

眞宗學に於ける文義と文相の關係について

佐々木 玄 智

善導が散善義で指摘するやうに、凡そ佛教の研究には解學と行學の二つの立場があるが、此は眞宗教義の研究にも當然あてはまる。

即ち眞宗教義を單に佛教の一教理として學ぶのが解學で、佛教の内を外を問はず眞宗教義以外の立場に立つ研究は凡て之に屬する。之に反して眞宗教義を自己に有縁の轉迷開悟の教法として學ぶのが行學で、所謂眞宗學は勿論、假令之と眞宗教義觀を異にしても眞宗教義自體の立場に立つ研究は凡て之に屬する。従つて解學が單に理論の探究に止まる知識の立場に立つて、眞宗教義を外部から固定的に取扱ふのに對して、行學は實踐の立場に立つて、之を日常生活の指導原理として日々行じて行くのであるから、私は行學こそ眞に眞宗教義を理解するものであると信ずる。然し解學も行學も研究の立場こそ異なれ、いづれも普遍安當的な學である爲には必ず客觀的、實證的な事實の認識に基づかねばならぬ。そして之によつて明らかにされた事實を夫々の眞宗教義觀によつて解釋すると共に、逆に又その事實によつて各自の眞宗教義觀が普遍安當的なものであることを論理的に證明せねばならぬ。従つて解學も行學も研究の立場が異なるだけで方法論の本質には變りはなく、少くとも研究の基礎たる事實の認識だけは兩者の區別なく一致した共通のものでなければならぬ。

例へば眞宗學に於る文相とは聖教の文句の當面の意味であり、文義とは文相の如何に拘らず宗義より當然規定される文句の意味であるから、文相は客觀的、實證的に認識された事實で、文義は之に對する眞宗教義觀の解釋である。そして文相と文義とは本來能顯と所顯の關係に在つて、理論上は當然一致すべきものであるが、實際は必ずしも一致しないことが多いので屢々兩者の關係が問題となることがある。中でも行信論は信心正因稱名報恩を宗義としてはゐるが、往相廻向の大行を稱名とする能行派と名號とする所行派が對立してゐて、同一の文相にも兩派によつて著しく異つた文義を與へてゐるので、その一二の例について文相と文義の關係を考へてみたい。

先づ行卷の諸佛稱名之願が廣讚の稱揚か略讚の稱念かは、兩派の區別なく古來異論があるが、十七願の願文も成就文も廣讚であることは梵文も支那譯も一致してゐる。従つて法然の三部經釋も聖覺の唯信鈔も隆寛の彌陀本願義も皆廣讚としてゐるが、親鸞は唯信鈔文意で願文の咨嗟稱我名を、ワガナヲホメラレン、トナヘラレンと明らかに咨嗟を廣讚、稱を略讚としてゐる。更に善性本御消息集に十七ノ願ニ、ワガ名ヲトナヘラレントチカヒ給ヒテとあることから、一多證文にコトク咨嗟シテ、ワガ名ヲ稱セズバとある稱は當然

略讚と解さればならぬ。此は行の多念を明かす文中に引用されてゐることからも明らかであるが、親鸞書寫の唯信鈔にワガ名字ヲ稱揚セラレムとある稱揚に、トナヘラレ、ホメラレトイフと左訓のあるのは、聖覺は廣讚の稱揚説であるから恐らくは親鸞の註釋であらう。従つて稱揚とは願文の咨嗟稱に當るもので、一往咨嗟は廣讚、稱は略讚と區別はされるが、讚阿彌陀佛偈和讚に阿彌陀佛ノ御名ヲキ、歡喜讚仰セシムレバ、功德ノ寶ヲ具足シテ一念大無上ナリとあるのは、正しく行卷の大行釋と行一念釋に當るもので、讚仰とは略讚と解せられる點から考へてみると廣讚の咨嗟も亦略讚と解しても少しも差支へない。又同じ和讚に諸佛ハ往生嘆ジツ、彌陀ノ功德ヲ稱ゼシムとあるのは、成就文に當るものでこの稱は廣讚であるが、この成就文の功德の廣讚がそのまゝ、願文の名號の略讚に歸するのである。このやうに親鸞では諸師のやうに廣讚と略讚とは決して別物ではなく相即不離であるが、十七願は諸佛稱名之願が七つの願名を代表してゐるやうに、廣讚の咨嗟が廣略相入して略讚の稱に歸した、所謂廣讚を全うした略讚と解すべきである。以上のやうに親鸞は大經の十七願の廣讚の文相を略讚に轉釋してゐるのであるから、廣讚の稱揚説がこの親鸞已證の轉釋を無視し親鸞の著書に依らずに、却つて大經に依つて親鸞の十七願の文相を廣讚と解してゐるのは、客觀的、實證的な文相の解釋ではないと思ふ。此は主として從來眞宗學が、比較的假名聖教を輕んじた爲と文相より文義を重んじた爲であらうが、假令教行信證や文類聚鈔のやうな主著はなくても、親鸞の著書の大部分を占める假名聖教を輕んじて親鸞の思想を正しく理解出来る筈はない。又文相と文義が矛盾する場合、眞宗學が涅槃經の應依義不依語と言ふ立場に立つて斷然文相を捨てて

眞宗學に於ける文義と文相の關係について（佐々木）

文義を取るのには、眞宗學が行學である以上當然であるが、その矛盾は必ず會通して兩者を一致せしめ文義が客觀的、實證的な文相に基づくもので、決して主觀的、獨斷的なものでないことを論理的に證明せねばならぬ。従つて所行派が、十七願の諸佛が名號を廣讚し十八願の衆生が之を稱へるのが法然の稱名往生説であり、之を信ずるのが親鸞の聞名往生説であると主張する一つの論據に、廣讚の稱揚説を採用するのは、文義を重んずる餘り文相を曲げてまでも會通に努めたもので正しい會通の方法ではないと思ふ。何所までも略讚の文相に基づいて會通すべきである。

次に十八願成就文の聞其名號の名號が名號か稱名かは兩派で意見が異なるが、所行派が略讚の稱念説を捨てて廣讚の稱揚説を取つてゐることが暗示してゐるやうに、此は稱名と解する方が正しい文相の解釋であると思ふ。其は末燈鈔に彌陀ノ本願トマウスハ名號ヲトナヘンモノヲバ極樂ヘムカヘントチカハセタマヒタルヲ、フカク信ジテナフルガメデタキコトニテ候ナリと言ひ、一多證文に名號ヲ稱スルコト、ヒトコエ、ヒトコエ、キクヒトウタガフコ、ロ一念モナケレバ、實報土ヘムマルトマウスコ、ロナリと言ふやうに、稱名大行を信行するのが十八願の三信十念であるから、親鸞も法然と同じく名號を觀念的な名號大行ではなく具體的な稱名大行として把握してゐるのであつて、唯信鈔文意に聞名念我トイフハ聞ハキクトイフ、信心ヲアラハスミノリナリ、名ハ如來ノチカヒノ名號ナリ、念我トマウスハコノミナラ憶念セヨトナリ、諸佛稱名ノ悲願ニアラハセリと言ふ名號も稱名大行と解して少しも差支へない。勿論之に對して所行派が聲相成就の名號とか立信限稱の信心とか非難するのは、その立場上當然であるが、それだからと言つてこの文相を否定

眞宗學に於ける文義と文相の關係について（佐々木）

したり無視したりすることは許されぬと思ふ。やはりこの文相に基づいて文義との會通を圖るべきである。さてこのやうに十七願は廣讚と解してもその名號は稱名大行であるが、法然では十七願の名號を十八願で稱へるのであるから廣讚でも問題はないが、親鸞では十八願で信するのであるから十七願の名號が稱名大行であることをよく表はず爲に、わざわざ廣讚の文相を略讚に轉釋したのではないかと思はれる。そして親鸞の十七願の諸佛の稱名は廣讚の教を全うした略讚の行であるから十七願は諸佛が自ら稱名大行を行じつゝ之を信ぜよと十方衆生に教へる教と行の願であつて、主として行卷は行、御消息集は教として取扱つてゐる。能行派に屬する廣讚の稱揚説が十七願の當分又は願相を教としてゐるのは、廣讚では略讚の行が願文から直ちには出て來ぬ爲で、假名聖教を輕んじて親鸞の十七願の文相の解釋を誤つたものと思ふ。

最後に行信半學と言はれる程行信論が複雑難解なのは色々の理由が考へられるが、今一二の例で見たやうに親鸞の行信論の文相と文義の關係が混亂してゐるのもその一つの理由であつて、此はあるべき理念としての眞宗學の行信論と現實の親鸞の行信論の區別が曖昧な爲であると思ふ。文相と文義の矛盾の會通には普通文相に寄せて文義を顯はすと言ふ寄顯説が用ゐられるが、此にも大別して觀經や小經の隱顯のやうに文相を權假、文義を眞實とするものと、文相も文義も眞實とするものと二種ある。然し凡ての聖教の文相を權假とすることは許されぬし、又文相も眞實ならば文義と矛盾する筈はないとして、この寄顯説を捨て、文相を曲解してまでも文義と一致させようとするのである。然し絶對的眞實たる文義が種々の歴史的限制を受けて顯はれたものが相対的眞實たる文相であるから、文相は

夫の歴史の意義を有するもので決して權假として捨て去るべきでもなく、又絶對的眞實として固執すべきでもない。従つて眞宗學が絶對的眞實之教たる淨土眞宗を行學するもので單なる淨土眞宗と言ふ一派の宗學でない以上、宗祖親鸞の已證も他の宗師の已證と同じく眞實之教の一妙波瀾として取扱ふべきであると思ふ。

（昭和廿八年度文部省科學研究費報告の一部）

新刊・再刊紹介 9

- 布施浩岳「法華經精神史」 A 5 三五八頁 平樂寺書店
曉鳥敏「絶對他力」 B 6 一三〇頁 弘文堂
塚本善隆 他三人「佛敎史概説」中國篇 A 5 一八〇頁
平樂寺書店
辻善之助「日本佛敎史」近世篇（三） A 5 六五〇頁
岩波書店
家永三郎「日本道德思想史」 B 6 三〇〇頁 岩波書店
唐澤富太郎「親鸞の世界」 B 6 二四〇頁 弘文堂
稻葉圓成・安井廣度「續眞宗大系」廣文類會讀記 A 5 三五〇頁、「同」改悔文集録 A 5 四二〇頁 眞宗典籍
昭和定本「日蓮聖人遺文」三卷 B 6 計二八七一頁 身
延山久遠寺
ケルン・南條文雄「梵文法華經 Saddharma-puṇḍarīka-sūtra」 A 5 四九〇頁 山喜房
望月信亨「增訂佛敎大辭典」第三卷 第四卷 B 5 各約千頁 世界聖典刊行會
長井眞琴「獨習巴利語文法」 A 5 一三〇頁 山喜房
岩本裕譯 ビーエル・マイル「印度史」クセジユ文庫
岩本裕譯「カタール・サリット・サーイガラ」1 岩波文庫
田邊繁子譯「マヌ法典」 岩波文庫