

# 信楽峻磨先生論文集

この本は信楽峻磨先生の論文二十三篇をあつめたものである。はじめ自分が読むためにつくったが、先生の論文の散逸を防ぎ、後世に伝えるため公開することとした。

底本は、真宗学の発展のためにと、西宗寺今田達裕先生がテキストファイル化され、信楽先生の配布許可をいただいた上、提供して下さったテキストである。

それはインターネット上で公開されている。

<http://www.terakoya.com/ronbun/shigaragi/>

原テキストファイルを忠実に電子書籍形式に換えた。ただし原テキストに存在する初掲載雑誌のページ数表示は一般読者の読みやすさを重視して省いた。

コンピューターにて表示不可能な文字につい

では原テキストファイルの凡例をそのまま踏襲した。

■ 〔偏±旁〕

1. ■は、その文字が文字コードにないことを示す。
2. 〔 〕は、その文字のおおよその形態を示す。
3. 偏は、漢字の偏もしくは当該偏を含む漢字を記す。
4. 旁は、漢字の旁もしくは当該旁を含む漢字を記す。
5. ±は、偏または旁のうち、いずれかに余分な画数を含む場合に使用する。余分な画数がなければ、ただ+を用いる。

私の作業の粗忽さにより思わぬ無用な誤字脱字があるかもしれない。読者はぜひ原テキスト

ファイルを参照して欲しい。

ここにあつめた論文は現在入手が極めて困難であるが、仏教系大学の図書館、国立国会図書館などが所蔵をしているかもしれない。諸賢はどうぞ原論文をさがして手に取ってほしい。

信楽先生は、文章とは月を指さすところの指にすぎないとおっしゃっていた。

ここに収めた諸論文は素晴らしい内容をもつ。しかしながらそれらは真実を示すものであって、真実そのものではない。先生がのこされた言葉を手がかりとして、痛みと願いの大道をあゆむ人たちの誕生を切に願うものである。

編纂者 金井隆久

親鸞聖人研究

龍谷大学論集

第三六五・三六六合併号 別刷

昭和三十五年

『親鸞聖人における現生正定聚の意義』

信楽峻磨

## 一 序説

親鸞聖人は『証文類』において、

「然るに煩惱成就の凡夫生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」（真聖全二・一〇三）

と説いている。弘願真実の信心を獲得すれば、即時に現生には正定聚に安住し、そしてその故

に、当来には必ず滅度に至って無上涅槃の佛果を得証すると示すのである。即ち宗祖は得益論において、正定聚と滅度との現当二世に亘る利益のあることを開頭提唱したのである。

この正定聚については佛教々学上広く大小両乘に亘って説かれるところであり、その意味も決して一様ではないが、今宗祖において語られる正定聚とは『一念多念文意』に「かならずほとけになるべきみとなれるとなり」（真聖全二・六〇六）「わうじやうすべきみとさだまるなり」

（真聖全二・六〇五）と左訓する如く、まさしく往生成佛することに決定せしめられた聚類と云うことである。宗祖はまたこの正定聚を不退転とも呼んでいる。不退転とは佛道向上の過程において再び下位に退転しないことであり『一念多念文意』には「ほとけになるまでといふ」

（真聖全二・六〇六）と左訓している。宗祖においては正定聚と言ひ不退転と言ひも全くシノニムとして解せられ、正定聚とは上佛果に望めて呼び、不退転とは下迷界に対して呼んだ名であつて、何れもこの現生において、必ず往生成佛の証

果を得ることに確定し、再び迷界に退転することのない身分に定まることを意味するものである(1)。

しかしながら浄土教の伝統においては、この正定聚不退転を必ずしも現生の益とは解せず、むしろ多くは滅度と共に当来彼土において得る益と見るのであって、法然も「不退の浄土」（西方指南抄 下末 真聖全四・三二）「安楽不退の国」（漢語灯録 卷八 真聖全四・四七二）などと語るが如く、殆んどそれを当益としているのである。しかるに宗祖は如来の願海の深義を探尋し、その玄奥に参徹することによって(2)、それがまさしく聞信の一念のところに付与されるべき、現生における入信の巨益なることを領解したのであった。このことは伝統を継承しつつしかもそれを越えていった宗祖独自の己証に外ならない。しかも宗祖におけるこの現生正定聚論の提唱は、更に等正覚、便同弥勒、諸佛等同などの思想にまで展開されて、殊に宗祖晩年の消息においては極めて積極的に高調されるところであり、真宗教義の大きな特色をもなしている

のである。

だが宗祖がかかる現生正定聚論を己証し提唱したと言うことは、もとより願海にその文意を見出した故ではあるとしても、一体如何にしてかかる論理が成立しうるのであろうか。それについては古来、光明摂取の面より論ずる義(3)と、名号廻向の面より論ずる義(4)とが立てられているが、それは何れも如来摂化の側から考察されたものであった。しかし今はそれに対して主体的な信体験の立場から、殊に宗祖における浄土に対する領解を中心として、この現生正定聚論成立の論理的根拠を窺って見たいと思う。

## 二 宗祖における浄土の理解

浄土とは本来最も現実的な諸法実相の世界であって、決してこの現実を遠く離れて語られるべきものではなかったようである(5)。しかし浄土教の教理展開の過程を顧みる時、それは次第に現実を越えこれと対立する他界として把握され、

現世を捨てて死後に至るべき来世として理解されてきているのである。かかる傾向は日本浄土教においても顕著であって、源信の『往生要集』に説かれる浄土とは、いわゆる厭離穢土欣求浄土の立場から、現実否定の意識に基づいて、此土に鋭く対立する彼土、死後に生れるべき他界として把握されており、しかもそれは成佛の為の方便的環境として願生されたものであった。そのことはまた法然にも通ずるようである。法然は源信を受けながら偏えに善導を継承することによって、阿弥陀佛の本願を基調とする立場から浄土を把握しているのである。その意味においては法然における浄土とは、この現実に深い繋がりを持つものであったと言わねばならない。しかしまた法然にあっては、尚浄土は「不退の国」として、成仏の過程における方便的環境としてしか理解されていなかったところから、浄土が現実に対して持つところの意義よりも、その浄土にまで如何にして至るか」と言う、往生の方途についてより多大の関心が集中されていた為に、それは依然として現実を遥かに越えそれに対立す



る彼岸来世でしかなかったのである。このように源信、法然における浄土とは、現実と鋭く対立するものとして、現実から浄土へ、今世から来世への、全く一方的な方向において把握され理解されていたものであった。

しかしそれに比して宗祖における浄土の理解には大きな展開を見ることができる。宗祖の浄土思想は偏りに法然のそれを継承し、如来の本願と言う一点を通して把握されたものであったが、更らにそれを徹底せしめることにより、浄土とはどこまでも私自身の為めに建立されたものであって、決してこの現実を遠く離れてはありえないものであるとして、全く主体的に領解しているのである。だから宗祖における浄土とは、そこへ如何にして至るかと言う問題と共に、それが如何に現実に関わっているかと言うことが問題であったのである。

即ち宗祖は『真佛土文類』において、

「然れば則ち大悲の誓願に酬報するが故に真報佛土と曰ふなり。既にして願有ます。即ち光

明寿命の願是れなり」(真聖全二・一二〇)

と示し、佛身と浄土とが共に大悲の誓願に酬報して成就したものであると述べている。ここで大悲の誓願と言うのは、直接的には第十二、十三の光明無量、寿命無量の願を指しながらも、その両願が全く第十八願中のものであると言うことを意味している。またその終りには、

「選択本願の正因に由って真佛土を成就せり」(真聖全二・一四一)

とも述べているが、これは明らかに佛身と浄土とが第十八願を因として成就せることを示すものである。これらのことは佛身と浄土とが共に第十二、十三の願の成就として如来自身の正覚の果であると同時に、それはまた一切衆生の救済を誓った選択本願に基づくところの、衆生の為のものでもあると言うことを意味するものに外ならない。宗祖はまた『真佛土文類』において、

「謹んで真佛土を按ずれば佛は則ち是れ不可思議光如来なり、土はまた是れ無量光明土な

り」(真聖全二・一二〇)

と述べ、佛身及び浄土を共に光明をもって明かしている。佛を「不可思議光如来」と言うのは『如来会』の文により、浄土を「無量光明土」と示すのは『平等覚経』に基づくものであるが、このように佛身と浄土とを特に光明をもって呼ぶ理由については種々考察指摘されるところである。元来佛身及び浄土は光明無量、寿命無量にして、光寿何れをもって示すことも可能であるが、『末灯鈔』に言う如く(6)光明は徳用を表わすものであって、『大経』では光明成就の文において阿弥陀佛の徳相を説き、『論註』では無碍光について破闇満願の徳義を述べている。今また宗祖が光明をもって佛身と浄土の名とする所以は、何よりもそれらがこの現実に対して、大悲摂化の力用を持っていることを顕わさんとするものであると窺われる。即ち宗祖においては佛身と浄土との莊嚴功德の相は異っていても、共に法性真如の一切衆生を摂化せんとして自らを方便開示したものに外ならず、いわゆる依正不二にして、阿弥陀佛が常に如来としてこの現実に向って

働きかけつつある以上、浄土もまた不断にこの現実に向っていると領解していたものであろう。そのことはまた『本典』の編次について古来順逆二観が行なわれ、従生向佛の趣入門の立場から、『真佛土文類』は前四卷所明の教、行、信、証の終歸するところ、衆生の往生趣入すべき究竟の彼岸として、前卷『証文類』において説く衆生の証果の分齊を示すものであり、衆生所得の果が如来の正覚と同一味なる無上大涅槃なることを明かすものであると見られると共に、また従佛向生の摂化門の立場より、この『真佛土文類』は前四卷において説く、往還二廻向、教、行、信、証の法門の縁起する根拠、衆生摂化の淵源を顕わすものと見られていることによっても明らかかなところである。

かくして宗祖における浄土とは、源信、法然のそれが現実から浄土へと言う一方的な方向において、この現実を越えそれに鋭く対立する彼岸来世として理解されていたのに対して、それは衆生が願生帰入してゆくべき究竟の彼岸であると同時に、また大悲摂化の本源として、決してこの現

実と隔絶しているものではなく、不断に衆生を救済すべくこの現実に向うものとして、現実から浄土へ、浄土から現実へと言う、二重の方向において把握されていたものであったと言うことができるのである。

### 三 浄土の永遠性と現在性

阿弥陀佛の浄土とはその本願に酬報して建立されたものであるが、『大経』には「成佛已来凡歴十劫」と説いて、それが十劫の過去において始成されたものであると示している。宗祖も『浄土和讃』に、

「弥陀成佛のこのかたはいまに十劫をへたまへり」（真聖全二・四八六）

と讃じている。しかし宗祖は更に、

「弥陀成佛のこのかたはいまに十劫とときたれど、塵点久遠劫よりもひさしき佛とみへたまふ」（真聖全二・四九二）

とも示して、この十劫とは単に時間的な限定をもつものではなくて、そのまま久遠に即するものであることを明かしている(7)。ここで久遠と言うのは無始を意味している。故に浄土とは時間的には無限の過去以来のものであると言わなければならない。しかもまたこの浄土とは『大経』には「去此十万億刹」と述べ、『小経』には「従是西方過十万億佛土」と説いて、それが現実を遠く隔ったものであると明かし、更には『浄土論』に「勝過三界道」と示して、それが全く三界を超過した彼岸であるとも述べている。このように浄土が現実と遠く隔たり三界を勝過しているとは、それがこの迷妄を越えた絶対真実なるものとして、空間的には無限の彼方なる存在であり、時間的には無限の未来なるものであるということの意味するものに外ならない。かくして浄土とは無限の過去なるものであると同時に、無限の未来なるものでもあると言うことができるであろう。即ち浄土とは時間的には無限の過去と未来とに亘って、あらゆる時間を越えた永遠なるものなのである。

しかしこのように浄土が永遠なるものとして無限の過去以来のものであると言っても、そのことは単に客観的に存在する直線的連続的な時間の延長における、無限の過去の成就を意味するものではない。このような直線的時間上においてそれを客観的に思惟して、阿弥陀佛は既に遠い過去に成佛し、浄土は遙かなる昔に建立されており、衆生はその本願に予定されているコースに従って、如来に救済され浄土に往生せしめられるのであるとのみ考えるところに、法蔵菩薩の発願修行が単なる神話として誤解される理由がある。既に本願文に「若不生者不取正覚」と誓われている以上、阿弥陀佛が成佛し浄土を建立すると言うことと、この現実の衆生が救済されると言うこととは決して離れうべきものではなく、浄土とは久遠の過去に建立されたものでありつつも、また同時に衆生を往生せしめると言うことにおいて成就しうるものなのでもある。即ちどこまでも現実の衆生が往生せしめられると言うことと、阿弥陀佛が成佛し浄土が建立されると言うこととは不離であって、いわゆる往生正覚は

一体なのである。

この往生正覚一体の問題について空華学派の主張する数々成佛説、即ち阿弥陀佛は別縁受化の衆生の為に、久遠の真証より数々因に降り数々果を成ずるものであると言う理解(8)、更らにはこの主張を展開した鮮妙の「一人一人の願行を成ずるものにして一人一人に十劫の結縁済度に与かる。一人の衆生に一五劫、一兆載、一正覚成就、一光号撰化ありて以て往生の大事を成就することを得、然るに衆生の機三世無窮なれば発願成道また無窮なり(9)」と言う説は、十劫の過去における阿弥陀佛の正覚が、衆生の一人一人が救済されること——私自身の往生——を離れたものでないと言うこと、即ちそれが異時的な因果関係にありながら、またあらゆる時間を越えて同時的な因果関係にもあることを語ろうとするものであつて、阿弥陀佛の正覚と衆生の往生との時間的關係を見事に解明した卓説であると言うべきであろう。しかもその衆生の往生とは、宗祖の立場においてはただに臨終捨命



の後の得生を指すのみではなくて、まさしくは往生が決定する信の一念の現在において見なければならぬ。だから往生正覚が一体であるとは、如来の正覚成就と衆生の信の一念の現在とが不離であると言うことであって、阿弥陀佛とは久遠の過去において成佛したものでありながら、しかもまたそれは現に私が救済されるという信の一念に即して成佛するものでもあると言わねばならぬ。そしてこのことはまた浄土の建立と信の一念との関係をも意味するものであって、浄土とは久遠の過去に成就したものでありながら、しかもまた私が救済されるという信の一念の現在に即して建立されるものなのでもある。

しかるにかかる浄土が客観的に直線的連続的な時間の延長上における、異時的な因果関係としてのみ考えられる時に、その十劫始成の経説が単なる神話として理解されると同時に、「従是西方過十万億佛土」という経文もまた客観的に思惟されて、それが空間的には現実と遥かに隔絶した他界であり、時間的にはどこまでも未来な

るもの、死後に至るべき来世としてのみ把握され願生されることとなるのである。しかもこのような浄土の理解のところでは徒らに死後のみが問題となって、現実には厭われるべきもの捨つべきものとなり、現実における救済は何等求むべくもないこととなる。平安末期の頃、現実に対する危機意識を通して民衆に受容され欣求されたところの浄土とは、諸種の『往生伝』が物語る如く、このような単なる来世他界としての浄土に外ならなかったのである。また源信が『往生要集』において明かした浄土が、次生乃至は二、三生を経た後に到達すべき彼岸であり(10)、法然が、

「無益のこの世をいのらんとて大事の後世をわするる事はさらに本意にあらず」（拾遺語灯録 卷下 真聖全四・七四二）とて、この現実をば無益なものとして、厭い捨て如来の救済の全てを後世に求めたことなどは、尚かかる理解に停滞していたことを意味するものではなかろうか。しかし宗祖における浄土とは、それが無限の過去に建立されたものでありつつも、また同

時に往生正覚一体として、現実の私が救済される  
と言う信の一念に即して成就するものであるが  
如く、空間的には現実を勝過した彼岸であり、  
時間的には我々にとって無限の未来のものであ  
りつつも、それはまた不断に現実に向うもの  
として、信の一念の現在に即するものであったの  
である。

かくして宗祖における浄土とは、この迷妄の  
現実を遙かに越えた彼岸でありつつも、また同  
時に大悲摂化の根源として常にこの現実に向っ  
ているものであって、浄土とは空間的には辺即無  
辺の妙境界であると説かれる如く、時間的には無  
限の過去と無限の未来とに亘って一切の時間を  
越えた永遠なるものでありつつも、また同時に  
信の一念の現在に即するものであって、永遠であ  
りつつ現在に即し、現在に即しつつ永遠なるも  
のであると言うことができるのである。

## 四 現実における救済の成立

このように宗祖においては、信の一念の現在は生滅流転の中の一刹那でありながらも、また同時に無限の過去と無限の未来とを包んで永遠に即するところの絶対現在であったのである。だからこの信の一念においてこそ始めて浄土は衆生に対して顕わとなり、衆生はここにおいてこそ正しく浄土を領納し把握することが可能となるのである。そしてその限りにおいては、衆生はこの信の一念の現在に如来の救済を受けて浄土の証を得ることとなるということができよう。確かに宗祖はこの信の一念のところに、生死流転の迷界の繫縛から超断せしめられることを示し、現生に即得往生を語って、現実における救済の成立を明かしているのである。即ち宗祖は『行文類』の六字釈において善導の言う「心得往生」の文を釈して、

「心得往生と言ふは不退の位に至ることを獲ることを彰はすなり。経に即得と言へり釈に

は必定と言へり。願力を聞くに由って報土の真因決定する時剋の極促を光闡するなり。必の言は審なり、然なり、分極なり。金剛心成就の貌なり」(真聖全二・二二)

と述べているが、殊にこの文中において必の字を註するについて、「審なり」とは「つまびらかなり」「あきらかなり」と訓ずる如く、信の一念において既に浄土の往因が究竟決定して審諦詳悉なることを言い(11)、「然なり」とは「しからしむとなり」と訓じられて、往生成佛の業事は全く願力自然によって成弁せしめられることを顕わし(12)、「分極なり」とは「わかちきわむる」と訓ずる如く、領分のつめのところ境目の極わまることを示し、この信の一念が明らかに迷界と悟界とを分つ境目なることを意味するものである(13)。このことによって知られる如く、宗祖においては信の一念の現在において、願力によるが故に必ず往生成佛を得るものとして、迷界流転の繫縛を断截し浄土の業因を成弁せしめられることとなるのであって、迷と悟との分極わかれめ

は臨終捨命の時においてではなく、まさしくこの信の一念の現在にあることを示しているのである。そしてまた宗祖は第十八願成就文を釈するについて、一般の伝統的解釈によれば浄土に往生した後には得るところの益と見られていた「即得往生住不退転」の文を、『一念多念文意』には

「即得往生といふは即はすなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり。また即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり。得はうべきことをえたりといふ、眞実信心をうればすなわち無碍光佛の御ころのうちに撰取してすてたまはざるなり。撰はおさめたまふ取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわちとき日おもへだてず正定聚のくらゐにつきさだまるを往生をうとはのたまへるなり」（真聖全二・六〇五）

と示し、また『唯信鈔文意』には、

「即得往生は信心をうればすなはち往生すといふ。すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ。不退転に住すといふはすなはち正定

聚のくらいにさだまるなり。成等正覚ともいへり。これを即得往生といふなり。即はすなはちといふ、すなはちといふはときをへずひをへだてぬをいふなり」(真聖全二・六二五)

とも明かし、それが全く聞信の一念において与えられるところの現生の益であるとして、ここに現実における如来の救済成立の証権を見出しているのである。元来往生とは法然が『往生要集大綱』に「往生と言うは捨此往彼蓮華化生なり」(真聖全四・三九三)と述べる如く、捨此往彼(往)蓮華化生(生)として捨命以後のこととするのが、彼土得証を標榜する浄土門の基本的解釈である。しかるに宗祖はこの伝統を継承しながらも、他面それを越えて現生における即得往生をも明かすのであって、『口伝鈔』に伝えるところの不体失往生の主張の如く(14)、往生の概念はその意義を展開してただに肉体の生理的死滅をまって得られるのみではなく、既にこの現生における信の一念の得益としても語っているのである。

しかしここで宗祖が信の一念は迷と悟との分

極であり、ここにおいて衆生は迷界流転の繫縛を超断せしめられ、即時に往生を得るとして、現実における救済の成立を語ると言っても、既に前引の釈文にも明らかな如く、それは決して即身成佛、娑婆即寂光土として、此土入聖的に現生において直ちに浄土の証を獲得すると言う如き、具体的なる覚証の事実について語るのではなく、あるいはまた浄土の証をこの現生において密かに獲得すると言うことを意味するものでもなかったのである。宗祖においては『歎異抄』に、

「煩惱具足の身をもてすでにさとりをひらくといふこと、この条もてのほかのことにさふらう。（中略）浄土真宗には今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらくとならひさふらうぞとこそ、故聖人のおほせにはさふらひしか」（真聖全二・七八六～七）

と述べる如く、まさしき証としての往生成佛の究竟はどこまでも臨終捨命の後の来世をまたねばならなかったのであり、この信の一念のところに迷界流転の繫縛を断截せしめられると明か



し、現生において即得往生を語るというこは、全く往生浄土の真因の決定、浄土の証を得る分位におさめられることを顕わすものであって、それは決して現実における証果の顕現、乃至はその一部の獲得を意味するものではなかったのである。

しかれば宗祖は絶対現在としてのこの信の一念において、既に迷と悟とが分極され、往生の業因成弁し浄土の証を得る分位におさめられるとして、現実における救済の成立を認めながらも、何故に尚浄土の護果の獲得を毫末も許さないでその全てを来世におくったのであろうか。

## 五 正定と滅度との分立

本願を聞信する一念において、衆生はまさしく生死流転の迷界の繫縛を超断し浄土の証を得る分位におさめられて現生に救済を受けるのであるが、宗祖にあってはこの信の一念のところに如来の救済を受け浄土の証を得る分位におさめ

られながらも、また同時により決定的に自己が宿す煩惱虚妄の深さを知り、自己自身は全く無明の闇に閉ざされて、如来に背むき浄土の証に遠く距った存在であると言うことを自覚せしめられたのであった。即ち自己は全く無明煩惱の存在であって浄土の証に対してはあくまでも断絶していると言う自覚と、自らは現に如来に救済されて浄土の証に連っていると言う自覚とが、一つとなって成立しているのがこの信の一念の内容であったのである。

人間は本来無明我愛の存在として煩惱に覆われているが故に、常に自我的に全てのものを自己に対する客観として、主客対立隔離の場において思惟し且つそれを把握しようと試みる。そして自己の煩惱虚妄性についても、とにかくそれを人間一般の問題として概念的に思惟するとか、或いは単に自己が別の自己を反省し思惟するという仕方において意識している。しかしこう言う見るものと見られるものとの主客隔離の場において、見られるものとしての客体化された自己とは、主観に繫縛されそれによって妄分別されたも

のであって、決して真の自己自身の姿ではありえない。しかもまたそう言う妄分別のところでは、主観もまた客観によって繫縛されていることとなる。主観が客観に繫縛され、客観が主観に繫縛されて、主客対立的に妄分別を生み出しているのが人間の日常である。このように自我的に主客対立隔離の場において妄分別を続ける限り、人間は自己自身の真の姿を自覚しえないのみならず、また正しく如来を領納し浄土を把握することは不可能である。しかし自己が自己を反省すると言う立場を、より一層根源的に深めることにより、更にはその主客対立の場を突破泯亡することによって、ひとたび現実の自己の脚下を開いて直ちに自己自身の存在そのものの根底にまで達すると言う如く、自己の煩惱虚妄性についての最も根源的な主体的自覚に達するならば、ここにこそ始めて自己自身そのものの真の姿が顕わとなり、出離の縁なき煩惱虚妄の存在としての自己に目覚めることとなる。しかもまたこのように自己自身を主体的に自覚し真の自己が顕わとなる時、同時に今まで主客対立的に妄

分別されていた如来浄土も、その繫縛を離れた  
それ自身として、真の姿を顕わならしめ正しく領  
解されることとなるのである。それはあたかも  
光は闇を知るもののみにこそ、始めてその意味を  
顕わならしめるが如きものである。しかしこの  
ように自己自身が真の根源的な主体的自覚に達  
すると言うこと、即ち自己が出離の縁あること  
なき無明煩惱の存在であると言う自覚を持つこ  
とは、既に自己が本来無明煩惱に閉ざされて妄  
分別する

存在である以上、自己自身によっては全く不可能  
なことである。人間はただ如来の本願を聞受す  
ることによってのみ、始めてこのように自己自身  
の姿を主体的に自覚しうることとなるのであ  
る。それはあたかも光に照らされることによっ  
て、始めて自己の影の暗さを知らされるが如く  
である。かくして自己自身の無明煩惱の存在とし  
ての主体的な自覚は、如来の本願を聞信するこ  
とによって成立し、如来の本願の聞信は、自己自  
身の無明煩惱の主体的な自覚によって可能となる

のである。即ち信の一念とは善導の二種深信の積に明らかな如く、自身は現に無限の過去より罪惡生死の迷界に流転輪廻し続ける存在であつて、未来永劫にかけてそれから出離しえないと信ずる機の深信と、阿弥陀佛の本願はかかる罪業深重なる自己を必ず攝取したもうと信ずる法の深信との二種の信相を、機の深信のところに法の深信が具し、法の深信のところに機の深信が添う如く、同時にしかも別体なき一信心の両面として持つところの、いわゆる捨機托法二種一具の深信に外ならないのである。

かくの如く宗祖にあつては、この信の一念は迷と悟との分極として、ここにおいて如来の救済を受け浄土の証を得る分位におさめられながらも、しかもまだ自己が宿す無明煩惱によって、その浄土の証とはどこまでも遮断隔絶されていることを自覚せしめられたのであり、涅槃佛果の顕現はあくまでも未来でしかなかったのである。このように既に浄土の証を得る分位におさめられながらも尚無明煩惱に纏わられていると言う信の一念の構造のところこそ、宗祖がそ

の得益論において正定聚と滅度とを分立し、それを現当二世に分属して、浄土の証果は悉く捨命以後の来世においてのみ獲得されうるものと領解した根本的且つ必然的な理由があると窺われるのである。

即ち宗祖はこの信の一念において、無明煩惱に覆われながらも既に浄土の業因を成弁せしめられ、往生成佛を得証することに決定せしめられているところを指して、正定聚と言ひ不退転と呼んだのである。だからこの正定聚と言ひ不退転と言うも、それは直ちに具体的生活面に顕われる機相について言うのではなくて、本質的には如来の本願を信愛するものに必然的に付与される宗教的な価値を意味するものに外ならないのである。宗祖がこの正定聚を明かすについて時にそれを往生と説くことがあっても、それはあくまでも往生を得ることに決定せしめられたことを表わすものであり、またそれについて等正覚、便同弥勒、諸佛等同などと言うことも、全てこの信の一念において得るところの入信の巨益について嘆じたものであって、この現生正定聚

が信心の具徳の所談であり、密益であると言われる所以である。

以上の如く宗祖においては、阿弥陀佛の本願とその浄土とに対する徹底せる領解を通して、現実において如来の救済を受け浄土の業因を成弁せしめられながらも、また同時に自己自身の根源的な主体的自覚を通して、真実証果の究竟はどこまでも来世彼岸におくられるべきものとして、現生においては正定聚不退転の益が与えられ、当来において始めて滅度涅槃の証果を得証せしめられると言う、現当二世に亘る得益論を己証し提唱することとなったと考えられるのである。このことは西山義において、往生に即便往生と当得往生とを語って観念的にこの現実における証果の獲得を許し、即身成佛的色彩を持っているのが信体験の不徹底さ、則ち無明煩惱の存在としての自己自身の主体的自覚の不徹底さに基づくものであり、また鎮西義において、信を往生の因としながらも尚それに散動ありとして臨終の来迎見佛を語って救済の成立を来世の一辺にのみ求めるのが、阿弥陀佛の本願とその浄土

とに対する理解の不充分さに基づくものであるのに比べて、宗祖こそ最も正しく阿弥陀佛の本願とその浄土とを領解し、しかもまた最も徹底した信体験を持ったと言うべく、この宗祖による現当二益論の己証開顕によってこそ、浄土教は現生における救済の成立と、それに伴う絶対安定の人生の確立をもたらすところの現実に生きる宗教として、その真髓を遺憾なく発揮することとなったのであり、ここにこそ浄土教は始めて真実の浄土教として全顕確立されえたと言えることができるのである。

## 註

(1)宗祖における正定聚についての理解は『一念多念文意』に「かのくにの清浄安楽なるをききて、剋念してむまれんとねがふひと、またすでに往生をえたるひとも、すなわち正定聚にいるなり」（真聖全二・六〇七）と示す如く、それを現生の益として見る外に浄土における得益として



見る場合もある。但しこの場合には従因至果の立場ではなくて、浄土における広門示現相として理解しているのである。

(2)宗祖が正定聚を現生における得益と領解した最も有力な根拠となったものは『如来会』の第十一願成就文であると考えられている。但し、是山恵覺『本典研鑽集記』（下・一一九）ではこれを否定している。

(3)峻諦『無量寿経会疏』卷四（真叢三・一五六）  
僧叡『易行品義疏』三〇丁

(4)圓月『宗要百論題』（真叢一・四六四）

鮮妙『宗要論題決択編』（真叢一・四七二）

(5)山田龍城著『大乘佛教成立論序説』三五三頁

(6)『末灯鈔』（真聖全二・六七五）

「寿命無量を体として光明無量の徳用をはなれたまわざれば」

(7)僧叡『三帖和讃観海篇』卷三・一六丁

(8)寛寧『宗要開関』（真叢二・六六六）

善讓『真宗論要』（真叢二・六六八）

(9)鮮妙『宗要論題決択編』（真叢二・六九一）

(10) 『自行念佛問答』 (惠心僧都全集一・五六七)

「若し利根は此の理を知るが故に現身に成佛す。中根は順次に極樂に往生しまた彼にて修行す。下根の者は二生三生の内に極樂に往生して修行し成佛す」

(11)(12) 善讓 『本典敬信記』 卷四 (真全三〇・二七一)

圓月 『本典仰信録』 卷二 (真叢七・二六六)

(13) 僧叡 『本典隨聞記』 卷六 (真全二六・二二八)

道隱 『教行信証略讚』 卷四・四三丁

善讓 『本典敬信記』 卷四 (真全三〇・二七二)

(14) 『口伝鈔』 卷中「体失不体失往生の事」 (真聖全三・二二)

印度學佛教學研究十四卷一號

昭和四十年十二月 抜刷

『親鸞における廻心の意味』

信楽峻磨

—

キリスト教神学や宗教心理学などにおいては入信体験のことを普通回心（conversion）と呼んでいる。しかしこの回心と言う語は佛教においても用いられるものであって、佛教では廻心とも書いて共に（えしん）と読んでいる。そしてまたその廻心、回心の語は親鸞の著作の中においても見られるものである。そのことから親鸞の本願他力への帰入について論じられる場合にはこの廻心の語が問題になり、ことに『歎異抄』の「廻心といふことただひとたび

あるべし」と言う文は、その考察において重要な問題を提起しているのである。だがこの親鸞における廻心とは、果して宗教心理学などにおいて語られる回心と同じ意味内容をもっているものであろうか。またそれは直ちに本願他力への帰入体験を意味しているものであろうか。親鸞における廻心の意味についていささか考察を試みたいと思う。

## 二

佛教一般において用いられる廻心、回心の語は何れも心の転回を意味するものであって、邪の方向に向いていた心を翻して正の方向に向け、悪の心を改悔して善の心に向うことを表わすものである。そしてその用例については、主として「廻心向大」と熟語される如くに、小乗自利に偏する心を翻廻して大乘菩薩道に趣向することを意味するものと、「廻心懺悔」と熟語される如くに、邪悪の心を改悔懺悔することを意味するも

のとは見られるのである。即ち前者の用例については、

「廻心して今菩薩位の中に入る」（首楞嚴經卷五・大正一九の一二七）

「若し不定の者は劫限を論ずるなく縁に遇えば回心向大して化城より起ちて己に三界を超えんとす」（菩提心論・大正三二の五七三）

「彼はわずかに有余涅槃を証得すれば決定し廻心して無上覚を求む」（成唯識論卷五・大正三一の五五）

「一切の二乗は皆廻心す悉く佛性力あるをもって内薫の因と為すが故に」（華嚴五教章卷三・大正四五の四九六）

などと明かすものがそれであり、また後者の用例については、

「佛願力を以て五逆と十惡の罪を滅し生をえしむ謗法闡提も廻心すれば皆往く」（法事讚・真聖全一の五六七）

「謗法闡提十惡を行ずるものも廻心念佛すれば罪皆除こる」（般舟讚・真聖全一の七二）

#### 四)

「普く廻心して浄土に生れんことを勧む廻向念佛して即ち同じく生れん」（般舟三昧讚・大正四七の四八一）

「今廻心して深く此の法を信じ世生生の破法の罪を懺悔して此の法門を奉行し供養するなり」（漢語灯録卷三・真聖全四の三七九）

などと示すものがそれである。殊にこの後者の廻心懺悔としての廻心は、専ら浄土教において語られるものであって、真宗の伝統においてもしばしば見られる用語である。

### 三

次に親鸞における廻心については、『行巻』『信巻』『唯信鈔文意』及び『見聞集』に、前引の如き懺悔を意味するところの善導と慈愍の文を三文ほど引用しているが、また親鸞自身の用例としても次の如き五文を見ることができ

る。

(1) 「五正行に対して五種の雑行有り、雑の言は人天菩薩等の解行雑せるが故に雑と言へり、本より往生の因種に非らず廻心廻向の善なり、故に浄土の雑行と言うなり」(化土巻・真聖全二の一五五)

(2) 「上よりこのかた一切定散諸善悉く雑行と名づく六種の正に対して六種の雑有るべし、雑行の言は人天菩薩等の解行雑するが故に雑と言うなり、元よりこのかた浄土の業因に非ず、是を発願の行と名づくまた廻心の行と名づく、かるがゆえに浄土の雑行と名づく是を浄土方便仮門と名づくまた浄土の要門と名づくなり、凡そ聖道浄土正雑定散皆な是れ廻心の行なりと、知るべし」(愚禿鈔・真聖全二の四七三)

(3) 「一乗円満の機は他力なり漸頓廻向の機は自力なり、信疑対(中略)直入廻心対、明闇封、已上十八対二機に就くと知るべし」(愚禿鈔・親鸞聖人全集漢文篇一四)

(4) 「小聖凡夫五逆謗法無戒闡提みな廻心

して真実信心海に帰入しぬれば衆水海にいらて  
ひとつあぢわいとなるがごとしとなり」（尊号  
真像銘文・真聖全二の五七五）

（５）「但使廻心はひとへに廻心せしめよと  
いふことばなり、廻心といふは自力の心をひる  
がへしすつるをいふなり、（中略）自力のころろ  
をすつるといふはやうやうさまさまの大小聖人  
善悪凡夫のみずからがみをよしとおもふころろ  
をすて、みをたのまずあしきころろをかへりみ  
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無上大涅槃にいたるな  
り」（唯信鈔文意・真聖全二の六四六）

以上が親鸞における廻心の用例の文である  
が、その中の（１）及び（２）の文における廻  
心とは、共に浄土要門の行である雑行について  
明かしたものであって、それは「廻心廻向の善」  
「発願の行・廻心の行」と言う語が示すように  
廻向発願の心のことで、自己の所修の善根を廻し  
て浄土に趣向する心を意味するものと考えられ  
る。次に（３）の文における廻心とは、浄土の



機について他力の機と自力の機とを分け、それについて十八対の解説を加える中で、他力の機を直入の機とするに対して自力の機を廻心の機と明かすものである。そこでこの他力の機を直入の機と言うのは、直入とは善導の『法事讃』などに見られる語であって、他力に乗じて直ちに真実の佛土に入って佛果を速証することを表わすものと考えられる。従ってそれに対する廻心とは歴劫迂回の道を経て漸次に佛果に到ることを意味するものであろう。かくしてここで言う廻心とはすでに先輩も指摘している如くに歴劫迂回の心を意味するものとうかがわれるのである。次に

(4)の文における廻心とは、この文は『正信念佛偈』の「凡聖逆謗齋廻入」の文を自釈したもので、それはまた善導の『法事讃』の「謗法闡提も廻心すれば皆往く」などの文に基づいたものであろうことが想像されるが、ここで言う廻心とはその文からしても明らかな如く、世俗に沈淪する心から五逆謗法の心に至るまでの邪悪の心を改悔し翻転することであって、それは廻心懺悔の意味をもつものと考えられるのであ

る。また（5）の文における廻心については、その文が明瞭に示す如くに「自力の心をひるがへしすつる」ことであって、しかもそれは単に自己の邪悪の心を反省し懺悔すると言うよりも「みづからがみをよしとおもうところをすて・あしきところをかへりみず」して「ひとすじ」に「不可思議の本願廣大智慧の名号を信樂す」ることであり、それはまさしく自力を捨てて本願他力に帰入すると言う入信体験を意味するものと解されるのである。

かくして親鸞における廻心の意味は多様であって、それは、

（a）廻向発願の心を意味するもの

（b）歴劫迂回の心を意味するもの

（c）廻心懺悔としての心の改悔を意味するもの

（d）捨自帰他としての入信体験を意味するもの

の四種を見ることができるのである。

そしてまた親鸞の和文の撰述においては「ここ

ろをひるがへす」と言う用語が見られるのであるが、これは廻心の和訳としてそれと同じ意味内容を表わすものとうかがわれるのである。即ち、

「明法房などの往生しておはしますも、もとは不可思議のひがごとをおもひなんどしたるころをもひるがへしなんどしてこそさふらひしか」（末灯鈔・真聖全二の六八六）

「定散諸機各別の自力の三心ひるがへし如来利他の信心に通人せんとねがうべし」（浄土和讃・真聖全二の四九五）

「善導大師証をこひ定散二心をひるがへし貪瞋二河の譬喩をとき弘願の信心守護せしむ」（高僧和讃・真聖全二の五〇九）

と明かすものがそれである。この中で初めの『末灯鈔』の文における「ころをひるがへす」とは、明法房の改心を意味するもので上に見た親鸞における廻心の意味の中では（c）の廻心懺悔としての心の改悔に相当し、後の二文の「ころをひるがへす」とは、共に（d）の捨自帰他

の本願転入を意味するものと考えられるのである。

#### 四

次に親鸞における廻心について考察するに当たって、更に検討されねばならないことは『歎異抄』において語られている廻心についてである。即ち『歎異抄』の第十六章には廻心について次の如く述べている。

「信心の行者自然にはらをもたて、あしざまなることをもおかし、同朋同侶にもあひて口論をもしては、かならず廻心すべしといふこと、この条断悪修善のここちか。一向専修のひとにおいては廻心といふことただひとたびあるべし。その廻心は日ごろ本願他力真宗をしらざるひと弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのこころにては往生かなふべからずとおもひて、もとのこころをひきかへて本願をたのみまひらすをこそ廻心とはまふしきふらへ。一切の事にあしたゆ

ふべに廻心して往生をとげさふらうべくば、ひとのいのちはいつるいき、いるほどをまたずしてをはることなれば、廻心もせず柔和忍辱のおもひにも住せざらんさきにいのちつきば、摂取不捨の誓願はむなしくならせおはしますべきにや」

(真聖全二の七八七～八)

これは専修賢善の異計者たちが言うところの、信心の行者は日頃身口意の悪業を犯した時には、そのたびごとに廻心懺悔して柔和忍辱の心に住すべきであり、そのことはまた信心の行者にとっては信心の必然の結果として自然に生れてくるものであると主張する自然廻心の異義を批判して、親鸞の本意を明かさんとしたものである。このような不断の廻心懺悔の主張は『法然上人伝記』巻第三「月輪殿御不審事」の中に見られるものであって、そこではたとい信心を決定したものであろうとも悪を犯して懺悔しなければ、その悪業に索かれて往生は不定の故に、すべからく不断に廻心懺悔すべきであると明かしているのであるが、これは一念義に対する多念義系の立場からの主張である。今の『歎異抄』に取

上げられている異義もまたかかる主張と共通するものと考えられるが、『歎異抄』ではそれを批判して、一向専修の念佛者においては廻心懺悔とは、日頃真宗を知らぬ人が始めて本願他力に帰入した時にただ一度だけ語られるべきものであって、悪を犯すたびごとに信心の必然として廻心懺悔すると言う随犯随懺の義は語るべきではない。若し自分が犯した悪をそのたびごとに廻心懺悔してこそ始めて往生がえられると言うのであれば、悪を犯して廻心懺悔しない間に命終した場合には往生が不可能であると言わなければならない。このように悪を犯すごとに朝な夕なに不断の廻心懺悔が必要であると言うのは、如来の願力を疑い他力に帰する心が浅いからであって深く反省すべきであると明かしているのである。即ち往生浄土の業事は多念によって始めて成就するものではなく、すでに一念の信の成立のところ直ちに決定するのであって、この信の成立のところ、ここにあらゆる罪業についての廻心懺悔の意味も具わっているのである。従って一向専修の人においては、不断に廻心懺悔して

始めて往生が可能となると言うことではなくて、廻心懺悔とはただひとたび、この一念の信の成立のところにこそ語られるべきものであると明かしているわけである。

しかしこの『歎異抄』第十六章の文についての従来の解釈は、異義者の言う廻心とは廻心懺悔のことであり、筆者の言う廻心とは捨自帰他の入信体験のことであるとするのである。即ち親鸞の本意においては、廻心とは廻心懺悔のことではなくて捨自帰他の弘願転入の体験を意味するものであると見るのである。だがこの文の中の廻心とは果してそのように二様の意味に分けて用いられているものであろうか。この文は専修賢善の異計者たちが主張する不断の廻心懺悔を批判したものであることは明らかであるが、親鸞においてもすでに見た如く、廻心懺悔そのものを否定しているわけではない。親鸞は廻心懺悔の意味をもつ廻心の語を幾文も引用し、また自らもその語を用いているのである。従って親鸞の本意においては廻心懺悔を語らないのであって、筆者の言う廻心とは廻心懺悔のことではな

く、入信体験を意味するものであるとは言えないであろう。それよりもむしろ、その前後の文章からすれば筆者の言う廻心もまた、廻心懺悔を意味するものと理解することが妥当であると考えられるのである。従来それを捨自帰他の入信体験と解したのは、親鸞における廻心について種々の用例があることに注意しなかったこと、或いはまた近代に至って、その語を安易に回心（conversion）と混同したことによるものではなかったかと思われるのである。

かく見る時この『歎異抄』において筆者が問題にしていることは、廻心そのものの意味内容ではなくて、その廻心、即ち廻心懺悔が、自然の廻心懺悔として「一切の事にあしたゆうべに」悪業を犯すたびごとに、つねに信心の必然として不断になされねばならないと言う異計に対して、親鸞の本意においては、廻心懺悔とはただひとたび「日ごろ本願他力真宗を知らざるひと」が「もとのところをひきかへて本願をたのみまいらする」時、即ち一念の信のところにこそ語られるべきものであつて、信の成就のそこ



ろ、そこに廻心懺悔の意味があることを明かしている」と理解されるのである。即ち、

「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ひとと宗師はのたまへり」（高僧和讃。真聖全二の五一〇）

と示す如くに、信のところに廻心懺悔の意味があることを語り、しかもそれは信が一念の信においてすでにその究竟である如く、廻心懺悔もまた一念の信においてその全てを尽すものであって、それ以外に改めて朝な夕なにたびたびに廻心懺悔を必要とするものではないと言うのである。かくして『歎異抄』における廻心とは、まさしくは廻心懺悔のことであって、それはひとえに一念の信の成立のところに、意味として語られるべきであると言うことを明かしているのである。

## 五

以上の考察によって、親鸞における廻心とは、  
（a）廻向発願の心を意味するもの、（b）歴劫迂回の心を意味するもの、という特殊な理解もあるが、基本的には（c）伝統的な解釈としての邪惡の心を翻すと言う廻心懺悔のこと、及び  
（d）親鸞独自の解釈としての捨自歸他の入信体験のことを意味するもの、という理解があったと考えられるのである。しかもまたその廻心懺悔とはすでに『歎異抄』の用例において見た如くに、何等かの具体的な行為を意味すると言うものではなくて、捨自歸他の信体験のところに必然に具わる意味として理解していたことが知られるのである。即ち親鸞における廻心とは、その浄土教における伝統的な解釈としての廻心懺悔を承けながらも、そこに自力的な作善の介入を寸分も許さぬと言う他力的な立場から、そのことを具体的な相としてではなしに、ひとえに信体験に具するところの意味として理解すると言うことにより、その廻心をまた捨自歸他の本願歸入を意味するものとして語っているのであって、親鸞において廻心が捨自歸他の入信体験のこと

であると言う表現は、帰するところ廻心懺悔の自力的性格の否定を示すものであったのである。かくして親鸞における廻心についての根本的に理解としては、伝統的な解釈としての廻心懺悔を意味するものでありつつも、それを信体験のところに具する意味として理解していたと言いうるのである。

従って親鸞における廻心については、それは回心（conversion）と同じ意味内容をもつものであって、そのことが直ちに本願他力への入信体験を意味するものであると言うことには問題があり、また『歎異抄』における「廻心といふことただひとたびあるべし」と言う文についても、それが直ちに親鸞における入信体験が、ただ一回限りのものであることを明かしたものと理解するのは不当であると言わねばなるまい。

「真宗研究」第十一輯 抜刷

昭和四十一年十二月

『浄土教における信の性格』

信楽峻麿

## 一、序説

仏教において信じると言うことは極めて重要な意味をもっている。「華嚴経」に「信は道の元功德の母と為す」と説き、『大智度論』に「仏法の大海には信をもって能人と為し智をもって能度と為す」と明かしていることはすでに周知の如くである。仏教においては信はその初門であると共にそれはまた仏道の全体を覆うものである。仏教教理の展開の跡を見る時、何れの教学においても信はつねに主要な徳目として取り上げられているのである。浄土教においてもまた信はその教義の中心問題として極めて重視されてきた

ところである。即ち龍樹の浄土教における信方便易行の道、世親の浄土教における起観生信の道、曇鸞における信仏因縁使得往生の道、善導における観経三心中の深心への注意、また法然における信疑決判などに見られる如くである。そして親鸞においては更にそれらの伝統を継承して、仏道の体系をこの信の一点に集約し成仏の道をばひとえに唯信の道として領解したわけである。

しかしながらこの親鸞に至る浄土教思想の展開において次第に明らかにされてきた信の理解について窺う時、そこには同じく信と言われながらも、一般の聖道教における信とはその性格を異にしている面が見られるのである。今はその点に注目して浄土教における信の性格についていささかの考察を試みたいと思う。

## 二、仏教における信の基本的な意味

仏教における信の意味は多様である。原語的

にも信と漢訳された語は s r a d d h a (信) a d h i m u k u t i (信解) a b h i s a m p r a t y a y a (深信解) p r a s a d a (浄信) などがあり、それら各々の意味内容もさまざまである。しかし今仏教における信の基本的意味を要約するならば「唯識三十頌安慧釈」や「成唯識論」などによると、信とは信認 ( a b h i s a m p r a t y a y a ) と心の澄浄 ( c i t t a - p r a s a d a ) と願楽 ( a b h i l a s a ) の三種の性格をもっているのであって、しかもこの三種の性格の中、信認とは信の成立の因拋前提となるものであり、願楽とは信の異相としての意味をもつものであると明かされている。ことにこの願楽とは信がその性格として必然的にもっているところの解脱涅槃を期待し、それに向う能動性を表わしたものであるところからすれば、帰するところ仏教における信とは、三宝、四諦などに対する信認と、それを因拋として成立するところの心の澄浄を意味するものであると言っているのである。そしてまたこの信認が心の澄浄に対する因拋の意味をもつ

ものであるところ、仏教におけるまさしき信とは、かかる能所の相における対象的な信認に止まるものではなくて、このような信認決定を因拋とし、それが更に深められてゆくことにおいて成立するところの心の澄淨のことを言うのであって、ここに仏教における信の基本的な性格があるわけである。

かくして仏教における信の性格とは心の澄淨（c i t t a - p r a s a d a）であると言っているのであるが、この心の澄淨とは思慮分別を越え煩惱雑染を離れた心境を意味するものであって、それは龍樹が「十住毘婆沙論」の易行品に「信心清淨なれば華開けて則ち仏を見る」と示す如く、煩惱我執が打ち破られて心行寂滅なる空解脱に至り、見仏の境地が展げてくることであって、それは即ち真実なる智慧（p r a j n a）の獲得されてゆく状態を意味するのである。『大智度論』における「仏法の大海には信をもって能人と為し智をもって能度と為す」と示すものは、このように信の究竟が智慧を意味するものであって、仏教において信じると言うこと

は究極的には智慧を得ることにほかならぬことを明かすものであろう。

ここにおいて仏教における信とは智に即するものであって、そのまさしき性格としてはまた智慧を意味するものであるとも言いうるのである。その意味において仏教における信とは、一般の世俗的な意味における信及び諸宗教において語られる信が对象的志向的な信として、つねに知性に対立すると言う如き信であるのに対して、それとは全く性格を異にしているわけである。しかもここで言う信の智慧とは、もとより単なる主客対立的な知るものと知られるものとの関係における分別智ではなく、かかる主客の対立を遠離れた無分別智を意味するものであって、それは主客能所の対立を越え分別我執を離れて、直ちに自己が自己自身であるがままに自覚するところ、またあらゆる存在も単なる对象的客観的な存在としてではなく、まさしくそれ自身としてあるがままに見られてくるところの智を言うのである。しかしこのような信の基本的な性格としての無分別智は、あらゆる能所分別の対立を越



え、それを根底から打ち破るところに成立する  
と言っても、そのことはまた決してそれがこの現  
実の虚妄分別の相と無関係にそれを離れて成立  
すると言うことではない。それは虚妄なる自己  
自身がその現実の相について虚妄の存在である  
ことを自覚すると言うことにおいて成立してゆく  
ものであって、無分別智は真実であり分別は虚妄  
であって両者はどこまでも対立するものであり  
ながら、しかもまだこの虚妄のほかに真実はなく  
分別を離れて無分別智は成立しえないのである。  
即ちその無分別智とはこの現実の虚妄を虚  
妄と知ると言うことにおいて成立するものであつ  
て、それは虚妄なる現実の絶対的な否定におい  
て成立するものでありつつ、しかもまたそれは  
虚妄の現実の真只中において成立するものなの  
である。そのことは生死と涅槃とが鋭く対立す  
るものでありながら、しかもまだ同時にそれが  
無差別であることを意味するものであって、この  
現実とは本来に清浄であり真実であって、滅せら  
れるべき煩惱もなく求むべき菩提もないと言う  
ことでありながら、しかもまだ同時にこの現実

はどこまでも煩惱の存在、生死の世界であって、それは限りなく厭離され否定されてゆかねばならないと言うことを意味しているのである。即ちそれは仏と衆生とは限りなく否定的に対立しつつも、しかもまだ両者は本来無差別なるものとして、それは相互に否定的対立の関係であると同時にまた同一無差別の関係にあることを表わしているわけである。

かくして仏教における信とは心の澄淨のことであり、また智慧を意味するものであるが、しかもまだその智とは無分別智、真実智として、それは生死と涅槃、仏と衆生とは否定的に対立しつつも、しかもまた同時にそれが無差別であり、同一であると言うことを知ることを意味するものである。即ち私自身に即して言えば、私は本来仏であると言うことを知ることと私はまた本来凡夫にして生死迷妄の存在であるを知ると言うことであって、論理的には全く矛盾するこの二つのことが、一つの自覚体解として私の上に矛盾なく統一されて成立してゆくところ、ここに仏教における信の本質的な性格があると言

いうるわけである。

### 三、聖道教における信の理解

仏教におけるかかる信の基本的な意味は仏教々理の展開に従って更に明確化されてきたわけであるが、ことに聖道教における信の理解においても、それが究極的には心の澄浄のことであり、また智慧を意味するものであることは勿論であるが、またその信が智であるということにおいて、それは真実として虚妄なる現実の否定において成立するものでありながら、しかもまたそれはこの虚妄なる現実の真只中において虚妄を虚妄として自覚することにおいて成立するものであることも、仏教における信の性格として当然のことであった。しかしながらただこの聖道教における信の理解においては、現実と否定的に対立すると言う面と現実と無差別同一であると言う面との二つの性格について、その現実との否定的対立と言う面が裏側に隠れて、専ら現実

との無差別同一性と言う面が強調されているのであって、聖道教において語られる信とは、ことに現実の肯定において、現実が直ちに清浄であり真実であることを信じること、智ることであると理解されているのである。

そのことについて道元における信の理解を見るならば、道元は『知事清規』に「仏の言はく不信の人は猶し破瓶の如し、然れば則ち仏法を信ぜざるの衆生は更に仏法の器たるべからざるなり。仏の言はく仏法の大海は信を能人と為すと、明らかに知んぬ不信の衆生はいまだ共に住すべからざる者か」と言う如くに、その行道において信の意味を重視しているのであるが、しかもその信とは三宝、仏祖、正師、法などに対する信認決定としての対象的な信として語ると共に、また『学道用心集』に「仏道を修行する者は先ず須らく仏道を信ずべし、仏道を信ずる者は須らく自己もと道中に在って迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、増減無く、誤謬無きことを信ずべきなり。是の如きの信を生じ是の如きの道を明らかめ依って之を行ず。乃ち学道の本基なり」と明

かし、また『正法眼蔵』三十七品菩提分法の巻に「信根はしるべし、自己にあらず他己にあらず自己の強為にあらず自己の結構にあらず他の牽挽にあらず自立の規矩にあらざるゆえに東西密相付なり、渾身似信を信と称するなり」と説く如くに、それは単なる能所分別的对象的な信認に止まるものではなくて、究極的には能所の分別を越えて直ちに自己もと道中に在ることを信知することであり、浮身心に現成するところの信であるべきことを明かしているのである、かくして道元における信とは、对象的志向的な信ではなくて、究極的には能所の分別を越えた主体的な信として智慧を意味するものであったと言いうるのである、しかもその智慧なる信の性格としては、上に見た如く、自己の仏性の理、本来の自性清浄心を自心に深信することであり、自己自身がすでに本来法界の中に在ることを信知することであって、更に言えば自己が即ち本来に仏であることを確かに自覚してゆくことを意味するものであったわけである、しかしながら勿論道元における信においても、上に見た如

き仏教の信が持つもう一つの面としての現実との否定的対立の面が見られるのであって、『正法眼蔵』現成公案の巻に「仏道をならふといふは自己をならふなり、自己をならふといふは自己をわするなり、自己をわするるといふは万法に証せらるるなり、万法に証せらるるといふは自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」と言う如くに、その信の現成は只管打坐における限りない自己自身の究明とその打破において成立するものであることをも明かしているのであって、道元における信もまた仏教における信の基本的な性格と同様に、現実と否定的に対立する面と、それと全く無差別同一である面との二面性、即ち自己が本来に仏であると言うことと、自己はいまだ迷妄の存在であって、現実は限りなく否定され仏道は求められねばならないと言うことの、二面についての信知であることが知られるのである。道元が「修証一等」と説き「証にきわなく修にはじめなし」と語るものはこのことを示すものであろう。しかしながら道元における信の性格については、基本的にはか

かる二面性を認めているとしても、その究極的な理解においては、前引の『学道用心集』に言う如く、自己もと道中に在って自己自身が本来に仏であることを自覚してゆくと言う面、即ち現実と涅槃、虚妄と真実とが無差別同一であることを信知すると言う面が強調されているのであって、ここに道元における信の特異性が指摘されると共に、また聖道教における信の性格が窺い知れるわけである。

#### 四、浄土教における信の理解

それに対して浄土教における信の理解においても、基本的には仏教におけるそれと同様に、心の澄浄なることであり、また究極的には智慧を意味するものであると領解しているのである。そのことは『無量寿経』の本願文及び本願成就文の信樂及び信心歡喜に相当する原語が *p r a s a d a* (浄信) であること、あるいはまた親鸞がこの信心を積するについて『正像末和讃』

には「信心の智慧」と言い、また「信ずる心のいでくるは智慧のおこると知るべし」と和訓することなどからしても証されることであろう。そしてまたこの信が智であるということにおいて、それは真実としてこの虚妄なる現実の否定を通し、しかもまた同時にこの現実の真只中において成立するものとして、現実と否定的に対立する面と現実と無差別同一である面との矛盾する二面をもっていると言うことも、仏教における信の構造と同様である。しかしながらことに浄土教における信の性格の特徴は、聖道教においてはそれが現実の真只中で現実に即して成立するものとして、現実との無差別同一性と言う面が強調されるのに対して、ここではむしろその反対に、現実の否定、現実との鋭い対立において、自己自身の現実の相に対する限りない内省否定を場としつつ、そこに真実との同一性を信知すると言うことである。

このような信の性格については、浄土教思想史上における信の理解において、曇鸞、善導、法然、親鸞などの思想の中に指摘しうるところで



あるが、今はその詳細を論究する紙数が許されない  
ので、善導及び親鸞のそれについて概観するに、善導の『往生礼讃』及び『散善義』における二種深信の積を見ると、善導において阿弥陀仏を信じると言うことは、機の深信として

「自身は現に罪惡生死の凡夫曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁あること無し」と、自己自身の現実の相がどこまでも真実に背反せる虚妄の存在であることを信知することであり、しかもまたそれと同時に、法の深信として「彼の阿弥陀仏は四十八願をもって衆生を摂受したまい疑い無く慮り無く彼の願力に乗ずれば定んで往生を得る」と、阿弥陀仏はその本願をもってつねに一切の衆生を招喚し救済しつつあって、自己もまたその大悲に攝取されることを信知することであると言うのである。この自己自身が罪惡生死の存在であると言う機の深信とは、真実と虚妄、如来と私とがどこまでも否定的に対立することを信知することであり、しかもまた阿弥陀仏はまさしくこの私自身のために到来し招喚しつつあると言う法の深信とは、か

かる私がまた同時に如来と無差別同一であることを信知することであって、それは真実と虚妄、如来と私とが否定的に対立しつつ、しかもまたそれが同時に無差別同一であると言うことを信知し体解することにほかならないわけである。しかしながら浄土教においては、根本的にはつねに真実と虚妄、如来と私とが鋭く対立すると言う立場に立っているところから、その両者は限りなく相互否定的に対立するものであって、そこで語られる同一性とは単なる両者の相即的な重なり合いと言うことではなく、それはむしろ真実、如来からの一方的な到来、廻向的な働きかけによる「摂取」として信知領解されるのであって、法の深信において阿弥陀仏がこの現実に向って到来しつつあることを信愛するとはまさにそのことを表わすものである。そしてまたそのことは親鸞の『信巻』における三心釈にも見られるところであって、親鸞において阿弥陀仏を信じると言うことは、究極的にはそこに明かされる機無、円成、廻施の論理が示す如くに、私自身はどこまでも真実の三心なき虚仮不実の存在で

あることを信知することであると共に、しかもまだ同時にかかる私のために如来が自らにおいて真実の三心を成就し、それを私に向って廻施したもうことを信知することにほかならないのである。

かくして浄土教における信とは、基本的には仏教における信と同様に心の澄浄なることであり、またそれは究極的には智慧を意味するものであるが、それが智であると言うことにおいて、この現実と鋭く対立しその否定において成立するものであると同時に、またその現実の真只中にこそ成立するものであるが、浄土教はことに現実の否定を根本的立場とするものであるところ、それが同一であり現実の真只中において成立すると言うことは、ひとえに真実、如来からの一方的な到来として、大悲の摂取、他力廻向の働きかけとして信知領解されることとなるのであって、ここに聖道教に対する浄土教における信の特異性を見ることができるのである。親鸞における信がひとえに如来より廻施されたものとして、「賜りたる信心」「他力廻向の信」と

明かされるのはまさにこのことを意味するものである。以上まことに簡略ながら聖道教における信と対比しつつ、浄土教における信の性格について概観した。諸賢の御教示を仰ぐ次第である。

昭和四十二年十一月五日 発行  
大原先生古稀記念 浄土経思想研究  
抜刷

『親鸞における信の構造』  
信楽峻磨

## 一 はじめに

親鸞の説いた教えは唯信の道であった。親鸞においては、仏道とは信じることが全てであっ

て、信じると言うこと、ただそのこと一つで往生は成就し、仏果は得証しうると言うのであった。元来日本の仏教は鎌倉新仏教の成立に至るまでは、奈良、平安時代を通じて、つねにさまざまな非仏教的な夾雑物を内包しつつ流伝してきたのであって、われわれはそこに、政治権力に接近しそれと密着して己れの本分を見失った仏教、また世俗的な栄華に眩惑されてその中に転落していった仏教、あるいはまた現世祈祷に終始して呪術化した仏教など、さまざまに傾斜し不純化した仏教の姿を見るのである。しかしそう言う不純な仏教の凋落と入れかわって、新しく誕生したのが鎌倉の新仏教であった。この新仏教運動がめざした方向は、かつての仏教が宿した不純性に対し、そう言う世俗的、非仏教的な夾雑物を徹底的に払拭し純化して、ひとえに本来の仏教に立ちかえろうとすることであった。だから鎌倉新仏教がもっている最も特徴ある性格は、純一性、純粹性と言うことにあつたわけで、それはすでに歴史学者によつても指摘されている如くに(1)、まさしく「専修」と言うことに

特色づけることができるであろう。即ち法然における「専修念佛」親鸞における「唯信正因」そして道元における「祇管打坐」と言うそれぞれの主張には、「専」と言い、「唯」と言い、「祇管」と言い、そこにはひとしくあらゆる世俗的、非仏教的な夾雑物を排除し、更にはまた仏教内におけるもろもろの非本質的なものまでも捨棄して、直ちに仏教の核心に到達しその本質を領解せんとする、ただいちずなる専修的な姿勢を見ることができるのであって、ここに奈良、平安仏教の「雑修」的な性格に対して、鎌倉新仏教の新しい性格があったと言いうるのである。

親鸞の教えがひとえに唯信の道であると言うことも、またこのような鎌倉新仏教の専修的な性格をよく示すものにほかならない。しかしながらこのように親鸞によって把握された仏道の本質としての信とは、いったい如何なる性格をもつものであったのだろうか。以下親鸞における信の論理構造について、いささかの考察を開陳する。

## 二 仏教における信の基本的性格

仏教における信の意味は多様であるが、それを原語の面から見るならば、漢訳において信と訳された原語としては、最も一般的には *s r a d d h a* があるが、またそのほかに *a d h i m u k t i*, *a b i s a m p r a t y a y a*, *p r a s a d a* などがあげられるのである。そしてこれらの原語がもって、いる意味内容については、先ず *s r a d d h a* とは「信をおく」と言う動詞からきた名詞であって、一般には信を表わす言葉として用いられたものであり、漢訳では普通に信と訳し、また信心、正信、浄信などとも訳されているのである。また *a d h i m u k t i* とは「その上に心を傾け解放する」と言う動詞からきた名詞であって、何等かの対象に向かって、それを分別的に把えて明確に決定する心的作用のことを意味し、普通には信解、信愛、勝解などと訳されるものである。また *a b i s a m*

p r a t y a y aとはa d h i m u k t iと殆んど同じ意味内容をもつものであって「そのものに対して同意する、確認する、忍可する」と言う心的作用を意味し、信解、忍可、現前忍許などと訳されており、それはa d h i m u k t iと共に、三宝四諦などの存在性に対して、明確に忍許し信認すると言うことをあらわす語であった。そしてまたp r a s a d aとは「鎮める、浄める」と言う動詞からきた名詞であって、心が澄んで清浄となり、静かにして喜びの感じられる心境を意味し、浄信、澄浄などと訳されているものである(2)。従って原語的な意味からすると、仏教における信(s r a d d h a)の語がもっている基本的な意味内容には、概して言えばa d h i m u k t iやa b i s a m p r a t y a y aが意味するような、三宝四諦などに対してそれを明確に信認し決定すると言うことと、p r a s a d aが意味するような、澄浄安穩なる心の状態と言うことの、二つの性格があることが知られるのである。

しかもこのような信の性格についての理解は、



有部教学にも継承されているのであって、『阿毘達磨集異門定論』巻第一に、信を説明するについて、

「浄信とは云何、答う若し出離遠離が所生の善法に依る諸信の信の性は、随順性、印可性、已愛樂、当愛樂、現愛樂性、心清浄性の故に浄信と名づく」（大正二六の四二二c）と示すところの「印可性」と「心清浄性」が、その二つの性格に相当することは明らかである。そしてまた世親の『阿毘達磨俱舍論』巻第四に、

「信とは心をして澄浄ならしむ。有が説く諦と宝と業と果との中において、現前に忍許するが故に名づけて信と為す」（大正二九の一九b）

と説いて、信とは心の澄浄なることと、四諦三宝などに対して現前に忍許することであると明かすものも、同様にかかる信の思想を承けていることを物語るものであろう。そしてこのような信に対する理解は、更にまた大乘仏教においても伝統されてくるのであって、『唯識三十頌』安慧

釈に、

「信とは業と果と諦と宝とに対する信認と心の澄淨と願樂とである」（山口益・野沢静證両博士『世親唯識の原典解明』二六四頁）

と明かすところにも、それを見ることができるのである。そしてまた「成唯識論』卷第六によると、

「云何なるを信と為すや、実と徳と能とにおいて、深く忍し樂欲して心を淨ならしむるをもって性と為し、不善を対治し善を樂うをもって業と為す（中略）忍とは謂わく勝解なり此れ即ち信の因なり。樂欲とは謂わく欲なり即ち是れ信の果なり。確かに此の信の自相を陳れば是れ何ぞや、豈に適に言わずや、心を淨ならしむるをもって性と為す」（大正三一の二九b～c）

と示すのであるが、ここにおいてもまた同様な理解があったことが知られるのである。ことにこの『成唯識論』においては、忍許勝解とは信の因にあたるものであって、まさしき信の自相とは心の澄淨なることであると言っているが、こ

のことは十分に注意されるべきことである(3)。  
このような理解は、すでに上に見た如く『阿毘  
達磨俱舍論』において信を解説するに、信のま  
さしき意味は心の澄淨なることであるとして、現  
前忍許の意味は有説として二義的に示すと言う  
ところにも見られるものである。かくして仏教  
における信には、基本的には三宝四諦などに対  
し、それを対象的に把えて明確に信認し決定す  
るところの心的作用と、澄淨安穩なる心の状態  
を意味するものとの二つの性格があるが、まさ  
しき信とは、かかる忍許信認を前提因拋とし、  
それが次第に深められることによって成立してゆ  
くところの、澄淨安穩なる心のことであると言  
いうるのである。

そしてまたこのまさしき信の性格としての心の  
澄淨とは、『唯識三十頌』安慧釈では、

「心の澄淨とは信は心の昏濁と相違するも  
のである。これに由って（信が）それ（心）と  
相応するときには煩惱と随煩惱といふ垢の昏濁  
と離れる。依って心が信に合へば澄淨となる故  
に（信は）心の澄淨と称せられる」（山口益・

野沢静證両博士『世親唯識の原典解明』二六五頁)

と言い、また『成唯識論』卷第六には、

「此れは性澄浄にして能く心等をして浄ならしむるに、心は勝れたるをもつての故に心浄という名を立てたり。水清珠の能く濁水を清むるが如し」(大正三一の二九c)

と明かす如くに、それはひとえに煩惱雑染の昏濁を離れたところの心を意味するわけである。しかもその煩惱を離れると言うことは、煩惱とは「憶想分別はこれ煩惱の根本なり」(『大智度論』卷第六五。大正二五の五二〇a)と示す如くに、能所相待の妄分別に基づくものであって、今ここで煩惱を離れるとは、即ちかかる主客対立の中に生れてくるさまざまな分別我執を打ち破り、それを空じてゆくことを意味するものである。そしてこのように煩惱の妄分別を空じてゆくところ、水清珠の能く濁水を清むる如くに、心が澄浄となると言うのであるが、このように心が清浄となると言うことは、『十住毘婆沙論』卷第五易行品に「信心清浄なれば華開け

て則ち仏を見る」(大正二六の四三b)と明かされる如く、それは心行寂滅して展げてくるところの如実知見の世界、見仏の境地を意味するものであって、それは即ち真実なる智慧(p r a j n a)が開覚されてゆくことを意味するにほかならないのである。龍樹が『大智度論』巻第一において、

「仏法の大海には信をもって能人と為し、智をもって能度と為す」(大正二五の六一三a)

と示し、また同巻第五七には、

「初めに三宝を信ずる故にこれを無疑となす。智慧は究竟する故にこれを決了となす。譬えば水を渡るに初めに入るこれを無疑となし、彼岸に出づるこれを決了とす」(大正二五の四六六a)

と明かしているものは、このように信の究竟がついには智慧の開覚を意味するものであって、仏道においては、信は初門であり、智は究極であるが、それはあたかも川を渡るに初めて水に入る

と言うことは、彼岸に向う道程の第一歩に過ぎないけれども、しかもまたそのことはやがて彼岸に到達することの全てを荷負っているのであって、彼岸に至ると言うことは、ひとえに初めに水に入ると言うことの究竟されたものにほかならないようなものであると言うのである。かくして信とは仏法能入としての初門でありつつも、しかもまた同時に、それ自らの上に究極の智を荷負っているものであって、その究竟は智慧を獲得することであったわけである。すでに上に見た如く、仏教における信には、信認忍許の意味と心の澄淨の意味とがあって、帰するところまさしき信とは、かかる忍許信認を因拋とし、それが次第に深められてゆくことによって成立してゆくところの、心の澄淨なることであると言うのは、即ちこのことを意味しているわけである。かくして仏教において信じると言うことは、究極的には心の澄淨なることであり、しかもまたそれは真実なる智慧を得ることにほかならなかったのである。

このことからして仏教における信とは、一般

的な意味での信とはその性格を異にするものであることを知らねばならない。一般的な意味での信とは、まだ見ぬもの、不確実なるものを真とすることであり、知識と空想の間にある蓋然性の上に生れる是認のことであって、それは「不合理なる故に我信ず」と言われるように、つねに知性と矛盾し対立する態において成立するものなのである。しかしながら仏教における信とは、すでに見た如くに究極的には智慧を意味するものであって、それはむしろ知性的な働きに即するものと言うことができるのである(4)。

この点は仏教における信について考える場合、一般的な意味での信と明確に区別されるべき重要な性格である。しかしここで言う信の智慧、即ち仏教のめざす究極的な理想としての智慧とは、もとより見るものと見られるものとの主客対立の場において、その対象を客観的に把握とこの分別的な知識を言うのではない。仏教における智慧とは、そういう主客能所の分別対立を越えて、ひとえに見るものとしての自己自身を問うてゆくことにおいて、それを客観化するこ

となしに、直ちにそれをそれ自身として知るところの全く主体的な智としての無分別智を言うのであって、そう言う智はまた同時に自己以外のあらゆる存在をも、直ちにそれ自身としてあるがままに知ることのできる智でもあるわけである。そしてこのような自己が直ちに自己自身の相をあるがままに知ると言う無分別智とは、もとより単に自己が自己について反省すると言う如きものではない。そう言う反省的な思惟によって把えられた自己とは、すでに観念化された自己に過ぎないものであって、そこでは実在する自己そのものは決して見られてはいないのである。従ってこのような仏教における智が、自己が直ちに自己自身を知るところの智であると言うことは、それは知ると言うことにおいては、知るものと知られるものとが能所対立の関係になければならず、しかもまだその知るものが直ちに知られるものであるためには、知る自己と知られる自己とは、どちらも実在する自己そのものとして同一でなければならないこととなるのである。このように自己が自己自身を知ると言う智



は、つねに知るものと知られるもののが対立の  
関係にあると共にまた同一でもあると言うこ  
と、しかもこのことが同時に成立していると言  
うことであって、仏教における智慧とは、かかる  
対立性と同一性が同時に成立していると言う矛  
盾の論理構造をもっているわけである(5)。

そして瑜伽唯識の思想は、そういう仏教にお  
ける智慧の構造を最も明瞭に示していると言わ  
れる。唯識の思想とは、空の思想が一切の存在  
は本来空であることを明かして、諸法がそのまま  
真実であること、即ち生死と涅槃が無差別平等  
であることを示したものを承けて、そのことを識  
と境、主観と客観の関係において明らかにした  
ものである。即ち『中辺分別論』巻上による  
と、弥勒は、

「識は非職を自性と為すことを成就す。不識  
と識とは是の義に由りて平等なり」

と言い、それについて世親は、

「所論の諸塵は既に体有ること無し。是の  
故に識性は理として成ずることを得ること無し。

不識とは自性が成就せざるに由る。是の故に非職なり。此の法は真実にして性有る所無くして而も能く顕現して非実の塵に似たり。故に説いて識と為す」(大正三一の四五一c)

と註釈しているが、それは三界はこれ唯識にして、諸塵は全て主観によって見られたものであって、それ自身としては何等の体はないのである。しかしまたこのようにすでに客観が悉く無である以上、見るものとしての主観の識もまた無と言われるべきである。かくして客観は主観にほかならず、主観は客観にほかならないのであって、主観と客観は平等であると言うことを明かしたものである。即ち唯識とは、我々の主観と客観の関係について明かすに、そこにはただ識だけがあって境は無く、客観とは本来無体にして主観に基づいて顕現したものに過ぎず、いつでも主観が客観を自己の中に包んでいるものであると言うことと、しかもまたそのようにすでに境が無であるならば、能識もありえないから識は成立しないこととなるのであって、識もまた無と言わねばならず、客観のほかに主観はなく、主観は客

観の中にあると言うことを示すものであって、そこにはこのように、識だけあって境は無いと言う意味で唯心と言うことと、識は無であって非職を自性とすると言う意味で無心と言うことの二重の意味があるわけである。そしてそこには、このように識だけあって境はないと言う意味において、知るものと知られるものとの対立性が、また識は無であって非職であると言う意味において、知るものと知られるものとの同一性があるわけで、しかもこの対立性と同一性が同時に成立しているところ、この唯識は明らかに仏教における智慧の論理構造を示していることが知られるのであり、またこの識が無にして非職であり、従って境を意味すること、即ち客観のほかには主観はなく主観は客観の中にあることにおいて、主観がその全体をあげて直ちに主観自身によって見られることになるのであって、ここにまさしく自己の全体がそれ自身としてありのままに知られてくるわけである。このように識が無として客観の中にありながら、しかもまだその客観を自己の中に包んで有ると言うこと、即ち識が

無くして有ると言うことにおいて、自己自身を対象化することなしに、その主体のままに知ることができるのであって、ここにこそ真の自己の自覚が成立するわけであり、かかる無くして有る識が即ち智慧（p r a j n a）にほかならないのである。

そしてまたこのように仏教における智慧が無くして有るところの識であると言うことは、識が有ると言うことは虚妄があることであり、この識が無いと言うことは、その虚妄があると言うことが真実であって、識は本来に無いと言うことが真実なのであり、従って識が無くして有ると言うことは、識が虚妄であると共に真実であることを意味しているのであって、識が自己を実我と執えず境を実存と考えないで、自己を虚妄と知りその境を空無と知る時、その智が真実の智慧なのである(6)。即ち自己が自己を虚妄と知る時、それが真実の智慧にほかならないのであって、仏教における智慧とは、つねに虚妄を離れた真実として、虚妄とは対立するものでありながら、しかもまた同時に、その虚妄の真只中において成

立するものであって、智慧は真実でありつつも虚妄のほかにはありえないわけである。かくして仏教における智慧とは、無くして有ると言う性格をもつところ、それは虚妄であると共に真実でもあると言うことであって、そこでは虚妄と真実とが相互否定的に鋭く対立しながら、しかも同時にその両者は無差別同一であって、それは虚妄即真実、生死即涅槃として成立していると言う如き内容をもっているのであって、仏教における智慧の構造はまたまさしくここにあるとも言うるのである。

そしてかかる智慧とはすでに上に見た如く信の究竟したものにほかならないところ、このような智慧がもっている論理構造は、また当然信の究竟においても語られるべきこととなるのであって、仏教における究極的な信とは、ひとえに虚妄と真実、生死と涅槃とが相互否定的に対立しながらも、しかも同時に、その両者が同一無差別であると言う構造をもっていることが知られるのである。即ち仏教において信じると言うことは、究極的には、現実はどこまでも虚妄で

あり、生死の存在であって、真実、涅槃とは無限に背反するものであると言うことを知ることと、また同時に、この現実を離れて真実、涅槃はなく、この現実そのままが即ち真実であり、涅槃であると言うことを知ることであって、論理的には全く矛盾するこの二つのことが同時に一つとして成立するところ、ここに仏教における信の基本的な論理構造があると言っているのである。

### 三 仏教の信思想における二つの立場

かくして仏教における信とは、虚妄と真実、生死と涅槃とが対立しながらも、しかも同一無差別として成立すると言う論理構造をもつものであることが明らかとなったが、それについて仏教における信の思想の展開を顧る時、そこに二つの傾向を見ることができるようである。即ち一つは、その対立性と同一性の中でことにその同一無差別性を強調する立場に立つものであ

り、もう一つは、その対立性を重視する立場に立つものである。その同一無差別性を強調するものは、主として聖道教の信の思想においてであって、明確には道元における信の思想に見られるところであるが、それについてはすでに別の論考でふれるところがあったのでここでは省略することとする(7)。またその対立性の強調は、浄土教における信の性格に見られるものであって、すでに曇鸞、善導などの信の思想においても明らかに指摘できるのである(8)。

今その善導における信の思想について見るに、善導においては、信とは一応は対象的な信認決定の意味に理解しているが、更にはそれを「信知」(『往生礼讃偈』真聖全一の六四九)とも表現している如くに、究極的な意味では、仏教における信の思想を承けて、智を意味するものと理解していることが窺われるのである。そして善導はそのような究極的な信としての信知について、『散善義』及び『往生礼讃偈』には、それを二種に開いて、いわゆる機法二種の深信として示しているのである。即ち『散善義』の文

に、

「深心と言うは即ち是れ深信の心なり。亦二種有り。一には決定して深く自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁有ること無しと信ず。二には決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑い無く慮り無く彼の願力に乗じて定んで往生を得と信ず」（真聖全一の五三四）

と明かし、また『往生礼讃偈』に、

「深心は即ち是れ真実の信心なり。自身は是れ煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして三界を流転し火宅を出でずと信知し、今弥陀の本弘誓願は名号を称すること下至十声一声等に及ぶまで、定んで往生を得ると信知して、乃し一念に至るまで疑心有ること無し。故に深心と名づく」（真聖全一の六四九）

と説くものがそれである。これらの文によると善導において信じると言うことは、一つには機の深信として、自己自身についてその現実の相が煩惱具足、罪惡生死の凡夫であって、永劫に出離



の縁のあることなき虚妄の存在であると信知することであり、しかもまた同時に、法の深信として、かの阿弥陀如来は四十八願をもって一切の衆生を摂受したもうのであって、その願力に乗ずるところ定んで往生をうると信知することであった。そのことは更に言えば、自己は限りない生死迷妄の存在であって、出離の縁なきものであると言うことを知ることと、にもかかわらず、自己はすでに一人も洩らさぬ如来の大悲の真只中に立っていると言うことを知ることであって、それは即ち、私と如来とが虚妄と真実として、相互否定的に対立しながら、しかも同時に、その両者が不離無差別であると言うことを、私において全く主体的に知ることにはほかならぬわけである。かくしてここに、上に見た如き虚妄と真実、生死と涅槃の対立即同一と言う、仏教における信の論理構造が明確に見られるのであって、ことにその構造において、私と如来、虚妄と真実との対立性が極めて強調されて、「出離の縁有ること無し」とまで示されるところ、浄土教における信の思想の特色が明瞭に窺われるのであ

る。

#### 四 親鸞における二種深信の思想

以上善導における信の思想について、それがもっている対立即同一の論理構造、ことにその対立性を強調する浄土教における信の構造を見てきたのであるが、この善導の信の思想について更に検討を加えると、そこでは自己自身の現実の相を「罪惡生死の凡夫」「煩惱具足の凡夫」なる「出離の縁有ること無き」ものとして、深く否定的に把えながらも、他面その深心と組み合うところの至誠心と廻向発願心を積すについて、その至誠心については、

「不善の三業は必ず須らく真実心の中に捨つべし。若し善の三業を起さば必ず須らく真実心の中に作すべし。内外明闇を簡ばず皆真実なるべし」（『散善義』真聖全一の五三四）

と言い、また廻向発願心についても、

「また廻向発願して願主する者は必ず須らく決定して真実心の中に廻向し、願じて得生の想を作すべし」（『散善義』真聖全一の五三八）

と明かして、衆生の真実心を語っていることからすると、善導においてはなお衆生における真実性を肯定していることが知られるのであって、そこでは「出離の縁有ること無し」と言いながらも、またいかほどかは真実への関わり、出離の縁のあることを是認しているとも窺われるのであり、機の深信における真実と虚妄、私と如来との対立性の強調には、なお不徹底な点があったと言わねばならないのである。そしてこのような善導の信の思想における対立性の曖昧さは、また他面その同一性についての未徹底をも意味するものであって、それは更により一層深められ徹底されるべき問題を宿していたわけである。そしてこのような善導の信の思想、即ち二種深信の論理を、より徹底して明らかにしたのが親鸞における信の思想にほかならなかったのである。

親鸞における信の思想については、親鸞は信

について、一面ではそれを能所対立の関係における対象についての信認決定の心的作用として理解しているが、また他面には、

「信心の智慧」（『正像末和讃』真聖全二の五二〇）

と言い、あるいはまた、

「しんずるころのいでくるはちえのおこるとするべし」（『正像末和讃』左訓・親鸞聖人全集和讃篇一四五）

「信心といふは智なり(9)」（『末灯鈔』蓮位添書・真聖全二の六七八）

などと明かす如くに、それは能所の分別をこえた真実の智慧を意味するもの

であるとも理解しているのであるが、それが信の究竟を意味することはもちろんであって、親鸞における信もまた、仏教における信の思想を継承して、究極的には智慧に即するものであったことが明らかである。

そして親鸞はその究極的な信の性格については、善導における二種深信の思想を承けて理解

しているのである。即ち親鸞はこの善導の二種深信の積について、『信巻』には『散善義』と『往生礼讃偈』の文を、また『愚禿鈔』には『散善義』の文を引用して、信とは私と如来、虚妄と真実の対立即同一の論理構造をもっていることを示しているのである。しかも親鸞はその『信巻』に『散善義』の文を引くに、はじめの至誠心の積については、数箇所にあつて訓みかえを行ない、また一箇所は中途の文を省略することによって、原文の当面では、ひとえに至誠真実の心をもって仏道を精進策励せよと言う意味をあらわすものであつたのを、それとは全く逆に、衆生にはそのような至誠真実の心はないと言うこと、そしてまた衆生の上に語られる真実心とは、ひとえに如来の真実心にほかならないことをあらわしているのである。また次の深心の積については、第七深信の文のほか三箇所の文を省略しているが、それらは何れも信について自力策励的な内容をあらわすと思われる文であつて、ここにも衆生の側の真実性を悉く否定しようとした親鸞の理解が見られるのである。また次の

廻向発願心の積についても、親鸞は一箇所を省略し、一箇所を訓みかえているが、その省略した文もまた自力的な内容をもつものであり・また訓みかえの部分は、上の至誠心の積と同様に、原文の意味では衆生の真実心として明かすものを、如来の真実心として積しているのである。このように親鸞が善導の文を引用するに当って、あえて訓みかえを行ない、省略したあとを見ると、そこにはひとえに衆生における真実性を否定しようとしたことが窺われるのであって、善導における信の思想においては、その対立性と同一性の論理になお不徹底な面が残存していたのに対して、この親鸞の理解においては、その問題が美事に克服されて、その対立性が極めて鋭く把握され、従ってまたその同一性がより明確に示されているのであって、ここに親鸞における信の思想の深化を見ることができるのである。

そしてまた親鸞におけるこのような信の構造は、『一念多念文意』に、

「きくといふは信心をあらはす御のりなり」(真聖全二の六〇五)

と明かして、聞くことは信じることであると示すところにも見られるものである。即ち浄土教においては、聞くと言うことは「聞其名号信心歡喜」などと説かれる如くに、基本的には信の成立のための方便過程を意味するものであるが、またその故にこそ聞の究竟は信の究竟を意味するわけであって、親鸞においては究極的には聞即信として、聞くと言うことと信じると言うこととは同じであったわけである。そして親鸞はそのような聞について・『信巻』には、

「聞と言うは衆生仏願の生起本末を聞いて疑心有ること無し。是れを聞と曰うなり」（真聖全二の七二）

と明かしているのである。ここで聞くと言うことが、仏願の生起本末を聞くことであるとは、仏願の生起を聞くとは、阿弥陀仏の本願が何故に発起されたかと言う理由について聞くことである。そしてこの本願が何故に起されたかについては、経典は阿弥陀仏はあらゆる衆生が迷妄に沈淪し生死に流転しつつあるを哀愍し、大悲をもってこの本願を発起したと説いている。従って

仏願の生起の所以を聞くとは、まさしくは自己自身の現実存在の相について、それが虚妄不実であって、仏に対して限りなく隔絶しそれと対立している存在であると言うことを、聞き知ることにほかならないのである。そしてまたその仏願の本末を聞くとは、本とは法蔵菩薩の因位における願行を指し、末とはこの願行の果として、今現に私に向って到来しつつある阿弥陀仏の自在神力を意味するものである。よってこの仏願の本末を聞くとは、如来について、それが大悲としてつねに私のためにあり、私を摂取するものであると言うことを、聞き知ってゆくことなのである。かくしてこの聞が仏願の生起と本末とを聞くことであるとは、帰するところ、私について聞き、如来について聞くことであり、しかもその私と如来とが、つねに否定的に限りなく対立していると同時に、またそれはそのままに無差別不離でもあると言うことを、聞き知ってゆくことを意味するものにほかならないのである。そしてこの聞が即ち信であるところ、ここにも親鸞における信が、対立即同一の論理構造をもっている



ことを知りうるのである。

そしてまたこのような親鸞における信の理解については、更に『信巻』の三心積中の法義釈にも見ることができるのである。即ち親鸞は本願の至心、信樂、欲生の三心について、前後の二心はともに中間の信樂におさまって、三心とは信心の内容を開いて示すものであると理解するのであるが、この三心積において、三心のそれぞれを積すについて、至心については、

「一切の群生海無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心無し、虚仮諂偽にして真実の心無し。是を以って如来一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫に於て菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修一念一刹那も清浄ならざること無し。真心ならざること無し。如来清浄の真心を以て円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心を以って諸有の一切煩惱悪業那智の群生海に廻施したまへり。則ち是れ利他の真心を彰す」（真聖全二の五九～六〇）

と言って、「一切の群生海」には「無始より已来」

「清浄の心」も「真実の心」も無き故に、如来は「清浄の真心を以って円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就」し、その「如来の至心」を「群生海に廻施」したもうのであると示し、信楽については、

「無始より已来一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信楽無し。法爾として真実の信楽無し。是を以って無上功德は値遇し難く、最勝の浄信獲得し難し。一切凡小一切時の中に貪愛の心常に能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃を炙うが如くすれども衆て雑毒雑修の善と名づく、亦虚仮諂偽の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。此の虚仮雑毒の善を以って無量光明土に生れんと欲するも此れ必ず不可なり。何を以っての故に、正しく如来菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修乃至一念一刹那も疑蓋雑ること無きに由ってなり。斯の心は即ち如来の大悲心なるが故に必ず報土の正定の困と成る。如来苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の浄信を以って諸有海に廻施したま

へり。是を利他真実の信心と名づく」（真聖全二の六二）

と述べて、「一切群生海」には本来「清浄の信楽」も「真実の信楽」も無き故に、如来はかつて「菩薩の行を行じたまいし時」に「一念一刹那も疑蓋雑ること」無く、「無碍広大の浄信」を成就して、それを今「諸有海に廻施」したものであると明かしているのである。そしてまた欲生については、

「微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心無し。清浄の回向心無し。是の故に如来一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまいし時、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することを得たまえるが故に、利他真実の欲生心を以って諸有海に廻施したまへり。欲生即ち是れ廻向心なり。斯れ則ち大悲心なり」（真聖全二の六五～六六）

と言って、「微塵界の有情」にはもともと「真実の回向心」も「清浄の回向心」も無き故に、如来は自ら「回向心を首と為して大悲心を成就」

し、その「真実の欲生心」を「諸有海に廻施」したもうと明かしているのである。即ちここに示されている親鸞の理解は、本願文に明かされる至心、信樂、欲生の三心とは本来衆生自身には起しえないものであって、それはただ阿弥陀仏にのみよく起しうる心であり、そしてその如来の側において発起し成就された三心が衆生に向って廻施され、衆生がそれを領受する時にのみ、衆生は始めてそれを自らの三心としてもつことができるのであって、信心とはひとえに仏心を領受することにほかならないと言うのである。即ちここには、いわゆる機無、円成、廻施の論理が語られているわけである。そしてこのように信心を明かすについて、衆生の三心と如来の三心、即ち衆生の信心と如来の信心とを語って、信心とは本来は衆生の側には起しえないものであって、ひとえに如来の側にのみよく起しうるものであると明かすのは、即ち私と如来との対立性を意味し、そしてまたその如来の信心が衆生に向って廻施されるところ、そこに衆生の信心が成立するのであって、如来を信じるとは、帰するところその如

来の信心を領受することにほかならないと言うのは、即ち私と如来とがそのまま同一不離であると言うことをあらわすものであって、ここにも親鸞における信の性格が、私と如来の対立即同一の論理構造をもっていることが窺われるのである。

かくして親鸞における信とは、究極的には智慧を意味するものであって、しかもそれが智であることにおいて、それは私と如来が鋭く対立するということと、また同時に、それらの両者が不離同一であると言う論理構造をもっているものであって、しかもそれが浄土教における信であるところ、そこではことにその対立性が強調されているわけであって、ここにその特色が見られるのである。そしてこのように対立性が強調されるところ、また必然にその両者の同一不離性は、単に両者の相即的な重なり合いと言う如きものではなく、それはむしろ「もののにぐるをおわえとる」（『浄土和讃』左訓。親鸞聖人全集和讃篇五一）と言う態において、ひとえに如来から衆生への一方的な廻施として、或いはまた

摂取として理解されるのであって、親鸞における信が専ら「本願力廻向の信心」（『信巻』真聖全二の七二）と語られ、また「如来よりたまわりたる信心」（『歎異抄』真聖全二の七九一）と明かされるものは、まさしくこのことを意味するものである。

以上親鸞における信の論理構造について、ことにそれが対立即同一の構造をもっていることについて考察した。諸賢の御叱正を乞い願うところである。

## 註

- (1)家永三郎博士『中世仏教思想史研究』五七頁
- (2)藤田宏達氏「原始仏教における信の形態」（北海道大学文学部紀要六）

前田龍海氏「心所に於ける信」（大正大学々報第三七集）

- (3)『成唯識論』では信の性格について、忍許と

心淨と樂欲の三種を挙げて、ことに樂欲を加えているが、このことはまた『唯識三十頌』安慧釈にも見られ、また古くは『阿毘達磨集異門足論』などにも見られるものである。しかしながらこの信における樂欲性とは『成唯識論』が示すように信の結果について明かしたものであって、それは直ちに信の性格を表わしたものと言うべきではなかろう。『阿毘達磨俱舍論』卷第四には「信とは有徳を忍許することなり、此れを先と為すに由りて方に愛樂を生ず、故に愛は信に非ず」（大正二九の二一b）と言っているところである。従って今はこの樂欲性についてはふれないこととする。

(4)中村元博士『東洋人の思惟方法』第一部一八九頁

(5)上田義文博士『唯識思想入門』五五頁「p r a j n a の基本的構造」

(6)上田義文博士『大乘仏教思想の根本構造』一〇四頁「瑜伽行派における根本真理」

(7)拙稿「浄土教における信の性格」（真宗研究

第十一輯)

(8)拙稿「善導教学における信の意義」(真宗学第三十三、四合併号)

(9)この文は直ちに親鸞の、言葉ではなく、門弟蓮位の筆になるものであるが、その終りに「このふみのやうを御まへにてあしくもや候とて、よみあげて候へば、これにすぐべくも候はず、めでたく候とおほせをかふりて候也」とあつて、親鸞の承認が与えられているところから、同様に親鸞の言葉として掲げた。



昭和四十五年三月五日発行

真宗学 抜刷

親鸞における「如来と等し」の思想

信楽峻磨

## 一 はじめに

親鸞はことにその晩年の書簡や著作において、しばしば信心の人は如来に等しき人であると明かしている。

「浄土の真実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとしらせたまへ」（末灯鈔第三通、真聖全二の六六一～二）

「まことの信心をえたるひとは、すでに仏

になりたまふべき御身となりておはしますゆへに、如来とひとしきひとと経にとかれてさふらふなり。弥勒はいまだ仏になりたまはねども、このたびかならずかならず仏になりたまふべきによりて、みろくをばすでに弥勒仏と申候なり。その定に真実信心をえたる人をば、如来とひとしとおほせられて候也」（末灯鈔第一五通、真聖全二の六八〇～一）

「信心歡喜者と諸如来等といふは、信心よろこぶひとはもろもろの如来とひとしといふなり」（末灯鈔第四通、真聖全二の六六二）

「信心よろこぶそのひとを、如来とひとしとときたまふ。大信心は仏性なり、仏性すなはち如来なり」（浄土和讃、真聖全二の四九七）などと述べるものがそれである。親鸞においては、信心の人はそのまま如来と等しい人であると言うのである。かかる思想は、浄土教の伝統においても、また先師法然においても、まったく見られなかった新しい理解であって、親鸞のきわめて独特な己証と言われるべきものである。

このような領解は『信卷』の信樂釈のもとに引用するところの、『大方広仏華嚴經』（晋沢）卷六〇入法界品の、

「聞此法歡喜信心無疑者速成無上道与諸如来等」（大正九の七八八 a～b）

の經文に依拠するものであることは、上の諸文によっても明白であるが、親鸞はまたいったい如何なる論理的理由によって、このように信心の人が如来に等しき人であると領解するに至ったのであろうか。

親鸞におけるこの「如来と等し」の思想について、いささかの考察を試みてみたい。

## 二 親鸞の信心の人に対する嘉称

親鸞は浄土の眞実信心の人の徳を讃えて、さまざまな嘉称嘆名を挙げていますが、その主なるものについては次の如きものがある。

（1）最勝人（または上上人、好人、妙好人、

希有人+《、染香人》)

「光明寺の和尚の御釈には、念仏の人おぼ  
上上人好人妙好人希有人最勝人とほめたまへ  
り」(一多文意、真聖全二の六〇八)

「この人を上上人とも好人とも妙好人とも  
最勝人とも希有人ともまふすなり」(末灯鈔第  
二通、真聖全二の六六〇)

「斯の人は即ち凡数の撰に非ず、是れ人中の  
分陀利華なり。斯の信は最勝希有人なり。斯の  
信は妙好上上人なり」(入出二門偈、真聖全二  
の四八四)

「これは善導の『散善義』の「若し念仏する者  
は即ち是れ人中の好人なり、人中の妙好人な  
り、人中の上上人なり、人中の希有人なり、人  
中の最勝人なり(1)」(真聖全一の五五八)と言  
う、いわゆる五種の嘉誉の文に抛る呼称であ  
る。

## (2) 真仏弟子

「この信心の人を真の仏弟子といへり」  
(末灯鈔第二通、真聖全二の六六〇)

「真仏弟子と言うは、真の言は偽に対し仮に對するなり。弟子とは釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり。斯の信行に由つて必ず大涅槃を超証すべきが故に真の仏弟子と曰う」（信卷、真聖全二の七五）

これは善導の『散善義』の「一切の行者等一心に唯仏語を信じて（中略）是れを仏教に随順し仏意に随順すと名づく、是れを仏願に随順すと名づく、是れを真仏弟子と名づく(2)」（真聖全一の五三四）の文に基づく嘉称である。

### （3）正定聚の位

「真実信心の行人は撰取下捨のゆへに正定聚のくらゐに住す」（末灯鈔第一通、真聖全二の六五六）

「信心をえたるひとはかならず正定聚のくらゐに住する」（末灯鈔第三通、真聖全二の六六一）

「金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超へ心ず現生に十種の益を獲、何者か十とする（中略）十には正定聚に入るの益なり」

(信巻、真聖全二の七二)

「往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり」(証巻、真聖全二の一〇三)

「真実の信樂をうる人は、かならず正定聚のくらゐに住する」(三経文類、真聖全二の五五四)

「この信樂をうる時、かならず摂取してすてたまはざれば、すなわち正定聚のくらゐにさだまるなり」(唯信文意、真聖全二の六四二)  
これは『行巻』の「曇鸞大師は入正定聚之数と言へり」(真聖全二の三三)という文などによると、『往生論註』に基づくものと考えられる。

#### (4) 不退の位

「如来の誓願を信ずる心のさだまるとまふすは、摂取不捨の利益にあづかるゆへに、不退のくらゐにさだまると御こころえさふらふべし」(末灯鈔第七通、真聖全二の六六六)

「真実信心うるひとはすなはち定聚のかず

にいる、不退のくらゐにいりぬればかならず滅  
度にいたらしむ」（浄土和讃、真聖全二の四九  
三）

「如来の本願のみなを信ずる人は、自然に  
不退のくらゐにいたらしむるをむねとすべしと  
おもへと也。不退といふは仏にかならずなるべ  
きみとさだまるくらゐ也」（尊号銘文、真聖全  
二の五七九）

「他力信樂のひとは、このよのうちにて不  
退のくらゐにのぼりて、かならず大般涅槃のさ  
とりをひらかむこと弥勒のごとしとなり」（一  
多文意、真聖全二の六〇七）

「信心をうればすなわち往生すといふ、す  
なわち往生すといふは不退転に住するをいふ」  
（唯信文意、真聖全二の六四二）

これは主として『大経』第十八願成就文の「信  
心歡喜せんこと乃至一念せん（中略）即ち往生  
を得て不退転に住せん」（真聖全一の二四）と  
言う文などによる呼称である。この不退の位  
は、上の正定聚の位と共に、元來は浄土往生に

よる当益として語られたものであるが、親鸞はそれを現世における得益として領解したわけである(3)。

#### (5) 等正覚の位

「信心をえたるひとは、かならず正定聚のくらみに住するがゆへに、等正覚の位と申なり」(末灯鈔第三通、真聖全二の六六一)

「如来二種の廻向をふかく信ずるひとはみな、等正覚にいたるゆへ憶念の心はたへぬなり」(正像末和讃・真聖全二の五一九)

「この真実の称名と真実の信樂をえたる人は、すなわち正定聚のくらみに住せしめむとちかひたまへるなり。この正定聚に住するを等正覚をなるとものたまへるなり」(三経文類、真聖全二の五五三)

「すなわち真実信樂をえたる人は、決定して等正覚にならしめむとちかひたまへりとなり」

(二種廻向文、真聖全二の七三一)

これは『如来会』第十一願文の「国中の有情若し決定して等正覚を成じ、大涅槃を証せずば菩



提を取らず(4)」(真聖全一の一九〇)による嘉称である。この等正覚もまたその当面では浄土往生によってうるところの当益であるが、親鸞は現世における益と理解しているのである。

#### (6) 必定菩薩

「本願を信受するは前念命終なり(中略)即の時必定に入る、又必定菩薩と名づくなり」

(愚禿鈔、真聖全二の四六〇)

「弥陀仏の本願を憶念すれば自然に即の時必定に入る」(行巻、真聖全二の四四)

「即時入必定といふは、信ずればすなわちのとき必定にいるとなり。必定にいるといふは、まことに念ずればかならず正定聚のくらみにさだまるとなり」(尊号銘文、真聖全二の五八三)

これは『行巻』に「是を以って龍樹大士は即時入必定と曰へり」(真聖全二の三三)と明かす如くに、龍樹の『十住毘婆沙論』易行品に基づく嘆名である。

#### (7) 弥勒に同じき人

「念仏の人は無上涅槃にいたること、弥勒におなじきひととまふすなり」（一多文意、真聖全二の六〇八）

「まことの信心の人をば諸仏とひとしとまふすなり、また補処の弥勒とおなじともまふすなり」（末灯鈔第七通、真聖全二の六六七）

「真実の信心をたまはりてよろこぶころのさだまるとき、撰取してすてられまいらせざるゆへに（中略）弥勒菩薩とおなじくらみになるともとかれてさふらふめり」（末灯鈔第十八通、真聖全二の六八四）

「念仏往生の願により等正覚にいたるひと、すなはち弥勒におなじくて大般涅槃をさとるべし」（正像末和讃、真聖全二の五一九）

「真実信心うるゆへにすなはち定聚にいりぬれば、補処の弥勒におなじくて無上覚をさとるなり」（正像末和讃、真聖全二の五一九）

これは王日休の『龍舒浄土文』巻一〇の「衆生是の仏名を聞きて信心歓喜し乃至一念せんもの、彼の国に生れんと願ずれば即ち往生を得て

不退転に住す（中略）一念往生便ち弥勒に同じ」（大正四七の二八三 a）の文、及び『無量寿経』の「此の世界において六十七億の不退の菩薩有りて彼の国に往生せん。一一の菩薩はすでにかつて無数の諸仏を供養せること次いで弥勒の如き者なり」（真聖全一の四四）の文によるものである。もとよりこの文は何れも当来における浄土往生の得益として明かされたものであるが、今はただちに現益として領解しているわけである(5)。

#### （8）如来と等しき人

そしてまた親鸞は「如来と等しき人」とも讃えているが、それについてはすでに見た如くである。以上の如く、親鸞の信心の人に対する嘉称は多様であるが、そこでは信心の人こそが、人中の人としてもっとも勝れた人であり、成仏道の階梯においても、仏位に次ぐところの高い地位を占める人であることを明かしているのである。そしてまたその中でも、ことに信心の人を仏道究極の果位である仏に対比して「如来と等しき人」と呼ぶのは最上級の称讃の言辞であ

る。

### 三 親鸞における「同じ」と「等し」

そこで親鸞が信心の人を如来と等しき人と讃える場合、その「等し」とは如何なる意味内容をもっているものであろうか。門弟の顕智が編集したいわゆる『五卷書(6)』によると、ことにこの如来と等しと言うことを明かした二月二十五日附浄信宛の書簡(末灯鈔第七通)について、本来の親鸞の真蹟(7)にはなかったはずの「諸仏等同云事」という標目を殊更に付しており、そこでは「等し」とは「等同」のことであると、理解していたことがうかがわれるのである。そしてまた蓮如の所持本とも推定されている文安四年(一四四七)書写本(8)の『末灯鈔』も、同じくこの浄信宛の書簡に「諸仏等同ト云事」と標記しており、以来多くの流布本においても同様な標記が附せられているのである(9)。か

くして今日に至るまで、この「諸仏等同」乃至は「如来等同」の語が踏襲して使用され、「等し」とは「同じ」を意味し、それは「等同」のことであると理解されてきているようである。たしかに字義の上からすると、「等」（ひとしい）には（１）ととのへる（齊）（２）ひとしい（等）（３）おなじ（同）の意があり(10)、また「同」（おなじ）には（１）そろう（齊）（２）ひとしい（等）（３）あふ、あはず（合）の意があつて(11)、等と同とは同様な意味内容をあらわす共通面もあるが、はたして親鸞におけるこの語についての意趣は如何なるものであったのだろうか。

すでに見た如く、親鸞は信心の人を「弥勒に同じき人」とも讃えているが、この「弥勒に同じき人」と「如来と等しき人」との嘉称の用例を調査してみると、親鸞は、

（１）弥勒菩薩に対して明かす時には

（a）同じ……愚禿鈔（P. 460）正像末和讃（P. 519）三経文類（P. 553）

一多文意 (P. 608) 唯信文意 (P. 624) 末灯鈔 (P. 661, 662, 667, 684) 消息集 (P. 715) 二種廻向文 (P. 731) いずれも真聖全巻二の頁数、以下おなじ。

(b) 等し.....尊号銘文 (P. 575) 末灯鈔 (P. 681) 消息集 (P. 712) (12)

(c) 如し.....皇太子和讃 (P. 526) 一多文意 (P. 607)

(d) ひとつ...末灯鈔 (P. 684)

などと示しているのである。そしてことにその中でも「等し」と言うのは、3文のみで、その一つは『末灯鈔』第十五通の文中に見られるものであるが、それは「承信房の弥勒とひとしと候も云々」(真聖全二の六八一)と言うように、親鸞自らの言葉と言うよりも別人の語を引用したものである。そして後の二つは『尊号銘文』に「これはすなわち弥勒のくらゐとひとしとなり」(真聖全二の五七五)及び『御消息集』に「信心あるひとは等正覚の弥勒とひとしけれ

ば」（真聖全二の七一二）というものである。  
従って親鸞が弥勒菩薩について「等し」と語るの  
は、厳密にはこの二文のみであって、その殆んど  
は「同じ」と明かしているのである。それに比  
較すると、

（2）弥勒仏に対しては、

等し……末灯鈔（P. 660）

（3）如来、諸仏に対しても、

等し……浄土和讃（P. 497）一多文意  
（P. 610）唯信文意（P. 633）末灯鈔  
（P. 661, 662, 663, 667, 68  
1, 684）消息集（P. 712）如来名号徳  
（P. 737）

と語っているのである。

即ち親鸞は信心の人を讃えるのに、因位として  
の菩薩位に対比しては専ら「同じ」と明かしてい  
るが、果位としての仏位に対比してはつねに厳密  
に「等し」とのみ言い、一度も「同じ」とは語っ  
ていないのであって、親鸞においてはそれが信心  
の人の嘉称として用いられる限り、この「等

し」と「同じ」の語は原則的に区別して使用されていることが知られるのである。親鸞が、

「信心の人をば諸仏とひとしとまふすなり、また補処の弥勒とおなじともまふすなり」  
(末灯鈔第七通、真聖全二の六六七)

「弥勒におなじくらみなれば正定聚の人は如来とひとし」(末灯鈔第三通、真聖全二の六六一)

「弥勒とおなじと申によりて信心のひとは如来とひとし」(末灯鈔第三通、真聖全二の六六二)

などと明かす如き文はよくそのことを示すものであろう。かくして親鸞が仏位に対して言う時、「同じ」と言わないで「等し」と明かすについては、その両語の意味内容の相違についての認識と、それに基づく用語の選択が意識されていたことが明瞭である。その点後世において不用意に「諸仏等同」乃至は「如来等同」と語られることは、親鸞の真意を甚しく歪めるものであると言わねばならないであろう。



とすれば親鸞においては、この「等し」とは如何なる意味をもつものであったであろうか。親鸞においては「同じ」とは、上に見た如く、また「如し」「ひとつ」という語でも示されるように、両者のまったく如同性、同一性を表証するものであって、両者がそのままに同一であること、即ちここでは信心の人は等覺の弥勒菩薩とまったく同一不異であって、信心の人また直ちに弥勒菩薩でもあるということ、更に言うならば、それは単に特定の弥勒菩薩と人格的に同一であるというよりも、弥勒菩薩によって表示されている因位としての等覺位と同一であるということ、即ちすでにその階位に至りえた人であるということの意味するものである。それに比べて、「等し」とは、

「浄土の真実信心の人は、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとし」（末灯鈔第三通、真聖全二の六六一）

と明かされる如く、そこでは両者の間における厳然たる相違、異質を認めながら、しかもま

だその両者の相等性、相似性を示そうとするものである。ただしそのことは単に文面の如くに身と心とを明確に区別して、身はなお迷妄に沈むが心だけはすでに成仏しているという如き、皮相的部分的な同一性を意味するものではない。仏教においてはそのように身と心、霊と肉とを区分して把えることを否定する。従ってここで言う「等し」とは、そう言う単なる部分的な同一性とか、あるいはそれに基づく相等性、相似性を意味するものではなくて、それはむしろその全体をあげて相等性と相反性の両面を含むものとして、即ち両者は基本的には、全面的に相違し、背反する関係をもつものでありながら、しかもまた同時に、両者がその全体まったく同一無差別であるということを意味するものと理解すべきであろう。即ちここでは信心の人は、いまだ「あさましき不浄造悪の身」として、果位としての仏のさとりには至りえていないにもかかわらず、しかもまた「心はすでに如来」として、その全体をあげて、もはや仏と同一無差別であるということを意味するものであって、信心の人はな

お限りなく仏に背反する煩惱具足の存在でありながら、しかもまた同時に、そのまますでに仏としての存在でもあるという矛盾構造を表詮して、「身はあさましく、心はすでに如来」と(13)言い、更にはまたそのことをより具体的に表現しようとして、「如来と等し」と明かしたものと思考されるのである。

#### 四 「如来と等し」の論理

かくして親鸞における「如来と等し」とは、本来的にはどこまでも仏に背反しそれと異質でありながら、しかもまた同時に、そのまますでに仏であるということを意味するものであるとするならば、何故に信心の人は、かくのごとく言いうるのであろうか。

親鸞においては信心とは智慧のことであった。このように信心が智慧の開覚を意味するということは、仏教におけるまさしき信の本質的

な性格であり(14)、そしてまたそのことは、浄土教における信思想の展開においても明確に指摘しうるところである(15)。親鸞においてもまた、

「信心の智慧」（正像末和讃、真聖全二の五二〇）

「無上智慧の信心」（唯信文意、真聖全二の六二四）

「しんずるころのいでくるはちえのおこるとするべし」（正像末和讃左訓、親鸞聖人全集和讃篇一四五）

「念仏を信ずるはすなわちすでに智慧をえて仏になるべきみとなる」（如来名号徳、真聖全二の七三五）

「信心といふは智なり」（末灯鈔第十四通蓮位添書、真聖全二の六七八）

などと語って、真実の信心とは智慧の開發を意味すると明かしているのである。

しかしここで信心が智慧であると言われる場合の智慧とは、単なる分別的な知識のことではない。知識と智慧とは明らかに異っている。知

識とは、どこまでも世俗的な在り方の中における人間の知的営みとして、主観と客観の能所対立の関係において成立する客観的な智である。それに対して智慧とは、かかる人間の世俗的な在り方についての徹底的な否定を媒介として、かかる主客分別の能所対立を越えて成立するところの、全く主体的な無分別智を意味するものである。即ちそれが智である以上、つねに知るものと知られるもの、主観と客観の能所対立の関係において成立するものでありながら、しかもまた同時に、そういう主客の分別対立を離れて、知るものが直ちに知られるものであり、知られるものがそのまま知るものそれ自身であるという如き、主客能所の無差別同一として成立するところの智であって、それは主観と客観の対立性と同一性が同時に成立するという如き、矛盾の構造をもっているものである。そしてこのように世俗を越え、能所主客の対立を離れた無分別なる智慧の獲得においてこそ、自己は自己自身のまさしき相を、それ自身としてあるがままに知ることができ、また同時に、自己以外のあらゆる存在

の相をも、分別我執を越えて直ちにあるがままに、その全てを存在そのものとして知ることができるのであって、ここにこそまさしき如実知見の世界がひらけてくるのである。凡夫が迷妄を離脱して仏の覚悟を得証するとは、まさにこのことを言うわけである。親鸞における信心もまたかかる智慧を意味する以上、信心を得るということは、即ちまさしき知見の開発として、迷いを離れて覚を得るという意味をもつものであった。事実親鸞は信心の功德を積するについて、

「必ず無上淨信の暁に至れば三有生死の雲晴る。清淨無碍の光耀朗らかにして一如法界の真身顕る」(文類聚鈔、真聖全二の四四八)

「信心をえたる人おば無碍光仏の心光つねにてらしまもりたまふゆへに、無明のやみはれ、生死のながきよすでにあかつきになりぬとしるべしと也」(尊号銘文、真聖全二の六〇一～二)

「信心のたまをこころにえたる人は、生死のやみにまどはざるゆへに心照迷境といふ也。

信心のたまをもち（て）(16)愚痴のやみをはらひ  
あきらかにてらすと也」（尊号銘文、真聖全二  
の五九四）

「念仏を信ずるは、すなわちすでに智慧をえ  
て仏になるべきみとなるは、これを愚痴をはな  
るることとするべきなり」（如来名号徳、真聖  
全二の七三五）

「金剛堅固の信心のさだまるときをまちえ  
てぞ、弥陀の心光摂護してながく生死をへだてけ  
る」（高僧和讃、真聖全二の五一〇）

などと語って、信心を得るということは、そのま  
ま「無明のやみ」「愚痴のやみ」を「はらい」

「ながく生死をへだつ」ことであると明かして  
いる。そしてまた『行巻』の六字釈において、信  
心の決定を釈するに「分極也」と言い、それを  
更には「わかちきわむる」と訓ずるのも、この  
信心がひとえにまよいの生命を終えてきとりの  
生命に生き、生死と涅槃とを分極し、わかちき  
わめる意味をもつことを示すものであろう(17)。  
かくして親鸞においては、信心は即ち覚であり、

如来を意味するものにほかならなかったのである。

しかしながら親鸞においては、またこの信心の獲得のところに直ちに仏果の得証を語ることはできなかつた。即ち智慧とは主客能所の対立関係において成立しつつ、しかも同時に、その否定としての主客能所の無差別同一として成立するという、矛盾の構造をもつものであると言つたが、そのことはまた眞実としての智慧は、つねに世俗、虚妄の上においてこそ成立しつつ、しかも同時に、その否定として成立するということであつて、主観と客観の分別対立の関係において成立しつつも、その主観を実我と執せず、客観を実有と把えないで、自己を虚妄と知りその対境を空無と知る時、その智をまさしき智慧と言うのである。かくして仏の覚悟とは、つねに世俗的な分別対立の迷妄を離れたものとして、どこまでも迷妄と対立するものでありながら、しかもまた同時に、その分別迷妄の真只中において成立するという構造をもっているものであつて、覚とは眞実でありつつも、またどこまでも虚妄なる迷



いのほかにはありえないものなのである。煩惱即菩提、生死即涅槃と明かされる所以である。かくして親鸞における信心の智慧もまたそれと同じ構造をもつものであって、それがまさしく智慧であるかぎり、

「大信心は仏性なり、仏性すなはち如来なり」（浄土和讃、真聖全二の四九七）

と語られる如く、それは信心とは虚妄を離れた真実として、「仏性」であり「如来」であって、信心を獲得するということは、即ち迷いを越えて仏の覚をうることにほかならないものでありながら、そのことはまた同時に、自己自身の内なる虚妄性を徹底的に自覚し、それに開眼してゆくことでもあって、

「知といふはしるといふ。煩惱悪業の衆生をみちびきたまふとしるなり」（一多文意、真聖全二の六一九）

と明かす如くに、その信心の智慧とは、また限りなく自己の煩惱悪業の深重性、愚痴迷妄の無涯底性を知らしめられることでもあったわけで

ある。即ちそれは浄土教における伝統的表現によれば「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁有ること無し」と信知し、また「彼の阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受したまう、疑い無く慮り無く彼の願力に乗ずれば定んで往生を得る」（散善義、真聖全一の五三四）と信知することであり、更にまた親鸞の言葉に即して言うならば「地獄一定」（歎異抄、真聖全二の七七四）と信知し「往生一定」（消息集、真聖全二の六九七）と信知することを意味するものである。ただしここで親鸞が「地獄一定」と言い「往生一定」と語るのは、何も信心の人はその半面が地獄必墮の存在であり、あとの半面が浄土往生の存在であるということではない。まさにその存在の全体が地獄必定であり、その全体が浄土必定であるということの意味するものである。即ち信心の人は、すでにその全体をあげて仏果覚悟の人であり、またその全体をあげて限りない煩惱迷妄の存在であると言うのである。即ち信心の人は、仏にして仏に背反するものなのであ

る。いま親鸞が「如来と等し」と言ったのは、浄土の信心の人は、まさにかくの如くその信において、仏にしてしかも仏に背いてあるという矛盾の構造に生きてあるということを、理解しやすからしめるために、それを平面的に表詮してかく言ったものと考えられる。

そのことはまた親鸞が浄土往生について、それを彼土来世に語ると言う伝統的解釈を継承しつつ、しかもまたそれを越えて、この往生をただちに現生の益として領解し、

「真実信心をうれば、すなわち無碍光仏の御ころのうちに摂取してすてたまはざるなり。摂はおさめたまふ、取はむかへとるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわちとき日おもへだてず正定聚のくらみにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり」（一多文意、真聖全二の六〇五）

「金剛心をえたる人は、正定聚に住するゆへに、臨終のときにあらず、かねて尋常のときよりつねに摂護してすてたまはざれば摂得往生とま

ふす也」(尊号銘文、真聖全二の五九〇)

などと明かして、この往生の益を現生において語るのも、まったく同じ論理によるものであろう。ここに親鸞における信心の構造についての美事な開頭と、その信心の人の得益についての深甚な領解が見られるわけである。

## 五 「如来と等し」の思想の成立事情

親鸞におけるこの「如来と等し」の領解は、ことにその書簡に多く見られるもので、それは晩年において成熟した思想であることが知られる。その依拠となった『華嚴経』の文は、すでに『信卷』の信楽釈のもとに引用されていることは上にも指摘したところであるが、それは東本願寺蔵真蹟本では宿紙の箇所ですでに書き改められた部分である。赤松俊秀氏の研究によると、それは建長年間の初期の筆致と言われ、またこの『華嚴経』の文は改訂以前よりあった文

であろうとも推定されている(18)。しかしたとえそれが改訂以前からのもの、あるいはまた後に加筆されたもの何れであったとしても、この『華嚴經』の文は、信樂積における大信の利益について、それが必ず報土仏果の正因を円満することを証するための引文であって(19)、それは直ちに信心の人を「如来と等し」と領解する根拠として引用されたものではない。もしそれが信心の人の嘉称の依拠として引用されるのであれば、それがことに特異な領解である以上、そこには当然何等かの親鸞自身の自積が加えられてしかるべきであろうし、またその箇所としても後の信心の人の徳を讃える文の真仏弟子積乃至は便同弥勒積のもとに引かれるべきがよりふさわしいと思われる。ことに親鸞は『末灯鈔』第四に「如来と等し」をあらわす文として、この『華嚴經』の文と共に、『大經』巻下の「見敬得大慶則我善親友」(真聖全一の二七)の文、及び第十七願文とその成就文を引いているが、『信卷』には真仏弟子積のもとに、この『大經』の文のみは引用するも、これらの諸文を統一して

引くことはない。かくしてこの『華嚴経』の文は直ちに信心の人を「如来と等し」と領解する依拠として引用されたものではなく、『本典』執筆当時においては、いまだこの「如来と等し」の思想は明確化されていなかったと言わねばならないようである(20)。

とすれば、その思想は何時頃に成立したものであろうか。現存の資料によると、それが最も初めに見られるのは、『浄土和讃』初稿本の、

「歡喜信心無疑者おぼ与諸如来等ととく、大信心は仏性なり仏性すなわち如来なり」（親鸞聖人全集和讃篇五七）

と言う文である。この『和讃』はその奥書によると、宝治二年（一二四八）親鸞七十六歳にして成れるものである。そしてこの文は再治本では、

「信心よろこぶそのひとを如来とひとしとときたまふ。大信心は仏性なり仏性すなはち如来なり」（親鸞聖人全集和讃篇五七）

と改訂されて、初稿本のそれがきわめて未消化直

訳的であったのにくらべて、自らの領解を通した流麗な文章になっているが、それは建長七年（一二五五）八十三歳の時のものである。そしてまた『唯信鈔文意』にも、

「この信心をうるを慶喜といふなり、慶喜するひとは諸仏とひとしきひととなづく」（真聖全二の六五〇）

と明かしているが、この『唯信鈔文意』には、建長二年（一二五〇）七十八歳の識語のあるものが伝えられている(21)。そして八十五、六歳頃の書簡には、しばしばこのことが語られているわけである。即ち親鸞におけるこの「如来と等し」の思想は、明確にはその七十六歳以後の著作や書簡において初めて見られるものである。そしてことに『末灯鈔』第十四通の慶信上書によると、この思想が関東の同行には十分に徹底しないで誤解を生んでいたことが知られるが、このことからすると、それは関東在住時代にはいまだ明確には語られていなかったものとも考えられるのである。

かくして親鸞におけるこの「如来と等し」の思想は、かなりの晩年における領解であって、帰洛後ことに『本典』が一応の完成を見たと言われている七十五歳以後において、次第に生成円熟していったものであると言わねばならないようである(22)。

次にその思想の成立背景となった歴史的契機としては、種々なるものが想定されるが、松野純孝氏はそれについて、臨終正念の問題、一念義の立場、現世利益の問題、弥勒信仰の流行、真言思想の盛行、関東の異義と念仏弾圧事件、善鸞事件など諸種の契機をあげている。たしかにそれらの何れについても十分に考慮されるべき問題であるが、いまはその点についての考察は省略することとする。しかしながらまた同時に、そういう歴史的契機のほかに、超歴史的契機としての、親鸞自らの信体験の深化にもとづく領解という面も見落してはならないであろう。親鸞はすでに『本典』の成立時点において、信心の人を、仏道階梯の因位に対置して真仏弟子と言ひ、正定聚の位と語り、あるいはまた等正覚の



位と讃え、弥勒菩薩と同じ人とまで明かしているが、かかる領解の深化展開として、ついには仏道究極の果位に対比して「如来と等し」の思想が生まれてきたことは決して不自然なことではない。むしろそれはかかる領解の必然的帰結であったとも言うるのではなからうか。ことに『末灯鈔』第四通にはその「如来と等し」の根拠として、『華嚴経』の文、『大経』巻下の「則我善親友」の文、及び第十七願文とその成就文を挙げているが、その「則我善親友」の文は、いまだ『本典』では真仏弟子釈における引用であり、また第十七願文もそこではひとり『行巻』に引用されるのみで、信心の人に対配して理解するという如き態度はまったく見られないものであるが、かかる思想的な展開は、またひとえにより内面的な契機として、長い生涯をひたすらに念仏申しつつ信心に生き抜いていった親鸞自らの、信体験の深化徹底によるものであらうことを思わざるをえない。

## 六 むすび

以上親鸞における「如来と等し」の思想についていささかの考察をめぐらしてきたが、それはいまだ『本典』には見られぬところの晩年に至って生成円熟した領解であった。そしてそれはひとえに親鸞におけるまさしき信体験が、「地獄一定」の信知と同時に「往生一定」の信知でもあるという矛盾構造をもっているところに語られたものであって、信心の人に対する最勝の嘉称でもあったのである。かくしてわれわれは親鸞の信について学ぶことの中でも、ことに親鸞の晩年に至って語られたこの「如来と等し」の意趣を、十分に注目しなければならないと思う。

しかもまた、上にも見た『末灯鈔』第四通の、

「また弥陀の第十七願には、十方世界無量諸仏不悉咨嗟称我名者不取正覚とちかひたまへ

り。願成就の文には、よろづの仏にほめられよろこびたまふとみえたり。すこしもうたがふべきにあらず。これは如来とひとしといふ文どもあらはしするすなり」（真聖全二の六六二～三）

と言う文、及びそういう親鸞の意趣に連結するものと理解される『末灯鈔』第七通に編入の浄信上書に、

「また第十七の願に十方無量の諸仏にほめとなへられむとおほせられて候。また願成就の文に十方恒沙の諸仏、とおほせられて候は、信心の人とこころえて候。この人はすなわちこのよより如来とひとしとおぼへられ候」（真聖全二の六六六）

と語るところからすると、晩年の親鸞においては、第十七願文に明かされるところの十方世界の諸仏とは、即ち信心の人を意味するという領解にまで深められていたことが知られるのであって、ここでは「信心の人は仏である」という表現さえも見られるのである。即ち親鸞においては、信心の人が如来に等しき人であるということとは、またすでに信心の人は如来でもあるとい

う意味をもつものであったわけである。そのことはすでに見た如き親鸞における信の論理構造からすれば当然のことであるが、今までの親鸞研究においてはその点についてほとんど注意されていなかったようである。しかしながらそれは親鸞における信の思想について考察する場合、決して見落すことのできないすぐれて重要な問題であると言わねばならないであろう。

## 註

(1)この『散善義』の文は『信巻』（真聖全二の七八）に引用される。

(2)この『散善義』の文は『信巻』（真聖全二の五二）に引用される。

(3)ただし親鸞にはまた『一多文意』に「すでに往生をえたるひとも、すなわち正定聚にいるなり」（真聖全二の六〇七）と明かす如く、この正定聚を伝統的理解に従って浄土往生の当益

として見る場合もある。

(4)この『如来会』の文は『証卷』（真聖全二の一〇四）『三経文類』（真聖全二の五四三）などに引用され、また『一多文意』（真聖全二の六〇六）には詳細な解説がなされている。

(5)この二文は何れも『信卷』（真聖全二の七九）に引用されている。

(6)『五卷書』はその識語によると徳治三年（一三〇八）親鸞の滅後四十六年にして顕智が編集したものであることが知られる。（宮崎円遵、真宗書誌学の研究一四一頁参照）

(7)専修寺蔵真蹟本でははじめの六十七字とおわりの日附宛名がない。（親鸞聖人全集書簡篇二四～六頁参照）

(8)大谷大学蔵（親鸞聖人全集書簡篇参照）

(9)ただし慈敬寺蔵乗専書写本、龍谷大学蔵室町時代写本等には附せられていない。

(10)諸橋轍次編『大漢和辞典』巻八の七七二頁

(11)前掲書巻二の八一頁

(12)そのほか『親鸞聖人血脈文集』にも見られるが、これは『親鸞聖人御消息集』の文と同文で重複しているゆえに省いた。

(13)この「弥勒に同じ」「如来と等し」の語意の相違について考察した研究に、稲葉秀賢氏「便同弥勒と与如来等に就いて」（大谷学報第一七第二号）の論文がある。なお桐溪順忍氏「現実救済の理解」（大原先生古稀記念浄土教思想研究）にもそれについて若干ふれるところがある。

(14)拙稿「親鸞における信の構造」（浄土教思想研究所収）参照

以下末註欠落

# 印度学仏教学研究 第十九卷第一号

昭和四十五年十二月 抜刷

## 『親鸞における信の二態』

信楽峻麿

—

親鸞における信について、従来の教団宗学においては、それを専ら往生および成仏の方便因種としてのみ把捉してきた。従ってその信とはとにかく来世死後のためのものと言う理解がなされてきた。たしかに親鸞における信には往生成仏の因拋と言う意味がある。しかしながら親鸞はまた同時に、それが直ちに往生成仏そのものとして仏道の究竟完結の意味をもち、それは単なる来世死後のためのものと言うよりも、現実それ

自身のためのものであるとも明かしているのである。親鸞における信の思想を見る場合、この信における因と果の二面性、信の二態についての十分な留意が必要であると思われる。そこで今はかかる問題に焦点をあわせて、親鸞における信の思想についての若干の考察を開陳したいと思う。

## 二

親鸞における信の用語について、特にその宗教的な意味での用例において、如何なるものを対象として明かしているかについて見ると、大略次の如きものがある。

### (1) 教法に対する信

仏語、如來說、釈迦の言、經典、仏法

### (2) 仏道に対する信

念仏、念仏往生、易行道、数行信証

### (3) 人師に対する信



善知識、高僧説、論家釈家義

(4) 如来に対する信

如来、仏、仏智、本願、弘願、誓願、他力、名号、仏恩

(5) 自己に対する信自身

以上の如き用例が見られるが、それらを更に検討するならば、はじめの教法、仏道、人師を対象とする信とは、何れもそのことを契機として仏法に帰入すること、あるいはまたその教法に対していつそう深く帰依し、その仏道を更に志求してゆくことを意味するものであって、それは仏道における能入乃至は方便階梯の位における信と言いうるものである。

それに対して後の如来及び自己に対する信とは、対象的な信として表現されながらも、それは全く主体的な信知の体験を意味するものである。即ち親鸞においては、如来とは衆生にとってつねに究極の真実として彼岸にあるものでありながら、しかもまたそれはつねにこの現実の直中にあると言うことにおいて如来であるわけで

あつて、いま如来を信じるとは、即ち現実の自己自身の存在相に対する徹底した自覚に即してそれを信知することにほかならない。また自己に対する信知と言うも、つねに一切を客体的に捉えて分別し計度する私にとって、自己がまさしく自己自身を信知することは不可能であり、それはひとえに自己ならざるものによって見られ、知られることによつてのみ、即ち如来の大悲に照撰され、そのことの領解に即してのみ成り立つわけである。かくして親鸞においては、この如来を信知し自己を信知すると言うことは、帰するところ二にして一なる体験であつたわけである。そしてまたそのような主体的な信如の体験は「信心の智慧」（正像末和讃）と明かされ「しんずるこころのいでくるはちえのおこるとしるべし」（正像末和讃左訓）とも語られる如くに、それはすでに基本的には仏道における正見の成立、智慧の開発と言う意味をもつものであつたわけである。かくして親鸞はそのような信を「真実心」（信巻）と明かし、また「仏性」（浄土和讃）とも「如来」（浄土和讃）とも語り、ある

いはまたその信をえた人を「如来と等しき人」  
（末灯鈔）と讃え、その利益についてはすでに  
この現実において、直ちに「撰得往生」（尊号  
真像銘文）とも言い「即得往生」（一念多念文  
意）とも語っているのであるが、そのことはこ  
の信がそのまますでに仏道の完結究竟を意味す  
ることを示すものであって、それは前の能入方便  
位の信に対しては能度究竟位の信と呼ばれるべ  
きものである。

### 三

かくして親鸞における信には、教法仏道に対  
する帰依乃至は志求の態度としての能入方便位の  
信と、如来と自己とに対する主体的な信知の体  
験としての能度究竟位の信との、二態の信を見る  
ことができるのである。従って親鸞における仏  
道とは信に即して言うならば、この方便位の信  
から究竟位の信への道であると言うことができ  
るであろう。とすればその方便位の信と究竟位

の信との関係は如何なるものであろうか。

方便位の信としての教法仏道に対する信とは、単なる不合理なるものへの信として没知性的な帰順帰投の態度を意味するものではない。それは仏教における基本的な信の性格としての、知的な働きに即するところの忍許決定としての信認の意味をもつものであるが、それはまた親鸞が、

撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ（本典総序）などと明かす如く、その教法を聴聞し仏道を志求するに当って狐疑逡巡し猶予しないことである。この狐疑猶予とはその教法仏道に対して自己を主張して種々に分別し計度することである。従ってここで教法仏道に対して信認し遅慮しないと言うことは、その教法を聞受しその仏道に向うことにおいて、今までの世俗に埋没した己れの分別計度、自己主張の生き方が徹底して批判され、その現実存在の相が根源的に否定されてゆくこと、即ち教法を問うことにおいて自己を問い、仏道を学ぶことにおいて自己を学ぶと言うことを意味しているのである。そしてここに仏道への

能入が成立し、またそれによって仏道の進趣が可能となるわけである。まことに「仏道をならふといふは自己をならふ也。自己をならふといふは自己をわするるなり云々」（正法眼蔵第一）と明かされる如くである。かくしてこの方便位の信とは、本質的にはすでに見たところの、如来を信知することに即して自己を信知し、自己の信知に即して如来を信知するという究竟位の信とその構造を同じくし、それと重なるものであるとすることができるのである。そのことは親鸞がその究竟位の信について明かすに、

聞といふは如来のちかひの御なを信ずとまふす也（尊号真像銘文）

きくといふは信心をあらわす御のりなり（一念多念文意）

と示して、元来仏道への能入乃至はその方便階梯を意味するところの「聞法」「聞名」が、そのまま究竟位の信に即一して聞信一如であると語ることににおいても知られるところである。

次に究竟位の信については、それはすでに見

た如く、如来を信知することと自己を信知することとが二にしてしかも一として成立するところの、全く主体的な信知の体験を意味するものであって、それは仏道の完結としての「智慧」であり「如来」でもあると明かされているが、しかしまた親鸞は、この究竟位の信について、正定聚の「方便」（一念多念文意）「浄土の業因」（末灯鈔）「涅槃の真因」（信卷）などと語って、それは仏道の究竟に対してはなお因拋方便であるとも明かしているのである。即ち親鸞においてはこの究竟位の信とは、またそのままなお方便位の信の意味をもつとも言うわけである。そのことは親鸞においては仏道の究竟とは、基本的にはこの現実において達しえられるものでありながら、しかもまだその人間観による限り、それはなお臨終捨命の後においてこそ語られるべきであると言う理解に立つことによるものであろうが、それはまたこの究竟位の信とは、すでに見た如く聞即信として、仏道への帰入乃至はそれへの志求において、念々に自己自身の現実存在の相が批判され、根源的に否定されてゆくと

言うことをほかにしてはありえず、それは本質的には方便位の信と別ではないと言う理解に基づくものでもあろうと思考される。

かくして親鸞における信には、能入方便位の信と能度究竟位の信との二態を見ることができるのであるが、しかもその方便位の信とはそれ自身の中にすでに究竟位の信を荷負うものであり、またその究竟位の信とは方便位の信をほかにしてはありえないわけである。即ち親鸞における仏道とは、方便位の信から究竟位の信への道としてその全体が仏果涅槃への方便過程でありながら、しかもまだその仏道の全体を貫いて、すでに能度究竟位の信知の意味があり、完結の意味をもっているとも言えることができるのである。

#### 四

このような親鸞における信の思想は、また基本的には大乘仏教の信思想に基づくものである

と思われる。即ち『大智度論』卷一に、

仏法の大海には信をもって能人となし智を  
もって能度となす

と明かしているが、ここで語る「智」とは親鸞  
において捉えるならば「信心の智慧」として究竟  
位の信心に相当するものであって、それは能入方  
便位の信から能度究竟位の信への仏道を明かす  
ものと理解されるであろうが、それはまたその  
卷五七に、

初めに三宝を信ずる故に是れを無疑となす。  
智慧は究竟する故に是れを決了となす。譬えば水  
を渡るに初めに入る是れを無疑となし彼岸に出  
ずる是れを決了とするが如し

と示す渡水の譬喩において明らかな如く、その  
初めて水に入ると言う能入位の信はつねに彼岸  
に到ると言う能度の全体を荷負っており、また  
その能度位の信はその能入のやがて究竟された  
ものとして能入位の信を別にしては成立しえない  
ものであって、この能入位の信と能度位の信は、  
能入から能度へと言う意味においては両者は明



らかに別であり対立するものでありながら、しかもまだ同時にそれは互に他を含んでであると言う意味においては、両者は相即するものであると云うるのであって、ここに明らかに親鸞における信の二態の思想の先蹤を見ることができるのである。

そのことはまた道元における信の思想においても見られるようである。即ち道元における信にも大略して二つの側面を見ることができるであろう。その一面とは、

ただ正信の大機のみよくいることをうるなり。不信の人はたとひおしふともうくべきことかたし云々（弁道話）

と説く如き、坐禅弁道に能入するための必須条件としての信である。そして他の一面とは、

仏道を修行する者は先ず須らく仏道を信ずべし、仏道を信ずる者は須らく自己もと道中に在りて迷惑せず妄想せず顛倒せず増減無く誤謬無しと信ずべし（学道用心集）

などと明かす如き、自性清浄心自己本来仏なる

ことへの信知としての信である。このような道元における信の二面性は、また親鸞における信の二態としての方便位の信と究竟位の信に対配して見ることができるであろう。しかも道元における仏道とは、

それ修証はひとつにあらずとおもへるすなはち外道の見なり。仏法には修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆえに初心の弁道すなはち本証の全体なり（弁道話）

と明かす如く、初心の弁道がそのまま本証の全体であって、修証一等、究竟としての得証また方便としての端坐のほかにはないと言うのである。その意味において、この道元における信の二面性としての方便位の信と究竟位の信もまた、そこには本来何等の差別はなく、そのまま方便究竟一等にほかならないわけである。その点ここにもまた親鸞における信との基本的な共通性を指摘することができるのである。

## 五

かくして親鸞におけるこの信の二態の思想は、大乘仏教の信の思想を継承するものであることが明らかである。しかしながら親鸞における信の思想は、道元のそれが本覚門的立場に立って、能入方便位の信と能度究竟位の信の相即一等を強調するのに対して、親鸞においては、その仏道が浄土教として始覚門的立場に立つところ、能入方便位の信と能度究竟位の信との間には明確な差別を見て、方便位の信から究竟位の信への道としての仏道が語られるわけである。しかしまた同時に親鸞においても、すでに見た如く、その根底においては両者の信の間には相即の関係が見られるのであって、親鸞における信とは、基本的には能入方便位の信から能度究竟位の信への道として把捉されるべきものでありながら、またその底流においては、かかる信から信への仏道の階梯、即ちその誓願聞思の念々、称仏聞名の刻々において、すでに大悲摂取の直

中におけるその仏心の領納、信心の開発としての究竟完結の意味を宿していることを思うべきである。

なおこの論考においては、かかる親鸞の信の思想の思想史的背景に関する問題、及びその信の思想に関連するものとして「信樂開発の時剋の極促を顕わす」（信卷）と明かされる信の一念の問題が同時に問われねばならないが、その点についての考察はまた別の機会をまつこととする。

## 註

拙稿「親鸞における信の構造」（大原先生古稀記念浄土教思想研究所収）及び「親鸞における如来と等し of 思想」（真宗学四一、二号）参照

昭和四十七年三月

真宗学第四十五・四十六号 抜刷

## 『親鸞における念仏と信心』

信楽峻麿

### 一 序説

親鸞における往生成仏の行道とは、すでに明らかなる如くひとえに信心の道であった。しかしながら、親鸞はまた、

「往生の要には如来のみなをとふるにすぎたることなし」（尊号真像銘文 真聖全二の五六六）

「安養浄刹の往生の正因は念仏を本とす」（尊号真像銘文 真聖全二の五七一）

「正定の業因はこれ仏名を称するなり」

(尊号真像銘文 真聖全二の五七一)

などと示して、それを称名念仏の道とも明かしているのである。かくして親鸞においては、その往生成仏の行道を、信心の道とも、また念仏の道とも語るのであるが、その行道における信心と念仏とは、はたして如何なる関係にあったのであろうか。

従来の伝統的教団真宗学の理解においては、それは『行文類』と『信文類』の関係をめぐる問題として、即ち行信論に属する問題として、種々に論究解釈されてきたところであるが、教権的にはつねにその両者の関係を「信心正因称名報恩」と規定し、「信前称後」と解釈しているのである。ことに西本願寺教学においては、本願寺勸学寮編『安心論題摘要(1)』によると、

「真宗の通規に依れば、名号を領受するのは信一念であって、称名の一念ではない。(中略) 若し信行を豎に時間的に論ずれば、名号領受の時は信の一念であることは勿論である。何者、名号が初めて機中に印現して信心となり(信

一念)、これが口業に発動して称名となる(行一念)からである」(行一念義)(四二頁)

「一声の称名を俟つことなく、聞信の一念に法体名号を全領して往因が円満する。一声の称名は、この往因円満後の称名であるから、報恩の行と云わねばならぬ」(信一念義)(四四頁)

「信前称名を勧めてもよいかといふ不審があるが、これは不可である。何者、常教は真実を教ふるにある。若し信前称名の如き方便法を勧むる時は、自力の機執を捨てしむることが不可能であるからである」(称名報恩)(四〇～一頁)

などと規定している。即ち、西本願寺の伝統的な教団教学においては、如来の救済を領受するのは信心の一念においてであって、ここに往生成仏の業因が円満決定するわけであり、称名念仏とは、その信心開発の後に生まれてくるところの報恩の行業であると解し、信心以前の念仏は、すべて第十九願乃至は第二十願の自力の称名であるが故に、信前の称名念仏は勧めてはならな

いというのである。

しかしながら、かかる伝統的な教団真宗学の解釈は、はたして親鸞における信思想及び念仏思想を正しく理解しているものであろうか。そこには後世における他思想の混入による屈折があったのではないか。それがなお親鸞の本意を純粹に把握し解明したものだとは主張されるとするならば、私は私自身の親鸞理解を通して、いささかの疑問をさしはさまざるをえない。よって、以下親鸞における念仏思想について、ことに念仏と信心との関係をめぐる問題について、管見にもとづく若干の試論を開陳してみたいと思う。

## 二 親鸞における念仏と信心の関係を示す文例

先ず親鸞の著作から、念仏と信心との関係を示す文例を検索すると（それは漢文撰述ではなお不明瞭な点が残る必然的に和文撰述が中心となるが）大略次の如き三種の類型が見られるよ



うである。

- (1) 念仏から信心へ
- (2) 念仏即信心 (信心即念仏)
- (3) 信心から念仏へ

その第一の「念仏から信心へ」のパターンについては、

「この真実の称名と、真実の信樂をえたる人は、すなわち正定聚のくらゐに住せしめむとちかひたまへるなり」(浄土三経往生文類 真聖全二の五五三)

「かの無碍光仏を称念し、信じて、安樂国にむまれむとねがひたまへるなり」(尊号真像銘文 真聖全二の五八五)

「鈍根解怠のものも、専修専念の信心をえつれば、往生すところうべしとなり」(尊号真像銘文 真聖全二の五七三)

「一行一心もはらなれとなり(中略)この一行一心なるひとを、弥陀攝取してすてたまはざれば、阿弥陀となづけたてまつる」(唯信鈔文意 真聖全二の六三二)

「信心のひとにおとらじと、疑心自力の行者も、如来大悲の恩をしり、称名念仏はげむべし」（正像末和讃 真聖全二の五二三）

「往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして御念仏さふらふべし」（御消息集 真聖全二の六九七）

「まことに尋常のときより信なからむ人は、ひごろの称念の功によりて、最後臨終のとき、はじめて善知識のすすめにあふて信心をえむとき、願力摂して往生をうる」（尊号真像銘文 真聖全二の五六九）

などの文がある。これらの文は、いずれも念仏から信心への関係構造を示すものであるが、ことに後の三文は、信心決定して往生をうるためには、ひとえに念仏を相続すべきことを明かしたものである。

次の第二の「念仏即信心」（信心即念仏）のパターンについては、

「今弥勒付属の一念は、即ち是れ一声なり、一声即ち是れ一念なり、一念即ち是れ一行

なり、一行即ち是れ正行なり、正行即ち是れ正業なり、正業即ち是れ正念なり、正念即ち是れ念仏なり、則ち是れ南無阿弥陀仏なり」（行文類 真聖全二の三五）

「称名即ち憶念、憶念即ち念仏、念仏則ち是れ南無阿弥陀仏」（文類聚鈔 真聖全二の四四四）

「称名即ち是れ憶念、憶念即ち是れ正念、正念即ち是れ正業なり」（文類聚鈔 真聖全二の四四四）

「爾れば一心正念といふは、正念即ち是れ称名、称名即ち是れ念仏なり、一心即ち是れ深心、深心即ち是れ堅固深信、堅固深信即ち是れ真心」（文類聚鈔 真聖全二の四五二～三）

「信の一念行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし」（末燈鈔 真聖全二の六七二）

「信と行とふたつときけども、行をひとこゑするとききてうたがはねば、行をはなれたる信はなしとききて候。又信をはなれたる行なし

とおぼしめすべし」(末燈鈔 真聖全二の六七二)

などの文が見られるが、いずれも親鸞における念仏が、信心と不離相即して、念仏即ち信心、信心即ち念仏であることを明かしたものである。

そして第三の「信心から念仏へ」のパターンについては、

「信を発して称名すれば光摂護したまふ」  
(文類聚鈔 真聖全二の四四八)

「真実信心の称名は、弥陀廻向の法なれば、不廻向となづけてぞ、自力の称念きはるる」(正像末和讃 真聖全二の五二〇)

「弥陀大悲の誓願を、ふかく信ぜんひとはみな、ねてもさめてもへだてなく、南無阿弥陀仏をとふべし」(正像末和讃 真聖全二の五二二)

「如来の本願を信じて、一念するに、かならずもとめざるに無上の功德をえしめ、しらざるに広大の利益をうるなり」(一念多念文意 真聖全二の六一一)

「ただ誓願を不思議と信じ、また名号を不思議と一念信じとなへつるうへは」（末燈鈔 真聖全二の六七〇）

「弥陀の本願とまふすは、名号をとなへんものをば極樂へむかへんとちかはせたまひたるを、ふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり。信心ありとも名号をとなへざらんは詮なく候。また一向名号をとなふとも、信心あさくば往生しがたくさふらふ。されば念仏往生とふかく信じて、しかも名号をとなへんずるは、うたがひなき報土の往生にてあるべくさふらふなり」（末燈鈔 真聖全二の六七二～三）

「よろづの仏をおろかにまふさば、念仏信ぜず弥陀の御名をとなへぬ身にてこそさふらはんずれ」（御消息集 真聖全二の七〇一）

「わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏こころに置いてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえさふらふ」（御消息集 真聖全二の六九七）

「御身どもの料は、御念仏はいまはなににかはせさせたまふべき(2)。ただひがふたる世のひとびとをいのり、弥陀の御ちかひにいれとおぼしめしあはば、仏の御恩を報じまいらせたまふになりさふらふべし、よくよく御こころにいれて、まふしあはせたまふべくさふらふ」(御消息集 真聖全二の七一〇)

などの文があるが、いずれも信心から念仏へのパターンに属するものであろう。ことに後の二文は、信心決定の上の称名念仏とは、ひとえに世の人々が弥陀の弘誓に帰入して、仏法いよいよひろまれかしの祈りをこめた、仏恩報謝の念仏であることを明かしたものである。

このように親鸞における念仏と信心との関係については、(1)「念仏から信心へ」(2)「念仏即信心」(信心即念仏)(3)「信心から念仏へ」の三種の類型が見られ、ことにその「念仏から信心へ」のパターンについては、称名念仏の不断相續を通してこそ、信心の成立をうることを明かし、またその「信心から念仏へ」のパターンについては、信心には必ず称名が具す

べきであって、信心成立の後の称名念仏とは、ひとえに衆生廻向の意味をもつ報恩の行業であると、説いている点は注意されるべきことであろう。

とすれば、親鸞における念仏と信心の関係における、かかる三種の類型について、更にそれらの相互関係は如何に理解されるべきであろうか。

### 三 浄土教における念仏の二側面

親鸞における称名念仏について考察する場合には、先ず浄土教における称名思想について、概観する必要があると思われる。元来称仏名の思想は、阿含等の原始経典、及び諸三昧経典を中心とする初期大乘経典に見られるものであるが(3)、浄土教における称名思想も、その初期無量寿経にすでに明かされるものであって、『大阿弥陀経』には、

「仏言はく、若し起ちて更に袈裟を被て西に向いて拝し、日の没する処に当りて、阿弥陀仏の為に礼を作し、頭脳を以って地に著けて、南無阿弥陀三耶三仏檀と言えと。阿難言さく、諾。教えを受けて即ち起ち、更に袈裟を被て西に向いて拝し、日の没する処に当りて、弥陀仏の為に礼を作し、頭脳を以って地に著けて、南無阿弥陀三耶三仏檀と言う。阿難いまだ起たざるに、阿弥陀仏便ち大いに光明を放ちて、威神則ち八方上下の諸の無央数の仏国に遍し、（中略）心大いに歡喜し踊躍して、悉く起ちて阿弥陀仏の為に礼を作し、頭脳を以って地に著けて、皆南無阿弥陀三耶三仏檀と言う。阿弥陀仏の国より放てる光明威神、以って諸の無央数の天人及び■〔虫±涓〕飛蠕動の類、皆悉く阿弥陀仏の光明を見て慈心歡喜せざる者なし。諸有の泥犁、禽獸、薛荔、諸有の拷治勤苦の処、即ち皆休止して復活せず憂苦を解脱せざる者なし。

（中略）是の時に当りて歡喜善樂して過度を得ざる者なし」（真聖全一の一七九～一八〇）

と説き、また『平等覺經』にも同意の文が見ら



れる(4)。即ち『大阿弥陀経』では「南無阿弥陀三耶三仏檀」、『平等覚経』では「南無無量清浄平等覚」または「南無無量清浄三藐三仏陀」

(原語としてはいずれも *namo 'mita bhaya samyak sambudhaya* と推定される(5)) と称したと明かし、この称名によって、阿弥陀仏とその国土を見たとまつり、またその光明を見るものは、ことごとく憂苦を解脱して、種々の利益をえたと説いているのである。しかしながら、後期無量寿経においては、それに相当する文が見られないところからすると、この称名思想が、はたして原始浄土教における固有の思想であったかどうかは、なお問題が残るところであり、浄土教において称名思想が明確に見られてくるのは、龍樹の『十住毘婆沙論』易行品においてであるといわねばならないようである(6)。そしてこの称名思想は、その後浄土教の流伝と共に、次第に深化し展開していったわけであるが、その称名思想の展開において注意されるべきことは、それが概していう

ならば、私から如来へという方向をもった、実践論的、心理学的な立場と、如来から私へという方向における、原理論的、形而上学的な立場の、二つの側面から把握され、解明されてきているということである。もとより個々の浄土教体験とその思想においては、その両者を明瞭に区別することは困難であろうが、称名思想について考察する場合には、その点についての十分な留意が必要であると思われる。

その私から如来への方向をもつ、実践論的、心理学的な立場から捉えられた称名とは、称名を日々不断に反復相続することを通して、即ちそれを方便手段として、ある特殊な体験、それは宗教学的にいうならば回心（conversion）と称せられる状態、浄土教学的にいうならば、見仏の境地としての三昧（samadhi）の発得、あるいはまた心澄浄としての信心（prasada-citta）の開発、を成立せしめるという意味をもつところの称名をいうわけである。初期無量寿経における称名思想が、直ちにかかる側面をもっていたと見ることには疑問

があるが、龍樹の『十住毘婆沙論』易行品において、信心清浄なる境地としての不退転地に到る行道について、難行道と易行道を区別し、その易行道を信方便易行と呼んで、憶念、称名、礼敬の三業奉行の道と規定する中の称名とは、多分にかかる側面の性格をもつものであって、『易行品』では、この称名などの三種の行業を不断に修習相続するところ、それを方便として、やがて信心清浄なる境地をえて、不退転地に達すると明かすのである(7)。そしてそれ以来、浄土教における称名思想は、その教理史上において、かかる実践論的な立場から、ことに易行易修の行業として注目されることとなり、いっそうの展開をとげていったわけである。即ち、世親の『浄土論』には、浄土願生の行道として五念門行を明かしているが、その中にも讚嘆門として称名行が説かれているし(8)、また曇鸞の『往生論註』においては、浄土往生の行道として、世親の五念門行を継承しつつも、新たに凡夫相応の行道として、十念の道を設定しているが、その十念とは、仏身に対する観想によると共に、ことに称名念

仏の相続によって成ずることを明かしているのである(9)。そして道綽の『安楽集』においては、その浄土往生の行道として、曇鸞浄土教の十念の道を継承しつつも、更には、それを念仏三昧の道とも明かしているのであるが、この念仏三昧もまた、ひとえに称名念仏の相続に基づいて成立するものにほかならなかったのである(10)。また善導浄土教における往生の行道が、道綽のそれをうけつつも、新しく五正行の道として開顕され、ことにその中でも、称名こそが正定業であると規定したことは著明なところである(11)。かくの如く、インド、中国を通じる浄土教思想の展開の中で、その行道においては、称名念仏が次第に注目強調されるようになり、やがては浄土往生の行道とは、ひとえに専修称名の道であると明かされるに至ったわけである。そして浄土教が日本に流伝するについてはその称名中心の浄土教は、すでに奈良時代に伝来したが、より実践的には、平安時代に至って叡山天台宗に伝えられ、その四種三昧法の中の常行三昧行に採り入れられることとなり、更にはその展開による

不断念仏として次第に定着していったのである。かかる念仏思想の展開過程においては、ことに源信の『往生要集』が注意されるが、源信の浄土教思想は、基本的には観念中心であるとしても、また他面、極重悪人相應の行業としては、この称名念仏が強調されているのであって、そのことはやがて後世の浄土教に、多大の影響をもたらすこととなったのである。法然における一向専修の念仏の主張は、この源信浄土教を媒介とし、善導のそれを継承したものであった、かくして浄土教思想の展開史とは、一面においては、その浄土往生の行道において、称名念仏行が、実践論的な立場から凡夫相應の易行易修の行業として、次第に選りとりられ、開顕發揮されていった軌跡であるともいいうるのである。

そしてまた、いま一つの如来から私の方向をもった、原理論的、形而上学的な立場から見られた称名とは、称名念仏することにおいて、その名号が保有しているところの、如来の広大不可思議な功德、威神力が、自己に附与されること、即ち、名号とはそのうちに衆生の往生成仏

の必須条件としての願と行とを具足し、諸善万徳を円満しているのであって、その名号を称することにおいて、それらの願行功德がそのまま衆生に廻向領受されるという、いわゆる名号の他力廻施を語る側面における称名をいうわけである。それはまた更にいうならば、この称名念仏にダラニ神呪の性格を認める側面ともいえよう(12)。初期無量寿経における称名思想について、称名して阿弥陀仏とその浄土を見て種々の利益をえたと言ふこと、また初期及び後期無量寿経の行道において、聞名の功德がことに強調されていることは、いずれもかかる側面に関係する思想と考えられるが、龍樹の『大智度論』において、仏の名号が真如法性の顕現として、種々の功德を有すること、そしてまたその仏名を称すれば、苦悩を離れて無尽の福を受けると明かすものは、まさしくかかる側面について語ったものであろう(13)。そしてかかる原理論的な立場からの称名の理解も、また浄土教思想の展開と共に、罪障深重、善根薄少の凡夫における、何よりの多善根多功德の行業として重視されてきたのである。

即ち、曇鸞はその『往生論註』において、称名行を明かすについて、名号それ自身によく衆生の一切の無明を破り、衆生の一切の志願を満たす功德があると語り、更にはそれを陀羅尼、禁呪などと同列に捉えて明かし、道綽の『安樂集』においても、曇鸞のそれを承けて、名号の功德を語り、称名による除障得福を説いているのである。善導もまた、その一声の称名に、よく滅罪生善の功德があり、延年転寿、諸難をまぬがれる利益があることを説いている(14)。そしてまたそのことは、日本浄土教においても伝統されるところであって、源信は「空仮中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三宝、三徳、三般若、此の如き等の一切の法門、悉く阿弥陀の三字に摂す、故に共の名号を唱れば、即ち、八万の法蔵を誦し、三世の仏身を持つなり」（観心略要集 恵心僧都全集一の三三〇）などと語って、名号の功德を明かし、称名の利益を説いているのである。また法然の念仏思想においても、かかる原理論的な理解は明瞭に見られるところである。

ことに法然はその『選択集』の本願章におい

て、称名念仏を明かすについて、

「問うて曰く、普く諸願に約して、麤悪を選び捨てて善妙を選び取ること、其の理然るべし、何故ぞ、第十八願に一切の諸行を選び捨て、唯偏に念仏の一行を選び取りて往生の本願と為したもうや。答えて曰く、聖意測り難し輒く解す能わず。然りと雖も、今試みに二義を以って之を解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。初めに勝劣とは、念仏は是れ勝、余行は是れ劣なり、所以は如何、名号は是れ万徳の歸する所なり。（中略）次に難易の義とは、念仏は修し易く、諸行は修し難し、（中略）故に知んぬ、念仏は易きが故に一切に通じ、諸行は難きが故に諸機に通ぜざることを、然れば則ち、一切の衆生をして平等に往生せしめんが為めに、難を捨て易を取りて、本願と為したもう歟」

（真聖全一の九四三～四）

と説いて、称名に勝易の二徳を挙げて、名号には阿弥陀仏の所有する四智、三身、十力などの一切の内証の功德と、相好、光明、説法、利生などの一切の外用の功德とが、ことごとく撰在す



るとして、称名における功德利益の善根性、超勝性を示すこと、そしてまた、称名は修し易しとて、男女貴賤、行住坐臥、時処諸縁をえらばざる行業として、称名の易行性、易修性を明かすことは、まさしくかかる称名念仏における、実践論的な立場と原理論的な立場の、二つの側面からの把握理解を物語っているものであろう。

#### 四 親鸞における実践論的な立場の念仏

浄土教における称名念仏に、以上の如き二つの側面があることを前提として考察する場合、親鸞における称名念仏についても、またそれを継承して、同じように二側面を見ることができるようである。即ち、その私から如来への方向における実践論的な側面としての、易行性、易修性についていうならば、親鸞における念仏とは、信心成立のための方便階梯という意味をもつものであり、その

如来から私への方向における原理論的な側面としての、善根性、超勝性についていうならば、念仏とは、すでにその一声一声において、名号が宿すあらゆる善根功德を、つねに完結的に領受するという意味をもつこととなるのである。親鸞における称名念仏について考察する場合、もとよりその両者を明確に区分することは困難であるとしても、その念仏がもっている、かかる二側面についての十分な留意が必要であると思われる。しかしながら、従来の研究において、そのことに対する配慮がまったく欠落していたことは深く再考されるべきであろう。

そこで先ず、私から如来への方向における実践論的な側面について、親鸞における念仏が、信心成立のためのプロセス、方便手段である、という点から考察をすすめることとする。このように親鸞において、称名念仏が信心へのプロセスであるということは、すでに上に掲げた親鸞における「念仏から信心へ」の文例において明瞭であるが、とすれば親鸞においては、この称名念仏の不断の相続が、何故に信心成立のため

のプロセスとなりうるのであろうか。

それは基本的には、称名念仏の日々の反復相続が、次第にある心理的な効果をもたらして、特殊な宗教的体験、即ち、信心を成立せしめてゆくということであって、そのことは、すでに具体的実践的には、浄土教理史の流れの中で体験され、実証されてきたものであり、また更には親鸞自らの行道実践における、深い体験に基づくものにほかならなかつたものであろうが、親鸞においては、またそれについての理論があったことがうかがわれるのである。即ち、親鸞はその称名の意味について『一念多念文意』に、

「称は御なをとふるとなり、また称ははかりといふころなり、はかりといふはものほどのをさだむることなり」（真聖全二の六一九）

と明かしている。即ち、称名の称とは「はかる」こと、「ものほどのをさだめる」ことであるというわけである。そしてまた親鸞は、この「称」の字義について『行文類』に『往生論註』

の文を引用するに際して、その頭註に、

「称字、処陵の反、軽重を知るなり」（真聖全二の一五）

とも明かしている。これらのことからすると、親鸞においては、称名の「称」に「はかる」「さだめる」「知る」という意味を見ていたことがうかがわれるのであって、親鸞においては、称名とは、その不断相続の実践を通して、その本質においては、名号とその開頭としての教法を、次第に「はかり」「さだめ」「知る」ことであって、日々称名念仏を相続するということは、そのことを通して、ひとえにその名号法を、自己において「知ってゆく」ことにほかならなかつたといえるのである。即ち、親鸞においては、称名とは、私が口に如来の名号を呼び称えることでありながら、それはまた、私がそのことを通して、いよいよその教法を思い知ってゆくことでなければならず、このように「称」が「称知」であることにおいて、称名はまさしき称名といいたわけである。そのことはまた、この『一念多念文意』の文の直前に、

「知といふは観なり、こころにうかべおもふを観といふ、こころにうかべしるを知といふなり」（真聖全二の六一九）

と明かして、観仏の観が、帰するところ「観知」として「知る」ことである、と語るものとも関連するものであろう。しかもまた、その称における「知る」ということの意味については、その『一念多念文意』の文の直前に、

「知といふはしるといふ、煩惱悪業の衆生をみちびきたまふとしるなり」（真聖全二の六一九）

と明かす如くに、自己自身が「煩惱悪業」の存在であることを知り、しかもまた如来の大悲は、そういう私を無倦に「みちびき」育てたもうと知ることであって、それは即ち、自己の罪業を知り如来の大悲を知ること、更にいうならば、自己

の現存在のありのままの相について、「地獄一定」と信知し、またそれと一つになって「往生一定」と信知してゆくという、機法二種の信知

を意味するものであったわけである。かくして親鸞における「称名」とは、その日々の不断相続を通して、名号法、即ち、自己の「地獄一定」と「往生一定」のいわれを「称知」し「信知」してゆく、ということではなければならない、そしてそのことにおいて、称名念仏の相続とは、まさしく信心を成立せしめるための、プロセス階梯としての意味をもつこととなるのである。

そしてまたそのことは、親鸞がこの称名について『尊号真像銘文』に、

「下至といふは十声にあまれるもの、一念二念聞名のもの」（真聖全二の五六八）

と明かし、また前引の『一念多念文意』の文に続いて、

「名号を称すること、とこえ、ひとこえ、きくひとうたがふこころ一念もなければ」（真聖全二の六一九）

と示していることにも関わるものである。即ち、親鸞はここで「一念二念聞名のもの」「十声一声聞くひと」と語っているが、それは親鸞

においては、仏の名号を称することは、またそのまま仏の名号を聞くことに重なるものであって、称名とは、その本質においては、聞名でなければならなかったことがうかがわれるのである。即ち、親鸞においては、称名とは私から如来への方向において、私が如来の名号を称呼することであるまに、それはまた如来から私への方向において、如来の名号とその教法を、私がひとえに聞受してゆくことでなければならず、このように「称名」が称即聞として「聞名」であることにおいて、称名ははじめて如実の称名となりうるのである。しかもまた親鸞においては、その聞名とは『信文類』に、

「衆生仏願の生起本末を聞て疑心有ること無し、是れを聞くと曰うなり」（真聖全二の七二）

と明かす如くに、仏願の生起としての自己の罪業深重なることと、その本末としての如来の大悲摂取に対して、明信無疑なること、即ち、仏願の意趣について、明らかに信知してゆくことを意味するものである。即ち、親鸞においては、

「きくといふは信心をあらわす御のりなり」(一念多念文意 真聖全二の六〇五)

「聞といふは如来のちかひの御なを信ずとまふす也」(尊号真像銘文 真聖全二の五七八)

「きくといふは、このほふをききてしんじて、つねにたえぬころなり」(浄土和讃左訓 親鸞聖人全集和讃篇一二頁)

などと明かす如く、「聞く」とは、帰するところ信心にほかならなかつたのである。かくして、親鸞においては「称名」とは、またそのまま「聞名」として、そしてついには「信心」にまで究竟すべきものというわけで、この点においても、称名念仏とは、ひとえに信心成立のための、方便階梯の意味をもつことが明らかである。

以上の如くして、親鸞における称名念仏とは、その日々における不断の反復相続が、次第に心理的な効果をもたらして、やがて宗教的体験としての信心を成立せしめることになるわけであるが、その論理構造としては、「称名」とは、そ



の実践において、称即聞なる「聞名」として、教法を「聞く」ことであり、そしてまた、それは「称知」としてその教法を「知る」ことである、ということにおいて、それはすなわち信心に至る行道として、まさしく信心成立のための方便階梯の意味をもつものであったのである。そしてまたその故にこそ、親鸞においては、この称名念仏の究竟するところ、そのまま信心の成立そのものを意味するわけであるが、すでに別に論考した如く(15)、親鸞における信とは、基本的には能入方便位の信から能度究竟位の信への深みをもつものとして把握されるべきでありながら、しかもまたその根底においては、かかる信から信への階梯の刻々において、すでに大悲摂取のただなかにおける仏心の領納、信心の開発として、究竟完結の意味を宿していると理解されるが、その意味においては、この称名念仏とは、信心への方便階梯であると同時に、またその根底においては、念々の称名念仏それ自身がすでに究竟の意味をもち、この称名念仏のほかに信心はなく、念仏は即ち信心である、ともいわねばなら

ないわけである。親鸞において「念仏即信心」と明かされる一面の理由がここにあると思われる。

## 五 親鸞における原理論的な立場の念仏

次に如来から私への方向における原理論的な立場からいえば、親鸞における称名念仏とは、すでにその一声一声において、名号が保有するあらゆる善根功德を完結的に廻向され、領受していることとなるのであり、それはもはや仏道の究竟と言われるべきでもあって、その意味においては、念仏とは信心と異なるものではなかったわけである。上に掲げた親鸞における「念仏即信心」（信心即念仏）の文例、ことに「信心から念仏へ」の文例は、かかる立場から明かされたものであろう。とすれば、親鸞においては、この称名念仏の一声一声が、何故にそのまま信心であり、更にはまた、それが信心にもとづく称名念仏でありうるのであろうか。

それは根本的には、すでに浄土教理史の伝統において体験され、解明されてきたところであり、また親鸞自身の行道実践における体解実感でもあったものであろうが、親鸞はまたそれについての理論も明らかにしているのである。即ち、親鸞は如来の名号について、

「阿弥陀の三字に一切善根をおさめたまへるゆへに」（尊号真像銘文 真聖全二の五八七～八）

「円融至徳の嘉号」（教文類 真聖全二の一）

「善本徳本の尊号」（浄土三経往生文類 真聖全二の五四八）

「不可思議の名号」（浄土三経往生文類 真聖全二の五五七）

「名号はこれ善なり行なり」（末燈鈔 真聖全二の六九四）

「本願の名号は能生する因なり」（末燈鈔 真聖全二の六九四）

「釈迦如来よろづの善のなかより名号をえ

らびとりて、五濁惡時惡世界衆生邪見無信のものにあたえたまへるなり」（唯信鈔文意 真聖全二の六四九）

などと明かして、その名号にはあらゆる善根功徳をことごとく撰めていることを強調している。ことに『行文類』に(16)、善導の『玄義分』の文を引用して、名号を分釈し、それに如来の願と行とが具足円満していると語っていることも、すでに明らかなところである。従ってまた親鸞においては、その名号を称するということは、単なる私における世俗の中の行業ではなくて、それは私における行業であると同時に、またすでに出世、即ち、如来にかかわる行業であったのである。即ち、親鸞が『行文類』に、

「大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり。斯の行は、即ち是れ諸の善法を撰し、諸の徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功徳宝海なり。故に大行と名く」（真聖全二の五）

「爾れば名を称するに、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたま

ふ、称名は則ち是れ最勝真妙の正業なり」（真聖全二の八）

と説き、また『浄土文類聚鈔』にも、

「大行といふは則ち無碍光如来の名を称するなり。斯の行は偏く一切の行を摂し極速円満す。故に大行と名く。是の故に称名は能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ」（真聖全二の四四四）

と明かし、あるいはまた『一念多念文意』には、

「乃至は称名の偏数のさだまりなきことをあらわす。一念は功德のきわまり、一念に万徳ことごとくそなわる、よろづの善みなおさまるなり」（真聖全二の六一一）などと語る如くに、その称名とは、私から如来への方角をもった、私における如来の名号の称呼であるが、その名号が、すでに「えらびとりて」「あたえたまへる」「善本徳本の尊号」「不可思議の名号」であるところ、それはまた「諸の善法を摂し諸の徳本を具」するところの、如来から私への方角

における、出世如来の行業を意味するものなのである。即ち、称名念仏とは、私における名号自身の発現であり、如来の自己開示にほかならないのであって、私はひとえにこの称名念仏においてこそ、如来につらなりうるわけである。親鸞がこの私における、私から如来への方向をもった称名念仏の行を、あえて「不廻向の行」（行文類 真聖全二の三三）と明かし、またそれが如来の行にほかならぬとして「大行」（行文類 真聖全二の五）と説く所以であろう。かくして親鸞においては、

「一念一称も往生すべしとこそうけたまはりてさふらへ」（御消息集 真聖全二の六九八）

「まづ一念にて往生の業因はたれりとまふしさふらふは、まことにさるべきことにてさふらふべし」（御消息集 真聖全二の六九八）

などと明かす如く、称名念仏とはその一声において、すでに出世性、如来性のすべてを、完結的に円満具足するところの絶対的なものであって、ここにまたすでに仏道の究竟が語られるべきで

もあつたのである。その点親鸞における信が、また一面においては、すでに仏道の究竟完結の意味をもつものであるところ(17)、その念仏は直ちに信心に重なって、両者の関係は相即不離ともいいうるのである。親鸞において「念仏即信心」（信心即念仏）と明かされる論理的根拠の一面がここにあつたわけであろう。

しかしながら、その一声一声に究竟完結の意味をもつ称名念仏とは、また単に一声限りでいいというわけのものではない。日々世俗の中に沈淪して生きる私が、その翻りにおいて、出世清浄の如来にかかわりうるのは、まさしくこの念々声々の称名念仏においてであり、また出世真実の如来が私において自己開示するのも、まさしくこの刻々声々の称名念仏においてこそである。即ち、親鸞においては、称名念仏のその一声のところ、それは私の世俗から出世への翻りとして、また如来真実の虚妄への顕われとして、すでにそこには如来性を完結的に円満具足しているわけであるが、しかもまだその出世の翻り、真実の顕われにおいて、その世俗性、虚妄

性が、いよいよ深く照しだされてゆくのであって、その限りそれはさらに、念々刻々のおのれの生涯を貫く称名念仏に向って展開すべきものであったわけである。すでに一声において完結円満しながら、しかもまたそれが生涯を貫く、念々相続の上尽一形の念仏であるところ、それをまことの称名念仏と叫ぶるのである。かくして親鸞における称名念仏とは、一念即多念、多念即一念であって、一声の称名念仏において、すべてが完結円満するままに、またその生涯を貫く不断相続の称名念仏であるべきだったのである。しかしながら、このようにその念仏が、一即多、多即一であるとしても、「一念にて往生の業因はたれり」（御消息集 真聖全二の六九八）という立場に立つ時には、その上尽一形の念仏はすべて「一念のほかにあまるころの念仏」（御消息集 真聖全二の六九八・六九九）というべきであるが、その場合には、この「あまる念仏」とは如何なる意味をもつものであろうか。そこには当然に、この多念仏についての意義づけがなされるべきである。親鸞が



「信心より念仏へ」の方向において称名念仏を明かし、その念仏が、ひとえに衆生廻向の意味をもつ、仏恩報謝の行業であると説くものは、まさしくかかる「あまる念仏」についての意義づけとして明かしたものであると理解される。とすれば親鸞は何故にこの「あまる念仏」を報恩の行業といったのであろうか。それについては、親鸞は、

「仏慧功德をほめしめて、十方の有縁にきかしめん、信心すでにえんひとは、つねに仏恩報ずべし」（浄土和讃 真聖全二の四九一）

「他力の信をえんひとは、仏恩報ぜんためにとて、如来二種の廻向を、十方にひとしくひろむべし」（正像末和讃 真聖全二の五二六）

などと明かす如く、信心決定の人は、ひとえに仏恩を報ずべきであり、しかもまたその仏恩報謝とは、仏法即ち念仏の教法を十方の衆生に弘めることであると理解しているのである。『信文類』に信心の人について現生の十益を説く文(18)に、「知恩報徳の益」に続いて「常行大悲の

益」を明かす意趣も、そのことをあらわすものであろうか。そしてまた親鸞は称名念仏について、

「仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏ころにいれてまふして、世の中安穩なれ、仏法ひろまれ、とおぼしめすべしとぞおぼえさふらふ」（御消息集 真聖全二の六九七）

「念仏を御ころにいれてつねにまふして、念仏そしらむひとびと、この世のちの世までのことを、いのりあはせたまふべくさふらふ」（御消息集 真聖全二の七一〇）

「御身どもの料は、御念仏はいまはなににかはせさせたまふべき、ただひがふたる世のひとびとをいのり、弥陀の御ちかひにいれとおぼしめしあはば、仏の御恩を報じまいらせたまふになりさふらふべし、よくよく御ころにいれてまふしあはせたまふべくさふらふ」（御消息集 真聖全二の七一〇）

「聖人の廿五日の御念仏も、詮ずるところは、かやうの邪見のものをたすけん料にこそ、まふしあはせたまへとまふすことにてさふらへば、

よくよく念仏そしらんひとをたすかれとおぼしめして、念仏しあはせたまふべくさふらふ」（御消息集 真聖全二の七一〇）

「一念のほかにあまるところの念仏は、十方衆生に廻向すべしとさふらふも、さるべきことにてさふらふべし」（御消息集 真聖全二の六九八）

「一念のほかにあまるところの御念仏を、法界衆生に廻向すとさふらふは、釈迦弥陀如来の御恩を報じまいらせんとて、十方衆生に廻向せられさふらふらんは、さるべくさふらへども」（御消息集 真聖全二の六九九）

などと示す如くに、信心成立の後の念仏は、もっぱら「ひがふたる世のひとびとをいのり、弥陀の御ちかひにいれとおぼしめし」て称するところの、衆生廻向の意味をもつものであると理解しているのである。従って親鸞においては、信心の人はつねに仏恩の深重なることを思うて、報謝の行にいそしむべきであって、その報恩の行とは、ひとえに念仏の教法を十方の衆生に弘めることにほかならず、しかもまた信心の上の

「あまる念仏」とは、ことごとく衆生廻向の念仏であるとするところ、その念仏こそ、すでに一声一声においてまさしく仏恩報謝の行業となるわけで、信心の人は心してこの報恩の念仏を励むべきであったわけである。親鸞における念仏報恩の論理がここに見られるのである。

## 六 むすび

以上の論考によって、親鸞における念仏思想については、私から如来への方向における実践論的立場と、如来から私への方向における原理論的立場の、二つの側面から把捉されるべきであり、従ってまた、その念仏と信心との関係についても、「念仏から信心へ」「念仏即信心」（信心即念仏）「信心から念仏へ」の三種の類型が見られて、親鸞における称名念仏とは、不断の念仏相続の実践を通してこそ信心の成立があり、また念仏のほかに信心はありえず、しかもまた、その生涯を貫く念々声々の念仏は、すべてが仏恩

報謝の行業にほかならず、その一声  
一声の称名念仏に、この三種のパターンが複合的に重層していることが明らかとなった。その意味において、親鸞における往生成仏の行道が、信心の道とも語られ、また念仏の道とも明かされるのは何等矛盾するものではなく、親鸞においては、信心の道とは、またそのまま念仏の道に即するものにほかならなかったのである。

そしてこのような親鸞における称名念仏についての領解は、その淵源は遠くインド、中国、日本にわたる浄土教理史の伝統につらなることは、すでに上においてふれたところであるが、近くは親鸞の編集にかかるとも推定されている(19)『西方指南抄』巻中末に、かかる理解にきわめて近似した思想が見られることは特に注意されるべきである。即ち、そこでは「和尚の御釈によるに」という冒頭の文につづいて、念仏の行者について、「信心決定せる」と「信行ともにかねたる」と「行相ばかりなる」との三種に区分して、その信心決定せるものについて

は、

「弥陀の本願を縁するに一声に決定しぬと、こころのそこより真実にうらうらと一念も疑心なくして、決定心をえてのうへに、一声に不足なしとおもへども、仏恩を報ぜむとおもひて精進に念仏のせらるるなり」（真聖全四の一六三）

といい、また、

「決定心をえての上に、よろこびて仏恩を報ぜむがために常に念仏せむとおもへども、あるいは世業衆務にもさえられ、また地体懈怠のものなるがゆへに、おほかた念仏のせられぬ也」（真聖全四の一六四）

と明かしている、そして次の信行ともにかねたるものについては、

「決定心をえての上に、本願によて往生すべき道理おぼあおいでのち、わがかたよりわが信心をさしゆるがして、かく信心をえたりとおもひしらず、われ凡夫なり、仏の知見のまへにはとづかずもあるらむと、こころかしこくおもふて、な

お信心を決定せむがために念仏をはげむなり」

(真聖全四の一六四)

と示し、また第三の行相ばかりなるものについては、

「我信心決定せず、ややもすれば行業のおこるにつけ、信心の間断するにつけて、往生の不定におぼゆるまではなけれども、また決定往生すべしともおぼえぬは、信心の決定せざるなりと勘えて、一向行におもむきてはげむをいふなり。この機は懈怠のいでき、念仏のものうからむ時は、おどろきて行をはげむべきなり。信心もよはく念仏もおろそかならば、往生不定のものなり。(中略)今念仏の行をはげむところは、つねに念仏あざやかに申せば、念仏よりして信心のひかれいでくる也」(真聖全四の一六六～七)と明かしている。即ち、それは要するに、

「詮ずるところ、信心よはしとおもはば念仏をはげむべし。決定心えたりとおもふての上に、なほこころかしこからむ人は、よくよく念仏すべし。また信心いさぎよくえたりとおもひて

のちの念仏おぼ、別進奉公とおもはむにつけても、別進奉公はよくすべき道理あれば、念仏をはげむべし」（真聖全四の一六八）

と説く如く、念仏について三種の意味があつて、いまだ信心弱くして決定をえないものは、ひとえに信心をうるための念仏を、またいちおうは信心決定しながらも、なおその信心のさしゆるぐものは、いよいよ信心を決定するための念仏を、またすでに信心をまことに決定したのものにとっては、もっぱら仏恩報謝の念仏をこそ、はげむべきであると語っているのである。

このような念仏についての理解は、上に見た親鸞における「念仏から信心へ」乃至は「念仏即信心」のパターンにおいて、念仏が信心成立のための方手手段であるということ、また「念仏即信心」乃至は「信心から念仏へ」のパターンにおいて、念仏とは信心決定の上における仏恩報謝の行業であるという理解と、共通するものであつて、ここに明確に、親鸞の念仏思想に先行する思想を見ることができるのである。この「和尚の御積によるに」という語にはじまる文は、



一見法然の法語の如くにも思われるが(20)、すでに重松明久氏によって指摘された如く、それを法然のものと解することには疑問がある(21)。とすると、ここでいう和尚とは誰を指しているかが問題となるが、この『西方指南抄』の念仏思想について、「念仏から信心へ」の思想は、すでに浄土教の伝統に見られるものであるが、「信心から念仏へ」の方向において、ことにその念仏が報恩の意味をもつとする思想については、従来なお明確な主張は見られなかったところである(22)。従って、いまこの和尚が誰を指すかについては、ことにその念仏報恩の思想に焦点をあてて考察する必要があるだろう。重松氏はそれを「幸西その人か、もしくはかれと同一系統の思想をもつもの」と見るべきであるとするが(23)、幸西については、残された文献からは、明確には念仏報恩の思想が見えないところから、それを直ちに幸西とするについてはなお断定をひかえなければならないであろう。しかしながら、『漢語燈録』巻一〇に、一念義系の念仏義につ

いて、

「或る人の云はく、本願を信ずる人は一念已に足りぬ、五万の称名更に益無き也。多念を積まんと欲するは、本願を疑うに由て也と。

(中略) 或る人のまた云はく、本願は是れ一念也、二念已後は仏恩を謝せんが為なり、故に善導『礼讃』に曰はく「又相續して彼の仏恩を念報せざるが故」知りぬ、是れ相續は仏恩を報ぜんが為め也」(真聖全四の五四三～四(24))

と明かしているところからすると、一念義の立場では、信心成立の上での念仏は、すべて仏恩報謝の意味をもつものであると領解していたことが知られるのであって(25)、その点からすると、上引の『西方指南抄』の思想は一念義系の念仏思想であったことがうかがわれるのである。かくして上来見てきた如き、親鸞における念仏思想、ことにその念仏と信心との関係についての領解は、明らかにこの一念義系の念仏思想を継承したものであろうことが思考されるのである。

以上私はこの論攷において、きわめて率直に、従来の伝統的な教団真宗学の教権的解釈に対して疑問をさしはさみつつ、親鸞における念仏思想について、実践論的な側面と原理論的な側面の二つの側面、そしてまたそれに基づく念仏と信心との関係における、「念仏から信心へ」「念仏即信心」（信心即念仏）「信心から念仏へ」の三つの類型についての試論を展開した。従来の伝統真宗学においては、念仏については、もっぱらその原理論的な側面からのみ捉えて、その信心との関係についても、ひとえに「念仏即信心」乃至は「信心から念仏へ」のパターンのみを問題にして、いたずらに本体論的、形而上学的な訓詁註釈や議論を繰返してきたが、親鸞における念仏思想については、上に考察した如くに、もう一つの側面としての、実践論的な面についても注目すべきであり、またその信心との関係についても、「念仏から信心へ」乃至は「念仏即信心」のパターンについての考察がすすめられるべきであると考え。その意味において、従来の伝統真宗学において、種々に解釈されてきた

『行文類』と『信文類』の関係、即ち、行信論に関する考察についても、かかる視点に立って再論されるべきであろうし、またすでに教権的に確立されている称名念仏についての規定においても、「信心正因称名報恩」という理解、更にはまた「信前称後」という解釈は、親鸞における念仏思想の一面を明かしているとはしても、決してその全体をまさしく把捉し解明したものだとはいいえず、真宗教義がひとえに親鸞を基本的立場とする限り、そのことは再検討されねばならないのではなかろうか。

## 註

- (1)西本願寺勸学寮編『安心論題摘要』（昭和三十年）
- (2)原文は「なにかはせさせたまふべき」とあるも、親鸞聖人全集「書簡集」本（大谷大学蔵恵空写伝）には「なににかはせさせたまふべき」

(一五二頁) となっている。いまはそれに従った。

(3)望月信亨『略述浄土教理史』二〇頁以下及び宇治谷祐顕「阿含における称名行について」

(日本仏教学年報 第三十号) 参照。

(4)仏説無量清浄平等覚経卷四 (真聖全一の一二八～九)

(5)藤田宏達『原始浄土思想の研究』五四七頁参照。

(6)ただし『十住毘婆沙論』における称名思想の存在については疑問が提出されている。香川孝雄「称名思想の形成」(印度学仏教学研究第十一卷第一号) 参照。

(7)拙稿「龍樹の信方便易行について」(印度学仏教学研究七の一 昭和三十三年十二月) 参照。

(8)拙稿「世親教学における信の考察」(仏教文化研究所紀要第一集 昭和三十七年六月) 参照。

(9)拙稿「曇鸞教学における十念の意義」(龍各

大学論集第三七一号 昭和三十七年七月) 参照。

(10)拙稿「道綽浄土教における行道思想」(龍各大学論集三八九、三九〇合併号 昭和四十四年五月) 参照。

(11)拙稿「善導教学における信の意義」(真宗学第三三、三四号 昭和四十一年二月) 参照。

(12)ここでダラニ神呪というのは、四種ダラニの中の呪ダラニを指し、ことにその中でも『仏地経論』巻五に「陀羅尼とは増上の念慧能く総じて無量の仏法を住持して、忘失せざらしむ。一法中に於て一切法を持し、一文中に於て一切文を持し、一義中に於て一切義を持し、無量の諸功德を撰蔵する故に無尽蔵と名づく」(大正二六の三一五c)と明かす如く、法について語るダラニのことで、その神呪の言葉に無量の功德を総持して、人がそれを誦すると広大な功德利益をうることをいう。

(13)「是の法性身は十方虚空に満ちて無量無辺なり(中略)常に種々の身、種々の名号、種々の

生処、種々の方便を出して衆生を度し、常に一切を度して須臾として息む時なし」（大正二五の  
一二一c～一二二a）

「諸法実相は是れ般若なり、能く種々に衆生を利益し愛念する故に種々の名を作る。仏に十号等の文字有るが如し」（大正二五の六二〇c）

「但一に南無仏と称するも是の人また苦を畢りて其の福尽きざるを得る。問うて曰く、云何が但空に仏の名字を称すれば便ち苦を畢りて其の福尽きざるを得るや。答えて曰く、是の人は曾つて仏の功德能く人の老病死を度すを聞きて、若しくは多、若しくは少、供養して及び名字を称すれば無量の福を得る。また苦を畢りて尽きざるに至る。是の故に福田無量なり」（大正二五の六四八b）

(14)拙稿「善導念仏義に関する一考察」（真宗学第一七、一八号 昭和三十二年十一月）参照。

(15)拙稿「親鸞における信の二態」（印度学仏教学研究一九の一 昭和四十五年十二月）参照。

(16)『行文類』（真聖全二の二二）

(17)拙稿「親鸞における信の二態」参照。(前掲)

(18)『信文類』(真聖全二の七二)

(19)宮崎円遵『真宗書誌学の研究』(一六九頁)

生桑完明『親鸞聖人撰述の研究』(二四二頁)

参照。但し、赤松俊秀「西方指南抄について」

(続鎌倉仏教の研究)では別人の編集とする。

(20)松野純孝『親鸞』(一二六頁)家永三郎『中

世仏教思想史研究』(三八頁)では、いずれも

それを法然の思想と認める。かつては拙稿(法

然における信の思想 真宗学第三七号)におい

ても、それを法然のものと理解したが訂正す

る。

(21)重松明久『日本浄土教成立過程の研究』(四

二二三頁)

(22)なおこの念仏報恩の思想については、すでに

浄土教の伝統において、道綽の『安楽集』巻下

に念仏を明かすについて『大智度論』の文を引

用して、「第二に諸の菩薩有りて自ら云はく、我

曠劫従り以来世尊の我等が法身智身大慈悲身を

長養したまふことを蒙ることを得たり、禅定智



慧無量の行願仏に由って成ずることを得たり、報恩の為めの故に常に仏に近づかんことを願ず、亦大臣の王の恩寵を蒙りて常に其の主を念うが如し」（真聖全一の四一六）と示し、また善導が称名念仏について、「又相續して彼の仏恩を念報せざるが故に」（往生礼讃 真聖全一の六五二）「相續念仏して師恩を報ぜよ」（般舟讚 真聖全一の六九六）「長幼に仏を讚じて慈恩を報ぜん」（般舟讚 真聖全一の七〇〇）などとも明かしていることは注意されるべきであり、ことに親鸞がその『安樂集』の文を『信文類』（真聖全二の七六）に引用し、更にその文に基づいて『正信念仏偈』に「唯能く常に如来の号を称して大悲弘誓の恩に報ずべしといへり」（真聖全二の四四）と説いたとうかがわれることは、とくに考慮されるべきであろう。そしてまた証空の『述誠』に、「サテ離三業ヲ修行スト云フハ、往生ノ行ハ仏体ニ成スト、是ヲ聞クヲ得テ証得スル所ヲ即便往生ト云フ、此ノ上ニ仏恩報謝ノ為メニ五種ノ正行ヲ修行スルナリ」と説いていることも注意されることである。

(23)重松明久『日本浄土教成立過程の研究』（前掲）参照。

(24)同意の文が『西方指南抄』卷下本（真聖全四の二二）にも見られる。

(25)望月信亨『略述浄土教理史』（四二六頁以下）では、これを幸西の思想とし親鸞はそれを継承したと見る。

龍谷大学論集

第四〇〇、四〇一合併号 抜刷

昭和48年3月20日発行

『親鸞における唯信の思想』

信楽峻麿

## 一、鎌倉仏教の特性

鎌倉仏教の特性は何よりもその思想における専修性、純一性にあるといわれてい(1)。即ち、法然が「専修念仏」を標榜し、親鸞が「唯以信心」を明かし、道元が「祇管打坐」を主張し、そしてまた一遍が「独一名号」を語ったのは、いずれもそのことを意味している。そしてまた日蓮の「唱題成仏」の思想にも同様な傾向を見るこ

とができるであろう。

この鎌倉仏教における専修性を形成する基本的要素としては、先ず第一には、仏教の本質としての世俗を否定して出世を志向する姿勢があげられる。奈良、平安の仏教、南都北嶺を中核とする旧仏教々団は、おしなべていえば、鎮護国家を自己目的とする国家仏教として、世俗の中に埋没し権力に癒着しつつ、専ら体制の側に組みして生成展開してきたものであった。しかし仏教とは、本来そういう世俗を否定して出世を志向し、その出世の世界にこそ人生の究竟処を見出さんとするものである。政治権力とはその世俗の中でもっとも世俗的な性格を含んでいる。鎌倉仏教は、この世俗の中に転落し埋没した旧仏教を根底から鋭く自己否定しつつ、ひとえにその本来の目標である出世性を志向して、新しく誕生したのである。そしてまたこの鎌倉仏教における専修的性格は、旧来の呪術的民族信仰との癒着から離脱することによって、仏教の本意としての主体的な人間成長、自己の成仏という目標を明確化したという点にも見ることができる。

日本仏教は流伝以来、奈良、平安仏教を通じて、原始的な民族信仰と根深く重層し、多くは現世利益的な祈祷を目的とする呪術に転化して、国家的次元での鎮護王城の祈請から、個人的次元での息災延命一族繁栄などの祈願を行ない、あるいはまた祖先崇拜の風習と結合して、死者のための追善供養の儀礼に変容していったが、ここにも旧仏教の世俗への埋没の姿があった。鎌倉仏教は、このような民族信仰的呪術的色彩の濃厚な旧仏教を批判し、それらと訣別することによって、いちずに仏教本来の目標としての自己成長、おのれの成仏を志向していったわけである。そしてまたこの鎌倉仏教における専修性には、従来の仏教に見られた成仏の行道における諸種の行業の并修性、雑修性を否定して、唯一の行業を選びとるという態度があげられる。日本仏教はその伝来より奈良仏教にかけて、さまざまな教法が重層して受容され、神儒二教とも並立融和の中で理解されていったが、平安仏教もまた密教化し、更には神仏習合思想も強調されることとなり、その修習すべき行業も多様化し

て、仏道はさまざまに雑行雑修されていた。そのことは例えば、天台宗の叡山において、思想的立場を異にする浄土念仏の教法と法華の教法が併合して理解実践され、天台の止観と真言の呪誦が共存して修習されたということや、各種の往生伝に見られる阿弥陀仏の浄土に往生するための行業についても、『浄土三部経』のほかに『法華経』や『般若経』などが用いられ、また称名念仏のほかに、持戒真言呪などの種々の行業が語られていることにも明瞭である。鎌倉仏教はこのような旧仏教の雑修性を厳しく否定して、釈尊の教法の中からそれぞれの経説を選びとり、おのれの成仏にふさわしい唯一の行道を設定して、その行業のいちずな修習による成仏道を明かしたのである。上に指摘した法然における「専修念仏」親鸞における「唯以信心」道元における「祇管打坐」一遍における「独一名号」とは、いずれもそれぞれが唯一の成仏道として選びとった専修行業の主張にほかならない。

鎌倉仏教の特性としての専修性、純一性とは、概括的には以上の三点に集約して把握すること

ができるであろう。しかしながら、その中でもことにこの成仏道としての唯一の行業の選択こそ、その中核をなすものであって、前の二種の性格もついにはこの行道の専修性に帰納しうるものと思われる。

## 二、親鸞における唯信の主張

このような鎌倉仏教の特性としての専修思想は、親鸞においては「唯以信心」として把捉されている。親鸞にとっては、釈尊教説の本意、仏道の究極は、ただひとえに信心を選びとることにあつたわけである。ここに親鸞における「唯以信心」——「唯信」の主張の意趣があつた。以下親鸞におけるこの唯信の思想について考察をすすめてゆくこととする。

親鸞における唯信の語については、親鸞と同じく法然の門下であつた聖覚（一一六七～一二三五）が、すでに『唯信抄』と名づける著作をものしており、親鸞はそれを自己の教説の証権

として、しばしば門弟に対して披閱をすすめ  
(2)、かつは自らその要文を註解して『唯信鈔文  
意』を述作しており、ここにその用語の先蹤を  
見ることができるのである。そして親鸞はその  
中でこの唯信の語を釈して、「唯」については、

「唯はただこのことひとつといふ、ふたつ  
ならふことをきらふことばなり、また唯はひと  
りといふころなり」(真聖全二の六二一)

と明かして、唯には「ひとつ」と「ひとり」の二  
義があると語っている。はじめの「ひとつ」の  
語については、親鸞の用例によると、また同一  
の意味と専一の意味の二義が見られるが(3)、こ  
こでいう「ひとつ」とはその中の専一の意にし  
て、『一念多念文意』に、

「専はもはらといふ一といふなり、もはら  
といふは余善他仏にうつるころなきをいふな  
り」(真聖全二の六一三)

と説く如くに、それは決定して一向専一なること  
を意味している。またのちの「ひとり」の語に  
ついては、その用例を検すると、一人の意味と



唯一の意味の二義が見られるが(4)、いまの場合はその中の唯一の意味であって、それは『信巻』に、

「唯仏の一道独り清閑なり」(真聖全二の八〇)

と引文する如くに、簡別選択の意味をもっていると理解される。

かくして親鸞におけるこの「唯」とは「ひとつ」及び「ひとり」として、決定一向性と簡別選択性の二つの意味を含んでいることが知られるのである。窺基の『大乘法苑義林章』には、この「唯」の字を解釈するに、簡別の義、決定の義、顕勝の義の三義をあげているが(5)、いまそれに即して親鸞の理解をいえば、その中の簡別と決定の意味を明かしているといいうるであろう。そしてまた親鸞におけるこの「唯」の決定一向性と簡別選択性の二義については、更にいうならば、その決定一向性とはひとえに簡別選択を前提として成立するものであるところからすれば、この唯とはより本質的には簡別選択を意

味し、それに基づいて副次的に決定一向の意味を示すものであるということができらう。

次に唯信の「信」の意味については、親鸞における信の意義は深甚にして簡略には尽しえないが(6)、『唯信鈔文意』において、この唯の語に続いて明かす文によると、

「信はうたがふころなきなり。すなはちこれ真実の信心なり。虚仮はなれたるころなり」（真聖全二の六一二）

と語る如くである。即ち、親鸞における信とは、「うたがふころなき」ことであって、釈尊の教法、先師高僧の教語を心に決定して帰依領納することであり、更にそのことをその教説の本質に遡源するというならば、阿弥陀仏の本願を憶念聞思していちずに決定無疑なることであって、親鸞における信とはまたその故にこそ、おのれにおいて成り立つところの「虚仮はなれたるころ」としての真実の心をいうわけである。

かくして親鸞における「唯信」とは、『尊号

真像銘文』に、

「唯信とまふすは、すなわちこの真実信樂を  
ひとすじにとるところをまふすなり」（真聖全二  
の五六一）

と明かす如くに、おのれの全生涯をかけて阿弥  
陀仏の本願を選びとって、それをいちずに憶念聞  
思してゆくことであり、それはまた更にいえ  
ば、真実の信心を選びとり、そこにおのれの究  
竟処を見出して、そのことひとすじに生きゆくこ  
とを意味するものであった。

即ち、人間が生きるということは、たゆみな  
い価値選択の営為でもあるが、その価値体系に  
ついては、生理的レベルと文化的レベル、また個  
人的レベルと社会的レベルなど、さまざまな次  
元における体系があり、その選択の営みについ  
ても、プラスの価値に対する追求の方向とマイナ  
スの価値からの逃避の方向に分かれるが、それ  
はまた錯綜して、その内容は複雑多様である。人  
生生活とは、そういう複合して多含な価値の選  
択と、それへの志向の営為のたゆみなき集積で  
あるとというるのであろう。そして人間はその価値

選択の営為において、おしなべて、日常的世俗的な現実の生活の中に、自らの人生の究極の目的を定め、そこにおのれの生命の畢竟依を求めようと願うものである。しかし、仏教はそういう人間の生き方を鋭く否定する。そして人生の畢竟依、究竟処は、かかる日常的世俗的な在り方を徹底して否定し、それを超出したところのみ、即ち、出世の世界のみに見出しうることを教えるのである。そして浄土教においては、その人生の価値選択の営為において、ひとえに「念仏」を究極の価値として選びとるべきことを明かし、そこに人生の究竟処を語るのである。そのことをより明確に開顕したのが、法然における専修念仏の主張にほかならなかった。

法然はその『選択集』巻下の結勧に、

「夫れ速やかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中に且く聖道門を閣きて選びて浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲はば、正雑二行の中に且く諸の雑行を抛ちて選びて正行に帰すべし。正行を修せんと欲はば、正助二業の中に猶助業を傍にして選びて正定を専にすべし。正定

の業とは即ち是れ仏の名を称するなり。称名は必ず生を得る。仏の本願に依るが故に」(真聖全一の九九〇)

と明かしている。いわゆる三選の文である。それは畢竟成仏をめざす行道においては、先ず何よりも聖道教をすてて選んで浄土教に入れ、その浄土教においては、なお雑行をすてて選んで正行に帰せ、そしてまたその正行においては、更に助業を傍にして選んで正定業としての称名念仏一行を修めよというのである。この念仏一行こそが、われらの成仏道として、如来の本願において選ばれた唯一絶対の行業であるというわけである。法然は本願によって選ばれた称名念仏行を、自らもまたその主体をかけて選びとったのである。即ち、法然においては、人生の究極の意義とは、ひとえに浄土往生をとげることであって、そのためにはこの本願の念仏こそが最勝唯一の行業であるというのである。法然はその選びについて選捨と選取の意味があると明かしているが(7)、このように念仏を唯一の行業として選びとるということは、またそれ以外の一切の

行業を選びすてるということでもあった。しかもまたそのことは更にいうならば、

「現世をすぐべき様は念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとひすててこれをとどむべし。いはく、ひじりで申されずば妻をまうけて申すべし。妻をまうけて申されずばひじりにて申すべし。住所にて申されずば流行して申すべし。流行して申されずば家にゐて申すべし。自力の衣食にて申されずば他人にたすけられて申すべし。他人にたすけられて申されずば自力の衣食にて申すべし。一人して申されずば同朋とともに申すべし。共行して申されずば一人籠居して申すべし。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の助業也」（和語燈録卷五、真聖全四の六八三～四）

と明かす如くに、ひとえに念仏一行を選びとるということは、また現世におけるあらゆる衣食住、人生生活のすべての在り方を、念仏のための助業手段として選びすててゆくことでもあつ

た。法然においては、今生いかに尊げなる世俗的価値としての名誉も権威も財産も、この念仏の前には何一つとして人生究極の目標になるものではなかった。またどれほどすぐれた学問も持戒も善根も、この念仏に比べれば何等積極的な意味をもつものでもなかった。まことに現世のすごしようは、ただひとえに「念仏の申されん様にすぐべし」であったのである。念仏を申すためには、妻をめとるもよし、魚を食するもよし、一処にとどまるもよし、また流行するもよかった。衣食住のすべてが念仏第一主義の生活であるべきであった。

かくして法然は、この念仏一行を専修することにおいて、人生の営為におけるあらゆる世俗的な価値を選びすて、ひたすらに念仏を選びとり、そこに人生の究竟処を見出して生きていったのである。そしてそこに人間の真実の生の営みが成り立つことを自ら身証したのである。法然における「専修念仏」のまことの意趣がここにあったとうかがわれる。

親鸞における「唯信」の思想もまた、この法

然の専修念仏の意趣を継承するもので、その思想的延長上において成立したものにほかならない。親鸞はその生命の畢竟依、人生における究極的な価値を「真実」（まこと）と呼んだ。そしてそれを法然に学んで「念仏」と捉え、更にはまた、その念仏思想を展開せしめて「信心」とも領解したのである。即ち、親鸞において選びとられるべき人生究極の価値、畢竟依とは、ただ「念仏」であり「信心」であったわけである。親鸞は『歎異抄』の後序に、

「煩惱具足の凡夫火宅無常の世界は、よろづのことみなもて、そらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」（真聖全二の七九二～三）

と語っている。親鸞においては、この現実の日常的世俗的な世界と人生は、いかなるものもすべて例外なしに「そらごとたわごと」であった。そしてただ念仏だけが「まこと」であったのである。親鸞はひたすらに阿弥陀仏の本願を憶念聞思しながら、つねにその念仏を通して、世俗的なおのれの在り方を「そらごとたわごと」と厳し



く自己否定し、選びすてて生きていったのである。念仏して生きるということは、すでに法然において明らかにされた如く、選びに生きるということであった。人生における価値選択の営為において、ひとえに日常的世俗的な価値を徹底的に否定して、ひたすらに出世の世界を選択志向し、そこにおのれの究竟処を見出してゆくことを教えるものが念仏の教法であった。われわれはつねにその日常的世俗的な現実の生活の中に、おのれの人生の目標を定め、そこに生命の畢竟依を求めようとする。しかし、念仏とはそういうおのれの生き方を根底から批判し崩壊せしめるものである。念仏して生きるところに、そのような世俗的な在り方の虚偽性、不実性があくなきまでに露呈され、自覚されてくる。念仏とは世俗の虚妄を照らす光である。親鸞が念仏を「智慧の念仏」（正像末和讃、真聖全二の五二〇）と明かした所以でもあろう。このように念仏を通して、おのれの世俗的な在り方が「そらごとたわごと」として、徹底して選びすてられてゆく時、おのれを批判し否定する主体としてのそ

の念仏が、おのれの内なるものとして、おのれと一つになって成立してくる。即ち、念仏が旧き自己にかわって新たなる自己としておのれの内に現成してくることとなる。それは虚妄のただ中に誕生する真実の体感であり、日常性世俗性のただ中に実成する出世の世界の感得である。親鸞はここに人生における究極の価値、畢竟依としての「真実」を見出したのである。それは選びとられた「真実」としての「念仏」であるが、親鸞はまたそれを「虚仮はなれたるころ」（唯信鈔文意、真聖全二の六二一）即ち、真実心としての「信心」とも捉えたのである。親鸞においては信心とは「真心」（信巻、真聖全二の四八）にほかならなかったのである。

かくして親鸞は、法然の専修念仏の思想を継いで、ひたすらに念仏を申しつつ、あらゆる世俗的な価値を「そらごとたわごと」として選びすて、ただ念仏をこそ「まこと」として選びとり、そこにおのれの生命の畢竟依、究竟処を見出して生きていったのであるが、その真実としての念仏が、おのれの内におのれと一になって現成してく

る体感を、真実心としての「信心」と把握するところ、その選びの念仏に生きるということは、またひとえにこの「信心」を選びとって生きることでもあったのである。親鸞が法然の専修念仏の提唱を越えて、仏道の究極をただ信心と領解し、「唯以信心」——「唯信」と主張した本意がここにあったわけである。

### 三、親鸞における唯信の構造

親鸞における唯信とは、現実の自己の人生におけるあらゆる世俗性を、「そらごとたわごと、まことあることなし」とて、徹底して選びすて、ただひたすらに「念仏」を、更にはまた「信心」をこそ、まことと選びとって、そこにおのれの人生の畢竟依を見定めて生きつづけることであり、そういう人生生活における究極的な選びを意味するものであった。そして親鸞におけるこのような選びの構造は、彼の人生営為の全般にかかわるものであったが、基本的には上に見

た鎌倉仏教の専修的特性に重ねて把捉できるようである。即ち、

(1) 世俗の否定に基づくところのひたすらな出世への選び——それは世俗から宗教への転入を意味する。

(2) 民族信仰からの離脱による個人における主体的な成長、成仏道への選び——それは宗教から仏教への転入を意味する。

(3) 仏道における雑修性の否定による唯一の行業の選び——それは仏教から浄土教へ、そしてまたその浄土教内における本願の信心への転入を意味する。

という三点に総括して捉えられるであろう。

第一の世俗から宗教への転入を意味する、世俗性の否定による出世への選びについては、それは親鸞における価値選択の基底をなすものであるが、それについてことに明瞭に見られるものとしては、権力に対する拒否と、人倫からの超脱の姿勢を指摘することができる。

その権力に対する親鸞の姿勢については、親

鸞は『化土卷』に『梵網菩薩戒經』の、出家の人の法は、国王に向つて礼拝せず、父母に向つて礼拝せず、六親に務えず、鬼神を礼せず」（真聖全二の一九一(8)）

という文を引用しているが、このことは明らかに、仏教者の立場においては、国王、父母、六親、鬼神を敬拝しないことを主張するものであろう。この『梵網菩薩戒經』は五世紀の頃に中国において成立したといわれるものであつて(9)、このような国王不拝の思想は、廬山慧遠の『沙門不敬王者論』の思想を承けたものであろうと考えられるが(10)、親鸞がこの文を引用した意図にも、また明瞭に俗権としての国家の権力、国王の神聖を否定して、それとの関わりを拒否し、それに対する不敬不拝の姿勢をもっていたことがうかがわれるのである。そしてまた親鸞におけるかかる態度は、『化土卷』後序の文に、

「斯を以つて興福寺の学徒、太上天皇今上聖曆承元丁卯の歳仲春上旬之候に奏達す。主上臣

下法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。茲に因って真宗興隆の大祖源空法師并に門徒数輩、罪科を考えず猥わしく死罪に坐す。或は僧儀を改めて姓名を賜うて遠流に処す。予は某の一なり」  
(真聖全二の二〇一)

と述べて、後鳥羽上皇、土御門天皇をはじめとする国家権力が、法に背き義に違して非道な念仏弾圧を行なったことを、そしてまたその故に法然と共に自らもまたゆえなき流罪にあったことを、激しい口調で記録しているが、その筆致にあらわれる権力介入に対する拒否の姿勢にも同じことがうかがわれるようである。そしてまたそのことについては、『化土卷』に『末法灯明記』のほとんど全文を引用して(11)、末法の時代には無戒名字の比丘こそがまさしき僧宝であることを主張し、更にはまた『大集月蔵経』の文を引用して(12)、末法時代の無戒の比丘を、非法をもって弾圧し、惱乱毀訾し、衣鉢を奪って生活をおびやかす者は、諸仏の真実報身を彼壊するものであって、その罪を犯す報いによって地獄に墮すと明かしているが、ここにもまた明瞭に、親

鸞における自らが選びとった畢竟依としての信心への一途性と共に、非道な念仏弾圧を行なう権力に対する冷徹な批判と、たくましい抵抗の姿勢が見られるのである。そこには中国の浄土教徒浄影寺の慧遠が、時の北周武帝の破仏に対して、汝は邪見の人なり阿鼻地獄に趣くべしと弁じて(13)、仏教を弾圧する権力に対して断乎として抵抗しつづけたことを想起させるものがある。そしてまた親鸞は関東門弟宛の消息に、

「余のひとびとを縁として念仏をひろめんとはからひあはせたまふことゆめゆめあるべからずさふらふ」(御消息集、真聖全二の七〇七)と記しているが、それは地方の権力者を縁として、念仏の布教を計ってはならないと誡めるものであると理解される。とすれば、ここにもまた親鸞が権力との関係を拒絶し、それとの対峙において信の世界を建立せんとした姿勢をうかがうことができるのである。

以上これら一連の文章に見られる親鸞における権力に対する姿勢は、直ちに権力そのものを

否定したということではなかったとしても、仏法がそれと関係し、乃至はその権力が仏法に介入することに対しては、親鸞はきわめて尖鋭的に拒否の態度をとりつづけていたことが知られるのである。このように親鸞が権力との関係乃至はその権力の介入を徹底して拒否した理由は、親鸞は何よりも、人間の知恵における、そしてまた世俗の次元における、正邪善悪の評価判断が、末通らざる虚仮不実なるものであることを明確に知っていたからであろう。権力はつねにおのれを絶対視し、自らを独り善しとする立場に立って、一切を裁くものである。そしてその限り、いつでもおのれに組みするものは正であり、善であって、また反対におのれに対立するものをば邪とし、悪として排斥しようとする。しかし、そのことがどれほど末通るものであろうか。それはつねに歴史と共にうつろいゆくものでしかない。親鸞の「信心の智慧」（正像末和讃、真聖全二の五二〇）の眼には、そのことが明瞭に見えていたのであろう。ひたすらに出世を志向して、信心をこそ究竟の真実と選びとって



ゆく親鸞の道と、おのれを絶対視して一切の正邪善悪を裁断しようとする権力とは、本来矛盾相反するものであったのである。

そしてまた人倫からの超脱についても、親鸞においては上に見た如く、『梵網菩薩戒経』の文を引いて、

「父母に向って礼拝せず、六親に務えず」  
(化土卷、真聖全二の一九一)

と明かしているが、そこには世間的な人倫を越えて、いちずに出世の原理に従おうとした姿勢をうかがうことができるのである。この父母不礼については、また『歎異抄』にも、

「親鸞は父母の孝養のためとて一返にても念仏まふしたることいまださふらはず」(真聖全二の七七六)

という著名な文がある。この文はまた念仏の意味について表明する言葉でもあろうが、ここにも念仏の原理が世俗における人倫の原理を超脱していることを物語っている。このように父母不礼の思想もまた仏教が本来的に伝統するところ

のものであって、親鸞もまた念仏を選びとることにおいて、そのような世俗の原理を選びすてたのである。しかし、この父母不礼、六親不敬ということは、浅薄な次元で父母六親の慈恩を無視するものと理解されてはなるまい。親鸞はその信心を選びとってゆく立場から、父母孝養のみでなく、あらゆる世俗的な人倫道德を超脱していったのである。『歎異抄』に、

「本願を信ぜんには他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに、悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへに」（真聖全二の七七三）

と明かす如くに、信心を選びとってゆくものにおいては、すでに「善も要にあらず」「悪をもおそるべからず」であったわけである。即ち、信心の前にはいかなる世俗的な善も無意味であり、いかなる悪も恐れることはなかったのである。それはまさしく人倫道德の根源的な否定を意味している。しかしながら、そのことは単なる人倫道德の無視として、いかなる悪を犯してもよいということではない。それはまったく、

「今生にいかにいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし」（歎異抄、真聖全二の七七五～六）  
という如き、おのれの慈愛の末通らざる世俗性への限りない悲しみの心と、その虚妄性を慚じる心に基づ

いて成立してゆく世界のことである。そしてまたそのことは、

「故聖人のおほせには卯毛、羊毛のさきに  
いるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらず  
といふことなし」（歎異抄、真聖全二の七八  
二）

と明かす如く、おのれの存在が、すでに罪の宿業に繫縛されてあることを自覚して、悪しか行為しえぬ罪業深重のおのれの本性についての限りない痛みと、そしてまた、

「聖人のおほせには善悪のふたつ惣じても  
て存知せざるなり。そのゆへは如来の御ころ  
によしとおぼしめすほどにしりとをしたならばこ  
そ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあし

とおぼしめすほどにしりとほしたらばこそ、あしさをしりたるにてもあらめ」（歎異抄、真聖全二の七九二）

と語る如く、人間における善悪の評価がすべて虚妄におおわれて、おのれにおいては本来善悪を存知しえないという、深い自己省察を通して開かれた世界にほかならないのである。

かくして親鸞は、透徹したおのれの「信心の智慧」を通して、世俗における正邪善悪の裁断が、いかに虚偽なるものであるかを、よくよく信知しながら、ひたすらにそのような世俗を突き抜けて、政治権力はもとより人倫道德さえも超脱して、いちずに出世の世界を志向し、そこに立ちつづけようとしたのである。親鸞は『信巻』に、

「誠に仏恩の深重なるを念じて人倫の喞言を恥じず(14)」（真聖全二の四七）

とも語っている。親鸞においては、つねに仏恩に対する慚愧はあったが、世俗人倫の次元における、羞恥を思うことはなかったのであろうか。

われわれはここに明らかに、ただいちずにこそと世俗を選びすて、出世を選びとって生きていった、親鸞の姿勢を見ることができらるであらう。

第二に宗教から仏教への転入を意味する、民族信仰との癒着からの離脱による、個人における主体的成長、成仏道への選びということについては、神祇の不祠不拝と現世利益的な祈祷の否定に基づく念仏成仏の道への選択志向を見ることができらるのである。

その神祇の不祠不拝の態度については、『化土巻』に、

「夫れ諸の修多羅に拠って真偽を勘決して外教邪偽の異執を教誡す」（真聖全二の一七五）と明かし、続いで『大般涅槃経』の文を引用して、

「仏に帰依せば終にまた其の余の諸天神に帰依せざれ(15)」（真聖全二の一七五）

と説き、次いで『般舟三昧経』によって、

「優婆夷是の三昧を聞きて学ばんと欲せば（乃至）自ら仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧

に帰命せよ。余道に事うることを得ざれ、天を  
拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、  
吉良日を視ることを得ざれとなり」

「優婆夷三昧を学ばんと欲せば（乃至）天  
を拝し神を祠祀することを得ざれとなり(16)」

（真聖全二の一七五）

などと明かし、更にその後に三十余の多くの文  
を引用して、念仏者はひとえに弥陀一仏に帰依す  
べきであるとして、諸神諸天を祠ることや拝する  
ことを誡め、しかもまた良時吉日を視ることを  
厳しく批判しているのである。ここには親鸞にお  
ける信心が、呪術的な民族信仰に対する明確な  
否定訣別において成立していることがよく示され  
ている。そしてまたこのような親鸞における厳し  
い民族信仰の否定の姿勢は、その『愚禿悲嘆述  
懐讚』にも見られるが、そこで  
は、

「五濁増のしるしには、この世の道俗こと  
ごとく、外儀は仏教のすがたにて、内心外道を  
帰敬せり」

「かなしきかなや道俗の、良時吉日えらばしめ、天神地祇をあがめつつ、ト占祭祀つとめとす」

「外道梵土尼乾子に、こころはかわらぬものとして、如来の法衣をつねにきて、一切鬼神をあがむめり」（真聖全二の五二八）

などと明かして、当時の在家者から出家者にいたる人々の中で、外見には仏教に帰依をよそおいつつも、内心では外道を崇め、天神地祇を祀り、良時吉日を視たり、ト占祭祀を行なうもののあることを、痛烈に批判し悲嘆しているのである。

そしてまたその現世利益的な祈祷に対する否定については、『高僧和讃』に、

「仏号むねと修すれども、現世をいのる行者おぼ、これも雑修となづけてぞ、千中無一ときらはるる」

「こころはひとつにあらねども、雑行雑修これにたり、浄土の行にあらぬおぼ、ひとへに雑修となづけしむ(17)」（真聖全二の五〇九）

と明かし、またその後の和讃の「雑修」の語には、

「さふしゆはけんせをいのり助業をしゆするをいふなり」（親鸞聖人全集和讃篇一一一頁）

という左訓を施しているが、それらによると、親鸞においては、たとえ念仏一行を選びとって専修するとも、それを手段として現世の福樂を祈願する心をもつかぎり、それもまた雑修にすぎず、まことの浄土の行道ではないというのである。親鸞は『化土巻』に三経の隠顕について明かすに、雑行と雑修について釈しているが(18)、その雑修とは、行業の修相について一行を専修するに対して二行以上を并修する場合と、たとい一行を専修するといえども心中に雑心ある場合には、それも雑修とすると説いている。いまの理解もまたそれと共通するものであって、たとえ念仏一行を選びとって専修するといえども、その心中に現世を祈る思いがある限り、その念仏の行業もまたなお雑修にして、また雑行にほかならず、それはもはやまことの選びでもなく、浄土



の行道にもなりえないというのである。ここには親鸞における信心の選びの行道が、呪術的な現世祈祷の信仰を徹底的に拒否し、それと訣別することにおいて成立していたことが明瞭である。

とすれば親鸞がかくまでも厳しく神祇の不祠不拝を主張し、現世利益的な祈祷を拒否して、呪術的な民族信仰と訣別したのはいかなる理由によるものであろうか。その神祇崇拝の否定については、親鸞にとっては神祇崇拝とは、『化土卷』に『楽邦文類』の文を引用して、

「然るに祭祀の法は天竺には韋提、支那には祀典といへり。既にいまだ世を逃れず、真を論ずれば俗を誘ふるの権方なり(19)」（真聖全二の二〇〇）

と明かす如く、たとえそれは宗教と呼ばれるとしても、「いまだ世を逃れ」ざるところのものとして、真に対してはなお俗にとどまり、出世に比べれば世俗に属するものでしかなかったわけである。事実、当時における神祇の性格について

見るに、念仏者の弾圧を要請した元久二年（一二〇五）の興福寺奏状、及び貞応三年（一二二四）の延暦寺奏状には、前者には「靈神に背くの失」後者には「一向専修の党類神明に向背する不当の事」とて、共に念仏者が神明を崇敬しないことを弾劾しているが、そこではいずれもこの神祇不拝が直ちに国法に背むき国王を敬せざることであると主張している。このことは当時の神祇崇拝が深く権力に癒着して、世俗に属するものにほかならなかったことを明瞭に物語っているものであろう。親鸞にとっては、このように国家権力に組みして、その護持に奉仕貢献する神祇信仰は、また世俗に属するものであって、その限りにおいて、それもまた虚妄として、当然に選びすてられるべきものであったわけである。そしてまたその現世利益的な呪術信仰についても、

『化土卷』に『大乘起信論』の文を引用して、

「まさに知るべし。外道の所有の三昧は皆見愛我慢の心を離れず、世間の名利恭敬に貪著するが故なり」（真聖全二の一九三）

と示して厳しく批判する如くに、そのような呪術

信仰は、たとえいかに出世をよそおいつつも、現実には我見我執に貪著された人間の欲望をそのままに肯定し、その欲望充足の手段でしかないところ、それもまた真実の宗教を裏切るものにして、ひとえに世俗に属するものにほかならず、厳しく選びすてられるべきものであったのである、それにひきかえて親鸞が学んだ仏教——浄土真宗の教法とは、

「本願を信じ念仏をまふさば仏になる」

(歎異抄、真聖全二の七八〇)

と明かされるように、それはひとえに自己自身の主体的な成長の道、即ち、本願念仏による世俗から出世へ、人間から仏への成仏の道を教示するものであった。そして親鸞は、その念仏の道を選びとって、世俗を否定しつつ、ひたすらに出世を願い、自らの成仏道を志向しつづけていったわけである。

次に第三の仏教から浄土教へ、そしてまたその浄土教の中においても更に本願の行道への転入を意味する、仏道における雑修の否定による

唯一の行業の選びという点については、その成  
仏道において、出家道としての聖道教の否定によ  
る在家道としての浄土教の選びとり、更にはまた  
その浄土教において、要門及び真門の方便教の  
否定による、弘願他力の信心の道の選びとりを  
意味している。

即ち、その聖道教の廃捨による浄土教の選取  
については、親鸞は『化土巻』に、

「信に知んぬ。聖道の諸教は在世正法の為  
めにして全く像末法滅の時機に非ず。已に時を失  
し機に乖むけるなり。浄土真宗は在世正法、像  
末法滅濁悪の群萌を斉しく悲引したもうなり」

(真聖全二の一六六)

と明かしているが、またそれに次いで『大智度  
論』の四依を釈する文を引用したのち、

「しかれば末代の道俗は善く四依を知って  
法を修すべきなり」(真聖全二の一六七)

とあって、経法の真意を正しく領解して、まこと  
の行道をこそ修習すべきことを語り、更には道綽  
の『安楽集』の諸文を引いて、

「当今は末法にして是れ五濁悪世なり。唯浄土の一門有って通入すべき路なり」（真聖全二の一六八）

と明かしている。出家者の仏道としての聖道教、その行業修習の行道は、正法の時代にこそ通じるものであって、今日の末法の時代においては、すでに時代を失い根機に適わぬ仏道であり、在家者の仏道としての浄土念仏の教法こそは、正法の時代から末法法滅の時代に至るまで、いつの時代にもあらゆる衆生にふさわしい行道であって、この浄土教の一門こそ、まさしく選びとられるべき最勝の教法であるというのである。親鸞がこのように厳しく聖道教を廃捨して、浄土教を選取した理由は、すでに見た如き法然の専修念仏の思想を承けたことによるものであるが、また親鸞自身における論理としては、上引の諸文にもうかがわれる如くに、聖道の諸教が明かす行業修習の道とは、出家者の行道として限られたものの道でしかなく、それはすでに「時を失ない機に乖むける」ものであって、今の時代と根機には相応しない仏道であること、それに対し

て、ただ浄土の念仏一行こそが、在家者の行道としていつの時代にもいかなる根拠にも適った、従ってまたつねに万人に普遍易行なる教法として、今日のわれらにもっともふさわしい仏道であることによるというのである。親鸞が時の南都北嶺の学徒をふくむ大衆に向って、

「しかれば穢悪濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗己れが分を思量せよ」（化土卷、真聖全二の一六八）と厳しく訓す所以のものであろう。

そしてまた親鸞は、そのことの証左を当時の聖道諸教の現状の中に見とって、

「ひそかにおもんみれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛りなり。然るに諸寺の積門教に昏くして真仮の門戸を知らず」（化土卷、真聖全二の二〇一）

と語り、その教学が歴史的社会的な状況との対決ももたず、民衆の思潮を省みることもなく、いたずらに形骸化して時機に乖離せることを批判し、更にはまたその教団の現状についても、

「末法悪世のかなしみは、南都北嶺の仏法者の輿かく僧達力者法師、高位をもてなす名としたり」

「この世の本寺本山のいみじき僧とまふすも法師とまふすも、うきことなり」（悲嘆述懐讚、真聖全二の五二九）

と嘆じて、伝統の教団がすでにその本来の意味を喪失して、いたずらに世俗に転落している状況を痛烈に批判している。かくして親鸞にとっては、すでに聖道教は選捨されるべきものであって、求むべき仏道とは唯一通入の行道としての浄土教のみであったわけである。

そしてまた親鸞は、その浄土の教法についても、更にそれを第十八願、第十九願、第二十願の三願に基づく三種の教法として、即ち、『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の三経のそれぞれに開示された、弘願、要門、真門の三種の行道として捉えたのであるが、親鸞はその三種の行道の中、要門、真門の行道を共に権仮の道として選びすて、ただ弘願の行道のみを真実の教法として選びとったわけである。親鸞において

は、その浄土の要門とは、第十九願修諸功德の願に基づいて『観無量寿経』に明かされるところの、定散二善を修習廻向する自力作善の行道である。またその真門とは、第二十願植諸徳本の願に基づいて『阿弥陀経』に明かされるところの、阿弥陀仏の名号を選んでそれをおのれの善根として浄土に廻向する自力称名の行道である。それに対して第十八願の弘願の教法とは、『無量寿経』に説かれる行道で、それはひとえに如来選択の本願の名号を選びとり、その名号を憶念聞思する真実の信心によって、往生成仏の証果を成ずるところの他力念仏の行道を意味するものであった。そして、親鸞はこの要門、真門、弘願の三種の行道の中、要門自力作善の行道と真門自力称名の行道は、何れも浄土の仮門「他力の中の自力」（浄土三経往生文類、真聖全二の五四五、五四八）の道として選びすて、ひとえに弘願他力の念仏の行道をこそ、唯一真実の道として選びとったわけである。親鸞はいう。

「悲しきかな垢障の凡愚、無際より已来、



助正間雑し定散心雑するが故に、出離その期無し。自ら流転輪廻を度かるに微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし。深く悲嘆すべし。凡そ大小聖人一切善人、本願の嘉号を以て己れが善根とするが故に、信を生ずること能わず。仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知すること能わざる故に、報土に入ることなきなり」（化土巻、真聖全二の一六五～六）

と。即ち、仏道を志して生死流転を出離せんと願って浄土の行道に入るとも、なお定散二善にまどい助正間雑して、要門自力作善の道、真門自力称名の道にとどまって、弘願の他力念仏の道に転入しがたいことを悲しみつつ、ことには本願名号を選んで念仏の行道に進みながらも、なお「本願の嘉号を以って己れが善根とする」ところの真門自力称名の道にとどまることのあるを誡めて、ひとえに自力をすてて本願を信樂し、他力念仏の道に帰入すべきことを勧めているのである。

親鸞がこのように浄土教における行道を、更

に自力作善の道、自力称名の道、他力念仏の道の三種の行道に分別して領解し、その要門自力作善の道及び真門自力称名の道を選びすてた理由については、それはもとより深くは浄土教の伝統に学んだものであろうが、それはより直接的には、親鸞自身の信体験に基づく己証によるものにほかならなかつたわけである。ことにその要門自力作善の道を選びすてたことは、その行業が基本的には聖道教に属するものであるところ、それは当然のことであつたが、親鸞が更に浄土教独自の行業としての称名念仏の行にも、なお厳しく真仮を分別して真門念仏の道を明かし、それを自力称名の道として選びすてたのは、法然門下における専修念仏の理解において、その称名念仏の原意を見失つて、専らその称名の数量を問題にし、なお我執をつのつて多念の称名を策励するものがあつたこと、即ち、その仏の名号をもつて「己れが善根とする」という如き、専修念仏の形骸化が生じたことによるものである。そして親鸞は、このように念仏の行業になお真仮を分別して、その称名念仏の本意は、

私から仏への方向における称名であると共に、それはまた同時に仏から私への方向における聞名でなければならないこと、即ち、仏を呼ぶことがそのまま仏を聞くことであるような、おのれをすてることによって成り立つ他力念仏、更にはいうならば、それは即ち、本願名号をただいぢずにこそ憶念聞思するところの、他力信心の行道でなければならないことを明らかにしたわけである。

かくして親鸞においては、その専修念仏とは『一念多念文意』に、

「専修は本願のみなをふたごころなくもはら修するなり」（真聖全二の六一三）

という如くに、ひとえに阿弥陀仏の名号を選びとって、その名号を一向に専称することであったが、それはまた『末灯鈔』に、

「この念仏往生の願を一向に信じてふたごころなきを一向専修とはまふすなり」（真聖全二の六九三）

とも明かす如くに、それは単に仏の名号を称す

ることではなくて、まさしくはその本願名号を一向に信樂することにほかならなかつたのである、即ち、法然において主張された専修念仏の道は、親鸞においては、更に分別し選択されて、そのまことの念仏とは、ひたすらに本願を聞思信樂すること、即ち、他力信心でなければならぬと領解されたわけである。

以上、親鸞における「唯信」の行道、その選びの構造を、世俗の否定に基づく出世への選び、民族信仰との訣別にに基づく主体的成長、成仏道への選び、仏道における雑修性の否定に基づく唯一行業の選びの三点に集約して捉えてきたが、それは帰するところ、仏道における唯一行業の選びとしての、念仏を選びとり、更にはまた信心を選びとるという、「唯信」に帰結するものであったというべきであろう。まことに親鸞における人生究極の選びとは、

「唯信とまふすは、すなわちこの真実信樂をひとすじにとるころをまふすなり」（尊号真像銘文、真聖全二の五六一）

と明かす如くに、唯信として、ひたすらに本願の

信心を、唯一の真実、人生の究竟処、畢竟依として選びとって生きゆくことであつたのである。

#### 四、出家と遊行と止住

親鸞における唯信とは、人生の価値選択の営為において、信心を唯一の真実とし、それをおのれの人生の究竟処として選びとって生きゆく姿勢を意味するものであり、その選びの構造とは基本的には、世俗の否定による出世への選び、民族信仰との訣別による自己の成仏道への選び、仏道の雑行雑修性の否定による唯一行業の選びという三点に集約して理解されることは、上において考察した如くである。

しかしながら親鸞には、このような唯信の選びにおいて、それらを厳しく否定し選びすてているものの、また同時にその反面において、その否定し選びすてたはずのものを、何等かの意味において肯定している如くにかがわれる

文言乃至はそういう態度が見られるのである。そのいちいちについての詳細な指摘はいまは割愛しなければならないが、きわめて概括的にいうならば、上に見た如き、尖鋭的な権力に対する拒否の姿勢に対しては、念仏を弾圧する権力者のために、なお「あわれみをなし」（御消息集、真聖全二の七〇一）「たすかれとおぼしめて」（御消息集、真聖全二の七一〇）念仏を申しあえと示し、また人倫についても、それからの超脱を教えながら、他面には、「世をいとふしるし」「往生ねがふしるし」（末燈鈔、真聖全二の六八八）としての生き方を訓しているのである。また神祇崇拜への厳しい否定に対しても、その侮蔑をいましめて諸天善神は念仏者を擁護すると明かし、現世祈祷については、現世の祈りは否定しつつも、念仏の功德をたたえて、念仏者には必然にかずかずの現世利益が与えられると語っている。そしてまた聖道教及び浄土教の要真二門を廃捨するについては、他面それを本願念仏の道に誘引するための権仮方便の教法として肯定的に理解しているのである。かくして親

鸞においては、その唯信の選びにおいて、厳しく否定し選びすてたものを、なおその反面においては肯定的に捉えている姿勢がうかがわれるわけである。もとよりここでいう肯定的とは、単なる是認ではなく、その内容は多含的であることはもちろんである。しかしながら、親鸞におけるこのような姿勢は、その唯信の思想において見逃すことのできない問題点である。津田左右吉はその点について、親鸞の信仰は純粹であり熱烈であったが、その思想や行動にはなお不徹底なところが多かったといっている(21)。はたしてこのことは親鸞の思想や行動の不徹底によるものか。この点についてはいかに理解すべきであろうか。

それについて、すでにマックス・ウェーバーが「宗教的現世拒否の段階および方向の理論」の論考において指摘した如くに(22)、宗教における現世拒否の方向には、神秘主義的な遁世的瞑想を求めてひたすらに現世を逃避してゆくというタイプと、どこまでもこの現世にふみとどまって世俗内的な禁欲に徹しようとするタイプの二つの

方向があり、またそのような両極に対するさまざまな中間形態が存在すると考えられるが、仏教の性格としては、本来その中の現世を逃避しようとする遁世的な傾向が強いが、ことに在家者の仏道として成立していった浄土教は、むしろ現世にとどまる世俗内的禁欲のタイプに属するものと思われる。しかし、その浄土教においても、またなお現世逃避的な傾向が濃厚なものもあって、浄土教の性格内容についてもいくつかの形態があるといわねばならないようである。そこでいまは同じく浄土教に帰依して念仏を選びとった、法然、一遍、親鸞における選びの思想、即ち、現世拒否の思想構造を比較することを通して、更に親鸞における唯信思想、ことに上に指摘した問題点について考察をすすめることとする。

先ず法然における専修念仏の思想について見るに、法然は本願の念仏を唯一の真実として選びとり、それ以外の一切の世俗的なものを厳しく選びすてたのである。即ち、法然はすでに上にも引いた如く、



「現世のすぐべき様は念仏の申されん様に  
すぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、な  
になりともよろづをいとひすててこれをとどむ  
べし。いはく、ひじりで申されずば妻をまうけ  
て申すべし。妻をまうけて申されずばひじりにて  
申すべし。住所にて申されずば流行して申すべ  
し。流行して申されずば家にゐて申すべし。自力  
の衣食にて申されずば他人にたすけられて申すべ  
し。他人にたすけられて申されずば自力の衣食に  
て申すべし。一人して申されずば同朋とともに申  
すべし。共行して申されずば一人籠居して申すべ  
し。衣食住の三は念仏の助業也。これすなわち自  
身安穩にして念仏往生をとげんがためには何事も  
みな念仏の助業也」（和語燈録卷上、真聖全四  
の六八三～四）

と明かしている。法然は念仏を申すためには、  
妻をめとるもよい。住処を定めるもよい。また  
流行するもよい。しかし、もしもそれらのこと  
が念仏を妨げるならばいといすてよというので  
ある。法然にとっては、現世の生活の全てが念  
仏のための助業にほかならず、おのれの生涯はひ

とえに念仏の申されるようにこそ生きるべきであったのである。しかしながら、法然自身における現世の過ごしようは、その生涯を通じて、清浄な出家生活を堅持し、持戒精進の聖者として生きたのである。その伝記にはしばしば戒師をつとめたとも伝えているほどである。浄土教の念仏の行道は、本来在家者のための成仏道として設定されたものであって、それは決して出家の生活を必要としないものであった。その意味においては、法然が念仏しつつも、なお出家者として聖者的生活をすごしたということは、法然にとってはそのような遁世的出家の生活がもっとも念仏申しやすい生き方であったとしても、それはむしろ、なお出家者の仏道としての聖道教的な立場に立ちつづけていたことを意味しているのである。即ち、それはなお出家者の仏道としての念仏の道にほかならなかったわけである。かくして法然における専修念仏にあつては、在家者の仏道としての念仏の行道のまことの意趣は、いまだ充分には開顕されえなかったといわねばならないであろう。念仏の行道とは、それが在家者

の仏道として、即ち、世俗内的な成仏道として成立するところにこそ、まことの本意があらわになってくるのである。

それに対して、一遍における念仏思想を見るに、一遍もまた熱烈な浄土願生者として、念仏を唯一の畢竟依として選びとり、他の一切の世俗を選びすてていった行人であった。一遍は出家して念仏を学んだが後に俗塵に交わることがあったという。しかし、再び遁世して恩愛眷属をすて、舎宅田園をすて、念仏の法堂をもすて、長い遍歴の旅路に出立したのである。そして北は奥州から南は九州に至るまで、念仏申しつつひたすらに歩

みつづけた。彼は終生住むべき寺も、宿るべき草庵ももたなかった。それは旅に明け旅に暮れた生涯であった。人々は彼を「捨聖」と呼んだ。そしてその遍歴を「遊行」という。一遍はその『語録』の中で、

「念仏の機に三品あり。上根は妻子を帶し家に在りながら著せずして往生す。中根は妻子を

すつるといへども住処と衣食とを帯して著せずして往生す。下根は万事を捨離して往生す。我等は下根のものなれば、一切を捨ずば定て臨終に諸事に著して往生をし損ずべきなりと思ふ故に、かくのごとく行ずるなり。よくよく心に思量すべし」(一遍上人語録卷下、日本思想大系(法然一遍)三三一～二)

と語っている。即ち、念仏を修める人について上根中根下根の三種があつて、上根の人とは、妻子をもち住家にとどまりながら念仏のできるものをいい、中根の人とは、妻子をすてるもなお住処を定めて念仏するものをいい、下根の人とは、妻子も住家も一切をすてなければ念仏申しえないものをいうと明かすのである。その意味からすれば、一遍にとっては、親鸞は上根の機であり、法然は中根の機であつたということになるであろうか。そして一遍は、その親鸞や法然に比べて、われらの如き下根のものは、妻子をすて、家をすて、一切をすてはててこそ、始めて念仏を申す

ことができるというのである。法然は念仏を申

すについて、「妻をもうけて申されずばひじりにて申すべし、住所にて申されずば流行して申すべし」といった。一遍にとっては、出家して一定の住処をもつことさえも念仏の妨げになることであり、世俗に転落することであった。まして妻子をもつことは更なる世俗への埋没でしかなかったのである。一遍は法然よりも、より徹底してこの現実を拒否し、それから逃避したわけである。ここに一遍における世俗に沈む自己の現実相への省察の深刻さが、またその念仏の選びへの志向の熱烈さがうかがい知られてくる。一遍にとって、この世俗の中に生きつつも、ただひとえに念仏のみを選びとって、世俗の一切を選びすててゆくということは、まことに至難なことであった。そのような選びが成り立つためには、眷属もすて、住処もすて、とどまることなくしてひたすらに遍路の旅に生きるほかはなかったのである。はてしない一処不住の遊行の中にこそ、この選びの念仏がはじめて成り立ったのである。一遍における遊行とは、専ら民衆に対する名号の結縁、賦算のためでもあったという

が、それはまたより内面的には、このように一遍自身における選びの念仏の行道そのものであったともいうことができよう。ここに念仏の心をただ「捨ててこそ」（一遍上人語録巻上、日本思想大系（法然一遍）三〇五）と学んだ一遍の生涯を貫く姿勢があり、またその遊行にかけた深い思念があったとうかがわれる。鎌倉後期に編まれたという念仏者たちの言行録『一言芳談』には、

「居所の心になわぬはよき事なり、心になひたらんには、われらがごとくの不覚人は一定執著しつとおぼえ候なり」（仏教古典叢書、一言芳談抄上の五～六）

と語っている。まことにわれら凡人にとっては、居所をすて、妻子をすて、遍歴の旅路にでも出なければ、まことの念仏は成り立たないのであろうか。一遍がその生涯をかけて、はてしない旅路を遊行しつつ念仏申したということの意味の重さを思わずにはいられない。しかしながら、もしもこの一遍の如くに、一切をすてて旅に生きてこそ、始めて成り立つ念仏の道だとする

ならば、その行道は現実逃避の遁世的な性格をもつものであって、それは在家者の仏道、世俗内的な成仏道を明かした浄土教の本質からはなお逸脱するものであって、まことの浄土教、念仏の行道とはいえないであろう。

このような法然における出家、一遍における遊行に対して、親鸞における唯信の立場は、どこまでも在家に止住しつつ、しかもまた念仏を選びとって、その世俗の一切を選びすててゆく行道であった。法然は出家生活の中で念仏を選びとった、一遍はその生涯を流行の旅に生き、そこに念仏を選びとっていった。親鸞はその法然や一遍が念仏の障碍としてすてた妻子や住居をそのまま肯定し、その世俗のただ中に止住しつつ、しかもまた同じようにひたすらに念仏を選びとって生きていったのである。このような親鸞の立場は、在家者の仏道、世俗内的な成仏道としての浄土教の本質をそのままに貫いたものといえるのであるが、親鸞は何故に念仏の障碍になるはずのこの世俗の中に止住しつづけたのであろうか。そのことは親鸞においては、何よりも

その出家的遁世的な在り方の虚妄性が自覚されていたからであろう。親鸞は『唯信鈔文意』に、

「浄土をねがふひとは、あらはにかしこきすがた善人のかたちをふるまはざれ、精進なるすがたをしめすことなかれとなり。そのゆへは内懐虚仮なればなりと、内はうちといふ、このころのうちに煩惱を具せるゆへに虚なり、仮なり、虚はむなしくして実ならず、仮はかりにして真ならず（中略）この世の人は無実のこのころのみにして、浄土をねがふ人はいつはりへつらひのこのころのみなりときこえたり、よをすつるも名のこのころ、利のこのころをさきとするゆへなり。しかれば善人にもあらず賢人にもあらず、精進のこのころもなし。懈怠のこのころのみにして、うちはむなしくいつはりかざりへつらふこのころのみつねにして、まことなるこのころなきみとしるべし」  
（真聖全二の六三五～六）

と明かしている。この世の人はすべて不実の心のみに生きていて、浄土を願う人の心でさえも「いつはりへつらひのこのころ」にほかならない。ま



た世をすてることさえも、なお「名のころ」  
「利のころ」にひかれてのことでしかない。人間はいかなる人であれ、またいかように姿形をふるまおうとも、すべて内心は「むなしくいつはりかざりへつらふころのみ」にして、真実の心のないことを思い知れよ、そしてまたその故にこそ、浄土を願う人はゆめゆめ「善人のかたちをふるまはざれ、精進なるすがたをしめすことなかれ」というのである。そこにはいかに世俗をすてて浄土を願ひ、姿形をととのえて道を求めようとも、なおもすてることのできない自己の内なる世俗性虚妄性を厳しくみつめていた鋭い眼が光っている。親鸞にとっては、たとえ妻子をすて、居処をすてて、この現実からいかほど遁世しようとも、なおも心の底に執拗にひそむ「名のころ」「利のころ」「いつはりかざりへつらふころ」の不実性を思わずにはいられなかったのである。人間はしょせん不実の心のみにして、一人として真実の心をもちうるものはありえない。このことは若き日の叡山における修道生活以来、親鸞が身にかけて思い知った

人間把握についての、いつわらざる実感であったのであろう。そしてまたそれ故に、親鸞は自己の現存在の相に対する深い悲嘆に生きていった。親鸞における仏教理解は、ひとえにこのような人間観を立場として成立していたのである。そして親鸞は、身も心も現実の世俗のただ中にあるままに、なお成り立つところの仏道を求めて、その道をこの阿弥陀仏の本願念仏の行道に見出したわけである。ここに親鸞がその念仏の行道において、出家的遁世的な在り方を否定してあくまでも在家に止住し、その世俗のありのままに、念仏を行じていった理由があったとうかがわれる。

しかし、そのことはこの世俗の世界を単純に肯定し、そこに空しく居すわったということではない。親鸞は、人間とは不実にして、いかようにしてもこの世俗を離脱しえない存在であることを痛みつつも、しかもまたその故にこそ、この世俗の虚仮不実性を思い知って、いよいよそれを選びすて、ひたすらに出世の世界を志向していったのである。そのことは世俗を肯定しそのただ

中に止住しつつ、しかもまたその世俗を全面的に虚仮不実と否定してゆくことであり、それは即ち、おのれの存在について肯定と否定を同時に成り立たしめることであって、それは論理的にはまったく矛盾というほかはない道であった。

本来的な在家者の仏道としての浄土教、まことの念仏の行道とは、まさしくこのような道を行うのである。そしてまた親鸞における唯信の道がここにあったわけである。しかしながら、このような矛盾の行道が、いったいどのようにして成り立ちうるのであろうか。それは「易往無人」

（信巻、真聖全二の四八）の道として、また「難中之難」（行巻、真聖全二の四四）の道として、まことに至難な行道ではあるが、この世俗のただ中であって、ひたすらに念仏を申すほかはなかった。まことの念仏の道とは、出家せずとも、流行せずとも、この世俗のまま、ありのままに生きながら、ただ念仏を申すことによつて自然に成り立ってゆく行道であったのである。阿弥陀仏の本願の念仏の道とは、本来そういう行道であった。『無量寿経』の教説の本意もま

たここにあったわけである。そしてこのような在家止住の念仏の道を見事に生きていった先達に賀古の教信がある。教信とは平安初期の頃播磨の国賀古駅の辺りに住んだ念仏者であって(28)、『一言芳談』には、

「賀古教信は、西には垣もせず、極楽とは中をあけ、あはせて、本尊をも安ぜず、聖教をも持せず、僧にもあらず、俗にもあらぬ形にて、つねに西に向て念仏して其余は忘れたるがごとし」

(仏教古典叢書、一言芳談抄下の一五)

と伝えている。教信は終生身を世俗の中にとどめながら、しかもまた「僧にもあらず俗にもあらず」として念仏ひとすじに生きた浄土の行人である。われわれはここに念仏の行道において、世俗のただ中に止住しつつ、しかもなおその世俗を選びすてて出世に生きていった、はるかなる先達を見ることができるのである。親鸞は『改邪鈔』に、

「つねの御持言にはわれはこれ賀古の教信沙弥の定なりと云々」(真聖全三の六八)

と伝えている如く、この教信をよき先達としてこよなく敬慕し、ここにおのれの生きる道を学んだのである。

親鸞もまたその人生生活の姿勢を「非僧非俗」（化土巻、真聖全二の二〇一）と語っている。親鸞における唯信の選びの構造は、またこの非僧非俗という表現を通して捉えることができるであろう。即ち、その非僧非俗における非僧とは、僧——出世の否定としての世俗を意味している。また非俗とは、俗——世俗の否定としての出世を意味している。その意味からすると、この非僧非俗とは文言的には、また「俗にして僧」というようにいいかえられるかも知れない。しかし、親鸞における非僧非俗とは、決して俗而僧として、半僧半俗という如き、また時には僧時には俗という如き、両者の折衷合一を意味するものではなかった。それがあえて非僧非俗と明かされるのは、僧——出世であることと、俗——世俗であることの相互否定として、しかもまたその故にその相互成就として、おのれのよって

立つべき根拠をもちえない、成立すべき場所をもたないままに、しかしなお念仏申すことを通して、かろうじて成り立ってゆく全く新しい世界を意味している。それはまた更にいうならば、その非僧——出世に非ずという言葉には、単に俗であると

いう意味よりも、世俗でありたくないという厳しい「痛み」が宿っている。また非俗——世俗に非ずという言葉には、単に出世であるということよりも、つねに出世でありたいという深い「願い」がこめられている。親鸞におけるこの非僧非俗とは、そういう世俗にありながら世俗に沈んでいることへの悲痛と、しかもまた、つねにそれを超脱して出世に生きようとする志願との鋭い矛盾的交錯を表象し、そしてまた、そういう世俗をすててひたすらに出世を志向しつづけてゆく、ただいちずなる生き方を意味している。それは世俗にしか生きられないものが、その世俗のただ中にたたずみながら、しかもまた念仏申すことを通して、その世俗を虚仮なるものとして捉え、それに向って鋭く対峙し、それを否

定しつづけてゆくという、たゆみない念仏の実践の中で、その念々においてかろうじて成り立ってゆくきわめて厳しい選びの世界であった。かくして親鸞は、このようにどこまでも在家に止住しつつ、しかもまた念々にその世俗を否定してゆく、世俗内的な成仏道、非僧非俗なる念仏の行道を、ひたすらに志向して生きていったのであって、ここにこそ、その唯信の道があったわけである。

そして親鸞が、このようにあくまでも世俗に止住しつつ、しかもなおそれを否定して、世俗内的な成仏道、非僧非俗の仏道を生きつづけたところに、上に指摘した如き、厳しく否定したはずの権力、人倫、神祇、現世祈祷、聖道教、浄土教の要真二門などのさまざまな現実を、また同時に肯定的に捉えてゆくような、思考乃至は態度が生れてきたのであらうと思われる。それらの思想構造の各々については、それ以外の要因の介在も考えられるところから、そのいちいちの立場から更に詳細に論究されるべきであるが、いまその基本的構造についておしなべてい

うならば、この唯信の行道がかかる世俗内的な成仏道として、世俗のただ中において成り立つ仏道である限り、そこにはつねに現実肯定的な側面が残りつづけることは当然であろう。しかしながら、そのことはこの行道において、現実の否定と肯定との両者が単に折衷されているということではない。そのことはすでに上に見た非僧非俗の論理において明らかな如く、それは非僧即ち、世俗としての現実肯定の側面には、またつねに非僧としての「痛み」が介在し、非俗即ち、出世としての現実否定の側面には、またつねに非俗としての「願い」が存在して、しかもその肯定における「痛み」は否定における「願い」の返照として成立し、またその否定における「願い」は肯定における「痛み」を媒体として成立してゆくものであって、両者はまさしく相互否定的、相互成就的な相依の関係において存在するものである。そしてこのように選びすてべき現実を媒体としてこそ、選びの念仏、唯信の道が成立してくるところ、その信心の立場に立つ時には、またその選びすてられる現実は、再びそ



れをより高い次元においておのれの中に統撰してゆくこととなるであろう。即ち、この非僧非俗なる唯信の行道においては、世俗から出世の方向においては、世俗はつねに出世の世界の成立のための否定的媒介としての意味をもちつづけるものであるが、また出世から世俗の方向においては、その世俗はつねに出世の世界の中に向かって肯定的に止揚され、統撰されてゆくものであったわけである。

ここに親鸞が厳しく選びすてていった現実に対して、また他面、肯定的に見られる如き思考乃至は態度をもった所以があると思われる。親鸞が厳しい現実拒否の態度を持しながら、しかもまた一方において、権力者に対してなおあわれみをもてと教え、人倫においてまた世をいとうするしを訓し、神祇崇拜や現世利益を念仏の功德の中に統撰し、聖道教や浄土教の要真二門を権仮方便の教法として再評価したのは、根本的にはこのような非僧非俗なる唯信の道の論理構造に基づいて生まれたものと理解されるのである。しかしながら、親鸞におけるこの唯信の道が、

かくの如く現実に対する否定と肯定の交錯、世俗から出世への方向と出世から世俗への方向の二つの方向をもっている如くに捉えられるとしても、その二つの方向は単に対応しあっているということではなく、その現実の肯定、出世から世俗への方向は、またつねに出世の世界に向けて翻転し統撰されてゆくものであって、その行道の基本的な性格は、どこまでも現実の否定、世俗から出世への方向を目指すものであったことを見逃してはならないであろう。

かくして親鸞における唯信の道とは、以上の考察において明らかになった如く、この世俗のただ中に止住するままに、念仏を通して、その世俗と鋭い緊張関係の中に、つねにかろうじて成り立ってゆく行道であったわけである。そしてまたそれが非僧非俗なる論理構造をもっているところ、それは信の立場からの反転として、選びすてられるべき現実の相に対する肯定的な思考乃至は態度が生まれてくるとしても、その行道の基本的な性格は、どこまでもただい  
ちずに出世を志向して、ひたすらに念仏を申しつ

つ、この現実を選びすててゆき、ただ信心をこそ、おのれの人生の究竟処、畢竟依として、厳しく選びとってゆく道にほかならなかつたといわねばならない。

## 註

(1)家永三郎『中世仏教思想史研究』五七～八頁参照。

(2)『唯信抄』の披閱をすすめる文は『末燈鈔』に一通『御消息集』に四通『血脈文集』に一通見られる。

(3)同一の意味では「念と声とはひとつころなり」（唯信鈔文意、真聖全二の六三七）専一の意味では「如実修行相應は信心ひとつにさだめたり」（高僧和讃、真聖全二の五〇七）などの用例がある。

(4)一人の意味では「御身ひとりのことにはあらず」（御消息集、真聖全二の六九六）独自の意

味では「鸞師ひとりさだめたり」（高僧和讃、真聖全二の五〇四）などの用例がある。

(5) 『大乘法苑義林章』 卷第一（大正四五の二六〇a）

(6) 拙稿「親鸞における信の二態」（印度学仏教学研究一九の一）参照。

(7) 「選択というは即ち是れ取捨の義なり」（選択集卷上、真聖全一の九四一）

(8) 『梵網菩薩戒経』（大正二四の一〇〇八c）ただし原文では「六親を敬せず」となっている。

(9) 『新仏典解題事典』 一一三頁参照。

(10) 望月信亨『浄土教の起源及発達』 一八一頁参照。

(11) 『化土卷』（真聖全二の一六八～一七四）

(12) 『化土卷』（真聖全二の一八九～一九〇）

(13) 『続高僧伝』 卷第八（大正五〇の四九〇c）参照。

(14) 『化土卷』（真聖全二の二〇三）にも「唯仏恩の深きことを念じて人倫の嘲を恥じず」とい

う同意の文が見られる。

(15) 『大般涅槃經』 (北本) 卷第八 (大正二一の四〇九c) ただし原文では「仏に帰依する者を真の優婆塞と名づく、終に其の余の諸天神に帰依せざれ」となっている。

(16) 『般舟三昧經』 (大正一三の九〇一b)

(17) 専修寺蔵真蹟本によると「ひとへに雑行となづけたり」が「ひとへに雑修となづけしむ」

(親鸞聖人全集和讃篇一一一頁) となる。いまは真蹟本にしたがった。

(18) 『化土卷』 (真聖全二の一五五～六)

(19) 『楽邦文類』 卷第二 (大正四七の一六八a)

ただし原文では「既にいまだ世論を逃れず、真に俗を誘うの権方なり」と訓られる。

(20) 『大乘起信論』 (大正三二の五八二b)

(21) 津田左右吉『文学に現はれたる国民思想の研究』 第一卷五八六～七頁。

(22) マックス・ウェーバー『宗教社会学論集』 第三卷 (世界宗教の経済倫理、第二部1、杉浦宏訳)

(23)教信については『日本往生極楽記』（続浄土宗全書六の一）『後拾遺往生伝』卷上（続浄土宗全書六の一〇四）『往生拾因』（浄土宗全書一五の三七六）等にその記録が見られる。

## 印度学仏教学研究第二十二卷第一号

昭和四十八年十二月 抜刷

### 『法然にいたる専修思想の系譜』

信楽峻磨

—

鎌倉仏教の特性はその思想における専修性純一性にあるといわれている。即ち、法然が「専

修念仏」を標榜し、親鸞が「唯以信心」を明かし、道元が「祇管打坐」を主張し、そしてまた一遍が「独一名号」を語ったのは、いずれもそのことを意味している。そして更には日蓮の「唱題成仏」の思想にも、同様な傾向を見ることができるようである。

その鎌倉仏教における専修性の内容としては、先ず第一には仏教の基本的立場を意味するところの、世俗を否定して出世を志向する姿勢があげられる。鎌倉仏教は奈良、平安の仏教、南都北嶺の旧仏教々団が、権力に癒着し世俗に埋没していったのに対して、それを鋭く否定することを通して、その本来の目標である出世性を志向して新しく脱皮誕生したものである。そしてまたこの鎌倉仏教の専修的性格は、旧来の呪術的民族信仰との癒着から離脱することによって、仏教の本意としての、主体的な人間成長、自己の成仏という目標を、明確化していったという点にも見ることができるのである。日本仏教は流伝以来、原始的な民族信仰と重層し、その多くは現世利益的な祈祷を目的とする呪術に転化し、あ

るいはまた祖先崇拜の風俗と結合して、死者のための追善供養の儀礼に変容していったが、鎌倉仏教はこのような旧仏教を批判し、それと訣別することによって、いちずに成仏を志向する仏教本来の立場に還帰したわけである。

そしてまたこの鎌倉仏教における専修性は、従来の仏教における諸種の行業の并修性、雑修性を否定して、唯一の行業を選びとるという仏道に対する態度にも見ることができる。日本仏教はその伝来より奈良仏教にかけて、さまざまな教法が重層して受容され、また神儒二教とも並立融和の中で理解されてきた。平安仏教もまた密教化し、更には神仏習合思想も強調されて、その修得すべき行業も多様化し、仏道は雑行雑修されていったのである。新しい鎌倉仏教は、このような旧仏教の雑行雑修性をきびしく否定して、教法の中からおのれの成仏にふさわしい唯一の行業を選びとり、その行業のいちずな修習実践による成仏道を明かしたのである。かくて鎌倉仏教の特性としての専修性純一性とは、まさしくこの唯一の行業の選択にこそその中核があるわ



けで、上に指摘した法然における「専修念  
仏」、親鸞における「唯以信心」、道元におけ  
る「祇管打坐」などは、まさしくそのことを意  
味するものである(1)。

## 二

このような鎌倉仏教における専修思想の先駒  
的な役割をはたしたものは、法然における「専  
修念仏」の主張であるが、その法然における専  
修思想を形成せしめていった思想的背景は何処  
にあったのであろうか。もとよりその思想的背  
景は、広範な歴史的社会的な拡りの中で考察把  
捉されるべきであって、ただに単一の要因を抽出  
することは不当であるが、ことにその専修思想  
の思想史的背景として先学が指摘している点には  
次の如きものがある。

即ち、和辻哲郎はその『日本倫理思想史』上  
巻において、それが当時の武士階級における主  
君に対する、いちずな献身的忠節の心情の展開

と共通するものであると指摘している。井上光貞は『日本浄土教成立史の研究』においてこの和辻説を支持している。赤松俊秀もまた『日本仏教史』IIでは、この専修思想を和辻説の延長上において捉え、それは日常的世俗的な一般の倫理観念の発達によって成立していったものであるとしている。

しかしながら、家永三郎は『日本道德思想史』では、世俗的な倫理としての主従関係と出世間的な仏道における仏法への帰依とは、全く次元を異にする原理であるとして、この和辻説を否定している。そしてその『中世仏教思想史研究』（親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察）においては、その専修思想は平安後期に生まれた各種の往生伝の中に見られる信仰形態の中に、その先蹤が指摘できるとしているのである。

私はこのような鎌倉仏教における専修的性格、ことに法然における専修思想が、これら諸説によって指摘された先行的な思想に基づき、その思想史的展開として生成したであろうことに

注目しつつも、なお他面この法然における浄土教思想が、ひとえに中国の善導浄土教及び日本の源信、永観、珍海の浄土教思想を伝統継承し、それを発展せしめたものであることに留意して、この思想的系譜においても、また先駒的な専修思想が見出されうることを指摘したいと思う。

即ち、善導（六一三～六八一）は中国の隋末から唐にかけて生きた浄土教徒であって、その浄土教思想は道綽を継承しつつ、更にそれを展開していったのであるが、その浄土教思想の特色はまさしく専修にあったといいうるものである。即ち、善導は浄土教に二種の行業があるとして、正行と雑行とを分別廃立し、その正行についても読誦、観察、礼拝、称名、讚嘆供養の五種の行があるとし、その中の称名以外の行はすべて助業にして、称名こそが仏願に随順するまさしき行業であるとして、称名一行の専修を主唱したのである。善導にとっては「念仏一行を最も尊しと為す」（般舟讚）と明かす如くに、この称名念仏の一行こそがまことの成仏道であって、従っ

てまた更にいえば、それこそが人生の究極の価値であって、称名以外の行業をはじめとする一切の生活は、すべてそのための助業にすぎなかったわけである。『新修往生伝』によると、善導は三十余年の間、寝処を設けることなく、洗浴以外は法衣を脱ぐことがなかった。戒律を受持して寸毫も犯かすことなく、眼をあげて女人を視ることもなかった。名利の念をおこすこともなく、綺詞戯笑することもなく、信施を受ければつねに徒衆に供養しておのれは粗食に徹したという。また堂に入れば一心に念仏して力尽きるまで休まず、寒冷の日にもなお流汗するほど称名念仏を策励したと伝えている。これらの記述にはいささかの誇張があるかも知れないが、善導がいかに厳しく称名念仏の一行を選びとって生きてたかがよくうかがわれるであろう。また善導には当時の仏教が国家権力と深く関係があったにもかかわらず、またその先達であった曇鸞、道綽が何れも時の帝王と交わってその崇敬を受けたのに比して、善導自身にはかかる記録が見られず、むしろ「既に京師に入りて広く此の化を行ず

(中略) 士女の奉ずる者其の数無量なり」(続高僧伝)と伝える如くに、専ら民衆の側に立って教化した如くである。この善導の伝道によって長安の城中には称名念仏の声が満ちたといい(2)、その教法を奉じて肉食を断つものが多かったといい(3)、またその教化によって欣求浄土の念を深くして捨身供養するものさえも多くあったと伝えているが(4)、ここにも善導の念仏思想が、ひとえに現実の世俗的な在り方を否定して、いちずに出世の世界を志向したものであったことが明瞭である。

そしてまた善導は、

「娑婆の十悪五逆多く疑謗して邪を信じ鬼に事え神魔を■〔食+委〕し、妄りに想い恩を求めて福有らんと謂えども、災障禍は横に転たいよいよ多し。連年に病の牀枕に臥し聾盲、脚折、手攣■〔扎±厥〕するは、神明に承事してこの報を得るためなり。如何ぞ捨てて弥陀を念ぜざらん」(法事讚)

と明かして、仏法を疑謗していたずらに邪道を信

奉し、鬼神につかえ、神魔を供養して、災厄を逃がれ福楽を祈るものを厳しく批判し、そういう神明への帰依をすてて、ひとえに仏法に随順し、阿弥陀仏を念ずべきことを勧めているのである。その点先師であった曇鸞及び道綽においては、その著作によると、神仙思想を受容して名号をダラニ禁呪と同次元において把捉しており、その禁呪については、曇鸞、道綽いずれも「吾か身にその効を得るなり」（論註・安樂集）とて、自らの体験を記しているが、善導にはそういう呪術信仰への傾斜を示す文言は見当らず、むしろ、

「阿弥陀仏を称念して浄土に生ぜんと願ずる者は、現生に即ち延年転寿を得て九横に遭わず」（観念法門）

「念仏誦経すれば罪障を除いて諸仏は遙かに加して身を護念したもう」（法事讃）

などと明かして、称名念仏においてこそ、むしろ延年転禍のまことの功德が具足することを主張しているのである。かくして善導においては、

「一切の行者等一心に唯仏語を信じて身命を顧みず、決定して行に依って、仏の捨てしめたもうをば即ち捨て、仏の行ぜしめたもうをば即ち行じ、仏の去らしめたもう処をば即ち去る。是を仏教に随順し、仏意に随順すると名づけ、是を仏願に随順すと名づく、是を真の仏弟子と名づくなり」（散善義）

などと明かす如くに、ひとえに仏教、仏意、仏願に随順して、外教を廃し雑行を捨てて、念仏一行をこそ選びとってゆくところに、真の仏弟子の道が啓かれることになるのであって、善導はその生涯を通じて、厳しく世俗を厭離し外教と雑行を廃捨して、専ら念仏一行を選びとって生きたのである。

そしてこのような善導浄土教に見られる専修思想は、日本浄土教における源信の浄土教思想において明瞭に継承されているのである。即ち、源信（九四二～一〇一七）はその生涯を通じて天台沙門としての生活をおくりつつも、また「頑魯の者」（往生要集）としての深い自覚に立って、ひたすらに西方を欣求し浄土念仏を修めた真摯

な浄土願生者であった。その源信は、『十戒卑下心集』に、

「名を求め衆を顧みんとすれば身心共に疲れ、功を求め善を成さんとすれば希望弥々多し。如かじ孤独にして境界無からんには。如かじ称名して万事を抛たんには。閑居の陰土は貧を以て楽と為し、禅観の幽室は静を以って友と為す。藤衣紙衾は是れ浄服なり。儲に安んじて盜賊の怖れ無し。深く仏意を恐れて人目を思うことなかれ」

と明かし、また『往生要集』には、

「大象の窓を出ずるに遂に一尾の為に碍げられ、行人の家を出ずるに遂に名利の為に縛せらる。則ち知んぬ、出離の最後の怨は名利より大なるものなきことを。ただ浄名大士は身は家に在れども心は家を出で、薬王の本事は塵寰を避けて雪山に居せり。今の世の行人もまたまさに是の如くなるべし。自ら根性を料りて之に進止せよ。若し共の心を制すること能はずば猶すべからく其の地を避くべし。麻中の蓬と屠辺



の厩と好悪何れにかよるや」

という如く、その仏道においてはひとえに世俗的な名声、利養、権威を厳しく厭離して、いちずに出世の世界を志向して生きていったことが明瞭であるが、彼はまたその行業については、天台の止観に依止しつつも、更にはまた『往生要集』を著わして、

「極重の悪人には他の方便無し、唯仏を称念して極楽に生ずることを得る」

「往生の業には念仏を本と為す」

などと明かし、往生成仏の行道において、弥陀念仏を「唯」及び「本」という評価をもって選びとっているのであって、ここには仏道に対する純一専修的な領解の姿勢が明瞭にうかがわれるのである。ここにもまた法然に至る専修思想のさきがけが見られるようである。

そしてまた法然自らが「善導の義を補助」

(無量寿経釈) する人として崇めた日本浄土教の先達は、この源信のほかに永観と珍海があるが、永観(一〇三三～一一一一)は、もと東大

寺に三論宗を学ぶも、後に浄土教に帰依して念仏を修めることになった人である。その著作『往生拾因』によると、

「真言止観の行は道幽にして迷い易く、三論法相の教は理奥にして悟り難し。勇猛精進にあらずんば何ぞ之を修せん。聡明利智ならざる者、誰か之を学ばん。朝家簡定してその賞を賜い、学徒競望してその欲を増す。三密の行に暗くして忝くも偏照の位に登り、毀戒の質を飭って誤って持戒の職に居す。実に世間の仮名は智者の厭う所なり。今の念仏宗に至っては行ずる所の仏号は行住坐臥を妨げず、期する所の極楽は道俗貴賤を簡ばず。衆生の罪重けれども一念に能く滅し、弥陀の願深ければ十念に往生す。公家賞せざれば自から名位の欲を離れたり。檀那祈らざればまた虚受の罪無し」

といて、真言止観の行道、三論法相の教法は、すでにその本質を喪失していたずらに世俗に埋没することとなり、その教団の中には、行業も浅く戒律も及ばないものが位職に登って国家の恩賞を願ひ、世間の仮名をあこがれるものが多い

が、この浄土念仏の教法こそは、道俗貴賤をえらぶことなく、また権力からも遠離し、名利からも隔絶していて、ここにこそ出世をめざすまことの仏教があるといっている。永観の仏教理解において、世俗の否定によるいちずなる出世への志向性が鮮活にうかがえる文言である。永観はまたその『往生拾因』に、

「行者余の一切の諸願諸行を廃して念仏一行を唯願、唯行すべし。散慢の者は千に一も生ぜず、専修の人は万に一も失すること無し」

「専念を成ぜんがために今三業相応の口業を勸む、設い一念なりと難も専念若し発せば引業即ち成じ、必ず往生を得る。設い万遍と雖も専念発せざれば引業未熟にして往生を得ず」

と明かして、余行を廃捨して念仏一行を「唯願」「唯行」する専念の義を主張しているが、ここにもまた明瞭な専修思想が指摘できるのである。

そして珍海（一〇九一～一一五二）もまた、東大寺の三論宗を承けつつも念仏に深く帰依し

た先達であるが、その著『決定往生集』には、善導の『散善義』の文を引用して往生の行業に正行と雑行の二種があるとし、その正行の中の称名行について、「称名は実に是れ正中の正なり」と述べ、あるいはまた、

「念仏は是れ一行なりと雖も衆善具足して決定往生す。故に大般若に云はく、一行を淨修すれば即ち衆法を備う、是の如き一行また淨土に生ずと」

と明かして、称名こそがまさしく唯一の往生の正行であると主張し、またその『菩提心集』には、

「法照恭み敬ひて文殊に問奉る。代の末の人は何なる行ひを専にすべきと。文殊の曰、末世の衆生は唯念仏を専らにすべし。謂く西方の阿弥陀を念じ奉れとのたまへり。今のことに随ふべし。問、此世の人は念仏ばかりにて経を読み布施を行はずべからずや、答、念仏をもほらにせよといは、念仏をむねとして異行をはこれによせよとなり。帝の幸といふに百官みな従ふが如し。念仏を君として経をよみても念仏を進め助

け、布施持戒をも念仏の道に入れよと也」

「問、浄土に生れんにはよろづの行ひを兼ねべきか。答、本は爾るべけれ共、浅き人は唯一つをよくねんごろにしてもありなん。それぞよかるべき。野にかかり山にかかる。由なかるべし」

などと示している。そこには念仏一行を「唯」及び「専」の評価をもって捉え、それをひとえに選びとって、他の一切の行業をそれに従いそれを助けるものとする理解が明らかであって、ここにもまた、法然に至る専修思想の先駒的思想傾向を指摘できるのである。

法然の浄土教思想が、中国の善導浄土教を継承し、そしてまた日本浄土教の流れにおける源信、永観、珍海を先達として形成されていったことは、『選択本願念仏集』及び『無量寿経釈』における法然自らの表白によっても明瞭であるが(5)、その点からすれば、上に見た如く、これら善導及び源信、永観、珍海にも一貫して専修的な思想傾向が指摘されるところ、法然に至る専

修思想の思想史的系譜は、より本質的には、すでにこの善導、源信、永観、珍海の浄土教思想自身の流れの中にあつたともいいうるのではなからうか。

(1)拙稿「親鸞における唯信の思想」（龍谷大学論集第四〇〇、四〇一号）参照

(2)遵式『往生西方略伝』

(3)志磐『仏祖統記』

(4)王古『新修往生伝』

(5)「故に偏に善導一師に依る也」（選択集）

「善導の義を補助せば是に七有り（中略）五には日本の源信、六には禅林（永観）、七には越州（珍海）なり」（無量寿経釈）

昭和五十一年十一月

真学宗第55号 抜刷

『親鸞における称名の意義』

——真宗行信論私解——

信楽峻麿

## 一 浄土真宗の立場

一般の宗教においては、人間を超越した絶対者の存在を語り、そういう超越的な絶対者に対する依憑や服従を説くが、仏教の教理はそれとはまったく異った構造をもっている。仏教とは、人間がその日々の世俗的な在り方において、無明にして虚妄なる生活を営んでいるということを深く内観洞察することをおして、人間ひとりひとりが、主体的にそういう世俗埋没の現

実を否定し、さらに高次の生き方を求めて、出世なる真実の明智を聞覚してゆくことをめざすものである。そしてそういう出世の智慧を成就したものを仏（覚者）といい、そういう仏に成ってゆく道を明かすものが仏教である。したがって仏教では、仏を超越者と捉えて、それに向っていちずに依憑し、帰投するということは語らない。仏教の本質は、ひとえに人間がその究極の理想とするところの、明智の聞覚をめざし、そういう智慧を成就したものとしての、仏に成ってゆくということにあるわけである。仏教とは仏によって説かれた教えであると同時に、また仏に成る教えであると明かされる所以である(1)。そしてまた仏教がそのまま仏道とも示される理由でもある。ここに仏教の一般宗教に対する特異な性格が存在する(2)。

このような仏教の教理における、人間が仏に成ってゆくという構造は、また基本的には、親鸞が明かした教法、浄土真宗においても共通するものである。真宗の教理は、その教相的綱格においては、阿弥陀仏という一仏を立て、それ



に対する一向なる帰依を語るところから、時として真宗とは上にも指摘した如き一般の宗教と同様に、超越者を是認し、それに対する絶対的な依憑を説くもののように理解されることがある。しかしながら、それはまったくの誤解である。真宗が何故にかかる阿弥陀仏一仏を語り、それに対する一向の帰依を説くかについては改めて考察されねばならないとしても、真宗もまたまさしく仏教であることにはかわりはない。その点、真宗の教理も根本においては、ひとえに人間がその世俗を超脱し、出世の明智を獲得して、仏に成ってゆく道を明かすものにほかならないのである。このことは真宗を学ぶについて、まずもって確認されるべき真宗教理の基本的性格である。

そして親鸞は、このように人間が明智を獲得して仏に成ってゆくという浄土の行道について、

「往生の要には如来のみなをとらふるにすぎたることなし」（尊号真像銘文・真聖全二の五九四）

「安養浄土の往生の正因は念仏を本とす」

(尊号真像銘文・真聖全二の五九五)

「正定の業因はすなわちこれ仏名をとふ  
る也」(尊号真像銘文・真聖全二の五九六)

などと語って、それを「称名の道」と説き、ある  
いはまた、

「正定の因は唯信心なり」(行巻・真聖全  
二の四五)

「涅槃の真因は唯信心を以てす」(信巻・  
真聖全二の五九)

「不思議の仏智を信ずるを報土の因とした  
まへり、信心の正因うることはかたきがなかに  
なをかたし」(正像末和讃・真聖全二の五二  
一)

などと明かして、それを「信心の道」とも示して  
いるのである。仏教においては、その成仏の要  
道について多様な解釈があり、それぞれの立場  
からするさまざまな仏道が説かれているが、親鸞  
はその行道を「称名の道」といい、「信心の道」  
と規定するのである。このように成仏の道とし  
て、称名と信心とを説くところ、ここに浄土真

宗における行道の特色があるわけである(3)。しかしながら、この親鸞における「称名の道」と「信心の道」とは、具体的にはそれぞれいかなる意味と内容を持ち、またその両者はどのように関係するものであろうか。この問題については、伝統の教団宗学では「行信論」の問題として、種々に論究されてきたところであるが、いまは、ことに親鸞における称名の意義を中心として考察をおこない、もって真宗における行道思想の解明を試みることにする。それについては、まず仏教における行道の基本構造から見てゆきたいと思う。

## 二 仏道の基本的構造

仏教とは、人間が真実の智慧を聞覚してゆく道を明かすものであるが、そのもっとも基本的な行道としては、原始経典によれば、「中道」とであると説かれている(4)。中道とは、結論的に

いうならば、官能的な充足と苦行の修習という、二つの極端の立場をはなれることであり、しかもまた、そういう自己自身のありようをも、さらに徹底して自己否定しつつ、ひたすらに自己のあるべき究極の理想を願い、いちずに出世を志向して生きつづけてゆくという、すぐれて主体的な実践を意味するものである。そしてそのことは、さらにいうならば、日常世俗における自己中心的、我執的なおのれのありようをきびしく顧みて、それを根底から超脱しつつ、縁起の理法の如くに、現実の世界の実相を如実に知見し、その縁起の理法にしたがって、おのれの身を処して生きてゆくことを意味するものであった。

そしてまた経典は、このような中道を明かすについて、多く「八正道」を説いている(5)。八正道とは、正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定の道をいう。その第一の正見とは、教法に導かれつつ我執をはなれて、いっさいの存在をありのままに如実知見することをいう。その意味において、この正見とは、行道の

初門に位するものでありながらも、それは同時に、その行道がめざしているところの究竟でもあるわけである。目標が出発点でありながら、しかもまた、その出発点から目標をめざしてすすむ過程としての行道である。かくして正見とは、始めにして終り、終りにして始めなるものであって、その他の正思から正定までの七種は、この正見の自己完成のための過程的営為にほかならないわけである。その第二の正思とは、正しい思惟のことである。ここで正しいとは、縁起の理法にめざめた如実なる知見にもとづくことをいう。したがってこの正思とは、正見により、また正見をめざすものとして、自己の意業において、ひとえに我執をはなれ、縁起の理法に順じて思惟してゆくことである。このことが正見を成就してゆくための第一歩であるというわけである。そしてこの意業としての正思は、必然に口業と身業とにあらわれてくることとなる。第三の正語とは、正しい言語のことであって、正見の言語的表現である。第四の正業とは、正しい行為のことであって、正見の身体的表現をいう。

かくして、この正思、正語、正業は、正見の具体化、実践化として、三者が深く関連しつつ成り立ってゆくものである。第五の正命とは、正しい生活のことであり、上の正思、正語、正業の三業が、日々の生活の全領域において統一され、相続されてゆくことで、それはまさしく正見の具体的な日々の生活実践を意味するものである。第六の正精進とは、正しい策励のことで、上に明かすところの、縁起の理法に順じた正しい生活を日々相続し、徹底してゆくための絶えざる努力をいう。第七の正念とは、正しい専念のことで、それはつねに自己の全生活を、縁起の理法の如くに、正見にもとづいた生活としてあらしめたいと念ずる、いちずなる思念のことである。すなわち、正見の具体化、実践化としての、正思、正語、正業、そしてその統一としての正命は、この正精進と正念とに支えられてこそ、まさしく成就してゆくこととなるのである、そして最後の正定とは、正しい瞑想のことであって、清浄にして統一された心的境地を意味し、それは直前の正念に至るまでの、七種の行業を統一

する意味をもつものである。かくして、出発点としての正見は、この正定において、まさしく究竟としての正見となってゆくわけである(6)。

以上概観した如くに、八正道とは、縁起の理法にしたがって如実に知見するという正見を、自己自身において主体的に成就してゆく道であったが、ここで注意されるべきことは、上にもふれた如く、その行道の究竟目標としての正見が、その行道の初門として最初に語られているということである。仏教における行道とは、教法に値遇し、そこに明示される真理を自己の畢竟依として選択し、それを不断に憶持し志向することをおして、自己の現実の在りようを虚妄なるものとしてきびしく否定し、その教法の指示する道にしたがって、新しい知見としての正見を見ひらいてゆくということから出発する。そしてそういう如実なる知見を、自己の日々の生活において、特定の行業の実践にもとづきつつ、次第に主体化し、実践化してゆくこと、すなわち、自己自身がまさしく正見そのものに生きてゆくことのできる身に向って、ひたすらに旧い自己を脱皮し、

新しい自己に成長しつづけてゆく営為を行道というのである。かくして、成仏をめざす行道とは、このようにひとえに私における初門の正見から究竟の正見への道として、如実なる知見の徹底化、その自己完成の道であるといいうるのである。

ところで原始経典では、またこの成仏の行道を明かすについて、信を出発点とし、さまざまな行業を手段として、慧を成就してゆくという道を説くことがある(7)。そしてそれらの思想がさらに発展した段階においては、出家者の行道としては、信、精進、念、定、慧の五根、五力、さらにはそれに慚、愧を加えた七力などが明かされ、また在家者の行道としては、信、戒、聞、施、慧の五財、さらにはそれに慚、愧を加えた七財などが説かれてくるようになった(8)。これらの行道の構造を見るに、いずれも初門としては信が語られ、究竟としては慧が明かされており、その中間には出家者と在家者の別があるとしても、諸種の行業の実践が説かれているわけである。その意味においては、ここに示される行道



とは、信を出発点とし、それにもとづいて、さまざまな行業を修習することをとおして、ついには如実なる知見としての出世の明智を覚開してゆくということである。ただし、ここで明かされる信とは、たんに対象的な帰投、依憑の心的態度のことではない。仏教において語られる信とは、知性と矛盾対立するというものではなく、むしろ知的な働きに即するものとして、基本的には三宝などに対する明確な信認、勝解を意味し、それはまたより本質的には、まったく主体的な心の澄浄を意味し、智慧という性格をもつものであった(9)。いまここで語られる信とは、このような信認、勝解のことである。その点からすると、この行道とは、また三宝に帰依し、その教法が指示する真理を明確に信認するによって、新たなる知見としての信知をもつことを出発点とし、諸種の行業の不断の実践奉行にもとづいて、その信知が次第に徹底化されるということにより、まさしく如実なる知見としての智慧を成就する道であるともいいうるのである。したがって、そのことはさらにいえば、知見としての

初門なる信知の深化徹底、その自己完成の道であるとも明かすことができるであろう。その点、上に見た八正道もまた、如実なる知見としての正見の自己完成の道であるところ、両者は基本的には共通重層するものともいいうるのである。

かくして、成仏をめざす行道とは、ひとえにこのような正見ないしは信知を初門とし、さまざまな行業の実践奉行にもとづいて、その正見、信知の深化徹底による、知見の開覚、智慧を成就してゆくこと、さらには、そういう知見に生きてゆくことのできる身に向って、自己脱皮と自己成長をとげてゆく道であるといいうるのである。私はいま仏教における行道の基本的構造をこのように領解するのである。

### **三 浄土教における行道思想**

そして浄土教の行道思想についても、その詳細はすでに別に論考したところであってそれに譲る

こととするが(10)、それは結論的にいうならば、それがインド伝来の民族信仰、生天福楽思想などの諸思想と深く関連し、それらを自らの土壌として生成してきた側面があることは、十分に承認されなければならないとしても、その行道のもっとも基本的な原点は、まさしく成仏道として、ひとえにこのような正見、信知の徹底深化と、それにもとづく知見の開覚、智慧の成就、さらにはまた主体的な脱皮と成長をめざすものであったと理解されるのである。そしてその後の浄土教理の展開史は、根本的にはかかる行道思想に淵源し、それについてのそれぞれの歴史と社会を背景とする主体的な領解と、その表象開顕の歩みにほかならなかつたといいうるようである。

すなわち、浄土教における行道思想の源流とその展開について概観すれば、おおよそ次の如くである。まず浄土教における行道思想の源流は、『無量寿経』にあるといわねばならないが、現存の漢訳本およびサンスクリット本などの『無量寿経』諸異本によるかぎり、その行道

の内容はきわめて複雑であって、かんたんには尽しえないところである。しかしながら、それをあえて概括要約して明かすならば、それはもっとも基本的には、聞名ないしは発菩提心にもとづいて、阿弥陀仏を思念し、その浄土を願生する心をおこし、在家者と出家者のそれぞれの立場にしたがった諸種の善根行業を実践奉行することにより、その念仏と願生の心を不断に相續し、かつまたそれを徹底深化してゆくことによって、命終の後に阿弥陀仏の浄土に往生をうることをめざすものであった、といいうるようである。このように、『無量寿経』に明かされる行道とは、さまざまな善根行業の奉行にもとづいて、他界浄土への往生をうるといいう道として説かれているものであるが、その諸種の行業の実践によって、念仏と願生の思念を相續し、深化してゆくということは、またより本質的には、雑染昏濁なる心を捨離して澄浄なる心としての信心を成就してゆくことであり、それはまたさらには、三昧見仏の境地をひらいてゆくことを意味するものでもあったのである。その点からすれ

ば、この『無量寿経』における行道とは、より根本的には、聞かないしは発菩提心にもとづき、諸種の行業の実践をとおして、次第に知見を開覚してゆく道であり、それはすなわち、仏道の基本的構造としての、正見、信知を初門とし、その徹底深化としての如実なる知見、出世の智慧を成就してゆく道に重層するものであったといえることができるようである。そしてさらにいうならば、それはまた、そういう知見に生きる身に向って、ひたすらに自己脱皮し、自己成長してゆく道であったともいえることであろう。

そしてこのような『無量寿経』に明かされた浄土教における行道の構造は、また根本的には、インドにおける龍樹および世親における浄土教思想にも見られるものである。もとより、そこには資料的な限界はあるとしても、龍樹の浄土教思想を示すものと考えられる『十住毘婆沙論』によると、龍樹はそこで在家菩薩の行道として、不退転地に至るための道を明かし、それを信方便易行と呼んでいるのである。そしてその行道の内容は、仏名を聞いてそれを信受すること

にもとづく、憶念と称名と礼拝恭敬の身口意三業にわたる行業の実践による、信心清浄なる見仏の境地をめざすものであった。龍樹の浄土教思想とは、この信方便易行の行道について見られるわけである。その点、ここには『無量寿経』における聞名の思想が伝統されており、またその行道においても、行業の実践にもとづく、心の澄浄としての信心を成就し、見仏の境地としての智慧を開覚してゆくという構造が、明らかに継承発揮されていることが指摘できるのである。また世親の浄土教思想については、その『浄土論』に見られるところであるが、そこには浄土往生の行道として五念門の道が説かれている。五念門とは、阿弥陀仏とその浄土に対する礼拝、讃嘆、作願、観察、廻向の五種の行業の実践をいうものであった。そしてこの五念門の道は、ことに作願、観察という、阿弥陀仏と浄土の莊嚴相を観察することを主軸とするものであったが、その点からすると、この世親の浄土教思想は、聞名思想を中心とする『無量寿経』とは、異った思想をも継承していることが推察

注意されてくるのである。しかしながら、世親はそのような五念門行を実践することをとおして、次第に柔軟心、清浄心、妙楽勝真心などと呼ばれる心が成就され、その心に基づいて浄土に往生をうると明かしているが、これらの心はまた帰するところ、澄浄なる心としての信心を意味するものでもあるとうかがわれるのである。そこでその意味からすると、世親における浄土教思想においても、その行道は、ひとえに行業の実践奉行にもとづいて、信心を成就してゆくところの道であったと理解することができ、ここにもまた基本的には、浄土教における行道思想の綱格の継承を指摘することができるのである。

そしてかかる行道の構造は、中国浄土教思想においても伝統されているところである。すなわち、曇鸞の浄土教思想における行道とは、世親の五念門行を継承しつつも、さらに凡夫相應の道として十念念仏の行道を設定しているが、その十念念仏とは、仏名の称唱、もしくは仏身に対する観想の相続によって成ずる境地のことであり、曇鸞によれば、ここに滅罪生善し、往生の

業事が成弁するということであつた。その点、ここでは滅罪思想が強調されるなどかなりの屈折が見られるとしても、なお基本的には、龍樹および世親の行道思想を承継しているといいうるようである。また道綽の浄土教思想は、もっぱら曇鸞の十念念仏の道を伝統しているところであるが、ことにそれを念佛三昧の道と明かしていることは十分に注意されるところである。しかしながら、善導の浄土教思想における行道の理解には、上に見た龍樹および世親の如き構造が鮮活にうかがわれてくるのである。すなわち、善導における行道とは、安心、起行、作業の道であつて、それはひたすらに阿弥陀仏に帰依し、その浄土を願生する心にもとづき、読誦、観察、礼拝、称名、讚嘆供養なる五正行を、ことにはその中の称名行を、もっぱらに実践奉行することにより、やがて三昧見仏をえ、また罪業を消滅して、死後には往生をうるという道であつた。ここでいう安心としての、阿弥陀仏に帰依し、その浄土を願生する心とは、いわゆる二種深信としての信知の意味をふくみ、またその三昧



見仏とは、『無量寿経』における行道を重ねて  
いけば、心の澄浄としての信心、如実なる智慧の  
開覚に相当するものであると理解されるのであ  
る。かくして、その点からいうならば、この善導  
における行道とは、また本質的には信知を能入  
とし、その深化徹底による信心の成就、智慧の  
開覚をめざす道であったともいいうるわけ  
あって、ここにもまた、『無量寿経』に明かされ  
る浄土教における行道の構造が、確かに継承展  
開されていることが指摘できるのである。そして  
また日本浄土教における法然の浄土教思想も、  
ひとえにこの善導浄土教に依拠するものであっ  
たが、そこに明かされる行道とは、善導の行道  
思想をさらに発展せしめるということにおい  
て、信心にもとづいて、ひたすらに称名の一行を  
専修奉行し、もって平生に三昧を発得し、ない  
しは臨終に来迎をえて正念に住し、いっさいの  
罪障を消滅して浄土に往生をうるという道で  
あった。この法然においては、平生の三昧見仏  
よりも、もっぱら臨終における来迎正念が強調  
されているが、両者はまた本質的には共通する

ものであると考えられるところ、その行道とは、善導のそれに重ねて解釈するならば、また基本的にはその行道思想と同様に、信知を能入とし、如実なる知見としての、信心の成就をめざすところの道であったともいいうるのである。

かくして、浄土教における行道思想とは、『無量寿経』に説かれるところの、聞名ないしは発菩提心にもとづいて、阿弥陀仏を思念し、その浄土を願生する心をおこし、諸種の行業を實踐奉行しつつ、その念仏、願生の心の徹底深化による、心の澄浄としての信心を成就してゆく道を原点とするものであって、それはインド、中国、日本における浄土教思想の流伝の中で、さまざまな屈折をふくみながらも、次第に易行化され、純粹化されてきたといいうるのである。以上詳細の考察は別の論考に譲るとして、浄土教における行道思想の展開について一瞥したわけである。

## 四 親鸞における行道思想

親鸞における行道思想とは、このような浄土教における行道思想の展開を継承し、そのいっそうの純化として開顕されたものであった。すなわち、浄土教における行道の基本的な構造とは、すでに上に見た如く、阿弥陀仏を思念し、その浄土を願生する心をおこし、その念仏、願生の心を深化徹底することによって、心の澄浄としての信心を成就してゆくという道であった。そしてそれはまたさらにいえば、仏道の根基としての、正見ないしは信知を初門とし、その正見、信知の深化徹底による、如実なる知見を開覚し、智慧を成就してゆくことであり、そういう知見に生きてゆくことのできる身に向って、自己脱皮し、自己成長をとげてゆくという道を意味するものであった。そして結論を先取りしていうならば、親鸞における行道もまた、基本的にはこのような行道と同じ構造をもつものであったと理解されるのである。

すなわち、親鸞における信の領解については、その著述における信の用語例を検すると、ひとつには、仏道の初門位における信としての、教法や仏道および人師などに対するところの、対象的な帰依、信認を意味するものと、いまひとつは、その帰依、信認の深化としての、仏道における究竟位の意味をもつ信として、如来および自己についての、まったく主体的な信知の体験と、それによる新しい人間成長、ないしは出世的な価値、利益の獲得を意味するものがある。その前者の信については、例えば、親鸞が『正信念仏偈』および『念仏正信偈』において、その前半の依経段に釈尊の教説を讃えて、

「如来の世に興出したまふ所以は唯弥陀本願海を説かんと成り、五濁悪時の群生海まさに如来如実の言を信ずべし」（行巻・真聖全二の四四）

「当来の世に経道滅せんに特に此の経を留めて住すること百歳、如何んぞ斯の大願を疑惑せん、唯釈迦如実の言を信ぜよ」（文類聚鈔・真聖全二の四四八）

と明かし、またその後半の依釈段を結ぶについて、三国七祖の教訓を嘆じて、

「弘經の大士宗師等無辺の極濁悪を拯済したまふ、道俗時衆共に同心に唯斯の高僧の説を信ずべし」（行巻・真聖全二の四六）

「論説師釈共に同心に無辺の極濁悪を拯済す、道俗時衆皆悉く共に唯斯の高僧の説を信ずべし」（文類聚鈔・真聖全二の四五〇）

と説くところなどに明瞭に見られるものであって、そこでは『無量寿経』の教説としての釈尊の言教に対し、また浄土教伝統の七高僧の師教に対して、ひとえに帰依、信認すべきことを明かしているのである。またその後者の信については、親鸞が信を明かすに、「信心の智慧」（正像末和讃・真聖全二の五二〇）と語り、その語に左訓して「しんするこころのいてくるはちえのおこるとしるへし」（正像末法和讃草稿本・親鸞聖人全集和讃篇一四五頁）と示し、またかかる信心を呼ぶに、ことに「真心」（信巻・真聖全二の四七その他）、「仏性」（浄土和讃・真聖全二の四九七）、「如来」（浄土和讃・真聖

全二の四九七)、「法性」「法身」(唯信鈔文意・真聖全二の六三〇)などと語り、さらにはまた、そのような信心に生きる人を「如来とひとしきひと」(末燈鈔・真聖全二の六八一)と讃えていることなどにうかがわれるものである。そしてまた、その信心においてうるところの価値、利益については、すでにこの平生において如来の来迎摂取を説き(唯信鈔文意・真聖全二の六四一～二)、またこの現実における浄土往生をも語って、「摂得往生」(尊号真像銘文・真聖全二の五九〇)といい、「即得往生」(一念多念文意・真聖全二の六〇五)などと明かしているのであるが、それらはいずれも、信心が仏道における能度究竟の意味を担っていることを明示するものにほかならないのである(11)。かくして、親鸞における信については、大別して、教法や仏道および人師などに対する対象的な帰依、信認を意味するところの初門位の信と、如来および自己についての主体的な信知の体験として、すでに真実、出世に属するところの究竟位の信との、二態の信を見ることができるのであ

る。そして親鸞においては、この両者の信の関係を、初門位の帰依、信認の信から、その深化徹底による、まったく主体的な信知体験としての究竟位の信へという構造において捉えているのである。すなわち、親鸞における信とは、心理的な側面からいえば深化徹底ということ、時間的な側面からいえば不断相続という、まったく立体的構造をもつものであったとというるのである。その点において、親鸞における浄土の行道とは、それを信に即して明かすならば、ひとえにこの初門位の信から究竟位の信へという、信の相続深化をめざすところの、いちずなる「信心の道」であったとというるのである(12)。かくして親鸞における行道とは、仏教における行道の基本的構造としての、正見ないしは信知を初門とし、その深化徹底による如実なる知見の開覚、智慧の成就をめざすものと重層し、その思想的展開において明かされているものであるとというるのであろう。

ところでその行道において修習されるべき行業については、すでに上にも瞥見した如く、そ

の浄土教における行道思想の展開史において、さまざまに設定され、開説されてきたが、それはおおむね、次第に易行化され、純粹化されていったといえるのであって、ことに法然においては、ひとえに称名念仏の一行が選択主張されるに至ったのである。すなわち、法然における行道とは、基本的には善導の浄土教思想を継承するものであったが、善導がその行業については、読誦、観察、礼拝、称名、讚嘆供養の五正行を説き、ことにその中でも称名の専修を明かすところ、法然はその善導の専修思想をさらに発展させて、その中の称名念仏一行のみを選択し、ここに浄土往生行のすべてがあると領解宣言したのである。そして法然は、この専修念仏の一行において、まさしく三昧を發得し、ないしは臨終に来迎正念をえ、滅罪を成じて浄土に往生をうることができることを明かしているのである。その点、浄土教における行道思想は、この法然においてより易行化され、徹底化されていったといえるわけである。親鸞における行道思想は、この法然の称名念仏一行の主張を継承し



たものであった。親鸞が、

「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りて信ずるほかに、別の子細なきなり」

(歎異抄・真聖全二の七七四)

と語り、また法然の真影讃文を釈するについて、

「仏のみなをととなふれば往生すといふことを要術とすといふ。往生の要には如来のみなをととなふるにすぎたることはなしと也」(尊号真像銘文・真聖全二の五九四)

と説き、また、

「安養浄土の往生の正因は念仏を本とすたまふす御こと也とするべし」(尊号真像銘文・真聖全二の五九五)

「正定の業因はすなわちこれ仏名をととなふる也」(尊号真像銘文・真聖全二の五九六)

と明かす如くである。すなわち、浄土往生の行道とは、法然が示した如く、ただに阿弥陀仏の名号を称念することにきわまるものであって、そ

のことこそ、まさしく真実にして最勝なる浄土の  
行業であるというのである。かくして親鸞にお  
ける浄土の行道とは、「信心の道」であるにと  
もに、またそれはひたすらなる「称名の道」で  
もあったのである。すなわち、親鸞における  
「信心の道」とは、三宝ことには教法に対する  
深い帰依、信認としての信を初門とし、ひたすら  
に称名念仏一行を实践奉行することをとおして、  
次第にその信を相続深化徹底し、ついには阿弥  
陀仏と自己とについての主体的な信知の体験とし  
ての、究竟なる信心を成就してゆく道であったわ  
けである。その意味においては、親鸞における  
行道とは、その全体が「信心の道」であるにと  
もに、またそのままその全体をあげて「称名の  
道」でもあったのである。

かくして親鸞においては、その行道の構造とし  
ては、称名行の实践奉行にもとづいてこそ信心  
体験が成立してゆくところ、その浄土真宗の教  
理を体系的に論述した『教行信証』において  
は、その教理の綱格を示すに、「行」（称名行）  
から「信」（信心体験）への次第によって明かし

ているわけである。ただし伝統の教団宗学においては、この『教行信証』の「行」とは、すなわち名号であると主張する見解がある。しかしながら、親鸞はその『行文類』および『浄土文類聚鈔』において、その「行」を規定するについて、明確に、

「大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり」（真聖全二の五、四四四）

と指示している。たんなる「無碍光如来の名」ではなくて、「無碍光如来の名を称するなり」と、明らかに私における主体的な行為において語っているのである。にもかかわらず、真宗における「行」が、たんなる名号として、私の現実存在の相、私の主体的な営為と隔絶したところで、まったく観念的・抽象的に捉えられてきたところに、今日における教団宗学の根本的な問題がひそんでいると思われる。親鸞における

「行」とは明確に称名念仏である。そしてその行道は称名から信心への構造をもっているのである。しかしながら、また上にもふれた如くに、親鸞においては、この称名と信心との関係

は、より根源的には深く関連して、ついには、行信は相即するものでもあったといわねばならないのである。親鸞がその著『教行信証』の総題を、行に信を撰して『顕浄土真実教行証文類』と表詮している所以である。そしてまた親鸞が法然から継承した「専修」の語を解釈するについて、

「専修は本願のみなをふたごころなく、もはら修するなり」（一念多念文意。真聖全二の六二二）

と明かして、それが一向なる称名念仏を意味すると示すとともに、他面においては、

「この念仏往生の願を一向に信じてふたごころなきを一向専修とはまふすなり」（末燈鈔・真聖全二の六九三）

とも述べて、それがまったく一向なる信心を意味するものでもあると語り、この専修の語を、時には称名と示し、時には信心と解していること、あるいはまた親鸞が覚信房におくった書簡において、

「行をはなれたる信はなしとききて候。  
又、信はなれたる行なしとおぼしめすべく候」

(末燈鈔・真聖全二の六七二(13))

と記していることなどは、よくそのことを物語る  
ものであろう。親鸞の行道に対する理解において  
充分に留意されるべき点である。

## 五 親鸞における称名思想の二側面

親鸞はその浄土の行道を、初門位の信から究竟位の信への「信心の道」として捉え、その信の深化徹底とは、ひとえに称名念仏行において成就してゆくという意味において、それをまた「称名の道」とも明かしているのであるが、親鸞においては、その称名の行業がいかなる理由において、信の深化徹底をもたらし、究竟なる信心を成就せしめることとなるのであろうか。

浄土教理の展開の跡を顧みると、この称名念仏行の意味については、すでに先学によって指摘

され(14)、また別論においても考察した如くに(15)、それを実践的な行為の立場から捉えて、その称名行を修習策励すれば、それにしたがってある宗教的な境地の成立がえられるとする側面と、いまひとつは、それを理論的な価値の立場から捉えて、その名号には勝れた功德が円満具足している故に、それを称唱すれば、その功德が回施付与されるとする側面との、二側面からの理解がみられるのである。すなわち、その実践的な行為の立場からの理解とは、称名念仏を日々不断に反復相續することにより、それを方便手段として、ある特殊な宗教的体験、境地、ないしは人格変容、人間成長をうること、それは宗教学的にいうならば回心（conversion）と称せられる状態、浄土教学的にいうならば、見仏の境地としての三昧発得、もしくは臨終における来迎正念、あるいはまた親鸞に即していうならば、信知体験としての信心の開発、を成立せしめてゆくという意味をもつところの称名をいう。この阿弥陀仏の称名思想とは、浄土教理史上においてはすでに『初期無量寿経』に

見られるものであるが(16)、それが直ちにかかる側面をもっていたと見ることには疑問がある。しかしながら、龍樹の浄土教思想においては、すでに上にもふれた如く、その信方便易行の道を規定するについて、憶念、称名、礼拝恭敬の三業奉行を明かしているが、その中の称名行とは、多分にかかる側面の性格をもつものであって、ここではこの称名などの三種の行業を實踐奉行するところ、やがてそれに基づいて、信心清浄なる境地をえて不退転地に証入することができるというのである(17)。そしてそれ以来、浄土教における称名思想は、かかる実践的な立場から、ことに易行易修の行業として注目されることになっていったようである。世親の浄土教思想においては、浄土願生の行道として五念門行を明かしているが、その中にも讚嘆門として称名行が説かれている。また曇鸞の『往生論註』においては、浄土往生の行道として世親の五念門行を継承しつつも、さらに新しく凡夫相應の行道として十念念仏の道を明かしているが、その十念念仏とは、仏身に対する觀想にもとづくとも

に、また称名念仏の相続によっても成ずることを説いているのである。そして道綽においては、その浄土往生の行道として、曇鸞浄土教の十念念仏の道を継承しつつも、さらにはそれを念仏三昧の道とも明かしているのであるが、この念仏三昧もまた、ひとえに称名念仏の相続にもとづいて成立するものにほかならなかったのである。そしてまた善導の浄土教における浄土の行道が、道綽のそれを承けてさらに新しく五正行の道として開顕され、ことにその中でも、称名こそが正定業であると規定したことは著明なところである。かくの如く、インド、中国を通じる浄土教思想の展開の中で、その行道においては、実践的な立場から、称名念仏が次第に注目され強調されるようになり、やがては浄土往生の行道とは、ひとえに専修称名の道であると明かされるに至ったわけである。そして浄土教が日本に流伝するについては、その称名中心の浄土教は、すでに奈良時代に伝来したが、この称名行はより実践的には、平安時代に至って叡山の天台宗に伝えられ、その四種三昧法の中の常行三



昧行に採用されるところとなり、さらにはその展開による不断念仏として次第に流布していったのである。かかる称名念仏思想の展開過程においては、ことに源信の『往生要集』が注意されるが、源信の浄土教思想は、基本的には観念中心であるとしても、また他面に極重悪人に相應する行業としては、ひとえにこの称名念仏が強調されているのであって、そのことはやがて後世の日本浄土教に多大の影響をもたらすこととなったのである。法然における一向専修の称名念仏義の主張は、この源信の浄土教思想を媒介とし、善導のそれを継承したものであった。かくして浄土教思想の展開史とは、一面においては、その浄土往生の行道における称名念仏行が、実践的な行為の立場から、凡夫相應の易行易修の行業として、次第に選りとり發揮されていった歴史であるともいえるようである。

そしてまた、いまひとつの原理的な価値の立場から捉えられた称名とは、称名念仏することにおいて、その名号が保有しているところの、如来の廣大不可思議な功德、威神力が、自己に附

与されること、すなわち、名号とはそのうちに衆生の往生成仏の必須条件としての願と行とを具足し、諸善万徳を円満しているのものであって、その名号を称することにおいて、それらの願行功德がそのまま衆生に廻向領受されるという、いわゆる名号の他力廻施を語る側面における称名をいうわけである。そのことはまたさらにいうならば、この称名念仏にダラニ的性格を認める側面ともいいえよう(18)。『初期無量寿経』における称名思想について、阿弥陀仏の名号を称しその光明を見れば、三悪道を離れて憂苦を解脱し、盲者は視力を回復し、聾者は聴くことをえ、啞者は能く語るようになり、瘂者は背をのばし、跛蹇者は走行することができ、病者はすべて回癒し、■〔元±王〕者は強健となり、癡者は智慧をひらき、姪者は浄行し、瞋怒者は慈心に作善するようになり、身に毒を受けるもめぐることがない、などと明かすものは、まさしくかかる側面に關係する思想と考えられるようである(19)。また龍樹の『大智度論』において、仏の名号が真如法性の顕現として種々の功德を有

すること、あるいはその仏名を称すれば苦悩を離れて無尽の福德を受けると明かすものも、まさしくかかる側面について語ったものであろう(20)。そしてかかる理論的価値の立場からの称名の理解も、浄土教思想の展開とともに、罪障深重、善根薄少の凡夫における、何よりの多善根多功德の行業として重視されてきたのである。すなわち、曇鸞はその『往生論註』において称名行を明かすについて、名号それ自身に、よく衆生の一切の無明を破り衆生の一切の志願を満たす功德があると語り、さらにはそれをダラニや禁呪などと同列に捉えて明かし、また道綽も曇鸞のその思想を承けて名号の功德を語り、称名による除障得福を説いているのである。そして善導もまた、その一声の称名によく滅罪生善の功德があり、さらには延年転寿、除災招福の利益があることを説いているのである(21)。そしてまたそのことは日本浄土教においても伝統されるところであって、源信は『観心略要集』に「空仮中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三宝、三徳、三般若、此の如き等の一切の法門、悉く阿弥陀

の三字に撰す。故に共の名号を唱れば、即ち八万の法蔵を誦し、三世の仏身を持つなり(22)」などと語って、その名号の功德を明かし、称名の利益を説いているのである。また法然の称名念仏思想においても、かかる理論的な価値の立場からの理解は明瞭に見られるところである。

しかしことに法然が、その『選択集』の本願章において、称名念仏について明かすに次の如く述べているのは注目すべきである。

「問うて曰く、普く諸願に約して、麁悪を選び捨てて善妙を選び取ること、共の理然るべし。何故ぞ第十八願に一切の諸行を選び捨て、唯偏に念仏の一行を選び取りて往生の本願と為したもうや。答えて曰く、聖意測り難し輒く解す能わず。然りと雖も、今試みに二義を以って之を解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。初めに勝劣とは、念仏は是れ勝、余行は是れ劣なり。所以は如何、名号は是れ万徳の歸する所なり、然れば則ち弥陀一仏の所有の四智、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の中に撰在す。故に名号の功德最も勝れたりと為すなり。余行は然らず、各々一隅を守る。是を以って劣れりと為すなり。譬えば世間の屋舎の名字の中には、棟、梁、椽、柱等の一切の家具を撰するも、棟、梁等の一一の名字の中には一切を撰すること能わざるが如し。之を以ってまさに知るべし。然れば則ち仏の名号の功德は一切の功德に勝れたり。故に劣を捨て勝を取りて以って本願と為したもうか。次に難易の義とは、念仏は修し易く、諸行は修し難し。（中略）故に知んぬ、念仏は易きが故に一切に通じ、諸行は難きが故に諸機に通ぜざることを、然れば則ち、一切の衆生をして平等に往生せしめんが為めに、難を捨て易を取りて本願と為したもうか」（真聖全一の九四三～四）

すなわち法然は、称名に勝易の二徳をあげて、名号には、阿弥陀仏の所有している四智、三身、十力などのいっさいの内証の功德と、相好、光明、説法、利生などのいっさいの外用の功德とが、すべて撰在しているが故に、称名行が

もっとも勝れた行であるとし、またその称名は、男女貴賤、行住座臥、時処諸縁をえらばない行業の故に、その実践においてももっとも容易な行であるというのである。ここで法然が称名について、その超勝性と易行性を論じることが、まさしくこの称名行について、理論的な価値の立場と実践的な行為の立場の二側面から明かしたものである。

そのことはまた、親鸞の称名念仏行の理解においても見られるところである。親鸞はその著述の中で、称名念仏の意味を、行為の立場からと価値の立場からの、二面から捉えていることがうかがわれるのであるが(23)、そのことはことに『歎異抄』に、

「念仏は行者のために非行非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば非行といふ、わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ。ひとへに他力にして自力をはなれたるゆへに、行者のためには非行非善なりと云々」  
(真聖全二の七七七)

と語り、念仏を行と善の二つの範疇をもって明かしているところにも明瞭である。それを行と捉えるのは実践的な行為の立場から、それを善と明かすのは理論的な価値の立場から語ったものにほかならない。もっともここでは、念仏とは行者にとっては非行であり、非善であるというのであるが、これは『末燈鈔』に「名号はこれ善なり行なり」（真聖全一の六九四）と明かす文に対応するものであるとうかがわれるのであって、名号それ自身がすでに善であり行であるという他力的な称名念仏の理解にたつかぎり、それは行者自身にとって、非行であり非善であるといわなければならないこととなるわけである。いまの『歎異抄』の文は、そのことについて明かしたものである。ともあれ、親鸞がここで称名念仏を明かすについて、行と善との二つの範疇をもって示しているものは、それを実践的な行為の立場（行）と、理論的な価値の立場

（善）との二側面から捉えていることを如実に物語るものであろう。かくして、親鸞における称名念仏の意味については、このように実践的な

行為の立場から論ずるものと、理論的な価値の立場から解するものとの、二側面からの理解があったといえるのである。しかしながら、親鸞における浄土の行道が、根本的には仏道の基本構造を継承し、その浄土教理史の展開において、基本的には「信心の道」として、教法や人師などに対する帰依、信認を初門とし、称名念仏行の実践奉行にもとづいて、それを相続深化徹底せしめるということにより、ついには如来および自己についての主体的な信知の体験としての、究竟なる信心の成就をめざすものである以上、親鸞における称名念仏の意味については、その二側面の中でも、ことには実践的な行為の立場こそが主軸をなすものであったといわねばならない。

ただし、親鸞の著述における称名念仏に関する教説については、概して価値の立場からの説明が多く、行為の立場からの解明はわずかである。その点、何故にそうなっているかについては十分に注意されるべきところである。このように親鸞が称名念仏を明かすに、何故にもつぱら



理論的な価値の立場から説明しているかについては、次の如き理由が考えられる。すなわち、親鸞自身においては、称名念仏して信心を成就したということ、そしてまたいま現に称名念仏しつつ信心を相続しつづけているということは、ひとえに自己自身の長い求道生活の末に、ことには法然との不思議な値遇において恵まれたものであった。親鸞にとっては、称名念仏によって信心体験をえたということは、あたかも懸命に道をたずねて歩き、師に導かれて進むところ、やがて眼前に開かれてきたまったく新しい世界ということでもあって、そのことは実感的には、おのれの行業の実践によるところの必然というよりも、ひとえにその仏道の彼方から自分に向って開示されてきた世界ともいうべきものであり、ただただ不思議にして、宿縁深厚、仏恩深重というほかはなかったのであろう。その点、親鸞においては、自己の信心体験について、それを客観的、対象的に捉えて、その成立過程の構造を心理的、論理的に解明するという意識はうすかった。むしろ親鸞にはそういうことよりも、直接

的にこのように自己が達した信心体験、そしてその行道としての称名念仏の道を、より多くの人々に語り伝えて、この信心に生きる喜びをともにしたいという強烈な願いがあったのである。したがって親鸞は、もっぱらその信心体験と称名念仏の行道について、自己の法味愛樂の胸中を表白するとともに、またそれを多くの経典の教説と先達の師釈の文に依拠しつつ、さまざまに讚嘆称揚し、それについて誘引し勸信しているのである。ここに親鸞における称名念仏の解説について、それがつねに実践的な行為の立場よりも、ことに理論的な価値の立場から説示されることが多い、基本の理由があるとうかがわれるのである。その意味においては、津田左右吉が親鸞においては、「一念の信がどうして起るか、即ち阿弥陀仏の廻向がどうして人に受け入れられるかは、十分に説明せられてゐない(24)」と指摘していることは、いちおう肯定されねばならないことであるが、それについては、親鸞における著述の態度が、上の如き性格をもっていたことを思うべきであろう。

その点について、今日に至るまでの伝統的な教団宗学においては、その学的性格が、もっぱら訓詁註釈学的であったところ、親鸞の著述を解釈するについても、その文言の根底にひそむ信心体験の心理と論理、さらにはその成立の論理構造を発掘し、それを鮮明化するというよりも、むしろそれらの文言そのものについての、表相的な意味内容を穿鑿することが主眼とされてきた。したがって、そこではつねに超越的、形而上的な問題が主題となり、その称名念仏の解明についても、多く理論的な価値の立場からの解明が中心となり、それはしばしば、いわゆる法体、所行の立場としての如来、名号に還元されて、名体不二とか全徳施名などという如き、主体の欠落した観念的、抽象的な説明が繰り返されてきているのである。すでに上にもふれた如く、親鸞がその『行文類』の冒頭に、真宗における行を指定して「大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり」（真聖全二の五）と明かす文について、それを文面に従って称名とは見ないで、あえて強引に法体名号と解釈する如きはその

典型的なものである。かくして、とかく現実の人間存在の側面は軽視され、その称名念仏に関する解明においても、実践的な行為の立場からの視点は多分に欠落しているわけである。伝統的な教団宗学が、きわめて平面的な訓詁註釈学に終って、立体的な、そしてまた主体的な、領解に乏しいと批判される所以でもあろう。このような伝統的な教団宗学における現実の人間存在の側面、実践的な行為の立場の軽視の責任は、決して親鸞における著述の性格に帰せられてはならない。それは何よりも、伝統的な教団宗学の方法論そのものの責任として深く反省されるべきである。その意味において、これからあるべき真宗学においては、超越的、形而上学的な側面よりも、現実の人間存在の側面にこそ焦点をあて、それを基本の立場として立つということ、そしてまた聖典の文言に対する訓詁註釈よりも、その文言が表詮しているところの信心体験の心理と論理の解明こそ重視すべきである。そしていまの称名念仏の問題についても、その理論的な価値の立場からの考察の必要性を十分に承

認しながらも、しかもなお基本的には、その実践的な行為の立場を主軸としてこそ説明されるべきであると思うことである。

## 六 親鸞における称名の意義

そこで親鸞における称名念仏の意味について、いまはことにその行為の立場から、さらに考察をすすめてゆくこととするが、称名念仏といってもその内容はきわめて多様である。親鸞は当時のさまざまな宗教的状况の中で、自らが選びとった本願念仏の教法の真実性を弁証するために、その『信文類』において、「真假偽」という三分類法による宗教批判をおこなっているが(25)、いまはそれにしたがって、称名念仏の種々相を検討してみることとする。その真とは真実(まこと)のことで『無量寿経』に明かすところの本願念仏の教法をいい、仮とは権仮(かり)のことで、真実に至る方便階梯を意味し、それは「聖道の諸機、浄土定散の機なり」(信

卷・真聖全二の八〇)といわれる如く、仏教における聖道教と浄土教の中の第十九願要門、第二十願真門の教法をさし、偽とは邪偽(いつわり)のことで「六十二見九十五種の邪道是なり」(信卷・真聖全二の八〇)と明かされる如く、仏教以外の民族信仰の如き余道外教をいう。そこでいま偽な

る、いつわりの称名念仏とは、平安時代の貴族社会に流行した浄土教信仰にみられる如き、もっぱら現実の福益を祈り、追善廻向を願う、我執の投影としての世俗に転落した称名念仏をいう。偽とは表面的には仏教の威儀をたもちながらも、その内実においてはたんなる世俗に転落埋没した営みでしかないもの、あるいはまた、本来世俗でしかないものを、いたずらに神聖化し、それを出世真実の如くに謬見して拝跪することをいう、それは今日的にいうならば、死者儀礼や祖霊崇拜などにみられる如き、形骸化し、あるいはまた呪術化した称名念仏のことをさす。また親鸞に即していえば「親鸞は父母の孝

養のためとて、一返にても念仏まふしたること、いまださふらはず」（歎異抄・真聖全二の七七六）と明かしているところの、父母孝養のためにおこなわれる如き念仏である。この『歎異抄』の言葉は、当時において、親鸞の身近にかかる呪術的な偽なる念仏があったことを物語っている。また親鸞がことにその名号について、呪術化しやすい音写の六字名号に対するに、「南無無碍光如来」「南無不可思議光仏」「南無不可思議光如来」「帰命尽十方無碍光如来」などという意識の名号を用い、その日常における称名念仏行においても、南無阿弥陀仏のほか、それら意識の名号を称唱していたとうかがわれることも(26)、称名がたんなる呪術に陥り、偽なる念仏に転落することへの深い配慮であったと思考されるのであって、ここにもまた明瞭に指摘できる問題である。

次に仮なる称名念仏とは、浄土の教法にあり、称名念仏しながらも、その念仏がいつこうにまことの信心成就の行業とならないものをいう。親鸞によればそれについて、第十九願要門

位における『観無量寿経』の所説にもとづくところの、いわゆる万行随一の称名念仏と(27)、第二十願真門位における『阿弥陀経』の所説にもとづくところの、いわゆる万行出過の称名念仏がある。前者の十九願要門とは、自ら定散二善三福などの万善諸行を修習奉行し、もって浄土に往生をえようとする行道であって、ここでは称名念仏は、修習すべき万善諸行の中の一つとして数えられるに過ぎないわけである。このようなさまざまな行業を并修する行道は、在家の凡夫人によくたえる万人普遍の易行道ではない。それはすでに見た如き浄土教理史上の展開過程においても、批判され克服されてきたところの行道であり、なおそれにとどまることは、当然に雑行雑修として否定されなければならないものである。かくして親鸞は、この第十九願要門の行道とは、一切の衆生を浄土に誘引願生せしめんとする阿弥陀仏の悲願としての、「仮令の誓願」(化身土巻・真聖全二の一五六)にもとづいて開設されたものであると捉えて、その道はなお「二善三福は報土の真因に非ず」(化身土巻・



真聖全二の一四七)と明かす如く、「浄土の要門方便権仮を顕開」(化身土巻・真聖全二の一五三)したものにほかならないと語っているのである。その意味において、この第十九願要門位における称名念仏は、雑行雑修の行として否定されるべきであり、それはひとえに衆生誘引のために施設された、方便権仮なる浄土の行といわねばならないこととなるのである。また後者の第二十願真門とは、上の要門における諸善万行の雑行雑修の立場を否定克服し、ひとえに阿弥陀仏の名号を選びとり、その称名念仏の一行を奉行し、もって浄土に往生を願う行道である。その意味においては、この称名念仏一行の行道は、まさしく在家の凡夫人にふさわしい、万人普遍の易行道というべきであり、それは浄土教理の展開過程において顕開され、選択されてきたところの、まさしき浄土の行業であった。しかしながら、親鸞がなおこの真門の行道を仮なる道として批判するのは、

「各助正間雑の心を以て名号を称念す、まことに教は頓にして根は漸機なり、行は専にして心

は間雑す」(化身土巻・真聖全二の一五七)

と明かす如く、それはすでにまことの教法につらなる行業でありながら、なお根と心なる主体の側において、それがいまだ真実の行業として成り立っていないことによるものである。すなわち、親鸞がこの行道について、

「凡そ大小聖人一切善人、本願の嘉号を以て己が善根と為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故に、報土に入ることなきなり」

(化身土巻・真聖全二の一六五～六)

と明かす如く、ひとえに称名念仏しながらも、なおもっぱらその称名の功德をもって自己を莊嚴し、その称功に期待をかけるのみであって、その称名念仏によって、逆に自己の内なる虚妄性にめざめてゆき、そのことにもとづいて新しい知見を見ひらいてゆくということが成立しないこと、自己における脱皮と成長が何ら生まれてこないような行道であるかぎり、それはたとえどれほど称名念仏一行の道であろうとも、なお真実ならざる行道でしかないというのである。真

実の称名念仏行とは、何よりもそのことを通して、現実の自己自身の在りようが煩惱虚妄の存在としてきびしく問われ、またそのこととひとつになって、新しく真実に対する、すなわち、如来と浄土に対する、知見が開けてゆくということではなければならない。かくして親鸞は、この第二十願真門の行道とは、阿弥陀仏の悲願なる「果遂の誓」（化身土巻・真聖全二の一五八）にもとづくところの、「真門の方便」（化身土巻・真聖全二の一五七）の道であるというのである。その意味においては、この第二十願真門位における自己莊嚴の称名念仏も、それはなおまことの称名念仏ではなく、いかに懸命に修習奉行するとも、決して「信を生ずること能はざる」権仮の念仏でしかないわけである。親鸞が要門位における万行随一の称名念仏も、また真門位における万行出過の称名念仏も、ともに「他力の中の自力」（三経往生文類・真聖全二の五四五、五四八）の行道にほかならないと語る所以である。

それに対して、親鸞における真実の称名念仏と

は、根本的には『無量寿経』所説の、第十八願「念仏往生の願」「往相信心の願」（信巻・真聖全二の四八）によるところの本願の念仏をいう。すなわち、それは阿弥陀仏の大悲の誓願によって選ばれた在家の凡夫人にもっとも相応する易往易行の道である。

「仏のみなを称するはかならず安養浄土に往生をうるなり。仏の本願によるがゆへなりとのたまへり」（尊号真像銘文・真聖全二の五七二）

「この誓願はすなわち易往易行のみちをあらはし、大慈大悲のきわまりなきことをしめしたまふなり」（一念多念文意・真聖全二の六二一）

と明かされるが如くである。親鸞はこの本願の称名念仏の道に、よきひと法然に導かれて転入したのである。それは永い求道生活のすえに、宿縁深厚というほかはない法然との出あいをとおして、まったく新しく開かれてきた行道であったわけである。親鸞はこの法然に学んだ称名念仏の道において、はじめて信知の体験、如実の知

見を見ひらきえたのであり、ここにまことの仏道を歩みはじめることができたのである。その点、親鸞はこの法然という人格に出あうことにおいて、まさに真実を発見し、この法然を媒体としてこそ、如来に値遇しえたのである。親鸞が、

「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りて信ずるほかに、別の子細なきなり」

(歎異抄・真聖全二の七七四)

と告白し、またその師徳を讃じて、

「智慧光のちからより本師源空あらはれて、浄土真宗ひらきつつ選択本願のべたまふ」

「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」

「曠劫多生のあびだにも出離の強縁しらざりき、本師源空いまさずばこのたびむなくすぎなまし」

「真の知識にあふことはかたきがなかにな

おかたし、流転輪廻のきはなきは疑情のさほりにしくぞなき」（高僧和讃・真聖全二の五二二～四）

などと明かす所以である。そして親鸞は、「ただ念仏のみぞまことにておはします」（歎異抄・真聖全二の七九三）と明かす如くに、この念仏の道を自己の人生におけるまさしき終帰、畢竟依なる世界として選びとりつつ、その生涯をかけて生きていったのであるが、その「念仏のみぞまこと」の自覚体験と、それへの讃嘆の表白は、ことにその著『教行信証』の『行文類』において、詳細に論述するところである。

「大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり。斯の行は、即ち是れ諸の善法を撰し諸の徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。故に大行と名く」（真聖全二の五）

「爾れば名を称するに、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ、称名は則ち是れ最勝真妙の正業なり。正業は則ち是れ念仏なり。念仏は則ち是れ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なり

と。知るべし」(真聖全二の八)

「斯れすなわち真実の行を顕す明証なり。誠に知ぬ。選択摂取の本願、超世希有の勝行、円融真妙の正法、至極無碍の大神なり。知るべし」(真聖全二の三五)

「大小聖人重軽悪人、皆同じく齊しく選択大宝海に帰して念仏成仏すべし」(真聖全二の三三)

などと示すものがそれである。そこでは浄土の真実の行とは、ただ称名念仏の一行であり、この称名念仏行こそ、あらゆる善法徳本を摂めるところの唯一絶対の真実行であって、いかなる悪人でもこの称名念仏の道において、ひとしく成仏することができるというのである。かくして親鸞においては、この本願の称名念仏の道こそ、まさしく真実信心を成就してゆくところの唯一の行道であったのである。

しかしながら、それが称名念仏一行の道であるところ、それは表相的には、上に見た第二十願の真門の道に重なるものであるが、それが真

門の念仏と相違することは、すでに上にもふれた如く、真門のそれが「本願の嘉号を以て己が善根と為る」（化身土巻・真聖全二の一六五）という、どこまでもその称功にもとづく自己莊嚴でしかないところ、この本願の念仏とは、私における自己の主体をかけて選びとった畢竟依、終歸の世界であるとともに、その選びとひとつになって、その称名念仏において、かえって私自身の存在の相が、逆にきびしく照射されてくるというものであった。すなわち、本願の真実の称名念仏とは、私における念仏の選択が、そのままに私自身に対するかぎりない逆照となり、私の煩惱虚妄なる現実存在の相に対するきびしい問い返しとして、私をその根底からゆさぶり、徹底して否定してくるものである。そしてそれはさらにいうならば、本願の称名念仏とは、私から仏へ方向において成立するものであると同時に、またつねに、仏から私へ方向においてこそ成立するものとも明かされるべきものであった。かくて本願真実の称名念仏とは、私が仏に向って称名することでありながら、それ



がまた同時に、仏が私に向って称名するという  
ことにおいて成立するところの称名である。親  
鸞がその『行文類』の冒頭において、「諸仏称  
名の願 浄土真実の行 選択本願の行」（真聖  
全二の五）と標願細註し、またその真実行を指  
定するに、それを称名と明示したのち、

「斯の行は大悲の願より出たり。即ち是れ  
諸仏称揚の願と名く、また諸仏称名の願と名  
く、また諸仏咨嗟の願と名く」（真聖全二の  
五）

と述べることは、まさしくその浄土真実の行、  
選択本願の行としての私の称名念仏行が、ひとえ  
に第十七願の諸仏称名の願にもとづくところの  
諸仏の称名でもあることを示すものであろう。

そしてまたそれに続いて、『無量寿経』およびそ  
の異訳經典の文を引用して、十方諸仏の咨嗟称名  
について明かすものも、基本的には、同じくこ  
の私における称名念仏行が、そのまま仏の称名  
行として、十方諸仏の称名にほかならぬことを示  
したものと理解されるのである。私における仏  
を志向し選択する称名は、そのまま仏自身にお

ける私に対する告名としての称名にほかならない。私の称名が仏の称名であり、仏の称名が私の称名であるような称名念仏こそ、まさしく本願真実の称名念仏行なのである。親鸞がこの称名念仏行をたんに行といわないで、ことにしばしば「大行」（行巻、文類聚鈔・真聖全二の五、三五、四四三、四四四）と呼んだ意味がここにあると思われる。その点、先達がこの本願の称名を説くについて、

「自分が称へるといふのは模倣に過ぎない。真の称名は必ず諸仏の称名でなければならぬ(28)」

と語り、あるいはまた、

「阿弥陀仏の名をたたえることが、大いなる称名の流れのなかに、つまり諸仏称揚、諸仏称讃の願の内容に流れ

入っている。そこでは行の意味は単にひとりの人間の行為ではなくて、その行為自身が実は深い象徴的な根底をもっている(29)」

と示し、さらにはまた妙好人浅原才市が、

「念仏は言うて申す念仏には味もなし、念  
仏言われて申す念仏には深き味のあるなり(30)」

「名号をわしが称えるじゃない、わしにひ  
びいて南無阿弥陀仏(31)」

などと明かす理解に対しては、深く首肯され、共  
感をおぼえることである。

かくして親鸞における真実なる称名念仏の行  
とは、私自身における究竟なる価値選択として  
の、私から仏への方向において成立する、いち  
ずなる私の称名行であるとともに、それはまた  
同時に、私に対する出世からの逆照、そしてそ  
れによる私における根源的な自己放棄としての、  
仏から私への方向において成立する称名行でも  
あったのである。すなわち、それは私自身にお  
ける主体をかけた、選び取りと選び捨てという  
構造をもった称名念仏行であったわけである  
が、またさらに私に即していうならば、ひたす  
らな称名であるままに、またそのまま聞名であ  
るような称名念仏の行であり、いちずに仏を呼  
ぶことが、そのまま仏の呼び声に応えているよ  
うな、そういう称名念仏の行をいうわけであ

る。そしてこのような称名念仏行であるところ、そこにまさしく初門位の信から究竟位の信への、「信心の道」としての浄土の行道が成立し、まことの信心が成就してくることとなるのである。その点、第十八願の念仏往生の行道が、また親鸞においては、その成就文の「其の名号を聞く」（無量寿経・真聖全一の二四）という文にもとづいて、「聞名の道」としても説示される所以がここにあるわけである。まことに本願の行道とは、ひとえに「其の名号を聞く」道にほかならなかつたのである。ここでいう「其の名号」とは、上に見た如き、私の称名であるままに、そのまま仏の称名であるような、そういう称名のことをいう。このような称名を行じてゆくところ、ここに本願の行道があるというのである。かくして、上において親鸞における行道、浄土真宗の「信心の道」とは、教法に対する深い帰依、信認としての信を初門とし、ひたすらなる称名念仏一行を实践奉行することをとおして、次第にその帰依、信認の心を相續徹底し、ついには阿弥陀仏と自己とについての主体的な信知

の体験としての、まことの信心を成就してゆく道であって、それはまたそのまま「称名の道」ともいわれるべきものであることを明かしたが、その称名念仏行のまことの意味が、このように私の称名であるとともに仏の称名であること、私から仏への方向における称名であるとともに、仏から私への方向における聞名でもあるということからすれば、その行道とは、またそのままに「聞名の道」ともいわなければならないこととなるのである。親鸞における「信心の道」とは、また「称名の道」であり、さらにはまた「聞名の道」であったわけである。親鸞が称名について明かすに、智昇の『集諸経礼懺儀』にもとづいて、善導の『往生礼讃偈』の文を引き、

「いま弥陀の本弘誓願は名号を称すること、下至十声聞等に及ぶまで、定んで往生を得しむと信知す」（行巻・真聖全二の三四）

と述べ、ことにここでは「十声聞等に及ぶまで」といって(32)、「称」（声）と「聞」とを重層して示し、またそれと同じ善導『往生礼讃

偈』の「及称名号」の文を釈すのに、

「名号を称すること、とこえ、ひとこえ、  
きくひと、うたがふところ一念もなければ」

(一念多念文意・真聖全二の六一九)

と明かして、「十声一声聞くひと」と述べ、また  
同じく善導の『観念法門』の文を釈するに、

「下至といふは、十声にあまれるもの一念  
二念聞名のを、往生にもらさずきらわぬ」

(尊号真像銘文・真聖全二の五六八)

と説いて、「一念二念聞名のもの」と明かすもの  
は、いずれも同様に、「称」と「聞」とを一連  
に共通重層するものと捉えていることを示すも  
のである。その点、親鸞においては、まことに  
仏の名号を称することは、そのまま仏の名号を  
聞くことに重なるものであつて、真実の称名と  
は、つねにその本質において、聞名でなければ  
ならないと理解していたことがよくうかがわれる  
のである。

かくして、親鸞は法然の導きによって、ひとす  
じに本願真実の称名念仏の行道を生きつづけて

いたが、親鸞にとっては、そのひたすらに仏名を称念してゆく「称名の道」とは、そのままにただいちずに仏名を聞思し、その本願の教法を聴聞してゆく「聞名の道」でもあったのである。親鸞において「聞」が重視され、浄土真宗の本願信心の行道において、「聞名」「聞法」ということが、繰り返して強調される所以である。そして親鸞におけるこの「聞」の意味については、さらに続いて考究されるべき重要な課題であるが、また稿を改めて別に考察論述することとする。

## 註

- (1) 宇井伯寿『仏教思想研究』三四一頁参照。
- (2) 上田義文『仏教をどう理解するか』参照。
- (3) 伝統の真宗教義理解においては、この信心と称名について「信心正因称名報恩」と規定し、信心は来世往生の正因であり、称名は信後の報

恩行であると説いているが、それは親鸞以後の教義解釈の中で明かされたものであって、決して親鸞の当意ではない。いまは浄土の行道を示すについて、称名を語り、また信心を語った親鸞の意趣をたずねようとするものである。その意味において称名報恩の問題についてはふれないこととする。

(4)宮本正尊『根本中と空』一四七頁以下、『中道思想及びその発達』六五六頁以下参照。

(5)宇井伯寿『印度哲学研究』第三卷二五頁以下参照、宮本正尊『前掲害』参照。

(6)和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』四〇四頁以下参照。

(7) S u t t a - n i p a t a 『ブツダのことば』中村元訳「ひとは信仰によって激流を渡り、精励によって海を渡る。勤勉によって苦しみを超え、智慧によって全く清らかとなる」（岩波文庫本三九頁）

(8)藤田宏達「原始仏教における信の形態」（北海道大学文学部紀要六）



(9)拙著『浄土教における信の研究』一〇〇頁以下参照。

(10)拙著『前掲書』

(11)拙稿「親鸞における如来と等し思想」（真宗学第四十一、二号）参照。

(12)拙稿「親鸞における信の二態」（印度学仏教学研究・第十九卷第一号）参照。

(13)この文については『真宗聖教全書』では、「行なしとおぼしめすべし」となっているが、その『真蹟本』（親鸞聖人全集書簡篇八頁）では、「行なしとおぼしめすべく候」となっている。いまは『真蹟本』によって訂正した。

(14)鈴木大拙「弾と念仏の心理学的基礎」（後篇）（鈴木大拙全集第四卷三〇三頁）この論文に多く学ぶところがあったが、また同じ問題については家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」（中世仏教思想史研究）においても指摘されている。

(15)拙稿「親鸞における念仏と信心」（真宗学第四十五、六号）

(16) 『大阿弥陀經』卷下「仏言わく、若、起ちて更に袈裟を被て西に向いて拝し、日の所没の処に当りて阿弥陀仏の為めに礼を作し、頭脳を以って地に著けて南無阿弥陀三耶三仏檀と言えと。阿難言さく、諾。教えを受けて即ち起ち、更に袈裟を被て西に向いて拝し、日の所没の処に当りて弥陀仏の為めに礼を作し、頭脳を以って地に著けて南無阿弥陀三耶三仏檀と言う」  
(大正一二の三一六b～c)

『平等覺經』卷四「仏言わく、若、起ちて更に袈裟を被て西に向いて拝し、日の没する処に当りて無量清淨仏の為めに礼を作し、頭面を以って地に著けて南無無量清淨平等覺と言えと。阿難言さく、諾。教えを受けて則ち起ち、更に袈裟を被て西に向いて拝し、日の所没の処に当りて無量清淨仏の為めに礼を作し、頭脳を以って地に著けて南無無量清淨平等覺と言う」(大正一二の二九八b～c)

ただしこの称名思想が原始浄土教における固有の思想であったかどうかについては疑問がある。藤田宏達『原始浄土思想の研究』五四七頁

参照。

(17)ただしこの龍樹の『十住毘婆沙論』における称名思想の存在については疑問も提出されている。香川孝雄「称名思想の形成」（印度学仏教学研究第十一卷第一号）参照。

(18)ここでダラニというのは、四種ダラニの中の呪ダラニを指し、ことにその中でも『仏地経論』巻五に「陀羅尼とは増上の念慧能く総じて無量の仏法を任持して忘失せざらしむ。一法中に於て一切法を持し、一文中に於て一切文を持し、一義中に於て一切義を持し、無量の諸功德を撰蔵する故に無尽蔵と名づく」（大正二六の三一五c）と明かす如く、法について語るダラニのことで、その言葉に無量の功德を総持して、人がそれを誦すると広大な功德利益をうることをいう。

(19)『大阿弥陀経』巻下（大正一二の三一六b～c）『平等覚経』巻四（大正一二の二九八b～c）

(20)『大智度論』巻第八十四「但だ一に南無仏と

称するも是の人また苦を畢りて其の福尽きざるを得る。問うて曰わく、云何が但だ空に仏の名字を称すれば、便ち苦を畢りて其の福尽きざるを得るや。答えて曰わく、是の人は曾って仏の功德能く人の老病死を度すと聞きて、若しくは多、若しくは少、供養して及び名字を称すれば無量の福を得る。また苦を畢りて尽きざるに至る。是の故に福田無量なり」（大正二五の六四八b）

(21)拙著『浄土教における信の研究』二五八頁以下および三四二頁以下参照。

(22)『観心略要集』（恵心僧都全集一の三三〇）

(23)拙稿「親鸞における念仏と信心」（真宗学第四十五、六号）

(24)津田左右吉『文学に現はれたる国民思想の研究』第一卷五八四頁。

(25)『信文類』「真仏弟子と言うは、真の言は偽に対し、仮に対するなり。弟子とは釈迦諸仏の弟子なり。金剛心の行人なり」（真聖全二の七五）

(26)『末燈鈔』蓮位添書（真聖全二の六八〇）によれば、覚信房が親鸞を訪ねて病没した時、その臨終に「南無阿弥陀仏、南無無碍光如来、南無不可思議光如来」と称唱したという。

(27)伝統の真宗学においては、この要門位における万行随一の念仏について、それを肯定する説と否定する説に分れている。前者には僧叡『本典随聞記』卷五十六（真全二九の三〇一）円月『本典仰信録』（真叢七の五一一）などがあり、後者には善讓『本典敬信記』卷十七（真全三の五五三）がある。ただし『浄土三経往生文類』（興正寺本）には、「無量寿仏觀経には、定善散善三福九品の諸善、あるいは自力の称名念仏をときて、九品往生をすすめたまへり」

（真聖全二の五五五）とあり、明らかに要門位の称名を認めている。

(28)曾我量深「聞法生活」（曾我量深選集第十卷五九頁）

(29)武内義範『親鸞と現代』（中公新書六三頁）

(30)鈴木大拙編『妙好人浅原才市集』一四四頁。

(31)『前掲書』一七二頁。ただし(30)(31)の二文は便宜上筆者によって仮名を漢字に改めて引用した。

(32)これは智昇の『集諸経礼懺儀』の文であるが、内容は善導の『往生礼讚偈』前序の文の引用である。この文はまた『信文類』（真聖全二の五八）にも引用されている。ただし『礼讚』では「下至十声一声等に及ぶまで」（真聖全一の六四九）となっている。また『礼懺儀』の原文（大正大蔵経第四十七卷）では「下至十声等に及ぶまで」（大正四七の四六六a）となるが、その校訂によると別本では「下至十声等聞に及ぶまで」となっている。いまこの『行文類』に「下至十声聞等に及ぶまで」と記したのは、それにもとづいたものであろうか。とすれば何故に「等聞」を「聞等」にしたのか。あるいはまたそのように記述したいまひとつの別本があつて、それによつたものと考えられないでもない。

龍谷大学論集

第四一〇号 抜刷

昭和52年5月25日発行

『親鸞における信の性格』

信楽峻磨

一、仏教における信の性格

仏教において信を表象する術語は多様であつて、その性格もまたさまざまな内容を含んでいる(1)。それを原語の面から考察すると、漢訳仏典において、信ないしは信を表象する語として訳出された原語には、基本的には、s r a d d h a, a d h i m u k t i, a b h i s a m p r a t y a y a, p r a s a d a などがある。こ

れらの中、インドの仏教文献においてもっとも一般に用いられたものは *s r a d d h a* である。*s r a d d h a* とは語源的には「信を置く」ことを意味し、漢訳では信、信解、敬信、信受、浄信、信心などと訳されている(2)。それが如何なる性格をもっているかについては、原始仏教においては十分に明確ではなく、後世の解釈をまたねばならなかった。しかしながら、仏教における信とは、一般的にはその行道体系の初門に位置するものであって、それは仏道趣入のための基本的要件の意味を担うものであった。*a d h i m u k t i* とはこのような信を定義する語であって、語源的には「その上に心を傾ける」ことであり、対象を明確に捉えて決定する心的態度を意味し、漢訳では信、解、信解、信受、明信、信心、深信、勝解などと訳されている(3)。また *a b h i s a m p r a t y a y a* とは同じく信を定義する語であって、語源的には「同意する、認許する」ことで、対象について同意し確認する心的態度を意味し、漢訳では信解、深信解、忍可、現前忍許、正信順、極正符



順などと訳されている(4)。この *a d h i - m u k t i* と *a b h i s a m p r a t y a y a* とは、それぞれ異った思想背景にもとづいて信の性格を規定したものであるが、その両者の間にはさしたる距離はなく、内容的にはほとんど共通して同義であるといわれている。かくして、この *a d h i m u k t i* および *a b h i s a m p r a t y a y a* の原語からすれば、仏教における信とは、仏法僧の三宝などに対して、それを明確に捉えて決定し、確認するところの、知的な性格をもった心的態度であるということができるようである。また、*p r a s a d a* とは語源的には「鎮める、浄化する、喜悅する」ことを意味し、それが *c i t t a - p r a s a d a* あるいはまた *p r a s a n n a c i t t a* と合成されると、心が穏やかに澄んで清浄となり、深く喜びの感じられるような状態をあらわすこととなる。かくしてこの *p r a s a d a* は漢訳では、清浄、澄浄、浄心、心清浄などと訳されているが、またこの *p r a s a d a* は、原始経典では

多く s r a d d h a と同義的に使用されているところ、他面では、信、信心、浄信、実信、敬信、信楽などとも訳されているのである(5)。このように p r a s a d a が s r a d d h a なる語に重層し、また漢訳仏典において、それが信ないしは信を表象する語として訳出されているということは、仏教における信の性格が、また澄浄にして安穩喜悅なる心の状態を意味するものであることを物語るものであろう。そしてまたこのような p r a s a d a として表わされる心の澄浄としての信は、原始経典においては禅定に共通し、それに重なるものであったという(6)。かくして仏教における信の性格については、それを原語の面から見る時には、それは三宝などに対して明確に信認し決定する知的な心的態度という性格と、いまひとつ、それは澄浄にして安穩喜悅なる心の状態のことで、それはまた禅定にも重なる性格をもつものであるといえるようである。

次いで仏教における信の性格について、教学的解釈の面から考察すると、有部教学において

は、『阿毘達磨集異門足論』卷第十三に、信を解釈するについて、

「浄信とは云何、答う、若し出離遠離が所生の善法に依る諸信の信の性は、随順性、印可性、已愛樂、当愛樂、現愛樂性、心清浄性の故に浄信と名づく」（大正二六の四二二c）

と示している。ここでは信の性格について、随順性、印可性、愛樂性、心清浄性と規定しているが、ことにその印可性と心清浄性は、上に見たところの、原語においてうかがわれる信の性格と共通していることが指摘されよう。そしてまたそのことは、世親の『俱舍論』にも見られるものであって、そこでは、

「信とは心の浄らかさである。他の人々は（言う）（四つの）真理と、（三つの）宝（仏陀とその教法とその僧団）と、行為と（その）果報（との因果関係）と、に対する確信である、と(7)」

と説いて、信の第一義的な性格を心の澄浄と規定し、またその第二義的な性格としては、三

宝、四諦などに対する確信のことであると明かしているのである。このような理解は、基本的には上に見た『集異門足論』に通じるものであろう。またこの信の性格について、唯識教学においては、安慧の『唯識三十頌釈』に、

「信とは業と果と諦と宝とに対する信認と心の澄淨と願樂とである。信は三種として起るからである。（即ち）有徳或いは無徳の实事に対しては信認の行相があり、有徳の实事に対しては澄淨の行相があり、（滅諦を）證得しうべき、或いは（道諦を）生ぜしめうる、能力ある有徳の实事に対しては願樂の行相がある（信が起るからである）(8)」

と明かして、信には信認と心澄淨と願樂の行相があると示している。また護法の『成唯識論』巻第六によると、

「云何なるを信と為すや、実と徳と能とにおいて、深く忍じ樂欲して心を淨ならしむるをもって性と為し、不善を対治し善を樂うをもって業を為す、（中略）忍とは謂わく勝解なり、此れ即ち信の因なり。樂欲は謂わく欲なり、即ち是

れ信の果たり。確かに此の信の自相を陳れば是れ何ぞや、豈に適に言わずや、心を浄ならしむるをもって性と為す」（大正三一の二九b～c）と説いている。ここでもまた信の性格について、同じく信認と楽欲と心浄の三種をあげ、ことにその信のまさしき性格としては心浄なることであると述べている。かくしてこの有部および唯識教学においては、信の性格は心の澄浄および信認として理解され、さらにはそれに願楽の相を加えて捉えられているが、世親の『俱舍論』によれば、信のまさしき性格とは心の澄浄なることであって、信認とは第二義的な意味をもつというのである。そして『成唯識論』では、信のまさしき自相とは心の澄浄のことであって、信認とはその因拋を意味し、その果相としては願楽の性があるというわけである。その点、仏教における信に対する基本的な教学的解釈としては、その因拋および果相として信認と願楽の相を見ながらも、基本的には澄浄安穩なる心の状態を意味するものであるといえるのである。

かくして仏教におけるまさしき信の性格と

は、p r a s a d aなる語に表象されるところの澄浄安穩な心の状態を基本とするものであるが、その心の澄浄とは、安慧の『唯識三十頌 釈』によれば、

「心の澄浄とは信は心の昏濁と相違するものである。これに由って（信が）それ（心）と相応するときには煩惱と随煩惱という垢の昏濁と離れる。依って心が信に合えば澄浄となる故に（信は）心の澄浄と称せられる(9)」

と明かしている。信の性格としての心の澄浄とは、煩惱雑染の昏濁を離れた境地を意味するというのである。その点、この信とはすでに出世の領域に属し、それはまた如実なる知見の成立を意味するものであった。上に指摘した如く、p r a s a d aとはまた禅定に重なるものであったと明かされる所以である。龍樹が『十住毘婆沙論』において、

「若し人善根を種えて疑えば則ち華開けず、信心清浄なる者は華開けて則ち仏を見る」（巻第五・大正二六の四三b）

と明かす文の「信心清浄」とは、その原語としては *c i t t a - p r a s a d a* が推定され、仏教におけるまさしき信を意味するものと考えられるが、この信においても見仏が語られている。そしてまた龍樹は、この信心清浄なる境地とは初地にしてうる相貌であって、それは「如来の家に生ずる」（巻第一・大正二六の二六 a）ことであるとも明かしている。そのことはこの信がすでに出世の領域に属し、如実知見の成立を意味することをよく示すものであろう(10)。そしてこのような信心の成立については、すでに上にもふれた如く、三宝、四諦などに対する信認を因拋とするものであって、それを仏道趣入の初門とし、またそれに支えられて、日々三業にわたる行業を修習策励してゆくところ、漸々に進展してついにはこの究竟としての信心が成立し、またそれがよりいっそう深化し相續されてゆくこととなるわけである。すなわち、仏道を信に即して明かすならば、三宝、四諦などに対する確固たる信認帰依を初門とし、それを基盤として、日々の行業の実践による、心の澄浄としてのまさしき信心を

成就してゆくことであり、それはまことに、初門位の信から究竟位の信への、ひたすらなる信心成就の道であるともいいうるのである。

かくして仏教における信の性格とは、その原語的な面からすれば、澄浄にして安穩喜悅なる心の状態と、三宝などに対して明確に信認決定する心的態度を意味し、またその教学的解釈の面からすれば、知解的な信認と情意的な願樂の心的態度を伴うとしながらも、その信認は第二義的ないしは因拠的な意味をもち、その願樂とは果相としての意味をもつものであって、基本的な信の性格とは、ひとえに心の澄浄なることであつた。したがって仏教における信とは、仏道の初門位の意味を担いながらも、他面ではその究竟位としての意味をもつところの、きわめて幅広い性格をもっているわけである。しかしながら、仏教におけるまさしき信とは、すでに明らかにした如く、p r a s a d a に表象されているところの澄浄安穩な心の状態をいうのであって、ここに仏教における信の本質があるといいうるのである。その点、仏教における信とは、



ひとえに出世の領域に属し、如実知見の意味をもつものであって、それはすでに単なる意識上の問題ではなく、私とその教法に出会うことによって、私自身がその教法が理想として掲げるところの目標に向って成ってゆくことができるかどうかの、まったく主体的な「存在」の問題にほかならないのである。そしてまたそのことはさらにいえば、私自身がその教法に基づいて、旧き自己に死して新しき自己に蘇るともいうべき、新たな主体の確立としての、まことの人間成長を意味するものであったのである。浄土教における信の性格についても、その教理展開の流れの中において、さまざまに屈折していった面も指摘しなければならないとしても、かかる本質的な信の性格は、確かに伝統継承されていると断言するのである(11)。そしてまたこのような仏教における信の性格は、その基本において、親鸞における信の思想にも明確に指摘できるわけである。以下その点を中心として、親鸞における信の性格についていささか考察を試みてゆくこととする。

## 二、親鸞における信の非信仰性

現代のわれわれは、信じるという言葉を、世俗的な意味においても宗教的な意味においても広く使用している。しかしながら、世俗的な立場で主として信用、信頼と表現されるものと、宗教的な意味で主として信仰、信心と明かされるものとは、その内容において明確に相違するものがある。いまはそのことについて深く立入ることはさしひかえるが、それは宗教的な信について考察する場合、十分に留意されるべき問題である。しかしながら、またその宗教的な信の意味についても、厳密にはそれぞれの宗教において異なり、決していちようなものとはいえない。ことに今日においては、宗教的な信体験を表象するについて、一般的には多く信仰という語が用いられているが、親鸞はその著作の中で、信体験を表わすについては、信心、信樂などといって、信仰という語を一度も使用してはいな

い。そのことは親鸞の時代に信仰という語がなかったからではない。当時においても信仰という語は存在し、一般に使用されていた。にもかかわらず、親鸞はその信体験を表わすについて、信仰という語を用いなかったのである。親鸞にとっては、信仰と信心とは明らかに相違して、信じるとは、そのまさしき意味においては、もっぱら信心と表象されるべきものであつて、決して信仰といわれるべきものではなかつたようである。今日では仏教における信について、さらにはまた親鸞における信について、この信仰と信心とを同義語として見る理解があるが(12)、その点、いささか承認しがたいところである。

信仰とは信と仰の字の熟語である。その信の字は、人と言との合字であつて、元来は人の言葉のことであるが、人の言葉は心中を表白することと偽りなきものというところから、また信はまことを意味し、それが転じてその言葉を受けてまこととすることを表わして、信じるという意が生まれたという。かくして信の字義には、まこと、まこととする、あきらかにする、つまび

らかにする、しる、しるし、わりふ、したがう、うやまう、たもつ、まかせる、などの意がある(13)。また仰の字は、人と■から生まれたものであって、■も口もともに人を表わし、■とは左に人が高く位置し、口は右に人が低く位置して向いあっていること、すなわち、右の人が左の人を高く望み仰ぐということを表わすものである(14)。かくしてこの仰の字義は、あおぐ（首をあげて見上げる、目の上の者に対する尊敬の意を表す）、たのむ、したう、おおせ、呑む、などの意があるという(15)。このことからして、この信と仰の字を熟して生れた信仰という語は、信じ仰ぐと訓まれるべきであって、その語意としては、何等かの対象に向って、それをまこととして高く見上げ、仰ぎしたうという態度を表象するものである。すなわち、信仰とはその語義からすれば、対象を自分より高い位置なる存在として、それをまこととし、それに向ってひたすらに帰依し、敬順する心的態度を表わすものといえるのである。

そしてこの信仰という語は、古く我が国の平安、鎌倉時代の古典の中にもしばしば見られるものである。その点、この信仰という語は、親鸞の時代にはすでに一般化されていた言葉であると考えられる。例えば、親鸞と時代を同じくする九条兼実の『玉葉』によると、次の如き文を見ることができる。

「件の社は此の七、八年以来、靈驗殊勝なり。入道相国の一家、殊に信仰を以って仍ち参り給う所なり」（原漢文・卷十四・国書刊行会編・卷一の三六四頁）

「念仏十四万遍、今旦、指掌の吉夢有り、信仰すべきものなり」（卷三十七・卷二の五七四頁）

「そもそも此の御社渡りの御事、他より靈夢有り、尤も信御すべし、々々」（卷四十・卷三の二二頁）

「夜に入って祭主の能隆来る。所思有り竊に以うて前に召し、大神宮に祈請すべきの趣を仰せられる。能隆信仰の色有り」（卷四十六・

卷三の二六〇頁)

「奇瑞等有るの由を談ず、仏法の験は尤も信仰すべきか」(巻六十・卷三の七〇二頁)

「仏舎利三十粒を召し了る。金色一粒同じく召し了る。又女房丹三品二粒、右大臣一粒各取り了る。法皇深く以うて御信仰なり」(巻六十一・卷三の七一三頁)

「仍ち舎利を少々召し留め了る。今においては御信仰有るの由なり」(巻六十一・卷三の七一三頁)

「此の事なお事体大いに理不尽なり。縦い御信仰有ると雖も、聊か共の証拠を以って仰せ下さるべきか」(巻六十一・卷三の七一三頁)

「只御信仰有るの上は大仏妨げをなすべからずの由なり」(巻六十一・卷三の七一七頁)

「室生の舎利の間の事を尋ねらる。御信仰の趣き大略深き御意趣なきか」(巻六十一・卷三の七一八頁)

「余の深く信仰し奉る春日大明神及び南円堂の不空羅索観音」(巻六十二・卷三の七三三

頁)

以上が『玉葉』における信仰の語の主なる用例であるが、また『今昔物語集』にも、

「仏の御音の不思議なる事を弥よ信仰して頂礼し奉けりとなむ語り伝えたとや」(巻第三・日本古典文学大系二二の二〇七頁)

「師も施主も此を聞て共信仰する事無限し」(巻第三・二二の二三三頁)

「人、誠の心を至して法花経を聞き奉て一心に信仰せむに、更に、道を成り、亦、三悪道を離れむ事不可疑ず」(巻第四・二二の三〇〇頁)

「永く殺生を禁断して仏法を信仰す」(巻第十四・二四の二九四頁)

とあり、また『古今著聞集』にも次の如き用例が見られる。

「将相の栄花をきわめて君につかえむ事、理あるべからず。思なげく事なかれ、とおほせられければ、信仰の涙をのごひ歡喜の思をなして下向せられにけり」(巻一・日本古典文学大系

八四の六二頁)

「此の示現ききて、いか計弥信仰の心も深かりけん。さて次第に成あがりて二位の宰相までのぼり待り」(巻一・八四の二六九頁)

「その時上人信仰して、誠に此やう不可思議也。年来花嚴経の中に不審おほかり、悉解脱し給へと申されければ、御領状ありけり」(巻二・八四の一〇〇頁)

「南無弥勒菩薩と両三返唱て、手をあげて信仰の念仏をすすめらる」(巻二・八四の一〇一頁)

「大に御不審ありて(中略)天皇此時御信仰ありて誠に我にはまさられたりけり」(巻七・八四の二三一頁)

また『沙石集』にも、

「恭敬の心も、信仰の思も、実に深くまめやかに懇なれば、生身の利益にすこしも違べからず」(巻二・日本古典文学大系八五の一三頁)

といい、『徒然草』には、



「西大寺静然上人、腰かがまり眉白く誠に徳たけたる有様にて、内裏へまいられたりけるを、西園寺内大臣殿あなたふとの気色やとて、信仰の気色ありければ」（第一五二段・日本古典文学大系三〇の二一六頁）

という用例がある。また『大平記』にも次の如き文を見ることができる。

「さて山門なくて、天下を治る事有まじかりけりと信仰して、則旧領安堵の外に、我家増々寄進の地をぞ被副ける」（卷十八・日本古典文学大系三五の二七一頁）

「天子白玉展を下させ給て、五体を地に投げ礼を成し給えば、皇后、元妃、郷相、雲客、悉信仰の首を地に著け、随喜の泪を袖に余す」（卷二十四・三五の四二五頁）

「一時の奇持ここに呈れて、万人の信仰斜ならず」（卷二十四・三五の四三九頁）

以上が当時の古典に見られる信仰についての主なる用例である。これらの用例から見ると、古典において用いられている信仰という語は、

『玉葉』巻六十二や『古今著聞集』巻二の文の如く、神仏に対する帰依、および『今昔物語集』の文の如く、仏法および經典に対する帰敬を意味するものや、『徒然草』の文の如く、たんに人間に対する帰伏を意味するものも見られるが、その多くの用例は、ほとんどさまざまな奇瑞、靈驗、靈夢、託宣、示現などの不可思議な現象に対して、それを無条件に承認し、それに信伏するということの意味しているのである。かくして、これらの古典に見られる信仰という語は、概して何らかの不可思議な靈驗、奇瑞などの現象に対する、知性的な営みを否定したところに成り立つような、帰向、信伏の心情態度を意味するものであって、時に神仏に対する態度として用いられていても、なおそれは純粹な信体験というよりも、多分に同じような非合理的な心情態度という性格が強いようである。その点、同じく信仰といっても、今日一般に用いられている如き、神仏に対する信体験を意味する信仰とは、その意味内容をいささか異にしているといわねばならないであろう。

そこでさらに仏教における信仰の語の用例について検すると、仏教の文献においても、また時としてこの信仰の語が用いられているのである。すなわち、中国における仏教文献としては、唐訳の『大方広仏華嚴経』巻第十四賢首品に、

「一切の仙人の殊勝の行を人天等の類は同じく信仰す」（大正一〇の七五 a）

と説かれている。ここでいう信仰の語の意味については、晋訳の『大方広仏華嚴経』巻第六における相当の文を参照すると、そこでは、

「或いは仙人殊勝の行を現じ一切群生の愛樂する所なり」（大正九の四三五 c）

となっており、この信仰の語はまた愛樂とも訳されているわけである。このことからして、この信仰と訳された原語は *adhimukti* であろうという見解がある(16)。とすれば、この *adhimukti* とはすでに上にも見た如く、対象を明確に捉えて決定する心的態度を意味する語であるところ、ここでいう信仰とは、仙人の殊勝の行に対して、心を傾けて明らかに確認し、

帰依することを表わすものと思われる。その点、ここでいう信仰とは、また愛樂とも表わされて、情意的な側面がうかがわれるとしても、本来的には知的な性格をもつものとして、その字義が示すような、たんに高きを仰ぐという如き意味とは異なり、また上に見た日本古典における用例とも、いささか相違した内容をもっているといわねばならないようである。またこの信仰の語は、『大宝積経』にも見られるものである。すなわち、次の如くである。

「諸の長者等は既に神変を覩て未曾有を歎じ、如来の所に於いて敬重信仰の心を倍生す」  
(卷第三十五・大菩薩藏経・大正一一の一九八c)

「妄りに己身を称して以って菩薩と為し、衣食の為めの故に、如来の智慧功德を讚嘆し、余の衆生をして信仰を生ぜしめ、内には自ら戒を犯し、悪欲悪行する」(卷第八十八・大迦葉経・大正二の五〇四a)

ここで用いられた信仰の語もまた帰依の態度を意味するものであって、基本的には上の『華嚴

経』のそれに重なるものと思われる。そしてまたこの語は『続高僧伝』卷第二十二の唐京師普光寺釈慧■〔王+進〕伝に明かす、

「年七才に及び心に緇徒を慕う。道に沙門を見れば尋ねて返ることを忘る。親その信仰を欣ぶ也。遂に放ちて榮法師に依って出家す」（大正五〇の六一五 a）

という文にも見られる。ここでいう信仰の語も、前文の用例の如く、対象に対する心の傾倒として、明らかに決定し、帰依することを意味すると思われる。

また日本における仏教文献によると、源信の『往生要集』卷下末に、

「浅近の世法すら猶思議し難し。いかに況んや出世甚深の因果をや。唯まさに信仰すべし。疑念すべからず」（恵心僧都全集一の二五〇頁）

と明かす文に見られる。この文は因果の法を深く信じて疑ってはならないということを述べたもので、ここでいう信仰の語も、また同じく明ら

かに確認し、帰向する心的態度を意味している  
ものであろう。この信仰の語は、また法然の語  
録などにも見ることができる。すなわち、その  
『阿弥陀経釈』に、

「復次に仏弟子は信仰の者と雖も、五逆十  
悪破戒の者の往生においては、またこれを信ぜ  
ざる故に此の証誠有り」（昭和新修法然上人全  
集一三八頁・一五一頁）

と明かし、また『西方指南抄』には、

「人々の中に、よにかうばしきかなといふ  
人もありとおもふて、これを信仰しておがむとお  
もへば、ゆめさめぬ」（巻中本・諸人霊夢記・  
真聖全四の一四七・親鸞聖人全集輯録篇一の一  
五二頁）

「かくのごとき弥陀のちかいに信をいたさ  
ざらむ人は、また他の法文おも信仰するにおよ  
ばず」（巻下末・念仏大意・真聖全四の二三一・  
親鸞聖人全集輯録篇二の三一四頁）

と語っている。これらの文における信仰の語も  
また、はじめとのちの文については、教法に対

する明確な帰向、帰依を意味しているが、ことに中の文は不可思議な靈瑞に対する信伏の意であって、上に見た古典における用例と共通するものである(17)。また道元については、その『正法眼蔵』に、

「微和尚の觀機あきらかなること信仰すべし」(卷六九自証三昧・日本思想大系・道元・下二四七頁)

「龍樹祖師の慈誨、深く信仰したてまつり頂戴し奉るべし」(第七深信因果・大系・道元・下四三四頁)

と示している文に見られる。ここでいう信仰もまた確認ないしは帰依を意味するものと理解される。日蓮においては信仰の用例は多くあるが、その主なるものを挙げれば次の如くである。

「愚かなるかな、各悪教の綱に懸りて鎮へに謗教の綱に纏はる。此の朦霧の迷ひ彼の盛焰の底に沈む。豈愁へざらんや。豈苦しからざらんや。汝早く信仰の寸心を改めて、速

かに実乗の一善に帰せよ」(立正安国論・昭和  
新修日蓮聖人遺文全集上の四一一頁)

「而るを後八年の法華經に忽ちに悔い還し  
て、二乗作仏すべしと仏陀説かせ給はんに、人  
天・大会信仰を為すべしや」(開目抄・遺文全  
集上の七七五頁)

「此等の声聞を悪口罵詈したてまつり、刀  
杖を加へ参いらする色なりとも、法華經をだに  
も信仰したる行者ならば、捨て給ふべからず」  
(開目抄・遺文全集上の七九一頁)

「諸の悪比丘あつて禪を信仰して經論をも尋  
ねず」(聖愚問答鈔卷下・遺文全集上の五八二  
頁)

「今聖人の教誡を聴聞するに、日末の矇昧  
忽ちに開けぬ。天真發明とも言つべし。理非顕  
然なれば誰か信仰せざらんや」(聖愚問答鈔卷  
下・遺文全集上の五八四～五頁)

「此の妙法蓮華經を信仰し奉る一行に功德  
として来らざることなく、善根として動かざることなし」(聖愚問答鈔卷下・遺文全集上の五九



七頁)

「然るに龍女畜生道の衆生として、戒緩の姿を改めずして即身成仏せし事は不思議なり（中略）然れば尚殊に女性の御信仰あるべき御経にて候」（女人成仏鈔・遺文全集上の五五二頁）日蓮における信仰の語の用例は多いが、いずれも経典や教法に対する明確な信認、帰依を意味しているようであるその他、因みに真宗関係の文献について検すると、蓮如の『御文章』（帖外）には、

「この当山にをひてはいよいよ念仏信仰さかりにて、一切の万民等かようにまうす我等にいたるまでも、この宗にこころをかけざるはあるべからず」（真聖全五の三三七）

「在家止住の類においては、後生のたすかるべき法はこれより外には更にあるべからずと信じて、朝夕はあつまりて信仰の志のふかきによりて」（真聖全五の四七五）

と述べている。またその『蓮如上人御一代記聞書』にも、

「御式のうへを讃歎あるとおぼえてゆめさめてさふらふ。さては開山聖人の御再誕と、それより信仰まうすことに候ひき」（本・真聖全三の五三五）

「いかなる人なりとも、御ことばのとほりを申し、御詞をよみ申さば、信仰しうけたまはるべき事なりと」（末・真聖全三の五七一）

「それは何ぞと御尋候間、御文にて候由申上候へば、それこそ肝要、信仰してきけと仰られけりと、云々」（末・真聖全三の五九六）

とある。また『蓮如上人一期記』には、

「神にも仏にも馴ぬれば信仰うすくなる也（中略）あまりなれなれ敷思て信仰の方はなし。されば始には手にて直したる者をも、次第に足にてなをす也」（真聖全五の五四三）

「諸宗の人は講堂神前にては礼拝し参銭などまいらせ信仰せるに当宗の門人は雑行といひて礼拝もせず（中略）また当時本尊御影前へまいりておがみ申様も、いかにも麁相にして信仰の体もなし」（真聖全五の五五一）

「智恩院申されけるは、貴院先日の仰に必ず当寺繁昌すべき由の仰候しが、其明日に禁中より御信仰にて、過分の御奉加により当寺造営仕り候と申されて」（真聖全五の五五三）

と語っている。また乗専の『最須敬重絵詞』にも、

「出要をもとむるころろざしあざからざるゆへに、一すぢに聖人の教示を信仰する外に他事なし」（巻一・真聖全三の八二四～五）

「聖人の御己証とて演説にあづかりしかば、信仰のおもひ肝にそみ、帰依のころろざし骨にとほり」（巻一・真聖全三の八二六）

「もし信仰をいたさん同聴の輩は、これを見ていよいよ敬重の潤色にもそなへつべし」（巻七・真聖全二の八六八）

と用い、また顕誓の『反古裏書』にも、

「そのあひだは二尊号蓮花の辺より下をば土にうづみ奉り（中略）ある人やねをこしらへ、をのをの信仰し奉る」（真聖全三の九五六）

と語っている。以上がその他の真宗関係の文献に見られる主なる信仰の語の用例である。ここで用いられている信仰の語も、若干の屈折はあるとしても、霊夢などに対する信伏のほかは、すべて教法に対する明確な帰依を意味していることがうかがわれるのである。かくして、仏教の文献において用いられる場合の信仰の語は、時として世俗的な次元において、霊瑞や霊夢などに対する信伏を意味することもあるが、基本的には、つねに教法に対する明確な信認、帰依の心的態度を意味するものであった。そしてそれはまた、すでに上に見た如く、仏教における行道を、信に即して初門位の信から究竟位の信を成就する道として捉える立場からすれば、ここでいう信仰とは、まさしく初門位の信として、教法などに対して明確に信認し決定する心的態度のことであるといえるようである。

ところで親鸞がその信体験を表象するについて、一度も信仰という語を用いていないということは、十分に注意されるべきことである。親鸞におけるまさしき信体験とは、空間的に高い

ところにましますものへの、ひたすらな信伏、  
敬仰というものではなかった。親鸞においては、その求むべき究極としての如来とは、「阿弥  
陀如来は如より来生」（證文類・真聖全二の一  
〇三）すといわれる如く、つねにこの現実  
に向って到来しつつあるものであり、またそれは  
「この如来微塵世界にみちみちてまします」  
（唯信鈔文意・真聖全二の六三〇）ともいわれ  
る如く、つねにこの世界に遍満したもうもので  
あった。親鸞におけるまことの信とは、この世  
俗なる現実の人生々活のただ中で、そういう出  
世にして究極なるものに出会うことであり、  
まったく主体的にそれにふれ、それにめざめて  
生きるということにほかならなかったのであ  
る。その点、それは決して仰ぐという語によって  
表現されるようなものではなかったのである。  
ただし、親鸞の著作の中には、その信仰に相似  
する語として、

「経家論家の正説、浄土宗師の解義、仰い  
で敬信すべし。特に奉持すべきなり」（真仏土文  
類・真聖全二の一四一～二）

「茲れに因て真宗の詮を鈔し、浄土の要を■  
〔扎±庶〕ふ（中略）爾れば末代の道俗仰いで信  
敬すべきなり」（化身土文類・真聖全二の二〇  
三）

と述べる如き、「仰いで敬信す」「仰いで信敬  
す」という語が見られるが、これはともにまさ  
しき信体験そのものを意味するというよりも、  
その初門位に属するところの信として、浄土の教  
法に対する確固たる信認、帰依の態度を表象す  
るものであった。

以上、信仰という語について、古典および仏  
教文献にわたって概観考察してきたが、現在一般  
に用いられているところの信仰という語は、こ  
れらの古語としての信仰とは別なものである。現  
代語としての信仰なる語は、近代に至ってキリス  
ト教の聖書を日本語に翻訳する時、その原典に  
おけるギリシャ語の *p i s t i s* 英語の *f a i  
t h* を訳すについて、信仰という語を用いたこ  
とに始まったものであるといわれている(18)。現  
在の口語訳『聖書』で、信仰と訳されている原語

はほかにもあるが、そのほとんどがこの p i s t i s である。それ以前の古い吉利支丹文献においては、信心とか発心などと表わされていたものが、改めて信仰を訳されたわけである。キリスト教においては、『新約聖書』に、

「しかし、神の人よ。あなたはこれらの事を避けなさい。そして、義と信心と信仰と愛と忍耐と柔和とを追い求めなさい」（テモテ第一・六の一）

と説く如くに、信仰と信心とを明確に区別している。キリスト教においては、その『聖書』に明かされる信仰という語の意味内容はきわめて多様であって、かんたんには尽しえないが、ことにその『新約聖書』によっていえば、帰するところは、キリストにおいてなされた神の恩恵に対する人間の応答的な態度をいい、その恩恵に対して全人格的に信頼し、服従することを意味するものといえるようである(19)。その点からすると、キリスト教における信仰とは、信ずる私と信じられる神との二元的な分別対峙の場において成立するところの、私の神に対する対象的、

志向的な帰順の態度をいうのである。そしてまた、その神が、

「天にいますわれらの父」（マタイ六の九）

「いと高き者」（ルカの三九）

「初めからいますかた」（ヨハネ第一・二の二二）

などと説かれる如く、空間的には高いところの存在であり、時間的には原初からの存在であるところ、それに対する信とは、必然に高きを望み仰ぐという意味をもってくることとなる。かくしてキリスト教における信仰の原語としての *p i s t i s* は、元来人間が人間を信じるということを含めて、きわめて広義の信頼を意味するもので、それ自身としては直ちに高きを仰ぐという意味はもっていないにもかかわらず、それを信仰と訳したことは、まことに当をえた翻訳であるといえることができるのである(20)。そしてまたかかる点からすれば、日本の神道において神に対する信を語るについても、本居宣長や新井白石ら



が神の語源を「かみ（上）」であるとして、神の性格を高き存在として規定する立場からすると(21)、それを信仰と明かすことも、またよりふさわしい表現ということになるであろう。しかもまたこのキリスト教における信仰とは、

「信仰とは望んでいる事がらを確認し、まだ見ていない事実を確認することである」（ヘベル一の一）

と語られる如くに、それは知的な性格をもった信認、決定の態度というよりも、それとは逆に、まだ見ていないにもかかわらず、それを是認するという、人間の知的作用とは次元を異にし、それを超えたところに開けてくるものであった。ここにもまた、その信が仰ぐと表現されるにふさわしい理由があると思われる。かくしてキリスト教における信仰とは、信ずる私と信じられる神との二元的な場において、また知的な営みとは次元を異にした場において、私が神に対していちずに信頼し、それに服従してゆくことをいい、それはまさしく高きを望み仰ぐという意味を合むものとして、それを信仰と表象した

ことは、まことに当をえた的確な表現であるといいうるのである。

かくして、今日一般に用いられている現代語としての信仰とは、このようなキリスト教の伝来をめぐって成立してきたという事情とともに、かかる意味内容を宿しているものであるが、その点、仏教におけるまことの意味での信、親鸞における信の本質は、そのような信仰と表象されるものとは明らかに相違しており、ことに親鸞における信心が、かかる信仰という語によって表現され、またはそれと同義的に理解されるについては、きわめて問題があると思われるのである。

### **三、親鸞における信心と真心**

親鸞における信体験とは、決して信仰といわれるべきではないということを見てきたが、親鸞みづからは、その信について多くは信心と表現している。信心とは、その字義についていえ

ば、信とは上に見た如くに、まこと、まこととする、あきらかにする、つまびらかにする、しる、しるし、わりふ、したがう、うやまう、たもつ、まかせる、などの意がある。またその心の字義については、心とは象形文字で心臓の形をかたどったものであり、心臓、こころ（身意を統合して生活を持続する作用の本体、知識、意志、感情、意味、道の本原、おもむき）、胸、まんなか、しん、木のとげ、真髓、などの意があるといわれる(22)。かくしてこの信心とは、上から訓じれば信なる心、ないしは信じる心となり、下から訓じれば心を信じるとなるが、上に見た字義にしたがえば、前者の場合には、まことの心、またはあきらかにし、つまびらかにし、しる心。またはしたがう、うやまい、たもち、まかせる心。などという意味がみちびきだされてくる。また後者の場合には、心をまこととすること。または心をあきらかにし、つまびらかにすること。または心をうやまい、それにしたがう、まかせること。などという意味がうかがわれてくるのである。ともあれ信心とは、その

字義についていえば、上に見た信仰が、対象に対する二元的、分別対峙的な場において成立するところの、その対象を自分より高く位置する存在として、それに向ってひたすらに服従し、敬順する心的態度を意味するに対して、この信心とは、基本的にはそういう二元的な対峙の場ではなく、むしろ私自身における心の在りようを意味するもので、それはきわめて主体的な心の状態について表象する語であるといいうるようである。

この信心の語はもと仏教文献に発するものと思われるが、日本の古典にも多く見られるものである。上に見た信仰の語に対比するために、同じ古典についていささか検するならば、『玉葉』においては、この信心の語はしばしば見られ、その主なるものをひろうと次の如くである。

「また殊に信心罷に発る。先々度々社頭に参籠すると雖も、いまだ此の如く信心の起る事有らず。御願成就是疑うべからず」（原漢文・卷三十七・国書刊行会編卷二の五八〇頁）

「今日より三ヶ日殊に念誦を始める。信心甚起する。悦ぶべし、々々」(巻三十九・巻二の六三九頁)

「今日また心経千巻を読み奉り、春日御社に法樂を奉る。信心殊に発る。利生柄焉なるものか」(巻三十九・巻二の六六四頁)

「今夜初夜の時に逢う、明曉結願すべきに依りてなり。信心頗発する」(巻四十・巻三の四〇頁)

「今日の恒例の神事写経等は常の如し。夜に入りて念誦し信心叢起す。冥感の事有るか」(巻四十四・巻三の一六二頁)

「早旦大原の聖本成房来る。余、大将、中将、女房、姫御前、皆受戒し聴聞する間、信心発起し不覚の涙数行す」(巻四十五・巻三の一九〇頁)

「今日余御堂に参り仏前に候するの間、信心忽ち発起す。天下大平、家門安全の事を祈請する。定めて感応有るか。悦ぶべし、々々」(巻五十三・巻三の四八一頁)

「母儀二品並びに余等、御傍に候して扶持し奉る。余信心猛起する。必ず靈効有るを測知するものか」（巻六十一・巻三の七三〇頁）

「今日日吉大明神を念じ奉り、信心発起する。感応有るが如し。人悦ぶべし、々々」（巻六十四・巻三の八四六頁）

以上が『玉葉』に見られる主なる用例である。またその他の古典について見ると、『今昔物語集』には、

「宮も沐浴、潔齊して、浄衣を奉て、信の心を至して念じ入てなむ四日が間御はしける」（巻第十九・日本古典文学大系二五の一〇一頁）

といい、また『古今著聞集』には、

「都督いよいよ信心を発して、三年が中に多宝塔一基をたてて、胎蔵界の五仏を安じ、法華経千部をおさめたてまつる」（巻一・日本古典文学大系八四の五三頁）

「御室の御膝を枕にして、御やすみありけるが、御気色火急げに見えさせ給ひければ、御室

信心をいたして孔雀経をよませたまふ。その御  
涙経よりつたはりて、院の御顔につめたくかか  
りけるに、御信心の程思食しられける程に、速  
時に御色なおらせ給て、其日は発せ給はざりけ  
り」（巻二・八四の八五頁）

とあり、また『沙石集』にも多く見られるが、  
その主なるものとしては、

「信心実ありて、我三業、仏の三業に相應  
する時は、行人即ち仏となる」（巻一・日本古  
典文学大系八五の六五頁）

「仏菩薩の境界、いづれも信心ふかくは、  
現当の望むなしからじ」（巻二・八五の九五  
頁）

「然るに信心清浄にして、精誠をいたせば、  
感応むなしからず」（巻二・八五の一〇一頁）

「信心うすく、知解の発らざる事、是なま  
しき姿なり」（巻二・八五の一二七頁）

とある。また『太平記』には次の如き用例があ  
る。

「是偏に摩利支天の冥応、又は十六善神の

擁護に依る命也と、信心肝に銘じ感涙御袖を湿せり」（巻五・日本古典文学大系三四の一六七頁）

「世既澆季に及ぶと雖も、信心誠ある時は靈鑑新なりと、弥憑敷ぞ思食ける」（巻六・三四の一八四頁）

「委細に演説仕りたれば、主上斜ならず信心を傾けさせ給て」（巻十一・三四の三六八頁）

「懸かりしかば確執せし道士共も、邪を翻し信心肝に銘じつつ、三千七百余入即時に出家して摩騰の義子にぞ成にける」（巻二十四・三五の四二五頁）

「但今も仏神の威光を顕して人の信心を催すは、夢に過ぎたる事はなきにて候」（巻二十五・三五の四五〇頁）

「数万の軍勢頭を地に著て、吾陣に天降らせ給ふと信心を凝す処に、飛鳥十方に飛び散つて、旗は忽に師直が幕の中にぞ落たりける」（巻二十九・三六の一二七頁）



以上が古典に見られる信心の語についての主たる用例であるが、それらによると、古典において用いられた信心の意味もかんたんには尽しえないものの、そこでは基本的には、信心とは、仏や神に参詣するとか、またはそれを心念し、それを念誦し、ないしはそれに帰依し、または受戒、聴聞することなどによって生まれてくるところの、特定の心の状態を意味するものと思われる。したがって、それは上に見た信仰が、何らかの対象に向って信伏し、帰依するという対象的、志向的な心的態度を意味するに対して、この信心とは、まさしく特定の主体的な宗教的経験を意味しているようである。そしてまたことに『玉葉』の用例によると、その信心がおこるについて、罷起、甚起、叢起、猛起、頗発、などといっているが、このことからすれば、信心とは時に応じて繰りかえし、また時にははげしい勢いをもって発起してくるものであった。そしてまた、その信心が起る時には、覚えずに涙を催すとも述べており、そのことはまた『太平記』の文にも見られるものであるが、このことから

すると、信心の状態とはやや神秘的な性格をもっているようでもある。またその信心が起きることによって、つねに冥感、感応、靈効が予想され、期待されていることも注意されることである。これらの点、当時の一般社会において、信心という語の意味がどのように理解されていたかがよくうかがわれるところである。

次に因みにキリスト教について見るに、その『新約聖書』においては、上にもふれた如く、「しかし、神の人よ。あなたはこれらの事を避けなさい。そして、義と信心と信仰と愛と忍耐と柔和とを追い求めなさい」（テモテ第一・六の一）

と説いて、信心と信仰とを区別している。その信仰についてはすでに上に見た如くであるが、ここで信心と訳された原語は、ギリシャ語の *eusebeia* であり、英語では *godliness* と訳されているものである。この *eusebeia* とは、語義的には神を拝むことを表わし、敬虔な心情や態度を意味している(23)。聖書では、そのほかにも信心の語の用例は多く見ら

れるが、それらのほとんどは、かつての文語訳において「敬虔」と訳されていたものであって、新しく口語訳に至って信心と改訳されたものである。かくして、キリスト教において語られる信心とは、神を信仰し、それに服従するところの、敬虔な心情ないしは態度を意味するものであって、それは信心と訳されながらも、日本の古典に見られるところの信心とも、明確に相違しているのである。その点、信心について語る場合には十分に注意されるべきことであろう。

そこで仏教における信心について考察するに、仏教の文献において信心を語ることはきわめて多い。仏教では多くの経典論釈において、信ないしは信心が仏法に趣入するための不可欠の要素であることを明かしている。

「信は道の元、功德の母と為す。一切の諸の善法を増長し、一切の諸の疑惑を除滅して、無上道を示現し開発す」（晋訳大方広仏華嚴経・巻第六・大正九の四三三 a）

「仏法の大海には信をもって能入と為し、智をもって態度と為す。如是の義は即ち是れ信な

り。若し人、心中に信清浄なるものあれば、是の人は能く仏法に入る。若し信なければ是の人は仏法に入ること能わず」（大智度論・卷第一・大正二五の六三a）

などという文は、すでに著名なところである。しかしまた、この信とは他面においては出世に属するものであって、それは仏道における究竟の意味をもっているが、その点については、すでに上において見た如くである。かくして仏教においては、この信とはきわめて重要な意義をもつ語であるが、仏教文献においてことに信または信心と訳された原語としては、上にも指摘した如くに、s r a d d h a および a d h i m u k u t i であると考えられる。そしてまた p r a s a d a が同じく信心と漢訳されていることも注意されるべきである。それらの原語は何れも漢訳において、信または信心と訳されているのである。ところで、この信と信心とは同義であるが、何故に信に「心」の字を附加して信心としたのであろうか。先学はそれについて、漢字の性質により、信の意味を考えてそれを明らかに

するために、とくには唯心の理論と実践の展開による重大な意味を賦与するために、この心の字を附したものであろうといている。すなわち、仏教における信とは、蔵識なる如来蔵としての自らの心を信ずることである。人間はひとしくこの心を内に包蔵しており、またその心によって外から包蔵されているものである。そしてその心のいまだ転依していないものが迷妄の衆生であり、それをよく転依しえたものを覚者という。仏教における信とは、この心を信じ、この心の智と行とを信ずることをいう、というわけである(24)。いまその理解をうけて、さらに私なりに考察を展開するならば、次の如くいいうるであろう。仏教における信の性格については、すでに上において概観した如く、三宝などに対して、それを対象的に捉えて明確に信認、決定する心的態度を意味するものと、それを因拋として成立してくるところの、心澄浄なる如実知見の境地を意味するものとがあつて、前者は初門位に属する信であり、後者は究竟位に属する信であるといいうるのである。かくして、仏道を信に即し

て明かすならば、その初門位の信から究竟位の信への道として理解することができるのであり、その点、仏教におけるまさしき信とは、この究竟位に属するところの心の澄浄なる状態をいうのであって、ここに仏教における信の本質があるわけである。その点、仏教における信とは、たんに信じるものと信じられるものとの、二元的な能所分別の場において成立するところの対象的な信ではない。それはまったく主体的なものであり、如実知見が展げてくる境地として、教法に導かれて、自らについて深く学び、その実相を次第に知ってゆくことを意味するものとして、まさしく自らの心を信知することである。そしてさらにまた、そのように自己を学び、そのありのままの実相を明らかに知見してゆくということは、すなわち、その知見してゆく主体それ自身が、教法に導かれて、次第に虚妄をはなれ、真実、まことと、ひとつに成ってゆくことにほかならず、それはまた自ら信（まこと）なる心、真実の心に成ってゆくという意味をもつものである。仏教における信の本質とは、心の澄浄のこ

とであり、それはまた如実知見の境地が成立してくることであるといわれる所以である。仏教における信が、またことに「心」の字を附して、信心とも表象された理由がここにうかがわれるのである。すなわち、仏教における信とは、また信心であって、それはすでに上において、信心の字義をたずねて、信心の意味には、信なる心と訓む場合と、心を信じると訓む場合の二側面の意味が考えられるといったが、その点からすれば、仏教における信心とは、信なる心と訓じる立場からは、自らが信（まこと）の心、真実の心に成ってゆくことであり、また心を信じると訓じる立場からすれば、自らを学び、自らの心をまさしく信知してゆくことを意味するものであるといえるであろう、その点、仏教における信心とは、古典に見られる如き信心とも、またキリスト教において語られる信心とも、明確に相違して、独自の性格をもっていることが十分に認識されるべきである。

このような仏教における信の性格は、また親鸞における信心に通じるものである。すなわ

ち、親鸞における信心とは、信なる心と訓じる面からすれば、自らが信（まこと）の心、真実の心に成ってゆくことをいい、また心を信じると訓じる面からすれば、自らの心を信知してゆくことをいうものであったのである。いまその信（まこと）の心、真実の心に成ってゆくという側面について見るならば、親鸞はその『信文類』において、この信の語を字訓して、

「信とは即ち是れ、真なり、実なり、誠なり、満なり」（真聖全二の五九）

と明かしている。そしてまた親鸞は、この信心を明かすについて、

「言護念増上縁者といふは、まことの心をえたる人を、このよにてつねにまもりたまふとまふすことば也」（尊号真像銘文・真全二の五九〇）

「往生の信心は釈迦弥陀の御すすめによりておこるとこそみえてさふらへば、さりともまことのこころおこせたまひなんには、いかがむかしの御こころのままにてはさふらふべき」



(末燈鈔・真聖全二の六九一～二)

といい、それを「まことの心」とも語っているのである。かくして親鸞においては、信心とは、また「真実誠満の心」（信文類・真聖全二の五九）であり、「まことの心」であったわけである。すなわち、親鸞においては、信心とはまさしく「真心」であったのである。親鸞はこの信心について、それをきわめてしばしば「真心」と表わしており、そのいちいちの用例を示すには繁雑なほどである。ところで親鸞においては、その真実心や真心とは、その『信文類』に『涅槃経』の文を引いて、

「真実と言うは即ち是れ如来なり。如来は即ち是れ真実なり。真実は即ち是れ虚空なり。虚空は即ち是れ真実なり。真実は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ真実なり」（真聖全二の六一）

と明かす如く、その真実とはまさしく如来を意味するものであるところ、その真実心や真心とは、本来的には如来の心のことでもあったのである。親鸞が『信文類』において、善導の『散

善義』の至誠心積の文を引用するに、その「真実心」の語をことごとく如来の心として訓じるところにも、また同じ理解を見ることができるのである。かくして親鸞においては、この私において成立する信心とは、また真実心として、本来には如来の心にほかならなかつたのである。親鸞が『信文類』において、『涅槃経』の文を引いて、

「大信心は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ如来なり」（真聖全二の六三）

と説き、またそれを『和讃』に示して、

「信心よろこぶそのひとを、如来とひとしとときたまふ。大信心は仏性なり、仏性すなわち如来なり」（浄土和讃・真聖全二の四九七）

と明かし、また『唯信鈔文意』に、

「この信心すなはち仏性なり、この仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり」（真聖全二の六三〇）

とも述べているものは、よくそのことを物語るものであろう。すなわち、信心とは、帰すると

ころ、仏性であり、如来であり、法性であり、法身であるというわけである。かくして、親鸞においては、この出世なる如来の心が、私において成立したものを信心といい、真心とといったのである。すなわち、親鸞においては、信心、真心とは、ひとえにこの世俗のただ中において成立するものでありながらも、それはまた本来は出世に属しているものであり、如来、法性にほかならなかつたのである。親鸞がこの信心を明かすについて、

「信心と言うは則ち本願力廻向の信心なり」（信文類・真聖全二の七二）

「本願力回向の大信心海」（信文類・真聖全二の六七）

「真実の信心をたまはりてよろこぶころさだまる」（末燈鈔・真聖全二の六八四）

「如来よりたまわりたる信心なり」（歎異抄・真聖全二の七九一）

などといって、それが本願力の廻向によるものであるといい、如来よりたまわりたるものである

と語ることは、このように、信心がこの世俗のただ中において成立するものでありながら、しかも同時に、それはまたこの世俗を超えた出世に属するものでもあることを表わすものにほかならない。「本願力廻向」といい、「如来よりたまわる」とは、ひとえにこのような、世俗に即して出世が成立することについて明かしたものである、また親鸞が、この信心においてうるところの利益について、すでにこの現実において平生の来迎摂取をうることを語り(25)、またこの信心のところに現生における往生をも語っていること(26)、あるいはまた、この信心に生きる人を「如来とひとしき人」(末燈鈔・真聖全二の六八一)と讃えていることなども(27)、同じくこの信心において、世俗に即しつつ出世が成立することを表象したものと思考されるのである。

かくして親鸞における信心とは、信なる心と訓む面からすれば、真実心、真心であり、それは信(まこと)の心として、この世俗のただ中に止住し、その煩惱汚濁にまみれて生きながら

も、しかもまた同時に、そのままにして、この世俗を超え、出世の世界にふれて生きることであり、それはまさしく世俗における出世の体験を意味するものであったのである。すなわち、親鸞における信心とは、この虚妄なる世俗のただ中にたたずみつつも、また同時に真実なる出世の世界にふれて生きつづけてゆく、私の生命の在りよう、その日々の生きざまを意味しているのである。

以上、親鸞における信の性格について、それが信仰ではなくて、まさしく信心であるということ明らかにし、またその信心の意味について、それを信なる心と訓じる側面と、心を信じると訓じる側面の二つの立場があると捉え、その前者の側面としての、信心とは、信（まこと）の心、真実の心のことであるという意味について考察し、それがひとえに世俗のただ中にありながら、しかもまた出世、真実にふれ、それとひとつになって生きてゆくことを表象するものであることをみてきた。そこでさらに、もうひとつの側面としての、心を信じると訓じる側面につい

て、それがひとえに自らを学び、自らの心をまさしく信知してゆくことである、という点をめぐって考察する予定であったが、もはや制限枚数も尽きたので、改めて別の機会をえて発表することとする。

## 註

- (1)拙著『浄土教における信の研究』一〇〇頁以下参照。
- (2)荻原雲来編『梵和大辞典』(14)一三五二頁。
- (3)前掲書(1)三五頁。
- (4)前掲書(2)一一二頁。
- (5)前掲書(9)八七八頁。
- (6)藤田宏達「原始仏教における信の形態」(北海道大学文学部紀要六)
- (7)A b h i d h a r m a k o s a 桜部建訳『存在の分析』(世界の名著二の三六八)による。  
なお玄装訳『阿毘達磨俱舍論』巻第四によれ

ば、「信とは心をして澄淨ならしむ。有が説く諦と宝と業と果との中において、現前に忍許するが故に名づけて信と為す」（大正二九の一九b）と明かしている。

(8)山口益、野沢静証訳『世親唯識の原典解明』二六四頁。

(9)前掲書二六五頁。

(10)拙著『浄土教における信の研究』一四五頁以下参照。

(11)前掲書参照。

(12)『宗教学辞典』（東京大学出版会刊）四一一頁。

(13)諸橋轍次『大漢和辞典』巻一の七九八頁。

(14)藤堂明保『漢字の語源研究』四二九頁。

↓p.90

(15)諸橋轍次『大漢和辞典』巻一の六二二頁。

(16)藤田宏達「原始仏教における信の形態」（北海道大学文学部紀要六）

(17)なお法然に関しては『黒谷源空上人伝』（十六門記）に「東大寺の大勸進俊乗房重源上人、

念仏信仰の余に一の意樂を発て」（法然上人伝全集八〇二頁）「月輪の禪定殿下、宿縁に催されて信仰世に超、崇重比類なく」（同八〇三頁）「貴賤賢愚来集て法を聞こと猶盛なる市のごとし。利益倍多して信仰日に新なり」（同八〇五頁）と明かし、また『法然上人行状絵図』第十一卷に「諸人の帰依あさからざりしなかに、九条関白殿下信仰他にことに崇重比類なかりき」（法然上人伝全集四八頁）などという用例が見られる。

(18)川田熊太郎『哲学小論集』一二〇頁以下参照。

(19)『新聖書大辞典』（キリスト教新聞社刊）七一八頁参照。

(20)川田熊太郎『前掲書』一三二頁参照。

(21)日本宗教辞典編纂所編『日本宗教辞典』一五一頁参照。

(22)諸橋轍次『大漢和辞典』巻四の九三七頁。

(23)『新聖書大辞典』（キリスト教新聞社刊）七二二頁参照。

(24)川田熊太郎『前掲書』一四七頁参照。



(25) 『唯信鈔文意』 「来迎といふは、来は浄土へきたらしむといふ、これすなわち若不生者のちかひをあらはす御のりなり。穢土をすてて眞実報土にきたらしむとなり。（中略）迎といふはむかへたまふといふ、まつといふころなり」

（真聖全二の六四一～二）

(26) 『尊号真像銘文』 「金剛心をえたる人は正定聚に住するゆへに臨終のときにあらず、かねて尋常のときよりつねに撰護してすてたまはざれば撰得往生とまふす也」（真聖全二の五九〇）

『一念多念文意』 「即得往生といふは、即はすなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり、また即はつくといふ、そのくらいにさだまりつくといふことばなり。（中略）すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらいにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり」（真聖全二の六〇五頁）

(27) 拙稿「親鸞における如来と等し思想」（真宗学第四十一、二合併号）参照。

**親鸞教学第三十八号**

**昭和五十六年六月二十日 抜刷**

**『親鸞における信と社会的実践』**

**信楽峻磨**

## **一、真宗信心の今日的課題**

今日の混沌たる社会状況のただ中に生きつ  
つ、ひたすらに親鸞を学び、その浄土の信心に  
生きようと願うものにとっては、その必然とし  
て、避けがたい多くの問題に直面せざるをえな  
いようである。ことにその信心に生きるもの  
は、現実の歴史社会にあって如何に行動すべき  
か、その社会的実践において如何にあるべき

か、ということは、きわめて重要な課題となってくるのである。それについて、かつて津田左右吉氏はその『文学に現われたる国民思想の研究』第一巻において、親鸞における信心は現実生活と遊離していると指摘して、

「もしそうならば、阿弥陀仏の救済は現実の生活には何のはたらきも及ぼさぬことになると共に、現実の生活はその救済とはかかわりの無い独自の存在であることになる。救済が死による浄土往生である以上、これは当然であろう。然らばその現実の生活に如何なる意味があり、何がそれを規制するかというと、それは説かれていないのではあるまいか。（中略）親鸞の思想は浄土教を論理的究極地におし進めたものであるが、しかし彼の思想にも行動にも不徹底なところが多い」（五八五～六頁）と述べている。親鸞の思想や行動には、いまだ不徹底の面があつて、信心において浄土往生が決定した後に、それが日常生活にどう関係するかということは、充分には明らかにされてはいない。両者は無関係に並存するもののものであるというの

である。また近くは加藤周一氏もその『日本文学史序説』上巻において、親鸞における宗教は、ルターらによって展開された宗教改革とよく類似しているとしながらも、そこにはまた、プロテスタンティズムとは明確に相違する点があるとして、

「プロテスタンティズムがその信仰を媒介として新しい倫理的価値を生み出したのに対し、浄土真宗はそうしなかった。現在の価値体系を相対化して絶対者へ向う信仰の構造、すなわち純粹に宗教的な面では類似しながら、絶対者から歴史的社會へもどり、そこにあたらしい価値体系を作るという文化的な面では、全く異っていた。救いは当人の行為の善悪と関係がないとして、現世における当人の行為はどうあるべきか。阿彌陀に対する態度は宗教的問題であり、他人に対する態度は倫理問題であって、その二つの問題がどう関係するのか。(中略)『教行信証』の言葉にしたがえば、プロテスタンティズムには往相あって後還相あり、浄土真宗には往相あって後還相に独特の工夫がなかった」(二二

〇～一頁)

と論じている。すなわち、世俗から超越へ向う面では、プロテスタンティズムの理論と親鸞の浄土教理解はよく似ているが、プロテスタンティズムにおいては、世俗へのたちかえり、還相性が詳細に明かされているのに対して、親鸞の場合には、そのことが欠けているという指摘である。従って、その後キリスト教と浄土真宗が、歴史に向って演じた役割は非常に違っており、キリスト教は資本主義社会の形成に大きく寄与したが、真宗の教法はいかなる社会的変革のイデオロギー的背景も用意しなかったというのである。また久松真一氏も、その「浄土真宗批判」（絶対主体道・久松真一著作集2）において、

「真宗では、現実の私どもが如何に信を得ても現在還相であることは決して出来ない。また信を得たということは、つまりそれが正定聚位に入ったということ、そして、即得往生ということは、即得と言っても、それは決して往生したということではなくして、往生が治定した状態であることになっておりますからして、妙好人とい

うものは正定聚位であって、決して還相位ではない。ここに真宗の教義の中世的なところがある。だからして、浄土真宗も新しい形態に脱皮しなければならない。それには往相、還相というものが現生において成り立つということにならない」(三七六～七頁)

と説いている。真宗においては信心をえても、それはなお往生したということではなくて、往生することに決定したということではかなく、それは不退位、正定聚位であって、そこではいまだ還相ということが語られない。このことは真宗教義の中世的な性格を意味するものであって不充足であるというのである。

これらの批判は、いずれも親鸞の信心においては、その出世的性格は明確に示されているものの、その世俗へのたちかえり、その歴史社会との還相的な切りむすびについては、十分に明示されていない。その点が欠落しているという指摘である。しかしながら、親鸞における真実の信心とは、はたしてそうであったのか。このことについて、親鸞自身はいったい如何に応答するで

あろうか。また私たち親鸞を学ぶものとしては如何に思考すべきであろうか。これら三氏の批判を媒介として、親鸞における信心と社会的実践について、いささかの考察を試みることにする。

## 二、親鸞の信心における出世性と世俗性

親鸞における信心とは、結論的にいうならば、信知体験ないしは真実体験であるといわれる(1)。その信知体験とは、阿弥陀仏の本願についてめざめてゆく、信知するという究極的な宗教体験をいう。親鸞は『正像末和讃』において、信心について「信心の智慧」と説き、それに左訓して、

「みたのちかひはちえにてましますゆへに、しんするころのいてくるは、ちえのおこるとするべし」(親鸞聖人全集・和讃篇一四五頁)

と明かしている。そしてまた親鸞は、『浄土和

讚』の「光沢かふらぬものぞなき」の文に左訓して、

「ひかりにあたるゆへにち急のいてくるなり」（親鸞聖人全集・和讚篇九頁）

と語り、また『弥陀如来名号徳』にも、

「念仏を信ずるは、すなわちすでに智慧をえて、仏になるべきみとなるは、これを愚痴をはなるることとするべきなり」（真聖全二の七三五）

などとも説いている。信心をうるとは、智慧が「おこる」こと、「いでくる」こと、それを「える」ことであるというのである。そのことはより具体的には、自己の実存の相と如来の本願の意趣について、深く信知してゆくということである。いわゆる機の深信と法の深信、地獄一定と往生一定の自覚が即一して現成するところの、二種深信としての信知体験である。そしてまた真実体験とは、真実に出遇うということ、真実にふれるという究極的な宗教体験のことである。親鸞は『信文類』において、信の語を字訓して、



「信とは即ち是れ、真なり、実なり、誠なり、満なり」（真聖全二の五九）

と説き、またこの信心を表わすについて、きわめてしばしば「真心」といつている。また「まことのこころ」（末燈鈔・真聖全二の六九二その他）とも明かしている。信心とは、真実の心、まことの心のことであるというのである。もとより、ここで真心、まことの心というも、たんに信心の人はその全分をあげて真実になるということではない。信心とは、どこまでも虚妄でしかない私が、その虚妄のただ中において真実に出遇う、真実にふれるところの体験である。さらにいうならば、虚妄体験と一つになった真実体験、虚妄と真実とが矛盾的自己同一的に自覚されてくるところの宗教体験である。かくして、親鸞における信心が、このような真実体験であるところ、それはより具体的に表現すれば、如来の真実にふれつつ、この世俗における虚妄をきびしく拒否し、ないしは批判しつつ生きることであり、またそのような世俗における虚妄と闘いつつ、いよいよ如来の真実に出遇って

ゆくということでもある。またそれはさらにいうならば、信心とは、世俗内的な体制規範、価値体系に対し、それを末通らざる虚妄と見すえつつ、それを拒否し、ないしはそれを相対化してゆくことにおいて成立するものであり、またそのような拒否、ないしは相対化を基盤としてこそ、信心はいよいよ深化し、相続されてゆくものである(2)。それは真宗信心の基本的な性格である。

しかしながら、従来の真宗理解においては、しばしば真宗信心が世俗的価値に妥協し、それに掬めとられていったことがあったのではないか。その傾向は親鸞の没後まもなくにして見られるようである。すなわち、覚如（一二七〇～一三五一）は、真宗念仏者の日常生活のありようについて、内心には信心を保ちつつ、外相においては「五常となづくる仁義礼智信」（改邪鈔・真聖全三の六七）の徳目を守れと示している。この五常とは、儒教が説くところの封建的倫理規範であるが、覚如は真宗者の行動原理として、仏教とは異質な、この儒教倫理を摂取し教

示しているのである。また存覚（一二九〇～一三七三）においては、「我が朝は是れ神国」

（六要鈔・真聖全二の四一八）であって、念佛者たるものは神恩を忘れてはならず、また阿弥陀仏とは、「護国の仏」（持名鈔・真聖全三の一〇二）であって、よく神国日本を守護するものであると論じ、真宗をして神道思想に連結せしめているのである。そしてまた存覚は、「仏法王法は一雙の法」（破邪顕正鈔・真聖全三の一七三）であるとも主張して、真宗信心をして世俗的権威としての王法へ、妥協、関連せしめていったのである。親鸞の没後、真宗信心が、如何に世俗的価値や外教的イデオロギーに重層していったかがよくうかがわれるところである。そして蓮如（一四一五から一四九六）にいたると、周知の如く、信心為本とともに、しばしば王法為本、仁義為先を説いたわけであるが、蓮如においては、この王法為本・仁義為先とは、「開山聖人のさだめをかれし御掟」（御文章・真聖全三の四六九）であって、真宗者たるものは、王法、仁義をよく遵守すべきであり、「かくのごとくこころ

えたる人をさして、信心発得して後生をねがう念  
仏行者のふるまいの本」(御文章・真聖全三の四  
四一)であると理解されているのである。すなわ  
ちそれは信心に対するに、王法、仁義の二元論  
的関連、癒着というよりも、王法為本、仁義為  
先とは、親鸞によって開顕された真宗信心の内実  
そのものを意味するものであって、信心の人は、  
必然に、王法、仁義を本義として生きてゆくこ  
ととなるというのである(3)。そしてその後、近  
世真宗教学史上においては、この覚如、存覚、  
蓮如らの信心理解を継承しつつ、またさらには  
徳川封建体制下における宗教政策の影響もあつ  
て、いっそう真宗信心を世俗的価値に接近さ  
せ、妥協せしめていったのである。たとえば性  
海(一七六五～一八三八)の『真俗二諦十五  
門』によれば、「諸経の説く処みな王法」であ  
り、「末世においては国王仏に代りて法を弘通  
したまう」というのであって、ここではまったく  
世俗的な国王、王法中心の真宗理解となってい  
るのである。そして近代に至ると、前代の思想  
をさらに発展せしめて、新しく成立してきた天皇

制国家体制に見あう論理としての、真俗二諦論を語り、真宗信心をして、いっそう世俗価値に癒着せしめていったのである。ことに第二次世界大戦下のいわゆる戦時教学においては、この真俗二諦論の延長において、阿弥陀仏信心と天皇帰順が即一的に理解されていったが(4)、このことは、真宗信心が、世俗の中に転落し、埋没していったことをよく物語るものである。ことにこの真俗二諦論の発想は、戦後の今日においてもなお残存しつづけており、全体的にはいまもなお克服されてはいない。その点、この真俗二諦論について如何にかかわるかという問題は、これからの真宗教学の方向性を決定する重要な鍵になると思われる。

親鸞によって明かされた真宗信心とは、徹底して世俗的な体制論理、価値体系を拒否し、ないしは批判してゆくということにおいて、はじめて成立するものであった。真宗者もこの世俗の中に生きるかぎり、その体制の論理、規範に従って生きねばならぬということも、十分に肯定されるべきであろう。しかしながら、確かに真宗

の仏道の目標を見定めることなく、また自らの信心主体を確立して、それに矛盾的に関わることなくして、その体制の論理に服従することは、帰するところ、その体制に掬めとられてゆくことにほかならず、そこにはまことの信心が成立し、相続されるはずもないことである。日々の人生生活の根拠であるところの、この世俗の体制論理、その価値体系を、「世間虚仮」「そらごと、たわごと、まことあることなし」と、徹底して拒否し、ないしは相対化してゆくことこそ重要であり、ここにまさしく真実信心の開発してゆく基盤があるのである。その点、親鸞においては、本来的に、世俗内的な体制論理、価値体系というものは拒否ないしは批判されており、当為としての原理的な倫理規範は存在しなかったのである。そういう意味においては、冒頭に紹介した三氏の指摘は、いちおう受容されるべきであろうと思われる。しかし、それは残念ながらという意味ではなく、親鸞における信心がもつところの欠陥という問題でもない。親鸞における信心とは、それが純粹なる信知体験であり、真実

体験であるところ、また本来的にそういうものであるわけである。それは親鸞における信心が、如何に宗教的に至純であって、世俗価値に対して、きびしく対峙し、それと矛盾的に関わり続けてゆくものであるかをよく物語るものである。

しかしながら、過去の教学や教団においては、このような親鸞における信心の性格が、どれほど認識され、貫徹されていたであろうか。すでに上に見た如くに、それぞれの時代において、信心における世俗価値に対する拒否、ないしは批判が不十分であり、むしろ、それぞれの時代の体制倫理や政治権力に癒着し、それを補完する任務を担うてきたのではなかったか。もとより例外はあるとしても、巨視的に捉えるならば、そのようにいいうるのではなかろうか。実はここにこそ、過去における真宗信心が、現実に対する積極的な行動の論理を構築しえなかった最大の理由があったように思われる。信心に生きるということは、その世俗内の体制規範、価値体系に対しては、徹底して対峙し、相対化し

てゆくということではなければならない。もしもその点が曖昧であるかぎり、つねに世俗の論理、価値体系に、いつのまにか掬めとられてゆくのである。そのことは、過去の教学と教団の歴史が繰り返して証明しているところである。世俗の価値、体制の論理とは、それほどまでに強力であり、またその故にこそ、真実の信心に生き続けるということは、きわめてきびしいことなのである。

このことは、親鸞における信心について論じる場合、もっとも基本的に確認されるべきことであり、また真宗信心を学ぶものにとっても、深く銘記されるべきことであろう。

### **三、親鸞における信心の社会思想史的意義**

親鸞における信心とは、この世俗の体制論理、その価値体系に対して、徹底してそれを拒否し、ないしは相対化するという姿勢を堅持して



ゆくところに成立するものであったが、そのことは、親鸞の信心が、必然的に社会思想史的な意味をもってくるということでもあった。すなわち、親鸞はその『唯信鈔文意』に、

「具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無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。煩はみをわづらわす、悩はここ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、さまぎまのものは、みな、いし、かわら、つぶて、のごとくなるわれらなり」（真聖全二の六四六～七）

と説いている。この文は「具縛の凡愚、屠沽の下類」について註解したものであるが、この

「具縛の凡愚、屠沽の下類」とは、宋の元照（一〇四八～一一一六）の『阿弥陀経義疏』（大正三七の三六三c）、およびその弟子である戒度

(一一七七一一) によって著わされた『阿弥陀経義疏聞持記』(浄全五の六九六) 卷下に説かれる「具縛の凡愚、屠沽の下類」という文に重なるものである。それはまったく同一の文の引用である。親鸞はこの元照、戒度の二文をともに『信文類』(真聖全二の七〇) に引用しているが(5)、その点、この『唯信鈔文意』の文は、これらの文を承けたものであろうことが推察されてくるのである。ことにその『聞持記』では註が加えられており、親鸞の訓によって読むと、「具縛」については「二惑全く在が故に(6)」と註し、また「屠沽の下類」については「屠は謂はく殺を宰る沽は即ち■〔酉±慍〕売、此の如し悪人」等と註している。いまの『銘文』の註解は、まさしくこの註の文に従っていると思われる。この二惑とは、煩惱を意味して、見惑と思惑、あるいはまた理惑と事惑を意味するものであるが、『銘文』ではそれを展開せしめることによって、煩惱を煩と悩に分別し、煩とは身をわずらわし、悩とは心をなやますものと解しているのである。そしてまた屠沽とは、いう如く、殺

生を業とするものと商人のことであるが、ことにこれらの職業の人を「悪人」と註していることは注目すべき点であろう。ここでいう悪人とは、この屠沽の語を承けて「如此」という以上、それは宗教的ないしは倫理的な意味ではなく、明らかに社会秩序にもとづく職業的、身分階級的な意味での、獵師・商人などの下層の民衆を指すものと思われる。そしてさらに注目すべきことは、親鸞がこの「具縛の凡愚」を解するについて、それを「われらなり」といい、また「屠沽の下類」を解するについても、同じく「われらなり」と明かしていることである。はじめの「具縛の凡愚」とは、内面的精神的な視点から明かしたものであるのに対して、のちの「屠沽の下類」とは、職業的、身分階級的な視点から示したものであろう。親鸞はそのいずれをも自己に引きよせて「われら」のこととし、ことにその「屠沽の下類」については、「いし、かわら、つぶて、のごとくなるわれらなり」というのである。それは明らかに『聞持記』の註の「此の如し悪人」という文に対応するもので

あつて、悪人と賤称されて社会の底辺に生きる猟師や商人、石、瓦、礫の如き、下層の人間こそがわれらであるというわけである。このことは親鸞が阿弥陀仏の本願を学ぶについて、自己の立脚地を、社会的階級秩序のもっとも下層の民衆、「いし、かわら、つぶて」の如き、被支配者としての底辺の民衆のところにおいていたことを如実に示すものであろう。すなわち、ここには明瞭に、親鸞が世俗における社会的体系秩序において、その上層の権力者、支配者の側ではなくて、それに対峙するものとして、ことには悪人と賤称され、石、瓦、礫の如くなる、社会の底辺に生きる民衆の立場にこそ立ち続けていたことがうかがわれるわけである。

そしてまた親鸞は、その『一念多念文意』に、

「是人というは是は非に対することばなり。眞実信樂のひとおば是人ともふす。虚仮疑惑のものおば非人といふ。非人といふは、ひとにあらずときらひ、わるきものといふなり。是人はよきひとともふす」（真聖全二の六〇九）

と明かしている。これは善導（六一三～六八一）の『観念法門』の文中の「是人」（真聖全一の六二八）の語を註解したものである。「是人」とは「よきひと」のことであって、真実信心の人をいい、疑惑不信の人は「非人」であって、それは「ひとにあらずときらい、わるきもの」であるというのである。この「非人」とは、もとは『妙法蓮華経』巻第一に、

「天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦楼羅緊那羅摩■

〔目+候〕羅伽人非人」（大正九の二b）

と説き、また『薬師如来本願経』に、

「為諸非人害其魂魄」（大正一四の四〇四

b）

などと明かされるものであって、それは人にあらざる天龍八部および夜叉や悪鬼などの冥衆を呼ぶ名であった。『日本霊異記』にも、

「七人の非人有り、牛頭にして人身なり。

我が髪に縄を繋げ、捉えて衛み往く」（日本古典文学大系七〇の一八七）

と語っている。この非人の語が人間の身分を示

す呼称となったのは中世においてである。それが近世に至ると、身分階級の中で、士農工商の下に属する、社会の最底辺層の人々を指すこととなったが、中世では、なおその意味する範囲は広くて一定していなかったようである。『続日本後記』によれば、

「罪人橘逸勢は本姓を除き非人の姓を賜わって伊豆の国に流さる」（原漢文・承和九年七月二十八日条・新訂増補国史大系巻第三の一四一）

とあって、それは罪人を意味し、『一言芳談』によれば、

「非人法師の身に学問無用といふことも分齊あるべき事也」（日本古典文学大系八三の一九五）とあって、世捨人をいい、また『愚迷発心集』によれば、

「乞匈非人の門に望むに、賜はずして悪厭せしめ」（日本思想大系一五の二〇）

と明かして、乞食を指している。しかし、中世においては、基本的には、非人とは、当時の荘園

制社会の体制秩序から脱落ないしは疎外されたところの身分外の身分呼称であって、乞食、乞丐、坂者、宿者などを意味したようである(7)。そしてことに親鸞と同時代の事跡を検すると、寛元二年（一二四四）二月に、忍性が今里で千余人の非人に粥を施したといい（感身学生記）、文永六年（一二六九）三月には、般若寺で二千人の非人が供養をうけたといい（中臣祐賢記）、また嘉元二年（一三〇四）に、西園寺公衡が非人施行をおこなった時、蓮台野に百七十人、安居院、悲田院に百五十人、清水坂に千人、大籠に百四十二人、散在三百七十六人、散所百八十人、その他合わせて二千二十七人の非人が集った（公衡公記）という記録がある(8)。かくして親鸞の当時においては、非人とは、支配秩序にもとづく身分階層から脱落し、疎外された、乞食などの賤称の意味をもつものであったことが知られるのである。親鸞もまたそのことは当然に認識していたことであろう。親鸞はこの非人について、「ひとにあらずときらひ、わるきものといふなり」と説明しているが、それは

具体的には、そのような社会の底辺に生きる乞食などを指したものであると思われる。そして、その非人に相対する是人とは、「よき人」というが、それは具体的には、かかる非人、悪きものに対極するところの善人、すなわち、身分の尊き人を意味するものであろう。しかし、親鸞はいま、信心の人こそ是人であって、不信疑惑の人はすべて非人であるというのである。世俗の体制、支配秩序の論理に対しては、まったく逆転の論理である。いかに世俗の階級秩序において高貴であろうとも、本願を信じることのないものは、非人、悪きものであり、たとえ現実の社会体制において、如何に非人と蔑視、賤称され、疎外されるとも、信心の人こそ是人であり、よき人であるというのである。ここには仏法、信心を第一義とする立場からの、支配体制の秩序、世俗的な価値体系の論理に対する批判と、それからの超克が高らかに主張されているのではなかろうか。

かくして親鸞における信心とは、屠沽の下類、悪人と賤称されるものとして、そしてまた、



石、瓦、礫の如き無名の間人として、支配者に對峙するところの底辺下層の民衆を自己の立場とするものであり、しかもまた、そのようなわれらでありながら、本願を信知するところに、たとえ非人と蔑視され、賤称されるものであろうとも、まことの是人、よき人となりうるのであって、信心なきものは、如何に高貴の地位にあらうとも非人でしかないとして、世俗的価値体系、支配体制秩序を逆転せしめ、それを克服して生きる道を示したのである。すなわち、信心による世俗価値、支配秩序の超克として、新たなる信心主体の確立を語り、その信心による自立的世界を開示したのである。ここに親鸞における信心の基本的な意味があるわけであるが、このことはまた社会思想史的には、きわめて鋭い革新的な性格を含んでいるといえるのである。このように親鸞における信心が、その本質において革新的な性格をもっていたということは、親鸞の当時において、その念仏が支配権力から繰返して弾圧されたということや、それがすべて信心の理由には帰せられないとしても、蓮

如から顕如（一五四三～一五九二）の頃にかけて発生した一向一揆の一側面にも見られるものである。そしてまた近世においては、徳川幕藩権力から、ことに浄土真宗が日蓮宗とともに、その宗教統制において注意され、また念仏禁制の行なわれた地域があったということ、さらにはまた、近代にいたると天皇制国家体制のもとで、親鸞の著作の文章中に、天皇体制と齟齬するものがあるとして、しばしば問題にされ、ついに第二次世界大戦下においては、聖典削除が行なわれたということなどは(9)、いずれも親鸞における信心が、本来的に支配体制を超えてゆくところの、革新的性格を宿していることを、よく物語っているものであろう。

親鸞における行動の論理、その社会的な実践の論理は、このような信心の性格を原点として成立するものであったのである。

## 四、親鸞における信心と社会的実践

そこでさらに、親鸞における信心が宿しているところの意味について見ると、親鸞はその『信文類』に、

「横超は斯れ乃ち願力廻向の信樂、是を願作  
仏心と曰ふ。願作仏心即是横の大菩提心なり」  
(真聖全二の六九)

といている。信心とは、願作仏の心、自己が  
仏にならんと願う心であって、菩提心という意味  
をもっているというのである。親鸞においては、  
信心とは成仏を願求する心としての菩提心であっ  
て、信心に生きるとは、自己の成仏をめざして生  
きるということでもあったのである。しかもま  
た親鸞は、その『信文類』において、

「願作仏心即是度衆生心なり、度衆生心即  
是衆生を攝取して安樂浄土に生ぜしむる心な  
り、是の心即是大菩提心なり」(真聖全二の七  
二)

ともいつている。自己の成仏をめざす願作仏の心とは、また度衆生の心、一切の衆生を済度して浄土に往生せしめんとする心としての菩提心のことでもあるというのである。自己の成仏は、また他者をして成仏せしめることであるというわけである。かくして親鸞における信心とは、

「真実信心即是金剛心なり、金剛心即是願作仏心なり、願作仏心即是度衆生心なり」（信文類・真聖全二の七二）

といい、また、

「浄土の大菩提心は、願作仏心をすすめしむ、すなはち願作仏心を、度衆生心となづけたり」（正像末和讃・真聖全二の五一八）

などと明かす如く、それは大菩提心として、願作仏心と度衆生心という意味をもっているというのである。親鸞はその願作仏心については、

「みたのひくわんをふかくしんしてほとけにならむとねかうこころをほたいしむとまふすなり」

と左訓し、また度衆生心については、

「よろつのうしやうをほとけになさんとおもふこころなりとしるへし」（正像末和讚草稿本・親鸞聖人全集・和讚篇一四七頁）

と左訓しているが、それによれば、親鸞における信心とは、「仏にならんと願う心」「よろずの衆生を仏になさんと思う心」であって、信心に生きてゆくということは、すなわち、このように自己成仏、他者作仏の自利々他の志願、一切の衆生とともに仏にならんとする志願、そういう心に生きてゆくことにほかならなかつたわけである。何故にそういいうるのか。それは親鸞においては、信心とは、上引の文にも見られる如く、大菩提心であるからである。親鸞は、その『末燈鈔』においても、

「この信心を一心といふ、この一心を金剛心といふ、この金剛心を大菩提心といふなり」（真聖全二の六五六）

と明かしている。菩提心とは、菩提、すなわち無上正覚を願求する心をいう。無上正覚とは、自ら仏となり他をして仏になさしめんとする、いわゆる自覚々他覚行窮満の大智大悲のことである。

る。いま信心が菩提心であるとは、このような自利々他円満なる大智大悲を願求する心であることを意味している。その故に。こそ、信心がまた願作仏心、度衆生心としての意味を宿していると語られるのである。かくして、親鸞においては、信心とは、また浄土の菩提心として、自己の成仏と他者の作仏を願う心であって、親鸞における念仏成仏、信心成仏の仏道とは、ひとえにかかる自利々他円満の道であったのである。このことは親鸞の浄土教理解において、菩提心を否定したところの法然浄土教を超えて發揮した面であって、親鸞における念仏、信心の仏道とは、大乘仏教の根本原理に淵源し、その大乘菩薩道思想の展開として開示されたものであることをよく物語っているのである。ことに親鸞における信心が、度衆生心としての利他の意味をもっているということは、十分に注目されるべきことである。

ところで親鸞における浄土往生とは如何なる意味をもつものであろうか。浄土真宗では何んのために浄土往生を語るのか。それはひとえに

私自身の解脱、成仏のためということであるが、とすれば、私は何故に解脱、成仏を求めなのか。それは決して自己自身独りの安穩、利益を求めためのものであってはならないし、またあるべきはずもない。すでに見た如く、その念仏、信心の仏道が、すなわち、大乘菩薩道の展開であるところ、それはひとえに自身の成仏の完成とともに、他者救済のためのもにほかならないのである。浄土真宗における往生成仏とは、まさしく一切の衆生を済度せんためにこそ、それが願求されるべきものである。『歎異抄』の第四条には、

「慈悲に聖道、浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐるこゝろ、きわめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏していそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生にいかにかいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし、しかれば念仏もふすのみぞ、す

えとをりたる大慈悲心にてさふらうべきと  
云々」(真聖全二の七七五～六)

と明かしている。慈悲について、聖道教の慈悲と浄土教の慈悲があるというのである。まことに特異な慈悲についての理解である。聖道教の慈悲、すなわち、この世、この身における慈悲の行為には、つねに限界があつて思うにまかせないが、浄土教の慈悲、すなわち、ひとたび浄土に往生成仏し、還相廻向によって行ずる働きこそ、末通つた、まことの慈悲であつて、思うが如くに衆生を利益することができるというのである。親鸞における浄土往生とは、ひとえに、この世この身における利他行の限界に対する深い自覚にもとづくところの、末通つた慈悲を行じ、思うが如く衆生を利益するためのものであつて、ここに浄土往生の基本の意味が存在するわけである。そのことは『証文類』の内容が、浄土往生の証果について明かすものであるのに、その大半が還相廻向、その撰化について示されることによつても、よくうかがわれるところであろう。親鸞においては、浄土往生とは、ひ



とえに還相摂化のためのものであって、浄土に往生したものは、直ちにこの現実の世界に還来して、利他行を行わずとこののである。したがって、阿弥陀仏の浄土には、往生人は一人もいないわけであって、まさしく浄土はいつも無人の世界なのである。かくして、信心に生きるとは、そういう浄土往生をめざしつつ生きることであるところ、それはまた必然に、その反映として、上に見た如くに、願作仏心に対する度衆生心、すなわち、「衆生を攝取して安楽浄土に生ぜしむる心」「よろずの衆生を仏になさんと思ふ心」に生きることとなるはずである。親鸞がその信心に必然する益について明かした現生十益において、「常行大悲の益」（信文類・真聖全二の七二）を語った理由もここにあるわけであろう。信心に生きるものには、その徳益として、他者を導いて浄土に向わしめる働きが生まれてくるというのである。かくして親鸞においては、真実信心に生きるとは、それが大菩提心として、度衆生心であること、そしてまたそれがめざす浄土往生の目的が、ひとえに衆生利益にあることにおいて、

それは成仏後の還相廻向の働きに比べれば眼界があるとしても、その信心の論理において、衆生利益の実践を含むものであったのである。

親鸞における信心とは、このように度衆生心、衆生利益に生きてゆくという意味をもっているわけであるが、親鸞における衆生利益の思想について見ると、親鸞の著作には、「衆生利益」「有情利益」「諸有利益」「利益衆生」「利益有情」という如き用語があるが、それらの用語例における主語について検すると、十六例の中、阿弥陀仏による利益が三例、浄土の菩薩による利益が四例、聖徳太子による利益が六例、法然上人による利益が一例、念仏行者による利益が二例ほど見られるのである。そこでいま、本論の課題にしたがって、念仏行者による衆生利益について考察すると、『正像末和讃』に、「如来の廻向に帰入して、願作仏心をうるひとは、自力の廻向をすてはてて、利益有情はきはもなし」（真聖全二の五一八）

と明かしている。この文は、阿弥陀仏の本願に帰入して信心、願作仏心をうる人は、またその

必然として、限りない衆生利益の実践をもつことになると、信心の人の有常利益の徳を讃じたものである。そして他の一例は、『愚禿悲歎述懐』に、

「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ば、苦海をいかでかわたるべき」（真聖全二の五二七）

というものである。この文は、小慈小悲もない身であれば、有情利益はとても思いかなわぬことであり、ひとえに如来の本願に乗托してこそ、自他ともに、よく生死を超えることができると歎じたものである。しかし、この和讃は、たんに念仏者における衆生利益の実践を否定したのではなかろう。懸命に衆生利益を願い、それを実践した親鸞が、その限界、破綻を自覚しつつ、深く自らを内省したことによって生まれたところの、まさに悲歎述懐の和讃であって、この文は親鸞が如何に深く衆生利益を念願し、そのために尽力していったかを、よく反証するものであるというべきであろう。かくしてこの二首の和讃は、信心の人の生き方には、必然に、衆生利

益の実践が限りなく生まれてくること、そしてまた、にもかかわらず、そのことが煩惱を宿すこの身の営為であるかぎり、その衆生利益には必然に限界があつて、それはおよびもつかぬことであるという悲歎を表明したものである。そこでこの衆生利益ということは如何なる意味をもつかということであるが、親鸞における衆生利益の意味については、『尊号真像銘文』に、「化物といふは衆生を利益すともふすなり」（略本・真聖全二の五六六）といい、またその「化物」を釈して「物といふは衆生也。化はよろづのものを利益すると也」（広本・真聖全二の五九四）という如くに、それは衆生を教化して本願に帰入せしめることをいうわけである。そのことは、その用例において、上に見た如くに、阿弥陀仏や浄土の菩薩の行為として明かされ、ことには聖徳太子の仏法興隆の活動を讃えるについて、もつとも頻繁に語られているところからしても、よくうかがわれるところである。しかしながら、また『恵信尼消息』によると、親鸞は関東伝道時代において、「すぎうりやくのために

とて」(親鸞聖人全集書簡篇一九五頁)『浄土三部経』を読誦したことがあったと伝えている。ここでいう衆生利益とは、たんなる仏法への帰入というよりも、荘園体制の崩壊とともに新しく興起してきた武家政権と、その配下の領家、地頭、名主らの支配のもとに、きわめて苛酷な生活をしいられていた関東農民の、現世的な利益、生活向上を意味するものであるといわれている(10)。かくして親鸞における衆生利益とは、基本的には、ひとえに衆生を教化して本願に帰入せしめることであって、念仏を勧化することにほかならなかったことは明らかであるが、またそのことは、広くは現実生活への拡がりとしての、現世の利益ということをも含むものであったことが思われるのである。それについて、関東の性信坊が善鸞によって鎌倉幕府に誣告された時、親鸞がその性信坊に送った消息の中に、

「それにつけても念仏をふかくたのみて、世のいのりに、こころにいれてもふしあはせたまふべしとぞ、おぼえそふろふ」

「御念仏ころにいらしてもふして、世の中安  
穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、お  
ぼえそふろふ」（御消息集・真聖全二の六九七）  
と語っているが、この文における「世のいの  
り」「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」とは、  
上に見た如き、念仏勸化の実践の現実への拡が  
りとしての、現世的な衆生利益についての思念を  
表明しているとうかがわれるのである。そしてこ  
こでは、親鸞は、性信坊に対して、かかる「世の  
いのり」にもとずくところの、自己を取りまく  
現実の状況のただ中における、主体的な行為の  
選択とその実践をうながしているものと思われ  
る。親鸞における社会的実践の方向性は、まさ  
しくこのような「世の中安穩なれ、仏法ひろま  
れ」という、「世のいのり」として明かされた  
ところに見ることができるのである。すなわ  
ち、親鸞における信心とは、願作仏心と度衆生  
心の意味をもち、その度衆生の心とは、また衆  
生利益の心のことでもあって、それは常行大悲の  
心として、もっぱら衆生を教化して本願に帰入せ  
しめることであり、さらにいえば、「相勧て念

仏を行ぜしむる者は、此等を悉く大悲を行ずる人と名く」(信文類・真聖全二の七七)といわれる如くに、一切の衆生をして念仏を行ぜしめることであつたが、またその衆生利益とは、かかる衆生教化、念仏勸化の現実に対する拡がりとして、「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」という「世のいのり」にもとづく、主体的、意志的行為の選択とその実践をも合むものであつたと理解されるのである。かくして親鸞における社会的実践の根拠はまさしくここに見られるわけである。すでに見た如く、親鸞においては、世俗内的な体制規範、価値体系はきびしく拒否されており、そのような体制としての当為的、原理的に規定された倫理、規範はまったく語られてはいない。むしろそういうものに対しては、徹底して拒否し、ないしは批判しているのである。その意味においては、親鸞の信心には社会的実践の側面はまことに稀薄であるというほかはない。しかしながら、親鸞においては、当為的、原理的な体制規範については拒否し、それを相対化しているとしても、このような信心における

度衆生心として、自信教人信の生き方、自他ともに浄土をめざして生きるという姿勢において、しかもまたその現実への拡がり、展開としての、「世のいのり」にもとずきつつ、その現実の情況のただ中における、その一人一人の責任において、自らの信心主体をかけて選びとるべき行為については、そのたくましい実践をすすめているのである。すなわち、親鸞における社会的実践の論理は、まさしくここに見られるのである。

かくして親鸞における社会的実践とは、基本的には、その信心における世俗の体制規範、価値体系に対するきびしい拒否、ないしはそれへの批判の姿勢において、しかもまた、その故にこそ、上に見た如く、被支配者としての社会の底辺下層の民衆を、自己の立脚点とする姿勢において生まれてくるものであったわけである。そしてまたそのことは、その信心が度衆生心であり、それがひとえに衆生済度を目標とする浄土を願求して生きるということにおいて、その衆生利益、念仏勸化の行為の現実的拡がりとしての、「世の



中安穩なれ仏法ひろまれ」という「世のいのり」の方向において成立するものであったのである。そしてそのことはより具体的には、その「世のいのり」に根ざしつつ、自らを取りまく現実の歴史的社会的諸情況のただ中で、自らの信心主体をかけて意志的に選びとってゆく行為、その実践を意味するものであったのである。すなわち、それは自己がひたすらに浄土を願求して生きてゆくということの中で、ことには度衆生心、「よろずの衆生を仏になさんと思ふ心」の現実的拈がりとして、「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」という「世のいのり」に支えられ、その歴史的社会的な諸情況のただ中で、それとの切りむすびにもとずいて、決断し、選択し、行為してゆくところの実践をいうわけである。その点、それはたんに信心からの必然的な流出とか、薫発といわれる如き二元論的な実践ではない。そしてまた冒頭に紹介した三氏の批判は、信後の必然的たちかえり、その還相性の欠落を問題にするものであったが、親鸞における現実へのたちかえり、還相性とは、どこまで

も浄土往生において語られるものであって、親鸞の信心における社会的実践とは、そういうたちかえりではなくて、ひたすらその浄土をめざして生きてゆくという方向においてこそ成立してくるものであったのである。そしてその点からすれば、このような社会的実践とは、西田幾多郎氏が鈴木大拙氏の理解を継承して(11)、「此土に於て浄土を映す(12)」という如く、自利々他の証果をもたらす浄土を願求する実践として、この娑婆に現象するさまざまな三悪道性について深く痛みつつ、現実の世界に、少しでも浄土の影を反映せしめるという実践になってゆくものである。しかしながら、そのこともさらにいうならば、それがしょせん、煩惱具足のこの身の営為であるかぎり、また当然に限界のあることである。すでに上に見た如く、親鸞がその衆生利益について、

「如来の廻向に帰入して、願作仏心をうるひとは、自力の廻向をすてはてて、利益有情はきはもなし」

と明かしつつも、また他方において、

「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ば、苦海をいかでかわたるべき」

と歎ぜざるをえなかつた所以であろう。かくして、親鸞における有情利益の拡大としての社会的実践とは、信心に生きるものの、歴史的社会的諸情況のただ中における、その主体をかけた意志的な選択の行為として生まれてくるものであるが、またそれが煩惱の身の営為であるかぎり、それには当然に限界があり、破綻が生まれて、深い自己内省をもたらすものであったのである。そしてまたそのことは必然に、そういう自己内省を通して、信心の開発をもたらすこととなり、あるいはまた、その信心の深化、相続を、いつそうすすめてゆくこととなるものである。

以上見てきた如く、親鸞においては、その信心にもとずくところの社会的実践の方向が明確に示されているわけであるが、親鸞の没後においては、すでに上にも指摘した如く、このようなたくましい衆生利益の実践と、その現実社会へ

の拡がりとしての「世のいのり」に生きてゆくと  
いう如き、真宗者独自の主体をかけた社会的実  
践については、十分に明らかにされることはな  
かった、そこではむしろ、そのような主体的な  
選びにもとづく社会的実践は抑制され、もっぱ  
ら時の既存の体制論理に従属する生き方が教  
化、指導されていったのである。かくして、今日  
において親鸞の社会的実践の稀薄さに対する批  
判は、親鸞自身の問題であるというよりも、む  
しろこのような親鸞におけるまことの意趣、論  
理が、その没後において、より明確に継承さ  
れ、発揮されえず、かえってそのことを覆いかく  
してきたことにこそ問題があるように思われる。  
その点、親鸞を学び、その信心を自らの信心と  
して生きようとするものは、親鸞没後の真宗の教  
学や教団の歴史において、かかるたくましい社  
会的実践が欠落し、つねに体制の論理に癒着  
し、それに掬めとられていったということをきび  
しく反省すべきであろう。そしてまたそのこと  
が、何よりも親鸞に見られる如き、現実の世俗  
的な体制規範、価値体系に対して、徹底した拒

否、ないしは相対化が成立しなかったこと、そしてまた、その歴史的社会的状況の中での「世のいのり」にもとづく、信心主体をかけた選びの行為が、十分に確立されえなかったことに起因するものであることを思い知るべきであろう。そして私たちは改めて、今日の私たちを取りまく歴史的社会的諸状況の中で、親鸞が語った「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」という「世のいのり」といわれるものを、如何に深く思念し、またその「いのり」にもとづく行為を、自らの主体をかけて如何にきびしく選びとってゆくかということを沈思すべきであろう。私はいま親鸞における信心と社会的実践について問いつつも、逆に私自身の現実の在りようが、いつそうきびしく問われてくるように思うことである。

## 註

- (1)拙著『現代真宗教学』九二頁以下参照。
- (2)拙稿「親鸞における唯信の思想」（龍谷大学

論集第四〇〇・四〇一合併号) 参照。

(3)拙稿「真宗における真俗二諦論の研究」(龍谷大学論集第四一八号) 参照。

(4)拙稿「真宗における聖典削除問題」(講座日本近代と仏教6戦時下の仏教) 参照。

(5)親鸞が吉水時代に作成したと思われる『阿弥陀経集註』にも、この元照の『阿弥陀経義疏』の文は引用されている。

(6)ただし原本(浄全五の六九六)では「三惑」となっている。

(7)黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(中世の身分制と卑賤観念)三八二頁参照。

(8)豊田武『日本の封建制社会』九七頁、黒田俊雄『前掲書』三八〇頁。

(9)拙稿「真宗における聖典削除問題」(前出)参照。

(10)笠原一男『親鸞』七九頁参照。

(11)鈴木大拙「極楽と娑婆」(鈴木大拙全集第六卷七四頁) 参照。

(12)西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」（西田幾多郎全集第一一巻四六四頁）

※（本稿は昭和五十五年十一月四日の真宗学会大会における講演の筆録を先生に加筆・整理していただいたものである。）

昭和五十七年二月

真宗学六十五号 抜刷

『真宗における真俗二諦論の研究（その二(1)）』

信楽峻麿

一 真宗における真俗二諦論の成立

徳川幕府は、きびしい身分制度を基礎とした専制的、独裁的な政治体制のもとに、ゆるぎない社会秩序を確立したが、やがてその後半期になると、内部的諸矛盾が表面化しはじめてきた。すなわち、幕藩体制下における農業生産力の増大とその他の産業および工業の発達によって、商業経済が飛躍的に進展してゆくこととなっ



たが、そのことによって、封建社会の根幹であった武士と農民の生活がおびやかされ、次第にその地位が侵蝕されてゆくようになってきた。そしてそのほか、さまざまな体制的矛盾が露出することによって、いままで堅牢であった幕藩体制にも亀裂、動揺が生じてきた。幕府はそのような危機的状況を收拾するために、新しい武断政策による復古的転換をはかり、封建社会体制の補強再編を行なった。いわゆる第八代将軍吉宗（一六八四～一七五一）による享保の改革である。しかしながら、幕藩体制は、この享保の改革にもかかわらず、なおも諸問題が次々と惹起してゆき、幕府は次いで寛政の改革や天保の改革を試みたが、いずれも不成功に終わった。封建社会全体にわたって噴出してきた多くの矛盾は、たんなる復古的改革をもってしては、もはや如何ともしがたいほどに深刻化し、幕府権力の衰退は徐々に進行してゆくこととなったのである。そしてこのような政治的社会的状況を背景として、徳川後半期になると、その前期からの儒教や国学からの排仏論の延長として、さらには新しく生ま

れてきた経世論的な立場からの論議も加わって、きわめて辛辣な仏教排斥論が主張されてくるようになった。このような状況の中であって、真宗教団は、ともかくも自らの教団組織を擁護しようとするかぎり、その真宗信心が現実の社会体制に十分に有意義であり、すぐれて貢献するものであることを弁明し、かつそのことを実証してゆかねばならなかった。その意味において、真宗教学は、いままでの王法為本、仁義為先のほかに、さらにはそれを補強するものとして、新しく自らの信心と世俗の価値体系の関係について強力な論理を必要とすることとなった。かくして、かつて本願寺教団の草創期において、存覚によって構築、主張されたところの当時の封建的支配権力との妥協、それへの従属の論理としての真俗二諦論が、改めて発掘され、再利用されることとなったのである。すなわち、明和五年（一七六八）に刊行された秀円の『真宗安心茶店問答』には、

「真宗の規則、犯肉食は在家におなじくして、剃髮染衣は出家にひとし、真諦にそむかず、

俗諦をやぶらず、真俗円融の活風、願力所成の円戒なり」(真全五九の一四九)

と示し、明和八年(一七七七)に講録された慧琳(一七一五～一七八九)の『化身土文類六要鈔補』卷三には、

「仁王法王互に顕して鳥の双翼の如し。真諦の言は法王に係り、俗諦の言は仁王に係る。真俗通に因て車の両輪の如し」(真全三七の二三九)

と説いている。そのほか安永九年(一七八〇)に講じた僧鎔(一七二三～一七八三)の『顕浄土方便化身土文類聴記』第四(本典一滯録)には、

「修心の教を真諦と曰ひ、治身の訓を俗諦と曰ふ。仏法、王法相資くること猶し車の両輪の如く、猶し鳥の双翼の如し」(真叢八の三七〇)

と説き、仰誓(一七二一～一七九四)の『持妻食肉弁惑編』には、

「三国七祖おのおのこの浄土真宗を興行し

たまふと雖も、七祖の如きは真のみにして化益周からず。故に七祖の真と太子の俗と、真俗不二非僧非俗の妙宗を開き給へるなり」（真全五九の三六四）

と明かしている。ここでは真俗二諦ではなく真俗不二といっているが、それについての解説はない。ただし明和二年（一七六五）に著した、『僻難対弁』によれば、

「凡そ仏法王法の二つは、車の両輪、鳥の両翼の如くにして、仏法より王法をたすけ、王法に依て仏法弘る」（真全五九の四六七）

と明かして仏法王法の相資を説いており、その点からすれば、それもまた真俗二諦の発想に重層するものと思われる。管見によれば、これらの文が、近世真宗教学史において真俗二諦論が主張された最初に属するもののようなものである。

このような真俗二諦論の主張がなされるようになったのは、すでに上にも指摘した如く、徳川幕藩体制の諸矛盾が表面化し、さまざまな亀裂、動揺が生じてきたのに対して、その体制の再

編補強をめざして行なわれた享保の改革以来のことであるが、このことは、いっそう幕藩体制化していた真宗教学が、幕府の意図にすばやく呼応していったことを意味するもののように思われる。すなわち、いままでの専制的な法度政治にもとづく幕藩体制が、内部的諸矛盾の顕露によって、次第に動揺し、弛緩してゆくこととなり、ことに農村の疲弊化による農民の貧窮と不安はいちじるしいものがあり、各地において百姓一揆が頻発するようになってきた。そのような状況の中で、ことに農村を地盤として成立している真宗教団が、この新しい幕藩権力の動向に対応し農民を教化してゆくためには、従来の如き蓮如の信心解釈による、信心とは世俗価値としての政治権力や体制規範を自らの内面に包含するものであって、信心に生きるものは、また必然に、王法、仁義を大切に生きるべきであるという如き領解では、もはや不十分であり、対応しきれなくなってきたであろう。すなわち、当時のこのような民衆を取り巻く苛酷な状況は、すでにその現実の政治権力や体制規範を自らの信心の内実

として受けとめ、それを信心に必然する真宗念  
仏者の法度、掟として、無条件に奉持し、それに  
服従すべしという論理は成立しがたくなっていた  
にちがいない。ここにこのような従来の信心為  
本に対するに王法為本、仁義為先という、信心  
に必然する法度、掟の論理とは別な、より積極  
的な新しい論理を求めざるをえなかったと思わ  
れる。そしてまた近世においては、自我意識のた  
かまりによる現実主義的、合理主義的な、いわ  
ゆる近世的精神が発達していったが、そのような  
思潮傾向をうけて、伝統の仏教の在りようがき  
びしく問われるようになってきた。すなわち、す  
でに見てきた儒教および国学などの立場から発  
せられた排仏論である(2)。そしてことに徳川後  
半期になると、幕藩体制の弛緩と動揺、それ  
に対する改革行政を背景として、ことに経世論的な  
立場から、社会的、政治的な政策論として、僧侶  
は遊民であり、寺院は民費を浪費するもので  
あって、仏教は社会的には何等の意味を持たず  
まったく無用の存在である、すべからく政治  
的、経済的に統制すべきであるという如き、き

わめて辛辣な排仏論が主張されてきた。そしてそれについては、ことに貢租負担者としての農民に直接する真宗教団が、もっともきびしく指弾され、非難をうけねばならなかった。真宗教学は、このような仏教無益論、無用論に対しても、自らの信心の現実性について、その現実生活、現実社会に対する積極的な意義について弁明し、主張しなければならなかった。真宗信心は世俗的な価値体系、具体的には政治権力とその体制規範に対していかにかかわるか、という問題である。ここにも従来の如き信心解釈においてはなお充分ではなく、さらに積極的な出世と世俗、信心に対する王法、仁義の関連性が、より強力に論理づけられねばならなかったわけであろう。近世における真俗二諦論の主張は、このような政治的、社会的な状況、そしてそれにもとづく教団状況からの要請の中で、従来蓮如の王法為本、仁義為先の論理を越えて、さらにはそれを補強するものとして、新たに存覚の真宗理解における真俗二諦相資相依の論理を発掘し、それを援用するという点において生まれたも

のであった。そしてこの論理によって、世俗価値としての政治権力や体制規範は、明らかに出世価値としての信心とは異質であり、それに対立するものではあるが、にもかかわらず、信心に生きるについては、それとよく相依し相資すべきであると主張したわけである。すなわち、真諦とは修心の道であって、法王に係り、俗諦とは治身の道であって俗王に係るものであって、その両者は明らかに異質なものであるが、しかしなお両者は車の両輪の如く、鳥の双翼の如くに相資相依して、真俗円融であれというのである。このような幕藩体制の危機状況において、その再編補強政策が断行されていった時、かかる体制再編に見合う論理として、そしてまた、そのような社会的、政治的状況を背景として主張されてきた仏教無用論、仏教排斥論に対して、真宗信心の現実有用性を改めて積極的に弁明し、主張するための論理として、真宗教学が新しく打ち出したものが、かかる出世と世俗の妥協相資を語るころの真俗二諦論であったのである。もとより、それと共に、従来の王法為本、仁義為先というこ



とも、その伝統的な教化の綱格としては、引き続いてしばしば語られていったが、新しくこの真俗二諦論が主張されるに至ると、次第にその内容も、信心為本に相對するものとして王法為本、仁義為先が捉えられ、真俗二諦相資相依論的に解釈されていったわけである。

そしてその後、近世真宗教学は、この真俗二諦論をいっそう強力に主張することによって、出世価値と世俗価値を對等に分割し、信心と王法、仁義の相資相依を語って、両者の円満的妥協を計りつつ、その封建体制によく順応し、そしてまた自己の教団の安泰を企図していったわけである。文化元年（一八〇四）に筆録された鳳嶺（一七五〇～一八一六）の『教行信證報恩記』卷第十二によると、

「真諦俗諦等とは、二諦の旨多義有りと雖も、今の用いるところは仏法王法の二のみ。心を修めるの教、之を稱して真諦と為し、身を治めるの訓、之を名づけて俗諦と為す。（中略）真俗相扶して弘興す。喩ば両輪双翼の如し」（原漢文・真全二一の四二四～五）

と説き、寛政五年（一八二二）に著わされた芳英（一七六四～一八二八）の『教行信證集成記』卷六十七には、

「修心の教、之を称して真諦と為し、身を治めるの訓、之を名づけて俗諦と為す。国典を以って外を誡め、真教を以って内を修む。故に通に因りて弘教と言う」（原漢文・真全三三の四三三）

と明かし、また文政六年（一八二三）に著作された興隆（一七五九～一八四二）の『教行信證徴決』には、

「真は心を修めるの教、俗は身を治めるの訓なり。二教相い助けて弘興する。両輪双翼の如きなり」（真全二三の四八五）

と示し、また文化、文政年間（一八〇四～一八二九）の頃に著わされた法海（一七六八～一八三四）の『本典指授鈔』卷十六には、

「仏教に依って治むるは世法なり。世法に依って弘むるは仏法なり。（中略）今は仏法を真諦とし、世法を俗諦とするなり。仏法は心を

治むる法故に真諦なり。世法は身を治る法故に俗諦と云なり」（真全三五の一七七～八）と明かしている。いずれも、仏法、修心の道を真諦とし、王法、治身の道を俗諦として、その両者の相扶、相助なる輪翼論を展開しているのである。それらの中にあって、この真俗二諦についてことに詳細に論じたものに、性海（一七六五～一八三八）の『真俗二諦十五門』がある。この書は真俗二諦について、釈名、出体、義趣、相資などの分科に従って弁じたものであるが、ここでは真諦とは「利他の信樂を得て浄土に生ず」（龍大図書館所蔵本五頁）ることをいい、俗諦とは「仁義忠孝を以て身を修め仁王の教化に随ひ奉る」（五頁）ことと定義している。そして両者の関係については、「真諦は内心にたくはへ、俗諦は外相を守り、現当二世の大益を仰ぐ、是を真宗の規則とするのみ」（六頁）と明かし、また、

「真諦を以て俗諦を資るとは、至愚なる者は人王の教化を施し学習の方便を断ず、是を教ふるに悪業の報由を示し善因の慶果を顕し、以て

教化する時は、云何なる愚者と云とも悪を捨てて善を行ず、是仏法の別途なり。爾る時は家を治め、国を修む、以て人王の化を資るなり。又王法を以て仏法を資くるとは、来世に至る迄、四衆の力を微弱なるが故に、三宝自然に衰墮に及ぶ、爾るに帝王の勢力を以て四衆を誡め、仏法を守護して、是によりて仏法末代に流通す。今日の形勢則其相なり」(六頁)

と説いて、真諦と俗諦、仏法と王法が深くかかわって相資相依すると論じている。しかしながら、このようにその両者の相資を語りつつも、性海はまた、

「諸仏と云へとも、此界へ出現し玉ふ時はみな国恩を受玉ふ。諸経の説く処みな王法なるか故に」(六頁)

「五戒も原王法なり。諸仏も如此王法説き玉ふ」(七頁)

「俗諦の出体を論して見れば二重あり。一には三教を以て体とす、此位は絶対の人皇に約す。若し絶待の法皇を云ときは、真俗二諦仏事門

中に具する出世世間にて仏の教へ玉へる法なり。若し亦絶対の人皇に約するときは、三教みな人皇の教へ玉へる法なり。其故は仏滅後においては、我法を国王に附属すると在る、末世には国王仏に代りて法を弘通し玉ふ故に三教共に人皇に約するなり」(二三頁)

などと説いて、諸仏もこの世に出現すればすべて国王の恩をうける、諸経の説くところは、すべてみな王法であり、諸仏もまたひとしく王法を説きたもう。仏制の五戒もそのもとは王法である。また俗諦の体に二重があつて、絶対の法皇に約せば、真諦俗諦ともに仏教であるが、もし絶対の人皇に約せば、三教(仏教、儒教、神道)はみな国王の教えである、その故に、末世においては国王が仏に代って仏法を弘通するのである、などとまでいっている。ここには明らかに俗諦、王法中心の論理が展開されている。性海はいちおうは真俗二諦の相資を語りつつも、帰するところは、俗諦優先、王法中心主義を主張しているわけである。ここに性海の真俗二諦論の特徴があり、またここには、この時代の真宗

教学が、自らを喪失して、いよいよ幕藩体制化し、その政治権力にからめとられていったところの性格が、明瞭にうかがわれてくるのである(3)。

そしてやがて幕末に至ると、嘉永六年（一八五三）六月、アメリカの使節ペリーが来航したことを発端として、幕府は攘夷論と開国論の対立をめぐって大きく分裂するようになったが、また内には貨幣経済の発展にもとづく諸矛盾が激化して、政局は混乱し、事態はいよいよ紛糾していった。そのことによって、幕府の権威は失墜の一路をたどり、それに代って天皇の地位が次第に浮上することとなり、尊王論が高まってきた。このような政治的状況にあって、東本願寺教団は、家康以来の結合関係によって徳川幕府との連繫を保ちつづけたが、それに対して、西本願寺教団は、いちはやく尊王派に傾斜していった。安政三年（一八五六）十月に著わした月性（一八一七～一八五八）の『仏教護国論』によると、

「汝等微賤といへども、既に王土に生れ王臣となる。もし天皇愼に敵する心なきときは、

此れ皇国の人民にあらざれば、則外国の人なり。夷狭の人民なり。墨魯暎仏の奴隷なり」

「安穩に腹を大平に鼓するは抑誰の力ぞや、豈東照神君乱を揆て正に反し征夷の職に任し、其賢子孫相続天下の大政をとり、四海を平治するの功にあらずや。苟もその恩沢に沐するもの、大將軍の憂慮して防備を嚴にするの深意を受戴するの心なくして可哉」

「汝等大法主の教化により、無上の法を聞き、他力の信を得、現当二世の利益を蒙る者、夷船の諸所に欄入するを見きき、これを度外におき、大法主の憂るところを憂へざるは、また我門徒にはあらざるなり。他宗なり。他門なり。宗門の罪人といふべし」

「生きて報国の忠臣となり、名を千歳の後に耀かし、死て往生成仏し、寿を無量の永きにたもつに如んやと。（中略）皇国護すべし。而して仏法以て国と永く存すべし」

といている。ここでは、真宗念仏者は、天皇の忠臣として、また徳川將軍の恩顧を思い、そし

てまた門主の憂慮をわが憂いとして、ひとえに皇国を護持すべしというのである。そして「仏法以て国と永く存すべし」というわけである。まさしく仏法と国家の連結、相資の思想、さらには仏教による護国論の主張である。そしてことに、ここでは俗諦としての王法が、天皇および徳川將軍の権威として理解され、しかも日本が神国、皇国と捉えられ、人民が天皇の忠臣と明かされていることは注意されるべきであろう。仏法に対する王法、俗諦の内容が、幕末の動乱期においては、幕府権力から天皇権力に移行して捉えられていったわけである。『学林万檢』卷十七（龍大図書館所蔵）の安政五年（一八五八）四月の項によれば、学林は安居開講にあたって、ことに本山に達書の下附を申請しているが、その文面には、

「近年異国船渡来に付世上之風聞何分総々敷、自然大法弘通之故障も出来可仕哉と林門有志之者は時々慨歎仕居申候。（中略）然に御開宗以来真俗二諦御双行の御化風而実に末世相應之真實教に御座候」



などと述べている。近年は外国船も渡来して、政治状況もおだやかならず、破仏の形勢も濃厚であるところから、真宗開宗以来の真俗二諦の宗風を、いまこそ堅持すべく、学林の学生によろしく教訓されたいというのである。ここには明らかに開祖親鸞以来の宗風として、真俗二諦が意義づけられているのである。また文久三年（一八六三）一月には、西本願寺の広如（一七九八～一八七一）は、

「当門は古来厚公武之御恩庇を奉<sub>レ</sub>蒙、随而は於2門末1も泰平鼓腹之世に生れ、安穩に令2寺務1候事は、全朝廷幕府之御仁政に候得は、御国恩之程を思ひ、徒に可2傍観1時節には有間敷、為2国家1寺内相応之勤王報国には可<sub>レ</sub>竭2心力1儀に候(4)」

という、いわゆる勤王の直論を発しているが、ここでもまた朝廷、幕府といいながらも、帰するところは勤王を勧励しているわけである。そして慶応三年（一八六七）十月、大政奉還がなつて幕府が消滅し、新しく天皇中心の維新政府が

樹立されるや、西本願寺教団は、いちはやく天皇権力に対応し、それに隷属してゆくのである。明治元年（一八六八）四月、本山が学林に下附した直命趣意書は、よくそのことを物語っているものである。すなわち、

「旧冬王政復古御一新に付、御趣意之程厚奉<sup>2</sup>感戴恭順<sup>1</sup>心得違致間舗候。殊更今般浪華行幸に付、辱も津村坊舎仮皇居に蒙<sup>レ</sup>仰被<sup>レ</sup>留<sup>2</sup>玉座<sup>1</sup>候御事、実に一宗面目、惣本廟之規模相顕、別し而去月廿四日依<sup>レ</sup>召、両新門仮皇居参朝之处、奉<sup>レ</sup>拜<sup>2</sup>龍顔<sup>1</sup>尽力之旨御懇之蒙<sup>2</sup>叡慮<sup>1</sup>候事、無<sup>2</sup>此上<sup>1</sup>難<sup>レ</sup>有<sup>可</sup>奉<sup>レ</sup>存次第に候。門末之輩に於而も奉<sup>2</sup>感佩<sup>1</sup>可申候。抑浪華行幸之御義者、万民之人心を被<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>安候御趣意に候得者、兼而申示候通弥以勤王報国之志不<sup>レ</sup>令<sup>2</sup>忘失<sup>1</sup>、予か勤王に遵奉して自己之勤王など申募間敷旨、親敷及<sup>2</sup>直命<sup>1</sup>置候事に候得者、誠忠尽力可<sup>レ</sup>致勿論に候。当今之時勢に就而も法義弥増令<sup>2</sup>弘通<sup>1</sup>、無上之大法安穩に令<sup>2</sup>教導<sup>1</sup>候事、全王法之威徳御仁恵之余沢と可<sup>レ</sup>奉<sup>レ</sup>仰候。（中略）猶又王政御一新

之御旨末々迄申諭し、尤行状堅固に相慎み懈怠に不<sub>レ</sub>流、天下遊民之名を不<sub>レ</sub>招様、修学専務に相心得、弥以真宗興隆仏法増<sub>レ</sub>輝、日夜に顕<sup>2</sup>誠志<sup>1</sup>候様希所に候也」（厳護録卷五・龍大図書館所蔵）

と明かすものである。それは昨年の冬、王政復古、御一新が成ったについては、その御趣意をよく感戴し、それに恭順すべきであって、心得ちがいのないよう呉々も気をつけるべきである。今般は天皇が大阪の津村別院に行幸されて、尽力せよとの懇望の叡慮を蒙ったが、まことに無上の光栄である。門末もその趣旨を深く感佩して、かねて教示した如くに、いよいよ「勤王報国の志」を忘れずに、「誠忠尽力」をいたすべきであるというのである。この文は明らかに、真宗教団が王法、天皇権力に拝跪し、それに対して誠忠尽力、勤王報国を誓う姿勢を示したものであって、このような思考、態度が、そのまま当時の真宗教学の中に持ちこまれていったことはいうまでもない。そしてまた、同じ明治元年九月

に発せられた直命趣旨書には、

「予が旦暮之苦慮を察し、護法之忠節を尽し、名分を知り、御国体を弁へ、真俗二諦不2相妨1様、門徒末々迄も厚申諭し、諸共に法義相続し、天恩を感戴し、聊に而も国家之御稗益に相成候へば、身の肘を使ひ、肘の指を使ふが如く、予が勤王之微衷行届可レ申本懐不レ可レ過候」  
(厳護録卷五)

とあって、ここには明確に真俗二諦の語が用いられ、それが門徒末端までにあつく教諭されるよう求められている。ここでいう俗諦とは、すでに明らかな如く天皇権力を指しているものである。そしてこの頃から、俗諦とは、ひとえに天皇権力を意味するものと規定された上で、この真俗二諦の語が教義用語として、公的に頻繁に使用されていったようである。『学林万検』巻二十四の明治二年（一八六九）十月の項によれば、本山において行なわれた法談試験(5)の問題に、内学六題の一つとして「真俗二諦」が出題されたことが記録されているが、その点からして

も、当時の教団内においてこの真俗二諦の用語は、すでに定着していたことがうかがわれるのである。そしてこのような背景をもって、明治四年（一八七一）九月に、広如遺訓の消息が発せられたが、そこでは、

「夫、皇国に生をうけしもの、皇恩を蒙らざるはあらず。殊に方今維新の良政をしき給ひ、内億兆も保安し、外万国に対峙せんと、夙夜に叡慮を勞し給へば、道にまれ俗にまれ、たれか王化をたすけ、皇威を輝し奉らざるべけんや。況や仏法の世に弘通すること、偏に国王、大臣の護持により候へば、仏法を信ずる輩いかでか王法の禁令を忽緒せむや。是によりてわが宗におひては正法を本とし仁義を先とし、神明をうやまひ人倫を守るべきよし、かねてさだめおかるる所なり」

「希くは一流の道俗、上に申すところの相承の正意を決得し、真俗二諦の法義をあやまらず、現生には皇国の忠良となり、罔極の朝恩に酬ひ、来世には西方の往生をとげ、永劫の苦難をまぬかるる身となられ候やう、和合を本とし自行

化他せられ候はば、開山聖人の法流に浴せる所詮此うへはあるまじく候」

「右消息者、前往之遺訓而、祖師相承之宗義、真俗二諦之妙旨也。浴2一流1輩、本2此遺訓1進而者遵2政令1、退而者弁2出要1候事、可レ為2肝要1者也」（真聖全五の七七七～八）

と示されている。すなわち、真俗二諦とは、真諦とは「来世には西方の往生をとげ、永劫の苦難をまぬがる身となる」ことであり、俗諦とは「現生には皇国の忠良となり、罔極の朝恩に酬ひ」ることであって、ことにその俗諦については、「王法の禁令を忽緒せ」ず、「王法を本とし仁義を先とし、神明をうやまひ人倫を守るべき」であると教誡されているのである。そしてその真俗の二諦、来世の西方往生と現生の皇国忠良、来世のための仏法と現生における王法とは、よく相依すべきであって、「進而者遵政令、退而者弁出要」と明かしているのである。ここにおいて、西本願寺教団においては、従来から主張されてきた真俗二諦の教義理解が、公式に明

確に、真宗における「祖師相承之宗義」として規定されたわけである。東本願寺教団においても、この真俗二諦の思想は、同じ頃の嚴如の消息に見ることができ、真宗教団は東西本願寺ともに、明治初年ころから、教義として公的に真俗二諦を説き、ことには俗諦を天皇権力と規定しつつ、その主張を推進していったのである。

そして西本願寺教団においては、明治十九年（一八八六）一月に、明治政府の監督のもとに宗制を定め、その教旨（教義）について、

「一宗の教旨は、仏号を聞信し大悲を念報する、之を真諦と云ひ、人道を履行し王法を遵守する、之を俗諦と云ふ。是即ち他力の安心に住し報恩の経営をなすものなれば、之を二諦相資の妙旨とす」と規定したのである。かくしてここに真宗教義の綱格としての真俗二諦説が成立し、それ以降この真俗二諦論は、近代における真宗教学の性格を決定的に方向づけていったのである。

## 二 近代における真俗二諦論の諸説

そこでさらに近代の真宗教学において、この真俗二諦論がどのように受容され、解釈されていったかについて、いまはことに近代初頭から第二次世界大戦までの、主なる学説を中心として考察を試みることにする。それについては、それらの

学説を、その内容にしたがって便宜的に、（１）真俗一諦説、（２）真俗并行説、（３）真俗関連説、（４）真諦影響説、（５）俗諦方便説に区分して見ることにする。なおまたこの真俗二諦論は、大戦後においてもなお依然として継承され、今日の伝統真宗教学にその影響を色濃く反映しているところである。その点、この真俗二諦論への徹底した批判とその克服なくしては、親鸞におけるまことの念仏、信心の意趣を明確にすることは不可能であると思われるが、その問題については改めて考察すべきことである。



## (1) 真俗一諦説

真俗二諦説に関する理解について、それを何らかの意味において、基本的には一諦として捉える考え方がある。

福田義導（大谷派）、前田慧雲（本願寺派）、七里恒順（本願寺派）、金子大栄（大谷派）らの理解である。

福田義導（一八〇五～一八八一）には多数の著書があるが、その中でことに真俗二諦について論じたものに、『勤王報国弁』（明治元年）『天恩奉戴録』（明治元年）『天恩奉戴附録』（明治五年）『真宗王法為本談』（明治十年）などがある。それらによると、真俗二諦の語義については、『大乘義章』によって、真諦とは「絶妄を真といふ之を第一義諦とも云う」とし、俗諦とは「世俗の知る所にして浅近の事を俗諦といふ」と明かし、「別して一宗の二諦とは仏法と王法との二諦なり(6)」と規定している。そしてその両者の関係については、基本的には二諦は相資相依するものであって、「王法を以って仏

法を崇め(7)」「仏法を以って王法を守る(8)」と論じている。存覚の『破邪顕正抄(9)』に明かされる論理である。そこでその真諦の仏法については、『真宗調査四題講義』では、ことに信心正因と現生不退について論じているが、この福田における真諦、仏法の理解について注目すべきことは、仏法はまた神道、儒教と一体であるという解釈である。すなわち、『天恩奉戴録』によれば、

「三道と分かれても教義は一也。一なるゆへんに二あり。一には諸悪莫作衆善奉行、勸善懲惡の理一なり。二には仏法の五戒、儒教の五常、神道の慈悲正直、その名異にして体一也。

(中略) 神儒仏の三道は暫く広狭浅深の差別あれども、同じ教也」(続真宗大系巻一七の八七頁)

と明かし、さらにその三教の関係を論じて、

『真宗王法為本談』では、

「神儒仏の三道は、共に勸善懲惡の教にして最も至誠至善の道なり。故に此の三道は伊字

の如し、鼎足の如し、一もかくべからず。中において仏法は根源也。神儒二道は仏法中より流出せる分教なり」（巻下一丁）

「仏法は本也。神儒は末也。仏法の本を堅固にせば神儒の末までもよく堅固にひろまるべし」（巻下八丁）

と論じ、さらにはまた、

「仁義の道も源は仏説なることあきらけし、（中略）神道も仏説なり、孝養の道も仏説なり」（巻上一八丁）

と語って、仏教、神道、儒教の三道は、帰結するところ勸善懲悪の教法にして、ついには一体であり、さらにはまた、その神道、儒教とは仏法中より流出したものであって、神道といい、儒教というも、仏説にほかならないというのである。このような理解は、近世真宗教学史における、きびしい排仏論に対応して生まれた儒教、神道、仏教の融合論を背景とするものであることは明瞭であるが、近代初頭における真諦、仏法に対する理解の特色として注意されるべきところ

である。次にその俗諦の王法については、『真宗調査四題講義』では、ことに王法為本と人道大旨について論じているが、その王法については、「王法といふは国王の法度(10)」のことでありと規定し、「外相には戒行戒律の沙汰もなく、ただ王法に随ひ之を守るを以て真宗の宗軌とす、そこで王法為本といふなり(11)」と明かしている。またその俗諦について、『勤王報国弁』によれば、

「すべて仏法に真俗二諦ありて、俗諦門より云へば、仏経は鎮護国家の宝典にして、治国平天下の法なればなり」（続真宗大系巻一七の九五頁）

と示し、またさらに『天恩奉戴附録』では、

「大經一部上下二卷具に之をよむといへども戒律の文なく、唯王法を守って人道に順ずべきことを説きたまへり。これを以て真宗の宗軌と定むる所なり。即ち五悪段をみていよいよ王法の禁令をおそれ、人道を守るべきことなり」

（続真宗大系巻一七の九二頁）

と語って、真宗所依の經典である『無量寿經』とは、王法を遵守し、人道に随順すべきことを明かすものと理解していることも、十分に注意すべき点である。そしてさらには、

「此經によって念仏勤行する者は、別して、皇上を奉戴し朝旨を遵守すべし」（天恩奉戴附録・続真宗大系卷一七の九二頁）

といい、

「真宗の僧徒は真宗の經論釈をもって勤王報国すべし」（天恩奉戴附録・続真宗大系卷一七の八八頁）

と明かしている。すなわち、經典、ことには真宗所依の『無量寿經』およびその他の經論釈は、俗諦門からいえば、すべて王法を守り、人道に順すべきことを説くものであって、真宗念仏者たるものは、また必然に、「皇上を奉戴し朝旨を遵守すべし」「勤王報国すべし」というのである。そしてまた、この俗諦の王法・人道については、ことに、

「吾神州は万国に超越して、神明造生の宝国

なり」(天恩奉戴附録・続真宗大系巻一七の九一頁)

「今此日本に住するものは大神宮の地に住す」(真宗王法為本談巻上三丁)

と説き、

「然れば念仏行者必ず神明を尊敬すべし、別して此神国に住する者は猶更のこと也」(天恩奉戴附録・続真宗大系巻一七の八九頁)

と示して、この日本が神国であるところ、念仏者はひとしく神明を尊敬すべきことを論じている。

なおまた、

「若人民ありて、よく善心を行じ仁王を敬輔し尊重すること仏の如くすれば、この人現世安穩豊楽なり・願求する所あれば心になはざるはなし」(真宗王法為本談巻上九丁)

などと語って、天皇を敬輔し尊重すること仏の如くすべしと明かしていることは、その俗諦の理解において、ことに注目されるべきところであろう。

かくして、その真諦と俗諦の関係については、

『真宗調査四題講義』に、

「王法をまもる者は仏法を信ずべし（中略）仏法を信ずるものは王法をまもらねばならぬ」（七丁）

と説く如くに、両者はよく相資相依すべきであるというのである。しかし、ここでいう相資相依とは、異質の両者が、よく関連し、相依するということではない。すでに上にも見た如く、その真諦、仏法とは、また神道、儒教と一体であると捉えるところ、その神道の側面からすれば、その国学の論理を通して、皇上奉戴、王法遵守にかかわり、またその儒教の側面からすれば、また当然に人道随順にかかわるものであって、真諦、仏法からの俗諦、すなわち王法、人道への展開は必然であり、またその俗諦、王法、人道については、すでに経典、別しては『無量寿経』その他の経論釈に、王法を守り人道に随うべきことが説かれていると理解するところ、またそれは真諦、仏法の中に属するものであって、ここで真俗二諦とは、その関係は、独立する両者が相資相依するというよりも、両者は

より密着し、よく重層するものであるというべきもののようである。その点、ここでいう真俗二諦とは、いちおうはその二諦が相資相依するといいいながらも、それはより具体的には、両者が重層するものであり、そしてまたその重層の構造については、『御消息集第二章甲子録』によれば、

「此国があればこそ此国のおかげで此国へ生れ出て、仏法を聴聞し、未来は浄土へ往生すべき身となりしことをおもって国恩を報ずべし」  
(真宗大系卷二三の三七六頁)

といい、また『天恩奉戴録』には、

「すべてわが皇国に生れ出たる人々をば一子の如く憐念したまひ、上下貴賤山樵海漁の類までも現当二世安楽ならしめんとの叡慮を拝承仕り候ては、合掌九拝するになお余りあり」  
(続真宗大系卷一七の八四頁)

と語り、また『天恩奉戴附録』にも、

「此所の皇恩は現当二世の大恩なり。故に殊に重しといへり」 (続真宗大系卷一七の九三



頁)

と明かして、天皇の憐念においてこそ、仏法を聴聞し、浄土に往生することが可能となるのであって、国恩、皇恩は、現世と来世の二世にわたる大恩であるというのである。このことからすると、俗諦としての王法、天皇の恩沢が、ついには真諦、仏法をも覆うこととなるのであって、ここでいう真俗二諦とは、その二諦の重層を意味するが、またその真諦は俗諦、王法に収拾されてゆくのであって、ここで明かされる真俗二諦とは、いちおうは二諦であっても、本質的には俗諦、王法中心の真俗一諦説といわねばならないようである。

前田慧雲（一八五七～一九三一）の真俗二諦に関する論考は、『真宗道德新編』（明治二十三年）『仏教人生観』（明治四十年）などに見ることができるようである。それによると、真諦とは、「阿弥陀仏の救済力に依憑して後生涅槃那に証達すべき安心立命法」をいい、俗諦とは「倫理道德を履行して人生百年の快樂を享受すべき修身涉世法」（真宗道德新編・前田慧雲全

集第三卷七一頁)をいう。すなわち、真諦とは、未来後生の解決をめざす安心立命の法であり、俗諦とは、現世人生の充足をめざす修身涉世の法のことである。そしてこの真諦と俗諦とが「相依り相資けて、而して之を信奉する者をして二世の幸福を獲得せしむる」（同全集第三卷七一頁）ことをもって、真宗教義の大綱とするというのである。ここで注意されることは、真諦とは「後生」のためのもの、俗諦とは現実の「人生」のためのものと捉え、この真俗二諦によりて「二世の幸福」をうるという理解である。そしてまた、ここではことに俗諦の理解において、従来の王法という観念にかわって、倫理道德が中心になっていることも注目されるべき点である。

そこでその真諦と俗諦との関係についてであるが、いちおうは両者を相資相依と捉えるものの、真諦から俗諦へについては、その『真宗道德新編』によれば、

「阿弥陀仏の救済力即ち純全他力に於て安心立命する上は、未来に向つての祈祷心を脱離し

て悠々快適の情と

共に一生の全力を専ら現生の事にのみ用ふることを得るを以て、修身経世に於て綽々乎として遊刃余地あり。言を換へて之を言へば、阿弥陀仏は吾人の未来祈祷の担任者となりて、吾人をして毫も顧慮の念を懐かずして、畢生の全力を修身齐家利用厚生に与へ、以て各自の幸福を増進して社会の良民たるを以て己に報酬するの義務となさしむるなり。是を真諦を以て俗諦を資くると謂ふ」（全集第三卷七一～二頁）

と明かしている。すなわち、人間というものは、誰しも未来後生の苦楽について不安を抱き、それについて幾分か現生の心力を注ぎ、祈祷の念をもつものであるが、信心をえて阿弥陀仏の救済において安心立命をうるならば、もはや未来後生に対する不安がなくなるところから、今生においては、全力を傾倒して修身齊家の道を生きることとなる。ここに真諦が俗諦を資けることとなるというのである。それについて前田はまた、同じ『真宗道德新編』において、

「宗教信徒の道德は未来の希望心より生ず

るものなり。故に真宗の道德は他力の信心を以て其基本と為して、一切の善行は皆之より生ず。蓋し他力の信心といふは、阿弥陀仏が吾等の未来祈祷の為に代理者担任者となりて、吾等に向て毫末の修善を要求せず、無為無作にして涅槃那の妙果を得せしむることに於て、全く疑惧顧慮を離れて只管に仏陀の慈悲を感戴するの心なり。是を以て他力の信心には、未来の楽果を希望して歡喜踊躍して手の舞ひ足の踏むを覚えざるの妙作用あり。此の妙作用によりて報恩の責任を全うせんとするの情ありて勃々焉として■〔分十土〕湧発興す。所謂「慶喜心のおこるしるしには仏恩報謝のおもひあり」とは是れなり。而して所謂報恩の作業は上に述べたるが如く、修身経世利用厚生の外あらざれば、苟も信心歡喜を具するものに於ては、必ず喜で善行を修し勇で道德に進むことを得るなり」（全集第三卷七七～八頁）

ともいっている。他力の信心には、未来の楽果を望んで歡喜踊躍し、手の舞い足の踏むを覚えざるほどの妙作用が生まれてくることとなり、そ

れによって必然に、喜んで善行を修め、勇んで道徳に進むようになるというのである。すなわち、真諦の信心は、そのまま必然に、俗諦、倫理の実践を生起せしめることとなるというのである。またその『仏教人生観』においても、

「仏の監督によって道徳の実行が出来ることになるのである。是が宗教的道徳と云ふもので、世間倫理と趣を異にするところである。要するに宗教は決して倫理道徳と背反するものではない。「善も欲しからず悪も恐れなし」と云ふ絶対平等の大慈悲力が根底となって、倫理道徳が実行せられることになるのが宗教である。茲に於てか世間の倫理道徳が、単に人と人との関係を規定するのとは異なって、宗教では其根底を絶対たる仏の慈悲に置いて、之によって実行上常に偉大なる力を与へられるのである。（中略）宗教信者と云はれる人が、世間に於て道徳上あるまじき行為を敢てするのは何故であるかといふことであるが、併し斯様な人を直ちに真の信仰者と断言することは出来ない所もあらう」

（全集第五卷一一一頁）

といている。真諦、信心をうるならば、仏の監督により、大慈悲力が根底となって、俗諦、倫理道德が実行できるようになるのであって、信者にして、道德上あるまじき行為を犯かすものは、真の信仰者と断言することは出来ないところもあろうというのである。かくして前田においては、真諦から俗諦へは必然に展開してゆくということであった。そしてまた俗諦から真諦については、その『真宗道德新編』によれば、

「阿弥陀仏を信ずる者が一生の全力を修身経世の道に尽して、為に自他の幸福を増進することあるときは、他の人民は皆之を以て阿弥陀仏功德の致す所となして、其教を尊奉して社会生存の要素たらしめんと欲するに至るを以て、真勢力の盛にして弘通の速やかなること驟雨の早田に於けるが如きものあらん。是を俗諦を以て真諦を資くると謂ふなり」（全集第三卷七二頁）

といている。すなわち、真諦、信心にもとずいて、俗諦の修身経世の道を全うするならば、他の人々がそのことを見て、阿弥陀仏の教法の功

徳を知ることとなり、やがてその教法を尊崇し、聞持することとなるであろう。ここに俗諦が真諦を資けることとなるというのである。ここでいう俗諦から真諦へとは、同一人格についてではなく、他人格に対する影響をいうわけである。この点は、前田における独自の理解として注意されるべき点であろう。なおこのような理解は、また同じ時代に生きた藺田宗恵（一八六二～一九二二）の『仏教道德観』（明治四十三年刊）にも見られるものであって、そこでは、

「真諦門は安心決定、俗諦門は信後の報恩行、真俗相待ちて相資けるので、その資けるわけは往生の一大事は仏の方に決定し玉ふ。吾等は何の心配もなく総べて往生の一大事は仏の方に決定し玉ふ。吾等は何の心配もなく総べて往生の一大事は弥陀に任せ、浄土参りに苦勞する全力を挙げて国家の方へ尽くすことが出来るのである。これは真諦の俗諦を資ける力である。信仰の熱血が溢れて国家社会一身をおさむる原動力となり、他人は何れも皆これを仰ぎて阿弥陀仏の功德の致す処とし、妙好人のする事

は社会を平和ならしめ、立派な者だと云ふてその徳を仰いで、吾れもあの徳を得たいと、真宗法義を社会生存の一要素とする考へが起る、これは俗諦が真諦を資くるのである」（七六～七頁）

と語っているのである。

かくして前田においては、真諦俗諦の関係は、このように相資相依するというわけであるが、更にその深義を探ねるならば、

「真諦と云ふも俗諦を全うしたる真諦にして単独の真諦に非ず。又俗諦と云ふも真諦を全うしたる俗諦にして単独の俗諦に非ず。二諦渾鎔互融して各々絶対の性質を有する者と謂つべし」

「俗諦果して何処にありや、其体なきにあらずと難、既に真諦に收拾し去られて毫も俗諦の痕迹を留めず、豈真諦は俗諦を全うしたる絶対的の者にあらずや」

「真諦果して何処にかあるや。其体なきにあらずと難、既に俗諦に收拾し去られて毫も真諦の相なし、豈俗諦は真諦を全うするの絶対的の者



に非ずや」(真宗道德新編・全集第三卷七三～四頁)

という如くに、二諦は互融して、真諦とは俗諦を全うしたる真諦であり、俗諦というも真諦を全うしたる俗諦であって、ついには、絶対としての真諦一諦となり、また俗諦一諦となるというのである。ことに前田は、それについて、更には、

「若し俗諦を主として論ずるときは、真宗の教義は信心も念仏も皆俗諦中に收拾し去れて俗諦の外に一法もあることなし」(真宗道德新編・全集第三卷七四頁)

とも明かすのであるが、このような理解からするならば、真俗二諦の関係は、いちおうは相資相依と語り、また両者は互融して絶対となるといいついながらも、ついにはそれを俗諦に帰一して捉えるという発想もあつたことがうかがわれるのである。それについては、ことにこの『真宗道德新編』が著わされた明治二十年代は、真宗の教学と教団が、近世後期から近代初頭にかけて盛んであつた排仏論の影響をうけ、また新しく確立

されていった天皇制国家体制に組み込まれてゆくことによって、いっそう現実の世俗的価値体制に接近、癒着し、自ら国家仏教としての性格を強めていった時代であった。前田は、そのような状況にもとずいて、もっぱら、真宗の教法は「厭世教」（真宗道德新編・全集第三卷七五・七七頁）ではなく、「利世教」（同七二頁）であることを強調し、それが現実の国家、社会に有用であることを論じるわけであるが、すでに上に見た如く、真諦、信心とは、ひとえに未来後生のためのものであると理解するところ、その利世教としての現実的有用性は、必然的に俗諦に求めざるをえなくなるわけである。かくして前田は、「元来宗教と道德とは或方面から云ふときは、宗教即ち道德といふことが出来る」（仏教人生論・全集第五卷一〇七頁）といい、また「特に仏教では普通の倫理が教へるよりも尚ほ一層世間の道德を緻密詳細に説いてある」（仏教人生論・二三頁）ともいう如く、真宗の教法を、もっぱら俗諦の倫理道德に収拾して理解するのである。上に引用した「真宗の教義は信心も念仏も

皆俗諦中に收拾し去れて俗諦の外に一法もあることなし」という主張は、まさしくかかる立場から生まれたものであろう。その点からすれば、前田における真俗二諦説は、いちおうは真俗二諦の相資相依を語るとしても、それはより本質的には、俗諦、倫理中心の理解をもっていたといえるようである。

七里恒順（一八三五～一九〇〇）には『真俗二諦』（明治一二年写）と題される筆写本が伝えられている(12)。それによると、真諦とは、「願海本然の法」（真宗研究会紀要第八号一一七頁）にして「安心」をいい、それが「願海の正所誓」「転速開悟の要法」（一一七頁）の故に真諦と名づけ、俗諦とは、「因果自然の理」（二七頁）にして「掟」をさし、それが「経世の術」「勸善懲惡の則」（一一七頁）の故に俗諦と呼ぶといっている。そしてその体についていえば、真諦とは、本願文の三信十念を体とし、俗諦とは、五戒、五常を体とするとし、ことに俗諦の法則については、「宜く皇国の三法により、諸経の説によりて此を論す可、近くは、御

高札三定の札によりて此を決論す可(13)」(一一八頁)と明かしている。またその所依については、真諦とは、本願文の三信により、俗諦とは、その唯除等の文によると解しているのである。

そこでその真諦と俗諦の関係については、両者は相互に助成するものであって、「俗諦に依って真諦を成ずる」「真諦より俗諦を成ずる」

(一二二頁)とするのである。はじめの俗諦によって真諦を成ずるとは、「因果の理を信ずるが故に願生浄土の意起る」(一二三頁)ことをいうのであって、俗諦において善悪因果の道理を学び、勸善懲悪の法則に従って生きてゆくところ、やがては世俗に対する「厭穢の心」を生じ、浄土への「願生の信」を生ずることとなるというのである。そしてまた真諦によって俗諦を成ずるとは、信心を獲得した人は、その信徳によって、「内に広大の仏智を領し」「外に光明の照触を蒙る」(一二三頁)こととなるが故に、自然に身心が柔軟となり、三業を制することとなるというのである。かくして、俗諦は真諦を助

け、真諦は俗諦を成ずるというのである。そしてこの俗諦を語る所以について、三難三過を妨ぐためであるといっている。その三難とは、外部からの非難であって、仏法は「人倫を破る」「国益なし」「邪教に同ずる」（一二四～五頁）という三種の非難をいい、三過とは、仏法内部における過失であって、成仏の「道路を塞く」「邪見に墮する」「弘通を妨ぐる」（一二五頁）という三種の過誤をいう。いま俗諦を守るべきことを明かすのは、これらの外部からの三種の非難を防ぎ、内部における三種の障害を正すことをめざすものであって、それによってこそ、よく真諦を成就し、その教法が弘通することとなるというのである。かくして、この七里における真俗二諦についての理解は、真諦とは信心、俗諦とは掟としての人倫、道德のことであって、その両者は互いによく相成する関係にあるというのである。その点、それは基本的には二諦相資相依説に属するものというべきであろう。

しかしながら、また七里には、その法語を収録した『七里和上言行録』（明治四十五年刊）

というものがあるが、その中においても、真俗二諦についてしばしば言及しているのである。これらの法語は、前掲の『真俗二諦』よりもかなり後に成ったものと思われるが、そこでは真諦とは、「未来の苦を除く方」（五一六頁）「未来の安楽を得る道」（五一九頁）であり、俗諦とは、「此世の苦を除く御法」（五一六頁）「此世の安楽を得る道」（五一九頁）であるといっている。きわめて平易に教説されているが、内容的には、上に見た『真俗二諦』における理解と共通するものである。ただし、その両者の関係については、上に見た理解とはかなり異った見解が示されていて、十分に注目されるべきもののようなのである。すなわち、そこでは、

「真諦門の方では何も彼も捨てねばならぬ。俗諦の方は王法為本と云ふて、飽くまで渡世職業に勉強せねばならぬ。（中略）そこで真諦の方では世間を捨てて往生を願ひ、俗諦の方では世間に力を尽すが真宗ぢや。サア貴公達は實際此世が捨てられたか。繫いだ船なら何程棹をさしても行きはせぬ。纜の弛んだだけは行くけ

れども、纜を引張ると又後へ戻る。御浄土へ参りたいと思ふも、世間の縄が弛んだだけでは又後へ戻るぞ。夫で行くかと思へば戻る。戻るかと思へば少々進む。行ったり戻ったり、戻ったり行ったり何程でも限りはない。そこで真諦の方ではさっぱり世間の執着を断って仕舞ひなさいや」(六六七頁)

といている。真諦とは、世俗を捨て往生を願うことであり、俗諦とは、世間にとどまって渡世職業に力を尽すことであるが、問題は真諦において、どれほどに世俗が捨てうるかということである。その法語にはまことにきびしいものがある。そしてまた、その真諦と俗諦の関係については、

「捨てよと云ふこともあり、又尽力せよと云ふこともあるが、捨つる処はすっぱり捨てる、取る処はやっぱり取る、是が真俗二諦の御宗風ぢや」(六六九頁)

「真諦の方は此世を捨てる。俗諦の方は此世を取ると云ふ話ぢやが、一寸聞くと無理な様にあつて、一時に出来はすまいと思はるけれど

も、一遍捨てて夫からは取ると云ふ様に、時を隔てることではない。一時同時に出来るのが、此宗旨の妙味である」（七一二～三頁）

「先づ思ひ切つて此世を一つ捨てやうぢやないか。是が言を云ふなら黙つて云へ。走るなら据つて走れと云ふ話になってある」（六六九頁）

などといっている。真諦とはこの世を捨てること、俗諦とはこの世を取ることであつて、両者はまったく矛盾対立するものであることを明かしている。そしてこの真諦と俗諦の関係は、このように絶対的に矛盾対立するものでありながら、しかも同時に即一するものであるとして、それは時間的に前後して関係するものではなく、まったく同時に、矛盾的自己同一的に成立してゆくものであるというのである。「言を云ふなら黙つて云へ」「走るなら据つて走れ」とは、そういう両者が矛盾的自己同一的に成立する構造を、よく平易に表現したものであろう。このような真俗二諦の関係構造については、七里はさ



らに、

「初めは世間を棄てよと云ひ、今は又世間を美しうせよと云ふて、全く前と齟齬するではないかと云ふが、是に答へて曰ん。固より世間は棄てねばならぬ。其ならば世間を棄てるときには、家も田地も悉く棄てるのですか。共通りぢや。夫では人道も租税も何もありはせぬではないか。イヤ世間を棄てても人道は守らねばならぬ。其人道を守るは世間を捨てた処で守られる。棄てねば決して守られはせぬ。何となれば、皆の心得は五欲の身を貪求するから悪いのぢや。一旦如来様に差上げた世間なれば、其を借りて用ひねばならぬ」(七六九頁)

と語っている。真宗信心においては、どこまでも世間は捨てられるべきものであつて、俗諦、人道とは、この世間を捨てたところ、すなわち、真諦においてこそ、よく守ることができるのであつて、それはまさしく、如来に差し上げた世間を、改めて如来から借用して生きることであるというのである。どこまでも真諦を中心とする、真諦の一諦を基軸とする発想である。このような理

解はまた、

「マアこの茶臼のやうなもので、真木は一本でなくてはならぬ。若し二本にすると必ず臼は廻らぬ様になる。（中略）当流の法義も其通り、先づ安心と云ふ時は、信じたから是れでといふ心の中に据はりが出来ると、大悲の御主人と真木一つに委せる所が即ち据はりとなる。又かう称へてこれだと据はると亦真木が二本になるから不都合になる。俗諦の掟も此通りで、君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友といふ五倫いづれも、必ず自らは据はりといふ真木を立てずに日送りをするが即ち念仏行者の心の据はりである」（八六一頁）

と語るところにもうかがわれるものである。それによれば、真俗二諦とはいうものの、茶臼の真木は二本あつては廻らず、それは必ず一本でなければならぬように、どこまでも如来の大悲を真木として、すなわち、真諦、信心を軸としてこそ生きよと示すものであろう。村田静照の

『伊勢法語』に七里の真俗二諦説を伝えて、

「当流に真俗二諦門がある。普通どの宗旨

にも真俗二諦ということはあっても意味がかわって居る。また真宗でも、博多の和上さまのお話と、ほかのお方の説かれるのは大層かわっておりますから、よほど注意をせねばなりません。真諦は未来のこと、俗諦の俗はおんぺい（掩蔽）というて物がおおうこと、現世のよわたり（生活）です。一般の説くように、現世の世渡りと未来の方と二様に重きを置くときは、二向宗になって一向宗とはならぬと、常に和上さまは仰せられた(14)」と明かしているものは、上の如き意趣をよく物語るものであろう。

かくして七里における真俗二諦についての理解は、その初期の『真俗二諦』においては、両者の関係を、二元的に捉えた上で両者の相資を語っているが、後の法語においては、かかる相資説は見られず、むしろ専ら両者を矛盾対立の関係における即一として捉え、さらにまた、ことに真諦、信心中心、真諦の一諦ともいうべき立場に立っていることがうかがわれるのである。この点は、七里の真俗二諦説として十分に注目されるべきところである。

金子大栄（一八八一～一九七六）の真俗二諦に関する論考は、主として「世間善と出世間善」（仏座第二〇号・昭和二年）「真俗二諦に就て」（真俗二諦観集・昭和二年）などに見ることができるようである。金子における真俗二諦説の特色は、親鸞には俗諦の説は存在しなかったとする点である。すなわち、

「親鸞聖人には俗諦の説はないと、斯う考へても少しも差支はない、宗祖親鸞聖人には、唯真諦の説があるのみであって、仁義道德を守れといふやうな教はなかつたのであると、斯う云つて少しも間違ひはないと思うのであります」（仏座第二〇号四頁）

「親鸞聖人には俗諦がなかつたといふことをはつきり云つてよかろうと思ふ。親鸞聖人の一代は、ただ一途に真の道を求めて進まれたのであります。世間の善悪とか、世間の仁義道德といふことは問題ではない。問題でないといふ事は、親鸞聖人がそんなことは考へて居られなかつたといふ事でない。或は考へもせられたであらう、困りもせられたでせう、併し乍ら考へ

も困りもせられて居れば居る程、それは親鸞聖人に対しての当面の問題で無い。当面の問題は如何にして解脱するか、如何にして生死を離れ、如何にして此の矛盾だらけの、罪と悩みに満てる人間世界を超えて彼岸の世界へ行くことが出来るであろうか。さういう風にただ一途に出世の善を求められたのであります」（仏座第二〇号一三～四頁）

といている。また「真俗二諦に就て」においても、

「浄土は出世の道なるが故に、世間道を否定せねば生ることが出来ぬ。大願清浄の報土へは自力の心行が至ることは出来ぬというのは、所詮世間心では生れられぬといふことではないであろうか。自力の行といふは、勿論人天の善のみではないであろう。併し自力の心といふは世間の心と見てよいと思ふ。たとへ出世を願ひ、その願に従って行じて、畢竟じて世間の心を離るることの出来ぬ相こそ、自力無功といはるる点である。されば純なる出世の心は唯だ法蔵菩薩の願心である。如来清浄の本願であ

る。それ故に如何なる道徳の人であっても、如来の前に跪いては、罪惡深重と信知して、ただ合掌念仏せざるを得ぬのである。かくして、出世の道を願ひ自力の心を否定せられし宗祖には、特に俗諦の説のないのは寧しろ当然でないであろうか」(真俗二諦觀集四三頁)

と明かしている。親鸞には俗諦の教説、仁義、道徳を守れというような教誡はなかった。親鸞にとっては、そういう世間における人間計度の善などは、すべて限りあるものであって、そのことは当面の課題ではなかった。むしろそういう世間を超えて、いかにして出世、真実の道を求めてゆくか、いかにして生死を出離し、本願に乗托することができるか、ということのみが問題であったのである。かくして、親鸞の立場に立つならば、この人生をいかに世渡りするかという如き俗諦の教説は、まったく成立するはずもなかったというわけである。

しかしながら、このように親鸞がいちずに世間を超えて出世間、真実を求めたということは、またそれだけ、この世間の生き方に苦惱し

たということでもあって、そのような親鸞の思想を領解しようとするならば、また必然に、この世間の道、俗諦というものを問題にせざるをえなくなる。そのような意味からすると、『無量寿経』の三毒、五悪段が注目されるのであって、いま真宗において語られるべき俗諦、世間の道の根拠は、まさしくここにあると断言するのである。そこでそういう意味において真俗二諦が考えられてくるが、ここでいう真諦とは、「念仏成仏、往生浄土の道」（仏座第二〇号二頁）「出世間善」（同九頁）「最高の当為価値」「涅槃の道」（真俗二諦観集四一頁）などと理解し、その俗諦については、「王法仁義、王法を守り仁義を守りて行くといふ所の道」（仏座第二〇号二頁）「世間善」（同九頁）「生活価値」「人天の樂を求るもの」（真俗二諦観集四一頁）と規定している。親鸞の基本的立場に立つかぎり、俗諦の教説、倫理道德を守れという如き教誡はない、といいながらも、ここではまた真宗行者の生き方として、俗諦としての王法仁義を守る道を認めるわけであるが、

いったい何故にそういいうるのか。その主張はまことに唐突であって、そこには何等の必然的な論理は明確にされてはいない。金子における真俗二諦説の疑問点である。

そして金子はその両者の関係については、

「無量寿経では真諦から俗諦へ来るのであるとも思はれるし、俗諦から真諦へ来るのであるとも思はれる」（仏座第二〇号二四頁）

といて、真諦から俗諦への方向と、俗諦から真諦への方向の、二つの方向が考えられるとする。その俗諦から真諦への方向については、

「世間善を願ふこと多ければ多い程念仏は豊かである。（中略）世間善に対する願ひが多い、願ひが多いから随って世間善に対して悶えが多い、悶えが多いだけ念仏の上に甦って来る。さういふ点に於いて、世間善などはどうでもよい、かういう人でも、念仏は称へられるかも知れませぬ。恐らく称へられるでありましょう。けれども、世間善といふ事を願はない、世間の人情とか道德とかいふ事に行き悩まぬ人の念仏



といふものは、内容の貧しい非常に貧弱な念仏に過ぎない。世間善が多ければ多い程、出世間に於ける念仏といふものは内容の豊富なものが現れて来る。かういふ事を吾々は思ふ事が出来るのであります。だからして人間が長生して世間善に色々行き悩む。悩めば悩む程、それだけ彼の世の念仏に否定せられて、それが向き直って彼の世の徳となって行くのであります。ここに世間善から出世間善へと転入する所の道が確かに一つある」（仏座第二〇号二六～七頁）

と明かし、また、

「俗諦から真諦への道は確かにある。けれどもそれは或る一つの飛躍があるのであって、決して必然的に行くので無いのである」（仏座第二〇号三二頁）

といい、さらには、

「世間道は出世道へ導く機縁となることはあるけれども、それは必然なものではない。

随って既に出世の法に

入れる人にも真諦は真諦、俗諦は俗諦として無

交渉の人もあるであろう。併しその無交渉は決して至当なものではない。既に俗諦が真諦への機縁になるのであるから、俗諦の善を求むることが多ければ多い程、真諦の法味は増長するのである。それ故に真俗はその意味に於ては二諦であるが、真宗の教徒にはそれが相依相資して唯一の生活をなさねばならぬ。尚ほ俗諦から真諦への道は転回的であつて必然的でないといふことから、道徳は人である限り行ふべきものであるが、宗教は全くその人の自由であるといふことが領解せらるる。この意味に於て自由といふことは、特に選ばれたる人の幸恵である」(真俗二諦観集四六～七頁)

と語っているのである。すなわち、世間の善、俗諦を願うことが多いければ多いほど、また出世間の善、真諦は豊富となり、その法味は増長してくる。俗諦から真諦への道が展げてくる。しかしながら、それは決して必然的ではなく、そこにはひとつの飛躍があつて、転回的であるというのである。そしてまた、真諦から俗諦への方向については、

「出世間から世間へ来るといふ事、これもあり相な事である。世間から出世間への転入に於ける感じは、どういうものが出て来るかといふと、そこへ現れて来るのは世間の軽視である。真俗二諦が問題とせられるのもここから来て居るに違ひない。本当に念仏往生の道が解って来ると世間を軽んずる。富貴だの権威だの仁義だの道德だのとくだらないことを云って居るといふ風に、世間に対する所の軽視が現れて来る。私は此の世間軽視は善いものだといひませんが、世間の軽視が無い位ならば一体出世間道といふものの価値がどこにあるか、ともいひたいのであります」（仏座第二〇号二七頁）

「併しその軽視は固執さるべきではない、一方に軽視の感があっても一方にはまだ世間価値を無視することは出来ぬものがある」（仏座第二〇号二九頁）

「何と云っても大事なものは真諦、何といつても吾々の考へなければならぬのは念仏往生の道であるに違ひないのだ、併し乍ら吾々は世間善も守らなければならぬものであると言ひ度い。

即ち、俗諦を面倒にいはずに、真諦によって与へられた余裕をもっと吾々はやはり世間を愛して行かうではないかといふやうな気分で行き度いのであります。一度真諦といふ天地へ入った者には余裕があるから、其の余裕が一つの力となって働くのではないか、かうなりますれば、やはり真諦から俗諦へといふ道もそこに認められるやうに思ふのであります」（仏座第二〇号三〇頁）

と語っている。そして、

「真諦から俗諦の道もやはりあるのだけれども、必ずしもそれは必然的ではない」（仏座第二〇号三三頁）

といい、また、

「それは無作自然なる念仏の力が或る一つの余裕となり所依となる。丁度吾々が歩く時に大地が所依となる。大地がなければ吾々は歩く事は出来ない。吾々は大地によって歩くのである。それと同じやうに、吾々は念仏成仏といふ真諦の信念によって或る余裕を与えられる。其の

余裕が吾々をして、サアかうしょうぢや無いか、自分はかうして行きたいものであるといふ風な有作人為的の規約が出て来る。其の規約といふものの上に俗諦といふものの意味があるので無いであろうか。さうするならば、真諦の信念を獲たものは必ずしも俗諦を守るとは決まって居らない。無作自然の徳は出て来るであります。が、有作人為なるものは規約しなければ——個人的に規約するか、団体として規約するかしなければ俗諦は出て来ないのであります」（仏座第二〇号三五～六頁）

と明かしている。そしてまた、

「真諦から俗諦への道はある。併し真諦を得るものは必ずしも俗諦を作意するものではない。私はここでは俗諦が特に自然に行はるるものではなくして、作意して行はるるものであらねばならぬことを言はふとするものである。真諦の獲得がその人の人格を転換し、自然に道德に順ふようにならしむるに違ひない。それは信心の利益であり、本願の力用である。この意味のものならば、宗祖の説に於いて至るところに見

出さるることであるは言を俟たぬ。併しそれを以って直に俗諦をいふことは出来ない。何故なれば信心の功德は自然無作であるが、俗諦の道德は人為有作であるべきであるから。（中略）真諦は俗諦の所依とはなるけれども、俗諦を流出するものではない。それ故に真諦から俗諦への道も亦転回的であって、必然的でないといはねばならぬ」（真俗二諦観集四七～八頁）

と示しているのである。すなわち、真諦、信心の立場に立つかぎり、その必然として、富貴や道德などの世間の価値に対する軽視が生まれてくるが、しかしまた、この世間に生きてゆくかぎり、他方ではこの世間における価値を無視することはできないわけである。ここにその真諦、信心の立場を所依として、有作人為的な規約が出てくることとなるのであって、俗諦とはここに成立してくるというのである。その意味において、真諦から俗諦への道は、決して必然的、流出的ではなく、人為的に作意してこそ生まれてくるものなのである。

かくして、金子においては、俗諦から真諦への

道においても、また真諦から俗諦への道においても、ともに決して必然的ではなくて転回的であって、「真と俗、世間と出世間といふものは、どこまでも二つであるけれども、そこにいふにいはれない交渉がある」（仏座第二〇号三七頁）というわけである。それが「転回的」であるといわれ、また「いふにいはれない交渉」があると明かされる意味が、いまひとつ十分に理解しがたい点が残るものの、そのような領解は、ついには真俗二諦を肯定し、その相資相依論に墮するものであろう。しかしながら、ともあれ、この金子における真俗二諦説の特色は、親鸞においては基本的には俗諦の思想はなく、ひとえに真諦の一諦のみを教示しているという理解があることであって、このことは真宗の真俗二諦論におけるきわだった指摘として、十分に注目すべきことであると思われる。（未完）

## 註

- (1)この論考は『龍谷大学論集』第四一八号所収の「真宗における真俗二諦論の研究（その一）」に続くものである。
- (2)拙稿「真宗における真俗二諦論の研究（その一）」（龍谷大学論集第四一八号）参照。
- (3)性海の真俗二諦論については「幕末・維新期の国家と宗教—とくに真俗二諦の成立過程—」福間光超（『近世仏教』第四卷第二号）においても論究されている。
- (4)『本願寺史』第二卷七一二頁。
- (5)学林に三年懸席の者にして受験が許される布教使の試験のこと。
- (6)福田義導『宗義別論八題講究』二十九丁。
- (7)『前掲書』三〇丁。
- (8)『前掲書』三一丁。
- (9)存覚『破邪顕正抄』巻中（真聖全三の一七三）



- (10) 福田義導『真宗調査四題講義』八丁。
- (11) 『前掲書』一一丁。
- (12) 龍谷大学図書館所蔵・その全文は毛利悠氏によって『真宗研究会紀要』第八号に紹介されている。
- (13) ここでいう皇国の三法とは、仏教、神道、儒教の三教を意味し、またその三定とは、明治五年四月、教部省より発せられたところの、三条教則なる、一、敬神愛国の旨を体すべき事、一、天理人道を明にすべき事、一、皇上を奉戴し朝旨を遵守せしむべき事、という三則を指すものであろうか。
- (14) 藤田成善集録『伊勢法語』（染香文庫）四五～六頁。

昭和五十七年三月

仏教文化研究所紀要 第二十集抜刷

## 『阿弥陀仏論』

信楽峻磨

### 一 阿弥陀仏に関する基本概念

阿弥陀仏とは、その語源についていえば、阿弥陀とは、原語であるサンスクリット語の *A m i t a b h a* および *A m i t a y u s* の音写として生まれたものである。その原語の意味は、*a m i t a* とは、*m i t a* (量られた) という語に、否定的接頭語の *a* を加えたもので〈無量〉という意味である。*A m i t a b h a* とは、この *a m i t a* に *a b h a* (光明) という語が合成されて生まれたもので、〈無量光明をも

てるもの〉という意味であり、A m i t a y u sとは、このa m i t aにa y u s（寿命）が合成されてつくられたもので、〈無量寿命をもてるもの〉ということの意味する。かくして阿弥陀仏とは、その語意からすれば、無量なる光明と寿命とをもった仏ということである。『阿弥陀経』に「彼の仏を何が故に阿弥陀と号するや、舎利弗よ、彼の仏の光明は無量にして十方の国を照らすに障礙するところなし。この故に号して阿弥陀と為す。また舎利弗よ、彼の仏の寿命およびその人民も無量無辺阿僧祇劫なり。故に阿弥陀と名づく」（大正一二卷三四七・a）と説くものは、そのことをあらわしている。この阿弥陀仏の名が意識されて、無量光仏といわれ、また無量寿仏などと明かされるゆえんである。

この阿弥陀仏について、それをもっとも詳細に説く經典である『無量寿経』（大正一二卷二六六・c～）の教説によれば、久遠劫の過去、世自在王（L o k e s v a r a r a j a）仏が世にあつた時、一人の国王がその説法を聞いて菩提心をおこし、領国と王位を棄て、出家して法

蔵（D h a r m a k a r a）と名のつた。この法蔵菩薩は、自ら成仏し浄土を建立して、あらゆる苦悩の衆生を救済せんと発意した。そして世自在王仏に導かれて、五劫にわたって思惟をこらしたのち、四十八種の誓願を立て、さらにその誓願を成就するために、不可思議兆載劫の間、我執を離れた清浄心と利他衆生の慈悲心をもって、六パラミツの浄行を修め、その功德を積んだ。かくしてこの法蔵菩薩は、ついに願と行とを具足成就して正覚をひらき、阿弥陀仏と号した。それは今を去ること十劫の昔のことであった。そしてこの阿弥陀仏は、いま現に、ここより十万億の国土を過ぎた西方の浄土にあって、説法を続けているというのである。経典はさらに、この阿弥陀仏は光明無量、寿命無量にして、その光明の無量なることは、諸仏の光明よりもはるかにすぐれ、その寿命の無量なることは、計量することができないほどであると語っている。またその浄土については、宮殿楼閣、宝樹宝池などの種々の莊嚴が成就し、清浄安穩にして微妙快樂なる世界であると説いている。

ただし、この『無量寿経』には、現在そのほかに六種類の異本が伝えられている。すなわち、法蔵菩薩の誓願を二十四種しか説かない『大阿弥陀経』（仏説阿弥陀三耶三仏薩樓仏壇過度人道経）（大正一二卷三〇〇・a～）と『平等覚経』（無量清浄平等覚経）（大正一二卷二七九・b～）、それに三十六種の誓願を明かす『莊嚴経』（大乘無量寿莊嚴経）（大正一二卷三一八・a～）、さらには四十八種の誓願を説くところの、『無量寿経』と同じ系列に属する『無量寿如来会』（大宝積経卷十七・十八）（大正一一卷九一・c～）と、S u k h a v a t i v y u h a（極楽莊嚴）と題されるサンスクリット本、およびそのチベット訳本がそれである。その点、この『無量寿経』類は大別すると、法蔵菩薩の誓願について、二十四願系のもの、三十六願系のもの、四十八願系のもの三種類に分類できるわけである。そしてまた、これらの異本をこまかく検討すれば、この阿弥陀仏の因位説話およびその仏身、仏土の記述については、種々の異同が見られて、その配列については

問題が残るが、そこには教理史的な展開深化の跡を推定指摘することができる。なおまたこの阿弥陀仏の因位の説話については、この『無量寿経』類に説くところの法蔵説話のほかに、数多くの異説がある。すなわち、以下の十五異説がそれである。『無量門微密持経』（大正一九卷六八一・c～）などに説かれる無念徳首太子（不可思議功德最勝王子・その他）、『慧印三昧経』（大正一五卷四六四・a～）などに説かれる慧上王（慧起・慧上）、『妙法蓮華経』卷三（大正九卷二二・a～）などに説かれる大通智勝（大通衆慧）如来の第九王子、『大宝積経』護国菩薩会（大正一一卷四六五・a～）などに説かれる焰意王（■〔安+頁〕真無王・発光太子）、『賢劫経』法師品（大正一四卷七・b）などに説かれる浄福報衆音太子（福報清浄多人所愛鳴声自在王子）、『賢劫経』法供養品（大正一四卷一〇・b）などに説かれる無限量宝音法師（無辺宝振声浄行聚）、『賢劫経』歎古品（大正一四卷六三・b～）に説かれる徳華王、『済諸方等学経』（大正九卷三七五・c～）な

どに説かれる浄命比丘、『決定総持経』（大正一七卷七七一・a～）などに説かれる月施王（月得王）、『生経』（大正三卷一〇七・c）に説かれる惟先比丘、『悲華経』（大正三卷一七四・c～）などに説かれる無諍念王（離諍王）、『観仏三昧海経』（大正一五卷六八八・c～）に説かれる空王仏門下の第三比丘、『大法炬陀羅尼経』（大正二一卷七三九・a～）に説かれる明相菩薩、『如幻三摩地無量印法門経』（大正一二卷三六一・a～）に説かれる勝威王、『覚智方広経』（大正三二卷六四・b～）に説かれる等観諸所縁苾芻などである。このように阿弥陀仏の因位説話については、『無量寿経』に明かされる法蔵説話のほかに、多種の説話があるが、何故にこのような多くの阿弥陀仏因位説話が成立してきたのか問題が残るところである。ともあれ、それらは何れも、法蔵説話とあまり時期を隔てないころに成立したものと考えられるが、その内容にはかなりの相違があつて、それらの成立背景が異っていたことが知られるのである。しかしながら、それらは何れも諸

種の説話の中に附随的に説かれているもので、阿弥陀仏の因位のみを主題として明かしたものではない。その点、まさしく阿弥陀仏の因位説話としてもっとも重視すべきものは、『無量寿経』類における法蔵説話であろう。

またこの阿弥陀仏と浄土について言及する大乘経論はきわめて多く、漢訳経論についていえば二九〇部にもおよんでいる。もってこの阿弥陀仏思想が、大乘仏教の中で占めている地位がうかがわれるところである。阿弥陀仏が浄土教以外の多くの仏教各宗の教義の中で説かれるゆえんであろう。

なおまた、この阿弥陀仏思想が、いつごろ、どのようにして成立したかについては、それを解明する客観的な資料がとぼしく、種々の問題が残るところである。しかし、現在にいたる研究成果によれば、この阿弥陀仏思想は、大乘仏教興起の初頭、紀元一世紀のころに成立したものと考えられ、またその成立事情については、多くの異説が存在するが、それらを整理すると、インド以外の外来思想にもとづくとする説、イ



ンドのヴェーダ神話にもとづくとする説、仏教内の神話にもとづくとする説、および釈尊觀の展開にもとづくとする説がある。その中でも最も妥当な見解としては、インド内外の諸思想の影響を認めつつも、基本的には、釈尊觀の展開によるとする説であろう。すなわち、原始仏教以来の釈尊觀の発展や、法蔵菩薩説話における仏傳の投影などからすれば、この阿彌陀仏思想は、基本的には、大乘仏教における菩薩思想の深化の中で、釈尊觀の展開として、生成、発展してきたものと理解されるのである。

## 二 親鸞における阿彌陀仏に関する用語例

親鸞がこの阿彌陀仏についてどのように理解していたかについては、その『愚禿鈔』卷上には「仏に就て四種あり、一には法身、二には報身、三には応身、四には化身なり。法身に就て二種あり、一には法性法身、二には方便法身なり。報身に就て三種あり、一には彌陀、二には

釈迦、三には十方。応化に就て三種あり、一は  
弥陀、二は釈迦、三は十方」（真聖全二の四五  
八）と明かしている。ここでは仏身について理解  
するに四身説によっていることが知られる。この  
四身説は『摩訶止観』巻八に説くところであっ  
て、天台教学が依用するところである。その  
点、親鸞における仏教修学の経歴からして、それ  
を継承したものであるとうかがわれる。この文  
を解するについては種々の問題が派生するが、  
結論的には、法、報、応、化の四身おのおのに、  
阿弥陀仏を見ていることが知られる。それは  
『證卷』に「然れば弥陀如来は如より来生して  
報応化種々の身を示現したまふなり」（真聖全  
二の一〇三）と示すものに共通する思想であろ  
う。なおこのような四身説は、『唯信鈔文意』  
にも見ることができる。また親鸞には仏身につ  
いて三身説の理解もある。すなわち、『愚禿  
鈔』巻上に「大經に言はく本願を證成したまふ  
に三身まします。法身の證成、報身の證成、化身  
の證成」（真聖全二の四五七）と説き、また  
『末灯鈔』に「三身といふは、一には法身、二

には報身、三には応身なり。いまこの弥陀如来は報身如来なり」（真聖全二の六六八）と明かすものがそれである。

親鸞の阿弥陀仏思想には、また真身と化身という二身説も見られる。ただし、これは報身としての阿弥陀仏について区分するもので、『教行信證』に明かすところである。すなわち、その『真仏土巻』には真身を、『化身上巻』には化身について述べている。その真身とは「謹んで真仏土を按れば、仏は則ち是れ不可思議光如来なり」（真聖全二の一二〇）「真仏と言うは大経には無辺光仏、無量光仏と言へり。また諸仏中の王なり、光明中の極尊なり」（真聖全二の一四一）と明かす如く、まさしく本願に酬報して成じた真実の報身としての阿弥陀仏をいう。化身とは「謹んで化身土を顕さば、仏は無量寿仏觀經の説の如し、真身觀の仏是れなり」（真聖全二の一四三）と明かす如く、本願を信知しえず、定散諸善の行によって浄土に往生せんとするもののために、化を垂れて機感に応現する阿弥陀仏の方便の仏身をいう。親鸞がこのように報身とし

ての阿弥陀仏について、さらに真化二身を明かしたのは、『真仏土巻』に「然るに願海に就いて真あり仮あり。（中略）真仮を知らざるによって如来広大の恩徳を迷失す。茲れに因って今真仏真土を顕す。斯れすなわち真宗の正意なり」（真聖全二の一四一）と明かす如く、浄土の行道において、阿弥陀仏の誓願について真と仮を区別し、まことの往生成仏の道としての本願念仏の道と、それに至りえないで、なお自力我執にとどまっている道とを、きびしく分別したことにもとづくものである。

次に親鸞はまた、この阿弥陀仏について、『愚禿鈔』巻上に「法身に就て二種あり、一には法性法身、二には方便法身なり」（真聖全二の四五八）と明かし、また『唯信鈔文意』には、この二種の法身について、「しかれば仏について二種の法身まします。ひとつには法性法身とまふす、ふたつには方便法身とまふす。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもましまさず。しかればこころもおよぼず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして方便法身

とまうす。その御すがたに法蔵比丘となりのりたまひて、不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり。この誓願のなかに、光明無量の本願、寿命無量の弘誓を本としてあらはれたまへる御かたちを、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。この如来、すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如来とまうすなり、すなはち阿弥陀如来とまうすなり」（真聖全二の六三〇～一）と明かしている。すなわち、阿弥陀仏とは、もとは色もなく形ももたないで、人間の思惟を超えた、真如としての法性法身であるが、この真如が衆生に向って到来し、光明無量、寿命無量なる仏として示現したものが阿弥陀仏であり、それを方便法身となづけるというわけである。ここでいう「法性」とは、究極的真実としての真如そのものをさし、「方便」とは、その真如が衆生に向って到来するということを意味している。この二種法身の思想は、曇鸞の『往生論註』の所説を継承したものである。このような二種法身の理解は、また『自然法爾章』に「無上仏とまふすは、か

たちもなくまします。かたちもましまさぬゆへに自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには無上涅槃とはまふさず。かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめて弥陀仏とまふすとぞききならひてさふらふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」（真聖全二の五三〇・六六四）と明かす文にも見られるものである。ここでは真如としての法性法身は、形のない無上仏と語られ、また自然とも明かされている。そして方便法身としての阿弥陀仏とは、その無上仏、自然のさまを、われら衆生に知らせんための「れう」（料）であるというのである。この阿弥陀仏が、究極的真実としての真如、自然を知るための「れう」（料）であるという理解は、親鸞の阿弥陀仏思想においてはことに充分に注目されるべき点である。

親鸞はまた、この阿弥陀仏における光明と寿命について、中国浄土教以来の伝統においては、ことに寿命が重視され、それが強調されてきたのに対して、あえて光明を中心として理解している。そのことは、『無量寿経』に明かされる阿

弥陀仏の十二光に注目し、また晩年の八十八歳にも『弥陀如来名号徳』を撰して、この十二光について讃嘆していることなどによっても明瞭である。その理由は、『末灯鈔』の慶信の上書の文に、「寿命無量を体として光明無量の徳用」

（真聖全二の六七五）とある如く、寿命を体と見るに対して、光明を用と見る理解にもとずき、阿弥陀仏を、衆生に向う無限にして無倦なる働きとしてとらえたことによるものであろう。そして親鸞においては、その光明とは、『一念多念文意』に「この如来は光明なり。光明は智慧なり。智慧はひかりのかたちなり」（真聖全二の六一六）と明かし、『唯信鈔文意』にも「阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとするべし」（真聖全二の六三一）と示す如く、その光明とは智慧を表象したものであった。このことは曇鸞の『往生論註』の思想を承けたものと思われる。ただし、親鸞はまた『入出二門偈』には、「無碍の光明は大慈悲なり」（真聖全二の四八〇）と明かして、光明とは慈悲の表象でもあると述べている。すなわち、親鸞にとって

は、光明とは、阿弥陀仏の衆生に対する働きを意味し、智慧と慈悲を表象するものであったわけである。そしてまた親鸞は、この阿弥陀仏を光明としてとらえるについて、『行巻』では「無碍光如来」（真聖全二の五）と示し、『真仏土巻』では「不可思議光如来」（真聖全二の一二〇）と明かしているが、このことについても留意すべきであろう。

また親鸞はこの阿弥陀仏について明かすに、『唯信鈔文意』に「この如来微塵世界にみちみちてまします。すなはち、一切群生海の心にみちたまへるなり」（真聖全二の六三〇）と示している。阿弥陀仏とは、たんに私の外に、私を超えてある对象的超越的な存在ではなく、また私に即してある内なる存在でもあるというのである。このことは親鸞の阿弥陀仏理解において、ことに注目すべき点であろう。

そしてまた、親鸞における阿弥陀仏思想の特色として、決して見おとしてならないことは、親鸞はこの阿弥陀仏を、基本的には言葉として、すなわち、名号としてとらえているということであ



る。そのことは『尊号真像銘文』に「阿弥陀の三字に一切善根をおさめたまへる」（真聖全二の五八七～八）と語り、『歎異抄』に「誓願の不思議によりて、やすくたもち、となへやすき名号を案じいだしたまひて」（真聖全二の七七九）などと明かされる文、およびその日常における礼拝用の本尊を、名号とされていたことによっても、よくうかがい知られるところである。すなわち、親鸞においては、阿弥陀仏とは、姿形をもって、観見の対象として到来するものではなく、ひとえに言葉として、称および聞の対象として到来するものであったのである。ここに親鸞における行道が、称名および聞名の道として主張されたゆえんがある。このことは親鸞における阿弥陀仏理解の特色として、十分に銘記されるべきことであろう。

### 三 近代以降の阿弥陀仏に関する研究の概観

#### (1) 教理史研究

「微瑟紐 (V i s n u) と阿弥陀」 (荻原雲来文集) ・ 荻原雲来 ・ 明治四十一年 ・ 山喜房仏書林

阿弥陀仏の原語を A m i d a または A m i t a と解し、その A m i d a とは梵語の A m i t a (無量) の俗語と見られ、また A m i t a も俗語と見れば、梵語の A m r t a (甘露・不死) に相当することとなる。かくして、この阿弥陀仏の原語は、無量と甘露・不死の二義を具えているとする。そしてこの A m r t a とは、ヴェーダ神話におけるヴィシュヌ (太陽神) について説かれるものである。その点、阿弥陀仏とはこのヴィシュヌに起源をもつものであって、「阿弥陀は即ち微瑟紐となる」というのである。またその A m r t a が不死の意味をもつところ、阿弥陀仏を無量寿というのは、きわめて

妥当なことである。そしてそれがまた無量光とも称せられるのは、このヴィシュヌが太陽に関係あるところ、無量光の思想が発生したものであろうとする。かくして「阿弥陀は荷力吠陀より薄伽梵歌に亘りて変遷せる属性を有する微瑟紐より出でたる思想上の産物なり」と結論している。

『阿弥陀仏の研究』・矢吹慶輝・明治四十四年・明治書院

阿弥陀仏の名義については、その原形がどうであったかは明確ではないが、原語およびその訳語からすれば、光明と寿命の無量をあらわすものである。その点からして、阿弥陀仏とは「法身仏を具象的に表はせるもの」であるとする。また阿弥陀仏思想の起源については、東西の諸学者の学説を紹介、批評しながら、ことに荻原雲来氏のヴェーダにおけるヴィシュヌ神話起源説に注目し、それと同時に仏教内部の思想との関連性も考慮すべきであるとする。そして「阿弥陀仏は一方梵の思想に辿り得べきも、其の起原と由来とは釈迦仏を中心とせる史的発展の成果な

り。要するに大乘仏陀觀を看却しては、到底阿彌陀仏を論ずる能はず」といつている。また阿彌陀仏の因位説話についても詳細な考察を試みている。ついで阿彌陀仏思想の成立について、その成立地点は、中インドを含めて西北インドの地域であろうとし、その成立年代は、紀元前と推定されるといつている。

『大無量壽經の教理史的研究』・池本重臣・昭和三十三年・永田文昌堂

阿彌陀仏思想は、根本仏教から本生經の成立を通して発生してきたものであるとする。すなわち、釈尊の覚った縁起の法とは、仏の出世未出世にかかわらない法界常住の法であるが、この釈尊の正覚内容に念じられていた理想的、妙有的仏陀は、いつでもどこでも現在している法であり、仏陀である。この釈尊を超えて現在する仏陀を崇拜の対象としているところに、大乘仏教の立場がある。阿彌陀仏思想の発生は、当時のインドの思想や、さらにはインド以外の思想の影響もあろうが、基本的には、この釈尊の正覚内容に念じられていた法が開顕されて、阿彌陀

仏となったのであり、「これが阿弥陀仏の最も根源的な相である」と論じている。

『東西文化の交流』・中村元・昭和四十年・春秋社

阿弥陀仏とは、荻原雲来氏が主張する如く、ヴィシュヌ神の観念をうけていると考えられるとする。法蔵菩薩の第二六願にナーラーヤナ神（那羅延身神）のような力をえたいと発願しているが、このナーラーヤナ神とはヴィシュヌ神の別名である。かくして、「浄土教とヴィシュヌ教との間に連絡のあることは疑うべくもない」という。そしてまた、法蔵菩薩の師仏であったローケーシヴァラ・ラージャ仏（世自在王仏）の、ローケーシヴァラとはヒンズー教のシヴァ神の別名である。その他、この阿弥陀仏思想がヒンズー教の影響をうけていることは、種々に指摘されるところであって、「浄土教にはヒンズー教の影響がある」としている。かくして阿弥陀仏は観音菩薩と勢至菩薩を脇侍としているというが、その「観世音菩薩はヴィシュヌ神に、大勢至菩薩はシヴァ神に相当するものであるといえるである

う」といって、両者の影響があることを指摘している。また岩波文庫『浄土三部経』巻下の解説においては、『無量寿経』および『阿弥陀経』が成立したのは、紀元一四〇年ごろであるとし、阿弥陀仏信仰は北インドと西域の地方で行なわれていたと論じている。ただし、『春秋』（一九六号・昭和五十三年七月）によると、一九七六年にインド・マトゥラーにおいて、クシャーナ時代の阿弥陀仏像の台座が発掘されたことを報じて、「マトゥラーあたりが浄土教の根拠地で、それがそこから諸方にひろがったと言わざるを得ない」ともいつている。

『初期大乘仏教の研究』・平川彰・昭和四十三年・春秋社

釈尊の滅後、出家者たちはその教法を奉持していったが、在家信者たちはその舍利を祀った仏塔を崇拝し、ここに永遠なる仏陀を見た。この仏塔崇拝が盛んになるにしたがって、それに依止する修行者の集団が成立し、またその仏塔崇拝にもとずいて救済仏の観念が発達してきたと考えられる。大乘仏教は、この仏塔崇拝を基盤とし

て成立してきたという側面がある。初期の阿弥陀仏經典には仏塔崇拜を説いており、その点、阿弥陀仏思想もまた、この仏塔崇拜の教団から生まれてきたものであろうとする。しかしながら、この阿弥陀仏思想においては、その教理が完成するとともに、釈尊信仰から独立してゆくということにおいて、この仏塔崇拜とは分離していったと指摘している。

『原始浄土思想の研究』・藤田安達・昭和四十五年・岩波書店

阿弥陀仏思想の成立年代とその成立地域については、浄土經典の中国における訳経史、他の経論との関係、インドの一般文献、さらにはまた、浄土經典における言語、考古学的遺物との関係、浄土經典における記述、などの諸観点から、阿弥陀仏思想は、紀元一〇〇年ごろ、クシャーナ王朝の版図内の北西インドにおいて成立したものであるとする。また阿弥陀仏思想の起源については、従来の東西諸学者の学説を、外来起源説と内部起源説とに分け、前者については、主としてゾロアスター教に起源を求める説と

して、後者については、ヴェーダ神話に起源を見る説、仏教内部の神話に起源をもとめる説に分類して紹介している。そして結論としては、仏教内部に、ことには釈尊観の展開にその起源があるとしている。それについては、阿弥陀仏の原語について考察を試み、荻原雲来氏の説を批判し、その原語はA m i t a y u sとA m i t a b h aであると断定し、それらの観念はいずれも、原始仏教以来の釈尊観の中に求められるとしている。またその法蔵説話についても、同じく釈尊観の展開にその起源があると指摘している。かくして、阿弥陀仏とは、釈尊が大乗仏教における菩薩の理想像としてとらえられ、ことにそれが救済仏として仰がれたところに生成したものであるといっている。

『弥陀身土思想展開史論』・神子上恵竜・昭和二十六年・永田文昌堂

浄土教理史研究の立場から、竜樹、天親、曇鸞、浄影、天台、嘉祥、道綽、善導、源信、法然、親鸞、その他真宗先哲らの、阿弥陀仏観について、その主格および統格の問題を中心に考



察している。

## (2) 教義学研究

「我が信念」(清沢満之全集第六卷)その他・清沢満之・明治三十六年・法蔵館

阿弥陀仏について、「第一の点より云えば、如来は私に対する無限の慈悲である。第二の点より云えば、如来は私に対する無限の智慧である。第三の点より云えば、如来は私に対する無限の能力である」と明かしている。阿弥陀仏とは、自己に対する無限の慈悲、智慧、能力であるというのである。そしてまた、この阿弥陀仏について、「南無者有限也、阿弥陀仏者無限也、故南無阿弥陀仏者有限無限一致也」「南無者生死也、阿弥陀仏者涅槃也、故南無阿弥陀仏者生死即涅槃也」「南無者主観也、阿弥陀仏者客観也、故南無阿弥陀仏者主客一致之知識也」などと明かしているが、その阿弥陀仏とは、自己をはなれて如来なく、如来のほかに自己はなしという、如来に絶対的に依止して立つ、まったくの根本的主体

において自覚されるものであった。そのことは、「私共は神仏が存在するが故に神仏を信ずるのではない。私共が神仏を信ずるが故に、私共に対して神仏が存在するのである」というところに、見事に表明されている。そしてここにこそ、その精神主義の至極があったわけであろう。

『法蔵菩薩』（曾我量深選集第十二巻）・曾我量深・昭和三十八年・弥生書房

大乘仏教とは釈尊以前の仏法を念じたものであって、阿弥陀仏の教法は釈尊以前の仏教にほかならない、という立場に立っている。そしてこの阿弥陀仏を、自己の存在の内奥に向って沈潜することによってとらえようとする、すなわち、時には「阿頼耶識は宿業であり、宿業の主体が阿頼耶識であります」というが、また「阿頼耶識というものと法蔵菩薩というものとは、思想的に深い関係をもっている」ともいって、阿頼耶識を法蔵菩薩として理解しているのである。そして「自分にも本願がある。自分の本願ということをも照らし出して下さるのが、阿弥陀の本願であ

る。仏の本願と云ったら、虫けらのような我々にこそ本願があることになる。阿弥陀仏に超世の本願があるならば、私ども一人一人にも皆、超世の本願がある」といい、「私どもと阿弥陀仏とが無始久遠の昔に一つものだ、ということを書いて下さっているのが本願ということであります」と領解するのである。このような思索は、『我如来を信ずるが故に如来在ます也』に「信あるがゆえに如来まします。信のないところには如来ましまさない。信のあるところに如来まします」といい、また「信ずるということをして離れて、如来ましますということは考えられない。信じられない人には、全く如来などということとはわからない」というところに帰結するものであろう。このような阿弥陀仏観が、ひとえに清沢満之氏の思想を継承していることは明白である。

『彼岸の世界』・金子大栄・大正十四年・全人社（改訂版）

阿弥陀仏とは、自己の生活の原理を限りなく内に求めてゆくことにおいて、出遇いうるもので

あるとし、「この内に求むる意志の極限において如来がある。如来は自我の極限である」という。そして「真実の批判は何よりも我に向けられるべきである。しかもその批判が分析的でなく全体的でさえあるならば、我の誠実なる批判からこそ、却って我の投影ならぬ真実の如来が感得せらるるのである」といつている。すなわち、仏教は無我ということとその根本原理とするが、無我の教説を分析的にのみ理解すれば、それからは真に我を生かす力はでてこない。分析的な無我の説明の根底に、総合的な原理を発見し、闡揚せるものが大乘仏教であるとする。そして、「無我ということを見れば我というものがないのである。しかし総合的の意識としては我なしという直観である。故にこの我なしという直接自爾なる批判は、同時に如来ありと認知せしめ、彼岸の世界をも自証せしむる」といつている。しかしながら、また、「如来はたとへ極限的自我と現われても、現実意識に於いては我ならぬものとして、特に帰命の対象たる純粹客観の実在である。それ故に吾々は唯だ彼岸

の世界に於いてのみ、如実に我と如来と一如なることを思う。誠に帰命する我は彼岸の世界に往かんとするものであり、帰命せらるる如来は彼岸の世界より来りて恰も我を迎うものの如くである」といっている。ここに阿弥陀仏が光明無量、寿命無量の存在として象徴されてくるとするのである。

『真宗概論』・普賢大円・昭和二十五年・百華苑

阿弥陀仏について六種の特徴をかかげて論述している。すなわち、「阿弥陀仏は宇宙の創造者にあらずして、世界の根源的実在である」「阿弥陀仏は単に根源的実在たるに止まらず、人格的表現をとるものである」「阿弥陀仏は相対的制約を越えた絶対者である」「阿弥陀仏は単なる自覚者にあらずして、救済者である」「阿弥陀仏は人間が仏になったのではなく、本来の仏なのである」「阿弥陀仏は諸神諸仏諸菩薩の最高統一者である」というものがそれである。その発想は、阿弥陀仏を二元論的立場から、自己の外における絶対の超越者としてとらえるものである

う。

『真宗学概論』・大原性実・昭和三十五年・  
永田文昌堂

阿弥陀仏とは、「無上仏といわれ、法性法身と称せられる非因非果の一如の本然態が、宗教的救済の目的存在として、現実人生に影現するには亦因亦果の方便法身の相状となって顕現」したものであるとする。そしてまた、『現代人と真宗——真宗教義の現代的解明——』では、「大無量寿経には、十劫という昔に法蔵菩薩という人が出てこられまして、衆生救済のために四十八通りの本願という案をたてられた。その四十八通りの案の中で第十八番目を根本中の根本となされたということになっているのですが、もしそれをこの世界の歴史的事実とすれば、十劫とははかり知ることの出来ぬ大古ということですから、人類未発生時代であって、とうてい、その様な時に、法蔵菩薩などという人が生存された等とは考えられない。そこでこれは一体どういうことを現わそうとするかといいますと、結局こういう一つの物語り風の表現をつかって、宗

教的真実が、現実の世界へ展開する過程を説かれたものと、窺うのであります。即ち法界の大善意が我々一切衆生の宗教的心眼を目覚めさせるために、如何にして現実の世界に、歴史的な展開をしてくるのかという、そういうものを語っているのが大無量寿経の物語りである」といって、阿弥陀仏とは、「法界の大善意」がこの現実に向って歴史的に展開顕現してきたものであると

いっている。

上に見た清沢氏、曾我氏、金子氏の理解が、何れも、ひとえに主体的、内在的な方向において思索され、領解されているのに比べて、この普賢氏、大原氏の理解が、明らかに外在的な方向において、自己に対象的な超越者、絶対者として捉えられていることは特色あるところである。

### (3) 哲学的研究

『浄土系思想論』（鈴木大拙全集第六巻）・  
鈴木大拙・昭和十七年・岩波書店

阿弥陀仏とは、「浄土三都経の主役者として、既に与えられたものとして、吾等に臨む。天才は

自らの心の底なき底に発見したものを客観的、歴史的、物語的立場から叙述する」ここに阿弥陀仏の教説がはじまるとする。そして、この阿弥陀仏に対して、「吾等は却って彼をどこかで探し当てねばならぬと云うのが、宗教経験の実際であろう。即ち弥陀は所与として吾等の面前に立ち塞がっていると云うよりも、吾等の方から何とかして彼に突き当るようにしなければならぬのである。この何とかしてが、念仏行なのである。南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏である」という。すなわち、「阿弥陀仏の光明を見ることが出来るのは、光明が外から来るのではなくて、実に自分等の内にあるからでなくてはならぬ。外から来て自分等に見えるものは、どこまでも外のもので、自分等を動かすものであり得ない。外のもものは自分等に対して立っている。それ故に、両者の間には、越え難き塹溝がある。これはどうしても渡れるものではない。それ故、こちらはあちらによりて動かされない。それでも動かされるということのあるのは、外のもものが内のものであった時である。外が内になるは横



超である。この横超の故に、吾等は光明を見ることが出来る。光明を見ると云うのは、それを外において、眼で外物を見る如くに見るのでなくて、内に感ずることである。つまり、光明が吾等のうちに動く、それを感ずるのである。自分の眼で外の物を見る場合の如く、感性的確實性がそこにあるので、それで見ると云う。見るは、感ずるのである、信ずるのである、證するのである」。そして、この阿弥陀仏の教説において、それが多く有相的、感覺的に表現されているのは、「俗世間の云い草にしばらく妥協したもので、それを文字通りに解したら体験の事実は大いに歪曲せられてしまう。吾等はいつも二元の世界に居て話しするから、何事もそんなふうになって来る。殊に真宗の立場——教相なるもの——は、この立場を絶えず顧みて行こうとするから、浄土の如実相を解せんとするものは、深く心をここに致さなければならぬ」といつている。

「場所的論理と宗教的世界観」（西田幾多郎全集第十一巻）・西田幾多郎・昭和二十年・岩

## 波書店

宗教とは、有限と無限、相対と絶対という如き、過程的關係において成立するものではない。我々の自己自身の存在が根源的に問われてくる時に、はじめて問題となるのであるとする。そして、「若し対象的に仏を見ると云う如きならば、仏法は魔法である」「神とか仏とか云うものを対象的に何処までも達することのできない理想地に置いて、之によって自己が否定的肯定的に努力すると云うのでは、典型的な自力である。それは宗教と云うものではない。そこには全然親鸞聖人の横超と云うものはない。最も非真宗的である」といい、また「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものであるのであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである」といっている。その意味において、真の絶対とは、「絶対矛盾的自己同一的でなければならない。我々が神と云うものを論理的に表現する時、斯く云う外はない」のである。かくして、「神

は何処までも自己否定的に此の世界に於てある  
のである。此の意味に於て、神は何処までも内  
在的である。故に神は、此の世界に於て、何処  
にもないと共に何処にもあらざる所なしと云う  
ことができる」のであり、阿弥陀仏とは、「何  
処までも超越的なると共に何処までも内在的、  
何処までも内在的なると共に何処までも超越  
的」であつてこそ、まことの阿弥陀仏といいうる  
とするのである。そしてまた、それと人間との関  
係は、表現的關係であり、言葉が媒介となると  
して、「仏教に於ても、真宗に於ての如く、仏は  
名号によって表現せられる。名号不思議を信ずる  
ことによって救われると云う。絶対者即ち仏と人  
間との非連続の連続、即ち矛盾的自己同一的媒  
介は、表現による外ない、言葉による外ない。  
仏の絶対悲願を表すものは、名号の外にないの  
である」といつている。阿弥陀仏と人間の逆対  
応的關係は、ひとえに名号によるというわけ  
である。さらに西田幾多郎氏は、これからの宗教  
理解について、「従来の如き因襲的仏教にて  
は、過去の遺物たるに過ぎない。普遍的宗教と

云つても、歴史的に形成せられた既成宗教であるかぎり、それを形成した民族の時と場所とによって、それぞれの特殊性を有っていなければならない。何れも宗教としての本質を具しながらも、長所と短所とのあることは已むを得ない。唯、私は将来の宗教としては、超越的内在より、内在的超越の方向にあると考えるものである」といつている。

『親鸞と現代』・武内義範・昭和四十九年・中央公論社

現代の神学において、神を自己の外に対する超越としてではなしに、むしろ、自己自身の内面の方向に捉えようとする考え方があるのに対して、「私は非常に保守的な浄土教の信者である」からとことわりながら、「神あるいは超越者は人間にとって、やはり上の方に在るものであるということを、あるいはそういうふうに象徴せざるを得ないなものかを持つものであると、考える」といつている。そして超越というものは、「単に人間に対する神として、人間——神関係のうちでだけ把えられるべき超越者ではな

く、世界というものとの関係でも、私——汝と同様に、世界対世界として考えられねばならない」「真の超越は世界に対する超越という意味をまた必ず含んでいる。私の考えている超越というのは、どこまでも宗教的実存（私）に対して超越的である（汝）面とともに、また世界に対しても超越であるもの（彼岸）である」といつている。すなわち、超越とは、主体に対する超越とともに、世界に対する超越という意味をもっているというのである。そして「神とか仏とかいうことの意味も、人間がこのような人間としてこの世界において在るかぎり、世界超越はつねにある意味で西方浄土的でなければならない」といつている。そしてまた、その世界超越について、「超越しつつ彼岸的世界から——すなわち超越的世界から——現在的世界へというかたちで、将来から現在へと現在してくる将来するものである。われわれに対して超越的に将来するものとして現在してくる者が、真の超越であると私は考える」といつている。

#### (4) 結び

以上、近代における阿弥陀仏思想に関する、教理史研究、教義学研究、および哲学的研究の各分野について、主なる学説を要約紹介したが、それらの研究諸学説をふまえて私的に結論するならば、その教理史研究の分野においては、いろいろ問題は残るが、いちおうは、阿弥陀仏思想とは、紀元一世紀のころ、北西インドにおいて成立したものと考えられ、それはインド内外の諸思想の影響をうけながらも、基本的には、釈尊観の展開として生成、発展したものであるというべきであろう。そしてことに、この阿弥陀仏思想を萌芽せしめた基盤が、仏塔崇拜の在家信者中心の教団であったと考えられるという指摘は、十分に注目すべきであると思われる。また教義学研究の分野においては、東西両本願寺系のそれぞれの教学の性格的相違が明瞭であって、興味深いところである。

思うに、阿弥陀仏とは、我々にとって、たんに二元論的、对象的に、自己の外に向って思惟されるべきものではなかろう。ひとえに実存的に

自己の内に向って探ねてゆき、絶対自己否定的に、自己が自己の根源に徹底、沈潜するという方向においてこそ、よく出遇いうるものであるということを忘れてはなるまい。その点、清沢満之氏とその流れを汲む人々の、阿弥陀仏理解には学ぶことが多いと思われる。またその哲学的研究の分野においては、もとより武内義範氏のいう如く、それはもともと汝として、また彼岸なるものとして象徴せざるをえないものであるとしても、西田幾多郎氏の「将来の宗教としては、超越的内在よりも内在的超越の方向にあると考える」という発言は、こんご我々が阿弥陀仏について考察する場合、十分に傾聴されるべき言葉であると思われる。また鈴木大拙氏の「弥陀は所与として吾等の面前に立ち塞がっているというよりも、吾等の方から何とかして彼に突き当るようにしなければならぬのである。この何とかしてが、念仏行なのである」という提言も、とにかく念仏が軽視されがちな今日の真宗教義学においては、深く反省させられる重要な指摘であると考えられる。

## 四 阿弥陀仏に関する自己領解

### (1) 命名と告名

阿弥陀仏（親鸞においては阿弥陀仏とはまた南無阿弥陀仏であった）という名称は、無量光明（Ami tabha）、無量寿命（Ami tayus）の仏という意味を表象している。しかし、その阿弥陀仏という呼称は、いつから始まり、誰が命名したものであろうか。親鸞はその『浄土和讃』に、

「十方微塵世界の、念仏の衆生をみそなはし、撰取してすてざれば、阿弥陀となづけたてまつる」（真聖全二の四九五）

といている。この文からすれば、阿弥陀仏とは、親鸞がそう「名づけたてまつった」というように理解される。こちらから阿弥陀仏に対して、そのように命名した呼称である。ただし、この呼称は親鸞がはじめてではない。それには歴史がある。この『和讃』は、『阿弥陀経』の



意趣について讃じたものであるが、その『阿弥陀経』によると、

「彼の仏の光明は無量にして十方の国を照らすに障碍するところなし。この故に号して阿弥陀と為す」

「彼の仏の寿命およびその人民も無量無辺阿僧祇劫なり。故に阿弥陀と名づく」（大正一二卷三四七・a）

と説かれている。またそのサンスクリット本（Sukhavativyūha）によれば、

「かの如来と、かの人々の命の量は無量である。こういうわけで、かの如来を無量寿と名づけるのだ」「かの如来の光は、一切の仏国土において、さえぎるものがない。こういうわけで、かの如来を無量光と名づけるのだ」（岩波文庫・浄土三部経・下八一頁）

とある。阿弥陀仏とは、経典の説者としての釈尊によって、そう名づけられたというのである。したがって、阿弥陀仏とは、いちばん最初には、釈尊によって命名されたのであり、それがインド・

中国・日本と、浄土教の流伝にしたがって親鸞にまで至ったというわけである。かくして親鸞が「阿弥陀となづけたてまつる」というのは、もと經典によってそのように命名され、浄土教の先達によってそう呼びならわされてきたものを、親鸞もまたそれを承けて、そのように「なづけたてまつる」という意味である。

しかしながら、親鸞はまた『一念多念文意』に、

「この如来を方便法身とはまふすなり。方便とまふすは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり。すなわち阿弥陀仏なり」（真聖全二の六一六）

と明かしている。阿弥陀仏とは、阿弥陀仏自身が、形を現わし、名を示して、衆生に向って到来したものであるというのである。この文からすると、阿弥陀仏の呼称は、こちらから命名したのではなくて、阿弥陀仏自身が、そのように告名したものであるということである。そのほか親鸞はまた『唯信鈔文意』にも、

「この一如よりかたちをあらはして方便法身とまうす、その御すがたに法蔵比丘となのりたまひて」（真聖全二の六三〇）

といい、また『尊号真像銘文』には、

「阿弥陀の三字に一切善根をおさめたまへるゆへに、名号をとなふるは、すなわち浄土を莊嚴するになるとしるべしと也」（真聖全二の五八七）

と明かしている。また『歎異抄』にも、

「誓願の不思議によりて、やすくたもち、となへやすき名号を案じいだしたまひて、この名字をとなへんものをむかへとらんと御約束あることなれば」（真聖全二の七七九）

と説くところである。これらはいずれも、阿弥陀仏という名は、阿弥陀仏自身による告名であるという意味を示すものである。

とすれば、阿弥陀仏という呼称は、こちらからそう命名したものであると同時に、それはまた阿弥陀仏自身の、この現実に対する告名でもあるということになるが、そのことはいったい

如何に理解すべきであろうか。私はこのような阿弥陀仏の呼称について、それがこちらから命名したものだということと、むこうから告名したものであるというところに、阿弥陀仏に関する領解の基本的な鍵がひそんでいるように思うことである。そこで以下この問題を中心に、私の阿弥陀仏に関する領解について、いささかの概説を試みることにする。

## (2) 仏教のめざすもの

釈尊が、その生涯をかけて説いた教法において、私たちの願求すべき究極的目標として指示したものは、涅槃の世界であった。涅槃とは我執煩惱の滅益した世界を意味する。釈尊は、人間はすべからく、この我執煩惱を滅して涅槃に到達せよと教えたのである。その涅槃のことはまた正覚ともいわれる。我執煩惱を滅するとは、そのことをより積極的に表現するならば、無明をはなれて真理を覚る、如実知見をうるということでもある。かくして釈尊の教示したものの、仏教がめざす究極的目標は、この涅槃、正覚に到達することであるが、そのことは、さらにいう

ならば、新しき智慧を開覚することでもあった。

智慧とは、それが私における知る営みに属するものであるかぎり、基本的には、人間における知的営為として成立するものであるが、それはまた、人間のそういう日常的な知性の営みの、根源的な否定において現成するものでもある。その意味において、智慧は、知識とは異っている。知識とは、構造的には、知るものとしての主観と、知られるものとしての客観の、主客分別、能所対立において成立する営みである。そこでは主観はどこまでも主観であり、客観はどこまでも客観であって、両者は対立したままで即一することはない。たとえば科学における知識がそうである。科学というものは、近世にいたって人間の理性の自立を基盤として成立したものであるが、そこでは人間とか自然などを、徹底して对象的、客体的にとらえ、そこにひそむ普遍的な法則をたずねて、それを理論的、体系的に説明したり、またその法則にもとずいて、さまざまな技術文明を開発してゆく営みであ

る。そしてこのような科学における知識とは、さらに厳密に言えば、自然科学と社会科学との相違があるが、基本的には、科学における知識とは、つねに客観的な方向において成立するものであって、普遍的であり、抽象的である。その点、科学においては、科学する主体としての自己、具体的な自己自身というものについては、ほとんど問われることはないわけである。それに対して哲学における知識とは、このような科学において、つねに対象を客体的にとらえるところの、科学する主体そのものを問い、そしてまたそれとともに、あらゆる存在の根拠を問うて、真なる存在とは何かということを究明せんとするものである。しかしながら、哲学における思惟というものは、その一般的な性格について論じるならば、なお問うものと問われるもの、主観と客観の対立関係において成立するものであって、自己を問い、あらゆる存在の根拠を問うといっても、その問う主体としての自己自身は、なお問われる自己や存在に対しては、依然として問うものとしての主観でしかないわけである。この

主観のところ成立してくる思惟の営みが哲学である。その故に、哲学は科学とは異って、つねに特殊的、個別的な形態をとることとなる。哲学的思惟というものが、つねにカント哲学とかヘーゲル哲学などというように、個人の名前が冠せられる哲学として成立する所以であろう。その点、哲学というものは、自己を問うといいながらも、哲学する自己自身は、根源的には問われることなく、それはなお問いの対象外に残留しつづけているわけである。そしてまたこのように哲学において、ものを客観として捉え、対象化して知るということは、人間の存在が本来的に自己中心的であるところ、それがどれほど純粹であるとしても、なおそのことは本質的には、ものを自己中心的に知ってゆくという面を、完全には脱却することはできないであろう。

それに対して、仏教において語られる智慧とは、具体的な自己自身に対する問いの欠落した科学における知識や、自己を問いながらも、なおもそれを客体化し、自己自身の存在の本質にまで徹底しえない一般の哲学における認識と

は、明らかに異っている。仏教における智慧とは、主観と客観が能所分別的に対立しながらも、しかも同時に、それを超えて、両者が即一して、主観が客観であり、客観が主観であるという如き構造において成立するものである。すなわち、自己が自己自身を対象化することなく、主客相即的に、自己中心的な見方をはなれて、ありのままに知ってゆくのである。そしてこのように自己自身を対象化することなく、ありのままに知ることのできる知は、またそのまま、あらゆる存在を対象化、抽象化することなく、あるがままに知ることのできる知でもあるわけである。ここに仏教における智慧の基本の性格がある。かくして仏教における智慧とは、それが人間における知的な営為であるかぎり、主観と客観の対立において成立するものでありながら、また同時に、主観が客観であり、客観が主観であるという如き、主客即一的な構造において成立するものである。しかしながら、そのことはたんに主客対立をはなれて何処かに移るということではない。その主客の分別、対立を究めて



ゆく、その分別、対立を自覚的、否定的に超出してゆくという方向において成立してくるものであって、智慧とはつねに、主客対立の知識を自己の内に否定的に含んで成立しているのである。そのことは、まことの涅槃というものは、生死に住せずしてまた涅槃にも住することなく、つねに無住处涅槃であるといわれ、またまことの智慧としての無分別智（根本智）は、清浄世間智（後得智）において究竟すると語られるところに、よくうかがわれるものである。

そしてこのように主観と客観の対立において、ものを対象的、自己中心的に見るということは、ものがあるのままに知られていないという意味において虚妄であり、その反対に、主観と客観の即一にお

いて、自己中心性を脱して、ものそのものをありのままに見るということは、ものがそのものとして知られるという意味において真実と叫ぶであろう。いまこの仏教における智慧を、かかる真実と虚妄という概念で語るならば、真実と

は虚妄を遠く離れているが、それはたんに虚妄と無関係になるということではない。真実というものは、虚妄に対立するものでありながら、しかも同時に、虚妄をはなれずして、それをつねに自己に同化してゆくというところに、真実の真実たる意味が存在するわけである、すなわち、真実とは、つねに自己に対立する虚妄を自己自身として存在するものである。真実と虚妄とは絶対矛盾的自己同一的な関係なのである。親鸞が『高僧和讃』に、

「無碍光の利益より、威徳広大の信をえて、かならず煩惱のこほりとけ、すなはち菩提のみづとなる」

「罪障功德の体となる、こほりとみづのごとくにて、こほりおほきにみづおほし、さはりおほきに徳おほし」（真聖全二の五〇五～六）と説くものは、まさしくこのような論理を意味するものである。信心においては、煩惱と菩提は対立し、罪障と功德は矛盾するものであるが、また同時に、煩惱は菩提となり、罪障は功德の体となるのである。それはあたかも氷と水

の如くであって、氷がとけるならば水となるが、氷が多ければ多いほど水が多いように、罪障煩惱が多ければ多いほど、また功德菩提も多い、というわけである。釈尊がその教説においてつねに指示したもの、仏教における究極的な目標は、われわれが、このような智慧、真実を獲得してゆくということであったのである。

かくして、仏教がめざすところの智慧——涅槃、正覚とは、この迷妄の世俗を超えてはるかなる彼岸、出世なるものでありながら、しかもまだ、それはこの現実の世俗をはなれてえられるものではなく、つねに此岸のただ中に到来するものである。すなわち、それは超越にして内在、内在にして超越なるものなのである。

### (3) 真実の到来

仏教の究極的目標としての智慧とは、この世俗を超出しながらも、また同時に、たえずこの現実の到来しつつあるというが、浄土教の歴史の中で、そのような智慧のありようについて、もっとも詳細に論述し、また後世の親鸞に多大の影

響をおよぼしたものは、曇鸞の『往生論註』である。この『往生論註』においては、

「般若とは如に達する恵の名なり。方便とは権に通ずる智の称なり。如に達すれば、すなわち心行寂滅なり。権に通ずれば、備さに衆機を省みる。機を省みるの智は備さに応じて無知なり。寂滅の恵また無知にして備さに省みる。然ればすなわち、智恵と方便と相い縁じて動じ、相い縁じて静なり。動の静を失わざることは智恵の功なり。静の動を廃せざることは方便の力なり」（真聖全一の三四二）

と明かしている。般若とは原語 p r a j n a ( p a n n a ) の昔写で出世なる智慧のことをいう。方便とは u p a y a の意識で、本来には「近づく」という意味をもち、智慧がこの世俗に到来する慈悲の態をあらわす語である。そこでこの文の意味するところは、般若、智慧とは、この世俗を超出して、究極的真如、真実を開覚した世界について明かしたものであり、方便、慈悲とは、その智慧が世俗に向って到来する態について名づけたものである。智慧とは、

心行寂滅にして、つねにこの世俗、分別の境界を超えているが、また智慧それ自身の本質として、絶えずこの世俗に方便到来し、決して世俗、分別を離れるものではない。そしてその方便、慈悲もまた、つねにこの世俗、分別の境界に通じながらも、それは真如、法性と異なるものではなく、つねに智慧にまで還歸しているのである。すなわち、動にして静を失わず、静にして動を廃せず、般若と方便、智慧と慈悲とは、相對しつつも、また互いに相即するものなのである。曇鸞はまたそれを諸仏、菩薩の法身に即して明かし、

「諸仏菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由つて方便法身を生ず、方便法身に由つて法性法身を出す。この二の法身は異にして分かつべからず、一にして同ずべからず。是の故に広略相入して統ずるに法の名をもつてする」（真聖全一の三三六～七）

と述べている。曇鸞によれば、真実の智慧を覚証した諸仏、菩薩の法身については、法性法身

と方便法身の二種の法身があるというのである。その法性法身とは、真如法性、般若、智慧を表象したものであり、方便法身とは、その般若、智慧のこの世俗への方便到来する態を表象したものであって、方便、慈悲の働きをいうわけである。そしてその両者は、由生由出、不一下異の関係にあつて、法性法身によればこそ慈悲なる方便法身が生起し、方便法身あればこそ智慧なる法性法身がよく願出しうるのである。そしてその故に、両者は不一として、相互に独立して存在するものでありながら、しかもまた、両者は不具にして、相互に他なくしては存在しえず、その法性法身と方便法身、広と略とは、よく相入するということのである。

親鸞はこの曇鸞の二種法身の説をうけて、その『唯信鈔文意』に、

「しかれば仏について二種の法身まします。ひとつには法性法身とまふす、ふたつには方便法身とまうす。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもましまさず、しかればこころもおよばず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあ

らはして方便法身とまうす。その御すがたに法蔵比丘となりのたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり。（中略）この如来すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如来とまうすなり、すなはち阿弥陀如来とまふすなり」（真聖全二の六三〇～一）

と明かしている。智慧なる法性法身とは、色もなく、形もましまさず、心もおよばず、言葉もたえたる、究極的な出世の境界を意味し、その法性法身より、この世俗に向って到来し、示現した方便法身こそが、阿弥陀仏であるというのである。すなわち、阿弥陀仏とは、もと不可称、不可説なる出世の智慧、真如、法性が、それ自身の必然として、それと不一不異、広略相入なる関係を保ちつつ、この世俗に対して、方便、到来し、示形、垂名したものであるというのである。

この阿弥陀仏の方便、到来の相状については、『無量寿経』に詳しいが、それによると、久遠無量数劫の過去において、錠光如来以来の数多くの仏たちが出世して衆生を救済したの

ち、世自在王如来が在世の時、一人の国王が  
あって、その説法を聞いて発心し、法蔵と名のつ  
て仏道を行ずることとなった。この法蔵菩薩  
は、四十八種の誓願を発し、永く六パラミツの  
行業を修習した。そしてついに仏果を成就し、仏  
土を建立した。その仏を阿弥陀仏といい、その  
仏土はここより十万億の仏土を過ぎた西方の彼  
方にあるという。そしていまもなお、この阿弥  
陀仏はその浄土にあって、あらゆる衆生に向つて  
説法し、招喚しているというのである。『無量  
寿経』は、この法蔵菩薩の発願、修行と、阿弥  
陀仏の現在説法、浄土の莊嚴相について、有相  
的に詳細に説示しているが、それらはすべて、上  
に見た如き、智慧、真実なる法性、真如の、こ  
の世俗に対する方便、到来の態を意味するもの  
であつて、それはさらにいえば、その宗教的な象  
徴表現にほかならないといいうるであろう。親  
鸞が、その『自然法爾章』に、

「弥陀仏は自然のやうをしらせんれうな  
り」（真聖全二の五三〇～一・六六四）

と示したものは、まさしくそのことを意味する



ものであろう。阿弥陀仏とは、経典には、さまざまに説示されているが、それは帰結するところ、自然、すなわち、究極的な智慧、真実のありさまを知らせるための「れう」（料）であって、その象徴的表現にほかならないというのである。

#### （４）宿世の本願

この阿弥陀仏について説いた『無量寿経』の中心教説は「本願」であり、その本質は「名号」である。親鸞がその『無量寿経』を解するについて、

「如来の本願を説いて経の宗教となす、即ち仏の名号をもって経の体とするなり」（教巻・真聖全二の三）

という如くである。

この法蔵菩薩が発願したという誓願、本願とは、原語では *p u r v a - p r a n i d h a n a* といわれるが、それは直訳的には宿世の誓願のことであって、遠い過去世からの志願、宿願ということの意味している。すなわち、無始以来、始

めなきその始めから、今日に至るまで絶えることなくして続いている志願である。したがってそれは、法蔵菩薩によって発起されたものというよりも、むしろこの無始以来の宿願の中からこそ、法蔵菩薩が誕生し、阿弥陀仏が出現したともいいうるものであろう。まさしく無始以来の宿世の本願である。

この本願とは、仏の心を表わしたものにほかならないが、仏の心とは「大慈悲これなり」

(観無量寿経・大正一二卷三四三・c)と説かれている。慈悲とは、慈とは、原語は *ma it r e y a* であり、それはもと友人、仲間を意味する語から生まれたものであって、いかなる障害をも越えてつながる深い友情、連帯のことである。悲とは、原語は *k a r u n a* であって、隣愍、同情を意味し、他者の苦悩を我が苦悩として共感するところの、同体の心情のことである。かくして仏の心としての慈悲は、いっさいの有情の苦悩を自己の内に同体的に共感しつつ、しかもまだ、その有情との自他一如なる生命の連帯を自覚する心のことであって、それはすなわ

ち、上に見たところの、般若、智慧の世俗に対する方便、到来の態、その働きを具体的に表象したものにほかならないわけである。ことにその悲の原語である *karuna* とは、その原意は「呻き」であるともいわれている・仏心はつねに大きな苦悩に耐えつつ呻いているというのである。とすれば、仏は何故に苦悩し、呻吟しているのか。極楽浄土の主である阿弥陀仏自身には、一片だに苦悩の原因が存在するはずはなかろう。にもかかわらず、阿弥陀仏が呻いているといわれるのはいかなる理由によるものか。それは仏心が、つねに智慧にもとづくものであるからである。智慧とは、すでに上に見た如くに、主観と客観が相即し、自他一如の関係において成立する知の営為である。したがって、そういう智慧を基盤とする仏心とは、その必然として、つねに他者を同体として意識し、それに対する不可分なる連帯を自覚するが、その仏に対する私が、どこまでも仏に背反して無明煩悩の存在であり、地獄一定の業道を生きているかぎり、両者は決定的に矛盾し、対立することとなる。真

実と虚妄、涅槃と生死の矛盾、葛藤である。しかもその矛盾、葛藤とは、真実、涅槃のただ中における出来事である。それはあたかも、大いなる慈愛に包まれていながら、なおもそれに反抗する如きものであろうか。ここに仏の呻きが生起してくる理由がある。仏はこの地獄一定の私を包んで、久遠の昔から、その矛盾、葛藤に苦悩し、呻吟しつづけているのである。

その点、この慈悲とは、キリスト教において語られる神の愛（アガペー）とは異っている。アガペーとは、キリスト教義の根本をなすものであって、それは基本的には、イエス・キリストの出現、およびその十字架上の死に実現されている如くに、徹底した自己放棄にもとづく他者実現の心のことである。自己に敵対するものに向っても、なお自己を捧げてゆくという、いちずなる自己否定の愛である。それに対して、仏教における慈悲とは、主客相即の智慧にもとづくものである。それはたんに自己否定による他者実現、自己から他者へという関係ではない。それは主観が客観であり、客観が主観であるという

自他相即の関係において、すなわち、自己が徹底して否定されるとともに、他者もまた根源的に否定されるということにおいて、自己と他者が、矛盾対立しつつ、しかも同時に、自己同一的に相即するという態において生成してくるものなのである。かかる論理的構造をもって成立するもの、ここに仏の慈悲、そしてその本願の基本的な性格が存在するわけである。

阿弥陀仏の本願とは、『無量寿経』によれば、四十八種あると説かれている。その内容を大きく分類すると、浄土莊嚴の願・仏身莊嚴の願・衆生撰取の願、救済勝益の願の四種に区分できるようである。はじめの浄土莊嚴の願とは、如何なる浄土を建立するかについて願じたもので、第十一願の必至滅度の願に集約される願をいい、次の仏身莊嚴の願とは、自らが如何なる仏身を成就するかについて願じたものであって、第十二願の光明無量の願、第十三願の寿命無量の願、および第十七願の諸仏称名の願に帰結される願をいい、また衆生撰取の願とは、如何にして衆生を撰取するかについて願じたもの

で、第十八願の至心信楽の願、第十九願の修諸功德の願、第二十願の植諸徳本の願の三願をいい、最後の救済勝益の願とは、仏に救済されたものが、如何なる勝益をうるかについて願じたもので、主として第二十一願の具三十二相の願以下の願をいう。仏の本願は、このように多様に分かれているが、その中心は、第十八願の至心信楽の願であり、他の四十七種の願は、ことごとくこの第十八願に摂入されるものである。この第十八願とは、

「設い我れ仏を得んに、十方の衆生、心を至し信楽して我が国に生まれんと欲いて、乃至十念せん。若し生まれずば正覚を取らず。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く」（大正一二卷二六八・a）

と説かれるものである。仏心を信知し、その仏名を称するものは、すべて必ず浄土に往生せしめるといふ願いである。そしてここで注目すべきは「若し生まれずば正覚を取らず」という言葉である。もしも衆生が浄土に往生できなかつたら、仏は仏にはならない、私の往生と仏の正覚

とは同時一体である、という誓願である、このことは何を意味するものか。それは仏が絶対者としてすでに存在していて、その仏がいつさいの衆生に向って到来し、救済するというのではない。仏と私はそういう二元論的關係の存在ではない。仏は私において、その信知の体験、往生の成就において現成し、私が仏を信知するとは、まさしくこの私自身が、そういう仏において存在していることにめぐめてゆくことにほかならないのである。すなわち、仏は、私の往生において仏であり、したがってまた、私とは、仏において、仏に出遇うことにおいてこそ、はじめてまことの私でありうることとなるわけである。

かくして、真実の到来としての阿弥陀仏とは、決してこの私の存在を離れて求められるべきものではない。つねに私の存在に即して、私が私を尋ねて、まことの私自身に出遇うことにおいて、それとひとつになって、超越の仏に出遇いうることとなるのである。

#### (5) 名号の開示

親鸞は、上に引いた如くに、阿弥陀仏につい

て説く『無量寿経』の中心は「本願」であり、その本質は「名号」であるといっている。『無量寿経』の本質が名号であるとは、いったい如何なる意味をあらわしているのでしょうか。すでに上にみた如く、究極的な真実としての般若、智慧は、この世俗を超えながらも、またそれ自身の必然として、つねに世俗に向って方便、到来しつづけているものであるが、それが如何なる形態をもつ

jp.121

て到来しているかについては、経典によれば、二種の形態をもって到来していると説かれている。そのひとつは、姿形をもって、すなわち、仏身を示現して到来しているというのであり、いまひとつは、言語を通して、すなわち、自らの仏名を告名して到来しているというのである。したがって、私たちがその仏に出遇うためには、仏身を示現するについては、それを観見するという見仏の道が要求され、仏名を告名するについては、それを聴聞するという、聞名ないしは称名の道が語られてくることとなるのである。それは



阿弥陀仏についていえば、はじめの仏身としての到来、見仏の道について主として明かしたものが、ことには『観無量寿経』であり、のちの仏名としての到来、聞名、称名の道について主として明かしたものが、『無量寿経』および『阿弥陀経』である。ことにその仏名としての到来、聞名、称名の道について詳細に明かしたものが『無量寿経』である。親鸞が『無量寿経』の本質を明かすについて、それが名号であると語った所以がここにある。かくして、浄土教においては、阿弥陀仏を姿形中心に仏身において捉える立場と、それを言語中心に仏名において捉える立場の二種の立場、それを仏道に即していうならば、見仏の道と聞名、称名の道の二種の行道があつて、すでにインド以来、その浄土教理史の展開のあとにおいて、この二種の立場、行道実践の流れが見られるのである。すでに明らかな如く、インドにおいては、龍樹の浄土教思想においては、聞名（称名）の道が中心となり、世親の浄土教思想においては、見仏（観察）の道が主流となっているわけである。そしてそれが中

国に流伝するについては、その聞名、見仏の二系統が、ともに伝えられていったが、ことに曇鸞の浄土教思想においては、それが主として、龍樹の浄土教を継承したことから、もっぱら名号の立場、聞名、称名の道が注目され、ついで道綽を經由して善導に至ると、きわめて鮮活に名号の立場が選びとられることとなり、その行道については、称名正定業が主張されることとなったのである。そしてまた日本における浄土教思想については、その見仏の道と聞名の道の二系統がともに伝来し、それぞれが錯綜しつつ受容、伝承されていったが、ことに法然に至ると、中国の善導浄土教に偏依して、阿弥陀仏を名号として捉え、その仏道もひとえに称名の道として明かされることとなった。かくしてこの法然によって、浄土の教法が独立せしめられるにおよんで、インド以来、二系統として伝承されてきた浄土教が、ついに阿弥陀仏とは、名号において到来するものであり、その仏道とは、ひとえに名号の立場、称名（聞名）の道にほかならないと領解されるに至ったわけである。そのことはまた

『無量寿経』の基本の立場でもあって、浄土教において、この『無量寿経』がもっとも重視されてくる所以でもある。親鸞は、この法然の浄土教思想を学び、それを継承したのであって、その浄土教の領解において、きわめて明確に、名号の立場に立ち、その仏道についても、ことに聞名

(信心)の道を明かしたことは、すでに周知のところである。法然における仏道を称名の道といい、親鸞における仏道を聞名(信心)の道というについて、それは本質的には決して別異するものではない。何故にそう語られたかについてはさらに論究しなければならないが、いまは主題から離れるゆえに省略することにする。ともあれ、親鸞がその礼拝の対象としての本尊について、形像を廃して、名号本尊を依用したこと、およびその行道の理解において、もっぱら称名、そして聞名、さらには信心の道を明かしたことは、よくそのことを物語るものである。

名号とは、「名」とは、その字源を検すると、よく見ることができないもののために、自らが口を開いて自己の存在を告げることを意味し、

「号」とは、その字源を検すると、大声で叫ぶことを表象するものであるといわれている。すなわち、名号とは、煩惱に眼を障ぎられて見ることができないもののために、仏が自らの口を開き、大きな叫び声をもって、自己の存在を告知するものという意味をもっているのである。すなわち、名号とは、真実が私たち虚妄の世界に向けて、自己開示したもの、自らを告名したものである。阿弥陀仏という名号は、すでに見た如く、経典によってそう名づけられ、命名されたものであった。しかしながら、またすでに種々に見てきた如くに、それは世俗を超えた究極的な真実としての般若、智慧が、それ自身の必然として、方便、到来し、自ら告名し、示現したものにほかならないものでもある。すなわち、阿弥陀仏なる仏名は、この虚妄の世界から、かの真実に向けて、そう命名したものであると同時に、またかの真実の世界から、この虚妄に向けて、そう告名したものである。まさに「本願招喚の勅命」（行巻。真聖全二の二二）にほかならないのである。命名にして告名、告

名にして命名、此岸から彼岸への名付けであり、彼岸から此岸への名乗りなのである。この名号における命名と名告、このことはいったい如何に理解すべきであろうか。

すでに上において指摘した如くに、阿弥陀仏とは、帰結するところ、究極的な智慧、真実のこの世俗に対する方便、到来の態としての、宗教的な象徴表現にほかならないものであったが、この宗教的な象徴とは如何なる意味をもつものか。いまは次の如く理解すべきであると思う。すなわち、宗教的な象徴とは、究極的な真実がこの現実の世界に向って自己開示しようとする時、すなわち、究極的な真実、実在を直接に信知ないしは覚証体験したものが、その内容を、この世俗に向って語り明かそうとする時、その場合、必然的にとらざるをえない表現手段である。したがって、それはつねに世俗肯定的であるが、また同時に、それはつねに世俗否定的であるという矛盾的構造をもっている。すなわち、それは世俗的、一般的に経験されているものを素材として語るほかはないが、それが究極的、出

世的な内容について表象するものであるかぎり、また同時に、その世俗的な素材は根源的に否定されなければならないのである。経典、論釈において、阿弥陀仏やその浄土を象徴するについて、さまざまな此岸的、世俗的な事物や事象を仮借して表現しながらも、またそれについて、「無」「不」「非」などの否定的な言辞が多く付せられている所以である、たとえば、阿弥陀仏について「無量光」「無量寿」と明かす如くである。このように宗教的な象徴とは、その表象において、肯定と否定の矛盾的構造をもっているのである。そしてまた象徴とは、象徴表現それ自身を超えて、究極的な真実、実在そのものを指示するものである。すなわち、象徴は、象徴それ自身がただちに究極的な真実、実在それ自身ではなく、それはかかる究極的な真実、実在を指示するものなのである。しかしながら、また象徴とは、基本的には、決して代替えできるものではなく、つねにその究極的な真実、実在そのものに深く関与しているのであって、それは究極的な実在そのものが、その象徴それ自

身において自己開示したという意味をも含んでいるものなのである。すなわち、親鸞がその『数行信證』（化身土巻）に『大智度論』の文を引用して、

「人指を以て月を指し以て我を示教するに、指を看視して月を視ざるが如し。人語りて言はん、我指を以て月を指し汝に之を知らしむるに、汝何ぞ指を看て月を視ざるやと。此れまた是の如し。語は義の指と為す、語は義に非ざるなり。此を以ての故に語に依るべからず」（真聖全二の一六六）

と明かすものは、よくその意味を示すものであろう。ここでいう「指月の指」としての「語」を名号として理解するならば、月を指す指（ゆび）としての名号、その象徴語は、どこまでも究極的な真実、実在としての「義」（月）を指示するものであって、真実、実在それ自身では決してない。まさしく「語は義に非ず」であり、「語に依るべからず」である。すなわち、すでに見た如く、阿弥陀仏という名号は、此岸から彼岸への名付け、命名にほかならないのである。し

かしながら、またそのことはさらに再考するならば、その月を指す指（ゆび）が、その意味を保持しうるのは、ひとえに月の光沢を受ければこそである。指（ゆび）によって月が指示されるが、その指はまた月の光沢においてこそ指月の指（ゆび）たりうるのである。その意味においては、指月の指としての名号は、月に対する命名語として、究極的な真実を指示するものでありながらも、それはまた同時に、究極的な真実それ自身が、この虚妄に向って直ちに自己開示し、告名したのものともいわねばならないのである。すなわち、阿弥陀仏という名号は、究極的な真実、実在の彼岸から此岸への名乗り、告名にほかならぬものでもあるわけである。かくして、この名号とは、宗教的な象徴として、究極的な真実、実在を指示するものであるとともに、また同時に、その究極的な真実、実在それ自身に深く関与するものであって、それは真実自身のこの世俗に対する自己開示そのものにほかならないという意味をも担っているのである。こ



ここに宗教的な象徴といわれるものの基本の意味がある。

私たちが阿弥陀仏に出遇うということは、ひとえに、この本願を学び、この名号を称し、この名号を聞くということにおいてこそ成就するのである。

#### (6) 仏との出遇い

私が阿弥陀仏に出遇う、まことに信心体験をもつということは、ただに經典に説く阿弥陀仏の説話を、対象的に承認するというのではない。阿弥陀仏とは、私にとって、たんに対象的、客体的に捉えられるものではない。私の外に、私を離れて、どれほど懸命に阿弥陀仏を求めようとも、そういう方向、そういう二元論的な構造においては、決して阿弥陀仏に出遇えるはずはなからう。阿弥陀仏とは、「去此十方億刹」（無量寿經・大正一二卷二七〇・a）なる遠い彼岸に現在するものであるとともに、またつねに「去此不遠」（観無量寿經・大正一二卷三四一・c）として、いま、ここを離れて存在するものではないのである。阿弥陀仏とは、たえずこの世

俗を超えつつも、しかも同時に、この世俗のただ中に、この私に向って方便、到来しつづけているのである。親鸞が、その『唯信鈔文意』に、

「この如来微塵世界にみちみちてまします。すなはち、一切群生海の心にみちたまへるなり」（真聖全二の六三〇）

と語る如くである。まことに阿弥陀仏とは、超越にして内在、内在にして超越なるものである。かくして、阿弥陀仏に出遇うためには、この現実の自己自身の実存の相について深く問い、それを内奥に向って究めてゆくというほかはない。まさに「仏道をならふといふは、自己をならふ」

（道元・正法眼蔵）ことにきわまるのである。親鸞もまた同じように、仏法とは、もつぱら「自心を悟らしむ」（行巻・真聖全二の三八）るものであると明かすところである。

そこで自己を学び、自己を問うとは、いま、ここなる現実の自己自身の実存の相について問うことである。私の存在の実相とは、根源的に無明煩惱の存在である。より具体的にいえば、私は無始以来、始めなきその始めから、罪業深

重にして、ひとえに地獄一定の業道を生きつつあるのである。そのことは、人間の意識の問題でもなければ、理性の問題でもない。私自身の日常的な存在構造の直下を深く掘り下げたところに、その自我、自執の殻が真二つに割れてくるという態において、はじめて顕わとなってくるような、もっとも根源的な私の実存の相についていったものである。親鸞は、

「一切の群生海無始より以来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」（信巻・真聖全二の五九～六〇）

といている。私が罪業深重であるとは、一切群生海において、また無始以来において、すなわち、一切の空間的な拡りと、一切の時間的な流れを尽して、まったく例外なしに、すべての有情とすべての歴史における罪悪深重性であって、そこにはいかなる微少なる一点においても、清浄性、真実性は存在しえないし、その可能性もない。そういう構造において、この私自身は、その全分をあげて根源的に地獄必墮の存在である

というのである。このような自己の真実への  
逆性、すなわち、その罪業性への自覚は、自己  
が自己自身の存在の相を徹底して問うという方  
向において成立するものであるが、それはま  
た、たんに自己によって見られた自己の相ではな  
い。自己が自己自身を問うというところでは、  
そこで見られた自己とは、問う自己がなお残存  
していて部分的、観念的な自己でしかなく、ま  
ことの自己の全相は捉えられてはいない。自己の本  
質、自己自身のまことの実存の相は、決して対  
象化されるものではなく、そのかぎり、自己自  
身によって見ることは不可能である。それはあた  
かも自己の眼がその眼自身を見ることができな  
いようなものである。眼が眼を見るためには鏡  
の前に立てばよい。鏡を通してこそ、鏡を見、鏡  
に見られてこそ、はじめて眼が眼を見ることが可  
能となる。いまもそれと同じように、仏法を学  
ぶこと、阿弥陀仏の本願を学ぶことにおいてこ  
そ、自己が直ちに自己自身の実存の相を見るこ  
とが成立してくるのである。

そこで阿弥陀仏の本願を学ぶとは、基本的に

は、その名号を称し、その名号を聞いてゆくことである。名号を称す、念仏を申すということは、

「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもて、そらごと、たわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞ、まことにておはします」（歎異抄・真聖全二の七九二～三）

と明かされる如くに、その念仏において、この世界と人生におけるいっさいの日常的、世俗的な価値を、ことごとく、そらごと、たわごと、まことあることなしと思い知り、それを念仏の中に向って選び捨ててゆくことである。そしてまた、それとひとつになって、ただいちずにこそ、念仏のみを、究極的な価値、畢竟依として選び取りつつ生きてゆくということではなければならない。「念仏成仏これ真宗」（浄土和讃・真聖全二の四九四）と明かされる本願念仏の道がここにある。問題は、そういう選びの念仏が、私自身にとって、どれほど確かに成り立ってゆくかということである。もとよりそのことは、ただ口

に称名念仏すればよいということではない。そのようなひたすらなる選びの念仏において、その名号を、自己の身にかけて聞いてゆくということこそ肝要である。名号とは、すでに上に見た如くに、私の願い求むべき究極的な真実について命名されたものであり、それが「指月の指」であるところ、その称名念仏において、いちずにくこそ究極的な真実、畢竟依を選びとってゆくべきであるが、その名号はまた、そのまま真実それ自身の、私に対する告知の名乗り、呼び声としての告名の意味をもつものであるところ、その念々の称名念仏において、仏の告名を聞思し、真実にふれ、真実に出遇ってゆくということこそ重要であり、ここにまことの称名念仏の意味が存するわけである。かくして親鸞が教えるところの本願の称名念仏とは、私から仏へ方向において成り立つ称名が、そのまま、仏から私へ方向において成り立つところの聞名であるということ、すなわち、私における声々の称名念仏が、そのまま仏の私に対する「本願招喚の勅命」（行巻・真聖全二の二二）であるという意

味をもつものであったのである。その点、私の称名念仏においては、つねにその告名が、私にとって、どれほど深く聞思されてゆくか、いかに確かに聴聞されているか、ということが問われてくるわけである。まことの称名とはそのまま聞名にほかならないのである。そしてその聞名ということは、すでに親鸞が、その聞名の聞について、

「経に聞というは、仏願の生起本末を聞いて疑心あることなし、是を聞というなり」（信巻・真聖全二の七二）

と示す如く、仏願の生起としての、地獄に墮つべき私の存在の実相を聞き、そしてまた、その私のためにおこされた仏願の本末、大悲の始終を聞き、その二つのことをひとつとして、自己自身において主体的に領解、信知してゆくことである。阿弥陀仏の本願を学び、名号を聞くというも、それはたんに阿弥陀仏の本願や名号について、客体的、対象的に思惟し、理解してゆくことではない。それはひとえに、その教法を聞思することを通して、自己自身の実存の相について究

め、その虚妄性、罪業性についてめざめてゆくことにほかならないわけである。そしてこのように自己の実存の相にめざめてゆくところ、それに即して、仏の本願、大悲を領解することができるのであり、またその仏の真実にふれることにおいてこそ、それと同時に、よく自己自身の迷妄にめざめてゆくこととなるのである。自己の姿がよく見えてくるということは、すなわち、鏡がよく見えてくるということであり、鏡がよく見えるということは、すなわち、自己の姿がよく見えるということである。そのことはさらにいうならば、この自己自身の実存の相が根源的に虚妄であると否定されることにおいてこそ、仏の真実在が確かに領解されてくるということである。この自己の存在が虚妄と見定められ、この現実の人生が、そらごと、たわごとと自覚されなにかぎり、阿弥陀仏は決して真実在として明確にはなっていない。この娑婆が、確かだと思惟し、そこに安住しているかぎり、浄土はかすんで確かには見えてこない。私の虚妄性と仏の真実性、娑婆の不確かさと浄土の確かさの信知、めざめ



は、まさに同時に相即して成立するものなのである。

大地の底に向って井戸を掘れば、やがて必ず水が湧きでる。いよいよ掘ればいよいよ湧きでてくる。そして水が湧きでればでるほど、逆に土が掘られて水がでてくる。仏法に導かれ、念仏を申して、自己を学び、自己を問うことにおいて、阿弥陀仏が私にとって向うから現成してくる。阿弥陀仏が現成してくることによって、私が問われ、その実相がいよいよ明らかになってくる。私の実相が明らかになればなるほど、阿弥陀仏もまたいよいよ明らかになってくる。私が分かることにおいて仏が分かり、仏に出遇うことにおいて私はまことの私に出遇いうるのである。自己自身の罪業についての信知と仏の大悲についての信知は、まさしく二種一具なのである。私が阿弥陀仏に出遇うとは、ひとえにこのような構造において成立してくるのである。

阿弥陀仏が存在するから私がそれを信じるのではない。私自身のまことの信心においてこそ、阿弥陀仏は確かに私にとって現成してくるのであ

る。

## 註

- 紙数超過のため註記はすべて省略した。
- 近代以降の文献の発行年時は初版本の発行年時とし、その引用文は原則として現代かなづかいに改めた。
- 本稿は文部省科学研究補助金による「親鸞教学における基礎概念の研究」の中の一部として執筆したものである。

昭和五十八年十月

日本仏教社会福祉学会年報 14号

抜刷

## 『仏教者の社会的役割』

信楽峻磨

### 一、はじめに

このたび、日本仏教社会福祉学会の学術大会にお招きいただき、たいへん光栄に存じております。ここに掲げられております「仏教者の社会的役割」というテーマは、事務局の方からいただいたものであって、私にとりましてはとても荷が重すぎます。しかしながら、せっかくの御縁を大切にとお思いますので、乏しい思索と経験なが

ら、以下しばらく私の思いを開陳させていただくことにいたします。

そこでまず、「仏教者の社会的役割」というテーマについて、私が感じますことからお話させていただきます。仏教がめざすもの、釈尊が指示した究極的な目標というものは、真理の覚醒、めざめ、いわゆる、「さとり」を開くということですが、それは言葉をかえて申しますならば、私達一人一人の人間が、仏に成ってゆく、成長してゆく道だということができると思います。ここで仏に成るということについては、私の理解では、成仏ということ、新しい人間として成長するという意味とともに、解脱ということ、迷いから解き放たれる、もっと易しい言葉で申しますならば、古い皮を脱いでゆくという意味があります。新しきものに成ってゆく、成長するということは、つねにそういう否定、脱皮を含んで成り立つことだと思います。仏教におけるめざめ、「さとり」というものは、基本的には、このように、脱ぐということと成るということ、脱皮と成長という意味をもっていると思

います。それを今日一般に使われている言葉で申しますならば、死して生まれる、新しい主体の確立、人間変革と規定づけることができるかと思ひます。仏教を学ぶということは、たんに知識をうるということではなくて、今まで見えなかったものが見えてくるという意味をもつものであります。そしてその新しくものが見えてくるということは、人間、人格が変わってゆくことであつて、それが教えを学ぶということのまことの証しだと思ひます。何も見えなくて、何等の人間変革もなくして、仏教を学んだということは決していいえない。学ぶということは、見えてくることであり、変わってゆくことだと理解します。とすれば、そういう人間変革を意味する仏教的覚醒とは、社会的にはどういう意味をもつのか、いわゆる人間変革という営みは社会変革にどう関わるのか、こういう問題が生まれてまいります。この人間変革と社会変革の二つの関係をいつたいどう考えるべきか。従来 of 理解の中で申しますならば、そういう人間変革と社会変革というものはまったく無関係である、仏教の「さと

り」、あるいはその信心とは、内面的な心の世界の問題であって、直ちに社会には関わらないという考え方は、昔も今もあると思われれます。ある意味では、確かにそういう側面があることも事実だろうと思います。しかし、もうひとつの考え方、すなわち仏教の「さとり」、ないし信心というものは、人間の営みである限り、必ず社会に深く関わってゆくという考え方もあります。これも決して間違っているとは思いません。しかし、この場合、過去の歴史を徴してみますと、多くは時の体制、政治権力に癒着し、その体制を補完してゆく、それを支えてゆく、そういう保守的な役割をはたすということにおいて関係しております。そのことは、若干の例外はありますが、過去の仏教教団の歴史においては、否めない事実であります。

しからは、その人間変革と社会変革のまことの関係はいかに考えるべきかという問題が、今我々の教団の歴史をふり返る時に、深く反省させられるわけですが、結論的に申しますならば、今までにおいては、その人間変革と歴史社

会との切り結びは、本当には成立していない。たとえ成立しても不徹底であり、不充分であったといわざるをえないのであります。

例えば、栄西禅師の物語にこんなことが伝えられております。ある日、建仁寺に乞食が食を求めて訪ねてきたといいます。大変な飢饉におそわれた時のことであります。建仁寺にも食べるものがありませんでした。そこで禅師が、やがて作る仏像の材料として保存していた銅板のいくつかを取り出して、それを乞食に渡し、これを売って食を求めるようにといたしました。それを見ていた禅師の弟子が、仏物をそういうことで処分するのは、大きな罪だとたしなめたところ、禅師は、仏の心ならば、食に飢えている人々のために、たとえわが手をちぎり、足を砕いてでも、自分を投げうって助けるであろう。私は今、その仏の心を実践しただけであると答えたといいます。仏教における、深い慈悲の心をよく物語る事例であります。しかし、その栄西禅師が書かれた書物に、『興禅護国論』というものがあります。仏教にもとづいて国を護るということを主張す

るものであります。しかしながら、ここではそういう乞食が世にあふれるという社会的な現実に対して、仏教徒がいかに関わるべきかという問題については、何等も心を向けられてはいません。乞食のいない社会をつくるというような方向にはまったく眼を向けずに、専ら当時の権力体制を無条件に肯定し、それに協力し、それを補完する論理を展開しているわけであります。栄西禅師におけるこれほどまでに深い慈愛の心が、どうして現実の社会の矛盾をすどく告発し、新しい社会をつくるという動きになってゆかなかったのかという問題は、今日我々仏教者につきつけられている、古くして新しい大きな問題であらうと思われまます。

## 二、真宗教団の場合

そこで、そういう過去の歴史をふり返りながら、これからの我々仏教者のありようを考えて



まいりたいと思います。ところで、仏教者ということではありますが、私の学問は大変狭く親鸞の教え、浄土真宗を対象としておりますので、ここではいちおう、私に身近く引き寄せて、真宗信心、真宗教団の場合について振り返ってみたいと思います。真宗の開祖、親鸞の根本意志はどうであったかという問題は、後ほど改めて申し上げることにしまして、親鸞没後に、親鸞に対する解釈が、信心と社会変革との関わりについて、どのように理解されてきたかということを少々概観してみたいと思います。

覚如という人物が親鸞の曾孫におります。本願寺の第三代を継いだ方であります。彼はその書物『改邪鈔』の中で、真宗信者の現実における生きざまを教えて、内心には信心をたくわえて、外相には儒教の倫理としての五常を守れと明かしております。新しく儒教倫理を導入してくるわけです。親鸞にはそういう発想はまったくありません。むしろそういうものを厳しく否定するというかたちで、仏教における真理への覚醒という、基本的な方向をいつそう明確化したはずで

ありますけれども、その没後間もなくにして、こういうように信心は内側のことであって、外側は儒教倫理を守れということになってきました。儒教というものは、仏教より早く日本に移入された中国の体制倫理であります。それが平安時代を越えて日本の社会を規制する一つの価値基準になっていったわけですが、そういう論理を導入して、仏教徒、真宗者の社会的ありようを規制するわけであります。これは端的に申しますと、真宗信心が世俗化する、信心が社会体制の中に埋れて己れを見失いはじめたということでもあります。それは当時、封建体制下にあつて、もっぱら自己の教団の拡大と安泰を企図したこと、大きな代償でもあつたわけでありましょう。

次に彼の息子の存覚、これは真宗教学の形成には大きな役割を果たした学者であります、彼は父の意志を受け継いで、さらにそのところを論理的に明確化してゆきます。すなわち、仏法と王法は両輪、両翼の如しといい、仏法と王法とはその二つが両輪の如く、両翼の如くに妥

協しあつてこそ、よく王法が成立し、仏法が繁盛すると主張しました。王法をもって仏法をひろめる、政治権力によって仏法はひろまる、そしてまた、仏法をもって王法を守るという論理であります。仏法と王法の相依相資の論理です。かくして、ここにおいて真宗は、いわゆる国家仏教、国家真宗という性格をもってまいります。このような理解は、すでに過去の日本仏教の歴史にも見られることは御承知の通りであります。ここで彼が立てたのが「真俗二諦」という論理であります。真諦とは出世の原理としての仏法を意味します。俗諦とは世俗の原理のことで、具体的には倫理、道徳や政治権力を指します。仏法の原理と世俗の原理、信心と権力、道徳、この二つの原理が相依相資するという論理であります。

そういう考え方は、さらに下って、本願寺第八代の門主の蓮如においては、いつそう具体的に語られてまいります。王法為本、仁義為先という主張であります。この蓮如は、同時に信心為本ということもしばしば語るわけであります。信心をもって本と為す、信心が根本である、といいなが

ら、同時にそれと対にして、王法が根本であると語るのです。本が二つある。本質的にいうならば、一つでしかありえない根本が二つある。信心為本と王法為本。王法為本のかわりにもっと具体的には仁義為先ということも語られます。それは明らかに存覚の真俗二諦、王法仏法輪翼論を展開したものにほかなりません。

そういう親鸞没後における覚如、存覚、蓮如らの真宗理解の歴史を踏まえて、さらに近世、徳川幕藩体制の中で、真宗教学はさまざまに研鑽、解釈されていったのでありますが、そこを貫く真宗教学の性格は、この側面について申しますならば、真俗二諦論的性格を本質的にもっていた。すなわち、世俗化した体制順応の真宗教学であったといえるようであります。特に江戸後半期におきましては、幕藩体制が次第に弛緩してまいります。すなわち、この時代になると、商業、工業が発達し、商人が大きな力をもってくるとともに、今までの農村が次第に疲弊してきました。すると必然的に、武士階級の生活に影響し、幕藩体制が大きく動揺しはじめて

まいます。徳川幕府は体制の立て直しを計って、享保の改革以来、しばしば改革を試みますが、いずれも成功いたしません。当時の文献は、百姓一揆が各地に頻発していることを伝えております。そういう農村、漁村を地盤にして真宗教団は成立しているわけであります。また、別の角度から論じますと、この頃には、ことに廃仏論が盛んになってまいます。幕藩体制のイデオロギーでありました儒教からの厳しい批判があります。また日本の神道からの批判があります。あるいはまた合理主義的経世論的な立場からの批判も生まれてきました。仏教は外国の宗教でしかない。寺院は浪費し、僧侶は遊民である。仏教は何ら世の中に役立ってはいない。当時の仏教は仏教自身の墮落と関わって厳しく批判されました。いわゆる廃仏論であります。このような教団の地盤である農村の疲弊や厳しい廃仏論に対して、仏教は如何にあるべきか。当然、仏教、真宗は現実の社会に有益なのだということで、外に向かつては仏教の有用性を主張し、内に向かつては仏教者のありようを改めて問いなおすと

ということが行なわれてきました。すなわち、基本的には徳川幕藩体制に追随し、農民をその体制の中に嵌めこんでゆく、そういう体制補完の役割をはたすことの中で、仏教、真宗の存在意義を明らかにしようという方向をもってくるわけです。そこで取り入れられてきた論理が、かつての真俗二諦という論理であります。信心為本、王法為本という論理をさらに強固ならしめるために、この真俗二諦の論理が改めて教学の中に取り入れられてくるわけです。例えば、当時の学者性海（一七六五～一八三八）は、『真俗二諦十五門』を著わし、十五条にわたってこれを論じるのでありますが、それによると、一切のお経にはすべて王法が説かれている、末世では国王が仏に代わって仏法を弘通するのだ、という言葉さえでてまいります。明らかに俗諦、王法中心の仏教理解であり、仏教、真宗の自己喪失であります。近世の真宗教学においては、もっぱらこのような俗諦中心の学問的理論構築をやっていたわけですが、それがまた近世における真宗教学のひとつの性格でもあり

ます。もちろんこの近世の教学の中にも、ピカリと光るダイヤモンドのようなすぐれた学者もいましたが、総じていえば、近世における真宗教学は、基本的には、そういう性格をもっていたといえるようであります。

そして、近代に移りますと、日本の歴史は大きく変わってまいります。それぞれの教団もまた大きな転換期としての動乱の明治期を迎えるわけですが、結論的には、どの教団、宗派における仏教理解、信心理解も、共通的にいえますことは、徳川幕藩体制がそのまま近代天皇制体制に移行しただけであったということであります。本質的には何も変ってはおりません。今、それを真宗教団に引き寄せて申しますならば、従来の徳川幕藩体制においては、寺社奉行によって、本山を中心に末寺と本山の縦の関係の中で、すべての寺院、僧侶を統制、掌握していたわけですが、明治新政府になりますと、一定の枠をかけた中で、各教団それぞれが主体的に自らの教団を組織し、運営することを許します。そしてここでは、それぞれの教団が、教団の憲法としての法

規を作ることとなりましたが、西本願寺教団では、明治十九年に『宗制』というものを制定いたします。それによりますと、そこでは真宗の教義を規定して、

「一宗の教旨は、仏号を聞信し大悲を念報する、之を真諦と云ひ、人道を履行し王法を遵守する、之を俗諦と云ふ。是即ち他力の安心に住し報恩の経営をなすものなれば、之を二諦相資の妙旨とす」

と明かしております。ここには真諦と俗諦の二諦の相資が明確にうたわれています。もと覚如、存覚に発し、のちに近世の教学において改めて取り上げられた、信心と世俗価値、政治権力との妥協の論理が、ここに至って明確に真宗の教義として確立されてきたわけであります。そしてここでいう俗諦とは、王法を守り、人道をふみおこなうこと、いわゆる王法と倫理、蓮如の王法為本、仁義為先ということであります。かくして真宗教義は、この真俗二諦の論理において、端的には、死後あの世については、信心為本で浄土に生まれて仏と成り、現世この世では、王法



為本、仁義為先で王法に従って生きよと教えるわけであります。すなわち、あの世とこの世、死後と現在と、時間的、空間的に二元的に分割して、信心と社会的実践との関わりを捉えてゆく、そういう信心理解、教義理解が、教団の憲法、『宗制』の中に明確にうたわれたのであります。

### 三、真宗における真俗二諦論の諸説

そういう真宗教学における真俗二諦説が、その後の教学の営みの中でどのように理解されていったか、それが教団の末端にいかに関達されていったかということについて、若干ふり返ってみたいと思います。そこでそれについては、東西本願寺教団の教学を含めて、だいたい次のようにまとめることができると思われます。すなわち、真俗一諦説、真俗並行説、真俗相関説、真諦影響説、俗諦方便説の五種類の理解であります。

はじめの真俗一諦説とは、真諦と俗諦、王法と仏法というけれども、それらは本質的には一

つであるという考え方であります。明治初期の代表的な東本願寺の学者であった福田義導（一八〇五～一八八一）の説がそれであります。彼の主張は、我々がこの世で仏法に出会い、阿弥陀仏に帰依して浄土に生まれることができるのは、天皇のお守りの中に日暮しさせていただいているから成り立つのだ。だから仏法を聞き、浄土に往生できるということは、ひとえに天皇、王法のおかげであるという論理であります。かくして最終的には、天皇、王法に全部が帰結するという論理になってまいります。それから少し下がって、西本願寺の当時の代表的な学者であり、竜谷大学の学長でもあった前田慧雲（一八五七～一九三一）の説によりますと、真宗信心というのは、結局は倫理、道徳にほかならないという論理であります。これは明治の初期に、幕末から続いた廃仏論の中で、仏教は観念的なものであって、死後のことしか語っていない、現実には無用である、社会的実践のエネルギーは何ももっていない、厭世教だという批判が盛んでありました。それでそれに反駁するために、真宗信

心とは、社会的に有用な生きた教えだということ  
を主張して、結論的には、真宗、仏教を倫理、  
道徳ということで理解いたします。かくして俗諦  
としての倫理、道徳は、ついには真宗信心と即一  
するというわけであります。それからもう一人、  
七里恒順（一八三五～一九〇〇）という人があ  
ります。この方は西本願寺に属する僧侶でありま  
す。福岡の自分の寺にあって、教化伝道一途に生  
きた人であります。この人は、真俗は一諦だと理  
解します。そして信心こそがすべてであるという  
ことを明確にいいます。私は結論的には、この七  
里恒順師の論理に賛意を表し、その立場から真  
宗信心を理解したいと思うわけではありますが、  
彼は真宗は一向宗といわれてきたのではない  
か、石臼に心棒が二つあっては廻るはずがな  
い、心棒は一つでよろしい、信心がすべてであ  
ると主張いたします。しかし、そういいながら  
も、現実生きてゆく世界は世俗のただ中でし  
かありません。その問題について彼はどう考え  
るのか。真諦、信心の立場からすれば、世俗は  
そらごとであり、それを捨てよということであ

り、俗諦、現実に生きてゆくという立場からすれば、その世俗を捨てて生きよということであって、その矛盾の中にたたずみ、そここのところに生きるほかはないというのです。彼は学者ではありません。その点、論理的よりも譬喩的表現が多いのですが、彼の法語録によりますと、例えば、ものをいうのならば黙っていえ、走るのなら坐って走れ、と申しております。真俗二諦の構造、信心と現実生活の関係をこのように表現いたします。それは今日的にいいますならば、絶対矛盾的自己同一ということになるのでありましょいか。徹底的に捨ててゆくことの中に、しかも同時に、なおそれを拾い上げながら生きてゆく、そういうきびしい矛盾の中にたたずみ続けてゆくことこそが、真宗の信心の在りようだということを申しているのであります。真俗一諦、真諦、信心がすべてを貫くもので、真諦、信心のほかにはないという主張であります。その時代、もっぱら真俗二諦が語られ、信心為本と王法為本が二元的に明かされていたただ中で、彼がこのことを指摘したのは、十分に注目していいこ

とだと思えます。彼は若いころ西本願寺教団の改革運動に参加し、また終生にわたって教団からは異安心といわれて、重く用いられなかった人ですが、この厳しい真宗理解に、私は非常に深いものを教えられるところであります。

次に真俗併行説。これは信心と社会的実践とは無関係、併行してゆくものだという考え方であります。こういう発想をもった人に野々村直太郎（一八七〇～一九四六）という方があります。この人は西本願寺系の僧侶で、竜谷大学の教授でありましたが、今から約五十年ほど前、大正の末期に、『浄土教批判』という書物を著わしました。それが浄土教を否定するものだといわれて、実際は浄土教思想の近代化を試みた貴重な論説であったのですが、ついに西本願寺教団と竜谷大学から追われていった人であります。この人は真諦と俗諦、信心と行動とは明確に別ものだということです。しかしながら、後ほど改めて申し上げたいと思うことですが、仏教における「めざめ」というもの、あるいは信心というものは、世俗におけるすべての価値体系は迷いであ

る、そらごと、たわごとである、という非常に  
厳しい否定、その相対化をもたない限り、成り  
立ちません。その両者は無関係だといっている  
限り、現実の世俗の体制の中に、いつの間に  
か、からめとられてゆくということは必然であ  
ります。この人も、その後には、まさにそういう  
経路をたどっていった人であります。

それから第三には真俗相関説という立場があ  
ります、真諦と俗諦、仏法と世法、信心と社会的  
実践は、深く関係、相関するという考え方であ  
ります。明治の初期にでた西本願寺の代表的な学  
者である瑕丘宗興（一八一五～一八八〇）。ある  
いはまた西本願寺系で戦前戦後にわたって活躍  
された梅原真隆（一八八五～一九六六）。これ  
らはいずれも真諦と俗諦とは深く関係、相依す  
るという論を主張しています。真諦、信心は、現  
実の社会的行動に影響し、また俗諦、社会的行  
動は信心に影響をもたらすという考え方であり  
ます。この考え方は、基本的には、存覚の真俗二  
諦説における輪翼論、両者は車の輪の如く、鳥  
の翼の如し、という相資相依論の展開にほかな

りません。そのような発想によって、瑕丘は、明治の初期において真宗信心を天皇制体制に癒着せしめ、また梅原は、第二次世界大戦下の日本軍国主義に、真宗信心を妥協させる論理をたくみに構築していったわけであります。

次に真諦影響説があります。これは真諦、信心は、俗諦、社会的行動に影響する、その逆は成り立たなくて、信心が一方的に現実の行為に影響するという考え方です。西本願寺教団に所属する赤松連城（一八四一～一九一九）という人は、この立場に立つ方で、信心をうれば、その信心の機能がストレートにあらわれて、美しい社会的実践が生まれてくるという、非常に単純な論理を主張します。それに対して、東陽円月（一八一九～一九〇二）という人は、この方も西本願寺系の学者ですが、それはストレートの影響ではなくて、ちょうど香りの入ったタンスの中に着物をしまい込んでおけば、その香りが着物に移るように、信心に生きるものは、何ほどか影響が生まれて、美しい社会的実践がでてくると主張します。これは薫発説といわれる考え

方です。しかしながら、この信心による影響説においては、その社会的実践がどのようにでてくるかということは、この人達はまったく語りません。問題は、その実践がどうでてくるかということこそが問われなければなりません、そののところは何も語りません。これもまた真宗信心の体制補完の役割を演じるものにほかなりません。しかし、こういう考え方は前の相関説とともに、今日の真宗教学にもなお継承され、その主流をなしているわけでありまして、深く考えさせられるところでもあります。

それからもうひとつ俗諦方便説という考え方があります。これは俗諦、社会的実践、倫理、道徳を方便にして、真宗の仏道が成り立つという主張であります。東本願寺系の近代の学者である吉谷覺寿（一八四三～一九一四）の理解であります。この考え方は、道徳、社会的な実践が立派にできる人だけが、確かに信心の世界に入れるという論理であります。道徳、社会的な行為が立派にできなくて仏道に入れるはずがない、こういう主張であります。これもまた体制補完の論理以



外の何ものでもありません。それに対して、同じく俗諦方便説を語るものに東本願寺系の清沢満之（一八六三～一九〇三）があります。この人の主張は、同じく道徳から宗教へという論理でありますけれども、この人は道徳はいくらやっても、人間は本当には善はできない、そういう道徳の限界を自覚し、それに否定的に躓くことの中で、はじめて宗教の世界が成り立ってゆくという論理を語ります。しかしながら、この清沢においても、その俗諦、倫理、道徳の内容に対する徹底した批判を欠落するところ、やがて結局は、体制の中にかからめとられざるをえなかったということも注目しなければならないと思います。

以上、今日までの真宗教学の中で、信心と社会的実践について、学問的に論じたものを集約しますと、たいへん大雑把ではありますが、だいたいこのように捉えることができるかと思えます。我々仏教者が社会に関わるについての論理として、ある程度参考になろうかと思ひまして、ここに紹介したわけであります。そこで以上の学

説は何れも近代以降のものですが、それがその後においていかに受けとめられ、現在においてはどのように理解され、主張されているかが問題になります。それについて、過ぐる第二次世界大戦、十五年戦争において、この真俗二諦論がどのように理解されたかということですが、そこでは我々本願寺教団の教学は、真諦と俗諦、仏法と王法を、最終

的には、阿弥陀仏と天皇、浄土と靖国として捉え、その両者の即一、ことには王法優先の論理をもって解釈したのであります。そしてついには、真宗聖典の中の言葉を、天皇不敬になるということで抹消、削除し、あるいはまた、全国の信者に伊勢神宮の神札を奉祀することを諭しました。真宗信心の天皇制化、神道化であり、自己喪失以外の何ものでもありません。このことは単に戦時下の教学の問題ではなく、近代以来の真宗教義の真俗二諦論的理解に基因するものであり、更にさかのぼるならば、親鸞没後における真宗領解の屈折が、ついにはこのような

流れを生みだしてきたといわざるをえないわけで、その必然的な帰結であったと思います。そしてそのような真宗教学が、戦後の今日において、どのような状況をもっているかということですが、結論的に申しますならば、その基本においては、何らも変ってはいない、長い過去の伝統教学は、いまもそのまま生きつづけているということであります。かつて戦時下に出された真宗聖典の言葉を削除するという教団の指令は、今もって撤回も自己批判もされてはいません。そのままだしっぱなしであります。そしてさまざまに天皇体制、軍国主義を謳歌し、それに追隨した教団の指令や、教義理解は、何ら自己批判されてはいません。戦時教学と名づけられた、天皇制と軍国主義に癒着した真俗二諦論的な教学は、何も問われることなく、今日の真宗教学はそれをそっくり包んだままでここに健在しているのであります。これが現実の本願寺教団の状況であり、真宗教学の現状であります。しかしながら、こういう現実のただ中から、我々真宗者はこれからいかに在るべきかということ、問い、か

つ答えてゆかねばならないわけでありませう。

#### 四、親鸞における根本意趣

そこで我々仏教者はまことには如何にあるべきかという問題について、親鸞はこの問題を如何に考えていたであろうかということを探ねてみたいと思います、親鸞における究極的な目標、それは真実信心であったと捉えます。しかし、親鸞における信心とは、たんに信仰といわれるような、何かを対象的に一途にふり仰ぐという言葉で尽せるものではなく、基本的には「めざめ」の体験だというように理解したいと思います。これは親鸞が明らかにした信心の原語を經典に溯って見ますならば、この信心とは、c i t t a - p r a s a d a と明かされるもので、それは心が清らかに澄むという意味をもち、それを漢訳して信心といわれるわけでありませう。かくして親鸞における信心とは、本質的には、心が清ま

る、静まる、澄むという意味であって、それはもっと引き寄せていうならば、新しくものが見えてくるようになるという、ひとつの「めざめ」体験だと申してよかろうと思うのであります。何が見えてくるのか。それは私における虚妄性、親鸞の言葉に即していうならば、地獄は一定という、己れの罪業の深さであり、迷いの深さであります。しかもまた、そのことは真実との出会いを意味します。陰が生まれるのは光に照らされているからです。虚妄性のめざめは、それと同時に、私における真実性、真実との出会いの体験でもあります。親鸞の言葉に即していいますならば、往生は一定であるという体験であります。地獄は一定であり、しかもまた往生が一定であるということは、全く矛盾する論理でありますけれども、彼の中では決して矛盾するものではありませんでした。地獄一定と、己れの罪業の深さを厳しく思い、また往生一定と、真実との出会いのよろこびをうたいあげてゆく、それが矛盾のままにも深いところでは統一されている。ここに彼の信心の基本的構造があったといいうる

のであります。そのことは厳しい緊張を意味し、あるいはもっと申しますならば、生まれながらの罪業深重の自己と、仏の光明に照らされ、念仏に育てられたもうひとつの自己との、烈しい闘いであったともいいうると思います。そういう厳しさの中に、少しずつ新しい眼が見開かれてくる。そして、上にも申しましたように、新しくものが見えてくるということは、自己が変革してゆく、変ってゆくということであります。厳しさにおいてこそ、はじめて玉は丸くなり、そしてまた光をもってくるのであります。この厳しさがなくて、どうして人間が変りうるでありましょうか。親鸞における信心というものは、そういう闘いに生きること、かぎりない厳しさの中に生きてゆくということであると思います。そこに彼の人間変革、脱皮と成長、脱ぐということと成るといことが成り立っていったのであります。彼の言葉に返して申しますならば、彼は信心の構造を「前念命終、後念即生」といいます。この念は時間の意味です。前念に命終わって、後念に即ち生まれる。これは時間を具体的に区切っていっ

たのではなく、論理的に申しただけであって、死して蘇るということでもあります。それは更に今日的に表現すれば、古きに死して新しきに生まれる、そして新しい主体、信心主体を確立してゆくことでもあります。それは人間変革という意味では、彼のしばしば使った言葉にしたがえば、「如来に等しき人」になるということでもあります。彼の立場は浄土教の立場でありまして、この世での即身成仏は語りえませんでした。人間における虚妄性、罪業の深さを限りなくみつめた彼には、この現身において究極的な完結を語ることは許されなかったのです。しかしながら、信心の人はずでに如来に等しい人になりうるのだといった、この言葉の意味の重さと深さは、我々は十分に考えなければならないと思います。このように真宗信心を領解するならば、この信心における「如来と等しき人」となる時、そのように脱皮し成長してゆく時、あるいはまた、そのような道を一途に求めてゆく時、そこには必然に、新しい行動が生まれてくるはずであります。いま仏教者の社会的役割というテーマでいう

ならば、このような信心を原点としてこそ考えられるべきでありましょう。

とすれば、親鸞においては、その信心における行動について、いかに語っているのかという問題であります。そのことについては、彼は信心とは願作仏心であり、度衆生心であると申しております。これはもちろん中国浄土教からの基本的な理解であります。親鸞の言葉に返していただきますと、願作仏心とは、自己が「仏にならんと願う心」だと明かしております。また度衆生心とは、他者を「仏になさんと思ふ心」だと解釈しております。自己が仏に成り、他者を仏にしようという、そういう願いと思ひ心、これが真宗信心の具体的な内容だというわけであります。信心に生きるということは、己れが浄土に向かって一途に生きつづけるということであると同時に、またそのことはどこまでも、一切の大衆とともにという姿勢を貫ぬいてゆくことである、と教えているわけであります。

この他の人々とともにという言葉、彼の別な表現によりますと、「衆生利益」というよう



に申しております。そのことについて、もう少し詳しく申し上げますならば、彼の文献を調べてみますと、この衆生利益とは、基本的には他をして仏に成さんとする実践のことですけれども、それは具体的には、阿弥陀仏の衆生救済の働きをいい、また浄土に生まれた人達が行なう実践だとも明かしております。また、日本に仏教をひろめた聖徳太子の功績を讃えるについて、太子は衆生利益をしたと語っております。そしてもうひとつ、身近かには、法然上人の業績について、上人が衆生利益をなされたと明かしております。そしていまひとつは、浄土の念仏者、信心に生きるものは、衆生利益の働きをすると語っているわけであります。今、問題にしたいと思っておりますのは、この念仏者における衆生利益であります。時には仏の働きとして、または浄土の菩薩たちの働きとして捉えた衆生利益を、そのまま真宗者、念仏者の社会的実践としても捉えるわけであります。そこで、その衆生利益とは一体何を意味するかということですが、これもいろいろ問題は残ると思いますが、いま結論的に私の

思いを申させていただきますと、それは基本的には、一切の大衆に仏法を伝えて、共に浄土に生まれ、仏に成ってゆくことを意味しますが、より現実的、具体的には、一途に浄土を願うという方向性の中で、現実の社会に対して、一切の大衆に向って、深い連帯を呼びかけてゆく働きを意味すると思います。すなわち、親鸞の言葉でいえば、「世のいのり」に生きるということであり、親鸞は我々に向って、ひとえに浄土を願って生きながら、しかもつねに、世をいのりながら生きよ、というのです。この「世のいのり」に生きるということは何か。また彼の言葉でいうならば、「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ」ということでありましょう。現実の社会が安穩であれ、平安であれ、仏法が弘まるように、という彼の思念、そこに彼の「世のいのり」があったと思われ、彼は深く世の安穩を願ったわけであり、そのことほどまでも、仏法が弘まることにおいてはじめて成就される、そういう意味における世の平和でありました。私はそこにこそ、まことの平和があると思いま

すが、親鸞はまさしく、そういう世の安穩を一途にいのったわけでありましょう。仏教者は、結論的には、自ら仏法を学び、人々に仏法を伝えて、ともに浄土に生まれ、仏に成ってゆくという以外に、世に貢献することはありません。仏教者が仏法を忘れて社会に尽そうと考えるから、自己の道をあやまるのです。人々に仏法を伝えてゆく、ここにこそ仏教者の目標があり、世に対する働きかけの基本的姿勢があるはずであります。親鸞における「世のいのり」とは、まさしくそのことを意味するものでありましょう。

## 五、真宗信心における否定性の意義

ここで注意すべきことは、親鸞が「世のいのり」といい、「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ」といったというも、そのことは現実の諸状況をそのまま肯定したままで、世をいのり、世のなか安穩なれというのではありません。この

ことも我々仏教者は十分に大切に考えなければ  
ならないと思います。親鸞における「世のいの  
り」には、厳しい現実否定が前提になっており  
ます。その否定なくして、我々一人一人における  
人間変革もなければ、また社会変革への関わり  
も成り立ちません。そこで真宗信心における否  
定性の意義ということを、少々考えてみたいと思  
うわけであります。その否定には基本的には、外  
に向う方向と内に対する方向の二つの方向があ  
ると思われます。

その外への方向の否定については、現実の世  
界にはさまざまな価値体系が存在します。何が正  
しいか、何が誤っているか、何が善か、何が悪  
か。現実の社会構造の中では必然に価値体系が  
つくられてきますが、そのような価値体系を徹底  
して相対化するという、そういう営みが欠落して  
は仏道が成立するはずはありません。この現実  
世界の価値体系がすえ通らないもの、それはす  
べてそらごとたわごとでしかない、ことごとく  
迷いの世界の出来事であるということ、どれ  
だけ厳しく自覚し、それを凝視しつづけるかと

いう問題であります。仏道を生き、信心に生きるということは、何よりもこのことが前提とならなければなりません。そのことを欠落して、いかに世をいのり、世のなか安穏なれという願いをもち、その行動をおこそうとも、それはしよせん仏教者の生きるべきまことの道ではありません。過去の長い仏教の歴史、我々の教団の足跡が、繰り返して教えているものは、この世俗における価値体系に対する相対化、それへの否定性を踏まえずして社会に関わった、そしてついには、その現実の体制にからめとられていった姿でありましょう。親鸞に即して申しますならば、その主著『教行信証』の中に、

「出家の人は国王に向かって礼拝せず、父母に向かって礼拝せず、六親に務えず、鬼神を礼せず」という文があります。この文の意味は深長であります。基本的には、世俗における価値体系を決定的に相対化したものでありましょう。親鸞における信心とは、そういう厳しい姿勢をもっているのです。この文章はかつて戦時中に、わが本願寺教団が天皇制に抵触するとして削除

したものであります。しかしながら、ここには親鸞の信心が依って立つところの一番大切な問題があるわけです。政治権力、世俗倫理を、そらごとたわごとと相対化し、世の人々が絶対の価値として拝跪するものさえも、徹底して相対化することを場としてこそ、はじめてまことの信心がよく成立することを示しております。仏教者の社会的実践とは、このような信心に基づいてこそと思います。上において、近世の教学史の中にも、ダイヤモンドのようにピカリと光るすぐれた学者がいたと申しましたが、その一人に僧叡という学者がいます。この人は、上に引きましたところの親鸞の国王不礼の文章を、その文意の如くに受けとめて解釈しております。しかしながら、東西本願寺のほとんどの学者は、この文章を注釈するについて、これは文章の通りに解釈してはならない、こういうことをいっては御上からおとがめがあるから、よくよく思慮すべし、などと、この文章を体制に順応して弁明し、解釈しております。西本願寺教団でいうならば、最も弁明的、体制的に解釈したもの、その学派の流れが今日

の教学の本流になっているわけであります。一方、この僧叡の真宗理解は、生前から異端視され、その著書はたいへんにすぐれた真宗理解といわれながらも、没後百年を過ぎて、明治中期になって、ようやく竜谷大学の図書館にも架蔵することが許されたのであります。その点、本願寺教団や、その教学の性格が分かろうというものです。すが、すばらしい仏教者、親鸞の根本意趣につながっている真宗者もいたということを伝えたくて申し上げたわけであります。

ところで、そういう否定は内に向かっても成り立っていかなければならないと思います。内に向かって否定するというのは、人間理性に対する徹底した問いであり、その相対化であります。近代以降においては人間の理性がすべてであります。その理性が近代の科学を生みだし、今日の社会の繁栄をもたらしたわけであります。その点、我々現代人には、人間の理性に対する深い信頼、理性信仰というものがあありますけれども、この理性信仰がもっている問題について、深く見つめてゆかなければなりません。しよせん理性

の営みもまた迷いの営みでしかありません。人間の理性は近代科学、技術文明というものを生みだしていったけれども、そしてその科学は、次々とあらゆる存在の構造を解明し、宇宙、世界の真理を明らかにしてゆきましたけれども、その科学はほんとうに存在そのものの真実の実相を捉ええたのか。存在そのものの身になって、そのものの実相を確かに見ているのでしょうか。例えば、現代の科学は水をどう捉えるか。そこではつねに水を抽象化して、多くは有力なエネルギー源としてしか捉えないのではありませんか。だからそこではつねに、手段として、例えば、水力発電用に、あるいはまたその他の手段としてしか捉えないのであって、滴水和尚の逸話が示すような、一滴の水の中に、無限の天地がひそんでおり、ここに生命の根源があるというような、見方は生まれてはきません。そこでは人間もまた非人格化され、抽象化、手段化されてゆくわけであります。しかしながら、このような一滴の水に水の生命を見るというような仏教徒のものの見方、あらゆる存在を存在そのもの



として、存在そのものになって見るという、仏教が教えるものの見方、捉え方こそ大切だと思います。人間の理性がすべてであって、理性こそが一切の真実を捉えるといいますが、そういう理性はなお我執を離れえないものであって、そこではつねに一切の存在を抽象化し、手段化しようとする眼しかもっておりません。そういう見方を超えて、卵には卵の生命があり、魚には魚の生命がある。その生命をどう生かすか。あるいはまた、その生命を奪っている自己の罪業の深さをどうふり返るか。そういうもっと深い、理性我を超えたところに見開かれてくる世界、そういう立場、視点を、我々はもっと明らかに確立してゆかなければならないのではないのでしょうか。このように内に向かってもまた、我々のありようを徹底して問い、相対化してゆくことが必要であろうと思います。

外に向かい、内に向かって否定してゆくこと、徹底して相対化の営みをもつというところにこそ、世をいのるという実践が成り立たなければならないし、そういう場においてこそ構築してゆ

かなければならないと思います。外に向っては、世俗の価値体系に対する厳しい相対化、内に向かつては、人間の理性に対する厳しい相対化、そこに成立する営みとしてであります。そういう否定がないところでは、いかに懸命に社会のために奉仕しようとも、それはかつての仏教者がやってきた、慈善事業というようなレベルにおわるのではありませんか。かつての仏教者による慈善事業というものは、結局は、時の権力体制の中に完全にかからめとられてゆき、その体制を見事に補完する役割をはたしてきたのではないのですか。そこではむしろ、何故に社会の中にさまざまな差別が生まれ、多くの矛盾があるのかということ問うような、そういう磨ぎすました深く鋭い眼を酔わせていったのではありませんか。私は仏教者が社会に向って行動をおこすについては、先ず何よりも、このような外に向い内に向う厳しい否定、相対化の姿勢を基本としてこそ関わるべきだと思うのであります。

しかもその場合、その目指すべき社会の在り

ようについては、私は日頃、こんなことを考えております。我々の浄土教の根本経典である『無量寿経』によりますと、阿弥陀仏は我々を救うために四十八種の誓願を立てているといいます。その四十八種の願は、基本的には、いかなる浄土を建立してゆくか、ということ。また自らがいかなる仏に成ろうとするのか、ということ。またいかにしていつさいの人々をこの浄土に迎え入れて仏にまで育てようとするのか、ということ。そしてまた、そういう浄土に生きてゆく人達は、どのような利益を身に受けることができるのか、ということ。この四つの種類に分類することができます。その中、はじめのいかなる浄土を建立するかについて立てた願は十一種あって、はじめの第一願から第十一願までがそれであります。その第十一願は、この浄土に生まれるものは、必ず仏の「きとり」をうることができるという願であります。それより前の六種の願、第五願から第十願までは、六神通といわれる、当時のインドの人々の夢でもあった超人的な能力の獲得を誓ったもので、浄土に生まれるものは、

速く飛んでいったり、遠くを見通すことができるというような、六種の神通力をうることができるという願いであります。そしてその前の四種、第一願から第四願までについては、第一願は、浄土には三悪趣、地獄、餓鬼、畜生というものはないということ、第二願は、浄土に生まれたら、そのような三悪趣には再びかえらないということを誓っております。地獄、餓鬼、畜生というのは、それをいいかえますならば、私たちが宿している貪欲（むさぼり）、瞋志（いかり）、愚痴（おろか）という三種の煩惱を象徴化したものでありましょう。ここでは人間のありようが問われ、人間が煩惱を離れてゆくという、主体の変革が願われているわけであります。そして第三願には、浄土に生まれるものは、すべてが金色に輝く人になるといい、第四願には、また同じことを繰り返して、浄土に生まれるものには好醜あることなく、美しいとか醜いとか、高貴とか下賤とか、そういう身分の階級の差別がなく、すべてが平等であるということを誓っております。ここには、世の中は平等であれ、一切

が平等であれという、社会の変革が願われているのであります。浄土に生まれたら、人間はすべて煩惱から離れ、また人間はひとしく平等となり、そしてまた六神通力をうることができ、必ず仏の「さとり」をうることができる、それが浄土教が目指している浄土の姿であります。浄土に生まれたならば、みんなが煩惱をはなれてゆく、一人一人がほんとうの人間として脱皮し、成長を遂げてゆく、仏に成ってゆく、それと同時に、そこには何の差別もなく一切が平等の世界であるというのであります。人間変革とそれに基づく社会変革、それが我々の浄土教がかかげているところの理想の世界であります。親鸞が教えたところの、「世のいのり」ということ、「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」といういのりは、まさしく、このような浄土の世界を目指してこそすすめられ、具体化されてゆくべきであろうと思うことのであります。

そしていまひとつ、このことについて私の思いますことは、このように、浄土を目指して生きること、その浄土を目指して生きるものの、その

具体的な社会的実践の方策については、仏教、浄土教は何も語ってはおりません。その故に、それについては、何よりも社会科学の叡知をこそ、十分に学びとってゆかねばならないということでもあります。その目標、方向性ということは、この浄土の性格をとおして設定できるとしても、それについての実践の理論について、またその方策については、よくよく科学から学ぶべきであります。

## 六、現代における仏教者の在り方

最後に、上に述べましたような姿勢をもつものとしての、現代における仏教者の在り方について、少々ふれてみたいと思います。今日の日本の状況は、さまざまな問題をかかえております。天然資源に対する収奪とその浪費はいよいよ進行し、公害問題はいつそう深刻になってきつつあります。そしてまた、東南アジア、第三世界に対する日本の経済の進出も大きな問題であります。

かつて戦前においては、日本は軍事的にアジアを侵略してゆきましたが、今日ではアジア、第三世界に向って経済侵略をすすめているわけであり、南方諸国に対して、日本の商社がどのように進出し、侵略しつつあるか、最近では生々しいその報告を見ることができます。そしてまたアメリカとの軍事同盟もいよいよ強力となり、自衛隊の増強ぶりもいささか異常というほかはありません。平和憲法はまったく空洞化されてゆきます。このように、日本はまた再び、他者に対する加害者の道をたどりはじめてまいりましたが、他者に対して加害するならば、すでに今日においては、その必然として、自らもまた同時に自滅の道を歩まねばならないことは明確であります。このような今日的な日本の在りように対して、日本の宗教は、仏教は、いったいどのように対応しようとしているのでしょうか。政治権力というものは、つねに宗教を利用しようと企てます。宗教を通して、民衆を精神的に支配しようとするのです。今日では、靖国神社を国営化しようという動きが、保守政党によって執拗にくり返

されていることは周知のことです。

もしも我々が、これらの如き、今日的情況を黙過するならば、かつての仏教者が犯したところのあやまちを、再び繰り返すことになりましょう。その点、我々は何よりも先ず、自らの依って立つ原点に明確に立ち返らねばなりません。釈尊が開示した仏教、自らが脱皮し、成長してゆくという人間変革を目指す教えとしての原点に、すみやかに正しく回帰しなければなりません。そしてまた、「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」という、親鸞が示した「世のいのり」こそ学ぶべきであります。そしてそのような原点に立ち返るならば、何よりも現実の我々の在りようが厳しく告発されてゆくはずであります。死者儀礼や現世祈祷をこととするような、そういう民族信仰化した現実の仏教々団の状況、そしてまた依然として真俗二諦論的な教義解釈によって、自己保身をはかり、現実の保守体制に癒着し、それを補完しつつけている教学の現実状況が、徹底して問われてゆくこととなりましょう。そしてそのことが成り立ってゆくところにこそ、はじ



めて現代における仏教者の新しい歩みが始まってゆくこととなりましょう。私はそのことを心から期待し、切念することです。しかしながら、そのことははたして可能であるかどうか。いかに華々しい平和宣言を謳いあげようとも、またいかに美わしい仏教社会福祉を語ろうとも、かつての戦争に際して、仏教の名において、また親鸞の意趣として、軍国主義に追随し、若者を戦場に送りだしていった、教団とその教学とに対する徹底した自己批判をもたないかぎり、それはすべて欺瞞であり、ポーズでしかありえないでしょう。いま仏教者はいかに在るべきか、という問題については、先ず何よりも、今までの日本仏教がたどった足跡を、その多くが体制補完の役割をはたして、人間変革に基づく社会変革の営みをもつことが少なかったことについて、徹底して自己反省すべきであると思います。そしてそこからこそ、これからの仏教者のまことの在りようが、改めて模索されてゆくべきだと思うことでもあります。現実の日本仏教の状況を見るかぎり、そのことは至難のことであり、まった

く絶望的にさえ思われます。しかしながら、ともかくも、そのことを欠落しては何事もほんものは生まれてはこないであります。以上、まことに粗雑な論旨でありましたが、私の意のあるところをお汲みとりいただけますならばたいへん幸甚であります。

龍谷大学論集

第四二四号 抜刷

昭和59年5月25日発行

『覚如における信の思想』

——真宗教学史における信解釈の問題

——

信楽峻磨

## 一、はじめに

親鸞によって開顕された浄土真宗における信心とは、いっぱんに理解される如き二元的対象的な信ではない。それは基本的には、仏教において語られる信の性格を継承するものであって、本質的には、まさしく絶対主体的な信知体験とい

うべきである。親鸞はその信心について、「智慧の信心」（唯信鈔文意・真聖全二の六二四）  
といい、また「信心の智慧」（正像末和讃・真  
聖全二の五二〇）ともいっている。そしてその  
「信心の智慧」の語には、それに左訓して、

「みたのちかひはちえにてましますゆへ  
に、しんするところのいてくるは、ちえのおこる  
とするへし」（草稿本正像末和讃・親鸞聖人全  
集和讃篇一四五頁）

と明かし、またそのほか、『弥陀如来名号徳』  
においては、

「念仏を信ずるは、すなわちすでに智慧をえ  
て、仏になるべきみとなる」（真聖全二の七三  
五）

といい、また親鸞の消息に添え書きした蓮位の  
文には、

「信心といふは智也。この智は他力の光明  
に攝取せられまいらせぬるゆへにうるところの  
智也」（末燈鈔・真聖全二の六七八～九）

とも語っている(1)。信心とは智慧を意味して、

信心をうるとは、智慧をうることであり、智慧がおこることであるというのである。ここでいう智慧とは、仏道が目指すところの、究極の目標としての智慧であることはいうまでもない。しかしながら、親鸞は信心を智慧であるといいながらも、その信心の人を指して直ちに証悟した人とはいわない。親鸞にとっては、たとえいかに信心を深く生きるとも、人間は本来に煩惱具足の凡夫であって、この生命のかぎり臨終に至るまでは、生死迷妄を脱離することはできないというのである。その点、親鸞が信心を領解するについて、どこまでも煩惱具足、罪業深重の凡夫と語りながら、しかも同時に、その凡夫の身において成立する信心を指して、智慧と明かしていることは十分に注目すべきである。親鸞においては、信心とは智慧をうることであったが、それは煩惱具足、罪業深重のこの現実存在に即して成り立つことであり、その信心の智慧においてこそ、よく自己の煩惱具足、罪業深重の実相が信知されてくることでもあったのである。かくして親鸞における信心とは、すでに仏道におけ

る究極の目標としての智慧をうることであったが、また同時に、その信心において、それとはまったく逆なる自己の生死迷妄性に深く開眼してゆくことでもあって、それは地獄必墮の信知に相即し、それと逆対応的に成立するところの、智慧の獲得を意味するものであったのである。

親鸞はまたこの信心について、きわめてしばしば「真心」（信文類・真聖全二の四七その他）と明かしている。親鸞においては、信心とは、まさしく真実との出会い、その現成体験であったのである。親鸞はそのことについて、

「信心とは即ち是れ、真なり、実なり、誠なり、満なり」（信文類・真聖全二の五九）と明かし、また、

「言護念増上縁者といふは、まことの心をえたる人を、このよにてつねにまもりたまふとまふすことば也」（尊号真像銘文・真聖全二の五九〇）

「信はうたがひなきころなり、すなわちこれ真実の信心なり、虚仮はなれたるころな

り」（唯信鈔文意・真聖全二の六三九）

などとも語っているのである。信心とは「まことの心」のことであり、真実と出会い、真実が現成してくることであって、虚仮をはなれた心のことであるというのである。ここでいう真実とは、親鸞がその『信文類』に『涅槃經』の文を引いて、

「真実と言うは即ち是れ如来なり。如来は即ち是れ真実なり」（真聖全二の六一）

と明かす如く、仏道の究竟としての如来、法性を意味するものであろう。その点、親鸞においては、信心が真心であるということは、またそのまま、信心が如来、法性でもあるということであった。たしかに親鸞は、

「大信心は仏性なり、仏性すなわち如来なり」（浄土和讃・真聖全二の四九七）

と示し、また、

「この信心すなはち仏性なり、この仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり」（唯信鈔文意・真聖全二の六三〇）

とも語っているわけである。しかしながら、親鸞は信心を如来と明かしながらも、その信心の人を指して、直ちに如来、仏とはいわなかった。親鸞にとっては、信心をうるとは、すでに上に指摘した如くに、ひとえに自己の煩惱性、罪業性にめざめてゆくことでもあったのである。その点、親鸞が信心を領解するについて、それが真心として、真実と出会い、真実が現成することであると語りながら、しかも同時に、その信心とは、現実の自己と世界との不実性、虚妄性について、深く開眼してゆくことでもあって、その真実とは、まさしく無にして有なるものであったのである。親鸞が信心を明かすについて、「本願力廻向之信心」（信文類・真聖全二の七二）といい、「如来よりたまはりたる信心」（歎異抄・真聖全二の七七六）と語る所以でもある。このような構造は、親鸞における信心の性格として十分に注目すべきである。それは上に見たところの、親鸞における信心とは、究極的な智慧をうることでありながら、しかもまたそれに即して、それとは逆対応的に、自己自身の地獄必墮



の実相について信知してゆくことでもあったことに重層するものである。かくして、親鸞における信心とは、基本的には、智慧の信心としての信知体験として、究極的な真理、真実にめざめるとともに、それに即して、自己の実相としての煩惱罪業にめざめてゆくことであり、そしてまた、真心としての真実の現成体験として、究竟的な真実に出会い、それを獲得するとともに、それに即して、この現実の自己と世界の虚妄に出会い、それに開眼してゆくことであって、それはまったく非日常的、絶対主体的な出世体験であったといえるのである(2)。その点、親鸞における信心とは、本質的には、旧き自己に死して新しき自己に生まれるという、まったく新たなる宗教的主体を確立してゆくということでもあって、それは必然に、脱皮と成長という構造を含むところの、鋭い人間変革の論理を宿すものであったのである。そしてまた、その故に、この親鸞における信心とは、基本的には、個人的、内的なものでありながら、しかも同時に、すぐれて社会的、外的な意味をもつものであり、たくましい

社会変革に連動する潜在的な動力を秘めるものでもあったわけである。

しかしながら、このような親鸞によって開顕された真宗の信心は、その後さまざまな理解や解釈が加えられて屈折してゆくこととなった。ことに近世における徳川幕藩体制下の真宗教学においては、おしなべていえば、その封建体制に順応、追随する解釈が行なわれて、真宗信心とは、もっぱら二元的対象的な信心として、究極的価値に対する、いちずなる随順、領納の心的態度として捉えられてゆき、また近代における天皇制国家体制下の真宗教学に至ると、それを承けていわゆる真俗二諦論的に理解され、現実の世俗価値との厳しい切り結びを欠落したところの、国家権力と妥協し、それに癒着した観念的体制的な解釈がすすめられたのである。そしてやがて生まれた戦時教学においては、その必然として、真宗信心はそのまま天皇崇拜や神祇信仰に重ねて理解され、ついにはその真宗信心の名において、日本帝国主義の侵略戦争を讃美し、それに加担してゆくこととなったのである(3)。真宗におけ

る信心理解の屈折、変質というほかはない。だがこのような真宗信心の理解は、ただに近世、近代において始まったわけではない。すでに親鸞の没後まもなくして、そのような傾向が見られるのである。以下、その問題をめぐって、ことに覚如における信心理解について若干の考察を試みることにする。

## 二、覚如における行信理解

覚如（一二七〇～一三五二）は、親鸞の曾孫として、その没後八年にして誕生した。幼くして隆寛の流れを汲む慈信房澄海に学び、その後、宰相法印宗澄について天台教学を、三位法印行寛について法相教学を、さらには自性房了然について三論教学を学んでいる。また親鸞の思想は如信および唯円に面接して相承した。また覚如は東山安養寺の阿日房彰空に従って浄土教義を修学したが、この彰空は證空を祖とする

西山浄土宗に属しており、後に見る如く、覚如の真宗理解に西山教学が影響しているのは、ひとえにこのことに基因するものと思われる。覚如はまた慈光寺勝縁より幸西の一念義を学んだというが、父の覚恵も一念義系の礼讃念仏に傾倒したところであって、覚如の思想に一念義系の色彩が濃い理由もうなずかれるところである

(4)。覚如の時代、十三世紀から十四世紀にかけての頃の歴史的状況は、古代荘園体制が除々に崩壊し、それとともに、新しく名主層が抬頭して武士化してゆくという、荘園体制と名主層との対立抗争の中で、全体的には在地領主、武士の社会的政治的支配体制が次第に確立されてゆき、また他方では貴族、寺社などの荘園領主の反動的領主化がいつそう進展してきたところの、封建体制確立途上の保守反動的な時期であった。このような歴史的状況の中で、覚如は親鸞の大谷廟堂の留守職に就任した後、この廟堂を本寺とする新しい中央集権的な教団の組織化を意図したわけである。また他方、教義的にも、親鸞の門弟らによって領解伝承されてきた法

門に対して、新しく三代伝持という血の論理を導入することにより、もっぱら大谷廟堂、本願寺中心主義を標榜して、余流の教義理解を批判し統制してゆき、もって自己を頂点とする本願寺教団とその教団教学の形成を目指したのである。もともと親鸞によって明かされた真宗教義は、本質的には鋭い変革の原理を宿しているものであったが、この中世の封建支配体制が確立されてゆく中であって、新しく中央集権的な教団の形成を意図する覚如にとっては、そのことは大きな負的要素であったにちがいない。かくしてそこでは必然的に、そのような変革の論理を薄めながら、当時の社会的傾向に順応し、その政治体制に妥協せざるをえず、またそういう時代思潮に対応する新しい論理を用意しなければならなかったのである(5)。その点、覚如における真宗理解には、親鸞の原意趣に比較すると、ざまざまな屈折が生じていることがうかがわれるのである。以下そのことをめぐって、ことにその行信思想について見ることにする。

覚如における行信思想について見るに、その

行の理解においては、『教行信證大意』に、

「真実の行といふは、さきの教にあかすところの浄土の行なり。これすなわち南無阿弥陀仏なり」（真聖全三の五九）

と明かす如く、行とは『無量寿経』に説くところの南無阿弥陀仏なる名号であると規定している。親鸞においては、行とは「無碍光如来の名を称するなり」（行文類・真聖全二の五）という如く、明らかに称名行として捉えられていたものが、覚如においては、仏の名号そのものであると理解されているわけである。そしてその名号とは、

「名号はもろもろの善法を撰しもろもろの徳本を具せり。衆行の根本、万善の総体なり」（教行信證大意・真聖全三の五九）

「かの仏の因位の万行果地の万徳、ことごとくに名号のなかに撰在して十方衆生の往生の行体となれば、阿弥陀仏即是其行と釈したまへり」（執持鈔・真聖全二の四三）

と語る如く、一切の善法徳本、万行万徳を撰具

するものであって、この名号がよく衆生往生の「行体」となるというのである。すなわち、この名号こそがまさしく「行」であって、それが「安養往生の業因」（執持鈔・真聖全二の四二）であり、「正定業」（執持鈔・真聖全三の四二）であるというわけである。そしてまた信に対する理解としては、『教行信證大意』に、

「真実の信といふは、かみにあぐるところの南無阿弥陀仏の妙行を、真実報土の真因なりと信ずる真実の心なり」（真聖全三の五九）と明かす如く、その名号を対象とし、それを往生の真因と信ずる心のことであるとする。行と信とは明確に能所二元的に区分されて、行は所信であり、信は能信であるという理解である。そしてその信ずる心の内容については、別に詳細に解釈するところはないが、この信を表象するのに、「帰す」という語がきわめて数多く使用されていることは、十分に注意されるべきであろう。すなわち、「他力に帰する」（執持鈔・真聖全三の三九その他）「仏智に帰する」（執持鈔・真聖全三の三九その他）「仏語に帰属す

る」(改邪鈔・真聖全三の八八)「仏智に帰属する」(改邪鈔・真聖全三の八六)「本願に帰托する」(口伝鈔・真聖全三の三三)などと明かされるものがそれであり、さらにはまた、それに類するものとして「所帰の仏智」(執持鈔・真聖全三の四三)「能帰の心」(執持鈔・真聖全三の四三)「一念帰命」(願願鈔・真聖全三の四七)「帰命の一念」(執持鈔・真聖全三の四三)「帰命の一心」(口伝鈔・真聖全三の二三)などという表現も見ることができる。ひとえにその名号を対象として、その他力、仏智、本願に向って帰すること、帰属し、帰托し、帰命することが、真宗信心の心相であるというのである。そして覚如は、この帰命、信心において、往生は決定し、即得往生住不退転を成ずることとなるというのである。このように、信心を「帰す」という語をもって表象する用例は、すでにわずかには親鸞にも見られるところであり、また浄土教理史の伝統にも溯ることが可能である。しかしながら、これほどまでに頻繁に使用されるについては、その思想的傾



向が推察されてくるわけであるが、このように信を「帰す」（かえる）と理解することは、ことに西山教学に濃厚であって、またその系統に属する聖典といわれる(6)『安心決定鈔』に多く見られるものである。上に見た如く、覚如は若き日に、阿日房彰空を師として西山教学を修めたことがあり、またその『安心決定鈔』を所持していたという記録もあるところより(7)、それらからの影響によるものと推察されてくるのである。かくして、覚如においては、この行と信の関係は、明らかに二元論的に能所主客の関係において捉えられており、その行とは、南無阿弥陀仏なる名号として所信であり、信とは、かかる行に対する帰属、帰托の心としての能信と理解されていたわけである。

そしてまた覚如は、その信心の理解において、ことにその成立については、善知識を媒介とすることの重要性を強調しているのであるが、それは覚如の信理解の特色として、十分に注目すべきことであろう。すなわち、

「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」（改邪鈔・真聖全三の六五）

「知識伝持の仏語に帰属するをこそ自力をすてて他力に帰するともなづけ、また即得往生ともならひはんべれ」（改邪鈔・真聖全三の八八）

「平生に善知識のおしへをうけて信心開発するきざみ正定聚のくらゐに住す」（口伝鈔・真聖全三の二八）

「しかればその名号をきくといふは善知識に開悟せらるる時分なり」（願願鈔・真聖全三の四七）

「聞其名号といふ聞は、善知識にあふて如来の他力をもて往生治定する道理をききさだむる聞なり。（中略）経釈すでに聞をもて詮要とせられたり。よくきくところにて往生の心行獲得する条顕然たり」（最要鈔・真聖全三の五一）

などと明かすものがそれである。聞其名号とい

い、仏智を領受するといひ、本願に帰托するといふも、すべて善知識の教導により、それに開悟され、その実語を領解し、その伝持する仏語に帰属することにほかならぬというのである。覚如においては、この善知識に基づき、その教導によってこそ、よく信心が確立され、往生が決定するというわけである。そしてまた覚如は、更にこの善知識とは「如来の代官」（改邪鈔・真聖全三の八六）であり、「生身の如来にもあひかはらず」（改邪鈔・真聖全三の八六）とまでいって、その恩徳に報謝せよと語るのである。覚如がこのように善知識の意義を強調するについては、ひとつには、

「祖師の御門葉と号するの輩の中、師伝に非らざるの今案自義を構え、権化の清流を謬黷して恣に当教と称し、自ら失し他を誤らす」（改邪鈔・真聖全三の八九）

という如く、自己に対立する異流の真宗理解とその化導者をきびしく批判し、もっぱら三代伝持の血脈を標榜して、自己の立場の正統なることを主張するという意味をもつものであったわけ

であろう。そしてまた、そのような主張は、

「祖師の御本所をば蔑如し、自建立のわたくしの在所をば本所と自称するほどの冥加を存せず、利益をおもはざるやから、大■〔付±僑〕慢の妄情をもては、まことにいかでか仏智無上の他力を受持せんや」（改邪鈔・真聖全三の八八～九）

と語って、私に本所と自称することを許さず、ひとえに本願寺を本寺とする中央集権的な教団統一を意図するところからすれば、「実語をつたへて口授し、仏智をあらはして決得せしむる」

（改邪鈔・真聖全三の八六）ところの、「如来の代官」「生身の如来にもあひかはら」ざる善知識とは、帰するところは、覚如自身とその流れを汲むもの以外にはありえないこととなるであろう。もって覚如における善知識重視の意趣がよくよくうかがわれてくるのである。真宗における行道、聞法の実践において、「よき人」としての善知識のもつ意味は決して軽くはないとしても、それをこのような教団統制的意図のもとに、「如来の代官」といい、「生身の如来にも

あひかはらず」とまでいって、如来と衆生の間における仲介者として位置づけるについては、親鸞にはまったく見られない発想であって、覚如独自の真宗理解、ないしは信心理解として、十分に留意すべき点であろう。

かくして覚如における浄土の行道とは、往生の業因としての名号、さらには仏智、本願を対象とし、善知識に教導され、開悟されて、ひとえにそれに帰属し、帰托し、信心してゆくという構造をもち、この帰属、信心のところにこそ、往生は決得するというものであった。したがってここでは、親鸞によって明らかにされた主体的な専修思想、選びの論理というものは、十分に継承されてはいない。すなわち、

「よろづのこと、みなもてそらごと、たわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞ、まことにておはします」（歎異抄・真聖全二の七九二～三）

と語られる如き、この世俗の現象、価値のすべてを虚妄と見すえて、それを徹底して相対化し、それを選捨しつつ、ただいちずにこそ、本願念仏

をのみ究極的価値、絶対真実として選取し、そこに人生の畢竟依を見出してゆくという専修、唯信なる、行道の基本的構造としての主体的な選びの論理は、大きく欠落し、見失われているのである(8)。かくして覚如においては、親鸞によって「念仏成仏これ真宗」(浄土和讃・真聖全二の四九四)と示され、なおまた「浄土真宗のならひには念仏往生とまふすなり」(一念多念文意・真聖全二の六一九)などと明かされた。念仏の行道は否定されているのである。すなわち、覚如は、

「名号をとらふる功をもて往益を成ずべからず」(願願鈔・真聖全三の四七)

「正定業たる称名念仏をもて往生浄土の正因とはからひつゝのるすら、なをもて凡夫自力のくはだてなれば、報土往生かなふべからず」(改邪鈔・真聖全三の八〇)

という如くに、往生の行業としての称名念仏は、全面的に否定し、排除するのである。これらの文は、自力念仏を否定した文であって、他力念仏

まで排除するものではないという見解がだされるかも知れないが、覚如においては、往生の行業としての称名念仏は、基本的に否定、排除されているのである。そのことは、一念多念の問題について、明瞭に一念義系の立場に立って、多念の念仏を否定していることによっても明らかである。親鸞はこの一念多念の問題については、『一念多念文意』を著わして、

「一念をひがごととおもふまじき事」（真聖全二の六〇四）

「多念をひがごととおもふまじき事」（真聖全二の六二一）

「これにて一念多念のあらそひあるまじきことは、おしはからはせたまふべし。浄土真宗のならひには念仏往生とまふすなり。またく一念往生多念往生とまふすことなし」（真聖全二の六一九）

と明かし、その何れかの一方に偏して一多の争いをしてはならないと厳しく教誡し、浄土真宗の行道とは、まさしく念仏往生の道であると明示し

ているのである。またその消息においても、

「一念こそよけれ多念こそよけれなんどまふ  
すことも、ゆめゆめあるべからずさふらふ。

（中略）念仏往生の御ちかひなれば、一念十念  
も往生はひがごとにあらずとおぼしめすべきな  
り」（御消息集。真聖全二の六九九～七〇〇）

などと語って、念仏往生とは本願に誓われるところの往生の行道であって、一念多念の何れもがひがごとでないことを明かしているわけである。しかしながら、覚如はその、『口伝鈔』において、

「一念も多念も、ともに往生のための正因たるやうこころえみだす条、すこぶる経釈に違せるもの歟。さればいくたびも先達よりうけたまはりつたへしがごとくに、他力の信をば一念に即得往生ととりさだめて、そのときいのちをはらざらん機は、いのちあらむほどは念仏すべし。これすなわち上盡一形の積にかなへり。しかるに世の人つねにおもへらく、上盡一形の多念も宗の本意とおもひて、それになはざらん機のすてがてらの一念とこころうる歟、これすでに弥陀の本



願に違し、釈尊の言説にそむけり。そのゆへは如来の大悲短命の根機を本としたまへり、もし多念をもて本願とせば、いのち一刹那につづまる無常迅速の機、いかでか本願に乗すべきや。されば真宗の肝要、一念往生をもて淵源とす」（真聖全三の三三～四）

といて、一念多念を同列に捉えて、両者ともに往生の行道であると理解することは誤りであるとして、明らかに多念を否定した一念義の立場、念仏を廃して信心を因法とする義を主張しているのである。このような一念義の主張は、覚如の著書にしばしば見られるところであって、覚如における行道においては、念仏往生の道は根本的に否定されているのである。

そして覚如は、この一念、信心による往生決得の後の多念の称名念仏は、すべて仏恩報謝のつとめであるというのである。浄土教理史上の多くの先達の教示における、また親鸞における称名念仏をすすめる文言は、すべて信心成立以後の仏恩報謝の行為であると解釈するわけである。

「一念無上の仏智をもて凡夫往生の極促とし、一形憶念の名願をもて、仏恩報盡の経営とすべし」（口伝鈔・真聖全三の三六）

「信心歡喜乃至一念のとき、即得往生の義治定ののちの称名は仏恩報謝のためなり」（最要鈔・真聖全三の五二）

「往生すでにさだまりぬとしりてのちは、御名をととなへて如来の恩徳をむくひたてまつるべしとなり」（本願鈔・真聖全三の五六）

などと語るものがそれである、このように称名念仏をもって報恩の経営であるとする理解は、すでにわずかには浄土教理史上にも溯りうるところであり、また親鸞においても微量にはうかがわれる思想である(9)。しかしながら、親鸞においては、そのことが直ちに真宗教義の綱格をなすほどの重要な性格をもつものではなかった。このことが真宗教義の理解において、ことに強調されるようになったのは、むしろ親鸞没後からのことであるといわざるをえない。すなわち、『歎異抄』の第十四条には、念仏滅罪の思想を

批判して、

「一生のあいだまふすところの念仏は、みなことごとく如来大悲の恩を報じ、徳を謝すとおもふべきなり」（真聖全二の七八五）

と示している。この『歎異抄』においては、はじめの師訓として記録される文の中には、称名念仏をもって報恩行と規定するところはなく、そこではすべて、念仏は往生の行業として明かされているのである。しかしながら、ここでは明らかに念仏行を仏恩報謝の意味において理解するわけである。これはすでに指摘される如く、多分に、筆者唯円自身の独自の念仏領解を語ったものであろう(10)。そしてまた、このような称名報恩

の思想は、西山浄土教学においても語られるところである。証空の教学によれば、他力念仏の主張において、浄土往生の正因としての仏体に帰命する一念に往生は決定し、それが更に相続の称名念仏に展開するところ、その念仏は、定散諸善の一切の諸行の実践をも摂するところの念

仏となり、またそれは、仏恩報謝の行業の意味をもつことともなると明かしているのである

(11)。また幸西の一念義においても、称名念仏を報恩行と理解する思想があったとうかがわれるようである。幸西については、残された著作が少なく、今日において見られる文献からは、明確に念仏報恩の思想を指摘することはできないが、『西方指南抄』の「和尚の御積によるに」という言葉にはじまる文に、「仏恩を報ぜむため」（巻中末・真聖全四の一六四）の念仏を語っているが、これは幸西か、またはその系統に属するものの法語であろうと考えられている

(12)。また『漢語燈録』にも、一念義の念仏思想を示すについて、「本願は是れ一念也、二念已後は仏恩を謝せんが為なり」（巻一〇・真聖全四の五四四）と語っているが(13)、これも幸西の思想について明かしたものであると指摘されている(14)。一念義の立場においては、その教理解釈の必然として、信心成立以後の念仏は、すべて仏恩報謝の意味をもつものであると理解したこと

がうかがわれるのであるが、その点、一念義を主張した幸西の教学においては、当然にこのような念仏報恩の思想があったであろうことが十分に推察できるのである。かくして、すでに上に見た如く、覚如は西山教学を修習するとともに、慈光寺勝縁より幸西の一念義をも承けたといい、ことに覚如には、この勝縁を通して、いまは未伝の幸西の著書である『凡頓一乗』『略観経義』『略料簡』『措心偈』『持玄鈔』などを書写したという記録がある(15)。また父の覚恵も、多年にわたり一念義系の礼讃念仏を修習していたというが、これらのことからすると、覚如の真宗理解には、西山教学とともに、幸西の一念義の思想が濃厚に影響しているであろうことが考えられてくるのである。覚如がこのように、多念義を否定して一念義の立場に立ったということは、その『口伝鈔』によれば、「いくたびも先達よりうけたまはりつたへ」（真聖全三の三三）たことだといっているが、ここでいう先達とは誰を指すものであろうか。『口伝鈔』はその冒頭の文、および末尾の奥書によると、親

鸞が如信に面授したものを記録したというが、  
とすると、それは如信を指すとも考えられる。  
ただし、この『口伝鈔』は、内容的には『歎異抄』や『恵信尼消息』などに共通する部分も見られるのである。ことに覚如は、唯円にも会って法門を伝持されたというところからすれば  
(16)、この唯円からの口伝もありえたであろうと思われる。唯円の教学については明確には知ることができないが、その『歎異抄』に称名報恩の思想が見られることは、すでに上に指摘したところである。その点、称名報恩の思想が、この唯円を継承したものであることもうかがわれてくるところである。しかしながら、覚如がこのように多念の称名念仏をもって報恩の経営であると強調したのは、基本的には、上に見た如くに、ことに幸西の一念義、および西山教学の影響によるところが多かったであろうと推察されてくるのである。ともあれ、このような一念業成の立場、称名報恩の主張は、帰結するところ、覚如自身の真宗領解を表白したものというべきである。

そしてまた覚如が、このように称名念仏をもって仏恩報謝の経営であると理解したことは、直ちに親鸞の報恩思想に重なるものとはいえないことも注意されるべきである。親鸞における仏恩報謝の思想とは、

「他力の信をえんひとは、仏恩報ぜんためにとて、如来二種の廻向を、十方にひとしくひろむべし」（正像末和讃・真聖全二の五二六）

「仏慧功德をほめしめて、十方の有縁にきかしめん、信心すでにえんひとは、つねに仏恩報ずべし」（浄土和讃・真聖全二の四九一）

「仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏こころにいれてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべし」（御消息集・真聖全二の六九七）

などと明かす如く、その報恩とは、ひとえに自信に対する教人信として、本願大悲の伝達、衆生救済の実践までの社会的な拡がりをもっていたものである。にもかかわらず、覚如においては、その報恩思想が、たんなる仏に対する仏名称唱

の行業のみに限定されているわけである。そしてまた、たとえその報恩を称名に限定して理解するとしても、親鸞は「唯能く常に如来の号を称して大悲弘誓の恩を報ずべし」（行文類・真聖全二の四四）と明かして、つねに称名念仏して仏恩を思念し、それに報いて生きよというのである。それに対して、覚如は称名が報恩行であると規定するのである。しかしながら、称名しつつ仏恩に報いて生きよということと、称名が報恩行であるということとは、直ちに同じことではない。覚如においては、仏に救済されたもののなすべき報恩の行業とは、ひとえに称名念仏であるというのである。このことは明らかに、真宗信心を、中世の封建支配体制確立期における体制原理に順応するものとして、それがもつところの対社会的能動性、その人格変革に連動して起きるところの社会変革の力を自己規制し、それをもつぱら、個人的、内面的な営為として解釈していったことを意味するものであろう。そしてこのような真宗理解が、やがて後世の真宗教学における真宗者の報恩行の解釈において、「仏の



御恩をおぼしめさんに、（中略）世のなか安穏なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべし」というような、横への拡がりをもった積極的な社会的実践の側面を欠落して、それをもっぱら、仏に対する縦の関係における称名行のみに限定してゆき、もってその後の封建体制社会における、下から上への報謝、献身の封建倫理に対応し、それを補完する役目を果しつつきてきたことは、十分に注目されるべき点であろう。

### 三、覚如における信解釈の特性

このような覚如における信解釈、ことにはその行道の理解ならびに称名報恩の思想について、ことに注意すべき点として、親鸞の『本典』についての呼称問題がある、親鸞の主著である『顕浄土真実教行証文類』（本典）は、その必然として略称が用いられたが、門弟の真仏の『経釈文聞書』によると、それは『教行証』と略称されている(17)。また同じ門弟の顕智も、そ

の書『聞書』および『抄出』において、同じく『教行證』と呼んでいるのである(18)。このことからすると、その『本典』は、すでに親鸞の在世中から、門下では共通して『教行證』と略称されていたことが知られるのである。なおまた親鸞の滅後あまり遠くない時期に、門弟性信の流れを汲む横曾根門徒によって編纂されたと思われる『親鸞聖人血脈文集』の後跋の文にも、同じく『教行證』と略称している(19)。関東の門弟では、ひとしく『教行證』と呼ばれていたことが知られるのである。しかしながら、覚如に至ると、その要義を明かす書を著わして『教行信證大意』と名づけたことをはじめとして、ほとんど基本的には『教行信證』と略称しているのである。しかし、存覚においては、その『六要鈔』の奥書をはじめとして、ほとんど『教行證』と略称しているわけである。その点、覚如と存覚の父子の間に、この略称をめぐる明確な相違があることは興味をひくところである。また存覚の弟の従覚が著わした『慕帰絵詞』には『教行證』といい(20)、覚如の弟子の乗専の手になる

『最須敬重絵詞』にも『教行證』と略称している(21)。しかしながら、蓮如に至ると、『教行證』という略称、『教行信證』という略称の両者が対等に見られるようになり、その子の実悟においては、すべて一様に『教行信證』と呼称されてくるのである。かくして『教行信證』という略称は、もと覚如に始まり、その後に曲折を経て、蓮如以後の実悟のころには統一されてくることとなり、それがまさしく定着したのは、近世に至って、真宗教学が興隆するに及んでからのことであろうと思われる。後世の真宗教学、ことにその行信解釈論からすると、この『本典』を『教行證』と呼称するか、『教行信證』と呼称するかは、その解釈にかかわって重要な分岐点になるところであるが、親鸞の面授の門弟たちは、それをひとしく『教行證』と呼んできたのに対して、覚如はあえて『教行信證』と呼びならわしたわけである。その理由は、『教行證』と略称する立場が、その必然として、行を衆生の念仏行と捉え、その行の中に信を摂めて理解するのに対して、すでに上に見た如くに、その行と

信とを能所に分別し、それを二元的に捉えて、行とは仏の名号を指し、信とはそれを信ずる衆生の心と理解することによるものであることは明瞭である。そしてこのような覚如の真宗理解、行信理解が、その後に蓮如を經由して本願寺教団に継承されていったわけである。今日に至る伝統教学が、一般にはそれを『教行信證』と呼称してきたことは、その教学の基本的性格が、親鸞の直弟によって領解された『教行證』の真宗理解ではなく、まさしく覚如によって始められたところの『教行信證』の真宗理解、行信理解を継承するものであることを、よくよく物語るものであろう。このことは、今日の真宗教学において、ことにその行信理解において、十分に注目され、反省されていい重要な問題であると思量されることである。

そしてまた、このような覚如における行信思想について、いまひとつ注目されることは、親鸞の「鏡の御影」の賛文の修補改作の問題である。この御影は専阿弥陀仏が描いた親鸞の肖像画であって、親鸞の七十才ごろの実写であろうと

いわれている(22)。ところでこの画像については、現在では、その上部に覚如の筆による「和朝親鸞聖人真影」として、次いで、

「憶念弥陀仏本願、自然即時入必定、唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」

という『正信念仏偈』の四句を書いた色紙型の賛が加えられている。しかしながら、この賛については、従来の研究および先年の修理調査によると、この画像には、もともとその上下に親鸞自筆の賛文があったことが明らかになった(23)。その上部には『正信念仏偈』の「本願名号正定業」以下「即横超截五悪趣」に至る二十句が、二句一行づつに書かれ、下部には、

「源空聖人云、当知生死之家以疑為所止、涅槃之城以信為能入文、釈親鸞云、還来生死流轉之家、決以疑情為所止、速入寂靜無為之城、必以信心為能入文」

という文が十行に書かれていたのである(24)。ところが現在では、上部の賛文については、その大部分が切りすてられて残りの部分を白絵具で塗

抹し、そのあとに補紙して、上に述べた如き覚如の賛が加えられており、下部の賛文については、墨を塗って文字を抹消し、蓮華を散らした描き表装となっているのである。このことは延慶三年十一月、親鸞没後四十八年にして、覚如がこの御影を修理した際に、このように改作、補筆したと考えられている。とすれば、覚如は何故にこのように大胆なまでに改作したのであろうか。それはこの画像が破損していたからであろうとする説(25)、あるいはまた、もともと原画が不備であったために改めて整備したとする説(26)があるが、もしもたんなる破損に対する修理、乃至は不備に対する整備であったならば、あれほどまでに親鸞中心主義を標榜した覚如が、あえて親鸞の自筆を抹消し、またはその親鸞によって選ばれた賛文までも捨て去るはずがなかったのではないか。ここには明らかに、覚如の改作についての明確な意図があったとしか考えられないところである。またこの改作については、親鸞主義の立場から、法然の『選択本願念仏集』の文を抹殺する目的があったとする見解もあるが(27)、

何よりも、この親鸞による賛文を抹消して、同じ『正信念仏偈』の「憶念弥陀仏本願」以下の四句を、新たに賛したということの意味に注目すべきであろう。この四句は親鸞における称名報恩の思想をあらわす数少ない文の中の一つである。覚如はその著作において、すでに見た如く、称名念仏をすべて報恩の行業であると解釈規定するわけであるが、それについては、覚如は自身の著作において、幾度かこの『正信念仏偈』の四句を引用し、それを強い証権としているのである。その点、このような覚如における鏡の御影の賛文の改作は、真宗の念仏が報恩行の意味をもつものであることを強調するための、覚如自身の作意に基づくものであったとうかがわれるのである(28)。覚如は、この修理改作を行なった翌年の五月、この新装の鏡の御影を奉じ、長子の存覚を従えて、越前大町に至り、如導に『本典』を伝授したのである。そして覚如の伝道教化はここに始まり、本願寺教団建立の運動も、ここを第一歩として推進されてゆくこととなったわけである。因みに、この原型の上部

の賛文である『正信念仏偈』の二十句は、親鸞自身の筆によって、安城の御影の下部の賛文としても書かれているものであり、また『尊号真像銘文』には、その全文を引用して注解されているところである(29)。その点、親鸞にとっては、この文はことに感銘深く、深重な意味をもつものであったと思考されるのである。しかしながら、覚如はその文をこのようにして抹消し、改作したのである。ここにもまた覚如における真宗領解、ことにはその称名念仏に対する理解について、顕著な傾向が指摘されるのである。

それからいまひとつ、覚如の行信思想に対する特異な理解を示すものに、『御伝鈔』の巻上第六段の信行両座の記伝がある。すなわち、この第六段によると、法然の門下は三百八十余人もあつたが、その法然の真意を継承するものは少なくても五、六名のみであり、親鸞はその一人であつたというのである。ある日、親鸞の発議によって、門下の人々が、まことの信心を決定しているかどうかを判定するために、信不退と行不退の座を分けて、信心をもって往生の道



と領解する者は信不退の座に、念仏をもって往生の道と領解する者は行不退の座に着くべきことを提案したところ、三百余人の門下は沈黙躊躇してその意を決しかねていたが、その時、聖覚、信空、能谷直実らは直ちに信不退の座に着くべく申し出た。親鸞もまた信不退の座に署名した。やがて法然が発言して、自分もまた信不退の座に着くといったというのである。この記伝は、法然門下の分派による浄土異流が、それぞれ自己の正義を主張していた当時、本願寺教団が、法然の意趣をまさしく継承する正統であることを顕示するものであり、更にはまた、それは次の第七段の信心一異の諍論の記伝とともに、法然が親鸞の領解を印可、承認したことを物語るものであって、その師資相伝、すなわち、いわゆる法然、親鸞、如信なる三代伝持の血脈、その教系を継承した覚如自身の立場の正統性を主張する証権を意味するものであろう。しかしながら、かかる記伝の如き歴史的事実が確かに存在したかどうかについては疑問がある。このような両座を分判することについては、

『明義進行集』巻第二にも、

「一念多念の座をわけて、彼此混合せず」  
(法然上人伝全集・井川定慶編・一〇〇八頁)

とあり、当時このようなことが行なわれたとも推察されるが、その内容の詳細についてはまったく不明である。問題は法然、聖覚らの念仏領解において、このような事態が成立しうるかどうかである。法然においては、その念仏理解からすれば、到底この記伝の如き、念仏を廃して信心のみを往生の正因とするはずがない。その主著である『選択本

願念仏集』の冒頭には、標宗して、

「南無阿弥陀仏往生の業には念仏を先と為す」(法然全集三一〇)

と明かし、またその結文には、

「正定の業とは即ち是れ仏の名を称するなり。名を称すれば必ず生ずることを得る。仏の本願に依るが故なり」(法然全集三四七)

と述べ、また、

「一念十念にて往生すといへばとて、念仏

を疎相に申せば信が行をさまたぐる也。念々不捨といへばとて、一念十念を不定におもへば、行が信をさまたぐる也。かるがゆへに信をば一念にむまるととりて、行をば一形はげむべし」  
(法然全集四六四)

などとも語っているところである。そのほか法然においては、念仏往生の思想が一貫して主張されている。そこでは信と行とを分別し、行を廃して信を立て、それを往生の真因とする如き思想は存在しない(30)。また聖覚についても、法然の念仏往生の思想を継承するものであって、信行廃立の思想はなく、まして信心のみをもつて往生の正因とする主張は見られない。その『唯信抄』には、浄土門を明かすについて、

「この門にふたつのすぢわかれたり。ひとつには諸行往生、ふたつには念仏往生なり。(中略)念仏往生といふは、阿弥陀の名号をとなえて往生をねがふなり。これはかの仏の本願に順ずるがゆへに正定の業となづく」(真聖全二の七四〇)

と示して、明らかに念仏往生を主張しており、また、

「一念の義をたててみづから念仏の行をやめつ、まことにこれ魔界たよりをえて末世の衆生をたぶろかすなり。この説ともに得失あり。往生の業一念にたれりといふは、その理まことにしかるべしといふとも、偏数をかさぬるは不信なりといふ、すこぶるそのことばすぎたりとす。(中略)このゆへに一念決定しぬと信じて、しかも一生おこたりなくまふすべきなり。これを正義とすべし」(真聖全二の七五四～五)

と明かしている。そこには念仏を廃して、ひとり信心をもって浄土の生因とするという如き理解はまったく見られない。聖覚においては、信心と念仏は深く連なって両者は不離なる関係をもつものであったのである(31)。また親鸞においても、すでに考察を試みた如く、その行道とは念仏の道であるとともに、またそれに即するところの信心の道でもあって、まことの念仏と信心、信と行とは、両者不離一体の関係をもつものであつ

たわけである。そのことは、『末燈鈔』に、

「信心ありとも名号をとらねざらんは詮なく候。また一向名号をとらふとも信心あさくば往生しがたくさふらふ」(真聖全二の六七三)

「信の一念、行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし。(中略)信と行とふたつときけども、行をひとこえするとききてうたがはねば、行をはなれたる信はなしとききて候。又信はなれたる行なしとおぼしめすべし」(真聖全二の六七二)

などと明かすことによっても、きわめて明確である。親鸞は、

「正定の因は唯信心なり」(行文類・真聖全二の四五)

「不思議の仏智を信ずるを報土の因としたまへり、信心の正因うることは、かたきがなかになをかたし」(正像末和讃・真聖全二の五二一)と示しつつも、また同時に、

「安養浄土の往生の正因は念仏を本とす」

(尊号真像銘文・真聖全二の五九四)

「正定の業因はすなわちこれ仏名をとふ  
る也」(尊号真像銘文・真聖全二の五九六)

と語るのである。浄土往生の行道を明かすにつ  
いて、時には信心を正因とするといい、また時には  
念仏を正因とするともいうのである。親鸞に  
おいては、信心の道と念仏の道とは決して矛盾対  
立するものではなくて、即一して不離なる関係に  
あったのである。その意味において、親鸞におい  
ては、この『御伝鈔』の信行両座の分別の如き  
主張がなされることは決してありうるはずがな  
い。かくして法然、聖覚、親鸞においては、その  
教学的視点からすれば、何れも浄土往生の行道  
において、行と信とを分別、廃立するという如き  
理解はなく、念仏往生を否定してひとり信心往  
生のみを正義とするという如き主張は見るこ  
とができないのであって、この『御伝鈔』の信行両  
座の記伝の如き事態が成立するとは、到底考え  
られないことである。このことについては、す  
でに先学によっても指摘されているところであっ  
て(33)、それは当時すでに生まれていたたんなる

伝説を記録したものか、あるいはまた覚如自身によって意図的に創作されたものではないかと思考されてくるのである。いずれにしても、ここにもまた、覚如が念仏往生の論理を強力に否定し、排除していることが知られてくるのである。

以上、覚如における信心理解をめぐって、ことに『本典』の略称の問題、「鏡の御影」の賛文改作の問題、『御伝鈔』信行両座の記伝の問題について考察してきたが、それらは帰するところ、覚如が多くの著作において繰返して主張してきたところの、念仏往生の排除による信心往生の仏道の強調、そしてまた称名念仏とは、すべて信心決定以後の仏恩報謝の経営にほかならないという真宗理解の徹底を意図したものであったといえるようである。そしてそのような真宗領解は、ことにその信心を、善知識を媒介とするところの本願、名号に対する帰属、帰托と理解するところ、そこでは明らかに、仏教における行道の基本的構造としての選びの論理を欠落し、また親鸞によって明示された信心における宗教的主体の確立ということも成立するはずはなく、

それはむしろ、当時の封建支配体制確立期の状況によく順応し、それを補完してゆく役目を果たしていったのである。

#### 四、覚如における真宗信心の屈折

このような覚如における真宗信心の理解、その真宗教義の封建体制化については、また次の如き問題が指摘されてくるのである。すなわち、第一には、真宗者の生活規範として儒教倫理を導入したということである。その『改邪鈔』には、

「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なり」（真聖全二の六七）と明かしている。真宗者の常の在りようは、内面的には他力の信心を保ちつつ、外相には仏法では五戒といわれ、世法では五常と名づけられる、仁義礼智信の五種の徳目を



守って日暮しせよというのである。この仁義礼智信の五常とは、もと中国の孟子（前三～四世紀）の思想に発したものであるが、後に発展して儒教における原理的な倫理規範となり、またそれは縦の倫理として、専制君主による封建統治の理論ともなっていたものであった。日本における儒教は、すでに四、五世紀の頃に伝来したといわれるが、それは奈良時代においては、主として仏教とともに国家統治の理論として採用されたものであって、そこでは内面的な心的態度としては仏教に学び、外面的な行動規範としては儒教に拠るといえることが行なわれてきたわけである。そしてその後も、儒教は長くこのような様式をもって日本人に受容伝統されていったのである。覚如がここに真宗者の行動原理として五常を導入したのも、またかかる伝統を継承したものである。親鸞にはまったく見られなかったところの儒教倫理の是認である。親鸞においては、念仏者の日常実践としては、現実の状況のただ中で、念仏を申すものに開かれてくるころの「世のいのり」に基づく、主体的な行為の

選択とその実践をうながすのみであった(34)。にもかかわらず覚如は、この儒教倫理としての五常を、それが仏教の生活規範としての五戒と重層、即一するという解釈のもとに、真宗に導入したのである。このことは、明らかに真宗信心の儒教的解釈、その体制化を意味するものにほかならない。それ以来、このような理解は長く近世、近代に至るまで伝統され、真宗者の生活規範としては、もっぱらこの儒教倫理としての五常が繰返して語られることとなり、真宗者の実践倫理として、多大の影響を及ぼすこととなっていったわけである。

そしてまた、覚如における真宗信心の封建体制化については、その教学理解において、本地垂迹思想を導入し、神祇崇拜を肯定していったという問題がある。すなわち、その『御伝鈔』の卷下第四段には、親鸞が関東より京都に帰る途次、箱根の山にさしかかった時、一人の翁が現われて、箱根権現の夢告があったといい、鄭重に迎えて珍味をもって饗応したと記している。また次の第五段には、親鸞の門弟であった平太郎

が、務めのために熊野権現に参詣することとなり、それについて親鸞に尋ねたところ、真宗は一向に念仏すべ

きであるが、神の本地は仏であって、それは「群類をして願海に引入せん」（御伝鈔・真聖全三の六五二）と願うものであれば、案ずべきことではないといわれた。そこで平太郎は権現に参詣したが、その夜に夢を見た。それは権現が俗人の姿を現わして平太郎の欠礼をなじった時、親鸞が現われて平太郎は日頃自分の教えを学ぶものである旨を弁明したら、その俗人は鄭重に敬礼をなして何も問うことはなかったというものである。これらの記伝が、果して歴史的事実であったかどうか、はなはだ疑問である(35)。今はその事実の有無は別として、これら二種の記伝が、いずれも本地垂迹思想を肯定し、それを真宗信心の理解に導入することによって、真宗信心が神祇崇拝を否定するものではなく、むしろそれを肯定し、そのことが仏の本願に順ずるものであることを弁明しようとすることに注目すべき

である。本地垂迹思想とは、すでに奈良時代に始まったもので、日本の神々は、すべて仏、菩薩を本地とし、その現実への化現にほかならないとする神仏習合の発想であるが、それは鎌倉期以降の封建体制化進行に重なって、あらゆる要素と価値をその支配秩序に組入れてゆくところの、保守反動の論理となっていたものであったわけである(36)。覚如はそのような保守反動の論理としての本地垂迹思想を、真宗教義の中に導入し、そのような論理に基づいて真宗信心を解釈したのである。また覚如には、『慕帰絵詞』によると、京都の北野神社をはじめ、紀伊和歌山の玉津島明神や奈良の春日大社、その他の神社に参拝したという記録がある(37)。いずれも和歌、漢詩を作るためのものではあるが、ここにもまた覚如の神祇観がうかがわれるところであろう。親鸞においては天神地祇の神々の存在は否定されてはいない。それは中世の世界観からすれば当然のことであって、親鸞における阿弥陀仏に対する一向なる帰依、その専修念仏、唯以信心という領解は、このような中世の多神教的世

界観の上に成立したものであったのである。そして親鸞は、その神々の中の善神はよく念仏者を守護し、悪神はすべて念仏者を畏怖して近づくかないといっている(38)。中世の人々にとっては、神々とは人間を超えて存在し、あらゆる魔力を有するものであって、人々はその神々の威力に恐怖し、それに信伏し、それに懇願するほかはなかったのである。にもかかわらず、親鸞は、「信心の行者には天神地祇も敬伏し魔界外道も障碍することなし」（歎異抄・真聖全二の七七七）と明かす如く、そのような多神教的世界観を超え、それを克服して生きる、新たなる絶対的主体を確立する道を明らかにしたわけである。したがって親鸞においては、このような神祇に対する帰依敬礼は徹底して拒否されているのである。

「仏に帰依せば終にまたその余の諸天神に帰依せざれ」

「自ら仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事ることをえざれ。天を拝することをえざれ。鬼神を祠ることをえざれ。吉良日を視ることをえざれとなり」（化身土巻・真

## 聖全二の一七五)

「かなしきかなや道俗の良時吉日えらばしめ、天神地祇をあがめつつト占祭祀をつとめとす」（正像末和讃・真聖全二の五二八）

などと明かすものがそれである。親鸞の念仏、信心においては、一貫して神祇不拝の立場が主張されたわけであるが、それはまた親鸞の信心が、旧き自己に死して新たなる自己に生まれるという、まったく新しい宗教的主体の確立を意味するものであるかぎり、その信心に生きることの必然的な結果でもあったわけである。その点、覚如がこのように神祇崇拝を肯定し、本地垂迹思想を導入したということは、その当時、念仏者の神祇不拝に対する非難が続き、また社会的風潮にともなって、保守反動の論理としての本地垂迹思想が主張されるという社会的状況の中で、新しく本願寺教団の組織化を意図し、それを実行しようとするかぎり、また止むをえないことであったといいうるかも知れない。しかしながら、そこには覚如の信心理解において、それがまことの主体の確立を意味するものである

ことが見失われてゆき、親鸞との乖離が生まれて、その屈折、変質が始まっていることも明確に指摘されるべきであろう。

そしていまひとつ注目すべきことは、覚如の真宗理解、その教化の姿勢において、著しい貴族化が生まれていることである。覚如は大谷廟堂、本願寺を中心とする新しい中央集権的な教団体制の確立を目指したわけであるが、その晩年には、かかる意趣に従って、念仏者の心得として十三箇条の制約を作成している。すなわち、貞和二年三月に定められた『専修念仏の衆中に存知すへき条々』と題されたものである。そこには明らかに本願寺を中心とする中央集権的教団体制の確立の意図が明白であるが、ことにその第十三条には、

「御門下と号するある一類のなかに、この法をもて旃陀羅を勸化すると云々。あまきへ、これかために、あひかたらひて値遇出入すと云々。こと実たらははなはたもて不可思議の悪名なり。本所にをひて、ことにいましめ沙汰あるへし。是非すてにこの悪名のきこへあるうへ

は、なかく当寺の参詣を停止せしめて、外道の道路に追放すへき歟。（中略）しかるうへは奉公といひ、交衆といひ、さらに世俗よのつねの礼法にそむきかたき日、いかてか、かの屠類にあひともなひ、得意知己の儀あるへく、同朋等侶の昵あるへきや、もとも瑕瑾の至極たり(39)」と定めているのである。それは旃陀羅、屠類という社会の下層の民衆に対して教化伝道し、それらの人々と同朋等侶の交流をしてはならないというものであろう。覚如は真宗者の在りようを規定するについて、何故にこのように制戒するのであろうか。親鸞は屠沽の下類としての獵師、商人について、「いし、かわら、つぶて、のごとくなるわれらなり」（唯信鈔文意・真聖全二の六四七）といい、そのような社会の底辺に生きる下層の民衆を自己の社会的立場とし、そこを基点として念仏を学び、その教法を伝えていったのである(40)。それに対して覚如は、このように下層の民衆を厳しく差別し、排除していったわけである。このことは、ひとえに当時の保守反動的な社会体制に追随しつつ、自ら貴族意識をもつ



て、中央集権的な教団組織の形成を意図した覚如の行動としては、また必然的な帰結であったのであろう。ここにもまた覚如における真宗信心の体制化、親鸞における信心との乖離が明らかに指摘されうるのである。

以上、覚如における真宗信心の屈折、その体制化をめぐって、ことにその儒教倫理の導入、神祇崇拜と本地垂迹思想の肯定、下層民衆に対する差別排除の問題について考察してきたが、ここには明らかに、覚如における真宗理解が、当時の歴史的社会的状況において、封建体制確立途上の保守反動的傾向が濃厚であったことと、そのような状況のただ中で、大谷廟堂、本願寺を中心とする中央集権的な真宗教団の形成を企図したことに関連して、親鸞のそれとはかなり乖離し、屈折していることが指摘できるのである。すなわち、親鸞における信心とは、旧き自己に死して新しき自己に生まれるという、まったく新たなる宗教的主体の確立を意味するものであり、それは必然に、鋭い人間変革の論理を宿し、また同時に、たくましい社会変革の動力を

も秘めるものであったが、覚如における信心とは、そのような変革の論理や動力を著しく欠落し、親鸞が志向したものには逆向しつつ、当時の状況によく順応し、追随するものとして、反動化し体制化しているといわざるをえないのである。親鸞によって開顕された真宗信心は、この覚如に至って、大きく屈折し、変質していったのである。

## 註

(1)この文は直ちに親鸞のものではなく、その門弟の蓮位の筆になるものであるが、その末尾に、この文は親鸞によって承認された旨が記されているところから、いまは親鸞の意趣を伝える資料として用いることとする。

(2)拙稿「親鸞における信の性格」（龍谷大学論集第四一〇号）参照。

(3)拙稿「真宗における真俗二諦論の研究」その

一（龍谷大学論集第四一八号）「同」その二  
（真宗学第六五号）「真宗における聖典削除問題」（講座日本近代と仏教6戦時下の仏教）  
「親鸞における国家の問題」（親鸞と世界創刊号）参照。

(4)覚如の学系については、主として重松明久『覚如』および『本願寺史』第一巻に依拠した。

(5)黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（中世国家と神国思想）参照。

(6)瓜生津隆雄「西山典籍と安心決定鈔」（真宗学第二五、二六号合併号）参照。

(7)顕誓『復古裏書』（真聖全三の九八〇）

(8)拙稿「親鸞における唯信の思想」（龍谷大学論集第四〇〇、四〇一合併号一参照）。

(9)拙稿「親鸞における念仏と信心」（真宗学第四五、四六合併号）参照。

(10)梯実円「歎異抄の行信思想」一伝道院紀要第二二、二三号）参照。

(11)石田充之『日本浄土教の研究』（西山派祖證空師の浄土教）二〇八、九頁参照。

- (12)重松明久『日本浄土教成立過程の研究』（法然及びその門下と一念義）四二三頁参照。
- (13)『西方指南抄』卷下本（真聖全四の二一一）にも同意の文がある。
- (14)望月信享『略述浄土教理史』四二六頁参照。
- (15)乗専『最須敬重絵詞』卷五（真聖全三の八四六）参照。
- (16)従覚『慕帰絵詞』卷三（真聖全三の七八〇）参照。
- (17)真仏『経釈文聞書』（高田学報第九輯）参照。
- (18)顕智『聞書』（高田学報第四四輯）『抄出』（高田学報第一一輯）参照。
- (19)『親鸞聖人血脈文集』後跋の文（真聖全二の七二二）参照。
- (20)従覚『慕帰絵詞』卷一〇（真聖全三の八一〇）参照。
- (21)乗専『最須敬重絵詞』卷一（真聖全三の八二七）参照。
- (22)赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』（鏡の御影の賛

について) 一六六頁参照。

(24)この賛文が親鸞の自筆であるとは、赤松俊秀氏の見解（鎌倉仏教の研究・親鸞像について、鏡の御影の賛について）に従った。ただし宮崎円遵『初期真宗の研究』（親鸞の寿像鏡御影私考）二八三頁では、親鸞のものとは認めがたいとし、画像の筆者である専阿弥陀仏の手になるものであるとする。

(24)この下部の賛文は、赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』（鏡の御影の賛について）一六五頁によると、上半分と下半分とに紙の継目があって、その筆致が異っており、後に補筆したものであろうといわれている。またこの文について「流転之家」および「無為之城」の語には注意されるべきで、それは『正信念仏偈』の文とも『念仏正信偈』の文とも相違しているのである。

(25)赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』（鏡の御影の賛について）一六八頁参照。

(26)宮崎円遵『初期真宗の研究』（親鸞の寿像鏡御影私考）二八六頁参照。

(27)重松明久『覚如』八三頁参照。

(28)覚如はまたこの『正信念仏偈』の一連の句を、本派本願寺蔵の親鸞、如信、覚如の連座像の賛文にも書いている。もって覚如が、この句に深く執心していたことがうかがわれるわけである。

(29)『尊号真像銘文』（真聖全二の六〇〇以下）

(30)拙著『浄土教における信の研究』（法然における信の思想）参照。

(31)拙著『浄土教における信の研究』（聖覚における信の思想）参照。

(32)拙稿「親鸞における念仏と信心」（真宗学第四五、四六合併号）「親鸞における称名の意義」（真宗学第五五号）参照。

(33)藤枝昌道「信行両座の記伝について」（顕真学苑論集第四八号）参照。そこでは「信行両座の記伝の如きが果して史実であったかどうか全く疑問である。（中略）御伝鈔の記述は覚如の技工による創作であるとするべきであろうか」といっている。

(34)拙稿「親鸞における信と社会的実践」（親鸞

教学第三十八号) 参照。

(35)この記伝は『御伝鈔』より早く成立したと考えられる『親鸞聖人御因縁』の中の「真仏因縁」を素材として生まれたものであろうといわれている。宮崎円遵『初期真宗の研究』（『親鸞聖人御因縁』ならびに『秘伝抄』について）参照。

(36)黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（鎌倉仏教における一向専修と本地垂迹）参照。

(37)従覚『慕帰絵詞』巻六、巻七（真聖全三の七八九、七九二、七九三）参照。

(38)『現世利益和讃』 「天神地祇はことごとく善鬼神となづけたり、これらの善神みなともに念仏のひとをまもるなり」「願力不思議の信心は大菩提心なりければ、天地にみてる悪鬼神みなことごとくおそるなり」（真聖全二の四九八）。

(39)日下無倫「中世に於ける真宗と戒律」（仏教史学第一号）参照。

(40)拙稿「親鸞における信と社会的実践」（親鸞

教学第三十八号) 参照。

坪井俊映博士 頌寿記念

佛教文化論攷 抜刷

昭和五十九年十月二日 発行

『親鸞における救済の性格』

信楽峻麿

## 一、はじめに

親鸞が明かしたところの本願の佛道とは、まことの念佛、信心の成立に即して、この世この身



において、究極的な価値としての真実と出会い、その現成の体験をうることであった。親鸞はそのような真実との出会い、その現成体験の事態、境地を明かして、阿弥陀佛の「すくい」（拯・済）といい、「たすけ」（救）といい、さらにはまた、阿弥陀佛による。「救済」（くさい）とも表現しているのである。この救済とは、古くは佛教文献に見られる語である(1)が、それはまた今日では、一般の宗教においても広く用いられている術語であり、概念である。親鸞はこの真実との出会い、現成体験としての救済の事態、境地について、種々明かしているが、それを佛道実践の立場からは、

「無明のやみはれ、生死のながき夜すでにあかつきになりぬ」（尊号真像銘文・真聖全二の五七五～六）

といい、また、

「弥陀の心光摂護して、ながく生死をへだてける」（高僧和讃・真聖全二の五一〇）

と語っている。またそれについて、『十住毘婆沙

論』(易行品)の「必定」の必の字を釈すところでは、「審也、然色、分極也」(行文類・真聖全二の二二)と示して(2)、そのことが迷と悟とを明確に、自然に、分極することであると述べ、また信心を釈すについて、「本願を信受するは前念命終なり、即得往生は後念即生なり」(愚禿鈔・真聖全二の四六〇)と示して、そのことが古き生命を終って新しき生命に生まれることであるとも注している。これらの文は、いずれもその救済の事態が、迷悟の分極として迷境を離れて悟境に立つこと、すでにして真実界への転入の成立を意味するものとうかがわれるのである。そしてまた親鸞は、その真実体験について、それは主体的、自覚的には、「すでに智慧をえて佛になるべきみとなる」(弥陀如来名号徳・真聖全二の七三五)ことであり、それはまた「正定聚」「不退転」の位に住し、「如来とひとしきひと」(末灯鈔・真聖全二の六八一)となることであるとも明かしているのである。

「あさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこ

ともあるべし」(末灯鈔・真聖全二の六六一～二) というのである。ここではそういう救済の事態とは、煩惱具足のままにも、すでにして佛となるべき身、佛と等しき人になるというのであって、それは明らかに、人格主体の成長、変革を意味するものと理解されるのである。そしてまた親鸞は、その真実体験について、そこにおいて成立してくる心的状況、境地としては、「その心すでにつねに浄土に居す」(末灯鈔・真聖全二の六六二) と明かし、また「信心をうればすなわち往生すといふ」(唯信鈔文意・真聖全二の六四二) と語り、また『十住毘婆沙論』を引用して、信心をうるとは「如来の家に生まれる」(行文類・真聖全二の九) ことであるとも論じている。これらの文は、いずれもその救済という事態が、自己の主体を、究極的世界、真実の世界において確かに樹立することであり、また同時に、その必然として、そこにまったく新たな世界が展開してくることを意味するものと思量されるのである。親鸞はこのように、阿弥陀佛の救済について、きわめて多様な表現を試みてい

るが、親鸞において阿弥陀佛に救済されるということ、基本的には、いかなる意味をもち、また具体的には、この自己自身がどうなってゆくことであつたのであろうか。

従来の伝統教学においては、その訓詁注釈学の性格からして、上に見た如き真実体験にかかわる親鸞の言辞文言は、もっぱら表層的に分析注釈され、概念的抽象的な解釈におわる事が多くて、その救済という事態についての全体的具体的な把握説明はほとんどなされてはこなかった。そしてまた、その伝統教学というものが、親鸞の没後、中近世を通じる封建体制の下で、ひとえにその体制に順応し追随するという姿勢をもって形成されてきたところ、さらには今日においても、なおその封建的性格を脱皮しえていないところ、その真実体験の現実への展開についての理解は、極めて消極的であり、もっぱら体制内解釈として、内面的観念的な理解に始終しているのである。すなわち、存覚（一二九〇～一三七三）によれば、その救済の事態としての即得往生といい、住不退転というも、すべて、

「証得往生現生不退の密益をときあらはずなり。これをもてわが流の極致とするなり」（浄上真要鈔・真聖全三の一三四）

といい、また蓮如（一四一五～一四九九）も、阿弥陀佛の救済について、

「一念帰命の時、不退の位に住す。これ不退の密益也。涅槃分なる由仰られ候と云々」（蓮如上人御一代記聞書・真聖全三の五八二）

と明かしているところである。ここでいう密益とは、もと『摩訶止観』の。「冥薫密益」の文(3)によるもののようで、「人しれず利益すること」をいう(4)が、伝統教学によると、それは顕益に対応して、現実の生活機相には何等具体的に顕現することのない利益をいい、念佛、信心が具有するところの、たんなる抽象的観念的な宗教的価値としての法徳を意味するものである。このような理解はまた、その後の近代における伝統教学にも継承されているところであって、利井鮮妙（一八三五～一九一四）の『宗要論題決択編』によれば、現生十益について、

「今謂く密益の正定聚より別開するの前の九種なれば亦密益なり。初起一念の信の利益なり」（真宗叢書二の七〇一）

と明かすところである。信心体験における正定聚の益と、それにかかわる一切の益は、すべて密益、法徳であるというのである。そしてかかる理解は、また裏面からいえば、阿弥陀佛の救済とは、まさしくは今生、この身において成立するものではなく、すべて死後來世においてこそ成就するものであり、現生においては、その死後來世の救済のための業因をたまわり、その決定、確約をうることにすぎないということになるわけである、その点、伝統教学において理解されてきた阿弥陀佛の救済とは、基本的には、現実においては、ひとえに抽象的観念的な価値、法徳が附与されるのみであって、具体的經驗的な相状をもつことはなく、それはもっぱら死後來世においてこそ開華するというのである。そのような来世中心の理解は、今日の真宗教学においても、なお基本的には伝統継承されているのである。すなわち、桐溪順忍氏は、この現生

十益について、はじめの九種の中、前の六益は密益にして後の三益は顕益と解している(5)。ただし、親鸞における救済とは、「浄土に往生するという将来の希望、将来の明るさによって現在を意味づけ」るものであって、それは「将来の優位性の立場に立っている(6)」といい、真宗で語られる救済とは、なお来世死後中心のものと理解しているのである。また普賢大圓氏も、その現生十益について、はじめの九種の中、前の六益を密益とし、後の三益を顕益と解している(7)が、その『信仰と実践』においては、その中の第二至徳具足の益と第三転悪成善の益のみを密益とする発想が見られてくる(8)。しかし、いずれにしても、「聖人は成佛といふ究竟目的を浄土の大理想として憧憬しつつ、しかも現実に於て身にあまる如来の救いを感じてみられた。それはすなはち往生成佛に対する希望に生きるといふことである(9)」とあって、親鸞における救済とは、彼岸なる浄土を憧憬し、死後來世なる往生成佛に対する希望に生きることであるという

のである。明らかに死後來世中心の理解である。しかしながら、稲葉秀賢氏は、この現生十益について、「宗祖は必ず現生に十種の益を得るといってられるのであるから、それは金剛の信心がもつ他力必然の働きを示すものであって、明らかに顕益と領解すべきである。（中略）十益が法徳であって、機の実事でないというのは、全く信仰を概念化するものであって、具体的な信仰の事実を語るものではない(10)」と述べている。そしてまた村上速水氏は、従来の伝統教学の如き「正定聚の理解と解釈は、何ら救いとはならない」と反省し、「信の一念に常住なる本願海に帰入するのであり、このときこそ、われわれの救済が成立する唯一の機会である。このときをおいて前にも後にもない」といい、まさしく「信の一念に常住の世界に帰入する」と明かして(11)、ここにこそ救済が成立すると述べている。そして自己の従来における理解である「阿弥陀佛の本願を信じた一念に、成佛を約束されるという彼の宗教においては、未来浄土に生れて佛になさしめられるという希望と期待と



は、そのまま現在に反映して、現実生活に光をもたらす。(中略) 未来に確かな希望をもつことのできるものだけが、真に現在を充実したものにすることができる(12)」という、伝統教学的な来世中心の見解を「訂正」としている。かくして今日の真宗教学においては、親鸞が明かした救済をめぐる諸種の理解があり、そこにはかなりの混乱が生じているようである、その点、親鸞における阿弥陀佛の救済とは、はたしていかなる内容、性格をもつものであったのであろうか。また親鸞がそのことに関して明かしたさまざまな言辞文言は、いかに領解されるべきであらうか。改めて考察、論究すべき重要な課題であると思考されるのである。

もとより、このような究極的な宗教体験とは、出世体験であるところ、それは本質的には客体化言語化を拒むものであって、親鸞がそのことについて種々に表現しているとしても、それは本来には、思惟しえないものを思惟し、表現できないものを表現しているのであって、その表現言説とその事実との間には深い乖離があること

を見落してはならない。その点、親鸞の言辞文言をいかに緻密に分析探査しようとも、その全貌を的確に把握領解することは不可能であり、それは究極的には、自らの佛道実践に基づく直接的な領解によってこそ、よく冷暖自知し、追体験するほかはないわけである。いまはそのことを前提とし、また伝統教学が宿している問題点も十分に反省しつつ、ことに今日における宗教学、宗教心理学の視点に学び、その学的成果を援用しながら、親鸞における救済の意味、性格について、できるだけ具体的に把握説明すべく、以下いささかの考察を試みることにする。

## 二、宗教一般における救済の概念

今日における宗教心理学研究の成果によると、個人における宗教現象としての信心、信仰とは、従来の理解の如き、たんなる経験意識という心理構成としてではなく、さらにダイナミックに捉えられて、人間の態度、行動、機能という総

合的な心的構造として理解されるに至っている。すなわち、それは人間の全行動様式として把握されるべきであって、基本的には、人格の内部に包蔵されたところの「態度」ないしは「構え」(attitude)であるといわれている。すなわち、人間の行動とは、有機的構造体としての人格と環境状況との相関において生起するものであるが、その人格の内面には、現実の状況に対して反応するところの、先天的生得的な要素と後天的習得的な要素によって複合的に形成された幾多の反応構造が内包されている。個人における信心、信仰とは、このような人間におけるさまざまな反応様式の中で、ある特定の志向性をもった態度、構えを意味するというわけである。そしてまたそのような人格における態度、構えとは、より深層的には、その人間の内面において形成されているところの、自己の人生における究極的意味をいかに領解し、決着しているかという、価値選択傾向としての「価値体制」としても把握することができるのである。宗教とは、このような態度、構え、さらにはまた、そ

ういう価値体制を内包するところの、特定の人  
格の形成確立を目指すものであるというのであ  
る(13)。

そして宗教がそのように理解されてくる時、宗  
教学者の岸本英夫氏は、現実のさまざまな宗教  
における宗教的価値体制、宗教的態度について  
は、請願態、希求態、諦住態の三種のタイプが  
見られるといている(14)。すなわち、第一の請  
願態とは、普通の一般生活の中で生起してくる日  
常的危機、苦悩を解決するについて、ことに超  
自然的な威力の存在を想定し、それに祈請し、  
それを依拠として、その問題生起の現実状況を打  
開しようとするものである。第二の希求態と  
は、そのような超自然的威力にたよるというよ  
りも、ある特定の理想を目標として、それを追求  
しその実現に努めてゆくという、自己自身の内  
部における価値体制の再編成に基ずく新しい心  
構えを形成することにより、いままでの危機課  
題を自主的に解消してゆこうとするものである。  
第三の諦住態とは、新しく日常的な生活経験を  
超えたところの究極的、永遠なる価値を直観的

に体得し、その境地に諦住することによって、現実の状況課題はそのままに受容しながらも、そこにそれを超えたより高次の意義を発見して、新しい生活を啓拓してゆこうとするものである。宗教的態度については、大別してこのように三種のタイプが見られるが、もとよりこのような分類は、現実のさまざまな諸宗教における特性を類型化したものであって、個々の宗教現象、信心、信仰としては単純には現われず、その多くが複合的であることは注意されるべきである(15)。そしてその岸本英夫編『世界の宗教』によれば、佛教とは「内奥の境地を中心とする型に属する」もので、それが強調するものは、

「自らの手で、新しい価値体制をきりひらいてゆくことによって到達できる境地である。佛教の中には、他の要素がまったくないとはいえないが、もっとも重要視されているのは、この点なのである。この境地は、簡単に到達できるものではない。したがって、それに達する段階としての修行が要請される」

とあって、それは上のタイプに分類するならば、

明らかに第三の諦住態に相当するものであると明かしている(16)。すなわち、佛教とは、さまざまな要素を複合的にもっているとしても、その基本的性格としては、それぞれの教理に基づく行業を修習することにより、ついには究極的価値を体得する境地をえて、そこに主体的な高次の世界を開拓してゆこうとするものであるというのである。

そこで、宗教をこのような請願態、希求態、諦住態の三種のタイプに分類するならば、その宗教的価値体制、宗教的態度に基づく課題解決の性格として、そこで語られる救済の意味内容についても、またそれに順じて、三種のタイプに区分して理解することができると思われる。すなわち、

先ず第一のタイプとは、その請願態に対応するもので、人生の危機課題に直面しながらも、なおどこまでも自己の欲求に固執しつつ、何らかの超自然的な威力を想定し、その力に依拠することによって、当面する現実の状況や環境を自己の欲求の如くに改変し、好転せしめてゆくこ

とにより、その危機課題の解決を計ろうとするものであって、それは自己肯定的タイプということが出来るであろう、このようなタイプは、神佛に対して祈願し、その加被力を受けることによって、病気が治癒されるとか、福運が授与されるなどと説く、御利益信仰としての民族宗教や、現世利益中心の新興宗教に見られるものである。したがってかかるタイプの宗教において語られる救済とは、危機課題となった外的条件としての現実の状況や環境が、新たに改変されて、それが自己の欲求の如くに好転し、成就されることを意味するわけである。

次に第二のタイプとは、その希求態に対応するもので、前者とは異って、直接的にその当面する現実の状況や環境の変化好転を願うものではなく、自己自身の修練によって、自らの日常的な欲求を制御し、ないしは放棄することにより、あるいはまた神佛に対する深い帰順、依憑によって、自己が抱く日常的な欲求の心を、新たなる価値体系に従って編成がえをし、転換することによって、その危機課題をもはや課題として感受し

ないようになること、それを自主的に解消してゆこうとするものであって、それは自己否定的タイプといわれるべきものである。たとえば、釈尊がその求道生活の中で学んだというバラモンの教え禁欲苦行の道には、このような欲求の制御ないしは放棄による課題解決の方式を見ることができよう。また天理教において、人間の不幸災難は、すべて神の「意見」であり、「お手入れ」であると説き、その神を信仰し、それを「ほふけ」（箒）として、たえず自己の内なる「おいしい」「ほしい」「にくい」「かわい」などの「心のほこり」を払い清めてゆくならば、次第にももの見方も変って至福な世界が展開すると語り、いわゆる「陽気ぐらし」の道を教えるものは、その側面についてのみいえば、明らかにこのような心の編成がえのタイプに属するものといえるようである。またそのほか現代における精神主義的処世術を説くところの新興宗教にも、多く同様な性格を見ることができようである、そしてまたキリスト教において、この世界におけるさまざまな現象の背後に神の計画



としての摂理（p r o v i d e n c e）を語ることにより、自己が当面する人生の苦難は、ひとえに神によって与えられるところの人間の罪に対する刑罰であるとか、神から与えられた品性向上のための試練であると説いて、それを感謝をもって受容し、それに耐えて生きることを教える摂理信仰や、また浄土教において、もっぱら当来死後の浄土往生を期待して、現実の苦難に眼を閉ざし、ひたすら忍従して生きよと教える如き為楽願生的な浄土信仰にも、同様にかかる傾向を指摘しうるようである。したがって、このようなタイプの宗教における救済とは、自己の欲求を制御し、ないしは放棄することにより、あるいはまた、その心を特定の価値体系に従って再編成することによって、いままで危機課題と思われていたものが課題でなくなり、現実の状況が現実のままに、素直かつ平安に受容されるようになってゆくことであって、それはまたより積極的には、自己の人生について、まったく新たなる生の意味を発見してゆくことを意味するものともいいうるのである。

そして第三のタイプとは、その諦住態に対応するものであって、それは前二者の如くに、直ちに自己の欲求の如くに状況や環境の好転を祈るのでもなく、また自己自身の欲求を制御し転換することにより、その危機課題の解消を計るものでもなくて、ある特定の修道策励によって、自己がその我執の繫縛から脱して真の自己と成ること、あるいはまた究極的価値の現成体験に基づき、旧き自己に命終して新たなる自己に誕生するということ、すなわち、新しい主体の確立に基づいて、現実の状況、ないしはその危機課題は依然としてそのままでありながら、しかもなお、その現実を現実のままによく受容しつつ、それを主体的に克服してゆこうとするものである。それは主体的超脱タイプとも呼ばれるべきものであろう。かくして、ここで語られる救済とは、ただちに現実の状況、危機課題の外的条件が好転することでもなく、またそれを自己の内的な心の制御や転換によって感受しなくなることもなくて、どこまでも現実の状況を現実のままによく受容して、しかもまた、それを主体的に

超えて絶対安住の境地に住することを意味するわけである。佛教および親鸞が目指すところの基本的な立場とは、かかるタイプに属するものであるが、それについては更に改めて考察することとする。

以上、宗教一般における救済の意味内容について、三種のタイプを見てきたが、もとよりそれらは、いずれもその性格の顕著な点について類型化したものであって、実際の宗教においては、かかる三種のタイプが複合している場合が多く、それぞれの宗教における救済を、厳密にこの三種のタイプに分類することは、極めて困難であることは当然である。

### 三、佛教における証悟と救済

ところで、佛教がめざすところの究極の目標とは、さまざまな憂愁苦悩の重畳するこの現実の事態を脱離して、安穩寂靜なる涅槃の境地に到ることである。すなわち証悟といわれ、また救

済と明かされる世界の成立である。そのことは、釈尊の出家の要因として語られる四門出遊の佛伝にも、またその根本教説としての四諦の原理にも、明瞭にうかがわれるところである。ことにこの四諦の教説は、佛教の根本原理が明示されているといわれるものであって十分に注目されるべきである。この四諦の教説とは、苦諦、集諦、滅諦、道諦の四種の真理を明かすものである。その第一の苦諦とは、人間の現実存在が、いかなる人間にとっても苦悩昏濁に満ちたものであって、それはすべからく根源的に否定されるべきことを示すものである。このように現実の人生と世界が否定されるべきであるということは、佛教がたんに厭世主義の立場に立つことを意味するものではない。それは人間存在の根底には、すでに本質的に矛盾、危機がひそんでいて、人間は誰しも本来的に危機に臨み、苦悩の人生を生きつつあるという人間の真相を、限りなく深い洞察を通して明かすものであって、人間はひとしくこの現実状況に埋没し、妥協することなく、真にあるべき人生の理想を思念して、

それを願求して生きよと教えるものである。第二の集諦とは、かかる人間の宿す危機、苦悩に対する根本的な解決克服の道を尋ねて、それを生起せしめる原因は、ひとえに自己自身の内部にあって、自己が我愛、無明の存在であることに基づくということを示すものである。我愛とは尽きることのない我執貪愛の心の動きをいい、無明とは正しい明知の欠如、真理に対して無知なることをいう。人間はひとしくかかる我愛を抱いて生き、また無明の存在であるところ、ここにこそ人生の危機があり、苦悩の生起する原因があると教えるのである。その点、この苦諦と集諦とは、人間の現実存在の苦悩なる異相と、それが生起する原因について明かしたものであって、それはまさしく人間のありのままなる現実の真相を、因果にわたって開示したものであると  
いいうるのである。次に第三の滅諦とは、このように人生の危機、苦悩がひとえに自己自身の内なる我愛、無明に基ずいて生起するものである以上、その我愛、無明を滅尽し、それから離脱するならば、ここに人間はあらゆる憂愁苦悩

を超えて、安穩寂靜なる境地に住することができるものと明かすものである。そしてこの境地こそ涅槃と呼ばれるものであって、佛教とはこの境地の獲得、それへの到達をめざすものにほかならないわけである。第四の道諦とは、かかる危機、苦悩を克服した涅槃の境地に到る方法を示すものであって、それについては八種の行業が説かれている。正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定である。しかし、その行道とは、ひとえに現実の人生と世界の真相を正しく観察し、知見してゆくということに究まるものであって、その行道の修習のところ、やがて我愛、無明を離脱して安穩寂靜なる涅槃の境地が展げ、究竟の世界が顕現してくると説くのである。その点、この滅諦と道諦とは、万人の願求すべき究極的な理想とそれに到るための方法について明かしたものであって、それはまさしく人間のあるべき理想の真相を、因果にわたって開示したものと云うるのである。かくして佛教とは、その基本の原理としては、この現実の自己存在の在りようを徹底して問うことにより、苦悩に満ち

る現実の真相を徹見し、それを否定して、安穩寂靜なる涅槃の境地に到達することをめざすものであって、しかもそのことを、ひたすらなる行道の実践により、自己自身の我愛、無明を滅尽してゆくことを通して、まったく主体的に成就しようとするものであるというのである。

以上見てきた如く、佛教における苦悩の克服、危機課題に対する解決の方策は、その危機、苦悩の原因をどこまでも自己自身の内部にたずねて、それを自己の内なる我愛、無明に発見し、それを滅尽して新たなる主体を確立することにより、その課題を克服し、解決してゆこうとするものである。だがここで我愛、無明を滅尽するということは、たんにその我愛、無明を空無化し、またはその我愛、無明を遠離して、我愛、無明のないところにゆくということではない。我愛を断ずるとは、我愛を否定して無我になることを意味するが、そのことはたんに我愛を解消し、それを遠離して無我に向うということではなく、それは我愛を否定し、それから脱離してゆくことでありつつも、また同時に、そ

の我愛そのものに向い、それを限りなく究めてゆくことにおいて、我執の枠を破って自我と他我とがひとつとなってゆくところ、ここにこそ、そのまま無辺の我愛としての大我が生まれ、まことの無我となりうるわけである。すなわち、我愛の徹底的な究明に即して、自己自身が脱皮、転成することによってこそ、無我は生まれ、大我なる新たなる自己が誕生してくるのである。また無明を滅して明智をうるということも同様である。無明を滅するとは、無知迷妄を否定して明智をうることを意味するが、そのことはたんに無明を遠離し、それを否定して明知に向うということではなく、それは無明を否定し、それから脱離することでありつつも、また同時に、その無明そのものに向い、それを限りなく究めてゆくことでもあって、この無明に向って究めてゆくところ、その無明を無明と智ること、そのことを根源的主体的に自覚してゆくことにおいてこそ、まさしく無明を離れてまことの明知がえられてくるのである。すなわち、無明なる主体が転成することによって、新しく明知なる主体が成就して



くるわけである。かくして佛教において、我愛、無明を滅尽して無我、明知をうるということは、すでに先学によっても指摘される如くに、「真理（ダンマ）が全人格的思惟なる自己自身に顕わになる(17)」ことであって、我愛、無明の存在である自己自身の上に、真理、法が新たに顕現してくることであり、それはまた、その我愛、無明なる自己が、かかる真理、法の上に確かに立脚し、そこに新しく自己自身を樹立してゆくという、新しい事態の展開を意味するものでもあったのである。

その点、佛教において我愛、無明を滅尽するということは、現実の迷妄なる存在としての自己自身を限りなく否定してゆくことであると同時に、またその否定に即して、自己自身が真の自己として新たに誕生してゆくことであり、否定即肯定を媒介として、自己が真の自己と成り、真の主体に転じてゆくことであつたわけである。そのことが解脱といわれ、成佛と語られる所以である。それは脱皮と成長、「脱する」ことであるとともに「成る」ことなのである。そしてその

ことはまた、真の自己としての新しい主体、無我的主体、絶対的主体とも呼ばれるべき、新たなる主体を確立してゆくことにほかならないわけである。このような、人格における根源的な「脱」と「成」の体験、真なる主体の確立、ここにこそ佛教が目指すところの根本の目標があるのである。そして自己自身がこのように我愛、無明を超脱し転成して、真の主体を確立してゆくところ、すなわち解脱し、成佛をうるところには、それは真の自己の誕生、真の主体の確立として、あらゆる客観もまた今までの自己中心的、主客対立の妄分別を超えて、たんに主観に対する客観としてではなく、それ自身としての真相を顕わならしめてくることとなる。真の自己の誕生はそのまま真の世界の誕生となり、真の世界の誕生は同時に真の自己の誕生にほかならないわけである。そしてそういう真の自己と真の世界が誕生するところ、佛教では普通そのような自己、主体を「般若」と呼び、その世界を「空」という。上に見た真なる主体としての解脱、成佛と、安穩寂靜なる境地としての涅槃も、また同じ

く、かかる真の自己と真の世界について明かしたものである。しかもまだ、ここでいう空なる世界、涅槃の境地とは、もとよりこの迷妄なる現実の世界を否定してこそ成立するものであるが、それはまた決してこの現実の世界のほかにあるものではない。それは真の自己が現実の自己の否定即肯定的な媒介において誕生するように、色即是空、生死即涅槃として、現実世界の否定に基ずきつつ、この現実に即してこそ、真の世界として新たに誕生し、展開してゆくものであって、真の自己の誕生のところ、そこに必然に展げてくる世界にほかならないのである。

このような佛教における新しい真の主体の確立、その基本的構造としての「脱する」と「成る」という論理については、また佐々木宏幹氏の考察によると、それは煩惱、我執を徹底して遠離することによって成立するものであるところ、そこには明らかに「払い」とか「離れ」という論理があり、そしてまた、その煩惱、我執が払い去られることに即して、本来の自己、佛性、真実性が現成してくるところ、そこではまた、「現わ

れ」という論理が見られると指摘している。ただし、それについては、佛教の中でも、ことに浄土教系の立場では、自己の内面にいっさいの真実性を認めないところ、その真実性の成立はすべて外からの「訪れ」という論理に立つものであって、そこではことに「払い」と「訪れ」という論理をもって語られるが、それに対して禅宗系では、その真実性の成立については、自己の内なるものの「現われ」という論理に立つものであって、そこではつねに「払い」と「現われ」という論理が語られる、と明かしている(18)。その点からすると、佛教のめざすところの新しい真なる主体、絶対的主体の確立とは、基本的には「脱する」ことと「成る」という構造をもつものであるが、それはより具体的には、「払い」と「現われ」、または「払い」と「訪れ」という論理構造としても捉えられるのである。そしてその前者の「払い」と「現われ」の構造をもつものは、自力教としての禅宗系の立場であって、そのことを普通には「証悟」（さとり）といい、後者の「払い」と「訪れ」の構造をもつ

ものは、他力教としての浄土教系の立場であって、そのことを普通には「救済」（すくい）と呼んでいるわけである。しかしながら、佛教においては、証悟といい、救済というも、いずれもこのような真の主体の確立と、それに即するところの真の世界の展開をいうものであって、その根源的事態においては同一であり、教理的性格、教学理解の相違によって、証悟と明かし、救済と語るにすぎないというべきであろう。

かくして、それを佛教における救済と捉えて、上に見た宗教一般における救いの概念に対配してみるならば、それは第一のタイプの如くに、ただちに自己を取りまく現実状況の好転を祈るものでもなく、また第二のタイプの如くに、たんに自己の欲求を制御し放棄すること、またはその心を再編成し転換することによって、危機課題の解消を求めるものでもなくて、特定の行業の修習により、脱皮と成長という構造において、自己自身が新しく転成してゆくという態において、また究極的な真理、法がその主体者に顕現してくるという態において、自己自身がまったく新

しい真なる主体を確立してゆくことにより、現実の状況は現実のままによく受容しつつ、しかもまた、それを念々に主体的に超えてゆくことであって、まさしく第三の主体的超脱のタイプに属するものといえるのである。そのことは、佛教の経論において、「救済」と漢訳された原語が、u t t a r a n a（渡る、横切ること・漢訳では救済、救度、その他）および p a r i t r a n a（保護する、救助する・漢訳では救済、救拔、救護、その他(19)）であって、佛教における救済とは、「保護」し「救助」することを意味するとともに、また「渡る」「横切る」という意味をもっていて、それは本質的には、主体における成長、新しい主体の確立に基づく超度、克服を意味していることによってもうかがい知られるところである。その点、佛教における救済が、また「済度」とも明かされることは、よくよくそのことを示すものである(20)。すなわち、済とは「わたる」（渡と同意）の意味をもち(21)、度もまた「わたる」（渡と同意）の意味

であって(22)、濟度とは、川や海を越え渡る如くに、さまざまな苦悩障害の重畳する現実の人生を、新しく真なる主体を確立することによって、それをよく超度し、よく克服してゆくことを意味するものであって、ここには佛教における救済の特色が、見事に表象されているといえるのである。

#### 四、親鸞における救済の性格

親鸞における信心とは、その基本的な性格としては、新しく智慧をうることであった。親鸞はその『正像末和讃』に、

「釈迦弥陀の慈悲よりぞ、願作佛心はえしめたる、信心の智慧にいらてこそ、佛恩報ずる身とはなれ」

「智慧の念佛うることは、法蔵願力のなせるなり、信心の智慧なかりせば、いかでか涅槃をさとらまし」（真聖全二の五二〇）

と讃じ、また『唯信鈔文意』には、

「選択不思議の本願の尊号、無上智慧の信心をききて、一念もうたがふころなければ眞実信心といふ」（真聖全二の六二四）

と語って、信心を明かすについて、「信心の智慧」または「智慧の信心」と述べているところである。ことに上の『正像末和讃』の前首の語については、

「みなのちかひはちえにてましますゆへに、しんするころのいてくるは、ちえのおこるとしてへし」（草稿本正像末和讃・親鸞聖人全集和讃第一四五頁）

という左訓が附されている。これらの文によると、親鸞においては、信心をうるとは、新しく智慧が発起してくることを意味するものであったことが知られるのである。親鸞はまたそのほかに、

「念佛を信ずるは、すなわちすでに智慧をえて、佛になるべきみとなるは、これを愚痴をはなるることとするべきなり」（弥陀如来名号



徳・真聖全二の七三五)

と語り、また『末灯鈔』に収められている蓮位の添書にも、「信心といふは智也。この智は他力の光明に撰取せられまいらせぬるゆへにうるころの智也」（真聖全二の六七八～九）

と示されている。この『末灯鈔』の文は、直ちに親鸞のものではなく、門弟の筆になるものであるが、その末尾の文によると、「このふみのやうを御まへにてあやしくもや候とて、よみあげて候へば、これにすぐべくも候はず、めでたく候とおほせをかふりて候也」（真聖全二の六八〇）とあって、親鸞の承認をえているところからすれば、この文もまた親鸞の意趣を伝えるものと理解することが容認されるであろう。かくして親鸞においては、信心とは、知的な働きに即して成立するものであって、それはまさしく智慧をうることを意味することが明白である。親鸞がその著述において、信心を語るについて、しばしば「信知」（行文類・真聖全二の四三、その他）と明かすのも、またその意趣に基づくものであろう。その点、一般の宗教において語られる信仰

が、多く知的な働きとは矛盾対立するものとして理解されることとは明確に相違するところであって、それは親鸞における信心の性格として、十分に注意されるべきところである。もとより、このことはたんに親鸞独自の理解ではない。すでに別に見た如く(23)、佛教における信とは、三宝などに対する明確なる信認、決定の心的態度をいい、またそういう態度を因拋として成立してくるところの、心の澄浄なる境地を意味するものであって、その信心のまさしき相としては、このような心の澄浄として、新たなる知見がひらけてくることを意味するものであった。そしてまた浄土教における信の思想についても、

『無量寿経』に説かれる本願他力の信心とは、本質的にはかかる心の澄浄を意味しており、その浄土教理の展開史上においても、その信心の相状、利益としては、基本的には、智に即するものとして、心浄見佛、三昧発得、臨終来迎などと明かされてきたところである(24)。その点からすると、親鸞における信心の性格が、このように知的な働きに即するものとして捉えられ、それ

が「信知」と表明され、また「信心の智慧」あるいは「智慧の信心」などと語られることは、かかる佛教における信の思想、さらにはまた浄土教における信の思想を継承し、その展開に基づくものであることがうかがわれるのである。

そこで親鸞における信心が、このように智慧を意味すると明かされるということは、信心をうるならば、いままで見えなかったものが見えてくるようになり、いままで知られなかったことが知られてくるようになる、ということの意味するものにほかならない。そしてそのことは、何よりも自己自身の現実存在の実相について、それが明らかに見えてくる、知られてくるということである。すなわち、それは自己自身の実相について、

「煩惱具足と信知」（高僧和讃・真聖全二の五〇九）

することである。親鸞が一切の衆生の現実相を深く洞察して、

「一切の群生海無始より已来、乃至今日今

時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚  
仮諂偽にして真実の心無し」（信文類・真聖全  
二の五九～六〇）

「一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常に  
能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼  
く、急作急修して頭燃を灸ふが如くすれども、  
衆て雑毒雑修の善と名づく、また虚仮諂偽の行  
と名づく、真実の業と名づけざる也」（信文  
類・真聖全二の六二）

と明かし、また親鸞自ら、自己自身の実相を厳  
しく沈思して、

「浄土真宗に帰すれども、真実の心はあり  
がたし、虚仮不実のわが身にて、清浄の心もさ  
らになし」

「悪性さらにやめがたし、こころは蛇蝎の  
ごとくなり、修善も雑毒なるゆへに、虚仮の行  
とぞなづけたる」（正像末和讃・真聖全二の五  
二七）

などと述懐する如くである。そのことは、自己  
自身の実相についての、まったくの根源的自覚

であり、主体的自覚である。親鸞が自己を省察して、

「地獄は一定すみかぞかし」（歎異抄・真聖全二の七七四）

と告白したのは、そのことをもつとも単的に表明したものであろう。このような自己自身の実相についての根源的な自覚、信知は、どのようにして成立するものであろうか。ここで親鸞が自己自身の実相を、「煩惱具足」「罪業深重」（正像末和讃・真聖全二の五二〇）「地獄は一定」と告白したのは、決してたんに自己が自己を回顧し反省するという態において、

「信心清浄なれば即ち佛を見たてまつる」  
（文類聚鈔・真聖全二の四四九）

と明かし、また『尊号真像銘文』には、『首楞嚴經』の「若衆生心憶佛念佛現前当来必定見佛(25)」の文を釈して、

「もし衆生心に佛を憶し佛を念ずれば、今生にも佛をみたてまつり、当来にもかならず佛をみたてまつるべしとなり」（真聖全二の五八

二)

と語っている。またその経文を和讃して、

「子の母をおもふがごとくにて、衆生佛を憶すれば、現前当来とをからず、如来を拝見うたがはず」（浄土和讃・真聖全二の四九九）

とも表白しているところである。そしてまた親鸞は、信心の人について明かすに、

「心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべし」（末灯鈔・真聖全二の六六一一二）

「信心のひとはその心すでにつねに浄土に居す」（末灯鈔・真聖全二の六六二）

などとも述べるのである。親鸞はこの信心において、「佛を見たてまつり」「如来を拝見」するといひ、また「心はすでに如来とひとし」「心すでにつねに浄土に居す」と語っている。そのことは明らかに、信心をうるということが、すなわち、すでにして明知をうることであり、真実との出会いをえて、佛を見たてまつり、浄土に居して生きるという意味をもつことを物語るもので

ある。親鸞が信心の人を讃えて、

「往生は一定とおぼしめすべし」（末灯  
鈔・真聖全二の六八九）

と語ったものは、そのことをもつとも単的に表明したものといえるであろう。かくして親鸞が、その信心において、自己自身の実相について、「煩惱具足」「罪業深重」「地獄は一定」と表白するものは、そのまま「佛を見たてまつる」「心はすでに如来とひとし」「心すでにつねに浄土に居す」「往生は一定」という表白に即一して成立するものにほかならなかったのである。すなわち、親鸞における信心とは、いままで見えなかったものが見えてくる、いままで知られなかったことが知られてくるという態において、無明と明知、真実と虚妄が絶対矛盾的に相即して自覚されてくることであり、自己自身の実相について、「地獄は一定」として主体的根源的に自覚されてくると同時に、またそのことに即一して、その自己自身の存在が、すでにして「往生は一定」とであると信知され、自覚されてくることであって、両者は矛盾対立しながらも、また同時

に、相即して成立するものであったのである、親鸞において、信心が「信知」と表明され、また「智慧の信心」とか「しんするところのいてくるは、ちえのおこるとしるへし」と語られるものは、このような知見が成立してくることを意味するものとうかがわれるのである。

そしてこのような信心における新たなる知見とは、それはすでに上に見た如くに、知るものと知られるもの、主観と客観とが、対立しながらも、しかもまた、そのまま両者が即一するという態において、知るものが知られるものであり、知られるものが知るものであること、主観が客観であり、客観が主観であるような、主客の対立即同一において成立するものであるかぎり、それはすでに日常的な知見、知識ではなく、まさしく主体の根源に深く関わる場所の、非日常的、出世的な知見を意味するものである。すなわち、そのことは主体において、もつとも根源的なところで、古き自己、日常的自己、世俗的自己を放棄して、しかもまたそれに即して、まったく新しい自己、出世的自己、宗教的



自己を確立してゆくことを意味するものである。それは上に見た佛教における論理構造によれば、脱皮と成長、「脱する」と「成る」とことであって、人格の内奥において、深い変革、変容が成立してくることを意味するものであろう。親鸞はその信心について、

「本願を信受するは前念命終なり、即得往生は後念即生なり」（愚禿鈔・真聖全二の四六〇）

と明かしている。信心とは、古き生命を終って新しき生命に生まれること、「命終」と「即生」、すなわち、「死」して「生」まれることであるというのである。そしてまた親鸞は、そのような新しい宗教的自己の誕生について、それを、

「まことの信心をえたるひとは、すでに佛になりたまふべき御身となりておはしますゆへに、如来とひとしきひとと経にとかれてさふらふなり」（末灯鈔・真聖全二の六八〇～一）

と明かし、また、

「念佛を信ずるは、すなわちすでに智慧をえ

て、佛になるべきみとなる」(弥陀如来名号徳・真聖全二の七三五)

と説き、更にはまた『一念多念文意』においては、信心の人がうる位としての等正覚に左訓しては、「まことのほとけになるべきみとなれるなり」といい、その正定聚に左訓しては「かならずほとけになるべきみとなれるとなり」といい、また阿毘拔致にも左訓して「ほとけになるべきみとなるとなり」(真聖全二の六〇六)と示して、そのことが「如来と等しき人」となり、「佛になるべき身」(佛になることではない)となることであるというのである。そのことは、まさしく真の自己自身の確立として、「無我的主体」「他力的主体」「自然的主体」とも呼ばれるべき(26)、まったく新しい主体の確立を意味するものであろう。その点、かつて考察した如く(27)、同じく自己成長、人格変容を語りながらも、カウンセリングにおける治療が、現実の状況に対して不適応を起している人間が、自己構造の修正とその再体制化に基ずいて、「十分に機能する人間」に向って変容し、成長することを目指

すのに対して、この親鸞におけるそれは、明確に自己自身の日常性、世俗性の根源的な否定、放棄を媒介とする新生、転成という構造をもち、またそれがたんなる十分に機能する人間になるのではなくて、人間を越えて、「佛となるべき身」となり、「如来と等しき人」になると語られる意味については、十分に注意されるべきことである。かくして、このような親鸞の信心における人格変容、新しい真なる主体の確立は、上に見たところの宗教心理学における信心、信仰の理解に従えば、人格の内面に包蔵されるところの新しい宗教的な「態度」ないしは「構え」の形成、あるいはまた宗教的な「価値体制」の確立を意味するものといえることができるであろう。

このような新しい宗教的主体が確立され、人格における宗教的態度、構え、ないしはその価値体制が形成されてくると、そこにはまた必然に、新しい世界が展開してくることとなる。新しい主体の誕生に即する新しい世界の成立である。信心の決定に即する救済の成立である。す

なわち、そのことは親鸞に即していえば、

「無碍光佛の心光つねにてらし、まもりたまふゆへに、無明のやみはれ、生死のながき夜すでにあかつきになりぬ」（尊号真像銘文・真聖全二の五七五～六）

「金剛堅固の信心の、さだまるときをまちえてぞ、弥陀の心光摂護して、ながく生死をへだてける」（高僧和讃・真聖全二の五一〇）

などと明かされる世界の展開である。そしてまた、

「如来の家に生まれる」（行文類・真聖全二の九）

「その心すでにつねに浄土に居す」（末灯鈔・真聖全二の六六二）

と語られ、また、

「慶しき哉、心を弘誓の佛地に樹て、念を難思の法界に流す」（化身土文類・真聖全二の二〇三）

などと表白されるところの体験、感慨である。そのことは、上に見た如き宗教学的視点からす

れば、諦住態に対応して生まれてくるところの、主体的超脱タイプに囑する救済の世界ということが出来るであろう。佛教における救済とは、その原語である u t t a r a n a が意味する如く、それはまた「済度」とも表象されるべきものであって、苦惱障害、生死罪濁のこの現実の人生を、よく克服し、よく超度してゆくことを意味するものであったが、親鸞もまた佛の救済を明かすについて、「横超」（行文類・真聖全二の四五、その他）という語をしばしば用いている。そしてその語を釈して、「横はよこさまといふ、如来の願力なり、他力をまふすなり。超はこえてといふ。生死の大海をやすくよこさまにこえて無上大涅槃のさとりをひらく也」（尊号真像銘文・真聖全二の六〇二）

と示している。また、その主著『教行証』の冒頭には、

「窃かに以れば、難思の弘誓は難度海を度する大船」（真聖全二の一）

とも語っている。いずれも阿弥陀佛の救済について、それがひとえに、生死の大海、苦惱難度の

海を、よく済度し、超度してゆくことであると明かすものである。

かくして、親鸞における救済とは、まさしくは自己の信心において、まったく新たなる真の主体を確立することに基ずき、それにおいて、この現実の人生を念々に超度し、済度してゆくことを意味するものであったわけである。その意味において、親鸞における救済とは、すでにこの世この身において成立し、成就するということであった。その点、従来の伝統教学の解釈の如く、現実における救いとは、たんに抽象的観念的な価値、法徳を意味するとか、またはたんに往生成佛のための決定、確約をうることであって、そのまさしき完結、成就は、来世死後においてであるという未来中心の理解は、明らかに誤解であるといわざるをえない、親鸞がこの信心の功德を讃えて、

「念佛衆生は横超の金剛心を窮るが故に、  
臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」（信文類・  
真聖全二の七九）

「大願清浄の報土には、品位階次を云はず、

一念須臾の頃に、速やかに疾く無上正真道を超証す。故に横超と曰ふ也」(信文類・真聖全二の七三)

と明かすところからすれば、信心の人は、臨終捨命の一念において、直ちに究極の大般涅槃を証し、浄土に往生すれば、須臾にして無上正真道を証するのである。そこでは信心のほかに、更に何かを加算して、始めて涅槃、正真道を証するのではない。すでに信心においてすべてが円満し、成就しているのである。だからこそ、信心の人は、臨終捨命の一念に直ちに大般涅槃を証し、往生すれば須臾にして正真道を証するというのである。もしも信心において、すべてが円満し、完結していなかったら、このように臨終捨命の一念に、須臾にして、大般涅槃、無上正真道を超証するとはいいうるはずがなかろう。その意味においては、信心の成立において、その真なる主体の確立において、すでに佛の救済のすべてが成立し、成就しているわけである。にもかかわらず親鸞が、この現実において、直ちに大般涅槃、無上正真道の証悟を語らなかつたのは、親

鸞がことに人間における肉体性を問題にし、それについて、その煩惱罪業性について、徹底して深く洞察しつづけていったからである。そのことは決して信心の未究極性、その救済の未完結性を意味するものではない。その信心はすでに究極であり、その救済もすでに円満、完結するものでありながら、それがなおこの現身において成立するものであるかぎり、この煩惱の基体としての肉体性、有漏の穢身を生きるかぎり、親鸞においては、ここで直ちに大般涅槃、無上正真道の証悟、完成は語りえず、それはすべて、肉体の放棄、臨終捨命の後にしか語りえなかったのである。親鸞は徹底して、その肉体性、有漏の穢身にこだわりつづけたのである。その点、親鸞においては、浄土に往生することは、決して阿弥陀佛の救済が現世で未完結であることから、その完結をうるためのものではなかったのである。ましてその死後未来を根拠とし、その反映としての、現在における憧憬や希望を語るためのものではなかったのである。親鸞においては、自己自身の救済についていえば、すでに信心を



うるところ、この世この身において円満し、完結しているのである。信心をうるならば、もはや浄土に往生する必要もなく、成佛する必要もないのである。それらはすべて信心に必然するものであったのである。にもかかわらず、親鸞がなお死後に浄土の往生を語り、成佛を説くのは何故であろうか。それは『歎異抄』第四条において、慈悲について、聖道教の慈悲と浄土教の慈悲の別があるという特異な解釈を施して、

「浄土の慈悲といふは、念佛していそぎ佛になりて、大慈大悲をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり」（真聖全二の七七五）

と明かす如くに、浄土に往生し成佛するのは、ひとえに「大慈大悲をもて、おもふがごとく衆生を利益する」ためであって、他者を救済、利益するためにほかならなかつたのである。そのことはまた、『教行証』の『証文類』において、真実の涅槃の証果について明かすのに、そのほとんど大半が、還相廻向なる利他教化地の益について述べられていることによっても、よくよく証明

されるところであろう。親鸞においては、浄土に往生して成佛するということは、決して自己自身のためではなくて、まさしく他者救済、有情利益のためのものであったのである。

かくして親鸞においては、佛に救済されるということは、まさしくこの世この身において成立し、完結するものであって、決して死後來世においてうるところの利益、ないしはその現実への反映というものではなかったのである。今生において、確かに佛の救済をうるが故にこそ、また死後來世における救済も確かなものであったのである。

## 註

(1) 『摩訶般若波羅密經』卷第四「我当に一切衆生を救済すべし」（大正八の二四六c）『阿毘達磨俱舍論』卷第十四「是の如き帰依は何を以って義と為すや、救済を義と為す」（大正二九の七六c）『同』卷第二十七「七には救済に由

る。事成と希望と救済に異あるが故なり」（大正二九の一四一 a）『撰大乘論』本卷下（玄奘訳）「一には一切有情の災横を救済するを業と為す云々」（大正三一の一五一 b）。

(2)『西本願寺本』では、この分極に「ワカチキワムル」という左訓が施されている。

(3)智■〔豈＋頁〕『摩訶止観』卷第四下「掟は是れ師とする所、冥に薰じ密に益するは即ち是れ外護なり」（大正四六の四三 b）。

(4)織田得能『佛教大辞典』一六八〇頁。

(5)桐溪順忍『数行信証に聞く』中卷二一一頁参照。

(6)桐溪順忍『親鸞は何を説いたか』五二頁。

(7)普賢大圓『真宗学の諸問題』（現生正定聚）参照。

(8)普賢大圓『信仰と実践』（現生十益）参照。

(9)普賢大圓『真宗概論』一八八～九頁。

(10)稲葉秀賢『真宗概論』二八四～五頁。

(11)村上速水「親鸞のよろこび——現生正定聚の理解について——」（龍谷大学論集第四〇〇・

四〇一号)。

(12)村上速水『親鸞読本』八三頁。

(13)竹中信常『宗教心理の研究』五〇〇頁以下、岸本英夫『宗教学』三四頁以下参照。

(14)岸本英夫『宗教学』三八頁以下参照。

(15)ただし、それ以前の『宗教現象の諸相』においては、請願態、遵仰態、内照態、諦住態に分類され、またそれ以後の『世界の宗教』においては、請願態、希求態、融合態、諦住態の四種に分類されている。いまはその基本の三類型の発想に基づいて考察をすすめることとする。

(16)岸本英夫編『世界の宗教』一六九～一七〇頁。

(17)玉城康四郎「佛教における悟りと救い」（日本佛教学会年報第四十四号）。

(18)佐々木宏幹『人間と宗教のあいだ』（救いの構造と論理）参照。

(19)中村元『佛教語大辞典』上巻二七一頁。荻原雲来『梵和大辞典』二四四頁、七四九頁。安井広済「佛教における救済思想の性格」（大谷大学編・親鸞聖人）参照。

(20) 『妙法蓮華經』卷第一「終に小乗を以って衆生を済度したまわず」（大正九の八a）『不退転法輪經』卷第一「その根性を知り佛法を開示して方便済度し、無量の善法を以て衆生を教化す」（大正九の二三〇a）。

(21) 簡野道明『字源』一一五七頁参照。

(22) 『前掲書』五八七頁参照。

(23) 拙稿「親鸞における信の性格」（龍谷大学論集第四一〇号）参照。

(24) 拙著『浄土教における信の研究』参照。

(25) 『大佛頂如来密因修証不義諸菩薩万行首楞嚴經』卷第五（大正一九の一二八a～b）。

(26) 上田義文『大乘佛教の思想』（無我と主体性）参照。

(27) 拙稿「カウンセリングにおける治療と真宗における救済」（宗教とカウンセリング所収）参照。

一九八五年三月

真宗研究会紀要第一八号 抜刷

『'84年日本、宗教の現在とその課題』

信楽峻磨

はじめに

只今御紹介にあづかりました信楽でございます。まったく予想しなかった御当地の方と御縁をいただき、今晚こうして時間をいただいたことを不思議に思い、かつ有難く思うのであります。

今御紹介いただきましたように、私は親鸞を

開祖とする既成仏教の浄土真宗、西本願寺に所属する僧侶でありまして、そこが経営する京都の龍谷大学の真宗学、教団の基本の教学の研究、教育にたずさわっているものであります。

一昨日から大学院の学生と一諸に、創価学会の大石寺、昨日は立正佼成会、霊友会、本日は熱海の世界救世教のそれぞれをお訪ねして、色々見学し、話合いをし、大学院の皆さんと共々にあれこれ考えさせられたわけであります。

私は、日本の宗教の、しかも既成の仏教教団の一部分に身を置くものでありまして、世界的な視野はおろか、日本全体の宗教の現状についても大変疎いのであります。

既成教団の学者と申しましたが、十数年前から、西本願寺のいろんな保守体制、矛盾を批判する改革運動を提唱致して参りましたが、挫折して今また新しい歩みを進めているのであります。そういうことで、体制からは完全に疎外されておりまして、身はそのような肩書を持っておりますが、非常に孤立したところで、自分一人、親鸞

を探ねておるといふことでもあります。

本日お集まりの皆さんがどういふ方かも存じあげませんので、焦点が定まらないのでありますが、いただいた題で私の思ひをお話してみたいと思ひます。

## 私の宗教理解

題は「'84年日本、宗教の現在とその課題」といふ大変大きなテーマであります。現在の宗教、特に私の範囲の仏教といふところで、これからの在り様といふものを、大変管見であります。申してみたいと思ひます。

宗教といふ問題であります。色々な意味で宗教を説明し、あるいは受け取ることが出来ると思ひます。一昨日から探訪致しました新興教団のそれぞれに関わつて、改めて色々なことを思ふのであります。従来宗教といふものは種々な夾雑物を含んでおりますが、基本的には個人の問題



だと思えます。社会的な問題、政治という形で色々それぞれの教団が及ぼす影響がありますけれども、本質的には、全体社会の問題ではなく、一人一人の、一個の人間の問題であります。そしてそれは、生きた人間であることは勿論であり、その一回限りの、限りある命を私たちが今生きている、その中で人間が本当の意味の人間に成長して行くという、成長という言葉にも色々概念規定をしなければならないでしょうが、基本的には人格が何らかの意味で変革を遂げて行くことだと思えます。もう少し分りやすく申しあげますと、成長というのは脱皮、皮を脱ぐという営みと、成るという営みをもつことであって、竹の子が皮を脱いで空に向って伸びていくように、古き己れの皮をどれだけ脱いでいくかということであり、それと一つになって、新しい自己が育っていくということであります。

仏教では解脱と申します。そして仏に成る、成仏と申します。人間が本来の人間に成る。我々は人間として生まれて来たのでありますが、これは完結の人間ではない。不十分な人間として生まれ

て来ている。それが本当の意味の人間に脱皮し、成長していく。これが、私は広い意味での仏教の、宗教の基本の性格だと言えると思います。ただそのことが、人間、人格変革が、どう社会の変革に連関するかという、もう一つの問題がそこで問われてくると思います。一人一人が脱皮し、成長することが、それぞれの住んでいる社会の中で、人間の組織、社会がどう脱皮し、成長していくかということと連動して考えられなければなりません。

## 日本の宗教状況

そこで、そういう宗教理解の上に立って、若干日本の宗教の現状を見てみたいと思います。一九七七年の調査によれば、日本の仏教を中心に考えますと、新興宗教も含めまして、大体二百程の宗派があります。そして寺院は八万四千あり、僧侶は二十四万七千人というのであります。信者が、八千八百万人という信者になっており、こ

れがキリスト教も神道も含めた日本の宗教人口  
であります。これには問題があります。実際は  
かなりダブっていると思うのであります。それ  
は、宗教社会学者あたりが、そういうデータを  
踏まえて実際はどれだけあるかということですが、  
既成仏教が大体五百万、新興仏教教団が五  
百万、神道系統が新興のものも含めて二百万、  
キリスト教が七十万、そしてその他の宗教が七十  
万、大体計千三百万が信者である。日本の人口  
の一割ということでありましょう。一昨日から  
それぞれの教団を探訪して大学院の皆さんもお分  
りのことと思いますが、かなり重層の形で各教  
団が信者をとらえております。実際は既成教団の  
信者に登録されながら、新しい教団のメンバーで  
もあるという話を聞いて分ると思いますが、そ  
うなると八千万を超える宗教人口になってくるの  
ですが、今申しましたように約一割が確たる信  
者数で、後の九割は無宗教、つまり教団には登  
録していないのが実情だと推定されます。ここに  
日本の宗教の持つ大きな問題、つまり幾つかの  
教団に信者として登録されているという問題があ

ります。

もう少し古いデータで、文部省がかなり綿密に日本の宗教を調べたものがあります。一九六二年のもので、大体基本的には変わらないと思います。既成教団、新興教団も含めて、信者が主体的に選んで信者になったのか、それとも世襲的に、親がそうであるから、家がそうであるから同じ教団に属する信者になったのかを、まとめてみますと、既成仏教は主として世襲として教団に属している。そういう世襲的な信者という意識があります。神道系、既成のものを中心として考えるのでありますが、これもやはり世襲的であります。ところが新興仏教教団は非常に主体的であり、キリスト教もそうであります。信者の性格であります。男女の性別を調査しております。既成仏教ではやや女性が多い。神道系はかなり男性が多い。新興仏教教団ではかなり女性が多い。キリスト教では圧倒的といっているほど女性が多い。次に信者の年齢層の問題であります。既成仏教では三十一歳から六十歳までが五十四%、六十一歳以上が二十八%、三十歳以下が

十四%で、大体壮年、やや老人型の教団であります。神道系もほぼそういう傾向を持っている。ところが新興仏教になりますと、老人がかなり少なくなつて、三十一歳から六十歳までが五十九%、六十一歳以上が十四%となつております。壮年、青年型で老人が少なくなつています。キリスト教では、三十一歳から六十歳までが四十一%、三十歳までが四十%。青年が中心です。職業も調べておりますが、既成仏教では農業が中心で、商業、自由業となつていますが、非常に農村型であります。新興仏教では農業と商業がほぼ同じ数で、工業が続きます。自由業は割合少なく主婦がかなり増えてまいります。大体は都市型です。キリスト教を見ると、自由業、学生、主婦という都市型でありまして、特にここでは学歴程度が高いですね。それからもう一つ非常に興味あるのは、信仰の純粋度といいますか、自分の信仰の他に何か別のものを崇拜しているかという質問に対して、既成仏教では、他の宗教を信仰しているというのが、十二%から二十四%あり、無いと答えたのが三十四%から四十六%。やは

り浄土真宗系が無いと答えたのが多い。これに対して、新興仏教教団ではかなりはっきりしており、有ると答えたのはわずか六%、無いと答えたのは七十六%でかなり純粋なものであります。キリスト教では、有ると答えたのは教派によってはゼロ、高いところでも一%で、無いと答えたのは九十五%から百%になっております。

これらによって得た感じとしては、新興教団は新しいエネルギーは持っておりますが、基本的には調査の結果では既成教団と余り変らないとの認識を持つのであります。これは、今回一諸に巡った大学院の皆さんも同じ感覚を持ったものと思います。

## 教団をめぐる問題

さて、この様な日本の現実を踏まえながら、特に日本の宗教がどう在るべきか、幾つかの今日的な問題点を指摘しながら、私自身が考えます方向性みたいなものを少しばかりお話して、本

日の主題に致したいと思います。日本仏教の課題ということで、三つ程問題を立てて、お話をしたいと思います。

一つは、教団をめぐる問題。

二つは、信仰をめぐる問題。

三つは、教学をめぐる問題。

これは、色々の学者の考えを私なりにアレンジしたものでありますが、教団をめぐる問題としては、宗教教団を分けてみますと、四つのタイプに分けて考えることができると思います。

一つは文化宗教という捉え方であります。日本の宗教のみならず、世界の宗教を含めて、宗教の一つのタイプは文化宗教である。こういうことを申したのはアメリカのカリフォルニア大学のロバート・ベラーであります。具体的にはシビルレリジョン (civil religion)、市民宗教という言い方をしており、それを日本では文化宗教と訳しているのであります。あるいはルックマンという人は、見えない宗教とも言っております。具体的には非常に素朴な、あるいは原

初的など言いますか、教学をもっていない、もっと低いレベルの宇宙観・世界観とでも言いますか、例えば死者を大切にしなければ崇りがあるとか、先祖が崇るとか、日が良いとか悪いとか、方角がどうか、ともかく非常に素朴な原始的な、人生、人間、世界を捉える考え方があります。それは明確な思想や理論としてあるものではありませんが、そういうものが我々人間の行為を規制しており、それらは広い意味での宗教現象であります。こういうものが宗教現象としては根強くある。

これは日本だけでなく、例えばアメリカの大統領が就任の宣誓式の時に聖書の上に手を当てて宣誓します。それは一つの神に対する誓いですが、信仰を意味しているのではない。そういう形をとって、自分の誓いを国民に知らせる。そういうものがそれぞれの文化の根っ子にあるということでもあります。こういうものが、具体的に教団の中に意味を持ったり、大きな力を持っている。これは、既成教団は勿論であります、新興教団も何らかの形でこういうものを持っている



ことは言うまでもないであります。

具体的には、一つは祖霊崇拜、先祖崇拜であります。もう一つは、今もあります呪術信仰であります。そういう祖霊崇拜と呪術信仰が、非常に大きな力を持って現実の社会や現代文化の根っ子にある。

それからもう一つは、制度としての宗教、制度宗教、いわゆる既成教団であります。それぞれ長い歴史を持ってまいりました、仏教、神道の既成教団は、一つの制度として残されております。これは宗教社会学者あたりによれば、非常に酷な言い方ではありますが、結局教義というものを色々持つておるけれども、本質的には、実際の教団の大きな力になって動いているエネルギーというものは、むしろそういう見えないところの文化宗教ではないかということを行います。まあこの辺は既成教団に関わる者としては、そうばかりとは言えない、やはりそれぞれの教祖の説いた教義を以って教団を組織し動いていると言いたいところであります。しかし少なくとも、社会学者が言うように、実際は色々な教義でカムフ

ラージュしているけれども、根っ子は、そういうものだと言われてしまえば、返す言葉もない現実が既成教団にはあると言わねばなりません。とも角そういう形で教義で組織し制度化してきた、制度宗教というものが考えられます。

三番目には、組織宗教というものであります。従来の制度化された既成の教団を批判する、伝統的なものから解放されていく、あるいは、そういうものを否定する中で、新しい価値観を中心にして組織された宗教教団、いわゆる近代以降生まれました新興教団であります。近代初頭に生まれました天理教、金光教というものは、ある意味ではもう既成教団の側面を持っていますが、近代以降のものは、一応広い意味では制度宗教というものを否定するという形で新しく組織されたもので、新しい教祖の下、新しい教えの下に、一人一人がそれに関わって、新しい組織作りをした。これが今日の幾つかの新興教団の性格であると思います。

更にもう一つ私が思うのでありますが、既成教団を色々批判するが、新興教団にも関わり得

ない、かなり新興教団は個という問題よりは、全という問題を非常に前面に立てようとする。集団行動というものが非常に見事です。例えば、創価学会の青年部などの動きはそういう形です。集団、組織が先にあつて個がある。集団、組織の中で個が育てられていく側面が非常に強い。そこでそういうものにあきたらなくて、そこを超えて、個人宗教といますか、まったくそういう制度宗教としての既成宗教も、組織宗教としての新興宗教も批判的に超えて、個人として宗教を求めていく、そういう傾向が出ているのであります。

今日、仏教関係の書物はたくさん本屋に並んでおります。その中でどれだけ教団に関わっている人たちに読まれているか。むしろ教団から離れている人たちによって読まれている。私は関東のことは存じませんが、関西では、朝日新聞社が先年からカルチャーセンターを開設して色々な講座を開いており、これには、文学、宗教、芸術、職業訓練、趣味、語学などの講座があります。その中で、私は大きな部屋を与えられて宗教講座、

親鸞の講座を持っております。最近は忙しいので休みをいただいておりますが、実に多くの方が聴講しております。この講座に出てこられた方に、壮年の男女約七十人くらいであります、今までにお寺にお参りしたことがあるかどうかを聞いたら、半分も居ないんですね。約四十人の人は一度もお寺にお参りしたことが無い。従ってどの教団にも所属していない人たちです。そういう人たちが、かなりの金額の聴講料を払って、私の親鸞講座をお聞きになっている。

こういう現実を見ますと、教団に対して現代人はかなり厳しい目で見ているし、むしろ教団を離れた所で、一人一人が信仰、宗教を捉えようとしている。こういう動きがあります。それを今、個人宗教として捉えるわけであります。大変大ざっぱな分け方ではありますが、現在の教団をめぐる一つの問題点の現実はこういう状況があると思います。そういう意味で、既成教団の将来はもはや非常に厳しいとしても、新興教団が今後にとどれだけ信者を増やすかという問題もまた、かなり厳しい状況が生まれていると思うのであ

ります。

そこで、日本の仏教教団の問題にたつて申しますと、そういう制度的な既成仏教教団も、新しい組織宗教としての新興教団も、文化宗教、具体的には祖霊崇拜、呪術信仰を根底に深く持っている。いわゆる重層信仰であります。これが実際の具体的な状況で、案外そこで人々は教団に関わり、それぞれの教義を理解している。信心、信仰というのは、そういうある意味では非常にドロドロした低いものを引きづっているという状況があります。しかしそれは民族信仰、民族宗教でしかない。それぞれの教祖が掲げた教義というものが、実際信者へどれだけ浸透しているのか。非常に素朴な死者儀礼、祖霊崇拜、呪術信仰の上ののっかっているわけであります。常に日本の仏教教団は、転落していく、本質を見失う危険性をずっと抱えて今日に至っております。

先ほど申しあげたように、宗教は個人だ、しかもその個人が教えによってどれだけ変革していくのか。その変革というのは脱と成、脱ぐと成るという構造だと申しあげたのですが、それが

民族信仰を引きづりながらどれだけ成り立っていくのか。大変無責任な批判と言われるかも知れませんが、例えば立正佼成会では、教祖が世界平和を一生懸命に訴えておられる。霊友会は若者に対する魂の開発に力を込めておられる。あるいは今日見せていただいた世界救世教は、美術、文化に対して非常に大きな力を注いでおられる。そういうものには十分敬意を表すわけですが、先ほど申しあげた基本的な宗教理解に立つならば、教団としてそういうものが、どれだけそれが純粹に成り立っていくのか。そこに、今後の大きな課題を、日本仏教は、既成仏教は勿論、新興宗教も同じ問題を抱えていると言えるのではないのでしょうか。

## 信仰をめぐる問題

二番目に信仰をめぐる問題であります。これも私なりに信仰というものを規定してみたいのですが、信仰というものを機能的に捉えますと二つ

の側面があると思います。一つは、宗教というものは、色々な矛盾なり、苦しみ、悩みを和らげる、安定させるという機能がある。死に臨んで、神や仏の救いを語ることによって、その死に対するおののきを和らげる。信仰というのは、人生の矛盾なり厳しい限界状況に対して安らいを与えるという機能と、それとは逆にですね、むしろ平生は何も見えない人間の状況を根本的に告発していく、人間とは罪なる存在だという、恐ろしい心を人間は持っている、あるいは常に死に向って生きているのが人間の実相だ、日頃の世俗的な意識の中では気付かず、考えられない問題を非常に厳しく告発していく、そういう側面を持っている。これはコインの表側と裏側のようなもので、決して別のものではありません。そういう二つの面を宗教は機能として果していると思います。

だから、宗教の歴史を考えると、政治は宗教を非常に怖がります。政治の持っている矛盾を、欺瞞性を徹底的に告発されるという恐ろしさを言外に感ずるからであります。しかし、同時に政

治や権力というものは、常に宗教と妥協し、宗教を利用して参りました。非常に矛盾がある政治の状況の中で、宗教の名において民衆を安定せしめてきた。矛盾に対して目を閉ざさせてきた。マルクスの言ったアヘン（阿片）という役目を担ったのであり、宗教は政治によってしばしば利用されてきた。恐れられながら利用され、利用されながら恐れられるという矛盾した関係が、洋の東西を問わず歴史にあったのは御承知の通りであります。

こういう機能をコインの裏・表のように両方に持っているのですが、基本的に両者が不離一体と言いながら、やはり宗教というものは、そういう厳しさ、告発するということが主軸になるべきだと思います。そうでないと教えということの意味が成り立ちません。宗教が教えであるということは、我々を脱皮せしめていくわけです。我々の至らない所を教えてください。だから、教えというものは常に我々を脱皮させる。鏡のようなもので、鏡の前に立てば自分の醜さに気付かされる。しかしそのことが同時に



成長になり、変革になる。このように厳しさというものがなければ、変革は成り立たないのであります。教えというものは厳しいものだと思います。何らかの形で教えを聞くということは、そこで自己を見つめる、あるいは自己が問われるということでもあります。

現在私たちの社会では、教えというものが厳しさを非常に失っている。小学校から大学までの教育の過程で、そういう厳しさの側面が欠落していると言えます。色々な受験勉強で答えをどう導いていくかというような小手先の技術などの知的な面に片寄っていますが、本質的には人間の教育であるかぎりそれは厳しいものです。これは私自身が教師であるので、考えさせられる点であります。教師が自分に厳しくなくなっている。教員が自己に対する厳しさを失っている。家庭の父親が権威を失ったというのも同じではないでしょうか。行儀を正しくしなさい、勉強をしなさいということは、結局は、果して自分がどれだけやっているかという自分への問いになるのであります。自分が正しく生きていくとい

うことを通さなければ、子供の躰は生まれてこないわけで、教師の側、親の側に問題があると思いますね。教員が自分に対してどれだけ厳しいか、そのことと一つになって、教育というものの生命が誕生してくると思います。

宗教の場合も、そういう教えである限り、厳しさが中心になろうかと思えます。ところが今日の日本の宗教は、新興宗教をも含めて、安らいの側が非常に強い。安らいとは、酔い、酔わしてしまうのであります。宗教は厳しい、告発だと申しあげたのは、その側面から言えば、教えというのは目覚めだということであります。教えにであって目が覚める。ところが実際に働いている多くの宗教的な機能は、お祭り騒ぎをやって酔わしてしまう。素晴らしい演出をやって人々を集めたり、講演をやったり、音楽をやったり、花火を上げたりして酔わしてしまう。民衆をそういう形で誤魔化してきた。民衆はそういう形でうっぷんをはらしてきた。祭というものは大体そういう形になってしまった。それが、既成教団にも新興教団にも同じような問題が続いているの

ではないでしょうか。宗教というのは何か悩みを解決するということであって、解決するには厳しいところをくぐらない限り解決できない。成長しない限り解決しない。ところが表面的なところで酔わしてしまう。それが解決になっているのであります。現実の日本の宗教界は安定機能を強く持っているのではないか。勿論反面を全く認めないわけではありませんが、そういう問題があるように思われます。しかし、その厳しさがどれだけ教団の命になっているのか。これは特に農村型の既成教団が持っている大きな問題だと思います。農村はやはり安らいの面が非常に強い。農村ほど祭を大事にするところはありません。しかし、それは新しい都会の団地あたりでも色々な形にアレンジして祭を行なう。そういう側へ宗教が関わって出ている。キリスト教はその点が、信者がタブっていないという面ではかなり厳しい。例えば修学旅行で、神社、仏閣などはお参りさせないといった厳しいことをしております。ただ、それが宗派的な、狭い形でのセクト意識になるのでは勿論問題ではありますが、基本

的に信仰というのは自己を確立していく。そして  
その中で、反対の側面の他を認めていくという  
ことでありましょう。

## 宗教と科学——教学をめぐる問題（1）

さて、日本の宗教の三つめの課題としまして、  
教学、理論の問題。信仰の問題、教団の問題も  
含めて、やはり教学がどう打ち立てられていくの  
か。既成教団は非常に古い甲羅を持っていて、新  
しい時代に即応できない程硬直化しております。  
一方新興宗教は、時代に即応しているように見  
えますが、それを支える教学理論は十分に打ち  
立てられていません。そういう意味で、それぞれ  
今後の可能性を持ちながら、将来どの方向に行  
くのか、道を誤まりはしないか、色々問題を  
持っていると思うのであります。新興教団もいず  
れは既成教団になっていく訳で、本質的には同じ  
いろんな課題を抱えているのであります。そ

の中で、私は次の二つの大きな課題があると思います。

一つは科学、科学と宗教との問題であります。もう一つは、現代で特に大きな問題であります政治と宗教の問題であります。これをそれぞれの教団が、教学がどう理論付け、解釈するのか。これが明確にならないと、これからの現代を超えていく信心の理論にはならないし、教団を打ち立て確立していくということにはなかなかなりにくい。これは今後の大きな課題だと思いますが、科学と宗教、特に科学と仏教の問題を今問題にしたいと思います。

科学が持っている立場は、非常に単純に申しますならば、近世以来の人間の理性の自立の中で成立してきた新しい世界であります。近世以来の人間の営みであります。それまではやはり非常に古い宗教的な世界観や人間観というものが生きていた。それが新しく科学的な世界観や人間観が打ち立てられてくる。そして宇宙の様々な真理・法則を発見していくことになる。あるいはそれらを応用して、自然を開拓して社会を改造し

ていくという人間の営みが生まれてくるのでありますが、その理性の確立、独立ということは、感情を込めて物を見るというような、そういう人間の恣意的な物の見方というものが全部排除され、克服されてですね、純粹に客観的に物を見るという人間の知性というものが確立されてくることの中で、科学というものが誕生したというのであります。それぞれ一人一人の感情をもって物を見ることを排除することの中で、客観的に分析してみれば、誰が見ても同じように結論ができるという物の見方。主我的なものを一切排除することの中で物を見ていく人間の知性、理性というものが確立されて、そこから科学という世界が、あるいはそれに基づく技術という文明が発達してきた。

しかし、現在それが御承知のように様々な問題を新しく生み出してきた。これが今日の時代であります。そこで、仏教の立場から申し上げたいことは、人間は理性によって真理を発見し、あるいは様々な法則を見出したと言っているけれども、それは果して本当に真理を見ているのか。

実はここにこそ問題があるのだ。水を水素と酸素、 $H_2O$ だというように分析して科学は水を捉えた。これが水の本質だと言われても、水というものはそんなものではない。水素と酸素が化合しているんだと、そんなものを水と言うのではない。水の本質を見るならば、もう一つそこにこういう問題を仏教は教えて来ていると思うのであります。

いわゆる科学というものは水を分析し、あるいは水というものは非常に大切なエネルギー源だとし、水力という形で水を捉えております。しかし、水というのはそれで全てを捉え切れているのではないのではないか。それは人間の都合のいい見方で、やはり根本的に主我性を脱皮して見えてはおりません。実際は水の本質を見ていない。人間が人間の都合のいいように見ているのでしょう。

仏教ではこんなことを申します。水は天人が見たら瑠璃に見えて、人間が見たら水に見えて、魚が見たら住家に見える。そして餓鬼道の者が見ると火に見えると申します。一水四見、一つの水が

四つに見える。人間は水と見ているが、水は魚にとっては生命の問題。しかし、水自身は自身を一体どう自覚しているのでしょうか。水の心はどう捉えられているのか。

人間は卵を見たら、栄養源の高い副食物と思うけれども、卵自身には命の問題であります。もっと深い、そのものの立場に立って物を見る。それを仏教では無分別智と申します。それが仏教の智慧だと言えましょう。

禅宗の話にあります。一杯の残った柄杓の水を夏の暑い大地に撒いた。そしたら、なぜその水を撒いたか、夏の暑い日に草木が皆萎れているではないか。なぜその残った水を草木にかけてやらなかったか。そしたら水が自分の命を全うされたと喜ぶではないか、その草が暑さの乾きを癒して喜ぶではないか、お前には水の生命が見えないのか、と言って怒られだそうである。そこで自ら名前を滴水、一滴の水と変えて、明治の傑僧になった人がいます。そういうように一滴の水に命を見ていく、物のお陰を思う、恵みを思う、命を思う。一つの卵に命を見て、



それを食べることに罪業を感じ、その命を生かすという思いを持つ。それを仏教は教えるわけです。科学においてこれから物をどう見ていくか、こういう仏教の物の見方というものがなければ、公害など様々な問題が今日世界人類の大きな課題になっておりますが、この問題は克服出来ないだろうと思います。

それぞれの命の立場に立って、生かしていく、生かされていく、こういう物の見方こそ大切です。自分に都合のいいように物を見ていく。それは我執です。それは最終的には自分で地獄の穴を掘っているだけです。自ら生きようと思えば、他をも生かさねばなりません。他の生命の中に自己の生命を発見する。こういう仏教の物の見方が、これからの科学技術の発展にどう反映するかという問題があると思います。

## 宗教と政治——教学をめぐる問題（2）

もう一つの問題は、政治と宗教の問題であり

ます。これは大変大きな問題でありますし、一昨日から視察に参りました新興教団に対して大学院の皆さんが質問していたのでありますが、従来は宗教と政治というものは二元論的に捉えるべきだと考えておりました。神のものは神へ、カイゼルのものはカイゼルへと二つに分けて考えていく。こういう形を我々の真宗の教えでは真俗二諦と申します。

信仰の道理と世俗の道理というものを二つに区別する。私たちの真宗教団で言いますならば、戦時教学。かつての太平洋戦争の時に、仏教の信仰の論理と天皇制の論理、宗教の論理と政治の論理の二つを使い分けて参りました。車の両輪の如してあります。鳥の両翼の如しと言います。信仰に対して深ければ深いほど、政治に対して忠実であるという形で全面的に戦争に協力した。勿論反対した人もおります。少なくとも新興教団の若干の所には厳しい弾圧があったのは事実であります。多くはキリスト教を含めて、この車の両輪、鳥の両翼という論理で戦争に加担したのであります。それが正しい論理か、これ

は大きな問題でありまして、基本的には先程申しあげたように、宗教というものは個の問題、生き様の問題。それが社会的にどれだけの影響力を持つか、人間が自己成長していくというのが宗教の究極目標であるとすれば、そのことが社会へどう連動するかという問題であります。そうであるならばこれは一本の論理でなければならないということではありますが、これが、今後どうやっていくのか、これも大変大きな問題であります。個人の変革が社会の変革にどう運動していくのか。これはそれぞれが厳しい今後の問題として担わなければならないと思います。

## さいごに

私は私なりの思いもあるのでありますが、大体基本的には、この教学が新しい時代の中で、科学と対決し、政治と対決するという大きい課題を背負いながら、新しい時代の論理として構築されない限り、教団は未来を拓く成長はもて

ないだろうし、そして本当の現代人に必要な宗教、信仰というものも語りつがれることはないだろうと思います。

政治とか科学に全面的に関わりながら、私たちが現代に語りかけるならば、現代の多くの人たちが宗教に対して十分に耳を傾けて下さるだろうと思います。しかし、それについては先程申しあげた古い教団の体質、民族信仰、具体的には祖霊崇拜だとか、呪術信仰で成り立っている状況に対してどれだけ教学が力を持つかということです。私自身が教団の中で、ささやかな改革運動をして今日に至っておりますが、今思いますことは、私自身が教学をどう変えていくかという問題、具体的には古い教学をどう克服するか、そして今申しました新しい今日的な問題に対してどのように理念を構築していくか。こういう大きな問題を抱えながら、戸惑い続けておる現状であります。

つい先日、アメリカのハーバード大学から紹介がありまして、教学者の一人でも二人でもいいから大学の先生を寄こしてくれないかとの要望が

ありました。東洋の思想に心を寄せて何かを吸収しようと考えています。

西本願寺教団はアメリカに色々と講座を持っており、また大学院も持っています。マスターコースがあり、その学長が先日日本に参りまして、一晩プライベートにお話をする機会がありました。キリスト教は懸命に東洋の論理に注目しており、東洋思想に心を傾けている。西欧の思想は行き詰っているとの認識が強い。彼が言うのに、キリスト教の心ある者は非常に勉強している。今、私たちは、日本の仏教は、アメリカの言葉つまり英語で文章化してアメリカ人に分るようにしておかないと、後十年したら、彼等は何かを仏教の中から求めて、自分たちの神学に新しいものを構築していくだろう。もしも、十年後に英語化した様々の仏教の書物を出した時に、多くのアメリカの心ある者は、これは既に神学者が色々言っていることを真似しているのではないかと、きつと言うだろう。十年ののちにはもう東洋の思想はアメリカ人にとってはかなり自己のものにしてしまうだろう。今、東洋の思想を、

アメリカ人に分るような文章にして見せておかなければならない。アメリカ人は、戦後様々なヨーロッパ、特にドイツあたりの新しい思想を取り入れたりしましたが、その限界を見た。今日では懸命に東洋の思想を求めているのだ、何とかならないかということを実に訴えられたのを今でも生々しく覚えております。

我々は、今までの長い間の文化の中で培った日本の仏教の本質をどう生かすか。祖霊崇拝など民族宗教のレベルのまま、そのまま受けついでいいのか。せつかく長い歴史、伝統、先輩の苦勞などを引きついでいくからには、我々の責務もまた大変重要であることは申しあげるまでもありません。非常に大ざっぱな話で終始しましたが、御静聴を感謝いたします。有難うございました。

(本稿は、一九八四年八月二十四日、神奈川県湯河原町商工会議所を会場に開かれたメタモルフォシス研究所主催の公開ゼミナール「'84年

日本、宗教の現在とその課題」における先生の  
講演の要旨であります。)

一九八八年六月発行  
援助的人間関係 抜刷

『仏教におけるホスピス・ケアの問  
題』

——とくに浄土教における看死の思想  
をめぐって——

信楽峻磨

一 はじめに

日本においては、ここ数年前より、ホスピス・ケアということが注目され、やかましくいわれるようになってきた。このホスピス (hospice) とは、もとラテン語のhospitiumを語源とするもので、中世のころ、聖地巡礼などの旅路に疲れた人々のために設けられた、カトリック修道会が経営する無料宿泊所を呼んだ名であるという。ここにホスピスという語の原意趣がある。そして一九世紀に至って、アイルランドの修道女たちが中心になって創立した、末期患者を収容し世話をする施設をホスピスと呼んだのが、今日における近代ホスピスの始まりであるといわれている。その後、このような末期患者を対象とする看護としてのホスピス運動が、イギリス、アメリカにおいて次第に重視されるようになり、さまざまな展開を見て今日に至っているのである。かくしてホスピスとは、治癒の見込みがなく、死を前にして恐怖や不安に悩む人々に対して、最後の瞬間まで、平穏にして価値ある人生を生き抜かせるために、医者、看護婦、カウンセラー、宗教家、ソーシャル・ワー



カーなどがチームを組んで、生物学的医療はもとより、心理学的、社会学的な全人的対応、援助としてのケアを行なうことをいうわけである

(1)。

ことに今日の日本においては、いまだガンに対する決定的な治療方法も見出せないところから、また次第に増加しつつある老人患者への対処が緊急に求められていることもあって、最近では、このような臨死患者に対する対応としてのホスピス・ケアはいつそう注目されることとなってきたのである。そしてまた、このような末期患者に対する全人的な援助、看護というホスピス・ケアについては、その精神的援助、「たましい」の看護という意味において、必然的に宗教者の参加が要請されてくるところであり、日本においても、すでに心あるキリスト教徒がこの問題について先駆的に取り組んでいるのに対して、仏教徒における関心も大いに期待されているところである。その点からして、いまは仏教におけるホスピス・ケアの問題という課題をかかげ、ことに浄土教における看死の思想を中心にして、若

干の考察を試み、もって愚見を開陳することとする。

## 二 平安浄土教における看死の思想

かつての仏教の歴史において、末期患者に対する対応、ターミナル・ケアについて、もっとも深く取り組んだものに、平安時代のころの浄土教徒によって形成された二十五三昧会の結縁がある。この二十五三昧会とは、二十五三昧とは、三界二十五有なる迷界を脱離して涅槃に到達せんとする三昧のことで、もとは『大般涅槃経』（曇無讖訳）第十四卷（大正二一の四四八b以下）に基づくが、また智顛の『法華玄義』巻第四上（大正三三の七二一・以下）にも、それについて解釈しているところである。二十五三昧会とは、かかる三昧を修習することを目的とする念仏集団をいうわけである。寛和二年（九八六）五月二十三日に作られたその発願文によると、「楞嚴院二十五三昧根本結衆二十五人連署

発願文」と題して、

「夫れおもんみれば、三界はみな苦たり。五蘊は無常なり。苦と無常とを誰か厭わんや。然るに我等無始よりこのかた、いたずらに生じいたずらに死」て、なおいまだ道心を発さず。また悪趣を免れず。悲しいかな。いつの時かまさに解脱分の善根を植えん。そもそも、『観無量寿経』を案ずるに、いわく、或いは衆生ありて五逆十悪を作り、もろもろの不善を具すに、かくの如き愚人、悪業を以ての故に、まさに悪道に墮し、多劫を経歴して苦を受くること窮まりなかるべし。この如きの悪人、命終の時に、善知識の種々に安慰して、ために妙法を説き、教えて仏を念じせしめるに遇うも、かの人苦に逼られて仏を念ずるいとまあらず。善友つけていわく、汝もし念ずるあたわずば、まさに無量寿仏と称すべし。かくの如く、心を至し声をして絶えざらしめ、十念を具足して南無阿弥陀仏と称す。仏名を称する故に、念々の中に八十億劫の生死の罪を除き、命終の後に、金蓮花のなおし日輪の如く、その人の前に住するを見て、一念のころの

如くに即ち極楽世界に往生すと。この文は我等の来世の誠証とするにたる。今相い議して、いわく、我等契りを合して、たがいに善友とたり、最後臨終まで、相い助教して念仏せしめん。即ち、二十五人を点じて、もって結衆の数となす。もしこの中において、ひとりの病める者あらば、結縁の願力によって、日の吉凶を選ばず、その所に往到して問訊し勧誘せん。もしたまたま極楽に往生するものあらば、自らの願力により、仏の神力によって、もしくは夢に、もしくは覚にも、結縁の人に示し、もし悪道に堕ちなば、またもってこれを示さん。またこの結衆は時々心と同じくして浄土の業をとものにせん。なかんずく、毎月十五目の夕、念仏三昧を修し、臨終の十念を祈らん。生死は涯あり、あに草露の命をたのまんや。昇沈は不定なり。よろしく蓮台の迎を期すべし。つねに勤めて精進すべし。放逸をうることなかれ」(恵心僧都全集第一の三六〇～二頁、原漢文)

と明かしている。『観無量寿経』の下々品の文に説くところの、臨終の時に十念を具足して南

無阿弥陀仏を称名するならば、仏の来迎をえて浄土に往生することができるという教説に基づいて、同志の二十五名が契りを結び、平生に浄土の行業を修め、ことに毎月十五日の夕に集会して念仏三昧を行じ、ひとしく浄土往生を期すという意趣である。そしてその二十五名については、『二十五三昧根本結縁過去帳』に「根本結衆」または「二十五人根本発起衆」（恵心僧都全集第一卷六七一～二頁）として列名される禅満以下の二十四名の人々であって、これは本来は上の「発願文」に続いて連署されたものが原形であろう。そしてこの『過去帳』によると、その二十五名の根本結衆（根本発起衆）につづいて、十九名の「根本結縁衆」（恵心僧都全集第一卷六七二頁）の名前を連ねている。源信の名はこの結縁衆の中に見られるのである。その点、この二十五三昧会は源信によって発起、創設された如くにいわれているが、実際には、そうではなく、源信はそれに結縁した人にほかならないことが知られるのである。

ところが、この「発願文」に深く関係するも

のとして、『起請八箇条』というものがある。それはこの「発願文」が作成されてから四ヶ月のちの寛和二年九月十五日に、慶滋保胤が起草したものであり、その八箇条にわたる内容は次の如くである。

(1) 毎月十五日の夜に念仏三昧を勤修する。詳しくは、先ず『阿弥陀経』を六巻ほど読誦し、旋遶念仏を百回行ない、廻向し礼拝をする。

(2) 念仏結願した次には光明真言を口誦し、土砂の加持をする。詳しくは、毎月十五日の念仏三昧のあと、光明真言を誦して土砂を加持し、もしこの二十五三昧の結縁の人で死ぬるものがあれば、その土砂を死体に散じ、光明真言を百回口誦する。

(3) この三昧に結縁したものは、つねに心を調えるべきであり、もろもろの悪事を犯してはならない。毎月の念仏会に三回以上理由なくして欠席のものは、衆議にかけて退け、代りの人を入れる。

(4) 往生院と名づける別処を建立し、結縁衆の中で病人が出たらここに移住させる。この別処には阿弥陀仏像を安置して、香華や幡蓋などで荘厳し、仏前への供物も配慮する。

(5) 結縁衆の中から病人が出たときには、順番を定めて病人の看病をする。それについては、二人が一組になって、一昼夜ずつ分担し、その中の一人は念仏を勧め、法語を聞かせ、もう一人は看病のための雑事をおこなう。そしてもしその病人に死期が迫ったら、死後における善悪二道の別は臨終正念の有無によるところ、結縁衆の一同が集まって念仏を称し、臨終を看とるべきであり、またその葬送についても万事とどこおることなく営む。

(6) この三昧に結縁したもののための共同墓所を定め、それを花台廟と名づけて、ここに結縁の同志を葬り、春秋二回に念仏を修める。

(7) この三昧に結縁したものは、その平生において、つねに心に浄土を念じ、口には阿弥陀仏の名号を称えるべきである。臨終に正念をうるといふことは困難なことであるから、日頃か

ら充分にそのための功德を積んでおかなければならない。

(8) この三昧に結縁したものは、その同志の中で死者がでた場合には、生前の契りにそむくことなく、その名前を過去帳に記載し、七日ごとの仏事、四十九日の仏事、そして毎年の命日の仏事を勤める。(恵心僧都全集第一卷三四九頁以下)

以上の八箇条がその起請の内容である。この二十五三昧会に結縁したものは、日頃にはたがいに策励して念仏を勤修し、またその臨終においては、一同が集まって念仏し、その死を看とるといふ盟約である。これは上に引用した「発願文」に基づく、その実践についての具体的な規制と申すものである。このように『起請八箇条』が明かすところの、臨終に同志が集まって念仏し、その死を看とるといふ発想は、すでにその前年の寛和元年(九八五)四月に完成したという源信の『往生要集』の問答料簡門にも、「同行のともに嶮をわたるが如く、乃至臨終までたがいに相い勸励すべし」(真聖全一の九二



二) と明かして、念仏者は同行相互が協力して、臨終に至るまで念仏を修習すべきことを教示しているところに見られるものであり、また事実、この起請の文は、その『往生要集』の文、ことにはその別時念仏門の中の臨終行儀（真聖全一の八五四以下）、およびその別行ともいわれる『臨終行儀』（恵心僧都全集第一卷五八九以下）の文にも重なり、またその思想を継承していることがうかがわれるものである。その点、この『起請八箇条』は保胤が起草したというが、この保胤は、この起請を書いた寛和二年の四月に、出家して横川に登ったところからすれば、保胤がこの源信の『往生要集』に学び、それに基づいて作成したものともいいうるようである。ただし、『二十五三昧根本結縁過去帳』にはこの保胤の名が見えないところからすると、この保胤が二十五三昧会にどれだけ深く関わっていたかについてはなお疑問が残るところである。

ところが、この『起請八箇条』が作成されてから二年のちの永延二年（九八八）六月十五日

には、源信が十二箇条にわたる『横川首楞嚴院二十五三昧起請』を作成している。その内容は次の如くである。

(1) 毎月十五日の夜に不断念仏を修する。詳しくは、結縁の同志が午後に集合して經典の講義を聞き、起請文を読んだのち、翌朝まで念仏を修習し、また十二卷の經典を読誦し、二千遍の念仏を修する。

(2) 十五日の念仏会には、念仏のまえに智徳の高い僧侶に依頼して『法華經』を講じてもらい、それを聴聞する。

(3) 結縁の同志は順序を定めて、毎月三種の仏供と一升の灯油を奉供する。

(4) 結縁の同志の中で死者がでたら、光明真言で加持した土砂を死骸の上に向け、五段の礼拝を行なう。

(5) この三昧会に結縁したものは、たがいに永く父母兄弟のような思いを抱くべきである。

(6) この三昧会に結縁したものは、各自がよく身口意の三業をつつしみ、決して十悪業を犯す

ことがあつてはならない。

(7) この三昧会に結縁しているものの中から病人がでたときには、同志はひとしく心を配るべきである。

(8) この三昧会に結縁しているものの中から病人がでたときには、同志は順序を定め、二人が一组になって二日ずつ看護し、その一人はいつも念仏して往生の業を勧め、もう一人はつねに病状を見守る。

(9) 往生院という房舎を建立し、病人がでたときにはここに移して着病し、その臨終にあたっては、阿弥陀仏の仏像の右手に五色の幡を結び、これを病人の左手にもたせて、あたかも仏に従つて浄土に往生するようた思いを成ぜしめる。

(10) 安養廟という墓所を定め、この三昧会に結縁しているものの中から死人がでたときには、三日を過ぎぬうちにこの廟に葬る。

(11) この三昧会に結縁しているものの中から死人がでたときには、同志が集まって葬儀を

おこない、念仏を修して死者を浄土に導く。

(12) この三昧会に結縁しているもので、これらの起請を守らず懈怠して、定められた念仏や講經に三回も欠席し、また一度でも病人の看護や葬儀に参加しないものは、同志の仲間から追放する。

以上の十二箇条がその内容である。それは上に見た『起請八箇条』と基本的には共通するもので、ただこの『起請』においては、毎月の念仏三昧の行法についてより具体化され、また病人に対する看護と臨終の行儀についてより詳細に定め、さらに結縁の行状について、より厳格に規制しているわけである。そしてこの源信による『横川首楞嚴院二十五三昧起請』に基づく二十五三昧会は、次第に定着し、また拡大して、一般民衆をも包含した迎講といわれる運動までに展開し、そののち長く盛行することとなったわけである(2)。

これら源信の浄土教領解に基づいて成立していった二十五三昧会によると、かつての仏教徒においても、同志が結縁して、末期臨終を看とる

という行為が営まれたことが知られるわけであり、いわゆるターミナル、ケアの遠い先蹤を見ることができるのである。ただし、この三味会における看死とホスピス・ケアにおける看死との相違は明確であって、第一には、ホスピスの場合には、それは基本的には、死をめぐる不安、恐怖を緩和し、平穏にして尊厳なる死を迎えさせるための対応としての看死であるのに対して、この三味会の場合には、それは本質的には、その人をして臨終の正念をえさしめ、もってまさしく浄土に往生を遂げさせるための看死である。一方が世俗的なレベルでの対応であるのにくらべて、他方は明らかに宗教的な意図に従った対応であるわけである。第二には、ホスピスの場合は、基本的には、医師、看護婦、カウンセラーなどの専門家がチームを組んで各自に対応するのに対して、この三味会の場合には、同じ教法に帰依して、共通の目標としての浄土往生をめざす者が、平生に結縁したところの、「党」「同行」「朋友」と称される同志が対応するもので、それが宗教的な盟約に基づく看死であるところに

特徴がある。第三には、ホスピスの場合には、死に至るまでの対応であるに対して、この三昧会の場合には、死後における葬送から廟所、さらには年々の仏事までにも配慮するものであった。この死後への配慮ということは、ことに当時にあっては、たんに命終の後の処置というよりは、まさしく平安な死を迎えるための必須条件でもあったわけで、この三昧会における看死が、人間におけるきわめて深層な部分から形成されていることがうかがわれるわけである。

### 三 中国浄土教における看死の思想

ところで、仏教におけるこのような看死の思想は、すでに中国仏教においても見られるところであり、源信らによる三昧会における着死の発想は、それらを継承したことが知られるのである。すなわち、中国の善導（六一三～六八一）の著作である『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』（観念法門）によると、念仏三昧の法を明

かすについて、ことに臨終時における「看病人の  
法用」に関して、次の如く示している。

「行者ら若し病み、病まらざんとも、命終  
らんとする時は、もっぱら上の念仏三昧の法に  
依って、まさしく身心に当てて面をめぐらして西  
に向き、心もまた專注して阿弥陀仏を観想し、  
心口に相応して声々に絶えることなく、決定して  
往生の想、華台の聖衆来りて迎接するの想を作  
せ。病人若し前の境を見れば即ち看病人に向い  
て説け。すでに説くを聞きおわらば、即ち説に  
依って録記せよ。また病人もし語ることをあつた  
らば、看病の人必ず数々病人に問うべし。何なる  
境界を見たと。もし罪相を説かば、傍の人即  
ちために念仏して助けて同じく懺悔して、必ず罪  
を滅せしめよ。もし罪を滅することをえて華台  
の聖衆まさに念に依じて現前すれば、前に準じ  
鈔記せよ。また行者らの眷属六親、もし来りて  
看病せば、酒肉五辛を食せる人をあらしむこと  
なかれ。もしあらば必ず病人の辺に向うことを  
えざれ。即ち正念を失い鬼神交乱して病人は狂死  
して三悪道に墮せん。願わくば行者ら好く自ら

謹慎して仏教を奉持し、同じく見仏の因縁を作せ」（真聖全一の六二五）

ここでいう「上の念仏三味の法」とは、その直前に説くところであるが、それによると、先ず仏堂もしくは浄らかな部屋を設け、阿弥陀仏像を西の壁面に安置し、毎月四回、家業の軽重にしたがってこの中に入り、一日ないし七日、専心に心と声とを相続して合掌念仏して見仏の想をなすべきであり、あるいはまた日々に一万遍の念仏を積み、十五遍から二十遍、三十遍、力の多少にまかせて『阿弥陀経』を読誦せよというのである。臨死の人は、このような念仏三味の法にしたがって、面を西に向け、心を阿弥陀仏にかけ、口に称名念仏を相続して、迎接の想、往生の想をなすべきであり、それを看病する人もまた、同じく念仏して来迎の現前をたすけるべきであり、また酒肉五辛を食した人を近づけてはならないというわけである。善導には、いまひとつ臨終の看病法について明かしたものとして『臨終正念訣』なる著作が伝えられている。内容は四種の問答を設けて臨終の用心について説い



た短編である。その第一の問答は、臨終に際しては、善知識を迎えて阿弥陀仏を憶念し念仏相續すべきであることを明かしている。第二の問答は、医薬を用いるについての用心を語り、医薬とはあくまでも病気を治すものであって、生命が尽きては薬の用はないと明かしている。第三の問答は、神祇に禍福を祈ることの是非について、寿命の長短は定まったものであるから、鬼神に祈っても無意味であると明かしている。第四の問答は、平生に念仏しないものでも臨終のときに念仏すれば往生がえられ、平生に念仏していても臨終のときに念仏をしなければ往生することができないと明かしている。この書はもと道鏡、善導の共集にかかる『念仏鏡』に「臨終正念往生文」という名で収められるものであるが、『龍舒浄土文』卷第十二（浄全六の九一三頁下）や『楽邦文類』卷第四（浄全六の一〇六一以下）においては善導の作として掲載されているところから、以来それは善導の著書と伝えられてきたが、実際には善導よりさらに下る時代の作と推定されるものである。ともあれ、その第

一の問答においては、

「凡そ有病の時に遇はば、すなわち無常を念じて一心に死を待つべし。すべからく家人および看病人、往来問候の人に囑して、凡そ我が前に来らば我がために念仏し、眼前の閑雑の話、家中の長短の事を説くことをえず、またすべからく軟言、安慰、祝願、安樂をもちいざらしむべし。これはみな虚華無益の語なり。もし病重くしてまさに終らんの際には、親属は涙を垂れ、哭泣し、および嗟嘆懊惱の声を発することをえざれ。心神を惑乱し、その正念を失うなればなり。ただまさに同声に念仏してその往生を助くべし。気の尽きるを待ち多時にしてまさに哀泣すべし。わずかに糸毫も世間を恋うる心あれば、すなわち■〔罌±圭〕礙を成じて解脱をえず。もし浄土に明曉するの人の頻りに来りて策励するをえば、極めて大いなる幸いとなる。もし此れに依れば、決定して生を超えること、すなわち疑いなきなり」(大正四七の一三三 a～b)

と語るところであって、それは中国浄土教における看死の在りようの基本を明かしたものであ

り、それはまた、上に見た善導の『観念法門』における看死の思想を継承するものであろう。

この善導よりやや早い道宣（五九六～六六七）が著わした『四分律刪繁補闕行事鈔』（四分律行事抄）卷下四の「胆病送終篇」によると、僧侶における臨終着病の方法を明かす中で、「もし中国の本伝に依るに、云わく、祇桓の西北の角、日光の没する処に無常院をつくり、もし病者あれば安置して中に在く。およそ貪染を生ずるものは、本房内の衣鉢衆具せるをみて、多く恋著を生じ、心に厭背なきをもつての故に、制して別処に至らしむるあり。堂を無常と号す。来るものは極めて多くも遷反するものは一二なり。事に即して求めて専心に法を念ず。その堂の中に一つの立像を置き、金薄をもつてこれに塗り、面を西方に向けしむ。その像の右手は挙げ、左手の中には一の五綵の幡の脚を垂れて地に曳けるを繫け、まさに病者を安ずるに像の後に在き、左手に幡の脚を執り、仏に従うて淨刹に往くの意をなさしむべし。胆病の者は焼香散華し

て病者を莊嚴し、乃至、もし屎尿吐唾あらば、あるに随つて之を除かんにまた罪あることなし」(大正四〇の一四四 a)

と明かしている。無常院または無常堂と名づける別処をつくり、臨死の者はここに移して世俗の執着から離脱せしめ、仏像の背後にあつて、その左手より垂れた幡を握らせ、仏に従つて浄土に往生する思念をおこさしめ、看病の者は屎尿排泄などの手当とともに、焼香散華して、その病者を莊嚴するということが行なわれていたことが知られるわけである。また『同卷』には、

「伝に云わく、中国には臨終の者には道俗を問はず、親縁は辺に在りて看守す。その根識のいまだ壤せざるにおよんで、すなわち、ために一生以来の所修の善行を唱読す。意は病者をして内心に歡喜して前途を憂えず、すなわち、正念を得て乱れざる故に好処に生ぜしめんとなり」(大正四〇の一四四 c)

「臨終には妄業競い集まりて多く志を立つることなきをもつてなり。これはこれ一期の大要たり。善悪昇沈はるかに隔たん。まさに経卷

を以って手づから執りてその名号を示し、また  
仏像を将りて対眼して觀■〔目+属〕せしむべ  
し。つねに善語を与えて世事を伝うることなか  
れ」（大正四〇の一四五 a）

などとも明かしている。いずれも臨終における正  
念、平安を期しての、看死のあり方について示し  
たものである。この道宣は『続高僧伝』の著者  
でもあるが、その中に卷第二十七遺身篇には、  
まだ生存中の善導の事蹟について記録し、

「近ごろ山僧の善導なる者あり、寰宇を周  
遊し、道津を求訪す。行きて西河に至り道綽師に  
遇う。ただ念仏して弥陀の浄業を行ずるのみ。  
すでに京師に入りて弘くこの化を行ず。弥陀経数  
万卷を写す。士女の奉ずる者その数は無量なり」  
（大正五〇の六八四 a）

などと讃えている。同じ唐代に生きた仏教者とし  
て、面識交流があったのであろうか。上に見た  
善導における看死の行儀も、基本的には、この  
『四分律行事抄』の影響をうけているようにも  
うかがわれるところである。

善導における看死の思想は、またその面授の師であった道綽（五六二～六四五）の思想にも、その原型を見ることができるようである。すなわち、その『安樂集』によると、

「経に十念相續というは難からざるに似たり。然れども諸の凡夫は心は野馬の如く、識は猿猴よりも劇し、六塵を馳騁してなんぞかつて停息せん。各々よろしく信心を発してあらかじめ自ら剋念し積習して性を成じ、善根をして堅固ならしむべきなり。仏大王に告げたもうが如し。人善行を積まば死するとき悪念なし、樹の先より傾けるが倒るときは必ず曲れるに随うが如し。もし刀風ひとたび至らば百苦身にあつまる。もし習先よりあらば懷念何ぞ弁ずべけん。各々よろしく同志三五と預め言要を結び、命終の時に臨みて、迭いに相い開暁して、ために弥陀の名号を称し、安樂国に生ぜんと願じ、声々相い次いで十念を成ぜしむべきなり」（真聖全一の四〇二～三）

と明かしている。浄土往生の正因としての臨終における十念相續を成ずることは、凡夫にとって

は甚だ困難であるがゆえに、日ごろより同志三五の人と盟約を結び、臨終が迫ってきた時には、たがいに善知識となって称名念仏せしめて、もって十念相続を成就すべきであるというわけである。ここには臨終の時における称名念仏、十念相続の成就のための同志の結縁が勧められているのであって、それは善導の看死の思想に展開するとともに、すでに上に見たところの、日本浄土教における二十五三昧会の結縁の先蹤が、遠くここにあることが指摘できるようである。事実、この『安楽集』の文は、上に見た『観念法門』の文および『四分律行事抄』の文とともに、源信の『往生要集』の臨終行儀の項に引用されているところである。もって両者の関係がうかがわれるところである。

しかしながら、またこの『安楽集』の文は、もとは曇鸞（四七六～五四二？）の著作と考えられる(3)『略論安楽浄土義』の結びにおいて、

「十念相続といえは難からざるに似たり。然れども、凡夫の心は野馬のごとく識は猿猴よりも劇し、六塵に馳駛して暫くも停息すること

なし。よろしく信心をおよぼして、あらかじめ剋念し積習して性を成し、善根堅固たらしむべきなり。仏、頻婆娑羅王に告げたもうが如し。人善行を積みば死するに悪念なし。樹の西に傾き倒るるに必ず曲れるに随うが如し。もし刀風ひとたび至らしめば百苦身にあつまる。習あらずんば懐念何ぞ弁ずべけん。またよろしく同志五三とともに言要を結びて命終にいたる時、迭いに相い開暁して、ために阿弥陀仏の名号を称して、安樂に生まれんと願じ、声々相次いで十念を成ぜしむべきなり。譬えば臍印をもって泥に印するに、印壞して文成ずるが如く、此の命の断ずる時、すなわち是れ安樂国に生ずる時なり。ひとたび正定聚に入ればさらに何の憂うところあらん」（真聖全一の三七五）

と明かす文を、そのまま踏襲しているものにほかならないわけである。その点、二十五三昧会の中国における先蹤は、またより正確には、この曇鸞の浄土教理解にあるというべきであろう。曇鸞におけるこのような同志盟約の発想は、また東晋の時代、元興元年（四〇二）に、廬山の



慧遠（三三四～四一六）が、同志百二十三名を率いて、阿弥陀仏に帰依し浄土を願生するという、白蓮社を結んだことに学んだとも推察されないこともないが、いまは日本浄土教における二十五三昧の源流が、遠く中国北魏の曇鸞の浄土教思想にあることを指摘するにとどめておこう。

#### 四 日本浄土教における看死思想の展開

この源信らによる二十五三昧会における看死の思想が、その後の日本仏教において、どのように継承され、展開したかについて見ることにする。それについて、法然（一一三三～一二一二）に『臨終行儀』（臨終講式ともいう）という短編の著作が伝えられている。それには乗運寺（沼津）本と称されるものと、浄福寺（京都）本と称されるものとの二本の書写本が伝わっている。前者は漢文、後者は和文であるが、両者

は若干の出没はあるとしても、本質的には同一の原本に拠ったものであらうと考えられている(4)。その内容は、乗運寺本（法然上人全集九一六頁以下）によると、はじめに序文があつて、次いで、一、まさに此の界を厭離すべし。二、まさに浄土を欣求すべし。三、まさに本願を思惟すべし。四、まさに攝取の光明を念ずべし。五、まさに来迎儀を念ずべし。六、まさに往生の得益を念ずべし。という六事について明かし、その六事の各々の後には短い偈文をおいている。そして最後に結文がある。これは病床にある臨死者に対して、称名念仏を勸励し、阿弥陀仏の来迎をうべく教導したものである。その文中に、

「惑障相い隔てて見ることあたわずといえども、願力は疑うべからず。決定して来りて我が身を照らす。故に眼を閉じて慈光を念じ、口を開いて名号を唱えよ」

「弥陀如来、観音勢至、恒沙の聖衆、無数の化仏、菩薩とともに、ただいま極楽の東門を出でてこの室に入れり。故に歡喜合掌して、一心に念仏すべし」（法然上人全集九一八頁）

などと明かすものは、まことに心こまやかな訓導である。しかしながら、この『臨終行儀』が確かに法然の著作であるかについてはいささか疑義がある(5)。その点、かかる著作の存否については問題があるとしても、その『法然聖人御説法事』（法然上人全集一六四頁以下）によると、法然は基本的には、源信を継承する臨終行儀を肯定していたことがうかがわれるようである。しかしながら、法然はのちには、このような臨終行儀にはこだわらないで、

「また臨終の善知識にあはせおはしますすとも、往生は一定せさせおはしますへきことにてこそ候へ。（中略）たた中々一向に、凡夫善知識をおほしめしすてて、仏を善知識にたのみまいらせさせたまふへく候へ」（正如房へつかはす御文・法然上人全集五四五頁）

と明かして、あながちに臨終に善知識に遇わなくてもよい、阿弥陀仏をこそ善知識とたのめと教えており、また、

「凡そ平生の時、已に往生の行業を成ずる

の人は、臨終に必ず聖衆の来迎を得る。已に来迎を得るの時、即ち仏力に由って正念に住するなり」（逆修説法・法然上人全集二七六頁）

「たたの時に、よくよく申おきたる念仏によりて、臨終にかならず仏来迎したまふ」（太胡の太郎実秀へつかはす御返事・法然上人全集五二一頁）

「弥陀の本願をたのみて念仏申さん人、臨終のわろき事は何事にかあるへき」（浄土宗略抄・法然上人全集五九六頁）

などと語って、臨終の念仏よりも、平生によく念仏を申して、往生の行業を成就したもののこそ臨終に来迎をうるなのであって、平生に念仏を申す人は、決して臨終が悪いことはないを示しているのである。そしてまたさらには、

「問いていはく、摂取の益をかうぶる事は、平生か臨終か、いかむ。答ていはく、平生の時なり」（念仏往生要義抄・法然上人全集八七頁）

「もとより念仏を信せん人は、臨終の沙汰

をはあなかにすへき様もたき事なり」(浄土宗略抄・法然上人全集五九七頁)

といて、念仏の人は、臨終をまつことなく、平生において、すでに摂取の利益を蒙むるのであり、その故にこそ臨終の沙汰はすべきではない、とまで明かしているのである。事実、『御臨終の時門弟等に示される御詞』によると、法然自身はその臨終に際して、

「又弟子等、仏の御手に五色の糸をつけてすすむれば、これをとりに給はず。上人の給はく、如此のことは是つねの人の儀式なり。我身にをひてはいまたかならずしもといひて、つねにこれを(ついに)とりに給はず」(法然上人全集七二四～五頁)

と伝える如く、仏像の手に連なる五色の糸を執るという伝統の臨終行儀は、普通一般の人々のすることであるといつて、自身はそういう行儀に従わなかったことが知られるのである。その意味においては、法然はいちおうは、源信らに創まる伝統的な臨終行儀を是認しながらも、その念仏領解においては、まことの念仏の行人は、

すでに平生において如来の摂取を蒙るとするかぎり、臨終の善悪を沙汰することもなく、従ってまたその故に、臨終の行儀については問題にできなかったようである。

この法然を継承して、浄土宗第二祖と仰がれる人が弁長（一一六二～一二三八）である。この弁長に『臨終用心抄』という著書が伝わっている。これが確かに弁長の作であるかどうかについては疑問が残るが、また彼の他の著書と比較すると、その著書として認められなくもないといわれているものである(6)。その内容について、いまは寛文七年（一六六七）に登■〔□±沿〕によって開版された『臨終正念訣』の合本によると、

「先づ従来の念仏者は最後臨終の時を兼ねて最も用心すべきなり。最後臨終の一念に生処の善悪を定む、若し悪念を起さば悪道に墮す」

（五丁左）

という冒頭の文に続いて、善導、道綽、千観、および源信らの文を引用したのち、臨終の善悪

は、ひとえに人間における愛執の有無に基づくものであると断じている。そしてその愛執を離れるについては、一には厭離穢土、二には欣求浄土なる二心が肝要であるという。第一の厭離穢土の心については、境界愛、自体愛、当生愛の三種の愛執の心が問題であるとする。その境界愛とは、自己にかかわる男女子息夫妻縁友や、所居の住宅および所有の珍宝などについて起こす愛執のことをいい、自体愛とは、自己自身にそなわる福や能などに対する愛執のことをいい、また当生愛とは、来世の果報について福樂を願望する執着をいう。浄土への往生を願うものは、平生の時より、この三種の愛執の心を離れることを心がけるべきであり、もしこの愛執の心が深い時には、最後臨終において、転倒の苦、錯乱の苦、失念の苦なる三苦を受けて、悪道に墮してゆくと論じている。第二の欣求浄土の心については、阿弥陀仏の浄土に往生せんことを願う心のことであって、浄土に生ずれば生死流転の苦を捨て、火宅無常の愁を離れることができるが、その欣求の心とは、ひとえに阿弥陀

仏の本誓の力を信じ、称名念仏の業を修することにはほかならないというのである。そしてこのように厭離穢土の心、欣求浄土の心をもって、生死を厭い浄土を願うことが、一期終焉を迎えるについての肝要であり、ここにこそ愛執を離れて美わしき臨終を迎え決定往生をうるというのである。以上が『臨終用心抄』の大要であるが、このような主張は、従来の臨終行儀に見られないもので、極めて特徴あるものであるが、臨終正念を重視する浄土宗の教義理解においては、まことに適切な教訓示誠といいうるであろう。この弁長は、またその『念仏名義集』巻下において、念仏を明かすについて、尋常行儀、別時行儀、臨終行儀の三種の行儀があるとし、その臨終行儀については、

「第三臨終行儀と申すは一期の大事是に過たる無きたり。世の中の人往生したるぞ、悪道に墮たるぞと申す事は、此の臨終にて知るなり。臨終の吉き人は往生したると知る、臨終の悪しきをば悪道に落ちたりと知るなり。臨終善きと申すは、日ごろやむ病をもとり直し、苦し



まずして、心善く成りて手を合掌し居眠るやうにして命終る時、終の言葉には南無阿弥陀仏と申して死するなり。或は紫雲なんども聳き光明を拝み化仏を見奉る、是は上品の臨終なり。是の様に居てこそ死すべけれども、寝乍ら寝入たる様に念仏申して申し死するは往生する也。是は皆臨終の吉なり。また臨終の悪き様と申すは、臥まろび血を吐いて狂ひ死に死すなり。或いは口に物も云わずして死ぬるものもあり。或いは西と云んとて東と云ひ、或いは白しと云んとて赤しと云ふ。加様に心迷ひ物を云ひたがゆる人もあり。是は皆三悪道に墮つる人なり（中略）臨終行儀と申すは、幡を懸け、火を燃じ、吉名木を焼き、本尊を東に向け懸けまいらせ、善知識をかたはらにすえて、一一に善知識の教へをたかえぬたり。魚鳥にらき酒、加様のくさき物をば病人のほとりに近ずけず、日ごろをしかる妻子、若しは夫、若くは孫、加様の愛執深き物をばその貌形をだに見せず、音をも聞かせず、善知識小音に念仏を申して声を静ならしめ、鐘打ちて事静かに持ち成して、ただ浄土の法門貴く目出たからん

を説き聞かすべし。世間の田畠の中の吉き事をば露塵計りも病人に聞かすべからず。若し病人此の世間の事を聞きつれば、心留りて永く往生の心を失ひて、生死に留り悪道に墮るなり。故に是を臨終行儀と云ふなり」（浄土宗全書十の三八。～一）

などとも説いているところである。往生することが可能か否かは、ひとえに臨終の善悪によるもので、臨終の相が善きものは往生し、臨終の相の悪いものは悪道に墮するといつて、臨終行儀の重要性を明かしている。その行儀の内容は、本尊を東に向けて安置し、幡を懸け灯を燃じ、香を焼き、善知識が枕頭にあつて看とることをいい、魚鳥や酒などは近ずけず、肉親の人々も見せず、世俗のことも語ることなく、ただ善知識が専ら鐘を打ち、念仏を申して、浄土の法門を説き聞かすべきことを明かしている。上の『臨終用心抄』に連たり、その主張の具体的な指示ともいいうるものである。また弁長は、その『末代念仏授手印』にも、臨終行儀を明かしているところである(7)。弁長がその仏道において、臨終の様

相、その善悪を重視したことは明瞭である。この弁長は、その伝記によると、臨終にあたって、五色の幡を執り『阿弥陀経』を持して、称名念仏し光明遍照の文を誦しつつ、頭北面西右脇にして往生したと伝えている(8)。五色の幡を執り『阿弥陀経』を持ったということは、法然と異なるところであるが、臨終の善悪を重視した弁長にとっては、当然なる行儀でもあったのであろう。

この弁長を継いで、浄土宗第三祖とされる良忠（一一九九～一二八七）には、『看病用心鈔』という著作がある。それには浄嚴院（滋賀安土）本と、常楽台（京都）本の二本が伝来するが、若干の字句の相違はあるとしても同一本である。その内容については、現存する存覚筆写の常楽台本によると(10)、先ず冒頭に、

「敬って知識の人に申上候。往生極楽は是れ一大事の因縁なり。もし知識の慈悲勧誘の力に非ずよりは、この一大事を成就することあらんや。これによりて病者は知識において仏の思いをなすべし。知識は病者におきて一子の慈悲を

たるべしといへり。しかればすなわち、病者某甲かの所存の趣きをしろしめして、病にふさん始めより、命つきんおはりまで、御用心すべきことどもを注し申しおき候」

と明かしたのち、臨終の迫った病人に対する善知識、看病人の心得べき用意が、十九ヶ条にわたって述べられている。その一々については、おおよそ次の如くである。

(一) 先ず道場を荘厳し、病人が臥したままで拝されるところに仏像を安置し、その手に五色の糸をつけて病人の手に引かせるようにする。道場がなければ、住居をそのように改めてもよい。

(二) つねに香を焼き、花を散らして病床を清め、病人の心を乱すようなものは置いてはならない。人の命が絶えるのは刹那のことであるから、看病のものは交代に休んで、つねに病人から眼をはなさず、その呼吸の聞こえるところにいるべきである。また夜には病氣も重くなることであるから、灯明を明るくすべきである。

(三) 酒、肉、五辛などを食べた人は病人に近  
ずいてはならない。善導大師は、このような人  
が近ずいたら、病人は悪鬼に乱されて三悪道に  
墮すと誡められている。このことはまた現実に  
多く見ることでもある。善知識と看病の人以外  
は、たとえ妻子であつても近ずけてはならな  
い。

(四) 善知識と看病人は三人がよく、一人は鐘  
をうって念仏を勧め、一人は病人の側にいてその  
病状を看とり、一人は部屋の端にいて雑事を行  
なう。ただし病が重い場合は四、五人でもよ  
い。善知識は、つねに病人の眼や呼吸に注意し  
つつ、鐘をうって念仏を勧め、浄土の教えを説く  
べきであり、その念仏については、高くもなく  
低くもなく病人の耳に聞える程度に、またそ  
の速度も、速くもなく遅くもなく、病人の呼  
吸に合わせるようにしなければならない。あと  
の看病人はよく心得た人を選ぶべきであつて、そ  
のほかには、見舞の人が訪ねても、すべて病人の  
意志であるからといって面会を謝絶すべきであ  
る。

(五) 神仏に祈祷することはゆめゆめあつてはならず、また灸をするということも、延命のためにはなく、ただ病気の苦痛を除いて念仏するためにこそ用いるべきである。その理由は、身を愛し命を惜しむ心、生を貪ぼり死を恐れる心が往生の障害になるからであり、また病気を療治するということは、帰するところ命を惜しむ心によることであるからであつて、強いて求めるべきではない。看病人は善導大師の『臨終要訣』をよく心得て、病人にも読み聞かせるべきである。病気を軽視して、この病気では死ぬることはないと思ひ、また病人にそのように言うべきではなく、病気をこそ往生の機会と喜んで、一心に命終をまち、仏の来迎を望む心地を勧めるべきである。

(六) 如何なる病気にかかり、如何なる処で命終することになろうとも、決して妄念を起してはならない。人間における死は、各々の過去の業因によることであつて思い通りにはならないのである。死の縁は一つではなく、劍に斬られ、矢にあたり、火に焼け、水に溺れるなど無

量である。しかし、たとえ横死、頓死する人であっても、日頃に念仏を申している人は、その業習、功德によって、臨終には正念に住して往生を遂げることができるといわれている。だから、たとえいかに重病苦痛であろうとも、地獄の苦をまぬがれるためには、臨終刹那の念仏を励むべきであり、その念仏によってこそ、よく仏の慈悲の護念をえて正念に住して往生をうるのである。かくして、病気を往生の勝縁と喜び、命終の時に直ちに浄土に往生をうると心得て、この世俗のことは少しも思い留まることなく、ひとえに仏の来迎を待つように勧めるべきである。

(七) 病人が食物について願いを求めることは留めるべきで、魚などを食べさすことは、仏教では平生においても誡められていることである。まして、病人に向かって何か食べたいかと尋ねることは、病人の心を乱すことにたるから禁すべきである。また病人の枕元で、世間の出来事の善悪について、物語ることがあつてはならず、ひとえに厭欣を勧め、念仏を申すことを励ますべきである。

(八) 死期に当っては臨終の念仏が大切である。遺言は正念の時に聞いておくべきであって、病人自身が申し出る場合は別として、臨終迫ったものに遺言はないかと尋ねてはならない。もっぱらこの世俗のことは忘れて、欣求の思いに住し、来迎を望ませるべきである。

(九) 病人を苦しめるようなことがあってはならず、大小便も起きてできなければ、臥したままでさせ、襦袢（おむつ）を厚くして度々取り替えるべきである。また鼻水、痰などもよく除いて、つねに病床を美しくしておくことが大切である。

(一〇) 大小便の不浄の時は、仏壇との間に屏風か障子などで仕切りをすべきであるが、病状が悪くなった時は、その限りではなく、つねに仏を拝ませるべきであり、また紙に水をひたして喉をうるおし、念仏を勧めるべきである。

(十一) 人間は本来に悪心をいだくものであるが、病気になると、いつそう悪心がたかぶるのである。その故に看病人は病人により懇ろに対応すべきであり、病人に向かって心になわぬこともあろうが、人を恨むことなく、妄念を起



こさぬよう誡め、ひとえに厭欣の心を勧め、一心に仏の来迎を待つよう勧めるべきである。

(十二) 病人は夢かうつつにも見る事があれば、そのすべてを善知識に語るべきであり、もし病人が語らなければ、善知識は何事が見えるのかと問うべきである。そしてそれがもし悪相であれば懺悔し念仏せしめて滅罪し、善相であればいよいよ念仏を勧めるべきである。また善知識はそこで知った善悪二相については決して他人に語ってはならない。

(十三) 病人には、つねに『臨終講式』や『往生要集』の十楽、ことにはその第二段の蓮華初開楽の文を読んで聞かせ、またその他、「衆生称念即除多劫罪命欲終時仏与聖衆自来迎」（定善義・真聖全一の五二二）「光明遍照十方世界念仏衆生摄取不捨」（観無量寿経・真聖全一の五七）などの文を読んで、いっそう念仏を勧めるべきである。

(十四) 病人に向かって説法を聞かせるべきであるが、その内容の中心は、厭離穢土、欣求浄土の原理を明かして、一生涯の念仏は臨終の来迎を

うるためのものであるから、平生の念仏を怠らず、また臨終においても、たとひ百苦が迫るとも一心に乱れることなく、正念に念仏して仏の来迎を待つべきである、ということをお説くべきである。

(十五) 年来に臨終の用心も深く、現其人前の誓願をたのんで、仏の慈悲を仰いでいた病者某甲も、その功によって臨終に来迎をえて正念に安住し往生の素懐を遂げることができた。平生の時より最後の念に至るまで、ただ助けたまえと思う存念であった。この念こそ忘れてはならないことである。われら凡夫にとって、往生をうることは弥陀の大願業力によるほかはない。阿弥陀仏は深く誓願をおこして引接し、われらは深くその誓願をたのんで来迎を待つのである。この故に、ねてもさめても、阿弥陀仏たすげたまえと思つて称名念仏を励むべきであり、このことを最要として勧めるべきである。

(十六) 病人がもし苦痛に責められて物狂わしくなり、心を乱すようなことがあつたら、「弥陀身色如金山、相好光明照十方、唯有念仏蒙光

撰、当知本願最為強」（往生礼讚・真聖全一の六七七）「観音頂戴冠中住、種種妙相宝莊嚴、能伏外道魔■〔忙±橋〕慢、故我頂礼弥陀尊」

（十二礼文・真聖全一の二六六）「門々不同八万四、為滅無明果業因、利劍即是弥陀号、一声称念罪皆除」（般舟讚・真聖全一の六八八）などの文を唱えて、高声で念仏すべきである。ことにこの「門々不同」の文をつねに読み聞かせて、高声の念仏を申すべきである。もしまた苦痛が極まって失念し念仏することがかなわない場合には、病人の耳もとで念仏を高く申して聞かせるべきである。往生の正業、臨終の勝縁はこの念仏にかわるものはないからである。

（十七）病人がもし苦痛によって転倒し失念しても、決してうち捨ててはならない。五逆罪を犯した者でも、臨終の十念によって往生を遂げることができるのであるから、すでに日頃往生を願って念仏を申したものであれば、その本心が出て必ず廻心して念仏するようになるものである。臨終を看とることの意味と病人の用心すべきことは、まさしくこのことに極まるものであ

る。その点、看病人はいつそう心を尽して看とるべきであり、またよくよく念仏を勧めるべきである。もし一人往生を遂げるならば、その利益はまことに広大なことである。

(十八) 病人の最後を見とどけることが大切である。人間が死ぬるときは、病気がよくなるようにして死ぬることもあり、また苦痛がたくなって死ぬることもあり、また呼吸が早くなって終わり、また呼吸が緩かになって死ぬる場合もあって、それぞれ各別であれば、十分に注意すべきである。ことに往生する人は最後までよく正念をうるものである。また臨終近くになって、よくものを言う人もあり、誤って最後を見とどけえないことが多いものである。最後断息の一刹那こそ最も大切であるから、善知識はよくよく注意して、その刹那を見守るべきである。

(十九) 病人がまさに臨終に際したときは、いかなることがあっても病人を動かしてはならない。最後の時は、少しのことでも煩らいとなり、心が乱れるからである。ただ高声に念仏を申して病人の耳に入るようにすべきである。また

病人の呼吸が絶えてしまったのちも、さわがしくすることなく、心を澄してしばらくの時間は念仏を申すべきである。

以上がその十九条の要旨である。いささか紙数を費しての紹介であったが、これはかつて平安時代に叡山の横川楞嚴院に創まった二十五三昧会の具体的な展開であり、また従来 of 臨終看病に関して著わされた諸書の集大成でもあって、まことに詳細な注意を指示したものとして十分に注目されるべきものであろう。この著書である良忠は、その伝記によると、臨終に際し、西に向かつて端坐し、門弟らに看とられて、五色の糸を手にとり、念仏を三百余遍申したと伝えているが(11)、それはこの『看病用心鈔』の第一条の指示に従った臨終行儀であったわけであろう。その後、この『看病用心鈔』は、種々に書写され、また刊行もされているところから見ると、浄土宗においては、臨終看病の指南書として、長く依用されていったようである。ただし浄土宗においては、このような臨終行儀は、現在ではすでに行なわれていないようであるが、ハワイ、

アメリカの教徒においては、いまもなお、その伝統をうけて修せられているということである(12)。

法然の門下においては、ことに弁長、良忠らに継がれていった浄土宗にあつては、臨終看死の思想がこのように継承され、展開していったが、そのことは親鸞においては、如何ように受容されていったのであろうか。

親鸞が領解した浄土の行道とは、専心に念仏を申すことにおいて、その念仏が、私の仏に向かう帰命の念仏であるままに、また同時に、それが仏の私に対する勅命の念仏と聞かれてくるとき、それをまことの本願念仏といい、そのような宗教的境位を真実信心と明かして、ここにこそ阿弥陀仏の救済がすでにして現成するというわけである。すなわち、親鸞においては、その行道において、かかる本願念仏、真実信心の成立する時、直ちに「即得往生」（唯信鈔文意・真聖全二の六二五）「摂得往生」（尊号真像銘文・真聖全二の五九〇）としての現生における

往生を成ずるのであって、この信心成立の時にこそ、

「金剛堅固の信心の、さだまるときをまちえてぞ、弥陀の心光摂護して、ながく生死をへだてける」（高僧和讃・真聖全二の五一〇）

と明かす如くに、すでに仏に攝取されて、まさしく無明、生死を離れて真実、願海に帰入するわけである。かくして、親鸞においては、もはや臨終の善悪、来迎の有無は問題にはならなかったのである。その消息において、

「まづ善信が身には臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり」（末灯鈔・真聖全二の六六四）

と語り、また、

「真実信心の行人は、攝取不捨のゆへに正定聚のくらいに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるなり。来迎の儀則をまたず。正念といふは本弘誓願の信樂さだまるをいふな

り」（末灯鈔・真聖全二の六五六）

と明かす如くである。すでに信心決定のものは現生に往生をえているがゆえに、臨終は問題ではなく、来迎をたのむ必要もないわけで、親鸞自身もまた臨終の善悪は問わないというのである。その点、「来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに。臨終といふことは諸行往生のひとにいふべし、いまだ真実の信心をえざるがゆへなり」（末灯鈔・真聖全二の六五六）と明かされるところであって、「いまだ信心さだまらざらんひとは臨終をも期し、来迎をもまたせたまふ」（末灯鈔・真聖全二の六八四～五）べきであって、臨終の善悪を沙汰し、来迎の儀則をまっものは、いまだ真実信心を成就しえないもののことであるというのである。そして真実信心の人には、

「自来迎といふは、自はみづからといふなり。弥陀無数の化仏、無数の化観音、化大勢至等の無量無数の聖衆、みづからつねにときをきらはず、ところをへだてず、真実信心をえたるひとにそひたまひて、まもりたまふゆへにみづか



らとまふすなり」(唯信鈔文意・真聖全二の六四一)

と明かす如く、すでにこの平生において、無数の化仏、化観音菩薩、化勢至菩薩たちに擁護されているのであって、平生にこそ来迎をうけているというのである。その点、親鸞においては臨終の善悪はまったく問われなかった。むしろ親鸞は世俗のただ中に生きるものとして、人間における臨終の不安や苦悩を認めざるをえなかった。

『歎異抄』第九条における親鸞と唯円坊の対話は、よくそのことを示すものであろう。

「久遠劫よりいままで流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだむまれざる安養の浄土はこひしからず」

「いささか所労のこともあれば、死なんずるやらんところぼそくおぼゆる」(真聖全二の七七八)

という親鸞の実感は、またこの世俗の愛欲に埋没して生きつつあるわれわれの共通の実感でもある。臨終における善相を要求され、それにつ

いての努力が期待されても、まことに至難なことであり、それはよほどの僥倖のもののみが得ることのできるものである。親鸞における行道においては、そのような不確実な臨終の相はいっさい問わなかった。すべてが平生において決着がつくというのである。阿弥陀仏の摂取、その救済は、まさしく平生に業成するわけであった。そのかぎり、「娑婆の縁つきて、ちからなくしておはる」（歎異抄・真聖全二の七七八）まま、すなわち往生成仏の勝益をうるというのである。親鸞におけるこのような現生往生、平生来迎の思想は、すでに上に見た如き、法然における現生救済の理解として、阿弥陀仏の摂取はすでに平生において成立するものであって、臨終の沙汰をすべきではない、という思想を継承し、深化せしめていったものというべきであろう。その点、同じ法然を承ける弁長、良忠らの領解と、明確に相異していることは注目すべきである。

親鸞自身の臨終の様相については、詳細なこととは不明であるが、『本願寺聖人親鸞伝絵』に

よれば、

「聖人弘長二歳壬戌仲冬下旬の候より、い  
ささか不例の氣まします。それよりこのかた口に  
世事をまじへず、ただ仏恩のふかきことをのぶ、  
声に余言をあらはさず、もはら称名たゆることな  
し。しかうして同第八日午時頭北面西右脇に臥  
したまひて、つひに念仏のいきたえをはりぬ」

(真聖全三の六五三)

と伝えている。その臨終を看とったものは、門  
弟であった下野国高田の顕智と遠江国池田の専  
信、および親鸞の息男の道性（益方入道）と末  
娘の覚信尼らであったろうと推定される。親鸞  
はこれら数人の門弟、縁者たちに看とられなが  
ら、その九十年の生涯を、称名念仏の声ととも  
に静かに終えたようである(13)。この親鸞の臨終  
をめぐって、その妻の恵信尼の消息の中に注目す  
べき文言が見られる。すなわち、その第三通  
に、

「されば御りんずはいかにもわたらせ給  
へ、うたがひ思まいらせぬうへ、おなじ事なが

ら、ますかたも御りむずにあいまいらせて候ける、おやこのちぎりと申ながら、ふかくこそおぼえ候へばうれしく候、うれしく候」（親鸞聖人全集・書簡篇一九〇頁）

と記されるものである。この消息は、「こぞの十二月一日の御ふみ、同はつかあまりにたしかにみ候ぬ。なによりも殿の御わうしやう、中々はじめて申におよぼず候」という文に始まるもので、弘長二年十一月二十八日、親鸞が往生したのち、葬送、収骨のあと、末娘覚信尼が十二月一日附の手紙で、越後在住の母恵信尼に親鸞の死を報告したものに対する返事と考えられるものである。そしてそこにはかつての日、親鸞が六角堂に参籠して聖徳太子の示現をうけ、法然のもとを訪ねてその門下に連なったことと、いまひとつ、関東常陸の国を巡化していたころ、恵信尼がある夜、法然は勢至菩薩、親鸞は観音菩薩の化身であるという夢を見たことを記しており、その記述をうけて、上に引用した如き、「されば御りんずはいかにもわたらせ給へ、うたがひ思まいらせぬ」という文が書かれてあるわけで

ある。そのような文面からすると、恵信尼に宛てた覚信尼の手紙の内容が如何なるものであったかは不明であるとしても、親鸞の臨終について、何らの奇瑞もなく、覚信尼が期待、予想していたようなことがまったく見られなかったことに対する不安を訴えていたのではなかろうか。その故にこそ、このようなかつての日の親鸞にまつわる話を語って、たとえ臨終がどのようなであろうとも、その往生については、まったく心配がないことを告げたもののよう理解されるのである。ともあれ、親鸞における最期、臨終は、善相を現ずるというものではなくて、まことに平凡なものであったようである。

親鸞においては、仏道は平生においてこそ成就されるべきものであって、臨終の様相は何等も問われることはなかったが、そのかわり、臨終に至るまでの平生における信心の沙汰については、かなり徹底していたようである。その晩年、京都に居住していた親鸞を訪ねて、途中で病気に罹ったにもかかわらず、その病をおして上洛し、ついに親鸞のもとで死した下野国高田の覚

信坊の臨終について、親鸞の側近に侍していて、その臨終をも看とったであろう蓮位坊が、覚信坊の息男と推定される慶信坊に宛てた添状によると、

「そもそも覚信坊の事、ことにあわれにおぼへ、またたふとくもおぼへ候。そのゆへは、信心たがはずしておはられて候。またたびたび信心ぞんちのやういかやうにかと、たびたびまふし候しかば、当時まではたがふべくも候はず、いよいよ信心のやうはつよくぞんずるよし候き。（中略）おはりのとき、南無阿弥陀仏、南無無碍光如来、南無不可思議光如来ととなえられて、てをくみてしづかにおわられて候しなり」（末灯鈔・真聖全二の六七九～八〇）

と伝えている。またこのことは、のちに覚如もその『口伝鈔』に、

「聖人親鸞の御弟子に高田の覚信房（太郎入道と号す）といふひとありき。重病をうけて御坊中にして獲麟にのぞむとき、聖人親鸞入御ありて危急の体を御覧ぜらるるところに、呼吸のいきあらくしてすでにたえなむとするに称名を

こたらずひまなし。そのとき聖人たづねおほせられてのたまはく、そのくるしげさに念仏強盛の条まづ神妙たり。ただし所存不審いかんと。覚信房こたへまふされていはく、よろこびすでにちかづけり、存ぜん事一瞬にせまる。刹那のあひだたりといふとも、いきのかよはむほどは、往生の大益をえたる仏恩を報謝せずをばあるべからずと存ずるについて、かくのごとく報謝のために称名つかまつるものなりと云々。このとき聖人、年来常随給仕のあひだの堤斯そのしるしありけりと、御感のあまり随喜の御落涙千行万行なり」（真聖全三の二六～七）

と記録するところである。この『口伝鈔』の記録には、かなり覚如自身の筆が加わっていると思われるが、親鸞は平生の行道において、たとえば病床に臥すとも、信心についての沙汰、確認は、厳しくおこなったことが窺われるのである。親鸞は平生における信心の確立、その有無については徹底して問題にしたが、臨終における相状の善悪はまったく問わなかったのである。

かくして、浄土教に伝統してきた臨終来迎の思

想と、それに基づく臨終看死の行儀は、法然を境界として、弁長、良忠らの浄土宗においては、法然を越えて、それをいっそう徹底する方向において臨終看死、その行儀が細かに語られていったのに対して、他方、親鸞においては、そのような臨終来迎の思想が否定され、したがってまた、それにかかわる臨終の行儀はまったくおこなわれることがなかったわけであり、両者における二様の展開はきわめて興味あることである。そのことが、ひとえに両者における行道領解の相違によるものであることは、すでに上において指摘したところである。

## 五 むすび

かくして、上に考察してきたところの浄土教における看死の思想と、今日におけるホスピス・ケアの思想を対比するならば、ホスピス・ケアが末期患者の死の不安、恐怖に対応し、それを軽減し、除去して、尊厳なる死を迎えせしめると



いうことの意味は、いちおうは評価しうるとしても、宗教的な立場からいうならば、ここでいう死に対する不安、恐怖へのケアということは、どこまでも表層的な心理的対応による、その不安、恐怖についての緩和ということであって、人間における死そのものの根源的な解決を意味するものではありえない。ホスピス・ケアにおける死の苦痛の緩和、解消ということと、仏教が目指すところの死の克服、解決ということは、まったく異質なものであり、両者は決して混同されてはならないことである。そのような臨終看死を中心に考えるならば、すでに上に見てきたような浄土教における臨終行儀の方が、より徹底した死への看護、対応といいうるであろう。しかしながら、すでに親鸞も指摘した如くに、人間にとっては、死とはどこまでも不安、恐怖を伴うものであって、凡人にして死を直視し、それをよく受容することは、まことに。困難なことであり、たとえいかに看死が徹底するとも、万人が共通して、臨終を正念にして、安らかに迎えることは不可能なことであろう。他方、仏道

とは、すでに親鸞が明かした如くに、むしろ平生においてこそ成就することを目指すべきであって、仏の救済、摂取ということも、まさしく日常、平生の時にこそ現成するものである。臨終に至って、始めて来迎をえ、決定すると理解すべきものではない。その点、人間にとって死の解決とは、臨終においてではなくて平生にこそ求められるべきであり、また確かにその解決は平生においてこそよく成立するものである。すなわち、生と死とはつねに相即するものであって、生なくして死はなく、死を含まない生も存在しないわけであり、この生を解決しえずして死の解決はとうていありえず、よく生きるもののみが、またよく死を迎えうることができるのである。かくして死の解決、その不安、恐怖の克服は、本質的には、決して他者なる看死者によって成立するものではなく、まったくその当事者の問題として、自己自身が主体的に解決するほかはないわけである。

今日のいよいよ管理社会化が進向する状況の中で、病院における医療、看護もまたいちじる

しく管理化されてゆき、生命の管理が進んでいるが、また死の問題も同様に管理化体制の中に組み込まれてゆきつつあるようである。臓器移植にかかわってやかましくいわれるようになってきた脳死の問題は、まさしくこのような生—死の管理化の進向を意味するものであろう。そのような社会状況の中で、かかるホスピス・ケアが語られてゆき、またそのことについて宗教者が動員されてゆく時、その行為が慈善や博愛の心情に装飾されたところの、死の管理化に収斂されてゆくことの危険性は十分に考慮されるべきで、近代における仏教の歴史を顧るとき、多くの善意ある仏教徒が、慈悲の名目やその心情への共感によって、工場布教、刑務教誡、軍事援助、融和運動などの慈善感化、思想善導事業に尽力することを通して、結論的には、当時の権力の民衆支配に加担していったことは、前者の轍として十分に厳しく反省されるべきであろう。われわれ人間にとっては、ひとしく死はゆるがせにできない問題であり、死への対応は共通に重大事である。その点においては、ターミナル・ケ

アという問題のもつ意義は十分に認めるとしても、そのことにかかわって、親鸞が臨終の善悪を否定して、ひとえに平生におけるまことの宗教的な生をうるといふ仏道、日常における死に対する自立、まことの人生の確立を主張していることの意味は重要である。死の問題は、たんなる臨終における看死の問題、ターミナル・ケアの問題ではなく、より根源的には、まさしく自己自身の平生における生きざまの問題に帰するのである。平生の人生においてまことの自立を獲得したものにとっては、たとえ臨終は如何ようであれ問題ではない。かくして、ホスピス・ケアがやかましく主張される今日的状況の中で、すでにそのような臨終看死の思想は、浄土教の伝統において、その仏道の一環として古くから存在していたことを指摘し、そしてまた親鸞においては、そういう臨終の善悪を問わず、その沙汰のいっさいを否定して、もっぱら平生における自己自身の生きざまを問うたことの意味を学ぶべきことを改めて主張したいと思う。

死の解決は、臨終看死の問題ではなく、平生

における生の解決を離れてはありえないことこそ  
自覚されるべきであろう。

## 註

- (1)原義雄・千原明『ホスピス・ケア——看取りの医療への提言——』五頁参照。
- (2)官崎円遵「二十五三昧式並びに同起請について」（結城教授類寿記念論集）堀大慈「二十五三昧会の成立に関する諸問題」（京都女子大学人文論叢九）堀大慈「二十五三昧会と靈山院釈迦講」（二葉博士還暦記念仏教史学論集）参照。
- (3)拙著『浄土教における信の研究』二四〇頁参照。
- (4)三田全信「臨終講式について」（仏教論叢第十三号）鈴木成元「臨終行儀について」（浄土学第二七輯）参照。
- (5)前掲の三田論文では、真撰と叫ぶ可能性

があると主張し、鈴木論文では明確に法然の著作ではないと否定している。

(6)鈴木成元「看病用心鈔について」（日本歴史第一三九号）参照。

(7)『浄土宗全書』巻十の八頁参照。

(8)『聖光上人伝』（浄土宗全書巻十七の三九四頁）参照。

(9)そのほか『臨終正念訣』合本（寛文七年開板）では、「臨終用心抄」（知識看病之用心）というものがある。ただしこの本では第十五条が欠けて全体が十八条になっている。

(10)龍谷大学図書館にその写真版が収蔵されている。ただし、この存覚筆写本は若干破損して欠字せる部分があるが、いまは『臨終正念訣』合本（寛文七年開板）によって補って読んだ。

(11)『然阿上人伝』（浄土宗全書巻十七の四一〇頁下）参照。

(12)『浄土宗大辞典』巻三の四七七頁参照。

(13)宮崎円遵『続親鸞の門弟』八九頁以下参照。

昭和六十二年三月

真宗学七十五・七十六号 抜刷

『近世真宗教学史における信解釈の問題』

信楽峻麿

一 はじめに

親鸞における信の性格は、基本的には、すでに指摘した如く(1)、本願念仏の行道における究極的真実との値遇、その現成としての、真実体験、または信知体験ということが出来る。その真実体験とは、親鸞が信心を明かすについて、

「信とは、即ち是れ、真なり、実なり、誠なり、満なり」（信文類・真聖全一の五九）

といい、またそれをしばしば「真心」（信文類・真聖全二の四七、その他）と語り、また「まことの心」（尊号真像銘文・真聖全一の五九〇、その他）と示すところに明瞭である。またその信知体験については、親鸞が信心を明かすについて、

「信心の智慧」（正像末和讃・真聖全二の五二〇）「智慧の信心」（唯信鈔文意・真聖全二の六二四）

と示し、またその「信心の智慧」に左訓して、

「みなのちかひはちえにてましますゆへに、しんするころのいてくるは、ちえのおこるとするへし」（親鸞聖人全集・和讃篇一四五頁）

と説かれることによっても窺知されるところである。かくして、親鸞における信の基本的な性格は、このような究極的真実との値遇、およびその現成としての、真実体験、信知体験を意味する



ものといいうるわけであるが、このような親鸞における信心の性格は、その後の真宗教学史における理解においては、必ずしも、その本意が十分に領解、継承されたとはいいがたく、その理解の屈折は、今日における伝統教学にも色濃くその影響を残しているようである。

その信理解の屈折について、重要な点は、その信が、上に指摘した如き内容をもつところの、まったく主体的な信知、覚醒（めざめ）体験であるにもかかわらず、それが対象的な帰順、帰属の心的態度として理解されていること、および従ってその信が、つねに行（名号ないしは称名）に対して、二元的に把捉されているということである。このことは、親鸞没後まもなくして始まったものであって、すでに詳細に論考した如く(2)、覚如（一二七〇～一三五二）は、その『教行信証大意』において、行については、

「真実の行といふは、さきの教にあかすところの浄土の行なり、これすなわち南無阿弥陀仏なり」（真聖全三の五九）

と明かす如く、南無阿弥陀仏なる名号と規定し、その信については、同書に、

「真実の信といふは、かみにあぐるところの南無阿弥陀仏の妙行を、真実報土の真因なりと信ずる真実の心なり」（真聖全三の五九）

と示して、それは名号を往生の真因と信ずることであると述べている。行と信とは明確に能所二元的に区別されて、行は所信であり、信は能信とする。その信の内容については、別に詳細に解釈することはないが、この信を表象するについて、きわめてしばしば「帰す」という語が用いられ、また「帰命」「帰属」「帰托」という如き表現も見られるのである。その点、覚如においては、名号、さらにはまた、その本願、他力に対して、一向に帰属し、帰托するということが、真宗信心の心相であると理解されていたことが知られるのである。また存覚（一二九〇～一三七三）においては、これについてもすでに論考したところであるが(3)、その『六要鈔』によると、行とは、

「称名念仏は既に是れ正行、また是れ大行なり」（真聖全二の二九一）

と明かす如く、称名念仏を指すのであって、この行の理解については、覚如とは明確に相違するところである。また信については、

「信心とは是れ能帰の心、所帰の法に対して発する所の信なり」（真聖全二の二九一）

と語って、仏願、仏力に対する帰依、帰命の心相であると明かしている。その点、存覚における信の理解は、基本的には、覚如のそれと共通する。覚如、存覚ともに、西山浄土宗の阿日房彰空について浄土教義を修学したが、この西山教学においては、ことに信心を「帰す」（かえる）と理解するところ、それからの影響も十分に推察されるのである。ただ存覚においては、行を称名念仏と規定するところ、行信の関係については、覚如の理解とは相違して、

「行は信を離れず、信は行を離れず、今の文の意、信行相備して互に以て通用す」（真聖全二の二六〇）

「称名信心更に相離せず、影略互顕して此の義を示すなり」（真聖全二の三六〇）

と述べる如く、行と信、称名と信心とは、不離にして、信行相備、影略互顕し、まことの信心には必ず称名念仏がともない、称名念仏のほかに信心はないというのである。かくして覚如における行道とは、もっぱら信心を正因とし、称名は往生決定ののちの報恩行であると理解されたが、存覚における行道とは、それとは相違して、行と信との不離を談じたがらも、基本的には行に信を摂して、「念仏往生」（持名鈔・真聖全三の九二、その他）、「称名往生」（持名鈔・真聖全三の一〇五）を明かしているわけである。

そして蓮如（一四一五～一四九九）に至ると、蓮如の真宗理解は、もっぱら覚如教学を継承し、それを発展させたものであって、その行道の基本は、ひとえに信心を正因とし、称名を報恩の行業と規定するものであった。その『御文章』に、しばしば覚如の『口伝鈔』や『改邪鈔』を承けた文が見られるところである。その点、蓮如は存覚については、それを釈迦の化身と

か、勢至菩薩の化身と崇敬しながらも(4)、覚如、存覚における教義理解の矛盾相違については、敬して遠ざかるところがうかがわれるのである(5)。かくして蓮如においては、行とは、

「円満の徳号は他力の行」（正信偈大意・真聖全三の三九六）

と明かす如くに、明らかに名号を指すものであって、その『御文章』二の九には、

「さて南無阿弥陀仏といへる行体には、一切の諸神、諸仏、菩薩も、そのほか万善万行も、ことごとく、みなこもれるがゆへに、なにの不足ありてか、諸行、諸善にこころをとどむべきや。すでに南無阿弥陀仏といへる名号は、万善万行の惣体なれば、いよいよたのもしきなり」（真聖全三の四三八）

と語って、名号はあらゆる万善万行を摂在するところの惣体であるというのである。そして信とは、その阿弥陀仏の行体に向って、「帰命」（御文章・真聖全三の四三七、その他）し、「帰入」（御文章・真聖全三の四二五、その他）し、「た

のむ」(御文章・真聖全三の四〇五、その他多数) ことであり、蓮如はまた、それについて情感をこめて、

「なにのやうもなく、ひとすじにこの阿弥陀ほとけの御袖にひしとすがりまいらすのおもひをなして、後生をたすけたまへとたのみ」(御文章・真聖全三の四四四および五〇九)

とも明かしている。蓮如における信とは、阿弥陀仏の行体に対する、ひたすらなる帰順、憑依の心を意味することが明瞭である。その点、蓮如における信の理解は、覚如、存覚の思想を伝統しているわけであるが、その行を名号と捉えるところ、称名念仏とは信後の報恩行と理解するわけであって、蓮如における真宗教義の領解は、覚如のそれを継承発展して、明確に信心正因称名報恩の教義に帰結せしめているのである。今日において、ことに西本願寺教団の伝統教学において、真宗教義の綱格が「信心正因称名報恩」と定められ、それが常教とされるのは、まさしく、このような、親鸞没後における覚如の真宗理解と、それを継承した蓮如の真宗理解に依拠

したものであって、そこでは存覚の真宗理解は、ほとんど無視されているわけである。しかしながら、後世の真宗教学の研鑽においては、この覚如、蓮如による教学理解と、存覚の教学理解との矛盾、相違は、その行道の解釈をめぐって、さまざまな問題と混乱を生起せしめていったのである。真宗の行の解釈をめぐり、いわゆる能行系と所行系が対立することとなったのは、近世における真宗教団の性格と、その教団を取り巻く社会的状況の問題も無視はできないとしても(6)、基本的には、このように真宗教学史の初期段階において、すでに行道解釈についての相違、対立があったことに根ざすものであるといえるようである。

そこで、以下そのような教学の性格に注目しながら、近世真宗教学史上における信解釈についての概観を試みることにする。

## 二 いわゆる能行系における信解釈

### 1 南溪における信の理解

真宗教学中もっとも明快に、行を称名と規定解釈する筑前学派の南溪（一七八三～一八七三）によると、その『行信一念贅語』によれば、行とは、

「体に当体々あり、所依体あり、（中略）  
行の所依体は六字の果号これなり。当体々は一  
口称なり。行とは何をか行ず、曰く果号の六字を  
行じて、布施読誦等には非ず。是を行体とす」  
（真全五二の四五一～二）

「称とは口業の称声、名とは果仏の名号。  
衆生口に彼仏の本願成就の名を称念す。故に行と  
名く」（真全五二の四六四）

などと明かす如く、行については所依体と当  
体々の二面から談ぜられるが、いま行の相を論  
ずるには、当体々において見るべきであり、そ  
れはまさしく衆生の口業なる称名を行という



主張するのである。そしてまた信については、

「信とは、所聞所受の境に於て忍許決定し、無疑無慮受樂悦可する義なり。（中略）此の二具足し、悦可信樂し、本願に信（忍許）樂（愛樂）と云ふを、成就に開て八字とし、聞信喜、三相具足を以て信の義を尽す」（真全五二の四六四）

と述べて、信とは、所聞の対境について、忍許決定し、愛樂悦可することであるというのである。このように、信に忍許と愛樂の意味があると理解することは、存覚の『六要鈔』（真聖全二の二六八）に依拠することは明瞭であるが、この存覚の信理解についてはすでに考察した如く(7)、そこではかなり恣意的に、信を対象的な愛樂、帰順として捉えようとする意図に従って強引に解釈されているのである。その点、真宗教学史上、信を解釈するについて、多くこの『六要鈔』に準拠するところ、信の意味についての把握が、親鸞の原意趣と大きく隔離していったことは十分に注意されるべきことである。

そしてその行と信の関係については、

「離合の二あり。合するときは二法ともに所帰の位、また二法共に機受の位に在り。離するときは、行は是所聞法の位、信は乃ち能聞機の位なり」（真全五二の四六五）

と語って、合の立場からいえば、行信ともに所帰の位、機受の位にあつて、何れもその根源は仏の大慈悲心にほかならず、衆生にとつても、ともに仏の廻向法にほかならない。しかしながら、離の立場からいえば、行とは所聞の法であり、信とはその行についての能聞の機について明かしたもので、

「行は所聞にして教位にあり、信は能聞にして機の位とす。就行立信とは此の義なり。行信両卷の位は、此の門を主とす」（真全五二の四六六）

という如く、行としての称名は、所聞としての教位にあり、信は能聞として機位にあつて、両者の関係は、聞信される対象と聞信する主体との、二元的な能所の関係にあり、それが『教行証』

の綱格、行信両卷の關係の基本であるというのである。そしてその關係を更に詳細に示せば、その『行信一念贅語』および『応命略記』（真叢・附卷）によると、（１）能聞所聞対の行信、（２）能具所具対の行信、（３）能修所修対の行信、（４）能成所成対の行信の四能所の義について見ることができるという。その能聞所聞対の行信とは、上に述べたところの、行としての称名を所聞とし、信を能聞とする行前信後の關係をいう。次の能具所具対の行信とは、称名は必ず信心を具し、信心は必ず称名を具すという、行信互具不離の關係のことであるが、ただし行の一念と信の一念の關係については、

「信に行を具するは義説にして讚嘆門の当位には非ず」

「其の所具の行は唯是れ理にして事相を云ふに非ず」（応命略記・真叢・附卷三三〇）

と明かして、法理の同時を語っている。また能修所修対の行信とは、本願文の三心十念に対配して、信心に基づいて称名を修するという、信前行後の關係をいう。また能成所成対の行信と

は、善導の「三心すでに具すれば行として成ぜざるなし」（散善義・真聖全一の五四一）の文によるもので、信心はその必然として報恩の称名を成じるものであるとする、信前行後の関係をいう。

かくして南溪においては、行とは衆生の称名行を指し、信とは対境についての忍許と愛樂の心のことであって、それは基本的には、行、念仏往生という教位なる所聞の法に対する能聞の心として、忍許、愛樂することであったが、またその行信の関係については、上の如き行前信後の関係のほかに、信心から称名へという、能修所修、能成所成という信前行後の関係、そしてまた、両者は互具不離であるという行信同時という関係も見られると主張するのである。

## 2 興隆における信の理解

筑前学派ほど明快ではないとしても、同じように行を称名と解釈しながらも、他面その根拠に名号の意味を認める越後学派の興隆（一七五九～一八四二）によると、その『教行証徴決』

によれば、行とは、

「問う、此の太行とは是れ能行と為すや、是れ所行と為すや、当に能所に通ずと為すや。

(中略) 答う、謹んで此の卷の所明および相承の聖教を按ずるに、正に是れ能行にして当体全是所行なり。是の故にまた能所の行に通ずべし。(中略) 豈に能行称名是れ太行にあらずや。然れば此の太行は毫も行者自力の所修に非ず、全く如来所成の太行なり。謂うところの如実修行の故に、能行即ち是れ所行なり」(卷三、真全三の八〇～一)

と明かす如く、明らかに衆生の称名を意味し、またその当体をいえば、あげて所行の名号であるというのである。そして信については、詳細に論じるところは見当らないが、その『栖心斎隨筆』によると、

「十住毘婆沙論に曰く、信とは決定に名づく。信の字は字典に曰く、疑わざるなり。故に信と決定とは異なることなし」(真全五一の七)

と記し、また『六要鈔』の文によって、

「信に二義あり。謂う所の忍許、愛樂是れなり。いまの信樂とは即ち此の二の意なり。因果に同時異時あると雖も俱に是れ因果異なることなし」（真全五一の二二一）

と明かし、因果同時なる忍許と愛樂の心をいうというのである。信とは決定無疑にして、忍許、愛樂の意味をもつと解していたことが明らかである。そしてその行と信との関係については、『教行証徴決』によると、

「まさに知るべし。行信両卷は、一往横に論ずれば、則ち行卷は称名往生を顕わし、信卷は信仏往生を明かす。再往堅に論ずれば、則ち行卷は所信の大行を顕わし、信卷は能信の大信を明かす。ただ是れ聞信名号の義のみ」（真全二二の八二）

と示して、いちおうは『行文類』は称名往生を明かし、『信文類』は信心往生を説くものであるが、さらにいうならば、その『行文類』の称名往生とは信の対象となるものであり、しかもそ

の称名の当体は名号であるところ、両者の関係は、ついには聞信名号ということになると理解するのである。そしてまたその行信の関係については、「能信所信並拳」と「能具所具並拳」（真全二二の八三）の二義があつて、はじめの能信所信並拳とは、行（称名往生）を所信、信（決定）を能信とするもので、これは第十七願と第十八願との関係であつて、ついには名号を信受することであり、のちの能具所具並拳とは、信を能具とし、行（称名）を所具とするもので、第十八願文における三心と十念の関係について明かすものである。かくして、この興隆における行信の関係は、さらにいえば、

「蓋し真宗の法義は行信行の次第なり。初めの行は所信の法体、次の信は能信の機受、後の行は相続の能行なり。此の能行は即ち所信の法を成ず、三法は展転循環して端なきなり」（真全二二の八二）

と語る如く、それはついには、行（称名↓名号）、信、行（称名）の関係にして、後の行（称名）はまた初めの行となり、三法は展転循環す

るというのである。そしてまた、その信の一念については、

「聞信の一念の時、いまだ口称せずと雖も、此の時已に、形の称念仏名の義を具す」  
(真全二三の六八)

と明かしているが、このことからすれば、信の一念には、事相としての称名はないとしても、法理としては後続の称名が具されているとするのである。

すなわち、興隆においては、行とは、基本的には称名と捉えながらも、その当体としては名号と理解し、信とは決定無疑、忍許、愛樂の意に解して、その両者の関係は、行信行と三法展転するものであって、称名往生（名号）について決定、信順し、さらにはまたその信に基づいて、報恩の称名が相続されてゆくというわけで、行前信後なる所信と能信の関係と、信前行後なる能信と能行の関係があるというのである。

### 3 月珠における信の理解

おなじく行をいちおうは称名と理解しながら



も、またそこに名号の意味を認める豊前学派の  
月珠（一七九五～一八五六）によると、その  
『広文類対問記』によれば、行とは、

「能所不二の称名を以て他力の大行となす。  
（中略）此の称名は能所不二なり。故に念仏即  
ち南無阿弥陀仏と曰う。何故に能所不二なる、  
謂く能称功なき故に称即名、法体即行の故に名  
即称、何ぞ能所の異あらんや」（巻二の一丁）  
と明かし、またその『行信義』では、

「能称所称全くこれ信体の露現、内にある  
を大信とし、外に発するを大行とす。唯隠顕の異  
のみ。爾れば終日の称名、即ち是れ名号にして  
他力の妙行なり。能称功なきがゆへに。また六  
字の名号当体大行即是其行。能称の徳を具する  
が故に、名称一体能所不二。豈に口称を待て後  
始めて大行を成ずるものならんや。是を以って衆  
生の称名これを法体名号に合わせて、以って所聞  
位に安じて、浄土真宗の行とす」（真全五一の  
四一〇）

と説いている。月珠にとっては、行とは能所不二

の称名であって、称名はそのまま法体名号の顕現であり、名号またそのまますでに行を円満して、よく能称の徳を具しているというのである。すなわち、行とは称即名、名即称にして、名号というるし、また称名ともいいうるものである。ただこの『行文類』では、教義廃立の立場から(8)、それを能所不二なる称名として明かしたのみであるとするのである。また信については、『広文類対問記』によると、

「信というは決定無疑を名づけて信となす」（巻五の四丁）と明かしている。ここでもまた信の性格、意義については、ほとんど考察することもなく、簡単に決定無疑のことであると註するのみである。

そしてこの行と信の関係については、『広文類対問記』によると、

「然るに行に二位あり。若し機受を論ずれば、信因称報にして行は必ず信に随う。眞実信心は必ず名号を具す故に。若し法義に約せば、行表信裏、行は能く信を具す。故に専修と云うは

唯仏名を称念して自力の心を離る。爾れば則ち  
大行は信を撰し以って教位に居す。信は能く行を  
具し以って機位に処す。是れ他力の行信なり」  
（巻四の五丁）

と説いている。両者の関係は、法義についてい  
えば、行表信裏にして、ただ仏名を称念して自力  
の心を離れることであり、機受についていえ  
ば、信因称報（信前行後）にして、真実の信心は  
必ず称名を具すということであると明かすので  
ある。この行表信裏という理解は、後に見ると  
ころの、僧叡における法相の表裡という理解に  
いささか相似するものであつて、その学説に影響  
されて主張されたともうかがわれるのである。月  
珠はまたその『行信両一念義』では、

「法界の化導は行一念に依って立ち、万機  
の趣入は信一念に依って成ず。此の行信の二門相  
得て、教相と安心と、機受と法義と周足して尽さ  
ざることなし。是れ釈迦が行信二法を開説して  
弘願の正意を顕し給ふ開説の正旨なり。そこで  
法は行一念が主、機はいつも信が主、行で教へ  
て信で受く。伝化弘通の方ではいつでも行で、

教える方は称へよ往生するぞと教へ、受くる方は機功を離れ願力を信受するなり」（真叢・附卷二五七）

と示して、法義の側からは、教義相對の上から称名往生と教えるが、機受の側からは、ただ願力に投託して、法体名号を信受するにはほかならないというわけである。そしてまた、その信の一念については、『広文類対問記』に、

「初歸の一念は唯是れ無疑一心なり。行相見るべきは無しといえども、信中に行を具す。能く如実を成ず。また後に流れて相續す。信は常に行に随い、行を以って表と為し信は行の裏に潜む。口伝抄に是れを為表為裏と云う。初発と後流と表裏異なるといえども信行円具して始終別なし。唯延促の異と為すのみ」（卷七の三丁）と述べ、またその『行信義』にも、

「聞信一念かの法体を全領し、万徳円具して欠減あることなし。是を以って衆生いまだ口称せざれども、既に能称の徳を具す」（真全五一の四一〇）

と語る如くに、信心開発の一念においては、事相としての称名はありえないとしても、そこには能称の功德が具しており、それが後に発露して相続の称名となるというのである。

#### 4 深励における信の理解

近世における大谷派の教学は、本願寺派の学轍分裂の状況に比すると、もっぱら高倉学寮の一轍を守って、ほとんど異を生むことがなかった。ただ高倉一系の教学理解が相承されていったのであり、その中心的人物が深励（一七四九～一八一七）である。彼によれば、その『教行信証講義』によると、行とは、

「十七願成就の南無阿弥陀仏は、衆生に称へさする為の名号ゆへ行と云なり」（卷二の二〇）

「行のすがたを積するときは、能行であれ所行であれ、無碍光如来の御名を称るが行のすがたなり。行は全体行業の義で、身口意の三業のわぎにかかる処でなければ、行とは名けられぬ。故に行と名がつくは衆生の口に称へる処で

名がつく」(巻二の一九)

と明かして、いちおうは名号を行というが、名号それ自身については行とは呼ばれず、その名号が衆生をして称えせしめる行であるところから、それを行というわけで、行とは、まさしくは衆生の称名をいい、名号を行といいうるのは、それが衆生によって称えられるべきものであるという理由によるものである。その点、『行文類』とは、名号(所行)と称名(能行)を明かすものであって、それは、

「能行所行、共に次の信巻に明す信心が為の所信なり。まぎれぬやうにいはば、所信の行を明す行巻と云べし。所行を明す行巻と云ては義がつきぬなり」(講義・巻二の一八)

とあって、『信文類』に対して、信じられる対象について明かしたものというわけである。そのことは、より詳しくは、

「諸仏称讃の教への言とは、この名号をとなへるものを助けたまふぞと勧めたまへども、行者の方へうけとるときは、さてはかかるいた

づらものも、称へるばかりで御助ぞと、本願力を信ずるとき、行者の方へうけとるは南無阿弥陀仏の名号たり。そこで所行を信ずるも、能行を信ずるのも、所信の体は、ただ十七願成就の南無阿弥陀仏の名号じや」（講義・巻一の四七）

と明かされる如くである。そして信とは、その『唯信鈔文意録』によると、

「信の字に、まことと云う義と、疑はず誠にすると云う義との、二義のあること常のことぢやが、そのまことと云う義では、この信の字がうそいつはりを離れた真実のことになるなり。また疑はず誠にすると云う義では、この信の字が疑に対する言で、（中略）違れないことぢやと、まことにするのが、疑に対する信の字のころなり。これは字書の中にも、この二義が判然としてあるなり。尤も仏経では、多くはこの信の字を、疑はずまことにすると云う義に遣つてあるなり」（真全四二の一八一～二）

と説く如く、信には、真実の義と無疑の義の二義があるが、仏教では多く後者の無疑の意味に

用いるというのである。そして親鸞における信とは、

「祖の信は、うたがふ心なきなりと云は必定して疑ひなきなり。本願のいはれ、名号のいはれをきき開て、いよいよたのむものを御助けぞと必定して疑ひのはれた心なり（中略）そこで信ずると云と、たのむと云とは、文字の義は違へども、体は一つの信の一念なり」（講義・卷三の七三～四）

と註して、本願、名号のいわれを聞きひらいて、決定、無疑になった心のことであるというわけである。

そしてこの行と信の関係については、「行巻に明す行は信巻の信心がための所信なり。此の趣きは行巻の初で弁じたり。所行を所信にすると、能行を所信にするとの二義門がある」（講義・卷六の九）

「然れば、行巻の所信、義解の辺では、所行を所信にすると、能行を所信にすると、二の義門があれども、安心にとりては、ただ一つの



名号を信ずるなり」（講義・卷六の二）

などと明かす如く、行には所行（名号）と能行（称名）の二面があるが、何れもそれは信については所信の対象となるものであり、またそれは、

「第十八願の信行は、信を挙げば行が具はり、行を挙げば信が具る。かたつむりのまゆを出す如し。第十八願を念仏往生の願と名る時は、第十八が丸ながら、称名念仏で往生する事を誓ふた本願になる。本より信は離れぬ。また至心信楽の願と云う時は、第十八が丸々信心で往生する事を誓ふた本願になりてしまふ。本より行は離れぬ」（講義・卷六の二一）

「行巻の行は、信に離れぬ行なり。信巻の信は、行に離れぬ信なり。（中略）行巻に行信とあるは行が主なり。その行に信が離れぬ故に行信不離。此の信巻に信行と信が主となりて、その信に行が離れぬゆへに信行不離。下の御自釈に眞実信心必具名号、聞其名号信心歡喜の信心には、やがて称へる乃至十念の称名は自ら具りてあるゆへに、眞実信心必具名号と云なり。

今の願文に、若し乃至十念がなくば、信巻の信心は無行の信になる、単信の信になる。此の信巻の信は、無行の信に非ず、称る名号のもとより具る信心なり。故に此の乃至十念の文がなければならぬ」（講義・卷六の五一～二）

などと説いて、行を先きとして念仏往生と語る場合にも、その念仏（行）には信が離れず、また信を先きとして信心往生と語る場合にも、その信には念仏（行）が離れず、行信不離、信行不離であるというのである。そしてその信の一念については、このように行信不離、信行不離を語るるところからすれば、その信の一念にも称名を具すと理解するようであるが、その『一念多念証文記』によると、

「上尽一形をちぢめた処が乃至十念、其の十念を又ちぢめた処が行の一念。いま成就の文の一念はそれを又ちぢめて、一声をもとなへぬさきの信の一念。然ればいま一念と云ふは時の至極ちぢまりた処。南無阿弥陀仏の六字のいはれのききひらかれた初一念。となへぬさきの一と思ひの処ゆへ、時剋の極促なりと仰せられた

なり」(真全四二の七三)

「となへぬさきの一おもひの信の一念でも往生が定まる、と云ふことを説きたもふ成就の文の乃至なり。然れば乃至の言をおきたまふは、命のびなば自然と多念にのび行く称名のことをあらはせられた御言なり。よて此の乃至の言には、一生が間となへる、称へられるだけの称名がみなおさまりてあり」(真全四二の七一)と語っており、信の一念とは、称名も生まれぬ以前のひとおもい、のことであるが、そこにはまた生涯を貫く称名が撰在しているというところからすれば、それは法理同時としての称名を認めるもののようなのである。

### 三 いわゆる所行系における信解釈

#### 1 大瀛における信の理解

真宗教学中において、もっとも明快に、行を名号と理解主張する■〔花±仍〕園学派の大瀛

(一七五九～一八〇四)によると、その『大行義』によれば、行とは、

「真実大行とは、謂く至徳の尊号なり。是れ如来廻向の無礙の行なるが故に、行者の口称を須って方に行名を得るに非ず」（真叢・附卷一一）

と明かす如く、それはまさしく名号であるというのである。いわゆる法体直爾の大行説である。親鸞の『行文類』に「大行者則称無碍光如来名」とあるのは、「本を以って末を摂し、末に寄せて本を顕さんが為めなり。本は謂く名号、末は謂く称念、本末相依って他力の深義顕る」（夫行義・真叢・附卷一三）という如く、ひとえに寄顕の文であって、大行とは名号にほかならないと主張するのである。そして信とは、その『信一念義章』に、

「信は決定と名づく」（真叢・附卷二八）と語り、また『浄土文類聚鈔崇信記』に、

「その名号を聞いて仏智満入す。是れを信体となす。信心歡喜とは、是れその信相なり」（真

全三八の三八)

と明かして、いちおうは、決定のことであり、信心歓喜のことであると理解しながらも、またその『浄土文類聚鈔崇信記』では、

「信とはまた三義あり。一には真実を義となす。二には忍可を義となす。三には樂欲を義となす。通途の論釈はただ後の二を存す。本願一乗は特に初義を得る。是を以って、後の二はまた自ら絶えて異せり」（真全三八の五二）

「信心とは真実心なり。弥陀の真心、之を名号に形わして以って衆生の心中に投ず。衆生之を得るを、まさに信心と名づく」（真全三八の三八）

と明かして、信とは、一般仏教においては、忍可、樂欲の意味があるけれども、真宗における信については、かかる意味はなく、まさしく真実心のことであるというのである。すなわち、真宗において語られる信心とは、ひとえに阿弥陀仏の真実心、その示形としての名号が、衆生の心中に廻施され、それを領受したものであって、

それはまさしく真実心といわれるべきものだというわけである。

そしてその行と信の関係については、その『崇信記』によると、四種の関係があるとする。すなわち、第一には行信門といい、名号が衆生の心中に投入されて信心となるという、行前信後の関係。第二には信行門といい、行とは称名にして、信心の後に自から報謝の称名が発するという、信前行後の関係。第三には各立門といい、行（名号と称名）と信とは、その相が別であって、はじめの行信門によれば、法体と機受の別があり、のちの信行門によれば、正因と報恩の別がある。第四には相即門といい、行と信とは、その体は一であって、行信門によれば機法不二であり、信行門によれば、念声是一であって、それはついには名号に帰一する。行信の関係はこの四種に摂まるというのである。またその信の一念については、その『行一念義章』に、

「行一念を判じて寄頭門と為す」（真叢・附卷一五）

と明かして、行一念の文は寄頭であり、一声の称

名に寄せて法体大行の、無上功德を示し、また信後報恩の称名行の専念の義を明かしたものであるとっている。かくして大瀛は、その『信一念義章』に、

「行一念の如きは専ら教に約して釈し、機上に就くに非ず、いま信一念は方に是れ機に約す。行信相对その義此の如し」（真叢・附卷二六）

と語る如く、信一念における称名は、事相はもとより、法理としても具徳としてもまったく認めないわけである。

## 2 玄雄における信の理解

■〔花±仍〕園学派ほど明快ではないが、同じように行を名号と捉える立場に立ちながら、また他方においては、称名の意味もいちおう是認する龍華学派の玄雄（一八〇四～一八八一）によると、その『本願行信旋火輪』によれば、行とは、

「この行は他力廻施の法体にして、直に仏名を指して行と名づく。宝章に、南無阿弥陀仏の

行体、或いは往生の行とのたまへるこれなり。  
決して衆生称名行のことにあらず」（真全五一の  
四二二）

と語って、行とは称名にあらず、法体の名号と規定する。そしてその行について、従来の教学が能行所行と分別することは、存覚の『六要鈔』の用例、意趣と相異するとして批判し、自らその行について、本行と末行の名目を立て、その本行とは、

「一句尊号をさして行とするときのことなり」（旋火輪・真全五一の四二八）

といて、第十七願の諸仏所讚の法体名号をいい、またその末行とは、

「衆生の称名なり」（旋火輪・真全五一の四二七）

といて、第十八願の乃至十念なる称名であるという。そして、

「その称名即ち弥陀廻向法故に、この義ある故に、本中撰末。もて所信所聞の法とするが、行巻の主とするところなり」（旋火輪・真全五



一の四二八)

と明かして、『行文類』の太行とは、本行の中に末行を撰したものであって、行とは、基本的には法体名号であるというのである。そして信とは、その『本願行信旋火輪』に、

「信は信順無疑を義となす。有る人『六要鈔』二末、光記、百法疏、唯識疏をひいて、忍許、樂欲をもて信の義を解するをもて、之を信機信法に分ちて云々す。今は謂く然らず。(中略)若し他師を以って莊嚴したくは、『四教義』五の五に曰く、信は順従を以って義となす、とあり。これよく終南の二尊の勅命に信順す、に合す。何んぞ取らざらんや」(真全五一の四三三)

「夫れ衆生の仏勅をうくるや、信順のほかかなし。よって南無を帰命と翻じ、而して帰は歸依、帰順。命は即ち二尊の勅命なりと釈す。阿弥陀仏の仏体即ち全体施名と勅命に入り来りて、衆生の帰順を成ず。此れを信とす。この信豈江南の火をききて疑はざるの類ならんや。仏智満入を指して信心とする故なり」(真全五一の四二

二)

と明かす如く、それは順従の義であって、仏の勅命に対していちずに信順、帰順することであり、それはまた更にいえば、衆生の心中に仏智が満入することでもあるというのである。

そしてその行と信の関係については、その『本願行信旋火輪』によると、全信成行、全行成信の二句をもって説明されるという。その全信成行とは、

「衆生唯信得脱の義を一名号に成じ、これを衆生往生の行体と定めて、十七願より諸仏をして称揚讚嘆せしめ給ふ。（中略）名号は衆生の唯信往生を成じて施行、流行と動ひて、機につたはる辺にて行と名づけ、而して之れを領受するや、ただ二尊の勅命に順従するのみなれば、信の目を立てるなり」（真全五一の四二二）

と語る如くに、法体名号なる行は、つねに動いて衆生の信心となり、その信心において、信心を体としてこそ、よく行は成就することをいい、ここに『行文類』所明の意趣があるというので

ある。玄雄はまたその『旋火輪』において、そのことを「本行撰末信」（真全五一の四二八）とも釈しているが、法体名号がよく衆生の信心を撰していることを指すものであって、それはすなわち、行前信後の論理について明かすものと思われる。またその全行成信とは、

「大行、先に述べる如く、唯信得脱の義なれば、そのまま機上に印現せる処の仏智満入を、信心獲得とす。今の全行成信是れなり」（真全五一の四二二）

と示す如くである。法体名号の行が、よく衆生の心中に印現して信心の体となることをいい、『信文類』所明の意趣がここにあるというわけである。それはまた「末信撰本行」（真全五一の四二九）とも釈されるが、信心には必ず法体名号を具すのであって、信後の称名というも、それは信心の得益にほかならず、その称名も法体名号の顕現であるかぎり、それはすなわち、信心は名号を具すというべきであるというのである。すなわち、信前行後の論理を認めつつも、その行は、末行の称名にあらずして、本行の名号

に帰結するというわけである。そして玄雄はこの全信成行、全行成信の二句を合説して、

「二句は行信両卷の法相を尽して、行信二法、相全相成して、旋火輪の宛転始終なきが如し」（旋火輪・真全五一の四二二）

と述べ、行と信、法体名号と衆生の信心とは、相全相成して、あたかも旋火輪の如くに、行一行と展転してゆくというのである。その点、上に見た興隆における行信行の三法展転の論理と共通するものであるが、興隆においては、その行が基本的には称名と捉えられるのに対して、この玄雄においては、その行を法体大行に帰結して理解するところが相違するわけである。そしてこの玄雄においては、信後における報恩の称名とは、信心の得益と理解するのであるが、その点、

「尽形の称名といへども、信が得益と知るときは、信一念処にありて尽し了る可し。何ぞ体具といはん。然りといへども、一念の信処に、相発の称名ありと云ふときは、忽ち信行同時の邪義となる。故に信が家の得益として、尽形

の称名も具し了るといへども、相続の日多念の称名となる。何ぞ一念処に於て、之をみると云ふを得んや」（旋火輪・真全五一の四二九）

という如くに、信の一念には、法体名号の本行を具すとはいうものの、末行としての称名はまったく認めないわけである。

### 3 善譲における信の理解

基本的には行を名号と捉えながらも、また他面それをつねに称名とも理解して、いわゆる能所不二の名号大行と規定する空華学派の善譲（一八〇八～一八八六）によると、その『本典敬信記』によれば、行とは、

「此の教行証の行は、能所不二鎔融無碍の大行。局って所とも取るべからず、また能行とも局るべからず。能とすれば能なり、所とすれば所なり。融通無碍にあつかはれるが、他力真実の大行と存ぜらるるなり」（真全二〇の一七）

「行者の能行、その儘所行の法体のままを用ゆ、是れ所行の処において、能行を立つるは、他力の至極なり。終日能行すれども、所行海を

離れず。行ずれども行ずれども、行に行相なし、唯是れ選択本願の行のその儘顕われもてゆくなり」(真全三〇の一三二～三)

などと明かされる如くに、法体名号をもって直ちに大行と捉え、その大行がつねに衆生をして信ぜしめ、行ぜしめつつあるのであって、行とは能所不二、鎔融無碍にして、能行、所行いずれの一方にも局るべきではなく、称名即名号、名号即称名であるというのである。すなわち、能所不二なる名号直爾の法体大行を主張するのである。かくして『行文類』の所明については、「所行を全うずる能行」(真全三〇の一三五)を明かす面と、「能行を全うずる法体大行」(真全三〇の一三六)を明かす面との二側面があつて、前者は機位にして『行文類』に『信文類』が撰せられて念仏往生を明かす立場であり、後者は教位にして『行文類』は『信文類』に対する所信について明かす立場というのである。そして信については、『本典敬信記』によれば、

「信と云うは、通途にては心の渾濁のとれたるを云ふも、弘願別途にて云へば、名号を聞

信して名号の法徳全く心中に入りて、心の渾濁のすむ由れあり。二河譬に能生清浄願往生心とのたまふ。信罪福の濁れるところより二河を恐れたるものか。遣喚をきき疑濁の全尽したるを能生清浄願往生心と云ふ。（中略）畢竟じて云へば、聞其名号信心歡喜にて、諸仏稱讚の名号を聞きとどけたるが信心なり。故にその信と云うは諸仏所讚の名号を当てにし頼みにしたるなり。（中略）ゆへに唯信鈔にも相承して、頼むとのたまふ。頼むの言は信の字を能く顕はすの言なり」（真全三の一四）

と明かして、それは通途によれば心の渾濁を離れることであり、真宗においていえば、疑濁の全尽した清浄願往生心のことであるが、畢竟じていえば、名号を聞きとどけ、その名号を当てたより、頼むことであるというのである。その点、能行系の信理解に比較すると、この所行系の信理解は、いずれも存覚において採用された仏教の基本的解釈とする忍許、愛樂の意味を否定していることは興味あることであり、また上に見た玄雄が帰順、信順とし、この善讓が当てたよ

り、頼むことだとして、まったく対象的な憑依（たのむ）の心として理解していることは、十分に注目すべきことであろう。そしてその行と信との関係については、その『行信弁』に、

「信行の所明に就いて略して二門あり。一に信行而二門、この一門は当体に別を弁ず、行信次第に約すれば則ち法体機受の別、信行次第に約すれば則ち正因報恩の別、信行二法、二法条然たり。二に信行不離門、この一門は当相に即を談ず、その体これ一なる故に義も亦随って融ず、行信を次第に約するときは機法不二なり、信行次第に約するときは念声是一なり、信行たゞ是れ南無阿弥陀仏」（真叢・附卷三六〇）

と説いている。同様な主張は、またその『略文類聚鈔聞書』巻二にも見られるが(9)、そこでは信行二而門と信行不二門とを語っている。それらによると、信と行とは本来に不離であるとし、しかもその不離の内容については、信行二而門と信行不二門との二面があるというのである。その信行二而門とは、二相不離のことで、信と行とは、その相は判然と隔別するものである



が、しかもまたその両者は不離であって、法体機受についていえば行前信後となり、両者機受についていえば信因称恩の信前行後となるというのである。そしてまた信行不二門とは、融即不離のことで、信と行、信心と称名との間に当体全是の不離を語り、機法不二についていえば行前信後となり、両者機受についていえば念声是一にして信前行後となるというのである。ことにその後者の機受における信行不二の主張は、善譲の行信理解の特色であって、その『略文類聚鈔聞書』によれば、

「心口異ありと雖も、心口の儘顕はれた声にして、その口称と心念と是一にして異なることなし」（卷三の四十四丁）

「火の炭に起り付きたるが如きものゆへに称名の当体即憶念と云うことを得る」（卷三の四十五丁）

「信心の水その儘称名の波となりてあるゆへ称名即憶念と云うことをうる」（卷三の四十六丁）

などと明かして、信心と称名とは「融即不離」であるというのである。しかしながら、このように行信の融即不離を語りながらも、その信一念については、

「口称に出づべき由れを、そなへざるには非ずと雖も、初帰の処に、不称而称の称名を立て、信行具足を談ずべからず」（本典敬信記・真全三〇の一三〇）

「初起の安心の如く、その場処を即称名とは申されぬ。その処に即称名をかけると即是其行が称名行にならねばならぬ。古来此の一義なきに非ざれども今の取らざる処なり」（略文類聚鈔聞書・卷三の四十二丁）

と説いて、初起の一念のところには称名は認めないとするのである。とすれば、このような理解は、上に見た信行不二門、両者の融即不離の主張と矛盾するのではないか、それについて善議は、「

此の行をはなれずして、即是其行の行体に後々相続に流れ出でて報恩の称名となるべき徳

はあくまでも具す。(中略)たとへば湛然たる水は未だ波たたずとも、その静かなる当位に波ありとは云ふべからず」(行信弁・真叢・附卷三五七)

と明かして、その信の一念には、いかなる意味においても称名は認めないが、その可称の徳はあるというのである。称名という価値だけはあるというのであろう。この行信の関係における信行二而門、信行不二門の主張が、あまりにも観念的理解に墮していることを物語るものである。

#### 四 石泉僧叡における信の理解

以上、概観した如く、近世真宗教学史においては、いわゆる能行系として行を称名と理解する立場、いわゆる所行系として行を名号と理解する立場、その何れの立場においても、行と信とは能所の関係において、さらにはまた教位と機位の関係において、つねに行は信の対象として捉えられているが、ひとり石泉学派の僧叡(一七

六二～一八二六) は、行も信も、ともに機受において、衆生における宗教的主体における事実として理解しており、それは真宗教学史上では特異な地位を占めるものといいうるであろう。僧叡においては、行とは、その『教行信証文類随聞記』によると、

「行は能行なり。大行者則称无碍光如来名と。無碍光如来名は、教中に在り。教中に在る本願名号の体なり。称は此の方へ受取たのなり。称が表に立つなり。所行能行一つになりたれど、能行が表となる」(真全二六の九八)

と明かして、明快に衆生の称名が行であると規定する。そのことは、

「真実の行信といふは、この二法はともに衆生の上にて説ける法門なり。(中略) 願力を能被の法として衆生に授く、衆生それを受持して行信の二法となる。一つの願力二法となることは所在に従ひて之を分つ、その体はただこれ願力なり。本願の念仏といひ、弘願の信心といふ等見つべし。すなはち廻向の行信のころな

り」(柴門玄話・真叢・附卷四六)

というところにも明瞭である。すなわち、『教文類』に説くところの阿弥陀仏の本願力を受持することによって、行信の二法が成立するのであり、それが口にあるを行といい、心にあるを信と呼ぶというのである。そして信とは、その『随聞記』によると、

「此の信と云ふも、自性の物柄を云と、心を掃除して清からしむるなり。心は心王なり。清からしむとは、心が澄んで奇麗になる。其れが信と云ふ物柄なり。業用を云へば、不信を対治して善を樂(初)ふを業とす。不信と云へば疑惑なり。其の疑惑の反対が信なり」(真全二七の一八六～七)

「唯信仏語と真受けにする。故に信機なり信法なり。何にもつかへたこと無し。斯る機法の義を聞くが仏願の義を聞くなり。其れで心の内は澄み渡るなり。未聞の前は、機も法も濁り果てて、自身をも見限り詰めることも出来ずにありた者が、仏願の機法を聞て、心が澄んで来

る。此れ信心の模様なり。心の澄浄なるが信の自性なり」(真全二八の四二)

と明かしている。他の学派における信解釈とは、明確に相違する特異な理解である。ここでは仏教基本の信の定義に従って、信の自性とは心の澄浄なることであるとし、仏願の義理を聞いて、信機信法と信知の眼がひらけ、心の内が澄んでくることを信心というたと述べるのである。

そしてこの行と信の関係については、『随聞記』に、

「行信は離れぬ者なり。末灯鈔に信の一念行の一念等と、両一念不離の積あり。此の不離にとりて両向あり。謂く向前、向後の二つなり」(真全二六の一〇六)

と説いて、行信の不離を語りながら、その不離について、向前と向後の二面があるとするのである。その向前とは、すでに上にも見た如く、教に対する立場を意味し、この教法に対しては、行信ともに機受の法であって、両者は不離であるといい、またその向後とは、下の証に向う立場

を意味し、この証果に対しても、行信ともに正  
因の法であって、両者は不離であるというのであ  
る。しかしながら、僧叡はまた、その行信不離  
について、

「然るに不相離の中、自から二義の次第あ  
りて存す。二義と言うは、一には表裡なり、建立  
に由るが故に。二には初後なり、稟受に由るが  
故に」（文類述聞・卷二の四丁）

といている。これはいわゆる「法相の表裡」  
「稟受の前後」（柴門玄話・真叢・附卷四七）  
と明かされる理解で、その法相の表裡とは、真  
宗教義の綱格において、教行証の三法をもって示  
すところの行（称名）を表とし、信（信心）を  
裡とした、行の中に信を撰した論理についてい  
うものである。この場合には、いちおうは『行  
文類』『信文類』と次第して、行前信後となるが、  
それはより本質的には「行中持信、行信同時に  
相応して在るものなり」（随聞記・真全二六の  
一〇〇）と明かす如く、両者は同時相応するも  
のというのである。そしてまた稟受の前後と  
は、衆生が阿弥陀仏の願力を稟受するについて

の論理をいうものである。その場合には、本願文に三心十念と明かす如く、先ず信（信心）が前であって、行（称名）が後となる。これは伝統の信因称報の教説に同調したものであろう。僧叡は、このように行信の関係を、両者不離と規定しつつ、さらには法相の表裡としての行信同時、稟受の前後としての信前行後を語るのである。そして僧叡は、その信の一念について、

「此の行が信一念の処に在るは、何とも思い難きか。此れに就いて聞説称名法体無二なるを参得すれば、称名の名号と聞名の名号と其の体不二なり。故に一念の所に信も行も調ふたり。如来廻向の法をまるめて受け取る故、信は当体勿論のこと、後に在る行も揃ふなり」（随聞記・真全二八の九～一〇）

と語る如く、信の一念とは、如来廻向の法を領受することであるかぎり、後に流出してくる称名行も、義としては当然に具しているというのである。



## 五 むすび

以上、近世真宗教学史上の諸学派における行信思想、ことにその信の理解について概観してきたが、そこで明らかになったことは、その行については、それを人間の称名（能行）と捉えるか、仏の名号（所行）そのものとして捉えるか、またはその両者の折衷として能所不二なる行と捉えるかの三種のタイプが見られる。しかしながら、その折衷説についても、なお厳密には、称名（能行）に傾斜するものと、名号（所行）に傾斜するものとがあつて、微細には相違が見られるが、大きくいえば、この三種のタイプに分類できるのである。しかも、その行は、基本的には、信に対する所信としての教位に位置するものであつて、それを称名（能行）と捉える場合には、称名念仏往生の行道を意味し、それを名号（所行）と捉える場合には、名体不二なる法体名号それ自身を意味するというのである。ただし、僧叡の理解のみは異つており、その行を称

名（能行）と捉えながらも、それは信の対象ではなくて、信と同じ機位に属するものだというのである。

そして信については、それを信の基本的な字義に従って、決定無疑と捉えるもの、また存覚（六要鈔）の理解に従って、忍許、愛樂と捉えるもの、また覚如、蓮如の理解に従って、帰順、たのむと捉えるものがあるが、それは基本的には、对象的信として、上に見た行（法体名号、称名往生）に対する無疑決定、さらにはそれに対する領納、帰順の心的態度を意味するものである。ただし、それ以外に、信についての特殊な解釈として、大瀛がそれを真実心と捉え、また僧叡がそれを心の澄浄と捉えていることは興味あるところであり、ことに僧叡における心の澄浄という解釈は、仏教、さらには浄土教における信の本質を見事に捉えているわけであって、十分に注目されるべきところである。次にこの行と信の関係については、親鸞の『教行証』の組織に基づいて、行前信後の関係を語り、その行を称名（能行）名号（所行）の何れに捉える場合で

も、基本的には、それを教位の位置におき、信の対象として行前信後とする理解がある。ただし、僧叡の理解が特異であることは上に見た如くである。そしてまた行信不離の関係を語るものがある。それは存覚の『六要鈔』の理解を継承するものであるが、またそれについては、南溪の如く、行前信後を認めた上で語るものと、深励の如く、行信と信行の両者にかけて不離を語るものがある。またそのような前後や不離を語らず、両者を同時として、その表裡の関係を主張する僧叡の説がある。しかしながら、何れの学説においても、上の如き諸種の理解とともに、他面では共通に信前行後を語っているが、これは親鸞の原意趣とは異質でありながら、覚如、蓮如によって主張され、ついには本願寺教団の常教とされてきた信心正因称名報恩の教義理解に由るものである。このことは、その何れもが伝統教学の体制内において成立していった学説であるかぎり、それぞれ独自の行信の関係を主張しながらも、またその反面において、この信前行後の関係も認めて、二重の関係を語らざる

をえなかったわけであろう。

そしてまた信の一念については、それに称名が法理として具っているとす説、そこには称名を如何なる意味においても認めない説、それに称名の徳のみは認めようとする説の三種類に分かれるが、この信の一念に称名を認める僧叡が、弘願助正義を主張して、信後の実践行を積極的に語るに対して、この信の一念に全く称名を認めない大瀛が、方便助正義、五念相発説を主張して、信後の実践行についての論理がいささか薄弱であることは注意される点である。

何れにしても、近世真宗教学における行信理解はきわめて多様であるが、そこでは、すでに上に概観した如く、つねに親鸞の思想のほか、覚如、存覚、蓮如の教学を、親鸞と同格に認めて、それらの間に介在する思想的矛盾や齟齬を、苦心して会通しようと試みているわけであって、従来において、この行信に関する理解が複雑をきわめ、それに対する理解が難渋であるということは、ひとえにこのことに基因するものようである。その意味においては、親鸞に

おける行信理解を原点とし、覚如以下は、すべて真宗教学史上の一見解に過ぎないという立場に立つならば、この問題はきわめて明快に領解されてくるであろう。今日における伝統教学は、いまもってなおこのような難渋なる近世以来の行信論を伝承しているが、そのことはまことに疑問である。すみやかに真宗学の方法論、ことにはその真宗教学史の立場を明確化することによって、ただちに親鸞の原意趣に直参し、それに即するところの行信理解を確立してゆくべきであろう。その点、上に見たところの僧叡の理解における、「法相の表裡」という名目を立てて明らかにしたところの、行と信とをともに機位において捉え、その両者についての同時相応を語る主張は、もっともよく親鸞の原意趣にそうものとして十分に評価されるべきものであると考えられる。

## 註

- (1)拙著『現代真宗教学』九二頁以下参照。
- (2)拙稿「覚如における信の思想」（龍谷大学論集第四二四号）参照。
- (3)拙稿「存覚における信の思想」（真宗学七一号）参照。
- (4)『実悟旧記』（稲葉昌丸編・蓮如上人行実一三四頁）参照。
- (5)前掲書（七三頁）参照。
- (6)結城令聞「宗論と本派宗学」（龍谷大学仏教文化研究所紀要・第二〇集）参照。
- (7)拙稿「存覚における信の思想」（前掲）参照。
- (8)月珠「行信両一念義」（真叢・附卷二五六頁）
- (9)善讓『略文類聚鈔聞書』卷三の四十一丁以下参照。

龍谷大学論集

第四三〇号抜刷

昭和62年5月25日発行

『親鸞における現世往生の思想』

信楽峻麿

一 親鸞における救済をめぐる新解釈

浄土教とは、すでに別に論考した如く(1)、それは基本的には、現世今生において種々なる善根を修め、その功德に基づいて、来世死後には浄土に転生し、そこにして更に自利々他の善根を積習して、やがて仏果菩提を聞覚してゆくという道であった。このような浄土教における行道の基本的構造は、インド、中国、日本にわたる浄土教理の展開史においても、ほぼ一貫して変容す

ることはなかった。その点、浄土教における証果、救済というものは、主として来世死後における利益として語られてきたわけである。しかしながら、そのような浄土教における救済についての伝統的な理解が、親鸞において新しく解釈され、大きな変化を見たことは、十分に注目されるべきことである。

すなわち、親鸞は、浄土教の伝統において、長く来世死後における浄土往生の益として語られてきた正定聚、不退転位に入ることを、現世今生における信心の勝益として領解したのである。もとより親鸞も、時には伝統的解釈を踏襲して、正定聚を来世の益と捉え、

「またすでに往生をえたるひとも、すなわち正定聚にいるなり」（一念多念文意・真聖全二の六〇七）

と明かす場合もあるが、全体的には、つねに伝統的解釈を越えて、それを現生の利益として領解し、そのように主張したのである(2)。そしてまた親鸞は同じく信心の利益として、信心の人を、



しばしば如来と等しき人とも呼んでいる。この如来と等しとは、もと『大方広仏華嚴經』（音訳）卷六〇に、

「此の法を聞いて歡喜信心して疑い無ければ、速かに無上道を成じて諸の如来と等し」

（大正九の七八八 a～b）

と説かれる文に基づいて主張したものであるが、その原文の意趣は、聞法修道する者は、やがてついに仏道を成就して、如来と成ることができるということを明かしたものであって、この文における聞法、信心と成仏との間には、時間的な距離が存在すると解されるべきであろう。

しかしながら、親鸞はこの文を根拠として、如来の救済、信心の利益について、信心の人はこの現生において、直ちに、如来と等しき人になると領解し、主張したのである。親鸞におけるこのような思想は、いまだ『教行証文類』においては明確化されてはおらず、その著述以後において成熟していったもののようであるが、親鸞はことにその晩年においては、このことを繰返して強調しているのである(3)。そしていまひとつ、親

鸞は信心の利益として、この現世において往生を語ることがある。親鸞は、多くは浄土教の伝統を継承して、来世死後における浄土往生を明かすのであるが、時としては、この現生においても往生を語るなのである。このこともまた、親鸞の浄土教領解の特色として特筆されるべきことであろう。

親鸞はいったい何故に、如何なる根拠によって、これら伝統において来世死後の利益と理解されていたものを、現世今生における信心の利益として領解したのであろうか。その問題をめぐっては、すでに親鸞における救済の性格、および現生正定聚の思想、如来と等しの思想について、各々別に論考したので(4)、いまはとくにその現世往生をめぐって、いささかの考察を試みることにする。

## 二 即得往生に関する伝統的解釈

## 1、経文の原意

親鸞が、新しく往生を現生の利益として領解するに至った具体的な文証は、直接的には、第十八願成就文において、

「諸有衆生、その名号を聞いて信心歡喜せんこと乃至一念せん。至心に廻向せしめたまへり。彼の国に生まれんと願ずれば、即ち往生を得て不退転に住せん」（無量寿経・真聖全一の二四）

と明かされることに拠るものである。この文は、その当意としては、信心の利益について、来世死後において浄土に往生し、不退転に住すると説くわけであるが、親鸞は、すでに指摘した如く、正定聚、不退転に住することを、信心の人の現生における利益と領解したわけである、したがって、その点からすると、この成就文の「即ち往生を得て不退転に住せん」という文における「即得往生」とは、不退転に住することの前提となるものである以上、当然に、まさしく現生における出来事と理解せざるをえないこととなってくる。もともと浄土教における伝統的

な教理の構造としても、往生と不退転地とは不離なる関係にあったわけである。親鸞が往生をうることを現世の利益として語った基本的な根拠がここにある。この第十八願成就文は、『如来会』によると、

「他方の仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞きて、乃至能く一念の浄信を発して歡喜せしめ、所有の善根廻向したまへるを愛樂して無量寿国に生ぜん」と願せば、願に随いて皆生まれて、不退転乃至無上正等菩提を得ん」（真聖全一の二〇三）

と説かれている、ここでも「生まれて不退転」と明かされるわけで、不退転を現生の益と捉えるかぎり、ここでいう往生もまた現生の利益と解釈せざるをえないこととなる。ところが、この『無量寿経』のサンスクリット本によると、それに相当する文としては、

「たとえ一たび心を起すだけでも、浄信にともなわれた深い志向をもって心を起すならば、かれらはすべて、無上なる正等覚より退転しない状態に安住するからである」（足利惇氏

校訂・梵本大経四三頁、藤田安達・和訳本一〇八頁)

と明かされるものがそれであるが、ここでは不退転位について説くに、往生をうるという意味の語がなく、この文における浄信による不退転位に安住するという利益は、直ちにこの現生においてえられるようにも理解されるのである。しかしながら、この文の直後におかれている、いわゆる「往観偈」によると、『無量寿経』に、「其の仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲はば、皆悉く彼の国に到りて自ら不退転に致る」(真聖全一の二六)

と説かれている文に相当するサンスクリット本の文では、

「わたくしの、この卓越した誓願は満たされた。そして生ける者たちは多くの世界からやってくる。かれらはすみやかにわたくしのもとに来て、ここで一生の間退転しない者となる」

(足利惇氏校訂・梵本大経四六頁、藤田安達・和訳本一一五頁)

と語っているが、この文からすると、サンスクリット本においても、不退転位に住することは、浄土に往生することによって獲得される利益であることが明瞭である。かくして、『無量寿経』の原意によれば、第十八願文に基づく行道において、正定聚、不退転位に住するということは、基本的には、まさしく来世死後における浄土往生ののちの利益であることが明確である。

## 2、浄土教理史における理解

このように浄土の行道において、正定聚、不退転位に住することを、来世死後における浄土往生の利益として領解することは、『無量寿経』の教説以来、浄土教理史においても一貫しているところであって、中国浄土教の曇鸞（四七六～五四二？）は、その『往生論註』には、

「易行道とは、謂く信仏の因縁を以って浄土に生まれんと願ず、仏の願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生を得る、仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る」（真聖全一の二七九）

と明かし、また、

「心を至して声をして絶えざらしめて十念を具足して、便ち安楽浄土に往生をえて、即ち大乘正定の聚に入つて畢竟じて退せず」（真聖全一の三〇九）

と説き、また、

「初めに浄土に至る、是れ近相なり、謂く大乘正定聚に入る、阿耨多羅三藐三菩提に近づくなり」（真聖全一の三四四）などと明かすところである。また善導（六二二～六八一）は、その『観経疏散善義』において、

「一生の修福の念仏をして、彼の無漏無生の国に入りて、永く不退の位を証悟することを得る」（真聖全一の五三八）

と説き、また『法事讃』には、

「行者見おわりて心に歡喜し終る時に、仏に従いて金蓮に坐し、一念に華に乗じて仏会に到り、即ち不退を証して三宝に入らん」（真聖全一の五七五）

と述べ、また、

「極樂は無為にして実に是れ精なり。九品ともに廻して不退を得よ」（真聖全一の五九六）

などとも明かしている。また日本浄土教の法然（一一三三～一二一二）においても、『往生大要鈔』には、

「浄土門は、まづこの沙婆世界をいとひすてて、いそぎてかの極樂浄土にむまれて、かのくににして仏道を行ずる也。しかればかつかつ浄土にいたるまでの願行をたてて往生をとぐべきなり」（法然全集四九）

と明かすところであって、その浄土とは、「不退の浄土」（黒田の聖人へつかはす御文・法然全集五〇〇）「安樂不退の国」（逆修説法・法然全集二七〇）「安樂不退のくに」（法然聖人御説法事・法然全集二二四）「極樂世界不退国土」（三部経大意・法然全集三六）などと説く如くに、まさしく不退転地をうる世界であったわけである。その点、法然においても、正定聚、不退転位に入るとは、死後における浄土往生の利益として理解されていたとというるのであ



る。ただし、法然においては、また他面、この不退転位の利益を、現生においてうるという理解も見られるが、それについては改めて後に考察することとする。

このように来世死後の浄土往生において、不退転位の益をうるということは、迦才（～六四八～）の『浄土論』によれば、浄土には五種の転落退墮の悪縁、退縁がないことによるという。その五種の退縁とは、

「若し西方に生ずれば、五の退縁無きに由る故に退せざるなり。五の退縁とは、一に短命多病、二に女人あり及び生じて六塵に染まる、三に是れ悪行の人、謂ゆる悪知識、四に是れ不善及び無記の心、五に常に仏に値わざるなり、浄土の中には此の五の退縁なし、故に畢竟じて退せざるなり」（浄全六の六三四）

と語る如くである。浄土には、かかる五種の退縁がないから、仏道において、まさしく不退転位に住することができるというのである。また窺基（六三二～六八二）の『西方要決釈疑通規』

によると、

「ただ浄土に生ずれば、五の勝事に逢う。一には長命無病、二には勝侶に提携す、三には純正にして邪なし、四には唯浄にして染なし、五には恒に聖尊に事う、この五縁に由る故に不退をうる」（浄全六の五九九）

と説く如く、浄土には五種の善縁、勝事があるゆえに、まさしく不退転位に住することができるというのである。かくして浄土に往生すれば、このような五種の退縁がなく、また五種の善縁があるゆえに、仏道における正定聚、不退転位に住するという勝益がえられるというわけである。その点、この不退転位ということが、浄土往生の利益として、往生と不離にして語られるところからすれば、第十八願成就文における「即ち往生を得て不退転に住せん」という文の「即得往生」とは、その原意においても、またその伝統の教理解釈においても、まさしく来世死後における往生を意味していたことは明瞭である。しかしながら、親鸞においては、その往生と不退転位に入ることが、ともに現世におけ

る利益として領解されたわけである。

### 3、真宗教学における理解

ところで、この第十八願成就文の「即得往生」に対する親鸞の領解をめぐって、伝統の真宗教学においても、種々に考究されてきたところであって、それは直ちに現世における往生を語ったものではなく、あくまでも来世死後に往生をうべき身に定まることを意味すると理解する説と、この語はまさしく現生の利益を明かすもので、それは現世における往生を意味すると理解する説の、両説が分かれているのである。前者の、来世死後に往生をうべき身に定まるという説については、鳳嶺（一七五〇～一八一六）の『愚禿鈔顯心記』に、

「いまだ現法をえずといえども、預めその法をうるを法前得と名づく、いまだ往生をえずといえども、定んで往生をうべき身に定まらしむるを即得往生という。然れば則ち、預めうるを得と名づくに妨げなし。（中略）爾れば則ち、即得往生の義を立つといえども、まったく捨此往彼蓮華化生の定則と違わず、僻覺の徒、撰

取光中に生きるを即得往生と名づくというは、妄解の甚しきなり。是れ即ち祖釈の告げる往生の字に詳かならずして、この妄解をなすのみ。秘事の徒この義について妄談すること多しという」（真全三八の二四九～二五〇）

と主張するところである。また沃洲（～一八八四）の『宝章綱要』には、

「得とは、此に逮得、決得の二義あり。此中、逮得往生は当益なり、決得往生は現益なり。今は決得の義、故に『証文』に曰く「正定聚の位につきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり」と。往生の二字は、往生彼国なれば当益無論なれども、得を決得とするが故に之を現益と談ず」（真叢一の一〇九）

と明かしている。そしてまた、このような理解は、今日における伝統的な真宗教学の主流をなしているものでもあって、普賢大円の『最近の往生思想をめぐるて』によれば、

「これは何れも本願成就文の「即得往生住不退転」の解釈である。この即得往生を解釈し

て、それは現生信一念に正定聚に定まることだ  
と言うているのである。即ち即得往生によって、  
正定聚を解釈したのではなく、正定聚によって即  
得往生の解釈をしたのである。若し即得往生に  
よって正定聚を解釈したのなら、正定聚に住する  
ことは往生を得ることだとして、正定聚を往生と  
名づけることも出来るが、今はその反対であ  
る。正定聚によって即得往生の解釈をしているの  
である。しかるに正定聚とは、正しく往生浄土  
に決定する聚類ということであるから、即得往  
生は往生に決定するということにならねばなら  
ぬ」（三四～五頁）

と述べて、即得往生とは、いかなる意味におい  
ても、現世において往生をうるのではなく、  
それはたんに、来世死後の往生が決定すること  
にほかならないというのである。そのような見  
解は、神子上恵龍も主張するところであって、

「宗祖の撰述を考察して見ると、往生の二  
字はあくまで捨此往彼の義に理解されており、  
正定聚とか即得往生ということも、この往生の  
根本義に基いて「往生にさだまる」という解釈

をとられているのである。(中略) 一念多念証文などに「往生をう」とあっても、前後の文をよく読んで見ると「さだまる」という義に解すべきである」(往生浄土の問題・龍谷教学第五号)

と語っているところである。以上いずれも、この即得往生を解するのに、それは現生において来世死後の往生が確定したことを意味するものであって、直ちに現世において往生をえたということではないというのである。今日に至る伝統教学の主流は、おおむねかかる立場に立っているわけである。

しかしながら、また他面、古くからこの即得往生を解釈するのに、現世今生における往生を意味すると捉える説がある。すなわち、道隱(一七四一～一八一三)の『仏説無量寿経甄解』によると、

「此れらの祖誥に拠ると、即の言には二義を存す。上に向えば、則ち聞信同時に往生の益をうるをあらわす。真因業成の故に、摂取不捨の故に、時日を隔てず一念同時に往生をうる。異時

にあらざること秤の低昂の時の如し。一念同時の中において生滅あり、故に前念命終後念即生というのみ。また下に向えば、則ち即の言は即位の義をあらわす。不退正定聚これその位なり。不退位に住するをもって即得往生とあらわす。いわく往生をうるとは、この穢身をすてて彼の蓮華の中に化生するをいうにはあらず。主因すでに成ず、かの当果において不退の分位を即得往生というなり。（中略）これらの詩文、みな真因決定の時を即得往生と説くなり」（巻一三・真全一の三九六～七）

と論じている。また円月（一八一八～一九〇二）は、その『宝章論題』において、

「即得往生の言が即ち往益成弁を顕す、之に依って往生の語自ら現生に通ず、現生摂取住正定聚を名けて往生とす。（中略）三有生死の因亡じ果滅するを往生といふ。摂取の心光に入って仏智に契当するを生とす、これは現生に約するの義なり」（真叢一の一一二）

と明かしている。何れも即得往生を解するのに、それが現生において往生をうることを意味する

というのである。そしてこのような理解は、また今日の親鸞理解においても見られるものである。すなわち、曾我量深はその『正信念仏偈聴記』（攻究）において、

「信心を獲て、新しい生活をする。その生活を往生というのである。何も死んでから——というわけではありません。信心を獲たときに、ちゃんと決定往生の生活をする。決定往生ということは、いつ死んでも往生間違いないということが、決定往生だということではありません。決定往生ということは、そんな非常意識でもって表わさなければならぬというものではありません。往生は通常意識でもって理解していくべきものだと思います。非常意識でもって理解していくのは、方便化生の往生でしょう。方便化生の往生は非常意識でもって領解すべきものであろうけれども、真実報土の往生は日常の精神生活、この日常の精神生活というところに往生がある。それを「心すでに常に浄土に居す」とおおせられるのである、と理解して差支えないと思います。（中略）われわれの信心の生活、仏法の生



活、ほんとうの喜びの生活、明るい生活、それを往生という。だから、ここからどこかへ行くというようなものではないのでしょうか。常に身は娑婆世界に居るけれども、心は娑婆世界を超越しておる。往は超越をあらわす。この身は煩惱の身でありますからして、この娑婆世界におる。娑婆世界におっても、心はちゃんと超越して、そうして心は浄土に居るのである。心が常に光の世界に躍動している、そういう生活を往生浄土というのである」（曾我選集第九卷二七五～六）

と述べている。浄土往生とは、明らかにこの現生の心において成立するもので、信心の生活、仏法の生活を、往生という主張するわけである。また上田義文も、その論考「親鸞の往生の思想」において、

「この経文の「即得往生」は、正定聚の位につくことを意味しているのであって、滅度を証することを意味しているのではないということ、この解釈のいうとおりである、しかしここで注目すべきことは、正定聚の位にさだまるこ

とを「仏が経の中で、即ち往生を得とのたまへり」と、親鸞が考えていたという事実である。往生とは此土に命終して彼土に生れること、或いは滅度を証することであるという見解に立つかぎり、正定聚の位につくことを「往生をう」とは言われない。しかし現に仏は経のこの箇処で正定聚の位につくことを「即ち往生をう」と「のたまふ」ている。この事実を親鸞は見逃がさなかった。正定聚の位についたことは、信心を得たことであって、それは往生する（滅度を証する）ことに定まることであるが、この正定聚の位につくことが、また、仏によって「往生をう」と言われているということを親鸞は鋭く注意した。滅度を証することのほかに、正定聚の位にさだまることも亦「往生する」と言われ得ることを、この経の文によって親鸞は知った。経文の「即得往生」を親鸞はそのまま素直に受け取って、正定聚の位につくことも亦「往生をう」と言ってよいと考える。（中略）滅度を証することだけでなく、正定聚の位につくことをも「往生をう」と言う思想は、非常に重要な、浄土教

思想史における画期的な、思想を顕わしており、ある意味では親鸞の思想の核心がここに顕われているとも言える。現生において、生きていくままで「往生をうる」ということは、インドから中国を経て、日本の法然に至るまで、未だかつて言われなかったことである。それを親鸞はあえて言おうとするのである。親鸞には、それを敢えて言わねばならない何ものかがあったと見ねばならない。その何ものかは、彼が臨終の立場を捨てて平生の立場に立ったことと結びついており、それはまた正定聚の信心が、真如一実と言われていることや、必至滅度が涅槃であるということとも結びついているのである」

(親鸞教学第一三号)

と明かして、親鸞はこの即得往生を解するについて、現生においてもまた往生をうることを認めていたと語っている。

以上、親鸞における即得往生の解釈をめぐって、伝統教学および今日における親鸞理解について、それはあくまでも来世死後に往生をうることに定まることを意味するものであって、直ち

に現生で往生をうることをあらわすものではないとする見解と、それは文意の如く、直ちに現世において往生をうることを意味するものであるとする見解の、両説があることを見てきたが、次いで親鸞の原意趣について考察することとする。

### 三 親鸞における現世往生の主張

#### 1、即得往生の意義

親鸞が、この第十八頭成就文の即得往生の語について注解している文は二種ある。そのひとつは『一念多念文意』におけるもので、次の如くである。

「即得往生といふは、即はすなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり。また即はつくといふ、そのくらいにさだまりつくといふことばなり。得はうべきことをえたりといふ、真実信心をうれば、すなわち無碍光仏の御ころのうちに摂取して、すてたまはざるなり。摂は

おさめたまふ、取はむかへとるとまふすなり。  
おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おも  
へだてず正定聚のくらいにつきさだまるを、往  
生をうとはのたまへるなり」（真聖全二の六〇  
五）

そして、いまひとつは『唯信鈔文意』（専修寺蔵  
真蹟本）の次の文である。

「即得往生は、信心をうればすなわち往生  
すといふ、すなわち往生すといふは、不退転に  
住するをいふ、不退転に住すといふは、すなわ  
ち正定聚のくらいにさだまるとのたまふ御のり  
なり。これを即得往生とはまふすなり」（真聖  
全二の六四二）

はじめの『一念多念文意』の文は、即得往生  
の語を説明するについて、まず即の字を注解し  
て、それは即時として極めて速い時間を意味する  
ことと、また即就として位に定まりつくという  
意味があることを示し、次に得の字を注解して、  
それはうるべき目的を、すでにしてえたというこ  
とを意味すると明かしている。そしてそういう即  
得の字解をうけて、真実の信心をうるならば、

即時に如来の大悲の心に攝取されるが、またそれと同時に、正定聚の位につき定まるのであって、そのことを指して、釈尊は往生をうると申し立てられる、と説いているのである。その点からすると、親鸞はここでは、即得往生を説明するについて、結論的には「正定聚のくらいにつきさだまるを往生をう」ることだと理解していたことが知られるわけである。のちの『唯信鈔文意』の文は、この即得往生の語を説明するについて、それは信心をうるならば、すなわち往生するということができる。すなわち往生すとは、不退転位に住するということで、不退転位に住すとは、すなわち正定聚の位に定まるということを示された教書である。このことを即得往生というのである、と明かすのである。その点からすると、親鸞はここでは、即得往生を説明するについて、「信心をうればすなはち往生す」るのであって、そのことを不退転位に住し、正定聚の位に定まるともいうが、このことを即得往生ともいうと、領解していたことがうかがわれるのである。ただし、この『唯信鈔文

意』の文については、別本の『真宗法要本』によると、その即得往生とは、不退転の位に住することと正定聚の位に定まることのほかに、さらに「成等正覚ともいへり」（真聖全二の六二五）と明かしている。ここではこの等正覚、すなわち等覚を成じて弥勒菩薩と同じ位に至るということを附加して、「これを即得往生といふなり」（真聖全二の六二五）と説いているのである。また別に伝承された奥書を異にする『光徳寺本』によると、

「即得往生は信心をうればすなわち往生すといふ、住不退転は正定聚のくらいにさだまるとのたまふ御のりなり、これを即得往生とはまうすなり」（親鸞聖人全集・和文篇一九三）

とあって、ここでは即得往生とは、信心をうればすなわち往生するということである。住不退転とは、正定聚の位に定まることを説かれた教書である。これを即得往生ともいうのであると、まことに簡明に語っている。ここではきわめて明快に、即得往生とはすなわち往生すること、住不退転とは正定聚に入ることで、そのことを即

得往生とはいうと、説明しているのである。この『光徳寺本』の文については、十分に注目すべきであろう。

以上の『一念多念文意』および『唯信鈔文意』における、即得往生についての親鸞の注解の文を、その文言にしたがって忠実に読むならば、そこではきわめて明確に、現世今生における往生を語っているといわなければならないであろう。伝統教学の主流においては、これらの文言を、それは「往生をうる」ことではなく、来世死後に「往生をうることに定まる」ことを意味すると解釈するのであるが、それが文言に忠実でなく、まったく誤まった読み方であることは、文にしたがうかぎり明白である。

そのほかに親鸞は、この即得往生の語を用いるところがあるが、そのひとつは『愚禿鈔』に、

「本願を信受するは前念命終なり。即ち正定聚の数に入る・文、即得往生は後念即生なり。即の時に必定に入る、また必定菩薩と名づ



くなり・文」（真聖全二の四六〇）

と明かすものである。この文の中の「信受本願即得往生」とは、第十八願成就文を要約したもので、上に引いた『唯信鈔文意』の「即得往生は信心をうればすなわち往生すといふ」に相当する語である。また「前念命終後念即生」とは、善導の『往生礼讃偈』の前序の文で(5)、その原意は、浄土に往生する様相について、臨終捨命において、前の念に現身娑婆の生命を終えて、後の念に浄土に化生することを語ったものである。また「即ち正定聚の数に入る」とは、曇鸞の『往生論註』の冒頭に、

「仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る」

（真聖全一の二七九）

と明かす文によるもので、親鸞はこの文を、『行文類』に「入正定聚の数」（真聖全二の三三）と取意引用している。また「即の時に必定に入る」とは、龍樹の『十住毘婆沙論』の『易行品』に、

「人能く是の仏の無量力功德を念ずれば、

則の時に必定に入る」(大正二六の四三 a)

と説く文に基づくもので、親鸞はこの文を『行文類』(真聖全二の二一)に引用している。また「また必定菩薩と名づくなり」とは、同じく『十住毘婆沙論』の『地相品』(大正二六の二六 b 以下)において、初地の菩薩を「必定菩薩」と呼ぶことに基づくもので、親鸞はそれに関する文を、『行文類』(真聖全二の一〇)に引用するところである。かくしてこの文は、善導の「前念命終後念即生」の文を、まったく現生の出来事として解釈し、それを本願値遇の信の一念に対応せしめて語るもので、本願を信受するとき、信益同時として現世において往生の勝益をうるが、そのことは、前念命終後念即生という構造をもつものであって、その信益同時を、あえて分解していえば、本願信受とは、前念にこの迷妄の生命を終ることであり、即得往生とは、そのことに即して、後念に新しい如来の生命に生まれることであると明かすものであって、しかもそのことが、正定聚の数に入り、必定の位に入ることであって、その信心の人は、また必定菩薩

とも呼ばれる、ということを読いたものである。その点、親鸞はここでも、信心の利益として、現世における即得往生を語り、またその信心の人について、正定聚、必定菩薩と明かしていることが知られるわけである。

そして親鸞はいまひとつ、同じ『愚禿鈔』に、大乘仏教、頓教について、難行、聖道教と、易行、浄土教を分別し、

「一には豎超、即身是仏即身成仏等の証果なり。二には横超、選択本願眞実報土即得往生なり」（眞聖全二の四五五）

と明かしているが、ここにも即得往生の語が用いられているのである。ここでいう豎超、横超とは、親鸞の、いわゆる二双四重の教判において明かされる分類用語で、豎とは聖道、自力教を、横とは浄土、他力教を意味し、またその超とは出に対するもので、速かに成仏をうる頓教を意味している。その即身是仏、即身成仏とは、法然の『往生大要鈔』に説く如く、即身是仏とは禅宗を指し、即身成仏とは眞言宗、天台

宗、華嚴宗などの教法を指している(6)。またその選択本願とは、阿弥陀仏の第十八願を意味し、真実報土とは、真実浄土のことで、次下に明かすところの方便化生に対するものであろう。即得往生とは、すでに上に見たところの、同じ『愚禿鈔』において用いられる語として、現生における信心の利益としての正定聚、不退転位の益を意味することは明らかである。かくして、この文は、大乘仏教において速かに成仏しうる頓教について、聖道教と浄土教の二種があることを示し、聖道、自力なる頓教とは、即身是仏を説くところの禅宗、即身成仏を説くところの真言宗、天台宗、華嚴宗などの仏道であり、浄土、他力なる頓教とは、阿弥陀仏の第十八願と真実浄土を説いて、この現身に、直ちに往生をうるところの仏道であることを明かすものであろう。それは聖道教が、即身是仏、即身成仏として、現世即身における証果を語るものに対応して、浄土真宗における信心の利益について、現世今身における即得往生を説いたものと思われる。ここにもまた、親鸞が信心の利益として、現

世における往生を語っていることが知られるわけである。

## 2、必得往生と撰得往生の意義

親鸞はまた、この即得往生に相似する語として、「心得往生」とか、「撰得往生」という語を用いていることも注意すべきである。その心得往生とは、善導の『観経疏玄義分』の、

「南無と言うは、即ち是れ帰命なり、また是れ発願廻向の義なり、阿弥陀仏と言うは、即ち是れその行なり。斯の義をもつての故に、必ず往生を得る」（真聖全一の四五七）

という文に基づいて、親鸞が『行文類』のいわゆる六字釈において、

「必得往生と言うは、不退の位に至ることを獲ることを彰わすなり。経は即得と言へり」（真聖全二の二二）

と明かすものである。「必ず往生を得る」と訓むべき文を単語化して「必得往生」というわけである。この必得往生とは、その釈にも明らかな如く、不退転位に至ることを意味するもので

あるが、それを親鸞はあえて必得往生という語をもってあらわし、不退転位に至ることが、現世における往生の意味をも有していることを示している。親鸞はそれに続いて「経には即得と言へり」といっているが、それは明らかに、第十八願成就文の即得往生を指しているわけである。その点、親鸞は、この必得往生と即得往生とは、まったく同じ意趣をあらわす語であると領解していたことが明らかに知られるのである。親鸞が、正定聚、不退転位に住することを、必得往生といって、往生を現世今生において語っていることは、ここにも明確にうかがわれるわけである。また親鸞は、撰得往生ということも語っているが、それは善導の『観念法門』の撰生増上縁の釈において、

「願力撰して往生を得しむ、故に撰生増上縁と名づく」（真聖全一の六三六）

と説かれる文を、『尊号真像銘文』に引いて、

「ひごろかの心光に撰護せられまいらせたるゆへに、金剛心をえたる人は、正定聚に住するゆへに、臨終のときにあらず、かねて尋常のと

きより、つねに撰護してすてたまはざれば撰得往生とまふす也」（真聖全二の五九〇、五六九）

と釈す文に見られるものである。ここでも「撰して往生を得しむ」と訓むべき文を単語化し

「撰得往生」というのである。この撰得往生もまた、正定聚に住することを意味するものであるが、親鸞はそれをあえて単語化して撰得往生という語を造成し、正定聚に住することが、まさしく現生における往生の意味をもっていることを示しているのである。ここにもまた、上の必得往生の語と同じように、親鸞が、正定聚、不退転位に至ることを、現世における往生として捉えていることが明らかに指摘できるのである。

以上において、親鸞は、第十八願成就文の「即得往生」の語を、それが正定聚、不退転位に住することを意味すると領解することによって、この現世今生においても、往生——浄土往生ということが、語られうると明かしていることが知られるのであって、親鸞は、多くは浄土教の伝統を継承して、浄土往生を来世死後の利益として語りながらも、また時としては、上に見た如

くに、それを明確に、現世今生における信心の利益としても語っているのである。このように、親鸞が、現世において往生を語ったということは、長い浄土教の教理史上においては画期的なことであって、十分に注目すべきことであろう。そしてまた親鸞が、このように浄土往生について、来世死後においてうるところの往生と、現世今生においてうるところの往生の、現当二種の往生を語ったということは、その往生について、まったく矛盾する二種の理解があったということではなく、たとえその使用例は少ないとしても、いままでに語られることのなかった現世往生の思想を、新しく主張したということの意義は重大であって、その意味においては、親鸞における浄土往生の思想とは、まさしくこの現世往生の理解が基軸をなすものであったというべきであろう。親鸞においては、信心によって、この現世において往生をうればこそ、確かに来世死後に往生をうることができるのであって、現世に往生をえないかぎり、死後の往生は成立しなかったわけである。



このような親鸞における現世往生の理解は、当時の門弟、信者たちにも、また当然に、浄土真宗の信心領解の内景として、受容され、伝播、流布していったであろうことは十分に想像されるわけであるが、それが新しい独特な理解であったところ、さまざまな誤解も生じたようである。すなわち、藤原有房が、親鸞没後まもない永仁三年（一二九五）の頃、書写山に詣でて知りあった僧侶の談話によせて、歌道について論じた随筆の『野守鏡』によると、専修念仏をめぐる三種の誤謬をあげるについて、

「正（聖か・筆者）道、専修の同じからざる義は、この生にて正（聖か）道は証をえむと思ひ、浄土にて専修はさとらむと思ふ。然るに此頃、もはら即得往生とかやの義をたてて、即身に成仏すといへり。既に宗の大意をやぶりと、正（聖か）道門にいるにあらずや。そのあやまりの三なり」（群書類聚卷第四百八十四・経済雑誌社刊。第十八輯雑部五五二頁）

と伝える如くに、親鸞の没後まもなくして、その即得往生の教説が誤って理解され、聖道教にお

ける即身成仏の思想と重層し、それと同一視して語られる面もあったようである(7)。この文にいう専修念仏の徒が、直ちに親鸞の門弟、信者を意味するといいうる根拠はないとしても、当時の浄土教において、現世に即得往生を語ったのは、ひとり親鸞のみであったところ、それは明らかに親鸞の教書を奉じる人々を指すものであると思われるのである。そのことはまた、親鸞が新しく主張したところの如来と等しという信心領解が、誤って受容され、

「信心よろこぶ人を、如来とひとしと同行達ののたまふは自力なり、真言にかたよりたりと申候なる人」（末燈鈔・真聖全二の六七五）があつて、それが聖道教、真言宗に傾斜した理解であると批判されたことにも、重ねて推察することができるところである。その点からするならば、この即得往生の思想は、すでに当時の浄土念仏の人々のあいだに、弘く流布していたことが知られてくるのである。

## 四 親鸞における現世往生の思想的背景

### 1、龍樹における現生不退と生如来家の思想

親鸞におけるこのような現世往生の思想は、すでに見た如く、第十八願成就文に対する独自の領解に基づいて主張されたものであるが、そのような領解の成立は、何よりも、親鸞自身の信心体験の内実として、必然的に醸成されていったといわざるをえないとしても。また他面、そのような領解を生成せしめた思想的背景も推定されてくるのである。そのことについて、親鸞は何ら具体的に物語るところはないが、龍樹の『十住毘婆沙論』が明かすところの、現生における入初地、入不退転地の思想は、親鸞における現世往生の領解と、深いところでは通底する発想であるように思われる。すなわち、親鸞は、この龍樹を浄土教の祖師、先達の一人として景仰するところであるが、龍樹はその『十住毘婆沙

論』の『入初地品』において、現世にあつて初地、不退転地に入る道を明かし、その不退転地に入ることは、

「初地を得おわるを如来の家に生まると名づく」（大正二六の二六 a）

と説いており、親鸞もこの文を『行文類』（真聖全二の九）に引用するところであるが、ここで「如来の家に生まる」（生如来家）とは、またそのまま浄土に往生することを意味するとも理解できるであろう。とすれば、この文は、まさしく現世今生における浄土往生を明かしたものであるともいいうるのである。事実、親鸞は、この龍樹における現生不退の思想に深く注目しており、すでに上に見た如く、『行文類』における善導の『観経疏玄義分』の文に基づき、いわゆる六字釈においては、

「必得往生と言うは、不退の位に至ることを獲ることを彰わすなり。経には即得と言へり、釈には必定と云へり」（真聖全二の二二）と語り、必得往生のことを不退転位に入ること

であると明かすについて、経典（第十八願成就文）では「即得（往生）」といい、釈（十住毘婆沙論）では「必定」というわけであるが、このことからすれば、この初地、不退転地、必定ということは、またそのまま第十八願成就文の即得往生に重層するものであって、親鸞においては、この現生における初地、必定とは、明らかに現世における往生の意味を含むものと理解されていたことがうかがわれるのである。また親鸞は、その『愚禿鈔』においても、すでに上に見た如くに、この即得往生を注釈するについて、『十住毘婆沙論』によって「必定に入る」「必定菩薩と名づく」と明かすわけであるが、ここでもまた親鸞は、龍樹の現生における入必定、必定菩薩ということが、現世における往生の意味をもつと領解していたことが明らかに知られてくるのである。その意味においては、親鸞における現世往生の思想に先行し、その背景となったものとして、この龍樹の『十住毘婆沙論』における現生不退と「如来の家に生まる」（生如来家）という思想が注目されてくるのである。

## 2、法然における現生不退と決定往生の思想

親鸞における現世往生の思想の成立背景として、いまひとつ注目されるものに、法然における現生不退の思想がある。法然における浄土思想とは、すでに上にも指摘した如くに、「まづこの娑婆界をいとひすてて、いそぎてかの極楽浄土にむまれて、かのくににして仏道を行ずる」

(往生大要鈔) という浄土往生の行道を明かすもので、その浄土とは「不退の国」(逆修説法・その他)であって、来世死後に、この不退の浄土に往生し、さらにここにして、仏道を修習して成仏を目指すものであった。その意味においては、浄土の救済は、すべて来世死後に獲得されるものの如くに理解されるのであるが、法然はまた『選択集』の讚歎念仏章に、

「凡そ五種の嘉誉を流え二尊の影護を蒙る、此れは是れ現益なり。また浄土に往生して乃至成仏す、此れは是れ当益なり。(中略)念仏は此の如きらの現当二世始終の両益あり。まさに知るべし」(法然全集三三八)

と明かして、浄土の救済には現益当益の二種の利益があるといい、その現益とは、釈迦、弥陀二等の護念を蒙ることであり、その当益とは、往生と成仏の証果をうることであるというのである。そしてまたその『阿弥陀経釈』によれば、その現益について、

「若し善男子善女人ありて、是の諸仏の所説の名および経名を聞く者は、是れ諸善男子善女人、皆一切諸仏のために共に護念せられ、皆阿耨多羅三藐三菩提を退せざるを得る」

「此れらの六方諸仏の名を聞けば、各護念と不退と菩提の益を得るなり。護念とは彼の諸仏の名を聞く人は、即ち諸仏護念の益を得るなり。云々。不退転とは云々。此れ現身の利益なり」

「若し人此の弥陀の名を聞けば、皆護念を蒙って菩提を退転せざるの益を得るなり。護念とは、喩は魚子の魚母に念ぜらるるが故に摂養増長するが如し、行者もまた爾なり。諸仏の護念を蒙るが故に信根堅固増長を得るなり。不退とは、諸仏の護念力に由って信根堅固増長を得

るが故に、菩提の果においてまた不退を得るなり。以上の二は是れは現益なり」

「経名とは、即ち此の阿弥陀経の名なり。此の経の名を聞くに、仏名を聞く如く三益有るなり。三益とは、一に護念、二には不退、三は得菩提なり。一に護念とは、此の経名を聞くに依って六方恒沙の諸仏各之を護念す。云々。二は不退とは、此の経を聞くに依って現に不退転を得るなり」

「発願利益を挙げて往生を勤めるとは、利益に付いて三有り。一は不退、二は往生、三は菩提なり、此の中には護念を略す。云々。一には現に不退転を得るとは、至誠心を以って往生の大願を発する者は、菩提において不退の益を得る」（法然全集一四〇～一）

などと説いて、六方諸仏の名と『阿弥陀経』の名を聞くこと、また至誠心をもって往生の大願を発すものは、各々現世において諸仏より護念され、不退転の益をうることができるというのである。このことは、上に見たところの浄土を「不退の国」と捉える理解からすると、まった



く矛盾する思想であって、それが果して法然自身の浄土教領解を正しく伝えているのか、どうか、いささか疑問も生じないではないが、この『阿弥陀経釈』は、すでに法然の門弟である覚明房長西の『浄土依憑経論章疏目録』にも記録され(8)、また法然滅後六十二年にして編集された『漢語燈録』にも収載されており、大橋俊雄によれば、法然における思想の展開については、天台の浄土教思想受容期、浄土教思想確立期、選択本願念仏思想確立期の三期の時代があつて、この『阿弥陀経釈』は、その浄土教思想確立期の時代、文治六年（一一九〇）法然五十八歳の頃に撰述されたものであらうといわれるところである(9)。その点からすれば、このような理解もまた、法然の浄土教思想と見るべきであらうか。とすれば、法然がこのように、聞名、聞経、発願などによって、この現世今身において、諸仏の護念をうけ、不退転の益をうると説くことは、明らかに親鸞に先行して、法然において、すでに現生正定聚、現生不退の思想が形成されていたといわねばならないわけで、このこと

は、浄土教思想の展開史においては十分に注目されるべきところである。

そしてまた、このことからすれば、法然においても、第十八願成就文における「即ち往生を得て不退転に住せん」という文の解釈においては、その即得往生とは、当然に現世における利益として解釈せざるをえないこととなり、法然においては、そのような思想や解釈は明瞭にはうかがわれなくても、可能的領解としては、この即得往生を現世の利益とする発想が生まれえたともいいうることとなるであろう。事実、法然は、この第十八願成就文を、『選択集』の本願章には引用するところである(10)。たしかに法然は、その『つねに御せられける御詞』の中では、自己の信心体験の内景を表白して、

「源空はすでに得たる心地にて念仏は申すなり」(法然全集四九五)

と語り、また『十二問答』では、

「ふかく信じて心念口称にもものうからず、すでに往生したるここちして、たゆまざるものは、

自然に三心を具足するなり」(法然全集六四〇)

とも明かすところである。法然においては、専修念仏の正業を成弁して往生決定せるものは、この現身のままにも、すでに往生をえたる心地に安住することができるかと領解されていたのである。事実、その『三昧発得記』によれば、法然自身にあっては、その念仏相続において、しばしば見仏体験をえていたことが知られるわけである(11)。そのことからすれば、法然がその往生決定の境地において、現身に正定聚、不退転位への安住を語り、さらにはまた往生獲得の心境を語ったことも、また当然のことであろうとかがわれるわけである。その点、法然においては、往生という語についての理解に、伝統的解釈としての「捨此往彼蓮華化生」(往生要集釈・法然全集一七)という如き、来世死後に他界彼岸なる浄土に化生するという彼土往生の理解のほかに、いまひとつ、そのような彼土往生が、すでに現世において決定するという意味をあらわすところの「決定往生」(往生要集詮要・法

然全集八・その他) という語を、きわめてしばしば用いていることは注意されるべきである。この決定往生とは、現世今身において、すでにして往生が確かに決定するというほどの意味であろうが、そのことが決定往生という語をもって明かされ、またこの用語がしばしば使用される場所、それは上に見たところの、親鸞における即得往生、必得往生、撰得往生と同じく、独立した往生の概念を含む語であったようにも思われてくるのである。かくして、あえていうならば、法然における往生という用語をめぐる理解には、来世死後としての彼土往生と、現世今生における決定往生との二側面があったといえるのではないかと推察されることである。その意味においては、親鸞における即得往生の思想は、この法然における現生不退の思想、さらにはまたこの決定往生の思想の継承展開として、醸成されていったものであるともいえるであろう。そのことについては、親鸞が元久二年(一二〇五)三十五歳の時、法然の『選択集』の見写と、その真影を図画することが許されたこと

を記念し、その教導の恩徳を感謝して、「是れ決定往生の徴なり」（真聖全二の二〇三）と、

『教行証文類』の後跋に書いていることも十分に留意されるところである。

### 3、証空における即便往生（証得往生）の思想

また法然の門下である証空（一一七七～一二四七）の往生思想についても注意されるところである。証空は、法然よりも四十四歳若く、親鸞よりも四歳下で、建久元年（一一九〇）、法然五十八歳の時にその門に入った。証空十四歳の時のことである。親鸞は建仁元年（一二〇一）、法然六十九歳の時に入門したから、証空よりも後輩ということになる。証空は、『選択集密要決』に、

「華嚴宗とは、浄土家に立つる所の即便往生に留まりて、当得往生を解せざるなり」（西全二の一九五上）

と述べ、また『当麻曼荼羅注』に、

「即便往生は安心、当得往生は所期なり」

(西全二の一四五下)

と明かし、『観経定善義他筆鈔』には、

「此世とは即便往生をいひ、後生とは当得往生をいふなり」(西全五の四六上)

と説き、また『観経散善要義釈観門義鈔』には、

「今、十六観の次第を思うに、次第に相續して仮依より真依に移り、真依より仮正に入る。仮正より真正に入る心地、皆一人の始終の観なり。その意を思うに、一観の中に若有衆生の外に復有三種衆生有るべからず。若有衆生をば即便往生と説き、復有三種衆生をば当得往生と説く。即便往生は先づ弘願を思わえて説く。弘願に乘じぬれば時節の久近を論ぜず。即ち生ずる故なり。当得往生は観門の意なり。観門は必ず弘願に乘じ生ずべき故に当得と説くなり」(西全三の一三四下)

と明かす如くに、往生に、即便往生と当得往生の二種を語っているのである。その即便往生とは「証得往生を即便と曰う」(観経定善義他筆

鈔・西全五の四六上) という如く、それを証得往生ともいうが、それは上に引く文に、「弘願に乘じぬれば時節の久近を論ぜず、即ち生ずる故なり」と明かす如く、現身平生に、弘願に帰入することによって、即時に仏の救済を証得することをいい、またその当得往生とは、やがて得るところの捨此往彼蓮華化生としての来世死後なる彼土往生をいう。即便往生とは、心性の往生として、現身における如来の摂取を意味し、当得往生とは、捨命後の往生として、来世死後における如来の摂取を意味するともいいうることである。証空が、このように往生を二種に分別したのは、『観門義草案』に、

「已に仏願に相應しぬれば、たちどころに往生を証得して、三心既具無行不成正因の故に。復有三種衆生当得往生の正行具足すれば、一生の終りに九品の業あらはる」(西全四の二一八下)

と述べ、また『観経玄義分他筆鈔』に、

「問うて曰く、是れ未来得生の者なり、何ぞ極樂の聖衆に挙ぐるや。答えて曰く、是れ正因

正行有り。正因の謂にて三心を発す位、即ち往生なり。往生即ち是れ仏体なり。仍て証得往生の人を以て極楽の聖聚に挙ぐるなり。此の上に正行の謂にて已得生、未得生の不同を証するなり。此の面は彼に生じて聖衆と成るべき故に此を挙ぐるといへり」(西全四の二九一下)

と説く如くに、三心具足なる正因についての往生と九品差別の正行に基づくところの往生を語ることによるもので、正因往生について、現世における即便往生を明かし、その上で、さらによりよき上品の往生をめざして励むところの正行往生について、当得往生を説いているわけである。そしてこの即便往生と当得往生との両者の関係は、のちに顕意(一二三九～一三〇四)がその『浄土宗要集』に、

「当得を願う故に即便往生す、即便生の故に必ず当に生ずべきなり」(大正八三の四四五  
b)

という如くに、即便往生をうるところに、必然に当得往生が成就し、当得往生を願うところ、また必然に、即便往生が成立するものであって、



両者はついには、相即不離なる関係をもつてい  
ると見るべきであろう(12)。しかしながら、証空  
がこのように、ことに現身今生において往生を  
理解したということは、やはり法然の現生不  
退、決定往生の思想に依拠するものとも思われ  
るが、浄土教理史における特殊なる発想として  
十分に注目すべきであろう。

証空におけるこれらの著書の述作年時は、親  
鸞における『教行証文類』の構想、執筆の年時  
と、おおよそ重なると推定されるが、親鸞にお  
ける即得往生の思想と、この証空における即便  
往生、ないし証得往生の思想の間には、何らの  
交渉、関係があつたとも考えられない。しかし  
ながら、法然門下の念仏思想において、このよう  
によく相似した現世往生の思想が同時期に生成  
していったということは、きわめて興味あること  
である。

ともあれ、親鸞における現世往生の思想に先  
行する思想として、龍樹の『十住毘婆沙論』にお  
ける現生不退の思想、およびそれについて「如  
来の家に生まる」という表現があることは注意

されるが、ことには、すでに法然においても、現生不退の思想が見られ、また現身における往生獲得の心境を語りうる「決定往生」の思想があったことは注目されるところであって、親鸞における現世往生の領解は、この法然における往生思想の延長線上において、その発展、深化として生成していったものにほかならなかったともいえるようである。

## 五 親鸞における現世往生の論理

### 1、親鸞における信心の意義

このように親鸞が、現世において往生を語るについては、それに先行するところの龍樹の仏道理解、さらにはまた、法然の現生不退の領解や決定往生の思想が注目されるが、親鸞が、かかる現世往生を主張した根本的な理由は、何よりもまず、親鸞自身における信心理解に基づくものであったことを思うべきであろう。親鸞における信心とは、すでに別に論考した如く(13)、

「信知」としての覚醒体験であり、また「真心」としての真実との値遇体験を意味するものであった。その信知としての覚醒体験とは、親鸞が、

「みなのちかひはちえにてましますゆへに、しんするところのいてくるは、ちえのおこるとしるべし」（正像末和讃・親鸞聖人全集和讃 篇一四五）

と説くところに明らかであって、ひたすらなる称名念仏において、また本願の聞思において、新しく如来廻向の信心の智慧を見開いてゆくことである。この信知の心眼において、現実の自己自身の存在の相について徹底して覚醒せしめられてゆくのである。それは自身は罪業深重にして流転輪廻はてしなく、永劫に出離しえずと信知し、また同時に、如来はかかる煩惱具足の自己のために、曠劫以来に大悲の願心をもって招喚し、摂取したもうと信知するのである。教法との出遇いにおいて、自己の無明にめざめることであり、またその無明を無明と自覚するという態において、たしかなる浄土の明知を獲得してゆくことである。すなわち、罪業の信知と大悲の

信知、無明の自覚と明知の獲得、その両者が逆  
対応的に、即一して成立するところの覚醒体験  
をいうわけである。また親鸞における信心が、  
真心としての真実との値遇体験であるとは、親鸞  
がその信心を、しばしば、「真心」（信文類・  
真聖全二の四八・その他）といい、「まことの  
心」（尊号真像銘文・真聖全二の五九〇・その  
他）ともいうところに明らかであって、本願念仏  
の行道において、まったく主体的に、究竟なる  
真実と出遇い、その自己における現成を体験す  
ることをいう。それは称名念仏の営為を通して、  
自己自身の存在とこの娑婆世界の現実が、まっ  
たく虚妄にして、何ひとつとして未通りたるもの  
のないことを、身に泌みて深く思い知ってゆくこ  
とであると同時に、またそのことに即して、この  
私において成り立つ称名念仏こそが、ただひと  
つの畢竟依、真実であることにめざめてゆくこ  
とである。今生のいっさいが、ことごとくそら  
ごと、たわごとにして、まことあることなく、全  
分虚妄であると自覚するということは、すでに  
真実に出遇っていればこそである。虚妄が虚妄自

身を虚妄と知ることはできない。虚妄が自己を虚妄と知るのは、すでにして真実に出遇っているからである。虚妄は真実に遇うことにおいて、はじめて自己を虚妄と知りうるのである、その意味においては、虚妄と真実は、まったく矛盾対立するものでありながらも、またその真実は虚妄をはなれてはありえず、虚妄と真実とは、矛盾的自己同一なるものというほかはない。すなわち、真心としての真実との値遇体験とは、またまったく主体的な、自己と世界についての徹底した虚妄体験に即一して成立するものなのである。

親鸞における信心とは、このような信知としての覚醒体験であり、またこのような真心としての真実との値遇体験をいうわけである。かくして、その意味においては、親鸞において信心を獲得するということは、まことの明知をえ、真実に出遇うということにおいて、この身は世俗、娑婆のただ中に住みながらも、またそのまますでに、世俗を超えたところの出世に居して生きているということでもあるわけである。親鸞がこ

の信心をうるについて、『尊号真像銘文』に、

「信心のたまをここにえたる人は、生死のやみにまどはざるゆへに心照迷境といふなり。心照迷境といふは、信心のたまをもて愚癡のやみをはらひ、あきらかにてらすとなり」

(真聖全二の五六七)

「摂取心光常照護といふは、信心をえたる人おぼ、無碍光仏の心光つねにてらし、まもりたまふゆえに、無明のやみはれ、生死のながきよ、すでにあかつきになりぬとしるべしと也。已能雖破無明闇といふはこのころなり、信心をうればあかつきになるがごとしとしるべし」

(真聖全二の六〇一～二)

と明かし、また『高僧和讃』に、

「金剛堅固の信心のさだまるときをまちえてぞ、弥陀の心光摂護してながく生死をへだてける」(真聖全二の五一〇)

と讃える所以である。信心を獲得するものは、すでにして「愚痴のやみをはらひ」「無明のやみはれ、生死のながきよ、すでにあかつきにな

り」「ながく生死をへだて」るのである。親鸞がまた、

「居すといふは、浄土に信心のひとのころつねにいたり、といふころなり」（末燈鈔・真聖全二の六六二）

と述べる如くである。その意味においては、眞実信心に生きる人は、すでに現身において如来の生命に生き、浄土に往生しているともいいうるのであろう。ここに親鸞が、信心の利益を明かすについて、現世の往生を語った根本の理由があるわけである。親鸞においては、その信心が、信知であり、眞心であるところ、それは必然に、現世今身のままにも、すでにして浄土に居し、そこに往生しているという意味をもつものであったのである。

眞宗の信心を深く生きた浅原才市が、

「娑婆も浄土もみなひとつ、十方微塵世界もわしがもの、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」

「本市が極楽どこにある、心にみちて身にみちて、南無阿弥陀仏が、わしの極楽」

「本市や、どこに寝ておるか、娑婆の浄土に寝ておるよ、おこされて参いる、弥陀の浄土に(14)」

「わたしや臨終すんで、葬式すんで、浄土に心すませてもろて、南無阿弥陀仏と浮世におるよ(15)」

「娑婆でたのしむ極楽世界、ここが浄土になるぞ嬉しや、南無阿弥陀仏(16)」

と詠ったのは、まさしくこのような信心の境地を表白したものであろう。浅原才市の信心には、現世往生の思想が、美事に成立し、貫徹していることが知られるのである。

## 2、親鸞における往生と成仏

以上見てきた如く、親鸞は第十八願成就文の「即得往生」の文に依拠して、信心の利益として現世今生における往生を語ったが、親鸞はまた、浄土教の伝統にしたがって、来世死後における彼土往生も説くわけである。第十九願仮門の益としての双樹林下往生、第二十願真門の益としての難思往生に対して説かれるところの「難思議



往生」（化身土文類・真聖全二の一六六、その他）がそれであり、また『末燈鈔』に、

「明法御房の往生のこと、おどろきまふすべきにはあらねども、かへすがへすうれしくさふらふ。鹿島、なめかた、奥郡、かやうの往生ねがはせたまふひとびとの、みなのおよこびにてさふらふ。またひらつかの入道殿御往生のことききさふらふこそ、かへすがへすまふすにかぎりなくおぼえさふらへ、めでたさまふしつくすべくもさふらはず。おのおのみな往生は一定とおぼしめすべし」（真聖全二の六八九）

などと語られる往生がそれである。だが、すでに上にも指摘した如く、親鸞における往生の理解には、このように現世と来世の二種の往生があったとしても、その中核となるものは現世往生であって、現世今生においてすでに浄土に居し、往生をえておればこそ、来世死後においても、たしかに彼土往生をとげることができるわけである。しかしながら、親鸞はこの現世において往生を語ったが、今生における成仏、涅槃を説くことはなかった。親鸞は信心の勝益とし

て、信心の人をさして「すでに智慧をえて仏になるべきみとなる」（弥陀如来名号徳・真聖全二の七三五）といい、また「如来とひとしきひと」（末燈鈔・真聖全二の六八一）とは明かしたが、決して現世今生において、直ちに成仏、涅槃をうると語ることはなかった。親鸞は、

「念仏衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」（信文類・真聖全二の七九）

と明かす如くに、臨終に至って、この有漏の穢身を捨てる時、はじめて涅槃を証し、仏と成ることができると説いたのである。そのことは、この現身においてはなお仏道が未究竟であり、死後において、さらに何らかの行業を修習し、新しい価値を附加してこそ仏道が究竟するということではない。この現身において、この信心において、すでに仏道のすべては完結し、究竟しているのである。にもかかわらず、親鸞にとっては、

「凡夫といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかりはらだち、そねみねたむころ、おほくひまなくして、臨終の一

念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえず」

(一念多念文意・真聖全二の六一八)

と示す如く、われわれ凡夫の存在は、この肉体を保つかぎり、煩惱は深くして絶えることなく、いかに如来の生命をたまわり、浄土に居すといながらも、とうてい現身においては、涅槃、滅度を証するとはいいえなかつたのである。親鸞は徹底して、肉体の有漏性にこだわり、そこに宿る煩惱、罪業を凝視しつづけていったのである。そしてこの煩惱、有漏なる肉体のあるかぎり、とうてい成仏、涅槃を証しえたとはいいえず、臨終の一念に至って、その肉体の命終、穢身の捨棄に即してこそ、はじめて成仏、涅槃の証果を成就することができるというのである。その点、親鸞においては、往生は現世今生において語られ、成仏は来世死後において説かれるものであったといいうるのである。

## 注

- (1)拙著『浄土教における信の研究』第二章無量寿経における信の思想参照。
- (2)拙稿「親鸞聖人における現生正定聚の意義」（龍谷大学論集第三六五、六合併号）参照。
- (3)拙稿「親鸞における如来と等し of 思想」（龍谷大学真宗学第四一号）参照。
- (4)前掲二論文および拙稿「親鸞における救済の性格」（坪井記念・仏教文化論攷）参照。
- (5)善導『往生礼讃偈』（真聖全一の六五二）
- (6)法然『往生大要鈔』（法然全集四七～八）参照。
- (7)石田瑞麿『往生の思想』一八七頁参照。
- (8)長西『浄土依憑経論章疏目録』大日本仏教全書第九六卷（目録部二）一四六頁参照。
- (9)岩波・日本思想大系(10)『法然・一遍』解説「法然における専修念仏の形成」大橋俊雄参照。

- (10)法然『選択本願念仏章』（法然全集三二〇）
- (11)法然『三昧発得記』（法然全集八六三以下）
- (12)広川堯敏「即便当得二種往生説について」（浄土宗学研究第六号）参照。
- (13)拙稿「親鸞における信の性格」（龍谷大学論集第四一〇号）「法然・親鸞の心」（仏教思想(9)心・所収）参照。
- (14)鈴木大拙『鈴木大拙選集』第六卷一三七～八頁。
- (15)鈴木大拙編著『妙好人浅原才市集』一〇六～七頁。
- (16)『前掲書』一八七頁。

日本仏教学会年報  
第五十三号 抜刷

『親鸞における釈迦仏と弥陀仏』  
—— 『無量寿経』を真実教とする根拠  
——

信楽峻磨（龍谷大学）

一 親鸞における真実教の指定

親鸞は、その『教行証文類』の『教文類』において、

「夫れ真実の教を顕わさば、則ち大無量寿経是なり」（真聖全二の二）

と明かしている。そしてその真実教の指定の根拠について、先ず『無量寿経』の大意と宗体を説き、それを承けて「何を以てか出世の大事なりと知ることを得るとならば」（真聖全二の三）と標し、次いで『無量寿経』の発起序の中の五徳瑞現の文と出世本懐の文、および『如来会』と『平等覚経』の出世本懐の文、そしてまた新羅の憬興の『無量寿経連義述文贊』の五徳瑞現注解の文を引用し、それらを結んで、

「爾れば則ち此の顕真実教の明證なり」

（真聖全二の四）と語っているのである。親鸞は、いっさいの経典の中で、『無量寿経』こそが、唯一絶対に真実の教であると主張するのであるが、その根拠は、何よりもそれが、釈迦仏の出世本懐なる経典であることによるというわけである。

しかしながら、すでに知られる如く、大乘経典の多くには、同様に出世本懐の意をあらわす文が見られて、出世本懐の経典と称せられるものは少くない。たとえば、『大方広仏華嚴経』『妙法蓮華経』『大般若波羅蜜多経』『菩薩瓔珞経』

などの経典がそれである。ことに『法華経』が出世本懐の経典であるということについては、天台教学の基本的な立場でもあって、親鸞はその叡山修学を通じて、そのことは明らかに熟知していたと思われる。その点、親鸞がこのように『無量寿経』を出世本懐の経典と断定するについては、それとの矛盾が意識されたであろうことが推定されるのである。しかしながら、親鸞はそのことについてはまったくふれるところがない。そして親鸞は、その基本の著作においては、子引は別として、直接に『法華経』の文を引用することは唯の一度もない。『涅槃経』や『華嚴経』などの大乘経典は豊富に引用しながらも、この『法華経』はまったく引用しないのである。ここには、親鸞における『法華経』に対する、明確な態度が確立されていたことが窺知されてくるところである。このように、親鸞が『法華経』における出世本懐の主張を無視して、もっぱら『無量寿経』を出世本懐の経典とする立場に立ったのは、たんなる転宗者の潔癖なる意識に基づいたというよりも(1)、より積極的には、人



間実存の本質に対する徹底した凝視による、天台宗の諸行積習という教理行道の選捨と、浄土教の本願念仏なる教理行道の選取という、自己の主体をかけた宗教的な選択に基づくところの、積極的な領解、決断において成立したものであるというべきであろう。かくして親鸞が、この『無量寿経』を真実の教法と主張するについては、いちおうは、それが釈迦仏の出世本懐の経典であることによるとしても、より根本的には、親鸞のこの『無量寿経』に対する、独自の領解があったことに依拠するものであるというようである。

その親鸞における独自の理解については、この経典に対する内実的本質的な面と、外相的形態的な面からの、二様の見方がうかがわれるのである。その内実的本質的な面とは、『無量寿経』の宗体を論じて、この教典の宗要、中心は阿弥陀仏の本願であり、その本質、基体は阿弥陀仏の名号であると捉え、この本願と名号が真実であるが故に、それを開説した『無量寿経』もまた真実であるという領解である。またその

外相的形態的な面とは、『無量寿経』の説者について問題とするものであって、親鸞は後に至って考察する如く、この経典は、たんに釈迦仏によつて開説されたものと見るべきではなく、それはただちに、阿弥陀仏自身によつて説示されたものともいうべきであつて、その故にこそ、この『無量寿経』が真実であると領解していたようである。以下それについて論考する。

## 二 親鸞における本願名号の真実性

先ず親鸞は、『無量寿経』の内実的本質的な面において、その宗体なる本願と名号が真実であるが故に、それを開説した『無量寿経』もまた真実であるというわけであるが、とすれば、親鸞においては、何故に阿弥陀仏の本願と名号が絶対真実であるといいうるのであろうか。

阿弥陀仏の本願が真実であるとは、その本願とは、『無量寿経』などに説示されるものであるが、それはより根源的には、釈迦仏が自ら内

証した菩提・正覚（さとり）、すなわち究極的  
真実を、在家者、ことには善根を積習しえず、か  
えって悪業を犯かすことの多い社会の下層階級の  
人々のための仏道として、象徴され、説示された  
ものである。その正覚、究極的真実とは、つね  
に無限の彼岸なる存在であるとともに、しかも  
また、この現実、世俗を離れてはありえず、現実  
のただ中にこそ存在するものである。真実と  
は、虚妄と絶対に矛盾対立するとともに、また  
つねにその虚妄を自己自身としてあるものであ  
る。それは超越にして内在、内在にして超越で  
あって、究極的真実とは、超越的内在、内在的超  
越というべきものである。阿弥陀仏の本願と  
は、そういう正覚、究極的真実について、こと  
にはその虚妄に即する、内在性の面、真実が現  
実に到来する面を中心に象徴したものである。  
親鸞は、その二十年におよぶ仏道修学のはて  
に、人間の煩惱罪業に対する徹底した内観、凝  
視を通して、万人の願求し、到達すべき仏道の目  
標としての正覚、究極的真実を、この阿弥陀仏の  
本願に発見し、それにおいて体解したのであ

る。そしてまた、阿弥陀仏の名号が真実であるとは、阿弥陀仏の本願において明かされるわれらの成仏の行道とは、浄土教の伝統の理解によれば、名号に基づく念仏成仏の道であって、親鸞もまた「念仏成仏これ真宗」（浄土和讃・真聖全二の四九四）、「大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり」（行文類・真聖全二の五）と明かすところである。この称名念仏行とは、法然によれば、いかなる罪業深重の凡夫でも修習しうる、もっとも容易なる行業であり、またその故にこそ、この念仏行はいつさいの人々に通じるところの、普遍なる行業でもあるというのである。かくして、それは万人がひとしく成仏しうるところの、いつさいに超勝する行道であるというわけである(2)。そのことは、インド、中国を通じて流伝し、また日本における源信、法然において、次第に継承開顕されてきたところの、浄土教理の基本をなす性格でもあったわけであり、親鸞が「ただ念仏のみぞまことにておはします」（歎異抄・真聖全二の七九三）と語る所以である。そしてそのこともまた、伝

統の浄土教が立つところの人間理解に基づくものであって、親鸞がこのように名号——称名念仏をもって真実の行道であると断定したのも、ひとえに人間はつねに深く世俗に沈淪して浄業を修することもなく、またたとえ善根を行ずるとしても、それらはすべて煩惱に汚濁された雑毒の善、虚仮の行でしかないという、人間存在の実相に対する深刻な内観、省察によるものである。

その点、親鸞がこのように、『無量寿経』の宗体としての阿弥陀仏の本願と名号をもって唯一絶対の真実とする主張は、その浄土教の伝統に依拠しつつも、また親鸞自身における徹底した人間把握、その世俗性、罪業性に対する厳しくも深い凝視、内省に基づくところの、仏教領解によるものであったといえるのである。かくして親鸞においては、阿弥陀仏こそ、即ち、その本願と名号こそが、唯一絶対なる真実であったわけである。親鸞が『無量寿経』をもって真実教と断定し、主張する基本的な根拠がここにあったわけである。このような『無量寿経』の

真実性の論拠としての内実的本質的な面については、かつていささか考察したことがあるので、詳細の論考は省略することとする(3)。

### 三 親鸞における釈迦仏と阿弥陀仏

次に親鸞がこの『無量寿経』の外相的形態的な面において、それは釈迦仏によって開説されたものというべきではなく、阿弥陀仏自身によって説示された経典であって、その故にこそ、この『無量寿経』が真実であると主張するについては、その基本は上に見たところの、その内実的本質的な面において、その宗体としての阿弥陀仏の本願と名号が絶対真実であるということに根拠するものであるが、より具体的には、親鸞における釈迦仏と阿弥陀仏の二尊観をめぐる、独特な領解があったことが窺われてくるのである。親鸞における釈迦仏と阿弥陀仏の関係については、(1)阿弥陀仏と釈迦仏の別立、(2)阿弥陀仏と

釈迦仏の統合、という二面を見ることができるようである。その阿弥陀仏と釈迦仏の別立については、親鸞には阿弥陀仏と釈迦仏の関係について、その両者を区別して、いわゆる二尊別立の立場において捉える発想がある。そのことは、もと浄土教の伝統に基づくものであって、『無量寿経』においては、

「仏阿難に告げたまはく、汝起ちて更に衣服を整え、合掌し恭敬して、無量寿仏を礼したてまつるべし。（中略）即の時に、無量寿仏大光明を放ちて、普く一切の諸仏の世界を照らしたもう」（真聖全一の四二）

と説き、また『観無量寿経』においては、

「仏まさに汝が為めに苦悩を除く法を分別し、解説すべし。汝等憶持して広く大衆の為に分別し、解説せよ。是の語を説きたもう時、無量寿仏空中に住立したもう」（真聖全一の五四）

と説かれる如くである。ここには何れも、釈迦仏の教説に対する阿弥陀仏の呼応、此土現前が

語られているのである。二尊別立の思想である。このような発想は、その後の浄土教に伝統されるわけであって、龍樹浄土教においては、その『十住毘婆沙論』の『易行品』で、諸仏諸菩薩にかかわる信方便易行の道を説示するについて、百七仏章において阿弥陀仏が説かれるに対して、過未七仏章においては釈迦仏が語られているのである。また世親浄土教においては、その『浄土論』の冒頭に、「世尊よ我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつる」（真聖全一の二六九）と表白するについても、釈迦仏と阿弥陀仏が対称的に捉えられているのである。また善導が、その『観無量寿経疏』の『玄義分』において、

「然るに娑婆の化主、その請に因るが故に即ち広く浄土の要門を開く、安樂の能人は別意の弘願を顕彰す。（中略）釈迦は此の方より発遣し、弥陀は即ち彼の国より来迎す、彼に喚び此に遣はす。豈に去かざるべけんや」（真聖全一の四四三）

などと説いて、釈迦仏と阿弥陀仏の、彼此喚遣



を語るところにもよく窺われるところである。  
これらは何れも二尊別立、二尊二教として、釈迦  
仏の教法と阿弥陀仏の教法とを分別し、釈迦仏  
は此土より阿弥陀仏について示教し、阿弥陀仏  
は釈迦仏の指示に応じて、彼土において招喚す  
るというのである。親鸞もまた、そのような理  
解を継承するところであって、

「釈尊の教勅、弥陀の誓願」（尊号真像銘  
文・真聖全二の五八五）

「釈迦の発遣を蒙り、また弥陀の招喚に籍  
り」（浄土文類聚鈔・真聖全二の四五二）

「釈迦弥陀の二尊の勅命」（尊号真像銘  
文・真聖全二の五八八）

などと明かして、釈迦仏は此土成仏の仏として彼  
岸なる浄土を教示し、阿弥陀仏は彼土成仏の仏  
としてわれらを招喚、摂取したもうと領解してい  
るのである。そしてまた親鸞は、

「釈迦の慈父弥陀の悲母」（唯信鈔文意・  
真聖全二の六四一）

「釈迦弥陀は慈悲の父母」（高僧和讃・真

聖全二の五一〇)

などとも讃じて、釈迦仏と阿弥陀仏を父と母との関係において捉え、その方便によってこそ、われらはよく浄土に往生をうるというのである。

ここには何れも、釈迦仏と阿弥陀仏とを対等に捉え、またその両者にそれぞれの存在意義を認めて、それらの相互関係について明かしているわけである。すなわち、二尊別立の立場である。

親鸞においては、以上のような釈迦仏と阿弥陀仏の両者を別立する立場のほかに、両者を統合し一致して捉える立場がある。そしてそれについても、釈迦仏を主として、釈迦仏から阿弥陀仏を捉える立場と、阿弥陀仏を主として、阿弥陀仏から釈迦仏を見る立場との、二様の発想がある。はじめの釈迦仏を中心とする両者統合の視点については、釈迦仏によって阿弥陀仏は教説され、そのように命名されたものであるという立場に立つ理解である。そのことは『阿弥陀経』における、

「彼の仏の光明は無量にして十方の国を照らすに障礙するところ無し、是の故に号して阿弥

陀仏と為す。また舍利弗、彼の仏の寿命およびその人民も無量無辺阿僧祇劫なり、故に阿弥陀と名づく」（真聖全一の六九）

と説かれる文によるところであり、親鸞はその『浄土和讃』に、

「十方微塵世界の念仏の衆生をみそなはし、撰取してすてざれば阿弥陀となづけたてまつる」（真聖全二の四七五）

と語り、また『唯信鈔文意』には、

「この一行一心なるひとを撰取してすてたまはざれば、阿弥陀となづけたてまつる」（真聖全二の六四九）

と明かしている。このような理解は、釈迦仏の教説によってこそ、はじめて阿弥陀仏が開示され、そのように命名されたのであって、釈迦仏と阿弥陀仏の関係は、ひとえに釈迦仏に帰結、統一されるというものである。この立場は、また今日的には、浄土教理史の視点ともいいうるものである。

そしていまひとつの阿弥陀仏を中心とする両者

統合の視点については、阿弥陀仏がこの世俗に向って、釈迦仏として応現垂示したという立場に立つ理解である。そのことについては、『浄土和讃』の中の『諸経意阿弥陀仏和讃』のはじめの二首が注目されてくるのである。そこでは次の如く讃じている。

「無明の大夜をあはれみて法身の光輪きはなく、無碍光仏としめしてぞ安養界に影現する」

「久遠実成阿弥陀仏、五濁の凡愚をあはれみて、釈迦牟尼仏としめしてぞ迦耶城には応現する」（真聖全二の四九六）

前の和讃は、阿弥陀仏が光明かぎりなき仏身として、彼岸なる浄土に成仏影現したことを讃じたものである。それは僧叡の『三帖和讃観海篇』によれば、語は曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』によるも、意趣は『阿弥陀経』の「彼仏光明無量照十方国無所障碍是故號為阿弥陀」（真聖全一の六九）に基づくという(4)。また勝山善讓の『浄土和讃講義』によれば、『大方広仏華嚴経』巻第

二の「如来法身不思議如影分形等法界」（大正一〇の八C）の文意によるものであるという(5)。また深励の『三帖和讃講義』によれば、これは諸経の中、ことには『法華経』『大日経』などの意によるといている(6)。また柏原祐義の『三帖和讃講義』によれば、これは『法華経』巻第五「如来寿量品」の「我実成仏已来無量無辺百千万億那由他劫」（大正九の四二b）などの文によるという(7)。そして後の和讃は、釈迦仏とは、久遠実成の阿弥陀仏が、この此土なる迦耶城に応現したものであることを明かしたものである。ただし、ここでいう迦耶城とは、まさしくは釈尊誕生地のカピラヴァスツ（迦毘羅衛）のことである(8)。それは僧叡の『三帖和讃観海篇』によれば、語は覚運の『念仏偈』により、意趣は『阿弥陀経』の「舍利弗当知我於五濁悪世行此難事」（真聖全一の七二）などの文に基づくという(9)。また勝山善讓の『浄土和讃講義』では、覚運の『念仏法語』（「念仏宝号」のことか・筆者）の文によるという(10)。また是

山恵覚の『三帖和讃講義』（真叢別巻）によれば、語は覚運の『念仏偈』に採って、意は『阿弥陀経』の名義段の所説に合するものといっている(11)。また深励の『三帖和讃講義』によれば、『法華経』巻第五「如来寿量品」によるという(12)。また柏原祐義の『三帖和讃講義』によれば、『法華経』の「如来寿量品」の「釈迦牟尼仏出釈氏宮去迦耶城不遠坐於道場」（大正九の四二b）などの文によるというのである(13)。このことについては、私見によれば、前の和讃は、曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』の「法身光輪遍法界」「仏又号無碍光」（真聖全一の三五〇～一）などの文により、また後の和讃は、覚運の『念仏宝号』の中の「念仏偈」の

「極楽化主弥陀仏、寿命光明無数量、彼仏利益無際限、引接念仏諸衆生、（中略）法華経中最秘密、久遠実成大覚尊、三惑頓尽遍一切、無師独悟無始終、始成正覚釈迦尊、積功修道成正覚、為化往縁諸衆生、迦耶始成非実仏、准例極楽弥陀仏、亦是垂迹応非実、是故実成弥陀

仏、永異諸經之所説」（大日本仏教全書・第四  
一卷・天台部五の一四〇）

という文によると考えられる。しかしながら、  
それが『諸經意弥陀仏和讃』と名づけられると  
ころからすれば、それは明らかに、何れかの経  
典に依拠して作成されたものといわねばならな  
いのであろう。

とすれば、この二首の和讃は如何なる經典に  
基づくものであろうか。従来の研究において  
は、管見によるかぎり、上に見た諸説のほかに  
詳細に考察指摘したものはないようである。そ  
こで私は、いまのこの二首の和讃は、基本的  
には『悲華經』に依拠し、その意趣に基づいて和  
讃したものであろうと推定するものである。親  
鸞はその浄土教領解において、『悲華經』を披  
見し、それから深く学んでいることが推察されて  
くるのである。すなわち、その『教行證文類』  
の『行文類』には、真宗の行道を明かすについ  
て多くの經文を引用しているが、その中に『悲  
華經』に説かれるところの、阿弥陀仏の本願五  
十一願の中の、『無量寿經』の第十八願文に相

当する第四十五願文を引いており(14)、またその『化身土文類』には、『無量寿経』の第十九願文に相当する第四十六願文を引用する(15)ところである。またその『行文類』には、憬興の『無量寿経連義述文賛』の文を十文も引用しているが、そこには『悲華経』の文およびその思想が濃厚に反映した文章が引かれているのである。その点、親鸞が『悲華経』に注目したのは、この憬興の『述文賛』に学んだものではないかと思考されてくるところである。

この『悲華経』とは(16)、慈悲の白蓮華 (K a r u n a - p u n d r i k a) と名づけられる大乘経典であって、五濁悪世のこの現実世界に出現して、一切の群生を済度する釈迦仏を讃えるものである。その内容は、あらゆる仏たちを浄土成仏の仏と穢土成仏の仏とに区分し、前者については阿弥陀仏を代表せしめ、後者については釈迦仏を代表せしめて両者を対比しつつ、穢土において成仏した釈迦仏こそが、阿弥陀仏に勝れたところの仏であるとし、それを讃嘆するもので



ある。すなわち、転輪王（無諍念王）が、五十一種の願を発し、西方の浄土において成仏したのが阿弥陀仏であり、宝海梵志が、五百種の大願を発し、この娑婆世界において成仏したのが釈迦仏であって、この釈迦仏こそが、阿弥陀仏に勝れた仏であるというのである。親鸞が、上に見た如き『諸経意弥陀仏和讃』において、阿弥陀仏を讃じて「安養界に影現する」といい、またその阿弥陀仏が、更らには「五濁の凡愚をあはれみて釈迦牟尼仏としめしてぞ、迦耶城には応現する」と語るのは、このような、阿弥陀仏に対して釈迦仏を優先し、高く評価するところの、『悲華経』の思想を根底とするものであって、阿弥陀仏を釈迦仏に統合し、阿弥陀仏が、その慈悲の必然として、より徹底してこの迷妄に到来し、応現したものが、釈迦仏であると理解していたことを意味するものであろう。上に見た二首の和讃の意趣は、まさしくここにあり、それはこの『悲華経』の思想に基づいて作成されたものと思われるのである。

そしてまた親鸞は、その『行文類』に、この

無諍念王（阿弥陀仏の因位）と宝海梵志（釈迦  
仏の因位）の成仏について、憬興の『述文賛』  
(17)の、

「既に此土にして菩薩の行を修すと言まへ  
り。即ち知ぬ、無諍王は此の方に在ますこと  
を。宝海もまた然なりと」（行文類・真聖全二  
の二七）

という文を引用している。この文は、もと『無  
量寿経』巻下の、

「仏言はく、一を觀世音と名づけ、二を大  
勢至と名づく、是の二菩薩は此の国土に於て菩  
薩の行を修し、命終し轉化して彼の仏国に生ぜ  
り」（真聖全一の二七）

という文を注解するについて明かしたものであ  
るが、いまはそれを転釈して、阿弥陀仏と釈迦仏  
について明かすのである。すなわち、この文の意  
味は、無諍念王（阿弥陀仏の因位）も宝海梵志  
（釈迦仏の因位）も、ともにかつてこの娑婆世  
界において菩薩の行を修したのであり、しかも  
また、成仏したいまも此土当處にまさしく現在

するということを明かすものであろう。親鸞がこの文を引用したのは、如何なる意趣によるものであろうか。そこには、親鸞における『悲華経』への注目が前提として存在していることは当然であるが、親鸞はこの憬興の『述文贄』を通して、阿弥陀仏とは、たんなる西方過十万億仏土の彼方なる浄土の仏ではなく、それはもと此土において修行したところの、この娑婆世界に深いかわりをもつ仏であり、したがってまた、いまもこの此土に確かに現在する仏でもあるということをも明かそうとしたのではなかろうか。ここで「無諍王は此の方に在ます」というのは、まさしくそういう意味を表わすもののようである。ここにもまた、親鸞における阿弥陀仏を主として捉える独特な二尊観が見られるわけである。

そしてまた、いまひとつ親鸞には、この釈迦仏と阿弥陀仏の両者について、阿弥陀仏を中心に統合する理解を物語るものとして、『二尊大悲本懐』（または経釈要文）と呼ばれる一幅の軸物が伝えられている。これはのちに蓮如によって

「本尊」とも呼ばれているものであって(18)、中央上段に、太字で釈迦仏の出世を讃える文を書き、その下に、その文を注解して「教主世尊之大悲也」と結んでいる。また中央下段には、太字で阿弥陀仏の誓願を讃える文を書き、その下にその文を注解して「阿弥陀如来之大悲也」と結んでいる。そしてその最上段には、細字で源信の『往生要集』の文と、覚運の『念仏宝号』「念仏偈」の取意の文を書き、またその最下段には、細字で『無量寿経』発起序の五徳瑞現と出世本懐の文を書いたものである。これは親鸞が本尊として敬礼したものであろうともいわれている(19)。それは今日では、東本願寺、西本願寺、専修寺の各本山、および小松市本覚寺に蔵される四本が伝わっているが、その中の東本願寺蔵のものは、昭和二十三年の寺宝調査によって親鸞の真蹟と判定されたものである。そしてまた西本願寺蔵のものは覚如、専修寺蔵のものは顕智、本覚寺蔵のものは蓮如の筆になるものといわれている。これが親鸞の作品であるとすれば、親鸞の何歳の頃に成立したものであろうか、き

わめて興味あるところである(20)。この『二尊大悲本懐』において、釈迦仏の大悲と阿弥陀仏の大悲が、対称的、呼応的に捉えられていることは注目されるところであるが、またいまの論考にかかわって注意をひかれることは、その最上段に書かれた、覚運の『念仏宝号』「念仏偈」について書かれた親鸞による取意の文である。ここでは、

「一代の教主釈迦尊、迦耶にして始めて成るは実の仏に非ず。久遠に実成したまへる弥陀仏なり。永く諸経の所説に異なる」（親鸞聖人全集・写伝篇(2)二〇三頁）

と明かしている。原文の「念仏偈」の意趣は、すでに上に引用した文に明らかな如く、迦耶において成道した釈迦仏は、応身仏であって久遠実成の実仏ではない。それに准例すれば、浄土において成仏した阿弥陀仏も応身仏であって、別に久遠実成の阿弥陀仏がまします。その点、諸経の所説とは相違する、というわけである。しかしながら、いまのこの取意の文の意味するところは、原文の意味を転じて、いっさいの経典を開

説した釈迦仏とは、迦耶において成仏した仏であるが、それは実の仏ではなく、本来的には、久遠実成なる阿弥陀仏にほかならない。そのことは、諸経が説くところとは永く相違するものである、というのである。ここでは親鸞は、明確に、釈迦仏とは阿弥陀仏にほかならないと明かすのである。それは上に見たところの、阿弥陀仏から釈迦仏への方向における両者統合の発想からすれば、彼土なる阿弥陀仏が、この此土に向って到来、応現したものが釈迦仏であるという理解であるが、この『二尊大悲本懐』の文によれば、その統合の発想はいっそう徹底されて、釈迦仏とは阿弥陀仏であって、釈迦仏即阿弥陀仏にほかならず、その点では、一代の教法、ことにはまた『無量寿経』の説者は、阿弥陀仏自身であるという領解がみられるのである。

その点、親鸞における釈迦仏を阿弥陀仏に統一する理解については、上に見た如く、『諸経意弥陀仏和讃』の二首によれば、彼土の阿弥陀仏が、此土に応現したものが釈迦仏であるという発想があり、また『行文類』に引用された憬

興の『述文贄』の文によれば、阿弥陀仏も釈迦仏と同様に、此土において修行したのであって、この娑婆世界に関係が深く、いまもここに現在する仏であるという理解がみられるが、またこの『二尊大悲本懐』の文によれば、それはいつそう徹底されて、釈迦仏即阿弥陀仏、阿弥陀仏即釈迦仏にほかならないという領解がみられるわけである。

かくして親鸞においては、阿弥陀仏と釈迦仏の関係について、両者二尊を別立する立場においては、阿弥陀仏とは彼土成仏の仏であり、釈迦仏とは此土成仏の仏であると捉えて、両者が彼此に呼応して、われらを発遣招喚し、また慈悲の父母として、われらを調熟し、摂取したもうというのである。そしてまた、その両者二尊を統合する理解においては、その釈迦仏を中心とする立場からは、釈迦仏によってこそ、よく阿弥陀仏の大悲は開示されたのであり、阿弥陀仏とは、釈迦仏によってそう命名されたのであるという論理をもって両者を統一する発想がある。そしてまたその逆に、阿弥陀仏を中心とする立場からは、彼

土なる阿弥陀仏が、此土世俗に応現したものが  
釈迦仏であるという見方があり、より徹底的に  
は、釈迦仏とは阿弥陀仏にほかならないといっ  
て、釈迦仏をただちに阿弥陀仏に重層統一する  
理解までみられるのである。ことに、この『二  
尊大悲本懐』の文にみられるような、釈迦仏と  
阿弥陀仏をただちに重ねて、釈迦仏とはすなわち  
阿弥陀仏であるとする領解は、親鸞における独  
自な発想として、十分に注目されるべき思想であ  
ると思われる。

#### 四 むすび

以上、親鸞が『無量寿経』をもって、唯一絶対  
の真実教であると論定するについて、その根拠  
として、いちおうは、それが釈迦仏の出世本懐の  
経典であるという理由をかかげながらも、より  
根本的には、その内実的本質的な面において  
は、この『無量寿経』に開示されるところの阿  
弥陀仏の本願と名号が真実であることにより、



またその外相的形態的な面においては、この『無量寿経』は釈迦仏の教説というよりも、阿弥陀仏によって開説された経典であると領解することによるという、二面が見られるということについて考察してきたわけである。しかしながら、そこで注意されることは、親鸞においては、釈迦仏と阿弥陀仏の関係について、両者を別立して見る理解と、両者を統一して見るという理解があり、ことにその両者の統一において、釈迦仏とは阿弥陀仏の此土応現の姿であるという見方、また更には、その徹底としての、釈迦仏とは阿弥陀仏であるという、釈迦即弥陀、弥陀即釈迦にして、一代の教法を開示し、ことにはまた『無量寿経』を説いたのは、阿弥陀仏自身にほかならないという理解があるということである。ことに親鸞が、釈迦仏の出世本懐の経典とは、『無量寿経』のほかに『法華経』その他の経典があることを知りながらも、そのことをまったく無視して、ひとり『無量寿経』のみを釈迦仏の出世本懐の経典であると主張し、その故にこそ、この経典が真実の教法であると論定し

たのは、その発想の根底に、このような釈迦仏と阿弥陀仏についての見方、領解があったことによるものと窺知されるわけである。

(1) 嬰木義彦「親鸞聖人・存覚上人の法華経に対する態度」（真宗学第四四号）参照。

(2) 法然『選択本願念仏集』本願章（真聖全一の九四四）参照。

(3) 拙稿「真宗教義の真実性に関する一考察」（真宗学第二五、二六合併号）参照。

(4) 僧叡『三帖和讃観海篇』卷二・第四の二丁。

(5) 勝山善讓『浄土和讃講義』三〇八頁。

(6) 深励『三帖和讃講義』卷六の一丁。

(7) 柏原祐義『三帖和讃講義』四二四頁。

(8) この迦耶城とは、草稿本によれば「しやうほむたいわうのわたらせたまひしところをかやしやうというなり」（親鸞聖人全集・和讃篇五四頁）と左訓されている如く、釈尊誕生地のカピ

ラヴァスツを指すものであろう。この迦耶城については、『妙法蓮華經玄贊』卷第九末には「又言迦耶是仏生處是迦維羅国之都城」（大正三四の八二七b）といている。

- (9)僧叡『三帖和讃観海篇』卷二・第四の四丁。
- (10)勝山善讓『浄土和讃講義』三〇九頁。
- (11)是山恵覚『三帖和讃講義』真叢別卷三九九頁。
- (12)深励『三帖和讃講義』卷六の一三丁。
- (13)柏原祐義『三帖和讃講義』四二四頁。
- (14)親鸞『教行證文類』『行文類』（真聖全二の八）
- (15)親鸞『教行證文類』『化身土文類』（真聖全二の一四四）この第四十六願文は、また『浄土三経往生文類』（真聖全二の五四五・五五五）にも引用するところである。
- (16)『悲華経』（大正三の一六七以下）
- (17)憬興『無量寿経連義述文贊』卷下（浄土宗全書五の一四九）
- (18)西本願寺蔵覚如書写本『二尊大悲本懐』の裏書には、蓮如の自筆によって「右此本尊者覚如上

人之手跡也云々」と書かれている。

(19)雲村賢淳著『二尊大悲本懐の研究』一二六頁参照。

(20)雲村賢淳著『前掲書』（一二五頁）では親鸞の四十六～九歳の頃に成立したといい、福原亮巖『二尊大悲本懐の研究』（四七頁）では親鸞の八十三歳前後に成立したものといっている。

龍谷大学論集

第四三四・四三五合併号 抜刷

平成元年11月25日 発行

『親鸞における三願転入の論理』

信楽峻磨

一、いわゆる三願転入の文

親鸞は『教行証文類』（化身土文類）に、自己自身の求道の歷程、ならびに信心の開発とその相続の相状を表白して、

「是を以って愚秃釈の鸞、論主の解義を仰ぎ宗師の勤化に依って、久しく万行諸善の仮門を出で永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して偏えに難思往生の心を発しき。然

るに今特とに方便の真門を出でて選択の願海に  
転入せり。速かに難思往生の心を離れて難思議  
往生を遂げんと欲う。果遂の誓良に由ある哉。  
爰に久しく願海に入って深く仏恩を知れり。至徳  
を報謝の為に、真宗の簡要を■〔打±庶〕うて  
恒常に不可思議の徳海を称念す。弥斯れを喜愛し  
特に斯れを頂戴するなり」（真聖全二の一六  
六）

と明かしている。いわゆる三願転入の文といわ  
れるものである。それは親鸞の長い求道遍歴の  
過程において、第十九願仮門の道より第二十願  
真門の道に回入し、さらにまた、第二十願真門  
の道より第十八願本願の道に転入したという記  
録であり、またすでに転入開発したところの真  
実信心を、念々に相続していることの表詮であ  
る。

その第十九願仮門の道とは、『観無量寿経』  
に教説されるところの諸行往生の道であり、そ  
れは願文によれば、

「設い我れ仏を得んに、菩提心を発し諸の

功德を修し、至心に発願して我が国に生まれんと欲はん、寿終の時に臨みて、仮令大衆と圍繞してその人の前に現ぜずば、正覚を取らず」（無量寿経・真聖全一の九～一〇）

と明かされる道である。定善と散善、さらには念仏などの諸種の行業を修習し、廻向して、浄土に往生せんと願求する道である。親鸞は、その道について和讃して、

「至心発願欲生と十方衆生を方便し、衆善の仮門ひらきてぞ現其人前と願じける」（浄土和讃・真聖全二の四九三）

とも明かしている。元来、まことの行道の成立は、何よりも所修の行業についての明確な選択が重要であり、このことひとつという決定的な唯一真実の行業の選びによってこそ、そこに始めて、いっさいの世俗的価値を徹底して相対化し、否定しうる視座、立場が確立されてくることとなるものである。その点、仏道とは、何よりも唯一行業の明確な選択、そしてそれに基づくところの純粹な行道の実践が必要であり、その専修なる行道の徹底深化においてこそ、よくいっさい

の世俗的価値を選びすて、まことの出世の世界を選びとるところの仏道が成立し、成就してゆくこととなるのである。しかしながら、この第十九願仮門の道においては、それがすでに世俗価値の相対化に基づくところに開かれた、浄土往生を目標とする行道でありながらも、その修習する行業が種々なる雑行であるところ、その善根、価値が多様に分裂するために、その行道においては、世俗的価値に対する本質的な相対化、その否定の立場の確立が曖昧となり、したがってまた、出世的世界に対する焦点も定まらず、それへの超越、転入も不徹底で、まことの行道は成立しがたいこととなる。またこの道は、それらの行業の修習によって、臨終に仏の来迎をえ、正念に住して見仏し、ここに仏の救済が成立するという道である。このような臨終来迎の行道とは、平生に深い宗教的体験をえて仏の救いを確認する道ではない。そこでは臨終の一瞬に至るまで救済は未決定なままである。またこの行道については、その願成就文によれば、たとい来迎をえて浄土に往生をうるといえども、



その救済には種々の差別があるというのである。すなわち、上輩、中輩、下輩なる三輩九品の別があるというわけである。所修の因行に種々の差別があるかぎり、果相もまた差別があるのは必然の道理である。このように救済の果に差別があるということは、この救済が真実にして究竟なものでなく、またしたがって、この行道がなお究極的な行道ではないことを物語るものである。かくして親鸞は、この願を「仮令の誓願」（化身土文類・真聖全二の一五六）といい、その行道を仮門または要門と呼んでいる。仮門、要門とは、真実の仏道に到るための仮の方便道、主要な方便門というほどの意味をあらわし、それが仮令の誓といわれるのは、願文の「仮令」の語に基づくものであるが、この仮令とは、「たとい」「かりに」ということで、その誓願が確定的、普遍的ではないことをあらわしている。それはよしや仮りに成就することがあるとしても、その行道の成果は決して確定的ではなく、救済の成立はどこまでも不確実だということなのである。この行道における救済とは、具体的

には臨終の一瞬において、平生の行業の成果としての来迎見仏をうるか、否かによって決定するものであり、いかに平生に精進策励して行業を修習しようとも、もしもその臨終において、正念に住し、来迎見仏することができないならば、その行道すべてが空無に帰するという道である。その点、この道は、まことに不確実な、したがってまた、未究竟なる行道というほかはない。親鸞はこのような浄土の行道を厳しく否定したのである。しかしながら、親鸞はまたこの行道における諸種の行業の中に、凡夫にとってもっともふさわしい行業として、第十八願に誓われている称名念仏行が含まれているところから、それはやがてその本願念仏の道に帰入するという可能性をも有しており、その浄土願生の思念が徹底されるならば、それはまたその行道の必然として、宗教的決断をもたらし、凡夫相応なる称名念仏の一行を選択することとなるとし、ここにも如来の大悲の意趣を見てとり、それは根源的には、「悲願」（化身土文類・真聖全二の一四三）に基づくものであると捉えたのであ

る。そしてこの道は、

「釈迦は要門ひらきつつ定散諸機をこしらへて、正雑二行方便しひとへに専修をすすめしむ」（高僧和讃・真聖全二の五〇九）

と明かす如くに、真実の行道、本願念仏の道への方便、プロセスとしての意味を担うものであると領解しているのである。

また次なる第二十願真門の道とは、『阿弥陀経』に教説されるところの自力念仏往生の道であり、それは願文によれば、

「設い我れ仏を得んに、十方の衆生我が名号を聞きて、念を我が国に係けて諸の徳本を植え、至心に廻向して我が国に生まれんと欲はん、果遂せずば正覚を取らず」（無量寿経・真聖全一の一〇）

と明かされる行道である。ひとえに称名念仏を積習して浄土に往生せんと願求する道である。親鸞はまた、その道について和讃し、

「至心廻向欲生と十方衆生を方便し、名号の真門ひらきてぞ不果遂者と願じける」（浄土

和讃・真聖全二の四九三)

とも明かしている。そこでは上の第十九願諸行往生の道に比べて、称名念仏の一行を選びとって修習する行道であるかぎり、本来的には、その称名念仏を基軸、または梃子として、よく世俗的価値の本質的な相対化、その絶対否定が成立し、そしてそれによる出世的な世界への跳躍、転入が可能となるのである。しかしながら、この第二十願真門の道は、ひとえに称名念仏一行を選びとって専修する道でありながら、なおその行業の修習がもつべき、基本的な性格としての自執の放棄が成立しえない道である。行業としての称名念仏を専修しながらも、なおその称名行は、私から仏への一方向のみにおいて成立するもので、そこにはなお自執の心、自己計量の心が残存しているのである。すでに教法、行道は、真実の教法を学び、真実の行道を修しながらも、行者の主体の側に問題があるわけである。元来、成仏道としての行業とは、自己自身が懸命に修習しながらも、またそれによって、自己の現実存在の相が根源的に問われ、自己自身が

徹底して否定され、崩壊してゆくものでなければならず、それはまた、さらにいえば、その行為が全的に否定され、無意味となってくること、すなわち、その行業が非行非善となるべきものである。このように自己の行業において、いっさいの自執、自力の心を離れてゆくときに、その行業が真実の行、如来の行としてのまことの大打となり、それに即して、求めるところの究竟的な真実が、自己において全的に現成してくることとなるのである。しかしながら、いまこの第二十願真門の道は、それがせつかくに称名念仏一行を選んで専修する行道でありながら、なおも、そこに自執、自力の心が残存して、自己自身についての根源的な崩壊、捨棄が成り立たないところ、したがってまた、究竟的な真実の現成は成立しがたいこととなるのである。その点では、この行道はいまだ真実の道とはいえないものである。とはいいながらも、すでにその行道が、選びに基づく専修なる称名念仏一行の道であるところ、それはすでに表層的には、まことの行道にきわめて近似して変るところはない。親鸞がこ

の道を、ことさらに真門、真実の方便門と呼んだ所以である。親鸞は、ここにもまた如来の大悲を感得し、その道はひとえに「悲願」（化身土文類・真聖全二の一五八）に基づくものであると領解したのである。そして親鸞はまた、この願を「果遂の誓」（化身土巻・真聖全二の一五八）とも名づけている。それは願文の「果遂せずば」の語によるものである。この果遂とは、「ついにはたさむ」（浄土三経文類左訓・真聖全二の五五八）ということで、「やがては必ず成就する」という意味をあらわしている。この第二十願真門の行道は、たとえ現在は不充分であろうとも、やがては必ずまことの仏道を果し遂げ、ついにはまことの往生成仏の証果を成就することができるというのである。親鸞がこの行道を、ことに真門と名づけ、特に注目した理由でもあろう。

そして第十八願本願の道とは、『無量寿経』に教説されるところの他力念仏往生の道であり、それは願文によれば、

「設い我れ仏を得んに、十方の衆生至心に

信樂して我が国に生まれんと欲いて、乃至十念せん。若し生まれずば正覺を取らず。唯五逆と誹謗正法を除く」(無量壽經・真聖全一の九)

と明かされる行道である。それはひとえに、称名念仏一行を、まことの行業と選びとり、しかもそれに即して、世俗のいっさいの価値を、徹底してそらごとたわごと、まことあることなしと選びすててゆく道であり、ただひとえに念仏を申して生きる道である。そのただ念仏なる本願の行道とは、第二十願真門の道が、称名念仏一行を選びとりつつも、なおそれが自執、自力の心を宿し、自己計度の心を残存するところの、私から仏への一方向のみにおいて成立する称名念仏であるのに対して、それは自執の崩壊、自己自身の根源的な否定によって、私から仏への方向と同時に、また逆に、仏から私への方向においても成り立つところの称名念仏であること、すなわち私の帰命の念仏が、そのまま仏の勅命の念仏であるところの称名念仏、さらにいえば、私における称名が、仏の称名として、私にとっての聞名となるような称名念仏のことである。そ

の点、この念仏は第二十願真門念仏の道の徹底  
深化、その全的な翻転として成立するものであつ  
て、このような称名念仏こそ、まことの願他力  
の称名念仏と叫ぶるものである。そしてすで  
に論考した如く(1)、そのような称名即聞名なる  
念仏は、またそのまま信心の境位を意味するも  
のでもあつて、このような念仏の道は、またすな  
わち、信心の道でもあつたわけである。そして親  
鸞によれば、このような称名念仏の道こそまこ  
との仏道であつて、まさしく究極なる往生成仏の  
証果を成ずるところの行道であるといふのであ  
る。その点、この第十八願の道とは、第十九願  
を「仮令の誓」といひ、第二十願を「果遂の誓」  
といふことからすれば、それは「若不の誓」と  
も呼ばれるべきものであつて、阿弥陀仏はこの願  
においてこそ、自己の全存在をあげて、いっさい  
の衆生のまことの救済、往生成仏を誓願してい  
るわけである。

以上が三願、三種の行道のあらましである。  
親鸞は、自己自身の求道の歷程において、この  
第十九願假門の道から第二十願真門の道に回入



し、またさらには、その真門の道を出でて第十八願本願の道に転入し、ここにまことの行道を成就したというのである。そして親鸞は、上にも指摘した如くに、この第十九願仮門の道も、また第二十願真門の道も、ともに根本的には、「悲願」に基づいて施設されたものであって、それはいっさいの衆生を、まことの本願他力念仏の行道にまでに「悲引」（化身土文類・真聖全二の一五八）し、「誘引」（化身土文類・真聖全二の一四三）するために誓われた、大悲方便の誓願であり、その行道であると領解しているのである。その点、親鸞においては、この三願、三種の行道とは、たんに三種の各別の行道が敷設されているということではなく、それは帰するところ、阿弥陀仏の本願に基づくところの浄土往生の一道であって、それは本来に、称名、聞名、信心なる本願他力念仏の行道であるが、その他力念仏の一道に誘引せんがために、自執の心、自力計度の心の強い凡夫の根機に応じて、施設されたものであると理解したのである。すなわち、第十九願仮令の誓とは、十方の

衆生をひとしく救済せんがために発願されたものである。浄土の救済が成立するためには、先ずその基本的条件としては、世俗的価値の相対化、自己の存在と現実の世界に対する厳しい内省に基づいて、浄土を願生し、善行を修習することが必要である。世俗を相対化しえず、浄土を願わず、善行を修めずして浄土の行道の成立するはずはない。阿弥陀仏は、先ずこの「至心に発願して我が国に生まれんと欲はん」という誓願によって、自身を恃み、自執の心の深い凡夫に相應して、まず世俗的価値を相対化し、さまざまな善行を明かし、もって浄土を願生せしめ、その行道に趣入せしめんと願われたのである。われわれは深い決断をもって、このような浄土願生の思念を抱いてこそ、よく浄土の行道を歩みはじめることができるのである。また第二十願果遂の誓とは、いっさいの衆生をして、ひとしく称名念佛一行を選びとらしめ、まことの本願念佛往生の道に帰入せしめるためにたてられたものである。浄土に救われてゆくためには、ひとえにこの専称仏名の道を進むほかはない。そしてこの

行道に入るかぎり、いかに自執、自力の心が深かろうとも、やがてついには願力の必然によって、浄土往生の志願を果遂することができるのである。親鸞は、第十九願、第二十願を、このように、何れも本願真実の念仏の道に誘引するための方便施設なる誓願にほかならないと領解したのである。

そしてまた、その故にこそ、ここに明かされる三願転入の行道とは、親鸞が開示した浄土の教法を学んで、本願真実の世界に帰入しようと志願するものは、ひとしく必然に経過すべき、本願念仏の行道の基本的な構造でもあるわけである(2)。

## 二、三願転入論の思想的背景

親鸞におけるこのような三願真仮、さらにはまたその三願転入の思想は、何に依拠して成立したものであろうか。もとより、それが親鸞自身の真摯な求道遍歴に基づいて醸成されたもの

であることは明らかであるが、なおその思考発想の根拠を尋ねて、いささかの考察を加えることとする。このような発想は、法然にはいまだ見られないものであって、親鸞の独自の領解というほかはない。

中国の善導浄土教は、曇鸞、道綽の浄土教を継承して第十八願に注目し、

「弘誓多門にして四十八なれども、偏に念仏を標して最も親しと為す」（法事讃・真聖全一の五七五）

と明かして、この願に基づく称名念仏の行道こそが、唯一なる浄土往生の道であることを主張し、ことにその願文については、独特な解釈を加えているところである。善導は、その著作の中で、『観経疏』（玄義分）『往生礼讃』『観念法門』に、それぞれ第十八願文を取意して引用しており、それは従来から、次第の如くに、「本願取意の文」「自解本願の文」「本願加減の文」と呼ばれている(3)。いずれも本願の行道を、称名念仏往生の道と領解する立場からの取意引用

である。善導はまたその『観念法門』においては、この本願加減の文のほかに、第十九願、第二十願にも注目して、摂生増上縁の釈において、第十九願文および第二十願文を引用している。

この摂生増上縁とは、観仏三昧ないしは念仏三昧の法を修習することによってえられる、阿弥陀仏の願力に攝取されて往生をうるところの増上利益について明かすものである。ここで第十九願文、第二十願文を引用するのは、その次に引用する第三十五願文とともに、浄土の往生の利益について示すものであって、それはその最初に掲げるところの本願加減の文の意趣を、いっそう布術するもののようなものである。その意味においては、善導においては、明確ではないが、この第十九願文、第二十願文は、帰するところは、第十八願文に摂まるという理解があったようにうかがわれるのである。

そしてまた、法然浄土教においては、法然は「偏依善導一師也」（選択集・真聖全一の九九〇）という如く、基本的には善導浄土教を継承するものであって、

「四十八願の中に既に念仏往生の願をもって本願中の王と為す」（選択集・真聖全一の九五五）

と説く如くに、この第十八願こそが、阿弥陀仏によって選択された根本願であると領解し、それに基づく称名念仏の道こそが、まさしき浄土往生の行道であると主張しているのである。そして法然は、第十九願文については、その『三部経大意』には、「臨終現前の願」（法然全集・二九、四五）と明かし、またその、法然上人御説法事』では、「来迎引接の願」（法然全集一六八、二〇〇・西方指南抄上・親鸞全集・輯録篇一の一、六二）とも語っている。このことからすると、この第十九願文とは、第十八願文に統撰されるもので、念仏往生の益としての臨終現前、臨終来迎について誓ったものと理解していたことが知られるのである。しかしながら、法然はまたこの願文を、

「第十九の願は諸行之人を引入して念仏之願に帰せしめむと也」（十七条説法・法然全集四七〇）

とも解しているのであるが、このことからすれば、この第十九願文は、当分では諸行往生を誓う如くに見られるが、それはまさしくは、諸行を修している人を第十八願の念仏往生の道に帰せしめるための、誘引方便の願であると領解していたことがうかがわれるのである。また次の第二十願文については、『法然上人御説法事』では、「係念定生の願」（法然全集二〇〇、西方指南抄上・親鸞全集・輯録篇一の六二）といい、また『西方指南抄』中本には、

「第二十願は大綱の願なり、係念といふは三生の内にならず果遂すべし、仮令通計するに百年の内に往生すべき也」（親鸞全集・輯録篇一の一二〇）

と明かしている。このことからすると、この第二十願文とは、第十八願文に重なるものであって、その念仏往生の道について、たとえ順次の往生をえずとも、三生百年の内には果遂するとう、利益について誓ったものと理解していたことが知られるのである。その点、法然においては、第十九願文、第二十願文は、基本的には、

第十八願文に帰一するものであって、ともにその益について誓ったものと領解されていたことがうかがわれるわけである。ただ上に述べた如くに、その第十九願文を、諸行から念仏の道に誘引するための方便の願と捉えていたことは、後に見るところの隆寛の第十九願観に共通するものであって、十分に注目されるべきところである。

そこで次に法然の主たる門下における三願観について瞥見すると、弁長（一一六二～一二三八）については、その『浄土宗要集』によると、第十八願文は「称名往生の願」（浄全一〇の二二七）といい、第十九願文は「来迎の願」（浄全一〇の二二九）であって、それは第十八願の行道による念仏往生について、迎接の益を誓ったものであるというのである。そして第二十願文は「係念定生の願」（浄全一〇の二二九）であって、係念のものは遂には往生せしめんという、「下種結縁」（浄全一〇の二二九）を誓ったものであると理解しているのである。

証空（一一七七～一二四七）については、第



十八願文を念仏往生の願と見ることはもちろんであるが、その『観念法門観門義』によれば、第十九願文は「来迎引接」（西全別巻一の七〇）の願と解し、第二十願文は「繫念定生」（西全別巻一の七〇）の願と理解しているが、またより徹底していえば、第十九願文、第二十願文ともに、欣慕の願とも領解されており、それはいずれも、遂には第十八願の念仏往生の願意に帰一するものであるというようである。ここにはわずかながらも、親鸞の第十九願、第二十願観に通じる発想が見られることも注意されるべきであろう。

また長西（一一八四～一二六六）については、その『念仏本願義』によれば、第十八願文は念仏往生の願であり、第十九願文は「修諸功德」と「臨終現前」（浄全八の四五〇）の両義を誓っているが、その中心は来迎にあるとし、第二十願文は、「係念我国植諸徳本」（浄全八の四五〇）なる諸行往生を誓ったものであると見ており、三願は要するに、第十八願文は念仏往生の道を、第二十願文は諸行往生の道を誓っ

たものであって、第十九願文はその念仏、諾行の二種の行道についての、来迎を誓ったものと領解しているわけである。

同じく法然の門下にして、ことに親鸞の三願真仮、三願転入の思想に、強い影響を及ぼしたと推察されるものに、隆寛（一一四八～一二二七）の三願観がある。隆寛は、浄土の行道について、法然を承けて、念仏往生の道を明かすとともに、また観仏往生の道をも是認して(4)、念仏の道と観仏の道の二種の行道を語るののである。そしてその念仏の道については、また「一専心念仏往生二廻向余善往生」（具三心義・日本藏経九〇の一八〇）の二種の道があるとし、その専心念仏往生の道が第十八願の行道であることはもとよりであるが、その廻向余善往生の道については、また二種があつて、第十九願の道と第二十願の道がそれであるというのである。その第十九願は「来迎必往生の願」（弥陀本願義・日本藏経九〇の二一九、二三五）といい、第二十願は「係念定往生の願」（弥陀本願義・日本藏経九〇の二二〇、二三五）という。そしてはじめ

の第十九願の来迎往生の願については、これにまた二義があるとして、ひとつには「発菩提心修諸功德の人が縁に遇って三心を発し来迎を蒙って往生を得る」（極楽浄土宗義・日本蔵経九〇の一八九）という如く、聖道自力の余行を修していたものが、廻心して他力念仏に帰入し往生する道を誓い、いまひとつは「三心を発して後に猶余善を論ず」（極楽浄土宗義・日本蔵経九〇の一八一）という如く、観仏往生の道を誓ったものであるというのである。この観仏往生の道が、上に述べたところの、念仏の道に対する観仏の道にほかならないわけである。すなわち、隆寛は、この第十九願文に、聖道自力なる人が他力念仏に廻入して念仏往生する道と、三心を具して観仏往生する道の、二種の道が誓われていると領解したのである。そしてその自力諸行より他力念仏に廻入する道については、

「三心を発する後には両願は体一なり」  
(具三心義・日本蔵経九〇の一八一)

「初めに余行を修するも後に廻して我に向つて必ず来迎を垂れることを願う。然れば則ち、

一向に無量寿仏を専念する以後は、第十八願と異ならざるなり」（弥陀本願義・日本藏經九〇の二二〇）

と明かす如く、それはまったく第十八願の道と別ではなく、一体であると理解するのである。そしてまた、次の第二十願の係念往生の願については、それは、

「念仏と余行とを兼ねて修し、信心の決定せざる人が、忽ちに縁に遇って三心を発し、他力に依るが故に果して以って往生を遂げる」（極樂浄土宗義・日本藏經九〇の一八九）

という如く、自力念仏と余行とを修して信心不決定なるものが、廻心し他力念仏に帰入して往生する道を誓ったもので、この他力念仏に廻入する道もまた、上の第十九願の道と同じく、第十八願の道と不異にして一体であるというのである。

かくして隆寛においては、念仏往生の機については、

「問う、念仏往生の機に幾の差別有りや。

答う、大經の心を安ずるに三種の別有り、いわゆる十八、十九、二十願、是れその証なり」（極樂浄土宗義・日本藏經九〇の一八九

）と明かす如くに、第十八願の道なる、始めから称名念仏して往生する直入の者と、第十九願の道なる、聖道自力の行を修して、後に廻心して他力念仏に帰するという廻入の者と、第二十願の道なる、自力念仏と余行を修して、後に廻心して他力念仏に帰するという廻入の者との、三種の機があるというのである。しかしながら、この三種の機もまた、

「三種の往生の願は、機に約し行に約して不同ありといえども、正しく往生を遂げ正しく来迎を蒙るの時は、皆是れ専念弥陀仏名の人なり」（弥陀本願義・日本藏經九〇の二二一）

と明かす如くに、それはついには第十八願の機に帰一するというのである。

以上が隆寛の三願観であって、そこには明らかに、親鸞における三願真仮、三願転入の思想の醸成をもたらすであろうところの、その原型的

発想が見られてくるのである。ことに、ここに引用した隆寛の著作は、いずれも親鸞五十一歳以前に成立したものであること(5)、また親鸞は日ごろこの隆寛を「よきひと」（末燈鈔・真聖全二の六八六）と呼んで敬慕し、門弟に対しては、その法語である『後世物語聞書』『一念多念分別事』『自力他力事』などの披見を勧めている（血脈文集・真聖全二の七一九、その他）こと、ことにその『一念多念分別事』については、その注解書として『一念多念文意』なる書を述作していること、そしてまた、隆寛の信の思想においては、善導の『往生礼讃』の三心釈の文を引用するに、「須」の字を「モチイル」と訓じていること、その信心の理解においては、衆生の三心を如来の三心と捉える発想が見られること、その三心をことに「他力所施の心」と明かしていること、『論註』の三心（浄土論の一心）を本願の三心に重ねて理解していること、および本願の三心と『観経』の三心については、同一する面と相違する面があると解釈することなど、のちの親鸞における特色ある信思想

の原型、ないしはその先行的な思想が指摘できるのである(6)。それらのことを勘校するならば、親鸞におけるこの三願真仮、三願転入の思想の根拠は、基本的には、このような独自の隆寛の三願観に依拠し、その深化、展開として、成立したものではなかろうかと思惟されてのくるのである(7)。

### 三、第二十願果遂の誓の意義

親鸞がことにこの三願真仮と三願転入の論理を明らかにしたのは、法然没後、その門下における念仏理解が混乱し、ことに一念義、多念義に分裂していったのに対して、法然における念仏の真実義を明確化しようとしたことによるものと思われる。その意味においては、この三願真仮の中では、特に第二十願の真門自力念仏と、第十八願本願他力念仏との関係が、もともと中核をなすものであった。その第二十願真門の自力念仏とは、すでに上にも見た如く、ひとえに

選びとって称名念仏する行道であるが、なおその道において、自己自身の現実の存在相に対する問いの不徹底によって、自己自身の根源的な放棄、自執の全的否定が、不成立であるような念仏の道である。したがってまた、そこにおいては、真実の現成も成立しえないところの、まことの本願念仏とならない、なお未成熟なる念仏の道である。その自執の心の内容については、親鸞によると、より具体的には、雑心なる念仏と専心なる念仏の二種があるというのである。その雑心の念仏とは、

「雑心とは、大小凡聖一切善悪、各々助正間雑の心をもって名号を称念す、良に教は頓にして根は漸機なり、行は専にして心は間雑す、故に雑心と曰うなり」（化身土文類・真聖全二の一五七～八）

と明かす如き称名念仏のことであって、教法は本願真実の教えを学び、行業についても本願真実の行なる念仏一行を選びとりながらも、その根機、主体において、なお自執、自力の心が捨棄されず、自執の心、間雑の心のままで修習するよ



うな称名念仏をいうのである。それはすなわち、念仏において、念仏する自己自身、その主体が、徹底して問われてこないような称名念仏をいう。ひとえに称名念仏を申しながら、その心識、主体において、なおも自執の心が宿り、自力計度の心が残っているような、まことならぬ称名念仏をいうのである。またその専心の念仏とは、

「定散の専心とは、罪福を信ずる心をもって本願力を願求す、是れを自力の専心と名づくるなり」（化身土文類・真聖全二の一五八）

と明かす如き称名念仏のことであって、教法は本願の教えを学び、行も専ら称名念仏一行を修めながらも、その根機、主体において、信罪の心、信福の心をもちつづけるような称名念仏をいうのである。その信罪の心とは、自己自身における煩惱、罪業の深さに心を止めて、これではとても往生は不可能だと、その煩惱、罪業にこだわりつづけるような心をいう。それは一見、自己自身の現実存在の相を深く内省、徹見しているようでありながら、実はそれは、自己がも

う一人の自己を問うているにすぎないわけであって、そこではなお、問う自己自身は残存して問われてはいない、まさしく自己が自己を判定している自己計量の心である。それがまことの自己否定、自執放棄になっていないことはいうまでもないことである。それに対して、信福の心とは、自己が自己自身を分別し、念仏行の様相を計量して、これでよかろうと、自己自身の心行についての功德、価値を自己是認する心をいう。すなわち、自己が自己の善悪を計量し、その自己自身の行為、心性に、自己満足することであって、自己を計量し、自身を恃む、自力計度の心にほかならないわけである。かくして、この信罪心と信福心は、自己自身に対する否定、肯定のいずれにおいても、その自己を計度し、分別するところの自己自身は、何らも問われてはいない、棄つてはいないわけである。明らかに自力の心に基づく称名念仏にほかならないわけである。親鸞はこのような念仏を総括して、

「凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもって己れが善根とするが故に、信を生ずること

能わず、仏智を了らず彼の因を建立せることを了知すること能わざる故に、報土に入ることなきなり」（化身土文類・真聖全二の一六五～六）と申しているが、それは帰するところ、称名念仏する自己自身がなお捨棄されていないところの、自力、自執の心による称名念仏のことである。

そして、そのような自執の心が全的に放棄されたまことの称名念仏、第十八願の本願念仏とは、自己自身によって、この世俗的な一切の価値を、そらごとたわごと、まことあることなしと選びすて、ただ念仏のみぞまことと選びとって、ひたすらに浄土に向って申す私の帰命の念仏であるべきであり、それはまたそのことに即して、その称名念仏の全体が、そのまま如来より私に向う、仏の勅命の念仏であるような称名念仏をいうのである。すなわち、その称名念仏とは、私における「浄土真実の行、選択本願の行」

（行文類・真聖全二の五）としての大行であり、そしてまた「念仏にまさるべき善なきゆへに」

（歎異抄・真聖全二の七七三）と明かされると

ころの大善であるままに、またそれは「念仏は行者のために非行非善なり」（歎異抄・真聖全二の七七七）といわれる如く、まったく善でもなく、行でもないものであって、それはいうなれば、無功德なる行なのである。本願他力なるまことの念仏とは、そういう私から仏への念仏でありながらも、そのまま、仏から私への念仏であり、またそれは大行にして非行、大善にして非善なるものなのである。そのことは、さらに別の角度からいえば、その称名念仏において、称えている主体としての私が、その称名念仏において徹底して問われ、またそれにおいて根源的に否定され、崩壊してゆき、またそのことに即して成立する、仏から私へ向かうところの称名念仏にほかならず、それはすでに、仏われに来て、われを呼びたもう声、というほかはないという称名念仏である。すなわち、私の称名のままに、それがひとえに聞名となってくるような称名念仏なのである。

そのことに比較すれば、第二十願の真門念仏とは、なお自執の心、自力計度の心が残りつづ

けるところの自力の行善として、私から仏への一方向における称名念仏、自力の称名念仏でしかないのであるが、親鸞は、その真門の第二十願について、それを「果遂の誓」と明かすのである。この果遂とは、すでにふれた如く、その第二十願文に基づくものであるが、その「果遂」の語については、親鸞はその『浄土三経往生文類』（広本）では、「ツイニハタスベシトナリ」（真聖全二の五五七）「ハタシトゲズバトイフハツイニハタサムトナリ」（真聖全二の五五八）などと左訓している。「ついには必ず目的に至らしめる」というほどの意味をあらわすものである。また親鸞は、この語をめぐる『浄土和讃』に、

「定散自力の称名は果遂のちかひに帰してこそ、おしへざれども自然に真如の門に転入する」（真聖全二の四九三）

と明かしている。ここでいう「定散自力の称名」とは、第十九願仮門の道における定善、散善などの諸行と同格なる自力雑行の中の称名をさしており、また「真如の門」とは、その語の

左訓に「法身のさとりをひらく身とうつりいると申すなり」（原片仮名文・真蹟本・親鸞全集・和讃篇四一）とあるところからすれば、第十八願本願の他力念仏、真実信心の境地を意味することは明らかである。かくして、この和讃は、第十九願の定散諸善の自力雑行中の称名念仏も、よく教法を学んでただ専ら念仏一行を選びとり、第二十願の真門念仏の道に入るならば、やがては自然に、必ず第十八願の他力念仏の世界に転入することができるということを述べたものであろう。ところで、この「おしへざれども自然に真如の門に転入する」という文には典拠があって、善導の『般舟讃』に、「不覚転入真如門」（真聖全一六九〇）と明かしているところである。親鸞はそれを『行文類』に引用しているが、そこでは「不覚」の覚の字に、「オシへ」と訓を付しており（真聖全二の二二）、またその覚の字については、「覚字教音」と注している。この覚の字は、教（オシエ）と訓むべきで、それには教えという意味があるということを示したものであろう。とすれば、この「不

覚」(不教)とは、教えなくても、教えないのに、それ自身の必然として、という意味をあらわしている。いまの和讃は、この善導の文の意味を継承したものであろうが、親鸞はこの和讃において、ことに「自然」という語を添えているのである。この自然とは、親鸞の晩年における円熟した思想である「自然法爾」の自然に重なるものであると推定されるが、とすれば、それは如来の願力によって、ということ、すなわち、願力自然ということを示すものである。かくしてこの和讃は、雑行雑修なる称名念仏をしている人でも、教法を学んで称名一行を選びとり、ひたすらに称名念仏するという第二十願真門の道に回入するならば、それがたとえいかに深く自執の心の残存する自力の称名念仏であろうとも、それは教えられなくても、願力自然の働きによって、必然に、本願他力なる称名念仏の世界に転入することができる、ということを示すものであろう。そのことは、親鸞がことにこの和讃の「果遂」の語に左訓して、

「自力の心にて名号を称へたるをば、つひ

にはたしとげむと誓いたまふなり」(原片仮名文・真蹟本・親鸞全集・和讃篇四一)

と明かしていることによって、明確に証明される  
ところである。親鸞はまた、その『九願文』

(宗祖御筆蹟集)の中でも、第二十願文を説明  
するのに、「この願は自力の念仏のもの、ついに  
生まれしめんとなり」(原片仮名文・親鸞全集・漢文篇一七九)とも明かしているが、このことも同様に、真門自力の念仏の人は、ついに願力自然によって、まことなる本願他力の念仏の世界に入らしめられ、真実報土に往生せしめられることを物語るものであろう。ことに親鸞は『教行証文類』(化身土文類)において、第二十願文を引用し、それについて論述するのに、他の第十八願文、第十九願文については、各々その成就文を指定し、引用するのであるが、この第二十願文にかぎっては、その成就文を指定しないし、またそれについては何らの教示もしないのであるが(8)、このことは如何なる理由によるものであろうか。そこには第二十願真門の行道は、ついに必然に、第十八願の本願



他力念仏の世界に帰入するという、領解があったのではなかろうかとも推察されてくるのである。また親鸞がその『教行証文類』（化身土文類）の真門釈において、基本的には化土往生として批判するところの「難思往生」を肯定して、

「夫れ濁世の道俗、まさに速やかに円修至徳の真門に入って、難思往生を願うべし」（真聖全二の一五七）

と明かし、真門への速入を勧励するものも、このような論理を認めずしては、まったく理解しがたいことであろう。

かくして、親鸞は専修なる真門、自力の称名念仏は、たとえそれがいかに自執の心、自力計度の心の残存する念仏であろうとも、その念仏の道を専心に進むならば、やがては必然に、本願他力の称名念仏の境地に転入するというのである。このことは何よりも、親鸞自身の長い求道遍歴を通じての仏道体験に裏づけられたところの、願文に対する徹底した洞察、領解であるというべきであり、ことにその三願転入の文にお

いて、

「果遂の誓良に由ある哉」

と記するものは、このことについての、親鸞自身の深い実感から生まれた言葉であろうと思惟されるのである。

#### 四、信心の成立とその相続の構造

このような、第二十願真門念仏の道より第十八願本願念仏に転入すること、すなわち、その信心開発、信心発起の相状については、親鸞は信の「一念」（信文類・真聖全二の七一）と明かしている。そしてこの信の一念について、親鸞はさらに、

「一念とは、斯れ信樂開発の時剋の極促を顕わし、廣大難思の慶心を彰わすなり」（信文類・真聖全二の七一）

と語り、それが信心成立の時間的側面について、その時剋の極促性を表象するものであると

理解し、また他面には、それは、

「一念と言うは、信心二心無きが故に一念と曰う。是れを一心と名づく」（信文類・真聖全二の七二）

と明かして、その信心の心相的側面について、それが自力の心を翻した無疑一心を表象するとも理解しているのである。そしてまた親鸞は、その信心の成立をめぐる時間的側面については、この三願転入の文において、「今特とに方便の真門を出でて」「爰に久しく願海に入る」と明かし、また『教行証文類』総序の文においても、「遇い難くして今遇うことを得たり」「聞き難くして已に聞くことを得たり」（真聖全二の一）と示している如くに、信心の成立は、いっさいの過去といっさいの未来を包摂した、絶対現在、盡時現在の「今」において成立するものであって、その信心の相続とは、「久しく」「已に」といわれる過去に成立したものでありながらも、いつでもつねに、絶対現在、盡時現在の「今」において、念々に相続してゆくものであることを語っているのである。そして信心の相続と

いうことも、このような絶対現在、盡時現在の永遠の今のほかに成り立ちようはなく、つねに絶対現在なる今から今へと非連続の連続として、相続されてゆくほかはないのである。このような信心の成立と、その相続にかかわる時間性の問題については、すでに別に論考したのでそれにゆづることとする(9)。

そこでここでは、ことに心相的側面について、信心の成立とその相続について論考をすすめることとする。信心の成立については、親鸞はそういう宗教的体験の成立を表象するに廻心とも明かしているが、その廻心とは、

「廻心といふは、自力の心をひるがへしすつるをいうなり」(唯信鈔文意・真聖全二の六四六)

と明かすところである(10)。信心を開くとは、自力、自執の心を翻転し、捨棄することであるというのである。そしてまた親鸞は、その信心をうるについては、「願海に入る」(化身土文類・真聖全二の一六六)「本願に帰す」(化身

土文類・真聖全二の二〇二) などとも明かしている。すなわち、親鸞においては、信心を發起、獲得するとは、自力の心を翻し、棄てることであり、またそれと同時に、願海に入り、帰することであって、この捨棄と帰入、棄てることと入ること、そのことが信心が成立することの基本的な心相的構造であるといえるのである。そのことはまた、いまの三願転入の文によせていえば、「今特とに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」といわれるところである。信心の成立とは、このように、自力の心を棄てること、真門を出ることであり、そしてまたそれと同時に、願海に帰す、入ることであって、その棄てる、出ることと、帰す、入ることが同時として成立することである。そしてその故にこそ、その信心の相続においても、それが時間的側面においては、絶対現在、盡時現在としての今から今へと、信の一念の非連続の連続として相続され、展開してゆくかぎり、その信心の相続の心相的側面については、またそのことと重なって、つねに自力の心を翻し、棄て、それと同時

に、願海に帰し、入ること、すなわち、念々なる絶対現在の今において、棄てて帰す、または出て入るという構造において、相續してゆくといわねばならないわけである。しかしながら、ここで信心の相續について、数々に絶対現在の今において、「自力の心をひるがへしすてる」「方便の真門を出る」といえば、すでに本願他力に帰入したのちに、なおそのように自力を棄て、真門を出ると語るのは、矛盾ではないかという非難が発せられてくるであろう。このことは、その信心についての時間的側面における理解においては、世俗的、常識的な発想では、信心開発の初際としての「信樂開発の時剋の極促」（信文類・真聖全二の七一）「信心のさだまるとき」（高僧和讃・真聖全二の五一〇）という過去なる特定の時間が語られながらも、より本質的な仏教的時間観からすれば、その信心は、「久しく」「已に」過去において成立しつつも、またつねに絶対現在なる「今」における成立として相續されてゆくことに共通し、重層するものである。すなわち、それと同じく、その信心の心相的側面

における領解においても、世俗的、常識的には、すでに信楽開発の時剋において自力を翻し、棄て、真門を出るといいながらも、しかもなお、その出世的、仏教的な視点からすれば、その相続においては、数々に棄てて帰す、出て入るという構造をもって、その絶対現在の今において相続されてゆくわけであって、それはすでに棄て、出ているにもかかわらず、さらにまた棄て、出るという態において、またそれは、すでに帰し、入っているにもかかわらず、さらにまた帰す、入るという態において、数々に相続されてゆくものなのである。すなわち、すでに決定的に自力を棄て、真門を出ているにもかかわらず、なおさらに自力を棄て、真門を出てゆくという態における相続なのである。それはいわば、まことに本願に帰入し、他力信心の世界に住するが故にこそ、そのように明かされてくるものであって、それは自力の心といい、真門の心というも、本願帰入ののちにおいて語られるものであって、それはいわば、本願他力の世界に住することにおいてこそ、はじめて直感され、表詮される

ところの、本願の内なる自力の心、真門の心である。いまはそういう自力の心を棄て、そういう真門を出てゆくことを意味するのである。そのことは、ひとえにすでに自力の心を棄て、願海に入っているにもかかわらず、その故にこそ、その願海のただ中における出来事としての棄てる、出ることであり、帰す、入ることなのである。

このような、すでに廻心して、自力の心を棄てて願海に入りながらも、さらにまた、自力の心を棄てて願海に入ること、すなわち、廻心ということが数多くあるということは(11)、大乘仏教の菩薩道において十地が語られ、その一々の地において無明の滅尽、転依が明かされており、この転依（廻心に相当）とは一回かぎりのものではなく、修道の全過程において数々に存在すると説かれることに共通する行道理解といふべきもののようである(12)。

かかる行道の領解については、すでに真宗の先学によっても指摘されるところである。すなわ



ち、金子大栄が、

「誰か能く真にこの自力の心から離れ得よう。若し既にこの自力の心を離れたりといふものあらば、それは既に離れたりといふ意識に於いて、これを執するものではないであろうか。かくしてわれらは永遠に離れがたき自力の心を傷まざるを得ない。しかもこの離れがたき自力の心を傷むこころこそ、常に新たなる心を以て求道し聞法せしむる。それは信を獲んがための求道ではない。実に信あればこそその求道ともいはるべきものである。或はまた信の意識を執持する限り、真実の信心ではない。真実の信は信の意識すら消失して、偏へに聞法を楽しむところにあるとも言ふことを得るであらう。孰にもせよ、信意識の反省は、吾等をして常に新たなる心を以て、道を求め法を聞かしめるのである。これに依りて「然るに今、特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり。速かに離思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、良に由ある哉」の語は始めて領解せらる。思ふに爰に今特にといふものは、正しく真

仮分判を筆にし終れる時ではあろうが、同時にそれは親鸞にとりては、常に「今」として反省し直感せられたることであろう。離れがたき自力の心を傷むことに於て、自力心の者をも捨てざる本願を念ふ。これ即ち捨てがたき自力の心を究めて、自力の心を超えるのである(13)」

などと明かすものがそれである。親鸞における真仮分判とは、信意識の自己反省において成立したものであって、信あるもののみ、信においてこそ生ずる問題であるとし、ことに真門自力の心とは誰しも捨離しえぬ心でありながらも、それは信心の中において反省され、直観されたもので、この離れがたい自力の心を究めて、自力の心を超えてゆくのであるというのである。いまこの小論は、そのことをめぐって、ことに時間的視点との関連において論考したわけであるが、基本的にはこの見解に賛意を表したいと思う。また曾我量深も、

「二十願というものは、信心決定したからといって直ぐなくなるというものではない。

(中略) 私どもには一生涯の間、二十願が心の

深いところにはたらいっている。分別——いわゆる分別という如き普通の分別意識ではない、特殊の深い分別意識であって、たとえ眞実信心があっても、それはなくなる(14)」

などといっている。第二十願の眞門の自力とは、いわゆる自力とは相違する自力であって、この第二十願の自力は、第十八願の眞実信心の中に、否定的に包摂され、それをよく成立せしめているというのである。この文は三願転入の文についての解釈でないために、眞門を出でて願海に入るということの構造についての見解は不明瞭であるが、眞門の自力は、本願の眞実信心の中に否定的に包まれているというかぎり、基本的には、上に見た金子大栄の領解に重層するものであろう(15)。かくしてここで語られた自力の心とは、このような眞実信心の相続において、その時間的側面においては、すでに、久しく成立しておりながらも、またつねに絶対現在の今において成立するという態で相続されることにもなって、その心相的側面においても、すでにかつて棄て、出ておりながらも、しかもまた、

さらに棄て、出るという構造において直観、自覚されるところの、自力の心、真門の心について明かすものであると理解されるのである。

いまの三願転入の文は、その『教行証文類』の成立年時の推定からすれば、少なくとも親鸞の五十歳以降に書かれたものと思われるが、ここで「今特とに方便の真門を出でて選択の願海に転入せり」と記されることは、親鸞が建仁元年二十九歳にして「雑行を棄てて本願に帰す」

(化身土文類・真聖全二の二〇二)として、「已に」「久しく」自力を棄てて他力に帰していたという事実と矛盾することとなり(16)、従来これらの文をめぐる、種々の見解が試みられてきたが、上の如き理解に立つならば、この両者の文は、何らの矛盾もなく

素直に領解されることとなるであろう。そのことをめぐって、より具体的には、親鸞五十九才の年の寛喜の内省において語られる、恵信尼消息における「自力の心」が注目されてくるのである。すなわち、その消息によると、

「善信の御房、寛喜三年四月十四日午の時ばかりより、風邪心地すこしおぼえて、（中略）この十七八年がそのかみ、げにげにしく三部経を千部読みて、衆生利益の為めにとて読み初めてありしを、これは何事ぞ、自信教人信、難中転更難とて、身づから信じ人を教へて信ぜしむる事、まことの仏恩を報い奉つるものと信じながら、名号の外には何事の不足にて、必ず経を読まんとするや、と思いかへして読まざりしことの、さればなほも少し残るところのありけるや、人の執心、自力の心は(17)、よくよく思慮あるべしと思ひなして後は、経読むことは止まりぬ」（親鸞全集・書簡篇一九四～六）

という如く、かつて建保二年、親鸞が四十二才の時、上野国佐貫において、衆生利益のために浄土三部経の千部読誦を発願したが、その後、そのことが誤りであって、民衆の苦難を救うためには、何よりも自信教人信こそが重要であると気づき、それを中止したが、そのことが、十七年も経た寛喜三年の四月十四日の発熱臥床の時に思いおこされて内省し、「人の執心、自力の

心云々」と思ったというのである。かくして、この消息の伝えるところによれば、親鸞は五十九才の当時に、なお自己自身の「自力の心」について反省したことが知られるわけである。このことについて、歴史学者の川崎庸之は、それはまさしく廻心を意味するものであつて、親鸞はこのことを契機として願海に転入したと主張している(18)。しかしながら、伝統教学の立場からは、かかる見解を否定しており、梅原真隆は、それは単に自己の機情について自己批判したものであるといい(19)、桐溪順忍は、仏の照護と摂化の方便に対する喜びを語ったものであると理解しているのである(20)。とすれば、この問題については如何に領解すべきであろうか。もともこの「自力」という語は、親鸞においては、信と不信とを分別するところのきわめて重要な用語であつた。恵信尼は、長く親鸞と夫婦生活をおくり、残された消息によれば、親鸞をいちずに敬慕していたことがうかがわれる(21)。また恵信尼の『無量寿経』仮名文字書写の断簡も伝えら

れるが、それは直ちに経本を傍にして写されたものではなく、暗誦していたものを筆写したと思われる。また恵信尼自身の信心についても、

「わが身は極樂へ只今に参り候はむずれ、何事も暗からずみそなはしまいらすべく候へば、かまへて御念仏申させ給て、極樂へまいりあはせ給べし」（親鸞全集・書簡篇二〇九）

などと語っており、そこには明確に自己の信心を確立し、浄土往生の深い安らいの世界に住していたことが知られるし、また娘の覚信尼に対しても、いつそうの念仏を勧めて、浄土での再会を念じているのである。これらの史料に基づくかぎり、恵信尼は、親鸞に従って、真宗の法義によく通じていたことが思われるのである。その点、恵信尼がその消息の中で「自力の心」という語を記したのは、それが真宗教義においていかなる意味をもつ用語であるかは、よくよく熟知した上で書かれたものであることが知られてくるのである。そのことからすれば、この寛喜三年の内省において、親鸞が自己自身の心の内奥に「自力の心」を発見し、それを翻し、棄てた

ということは、その記述のままの事実の表白として認めざるをえないであろう。とすれば、ここでもまた、親鸞が建仁元年二十九歳にして、「雑行を棄てて本願に帰す」という如く、「已に」「久しく」自力を棄て、他力に帰していたという事実と矛盾することとなる。しかしながら、このように親鸞がすでに建仁元年二十九歳にして本願に帰入しながらも、それから、はるか後年のこの寛喜三年五十九歳の時に、自己の内に「自力の心」を発見し、それを翻し、棄てたという、この恵信尼消息の記録は、すでに上に見た如き、その信心の相続において、その心相的側面においては、すでにかつて自力の心を翻し、棄てておりながらも、またその相続の念々において、その絶対現在の今において、数々に翻し、棄てるという態において相続されるということの意味するものであろう。親鸞はすでに自力の心を翻し、棄てて、如来の願海に転入していたのであるが、しかもその信心を相続して願海のただ中に生きつづけてゆくが故にこそ、さらにまた、自己自身の内奥に、きびしく「人の執心、



自力の心」を発見し、それを棄ててゆくということにおいて、いよいよ真実の信心を生きていったのである。親鸞における本願他力の信心とは、そのような態において、数々に相続されてゆくものであったわけである。

かくして、親鸞における本願帰入の信心の成立と、その相続についての論理構造は、時間的側面については、いっさいの過去といっさいの未来を包摂した絶対現在、盡時現在なる今において成立し、またその故に、すでに、久しく以前に成立したものでありつつも、つねに絶対現在の今における非連続の連続として、相続されてゆくものであり、またその心相的側面については、自力の心を翻し、棄てる、真門を出る、ということと同時に、本願に帰す、願海に入るという態において成立するものでありながら、またすでに、久しく棄てて帰したにもかかわらず、さらにまた、いよいよ自力の心を棄てて本願に帰すという態において、その絶対現在の今において、数々に相続されてゆくものであったといいうるのである。親鸞におけるいわゆる三願転入の

文とは、このような真宗における本願他力の信心の成立と、その相続についての、時間的側面とそれに相応する心相的側面の、両者についての論理構造を見事に明かしたものであると思考されるのである。

## 註

(1)拙者『現代真宗教学』（第一講真宗における仏道の構造）参照。

(2)伝統教学においては、この三願転入の行道について、それを真宗における行道の必然を示したものと見る説、それは法義の真仮廃立を示すために寄顕したものと見る説、それに上の両者の説を折衷して見る説がある。その必然説には、僧鎔『本典一滄録』（真叢八の三五七）善讓『本典敬信記』（真全三一の六二七）などがあり、寄顕説には、僧叡『本典随聞記』（真全二九の四三二）大江淳誠『教行信証体系』（二

二八頁) などがあり、折衷説には、円月『本典仰信録』(真叢七の五四八) 普賢大円『真宗教学の諸問題』(三願転入・三六三頁) などがある。

(3)大原性実著『善導教学の研究』一七七頁参照。

(4)『極楽浄土宗義』巻中「問う、観経の中の十三定善の人は報土往生の機と為すや、辺地往生の機と為すや。答う、既に報土の依正を観ず、三昧正受の後に豈に報に往かざらんや」(日本藏経九〇の一九四)

(5)それぞれの奥書によると、『具三心義』は建保四年(親鸞四四才)、『極楽浄土宗義』は承久二年(親鸞四八才)、『弥陀本願義』は承元三年(親鸞三七才)より貞応二年(親鸞五一才)の間に述作されたことが知られる。

(6)拙著『浄土教における信の研究』(第七章隆寛における信の思想)参照。

(7)ただし桐溪順忍『教行信証に聞く』下巻(一九六頁)によると、この親鸞における三願転入の思想は、法然門下の住心、長西が、第十九願

を諸行往生の願と理解したことに影響をうけた  
というが、もしもそうだとすれば、すでに指摘  
した如く、法然の第十九願における引入の理解  
や、証空の第十九願、第二十願を欣慕の願と見  
る発想についても関連を認めるべきであり、さ  
らにはまた、第十八願、第十九願、第二十願を  
各別の生因願とする理解は、すでに新羅の法  
位、義寂、憬興らにも見られるものであつて、法  
然門下の理解に先行するこれらの思想にも注目  
すべきであろう。

(8)ただし、『浄土三経往生文類』（広本）に  
は、第二十願文を引用したあと、次いで「願成  
就文」と記して、『無量寿経』の胎化得失の文を  
引用している。

(9)拙稿「親鸞における信と時」（親鸞と浄土教  
所収）参照。

(10)拙稿「親鸞における廻心の意味」（印度学仏  
教学研究一四の一）参照。

(11)真宗における廻心の理解をめぐって、「廻心  
といふこと、ただひとたびあるべし」（歎異

抄) という廻心の語が、直ちに本願帰入を意味するものでないことは、すでに論考したところである。拙稿「親鸞における廻心の意味」(印度学仏教学研究一四の一) 参照。

(12)上田義文『仏教思想史研究』一七一頁以下参照。

(13)金子大栄「三願転入の表白」(教行信証講読・金子大栄著作集八巻の二七八～九頁)

(14)曾我量深『信の巻聴記』(曾我量深選集第八巻一二七頁)

(15)なおまた武内義範が『教行信証の哲学』において、「第十八願の精神はただ一度第二十願から転入して第十八願となってしまったのではなく、第十八願は絶えず第二十願を自己疎外によって成立せしめつつ、また更にそれを消滅契機として否定し、第十八願に転入せしめつづけねばならない」(五六頁) というものは、拙論と異なった立場からの論考であるところ、直接的な比較はさしひかえるが、その主張するところは、基本的には重ねて理解できると思われる。

(16)親鸞の帰本願の時期は、『化身土文類』の記述に基づいて、建仁元年、二十九歳の時と理解する。拙稿「親鸞における信と時」（親鸞と浄土教所収）参照。

(17)ただし、この「自力の心」は、原文では「じりきのしん」とあって、「自力の信」か「自力の心」か不明である。この『親鸞全集』（索引六頁）では「自力の信」とし、梅原真隆『恵信尼文書の考究』（四七頁）では「自力の心」と解している。いまはいちおう、広義の意味に解して「自力の心」とする。なおこの三部経読誦については、『口伝鈔』にも伝えるところであるが、ここでは自力の心については何も記してはいない。

(18)川崎庸之「いわゆる鎌倉時代の宗教改革について」（川崎庸之歴史著作選集第二巻所収）

(19)梅原真隆『恵信尼文書の考究』一三六頁参照。

(20)桐溪順忍『教行信証に聞く』別巻二二〇頁参照。

(21)梅原真隆『前掲書』九一頁以下参照。

