

ISSN 0288-0911

眞宗研究

眞宗連合學會研究紀要

——第五十四輯——

平成 22 年 1 月

眞宗連合學會

真宗研究

第五十四輯

真宗連合学会

真宗研究 第五十四輯 目次

真淳における念と戒の問題……………	高田派	栗原直子(一)
親鸞における仏性開覚の意味……………	大谷派	伊奈 潔(一七)
メタファーとモデルと方便の意義……………	龍谷大学	杉岡孝紀(三七)
野々村直太郎と「浄土教革新」論……………	大谷大学	木越 康(五)
阿闍世の廻心……………	本願寺派	永原智行(七五)
「信巻」三二問答の背景について……………	本願寺派	安方哲爾(九)
曇鸞の『浄土論』解釈の視点……………	同朋大学	尾畑文正(二九)
——「第十八願開顕の書」としての『浄土論』の一考察——		
初期本願寺における「信と教団」……………	龍谷大学	斎藤信行(二三)
真宗障害者社会福祉における……………	大谷派	頼尊恒信(二五)
「社会モデル」の受容……………		

法然・親鸞における菩提心観……………三門徒派 嶋津行史(二七〇)

法然における助業についての一考察……………大谷派 杉浦道雄(二九〇)

親鸞における聖徳太子観……………大谷大学 東館紹見(三〇〇)

——六角堂参籠時を中心に——

宗祖晩年の教学の特色……………佛光寺派 門川徹真(三三〇)

——太子信仰を中心として——

〈記念講演〉

真宗者の人間像……………龍谷大学名誉教授 普賢晃壽(二五三)

——教学背景を中心として——

学会彙報……………(二七五)

真淳における念と戒の問題

高田派 栗 原 直 子

はじめに

真宗高田派の宗風や教学、またその歴史にはいくつかの特徴がみられる。そのひとつに、江戸時代中期、第十八世法主円遵（一七四八―一八一九）を中心として、復古運動と称し、戒律が取り上げられたことが挙げられる。この復古運動において円遵から絶大なる信頼を受け、共に戒律の伝持を主張した学僧が、本論で取り上げる智慧光院の真淳（一七三六―一八〇七）である。

復古運動の様子を窺うことができる資料に、真淳の『下野伝戒記』（以下『伝戒記』）と『下野大戒秘要』（以下『大戒秘要』）がある。復古運動の一環として円遵の懇望により著したとされている。これらの書物から、造悪無碍に陥る者がいる当時の現実を目の当たりにした真淳が、今まさに親鸞への回帰が求められるべきであると考え、「浄肉文」や「十七箇条の禁制」、また顕智の『聞書』の上に見られる、親鸞が肉食妻帯を行いながらも忘れなかったであろう慎みに注目し、戒律の道德的・倫理的側面に着目して、慎みとしての戒律護持を勧めようとしたことが推測される。また同時に真淳は、この戒律を念仏との関連において捉えることを通して、宗義に即したものと

展開した。こうした慎みを主体とする戒律宣揚の動きが、高田派の復古運動であつた。

しかし、称名念仏がそのまま戒律護持に繋がるとする等、『伝戒記』と『大戒秘要』に示される表現は念戒一致的であり、そのため西谷順誓氏は真淳を、「淳公の学説とは便宜上行儀的行信論と名くべきか」と評価しており、高田派の宗学について、「前に慧雲系榮え後に真淳系振ふ」というものの、さらに真淳について言及し、「公の著作には信を談ずる到底行に及ばざる遠し、故に其学説は公に於て生命あるも、之を人に強いるは危し、後学半鎮と名けて依らざるも亦理由あり」と位置づけている。⁽³⁾

たしかに『伝戒記』と『大戒秘要』は、戒律を宣揚する書物である。しかも信心についての言及がほとんど見られない。しかし、これらの書物はあくまでも復古運動に沿つて記されたものである。復古運動によつて宗門を立て直したいという真淳の想いがあまりに強かつたがために、「戒」という表現を取ることによつて多少大げさな位に称名念仏の重要性を提示することになつたのではないだろうか。そして、このことに終始したために、信への言及には至れなかつたのではないか。或いは、真淳はしばしば内容が繁雑になることを憚つて、「繁を恐れてここに略す」といった表現を用い、論旨から逸れることを省略するのであるが、信心に關しても同様に、繁雑になることを恐れて、あえて言及しなかつたとも考えられる。いずれにせよ、『伝戒記』と『大戒秘要』の二著を考察するだけでは、真淳の行信論を明確にすることができないのではないかと考える。

そこで今回、この他にも多数遺されている真淳の著述の中から、『印施法語科註』（以下『科註』）と『天明宝訓誘蒙記』（以下『誘蒙記』）に注目した。この二冊は真淳曰く、「一流安心の骨髓」と「行者修習の用心」とが示された円遵の法語と宝訓に、真淳が註釈を加えた註釈書であり、『伝戒記』や『大戒秘要』では明確にならなかつた真淳の行信論が述べられた書物といえるからである。

本論では、これら『科註』と『誘蒙記』によつて真淳の行信論を明らかにすることを通して、『伝戒記』や『大

戒秘要』に示される戒の、念仏との関わりを明確にし、真淳における復古運動の思想構造を明らかにしたい。

一、復古運動の概観

真淳は、江戸の中・後期に活躍した高田派の学僧である。同じく江戸中期の高田派の学僧であつた真証の長男として、文明元（一七三六）年に誕生。十二歳で高田派第十七世円猷に従つて得度し、宝暦二（一七五二）年、十六歳の時に京都に遊学、さらに同六（一七五六）年、二十歳で再び京都に渡り、普寂（一七〇七―一七八一）に就いて、俱舎、唯識、華嚴を学んだとされる。⁽⁴⁾宝暦十二（一七六二）年、二十七歳で智慧光院の住職に就任。智慧光院は代々本山三院の一つとして法主を補佐する立場にある寺院であり、真淳もまた、歴代の法会など日々の御堂諸事に関わる一方、天明六（一七八六）年に安居講師となつて以後、専修寺において幾度も講義を行い、宗門の学事においてもその実力を発揮した。さらに寛政八（一七九六）年に勸学堂を竣工し、学頭職に任命された。これによつてその名声は内外に響き渡り、寛政九（一七九七）年には権僧正を拝任し、文化四（一八〇七）年七十二歳で示寂した。

真淳が京都遊学中に師事した普寂は、江戸中・後期の浄土宗の僧であり、天台宗の靈空光謙（一六五二―一七三九）から天台を学び、その弟子である玄門に師事したとされている。彼の浄土教思想の特色は、正法の仏教にもどして仏教を考えた、正法教の復古主義の立場から位置づけていることであるといふ。⁽⁵⁾真淳は円遵のもとで復古運動に尽力する以前、すでに京都遊学中に革弊復古の志を抱いたとの記述があるとされており、また真淳の京都遊学と普寂の動向が時期的に一致することから、真淳が普寂に精神的に共感し、彼の復古の志の影響を少なからず受けたことは十分に想像し得る。⁽⁶⁾

ところで、この普寂が師事した玄門は、江戸中期の天台宗における復古運動である天台安樂律運動を行った安樂律一派の流れを汲み、復古運動の一端を担う人物であった。また、その師靈空は、安樂律運動の要である天台安樂律を唱えた妙立慈山（一六三七―一六九〇）からその遺志を継承し、安樂律一派の派生する基をなして、宗風宣揚に献身的に努めた人物である。⁽⁷⁾つまり、普寂もまた、師からの影響を受けていると考えられ、このような復古の志は、脈々と受け継がれて真淳にも影響を与えたと考えられるのではないだろうか。

高田派の復古運動は、このような宗派間を超えた幅広い人間関係によって与えられた精神的影響、また、当時復古運動が仏教界全体で盛んであったことが大きな要因となつて起こったことが考えられよう。

一方、この復古運動の中心を担った当時の法主円遵は、復古運動に際し、門末に向けていわゆる『慚愧御書』を著し、出家在家関係なく分に合った慚愧を懷いて称名することを諭して、僧侶であるからといって肉食妻帯を憚らなければならぬわけではないとしながらも、自身は肉食を断つことを宣言した人物である。彼の著述である『高田沂源論』には、戒律を宗門に認めず、その伝持がないのが宗風の特色であるという考え方は間違いであるとして、風儀を正し、僧侶の行儀を誠める意図で復古運動に取り組む意思が述べられている。真淳は、前に挙げた『大戒秘要』において、高田派の伝戒相承の正統性を明らかにする上で、この『高田沂源論』の大部分を引用していることから、このような円遵の意思に共感していることがわかる。

真淳と円遵について、「上人の意図によつて真淳が働いたか、真淳の影響感化が上人に現われたかさえ判然しない位に深い関係であつた⁽⁸⁾」といわれる程、円遵と真淳の関係は深いものであつたようである。つまり、前に述べた京都遊学において真淳が懷いた志と、著述の上に窺うことができる円遵の精神とが、互いに影響し合つて成立したのがこの復古運動だつたのであろう。⁽⁹⁾

以上のような背景から著されたのが『伝戒記』と『大戒秘要』である。そこでまず、『伝戒記』と『大戒秘要』

における戒と念仏の關係を示した上で、『科註』と『誘蒙記』ではその念仏がどのように示されているかを窺うことによつて、真淳の思想における念仏と戒の構造を再検討したいと思う。

二、『伝戒記』『大戒秘要』にみる戒律觀と念仏

真淳は『大戒秘要』の中で、称名念仏と三学の關係について言及し、

念仏ノ法門、任運ニ戒定慧ヲ具スルコト、明カニ知ルヘシ

として、称名念仏する中に戒定慧の三学が自ずと具わるとして、三学それぞれを取り上げて、(一) 念仏と戒の關係、(二) 念仏と定の關係、(三) 念仏と慧の關係を、以下のように示している。

(一) 念仏と戒

念仏ニ任運ト防非止惡ノ戒徳ヲ具足スルコトヲ領會スベキナリ⁽¹⁰⁾

(『大戒秘要』一六丁ウ)

(二) 念仏と定

念仏ノ行者、タ、一向ニコ、ロヲ称名ノ一行ニ專注シテ、不觀相貌、不取相貌、ヒトヘニコ称三昧ニシテ、行

住座臥ヲエラハス、時処諸縁ヲキラハス、行成一片ナルハ、コレ定ナリ

(『大戒秘要』一七丁ウ)

ヨリテ吾カ中興祖師ハ、生死流転ノ苦海ヲ離レ、彼ノ安樂淨土ニ往生セムコト、口称三昧ノ一行肝要ナリト、
深ク勸進シタマヘリ

(『大戒秘要』一七丁ウ)

(三) 念仏と慧

称名ノ本願ヲ深ク信スルハ、即チコレ智慧ナリ

(『大戒秘要』一七丁ウ)

念仏ヲ信シ行スルモノ、任運ト智者ト均キ

(『大戒秘要』一八丁ウ)

真淳における念と戒の問題

念仏と戒の關係においては、『大無量壽經』觸光柔軟の願と、『觀無量壽經』「一一光明、徧照十方世界、念仏衆生撰取不捨⁽¹⁾」の文によつて、念仏の行者こそがこの仏の光明に照らされる者であることから、念仏そのものに既に防非止惡の戒徳が自ずと具わっているとする。そして、その称名念仏に心を注ぐことが定であり、そのような念仏を信じることが智慧であつて、それを信じ称名念仏する者こそが智者であるとしている。さらに高田派中興の祖真慧（二四三四―一五二二）の文によつて、定としての称名念仏に心を注ぐことがいかに大切なことであるかを強調する。

また、『觀經』下中品の破戒の罪人が阿弥陀仏によつて救われるという文から、このときに転じたところの清涼の風は戒体を示すものであり、名号所具の名義を聞くことによつて破戒の罪人の罪が消えるのは弥陀の名号が戒体であるからとしている。このことが示されたのが以下の文である。

觀經ノ下中品破戒ノ罪人、命欲^{スル}終^{ント}時、地獄^ノ衆火一時二俱ニ至ルニ及テ、善知識ノソレガ為ニ阿弥陀^ノ仏十力威徳、及ヒ彼ノ仏ノ光明神力等ヲ説クヲ聞テ、聞已^テ除^キ八十億劫^ノ生死^ノ之^ヲ罪、地獄^ノ猛火、化^{シテ}為^ニ清涼風^トト説玉ヘリ。

コノ清涼ハ、尸羅ノ翻名ニシテ、戒体ヲイフナリ（略）イマ破戒ノ罪人仏ノ十力威徳光明神力戒定慧等ノ名号所具ノ如実ノ名義ヲ聞クニヨリテ、罪熱消除シ、猛火モ亦滅シテ、戒体還生スル旨ヲ示シ玉ヘリ。コレ名号即チ戒体ナルニヨリテナリ（略）弥陀ノ名号即チコレナルノ旨ヲ察スベシ（『大戒秘要』二〇丁オ―ウ）

このように称えるところの名号が戒体であると示すことによつて、その名号を称えたときに戒徳は自然に具わると捉えている。

つまり真淳は、弥陀の名号が戒体であることから、それを称える称名念仏には仏道の根本である三学が自ずと収められているとして、そのような称名念仏はそのまま戒律護持につながると理解しているのである。

そこで次項からは、『科註』と『誘蒙記』に焦点を当て、真淳の行信論から彼の念仏觀を窺いたいと思う。

三、『印施法語科註』『天明宝訓誘蒙記』にみる念仏観

『科註』は、真淳が円遵の法語の内容に科段を付け、それに註を施したものである。「天明八年戊申初夏十一日脱稿」という奥書から、天明八（一七八八）年、真淳五十二歳のときに書き終えたものだということがわかる。『誘蒙記』のはじめには、この円遵の法語が挙げられて、

夫レ印施ノ一紙ハ、示一流安心ノ骨髓

（『誘蒙記』上、二丁オウウ）

とされていることから、この『科註』は、一流安心の骨髓が示された円遵の法語の註釈書であり、安心に対する真淳の理解を窺うことができる資料といえる。

一方『誘蒙記』は、円遵の宝訓を真淳が三段に分けて註釈したもので、上下二巻から成る。下巻の奥書に、「寛政十年戊午初夏十四日（略）脱稿す」と書かれていることから、寛政十（一七九八）年、『科註』からちようど十年後に全て書き終えたことになる。また、『伝戒記』や『大戒秘要』は享和二（一八〇二）年に書かれたとされているため、それより数年前の著作ということである。安心に関して述べられた『科註』に対して、この『誘蒙記』は、冒頭に、

今此一章、訓行者修習用心玉フモノニシテ、須臾モ相離ルヘカラスル、大切ノ宝訓ナレハ、一流ノ道俗、ユメメ等閑アルヘカラス候ナリ。コレコノ宝訓ノ大意ナリト応知

（『誘蒙記』上、二丁オウウ）

と記されていることから、行者修習の用心をおしえる円遵の宝訓を註釈したものであることがわかる。

真淳は『誘蒙記』の冒頭で、

人人久シク他力易行ノ法門ニナレタルガ、流弊ノ起ル所由ナリ

（『誘蒙記』上、四丁オ）

真淳における念と戒の問題

と述べ、他力易行の法門に慣れたことによつて、信機信法の理解が誤つた方向に向かつているところに問題の所在があるとし、

輪下印施ノ御法語ハ（略）無智ノ輩マデヲモ、輒ク鎮解セシメムカ為ニ、明白ニ能信所信ヲ分チテ、的切ニ指南シ玉フ（略）安心ノ肝要ヲ、印施ノ一紙ニ示シ、且ツソノ能信ノ行相ニ就テ、信機信法ノ不実ヲ誠シメ、念仏行者平生ノ用心ヲ示シ玉ヘリ

（『誘蒙記』上、四丁ウー五丁ウ）

として、それを誠める目的で出されたのが円遵の法語と宝訓であるとしている。両著述には、このような円遵の法語と宝訓を元にして、真淳の行信論が展開されているのである。以下、著述の上に真淳の念仏觀を窺っていく。

真淳は『科註』の冒頭で、法語の註釈に入る前に、真慧の『顕正流義鈔』を引用して以下のように示している。

一流ノ安心ニ就テ問僻解ヲナスハソノ源所信ノ法体ヲ弁明セザルヨリオコレリ。故ニ顕正流義鈔ノ中ニ往生ノ安心ヲ直指シテ更ニ^①名号アリガタキト信ジ称ルヨリ外ニ当流ニハコトナル義ナシトヲシヘ、マタ安心ノ濫ヲ斥ケテ、^②風ニ聞ク法藏因位ノ修行ヲモ弥陀果位ノ利生ヲモ不レ聞不レ知ト云トモ称念マコトナラバ往生決定ナルベシト示シ玉ヘリ

（『科註』四丁ウー五丁ウ）

このように、高田派の安心は『顕正流義鈔』に依ることを示し、その『顕正流義鈔』の文によつて、名号をありがたいと思い、それを信じて称名念仏することが往生の安心であり、称名念仏によつて往生が決定するとしている。ところで真淳の著述の中に、この『顕正流義鈔』の註釈書である『顕正流義鈔蒙引』がある。ここには今挙げた『顕正流義鈔』の傍線①、傍線②の文に以下のように註釈が施されている。

傍線①

實是真正驚直指南、所謂正直捨方便、但說無上道、而無復詳解之可贅也

傍線②

コレ聞ワケ知リワクルナドイフ、煩ハシキコトヲ、安心ト心得タル濫ヲ斥ケ玉フナリ⁽¹³⁾

ここに示されるように、真淳はこの『顯正流義鈔』の文を、これ以上弁明の必要のない、まさに高田派の安心が示された文と考えており、その意図で『科註』の冒頭にも引用したことがわかる。

法語もまた念仏往生が述べられたものであり、『科註』はその法語を一流の安心として、さらにより理解しやすいよう真淳が言葉を足して述べたものであることから、真淳は称名念仏による往生決定が一流の安心であると理解していると捉えることができる。また『誘蒙記』では、

信心アリトオモフトモ、名号ヲトナヘサランハ、詮ナシトナリ。ユエイカニトイフニ、実ニ他力ノ信心ヲ獲得スルモノハ、称名相續シテ、間斷ナカルヘキ故ナリ（略）往生極楽ノ所詮ハ、念仏ニアルユエ、往生セムトオモフトモ、念仏セサレハ、所詮ナキナリ

（『誘蒙記』上、三三丁ウー三三丁オ）

として、往生するためには念仏が不可欠であることが示されている。

一方、同じく往生決定に関して、以下のような文がある。

往生ノ治定ハ信心ノ決定ニアルナリ

（『科註』一二丁オ）

この文は、円遵の法語の、「ソノ御約束ヲフカク信ジテ私ノ計ヒナク一期ノ間念仏申セバ」の「フカク信ジテ」を解釈したものであり、本願名号を信じる心が定まったところに往生が決定するとしている。

以上のように、真淳は往生決定の因として念仏と信心との両方を挙げている。以下、この点を検討したいと思う。真淳は、念仏正信偈の「如来本願顯称名⁽¹⁴⁾」の文と『唯信鈔文意』の「口称を本願とちかひたまへるをあらはさんとなり⁽¹⁵⁾」の文から、

口称ノ願体ナルコトカヘスガヘスモ忽緒スベカラズ

（『科註』一〇丁オーウ）

と示し、或いは、

タトヒ名号ヲ唱フトモ、三心具足セサレハ、順次ニ往生ハ遂ケカタキナリ。シカレハコノタヒノ往生ハ、信心肝要ナリ。カク信心肝要ナリトイヘトモ、願体ニハアラサルナリ

〔誘蒙記〕下、三四丁ウ

と述べて、称名念仏が本願の願体であることを示した上で、願体である称名念仏と、信心との関係について、

第十八ノ願体ハ、称名ナレトモ、ソノ願体ヲ、至心信樂シテ欲生ノココロヲ起ササレハ、剋果スルコトアタハス。シカレハ往生ノ正因ハ信心ニアル

〔誘蒙記〕下、三四丁ウ

第十八ノ願体ハ、称名ニシテ、信心ニハアラサレトモ、ソノ願体ニカナヒテ、決定往生スルコトハ、内因ノ信心ニ存スルコト、各々間違ナク、領会スヘキコトナリ

〔誘蒙記〕下、三六丁オ

として、本願の願体は称名念仏であるけれども、その願体になつて決定往生するのは、その内因に信心があるからであるとする。

また一方で、

報謝ノ称名ノ事、(略)最初ノ聞其名号信心歡喜乃至一念ノ信心歡喜ノ当体ニ、任運自然と具足シテ、仏願ノ不可思議ナルカタヨリ、報恩謝徳ノオモヒ出来ルナリ

〔誘蒙記〕下、三六丁ウ

信心決定シテ疑ナケレバコノ念念シカシナガラ知恩報徳ノ念仏ナリ

〔科註〕八丁オーウ

などとして、称名は信心歡喜を得たところに自ずと具わり、そのような称名にはまた報謝の思いも自ずと具わると述べている。さらに、

報土往生ハ果ナリ。信心念仏ハ因ナリ(略)他力ノ信行ノミ清淨報土ノ真因ニシテ自力雑善ハ剋果スルコト能ハズ

〔科註〕一五丁ウ

と述べて、報土往生の真因として、「信心念仏」、「他力の信行」と、信と行とが共に挙げられている。

以上をまとめると、真淳は、信心が決定して疑いのないところに自然に念仏は具わり、その時がまさに往生決定

のときであると捉え、その際、信心はその内因であり、念仏は報恩謝徳の思いから出る称名念仏であると理解していることがわかる。このように真淳は、内因である信心と願体である称名念仏とが共に具わったところが往生決定であり、信心も念仏も、どちらも往生決定には不可欠であり、どちらかが欠けたところに往生は決定しないと理解していると捉えることができる。

四、真淳における念と戒の構造

以上、『伝戒記』『大戒秘要』に示される戒と念仏の関係と、『科註』『誘蒙記』に示される念仏観をみてきた。戒について述べられる『伝戒記』『大戒秘要』に信がほとんど語られないのと同様に、行信論が述べられる『科註』と『誘蒙記』には、念仏と信心に関して述べる上で、戒についてはほとんど語られていない。しかし、その構造を推測することができる文が『誘蒙記』と『大戒秘要』に記されている。

報謝ノ称名ノ事、(略) 最初ノ聞其名号信心歓喜乃至一念ノ信心歓喜ノ当体ニ、任運自然ト具足シテ、仏願ノ不可思議ナルカタヨリ、報恩謝徳ノオモヒ出来ルナリ

念仏ノ法門、任運ニ戒定慧ヲ具スルコト、明カニ知ルヘシ

(『誘蒙記』下、三六丁ウ)
(『大戒秘要』一九丁オ)

これらは『誘蒙記』と『大戒秘要』のそれぞれにおいて、同じ「任運」という表現を用いて、信心と称名念仏の関係、念仏と三学の関係をそれぞれ示したものである。報謝の念仏は信心が決定するところに自ずと具わり、さらにその念仏には、戒定慧の三学も具足されていると理解できる。つまり真淳において、三学を具足する念仏は、信心を得たところに具わる仏願他力の念仏ということになろう。また、前項で明かになったことと絡めると、内因である信心と願体である報謝の称名とが共に具わったところが、自然に三学を具足した念仏の法門であると捉えてい

ると推測できるのではないだろうか。

また、真淳は念仏者のあり方について以下のように言及している。

ハシメ本願ノ生起本末ヲ聞テ、ワカ機ノ方ニ、信ヲ起シタルニ、相違ハナケレトモ、聊モワカ賢クテ、信ヲオコシタルコソト思ハス、我等カアサマシキ妄念ノ心中ニ、往生シタキトイフ、信心ノ起ルヘキスデハナケレトモ、アリカタキ本願招喚ノ勅命ニヒキタテラレマイラセテコソ、オコルマシキ信心モオコレ、是レ全ク他力御回向ノアラハレトヨロコフヲ、自力ノ己レヲ忘レテ、他力ノ回向ヲ信スル念仏者トハイフナリ

（『誘蒙記』上、九丁オーウ）

ワサトアリタキママノ振舞トハ、ワサトトハ、故意ナリ。律ニモ、故犯誤犯トイフコトアリ。故犯ハコトサラニ、意ニタクミテ、アシキ身語意ノフルマヒヲナスライヒ、誤犯ハ、ココロニタクマス、アヤマリテ、律ヲ犯スライフナリ。アリタキママトハ、即チ放逸ナリ。次下ノ文ニ、タタ無慚放逸ノミニテトノ玉フモノ是ナリ

（『誘蒙記』上、二六丁ウー二七丁オ）

自力の己を忘れて、他力回向を信じ喜ぶ者が念仏者であるとした上で、弥陀の本願をたのみとして、念仏申せば救われるからと、わざと自らが有这样的に振る舞うことは放逸であると誡めている。真淳はここで放逸の諭えとして律の故犯誤犯を挙げており、真淳が「戒律」という表現を放逸に陥る僧侶を誡める一つの手段として用いるようになった経緯が推測できるのである。

また真淳は、同じく僧侶の放逸を誡めて、『誘蒙記』では、

末世ノナラハシト云ナガラ、総シテ風俗甚タ輕薄ニナリユキ、出世ノ実義ヲ開キ、万事只他ノ美觀ニ供ヘ候事ヲ、專一ニ相心得、ミタリニ信施物ヲ費候條、冥加可ノレ恐ル之至ニ候（略）祖宗門下ノ子弟タルモノ、可^ッ深慚愧^ス義ニ候事等ト、深ク嚴誡ヲ垂レタマフニテ、僧侶ノ放逸惡行ニテハ、スマヌコトヲ、深ク自知スヘキ

ナリ

（『誘蒙記』下、四四丁オ）

として、そのような者は深く慚愧し、僧侶として自覚すべきであるとする。また『伝戒記』においては、

嗚呼澆末ノ道俗タレカ正シク七衆ノ分ヲ全クセン唯是レ名字ノミナリシカレドモセメテ深く慚愧ヲ懷キ慎ンテ
正見ヲ失ハヌガ今日ノ我等ガ分際ナルベシ（略）無戒破戒ノワレラ辱クモ末代ノ三宝ノ一分ト称セラレンコト何
ノ幸カコレニシカンヤマコトニ慚愧ヲ忘レスシテナルヘキタケニ三業ヲ慎ムヘキニアラズヤ

（『伝戒記』三三丁ウ）

として、戒を持つことのできない身ではあるが、せめて慚愧を懷き、三業を慎んで正見を失わぬべきであるとする。この他にも真淳は、

慚愧ハ、世間出世間ニ涉リテ、須臾モカクヘカラサルノ妙法ナリ

（『誘蒙記』下、四一丁ウ）

とするなど、慚愧心の重要性を再三強調するとともに、慎むことの重要性を示している。そもそも先にも述べたように、真淳は、戒律を非常に柔軟に捉え、戒律の持つ道德的・倫理的側面に注目し、それによって示されたのが慎みの心であった。

真淳における念と戒の構造を推測すると以下の様になるであろう。真淳は教えを誤って捉えている者に対して、弥陀の本願を聞き、他力回向の信心を得て称名念仏する者こそが真実の念仏者であると示した。その上で、戒律という表現を取ることによって、その本願を誤って捉え、放逸に陥る者を誡めようとしたことがわかる。また、真実の念仏者が称える念仏は、信心を得たところに報謝の念仏として自ずと具わるものであり、その念仏は自然に三学を具足すると捉えていることから、そのような真実の念仏者とは、自然に慎みの心をも具えた人であると考えていたと言えるのではないだろうか。

おわりに

以上、真淳の著述の上に彼の行信論を窺い、それが復古運動における戒律宣揚とどのように関わっているかを考察した。

最後に、復古運動が具体的にいつ始まったものかは明確ではないが、その一貫として著された『伝戒記』『大戒秘要』よりも五年前の著述にあたる『誘蒙記』の中に、復古運動につながるきっかけと考えられる文が記されている。

宗意ノ肝要ハ、彼ノ印施ノ一紙ニ尽テ、復余蘊ナシトイヘトモ、門下ノ道俗、弊風ニ扇カレテ、懈怠放逸ニ陥ランコトヲ慮ラセタマヒ、猶コノ教誡ノ一章ヲ副テ、苦口丁寧ニ垂示シタマフトコロナリ。嗚呼輪下婆心ノ切ナル、有信ノ輩、誰レカ心ニ銘シ骨ニ刻マサラン

（『誘蒙記』上、一二丁オーウ）

当時吾党ノ道俗、一通り御法流ヲ聴聞シテ、アラアラシキ惡事ヲモナサスシテ、正見ニ住スルト、ワレモ思ヒ人モオモヘトモ、^{シテ}剋^{スレハ}実^{スレ}論^レ之、凡夫ノクセナレハト、カタヅケテ、恐レツツシム意ハウスク、タタ無慚放逸ノミニテ、メテタキ御誓ヲ、モタレモノトシテ、三業ニ惡ヲ造リ、空シク光陰ヲ消スルコト、深ク慚愧スヘキコトナリ

（『誘蒙記』上、一二丁丁オ）

円遵が法語に余すところなく、一通り安心の骨髓を示し、さらに真淳がそれに註を加えて『科註』を著したにも関わらず、その十年後、さらに円遵は宝訓を示し、真淳が註を施して上下二巻にもわたる『誘蒙記』を著したことは、今挙げた文に述べられたことが原因にあったと推測できる。そこで、復古運動によって、先にも述べた、自然に慎みの心を具えた真実の念仏者を目指したのではなからうか。

ここから改めて考えてみると、真淳の著述には、その表現に微妙な変化があることがわかる。『科註』には「慚愧」、「慎み」という表現や、「誠め」等の表現はあまり見られないが、『誘蒙記』になると、多少きついくらいにこれらの表現を用いて僧侶のあり方を示す。またその中で、喩えとして律が挙げられるようになる。そして『伝戒記』『大戒秘要』になると、「戒律」という表現が用いられるようになるのである。このことを念頭に置くと、真淳における念と戒に関する思想は漸次構築されていったものと考えられる。

はじめにも述べたように、復古運動にかける思いがあまりに強かったために、恐らく真淳は、戒律という表現を取ることで、それ程の心持ちでいることと、それを忘れない姿勢の重要性を示したかったのであろうことが推測される。しかし、真淳において戒律の護持を主張することは、誤解を招く恐れもあるだろう。慎むことの重要性を示すことが目的であるならば、やはり大げさな表現であるという指摘は否めない。紙数の都合によりここには詳細に示せないが、実際、真淳の影響力があまりに強かったため、真淳示寂後も真淳の学系が続いて行く中で、このような学説に疑義を唱える人々が現れ、行信に関する論争⁽¹⁶⁾へと展開していくのである。

今回は真淳の行信論を明確にし、彼の復古運動における戒律宣揚の思想構造を明らかにする目的で、主に『科註』と『誘蒙記』を考察した。最後に、これらの書物と『伝戒記』『大戒秘要』との大きな違いとして、引用する典拠の違いが挙げられる。中でも、同じく江戸時代の宗学興隆期に活躍した、高田派の慧雲や普門、さらには真宗他派の学僧の文を挙げていることは、『伝戒記』と『大戒秘要』には見られないことである。これらの資料をもとに、真宗他派と高田派の行信論や戒律観の相違を探ることは、今後の課題である。

註(1) 西谷順誓著『真宗の教義及宗学の大系』(興教書院、一九一一)三五五頁

(2) 『同右』三五三頁

- (3) 『同右』二五三―三五八頁
- (4) 小妻隆文著『円遵上人行実』（高田学会、一九六五）参照
- (5) 芦川博通「普寂の浄土教思想——『願生浄土義』を中心として——」（『浄土教——その伝統と創造Ⅱ』一九八四）一九一頁、恵谷隆戒著『円頓戒概論』（大東出版社、一九七八）一八二―一八三頁
- (6) 『宝暦六年丙子二十一歳二月再遊』字子京師 頗有「革弊復古之志」（小妻『前掲書』九二―九三頁、九五頁）※現存せず確認できない。
- (7) 恵谷『前掲書』一七八―一八二頁、大桑斉「近世初期の仏教と真宗」（『龍谷教学』第四〇号、二〇〇五）一六三頁等を参照
- (8) 小妻『前掲書』九一頁
- (9) 復古運動に関する詳細は、拙論「真淳における念仏と戒律の研究——『下野伝戒記』『下野大戒秘要』を中心として——」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三〇集、二〇〇八）参照
- (10) 以下、引文内の傍線は随時筆者が記した
- (11) 『真聖全』一、五七頁
- (12) 高田短期大学仏教文化研究センター編『翻刻顕正流義鈔蒙引』（高田短期大学、二〇〇七）一七六頁
- (13) 『真聖全』一、一七七頁
- (14) 『同右』一、四四九頁
- (15) 『同右』一、六三七頁
- (16) 慶応年間一九安心の騒動

親鸞における仏性開覚の意味

大谷派 伊 奈 潔

一、問題の所在

親鸞が宣揚した浄土真宗という仏教を思想的に解明しようとする場合、經典として『大乘涅槃經』（以下『涅槃經』）の占める影響は極めて大きい。周知の如く、『涅槃經』では主に仏性思想を標題として掲げている。たとえば經典では、仏性について「所有の仏性は、是くの如く甚深にして知見得ること難し。唯仏のみ能く知る。諸の声聞縁覚の及ぶ所にあらず。善男子、智者は応に是くの如き分別を作して如来性を知るべし」と示すように、ある種「仏知見」として解釈される。最もそのことを、曾て親鸞が学んだ天台教学で捉えるなら、行者自身が開示悟入においてブツダの智慧（四仏知見）を体得していく歩みとして考えられる。もし、こうした意味で『涅槃經』を問えば、仏性とは、どこまでも解脱、法身、般若の「三徳」を踏まえる上での智慧であり、且つまた、大乘菩薩道の問題として議論せざるを得ない。ところが、親鸞は、仏性の意味をそうした菩薩道の上において理解していない。どこまでも、阿弥陀の「光明」と「寿命」という両面から捉えていくのである。ここでの「光明」と「寿命」とは、言うまでもなく『大無量寿經』の「光明無量」と「寿命無量」の本願を前提としている。

『涅槃經』そのものは、決して阿弥陀仏や浄土を説こうとする經典ではない。何故なら、『涅槃經』は、ブツダの寿命を「如来は常住にして、変易有ること無し」とい⁽²⁾うように、永遠なる如来の側面から肉身の釈尊を説いているからである。つまり、親鸞は、このような『涅槃經』で説く法身不滅の思想背景を踏襲し、『大無量寿經』で説く阿弥陀如来の光寿無量を究明していく。したがって、本稿では『教行信証』『真仏土巻』で説く『涅槃經』の教証を中心に悉有仏性の内容を尋ねていきたい。

二、親鸞の『大乘涅槃經』観——「真仏土巻」の構成における考証——

曾て先人は、『教行信証』と大乘經典という関係性及び構造について、『大無量寿經』は選択本願の安心を示す經典であり、『華嚴經』と『涅槃經』はその教相を示す經典であると説かれた。⁽³⁾そして、特に『教行信証』『真仏土巻』での『涅槃經』の課題において示すなら、善導の「極楽は無為涅槃の界なり」とい⁽⁴⁾う教示に集約されると言われる。

『教行信証』『真仏土巻』の中では、『涅槃經』の經文が十三文ほど引証されている。經文の構成は、「四相品」(①)、「四依品」(②)、「聖行品」(③)、「梵行品」(④)、「高貴徳王菩薩品」(⑤⑥⑦)、「迦葉菩薩品」(⑧⑨⑩⑪⑫)、「師子吼菩薩品」(⑬)とあるが、比較的七品順序よく引用されている。ただし例外的に、短文の「梵行品」(第一義諦の文)と最後の「師子吼菩薩品」(眼見聞見の文)は、後に親鸞が意図的に經文の挿入と品の前後を入れ替えて引用していることが想定される。

ここで説く教証の分科は、過去の先行研究を見ても細かく分かれる所である。よって、現段階では確証はないのだが、今は大枠で經文の組織を捉えてみたい。表で示せば、左記の如くである。

項 目		『涅槃經』の教証			十三文の区分と配列	
【1】「涅槃」について	1	涅槃の相（体）			① ② ③	
	2	涅槃の四徳「果徳」（常樂我淨の四徳）			④ ⑤ ⑥ ⑦	
	3	ブツダの説法不定			⑧ ⑨ ⑩ ⑪	
	4	不見仏性			⑫	
	5	衆生所見（眼見と聞見）			⑬	
【2】「悉有仏性」について						

本稿は便宜上、仮に「涅槃」と「仏性」を大きく区分したが、元よりその意味は、分断的に捉える問題ではない。⁽⁶⁾
 【1】は「涅槃」の中から仏性の内実を尋ねていく課題であり、他方【2】では衆生において仏性がどのように顕現されるのかを課題としている。何れにせよ、問題の対象は仏性である。⁽⁷⁾
 我淨」「見仏性」の問題を中心に尋ねていくこととする。

三、解脱と大涅槃

「真仏土卷」では、親鸞が涅槃の意味を尋ねていくなか、まず解脱という言葉に触れていく。『涅槃經』「四相品」は上・下段に分かれて説かれるが、主に前者は、涅槃の相を四つに分け自正、正他、能随問答、善解因縁義といった意味を説いていく。一方後者は、それを承けて菩薩の身口意三業の中で、特に意業について説示される。そして、その菩薩の意業の中において、解脱が詳しく説明されていくのである。

經文では迦葉菩薩が世尊に対して涅槃とは云何なる意味か質問する所に始まる。

大般涅槃とは解脱処と名づく。衆生を調伏すること有る処に従いて、如来は中に於て示現を作す。是の真実甚深の義を以ての故に大涅槃と名づく。(中略) 善男子よ、夫れ涅槃とは名づけて解脱とす。⁽⁸⁾

解脱とは、一般的には束縛から解き放たれ、煩惱から自由になると理解される。これに対して『涅槃經』で説く眞の解脱とは、行者自らの安住ではなく、如来の涅槃を顕すための解脱として明かしていく。それ故、『涅槃經』では解脱を九二種ほど譬喩して説明していくのである。⁽⁹⁾

さて、そうした前提を踏まえ「真仏土卷」では、以下の經文が引かれる。

又解脱は、名づけて①虚無と曰う。虚無即ち是れ解脱なり。解脱即ち是れ如来なり。如来即ち是れ虚無なり。非作の所作なり。(乃至) 眞解脱は②不生不滅なり。この故に解脱即ち是れ如来なり。如来また爾なり。不生不滅・不老不死・不破不壊にして、有爲の法にあらず。この義を以ての故に、名づけて如来入大涅槃と曰う。(乃至) 又解脱は③無上と名づく。(乃至) 無上は即ち眞解脱なり。眞解脱は、即ち是れ如来なり。(乃至) 若し阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得已りて、④無愛無疑なり。無愛無疑は即ち眞解脱なり。眞解脱は即

ち是れ如来なり。⁽¹⁰⁾ (番号・括弧筆者)

親鸞は、解脱の解釈について大半を省略しているが、その中で①虚無、②不生不滅、③無上上、④無愛無疑の四つを取り上げている。①の虚無という意味は、『大乘涅槃經』を語る上で特に重要な意味であり、部派仏教（小乗）から続く二種涅槃の一つである無余依涅槃に大きく関わる。声聞緣覺（二乗）は自ら身心を滅尽する灰身滅智に傾斜するが、『涅槃經』ではそうした虚無的立場を一蹴し、虚無の意味を「非作所作」として問い質していく。「非作所非」とは、本来「作・所作にあらず」と読むのが普通であるが、親鸞においては「非作の所作なり」と読んでいく。前者は「作すことも作されることも無い」と訳すが、後者では「作す（される）ことのない作され方」と訳すため、所作を肯定的に読んでいる。ここでは色々考える要因があるのだが、ともかく親鸞は解脱を無内容の無ではなく、任運で自然な意味として解釈している。⁽¹¹⁾ つまり、『涅槃經』に基づく「如来常住、無有變易」といった思想背景を踏まえて虚無を動的に捉えているのではなからうか。

他方②不生不滅は、生死から繫縛されず偏見が無い意味として解釈される。ところが、③無上上と④無愛無疑に關して親鸞は、『諸經和讃』の中で次のように示している。

無上上は眞解脱

眞解脱は如来なり

眞解脱にいたりてぞ

無愛無疑とはあらわるる⁽¹²⁾

親鸞は「無上上」について「ほっしんをむじょうじょうといい、しんげたつともいう」と左訓を施している。つまり、親鸞は如来が法身常住であるが故に、本より無上上、眞解脱と呼ぶことができる和理解する。また同時に、そうした解脱の内実は愛欲や疑蓋が全く雜わることが無いことを頭すと言うのである。

そして、そうした解脱の意味に呼応して、親鸞は次なる経文を引いている。

如来は即ち是れ涅槃なり。涅槃は即ち是れ無尽なり。無尽は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ決定なり。決定は即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提なりと。⁽¹³⁾

上述の展開では無上菩提を得ることができたなら、それは「無愛無疑」であると述べている。ならば、その無上菩提の内容とは一体如何なるものかと言えば、親鸞は涅槃、無尽、仏性、決定であると示す。

周知の如く、解脱とは非常に多くの意味を持っているのだが、『涅槃経』では専ら涅槃や仏性といった意味として捉えていく。すなわち、解脱が「三解脱門」といった空・無相・無願であるような立場なら、それは、禪定において実体を否定していく歩みに他ならない。しかし、『涅槃経』で説く真の解脱とは、あくまで大般涅槃であり、仏性を前提としている。

親鸞は「虚無」について『無量寿経』の「皆、自然虚無の身、無極の体を受けたり」といった経文を度々引いている。『無量寿経』で示す「虚無」の意味とは、安楽国に住する者たちは、皆そうした形色となつて異なりが無いと説く。すなわち、親鸞にとって、虚無とは単にニヒリズムなものではなく、「自然虚無」として捉えている。

ブッダの入滅は個人の死没ではなく、覚りが実現される大涅槃であると経典は説く。親鸞はそうした説示に注意し、如来の寿命は肉体の有無とは無関係であり、「非作所作」とする如来の寿命無量として衆生に働きかけていると理解していたのではないか。

したがって、親鸞は「真仏土巻」で先ず「解脱」や「涅槃」といった側面において仏性を把握しようと考えていたのである。

四、常樂我淨——如來の徳——

さて、次なる問題は、大涅槃の果徳と挙げる常樂我淨の課題である。ここでは紙面上の都合もあるので全体を究明しないが、ただ、親鸞が常樂我淨の中で何故「我」の部分（上表では⑦）だけを引用しなかったのか、その理由を尋ねてみたい。

たとえば經典では、常樂我淨の内容についての以下の如く説いている。

苦なる者を樂と計し、樂なる者を苦と計す。是れ顛倒の法なり。無常を常と計し、常を無常と計す。是れ顛倒の法なり。無我を我と計し、我を無我と計す。是れ顛倒の法なり。不淨を淨と計し、淨を不淨と計す。是れ顛倒の法なり。（中略）世間も亦常樂我淨有り。出世も亦常樂我淨有り。世間法は字有りて義無く、出世間は字有りて義有り。⁽¹⁵⁾

『涅槃經』では、常樂我淨を涅槃の四徳として呼ぶ。こうした背景は今詳細には言えないが、ただ部派仏教時代から続く「人無我・法有」といった思想背景を考慮するなら、少なくとも『大乘涅槃經』が成立する以前まで、「無常・苦・無我・不淨」（三法印或いは四法印）といった説示が広く浸透されていたと言える。つまり、『涅槃經』はそれに応じた形で、「涅槃の四徳」という思想が生まれてきた。經典では世間法（有為）に基づく常樂我淨を四顛倒として、出世間法（無為）に基づく常樂我淨を涅槃の四徳として説いていく。⁽¹⁶⁾

「真仏土卷」では涅槃の四徳について、常德（上表では④）は「梵行品」、樂徳（⑤）、淨徳（⑥）は「高貴徳王菩薩品」とそれぞれ尋ねている。しかし、⑦我徳について親鸞は、經文を避け、全く質の異なった經文を挙げるのである。元より經典では「我」の背景について煩繁に説いている。なかでも「如來性品」では、その我について深

く説かれている。この品では、迦葉菩薩が二十五有に覆われる現実世界に「我」は存在するのか、しないのかと問うのであるが、その問いに対して世尊は以下の如く説いている。

善男子よ、我とは即ち是れ如来蔵の義なり。一切衆生に悉く仏性有り。即ち是れ我の義なり。⁽¹⁷⁾

すなわち「我」とは如来蔵であり、「我の義」とは一切衆生悉く仏性であると説く。ここは、大変難解な問題であるため、今は要点だけを述べておく。前者「我」とは、あくまで存在としての「我」であり、それを經文では如来蔵と示す。他方、後者「我の義」というのは、「我」そのものではなく「我の意味・意義」と解釈されるため、そのことを經文では「一切衆生に悉く仏性有り」と明かしている。つまり、こうした両者の視点から見て分かるように、我そのものは如来蔵を示し、我である如来法身の意味内容が一切衆生悉く仏性であると理解される。そう考えると、「如来性品」で説く「悉く仏性」とは、「我（そのもの）がある」のではなく、「我（という意味）である」と見直すべきであろう。また、同時にそれは、従来「悉く仏性がある」といった成仏の可能性を示唆する読み方から、「悉く仏性である」と読むことによつて、衆生には仏性という動的な在り方をしているのだと解釈できよう。したがって、上述で示す衆生とは、自らの本来的な在り方が仏性であることを覚知できるかどうかを問題としている。何故、衆生はそうした虚妄なる分別から抜け出せないのかという理由について經文では、

是の如きの我の義は、本従り已来常に無量煩惱に覆わる所なり。是の故に衆生は見ること得るを能わず。⁽¹⁸⁾

と説くように、広い意味で言えば、如来の法身や法性といった在り方としての仏性は、どこまでも衆生の思慮では知見できないからであると言うのである。こうした、衆生における見仏性の問題は、後の方で具体的に取り上げるが、ともかく、今述べてきたことを整理すれば、我とは如来蔵であり、その意味が仏性なのである。⁽¹⁹⁾

また他方で、經文ではそれらについて、

出世の我相は名づけて仏性とす。是の如き我を計すに是れ最善と名づく。（後略）

仏性の真我は、譬へば金剛の毀壞すべからずが如し。(後略)

今日、如来所説の真我を名づけて仏性と曰う。⁽²⁰⁾

と説いている。すなわち、『涅槃經』で説く我とは、どこまでも出世間における私の真実なる相であり、また、そうした真実な我(真我)とは、全て仏性(如来蔵)なのであると収斂し説かれている。

したがって、それに呼応して「高貴徳王菩薩品」では、我徳を「大我」として長々説明している。また本文では、その大我の性格を「八自在」として説明していくのである。⁽²¹⁾

ところが親鸞は我徳の内実を、同じ「高貴徳王菩薩品」の別の箇所から引証している。本来、「高貴徳王菩薩品」では、『涅槃經』を信受し修行する行者は十の功徳を得るとされるのであるが、その中で今親鸞が問題とする箇所は第七功徳に該当する。

善男子、諸仏如来は煩惱起こらず、是れを涅槃と名づく。

所有の智慧、法において無碍なり、是れを如来とす。

如来は是れ凡夫・声聞・縁覚・菩薩にあらず、是れを仏性と名づく。

如来は身心智慧、無量無辺阿僧祇の土に遍満したもうに、障碍する所無し、是れを虚空と名づく。

如来は常住にして変易有ること無ければ、名づけて実相と曰う。

是の義を以ての故に、如来は実に畢竟涅槃にあらざる、是れを菩薩と名づく、と已上⁽²²⁾

親鸞は我徳という問題について、全て如来という言葉で明かしている。つまり、先行研究の言葉を借りるなら、これら全て六文は「如来の徳」して位置付けられる。⁽²³⁾つまり、如来とは第一に煩惱が起こらない「涅槃」であり、第二に智慧、法についての「無碍」であり、第三に凡夫・声聞・縁覚・菩薩でない「仏性」であり、第四に無量無辺阿僧祇の土に遍満する「虚空」であり、第五に常住にして変易有ること無い「実相」とあるといった果徳を具足

している。そして、それらを総括して、第六に如来は実に畢竟涅槃ではない「菩薩」と名づくと説かれている。この第六については、どう解釈するか大変困難な所である。しかし、推測の領域を出ないが、親鸞において最後に説かれる菩薩とは、法蔵菩薩の願心となつて働いていることを示唆しているのではなからうか。

「真仏土巻」は専ら仏身仏土について注視される所である。言わば如来表現の範疇そのものを内容としている。

「教巻」では、

往相回向に就いて真実の教行信証有り。⁽²⁴⁾

と掲げているが、親鸞は浄土に往生する相である働き(回向)において、真実の教行信証があると示している。その真実なる教行信証の中で、先程から問題となっている「我」について、親鸞は「信巻」で以下の如く明かしている。

「如実修行相應」と名づく。この故に論主建めに「我一心」と言えり、と。(後略)

論註に曰わく、「如実修行相應」と名づく。この故に論主建めに「我一心」と言えり。(後略)

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。この故に論主建めに「我一心」と言えり。又「如彼名義欲如実修行相應故」と言えり。⁽²⁵⁾(括弧筆者)

ここでの詳細な説明は一切避けるが、ただ、上述を見て分かるように、親鸞は曾て論主(世親)が、往生浄土の側面において「我一心」を宣揚したことを明かしている。周知の如く、ここで言う「我」とは、既に中国の曇鸞が、流布語の「我」と指摘し、尚また「我一心」を、世親の自督の詞として押さえている。そのため、『涅槃経』の四顛倒に基づく無我と我の関係とは意味合いが異なる。

つまり、ここで示す「我一心」とは、往生浄土の歩みにおいて意味するものであり、法蔵菩薩が実の如く修行し相應するといった、言わば衆生(未覚)から如来(覚)、生死から涅槃、有漏から無漏へとといった指向していく修

道の意味に他ならない。そして、こうした背景には、親鸞が真実なる「教行信証」という歩みを「信心仏性」という意味において明確にしていくなのであるが、今はその内容について触れないでおく。ともかく、「真仏土巻」で説こうとする仏性論（涅槃仏性）では、そうした往生浄土の側面で示していく「我徳」を隠し、「如来の徳」を顕すことに徹している。

親鸞は八自在に基づく大我の経文を削除し、我徳を如来の徳として置き換えている。何故、我徳を挙げなかったかは不明であるが、ただ、先にも示したように「出世の我相」や「真我」という言葉が全て仏性の意味に関わることを考慮すれば、親鸞自身が、出世間に基づく我徳を得ようなど、到底及びもしないと考えていたのであろう。ましてや、八自在の大我など如来の無碍自在であつて、とても衆生が得られる果徳ではないと考えていたのであろう。衆生において仏性を覚知するとは、

一切衆生定んで仏性有り。是れを名づけて著と為す。若し仏性無くば是れを虚妄と名づく。⁽²⁶⁾
と説くように、どこまでも分別の領域から生ずる我見である。

もし、「真仏土巻」で説く我徳を強調すれば、それこそ「如来広大の恩徳を迷失する」意味に為りかねない。すなわち、親鸞にとって常楽我浄説とは、あくまで主体を我徳ではなく如来の徳として転ずる所に意味を持つ。そして、その徳とは、別な言い方をすれば我が身を包み込む如来の大悲として捉えることができる。つまり、親鸞はそうした、如来の徳を仏性の意味内容として関連付け感得したのである。⁽²⁷⁾

五、衆生における見仏性

さて、今までは如来の側面から大涅槃、常楽我浄説を考証してきたが、本節では衆生の側面から再度仏性を究明

していきたいと考える。

「真仏土卷」では、衆生の上に仏性がどう実現するかについて、「迦葉菩薩品」から長く引証している。

我が所説の十二部経の如し、或いは隨自意説、或いは隨他意説、或いは隨自他意説なり。(中略)善男子、我が所説の如き、十住の菩薩少しき仏性を見る、是れを隨他意説と名づく。(中略)善男子、常に一切衆生悉く仏性と宣説する、是れを隨自意説と名づく。一切衆生は悉く仏性有れども、煩惱覆えるが故に見ることを得ることあたわずと。我が説、是の如し。汝が説、また爾なりと。是れを隨自他意説と名づく。⁽²⁸⁾

要するに、ここでは仏の所説を隨自意説、隨他意説、隨自他意説と大きく三種に分けて説いている。隨自意説とは(順番は変動するが)如来が自らの意のままに説く「一切衆生悉く有仏性」の自内証を宣説すること。また、隨他意説とは「十住菩薩少しき仏性を見る」と、衆生の意に随って説くこと。そして、隨自他意説とは、一切衆生に仏性有ると雖も、煩惱に覆われているため、とても見ることができないといった、言わば前の両方に関わる意味として説かれている。すなわち、この三者は、如来、十住菩薩、衆生とそれぞれの仏性觀の立場から分けて説示されている。

さて特に今課題としたい所は、第三の衆生に関する問題である。親鸞はそれに 呼応する意味で、敢えて本来先に説かれる「師子吼菩薩品」の經文を最後に持つてくる。

又言わく、一切覺者を名づけて仏性とす。十住の菩薩は名づけて一切覺とすることを得ざるが故に、是の故に見ると雖も明了ならず。(中略)善男子、復眼見有り。諸仏如来なり。十住の菩薩は仏性を眼見し、復聞見すること有り。一切衆生乃至九地までに仏性を聞見す。菩薩若し一切衆生悉く仏性有りと聞けども、心に信を生ぜざれば聞見と名づけずと。⁽²⁹⁾

一切覺者(如来)は、仏性であるが、十住の菩薩は少分の見仏性であるために一切覺ではない。また、見におい

て眼見と聞見の二種がある。今、經文を要約するなら、第一に諸仏如来は眼見。第二に十住菩薩（十地菩薩）⁽³⁰⁾は眼見と聞見。第三に一切衆生から九地までの行者を聞見と規定される。⁽³¹⁾ただし、第二、三は、一切衆生悉有仏性と聞くと云つても、信を生じなければ、それは聞見とは言えない。つまり、經典では、一切衆生は聞見において仏性を見ることができると説くが、しかし、信心を發することができなければ、衆生がとても仏性を聞見することなどできないと言う。ましてや上述で説くように、一切衆生は客塵煩惱に覆われているため、限りなく仏性を見る可能性は低いと言える。

見仏性の課題について、親鸞はさらに經典を読み進め、眼見聞見の説示を挙げていく。元より『涅槃經』「師子吼菩薩品」では、

善男子 若し善男子善女人有りて、如来を見んと欲わば、⁽³²⁾應に十二部經を修習し受持し、誦誦し、書寫し、解説すべきなり。

と説いている。ところが、親鸞はこうした善男子善女人が十二部經の行修において見仏を果たそうとする在り方を乃至している。

親鸞が引用する經文はその後であり、師子吼菩薩が煩惱に覆われている衆生は、如来の心相を知ることができないというが、一体どのようにして、衆生が如来の心相を觀することができるのであるかと、世尊に対して質問する所から始まる。その問いに、世尊は、

善男子、一切衆生は実に如来の心相を知ることあたわず。若し觀察して知ることを得んと欲わば、⁽³³⁾二つの因縁有り。一つには眼見、二つには聞見なり。

と、もし如来の心相を觀察して覺知しようと欲うなら、眼見と聞見の二つの因縁があると説く。そして、その「見」の意味について、親鸞は具体的な經文を挙げていく。

若し如来所有の身業を見たてまつらんは、当に知るべし、是れ即ち如来とするなり。是れを眼見と名づく。若し如来所有の口業を觀ぜん、当に知るべし、是れ即ち如来とするなり。是れを聞見と名づく。若し色貌を見たてまつること、一切衆生の与に等しき者無けん。当に知るべし、是れ即ち如来とするなり。是れを眼見と名づく。若し音声微妙最勝なるを聞かん、衆生所有の音声には同じからじ。当に知るべし、是れ即ち如来とするなり。是れを聞見と名づく。若し如来所作の神通を見たてまつらん、衆生の為とやせん、利養の為とやせん。若し衆生の為にして利養の為にあらず、当に知るべし、是れ即ち如来とするなり。是れを眼見と名づく。若し如来を觀するに、他心智を以て衆生を觀そなわす時、利養の為に説き、衆生の為に説かん。若し衆生の為に利養の為にせざらん、当に知るべし、是れ即ち如来とするなり。是れを聞見と名づく⁽³⁴⁾。略出

つまり、『涅槃經』で説く眼見聞見の兩者の意味は、次の三つに整理される。第一に身業と口業とは如来に基づく三業。第二に色貌と音声とは如来に基づく六境。第三に神通と他心智とは如来に基づく六神通の側面である。これら何れも、眼見と聞見において如来の心相を觀察できるとされるが、前段の「心に信を生じなければ、それは聞見とは名づかない」といった経文を考慮するなら、特に後者で説く如来所有の口業、微妙最勝なる音声を聞見するといった教示は看過できない。すなわち、ここでの教証は衆生にとって聞という中に信の意味を改めて見直す所であり、且つそこに親鸞の見仏性が「聞即信」「信即聞」といった相依相待なる思想背景を踏まえていることが窺える。そのことは、別な言い方をすれば、『大無量壽經』で説く「聞其名号、信心歡喜⁽³⁵⁾」の説示を示唆していると言えよう。

それ故、親鸞は「真仏土卷」の最後の結釈で、

惑染の衆生、此にして性を見ることあたわず、煩惱に覆わるるが故に。經には「我、十住の菩薩、少分仏性を⁽³⁶⁾見ると説く」と言えり。故に知りぬ、安樂仏国に到れば、即ち必ず仏性を顕す、本願力の回向に由るが故に。

(括弧筆者)

つまり、親鸞は娑婆世界（此土）において見性の成仏をすることは不可能であると考えた。何故なら、『涅槃經』の經文で説くような十住の菩薩でさえ、行修した所で少分の仏性しか見られないからである。ちなみに、ここで示す見性とは、眼見において証果を得ようとする歩みに他ならない。よって、親鸞は安樂国（彼土）に往生すれば、必ず仏性を顕現する（成仏する）と言う。そして、その根本には、絶えず阿弥陀仏の本願力（光明無量・寿命無量）が働いていると明かすのである。

六、まとめと今後の展望

以上、親鸞における仏性の意味を幾つか挙げてきた。親鸞にとって仏性の意味とは、『涅槃經』の教証から尋ねる限り、大変多くの意味内容を持っている。小論では、大涅槃、常樂我淨、見仏性と意味を取り上げたが、それら全ては何れも仏性に集約される内容である。『涅槃經』では、ブツダの大涅槃を明かすことによって、衆生の虚妄なる常見と断見を問い質していく。また、そうした背景にはブツダの遺教である三法印を見直すため、常樂我淨説を全面に出す意図があったと言えよう。そして、『涅槃經』では、それら大涅槃、我など全てを如来藏・仏性であると顕示していくのである。

親鸞はそうした仏性の教示を素直に受け容れていく。しかし、親鸞は自らを菩薩道や『涅槃經』を信解し、読誦し、受持する行者として捉えていない。むしろ、阿弥陀仏の光寿無量を聞見することにおいて仏性を開覚していく。つまり、親鸞は、そうした光明（智慧）と寿命（慈悲）の両者には、絶えず悉く有仏性があると理解していたのではないか。

また、今回取り上げることができなかった中で、未来仏性の問題がある。『涅槃經』には「衆生、未来に清淨の身を具足莊嚴して、仏性を見ることを得る⁽³⁷⁾」と説くのだが、三世の中、未来において仏性を見るとは具体的にどのようなことを示すのか。今後の課題としたい。

凡例

* 本稿の表記は常用漢字・現代仮名遣いを用いた。經典からの引用文は書き下し文で統一した。

* 典拠の表記は次のように表わした。

『ワイド版・定本親鸞聖人全集』（以下、定親全）。『真宗聖教全書』（以下、聖全）。『大正新脩大藏經』（以下、大正）。

* 今回『大乘涅槃經』のテキストは慧嚴、慧観、謝靈運居士等の共著『南本涅槃經』に拠った。したがって頁数も、以下南本で記した。

註(1) 『南本涅槃經』卷八「如来性品」(大正二二・六五三a)

(2) 『南本涅槃經』卷二五「師子吼菩薩品」(大正二二・七六七ab)

(3) 安田理深『教行信証真仏土卷聴記』(文栄堂)二八―三三頁参照

(4) 『法華讃』下卷(聖全一・五九七頁)

(5) 『教行信証』「真仏土卷」(定親全一・二六二頁)

影印版『坂東本・教行信証』「顕浄土真仏土文類五」(親鸞聖人御生涯八百年・立教開宗七百五十年 慶讃記念出版、一九七一年)の三八頁に拠ると、次の「迦葉菩薩品」の引用文の上に、「梵行品」の「又言迦葉復言。世尊第一義諦亦名為道亦。名菩提亦。名涅槃乃至」といった別紙に書写された経文の跡が残っている。こうした点から見て、親鸞が改めて「梵行品」の経文を補足して結んでいることが窺える。

(6) 『教行信証』「真仏土卷」に関する詳細な科文分けは、次の先行研究から参考とした。

・安井廣度『親鸞聖人と涅槃經』『大谷大学研究年報』第二輯（法藏館）一四—四七頁参照

・土橋秀高『戒律の研究 第二』『第六節・涅槃經と親鸞』（永田文昌堂）二九二—三二六頁参照

・宇野順治『大般涅槃經要文講述』（永田文昌堂）九九—一三八頁参照

(7) 「仏性」とは、一般的に如来性、覚性、ブッダの本性の意味、仏になる可能性、因性、種子、仏のさとりそのものの性質、如来蔵の異名といった意味が挙げられる。多屋頼俊・横超慧日・舟橋一哉編集『新編・仏教学辞典』（法藏館）三八八—九頁参照。

小川一乗氏の説示に拠れば、漢訳「仏性」の語源的解釈はおおよそ三つに分けることができる。

① buddha-dhātu…仏・如来を得るための因—「仏性・仏因」

② buddha-gotra…仏・如来となるべき種姓—「仏種姓・仏子」

③ tathāgata-garbha…仏・如来がそこから生まれ出る胎蔵—「如来蔵」

『小川一乗仏教思想論集』第二卷「仏性思想論Ⅱ」（法藏館）二二—三〇、二〇—二三頁参照。

また、小川氏は、『究竟一乘宝性論』に基づき、大乘仏教の仏道体系として如来蔵・仏性の意味内容を尋ねると、次の三種に説明できると言う。今ここでは簡約して挙げておく。

第一に「如来の法身」…法界から聖教へという等流。常に説法がなされているという宗教的事実を示す。如来の法身（のはたらき）が遍満する。↓還相の説明（慈悲的）

第二に「如来の真如」…一切有情が縁的存在であり、本来清浄・本来空であるという本質的な事実。如来と一切有情が無差別である。↓本質論の説明（智慧的）

第三に「如来の種姓」…真如化へと指向されていくという修道的在り方↓往相の説明（智慧的）

詳細は、『小川一乗仏教思想論集』第一卷「仏性思想論Ⅰ」（法藏館）八二—一〇七頁、また『同上』第二卷「仏性思想論Ⅱ」（同上）四三—五頁参照。

(8) 『南本涅槃經』卷五「四相品」（大正二二・六三一c—六三二a）

(9) 「四相品」では解脱について、おおよそ「解脱とは名づけて□□□□と曰う。（譬えば□□□□の如し。）□□□□は即ち真の解脱なり。真の解脱とは即ち是れ如来なり」といった定型文体が繰り返して説かれている。たとえば、中国の章安大師灌頂の『大般涅槃經疏』九卷では、「天台大師曾て靈石において、一夏この百句解脱を釈す。一句の

中に百句有り」(大正三八・九二c)といった智顗の見地に基づき百句解脱の法門と解釈している。

(10) 『教行信証』「真仏土巻」(定親全一・二三三頁)

『南本涅槃經』卷五「四相品」(大正二二・六三三b—六三六a)

(11) 『無量壽經』で説く「自然」とは、元々老莊思想で頻繁に使用される言葉である。その中、「自然虚無」とは、老子が自然の極致を無に求める所から使用される造語である。また「無極之体」の「無極」とは、たとえば『老子』の中で「其の白を知りて、その黒を守らば、天下の式と為る。天下の式と為らば、常德忒わず、無極に復帰す」(蜂屋邦夫訳注『老子』第二八章・一三一—一三五頁 岩波文庫)と説かれており、極まり無いもの、つまり、根本的な道という意味として理解される。したがって、両者の初出は、何れも老莊の思想背景が前提にある。詳細は、森三樹三郎『老莊と仏教』(講談社学術文庫)二五七—二六九頁参照。

(12) 『諸経和讃』(定親全一・五六頁)

(13) 『教行信証』「真仏土巻」(定親全一・二三三頁)

『南本涅槃經』卷五「四相品」(大正二二・六三六a)

(14) 『無量壽經』上巻(聖全一・二二頁)

(15) 『南本涅槃經』卷二「純陀品」(大正二二・六一七ab)

(16) 詳細は下田正弘『涅槃經の研究——大乘經典の研究方方法試論——』(春秋社)二二三—一九頁、藤井教公『涅槃經における我』(『仏教学』一六号 仏教思想学会)四七—七〇頁を参照

(17) 『南本涅槃經』卷八「如来性品」(大正二二・六四八b)

(18) 『南本涅槃經』卷八「如来性品」(大正二二・六四八b)

(19) 織田顕祐「大乘仏教における「有」の論理」(『仏教学セミナー』五六号 大谷大学仏教学会)から大変有益な示唆を得た。詳細は、一四—三〇頁参照。

(20) 『南本涅槃經』卷八「如来性品」(大正二二・六四九c—六五三c)

(21) 「八自在」とは、元々ヴェーダーンタやヨーガ派において説示されたアートマンに基づく八種の性質を流用したもので、「我」に八自在が具していると言われる。①一身を示して多身となし、十方無量の世界に充滿する。②一つの塵の如き身によって三千大千世界を満たす。③その身体をもって自在に空を飛ぶ。④如来は全ての生ける者に心を有らしめ、一土に住しながら、しかも他土の者全てに見させる。⑤一根によって色を見、声を聞き、香

を嗅ぎ、味を別ち、触を覚え、法を知る。⑥如来は一切法を得るも得想なし。⑦如来説法の自在。⑧如来は一切処に遍満して虚空の如くであるといった、八種の自在力をいう。『南本涅槃經』卷二二「高貴德王菩薩品」(大正一二・七四六c—七四七a) また、詳細は藤井教公「涅槃經における我」(『仏教学』一六号 仏教思想学会) 六一・七〇頁を参照

(22) 『教行信証』「真仏土卷」(定親全一・二三九頁)

『南本涅槃經』卷三三「高貴德王菩薩品」(大正二二・七五八c—七五九a)

金子大栄『教行信証講読——真仮卷——』(金子大栄著作集第八卷)(春秋社) 七三—四頁

(23) 『教行信証』「教卷」(定親全二・九頁)

(24) 『教行信証』「信卷」(定親全一・一〇〇—一三三頁)

(25) 『南本涅槃經』卷三三「迦葉菩薩品」(大正二二・八一九c)

(26) 『涅槃經』で説く「出世の我相」を、直接親鸞は引証していなかったが、ただし、それに代わる意味として、『淨土論』『淨土論註』では「正道の大慈悲は、出世の善根より生ず」(定親全一・二五〇—一頁)という莊嚴性功德成就を挙げている。この視点は今後の展開において留意しなくてはならない。

(27) 『教行信証』「真仏土卷」(定親全一・二四七頁)

『南本涅槃經』卷三三「迦葉菩薩品」(大正二二・八二〇b—八二二a)

(28) 『教行信証』「真仏土卷」(定親全一・二四八頁)

『南本涅槃經』卷二五・六「師子吼菩薩品」(大正二二・七七二b—c)

(29) 一説では『涅槃經』では「十住の菩薩」を「十地の菩薩」と同一的に見る傾向がある。たとえば經典では「後身菩薩の仏性に六有り。一には常、二には淨、三には真、四には実、五には善、六には少見なり」(『南本涅槃經』卷三三「迦葉菩薩品」大正二二・八一八a)とあるように、本經では等覺位を立てず、等覺後身の菩薩において少分仏性を見ると解釈される。そのため「十住の菩薩」と「十地の菩薩」は同等である言われる。詳細は、山辺習字・赤沼智善共著『教行信証講義』「真化卷」(法藏館) 一一四—四五頁参照

(30) 本来經典では、「善男子、復眼見有り。諸仏如来、十住の菩薩は仏性を眼見す。復眼見有り。一切衆生乃至九地は仏性を聞見す。菩薩若し一切衆生の悉く仏性有るを聞きて、心に信を生ぜざれば聞見と名けざるなり」と読んでいる。こうした意味で読むと、①諸仏如来・十住菩薩は仏性を眼見する。②一切衆生乃至九地は仏性を聞見す

(31) 親鸞における仏性開覺の意味

る。といった二種に分け解釈できる。しかしながら、親鸞は主語を換えて二種ではなく、三種に分け読んでいる。こうした視点は、上述の「迦葉菩薩品」で説くような、①随自意説（如来）、②随他意説（十住菩薩）、③随自他意説（衆生）という側面を意識しているから敢えて三種に分け、そのように読んでいるのであろうか。今後とも思量する所である。

- (32) 『南本涅槃經』卷二六「師子吼菩薩品」(大正二二・七七二c)
- (33) 『教行信証』「真仏土卷」(定親全一・二四八—九頁)
- 『南本涅槃經』卷二六「師子吼菩薩品」(大正二二・七七二c)
- (34) 『教行信証』「真仏土卷」(定親全一・二四九頁)
- 『南本涅槃經』卷二六「師子吼菩薩品」(大正二二・七七二c)
- (35) 『大無量壽經』下卷(聖全一・二四頁)
- (36) 『教行信証』「真仏土卷」(定親全一・二六四頁)
- (37) 『南本涅槃經』卷三一「迦葉菩薩品」(大正二二・八〇九a)

メタファーとモデルと方便の意義

龍谷大学 杉 岡 孝 紀

はじめに

何故、〈メタファー〉を取り上げて問題にするのか。大きく二つの理由がある。一つには、メタファーを一つの縮小された聖典と見ることができると考えるからである。⁽¹⁾二つには、現代においてメタファーは、日常言語の概念体系や知覚・記憶、さらに思考・推論等の知の根源にかかわる重要な認知能力であると理解されており、人間の知のメカニズムの解明に関わる根源的な研究テーマとして、言語学、宗教学、哲学、神学、心理学、脳科学など、様々な学問領域を横断し、学際的な研究の場への知的探求の通路として強い関心がもたれているからである。⁽²⁾キリスト教神学では既に、マクフエイクの「隱喩神学」がある。それはメタファーがもつ豊かさに基づいた再神話化の試み——非神話化ではなく神話的語りの再活性化——である。⁽³⁾こうしたメタファーをめぐる現代の学問状況に対して、聖典の解釈を課題とする私たちも当然、鈍感ではいられないと考えるからである。

一 メタファーの定義と諸理論

私たちは普段、特にその働きについて深く考えることのないままに数多くのメタファーを使用している。メタファー (metaphor) は、ギリシア語で「もってゆく、持ち帰る、変える」などを意味する *metapherein* に由来する⁽⁴⁾。普通、「隠喩」とか「暗喩」と訳され、他の比喩法と区別される。すなわち、「直喩 (simile)」が「…は…のようだ」「…は…の如し」といったを語句を用いて二つのものを喩えるのに対し、隠喩はそうした比喩指標を使用することなしに対象を類似性により喩える手法をいう。それは高度な比喩法であり、読者の感情を喚起させたり、また文章を引き締める効果があるといわれる。その他、「換喩 (metonymy)」「堤喩 (synecdoche)」等とも異なった機能をもつものとして区別される⁽⁵⁾。メタファーの研究は、古代より修辭学の領域を中心に積み重ねられ、その研究の蓄積量は膨大である⁽⁶⁾。そうした中で、多くのメタファー研究者は共通して、アリストテレスが『詩学』第二十一章において述べる、次の一節にメタファーの古典的な定義があると見る。

語の転用 (比喩〔メタファー的な言葉〕) というのは、ある物ごとに対して、本来は、別の物ごとを名指す語を適用することであり、その適用のされ方には、(i) 上位の「類」を示す語がその中に含まれる「種」に対して適用される場合、(ii) 「種」を示す語が「類」に対して適用される場合、(iii) 「種」を示す語が別の「種」に適用される場合、(iv) 比例関係に従って適用される場合がある⁽⁷⁾。

アリストテレスはメタファーをその語源に基づいて、「語の転用」、すなわち名詞の置換であると考えている。ここで注意しておきたいのは、「語の転用」というメタファーの理解は、今日私たちがメタファーに対して抱いている一般的な感覚と合致していると思われる点にある。すなわち、この『詩学』に述べられるような修辭学の伝統的

メタファー観は、メタファーを単に言葉の飾り、或いは詩的空想力が生み出す言葉の綾に過ぎないという見方を生ぜしめる。さらに、メタファーは哲学や言語学の分野においては、長く周辺的な問題として扱われてきたために、殊に合理主義を標榜する人々の中には、メタファーは感情を揺さぶって正しい認識を損なわしめる文彩の技術であるから、論理的に物事を思考するためには極力その使用を退けるべきだという見方も根強い。しかしながら、こうしたメタファーに対する否定的見解は現代のメタファーの研究では捨て去られる傾向にある。むしろ、メタファーは認識論にとって重要な意義をもつものであると理解されるのである。こうしたメタファーの評価を大きく転換せしめた理論が、I・A・リチャーズ著『レトリックの哲学』、M・ブラック著『モデルとメタファー』、或いはP・リクール著『生きた隠喩』において展開されるメタファーの「相互作用説」(an interaction view of metaphor)である。紙数の制限もあり、ここではP・リクールがM・ブラック等の理論を受けて主張したメタファーの緊張理論について、その要点を五点にまとめておくことにする。

(一) メタファーは語の意味論に関わる前に文の意味論に属するものであり、したがって、隠喩的陳述(言表)の中にあるあらゆる語の間の緊張関係によって成り立つ。

(二) メタファー(隠喩的陳述)を逐語的に理解すれば不合理となるのであり、その意味でメタファーはそれ自体で成立するのではなく、解釈によって成立する。

(三) メタファーにおける類似性の役割は、それまで互いに離れていた別の範疇に属する二つのものを「近づける(同一化させる)」ことであり、よくできたメタファーは、それが写し出している以上の類似性を創造するのである。

(四) メタファーは文全体に関係する新しい意義を生み出す働きをもつという観点において、メタファーは「言語の瞬間の創造 momentary creation of language」であり、「意味論的な革新 semantic innovation」である。

- (五) メタファーは情動的価値以上のものである。それは現実に関して何か新しいことを語り、また教えてくれるのである。もし、メタファーが語の代置であるならば、そこから新しい意味は生まれず、私たちは何も学ぶことはない。⁽⁸⁾

さらに、メタファーの「相互作用説」は現代の多くのメタファー研究の基礎となっている。認知の面から包括的にメタファーを再評価したG・レイコフとM・ジョンソンによる『レトリックと人生』もこの流れにある。彼らによれば、

人間の思考過程 (thought process) の大部分がメタファーによって成り立っている。(中略) 人間の概念体系の中にメタファーが存在しているからこそ、言語表現としてのメタファーが可能なのである。⁽⁹⁾

と言う。このように、メタファーが人間の存在の根幹に関わるものであるならば、それは様々な場面、領域において重要な役割を果たしていることになる。宗教との関連で言えば、聖典はもちろんのこと、儀式・儀礼などにおいて、メタファーは確かに大切な役目を担っている。例えば、キリスト教がメタファーに依存した宗教であることはよく知られている。⁽¹⁰⁾ 中でも、「父なる神」という表現は、広くよく知られたメタファーであろう。

仏教においても、メタファーは極めて重要な意味を持つ。釈尊の対機説法は比喩(譬喩)を以て説かれ、十二部経には「譬喩経」(avadāna)と呼ばれる一類もある。また大乘經典には、經典それ自体がメタファーであると言ってもよい程に多彩なメタファーを見ることができ。『法華文句』『釈譬喩品』には、「譬とは比況なり、喩とは曉訓なり。此に託して彼に比し、浅に寄せて深を訓ふ」と述べられ、また『法華義疏』『譬喩品』には、

譬とは類なり、喩とは曉なり。近事に仮借して以て遠離を況し諸の未だ悟らざるを曉らしむ。これを譬喩といふ。⁽¹²⁾

と明かされる。仏教における譬喩は、衆生をさとりに導くための類比による説法であり、時に物語の形式をもつ

など、様々な形でもって教えが説かれる。『涅槃經』には、そうした比喩を八種類に分類されている。順喩・逆喩・現喩・非喩・先喩・後喩・前後（先後）喩・遍喩の八つである。順喩はある事柄を順次に喩えるもの。逆喩は逆次に説く比喩。現喩は現前のものをもって表現するもの。非喩は現実にはあり得ないことを借りた比喩。先喩は先に比喩を掲げて法を説くもの。後喩は先に法を説いて後に比喩を掲げるもの。前後喩は、法を説く前後に比喩を掲げるもの。そして遍喩は物語全体が比喩であるものをいう。⁽¹³⁾物語とメタファーの関係は、いわゆる「法藏説話」の再神話化に有用であると考えられ、稿を改めて検討を試みることにしたい。さて、親鸞の聖典を窺うならば、そこにも種々のメタファーを見つけたことができる。「二河白道（二河譬）」「氷上燃火」「一乗海釈」「阿弥陀仏は光明なり」等、全てが網の目のようになって相互に関連し機能している。例えば、『教行証文類』総序の冒頭には、「難思の弘誓は難度海を度する大船、無礙の光明は無明の闇を破する恵日なり」と述べられる。⁽¹⁵⁾これは、「海」「船」「光」「闇」「日」という語を用いたメタファー（隱喩的言表）である。親鸞は何故、ここで「阿弥陀仏の本願は衆生の無明煩惱を破る智慧（慈悲）である」と述べなかったのか。このような問いを持つとき、宗教的なメタファーが単に美的な言葉の綾ではなく、また感情を喚起させるための技術という意味をもつだけのものではないと理解することができる。⁽¹⁶⁾もし、こうしたメタファーをひとつひとつ聖典から取り除いていったならば、一体そこには何が残るのであろうか。メタファーは聖典の一部分でありながら、また全体を語っているのである。

以上、メタファーの意義について次のようにまとめておきたい。すなわち、メタファーは日常の営みのあらゆるところに浸透し、それを使用する者の体験に基づいて形成されている。そして、メタファーは語（名詞）の置換や逸脱ではなく、喩えるものと喩えられるものとの間の緊張関係において成立する。メタファーは文の問題であり、隱喩的言表（陳述）こそがメタファーである。単語の置き換えの問題ではないので、辞書には載っていないことになる。したがって、メタファーは言述の装飾ではなく、また感情を喚起せしめる以上の働きをもつ。それは意味の

瞬間の創造として、私たちに新しい認識を生起せしめ、既存の世界への物の見方を変革する働きをもつのである。

二　メタファーとモデル

次に、メタファーと密接な関係をもつモデル理論について考察することにした。モデルとメタファーは本来は別のカテゴリーに属する。モデルは、或る物やその状態を或る視点から類似性に基づいて暗示するものであり、実物に対する模型や建物・自動車等の基本設計ための原型、さらにはファッション関連のモデル、或いは科学分野における数理的モデル等、必ずしも言語的なものではない。しかしながら、モデルを言語的に表現するとそれはメタファーになる。例えば、「脳はコンピュータである」というように。また、ある社会の中で大変長く使用され、組織化されたメタファーは一種のモデルとなる。つまり持続的なメタファーをモデルと呼ぶことができる。真宗において阿弥陀仏を「親さま」と呼んできた例や、キリスト教における「父なる神」も、メタファーが組織化され展開されてモデルとなった例だと言える。M・ブラックは自らの論文集を『モデルと隠喩』とつけたことから分かるように、両者の関係は重要である。ブラックによれば、モデルはその組成や機能によって三種類に分類される。「縮尺モデル」「類似（類推）モデル」「理論モデル」である。この中、科学のモデルは後者の二つになるが、今、宗教のモデルと比較する場合に問題とすべきは「理論モデル」である。これはA・E・マクグラスが『宗教と科学』の中で述べるように、理論構築と精密化の過程で用いられる科学モデルは、いわば最先端の研究において、言い換えれば新しい発見の場面において必要なものとして構築される。それは研究の出発点であるから、後に修正可能な仮説モデルとして提示される。したがって、それは有用なフィクションではなく不可欠なものであるという意味で宗教のモデルと同じである。しかし理論に対しては補助的な役割をもつと言う点では、宗教のモデルとは異なる

ると言えるであろう。宗教のモデルは全人格に関わるものであり、基本的に置き換えが不可能なものである。⁽¹⁸⁾ 素材實在論を認めることが甚だ困難な時代において、宗教のメタファー（モデル）は良く出来あがつた便利な虚構として否定的に理解する傾向がある。真宗学においても、かつて非神話化の波が押し寄せ様々な教学的試みがなされたが、むしろメタファーの意義——相互作用説に基づく理論——に立つとき、宗教の言語表現が隱喩的であるという事実は素朴な絶対性の主張を無効にするだけでなく、宗教的真理について現実的に語る具体的な方法を明らかに示しているものと積極的に了解すべきであると考ええる。

三 方便の意義

次に、ここで私はメタファー・モデルと仏教における方便の意義との対比を試みることにしたい。それは両者の混同を回避し、その関係を明らかにするためである。

方便の原語〈upāya〉は、接近する、到達するという意味の動詞〈upe〉の派生語で方法・手段の意をもつ。仏教における方便の語は仏が衆生を悟りに到達せしめるための手だてをいう。方便には様々な種類のあることが説かれ、宗派によってその理解も異なる。例えば、慧遠の『大乘義章』卷十五には、次の如く、四種方便が説かれる。

一に進趣方便は、見道の前の七方便等の如し。二に権巧方便は、二智の中の方便智等を説くが如し。実に三乗無きも権巧して之を為す。三に施造方便は、方便波羅蜜等と説くが如し。凡そ為作する所は善巧修習なるが故に方便と曰ふ。⁽¹⁹⁾ 四に集成方便は、諸法同体にして巧に相集成し。一に一切を備へ一切に一を成ずるが故に方便と曰ふ。

一には進趣方便であり、これは方便道というように、さとりに向かう予備的行（加行）の意をもつ。二には権巧

方便であり、実智に対する方便智（權智）として、仏が仮に巧みな手だてを設ける意を示す。いわゆる善巧方便である。三には施造方便といい、これは十波羅蜜の一つ方便波羅蜜の如く、目的理想の達成のための修習が善く巧みであることをいう。そして四には集成方便であり、これは一切の存在の本質は同一にして巧みに相集まり成立している相であることをいう。これとおおよそ同じ分類が基の『法華玄贊』卷三、⁽²⁰⁾吉藏の『勝鬘宝窟』卷上本などに見られる。これらによれば、方便は大きく二つの立場から使用されるものであることが分かる。一つは般若（実智）と対比される場合であり、二つには真実と対比される場合である。真宗における善巧方便と權仮方便との二種の方便もまさにこの分類によって理解することができる。前者は、仏・菩薩が衆生をさとりに導くために衆生の素質や能力に応じて巧みに教化する手段方法をいう。『一念多念文意』に、「方便とまふすは、かたちをあらわして御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり」⁽²²⁾と明かされる。すなわち、真如そのものである法性法身が衆生済度のために自己否定的に名を示しかたちを現した方便法身を語るものである。後者は、真実の法に入らしめるために設けられた法門をいい、暫用還廢を意味する。『教行証文類』の「方便化身土文類」の「方便」がこの意であり、よって方便の願、方便の行信などと用いられる。暫用とは未熟なる衆生を誘引して真実に入らしめる階梯として暫く用いる立場をいい、還廢とは真実に入り終われば、是なるものに対して非を簡び捨てる立場をいう。權用と簡非と称される。諸学者によって意見の相違があるものの、「方便化身土卷」⁽²³⁾の方便の意義はこのような両重の義をもちつつ、後者の簡非にこそ中心があると考ええる見方が一般的である。しかし、かく言う場合、それでは真実と智慧との関係は如何に理解すればよいのであろうか。權仮方便も善巧方便も仏の方便に違いなく、その意味で両者は不可分であるとの主張も成立し、両者の関係を明確にする必要がある。曇鸞は『浄土論註』下卷の浄入願心章に、「真實智慧とは実相の智慧なり。実相は無相なるが故に真智は無知なり」⁽²⁴⁾と示す。真實智慧は凡夫の分別を絶した無分別の智慧であり、一切は縁起的存在にして空・無我であると、ありのままその如く知る体験であるから、真智

は知る対象もなく、また知る私も否定されて、知る働きのないままに知即無知、すなわち無知にして知るのである。もののありのままの相（真如）は、「智慧は作に非ず、非作に非ざる」⁽²⁵⁾と言われるところに現前する。したがって、真実智慧は無知として一切処に遍して知るのであり、「無知の故に能く知らざることなし、この故に一切種智即真実の智慧なり」⁽²⁶⁾と説かれる。無知にしてその如く知る智慧は、即真実として理解することができ、真実即智慧である。また曇鸞は『浄土論註』下巻障菩提門章に方便門を釈して、

正直を方と曰ふ。外己を便と曰ふ。正直に依るが故に一切衆生を憐愍する心を生ず。外己に依るが故に自身を供養し恭敬する心を遠離す。⁽²⁷⁾

と述べる。方便とは正直外己なる心のことであり、それは自分のみを供養し恭敬するような自己中心的な心を完全に離れて、ただひたすら一切衆生を憐愍する心（度衆生心）を生起することだと明かす。さらに名義撰対章に方便門を註して、

般若といふは、如に達する慧の名なり。方便といふは、権に通ずる智の称なり。如に達すれば則ち心行寂滅なり。権に通ずれば則ち備さに衆機を省みる。⁽²⁸⁾然れば則ち智慧と方便と相縁じて動じ、相縁じて静なり。動の静を失せざることは智慧の功なり。静の動を廢せざることは方便の力なり。是の故に智慧と慈悲と方便とは般若を撰取し、般若は方便を撰取す。⁽²⁹⁾（中略）智慧と方便とはこれ菩薩の父母なり。若し智慧と方便とに依らずは、菩薩の法、則ち成就せずと知るべしとなり。

と説かれる。般若は真如を体得せる智慧であり、それは心行寂滅にして凡夫の分別の境界を超えた無分別の智慧である。方便とは、その般若が衆生救済のために世俗をみそなわし必然的に流出する働きをいう。般若は、智慧それ自身の本質として必然的に世俗に到来するのである。方便はその慈悲を具現化せしめる智慧の働きという手だてである。したがって方便は世俗、分別の境界に顯現するものでありながら、それはまた真如、法性と異なるものでは

ない。動にして静を失わず、静にして動を廃せず、般若と慈悲、般若と方便と相即相入、不二不異の關係にある。眞實智慧と方便なくして、ただ感情的に迷える者を救済せんと憐れむことは、單なる衆生への愛着に過ぎない。智慧と方便とは父母であり——これこそがメタファーであるが——、菩薩の法はこれによって成就されると明かされるのである。

これによると、全ての教説はそれが言葉によつて世間に顯現するという点で、仏教はみな方便施設に他ならないと言ふこともできる。經典は釈尊によつて衆生にわかる形で、すなわち言葉で語られたものであり、私たちはその眞實の言葉によつて眞如法性の世界へ入らしめられる。この言葉が方便であり、世俗諦であるから眞如法性の世界へ入るためには方便による他ない。仏が法を説くためには、言葉に依らなければならぬ。しかし、言葉を用いるのは言葉それ自体に意味があるからではなく、言葉にならない眞理を衆生に知らせるためである。しかしその教説に、さとりそれ自体を直接的に説いて眞實の意を顯した眞實教と、眞實に導く手段として衆生に應じて種々に説示された方便教（方便假門）があり、それを權假方便というわけである。方便はどこまでも仏の働きであり、衆生の行いではない。衆生は要門・眞門の立場を方便の門と自覺せしめられて、それを捨て去るのである。その時は、信心開發の一念であるから、他力信樂の獲得の過程においては、淨土方便の自力の行はただ仏の衆生に注がれた慈悲の心という側面において他力に至る階梯として肯定的な意義が与えられていることになる。

以上の如く、方便の体が智慧であり、仏・菩薩の働きであると理解される時、それは修辭学的な比喻法としてのメタファー理論でもつて解釈できる性格のものではないことが明瞭となる。經典は、本来、三昧に住して説かれるものであつて、そこに描かれた諸々の莊嚴相も眞如と不二不異なる關係にあり、眞理を美的な言葉によつて置き換えたものではない。なお、相互作用の緊張理論によれば、メタファーは現實の認知の問題であつて、注目すべきは實在の模写ではなく、新しい事態を自らの經驗世界に媒介しつつ自己を変革する機能、現實を新たな仕方で見える働

きにある。しかし、仏教においてそうした根源的な自己の変革を導くことの可能な者は仏・菩薩、ひいては善知識に限られる。メタファーは自身に顕わになった真理——さたすべきでない不可思議な事実——を文として表現したものであり、そこには隱喩的真理が語られていることになる。

四 親鸞における父母のメタファー

次に、以上述べてきた事柄を「父」「母」の語を含んだメタファーを考察することによって明らかにすることしよう。阿弥陀仏は伝道実践の場面において「親さま」と呼ばれてきたが、それをキリスト教の神の父のイメージに対比すると、明らかに母のイメージが強いと考えることができる。母の子を思う無償の愛情が、仏の慈悲と類似しているからである。『愚禿鈔』巻上『阿弥陀経義疏』引文に「十方如来、衆生を憐愍したまふこと、母の子を憶ふが如し⁽³⁰⁾」と述べられ、また『浄土和讃』勢至讃に、

子の母をおもふがごとくにて 衆生仏を憶すれば

現前当来とおからず 如来を拝見うたがはず⁽³¹⁾

と説かれるところに明らかである（これらは厳密には直喩に属する）。また、一般的に仏教では仏の異称とその功德、並びに衆生済度の働きを示すものとして父母の比喩が説かれることはよく知られる。親鸞の「父」「母」の語を含む文は、その多くが引用文の中に見られる。『信巻』逆謗撰取釈の『涅槃経』引文中に見られる父・母の語の多くは、五逆罪の説明と、具体的に頻婆沙羅王と韋提希夫人を指す。また「化身土巻」外教釈『菩薩戒経』引文等に見る父・母を含む文もメタファーではないため、こうした用例を考察の対象から除いて、それら整理すると大きく三つに分類することができる。(A)釈迦・諸仏、阿弥陀仏を慈悲の父母と喩える場合。(B)仏の智慧と慈悲を喩える

場合。(C)名号・光明、信心を喻える場合である。一般に仏教では父母を無明の比喻として使用する例もあるが、親鸞にはそうした例は見あたらない。以下、三つの中で「一の如し」という直喩を除いたメタファーを考察することにした。なお、便宜上、引用文には番号を付けることにする。

(A) 釈迦仏、諸仏、阿弥陀仏を慈悲の父母と喩える場合。

①「信巻」逆謗撰取釈『涅槃經』引文

如来一切の為に常に慈父母と作りたまへり。当に知るべし、諸の衆生は皆是れ如来の子なり。⁽³⁴⁾

②「信巻」大信釈『般舟讃』引文

敬ひて一切往生の知識等に白さく。大きに須く慚愧すべし。釈迦如来は実に是れ慈悲の父母なり、種々の方便をして、我等が無上の信心を發起せしめたまへり。⁽³⁵⁾

③『唯信鈔文意』

釈迦は慈父、弥陀は悲母なり。われらがち、は、種種の方便をして、無上の信心をひらきおこしたまへるなりとするべしとなり。⁽³⁶⁾

④『入出二門偈』

釈迦諸仏は是れ真実慈悲の父母なり。種種の善巧方便を以て、我等が無上の真実信を發起せしめたまふ。⁽³⁷⁾

⑤『高僧和讃』善導讃

釈迦・弥陀は慈悲の父母 種種に善巧方便し
われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり

(釈迦・弥陀の左調……シヤカハチ、ナリミダハハ、ナリトタトヘタマヘリ)⁽³⁸⁾

①は如来と衆生が親子の関係にあることを示す。③④⑤は②善導『般舟讃』引文に依るものである。『末灯鈔』

にも同じ内容が説かれる。⁽³⁹⁾ 善導の場合、釈迦仏が慈悲の父母であると示すのに対し、親鸞の場合は、「釈迦如来」を釈迦と如来に分け、釈迦仏と阿弥陀仏と了解する。その上で、二尊の善巧方便によって信心が発起せしめられることを明かす。

(B) 智慧と慈悲の關係を喩える場合。

①「行巻」『十住毘婆沙論』引文

有る人の言はく、般舟三昧及び大悲を諸仏の家と名づく。此の二法より諸の如来を生ずと。此の中に般舟三昧を父とす、また大悲を母とす。復た次に般舟三昧はこれ父なり、無生法忍はこれ母なり。『助菩提』の中に説くが如し。般舟三昧の父、大悲無生の母、一切の諸の如来、是の二法より生ずと。家に過咎なければ家清浄なり。故に清浄とは六波羅蜜・四功德処なり。方便・般若波羅蜜は善慧なり。⁽⁴⁰⁾

②「証巻」還相回向釈『論註』引文

智慧と慈悲と方便と、般若を撰取す。般若、方便を撰取す。応知とは、謂く、智慧と方便はこれ菩薩の父母なり。もし智慧と方便とに依らずは、菩薩の法則成就せざることを知るべし。⁽⁴¹⁾

①では、般舟三昧を父に、大悲（無生法忍）を母に喩える。②においては、智慧と方便とが菩薩の父母であると言われる。仏・菩薩の智慧・慈悲は様々なものに喩えられるが、母のもつ平等・包摂・同感・肯定等という性格が、智慧を嚴父に喩えるのに対して用いられるのであろう。

(C) 名号、光明、或いは信心を喩える場合。

①「行巻」両重因縁釈

良に知んぬ、徳号の慈父ましまさずば、能生の因闕けなむ。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雖も、信心の業識に非ずば、光明土に到ることなし。真实信の業識、斯れ則ち内

因とす。光明名の父母、斯れ則ち外縁とす。内外の因縁和合して、報土の真身を得証す。⁽⁴²⁾

②『末灯鈔』

本願の名号は能生する因なり。能生の因といふは、すなはちこれ父なり。大悲の光明はこれ所生の縁なり、所生の縁といふはすなはちこれ母なり。⁽⁴³⁾

③「信巻」信樂釈『華嚴經』引文

信は道の元とす、功德の母なり。一切の諸の善法を長養す。疑網を断除して愛流を出で、涅槃無上道を開示せしむ。⁽⁴⁴⁾

①は、名号と光明、そして信心の關係を説く。名号を父（因）、光明を母（縁）に喩え、能所の因縁が和合すべきであるが、しかし信心が正受されていなければ浄土に往生することはできない。その意味で信心こそが内因であって、光明名号の父母は外縁であり、両者の因縁が和合してこそ報土往生がかなうと明かされる。②は①の前半（初重）と同じである。③は仏道の根本となる信心を、母に喩えるものである。

以上の用例から明らかにすることは、次の通りである。「父」「母」の両方の語を含むメタファーは、何らかの因縁果の關係を示すものである。しかし、(A)「釈迦仏と阿弥陀仏」、(B)「智慧と慈悲」、(C)「名号と光明」・「信心」を類似性によって「父母」として見るからといって、両者が全く同一のものになるわけではない。すなわち、あくまで含意の一つとして「父母」に超越性が付与され、「仏」に父性・母性が付与されて、その点が主要なものとして注目されるのであって、この時「父母」のその他の含意（口うるさい存在等）は切り捨てられるのである。しかも、メタファーは単に語の置換ではないので、現実に関して何か新しいことを語る。文脈のレベルで言えば、新しい文脈を形成している。親鸞のメタファーは、真如それ自体の頭れ（方便）を語る文脈であり、自己を転ずる具体的な働きが如来より回向されていることを教えるのである。したがって、父母のメタファーにおける類似性の役割は、

衆生にとって超越的、不可思議な存在を身近な父母に喩えることにより、仏の智慧（慈悲）が既に現在することを知らせ、それと同時に、そのことによって父母と私たちとの関係をも見直す新たな視点を与えるのである。

おわりに

真宗において、阿弥陀仏は母のイメージを用いて語られることが一般的である。それは親鸞の用法から必然的にして適切なものであると考えられる。それは長く使用され、定着しているという意味においてはモデル（持続的なメタファー）となっていると見ることができる。しかし、父親・母親の観念が大きく変化している現代においては、そうした伝統的なメタファーが必ずしも十分に、メタファーとしての役割を果たしているのか疑問となる。先に宗教のモデルと科学のモデルを対比した際に、宗教のモデルは基本的に置き換えが不可能であると述べた。メタファーは真理それ自体の顕現を、それを体得せる体験者によって表現された言述である。したがって、時代と社会の状況によって、それらは慎重にはあるが、新しく解釈される可能性をもっている。それは私たちの可能性ではなく、真理それ自体がもつ解釈の多様性という意味における可能性である。本稿のはじめに、キリスト教神学のマクフェイグの隠喩神学について一言ふれたが、因みに彼女は従来の神学の家父長的傾向を批判し、「父の神」から、「母（Mother）としての神」「恋人（Lover）としての神」「友（Friend）としての神」というモデルへの移行を説くことによって、現代における環境問題に応答可能な神学を構築しようとしている。⁽⁴⁵⁾真宗においては、現代の諸課題に対応することを可能とする教学の樹立に関して、母親モデルへの過度の偏りがないか検討することも必要であろう。

註

- (1) P・リクール著『解釈の革新』（久米博・清水誠・久重忠夫訳、白水社、一九九四年）第二部Ⅶ「疎遠の解釈学的機能」を参照。
- (2) 山梨正明著「メタファーと認知のダイナミックス——知のメカニズムの修辭的基盤——」、『メタファー研究の最前線』（ひつじ書房、二〇〇七年）所収、一頁。
- (3) 芦名定道著「隠喩・モデル・多元性——ティリッヒから宗教言語の問題へ——」（『ティリッヒ研究』六号、現代キリスト教研究会、二〇〇三年）、一―三三頁。
- (4) 佐藤信夫・佐々木健一・松尾大著『レトリック事典』（大修館書店、二〇〇六年）、二二〇頁。
- (5) 瀬戸賢一著『認識のレトリック』（海鳴社、一九九七年）、一六一―一七七頁。
- (6) 佐藤信夫著『レトリック感覚』（講談社学術文庫、一九九二年）、一一三頁。
- (7) アリストテレス著『詩学』、田中美知太郎編『世界古典文学全集16』（藤沢令夫訳、筑摩書房、一九六六年）、四一頁。
- (8) P・リクール著『生きた隠喩』（久米博訳、岩波書店、一九九八年）、一六四―二二五頁。P・リクール・E・ユンゲル著『隠喩論』（麻生健・三浦國泰訳、ヨルダン社、一九八七年）、八二―一三〇頁。P・リクール著『解釈の革新』（久米博・清水誠・久重忠夫訳、白水社、一九九四年）第一部「IV 隠喩と解釈学の中心問題」「V ことばと象徴」（八四―一三九頁）を参照。
- (9) G・レイコフ・M・ジョンソン共著『レトリックと人生』（渡辺昇一・楠瀬淳三・下谷和幸訳、大修館書店、一九八六年）、七頁。
- (10) J・M・ソスキース著『メタファーと宗教言語』（小松加代子訳、玉川大学出版部、一九九二年）、一五―一七頁。
- (11) 『法華文句』卷五上、『大正蔵』三四・六三・b。
- (12) 『法華義疏』卷五、『大正蔵』三四・五一・c。
- (13) 『涅槃経』卷二九、『大正蔵』十二・五三六・b。
- (14) 拙稿「親鸞における光の解釈」（『龍谷大学論集』四六三号、二〇〇四年）、「親鸞における海のメタファー」（『真宗学』一一一・一一二合併号、二〇〇五年）を参照。
- (15) 総序、『真聖全』二・一頁。
- (16) 実践伝道の場において、譬喩が感情を喚起せしめることを否定するわけではない。例えば、真宗の布教伝道にお

ける譬喩の意義・目的については、深川宣暢著「真宗伝道における譬喩の意義」(『龍谷大学論集』四六六号、二〇〇五年)に、比喩は難解な教理・教法を理解(領解)しやすく表現すること。興味のわかないものをより興味深くなるよう表現することにあると明かす(四二頁)。

(17) 前掲、『メタファーと宗教言語』、一八二―一八八頁。

(18) A・E・マクグラス著『宗教と科学』(稲垣久和・小林高德・倉沢正則訳、教文館、二〇〇三年)、一四七頁。

(19) 『大乘義疏』卷十五、『大正藏』四四・七六六・a。

(20) 『妙法蓮華經玄贊』、『大正藏』三四・六九五・a、d。

(21) 『勝鬘宝窟』卷上本、『大正藏』三七・四・a。

(22) 『一念多念文意』、『真聖全』二・六一六頁。

(23) 内藤知康著『方便化身土文類』の意義」(『真宗学』九一・九二合併号、一九九五年)、二八五―二八八頁。

(24) 『往生論註』下巻、『真聖全』一・三三七頁。

(25) 同右、『真聖全』一・三三七頁。

(26) 同右、『真聖全』一・三三七頁。

(27) 同右、『真聖全』一・三四〇―三四一頁。

(28) 同右、『真聖全』一・三四二頁。

(29) 上田義文著「中観の縁起思想」(講座東洋思想・仏教思想Ⅰ インド的展開』五巻所収、東京大学出版会、一九六七年)、一六三頁。

(30) 『愚禿鈔』卷上、『真聖全』二・四六二頁。

(31) 『浄土和讃』勢至讃、『真聖全』二・四九九頁。

(32) 森章司編著『仏教比喩例話辞典』(国書刊行会、二〇〇五年復刊)を見ると、「父」は、意・戒・業・三乗・菩薩・師・善知識・慈悲・方便・六波羅蜜・般若波羅蜜・憂愁・無明等の比喩の中に見られる。また、「母」は仏・菩薩・三乗・経・師・安穩・慈悲・般若波羅蜜・信・戒・業・使・恩・如来蔵・愛欲・無明等の比喩の中に見ることができる。

(33) 例えば、『楞伽阿跋多羅宝經』卷三に、「貪愛を名づけて母と為す無明則ち父と為す」(『大正藏』十六・四九八・b)と述べられる。

- (34) 「信巻」、九三頁。
- (35) 「信巻」、五七頁。
- (36) 『唯信鈔文意』、『真聖全』二・六五一頁。
- (37) 『入出二門偈』、『真聖全』二・四八四頁。
- (38) 『高僧和讃』善導讃、『真聖全』二・五一〇頁。
- (39) 『末灯鈔』、『真聖全』二・六七三～六七四頁。
- (40) 「行巻」、『真聖全』二・八～九頁。
- (41) 「証巻」、『真聖全』二・一一六頁。
- (42) 「行巻」、『真聖全』二・三四頁。
- (43) 『末灯鈔』、『真聖全』二・六九四頁。
- (44) 「信巻」、『真聖全』二・六四頁。
- (45) Saïe McFague, "Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age", Fortress Press, 1987, pp. 116-123, 146-155, 177-192. なお、かかる課題については、芦名定道著「隠喩・モデル・多元性——ティリッヒから宗教言語の問題へ」(『ティリッヒ研究』六号、現代キリスト教研究会、二〇〇三年)と、小原克博著「神理解への隠喩的アプローチ」(『基督教研究』五六巻—一号、一九九四年)に学ぶところが多かった。

野々村直太郎と「浄土教革新」論

大谷大学 木 越 康

〈本論の目的〉

題名に「浄土教革新」論とあるが、これは野々村直太郎（一八七一—一九四六）が『中外日報』に同題名で発表し、後に『浄土教批判』として刊行した論考を直接に指すものではない。野々村が、宗教学者という立場からなそうとした浄土教思想に関する革新論の全体を指そうとする言葉である。

本論の目的は、浄土教の革新を論ずる野々村が、そこで何を主張したのかではなく、なぜ主張したのかを明らかにすることにある。主張内容の是非を吟味するのではなく、何を意図して「浄土教革新」を論じたのかを検証することにある。

I はじめに——なぜ野々村なのか——

宗教における世俗化の問題に関するシンポジウム⁽¹⁾の準備会で、ドイツの神学者からのひとつの質問を受けた。そ

それは「真宗にも、フォイエルバッハのような人はいますか」というものであった。唯物論的立場から激しいキリスト教批判を展開したルートヴィヒ・アンドレアス・フォイエルバッハ（一八〇四—一八七二）。キリスト教会を震撼させた著書『キリスト教の本質』（一八四二）で「神学の秘密は人間学である」と述べ、「神」とは何であるかという神学上の根源的問いは、実は「人間」とは何かという問いへと解消される主張した。周知の通りキリスト教に決定的衝撃を与えた人物であるが、準備会でその質問を受けたとき、ふと私の頭に浮かんだのが、野々村直太郎とその著『浄土教批判』であった。

野々村は、一九二三（大正十二）年に「浄土教革新論」を発表し、そこで浄土教批判を展開した。この主張は後に『浄土教批判』として出版され、真宗界はもとより仏教会、宗教界全体に強い衝撃を与えた。

野々村の『浄土教批判』について、二葉憲香は次のように述べている。

ここに提起されている問題は、真宗は、単なる死後浄土往生の教なのか、現実的、歴史的な生活には何等の原理ももたないのかということである。野々村直太郎の『浄土教批判』は、浄土教、特に真宗に対する近代の問いに対する大胆で画期的な提言であった。師の提言は、浄土往生思想をとりぞいても親鸞の宗教の本質的、現実的意義は失われ⁽²⁾ないとするものであった。この提言は、教団内の伝統的立場に衝撃を与え、強い拒否反応をよびおこした。

野々村について研究をはじめた当初は、フォイエルバッハに比する人物として理解していたため、どうしても真宗や真宗学に対するマイナスイメージで野々村を眺めていた。質問を受けた神学者との共同研究会で野々村を紹介する際に行った発表も、そのような趣旨にもとづくものとなった。しかし、同発表を行った後、野々村関係の資料を集め、彼の主張について検討するにしたがって、野々村に対する見方が私の中で少しずつ変化してきたのである。たしかに野々村の『浄土教批判』には、真宗理解として違和感を持たざるを得ない部分がある。しかし、他の

野々村の著作や彼が置かれた状況とあわせてこれをみていく時、そこに、宗教学を志した野々村の、浄土教思想に対する特有の苦悩と使命とを感ずるようになったのである。

これらの研究の成果については、これまで国際真宗学会や大谷大学の学内学会等で発表を重ねてきた。⁽³⁾しかし今回、特に野々村に縁の深い龍谷大学で真宗連合学会が開催されるに当たり、多くの批判と指導を仰ぎたいと考え、新たな視点から考察し、発表することとした。

本論文は、「浄土教革新」を論ずる野々村の意図を明かにしようとするものである。『浄土教批判』そのものの内容ではなく、「批判」の背景をたずねることに主眼を置くということである。それは、「強い拒否反応を呼び起こした」野々村を擁護することが目的なのではなく、彼が提起した問題が、現代において真宗を学ぼうとする我われにも、共通の課題として受け止められるからである。当時の宗教学の状況や宗教学者としての野々村の立場に注目しながら、この問題について考えていきたい。

Ⅱ 『浄土教批判』をめぐる問題の整理

課題を共有するため、野々村の『浄土教批判』をめぐる問題について、まずは整理しておきたい。一九二三（大正十二）年一月に、宗教新聞『中外日報』において「浄土教革新論」と題する論文の連載がはじまった。浄土教思想を根幹から揺るがすこの主張に、真宗教団はもちろん、仏教界全体が大きな衝撃に包まれた。

そこでの彼の主張は、次のようなものである。

往生思想は過去の思想であつて、モハヤ現代および将来に容れらるべき思想ではない。死後の生活を目的と

し現実の人生をその方便とするこの思想は、独り吾が国の封建時代に得意の順境を見出したるのみならず、欧州に於てもまたあたかもこれと同様で、暗黒時代と呼ばれる中世期は封建制度の行われたると同時に往生思想もまた最も高調せられたる時代であつた。しかるに中世の末期に風潮漸く一変し、諸国の君主が何れも封建打破に努め盛んに中央集権を策する時節となるに及びては、さしも幾百星霜に亘りて世俗の心裡に凝結せし極端なる往生思想も、さながら嚴冬の結氷が漸く春陽に逢えるがごとくに消却してこれと入れ替わる新思想は、従前とは全く反対に、現世を目的とし人生を本意とする近世思想、即ちここに所謂ヒューマニズムであつた。⁽⁴⁾

一体、往生とはいかなる事柄を指しているのであるか。いずれにしてもこの土に死して彼土に生まるる事であるだけは間違いない。言い換へうるならば、吾人の靈魂は不滅にしてさらに死後の生活ありとの思想を予想せざるを得ざるは分明である。はたして此の如き思想が現代および将来をして首肯せしむるだけの威力をば有するであらうか。⁽⁵⁾

野々村は一八七一（明治四）年、鳥取県に生まれ、父親もしくは本人が養子として寺院に入っており、本願寺派の僧籍を有していた。第一高等学校から東京帝国大学文科哲学科に進み、一八九七（同三十）年に卒業。その後、一九〇六（同三十九）年から龍谷大学の前身である仏教大学の講師となり、宗教学を講じていた。

「浄土教革新論」は、二十一回にわたって紙上に連載された。その野々村の主張に対し、大正十二年二月に本願寺派宗会で緊急質問があり、以降、『中外』紙上にも宗派や宗教を越えて、多くの論考が寄せられた。「浄土教革新論」は同年の五月に、『浄土教批判』と改題して出版された。連載中から、賛否両論入り乱れて激しい議論が交わされたが、この本の出版によって議論にさらに拍車が掛かることとなる。論争は、野々村の専門である宗教学そのものに対する疑問や、仏教理解、真宗理解に関する問題点の指摘、さらには宗門大学における学問の自由に関する

議論まで、多岐にわたっていった。結果として野々村は、同年八月、僧籍を離れることになり、十二月には依願退職という形で龍谷大学を去る。論文が『中外』に掲載されてからわずか一年にも満たない間の出来事であった。

Ⅲ 野々村の立場——宗教学者野々村とその背景——

冒頭にも述べるように、この発表の目的は、野々村が『浄土教批判』において何を語ったのか、その内容や主張の是非を確かめることではない。彼がなぜそれを語ったのかを検討することにある。それは、真宗に関して語った内容よりも、どのような立場で真宗に対面しようとしたのかを検討する方が、真宗を学ぼうとする今日の我われ一人ひとりととって、きわめて重要な意味を持つと考えるからである。

大江修は、野々村の置かれた状況について端的に次のように述べる。

浄土教批判は、……中略……近代に生き、近代思潮の中に身を置く一近代人の野村から出てきたものである。言い換えれば、『浄土教批判』は、野々村が近代という時代の中で、浄土教に抱いた危機意識の表面（ママ）であるといえる。⁽⁶⁾

客観の弥陀を信じ得ない時代、いいかえれば、客観の弥陀の存在を認めないことが真実である時代において、野々村の主張は、時代の声を代弁している。⁽⁷⁾

また二葉は、次のように述べている。

師の提起した問題は、真宗の根幹にかかわる近代の問いであるから追放不可能である。この問いに答え、真宗信仰の本質と歴史的現実とのかかわりを明らかにするような教学は未確立であり、低迷の域を出ないようにみ

(8)
える。

これらは、野々村が「浄土教革新」に関して提起した諸問題が、「近代」もしくは「近代思潮」を経験するものが必然的に抱える問いであることを意味する。野々村は、一近代人として、伝統されてきた信仰をそのまま受け継ぐのではなく、「自己」の上に信心が確立するか否かの問題として「真宗」と対面しようとしたのである。その意味で、野々村が提起する問題は、個における信仰の確立を課題とする現在の我われ一人ひとりにとっても、同じく追放不可能な問題となるのである。

「近代思潮」のなかに身を置く「近代人」野々村であるが、彼の研究者としての特徴は、自らの学問的立場を「宗教科科学」と強調的に述べることに表れている。彼の主著とも言える『宗教学要論』では、自らの研究の立場を「宗教科科学」に置く理由を詳細に述べている。野々村の「浄土教革新」に関する論考も、この宗教科科学的アプローチの影響が色濃くみられ、当時の野々村批判の焦点の一つともなっていた。⁽⁹⁾しかし、彼の宗教科科学的態度からのアプローチは、当時の宗教学者にはある程度共通したものであり、またそこには、最初期の日本宗教学者が置かれた特別な意味や使命があったことは、留意されるべきであろう。

野々村が宗教学を講じていた当時は、日本における宗教学の黎明期にあった。日本宗教学の創始者といわれる姉崎正治（一八七三—一九四九）は、野々村に一年遅れて、同じ東京帝国大学哲学科を卒業している。お互いの論考に交流を示す記録は見つからないが、姉崎も仏光寺派に強い縁を持ち「真宗信者としての敬虔な家庭」⁽¹⁰⁾に育ったことを考えれば、同時期に哲学を学び、宗教学をめぐる交流を持ったと考えるのは自然なことであろう。

一九〇〇（明治三十三年）、東京帝国大学は、姉崎にはじめて「宗教学」としてのポストを与えた。なぜ、どのような狙いをもって、「帝国大学」に、宗教研究のポストが設けられることになったのかについて、深澤英隆は次のように述べている。

文化批判をもつて対決すべき近代がなお構築の途上にあり、しかもそこでの宗教の役割は未決定であり、宗教は終始論争の主題であつた。そうしたなかで、宗教を「学問的」「中立的」に研究する大学ポストの設置が、ある程度国家的にも社会的にも望まれたことは確かである。⁽¹⁾

姉崎が確立しようとした日本宗教学も、さまざまな宗教現象を客観的に捉えようとする、いわゆる「説明学」的宗教学であろうとした。当時の宗教学の説明学としての態度は、各教団における教学研究はもちろん、規範的科学である倫理学や哲学などとも距離を置こうとするものであり、対象となる宗教の真偽決判には一切関わりをもたないものであろうとした。狙い通りの客観性を保っていたかどうかは別として、ともかくそのような志願は、明治以来の宗教をめぐる混乱に、ある程度の整理を付ける意図があつたのと考えられる。

説明学的宗教学は、政治に宗教を利用しようとする為政者や、そのような混乱した状況にあつて自己の宗教の正当性を主張しようとした教学者からは距離を置いて、「宗教」をできるだけ客観的に明かにしようとする試みであつた。欧米の宗教学が、ヨーロッパ世界におけるキリスト教の非自明化を受け、キリスト教がある意味弁証することをその目的として生まれたのに対し、十九世紀終盤から二十世紀初めにかけて胎動する近代日本の宗教学は、特に意図的に教会や教団からの統制を離れた、自由討究をもととして出発しようとしたのである。⁽¹²⁾ 宗教とはこうあるべきであるという、いわゆる「規範学」的態度からの独立を強く意識した形ではじまつていったのである。

一九一二(大正元)年に刊行された『哲学大辞書』では「宗教学」を、次のように定義している。

斯学を一言にて定義すれば、宗教的事実の科学的研究なりと謂ふを得可し。……中略……宗教等(「学」)はスコラ学派の爲せるが如き、宗教保護の爲の研究にもあらず、亦一宗教を創始するを以て目的とするものにもあらず、唯だ社会上の一現象として、宗教を考察し、一々の事實に適當なる説明を与ふるを以て満足す。故に宗教学が心的科学たるは勿論なれども、倫理学の如く、規範科学にあらずして、説明科学なり。宗教学は決し

て宗教の真偽を決判するものにあらざ、斯の如きは、宗教哲学の任とする所にして、科学たる宗教学の範圍を脱したるものなればなり。⁽¹³⁾

野々村の科学的宗教研究への決心も、明治以来の日本の宗教を取り巻く複雑な状況に影響を受けたものであったと考えられる。明治初期の国家による神道国教化の試みとの戦いや、キリスト教をはじめとする諸宗教との戦い、それに加えて近代西洋思想との戦いなど、既成仏教にとって、日本における宗教問題は、多岐にわたった。そのような状況の中、宗門の教学者が、自己の宗教の正当性を主張するために教学に力を注ぐのも、当然のことと言えよう。野々村は、そのような状況の中で、僧籍を持ちつつ、東京帝国大学で哲学や心理学などに触れ、なおかつ草創期の宗教学研究との交流を持ったのである。そこで、いわゆる教学者とは異なる立場からの宗教解明の必要性を痛感していたのであろう。西欧的近代思潮が広まってゆく中で、それに絶えうるものとしての宗教の意味を、「科学的」との表現によって確かめようとしたのであると考えられる。

IV 野々村の「宗教学」

野々村が「科学」を主張する背景には、以上のような事情があると考えられる。しかし、実際の野々村の宗教に関する論考をみれば、説明学的宗教科科学という定義に反して、極めて規範的学問態度であることが了解される。つまり、「宗教とはこうあるべきである」という意識が、常に彼自身の研究を支えていたと見受けられるのである。結論を先取りして言うならば、そのような思いが、実は「浄土教はかくあるべきである」として、「浄土教革新」を展開するエネルギーともなっていたと考えられるのである。

宗教科科学を標榜する野々村ではあるが、その際野々村が「宗教」と呼ぶものは、はじめからきわめて限定された

ものを指していた。野々村はこれについて、次のように述べている。

宗教学はかくて宗教に対する科学的認識なるが故に、あらゆる宗教がその対象たるべきは勿論であるけれども、主要対象として如何なる宗教を取るべきかといふことに就ては是非ともここに一言しておかねばならぬ。この問題に就いて私の徹底的に主張するところは、宗教学の主要対象は必ず最も発達したる宗教でなくてはならぬといふに在る。……中略……発達せる宗教とは宗教の面目が発揮せられて鮮明となれることを意味するのであつて、宗教の面目が不鮮明となることを宗教の発達とは云わぬのである。発達せる宗教が複雑であるといふことは事実であるが、複雑は之れを混雑と履きちがへてはならぬ。複雑なればこそその間に統一が見出さるるのであつて、そこに科学的研究の甲斐があるではないか。……中略……それはいふまでもなく仏教と基督教との二つである。⁽¹⁴⁾

ここに引く『宗教学入門』は、一九三九（昭和十四）年に立命館大学から出版された野々村晩年の著作である。ここに宗教学者野々村に一貫した宗教研究の基本姿勢が示されている。このような態度は、『浄土教批判』を発行した前年、一九二一（大正十一）年に発表された主著『宗教学要論』でもみられる。そこで野々村は、宗教学は「成るべく発達せる宗教を以て研究の主要対象とすべきこと」と述⁽¹⁵⁾べ、その研究対象を仏教とキリスト教に絞っている。

このような野々村の姿勢は、先に引く『哲学大辞書』における次のような宗教研究の定義と著しく異なつたものであつたと言える。

凡そ一定の形式を具備し社会の一現象として存続せる以上は何等かの意味の其中に含蓄せらるることは何人も承認せざるべからず。例令其が背理なるにもせよ、また迷妄なるにもせよ、斯る現象を生ぜしむる根底ありて存続す、されば宗教を研究せんとするもの先づ第一に十分なる同情を以て信者の心的態度を深く観察し、その

上に考慮を回さざるべからず、若しそを単に背理迷妄として排斥するが如き人に於ては既に斯学研究に入るべき資格なきものなり。

この項目の著者は、姉崎とともに草創期の日本宗教学を担った加藤玄智（一八七三—一九六五）である。加藤は『宗教新論』で、このような態度に基づく宗教論を実際に展開している。そこでは、あらゆる原始的宗教現象をも研究対象として取り上げ、宗教を論ずべきであると主張している。

今日既に高等なる発達程度に在る、諸宗教を取りて考察するに先ち、予め今日所謂高等なる発達の程度にある、諸宗教は何かにして斯かる発達進化を為すに至りしか、換言すれば宗教の極めて幼稚なる、単簡の人類思想中より漸漸複雑高等なる人類の思想に迄発達開展する進化の歷程に照らして、之れを攻究研鑽し、何かにして野蠻未開の人類中に行はれし宗教より、漸次現今文明の諸宗教を胚胎し来りしかを考察闡明して、以て現今諸宗教の起源を明かにし、之れに由りて人文発達の現時に於ける宗教なるものの真意義を領解せんと期するものなり、⁽¹⁶⁾

宗教学者が科学的説明学であろうとするとき、加藤のように、一つの宗教現象にみられる態度がいかに迷妄的であろうとも、「宗教」なる研究対象として考察し、宗教とは何であるかを説明する必要があるはずである。しかし野々村はこれとは異なり、「迷妄」の類を、研究対象として排除し、さらには「宗教」そのものから排除しようとする。これは本来、科学的宗教理解の態度を逸脱した、実に恣意的研究態度を示すものであり、その意味で野々村の宗教科学は、説明学との主張に反してきわめて規範的宗教学であつたことが注意される。

なぜ野々村が、最も発達したもののみを宗教研究の対象としようとするのか。それは、最も発達した宗教とは、歴史を通して人間理性の洗礼を受け続けてきた宗教であり、したがって近代の「科学的研究」にも十分耐えうるものであるからである。その意味で、野々村の宗教研究の対象は、当時の宗教進化説にもとづき、ただキリスト教と

仏教に限定されることとなる。そして野々村は、これ以外のものを基本的には宗教として認めようとしらない態度を取るのである。

したがってこのような研究は、彼が意図してかせざるかは別として、おのずと、仏教とキリスト教の真理性もしくは正当性を、科学的にあきらかにしていくという作業となっていくのである。

V 宗教の本質

それでは野々村は、いったい何をもって宗教の規範であるとしたのか。野々村は次のような言葉で、宗教の本質を定義する。

・ 宗教は他律的自我の破壊を実現すべき方法の規範なり

・ 宗教は自律的自我の建設を実現すべき方法の規範なり⁽¹⁷⁾

前者を宗教に対する消極的定義といい、後者を積極的定義であるとする。野々村が「宗教科学」と言うときの「科学」とは、実は「心理学」を指す場合が多いが、この宗教の定義も、心理学的視点を通した宗教理解であつたと言える。

まず野々村は、人間が生きているという事実を、「境遇への順応」であるとおさえる。そしてこの順応過程について、三段階で説明し、そこから宗教の本質を明かにしようとする。まず、人間に境遇への順応を可能ならしめる第一要因として、野々村は「欲望」について考える。人間には、順境には安住し、逆境には逃れようとする「欲望」がはたらく。これによってさまざまな境遇への順応が可能となり、人間は自らの生存活動を展開してきた。それが順応の第一段階である。しかしその「欲望」は、当然、常に単純かつ順風満帆とはいかないものである。ここから人間

の順応に関する第二段階がはじまるとする。

自己の単純な欲望は、時には複数の欲望の間で衝突し、選択を迫られることとなる。野々村は、その時人間には、「分別」がはたらくとする。どの欲望を優先し、どの欲望を控えるか、人間は常に意志に基づく分別をはたかせながら、境遇に順応しようとするのである。これが第二段階である。

このように野々村は、人生を、欲望と分別による境遇への順応過程と見るが、しかし、そこでさらに問題が起これと言ふ。それは、分別による順応が、必ず行き詰まりを経験しなくてはならないという問題である。これが最終段階であり、さらには宗教問題の核心であるとされる。人間の自我分別は、あらゆる他者との関係において、かならずしも期待する通りの結果を得ることができず、時には行き詰まりを経験する。この場合の「他者」とは、自己にとつては不如意な出来事すべてを指す。そのとき、分別する我は、必然的に苦悩する我へと転換することになる。野々村はそのような「我」を、「他律的自我」と言う。あらゆる他者に縛られる自我存在である。分別我は、常に自己のコントロールの範囲外にある問題に衝突し、そこにおいて分別が通らないという苦悩を経験する。野々村はここに宗教の問題の核心があるとするのである。

人間は苦悩せざるを得ない存在である。その意味において、およそ宗教を必要としない人間は存在しない。野々村は、苦悩を経験せざるを得ない人間は、したがって同時にすべて本来的に宗教的存在でもあると言ふのである。

いよいよ宗教の任務に立ち入るのであるが、まづ差し当つての重大問題は、意志が不可抗拒事情の為に順応の行く手を遮られ全く分別の途を失つた場合に、人生はもはや破産に了はるの外はないであらうか、言い換へれば、この場合に於てはもはや活路は通ぜぬであらうか、といふことである。……中略……科学的にみればその原理は只一つである。例を仏教に借りるならば、仏教はもつとも平明なる言葉を用いて「住すること勿れ」と教へる。即ちこの場合でいふならば、分別の行詰りより人生を救ふべき活路はただ分別に住せざるに在りと

云ふのである。⁽¹⁸⁾

野々村が宗教を定義して「他律的自我の破壊」と言うとき、それはあらゆる他者によって苦悩を招かざるを得ない自我分別の破壊を意味する。境遇への順応手段の最終にして最高の段階は、この自我分別を、自己の人生の絶対的拠り処としないという生き方である。「住すること勿れ」とは、そのような自我分別を立脚地とする生き方の拒絶を意味する。そして、積極的側面として語られる「自律的自我の建設」とは、そのような分別を超えた真の人生の主体、宗教的主体の確立をあきらかにしようとする宗教の積極的側面を語ろうとした言葉なのである。

分別を当体とせざる意味に於て、分別我に対し無分別我と称するも妥当であらう。仏教に於て無我または大我といふ言葉が用いられてあるが、無我とは他律我の破壊せられたところに名づけ、大我とは自律我に名づけたものと解すれば可いのである。⁽¹⁹⁾

野々村にとって宗教とはこのような本質を保持するもののみを指し、それ以外は宗教とは呼ばないことになる。

これ以上野々村の宗教論を追うことは控えるが、当然このような態度は、宗教現象全般を説明し、宗教なるものの意味を説明しようとする宗教学からは逸脱したものであると言える。野々村は、宗教学者としての自己自身のことような問題を、十分に認識していたようである。それは、野々村自身の言葉によれば、自分の宗教論からするならば、「比較的に幼稚なる宗教は、殆ど其地位を見出すに就て苦むであらう」⁽²⁰⁾からである。

VI 「浄土教革新」論

野々村が「浄土教」を見つめる視点も、実はこのような宗教理解を基点とするものであった。野々村にとって浄土教思想もしくは真宗は、一仏教思想として、確かに宗教進化過程の最高段階にあるものであり、十分に科学的検

証に耐えうるものとしてあった。しかし検討すべき問題は、宗教的本質とは異なる部分が進化の過程において「方便」として付加されたことであり、特に問題であるのは、その付加された「方便」としての事柄が、信仰の現場では、あたかも真宗の宗教的本質であるかのように理解され、信奉されることになったのである。真宗は、そのことによって宗教としての本来の性質を見失ったものとして、野々村には理解されたのである。それが、「阿弥陀仏」や「浄土」に関する問題であった。

野々村の「浄土教革新」論は、浄土や阿弥陀仏の存在を、非科学的的存在として否定していく方向性にあるかのように理解される。それは、たとえば『浄土教批判』の次のような表現からもうかがえる。

一面に於ては、宗教としての浄土教を宣揚し他の一面に於ては、迷信としての浄土教を打破すること程、浄土教の今日にとりて急要とすべきものは無い。本論起草の動機⁽²¹⁾というも全くこの外に無いのである。

ここで野々村は、「宗教としての浄土教を宣揚し、迷信としての浄土教を打破する」とし、これが自身の「浄土教革新」の目的であるとする。このような序言をもつてはじまる『浄土教批判』は、したがって前半が「破壊論」と名づけられ後半を「建設論」という。しかし、注意したいのは、野々村が「破壊」を目指したのは、彼の言う「迷信としての浄土教」であって、「浄土教」そのものではなかったという点である。さらに言えば、彼が破壊しようとしたのは、「迷信」として信仰の対象とされる「浄土」や「阿弥陀仏」であって、「浄土」や「阿弥陀仏」そのものではなかったという点である。特に「阿弥陀仏」については、真の宗教的本尊としての意味を、再確認しようと考えしていたと考えられるのである。

野々村が「浄土教革新」論を展開する前年に出版された『宗教学要論』では、批判され破壊されるべき浄土教徒の本尊観について、次のように述べている。

宗教的要求に應じて發達せる神話の主人公たる阿弥陀如来の信仰其者は、如何なる場合に於いても必ずそれが

眞の宗教的信仰であると云へようか。言葉を換へて之を云はば、阿弥陀如来は如何なる意味に於ける信仰の対象としてであらうとも、必ずそれが宗教的本尊たるの資格を具すべしと云へようか。難者の自省すべき点は實に爰に在る。既に眼科医としての薬師如来や産科医としての地藏菩薩やに毫も宗教的対象たるの資格の無いと云ふことを心得たる上からは、阿弥陀如来と雖も、之を対象とする信仰其者の次第によりては、矢張り薬師地藏と同様に、断じて宗教的本尊たるの資格の無いと云ふことを確認せねばならぬ。……中略……それよりも寧ろ浄土教徒として彼等の痛切に反省すべきは、彼等こそ偶々その信念の薄弱なるが為に、自らそれとも知らずして宗教的には全く見当違ひなる方面に阿弥陀如来を仰ぎ、従つて阿弥陀如来は全く宗教的対象たるの資格を奪はれて、彼等の最も不快とする世間的神話の主人公たるに終ることなきかの一点にある。⁽²²⁾

野々村が宗教と認めるのは、先にも確かめるように、他律的自我的破壊を實現し、眞に自律した主体の獲得を目指すものであった。そのような宗教観を持つ野々村にとって、「眼科医としての薬師如来や産科医としての地藏菩薩」、つまりは祈願の対象としてあるような宗教的存在は、決して本来の「宗教的対象たるの資格」のないものであった。これらは、他律的自我が、境遇への順応を、さらなる他律によつて實現しようとするものであつて、野々村にとつてそれは決して宗教的行為とはならない。自我分別にもとづく苦悩を、自我分別の延長線上において解決しようとするものであつて、そのような宗教的本尊は、妄念の産物でしかない。これは野々村の言う「幼稚な宗教」として、宗教論の範囲にはもはや位置を持たないものとなるのである。

妄念が信仰の対象として生み出すような本尊は、決して宗教的本質に直結するものではない。野々村にとつて當時の阿弥陀信仰は、眞の宗教的本質を見失つた形での阿弥陀仏が本尊として仰がれ、眞の宗教的存在としての阿弥陀仏が見失われていたのである。

Ⅶ 野々村の本尊論

それでは、野々村は、真の宗教的本尊としての阿弥陀仏をどのように理解していたのか。問題となった『浄土教批判』や彼の主張である『宗教学要論』には、それほど詳しくこの点について触れられてはいない。それは、前者はやはり迷信としての浄土教の「破壊」を目的とするものであり、後者は宗教全般について語ることを目的としたからであろう。しかし、大正十五年に編集された『禅と念仏』に収められた論考や、最晩年の『宗教学入門』などには、浄土教における本尊論が展開されている。今は詳しく見ることはできないが、「獲得名号自然法爾章」や『唯信鈔文意』、『涅槃經』などを引用しながら、次の二点でおさえようとしている。第一点目は、阿弥陀仏とは方便法身であり、衆生は名号を通して信心の内にこれを獲得するということ、もう一点は、そのような方便法身は「色もなし、かたちもましまさ」ざる法性法身を根拠とするため、信心の人をして、仏教的真理そのものである真如法性へと導くものであることである。

獲ノ字ハ、因位ノトキウルヲ獲トイフ、得ノ字ハ果位ノトキニイタリテウルコトヲ得トイフナリ。 ……

中略……

この冒頭の一段は何の為に補加せられしと見るべきであるか。曰く他なし、それは当流の本尊たる方便法身の標榜である。

弥陀成仏の因果の始終は一として吾等凡夫の為ならざるものはない。云ひ換ふれば、悉く是れ吾等の所獲であり、所得である。然らば法蔵因位の時、吾等の獲るところ果して何物ぞ。曰く、吾等に代りて発したまひし大願と励みたまひし大行とである。弥陀果位の時、吾等の得るところ果して何物ぞ。その願行成就して芽出度

く正覚を取りたまひしことである。吾等が往生の願末は実にこの願行とその成就とに盡きて居る。さればこそ信心開發の消息は、信ずれども機にはとどまらず、信ずればやがて正覚の一念にかへり、称すれども機には滞らず、称すればやがて正覚の一念に返る。更に機に於て一称一念もとどまらぬではないか。此故に獲るとは之を仏辺よりいふ時は正さしく因位の願行である。得るとは之を仏辺よりいふ時は正さしく果位に於ける願行の成就である。願行と其成就とは取りも直さず方便法身の躰なるが故に従つて仏辺より見て、獲得の二字の外に当流本尊の體は無いのである。⁽²³⁾

そもそも当流の本尊たるや、どこどこ迄も獲得名号相即不二なる方便法身の如来たるに相違ない。……中略……信心為本の大義をまばゆき計りに光闡せられたる唯信鈔文意の中には、

大涅槃と申すにその名無量なり、委しく申すに能はず、おろおろその名をあらはすべし。涅槃をば滅度といふ、無為といふ、……中略……真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性即ち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちてまします。即ち一切群生海の心にみち玉へるなり。草木国土悉く皆成仏すと聞けり。この一切有情の心に方便法身の誓願を信樂するが故に、この信心即ち仏性なり、仏性即ち法性なり、法性即ち法身なり。(中略)法性法身と申すは、色もなし、形ちもまします。然れば心も及ばず、言葉も絶えたり。

と分明に垂示せられてある。信心すでに如来の回向したまふ正覚の全体なりと聞くときは、この上何の遠慮ありてか、此心に法性法身の意義を忌憚すべきの仔細あるぞ。色もなく形もましますが法性法身ならば、吾等が喜ぶ現実の信心もまた色もなく形もましますさぬではないか。心も及ばず言葉も絶え果てたるが法性法身ならば、吾等が喜ぶ現実の信心もまた心も及ばず言葉も絶え果てて居るではないか。方便法身の如来に帰命し順次

の往生を期待する当流に於て、肉身即成仏の義を許さざるは固より今更いふまでもないが、吾等が順次に於て無上仏の悟りを開くといふも、只只信心一つのヒトリバタラキにして、此信心の外には別に何等の助力も加勢も要せざる⁽²⁴⁾

衆生における信心の獲得は、回向成就の出来事であり、それは法蔵菩薩の願行とその成就の事実⁽²⁵⁾に他ならない。したがって、真宗における本尊とは、信心のひとにおける「獲得」の事実をおいてほかにない。野々村はこれを「かくて弥陀は即ち唯信の弥陀、浄土はやがて唯信の浄土なるところ、是れぞ即ち信心至上の大義ではないか」とも述べる。これはもちろん「唯心の弥陀、己心の浄土」を意味するものではない。野々村の言う「唯信」とは、『唯信鈔文意』の「唯信」であり、回向成就の信をさす。つまり、ただ信心上において獲得されるのが弥陀であり浄土であることを意味する。しかもそれは、「一切有情の心に方便法身の誓願を信樂するが故に、この信心即ち仏性なり、仏性即ち法性なり」と『唯信鈔文意』で言われるように、こころも言葉もおよばれない真如法性の世界を、開示するはたらきを持つものである。

野々村にとって真宗の本尊とは、いわば分別を越えた世界を、信心のうえに開示するはたらきである。これのみがまさに、「他律的自我の破壊」を実現し「自律的自我」としての主体を完成させるという意味において、真に宗教的本尊たりえるのである。

VII おわりに

問題となった「浄土教革新論」もしくは『浄土教批判』が起草された一九二三（大正十二）年は、野々村にとつては特別な年であった。論文の掲載が開始されたこの年は、龍谷大学が、仏教大学から名称を改め、大学令による

設置認可を受けて一般大学として発足した翌年にあたっていた。大江はこの改変を、「時代の思潮を取り入れ、一般学問との交流の中で新たに真宗学を建設し、時代の要求に応じようとする」教団の姿勢の表れであったとらえる⁽²⁵⁾。また、真宗各派が立教開宗七百年を翌年にひかえ、親鸞回帰の気運に沸き立っていた頃である。『浄土教批判』の序言で野々村は、自らの「浄土教革新論」掲載が、立教七百年を迎えての「退引きならぬジレンマ」であるとも述べている。

このような特別な状況下にあつて野々村は、真宗に深い縁を持ちつつ、しかも、宗教学者としてあらうとしたのである。そこで、迷妄的な浄土教を破壊し、真の浄土教思想をあきらかにしようとする意図を持ったのであろう。

野々村には大きく二つの目標があつたものと思われる。ひとつは、西欧化がますます進み、人間が、人生への願応を「欲望」と「分別」によつて切り開こうとする状況にあつて、宗教こそが、真に人間の人生を切り開くものであるということを明かにし、その意義を発揮したいという願ひである。そしてもう一つは、そのような中にあつて真宗は、やはり真の宗教として大きな役割を果していくべきであることを明らかにしたいという願ひである。「科学的」宗教学の主張は、そのような複雑な情勢の中で多様化しつつある社会に対して、宗教および真宗の独立を実現するキーワードとしてあつたのである。

野々村の「浄土教革新」に関する諸論は、したがつて決して浄土教の「破壊」ではなく、真宗が時代のなかに、宗教としての役割を発揮していくための「建設」論の展開であつたのである。

註(1) ドイツ・マールブルク・フィリップ大学において行われた同シンポジウムの報告は、『仏教とキリスト教の対話

Ⅱ』法蔵館(二〇〇三年)に収められている。

(2) 野々村直太郎『浄土教批判』中外日報社(一九八〇年)所収、二葉憲香『浄土教批判』の意義。

(3) 大谷大学真宗学会編『親鸞教学』八二・八三合併号(二〇〇五年)、『同』九〇号(二〇〇八年)。

- (4) 野々村直太郎『浄土教批判』内外出版（一九三三年）一五一—一六頁。
- (5) 前掲『浄土教批判』四五頁。
- (6) 龍谷大学大学院真宗研究会『真宗研究会紀要六』（一九七四年）、大江修「野々村直太郎『浄土教批判』の一考察」。
- (7) 「同上」。
- (8) 前掲『浄土教批判』の意義。
- (9) 前掲『親鸞教学』八二・八三合併号で、議論のいくつかを紹介し、検討をおこなった。
- (10) 磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教』東京堂出版（二〇〇二年）、第一部姉崎正治伝「三頁」。
- (11) 前掲『近代日本における知識人と宗教』一五九頁、深澤英隆「姉崎正治と近代の「宗教問題」——姉崎の宗教理論とそのコンテクスト——」。
- (12) 当時の「宗教学」の状況については、前掲『近代日本における知識人と宗教』や磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店（二〇〇三年）等によった。
- (13) 大日本百科辞書編集部編『哲学大辞書』（一九二—一九二六年）加藤玄智記。
- (14) 野々村直太郎『宗教学入門』立命館大学（一九三九年）六一—七頁。
- (15) 野々村直太郎『宗教学要論』内外出版（一九二二年）四九頁。
- (16) 加藤玄智『宗教新論』博文館（一九〇〇年）一四四頁。
- (17) 『宗教学要論』六二頁。
- (18) 『宗教学入門』八一—八二頁。
- (19) 「同」九〇—九二頁。
- (20) 『宗教学要論』一〇四頁。
- (21) 『浄土教批判』「序言」八頁。
- (22) 『宗教学要論』一二〇—一二三頁。
- (23) 野々村直太郎『禪と念仏』中外出版（一九二六年）、「親鸞聖人の絶対他力観」一八三—一八五頁。
- (24) 「同」一九〇—一九二頁。
- (25) 前掲『浄土教批判』に関する一考察」。

阿闍世の廻心

本願寺派 永 原 智 行

はじめに

阿闍世王の救いによって、私は浄土真宗の救済を具体的に示そうとしている。

王舎城の悲劇から阿闍世の苦悩のありさまや、墮地獄を恐れる様子や、六師外道では救われないことを解明してきた。不可治から可治に転じる論理を考察してきた。阿闍世の告白した罪の実態から、五逆罪・謗法罪・一闍提を考察し、親鸞聖人独自の一闍提観や逆謗観・阿闍世観を明らかにしてきた。⁽¹⁾

本論文は、阿闍世の慚愧から展開してみる。親鸞聖人の慚愧観を考察し、慚愧によって阿闍世の罪が消滅したから救われたのか、慚愧は自己内省の糸口で、救いは廻心によって真実信心を獲得することに帰するのかがつてみたい。

「阿闍世王の為に涅槃に入らず」と釈尊は弟子に説法する。この説法に救われたい阿闍世に差し向けられた如来の救済がある。出離の縁のない阿闍世を救う如来の大悲を説法より分析してみる。五逆の罪を犯した悪人が救われる論理、因縁によって苦悩するものが涅槃にいたる論理、無自性仏性のものが縁によって迷界から悟界に転じる

論理、これらの論理にはたらく如来の大悲をあきらかにして、阿闍世の廻心の意義を明らかにしてみる。

一、阿闍世の慚愧

耆婆は六師外道の説では救われない阿闍世に、仏に帰依するように奏上する。

大王、得^{ユム}安^{ヤツクシフ}眠^{コトライナヤト}不⁽²⁾。

と、また、

王雖^モ作^{スト}罪^ヲ、心生^ニ重^ニ悔^ヲ而^{シテ}懷^ニ慚^ヲ愧^ヲ。大王、諸佛世尊常説^ニ是^{ハクノ}言^ヲ。有^リ二^ノ白^ノ法[、]能^ク救^ニ衆^ヲ生^ハ、一^ニ慚^ハ、一^ニ愧^{ハナリ}。慚^ハ者^ハ自^ラ不^レ作^ラ罪^ヲ、愧^ハ者^ハ不^ニ教^ヲ他^ヲ作^ラ慚^ハ者^ハ内^ニ自^ラ羞^ニ恥^ニ、愧^ハ者^ハ發^ニ露^ニ向^ニ人^ニ。慚^ハ者^ハ羞^ニ人^ニ、愧^ハ者^ハ羞^ニ天^ニ、是^ヲ名^ニ慚^ト愧^ト、無^ハ慚^ハ愧^ハ者^ハ不^ニ名^ニ爲^ト人^ト、名^ニ爲^ト畜^ト生^ト。有^ガ二^ノ慚^ノ愧[、]一^ニ故^{ハナリ}、則^チ能^ク恭^ニ敬^ス父^母・師^長。有^ガ二^ノ慚^ノ愧[、]故^ニ説^ク有^{コトヲ}二^ノ父^母・兄^ト弟^ト・姉^妹。善哉大王、具^{ツフサニ}有^{リト}二^ノ慚^ノ愧^ト。

とある。

阿闍世は、殺父の事実を後悔して罪の報いを恐れて墮地獄の不安をもち、墮地獄の自身に絶望し、罪に対して慚愧している。阿闍世に耆婆は諸仏世尊の法として三つの慚愧を説いている。耆婆は、慚愧こそ仏が衆生を救済する手がかりであると奏上する。慚愧とは自他に罪を恥じることである。慚愧の有無で「無慚愧は名づけて人と為さず、畜生と為す」とあり、無慚愧の者は畜生であり、人間性の喪失した者である。慚愧のある者は、宗教的罪惡を自覚した者であり、人間性のある人間である。慚愧は人倫の原点である。ただし、耆婆は、「慚愧あり」と称賛こそはしているが、「慚愧せよ」と強制していない。

親鸞聖人は、慚愧・無慚愧⁽⁴⁾について『教行信証』で四箇所引いている。⁽⁵⁾『正像末和讃』には二箇所ある。これらを中心にして親鸞聖人の慚愧観をうかがってみる。

一つ目の引用は、『般舟讃』を引く「信巻」の大信釈にある二河譬の結論の文である。⁽⁶⁾この慚愧は、発露して滅罪すると言う意味ではなく、「種種の方便をして、われらが無上の信心を發起せしめたまへり」ことを知らないことを慚愧している。釈尊・弥陀のご苦勞を知らないことを慚愧している。⁽⁷⁾

二つ目の引用は、「信巻」で阿闍世に対して耆婆がいう慚愧である。この慚愧のないものは人間性の喪失した畜生である。

三つ目の引用は、提婆達多の慚愧である。⁽⁸⁾提婆達多は阿闍世に取り入るために神通幻術を行つた。阿闍世は天の曼陀羅華を欲し、その求めに応じて曼陀羅華を取ろうとした。しかし、神通を失い、不首尾に終わった。そのときに提婆達多が「心に慚愧を生じ」とあり、この場合は宗教的内省ではなく、単に恥ずかしいという意味である。

四つ目の引用は、「化身土巻」の三経隱顯釈での『往生礼讃』の説である。

若欲捨^シ捨^ス專修^セ雜業^ヤ者^ハ、百時希^ハ得^ニ一二^ニ、千時希^ハ得^ニ五三^ニ。何以故^ニ。乃由^{マシ}雜緣^ガ乱動^ス失^ス正念^ニ一故^ニ、与^ト二仏本願^ノ不相^ル應^セ故^ニ、与^ト教相違^セ故^ニ、不^ル順^セ一仏語^ニ故^ニ。係^ケ念^ル不相^ル統^セ故^ニ、憶想^カ間斷^ス故^ニ、回^ル願^ニ不^ル慙^セ重^ニ真^ニ実^ニ故^ニ、貪^ハ瞋^ハ諸見^{タリ}煩惱^ス來^{タリ}間斷^ス故^ニ、無^キ有^{コト}慚^ハ愧^ハ懺^ハ悔^ハ心^ノ故^ニ、懺^ハ悔^ハ有^リ三品^ニ、乃至^ニ上^ニ・中^ニ・下^ニ。上品^ノ懺^ハ悔^ハ者^ハ、身毛^ノ毛孔^ノ中^ノ血流^ス、眼中^ノ血^ノ出^ス者^ハ、名^ク上品^ノ懺^ハ悔^ハ。中品^ノ懺^ハ悔^ハ者^ハ、遍身^ノ熱^ハ汗^ハ從^テ毛孔^ノ出^ス、眼中^ノ血流^ス者^ハ、名^ク中品^ノ懺^ハ悔^ハ。下品^ノ懺^ハ悔^ハ者^ハ、遍身^ノ微^ニ熱^ニ、眼中^ノ淚^ノ出^ス者^ハ、名^ク下品^ノ懺^ハ悔^ハ。此等^ノ三品^ニ、雖^モ有^リ差^ハ別^ニ、是^レ久^ク種^ノ解^ハ脫^ハ分^ハ善^ニ根^ニ一^ニ人^ノ。到^リ使^テ今^ニ生^ニ敬^ニ法^ヲ重^ニ人^ノ不^レ惜^セ身^ノ命^ヲ、乃至^ニ小^ノ罪^ノ若^シ懺^ハ悔^ハ即^チ能^ク徹^リ心^ノ髓^ニ、能^ク如^ク此^ノ懺^ハ悔^ハ者^ハ、不^レ問^ニ久^ク近^ニ所有^ノ重^ノ障^ノ皆^ニ頓^ニ滅^ス尽^ス。若^シ不^レ如^ク此^ノ、縱^タ使^ヒ日^ノ夜^ノ十二^ノ時^ニ、急^ニ走^ス終^ニ是^レ無^レ益^ニ。差^ハ不^レ作^ス者^ハ、心^ノ知^ル雖^モ不^レ能^ク流^ル淚^ハ流^ル血^{ナリ}。

等^ニ、但能真心徹到^ト者、即与^ト上同^ミ。(9)

とある。『往生礼讃^{トラリイタル}』の雑修の十三失のうちの九失を出したところである。⁽¹⁰⁾ 雑行を修するものの第九失を結んで、「慚愧懺悔の心あることなきがゆゑに」とある。「懺悔に三品あり」と要・略・広の三種の懺悔をあげている。この九失は雑修雑心の失である。雑修とは法の失、雑心とは機の失で、要門は法と機の失を出されてある。この懺悔の文は、九失の最後にあたり、雑縁乱動のすがたであり、その内障をあらわしている。三品の懺悔については、「身の毛孔のうちより血を流し、眼のうちより血出す」上品の懺悔、「偏身に熱き汗毛孔より出づ、眼のうちより血の流るる」中品の懺悔、「偏身徹り熱く、眼のうちより涙出づる」下品の懺悔によつてどんな小罪も「もし懺すれば、すなはちよく心髓に徹りて、よくかくのごとく懺すれば、久近を問はず、諸有の重障みなたちまちに滅尽せしむることを致す」と、懺悔は重障を滅尽する。「真心徹到するものは、すなはち上と同じ」とある。「真心徹到」の金剛の真実心を獲得することは、懺悔に同じであり、衆生のうゑに如来回向の真実信心を疑うことなくいただくことである。

また、『観念法門』を引く「信巻」に「すべて余の雑業の行者を照摂すと論ぜず⁽¹¹⁾」とあり、心光照護の益の文であり、阿弥陀如来の光明は、念仏の行者を摂取して捨てない。心光照護は、念仏の行者だけである。⁽¹²⁾ この文は、『尊号真像銘文』にも、

「総不論照摂余雑業行者」といふは総はすべてといふ、みなといふ、雑行雑修の人をばすべてみなてらしをさめまもりたまはずとなり。てらしまもりたまはずと申すは、摂取不捨の利益にあづからずとなり、本願の行者にあらざるゆゑなりとしるべし。しかれば摂護不捨と釈したまはず。「現生護念増上縁⁽¹³⁾」といふは、この世にてもまことの信ある人をまもりたまふと申すみことなり、増上縁はすぐれたる強縁となり。

と、阿弥陀仏の心光は雑行雑修の行者を摂取しない。さらに、『高僧和讃』の善導讃に、

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と

ひとしと宗師はのたまへり⁽¹⁴⁾

とあり、真心徹到する人と三品の懺悔する人とは等しいとその信徳が記されている。この真実信心による如来の滅罪と三品の懺悔をしての衆生の滅罪とが同一のようにあらわされているが、「散善義」の下品上生の釈の問答で十二部経を聞いても千劫の罪しか除かれないが、一声弥陀の名を称えたら、五百万劫の罪が除かれるようにこの「ひとし」は同一ではなく、大いに相違がある。凡夫の心は散乱しやすく、その上に凡夫の罪業は、凡夫ですべて知ることができず、如来による滅罪に遠く及ばない。『往生礼讃』には、凡夫だけではなく、「かくのごとき等の罪、上諸の菩薩に至り、下声聞・縁覚に至るまで、知ることあたはざるところなり」とあるように無辺の罪業であり、「唯仏と仏とのみ乃ち能く我が罪の多少を知りたまへり」⁽¹⁷⁾とある。⁽¹⁸⁾

慚愧懺悔と真実信心の違いは、滅罪を求めるか求めないかである。慚愧懺悔は真実信心に至らしめるためのものである。元照律師の『弥陀経義疏』を引く「化身土巻」の真門釈に「まづ余善を貶して少善根とす。いはゆる布施・持戒・立寺・造像・礼誦・座禪・懺念・苦行、一切福業、もし正信なければ、回向願求するにみな少善とす。往生の因にあらず」⁽¹⁹⁾とある。この少善根の九義中、懺念の語義は、懺悔のおもいであり、余善であり、往因ではない。このことから四つ目の慚愧懺悔は、真門の余善中の一行であり、慚愧懺悔して滅罪しなければならないということになる。親鸞聖人はこのような少善根を積む慚愧で滅罪することを勧めない。慚愧懺悔によって罪が消滅するという次の、

王若懺悔懷慚愧者。罪即除滅清淨如⁽²⁰⁾本。

や、

若懷慚愧罪則消滅⁽²¹⁾。

の『涅槃經』の文を引かない。慚愧滅罪によつて人は救われるのではなく、「ただ信心を要とするとしるべし」である。慚愧による滅罪を親鸞聖人は必要としないのである。

一方、無慚愧については、慚愧は罪を反省し人間性のあるものであり、無慚愧は、「名づけて人とせず、名づけて畜生とす」と、人間性のないものであると耆婆が阿闍世に奏上している。

『正像末和讃』の悲歎述懷讀で、

無慚無愧のこの身にて

まことのころはなけれども

弥陀の回向の御名なれば

功德は十方にみちたまふ

小慈小悲もなき身にて

有情利益はおもふまじ

如来の願船いまさずは

苦海をいかでかわたるべき

蛇蝎奸詐のころにて

自力修善はかなふまじ

如來の回向をたのまでは

無慚無愧にてはてぞせん⁽²²⁾

とある。この和讃には親鸞聖人ご自身のご自身が記されている。単に自己反省をしているのではなく、末法の機の邪偽を悲嘆している。虚偽の心を持ち、不浄な行いをしてでも慚愧なく、不実な自己でありつづけ、慚愧することさえできない自身である。小慈小悲もなく人間性のない蛇蝎の心の持ち主であり、自力修善のできない自身である。その慚愧のない自己は、ただ十方三世に阿弥陀仏が回向する本願を信じ、乗託するしかない。如実の慚愧ができないものは、自らはからいによるものではない真実信心によるしかなく、真実信心でしか救われないのである。

親鸞聖人の慚愧観にみる宗教的人間は「愚者になる」⁽²³⁾ことである。愚者がご本願を聞いて悲痛なる自己の本性を信知するのである。

二、阿闍世王の為に涅槃に入らず

難化の三機・難治の三病を阿闍世のうえにみると『浄土和讃』に、

釈迦・韋提方便して

浄土の機熟すれば

雨行大臣證として

闍王逆惡興⁽²⁴⁾ぜしむ

とある。阿闍世は、罪科を認め慚愧してもなお己が罪過に執して、自身に執らわれている。その時、頻婆娑羅王の

声が阿闍世の退路を断ち切る。悶絶する阿闍世に眞実への道を決定させる。出離の縁のない身には、ただ如来の大悲の救済だけである。如来の大悲は、

如^シ我^ガ所^ノ言^フ、為^ニ阿闍世王^ノ不^レ入^二涅槃^ニ。如^レ是^ノ蜜義^ニ、汝^ダ未^ダ能^ハ解^レ。⁽²⁵⁾

と仏弟子には理解のできない仏の境界である。ここに阿闍世は救いなき絶望者から救いのある信心獲得者と転じるのである。

「阿闍世王の為に涅槃に入らず」をそれぞれ分析してみよう。

我^ハ言^フレ^ハ為^ハ者^ハ、一切凡夫、阿闍世王者、普^ハ及^ク一切造^ル五逆^者。又復^ハ為^ハ者^ハ、即^ハ一切有^ニ為^ル衆生^{ナリ}、我^ハ終^ニ不^レ為^ニ无^ニ為^ル衆生^{ナリ}而^{シテ}住^セ於^ニ世^ニ。何^ヲ以^テ故^ニ、夫^レ无^ニ為^ル者^ハ非^ニ衆生^ニ也。阿闍世者、即^ハ是^ノ具^{セル}足^ニ煩惱等^者。又復^ハ為^ハ者^ハ、即^ハ是^ノ不^レ見^ル佛性^{ナリ}衆生^{ナリ}。若^シ見^シ佛性^ヲ、我^ハ終^ニ不^レ為^ニ久^{シク}住^セ於^ニ世^ニ。何^ヲ以^テ故^ニ、見^ル佛性^者非^ニ衆生^ニ也。阿闍世者、即^ハ一切未^ダ發^セ阿耨多羅三藐三菩提心^者。⁽²⁶⁾又復^ハ為^ハ者^ハ、名^ハ為^ニ佛性^ト、阿闍世者、名^ハ為^ニ不^レ生^ト、世^ハ者^ハ名^ハ怨^ミ。以^テ不^レ生^ニ佛性^ヲ故^ニ、則^チ煩惱怨生^ハ。煩惱怨生^ハ故^ニ、不^レ見^ル佛性^ヲ。以^テ不^レ生^ニ煩惱怨生^ヲ故^ニ、則^チ見^ル佛性^ヲ。一故^ニ、則^チ得^テ安^ニ住^ト。大般涅槃^ニ、是^ノ名^ハ不^レ生^ト。是^ノ故^ニ名^ハ為^ニ阿闍世^ト。善男子、阿闍世者名^ハ不^レ生^ト、不^レ生^者名^ハ涅槃^ト。世^ハ名^ハ世法^ニ、為^ハ者名^ハ不^レ汚^ニ。以^テ二世^ノ八法^ヲ所^レ不^レ汚^ハ故^ニ、无^ニ量^ノ无^ニ辺^ノ阿僧祇劫^ニ、不^レ入^二涅槃^ニ。⁽²⁷⁾

とある。右の引文を次の五つに分ける。

為^ハと言ふは、一切凡夫・阿闍世王は、普^ハく及び一切五逆を造る者なり。

為^ハは、即ち是れ一切有^ニ為^ルの衆生なり。

為^ハは、即ち是れ仏性を見ざる衆生なり。

為^ハは、名づけて仏性となす。

為とは、不汚に名づく。

①「為と言ふは、一切凡夫・阿闍世王は、普く及び一切五逆を造る者なり」は、親鸞聖人の訓点による訓読は、『涅槃經』の通常の訓点とは異なる。その違いを比較してみる。

「信卷」の訓読

為と言ふは、一切凡夫・阿闍世王は、普く及び一切五逆を造る者なり。

『大般涅槃經』梵行品

為と言ふは、一切凡夫なり。阿闍世と普く一切の五逆を造る者に及ぶ⁽²⁸⁾。

この二つの文の特徴は「為と言ふは」のそれぞれの修飾する文節の関わりにある。「信卷」の「為と言ふは」は、「一切凡夫・阿闍世王」にかかっている。『涅槃經』の「為と言ふは」は「一切凡夫」だけにかかっている。

「信卷」の「為と言ふは」を受ける「一切凡夫」と「阿闍世王」は同格であり、一切の凡夫と阿闍世が五逆罪を造る者となる。『涅槃經』では一切凡夫といい、「一切凡夫」は、五逆を犯した阿闍世と「普く一切の五逆を造る者」までも及ぶのである。一切の凡夫のなかに、阿闍世と五逆罪を造る人があり、五逆を造らない人もいることになる。すべての凡夫といいながらも五逆を犯さない人を認めている。「信卷」は、一切凡夫と阿闍世を同格にすること、阿闍世と一切凡夫は等しく五逆の罪科をもつことを認めている。

②「為は、即ち是れ一切有為の衆生なり」は、一切衆生ではなく、「一切有為の衆生」であり、「無為は衆生にあらず」とある。

有為とは、因と縁との和合により生じた一切の現象であり、無為とは因縁による為作・造作を超越した真如（仏）である。したがって無為の衆生は存在しない。⁽²⁹⁾

「信卷」に「序分義」を引き、

此五濁五苦等、通^{シテ}六道^ニ受^テ、未^ダ有^ラ无^キ者^ノ、常^ニ逼^ス悩^ム之^ヲ。若^シ不^レ受^ニ此^ノ苦^ヲ者^ノ、即^ハ非^ル凡^ノ数^ノ撰^ニ也^{（30）}。

とあるように、衆生には六道を輪廻転生する苦悩がある。苦悩は、因縁に依つて生じる現象であり、有為の世界に生きる者には離れ難いものである。出世間の立場よりみると、あらゆる人は苦悩を持ち、五濁・五苦をもち、これに苦しみ輪廻転生する有為的な存在である。釈尊が一切衆生と言われずに、「一切有為衆生」と言われた本意である。

③「為は、即ち是れ仏性を見ざる衆生なり」とある「仏性を見ざる衆生」とは、一闡提のことである。

不見仏性の阿闍世のために涅槃に入らないと釈尊は説いている。阿闍世はまだ無上菩提心を起してはいない。不見仏性は阿闍世の現実を語るもので、墮地獄の畏れに沈む阿闍世に仏性を見ることはあり得ない。阿闍世の救済は見不見が問題なのである。

④「為は、名づけて仏性となす」において、「為・阿闍・世」を「仏性・不生・怨」として、これを二重に読む。先ずは、「仏性を生ぜざるをもつてのゆゑに、すなはち煩惱の怨生ず。煩惱の怨生ずるがゆゑに、仏性を見ざるなり」とある。これは「仏性不生・怨」ということである。仏性が生じなければ、煩惱の怨生ず。だから、仏性を見ない。「仏性↓不生↓怨」という流れである。流転の様相である。仏智においては、流転があれば、必ず解脱がある。

次に、「煩惱を生ぜざるをもつてのゆゑに、すなはち仏性を見る。仏性を見るをもつてのゆゑに、すなはち大般涅槃に安住することを得。これを不生と名づく」といわれる。これは、「怨不生・仏性」ということである。解脱の様相である。煩惱を生じないので、仏性を見る。「怨↓不生↓仏性」ということで、「仏性↓不生〓大涅槃」ということである。「不生」には、「生じない」ということだけではなく、「大涅槃」という意味がある。ここでも、見不見が問題なのである。

⑤「為とは、不汚に名づく」は、「為・阿闍・世」を「不汚・不生・世法」としてその意味を現す。不生を涅槃として、仏陀の境界である大涅槃は、世の八法である利・衰・毀・誉・称・譏・苦・楽にけがされない。⁽³¹⁾常住であるから、涅槃に入らない。

以上、五つの「為」について考えてみた。はじめの三つは流転するもののためになされた釈尊の大悲を現すのである。第四は流転と解脱の両方を現して、流転あるが故に解脱があることを示している。第五は大涅槃・如来のあり方が示している。このように流転・最極悪の阿闍世の為に涅槃に入らないというのが、釈尊の意趣である。⁽³²⁾

しかし、いまだ解決していない点がある。

第一の「為」で一切凡夫は五逆罪を犯した阿闍世と同じであると論じたが、その五逆罪を犯した者が救われるかどうかを論じていない。

第二の「為」で無為は真如であるに対して、因縁に依って苦悩をもつ有為の衆生は何をもつて涅槃に至るかを論じていない。

残り三つの「為」で、仏性に依って一闍提でも成仏し、仏性は涅槃であると論じたが、衆生の仏性は無自性仏性である故に、縁に依って転じてしまう。

この三点を更に「涅槃に入らず」の如来の仏心と関連して考察してみる。

仏心とは、『観経』に「仏心とは大慈悲これなり。無縁の慈をもつてもろもろの衆生を摂す」⁽³³⁾とある。大悲は、無縁の慈悲であり仏のみに有る。無縁は法縁などを超越した慈悲である。全く因縁がなく、縁のいらない慈悲である。これは有縁に対して『大経』の「我建^ッ超世願^ヲ」⁽³⁴⁾にあたる。超世願は、如来の慈悲の自由と平等を意味する。更に、無縁は無為有為に住せず、三世に執らわれず、一切の束縛から解脱したものであり、如何なるものにも自由であり、不可能のない如来の所作をいうのである。だから、仏が慈悲心をおこし衆生を救済するのに、如何なる制

限も受けずに自由であることを示すが、大悲無縁の経説である。

「涅槃に入らず」の仏心が如来の大慈悲心であり、「不取正覚」と同意である。三点のうち、最初の二つの衆生は、五逆・一切の凡夫と有為の衆生で、無有出離縁の自身であり、自身の救済を願望しても成就することができないのである。彼らを救済するのは、自らの因縁に依って成ずるものでなく、如来の無縁の大悲にはかならない。

衆生の仏性は無自性仏性であるが故に、如来そのものの無縁の大悲で悟界に転ずるのである。

難化の三機・難治の三病の阿闍世を救済するために、「涅槃に入らず」といわれたのである。

更に如来の出世の本懐は、『大経』を引く「教巻」に、

斯經大意者、彌陀超_ニ發_ニ於_ニ誓_ニ、廣開_ニ法藏_ニ、致_ニ哀_ニ凡_ニ小_ニ選施_ニ功徳之寶_上。釋迦出_ニ興_ニ於_ニ世_ニ、光_ニ闡_ニ道教_ニ、
オホスリヒ拯_ニ群萌_ニ惠_ニ以_ニ中_ニ眞實之利_上。
(35)

とある。如来は、一切凡夫・一切衆生を救済するために世に出興されたのであり、「若不生者不取正覚」と誓う自利利他不二の救済者である。

三、月愛三昧と説法

阿闍世の為に釈尊は月愛三昧に入る。阿闍世の身を照らして、瘡を直ちに治した。月愛三昧について阿闍世と耆婆とに三度問答がある。

釈尊がどうして光明を放ったのかと阿闍世は問う。耆婆は、阿闍世王が身と心を治療できる方がいないと歎いているので、先ず身体を光明によって治し、心を救おうとなされたのであると答える。

世に尊ばれている如来が私にどうして会おうとしてくれるのかと問う。この問いは、なぜ悪人を救うのかということである。耆婆は、七人の子どもの中に病氣の子どもがいたら、七人の子どもは同じで掛け替えないのであるが、今、病に苦しむ一人の子どもに親は愛情を注ぐと譬える。仏は、あらゆる衆生に平等であるが、罪のあるものに対して特に心を懸ける。放逸な者に如来は慈悲をかけ、不放逸な者には心をかけない。不放逸の者は、初地から六地にまでの菩薩で、放つておいてもよく、放逸の者は凡夫であるから放つてはおけない。罪の苦悩する者に対しての仏の大慈悲であり、難化の三機・難治の三病の救済を説く悪人正機の根拠である。また、平等とは、生まれ・年齢・貧富・時節・日の善し悪し・職業・地位に執着せず、分け隔てのない心であり、罪に苦しむ者を慈しむことである。

月愛三昧とは何か。

月愛三昧は、月が華を開き鮮明にさせるように、衆生の善心を開かせるものである。月光は一切の行路の人を喜ばせるように、涅槃を修道する心の歓喜を生じさせる。月愛三昧は、言葉による説法ではなく、光明による救済である。月愛三昧は、あたかも月明かりが暗闇にありながら光を射すことをいい、月の明かりのように優しく包む寛容性がある慈悲の光に包まれた世界を象徴している。光明は『大經』に「もし三塗の勤苦の処にありて、この光明を見たてまつれば、みな休息を得てまた苦悩なし」⁽³⁶⁾とあり、身心を照らし苦悩を除くはたらきがある。釈尊は、阿闍世の苦悩を言語で慰めるのではなく、言葉で表現できない不安と絶望を静寂の中に、共感しているのである。阿闍世王の為に涅槃に入らずは、若く不生者不取正覚と同義である。

月愛三昧は念仏三昧である。『浄土和讃』に「超日月光この身には 念仏三昧おしへしむ 十方の如来は衆生を一子のごとく憐念す」⁽³⁷⁾とある。念仏三昧は虚仮の世界を超えるものであり、仏の願いと功德の満ちた名号を称える他力念仏のことである。月愛三昧は、濁世にありながら阿闍世を包み込み苦悩から静寂に向かうのである。

釈尊の説法は、阿闍世を不安から悟りに導く。釈尊は、阿闍世の不安を聞き、「いかんぞ説きてさだめて地獄に入らんといはん⁽³⁸⁾」と、阿闍世が良心の呵責で罪惡に執られ、墮地獄の身と独り善がりに卑下し、絶望し、孤立してはいないかと諭す。人が罪を犯すのは、時代や社会背景に多分に関わることであり、罪過を認めるが、罪人個人を憎まないという姿勢で、「もしなんぢ父を殺してまさに罪あるべくは、われら諸仏また罪ましますべし⁽³⁹⁾」と罪の多面性や関連性を示して、阿闍世の罪は阿闍世一人のものではないという慈しみのある言葉である。

その他に頻婆娑羅王にも罪があったことや、貪狂・薬狂・咒狂・本業縁狂の四狂に錯乱し本来の自分の心を失い、実有の執をとり、僻見に滞って大利を失う過失であると教誡した。

また、愚人の眼と賢人の眼の違いを示している。愚人とは凡夫であり、見えるものを真実と思い、信じることである。見えるものだけを信じるのは、六師外道の諸説にも通じるものであり、真実が見えていないことである。出世間の仏の眼で見ると、殺父は罪ではない。これは殺父を無罪としているのではなく、阿闍世が罪に執らわれていると諭すのである。

最後に、空と縁起から罪をみて、「有」は存在することに執られ固定化し執着して迷うことであり、「無」は存在しないことに執られる。空と縁起により、阿闍世の殺父は現実に起こった重罪なのであるが、罪を永遠に固定するのではなく、さまざまな因縁により生じたもので、阿闍世一人が罪をかぶるものではない。さらに、罪を固定化して、未来の墮地獄に絶望し、自虐的になり、破滅的になるのではなく、殺父の現実を現実とふまえて、それを引き受けて、真実によって乗り越えるべきことを知るようにと諭す。

四、阿闍世の廻心

阿闍世のために月愛三昧に入る。阿闍世への説法は、罪惡に執らわれ、罪の多面性と関連性を示し、阿闍世の罪は阿闍世一人のものではないと論じた。

阿闍世は、聴聞して、

世尊、我見^ニ世間^ヲ、從^{ヨリ}伊蘭子^ニ生^ズ伊蘭樹^ハ、不見^ミ伊蘭^{ヨリ}生^{ズル}梅檀樹^ヲ者^ハ。我今始見^テ從^テ伊蘭子^ニ生^{ズル}梅檀樹^ヲ。伊蘭子者^ハ、我身^ガ是也。梅檀樹者^ハ、即是我心^ガ无根信也。无根者、我初不^レ知^ラ恭^{サム}敬^{コトヲ}。如来^ハ、不^レ信^ズ法僧^ヲ、是名^ニ无根^ト。世尊、我若不^レ遇^ニ如来世尊^ニ、當^ニ於^テ无量阿僧祇劫^ニ、在^テ大地獄^ニ受^ク无量苦^ヲ。我今見^テ佛^ヲ、以^テ是見^ニ佛所^レ得^ニ功德^ヲ、破^セ壞^{シム}衆生煩惱惡心^ヲ。⁽⁴⁰⁾

と、廻心してその告白は歡喜極まりないものである。救いなき絶望者から信心獲得者へと転じた歡びである。「我今始めて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る」⁽⁴¹⁾とある。伊蘭子とは、父を殺した阿闍世自身で、眞実信心のない、仏を信じない阿闍世である。梅檀樹とは、芳しく香る梅檀の樹で、釈尊の願いが満ちた心で、あらゆる人々の煩惱を断ち、惡心を破りたいとの阿闍世の願心である。伊蘭子の喩えのように煩惱と五逆罪と惡道と煩惱障惑・業障業・報障苦の三障と無辺の重罪の者が如来の大悲無縁の救いを得て、無根の信の眞実信心を得た歡びである。「無根とは、われはじめて如来を恭敬せんことを知らず、法僧を信ぜず、これを無根と名づく」⁽⁴²⁾とあるように、仏・法・僧の三宝に帰依することを知らない自分のことである。「はじめて如来を恭敬せんことを知らず」⁽⁴³⁾とあるが、これは何も正しいことを知らなかったことであり、解っていたつもりであったが、正しく理解していなかったという意味

である。この無根の信は、「阿闍世王の為に涅槃に入らず」の仏の大悲をそのまま信じるのである。

阿闍世の無根の信の告白は、釈尊に値遇することにより、本願招喚の勅命に發起するところによるものである。この信心は、如来より賜る信心であり、「信巻」の法義釈に、

次言信樂者、則是如来満足大悲円融無碍信心海。是故疑蓋無有間雜、故名信樂。即以利他回向之至心、
為信樂體一也。然從無始已來、一切群生海、流轉無明海、沈迷諸有輪、繫縛衆苦輪、無清淨信樂、
法爾無真實信樂。是以無上功德、難巨值遇、最勝淨信、難巨獲得。一切凡小、一切時中、貪愛之心常能
汚善心、瞋憎之心常能燒法財。急作急修如衆頭燃、衆名雜毒雜修之善、亦名虛假諂偽之行、不
名真實業也。以此虛假雜毒之善、欲生無量光明土、此必不可也。⁽⁴⁴⁾

とあり、疑蓋無雜の信心である。真實信心には、阿弥陀如来の本願力を疑う心が雜じっていない。

法義釈の至心釈に「仏意測りがたし。しかりといへども、ひそかにこの心を推するに、一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心なし、虚假諂偽にして真實の心なし⁽⁴⁵⁾」とあるように、信樂釈や欲生釈に至心釈と同じく機無・円成・廻施の法義を展開する。機無とは衆生に真實が絶無であること、円成とは衆生にかわって阿弥陀仏が善根功德を成就されたこと、廻施とは如来成就の善根功德を衆生に回向されることである。阿闍世の無根の信は、全く疑蓋無雜の真實信心に他ならない。本願は惡人救済のための願であり、虚假不實の衆生の救済のためである。阿闍世には全く仏因となる三心はない。機無・円成・廻施により、全く仏因のない衆生、つまり阿闍世には、自力のはからいなく、無疑一心に如来回向の真實信心を受けるのみである。

「信巻」の三信結嘆に、

信知、至心・信樂・欲生、其言雖異、其意惟一。何以故、三心已疑^{ニギ}
蓋無雜^{ガイシルコトニ}故真實一心^{ナリ}、是名金^{ヲク}

蓋無雜^{ガイシルコトニ}
故真實一心^{ナリ}

剛真心、金剛真心是名眞實信心。⁽⁴⁷⁾

とある。三心の解釈を結ぶところであるが、三心即一心である無疑の一心であり、名号領受である。衆生には全くこの三心はなく、阿闍世をはじめ衆生は、如来が成就した三心をそのまま受けるのが無根の信である。

さらに、阿闍世の無根の信に、「我今仏を見たてまつる⁽⁴⁸⁾」とある。

見仏について『観経』の眞身觀に「仏身を觀ずるを以ての故に、亦仏心を見る。仏心とは大慈悲これなり。無縁の慈を以て、諸々の衆生を損ず⁽⁴⁹⁾」とある。觀仏は見仏であり、見仏とは肉眼で仏を見るのではなく、仏心を知ることである。大悲をうかがうことである。阿闍世は墮地獄に愁苦していた。愁苦する罪惡人を信知できるのは仏の他にないのである。

このことは『歎異抄』第九条に、

しかるに仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫と仰せられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり。⁽⁵⁰⁾

とあり、仏が苦悩の当事者の阿闍世以上に苦悩を知っている。如来の大悲の目当ては、この苦悩者なのである。今まで仏縁なく眞實の法を聞法することのなかった絶望者が、如来の増上縁の絶対他力である本願力の救済を受けて信心獲得者となる。絶望者から信心獲得者に転ずるのは、本来自身にない眞實信心を如来よりたまわる廻心しかない、これが無根の信である。そして、廻心とは『唯信鈔文意』に、

廻心といふは、自力の心をひるがへしつるをいふなり。⁽⁵¹⁾

とある。更に絶望者を転じて信心獲得者となった阿闍世の告白は、「信卷」の逆謗攝取に、

世尊、若我審能破壞衆生諸惡心者、使_下我常在阿鼻地獄、无量劫中爲諸衆生受苦惱、不以爲

苦。⁽⁵²⁾

とあるように、眞実信心を得た阿闍世は、衆生の惡心を破壊するために、わが身が常に地獄にあつて苦惱を受けても、それは苦とはならないと告白している。墮地獄の罪過に恐れていた阿闍世が、自ら地獄に墮ちようとも恐れな
いと地獄必定と転成したのである。極愛一子地の菩薩の志願である。一子地とは、すべての衆生を平等にわがひとり子のように憐れむ心をおこす位で、一般には初地の歡喜地の菩薩の境地である。親鸞聖人は、怨親を平等にみそ
なわす仏心のこととされている。

この一子地の菩薩は、「信卷」に、

仏性者^ニ名^{ハク}一子地^ト。何以故^ニ。以一子地^ノ因縁^ヨ故^ニ、菩薩則^ハ於^テ一切衆生^ニ得^{タリ}平等心^ヲ。一切衆生畢^{ハツイニ}定^テ當^ニ得^ウ一子地^ヲ故^ニ、是故說言^ニ一切衆生悉有^ト仏性^ト。一子地者^ハ即是^{ナリ}仏性^ハ、仏性者^ハ即是^{ナリト}如來⁽⁵³⁾。

とあり、これを証したのは阿闍世である。

阿闍世は、耆婆に、

耆婆、我^レ今^{マダ}死^{セニ}已^{タリ}得^ヨ天身^ヲ、捨^{ステ}於^テ短命^{ミシカキ}而得^{テユ}長命^ヲ、捨^{ステ}無常身^{ノヲ}而得^{テタリ}常身^ヲ、令^{シム}諸衆生^{ヲシテ}發^セ阿耨多羅三藐
三菩提心^ヲ。⁽⁵⁴⁾

と、天身・長命・常身を得たといっている。これら天身・長命・常身は大般涅槃の身命であり、極愛一子地の菩薩の身命である。

阿闍世は偈で、

実語甚微妙^ダ 善巧於^テ句義^ニ 甚深秘密藏^{ノナリ} 為^レ衆故顯^ニ示^ス 所有^ノ広博言^ヲ 為^レ衆故略^{シテ}說^{カク} 具^ニ足^{シテ}如^レ是語^ヲ
善能療^ス衆生^ヲ。⁽⁵⁵⁾

と獲信をうたっている。

廻心以前の阿闍世は、まさしく逆罪とそれによる墮地獄の報いに震撼していた。その阿闍世を地獄にあつても苦にならないと転じたところに廻心の意義がある。阿闍世は自利利他の大乗菩薩道を歩む者である。⁽⁵⁶⁾ 大乘菩薩道は、自利利他のために行をなし、たとえ我が身は、地獄に墮ちようとも他を救済するのである。阿闍世の廻心において他力義の顕揚を見ることが出来る。自分のことだけしか考えられなかった阿闍世が、他者のことを考えられるようになり、ましてや自身が地獄に墮ちようとも苦とならないとは他利利他の深義が積成されている。⁽⁵⁷⁾

まとめ

阿闍世の廻心に真宗の救済の奥義がある。阿闍世が廻心できたのも仏に遇い聞法の縁があつてのことである。この聞法は、聞即信であり、信仰の純化された頂点である。真信心の謂れを人間の思慮をなくして、ただ素直に聞受することであり、これを「信巻」の信一念釈に、

然經言^ニ聞者^ハ、衆生聞^ニ佛願生起^ト本末^ヲ無^シ有^{コト}疑心^ハ、是曰^ク聞也。言^ニ信心^ト者^ハ、則本願力廻向之信心也。言^ニ歡喜^ト者^ハ、形^ニ身心悦^ニ予^ヲ之貌^ヲ也。言^ニ乃至^ト者^ハ、撰^{スル}多少之言^ヲ也。言^ニ一念^ト者^ハ、信心无^ニ二心^ヲ故曰^ク一念^ト、是名^ニ一心^ト。一心則清淨報土眞因也。⁽⁵⁸⁾

とある。また、『一念多念文意』に、

「聞其名号」といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をきゝて、うたがふこゝろなきを、聞といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり。⁽⁵⁹⁾

とある。聞即信は、一切の自力の計らいを捨てるのである。仏に遇い獲信することの重大さとその難しさを「總序」に、「ああ、弘誓の強縁、多生にも値ひがたく、真実の淨信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ⁽⁶⁰⁾」とある。阿闍世の仏に遇う縁は、耆婆の勧めと父の頻婆娑羅王の声である。仏縁あつて、如来の大悲の救済を得た。自力にては転迷開悟することのない阿闍世が如来に遇い絶対他力の行信を聞いて救われたのである。

註(1) 拙稿「親鸞聖人の阿闍世観」『龍谷教学』四〇号六〇頁—八二頁、同「親鸞聖人の阿闍世観(二)」——阿闍世に

(2) 『真宗聖教全書』(以下「真聖全」)二卷八五頁「信卷」逆謗撰取釈
みられる難化の三機が救われる論理——『龍谷教学』四二号三五頁—五五頁

一般的に「安眠を得るやいなや」と読み、安眠できますかと訳す。しかし、この読み方だと六臣とかわらない軽憐であるが、親鸞は、「いづくんぞ眠ることを得んや、いなや」と読まれ、「どうして眠りを得ることができましようか。いや、とてもできない」となる。耆婆は、愁苦している阿闍世をそのまま受容していて、六臣のように批評していない。阿闍世を為政者としてではなく、一人の人間として向かい合っている。この姿勢こそ、耆婆が名匠たることがかがえる。(三明智彰「阿闍世」『大谷大学研究年報』四四 八三頁)

(3) 右同

(4) ザンの字は、親鸞の引用の御文は慙となっているが、他の引文は慙に統一した。

(5) 恒松見照「親鸞に於ける慙愧の研究」『龍谷大学大学院研究紀要』一五 一一二頁

(6) 『真聖全』二卷五七頁「信卷」大信釈

(7) 『安心決定鈔』『真聖全』三卷六一六頁

(8) 『真聖全』二卷九四頁「信卷」逆謗撰取釈

(9) 右同一五一頁「化身土卷」三経隠顕釈

(10) 残りの四失は真門に引かれている。

(11) 『真聖全』二卷七八頁「信卷」真仏弟子釈

(12) 大江淳誠『教行信証講義録』下六八〇頁

- (13) 『真聖全』二卷五七〇頁『尊号真像銘文』
- (14) 右同五一〇頁『高僧和讃』善導讃
- (15) 『真聖全』二卷五五二頁『散善義』下品上生釈
- (16) 右同六八一頁『往生礼讃』日中讃
- (17) 右同
- (18) 三木照国『高僧和讃講義』三四五頁
- (19) 『真聖全』二卷一六一頁『化身土卷』真門釈
- (20) 大正藏第十二卷四七七頁c『大般涅槃經』北本卷一九梵行品及び右同七二〇頁c南本卷一七梵行品。
- (21) 右同
- (22) 『真聖全』二卷五二七頁『正像末和讃』悲歎述懷讃
- (23) 右同六六五頁『末燈鈔』
- (24) 右同四九五頁『浄土和讃』觀經讃
- (25) 右同八七頁『信卷』逆謗撰取釈
- (26) (乃至)のところは大正大藏經『大般涅槃經』第一二卷四八〇頁c(北本)と第二二卷七二三頁c「又復爲者。即是阿難迦葉二衆。阿闍世者。即是阿闍世王後宮妃后及王舍城一切婦女。」又復爲とは、即ち是れ阿難・迦葉の二衆阿闍世とは即ち是れ阿闍世王の後宮妃后、及び王舍城の一切の婦女なり」がある。
- (27) 『真聖全』二卷八七頁『信卷』逆謗撰取釈
- (28) 『大正大藏經』第一二卷四八〇頁c『大般涅槃經』卷二〇
- 訓点は、「我言爲者。一切凡夫。阿闍世者。普及一切造五逆者」と『大正大藏經』第一二卷七二三頁c『大般涅槃經』卷一八にある。信卷には阿闍世王とあり、『大正大藏經』に王の字はなく本文はこれに準じた。
- (29) 中村元編『新・佛教辞典』四四頁
- (30) 『真聖全』二卷五一頁『信卷』大信釈
- (31) 『大正大藏經』第三三卷五八一頁c—五八二頁a『大乘起信論』
- (32) 三明智彰『阿闍世』『大谷大学研究年報』四四 九九頁
- (33) 『真聖全』一卷五七頁『觀經』真身觀

- (34) 『真聖全』一巻一三頁『大經』重誓偈
- (35) 右同二巻二頁「教卷」出世本懷
- (36) 右同二巻一六頁『大經』三塗見光
- (37) 右同二巻四九頁『淨土和讃』勢至讚
- (38) 右同八九頁「信卷」逆謗撰取釈
- (39) 右同
- (40) 右同九二頁
- (41) 右同
- (42) 右同
- (43) 右同
- (44) 右同六二頁「信卷」法義釈 信樂釈
- (45) 右同五八頁「信卷」法義釈 至心釈
- (46) 機無・円成・廻施の法義は、普賢大円著『真宗概論』一四二頁、大原性実著「教行信証概説」二二〇頁などによる。
- 一方、機無・円成・廻施・成一（信樂一心を成ずる 灘本愛慈著『やさしい安心論題の話』三三頁）の法義は、
ほかに大江淳誠『教行信証講義録』四八五頁、研修部『真宗の教義と安心』二二頁などにみられる。
- (47) 『真聖全』一巻六八頁「信卷」法義釈
- (48) 右同九二頁「信卷」逆謗撰取釈
- (49) 右同二巻五七頁『觀經』真身觀
- (50) 右同二巻七七頁『歎異抄』
- (51) 右同六四六頁『唯信鈔文意』
- (52) 右同九二頁「信卷」逆謗撰取釈
- (53) 右同六三頁「信卷」法義釈
- (54) 右同九二頁「信卷」逆謗撰取釈
- (55) 右同九三頁

- (56) 大乘菩薩道は、一般仏教では六波羅蜜行をいい、真宗では三願的証をいう。(西義雄編『大乘菩薩道の研究』河村孝照著「第八章 大乘涅槃經における菩薩道」三五五頁から)
- (57) 高木昭良著『七祖教義概説』九六頁
- (58) 『真聖金』二卷七二頁「信卷」信一念釈
- (59) 右同六〇四頁「念多念文意」
- (60) 右同一頁「総序」

「信卷」三三問答の背景について

本願寺派 安 方 哲 爾

序

宗祖親鸞聖人（以下、宗祖と略称）は『教行信証』『信卷』に、

問。如来本願已発至心信樂欲生誓、何以故論主言一心也。答。愚鈍衆生解了為令易弥陀如来雖發三心、涅槃真因唯以信心、是故論主合三為一歟。 （『真聖全』二一五九）

問ふ。如来の本願已に至心信樂欲生の誓を發したまへり、何を以の故に論主一心と言ふ也。答。愚鈍の衆生解了易ら令んが為に弥陀如来三心を發したまふと雖も、涅槃の真因は唯信心を以てす、是の故に論主三を合して一と為せる歟。

と、『大經』の三心と天親の『浄土論』の「一心」を対望させ、この一心こそが往生成仏の真因であるとされる。ここでは『浄土論』の一心の語が出されてあるが、三三問答の中身は『論』を中心にして釈をなされているわけではない。それでは宗祖の「三三問答」の背景は何か。それは善導の「散善義」三心釈が背景となっていると窺える。特に三心釈を承けて元祖法然聖人（以下、元祖と略称）が『選択集』三心章に独自の釈をなされている。

また『往生礼讃』の三心釈には、

具此三心必得生也。若少一心即不得生。

(『真聖全』一一六四九)

此の三心を具して必ず生を得る也。若し一心少けぬれば即ち生を得ず。

とあり、この「一心少けぬれば」という語は浄土願生者にとつてはまことに厳しい言葉であつたであろう。とくに至誠心の扱いについては元祖の上に種々の解釈が見られる。(三、元祖の「至誠心釈」において述べる) 宗祖はこの語を釈して『唯信鈔文意』に、

「若少一心」といふは、若はもしといふ、ごとしといふ、少はかくるといふ、すくなしといふ、一心かけぬればむまるゝものなしとなり。一心かくるといふは信心のかくるなり、信心かくるといふは本願真実の三信心のかくるなり。『観経』の三心をえてのちに『大経』の三信心をうるを一心をうるとはいふなり。このゆへに『大経』の三信心をえざるをば一心かくるといふなり。この一心かけぬれば実報土にむまれずとなり。

(『真聖全』二一六三四)

といわれている。この『大経』と『観経』の三心を対望し、また元祖の三心釈を分析することによって宗祖の三心一心の釈の背景を窺つてみたい。

一、「必可具足三心」の釈

『選択集』『三心章』には「念仏行者、必可具足三心之文」(『真聖全』一一九五七)(念仏の行者、必ず三心を具足す可き之文)という語が標章の文として掲げられている。この「必ず三心を具足すべき」とはどういう意味であろうか。「念仏の行者には自ずから三心が具足している」という意味であろうか、また「念仏を行じていても、三

心を具さなければ往生できない」と言う意味であらうか。

『和語灯録』『諸人伝説の詞』に、

善導本願の文を釈し給ふに、至心信樂欲生我國の安心を略し給ふ事、なに心かあるや。答えての給はく、衆生称念必得往生としりぬれば、自然に三心を具足するゆへに、このことはりをあらはさんがために略し給へる也。

〔真聖全〕四一六七六

たゞし三心ぞ四修ぞなんと申事の候は、みな南無阿弥陀仏は決定して往生するぞとおもふうちにおさまれり。

〔真聖全〕四一六七九

上人おほせられていはく、今度の生に念仏して来迎にあづからんうれしさよとおもひて、踊躍歓喜の心のおこりたらん人は、自然に三心は具足したりとしるべし。念仏申ながら後世をなげく程の人は、三心不具の人も、もし歓喜する心いまだおこらずば、漸漸によるこびならふべし。又念仏の相續せられん人は、われ三心具したりとしるべし。

〔真聖全〕四一六八一

とある。特に二番目の文はその中身が『一枚起請文』⁽¹⁾と一致している。この釈の中心は、

た、往生極楽のためニハ南無阿弥陀仏と申て 疑なく往生スルソト思とりテ申外ニハ別ノ子さい候はす

〔浄土真宗聖典〕原典版一三六一

とあり、三心に当たるものとしては「疑なく往生スルソト思とりテ」の部分であり、これは善導の深心釈の「無疑、乗彼願力、定得往生」(『真聖全』一一五三四)を承けられたものであらう。

これらの『和語灯録』の語は、「念仏の行者には自ずから三心が具足している」という意味にとれる文章である。しかしながら後に元祖の三心釈の中で述べるように、「念仏を行じていても、三心を具さなければ往生できない」という意味に窺える文章もある。

二、『大経』の三心と『観経』の三心

元祖には『大経』の三心の釈はきわめて少ない。『選択集』二門章（『真聖全』一一九二九）の最初に『安楽集』を引用されている。「偏依善導一師」（『真聖全』一一九九〇）といわれる元祖が最初に道綽の『安楽集』の聖浄二門判をひかれ、仏道には聖道門と浄土門という二つの流れがあり、この選択本願の念仏の宗旨は浄土門であり、聖道門とは立場を異にすることを顕される。そのなかで、

是故『大経』云。若有衆生、縦令一生造惡、臨命終時、十念相續、称我名字、若不生者、不取正覺。

（『真聖全』一一九二九）

是故に『大経』に云く。若し衆生有りて、縦令ひ一生惡を造れども、命終の時に臨みて、十念相續して、我が名字を称せんに、若し生れず者、正覺を取らじ。

と本願加減の文を引用されている。この本願加減の文は『大経』十八願文と『観経』下々品の文を合致させたものであるが、『大経』の部分は「わが名字を称せんに、もし生れずば、正覺を取らじ」という文である。この文も「乃至十念」の意を取られてあり、三心に対する語はない。

いま、『安楽集』で『大経』にのたまわくとされながら、『観経』下々品の語を合致させたのかは、僧朗師の『選択集戊寅記』（『真宗叢書』六一六三三）に、

一、前義を証せんがための故なり。

二、鸞師を相承するが故なり。

三、両経の本意を顕わさんと欲するが故なり。

とある。前義を証せんがためとは『安樂集』の聖淨二門判において二由一証を出される、その「理深解微」を証せんがためである。すなわち劣機往生の旨を明かす。鸞師を相承すとは『論註』の八番問答を承けている。⁽²⁾ 両經の本意を顯すとは、『大經』には「十方衆生」とあつて、悪機が現れない。『觀經』の称名は隱顯がかかるので、両經を合して両經の本意が顯れるのである。

『大經』の三心に対する元祖の立場は一貫している。『選択集』『本願章』においても、まず『大經』三心の文（『真聖全』一一九四〇）は出されるが、そのあと『觀念法門』と『往生礼讃』の本願加減の文を出される。

『觀念法門』には、

若我成仏、十方衆生、願生我国、称我名字、下至十声、乘我願力、若不生者、不取正覺。

（『真聖全』一一九四〇）

若し我成仏せんに、十方の衆生、我が国に生ぜんと願じて、我が名字を称せんこと、下十声に至るまで、我が願力に乗じて、若し生れず者、正覺を取らじ。

とあり、『往生礼讃』には、

若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覺。（『同』）若し我成仏せんに、十方の衆生、我が名号を称せんこと、下十声に至るまで、若し生ぜず者、正覺を取らじ。

とある。善導の本願加減の文には『觀經』下々品の語はひかれていない。『觀念法門』は願生（欲生）のみが出され、『往生礼讃』では三心が略されている。この善導の釈を元祖は承けられたのであろう。

いま、元祖が「本願章」で十八願文を出されるのに三心の釈がないのは、元祖の十八願觀は「念仏往生義」であり、諸行に対し、行々相對して念仏一行で顯されるためである。

わずかに『大經』の三心についての釈は、『漢語灯録』觀經釈に、

凡三心通万行故、善導和尚釈此三心、以正行・雜行二行。今此經三心、即開本願三心。爾故、至心者至誠心也、信樂者深心、欲生我国者回向發願心也。

〔真聖主〕四一三五二

凡そ三心は万行に通ずる故に、善導和尚此の三心を釈すに、正行・雜行の二行を以てす。今ま此の經の三心は、即ち本願の三心を開く。爾る故は、至心と者至誠心也、信樂と者深心なり、欲生我国と者回向發願心也。

とあり、『大經』の三心と『觀經』の三心が一つであることを顯される。つまり、元祖が三心を顯されるときは必ず『觀經』の三心をもちいられてある。⁽³⁾

『大經』の「至心信樂欲生」と『觀經』の「至誠心深心回向發願心」の關係であるが、『觀經』の三心は念仏・諸善に通攝する名目であり、『大經』の三心は念仏に局る名目である。

至誠心は淨影『觀經疏』には「一者誠心誠謂実也起行不虛実心求去故曰誠心」（『淨全』五一一九二）とあり、天台『觀經疏』には「至之言專誠之言実」（『淨全』五一二二五）とある。

深心は淨影『同』には「二者深心信樂慙至欲生彼国」とあり、天台『同』には「深者仏果深高以心往求故云深心亦從深理生亦從厚樂善根生」とある。

回向發願心は淨影『同』には「三者廻向發願之心直爾趣求説之為願挟善趣求説為回向」とある。天台『同』には回向發願心の釈は無い。

回向の名義は『大乘義章』（『大正』四四一六三六下）に「回向不同。一門説三一菩提回向。二衆生回向。三實際回向」とあり、今は菩提回向の意である。

すなわち「至誠心深心回向發願心」は自ら真実心を發し、慙至・深高の心をもって、仏果に対して自の善を回向する心である。この三心は念仏に局つたものではない。諸行にも通ずる。また聖道門にも通ずる三心である。

これに対して『大經』の「至心信樂欲生」は淨土教の名目である。もともとこの「至心信樂欲生」を三心とみる

ことが出来るのは『観経』の三心に対望するからであり、「至心」は「心を至して」と訓ずれば「眞実心」の意はない。「欲生」は「浄土に生まれたいと欲する心」であり、浄土教に局る名目である。

宗祖は「化卷」に、

依釈家之意、按『無量寿仏観経』者、有顕彰隱蜜義。言顕者、即顕定散諸善、開三輩・三心。然二善・三福、非報土真因。諸機三心、自利各別而非利他一心。

（『眞聖全』二一―一四七）

釈家之意に依て、『無量寿仏観経』を按ずれ者、顕彰隱蜜の義有り。顕と言者、即定散諸善を顕し、三輩・三心を開く。然に二善・三福は、報土の真因に非ず。諸機の三心は、自利各別にして利他の一心に非ず。と『観経』の三心に隠顕を見られる。顕説の義では自力の三心であり、各別の心である。

今問題としたいのは、「欲生」の語である。「欲生」は「浄土を願生する」という意であるが、この語を『観経』の「回向発願心」と対望したときに「欲生」に「回向」の義、即ち「利他」「衆生回向」の義が含まれてくる。実際、善導の「散善義」にも、

又言「回向」者、生彼国已、還起大悲、回入生死教化衆生、亦名「回向」也。

（『眞聖全』一一五四―一）

又「回向」と言ふ者、彼の国に生じ已りて、還て大悲を起して、生死に回入して衆生を教化する、亦「回向」と名くる也。

と、還相回向の釈が出されている。『大乘義章』に出される回向の名義のなか、菩提回向のみではなく衆生回向の意が含まれることとなる。宗祖が「信卷」欲生釈で、

次言欲生者、則是如来招喚諸有群生之勅命。

（『眞聖全』二一―六五）

次に欲生と言者、則是如来諸有の群生を招喚したまふ之勅命なり。

と欲生を約仏で語られ、

是故如来矜哀一切苦恼群生海、行菩薩行時、三業所修、乃至一念一刹那、回向心為首得成就大悲心故。

（『真聖全』二一六六）

是の故に如来一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行まいし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向の心を首と為して大悲心を成就ことを得たまへるが故に。

と、如来の大悲心が欲生の体であり、

欲生即是回向心、斯則大悲心故、疑蓋無雜。

（『真聖全』二一六六）

欲生即是回向心なり、斯れ則ち大悲心なるが故に、疑蓋雜こと無し。

と、衆生の上の欲生に、仏の大悲心すなわち利他の徳が備わっていることを頭わされたのは、この『大經』の欲生と『觀經』の回向発願心の関係からであらう。

三、元祖の「至誠心釈」

元祖は『大經』の十八願文を「念仏往生の願」と見られ、「乃至十念」のところで語られる。しかるに『觀經』に「具三心者必生彼国」（『真聖全』一一六〇）とあり、『往生礼讃』に「若少一心即不得生」（『真聖全』一一六四九）とあり、三心が無ければ往生出来ないとある。しかもその三心の内容が至心では、

一者至誠心、所謂身業礼拝彼仏、口業讚歎称揚彼仏、意業專念觀察彼仏。凡起三業必須真實故名至誠心。

（『真聖全』一一六四八・九）

一には至誠心、所謂身業に彼の仏を礼拝す、口業に彼の仏を讚歎し称揚す、意業に彼の仏を專念し觀察す。凡そ三業を起すに必ず真實を須ひるが故に至誠心と名く。

となっている。この訓点は『真聖全』であるが、本来は「凡そ三業を起さば必ず須く真実なるべし」（『浄土真宗聖典』七祖篇七三六）と読むのが『往生礼讃』の当面であろう。三業そろえて真実であることが至誠心であるならば、煩惱具足の凡夫には到底かなわぬことである。このことをふまえて元祖は独自の釈をなされてある。

まず第一に『選択集』「三心章」に、

明知、一少是更不可。因茲欲生極樂之人、全可具足三心也。

（『真聖全』一一九六六）

明かに知んぬ、一少けぬれば是更に不可なり。茲に因て極樂に生れんと欲はん之人は、全く三心を具足す可し也。

とあり、至誠心の釈としては、

至誠心者は真実心也。其相如彼文。但外現賢善精進相内懷虚仮者、外者对内之辞也、謂外相与内心不調之意。

（『真聖全』一一九六六・七）

至誠心とは是真実心也。其の相彼の文の如し。但し外に賢善精進の相を現じ内に虚仮を懷くといふは、外とは内に対する之辞也、謂く外相と内心と調は不る之意なり。

とされている。これは外相と内心との調和を以つて真実心であるとし、外相と内心の不調を以つて虚偽の心とする釈である。便宜上、数字をいれてのべる。

（１）即是外智、内愚也。賢者对愚之辞也、謂外是賢、内即愚也。善者对恶之辞也、謂外是善、内即恶也。精進者对懈怠之辞也、謂外示精進相、内即懷懈怠心也。

（２）若夫翻外蕃内者、祇応備出要。

内懷虚仮等者、内者对外之辞也。謂内心与外相不調之意。

（３）即是内虚、外実也。虚者对実之辞也。謂内虚、外実者也。仮者对真之辞也。謂内仮、外真也。

(4) 若夫翻内播外者、亦可足出要。

(『真聖全』一—九六七)

(1) 即ち是外は智、内は愚也。賢とは愚に対する之辞也、謂く外は是賢、内は即ち愚也。善とは悪に対する之辞也、謂外は是善、内は即ち悪也。精進とは懈怠に対する之辞也、謂く外には精進の相を示し、内には即ち懈怠の心を懐く也。

(2) 若し夫れ外を翻して内に蓄へば、祇に応に出要に備へつべし。

内に虚仮を懐く等とは、内とは外に対する之辞也。謂く内心と外相と調は不る之意なり。

(3) 即ち内は虚、外は実也。虚とは実に対する之辞也。謂く内は虚、外は実なる者也。仮とは真に対する之辞也。謂く内は仮、外は真也。

(4) 若し夫れ内を翻して外に播さば、亦出要に足んぬ可し。

とある。ここで(1)と(3)は外が賢であり実であり、内が愚であり虚である。これは内外が不調であり虚仮の相である。

これに対し、(2)は外は賢であり、内も賢である。また(4)は外は愚(虚)であり内も愚(虚)である。善人は善人のまま、悪人は悪人のまますくわれていくというのが念仏の教えである。すなわち、凡夫は凡夫のまま外に賢善精進の相を現ぜず、内外相應の相を示すのが至誠心とされる。

元祖の至誠心の釈は『漢語灯録』(『真聖全』四—三三三)にも見られるが内容は同意である。この「外に賢善精進の相を現ぜず」という態度は『一枚起請文』の上にも見える。

念仏ヲ信セン人ハ たとひ一代ノ法ヲ能々学ストモ 一文不知ノ愚とんの身ニナシテ尼入道ノ無ちノともから
ニ同シテ ちしやノふるまいヲせずして 只一かうに念仏すへし

の語は、至誠心の釈として窺いたい。

(『浄土真宗聖典』原典版二二六—二二七)

また、『和語灯録』『七箇条起請文』には、

真実といふはもろもろの虚仮の心のなきをいふ也。虚仮といふは、貪瞋等の煩惱をおこして正念をうしなふを虚仮心と釈する也。すべてもろ／＼の煩惱のおこる事は、みなもと貪瞋を母として出生するなり。貪といふについて喜足小欲の貪あり、不喜足大欲の貪あり。いま浄土宗に制するところは、不喜足大欲の貪煩惱也。まづ行者かやうの道理を心えて念仏すべき也。これが真実の念仏にてある也。喜足小欲の貪はくるしからず。(中略) まず生死をいとひ、浄土をねがひて、往生を大事といとなみて、もろ／＼の家業を事とせざれば、痴煩惱なき也。少々の痴は往生のさわりにはならず、これほど心えつれば、貪瞋等の虚仮の心はうせて、真実心はやすくおこる也。これを浄土の菩提心といふなり。詮ずるところ、生死の報をかるしめ、念仏の一行を上げむがゆへに、真実心とはいふ也。

(『真聖全』四一六〇二)

とあり、煩惱を喜足小欲の貪と不喜足大欲の貪とに分別されてある。いま浄土宗で往生の障りとなるのは不喜足大欲の貪であり、「生死をいとひ、浄土をねがひて、往生を大事」とするところの無き貪である。これに対し、念仏の一行を上げみながらの喜足小欲の貪は往生の障りとならないとされる。

この二つの釈は真実心といっても、ともに凡夫相應の真実心である。ここには元祖の苦心の後が窺える。「散善義」の至誠心の釈を種々の解釈によって凡夫相應の真実心として理解しようとされてある。

鎮西義ではこの二つの釈をもつて至誠心とされる。杉紫朗師の『西鎮教義概論』の鎮西義の三心釈に『浄土宗行者用意問答』⁽⁴⁾を引用して、

至誠心とは真実の心と云ふことなり、凡そ人の心に真あり偽あり、君臣夫婦みな其心あるが如く、往生を欣ぶ心までもこの二つあり、その偽れるを虚仮心と名づく、内は名利の心に住しながら外に往生を願ふ由をもてなして三業精進の人よと云はる、を虚仮心と云ふなり、此人は往生すべからざるなり、実あるをば至誠心と名づ

く、内外相応ひて三業の勤め外を飾らず、真実に往生の爲めと思ふを至誠心と云ふなり
(九五)

しかし、この真実心ではたして成仏の因となりえるであろうか。『御伝鈔』(上) 第七段に元祖と宗祖の信心一異の問答が出されてある。

大師聖人まさしく仰られて云、信心のかはるとまうすは、自力の信にとりてのことなり、すなはち智慧各別なるゆへに、信また各別なり、他力の信心は、善惡の凡夫ともに仏のかたよりたまはる信心なれば、源空が信心も善信房の信心も、さらにかはるべからず、たゞひとつなり。

とあり、ここに「智慧各別・信各別」の語がある「化巻」には、

二種三心者、一者定三心、二者散三心。定散心者、即自力各別心也。
(『真聖全』二一一五四)

二種の三心と者、一者定の三心、二者散三心なり。定散の心者、即自力各別の心也。

とあり、「各別の心」とは自力の心である。この各別には二つの意味があり、一つは「三心各別」という意味である。「化巻」に、「諸機三心、自力各別而非利他一心」(『真聖全』二一一四七)(諸機の三心は、自力各別にして利他の一心に非ず。)とある。第二に「所機各別」という意味である。『愚禿鈔』に、

窃按『観経』三心往生者、是則諸機自力各別之三心也。
(『真聖全』二一四七八)

窃に『観経』の三心往生を按ずれ者、是れ則ち諸機自力各別之三心也。

とある。もし、至誠心が凡夫相應の真実心であるとするならば、この「三心各別・諸機各別」となるのではないか。しかしながら、元祖にはもう一つの至誠心の釈がある。「三心料簡事」には至誠心の真実について、

然則今此至誠心中所嫌之虚仮行者、余善諸行也。三業精進雖勤、内貪瞋邪偽等血毒雜故、名雜毒之善、名雜毒之行、云往生不可也。(中略) 次所選取之真実者、本願功德即正行念仏也。是以玄義分云。(中略) 是以今文正

由彼阿弥陀仏因中行菩薩行時、乃至一念一刹那三業所修、皆是真実心中作云々。由阿弥陀仏因中真実心中、作行惡不雜之善故云真実也。其義以何得知。次釈、凡所施為趣求亦皆真実文。此以真実施者、施何者云、深心二種釈第一罪惡生死凡夫云施此衆生也。造惡之凡夫即可由此真実之機也。

（『法全』四四八・九）

然則今此至誠心の中嫌う所の虚仮の行と者、余善諸行也。三業に精進勤と雖も、内に貪瞋邪偽等の血毒雜わる故に、雜毒之善と名く、雜毒之行と名て、往生不可と云也。（中略）次選取所之真実と者、本願の功德即正行念仏也。是以玄義分云。（中略）是以今文に正く彼阿弥陀仏因中に菩薩行を行時、乃至一念一刹那も三業修所、皆是れ真実心の中に作すに由べし云々。阿弥陀仏因中真実心中、作行こそ惡雜はらざる之善なるが故真実と云うに由べし也。其義何を以て知るを得。次の釈、凡そ施為趣求所亦皆真実文。此の真実を以て施と者、何者に施す云へは、深心の二種の釈第一罪惡生死凡夫と云へる此衆生に施也。造惡之凡夫即此真実に由可き之機也。とある。この「三心料簡事」は冒頭に、「先浄土惡雜善永以不可生知」（『同』四四八）（先づ浄土には惡の雜わる善は永以生べからず知るべし）とあり、先の『漢語灯録』『和語灯録』の凡夫相應の真実心とは違う扱いをされてある。そして真実とは本願の功德・正行念仏であるとされ、その真実心を施す相手として深心釈の機深信が出されてある。

元祖のうえに如來の真実心をもちいると言う考えは『選択集』『本願章』の勝易の二徳にでている。余行に対し念仏の勝の徳として、

勝劣者、念仏は勝、余行は劣。所以者何。名号者は万徳之所歸也。然則弥陀一仏所有四智・三身・十力・四無畏等一切内証功德、相好・光明・說法・利生等一切外用功德、皆悉攝在阿弥陀仏名号之中。故名号功德、最為勝也。

（『真聖全』一一九四三・四）

勝劣とは、念仏は是勝、余行は是劣なり。所以は何ん。名号は是万徳之歸する所也。然れば則ち弥陀一仏の所

有四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿弥陀仏の名号之中に摂在す。故に名号の功德、最も勝れたりと為す也。

と、名号に弥陀仏の智慧・慈悲が摂在されていることは説かれている。

宗祖は「散善義」の至誠心釈の文の「須」を「すべからくすべし」と読まれ、⁽⁵⁾「もちいる」と読まれ、また「施以趣求」を「施したもうところ、趣求をなす」と読まれ、⁽⁶⁾至誠心とは如来の真実心を凡夫が信受するからこそ衆生の上に真実心があると見られた。それは元祖の上にもその考えがあつたように窺える。ただ、このたびの小論では論の立て方からして、前義の「至誠心とは凡夫相應の真実心」という所に絞って進めたい。

因みに法然門下で至誠心を「如来の真実心をもちいる」と同義にされたのは隆寛である。『具三心義』に、

以凡夫心不為真実以弥陀願為真実 帰真実願之心故約所帰之願名真実心 （『隆寛律師の浄土教附遺文集』四）

凡夫心をもつて真実と為すにはあらず弥陀の願をもつて真実と為す 真実の願に帰するの心が故に所帰の願に約して真実心と名づく

とあり、また『極楽浄土宗義』には、

指弥陀本願名為真実 帰真実願之心故隨所帰願以能帰心以真実心也 （『同』一二）

弥陀の本願を指して名て真実と為す 真実願に帰する之心なるが故に所帰の願に隨がつて能帰の心を以て真実

心と為するなり

とある。隆寛は如来の真実心に帰する衆生の能帰の心をもつて、真実心とされている。⁽⁷⁾

四、元祖の「深心釈」「回向発願心釈」

元祖の深心の釈としては『選択集』に、

次深心者、謂深信之心。当知、生死之家以疑為所止、涅槃之城以信為能入。故今建立二種信心、決定九品往生者也。

（『真聖全』一—九六七）

次に深心とは、謂く深信之心なり。当に知るべし、生死之家には疑を以て所止と為し、涅槃之城には信を以て能入と為す。故に今二種の信心を建立して、九品の往生を決定する者也。

と信疑決判の文が出される。『漢語録灯』（『真聖全』四—三三三）も同意である。『和語灯録』『七箇条起請文』には、

二に深心といふは、ふかく念仏を信ずる心なり。ふかく念仏を信ずといふは、余行なく一向に念仏になる也。もし余行をかぬれば、深心かけたる行者といふ也。詮するところ、釈迦の浄土三部経は、ひとへに念仏の一行をとくと心え、弥陀の四十八願は、称名の一行を本願とすと心えて、ふた心なく念仏するを、深心具足といふなり。

（『真聖全』四—六〇二・三）

とあり、余行を交えず、念仏一行を「念仏往生」と信じるを深心とされている。

またこの三心の関係は、『和語灯録』の観経釈に、

三心といは、一には至誠心、二には深心、三には回向発願心なり。三心はまち／＼にわかれたりといへども、要をとり詮をえらんでこれをいえば、深心におさめたり。

（『真聖全』四—五五五）

と深心に摂めてある。それは宗祖の言われる三心即一の心というよりは、先に述べた『一枚起請文』の立場、

た、往生極樂のためニハ南無阿弥陀仏と申て 疑なく往生スルソト思とりテ申外ニハ別の子さい候はす

〔浄土真宗聖典〕原典版一三六二

の「疑なく往生スルソト思ひとりテ」の深信であらう。

また、元祖の回向発願心の釈はまず『選択集』には、「回向発願心之義、不可俟別釈。」（『真聖全』一一九六七）（回向発願心之義、別の釈を俟つ可からず。）とあり、『漢語灯録』（『真聖全』四一三五三）も同意である。『和語灯録』（『真聖全』四一五六二）には、

回向発願心といは、人ごとに具しつべき事なり。国土の快樂をき、てたれかねがはざらんや。そもくかの国土に九品の差別あり。われらはいづれの品を可期すべき。善導和尚の御心は「極樂弥陀は報仏報土也。未断惑の凡夫すべてむまるべからずといへども、弥陀の別願不思議にて、罪悪生死の凡夫、一念・十念してむまる」と釈し給へり。（中略）願力によってむまればなんぞ上品にす、まん事をかたしとせん。惣じては弥陀浄土をまうけ給事は願力の成就するゆえなり。

（『真聖全』四一五六二）

とあり、「人ごとに具しつべき」の語が見える。⁽⁸⁾ また『和語灯録』「七箇条起請文」には、

三に回向発願心といふは、無始よりこのかたの所作のもろくの善根を、ひとへに往生極樂といひける也。又つねに退する事なく念仏するを、回向発願心といふなり。

（『真聖全』四一六〇三）

とあり、これは衆生の回向心、菩提回向である。元祖の三心釈を概観すれば凡夫の発す凡夫相應の三心であり、総じていえば、「念仏往生」と深信することである。ただ、「三心料簡事」には、

回向発願心始、真実深信中回向云事、此三心中、回向云心也。去過今生諸善者、三心已前功德取返極樂回向云也。全三心後非云行諸善也。

（『法全』四四九）

回向発願心の始に、真実深信中回向云事、此は三心の中、回向云心也。去過今生諸善者、三心已前の功德を取

返して極楽に回向せよと云也。全三心の後に諸善を行ずと云に非ず也。

とあり、三心已前の功德は極楽に回向するが、三心已後は「諸善を行ずと云に非ず」とされる。

『選択集』の「別の義を俟つべからず」とはいかなる意味であらうか。「三行章」には五番の相對として、

第四不回向回向者、修正助二行者、縱令別不用回向、自然成往生業。(中略)次回向者、修雜行者、必用回向之時、成往生之因。若不用回向之時、不成往生之因。

(『真聖全』一一九三七・八)

第四に不回向回向対といふは、正助二行を修するは、縱令ひ別に回向を用ひざれども、自然に往生の業と成る。(中略)次に回向といふは、雜行を修する者は、必ず回向を用ふる之時、往生之因と成る。若し回向を用ひざる之時は、往生之因と成らず。

と不回向の義がとかれ、雜行は回向を用いるが、正行は回向を用いないことが示される。この文を承けて宗祖は「行卷」に、「非凡聖自力之行、故名不回向之行也」(『真聖全』二一—三三)(凡聖自力之行に非ず、故に不回向之行と名る也)と釈されている。

先の『漢語灯録』「觀經釈」の、

凡三心通万行故、善導和尚釈此三心、以正行・雜行二行。

(『真聖全』四—三五二)

凡そ三心は万行に通ずる故に、善導和尚は此の三心を釈するに、正行・雜行の二行を以てす。

という文によれば、「三心は万行に通ず」とある。「別の義を俟つべからず」とは、通途の回向と同じという意味ととれるが、「三行章」の意によれば、雜行は回向を用いるが念仏は回向を用いざれども往生の業となる、という意味にも窺える。

結

宗祖は「信巻」三心一心問答において『大經』の三心が信樂の一心に摂まるとされている。その内容を分別すると、

(1) 弥陀の名号法を衆生が信受するのは機上においては信樂一心である。

………一心正因

(2) その名号の中身は如来の智慧心と慈悲心であり、それを衆生が領受することで往生成仏の因となる。

……約仏の三心

(3) それは衆生の上に置いては仏智を頂戴した真実心が満入していることであり、衆生の上には無疑の信相となつてあらわれ、浄土を期する欲生心となる。

……約生の三心

の三つである。

元祖は浄土宗を独立された。それは「念仏一行」こそが往生の因であり、それは法蔵菩薩が念仏一行を選択されたからであるとされる。しかしそれは弥陀の浄土に往生すると言う法門であるが、直ちに成仏の法門であるとは言い難い。もし、弥陀の浄土に往生した後、彼の土でまた六波羅蜜を行じてその後成仏とするならば、それでは念仏はやはり手段になるであらう。聖道門からの批判を受けた元祖のあと、念仏一行が往生成仏の因であると言うことを明らかにする責任が宗祖にはあった。この「念仏一行」は「一心正因」の仏道であり、その一心は大菩提心である事を明らかにされようとした。⁽⁹⁾

宗祖はそのことを三一問答の法義釈で説明される。「散善義」の文を用いて三心を約仏・約生に配当し、仏心を衆生が領受するのが信心であると示される。それは『論』・『論註』の指南による。⁽¹⁰⁾『論』にとかれる五念門行を宗

祖は願生行者の五念門行ではなく、法蔵菩薩の五念門行とされた。『入出二門偈』に「願力成就名五念」（『真聖全』二一四八二）と示されている。「三二問答」でその名号願力を領受した衆生の上に如来の自利・利他の徳が満足していることを明らかにされた。

元祖は三心釈、特に至誠心釈では苦心をされ、凡夫相應の三心釈をされている。元祖は念仏一つで往生する法門を明らかにされた。宗祖は、何故念仏一つで往生成仏するかを元祖が苦心をされた三心釈の所に『論』・『論註』の釈を通して念仏の真实性を示されたのであろう。

それでは元祖の三心釈をどのように見るか、とすることであるが、元祖の三心釈はあくまで凡夫相應の三心であり、宗祖が説かれるような成仏の因たる三心は説かれていない。それはまだ元祖の釈は眞仮未分であり、宗祖において、仏の本意（本願力回向の不行）が明らかになるといえる。また元祖の釈には仏回向の三心という表現は無いが、当然義としてはあり、それを宗祖が継承されたとも窺える。

いずれにしても、この「具此三心必得生也。若少一心即不得生」（『往生礼讃』『真聖全』一一六四九）の文に対し、三心即一の信樂こそが往生成仏の因であり、そこには自利・利他の徳が備わっていることを明らかにされたのが親鸞聖人の「三心一心問答」である。

註(一) 『一枚起請文』は元祖最晩年のものであり、その奥書に、

浄土宗ノ安心起行此一紙ニ至極セリ 源空カ所存此外ニ全ク別義を存セス 滅後ノ邪義ヲふせかんカ為メニ
所存を記し畢 建暦二年正月二十三日

とあるから、元祖の結論としての領解を述べられたものである。

(2) 『論註』八番問答（『真聖全』一一三〇七～三一）において、『大』・『観』二經の所被の機の違いについては第一・第二問答、「謗法不生」は第三・四・五問答で説かれる。

(3) ただ、經典そのものを見ると、『大経』の三心と『観経』の三心とは説かれ方は同じではない。『観経』の三心は

韋提希夫人に対して釈尊が説かれたものであるが、『大経』の三心は法蔵菩薩が世自在王仏の前で発願されたものである。すなわち「私はこのような仏となりて、衆生を救いたい」と法蔵菩薩が誓われたものである。

(4) 浄土宗鎮西派二祖、良忠師著。

(5) 『真聖全』二一五一、「信巻」で「必須真実心中作」を「必ず真実心の中に作したまへるを須いる」と訓まれている。

(6) 『同』五二、「信巻」で「凡所施為趣求」を「凡そ施したまふ所趣求を為す」と訓まれている。

(7) ただ、この釈が宗祖の至誠心釈と同じかというところ、そうではない。この違い目を梯實圓師は、

親鸞聖人は至心を如来の真実心とし、その真実心を疑いなく信受する心を信楽といわれたのに対して、隆寛律師は如来の真実心に帰する心を至誠心というといひ、衆生の能帰の心として至誠心を語ることである。

(『行信学報』通刊第一一〇号一八)

と指摘されている。

(8) ただし、元祖には浄土に九品の差別を見ない表現もある。『西方指南抄』「十一箇条問答」に、

問、極楽に九品の差別の候事は、阿弥陀仏のかまへたまへることにて候やらむ。答、極楽の九品は弥陀の本願にあらず、四十八願の中になし、これは釈尊の巧言なり。善人・悪人一処にむまるといはゞ、悪業のものと、慢心をおこすべきがゆへに、品位差別をあらせて、善人は上品にすゝみ、悪人は下品にくだるなりと、ときたまふなり。いそぎまいりてみるべし云々。

(『真聖全』四一二四)

とある。

(9) 「信巻」菩提心釈(『真聖全』二一六九)に、

横超者、斯乃願力回向之信楽、是曰願作仏心。願作仏心即是横大菩提心、是名横超金剛心也。

横超者、斯れ乃ち願力回向之信楽、是を願作仏心と曰う。願作仏心即是横の大菩提心なり、是を横超の金剛心と名る也。

とある。

(10) 直接『論』・『論註』に釈があるのではない。

『論』においては「一心」(『真聖全』一一二六九)を以て五念門の行を行ずる。自利利他円満して「妙楽勝真

心」(『同』二七六)を成ずる。これが大菩提心である。

『論註』においては「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」は「阿弥陀如来為増上縁」とあり、三願的証の文が⁵出される(『真聖全』一一三四七)。

これを承けて宗祖は『入出二門偈』に「願力成就名五念」と示される。

曇鸞の『浄土論』解釈の視点

——「第十八願開顕の書」としての『浄土論』の一考察——

同朋大学 尾 畑 文 正

一

世親の『浄土論』の中心課題はその解義分を通してみてみるならば、往生浄土の行としての五念門行を修して無上菩提を速やかに獲得するところにある。従って、その速得菩提の課題、それこそが自利利他円満を課題にする大乘菩薩道の成就である。その大乘菩薩道が究竟されていく世界を「願生偈」として、つまり、願生浄土の仏道としてあらわしたところに『浄土論』の仏教思想史の中の独特な立場がある。

しかし、このような課題を表現する『浄土論』も、曇鸞がその註釈書である『浄土論註』を製作しない限りは、『浄土論』が説くところの真実の意義も明らかにされなかったに違いない。なぜなら、世親の『浄土論』はすでに、「そこに展開せられる行道体系は、それを注意したように、世親当時の大乗仏教としての瑜伽唯識仏教の行道のそれであった」（山口益著『世親の浄土論』）と識者によって指摘されているように、その思想的背景は瑜伽唯識思想である。

その意味では、『浄土論』に説かれる浄土は、もちろん、阿弥陀如来の仏国土ではあるが、その浄土の本質は唯識三性説でいわれるところの円成実性（真实性）としての国土として理解されることとなる。その限り、浄土に往生することの内実は思想的には瑜伽行においてなされる転識得智として獲得される世界である。それはどこまでも瑜伽行という宗教的实践において成立するものである。

その限り、世親の『浄土論』は確かに「無量寿経」を優婆提舍する論として浄土教仏教の仏道大系を大乘仏教の上で初めて組織的に記述したものではあっても、そこに現された仏道はどうしても瑜伽行を主体的に実践することのできる能力のある特定な丈夫志幹の者の道ではあっても万人普遍の道ではない。この根本的な問題に立ち向かい、この世親の『浄土論』が説く願生浄土の仏道が、そこに説かれた大乘菩薩道としての内面的な意義を全く見失うことなく、それをそのまま如来の本願力に根拠づけられた仏道大系（救済論）へと展開したのが曇鸞の『浄土論註』である。

つまり、識者の言葉を借りていえば、曇鸞の『浄土論註』によって、この世親の『浄土論』がまことに「浄土論を第十八願開顕の書たることを明かにしたるが論註の釈功である」（稲葉円成著『往生論註講要』）といわれる所以である。本研究はこの稲葉円成による「第十八願開顕の書」という提言を受けて、曇鸞は世親の『浄土論』を解釈する中で、いかに達意的に第十八願を根拠にして『浄土論』を解釈したのかを曇鸞の『浄土論註』のいくつかの文言を取り上げながら明らかにしたい。それによって、宗祖親鸞聖人が、「世親菩薩、弥陀の本願を釈しあらわしたまえる御ことを、論というなり」（『尊号真像銘文』）とまでいわれた内実を伺いたい。

本論題の考察方法としては最初に曇鸞が世親の『浄土論』を明らかにするために、『大無量寿経』に説かれた第十八願文を引用して、その仏道を見極めようとした箇所をまず確認し、それらの一々の引用において、曇鸞がどのように世親の『浄土論』を解釈したのか。その註釈の根本的な意義を明らかにしたい。更に、その解釈を通して『浄土論註』の至る所に見られる文言の背景に、第十八願（および成就文）を以て解釈していることの意義を確認したい。なお、引用文の『浄土論註』における位置を示す呼称は『真宗聖教全書』によって記すものとする。

（１）浄土論大綱から

易行道は、謂わく但信仏の因縁を以て浄土に生まれんと願ず。仏願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生を得。仏力住持して即ち大乘正定之聚に入る、正定は即ち是阿比跋致なり。譬えば水路に船に乗ずれば則ち楽が如し

（『真宗聖教全書』二七九頁）

（２）八番問答から

答えていわく。王舍城所説の無量寿経を案ずるに、仏阿難に告げたまわく。十方恒河沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを称嘆したもう。

諸有の衆生、其の名号を聞きて信心歓喜せむこと乃至一念せん、至心廻向したまへり、彼の国に生まれんと願ずれば即ち往生を得不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法を除くと。（以下略）（『真宗聖教全書』三〇七頁）

(3) 利行満足章から

然るに要とに其の本を求めるに阿弥陀如来を増上縁と為す。他利と利他と談ずるに左右有り。若し自ずから仏をしていわば宜しく利他というべし、自ずから衆生をしていわば宜しく他利というべし。今まさに仏力を談ぜんとす、是の故に利他を以て之をいう。まさに知るべし。此の意なり。凡そ是れ彼の浄土に生ずと及び彼の菩薩人天の所起の諸行は皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり。何を以て之をいふとなれば、若し仏力に非ずば四十八願便わち是れ徒設ならむ。今的に三願を取て用いて義の意を証せん。願にのたまわく。設ひ我仏を得んに、十方の衆生、至心信樂して我が国に生まれんと欲うて乃至十念せん。若し生を得ずば、正覺を取らじと。唯五逆と誹謗正法とを除くと。

(『真宗聖教全書』三四七頁)

三

以上の三箇所を検討したい。ここにはいずれも、文字通り、第十八願（成就文）が引用されている。先ず、(1) 浄土論大綱の箇所である。ここは一般的にいわれる文前玄義と称される場所では世親の『浄土論』がいかなる課題を荷負した、いかなる仏道であるかが明らかにされている。曇鸞は『浄土論註』の冒頭に「謹んで龍樹菩薩の十住毘婆沙を案ずるにいわく」と龍樹を掲げて、世親の『浄土論』を註釈する。これには二つの確かめがある。一つはこの『浄土論』に説かれた願生浄土の仏道が龍樹の大乗菩薩道を課題にする仏道であることの確かめである。二つはその課題を明確にする仏道は龍樹によつて提起された「大人志幹」ではなく「怯弱下劣」のものが歩むことである。「信方便の易行」であることの確かめである。

龍樹の「信方便の易行」を継承した「易行道」においては、その「信方便」は「信仏の因縁」として、つまり、

徹底的に空しく流転する衆生を掴み取って離さない不虛作住持なる功德としての本願に基づく仏道が提起されているのである。具体的には『大無量寿経』に説かれた一切衆生の救済を課題にする阿弥陀の本願を根拠として曇鸞の易行道釈は成り立っている。それが第十八願成就文と第十一願成就文をもって説かれた『浄土論註』冒頭の易行道釈である。

惠然の『浄土論註顯深義記』にはこの易行道釈が明確に龍樹を受けて「此の註論の意は即ち是れ第十八願の一心称名必然なり、故に本論主の願生の心行は他の因縁無し、唯一心帰命阿弥陀仏に在り。（略）論に信方便と曰い今信仏因縁と云い俱に是れ本願力を信ずるの義なり」（第一卷八丁右）とある。このような先哲の指南に従って曇鸞の易行道釈を了解するならば、世親の『浄土論』はなによりも本願力を信ずる仏道である。つまり、一切衆生を我として内に摂取して捨てない阿弥陀の本願を根拠とする仏道であり、そしてそれは阿弥陀の本願を収斂する第十八願をもって成り立つ仏道であることがこの易行道釈から確認することができる。

この易行道釈に先立つ難行道釈の五難の中、全体を総括する第五番目に説かれた「唯これ自力にして他力の持つことなし」と記された「他力持」こそが「不虛作住持功德成就」を現すものであり、それこそが『浄土論註』下巻觀察体相章で、曇鸞が「不虛作住持功德成就は盖し是阿弥陀如来の本願力なり」（『真宗聖教全書』三三一頁）と言いつつ阿弥陀如来の本願力そのものであり、その本願力による願生浄土の仏道を易行道釈で第十八願願成就文と第十一願成就文によって裏付けるのである。ここにおいて瑜伽行唯識学派の学匠世親の著になる『浄土論』が明確に「他力心行の威徳」を明らかにする「第十八願の開顕書」として見いだされるのである。

四

次に第十八願（成就文）が引用される箇所は『浄土論註』上巻末の、いわゆる八番問答である。それでは八番問答において、第十八願（成就文）がどのような意義を持つて引用され受容されているか考察してみたい。曇鸞の『浄土論註』上巻末に展開された八番問答はいわゆる『浄土論』末尾の流通分（回向門）に「我、論を作り偈を説きて、願わくば弥陀仏を見たてまつり、普くもろもろの衆生と共に安樂国に往生せんと」（『真宗聖教全書』二七〇頁）と記されたその「諸衆生」とは「何等の衆生」をさすのか。論主世親がともに往生せんとした共なる衆生とはいかなる衆生かを明らかにするものである。

曇鸞が展開する八番問答には二つの大きな主題が述べられている。一つは『浄土論』の正所被の機（主体）とはいかなる存在かを明らかにすることである。二つはその機（主体）を救済することのできる十念往生の法理（道理）を明らかにすることである。以上の二つが大きな主題である。そして、その二つの問題を明らかにする經典として『大無量寿経』と『観無量寿経』が掲げられている。

もちろん、この二つの經典が掲げられたのは直接的には「諸衆生」を明らかにするためである。そこには周知の通り、『大無量寿経』と『観無量寿経』との所被の機の相違を通して、それが第二問答へと展開されていく。しかし、その問題については、いまは問わない。むしろ、一切衆生の救済を掲げた阿弥陀の本願を説く『大無量寿経』と、その本願がいわば歴史的社会的現実との関わりで説かれる『観無量寿経』をもって、曇鸞が共に往生せんとする「諸衆生」を問題にしたことに注意を払いたい。つまり、曇鸞の『浄土論』解釈の方法論として、曇鸞はどこまでも空理空論ではなく、実理実論を大切にしている。それは現実を捨象しない立場を貫いているということである。

それは浄土の二十九種莊嚴を明らかにする場合においても、「仏本何が故ぞ、此の莊嚴を起こしたまう」（『真宗聖教全書1』二八七頁）と問うて、「有る国土を見そなわすに」と追求する姿勢からも理解することができる。

ところで、世親はこの偈頌（総説分）の末尾で「普く諸もろの衆生と共に」と結んでいるけれども、長行（解義分）の冒頭で、『浄土論』全体の課題である願生浄土の仏道がいかなる方途で衆生の上に明らかになるかということについて、『浄土論』解義分の第二「起観生信」章で「云何が観じ、云何が信心を生ずる。若し善男子・善女人、五念門を修して行成就しぬれば、畢竟じて安樂国土に生じて、彼の阿弥陀仏を見たてまつることを得」（『真宗聖教全書1』二七〇頁）と明らかにしている。そこでは「善男子・善女人」が五念門行の実修主体として掲げておりながらも、回向門を考察する第五「善巧摂化」章においては「是の如く菩薩、奢摩他と毘婆舍那とを広略に修行して柔軟心を成就す、実の如く広略の諸法を知る」（『真宗聖教全書1』二七五頁）とあって、その実修主体が「善男子・善女人」から「菩薩」とかわっている。

その転換は往生浄土行としての五念門の行が高遠難修で、その実修内容が菩薩と呼称される自利利他の課題を歩むものにおいてしかなされない仏道であるからである。しかし、曇鸞において八番問答で明らかにされた論主が共に往生せんとした「諸衆生」とは『大無量寿経』からいえば、「一切外道の凡夫人」であり、『観無量寿経』からいえば、「下品の凡夫」である。もちろん、曇鸞はこの両経の、一方は五逆と誹謗正法を除き、他方は五逆を除かない。この両経の相違をとおして、罪惡の根源を説示しているが、いずれにしろ、罪惡深重の救済が課題になっている。しかし、その意味からすれば、その罪惡深重の衆生が菩薩をもつて実修可能な五念門を修することは不可能といわなければならない。それは煩惱具足の身を抱えて『浄土論』に説かれた奢摩他・毘婆舍那を中心にした教えに触れれば何人も想起せざるを得ない現実的矛盾ではないだろうか。

三界を尺蠖の循環する如く、蚕繭の自縛する如く流転する衆生が救済される課題が往生浄土であるならば、その

往生浄土は万人普遍の課題である。そのかぎり、その往生浄土の仏道はある特定の能力のあるものの道であつてはならない。万人普遍の道でなければならない。その課題に応える仏法が十方衆生が救済されなければ私は正覺を取らないと誓つた阿弥陀の本願であり、就中、第十八願であり、それが『大無量寿経』である。更には、その阿弥陀の本願が南無阿弥陀仏として歴史的社会的現實に発動する世界を明らかにする『観無量寿経』である。

その両経をもつて曇鸞は論主世親が「普く諸々の衆生と共に」往生せんとしたその衆生を罪惡深重の衆生と見いだし、しかも、その衆生を救済する法こそが十念念仏であると十念往生を明らかにする。しかも、曇鸞はこの八番問答の冒頭において第十八願成就文だけを引用したのではない。そこでは第十七願成就文と一続きで引用している。それはやがて親鸞聖人によつて明確にされた諸仏称名、衆生聞名の法門に先立つものであろう。そういう了解が許されれば、ここに両願を掲げることによつて本願文の「乃至十念」が眞実になされ得るのは諸仏の称名であると見定めていく視点が既に曇鸞において暗示させられている。そこまでの意義を持つのが両願と両経を掲げる意義ではなからうか。

その意味では、あらためて先に考察した第十八願成就文と第十一願成就文とによる易行道釈との關係で言えば、八番問答における第十七願成就文と第十八願成就文の両願引用の意義は、「信仏の因縁」をもつてする願生浄土の仏道の内実を明らかにするものである。つまり、易行道釈においては願生浄土の仏道が本願力を信ずる信において成り立ち、その信（因）によつて獲得される証（果）の世界を明らかにすることによつて、願生浄土の仏道の教理が明らかにし、その巻末においては第十七願成就文と第十八願成就文とを連引することによつて、「能彼の法」としての「十念往生」のよつて立つ根拠が、第十七願に象徴される諸仏の称名であることに見いだしている。

そのようなことがどこで知ることができるかと言へば、それはその十念往生の妥当性を証明する三在釈によつて知ることができる。三在釈によれば、十念往生が成り立つ根拠は、それがほかでもない「善知識方便安慰して実相

の法を聞くに依て生ず」(在心)るものであり、また「無上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便莊嚴眞実清淨無量の功德の名号に依て生ず」(在縁)ものであり、また「無後心・無間心に依止して生ず」(在決定)ものであるからである。つまり、十念往生が成り立つ根拠はことごとく如来の眞実性にあるのであって、衆生の人間的能力とか資質にあるのではない。この十念往生の教えは人間を根拠とする仏道ではなく、如来の眞実を根拠とする仏道であるからこそ、第十七願成就文が第十八願成就文に重ねて引用されているのであろう。

このような八番問答における本願文を根拠とする解釈と、曇鸞の『浄土論』註釈の妙とでもいえる『浄土論』解義分(長行)に提起された往生浄土行としての五念門を総説分(偈頌)に配当して、「世尊我一心」の一心(信)と五念門(行)との関係を明らかにした五念配釈とを重ねるとき、やがて、親鸞において見いだされる大行論、大信論に先駆ける教学であることが理解できるとともに、この八番問答においても、曇鸞は世親の『浄土論』を徹底して「第十八願(成就文)」を根拠にして読み解いていることがわかる。

五

次に、文字通り、願生浄土の仏道の成立根拠を明確に明らかにする『浄土論註』下巻末の第十「利行満足」章における、いわゆる覈求其本釈、及び三願的証における阿弥陀如来の本願論について考えていきたい。先ず、曇鸞は、第十「利行満足」章において、願生浄土の仏道が成り立つ根拠を問う。つまり、具体的には「何の因縁有てか速得成就阿耨多羅三藐三菩提と言たまうや」(『真宗聖教全書1』三四六頁)と問いを立てて、それに対して、「論に言はく。五門の行を修して自利利他成就するを以ての故に」(『真宗聖教全書1』三四七頁)と答え、更にその成立の根拠を深く尋ねて、いわゆる「覈求其本釈」を展開する。そこに「然るに覈とに其の本を求めるに阿弥陀如来を増

上縁と為す」（『真宗聖教全書』三四七頁）と述べて、「五門の行を修して自利利他成就」ところの「其」の「修五門行」の根本が阿弥陀如来にあり、その理論的な根拠を「他利利他釈」をもって利他行が仏力であることを確認することを通して、自利利他五念行が全て仏力によることを明らかにしている。

そして、その結論として「凡そ是れ彼の浄土に生ずと及び彼の菩薩人天の所起の諸行は皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり」と、願生浄土の仏道の成立根拠が全て「阿弥陀如来の本願力」に存在することを明らかにしている。ここであえて「全て」と記したのは他でもない、この第十利行満足章には「復五種の門有つて漸次に五種の功德を成就すと、まさに知るべし。何者か五門。一つは近門、二つは大会衆門、三つは宅門、四つは屋門、五つは蘭林遊戯地門なり」とあって、この文言は五念門行を因として漸次に（順次に）五功德門の果を得るという五因五果の法門も含めての意味である。

この五念門の行が五功德門の果を成就するという五因五果の法門はいうなれば五念門が大乗菩薩道を成就する仏道であることを証明する論理である。しかし、漸次に成就するという意味では漸次修学の漸教のそれであることが免れない。また同じく利行満足章において述べられている「菩薩是の如く五念門の行を修して自利利他して、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就したまへることを得たまえるが故にと」という、いわゆる、五因一果の法門もやはり、五因五果の法門とともに「漸漸修学の漸教であり、断或証理の権教であるばかりでなく、凡夫直入の易行道ではない」という疑問が生じてくることは否めない。

そういう問題を「全て」において克服するのが、この「凡そ是れ彼の浄土に生ずと及び彼の菩薩人天の所起の諸行は皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり」の確認である。そしてそれらの仏道、それをここでは願生浄土の仏道といっているのであるが、それらが全て阿弥陀如来の本願力によることが明らかにされて、次のように確認されている。「何を以て之をいふとなれば、若し仏力に非ずば四十八願便ち是れ徒設ならむ。今的しく三願を取て用いて

義の意を証せん」といって、第十八願、第十一願、第二十二願の三願をもって、願生浄土の仏道が阿弥陀如来を増上縁として成立することを的証するのである。

つまり、この三願的証をもって、『浄土論』解義分の第二「起観生信」章に提起された往生浄土の行としての五念門（いうまでもなく奢摩他・毘婆舍那の止観の行を中心としたものである）が善男子・善女人（曇鸞でいえば一切外道凡人）の上にかに成り立つかという問題に答えるのである。つまり、この「凡そ是れ彼の浄土に生ずと及び彼の菩薩人天の所起の諸行は皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり」の確認は先哲において既に指摘されているように、前半の「彼の浄土に生ずと」と後半の「及び彼の菩薩人天の所起の諸行」がともに「阿弥陀如来の本願力」に「縁」と解釈されることによって、衆生往生の因果が仏力に根拠すること、更には、漸次に菩提を得るという文脈で記された五念五功德の問題も、やがて親鸞聖人によって掲げられた浄土真宗の骨格である往相還相の問題も、皆阿弥陀如来の本願力に縁ることが明らかにされることとなる。

更には、この第十八願、第十一願、第二十二願をもってする三願的証を通して、先に考察してきた『浄土論註』浄土論大綱（文前玄義）の第十八願成就文と第十一願成就文を根拠とする易行道釈、第十七願成就文と第十八願成就文の連引による八番問答らを重ねて見れば、曇鸞の世親『浄土論』解釈の視座はそのまま、それがやがて親鸞聖人によって『教行信証』で二回向四法の教相を立てて浄土真宗を明らかにする根源であることがわかる。その意味でも、曇鸞が徹底して世親の『浄土論』の解釈を第十八願文に根拠にして『浄土論註』を著述したことに立って、あらためて、本願文に立脚した曇鸞の地平から『浄土論』の構造に思いを馳せる時に、親鸞聖人の曇鸞讃歌である「天親菩薩のみことをも／鸞師ときのべたまわずは／他力広大威徳の／心行いかでかさとらまし」に記された「他力広大威徳の心行」が現す『浄土論』における一心（信）と五念（行）の関係と意義について考察して総括したい。

六

既に本論考の冒頭に「世親の『浄土論』は確かに「無量寿経」を優婆提舍する論として浄土教仏教の仏道大系を大乘仏教の上で初めて組織的に記述したものではあっても、そこに現された仏道はどうしても瑜伽行を主体的に実践することのできる能力のある特定な丈夫志幹の者の道ではあっても万人普遍の道ではない。この根本的な問題に立ち向かい、この世親の『浄土論』が説く願生浄土の仏道が、そこに説かれた大乘菩薩道としての内面的な意義を全く見失うことなく、それをそのまま如来の本願力に根拠づけられた仏道大系（救済論）へと展開したのが曇鸞の『浄土論註』である」と曇鸞の『浄土論註』の課題とその意義について記述した。

そこである「如来の本願力に根拠づけられた仏道大系（救済論）へと展開」した、その「如来の本願力」こそが『大無量寿経』によって説かれた阿弥陀如来の四十八願であり、その中心である第十八願にはかならない。その第十八願を根底にして世親の『浄土論』に説かれた願生浄土の仏道を明らかにしたのがいうまでもなく曇鸞の『浄土論註』である。そのような本願文を中心とする曇鸞の解釈について、特に易行道釈、八番問答、覈求其本釈を通して確かめてきた。しかし、曇鸞の『浄土論』解釈の根本的な意義は、それらを背景にしてあたためて考えるならば、曇鸞は『浄土論』を註釈するに際して第十八願文に表れている「三信十念」を根本にして、この『浄土論』の基本的構造を理解していることである。

いうまでもなく、『浄土論』の題号は『無量寿経優婆提舍願生偈』であり、造論の趣旨は発起序で「我、修多羅真実功德相に依て願偈を説いて総持して仏教と相応せん」（『真宗聖教全書1』二六九頁）とあるように、それは三依釈に明らかなように、どこまでも真実功德の相を説く大乘修多羅を依って五念門をもって仏教に相応することで

ある。修多羅とは曇鸞の確認においても明らかのように「我も人も共にすくわれていく道」を述べる大乘の修多羅であり、題号にも現れている「無量寿経」に他ならない。

曇鸞は『浄土論』所依の「無量寿経」を「浄土の三部経」を指すものと見なして、この『浄土論』を周知のように「三経通申の論」としている。そうであるのなら、この『浄土論』の偈頌（総説分）に「世尊我一心」と一心帰命の信心を述べ、長行（解義分）に往生浄土行として五念門の行を説き、しかも、その五念門の因によって五功德門の果を開いて、浄土教仏教が仏教の根本的課題である成仏を成就する仏道であること、つまり、往生即成仏の法理を明確にしている、その根拠は「無量寿経」（浄土三部経）にあるはずである。

その根拠となる教説こそが世親の『浄土論』に説かれた願生浄土の仏道の成立根拠としての第十八願（成就文）である。それが具体的には『浄土論註』文前玄義の易行道釈であり、上巻末の八番問答であり、下巻末の覈求其本釈である。それぞれの解釈には第十八願を中心にして、願生浄土の仏道体系が明らかにされている。しかも、その仏道を説く『浄土論』の根幹が、その第十八願に説かれた三信十念において構成されていることを見いだしたのが曇鸞その人である。

その事例としていくつかの解釈をあげることができるが、いまは本論文によって取り上げた三箇所の註釈に限ってみていくならば、易行道釈と八番問答において、一方では「信仏因縁使得往生」といい、他方では第十七願と第十八願を連引して「聞其名号信心歓喜」として「信仏因縁使得往生」に対応して往生の信心を語り、『観無量寿経』によって十念往生を述べ、三信と十念との関係を暗示的に指し示して、下巻末の覈求其本釈においては第十八願を明確に掲げて「十念念仏使得往生」と述べている。

こういう曇鸞の解釈は本願文の三信十念をして『浄土論』の根本構造としての一心（信）と五念門（行）に相当させていることは明らかである。また曇鸞は『浄土論註』上巻において、この一心と五念との関係について五念配

釈を施設して、一心から開かれる偈頌に五念門の意義を見いだして、五念門が一心帰命の信心から等流相続する行であると解釈している。更には、『浄土論註』下巻の起観生信章において、往生浄土の行としての五念門の行を総括するかのように、その讃嘆門を解釈して、その称名行が称名行として如実修行し名義相応することを成り立たしめる原点が「論主建に我一心とのたまえり」（『真宗聖教全書1』三三四頁）と述べて、五念門の行が一心帰命の信心から展開されることを明確にする。その信心こそが本願文における三信であり、それが龍樹における「信方便」の信であり、世親における「世尊我一心」の一心であり、曇鸞の信仏因縁である。

このようにして曇鸞は瑜伽唯識仏教の行道である五念門を阿弥陀如来の本願力に基づく仏道として明らかにしたのである。その意味では、曇鸞が掲げる十念念仏もまた五念門がそうであるように本願に基づく一心（信）の等流相続する行であって人間的努力の所産でないことはいうまでもない。それは既に八番問答における三在釈で確認してきた通りである。この曇鸞の解釈こそがやがて法然、そして親鸞において明確にされていた「称名念仏は是れ彼の仏の本願の行なり」（『選択集』）であるとか、「是れ凡聖自力の行にあらず。故に不回向の行と名づけるなり」（『教行信証』）と名のられてきた他力念仏の根源といえる。

本論文において曇鸞が『浄土論』全体を解釈するに際して、必ず第十八願を含みながら各所において、願生浄土の仏道の内実を明確にしていることを確認してきたのは、『浄土論』における第十八願の意義を明らかにするとともに、そこにあらわされている三信十念を根本にして『浄土論』の根本構造もまた成り立っていることを明らかにするためである。そしてその一心と五念こそが「他力広大威徳の心行」として名実共に表現されるためには親鸞の回向の教学においていよいよ開花されることとなることは周知の事実である。

初期本願寺における「信と教団」

龍谷大学 斎 藤 信 行

はじめに

権力からの執拗な弾圧を余儀なくされた親鸞の教団は、その後いかなる歴史的展開をとげたのか。「現代の本願寺教団は、蓮如を直接の出発点とする」⁽¹⁾といわれるように、これまでの教団に関する研究は、本願寺教団が本格的に組織統制され影響力をもち始める蓮如期以降を主要な対象とし、覚如期から蓮如期以前(初期本願寺)のそれをほとんど問題としてこなかった。先行研究では、蓮如以前の教団を「師匠と弟子、知識と同行という師資関係によって結ばれた集団」⁽²⁾、あるいは「善知識と称される指導者的な師匠(高僧)と、その元に結集する弟子・門弟からなる、「門流」的形態」⁽³⁾の集団であったと考え、それを教団とは把握しない。つまり、「特定の宗祖」が設定されておらず「諸師匠」の教説が包括されていない当時の集団は、いまだ「門流」段階にとどまり「教団」と呼ぶにふさわしい形態ではなかった、⁽⁴⁾というのである。

たしかに形態面をみれば、先行研究の多くが論じるように蓮如以前の集団は「門流」的形態であったにちがいない。しかし先行研究では、形態上の特質によって集団を把握することで、初期本願寺において真宗がいかに継承さ

れ、それに基づいてどのような集団が形成されていたのか、あるいはされようとしていたのかという問題を見落としていたように思われる。「教団の本質は、外からではなく内から、その信仰からしてのみ問題にされうるものであり、近づきうるものである」との指摘もあるように、⁽⁵⁾教団の全体像を把握するためには、組織形態や制度また権力との関係のみならず、集団を構成している主体、および、そこに作用している結合原理が、信仰との関係で分析されなければならないであろう。

本稿はこれらの課題に応じるために、「信と教団」との関係性を問う視座から、初期本願寺を中心に形成された集団と覚如（一二七〇—一三五二）の受容した真宗とのかかわりを考察しようとするものである。

このような視座に基づいて初期本願寺を中心に形成された集団を考察してゆく場合、当然「教団」概念をいかに使用するかという議論に直面するが、本稿ではひとまず以下のように、広く概念を規定しておきたい。すなわち「教団」を単に集団の一形態を示す概念として用いるのではなく、「おなじ教義を信奉する者の集合体」（信仰共同体）という意味で用いることとする。このように「教団」を広く規定する理由は、そうすることで、形態上の特質を示す概念として用いていたときには不明瞭であった、信仰と集団との関連性がより鮮明になり、さらに真宗史における信仰の変化と集団の変容との連関を解明するうえでも有効である、と考えるからにはかならない。

以上のことを踏まえて、「信と教団」という視座から、親鸞の教団と蓮如の教団との間に位置する初期の本願寺において、いかなる真宗理解に基づいて、いかなる教団が形成されたのか、あるいはされようとしていたのかを検討する。

はじめに、初期本願寺教団を論じる前提作業として、親鸞における信と教団について検討しておこう。親鸞の教団が伝道によって形成されたことは周知の通りである。親鸞の伝道は、既存の権力秩序からの離脱とその秩序を支える宗教的権威からの解放を人びとにもたらし、かれらを非民族宗教的で非権力的な自律集団¹¹教団の形成へと導いた。こうした性格の集団であるがゆえに、親鸞の教団は必然的に権力にたいして脅威を与えることとなり、つねに被弾圧たることをまぬがれなかったのである。⁽⁶⁾

では、このような教団の形成を可能ならしめた親鸞の信とはいかなるものであったのか。親鸞において信とは、真如からのほたらきである「本願力」により、すべての衆生に無差別に廻施されているもので、それは「自力の心」をひるがえすことによって獲ることができるものであった。信心を獲得することは、「自然」(「空・無我」という根源的事実への覚醒を意味していたと考えられるが、それゆえ信心は智慧であると理解されていた。そして智慧であるがゆえに信心は、必然的に慈悲へと展開することになる。⁽⁷⁾ 親鸞が『教行信証』『信卷』のなかで、眞実信心を「大菩提心」「願作仏心」「度衆生心」「大慈悲心」と読み替え、さらに「常行大悲」を現生の益としているのもそのためにほかならない。かくして、信心を獲得した念仏者は、我執に基づく思考・行動を抑制し、欲望を限りなく充足させようとするあり方を絶えず克服し続けようとしながら、同時に大悲を行ずる主体としてひとびとはたらきかけることになる。それこそが自信教人信¹²伝道であり、信心のひとの唯一の報恩行なのであった。

また、親鸞の伝道の背景には、『恵信尼消息』第五通にみられるように「衆生利益のため」という関心があつたことも忘れてはならない。つまり、伝道は単なる説法だったのではなく、利他的関心から、人びとに信とそれに基づ

づいた生き方を伝えようとする行為のことを意味していたのである。親鸞はその実践によって既存の人間関係から離脱し、新たな人間関係Ⅱ教団を形成したのだ。

こうした伝道によって親鸞の教団は形成されていったのであるが、親鸞はその構成員となる信心のひとをどのような存在と認識していたのであろうか。親鸞は『入出二門偈頌』のなかで、「具足煩惱凡夫人由仏願力獲取」斯人即非凡数撰^{（一）} 是人中芬陀利華^{（二）} 斯信最勝希有人^{（三）} 斯信妙好上人^{（四）}と述べ、信心獲得したひととは、すでに現生において「凡数の撰」（「凡夫の仲間」とは一線を画する、「最勝希有人」「妙好上人」と呼ばれるべき存在になっていることを示している。また『唯信鈔文意』では、

レウシ・アキ人サマノモノハ、ミナイシ・カワラ・ツフテノコトクナルワレナリ。如来ノ御チカヒヲフ
タコ、ロナク信樂スレハ、撰取ノヒカリノナカニオサメラレマイラセテ、カナラス大涅槃ノサトリヲヒラカ
シメタマフハ、スナワチレウシ・アキ人ナトハ、イシ・カワラ・ツフテナムトラ、ヨクコカネトナサシメムカ
コトシトタトヘタマヘルナリ。^{（五）}

と、当時「いし・かわら・つぶて」と蔑まされ、いわば最下層に位置づけられていた「われら」が、信心によって「こがね」と呼び得る存在へと生まれ変わることができると主張している。親鸞は、信心を獲得し現生において正定聚に定まったひとを「真の仏弟子」と呼び、また「弥勒とおなじ」「如来とひとし」い存在とも名づけているが、それらはすべて、世俗の価値観から人間を判断することを克服し、一切衆生に平等な尊厳があることを信じて生きようとする信心のひとへの讃辞にほかならない。

このことから察せられるように、信心のひとは煩惱具足でありながらも、「凡夫トイフハ、無明煩惱ワレカミニミチノテ、欲モオホク、イカリ・ハラタチ・ソネミ・ネタムコ、ロオホクヒマナクシテ、臨終ノ一念ニイタルマテト、マラス、キエス、タエスト^{（六）}」と定義される凡夫とは異質な存在だった。親鸞は「シカレハ、諸仏ノ御オ

シヘヲソシルコトナシ、余ノ善根ヲ行スルヒトヲソシルコトナシ。コノ念仏スルヒトヲニクミソシルヒトヲモ、ニクミソシルコトアルヘカラス、アハレミヲナシ、カナシムコ、ロヲモツヘシトコソ、聖人ハオホセコトアリシカ⁽¹⁾と、念仏者（「信心のひとつ」）ならば、自分たちを憎み誇るひとたちに対してさえも、敵意を抱くことがあつてはならないと忠告している。親鸞がこのように述べるのも、本質的には凡夫でありながらも、念仏者が信心によつて悪をひるがえし、善を求める自律的主体へと生まれ変わっているからにはかならない。『末灯鈔』第二〇通には、

モトハ無明ノサケニエヒフシテ、貪欲・瞋恚・愚癡ノ三毒ヲノミコノミメシアフテサフラフツルニ、仏ノチカヒヲキキハシメシヨリ、無明ノエヒモヤウ／＼スコシツ、サメ、三毒ヲモスコシツ、コノマスシテ、阿弥陀仏ノクスリヲツネニコノミメス身トナリテオハシマシアフテサフラフツカシ。（中略）仏ノ御名ヲモキキ念仏ヲマフシテ、ヒサシクナリテオハシマサンヒト／＼後世ノアシキコトヲイトフシルシコノ身ノアシキコトヲハイトヒستن⁽¹²⁾トオホシメスシルシモサフラフヘシトコソオホエサフラヘ。

と、信心獲得したものは、自己への執着（「無明」）から生じる貪欲・瞋恚・愚癡といった煩惱を悪と認識し、それを厭い捨てようとするしるしを示さなければならぬことが説かれている。そして『末灯鈔』第一九通には、「トシコロ念仏シテ往生ヲネカフシルシニハ、モトアシカリシワカコ、ロヲモオモヒカヘシテ、トモ同朋ニモノニコロニコ、ロノオハシマシアハ、コソ世ヲイトフシルシニテモサフラハメトコソオホエサフラヘ⁽¹³⁾」と、これまでの悪い心をひるがえして、友・同朋と思いやりをもつて親しみあおうとする実践が、念仏者には生じて然るべきであることが述べられているのだ。

以上からあきらかなように、親鸞の教団は、一人ひとりが信によつて自律し、伝道性を有した「如来とひとし」と呼び得る存在の共同体なのであった。それは、単なる凡夫の集団ではなく、如来と等しい人格の集団という意味で「菩薩の教団」であり、また権力の側に立つ律令的な僧ではなく、権力・名利を追求する俗でもないひとびとの

集団という意味で「非僧非俗の教団」だったのである。このような親鸞の信とその実践の必然として形成された教団は、その後、本願寺が成立する過程でどのように継承されたのであろうか。まずは、本願寺の形成過程を検討することからはじめることにしよう。

二

大谷廟堂をめぐる一族の内紛（いわゆる唯善事件）が終息した後、覚如は東国門弟の同意を得て大谷に還住し留守職に就任することで、ようやく親鸞の墓所である大谷廟堂の寺院化に着手する。この頃すでに大谷廟堂は、墓塔を覆う屋舎から親鸞の影像を安置する影堂へと移行していたと考えられるが、さらにそこから本尊阿弥陀如来像を安置する寺院へと変化してゆく。延慶三（一一三一〇）年、高田門徒の顕智、安積門徒の法智等によって、唯善が破壊した大谷の堂舎・庵室の復旧がおこなわれ、正和元（一一三二）年の夏には、法智の發起により「専修寺」という寺号額が掲げられる。しかし、比叡山の抗議によりすぐさま「専修寺」の額は撤去された。これにより、覚如が留守職就任直後から寺院化を企図していたことが判明するが、その後も覚如は寺号の呼称を断念せず、間もなく「本願寺」と称するようになる。元亨元（一一三二）年二月付の妙香院への愁申状には「本願寺親鸞上人門弟謹言上」とあり、また同年二月三十日付の妙香院奉状案には「本願寺親鸞上人門弟等申」と記されていることから、元亨元（一一三二）年の頃には本願寺の寺号が使用され、公的に認められるようになっていた。その後、建武三（一一三六）年に兵火によって大谷影堂は焼失し、暦応元（一一三八）年十一月に古い堂舎を買得するが、大谷影堂は少なくともここに至って形容も一般寺院と同様になったと考えられる。これに続いて本願寺に本尊阿弥陀如来像が安置されることとなる。高田門徒の順証（第七世）の書状によると、本願寺の本尊安置は覚如のときに試みられ始

め、順証が高田専修寺に住していた康暦二（一三八〇）年から明徳元（一三九〇）年の期間に、高田派の反対を押し切って強行されたようである。ただし、本願寺には覚如在世時の本尊といわれる十字名号を伝えており、当時の大谷影堂に安置されていたとも考えられている。

本願寺はこうして寺院としての形式を徐々に整えていったのであるが、当時はまだ独立しておらず、門跡寺院組織に固有の師資関係を介さない「候人」という立場で青蓮院門跡に属していた。つまり、本願寺は比叡山延暦寺秩序の周縁部に位置する一字に過ぎなかったのである。ただ、天台門跡寺院の一構成員として存在していたことで、法難時の口入や天台教学圈における活動が保証されることになった。⁽¹⁴⁾じつさい覚如は、弘安九（一二八六）年、南都（東大寺）にて出家・受戒し、禅と日蓮の系統を除くほとんどの仏教諸宗と幅広く交流していたようである。⁽¹⁵⁾その後、中納言律師（後に法印）に挙任したともいわれるが、こうした覚如のあり方には、すでにあきらかなように、非僧性が欠如している。かつて専修念仏弾圧に加担していた既存の仏教教団の一部分として、本願寺が出発したことは注意されなければならない。

ところで、鎌倉幕府はかねてから風俗を乱すとの理由で一遍に連なる時衆を禁圧していたが、本願寺門弟も時衆と混同されて取締りを受けていた。そのゆえ覚如は、元亨元（一三二一）年二月、本願寺門弟への取締りを解除するよう愁申状をしたため、妙香院からの挙状を得て、これを添付して幕府へと提出している。⁽¹⁷⁾また、正慶元（一三三二）年六月十六日には、鎌倉幕府最後の征夷大將軍となる守邦親王より、そして翌年六月十六日には建武新政下で征夷大將軍に任命された護良親王より、本願寺ならびに久遠寺を祈禱所とし留守職を安堵する旨の令旨を得ている。本願寺が祈禱所として機能していたのかどうかは不明であるが、正中元（一三三四）年、存覚が了源のために記した『破邪顯正鈔』のなかには、「聖道といひ浄土といひ、仏教を学する諸僧、かたじけなく天下安穩の祈請をいたしたてまつる、一向専念のともがらなんぞこのことはりをわすれんや」⁽¹⁸⁾とあり、少なくとも祈禱自体を否定し

てはいなかったようである。こうした弾圧回避や祈禱所としての認可は、権力への接近を端的に示しているといえるであろう。本願寺は創建当初より権力に脅威を与えるような存在ではなく、したがって、被弾圧を必然とする立場ではなかった。つまり、当時の本願寺は非俗性（非権力的性格）とはまったく無縁だったのである。かかる権力への接近には、それを内面から支える神祇信仰への妥協を伴うことになるが、そのことは、覚如が『本願寺聖人親鸞伝絵』のなかに本地垂迹説を導入し、権門勢家の崇拝に支えられていた熊野神社への参詣を容認していることから窺えるであろう。

これと前後して、元亨元（一三二一）年三月九日、覚如は長子存覚・次子従覚とともに、北野聖廟（天神）にて開催された親王・公卿等が参加する歌会に列座し、詩一篇と和歌三首をよんでいる。⁽¹⁹⁾ このことは、覚如親子が、神社参詣になんら疑問を抱いていなかったことだけではなく、京洛社交界の上流階級の一員として詩宴に参加し得たことを物語っているといえるであろう。⁽²⁰⁾ 覚如は日野兼仲の猶子になっており、⁽²¹⁾ このほかにも上流階級の公家との交流を盛んにおこなっていたようである。また、覚如は『本願寺聖人親鸞伝絵』の冒頭に親鸞が藤原氏の出身であることを記し自分自身の血統を誇示している。このような事実からわかるように、初期の本願寺において「レウシ・アキ人サマ／＼ノモノハ、ミナイシ・カワラ・ツフテノコトクナルワレナリ」と述べた親鸞の立場は、すでに見失われていたのである。

これまで検討してきたように、大谷廟堂の寺院化の過程で覚如は非僧性・非俗性を喪失し、既存の僧侶と同じように官僧的・俗的な地位を獲得していった。状況とのこうした妥協のなかで、覚如は本願寺を中心にした教団の形成を目指すのだが、果たしていかなる性格・内実の教団をつくりあげようとしたのだろうか。それをあきらかにするため、つぎに覚如の受容した真宗とそれがもたらす伝道について検討を加えることにする。

『存覚一期記』によると覚如は、延慶四（一二二二）年に、長子存覚を従えて越前大町如道のもとへ向かい、「宗祖の寿像」を掲げて『教行信証』を伝授し、存覚にそれを講釈させている。ここに、親鸞の後継者としての自覚をもった覚如による新しい教化運動がはじめられた。⁽²²⁾その後、同年秋には伊勢へ赴き、正和三（一二三四）年の春には、存覚とともに尾張へ向かい二十日間程度滞在し、さらに元応元（一二一九）年の五月には、三河へと布教の旅に出ている。だが、これ以外のことを記す史料は、管見の限り存在しておらず、覚如が実際におこなった伝道の中身をあきらかにすることはきわめて困難である。したがって、ここでは覚如の著述を分析する作業によって、かれがおこなった伝道の内実を抽出することにしようと思う。

まずその前に、覚如が理解した真宗について考察しておく。周知のように、覚如の真宗理解の特徴は、それを「信心正因・称名報恩」「平生業成」に集約させたところにある。「信心正因・称名報恩」は、信心が浄土往生の正因であり称名念仏が獲信後の仏恩報謝の行にはかならないという主張で、往生浄土が臨終ではなく平生に定まることを示したのが「平生業成」である。覚如は、諸行往生・臨終来迎を説く浄土宗諸派（鎮西・西山）や名帳・絵系図などを用いて勢力を拡大していた仏光寺派、ほかにも三門徒派等が存立していた状況のなかで、親鸞からの正統を主張するために、「信心正因・称名報恩」「平生業成」を自らの受容した真宗の独自性として主張し、各集団との差異を明確にしていたのである。

また、当時は血筋よりも血脈こそが権威をもっており、親鸞面授であるか否かはその正統性を主張するうえで決定的な意味をもっていた。⁽²³⁾したがって、親鸞からの血筋を継承してはいたが親鸞面授ではなかった覚如は、かかる

状況のなかで、自らが正統な継承者であることを示すために「三代伝持の血脈」を主張し、親鸞の孫如信から親鸞の血脈を受け継いだと称する必要があったのである。自らが正統な血脈と血筋を相承した存在であることを流布するため、覚如は著作のみならず、親鸞・如信・覚如の三師連座像を用いて視覚に訴える方法も採っていたようである。⁽²⁴⁾面授であるという權威を用いて他派が勢力を拡大するなか、面授ではなかった覚如にとって、血脈の正統性を証明することは、本願寺教団を統率してゆくうえで必要不可欠なことなのであった。

かくして、真宗の独自性と正統性を主張しながら覚如は伝道をおこなってゆくのであるが、それはどのような論理によってなされたのであろうか。まず、覚如が善知識からの口授をしきりに強調していることに注目したい。『願願鈔』では、「聞其名号信心歡喜」の「聞」の意味について、「しかればその名号をきくといふは善知識に開悟せらるゝ時分なり。(中略)聞といふは善知識にあふて本願の生起本末をきくなり」と述べている。⁽²⁵⁾善知識から「本願の生起本末」を聞くことを「聞」とする覚如の解釈は、親鸞が「聞トイフハ如来ノチカヒノ御ナヲ信ストマフス也」⁽²⁶⁾「然経言聞者衆生聞仏願生起本末無有疑心是曰聞也」⁽²⁷⁾と理解しているのに比べると特殊なものであることがわかるであろう。これ以外にも善知識を重視する記述は、『口伝鈔』『本願鈔』『改邪鈔』『最要鈔』などほとんどの著述にみられるが、なかでも仏光寺派の名帳を批判する『改邪鈔』第一条では、「願力不思議の仏智をさづくる善知識の実語を領解せずんば往生不可なり」⁽²⁸⁾と明言し、善知識からの口授を信心獲得、往生治定のための必須条件としている。さらに、『改邪鈔』第一八条のなかでは、「知識」を弥陀如来に擬し「知識」のいる場所を報土とする「門弟」に対して批判を加え、次のように述べている。

善知識において本尊のおもひをなすべき条、渴仰のいたりにおいてはその理しかるべしといへども、それは仏智を次第相承しますます願力の信心、仏智よりもよほされて仏智に帰属するところの一味なるを仰崇の分にてこそあれ、仏身仏智を本体とおかずして、たゞちに凡形の知識をおさへて如来の色相と眼見せよとす、むらん

こと、聖教の施設をはなれ祖師の口伝にそむけり。本尊はなれていくのほどより知識は出現せるぞや。荒涼なり髣髴なり。ただ実語をつたへて口授し、仏智をあらはして決得せしむる恩徳は、生身の如来にもあひかはらず、木像ものいはず經典くちなければ、つたへきかしむるところの恩徳をみ、にたくはへん行者は、謝徳のおもひをもはらにして、如来の代官とあふいであがむべきにてこそあれ、その知識のほかは別の仏なしということ、智者にわらはれ愚者をまよはすべき謂これにあり⁽²⁹⁾

ここでは、「凡形の知識」に如来の姿をみることに、またその知識以外に他に仏はいないということが批判されている。これは当時流布していた「知識帰命」への批判であらうが、注目すべきは、渴仰の思いから善知識を本尊のように思うことを認め、なおかつ善知識が「実語をつたへて口授し、仏智をあらはして決得せしむる恩徳」は、「生身の如来」のものとし少しも変わらないから、謝徳の思いより「如来の代官」として仰ぎ崇めるべきだと述べているところである。つまり覚如は、そのまま仏・如来としてはいいないが、「実語」を口授する善知識を「如来の代官」と考えていたのである。教義の正統性を自負する覚如が、自分自身を「実語」を口授する善知識と考え、「如来の代官」たろうとしていたことは否定できない。じつさい弟子の乗専⁽³⁰⁾（一二九五―？）は、丹波で開創し本願寺へ寄進した豪摂寺に覚如の絵像や木像を安置したといわれている。

さて、覚如は善知識からの口伝を信心獲得の必須条件としていたが、誰しもがそれを受け入れられるわけではなかった。覚如は『口伝鈔』第四条のなかで、

しかれば機にむまれつきたる善悪のふたつ、報土往生の得ともならず失ともならざる条勿論なり。（中略）たゞ善悪のふたつをば過去の因にまかせ、往生の利益をば如来の他力にまかせて、かつて機のよきあしきに目をかけて往生の得否をさだむべからずとなり。⁽³¹⁾

と、生まれつき定まっている「善悪」は「往生の得否」に関係なく、「如来の他力」にまかせることですべてのひ

とが報土に往生できると述べていながらも、『口伝鈔』第二条のなかでは、たとえ教えに遇ったとしても「宿福なきもの」はそれを受け入れはしない、といっているのだ。

十方衆生のなかに浄土教を信受する機あり、信受せざる機あり。いかむとならば、『大経』のなかにとくがごとく、過去の宿善あつきものは今生にこの教にあふてまさに信樂す。宿福なきものはこの教にあふといへども念持せざればまたあはざるがごとし。欲知過去因の文のごとく今生のありさまにて宿善の有無あきらかにしりぬべし。しかるに宿善開發する機のしるしには、善知識にあふて開悟せらるゝとき、一念疑惑を生ぜざるなり⁽³²⁾。要するに、すべてのひとの浄土往生を語りながらも、それを受け入れるか否かは「宿因」によって定まっている、というのである。覚如の生涯を描いた『慕帰絵詞』には、唯善との間でなされた宿善に関する争論について書かれているが、そこでも覚如は「宿福深厚の機はすなはちよくこの事を信じ、無宿善のものは驕慢・弊・懈怠にして此法を信じがたしといふことあきらけし⁽³³⁾」といい切ったと記されている。つまり、過去の宿善がない「驕慢・弊・懈怠」のものは、はじめから浄土往生が不可能とされていたのである。

このように、覚如は善知識による口授と「宿善開發」とを信心獲得の必須条件としていた。善知識（教化する者）と「宿善開發の機」（教化される者）という授受のタテ関係は、覚如の教団が「門流」的形態であったことを示しているが、またそれは、覚如が「大小乗の顕密の諸宗におの／＼師資相承の血脈あるがごとく、いままた浄土の一宗においておなじく師資相承の血脈あるべし⁽³⁴⁾」と記していることから窺えるように、師範たるべき僧と継承の資質を有する弟子僧とのあいだでの授受を意味する、既存の仏教教団でおこなわれていた師資相承の形式とほとんど変わらないものであった。⁽³⁵⁾つまり、覚如は真宗的な語句を用いてその論理を語っているに過ぎないのである。かかる真宗特有の師資相承に基づく教義の授受こそが、覚如の伝道の本質であったと考えられる。

こうした覚如の伝道は、本願寺を中心とした教団を成立させるためになされていたのであり、「衆生利益のため」

という関心によってなされたものではなかった。たとえば『口伝鈔』第一条のなかには、『恵信尼消息』第五通に記されている三部經千部読誦の逸話が引用されているが、覚如はそこから「衆生利益のため」という親鸞の伝道のモチーフを端的に示す重要な文言を削り、話の内容を「助業をなをかたわらにします事」という自力の否定をうながすものへと矮小化させている。つまり「衆生利益のため」という大乘仏教の基調をなすモチーフへの理解が、覚如には希薄だったのである。

以上のように、覚如の伝道は教義の内容よりも、むしろ善知識から教えを聞くこと（浄土往生の保証を得ること）に重点を置いていた。それゆえ、聞く側が教義の内容を批判的に吟味することが妨げられ、正しいとされる教義が一方的に伝えられることになったと考えられる。往生浄土の「正因」である信心の獲得が善知識からの口伝を必須条件とするのであれば、結局、浄土往生を左右するのは善知識ということになる。浄土往生が稀有の奇跡として、逆にその保証を得られなければ地獄に堕ちると観念されていた当時の状況を踏まえれば、浄土往生を最終的に決定する善知識は、たとえ自身が望んでいなくとも、ひれ伏し渴仰すべき存在と捉えられても不思議ではない。このような、特定の人物に依存することによってしか得られない信仰では、自発的な求道ないし自立的な主体を成立させることは困難であろう。

それでは、かかる覚如の伝道によっていかなる教団が形成されることになったのか。最後に、教団の基礎となる信心のひとが、覚如においてどのように把握されていたのかについて検討する。

四

善知識からの口伝によって信心を獲得したものは、報恩行として称名をこととし、善知識を「如来の代官」と崇

めるようになるが、獲信後も凡夫としてのありようを変化させることはない。つまり、三毒の煩惱を厭い捨てようとする姿勢を生じさせず、煩惱をそのまま肯定する姿勢こそが求められているのである。

うちまかせての凡夫のありさまにはかりめあるべからず。往生の一大事をば如来にまかせたてまつり、今生の身のふるまひ心のむけやう、口にいふこと、貪・瞋・癡の三毒を根として殺生等の十惡、穢身のあらんほどはたちがたく伏しがたきによりて、これをはなれることあるべからざれば、なか／＼をろかにつたなげなる煩惱成就の凡夫にて、たゞありにかざるところなきすがたにてはむべらんこそ浄土真宗の本願の正機たるべけれど、まさしくおほせありき。⁽³⁶⁾

もとより覚如は「善惡のふたつ、宿因のはからひとして現果を感ずるところ也」⁽³⁷⁾と、「宿因のはからひ」によって「善惡のふたつ」は規定されていると判断していた。したがって、覚如の真宗理解からは、信心によって自らの惡を自覺し、それを転じていこうとする自律の営みなど成立するはずもなかった。親鸞にみられたような罪惡意識が非常に希薄であったのもそのためであろう。このように、覚如は現世における人間の變革を認めてはいなかったのである。また、しばしば指摘されるように、覚如は「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たてまつるところ⁽³⁸⁾」と述べ、信仰を内心に限定し生き方と分断させていた。信心はあくまで浄土往生の「正因」であり、それは内心に保たれるべきものであった。したがって、信心に立脚した実践などはじめから想定されてはいなかったのである。それゆえ、覚如の著述に信心のひとを「如来とひとし」とする人間認識はまったく見出せない。⁽³⁹⁾先行研究では、親鸞以後の真宗史において「如来とひとし」という人間認識が語られなくなるのは、「知識帰命」の論拠とされる危険性、あるいは「即身成仏」と誤解される危険性があったためと考えているが、少なくとも覚如においてはそうではなかった。覚如にとって、凡夫は信心を獲得した後も依然として凡夫に過ぎないがゆえに、信心のひ

とを「如来とひとし」とする人間認識が語られなかったのだ。唯一、善知識だけが「如来の代官」と仰がれることになるが、凡夫は信心を獲得したとしても「如来とひとし」と讃えられる実質を具えることはなかったのである。こうして現状の権力関係、貴賤関係は維持され、その結果、本願寺の権力への接近、および貴族化が円滑におこなわれてゆくことになったと考えられる。

ただし、伝道において善知識と「宿善開発の機」というタテ関係を形成し、現実の上下関係を肯定する一方で、覚如は親鸞と同じく師弟関係を否定し、「みな如来の御弟子」「同行」であると述べ、さらに「同行」は互いに敬い崇め、兄弟のような親しい関係を築くべきであると説示している。たとえば『改邪鈔』第二二条では、「そのゆへは同一念仏無別道故なれば、同行はたがひに四海のうちみな兄弟のむつびをなすべきに、かくのごとく簡別隔歴せば、おの／＼確執のもとひ我慢の先相たるべきをや」と述べ、「同行」を「四海のうちみな兄弟」と呼ぶ。だが、それらを文面どおり受け取るわけにはいかない。これまでみてきたように、覚如の真宗は、師弟関係を否定し人格の平等性を説くにふさわしい実質を具えたものではなかった。特定の善知識と「宿因」が信心獲得を決定し、現状のありようをそのまま肯定する真宗理解から、「四海のうちみな兄弟」と呼ぶことができる人間関係を成立させることは不可能であろう。したがって、覚如が「同行」という場合、それは後生が定まり称名念仏する仲間という意味にとどまると考えざるを得ないのである。

おわりに

以上の考察で、初期本願寺を中心に形成された教団が、真宗特有の師資相承に基づく教義の授受を本質とする伝道によって成り立っていたこと、そして、その構成員は後生の一大事を如来にまかせ、称名念仏するひとびとであ

ったことがほぼあきらかになったであろう。信心を死後の浄土往生の正因へと矮小化し称名を報恩行とする覚如の真宗は、信による自律した人格の結合を成立させることはなかった。「菩薩の教団」「非僧非俗の教団」は、本願寺成立過程の段階で、教化者としての善知識とその權威の下に集う凡夫の教団（「門流」的形態の教団）と化してしまった、と指摘せねばならない。かくして、すべての衆生にあたえられている信によって權威主義的パーソナリティーを克服し、一人ひとりが「如来とひとし」と讃えられる、自律した主体の結合として成立していた親鸞の教団の方向性は、本願寺の成立とともに見失われることとなったのである。

周知のように、その後本願寺は、蓮如による飛躍的な拡大を背景に戦国期には院家格を獲得し、さらに脇門跡格を望むようになり、また、おそくとも証如（一五一六—一五五四）⁽⁴²⁾に至ると權威と権力を一身に集めた「法主」が誕生し、顕如（一五四三—一五九二）⁽⁴³⁾に至ると往生裁許権ともいうべき権限が強化され、実際に「生害」という死刑宣告がおこなわれるようになる。時代を下るごとに、本願寺の地位ならびに教団内における本願寺「法主」の權威は、ますます高められてゆくのであるが、かかる教団の方向性は、初期本願寺にみられる「信と教団」のあり方によって、すでに定められていたといっても過言ではない。

註(1) 金龍静「本願寺教団の創造」（神田千里編『民衆の導師 蓮如』吉川弘文館、二〇〇四年）。

(2) 千葉乗隆『真宗の組織と制度 千葉乗隆著作集』第三卷、法藏館、二〇〇一年、初出一九七八年、七四頁。

(3) 金龍静「一向宗の宗派の成立」（浄土真宗教学研究所・本願寺史料研究所編『講座 蓮如』第四卷、平凡社、一九九七年）。

(4) 註(3) 金龍論文、安藤弥「戦国期本願寺教団構造についての覚書——「報恩講」儀式と寺院組織——」（大谷大学大学院編『大谷大学大学院研究紀要』第十九号、二〇〇二年）等参照。

(5) 佐藤三千雄「教団論の試み」（『伝道院紀要』第一五号、浄土真宗本願寺派伝道院、一九七四年）。

(6) 本願寺史料研究所編『本願寺史』第一卷（浄土真宗本願寺派宗務所、一九六一年）、二葉憲香「真宗伝道史」

- (7) 『二葉憲香著作集』第二卷、永田文昌堂、一九九九年、初出一九六一年。参照。
上山大峻「信心の智慧」について——親鸞教学への一視点——」(『中西智海先生還暦記念論文集 親鸞の仏教』永田文昌堂、一九九四年) 参照。
- (8) 『入出二門偈頌』、石田充之・千葉乗隆編『真宗史料集成』第一卷、同朋舎メディアプラン、三八七頁。
- (9) 『唯信鈔文意』、『真宗史料集成』第一卷、三三二頁。
- (10) 『一念多念文意』、『真宗史料集成』第一卷、三九九―四〇〇頁。
- (11) 『末灯鈔』第二通、『真宗史料集成』第一卷、四三〇頁。
- (12) 『末灯鈔』第二〇通、『真宗史料集成』第一卷、四四六―四四七頁。
- (13) 『末灯鈔』第一九通、『真宗史料集成』第一卷、四四五頁。
- (14) 大田壮一郎「初期本願寺と天台門跡寺院」(大阪真宗史研究会編『真宗教団の構造と地域社会』清文堂出版、二〇〇五年) 参照。
- (15) 山田雅教「初期本願寺教団における顕密諸宗との交流——覚如と存覚の修学を基にして——」(『佛教史研究』第二七号、龍谷大学仏教史研究会、一九九〇年) 参照。
- (16) 『慕婦絵詞』第三卷第一段(『真宗聖教全書』三、七七八頁)、『留守職相伝系図』(『真宗史料集成』第一卷、九九七頁)。
- (17) 「本願寺親鸞上人門弟等愁申状」(『真宗史料集成』第一卷、九九五頁)、「妙香院拳状案」(同上)。
- (18) 『破邪顕正鈔』中、真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』三 歴代部『大八木興文堂、一七三頁。
- (19) 『慕婦絵詞』第六卷第一段、『真宗聖教全書』三 歴代部、七八八頁。
- (20) 重松明久「覚如」吉川弘文館、一九六四年、一三〇―一三一頁、参照。
- (21) 山田雅教「初期本願寺における公家との交流」(『佛教史学研究』第三八卷第二号、佛教史学会、一九九五年) 参照。
- (22) 『本願寺史』第一卷、参照。
- (23) 神田千里「一向一揆と真宗信仰」吉川弘文館、一九九一年、参照。
- (24) 「高僧連座像」(信仰の造形的表現研究委員会編『真宗重宝聚英』第八卷、同朋舎出版、一九八八年)、宮崎圓遵「本願寺所蔵善導源空親鸞三祖像について」(『宮崎圓遵著作集』第四卷 真宗史の研究(上)』永田文昌堂、一九

八七年、初出一九六一年）参照。

(25) 『願願鈔』、『真宗聖教全書 三 歴代部』、四七頁。

(26) 『尊号真像銘文』、『真宗史料集成』第一卷、三四九頁。

(27) 『顯淨土真実教行証文類』、『真宗史料集成』第一卷、一四五頁。

(28) 『改邪鈔』第一条、『真宗聖教全書 三 歴代部』、六五頁。

(29) 『改邪鈔』第一八条、『真宗聖教全書 三 歴代部』、八六頁。

(30) 『慕婦絵詞』卷一〇卷第一段、『真宗聖教全書 三 歴代部』、八一〇―八一頁。

(31) 『口伝鈔』(上) 第四条、『真宗聖教全書 三 歴代部』、七頁。

(32) 『口伝鈔』(上) 第二条、『真宗聖教全書 三 歴代部』、三―四頁。

(33) 『慕婦絵詞』第五卷第一段、『真宗聖教全書 三 歴代部』、七八五頁。

(34) 『改邪鈔』第一条、『真宗聖教全書 三 歴代部』、六四頁。

(35) 上川通夫氏は、「大衆の自立性を支える僧伽原理と、身分階層化をはかる師資相承原理とが、中世寺院社会の形成とともに出現し、内部を構造化する二大原理となった」と述べているが、初期本願寺教団にも「師資相承原理」と「同行」という原理があり、中世寺院一般と同じような原理が存在していたのではないかと考えられる。上川通夫「中世寺院の構造と国家」(同『日本中世仏教形成論』校倉書房、二〇〇七年、初出一九九一年)参照。

(36) 『口伝鈔』(下) 第一七条、『真宗聖教全書 三 歴代部』、二九―三〇頁。

(37) 『口伝鈔』(上) 第四条、『真宗聖教全書 三 歴代部』、八頁。

(38) 『改邪鈔』第三条、『真宗聖教全書 三 歴代部』、六七頁。

(39) 忍閑崇「初期真宗教団における信仰の変質について——親鸞と覚如の信仰構造を比較して——」(『真宗研究』第三八輯、真宗連合学会、一九九四年)参照。

(40) 葛野洋明「覚如上人の証果論」(『宗教研究』三二三号、日本宗教学会、二〇〇〇年)、同「真宗証果論の研究」(『宗学院論集』第七三号、浄土真宗本願寺派宗学院、二〇〇一年)参照。

(41) 『改邪鈔』第二条、『真宗聖教全書 三 歴代部』、七六―七七頁。

(42) 安藤弥「本願寺「門跡成」ノート」(『佛教史研究』第四三号、龍谷大学仏教史研究会、二〇〇七年)参照。

(43) 大桑斉「生身仏信仰と権化蓮如」(同『戦国期宗教思想史と蓮如』法藏館、二〇〇六年)参照。

真宗障害者社会福祉における「社会モデル」の受容

大谷派 頼 尊 恒 信

はじめに

親鸞における仏道に対する視座は、『大無量寿経』の、

至心信樂の本願の文、『大経』には、設い我仏を得たらむに、十方の衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲ふて、乃至十念せん。若し生まれざれば正覺を取らじと。ただ五逆と誹謗正法とを除く、と。

〔教行信証〕信巻・定本教行信証、九七頁 原漢文

と誓われる至心信樂の願文、および、

本願成就の文、『経』（大経）には、諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歓喜せむこと、乃至一念せむ。至心に回向せしめたまへり。彼の国に生まれむと願ぜば、即ち往生を得、不退転に住せむ。ただ五逆と誹謗正法とを除く、と。已上

〔教行信証〕信巻・定本教行信証、九七―九八頁 原漢文

という願成就文に対する親鸞の主體的な読み取りに集約される。この一点を尋ねずして、親鸞教学の今日的課題を論究することは出来ない。無論、真宗における障害者福祉を考える上でも、その一点を主軸として考えねば、親鸞

の思想に基づいた福祉思想、つまり「真宗における障害者社会福祉」とは言えなくなってしまうであろう。私は、この本願および本願成就文に真宗障害者社会福祉の源泉を考察しようとした研究を『真宗研究』五一輯に「真宗における健全者と障害者との共生——本願成就文を手がかりとして——」というタイトルのもとで拙稿を発表した。

しかしながら、同時に、真宗障害者福祉を考える上で、障害者福祉の世界的動向を見つめなければ、ともすれば、時代錯誤に陥ってしまう。障害者福祉に関する世界的動向を見つめた上で、重要な部分については、真宗障害者社会福祉にしっかりと取り入れていく必要がある。

本論文では、二〇〇八年五月に発効した国連の「障害者権利条約」の思想の源流となった社会モデルのパラダイムを、真宗学の立場から、どのように解釈していくことが可能かについて考えてみたい。

1. 仏教福祉と仏教社会福祉

まず、私が本稿で問題とする「真宗障害者社会福祉」とは、いかなる問題関心であるかについて論究していきたい。この作業は、とりもなおさず、本稿で用いる「真宗障害者社会福祉」という言葉の意味を明確にしておくことになるのである。

旧来、仏教社会福祉という言葉が多く用いられた。ここでは、「仏教障害者社会福祉」という語彙を用いず、「真宗障害者社会福祉」という語彙を用いた。それは「仏教の法門、広し」と雖も、真宗、ことに親鸞の教えに根ざした障害者社会福祉の確立を射程に入れた論であるからである。そのことをはじめに述べたい。

この「親鸞の教えに根ざした障害者社会福祉の確立を射程に入れた論」の確立とは、いかなるものであろうか。この問題の究明は、「真宗」「障害者」「社会福祉」という三語の間の関係性を明確にすることから始まる。

はじめに真宗と社会福祉について考察していきたい。この分野の議論は、「仏教福祉」なのか、「仏教社会福祉」なのかという議論に、その発端をうかがい知ることが出来る。それらの諸議論を整理すると、①「仏教と福祉」という二つの内容が同時に語られるもの、②「仏教即福祉」という言葉に代表されるように仏教の教えこそが真の福祉であると考ええるもの、③仏教の教えを社会の中で具現化し「教化」していこうと考えるもの、④仏教者や教団の社会活動の総称として考えるもの、⑤社会福祉学の一領域としてその内容を語るもの、といったように、五つの分野に大分できるであろう。

この五つの項目をそれぞれ詳しく見ると、①については、仏教研究と福祉研究が分かれて記載されているものである。②については、「仏教即福祉論」の根底には、「福祉＝well-being（幸福、安寧）」であるから、仏教は究極の真理である「正覚」を目指すものであるから、仏教に帰依し、正覚を目指していくことが究極の福祉であるとする考え方である。次に、③が、応用仏教学や仏教実践学とも言われてきた考え方である。この考え方は仏教がいわゆる「葬式仏教化」してきたことに対して、仏教思想を社会化し、それをもって「教化」しようとするものである。次に、④については、たとえば聖徳太子が四天王寺に四箇院（悲田院・敬田院・施薬院・療病院）を建立されたことに代表されるように、日本における福祉施策、あるいは社会事業史と仏教史は密接につながっている。このように、施策史における仏教との関わり方や、仏教者や教団が行う社会活動の内容を議論するものである。最後に⑤は、これまで見てきた「仏教から見た社会福祉」という考え方ではなく、社会福祉という社会科学の学域から、「仏教社会福祉」を見直そうとする方向性を持つものである。

本稿が立つ立場は、上記の五つの学問の方法論の内、どれに相当するであろうか。この問題について、「普遍性」という視座から考えたい。つまり、古代社会における福祉とは、家庭内や同族、あるいは極めて狭い集落範囲での隣人による福祉行為であった。それが、近・現代になって、国家社会の成熟と共に、福祉行為の普遍性が求められる

るようになってきたということが言える。この「普遍性」とは、同じ条件下での福祉行為の再現性であり、行為の受益の平等性である。また、福祉の内容も、ただ「手助け」をすることではなく、人々の社会問題としての生活問題の解決・改善を目指して実施される社会活動の総体であり、最も本質的には政策概念であるとされる。⁽¹⁾ 言い換えるならば、福祉思想の発達に、隣人的福祉から国家政策的福祉への展開があると考えて間違いないであろう。そのような「展開」は、慈善的な「たすけあい」から、社会科学的な観察・分析・解釈・了解に基づく「社会福祉」への変遷を意味する。

翻って、仏教福祉では、先に述べた①から④の思想のように、仏教思想から「福祉」を考えるために、長らく「慈善・救済」がその思想の根本になって、仏教篤志家や教団が主導して、「恵まれない人々への愛の手」がさしのべられてきた。それは、あくまでも個人や、特定の集団に対するものであり、社会科学に基づいた社会分析の方法を持たず歩んできたと言える。言い換えるならば、社会科学に基づいた社会福祉は国家が行う福祉施策に代表されるように、「国民の権利としての社会福祉」が保障されているため、全国のどの地域においても、ほぼ均一的、平等的施策であり、再現が可能な政策である。しかしながら、仏教篤志家や教団が主導した福祉施策は、国家が行う社会福祉施策と比べると、再現性や平等性に欠けた、社会科学に基づかない施行者の主観的判断に基づいた福祉実践であったと考えていくこともできる。そのような場合、社会福祉の社会科学に基づく普遍性を伴った社会福祉施策の展開が基本となっている現在において、「主観的判断に基づいた福祉実践」は時代錯誤となっていることは、論ずるまでもないであろう。したがって、社会福祉の普遍性から考えると⑤の社会福祉という社会科学の学域から「仏教社会福祉」を見直そうとする方向性をもつ仏教社会福祉論であらねばならないと考えられる。

しかしながら、「社会科学に基づく社会福祉」だけに重きを置くと、近代科学の合理主義的な社会分析のみになってしまう。「仏教社会福祉」は、社会福祉学の研究対象としか見ることが出来なくなってしまう。そのような

ると、仏教社会福祉の根幹となる仏教精神をも抜け落ちてしまう可能性がある。したがって、仏教社会福祉を標榜する以上は、「社会科学に基づく社会福祉」に重きを置くと同時に、仏教精神に思想的根幹を求めなければならないことは、言うまでもない。つまり、仏教社会福祉とは、社会福祉という学域から仏教社会福祉を見直すと同時に、仏教の思想から現在の社会福祉のあり方を見直すという、二つの視座が統合された立脚地を持つものである。次節において、仏教社会福祉と真宗社会福祉の違いを検討する中で、仏教精神に思想的根幹を求め、仏教の立場から現在の社会福祉を見直すとは、どのような内容を持つのかを検討したい。

2. 真宗障害者社会福祉とは

a 仏教社会福祉と真宗社会福祉

現在、「仏教社会福祉」の理論については、様々な理論研究の成果により、発芽期から、成長期に向かいつつあるといえよう。そのような時期において、なぜ「真宗社会福祉」という新たな語を作り、論を展開しようとするのか。その答えは、真宗社会福祉では、その思索的根幹を親鸞の思想に求めているこうとする行為である故、真宗社会福祉という語を作り独立させて考える必要があるのである。本節では、仏教社会福祉の展開として、真宗社会福祉および、真宗障害者社会福祉の内実を、親鸞の思想を繙くなかで顯かにしたい。

親鸞は、『唯信鈔文意』で、

やうやうさまごま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、無碍光佛の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら无上大涅槃にいたるなり。具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり、煩は

みをわづらはす、悩はこゝろをなやますといふ。屠はよろづのいきたるものをころしほふるものなり。これはれうしといふものなり。沽はよろづのものをうりかうものなり、これはあき人なり。これらを下類といふなり（中略）れうし・あき人さまざまのものは、みないし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり

（『唯信鈔文意』専修寺本・定親全Ⅲ―和文篇一六八―一六九頁）

と、「れうし・あき人さまざまのものは、みないし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」と自らのことを、述べている。この『唯信鈔文意』の文章は、親鸞における「社会問題」を凝視する視座であると言える。つまり、流罪になって、国家僧としての資格を剥奪され、還俗させられ、「非僧非俗」として、その「生」を歩むことになった親鸞が、京都の華やいだ世界を離れ、越後で地を這うように生きる人々と出遇い、実感した世界が「みないし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」という共業の世界であつたのである。そこに、「共業」という社会観が存在する。この「社会観」は社会科学的に社会の構造をとらえた社会福祉学で言うところの「社会分析」とは言えないが、親鸞は、「具縛の凡愚屠沽の下類」と、社会の底辺で沈殿するように生きることを余儀なくされていた「いなかのひとびと」（『唯信鈔文意』専修寺本・定親全Ⅲ―和文篇一八三頁）と同じ「地平」に立っている。それは、そのような社会の最底辺層で生きることを余儀なくされた人々を、個々人の問題として考えるのではなく、「みないし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり」と「下類」、つまり「われらの問題」としてとらえている。

また、その「われら」の社会観の根源は流罪と深く関わっている。親鸞は、『教行信証』の「後序」で、斯を以て、興福寺の学徒、太上天皇後鳥羽の院と号す諱尊成、今上、土御門院と号す諱為仁の聖曆、承元丁の卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し、怨を結ぶ。茲に因りて、真宗興隆の大祖源空法師、并に門徒数輩、罪科を考へず、猥しく死罪に坐す。或は僧儀を改めて、姓名を賜ふて遠流に処す。予は其の一なり。しかれば、已に僧に非ず俗に非ず。是のゆえに禿の字を以て姓と為す。空師并に弟子

等、諸方の辺州に坐して、五年の居諸を経たりき。皇帝諱守成の聖代、建曆辛の未の歳、子月の中旬第七日に勅免を蒙りて

〔『教行信証』「後序」・定本教行信証、三八〇頁〕

と述べているように、「後序」の記述によれば、そもそも承元の法難は聖道門や国家などの「権力」に結びつけて述べている。これは、『皇帝紀抄』（『大日本資料』第四編之九・五〇四頁）や『愚管抄』（『日本古典文学大系』八六卷・二九四頁）や『四十八卷伝』（『浄土宗全書』一六卷・一五七頁）のような、いわゆる松虫鈴虫伝説に代表される「女性に関する問題」の結果、承元の法難が起こったと解釈するものと根本に異なっている。このことからわかるように、親鸞は、あくまでも「権力」によって弾圧が起こったことを強調していると考えられる。つまり、「非僧非俗」という親鸞の宣言は、親鸞の主體的な仏道の選び取りの宣言である。それと同時に、親鸞は、「国家僧であることの剝奪」という事柄を通して、権力によって社会的に作り出され、強いられた仏道であることを深く見つめていたと考えられる。仏法に対する国家の関与は「死罪」「遠流」という言葉と「勅免」という言葉との関係に明確になっている。念仏停止と国家僧であることの剝奪という問題は、法然との出遇い、回心の結果としての「宿命」ではなく、政治権力の構造によって作り出された問題、つまり当時の「社会問題」そのものである。

「いなかのひとびと」とは、殺生等をつねに行い、「善人」や「聖者」として生きることが許されていない人々と言えよう。このような社会問題のただ中を生きる親鸞にとつて、「いなかのひとびと」は、ただ社会の最底辺で、ぎりぎりのところで生きている人々ではなく、社会の構造として、殺生等をつねに行うことを「現に強いられている人々」として見えたのであろう。その共通性において、共業する「われら」と深く自覚されたのであろう。ここに、その「場」を生きる個々人を問題とする考え方ではなく、その「場」を生きざるを得ない人々の課題を問題としている。つまり「社会問題」として、世の中の構造を分析していると考えられるのである。そこに、個々人の「業」を問題とする視点から、社会問題という層の問題、つまり「共業」を問題にする視点への展開を見ることがで

さる。また、親鸞は『尊号真像銘文』で、

「十方衆生」といふは、十方のよろづの衆生なり。すなわちわれらなり。

（『尊号真像銘文』・定親全Ⅲ―和文篇、五五頁）

と、述べているように、その「分析」を経て、本願の正機を見定めていかれたと言えるのである。それは、単に「いなかのひとびと」を恣意的解釈ではなく、あくまでも、分析を経て、社会問題の解決・改善を目指し、宗教的救済の普遍性を追求する思索活動であったと言える。「いなかのひとびと」が前にした呪術的、土着的宗教は、「最底辺の生活」をすることを強いているという社会構造を見えにくいものとする。いわば権力によって作り出された社会構造を補完するはたらきを持っていた。その点において、そのような宗教を信じざるを得ない「いなかのひとびと」が生活していた環境下において、「十方衆生」を対象とする阿弥陀の本願による救済を顯かにすることは、何よりも呪術的呪縛から人々を解放し、本願の地平に共に遭遇していこうとする歩みに他ならない。本願に帰入することは、「共業するわれら」が本願の呼びかけに呼応していくことである。その「本願の呼びかけ」に呼応していくことによって、「いなかのひとびと」にとつて、呪術的呪縛から解放される。呪術的呪縛から解放されるということは、人々が主体的に物事を考えていく第一歩となる。つまり、「本願の呼びかけ」に呼応することにより、自らの主体性が顯かになり、自らの立脚地が顯かになる。その上で、社会問題を「われら」の問題として、生活改善や社会変革などに立ち上がっていく力を如來から与えられる。そのような意味では、呪術的呪縛からの解放が結果的に「社会問題の解決・改善」につながったと考えることができるのである。

無論、親鸞在世、社会分析という社会科学的な発想法自体、存在するわけが無く、現在の社会福祉の視座と同等の視座を親鸞に求めることには無理が生ずる。しかしながら、これまで見てきたように親鸞の「われら」という視座には、「個人の問題から社会問題へ」という視座の転換を顯かにうかがい知ることができるのである。それこそ

が、現代的社会福祉の視座に立つ出発点なのである。つまり、「一切衆生の救済」という大乘仏教としての仏教教理が先にあるのではなく、「われら」として、社会の下層に沈殿するように共に生きることを余儀なくされている層であるという社会問題的分析と、「群萌」として五濁惡世を生きざるを得ない「共業の機」という信仰問題的分析の二つの分析が先にあって、法への深信があるのである。

親鸞における「われら」としての視座は、社会問題的分析と信仰問題的分析の二つの分析に立ち、「共業のわれら」という機の自覚に立って、「本願の呼びかけ」を聞くことである。そのことにより、共に呪術的呪縛から解放されるということを通して、主体性を回復し、共に解放されていく視座と言える。このような親鸞の「われら」としての視座は、「共業の機」としての社会福祉論の源泉と言えよう。そして、これこそ、親鸞独自の社会福祉へのまなざしであり、真宗社会福祉が依拠する根拠であると言える。

では、「真宗社会福祉」の「論」の展開とはいかなるものか。それは、このような親鸞の「二つの分析的立場」に立ち、さらに、その「共業の機」としての社会福祉論をより掘り下げるために、現代社会福祉の立場である「社会分析の視座」を用いることによって、共に「共業」を生きる者として顕かになる社会問題を凝視し、その「改善・解決」を目指して、活動を行うことにある。そこには、先に述べたような、承元の法難を通して親鸞が見ていた「いなかのひとびと」への「われら」という共業のまなざしに学び、「個人の問題から社会問題へ」という視座のもとで社会福祉を推進していくという意味で仏教社会福祉とは異なるのである。

b 真宗社会福祉と真宗障害者社会福祉

最後に「真宗社会福祉」と「真宗障害者社会福祉」という問題である。真宗社会福祉と言っても幅が広い。そのような中、具体的に、真宗社会福祉の中のいくつかの分野の中でも、焦点を絞った形で考えることが、真宗社会福

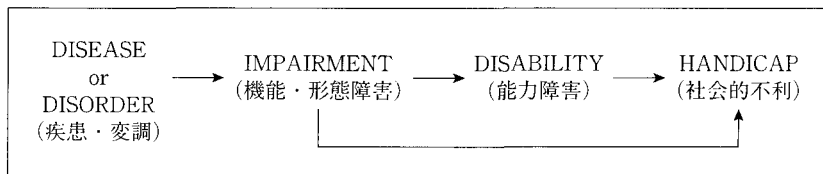
祉の具体的な理論の構築のひとつの祖型を見いだすことができる。障害者に関する社会問題の分析については、旧来「障害者福祉」と呼ばれてきた。しかしながら、この「障害者福祉」という呼び名は、社会分析を伴う障害者「社会」福祉と、社会分析を伴わない「障害者福祉」という二つの手法による福祉論が、混在していたと言える。ここでは、「真宗社会福祉論」が原論に当たる部分であり、その論の障害者問題という各論に相当するパートを担う理論であるので、真宗障害者社会福祉論と言わねばならないのである。

また、社会福祉の多くの分野から、障害者福祉をなぜ突出させて考えるかといえば、社会福祉の数ある分野の中でも当事者の権利性や社会認識などの問題を一番先鋭化して考えてきたのが障害者福祉分野であると言えるからである。本稿では、そのような障害者福祉分野での社会モデルへの取り組みを考える中で、真宗障害者社会福祉の具体相を顕かにしたい。

3. 医学モデルから、社会モデルへの障害観の発展

障害者福祉について、世界的に考えると、どのような動向があったのだろうか。そのことについて、示唆を与えるのが、国連「精神薄弱者の権利宣言」・「障害者の権利宣言」に端を発する権利保障の歴史と、世界保健機関の「国際障害分類」(ICIDH)に端を発する障害分類の歴史である。この二つの流れは、まったく別個な関係であったのではなく、関連性を持っている。この両者の歴史は障害者の人権保障を確立していこうとする流れの中で出来上がったものと言える。この論文では、障害分類の歴史と「障害観」のとらえ直しについて検討する。

では、そのような歴史の中で、「障害」という言葉の内容は、一定だったかと言えば、そうではなかった。次に、障害者権利条約をはじめとする障害者の人権保障の基礎を作り上げた障害観の変遷をたどりたい。



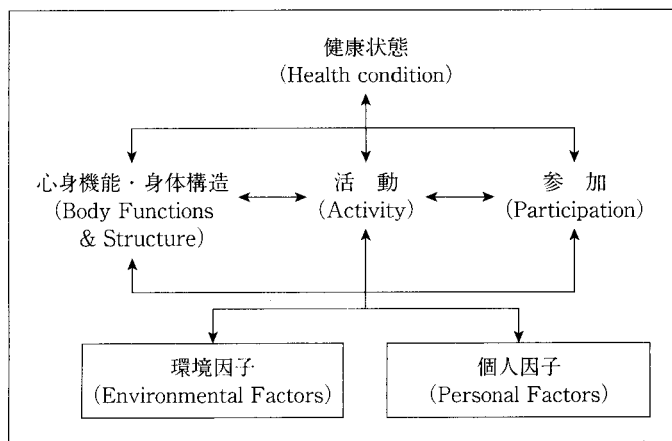
資料A ICIDHの障害構造モデル

a 国際障害分類 (ICIDH) の障害観

まず、国際障害分類 (ICIDH) の構造について、「資料A」に図示した。

国際障害分類 (ICIDH) の障害観では、はじめに疾病・変調があり、それが原因となつて機能・形態障害 (impairment) があり、その結果、能力障害 (disability) が起つり、機能・形態障害と能力障害の結果、社会的不利 (handicap) が生じるという構造になっている。この構造は機能・形態障害に対しては医療が、能力障害に対してはリハビリテーションが、社会的不利に対しては社会福祉がそれぞれ治療・対処にあたるとする構造を持っている。そのような構造を有する国際障害分類に対して、ファイファーは一九九八年に「国際障害分類改訂の必要性」という論文で、国際障害分類がもつ差別的構造を明らかにした。そのファイファーの「国際障害分類 (ICIDH) 廃止論」の骨子を杉野昭博は六点到ままとめている。その六点については、次の如くである。

- ① 国際障害分類は、かつてパーソンズが指摘した「病人役割」 sick role を無意識に想定している。
- ② 国際障害分類は、「障害」問題を「医療化」する危険がある。
- ③ 国際障害分類は優生学的考え方を助長するおそれがある。
- ④ 「正常／ふつう」 normal 概念の問題性。
- ⑤ 国際障害分類の支持者たちは認めようとしなが、(初版の障害認識論はインペアメントが能力障害や社会的不利の原因であるという) 一方的因果関係が暗示されている。



資料B ICFの障害構造モデル

⑥ 「ハンディキャップ」という用語に象徴される「差別的表現」の問題

（Pfeiffer 一九九八、五〇八～五一七頁、杉

野昭博著『障害学——理論形成と射程——』東京大学出版会、

二〇〇七、五三～五八頁）

つまり、国際障害分類は、「疾病・変調」から「社会的不利」まで、一線上に並び、社会的不利が個人の「疾病・変調」だけが原因となつて引き起こされているかのように述べられていることが問題であると主張したのである。

b 国際生活機能分類（ICF）の障害観

このような障害学の立場に立脚するファイファーやDPIなどの国際障害分類に対する批判を受けて、二〇〇一年、世界保健機関は、国際障害分類を修正し、国際生活機能分類を発表する。国際生活機能分類（ICF）の構造を図示すると「資料B」のごとくになる。

それによると、国際障害分類が、「疾病・変調」から「社会的不利」まで直線上に、しかも一方向に展開していたのに対し、心身機能・身体構造、活動、参加の三構造が相互作用によって関係づけられ、しかも、その影響背景として、環境因子と個人因子をおいている。これによって、一見すると、ファイファーの批判は解消された

ように見えるが、内実としては、心身機能・身体構造は機能・形態障害、つまり医療に対し、活動は能力障害、つまりリハビリテーションに対し、参加は社会的不利、社会福祉に對している。このように、基本的枠組みは、国際障害分類に対してファイファーが述べたような医療化された「障害観」を引き継いでいるとの批判が障害学の立場から行われてきている。

c M・オリバーらの障害観

そのような国際障害分類や国際生活機能分類の障害観に対し、ファイファーと同じ障害字に立脚するオリバーは著書『無力化の政治』で「障害者」を「政治的に抑圧され無力化された人々」として描いている。これは、基本的に世界保健機関の二つの障害観とは異なっている。それは、「障害」とは、社会によって作りだされたものとして見る障害観である。

つまり、本節で述べようとした障害者観の変化とは、国際障害分類（ICIDH）の構造に代表されるような、障害を「疾病・変調」から「社会的不利」まで直線的に考え、障害者を「保護や治療の対象者」として見ていく障害者観から、オリバーの思想に代表されるような障害者という「政治的に抑圧され無力化された人々」の権利を保障し、社会全体で障害者の自立生活を実現していく道をさぐるという障害者観にパラダイム転換してきているのである。言い換えるならば、「障害があるから不便だ」という考え方から、「障害があるということに対して、合理的配慮をすることなく障害者を排除してきた社会があるから、障害者が不便を感じ、そのような不便さの中で生活することを強いられているのだ」という社会モデルの障害者観へと転換してきたと言えるよう。

4. 従来の真宗障害者福祉における障害観の問題点

a 真宗障害者社会福祉論における障害観

このセクションでは、拙稿「聞名に開かれる共同体——真宗における健常者と障害者との共生の視座——」〔日本仏教社会福祉学会年報〕第三八号一～一八頁（以下「拙稿二〇〇七a」と略記する）の真宗障害者福祉論に見られる福祉論における障害者観の理解と、その論がオリバー・イギリス障害学で語られる障害認識のあり方との差異を考え、拙稿における「障害者に対する無力化の構造」を考える。

拙稿では真宗障害者福祉論を三つの段階的構造で論じた。それは、第一の視点としての「障害当事者みずからが解放されていく視座」と、第二の視点としての「健常者みずからが解放されていく視座」をまず先に検討した上で、「真宗における健常者と障害者との共生の視座」を考えた。そして、具体的に健常者と障害者との関係はどのような位置づけられるのかを第三の視点である「真宗における障害者と健常者の共生」という課題として検討した。ここでは、共に「十方衆生」と如来より呼びかけられている存在として、その「共なる呼びかけ」を自覚することにより、障害の有無を越え、「聞名道」を歩むという一点において開かれる真宗障害者福祉論が成立するとした。

その中で、第二点の「健常者みずからが解放されていく」視座を述べていく部分で、

具体的に健常なる状態にとらわれ、常に障害の克服や社会更生といった事柄に対し、「今以上に良くならなければいけない」と社会より強迫されている障害者の心理状態を解放することになるのである。そして、本願の呼びかけを聞くことにより障害者が、「障害」者としてではなく、「一人」としての独立者たらしめられるのである。その「独立」こそ、真宗における障害者解放の原点であり、真宗における共生の視座の出発点なのであ

る。そこに、如来の働きを受けて障害者みずからが、「如来より呼びかけられているもの」として如来招喚の勅命に信順し、白覚的願生道に立つことにより、自然に障害者自身が解放されていくのである。そのような障害者自身の「生」に対する新たな意味づけこそ、現在閉塞状況にある障害者福祉の世界を打開していくことができる道が必ず開けるのである。つまり、白覚的願生道に立つということは、とりもなおさず、障害者みずからが、真宗者としての「共生道」を歩むことになるのである。

（拙稿二〇〇七a、『日本仏教社会福祉学会年報』第三十八号、七頁）

また、第三の視点である「真宗における障害者と健常者の共生」という課題として検討した「共生論」の中で、「諸智土を聞く」という僧伽的生活を通して本願の回向成就のはたらきの功用を受けることにより、そこに、仏のみ名の前においては、如何なる「意味づけ」をも越え、品位階次を簡はずして、すべての衆生が平等の慈悲により、「生死」という迷いの世界を越える道をたまわるのである。そのことこそが、真宗における「共生の視座」そのものであると私は考える。つまり、その「共生の視座」により、共に「諸智土を聞く」という主体的な自覚のもとで、障害者、健常者を問うことのない共業存在である身という一点で「共生」していく共同体（僧伽）が誕生するのである。

（拙稿二〇〇七a、『日本仏教社会福祉学会年報』第三十八号、一三頁）

と述べている。この二つの文は、どちらも、拙稿の論の根幹をなす文章である。だが、「障害の克服や社会更生」といった優生思想に対する解放という視点については述べられているが、先に述べたファイファーやオリバーらの述べるところの「政治的に抑圧され無力化された人々」という視座には欠けている。つまり、ここでは、共に「迷いの世界を越える道をたまわる」ものとしての真宗障害者福祉の視座における共生観を述べているが、オリバーらの障害学における視座によると、障害者を無力化していく主体については、引用した文献の内容では不明確である。

それは、「障害者と健常者の共生」について論じていながらも、障害者を無力化する社会構造を述べないことによって、障害者を無力化し、社会的構造として排除するという健常者の障害者に対する「無力化」の構造を暗に容認する構造となっている。それだけではなく、表向きには「如来よりの呼びかけ」のもとで健常者、障害者の双方が歩み寄り、共生していく共同体が成立すると述べるが、それは、健常者の「無力化」の構造を容認することにより、真宗障害者福祉論が、健常者にとつて都合のよい構造をもつものと化しているという問題点が残る。

では、このような「問題」について、真宗における障害者福祉の歴史ではどのようにとらえられていたののだろうかを次節で考えたい。

b 真宗障害者福祉史上における障害観

旧来、仏教福祉は社会的弱者に対して、慈悲の目で見、保護・更正を促していくことが主眼となってきた。この傾向は、真宗大谷派においても、通底するものと考ええる。つまり、私は、二〇〇七年度の日本印度学仏教学会で、明治期後、一九六一年の社会部が廃止されるまでの大まかな流れを考えた（拙稿「近代における真宗大谷派の仏教社会福祉事業と仏事との接点——戦前・戦中を中心として——」『印度学仏教学研究』第五六巻第一号、六四―六七頁に所収。以下「拙稿二〇〇七b」と略す）。その稿では、

大谷派における近代の社会福祉事業は、仏眼協会の成立が特殊伝導をその趣旨とすること以外については、教学的展開と、社会福祉事業が関連性を持っていないという問題点が確実に存在する感が否めない。むしろ、社会福祉事業の活動根拠としての教学的源泉というよりも、戦後の同朋共生運動という名に見られるように、あらゆる人々と共に生きようとした真宗者の実践的あゆみが見て取れるのである。（中略）このことは時代の制約であろうが、各々の活動が、それぞれの当事者運動をフォローするのではなく、教団として真身会などの活

動に見られるように、啓発（当時の用語で言うならば「啓蒙」）、活動、ないしは義捐金活動に見られるように、啓発・慈善活動に重点が置かれている。また、この傾向は現在も続いていると言えよう。

（拙稿二〇〇七b、『印度学仏教学研究』第五六巻第一号、六四―六七頁）
と、その概略をまとめている。ここで述べた如く、明治維新以後、現在に至るまで真宗大谷派の中で、あらゆる人々とともに生きようとした視座はうかがえるものの、オリバーが指摘するような健常者によって「抑圧され、無力化されていく構造」については問われてこなかったとしか言いようがない。

そのように捉える時の「社会的弱者」は、弱者を健常者というマジヨリテイであり、強者である者が、「劣った者」「手をさしのべるべきもの」「共に生きてやらねばいけないもの」として、捉える社会的弱者観が根底にある。これは、仏教者による障害者観も同じようなことが言える。つまり、仏教者や宗教者の「障害観」は、障害者を「哀れみ」や「慈しみ」の対象として捉え、独立した「個」として捉えていなかったと言えるのではないか。

そのような思想の上での「救済」の構造を考えると、何らかの形でマジヨリテイである健常者に近づくように指導・援助を行うという発想や、「障害者」というある意味上での不条理な「生」を宗教によって「救っていく」、あるいは、絶対的他者によって「救われていく」という発想しか生まれてこない。また「障害者の信仰の問題」という時、必ずそのような健常者側から見た障害観が、「救済の内容」を語るときに「下敷き」となっている。つまり、障害者自身の「救済観」の内容も、宗教者の「健常者側から見た障害観」が色濃く反映しているのである。しかし、「健常者側から見た障害観」の中には、マジヨリテイ優位なものの考え方、つまり「救済観」があることを見落としてはいけない。

このような「視座」は、上記の国際的動向から考えると、大きく逸脱したものと考えられる。そのような問題について、次節で考えていきたい。

5. 結びに——真宗障害者社会福祉論における社会モデルの受容

ここまで、真宗障害者社会福祉の論の形成と社会モデルの関係を検討してきた。社会モデルは、障害者の権利の問題を政治的な問題として考えていく。それで、社会福祉の学域から仏教社会福祉を見直すと同時にあるもう一つの方向性、つまり、仏教の思想から現在の社会福祉のあり方を見直すという側面を持つ真宗障害者社会福祉から考えると、相応しないとする考え方もできるであろう。それだけにとどまらず、現実には、障害者を「政治的に抑圧をしていたマジョリティ優位の考え方を問う」ということそのものが、「革新的」なものとして考えられ、「自覚の宗教」とも言われる真宗の教えと源泉を異にすると考えてしまいがちである。

しかしながら、現在においても、障害者の多くは、偏見や差別、権利侵害など、その人の尊厳を否定するような環境に置かれている。その環境下に置かれることによって障害者自身は生きる意欲すら奪われた「無力状態（パワレス）」に陥る。そのような中で、オリバーらが「障害者」disabled peopleを「政治的に抑圧され無力化された人々」として描いている社会モデルの障害観があるのである。つまり、「障害者が現に抑圧されている状況下で生きることを余儀なくされている」という現実において、国際的動向としてオリバーらが述べる社会モデルの考え方に転換してきているということが、非常に大きな意味を持つ。

先に述べた如く、今までの真宗障害者福祉で語られるところの「障害観」を近年の社会モデルの障害観をもって考えるならば、旧来の「宗教」が障害者に与えた「救済観」は、正しく「信仰」という名の下で、障害者を「無力状態」に陥らせてはいなかったか。そもそも「障害者」を「政治的に抑圧され無力化された人々」として考えてきたのだろうか。この問いに対しては、今まで考察してきたように、これまでの真宗における障害者への視座は、その

多くは、障害者を「無力状態（パワーレス）」に陥らせるようなものであったと考察せざるを得ない。

しかしながら、親鸞と「いなかのひとびと」との交わりを考えていく中で見てきたように、親鸞の「われら」という視座には、「個人の問題から社会問題へ」という視座の転換を顕かにうかがい知ることができるのである。それは本願の呼びかけを聞き、「本願の呼びかけ」に呼応していくことが、「いなかのひとびと」ととって、呪術的呪縛から解放されるのである。なぜなら、「本願の呼びかけ」に呼応することにより、自らの「われら」という存在が顕かになり、自らの立脚地が顕かになる。その上で、社会問題が「われら」の問題として、生活改善などに立ち上がっていく力を如来から与えられるのである。

そのような「個人の問題から社会問題へ」という視座の転換こそが、「共業の機としての社会福祉論」の核心となる。つまり、真宗障害者社会福祉は、社会問題的分析と信仰問題的分析の二つの分析に立ち、「共業のわれら」という機の自覚に立つて、ともに呪術的呪縛から解放されるということを通して、主体性を回復し、共に解放されていく仏道と言える。その一点に立つてこそ、真宗障害者社会福祉の具体的視座が見えてくるのである。そのような考えに至った時、真宗障害者社会福祉が、障害者を抑圧していく役割を果たすものではなく、真に人間を解放し、自立せしめしていく宗教本来の役割として、また積極的信仰として、開かれる真の社会福祉となるのである。

註(1) 孝橋正一著『社会事業の基本問題』ミネルヴァ書房、一九六二参照。

(2) この問題についての詳細は、藤場俊基著『親鸞と宗教弾圧』明石出版、一九九七、五五―六九頁に詳しいので参照されたい。

法然・親鸞における菩提心観

三門徒派 嶋 津 行 史

第一章 菩提心を発し得ない我が身の自覚——法然・親鸞の教えから——

発菩提心とは、覺りや智慧の獲得を目指し菩薩道（修行道）を歩む事で、衆生無辺誓願度・煩惱無量誓願断・法門無尽誓願学・仏道無上誓願成という四弘誓願の実践という事となる。つまり、煩惱を断ち、仏の教えを学び知った上で覺りに至ろうと誓い、そして一切の生きるもの全てを覺りに至らしめようとする事で、戒行や戒律を保つていく事や禪定による精神統一が求められる事である。しかしながら法然は、

わがこの身は、戒行において一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず、智慧において断惑証果の正智をえず、これによりて戒行の人師釋していはいく、尸羅清淨ならざれば、三昧現前せずといへり。

（『法全』四五九頁）

と『聖光上人傳説の詞』に説かれた如く、戒律では僅か一戒さえも保つ事が出来ず、禪定を修しても心は何一つ変わらず、智慧を深めても煩惱を断ずる覺りなど極める事が出来ないと懺悔した。法然は勿論、菩提心が仏道実践の上で必須条件である事を十二分に承知し、自身もその菩提心を求めて、聖道門における仏道の実践に生涯を掛けて

励んだ事は言うまでも無い。だが、その修養の道に踏み込んで行けば行く程、法然にとっては聖道門における発菩提心の破綻を自覚する事となり、正しく身を保つ事や、精神を統一する事などとても出来ない身である事、そして生死を離れる様な智慧など断じて持ち合わせていない身である事を徹底的に自証する事となったのである。ここで重要なのは、

我等は信心愚なるが故に、今に生死にとまれるなるべし。過去の輪転を思へば、未来も又之の如し。縦ひ二乗の心をば発すと云とも、菩提心をば発し難し。

（『法全』四一三頁）

と『念仏大意』に説かれる様に、法然は決して聖道門における発菩提心自体を否定している訳では無いという事である。何処までも、我々が煩惱具足の凡夫であり、過去においても未来においても生死流転から抜け出せない愚かな身であるという、その現実に深く目覚めたからこそ、法然はその様な自覚に立ち、我々衆生には、聖道門における行を修する能力がなく、この様な聖道門の教えでは、菩提心を得る事は極めて困難である事を覚ったのである。法然が、我々衆生に菩提心を発する事が難しいと言う立脚地に至った根底には、修養により功德を積むという聖道門における発菩提心というのは結局、自己満足や自己欺瞞を生むだけの存在に過ぎなかったという事、又修行の優劣によって、本来平等であるべき仏教における救済に格差が生じてしまうという懸念があったのではないか。求めるべき仏道として、聖道門における発菩提心という方向性は、決して誤っていないのかもしれない、だが、凡夫である我々衆生がそれを実践するという事となると、どうしてもそこに行き詰まりを認めざるを得ないのであった。

しかしながら一方で、『大經』第十九願には「発菩提心」、三輩段上輩には「発菩提心」並びに「應発無上菩提之心」、同中輩及び下輩には「當発無上菩提之心」の文言が、『觀經』正宗分上品下生段に「但発無上同心」、同下品上生段に「発無上道心」、同下品中生段に「應時即発無上道心」、下品下生段に「應時即発菩提之心」の文言がそれぞれある事から、発菩提心の重要性が浄土經典においても明示されている現実がある。法然はこの文言の意義を、

その本意はあくまでも我々に弥陀の名号を称えさせるという一点にあるとする、善導『観經疏散善義』の教言に照らし合わせ、

菩提心等の余行を説くと雖も、上の本願に望むれば意唯衆生をして専ら弥陀仏の名を称せしむるに在り。而るに本願の中には更に余行無し。三輩即ち共に上の本願に依るが故に、一向専念無量寿仏と云ふ也。(中略)既に一向と云ふ。余を兼ねざること明らけし。既に先に余行を説くと雖も、後に一向専念と云ふ。明に知りぬ、諸行を廢して、唯念仏を用ゐるが故に一向と云ふ。

〔法全〕三三三頁

と『選択集』三輩章に説き、弥陀の本願の真意は、「一向専念無量寿仏」、即ち只管、直向、純粹に念仏せよという事にあるとした上で、発菩提心を要求するという事は矛盾する事を突き止めたのである。つまり、一向という教言がある前提では、発菩提心は不純行の故、選捨されるべきだと、従来の菩提心観を大転換したのである。

加えて法然は、『大經』にこの經典だけが經道滅尽、即ち末法の後にも残るという事を踏まえた上で、『選択集』特留章において、

菩提心の言有りと雖も未だ菩提心の行相を説かず。又持戒の言有りと雖も未だ持戒の行相を説かず。而るに菩提心の行相を説くことは、広く菩提心經等に在り。彼の經先に滅しなば菩提心の行何に因てか之を修せん。又持戒の行相を説くことは、広く大小の戒律に在り。彼の戒律先に滅しなば持戒の行何に因てか之を修せん。

〔法全〕三三五―三三六頁

と、仏道の修行において菩提心を保つたり、戒律を守つたりする事の重要性は『菩提心經』など他の經典には扱われているものの、『大經』の中には、菩提心を発したり戒律を保つたりする為には、どの様にしていけば良いのかについて一切触れられていない事を根拠として、『大經』以外の經典が先に消滅したら我々は一体どうすれば良いのか、という問いを立てる事により確かめ、時機の現実を深く洞察していない聖道門における修養の道（発菩提心

や戒律）は、今現実に横たわっている苦悩を救済する力には決して成り得ない事を深く覺つたのである。この時機の自覺があつたからこそ、法然は聖道門における修養の道と決別しなければならなかつたのである。

そこで法然は、善導『觀經疏散善義』上品下生釈などの教言に呼応した上で、

但し導師の意は、自ら先づ淨土に生じて、菩薩の大悲願行を満足して、而して後還て生死に入りて、遍く衆生を度せんと欲す、即ち此の心を以て菩提心と名くる也。
（法全 二八五頁）

と『逆修說法』に説かれる様に、善導が示した菩提心とは、先づ淨土に往生して菩薩の大悲願行を成就した上で、穢土に還つて遍く衆生を度する事であると了解した。つまり法然は、善導の教言から、菩提心とは往生して生死流転に苦しむ一切の衆生を救済し、済度しようとする心である事を読み取つたのである。ここに聖道門における發菩提心は、願往生心として働く菩提心へと研ぎ澄まされ、その願往生心とは決して我々衆生の虚仮不实の心から生じるといった具合のものではなく、我々の内面を破して沸き起こってくる清淨の心でなければならなかつたのである。故に『逆修說法』において、

淨土宗の菩提心は、先に淨土に往生して、一切衆生を度し、一切の煩惱を斷じ、一切の法門を悟り、無上菩提を證せんと欲するの心なり。
（法全 二八三頁）

と説かれる様に、菩提心の主体は何処までも弥陀でなければならず、我々は煩惱具足の凡夫であると思ひ知つた上でその事を深く自覺し、弥陀はこの様な我々衆生であつても決して見放さず、しっかりと導いて下さっているという事に氣付き、感恩する事こそが肝要であるとされたのである。我々が煩惱具足の凡夫である事に氣付くという事とは、我々自身を真摯に顧みる事、即ち自己中心で我執に囚われているありのままの我々の姿を思い知る事である。そして我々衆生が、この自覺に至つた時にはじめて、願往生心が芽生える、即ち弥陀の世界に目覺めさせられる事となるのである。

親鸞は、法然の發菩提心無用の教を更に根源化・具現化し、「信卷」において、

菩提心に就て二種有り。一は豎、二は横なり。又豎に就て、復二種有り。一は豎超、二は豎出なり。豎超豎出は權實顯密大少の教に明せり。歷劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の小心也。亦横について、復二種有り。一は横超、二は横出なり。横出は、正雜定散他力の中の自力の菩提心也。横超は、斯れ乃ち願力回向の信樂、是を願作仏心と曰ふ。願作仏心、即ち是横の大菩提心なり。

（『定親全』第一卷教行信証——一三三頁）

と、所謂二双四重の教相判釈を示した上で、横超の大菩提心こそが、我々にとって生死流転を超越する無上仏道であると断じたのである。發菩提心は仏道一切の根本であると言うが、親鸞にとって、發菩提心獲得にまい進する修行者というのは、將來の覺りを求めるべく、只管自らの純粹なる菩提心を追い求め迷い続けている行者と映ったのである。我々衆生が、幾ら發菩提心を發起し、生死流転を自らの力で破ろうとしても、それは常に破綻・頓挫し続けるだけで、成就する事は決して無いが故に、親鸞は聖道行である發菩提心を悲嘆的に見たのである。

とはいうものの、勿論親鸞は、はじめから聖道門における修養を否定した訳では無い。

はじめには俗典をならひて切磋す。これはこれ伯父業吏部の学窓にありて、聚螢映雪の苦節をぬきいづるところなり。のちには円宗にたづさはりて研精す。これはこれ貫首鎮和尚の禪房にはんべりて、大才諸徳の講數をきくところなり。

（『定親全』第四卷言行篇（一）——一八五頁）

と『嘆徳文』が伝えている如く、比叡山時代に發菩提心を求めて、日々自身に鞭打って修行に打ち込み励んでいたからこそ、自身の凡夫性の自覺が確固たるものとなって来たのである。そしてそうであったから、幾ら熱心に修行しても、發菩提心を成就する事が出来ず、生死流転を抜け出す事は出来ないと思ひ悔したのである。修養をしているのであるから、覺りに全く至っていないくとも、覺ったと誤認したがるのが一般的な心理である。だが親鸞にとってその様に認識する事は偽り・虚構の認識であった。修道の結果をありのままに見つめたところに、親鸞の素直な思

いというものを伺う事が出来よう。故に親鸞は、

一切の群生海、無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心無し、虚仮諂偽にして真実の心無し。

（『定親全』第一卷教行信証——二六〇—二七一頁）

と「信巻」に説かれる様に、我々衆生は太古の昔から現在のこの瞬間に至るまで、その心は穢れ汚れきっているが為に、微塵たりとも清らかな心を持ち合わせないばかりか、嘘偽りや諂いの心ばかりで、真実の心など持ち合わせる道理が無いと、我々の現実を深く直視したのである。我々の心の内には、清淨真実の心など微塵も存在せず、不誠実な醜い心の集合体であると、親鸞は人間の持つ心に対して徹底的に絶望したのである。そうであるが故に、我々衆生が仮に幾ら聖道門における修養に精進したとしても、真実清淨の心が沸き起こる根柢は皆無なのである。だからこそ親鸞は、

自力聖道の菩提心　こゝろもことばもおよばれず

常没流転の凡愚は　いかでか發起せしむべき

（『定親全』第二卷和讃篇——二六六頁）

と「正像末法和讃」に謳われる様に、幾ら発菩提心を掲げたとしても、我々衆生はそれに純粹に徹し切れない愚かな身である現実を見つめ、それを根源的に我が身の問題であると自覚したのである。親鸞は、自身の将来に対して見通しが暗く何の希望の持てない状況を發菩提心で以て超越する事の不可能さを、ここに深く自覚する事となったのである。

この深い自覚に立った事で、親鸞は『唯信鈔文意』に、

ひとすぢに具縛の凡愚屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。

（『定親全』第三卷和文篇——二六八頁）

と説かれる如く、聖道門で示される豎超豎出の菩提心など発し得ない事を信知した上で、願往生心として菩提心を

成就せしめる根拠を、法然が明らかにした選択本願念仏に見出したのである。その願往生心として働く菩提心について親鸞は、豎の菩提心に対して、弥陀から施与された横の菩提心であるとし、選択本願の名号が、今正に信心の自覚として衆生に現前している事を読み取ったのである。しかし親鸞においては、この横の菩提心が、更に横超と正雑・定散・他力の中の自力の菩提心を示す横出とに区別されなければならなかった。その理由は、

凡そ大小聖人・一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とするが故に、信を生ずること能はず、仏智を了らず。彼の因を建立せることを了知すること能はざるが故に、報土に入ること無き也。

（『定親全』第一卷教行信証―三〇九頁）

と「化身土巻」に説かれる第二十願の機の問題を明らかにする為であった。つまり、弥陀が選択本願を設立した心を了解していないが為に、弥陀の本願の名号を、我が主体・我が善根の賜物であるなどと、自身の頭で本願の心を勝手に解釈した上で、聖道の修養心を以て、選択本願念仏を捉えている事が、ここで問題となったのである。言い換えれば、念仏こそが信仰の主体であるという思いが強くなるが故に、念仏に対して強い執着心を持つ様になり、称名が多ければ多い程、多くの功德を積む事となると、念仏を我々自身の仏道の完成を目指す場としている事が問題なのである。この状態は知らず知らずの内に弥陀の本願を疑っているのと同様で、決して本来有るべき状況ではない。幾ら法である選択本願念仏が確立していても、肝心なところの機が聖道門の執着心を保ったままであつては、結局発菩提心に執着している状態と同じなのである。

そこで親鸞は、世親『浄土論』の「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安楽国」の教言から、衆生の弥陀に対する信心の表明と弥陀の衆生に対する名乗りという二つの心を見出し、無明の闇の中で生死流転を続けている我々衆生に対し、弥陀の本願の名号が弥陀の世界に呼び還すべき名乗り続けている事を深々と自証したのである。ここに親鸞は、弥陀の願心と衆生の信心、これらの体は回向成就として一つである事を読み取ったのである。

そうであるから親鸞は、「信巻」において、

爾れば、若しは行・若しは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまふ所に非ざることを有ること無し。

〔『定親全』第一卷教行信証——二五頁〕

と説かれる様に、行も信も弥陀の願心が成就したものであり、他に別の因は存在しないと明言したのである。よって、我々衆生に信心が成就するのは、偏に弥陀の清浄願心の恩徳の賜物と言えるのである。故に親鸞にとつて信心獲得とは、何処までも『歎異抄』第六条に言われる「如来よりたまはりたる信心」に他ならず、決して修養によつて産み出される類のものではない。そして「如来よりたまはりたる信心」とは「弥陀の願心の回向成就」と同義であり、それは、我々衆生を呼んで止まない弥陀の招喚の聲が、生死流転し続けている我々の煩惱を内側から打ち破り、『歎異抄』第一条の「念仏まふさんとおもひたつこゝろ」として信心を發起する事であると言える。

唯ここで注意しなければならないのは、「信巻」において、

横豎の菩提心、其の言一にして其の心異なりと雖も、入真を正要と為す、真心を根本と為す、邪雑を錯と為す、疑情を失とする也。欣求浄利の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべき也。

〔『定親全』第一卷教行信証——二三頁〕

と説かれる、弥陀の願心の回向成就によつて發起される他力の信心という前提での、信不具足と聞不具足の問題である。信不具足とは、弥陀の本願の教えを聞く姿勢は真面目であるものの、その事を本当の意味で心から納得する状態に無いという不十分さを示し、又聞不具足とは、弥陀の本願の教えを充分に了解していないにも関わらず、その全てを了解した様に錯覚し説法などをする、更には自身に都合良い教えにする為に、特定の部分だけを切り取つて弥陀の本願の教えとするといった、聞く姿勢自体の不十分さを示すものである。親鸞はこれらの不具足に関し、信不具足に関しては、尊い教えであると覺り知るべきと肯定的に捉えているが、聞不具足に関しては、邪心として

離れるべき、誠められるべきものと捉え、明確な区別を施したのである。親鸞にとって聞とは、

きくといふは、本願をきゝてうたがふこゝろなきを、聞といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり。

〔定親全〕第三卷和文篇——二二六頁〕

と『一念多念文意』に述べられる様に、弥陀が衆生に呼びかけたもう大悲の名号を、本願の心として疑いなく信受する事である。その故に聞とは信心を示す言葉であると受け止めたのである。ここに發菩提心など一切の聖道門における修養の心は排除され、偏に弥陀の願心に帰する信心が開かれて来るのである。つまり弥陀の声を聞くという事は、決して唯耳に入れる事では無く、聞く事を好機として生きる道標が定まり、弥陀の救済が今正に衆生の前に開かれているという、積極的な自覚を持つものでなくてはならない。端的に言えば、今我々衆生の心が、弥陀の教えに開かれているかどうか、肝要なのである。

故に親鸞は、「化身土卷」において、

横超は、本願を憶念して自力の心を離るる、是を横超他力と名くる也。斯れ即ち專の中の專、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり、斯れ乃ち真宗なり。

〔定親全〕第一卷教行信証——二九〇頁〕

と、横超他力こそが、我々衆生に宿る執着心を徹底的に打ち破っていく弥陀の本願力の働きそのものであるとし、それは何処までも我々衆生の心では無く、弥陀の大悲回向から施与された清浄な願往生心である事を、深々と自証したのである。この自証は、親鸞が自身を含めた衆生の煩惱や執着心に対する深い懺悔に立って、初めて言い得た事であり、この懺悔を通して親鸞は、法然によって明らかになった選択本願念仏の信を徹底し、それに純粹に生きようとしたのである。そうであるから親鸞は、

如來の二種の回向によりて、真實の信樂をうる人は、かならず正定聚のくらゐに住するがゆへに、他力とまふすなり。

〔定親全〕第三卷和文篇——二八頁〕

と『三経往生文類』に説かれる様に、弥陀の恩徳である往相及び還相回向（浄土真宗）に、我々衆生が値遇し帰する事により、真実信心を得る事となり、必ず無上大涅槃に立つのであると、力強く宣言したのである。ここに親鸞は末法の世において、衆生が聖道仏道で以て覚りを得る事の一切がもはや無力化している事を深く自覚し、只管衆生の信心とは、正に弥陀の願心の回向成就の現前の事実にはならない事、そして浄土教における救済の道の一切に、衆生の修道心が加わり得ない事を、声高に宣言したのである。

第二章 人間愛に対する徹底的絶望の上に開かれる仏・弥陀の慈悲

では何故、法然や親鸞は、我々衆生が発する菩提心に対して、ここまで徹底的失望の感を抱いたのだろうか。それは、法然や親鸞が何処までも人間の発する心が不純なものであると見抜いていたからに他ならない。その象徴的事象の一つが人間愛であり、この人間愛という現実を見つめる事で、人間の発する心の不純性という課題が明確となる。そこで当章においては、人間愛という視点から、仏・弥陀の願心によって回向成就される慈悲の意義について検討して行く。

仏教においては、愛という語について、否定的な意味で以て語られる事が多い。例えば四苦八苦のひとつに数えられる愛別離苦は、文字通り愛する者と別れなければならない苦しみである。この愛別離苦とは、普遍的道理であるのだが、我々衆生にとつてそれは極めて耐え難い悲しみであり、時には脱力感にすら襲われかねないものである故、我々衆生が、その現実を本当の意味で受け入れる事は、極めて困難であるのが常である。

それは何故か。愛執と言われる如く、恩愛の情に捉われて離れ難い状態に、我々自身が陥っているからに他ならないからである。又、善導が『観経散善義』二河喻中の「水の波常に道を湿す」について、「愛心常に起て、能く

善心を染汚する」事の喩えであると示している事からは、愛心とは貪りの心と同義であり、仏教における善を行おうとする心を汚す存在でしか有り得ないと捉えている事を伺う事が出来る。これらの例の様に、仏教において人間愛が否定的に語られる理由は、人間愛が人や物に執着する事を意味し、本質的には自己愛の範圍に留まっているに過ぎない状態を指す場合、つまり渴愛として語られる事が多く、故に仏教においては、人間愛自体が煩惱そのものとして見なされるからである。それは何故か。我々衆生が抱く愛とは、必ずといって良い程、特定のもののみを対象とする愛に過ぎず、絶対平等のものでは無いからである。我々衆生は常に特定のものを溺愛する余り、その溺愛する対象以外のものに対して、知らず知らずのうちに差別心を生じているのである。つまり、我々衆生は特定のものに対して絶大な愛を抱く結果、自覚しないうちに相手の不幸を喜んではないだろうかという事である。要するに我々衆生は、愛の対象に対して常に執着心を持ち合わせているのである。そうであるが為に、我々衆生が発する人間愛とは、何処までも我々自身が己の欲望を充足させる存在に過ぎず、又相手を従属させようとする自己中心的な存在にしか成り得ないのであり、我々衆生がそういった概念を超越した純粋な人間愛を抱く事は、我々衆生の煩惱具足を自覚させる仏教的見解の故に、絶対に有り得ないのである。

この様に、我々衆生における人間愛が、本質的に自己を愛する事を中心に据えているからこそ、人間愛とは常に憎しみと隣りあわせとなる。愛していると思う気持ちが強かっただけに、一度憎いと感じる様になつたら、その憎しみは非常に強いものとなる「可愛さ余つて憎さ百倍」の感情に見られる様に、人間愛は何処までも我々自身を中心に据えて相手への執着を貫こうとする感情（愛着・愛執）であるが為に、相手を思いやる気持ちでいるつもりが、何時の間にか、逆に相手を傷つけてしまっているのである。その結果知らず知らずの内に、我々自身の感情をも傷つけられ、そこには何時しか恨みしか残っていないという事は、大いに有り得る事である。つまり我々衆生の抱く人間愛とは、常に我々における煩惱の鏡であり、自身への執着の象徴なのである。だからこそ、人間愛は我々を束

縛し、我々自身に憎悪や苦悩をもたらす存在に過ぎないと断言出来るのである。それでも尚、我々衆生が純粹なる人間愛を抱く事を可能であると考えているならば、それは錯覚であり、又過信であると言わざるを得ないのである。尚同様の事は、絆という概念についても言える。絆とは、我々の周りにある人と人との繋がりはあるが、同時に人間同士が主体的に友達などの関係を離れ難く繋ぎ止めておくという意味も持つ。この意味から法然是『聖光上人伝説の詞』において、

無漏の正智なによりてかおこらんや。もし無漏の智鋭なくば、いかでか悪業煩惱のきづなをたゝむや。悪業煩惱のきづなをたゝずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱することをえんや。
〔法全〕四五九―四六〇頁〕

と説かれる様に、煩惱を断つて正しい智慧を求めようにも、どうして悪業や煩惱の絆を断ち切る事が出来るであろうかと悲嘆・懺悔している。法然において絆とは、悪行や煩惱から離れ難くしてしまう存在であり、覺りを阻害する存在なのである。加えて法然是『往生浄土用心』において「生死の絆」、『念仏往生要義抄』において「六趣四生のきづな」及び「輪廻の絆」などと説かれている様に、絆とは生死流転から離れ難くする事の意としても捉えている。つまり法然是絆を、人間界（穢土）への執着心・束縛の意味で了解していると言えよう。親鸞も又、法然を継承し、絆に関して、我々を生死流転という迷いの世界に繋ぎとめておく働きであると了解している。それは丁度『歎異抄』第十四条に、

念仏まふさんごとに、つみをほろぼさんと信ぜんは、すでにわれとつみをけして往生せんとはげむにてこそさふらうなれ。もししからは、一生のあひだおもひとおもふこと、みな生死のきづなにあらざることなければ、いのちつきんまで念仏退転せずして往生すべし。
〔定親全〕第四卷言行篇（一）―二六頁〕

と説かれる様に、念仏を称える度に、己の犯した罪を打ち消す事が出来ると捉え、己の力で罪を消して、浄土へ往生しようと努力する事は、結果的に生涯においてあらゆる思いを、生死流転の迷いの世界へと繋ぎ止めておく事

である（だから、命終えるまで念仏を称え続けなければ、往生が不可能と判断してしまう）と誠めている事に伺えよう。

親鸞のこの様な了解の背景には、そもそも煩惱具足の我々同士が織り成す絆が、真の意味で綺麗事として語る事が出来るのかという疑念に直結する。加えて、何らかの裏切りがあつた折に、人間の為す絆は、愛と同様、瞬時にして崩壊するのが現実ではなからうか。もし我々に、煩惱を完全に超越した真の意味での絆（これも慈悲と言う事になる）の構築が、真剣に可能だと信じているならば、それは過信であり、妄想であると言わざるを得ない。故に仏教では絆も又、執着の一種であると言わざるを得ないのである。

仏教的に捉える人間愛が煩惱の一形態に過ぎない事は、ここまで指摘して来た通りである。従つて聖道仏教においては、愛してはならないという教えの元、煩惱である人間愛を除去するべく修養に励む。しかし我々は、幾ら修養に励んだとしても、人間として生きている以上、人間愛を一切止める事は、これ又煩惱具足の故に絶対的に不可能である。つまり我々は、煩惱の一形態である人間愛を具足しながら生きて行く他ないと宿命付けられている存在なのである。そこで法然は、『慈鎮和尚との対話』において、

浄土の宗旨称名の本願のみぞ、苦解の船師愛河の橋梁にて、愚鈍下智の当機にあひかなへる

（『法全』七三二―七三三頁）

と説かれ、浄土門に説かれる称名念仏という本願行のみが、苦悩に溢れた海を渡る舟の船頭、愛欲という川に架かる橋と成り得る事を示した。つまり法然は、人間愛を含めて煩惱具足である我々衆生を、まことの慈悲の心を以て救済する存在は、弥陀の本願の他に有り得ない事を高らかに宣言し、称名念仏行の重要性を謳ったのである。更に、今一辺も、病ひなき時念仏を申して、臨終には阿弥陀仏の來迎に預りて、三種の愛を除き、正念になされまいらせて、極樂に生まれんとおほしめすべく候。

（『法全』五六四頁）

と『往生浄土用心』に説かれる様に、法然は日常の称名念仏行によって、臨終において諸仏の来迎に会う事が出来、同時に三種の愛心即ち、親族や家財に対する愛着である境界愛、我々の身に対する愛着である自体愛、未来において良いところに生まれたいと執着する当生愛、これらの執着心に妨げられず、そのまま仏の救済を信じ疑わない心が生じ、極楽に往生出来ると示した。即ち法然は、称名念仏の継続こそが弥陀の来迎を受ける縁となり、その縁は同時に愛という執着心をも超越し、結果往生を得る事が出来ると揺るぎない確信を持ったのである。そこに法然の深い懺悔があったのは言うまでも無い。

一方、法然は『念仏往生義』において、

仏は一切衆生を哀みて、よきをも、あしきをも渡し給へども、善人を見ては悦び、悪人を見ては悲しみ給へる也。

（『法全』六九二頁）

と説かれる様に、弥陀は勿論、人々を平等に救済し仏の世界に導くのであるが、善人を見ては悦び、悪人を見ては悲しむという側面をも明らかにしている。言うまでも無く、ここで言う善人や悪人とは、勿論、社会的・道徳的側面におけるそれではない。ここでの悪人とは、『十二箇條の問答』において、

仏の慈悲のあまねき事を聞きては、罪を造れと思召すと云ふ解りをなさば、仏の慈悲にも漏ぬべし。悪人迄でも捨給はぬ本願と知らんに付けても、いよく仏の知見をば耻づべし、悲しむべし。 （『法全』六八〇頁）

と説かれる如く、弥陀の本願の慈悲が広く行き渡っている事を聞き、それを口実にして、それならば幾ら罪を犯しても構わないと了解する事を指す。要は真に弥陀の慈悲に従わない人たちを指すのである。この様な行為は、弥陀の慈悲に背く事を意味し、同時に自ら弥陀の慈悲から漏れ落ちる道を選択する事を意味する。それでも弥陀は、歎き哀れ悲しみながらも決して見捨てて見捨てる訳ではないのだが、例えそうであったとしても、生死流転し続ける我々を、無条件に救い摂るぞと我々の前に現れたもう弥陀を、何時までも悲しませ続けて良いのだろうか。我々は、その様

な弥陀の思し召しに對して、至らぬ我が身を徹底的に恥じ入り、悲嘆する事が肝要ではなからうか。つまり我々には、弥陀に悲しまれてゐる罪障の身である事を思い知った上で、謙虚な心で懺悔していく事が求められるのである。弥陀の慈悲に遭いながら、それでも造惡を繰り返すという事は、結果的に弥陀の慈悲に對し疑いの心を生じているのと同義なのである。

だが一方で法然は、『淨土宗略抄』において、

惡をば、されは仏の御心に好みて作れとや勸め給へる、構えて止めよとこそ誡め給へども、凡夫の習ひ、當時の迷ひに引かれて惡を作る事は力及ばぬ事なれば、慈悲を發して捨給はぬにこそあれ。（『法全』六〇三頁）

と説かれる様に、仏の御心には、惡行を犯せと勧められる考えなど絶対には有り得ず、常に惡行を止めなさいと誡められるのであるが、凡夫である我々は悲しい事に、その時々々の煩惱に引きずられ、ついつい惡行を犯してしまう、それは我々の力ではどうしようもない事である現実も直視している。我々が特に造惡をしようという意識が無くとも、結果的に造惡を繰り返して、折角の弥陀の慈悲という縁に對して疑心を抱いてしまうのも、人間である以上避けられない事案なのである。法然は、造惡という事実を誡めつつも、造惡を避ける事が出来ない人間の姿を、ありのままに深く見つめたのである。我々人間は、すぐさま愛想が尽きるといふ感情を發するものであるが、弥陀の世界においては、そういった感情が生じる事自体、絶対的に無い。それが慈悲である言われる所以である。

親鸞も又、「信卷」において、

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、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、と。

（『定親全』第一卷教行信証——一五三頁）

と説かれる様に、自身を含めた我々衆生が、弥陀の本願の説示によって、既に仏になる事が約束された仲間の一人

として数えられている事を少しも嬉しいと思わず、又眞実の証りに近づくことを少しも快いとも思わないのは、愛欲の広い海に沈みこんでしまい、名利の大きな山に踏み惑っている故であると、身をもつて感じ取ったのである。親鸞はここに、我々衆生が幾ら弥陀の教えを聞法していても、心は常に愛欲や名利といった現世における煩惱に執着している事から、聞法を良き縁として眞実心や清浄心が沸き起る事は有り得ないと、痛烈なまでに懺悔したのである。親鸞は、愛欲や名利といった煩惱を超越出来るであろうと、出来もしない理想を求め続ける我々の邪心を厳しく誡め、煩惱具足の現状をありのままに受け入れる事が肝要であるとしたのである。

そこで親鸞は、法然やそれまでの伝統によつて明らかにされた、仏や弥陀による慈悲のころについて、更に根源的に了解した。つまり「総序」において、

無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり。

〔定親全〕第一巻教行信証―五頁〕

と説かれた如く、我々は煩惱具足の身である為に、常に愛執など自分自身の概念に拘り続ける余り、眞実が全く見えて来ない現実を深く見つめたのである。そして、そうであるから、物の道理についても完全に了解していると常に錯覚を起こし、全く分かっていない事が理解出来ないとした。これが無明の闇であり、弥陀はその様な我々を慈悲で哀れみ、智慧の光で我々の心を照らし出し、心の闇を破ろうと働き続けている事を、親鸞は深く感じ取ったのである。故に親鸞は「正信偈」において「攝取心光常照護」と説き、弥陀の大慈悲の光が、生死流転している我々に常に照護している事を示し、それは我々が抱えている種々の闇が如何に深いものであるか、知らしめる働きであると説示したのである。

この様な視座から親鸞は、第十一願・第十七願・第十八願の各成就文に着目し、

それ衆生ありて、かのくに、生ずるものは、みなことごとく正定の聚に住す。ゆへはいかん。かの仏国中には、もろくの邪聚、をよび不定聚なければなり。十方恒沙の諸仏如来、みなともに無量寿仏の威神功德、不可思

議なるを讃歎したまふ。あらゆる衆生、その名号をききて信心歓喜し、乃至一念せん。至心回向したまへり。かのくに、生ぜんと願すれば、すなはち往生をえ、不退転に住す。たゞし五逆と誹謗正法とをばのぞく。

〔定親全〕第八卷加點篇(一)一六五―一六六頁

と読み取った。親鸞は先ず、第十八願成就文について、伝統的に「至心に回向して」と読まれてきたところを、「至心回向したまへり」と読みを施す事で、至心回向の主体が何処までも弥陀に属する事を明確にし、我々衆生に開かれる信心とは、至信心樂欲生我国と招喚して止まない弥陀の大悲願心が回向成就した事実到他ならず、画して弥陀の願心は、今正に我々衆生の上に、一心帰命の信心として現前しているのであり、ここに弥陀の願心と衆生の信心とは、回向成就として一つの事象である現実を深く了解したのである。弥陀は常に我々に対し、本来立つべき境地である本願に転入させるべく、衆生が執着心の間でもがき続けている正にその場所に、弥陀の願心が根底から打ち破り、摂取救済するべく大悲心を以て現前し、招喚せんと名乗り続けている、これが真相なある。親鸞はこの様に了解する事で、第二十願の立場、即ち弥陀の尊号を己が善根とし、弥陀の大悲の誓願を疑う、人間の最も深い執着心の立場と明確な区別を施し、法蔵菩薩の願心の真相を確かめたのだった。

次に第十七願成就文において、無数の念仏者や諸仏が、共に弥陀の威神功德の不可思議なる事を讃嘆し、我々に對して、弥陀の本願に目覚める真実の教えを聞き、本願の名号に帰して生きよと、励まし勧める事を重んじ、第十七願において弥陀の願心が一切苦悩のこの世界に働き続けている事、そして我々が名号に帰する事により、その功德を讃嘆された弥陀の声を聞き、第十八願成就文における「信心歓喜」を得る事を聞き当てた。

更に第十一願成就文について、『一念多念文意』に「かのくにに生まれむとするものは」と訓じている事を含めて、親鸞は本願の信に目覚め信心を獲た我々衆生の成就の事実を積極的に直視し、この願の心は、弥陀が我々衆生を滅度(涅槃)に至らしめるはたらきにある事、即ち弥陀の願心の大悲回向に値遇するという深き縁によつて、

我々衆生の信心が決定するその即時において、正定聚住不退転に住する事を確かめたのである。これら成就文の読み取りから、親鸞は弥陀の本願力に値遇し、その願心が我々衆生の一心帰命の信となるならば、我々が凡夫である事は何ら往生の障害とはならず往生浄土の功德を得、無上涅槃に立つて生きる身となる事を感恩したのである。ここに我々における不清浄なる心は絶対否定され、もしそうでなければ、弥陀による無漏の救済など成り立たない事が明るみとなったのである。煩惱具足である人間の心に裁量を任せていては、必ず不平等の救済となるのが行き着く所である。故に弥陀の願心の回向成就とは、同時に弥陀の慈悲による絶対的平等の救済と言えるのである。

では何故、法然や親鸞は弥陀の慈悲を揺るぎない絶対の存在と見たのか。それは、

欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず、欲想・瞋想・害想をおこさず、色・聲・香・味・觸・法に著せず、忍力成就して、衆苦をはからず。少欲知足にして染・患・痴なし、三昧常寂にして智慧無碍なり。虚偽・詭曲の心あることなし、和顔愛語にして、こゝろにさいだて承問す。勇猛精進にして、志願うむことなし。もはら清白の法をもとめて、もて群生を恵利す。三宝を恭敬し、師長に奉事す。大莊嚴をもて衆行を具足し、もろくの衆生をして功德成就せしむ。

〔『定親全』第八卷加點篇(一)―四〇―四一頁〕

と『無量寿経』に説かれる様に、弥陀の慈悲がこれらの姿を持ち、仏国土(浄土)、仏・菩薩といった徳を示す美しい姿のもとに多くの修養をし、煩惱具足の故に仏になる因を築く事が出来ない我々衆生に代わって、覚りの境地である仏になる功德を成就されたという恩徳があるからである。これは同時に、煩惱具足である我々衆生には、これらの要素を具足する事が、絶対に不可能であるという事をも意味する。弥陀が修行を通して、まことの大悲を知らしめる事により、我々は煩惱具足で生死流転の存在であるが為に、何時まで経っても仏になる功德を生む事が出来ず、真実清浄の心など絶対に持ち合わせない現実を深々と知るのである。画して弥陀の慈悲は、人間愛などの執着心による苦しみや悲しみから永遠に離れる事の出来ない我々の悲嘆を、我が悲嘆であると受けとった上で、我々

に純粹に共感し、何処までも、そして何時までも我々を見捨てず、我々と共に憐れむ存在となり得るのである。

それは丁度、清沢満之氏が「我信念」において、

無限大悲の如來は、如何にして、私に此平安を得せしめたまうか、外ではない、一切の責任を引受けてくださる、ことによりて、私を救済したまうことである。

（『清沢満之全集』第六卷—三三四頁）

と述べている事と呼応する様に思われる。仏や弥陀の慈悲とは、正にこの精神であると言える。弥陀の慈悲が決して我々を見捨て無いという事は、その責任は如何なる場合においても取るという事と同義である。つまり慈悲という事は絶対であるだけに、それだけ常に責任が伴うという事である。逆に、我々衆生が織り成す愛や絆において、我々がその全責任を負うという事は現実には有り得るのだろうか。人間愛でなくとも、我々は世間において何か問題が起こると、責任を取ると簡単には言う。だが、我々が本当の意味で責任など取れるのだろうか。我々の取る責任は、常に単なる世間体の責任に過ぎず、厳格な意味での責任など誰も取る事は出来得ないのである。画して仏や弥陀の慈悲は、その全責任を背負ってくれるからこそ、我々衆生の前に願心として回向成就し、我々の信心と同一になれるのである。そうであるから『無量寿経』においては、

當來の世に經道滅盡せんに、われ、慈悲をもて哀愍して、ことにこの経をとめて、止住すること百歳せん。それ、衆生ありて、この経にまうあふもの、こゝろの所願にしたがひて、みな得度すべし。

（『定親全』第八卷加點篇—一二三〇頁）

と説かれる様に、後世においてもし經典に説かれた全ての教が全て滅んでしまったとしても、釈迦が慈しみの心や哀れみの心で以て『無量寿経』だけを更に百年間留めておこうと誓われている。この先々に生まれる人もこの『無量寿経』の教えを聞く事によって、証りに至る事（弥陀の浄土に往生する事）が出来ると示されている。即ち、經道滅盡、即ち仏・法・僧の名を聞く事すら出来ずに、邪惡で信仰心の欠片すらない人ばかりが集う法滅の時代です

ら、釈迦や弥陀の慈悲は、『無量寿経』の教えの元に人々を一切見捨てない事が明らかにされたのである。ここに釈迦や弥陀の恩徳を伺う事が出来る。

ここまで、菩提心という課題から、法然や親鸞が明らかにされた教えについて検討してきた。我々衆生は、法然や親鸞の教えを通して、煩惱具足の存在故に、聖道仏教が説く様な発菩提心を修養によって起こす事の不可能さを徹底自覚した上で、もはや弥陀に救済されるしか道が無い事を、懺悔する事こそが肝要なのである。

参考文献

- 『選択集講座』藤堂恭俊著、『法然を読む』阿満利磨著、
『教行信証講読』金子大榮著、『教行信証講義』山辺習字・赤沼智善共著、
『親鸞と危機意識』・『親鸞・信の構造』安富信哉著、『教行信証の思想』寺川俊昭著、
『本願の行信道』・『親鸞の信仰と思想』小野蓮明著、他

注記

原漢文のものは、全て書き下し文に改めた。

また、『法全』は『昭和重修法然上人全集』、『定親全』は、『定本親鸞聖人全集』の略称である。

法然における助業についての一考察

大谷派 杉 浦 道 雄

はじめに

法然教学において念仏と助業は、先学より常に論じ続けられる課題である。法然の助業観について先学は、様々な表現をもってその位置を明かすが、助業について、念仏の助成としてのほたらきをどのような形をもって解すべきか常に課題となる。そこで重要なのは、法然はどのような立場において助業のほたらきを認めたのかという点である。換言すれば、念仏の加行として往生業因としてのほたらきを助業に認められたのか、或いは方便行としてそのほたらきを認められたのか。さらに、どのような意味において方便行であるのか。これらの点を中心に、考察を試みる事と目的とする。

法然の諸行観、特に助業については近年においても様々な議論がなされている。その要点を整理すれば次の通りである。

藤堂恭俊は『法然上人研究』で「雑行を往生浄土の実践体系のなかに組み入れたことであり、雑行に往生浄土の行という任務・役割を与えたことを意味する。」

安井廣度は『真宗七祖の教義概要』で「元祖もやはり諸行の往生を認められたので、或時は「本願の念仏にはひとりで助をさせて助をささぬ也、助さす程の人は極楽の辺地に至る」といい、」⁽²⁾

浅井成海は『法然教義より親鸞教義への継承と展開』で「廃・助・傍の三義の中で説く助成、傍正の義は「二行章」で明示した諸行廃捨の立場より、むしろ念仏一行専修を成ずるために、諸行の働きをみとめていく主張が示される。廃捨された諸行も別の見方を立てば、同類の助業、異類の助業とも念仏を修する助業としてみとめられることを示す。あくまでも廃立の基本線を貫きながら、なお諸行に種々の理解があることを認めていくのである。」⁽³⁾

平雅行は『日本中世の社会と仏教』で「選択本願念仏説では極楽往生を望む行者にとって、称名念仏が唯一の絶対価値的行為なのであって他の一切の行は往生行手段としては全く無価値になったのである。」⁽⁴⁾

他にも、諸行に往生業としてのはたらきを認めていたかについて、多くの論証がなされている。

本稿は次の二点を中心とし、念仏と助業の関係性について考察を試みる。

①法然の助業観について、五番相対の中「不回向回向対」に依り考察を試みる。

②法然は助業について「同類の助成」と「異類の助成」の二種を明かすが、その助成性について考察をし、さらに助業を伴う念仏者と正定の業の念仏者は等しく往生するのか考察を試みる。

以上二点を中心課題とし、『選択本願念仏集』（以下『選択集』）に依りながら助業のはたらきについて考察を試みる。

一、正雜二行

まず、法然における助業の展開について、その要点を確認する。法然の回心は『源空聖人私日記』によれば、四十三歳の時である。善導『觀經四帖疏』（以下『觀經疏』）の

一心專念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定業。順彼佛願故。

の一節に照らされ、自らの求めていたものがすでに如来の側に用意されていることに気付かされたのである。善導の言葉により「たちどころに」（『十六門記』）余行を捨てて専修念仏門に入つた法然は、どこまでも善導に依りながら念仏一行を蹟かにされた。その中でも重要なのは正雜二行である。しかし、法然は善導に依りながら正行を立て、雜行を廃す事を明かしながらも、助業については明確でない部分が残る。法然における正雜二行について考察する前に、善導に依り正雜二行の要点について確認をする。

善導は「散善義」深信釈下に、就人立信と就行立信を挙げる。正雜二行は、就行立信に明かされる実践行論である。その文を挙げれば次の通りである。

次就_レ行立信者、然行有二種。一者正行、二者雜行。言正行者、專依_二往生經_一行者、是名正行。何者是也。一心專讀誦此『觀經』・『弥陀經』・『無量壽經』等、一心專_二注思想觀_一觀察憶念彼國_二報莊嚴_一、若礼即一心專礼_二彼仏_一、若口称即一心專称_二彼仏_一、若讚歎供養即一心專讚歎供養、是名_レ正_{（五）}。

ここに明かされるように、読誦・觀察・礼拝・称名・讚歎供養の五正行は、浄土三部經の中でも特に『仏説觀無量壽經』（以下『觀經』）に説かれる往生行をまとめたものである。この根拠となるのは、善導の『觀經』觀である。即ち、『觀經』に釈迦の教（要門）と弥陀の經（弘願）を見て、要弘二門としてその意を判ずるものである。即ち、

釈迦は浄土の教えを聞くべき機に要門を説き、弥陀は弘願を顕彰するのである。このように、善導が要弘二門の判を立てた背景について窺えば、聖道の諸機を誘引するはたらきを認めているからである。ここに『観経』に依り判じられた要門は観仏三昧であり、弘願は念仏三昧である。これが行判においては、正雜二行として判じられる。

法然はこのような善導の念仏義を伝承し、その称名正定業論を徹底し、体系的に開顯された。その法然の展開について確認する。

法然の正雜二行について『選択集』により考察する。第二章は、『観経疏』就行立信釈により念仏と諸行との二つに分け、五番相對によつてその得失を判ず。さらに『往生礼讃』百即百生釈を引き念仏に帰すべきことを明かす。まず、

善導和尚、立正雜二行、捨雜行、歸正行之文

と、法然の立場が定義され、正行と雜行の二行を立てて、正行を立て雜行を廢すことが明かされる。その正行について次のように説かれる。

初正業者、以_レ上五種之中第四称名、為_二正定之業。即文云_レ「一心專念弥陀名号、行住坐臥不_レ問時節久近、念念不_レ捨者、是名_二正定之業。順_二彼仏願_一故」⁵是也。次助業者、除_二第四口称_一之外、以_二読誦等四種_一、而為_二助業。即文云_レ「若依_二礼誦等、即名為_レ助業」⁶是也。

ここに明かされる正行が正定業であり、本願の念仏である。この正定業以外、前三後一（読誦・觀察・礼拝・讃嘆供養）をもつて助業とする。

二、助業

法然の目的は、一切衆生の救済である。その救済の法が、阿弥陀により選択された正定の業である念仏一行である。この選択について「三選の文」に次のように明かされる。

夫速欲離生死、二種勝法中、且闍聖道門、選入淨土門。欲入淨土門、正・雜二行中、且拋諸雜行、選
 應歸正行。欲修於正行、正・助二業中、猶傍於助業、選應專正定。正定之業者、即是称仏名。称名必
 得生、依仏本願故。

このように、浄土門に対し聖道門をさしおい（闍）て、正行に対し雜行をなげすて（拋）て、正定業に対し助業はかたわら（傍）にしてと示される。いかなる衆生をも摂取し救済する事にこそ、選択本願の念仏が開顕される意義が存在し、ここに三度の選択によつて「仏の本願によるがゆえなり」の根拠のもと、正定業としての念仏が明かされる。一方で、「傍らに」といわれるのが助業である。

助業とは、五正行中の読誦・觀察・礼拜・讚歎供養である。法然は五正行について、『観経疏』を引用し「二行章」に次のように明かす。第一に読誦について、

一心専読誦此『観経』『弥陀経』『無量寿経』等、

と、浄土の經典を読誦することを明かし、第二に觀察について、

一心専注思想觀察憶念彼国二報莊嚴、

と、阿弥陀仏とその浄土のすがたを觀察することを明かし、第三に礼拜について、

若礼即一心専礼彼仏、

と、阿弥陀仏を礼拝することを明かし、第四に称名について、

若口称即一心専称「彼仏」

と阿弥陀仏の名を称することを明かし、第五に讃嘆供養について、

若讃歎供養、即一心専讃嘆供養、⁽⁸⁾

と、功德を讃え供養することを明かす。善導は、読誦・觀察に「一心専」・「一心專注」と明かす事に対し、礼拝・称名・讃歎供養においては「若」と明かす。これにより開門五種⁽⁹⁾において、善導は念仏三昧より觀察三昧に重きを置くことがわかる。さらに觀仏三昧において読誦は觀察の方便行であり、礼拝は称名の加行⁽¹⁰⁾であり、讃歎供養は觀仏・念仏両三昧にかかる往生行である。

法然は「二行章」に善導の引文により五正行を明かし、さらに私釈を設け、読誦正行・觀察正行・礼拝正行・称名正行・讃歎供養正行の五正行を組織化された。五正行についての法然の私釈については次の通りである。第一に読誦正行について、

第一読誦正行者、専読誦『觀經』等也。即文云「一心専読誦此觀經・弥陀經・無量壽經等」是也。

と明かし、第二の觀察正行について、

第二觀察正行者、専觀「察彼国依正二報」也。即文云六「一心専注思^三想觀^四察憶^五念彼国」「報莊嚴」是也。

と明かし、第三の礼拝正行について、

第三礼拝正行者、専礼「弥陀」也。即文云「若礼即一心専礼「彼仏」」是也。

と明かし、第四の称名正行について、

第四称名正行者、専称「弥陀名号」也。即文云「若口称即一心専称「彼仏」」是也。

と明かし、第五の讃歎供養正行について、

法然における助業についての一考察

第五讚歎供養正行者、專讚歎供養彌陀也。即文云「若讚歎供養即一心專讚歎供養是名為正」是也。⁽¹¹⁾
と明かす。法然においては、五正行総てに「專」と明かす。開門五種正行を明かした後、合門二種⁽¹²⁾を明かす。

次合為二種者、一者正業、二者助業。初正業者、以上五種之中第四称名、為正定之業。即文云「一心專念彌陀名号、行住坐臥不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業。順彼仏願故」是也。次助業者、除第四口称之外、以誦誦等四種、而為助業。即文云「若依礼誦等即名為助業」是也。⁽¹³⁾

称名は仏の願に順ずるがゆえに往生の業因として認められる。助業は単体では諸行往生として機に対応するものでなく、念仏を助成するものである。その助成性が課題と為り続けているのである。

三、「正助二行」と「正助二業」についての一考察

法然は善導に依り、雜行をなげすめて正行に帰することを明かす。また正行について正定業の念仏と助業とに分け、正定業に対し助業はかたわらにと示す。ここに明かされる正行即ち正業と助業について、法然は正助二行と正助二業の二種の語をもって明かす。法然は同意語である正助二行と正助二業をどのような根拠の基づき、使い分けたのか考察を試みる。

法然は「二行章」において五正行に対し五種の雜行を示し、五番相對によりその得失を判ず。五番相對において正行について五番共に「修正助二行者」と明かす。正定業である念仏と助業について明かすにあたり、五番相對では正助二業ではなく正助二行と述べる。まず、「二行章」の『觀經疏』引文に、

此正助二行已外自余諸善悉名雜行。若修前正助二行、心常親近憶念不_レ断、名為無間也。⁽¹⁴⁾

と述べる。また、五番相對においても正助二行と述べる。しかし同じ『選択集』の中、三選の文においては、

欲修於正行、正・助二業中、猶傍於助業、選応專正定。⁽¹⁵⁾

と述べる。同じ『選択集』の中、正定業の念仏と助業を明かすに当たり、法然は二種の語を使い分ける。このような使い分けは、他にも見ることが出来る。『津戸三郎へつかはす手紙』には、

又專修につきて五種の專修正行といふ事あり。この五種の正行につきて、又正助二行をわかつて正業といふは五種の中に第四の念仏也。助業といふはその中四つの行也。いま決定して浄土に往生せんとおもは、專修二修の中には、專修の教によりて一向に念仏をすへし。正助二業の中には、正業のすゝめによりて、ふた心なくた、第四の称名念仏をすへしと申し候しかは、くはしきむね、深き心をしり候はす。⁽¹⁶⁾

と述べる。傍線部分に述べられる正助二行は、五正行について善導に依りながら「順彼仏願故」を根拠とし念仏が選ばれる行判であり、換言すれば「二行章」に明かされる開門五種正行である。

点線部分に述べられる專修二修は、「いま決定して浄土に往生せんとおもは、」とのうえに念仏を明かす。專修と雜修について法然は、『津戸三郎へつかはす手紙』に、

專修といふは念仏也。雜修といふは念仏のほかの行也。⁽¹⁷⁾

と明かす。このように、專修の者は念仏の行者であり、雜修の者は助業・雜行の者である。ここで雜修の者は助業が単体では往生の業因を有しない為、往生が千人中一人とその困難さについて示す。ここに「いま決定して浄土に往生せんとおもは、」と正行（專修）と雜行（雜修）の二修より念仏を明かす。

波線部分に述べられる正助二業は、「二行章」合門二種に明かされる正業と助業であり、「正業のすすめ」により称名念仏が勧められる。

このように開門五種正行に開かれた正助二行と合門二種に明かされる正助二業について、その使い分けについて窺うと、正助二行と正助二業の間に專修二修が明かされ、「いま決定して浄土に往生せんとおもは、」とのうえに

念仏を明かす。正助二行と正助二業の間に明かされる「決定」に注意すべきである。法然は往生決定について『三心料簡および御法語』に、

一 弥陀本願決定也、二 釈迦所説決定也、三 諸仏証誠決定也、四 善導教釈決定也、五 我等信心決定也。以此義故往生決定也。⁽¹⁸⁾

と五決定を明かす。『津戸三郎へつかはす手紙』に明かされる処の正助二行は、五決定の中「四善導の教釈決定」である。善導に依り、五正行中から念仏を明かす行判である。次に正助二業は、「五は我等が信心決定」である。即ち、善導により開門五種が明かされ、「いま決定して浄土に往生せんとおもは、」とのうえに念仏を明かし、念仏が如來に選択された根拠について正助二業の元、正定の業を明かすものである。法然は善導により明らかにされた行判即ち正助二行について、念仏の純粹性を如來選択を根拠とし、正定業と助業という正助二業として顕かにされた。

このように法然は正助二行と正助二業について慎重に使い分けをしながら、念仏と助業の關係性について明らかにされたと考える。

四、五番相對における法然の助業觀

『選択集』『二行章』に正雜二行の得失について、五番相對をもつて挙げる。

次判二行得失者、「若修前正助二行、心常親近、憶念不斷、名為無間也。若行後雜行、即心常間斷、雖可廻向得生、衆名疎雜之行」即其文也。案此文意、就正雜二行、有五番相對。一親疎對、一二近遠對、三有間無間對、四廻向不廻向對、五純雜對也。⁽¹⁹⁾

五番相對が善導五正行に對し、法然の領解を明かすものであることは、先學により既に指摘されるところであるが、五番相對において注意すべき点は、「正助二行」の使い方である。正行について明かすにあたり五番共に「正助二行を修するものは」と明かす。即ち正行と雜行を相對的に扱いつながら、正行の中に助業を含めてゐる點に注目をし考察を試みる。五番それぞれについて、その要點を確認すれば次の通りである。まず親疎對の「親」について、

衆生起行、口常稱_レ仏、仏即聞_レ之。身常礼_レ敬_レ仏、仏即見_レ之。心常念_レ仏、仏即知_レ之。衆生憶_二念_一衆生。

と正助二行を修する者が阿弥陀仏に親昵たることを『觀經疏』に依つて明かす。「親」に對し「疎」について、

次疎者雜行也。衆生不_レ稱_レ仏、仏即不_レ聞_レ之。身不_レ礼_レ仏、仏即不_レ見_レ之。心不_レ念_レ仏、仏即不_レ知_レ之。衆生不_二憶_一念_二衆生_一。

と雜行が疎行である所以を明かす。第二に近遠對の「近」について、

衆生願_レ見_レ仏、仏即應_レ念_二現在_一目前。故名_二近縁_一也。

と正助二行を修する者が阿弥陀仏に隣近なることを『觀經疏』に依つて明かす。「近」に對し「遠」について、

次遠者、雜行也。衆生不_レ願_レ見_レ仏、仏即不_レ應_レ念_二不_レ現_一目前。

と雜行が遠である所以を明かす。第三に無間有間對の「無間」について、

無間者、修_二正助_一二行者、於_二弥陀_一念_二不_レ間斷_一。

と正助二行を修する者が阿弥陀仏において憶念間斷せずと明かす。「無間」に對し「有間」について、

次有間者、修_二雜行_一者、於_二弥陀_一念_二常間斷_一。

と雜行を修する者は憶念つねに間斷すと明かす。第四の不回向回向對については後に考察する。第五の純雜對の

「純」について、

先純者、修正助二行者、純是極樂之行也。

と正助二行を修するは極樂の行であることを明かす。「純」に対し「雑」について、

雑者は純非極樂之行。通於人天及三乘亦通於十方淨土。

と極樂の行に非ずことを明かす。⁽²⁰⁾

五番共に、念仏の徳を明かすものであるが、その中でも重要であるのは不回向回向対である。その回向義の重要性こそが、門下に種々異義を派生させた所以でもある。また、本願章に深く関与する問題でもある。助業さらに諸行に関する問題について特に五番相對の中、不回向回向対において顯著である。これによれば諸行も往生行であり、回向すれば往生の因となることが明かされる。ここに念仏と諸行に議論が生ずる事となる。不回向回向対は、

第四不回向回向対者、修正助二行者、縱令別不用回向、自然成往生業。

と述べ、善導の「玄義分」六字釈を引用する。

故疏上文云。「今此觀經中十声称仏、即有十願・十行具足。云何具足。言南無者、即是歸命、亦是發願廻向之義。言阿弥陀仏者、即是其行。以斯義故、必得往生。」（已上）

さらに、回向義を釈し、

次廻向者、修雜行者、必用廻向之時、成往生之因。若不_レ用廻向之時、不_レ成往生之因。故曰雖_レ可_レ廻向得_レ生是也。⁽²¹⁾

と述べる。即ち、正助二行者の者は回向を用いなくとも自然に往生の因となるが、雑行者の者は回向を用いなければ往生の因とならないと述べるのである。

雑行者の者について回向を用いなければ往生の因とならないことは、既に明らかにされるところである。ここで問

題となるのは、正助二行の者について不回向をもって往生の因となると明かす点である。正助二行とは、五正行中の念仏と前三後一の助業である。ここに回向を用いずとも自然に往生の因となる不回向の義が明かされるが、それに該当するのは五正行中、正定業である念仏のみである。ここに助業の業因について問題が生ずる。念仏は正定業であるが故に不回向である。ここで不回向の義を明かすにあたり、「正助二行の者は」と述べるによれば、助業も不回向に含まれる事と為る。しかし、助業は正定の業ではない為それ自体に直接的な往生の因はないが、念仏の助としてののはたらし、即ち間接的な往生の因については認められると考える。法然は何故、「念仏を修する者は」或いは「正業を修する者は」などといわずに「正助二行の者は」といわれたのであろうか。

五番相對の中、不回向回向對と他四番を比較すると「正助二行」の意に異なる点がある。それは「正助二行」の後に引かれる善導の文に窺うことが出来る。不回向回向對においては善導六字釈が引用されるが、「正助二行」といいながらも六字釈は助業に関わるものではないものである。即ち、不回向回向對においては善導にならい「正助二行」といいながらも、不回向の根柢として善導六字釈により助業を除いた正定業たる念仏一行を明かす為のものである。即ち不回向回向對に明かされる念仏と助業の關係は、念仏については不回向であり自然に往生の業となる。これに對し助業は、「正助二行」とあるが、六字釈をもって念仏のみが明かされる為、後の回向を用いる雜行に含まれると考えるべきであらう。

善導によりながら「正助二行」と述べ、六字釈をもって正定の業たる念仏一門に限定をし、雜行が往生の因となり得る業作としての回向を明かすことに助業を含めたと考える。法然は善導の念仏義を繼承しながらも、不回向の義をもって念仏が正定の業たる根柢を示し、さらに念仏一行に歸すことを明かしたのである。

五、同類・異類の助成

「三輩章」において、往生の機に三輩の別のあることが明かされ、廃立をもつて諸行と念仏の関係を問題とし批判をしている。

凡如_レ此三義、雖有_二不同_一、共是所_レ以為_二一向念仏_一也。初義即是為_二癡立_一而説。謂諸行為_レ癡而説、念仏為_レ立而説。次義即是為_二助正_一而説。謂為_レ助念仏之正業_一而説諸行之助業。後義即是為_二傍正_一而説。謂雖_レ説念仏諸行二門_一、以_二念仏_一而為_レ正、以_二諸行_一而為_レ傍。故云三輩通皆念仏也。但此等三義殿最難_レ知。請諸學者、取捨在_レ心。今若依_二善導_一以_レ初為_レ正耳⁽²²⁾。

このように、廃・助・傍をもつて諸行と念仏の関係が明かされる。

法然は諸行について、「三輩章」に廃・助・傍が明かされる中、助において同類と異類の二種の善根を明かす。

二為_二助成念仏_一説此諸行者、此亦有_二二意_一。一以_二同類善根_一助_二成念仏_一、二以_二異類善根_一助_二成念仏_一⁽²³⁾。と諸行について同類の善根と異類の善根を明かす。まず同類の善根について、

初同類助成者、善導和尚『観経疏』中、挙_二五種助行_一、助_二成念仏一行_一是也。具如_二上正雜二行之中説_一⁽²⁴⁾。

と、同類の善根について善導に依り五正行中の前三後一の助業であると明かす。同類の助業は、善導により明かされる五正行中の前三後一の助業である。法然は善導の念仏義を伝承するにあたり、「三行章」において「散善義」の就行立信の文、並びに『往生礼讃』の專雜の得失の文それぞれに私釈を設け、善導の念仏を伝承しながらも、さらに詳細に説明した。即ち、法然は正雜二行・正助二業に関し善導の行論をそのまま伝承をしている。その中、『観経』に説かれる往生行に関して善導が体系化されたのが読誦・観察・礼拝・称名・讚歎供養の五正行である。

この五正行の中、読誦・觀察・礼拝・讚歎供養を助業とし、称名念仏を正定業とした。

次に異類の助業について考察をする。異類の善根について、

次異類助成者、先就「上輩」而論「正助」者、「一向專念無量寿仏」者、是正行也。亦是所助也。「捨家棄欲而作沙門發菩提心」等者、是助行也。亦是能助也。謂往生之業念仏為「本故為一向修念仏、捨家棄欲而作沙門」、又發菩提心等也。就中、出家發心等者、且指「初出及以初發」。念仏是長時不退之行、寧容妨礙念仏也。中輩之中、亦有「起立塔像・懸繒・燃灯・散花・焼香等諸行」。是則念仏助成。也其旨見「『往生要集』」謂助念方法中方處・供具等是也。下輩之中、亦有「發心」、亦有「念仏」。助正之義、准「前可」⁽²⁴⁾知。

と三輩それぞれについて明かされるものである。まず上輩については、家を捨て欲を棄て沙門と作りて菩提心を発すと説かれる。次に中輩については、『往生要集』助念方法に説かれる諸行であり、起立塔像・懸繒・燃灯・散花・焼香等の諸行であり、下輩においては無上菩提心をあげる。三輩それぞれに共通して念仏を正行としながら、上・中・下輩それぞれに機類に相違があり、諸行が機類それぞれに通じないことも明らかである。

また次のような助業も異類の助業に含まれる。『禪勝房伝説の詞』に、

衣食住の三は、念仏の助業也。これすなはち自身安穩にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏⁽²⁵⁾の助業なり。

といわれる。同類の助業、即ち五正行中の助業以外の助業について異類の助業という立場である。また『十二問答』においても衣食住を助業といい、さらに

すべて是をいはば、自身安穩にして念仏往生をとげんが為には何事もみな念仏の助業也。⁽²⁶⁾

とさらに広く明かす。

藤堂恭俊氏は、二種の助業について「同類の助業」を「三選の文」における「傍」の助業であり、「異類の助業」

については「抛」であり、正行に対する雑行であると指摘している。この前提の下、「異類の助業」について、異類の善根を念仏の一行に徹する機縁・契機となし得る念仏者について、「我身乗仏本願之後、決定生信起之上結縁他善事全不可為雑行」（醍醐本「或時遠江国蓮花寺住僧禪勝房參上人奉問種々之事上人一々答之」）と指摘されるように決定往生の信を確立した者こそが、異類の善根をもって念仏の一行に徹する契機・機縁となし得ることが知られる。このように決定往生の信を持つ者にとって、「衣食住の三は念仏の助業也」（禪勝房伝説（27）の詞―『黒谷上人語灯録』巻第十五）というように衣食住をも異類の善根とみなし、念仏の一行に役立てている。このように、藤堂氏は異類の助業について、三輩それぞれの異類の善根を明かす中、上輩に明かされる「家を捨て欲を棄て沙門と作りて菩提心を発す」という出家あるいは発菩提心が目的ではないが、異類の助業として念仏の一行を助成することとなり、決定往生の信を持つ者にとっては衣食住さえも念仏の助業となると指摘している。

藤堂氏は、異類の助業の中、出家と衣食住の助業を分けて考察を進め、出家について決定往生の信より前の業因とし、衣食住の助業についてはその後の業因としている。決定往生の信を確立するということは、仏の本願に順ずる不回向の行として成立するものである。不回向の行ではない助業についてその業因性が課題となる。

また決定往生は正定の業である念仏のみが業因となる事は明らかであり、異類の助業に往生の業因を認めるならば、決定往生の信を確立した後ではなく、前と考えられる。

法然教義は、すべての衆生が摂取し救われていく事が前提である。その意味において、異類の助業に業因を認めるとき、民衆と向き合った法然であるからこそ教えに触れる機縁も与えられない人々に方便行としてどのような業因性を有していたのか、その事例を法然と民衆（漁師）との問答に窺う。『法然上人行状絵図』に、

わが身はこの浦のあまなり。おさなくよりすなどりを業とし、あしたゆふべに、いろづくの命をたちて、世をわたるはかりごとす。ものの命をころすものは、地獄におちてくるしみたえがたく侍なるに、いかがしてこ

れをまぬかれ侍るべき、たすけさせ給へ。⁽²⁸⁾

と法然は問われ、

汝がごとくなるものも、南無阿弥陀仏をとなふれば、仏の悲願に乗じて浄土に往生すべき

と答えた。ここに示される漁師の問いは、自らの罪の懺悔である。仏の本願に照らされた時、自らの深く重い罪の自覚がそのまま救いへと転換され、漁師を続けながら念仏を称える念仏者となったのである。漁という生活そのものの罪が、救いへ転じる為の方便となった事例である。この方便は、まさしく衣食住をも含む異類の助業である。同類の助業も含め、異類の助業もそのものが目的でない。正定業の念仏へ誘引性をもつ方便行である。その意味において、信心獲得前の異類の助業の業因は認められるべきであると考ええる。

次に『選択集』・『無量寿経釈』に明かされる三種の往生について考察する。善導の『観念法門』により、念仏往生・助念往生・諸行往生が説かれる。何れの往生にも「一向」の言葉が使われる事について『無量寿経釈』に、

謂上品説一向専念無量寿仏、乃至下品説一向専念無量寿仏。凡唯余所、云一向者不兼余行意也。⁽²⁹⁾

と、三輩共に、余行を兼ねることの無い念仏往生であると明かす。ここに示される余行とは、同類・異類の両助業である。一向とは、廃立の義による唯称名念仏一行である。よって、五正行中の助業であっても、異類の助業であっても、往生の業因として念仏の加行となることは無い。しかし、方便行としての業因について、決定往生の信を獲得する前においては認められるべきであると考ええる。

これについて『無量寿経釈』に次のように明かす。

依之案之、今三輩文、有但念仏義、有助念仏義、亦有諸行往生義。仏以一音演說法、衆生随類各得解。仏意多含也。今且作三解。⁽³⁰⁾

このように、三輩共に念仏往生であり仏は一音で説かれているが、機根がそれぞれにおいて得ている。機根は

様々であるから仏が一音で説かれたものが三義となるのである。この仏意こそが、念仏往生へ誘引せんがための方便行として開かれた諸行であり助業である。これについて、『二期物語』には、

念仏往生之外皆為⁽³¹⁾方便説也

と明かされる如く、加行ではなく決定往生の信より前の方便行としてそのはたらきを認めるべきと考える。

六、助業と化土

次に、助業と化土の関係について考察を試みる。法然は『和語燈録』に、

又云、本願の念仏には獨り立ちをせさせて助をささぬ也、助さす程の人は極樂の返地に生る⁽³²⁾

と明かす。このように、往生業因の為に助業を修するものは、極樂の辺地に生れると云われることから、化土往生について認められている。さらに『無量寿經釈』には『群疑論』の文を引き、

雜修之者、萬不^二一生^一、專修之人千無^二一失^一。即此經下文言、何以故、皆由^二懈怠執心不^二牢固^一。是知、雜修之者為^二執心不牢人^一、故生^二懈怠^一也。⁽³³⁾

と明かす。このように、化土について明かすが特に詳細な解明はなされていないが、助業を修する者は化土に生まれると明かす。

しかし法然は善導により、『千中五三』『千中一二』『千中無一』など、諸行の報土往生を否定している。また『和語燈録』に、

問うていわく、称名念仏申す人は、みな往生すべしや。答えていわく、他力の念仏は往生すべし、自力の念仏はまたく往生すべからず。

とある。ここに云われる「他力の念仏」は正定業の称名念仏であり、「自力の念仏」は助業を伴う念仏である。即ち、助業を伴う念仏は往生が不可能であるといわれるのである。

法然は諸行往生を全否定しているわけではない。すべての衆生が救われるべき道を求めた時、諸行往生は往生の業因として時機不相応であつた。ここで往生不可能といわれる「自力の念仏」は自力の信を因とするものである。自力の信において第十九・二十願を信じ念仏するものに、加行・方便行としての助業が伴ってきたときに、助成の業因となり願力によって化土に生れる事となる。

法然は自力の念仏による往生について明確に不可能としており、助業について化土往生と明かす。これは決して助業に往生の業因を認めるというものではない。『無量寿経釈』に、

此経三輩中説「助念及諸行、後流通中、廢_レ之唯明_二念仏_一。其次第似_二觀經_一。觀經中、先広逗機縁、説十三定善、三福九品之業、明_二諸行往生_一」⁽³⁴⁾

と明かされるように助業のはたらきは、往生の業因としての加行ではなく、機縁を逗めるために説かれた方便としての加行、即ち業因である。よつて、法然は化土についてその詳細を明かすことが少なく、機について明かした。これにより「他力の念仏」による往生のみであることが明確になるのである。

結論

助業について、その業因性と化土往生との関係性の二点を中心に考察を試みた。諸行、とりわけ助業については先学により多くの議論がなされる。その根底に介在する相違点は、法然門下における諸行についての思想的相違に依るものが大きい。本稿は法然門下においても親鸞の宗教思想確立に多大なる影響を与えた法然について考察を試

みたものである。

法然は諸行往生について認めながらも、時機不相応であるとし但念仏往生であるとの如来の選択を明かされた。よって、助業について往生の業因は認めることにはないと考ええる。さらに加行として往生の業因ともならないと考える。あくまで方便行として認められるものであり、往生の業因は純粹なる正定業の念仏のみである。

しかし、方便となつて開かれるとき、異類の助業を含め多くの形をもつて誘引するはたらきを認めることができ。即ち、「機縁を逗める」はたらきであると考えられる。

註(1) 藤堂恭俊『法然上人研究二』(山喜房仏書林、一九九六年)

(2) 安井廣度『真宗七祖の教義概要』(法藏館、初版一九三五年、重版一九五二年) 三三四頁

(3) 浅井成海『法然教義より親鸞教義への継承と展開』(浅井成海編『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』、永田文昌堂、二〇〇三年) 三五頁

(4) 平雅行『日本中世の社会と仏教』(塙書房、一九九二年)

(5) 『真宗聖教全書』第一卷、五三七―三八頁

(6) 『真宗聖教全書』第一卷、九三―九五頁

(7) 『真宗聖教全書』第一卷、九九―一〇〇頁

(8) 『真宗聖教全書』第一卷、九三―九四頁

(9) 開門五種正行は、先学において「開門の釈」と指摘される。即ち、善導が五正行を立てた経過について明かす事を指すものであり、読誦・観察を観仏三昧より設け、礼拝・称名を念仏三昧より設け、讃嘆供養については、観仏念仏両三昧に通ずるとする。

(10) ここでは礼拝を称名の加行とする。即ち、『観経』に「合掌叉手南無阿弥陀仏」とあるように礼拝により称名が行じられると、安井廣度氏(『真宗七祖の教義概要』)などが指摘している。

(11) 『真宗聖教全書』第一卷、九三―九五頁

(12) 合門「種正行は、先学において「合門の釈」と指摘される。即ち、念仏三昧為宗の己證を表すものであり、五種の中称名を正定業とし前三後一を助業とする。

(13) 『真宗聖教全書』第一卷、九三五頁

(14) 『真宗聖教全書』第一卷、九三四頁

(15) 『真宗聖教全書』第一卷、九九〇頁

(16) 『昭和聖教全書』第一卷、九九〇頁

(17) 『昭和聖教全書』第一卷、九六八頁

(18) 『昭和聖教全書』第一卷、九六八頁

(19) 『真宗聖教全書』第一卷、九三六頁

(20) 『真宗聖教全書』第一卷、九三七頁

(21) 『真宗聖教全書』第一卷、九三七頁

(22) 『真宗聖教全書』第一卷、九五一頁

(23) 『真宗聖教全書』第一卷、九四九頁

(24) 『真宗聖教全書』第一卷、九五〇頁

(25) 『昭和聖教全書』第一卷、九四九頁

(26) 『昭和聖教全書』第一卷、九四九頁

(27) 藤堂恭俊『法然上人研究』二八頁

(28) 井川定慶編『法然上人全集』一三〇頁

(29) 『昭和聖教全書』第一卷、八八頁

(30) 『昭和聖教全書』第一卷、九〇頁

(31) 『昭和聖教全書』第一卷、九四八頁

(32) 『昭和聖教全書』第一卷、四六二頁

(33) 『昭和聖教全書』第一卷、八六頁

(34) 『昭和聖教全書』第一卷、九一頁

親鸞における聖徳太子観

——六角堂参籠時を中心に——

大谷大学 東 館 紹 見

一

親鸞は、建仁元年（一二〇一）、二十九歳の時、六角堂に百日間の参籠を志した。この参籠を通じて、親鸞は、当時、聖徳太子の本地とされ、また六角堂の本尊如意輪観音と自体とされていた救世観音の夢告を得る。そして、その導きにより、法然のもとへの百箇日間の参向を経て、「然愚禿^ニ親鸞建仁辛酉^{イッソクノキ}曆棄^{ステ}雑行^ヲ舍^{サス}本願^ニ」⁽³⁾と自ら述べる通り、「よきひと」法然との値遇を通じ、阿弥陀仏の本願と出遇うことを得るのである。それ以前の聖道門的な仏道のあり方からの訣別と専修念仏への全き帰入を示すこの一連の出来事は、親鸞の生涯の要をなす事件であった。それ故、親鸞にかかる導きをなした聖徳太子、及びその本地たる観音菩薩もまた、当時の親鸞の仏道への思念において、既に重要な存在として認識されていたであろうことが察せられる。また、建永二年（承元元年、一二〇七）、聖道の諸宗の要請によって苛烈な弾圧・配流を受けつつ、以後却って専修念仏の教えの意味を深く確かめることになった親鸞において、太子への深い敬仰の念は晩年に至るまで変わることがなかった。周知のごとく、

当時の太子への信仰は、聖道の諸宗によつて各宗の教学・教団の正当性を示す存在として既に盛んに鼓吹されており、人々の敬仰も相当一般的なものになっていた。このことと、右の弾圧の経緯及び内容、そしてこれに対する親鸞の態度から考えるならば、親鸞の太子観は、右の聖道諸宗及びその影響下に形成された一般的な太子理解の影響を受けつつも、同時に、それとは大きな質的差異があつたであろうことは容易に推測されるところである。以上の点は親鸞の太子理解を考えてゆく上で特に重要な点であると思われる。

近時、親鸞の聖徳太子観について、六角堂参籠及び晩年の太子関連の著述の分析を通じて、親鸞には若い時から強い太子信仰はなく、晩年の関心も親鸞の思想的信仰的な中心からは遠いものであつたとする見解が提示されている。詳しくは次節以下で検討したいが、こうした意見が提示される原因の一つには、比叡山から訣別し専修念仏に帰入せんとする時に、既に聖道門仏教からも盛んに敬仰がなされていた聖徳太子に対して、親鸞が如何なる意味において関心を持ち、何を確かめようとしたのか、すなわち当時の聖道門仏教の問題性を見据えつつ、なお太子に仏教の如何なる点を確かめようとしたのか、従来十分検討されてこなかつた点が挙げられるのではなからうか。本論文においては、親鸞の生涯において大きな位置を占めたとされる聖徳太子を、彼が如何なる存在として認識していたのかについて、殊にその求道の歩みの転換点となり、爾後の彼の歩みや仏教観にも大きく影響を与え続けたと思われる六角堂参籠時の問題を中心に、近時の研究における見解を受けつつ考察してみたい。

二一

右に言及したように、既に真宗史研究者として多くの論考を公表されている遠藤美保子氏は、近時、「親鸞本人に聖徳太子信仰はあつたか」と題する論文を発表され、親鸞の太子観を示す事跡として、二十九歳の六角堂参籠と

晩年に多く著わされた太子関連の著作とを取り上げて分析・考察を加えられた。⁽⁴⁾すなわち、氏は、親鸞の六角堂参籠について、親鸞自身が言及しておらず、また参籠の理由についても、太子建立の縁起を持ち出さずとも天台系列・観音靈驗所・聖覚ゆかりの寺といった要素で十分説明ができるとされた。また晩年の太子関連の著作についても、文法・用語上の疑問点を挙げられた他に、仏法破壊の者への評価などに、消息等における親鸞の社会観とは矛盾した内容が見られるとし、太子関連の著作とされるものが、高田系の門弟の太子関連の関心から創作された可能性を指摘された。そして結論として、①六角堂参籠は太子信仰からでなくとも説明できること。②太子関連の和讃二種はいずれも真撰でない可能性が高いこと。③晩年の太子関連の著作は親鸞の積極的な太子信仰の証としなくとも説明が可能であること。④太子への言及は量的にも時期的にも限定されているので、若い時からの強い太子信仰はなく、晩年の関心も親鸞の思想的信仰的な中心からは遠いものであること、以上の点を述べられたのである。

氏の提示された問題点は多岐にわたり、いずれも看過することのできない重要な指摘を含むが、今次においては紙幅の関係もあるので、以下、氏の取り上げられた右の問題点のうち、②・③の晩年の太子観に関する考察は他の機会に譲ることとし、主として①及び④で取り上げられている六角堂参籠に関連して、親鸞の聖徳太子観を確認することにした。

親鸞の六角堂参籠の前後を含めた経緯とその意図について、彼の伴侶である恵信尼が末娘覚信尼に送った書状は、次のように記している。

(前略) やまをいて、六かくたうに百日こもらせ給て、こせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすひて、しけんにあつからせ給て候ければ、やかてそのあか月いてさせ給て、こせのたすからんするえんにあいまいらせんとたつねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又六かくたうに百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日、ふるにもてるにも、いかなるたい事にてもまいりてありしに、

た、こせの事はよき人にもあしきにも、おなしやうにしやうしいつへきみちをは、た、一すちにおほせられ候しを、うけ給はりさためて候しかは、しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくたうにわたらせ給へしと申とも、せ、しやうしやうにもまよひければこそありけめとまで思まいらするみなればと、やうく人にの申候し時もおほせ候しなり（後略）⁽⁵⁾

また、門弟である真仏が書写した『経釈文聞書』は、この時に得た夢告について、「親鸞夢記云」として、

六角堂救世大菩薩示現 顔容端政之僧形 令服著 白衲 御袈裟 端座 広大白蓮 告命 善信言

行者宿報 設女犯 我成玉女 身被一犯 一生之間能莊嚴 臨終引導 生極樂 一文

救世菩薩誦 此文言此文吾誓願ナリ一切群生可説聞告命 因斯告命 数千万有情 令聞之覚夢

悟了

と記す。先ず留意しておきたいのは、右に掲げた恵信尼書状が、(1)親鸞の比叡山からの出山を、「降り」或いは「下り」ではなく、「いて（出で）」と記している点、(2)出山後、六角堂参籠と法然のもとへの参向に際しての親鸞の関心を、「こせをいのらせ給けるに」、或いは「しやうしいつへきみち」と記している点、(3)そして、六角堂参籠から専修念仏への帰入までの歩みを一貫したものととして叙述している点である。これらの点は、いうまでもなく、この時の親鸞の「山を出で」という行動が、単に「一時的に山を下りて、六角堂に向かった」といったものでなく、「後世を祈る」或いは「生死出づべき道」を求めて、すなわち「出離生死」「生死解脱」とも称される、仏道を歩む者の根幹に関わる問題関心を示す言葉によって示されるような意識に基づいたものであったことをあらわしていよう。

この親鸞の二十九歳における出山の理由に関して、従来の研究においては、当時の親鸞における、世俗化・門閥

化・民族宗教化した寺院のあり方への不満、性の悩み⁽⁷⁾、あるいは自力の行に対する強烈な挫折感等が挙げられている。しかし、親鸞の出山は、右の恵信尼の書状の文面によっても明らかな通り、それまでの比叡山での修学・修行全体を問い直すような、仏道を歩む者の根幹に関わる如き問題関心においてなされたものであった。しかもこのことは、親鸞と共に仏道を歩み続けた恵信尼において、彼の死に際し自分たちの子に先ず第一に語るまでに生涯を通じて憶持し続けられていたことであつたのである。六角堂参籠が親鸞の生涯においてかかる重大性を持つ出来事であつたことを考える時、右の諸見解は、果たしてこうした参籠の意味とその際の親鸞の仏道への思念とを、十分に認識した上でのものといえるであろうか。

比叡山からの出山を決意した親鸞において、恵信尼書状が言う如く、「生死出ずべき道」が課題として明確に思念し続けられていたとするならば、それは、親鸞が比叡山での修学・修行に単に失望、或いは絶望していたのではなく、これに真向かい、そこから何らかの課題を得ていたことの証左であるともいえよう。また、その課題は、彼自身において重大なものであるとともに、それまで修学し修行し続けてきた仏道が、具体的な自らの身を通して成就するのか否かという、少なくとも彼にとつては普遍的な仏道の問題として思念されていた筈である。親鸞における比叡山からの出山と六角堂参籠は、先ずもつてかかる意味において重要であると考ええる。この親鸞における比叡山での仏道修行における課題と六角堂参籠を必然せしめる思念との関係が明らかにならなければ、以後の専修念仏への帰入の意味も、吉水・越後・関東における様々な出遇いの意味も、確認し難いものとなるのではなからうか。

親鸞が、個人的な失望・絶望からではなく、出離生死の道を求めて、比叡山と訣別し、しかも比叡山を含む聖道の諸宗が挙つて敬仰していた聖徳太子と深い関わりを持つ六角堂に参籠を志さなければならなかったのは何故なのだろうか。このことを考えるに際し、次節では、親鸞の六角堂参籠当時の時代状況において、彼が訣別した比叡山の仏教における教学と教化のあり方が如何なるものであつたか、また、当時、観音信仰、太子信仰を通じて示され

ていた仏教の姿は如何なるものであったかを確認し、親鸞が、その何を問題とし、何を課題として比叡山を出で、仏道の歩みを始めたのかを考える手掛かりとしたい。

三

親鸞が修学・修行した比叡山の仏教は、最澄による開創以来、天台宗の正依の經典たる『法華經』に基づき、あらゆる存在が平等に成仏し得ると説く一乗の教えを根幹に置く。天台宗においては、この一乗の教えに基づき、理念としてあらゆる人々が平等に受けることができる大乘菩薩戒の授戒を行ない、一乗真実、大乘菩薩道の精神の顯現を期して歩んできたのである。しかし、このあらゆる人々を成仏道において平等に位置づける教えは、同時に、時々の為政者・支配層によって、当該期以後の社会において自らの支配を全うする上で好適な支配思想としても注目されてきた経緯がある。平安初期以降当該期までは、徐々に社会上下各層の土地の私有化に向けた動きが進展して、これを有力な貴族や大寺社、更には武家が集積して、権門として成立し、相互補完的な国家体制を形成してゆく時期に当たるが、かかる時代における、土地の私有を前提とし上下各層の多様な関係が複雑に絡み合う社会のあり方は、それまでの律令体制下の主たる支配思想である儒教のみによっては説明できない状況にあった。為政者・支配層は、かかる時代の状況をよく説明し、人々の多様な動向をもらすことなく「平等」に位置づけ得る思想として、平安初期以来、徐々に法華一乗思想に注目してゆく。また仏教界も、自らも権門として転成を遂げつつ支配の一翼を荷う中で、かかる為政者の関心に呼応する形で、「平等」な救済を説く一乗思想を種々の内容と方法とによって社会に宣布してゆくのである。⁽¹⁰⁾すなわち、一乗の教えは、当該期において、為政者・仏教界によって「平等な救済」を説きつつ現実の支配の中に人々を籠絡してゆく思想としても重視され、社会に多大な影響を及ぼしていた

のである。

およそかかる状況において、観音信仰は、十世紀初め頃より、天台宗をはじめとする仏教各宗によって、社会各層の活発な活動に伴って生じた種々の社会不安を『法華経』の「観世音菩薩普門品」に説かれる「七難」として位置づけ、これからの「平等な救済」を「貴賤」を問わない広汎な階層の人々に説くことによって、体制の下に取り込み位置づけてゆく信仰として説き出され、為政者も積極的にこれを施政の方針の中に取り込んでゆく⁽¹¹⁾。十世紀以後の観音信仰は、社会が中世の封建的なあり方に变化してゆく動きを踏まえた、支配のあり方と深く関わる信仰として浸透していったのである。

そして太子信仰は、聖徳太子を、上記の意味での観音が現実の社会に化現（垂迹）し、超人的な仏教者・為政者として仏法の具現・興隆に努めた存在と位置づけ讃える信仰として、観音信仰と同様に、仏教各宗・為政者により広汎な階層に説かれ受容されてゆくのである⁽¹²⁾。

右に粗述した経緯によって、観音信仰及び太子信仰が、現実社会における支配のあり方と密接に関わって展開した一乗思想から、その救済的側面を強調しつつ派生した信仰であることが知られよう。かかる状況の中にあつて、十世紀後半より史料に名が見え始める六角堂の本尊如意輪観音は、台密の著述『阿婆縛抄』⁽¹³⁾が記す如く、人の浄・不浄、在家・出家、飲酒・食肉・妻帯の有無を問わずあらゆる人々の所願を成就する存在として敬仰され、他の観音信仰の霊地と同様に、貴賤を問わず多くの人々の信仰を集めていた。また、南都仏教による太子信仰の鼓吹が盛んになされていた当該期⁽¹⁴⁾において、六角堂が、京都における天台宗による太子信仰鼓吹の有力な拠点の一つであった点も看過できない。すなわち、観音を本尊とし太子建立の伝承を持つ六角堂は、如上の仏教各宗によって説き出されていた、支配のあり方と密接なかかわりをもって展開した観音信仰、太子信仰の、天台宗における代表的な霊地として、人々に救済を説き、また人々が救済を求めて集う場であつたのである。

四

右に見たように、親鸞の生きた時代は、彼が修学・修行していた天台宗が所依とする一乗の教えが、社会のあらゆる場面において、支配体制と深く関わる形で浸透していた時代であった。したがって、かかる教説の流布を通じて、当該期の時代社会においては、あらゆる人々の平等な救済を目指す仏教のあり方が広く認識され求められていたと同時に、我執・我所執の人間の関心に発する仏教利用とこれによる混迷も、また深化する状況にあったといえるよう。

もちろん、經典に説かれる一乗の本義は、真の意味であらゆる存在が平等に成仏し得るとするものであり、観音菩薩は、その教えを大乘菩薩道の精神として実践してゆこうとする姿が象徴的に表現された存在である。親鸞は、この一乗の教えに対して、後に至るまで強い関心を持ち続けている。そのことは、『顕浄土真実教行証文類』（『教行信証』）における、次の文言からもうかがわれる。

言^一一乗海^二者^一一乗者大乘^{ナリ} 大乘者仏乗^ハ得^一一乗^ヲ者得^二阿耨多羅三藐三菩提^ハ阿耨菩提者^ハ即是涅槃界^{ナリ}涅槃界者^ハ即是究竟法身^{ナリ}得^二究竟法身^ヲ者則究竟^{スルナリ}一乗^ヲ无^{コト}異^二如来^ハ无^{コト}異^二法身^ハ如来即法身^{ナリ}究竟^{スル}一乗^ヲ者即是无^{コト}辺不断^{ナリ}大乘无^{コト}有^二一乗三乗^ハ二乗三乗者入^ス於^二一乗^ハ一乗者即第一義乘^{ナリ}唯是誓願一仏乗也^{（中略）}

言^一海^ト者從^{コノカタ}久遠^{ハヨリ}已來^ニ転^ニ凡聖所修雜修雜善川水^ヲ転^ニ逆謗闡提恒沙无明海水^ヲ成^ル本願大悲智慧真実恒沙万^ノ徳大宝海水^ト喻^ニ之如^ニ海^ノ也、良知如^{トニヌシ}『經』説言^ニ煩惱氷解^ニ成^ニ功德水^ト上^ニ已^{（上）}

ここでは、あらゆる存在が共に歩みどり得るとする一乗・大乘の教えの成立する根拠が、徹底して仏の領域に属することとされ、「逆謗闡提恒沙無明」なる人間が仏の誓願に乗じることにより、はじめてこの教えに真に帰順し得

ることが述べられている。親鸞においては、人間が共に歩むことのできる一乗の教え、大乘菩薩道の精神は、仏のはたらきによって自己を照射された機の上においてのみ、あらゆるあり方の違いをも超えて平等に開かれ実践されるものと考えられていたのである。ここに、仏道に関して人間の我執・我所執に基づく如何なる関心の介在をも許さない、徹底した機の自覚の深まりを見ることができると同時に、かかる思索をなした親鸞において、後に至るまで一乗の教えに対する継続した強い関心が存したことをもうかがうことができる。

以上のように、親鸞における出山時の「出離生死」への思念と、当該期までの一乗思想、観音信仰・太子信仰の弘通及びその歴史的・社会的意味を確かめ、同時に、親鸞の後年に至るまでの一乗の教えに対する関心を確かめた時、我々は、先ず、親鸞における出山時の思念の中に、それまで比叡山において学んできた一乗の教え、大乘菩薩道の精神の真の意義を見出さんとする仏道を歩む者としての課題の深まりを見ることができのではなからうか。親鸞にとって、比叡山で学んだ一乗の教えを如何に受け止めてゆくかという問題は、自己自身の問題であつたには相違ないが、同時に自身の問題に止まらず、一乗、大乘菩薩道の精神を掲げつつ、実際には仏教を我執・我所執の人間の関心の中に取り込み利用しようとする自他のあり方への悲歎となり、また現実社会における真の一乗の実践とは何かという問いとなつて深化されていたものと察せられる。

そして、この一乗・大乘の教えを、日本において最初に本格的に根付かせようとした人物こそ、本尊如意輪観音（『救世観音』）の垂迹と考えられ、六角堂の建立者とも伝承されていた聖徳太子であつた。⁽¹⁶⁾ もちろん、先にも述べたように、当時の社会においては、仏教各宗によつて、畏敬されるべき超人的な仏教者・為政者としての太子に対する信仰が、既に社会各層に対して広く説き広められていた。しかし、かかる太子像の根底には、法華経・勝鬘経・維摩経という一乗・大乘の問題が根幹に据えられる經典の解説を自ら講説・著述し、また、十七条憲法の「篤敬三宝」の語や晩年の「世間虚仮 唯仏是真」⁽¹⁷⁾の語等に示される如く命終に至るまで世俗のただ中に身を置き、世

俗者・為政者として仏法を聞信し続けたとされる、太子の一乗・大乘の仏教興起に向けての事績が共通して理解されていたこともまた事実である。すなわち、親鸞は、かかる太子による一乗・大乘仏教の興起が、日本において如何なる意味を有するものであったかを改めて問うことを通じて、自身が仏道を歩むことの意味を確かめ、更にその自身の確かめを通じて、普遍的な仏道としての一乗・大乘の現実社会における実践の意味を確かめようとしたものと思われる。⁽¹⁸⁾

六角堂参籠時における、親鸞の太子及びその本地たる観音菩薩への姿勢を右のように捉えた際、先述の救世菩薩による夢告の内容が改めて想起されてこよう。偈の文は、行者が宿報すなわち様々な縁の催すところによって女性と通じることがあるならば、その女性は救世観音菩薩自身であり、臨終に至るまで行者を浄土往生の道に導き共に歩む存在であると述べている。また、救世観音は、更にこの偈を自らの誓願であるとし、一切群生に説き聞かしめるべきであると告命しており、親鸞は、そのことを数千万の有情に説き聞かしていると覺えたところで、ねむりからさめたという。

この夢告の文については、早く名畑崇氏が、鎌倉初期成立の真言宗の著述である『覚禪鈔』に記される文言との類似性を指摘されてこれに基づくものとされ、その後、平雅行氏が両者の内容的な相違を検討されている。⁽¹⁹⁾確かに、『親鸞夢記』所載の偈文と『覚禪鈔』の文言とを比較すると、平氏が指摘されるように、夢記所載の偈文には、覚禪鈔の文には見られない「宿報」の文言があり、そこには、僧侶の「墮落」的あり方として否定或いは正当化される行為としてではなく、「本人の意思を超えた、絶対的で普遍的なあらゆる罪業の象徴表現」⁽²¹⁾としての女犯観が示されている。元来、仏教において、女犯すなわち女性（異性）と通じることが制禁されてきたのは、我執に基づき他者（異性）を傷つける人間の思惟・行為との関連においてであったといえよう。しかし、やがて女犯という行為を遠ざけることが僧侶・聖職者の聖性の証しとしても受け止められるようになり、更にかかる聖職者のあり方が人

間の我執に基づく仏教理解に持ち込まれるようになった結果、不女犯というあり方は、聖職者の宗教的權威を修飾する具の一として用いられると同時に、便法ともいふべき種々の言説・儀礼・所作等によって、正に我執に基づく行為そのものである「邪姪」の正当化をすら生ぜしめることになったのである。異性と通じることが、あらゆる衆生・人間の生存に不可欠の営みである。しかし、このことが制禁され、また便法による正当化の対象とされている以上、親鸞が学んだ比叡山の掲げる、あらゆる人々が平等に成仏の道を歩み得るとする一乗の教え、大乘菩薩道の精神の真の実現は不可能である。比叡山に身を置き、その教え、精神に誠実に生きようとする者であればある程、かかる矛盾は自らの歩む仏道が意味を持つものか否かを決する問題であったといえよう。

このように考えてくるならば、先述した如く、親鸞の六角堂での右の夢告の感得は、彼が比叡山で学んだ一乗の教え、大乘菩薩道の精神の真の実践を、人間の普遍的な罪業の問題、すなわち機の問題を踏まえて志求する中でこそなされたものであったといえるのではなからうか。先に揚げた『経釈文聞書』が記す「親鸞夢記」において、「行者宿報」の偈文に続き、その趣旨をあらゆる人々に聞かしめよとの告命が記されていることも、親鸞における女犯の問題が、この時の彼の個人的思惟・経験の有無を問わず、右の如き大乘の仏道に生きんとする者としての普遍的な課題として認識されていたことを示していると思われる。

親鸞が目指した六角堂は、あらゆるあり方の人々の願いを受け止めるとされていた如意輪観音を本尊とし、更にこの如意輪観音と同体とされた「救世」菩薩の垂迹とされていたのが、六角堂を創建した聖徳太子であった。一乗、大乘の仏教を日本に初めて興起せしめ、在俗者として世俗のただ中で仏道を聞信・宣布して、観音菩薩の化現として仰がれていた聖徳太子は、我執を前提とした一乗の教えへの理解が社会に蔓延する状況のもと、この教えを所依として掲げ続けている比叡山の修学から多大な影響を受けつつその当該期におけるあり方から訣別せんとしていた親鸞にとって、一乗、大乘の仏教興起の真義を問うべく、是非とも訪ねなくてはならない存在であったと思われる。

五

以上のように、六角堂参籠時の親鸞において、聖徳太子は、自他の共に歩むべき道としての一乗、大乘の教えが、現実社会において如何なる意義を有するものであるのかを確かめる上で、訪ねなくてはならない存在であった。この点を踏まえて、次に、親鸞の六角堂参籠から専修念仏への帰入に至る問題関心が如何なるものであったのかを考えてみたい。

先に論者は、恵信尼書状において、法然の専修念仏の教えに帰するまでの親鸞の歩みが、「生死出ずべき道」という視点において一貫性を持った内容で叙述されていると述べた。そのことは、次に掲げる、親鸞の曾孫覚如が著わした『親鸞伝絵』の記載によってもうかがうことができる。覚如は、親鸞の六角堂での夢告について、『経釈文聞書』の「親鸞夢記」とほぼ同文の内容を記した後、伝絵の文を以下のように続けている（記号・改行は論者）。

a 然者、聖人、後時、おほせられてのたまはく、

b 仏教むかし西天より興て、経論いま東土に伝る、是偏に、上宮太子の広徳、山よりもたかく海よりもふかし、吾朝欽明天皇の御宇に、これをわたされしによりて、すなわち浄土の正依経論等、此時に來至す。儲君もし厚恩をほとこしたまはすは、凡愚いかてか弘誓にあふことを得ん、

c 救世菩薩はすなはち儲君の本地なれば、垂迹興法の願をあらはさんかために、本地の尊容をしめすところなり。

d 抑又、大師聖人空源もし流刑に処せられたまはすは、われ又配所に赴かむや、

e もしわれ配所におもむかすは、何によりてか辺鄙の群類を化せむ、これ猶師教の恩致なり。

f 大師聖人すなわち勢至の化身、太子また観音の垂迹なり、このゆへにわれ二菩薩の引導に順して如来の本願をひろむるにあり。

g 真宗因茲興し、念仏由斯煽也。(下略)⁽²²⁾

右の文章は、親鸞の後年における言葉を覚如が伝聞して書き留めたものであるが、これに先立って記されている夢告の偈文及び救世観音の告命を忠実に記している記載の態度から見て、全く与り知らなかった内容を記したものは考え難い。⁽²¹⁾

先ずbとcにおいては、夢告の偈文を受けて、親鸞が、聖徳太子＝救世観音の勧めにより、現実の社会の中で罪業の凡夫として人々と共に歩む、専修念仏の教えに出遇うことができたことが述べられる。親鸞はこの勧めによつて、「弘誓にあふ」、すなわち専修念仏の教えに帰入することができたとしているのである。しかし、右の文は、これに続けてdにおいて、建永二年（承元元年、一二〇七）の法難による法然と親鸞の流罪を記し、さらにeにおいて、この法難によつて初めて、真の意味で人々と共に歩む仏道が成就する時季が到来したと述べているのである。⁽²³⁾そして、fとgにおいては、聖徳太子と法然を、それぞれ、専ら阿弥陀仏の本願を仰ぐ称名念仏を勧める、観音菩薩と勢至菩薩の垂迹・化身として位置づけている。親鸞の後の回想として記されているこの伝絵の文では、先述の聖徳太子の示現による夢告と、専修念仏を説き人々に真に平等な往生成仏の道を示したことによつて流罪に処せられた法然の教説とが、共に阿弥陀仏の本願念仏を親鸞に勧める「二菩薩の引導」として仰がれているのである。六角夢想の段に建求二年の法難に関する記述が併せ記されることは、内容的に一見唐突の感さえ抱かせるものであるが、親鸞は何故この二つの出来事を後に至るまで併せ語ったのであろうか。

法然による専修念仏の弘宣は、それまでの顕密諸宗によつて説かれていた、諸々の修行・善根の価値を認めた上で称名念仏を最底辺の人々でも修し得る行と位置づける教判とは根本的に異なり、如何なる修行・善根によつても

救われない末法のあらゆる衆生が、平等に往生成仏の道を歩み得る、阿弥陀仏によつて選択された唯一の行として説き出されたものであつた。⁽²⁴⁾ 故に、その教説は、如何なる人にも平等に開かれた行としての念仏を説くものであつたと同時に、そこに、既に見た当該期の顕密仏教において一般的であつた、支配のあり方と密接に関わつて展開した仏教への理解、すなわち、我執・我所執の人間関心に基づく仏道理解の介在を、如何なる形においても許さない質のものであつた。専修念仏に対する建永二年の法難は、まさにかかる、当該期の現実社会における支配との関係において発達した仏教の言説・諸相の欺瞞性・非仏教性を白日の下に曝すという専修念仏の性格を看取し指弾した弾圧であつた。そして、この弾圧によつて、専修念仏の意味がいよいよ明らかに、そのことによつてまた、人々と共に歩む仏道が初めて開かれることになつたのである。

親鸞が、かかる自身の歩みを、「二菩薩の引導」として一体のものとして把握し語つたということは、それがたとえ後の回想であるとしても、比叡山からの出山と六角堂参籠時における親鸞の中で、一乗・大乘の仏道とは何かという問題と、それを真に人々の上に開く行としての、阿弥陀仏によつて選択された専修念仏への関心とが、既に一連のものとして相当深く認識されていたことを示しているのではなからうか。そのように考えるならば、親鸞によつて語られた先の回想の文言は、法然の専修念仏への帰入に至る思想的な必然性を示している文章と見てよいと思われる。すなわち論者は、親鸞における、真の一乗・大乘の仏道とは何かという課題に対する方向性を具体的に指し示す存在としての太子「観音が、「山を出で」る際、またそれ以後も憶持され続けており、これが六角堂参籠から法然の専修念仏への帰入に至る歩みを促したと考えるものである。また、かかる歩みを踏み出すに際し、やはり親鸞は、当時、人々が挙つて参詣に訪れていた、天台宗における太子信仰の霊場たる六角堂に参籠しなくてはならなかつたものと考ええる。

六

以上に述べたように、親鸞在世時までの観音菩薩・聖徳太子は、現実の社会において大乘の仏道のあり方を指示する存在であり、同時にそうであるが故に、我執・我所執の人間関心から利用され続けてきた存在でもあった。そして、かかる状況であればこそ、そうした現実における仏教のあり方を凝視し、そこからの訣別を期せんとしての親鸞にとって、観音菩薩・聖徳太子は、単なる個人的な苦悩を解決する存在でもなければ、まして現実社会における我執・我所執の関心に基づく問題を解決する存在でもなく、現実の時代社会においてはたらく真の一乗・大乘の仏道とは何かという課題を確かめようとする上で、訪ねずにはいられない、いわば日本における仏教の歴史的歩みを象徴し、その意味を問う存在であったのである。

また、この六角堂参籠から専修念仏への婦人を必然せしめる、一乗、大乘の仏道に出遇ったという点において、親鸞の比叡山での学びは、大きな意義を有したのであり、その意味においては決して棄て去られるべきものではなかった。また、そこからの出山の理由も、墮落した組織や僧侶のあり方に対する不満や絶望でもなければ、自力聖道的な修学・修行に対する個人としての挫折感でもなかった。むしろ、そこで一乗、大乘の精神を正面から受け止めたが故に、親鸞は、戒の遵守を前提とする自力聖道的な修学・修行のあり方、更に破戒の正当化を良しとする我執に基づく「仏道」のあり方から訣別しなくてはならなかったのである。親鸞にとって聖徳太子は、真の一乗、大乘の仏道が、現実の時代社会において開顕されることの意味を、常に問い確かめ続ける存在としてあったといえよう。

本稿においては、六角堂参籠時における親鸞の太子観を中心に考察を進めたため論及できなかったが、親鸞の著

作においては、晩年の和讃を中心に、現実社会の中での為政者・仏教的事績を行なった人物として聖德太子が奉讃されている。また、聖德太子関連以外の和讃や著述においても、為政者や施政のあり方と仏教との関係に言及する部分は少なくない。それらの中には、仏法を尊重・興隆せしめた存在に対する記述ばかりでなく、仏法を破壊した存在に関する記述も見受けられる。これらの、いわば親鸞の仏教史に対する関心をうかがわせる叙述は、我々に何を指し示しているのだろうか。「愚禿悲歎述懷」の内容からも窺い知ることができる如く、親鸞における仏法破壊、或いは仏教者の非仏教的なあり方に対する姿勢は、常に自らを含む衆生のあり方を、教えに照らして悲歎する点において一貫しているように思われる。この点を踏まえた時、例えば物部守屋の仏法破壊の事績に対する和讃での言及等を、果たして対他的な、討滅・帰伏を無前提に是とする内容と読んでよいのか、注意深く考える必要があると思う。これらの点を含め、親鸞の仏教史への認識、社会観・国家観については、当該期までの社会と仏教のあり方に留意しつつ、本稿での成果を踏まえ今後とも考察を進めてゆきたいと考えている。

凡例

本註記において、史料の所収刊本名の表示に用いた略称は以下の通りである。

『定親全』Ⅱ『定本親鸞聖人全集』、『集成』Ⅱ『真宗史料集成』、『大正蔵』Ⅱ『大正新脩大蔵経』

註(1)

十世紀成立の『聖德太子伝暦』(真福寺善本叢刊『第二期第五卷』)に、「(敏達天皇)十二年^{卯癸}。秋七月一日、百濟賢者菴北達率日羅、(中略)跪地而居合掌白曰。敬礼救世観音大菩薩 伝燈東方衆散王云々」また、「(推古天皇)五年^丁。夏四月、百濟王、使王木字阿佐等来、朝貢。(中略)右膝着地、合掌恭敬曰。合掌敬礼、救世大慈観音菩薩、妙教流通東方日国、四十九歳伝燈演説、大慈大悲敬礼菩薩」とあり、聖德太子の本地を救世観音とする言説が、この頃より説き出されてくる様相をうかがうことができる。

(2)

やや時代が下がるが、一二四二〜八一年(仁治三〜弘安四)頃成立した『阿婆縛抄』第二百 諸寺略記上(『大正蔵』図像九)に、六角堂について、「用明天皇御宇聖德太子御建立。本尊二臂如意輪^{救世観音是也}」とあって、六角堂

の本尊如意輪観音が救世観音と団体とされている。また、同じ頃成立した公家の故実書『拾芥抄』下 諸寺部第九 三十三所観音〔改訂増補故実叢書一三二〕には、「六角堂金剛三尺如意輪聖徳太子」とあり、如意輪観音と聖徳太子が併記される。

(3) 『顕浄土真実教行証文類』「顕浄土方便化身土文類六」〔定親全一〕

(4) 遠藤美保子「親鸞本人に聖徳太子信仰はあったか」〔日本宗教文化史研究〕第十二巻第二号（通巻第二四号）、二〇〇八年十一月

(5) 『恵信尼書状』第三通〔集成一〕

(6) 『経釈文聞書』所収「親鸞夢記」〔影印高田古典〕第一巻 真仏上人集。また、これとほぼ同文を載せる史料として、周知のごとく覚如の撰になる『親鸞伝絵』〔集成一〕がある。

(7) 宮崎圓遵「親鸞伝素描」〔大乘〕第六巻第一・二号、一九五五年 後、『宮崎圓遵著作集』第一巻 一九八六年、永田文昌堂）をはじめとする諸論考。

(8) 赤松俊秀「親鸞」（人物叢書）（一九六一年、吉川弘文館）をはじめとする諸論考。

(9) 平松令三「親鸞の六角堂夢想について」（福岡光超先生還暦記念『真宗史論叢』一九九三年、永田文昌堂）、同氏『親鸞』（歴史文化ライブラリー）（一九九八年、吉川弘文館）等の諸論考。

(10) かかる経緯については詳述し得ないが、一先ず平安初期より摂関期までの動向に関しては、拙稿「古代中世移行期における法華一乗思想の展開とその歴史的意義」（『真宗教学研究』第二八号、二〇〇七年）において瞥見したので参照されたい。私見では、①八世紀末～九世紀前半（桓武～嵯峨朝）、②九世紀後半～十世紀前半（清和～朱雀朝）、③十世紀半ば（村上～花山朝）、④十世紀後半～十一世紀半ば（摂関家〔藤原氏〕主導による施政期）、⑤十一世紀後半以後（院〔上皇・法皇〕が主導し、これに摂関家と武家が加わって施政がなされる時期）、の如き画期を求めることができる。いずれにしても、時代社会の展開に伴い、平安時代を通じて法華一乗思想への為政者・支配層の関心が漸次高まりを見せてゆくことは事実である。

(11) 速水侑「観音信仰」（一九七〇年、塙書房）によれば、奈良時代までは現世利益的傾向において尊崇されてきた観音は、十世紀に入ると人々を苦しみから救済する存在として尊崇されるようになるとされる。かかる意味での観音信仰の鼓吹の早い例としては、相応による「六道衆生の引摂」の為の阿弥陀仏像・六観音像の造顕（延喜十年〔九一〇〕）〔無動寺建立大師伝〕、延昌による比叡山西山麓での補陀落寺建立と、菩薩の行と一乗の教えを

学ぶ法会の開催並びに十一面観音の造立（天慶五、八年（九四二、四五））（『門葉記』卷第一三四）、空也による観音三十三身図・補陀落淨土図・阿弥陀仏の西方極樂淨土図の造頭（天慶七年）、十一面観音像他諸尊像の造立（天曆五年（九五））（『空也誄』）等があり、いずれも天台宗の僧侶によるものである（空也は、天曆二年、延昌の推挙により比叡山で大乗菩薩戒を受戒している）。なお、拙稿『法華經』受容としての観音信仰とその形態』（発表要旨）（『宗教研究』第八二巻第四輯、二〇〇九年）をも参照されたい。

(12)

かかる経緯は、名畑崇「太子観の展開とその構造」（『仏教史学研究』第十八巻第二号、一九七六年 後、田村圓澄・川岸宏教編『聖徳太子と飛鳥仏教』（日本仏教宗史論集 第一巻）一九八五年、吉川弘文館）、藤井由紀子『聖徳太子の伝承——イメージの再生と信仰——』（一九九九年、吉川弘文館）に詳述される。藤井氏によれば、法華経観世音菩薩普門品に説かれる「救世」の語（「観音妙智力 能救世間苦」）の語は、九世紀半ば頃より、仏教的施策との関わりの中で用いられ始めるという。その後、平安初期成立の『上宮聖徳太子伝補闕記』（『聖徳太子御伝叢書』）において、「吾有救世願。々暫宿后腹」（託生の場面）と、太子と結びつけられ、続いて、太子伝の集大成であり日本における仏教興隆の正当性を世俗の為政者たる太子の事績に求めようとした『聖徳太子伝暦』において、註（1）に示した如く救世観音の化身としての位置づけが明示される。更にその後、藤原道長をはじめ摂関、上皇ら為政者による度重なる四天王寺参詣があり、これを受ける形で、磯長・叡福寺や法隆寺での太子讃仰も盛んとなってゆく。かかる経緯を経て、註（2）に示した通り、天台宗によって、「救世観音（本地）如意輪観音（同体）」聖徳太子（化現・垂迹）」という図式が定立されるに至るのである。

(13)

『阿婆縛抄』第九十二 如意輪

(14)

元来、太子への信仰は、平安初期の天台宗における南岳慧思後身説の主張が早い例であり、その後も難波四天王寺を拠点として天台宗による宣布が盛んになされていたが、十一世紀後半頃より、南都仏教による太子信仰の鼓吹も漸次盛行してゆく。

(15)

『顕浄土真実教行証文類二』『顕浄土真実行文類二』（定親全）（一）

(16)

松見得忍「一乗思想の展開——聖徳太子・伝教・親鸞——」（一九九二年、平楽寺書店）他参照。

(17)

『上宮聖徳法王帝説』（『聖徳太子集』（日本思想大系二））他所載。

(18)

このことと関連して、後世の筆とされている所謂「三夢記」、及び『親鸞聖人正統伝』、『親鸞聖人正明伝』が、親鸞十九歳の時のこととして磯長の聖徳太子廟での夢告（「我三尊化塵沙界 日域大乘相应地 諦聴諦聴我教令

汝命根応十余歳 命終速入清浄土 善信善信真菩薩」(三夢記・正統伝)を、また二十八歳の時のこととして比叡山無動寺大乘院での如意輪観音からの夢告(「善哉善哉 汝願将満足 善哉善哉 我願亦満足」(同上))を記していることも併せて注意される。この夢告の真偽については現時点では立ち入って論じることができないが、かかる夢告が親鸞の行実として記録・伝持されてきたこと自体、彼の六角堂参籠から法然の許への帰参に至る求道の意味を考える上において、看過できない事実と思われる。

(19)

名畑崇「親鸞の六角夢想の偈について」(「真宗研究」第八輯、一九六三年 後、千葉乗隆・細川行信編『親鸞』(日本名僧論集 第七巻)一九八三年、吉川弘文館)。なお、『親鸞夢記』所載の夢告の偈への『覚禅鈔』所載の文からの影響関係については、近年、山田雅教氏が、真言密教と後の親鸞の思想とのギャップ等から否定的な見解を提示されている(同氏「六角堂夢告私考」『真宗研究』第四九輯、二〇〇五年)。確かに後の親鸞思想と『覚禅鈔』に記される真言密教の修法の企図するところは大きく異なる。しかし、当該期の権門諸寺院においては、寺院・宗派を超えた僧侶間の教学的興隆は顕教・密教ともに活発に行なわれていたのであり(平安時代古記録の研究)(研究代表佐々木令信)『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』第二四号、二〇〇七年 他)、当時比叡山で修学中であった親鸞が、直接『覚禅鈔』からにせよ、或いは天台系に流布していた他の著述か伝授等に依るにせよ、同書所載の文言を見聞することは十分可能であったと思われる。いずれにせよ論者は、『覚禅鈔』が真言密教の著述である点、及びその内容が後の親鸞の思想と齟齬する点をもって六角堂参籠及び夢告への影響関係を否定する考えは妥当ではなく、むしろその思想形成に際して否定的前提をなした文言として重視すべきであると考ええる。親鸞に、本稿で考察した一乗、大乘の教えの真義に思いを凝らしめるに至る契機の一つとなった文言として、この『覚禅鈔』の文は、やはり非常に重要な内容を持つものではなからうか。

(20)

平雅行「親鸞と女犯偈」(同氏『親鸞とその時代』二〇〇一年、法蔵館)

(21)

同右

(22)

『親鸞伝絵』(康永本)(『集成』一)。「親鸞伝絵」の六角夢想の段については、覚如がこれを「建仁三年」のこととして記している点に大きな問題があり検討の要があるが、六角夢想の段、及びその前段に記されている吉水入室の段のそれぞれの内容については、史実と齟齬する部分は見られない。

(23)

かかる承元の法難に対する視点は、法然の語として伝えられる次の文言にも共通している。

辺鄙におもむきて、田夫野人をす、めん事季来の本意なり。しかれども時いたらずして、素意いまだはたさ

(24)

ず。いま事の縁によりて、季來の本意をとげん事、すこぶる朝恩ともいふべし。この法の弘通は、人はとめむとすとも、法さらにとゞまるべからず。(中略) われたとひ死刑にをこなはるとも、この事いはずばあるべからずと、至誠のいゝるものも切なり。(『法然上人行状絵図』第三三卷(『法然上人伝全集』)

平雅行「法然の思想構造とその歴史的位位置——中世的異端の成立——」(『日本史研究』第一九八号、一九七九年後、補訂し、同氏『日本中世の社会と仏教』一九九二年、塙書房)

宗祖晩年の教学の特色

——太子信仰を中心として——

佛光寺派 門 川 徹 真

一．はじめに

宗祖の主著である『教行信証』をはじめとして『浄土和讃』『高僧和讃』などは八十歳より以前に書かれたものである。八十をこえて関東の門弟達の間には異議が生ずることとなり、善鸞が関東へ出向くものの安心をめぐって混乱が大きくなり、遂には善鸞を義絶せざるをえない悲しむべき事態にいたる。加えて幕府による念仏弾圧事件を惹起することとなり、よりわかり易く説く必要から仮名聖教を次々と著わしていく。

八十三歳以後の聖教をみると、それ以前に書かれたものを改められた点も少なくない。晩年にいたって殊に強調された教学上の特色を次の三点に集約して考えてみたい。

- 一．末法意識の深まり
- 二．現生正定聚の強調
- 三．太子信仰の深まり

これらの内、一の末法意識の深まりという点については先学の研究を参考にしつつ既に論じたことがあり、『教行信証』が書かれた時点においては『末法燈明記』を長々と引いた上で、そこに説かれる正法五百年、像法千年、末法万年という三時説に従っていたので聖徳太子も末法の救主と考えていた。⁽²⁾

しかし八十三歳を越える頃から、当時最も有力であった正法千年、像法千年、末法万年という説をとることとなり、永承七年（一〇五二）が末法元年であると考え、より末法意識を深めるところから『正像末法和讃』などを次々と制作されていく。

次いで二の現生正定聚の強調という点についても既に論じていて、その概略を示してみたい。宗祖七十六歳の頃と思われる『浄土和讃』の大経讃には次の一首がある。

眞實信心うるひとは すなはち定聚のかずにいる

不退のくらゐに住すれば かならず滅度にいたらしむ（定親全二、三八頁上）

一方、八十五歳の頃にまとめられた草稿本『正像末法和讃』の中には、

眞實信心うるゆへに すなはち定聚にいりぬれば

補處の彌勒におなじくて 無上覺を證すべし（定親全二、一四三頁）

という一首があり、これらを比較すると前半の二句についてはほぼ同じといえるが、後半の二句は異なっている。『浄土和讃』においては信心をうるひとは正定聚不退の位に住し、滅度にいたると示されている。それが晩年の『正像末法和讃』になると補處の彌勒と同じとして彌勒等同を説き、無上覺を証すべしと結ばれている。この彌勒等同の考えは八十三歳の頃から特に強調されており、それ以前の著作にはほとんどないといえる。

宗祖は晩年に至って善鸞事件、念仏弾圧事件などをうけて起こった門弟間の心の動揺をしずめるために現生正定聚、彌勒等同の教えをくりかえし示されたと思われる。これらの事件をうけていいよいよ悲泣すべき末法濁世であ

るとの感を深め、善鸞義絶という深い苦悩の中から八十五歳二月九日夜に「夢告讃」を感得することとなる。弥陀の本願を信ずることこそが往生の正因となり、攝取不捨の救いにあずかつて無上覚をさとらしめられることを確信して、末法濁世という危機感を超克していったと思われる。

本論ではこうしたことを念頭におきながら三の太子信仰の深まりについて論じてみたい。

二、宗祖聖教に見る太子信仰

宗祖聖教において太子信仰をうかがわせるものとしては、まず『高僧和讃』の末尾において七高僧の名を列記するに続いて、

聖徳太子 敏達天皇元年正月一日誕生したまふ

當佛滅度一千五百二十一年也

との記述があり、太子を七高僧に準ずる存在として意識していたと考えられる。

晩年の八十三歳には『皇太子正徳奉讃』七十五首、八十五歳になると『大日本國粟散王聖徳太子奉讃』百十五首や『上宮太子御記』が著わされ、最晩年においては『正像末法浄土和讃』の中には『皇太子正徳奉讃』十一首が収められている。

これらの他にも八十六歳六月二十八日書之との奥書がある『尊號眞像銘文』広本においては略本には見られない銘文として勢至、龍樹、曇鸞に加えて、新たに太子銘文が書き加えられている。

これら四銘文の釈文を見ると曇鸞と太子の本文には他の銘文には見ることが出来ない用語上の特色が見出される。それは両銘文に限っては助動詞「ケリ」が多用されていることである。

宗祖聖教における助動詞「ケリ」「キ」などの用例

	ケリ	キ	タリ	シム
浄土和讃	15	6	20	23
高僧和讃	22	19	19	29
正像末和讃	13	5	14	19
自然法爾章	1	0	1	4
75首太子讃	14	20	5	27
115首太子讃	28	57	7	29
尊号真像銘文（略）	0	0	11	5
尊号真像名文（広）	12	7	27	8
一念多念文意	0	1	10	11
唯心鈔文意（真筆）	0	4	25	22
唯心鈔文意（流布）	0	4	29	16
如来二種回向文	0	1	6	3
弥陀如来名号徳	0	0	7	2
三経往生文類（略）	0	0	1	3
三経往生文類（広）	0	0	4	2
消息類	16	43	80	3
上宮太子御記	5	37	6	12
西方指南抄（上本）	1	14	22	3
西方指南抄（上末）	6	5	38	4
西方指南抄（中本）	130	11	25	2
西方指南抄（中末）	2	2	14	8
西方指南抄（下本）	4	18	50	5
西方指南抄（下末）	6	15	35	5

古来、過去を表わす助動詞「キ」と「ケリ」の用法の違いについては国語学の分野において数多くの論文が発表されて⁽⁵⁾おり、かつては「キ」は目睹回想、「ケリ」は伝承回想を表わすとして区別されていたが、これでは説明のつかない用例がいくつもあり近年ではこの説はとられていない。

助動詞「キ」は過去にあったことを事実として述べる際に多く用いられ、「ケリ」の方は単に過去のこととして述べるのではなく、語り手の心に得たこと、心に響き感動をもつて語られる際に用いられ、過去の事実が現在にま

で及んでいる場合の回想として語られる。「キ」＋「アリ」がつまって「ケリ」となったものと解されている。

和歌、俳句などにあつては事実の詠嘆を表わすものとして古代から現在に至るまで広く用いられ、それらの結びに「ケリ」が多く用いられる所から、今日においても「けりをつける」「けりがつく」などと日常的に用いられ、「時と場合によりけり」などとも言われる。

宗祖も和讃においては「ケリ」を多用している。しかし和讃を除くかな聖教を見ると「ケリ」が用いられることは限定的である。

八十四歳から八十五歳はじめにかけて宗祖自身の編集と考えられる『西方指南抄』をみると中巻本において助動詞「ケリ」が際立って多用されていることは早くから注目されて論じられて⁽⁵⁾いる。それによれば『西方指南抄』全般にわたっては法然の文や法語を記す他の文では「キ」を用い、それ以外の人⁽⁶⁾が述べた言行を記す他の文においては「ケリ」が多用されている。

中巻本に「ケリ」が多いのはこの巻の後半には法然の臨終行儀についての記述と、法然のことを夢中に見た人々の話がまとめられており、中には宗祖が帰洛後自らの手で取材されたものもあるからと思われるが、そこに「ケリ」が多用されている。このことは宗祖が特に自らの心に響いて感動をもつて受けとめられたことを示している。ここから師法然への特別の思いが読み取られる。

これと相通するものが『尊號眞像銘文』広本においても見ることが出来る。和讃を除くかな聖教にはほとんど「ケリ」が用いられていないのに対して、この広本には十二例が見出され、その内の九例は太子銘文、三例は曇鸞銘文に見えている。新たに広本を書くに当って宗祖が太子及び曇鸞に対する特別の思いを込めて書かれたと思われるのである。

太子銘文をみると日羅と阿佐が太子を救世観音の化現として崇めたことが記されている。宗祖にとってはこの二

人の言葉が強く心に響き感動をもつて受けとめられ、この過去の出来事が深く現在にまで及ぶものであったからこそ、これを再確認するためにも八十六歳になって新たに書き加えなければならなかったものと考ええる。

消息類についても十六例中の十例は義絶状をはじめとする八十三歳から八十四歳にかけて書かれた善鸞に関する消息にあつて、この事件への特別の思いが読み取られる。

三『上宮太子御記』について

六角堂参籠における太子示現の文が宗祖の生涯に深くかわつていることを考え合わせると、晩年に三本の太子和讃が相次いで制作されたほかにも、もともと太子の伝記を女性向けにわかり易く書かれた『三宝絵詞』を主な拠り所として宗祖独自の立場から『上宮太子御記』を著わしていることなどから、宗祖の太子に対する尊崇の思いが知られる。

この『上宮太子御記』の現存の写本には八十五歳五月十一日に「書写之」とあつて同年二月三十日の百十五首太子和讃より後に成つたと見られる。しかしこの二本成立の前後関係については奥書の通りとする説と、『上宮太子御記』の方が先立つとする説に分かれているが、私は後者の説に従いたい。それは現存の写本に「書写之」とある点に注目してみたいからである。

宗祖の数多くの聖教には「書之」と「書写之」とする二通りの奥書がある。原則的には「書之」とある場合には新たに初めて書かれた際に用いられ、「書写之」とする場合にはまず先行するものがあつてそれをもとに新たに書き写した際の奥書として用いられている。ただし先行する一本があつてもこれを大幅に改訂を加えられた場合には「書之」となっている。

このことを端的に示す例としては『唯心鈔文意』がある。現存する諸本としては五本が知られているが、まず七八歳十月十六日の本誓寺本には「書之」とあり、続いて八十四歳三月二十四日の光徳寺本、八十五歳一月二十七日の専修寺真蹟本にはいずれも「書写之」となっている。ところが八十五歳八月十九日の流布本あるいは正嘉本と称される一本には真筆本は伝わっていないが「書之」とあって、大幅に書き改められているのである。

『一念多念文意』についてみても現存する真蹟本には八十五歳二月十七日に「書之」とあり、同年八月六日の流布本にあつては「書写之」となっている。とはいえ二月十七日の真蹟本より以前に既にかかれていた一本があつたことは定説となつており、ここにも「書之」とあつたと推定されるが、何らかの事情でこの初稿本を大幅に改訂したものが真蹟本と考えられる。

『尊號眞像銘文』をみると先に書かれた略本には「書写之」とあるのに対して広本では「書之」となっている。略本を書くに際しては宗祖の手元には銘文ばかりを集めたものがあり、これと別に釈文だけを集めた一本があつてこれを書写したものが略本であり、広本を書くに際しては銘文と釈文を一体化するばかりでなく、新たに太子銘文などを加えて本末二本にまとめたことから奥書に「書之」とあるのではないかと推定する。

『上宮太子御記』についてもその奥書に「書写之」とあることから、これに先立つ一本があつてここには「書之」とあつたのではないかと思われる。

『上宮太子御記』も百十五首太子和讃もいずれもその原拠は『三宝絵詞』が中心となつてゐるが、これら三本を比較してみると和讃に先行して『上宮太子御記』が書かれていて、それをもとに八十五歳二月に和讃が制作されたことが明らかとなる。以下表記を簡略化するため『三宝絵詞』を^三、『上宮太子御記』を^上、太子和讃を^和と示すことにしたい。

まず聖徳太子の名前の由来を説くに際し、

〔三〕勝鬘經、法華經等の疏を作り、法を弘め、人を度したまふによりてなり。

〔上〕勝鬘經法華經等の經疏を製て法をひろめ人をわたしたまふによりて聖徳とまふすなり。

〔和〕勝鬘法華經等の義疏をつくりひろめしめ有情をわたしたまふゆへ聖徳太子とまふすなり。

とあるのだが、ここでは注目すべきは〔三〕に「人を度したまふ」とあるのを〔上〕では同じであるのに対して〔和〕になると「有情をわたしたまふ」と改められていて宗祖晩年の用語上の特色の一つである新訳の「有情」の語が用いられていることである。現存の奥書の通りとすれば「人↓有情↓人」と改められたことになるが、「人↓人↓有情」と改められたと解するのが妥当であらう。

更には〔三〕〔上〕の二本に比べて〔和〕では原拠にない敬語が新たに用いられていて「弘め↓ひろめ↓ひろめしめ」となつて宗祖用語上の特色である尊敬の助動詞「しむ」が見られる。この例のみならず〔和〕において原典にない尊敬語が用いられている例は少くない。その内の数例を示すと、

〔三〕内裏に入れつ↓〔上〕内裏に入れしなり↓〔和〕内裏にいははじめたまひけり

〔三〕ぬるでの木を採りて↓〔上〕白膠木をもて↓〔和〕白膠木をとらしめて

〔三〕矢を放たしむ↓〔上〕矢をはなたしむ↓〔和〕箭をはなたしめたまへりき

〔三〕妃答へ申さく↓〔上〕后こたえてまふす↓〔和〕きさきこたへてまふさしむ

〔三〕にはかに失せぬ↓〔上〕にはかに失せぬ↓〔和〕にわかになせましましぬ

などとあつて、〔上〕は〔三〕をほぼそのままに受けているのに対し、〔和〕には新たに敬語が加えられている。このことは宗祖の晩年における太子信仰の深まりの結果と考えることが出来る。

ちなみに助動詞「ケリ」についてみると〔三〕にある四例を〔上〕ではそのまま受け継ぐと共に一例が加わり、〔和〕になると全体で二十八例に及んでいる。

いづれにしても上は三をほぼ忠実に受けているのに対し、和では宗祖独自の表現が数多く見られることから、先にあつた上をもとに自らの表現に改められたと解される。

四・宗祖の太子観

宗祖の最晩年に制作されたと思われる文明本の『正像末法浄土和讃』に収められた十一首の太子和讃は宗祖の太子観の帰結とでもいえるものであるが、ここでは太子のめぐみ、あわれみによって衆生が正定聚に住する身となり、補処の弥勒と同じ身となりうるのだから、太子の恩徳は謝しがたく慶喜奉讃せずにはおれないと示されている。

十一首中の九首目には、

上宮皇子方便し 和國の有情をあはれみて

如來の悲願を弘宣せり 慶喜奉讃せしむべし

とあるが、この和讃は百十五首太子和讃にも見られ、八十五歳三月に成った草稿本『正像末法和讃』にも収められている。⁽⁷⁾この草稿本には更にもう一首の太子和讃が見えており、八十三歳の頃から次々と太子和讃が制作されていたと思われる。その帰結ともいえる十一首和讃においては「聖徳皇のあはれみ」を讃えるものが六首にわたっている。このあわれみがあつたればこそ如来二種の回向に恵まれ、弥陀の本願を信ずる以外には自らが救われていく道がないと確信することが出来たことを最晩年の和讃において讃嘆しているのである。こうした信心の喜びを圖像学的に表わそうとしたものが光明本尊であり、後の真宗教団の展開に大きく寄与したと思われる。

五・宗祖の構想にもとづく光明本尊

現存の数多い光明本尊の始源型となったと考えられる愛知妙源寺蔵三幅本は宗祖在世中に成ったものであり、そこに見える札銘などは弟子真仏の筆蹟によるものである。

この三幅の内の中央の一幅は九字名号で波形の光明が描かれている。向って左の一幅には勢至菩薩から法照禪師に至るまでの天竺震旦の念仏相承の祖師像が描かれ、右の一幅には和朝の念仏相承者として太子が始まって恵心、源空、信空、聖覚、親鸞の図像が描かれ、その図像部の天地並びに中間部分には銘文が記されている。最も早くは宗祖八十三歳の頃には既に成っていたのではと推定されている⁽⁸⁾。

この妙源寺本制作に当っては宗祖自身がかかわっていたことは明らかであり、三幅本が後には一幅本としてまとめられ、光明本尊が定型化していくこととなる。『真宗重宝聚英』第二巻においては六十有本が収載され、その内の四十数本が図版として見ることが出来る。その様式は中央に九字ないし八字、六字の名号が本尊として記され、ここから四方に向って光明が直線的に描かれている。中央の名号の向かって左下には阿弥陀如来、右下には釈迦如来の姿が描かれ、左右外側には十字、六字の名号が記されている。中央名号の左右には先徳祖師の姿があり、念仏相承の歴史を同一画面に表わしている。

ここで注目すべきは太子以外の祖師像はそれぞれ単独で描かれているのに対して、太子像のみは四人ないし六人の侍臣を伴っていることである。妙源寺蔵三幅本には四人の侍臣として小野妹子、蘇我入鹿、学哥、恵慈の姿があり、一幅本光明本尊では多少の出入りはあっても阿佐、日羅の二人を加えて六人となっているものが多い。

阿佐、日羅の名は『聖徳太子傳暦』をはじめ『三宝絵詞』など多くの太子伝に見えている。それぞれ二人が百濟

愛知県妙源寺蔵三幅本

(『真宗重宝聚英』第二巻)



より来日して太子と対面した際には救世観音菩薩が太子となって我が国に生を享けたとして合掌したとする伝承が平安時代には既にあり、宗祖もこれを受けとめていた。だからこそ『尊號眞像銘文』の広本を書くに当っては太子銘文として新たに加える必要があったと思われる。その際には前述の如く助動詞「ケリ」が多用されており、宗祖の心に強く響き感動をもつて受けとめられ、この伝承が深く心に及ぶものであったと考えられる。

この銘文を反影して光明本尊においてはこの二人を加えた六人が太子の侍臣として描かれたものと考ええる。

ただ広本をはじめとして七十五首及び百十五首太子和讃、『上宮太子御記』などをみると日羅のことを述べる際には一貫して新羅の人とするのだが、本来は百済の日羅というべき所である。妙源寺本をはじめとする光明本尊の札銘あるいは銘文においても新羅となっている。

時代は下るが江戸時代の親鸞伝の注釈書を見ると『本願寺聖人親鸞傳繪記』『善人聖人傳繪鈔』『繪傳撮要』などには正しく百済の日羅として伝えている。

ところで妙源寺本は顯智によつて正嘉二年（一二五八）末を下限として三河平田道場に九字名号とともに掛けられていたことが指摘されている。⁽⁹⁾存覚もこれを実見していたと伝えられ『袖日記』に平田本とあるのがそれであるとされる。もつともこの平田本では太子及び聖覺の銘文は散逸して伝わらないという。

六・光明本尊成立の教学的背景

ここで光明本尊が制作されるに至る宗祖の教学的な裏づけになるものが何であつたか考えてみたい。光明本尊成立の背景には宗祖の太子信仰が深くかかわっていると思われる。

聖徳太子は平安時代から鎌倉時代にかけて広く庶民の間に信仰を集めており、太子を浄土引接者と考へて太子像を前にして亡き人や自分自身の浄土往生を願つたのではないかと考へられる。

『日本往生極樂記』においてはその筆頭に太子を記していることから、わが国では太子が浄土往生を願つた念仏相承の元祖であるとする考へ方があり、宗祖も浄土引接者としての太子を意識して、自身の傍らには太子像が安置されていたとする説もある。和朝念仏相承の歴史の筆頭として崇めた宗祖は、太子のあわれみ、めぐみによつて二回向の教へに出会えた喜びから光明本尊の和朝部の筆頭に描くという構想にいたつたと思われる。

天竺震旦部の筆頭に勢至菩薩が位置することは阿弥陀如来より念仏を付属されているという立場にあつたからであり、向つて左側が勢至から始つているのに対して右側には觀音菩薩があつてもいいと思われるのだが、その觀音の化身と信じられていた太子を筆頭におくというのは宗祖の構想によるものといつていい。その深い太子信仰とともに、庶民の間にも浄土引接者としての太子信仰が盛んであり、太子像が多く造られ、太子絵伝が広く掛けられていたという背景をうけて、太子と侍史を一幅に描く太子略絵伝の姿を光明本尊の和朝先徳像の筆頭に配するという

構図になったと思われる。

七、太子信仰と初期真宗教団の展開

宗祖の太子信仰は後の人にも継承されていて、覚如にはわずかに御絵伝にその一端がうかがわれるが、むしろ存覚に強くうけつがれているといえる。

存覚が四十九歳の時に著わした『報恩記』には次の記述がある。⁽¹⁰⁾

又聖徳太子は和國の教主教興の根源なり。是も觀音の垂迹にておはししかば我朝に出生し佛教を弘通し給し本意、もはら彌陀の教にあり。乃ち敏達天皇二年、太子二歳にして東方に向ひ言を出、南無佛と唱へ給し。その名をあらはさずといへども意は彌陀の名號にあるべしと先達この義を斷簡せり。

太子を和國の教主とうけとめ、その二歳の時に南無仏と唱えたことを弥陀の名号を称えたと解して、これは宗祖にも同じ受けとめ方があったと思われるが、それを継承したものといえる。続いて少し後にも、

本地の觀音も師孝のために彌陀を頂戴し、垂迹の太子も師孝のために彌陀を敬重したまへり。是報恩の志をして凡夫に知しめんが爲なり。誰か是を慕奉ざらんや。

と述べている。「わが報恩謝徳のため必ず追善をいとなむべきなり」といい、「其追善のつとめには念佛第一なり」とも示している。

更には光明本尊の解説を目的として了源のために書かれたとされる『辨述名體鈔』をみると、⁽¹¹⁾

つぎにわが朝の先徳のなかにまづ聖徳太子をつらねたまへり。これもひとへに眞宗の祖師にあらず、血脈相承の義にあらずといへども、この日本國に佛法をひろめたまひし恩徳をしらせんがために、ことさらこれをのせ

たてまつらるるなり。なかんづくに聖人六角堂の利生によりてみづからもこの法をたち、ひとをおしへてもあまねくひろめたまうがゆへに、ことに太子をあがめたまへり。

と述べて、宗祖が太子を和国の教主として崇め、六角堂における太子の示現を重くうけとめたことから、光明本尊においても太子を重要な所に配置するという構想となつたと考えている。

この存覚の教えをうけた了源にも太子信仰の深さを示すものがある。元応二年（一三二〇）の『山科佛光寺造立勸進帳』をみると、⁽¹²⁾

彌陀如來は淨土の導師なり。衆機を妙蓮臺のうへに引接す。聖德太子は和國の教主なり。諸典を豐葦原のうちに弘宣す。もともその大悲をたのむべし。

と述べた上で、

おほよその隨喜讚嘆の因、おなじく西刹教主の濟度にあづかり、誹謗惡賤の縁かへりて上宮聖靈の汲引にあづからん。

とある。山科佛光寺を建立するに当り、彌陀如來及び聖德太子の二尊の救済、汲引にあずからんことを説いて募財を懇請している。了源はこの後に古くからあつた阿彌陀仏像に加えて新たに聖德太子像を造立して、この二尊像を安置して佛光寺の完成をみている。

佛光寺は了源滅後八代目の女性門主了明尼のもとで光明本尊に加えて絵系図を盛んに用いて教団確立の基礎を築いていく。

既述の如く初期真宗教団にあつては太子信仰を要とする光明本尊が教勢拡張に大きな位置を占めていることは明らかであり、これは宗祖の構想から生れたものといえよう。

八・光明本尊に見る銘文について

妙源寺本三幅本は後には定型化した一幅本の光明本尊として受け継がれていく。ここでは九字、十字、六字の三名号が一幅の中に記されているが、これは太子の三骨一廟の思想と深くかかわっている。この思想は太子磯長廟に対する信仰を広めるために考えられたものであるが、これを受けて『上宮太子御記』の末尾にある「太子御廟の註文出現の事」の記述と「文松子伝」の偈文がその拠り所となっている。

光明本尊を考えるに当っては宗祖以後の高僧像名を記す札銘が大いに参考とはなるのだが、しかしその札銘はしばしば白く塗り潰したり、別人の名前に書きかえられている例も少なくない。

そこで光明本尊の系統を考える際には札銘とともにその天地に見える銘文について注目してみた。しかしこの銘文といえども制作当初の姿を伝えているとは限らない。中には天地の銘文が切り取られて現存しないもの、天又は地の銘文のいずれかが欠けているもの、あるいは後世の補修に際して別の銘文に書き改められているものも見られる。又揃っていても判読不可能の場合もある。

『真宗重宝聚英』に収載された六十六本の光明本尊の内で写真図版が登載されている四十六本について、そこに読み取れる銘文の一覧表を作成してみたのだが、その結果として現存の光明本尊は六系統に分けて考えることが出来ると思われるに至った。

まず宗祖在世中に成立していた妙源寺本についてみると、三幅本天地には計十二の銘文があり、加えて和朝部の中間に太子と源信の銘文が記されている。これらの銘文は宗祖の考えにもとづいて選定されたものと思われるが、そこには注目すべき点がいくつかある。

まず第一には祖師方の中で勢至、龍樹に関する銘文は見出されない。

次に特徴として聖覚の銘文としては「報恩謝徳表白文」が引かれているが、これは後の一幅本光明本尊には見られない。この銘文は『尊號眞像銘文』の略本にその釈文があり、銘文そのものは広本において認めることが出来る。それによれば「夫根有利鈍」から始つて「信力何不備^{乃至}」までと更に続いて「然我大師聖人」から「豈煩業鄣重^{抄略}」までの文が引かれている。妙源寺本においては紙面の関係からか前半部分のみが引かれており、その最後には「乃至」の後が小さく記されている。本来この語は無くてもいいかと思うが、妙源寺本制作の時点では略本のみがあつて、宗祖の手元にあつたであらう銘文集をもととして書き写された結果として、「乃至」の語を含む前半だけに限つたと推定される。

更に注目されるのは太子銘文としては一般に「御廟記文」と称され文が引かれており、妙源寺本には、

吾爲利生、出彼衡山、入此日域、降伏守屋之邪見、終顯佛法之威徳

とある中で「出」の一字が脱落したために、後に右横にその一字が補筆されている。

『上宮太子御記』の後書きには「文松子伝」にあつたという「三骨一廟文」の偈頌の前にこの「御廟記文」が引かれており、そこでは「出」の一字が欠落したままとなっている。この偈文は『弘法大師起注文』や法隆寺顕真の『聖徳太子傳私記』などにも見えているが、そこには「出」の一字が確認される。妙源寺本においては補筆されているものの、後世の太子を含む先徳像に見える銘文の中には「出」の字を欠いたままのものもある。これは『上宮太子御記』を拠り所にした結果かと思われる。

ちなみに七十五首太子和讃をみると六十二首目に、

佛法興隆せしめつつ 有情利益のためにとて

この衡山よりいでて この日域にいらたまふ

とあることから宗祖依用の原典には「出」の一字があつたに違いない。続いて六十三首目には、

守屋が邪見を降伏して 佛法の威徳をあらわせり

いまに教法ひろまりて 安養の往生さかりなり

とあつて浄土教興隆のもととは太子にあるという宗祖の意趣が読みとられる。

妙源寺本の太子銘文「御廟記文」は後に一幅化された光明本尊においても継承されていく。すなわち顕智系と了源系の天部銘文の中にそれが見てとれる。顕智系の光明本尊としては松任本誓寺本、春木盛正所蔵本などがあり、了源系としては西通寺本をはじめとする佛光寺派寺院に所蔵されているもの以外にも、福井毫攝寺本、原田執一所蔵本、安城西蓮寺本（高田派）、八尾大信寺本などを含めて十八本において確認することが出来る。

顕智系と了源系の間には小異があつて、善導銘文として顕智系は『往生禮讃偈』の「諸佛所證」以下の文を引くのに対して、了源系では『玄義分』の「言南無者」以下の文を引き、この後者の銘文は妙源寺本にも既に見えている。

更には『大経』下巻の「必得超絶去」以下の文についても顕智系にはなく、了源系においても有る無し二通りが見られ、この銘文も妙源寺本において見えている。

顕智系と了源系においてはほとんどの銘文は一致しており、これを通規としてとらえられて光明本尊の大半をしめている。その他の信海系、明光系、源海系、了海系の光明本尊においては太子銘文として阿佐と日羅の文が引かれている。

比較的早く十四世紀初の頃の成立と考えられている会津光照寺本においては阿佐銘文を伝え、明光系の広島宝田院本、福善寺本に受けつがれている。

日羅銘文を引くものは酒田浄福寺本のほか、信海系と考えられる高田派京都別院本、石川林西寺本、京都徳正寺

本、福知山養泉寺本、平野慧光寺本などがある。

源海系の春日井西方寺本や了海系の横浜東橘寺本においては阿佐・日羅の両銘文が見えており『尊號眞像銘文』の広本を反影したものとなっている。広本において新たに加えられた銘文としては勢至、龍樹、曇鸞、太子の四銘文あったが、これら四銘文は会津光照寺本に引かれることとなり、光明本尊成立の過程には宗祖の意向が強く受けつがれていると思われる。

太子銘文の他に信海系光明本尊の特色としては、世親銘文には『浄土論』の「觀佛本願力」以下の文があつて、これは妙源寺本において既に見えている。更に善導銘文として『往生禮讃偈』の「諸佛所證」以下の文があり、これは妙源寺本にはなくて光照寺本に見えており、顕智系、明光系にも見られる。

信海系にのみ見られる銘文としては『入出二門偈』の世親の条に見える「觀彼如來本願力」以下の四句があり、光明本尊の系列判断の資料となるものである。

源海系、了海系の光明本尊を見るとその中心名号が八字であるほか、銘文としては眞仏、源海の銘文を引くとともに、了海系には了海銘文が見られるなど通規以上の数多い銘文がある。

以上は光明本尊の天地に見える銘文について概観してきたのであるが、合わせて高祖像として描かれる絵像についても一覽しておく必要がある。

妙源寺本においては太子像に限って四人の侍臣が描かれていることは既に述べたところであるが、そこにある太子像は垂髪で柄香炉を持つ姿であり、最近の研究ではこれは孝養太子の図ではなく、入寂直前に磯長を訪れた際の廟窟太子の姿を描いたものと解されている⁽¹³⁾。そこに見える銘文として「御廟記文」の文が記されていることを考え合わせると、まさに宗祖の晩年の太子観すなわち太子を観音の化身と表象するものと考えることが出来る。

この後一幅本として定型化されていた光明本尊においてはいずれも『尊號眞像銘文』の広本に対応した形で阿

佐、日羅の二人を加えた六人の侍臣という通規の姿となる。ただし中には講讃太子像を描く光照寺本、西教寺本といった特異なものもある。侍臣としても日羅があつて阿佐の姿が見られないものもあり、その銘文についても前述如く日羅あるいは阿佐のみの銘文を記すものがある。

こうしたことから宗祖の太子信仰が光明本尊成立に深くかわつていられると思われ、その太子信仰の深まりと時を同じくして宗祖自身の構想から生み出されたものといつてよい。

ところで『上宮太子御記』の後書きにある「太子御廟の註文出現の事」を見ると天喜二年（一〇五四）に僧忠禪が宝塔を建てるために地中を掘つたところ一つの銅匱が出現し、その蓋には銘文があり、その銘に曰くとして先に掲げた「御廟記文」の文があつたという。ただし「出」の一字が欠落したままとなつてゐることは既に述べた通りである。

この天喜二年という年号に注目してみると、末法元年とされる永承七年（一〇五二）のわずか二年後のことであり、末法三年目ということになる。宗祖もこの点について意識があつて、太子のめぐみにより仏法すなわち浄土教が日本に伝えられて、末法の今はこの教えによるしかないと思つて受けとめたと思われる。

この「御廟記文」が光明本尊のみならず、今日の真宗寺院においては七高僧像と合わせて掛けられている聖徳太子像に見られる讃銘ともなつてゐるわけである。

『上宮太子御記』においてはこの文に続いて「文松子傳云」として偈文が引かれている。「文松子伝」とは聖徳太子伝の一つと考えられているが、今は散逸して全文を見ることが出来ない。ただこの三骨一廟の偈文については真宗だけでなく他宗においても伝承されている。

大慈大悲本誓願 愍念有情如一子

是故方便從西方 誕生片州興正法

我身救世觀世音 定慧契女大勢至

生育我身大悲母 西方教主彌陀尊

眞如眞實本一體 一體現三同一身

片城化緣亦已盡 還歸西方我淨土

爲度末世諸有情 父母所生血肉身

遺留勝地此廟崛 三骨一廟三尊位

過去七佛法論處 大乘相應功德地

一度參詣離惡趣 決定往生極樂界

印度號勝鬘夫人 晨旦稱惠思禪師

この偈文は磯長御廟においては太子の母を弥陀、太子を観音、太子妃を勢至の化生と解した上で三者の御骨が並べて安置されていて、これを三骨一廟と称しているものである。この発想は磯長御廟への参詣を奨励する目的で後世に生れたものであろうが、太子信仰と弥陀三尊信仰が一体となって、これが光明本尊にも投影して三名号を並列するという形になったものと思われる。

この偈文については宗祖の真筆断簡として金沢専光寺に伝わっている。ただこれによると「為度末世諸衆生」とあって、晩年の『上宮太子御記』では「衆生」が「有情」と改められていることがわかる。冒頭の句の中にも「愍念有情如一子」となっている。⁽¹⁴⁾「有情」の語は宗祖が八十三歳以降に多用される新訳語の一つである。最後にある「印度」以下の一行二句は原本にはなくて宗祖が付加されたものであろう。

宗祖とはほぼ同じ頃に活躍したとされる法隆寺の顕真（生没年不詳）が著わした『聖徳太子傳私記』においては「松子伝」を「二巻伝」ともいい、太子伝の「十二巻伝」に収載されているが、鎌倉時代には既に逸書となって

いたらしい。⁽¹⁵⁾「太子廟、堀内石面自注記入」と記した上でこの偈が出ている。ただ宗祖が「有情」と改めた所は「衆生」とあり、また「片城、化縁亦已盡」とあるのもここには「片城」とあることからこれが正しいと思われる。

晩年にいたって深まりをみせた宗祖の太子信仰は十一首和讃においてその帰結が示されることとなるが、当時広く行われていた太子を観音の化身とする説を受けとめながら、太子を和国の教主として崇め、そのめぐみによって自身が如来の悲願にもうあうことの出来た喜びを讃じていったと思われる。更には念佛相承者としての太子の姿を他の多くの先徳像とともに妙源寺三幅本として図像化し、これが後に一幅本光明本尊として流布したことによって、初期真宗教団が形成されていく要因の一つとなったのではないかと考える。

註(1) 拙稿「宗祖晩年の教学の特色——『一念多念文意』を中心として——」『宗学院紀要』第九号、五頁

(2) 小野蓮明「『夢告和讃』の感得とその意義——無上涅槃道の証——」『親鸞教学』四七、七四頁八

(3) 小野蓮明、前掲論文六九頁一二

(4) 拙稿、前掲論文『宗学院紀要』第十号、五頁

(5) 加藤浩司「キ・ケリの研究」二四一頁、研究文献目録参照

(6) 井上親雄「西方指南抄における助動詞——「キ」と「ケリ」——」『鎌倉時代語研究』第六輯、一〇八頁

(7) 『定本親鸞聖人全集』第二卷、一五三頁

(8) 津田徹英「光明本尊号」『美術研究』三七八号、八四頁下一九

(9) 津田徹英、前掲論文二五頁一二六頁

(10) 『真宗史料集成』第一卷、八二二頁

(11) 同書第一卷、八六三頁

(12) 同書第四卷、五七〇頁

(13) 津田徹英「親鸞晩年の聖徳太子観と東国真宗門徒の太子造像」『日本仏教総合研究』第二号、三四頁

(14) 『真宗史料集成』第一卷、四九七頁においては「箇所ともに「有情」とするのだが、『真宗聖教全書』四拾遺部上、

(15)

二〇頁を見ると初めの方は「衆生」のままとして、後の「衆生」のみが「有情」と改められたとしている。いずれかが誤っていると思われる。

小山正文『親鸞と真宗絵伝』四三九頁九

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。理事長の大田先生から、今年度の真宗連合学会に話に来るということのご依頼を頂戴いたしました。七十八になりまして、いかがしたも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酬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、『信卷』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います。

そういう点で、拝見をしてまいりますと、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」としか言い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『涅槃經』『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、『涅槃經』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。『涅槃經』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、『涅槃經』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、『涅槃經』『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応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、こういう動向であつた

のか。ご存じのように、貞慶は『興福寺奏狀』、高弁は『摧邪輪』でもって、法然淨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でご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、その中にこういうことが言われているのかといえ、『大無量寿経』の流通分に、「特留此終止住百歳」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であったのか。『停止一向専修記』に述べられている叡山の奏状を拝見してみますと、

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

（『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って、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、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つたのかというと、『興福寺奏状』に、

専修の身、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。専修、専修、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、本師の名を妄ず。 (『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、始むる所の七日七夜不斷の念仏、此に座し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』をご覧いただきますと、

我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って、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、濁惡の群萌、育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って、末法の時代においては、既に生命を失っておる。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。

爾れば穢惡・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勘ふるに、周の第五の主穆王五十一年壬申に当れり。その壬申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いるわけで、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りますよ、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、穆王滿五十二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。然れば則は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由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』によっている。釈尊入滅以来、一千四百年、像法最末の時。しかし、当時の行事はすでに末法に同ず。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、完全に末法に入つ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ったと、こういうふうに私は、そのところの聖人の思ひ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歓喜せんこと乃至

一念せんもの、彼の国に生ぜんと願すれば、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。『法華經』には謂はく、
「弥勒菩薩の所得の報地なり」と。一念往生、便ち弥勒に同じ。仏語虚しからず、此の『經』はまことに往生の径術、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。弥勒も一生を終われれば、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・一闡提が、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『涅槃經』『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『涅槃經』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。

『涅槃經』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採して、「現病品」の経文として引用しておいでになる。『涅槃

經』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『涅槃經』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、三には一闡提なり。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心を發せしむること能はず。

〔涅槃經〕「現病品」大正十一・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なら救われるけど、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

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、これが菩薩乗ですね。

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)は菩薩乗。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^二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』末の逆謗撰取の冒頭に引用してきておいでになる。逆謗闡提の機類も発心しうる可能性があると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。一には謗大乘、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、譬へば病有れば必らず死するに、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ろうか。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へば、(a) 逆謗闡提は声聞・緣覺・菩薩の三乗教では救われないという立場。親鸞聖人は『行卷』一乗海釈で、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、そこでは声聞・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ない。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発心救済される可能性がある。この場合の仏・菩薩は誓願一仏乗の教え。発心しうる。声聞・緣覺・菩薩の二乗・三乗では治し得ない逆謗闡提も、仏菩薩の一仏乗、誓願一仏乗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らうかといへば、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考えます。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まゝ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す。

五

「現病品」の御文は『涅槃經』自体の上では、どういふ問題になつてゐるのかといふことでございます。「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、『涅槃經』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、『涅槃經』一經の帰結が示されてゐる。『涅槃經』「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、といふことでございます。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ております。太平洋戦争終結の前年であります。翌年二十年に日本は戦争に負けたわけでございます。私が龍大で予科に入つたのは、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。『涅槃經』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、一闍提不成仏。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、一闍提成仏が一經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。『涅槃經』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。

『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って、

「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ます。「現病品」の三種病人の譬え、誑法罪・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。「飢食また曰く」とある飢食というのは、伝教が徳一を批判して呼んだ言い方です。

飢食また云はく、『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』伝教大師全集二、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)

不定種性ですね。

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・不定性を簡ばず、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伝教は要約されている。

それに対して答えていったのが伝教、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『一乗要決』ですね。源信の『二乗要決』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『二乗要決』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』恵心僧都全集二、一二〇頁)

『枢要』の解釈ですね。『涅槃經』の三種病人の譬えに関する『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でになる。『涅槃經』が三種病人について論じている「現病品」の經文と、「徳王品」の經文と、「迦葉品」の經文、三文を引用してきて、『涅槃經』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』恵心僧都全集二、一二三頁)

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、斷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がある。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斷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がある。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『二乗要決』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、一乗家と三乗家の一二樞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『二乗要決』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して、成仏の可能性があるという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

簡潔に道隱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らうと窺います。

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、『信巻』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。(1) お釈迦様は、懺悔をしてお釈迦様の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経文の解釈ですね。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。

（『信卷』末）

これ一つ目。

（ロ）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轉換させています。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

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の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、『信卷』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ょう。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、第十八願のおみの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す。

参考文献

- 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

学会彙報

理事会

二〇〇八年度

〈第一回〉から〈第三回〉については、『真宗研究』第五十三輯において既に報告済み。

〈第四回〉

二〇〇八年十二月二日（火）十七時三十分より

場所：龍谷大学大宮学舎西翼三階会議室

議案：一、第五十六回大会の件

二、『真宗研究』第五十三輯編集の件

三、新入会員の件

四、その他

〈第五回〉

二〇〇九年三月三日（火）十七時三十分より

場所：龍谷大学大宮学舎本館一階応接室

議案：一、第五十六回大会日程の件

二、研究発表者選考の件

三、木辺派御門主奨学賞選考の件

四、新入会員の件

五、その他

二〇〇九年度

〈第一回〉

二〇〇九年五月十二日（火）十七時三十分より

場所：龍谷大学大宮学舎本館一階応接室

議案：一、第五十六回大会の件

二、新入会員の件

三、その他

〈第二回〉

二〇〇九年六月五日（金）十二時三十分より

場所：龍谷大学大宮学舎西翼二階大会議室

議案：一、役員交代の件

二、二〇〇八年度事業報告の件

三、二〇〇八年度収支決算の件

四、二〇〇八年度収支予算の件

五、第五十六回大会運営の件

六、木辺御門主奨学賞受賞者の選考結果と授与の件

七、次回大会の件

八、新入会員の件

〈第三回〉

二〇〇九年七月二十一日（火）十七時三十分より

場所：龍谷大学大宮学舎清和館三階会議室

議案：一、第五十六回大会会計報告の件

二、『真宗研究』第五十四輯編集の件

三、木辺御門主奨学賞会計の件

四、その他

第五十六回大会

二〇〇九年六月五日（金）・六日（土）の両日、龍谷大学大宮学舎を会場として、第五十六回大会が開催された。内容は左記の通りである。

《第一日》 六月五日（金）

一、研究発表（九・〇〇―一二・〇〇）

発表二〇分 質疑五分

《第一部会》清風館B一〇一教室

- 一、真淳における念と戒の問題 高田 派 栗原直子
- 二、親鸞における仏性開覚の意味 大谷 派 伊奈 潔
- 三、メタファーとモデルと方便の意義 龍谷大学 杉岡孝紀

四、野々村直太郎の「浄土教革新」論

大谷大学 木越 康

五、阿闍世の廻心

本願寺派 永原智行

六、「信巻」三二問答の背景について

本願寺派 安方哲爾

七、曇鸞の『浄土論』解釈の視点

——「第十八願開頭の書」としての

『浄土論』の一考察—— 同朋大学 尾畑文正

《第二部会》清風館B一〇二教室

一、初期本願寺における「信と教団」

龍谷大学 斎藤信行

二、真宗障害者社会福祉における「社会モデル」の受容

——障害者福祉の世界的動向を視野に入れて——

大谷 派 頼尊恒信

三、法然・親鸞における菩提心観 三門徒派 嶋津行史

四、法然における助業についての一考察

大谷 派 杉浦道雄

五、親鸞における聖徳太子観

大谷大学 東館紹見

六、宗祖晩年の教学の特色——太子信仰を中心として——

佛光寺派 門川徹真

二、評議員会・理事会（一二・三〇―一三・三〇）

西饗二階大会議室

三、記念講演（一三・四五―一五・一五）

講題 「真宗者の人間像——教学背景を中心として——」 本館二階講堂

講師 龍谷大学名誉教授 普賢晃壽氏

四、総会（一五・三〇―一六・三〇）

本館二階講堂

勤 行：調声 大田利生理事長

挨拶 拶：大田利生理事長

御祝 辞：真宗木辺派門主 木辺圓慈様

進 行：高田文英 龍谷大学講師

①議長選出

出席会員の中から新井俊一氏が選出される。

②役員交代について

第二回評議員理事会において次の通り役員交代が承認されたことを報告。

・龍谷大学評議員龍口明生氏が退任。後任評議員に能仁正顕氏が就任。(二〇〇九年四月一日)

・真宗山元派評議員佛木道宗氏が退任。後任評議員に嶺山秀明氏が就任。(二〇〇八年八月二十日)

・九州龍谷短期大学評議員藤能成氏が退任。後任評議員に後藤明信氏が就任。(二〇〇九年四月一日)

③二〇〇八年度事業・収支決算報告

事務局より第二回評議員理事会において承認された二〇〇八年度事業報告・収支決算が報告された。なお収支決算については後記の通り。

④二〇〇九年度収支予算報告

事務局より第二回評議員理事会において承認された予算案が報告された。なお予算については後記の通り。

⑤第四十回木辺御門主奨学賞伝達

第五十五回大会における発表者の中から、理事会の推薦によって本願寺派の藤田真証氏が受賞。大田理事長より賞状と奨学金が伝達された。

⑥次年度第五十七回大会について

次年度大会の日程・会場は、第四回理事会(龍谷大学)にて決定し、『真宗研究』第五十四輯にて告知されること

とが報告された。

五、記念撮影(一六・三〇―一六・四五)

六、懇親会(一八・〇〇―二〇・〇〇)

記念撮影終了後、京都東急ホテル祇園の間に会場を移し、来賓各位をはじめ会員約五十名の出席を得て、懇親会が開催された。川添泰信氏の司会進行により、来賓・会員諸氏のスピーチを交えて和やかに歓談した。

《第二日》六月六日(土) 聖蹟巡拝

午前九時、龍谷大学大宮学舎に集合。参加者四十名がそろい、バスにて聖蹟巡拝へと移った。

案内コーディネーターは、龍谷大学教授赤松徹真氏、見学地の解説は、龍谷大学准教授岡村喜史氏、アシスタントを龍谷大学の大学院生らが行った。

九・〇〇 龍谷大学大宮学舎を出発。

一〇・三〇 弘誓寺に到着、見学(約四〇分)。バスにて移動。

一一・三〇 光照寺に到着、見学(約四〇分)。バスにて移動。

一二・四〇 住茂登において昼食休憩(約四〇分)。徒歩にて移動。

一三・三〇 長浜別院大通寺に到着、見学(約六〇分)。バスにて移動。

一五・〇〇 明照寺に到着、見学（約四〇分）。バスにて移動。

一七・三〇 京都駅に到着、解散。

この聖跡巡拝には、真宗大谷派長浜別院大通寺をはじめ各寺院の皆様に格別のご高配を賜りました。ここに厚くお礼を申し上げます。またあわせてご参加いただきました皆様のおかけをもちまして、意義ある学会研修となりましたことを深くお礼申し上げます。

当日配付資料（抜粋）

☆弘誓寺（本願寺派・東近江市鉢光寺町）

石畠山と号す。小川弘誓寺と呼ばれる。もとは犬上郡石畠（現・豊郷町）の弘誓寺から分かれたとされるが、『存覚上人袖日記』によると、当地に弘誓寺があるとされており、弘誓寺自身の成立は定かではない。江戸時代の西本願寺の記録によると、正応三年（一二九〇）の創建で、開基は木辺系の愚咄とする。本願寺の東西分派期に、小川弘誓寺と金堂弘誓寺（大谷派・五個荘町）に分かれたとするが、それより前に小川の地名がみられることから、小川に寺基が成立したほうが早いと考えられる。慶長六年（一六〇二）木仏本尊が許可されている。

境内には、本堂を始め真宗寺院の堂舎が建ち並んでおり、江戸時代中期の真宗建築完成期の伽藍構成として注目される。

本堂は、七間×六間の入母屋造本瓦葺。外陣まわりを角

柱とする伝統的な手法を用いるが、側通りに青海波の彫刻板支輪と蛇腹支輪を併用するなど新しい面ももつ。元文二年（一七三七）井伊家から丸柱が寄進されており、この時再建に着手し、宝暦三年（一七五三）完成したものと考えられる。

表大門は、入母屋造本瓦葺四脚門。各所にはめ込まれた彫刻や組物を派手に仕上げる。寺伝では安永三年（一七七四）の創建という。

鐘楼は、万治三年（一六六〇）の建立。

その他、近世を中心とした真宗関係の寺宝が所蔵されている。

☆光照寺（佛光寺派・東浅井郡湖北町津里）

寺伝によると、もともとは天台宗で西蓮寺という寺院であったが、正嘉元年（一二五七）円空が親鸞聖人に帰依して真宗に転じ、その後元弘元年（一三三二）に伊庭（現・東近江市）から竹生島に巡化した佛光寺の了源上人から寺号が許されたという。

当時所蔵の「一流相承系図（絵系図）」は、肉筆絵系図と木版絵系図があり、前者は天正年間（一五七三～九二）から正保年間（一六四四～四八）のもので、後者は寛永年間（一六二四～四四）以降のものである。門徒の入信者台帳的なものから、過去帳化への移行が知れる。ここに書かれた門徒の分布は、湖北町・長浜市・米原市などに及ぶ広範囲なものである。

「親鸞聖人門侶交名帳」は、親鸞聖人の門弟とその系譜を系図形式で列記したもので、甲斐国万福寺旧蔵の系統に属する。古体な部分に当寺の開基以下の系譜を書き加えたものとなっている。

☆長浜別院大通寺（大谷派・長浜市元浜町）

寺伝によると、石山合戦期に長浜の町年寄衆によって設けられた湖北三郡（坂田・伊香・浅井）の総会所に始まるという。慶長元年（一五九六）旧長浜城内に移転して、無礙智山大通寺と号するようになった。その後慶長十一年の長浜城修築に際して当地に移り、以来東本願寺から僧侶が派遣されるとともに三郡十九カ寺が輪番で護持にあたったという。正保元年（一六四四）東本願寺宣如上人の息男靈瑞院宣澄が入寺して連枝寺院となった。慶安二年（一六四九）宣如上人の要請によって彦根藩主井伊直孝から寺地の寄進を受けて寺域を拡大した。以来井伊家との関係は深く、天明六年（一七八六）には井伊直幸の息男直宥が入寺して六代明達院となった。

本堂・広間は、伏見城の遺構といわれ、慶長九年徳川家康から教如上人に贈られて東本願寺にあったものを、承応元年（一六五二）に当地に移建したとされる。ともに国の重要文化財指定。

客殿は、含山軒・蘭亭からなり、含山亭の障壁画は狩野山楽・山雪父子の手によるもので、蘭亭の障壁画には円山応挙の水墨画が描かれている。ともに国の重要文化財指定

を受ける。

☆明照寺（佛光寺派・米原市樋口）

寺伝によると、空専が当寺に入って仏道弘通したことに始まるという。開基年代は定かではないが、空専は文安三年（一四四六）の没とされる。一時本山の通寺とされていた時期があることは、所蔵文書から知ることができる。現本堂は、文化七年（一八一〇）に再建されたものである。

寺蔵の「親鸞聖人門侶交名帳」は、親鸞聖人の門弟とその系譜を系図形式で列記したもので、甲斐国万福寺旧蔵の系統に属するものに当寺の開基を書き足し、さらにその後の系譜を細かく記されており、室町期における門徒の広がりを知ることができる貴重な資料である。この「親鸞聖人門侶交名帳」を本願寺覚如上人が『改邪鈔』であげた「名帳」とする意見もある。

寺宝として他に、慶安二年（一六四九）に本山から受けた「光明本尊」などがある。

『真宗研究』投稿について

一、内容

真宗連合学会大会での研究発表に基づく論文で、未刊行のものを本誌投稿論文として受領する。

二、投稿資格

論文の著者は、掲載を希望する号の刊行年度と同じ年度に開催された真宗連合学会大会の研究発表者でなければならない。

三、執筆要領

- (一) 論文の長さは、原則として本文、図表、注記等を含め一万六千字以内とする。なお、図表は一つにつき四百字相当とする。
- (二) 図・表を挿入する場合、位置の指定は著者自身が行う。図版などで作成に多大な経費がかかるものについては、作成実費を申し受けることがある。
- (三) 論文には、標題（邦文および英文）を添えて提出することとする。
- (四) 校正は誤植の訂正に限る。初校および再校は著者の責任において行う。
- (五) 稿料の支払い、掲載料の徴収は行わない。ただし、掲載者には抜刷二〇部を進呈する。

四、期限

論文提出期限は、学会大会発表日から一週間以内（当日消印有効・厳守）とする。

五、送付先及び部数

論文は同じものの四部（コピー可）を真宗連合学会事務局宛に送付するものとする。

六、論文審査

- (一) 本学会編集委員会が査読者を定め、論文審査を行い、その結果により採用・不採用を決定する。
- (二) 不採用または条件付採用となった場合は、その旨投稿者に通知する。
- (三) 条件付採用の論文については、著者による修正の後、あらためて審査を行い、その結果をもとに掲載を編集委員会で決定する。
- (四) 投稿された論文は返還しない。
- (五) 査読者氏名は公表しない。

会計報告

二〇〇八年度会計報告

収入の部

学会費

真宗教団連合助成金

雑収入

前年度繰越金

収入合計

支出の部

第五十五回大会充当金

学会誌第五十三輯刊行費

会議費

事務費

交通費

人件費

雑費

次年度繰越金

支出合計

二〇〇九年度予算 収入の部

学会費

真宗教団連合助成金

会計報告

雑収入

前年度繰越金

収入合計

支出の部

第五十六回大会充当金

学会誌第五十三輯刊行費

会議費

事務費

交通費

人件費

雑費

予備費

支出合計

第五十六回大会収支決算 収入の部

聖跡巡拝費

懇親会費

記念写真真代

大会充当金

賛助金（真宗大谷派・浄土真宗本願寺派より）

収入合計

支出の部

記念講演謝礼

一五〇、〇〇〇円

一、七四二、二九五円

四、一八二、二九五円

一、〇〇〇、〇〇〇円

一、七〇〇、〇〇〇円

一、二〇〇、〇〇〇円

五〇〇、〇〇〇円

一、二〇〇、〇〇〇円

一、二〇〇、〇〇〇円

一〇、〇〇〇円

一、〇八二、二九五円

四、一八二、二九五円

一六二、〇〇〇円

二二八、〇〇〇円

一九、〇〇〇円

七〇六、九八〇円

七〇、〇〇〇円

一、一八五、九八〇円

一二〇、〇〇〇円

会計報告

聖跡巡拝費	二二四、六一七円
懇親会費	三八四、〇四七円
印刷費	七六、一二五円
通信費	五五、一九〇円
記念写真代	三五、〇〇〇円
昼食代	六四、八一円
事務費	四六、〇〇〇円
雑費	一八〇、三一五円
支出合計	一、一八五、九八〇円

役員名簿

二八四

野村伸夫・普賢保之（京都女子大学）

山崎龍明（武蔵野大学）

後藤明信（九州龍谷短大）

佐々木英彰・門川徹真（佛光寺派）

藤井聞智（興正派）

福永恵順（木辺派）

北野龍雄（誠照寺派）

平 弦月（出雲路派）

嶺山秀明（山元派）

二〇〇九年度会員異動（二〇〇九年十二月現在）

〈新入会員〉 敬称略

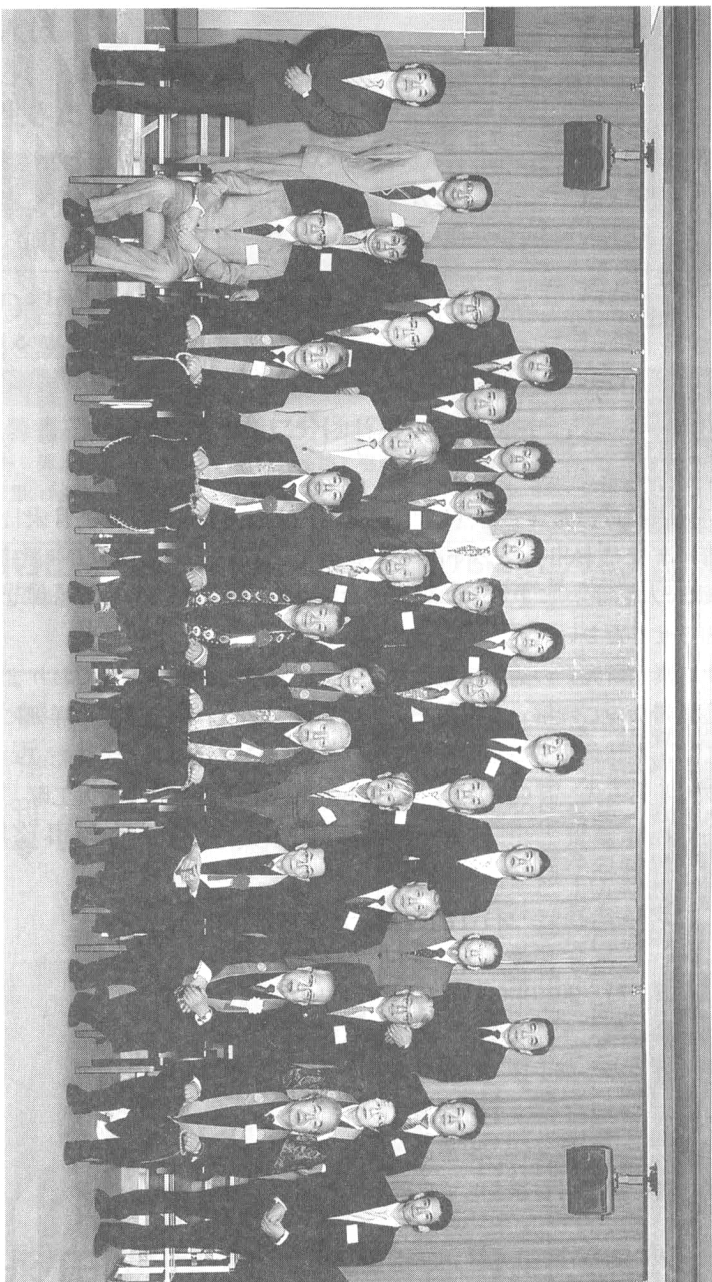
安居宏淳・岩田真美・菊池八郎・斉藤 寛・齋藤信行・平田厚
志・松山 大

〈退 会〉 敬称略

大西昇隆・久我 順・山口恵照

○退会された会員各位には、当学会のために長い間ご協力いただきましたことをお礼申し上げます。

○会員各位には、住所・電話番号の変更がありましたら、事務局までご一報下さい。



真宗連合学会 第56回大会 2009年 6 月 5 日～6 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57回大会は、下記のとおり開催される予定です。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し込みください。

尚、発表の可否については、理事会にご一任下さい。後日お知らせいたします。

記

研究発表申し込み要領

▽発表題目に発表要旨（1,000字以内）を添えて、2010年2月末日（必着）までにお申し込み下さい。なおその際に、お名前（よみ）・所属（派・大学等）・これまでの連合学会大会における発表の有無も併せてお知らせください。

▽『真宗研究』の論文掲載にあたって、査読制度を導入しております。会員諸氏のご理解とご協力をお願いいたします。査読制度の詳細については、本誌彙報をご参照ください。

▽申し込み先 〒600-8268 京都市下京区七条通大宮東入大工町
龍谷大学内 真宗連合学会事務局

第57回大会開催予告

日 時：2010年6月4日（金）・5日（土）

会 場：本願寺築地別院（東京都中央区）

日 程：第1日 研究発表
記念講演

第2日 聖跡巡拝

尚、詳細につきましては改めてご案内いたします。

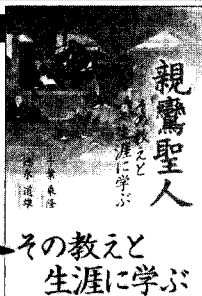
以上

親鸞聖人750回大遠忌記念出版

親鸞聖人は
何を説き、
いかに生きたか？

親鸞聖人

四六判/238頁/定価1,050円



その教えと
生涯に学ぶ

親鸞聖人のご生涯 千葉乗隆
親鸞聖人の生きられた時代背景と、ご誕生から、ご往生までを詳説。聖人の結婚や、関東での生活についても触れている。

親鸞聖人の教え 本願他力の救い 徳永道雄
浄土真宗のみ教えを英語に翻訳する経験を生かし、現代人にわかりやすく浄土真宗の教義を説き、「他力」「悪人正機」「往生」を詳しく論じる。

浄土の哲学

高僧和讃を読む 上

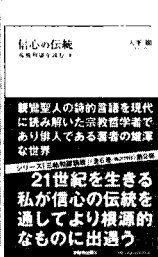
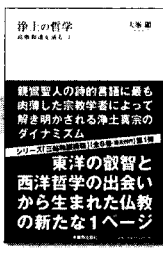
大峯 顕著

親鸞聖人著書三帖和讃を全6巻に分け解説

宗教学者であり俳人である著者が『高僧和讃』を読み解いた講話集。仏教思想、西洋哲学、文学の広範な知識を通して和讃の真髄を明らかにする。 四六判/上436頁・2940円/下364頁・2520円

信心の伝統

高僧和讃を読む 下



本願寺出版社 0120-464-583 FAX 075-341-7753

〒600-8501 京都市下京区堀川通花屋町下ル(西本願寺) <http://hongwanji-shuppan.com/>

発送梱包手数料別
(税込3,000円以上は無料)
※価格はすべて税込

◆近刊◆
朝枝善照著作集 第五巻
妙好人と石見文化

福嶋寛隆著
歴史のなかの真宗

定価2,940円税込

矢田了章編
真宗伝道の課題と展望

定価5,880円税込

武田龍精編
往生論註出典の研究

定価9,000円税込

武田龍精編
曇鸞浄土教思想の研究
曇鸞浄土教の思想的背景と大乘哲学的原理
武田龍精／曇鸞における浄土往生の行と機 殿
内 恒／曇鸞の五念門観に関する一試論 佐々
木義英／曇鸞浄土教における「有」の思想 日野
慶之／「往生論註」の「妙聲功德成就」註釈に関する
考察 弘中満雄外 曇鸞研究論文・文献目録
定価6,000円税込

永田文昌堂

600-8342 京都市下京区花屋町西洞院西入
電話 075-371-6651 FAX 075-351-9031

宗祖の教学を学び、
宗祖の精神に触れる

編・刊相承字園

宗相傳叢書

全十八巻（既刊）

十別巻一

（2010年5月
最終刊行予定）

各巻貼函入

上製クロス装

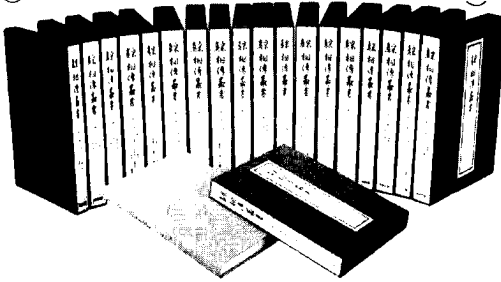
A5判

平均三八〇頁

各巻定価

12,000円（税込）

（分売不可）◎内容見本進呈します。



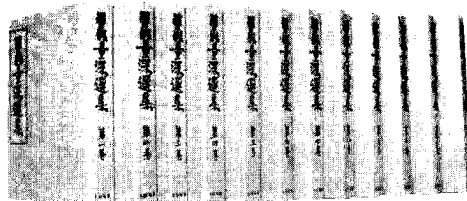
曾我量深選集

【全十二巻】 発行・大法輪閣

幻の名著が

オンデマンドで復刻！

■各巻A5判上製 ■オンデマンド印刷		
第1巻	520頁	7,560円
第2巻	468頁	7,350円
第3巻	358頁	6,930円
第4巻	520頁	7,560円
第5巻	482頁	7,350円
第6巻	408頁	7,140円
第7巻	400頁	7,140円
第8巻	460頁	7,350円
第9巻	382頁	7,140円
第10巻	406頁	7,140円
第11巻	412頁	7,140円
第12巻	414頁	7,140円
全12巻セット	86,940円	
（セット特典：別冊附録対談集）		
※全て税込価格です。		



南方熊楠の森

松居竜五・岩崎仁編

新しい視覚からの論考と豊富な図版資料で、未元の巨人・南方熊楠の実像に迫る。
「絵巻茶羅」を含む新発見の書簡、データベースと映像資料収録のCD-ROM付。

A5変型並装216頁（内カラー48頁）

附録CD-ROM付21分）定価3,000円（税込）



株式会社

方丈堂出版

フリーダイヤル 0120-557-750

FAX 075-571-4373 URL <http://www.hojodo.com>
601-1422 京都市伏見区白野不動講町 38-25

●探究社―新刊

浄土真宗の生き方

天岸浄園

●愚禿を名のった親鸞聖人 私たちは「なぜ、浄土真宗の門徒」なのか。親鸞聖人はどのようにして、浄土真宗を開かれたか、現在のあり方を反省をこめてお話をします。 二二六〇円

でや、うまいやろ ●常見寺だり法話 利井明弘

「目次目連尊者とお母さん・蟬のはなし、五濁惡世・年に一度の報恩講・除夜の鐘を撞きませんか等六十篇の短文法話。門徒さんに語りかけた心暖まる法話ばかりです。 一五七五円

身近な仏さま ●テレフォン法話29 清水正宣

●このころの電話 こわれやすい人の世の幸せに、こわれることのない、真実の幸せをと、阿弥陀如来があなたに寄り添ってください。 一〇五〇円

どれだけ知ってますか?

●オールカラー

浄土真宗マナーQ&A

編集・福岡教区福岡組基幹運動推進委員会 定価三八〇円



「仏事に関するこういった場合どうしたら良いのか」等の相談を葬儀中心に整理した。作法・臨終・通夜・葬儀・その後編に。 46判/六〇頁

探究社

〒600-8268 京都市下京区七条通大宮東入大工町124-1
電話(075)343-4121・FAX(075)343-4122

ホームページ <http://www.tankiyusha.co.jp/>
Eメール post@tankiyusha.co.jp (価格税込)

安穩の思想史

親鸞・救済への希求

市川浩史著

三、九九〇円

世の「安穩」を祈り、仏法の広まる事を願った念仏者親鸞その獨白性を考察。



日中浄土教論争

小栗栖香頂

中村 薫著

九、〇三〇円

明治初期に起こった日中の僧侶による思想論争を紹介・論述した注目の書。



大無量寿経講義

全3巻

本多弘之著

好評既刊

第1巻 法蔵菩薩の誓願

九、四五〇円

第2巻 浄土と阿弥陀仏

一〇、五〇〇円

第3巻 人間成就の仏道

未刊

親鸞聖人七五〇回御遠忌記念出版

大系真宗史料

全25巻/特別巻1

真宗史料刊行会編

伝記編4 真宗浄瑠璃

担当Ⅱ沙加戸弘 八、九二五円

最新刊

伝記編8 妙好人伝 担当Ⅱ菊藤明道・児玉識 九、四五〇円

重版出来

講解 教行信証 全4巻

星野元豊著

①教行 ②信 ③証・真仏土 ④化身土・総索引
①九、四五〇円 ②③④各一、五五〇円

〒600-8153 京都市下京区正面通鳥丸東入ル
TEL 075-343-0458 FAX 075-371-0458

法蔵館

<http://www.hozokan.co.jp> 新刊メール配信中! 仏教の風 400年
価格は税込(5%) 送料は負担になります。

CONTENTS

Articles

- A Problem of “Nen (念)” and “Kai (戒)” in Shinjun
..... Naoko Kurihara (Takada-ha) 1
- The Meaning of the Universality of the Buddha-Nature in Shinran’s Thought
..... Kiyoshi Ina (Ôtani-ha) 17
- The Significance of Metaphor, Model and Upāya
..... Takanori Sugioka (Ryūkoku University) 37
- Nonomura Naotarō’s Argument for the Reform of Pure Land Buddhism
..... Yasushi Kigoshi (Ôtani University) 55
- Conversion for Ajātaśatru Tomoyuki Nagahara (Hongwanji-ha) 75
- A Study of Background of Shinran’s Interpretation about the relation of
Threefold Minds and Single Mind
..... Tetsuji Yasukata (Hongwanji-ha) 98
- A Point of View on Explanation of Rev.Donran on JÔDORON
..... Bunsho Obata (Dôhō University) 119
- The Relation between Faith and Order in the Early Days of Hongwanji
..... Shingyo Saito (Ryūkoku University) 133
- The Acceptance of the “Society Model” from the Viewpoint of the
Shin Buddhist Theory of Welfare for the Disabled People
..... Tsunenobu Yoritaka (Ôtani-ha) 151
- Bodaishin in Hōnen and Shinran Yukifumi Shimazu (Sanmonto-ha) 170
- A Consideration of Hōnen’s Jogō Michio Sugiura (Ôtani-ha) 190
- Shinran’s View of Prince Shōtoku: Center on the Rokkakudō Vigil
..... Shōken Higashidate (Ôtani University) 210
- Later years Teachings of Shinran: mainly on his faith of Shōtoku Taishi
..... Tesshin Kadokawa (Bukkōji-ha) 230

Special Lecture

- The Ideal Image of Human in Shin Buddhism
——With Special References to the Background of the Shin
Buddhism Doctrine—— Kōju Fugen 252

Announcements 275

真宗連合学会規約

第一条

(名称) 本会は真宗連合学会と称する。

第二条

(目的) 本会は真宗に關係ある學術の研究發達を図るをもつて目的とする。

第三条

(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、学会誌の發行

三、その他必要な事業

第四条

(會員) 真宗に關係ある學術団体、及び研究者並びに本会の趣旨に賛同するものをもつて會員とする。會員は別に定める会費を納めるものとする。

第五条

(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 會員より選出する。

役員任期は二カ年とする。但し重任を妨げない。

第六条

(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會議において推挙する。

第七条

(経費) 本会の経費は会費及び助成金その他の収入による。

第八条

(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。

第九条

(事務所) 本会の事務所は、次の所より理事会の議を経て決定し、二カ年ごとに事務を担当する。

龍谷大学(京都市下京区七条通大宮東入大工町一二五・一二)

大谷大学(京都市北区小山上総町二二)

高田学会(三重県津市一身田町豊野一九五)

同朋大学(名古屋市中村区稲葉地町七一)

京都女子大学(京都市東山区今熊野北日吉町三五)

(規約の変更) 規約の変更は評議員の會議に附し、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。

③ 平成十五年六月六日一部改正。

④ 平成十六年六月四日一部改正。

平成22年 1 月20日 印刷
平成22年 1 月30日 発行

真宗研究・第五十四輯

印刷所 中村印刷(株)

〒601-8133 京都市南区紙上烏羽藁田29

編集兼
発行

真宗連合学会

代表者 大田 利生

〒600-8268 京都市下京区七条大宮
龍谷大学内
TEL 075-343-3311

発行所 真宗連合学会

発売所 (株)法藏館

〒600-8153 京都市下京区正面通烏丸東入ル
TEL 075-343-5656
FAX 075-371-0458

**THE
SHINSHU KENKYU**

JOURNAL
OF
SHINSHU STUDIES

No.54 January 2010

Published by

SHINSHU RENGO GAKKAI

The Research Association of Shinshu Studies
Kyoto Japan