

真宗の土着(五)

——親鸞における仏と師——

一 真宗の土着

真宗の教えは、親鸞の著作を中心に宗学や教学として体系化されているが、一方で真宗が宗教として実際に機能する場面では、純粹な教学とは異なる日本的要素が混入している現実がある。特に教団としての真宗は、親鸞の教えを教義として保持しながらも、その解釈が時代と共に変化し、寺院における日常的活動は教義とは離れた現実を持っており、その現実自体もすでに長い歴史を持っている。

教義に照らして現状を批判するのは簡単であるが、すべてを否定するならば教団の歴史と存在そのものを否定せざるを得ない。宗教は教義だけが存在するものではなく、それを信じて伝えてゆく人間の存在が必要である。すなわち、親鸞の教えを人々がどう受け入れて信じたかという、民衆の側から見た真宗がこの「真宗の土着」のテーマである。ただし、親

清 基 秀 紀

鸞の教義的純粹性とそれ以後の変容という単なる対比でとらえるのではなく、真宗の土着に影響を与えた日本的なるものの考察を、その出発点である親鸞の場合から始める。

土着という概念はキリスト敎においてよく用いられる。しかしその場合には、その土地の土着の信仰や習俗とキリスト敎との対決や妥協といった、キリスト敎会側の宣教という立場から土着が論じられることが多い。真宗の歴史においても、教団側の政策として土着が論じられることがあり、そこでは教義に反しているか否かが問われる。しかし、私が「真宗の土着」で問題にするのは、教義から見た土着の是非ではなく、受け入れる側からの土着である。教義的に正しいか否かに関わらず、何が真宗に求められ、それがどのように反映され、どのように否定されてきたのかという事実を考察したい。

これまで「真宗の土着」のテーマのもとに、親鸞や真宗に

おける神祇観や、親鸞伝と夢告の問題、そして親鸞における観音と宗教体験といった内容で発表してきた、そこであきらかにったことは、親鸞の著作等においては、阿弥陀仏の救済の論理として『教行信証』を中心に著わされたものと、和讃等にみられる個人の宗教体験として受けとめられたもの、いわば理性と感性、客観と主観とでも言うべき二つの立場が見られるということであった。そしてその二つの立場が、親鸞以後の真宗の土着に影響を及ぼしてきたのである。

そこで今回は「親鸞における仏と師」すなわち、親鸞における宗教的真実と、善知識としての人格というテーマで考察する。

二 真宗における仏と師

真宗が日本の民衆や文化のなかに土着してきた結果の一つを真宗教団と見れば、その象徴が本願寺の伽藍構成である。すなわち、阿弥陀仏一仏を本尊とする真宗は、その本尊を安置する阿弥陀堂を持つが、それと対等またはそれ以上の大きさで宗祖の親鸞の木像を安置する御影堂を持つ。そして真宗の門徒は阿弥陀仏への礼拝と同様に親鸞の木像を礼拝する。その形態は、親鸞の教えの主旨から外れるとして批判を受けることがある。確かに親鸞には自らを宗祖とする教団を作る意志はなく、自らを阿弥陀仏と同様に崇めることは否定した

であろう。しかし、このような教団の形態が、蓮如等教団側の戦略により一方的に組織化されたと見てしまうならば、事実の本質を見誤ることになる。阿弥陀仏の救いという宗教的真実と、それを我々に伝えた人格との関係をどのように見るべきか、その問題を親鸞において考察する。

三 親鸞における仏と師

親鸞における宗教的真実とは、『仏説無量寿経』の第十八願に誓われた阿弥陀仏の救いである。その真実は名号となり、礼拝の対象としての名号本尊となつて我々の前に現れる。それが真宗の長い歴史における土着化のなかで阿弥陀仏の絵像や木像となり、阿弥陀堂となつてきたわけであるが、保持されてきた教義の影響で、帰依の対象としては阿弥陀仏一仏という基本線は守られてきた。それは、観音・勢至を加えた三尊形式や諸仏諸菩薩が真宗寺院にほとんど見られないという事実で確認できる。

一方、親鸞にとって宗教的真実を伝えた人格としては、釈尊や七祖等が考えられるが、法然以外は残された著作等を通しての接触であり、親鸞が直接に接した人格として、特に法然との関係を考えねばならない。

四 親鸞にとつての法然

親鸞の著作において、論理や理性と関連する教義が著わされているのは『教行信証』である。しかし、『教行信証』に法然の著作である『選択集』が引用されることは少い。教義という論理における法然の役割は、行巻「正信偈」に「本師源空は仏教にあきらかにして善惡の凡夫人を憐愍せしむ。真宗の教証、片州に興す。選択本願惡世に弘む。」とあるように、經典等に説かれた阿弥陀仏の真実を親鸞に伝えたという意味以上のものは、親鸞の著作においては強調されない。

しかし親鸞自身の宗教体験として著わされたもの、すなわち親鸞の感性においてとらえられた法然は異なつた形で表現されている。『教行信証』は基本的には引用で占められ、論理性が中心となっているが、化身土巻の後序には珍しく、感情のこもつた表現が見られる。そこには法然の入滅時に奇瑞が多く見られたことが記され、元久二年に法然から「選択集」の書写が許されて内題の字と「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と「釈綽空」の字の真筆を書いてもらつたこと、そして法然の真影を写したことが記されている。さらに、そのような書写や真影の図画を許されることが希なことであり、それは往生が決定した徴であるとして悲喜の涙を抑えて由来の縁を記しているという表現がある。浄土往生の決

定という最も重要な事が、師の法然と関係においては論理性や理性を離れ、親鸞自身の宗教体験に基づく感性の立場から語られている点を注目したい。

五 和讃に見られる法然観

和語で著わされた親鸞の法然観は、『高僧和讃』の源空讃にまとまつて見られる。

善導・源信すすむとも 本師源空ひろめずは

片州濁世のともがらは いかでか真宗をさとらまし

曠劫多生のあひだにも 出離の強縁しらざりき

本師源空いまずは このたびむなしくすぎなまし

真の知識にあふことは かたきがなかなになほかたし

流転輪廻のきはなきは 疑情のさはりにしくぞなき

といった和讃に見られる法然観は、法然がいなければ真実の教えに会えなかつたという、「正信偈」に見られた親鸞の法然観と基本的に変わらない。しかし、

源空存在せしときに 金色の光明はなたしむ

禅定博陸まのあたり 拝見せしめたまひけり

本師源空のをはりに 光明紫雲のごとくなり

音楽哀婉雅亮にて 異香みぎりに映芳す

のような、法然にまつわる奇瑞を伝える和讃では、親鸞は論理や理性を超えた感性の立場に立っている。そしてその立場

は、法然を一人の人間や師以上の存在と見る次のような和讃にも見られる。

智慧光のちからより 本師源空あらはれて

浄土真宗をひらきつつ 選択本願のべたまふ

本師源空の本地をば 世俗のひとびとあひつたへ

綽和尚と称せしめ あるひは善導としめしけり

源空勢至と示現し あるいは弥陀と顯現す

上皇・群臣尊敬し 京東庶民欽仰す

阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにき

これらの和讃によれば、法然は阿弥陀仏の化身でもあり、勢至菩薩の化身でもあり、善導や道綽の化身でもあったことになる。親鸞はこのような伝説的法然観を受け入れていたのみならず、法然自らが化身であると語ったという伝説まで受け入れている。さらに、

命終その期ちかづきて 本師源空のたまはく

往生みたびになりぬるに このたびことにとげやすし

源空みづからのたまはく 靈山会上にありしとき

声聞僧にまじはりて 頭陀を行じて化度せしむ

といった和讃において親鸞は、法然が自ら三度目の往生であると語り、過去世にはインドの僧であったと語ったことを信じている。このような、伝説に基づいた非論理的とも思える

内容は、非真宗的なものであると考えられる。しかし親鸞は明らかに自らの直接の師である法然をそのように受け入れていたのである。

六 歎異抄に見られる法然観

親鸞の直接の著作ではないが『歎異抄』にも親鸞の法然観を見ることが出来る。

親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふむりて信するほかに、別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり。たとひ、法然上人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。

という第二条の有名な言葉は、念仏による阿弥陀仏の救いという宗教的真実が、論理としてではなく、師の法然の言葉を信じきるといふ個人の宗教体験、いわば感性の立場から受けとめられていることを示している。

七 親鸞における宗教的真実の受けとめ

親鸞が念仏による阿弥陀仏の救いを真実であると受けとめた根拠は、『教行信証』に見られる論理からすれば、それが説かれた『仏説無量寿経』が釈尊の出世本懷の経であるから

ということになる。しかし大乘經典には他にも出世本懷の意をあらわす文を持つ經典が存在することが指摘されており、『仏説無量壽經』のみを真実とするには決定的な論拠とはならない。

親鸞が阿弥陀仏の本願を真実であると信じたのは、經典による論理性だけではなく、親鸞の感性の立場からの真実の受けとめがあったからに外ならない。論理や理性が基本的に我々の側からの真実の追求という方向性を持つのに対し、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案すれば、ひとへに親鸞一人がためなり」といった親鸞独特の真実の受けとめ方にも見られるように、親鸞の感性は宗教的真実の方向性を逆にとらえている。それが親鸞と法然との関係に見られる。すなわち、先の『歎異抄』第二条のように、師の法然の言葉信じきるといふ個人の宗教体験が成立したのは、宗教的真実つまり阿弥陀仏の本願が、法然を通じて親鸞に向かっていいることが感じられたからに外ならないのである。それが『歎異抄』において

弥陀の本願まことにおはしますば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしますば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごととならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらう歟。詮するところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんと

も、またすてんとも、面々の御はからひなりと云々。と続く言葉にあらわされているのである。

親鸞にとっての真実は『教行信証』に著わされる論理的な阿弥陀仏の救いだけではなく、師の法然を通じて親鸞の感性に届く本願の働きでもあった。そして親鸞の個人的宗教体験は、非論理的とも思える感性を師の法然に対して示している。この親鸞の感性の立場は『教行信証』の後序と和讃に見られるものの、教義には影響を与えず、親鸞一個人の体験としてとらえられ、教義や宗学に関わるところに普遍化されることはなかった。

現代においても、阿弥陀仏と親鸞、そして善知識をどのような関係でとらえるべきであるのか、教義と個人の宗教体験をどうとらえるか等の問題は、土着化した真宗において解決されているとは言えない。真宗が土着化してゆくなかで仏と師はどの様にとらえられてきたのか、感性の立場にたった親鸞の法然観はどのような影響を与えてきたのか。その問題について別の機会に発表したい。

（注記略）

〈キーワード〉 親鸞、土着、祖師

（龍谷大学講師）