

親鸞の教学形成と本覚思想（二）

嵩 満 也

（一）

近年の鎌倉仏教をめぐる思想史的考察はこれまでの鎌倉新仏教の思想史的な意義と旧仏教との位相関係を大きくぬり変えようとしている。

戦後多くの歴史学者たちが、平安時代の仏教から鎌倉時代の新しい仏教への展開の意義をめぐる議論してきた。そして、鎌倉時代の新しい仏教を、古代国家に従属した旧仏教に対する改革・革新運動として位置づけ、その特色を「専修念仏」、「唯以信心」、「唱題成仏」、「只管打坐」といった易行性や「女人往生」、「悪人往生」、「闡提成仏」といった教えに見られる、在家主義の民衆的性格に見ようとする立場は、その後の鎌倉仏教理解の基本的な枠組みとして受け入れられてきたと言える。しかし、近年の歴史学における日本中世国家に関する研究の進展と共に、鎌倉仏教を生み出した歴史的・思想的背景に関して従来とは全く異なる見解が支持されるようになって来ている。

それは端的に言うならば、鎌倉仏教の主役は、法然、親鸞、日蓮、道元を代表とする新仏教にあったのではなく、古代世界の終焉と中世世界の誕生という大きな社会の変化の中で自己変革を遂げ、荘園支配と結び付いて民衆化し、社会的にも引続き大きな影響力を維持し続けた旧仏教であったとするものである。そして、このような思想史的な枠組みの訂正の要求は、当然それまでの鎌倉仏教に対する見方だけでなく、問題設定そのものを大きく変えようとしている。すなわち、従来のように、鎌倉時代の仏教の主役を単に新仏教にのみ見、旧仏教は中世世界の進展にともなって次第に影響力をなくす脇役に過ぎないと見るならば、新仏教の意義は、たとえば鎮護国家の仏教か民衆の仏教か、あるいは律令仏教か反律令仏教かといった比較によって、その独自性をある程度まで描きだすことができるかもしれない。しかし、もし鎌倉時代の旧仏教が古代仏教の単なる連続ではなく、中世世界の誕生とその進展の中で自己変革を遂げ中世仏教の主役として、黒田氏のことばをかりれば「顕密体制」を確立することで再生したとすれば、当然新仏教の独自性を考える場合、単に古代国家における仏教の性格と鎌倉新仏教の

特色を比較するだけでは、不十分であると言わなければならない。近年の歴史学の成果は、その様な両者の関係に対する考察の枠組みの変更を求めているのである。つまり、鎌倉時代の旧仏教と新仏教との関係は、既にその言葉が想定しているような「旧」から「新」へという単純な継起的・段階的な関係において捉えられるものではなく、同時代的に存在した仏教として、更に相互における思想交渉を有する構造的な関係において捉える様な問題設定が必要だと言える。そして言うまでもなく、その様な問題設定の修正は今後の親鸞研究においても十分考慮して行くべき点だと言える。

もちろん、その様な視座からの親鸞思想の検討は、すでに黒田氏やそれに続く思想史家によって若干なされてはいる。しかし、この問題を真宗学の立場から、親鸞の思想全体に即して内的に考察した研究は未だ多く見られないのである。しかし、真宗学の立場から、近年のその様な研究成果を踏まえつつ、親鸞教学の形成過程を考察し、その思想的な特質について考えておくことによって、従来の枠組みでは明確にならなかった親鸞思想の形成過程を明らかにするのではないだろうか。その点について若干考察したい。

(二)

従来、親鸞の教学形成の歴史的背景としては、『摧邪輪』などに示される旧仏教による法然批判、あるいは法然滅後に起こる法然門下の様々な異義に対する反論といったことが注意され論じられてきた。しかし、ここではその様な成果に学びつつも、本覚思想との関係を軸に、その教学形成について考えようとするのである。なぜなら、先に指摘したような鎌倉仏教に対する新しい見方は、思想的な場面で問題とするならば、親鸞の思想を黒田氏などが主張する「顕密体制」を支えた思想すなわち本覚思想との関係を問題とすることに他ならないからである。

しかし、この本覚思想は極めて曖昧な幅の広い概念である。また、その評価についても必ずしも一致していない。そのことについては既に前回の発表で触れたが、日本の中古天台より顕著になる天台本覚思想の特質は、現象界の個々の事物を理の顕現として直接的に絶対視し、極端な場合には、修行が不要であるとも説くところに端的に窺われる。

ところで、従来これらの点から、本覚思想を仏教の本道から逸脱した思想として否定的な意味で捉えることが多い。しかし、たとえば黒田氏の「顕密体制」という理論は、中世において旧仏教が再生をはかった思想基盤を本覚思想を生み出

した顕教と密教の融合にあると考え、結局それが中世初期の社会体制を維持する体制的思想としての機能したと見なすものである。言葉を換えれば旧仏教が平安未以降の民衆の生活の中に浸透し、中世初期には体制的な民衆支配を実現した宗教理論として本覚思想があったというのである。従って、本覚思想の持つ負の面をただ一方的に強調することは歴史的に公平ではないであろう。ただそれ故にこそ、鎌倉仏教の祖師たちは本覚思想が内含する思想的な問題との対決を避けて通ることはできなかったともいえる。いずれにしろ、真宗学は真宗学として、その様な思想史学の成果に学びつつ、教理そのものの独自の理解に立って、親鸞思想の意義を明らかにしていくことが必要であるばかりか、そのことによって相互の批判的研究を生むことにもなり、かえって思想史学に対し資することにもなるのではないだろうか。

(三)

では、親鸞の教学形成と本覚思想との位相関係はどのように考えることができるのか。そのことをここでは両者の思想構造を通して考えてみたい。その手懸りとして、初期の本覚思想の理論が一通り明確な形でみられる著作とされる、『三十四箇事書』を取り上げ、その中にある「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」に関する箇所を取り上げることにする。なぜならば、同様の問題について親鸞にも触れるところがあり、従って両者の思想構造の差異を考える上での大きな手懸かりとなりうるからである。

『三十四箇事書』は、源信作と伝えられる『枕双紙』の異本ともされ、金沢文庫にその写本が存在する。しかし、源信作という伝承は時代的にも思想的にも事実とは異なると考えられ、金沢文庫の同書に皇覚の署名があることから皇覚の作とする意見が強い。皇覚は院政期の人で、相生流の祖ともされ恵心流の口伝法門上重要な位置を占める人物である。ただ、そもそも切紙、口伝の相承という性格上、この著作を皇覚のものとするについても全く異論がないわけではない。しかし、その成立年代についてはだいたい院政期ごろ、おそくとも十三世紀なかごろまでには成立したものとされる。従って少なくとも、そこに見られる思想内容は既に親鸞の時代には成立し、相承されていたものと考えられる。

まず、『三十四箇事書』の「煩惱即菩提の事」という箇所には、「問ふ、煩惱即菩提とは、煩惱熾盛の時、菩提熾盛、菩提熾盛の時、煩惱熾盛か。答ふ、しかなり」としつつ、その後「(中略)ただし、これは普通の義なり。その実には、明闇

本より同体なり、迷悟本より同なり。全くこの所には二物を見ず」とする。すなわち先の即の義が煩惱と菩提の二つが体を別にしつつ即一とするとする見方であるのに対しここで批判していると言え、そのことは即の義を二である当体のまま即一とする当体全是の論理を立てる中国天台以来の伝統によると一見考えることもできる。ところが、最後に至って、「全く煩惱を改めて菩提と云ふにはあらず。ただ、この煩惱の体を直さず。その体を尋ぬるに、般若甚深の妙理なり。煩惱の体即ち法界なるが故に。」(『日本思想体系九』天台本覚論』P178)と、煩惱の体は般若でありその体を直さず煩惱のまま菩提であると主張するのである。つまり、当体全是の理論に見られる否定、対立の要素を捨て当体のまま即肯定するのである。ここには明らかに先に指摘した天台本覚思想に共通する特殊な思想構造がみられるのである。また、この論理構造は、極端な本覚思想に見られる修行不要論の根拠ともなるのである。

一方、親鸞は「正信念仏偈」で、「能発一念喜愛心 不断煩惱得涅槃 凡聖逆誘齊廻入 如衆水入海一味」(真聖全二P44)と、煩惱を断つことなく涅槃を得ると語っている。このことは果して、先の本覚思想と同じ思想構造を持つのであろうか。そこで注意されるのが、『尊号真像銘文』で親鸞が自らこの一節を解釈して、「不断煩惱は煩惱をたちすてずといふ、得涅槃とまふすは無上大涅槃をさとのをうると知るべし」(真聖全二P601)と述べていることである。すなわち、「得涅槃」ということを親鸞は「無上大涅槃をさとのをうる」と、即同ではなく将来の意味で理解しているのである。言うならば、親鸞はここでは「即」という言葉は使っていないが、両者の関係を、「大涅槃をさとの」という未来の意味と、「能発一念」の即の時にその確証を「うる」という二重の意味で考えているのである。つまり、こうした二つの契機の動的な関係の中に、親鸞は煩惱と涅槃、或は信と証の関係を見ようとしているのであり、そこに先の本覚思想とは思想構造的に大きな違いが見られると言える。

次に、「生死即涅槃」について、『三十四箇事書』では、「生死即涅槃とは、常の人の思ひ似たるは、此死生彼せず、改むるなく、堅固不動なるを涅槃と日ふと思へり。今云う、全くしからず。これは、世間相常住の法門をいまだ意得ざるなり。世間常住相と云ふは、堅固不動なるを常住と云ふにはあらず。(中略)無常は無常ながら、常住にして失せず」(前掲書P157)と説く。すなわち、「生死即涅槃」とは「世間常住相の法門」であり、それは「無常は無常ながら、常住」ということ、すなわち言葉を換えれば、生死は生死のまま常住であるという意味で理解し

ているのである。この様な理解は、具体的には現象界の個々の事物を理(常住)の顕現として捉える本覚思想の理論的根拠でもある。

一方親鸞は、同じく「正信念仏偈」の曇鸞讃で、「感染凡夫信心発 証知生死即涅槃 必至無量光明土 諸有衆生皆普化」(真聖全二P45)と説く。すなわち、感染の凡夫も信心を獲れば、煩惱の中にありながらも生死即涅槃を証知することができるかと語るのである。またそのことを、親鸞は『高僧和讃』の曇鸞讃では「往相の廻向ととくことは 弥陀の方便ときいたり 悲願の信行えしむれば 生死すなわち涅槃なり」(真聖全二P505)とも述べる。そのいずれにおいても、親鸞は生死がそのまま常住であり真理であるとは言わない。むしろ同じく曇鸞讃に、「論主の一心ととけるをば 曇鸞大師のみことには 煩惱成就のわれらが 他力の信とのべたまふ」とある様に、「煩惱成就のわれら」と生死中の人間を捉えるのである。またそれは単なる自性唯心の理論でもなく、「悲願の信行」と語るように如来の願心より「えしめられ」、発起された獲信の事態において開かれ証知されるのである。ここではその内容について更に詳しく立ち入ることはできないが(拙論「信心研究序説」真宗研究会紀要20号参照)、少なくともその思想構造が先の本覚法門のそれとは全く異質のものであることがこの様な点から知られるのである。

また、もう一点気づくことは、前回の発表で親鸞の真如観が曇鸞に依っていることを指摘したが、今回考察した「生死即涅槃」だけでなく「不断煩惱得涅槃」という言葉も、実は『論註』巻下に依拠していることである。しかもこれらの即の論理については、源信の『往生要集』第四及び第五大門などでも、『中論』などを引用しつつ力説されているにもかかわらず、親鸞はそれに触れる箇所を全く引用しないのである。更に、罪障と功德の関係を氷と水の比喻によって示した曇鸞讃の和讃も、本来『往生要集』の中に見える喩えであるが、それを曇鸞の功とする。この様な自らの理論的根拠を、たとえ本覚思想とは本質的には無関係のものであっても、源信浄土教のなかに求めず、中国浄土教求めようとする態度の裏には、未だ推測の域を出ないが、本覚思想に対する親鸞の対抗意識が動機としてあったのではないか。またそのことは宋代浄土教の積極的な受容についても言えるのではないか。その様な点については今後の課題としたい。

〈キーワード〉 本覚思想、煩惱即菩提、生死即涅槃

(龍谷大学講師)