哉」の言葉の後に出てまいります難化の三機を中心とした逆謗撰取釈の一段の展開。そこで、聖人は如来様の救いの目当て、釈迦諸仏の弟子の内実は難化の三機でしかありえない。五逆罪・謗法罪・一闍提が、我々凡夫の現実である。それを、どのお経を通して聖人は立証されているのかと言えば、「現病品」の御文ですね。逆謗撰取釈の冒頭に、「現病品」の難化の三機の御文の引用がある。これは『涅槃経』『現病品』ではありますが、中は改変されております。文章の入れ替え、読み方が、聖人は『涅槃経』の真実、帰結、そういうものを見通した上で、「現病品」の読み替え、随義転用をして、冒頭にその御文の引用がある。

『涅槃経』自体の上では、そこはどのような御文の展開であるのかというと、プリントナンバーの一五をご覧ください。その三つの経文を聖人は合揉して、「現病品」の経文として引用しておいでになる。『涅槃

経』の原文を、(イ)・(ロ)・(ハ)と挙げました。このことについては、すでに先行の先哲、ご研究があります。古くは本願寺派の道隱師の『教行信証』の講録、『教行信証略讚』において、親鸞聖人のお立場、聖人の『行巻』一乗海釈に立脚して、この御文を解釈しておいでであります。最近では、私が学生時代に示唆を受けた論文として、大谷の横超先生ですね。「親鸞聖人の読経眼」という論文がございます。そこで指摘をしておいでになります。

まず『涅槃経』の原文、(イ)の経文です。

迦葉、世に三人有り、その病治し難し。一には謗大乘、二には五逆罪、三には一闍提なり。是の如きの三病、世の中に極重なり。悉く声聞・縁覚・菩薩の能く治する所に非ず。善男子、譬へば病有り。必らず死す、治すること難きが如し。若し瞻病随意の医薬有り。若し瞻病随意の医薬無し。是の如きの病、定めて治すべからず。当に知るべし、この人必ず死せんこと疑はずと。善男子、この三種の人も亦復、是くの如し。

もし声聞・縁覚・菩薩有り、或いは法を説くあり、或いは法を説かず。それをして阿耨多羅三藐三菩提を發せしむること能はず。

〔涅槃經〕「現病品」大正十二・四三二頁

(イ)の經文ですね。謗大乘・五逆罪・一闡提は、声聞・縁覚・菩薩が法を説いても説かなくても、看病人がいようが医者がいようが、薬が有ろうが無かろうが、これは救われない、というのが(イ)の經文です。

(ロ)の經文は、

迦葉、譬へば病人、若し瞻病隨意医薬有らば、則ち差えしむべし、若し此の三無ければ、則ち差ゆべからざるが如し。声聞・縁覚も亦復、是くの如し。仏・菩薩より法を聞くことを得已りて、即ち能く阿耨多羅三藐三菩提心を發す。法を聞かずして能く發心すること非ざるなり。(同右)

声聞・縁覚は、仏・菩薩から法を聞いたら救われるけど、聞かなければ成仏出来ないよ、というのが(ロ)の經文です。(ハ)の經文は、

迦葉、譬へば、病人、若し瞻病隨意医薬有り。若

真宗者の人間像

しくは瞻病隨意医薬無し。皆、悉く差ゆべきが如し。(同右)

有ろうが無かろうが病気が治る、これが菩薩乘ですね。

一種人あり。亦復、是くの如し。或いは声聞に値ひ、声聞に値はず。或いは縁覚に値ひ、縁覚に値はず。或いは菩薩に値ひ、菩薩に値はず。或いは如来に値ひ如来に値はず。或いは法を聞くことを得。或いは法を聞かず。自然に阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得る。(同右)

これが(ハ)の經文です。ですから、(イ)の經文は、謗大乘・五逆罪・一闡提は、声聞・縁覚・菩薩が法を説くも説かざるも發心しえない。(ロ)の經文は、声聞・縁覚の二乗は、仏・菩薩から法を聞いたならば發心の可能性があるけれども、聞かなかつたら發心しない。(ハ)は菩薩乘。仏・菩薩 声聞・縁覚に値うも値わざるも、自然に發心し、菩提を成ずる。それが『涅槃經』の原文です。

聖人は、その(イ)の經文を引用してくることによつて、(ロ)の經文を断章(「從_二仏菩薩_一得_レ聞_レ法已_レ即

能發^ニ於阿耨多羅三藐三菩提心^一」挿入して字句訓点を讀み替えて、「現病品」の御文として『信卷』末の逆謗撰取釈の冒頭に引用してきておいでになる。逆謗闡提の機類も發心しうる可能性があるという逆の文意に変更して、(イ)の原文を讀み替えておられる。

夫れ仏、難治の機を説きて『涅槃經』に言まはく、迦葉、世に三人有り、其の病治し難し。一には謗大乗、二には五逆罪、三には一闡提なり。是の如きの三病、世の中に極重なり。悉く声聞・緣覺・菩薩の能く治する所に非ず。善男子、譬へば病有れば必ず死するに、治すること無からんに、若し瞻病随意の医薬有らんが如し。難化の三機でも瞻病随意の医薬が有つたらどうであるか。有つたら救われるということが文外に含まれてゐます。

若し瞻病随意の医薬無からん、是の如きの病、定めて治すべからず。無かつたら救われぬ。

當に知るべし、此の人必ず死せんこと疑はずと。

善男子、この三種の人、亦復、是くの如し。仏・菩薩に従ひて聞治を得已りて、即ち能く阿耨多羅三藐三菩提心を發せん。若し声聞・緣覺・菩薩有りて、或いは法を説き、或いは法を説かざるあらん、其れをして阿耨多羅三藐三菩提心を發せしむること能はず。 (『信卷』末)

この文意はどういう文意かと言えば、(a)逆謗闡提は声聞・緣覺・菩薩の三乗教では救われぬという立場。親鸞聖人は『行卷』一乗海積で、一三權実の問題を論じておいでになります。今日はそこまで踏み込みませんけれども、ここでは声聞・緣覺・菩薩の三乗で聖道門仏教を包括しておいでになる。難化の三機は聖道門仏教では救われぬ。そういう読み方です。

(b)難化の三機は仏・菩薩の一乗教により發心救済される可能性がある。この場合の仏・菩薩は誓願一仏乘の教え。發心しうる。声聞・緣覺・菩薩の二乗・三乗では治し得ない逆謗闡提も、仏菩薩の一仏乘、誓願一仏乘のおみりによって救われる可能性がありますよと、聖人は「現病品」の御文を讀み替え、訓点を打

ち変えて御引用になつてゐる。これは、親鸞聖人の独断であろうかといへば、そうではない。聖人の「現病品」の卓絶した御引用の意図、二点より窺うことが出来ると思えます。その一点は、お経の全文の帰結からする点。その二点は、親鸞聖人が叡山で学問されられた伝教と徳一の二三権実の論争。そういうものを踏まえての親鸞聖人の文章の読み替えがなされていった。この二点が、この御文の引用の核にあると、そのように私は頂戴をしていくわけでありませう。

五

「現病品」の御文は『涅槃経』自体の上では、どういふ問題になつてゐるのかということでございます。「現病品」の謗法罪・五逆罪・一闍提は救われるか救われないか、という「現病品」の御文は、『涅槃経』に三方所出てまいります。一カ所は、「現病品」です。もう一つはお経の後半の「徳王品」に出てきます。もう一点は「迦葉品」に論じられます。特に、二番目の

「徳王品」の箇所では、『涅槃経』一経の帰結が示されてゐる。『涅槃経』「徳王品」では、この「現病品」の御文はどのような解釈をされておるのか、ということでございます。余談を申しますが、常盤先生の『仏性の研究』は、当時非常に学会から注目を浴びた書物です。インド・中国・日本にわたる仏性論争について、克明に論争史を論究された書物であります。昭和十九年二月に出しております。太平洋戦争終結の前年でありませう。翌年二十年に日本は戦争に負けただけでございます。私が龍大で予科に入ったのは、昭和二十三年でございます。この書物、書店の一角にありましたので、早速購入して頂戴をいたしました。『涅槃経』は三つの段階から一闍提成仏不成仏の進展がある。「如来性品」を中心とする前十品は、一闍提成仏。二番目の段階は、一闍提成仏説・不成仏説が混説し、三段階は「迦葉品」を中心とする「徳王品」などの一段は、一闍提成仏が一経の結論として出されてあるということ、常盤先生は説示しておいでです。『涅槃経』を読んでまいりますと、「徳王品」では、一闍提成仏・不

成仏を悉有仏性という視点から決着をつけております。これは「徳王品」の御文です。

一切の衆生、悉く仏性有り。四重禁を懺じて、謗法の心を除く。五逆罪を尽して、一闍提を滅す。

然る後に、阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得る。（『涅槃經』「徳王品」大正十二・四八八頁）

理仏性、一切衆生悉有仏性の視点から、仏性がある以上、現時点では一闍提であるけれども、発心したならば成仏の可能性がある。その点について、お釈迦様と徳王菩薩の問答が、「現病品」の三種病人の譬えの解釈を問題点として問答が出されている。お釈迦様が仏性を讃歎されます。

仏性を讃ずるが故に、諸の衆生をして阿耨多羅三藐三菩提心を発さしむ。

（『涅槃經』「徳王品」大正十二・五一八頁）

理仏性があるから一切衆生の発心の可能性を説法されている。一闍提も成仏出来るよ、とお釈迦様は仰った。それに対して、徳王菩薩が疑問を差し挟んだ。

爾の時、光明遍照高貴徳王菩薩摩訶薩、仏に白し

て言く、世尊、仏の所説の如くんば、菩薩摩訶薩、仏性を讃歎すれば、無量の衆生をして、阿耨多羅三藐三菩提心を発さしむ。是の義、然らず。

（同右）

一切衆生が仏性があるから、全てのものが成仏出来るとお釈迦様は仰るが、それは理に合わないではないかと。なぜならば、

何を以ての故に、如来、初めに涅槃經を開くの時、三種有りと説きたまふや。（同右）

あなたは『涅槃經』の開説の当初「現病品」で、三種の成仏出来ない衆生のことを仰っておいでではありませんか。「現病品」三種病人の譬えですね。謗法罪・五逆罪・一闍提は成仏出来ない、という譬えについての徳王菩薩の質問であります。

世尊、若し善友、諸仏・菩薩に遇ひて、妙法を説くを聞き、及び遇はざれば、悉く阿耨多羅三藐三菩提心を発すること能はず。当に知るべし、是の義、亦復、然らず。何を以ての故に。是くの如きの人、当に阿耨多羅三藐三菩提を得べきが故に。

一闍提の輩、仏性を以ての故に、若し聞・不聞、悉く亦、当に阿耨多羅三藐三菩提を得べきが故に。

(同右)

徳王菩薩の疑問ですね。「現病品」の三種病人の譬えに論及して、難化の三機は、善友、仏、菩薩に値うも値わざるも救われない。しかし、今、仏説のごとくであるならば、一闍提でも仏性が存するのであり、発心が可能となる。前後矛盾するではありませんか。という質問です。それに対して、釈尊の答えはどういう答えであるのかというと、

我、先に若し善友・諸仏・菩薩に遇ひ、深法を説くを聞き、若しは値遇せず、俱に発すること能はずと説く。是の義云何。善男子、一闍提の輩、若し善友・諸仏・菩薩に遇ひ、深法を説くを聞き、及及び遇はず、俱に一闍提の心を離るることを得ず。何を以ての故に。善法を断ずるが故に。一闍提の輩も亦、阿耨多羅三藐三菩提を得る。所以は何ぞ。若し能く菩提の心を発さば、則ち一闍提と名づけざるなり。

真宗者の人間像

〔涅槃經〕「徳王品」大正十二・五一九頁

こう答えている。現在は善法、この場合は行仏性を断じているから不可能である。それは絶対的なものではないよと。理仏性が存する以上、発心の可能性があるということをお釈迦様は徳王菩薩に答えておいでになる。「徳王品」は先ほど申しましたように『涅槃經』の第三段階に属しています。三種病人の譬えを、一切衆生悉く有仏性の視点からどう扱うのか。現時点では善法、行仏性を断じているから成仏出来ないけれども、理仏性がある以上、究極的には発心しうる。一闍提成仏の可能性を指摘しているのが、「徳王品」一段の説意であります。聖人は、一經の帰結の上に立脚をして、「現病品」の經文の解釈、一闍提成仏できるよという読み替えを、『信卷』末の冒頭の「現病品」の經文の引用に当たってなさっておいでになる。

その他、時間もありませんので、踏み込んでさらに論及するのは止めますけれども、『涅槃經』一經の帰結から言うなれば、一闍提成仏が『涅槃經』の帰結。その『涅槃經』の帰結を、聖人は見通すことによつて、

「現病品」の経文、難化の三機が救いのめあてであるという視点より原文の字句を変更して、引用されていかれた。そのように私は見ていくことができると思います。

六

第二点。親鸞聖人の叡山二十年にわたる日本天台の御研鑽、『涅槃経』は日本天台においても、重要な問題になっていきます。「現病品」の三種病人の譬え、諍法罪・五逆罪・一闍提が救われるのか救われないのかということ、これは中国、日本の三乗家、一乗家の立場、一乗真実か、三乗真実か、という立場の論争で、重要な論点になった経文でありますね。当然、伝教と徳一の一三権実の論争の中で、「現病品」の御文をどう解釈していくかということで、厳しい論争があった。徳一の主張というものは今日残されておりませんが、伝教の著作の上に、法相家の三乗真実一乗方便の立場からする、徳一の「現病品」の解釈、要約が、伝教の

『守護国界章』に出ております。徳一の法相家の「現病品」三種病人の譬えの解釈を三点に要約しておいでです。徳一の見解です。「麁食また曰く」とある麁食というのは、伝教が徳一を批判して呼んだ言い方です。

麁食また云はく、『涅槃経』に云はく、譬へば病人に三種有るが如し。一には、若し良医に遇ふも、および遇はざるも、決定して差ゆべし。即ち此れ大草。

(『守護国界章』伝教大師全集一、六七八頁)
これは定性の菩薩を指す。

二には、若し遇はば即ち差ゆ。遇はざれば差えず。即ち此れ中草。(同右)

不定種性です。

三には、遇・不遇、定んで差ゆべからず。即ち此れ小草。(同右)

定性の二乗と無性有情。

此等の文に準じて、明らかに知んぬ、『法華』の前の教と『法華』の後の教、皆、共に三乗五性を建立す。(同右)

三乘真実一乘方便、五姓各別の主張がなされておるではないか。

而して、定性の二乗、無性有情、皆、成仏せずと説く。有るが、『法華』以前の四十年の教、是れ權教の故に、定性の二乗、無性有情、皆、成仏せず。『法華』の後の教、是れ実教の故に、定・不定性を簡はず、有性無性を分たず、而して、皆、成仏すと説くに執するは、甚だ大いに迷謬なり。諸有の智者、謬つて之れに依ること莫れ。

(同右)

文章の意味はどういう意味であるのかというと、徳一は『涅槃經』の、良医に遇うも遇わざるも差ゆる機類として、これは大草、定性の菩薩ですね。遇つたら治るけれども、遇わなかつたら治らない、これは中草、不定種姓。遇・不遇、ともに治らない、これは小草、定性の二乗と無性有情、一闡提を指す。『法華』の後教である『涅槃經』でも、不成仏の機類が存在することが説かれていないか、「現病品」の經文から。これによれば、『法華』の前教も後教も、三乘五性を

建立して、定性の二乗、無性有情は、不成仏となる義が成立するではないか。したがって、『法華』以前の四十年は權教の故に、定性の二乗、無性有情は、すべて不成仏だ。『法華』の後の教は実教の故に、定・不定、有性・無性、すべて成仏するという天台の説は誤りである、という徳一の法相三乗系の立場を傳教は要約されている。

それに対して答えていったのが傳教、そしてこの両者の論争に後世結論を下したのが、恵心僧都の『一乘要決』ですね。源信の『一乘要決』を拝見していきますと、その中に中国の慈恩大師の『唯識樞要』の説を引用して批判されている。『樞要』は五姓各別説の立場より「現病品」の三種病人の譬を引用して、解釈されている。『樞要』の説はどういう説であるのかと言いますと、それを要約しましたのが『一乘要決』に出ている御文です。

『涅槃經』に云く、譬へば病人に其れ三種有るが如し。一には若し良医妙薬に遇ふ、及び遇はず。必ず当に差ゆことを得べし。二には若し遇へば即

ち差ゆ。遇はざれば差えず。三には遇と不遇と必ず差ゆべからず。初は是れ定性の大乗。次は不定性と為す。第三は即ち是れ定性の二乗、及与び無性と為す。

(『一乗要決』恵心僧都全集一、二二〇頁)

『枢要』の解釈ですね。『涅槃経』の三種病人の譬えに關する『枢要』の説を挙げてきて、これは經文に準じていないと、恵心僧都是『一乗要決』の中で非難しておいになる。『涅槃経』が三種病人について論じている「現病品」の經文と、「徳上品」の經文と、「迦葉品」の經文、三文を引用してきて、『涅槃経』の原文では三文共通して、仏・菩薩に遇うも遇わざるも、看病人、医者、薬、そういうものに恵まれようが恵まれまいが、不可癒の機類は一闡提だけである。定性の二乗を合わせて論じる所は、經文の上には有りませんよ、と『枢要』の説を批判している。そして、徳一、法相家の「現病品」三種病人の解釈を批判して、結論的に伝教の約位説により、一闡提といえども、成仏しうると、「現病品」三種病人の譬えを解釈しているのが、

源信の『一乗要決』であります。

山家の釈、闡提は法器に非ざるによるが故に、仏、捨置す。

(『一乗要決』恵心僧都全集一、二二三頁)

仏法を聞く状態にないから、一闡提を仏様は捨て置かれるだけだと。

法器に非ずと云ふは、闡提位に約す。(同右)

闡提は、断善根であるから不可治である。

而して便ち捨置す。是れ永く捨つるに非ず。云云

(同右)

永久にそのまま捨て置くのではない。発心の可能性がある。その伝教の解釈を引用し、その後には御自身の釈として、

今謂く、此の釈は經に合す。經に云く、「一闡提、

若し善友・諸仏・菩薩に遇ひて、深法を説くを聞く、及び遇はず。俱に一闡提の心を離るることを得ず。何を以ての故に。断善根の故に。一闡提の輩も亦、阿耨菩提を得る。所以は何ぞ。若し能く菩提の心を発さば、則ち復、一闡提と名づけざ

るなり」。(同右)

『涅槃經』の御文を引用しておいになる。この經文は先ほど説明しました「徳王品」の經文です。「徳王品」の御文では、「現病品」の難化の三機は、一闍提は、断善根であるから不可治なのであって、成仏は不可能ではない。仏性が存する以上可能性はある。発心すれば可能性はあるという文意であります。この「徳王品」の經文を恵心僧都は引用しておいになる。伝教は、闍提は非法器の故に仏は捨置する。非法器とは、闍提の位に約して捨て置くばかりであって、永久にそのまま捨てるのではない。それを承けた源信です。「徳王品」の經文を引用されてきて、一闍提は現時点では断善根の故に発心しない。救われないけれども、発心したならば、善根の芽が生ずるわけですから成仏の可能性はある。以上の視点より、「現病品」の一闍提の成仏の可能性を結論的に示しているのが、源信の『一乗要決』の御文であります。

親鸞聖人は、二十年叡山で学問しておいになる。当然、一乗家と三乗家の一三権実の論争を十二分に学

問しておいになる。その両者の間で、成仏出来るか出来ないかという論争の論点になったのが、『涅槃經』の「現病品」の經文の解釈です。そして、一乗家の立場より、一闍提でも成仏出来るという結論を下したのが、伝教を承けた源信の『一乗要決』であります。そういう点を踏まえることによって、聖人は『涅槃經』の「現病品」の經文の差し替え、読み替えをなさいます。成仏の可能性があると文章に取捨転用をして、『信卷』に引用しておいになる。二乗三乗の聖道門の教えでは救われないけど、誓願一仏乗の仏菩薩によつては救われる可能性があるという文意に変更しておいになる。その所を簡潔に要約して結論を出したのが、先ほど申しました真宗の先哲、道隱の『教行信証略讀』です。

今、其の經意を得、転用して義を取る。二乗病行の文を凡夫処に回して、凡夫重病の妙薬は、唯だ如来医薬のみ有りて、能く治することを得る、余の一切の三乗医薬の治する所に非ざることを彰はす。(中略)是くの如きの如きの転用、義を顕さば、当

に知るべし、凡夫の重病は、声・縁・苦の能く治する所に非ず。唯だ釈迦仏の力のみ能く之れを治す。仏滅後の凡夫の重病は、唯だ弥陀の本願醍醐妙薬のみ、能く之れを治す。之れを除く一切、能く治する者有ること無し。此の義を顕はさんが為に、義に随いて転用す。実に妙手なるかな。

〔教行信証略讚〕卷六・五丁)

簡潔に道隠師は結論を示しておいでになります。親鸞聖人のお心を御領解された至言であろうと、私は思っています。

聖人は、「悲しい哉」という言葉を蝶番にすることによって、正定聚の聚人の内実について、頂戴しているお徳の上から言うならば、それは「釈迦諸仏の弟子」である。と同時に、その現実には難化の三機でしかありえない。と御教示されているのであります。この真宗者の人間像の内実を教示されたのが真仏弟子釈・逆謗撰取釈の一段の趣意であろうと窺います。

七

親鸞聖人は、それでは具体的にどのような人物であるのかということ、『信卷』末の逆謗撰取釈の所をご覧いただきますと、阿闍世太子が出てきます。阿闍世の生き様が、まさにその通りであると、『涅槃經』を引用して、御教示されています。二点だけ注意しておきます。(一) お釈迦様は、懺悔をしてお釈迦様所に行こうとする阿闍世に対して、私は阿闍世の為に涅槃に入らずといわれている。なぜ不入涅槃かということ、阿闍世の人格に対する經文の解釈ですね。阿闍世とは単なる歴史上の一王子ではなく、歴史を超えた存在として、阿闍世というものを捉えている一段があります。

(イ) 善男子、我言ふ所の如し、阿闍世王の為に涅槃に入らず。是くの如きの密義、汝、未だ解くこと能はず。何を以ての故に、我、《為》と言ふは一切凡夫、《阿闍世王》とは普く及び一切五逆

を造る者なり。 (『信巻』末)

これ一つ目。

(口) 又復、《為》とは即ち是れ一切有為の衆生なり。……《阿闍世》とは即ち是れ煩惱等を具足せる者なり。 (同右)

これ二つ目。

(ハ) 又復、《為》とは即ち是れ仏性を見ざる衆生なり。……《阿闍世》とは即ち是れ一切の未だ阿耨多羅三藐三菩提心を發せざる者なり。 (同右)

と、ここに阿闍世を歴史上の實在の人物から、固有名詞から普通名詞に転換させています。三世を超えた一切の逆謗闍提の具体的代表として、阿闍世は、一切の凡夫、五逆を造れる者、煩惱を具足せる者、未發心の者、それを指して阿闍世と言っているのだ、と。(2) そして最後に、阿闍世が自分が救われたことの歎びを吐露している一段があります。そこで阿闍世は自分のことをどう呼んでいるのかというと、

爾の時に阿闍世王、耆婆に語りて言まく、(耆婆、

我、今、未だ死せずして已に天身を得たり。短命

真宗者の人間像

を捨て長命を得、無常の身を捨て常身を得たり。

諸の衆生をして阿耨多羅三藐三菩提心を發せしむ」と。乃至諸仏の弟子、是の語を説き已りて、 (同右)

とあり、自分のことを、「諸仏の弟子」と阿闍世は仰つておいでになる。真仏弟子の現実が、阿闍世の現実である。阿闍世の上に、宗祖は真宗者の人間像の姿を見られていかれたと結論するのであります。第十八願のお念仏のおみゆりを頂戴している正定聚の姿を、頂戴しているお徳の上からは、釈迦諸仏の弟子と讃仰し、反面、信心の場における赤裸々な人間の現実を難化の三機(阿闍世太子)と見つめ、真宗者の内実をえぐられているところに、『信巻』末の真仏弟子釈・逆謗撰取釈の一段の展開があるといえましよう。そこに御開山聖人の永年にわたる御修行、学道、当時の社会状況、そういうものを踏まえた上で、第十八願のおみゆりを頂戴していかれた親鸞聖人のお姿を見ていくことが出来るであろうと思います。

これで話を終えますけれども、話をしている最中に、

先生方の顔が、私の頭の中を、走馬燈のようによぎり
ました。三十そこそこで龍大の助手になったとき、今
度、龍谷大学で真宗連合学会を引き受ける。事務はお
前が責任とれや、と。理事会の席で並んでおいでにな
った先生方から頂いた御交誼の数々思い出しています。
歳月は流れました。年寄りには声援を送るということ、
今後の益々の真宗連合学会の発展を念じまして、今日
の私の講演、これでお許しをいただきたいと思います。
ありがとうございました。

参照文献

- 拙論「親鸞教学における衆生論の特異性」(『親鸞体系
思想篇』第十一卷所収)
拙論「真宗者の人間像」(『村上速水先生喜寿記念 親
鸞教学論叢』所収)
拙論「親鸞聖人と末法思想」(『龍谷教学』第三十五号
所収)等