

# 鈴木大拙の機法一体論

— 妙好人・蓮如・西山派の思想をめぐる —

蓮 沼 直 應

序

鈴木大拙（一八七〇—一九六六年）が禪の研究者であると同時に浄土教に關しても独自の解釈を展開した人物であることは広く知られている。しかし当然彼の仏教研究が当初からそのような複合的なものであった訳ではない。大拙が浄土思想をも研究の対象としたことの背景については、大拙が北陸金沢の地で生まれ育つていく中で受けた真宗の薫習、さらには彼が一九二一年に学習院大学から大谷大学へと任地を移したことに由る学的環境の変化、この二点が古田紹欽によつて指摘されている<sup>(1)</sup>。さらには明治四五年頃に『安心決定鈔』、『歎異鈔』、『蓮如上人御一代記聞書』といった真宗の典籍を読んだことが、大拙自身によつて大きな契機として回顧されている<sup>(2)</sup>。ここからも確かなように大拙の浄土教研究を促したものは、厳密には浄土真宗との関わりであつた。

大拙の浄土教解釈が展開されている主な著作として『禪と念仏の心理学的基礎』（一九三七年）、『浄土系思想論』（一九四二

年）、『宗教経験の事実』（一九四三年）、『日本の靈性』（一九四四年）、『妙好人』（一九四八年）などが挙げられる。大拙は思想解釈に際してテキストそのものの内容よりもそれを著した宗教者の内的体験を重視するという方法論を採るため、彼の浄土教解釈には特有の偏りがあることも事実である<sup>(3)</sup>。結果そのような理解は「一遍上人の称ふれば仏も我もなかりけり南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏これが先生の御領解に最も近いのではないかと思つています」（曾我量深）とか、「といつても、先生の立場はやはり禪であつたといつてよいのではないであらうか」（金子大栄）というように、真宗の教学者たちから「禪的なもの」として距離を置かれている<sup>(4)</sup>。

大拙の浄土教の解釈は基本的に真宗の念仏者に即して展開されていった。加えて、彼を取り上げる研究者の論調もこれまで暗黙の了解として大拙の浄土教解釈を真宗との関わりで捉えようとする風潮が強かつた。そしてここで見たように、その風潮の中ではこれまで真宗の枠組みを越えた解釈は大拙の本領である「禪」によるものか、「禪的」な一遍（一二三九—八九年）

由来のものとして説明されてきた。しかしそれは果たして正確な評価だろうか。大拙の解釈の背後に禪が一つの基準として作用していることは間違いないが、浄土教の中心思想を論じるに際しては可能な限り浄土教の文脈に即した主張を展開しているように見える。そこで本稿はこれまで「禪的」と評されてきた大拙の浄土教解釈を、真宗と浄土異流との思想的境界線上に定位させることで、大拙の浄土思想を新たな視座から捉え直してみたい。

## 一、大拙の妙好人研究

大拙の浄土思想研究は多方面に及ぶ。法然や親鸞といった宗祖から『無量寿経』や『浄土論』に至るまで、大拙の関心は多岐に渡る。ところが精緻な教義の体系を有する親鸞思想に比して、大拙がより率直に自ら解釈を開陳することのできた存在は妙好人であった。妙好人の存在が現代にも一般に知られるようになった契機として、仰賢、僧純、象王の手によって近世の篤信者を伝記的に紹介した『妙好人伝』（一八四二〜五二年）の刊行があるが、大拙は主に讃岐の庄松（二七九九〜一八七一年）や浅原才市（一八五〇〜一九三二年）といった幕末、明治を生きた妙好人に焦点を当てていた。特に後者の研究は晩年まで続けられ、その結果、浅原才市は真宗の外部にも広く知られるようになったと言われている<sup>9)</sup>。大拙がこのように法然や親鸞といった宗祖にとどまらず、在野の念仏者を取り上げていった背景として、法然・親鸞に比して妙好人が大拙自身の思想に対す

る親和性をより多く有していることがあると考えられる。そのため、大拙の浄土教理解を探る上で、彼の妙好人研究はより直接的な手がかりとなる。

考察の手始めとして、大拙が見た妙好人の一般的な特徴から確認しておきたい。その特徴の一つとして挙げられる点が、彼らの文学的な表現形式である。宗教意識が表現される時、その形態は論書、語録、和讃、書簡、詩など多様であるが、大拙はそれらの形式の間に明確な区別を設けている。親鸞を例にとれば、論書としての『教行信証』と、『歎異抄』、『三帖和讃』といった語録や和讃の間には、知性のはたらきの有無をめぐって明確な差異があると彼はいう。『教行信証』は親鸞の学者としての側面を象徴しており、論理的秩序を多分に含むものである。同様に『和讃』もまた文学的仕事が加えられているという。他方、『歎異抄』に対しては親鸞自身の他力信仰の端的を表現するものとして高い評価が与えられている。彼は論理的秩序、文学的工作といった知性的営みに妨げられない、宗教意識そのままの吐露、直叙をより深い思想であるとみなしているのである。そして妙好人の思想もこの『歎異抄』と同じところから創作されたと彼は明言する。

元来、妙好人の特性の今一つは、学得底に重点をおかないで、その無所得の所得底をありのままに吐出するところにある。それで、其の所吐底には禪者のに似たものが窺はれる。

〔全集〕十卷、一四〇頁

このような表現の直接性は、妙好人自身の知的環境に由つてい  
るといふ。妙好人の多くは、学問的背景をもたないどころか、  
文字の読み書きも難しい人物たちであった。そのため、漢文的  
な表現技法を用いずに日々の口語的な言葉づかいをそのまま文  
字に残した。学問や智慧才覚を信仰に進むものにとつての障礙  
であると考えていた大拙にとつて、このことはむしろ肯定すべ  
き事態であつた。

上述の引用にもあるように、このような発想は大拙の禅思想  
における分別の否定に直結している。禅における悟りや浄土教  
における往生（獲信）は、みな分別を一度絶したものと語  
られる。彼にとつては例え仏教の実践に関する学問であろうと、  
禅の見方すなわち悟りの智慧を体得する上で、それらは積極的  
意義をもたないとする。同様に阿弥陀仏の他力を秩序立てて考  
えたり、分析したりする人間の知的なものは「自力」の  
はからいとして否定されることになる。

またその表現方法についても、伝統的な仏教思想の術語や粹  
組みを学問的知識として有していることは、宗教意識そのまま  
の直叙にとつて障礙となつてしまうのである。このような発想  
もまた彼の禅理解に由来するものと見ることが出来る。

認識論でやかましい範疇などに束縛せられぬ赤裸々の事  
実をまともに見る、その見たところをそのままに吐き出  
す、そこに禅の見方がある。〔全集〕十七卷、一〇三頁

学問的著作として『教行信証』を残した親鸞に對して、妙好人  
はあくまでもみずからの信仰を文学的脚色なしに書きつづつた  
人物としてより肯定的に描かれている。

さて、既述のように大拙は妙好人の中でも浅原才市を特別視  
していた。次に大拙が彼のどのような点を評価していたかを確  
認したい。

大拙がまず注目するのは浅原才市が日常性の中にみずからの  
信心を見出している点である。彼の称える念仏は日常を離れた  
特別な「宗教的实践」ではなく、みずからの生活に即したのも  
であつた。彼は晩年、下駄作りの職人として鉋で下駄を削り出  
す日々を送つていた。しかしその下駄作りという営みも単なる  
世俗的労働ではなく、その一コマ一コマが彼にとつての信心の  
生活であつた。

娑婆でする仕事が浄土の莊嚴であると云ふ考へ方は、一  
般に他力宗で云ふことかどうか知らぬ。が、此の書の著  
者から見ると、誠に吾が意を得たりと云ひたいのである。  
……また「さいちや、なんで仕事をするか、さいちや、  
なむあみだぶで、仕事をするよ」と云ふところから見ると、  
吾等日常の行為が即ち浄土を莊嚴するものでなくてはな  
らぬ。〔全集〕十卷、二五四頁

大拙は一般的な他力宗の傾向として、「ありがたい」「もったい  
ない」という感情的側面が強調されて、日々の社会的生活が軽

視されていくことを憂慮していた。それに対して妙好人の思想には社会的活動それ自体の中に、他力のはたらきを感得していく点を見出すことができ、大拙はそれを「他力思想展開史上に於ける驚異の一大事象」と評していた(『全集』十卷、二六〇頁)。では大拙のこのような評価の源はどこに見出されるのであろうか。日常性の強調もまた、大拙にとっては禪と無縁の発想ではなかった。

その為に禪の心理学者は時として、我々の心には何か近づきたい領域があるやうに示唆するのである。事実上我々の日常意識を離れてそのやうな領域はないのであるが、一般に理解により便である為にさういふ云ひ方をするまでである。(『全集』十四卷、三〇二頁)

彼は宗教意識の成立に人間の「行為」を不可欠のものであると考えていた。そしてそれが為される日常性を強調することは、具体的には人間の行為全般を信の現場として認めるということでもある。浄土教では称名がもつとも重要な行として位置づけられるが、大拙は浅原才市の称名を特殊な宗教的実践としてではなく、日常の行為と共にありながらその行為を活かしていくものとして価値を見出していたのである。

以上のように、妙好人の基本的特徴には、禪に立脚して仏教を論じる大拙にとって非常に近いものがあつた。大拙が禪の立場から真宗を見ているという見方はここを見る限り確かに妥当性を有している。

## 二、浅原才市の思想

次に浅原才市が残した詩の具体的な内容について見ていきたい。上述した妙好人の一般的な特徴の例に漏れず、彼は文字の読み書きにあまり通じていなかった。一見してわかるように、自身の表現としてはひらがなを用いることが基本であり、読解においても蓮如の「御文」のような仮名法語を読むことができる程度で、漢文で書かれた経論を読み解くことはできなかったという<sup>6)</sup>。しかし彼は説教師であつた梅田謙敬を通じて、限られた仏教用語を自らの詩作に取り込んでいた。大拙によるとそれは次のような諸概念である。

彼は数十年にわたりて毎日説教をきいたのであるが、さうしてその説教には数知れぬほどの伝来の教説が織り込まれてあつたであらうが、彼が所言にはそれに関する引合せが出て来ない。「機法一体」とか、「他力自力」とか、「衆生済度」とか、「仏恩報謝」などその外、数え上げ得べきほどのものであらう、其の他は何れも自分の言葉を使つて居る。(『全集』十卷、二二八頁)

大拙が浅原才市に対して思想的な親近性を持ったとするならば、これら諸概念に関わることになるだろう。以下、浅原が用いたこれらの諸概念について大拙の所言を概観していきたい。とはいえ、これらは別個で独立した概念ではなく、相互に密接

な関係を有しながら絡み合ったものである。実際に上述の「衆生済度」と「仏恩報謝」は下記のように交錯して記されている。

才市に衆生済度と云ふのは、日日の行事、即ち彼の場合では下駄業にいそしむことを意味するものやうである。普通に衆生済度と云ふ時は、何か法談でもやるか、社会事業に手を出すかすることのやうに思はれて居る。それは必ずしもさうではないのであるが、下化衆生は何か教化の意義を持つやうに考へられて居る。才市のやうに下駄削りに専念すること、是れ亦大なる衆生済度の業であり、御恩報謝の行であることを忘れてはならぬ。人間社会には何れもそれぞれの営みがある。これを真面目に成し遂げることは、やがて社會に奉仕することである、下化衆生とも衆生済度とも云ふべきである。才市は實に此の点に於て健全なる考へ方をして居たやうである。

〔全集〕十卷、一八六頁

一般に浄土真宗における念仏は「報謝の念仏」といわれる。それは信心決定して往生が確定した念仏者が阿弥陀による救いを感じるにつけ、感謝の念を伴つておのずから称えられる念仏のことを意味する。さらに言うところ「信の上は、仏恩の称名退転あるまじき事なり。……おのづから念仏の申され候こそ、仏智の御もよほし、仏恩の称名なれ、と仰せごと候」(7)とあるように信の成立には必ずそれに伴う念仏がなくてはならないのだ

という。大拙も蓮如のこの一節を踏まえて仏恩が自発的な念仏とならねばならないと述べている(『全集』八卷、一六四頁)。ではその報謝の念仏が何故に衆生済度になるのか。この点を基礎付けるために大拙は次のような論理を展開する。

煩惱の凡夫は一面弥陀の懷の中に起居するものであるから、その一挙一動はまたよく弥陀そのものの働きでなければならぬ。「欲なわたしが、欲な働きてまゐる。……なむあみだぶつ」(三五)であるとすれば、其の欲は弥陀の衆生済度の一面でなくてはならぬ。煩惱即菩提、煩惱の面から「欲のわたし」で「欲のはたらき」をするが、菩提の面、即ち「おじひ」の方からすると、それが直ちに大悲の活動、衆生済度の菩薩行である。

〔全集〕十卷、一八七頁

ここで展開されている論理の前提となっているのは、絶対・無限なる仏の大悲のはたらきが、この相對・有限なる世界の念仏者の行為を通じて具体化されることが「衆生済度」であるという根本的立場である。本来、不可説である無限なるものが、形をとつて有限の世界に現れ出てくる点に、大拙は大乗仏教の慈悲を見て取っているのである(8)。

次に、そのような報謝の念仏が可能となるのは誰の権能によるものか、ということに焦点を移すならば、事は自力と他力の問題と深く関わってくる。

世界に自力わなし、

我心こそ自力なり、

自力が、他力にして貰て、

今わあなたと申す念仏。

「さいちよい、へ、他力をきかせんかい」

「へ、他力、自力はありません、

ただいただくばかり。」（『全集』十卷、三〇三頁）

真宗が他力の廻向による浄土往生を説く中で、浅原のこの発言はひときわ異彩を放つていと言える。そしてこの詩を裏付けるように大拙も自身の見解を吐露している。

實際を云ふと、自力・他力が分けられるものか、わからぬ。

自力と云つても、自ら其の中に他力があり、他力と云つ

ても、絶対他力と云つても、自を容れないものはあり得

ない。ただ分別の上で自と他と何れの上に重点をおくか

に由りて、自力とも云はれ、他力とも云はれる。

（『全集』十卷、二九八頁）

大拙は無限なるものをたびたび「無分別」として論じている。

それは阿弥陀仏であつても同様であり、分別上で仮に無限と有

限、絶対と相対という対立が想定されるに過ぎないのだという。

そのため、自力と他力という対立もまた実体的なものではないのだという。大拙は宗教経験を前提にして表面的な分別智を退ける立場を表明しているのである。彼のそのような考えは、「他力、自力はありません」という浅原才市の言葉によつて、最も

如実に代弁されているとみることができらるだろう。

### 三、機法一体の思想

しかしながら、上述の語に加えて大拙が注目する最も重要な語は、阿弥陀仏と才市との一体性を意味する「機法一体」である。大拙はこの「機法一体」を「大乘仏教の頂点」とであると高く評している。

浄土系思想の真実に触れることは、このなむあみだぶつで一つになるところを自覚するの義に外ならないのである。（『全集』八卷、二二一―二三頁）

ここでも大拙が強調している点は「なむあみだぶつ」、すなわち念仏者の行としての称名である。浅原才市においては次にように歌われている。

子の心、子の心わ、親の心よ、

親の心、親の心わ、子の心。

親子の心、ふたつなし。ひとつ心。

機法一体、なむみだぶつ。

なむあみだぶのほかなし、

なむあみだぶを助けたり、

なむあみだぶに助けられたり、

ごをんうれしや、なむあみだぶつ。(『全集』十卷、二七〇頁)

このような「機法一体」を詠んだ詩が他にも複数存在する。ただし、ここでいう「一体」とは、凡夫である才市が弥陀に合一するという関係を表したのではない。大拙は阿弥陀仏と凡夫の関係を「二にして一、一にして二」と表現し、その関係が「南無阿弥陀仏」において成立すると言っている。すなわち行を通じた二者の統一がここでは意図されている。

大拙は、浅原才市の繰り返し返す「南無阿弥陀仏」を、阿弥陀仏と凡夫両方からのお互いに対する働きかけとして理解している。阿弥陀仏と才市があくまで別の存在として、「行為」において一体となるという状況を、大拙は「二にして一、一にして二」、さらには「即で非、非で即なるところ」(『全集』十卷、三三二頁)と表現している。彼は妙好人論を発表する以前から『金剛般若経』から見出した「即非の論理」を般若の論理、禅経験の論理として提唱していたが、ここでは「機法一体」を説明する論理としてそれを論じているのである。すなわち、浅原才市の「機法一体」の思想は、大拙の禅理解の根幹である「即非の論理」と直結するものだったのである。大拙が浅原才市に対して思想的親近性を持つものだとしたら、まさに宗教経験の

内実を直接に表現したこの「機法一体」にこそ見出されなくてはならないであろう。

しかしこの「機法一体」の思想は、無論浅原才市の独創によるものではなく、本来は浄土宗や浄土真宗で一般に用いられる考え方である。ここで注意すべきは、この語の意味が必ずしも思想的に一貫したものではなく、微妙な意味の違いを生じさせながら伝えられてきたという事実である。それに加えて、この概念の解釈は真宗と他の浄土系教団とを分ける思想的な境界線を構築してきた。そのためこの概念の内実を詳細に検討することは大拙の真宗理解を明確にする上で重大な手掛かりとなる。そこで以下、「機法一体」をめぐる先行研究を参照し、そこから大拙の立ち位置を浮き彫りにしたい。

浅原才市の「機法一体」については、自身がたびたび詩の中で言及している蓮如の影響が極めて強い。「なす(つ)かしゃ／れんによ(蓮如)さま、ごぶん正きかせ、／れんによさまこそ、をやのごをん(御恩)をしらせるちしき(知識)／なおあみだぶが、これでわかるよ」<sup>9)</sup>とあるように、彼が蓮如の「御文」を読んでいたことは間違いない。蓮如は『御文』の中で「南無ト歸命スル機ト。阿彌陀佛ノタスケマシマス法トカ。一體ナルトコヲサシテ。機法」體ノ南無阿彌陀佛トハマウスナリ。<sup>10)</sup>と端的に示している。大拙自身も『蓮如上人御一代記聞書』の文脈に、阿弥陀仏と凡夫の一体性を読み取っている(『全集』十八卷、二七四頁)。

しかしさらに遡れば、この語は蓮如によって用いられる以前

から、既に日本の浄土教思想の中に浸透していたといつてよい。日本浄土教の伝統の中で「機法一体」の語を積極的に使用したのが証空（一一七七―一二四七年）を祖とする浄土宗西山派の念仏者たちであったことは既に知られている。この語は証空や彼の門弟によつて多用されるに止まらず、のちに時宗の一遍や真宗の覚如、存覚、蓮如へも継承されていき、そして更には浅原才市や鈴木大拙にまで伝播していったのである。しかしながら、西山義で用いられた「機法一体」と真宗教学で用いられた「機法一体」とが内容的に区別されるべきものであることは、これまでの概念史研究で明らかにされている。ここでまずその成果を確認しておきたい。

派祖証空における「機法一体」の内実については、既に普賢晃寿、徳永道雄らの手によつて整理されている<sup>10)</sup>。『観経疏他筆鈔』『述成』といった文献が証空の真撰かどうかという問題を孕んではいるものの<sup>11)</sup>、いずれの研究も証空の「機法一体」を、衆生と仏の原理的な一体性を主張するものと規定している。それは次のような三つの観点から論じられる。まずは、阿弥陀仏の正覚と衆生の往生がともに十劫の昔に成就したとする往生正覚同時俱成論。次に、南無阿弥陀仏という六字名号において、衆生の願と衆生に替わつて阿弥陀仏が成じた行とが具足しているという、生仏合体論。最後に、衆生の仏性と阿弥陀仏の覺体とが一つとなる生仏不二論。証空における機法一体論はこれら三つの観点に集約される。そしてここから、衆生の往生が衆生の存在に先立つて既に与えられており、その事実上「気づくこ

と」が信心であるという西山派の教えが説かれるのである。

このように阿弥陀仏と衆生とを一体と見ていく機法一体論は先述の通り、証空の門弟たちに受容されていき、西谷義の行観、深草義の顕意、本空、本山義の示導、時宗の一遍らがそれぞれ生仏不二論を引き継ぎ、更にその影響が真宗までも及んだのである。

そしてこの「機法一体」の思想を西山派から蓮如の教学へ橋渡ししたものが撰者不明の『安心決定鈔』である。満井秀城は本鈔の撰者について、これまでの諸研究を総括して西山派の中でも覚如・存覚と交渉のあつた阿日房彰空である蓋然性が最も高いと結論している<sup>12)</sup>。本鈔の機法一体論の内実についても既に先学によつて整理されており、上述した証空の論と同様に、衆生と仏の原理的な一体性を示すものとされている。そして本鈔を聖典としてみずからの思想に積極的に取り込んだ人物が蓮如であり、実際に蓮如は『御文』の中で本鈔を多数引用して、「機法一体」を論じている。しかし普賢、徳永の諸研究によると『安心決定鈔』と『御文』の間には、この語の使用について決定的な相違があるという<sup>13)</sup>。「機法一体」の語は衆生と阿弥陀仏の一体性を意味していたが、『安心決定鈔』が本来的もしくは原理的な関係としてそれを設定したところを、蓮如教学では他力廻向によつて初めて成立する関係として、その内実が変容したのである。蓮如が「機法一体の南無阿弥陀仏」と示しているように、衆生が名号を称え阿弥陀仏の廻向によつて信心を与えられるそのときに、両者が一体となるのだという。その一体性とは、衆生の往生と阿弥陀仏の正覚が同時に成就するという点か

ら、名号において頼む凡夫の心と、救う阿弥陀仏の心とが一体となるという点から、そして衆生の三業と阿弥陀仏の三業が一致するという点の三つの視座から説明される。蓮如は衆生の往生は十劫の昔ではなく、あくまでも念仏を称える即今に成就するものとして、仏性を有している衆生が本来的に仏と一体であるという本覚思想的立場を斥けたのである。

#### 四、大拙の機法一体理解

以上の概念史を踏まえて、もう一度浅原才市と大拙の「機法一体」を捉え直してみたい。

浅原才市の詩については、「なむあみだぶつ」の称名を日常生活にまで浸透させている点に真宗教学の伝統を貫く信心決定後の報謝の念仏を読み取ることができる。機法一体についても「……親子の心、二つなし、ひとつ心、機法一体、なむあみだぶつ。なむあみだぶの外なし。……」(『全集』十卷、二八一頁)とあるように、名号を伴っている点は明確に蓮如教学の中心を継承した表現であるといえる。

では大拙のいう「機法一体」はどうだろうか。彼もまた名号を強調したことは間違いない。彼は即非の論理を行為において成り立つ動的なものとみなしていたが、それは浄土教解釈においては称名という行が不可欠の実践であることを示すことにもなる。彼の機法一体論もまた、「なむあみだぶつ」の称名を通じて成立することを主張する以上、蓮如教学の範疇に留まるも

のであるといえる。

しかしながら、上述の考察から大拙の論と蓮如教学が明確に異なる点も鮮明になる。大拙の機法一体論の背後には、機と法との本来的な無分別が横たわっている。

衆生は自己の中に阿弥陀の光を受取るもの、いはば阿弥陀の光を又照らし返すもの(これを仏性といつてよい)をもつてゐるのである。この点からいふと、阿弥陀と衆生とは一つであり、相通するものをもつてゐるといへる。兩者の間には同一性がある。さいしてこの同一性の思想は、真宗教義の中で最も根本的なものの一つである。

(『全集』十一卷、三九七頁)

大拙は機法一体の關係の背後に、他力の働きかけと共に仏性の存在をも想定していることがここで明示されている。真宗の伝統が阿弥陀仏による他力の廻向によって説明しようとしたものを、大拙は同時に衆生本具の覺性の観点からも説明しているのである。仏性を用いた「機法一体」の説明は他の箇所でも見られるが、彼の中では、これら二つの説明様式は互に対立することなく並存している。

また別の箇所で大拙は以下のように明かしている。

如何に仏の慈悲の中に呼吸して居ても、機の自覚がなければ、慈悲も感ぜられぬ。併し、此の機が法の慈悲の外

に自立して居るのではない。機と法とは二つでない、一体である、即ち一即多・多即一である。才市はこれを理窟で云ふのでなくて、体験の上で云ふのである。

〔全集〕十卷、一七〇頁

この一節は、機の自覚以前に衆生が仏の慈悲の中に在ることとして解釈することができる。彼は他の箇所でも衆生の本来往生に気づくこととしての信心決定を主張している。衆生は本来阿弥陀仏の救いに与つてゐる、しかしそれを自覚できないことで日々悩みの尽きない生活を送るのだと。ここには往生が既に成就しているという本覚思想に通ずる思想を読み取ることができる。

以上のような大拙の説明は、蓮如本人の意図したものであるよりもむしろ、彼が差別化を図ろうとしてきた浄土宗西山義の十劫以前の往生正覚同時俱成説を表現している。十劫の昔に衆生の往生が成就しており、そしてその本来性に気づくことを信心とする点で両者の主張は一致している。ただし大拙はその説明の枠組みを用いながらも、往生が既に確定していることの自覚については、理性的で思弁的な把握ではなく、称名を通じて機法一体が成就するときに「無分別智」として捉えられるのだとする点に、西山派との明確な違いを残している。

では、このような大拙の浄土教理解はどこに由来するものだろうか。上述の如く、彼が妙好人へ傾倒したことは禪との親和性から説明することができる。だがその思想的中心たる「機法一体」については、蓮如や浅原才市に依拠する限り、それを

仏性の観点から説明するという視点は生じ得ない。この仏性を通じた機法一体論が大拙の禪思想に出自を持つものとするのは、中国禪が広い意味で如来藏思想の潮流の中にあることを踏まえれば一定の説得力を有するものの、必ずしもこの問題を判然と解決しているようには思えない。大拙がこのような理解を示した背景には何か別の、より直接的な背景があると考えるべきである。そこで次の文に注目したい。

夫れからもう一つ特に私に面白く拝見せられたのは『安心決定抄』と云ふ書物であります。これも真宗のものとも云ひ、或ひは西山派のものだとも云はれてゐますが、私はどちらの物でもよろしいので、私は宗派とか歴史と云ふやうなものを超越した立場から、この二つの書物〔『安心決定抄』と『一遍上人語録』・引用者〕を根底として表題のお話を進めたいと思つてゐる。

〔増補新版全集〕二七卷、九三頁

この一節を踏まえ、本稿では『安心決定抄』と『一遍上人語録』に存する浄土宗西山派の思想が大拙に影響を与えたという点を検討したい。

まず、序において触れたように大拙は明治の末期に小冊子として編集された本鈔を通じて、真宗思想への親近感を有したと述べていた。真宗理解の根底にその際の枠組みが長く横たわっていたとしても何ら不思議ではない。加えて、彼はのちの『浄

土系思想論」でも「この書は誰の作かわからぬが、真宗の精髓を伝へたものと見たいのである。」(『全集』六卷、三〇頁)と述べている。このように大拙は教学の厳密な体系には注視することのないまま、生仏不二論に基づく『安心決定鈔』を基礎にした浄土教理解を展開しているのである。また、彼は次のようにも論じている。

浄土宗思想でもその通りである。法と機とを分けるのは学者の説くところで、信心の事実の上では、法も機もないのである。任運騰騰、騰騰任運で、法が機、機が法である。これが機法一体の南無阿弥陀仏である。「念佛三昧において信心決定せんひとは、身も南無阿弥陀仏、ころも南無阿弥陀仏なりとおもふべきなり」と、『安心決定鈔』は説くのである。それで又「かるがゆゑに領解も機には止まらず、領解すれば仏願の体にかへる。名号も機には止まらず、唱ふればやがて弘願にかへる」と云ふ。「名体不二の弘願の行」は、絶対も相対もなく、受動も能動もないところに成立するのである。

『全集』二二卷、二二六五―二二六六頁

この一節は「領解すれば仏願の体にかへる」とあるように、衆生に既に本来的な往生が具わっていたとする理解に通ずる。さらに別の箇所では「名号を心得るといふは、阿弥陀仏の衆生に代りて願行を成就して、凡夫の往生機に先だちて成就せしきざ

み、十方衆生の往生を正覚の体とせしことを領解するなり」という一節をも引用している(『全集』六卷、三二頁)。このような例から、大拙が『安心決定鈔』の枠組みの影響下で、機法一体論を本来往生の文脈で語り得たのだということが窺えるだろう。

大拙の解釈が西山義に接近しているもう一つの要因として一遍の存在を挙げられるのだが、大拙が一遍をどう位置づけていたのかは判然としない。一遍に対する言及が総じて少ないからである。一遍の「禪的」な傾向は確かに大拙と親和性をもつ。法燈国師の印可を受けたとされる著名な一首「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏」は、大拙においても名号を強調するものとして多く言及される。先に大拙は仏願の体と名号が「絶対も相対もなく、受動も能動もないところ」で一体となると述べていた。これは浅原才市の「他力、自力はありません」という一節にも通じ、阿弥陀仏と衆生の二者を実体視することへの注意を喚起する。この点から両者の間に影響関係を想定することもできるかもしれないが、もともと禪の研究者である大拙に一遍の「禪的傾向」がどれほど影響を与えたのかを知ることは極めて困難である。

ただ興味深いことは、大拙は一遍を取り上げる際にたびたび『安心決定鈔』とセットにして紹介している点である。その論述中では、「名号の外に機法なく、名号の外に往生なし」などの文句が引かれながら、念仏三昧における神秘的意識として(心理的事実として)の「機法一体」が提示される。『一遍上人語録』が『安心決定鈔』とともに論じられるのは、両者がともに同質

の「機法一体」を扱っているからであろう。大拙が妙好人浅秀才市を繰り返し論じた背景に、禅との親和性があることは既に確認した。同様の理由で大拙が一遍の思想の中に禅と念仏の接点を見出したとしても不思議ではない。しかしここで注目すべきは、そうした一遍が前提としている西山派の思想構造までもが無意識裡に大拙の真宗理解に混入していたのではないか、という点である。一遍が大拙にどのような影響を与えたのか、その全体像は判然としないが、少なくとも大拙が西山派で創出された「機法一体」の語を「遍」にも見出していたことは確かである。

以上、大拙の浄土教理解、特に真宗を論じる視点に『安心決定鈔』と『一遍上人語録』による西山派の枠組みが影響を与えていた可能性を提示した。大拙の浄土教解釈はこれらの文献、特に『安心決定鈔』を真宗解釈に際して多用したために、結果として真宗教学と根本的な部分で乖離するに至ったのだと考えすることはできないだろうか。最後に大拙の思想にとつてそれがどのような意義があったのかを考察したい。

## 結

真宗教学は阿弥陀仏と衆生を原理的に異なる存在とみなし、衆生に仏性があつたとしてもそれは煩惱で覆われており、そこに自力で救われるべき因が一切存在しないということを主張する<sup>90</sup>。両者は決して相容れない「二」であり、そのような深刻な凡夫性を自覚するところに「機の深信」が成立する。従つて両者が「機法

一体」と言われるのも、如来がそうした凡夫を救おうと自身の功德を差し向けるそのときのみである。それに対して大拙は、「機法一体」があくまでも「南無阿弥陀仏」の名号を称えるという行を通じて成立する動的なものであるという点で真宗の伝統を捉えつつも、他方で両者の関係が行に先立って成立しているという本覚思想的視座に立つことで、真宗が親鸞以来強調してきた人間の凡夫性を見落としてしまっているとも言える。

もし大拙の解釈を単に『安心決定鈔』や『一遍上人語録』に引きずられた偶然の結果とするならば、このような真宗教学との乖離は大拙思想の不備に見えるかもしれない。しかしここで見られる真宗教学からの逸脱はむしろ、大拙思想の根幹である「即非の論理」から浄土教を理解しようとする際に必然的に要請されるものだとと言える。

無限なるものと有限なるものの二者が「非がそのまま即（二）がそのまま（一）」であるとすることの「即非の論理」が可能となるのは、「即」が「非（二）」をそのままに包み込む「（一）」であることによつてである<sup>91</sup>。（ただし、逆に「（一）」は「（二）」から独立したものはありえない。）すなわち「即」は、「非」という対立が生じる以前の、対立を包みながら同時に対立を成立させている原理的（と同時に体験的）な「（一）」と考えることができる。そしてその原理的な「（一）」は、「（二）」としての行為を通じて自らの作用を具体化させるのである。このように「即非の論理」は原理的な「（一）」と具体的分別としての「（二）」とを共に不可欠の要素とする。

この観点から真宗の「機法一体」を理解しようとする、阿弥陀仏と凡夫という二者からの作用として「二」を説明できるものの、もう一方の原理的な「一」の面がどうしても希薄になる。「即非の論理」から浄土教を見ようとする限り、どうしても一方の原理的な「一」を主張する必要がある。そしてその枠組みを提供するものが『安心決定鈔』や『一遍上人語録』といった西山派の文献だったのである。大拙が真宗義とともに西山義をも説明として併せて用いたのは、真宗義に希薄な「一」の側面を西山義の思想によつて補強させ、より十全な浄土教解釈を提示しようとしたためだったと言えるだろう。

注

- (1) 古田紹欽『鈴木大拙その人とその思想』春秋社、一九九三年、九〇頁。
- (2) 「私は加賀の生れですから、真宗は最も盛んですし、真宗のお寺もよく知つてをる。ところが『歎異抄』や『安心決定鈔』、『蓮如上人御一代記聞書』を読んで、『これなら真宗といふものも、ただ極樂詣りを云ふだけのものぢやない、面白いな』といふことを、佐々木君に話したことがあるんです。それを読んで、そして真宗に対して一段の興味を持つといふことになつたのです。」『増補新版全集』二九卷、二九六頁）なお、本稿における鈴木大拙の引用については以下の全集を用いた。久松真一他（編）『鈴木大拙全集』岩波書店、一九六八〜七一年（以下「全集」）、久松真一他（編）

『増補新版 鈴木大拙全集』岩波書店、一九九九〜二〇〇三年（以下「増補新版全集」）。

(3) この点は拙稿「鈴木大拙における禪と浄土教——浄土系思想論」の解釈を中心に——（筑波大学倫理学研究会編『倫理学』二七号、二〇一一年）を参照。

(4) 曾我量深「仏仏相念」（『回想 鈴木大拙』春秋社、一九七五年）、一五三頁、金子大栄「鈴木先生の真宗観」（『鈴木大拙——人と思想——』岩波書店、一九七一年）、二九頁。

(5) 「それ（妙好人・引用者）をまず学問的対象としてとりあげたのは鈴木大拙氏であり、それは宗教学の立場に基づくものであった。鈴木氏の論考はすでに戦前に遡るが、それが大きな刺激となつて他の宗教学者や真宗学者からの研究も現れ、さらには歴史学、民俗学、社会学などの分野からも活発な考察が重ねられるようになり、今日（引用した文献は一九九二年発行・引用者）に至つていたのである。したがつて今日までの妙好人研究の基底には、鈴木氏の諸論考が大きな位置を占めているのであり、そこに妙好人の信者像の問題点が集約された観がある。」（柏原祐泉（他）『浄土仏教の思想 十三 妙好人良寛一茶』講談社一九九二年、二二四〜二五頁）。

(6) 源了圓「妙好人浅原才市と蓮如」（『浄土真宗教学研究所編』蓮如上人研究 教義篇Ⅰ 永田文昌堂、一九九八年）、二〇〇〜二〇三頁。

(7) 笠原一男・井上鋭夫（校注）『日本思想大系 蓮如』岩波書店、一九七二年、一四二〜四三頁。

- (8) この点については拙稿「禪における利他行の基礎づけ―鈴木大拙の大智と大悲―」（『求真』第八号、二〇一一年）を参照。
- (9) 源了圓「妙好人浅原才市と蓮如」（『前掲書』二四三頁）。
- (10) 『日本思想大系 蓮如』、九二頁。
- (11) 普賢兜寿「機法一体論の展開」（『石田充之博士古稀記念論文集』永田文昌堂、一九八二年）、徳永道雄「蓮如の機法一体観について」（『真宗研究』四四号、百華苑二〇〇〇年）。
- (12) 今井雅晴「鎌倉時代の浄土真宗と時衆」（『蓮如上人研究 教義篇Ⅰ』）、一四五頁。
- (13) 満井秀城「蓮如上人と安心決定鈔」（『蓮如上人研究会編『蓮如上人研究』思文閣、一九九八年）参照。
- (14) 普賢、徳永前掲論文参照。
- (15) 徳永道雄「蓮如教学と本覚思想」（『蓮如上人研究 教義篇Ⅰ』）、一〇二頁。
- (16) 「同一性と云うもの―「即」―が別にあつて、それで相容れぬもの―「非」―を包むと云ふのではない。「非」そのままに「即」、即ち絶対相「非」すること、それが直ちに「即」なのである…（中略）…「包む」と云ふことは、面白からぬが、まづさう云つておく。」（『全集』十三巻、二七五―二七七頁）とあるように、大拙は不本意ながらも表現上のもものと妥協してこの語を用いている。

（はすぬま・なおたか 筑波大学大学院人文社会科学研究所科）