

DB
02089
2004
HG

筑波大学博士（文学）学位請求論文

鎌倉期の念仏思想と禅思想の研究

——法然・親鸞・覚如・道元と

キリスト教の比較研究を主軸として——

新保
哲

寄贈
新保
哲
氏

05009417

目次

総序	1
第一部	
親鸞の他力思想	26
はじめに	
第一章 『浄土論注』と『十住毘婆沙論』を中心にして	29
第二章 『教行信証』にみる他力思想	36
第三章 他力の釈義	47
一 「行巻」を中心にして	47
二 信心為本	56
三 自力から他力への宗教的飛躍	57
—— 転成の論理 ——	
第四章 自力と他力の相異	62
はじめに	
一 不思議	67
I 他力の三心	71
II 自力・他力の違い	72
二 無義為義	72
三 自然法爾	75
I 他力の信心	77
II 有念・無念の超越	79
四 非行非善	80
総論	84
注	88
第二部	
第一章 親鸞の根本思想と人格的理想の人間像	96
親鸞の念仏功德について	97
はじめに	

一	和讃の解釈	98
二	滅罪の功德	100
三	功德の根本的意味	103
四	功德の在り方	104
五	功德の象徴的表現	108
第二章 念仏における徳		
一	念仏者は無礙の一道なりの根拠	110
二	合理的な思惟と迷信的要素	111
三	『教行信証』に説く真実の教え	112
四	徳が意味するもの	114
五	徳の用語表現とその意味性	119
六	辞書にみる徳に関する数々の意味	121
七	『報恩講式』にみる親鸞聖人の徳	123
I 真宗興行の徳		
II	本願相應の徳	124
III	滅後利益の徳	126
第三章 願船・願海に関する一考察		
	はじめに	127
一	『十住毘婆沙論』の「易行品」にみる浄土思想	129
二	親鸞の「行巻」における念仏觀のイメージ世界の側面	133
	—— 海をめぐって ——	
第四章 『安心決定鈔』における願行觀		
	はじめに	137
一	願と人間の歴史的時間ならびに根拠性	138
二	四十八願中にみる神話的表現	143
三	聞信・即得往生	147
四	自力と他力	148
第五章 『御伝鈔』にみる布教の特色		
一	阿弥陀如来の化身	151
二	三十五歳までの修行時代	152

三	一人立ちした孤独な念仏布教者	152
四	念仏布教化活動	153
五	親鸞の門弟たち	155
六	同朋思想	158
七	自信教人信	159
八	念仏の繁昌	161
	—— 弟子の念仏力と親鸞の御徳 ——	
九	弁円の回心が意味するもの	163
第六章	『御伝鈔』と『親鸞聖人御一代記』にみる親鸞像	165
第七章	鎌倉新仏教者にみる主体的自己の研究	178
	はじめに	
一	道元にみる自己の捉え方	179
二	道元にみる自己の概念	179
三	「生死」の巻についての考察	186
四	阿弥陀仏からたまわった者としての主体的自己	189
	—— 親鸞の場合 ——	
	総論	191
注		192
第三部	念仏とキリスト教の口称に関する比較研究	202
	はじめに	
第一章	法然における口称	210
第二章	親鸞における口称	217
一	念仏の構造的意味	217
二	信・行の相互関係	221
三	念仏集団の社会的意義	233
第三章	キリスト教における口称	238
一	口に関しての構造的意味内容	238
二	飲食行為の象徴的意義	250
三	祈りについて	252

四	口称に関する総括的分類	258
	総論	264
注		269
第四部	禅とキリスト教の比較研究	284
	はじめに	
第一章	禅の清浄観	287
	一 『景德伝燈録』の場合	287
	二 『六祖壇経』	289
第二章	道元と如浄	291
第三章	心塵脱落	294
第四章	不染汚の修証	299
第五章	キリスト教の清浄観	303
	—— 見ることと見えること ——	
	総論	313
	—— 目・眼を中心として ——	
注		320
後序		324
	参考文献資料一覧表	335

總
序

本論文『鎌倉期の念仏思想と禪思想の研究——法然・親鸞・覚如・道元とキリスト教の比較研究を主軸として——』の全体構成を具さに示せば、以下の四部から成る。すなわち第一部は「親鸞の他力思想」、第二部は「親鸞の根本思想と人格的理想的人間像」、第三部は「念仏とキリスト教の口称に関する比較研究」、第四部は「禅とキリスト教の比較研究」がそれである。各部の基本的内容に関しては、幾つかに分類整理し主論の柱を定めた章題を立てた。加えてまた章の中には節や項を立て、一層更に詳しく内容を論考する為の形式を踏まえて段階的に論理展開して進む方法で示した。尚、本文中で説明が足りないかと判断した箇所では、別に脚注の所で補強説明を試論し明示した。そのことも併せてここで付言しておきたい。

そこでこの論文が何をいかなる方法で探求するのかを、つまり論述の目標・意図を各部各章に関して、それぞれに明示し説明する必要がある。以下、そうした視点・立場から論述の順序を追って逐一記述し総序としたい。

第一部「親鸞の他力思想」においては、何を対象として如何なるアプローチの方法で考察するのかを簡単に記述したい。

それは親鸞における他力思想とは一体何かという課題である。まずその為には、親鸞が自力に対して、すなわち自力的救済、自力での往生の無効性を説くにあたって、他力、本願他力の考え方を、如何なる浄土系念仏の思想家の如何なる文献資料の影響を受けながら、親鸞自身が説く他力の念仏思想を形成、構築するに至ったのか。そうした念仏における他力思想の流れというか系譜を過去に遡って辿る必要が論証のためには不可欠である。そこでそうしたインド・中国そして日本における高僧を、親鸞は〈七高僧〉と呼んだ。それは、親鸞が浄土真宗相承の祖師と定めた七人、また別のいいかたをすれば浄土教の師表となる七人の高僧達である。すなわち一人／＼の名を示せば、インドの龍樹（二世紀ごろ）、天親（世親、四〜五世紀ごろ）、中国北魏の曇鸞（四七六〜五四二）、唐の道綽（五六二〜六四五）、善導（六一三〜六八一）、日本の源信（九四二〜一〇一七）、法然（源空、一一三二〜一二二二）の七人である。

そこで本論文中において全体に亘って、他力思想に関連して基本的に取り扱う著作作品は、たとえば『教行信証』『一念多念文意』『唯信鈔文意』『末燈抄』『歎異抄』『自然法爾章』、『三帖和讃』等から、親鸞の他力といわれるものの内容について具体的文章をもつて解明する。その際、祖師たちの文章をどのように親鸞が独自に読み替え、自家薬籠中のものとしたか、更には親鸞が敢えて筆を入れた左訓等も参考にして親鸞の説く他力念仏、本願他力の思想を、彼の独自の解釈も考慮に含めつつ論述した。

第一章『浄土論注』と『十住毘婆沙論』を中心にして……ここでは浄土の高僧第一祖

の龍樹と第三祖の曇鸞を取り扱った。作品としては龍樹の著述『十住毘婆沙論』と曇鸞の著述『浄土論註』の二本である。本来ならば年代順に言えば、まず最初に龍樹を先に次に曇鸞をとという順に取り上げなければならないが、只、書き出しが『浄土論註』の方から説き起こした方がスタートし易かったという理由から敢えて順序を逆にしたことをお断りしておきたい。一応そうしたことから、曇鸞から解説したい。

周知の如く、曇鸞は天親の『浄土論』（但し、晩年に浄土教の信仰に基づいて『無量寿経』の註釈として書かれたとされる『浄土論』には原典がない。従って、最近では天親の著述を疑う向きもある。しかし、親鸞の時代にはまぎれもなく天親作と広く信じられていたのだから、ここではそうした点を踏まえて、論を進めてみたい）を註釈し、『浄土論註』を表わした中国の高僧学者である。とくに親鸞は曇鸞を浄土念仏の師と仰ぎ深く尊敬し、その証拠には『高僧和讃』でも彼に触れて言及し誉め称えた歌は実に三四首で一番多い。そして親鸞の名が第三祖・曇鸞の〈鸞〉を取り、更に第二祖・天親の〈親〉をそれぞれ一字づつ取り組み合わせたとすれば、親鸞が曇鸞に対する思い入れ、その影響は相当なものであったことが言い得よう。更に言い足せば、曇鸞は、往相・還相の二種廻向を考察し、それを『浄土論註』に記述したことは既存の事実である。たとえば、『教行信証』「教巻」の「つつしんで浄土真宗を案ずるに二種の廻向あり。ひとつは往相、ふたつには還相なり」との記述は、『浄土論註』の「廻向に二種の相あり、一つは往相、二つは還相」とある文章の引き写しである。また同様、親鸞の『浄土和讃』の前の箇所を読むと、『無量寿経』（略称「大経」）によって阿弥陀仏をたたえた曇鸞の「讚阿弥陀仏偈」をモデルにして和讃になおし「讚阿弥陀仏偈和讃」をかかげて序讃とされていることが判明する。また、「行巻」には真宗の綱要を示した『正信念仏偈』では「『大無量寿経』の宗致、「他力真宗」の正意なり」と前置きし、中頃に「天親菩薩の『論』を註解して、報土（浄土）の因果、誓願にあらわす。往還の廻向は他力による、正定の因はただ信心なり。感染（煩惱によこれた）の凡夫、信心発すれば、生死すなわち涅槃なりと証知せしむ。かならず無量光明土（浄土）にいたれば、諸有の衆生みなあまねく化す、といえり」と記されてある。親鸞は、曇鸞の『浄土論註』をここに引用し、如何に曇鸞の他力思想に傾注し、また曇鸞その人を崇敬されていたかが十分に推察される。すなわち、それは「往還の廻向」ひとつとっても分かる如く、衆生が浄土に往生すること（往相）も、往生して仏になり再びこの世に還って利他のはたらきをすること（還相）も、ことごとく弥陀の本願力のしからしめるところである、と親鸞は了解している。そもそも、「他力」について詳しく解き明かした著述は

『浄土論註』にはじまる。そこでは自力と他力を対比し、仏力を他力として言いあらわしている。ここに他力の体をさして「如来の本願力」と曇鸞は定めた。言い換えれば、「如来」は「他」、「本願力」は「力」に応ずる。「本願力」の字句は一つは「本願の力」という意味と、二つは「本願と力」という意味とに解釈される。更に言えば、「本願の力」というときは（果上の神力（仏にそなわる神力））に対するので「因果の力」ということになる。すなわち、阿弥陀仏の四十八願の力（功德）を指す。但、親鸞においては、十八願の「念仏往生の願」だけを本願と考えている。見方を換えていえば、親鸞の教えは他力本願の宗教と捉えられよう。他方、「本願と力」というときは、（本願）は因位の誓願をあらわし、（力）は果上の神力すなわち名号（仏の本願のはたらきが具体的言葉となって現われたものが名号である）をあらわす。このときは因果を合わせている。しかし、本願も名号も同一の大行の中に数えられるものだから行き着く所は同じ他力の世界に属するわけである。ともあれ、『浄土論註』は「行巻」「信巻」「証巻」に散見されるばかりか、親鸞最晩年の八十六歳に、真宗の本尊である阿弥陀仏の尊号および先師の影像（肖像）に付した讚銘の文を集めて註釈を書き加えた著『尊号真像銘文』（広本）などに引用されている点は注意を要する。

『浄土論註』の冒頭において龍樹が着目されている。龍樹は『十住毘婆沙論』（『十地経』の注釈書。『十地経』とは『華嚴経』『十地品』のこと）の「易行品」（この章はその名の示す如く「行ない易い仏道修業」について説いたものである。簡単にいえば、仏のさとりを開くためには、菩薩として仏になることが確約された境界へこれを阿惟越致とか阿鞞跋致、または不退とか不退転などといっている）に至るためのたやすき修業法はなにか、これを明らかにしようとしたものである）において、難行・易行という分類を試み、正定聚に至るには二つの道があることを明らかにし、易行とは「仏を信ずるといふ方便の易行」であるとした。しかし、そこでは仏は阿弥陀仏と限られたものではなかった。そこで曇鸞はこれを阿弥陀仏一仏に限るものとして捉えた。更に難行・易行を自力・他力と対応させた。また更にこの仏を信ずる易行は他力によるからこそ、正定聚に至ることを可能にさせるとした。そして易行・他力を明らかにするものが、いまここに扱う『浄土論』である。と捉えて、龍樹と天親とを結びつけることによって浄土教の伝統を龍樹・天親とたどる道を開いた。とはいえ、こうした伝統の系譜は極めて単純なものではなかったが、ともあれ看過されない点であろう。かくして、先に示した正定聚を可能にする他力は、『浄土論』が「仏本願力」といっている（仏力）にあり、この働き支えによりまさしく仏となる

ことが定まるとしたことにある。従って、この「他力」が如何に曇鸞において大きな意味をもったかは、『浄土論註』の序と最後の結びにこの言葉が表われていることからもうなずけるのである。曇鸞が仏の願力を重視した点で、とくに三願（第十八願・第十一願・第二十二願）の重視となつてあらわれている。救いのはたらきが仏の願力に依ると捉えた曇鸞の考え方が、親鸞に大きな影響を与えている点とくに注意されてよい。『教行信証』「行巻」で、自利・利他と、この三願をめぐる部分を長文にわたり引用していることは、これを物語っている。但、親鸞の読み方は独特である。

親鸞は『高僧和讃』において、「印度西天之論家、中夏日域之高僧」（『正信念仏偈』、以下『正信偈』と略）の七高僧の徳と教を讃え、龍樹から説き起こし、彼には十首を誉め歌としている。他の六人の高僧の歌を、それぞれに上げれば、天親十首、曇鸞三十四首、道綽七首、善導二十六首、源信十首、源空二十首、以上全体で一百七首である。そうした数の上からいえば、龍樹の和讃の数の多さは四番目であり、また四番目が他に天親と源信の二人がいる程であり、道綽が一番少なく七首ほどである。したがって、和讃の教から行くと親鸞にとつて、それ程他の高僧に比べて崇敬の思いが強いとは考えられない様だが、逆に浄土教の祖師達の筆頭に挙げられている点からいえば、重要な意味がある。すなわち『正信偈』に「南天竺に龍樹大士世にいでて、ことごとくよく有無の見を摧破（うちくだく）せん。大乘無上の法を宣説し、歓喜地を証して安樂に生ぜむ」と述べられているように、親鸞は中観学派の大成者としての龍樹についても一応の見解を示してはいる一方、やはり龍樹は浄土教思想家としての性格に重点が置かれている。すなわちそれは、『高僧和讃』に龍樹を讃して「本師龍樹菩薩は、智度・十住毘婆娑等、つくりておほく西をほめ、すすめて念仏せしめたり」「龍樹大士世にいでて、難行易行のみちおしへ、流転輪廻のわれらおぼ、弘誓のふねにのせたまふ」「本師龍樹菩薩の、おしへをつたへきかんひと、本願ころろにかけしめて、つねに弥陀を称すべし」と一連に記されている言葉から理解できる。また一方、親鸞の念仏思想の中では、臨終の往生よりもこの世においてまちがいなく救いに与かるという正定聚に至り、不退転の位に住するということが重要な位置を占めている。それは、たとえば『正信偈』の中で龍樹について述べる箇所「難行の陸路くるしきことを顕示して、易行の水道たのしきことを信樂せしむ。弥陀の本願を憶念すれば、自然にすなはちのとき必定に入る」とあり、『高僧和讃』でも龍樹の段に「不退のくらみすみやかに、えんとおもはんひとみな、恭敬の心に執持して、弥陀の名称すべし」とか「恩愛はなはだちがたく、生死はなはだつきがたし、念仏三昧行じてぞ、罪障を滅し度

脱せし」とあるように、この現生正定聚の思想の源は龍樹の「易行品」に認められる。

すなわち、「不退のくらゐすみやかに」以下云々の文意の根本には、阿弥陀仏を信じ、その名を称えることが易行のなかの易行とみていると捉えられる。つまり易行として示されたのは、仏を信ずるということにある。そこで『尊号真像銘文』の「龍樹菩薩御銘文」の冒頭を読むと「『十住毘婆沙論』曰、「人能念是仏 無量力功德 即時入必定 是故我常今 若人願作仏 心念阿弥陀 応時爲現身 是故我帰命」〔因みに、この部分の漢文の読み下しを、親鸞は「行巻」のはじめの方で行なっている。それは以下の文である。「ひとよくこの仏の無量力功德を念ずれば、すなはちのときに必定にいる。このゆへにわれつねに念じたてまつる。もしひと仏にならんと願じて、心に阿弥陀を念じたてまつれば、とくに念じたてまつる。このゆへにわれ、かの仏の本願力を帰命す」(金子大栄編『真宗聖典』(全)一四一—一四二頁)〕と引挙され、この箇所親鸞の注解は独自の考察であり、独創的読み込みの跡が認められる。以下、少し長文になるが示しておこう。

「人能念是仏無量力功德」といふは、ひとよくこの仏の無量の功德を念ずべしとなり。「即時入必定」といふは、信ずればすなは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ゐにさだまるとなり。「是故我常念」にいふは、われつねに念ずるなり。「若人願作仏」といふは、もし人、仏にならむと願ぜば「心念阿弥陀」といふ。心に阿弥陀を念ずべしとなり。念ずれば「応時爲現身」とのたまへり。応時といふは、ときにかなふといふなり。爲現身とまふすは、信者のために如来のあらわれたまふなり。「是故我帰命」といふは、龍樹菩薩のつねに阿弥陀如来を帰命したてまつるとなり。」(『真宗聖典』五九八頁)

ここには阿弥陀仏のたてられた第十八願「たとえ、われ仏をえたらんに、十方の衆生、至心信樂して、わがくに生ぜんとおもうて、内至十念せん。もし生ぜずば、正覺をとらじ。ただし五逆と誹謗正法とおぼのぞく」と文字表現は違つてはいるが、確かにオーバーラップして理解される。言いかえれば、阿弥陀仏の本願を信じて念仏して仏(龍樹はこれを阿惟越致とか阿鞞跋致、また不退とか不退転などという)になる(浄土に現生(世)往生)宗教であり、いわゆる「至心・信樂(信じ願う心)・欲生」が根本にあつて、「念仏往生の願」「至心信樂の願」と呼ばれる所以がある。願では浄土に生まれて不退の位に就くとしたのを、龍樹はこの世にいるときにえられるとした。この理解はひじょうに大き

な問題の意味をもつ。親鸞が龍樹から受けた思想的影響は実にこの点にあった。親鸞は「この世にあるときに、仏のさとりを約束されたひと（現生正定聚）」のなかにいることが（真実の信心）によって可能になるとして、これを彼の信仰の中心的な柱としか要素にすえることによって、たしかに日本の浄土教に重大な一大転換を与えることになった。それはひとえに龍樹に負っている。親鸞の宗教が新しい生の実存的浄土教となったのは、ここにある。

以上の焦点に光を当てるとき、親鸞は龍樹の何の著述から、何を読み取ったか、何をそこから教えられ、何を独創的に展開していったか等が自ずと明瞭になってくるはずである。

第二章『教行信証』にみる他力思想……『教行信証』は、『浄土三部経』をはじめ、『華嚴経』『涅槃経』『大集経』、またインド、中国、日本の浄土系の祖師らの諸作の抜き書きから構成されている。その間に自督の文、つまり自己の信樂を注解した文を加筆している。たしかに本著では經典からの引用文、それと関連ある論釈・釈義を試みており、全体を見渡すと、そこには明らかに大きな波をもって彼自身の節々の宗教体験に根差し、そこから展開する思索思考の軌跡を、諸經典の引挙配列の具合、仮名遣いの読み替えによって、躍動する生命感実存感を見事に表現し、それらは彼の言葉、考えとなって既に結実している。親鸞の生涯における信仰の段階的發展は、「三願転入」にみられる。

それを自力・他力の視点から入信の歷程をいえば、第十九願は自力の諸善万行を基本とする修行による往生を意味する。第二十願は「他力のなかの自力」つまり半他力半自力の立場である。それは本願他力に包まれているが、心の片鱗がまだ「自力の信心」「自力の念仏」にとらわれた「執心」の残存が認められる。いわば他力のなかの疑心疑念が完全に捨て切れ払拭出来ていない立場である。そして第十八願は、いわゆる阿弥陀仏の本願他力、絶対他力の法門に転入帰した立場である。「三願転入」の文については、『教行信証』『化身土巻』の後序に示されている。それに加えて、「三願」について『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』に説かれる三種の往生を説いて往相廻向を明かしている親鸞の著『浄土三経往生文類』が参考になろう。因みに第十八・第十九・第二十の三願は、それぞれ順次『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』の三経に対応する。

そこで親鸞が絶対的な他力の（至心信樂）の世界である第十八願に帰入する廻心を得たのはいつの時期であったのか。一説には法然の門にはいつた時点と見る。つまり親鸞が『教行信証』の後序で「しかるに愚禿の鸞、建仁辛酉の曆、雑行をすてて本願に帰す」（『真宗聖典』四五〇頁）と記すところよりすれば、建仁元年（一一〇一）のことであり、親鸞

二十九歳の時点である。この時期は親鸞が吉水に居た法然の下に「生死出ずべき道」を求め、百か日、降る日も照る日も、いかなる大事にあつても答えを尋ねて通い詰めたまだ若き青春の頃であり、九十年も生き伸びた、親鸞の長い求道の旅の足跡をふまえ、孤独で苦悩に満ちた（越後流罪や善鸞への義絶状等）生涯と宗教体験の数々を振り返るとき、決してこの年齢の頃では身心ともに悟り切れていないはずである。思うに、こうした信仰の論理的解釈は、文字そのものからいえば「本願に帰した」といつても、決定的に本願他力の第十八願に帰した事とは違う。つまり、このことは後世の真宗宗門における教義学から形成された考えである。和讃において「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のこの身にて 清浄の心もさらになし」（「愚禿悲歎述懐」）と詠ずる親鸞は正に深甚な罪業意識の持ち主であるからなのだ。また自身をも含めてすべての人間は、「罪悪深重、煩惱熾盛」（『歎異抄』第一条）なる存在だと見なす親鸞の人間観に立つと、そう簡単に絶対他力の門に帰入したとは本人自ら語る言葉だとは考えづらい。これは難思議往生と呼び疑心を完全に絶った他力の絶対とされる第十八願の「本願」のことではない。それが少なくとも言えるとされるのは建保二年（一二一四年、親鸞四十二歳）の時、上野佐貫（群馬県）での「衆生利益のため」（恐らく豪雨の為の河の決壊・氾濫防止か逆に雨請いの為の念仏であろうか）の浄土教千部の読経を思い立ったが、数日後にプツリと中止した廻心体験にあらう。しかしこの時以降にも揺れ動く信仰の振幅はあったと見るのが妥当であり親鸞らしい。なぜなら、この時から十七・八年もたった寛喜三年（一二三一年）「自信教人信、難中転更難、大悲伝普化、真成報仏恩」（みずからも信じ、人にも教えて信じさせることはとてもむずかしいことであるが、仏の大悲大悲を世に教え広めることは、真実、仏の恩に報ずるものとなる）の自覚を実践を通して体得した時点においては既に「三願転入」のいう第十八願の宗教体験をへていた。それは『歎異抄』に「一向専修のひとにをひては、廻心といふこと、ただひとたびあるべし」と記される、生涯にただ一度だけの「廻心」が親鸞にはえられた。

ところで、親鸞の本願他力思想の確立した時期については諸説ある。一つは、建仁元年（一二〇一）二十九歳、師法然門下になった時。二つは、越後に配流された時。その滞在期間は三十五から四十二歳まで。三つは、元仁元年（一二二四）五十二歳の時。四つは、寛喜三年（一二三一）五十九歳の時。ここで親鸞の他力思想が確定した時点はいつかという問題は大きい。つまり親鸞が自力から他力に転入転成した、いわば親鸞の本願・阿弥陀仏への入信・廻心の決定的な宗教体験の時期を問題とすると、三願転入の文と一緒に「雑

行を棄てて本願に帰した」（『教行信証』「化身土巻」後序）時期がいつであったかが重大である。周知の如く、「雑行を棄てて本願に帰す」と記す吉水入門のときを親鸞が記述したコトバ「雑行」というのは第十九願の自力の行者と第二十願の自力の念仏者の在り方を指し、「本願に帰す」とは第十八願の他力の念仏者の在り方を指す。だとすれば、この三願転入はすでに吉水時代になされたと一応考えられよう。しかしこれでは、その後の親鸞四十二歳の時、上野佐貫において衆生済度を思い立って『三部経』千部説誦をはじめ、やがて中止して常陸に旅立った事は本願からは説明できない。それは明らかに「いまことに方便の真門をいでて選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心をはなれて、難思議往生をとげんと欲す。果遂のちかひ、まことにゆへあるかな」（「化身土巻」『真宗聖典』三八九頁）と記す、疑心を去った絶対他力の第十八願の「本願」からほど遠い。したがって、建保二年（一一二四）親鸞四十二歳以後ということになる。してみると、回心の時期は建保二年から寛喜三年（四月十四日、親鸞は風邪で床に伏し、夢にうなされつつ「まはさてあらん」（師法然の説いた念仏の真信心は実はこれであったのか）と語った。このときから「自信教人信」の自覚を改めて知り念仏布教に目覚しい伝道が始まった」ということになる。そこで特に注目したいのは親鸞五十二歳の元仁元年（一一二四）の時である。私はこの年が親鸞の本願他力思想が確立した時期と推定する。『教行信証』の初稿本が執筆された時期である。また末娘資信尼が生まれた年でもある。法然の十三回忌の年でもあった。更に末法である仏滅法滅尽に入ったことを自覚し問題に触れている点。

第三章 他力の釈義……親鸞の数多い著作のなかには『教行信証』をはじめとして、「他力」についての用語が随処に散見される。そこで特別に注目される箇所は「行巻」に示される、いわゆる《他力釈》にある。多くの親鸞研究者は他力の義に関し実はこの他力釈によって、他力とは何であるかを論ずる。しかし本当の急処はどこにあるのか。つまりこの他力釈の真意は一体どう理解すべきか。一応、原文に従って解釈しつつも、私なりに親鸞の浄土真宗の宗教観の根底に窺える基本内容を開示しつつ、更に智慧海にてんじょう転成てんじょうされるといふ観点から他力の意味性を肉付けする意図で、改めて捉え直してみた。

次に「信心為本」について触れた。この信心が浄土往生のための正しい因であるとされるのは、衆生の能力によって自ら獲得された（信）ではなく、信心の本体は阿弥陀仏の衆生を救おうという真実の心にあるからにある。ここでは衆生の機根の善悪を問わず、無差別平等に一切のものを救おうと願う大慈大悲の阿弥陀仏は、その救済のメッセージを、自己の真実において成就した名号をわれわれに振り向け廻向することを通じて伝達された。

その意味で、念仏救済においては「信」こそが重大である。勿論、自力の信であってはならないが、真実の信とは衆生にはなく全て仏の側にある。いかえれば、それは阿弥陀仏の本義を疑わない心であり、それを信心ともいう。その内容が、『無量寿経』の第十八願の三心（至心・信樂・欲生）で示され、とくにそのなかの信樂（本願をしんらいしきつて本願を喜び願ひ求める心、すなわち仏にすべてをまかせ切つて救われようと願う心）が中心である。また、同時にこの信心は如来の本願のはたらきによつて衆生に与えられた本願力廻向の信心、他力の信心であり、仏心そのものであるから、真実の信心、金剛の信心とも親鸞は説く。したがつて「信心さだまるとき往生またさだまるなり」（『末燈鈔』）といわれ、浄土往生の要因はこの信心こそが正因であるとして、信心正因が強調される訳である。因みに余談になるが、著者の修士論文は『親鸞における信心の在り方』であつたことを一言述べておきたい。

ここで「自力から他力への宗教的飛躍——転成の論理——」に触れて一言して置きたい。親鸞は、『教行信証』の総序において「名号は悪を転じて徳と成す」ことを唱つている。たとえば、自力の修業や自力の作善である川の水を、譬で無明（迷い）の海水を本質的なものに変え、いわゆる大宝海水としてみよう。名号とはそういう功德に満ちた真如一実法である、と親鸞は説く。言う迄もなく、しかもその功德は貧富の上下差別なく、学問の有無、知者や愚者も関係しない。どんな悪人や重罪人にまで、全て平等に暗が光を照らす如く摂取して捨てない。まさに西方極樂浄土往生を阿弥陀仏は約束されている。そうした視点に立ち、私は自力から他力への宗教的飛躍の問題性を、転入・転成の立場から試論した。つまり簡単にいって、ここで親鸞における他力思想を「転」の宗教的意義を探る手法から説明を試みた。

第四章 自力と他力の相異……本論では、自力よりも他力の真意が論旨の中心課題である。そこで親鸞の数多くの著述から整理、分類して浄土真宗の他力思想を追究してみた。すなわち、他力思想を解くカギは不思議、無義為義、自然法爾、非行非善などの意味を、正しく理解・解釈することから始まる。そうした視点から考察した。

親鸞の諸著述を全体に互つて、そこには自力と他力の意味が全く本質的価値的に異質なものととして、いわば次元の異なるものとして描かれている。分かり易い表現で示せば、自力とは相対性・一時性・日常性であるのに対して、他力とは真・絶対性・永遠性・非日常性である。もつと親鸞自身の教えに即していえば、他力とは如来の絶対世界の立場を準拠とした信行であり「それを大信・大行ともいう」、自力とは衆生凡夫の相対世界の立場を

基準とした信行・心行のことであると表現できよう。

そこで、親鸞の諸著述、勿論ここではそれらを取り扱っているのだが、たとえば『一念多念文意』『唯信鈔文意』『末燈鈔』『歎異抄』『自力他力事』『浄土三経往生文類』『尊号真像銘文』『三帖和讃』等には、自力と他力の釈義の違いが明確に述べられていることをまず指摘しておこう。さて、他力義を整理すると、下記の四通りにまとめられる。それは(一)不思議、(二)無義為義、(三)自然法爾、(四)非行非善である。以上、(一)〜(四)の項目について順次、親鸞の著述を通して取り挙げ検討を加え、その他力の真意真義について本質部分に分け入って迫ってみた。

第二部「親鸞の根本思想と人格的理想的人間像」においては、何を対象として如何なるアプローチの方法で考察するのかを記述したい。

第一章 親鸞の念仏功德について……親鸞はその著述のなかで、念仏行者の数々の利益・功德を説いている。それには『浄土和讃』の「現世利益和讃」が挙げられる。本章では、特に「滅罪の功德」「功德の根本的表現」「功德の在り方」そして「功德の象徴的表現」に的を絞って、功德の広大無量で計り知れないと説く面から、念仏の功德の勝れている点を特に論旨の中心に置き論考した。たとえば、親鸞は功德の在り様を、海の大海原・大洋にたとえて功德大宝海と表現している。ではその原因は何にあったであろうか。親鸞が本願の世界を「海」と捉えた引き金は、『大無量寿経』の一句と天親の『浄土論』および曇鸞の『浄土論註』の中の解釈文等によってであろうと考察される。しかし翻って、それを親鸞独自の念仏の世界へと展開していった最大原因は、京都から越後流罪になった彼が、最初に直江津の居多ヶ浜に上陸したことから起因している。つまり、ここでは四季の海の景色が千変万化の景観を見せる。特に冬は厳しく、日本海の幾日も続く鉛色の空そして白波立った荒海、時には大きな真つ赤な太陽が海とつながった無音の沈黙の姿、更に夕焼けの日没の景色等が、親鸞の身心の奥深く陰に陽に刻み込んでいったに違いない。要はそのような言葉世界を超えた自己体験から、いつしか時熟・発酵する様に孤独と苦悩と思索の日々の年月を経て次第に生まれてきた思想であろう。

第二章 念仏における徳……本章では主に念仏における徳・功德・恩徳等に関して、幅広い視点から七項目にテーマを絞って、親鸞と覚如が捉えた徳とは一体何かについて考察を試みた。すなわち一〜八項目を順番に記すと次の如きである。(一)「念仏者は無礙の一道なりの根拠」、(二)「合理的な思惟と迷信的要素」、(三)「『教行信証』に説く真実の教え」、(四)「徳が意味するもの」、(五)「徳の用語表現とその意味性」、

(六) 「辞書にみる徳に関する数々の意味」、そして最後に(七) 「『報恩講式』にみる親鸞聖人の徳」である。以上、挙げた一連の題の中で、(一)～(三)までは親鸞の考える徳であり、(四)～(六)は辞書を参考に活用し、一度親鸞の教えから離れて、広く(徳)ならびに徳と併合して使用される数々の語彙の提示であり、それらの意味理解である。その意図には一般的、相対的な価値観から語られる徳の多様性・差異性を一応理解した上で、次にそうした語句語意から学ぶことから、つまり周辺から意味的理解をしつつ、それと対称に浄土念仏における徳・功德の真価を浮き立たせ、念仏の特殊性というか、あるいは真理そのものに迫ろうと考えたからである。更に、(七)においては覚如の著わした『報恩講式』を資料にしなから、覚如が理解・把握したところの親鸞の徳について三分類した徳を示し、念仏における徳の理解の参考とした。

すなわち覚如の著わした『報恩講式』を手がかりにして本著で説かれている「真宗興行の徳」「本願相応の徳」「滅後利益の徳」の三点に的を絞って曾孫覚如の捉えた親鸞像を論考した。特に際立って気付く点は以下のところである。『報恩講式』全体として、親鸞が善導・法然を継承した念仏弘通の徳をおもふに「祖師聖人はただびとにましまさず、すなわち権化の再誕なり。すでに弥陀如来の応現と称し、また曇鸞和尚の後身とも号す。みなこれゆめのうちにつげをえ、まぼろしのまへに瑞をみしゆへなり」と記し、「ただびとにましまさず」「権化の再誕」「弥陀如来の応現」として親鸞を神格化している処に顕著に見られる。そして高くその至徳を偲び、最上段にあげ、敬い奉り、称揚讃嘆する点にある。

このように覚如は親鸞を崇拜する余り、かずかずの聖徳を述し讃嘆し、その徳を信者が模範となし、念仏の恩徳(めぐみ)を受け謝徳・報謝を常に心にもって念仏信仰に身を粉にして励むようにと願ったのである。そこには覚如の親鸞の教え行実に戻れという強い思いがあり、それゆえ本著の至る所に「祖師の御一流にそむけり」「いかでか当教の門葉と号せんや」というきびしい親鸞至上主義、礼讃(親鸞を拜んで功德をほめる)の精神によって一貫している点は看過できない。覚如の最初期に位置する『報恩講式』と『親鸞聖人伝絵』は、真宗教団設立の宣言を高揚したものであった点明瞭である。

第三章 願船・願海に関する一考察……『歎異抄』『教行信証』『十住毘婆沙論』の「易行品」などから、浄土思想にみる「願船」「願海」の念仏思想の背景を辿ってみた。

龍樹は、その著『十住毘婆沙論』巻五の「易行品」第九で、自力によって久しい間かかってさまざまの難しい行を修めて仏になろうとする道の難行道と、弥陀の本願を信じて他力

念仏により速かに浄土に生まれる易行道の違いを教え示す。そして迷いの世界を生まれかわりに死にかわって果てしなくさまよい巡るそういう我ら凡夫を、弥陀の本願を船に譬えて、生死海を渡して悟りの彼岸へと至らしめると説く。一方、親鸞は『教行信証』「正信念仏偈」（「行巻」）において、陸路の手段でなく水路の手段を用いて行くことが易行道の楽しさであることを、仮に「願船」という言葉を出さずに暗示して語っている。親鸞の言う「願船」とは、明らかに阿弥陀仏の本願のことを指し、象徴的に表現している。すなわち、その本願は衆生を救済して浄土往生せしめるから、海を渡す船に譬えている。そうした思想的背景を龍樹・曇鸞から跡付けしてみた。

ところで「海」に関する語句は、「行巻」の「正信念仏偈」をみると、二、三箇所目止まる。たとえば本文中「弘誓一乗海」から説き明かしていく文脈の終りで、「願海」とか「智船」「群生海」等と「海」や「船」にからんだ文句が窺える。それには親鸞独自の念仏浄土観のイメージが存在したからだと推察する。そこで「海」を親鸞が持ち出す場合、その海にはどういう意味が基調に含まれるのか。また、その海が比喻する象徴的意味を、その語感から敷衍して本質部分へと辿ってみたい。そうすることによって、正に海が暗示するイメージ世界から、つまり親鸞の説く本願他力の念仏信仰の世界を一層明瞭に理解することが可能となろう。気付く一点は、龍樹や曇鸞においては「願海」とは文字通り言っていない。ただ単独に「海」だけを使っている。それを親鸞自身が願を頭に冠して「願海」と特別に読み替えたところに、実は親鸞独自の解釈そして海のイメージが改めて意味を伴って意義づけし直されると私見する。また、この「海」には親鸞の説く転成転入の理論が展開され刻まれている。たとえば三願転入の文において、「善本・徳本の真門に廻入して」「選択の願海に転入せり」と記し、「廻入」「転入」「帰入」して信心を得る人となることを、願海に入るという表現で捉える。

第四章 『安心決定鈔』における願行観……真宗聖典に収められた『安心決定鈔』は東本願寺では問題とせず、西本願寺では、大切にされる違いがみられる。しかし時代を遡って東西本願寺分派以前の室町時代の第八世蓮如は特にこの巻を重視し、「四十年間覽ても覽あきない」と言い、また「お金をほり出すような聖教だ」と述べている。というのも、ここには安心立命の決定の根本義が説かれ、それは菩薩の願と同時に念仏が成就すると説く教えだからである。ともあれ、浄土真宗の第三世覚如や第八世蓮如などが特にこの聖教を高く尊重し（例えば、蓮如は『蓮如上人御一代記聞書』の中で「しかれば當流の義は、『安心決定抄』の義くれぐれ肝要」と語っている。（『真宗聖典』一〇七七頁））、身近

に座右の書として置き、親しく書写していたことから考え合わせ、直接この聖本を手にしてみると、確かに真宗の教学に相応しい専門語が示されている。たとえば、念仏思想の理解の深さと広さ、そして柔軟性に富む「機法一体」「名号不二」「仏体即行」「生仏不二」等の諸説が簡單明瞭に記し表わされている。以上、そうした観点に立って読み解き理解を試論した。

第五章 『御伝鈔』にみる布教の特色……本章では、親鸞の曾孫にあたる本願寺三世覚如の著わした『御伝鈔』（親鸞の生涯を、絵と詞書を交互にいたれた絵巻物形式で描かれたのがその最初である。それは覚如が父の覚恵と一緒に親鸞が暮らした関東の地を歴訪し、その時の体験や親鸞に関する知識情報をまとめあげ、永仁三年（一二九五）に『善信聖人絵』として撰述された。その後、添削が重ねられて、現行のものは上巻八段、下巻七段からなる。その詞書の部分を集めたものを『御伝鈔』、絵の部分の掛軸にしたものを『御絵伝』という）を中心に、その他に『親鸞聖人門侶交名牒』（これは親鸞の流れをくむ門弟の名と、その住所を記した文書である。茨城県稲田の西念寺本・京都仏光寺内の光蔭院本などが現存する）『親鸞聖人御消集』（親鸞の書簡十八通を収録した書である）『一念多念文意』（親鸞八十五歳のときの著である。親鸞は、隆寛（？～一二二七）の『一念多念分別事』を証文とし、同書に引用する經典類の要文を抄出して註釈を加え、その意味を明らかにした書が本書である。親鸞は隆寛の書を書写して門徒に与え、尚、それだけでは田舎の人達には難解と思い、自らその文意を分かり易く解き明かした。要するに、一念・多念のどちらにもこだわるのは、自分をたのむ心を捨て阿弥陀仏に絶対的に帰依するという信心にそぐわぬものとし、「浄土真宗のならいには念仏往生ともうすなり。またく一念往生・多念往生ともうすことなし」と強く戒めた）『恵信尼消息』等を手掛かりにして、当時の関東の農村の時代状況・背景を考えに入れつつ、親鸞の念仏布教の特色はどこにあったのかを論述してみた。すなわち、関東、とりわけ稲田という地が念仏布教に適していた好条件を備えていたことが指摘できる。一には、雪深い越後の国と違い、関東の地は氣候が温暖で、冬の一時期を除けば布教するには足を気軽に運べた。二には、布教の対象となる農民達が、総体的に神仏を信仰する気持ちが篤く、また人間の心が純粹純朴であった。つまり親鸞の教えが関東の農村で急速にひろまる原因には、第一に長野の善光寺如来の阿弥陀如来信仰がこの地に多少浸透していたことが考えられる。とはいえ、もともと常陸は、旧仏教や神道に加うるに、山伏修験道のさかんな土地柄であった。にもかかわらず、次第次第に、二、三年の滞在とはいわず、関東滞在長期二十年近くの歲月の間には、膨大な念

仏信仰を増やすことになった。それは『親鸞聖人門侶交名牒』からも明らかに想像できる。一応、ここで九項目のテーマに絞って論考した内容を掲載しておこう。一、阿弥陀如来の化身 二、三十五歳までの修業時代 三、一人立ちした孤独な念仏布教者 四、念仏布教教化活動 五、親鸞の門弟たち 六、同朋思想 七、自信教人信 八、念仏の繁昌——弟子の念仏力と親鸞の御徳—— 九、弁円の回心が意味するもの。

第六章 『御伝鈔』と『親鸞聖人御一代記』にみる親鸞像……『御伝鈔』に関していえば、本書は親鸞の遺徳を追慕して、第三世覚如が生涯の行状を詞書で叙述したものを一書に纏めたものである。親鸞没後、既に三十二年余り経ており、もはや直弟子は生存しない。そうした中でだいぶ、親鸞の教えの根本本義が忘れられ薄れかけてきた頃、覚如は孫弟子の信徒に対し、本願寺教団を意識してどういう箇所^{箇所}に布教の力点を置いたのかを試論した。また、『親鸞聖人御一代記』に関していえば、本書の内容とは、親鸞の誕生から往生までを記し、『御伝鈔』をテキストにして、『報恩講式』（覚如の著であり、親鸞の忌日たる報恩講（その忌日の六日前から忌日当日までの七昼夜にわたって営まれる仏事）に諷誦するために作った）『歎徳文』（覚如の長男存覚（一二九〇～一三七三）が延文四年（一三五九）十一月、七十歳のとき、俊玄の請によつて著わし、貞治五年（一三六六）再治された。その内容は親鸞の徳をたたえて浄土の真宗の本義をあらわしたもの。報恩講の際に『報恩講式』と一緒に読み上げられる）に加え、更に説教者自身の潤色を添え作成されている。したがって史実に即さない虚像が多いが、それには本書が節談説教（節談説教とは、人びとの興味をひきやすい譬喩^{ひぐよ}や人情話をもとに、抑揚をつけた節まわしで情感に訴える説教である。近世、真宗を中心に発達・隆盛し、教化と芸能・娯楽が一体となつて民衆に浸透した。その題材は親鸞をはじめ、蓮如の一代記、善導和讃、二河白道といったものがある）で口演された経緯をもつからである。本章では布教の中での親鸞の虚像を探り、その要因を信徒側の内に追究した。

第七章 鎌倉新仏教者にみる主体的自己の研究……本章で追究する課題は、自己における主体性の問題である。すなわち中世鎌倉期の禅思想家道元と、阿弥陀仏の念仏信仰にみる立場から親鸞を取り上げ、主に自己と他者、自力と他力の関係を試論した。その際、一方には近代の西欧思想にみられる知的主体性とは何か。そして西欧近代に顕著にみられる人間中心主義思想や科学万能主義思想の発展に伴い、逆に知性と感情を切り離し、知性的合理主義を生み出したこと。近代のヒューマニズムは、結果として反人間主義を生み出したこと等を常に意識しつつ、新しい時代に向つて古くて新しい、新しく古く万人の為

の人間観を模索してみた。正にそれは西欧思想の二元論に対する東洋思想の一元論の再確認であるとともに、今、現在われわれ二十一世紀に生きる者に切に求められる自然も人間も宇宙も共存共生する空間にあり、一体世界であると捉える仏教的存在論・認識論の重要性を示唆したかったからである。

道元は『正法眼蔵』「三十七品菩提分法」で、簡単に要約すると、自は他をおかさず、他は自をおかさない。それぞれが共に独立独歩であり、自己は自己に徹し、他は他に徹しきっている。また他と和しても群同はしない、つまり異類異見者の中にあっても異類とはならず、他から解脱の仏行となる事を、自覚的存在の真の在るべき姿を強く意識して記している。それは突き詰めると、自己を立てると共に、それが同時に他をも立てることであり、他個を尊重しつつも自からの価値を最大限に發揮するという思想性、姿勢に必然的に行き着く。したがって、道元の仏教理解の中には、多様性の価値を多方面に認め、個性、特殊性をも豊かに許容する、いわば寛厚な精神世界へと導く思考がある。本章では道元においては『正法眼蔵』の中にある「現成公案」「辨道話」「仏性」「海印三昧」の諸巻をテキストとして使った。また一方、東洋人の主体的意識を追究する場合、生死の問題を無視し通り抜けるわけにはいかない。そこで道元の生死観を語った「生死」の巻や『修証義』が参考となる。そこで説く道元の把握した「生死」観は、実にすばらしい。これは世界の人々、万人に向って解き明かした万人の為の救済、安心立命の聖典だと私見する。以上の点から、日本人の主体性を課題に迫及する際、主体者の生き方に関わる、現実的実践的アプローチでもあるだけに天才的宗教者道元の思考の跡を追跡することは同時に主体性の本質へと導いてくれることになる。

一方、親鸞においては自己に対する捉え方・省察の思いは一体どうであったであろうか。すなわち親鸞は、自己の在りのままの心が虚仮不実に満ち、一片の真実も持ちあわせず、罪深き人間である自己の心・姿を漕然さんぜんと涙し、慙愧反省する。そこでは主体的自己は真の主体的自己たりえないことは明瞭である。それゆえ、親鸞においては、尽十方無量の阿弥陀仏からたまわった念仏信心に摂取され照らし出され、罪障の影が投影されることから新めて真の主体的自己の在り方が語りだされてくるわけである。

第三部 念仏とキリスト教の口称に関する比較研究……ここで意図した論述の目的・

序 狙いは、簡単にいって、以下の点に焦点が当てられている。すなわち、キリスト教で「主・イエス・キリストにあつて」とか「イエス・キリストは主である」と唱えることと、念仏

の六字名号を一本に絞り且つ徹底して不断継続して称名念仏する在り方では、たしかに信

仰対象と唱える文句自体は相違している。しかし、身・口・意での口業の働きを重んずるという点においては構造的に一致する面が窺える。そういう視点から浄土系の念仏者法然と親鸞を取りあげ、念仏称名と主の御名を称える口唱について比較研究を試論考察してみた。そこで比較検討して調べてみた結果、両宗教がおおきく共通する諸点を幾つか指摘して述べてみたい。

まず第一に、浄土真宗では、称名の念仏は「ほればれ」と、しかも喜び勇んだ法恩感謝の念仏称名である。たとえば『浄土和讃』では「信心よるこぶそのひとを、如来とひとしとときたまふ」と記されている。また『末燈鈔』では「もろもろの如来とひとしといふは、信心をえてことによるこぶひと」と述べている。同じく、キリスト教においては、「そしてすべてのことにつき、いつも、わたしたちの主イエス・キリストの御名によつて、父なる神に感謝し」（エペソ五・二〇）とパウロは記している。それは、「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして」（マタイ・二二・三七）主なるイエス・キリストに感謝を捧げる行為であり、「おおよそ、心からあふれることを、口が語るものである」（同上・一二・三四）様に、それが終局にはほめ唱うという形式内容を伴うものである。

第二に、いづれにおいても「常に」「絶えず」という条件文が、共通して強調される。第三に、一人ではなく、同朋・兄弟たちが体も心も一つになり、すなわち、同じ神を信じる信者の集団形式を成して、和して神の御名、仏の御名を称えるということが最大に強調されている。

第四に、浄土門およびキリスト教のいずれもともに、とくに信仰対象なる絶対者の下に、信者側間で別け隔てなく平等対等視されている。また、構造的には、集団信仰の中に在っても、個人と絶対者とが慈悲、愛によつて一対一の、いわば「我」と、「汝」の純粋な関係で直結している。つまり、自己の心の内には阿弥陀仏、あるいは異色な表現を採れば阿弥陀仏という名の神、イエス・キリストしか存在していないということである。

第五に、浄土門において、南無阿弥陀仏という六字の名号は、唯一絶対なる阿弥陀仏（Amitabha, 無量光仏、無量寿仏）に、身命を賭けて帰依（Namas）するということの意味する。それは、いわゆる仏に全身全霊を懸けて渴仰・帰順・随順して、信を徹底して捧げる一瞬／＼の信仰告白、宣誓でもある。キリスト教においても同様である。

以上、列記した文章を、もう一度まとめ直して書き表しておこう。

キリスト教においては、信徒の心の内から溢れる神に対する強い信仰と希望と喜びを、つまり救済されたという強い確信又は信頼をもって外に表現した意味が、「主・イエス・

キリストにあつて」「主の御名を唱える」ということである。要するに、口において神の名を唱えることは、実はそこに「イエスの御名によって、天上のもの、地上のもの、地下のものなど、あらゆるものがひざをかがめ、また、あらゆる舌が、『イエス・キリストは主である』と告白して、栄光を父なる神に帰するためである」(ピリピ二・一〇―一一)という意味が含まれている。と同時に、口で神の名を唱える行為は、神に対する絶対的信ならびに従順を誓ったことになるのである。しかし、ここで神の御名を唱えるといった場合、それはいつでも、どこでも、だれでも(一人としてもまた集団としても)ただ口・舌によって最小限度の言葉・一文句を唱えることを意味する。したがって、根本に戻ればそこではそれ以外、その他の一切の音楽的伴奏、また法具等の道具立ては不用であるわけだ。そして仏の名号を称え、神の御名を唱えるその一言一声の一回一回が、構造的に自己の確固不動の信の約束、聖なる誓いであり、自己自身の深い心の信仰告白を表してもいるのである。そして名号・御名を何度となく繰り返すことは、ちようど人間の身体の機能にたとえると、心臓が単調なしかももつとも正確なリズム・間隔を保って、鼓動を絶えずつづけていることと近い。また、身体内部における肺の収縮運動、ならびにそれに関連した鼻での吸息運動、さらに人間が普段に歩く歩行運動など、これらはいずれも短い時刻リズムの反復連続活動であり、そうした単調な繰り返し機能運動は、御名を唱えたり、称名念仏することと大変構造的に似ていることが指摘できるのである。そして「身体と祈り」「身体と瞑想」についてみても、この両者の間には深い密接なつながりがある。特に東洋では、昔から身体や姿勢、呼吸と祈り瞑想には、切り離しえない強い結びつきがあると考え認められてきている事実がある。そこで、主の祈りや聖母マリアへの祈りを、時には一言一句味わうようにしてゆっくり唱えてみることは新たな宗教体験につながると私見する。一呼吸ごとに一つの句をゆっくり味わいながら、仏や神や聖母に向かって口称(唱)することは祈りの確信・真髓そのものだと言えよう。

以上のように考察してみると、一口に名号・御名を称えるといっても、そこには種々様々な意味が含まれていることを知り得る。そこで口称における行の心理、つまり行の意義について箇条項目に列べ、要点のみを挙げておこう。

- (一) 悟りとか神秘体験とかいわれる、入我我入の境に入る。
- (二) 身心の鍛錬となる。
- (三) 信仰、信念の強化となり、また信を培う。
- (四) 懺悔、告白、滅罪の気持が生じ、それが罪業の贖いへとなる。いいかえれば、

口称によって心が爽快になる心境は、罪・汚れの意識の消滅の半面である。

(五) 感謝の意識、知恩報恩報謝の自覚。

(六) 救われた——またはどこかで保証されているという安心感——という確信から起因し生ずる内的な強力なエネルギーが湧きあがり、自発的に喜んで念仏称名、主の御名を唱えるということが事実としてある。

第三部の最後として、口称・口唱に関する総括的分類をまとめて記述しておこう。口で称えるという行為のなかには、つぎのような主旨内容となる諸論点が考えられる。

(一) 自己の信仰告白。

(二) 追体験としての一種の宗教儀礼の実践的意味。

(三) 自己の懐く信への問い掛けの行為（信仰の深化の過程的現象行為）。

(四) 自己の信の確かさを宣言する行為（信仰する神を受け入れるという宣誓の行為、南無阿弥陀仏に帰依したてまつりますと同義）。

(五) 神にたいする憧れ、そして神の愛にたいする無限の情熱。

(六) 御名を唱える行為は、俗人である自己の清浄化、聖霊化、浄化作用としての意味がある。

(七) 神の恵みに授かり、それ以後は口業での——つまり口で御名を唱えること——証し。言い換えれば、口称・口唱による身証しの意味である（仏教では、自己の心のうちに証した真理のことを示す内証に基づいて外に現われたはたらきを、外用という。正に、その外用の一つの現われとみることができぬ）。

(八) 神への感謝・讃美として、口にて唱える表現形式（仏教では、たとえば「称揚」「咨嗟」の讃句を使う。それは、「大行とは、則ち無礙光如来の御名を称するなり（『教行信証』「行巻」の冒頭）として「行は御名を称すること」だとする意味規定がなされている。そして称するとは、讃め称える意味に使っていることが窺える）。

以上のように、今掲げたことがらが有機的に密接に結び合わさって、口称における信・行の構造体系を形作っているとみることが可能である。

第四部 禅とキリスト教の比較研究

第四部の研究対象についていえば、タイトルにも記す如く、禅（神秀、慧能、天童如浄、道元）とキリスト教の二本柱的が絞られている。具体的にいえば、第一章から第四章、そして第五章では一部、更に総論では半分の分量までは禅思想の論述、それも一貫して「清

「浄観」を追究した。一方、第五章の内容に関しては主に『新約聖書』をテキスト資料として使いそれを基にして、これもやはり同じく徹底して「清浄観」に焦点を当て考察した。そこで一通りバイブル全体に目を通した訳だが、論考して行く途中、どうしてもパウロの捉えたキリスト教理解に焦点が移り、結果としてここでのキリスト教とは、正にパウロの理解したキリスト教である。また更に総論——目・眼を中心として——においては凡そ半分迄は、キリスト教に関する部分に宛てがわれてあり、第五章と総論の二箇所において禅思想とキリスト教の比較を論じその相違に言及した。

まず第一章 禅の清浄観……ここでは主に『景德伝燈録』を参考テキストに使った。その理由は、以下にある。禅の立場から見た清浄とは一体何か、について考察を練る際、もっとも適切な例文は、道元の『正法眼蔵』の「行持」の巻にある。しかし、そのほぼ全部は『景德伝燈録』より借用している。それゆえ、ルーツである原典に直接あたってみるのが一番明らかになる訳である。因みに、この本の著者は、法眼下三世の承天道原（生没年不肖）であり、中国禅宗歴代の祖師の言行を公案として集大成したものである。本章で取り上げる箇所は『景德伝燈録』第三十巻中の第四である。つまり神秀と慧能の二人の清浄の理解に関する仏道修業観（修道観）について論じられており、この論点は単に仏教の一理論の清浄観という程度の問題に止まる課題ではない。実は仏道の基本目標である悟り（解脱）そのものに関わる最大テーマでもある。神秀の答えは「身は是れ菩提樹、心は明鏡の台の如し。時時に勤めて拭拭し、塵埃をして有らしむることなかれ」の一偈に示される。すなわち分かり易く大意をいえば、以下の内容である。前の二句では、われわれの心は本来清浄であつて、汚染はないということ説く。つまり身は修学の基となるもので、心は一切を照らす鏡の如きものである。後の二句では、しかし、われわれはつねにその鏡に塵や埃がかかっているから、それを勤めて拭拭し、塵埃のかからないように、努力修行せよというものである。これは見方によつては小乗仏教的であり、修業の欠くべからざる必要性を説いている。一方頓悟禅とされる慧能と比べると、いわゆる神秀の仏教観は少しずつ悟つて行く漸修漸悟禅の立場である。簡単に解釈すれば、神秀は修業という現実的な立場を重視して、煩惱妄念を仮に実有なものとして、これを徐々に修業努力して取り払つて行くという方法である。

序
総
他方、慧能の立場はどうかといえば、次の一偈に示される。すなわち「菩提本樹なし、明鏡亦台に非ず。本来無一物、何れの処にか塵埃を惹かん」という偈文である。この慧能の偈は、対立の世界を完全に超出していることが暗示されている。つまり、菩提とか煩惱

とかにこだわって、そうしたことを比較する次元の問題から離脱している。ここで本来無一物といつているが、人間をはじめ自然界も、そもそも元元から無物な存在であることを意味する。しかし、無物といっても、一切方法が如如として、その実相妙有を現わしている。たとえば、山あり、河あり、大地あり、楼台あり、丈六八尺の仏像ありで、そこに本来の面目が躍如として仏性現前し、活現し莊嚴光明に輝いているわけだ。いいかえれば、本地の風光、曾って隠さず、そこに一点の塵埃もないといえる。それは、悟ってみれば、一切方法は自性本自から（清浄）であり、自ら具足しており、それを仮に「仏と名づく」（従って「見仏」と同義の謂にも解釈される）という処に、道元は主張の力点をおいている様に捉えられる。

第三章 心塵脱落……道元は師如浄の下で大悟した。いわゆる道元の言葉を以ってすれば、「ついに一生参学の大事」（『正法眼藏随聞記』）が果たされたのである。では、その時の大悟徹底のこととは一体何か。それが、正に「身心脱落」という四文字に込められている。これについては如浄の説いた「身心脱落」は元は「心塵脱落」という意味の中国語の発音が「身心」に近かったせいで聞き間違ったという立場から考察してみた。「身心脱落」は、如浄が教示のなかで学人接待に常に用いた言葉であった。あるとき、如浄は「参禅は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を用ひず、祇管に打坐するのみ」（『宝慶記』）と道元に示して言った。道元は礼拝して、「身心脱落とは、何」と問うと、如浄は、「身心脱落とは坐禅なり。祇管に坐禅する時、五欲（財欲・色欲・食欲・名欲・睡眠欲）を離れ、五蓋（貪欲・瞋恚・睡眠・掉悔・疑）を除くなり」と答えた。また、「祇管打坐の作功夫、身心脱落し来るは、乃ち五蓋・五欲等を離るるの術なり。此外に都て別事無し」とも教示している。

道元において清浄について考える際には、基本は五欲・五蓋を、修業によって取り除く努力がはらわれる。つまり六根の身も心も清浄観にあらわれたものでなければ、それは悟ったとはいえない。釈尊は、色、かたち、音声、味、香りの五つの塵垢・心塵があり、そうした対象に触れて起こる貪欲にうち克つことを説いている。「世間には五つの塵垢がある。よく気をつけている人は、それらを制することを学べ。すなわち色かたちと音声と味と香りと触れられるものに対する貪欲にうち克て」（中村元訳『ブツダのことば——スッタニパータ』（岩波文庫）岩波書店、昭和四十四年、一七四頁）五蓋・五欲と呼ばれる、いわゆる煩惱が心に積もる塵であるとの認識は、インド以来の仏教の伝統的な理解である、と道元は強調する。ともあれ、「身心」を「心塵」と換え直し、心塵脱落として悟道的徹

底の言葉として捉えるとき、より一層深い思想的內容をもつものとなる。如淨は、そこで
の問答について、「若し一蓋一欲を除けば則ち巨益なり。仏祖と相見の時節なり」といっ
ている。すなわち、心の塵を除くこと、すなわち自性そのものとなること、それがとりも
なおさず仏祖との相見であり、成仏にほかならない。そこでの「仏祖と相見の時節」の把
握が、今度は道元において「見仏」の巻となつて表われたと私見する。

ところで禅思想史の跡を辿つてみると、古来、六祖慧能の流れを汲む南宗系の禅は、一
般にいわゆる『払塵看淨』といふ漸悟のゆき方を嫌っている。この「払塵看淨」という意味
は煩惱である心塵とか外から垢が付着してくるとする客塵とか又本無（つまり本来無）と
みる立場を放棄して、かりに煩惱を実有存在と捉えて、これを徐々に払拭して、やがて客
塵に覆われていた覚性が全現する覚性全露の仏地に到達しようとする道である。したがつ
て、これは漸次悟りに到達しようとするから、漸悟の禅と言っているわけである。正に、
如淨禅の説く「心塵脱落」は、この「払塵看淨」に同類する立場である。しかし日本の道
元になると、「身心脱落」と改め、そこに身も心も煩惱も覚性も、ありとあらゆる一切の
ものを脱落して一仏世界に一超直入するところに道元禅の本領が窺える。したがって道
元になると頓悟禅、すなわち長期の修業を経ないで、すみやかに悟りに入る禅思想の色彩
が強くなってくる。

第四章 不染汚の修証……不染汚の修行綿密なことは、「洗淨」「洗面」をはじめ、
また他には「身心学道」や「遍參」などの諸巻にも引かれている。不染汚とはよごれてい
ないこと、清淨なことを指す意味である。そして修証とは修行と証まじりであり、道元は修行
を証りへの手段とは考えなかった。つまり、坐禅修行することそのことが証りと一体不離
な関係であるというのである。そうした基本的考えにもとづき、僧たちがその身心を清淨
に保つこと、「洗面」の巻の語句で示せば、「内外俱淨」（身心共清淨となる）にして仏
法の何たるかを、はじめて現成するのだというのである。しかも、道元は、同巻で、身心
ともに清淨となるとき、自分の身心ばかりでなく、自分の住する環境も、ともに清淨とな
る、と語っている点も重要である。また、「洗面」の巻においても、自分の身心を清淨と
成すことが徹底的に究明させている。そうした行為が同時に「淨を超越し」「不淨を透脱
し」「非淨非不淨を脱落する」清淨觀の仏法世界へと導かれ、清淨を通して身心脱落、身
心解脱が意図されているのである。

総序
第五章 キリスト教の清淨觀……宗教的人間に限つていえば、また永遠の生命を得た
いと求めるものにおいては、それは言う迄もなく「救い」である。仏教においては生死か

らの解脱をなし、西方極楽往生に主眼がある。一方、キリスト教においては、イエス・キリストの十字架と死と復活を信じ、父と子と聖霊の御名によって永遠の生命を得ることを意味する。そうした宗教的救済の問題になると、明らかに「見る」ことは必ずしも感覺器官を通して実際に物の対象を見るといいう、いわゆる視覚の問題ではなくなる。そこには、仏教では心眼を必要とするし、他方、キリスト教では聖霊の力によって汚れた罪人の心の眼を浄化されることが必要となってくる。

したがって、キリスト教における眼の塵・埃・汚れ・垢等、また不浄とされるものを浄化・聖化・靈化し清浄にするためには、神の御霊ミタマが生きて働かなければならない。それゆえ、「ローマ人への手紙」第八章・五―一〇節においては、「肉に従う者は肉のことを思い、靈に従う者は靈のことを思うからである。肉の思いは死であるが、靈の思いは、いのちと平安とである。なぜなら、肉の思いは神に敵するからである。すなわち、それは神の律法に従わず、否、従い得ないのである。また、肉にある者は、神を喜ばせることができない。しかし、神の御霊があなたがたの内に宿っているなら、あなたがたは肉におるのではなく、靈におるのである。」とパウロは語っている。この文章を敷衍解釈し捉え直せば、肉眼で物や対象を見たり把握したり直感したりすることは、結局、肉を喜ばすことであり、肉による物質的精神的欲望へと必然的に至り、またそれは人間の罪へと導き、そして死へと向かわさせるのである。そうした人間の心に対して、神の御心にそって、いわゆる靈の眼、魂の眼、神の心の眼で物や対象を見たり考えたり直感することは永遠の生命そして天国での平安へと導くといえるのである。

ところで、パウロは「使徒行伝」においては、「神は、どんな人間をも清くないとか、汚れているとか言ってはならないと、わたしにお示しになりました」（第一〇章・二八―二九節）とか「『……わたしは今までに、清くないものや汚れたものを口に入れたことが一度もございません』。すると、二度目に天から声がかかってきた。『神がきよめたものを、清くないなどと言ってはならない』」（第一章・八―九節）と語り、人間自体を清いつと汚れていると論議することを禁じ、また外から取る飲食物を清くないなどと言うことを戒めている。結局は、この世の被造物は、天地創造の時、神が造り人間その他を見て良しとされたものである。特に人間は神の似姿として創造されたばかりか、人間を完成し終わってから改めて見て良しと言われた。それゆえ、被造物それ自体を汚れていると言うことは、神の創造自体を否定することになり、明らかに自己矛盾を起すことになる。聖書は、肉の欲の思いが罪だといっている。それ自体は善でも悪でもなく罪障とはなりえな

い。すべての人間は一人として善人はおらず、全て罪人だというのはパウロの捉えたキリスト教解釈である。

問題はイエスが説いた御国に対する神への〈信仰〉自体に救済が賭けられている。パウロに依れば、罪人である人間の終極は死であるが、しかし、自分自身を神にささげ、人間として死に神とともに目醒め、神の御国の教えに従順となれば、信仰によって強められ、神の栄光にあずかるというのである。それは俗に言えば「死して生まれる」ことであり、禪的表現で示せば「大死一番即ち仏性自ら現前することとなって体験される世界がある。そして、聖霊とは自らの苦行、修行によって現出し得られるものではなく、つまり「それは人間の意思や努力によるのではなく、ただ神のあわれみによるのである」（「ローマ人への手紙」第九章・一六節）と説く通りである。「神のあわれみ」に相応するというか近い言葉を仏教から捜せば、「仏の慈悲の恵みあらわれ」と言い得ようか。それは自力ではなく、絶対他力の働きとして恵まれたものであり、「神の恩寵」とは違った意味の「仏（阿彌陀仏）の恩寵」とも表現可能であろう。

以上からして、目に見える望みはキリスト教徒にとっては決して望みとはなり得ない。救い（目醒）の構造の中核は聖霊に依る。すなわち、「わたしたちも以前には、無分別で不従順な、迷っていた者であって、さまざまの情欲と快楽との奴隷になり、悪意と妬みとで日を過ごし、人に憎まれ、互いに憎み合っていた。ところが、わたしたちの救主なる神の慈悲と博愛とが現れたとき、わたしたちの行った義のわざによってではなく、ただ神のあわれみによつて、再生の洗いを受け、聖霊により新たにされて、わたしたちは救われたのである」（「テトスへの手紙」第三章・三―六節）とパウロは語る。また、さらには清い人と汚れている人との違いは、どこにあるかについて、聖書では、それは信仰者・不信者によって決定されることを暗示している。曰く、「きよい人には、すべてのものがきよい。しかし、汚れている不信仰な人には、きよいものは一つもなく、その知性も良心も汚れてしまっている。彼らは神を知っていると、口では言うが、行いではそれを否定している。」（同上第一章・一五―一六節）。

また他方、「へブル人への手紙」において、「自らきよくなるように努めなさい。きよくなければ、だれも主を見ることはできない」（第二章・一四節）と決定的な言葉が記される様に、前半の句には仏教の説く自浄心に励むこと（自浄其意：自らその意を淨くする）に相通ずる主張が窺えるのである。また、後半の句においては「主」を「仏」に置き換えて読み直すと、この一行の文章は、間違いなく道元が『正法眼蔵』「見仏」の巻で

示衆する表現内容と軌を一にしている。

すなわち、道元では、身清浄・心清浄・見清浄となつて一切の塵・埃・汚れ・垢、また不浄となる客塵煩惱を取り除き払い尽くす修道が、とりもなおさず同時に仏祖との相見・見仏を意味した。しかも『正法眼蔵』「見仏」の巻では、現代語で示せば「元来、見仏というのは、自己の方から仏を見ようとするのではなく、仏の方から将来されて見仏が現成するのである。たとえ自分は見仏を隠そうと考えても見仏の事実が先験して現成せしめるのである。これが見仏の道理である」と説いている。

このように仏から将来されて、見仏が適えられ、心塵が取り払われ自性清浄涅槃（仏性のこと）を体得する働きにおいて、仏の功德に属すると見る解釈は、構造的にはキリスト教にも類似して認められる。すなわち、それは「いったん光を受けて天よりの賜物を味わい、聖霊にあずかる者」（「ヘブル人への手紙」第六章・四節）とか「あらゆる良い贈り物、あらゆる完全な賜物は、上から、光の父から下つて来る」（「ヤコブの手紙」第一章・一七節）と語ることが顕著にその意を伝えている。

第一部 親鸞の他力思想

親鸞の他力思想

はじめに

親鸞における他力の思想とは、一体如何なる意味がその根底に秘められてあるのか。そうした問題点を中心に、並びにそれに添った角度・視点からのアプローチを、親鸞の著述を素材にして直接彼の文章上から検討して探ってみたい。

そこで具体的に取り扱う著作作品はといえば、幅広い見地からの接近を意図して、たとえば『教行信証』『一念多念文意』『唯信鈔文意』『末燈妙』『歎異抄』『自然法爾章』、そして『三帖和讃』のなかの『浄土和讃』（大経意、観経意）『高僧和讃』（龍樹菩薩、曇鸞和尚、道綽禪師、善導大師）『正像末和讃』等から、宗祖の他力といわれるものの内容についての解釈を説明してみたいと思うわけである。

その前にもともと他力の用語を実際に使い出したのは曇鸞大師（四七六―五四二）である。では、曇鸞とは一体どんな思想の持ち主であったのか。それを、この際背景として知っておくことは、他力思想はもとより浄土教理解の上からも、極めて大切な事柄であろう。

彼は四論（中論・百論・十二門論・大智度論）の学者であり、唐代浄土教大成の基礎を築いた人物として弘くその名を知られている。北魏の曇鸞は、浄土五祖の初祖に当たり、『正信念仏偈』真宗七高僧にも唱われる「中夏日域之高僧」――すなわちインドの龍樹・天親、中国の曇鸞・道綽・善導、日本の源信・源空――のなかの第三祖である⁽¹⁾。その曇鸞の主著で浄土教を教理的に基礎づけた『浄土論註』二巻のなかに、実は他力のことが自力と併せて事詳しく論述されていることは看過できない重要な問題提起を与えてくれている。

一方、曇鸞と龍樹との思想的連がりには深いものがある。それとは、曇鸞の浄土教の特色には、最初さきに挙げた四論を学んだ関係上、世親の『浄土論』を注釈しつつも、龍樹教学を組み入れて浄土教学を確立したところにその意義があるのである。すなわち、いかえれば廬山慧遠の一派に対し、道綽・善導を通じて日本に発展する浄土教本流の基礎を築いたことにある。であるがゆえに、親鸞もことさらに曇鸞を重んじ、したがって、天親の親と曇鸞の鸞を取って、自らの名としたところにも窺える。また、『高僧和讃』に見られるように、曇鸞以外の他の六祖については、七首から二十六首であるのに対し、曇鸞についての和讃は三十四首に亘って書き及んでいることから、親鸞の曇鸞への傾倒振りが並々ではなかった証拠が十分に窺えるのである。

たとえば具体的には龍樹菩薩も十首、天親菩薩も十首、道綽禪師は僅か七首、善導大師は一段と多く二十六首、源信大師は十首、そして師の源空聖人でさえも二十首程であるのに対し、その

倍近くの三十四首が曇鸞和尚について詠われていることは、単なる偶然事ではないと推察されるのである。

親鸞の自力とか他力について考える場合には、もつと時代を辿って、龍樹菩薩から論じる必要がある。なぜなら既に周知の如く、龍樹が浄土教の信奉者であることは広く知られているからである。それは主として『十住毘婆沙論』に顕著に表われ示されている。たとえば龍樹菩薩は難易二道によって、大乘の修行が難行であることについては、二つの理由をあげて説明されている。しかし信方便の念仏が易行である理由については今だ詳しい説明がなされなかった。その易行品に「仏法に無量の門有り。世間の道に難有り、易有り、陸道の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち楽しきが如し。菩薩の道も亦、是の如し。或は勤行精進する有り、或は信方便を以って、易行にして疾く阿惟越致あゆいおつち（不退）に至る者有り（2）。」と論じている。更に、同じく『国訳一切経』のなかの『十住毘婆沙論』巻の第五の「易行品」第九における脚注の説明には、次のように記されている。「易行道（3）後世浄土門に於て勤行道・易行道の二道によりて全仏教を判別する中、易行道の術語はこれ以下判然たるも、難行道はその儘の語なく、全くこの易行道によりて併称せられる（3）。」。

たしかにここでは十方諸仏をあげ、称名憶念により不退に至りうることは示しており、一貫して阿弥陀仏が讃嘆されている。たとえばはじめに東方、南方、西方、北方、東南方、西南方、西方、東北方、下方、上方の十方十仏の善徳等、つまり如来の功徳を説き示すと共に、十仏等の聞名称信の易行を説き、以下阿弥陀仏を中心として、百七仏の名を挙げ、それらの余仏・余菩薩、またさらには「諸の大菩薩を憶念すべし」として百四十三菩薩の名を挙げ尽くし、易行を述べている。更には過去七仏と及び未来世の弥勒仏を念じ、憶念し、礼拝すべき事を勧め、称讃の偈をもって説いている。

しかし、信方便（4）易行道念仏が易行である理由については、どこにも詳しい説明が施されていないのに気付く。それに対して、他方、曇鸞大師は『浄土論註』（別称『往生論註』）、詳しくは『無量寿経優婆塞舎願生偈註』のなかに、自力・他力という術語を用いており、更に一歩突っ込んで難行道・易行道についての詳細な理由を掲げられていることは注目に値するのである。すなわち難行道については、「唯是れ自力にして他力のたもつこと無し」と語り、易行道については、「易行道とは謂はく、但だ信仏の因縁をもつて、浄土に生ぜんと願すれば、仏の願力に乗じて、便ち、彼の清浄に、往生することを得て、仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり（4）。」と述べて、大乘の勤行精進の道は有限の自己の力によって無限の仏果を求めようとするから難行であり、信方便の念仏は、有限の凡夫も無限の仏力、他力によるか

ら易行であると説明している⁽⁵⁾。要するに曇鸞の労作『浄土論註』二巻は、明らかに他力、自力という考え方を鮮明に打ち出しており、浄土教の思想の流れのなかで、ひとつの重要な足跡を印したものである。特に注目に値するのである。

さて、順序として、親鸞の主著『教行信証』のなかから自力・他力に関係した言及を取り上げる前に、それを説いた中国の祖師たちの浄土教の念仏思想の内容、それに加えて親鸞自身が解釈し直した他力思想について、文字と文章を拾って論考してみたい。

第一章 『浄土論註』と『十住毘婆沙論』を中心に

既に周知の如く、『浄土論註』は天親菩薩（新訳では世親）の著作『浄土論』の註釈である。しかも『浄土論』は宗祖親鸞が「一心の華文」と崇めた程の聖教である。たとえば具体的にいえば、親鸞は『高僧和讃』のなかの「曇鸞和尚」について、

「四論の講説さしおきて、本願他力をときたまひ、具縛くばくの凡衆ぼんじゅうをみちびきて、涅槃のかにぞいらしめし⁽⁶⁾。」（四論つまり龍樹の『中論』『十二門論』『大智度論』および提婆の『百論』の講義はすておいて、弥陀の本願他力と説き示しになられて、煩惱に全く束縛された凡夫大衆を教え諭し導いて、涅槃のかに、つまり念仏は浄土に往生して無上涅槃に至る門へと導き給うのである。）

と説いている。ここで親鸞が曇鸞その人の浄土念仏思想の根幹の一端に、本願他力として捉えていることが十分に理解できるのである。すなわち浄土門において、特に他力の深い意義をあらわしたのが曇鸞であると受け止めた発言である。また、さらには、

「天親菩薩のみことをも、鸞師ときのべたまはずば、他力広大威徳の、心行いかでかさたらまし⁽⁷⁾」

（世親菩薩の『浄土論』について、曇鸞和尚が『浄土論註』を著わした釈がなければ、他力の威徳によりたのむ心行、すなわち一心帰命の心と五念門〔礼拜・讃嘆・作願・觀察・迴向〕の行を一体誰が理解できようか）

と讃嘆している。

親鸞が『教行信証』に『浄土論註』を引用する場合にも、これを『論』の地位に置いて『註論』とも呼んでいる。考えてみると、『浄土論』の仏教における地位とは、いわば『浄土論』自体がどんな教えを説き示しているかをまず明らかにする一方、その教えが仏教において如何なる地位に立つかを明らかにしようとするものである。

さて、曇鸞は龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』によって、菩薩が阿毘跋致を求めるにおいて難行道と易行道が存在することを既に説いた。そういう意味から、実にこの『浄土論』はその易行道を明らかにする大乘仏教の究極を、つまり、浄土真宗がその教えにおいて大乘仏教の頂点に立つことを明言した源流であるということができる。

そこでは曇鸞は難行道を一体何においているのか。そこで曇鸞は五難の難行道を挙げている。たとえばそれは、一には、「外道の修反は菩薩の法を乱せる⁽⁸⁾」ことを挙げる。二には、「声聞は自利にして大慈悲を障ふ⁽⁹⁾」ことを挙げる。そして三には、「悪を顧こと無き人は、他の勝徳を破す⁽¹⁰⁾」ことを挙げる。また、四には、「顛倒^{てん}(さかさま)の善果は能く梵行をやぶる⁽¹¹⁾」ことを挙げる。そして最後の五には、「唯是れ自力にして他力の持つことなし⁽¹²⁾」と断言している。この箇所の文章を洞察するに、恐らくは四難をもその中に包み込む根本的な教えであるように思える。難行道が難行道とされる訳は、龍樹においては『十住毘婆沙論』(第五)の「易行品」第九の冒頭部分で「阿惟越致(不退の義)に至る者は、諸の難行を行じ、久しうして及ち得べきも、或は声聞、辟支仏地に墮せん⁽¹³⁾」とか、また「若し人、発願して、阿耨多羅三藐菩提を求めんと欲して、未だ阿惟越致を得ずんば、其の中に於いて、正に身命を惜まず、昼夜精進して、頭燃をはらうが如くすべし⁽¹⁴⁾」と説き示すように、ここでは明らかに聖道門・小乗的仏教の行道を前提にして易行道Ⅱ後世浄土門を説かんとしていることが理解できる。であるが故に、龍樹は、続いてそのような小乗を行ずる難行道を全面否定して、そうではなくて、「大乘を行ずる者には、……非ず。……若し必ず此の方便を聞かんと欲せば、今正に之を説くべし」と示し、「仏法に無量の門有り。世間の道に難有り、易有り。」として易行道を説き起こすのである。すなわちその全文を掲げると、次のように説かれている。

「大乘を行ずる者には、仏、是の如く説きたまへり。発願して仏道を求むることは、三千大千世界を挙ぐるよりも重し。汝、阿惟越致は是の法甚だ難し、久しうして及ち得べし、若し易行道有りて、疾く阿惟越致に至ることを得るやと言ふは、是れ及ち怯弱^{こじやく}下劣の言なり。是れ大人志幹^{しかん}の説に非ず。汝、若し必ず此の方便を聞かんと欲せば、今正に之を説くべし⁽¹⁵⁾。」

そこでは身・口・意の造作に依る行体が難行であることに帰せられているけれども、曇鸞はそれを踏まえて更に徹底して掘り下げ、自力に基づくが故にこそ難行であるという見解を打ち出したことは意義深い宗教的洞察だといえよう。したがって、曇鸞は、易行道について『浄土論註』（「無量寿経優婆塞舎願生偈註」卷上）の冒頭部分で、「但だ信仏の因縁を以て浄土に生ぜん願せば、仏の願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生することを得、仏力住持して即ち大乘正定之聚に入る⁽¹⁶⁾」と説き、仏の願力に所依するが故に、唯信心をもって一心帰命して往生浄土を願すれば、清浄の大乘による正定聚に任すると明かしている。

さて、ここで「浄土に生ぜん願せば」というその心とは一体、自力から生ずるのか他力から生ずるのか、という問は重大である。その心とは一心であり、また別な表現をすれば一念でもあり、『阿弥陀経』で説く一心不乱とも絡んでくる。一心帰命にも通ずる『十住毘婆沙論』（第五）の「易行品」第九には、「名を称して一心に念すれば、亦、不退転を得⁽¹⁷⁾」とも記されている。

更に同著の「除業品」第十の冒頭部分には、阿弥陀をはじめとする諸仏を憶念したり念じて不退転の悟りを得るには単に憶念したり称名したり礼拝するだけではないことを説く。すなわち、他力的世界の解釈をより深く汲み取って、懺悔し、勧請し、随喜・法悦したり、迴向（己が善事を他の衆生に迴向することと、自他の仏果菩提に迴向することの二義があるが、そのいずれも大乘仏教の標語である）する行為自体が、既にもう諸仏の功德によつて促された他力的行為、要素である、と私には捉えられるのである。すなわち、そこでは次のように記されている。

「問うて曰く、但だ阿弥陀等の諸仏を憶念し及び余の菩薩を念じて阿惟越致を得るか。更に余の方便有りや、と。答えて曰く、阿惟越致を求むる者は但だ憶念し、称名し、礼敬するのみに非ず。復た正に諸の仏所に於いて懺悔し、勤清し、随喜し、迴向すべし、と。⁽¹⁸⁾」

また、『浄土論註』卷上の「礼拝門」には「世尊我れ一心に、盡十方无碍光如来に帰令して、安楽国に生ぜん願す⁽¹⁹⁾」という自督の安心を表白せられている偈をあげる。ここで問題なのは「我一心」という言葉の意味であるが、別な言葉で表現すれば、親鸞はこれを「我一心者天親菩薩自督（あきらかなり、勤なり、楽なり、正なり）之詞也⁽²⁰⁾」ということの内容の謂であると理解されている。その文に続いて、「言う心は無碍光如来をしまつりて、安楽に生ずることを願こと、心心相續して、他の想ひ間雑すること無きなり⁽²¹⁾」と、曇鸞の原文に加点をほどこして読み直している。

ところで自督^{じとく}という言葉は、一般的には自己の宗教的信念の表白という立場から理解されてい

る。しかし更に深く洞察するなら、自己の信念が自ら発起するのではなく、向う側から或る対象に依つて、自己の存在が照らし出され、招喚される。実は愉樂歡喜に法悦されるが故に、一心に帰命せずにはいられない、そういう自己の眞の姿を見出すといったらよいだろうか。そうした視点から自己の姿を見つめたとき、自力と想っていたことは、却つて盡十方無礙光如来の阿弥陀仏によつて明らかにされたわけで、それ故に『無量寿経』卷下には「聞其名号、信心歡喜、及至一念」と述されている。

すなわち、親鸞は、『一念多念文意』で、次のように語っている。

「『無量寿経』の中に、あるいは「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、及至一念、至心迴向、願生彼国、即得往生、住不退転」ときたまへり。「諸有衆生」といふは、十方のよろづの衆生とまふすころなり。「聞其名号」といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をききて、うたがふころなきを「聞」といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり。「信心歡喜一念」といふは、「信心」は、如来の御ちかひをききて、うたがふころのなきなり。「歡喜」といふは、「歡」はみをよるこぼしむるなり、「喜」はころをよるこぼしむるなり、うべきことをえてむずと、かねてさきよりよろこぶころなり。「乃至」は、おほきおも、すくなきおも、ひさしきをも、ちかきおも、さきおも、のちおも、みな、かねておさむることばなり。「一念」といふは、信心をうるときの、きわまりをあらわすことばなり。「至心迴向」といふは、「至心」は、眞実といふことばなり、眞実は阿弥陀如来の御ころなり⁽²²⁾。」

親鸞になると、本願の名号を「聞」といふ態度を重要視する。聞くという行為は、自力的であつては、他からの信号をキャッチしたり理解することはできない。あくまで自己の思いをむなしくして、全身全霊を他者に打ち込めて体で感得する行為が、聞くとか聞信という言葉の眞意として隠されていると考えられる。したがつて、「きく」とは自己の計らいがあつては聞くとはいえず、それゆえ当然親鸞がいうように「うたがうころなきを「聞」といふなり」と語るのも當を得て適切適格な説明である。

一方、「きく」ということは、宗教的信念の世界においては信心護得を表わすものであり、それが御教でなければならぬともいえる。また同時に信仰の稔りと理解してもよからう。しかし、「一念」という至信心をうる決定的瞬間をあらわすことばである。そうしてまことの信心をえれば、それがそのまま無礙光仏の御ころに収め摂られるということ、又は向う側から迎え摂られ

るという意味である。したがって、それが他力でなくて何であろうか。そうするとここでは一心とは抽象的観念的な一心ではなく、具体的な五感を伴う宗教体験上の一心であり、無明業障の自己の罪の深さ、煩惱の深さが深刻に自覚反省せられるところから起生してくるのである。正に龍樹が『十住毘婆沙論』（巻五）の「易行品」第九で「光明日月にこえて、遇ふ者は煩惱を滅す。常に衆の為に説法し、諸の内外の苦を除く⁽²³⁾。」と説くところの、いわゆる常住にして生き続けて慈悲、智慧を以って衆生を救おうとする不可称仏の働きがある。

また同所で、龍樹が「寿命、量有ること無く、光明、照すこと極り無し。国土甚だ清浄にして、名を聞いて定んで作仏せんと⁽²⁴⁾。」と説く如く、自力的要素を完全に超え出た遍在常住する如来である。その如来の名を聞けたとき、衆生は盡十方无碍光のアミダ仏に信心摂取されているのであり、往生成就しており、その信心護得の世界は決して自力では達し得るものではない。

天親から曇鸞、そして親鸞への念仏観の流れを概観するとき、そこには浄土念仏の一声一行の専修が鮮明に、陰に陽に文字となって強く語られていることがわかる。そればかりか、中国の浄土論の祖師たちは、程度の差こそあれ、教義上からみて、根本においては聖道門・自力修行の仏教を捨てることを説いている。それがとりも直さず、浄土他力念仏の強調であり、引いては自力の発菩薩心持戒等への諸善行を、発することにも密接に関係してくるのである。要するに他力を信ずる称名専修を打ち立てるところに、親鸞の宗教的独自性が頂点に達しているのである。

また他方、親鸞は『一念多念文意』の中で、他力の念仏ということ意識して、「自力の念仏」という言葉を使用している。すなわち、親鸞は本文中『大無量寿経』（下巻）の一句「無諸邪聚及不定聚」を引用提示して、それについて「不定聚」は自力の念仏・疑惑の念仏の人は、報土になしといふなり。正定聚の人のみ、真実報土にむまるればなり⁽²⁵⁾。」と記している。ここで親鸞は、明らかに「不定聚」は自力の念仏や疑惑の思いを抱く念仏の人で、そうした人は真実の浄土にいない。なぜなら浄土に生まれるときまった人だけが真実の報土に生まれるからである⁽²⁶⁾、と説明している。

ところでそれに関連し併せて、次のことが考えられる。曇鸞大師が、『浄土論註』（巻下）の（願偈大意）で、「彼の无碍光如来の名号は能く衆生の一切の無明を破し、一切の志願を満たしたまう。しかるに、称名憶念すれども、無明なおありて志願を満たさざるもの⁽²⁷⁾。」と仰せられている。これは何を言わんとしているのか。訳が判っているが、実は心の底から夜の明けたように、「志願満足安堵決定心⁽²⁸⁾」^{しがんまんぞくあんどけつじょうしん}「衆生の願樂する所、一切能く満足すること」の喜びの起こらないのは、考えてみれば通り一遍の疑いではない。つまり、その心の中には、生々世々の迷いの根となつた元品^{がんぼん}の無明という無明の闇が破れかねているのである。

すなわち名（名号）は法（真理）を指さす働きをもつのだが、それにしても指を以って月を指すこの喩でいえば、名を異にする法というものがあがるがゆえに、いつまでたつても無明が破しないのである。そこには分別心・自力心があるわけで、そこから離れない限り迷いはつづくのである。そこには未だ無疑（疑わない）心に達していないからである。したがって、どこまでも晴れ難くしている原因は自力から起こる疑いということである。すなわち、『末燈鈔』に読まれる「わがはからひのこころをもて身、口、意のみだれこころをつくるひ、めでとふしなして浄土へ往生せむとおもふを自力と申なり⁽²⁸⁾」と説く所の自力心が残在しているからであるといえるのである。

思うに自力から絶対他力に移行するためには、つまり「一念の疑心も生ぜざるなり」という境界に至るには、阿弥陀如来からの給わり、南無阿弥陀仏を心底から率直に称えられるお呼びが衆生に聞こえてこなければならぬ。要するに如来の大悲の心が他人でもない、自己自身に届いてこなければ、誠に疑いは晴れないわけである。しかし誰の上にもみな届きそうであるのに、現実には届く者もあり、全く届かない者もある。それは何故かといえば、『浄土論註』を見ると、衆生（われわれの上）のかたさに障りがあると語っているのである。すなわち、結局は、凡夫である我々は三悪道の身であり業障が深いからであるといえる。そこには凡夫の自力の信が完全に否定されていることが理解されるのである。

では曇鸞や親鸞においては如何なる疑が是とされるのか。その宗教的意味における解釈が重要な論点となる。それは如来廻向、如来からの助けの声が到り届くということであろう。いいかえれば、称名往生においてつゆ・ちり・ほども疑心はなく、阿弥陀の本願力の不思議を以て必ず助けて極楽往生させて頂く、と一心無く信じ切ること、または信じ切られることである。つまり疑いの心が兔の毛ほどのすきまもなく、微塵も生じないと象徴的に言語表現する文字通りの意味が發揮されたとき、あるいは現成したときである。その時こそ親鸞の言葉をもつて表現すれば、次の一節となって顕著に示されると思う。

「まことの信心をえたる人は、すでに仏にならせ給べき御みとなりておはしますゆへに、如来とひとしき人と経にとかれ候なり。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、眞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。……………他力によりて信をえてよろこぶこころは、如来とひとしと候⁽²⁹⁾……………」

上記に説き尽くされている如く、他力如来という図式として捉えられる所に、曇鸞の他力の意味を、更に徹底して大乘仏教の根本に辿り着いた言明を、実はわれわれに暗に教え示しているわけである。

親鸞の他力の根本に据えられている領解には、凡夫人は『唯信鈔文意』で「疑網ぎもつたちがたくして、みづから妄見もうげんをおこすなり。おほよそ業ははかりのごとし⁽³⁰⁾」とする理解、また『未燈鈔』で説く「弥勒におなじくらしいなれば、正定聚の人は如来とひとしとも申なり。浄土の眞実信心のひとつは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こころ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⁽³¹⁾。」との把握があり、人間の宿業への凝視と省察を大前提にして強調され説かれているのである。そこに立つと、はじめて「信心決定」「信の一念」の一念の義（一念決定）という悟りに至り得ると考えられる。それも宗教的世界からいえば、「疑わない心」に成るといふことは、別に表現すれば疑わなくなった眞の心を阿弥陀如来から給ったからであるといえよう。それは自分の心が疑いが無くなったのでは決してない。そうであれば、それは明らかに自力の念仏往生という意味と幾らもかわっていない。つまり自力の念仏の世界に留まっているといえる。実は、それは如来の疑いのない心を給った・与ったからであると理解した方が妥当であるばかりか適切な表現だといえるのである。

翻って、本願寺第八世蓮如上人は、わが往生の疑いが晴れるのは一体何に由るかに対して、「他力の信心をえたるがゆえなり」と『御文』で説いている。また一方、宗祖親鸞は、自力の計らいの離れた他力信心を、弥陀の願力を頂いた心であるから、撰取不捨の慈悲の光にたもたれるのであって、これが地獄の業の尽きたところ、と解釈しているのである。すなわち、『一念多念文意』では、次のように語っていることから十分に窺い知れるのである。

「眞実信心をうれば、すなわち無礙光仏の御ご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、正定聚のくらしいにつきさだまるを、「往生をう」とはのたまへるなり。
(32)

また同時に、正定聚のくらしい(位)に定まること、すなわち「等正覚をなる⁽³³⁾」「即時入必定⁽³⁴⁾」とは親鸞においては、「眞実信樂⁽³⁵⁾」の世界であり、更に「他力横超おちゅうの金剛心⁽³⁶⁾」とも説く謂を含む信仰世界を意味していることを忘れてはならないであろう。

親鸞の説く他力の世界は、「聖道自力の難行道の人⁽³⁷⁾」を否定して、「仏の大願業力^{だいがんごうりき}」の舟

に乗じて、生死の大海を横さまに超えて、真実報土の岸に着く喻でもって語り説かれている。この至り着いた世界が、「不退のくらい」「無上涅槃」「大般涅槃のさとり」「弥勒のごとし」と親鸞は特別に語調を高く唱っているように推察されるのである。

第二章 『教行信証』にみる他力思想

『教行信証』における他力について、親鸞は如何に浄土真宗の教説の中で把握しているかを、いきなり論考し始める前に、まず本書がどのような内容を基盤に記したものであるのかを概略的に整理して述べることから始めたい。

周知の如く、『教行信証』はまぎれもなく親鸞自筆の主著である。それが作製されたのは元仁元（一二二四）年と古来から常識的に言い伝えられてきている。しかし、彼の自筆本に基づいて緻密に調査してみると、大方の現代の文献研究者は、親鸞が関東から京都に帰洛した以後から晩年までに及ぶとしている。そしてその証拠の一端にも、この書に自ら筆を加えて、改訂に改訂を施し⁽³⁸⁾、その生涯の宗教の跡付けを「念仏の信心」に結晶づけさせようとして老体に自ら鞭を打つかの如く、厳しく叱咤激励し、信者・門弟たちに本当の念仏信心の在り方を情熱を全力傾け『和讃』に綴っていた歌からでも十分に窺われるのである。

『教行信証』はその大部分が『浄土三部経』をはじめ、その異訳経典やその他の大乘教典、たとえば『華嚴経』『涅槃経』『大集経』、またインドから中国そして日本浄土教の宗祖・祖師らの代表者の著作から成っている。すなわち親鸞自身の言葉でいえば、「印度西天の論家、中夏日域の高僧⁽³⁹⁾」（「行巻」）・「西蕃月氏の聖典、東夏日域の師釈⁽⁴⁰⁾」（「序」）からの抜き書きから構成されている。その間に諸所に自己の信樂しんがくを披瀝した文を差しはさんでいるに過ぎないのである。

しかしそれにもかかわらず、全体を見渡してみると、『教行信証』は明らかに一貫した彼独自の思索を独特な記述の仕方、読み替えと共に、躍動する姿を見事に表現し尽くし出している。それというのは、たしかに親鸞は、本著では常に経典からの引用文やら、それと関連のある論釈の積義を用いはするが、翻って、その配列の具合や仮名遣いの読み替えによって、それらは彼自身の言葉、考えに既に結実されている。いいかえれば、そこには親鸞の口から語り出された、生き生きとした新たな説得的な表現力を得て説き示されているのである⁽⁴¹⁾。

さて、『教行信証』は、つづさには『顕浄土真実教行証文類』という。この題名から知られるように、釈迦の経典や高僧の著述のなから、浄土に生まれるためには、どのような教えにより、

いかなる修行が必要であるかということを明らかにした部分を抜き出して、類別したものである。それは、教・行・信・証・真仏土・化身土の六巻からなり、最初にまえがきである「総序」があり、とくに「信巻」のはじめにも「序文」があり、「化身土巻」のあとにあとがきの「後序」が付けられた⁽⁴²⁾、本格的な体裁を以って記された宗教書である。

すなわち正確には顕浄土真実——教文類三、証文類四、——真仏土文類五と顕浄土方便化身土文類六の二つの部門に分かれている。最後の化身土文類は、見方からいえば、先の顕浄土真仏土文類の付録のような体裁にもなっている。したがって重要なのは、むしろ浄土真実の諸巻であるといえるのである。しかし化身土文類も、親鸞自身の信仰の発展の段階を類型化し、これを宗教的意識の形成過程として三段階を定めている。いわゆる三願転入の部分と、その立場から見られた歴史観を正像末という末法思想と結びつけて論じている点で重要な箇所でもある。わたくしたち現代人の理解においては、特にこの部分が興味深い問題を提示しているとも考えられるのである⁽⁴³⁾。

翻って、「真仏土巻」は、阿弥陀仏のさとりの世界である真仏真土のことを説いたものである。阿弥陀仏およびその国土の極楽浄土は、阿弥陀仏の前身である法蔵菩薩が願を起こし修行した因に報いて出現したものであり、そのためこれを報仏報土といっている。

しかし、その因願には真実と方便とがあつて、したがつてその結果である浄土にも、また真実と方便とがあるのである。そして真実の因願によつて生ずるのが真仏真土であり、方便の因願に應ずるものが化身土であるという主旨の下で著されている。最後において親鸞は私釈で、迷いの衆生は煩惱に覆^{おほ}われてこの土で仏性を見ることはできないと語る。しかし安樂の仏国土に至るならば、弥陀の本願力の廻向によつて必ず仏性を現わすことを明らかにし、さらに弥陀の願海にも真と仮があり、仏・土にも真と仮がある。衆生はそれを知らない。したがつて、迷いを生じ弥陀の広大の恩徳を見失うというのである。そして真仏と真土を明らかにするのは真宗の正意であると親鸞は結んでいる。

さて、つづいて「化身土巻」についてであるが、ここで説く方便の法に、要門と真門がある。要門とは『観無量寿經』に説く、浄土に生まれる因として、定善・散善を修することをいう。定善とは心を静めて雑念をはらうこと、散善とは悪をやめ善を修することである。要門は、阿弥陀仏の力によつて浄土に生まれることを願う点では他力教である。しかし一方、定散二善を修めることは、聖道教と同じ立場にたち自力の心であるから、親鸞はこれを他力の中の自力として排除するのである。

ところで要門にたいして、定散二善を修せず、ただ一向に仏の力をたのみ、念仏をとなえる純

粹他力の法を弘願と名づけている。この要門と弘願という分類の仕方は、中国の善導⁽⁴⁴⁾六一三—六八一が設定したものである。それに加えて親鸞は、その中間に真門という一階を付け足して説き示している。

すなわち、そこには次のように記されている。

「しかるに、いま『大本』によるに、真実方便の願を超発す、また『観経』には方便真実の教を顕彰す、『小本』には、ただ真門をひらきて方便の善なし。ここをもて三経の真実は、選択本願を宗とす。また三経の方便はすなはちこれもろもろの善根を修するを要とするなり

(45)。

本文では現代語に置き換えると、以下のことがらを述べている。

ところが、いま『大無量寿経』によると、そこには、仏が世に超えすぐれた、第十八の真実の願と、それにあわせて第十九、第二十の方便の願とを起こされたことが記されている。また『観経』には、方便の教えと、それとあわせて真実の教えが明らかにされ、『阿弥陀経』には真門、だけを説いて、方便の善については触れていない。こういうわけで、三部の経が真実とするところには、選びぬかれた第十八の本願を本旨とするものであり、また三部の経の方便は、すなわちさまざまな功德を積むことをその要としているのである⁽⁴⁶⁾。

真門とは、親鸞の解釈に従えば、教えに方便と真実を分けるとき、前者の方便に当たる教えを要門・真門の二つに分け、真実の弘願門に対する意味がある。すなわち、念仏以外のさまざまな行によって往生しようとする自力の立場が要門である。それについて自分の称える念仏を往生のためとするのが真門で、これも自力の念仏であるが、仏の御名の真実を明かして、次の弘願門——弥陀の本願による念仏往生の道——に導く方便の教えである。いいかえれば、文字通りに弘願真実への門という意味である。

専修念仏を修することがすべて純粹他力の弘願であるかという点、その専修念仏にも自力の念仏と他力の念仏の二つに区別できる。すなわち自力の念仏とは、念仏を多くとなえ、その功によってたすけられると考えるものである。たしかにこのことは念仏に自力の功を加算しようとするものであり、明らかに純粹他力の念仏とはいえない。そういう意味では弘願真実への入口、門戸であり、これを真門と名づけたのである。基本的には親鸞の念仏は、純粹他力・絶対他力の教えをたてることにその真価が問われた。その念仏は、わが身の善とか悪とかにかかわりがなく、一重に仏を頼み専修念仏を称えるところにあったわけである。その称える一念の念仏に、一片の

私のはからい、私心の思いが無いことを強調するのである(47)。

さらに続いて、親鸞は、「これによりて方便の願を按ずるに、仮あり真あり、また行あり信あり。願といふは、すなわちこれ「臨終現前の願」なり。行といふは、すなはちこれ「修諸功德の善」なり。信といふは、すなわちこれ「至心発願欲生の心」なり(48)。」と記している。

すなわち、これらによって、方便の願について考えてみると、その願には仮と真の二つの面があり、また行と信の二つがある、と親鸞は説くのである。ここで願というのは、すなわち第十九の臨終に念仏の人の前に仏が姿を現わすことを誓った願であり、行とはすなわち、その願に示されている「さまざまな功德を修める」定善・散善のことを表わしている。また、信とはすなわち「真心から願って浄土に生まれたいと思う」心である。そして、この願に示されている行と信とによって、釈迦仏は浄土の要門である方便の仮の教えを説き明かされたのである(49)。

ところで、人間として生まれて真実を願わないものは一人もない。たとえ人間らしくない生活を営為しているときでも、その中にあつてもほのかに心のどこか片隅に真実を求めているのが、知情意の感情をもつ人間の本当の心であり想であるといえよう。したがって、弘願他力の真実はどこまでも万人が求めて止まないものであるといえるのである。かりに既に弘願他力の念仏者となりえたものは幸いであるけれど、他方、罪悪生死の衆生は、真実を求めていても、なお且つ弘願他力に疑いを懐くのである。つまりその段階では要門真門の領域に留まっているといえるわけである。しかも、疑いには根が深く、一度晴れてもまた、次に別の疑心が心の中からふつふつと起きて来る。したがって、疑いそのもの自体、または根は容易に人間から消え去るという性質のものではない。むしろ人間であるから、真実を追求するが故に、より真実を求め捜そうとするが為に、疑性を生ずるという行為を日常にわれわれ各自が営んでいるのが実態である。それゆえ、弘願他力の念仏者が真実報土に往生することができるのに対して、如来の智慧を疑う要門真門の衆生は、その疑いの心に相応して、方便の仏土に生まれ、方便の仏身を拝するところにとどまるわけである。それは親鸞が「化身土巻」で説くところである。しかも自らが持つ疑いを因として依る果報は、いくら頑張っても仏力すらこれを左右しうることはできない世界である。

「至心発願の願。邪定聚の機、雙樹禁往生无量寿仏觀經のころなり。至心廻向の願不定聚の機、難思往生阿彌

陀經のころなり。つつしんで化身土をあらはさば、仏といふは『無量寿仏觀經』の説のごとし、

真身觀の仏これなり。土は『觀經』の浄土これなり。また『菩薩虛胎經』等の説のごとし、

すなはち懈慢界これなり。また『大無量寿經』の説のごとし、すなはち疑城胎宮これなり(50)。」

この文によって見れば、至心発願の第十九願（おのれのまごころをつくし浄土に生まれたいと願つてあらゆる善行を修める者を、臨終に浄土に迎えて救おうとの願）と至心廻向の第二十願（おのれのまごころをつくして阿弥陀如来のみ名を称え、それを因として浄土へ生まれたいと願うもの）に、必ずそのねがいを果し遂げさせようとの願の要真二門の機が浄土に生まれ、拜むところの仏身は『観経』の第九、真身観に現われている。そしてその往生する浄土は、定散九品差別の浄土である。

また、『菩薩處胎経』の懈慢界とは、すなわちおこたりなまけて自己満足におちいる世界である。もつと分かり易く現代人向きに説けば、自力の心によって往生しようとする者は、この世界にとどまり真実の浄土へ生まれることができない、というわけである。更には『大無量寿経』が説く疑城胎宮の世界である。すなわち、仏智を疑う者の生まれる世界をいうのである⁽⁵¹⁾。

ところで、親鸞の絶対他力への転入は、一般に三願転入ということによく示されている。では三願転入とはどういうことなのか。これは弥陀の四十八願中に示された願のうち、親鸞は第十九、第二十、そして最後に第十八願へと段階的に転入していったことを意味している。つまり簡潔に言えば、親鸞の宗教体験の行程は、自力から半自力半他力へ、そしてそれを経てさらに純粹な他力世界へと転入し、ここにおいて彼の絶対他力的な宗教的個性を形成確立するに至ったのである。親鸞は、このプロセスを『教行信証』の「化身土巻」で次のように語っているが、その前段の文章をも同時に掲載して示しておこう。

「おほよそ、大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもておのれが善根とするがゆへに、信を生ずることあたはず。仏智をさとらず、かの因を建立せることを了知することあたはざるがゆへに、報土にいることなきなり⁽⁵²⁾。」

すなわち、およそ、大乘・小乗の聖人や一切の善人は、本願のみ名を称えて、それを自分の善根とするから、信心を起すことができない。仏の智慧をさとることがない。いわば、かの仏の救いの因がすでに確立されていることをはっきり知ることができないのである。だから真実の報土にはいることはない、と親鸞は語っているのである。そこまではっきりと断言するに至った過程には、自己自身の長い求道の旅の足跡をふまえて、孤独で苦悩に満ちた宗教体験があった。そこには自己の徹底した宗教的自覚の目醒が暗示的に告白され語られていることが推察され窺えるのである。その箇所をも、現代語に書き換えて記しておこう。

ここにおいてははっきり、ひとえに念仏を修めながら、しかも定散二善の心をまじえる人は、溢

れるような喜びの心をうることはない、とわかった。だから、善導和尚は、「このような人は、かの仏の恩を思い、これにこたえることがない。それは、修行しても、心にあなどり軽んずる思いを起し、いつも名誉や利益と関係をもっているからであり、いつの間にか我執に覆われて、ともに念仏に努めてきた人や善知識に親しみ近づかないからであり、好んでさまざまな修行のさまたげとなる縁を求めて、自分ばかりか、ひとの浄土に生まれるための正行をさまたげるからである」といつているのである。

なんと悲しいことだ。煩惱にさらされた愚かな身でありながら、無始よりこのかた、助業・正業をまじえ、定散二善の心をまじえてきたために、ついに迷いをのがれるときを持つことがなかった。振りかえつて、みずから流転輪廻をかさねてきたことを考えてみると、時間を超えた永遠の歲月をかけても、このままでは仏の誓いの力に身を託することは難しく、信心の海にはいることも困難である。心からいみ悲しみ、深く嘆かなくてはならない。

「ここをもて、愚禿釈の鸞、論主の解義をあふぎ、宗師の勸化によりて、ひさしく万行諸善の仮門をいでて、ながく雙樹林下の往生をはなる、善本徳本の真門に廻入して、ひとへに難思往生の心をおこしき。しかるに、いまことに方便の真門をいでて選択の願海に転入せり。

すみやかに難思往生の心をはなれて、難思議往生をとげんとほちす。果遂のちかい、まことにゆへあるかな(53)。」

これは親鸞が七高僧の一人として尊敬していた天親の『浄土論』の解義を仰ぎ、更に善導の勸化によって、従来の自力の諸善万行を基本とする第十九願を出るようになったことの告白文である。それは三願転入の文として古来とくに重要視するところである。親鸞が己の入信の歷程を回顧して、第十八願に入り、弘願念仏の行者となり、そうして現在の法悦と安心の一境を披瀝している箇所につづくはじめの一節文である。

親鸞は語るところから推察するに、自力の第十九願も通過し、半自力半他力の真門である第二十願にはいったことを述懐している。すなわち、「善本徳本の真門に廻入して、ひとへに難思往生の心をおこしき」と自らが述べているのがそれである。

ところで、雙樹林下往生は先にも「顕浄土方便化身土文類六」の冒頭部分を引用したとき出てきたが、その意味は第十九願の行者が方便化土に往生するのに名づけた名であり、釈尊が沙羅雙樹の林の下で入滅せられたのにちなんだことは想像に難くない。さらに善本徳本の真門とは、一口に言って、自力念仏を教える第二十願の真門のことを指している。ところがそこで満足するこ

となく、心を躍して、第二十願からも出て第十八願の絶対他力・純粹他力の阿弥陀仏の本願他力の世界に直入転入するに至ったわけである。

先に掲げた第十九願と第二十願が、いずれも弥陀から与えられた名号（他力）を称えるにも、自力的な働きによる廻向を期待しているところがみられる。因みに、親鸞が『大無量寿経』と『観無量寿経』と『阿弥陀経』の三経に説かれる往生の教説の別を、経論釈を引いて明らかにした『浄土三経往生文類』の親鸞八十五歳のときの興本をみると、他力について適格に次のように説明している。

「大経往生といふは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力とまふすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の真因なるがゆへに無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。このゆへに大経往生とまふす、また難思議往生とまふすなり⁽⁵⁴⁾。」

すなわち、「大経往生」というのは、如来の選びぬかれた本願である広大な不思議な誓いによるもので、これを他力というのである。これはとりもなおさず、第十八の「念仏往生の願」を因として、第十一の「必至滅度の願」に誓われた果を得るのであり、この世にいるあいだに仏になると約束された正定聚の位に住して、かならず真実の報土に至るものである。このことは、阿弥陀如来が浄土に生まれるすがたとして与えてくださる「往相廻向」を思いたれた、その直接の因である。だからこの上ない仏のさとり（涅槃）を開くのであって、これが『大無量寿経』の本旨である。こうした理由から、「大経往生」と申しあげ、また「難思議往生」と申しあげるのである⁽⁵⁵⁾。

ではその第十八願とはそもそも何を表明しているのか。それは、次の一文に示されている。

「設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺、唯除五逆誹謗正法。」

（たとひわれ仏をえたらむに、十方衆生、至心信樂して、わがくにに生まれんとおもふて、乃至十念せん、もしむまれずば、正覺をとらじと。ただ五逆と正法を誹謗せんをのぞかん、と⁽⁵⁶⁾）

親鸞は、『浄土三経往生文類』で、第十八願を示す前に「また、眞実信心あり。すなわち念仏往生の悲願にあらわれたり。信樂の悲願は、『大経』（上巻）にのたまはく」と語り出すのである⁽⁵⁷⁾。この第十八願は親鸞の解釈によれば絶対的な他力を示しているものである。よくよく考えてみると、弥陀仏はわれわれ凡夫を全的に救済せずにはおかない、という大慈大悲心から選びに選んで念仏を与えてくれたものであるから、ここでは一声の名号（他力）も仏からの御もよおしはからいによるものである。しかもこの念仏が仏から与え給われたものであるばかりか、念仏を称える心そのものも仏から衆生へと恵まれ与えられたものにほかならない。それゆえ、親鸞における念仏観には、それを称えることによつて自力的に往生しようと励むような念仏ではない。したがつて、自力にみられる我執的な信仰的態度から次第に純化されて無義的な信仰的態度に移つて行く人間の精神の発展のプロセスを顕著に示していると捉えられる⁽⁵⁸⁾。

以上の如き、三願転入というのは、『大無量寿経』に説かれている阿弥陀仏の衆生を救済するための四十八の誓願のうちで、第十九願、第二十願、第十八願の三つが宗教的自覚の三段階に相応するという親鸞の省察である。それはまた、『観無量寿経』『大無量寿経』『阿弥陀経』の説くところをもそれぞれに相応するとせられている。

この『浄土三部経』の説くところを、宗教的意識の観想と倫理（定善と散善）の第一段階。因みに、善導の教えに従えば、定善とは心を凝して雑念をはらう定善と、悪を廃し善を修する散善は、いずれも浄土に生れるとしたが、親鸞は共に自力として排したわけである。

阿弥陀仏の選択本願にもとづきながら、かえつてその反動として自力的に働く宗教的決断としての念仏という第二段階。さらにその自力的決断が絶対他力に転ぜられて眞の信樂が開発することとなる第三段階にあてて考えることによつて、表面的ではそれぞれ異なる三経典の説く内容を、動的發展的に統一したわけである⁽⁵⁹⁾。

『教行信証』の大部分は、浄土眞宗の世界、つまり第十八願の独自の展開を叙述している。浄土眞宗とは彼岸の超越的眞理が信のこの所・今に将来して現在することに「眞実の教行信証⁽⁶⁰⁾」の意義があるように私は考える。その証拠に冒頭部分で、「それ眞実の教をあかさば、すなはち『大無量寿経』これなり。この経の大意は、弥陀、ちかひを超発して、ひろく法蔵をひらきて、凡小をあはれみて、えらびて功德の宝を施すことをいたす⁽⁶¹⁾」と記した後、親鸞は更に「なにもてか出世の大事なりとすることをうるとならば、『大無量寿経』にのたまはく⁽⁶²⁾」と語り、以下、絶対的現在、将来する今・ここに全自己を立て「今日、仏は全身に喜びがあふれ、……まだ一度も今日のように勝れた立派なお姿を拝したことがありません。……今日、仏はとくに勝れた珍しいお姿にひたつておられます。また、今日、仏は一切の仏を念ずる禪定にひたつておい

でになりますし、今日、私は世の人をさとりに導く導師としての行にひたつておいでになるとともに、今日、私はもつとも勝れたさとり智慧にひたつておいでになり、今日、私は完全な如来の徳を行なつておいでになります⁽⁶³⁾。」と叙述している文章からも考察される。

この今日を如何なる意味に解釈するかによつて、大きく意味が違つて理解されるが、私は死後(後世)往生という所に根幹を置かず、あくまで生きた生身の人間があつてこそ往生・極楽への救いの必要性が叫ばれてくるのであるから、即今往生、現世往生に最も重心を置いて捉えたい。

つまり廻向の将来する永遠の現世の今・ここにおいて、私と仏の名号(他力)との遭遇が真実に成就・実現すると考える。そこに相對の側から絶対への念仏の道が開かれると理解したのである。それが『教行信証』のはじめに親鸞が雄々しく声を大にして語り出す「つしんで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり、ひとつには往相、ふたつには還相なり。往相の廻向について、真実の教行信証あり⁽⁶⁴⁾」に説く所のその往相廻向に即して展開されていると捉えられる。

つまり、ここでの往相廻向の謂は、自分の善行功德を他のものにめぐらして、他のものの功德とし、ともに浄土に往生しようとする願うことを往相廻向と理解し、そのような浄土往生を可能にする功德はわれわれ衆生の善行によるものではなく、すべて阿弥陀仏の力、つまり阿弥陀仏の廻向された他力によつて、往生することができる、という真宗の教義解釈にあるからである。

「化身土巻」から

ところで、他力に関して、親鸞が自分の信仰生活の遍歴を回顧して、第十八願に入り、弘願念仏の行者となりし現在の法悦と安心の喜びを荘重な文章で劇的に『教行信証』の「化身土巻」に叙述されている。

親鸞の他力思想確立の時期については諸説が窺える。その一つは、建仁元年(一一〇一)二十九歳で、師の法然門下に入った時をもつて、一応の確立期と考える説である。その二つは、越後に配流されてから確立されたとする説。その三つは、元仁元年(一一二四)五十二歳の時とする説。その四つは、五十九歳の寛喜三年とする説である。

親鸞の宗教生活を振り返ってみると、四十歳を過ぎてから劇的な宗教体験が二度存在した。それは建保二年(一一二四)、上野国佐貫(群馬県)において、「衆生利益のため」浄土三部経千部の読経を思い立って、一心に読経していたが、ふと心に思い当たる節があつて数日後にプツリと中止して、常陸国(茨城県)に旅立ったという事件である。これは『恵信尼消息』第五通にその間の事情が詳しく描写記述されている。原文では幾らか読みにくいので、現代語に置き換えて記しておこう。

善信の御房は、寛喜三年（一一三二）四月十四日、午の刻あたりから、すこし風邪ごちがなされ、その夕刻から床に着かれて、容易ならぬことになりました。腰や膝をもませるわけでもなく、まるで看病人もよせつけられず、ただじつと臥しておられるので、そつと御からだにふれてみると火のように熱いのである。こめかみのあたりはひどく脈打っていました。

さて、床に着かれて四日目のあけがた、苦しさに、これまでだと仰せられるので、なにごとぞ、たわごとでも申されるのかというと、たわごとでもありません。床に臥して二日目から、絶えず『無量寿経』を読んでいて、たまたま目をつぶると経の文字が一字残らず、あきらかに、つぶさに見えるのであった。これはおかしなことだ、念仏の信心よりほかには、心にかかることはなにもない筈なのにと。よくよく考えてみると、もう十七、八年もまえのこと、もつともらしく三部経を千部読誦して、衆生利益のためにというので読みはじめたのを、これは何事ぞ、「自信教人信、難中転更難」とて、みずから信じ人を教えて信ぜしめることが、まことに仏恩に報いたてまつる所以と信じながら、名号のほかになが不足で、経を読まねばならぬというのか、と思いついて読むことを止めたのであったが、まだなお、あの思いがすこしのこっていたのであろうか。人間の執心、自力の信というものは、よくよく考えてみなければならぬものだなあと思いめぐらしてからは大経も読むこともなくなった。そして、臥してから四日目の明け方に、これまでだといったのであろう、と仰せられました。やがて、汗も十分に出つくして、良くなりましたことでございます（65）。

以上のことは、寛喜三（一一三二）年四月に起きた出来事である。そもそもその昔、元仁元年（一一二四）、親鸞が四十二歳の時、上野佐貫（群馬県）において、「衆生利益のため」、浄土教千部の読経を思い立ったが、数日後に中止して常陸国（茨城県）に赴くという回心体験があった。それから十七、八年も後の親鸞五十九歳の出来事である。すなわち、寛喜三年（一一三二）、四月、親鸞は風邪をこじらせ、病床で『大無量寿経』を読誦した。これがかつて建保二年の出来事と思ひ合せ、「すこしのころとところ」「まはさてはあらん」と反省し、恵信尼に語っている。

上記の内容から推測して、親鸞が五十九歳のこの年に至るまで、心の奥底にこびり着いた自力の執心と格闘しなければならなかった。そうした苦悩と孤独に満ちた思想展開が窺える。そうした妻恵信尼の消息文から説々と録されてある書簡を基本にして、親鸞の深刻な反省を証拠とし、これ迄の歴史研究者は彼独自の信仰体験の確立とみなし、「寛喜の廻心」とも呼んでいる。それは風邪をこじらせ、熱にうなされ、いわばもうろうとした半ば夢遊状態における半意識を過して無意識に近い出来事であった。

恵信尼が語るように、親鸞自らが「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⁽⁶⁶⁾」があつて、それ以来、ブツツリと読経の功德を否定した四十一、二歳の頃から親鸞が五十九歳のこの一六、七年の間に、自力の執心の残りかすが完全に一掃しえた、と私は考えるのである。

さて、先にも掲げたように『教行信証』の「化身土巻」には、親鸞自身の三願転入の事実を記録している。すなわち、「いまことに方便の真門をいでて選択の願海に転入せり⁽⁶⁷⁾」（いままぎれもなく、独りこの方便の真門を出で、身を翻して選抜かれた他力本願の海に入った）というのである。しかもこの告白的記述文があつたすぐ後で、親鸞の三願転入は、そのような宗教的精神の変容を他力的に、そして正・像・末の歴史観と相即させて意識的に自覚して説いている所に注目すべき論処が窺えるのである。すなわち、親鸞は『大智度論』や道綽和尚の『安樂集』や姚秦の竺仏念訳による菩薩の修行法やその階位などについて説いた大乘律の經典『菩薩瓔珞経』（『菩薩瓔珞本業経』）等を引用した後、「また云く」とした上、「教興の所由をあかして、時に約し機にかふらしめて浄土に勸帰することあらば、もし機と教と時とそむけば、修しがたく、いりがたし⁽⁶⁸⁾。」としている。すなわち唐の導綽・善導等にみられるように、末法に相応する教えは浄土教のみと鼓吹した背景において「浄土の教えが興つてきたその理由を明らかにし、この教えを時代とのつながりによつて人（機）と結びつけて、浄土に帰するよう勧める場合、もし人と教えと時代とが一致しないときは、修行は難しく、さとりも得難い⁽⁶⁹⁾。」と述べ、更にその論拠の文として『正法念処経』やら『大集経』の「月蔵分」、そして『末法燈明記』（最澄の著作と偽書とする二説がある）まで開いて引用引挙しているのである。そうした時機相応の教法たることを強調したところで、周知の如く、正法・像法・末法の三時の教えに言及している。

そうして親鸞は、自ら仏滅後の年代を算出して、たとえば中国の王朝、周の第五代の穆王^{ぼく}と日本^{みよこのくに}の天皇院政の後堀川院を取りあげ、『賢劫経』や『仁王経』そして『涅槃経』などを基に年代考証を試み、詳しくその年代を明記して既に末法に入つて六百八十三年としている。

「三時教を按ずれば、如来般涅槃の時代をかんがうるに、周の第五の主、穆王五十一年壬申^{みよこのくに}にあたり。そのみづのへさるより、わが元仁元年後堀川の院講茂仁の聖代なり甲申^{きのえさる}にいたるまで二千一百八十三歳なり。また『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説によるに、すでに末法にいりて六百八十三歳なり⁽⁷⁰⁾。」

（正法・像法・末法の三時の教えについてしらべてみて、如来が入滅された年代のことを考えてみると、それは周の第五代、穆王の五十一年、壬申の年に当たっている。そしてその壬

申の年からわが国の元仁元年（「元仁」は後堀川院、諱茂仁の聖代である）甲申の年までは、二千八百八十三年である。また、『賢劫経』、『仁王経』、『涅槃経』などの説によると、すでに末法にはいつて六百八十三年である。）

ところで親鸞は本書中で、元仁元年（一二二四）の甲申の年、この年を末法に入つて二一八三年（または六八三年）と算定している。この箇所の親鸞の末法時代の計算は、基本となる仏滅年代の算定の仕方が一般的なそれとは異なる。しかしいづれにせよ、正法、像法をそれぞれ五〇〇年、一〇〇〇年と考へて、合計して仏滅一五〇〇年を二一八三年から引いて、一二二四年を末法に入つて六八三年経過した年と計算している。このことから、五十二歳の元仁元年は親鸞の他力思想が一応確立した時期、つまり念仏思想展開の一大転機（廻心の時期）に当たつていたのでないかと推測したい。それに加えて、この年は娘覚信尼が誕生した年でもある。『親鸞伝絵』には親鸞の入滅時（うまのとき）のことが詳しく記録されているが、親鸞が九十歳を以つて弘長二年（一二六二）十一月二十八日の午刻（専修寺本や西本願寺本系の『教行信証』の奥書では未尅ひつきのくとある）弟尋有の善法院にて入滅され、鳥部（羽）野の南の延仁寺で火葬に付された。明けて十二月一日には覚信尼から母の恵信尼に宛て、親鸞の死を知らせる第一信が發送された（『恵信尼消息』）。間もなく茶毘にふされた親鸞の遺骨は、娘の覚信尼によつて法然の墓のそばに埋められた。そして間もなく親鸞墓所の廟化、御影堂建設の議がおこり、覚信尼は後夫こうふの小野宮禅念から譲られた東山大谷の地に、門弟の寄附を受けて親鸞の御影堂を建て、その後代々覚信尼の子孫が留守職として日夜それを守るようになった。元仁元年（一二二四）、末法に入つた年、恐らく『教行信証』初稿本が成立したと推定される。それに加え、覚信尼誕生と最後の父親鸞と苦楽の行動を共にし、息を引き取るまで、更には墓守りまでつづけられたことは、最晩年にあたり親鸞の他力思想が最高潮に達したときである。

第三章 他力の積義

一 「行巻」を中心にして

宗祖親鸞の著作のなかには『教行信証』をはじめとして、他力についての用語が随処に散見される。それらのなかからある程度、はっきりした意味で限定して論述している箇所を拾い出してみると、おおよそ三ヶ所存在すると思われる。

第一には、『教行信証』「行巻」に、

「しかれば真実の行信をうるものは、心に歓喜おほきがゆへに、これを、「かんぎち歓喜地」となづく、これを初果にたとふることは、初果の聖者、なほ睡眠しらだ懶墮なれども、二十九有にいたらず。いかにいはんや、十方群生海、この行信に帰命すれば撰取してすてたまはず、かるがゆへに阿弥陀仏となづけたてまつる。これを他力といふ。ここをもて龍樹大士は「即時入必定」(十住毘婆沙論卷五、易行品)といへり。曇鸞大師は「入正定聚の教」(論註卷上)といへり。あふいでこれをたのむべし、もはらこれを行すべきなり(71)。」

と記されてある。ここの部分は、私釈の第二段であつて、親鸞が行信の利益を釈述されているわけである。つまり真実の行信を得れば歓喜地につくことを明かし、必定すなわち正定聚の教に入ること示して、行信の利益を讃えられたのである。これは凡夫地に恵まれた菩薩位を顕示されたもので、大乘仏教の最高至上の理想があるがままの人生、すなわち凡夫の生活に実現される利益を示されたのである。本文中「撰取してすてたまはず。かるがゆへに阿弥陀仏となづけたてまつる。これを他力といふ」と記されてある。

この場合は他力の益の上で、直接的には撰取不捨の妙用を説いているわけである。撰取不捨も阿弥陀仏も同義なることは『浄土和讃』の「弥陀経意」の最初の第一首に「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(72)」と記されてある。また、「行巻」の終章に至つて、つまり「正信念仏偈」の最後の箇所「極重の悪人はただ仏を称すべし。われまたかの撰取のなかにあれども、煩惱まなごをさえてみずといへども、大悲ものうきことなくつねにわれをてらしたまへり、といへり(73)。」と述べている。また同様な文で、「信巻」にも、それは『往生要集』から引用したものであるが、「またいはく、われ、またかの撰取のなかにあれども、煩惱まなごをさへてみたてまつることあたはずといへども、大悲ものうきことなくして、つねにわが身をてらしたまふ、と(74) 開陳し、「わたしもまた、かの救いのなかに収めとられている。煩惱に眼をふさがれて見ることはできないけれども、仏の広大な慈悲は、倦くことなく、つねにわたしの身体を照らしておられる」と説明している。

『往生礼讃』には、『阿弥陀経』の「正宗分取意」の名義段と『観経』(略記)の第九の「真身観取意」の文と合し、「答つて曰く、『弥陀経』及び『観経』に云く、「彼の仏の光明無量にして、十方の国を照に障礙する所無し。唯、念仏の衆生を観して撰取して捨ず。故に阿弥陀と名づく(75)」とあり、宗祖親鸞もこの釈によつて撰取不捨を阿弥陀仏といわれ、また他力として

捉えているのである。

次にこの他力の義をうけて、同じく「行巻」の要義の重釈（追釈要義）に、いわゆる《他力釈》が出されている。多くの親鸞研究者はこの他力釈によって他力とは何であるかを論ずる。しかし本当の所、この他力釈の真意は一体どう理解したらよいのだろうか。すなわちそこには、「他力」といふは、如来の本願力なり。」との命題が唱われている。そして『往生論註』の五果門の釈につづき、親鸞は他力釈の全文を引用して、次のように記すのである。

「本願力」といふは、大菩薩、法身のなかにして、つねに三昧にありて、種々の身、種々の神通、種々の説法を現じたまふことをしめす。みな本願力よりおこるをもてなり。たとへば、阿修羅の琴の鼓するものなしといへども、音曲自然なるがごとし。これを教化地の第五の功德相となづく⁽⁷⁶⁾。」

（「本願の力」というのは、法蔵菩薩がその法身のさとりの中からは、つねに三昧を行ないながら、さまざまな姿を現わし、さまざまな不思議を見せ、さまざまに教えをお説きになることを示すもので、それはこれらがすべて本願の力より起こってくるからである。それはたとえば、阿修羅の琴はひくものがないくても自然に音色を出すようなものである。これは法蔵菩薩が五念門の第五の利他教化地によつてうる功德のすがたである⁽⁷⁷⁾。」

以下、親鸞の『往生論註』の「利行満足」（巻下）からの引用は、原文六頁をそのまま引文する体裁となっている。明らかにここにおいては、特別に親鸞の新しい解釈考え方が主張されて出していない。そのなかから特に本願力の内容を、よく表していると思われるものの引文を二、三挙げて示しておこう。

「いはく自利によるがゆへにすなはちよく利他す。これ自利にあたはずしてよく利他するにあらざるなりとしるべし。「菩薩は第五門にいでて廻向利益の他の行成就したまへり、としるべし」。「成就」は、いはく廻向の因をもて教化地の果を証す⁽⁷⁸⁾。」

「『論』に「五門の行を修して、もて自利利他成就したまへるがゆへに」とのたまへり。しかるにまことにその本をもとめば、阿弥陀如来を増上縁とするなり。これを他利と利他と説ずるに左右あり。もしをのづから仏をしていはば、よろしく「利他」といふべし。いままことに仏力を談ぜんとす。このゆへに利他をもてこれをいふ。まさにしるべし、このことなり。」

おほよそこれ、かの浄土にむまると、をよびかの菩薩人天の所起の諸行は、みな阿弥陀如来の本願力によるゆへに。なにをもてこれをいはば、もし仏力にあらざれば四十八願すなはちこれいたづらにまうけたまへらん。いまひとしく三願をとりて、もて義のこころを証せん。願にのたまはく、「……………」と。仏願力によるがゆへに、願にいはく、「……………」と。仏願力によるがゆへに、願にいはく、「……………」と。仏願力によるがゆへに(79)……………」

〔『浄土論』に「五門の行を修めて、自利と利他とを行ない、すみやかに成就なされたからである」といわれた。ところが、この自利・利他のもとを求めて、これをさぐっていくと、それには阿弥陀如来が最上の強い力(増上縁)となつていのである。これを、他利と利他という点で述べてみると、はつきりとした差異があつて、もし、仏の立場をとつて言えば、おのずから利他ということになるようであり、人の立場をとつていえば、おのずから他利ということになるようである。ところで、いまは仏のお力を説こうとしているので、だから、世親は利他という言葉を用いて、仏のことを言おうとしたのである。

それというのも、およそ、かの浄土に生まれることと、生まれてから後のかの浄土の菩薩や人や天上の神々が起こすさまざまな行ないは、すべて阿弥陀如来の本願の力によるものだからである。どうしてこういふかという、もし仏のお力によるのでなければ四十八願そのものは、いたづらにお立てになつたものでしかなくなるだろう。いまはつきり、三つの願によつてこのことの意味を証明しよう。まず第十八願に……………次に第十一願に……………さらに第二十二願に……………と仰せられている。このように本願の力によるから、普通一般の人たちに超えすぐれて十地の一つ一つの行がおのずから行なわれ、世の人々を救うはたらきを踏み行なうだろう。……………これらによつて、他力を推察してみると、浄土に生まれるための力は、この他力なのであつて、それ以外に考えようはない。)

上記に掲げた二節の箇所を示された他力に関する語彙を意味上から同義な類字を選ぶと、他力Ⅱ利他Ⅱ他利Ⅱ阿弥陀如来の本願力Ⅱ仏願力、とイコールで結ばれる一連の同属同類同義語を明示することができるであろう。

まず親鸞は、『浄土論』の文句をそのまま引用している。その論理内容は、自利・利他のもとを求めて、これを探っていくと、それには阿弥陀如来が最上位の強い増上縁となつて働いていることが分かるのである。それというのも凡そかの浄土に生まれることと、生まれてから後のかの浄土の菩薩や人や天上の神々が起こすさまざまな行ないは、すべて阿弥陀如来の本願の力によるというのである。この主張見解は中国の浄土系思想家天親のものであつて、残念ながら親鸞の言

葉内容ではない。そして天親はまず第十八願を取り上げ、それを基に、仏の本願の力によるから十遍の念仏によつてたやすく浄土に生まれることができ、生まれることができるから、即座に迷いの世界の輪廻を免れ、したがつて輪廻することがないから、すみやかに悟りを得るとしている。実はこれが第一の理由・根拠であると天親は説くのである。

さらに第一願を取り上げ、それについて、仏の本願の力によるから、正定聚の位に就くだろうし、その位に就いているから、かならず仏の悟りに至るだろう。そこにはふたたび元に退転するといった障碍はない。それゆえ、すみやかに悟りをうるのであり、これが第二の証拠・根拠である、と天親は説いているのである。一方、親鸞は天親の文章そっくりそのまま記述するに留まり、それを自分の意見として一加減もほどこしてはいない。

また、第二十二願においては、このように本願の力によるから、普通一般の人たちに超えすぐれて十地の一つ一つの行がおのずから行なわれ、世の人々を救うはたらきを踏み行なうだろうと世親が述べた事を、親鸞は引用記述している。すなわち、普通一般の人たちに超えすぐれた十地の一つ一つの行がおのずから行なわれているから、すみやかに悟りを得るのであつて、それが第三の証拠として天親の文字をそっくり引用記載している。

また更に親鸞は、天親の主張を、そのままみ込んで「これらによつて、他力を推察してみると、浄土に生まれるための力はこの他力なのであつて、それ以外に考えようはない」と、本願他力に拠つて浄土往生しか救われる道がないとして、往生の是・非はこの阿弥陀仏の力によつて即座に迷いの世界の輪廻を免れ正定聚の位に就くとしている。そしてすみやかに菩薩が十地の階位で修行する布施・持戒等の波羅密の所行の一つ一つの行が、おのずから行なわれ、世の人々を救うはたらきを踏み行ないすみやかに悟りを得るといふのである。

一方、親鸞は天親からの引用をもつて、自力と他力の姿・相の違いを説き示している。たとえば、自力的な聖道門に従つて、戒律を受け、よく禅を修めその上で不思議の力を修得することを一つに数え挙げている。つまり難行道を説き示しているわけである。それに対し他力とは易行道であるから、その説き方は次のような説話に譬えられる。すなわち、資質の劣つたものには驢馬にまたがつても天に昇る力はないが、転輪聖王の行幸にしたがうときは、たやすく大空にのぼつて、なんの障碍もなく四つの大陸に遊ぶことができるのであり、これを称して他力だと親鸞は説き明かすのである。

ところが、親鸞はこの「行巻」の最初の所で『浄土論註』を取り出し、併せて龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』について考えてみると、こういわれていると説き出す。すなわち「菩薩が不退の位を求めるには、二種の道がある。一つには難行道、二つには易行道である」と記している。加え

て、自力である難行道には悪世の汚れを五つ教えている。

- ①劫濁（人間の寿命が二万歳以下になった時におこる時代や社会をいう）
- ②見濁（まちがった見解や思想がはびこること）
- ③煩惱濁（煩惱がはげしくなること）
- ④衆生濁（心身ともに資質が低下し、果報が衰えること）
- ⑤命濁（寿命が短く十歳にまで下ること）

以上の五点を挙げ、自力による難行道の欠点を説き示している。しかし、同じく阿毘跋致を求むる為のその難にもいろいろ多くの途があるが、そのなかから敢えて五つの義の意を示すと次のように説明できるとして、親鸞は『十住毘婆沙論』の文をそのまま引用して記している。因みに現代語に置き換えて記述しておこう。

一つには、異教の徒（外道）が説く相対的な善は菩薩の法を乱す。
二つには、自分だけのさとりしか考えない小乗の聖者（声聞）は自己の利益にとらわれて、菩薩の慈悲の邪魔になる。

三つには、みずから顧みることを知らない悪人は他人の勝れた功德を破る。

四つには、本来は迷いであるのに、表面、善の報いとして現われているものは欲望を捨てる正しい行ないをそこなう。

五つには、ただ自力だけによるものであって、他力の支えがない。

こういったものはつまり、みなごく普通に見られるところであって、たとえていえば、陸路を歩いて行くときは、苦しいようなものである（80）。

自力のそれに対して、他力について親鸞は龍樹菩薩の文句をもって、次の如きに記している。易行道というのは、つまりただ仏を信ずるといふそれだけを条件として浄土に生まれたいと願う人を、仏の本願の力に乗せて、たやすくかの浄土に生まれることを得させるもので、仏の力に支えられて、ただちに仏に成ることが約束された大乘の菩薩（正定之聚）のなかにはいるものである。そしてこの仏になることを約束されることが、すなわち不退の位である。これはたとえば、水上を船に乗って行くときの楽しさのようなものである。

更に今度は、はじめて親鸞自身の言葉でこの『無量寿経優婆提舍願生偈』（略して『浄土論註』）は大乘の極致であり、不退の境地に向かって順風を帆に受けた船といったものであろう、と記している。以上の文について、原文を掲げて示しておこう。

「『論の証』には、つしんで龍樹菩薩の『十住毘婆沙』を案するに、いはく、「菩薩阿毘跋致をもとむるに二種の道あり。ひとつには難行道、ふたつには易行道なり」。「難行道」は、いはく、五濁の世、無仏のときにおいて、阿毘跋致をもとむるを難とす。この難にいましおほくのみちあり、ほぼ五三をいふて、もて義のころをしめさん。ひとつには外道の相善は菩薩の法をみだる。ふたつには声聞は自利にして大慈悲をさふ。みつには無願の悪人、他の勝徳を破す。よつには転倒の善果よく梵行を壊す。いつつにはただこれ自力にして、他力のたもつなし。これらのごときの事、目にふるるにみな是なり。たとへば陸路の歩行はすなはちくるしきがごとし。「易行道」とは、いはく、ただ信仏の因縁をもて浄土に生ぜん願ず。仏願力に乗じてすなはちかの清浄の土に往生をえしむ。仏力住持してすなはち大乘正定の聚にいる。正定はすなはちこれ阿毘跋致なり。たとへば水路にふねに乗じてすなはちたのしきがごとし。この『無量寿経優婆塞舎』ほ、けだし上衍の極致、不退の風航なるものなり(81)。」

以上のことを総括して考え合わせると、自力と他力は全く性質を異にした、また価値を異にしたものである。いわば他力とは如来の絶対の立場における信行を前提にした価値基準であり、自力とは衆生の相対の立場におけるところの、聖徳太子の言葉をもつてすれば、「世間虚仮・唯仏是真」ということであり、すなわち俗世間が虚実に満ちているとする前提から論理が発しているといえよう。

たとえば、『浄土論註』(上巻)には、「此の三界は是れ有漏なり邪道の所生なり(82)」であり、「広劫よりこのかたつぶさに、諸行を造りて、有漏の法は三界につなぎにつなぐ(83)」世界であつて、また「愚癡の為に闇き所(84)」と表現されている。また一方で、

「真実功德相は二種の功德あり。一は有漏の心に従い、いはゆる法性に順ぜず。凡夫人天の諸善は、元の果報若しは因、若しは果、皆是顛倒せり、皆是虚偽なり、是の故に不実の功德と名づく(85)」

と説かれ、『散善義』は自力作善は雑毒(我執)の認める善であるから「浄土に欣求するも、これ必ず不可なり」と示されている。

以上のことから自力と他力を比較照合すると、

。他 力↓絶対的信行↓報土往生
。自 力↓相対的心行↓化土往生

と図式化できると思う。

また更に親鸞の浄土真宗の宗教観の根底に窺える基本内容を開陳すれば、次の諸要点が考えられる。

第一に、真実の教え（浄土真宗）は必ず永遠性を有すること。それは過去・現在・未来の三世にかけて救われるものであり、常に永遠の今といわれるように、正に永遠が今・ここという場所的存在と同時に、我と一体となり密着し、兎の毛ほどのすきもない、つまり間隙かんげきの無い関係でなければならぬ。

第二に、真実の教え（浄土真宗）は必ず普遍的真理を有すること。たとえばすべての人間が老若・男女、身分の上下、財産の有無、一文不知の愚鈍の者も学者知者のふるまいの者、謗法闡堤の有無、十悪・破戒・五逆の罪を犯す者にも皆一人の例外なく等しく救われるものでなければならぬ。だから親鸞は『教行信証』〔総序〕のところで「凡小修しやすき真教、愚鈍ゆきやすき捷せつ経けい（近道の謂）なり（86）」と説き示している。また一方で、たとえばそれは日輪の光の作用・働きに譬えられる。そこには暗夜を輝き照らすところの光の働がなければ人は生きられないだろう。太陽の恵みは余りにも具体的にわれわれの目に見えて絶大絶対的な力を人間といわず、全ての生きとし生ける生物に影響を与えるが、太陽の光明から敷衍し抽象的に象徴的に表現して、そのように白日の下に全ての存在を明白白と照らし出す光、つまり究極的真理がなくてはならない。

たとえば、『安心決定鈔』のなかの「自力・他力、日輪の事」と題する項には、宗教的真理とは何か。人間における宗教の真の救いとは何か、を回事に洞察深く、次の一節は説き示しているので一読してみよう。

「自力にて往生せんとおもふは、闇夜にわがまなこのちからにてものをみるとおもはんがごとし、さらになふべからず。日輪のひかりをまなこにうけとりて、所縁の境をてらしみる、これしかしながら日輪のちからなり。ただし、日のてらす因ありとも生盲しょうもう（生まれつきのめくら）のもののみるべからず、またまなこひらきたる縁ありとも、闇夜にはみるべからず、日とまなこ因縁和合してものをみるがごとし。帰命の念に本願の功德をうけとりて往生の大事をとぐべきなり。帰命の心はまなこのごとし、摂取のひかりは日のごとし（87）。」

しかし翻って批判的精神を以って右記の文意を吟味するに、未だ徹底を欠いている。実は生まれつき盲の者にも、真理の光を見ることを可能とさせる力がなければ、宗教における絶対的真理とはいいがたい。すなわち相対の世界を外に眺めている相対的絶対ではなく、同時に相対性をも内に包んだ超越的絶対性の対象でなければならぬ。

第三に、真実の教え（浄土真宗）は必ず転成性を有すること。つまり分かり易くいえば、真実の宗教とは絶対性・永遠性・普遍性の上に立っているものであるから、第一番目に、必ずしも現実の人間の意志を満足させるものではない。第二番目に、現実の人間が追い求めて必ずしも与えられるものではないといえる。そういう角度の視点から第三番目に、現実の人間の生活空間を許容せられるものではなく、現実否定されるか絶対否定されるものであり、だからといって常に現実否定に終始する性質のものではなく、終局は現実の絶対肯定が悟った覚者には証されるものでなければならぬ。第四番目に、だからといって裁かれるというわけのものではない。第五番目に、捨てられたりもしない。第六番目に、返って転成され新生されて生まれ変わる、そういう働きをもつ性質のものである。

たとえば、宗祖親鸞聖人は、『教行信証』の「総序」のはじめにおいて「円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳をなす正智、難信の金剛の信業は、うたがひのぞき証をえしむる真理なり⁽⁸⁸⁾」と、よるずの徳を具えて欠けることのない弥陀の名が、悪を転じて徳に変える正しい智慧で、自力では信じがたい、金剛のようになくだけない信心が疑いを除いてさとりを得させる真実の道理⁽⁸⁹⁾であると分かったとして弥陀の願力は南無阿弥陀仏の名号（他力）として廻施^{えせ}せられることの喜びをたえていっている。

また更に、「行巻」には一乗海の「海」の字を釈して、「海」といふは、久遠よりこのかた、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水となる、これをうみのことときにたとふるなり。まことにしりぬ。『経』にときて「煩惱のこほりとけて功德のみづとなる⁽⁸⁹⁾」といへるがごとし。」と讃述せられている。

すなわち、われわれ凡夫聖者の有している相対的なる価値観・倫理観の善悪を転じて、絶対智の世界つまり智慧海に転成せられる法が、真如法であると説いている⁽⁹⁰⁾。ここで自力と他力に置き換えて言ってみると、「海」というのは、永遠の昔からこのかた、愚かな人や聖者が修めてきたさまざまな自力の修行や自力の善である川の水を変え、また、五逆の罪を犯したり、教えを誹謗する人や、仏になる因^{たね}をもたない人（逆謗・闡提^{まやぼう・せんたい}）たちがもっている数知れない、無明の海水を変えて、本願の広大な慈悲と智慧との真実、つまり数知れない功德にみちた広大な宝の海水としてしまいうから、これを海のようなものに譬えるのである⁽⁹¹⁾。

また、『行巻』に親鸞が「礼讃」の文を引用して説き示すように、「ただ念仏の衆生をみそなわして、撰取してすてざるがゆへに、阿弥陀となづく」と論述した後、続いて「弥陀の智願海は、深広にして涯底なし。みなをききて往生せんとおもへば、みなことごとくかのくにいたる、と。たとひ大千にみたらん火にも、直にすぎて仏のみなをきけ、みなをききて歓喜し讃ずれば、みなまさにかしこにむまるることをうべし⁽⁹²⁾。」と示す。海の象徴的意味は顕著に「弥陀の智慧の、誓いの海は、広くして、果てしなく深く、名を聞いて、願いおこせば、ことごとく、かしこ(極楽浄土)に生まる、と」表現される信仰の世界である。

二 信心為本

さらに、そのためには前提として親鸞は念仏信心為(因)本を説くのであるが、その徹底した阿弥陀仏をはじめ諸仏の所証は平等を唱っているのである⁽⁹³⁾。たとえば、「ただ信心をして求念せしむれば、かみ一形をつくし、しも十声一声等にいたるまで、仏願力をもて往生をえやすし」と語り出し、そこでも信心正因をもって往生の因と成すとともに、併せて念仏称名こそが極楽往生に易き道であることを強調するのである。また親鸞は、「行巻」で『観経疏』の「玄義分」を引用し「弘願」というのは、『大無量寿経』に説いているとおりで、善人でも、悪人でも、世間一般の人で、浄土に生まれることができる人はすべて、誰れ一人として、阿弥陀仏の広大な誓いとその修行との力に支えられ、これらを浄土に生まれるための力としないものはない⁽⁹⁴⁾、と説き示している。そうして親鸞は、同巻で、

「また『無量寿経』にいふがごとし。「もしわれ成仏せんに、十方の衆生、わが名号を称せん。しも十声にいたるまで、もしむまれずば、正覚をとらじ」と。かの仏、いま現にましまして成仏したまへり。まさにするべし、本誓重願むなしからず、衆生称念すればかならず往生をう、と⁽⁹⁵⁾。」

と記し、念仏往生を信じて、人が称名念仏をするとき、必ず浄土に生まれることができると説き明かすのである。それは、正に老衰で、又不慮の事故や病氣等で死なんとするときでも、十人は十人も、百人は百人とも皆全部が浄土に往生すると説く。いってみれば、阿弥陀仏の本願他力の念仏の行は、数多くの功德を念仏を信じて称える者において、一人の例外もなく恵み与える力を秘めており、徹底して光の作用の如く平等性に貫かれているがゆえに、一つには勝教易行法なのであるといえるのである。

「しるべし。もしよくかみのごとく念念相續して、畢命ひつみょうを期とするものは、十即十生、百即百生なり。なにをもてのゆへに、外の雜縁なし、正念をえたるがゆへに、仏の本願と相應をうるがゆへに、教にたがはざるがゆへに、仏語に随順するがゆへなり、と⁽⁹⁶⁾。」

三 自力から他力への宗教的飛躍

—— 転成の論理 ——

名号は悪を転じて徳を成す、と『教行信証』の総序に唱っていることから説き起こし、さらに譬で自力の修行や自力の作善である川の水を、無明の海水を本質的に変え、本願大悲智慧真實恒沙万徳の大宝海水としてしまふ。名号とはそういう功德に満ちた真如一実法である、と親鸞は説かれているのである。しかもその功德は貧富の上下差別なく、学問の有る無し、知者、愚鈍者にも関係なく、どんな悪人にも重罪人といわれるような人にも、全て平等に摂取して捨てたまわず、西方浄土往生を阿弥陀仏は約束されている。そこには本質部分に分け入って、全体的・内容的に把握してみると、やはり自力から他力への宗教的飛躍の論理が前提にして説き示し進められている。つまりそれが転成の論理だと考えたい。そうしてその転成せられる意味を、親鸞は、たとえば『唯信鈔文意』に「自然といふはしからしむといふ。しからしむといふは、行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去・今生・未来の一切のつみを転ず。転ずといふは、善とかへなすをいふなり⁽⁹⁷⁾。」と説き明かしてその転の真意を示されたのである。

さらに、ここで親鸞における「転」の宗教的意義を試論してみたい。

定散自力の称名は 果遂のちかいに帰してこそ おしへざれども自然に 真如の門に転入する⁽⁹⁸⁾

この和讃は、『浄土和讃』の「大経意」(二十二首)の第一六番に記載されている。その意識はこのように捉えられよう。

禅定心あるいは散乱心によつて往生のための行を積むのは、自力の行であるが、そうした自己の力を頼みにして称名念仏する人であっても、やがては本願他力の世界に帰入転入せしめられていくものである、と語っていると解釈されよう⁽⁹⁹⁾。つまり、自力称名の人が他力信心の念仏者

となった、身も心も変身したところを捉えて「転入」と記述したわけである。因みに、親鸞自身に依る左訓では、「果遂のちかひに帰してこそ」に相当する部分に「自力の心にて名号を称えたるをば、遂に果たしとげむと誓ひたまふなり⁽¹⁰⁾」と記している。また、「真如の門に転入するに」の文に関しては、「法身の悟りを開く身と移り入るとまふすなり」と注釈を加筆している⁽¹⁰¹⁾。

ところで、われわれ凡夫衆生をして、かならず仏たらしめよう、とする仏の第十八願のころを領受したときが、すなわち「果遂の誓いに帰し」たときである。また同時に、それは「真如の門に転入」したと表現されるのである。ここで「真如の門」とは、王本願としての第十八願の他力念仏を指すことはいうまでもない。だからよくその真実を考えてみると、われわれの人間の側からすれば、「転入する」といわれて当然だが、翻って宗教的洞察を以つてすれば、実はすでに転入せしめる主体としての本願力がわれわれに働いて、われわれはその本願海に直ちに転入せしめられるから、その転入せしめられた当体を指して「転入」といつているに過ぎない。さらにここで自然とは、本願の不思議力の自然なることを説いており、正に他力の意味である。また「真如の門」とは第十八願の他力念仏を言っているわけで、第十八願の念仏とは真如をささる門だというのである。

またさらに『正像末和讃』においては、「転」が使用され、次の如きに表現されている。

弥陀知願の広海に 凡夫善悪の心水も 帰入しぬればすなはちに 大悲心とぞ転ずなる⁽¹⁰²⁾

右記の和讃の意味は、次の如きに捉えてみたい。

すなわち弥陀の願海のうなばらに雑修雑善の自分の心(善心)・五逆謗法、無明等の心(悪心)を水に譬えて説いているが、それが本願他力に帰入すれば、たちまちにこれが大悲心(他力の信)に転換することを和語をもって説き示している。とくに「善悪の心水」については、親鸞が左訓に「凡夫の善のころ、悪のころを水にたとえたるなり⁽¹⁰³⁾」と注をほどこしている。

更にここで補足説明をしてみたい。『教行信証』の「行巻」には、「如来の智慧海は深広にして涯底なし、二乗のはかるところにあらず。ただ仏のみあきらかにさとりたまへり」(『真宗聖典』一八五頁)、また「大悲の願船に乗じて光明の広海にうかびぬれば、至徳のかぜしづかに、衆禍しうかのなみ転ず、すなはち無明の闇を破し、すみやかに無量光明土にいたりて大般涅槃を証す」(同上、一七八頁)と記されている。すなわち簡単にいえば、弥陀の願海とは、正に(如来の智慧海)とも言語象徴化されて語られる如く、またしばしば親鸞が「智慧の光明測り難し」と説く様に、他力本願海、広海とは広大にして且つ底がない程深いのである。いわゆる声聞乗とか縁覚乗の小

乗的立場理解では決して測りえないというのである。ただ、阿弥陀仏の本願他力の信心にたよれば、念仏の功德力によって必ずや禍は福に転じ、無明長夜の迷いは智慧のともしびによって照破せられて、正しく浄土に往生することが定まるのである。ここに浄土往生信仰の最も主要な、阿弥陀仏の本願・本願海に相応した念仏功德の相を語っており、親鸞の他力念仏思想を語る際重要な観点である。この現世にあつて、煩惱を断じないまま涅槃を得る（＝往生する）とする「此土得生」を証する他力信仰の本質部分がここに示されている。『観無量寿経』に「光明徧く十方を照らし、念仏の衆生を撰取して捨てず」と記されてあつて、本願の念仏者は撰め取つて捨てないとする。念仏の衆生とは、阿弥陀仏の本願に相応しい『無量寿経』の第十八願の念仏者のことであり、残りなく本願を成就した阿弥陀仏よりすれば、念仏は選択撰取の淨信である。

また、ついでにここで往生観について言及しておく必要がある。往生は死後に期すべきか、現生（世）における証果なのかについて二様の見方がある。それは経文の読み方にかかわっている問題である。すなわち、『無量寿経』下巻に〈至心滅度の願成就文〉として「それ衆生ありてかの国に生ずるものは、みなことごとく正定の聚じむに往す」（同上、四〇頁）と記されてある原文をどう読むかである。これを、「彼の国に生ずる者」と読めば、正定聚の位につくのは彼の国（浄土）に生まれて後にの意味が生じ、死後に浄土往生した上でさとりをひらくことになる。また他方、「彼の国に生まれんとする者」と読むと、信を得た一念にこの世でこれを得るとなり、いわゆる現世往生（現生正定聚とも現生不退ともいう）の意味になる。

親鸞の読み方は、この後者で『一念多念文意』に「かのくに生まれんとするもの」（同上、六二五頁）と記されてある。親鸞は、それを『浄土文類聚鈔』に「聖言しんごんあきらかにしんぬ。煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相おうそうの心行しんぎょうをうれば、すなわち大乘正定の聚じむに往す」（同上、四三八頁）と私釈し、また、『浄土和讃』には「安楽国をねがうひと、正定聚にこそ往生すなれ、邪定不定聚じやていふていじむくになし、諸仏讚嘆したまえり」（同上、五一七頁）とも謳っている。

ところで本題に戻ると「大悲心」とは、言う迄もなく他力の信心と同格の謂であり、凡夫の信心は如来の迴向したもう、大悲心であることを示すわけである。これについて親鸞は、左訓には「さまたまの水の海に入りて、すなわち潮となるがごとく、ぜんあくのこころの水みな大悲の心になるなり⁽¹⁰⁴⁾」と説明をほどこしていることも興味を添える一文である。

更には一般に広く知られ親しまれ、最も有名な『歎異抄』の一文のなかに「一念發起するとき、金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚のくらいにをさめしめたまひて、命終すれば、もろもろの煩惱・悪障を転じて、無生忍をさとらしめたまふなり⁽¹⁰⁵⁾」と記し表わされている如く、その転の語に窺える意義は宗教的理解において深いものである。

さて、本願は眞実のもつ働き・力を表わすことはもとよりだが、その眞実の働きとは他力のこ
 とでもあり、親鸞が「他力と言うは如来の本願力なり」と『教行信証』の「行巻」で述べた命題
 は一度取り上げた。この他力を、また親鸞は、「自然法爾」とか「自然の理」ないしは「自然」
 と呼んでいる。この他力自然が働いて、われわれをして本願海に入信せしめることが、実は「転」
 というこの意味であり、即ち「転入」である。

ところで悪を転じて善となす、という「転悪成善」は、そのまま本願力の働きと成る。すなわ
 ちわれわれの悪のすべてが念仏の善に転ぜられ、煩惱具足のわれわれが、絶対善の念仏の世界に
 生きる人となっていくのは、すべて弥陀の誓った本願力によるというのである。それだから、罪
 悪の人間の生存をつづけながら、そうした罪悪が少しも障りと成らずに、われわれが本願眞実の
 世界に帰入し転入せしめられるのは、念仏のもつ転成という働きにほかならない。親鸞はこのこ
 とを指して、われわれ凡人が現世でうける念仏の十種の現世利益の一つだといって、『教行信
 証』の「信巻」末文で「みつには転悪成善の益⁽¹⁰⁶⁾」を掲げている。

因みに言えば、「転悪成善」の出所出典は、親鸞が『教行信証』の「行巻」において『楽邦文類』
 を引用し、宗曉禅師のことばとして、「累丹^(かんたん)（鍊金術に用いる薬の名）の一粒は鉄を変じて金と
 なす。眞理の一言は悪業を転じて善業となす⁽¹⁰⁷⁾」と記していることに由っている。しかし『楽
 邦文類』の原文は多少それと違い、元は「累丹の一粒は、鉄を点じて金と成す。眞理の一言は、
 凡を革めて聖と成す」であり、それを親鸞は替えて読んでいる。これが親鸞一流の常套手段であ
 ることは既に周知の事実である。

そもそも一般的常識感覚からいえば、「転」「転成」とは、われわれ自身の自分・己れの努力
 なり自力によって状態・状況を好転的転回転換を試みることを意味する。すなわち言い換えれば、
 人が或る目標を立て、その為に自分に有る限りの渾身の力を振り絞って、乾坤一擲する行為を指
 すのである。その目標達成の為に自己の目前に迫り立ちかはだかっている難問と体当たりして四
 つになつて解き、ときには死闘にまで及び、そして幾多の障害物を乗り越えて、自己の邁進する
 方向に進路を転換するところのもろもろの身体的精神的行為をも含めて「転」「転成」というこ
 とが呼ばれる。しかしながら、親鸞は「転」「転成」の語彙の謂を人間的行為の立場から把握し
 なかった。すなわち自己から発した混りもののある不純粋な行である雑行はすべて「自力無功」
 のカテゴリーのなかに含めて、退けたのである。そうしてこの「転」「転成」という語を人間的
 行為主体の立場から、本願他力の阿弥陀仏の行為主体の世界に取り替えて解釈したわけである。
 それは自力から他力へ移行したことを表わし、相対的世界から絶対的世界へ、有為転変の有情無
 常の世界から宇宙的理法・理の世界へと、つまり宗教における究極的アイデアの信仰世界に飛

躍・横超したのである。

言い換えると、親鸞は幾多の宗教的苦悩を通して、ついに自力の役立たぬ限界の果てを身心を以って知った。結局、阿弥陀仏の本願他力の世界に生きるしか道は無いことを決定的宗教体験を経て知らされたのである。もつとうがった表現をすれば、自力無功を知らしめた覚らしめたのが他力の働きであったと自覚したに違いないと私は想像する。だから、よくよく考察してみれば、「転」「転入」「転成」というのは、自己自身が転入するのだという思い上がりのものでは決してないはずである。それが親鸞において、極立きまって本願力による「転」であり、「転入」として受け留められたところに、親鸞独自の鋭い宗教的洞察が窺えるのである。

それはまた、「横超」の語意が現わす意味内容に符合することでも知られる。つまり『教行信証』の「行巻」に、親鸞が「横超は、これすなはち願力廻向の信樂、これを願作仏心といふ。願作仏心すなわちこれ横の大菩提心なり。これ横超の金剛心となづくるなり⁽¹⁰⁸⁾」と語り、また他方、「化身土巻」には「易行道といへり。この門のなかについて、横出横超・仮真・漸頓・助正雑行・雑修専修あるなり⁽¹⁰⁹⁾」と語っている。つまり横出は浄土門の方便の働きをもつのである。たとえば「信巻」では、「横出は、正雑・定散・他力のなかの自力の菩提心なり⁽¹¹⁰⁾」と説き、まだ横出の段階は完全な他力の中の他力¹¹⁰絶対他力ではなく、その一歩手前に在る、ほぼ悟りに達した境界であろう。また、仮真というのは要門と真門（弘願）を両方含みもつ他力の世界を指し示していよう。したがって、親鸞の説く絶対他力とは、整理して図式化すると、次のように分かり易く理解して捉え直すことが可能である。

浄土宗¹¹⁰易行道¹¹⁰正行¹¹⁰横超他力¹¹⁰真のなかの真¹¹⁰真宗¹¹⁰転入

親鸞は、「化身土巻」と『末燈鈔』で、次の如きに記している。

「横超の釈」横超は本願を憶念して自力の心をはなるる、「専修といふはただ仏名を称念して自力の心をはなるる」、これを横超他力となづくるなり。これすなはち専のなかの専、頓のなかの頓、真のなかの真、乗のなかの一乗なり、これすなはち真宗なり。すでに真実行のなかにあらはしおほりぬ⁽¹¹¹⁾」（「化身土巻」）

「二道といふは、一には難行道、二には易行道なり。いまこの浄土宗は易行道なり。二行といふは、一には正行、二には難行なり。いまこの浄土宗は正行を本とするなり。一超ちようといふ

は、一には堅超じやちゆう（著者補記（以下同様）…難行道中の頓教をいい、自分の修行によって直に仏になる道。華嚴・天台・真言・禪宗などを指す）、二には横超おうちゆうなり（同右、真実の他力救済の道。浄土真宗）。いまこの浄土宗は横超なり。堅超は聖道自力なり。（112）」

第四章 自力と他力の相異

はじめに

宗祖親鸞の諸著述を全体に互って、読み返してみると、そこには自力と他力の意味が全く本質的価値的に異質なものとして、いわば次元の異なるものとして描かれている。

仮に分かり易い表現で示せば、自力とは相対性・一時性・日常性であるのに対して、他力とは真・絶対性・永遠性・非日常性であるという語彙説明をもつて一応示せよう。もつと簡潔にその内に含みもつ深義の輪郭を明らかにすれば、他力とは如来の絶対世界の立場を準拠とした信行であり、自力とは衆生凡夫の相対世界の立場を基準とした心行であるとも表現されるだろう。

そこで、親鸞の諸著述、たとえば『一念多念文意』『唯信鈔文意』『末燈鈔』『歎異抄』『自力他力事』『浄土三経往生文類』『尊号真像銘文』そして『三帖和讃』等には、自力と他力の釈義の違いが明確に述べられている。その取り上げ方は、内容的には種々の分類そして譬えをもつて説き示されているのである。

たとえば、親鸞は『一念多念文意』のなかで、自力の人とは外道・邪道である自力聖道門を専にして、余行難行を修し、また念仏以外の諸仏を礼拝し、その上、僧も在家も悲しくも時を選び、日を選びして、天地の神を崇めて占い祓いをするのである、と語っている。正にこれは「自力をたのむものなり」と語る所以である。そして自力とは、別解をする者にいわれる言葉である。すなわち、別というのとは一つであることを、さらに二つに分けるという意味の言葉であり、解は念仏をしながら、ことさらに自分なりの能力で判断することを意味している。

また、助業（…阿弥陀仏に対する読誦・観察・礼拝・称名・讚嘆供養の五を五正行といい、このうち称名を正定業、その他の四を助業という。つまり浄土に生まれる行為としては称名が直接の条件で、他は間接的な補助行為だから、助業といわれる）を好む人も、みな自力に励む人である。自力というのは、自分の身を頼み、自分の心を頼み、自分の力を励まし、自分のさまざま善根功徳をたのむ人であるといえるのである。そのことを、親鸞は次のように語っている。

「異学といふは、聖道・外道におもむきて、全行を修し、余仏を念ず。吉日良辰をえらび、

占相祭祀せんそうざいしをこのむものなり。これは外道なり。これらのひとはひとへに自力をたのむものなり。別解は、念仏をしながら、他力をたのまぬなり。別といふは、ひとつなることを、ふたつにわかちなすことばなり。解はさるといふ。とくといふことばなり。念仏をしながら自力にさとりなすなり。かるがゆへに別解といふなり。また助業をこのむもの、これすなわち自力を上げむひとなり。自力といふは、わがみをたのみ、わがころをたのむ。わがちからを上げみ、わがさまさまの善根をたのむひとなり⁽¹¹³⁾。」

また、さらに同巻では、自力について親鸞は「よろづの自力の善業おぼ、方便の門とまふすなり⁽¹¹⁴⁾」と記している。そこで自力と言っても、自力の自力、自力の他力、他力の自力と三分類して捉えられるのである。『末燈鈔』の十一月廿五日の日付で、直弟子に宛てたためた手紙の中において、親鸞は次の如きに記述説明している。

「他力のなかには自力とまふすことはさふらふとききさふらひき。他力のなかにはまた他力とまふすことはききさふらはす。他力のなかには自力とまふすことは、ぞうまじょう 雑行・ぞうしゅう 雑修・じょうしん 定心念仏とところにかけてさふらふひととは、他力のなかの自力のひとびとなり。他力のなかにはまた他力とまふすことはうけたまはりさふらはす。なにごと専信房のしばらくゐたらんとさふらへば、そのときまふしさふらふべし⁽¹¹⁵⁾。」

ここで親鸞が他力のなかにまた他力がある、他力のなかに自力と対立する相対的な他力がある、とする考えを否定した文であることは一読判別して直ぐ気付くかと思う。このことは親鸞の他力思想の理解には極めて重要な点である。つまり他力といっても、無条件の他力ではない。そうなればアイデアの世界であり、観念の頭の中で描いた幻想・想像に拠って出来上った空想の世界となってしまう。やはり現実の苦しみ、辛さ、痛みがあつて、これを克服しようとするためのエネルギーである自力救済が前提にあつて、他力が他力としての意味をもつてくると考察する。したがって、他力の内に入る為の自力的要素は必要不可欠の要因材量でこそあれ、決して不用、無価値なものではないと私見解釈されるのである。それゆえ、親鸞は、本文で、他力のなかの自力といふことは浄土に生まれるためには迂遠な種々雑多の修行や心静かな禪定に入つて行なう念仏を心に懸けることで、このような人々は他力のなかの自力の人々である、として肯定的に一応容認した上で捉えていると私は理解したのである。

では、ここで親鸞がいう処の「他力のなかの他力」とは一体どういう意味が語に含まれている

のかを考えてみたい。つまり、ここでは他力は自力に対峙たいじしていわれている。そこで『教行信証』の「行巻」に「他力と言ふは、如来の本願力なり⁽¹¹⁶⁾」と述べているように、それは如来の本願による救いに包まれた姿、状態を指している。しかし、こうした他力にさらに自力と他力を考え、自力をたのんで浄土に生まれようとする姿勢を他力のなかの自力とし、仏より与えられた信心によつて浄土に生まれようとする姿は弘願門くわんもんと呼び、他力のなかの他力と見て取つたように捉えられる。「他力のなかにまた他力とまふすことはうけたまはりさふらはず」と親鸞が語っている真意は、ここでは他力のなかの他力という考えはないと否定したものであることは間違いない。しかしそれは自力・他力との価値相対において考えられる他力のなかの他力を否定したものであつて、実はそのような相対性を超えたなかに絶対他力の眞実信心を見ようとしたものであると考えるのである。

別な言葉で言い換えると、正念ということについて、二つの正念があると親鸞は『末燈鈔』で説き示す。ではそのうちの一つは何か。それは「心静かな禪定に入っている人の正念」だという。二つは「禪定に入っていない人の正念」だと語る。そしてこれら二つの正念は他力のなかの自力の正念だと申している。結局これらは、「さまざまな修養によつて人間の自力で浄土に生まれようとするものに外ならない」と言うのである。それゆえ、この善は他力のなかの自力の善であると説き示している。正にこの自分の能力を恃みとしている人は弥陀の第十九願の誓い、つまりそれは『無量寿経』巻上に、そしてまた『教行信証』の「化身土巻」に窺える「設いわれ仏を得たらむに十方の衆生、菩提心を発し、諸の功徳を修し、心を至し発願してわが国に生れむと欲おもはむ。寿終じゆうしゆうの時に臨んで、たとひ大衆と圍繞いにしよして、その人の前に現ぜずば、正覚を取らじ⁽¹¹⁷⁾」と説くいわゆる臨終現前願（至心発願の願）の文意と符合する意味なのである。

一層更に深く説き至つて親鸞は、「眞仏土」に対する「化身土」として、他力の自力を捉えている。たとえば、『教行信証』の「化身土巻」では、冒頭部分の出出でだしから、

「つしんで化身土をあらはさば、仏といふは『無量寿仏観経』の説のごとし。眞身観の仏これなり。土は『観経』の浄土これなり。また『菩薩虔胎経』等の説のごとし、すなはち懈慢界これなり。また『大無量寿経』の説のごとし、すなはち疑城胎宮これなり⁽¹¹⁸⁾。」

と説き示している。

この幾つかの箇所箇所の文意は、自力と他力の質的な違いを暗示している。たとえば、それは「化身土」という文言に窺えるのである。すなわち、まことの世界に導く手だてとして、生あるものそれぞれの心に応じて変化して現われる仮の仏身と仏土を「化身土」として親鸞は言語表現しているのである。

また、「懈慢界」とは一体どのような意味が背後に隠されているだろうか。つまり、これはおこたりなまけて自己満足におちいる世界として解釈される。いいかえれば、阿弥陀仏国に至る途の途中にある国土として表現されるのである。翻って言い換えると、自力の心によって往生しようとする者はこの世界にとどまり、真実の浄土へ生まれることができないというものである。したがって、それは別称、「辺地」という表現として理解できるのである。つまり辺地は他力の念仏における自力の人が生まれる浄土のはずれを言っているのである。

同じく「疑城胎宮」も大同小異の意味である。すなわち、仏智の不思議を疑う者の生まれる世界を、仮に言ったままでであると捉えられよう。では如何なる意味で呼ばれるのか。それは、仏の智慧の不思議を疑う人は、あたかも胎児が宮殿に住むようにぬくぬくと母の胎内にいて、その疑いの城から抜け出られないという譬えでいったものである。それを、「化身土」に擬して、また阿弥陀仏の真実浄土である「真仏土」に対して説き示しているわけである。しかりといえども極楽に生まれぬわけではない。「辺地・胎宮・懈慢界の業因⁽¹¹⁹⁾」と言っても、極楽に生まれることは阿弥陀仏の誓願が裏切らず適えてくれるが、但し「極楽にむまるといへども三宝をみたまつらず、仏心の光明は、余の雑業の行者を照摂せざるなり⁽¹²⁰⁾」という相違は窺い知られるのである。しかし、「かれは自力也、これは他力なり。自他のかわりこそ候へども、因位のくらはひとしというなり。……これはちくまく(紙一重ほどのうすさに喩える意味)をへだつるほどなり。かれは漸頓^{ぜんどん}のなかの頓、これは頓^{とん}のなかの頓なり⁽¹²¹⁾」と記す如く、悟るにも多少の早い遅いの違いが見られる。

たとえば、それは松の生成するのが年ごとに寸をすぎる位で、「一日に百丈生い育つ」松と比べたなら、遅い松は「自力修行のやうなり⁽¹²²⁾」とみられるし、他方、生長の早い松は「これは松のようなり」と表現される違いが見られるというわけである。因みに、この譬えは親鸞自身が考え出したものではない。曇鸞大師の『往生論註』巻下に、五種の不思議のうち、仏の教えはもつとも不思議であるとして、この好堅樹の喩えを掲げているのである。

ここで敢えて他力を解釈すれば、『末燈鈔』に記される一節に十分表現し尽くされていると理解される。

「また如来とひとしといふは、煩惱成就の凡夫、仏の心光にてらされまいらせて信心歓喜す。信心歓喜するゆへに正定聚のかずに住す。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。仏の光明も智也。かるがゆへにおなじといふなり。おなじといふは、信心をひとしといふなり⁽¹²³⁾。」

ここで「他力の光明に摂取せられ」という言葉が見られる。また次の所には、「仏の光明」と記されてある。この二句を照らし合わせると、他力Ⅱ仏と同位同格同義に捉えられることが知られる。とりわけ注目したい観点は、他力を光明として表現したところに他力思想の別の一面が窺えることである。たとえ煩惱にまどわれ切った愚かな人であっても、仏の（慈悲の）光に照らされることで、信心を得て歓喜愉樂するところから、浄土に生まれるものの中に数えられる、とする解釈が示される。ここにも、先に論考したが、「転生」「転入」「転換」の論理構造が用いられていることに気が付くのである。

さて、自力修行の内にとどまる限りは、いつまで経っても「如来と同位」「如来と等しい」ということにはならないのである。そのためには仏の慈悲の智慧の光に照らされ、菩薩の修行の階程に、たとえば十信・十住・十行・十迴向・十地・等覺・妙覺等の五十二位があり、その十地の初地が歓喜地と言われていて、その仏の智慧の海に入り、大きな歓喜地に包まれ、仏のさとりを開くと予定された位に就かされる、ことが、とりもなおさず歓喜地の法悦体験を味わうことなのである。そのときこそ、如来と等しいと言えるのである。

『末燈鈔』には、「第十八の本願成就のゆへに阿弥陀如来とならせたまひて、不思議の利益きわまりましまさぬ御かたちを、天親菩薩は盡十方無礙光如来とあらわしめたまへり。このゆへに、よきあしき人をきはらず、煩惱のこころをえらばず、へだてずして、往生はかならずするなりとするべしとなり⁽¹²⁴⁾」と記されている。その内容は次の以下のことを語っている。すなわち、第十八願の本願（他力）が成就することによって、ここに阿弥陀仏となつてあらわされたのであり、人間の思惟を超えた恵みの窺いえないその御姿を、天親菩薩は尽十方無礙光如来とあらわされたのである。であるから、善人・悪人を嫌わず、煩惱の心のあるなしを選ばず、隔てにならないから、必ず浄土に生まれるものと知らなければならぬ、と説かれているわけである。

ところで、他力義を整理すると、左の四通りにまとめられる。少なくとも左記の分類のいずれかに帰属すると考えられる。すなわち、それは次に記す如きである。

- (一) 不思議
- (二) 無義為義
- (三) 自然法爾
- (四) 非行非善

そこで、(一)～(四)の項目について順次、親鸞の著述を通して取り挙げ検討を加え、その他

力の真意真義について本質部分に迫ってみたい。

一 不思議

不思議とは、一体どういう隠された意味がその言葉の背後背景にあるだろうか。ごく手短かに『国語辞典』（編集代表者・金田一京助編『三省堂国語辞典』）を開いてその語彙を読んでみると、そこには「変わっていて、ふつうでは考えられないこと。また、そのようなようす。不可思議」と記した、一般的常識的解説が得られる。つまり文字通りに解すれば、思議することが不可能であるという意味に解釈されうと思う。考えてみれば、その思議可能性と思議不可能性については、幅と広さと意味上の相違が各自の立場・見解に応じて自ずと異なってくると思う。しかし少なくとも共通して言い得ることは、世間的には日常いつでも起きたり有り得ることではないことだけは明らかであろう。

また翻つて、不思議とは人間の思慮・分別をもつて理解納得できない場合に使われたりする言葉でもある。いいかえると、われわれの考え及ばぬ世界、現象世界、出来事、更にはわれわれが幾ら努力して考えて理屈で理解しようとしても、結局は知ることができない世界の事、出来事等を総括して不思議という言語表現に託し示す場合もあるのである。

信仰における信心の真・虚仮、偽の是々非々を第一基準にして問う場合、真宗の世界は言う迄もなく、「不思議」の側に属する。つまりこの娑婆の現実生活そしてそれを成り立たしめている世界は否定される。のみならず、それを同時に成り立たしめる主体者である我の存在も同様に完全に否定されるのである。すなわち余りにもよく知られている聖徳太子の言葉を借りれば「世間虚仮唯仏是真」ということであり、親鸞が語ったとされる唯円編著『歎異抄』のなかから示せば、「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、實あることなき⁽¹²⁵⁾」とか「まごとに、我も人もそらごとをのみまうしあひさふらふ⁽¹²⁶⁾」「世界に属している。では何が真実かというなら、それは「如来の御意⁽¹²⁷⁾」「如来よりたまはりたる信心⁽¹²⁸⁾」であり、その如来の本願とは「ただ念仏のみぞまごこと⁽¹²⁹⁾」と捉えた、念仏信心の生活であると親鸞は口を酸っぱくして切々と語ってくれているのである。

さて、今、不思議から論を説き起こしたが、不思議の文字を用いられる言葉には、一体どういう表現があるのか見てみたい。

たとえば、『正像末和讃』では「仏智不思議」(十二回)「不思議の仏智」(二回)「他力不思議」(一回)「恩徳広大不思議」(一回)等と使われ、不思議の冠頭に仏智・他力・恩徳をつけて不思議の内容を更に形容して表現している。不思議を使用した文句が合計、十六回使われて

いる。一番数多く使われる表現は「仏智不思議」である。周知の如く、これが十二回もひんぱんに使われ頻度数が圧倒的に多いことが分かるのである。

一方、今度は『浄土和讃』に見られる、不思議の文字使用の使い方、用い方ならびにその頻出回数を調べてみると次のようである。

- 一、「誓願不思議」(二回)
- 二、「不思議の誓願」(二回)
- 三、「不思議の徳」(二回)
- 四、「慈悲方便不思議」(二回)
- 五、「無漏の依果不思議」|| (煩惱の汚れなき極楽の果報) (二回)
- 六、「摂化随縁不思議」|| (仏の人々に対する教化がすべての縁に随うこと) (二回)
- 七、「仏智の不思議」(二回)
- 八、「名号不思議」(二回)
- 九、「願力不思議」(二回)

以上に記した言語表現からみると、不思議の意味する内容にはニュアンスの違いが種々に分かれていることが理解される。一応、上記の不思議の内容を、同類にまとめイコールで連結すると、次の如きに捉え直される。

誓願||無漏の依果||徳||慈悲方便||摂化随縁||仏智||名号||願力

次に『高僧和讃』では、一体、不思議という文字が如何なる語彙と連結して使用されているかを調べてみると、左記の如くになった。

- 一、「靈瑞不思議」(二回)
- 二、「仏法不思議」(二回)
- 三、「名号不思議の海水」(二回)
- 四、「仏法力の不思議」(二回)

以上に掲げた『三帖和讃』に共通して使用されている用語は一つも無かったが、和讃でも二帖

に共通してみられるものは「名号不思議」（『浄土和讃』と『高僧和讃』）だけである。不思議の文字を使用した表現が一番多いのは『浄土和讃』であり、9種みられ、次に『高僧和讃』と『正像末和讃』が同数である。三帖の和讃の中で、一番数多く使われている用語は、仏智不思議（十二回）であり、二番目からは一段と数も減って、「仏智の不思議」（二回）・「仏法不思議」（二回）、その他は全て一回切りしか使用されていないことが分かった。

また一方で『真宗聖典』の索引のなから、不思議について調べてみると、不思議の文字の頭に冠され、語尾に付属され次のように表現されている。因みに、これは親鸞のほぼ全作品に亘って使われている言葉から拾い集め出されたものである。

- 一、不思議の願行
- 二、不思議の願力
- 三、不思議の弘誓
- 四、不思議のこと
- 五、不思議の誓願
- 六、不思議の誓願力
- 七、不思議の徳
- 八、不思議の仏智
- 九、不思議の名言
- 十、願の不思議
- 十一、仏智の不思議
- 十二、仏の不思議
- 十三、法の不思議
- 十四、不思議智

一応、ここで不思議の意味内容を整理して記述してみると、それは法蔵菩薩の誓願弘誓の不思議な因位を表わし、更に『安心決定鈔』の冒頭部分にも説き示されるように、「仏は衆生にかはりて願と行とを円満して、われらが往生をすでにしたため（ととのえの謂）たまふなり⁽¹³⁰⁾」と記すところの他力の願行である。分かり易くいかえれば、菩薩が衆生にかはりて願行を成ずることであり、かかる不思議の名号を、もしきこえざるところあらば正覚をとらじと誓った願行である。その際、われらがこれによって既に往生がなっているということをきくというのは、た

だおおまかに名号を聞くのではなく、本願他力の不思議を聞いて疑わないで聞くということにおいてはおおまかに、聞くことのおおまかさが現われてくるわけである⁽¹³¹⁾。

また更に、不思議には阿弥陀仏の数々の功德があることは言う迄もない。それはまた同時に、「仏の不思議」「法の不思議」として捉えられ表現されるものであろう。

他方、『唯信鈔文意』をひもといてみると、他力についての説明が語られていることが知られる。『唯信鈔文意』について述べれば、それは親鸞自身の文章ではなく、聖覚法印の『唯信鈔』に引証する経釈の要文を拾って註釈を親鸞が加筆し、且つその文意を明らかに試論したものであることは予め理解しておく必要がある。その上、宗祖親鸞は、同門の法友のうち、とりわけ聖覚法印と隆寛律師とを尊敬し、しばしば両師の著作を書写して門徒たちに与えられた。専修念仏の要義を示して、ただ信心に極まることを願わしたこの『唯信鈔』は、親鸞が門徒に勧めた書の一つに数えられるのである。そこで親鸞は、冒頭の書き出し部分の五行目から、次のように他力について記している。

「本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ。鈔はすぐれたることをぬきいだしあつむることばなり。このゆへに『唯信鈔』といふなり。また唯信はこれ他力の信心のほか余のことならずとなり。すなわち本弘誓願なるがゆへなればなり⁽¹³²⁾。」

親鸞は、ここで『唯信鈔』の題字の字義の解説説明から説き起こし、つづいて端的に次の如きに弁明を加えている。すなわち、本願の他力に身をまかせて、自力を離れていること、これを「唯信」という。「鈔」とは勝れていることを抜き出し、集めるという意味の言葉であるという。だから、「唯信鈔」というのであると語るのである。更にまた、「唯信」とは、この信心のほかに他のことは習わないということであって、これこそ阿弥陀仏に成る前の法蔵菩薩の時の広大な誓いに示されていることだからだ、と書き足している。また、聖覚は、自力・他力について自力の往生と他力の往生の違いを、次のように記している。

「一切の行はみなこれ浄土の行なるがゆへに。ただこれはみづからの行をはげみて往生をねがふがゆへに自力の往生となづく。行業もしおろそかならば往生とげがたし。かの阿弥陀仏の本願にあらず。撰取の光明のてらさざるところなり。ふたつに念仏往生といふは、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。ひとへに弥陀の願力にひかるるがゆへに、他力の往生となづく⁽¹³³⁾。」

右の文に相応するかのように、親鸞は、聖覚が「五会法事讃」（巻本）から引用した漢文の經釈「如来尊号甚分明」の注釈において、次のように自らの文章で語ってくれている。

「この如来の尊号は不可称不可説不可思議にましまして、一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまふ大慈大悲のちかひの御なり。この仏の御なはよろづの如来の名号にすぐれたまへり。これすなわち誓願なるがゆへなり。……大小の聖人善悪の凡夫みなともに自力の智慧をもては大涅槃にいたることなければ、無礙光仏の御かたちは智慧のひかりにてましますゆへに、この仏の智願海にすすめられたまふなり⁽¹³⁴⁾。」

I 他力の三心

また、親鸞は、同巻で「他力の三信をえたらむひとは、ゆめゆめ余の善根をそしり、余の仏聖をいやしうすることなかれとなり⁽¹³⁵⁾。」と著わしている。

ではその三心とは何を指しているのか。すなわち、三心とは一つには「至誠心^{じじやうと}」であり、これはすなわち真実のこころを現わす。二つには「深心」であり、またそれは「信心」の意味でもある。その真意は深く人のことばをたのみて疑わざることである⁽¹³⁶⁾。三つには「迴向発願心」であり、それは名のなかにその義が説かれてあり、詳しくそれを述べることはできないと聖覚は付言している。簡単にいえば、過去・現在・未来の三業の善根をめぐらして極樂浄土に生まれようと願うことである。更に聖覚は「念仏まふさむには三心を具すべし⁽¹³⁷⁾。」と當為的強調文でもって語っているのである。また更に念を押し、といつても「信心決定しぬれば三心おのづからそなわる。本願を信ずることまことなれば虚仮^{こゝろな}のこころなし。浄土まつことうたかひなければ迴向のおもひあり、このゆへに三心ことなるにたれどもみな信心にそなわれるなり⁽¹³⁸⁾。」と説き示しているのである。

そこで親鸞が別の箇所で「具三心者必生彼国」（『観無量寿経』）について、注釈を加え、「他力の信心」とか「他力の一心」（『三信心』）と述べ、そのことに触れて次のように論述している。

また、念仏以外のさまざまな行を修めたり、念仏と共に行なったりして、定善・散善をたくわえる自力の人は、他力の信心が欠けているから、幾度も生まれかわり、永遠の時をへて、他力の一心を得た後はじめて、浄土に生まれることができる。しかし、それ迄には生まれられないというのである。もし胎生の身となって辺地に生まれても、五百年を経て、あるいは億千万人のなかで、ときとして希に一人、真実の報土に進むものがあるものようである。三心をえようと思うこと

をよくよく心得て、これを願わなくてはならないのである⁽¹³⁹⁾。

II 自力・他力の違い

次に『末燈鈔』における自力・他力について、親鸞が述べられている箇所を拾い出し、その相違を考察してみよう。今、私が取り上げようとする一文は、実は親鸞が関東の門弟に宛て書き送った返し書状である。書き出しのはじめに「かさまの念仏者のうたがひとわれたる事」という表題が明記されていることからして、親鸞は茨城県西茨城郡の笠間に在住する弟子からの質問に対して懇切丁寧に書いて答えたものであることが分かるのである。ここでは文章表現上から数例を示せば、「自力と申ことは、……………」。「……………自力と申なり」。「他力と申ことは、……………」。「他力は……………」とはじめより自力と他力の違いを意識して書き綴っている。

「それ浄土真宗のころは、往生の根機に他力あり、自力あり。このこと、すでに天竺の論家・浄土の祖師のおほせられたることなり。まづ自力と申ことは、行者のおの縁にしたがひて余の仏号を称念し、余の善根を修行してわがみをたのみ、わがはからひのころをもて身・口・意のみだれごころをつくり、めでたうなして浄土へ往生せむとおもふを自力と申なり。また他力と申ことは、弥陀如来の御ちかひの中に、選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力と申なり。如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせごとにてありき。義といふことは、はからうことばなり。行者のはからひは自力なれば義といふなり。他力は本願を信樂して、往生必定なるゆへにさらに義なしとなり⁽¹⁴⁰⁾。」

二 無義為義

右に掲げた文章の中で、「他力には義なきを義とす」という言葉が窺える。このような表現は、まだ他に『親鸞聖人御消息集』（略して『御消息集』と呼ぶ。宗祖の書簡を集めたもの。編者を明らかにしないが、恐らくは常陸（あるいは下野）居住の宗祖の直弟が、善鸞等によつて惑乱された信仰を正そうとして、本集を編したものであろう）それに『親鸞聖人血脈文集』『自然法爾章』『如来二種廻向文』等にみられるのである。

上記のなかでも、特に「義なきを義とする」という無義為義の積の多いのは、『末燈鈔』と『御消息集』である。それ故、これを強調したのは極めて晩年のものと推定されるのである。先に記載した『末燈鈔』第二通につづいて、第七通においては、次のように記されている。

「又、他力と申ことは、義なきを義とす、と申なり。義と申ことは、行者のおのおののほからう事を義とは申也。如来の誓願は不可思議にましますゆへに、仏と仏との御はからいなり。凡夫のはからいにあらず。補處の弥勒菩薩をはじめとして、仏智の不思議をはからうべき人は候はず。しかれば、如来の誓願には義なきを義とすとは、大師聖人の仰に候き⁽¹⁴¹⁾。」

第二通の書面は、奥書に「建長七歳乙卯十月三日 愚禿親鸞八十三歳書之」と誌されてある如く、建長七年十月三日、八十三歳の時のものである。ここで他力の無義為義の釈を述べた後、つづいてすべて大師聖人のおほせと念を押すように明記してあることは注意してよいかと思う。たとえば、往相・還相の二種廻向に関する要文を集めた、正嘉元年（一二五七）親鸞八十五歳の時の著述である『如来二種廻向文』では、はっきりと選択本願（本願力）は「他力の還相の廻向なれば」と唱っている。今、その箇所を提示しておこう。

「これは如来の還相廻向の御ちかひなり。これは他力の還相の廻向なれば、自利利他ともに行者の願樂ねがはせよにあらず、法蔵菩薩の誓願なり。「他力には義なきをもて義とす」と大師聖人はおほせごとありき。よくよくこの選択悲願をこころえたまふべし⁽¹⁴²⁾。」

ところで、古来から真宗学者によって「義なきをもて義とす」の無義為義の用語は法然上人のいわれた言葉とされている。しかし、法然上人のこの無義為義の言葉はほとんど見あたらない。だが石井教道師編『法然上人全集』所収の「護念経の奥に記せる御詞」——法力房に与え玉へる書——には、

「浄土宗安心起行の事、義なきを義とし、様なきを様とす。浅きは深きなり。たゞ南无阿弥陀仏と申せば十悪五逆も三宝滅尽の時の衆生も一期に一度の善心なきものも決定往生とぐるなり。釈迦弥陀を証す。」（一一七九頁）

とあり、そこには無義為義のことが明らかに記されているのである。一方、ここで自力の念仏、他力の念仏による往生について言及すれば、文永年中、鎮西派に属する道光了恵が集録した⁽¹⁴³⁾、法然に関する著作・消息・法語などの遺文を網羅した『和語燈録』（五卷）のなかに「問いてはく、称名念仏申す人はみな往生すべしや。答ていはく他力の念仏は往生すべし、自力の念仏は

「またく往生すべからず。」（『真宗聖教全書』拾遺部上、五九二頁）と記されており、自力の念仏は往生せず、他力の念仏によらなければならないと分別されて明らかに説き示されているのである。

さて、「義」という語意には、一体どういう意味的内容が含まれているのか。一般にはそれは道理という位の意味に解釈されると思う。親鸞は、『末燈鈔』第二通に「行者のはからひは自力なれば義といふなり」とか、また第七通には「義とまふすことは行者のをのくのはからふことを義とは申すなり」と記し、また更に『御消息集』の第十通では「義とまふすことは自力のひとはからひをまふすなり」とあり、等しく無義の義の方は行者のはからひ自力心なることを意味している。それに対して、為義の方の義は如来のはからひとして捉えられる。しかも行者のはからひの側においては「無」の否定詞を用い、如来のはからひの側においては「為」という肯定詞が使われているように把握できるのである。したがって、行者のはからひは如来のはからひの前において一度は否定される運命にあるのである。それゆえ、当然の結果、残されたものは如来のはからひしかありえないということになるのである。

今、論述してきたことの内容をもう少し砕いて説くと、その一つには「行者のおのくのはからう事」、つまり人間の考えることのできる道理の世界がある。そのような人間を中心にした価値観の世界では、仏智とか誓願、そして念仏往生などということは存在しない。否、少なくとも認めようとする立場である。しかし考えを翻してみると、仏智不思議、誓願不思議として受け留められる世界というものは、明らかに人間の称量・説示をこえ、思議をもこえているからそう呼ばれるのである。実は仏の側から無知盲想の凡夫の煩惱に汚された不純な世界を眺めれば、それこそ道理に反する世界として映るはずである。宗教は日常性の突破であり自己滅却を前提としており、大死一番忽然こっぺんとして新たに此の世を見渡すとき、この現実世界は虚化不実こゝろに満ちているということが語られてくるのである。したがって、法然もかつて、念仏して往生できるというのは、煙の空に立ちのぼるがごとく、おのずからにして然らしめる道理があるといっている。ここに親鸞は、それは「仏と仏との御はからひ」であって、その仏智の不思議をはからうべき人がないだけのことだと語っているのである。

以上そのような考え方には、あきらかに親鸞が二つの世界を想定していたからだ指摘できよう。その一つはこの現実の空間的存在の世界である。もう一つは阿弥陀仏の誓願によってなされる名号不思議の世界である。それは『無量寿経』に従えば、「弥陀の誓願」によって成立した世界がある。そこには智慧の光明があまねき、よろずの功德が満ちあふれていると語られる他力の世界と、この煩惱具足の凡夫の自力の世界との関連をめぐって営なまれているわけである¹⁴⁴。

では、「仏と仏との御はからひ」との一文は如何なる著述に表わされているのか。それは『末燈鈔』の第七通のなかである。

「他力と申ことは、義なきを義とす、と申なり。義と申ことは、行者のおのおののほからう事を義とは申也。如来の誓願は不思議にましますゆへに、仏と仏との御はからひなり⁽¹⁴⁵⁾。」

また、『御消息集』の第十通にも、次のように書き記されて示されている。

「また弥陀の本願を信じさふらひぬるうへには、義なきを義とすこそ大師聖人のおほせにてさふらへ。かように義のさふらふらんかぎりには、他力にはあらず、自力なりときこへてさふらふ。また他力とまふすは、仏智不思議にさふらふなるときに、煩惱具足の凡夫の、無上覺のさとりをえさふらふなることをば、仏と仏とのみ御はからひなり。さらに行者のはからひにあらずさふらふ。しかれば義なきを義とすとさふらふなり。義とまふすことは自力のひとはからひをまふすなり。他力には、しかれば義なきを義とすとさふらふなり⁽¹⁴⁶⁾。」

さらには、『正像末和讃』に関していえば、その奥書につづいて、蓮如自身の付加文があり、そこには端的に「この自然のことはつねにさたすべきにはあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とす」ということは、なを義のあるべし。これは仏智の不思議にてあるなり⁽¹⁴⁷⁾」(この「自然」のことは、日常的につねに議論すべきではありません。つねに「自然」をあげつらうならば、「理屈がないのをことわりとする(義なきを義とす)」ということがなお理屈にすぎないようになるのである。これはただ仏陀の智慧というものは人の思議を超えたはたらきである、ということである⁽¹⁴⁸⁾)と記している。

しかしこの蓮如のいわゆる文明五年(一四七三)に記した文明本の花押のある一節も、元は初稿本(顕智本)によれば、「草本云、正嘉二歳九月廿四日 親鸞八十六歳⁽¹⁴⁹⁾」とある。因みに文明本では、奥書に「親鸞八十八歳御筆⁽¹⁵⁰⁾」と記されてある。二年の年代の違いが認められる。

三 自然法爾

先に掲げた一節文は、いわゆる「自然法爾事⁽¹⁵¹⁾」(これは親鸞聖人八十六歳のときの製作)あるいは「自然法爾章⁽¹⁵²⁾」(これは親鸞聖人八十八歳のときの製作)と広く呼びならわされているもので、それは『三帖和讃』の末尾に付せられたものと、『末燈鈔』第五章に収められているものと

二本認められる。『末燈鈔』は底本としては大谷大学禿庵文庫蔵の文安四年（一四四七）二月晦日の書写本を使ったが、そこには親鸞八十六歳の記名がある。そのことより本章は、親鸞が己れの晩年の最も円熟した阿弥陀仏觀を、言葉を超えた真理を言葉で表わすというもどかしさを感じつつ語った印象を与えるものである。見方によっては親鸞法語の白眉と云うに相応しい思想内容であり、実に深い一面を現わしているといえるのである。

さて、これ迄に自力・他力について論考してくるなかで、他力の真意が幾度か論題になったが、今一度それらを整理分類して親鸞が説く教説のなかに現われた他力とは何かを箇条書きしてみた。すなわち親鸞の浄土真宗の思想が説くところの他力とは、次の如きものである。

- 一、「如来の本願力」としての他力——『行巻』
- 二、「選択本願」としての他力——『浄土三経往生文類』
- 三、「仏智不思議」「誓願不思議」「他力不思議」としての他力——『末燈鈔』
- 四、「無義為義」としての他力——『末燈鈔』『御消息集』『親鸞聖人血脈文集』『自然法爾章』
- 五、「非行非善」としての他力——『末燈鈔』
- 六、「自然法爾」としての他力——『末燈鈔』
- 七、「盡十方无礙（碍）光如来」としての他力——『浄土論』『浄土論註』『入出二門偈頌』『唯信鈔文意』『末燈鈔』『浄土真要鈔』
- 八、「念仏の衆生を摂取して捨てず」としての他力——『阿弥陀経』『観無量寿経』『浄土和讃』『行巻』
- 九、「一念の疑心も生ぜざる者」としての他力——『一念多念文意』『唯信鈔文意』
- 十、「横超他力」としての他力——『行巻』

ところで再び、『自然法爾章』にみられる「義なきを義とす」の真意を解釈し直して、本質部分を汲み取ってみたい。

思うに、「自然法爾」の文字一語一字をとって理解してみても、念仏者のはからいではなく、如来の御ちかひが働いているから、「自」も「然」も「法爾」も、すべて「しからしめるもの」として解釈されるのである。すなわち、それはわれわれ念仏者のはからいを超えたものであることを告白せざるをえない。その理由は、如来の誓いという場合、それは本願を指し、本願は生ける衆生・凡夫を摂め取る仏力の現われであるから、従って本願は本願力とも呼ばれるのである。

「行巻」には、『他力の釈』において「他力と言うは如来の本願力なり」と述べ、曇鸞の「論註」を示して、

「本願力」といふは、大菩薩、法身のなかにして、つねに三昧にありて、種々の身、種種の神通、種種の説法を現じたまふことをしめす。みな本願力よりおこるをもてなり⁽¹⁵¹⁾。」

と説き明かしている。更には善導の浄土門の中における真仮分別の解釈に拠って、自力と他力の区別を常に明示している。すなわち、一つには、二力の別を挙げてあるものには『浄土三経往生文類』『尊号真像銘文』『一念多念文意』『末燈鈔』などである。二つには、二力の利益の別を挙げてあるものには『尊号真像銘文』『唯信鈔文意』などである。これによれば、自力と他力の価値の相異が明らかに示されているのである。以上の論述をもつて、要するに「自然法爾」とは、正に如来の誓願力・本願力・他力のことにほかならないことが分かるのである。

I 他力の信心

親鸞は聖道門の菩提心と浄土門の菩提心との違いを、和讃で「聖道権假の方便に 衆生ひさしくとどまりて 諸有に流転の身とぞなる 悲願の一乗帰命せよ⁽¹⁵²⁾」(『浄土和讃』)とか「龍樹大士世にいでて 難行易行のみちおしへ 流転輪廻のわれらをば 弘誓のふねにのせたまふ⁽¹⁵³⁾」(『高僧和讃』)。「難行易行のみち」とは自力によって久しい間かかってさまざまの難しい行を修めて仏になるうとする道と、弥陀の本願を信じて他力念仏により速かに浄土に生まれる道(道を意味する)と詠い明らかに示している。

聖道門の菩提心は常没流転の凡夫にとつて、とうてい起こすこと不可能なものである。つまり、それは自力満心によつてさとりを求める心だからである。これに対して、浄土門の菩提心とは、『浄土和讃』でも説く如く、本願力廻向の信心だから「願力不思議の信心は 大菩提心なりければ⁽¹⁵⁴⁾」と理解されている。その菩提心すなわち別な表現に替えれば、「他力の信心」ともいえるが、それは衆生をして自力・利他の二つをかなえさせようとする阿弥陀仏の本願の心であり、本願力である。そして、それが疑う心がなくなり、自らが自然に納得が行き信じ切れた姿のそのとき、信心を護得したといえるのである。したがって、凡夫の側から、自力によつて信心を起したとか得たという解釈は成り立たない。すなわち仏の側からの慈悲が、つまり仏の本願を信ぜしめようと有形・無形に陰に陽に間断なく始終働きつづけている願いの心が凡夫のわたくしものとなつたに過ぎないといえるのである。

宗教的信仰の次元から捉えれば、それは他力廻向の信心という表現として示されると思う。しかも弥陀の名号を専称する称名も、本願の働きに基づくから、仮に名号、信心、称名といつても別ものではなく、それらはすべて本願他力の一つ／＼の現われであり、われわれ一人／＼に廻向されたものだといえよう。それゆえに、真実の働きが阿弥陀仏の本願他力であり、この本願力が衆生に向つて、しかも最も簡単な手だてとなつて結晶されたのが称名である、と親鸞は説くのである。したがつて、名号のいわれを信じ、称名することは凡夫の業ではないとして、親鸞は『教行信証』の「行巻」の「諸仏称名の願」の冒頭で「つしんで往相の廻向を按ずるに、大行あり、大信あり。大行といふは、すなわち無礙光如来のみなを称するなり。この行は、すなわちこれ、もろもろの善法を撰し、もろもろの徳本を具せり⁽¹⁵⁵⁾」と説き示すのである。その謂は行とは因から果に至りおもむかせる働きであるとともに、また、信とは名号のはたらきによつて起こされる信心のことを意味している。

すなわち名号によつて引き起こされる行も信も、特別な如来の本願力のしからしむる所であるから大信であり大行である、と述べるのである。実はここに親鸞が受け取つた浄土教の己証^{こじょう}、自己の証しが存在するのである。そうして浄土が真実そのものの現われであり、真実化の働きをもつものであるから、いかなる悪人・罪人でも結局はそれらの人びとをも本願(他)力によつて真実たらしめて行き、浄土それ自体は決して不真実不義にそまらな^いという意味が暗に説かれて^いる。

このように阿弥陀仏の浄土もまた、法蔵菩薩の願と行、本願と実践との二つが完全に一致した結果生まれた国土という意味があり、浄土は真実が報^{むか}われた報土・国土であると表現することが可能である。

翻つて、われわれが本願という真実の働きに触れ呼吸し、それに疑心を交えたりせず、絶対随順帰依する行為は、とりもなおさず如来がもつ真実の必然性に身をゆだねるといふことである。

曇鸞大師は、本願他力の教えこそ、煩惱即菩提の究極の悟りを得しめる最上最勝の教えだと告げているのである。すなわち『浄土論註』の末尾の文章で「愚かなるかな、後の学ぶ者、他力の乗すべきことを聞いて、まさに信心を生ずべし。自ら局分(はかること)することなかれ⁽¹⁵⁶⁾」と述べている。この一文の真意は何か。すなわちその意味は、浄土の教えを学ぶ後の人びとは、本願他力の乗すべきことを聞いて、まさに信心を起すべきであると語っている。しかも自らの計らいをそれに加えてはならないと警告禁止し、只ひたすら本願他力の一道に帰入して行くという念仏の信心一路の生活を進むことを、切切と説き勧めているのである⁽¹⁵⁷⁾。

II 有念・無念の超越

親鸞は、『親鸞聖人御消息集』において、他力の法文は有念・無念の義を超えた世界であり、行者の計らいによって分別して捉えられるものではないと説き示している。

すなわち『親鸞聖人御消息集』には、「有念・無念の沙汰のきこへさふらふは、ひがごにさふらふ」として、親鸞は以下その論旨を語っている。それは第三書簡に拝見されるもので、高田の顕智の門下である教忍坊が護念坊の上洛のついでに親鸞に志納金として錢二百文与えた。そのときの質疑に答えたのが、次にあげる書簡の内容である。そこでの中心は一念多念の問題であるが、他力について、他力の在りようは行者のはからいではないことをはっきりと説き表わしている。

「また有念・無念とまふすことは、他力の法文にはあらぬことにてさふらふ。聖道門にまふすことにてさふらふなり。みな自力聖道の法文なり。阿弥陀如来の選択本願は、有念の義にもあらず、無念の義にもあらずと、まふしさふらふなり。いかなる人まふしさふらふとも、ゆめゆめもちいさせたまふべからずさふらふ。聖道にまふすことを、あしざまにききなして、浄土宗にまふすにてぞさふらふらん。さらさらゆめゆめ、もちいさせたまふまじくさふらふ。また慶喜とまふしさふらふことは、他力の信心をえて、往生を一定して「ん」ずとよろこぶところをまふすなり。……弥陀の選択本願は、行者のはからひさふらはねばこそ、ひとへに他力とまふすことにてさふらへ(158)。」

また更に、親鸞は、義・不義について、そして他力とは一体何かについて、それが言葉も心も及ばない世界であることを説き明かしている。それは『親鸞聖人御消息集』に語られている。

すなわち「念仏往生の願」(第十八)は、浄土に生まれさせるために如来が廻らしさし向けられた南無阿弥陀仏の念仏であり、またそれが浄土に生まれるための直接の条件であることを示すものである。真実の信心をもっている人は、仏となることが約束された弥勒と等しいので如来と等しいとも、仏たちはおほめになられたのである、と理解されると親鸞は語っている。また、弥陀の本願を信じた以上は、義の捨てられていることを義とするというのが、大師法然上人の言葉であると陳述している。

つづいてこのように義のあるかぎりには、他力ではなく自力であると解釈するのである。また、他力というのは、仏の智慧が心も言葉も及ばないはたらきであると説明する。加えて、煩惱をまとった愚かなものが無上覚という最高の悟りを得るということは、仏と仏とだけが計らいになる

ことであり、少しも念仏する人の計らいによるものではない、と親鸞は断言している。それ故に、義の捨てられていることを義とすと言われるのである。と懇切丁寧に説き明かすのである。

そして親鸞は、義ということは自力の人の賢ましらな計らいを言うと言き、他力においては義の捨てられていることを義とす、と奥州の門弟「慶西御坊」に宛て、淳淳と書き綴っているのである。

四 非行非善

他力の真意のなかに「非行非善」の思想が色濃く表現されている。では、それは一体どの著述に記述されているのか。すなわち、それは『末燈鈔』と『歎異抄』にみられる。たとえば、第二書簡の「かさまの念仏者のうたがひとわれたる事」に対しての返状に示されている。

「まず自力と申ことは、行者のおのおの縁にしたがひて余の仏号を称念し、余の善根を修行してわがみをたのみ、わがはからひのころをもて身・口・意のみだれころをつくり、めでとうなして浄土へ往生せむとおもふを自力と申なり（＝自力作善）。また他力と申ことは、弥陀如来の御ちかひの中に、選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力と申なり。……このゆへに、よきあしき人をきらはず、煩惱のころをえらばず、へだてずして、往生はかならずするなりとしるべしとなり⁽¹⁵⁹⁾（＝非行非善）。「」（内は著者補記）

更に第七書簡にも、

「往生は何事も何事も凡夫のはからひならず、如来の御ちかひにまかせまひらせたればこそ、他力にてはさふらへ。様々にはからひあふてさふらふらん、おかしく候⁽¹⁶⁰⁾。」

とも記されており、文章から非行非善を暗示的に示唆していることが窺える。そして第七書簡には、「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えつるうへは、……とかく御はからひあるべからずさふらふ。往生の業には、わたくしのはからひはあるまじく候なり⁽¹⁶¹⁾。」と記述されている。

そこで親鸞は本願他力に照らして人間の善・悪をどのように理解したのだろうか。それについては『歎異抄』の三章を読むとその真意の一端が窺われるのである。親鸞は、その鋭い批判の眼

をもつて人倫の善・悪について深く洞察・観察・思惟をめぐらしているのである。それは外に向って批判するというのではなく、まず自己の内心に向って、自己の心に現われ生ずる罪悪と煩惱とを凝視し省察したのである。すなわち、その煩惱は自己自身の愛欲や名利に執着する我執そのもの、いわば形而下的の我執だけではなく、自ら善と考え、悪とすることが既に一つの我執・妄念であること。しかも、それが自己の形而下的の我執を根底にもつところの形而上的の我執でもあることを発見したときに、ある意味で道徳的な自信を喪失したと考察されるのである。それを知ったとき、心を翻え改め、そして如来の真実の前にひれ伏してただ非行非善の精神で以って念仏するより他に手だてはなかったといえるのである。つまり自己の主観的な判断を固執しないと同時に、世間の主観的な判断にも盲従したり屈しない精神を、反省として親鸞は掴み取ったと思われる。

親鸞の心底には、想像するに強烈な罪業意識が渦巻いていた。つまり、罪悪にまみれ、汚濁に満ちた自分のような者が救われるにはどうすればよいのかということが、親鸞にとつてもつとも重要な問題であった。罪業意識は、罪業の対極にあるものとして「善」を想定し、それとの比較・対象のもとに罪業の在りどころを見定めてゆく思考である。親鸞は、救われる存在として「善」の主体である「善人」を想定していたに違いない。しかし、『歎異抄』に従えば、親鸞は、善人の救済を副次的なものにとらえ、悪人の救済こそが第一義的に実現されると説いている。いわゆる「悪人正機説」（悪人こそが往生の「正機」、すなわち、まさに往生するにふさわしい人間である、という説）と呼ばれ、善人でさえも往生するならば、悪人が往生するのは当然だという認識は、既に衆知の如く『歎異抄』第三条に展開されている。こうした「破戒の論理」は研究者の間に親鸞自身の主張、弟子唯円がとらえ主張したとする二説がある。もとよりこの「悪人の往生」という考え方は、すでに親鸞の師法然が言っていることであり、『歎異抄』にはじめて出てきたものではない。法然の教えに従えば、仏道に帰依する善人こそがまず第一に往生を遂げ、悪人の往生は二次的なものにすぎないとしている。法然の考えかたとは全く反対である。善行を修める善人に先駆けて悪行を行う悪人がまず先に救われるという考えかたは、一般常識、通常の道徳・倫理に反することは明らかであろう。

翻って、自己を厳しく律し、「苦」に満ちた現世からの解脱を説く釈尊の教えが、一般社会の道徳・倫理の価値観から大きく外れたものとは考えられない。八正道、六波羅密を勧め、十悪五逆罪を厳しく禁じる仏教は、人間が日常を生きるための規範としての道徳性・倫理性を乱すどころか、むしろ守りとうそうとする。こうした決定的ともいえる矛盾点に対して、伊藤益著『親鸞——悪の思想——』は明解に十分に納得のゆく論旨論説を展開し解答を与えてくれている。すな

わち伊藤氏は、「悪人正機説」をめぐる「悪」「悪人」をいかにとらえるのかという「悪への視角」を見事に明確に提示した。そして親鸞の『教行信証』の主題の一つは人間の根源的な悪をめぐる思索があり、その為に決定的な悪人の救済はどうすれば可能になるのかという点について考えをめぐらすことであつたとする。同氏は、「いま」「ここ」にあるわたしたちにとって、この書が有する実存的意義に着目し、おのれの存在論的悪に目覚めた人間が「悪人」なのだ、ととらえる。つまり他者を排除し犠牲にすることによってしか生きられない自分が「いま」「ここ」に在ることの申し訳なさを自覚内省することである。重要なのは親鸞の実像を求めたり、親鸞思想を「客観的」に再現することではなく、ズバリ「わたしにとつての」親鸞像こそが、八〇〇年の時空を超えて、現代にのみがえる親鸞の思想の現代的意義なのだということにある。参考までに、ここに伊藤氏の極めて鋭い着眼・着想といい、優れた論理展開といい、覆われていたものが取りはらわれ、真実に迫る親鸞思想の核心の一端を本著の中から取り上げ、併せて迂生も同じ立場にあることも明記しておきたい。

「『歎異抄』の悪人正機の説をめぐる従来のすべての解釈は、「悪」を道德的・倫理的悪と解してきたといつても過言ではない。このように解するとき、親鸞は、他者を苦しみにおとし入れて平然としているような極悪の悪人が、まず第一に弥陀による救済の対象になると主張していることになる。その主張が「放逸無慚」（前掲、『末燈鈔』第十六書簡）なものであることは、否定しがたい。親鸞を、「破戒の論理」を説く「破戒僧」と見なさざるをえなくなるのはこのためだ。『歎異抄』にいう「悪」を道德的・倫理的悪と解しながら、なお親鸞を有徳の僧ととらえる従来の解釈は、みずから展開する論理の筋道を、どこかでねじまげることによってしか成り立たない。

だが、もし、悪人正機の説にいう「悪」が道德的・倫理的悪ではなく、別の種類の悪をさすとするれば、事態は一変する。たとえば、それが、人間が「いま」「ここ」に在るといふことの根本にかかわる悪、すなわち「存在論的悪」であるとすればどうだろうか。その場合、親鸞は、人間が在るといふことそれ自体を「悪」と見定めていることになり、そうした視点からは、具体的行為のいかんを問わず、道德的・倫理的とは無関係な次元で、すべての人間が「悪人」以外の何ものでもないという認識が導かれる。」（伊藤益著『親鸞—悪の思想—』（集

英社新書 集英社、二〇〇一年、七七頁）

親鸞における念仏の信は、善悪を超えるものであり、まさに超倫理的な信といつたらよいが、

それが反倫理的でないことはもちろん、また非倫理的なものでもない。それどころか本当の意味の倫理の基準・価値となるものであり、無上の倫理であると考察されよう。倫理的な悩みをもつからの救いである。したがって、悪や善に悩まない者には弥陀の本願もともと必要はないといえよう。それは、悪に悩みつつ、自らの力では悪を離れることのできない者、また善をなそうとしてその善すらなせない者にとつて、本願の念仏こそはまことの絶対の救いなのである。そこでは「念仏にまさるべき善なきゆへに」（第一章）と語る唯円の言葉が輝いている。考えてみると、だからといってその救いによつて、人倫日常の倫理道徳を捨てよというのでは決してない。ただ、その善悪の宿業、罪悪深重、煩惱熾盛の衆生、煩惱具足のわれらの悩みのうちに自己の罪業の深さを慚愧して、本願の有難さかたじけなさを思うところに、相対的な倫理を超える倫理・無上の倫理、つまり非行非善の他力の思想の深義が存在しているわけであると解釈したい。

『歎異抄』第三章は緊張した罪業感の上に立つて、一切の自力作善をさしおいて（非行非善の立場）、ひとえに本願他力の救いを信じ、念仏の一行一声を行ずる者にとつて、如何なる悪も障りとならないことを明らかにしている。そこで第一章の「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」と第七章の「念仏者は無碍の一道なり」という法語と照らして、次に掲げる第三章と併せて吟味しなければならない。

「善人なをもて往生をとぐ。いはんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはいく、悪人なを往生す。いかにいはんや善人をや。この條、一旦そのいはれあるにたれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆへは、自力作善（善を為す）の人は、ひとへに他力をたのむころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず、しかれども、自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土（真の浄土。方便化土に対する語）の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても、生死をはなるることあるべからざるを、哀たまひて、願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり、よりて善人だにこそ往生すれ、まして悪人は、と仰さふらひき¹⁶²。」

また、第八章には、他力の念仏は非行非善であることの意味が、繰り返して説き示されているので提供しておこう。

「念仏は行者のため〔に〕、非行非善なり。我はからひにて行ずるにあらざれば非行といふ。我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（本願他力。本願力）

総論

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⁽¹⁶³⁾。」

正に如来の誓願力・本願力・他力とは「自然法爾」の別称の謂でもあるが、そこでのこの誓いは相対的次元における人間と人間との誓いとは全く異質な関係である。それは法蔵菩薩（阿弥陀仏が求道者として修行していたときの名）の願からきているのである。

すなわち、法蔵菩薩の願いはあらゆる生きとし生ける者がかれの完成した仏国土に生まれて仏となることを目標に掲げ、そのことが同時にかれも阿弥陀仏という仏となることだとしたわけである。それが正に四十八願である。しかも四十八願と、第十三の寿命無量の願の二つをもって、親鸞は衆生を救つて仏と成らしめるところの大悲の根本と詠っているのである。そしてその大悲の根本によつて、四十八願が成就し、それによつて法蔵菩薩は阿弥陀仏という仏となられたのである。と同時に阿弥陀仏のいる極楽浄土も建設されたことになっているから、大悲の根本は阿弥陀仏の性格の上にあられると解釈されるわけである。したがって、親鸞は浄土往生することにおいては、浄土で仏となることであり、その仏としてのさとりを得るのは信心によるとし、しかもその信心は他力によつて廻向された信心（他力廻向の信心）であると論述している。つまり浄土のさとりである本願の世界とは、その前提に「他力の信心」があり、二に「信心によるさとり」があり、そして「本願を信ずる人びと」が生まれてくるわけである。

ではその本願を信ずる世界とは如何なる結果が将来されるのか。それには心引かれる。すなわち親鸞の最晩年の康元二年（一二五七）、つまりかれが八十五歳のときの二月九日の夜の寅時に、夢に告げて云つたと誌す「弥陀の本願信ずべし 本願信ずるひとはみな 撰取不捨の利益にて 無上覺をばさとるなり⁽¹⁶⁴⁾」の冒頭の一首が雄弁に象徴的に物語ってくれているのである。さらには十八首に歌われている「超世無上に撰取し 撰取五劫思惟して 光明寿命の誓願を 大悲の本としたまへり⁽¹⁶⁵⁾」の一文も興味を引く内容である。

言い換えれば、三世の諸仏に超え優れてこの上もない本願の中に、諸仏の浄土の粹をあつめて選び、思惟をかさね、仏の大悲から出たこの名号は横に十方を窮める光明無量と豎に三世を尽くす寿命無量とによつて成就せられるから、光明と寿命を大悲の根本とする、と親鸞は強調して説くわけである。阿弥陀仏の性格はこの和讃に一番顕著に表明されて示されている。

また同和讃で、親鸞は「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 利益有情はきはもなし⁽¹⁶⁶⁾」と詠っている。この和讃の「如来の廻向に帰入して」の箇所に対する左訓には、「弥陀の本願をわれらにあたえたまひたるを廻向とまふすなり これを如来

の廻向とまふすなり」(著者補記——この箇所原文カタカナ文字を漢字・平仮名に置き換えた。以下同様。石田瑞磨訳『親鸞全集』(第四卷)春秋社、二〇〇一年、五四〇頁)と親鸞は記述している。また「願作仏心をうるひとは」には「浄土の大菩提しむなり」(同上)と左訓を加え、更に、「願作仏心をすすめしむ」と唱う和讃の左訓には「弥陀の本願なり」とか「他力の菩提しむなり 極楽にむまれて仏にならむと願へ」と勧めたまへる心なり」とより一層親鸞の念仏思想が理解し易いコトバで注が施されている。また続いて「利益有情はきはもなし」については「よるづの衆生を有情とはいふなり」と左訓を施している。以上、親鸞の和讃のそれぞれの言葉を借用すれば、次の様な意味となって詠われていることになる。すなはち、弥陀の本願をわれわれが廻向され給わった暁には、既に他力の菩提心も起こし、極楽往生への願も定まり、信心獲得も適わったのだから、如来が仏に成そうとしたよるづの衆生の念仏功德の利益は測り知れなく極まりがない、と云うのである。

表現を換えていえば、浄土でいう大菩提心とは阿弥陀仏がわれわれに願作仏心(浄土に生まれ、仏になることを願えと勧められる心を意味する。すなわち如来の願心である)をすすめたもので、したがって他力廻向の信心なのである。しかし考えてみると、われわれが仏になるという点では、大菩提心は未だわれわれの自利に属しているといえよう。翻って、この自利はそのまま生ける者たちを救おうという利他行の働きをも示していることになる。それゆえ自利としての願作仏心はまた同時に、利他の度衆生心とも名付けることができるのである。以上の内容のことを、親鸞は和讃の形式をもって次の一首に詠い込めている。

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
(167)

実は、ここに浄土の大菩提心こそは、自利と利他の二利を完成する旨が明かされているのである。つまり親鸞の場合、他力による菩薩の二利の完成が語られており、聖道門の二利の完成は自力によるものと見ているからである。中国の念仏の祖師の一人曇鸞大師の『浄土論註』で述べているように、凡そ自利が基盤にあつての利他が問題としていわれてくるのであり、もともと自利の伴わない純粹な利他というものは人間世界には存在しえないといえよう⁽¹⁶⁸⁾。それゆえ、阿弥陀仏の本願の世界とは、自利と利他を別物として区別せず、むしろ同時に完成された世界だと捉えることが妥当であり自然に即した解釈だと考察されるのである。

ところで、『歎異抄』の第十章を読んでもみると、「念仏には無義をもて義とす」と親鸞の言

葉が唯円によって語り継がれている。つまり、凡夫のはからいが加わらない、はからいが無いというのが、念仏の本義だと解釈される。たとえば『末燈鈔』の第七通には、「淨信房へのお手紙」の中に「義なきを義とす」という文句が窺える。では、この「義なきを義とす」との言葉は、もとは一体どこから来たのか。

それについてみると、師法然の言葉として「念仏は用なきを用とす」という表現が述べている。また親鸞自身は、法然上人の言葉を口伝くでんとして、その著『尊号真像銘文』の末尾において「他力は義なきを義とす」とある。また正嘉元年（一二五七）のものといわれる『如来二種廻向文』にも、次の如く記されてある。「他力には義なきをもて義」とす」と大師聖人はおほせごりき(169)」。

以上のことから推察すると、念仏には、あるいは他力には「義なきを義とす」という表現は親鸞独自の言葉ではないことが判明してくるのである。

また他力ということとは自然じねんという語義と全く同じ内容をもつ謂であるが、その自然はあれこれと人間の分別・量見・判断で沙汰すべきでない、と『自然法爾章』で親鸞は論述しておられる。信仰の世界は最終的には自己の考え思いを空しくして、自然じねんの道理として「しるべきなり」であり、また、「信知すべきなり」という基本態度が不可欠である。それゆえ親鸞は、そうした意図を含んで「つねに自然をさたせば、義なきを義とすといふことは、なを義のあるべし」と語り、更に筆を擱かず続けて「これは仏智の不思議にしてあるなり(170)」と結んでいる。尚、別な言葉で言い換えると、『歎異抄』の第十章で説く「不可称・不可説・不可思議のゆへにとおほせさふらひき」という唯円坊の記す文章として理解されるのである。

親鸞においては信心とは他力の信心の意味が含まれているが、同時に他力は名号を指しているのである。名号とは口称念仏してはじめて阿弥陀仏の本願力に依って救われるのである。ではあるが、信心は深心に支えられてはじめて往生が適えられるから、親鸞は念仏往生について説くに当って、

「弥陀の本願とまふすは、名号をとなへんものをば極楽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さふらふ。また一向名号をとなふるとも、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(171)。」

と顕示している。また同じく、親鸞聖人が自身の内心の領解を述べられたものと、並びに辺地遠地の門侶に書き送られた書簡から選び出して集めた『末燈鈔』の中で、関東の門弟に宛て「錢二十貫文をたしかにたしかに頂きました。謹言。」（錢貳拾貫文慥々給候。穴賢く。）と送った手紙に、次のように他力と自力の関係を説き示している。

すなわち、他力のなかにも自力ということはある（他力の自力）、と聞きました。しかし他力のなかにまた他力（他力の他力）があるということは聞きません。他力のなかの自力ということとは、浄土に生まれるためには迂遠な種々雑多の修行や、心静かな禪定に入って行なう念仏を心に懸けることで、このような人々は他力のなかの自力の人々です。しかし他力のなかにまた他力（絶対他力）があるということは、聞いていません。専信房がまだしばらくこちらに逗留するだろうということですから、詳しいことはすべてお会いするおりにお話ししましょう、と親鸞は語っている。因みに本文も掲げ参考に供しておこう。

「他力のなかに自力とまふすことはさふらふとききさふらひき、他力のなかにまた他力とまふすことはききさふらはず。他力のなかに自力とまふすことは、難行・雑修・定心念仏とことろにかけられてさふらふひとびとは、他力のなかの自力のひとびとなり。他力のなかにまた他力とまふすことはうけたまはりさふらはず。なにごと専信房のしばらくいたらんとさふらへば、そのときまふしさふらふべし。あなかしこあなかし」(172)。

親鸞において、口称念仏の信心に拠って得られる念仏往生の具体的な言語表現は、何を現わしているのか。今、そのことについて示せば、親鸞は端的に「金剛心になる」「正定聚のくらいになる」「ひとつくらいになるゆへに、信心まことなるひとをば仏とひとしともまふす」と説かれている。また更に「しかればすでに他力の信をえたるひと」と呼び、それを「仏とひとしと」いうのだと説き明かし、最後に念を押すように「御うたがひあるべからずさふらふ」と結んでいる。

「御たづねさふらふことは、弥陀他力の廻向の誓願にあひたてまつりて、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、金剛心になるときを正定聚のくらいに住すともまふす。弥勒菩薩とおなじくらいになるともとかれてさふらふめり。弥勒とひとつくらいになるゆへに、信心まことなるひとをば仏とひとしともまふす。また諸仏の真実信心をえてよろこぶをば、まことによるこびて、われとひとしきものなりと、とかせたまひてさふらふなり。……しかればすでに他力の信をえたるひとをも、

仏とひとしとまふすべしとみえたり。御うたがひあるべからずさふらふ(173)。「

この文に続いて、親鸞は、「お念仏を共にするものが、「いまわの時を期して」といわれることは、わたしの力では何とも致し方のないことであります。信心が真実のものとなっている人は、弥陀の誓いの恵みをえている上に、さらに弥陀はそのような人を心に救い取って捨てにならない、とありますから、ことさら臨終を期して、浄土よりのお迎えを待ちになる必要はない、と思われます。まだ信心の定まらないような人は、臨終をも期し、お迎えをもお待ちになればいいでしょう(174)。「(御同行の、「臨終を期して」とおほせられさふらふらんは、ちからをよばぬことなり。信心まことにならせたまひてさふらふひとは、誓願の利益にてさふらふうへに、撰取してすてさふらへば、来迎臨終を期せさせたまふべからずとこそおほえさふらへ。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べし。」と淳淳と念仏往生が必ずしも臨終往生・浄土極楽への引接往生を待つまでもなく、平生業成されていることをはつきりと説き明かしていることは注意して理解する宗教的価値がそこに窺えるのである。因みに平生業成について一言述べておきたい。それは、日常生活の間に浄土に生まれるための原因ができ上がることをいう訳である。たとえば浄土宗では臨終に念仏するとき仏・菩薩が浄土より迎えに来ることによって浄土に生まれることが決定すると説く。しかし浄土真宗では平生のうちに弥陀の誓いを信ずることによってすでに救いが約束されるところなのである。親鸞の他力念仏思想に即していえば、平生の時に信を獲れば、もう迷いを繰り返す根本は断たれる。したがって、「信心(深心)の定まるとき往生また定まるなり」ということが可能であり、そこに信心即往生・念仏往生の第十八願の究極の立場があるわけである。

注

- (1) 名畑応順・多屋頼俊校注『親鸞集 日蓮集』(日本古典文学大系)岩波書店、昭和四十九年、三三三頁。
- (2) 矢吹慶輝訳『釈経論部 七』『国訳一切経』所収、大東出版社、昭和十年、七六頁。
- (3) 同右。
- (4) 親鸞聖人全集刊行会編『定本 親鸞聖人全集』(第八卷)法蔵館、昭和五十八年、一一二頁。
- (5) 教化研究所編『真宗概要』法蔵館、昭和四十七年、一一二―一一三頁。
- (6) 金子大栄編『真宗聖典』(原典校註)法蔵館、昭和五十四年、五三七頁。
- (7) 同右、五三八頁。

- (8) 「浄土論註」『定本 親鸞聖人全集』（第八卷）所収、一頁。
- (9) 同右。
- (10) 同右。
- (11) 同右。
- (12) 同右。
- (13) 「易行品 第九」（卷の第五）『釈経論部 七』所収、七五頁。
- (14) 同右、七五―七六頁。
- (15) 同右、七六頁。
- (16) 「浄土論註」一一二頁。
- (17) 「易行品 第九」八二頁。
- (18) 「除業品 第十一」九〇頁。
- (19) 「浄土論註」六頁。
- (20) 同右、七頁。
- (21) 同右。
- (22) 『真宗聖典』六三―六二四頁。
- (23) 「易行品 第九」八〇頁。
- (24) 同右、八一頁。
- (25) 『真宗聖典』六三一頁。
- (26) 石田瑞麿訳『親鸞全集』（第四卷）春秋社、昭和六十一年、三〇一頁。
- (27) 「浄土論註」七四頁。
- (28) 『真宗聖典』六九二頁。
- (29) 同右、七一四―七一五頁。
- (30) 同右、六七六頁。
- (31) 同右、六九五頁。
- (32) 同右、六二四頁。
- (33) 同右、六二五頁。
- (34) 同右。
- (35) 同右。
- (36) 同右。
- (37) 同右、六二六頁。

- (38) 赤松俊秀『親鸞』（人物叢書）吉川弘文館、昭和四十七年、二〇三―二〇五頁参照。
- (39) 『真宗聖典』一九二頁。
- (40) 同右、一二二頁。
- (41) 武内義範・梅原猛編『日本の仏典』（中央新書）中央公論社、昭和四十九年、二二〇頁。
- (42) 千葉乗隆『親鸞―人間性の再発見―』（人と歴史シリーズ）清水書院、昭和五十三年、九五頁。
- (43) 『日本の仏典』二二五頁。
- (44) 善導（光明寺の和尚・終南大師、六一―六八二）は、中国浄土教の曇鸞・道綽の流れを汲み、その大成者で浄土五祖の第三、真宗七祖の第五とされる。彼は安徽省（山東省）出身であり、阿弥陀仏の極楽浄土の図をみて感激した。それから彼は『観無量寿経』に基づき浄土を絵巻物のように観想する十六観を実修した。そして道綽の教えを受け中国浄土教の綱格を確立し、長安を中心に浄土教を広め、念仏生活に終始した。『阿弥陀経』を十万巻書写し、浄土の相を三百枚画がいたと伝えられる。彼の著『観無量寿経疏』（四巻）は最も重要であり、『往生礼讃』（二巻）『観念法門』（二巻）『法事讃』（二巻）『般舟讃』（二巻）とともに五部九巻の書として、日本の浄土教で高く尊ばれている。彼によって確立され弘布された浄土教は善導流と称せられ、唐代仏教の特色となつたばかりでなく、その後の浄土教に大きな影響を与えた。
- (45) 『真宗聖典』三六八頁。
- (46) 結城令聞監修『現代語訳 親鸞全集』（第二巻）講談社、昭和四十九年、三八一頁。
- (47) 『親鸞―人間性の再発見―』九八頁。
- (48) 『真宗聖典』三六八―三六九頁。
- (49) 同右、三八一―三八二頁。
- (50) 同右、三五―三五二頁。
- (51) 『真宗概要』一八三頁。
- (52) 『真宗聖典』三八八頁。
- (53) 同右、三八八―三八九頁。
- (54) 同右、五七三―五七四頁。
- (55) 石田瑞麿訳『親鸞全集』（第三巻）春秋社、昭和六十二年、一四三頁。
- (56) 『真宗聖典』五七四頁。
- (57) 同右。
- (58) 唐沢富太郎『親鸞』（世界思想家全書）牧書店、昭和四十二年、七八頁。
- (59) 『日本の仏典』二二六頁。
- (60) 『真宗聖典』一二二頁。

- (61) 同右、一二二―一二三頁。
- (62) 同右、一二三頁。
- (63) 石田瑞麿訳『親鸞全集』(第一卷)春秋社、昭和六十年、一二頁。
- (64) 『真宗聖典』一二二頁。
- (65) 増谷文雄編『親鸞集』(日本の思想)筑摩書房、昭和四十七年、三四―三四四頁。
- (66) 『真宗聖典』七七三頁。
- (67) 同右、三八八頁。
- (68) 同右、三九一頁。
- (69) 『親鸞全集』(第二卷)四一五―四一六頁。
- (70) 『真宗聖典』三九三頁。
- (71) 同右、一七四―一七五頁。
- (72) 同右、五二七頁。
- (73) 同右、一九四頁。
- (74) 同右、二一四頁。
- (75) 親鸞聖人全集刊行会編『定本 親鸞聖人全集』(17)法蔵館、昭和四十四年、一六四頁。
- (76) 『真宗聖典』一七八―一七九頁。
- (77) 『親鸞全集』(第一卷)九〇―九一頁。
- (78) 『真宗聖典』一七九頁。
- (79) 同右、一八〇―一八一頁。
- (80) 『親鸞全集』(第一卷)四〇―四一頁。
- (81) 『真宗聖典』一四三―一四四頁。
- (82) 『定本 親鸞聖人全集』(第八卷)一八頁。
- (83) 同右、二九頁。
- (84) 同右、六五頁。
- (85) 同右、一二頁。
- (86) 『真宗聖典』一二〇頁。
- (87) 同右、一一一九頁。
- (88) 同右、一二〇頁。
- (89) 同右、一八四―一八五頁。
- (90) 加茂仰順『親鸞の信』(法輪選書)教育新潮社、昭和四十八年、一八四―一八五頁。

- (91) 『親鸞全集』(第一卷) 九九頁。
- (92) 『真宗聖典』一五四頁。
- (93) 同右、一五三頁。
- (94) 『親鸞全集』(第一卷) 五九頁。
- (95) 『真宗聖典』一五五頁。
- (96) 同右、一五三—一五四頁。
- (97) 同右、六四九—六五〇頁。
- (98) 同右、五二四頁。
- (99) 早島鏡正『親鸞入門』(講談社現代新書) 講談社、昭和四十六年、一一一頁。
- (100) 『親鸞全集』(第四卷) 四六五頁。
- (101) 同右。
- (102) 『真宗聖典』五五九頁。
- (103) 『親鸞全集』(第四卷) 五四六頁。
- (104) 同右。
- (105) 『真宗聖典』七九七—七九八頁。
- (106) 同右、二三五頁。
- (107) 同右、一八六頁。
- (108) 同右、二三〇頁。
- (109) 同右、三七—三七二頁。
- (110) 同右、二三〇頁。
- (111) 同右、三七二頁。
- (112) 同右、七〇二頁。
- (113) 同右、六三四—六三五頁。
- (114) 同右、六三六—六三七頁。
- (115) 同右、七一五頁。
- (116) 同右、一七八頁。
- (117) 同右、一八、三五二頁。
- (118) 同右、三五—三五二頁。
- (119) 同右、三七三頁。
- (120) 同右。

- (121) 同右、七二頁。
- (122) 同右、七三頁。
- (123) 同右。
- (124) 同右、六九二―六九三頁。
- (125) 同右、八〇五頁。
- (126) 同右、八〇六頁。
- (127) 同右、八〇五頁。
- (128) 同右、八〇三頁。
- (129) 同右、八〇五頁。
- (130) 同右、一一〇二頁。
- (131) 同右、一一〇七頁。
- (132) 同右、六四四頁。
- (133) 同右、六四五―六四六頁。
- (134) 同右、六四八頁。
- (135) 同右、六六四頁。
- (136) 同右、六七〇頁。
- (137) 同右、六六六頁。
- (138) 同右、六七二頁。
- (139) 『親鸞全集』(第四卷) 二八〇―二八一頁。
- (140) 『真宗聖典』六九二頁。
- (141) 同右、七〇〇頁。
- (142) 同右、六八三頁。
- (143) 田村圓澄『法然』(人物叢書) 吉川弘文館、昭和四十四年、一一八頁。
- (144) 『親鸞集』二五頁。
- (145) 『真宗聖典』七〇〇頁。
- (146) 同右、七四六―七四七頁。
- (147) 同右、五七二頁。
- (148) 梶山雄一訳『大乘仏典―中国・日本篇―』(22親鸞) 中央公論社、昭和六十二年、二二六頁。
- (149) 『親鸞全集』(第四卷) 五七〇頁。
- (150) 『真宗聖典』五七〇頁。

(151) 同右、一七八頁。

(152) 同右、五二五頁。

(153) 同右、五三四頁。

(154) 同右、五三一頁。

(155) 同右、一二八頁。

(156) 『定本 親鸞聖人全集』(第八卷) 一五一—一五二頁。

(157) 早島鏡正『正像末和讃—親鸞の宗教詩—』春秋社、昭和四十六年、一〇一—一〇二頁。

(158) 『真宗聖典』七三四頁。

(159) 同右、六九二—三頁。

(160) 同右、七〇〇頁。

(161) 同右、七〇三—七〇四頁。

(162) 同右、七八六頁。

(163) 同右、七八八頁。

(164) 同右、五五三頁。

(165) 同右、五五六頁。

(166) 同右。

(167) 同右。

(168) また一方、世親(婆藪槃豆 Vasubandhu、旧訳は天親)は『浄土論』において、仏の本願力を念じ観するだけでも速やかに功德の大宝海の恵みを受け、しかも普ねくもろもろの衆生が安樂浄土国に往生することを説き勧めている。また更に偈をもつて説きおわつた後、加えて「この願偈は何の義をか明かすか」について、自ら「かの安樂世界を觀じて、阿弥陀如来をたてまつり、かの国に生まれんと願することを示現するがゆえなり」と述べておられる。そこでの偈誦は、次のように記されている。

「仏の本願力を觀するに、遇うて空しく過ぐる者なし、能く速やかに功德の大宝海を満足せしむ。安樂国は清淨にして、常に無垢の輪を転ず、化仏・菩薩の日、須弥の住持するがごとし。無垢莊嚴の光、一念および一時に、普く諸仏の会を照らし、もろもろの群生を利益す。……諸仏の功德を讚するに、分別の心あることなし。」(東本願寺出版部『真宗聖典』、昭和五十三年、一三七頁)

また更に、世親は菩薩は自利と利他の行を完全に成就したことを結文に記している。すなわち、次の如きである。

「出第五門というのは、大慈悲をもって一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園・煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し教化地に至る。本願力の回向をもつてのゆえに。これを出第五門と名づく。菩薩は、入四種の門をして自利の行成就す。知るべし。菩薩は、出第五門の回向利益他の行成就したまえり。知るべし。菩薩、かくのごとく五念門の行を修して、自利利他して速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就したまえることを得たまえるがゆへに、無量寿修多羅優婆提舍願偈、略して義を解し竟りぬ」(同上、一四五頁)

(169) 『真宗聖典』六八三頁。

(170) 同右、五七二頁。

(171) 同右、七〇七頁。

(172) 同右、七二七頁。

(173) 同右、七一八頁。

(174) 『親鸞全集』(第四卷)三六三頁。

第二部 親鸞の根本思想と人格的理想的人間像

第一章 親鸞の念仏功德について

はじめに

われわれは、念仏の利益の数々を『教行信証』の本文中に読みとることができる。まず一例を示すと、「行巻」で、親鸞は念仏が他に勝れたとする徳性をあげ、「ひろく貧窮をすくふて、もろもろの苦をまぬがれしめ、世間を利益して安樂ならしめん⁽¹⁾」と記している。

一方、親鸞の著述の中で、最も纏まって念仏行者の数々の利益・功德が和讃形式で列記され説かれている作品が存在する。すなわち、それは三帖和讃中、とりわけ『浄土和讃』の「現世利益和讃」で歌が、これは全体で十五首から構成されている。ここでほめ、たたえて歌い上げられる親鸞独特の言い廻し説き方では、いきなり上の一句から「南無阿弥陀仏をとなふれば」という仮定・条件の文、あるいは下の句の第四句の文末に「南無阿弥陀仏をとなふべし」という当為の文体となって記されている。同時に、上の句の第一句については同文句が全体にわたって、九回も繰り返し強調されて使われている事実にも注目したい。

そこで想像・推察するに、そのことは明らかに親鸞が一般民衆の念仏理解を一層容易にさせるために、最も単純明確さを意図して意識的に叙されたことが、この和讃を読んでみて判断できる。そしてこの『浄土和讃』がひとまず完成されたのは、宝治二年(一二四八)親鸞七十六歳である。六十三歳をもって親鸞が、恵信尼、信蓮房および関東で生まれた益方、小黒女房、高野禅尼、覚信尼などを連れて京都に帰還したとする説に従うと、京都に着くまでの期間の数カ月を除いたにしても、おおよそ十二年目頃に記された和讃といえよう。

そして草稿本・顯智書写本等の古写本・文明版本のそれぞれが内容を異にしていることから明らかかなように、これらの和讃は一時に成ったものではない。一応脱稿されてから後も、常にひまをみては加筆したり訂正したりしてできあがったものであることがわかる。とするならば、特に「現世利益和讃」を拝見する限り、あくまで念仏布教の対象は関東に二十年余り居た頃の百姓農民を念頭におきつつ、したためられたといっても過言ではない。実はこの和讃群は種本があつて、それは何かといえ、『金光明経』ならびにその意識『金光明最勝王経』(特に四天王護国品)の文によっており、念仏行者の利益をたたえるものとなつている。

周知のように古代において仏教は、現世の利益または功德をもとめる人間の自然な心情にこたえうるものとして受容された。いってみれば仏教の属性は、日本古来の神道と本質的においてさほど変わるところがなかった。すなわち、当時仏教は現世安穩延命除災に主眼がおかれ、經典はそれを祈禱する手段として読誦され、仏教はいわば民族信仰の呪術的なエートスの中に埋没して

いたわけであった。それについての論述は、ここでは本題からはずれるので省略する。ともあれ親鸞が『金光明経』——これには三訳があり、その一つは『金光明経』四卷（曇無讖訳）、二つには『合部金光明経』八卷（宝貴などの補訳）、三つには『金光明最勝王経』（義浄訳）がある。この讃は四卷本と十卷本の経意による——を下地にして念仏の現世利益を意識していたことについては、やはり彼に接する身近な人々の身分階層が百姓・農民を中心とする層でうめられていたことを十分にうかがわせる。同時に、その経の内容、引用の性格・動機から推察して首肯できるものである。

一 和讃の解釈

ここで詠われる「和讃」の解釈の内容主旨は、大きく二種類に大別できる。一つには、過去・現在・未来の三世にわたって作る重き罪の障り、すなわち宿業輪廻の罪の滅罪の功德があげられる。たとえば一例を示すと、それは第三句の「三世の重障みなながら、かならず転じて輕微なり⁽²⁾」に顕著に表現される。

二つには、観音・勢至菩薩があげられる。すなわちこれは二菩薩ともに阿弥陀仏の脇侍とせられており、観世音とは文字通りに読んで、世の音を観ずることの謂である。それは世間の衆生が救いを求める願いを聞くと、直ちに救済することを意味する。つまり新訳によれば観世自在の菩薩ということであるから、一切諸方の観察と同様に衆生の救済も自在だということである。もともと一方の勢至菩薩は観世音の大悲を得て衆生に菩薩心の種子を与えろといわれる。またもう一つには智慧を象徴する働きを示している。

以上のような観音・勢至をはじめとし、その他数限りないいわゆる十三首にみられる「恒沙塵数^{じやんじやくじんすう}の菩薩」も加わり、さらに天神・地祇もことごとく来たりして、昼夜をわかつたず常に護るといふ特色がある。では天神地祇とは具体的に何か。たとえば大地の神とされる堅牢地祇^{けんろうぢぎ}、そして梵天などである。仏教辞典などでは、次のように著されている。インド思想で有の根源ブラフマン（梵）を神格化したもので、仏教に入つて色界の初禪天をいう。これにブラフマカーイカ（Brahmakāyika）とブラフマプローヒタ（brahmapurohita）とマハーブラフマン（mahabrahman）の三つがあり、その総称である。また、つづけて普通には大梵天を指すが、帝釈天と並んで護法神とし、密教に入つて十二天の一つとして上方を守るとも記される。帝釈天はもとほインド教の神インドラ神が仏教に入ったものであつて、梵天とともに仏教護法の主神に数えられている（東方を守る）。また、地獄の主宰者である閻魔大王などがある。八大竜王の地の神や、その他もろもろの善神・悪神・鬼神と呼ばれている神々、それに四天王などがある。

一見してわかるように、ここで明らかに日本在来の土着的、土俗的民間信仰の対象とした神々の信仰、すなわち天神地祇の神々への信仰が、和讃の文の内容とオーバーラップして説かれている。しかし民族信仰とか呪術的仏教とかいっても、仏教の普遍性も十分うかがわれる。すなわち仏教はインド・西域・中国・朝鮮へと伝播し、そして日本へと伝わった。その間、もちろん異質的な民族文化や習俗の部族信仰なども一緒に伝えられ、しかもそれらが淘汰され日本まで伝わった。先にあげたインドのアーリヤンの神々の名はもとより、中国の陰陽道の思想なども伝わった。したがって見方によれば、仏教そのものの中には普遍性と包容性が、少なくとも日本に伝播された時点においてあつたはずである。つまり仏教が日本に伝来されたとき、それは純粹に宗教的宣教から伝えられたものではなかったといえるわけだ。また宗教的欲求から受容されたものでもなかった。表面では政治的に利用されたり、氏神信仰とし朝廷・貴族・武士の支配権力者たちの祭り事のための手段ともされた。

他方、日本の幅広い民族信仰とむすんで現世利益のための仏教として民族生活の奥深くにまでしみこんでいった。とはいっても、最初は何よりもまず、いわゆる貴族たちの国利民福、延命息災、病氣平癒のための仏教の色彩が濃厚であつたといえよう⁽³⁾。だからして親鸞は、当時において現世の祈禱の役割が強く呪術的性格が広く行われていたことを、いみじくも『正像末法和讃』で次のように唱っている。

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

卜占祭祀をつとめとす⁽⁴⁾

また、

かなしきかなやこのごろの

和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもととして

天地の鬼神を尊敬す⁽⁵⁾

以上にみられるように、親鸞は痛く悲嘆している。

さて、親鸞は、『教行信証』「行巻」に「大経疏」上を引用して、次のように意見を開陳してゐる。

法相の祖師、法位のいはく、諸仏はみな徳を名にほどこす。名を称するはすなはち徳を称するなり。徳、よくつみを滅し福を生ず。名もまたかくのごとし。もし仏名を信ずれば、よく善を生じ悪を滅すること、決定してうたがひなし。称名往生、これなんのまどひかあらんや
(6)。

この説示は、そのままが親鸞の言葉ではない。しかし視点を変えればそこに祖師の語句を引用することで、そのまま自己の主張を正当づけ、権威あるものとして読者に説得する意図がはたしていることが容易に理解できる。その意味からすると、この法位の説示は、そのまま親鸞の考えていることだということに置き直して解釈される。また、各祖師の原文の読み方に、親鸞の独特な解釈がほどこされているのは固よりであるが、そのことをふまえて、今引用した箇所を一応図式的に理解すれば、称名往生¹¹称徳¹²滅悪(諸悪罪障)・生福・生善、ということになつてくる。つまり称名すれば、同時に、滅罪・滅悪や福を生じ、善を生ずることが形となつて現われてくる。それというのも称名には念仏の功德が伴うからである。

二 滅罪の功德

念仏称名の不思議さとは、簡単にいって、「功德無量なれば、よく罪障を滅す」ということに尽きる。そしてその一仏の名号、それは阿弥陀仏の四字でも、それに *namas* (南無) つまり帰命したてまつるの二文字を冠に加えて、六文字でもよいわけである。そしてそれがそのまま諸仏の名号を称することに通ずる。すなわち、「もしたどもはら一仏の名号を称するは、すなはちこれつぶさに諸仏の名号を称するなり⁽⁷⁾」と親鸞は記している。さらにいえることは、親鸞が今あげた引文の他、「律宗の戒度」「三論の祖師」「禪宗の飛錫」などにみられる各宗派の経文をその証拠に引き立て、そして源信の『往生要集』や、また『本乗本生心地観経』(唐の般若三蔵の訳)に説かれる六種の功德などを列記する理由の一つには、主眼が称名の勝れた数々の功德を主張することによってである。反面、翻つて考えると、それが象徴的に鋭かれ表現される箇所においては、極めて抽象論的で、方便のみが優先しているように受け取られる面もうかがえる。たとえば学問知識のない関東の田夫野人の百姓層を対象として念仏布教することを考慮に入れると、確かに功德ということ念仏の教えを広める、数ある教便の一手段とし案出し活用した真意も察せられる。それにしても、最終目標は念仏信心にかけられていることには変わりなく、その結果としての功德だということが基調であり基本線である。否、親鸞の教説に即してもっと厳密にい

えば、念仏を称名するその行為の中にすでに功德があるというのである。

そしてそれは、親鸞が『一念多念文意』で、「安楽浄土の不可称・不可説・不可思議の徳を、もとめずしらざるに、信ずる人にえしむとしるべし、となり⁽⁸⁾。」と叙しているように、すなわちその意味は、「安楽浄土の功德は、ことばもおよばず、説いてつくすこともえず、思いはかることもできない。しかも、それをもとめず、知らざるに信ずるひとに得しめるのだと知るがよい」という。特にここにおいては、達磨が梁の武帝に「不功德」と答えたのに続いて、さらに「不識」と言い換え答えた。そんな概念的性格がこの功德の背景に、または言質が存在することに注意しなければならぬ。しかも親鸞は、この最後の箇所、如来を信じて一念すれば、必ずもとめずしてこのうえなき功德をえ、知らずして広大な利益をうる。そして自然に、たちどころにして、さまざまのさとりをひらく法則だ、と説いている。そしてさらに法則というのは、行者のはじめて考え出したことではなく、もともと不思議の利益にあずかるのが自然のことだというのを、仮に法則だというのである、といっている。つまり簡単に言い直すと、念仏の功德とは、自然の法則の如く、知らずしてもしかるべくあずかることができる、そんな性格をもっているものだというわけである。

さて、仮に罪を滅することが念仏信心の功德そのものであるとすれば、では滅罪とは仏教では一体何を指し示していることになるのか。まず最初に仏教でいちばん重い罪とされるものに該当する、五逆罪というものがあげられる。その五逆とは、「父を殺し、母を殺し、阿羅漢を殺し、和合僧を破り、仏の身より血を出す」（殺父殺母殺阿羅漢破和合僧出血身血）ということである。ここで「不和合僧」というのは、仏道を精進する人たちの調和を乱すこと、言い換えれば教団の和合一致を破壊分裂させる行為を意味する。この五つが小乗仏教でいう五逆であるが、大乘仏教になると十悪と呼ばれるように、もう少し広義になり細分化して指摘するようになってくる⁽⁹⁾。そこでこの五逆という文句は、正しい仏法を誹るということ、すなわち一言で誹謗正法とか誹法と一般にいつているそのこととセットに用いられ引用されている。これは、『大無量寿経』にでてくる法蔵菩薩の誓願に唱われている。つまり具体的には、阿弥陀仏の四十八願の第十八番目の願文中に典拠している。この「第十八願」というのは、仏の願のいわば中心眼目となるものであり、四十八願の中で一番大切な願と考えられている。法然はこの十八願を四十八願の中で最もすぐれた願であるとし、本願中の王であるとして王本願とよんだ⁽¹⁰⁾。その原文をあげると、次の如きである。

設い我れ仏を得んに、十方の衆生、至心に信樂して、我が国に生れんと欲うて、乃至十念

せん。もし生れずば、正覚を取らじ、唯だ五逆と正法を誹謗するをば除かん。

この箇所の意味をもつと平易に解き明かすと、「もし自分（法蔵菩薩）が仏となったとき、十方のすべての生きものたちが心をこめて信じ喜び、わが国（西方浄土）に生まれたいと願って十遍でも自分の名（南無阿弥陀仏）を唱えて、かりにもし生まれないとすれば、自分は仏とはなるまい。ただ五逆と、正しい仏法を誹るものは除く」というのである。つまりここでの主旨は、「一心に仏の願いを信じ、仏の名をとなえるものを救う」とする、いわゆる法蔵菩薩が成仏自覚して阿弥陀仏になる以前の願・目標に置かれている。しかし今ここで問題として取り扱っているのは、「唯だ五逆と正法を誹謗するをば除かん」（唯除五逆誹謗正法）という言葉である。この文は、ふつう「抑止の文」といわれ理解されている。すなわち、仏はすべての罪深いものを救われるが、せめてこういうことはしないように、と人々の自戒をうながすために付け加えられた但し書きである。そして五逆については、明らかに具体的様相をもった大罪を示し、道德的、人倫的な要素が強く示されている。それに対して「正法を誹謗する」に関しては、意味がほんとうの仏法の真理をそしるということであるから、一段と次元が高くなり、全く純粹な意味での宗教的な罪、人間にとつて最も根源的な罪を指し示しているといえよう⁽¹¹⁾。

ところで、五逆罪とは最も重い、無間地獄におちる逆罪であるから、通称では五無間業ともいっている。五つの内容として数え方に幾つかあるが、代表的なものは、以下に記す如きものである。一、父を殺す。二、母を殺す。三、阿羅漢を殺す。四、仏の身体を損害して出血させる。五、教団の和合一致を破壊分裂させる。

以上の五項目を指摘できるが、先の引拳の項と比較して、ここでは順序が四と五が入れ替わっている。親鸞の筆文に照らして言及すれば、彼自身も親や師をそしるものを五逆・謗法のものとして断定して、『末燈鈔』で「をやをそしるものをば五逆のものとまふすなり⁽¹²⁾」とか「師をそしるものをば謗法のものともまふすなり⁽¹³⁾」と記し留めている。

また同時に、この五逆を仏教語彙に照らしかつ総合体として捉えれば、身・口・意の三業として理解できる。すなわちその一は身体による悪しき行為の総体、その二は言葉による悪しき行為の総体、その三は意識による悪しき行為の総体を言い表わしている。そこで身・口・意について、さらに一層掘り下げ問題追究を試みてみよう。

細かくは身三・口四・意三と呼ばれる十種の悪業が数え上げられる。たとえば、『金光明経』の懺悔品の梵文には、「われによりてなされしすべての悪を、われは懺悔す。われによりて現在なされつつある悪をもわれは懺悔す。身業に三種、口業に四種、意業に三種ある、その悪のすべ

てをわれは懺悔す」と記されている。この十悪業とは、殺生・偷盜・邪淫の三つ（身三）、妄語・兩舌、悪口・綺語の四つ（口四）、貪欲・瞋恚・邪見（痴）（意三）、一般に貪・瞋・痴と呼ぶ）である。『金光明經』より古い成立の『無量壽經』下巻には、殺・盜・邪淫・妄語・飲酒の五悪が説かれるが、これは五戒に由来するもので、悪を数える形としては古いといえよう。

一方、十悪と並んで常に五逆がいわれるが、これは五逆罪として罪の領域に入るものである。原始仏教から大乘仏教まで一貫して、人倫の秩序の破壊を根本悪として考えられていた。このことは特に注目に値する。実は日本人の悪に対する考え方も、歴史を辿れば、外来のこのような仏教思想から強く影響され現在に至ったわけである。

三 功德の根本的意味

まずは功德の語源から問題を掘り起こし論究してみよう。功德とは梵語でグナ (guna) ともいうが、漢訳すると功能福德の意味であり、それが二番目と三番目の文字が省略されて功德と呼ばれるようになった。その功德とは、日本人的な感覚で捉えれば、善行の結果として報いられる果報という意味合いが強いようにうけとられる。言い換えると、功德とは直接の原因である内在因というよりも、むしろ間接の原因である外在因によつて、つまり簡単にいって五感によつて感じとられる具体的な姿、形や現象というものが功德そのものだという見方・傾向があるようにうかがえる。しかし仏教の本来の立場からいくと、たとえば念仏称名それ自体、または經典の文字そのものの自体に功德が必然的にそなわっているという考え方がもう一方に基調としてある。反面、さらに禅宗の立場からいくと、目的的に功德を求めること、追求することを完全に根本から否定する。

たとえば『景德伝燈録』の第三に、梁の武帝が達磨に向かつて、〈朕即位已来、造寺・写經・度僧・紀するに勝ゆべからず、何の功德かある〉と問うた。それをもっとわかりやすく読みくだいて表現すると、朕はかつて多くの寺を造り、經を写し、大いに僧尼を度した。必ずや何らかの功德があるであろう、というものである。

それに対して、達磨は、ただ一言〈無功德〉と答えた。この両者の問答は、一方は一国の統治者、もう他方は悟道に達した宗教者、それぞれ根本的において考え方が違っており、話の食い違いがみられるのも止むをえない。だが、ここでは仏教における功德とは一休何を意味するかが、最も端的に一言で言い尽くされている。つまり達磨は造寺・写經・度僧を実行することそのことが功德であつて、その他に何か功德があると考えること自体が間違いであることを、いいかけたのである。

親鸞において功德とは、阿弥陀仏の教えを信じて念仏称名することが、同時に求めずとも念仏者に無上の功德が恵み（大悲）として与えられると説く。わかりやすくいえば、自己の分別・判断・憶測を用いずとも自ら自然に身の上に多くの利益をうけるわけなのである。彼は的確に、『一念多念文意』で、「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⁽¹⁴⁾」と記している。

四 功德の在り方

この功德は利益りやくという言葉に置き換えて考え捉えられないであろうか。利益は、仏教においては饒益にょうやくとも呼び、多くの利益を与えるという意味がこめられている。それは仏の教えに従うことによつて得られる幸福・恩恵であり、自分を益することを功德、他を益することを利益というように使い分けられる。そして周知の如く、一般にこの世でうける利益を現益、つまり現世利益と呼び、後の世でうけるものを当益、つまり後世利益と呼ぶ。

密教では、この功德のめぐみを、現世にうけるために祈禱をしたり呪文を唱えたりする。ところが、浄土教は自ずから与えられたものとし、俗に治病、延命・得財を現世利益と称している。一方、浄土真宗においては真実信心のものが、この世に生存しながら仏となることに定まる、つまり言い換えると、『一念多念文意』中で正定聚の位に住するという表現を親鸞は使っている⁽¹⁵⁾。それを現益、死後浄土へ生まれ成仏するのを当益というふうに一応区別している。

僧が法を一般民衆に布教し説き明かす場合、そこには必ず僧自身が長年の間身につけた知識・分別の経験的自力的要素と、また法や仏の無形なものから瞬間瞬時に目醒めさせられる、いわば恵みとしての他力的要素がある。仏教で功德といった場合、当にこの両義面に関係するというよりも、むしろ両面に根源的両義的にまたがって独自に派生してくると考えられる。それは構造的に独自体となっている。つまりそれは自力の側にも、他力の側にも功德が恵みとして降りそがれ、それは主体的に捉えれば、極めて現世利益的な身体に即結し関係してくる問題である。たとえば、それについては病氣平癒、家内安全、延命息災、商売繁盛などがあげられる⁽¹⁶⁾。言い換えればそれは人間の悩み苦しみの問題としての貧・病・争・死であり、人間の生物学的な生存にとって基本的な重みをもつ欲求であるわけだ⁽¹⁷⁾。

しかし、また反面、客観的に捉えれば、身体にまつわる財・富、健康、出世、誕生、結婚、就職、進学などは、超越的な法の恵みの働き作用として、現象世界における現われ方をそれぞれ示し、功德の証しの様態である。したがって、それもまたそのこと自体は目的でなく「諸仏の大功德威儀尊貴⁽¹⁸⁾」なることを、そして「諸仏の功德無量深妙なる⁽¹⁹⁾」ことを方便として、煩惱

具足の凡夫の五感を通して確実に訴えるものであるといえよう。もちろんその基本前提には、「諸仏を念ずるに無量の功德います」⁽²⁰⁾「ことを信受する態度があるからである。

以上を整理してみると、貧・病・争・死などの危難からの脱却する道・方法としての現世利益的な恵み功德と、死後の地獄からの脱却としての魂の救済的な意味における来世観的な恵み功德、人間の自力的な功德の施し積み方と還相的な恵み功德の給わり方、聖と俗、宗教的理解と個人的公共的利益の理解、その他いろいろ二次元的世界における功德がありうる。

それに関連し、ここで往相廻向と還相廻向について触れたい。すなわち自分の善行功德を他のものに廻らして、他のものの功德とし、ともに浄土に往生しようと願うことを往相廻向という。そしてそのような浄土往生を可能にする功德はわれわれの衆生の諸善奉行によるものではなく、阿弥陀如来の安楽浄土に生まれさせられるとする教義があるから、すべて阿弥陀仏の力によると解し、阿弥陀仏の廻向された他力によって往生することができるのが、真宗の説く意味である。また一方、浄土に往生したものが再びこの世に生まれ、衆生の救いのための教化を垂れることを還相廻向と呼び称している。いずれにしろ、この世に生まれて教化する力も、先と同様、実は阿弥陀仏の他力によると解釈するのが真宗の教えである。以上のように、功德を恵み(大悲)とすると、与える恵みには二種類のすがたがあり(相)、仮にそれを今説いてきた如く一つには往相、二つには還相と呼んで理解しているわけである。

次に『教行信証』の「行巻」に直接あたって考察してみる。親鸞は冒頭の箇所、『無量寿経』から「衆のために宝蔵をひらきて、ひろく功德の宝を施せん」⁽²¹⁾の文を取り出し、その後の文章に縷々として功德の象徴的意味を幾つかの教典、たとえば『如来会』『大阿弥陀経』『平等覚経』『悲華経』などを引用して直接・間接に説き明かしている。なかでもとりわけ四功德處という文字が、功德を理解する際にカギになる注目すべき重要語句となる。すなわち、それは菩薩が教えを説くに必要な徳を四功德處と捉え、これを龍樹の作品の『助菩提』^{じよぼだい}の中に、特に一文に解釈をほどこすために「かるがゆへに『清浄』は六波羅密・四功德處なり」と親鸞は使っている。それは菩薩が教えを説くに必要な徳を意味し、それとは眞実を表わし(諦)、惜しみなく施して説きあたえ(捨)、悪業煩惱を滅し(滅)、智慧を完成する(慧)をいうのである。これらの四功德の根本的理解は、いずれも土着的呪術的そして現世利益的なご利益を意味するのではなく、仏・法・僧の宗教的次元における超世俗の世界を目標にした恵みを意味している。したがってそこには人知で計り知れない無量無辺な功德というものが称名念仏と同時に考えられ、仏の不可思議な証しとして功德が説かれてくる。親鸞は、『無量寿経』の文中から「それ彼の仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して、乃至一念せむことあらむ、まさに知るべし、この人は大利をうる

となす。即ちこれ無上の功德を具足するなり⁽²²⁾」(原漢文)の箇所を引挙している。もちろん、そこでは聞法から聞信そして念仏称名に至る過程が暗示されているが、最も問題なのは物質的な目に見える具体的な物のみならず、精神的・心の問題に視点をあてたとき、それが特に「無上の功德を具足する」と捉え直されるところに功德の解くカギがあるように思える。

さて、親鸞は、「信巻」において「金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道をこえ、かならず現生に十種の益をう⁽²³⁾」と説き、真実の信心を獲た者はこの世において十の利益を受けるとして、以下の十の徳目をあげている。

なにもものかをとする。ひとつには眞衆護持^{みんしゆごじ}の益、ふたつには至徳具足の益、みつには転悪成善の益、よつには諸仏護念の益、いつつには諸仏称讚の益、むつには心光常護の益、ななつには心多歡喜の益、やつには知恩報徳の益、ここのつには常行大悲の益、とをには入正定聚の益なり⁽²⁴⁾。

すなわち現代語に置き換えて言い直せば、次の十項目を意味する。一つには、眼に見えない天地の神々に護られるという利益。二つには、この上もない勝れた徳が身に具わるという利益。三つには、悪を転じて善とすることができるといふ利益。四つには、さまざまな仏に護られるという利益。五つには、さまざまな仏から称讚されるという利益。六つには、阿弥陀仏の光に収められて、常に護られるという利益。七つには、心に多くの喜びがえられるという利益。八つには、如来のご恩を知って、その徳に報ずることができるといふ利益。九つには、如来の広大な慈悲を常に行うことができるという利益。十には、浄土に生まれて、仏になることが約束された人たち(正定聚)の中にはいるという利益。実はこれらの数多くの功德は、仏号尊号を「一心」「一念」「専心」「専念」に自己の全身全霊をもって、阿弥陀仏の願をたより、称名往生を信じ、一声乃至は多声することによって与えられるというのである。他方、親鸞が「化身土巻」において、元照律師の『阿弥陀経義疏』にいわくとして、次のように引挙し記す理由も、念仏功德の廣大無量で計り知れないことを説き明かさんがためである。

如来持名の功すぐれたることをあかさんとす。まづ全善を貶^{へん}して少善とす。いはゆる布施・持戒・立寺・造像・礼誦・座禅・懺念・苦行・一切福業、もし正信なければ、廻向願求するにみな少善とす。往生の因にあらず。もしこの経によりて名号を執持せば、決定して往生せん。すなはちしんぬ、称名はこれ多喜多福徳なり。むかしこのさとりをなしし、ひと、なを遅疑^{ちぎ}

しき。ちかく襄陽の石碑の經の本文をえて、理、冥符せり。はじめて深信をいやく。かれにいはく、「善男子善女人、阿弥陀仏をとくをききて、一心にしてみだれず、名号を専称せよ、称名をもてのゆへに諸罪消滅す。すなはちこれ多功德多善根多福德因縁なり⁽²⁵⁾」と。

親鸞は、『阿弥陀経義疏』の原文引用にたいしてその三倍の解釈・説明を文頭から試み、最後に結びとして本文を掲げている。そこには次のように教示されている。現代語訳に置き換えて示そう。

元照律師の『阿弥陀経義疏』には、如来が仏のみ名をかたく心にとどめるその功德の勝れていることを明らかにしようとして、まず念仏以外の善を軽んじ、善根の少ないものとされる。いわゆる施しをしたり、戒律をたもつたり、寺を建てたり、仏像を作つたり、あるいは仏の礼拝や經典の読誦、坐禅・懺悔・苦行など、一切の功德行も、もし正しい信心がないときは、それらの功德を迴向して浄土を願ひ求めても、いずれもわずかな善根でしかないとされる。これは浄土に生まれる因ではない。もしこの『経』によって、仏のみ名をかたく心にとどめるときは、必ず生まれることだろう。ここに、称号こそ多くの善根と多くの福德とをそなえるものであることを知るのである。

かつてわたしがこのように理解したとき、なおひとはこれに躊躇して、疑いを解かなかつたが、近頃、襄陽の石碑に刻まれた『阿弥陀経』の本文をうるに及んで、私の説く道理と暗に一致することがわかり、ようやく深く信ずるようになった。その経文には、『きみたち、青年子女は、阿弥陀仏について説かれる言葉をよく聞いて、一心に心を乱すことなく、ひたすらそのみ名を称えなさい。この称名によって、さまざまな罪が消えさる。これこそは、多くの功德と多くの善根と多くの福德とがえられる条件である』といわれている⁽²⁶⁾。

もちろんその基底には、自己も含め各人の先祖の過去の犯した罪業罪障の、積み重ねの行為により、滅罪に違いはみられることはもとよりである。一方、名号を称えることによる真実功德の現われは、親鸞が宝海にたとえて、それを「よろづの衆生をきはらず、さわりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海のみづのへだてなきにたとへたまへるなり⁽²⁷⁾」と「一念多念文意」に開陳している通りである。しかしさらに親鸞の教えは徹底して、五逆十悪を犯すいわば出離の縁なき者にも仏号を与える行為には、功德そして往生が約束されていることを説くのである。もちろんそれは中国の唐代初期浄土教大成者の曇鸞やその思想的影響をうけた浄土教開拓者の道綽、善導などの經典註釈や著書の引用を以って、自己の説く念仏往生の論証にしたことはいうまでもない。

ところで、親鸞は端的に念仏の功德の勝れていることを「もしよくつねに念仏三昧を修すれば、現在過去未来の一切諸障をとふことなくみなぞくなり⁽²⁸⁾」とか「もし阿弥陀仏を称すること一声するに、すなはちよく八十億劫の生死の重罪を除滅す⁽²⁹⁾」、または「もし修しやすく証しやすきは、まことに浄土の教門なり⁽³⁰⁾」とか「こたえてはいはく、みな称すればつみ消滅す、たとへば明燈の闇中にいるがごとし⁽³¹⁾」や「まことにしりぬ、『経』にときて「煩惱のこほりとけて功德のみづとなる」といへるがごとし⁽³²⁾」等と数々の説き明かし方を、『教行信証』中に試みている。以上の意味をくみ取って言い換えると、功德とはまた本願力が成就した姿、現われとして捉えることも可能である。

五 功德の象徴的表現

次に念仏の功德には、どのような形容、概念、意味がつけられ、また象徴的表現で説かれているのかをその考察の対象としてみたい。まずは『教行信証』の各巻いたる所、全体にわたって散見できる。

一つは、眞実功德という表現である。たとえば『一念多念文意』においては、「眞実功德ともうすは名号なり⁽³³⁾」という言い方となつて捉えられている。

二つには、不可思議光仏の功德という表現である。これは親鸞の著述『弥陀如来名号徳』の中で、「無称光とまふすは、これもこの不可思議光仏の功德はときつくしがたしと、釈尊のたまへり⁽³⁴⁾」という言い方になつて記されている。ここで、いちいち各功德と「徳」の文字を書き付けたには、それなりの意図があり、つまり名号を称えるとき、念仏者が仏の計りがたいもろもろの恩恵功德を授かることを、特に強調したかったからであろうと推察される。そしてここで用いる不可思議光仏と功德とを結びつける（の）の運用・働きは、根本的理解に照らして、仏のもつ具足同参する、または仏と不離一体となつて自らそなわっているという概念としての解釈が、そこに隠されているといえる。こういう例は「行巻」にもみられ、仏に本源的に所属・帰属する性格のものとして、すなわち功德とは念仏信心の結果として仏から与えられたものという解釈に容易に置き換えられる。それを、親鸞の「念仏三昧の功德、不可思議なるをあらはさんとなり⁽³⁵⁾」という最も確かな文章表現に読み取れる。では一体その不可思議性の具体的な証明とは何か。それは、一例をあげると、一切の煩惱、一切の諸障、一切の悪神ことごとくが断滅されるということに尽き、それに授かれる恵みを得ることが、とりもなおさず功德だということである。

三つには、無量功德という表現である。たとえばこれは、「無量功德を念ずれば⁽³⁶⁾」とか「諸仏の功德無量深妙なるを籌量⁽³⁷⁾（よくおしはかつて）して、よく信受する⁽³⁷⁾」という言い方にな

って記されている。考察すると、無量が功德を語意修飾しても、また逆に功德が無量という概念を修飾・形容しても、そこにはいずれも根本は一体の有機的存在関係として構造成立していることを意味している。

四つには、莊嚴功德という表現である。たとえばこれは、「釈迦牟尼仏、王舎城をよび舎衛国にましまして、大衆のなかにして、無量寿仏の莊嚴功德をときたまふ。すなわち、仏の名号をもて経の体とす⁽³⁸⁾」の一文にうかがえる。

五つには、親鸞は功德の在り様を、海の大海原・大洋にたとえて功德大宝海と表現している。たとえば、『浄土文類聚鈔』の「正信念仏偈」の箇所の一文中において、「功德の大宝海に帰入すれば、かならず大会衆のかずにいることをう⁽³⁹⁾」(「行巻」末文と同じ)と親鸞は述べ、そこであらゆる功德に満ちた宝の海というイメージの世界を、象徴的に語っていることが理解される。また、さらには「誓願不思議一実真如海」(「行巻」)、⁽⁴⁰⁾「真如一実の功德宝海」(同上)、「光明の広海」(同上)、「難思の法海」(「化身土巻」)、「不可思議の徳海」(同上)、「真実功德の大宝海」(『入出二門偈』)、「功德の宝海」(「高僧和讃」)、「功德のうしほ」(同上)、「弘誓の智海」(同上)などの数々の表現が示される。いずれも、これらのことばの表現は、念仏本願の世界はさとの世界であり、あらゆる功德を具えている点を説いている⁽⁴⁰⁾。言い換えると、名号の功德が信する人の身に満ち、名号にはもろもろの功德が具わっていることを、海にたとえて教え示している。

ではその原因は何であったであろうか。親鸞が本願の世界を「海」と捉えた引き金は、『大無量寿経』(東方偈のうち)の一句と世親の『浄土論』、および曇鸞の『浄土論註』の中の解釈文等によつてであろうと考察される。しかし翻つて、それを親鸞独自の念仏の世界に展開していった最大原因は、京都から越後流罪になった彼が、最初に直江津の居多ヶ浜に上陸したことから起因している。つまり、ここでは四季の海の景色が千変万化の景観を見せる。特に冬は厳しく、日本海の幾日も続く鉛色の空そして白波立った荒海は、親鸞の身と心の底深くにまで刻み込まれていったに違いない。要はそのような自己体験から生まれてきた思想であろう。同時に、それは内に照らし省察すれば、自己や越後の百姓農民はもとより、人間そのものに常にまといつく煩惱の諸相諸念であった。また一方、本願の世界を仰げば、それは広大無量な阿弥陀仏の恵みの姿に受け止められた⁽⁴¹⁾。

以上、論述してきた内容から、親鸞における念仏の功德の説示をここで簡単に整理開陳してみよう。親鸞は『一念多念文意』で、隆寛律師(一一四八―一二三五)の著作『一念多念分別事』に引証する経釈の要文、その他の要文について註釈を加え解説している。ここでは、隆寛が引用

した善導の『法事讃』巻下の文章において、親鸞自ら問題点を取り出し、経典をも引き、かなりつつこんだ論究を試みている。その下りの一部分である。

真実功德とまふすは名号なり。一実真如の妙理円満せるがゆへに、大宝海にたとえたまふなり。……宝海とまふすは、よろづの衆生をきはらず、さわりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海のみづのへだてなきにたとへたまへるなり。

つまり親鸞は、ここで真実功德とあるのは名号のことであると捉えており、宝海とは念仏を求め人々にとつて、大海が生けるものたちをことごとく抱きかかえて、きわまることなく、そして広く救いとるたとえに使っている。せんじつめれば、それは真如の宝海から姿を現わした法蔵菩薩、ないしはそれを因としてなられた阿弥陀仏の本願の世界をも同時に意味している。また同じく同書に、世親の『浄土論』の「観仏本願力、遇無空過者、能令速満足、功德大宝海」（仏の本願力を観するに、まうあふてむなくすぐるものなし、よくすみやかに功德の大宝海を満足せしむ）を引用している。以上のことから、親鸞の著す論述には、功德の本質を最も的確に表現しつくしていることが理解できるのである。

第二章 念仏における徳

一 念仏者は無礙の一道なりの根拠

親鸞の信心の行者たる体験により語られたものが、弟子唯円によって記された『歎異抄』八章の中に、念仏者は無礙の一道であることが語り尽くされている。

「念仏者は無礙の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障礙することなし、罪悪も業報を感ずることあたはず。諸善もおよぶことなきゆへに、無礙の一道なりと云々⁽⁴²⁾」

文字通りに解すれば、そこでは念仏者は何物にもさまたげられないことを「無礙の一道なり」と唱っている。全体的な内容から解釈すれば、結局、生死すなわち涅槃と知ることだと捉えられる。ここで唯円は、念仏者は無礙の一道であるといえるのはなぜか、という問いに答えて、二つの理由を挙げている。

その一つは、「天神地祇も敬伏し、魔界外道も障礙することなし」ということである。その二つは、「罪悪も業報を感ずることあたはず。諸善もおよぶことなきゆへに」というのである。つまり信心の行者は一切の迷信的な恐怖から自由であり、また因果応報などのような倫理的・法律的な責任論からさえも自由であるというのである。

二 合理的な思惟と迷信的要素

一般的に宗教はとかく迷信に陥りやすい。たとえば未開社会の宗教は呪術が中心を占める。すなわち呪術によつて禍を除き、福を招こうとするものである。科学的精神の発達が遅れていたがため、そしてその高度な測定器や技術等が発達していなかったがために、禍の原因がわからなかった。そういう時代・社会において、それはそれでもよかった。

しかし現代は常識・様相がまったく違っている。それにしても合理的な思惟に凡人は徹底することはとうてい不可能である。自分が完全に迷信を信じないといひ切れる者は少ないであろう。心の片隅のどこかに、何か不可思議・不可解なものを信じようとする気持ちがあり、それがなお迷信的要素と結びつき、完全に脱することを妨げている。たとえば、キリスト教においても、久しく奇蹟を信じ、秘蹟（サクラメント）を堂々とおこなってきた歴史が存在していたことは否定できない。

仏教、ことに仏陀その人の教説に帰れとする根本仏教⁽⁴³⁾（大乘仏教）と称されるものには、古代宗教の中にあつてまったく唯一の合理的、迷信のない宗教であつたが、後代になるとそれが大乘仏教の発達に従つて、一方で形而上学的概念的把握が良しとされ、他方では迷信的要素や呪術的要素が附着し発展してきた。その典形の一つとしてジャータカ（本生譚）が挙げられる。

これは漢訳經典の中にも十二部経の中に本生経として六度集経・菩薩本生経・菩薩本縁経等があることは注意しておくべき点である。

その点、親鸞仏教の根本精神に従つて、弥陀の本願を信ずる他、他の一切の非合理的な迷信や呪術を排斥したのである。振り返つて当時の時代社会の状況を眺めてみると、親鸞の生きていた平安朝末期から鎌倉初期においては大きな変革期・転換期にあたり、戦乱、荒廃、天災、疫病、飢餓、そうした不安と恐怖とを背景として、あらゆる迷信が横行していたのである。その不安と恐怖を打ち払うために、祈禱、卜占、呪術、密儀がおこなわれていた。その中には中国伝来の陰陽道、日本古来の土俗的シャーマニズムの迷信の信仰、インド伝来の神話や呪術も加わり、われわれ二十一世紀をすでに迎えている現代人の眼からみれば、すべてが信じ難いものに映るかもしれない。そんな中に抗して親鸞は、仏教者・僧の墮落混迷に対して、きびしい批判を展開したので

ある。たとえば、『教行信証』の「化身土巻」には終章で、異教、邪義の批判に『涅槃経』や『般舟三昧経』を引用しながら多くの文章を費やしている。

以上の諸点を考慮に入れ、須田智嘉子女史の「報恩講式文」の中の〈三帰依の意味〉の一節を讀む時、極めて重要な点を発言かつ指摘していることに気づく。その文を掲げておこう。すなわち次のように記されてある。

「宗教的体験が未だ未熟のものにとっては三宝といへば形式的な仏法僧の三宝以上のものをみないわけであるが、信念徹底のものにとっては現不現一切の三宝がすべて帰依の対象となるのである。デカルトが哲学を書物の学問から解放して哲学は自然を学ぶ学問でなければならぬと、哲学の本質を世界の中に求めた態度も実に三宝を無辺界に求める宗教的三帰依の態度と等しいものではないだろうか。三宝に帰依するという事を単に形式だけに止めるなれば一つの偶像崇拜に墮するのであるが、その形式を通して理念の眞実なる意味を体験すれば、現不現の眞理そのものと一体になる事が出来るのである」
(44)。

三 『教行信証』に説く眞実の教え

『報恩講式』は、『無量寿経』を念仏往生の中心にたてて、他の二部経以上に重視している。それは、『教行信証』の「教文類」において、はじめに眞実の教えとは『無量寿経』であることを説いていることでも知られる。

また、「序」において、いま広大なる本願に値い眞実の行信を獲得することができたのはひとえに宿縁に依る、だからその恩徳をたたえんためにこの書を編述するのである、と親鸞は開陳して書き誌している。

一方、「序」正しくは「願浄土眞実教行証文類序」のはじめにおいて、「愚禿釈親鸞述」と明記した後、この願の念仏の教えこそ愚鈍の凡夫が救われる最勝の直道であり、それゆえもつばらこの行につかえ、ただこの信を崇めよと勸めている。御開山親鸞聖人御自身がご苦勞の末、つかみとった信念は「円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳をなす正智、難信の金剛の信樂は、うたがひをのぞき証をえしむる眞理なり、⁽⁴⁵⁾」(「文類序」)と記される。その意味は、よろずの徳を具えてかけることのない弥陀の名は、極悪をたてなおして無量の功德法徳を賦与する聖なる智慧であり、凡智にては信じられない堅固な信樂の大信は仏智を理解しない疑心を取り除き、聖徳を念仏者の身の上^{こゝろ}にいだかせる眞実の理^{ことば}であるといっている。さらに親鸞がそこで一番強調したか

ったのは、次の一節の文の中に表われている。

「噫、弘誓の強縁は多生にもまうあひがたく、真実の淨信億劫にもえがたし。たまたま行信をえば、とをく宿縁をよるこべ。もしまた、このたび疑網に覆蔽せられれば、かへてまた広劫を経歴せん。まことなるかな、撰取不捨の真言、超世稀有の正法、聞思して遅慮することなかれ。ここに愚禿積の親鸞、よろこばしきかな、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈、まうあひがたくしていまあふことをえたり。ききがたくしてすでにきくことをえたり。真宗の教行証を敬信して、ことに如来の恩徳ふかきことをしりぬ。ここをもてきくところをよるこび、うるところを嘆ずるなり(46)。」

更に、次巻の「顕淨土真実教文類一」の冒頭につづく一節においては、真実の教とはすなわち『大無量寿経』がそれであるが、その経が生まれるに至るまでの経緯は、阿弥陀仏の世に超えて優れた本願を起こして、すべての衆生を平等に救い撰ろうとして、功德の宝すなわち本願の名号を与えたのである、と親鸞はその『大経』の大意を説くのである。そしてそれには釈尊の出世出興をまっしてはじめて明らかにし、真実の教えが広まり述べ伝えられたことを語る。さらに宗すなわち称名念仏の中心思想(肝要な主旨)とするとところの本願、それに体すなわち全体を一貫する主質とするとところの仏の名号とは因果に分かれてあるがもとは不二体のものである、と親鸞は説き明かしている。この本文中においても、帰依の対象として弥陀釈尊二尊が高く掲げられており、二尊が世に出興し仏道の教えを説き広めたその遺徳・徳行を間接的に讚美する自覚が十分現れ汲みとられるのである。

ところで漢詩の場合においては起承転結が重んじられる。すなわち第一句で文を起こし、第二句でそれを受け、第三句で文の展開をはかり、第四句で全体の意味を結ぶというのが常識となっている。それが『報恩講式』においては、起承はあり、転はなく、結において「般舟讚」と「法事讚」の二章が示され、最後に「南無帰命頂礼……」が連記され、「六種廻向等」で末尾が結文されている。起は十行前後の短いものだが、それを受けて開陳する承に当たる文章が御開山聖人の徳行の伝記を主調に文学的叙述形式で著わしているものである。あえていえば、この承の中にストーリーの転換がうかがえなくもないが、別の視点から読み眺めれば全体が起と承から構成されていると把握することができる。率直にいえば、結びにおいては覚如自身の文章ではなく、経典の引用並びに起の繰り返しといってもよい内容文章である。したがって、はっきりいって覚如の文章の構想自体には、何らの独創性あるところはみられない。むしろ、親鸞の『教行信証』の

「文類序」、「文類一」あるいは三帖和讃の中でも、諸々の経の要文に依れる和語の「ほめうた」をもつて、阿弥陀仏の徳を賛え、その浄土の莊嚴を賛えた『浄土和讃』や、また『歎異抄』等を参考にしている。そしてそこから何らかの文章表現上の影響を受けていることが推察できるのである。

四 徳が意味するもの

徳とは一体何を意味するのか。それをここで探ってみたい。それには本稿で取り扱っている日本中世鎌倉末期の時代で使われた徳の概念と、現代のわれわれが普通に使う徳に含まれる意味そのものには、大きな開き隔たりが存在することは改めて説明する必要がないくらい、その相違は明瞭である。まずそのことは論述の前に一言明記してから論を進めたい。

浄土真宗などの念仏信仰においては、単独で一字「徳」と記すよりも、たとえば「功德」として徳に功を冠し付すかたちの二文字で使用される場合が全体的に見渡してどうも多いよううかがえる。たとえば世親（旧訳は天親）の『浄土論』に、「観仏本願力、遇無空過者、能令速満足、功德大宝海」と記されてある。これは不虛作の功德の謂を顕わしている。

一般に徳といえ、道德の徳かと理解してしまいかもしれない。すなわち現代的教育を受けた者ならば、大半が倫理道德の徳の意味として解釈理解するに違いない。徳といったときの音の響きには、西洋思想の倫理学のアレテーとしての徳、または中国の儒教思想の倫理的道德論を思い出させる。そしてたとえば中国の老子の『道德経』（上巻）では、人のふみおこなうべき道として道德心を説いている。そこでは単に徳とだけ呼ばれている。

しかし他方、仏教においては、徳の意味を明らかに示すのに功という語をつけて功德として表現している。その功德の語意の背後には宗教的次元の謂が唱われており、それは非視覚的抽象的概念的なものだが、その真意は人間の側にはなく仏・菩薩の恵みとしてある。

たとえば如来の本願力というものが確固不動の絶対信仰として崇あがめられてある。信仰者はその如来の本願力に帰依し、如来の本願力を信知する。つまり信心とは信知である。そして決定して深く自己の心を掘り下げてゆくとき、慙愧のなみだに堪えず反省の上にも反省し、脚下照顧していく途上で、期せずして阿弥陀仏の本願力というものに何かの折に突如いわば忽然として体験的に遇う。そこでの照顧の心を照らす者は阿弥陀仏の如来の無量光明によってであり、暗に光明を照らす役割・働きが功德であるといってもよいかもしれない。正にそれは恵みとして招来すると捉えられると思える。また、それは不虛作の功德として把握される。今それを浄土真宗の教説に照らしていえば、その意味は仏の名号を指していることが多いのである。つまり簡潔に示せば、功

徳Ⅱ名号として同位同格同義としてイコールで不離一体のものとして捉えられるわけである。

現代人のわれわれは、功德といったとき、想像しやすい特徴傾向には何かの御利益とか自己的な利益として、たとえば何かの対象を信じ願をかけることによって、その行為に対して報償・報酬として功德・恵みが与えられるように短絡的に考えてしまうところがある。すなわち、徳といえば、何か哲学的・人間的・概念的・遊戯的として取り扱われているような、形而上学的謂を付与した徳の意味に聴こえるか、または功德といった場合、もつと現実的・現世的で実利的でもあって、それが時間を余り経ず、空間をも余り隔てない所で、しかも身体の五感に訴えて証かめられる形として、功德が労苦なくして容易に結果として与えられるものと錯覚して考えているようである。つまり簡単にいえば、物理的結果がその功德ということになる。

因みに補足的に次のことも考慮に入れておきたい。道德という文字は大昔から仏教経典の中にすでに使用されているが、その語彙は現代人が意図するものとまったく異なる。たとえば『無量寿経』（下巻）の中で「なんぞ世事をすてて勤行して道德をもとめざらん⁽⁴⁷⁾」と記す道德とは、絶対他力の大道のまこと（真・誠）の道德という謂である。したがって道は真理の大道であり、それがそのまま功德であるというのである。また同書では「道德をさとらず。身おろかにたましひくらく、心ふさがりこころとぢて、死生のおもむき、善悪の道、みづからみることあたはず⁽⁴⁸⁾」。また「道德を教語するに心開明ならず⁽⁴⁹⁾」と語彙表現されて示される。また一方『教行信証』の「化身土巻」には、「義はすなはち道德のいやしくするところ、礼は忠信のうすきより生ず⁽⁵⁰⁾」と記され、義は内心においては虚化不実の故に義ではなく、礼もしたがって内心は礼の気持ちから発露したものでなく、親鸞はすべて常識的理解の逆説的解き方をおこなっている。つまり宗教的真理の立場に照らして捉えた語源の義とか礼という意味は、人間の利益打算から出た、一応の社会的取り決め規範・法であり、要するに相対的考えであり、それは真宗の教義からいえば、不義であり不忠だと説くのである。その比べる対照にまことの功德としての道德を引き合いに出し基準・準拠としているのである。そして親鸞・覚如においても同様にみられるものは、単に独立無伴とした「功德」としての謂は本来的に存在せず、必ずその功德の頭に「念仏」が冠されていることを、その語意理解には忘れてはならない重要な点かと思う⁽⁵¹⁾。

今論述してきたことがらについて、親鸞自身がその著『一念多念文意』で、見事的確にその謂を汲み取って要旨を説き明かしているのので、ここに引用記載して呈示しておこう。

「真実功德とまふすは名号なり。一真実如の妙理円満せるがゆへに、大宝海にたとえたまふなり。……宝海とまふすは、よろづの衆生をきはらず、さわりなく、へだてず、みちびきた

まふを、大海のみづのへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまひて、無礙のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに⁽⁵²⁾」

『浄土論』曰、「観仏本願力、遇無空過者、能令速満足、功德大宝海」とのたまへり。この文のころは、仏の本願力を観ずるに、まうあふてむなくすぐるひとなし、よくすみやかに功德の大宝海を満足せしむ、とのたまへり。……『功德』とまふすは、名号なり。『大宝海』は、よろづの善根功德、みちきわまるを、海にたとへたまふ。この功德をよく信ずるひとのころのうちに、すみやかに、とく、みちたりぬといらしめむとなり。しかれば、金剛心のひとは、しらず、もとめざるに、功德の大宝、そのみにみつるがゆへに、『大宝海』とたとえたるなり⁽⁵³⁾」(傍点著者)

さらに同書のはじめの方で、『浄土論』の引用に続いて、私釈を試み、そこでこの文のころは「安楽浄土の不可称・不可説・不可思議の徳を、もとめずしらざるに、信ずる人にえしむとるべし、となり」と結んでいる。親鸞は隆寛(一一四八—一二二七)の『一念多念分別事』に引用される経典・論釈の文章に注釈し、ここでは親鸞独特の解釈が光彩異色を放って、次のように説明されている。その箇所を文脈に従って現代語訳して示しておこう。

曇鸞は『浄土論』の註の中でいう。

経言、「若人但聞彼国土清浄安楽、尅念願生、亦得往生、即入正定聚」。此是国土名字為仏事、安可思議。

(経にいう。もし人がただかの仏国土が清浄で安楽であるのを聞いて、熱心に生まれようと願えば、その人も往生して、すなわち正定聚に入ることができる。これは実に、かの仏国土の名称が仏陀の衆生を救済する働きをするのである。どうして知性で理解できようか。それは不思議なことである)

この文章の意味は、「もしひと、ひとえにかの国土の清浄で安楽であるのを聞いて、念ずるを尅(念を能くして)、生まれようと願う人と、またすでに往生することのできた人も、すなわち即座に正定聚に入るのである。これは実に、かの国土の名称を聞く、それがかならず仏陀の衆生救済の働きをするのである」といつておられるのである。また、安楽浄土の、述べることでも、

まず、説明することも、理解することもできない功德を、その人の方では求めず、知りもしないのに、仏国土の方が、その本願を信ずる人に自然に得させる、と知りなさい、と曇鸞はいつているのである⁽⁵⁴⁾。

そうして親鸞は、この『一念多念文意』の奥書に「田舎の人々は、文字の意味も知らず、あきれるほどに愚かさをきわめているので、その人々にも解ってもらいたいと思つて、おなじことを繰り返し繰り返し書きつけたのである。ご立派なひとは、おかしく思うであろう。笑うかも知れない。それにもかかわらず、ひとのそしりも顧みず、ただ愚かなひとびとに解かりやすいようにと思つて記したのである。康元二年（二二五七）丁巳二月十七日 愚禿親鸞八十五歳 これを書す⁽⁵⁵⁾」と記し留めている文面から推察すると、関東の田舎の文字の読み書きはおろか、文字の意味さえも知らない百姓を中心とする信者にしたためた書簡であることを思うとき、その二節にわたつて功德の真意をとくとくと説明する理由には、信心念仏の理解に欠かせない重要な意義・謂があることを暗示的に語つていと捉えられるのである。

今それを、曇鸞大師の解釈を介して、念仏における徳の性格みたいなものを推し測つて、改めて理解し直してみたい。

曇鸞師は、仏の本願力という言葉を、仏力と本願に分解した。この真意を探つて、別な表現に置き換えて捉えてみると、因位の本願、果上の仏力として捉えられる。本願自体は因であるけれども、その本願に力がそなわつてあり、因の中に果徳を具している。つまり宗教的考え方からいえば、果徳を願つて、因行を修するということは誤まりである。いいかえれば、因行を手段として果徳を求めるといふのは利己主義に映る。

親鸞自身の言葉からすれば、それは「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⁽⁵⁶⁾」（『一念多念文意』）ということである。すなわちたとえ手段とか目的というように分別的に二分して優劣の順序を付けたたり、功利的精神で手段とか目的とかいう段階的な意味の解釈をしてはならない。すなわち因の行そのものにおいて、すでに本来的に功德・果徳をもつているのである⁽⁵⁷⁾。したがつて、行そのものが目的なのである。曹洞禪においては、坐禪の行は修行そのものがすべて目的でもある。端的にいえば、道元は『学道用心集』や『正法眼蔵』の「辨道話」の巻において、坐禪は悟りを得るための手段ではなく、坐禪すること自体が悟りの実現なのであるから、初心者の一時の坐禪のうちにも、仏道の最高の意義がある、と説き明かしている。そしてその坐禪修行によつて得る功德・利益は人間の思量分別ではおしはかり推測することはできないと道元は語つている。原文を引用し、訳文も併せて記載しておこう。

「行者、自身の為に仏法を修すと念ふべからず、名利の為に仏法を修すべからず、果報を得んが為に仏法を修すべからず、靈験を得んが為に仏法を修すべからず。但、仏法の為に仏法を修する、乃ち是れ道なり⁽⁵⁸⁾」(『学道用心集』、傍点著者、以下同様)

(仏法修行者は、自分自身のために仏法を修行すると思つてはなりません。名誉・利益のために仏法を修行してはなりません。果報を得ようがために仏法を修行してはなりません。靈験を得ようがために仏法を修行してはなりません。ただひたすら、仏法のために仏法を修行すること、これがすなわち真実の道です⁽⁵⁹⁾。)

「これらの等正覚、さらにかへりてしたしくあひ冥資するみちかよふがゆゑに、この坐禅人、確爾として身心脱落し、従来雜穢の知見思量を裁断して、天真の仏法に証会し、あまねく微塵際そこばくの諸仏如来の道場ごとに仏事を助発し、ひろく仏向上の機にかうぶらしめて、……これらのたぐひと共住して同語するもの、またことごとくあひたがひに無窮の仏徳そなはり、展転広作して、無尽、無間断、不可思議、不可称量の仏法を、扁界法界の内外に流通するものなり⁽⁶⁰⁾。」(「辨道話」)

(このような万物の悟りがさらに坐禅する人の処へ帰つて、その人を秘かに助けることになるから、坐禅する人は間違ひなく身心の束縛から自由になり、それまでもつていた思いはからいを断ち切り、まことに仏法を明らかにして、普く、あらゆる仏の道場ごとに、仏のわざを助け、広く向上の機会を与え、よく向上の仏法を宣揚するのである。……これらのものとともに住み、ともに語る者達もまた、悉く、極まりない仏の徳を具え、広がる上にも広がって、限りなく間断なく、不可思議な、これといって名づけることのできない仏法を、普く世界の内外に流通させるのである⁽⁶¹⁾。)

「しるべし、たとひ十方無量恒河沙数の諸仏、ともにちからをばげまして、仏智慧をもて、一人坐禅の功德をはかりしりきはめんとすといふとも、あえてほとりをうることあらじ⁽⁶²⁾。」(同書)

(いいですか、たとえ一切世界の十方無量、無量無数のガンジス川の砂の数ほどの諸仏達が、いっしょに力をふるって、仏の智慧でもって、一人が坐禅する功德の恵みを量り知ろうとしても、到底そのはてをきわめることはできない⁽⁶³⁾。)

五 徳の用語表現とその意味性

まずはじめに徳の文字を使った言葉には、どんな語彙表現がみられるのか、『真宗聖典』（金子大栄編、法蔵館）の中から目にする語を列記してみよう。その徳に関する文字表現はさまざまであり、その意味もいたって一言で説明容易ではなく、非視覚的で超言語性を帯びた対象性質のものであるので、象徴的、抽象的、概念的な内容の理解に終わるものが多いことは、一応頭に入れておいてよからう。

「至徳」 「功德蔵」

「恩徳」 〓 「御とく」 「勝徳」

「聖徳」 「法の徳」 「功德善根」

「徳」 「とく」

「無量の功德」 「眞実功德」 「多功德」

以上、右に示した語句とともに「諸仏不（可）思議の功德」などの一連の成語語句をあげることができる。またさらには「徳」を用いて、浄土真宗の聖典にみられる教説の特色として動詞を付けて活用したり、冠頭に形容的意味を付け、象徴化して形容詞的表現としても用いられる。さらには意味を強調させて、同格的付属的に幾多の類概念を含みもたせて用いてもいる。例示すれば、「徳を称する」、「徳を名にほどこす」、「無量の徳」、「不可思議の徳」などがある。

親鸞は、「行巻」において、前段では正しく眞実行は如来から与えられる名号（功德）を称えることであり、後段はその称名念仏こそ唯一絶対の道であることを説くため、経論釈の主要な文を集め引用する中で「仏の無量の功德を念じただけで、多罪を滅する」とか「諸仏諸祖は全ての者が徳をその仏名としてもっているから、名を称するだけで徳が身にあらわれ、たとえば罪を滅し福徳を与えてくれるばかりか、念仏で死後往生は必定だ」と説くのである⁽⁶⁴⁾。

ここでは功德と徳の眞意が親鸞によつて最も要領よく端的かつ的確に表現されている。まず引用して挙げておこう。

「三論の祖師、嘉祥のいはく、とふ、念仏三昧はなにによりてかよくかのごときの多罪を滅することをうるや、と。解していはく、仏に無量の功德います。仏の無量の功德を念ずるがゆへに、無量のつみを滅することをえしむ、と⁽⁶⁵⁾」 「行巻」

「法相の祖師、法位のいはく、諸仏はみな徳を名にほどこす。名を称するはすなはち徳を称するなり。徳、よくつみを滅し福を生ず。名もまたかくのごとし。もし仏名を信ずれば、よく善を生じ、悪を滅すること、決定してうたがひなし。称名往生、これなんのまどひかあらんや、と⁽⁶⁶⁾。」(同書)

右に掲げた二連の引用の徳が顕わす対象は、仏法僧の三帰依に比較照合すると、明らかに信仰の目的主体であるところの人格の理念者を意味する仏に、信仰対象が向かっていることがわかる。

他方、『報恩講式』においては、結局は御開山親鸞聖人の伝記を素述することによって、覚如の執筆時点より三十年余り前に実在した本願寺開祖その人を誉めたたえようとする意図があるから、明らかに帰依僧の意志が表示されている。つまり親鸞示寂して、およそ三分の一世紀を経たが、まだその遺徳は弟子や孫弟子、曾孫弟子に脈々と法灯が伝わり受け継がれているわけである。そしてその聖者聖徳の宗教的情熱、根本精神に戻り、聖徳の徳行の一端にでもあやからせたいという願い。すなわち血脈を継ぐ覚如の本願寺を復興させたいとする強烈な期待があつて、ここにこうして『報恩講式』が弱冠二十五歳頃にしてしたためられたのである。そこには先達者親鸞聖人に対する敬慕の情が躍動しており、また同時に念仏布教における覚如自身のパイオニアの精神が、意気ごみの中にかがいが知れる。

ところで、周知の如くそうした親鸞にも歴とした帰依僧すなわち師としての法然上人がいた。親鸞の思想形成期を振り返ってみると、創設期の親鸞にあつては、六十九歳の法然の下に建仁元年(一一二〇)三月に入門し、承元元年(一一二〇七、法然七十五歳)二月十八日、時の朝廷の命により専修念仏を停止し師法然を土佐に、親鸞は越後に流罪配所せられるまで、その間およそ六年間の接触であつた。その後、親鸞においては法然からの便り情報はなく、まったく文字通りの没交渉となつて師との交流は、親鸞三十五歳、法然七十五歳をもつて、それ以後再会する機会はなく、永遠の別れとなつてしまつたのである。そしておよそ五年後の建歴二年(一一二二)、師法然は八十歳をもつてこの世を去つて入寂してしまつた。

したがつて、爾来、いつしか師法然の面影は年とともに遠のき、帰依僧の讃嘆よりも真実の教行証を顕わすことに意欲を燃やし一生懸命に打ち込む。具体的には『教行信証』の草稿執筆に情熱を傾けることとなる。と同時に、新天地である温暖な気候風土の関東平野の田夫野人の中に分け入つて、「いなかのひとびとの、文字のころもしらず、あさましき愚癡きわまりなき」者たちに向かつて、日帰りの日程で乞われるままに、時には親しい知人念仏者の草葺きの暗い住いを訪ね、諄々と弥陀の念仏往生の教えを根気よく説き勧めたのである⁽⁶⁷⁾。

六 辞書にみる徳に関する数々の意味

ここでは明治末期から大正初期頃に出回った『漢和大辞林』増補訂正者・芳賀剛太郎、編纂者・郁文舎、興文社）をひもといて、徳について如何様に記述しているか、徳の理解にかかわる手懸かりの一端として呈示して記載してみたい。

〔徳〕①めぐむ（恵）、②をしへ（善教）、③恩に感ず、左伝に「我に徳せんか」、④四時の旺気、⑤さいはひ（福）、⑥得ること、⑦のぼる、⑧正義、善道、⑨星の名、⑩のり（法）、⑪賢者、君子、正善なる人、⑫行為、おこなひ、節操、みさを、⑬本性、天賦、⑭教化、感化、⑮利得、

さらに漢字の熟語も併せて記しておこう。ただし仏教に関係した熟語を、例示された全体二十四例の中から選び取り列記することにする。

（徳化）徳の感化／（徳用）もちひてとくあり／（徳行）正しき道をふむおこなひ／（徳杖）しやくぢやう（錫杖）／（德音）音の遠くに聞ゆるが如く、人の誠の、ひろく且つとほく及ぶにたとふ／（徳教）徳義の教／（徳義）道德上の義務、人たるものなすべきつとめ／（徳業）徳行に同じ／（徳養）徳義の人を養成すること

一方、三宅雪嶺は、織田得能氏がその篤学博識をもつて全力投球、寝食をも忘れて独力で編纂のために十年もの歳月を費やし、いわば一生の心血を注いで完成させた大正六年初版の『仏教大辞典』（正確には出版まで完成を見ず途中で病死したが、内容的にいつてあえて独力で完成したといつても過言でもなく誤りではなからう）の序に、驚きと感嘆の気持をこめて、次の如き讚辭の文を寄せている。すなわち、そこには「仏教辞典の小なるは既に若干種の出版あり、其の大なるは一も完成せず、望月君の仏教大辞典の中絶は言わずもがな、……而して茲に織田君の仏教大辞典の出で、後の雁が先きと為る。……本書出でて仏教界始めて大辞典あり。欧米人の辞典を問ふあれば、先づ是を以て答ふべし（68）。」と記されてある。

それではその権威ある織田得能氏の『仏教大辞典』を引き、そこに専門的に詳しく説明されている意味内容を読んでみよう。

トクガウ徳号〔術語〕

功德を円満せる名号なり。弥陀の六字の名号を指す。『称讚浄土』
「不可思議功德名号」

トクギヤウ徳行〔術語〕

所成の善を徳と云ひ、能成の道を行と云ふ、即ち功德と行法なり。
又功德を具足せる行法なり。『仁王経上』に「有二十億七賢居士」
徳行具足。」

トクホン徳本〔術語〕

善根と言ふ如し、徳は善なり、本は根なり、諸善万行の功德仏果
菩提の本となるもの。『教行信証六本』に「徳本者如来徳号。此
徳号者一声称念スルニ至徳成満。衆禍皆転。十方三世、徳号之本。
故曰「徳本」也。」

オンドク恩徳〔術語〕

他に恩恵を施す徳。『大日経六』に「仏於二衆生」。有二大恩」。
如来三徳の一。

シトク四徳〔名数〕

大乘の大概涅槃所具の徳也。一に常徳、涅槃の体は恒に不変にし
て生滅なし、之を名けて常と為し、又随縁化用常に絶えざる之を
名けて常と為す。二に楽徳、涅槃の体寂滅にして永く安ずる之を
名けて楽と為し又運用自在にして所為心に適ふ之を名けて楽と為
す。三に我徳、我を解するに二種あり、一は体に就き自実を我と
名く、『涅槃経哀嘆品』の中に「若法、是、真是、主是、依。性不
変易」是名為「我。」と説く如し。二は用に就き自在なるを我と名
く。……四に浄徳、涅槃の体一切の垢染を解脱するを名けて浄と
なし、又化に随ひ縁に處して汚れざるを名けて浄と為す。

ニトク二徳〔名数〕

一に悲徳、諸仏菩薩利他の徳なり。二に智徳なり。諸仏菩薩自利
の徳なり。

また他方、現代でも一般向けに広く使われている昭和三十四年初版発行の、当用漢字を採用し
た『明解漢和辞典』（長澤規矩也編著、三省堂）の中から数点語彙を拾いだしてみよう。

〔徳行〕トクコウ 道德にかなった行為。正しい行ない。

〔德音〕トクオン ①有徳者の発言②音楽③よいうわさ。

〔徳義〕トクギ 道德上の義務。人が行なうべき義理。

〔徳業〕^{トクニョク} ①道德学業②仁徳と功業③善にすすむ行ない。道德にかなった行為。徳行。

〔聖徳〕^{セイタク} ①天子の徳②すぐれた徳。

〔道德〕^{ドウタク} 人がふみ行なうべき道。人の道。

さらに簡略記載した熟語を三十九挙げている。ここには『報恩講式』の徳の概念に所属関連相当する熟語、たとえば大徳、至徳、有徳、感徳、厚徳、恩徳、高德、聖徳、遺徳などを、その中から挙げるができる。またさらに、たとえば覚如上人二十六歳の作で、親鸞上人の遺徳を追慕して、その生涯の行状を詞書と経を挿入して叙述したものが『御伝鈔』として残っている。その上末本の冒頭には「里谷の先徳源空在世のむかし^{せんごく}」⁽⁶⁹⁾と記し、先徳という敬称で慕われ呼ばれるのも、徳の語意の奥深さを想像させる。辞書には、徳の字が付属した、次の熟語成語が記されてみられるのであげておこう。

女、仁、不、文、失、至、成、有、武、明、威、厚、美、恩、
高、悪、陰、盛、婦、達、道、報、聖、福、隠、遺、積、薄、

七 『報恩講式』にみる親鸞聖人の徳

I 真宗興行の徳

『報恩講式』では、主旨テーマは真実に尊い親鸞聖人の願行があったればこそ、その御恩、聖徳に触れた者はすべて悪夢からさめたように、仏の慈悲を喜ぶ身にさせて頂いたということが唱えられる。すなわち「深甚の行願不可思議なるものか」と原文で語る本音部分がここに説かれている。そのように他力本願の教えを繁昌させる大きな役割を担ったのは、一つは弁田のような強力な祈禱師・修験者の頭を念仏の世界に回心させ、そのような幾人かの弟子の組織や統制また布教それ自体に負う所大であり、同時にその点を看過することはできない。

覚如は、親鸞聖人を崇拜敬慕する余り、文章そのものが親鸞を神格化するくらいが多分に随所に窺われ、また誇張的表現も多いのであるが、しかし覚如が主張したかったこと、すなわちその基を尋ねてみると、一重に祖師親鸞聖人の御徳の現われであると染み染みと味われるのである。その祖師の深い御徳に感謝せずには居られないと語る心情には、幾多の辛苦をなめ、越後流罪そして関東への念仏布教へと、野人のように生活の中で信仰の火を灯し続けて来たその経歴を偲ぶ時、血脈・法脈をも超え、直接に一般者のわれわれにも共感動され伝わってくることもある。

とを否定できない。「真宗興行の徳」では、次のように説かれている。

「まさにいま、念仏修行の要義まぢまぢなりといへども、他力真宗の興行はすなはち今師の知識よりをこり、専修正行の繁昌はまた遺弟の念力より成ず。ながれをくんで本願をたづぬるに、ひとへにこれ祖師の徳なり。すべからく仏号を称して師恩を報ずべし⁽⁷⁰⁾。」

続いて覚如は、第一段の「真宗興行の徳を講じ」の末尾で、善導大師の『般舟讚』の頌を引用する。それは「もし釈迦のすすめで念仏せしむるにあらずば、弥陀の浄土なによりてかまみえん。心に香華を念じてあまねく供養し、長時長劫に慈因を報ぜよ⁽⁷¹⁾。」と「いかんが今日宝国に至ることを期せむ、まことにこれ娑婆本師の力なり。もし本師知識のすすめにあらずんば、弥陀の浄土いかんしてか入らむ⁽⁷²⁾。」という二首の讚歌^{ほめうた}で詠われている。

II 本願相應の徳

次に第二の「本願相應の徳を嘆じ」とは、如何なる内容かを見てみたい。第一段では浄土真宗の成立するまでの祖聖の種々なる体験経過が述べられたのを受けて、第二段では、内異流に対する祖師親鸞聖人の宗教的な己証に照らして真実義を明確に示されたことを説いている。

まず、冒頭に記された「本願相應の徳を嘆ずといふは、念仏修行のひとこれおほしといへども、専修専念のともがらはなはだまれなり、あるひは自性唯心にしづみていたづらに浄土の真證をおとしめ、あるひは定散の自心にまどひてあたかも金剛の真信にくらし⁽⁷³⁾。」の文章は、『歎異抄』の第十一段と第十七段と第六段と第十四段を補い合い足ると、おおかた冒頭のような筋の通る文章が作成される。それ程に覚如の文章と『歎異抄』の文章並び文句と文体表現が断片的にしろ似通っている。また親鸞の『唯信鈔』にも同類な文章が幾らかうかがえるのである。より決定的なのは『教行信証』の「信文類序」である。そこには全く同文の文章が引用されていることに気付く。

覚如は、第二段のはじめに、本願の旨趣、つまり阿弥陀仏の本願には善人と悪人、浄^{きよ}らかな人と穢^{けが}れた人の差別がなく、すべて平等であるという教えを讃嘆するという意味は一体何を言い表わしているのか、と語り出す。つづいて自称自認して念仏の行者だと自ら思っている人は今の世では多いが、「専修念仏のともがら」すなわち他の修行を雑える雑修に対し、専ら一つのことを修めるところのひとえに念仏を励むひとというのはほんのわずかしかない、と覚如は嘆く。

或る人は自らの本性がすなわち心のあり方によつて窮まるという誤解・偏見・独断に陥り、あ

るいはまた他の者は、自己の力を頼んで、精神を統一したり(定)、日常生活において種々な善行をなして(散)、さとりに至ろうとする心で一杯になり迷っている。丁度、どんなものによっても破壊動乱されることのない絶対他力の信心の真実の教えから遠ざかっている。またそれを悟っている者もいないのである。

さてその前文を受けて、つまり法然の唱道した念仏の教えの真意が今や間違った弟子たちの思い思いの恣意的解釈によって本流から逸脱してしまった。そこで親鸞が改めて法然の本願念仏の教え、真意を伝えて真宗を興行することが、阿弥陀仏の本願の主意に添うことであり、釈迦諸仏の本懐に適う徳だ、と凡そ一頁余りに互って縷縷と説き示すわけである。

ところで徳とは、たとえば阿弥陀仏の智慧の光の恵みに与かることに代表されるのが、一段と飛躍して捉えれば、「正信偈」中の文「撰取心光常照護」、つまり信心をえたる人は、無礙光の心光がつねに照らし、護りたまうと説くことに相当する謂である。その意図から説き進めれば、したがって覚如が「不断無力の光益にあづかる。身にその証理をあらはし」(『報恩講式』文の第二段)と説くのは正当な解釈である。その不思議な阿弥陀仏の智慧の恵みの光は文字通りの尽十方無礙光が平等に照らし渡るのであり、その功德は誠に人知の凡見をもってしては推し測ることができないのである。

更に親鸞を尋ねてくる貴賤上下のすべての人に対しては、もっぱら他力往生の根本の教えを示された。親鸞と直接顔を会わされ、質問を交わされた僧侶や俗人の男女に対しては善悪凡夫の浄土往生の道は、ただこの念仏よりほかにはないことを教えたのである。そのことを光明寺の善導和尚(六一三―六八一)は、『定善義』で「今時の有縁あひすすめて、ちかひて浄土に生ぜしむるは、すなはちこれ諸仏本願の御ころにかなふなり」と説き、また『往生礼讃』(一卷)においては「大悲つたへてあまねく化するは、まことに仏恩を報ずるになる⁽⁷⁴⁾」⁽⁷⁴⁾といっている。だから、親鸞聖人は、金剛の信心を起こして、まず自己自身の浄土に生まれる要因を決定的に獲得し、それから本願の名号徳号を広く世の中にゆきわたらせ、もってすべての人々の往生の利益を完成させたのである。正にそれが本願寺の教えの趣旨に適った徳ではなかるうか。それは、一層仏恩報尽の務めに相応しいことでもある。

一方、親鸞がつねづね信者に向かって語っていた言葉は、「信ずるとそしることを原因として、往生浄土を果たすための強縁と成す」ということであった。確かにこの文言はまことにありがたい真実の言葉だと捉えられよう。何故ならば疑う者もいつの間にか信を獲得するし、そしる者もついには心を翻すものであるから⁽⁷⁵⁾。実にこれは仏の御ころに適った教え導きである。また優れて聡き徳をそなえた広く大きい善知識であると言えよう。

したがって、そうした親鸞の御教えがなければこのような仏の真実の教え姿から遠い悪時悪世
界に於いて、煩惱によって常に迷い、心が一喜一憂し浮き沈みし一定しない凡夫の輩はどうして
無上の大涅槃を悟ることができるだろうか。『報恩講式』文はそのように著わすのである。

III 滅後利益の徳

『報恩講式』の第三段においては、滅後利益の徳を述べることがその中心課題である。そのこ
とは、親鸞滅後も、諸国の門弟が京都に参集し、「廟堂にひざまづきて、涙をぬぐい、遺骨を拝
して、はらわたを断つ」という劇的な叙述のなかに、その信徒の行動並びに心理がつぶさに示さ
れていることによつて窺える。つまり大谷廟堂を中心とする門徒の篤信の状態があらわに述べら
れている。『報恩講式』全体として、親鸞が善導・法然を継承した念仏弘通の徳をおもふに「祖
師聖人はただびとにまします、すなわち権化の再誕なり。すでに弥陀如来の応現と称し、また
曇鸞和尚の後身とも号す。みなこれゆめのうちにつげをえ、まぼろしのまへに瑞をみしゆへなり
(76)」と記し、「ただびとにまします」「権化の再誕」「弥陀如来の応現」として親鸞を神格
化している。そして高くその至徳を偲び、最上段にあげ、敬い奉り、称揚讃嘆するのである。そ
れを文字に形式化儀礼化する。それは覚如の在世中はもとより、覚如の死後も、親鸞の忌日に際
しては必ず講演されていた。それは、覚如上人の次男慈俊法師覚師の撰にかゝる『慕帰ほき絵詞』(観
応二年(一三五二)十月)に記されていることから分る。本著は、丁度、覚如(宗昭)が一月
に亡くなり、その十ヶ月後のその年に撰述されたものである。

このように覚如は親鸞を崇拜する余り、かずかずの聖徳を述し讃嘆し、その徳を信者が模範と
なし念仏信仰に励むようにと願った。また、『改邪鈔』では、覚如は、祖師聖人が親しく伝えた
教えは仏の智慧を明らかにする正否の判断をお与えになった恩徳であり、それは生身の仏から受
けるものと少しも変らないことを記述している。そして木像は物を言わないし、經典には口がな
いから、そこで如来の智慧の代弁者・代行者と親鸞を見たのであるといえよう。

そうして覚如は一方で、造寺造仏等を強くいましめ、『改邪鈔』の中で、

「おほよす造像・起塔等は弥陀の本願にあらざる所行なり。これにより一向専修の行人、こ
れをくはだつべきにあらず(77)。」

と述べ、さらに、

「されば祖師聖人御在世のむかし、ねんごろに一流を面授口決したてまつる御門弟達、堂舎を営作するひとなかりき。ただ道場をばすこし人屋に差別あらせて小棟をあげてつくるべきよしまで御諷諫ありけり⁽⁷⁸⁾。」

と、祖師親鸞在世当時の住居の生活空間の状態に及んで触れている。そこには覚如の親鸞の教え行実に帰れという思いが込められており、したがって本著の至る所で、「祖師の御一流にそむけり」、「いかでか当教の門葉と号せんや」というきびしい親鸞至上主義の精神によって貫かれて、いることを忘れるわけにはいかないのである。推察するにそのことの真意の一つには、つまりこの著述の頃は父覚恵と一緒に大谷に住み、部屋住みの光の当たらない貧困時代がある。いわゆる同系でもたとえば高田門徒・荒木門徒・三河の和田門徒は京都の大谷廟堂には参らず、浄土の真実の教えも他宗他派に比べ見劣りし、又門徒の数と勢力は振わなかったことが一方で考えられる。それ故にこそ、また他方で覚如には親鸞の血脈を継ぎ本家本流の嫡子であるという自覚誇りがあつたから、著作活動の最初期に位置する『報恩講式』と『親鸞聖人伝絵』の二著は、真宗教団設立の宣言を高揚した、間接的な試みであつたと理解することが可能であると推察できるのである。またこの年に覚如には、第二子從寛が生まれたことで、一層宗祖からの血脈の流れを味わつたに違ひなからう。そして正安二年（一三〇〇）覚如三十一歳の時、かつて十八歳の折親鸞の孫で本願寺第二世となつた如信より他力法門を伝授されたが、突如、何かと指導援助を惜しまず覚如の物心両面の支えにしていたその如信も他界してしまわれた。さらに翌年の正安三年（一三〇一）には、覚恵の異父弟唯善（小野宮念息男）の大谷廟堂管領の野望がとうとう発覚し、以後、覚恵・覚如は対策に尽くしている。また十一月十九日、覚如は、長井導信の依頼により、『拾遺古徳伝』を著わし、法然の行状と浄土門流中の親鸞の地位を明らかにしている。覚如にかける周囲の信徒の熱意に併せて、また覚如自身の将来の本願寺教団を設立する意図には並々ならぬものがあつたと想像しうるのである。

第三章 願船・願海に関する一考察

はじめに

『歎異抄』第十五章をひもとくと、そこには「弥陀の願船に乗じて、生死の苦海をわたり、報土の岸につきぬ⁽⁷⁹⁾」という文章表現が窺われる。すなわち「願船」とは、他の言葉に置き替えると、本願のことを意味している。つまり弥陀の本願は、衆生を救済して苦悩の海を渡して波

風立たぬ彼岸の浄土仏国土へ往生せしめるから、海を渡す船に譬えているわけである⁽⁸⁰⁾。

また一方、親鸞が『教行信証』を要約して略述したもので、宗祖の晩年八十歳から八十三歳頃に記された『浄土文類聚鈔』には、「願船」の句の頭に大悲を冠し「大悲の願船」として理解し、「いまねがはくは道俗等、大悲の願船には清浄の信心を順風とし、無明の闇夜には功德の宝珠を大炬とす。心くらくさととりすくなきもの、うやまひてこの道をつとめよ⁽⁸¹⁾」と記し説き示している。そこで語られる「願船」とは、阿弥陀如来の大悲の誓願の船に譬えて、具体的に分かり易く説かれているのである。また、そこにはあまねく一切の衆生をさとらせようとする、阿弥陀仏の広大な誓願と思議を超えた不思議な利益功德が同時に強く説き勧められている点も見落せない。ところで『高僧和讃』で、龍樹菩薩を称えた十首のなかの4番目に、明らかに弥陀の本願を船に譬えて語っているのが認められる。

すなわち龍樹菩薩が世に出たことによつて、自力によつて久しい間かかつてさまさまの難しい行を修めて仏になろうとする道の難行道と、弥陀の本願を信じて他力念仏により速かに浄土に生まれる易行道の違いを教え示し、迷いの世界を生まれかわり死にかわつて果てしなくさまよい巡るそういう我ら凡夫を、弥陀の本願を船に譬えて、生死海を渡して悟りの彼岸へと至らしめると説くのである。

この一首は、親鸞が『十住毘婆沙論』巻五の「易行品」第九からの引用である。すなわち、「彼の八道の船に乗りて、能く難度の海を渡し、自ら渡し、亦彼を渡す。我れ(この)自在の者を礼す⁽⁸²⁾。」と表わされる一文である。親鸞はそのまま使わず、多少文章を換えていることが読み比べてわかるのである。ここで「八道」と記されているのは「八正道」のことを、具体的比喻によつて船に譬えて説き示しているわけである。また同じく『十住毘婆沙論』巻第一の「入初品」第二にも、「八聖道分を以つて来るが故に名づけて如来と為す⁽⁸³⁾。」と記されている。

特に『十住毘婆沙論』の冒頭に近い箇所において、陸路の歩行は苦が多く、水路の乗船は楽しく易行道である主旨を、的確に龍樹は説き明かしている。すなわち、そこには、

「仏法に無量の門有り。世間の道に難有り、易有り。陸道の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち樂しきが如し。菩薩の道も亦、是の如し。或は難行精進する有り、或は信方便を以つて、易行にして疾く阿惟越致に至る者有り⁽⁸⁴⁾。」

と記されているのである。

一 『十住毘婆沙論』の『易行品』にみる浄土思想

そこで、『十住毘婆沙論』を著わしたとされる龍樹について述べるとともに、本著の背景にある思想を窺ってみたい。まずはじめに龍樹の生涯を祖述することよりはじめたい。

龍樹の出生地は南インドのデカン高原のヴィダルバ地方であったといわれている。生まれはバラモン出身に属し、若くしてバラモン教学に精通したが、仏教に帰依し、出家して小乗仏教を学んでいる。しかし、出家した有部系の部派の教学に満足することなく、大乘經典を求めて遊歴した。その甲斐あつて、後にヒマラヤ山に入って、老比丘から大乘の経理を教えられ体得したと伝えられる。そればかりかそれを基盤にして、あの偉大な「空の論法」と「中道」の教学体系を作り上げた。とりわけ『大智度論』に至っては、大乘仏教の総合をめざす説として、重要な論旨が多く窺える。すなわちこの書は、『大品般若』の註釈であるが、その中に各種の大乘經典を引用列記し、部派の学説を吸収して、正にそれはあたかも仏教百科全書の観を呈する程その教学は多彩である。

龍樹についての話には神話的伝説的な伝記が多いが、そのなかの一つには、南海の龍宮に至って、多くの大乘經典を得たという。その後は、大乘經典の註釈書を多数著した大乘思想を宣揚したことは既に周知のことである。

クマールラジューヴァの訳出した『龍樹菩薩伝』に依れば、彼の著作活動に関するもので、『中論』をはじめ二十九種の膨大な著書を今日残したという記述が窺われる。そのうち、彼の真作にして重要なものとして、次のごときものが代表作として挙げられる。

- (1) 『中論頌』 (この著に関する註釈には6種あることを忘れてはならない)
- ※(2) 『十二門論』 (クマールラジューヴァ訳)
- (3) 『空七十論』
- (4) 『廻諍論』 (施護訳、チベット訳)
- (5) 『六十頌如理論』 (施護訳、チベット訳)
- (6) 『広破論』 (チベット訳)
- ※(7) 『大智度論』百卷 (クマールラジューヴァ訳)
- ※(8) 『十住毘婆沙論』十七卷 (クマールラジューヴァ訳)
- (9) 『大乘二十頌論』 (施護訳、チベット訳)
- (10) 『菩提資糧論頌』六卷 (自在作の釈と共に達磨笈訳)

- (11) 『龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈』（漢訳三本。チベット訳）
 (12) 『宝行王正論』（真諦訳。チベット訳）

以上のうち、番号の上に※印を附した三種は、その一部または全部について龍樹の真撰が疑われているものであり、現在では真作説をとる学者はいない。

さて、龍樹は在来の仏教思想をまとめ、多方面にわたって貢献したため、後世、中国・日本ではかれを八宗の祖と呼んでおり、その著述は極めて多かつた⁽⁸⁵⁾。たとえば現存するものだけでも二十三部八十四巻とも伝えられている程である。そのなかで浄土教に関係ある著作としては、先に挙げた『十住毘婆沙論』と『大智度論』それに『礼浄土十二偈』とである。

ところで『十住毘婆沙論』についてであるが、本題名を漢梵対照すると次の如きになる。それは Dasa (+) Bhūmika (地、住) Vibhāsa (毘婆沙) Śātra (論) であり、本論序品第一においては、『十地経』と言い替えている。また住は地の別義として本論では住と地との両者を雑えて使っている。そして毘婆沙は広解、広説、勝説等の意味を含んでおり、従って、本論の題号はつまりは菩薩の十地を広説布行する論という内容を表わしている。しかもここでの十地は普通に大乘菩薩の十地である。(一) 歓喜地、(二) 離苦地、(三) 発光地、(四) 陷慧地、(五) 極難勝地、(六) 現前地、(七) 遠行地、(八) 不動地、(九) 善慧地、(十) 法雲地を言っているのである。

これによって菩薩の願行を統一し組織し、仏となるまでのあらゆる理想と実践とを纏めたものを含みもつ。しかも一住は十波羅密(施、戒、忍、進、定、慧、方便、願、力、智)のそれぞれを、仏教学行の十地の階位のおおのに配当して、その行目を分けているが、実は本来は十地たがいに十波羅密を具足すべきものと理解されているのである。

また、『十住毘婆沙論』は『華嚴経』の「十地品」において菩薩十地の修行を詳しく解説したものである。多くの經典を引用して、菩薩思想や教団の在り方、更に実践修行等を明らかにし、その「易行品」では浄土思想を展開しており、その基調を成しているのは三界唯心の説であることは変らない。

インドにおける論師の浄土教としては、まず馬鳴の『大乘起信論』（梁の真諦訳一卷。唐の実又難陀訳二巻の二種がある）に願生浄土の教義があることから、古来、浄土祖師の第一祖として数えられている。しかし、全体的に捉えていえば、的確な史実と資料の豊富と、加えて後世に与えた影響という観点からすると、龍樹の浄土教思想に源流を見い出すべきであるとも捉えられる。そこで「易行品」の記述内容について言及すると、それは端的に難行に対する易行を説いており、具体的には菩薩の修行には退（惟越致）と不退（阿惟越致）との二種があり、自力でもって

その不退に到るには余りにも難行中の難行である。それに対して、「易行品」では、苦や難なく、安易にその不退位に致する方法が示されている。すなわち先にも掲げたが、「仏法に無量の門あり、世間の道に難あり易あり」以下、云々と記す箇所であり、そこにおいては十方諸仏を挙げ、称名憶念によって必定不退に入ること力を説いているのである。しかし諸仏の中で、阿弥陀仏に対しては全く他の諸仏と一線を画していて異なり、「偈に説くが如し」として五言の三十有余行の偈文でもって、龍樹自ら「我帰命」「我稽首す」として阿弥陀仏を中心に余仏・余菩薩の易行諸功德を詳説している。

「なにをもてかしらん、「帰命これ礼拝なり」とは。龍樹菩薩、阿弥陀如来の讃をつくれるなかに、あるひは「稽首礼」といひ、あるひは「我帰命」といひ、あるひは「帰命礼」といへり。(96)」

これをもって八宗の祖師の龍樹自身もこの易行道によって不退八宗の祖師の龍樹自身もこの易行道によってを得ようとしたと理解される。浄土教では、この「易行品」における難易二道の教判を立てて浄土教の立脚地を根拠づけることによって、特殊の意味を認めるようになってくるのである。もちろん、この易行はこの我が身に不退を得んがための易行であることは他言を要しない。

ところで願船について考察する基本前提に、「大乘」思想ならびに「願行」思想に触れて理解しておく必要がある。周知の如く、そもそも「小乗」という名称の呼び名は、大乘仏教の側から部派仏教に対して軽蔑の意味で命名されたものであった経緯が存在した。したがって部派仏教自身は、自らを小乗とか声聞乗と呼ぶことはないのである。

それでは小乗 (hinayana) とは何を意味する語意を含んだ言葉なのか。それは小さな乗物・劣った乗物の意味である。そのことは必ずしも船・舟・筏を想定して言った訳ではないが、当時の陸路の危険で容易でないことが多かった時代で、そのなかにあってインドでは大河を渡るに船の運搬・運用が最も便利で確実であったことを考えれば、少なくともゾウのような大きな動物の背にまたがって乗るといふ想像から起生したとは考えられない。むしろ貴族・長者・富める交易商が使った高価なゾウは誰もが持っているわけではなく、そうした特権階級の者しかもてない乗り物に対しては、大乘仏教思想の発生の原点からいえば、相反するものであったに違いない。そうして恐らく馬車とか荷馬車とかゾウそして人力車ということよりも最も妥当に思い付くのは舟であり、また船であろうか。そして小乗仏教という場合、それは自分だけの完成や救済を目的とする

自利のみの教えであり独覚を根本としているという理由で、小乗といわれるわけである。

それに対して、大乘(Mahāyāna)とは音訳して摩訶衍ともいって、大きな乗物、勝れた乗物の意味である。もちろん、この大乘仏教というのは、自ら完成し救われるだけではなく、他の人びともっと広く敷衍解釈すると「一切衆生」を救済し悟りへと導き完成させることを目的とする自覚覚他(自らさとり他をさとらせる)の教えであるとされるのである。つまり小乗仏教の如き、自分だけの完成や解脱のために修養努力する自利主義だけでなく、自利と同時に利他の両方を成就するのがその教えであるわけだ。そこにまた、船にかける思い願いが、奥の深い思想的背景を伴って加味されているのである。

そもそも大乘仏教が目差すところは簡単にいって、次の如きにまとめられよう。

それは、すべての人は仏性を具えているから菩薩心を起こして菩薩となることができ。すなわち菩薩としての誓願と自覚をもって、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六波羅密などの修行を積みさえするならば、誰でも仏となることができるとしたのである。少なくとも大乘の基本では、「一切衆生、悉有仏性」として、すべての人びとは仏となるべき性質や能力としての仏性を具えているとする。ところが小乗では、最高の悟りを得た阿羅漢は、輪廻の苦界を脱し、無苦安穩の理想の涅槃の世界に到達することを最後の目的としている。しかもこの理想なるものは、肉体の死後に得られ、輪廻を脱した状態と理解されている。これに対して、大乘菩薩の修行は、菩薩心を起こした最初から自未得度先度他(自らいまだ度をを得る先に他を度す)という誓願を含むものであるから、小乗のように生死輪廻の苦界を厭いとったり、不死涅槃の樂を求めることはなく、むしろ苦界を避けるどころか、苦しんでいる人びとを救済すべく、自ら求めて悪趣苦界におもむき、苦難をものともしないのである。そこには明らかに衆生済度という慈悲による菩薩の最高の願行が唱われていることにわれわれは気付くのである。そしてその説示の説得には、船の喩えは誠に都合よく適当な例話であるばかりか、最も分かり易い身近な話とされる。その布教的説示方法の効果を、実は親鸞は意図的に自覚していたと想像される。

ところで親鸞は、龍樹の『十住毘婆沙論』の「易行品」から引用し、『正信念仏偈』に明らかに陸路の手段ではなく水路の手段を用いて行くことが易行道の楽しさであることを、「願船」という言葉を引き出さずに暗示して語っている。

「『論の註』には、つしんで龍樹菩薩の『十住毘婆沙』を案ずるに、いはく、「菩薩阿毘拔致をもとむるに二種の道あり。ひとつには難行道、ふたつには易行道なり」。「難行道」は、いはく、五濁の世、無仏のときに、阿毘跋致をもとむるを難とす。この難にいましおほくのみ

ちあり、ほぼ五三をいふて、もて義のころをしめさん。ひとつには外道の相善は菩薩の法をみだる。ふたつには声聞は自利にして大慈悲をさふ。みつには無願の悪人、他の勝徳を破す。よつには顛倒てんたうの善果よく梵行を壊す。いつつにはただこれ自力にして、他力のたもつなし。これらのごときの事、目にふるるにみな是なり。たとへば陸路の歩行はすなはちくるしきがごとし。「易行道」とは、いはく、ただ信仏の因縁をもて浄土に生ぜんと願ず。仏願力に乗じてすなはちかの清浄の土に往生をえしむ⁽⁸⁷⁾。」（「行巻」）

「難行の陸路くるしきことを顕示して、易行の水道のたのしきことを信樂せしむ。弥陀仏の本願を憶念すれば、自然にすなはちのとき必定に在る⁽⁸⁸⁾。」（「行巻」の「正信心仏偈」より）

「如来世に興出したまふゆへは、ただ弥陀本願海をとかんとなり。五濁悪時の群生海、如来如実のみことを信ずべし⁽⁸⁹⁾。」（同右）

二 親鸞の「行巻」における念仏観のイメージ世界の側面

——海をめぐつて——

親鸞は、『教行信証』の「行巻」において、所々に私釈を施しつつも、一応の順序として浄土教の元祖龍樹の『十住毘婆沙論』から説き起こし、曇鸞の『浄土論註』を取り挙げ、次に道綽の『安樂集』を示し、善導の『往生礼讃』『船舟讃』を引挙げ、更に源信の『往生要集』に触れ、最後に自分の師法然の『選択本願念仏集』の引用をもって、その間、順序が多少不同で前後の不順が窺えるものの、体系的に念仏易行の足跡を祖師の順路を追って論証を試みている。

そこで十分に論を尽くし、龍樹の教説を挙引しつつ親鸞流の独自の解釈を加筆しているのである。そののみか「行巻」全体に亘って、龍樹の文章の引挙と言及も数多い。それだけを取つても親鸞は相当念仏思想の影響を龍樹から受け継いでいる。その傾倒振りには自分の名を中国の浄土教祖師の曇鸞から一字名を採って、親鸞と名付けたその当人曇鸞以上に、意識の下には勝るとも劣らぬ強烈な思想的インパクトを受け継いでいるようにも拝察できる。また、師の法然と比べても、易行念仏の論証に掛ける力点の置き処は、法然以上に強調されていると理解される面も見られるのである。

また他方、「海」についての語句は先に例示した「行巻」の「正信心仏偈」には二、三箇所拝見される。たとえば、「よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断せずして涅槃をうるなり。凡聖

逆誘ひとしく廻入すれば、衆水、海にいりて一時なるがごとし⁽⁹⁰⁾」と記されており、「功德大宝海に帰入すれば、かならず大会衆のかずにいることをう⁽⁹¹⁾」と記している。またその前文で、「本願念仏を嘆えて往生人に告ぐ⁽⁹²⁾」として「弘誓一乘海」の謂から説き明かしていく文脈の終りで、「願海」とか「智船」「群生海」等と「海」や「船」にからんだ文句が窺えるのも、親鸞独自の念仏浄土観のイメージが存在したからだと推察するに十分であろう。すなわち、その一文脈は、

「よく三有繫縛の城をいで、よく二十五有の門をとづ。よく眞実報土をえしめ、よく邪正の道路を辦ず。よく愚癡海を竭して、よく願海に流入せしむ。一切智船に乗せしめて、もろもろの群生海にうかぶ。福智蔵を円満し、方便蔵を開顯せしむ。まことに奉持すべし。ことに頂戴すべきなり⁽⁹³⁾。」

と記すものである。つまり改めていえば、その文意は左記の如き内容を語っている。

この誓いは、よく迷いの世界の縛め^{いまし}の城を出て、よく迷いの世界(二十五有)の門を閉じ、よく眞実の報土に生まれさせて、邪と正の道をよくわきまえさせ、愚痴の海を干あがらせ、その水を誓いの海に流れこませる。そして、すべてを知りつくす智慧の船に乗せて、ふたたびさまざまな迷いの人の海に乗りいれさせ、福德と智慧との蔵を満たして、世の人を導く方便の蔵を開かせるのである。この誓いを奉じて、よく心に銘記しなければならぬし、とくに心から頂かなくてはならない⁽⁹⁴⁾。

さて、「海」を親鸞が持ち出す場合、その海にはどういう意味が含まれているのか。また、その海が比喻する象徴的意味を、その語感から敷衍して本質部分へと辿ってみたい。それは正に海が暗示するイメージの世界は、とりもなおさず親鸞の念仏信仰の思想の具体的一端を表現すると考えられる。

親鸞は、「行巻」において、『浄土論註』の上巻からそのまま文章を引挙している。それは「天人不動衆、清浄の智海より生ず」という二連句を命題にして、それについての曇鸞の註解であるが、親鸞が引用した説明は、前文を除いて後半部の文である。そこでは現代語訳すれば、大方次のような内容を表現している。

翻って、「海」というのは、永遠の昔からこのかた、愚かな人や聖者が修めてきたさまざまなる自力の修行や自力の善である川の水を変え、また、五逆の罪を犯したり、教えを誹謗する人や、仏になる因^{たね}をもたない人たちがもっている、無明の海水を変えて、本願の広大な慈悲と智慧との

真実、つまり数知れない功德に満ちた広大な宝の海水としてしまうから、これを海のようなものにととるのである。ここから、『経』に、「煩惱の氷がとけて功德の水になる」と説いている。そのとおりだということが、よくわかった。

そこで親鸞の海の釈を、原文そのまま引挙して示しておこう。

「海」といふは、久遠よりこのかた、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闢提恒沙無明ぜんだいきじやむみょうの海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙萬徳の大宝海水となる。これをうみのごとくにたとふるなり。まことにしりぬ、『経』にときて「煩惱のこほりとけて功德のみづとなる」といへるがごとし(95)。」

さらに親鸞は、つづいて以下の如きに説く。本願の海（願海）は、小乗の聖者や仏など、自力の善しか行なわない屍骸にも等しい人をそのまま止めておくことはない。まして、人間界や天上界の人たちの、虚偽にみちた自力の善と、毒の混じった自力の心にまみれた屍骸を宿しておくことがあろうか。

今、その箇所の記事について、親鸞の引用文と曇鸞自身の原文とを並べて掲げておこう。

「海は言ふに仏の一切種智、深広にして涯き無く、二乗雑善の中下の死骸を宿さざるをこれ海の如しと喩ふ。故に天人不動衆清淨智海とのたまへり。不動とはかの天人、大乘根を成就して傾動すべからずとなり(96)。」（『浄土論註』上巻）

「願海」は二乗雑善そうぜんの中下の屍骸しがいをやどさず。いかにいはんや、人天の虚仮、邪偽じやぎの善業、雑毒雑心の屍骸をやどさんや(97)。」（『行巻』）

「海」は、いふところは、仏の一切種智深広にしてきしなし、二乗雑善の中下の屍骸をやどさず。これを海のごとくとたとふ。このゆへに「天人不動衆、清淨智海生」といへり。「不動」は、いふところは、かの天人、大乘根を成就して傾動すべからざるなり(98)。」

そこで明らかに気付く点は、龍樹・曇鸞は決して「願海」とは文字通りに言っていないことである。ただ「海」だけを使っている。それを親鸞自身が願を頭に冠して「願海」と特別に読み替えたところに、実は親鸞独自の解釈ならびに海のイメージが改たためて描写され意義づけされるの

である。少なくともこの箇所の前文に、「願は我れ成仏せむに有の天、皆如来の智慧清浄海より生ぜん⁽⁹⁹⁾」と著わされており、その冒頭の主格の願と副詞的用法の海とを一体として相互依存に捉えたところに、敢えていえば親鸞の思想的特色が窺える。このことから恐らく「願船」においても同様な説明がなされるかと思う。因みに「行巻」には、「願」と「力」を同義に解釈し、それをまた同時に「成就」として把握している。もちろんこれは法蔵菩薩の四十八願と、今日の阿弥陀如来の自在神力とに依るとしており、したがって、「願、徒然^{とねん}ならず。力、虚設ならず。力・願あひかなふて畢竟してたがはず⁽¹⁰⁰⁾」と記し留めていることも思想的背景として理解しておく必要がある。

また「海」を用いた語句には「功德大宝海⁽¹⁰¹⁾」とか「弘誓一乘海⁽¹⁰²⁾」に読み取られるように、仏の本願力・本願海に完全に包まれた世界と、また一方で、流転、輪廻の世界を喩えて「群生海」「生死海」とか「無明海」「愛欲の廣海」と呼び、凡夫の住む全存在の場として捉えている。しかしこの真仏土と方便化身土とがつねに対時的に二つに分かれて存在するというのではない。両者は「海」の語が示されているように、「海は仏の一切種智深広にできれない」謂であり、また自利利他を説く大乘である「一乗海」の意味を含み込んでいる。それ故に、親鸞は、「行巻」で「大乘は二乗三乗であることなし⁽¹⁰³⁾」と説いている。

更に親鸞は、「一乗はなづけて仏性とす、この義をもてのゆへに、われ、「一切衆生・悉有仏性」ととくなり。一切衆生ごとごとく一乗あり。無明おほへるをもてのゆへにみることをうる」とあたはず⁽¹⁰⁴⁾」として、この一乗を仏性と名づけるばかりか、一切の人はことごとく仏性をもっている根源的本質的に万人に敷衍させ、そして一切の人はことごとく一乗をもっているが、無明に覆われているため、それを見ることができない、とする解説を試みている。本来はもともと智慧の海は広くして果てしなく深いのであるが、凡見盲見の目から見ると「愚痴海」と転化するのである。しかし現実の四海は一つに連らなって一味和合していることは現象的に認められることである。特に「行巻」において、親鸞は「弘誓一乗海は、無礙、無辺、最勝、深妙、不可説、不可称、不可思議の至徳を成就したまへり。なにをもてのゆへに、誓願不可思議なるがゆへに。⁽¹⁰⁵⁾」と記している言葉は「一乗海」を適確に言い尽くしている。

思いを凝らして振り返って考えてみると、本願を仰ぐわれわれ迷いの多い凡夫にとっては、本願の真実がひしひしと仰がれば仰がれるほど、自己が不真実・不清浄・不完全・虚仮不実なものでもない事実によく思い知らされるのである。つまり底知れない迷いの大洋の大海原に根無し草のように、方向・目的も定まらず浮き沈み(身)していると把握されるのである。それゆえ、仏の本願海は愚禿親鸞の説く無明海を離れては存在しえなかつた。それは無明海を照らすの

は阿弥陀仏の無量光明であるからである。もつとうがった表現を用いれば、むしろ無明暗夜の海があるからこそ、阿弥陀仏の慈悲そのもの功德海そのものである本願海・本願力があるのだ、と親鸞には長旅の布教の後、宗教的体験として自覚されたかと想像されるのである。

そうして本願の世界を、「海」に譬えた諸経論の引文にみちびかれながら、親鸞が実感として本願海の広大さを知ったのは、越後（直江津）に流され、そこで七年近い生活の明け暮れに呆然と眺め入った日本海であり、又その海の青さであり、時には海と接し沈む永遠性を秘めた莊嚴さであり、美しい日没落日であったと想像する。

また、この「海」には親鸞の説く転入の論理が展開され刻まれている。すなわちすべての水は海へと流れ込むように真実のもつ働きによって、いつしか本願海へと至り着くことを説き勧めめるのである。たとえば三願転入の文において、「善本・徳本の真門に廻入して」とか、また、「選択の願海に転入せり」と記し、「廻入」「転入」「帰入」して信心を得る人となることを、願海に入るといふ表現で捉えていることも、親鸞独自の文章表現といつてもよいだろう。少なくとも試論としてみた場合、そうした視点から親鸞の「願海」「願船」「海」を捉え直すことが可能だと考察する。

以上、論述してきたことがらを基盤として、次の一節を読み返すとき、よくその真意が汲み取れ理解されてくると想われる。親鸞は、「正信念仏偈」で、次のように高らかに唱っている。それにしばし耳を傾け聴いてみたい。

「五濁悪時の群生海、如来如実のみことを信ずべし。よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃をうるなり。凡聖逆誘ひとしく廻すれば、衆水、海にいりて一味なることし
(106)。」

第四章 『安心決定鈔』における願行観

はじめに

仏は衆生にかはりて願と行とを円満して、われらが往生をすでにしたためたまふなり。十方衆生の願行円満して、往生成就せしとき、機法一体の南無阿弥陀仏の正覚を成じたまひしなり(107)。

ここで説かれる願とは、阿弥陀仏の四十八願を指すわけであるが、それは具体的な例でいえば、

十八願を示している。つまり、その願とは、「設い我仏を得んに、十方の衆生、至心に信樂して我が国に生まれんと欲し、乃至十念せん、若し生まれずば、正覺を取らじ。唯、五逆と正法を誹謗せんとをば除かん」という内容のものである。

『安心決定鈔』の冒頭のこの箇所の説明文では、「十方衆生願行成就して往生せば、われも仏にならん⁽¹⁰⁸⁾」と解するように、願行とは阿弥陀仏の迷える一切衆生をあわれんで、一人でも往生の救いからもれることがないようにと、願もかけ、自らに誓った。そしてそれを実行した願行であることはもとより、その願行の心の元をたどると、どうしようもなく救いようのない具足凡夫のわれわれが、心の中で何かにつつかり悩み、しかもどうしても人間の分別・知恵をもってしても救われないとき、絶対者にたいし願い求める際に、必然的に要請されてくるあたりまえのわれわれの願いでもある。そういう意味では、一方で阿弥陀仏の名称はともあれ、むしろその名は概念として人間の頭脳の中に設定されるものである。それにたいし他方、十方の衆生の願と行とに根本的解決の基盤があつてはじめて、次に阿弥陀仏の願がいわれてくる、という思考の順序が考えられる。

しかし、信仰の世界からいえば、逆説的説法がとられ、「仏は衆生にかわりて願と行とを円満して、われらが往生をすでにしたためたまふなり⁽¹⁰⁹⁾」と説かれる所以があるのも当然な道理であろう。その場合、どちらから説いても、是・非を判断する合理的基準はないように思える。なぜならそれは仏を自覚したときの心的経験の受け取り方にあるからだといえよう。つまりわかりやすくいえば、「仏から賜わった信心」として理解すれば、凡夫の悩み多き心の中にも、生死を解決しようとする切なる願いが時には突き当たり、そのとき即得往生を祈願するとすれば、その祈願は、法蔵菩薩によつて誓われた願であることを、歴史的な神話伝承の中からその正当性を根拠づけようとするのも、極めて道理の行くことだからである。むしろ単に一切衆生の願として捉えただけでは念仏救済の根拠は全く希薄になり、同時に布教的効果も薄く、個人だけの問題テーマとなるに過ぎない。それを周知の無量光仏、無量寿仏、無量覺者の阿弥陀を中心に捉えることにより、焦点が明確になり信仰の対象が設定され絞られてくる。

一 願と人間の歴史的時間ならびに根拠性

翻つて考えると、この願行はホモ・サピエンスとして、人間として地球上で直立歩行してから、時間的にそれほどたがわず間もなくして十八願を称えるようになったかといえは、科学的実証的立場からみて、また生物の進化論からいっても全く有りえないことである。漠然とそれに関し思つたり願つたりすることは宗教的情操の發達に従つて仮に生じてきても、それはもっと原始的であ

り素朴な心の願いごとであったに違ひなからう。それは現世利益や呪術的信仰、偶像崇拜が盛んになるずっと以前の太古の宗教感情がまだ整理され形を成さない未分化の状態の頃である。すなわちそれには言葉が生じ人間同志の間で言語がかわされ意志の伝達がなされるようになる時まで、具体的に明確な心像を描いて思ったり願ったりということはなかつたであろう。むしろ恐らく喜・怒・哀・楽、悲しみというような、いわば動物的叫びにも似た感情、感覚が彼らの生活空間の中心に存在し、この十八願のモデルになるような願行までには精神発達上高度化されていないと想像される。

それはともあれ、ここでこの願行を仮に他力の願行と、自力の願行つまり凡夫の願行というように捉え直すことができよう。しかしながら刹那に自然消滅を繰り返す凡夫の願行、円満しない、不同不純の自力的要素の願行に比すると、法蔵比丘が阿弥陀仏になり、十方衆生の往生の成就せし正覚の一念は、他力の願行を日や月にたとえる極めて説得力をもって『安心決定鈔』では教え示されている。

たとえば日いづれば刹那に十方のやみことごとくはれ、月いづれば法界の水同時にかけをうつつがごとし、月はいでてかけを水にやどす。日はいでてやみのはれぬことあるべからず⁽¹¹⁰⁾。

とするならば、太陽や月は、人類が地上に誕生してより、時間的にすでにずっとその発生以前の過去から存在したのであるから、より徹底した完全円満で恒常的な願行が、いわば現象として永久不変なる恒久なる真理として在りつづけたという発想が根本にうかがい取ることができる。そこでは日や月と対比して、凡夫の煩惱を仮に闇のような不透明な心として描く。また明鏡止水のような澄みなごんだ水面と対峙させ、自力的努力にしろ他力的要因にしろ、凡夫の心が荒ら波を立てた状態として捉えられている。そして静中の動を保った水面の如き鏡のような何でも在るがままに映し出す心境、境界に至ったとき、はじめて永劫よりこの方、永遠に照らしつづけてきた日や月は、十方のやみ夜を照らし霧を四散させ、また月は在りのままの姿、大きさを伴って水面に、そのイデアの影を映すというのである。それは水面をひとみた場合、その一の中に映し出された物体の映像は個々別々であり多として捉えられる。したがって、そこには一即多、多即一の原理が存在していることになる。

さて、法蔵比丘が一切衆生を哀れんで、彼らを極楽に往生させずには置かない、もし成就せざんば正覚を取らじ、と願をかけ誓った宣告には、十劫にすでに成仏の因を作ったという表現がとられている。しかし実はそれは方便であり、十劫とは、人類誕生以前からというように置き換え

て捉えた方がより賢明ではなからうか。もしそうでなければ、仮に核戦争が何かの契機で不幸にして起こって人類が滅亡したとした場合、もうそこには阿弥陀仏の四十八願を必要とする生きた人間がないから、四十八願は無効になるとなれば、次元の浅い、短絡的思考による単に唯物物的現象的測面のみによる浄土真宗の解釈となる。

したがって、宗教的な救済の問題を考える際、実践的には救いはすべてこの世に生きているわれわれ一人一人の安心立命を約束するものでなくてはならない。しかし阿弥陀仏の願行はもつと奥が深く、劫(Kalpa)は極めることのできない永い時間の経過をいうのだから、およそ人知をもつてして推し測つても想像不可能な長い長い永劫からの時点と考えると、その時、はたして人間自体がこの世に存在していたかという現実的問題に必ずぶつかると、それに対し如何に答えるかが重大な問題であろう。

そこで『安心決定鈔』をみると、「弥陀は兆載永劫のあひだ無善の凡夫にかはりて願行をほげまし、釈尊は五百塵点劫のむかしより八千遍まで世にいでてかかる不思議の誓願をわれらにしらせんとしたまふを、いままできかざることをはづべし⁽¹¹⁾」と記されている。ここで「兆載永劫」に注目したい。それは現代的意味に言い換えれば、「兆年」ということであり、すなわち「千億」という漢字にあてはまる。「永劫」とは接尾語であり、長年月を形容して永劫と強調して意味づけしたとみられる。

歴史的記録に基づいて厳密に言えば、仏教の創始者釈尊の寂滅後大きく三回にわたって、弟子、孫弟子、曾孫弟子、そしてその系流たちによって大規模な結集があり、釈尊在世当時の教説の整理・編集が計画的に行われ、幾多の仏教教典が作成された中に願行の痕跡を読み取ることができるのであろう。それは浄土教思想の教典にみられる。

そのことについては、阿弥陀仏信仰の初期大乘經典の出現と密接な深い関係が存在する。まず大局的に概観してみよう。紀元前一世紀から紀元後三世紀頃までの間に、『般若經』をはじめ『維摩經』『法華經』『阿弥陀經』『十地經』等の初期の大乘經典が現われたということである⁽¹²⁾。阿弥陀仏について説く經典群（『阿弥陀經』Sukhavatīvyūha等）の起源は、紀元後一世紀に遡ると推定される。しかし教理的には『華嚴經』の影響とみられるものがあり、現型に固定したのは、それらの經典の出現以後であろうといわれている⁽¹³⁾。すなわち、現在われわれに与えられている膨大な構想になる『華嚴經』は、およそ紀元二五〇―三五〇年頃の成立とされているから、その頃に固定したに違ひなからう。

この経は、第六において、つまり六波羅密（一布施、二持戒、三忍辱、四精進、五禪定、六智慧、以上の大乗仏教の菩薩の實踐すべき徳目六種）に、さらにそのあと、方便・願・力・智の四

つの波羅密を追加した。この十波羅密の最後は、衆生済度のために働く仏の智であり、仏がその成道において成就した般若波羅密と合わせて、「自利利他」の相即を強調する。そこでこの十地説は、後にさらにヴァスバンドウ (Vasubandhu 世親) によって『十地経』として発展をみせたが、大乘菩薩道の基本的型として重視されていることを忘れてはならないだろう。

ところで浄土思想の成立からみると、『無量寿経』は欠かせない經典である。現存するサンスクリット本によると、Sukhavativyūha 「極楽の莊嚴」と名づけられている。『無量寿経』には、サンスクリット本・チベット訳・漢訳の全部を合わせると、七種の異本がある。とりわけ『無量寿経』というのは、現存する五種の漢訳中で、年代順にいつて第三番目に訳出された康僧鎧訳(?)の経名であり、中国・日本において最も流布した。したがって一般にこの経名を用いることが多いのである⁽¹⁴⁾。

そこで時代的に『無量寿経』の初期經典は、インドにおいては遅くとも西紀二〇〇年以前に成立していたと考えられている。併わせてさらに他の經典をみると、後漢の支婁迦讖 (訳経年代一七八―一八九年頃) によって西紀一七九年に訳出された『般舟三昧経』には、すでに阿弥陀仏に関説した箇所があるから、学者によって、『無量寿経』の初期形態を示す『大阿弥陀経』は『法華経』や『華嚴経』よりも古く、さらには『小品般若経』や『般舟三昧経』よりも古いという推定を立てている。それが事実とすれば、『無量寿経』の原初形態は、大乘仏教の中でも、最初期に属するものと考えられる。そのような視点から論断すれば、浄土經典の原初形態の成立年代はおおよそ西紀一〇〇年頃であろうといっても間違いないであろう⁽¹⁵⁾。

さて、阿弥陀仏は、無量寿 (Amitayus)、無量光 (Amitābha) の二つの名をもっており、その二つの名の示すところを内容としているわけである。この仏は法蔵菩薩 (あるいは比丘) の後身で、発心に際して立てた衆生済度の誓願を、長期にわたる修行の結果実現したものとされている。仏として、極楽にあつて、涅槃に入ることがないので、いわゆる無量寿と呼ばれるが、そこには明らかに『法華経』の久遠実成仏の思想からの展開がみられる。つまり、それは無始無終の無限な時間性を象徴している。

また一方、智慧の光が十方に無限に及ぶゆえに、無量光と呼ばれる。言い換えれば、それは東西南北、十方の無量無辺の世界、三千大千世界の行き着くところのない無限な広がりをもつ空間性を象徴している。そこには、『華嚴経』のビルシヤナ仏と似た性格がうかがわれることが知られる。したがって、阿弥陀仏とは、その内容がいわば仏の時間的・空間的な無限の象徴的表現であるといえよう⁽¹⁶⁾。

しかし阿弥陀仏崇拜で最も特色ある点は、そのブツダ観というよりも、法蔵菩薩の誓願を重視

し、そこに仏の慈悲の基礎を置き、この仏にたいする信仰を念仏・称名によって表明することにより、衆生の極楽往生が成立し、仏と同じ位に住するとした点にある。したがって、その純粹・簡明な信仰の教えが、民衆の間に崇拜を普及させた最大原因と考えられる。このような信仰は、ヴィシユヌ派との影響を思わせ、かつまた、ペルシヤの宗教からの影響を想像させる。恐らく、その成立は西北インドであったと推定されている⁽¹¹⁷⁾。

そこで『無量寿経』に関する地理的位置については興味ある解答が提出されている。すなわち浄土教経典の成立した地域を調査してみると、北インドと西域の出身者が圧倒的に多いという矢吹慶輝氏の『阿弥陀仏の研究』からうかがい知れる。また、古訳や旧訳の諸本の音訳語を調べると、その原語がガンダーラ語もしくはそれに近い言語であることが幾つかの語意から知られる。

たとえば、「須摩提」とか「須阿提」という音訳語は *Sukavati* (極楽) というガンダーラ語の音写ではないかと考えられている。とにかく、そこにはガンダーラ語との共通性を示す特徴的な言語現象が認められるということである。そこで一口にいつて、ガンダーラ語とは何か。それは、紀元前三世紀頃から後三世紀頃まで北西インドのガンダーラ地方——ペシャール、ラワール・ピンディを中心として、アフガニスタン河溪からカシミール西部地域一帯にかけての地方——から中央アジアの天山南路で用いられていた俗語である⁽¹¹⁸⁾。

ついでに言及すれば、紀元一二〇年代頃、バクトリアを征服して南下したカニシユカ (Kaniska, 128~151ころ在位) 王は国都をプルシャプラに定めた。王は北インドの大部分、西インドの北半分、中央アジア、アフガニスタンをふくむ広大な地域を支配した。また王はアシヨールカ王につぐ仏教外護者であった。また、カニシユカ王には師事した長老は複数いたが、とくに脇尊者について仏教の教義を聞くとともに政務の余暇につねに仏典をひもといたといわれる。王は国内各地に仏塔や伽藍を建立し、僧伽に供養を行った。この時代にパルチアやソグディアナ地方にまで仏教が普及し、やがてそれらの地方の学僧が中国に來朝して、仏典の翻訳に従事するようになる。そして、この王朝は紀元後三世紀にササン王朝・ペルシアに滅ぼされるまで続いた。カニシユカ王は熱心な仏教者であり、この時代幾多の名僧 (ヴァスミトヲ・パールシユヴァ・ダルマトラータ等) が輩出し、王の仏教保護のもとに大乘経典の編纂が促進された。そしてバクトリアのギリシア系美術の影響を受けた独得のガンダーラ美術を生み出したことは驚嘆に値する。しかし下って七世紀に玄奘が訪れた頃には国は荒廃していた。ともあれ、以上の点からみて、浄土思想が北西インドで成立し、さらに中央アジア方面にも早くから流布していたということは十分に推定できるわけである。

二 四十八願中にみる神話的表現

さて、以上のことから指摘できるのは、一言でいって神話的表現がされていることである。四、五十年前に、ドイツの神学者ルドルフ・ブルトマン (Rudolf Bultmann) ¹⁸⁸⁴⁻¹⁹⁷⁶ によって、非神話化ということが主張された。つまり、それはキリスト教神学においていわれたのであるが、現代科学精神の発達した時代において、またそれを基盤にした学問研究においては、神話的叙述ではもはや現代人は納得しないというのである。すなわち科学的、実証的、客観的、合理的説明なくして、もはや現代の科学精神によって教育されたわれわれには、そのまま事実として信じていくことができないといったらよいであろうか。

宗教的体験の世界においては、必ずしも体験内容の合理的説明づけがなされない場合が多い。しかしそれが事実^に忠実であるためには、方便、便法はなるべく切り離して、その内容の真実な諸点のみを組み取って行かなければならない。特に研究者においては無視し逃げて通過できない方法論であると思われる。

たとえば本稿で取り扱っている『安心決定鈔』の中に、「十劫」「五劫」「五百塵點劫」などの無限に長い時間、それも人間の思惟活動によって想像もつかない究極を示す数量的なことは、科学的な測定数値が厳密でないから、一応、これは象徴的表現として、神話化の傾向を示していると理解してよからう。これは元を正せば、仏教の発生・源流であるインド人自身が神話的表現を好み、それを背景にもっているためである。もつと決定的な指摘を行うならば、四十八願の中でいろいろにいわれていることについても、一つ一つ現代のわれわれの常識感覚に照らして検討してみると、呑み込めないことが多い。たとえば四十八願全体を見渡してみると、以下の表現形式を枚挙することができる。

- 百、千、億、那、由、他、の、諸、劫 (五願、六願)
- 百、千、億、那、由、他、劫 (十三願)
- 百、千、億、那、由、他、の、諸、仏 (七願、八願、十二願)
- 無、数、無、量、那、由、他、の、諸、仏 (二十三願)

これを見ると、悠久の時間の流れを表わす那由他^{なゆた}という語に百千億という数値がついている。また抽象的表現で無数無量という語が接頭語として冠されている。

また、永遠の時間を表わす象徴的表現、あるいは概念を、『教行信証』の「行巻」では「百千

億劫」とか「億百千劫」といつている。さらに『無量寿経』上巻では、「百千万億那由他劫」と表現している。その前文に但し書きがあり、「声聞・菩薩・天・人の衆の寿命の長短も、またまたかくのごとし。算数譬喩のよくしるところにあらず⁽¹¹⁹⁾」と述べ、人知をもつて測り知りえない「称計すべからず⁽¹²⁰⁾」「無量無辺の世界であることを叙している。そして「八十億劫生死の罪」とも表現している。

そもそも劫とは、極めて永い時間のことを用いのであるが、『雑阿含経』の三四には磐石劫・芥子劫の比喩で表わしている。すなわち、四方上一由旬（約一五キロメートル、四里くらい）の鉄城に芥子を満たし、百年ごとに一つの芥子を取り去って、その芥子全部を尽くしても劫は終わらない。また、四方一由旬の大磐石を百年に一度ずつ白氈で払って、その石がなくなっても劫は終わらない。それくらい想像を絶した時間の長さをいつているわけである。それをまたさらに百千億倍や八十億倍した数値をいつているから、人間の考える限りのあらゆる測定数値・尺度数をもつても測りきれないことを比喩的にいつているのであり、それは正に「無始以来、すなわち始めのないその始めから」といういわば鈴木大拙博士の間う禅の商量問答にも似ている概念として規定できよう。

そして阿弥陀仏がすでに願と行を成就して成仏したのは、経典では今を去ることおよそ十劫という遠い昔ということになっているが、そのまた以前には百千億劫のはるかに法蔵菩薩として阿弥陀仏の出現の時間をしのぐ悠久の時間の流れが存在していたわけであることは神話的比喩的表現としては認められる。

一方、『歎異抄』の結びの部分に「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとえに親鸞一人がためなりけり⁽¹²¹⁾」と記されており、聖人の常の仰せには、弥陀の五劫思惟の願はよくよく考えてみれば、全く親鸞ひとりのためであった、と語っている。元を討ねると、五劫思惟の願とは、『無量寿経』所中で法蔵比丘の発願をかたる部分に、「五劫を具足し、思惟して、莊嚴仏国の清浄の行を撰取す⁽¹²²⁾」とあり、その経緯をふまえた上で四十八願の誓願が表白されている。それにしても十劫の半分の時間経過にしかすぎない。そして同じく『無量寿経』上巻でも説くように、仏の寿命は四十二劫とすれば、その間、幾億倍・千倍の「劫数を経歴⁽¹²³⁾」して阿弥陀仏が出現したわけである。

そもそも法性法身は法蔵という一個の人間として出現し、五劫の思惟と永劫の修行によって広略相入の原理を理解して、ここに浄土を建立し、四十八願をたて、「もし生ぜぬ者あらば正覚はとらない」と誓いをたてた。そしてこの願が成就して自ら阿弥陀仏という仏となったのである。明らかにこの物語は神話的叙述であるが、しかし現代の時代との開きを当時の聞信者の知識教養

と照らし合わすと、確かにこのような物語的表現が是非必要とされたし、またむしろそれなくして広く一般民衆には浸透していなかったに違いない。何も問題はそればかりではなく、浄土の莊嚴性についても同様なことが問われよう。

そこで四十八願そのものが語られる必要性を考えると、わざわざ法性法身が方便法身として浄土を建立して、その浄土を願生せしめ、浄土へ往生させて成仏せしめるといふ廻りくどいことをしなくても、直接自らが悟る、つまり自証現前するといふことができるのではないかといえる。しかしそうは言っても、よくよく考えを及ぼしてみると、大乘仏教の根本精神である語意を汲みとり、それが広くだれにでも救われる容易な教えであるといふことに思いを留めた場合、やはり四十八願の誓願が語られる意図が十分にあつたといつてよからう。ここで一言述べておく必要がある。この仏は遠い昔には法蔵比丘という修行者であつて、衆生を救おうといふ四十八の大願をたてたわけだが、それが実現された。ことにわが国ではそれらの願いの中で、第十八願を非常に重視している。これにたいし、東アジアの大陸の浄土教では四十八願全部が大事で、これだけ重んずることはよくないと説いている事実注視することが大切であろう。

そこで衆生往生せざば仏にならじとちかひたまひし法蔵比丘の発願の真意を探ってみたい。そこには、一個の人間としてのあまねく衆生にたいする、仏の慈悲にも似た願いがある。と同時に法蔵菩薩は、その願である理想を実現して、四十八願を成就させ自ら阿弥陀仏となつたのである。そこで考えると、本願は、同時に、観念として非現実な願いとしてあるのではなく、理想の実現となつて現われねばならないことを表わしている。願を行ずる実践的働きにおいては、また常に理想としての法蔵から阿弥陀仏になつた経緯が、つまり修行と成就、原因と結果、理想と現実が指針となり目標にされているわけである。

そうして本文にも、「機法一体の南無阿弥陀仏の正覚を成じたまひしなり。かるがゆへに仏の正覚のほかは凡夫の往生はなきなり⁽¹²⁴⁾」と説かれている如く、つまり人間と仏とが同時同心一体であることをいっているわけなのだ。

そのように捉えると、百千億那由他の永劫の超時間的な叙述はここでは全く問題外であり、実は現実の今ここに在る凡夫の極樂往生が肝心の問題となつていふことに気がつく。それゆえ、過去・去仏の法体としての阿弥陀仏に信心信順するといふことではなく、現今の機根をもつ個々の人間が、今いませる法体の阿弥陀仏に帰依することを教え示している。その根拠には、仏体は久遠実成で過去・現在・未来の三時相にわたつて常に変わらなず、凡夫に働きかけているといふ理が存在するからである。しかし、今述べてきたように必ず人間の機根には上、中、下の優劣はあるから、そこで、「衆生がこのことほりをしること不同なれば、すでに往生するひともあり、いま往生す

るひともあり、當に往生すべきひともあり⁽¹²⁵⁾」という説明付言がなされてくる。しかし、すでに願と行は成就しできあがっているのであるから、問題は凡夫がその理を気付くか気付かないか、そしてそれを自己の信仰問題に引きつけて本願を信じ名号の声を称えるかどうか、全自己の存在がかかってくる。すなわち、そこにこそ生死解脱の救いが約束されるわけである。その際、本文でいわれることは、

本願を信じ名号をとなふとも、よそなる仏の功德とおもふて、名号に功をいれなば、などか往生をとげざらんなどおもはんは、かなしかるべきことなり⁽¹²⁶⁾。

ということである。なぜ、ここでそう説くかといえ、『安心決定鈔』の題号について考えてみるのが肝要である。

ここでの安心とは信心のことである。決定の決は疑いの障りがないことである。定とはさだまるという意味である。そして鈔とはすぐれたものを抜き出して集めることばという意味である。したがって『安心決定鈔』とは、安心の決定の鈔ということであり、根本は信心の肝要を示されたのが本鈔ということになるか。その視点から本文に返って本質を捉えてみると、「われらが往生成せしすがたを南無阿弥陀仏とはいひけるという信心おこりぬれば⁽¹²⁷⁾」、「その時がそのまま凡夫が機法一如となり阿弥陀仏の仏体となる。したがってすなわちそれが往生の行となるというのである。その行とは、いうまでもなく念仏一声のことであるが、そこに信心が正定聚し決定したことになるというのである。

ところで、ここで方便について考察してみたい。親鸞は方便という謂を次に示すように理解している。すなわち「方便とまふすは、かたちをあらわし、み名をしめして、衆生に知らしめたまふをまふすなり。すなわち、阿弥陀仏なり」(「一念多念文意」)という一文がそれである。つまりわかりやすくいえば、真如から現われ出た姿、形をとった阿弥陀仏のことを示している。一言でいえば、方便法身としてのわれわれの帰依の対象である阿弥陀仏のことである。もともと方便の語意には、真実弘願の教えに導入するための仮の施設、てだてという意味がある。また梵語ではウパ (upa) といい、近づく、到達するという謂がある。したがって真理に近づく、あるいはより一層真理があらわになって顕現してくる、という哲学的な意味が背後に隠されているといえよう。それゆえ、八万四〇〇〇の法門といった場合、それは浄土真宗以外の一切の仏教の教えということを表わす。

では親鸞自身は方便という言葉の意味をどのように哲学的根本的に捉えているか。彼は自力の

善業として受け止めている。しかしこの方便の門を否定せず、もろもろの人々をすすめて、真実功德の大宝海に入るための必要不可欠な手だてであると理解した。親鸞は、『一念多念文意』で、およそ八万四〇〇〇の法門はすべてみな浄土往生の方便の善であつて、これを要門ともいい、また仮門とも名付けるといつている。すなわちこの要門・仮門というのは、『観無量寿経』に鋭かれる定善・散善のことである。その定善とは、雑念をやめて心を凝らして行う観法を指し、散善というのは心の乱れたままで悪を廃し書を修する行を指すのである。

それについて論ずれば、定善には十三の観法が存在し、散善には三福、すなわち世間の道德の世福、小乗仏教の戒律の戒福、そして大乘仏教のいろいろな善行の行福がある。さらに九品といつて阿弥陀仏の浄土に往生を願う衆生の種類は無数であるが、これを上上・上中・上下・中上・中中・中下・下上・下中・下下の九種の段階があるとす。つまり、それらを一括総称して三福九品の善行があるといつのである。といつても、それらはみな浄土往生のための方便の要門であり、それをまた仮門ともいつている。実はこの要門・仮門から、もろもろの人々をすすめ、いわゆる本願一乗、円融無礙、真実功德の大宝海に導き入れる手段、手びきとするわけなのである。

三 聞信・即得往生

一方、耳・鼻・舌・身・意の五根の中で耳をもつて聞くといつことを、念仏信心との関わりにおいて問題にしてみた。浄土真宗では、名号を自己の口で称えることはもとより、それを自己自身又は他人の口称念仏を聞くことが聞信であり、聞即往生を説いている。『安心決定鈔』には、「われらすでに阿弥陀といふ名号をきく。しるべし、われらが往生すでに成ぜりといふことを。きくといふはただおほように名号をきくにあらず、本願他力の不思議をききてうたがはざるをきくといふなり⁽¹²⁸⁾」と著わされてある。すなわち、ここでは聞くことは同時に疑われない、私念を交えないと同義に説き示す。しかも念仏の聞き方は、以下のように信解しなければ、真実に聞信したことになる。すなわち、そこでは「名号をききても、形像を拝しても、わが往生を成じたまへる御名ときき、われらをわたさずば仏にならじ、とちかひたまひし法蔵の誓願むなしからずして、正覚成じたまへる御すがたよ、とおもはざらんは、きくともきかざるがごとし、みるともみざるがごとし⁽¹²⁹⁾」とも記している。

また蓮如の御文においても同様な主旨に立つて、「十劫正覚のはじめよりわれらが往生を弥陀如来のさだめしましたまへることをわすれぬがすなわち信心のすがたなりといへり⁽¹³⁰⁾」と説いて、十劫の正覚のはじめのときから弥陀如来の念仏による衆生往生が決まっていたのだと説いている。

ここにまた論筋が、法蔵の誓願の原点に還ってくる。つまり法蔵の理想と、それを修行で実現した阿弥陀の果遂果行とを想い起こすことにおいて、名号往生が説かれてくる所以である。しかも信心決定し、いわば念仏三昧になっているその身心とは、「身も南無阿弥陀仏、こころも南無阿弥陀仏なり、とおもふべきなり。ひとの身をば地水火風の四大よりあひて成ず、……されば機法一体の身も南無阿弥陀仏なり⁽¹³¹⁾」とする。そこでは全身心一体を阿弥陀仏に捧げ、帰信した姿になりきった徹底三昧行がうかがわれる。念仏三昧とは機法一体の謂でもあるが、それは「おがむ手、となふるくち、信ずるこころ、みな他力なりといふなり⁽¹³²⁾」という文章に十分示されている。

ここにおいて決定ということが完成し、三昧境に成り切った世間、出世の因果のことわりを超越した、相対を否定したところに価値を見出す宗教的世界が十分に示されている。ここには仏教理論的には、一即多、多即一の思想がかくれているように読み取られる。しかしだからといって機根の低い者には聞信、聞即往生ができないというのではない。それが不可能であるとすれば、そもそも法蔵菩薩の願意が消え去ってしまう。したがって、だれでもが念仏を称えることによつて浄土往生がかなえられるというわけである。次のように説く。

阿弥陀仏は、凡夫の願行を名に成せしゆへを口業にあらはすを、南無阿弥陀仏といふ。かるがゆへに領解も機にはとどまらず、領解すれば仏願の体にかへる。名号も機にはとどまらず、となふればやがて弘願にかへる。かるがゆへに浄土の法門は第十八の願をよくよくこころうるほかにはなきなり⁽¹³³⁾。

ところで、『安心決定鈔』の著者は不明であり、覚如上人とも、小浜の乗専とも、諸説まちまちであり、一方、高田の顕智ともいわれている。さらには真宗以外の作者だとする説に従えば、一遍上人ともいい、西山上人ともいい、あるいは西山系の人だということもいわれている。とにかく決定者は今の所判明せず、異論が多い。それはともあれ、浄土真宗の第三世覚如や第八世蓮如などが特にこの聖教を高く尊重し、身近に座右の書として置き、親しく書写していたことから考え合わせ、直接この聖本を手にしてみると、確かに真宗の教学に相応しい専門語が拝見される。

四 自力と他力

また親鸞は『唯信鈔文意』やその他の著述で、自力、他力の違いについてこまごまと論考しているが、同じくこの聖教においても、自力、他力についての説明は随所に散見される。ここでは

念仏が易行道であり、勝行でだれにでも修しやうい宗を基調にすえて「しかるに自力の成じがたきことをきくとき他力の易行も信ぜられ、聖道の難行をきくに浄土の修しやすきことも信ぜらるるなり⁽¹³⁴⁾」として、難行苦行して修行の功を積み重ねても、機より生ずる大小乗の行であるから機がおよばないということも大いにあることを説く。しかし念仏往生思想において最も根幹になる根拠とは、次の一文に如実に顕示されていると思われる。

まづ随縁の雑善といふは、自力の行をさすなり。真実に仏法につきて領解もあり信心もおこることはなくして、わがしたしきものの、律僧にてあれば戒は世にたふときとなりといひ、あるひは今生のいのりのためにも真言をせさすれば結縁もむなしからず真言にたふとしなどいふ体に、便宜にひかれて縁にしたがひて修する善なるがゆへに、随縁の雑善ときらはるるなり⁽¹³⁵⁾。

この著者は自力の念仏はその時々便宜の縁に引かれて称えるものだから、不純な善根であるとしている。

他方、『安心決定鈔』は、念仏観の最も根本的な問題点をいつているのに気付く。それは、一般的解釈によれば、念仏往生という場合、口に出してはじめて浄土往生がかなえられるかの如く理解する者もいる。しかしそういう理解では無常であり転変極まりないうたかたの仏教理解であるとする。実はそういう短絡的な解釈では安心決定を得ることは不可能だといっているのである。ではどういう理解かといえば、

くちには名号をもとなふるときばかり念仏はあり、念ぜずとなへざるときは念仏もなしとおもへり。このくらの念仏ならば無為常住の念仏とはいひがたし。となふるときははいでき、となへざるときはいせば、またことに無常転変の念仏なり。無為とはなすことなしとかけり。……念仏三昧もまたかくのごとし。衆生の念ずればとてはじめていでき、わするればとてうする法にあらず。よくよくこのことばかりをこころうべきなり⁽¹³⁶⁾。

と説き示すわけである。この文章はとりもなおさず、相対的価値基準を中心に置いたものではなく、超越的な位置にその中心を置いて念仏往生を説いていることがわかる。なるほど時、所、状況、そして機である衆生の立場に応じて念仏が口にて称えられたり、称えられないということがありうるから、仮に口に出して名号を称えないならば往生ができないというのでは万人が納得の

ゆく説教にはならない。またそういう相対的限定的な捉え方ではだれでもが救済に与かれるという法然の念仏觀の基本義から道はずれてくることは確かである。したがって本文では、そのことを十分周知の上で次のように説き明かしている。

衆生にかはりて願行を成ずること、常没の衆生をさきとして善人にをよぶまで、一衆生のうへにもをよばざるところあらば、大悲の願満足すべからず。面々衆生の機ごとに願行成就せしとき、仏は正覺を成じ、凡夫は往生せしなり⁽¹³⁷⁾。

蓮如が何度も何度も手近にこの聖教をひもとき、また書写したのも、このように念仏理解の深さと広さ、そして柔軟性に富む「機法一体」「名号不二」「仏体即行」「生仏不二」等の諸説が簡單明瞭に記し現わされているからであろう。因みにいえば、『蓮如御一代聞書』には「『安心決定鈔』のこと四十余年が間御覽候へども、御覽じあかぬ、と仰せられ候。又ここがねをほり出すやうなる聖教なり、と仰せられ候⁽¹³⁸⁾」とか、また「大坂殿にて各へ對せられ候られ候、この間申しことは『安心決定鈔』のかたはしを仰せられ候由に候。しかれば當流の義は、『安心決定鈔』の儀くれぐれ肝要、と仰せられ候と云々⁽¹³⁹⁾」と述されている。以上の文章の断片からでも、蓮如が如何に『安心決定鈔』を聖教として価値づけをしており、自己の教学の中に取り入れているかが大かた想像がつくのである。

そこで念仏は必ずしも口にだした者のみが救済されるというのではない。『安心決定鈔』末の、「一、四種往生の事」の中では的確に、その宗を「また帰命の信心おこりぬるうへは、たとひこえにいださずしておはるともなを往生すべし⁽¹⁴⁰⁾」と説き、さらにその論拠を「『法鼓經』^{ほつこきょう}にみえたり。これを意、念、往生といふなり。さればともかくにも他力不思議の信心決定しぬれば、往生はうたがふべからざるものなり⁽¹⁴¹⁾」と記している。この意、念とは、身・口・意の三業中の意業を顕示するものであり、心の働き作用をいったものだが、觀念の念という意味合いにも理解し得よからうか。

鎌倉仏教には対機説法は宗派を問わず、そのカテキズム教義に則した限りにおいて縦横無尽に説き表わされていたのであるから、意念往生をここで説いているからといって特別に新しいことをいったわけでもない。ただ、基本は口称念仏の往生にあることをおさえておかなければ、本末転倒になる。また念仏觀のよりつつこんだ理論的解釈になってくると、意念の念仏というようなことも、大變教学的立場においては重要になってくるものと推察される。そこで四種の往生の第一に、正念往生、第二に狂乱往生、第三に無記往生、そして第四に意念往生を取り上げている順

序からみると、最後に当たることになり、その点において一番軽い教説となっていることが理解できる。その意図も含めて、ここで引用してみた。

四種の往生といふは、一には正念往生、『阿弥陀経』に「心不顛倒即得往生」ととく、これなり。二には狂乱往生、観経の小品にときていはく、十悪・破戒・五逆はじめは臨終狂乱して手に虚空をにぎり、身よりしろきあせをながし、地獄の猛火現ぜしかども、善知識にあふて、もしは一声、もしは一念、もしは十声にて往生す。三には無記往生、これは『群疑論』にみえたり。……四には意念往生、これは『法鼓経』にみえたり。こえにいだしてとなへずとも、こころにて念じて往生するなり。（『真宗聖典』一一二〇頁）

第五章 『御伝鈔』にみる布教の特色

一 阿弥陀如来の化身

『御伝鈔』上巻の最後の第八段になってはじめて、親鸞の修行時代から全く離れ、彼の七十歳の時のことが印象深く記述されている。この段においては特別に念仏思想の核心に触れるような所はない。しかしそこには三世覚如の親鸞像が顕著に描写されている。

その話の内容は、親鸞聖人の「御影」を絵師に描かせることを弟子の入西房の意見で、聖人も納得し、かつ進んで希望された。そこで絵師定禪法橋がすぐにやってきて、親鸞の顔を見るとびっくりしていった。簡単にいえば、枕に現われた高僧がいうには、「善光寺の本願の御房が、仮に親鸞聖人という人間の姿になっている」というのである。それならばと絵師は考えた。だとすれば善光寺のご本尊ならば阿弥陀如来であるから、その化身になると思い、ひざまづいて礼拝すると、夢の中の僧に首から上だけを是非写してくれるようにと頼まれ、その時点で夢からさめたというものである。そしてこの段の終りの文は、布教の根本にある根幹的思想を支えるものとして価値づけられる。

その文の下りを現代語に直して記述してみる。

この夢は、仁治三年（一二四二）九月二十日の夜のことです。この奇瑞を想いあわせてみても、聖人が阿弥陀如来の化身であられたということはあきらかだ、いつも口について出る念仏や教えは、みな如来が直接にみだれ濁った世の人々の迷いと、苦患を救おうとしてお説き下すったものにちがいません。一心にそう信じておすがり致しましょう⁽¹⁴²⁾。

一一 三十五歳までの修行時代

次に『本願寺聖人親鸞伝絵』、つまり『御伝鈔』の下巻の第一段からは、正に親鸞の人生の軌道を一八〇度転換する事件が起きる。それは承元元年（一二〇七）、親鸞三十五歳の時である。それまでの建仁元年（一二〇一）から承元の専修念仏停止により越後国府に流罪されるまでのおよそ六年間は、簡単に簡条書きすれば、以下の如きである。

二十九歳の時は、正月から六角堂に参籠。聖徳太子示現の偈文を感得して法然の門に入り、専修念仏に帰す（三月）。

三十二歳の時は、法然七カ条制法を作り比叡山におくる。高弟これに連署、親鸞も七十九番目に僧綽空と署名する。

ここで「七カ条制戒」（一卷）について説明しておこう。これは現在、京都府の二尊院に保存され、重要文化財に指定されているものである。法然を中心とする専修念仏がさかんになると、真言・天台および南都の旧仏教教団から圧迫をうけることになった。元久元年（一二〇四）十一月、法然は延暦寺僧徒の非難にたいし、七カ条の制法をつくって、専修念仏者の自戒を求め、門弟に連署させた。

三十三歳の時は、法然より特に『選択本願念仏集』の書写を許され、また法然の影像図画も許される。そして法然がそれに讃銘を一筆する。綽空の名を改め善信と号するのもこの年である。

三十五歳の時は、専修念仏停止令により還俗させられ、藤井善信として国府直江津へ流される。

一方、師の法然は同じく藤井元彦として土佐へ流されている。

法然の下にて専修念仏を誦えている期間は、半分は師の念仏の教えを学ぶ修学修行の期間であり、後の半分は本格的とまではいかないが師の念仏布教に随行して、近隣の人々に念仏の教えを説き勧めていた期間と想像できよう。

三二 一人立ちした孤独な念仏布教者

また視点を変えていえば、親鸞三十五歳までの念仏布教は中央教化に限られていたといえよう。そして三十五歳以後は、従来とは全く環境を異にして師法然の門弟たちとの別離を強いられ、全く一人立ちして、孤独な念仏布教者として地方に還俗された。しかもさらに悪いことには、罪名を科せられての遠方流罪であった。それからすれば、念仏布教は認められない厳禁の身分ということになる。しかしそれにもめげず、地方辺地の親戚はもとより知人友人すら一人もいない辺境の地で、親鸞は流罪が解かれるまでの間ひっそりと孤独に絶えて過ごさなければならなかった。

そういう絶望的悲惨な我が身であるからなおさら、己をむなしく、大悲大慈の阿弥陀仏の本願力によりたよることによって、一層念仏の有難さ、貴さが自分自身に実感修得されたに違いない。親鸞の布教の根本的態度には「自信教人信」という言葉があるが、この自ら信じ、また人にも教え信じさせる、または自ら信じられてはじめて人をも信じさせ教えることが可能である、という意味が隠れていることは忘れることができない。

流罪中の身である親鸞においては、既成の念仏信者は一人も居ず、恐らく越後にいた時分は、ほとんど布教らしき布教はできなかったであろう。越後で赦免の通知を親鸞は受けたが、しかし二年近くその後も越後に留まっている。親鸞が不惑の四十歳を迎えようとする一カ月前に、師法然は八十歳をもって、一月二十五日に示寂してしまわれた。通知が追って親鸞の元に届けられた。その時の親鸞の心境は如何ばかりであつたか想像を絶する。そこで彼は何か大いなる一大決心をしたようで、それは中央である京都には還らず、地方教化に全エネルギーを注ぎ込んでいくことからほぼその大意が推察できる。そうして本腰を入れて念仏布教教化活動を開始するのは、四十一歳になってからである。

四 念仏布教教化活動

親鸞は上野国(群馬県)佐貫から常陸(茨城県)へ向かっている。次いで常陸国(茨城県)笠間郡稲田に草庵を結び在住十年、諸地を遊化教化した。そして親鸞が越後国より常陸国を越えて、現在の関東の聖跡として知られる笠間郡稲田の西念寺に移り住むようになった経緯を、『御伝鈔』は次のように伝えている。

「聖人、越後国えちごのくにより常陸国ひだちのくにに越こえ、笠間郡稲田郷かきまのこおりいなだのこといふ所に隠居いんきょしたまふ。幽栖ゆうせいを占しむといへども道俗跡をたづね、蓬戸ほうこを閉とぢといへども貴賤あかに溢あふる。仏法弘通ぶつぽうの本懐ほんかいここに成就じゆじゆし、衆生利益しゆじやうりやくの宿念しゆくねんたちまちに満足(143)す。」

(聖人は四十二歳のおりに、越後・上野などを教化しながら、常陸の国(茨城県)にわたつてきて、笠間郡の稲田郷というところに隠居した。ここでもたちまち僧侶や庶民が聞きつたえて、やってきて、せまい家の中から外まであふれていった。この地において前々から抱いていた仏教布教の念願はかなえられ、衆生済度の願いが達成されたのである(144)。()

確かに覚如はここで、布教という言葉は使っていない。しかし引用した後半箇所「仏法弘通の本懐ここに成就し、衆生利益の宿念たちまちに満足す」が的確にその謂を伝えている。布教とは

文字通りに拡大解釈すれば、宗教をひろめることであり、ここでは浄土真宗をひろめることを意味する。しかしただひろめるといっても、ひろめるための内容の教えがなくては当然ひろめることすらできない。そこにおいて、念仏布教と平行して、親鸞はこの「幽栖を占といへども道俗跡をたづね、蓬戸を閉といへども貴賤衝に溢る」、そういう大自然の雑木林の、うっそうとした真只中で（しかも越後国での流罪の、念仏停止を言い渡された身ではなく）、堂々と新天地において——時の朝廷後鳥羽上皇の命により、師・友とも分かれ、越後の国府田里に配所の月日を足かけ五年送ったことを思えば——自分の過去の経歴を全く知らない関東の農民百姓たちに向かって念仏布教ができた。

親鸞が中央とも離れ、関東の辺境未開の地において二十年の歳月を過ごし、しかもライフワークの浄土真宗の一大教義の大意を書き上げたことは、それなりの十分な理由があった。

一には、稲田という地が念仏布教に適していたことにある。また一方で、近くに鹿島神社があり、そこには笠間時朝の奉納した『宋版一切経』があったからだという説もある⁽¹⁴⁾。すなわち親鸞が常陸に移住したのは、『教行信証』を執筆する便宜のためだという説である。すなわち親鸞はこの大著の撰述に『一切経』の閲覧を必要とした。それには笠間郡を領した笠間時朝が後年、鹿島神宮（茨城県鹿島郡鹿島町）に新しい『宋版一切経』を寄進奉納したものをもとにして『教行信証』を撰述したという。なお鎌倉地方のある寺で『一切経』を校合した（『口伝鈔』上巻）というが、これについては史実的に疑問視されている。したがって、親鸞は、建保二年（一二一四）関東に移り住み、常陸を中心に教化に専念していた頃、そうした『一切経』を自由にみる機会に恵まれたのではないかという推察である。もちろん親鸞が九歳から二十九歳まで比叡山で修学していた期間、大蔵経を閲読したということも考えられるが、はたしてその転写した筆記書を京都から越後そして関東の常陸まで身に離さず持ち歩いたのだろうか。それも常識的に考えられないし、又数十年間も記憶の中に正確に覚えていたとも考えられない。

二には、雪深い越後の国と違って、関東の地は気候が温暖で、冬を除けば布教するには足を気軽に運びやすかった。

三には、布教の対象となる農民自体が、総体的に神仏を信仰する気持が篤く、また人間が純粹であったこと。

以上のように地域性、気候、農民性が念仏布教を容易にさせた柱になっていると考察される。

ここでは特に三については、念仏信者の階層構成が問題となる。また親鸞の教えが関東の農村で急速にひろまる原因には、第一に長野の善光寺如来の阿弥陀如来信仰がこの地にひろまって浸透していたことが考えられる。しかしそうはいつでも、もともと常陸は、旧仏教や神道に加うる

に、修験道のさかんな土地である。それらの既成宗教がそう簡単に親鸞の二、三年の滞在の間で、専修念仏が農民に信仰され「療原の火の如く」ひろがっていったとは決して思われぬ。にもかかわらず、次第次第にそれは関東滞在長期二十年の歳月の間に、膨大な念仏信者を増やしていった。その中には篤信な信仰者も数多くいた。それは『親鸞聖人門侶交名牒』から明らかである。そこで次にそういう当時の関東の農村の時代状況・背景を考えに入れつつ、親鸞の布教の特色はどこにあったかを論述してみたい。

親鸞が常陸への旅の途中、「三部経げにげにしく千部読まん」と試みた時、彼はちょうど四十二歳を迎えていた。しかし、彼は思い返して四、五日で止めてしまった、とは恵信尼の弘長三年（一二六三）二月十日付の手紙が伝えている。ここで親鸞は千部の読経によって衆生利益を念願したのである。この時から、二十年近くにわたって、親鸞は関東で活発な宗教活動をくりひろげていった。この間が親鸞の生涯において最も円熟した思想の時期であり、信仰と思索を深める時であった。親鸞は関東に二十年間いて、毎日欠かさず請われるままに足しげく農家に通い、布教説法そして念仏称名をしていたために、門弟は関東の者が何といっても一番多い。

五 親鸞の門弟たち

親鸞の弟子の系譜を記した『親鸞聖人門侶交名牒』には、親鸞の直弟子四十四人の名が載っている。その内訳は、二十九人が関東在住であり、そのうち十九人が常陸、五人が下野、四人が下総、一人が武蔵の門弟である。しかし、『親鸞聖人門侶交名牒』に見えた記載者名だけが門弟のすべてでないことは当然である。つまり親鸞の書簡その他には、それ以外の弟子の名も見られ、合わせると親鸞の一生を通じて門弟の総計は七十六名である。そしてその居住地は、常陸国・下総国・下野国・武蔵国・奥羽両国・越後国・遠江国・洛中（京都市内）などとなっている。名前記載がないものも推測して、ある程度の幅をもって弟子の数を考えてみると、関東では六十人前後から百人近い直弟子がいただろうと推定されている。

次に、それらの親鸞の門弟・信者の中にもどのような階層の人々があつたかを考えてみたい。幕府の御家人で、大番役として上洛した「しむしの入道」は親鸞の門弟であつた。これは『親鸞聖人血脈文集』に記載されており、建長八年（一二五六）九月七日付の手紙の中に「むさしよりとて、しむしの入道どのとまうす人と、正念房とまうす人の、大番にのぼらせたまひをはしまして候。みまいらせて候。御念仏のころさし、をはしますとおぼへ候へば、ことにうれしうめでたうおぼへ候⁽¹⁴⁶⁾。」と記されている。因みに、大番とは鎌倉將軍の御家人が六カ月交替で上京し、皇居と洛中を警備する役を、当時いつていた。しむしの入道と正念房は、性信の勧めで帰京して

いた親鸞をたずねたらしい。また、親鸞の門弟で常陸に在住していた「善念房」は、三浦氏に属する武士で、俗名長田義信であったといわれている。

このようなことから、武士が親鸞の門弟のうちにはいたことがはっきりしている。確証はないが、相当数の武士が長い二十年の間にはいたかもしれない。関東の武士は幕府に属し、時代の指導者の性格をもつようになってきたから、武士が親鸞の門弟になることは、念仏布教する上においても有効であったはずである。

思えば師法然においては、鎌倉前期の公家九条兼実との交遊があるばかりか、彼の懇請で『選択集』を書き上げ進呈しているくらいで、他方、武士との面談も幾らか法然の伝記には記載されてでてくる。親鸞は法然の直弟子であり、かつて吉水時代に法然の元に入りしめていた武士の姿を見ていて、武士に接する対応は宗教者のそれであった。つまりあくまで魂の救済を根本として阿弥陀仏の念仏の教えに終始していたが、身分上のことにたいしては慎重であり、武士との交流は決して積極的ではなかった。だが、そういう階層の人々も信者になっていったという事実がここでは大切である。親鸞にも、『親鸞聖人御消息集』で「朝家の御ため国民のために念仏まふしあはせたまひさふらはば、めでたふさふらふべし。往生を不定におぼしめさん人は、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏さふらふべし⁽¹⁴⁷⁾。」と念仏往生を根本に据えて、各階層に幅広く布教しようとする精神がうかがい知られることは見逃せない。しかし、関東の稲田を中心とした念仏布教者の大部分農民がその対象であった。それを大局的にみると、親鸞の全く新しい念仏の教えがこの時代の生産を担っている農民・漁民・庶民にひろがっていった。そしてその方向は支配者の維持してきた神仏共存の旧仏教、貴賤の制を認める仏教とは根本的に違っていた。

『歎異抄』を見ると、「うみかには、あみをひき、つりをして、世をわたるものも、野やまに、ししをかり、鳥をとりにて、いのちをつぐともがらも、あきなひをもし、田畠をつくりてすぐる人も⁽¹⁴⁸⁾。」と記されている。これより知られることは、漁夫・猟師など、農民を中心にして社会の底辺に生きる人々が親鸞の門弟のなかにいた。

以上のように鳥や獣を殺して生業とする猟師や、また魚貝類を採集してそれを生業とする漁師には、気性が荒々しく、粗暴な振舞いをするものも多くいたであろう。『一念多念文意』——親鸞が京都に帰洛して十五年余り経って、八十五歳の時、関東の田舎の無学な信者に向かって、一念と多念とに偏することを戒めた証文を送った——にみられるように、布教対象者・門弟・信者の大半は、「あなかのひとびとの、文字のころもしらず、あさましき愚痴きわまりなきゆへに、やすくこころえさせむとて、おなじことを、とりかへしとりかへしかきつれたり⁽¹⁴⁹⁾。」という親鸞の筆跡に読みとられる如き、無学文盲の族^{やから}であったと想像される。これらの人々に親鸞は接触

して、布教をはじめた。殺生をあたりまえとする荒々しい彼らの行動の中に、人間の真実の姿が現われていることを知った。学問知識ではどう説得することもできない、偽らない生の人間の生活からでてくる、土着的精神を見出した。そしてまずそこから、関東の彼らの中でも純粹で信仰のある者に近づき、同朋となり念仏布教をひろめた。ある時は自己の草堂に十数人の農民を招き入れ、またある時は農家の薄暗い土間や板の間で、膝を組んで対話・談笑した。

また時には、観音堂や薬師堂、阿弥陀如来堂などを集会場にして農民と話し合い念仏の教えを諄々と説いた。しかも決まって、師法然がなくなった二十五日の命日には、念仏の集會を開いた。そして時には遠く山中に住む同朋・友人の所へ通って法談したこともたびたびあった。しかし、大半は日帰りのスケジュールであった。自分の居住の場所も一箇所固定せず、時々移動した。親鸞は健脚でもって、東奔西走の忙しい布教生活の日々を過ごしたのである。すなわち彼の足跡は全く行雲流水のように一所不定であった。ここに一年またかここに二年というふうには、有縁者に従って、随所に杖をとどめたのであった。しかもその区域は主として、常陸と下野の間であったが、なかにも常陸の稲田がその中心で、彼はここに草庵を営み、集まりくる人々に念仏の真諦を伝道教化したわけである⁽¹⁵⁰⁾。

さて、親鸞の在世当時は、浄土真宗の寺院といった大きな寺はなかった。それは親鸞の思想・信念からいっても造作すべきものではなかった。したがって、普段は百姓檀越の民家などを布教の道場場所として借り、念仏称名を唱えたに違いない。あちこちの農家の木戸の奥から念仏唱名の声が、道行く人の耳に聴こえてきたことだろうと想像する。

ここで師法然の民衆を含む魂の救済念仏のことを考えてみると、親鸞の念仏布教の意図が何であったかがよく理解されてくる。法然の信仰の基本的受容者は、たとえば河内国みてぐらじまの耳四郎、室津の遊女、高砂の漁夫などを、庶民の念仏信仰の例としてその伝記は伝えている。これは一例に過ぎないが、むしろ法然の信仰の基本的受容者は今例示したような名もない庶民の群れであったのである。確かに、法然の心情には貧窮困苦、愚鈍下智、少聞少見、破戒無戒の人びとの救われる道を見出そうとするものがあつた。いわゆる一般民衆、そして下層階級の人々にまでも、魂の救済を意図していたところに念仏布教の最大の目標があつたといえる。そして弥陀誓願の中に道を発見したのである。故郷稲岡荘の農民をも含めて、当時の荘園下の諸仏諸神にがんじがらめになっていた人びとにとって、多くの寺領をもち壮大な伽藍を造る旧仏教のあり方を否定し、六字名号の念仏往生の簡単な教えによって、人々の魂の救済をはかったところに法然の布教の特色がみられる⁽¹⁵¹⁾。それはまた一遍などにも同じことがいえる。他方、現在でも真宗門徒間にあつて、祖師の偉業を賛嘆して、「ありがたや、ありがたや、ありがたや、祖師は紙子^{かみこ}の九十年」と唱わ

れることがある、その真意は、恐らく紙袋のふとんをたずさえて、どこにでも出掛けていくという逞しい布教の姿勢を如実に表現している。信者は、九十年の生涯を貫き通した祖師の姿を思い浮かべつつ感謝の念を込めて歌い、また自らにもそう語りかけるのであろう。

ところで農民にもいろいろ階層があり、名田をもっている名主などは農民のうちでも比較的富んでいるものであつて、しかも彼らは普通の読み書きはできた。すなわちそれは上層農民である。そして名主のうちには、普段は農業経営を行い、いざ戦争のときには武士となつて戦う半農武士がいた。このような上層農民でありつつも、鎌倉中央ではなく地方にいる下級武士が親鸞の門弟・信者の主力をなしていたようである。

六 同朋思想

親鸞の念仏布教における、対人関係の心的態度は、一体どこに基本を置いていたのか。それは、正に同朋思想において基本姿勢がうかがい知れる。同朋の謂は、簡潔に言えばともだちという意味であるが、ここでは同じ阿弥陀仏を信仰する友であるとともに、同じ信仰の共同的連体的集団仲間でもある。すなわち互いが手をたずさえて、助け合つて、信仰を深めていく、そういう信仰者・信徒間の許し合える間柄の連帯をいつている。

このような同朋的精神にあつては、念仏思想を教え教えられるというような相対的師弟的關係が存在してはならない。親鸞は、彼の人徳を慕つて集まり来るものを、我が弟子とはみなかつた。むしろ心の友とみて、一対一、我と汝との関係で対話・対座した。親鸞が念仏信者をおん同朋と呼び、また同行と呼んだ所以の心理がここに根差している。そしてこの同朋・同行・同心・同事の念仏信仰に支えられた相互扶助の信頼関係は、荒々しい気性の農民・漁師・庶民の中にまでいつしか浸透していき、阿弥陀仏の前においては、師聖人親鸞ですら信者と同座にあることを、親鸞の情熱に満ちた念仏布教の教えの中から知るようになっていった。念仏が少しずつひろがっていく要因には、念仏に示される阿弥陀仏の前ではだれもが絶対平等であるという概念が、力強く働いていたと推測できる。

親鸞は関東の田夫野人の心の中に時間と対話と足を掛けて、幾回となく逢つて講話する中に、彼らを同朋同行として、謙虚な心をもって広く深く、そして阿弥陀仏の慈悲をもって接したのである。であるがゆえに、たとえば天候不順で作物が実らず飢饉になり、数多くの農民が餓死する、そういう現実の悲愁に泣きぬれている百姓農民にとって、如何に他の旧仏教宗派の僧侶に比べて、有難く慈悲に満ちた教えにみえたことか。そのようにして親鸞は笠間の稲田に住み着くようになってから、一人ひとりが念仏によつて結ばれた、いわゆる心の友が増えていった。そういう阿弥陀

陀仏への念仏によって、自然と生まれる深い同朋愛の中に、彼は感謝の生活と伝道の生活とを一緒に送ることができた¹⁵¹と考察する。

七 自信教人信

さて、次に念仏布教において、最も重要な問題点は、その動機づけとなる根本精神は何かと
いうことである。それは親鸞においては、正に「自信教人信」の態度であった。では、その思想
の出典の箇所ならびに現代語訳を並置して引用しておこう。

「この十七・八ねん(年)がそのかみ、げ(美)にげにしく三ぶ(部)きや(経)をせん(千部)よ
(詠)みて、すぎうりやく(衆生利益)のたぶ(為)にとてよ(詠)みはじ(初)めてありしを、こ
れはなにごと(何事)ぞ、じしんけう人しんなんちゆうてんきやうなむ(自信教人信難中転更難)と
て、身(自)づから信じ人をおし(教へて信ぜしむる事、まことの仏おん(恩)をむく(報)る
たてまつる(奉)ものと信じながら、みやうがう(名號)のほか(外)にはなにごと(何事)のふ
そく(不足)にて、かな(必)らきやう(経)をよ(詠)まんとするや、と思かへしてよ(詠)まざ
りしことの、さればなほすこ(少)しのこ(残)るところのありけるや、人のしうしん(執心)
じりき(自力)のしん(心)は、よくよくしりよ(思慮)あるべしとおも(思)ひなしてのち(後)
は、きや(経)うよ(詠)むこととはとど(止)まりぬ。さてふ(臥)して四日と申あか月、まはさ
てあらんとは申せとおはせられて、やがてあせ(汗)たりてよくならせ給て候しや。(152)」

(この十七・八年ばかり前に、もつともらしく「三部経」を千部読んで、世の人の救いにあ
てようと、読み始めていたが、これはなにごとだ、「自信教人信、難中転更難」——この文
は善導の『往生礼讃』の「初夜讚」に見える句で、これに続けて「大悲伝普化真成報仏恩」
とよまれている。「みずからも信じ、人にも教えて信じさせることはとても難しいことであ
るが、仏の大慈悲を世に教え広めることは、真実、仏の恩に報ずるものとなる」という意味
——といつて、みずから信じ、人にも教えて信じさせることが、本当に仏のご恩におこたえ
するものだと信じながら、仏のみ名——南無阿弥陀仏——のほかに、何の不足があつて、一
途に経を読もうとするのか。と思ひ返して、それから読まなかつたけれども、そのために
かえつて、なおも少し、経を読もうという思いが残つたのか。人の執心、自力の信心は、よ
くよく気を付けなければならぬ、と心にきめてからは後は経を読むことはやめてしまった。
さて、臥せて四日目の明け方、「今はそうであろうと申したのだ」とおっしゃって、やが
て流れるほど汗をかいて、よくおなりになつたのです(153)。

振り返ってみれば、『伝絵』によると、建暦元年（一一二一）十一月十七日、流罪を解かれた後、しばらく親鸞は越後にいた。その理由は「化を施さむため」であったと伝えている。また同巻の所伝では、冬の北陸は雪に閉ざされているため、関東を経て京に上ろうとしたが、上野国で師法然の不帰を知った。そこで一旦は上洛を断念し、改めて越後に帰って、その後の師の墳墓に詣でたという。

ともあれ、親鸞が冬の雪深い越後をあとにして、気候に恵まれた関東に姿を現わすのは、建保二年（一一二四）のことである。恵信尼は、『恵信尼消息』の中で、

「三ぶきやう（部経）げに（美）げにしく千ぶ（部）よ（説）まんと候し事は、しんれんぼう（信蓮房）の四のとし（年）、むさし（武蔵）のくに（国）にやらん、かんづけ（上野）のくに（国）にやらん、さぬき（佐賀）と申ところによ（説）みはじ（初めて）、四五日ばかりありて、思かへしてよ（説）ませ給はで、ひたち（常陸）へはおはしまして候しなり。しんれんぼう（信蓮房）は日つじ（末）のとし三月三日のひ（日）にむ（生）まれて候しかば、ことし（今年）は五十三やらんとぞおぼえ候（¹⁵⁴）。」

と、書き留めている。

右に掲げたこの記録は、十七、八年経った寛喜三年（一一三一）の「三部経」読誦と「自信教人信」の言葉を思い返し、中止したという宗教的体験の決定的瞬間の出来事と関連している。したがって『恵信尼消息』の同じ箇所、文章が前後して書き綴られているのも、その時の回想と絡んで語られているからである。そこには弘長三年（文永元、一一六三）、二月十日の日付が書き置かれているから、恵信尼の最晩年にあたり、彼女が八十三歳のときであった。この年は親鸞入滅後一年目にあたり、恵信尼の心の中に忘れがたく記憶に残っていた。いわば印象深く鮮明に記憶に刻み込まれた非公開の秘事であった。しかし、親鸞亡き今となって、それを自分だけの思い出としたなら永久に忘れ去ってしまうと、篤信徒のことも考慮に入れてか、思い切つてこの際自分の存命中にその出来事を語っておこうと執筆したに違いない。この出来事は、それから三十年余りが経っているが極めて鮮明であり、如何に親鸞の生涯において大きな意味をもっていたかが理解できよう。

親鸞は寛喜三年（一一三一）、関東の上野国佐貫（今の群馬県邑楽郡佐貫^{おうち}）において、しばらくこの地に滞在を考えて、「三部経」を千部読誦しようと「衆生利益」の大願をおこそうとした。

一説には、『吾妻鏡』にはこの年、諸国は干魃に見舞われ、五月二十八日の条には、鶴岡八幡宮

で「祈雨の御祈を行」ったと記すことから、親鸞は祈雨のための「三部経」千部読誦を思い立つたとみる見方もある。いずれにしる動機はともあれ、結果的に「雑行」（でうぎょう）を試みたことになり、それは「本願念仏」の真宗の教えに反する行為であった。にもかかわらず親鸞はそれを知ってか知らずか、ただただ専一に「三部経」を読誦しつづけた。

つまり、かつて京都の吉水にいた頃、法然の門に入り、やっとの思いで「雑行を捨てて本願に帰」した喜びを味わった同じ自己が、再び助業の手段を借りて「三部経」を読誦した行為は、念仏信心の誤りを犯したことになる。しかし、「自ら信じ、人にも教えて信じさせることが、仏恩報謝と信じつつも、何の不足があつて、一途に経を読むとするのか」という反省によって、ふと思い返して中断することができたのである。そのような万感胸を打つような宗教的決断の出来事の渦中から、改めて見出したものは、自信教人信の重大な使命であつたに違いない。

四十二歳を迎えたこの事件の年を契機に、親鸞が常陸国稲田（茨城県笠間市）の草庵を拠点にして、一層布教活動を展開して行く道程がうかがえる。常識的判断からしても、少なくとも四十四歳の旺盛な活力に満ちた年代において、最も積極的精力的活動をしたことはだれしも容易に想像できよう。それに加えて、親鸞のこれまでに鍛えた健脚のことも付言しておく必要がある。

一方で、『教行信証』の草稿の脱稿が、元仁元年（一二二四）頃だとすると、親鸞五十二歳の時である。それは息女覚信尼の誕生の年にもあたり、そして嘉禄元年（一二二五）、五十三歳に下野国（栃木県）高田に一寺草庵を建立したという説を考えると、概覽して四十二、三歳から五十三歳までが最も積極的に足と筆による力を借りて全力を尽くした時期であろう。したがってそうした時期に、東国の人びとの深い法縁の絆が大半できあがり、門徒集団である初期東国教団の基が構築されていったと考察することができる。

八 念仏の繁昌

——弟子の念仏力と親鸞の御徳——

『御伝鈔』下巻、第二段は次のように語ってくれている。

「聖人は四十二歳のおりに、越後・上野などを教化しながら、常陸の国（茨城県）にわたつて来て、笠間郡の稲田郷というところに隠居した。ここでもたちまちに僧侶や庶民が聞きつたえて、やって来て、せまい家の中から外まであふれていった。このとき聖人は、こう仰せられた。『その昔、観世音菩薩の夢のお告げを受けたときとそっくりそのままになつて来た。

ありがたいことだ。』と(155)」

『御伝鈔』を著述した覚如は、正応三年(一二九〇)、三月、父覚恵と一緒に、二年間にわたって東国の祖跡を巡歴している。そして帰洛後まもなくして、その時の折りおりの感動をもって、『御伝鈔』の原型ともいえるべき『報恩講式』(蓮如上人書写の本は『報恩講私記』という)を書いた。そこで親鸞の東国での布教活動について、覚如自身の文章にはかなりの装飾や勝手な思い込みが書き加えられてある。しかしそれはそれなりに十分なる文学的タッチをもって、東国布教の親鸞像を彷彿と蘇らせてくれる文章である。それを次に読みやすくする意図で、現代語訳で記載してみよう。

「やがて聖人はこの真実の教えをひろめになるために、越後から関東の方へと御教化の旅に出られた。(実は三十五歳の折、念仏停止のことで越後へ流罪になったのだが、その後五年で御赦免があったけれど帰られなかったのである。)

常陸ひたちの国の筑波山の北のほとり(稲田)では、小さな草庵を結んでそこに十余年も逗留し、貴賤上下をとわなないで集まってきた人たちに末代の世にふさわしい教えを懇ろねろにお説きになった。初めの間は聖人の御教化を悪しざまに罵る者が、そこらに転がっている石ころのように沢山いたが、しかしだんだんと改悔懺悔かいげざんげして聞法し、やがて邪見偏執の心をさらりと捨ててお弟子になるものが日に夜について多くなるといふ有様であった。

かくて聖人の御教化を受ける者は常陸の国に一杯になり、御縁を結ぶ者は近国にみちみちた。法を罵る手がかりのない無道の悪人といえども、ひとたび聖人の御教化を受けると、鮮やかに咲いた花のように胸がはれ、無学愚鈍ぐどんでどうしようもない我儘者といえども、ひとたび聖人のおいしめを受けると、はれわたった青空のように、煩惱の雲はたちまちに消えさる。それはちょうど、木と木が触れ合っておのずからに火を発したようなものであり、互や石ころを鑢やすりで磨たまいて珠にしたようなもので、これはしんじつに尊い聖人の願行があったればこそであり、その徳にふれたものはすべて夢からさめたようにお慈悲をよるごぶ身にさせてもらえたというわけである。まことにありがたいたくも不思議なことといわねばならない。

(156)

そして覚如は、親鸞滅後、他力本願の教えを繁昌させたものは、第一に諸国にちらばっている、のこされた弟子たちの一筋の念力によるものだとしている。第二には、その繁昌のもとおいを尋

ねてみると、ひとえに親鸞聖人の御徳であるとして、覚如上人は、寸分たがわず本願にかなったお教えをなされた聖人の御徳に帰せしめている。そして親鸞在世中の御徳につづいて、さらにおなくなりになってから後にまでもつづく聖人の御徳を取り上げている。それに説明を付し、文学的趣興を冠して「聖人の御徳によって教化されたものはおびただしく、それらの人たちはみなゆたかな心をもって円満な暮しをたてた。男女・貴賤・在家・出家をとわずさまざまな人たちが、聖人の御徳をしたってさながら盛んな市へ人が集まってくるように集まり、風にうちなびく草のようにその徳をこうむったものである⁽¹⁵⁷⁾」と記述している。

九 弁円の回心が意味するもの

そうした布教の拡大の成果には、幾つかの苦難が付随した。考えてみると、弁円帰伏の話ほど、親鸞の念仏伝道の勝利の告白を、最も具体的に物語っている説話は他にない。すなわち、修験者の山伏弁円が親鸞に危害を加えんと、いつも親鸞の通る道に待ち伏せし襲おうとしたが、「聖人左右なく出会たまひにけり。すなわち尊顔にむかひたてまつるに、害心たぢまぢに消滅して、あまつさえ後悔の涙禁じがたし⁽¹⁵⁸⁾」と情感をもたせ、誇張した文学的描写表現が印象的のうかがわれる。すなわち、親鸞は一族郎党を引き連れた修験道の頭でさえも、両者の視線が見交わされた瞬間、荒々しい弁円の心を威圧し感服させた。覚如は、聖人の御徳、温容さに射すくめられたことを強調することによって、親鸞の人間的魅力として布教力のすばらしさを言いたかった。

第三段にあるその記述を、現代語に置き換え引挙しておこう。

「聖人が常陸の国にあつて、もつぱら念仏の教えをひろめ給うておわずに、大して妨害しようとする者もなく、素直に信心する人が多かつた。しかしそのなかに一人、那珂塔尾村べんえんというところに、播磨弁円べんえんという修験者があつて、これがひどく聖人を怨んだ。

弁円は、京都の聖護院で年久しく修行して来た山伏で、領主の佐竹家の帰依を得て、塔尾村に二十間四面の不動堂を建て、飛ぶ鳥おとす勢いだったのが、聖人が稲田に來られてから、貴人も庶民もみな聖人の教えに帰依して、修験道は日に日にすたれて行くので気が気でなく、はじめはあらゆる悪口中傷などで妨害をこころみていたが、ついには聖人のよく通る板敷山に弓や刀を持って待ち伏せするようになった。しかし、なぜか聖人に会おうことがない。

たまりかねて彼は、とうとう暗殺を決意し、稲田の禅室を襲って面会を申込んだ。聖人は何も知らず、すぐに出ていって弁円に会った。そして両者の視線が見交わされた瞬間に、弁円は呆然として両手をたれて、その場へ武器を投げ出してしまった。弁円は、ひと目で聖人

の温容に射すくめられたのだ。こうして弁円は不心得を深くわびて、その日からこよない聖人の御弟子となった⁽¹⁵⁹⁾。」

そうして『御伝鈔』（下巻）においては、この第三段で東国での親鸞の布教に関する叙述は終っている。第四段からは、「聖人は、いよいよ関東の教化をおえさせられて西へむかい、或る日の暮れに、けわしい箱根の山にかかった⁽¹⁶⁰⁾。」という冒頭から始まり、いよいよ「箱根の奇瑞」の伝説に入るわけである。

一方、『通俗 親鸞聖人御一代記』（全、大富秀賢、昭和四年）には、わざわざ弁円のために一章もうけて「回心の弁円」と題し、以下、一、山伏の二派、二、弁円の激憤 三、弁円の呪咀 四、板敷山の暗殺 五、弁円の单身稲田を訪ふ 六、刺客としての弁円 七、聖人の面謁 八、仏の三輪化導 九、弁円の改悟 十、弁円の発心 十一、弁円の述懐として一大物語を面白く筋書き展開して、節談義説教本と成している。

上記に掲げた弁円と親鸞との出会いから回心に至る過程は、弁円が親鸞の称える念仏を改宗させようとして、危害さえ加えようと意図した者がその親鸞の念仏の教えと人徳に教化説法され、逆に説き伏せられ回心までもしたという物語である。たとえば弁円については、『通俗 親鸞聖人御一代記』をみると、講本説教と伝記読物とを兼ね併せて読みやすく、詳しく以下のように説明記述しているの、それを掲げておこう。

「世間では一ト口に山伏と申しますけれど、同じ山伏姿にも二派ありまして本山流、當山流の両派に分れます。本山流は役の行者の末流でこれは天台宗で今の聖護院が根本です。當山派は聖宝理源大師の末派でこれは真言宗に属し今の醍醐の三宝院が本山であります。山伏の名は大峰、葛城などの嶮岨^{けんそ}な山を遍歴して勤行苦行し常に山に宿り臥しますから山伏と呼ぶやうになつたのであります。……わが聖人を切り殺そうと狙ひましたのは本山派の流れを汲んで居る播磨の公弁円又は豊前の僧都とも申して居つた者で其時代では可なりの名のある山伏でありましたが、当時常陸の領主、佐竹左衛門将季賢がこの弁円を請待し一寺を立て、祈願所に充てたので弁円は常陸一ヶ国の山伏は悉く弁円に帰伏いたして居たのであります。然るにわが聖人が稲田へお出になりますまでは随分弁円が世間から持て囃^{はや}されて居りましたが、わが聖人が稲田に庵を結ばせられ、所々方々経廻^{けいかい}して御化益なさるので段々と弁円方の人々がわが聖人の御徳^{おんとく}になびいて祈禱も頼まぬようになり、卜筮もて一向専念のお勤めが日に月に御繁昌になつて参ります。」（一六六—一六八頁）

そこには『報恩講式』でも唱えられているように、主旨テーマは真実に尊い親鸞聖人の願行があつたればこそであり、その御徳、聖徳に触れた者はすべて悪夢からさめたように、仏の慈悲を喜ぶ身にさせて頂いたというわけである。すなわち「甚深の行願不可思議なるものか」と原文で語る本音部分がある。そのように他力本願の教を繁昌させる大きな役割を担ったのは、一つには弁円のような強力な祈禱師・修験者の頭を念仏の世界に回心させ、そのような幾人かの弟子の組織や統制また布教それ自体に負うところ大であり、その点を看過することはできない。

覚如は、親鸞聖人を崇拜敬慕する余り、文章そのものが親鸞を神格化するくらいが多分に随所にかがわれ、また誇張的表現も多いのである。しかし覚如が主張しなかったこと、すなわちその基を尋ねてみると、ひとえに祖師親鸞聖人の御徳の現われであると染み染みと味わわれるのである。そこでその祖師の深い御徳に感謝せずにはいられないと語る心情には、幾多の辛苦をなめ、越後流罪そして関東への念仏布教へと、野人のように生活の中で信仰の火を燈し続けてきたその経歴を偲ぶ時、血脈・法脈をも超え、直接に一般者のわれわれにも共感動され伝わってくるのである。

第五章 『御伝鈔』と『親鸞聖人御一代記』にみる親鸞像

一般に、この世の偉人に関する伝記物語の特色は、幾つかの例外を除いて、大部分は彼らの誕生の日から幼少時の在り様が凡人の常識を遙かに超えたものとする点である。つまりその言動、諸作、立ち居振る舞いのことごとくが人並ではない。特に比類なく優れているという叙述の強調が一貫・統一されていて、読者の目を言わずもがなそこに引き付ける。

しかし、これは伝記的読物に限ったことではなく、聞き語りの伝承においても、また節談説教においてはなおさらのこと強調されるところである。それというのも元を正せば、偉人聖人と呼ばれうる人たちは、後世の人々に有益な多大な影響を与えた業績による。人類の物質文化または精神文化において顕著な文化的遺産を遺したその偉業にたいし、並々ならぬ尊敬・称賛の気持ちで誉め語られるのである。したがってその人物の示寂後、年代が次代に隔たるに応じて、史実から離れていき、虚像があたかもそうだった如くに創作され、時には全く事実に反することが記述される場合も起きるのである。そういう事をも考慮にいれて、親鸞の曾孫である覚如、それも文筆・和歌・教学等多くの才能に恵まれた一種の天才が理解し描いた親鸞至上主義に立つ人間像を考察してみたい。

まずその前に簡単に『御伝鈔』について触れておきたい。真宗では、毎年宗祖親鸞聖人の御祥

忌報恩講の時に、決まって『御伝鈔』を読むことが、古来より一種の儀式となっている。その意味で、真宗の最も重要な聖典の一つである。たしかに『御伝鈔』を自ら読誦したりまた傍に居て聴聞するだけでも、不思議とどことなく崇仰の感が高まり、おのづと報恩謝徳の思いが湧いてくる。内容に関していえば、上巻が八段、下巻が七段に分かれ、巻首には「本願寺聖人親鸞伝絵」と表題が記されている。この聖典は本願寺の第三代目にあたる覚如の撰述であり、初めの頃は詞書と絵とを合わせて作られた個人的、または少人数の為の親鸞伝絵であった。しかし時代が経つと親鸞伝絵が詞書の本文と絵に分離し、大衆向きに発展していった。すなわち、一方で絵は掛軸となり「御絵伝」と称され、他方で本文を別冊として「御伝鈔」と言われる様に独立した存在となったわけである。

そこで、ここでは日本思想史上に限定し、中世鎌倉時代の浄土真宗の宗祖である親鸞という人物伝について、彼が偉大なる聖人と呼ばれるに相応しいその生い立ちから、眺めていくことにする。そのためには幼少時期の成長過程を綴った『御伝鈔』（室町時代）、『親鸞聖人御一代記』（江戸中期時代）を主なる資料にする。そこには神話的・伝説伝記的に、人目を驚かす幾多の不思議な事柄が記されている。しかも一般的事実の描写記述ではなく、装飾に装飾を重ね、常識的感覚をはるかに超えて、人為的に権威付けのための創作が加えられた一巻の物語文学に構築されている。

問題点は、親鸞の滅後三十二年も経った『御伝鈔』（第三世覚如）の作者にとり、また時代が下って四五〇年近くの幾星霜を経た江戸の町民、大衆庶民にとって、念仏信仰の灯を燈すには説教談義の語り部において、如何なる念仏布教の劇的效果で彼らに興味を引き付けるかにあった。面白い聞物語にするか如何によつて、説法講師の真価が決まり、それがそのまま信者・聞法者の数を増やしも減らしもした。そういうところから第一に奇瑞・奇談を特異に強調する講談の節談義調で説教がそれらしく重々しく、喜・怒・哀・楽の感情を細やかに交えて語られる所以がある。

では、はじめに親鸞誕生のことから取り上げてみよう。『御伝鈔』（『本願寺聖人親鸞伝絵』上）には、親鸞の出生について、次のように叙述している。

「夫、聖人の俗姓は藤原氏、天兒屋根尊二十一世の苗裔、大織冠の玄孫、近衛大将右大臣従一位内膳公、六代の後胤、弼宰相有国卿五代の孫、皇太后宮大進有範の子也。しかあれば朝廷に任て霜雪をも戴き、射山に趁て栄花をも發くべかりし人なれども、興法の因うちに萌し、利生の縁ほかに催しによりて、九歳の春比、阿伯従三位範綱卿、前大僧正の貴坊へ

相具したてまつりて、鬢髪を剃除したまひき。範はん宴少納言公と号す。白爾以来、しばしば南岳天台の玄風をとぶらひて、ひろく三觀仏乘の理を達し、とこしなへに楞嚴横河の餘流をたたへて、ふかく四教円融の義に明なり。(161)

(聖人は、藤原鎌足の子孫で、鎌足から十七代目にあたる藤原有範の子に生まれた。父の有範は朝廷に仕えて皇太后宮大進こうたいこうだじんという役人だったので、聖人もまた父のあとを継げばそのまま天皇や上皇に仕えて、出世出来る身であった。しかし幼いおりから世を救うための学問、仏の教えに心をかたむけ、まだ松若丸といった九歳の春、養和元年の三月十五日に、後白河上皇の近臣だった養父の藤原範綱のりつな卿にともなわれて、慈円慈鎮大僧正のもとにおもむき、髪をおろして出家した。そして名も範宴少納言の公とあらため、以来比叡山や奈良の諸大寺において熱心に仏教の教義をきわめていった(162)。)

今、上記した『御伝鈔』の中には、親鸞の幼少時のこれ以上の細かい事柄は記述されていない。第一段の詞言に続いて第二段の詞言との間に絵が書き込まれているが、その第二段の記述はいきなり飛んで、聖人二十九歳の時の事、源空聖人の禅坊に尋ね参ったことから書き出されている。実は『御伝鈔』とても、親鸞の示寂した弘長二年(一二六二)の後、つまり永仁二二年(一二九五)、三十三回忌の正忌に当たる十一月二十八日を迎え諷誦するために、曾孫の第三世覚如が二巻に改たに書き下ろした『伝記』・事跡の類である。但し絵は覚如のものではなく康楽寺浄賀じやうがが各段ごとに詞言に合わせて、覚如の命で描いたものである。

本書には、親鸞の家系や出家得度、そして吉水よしずみにおける法然との出会いの行実、さらに親鸞が源空の正意を嫡伝した証拠の記述をあげ、配流、東国教化、帰洛後の晩年の生活に筆が移り、入寂の様子そして廟堂建立にまで至る経緯を事細かく記述している。こうした話の内容が、一体何を証拠にして纏められたかが問題となる。恐らく、大筋は覚如が東国門徒の間で語り伝えられたところを、巡廻の折に聴き憶えて、宗祖親鸞聖人五十回忌にあたり、それを寄せ集めて、急激に親鸞ブームの隆盛時代を迎えるまで、親鸞伝の権威として尊崇されたのである。

ところで『御伝鈔』について少し触れて祖述しておきたい。これには種類が多い。たとえば、横巻の二巻本は西本願寺、五巻本が専修寺と報恩寺、四巻本が東本願寺と照願寺に伝わっている。その他に弘願本くわんとして知られている一本が東本願寺に蔵されている。しかしこの絵巻物には題号が一定しておらず、今あげた順に著わすと、『善信聖人絵』上巻七段『善信聖人絵詞伝』『本願寺聖人親鸞伝絵』と記されている。しかしいずれもともと初稿本から付けられた題ではなくて、後人が加えた外題に過ぎない。

さて、第一段の三行は藤原家の支流である日野家の系図を記述したものであり、今でいう戸籍謄本に相当するといえよう。この『御伝鈔』上巻第一段には、親鸞の行状を記すための書き起しの発端として親鸞の俗姓を載せている。それには親鸞の生家は、藤原氏北家の系統に与し、内膳を祖先にもつ日野流の一門であることを証している。つまり家柄・家系の名門・血統の良さを披歴する意図の下で記されたことは明らかである。

有範については、『尊卑分脈』に記されてある内膳流（よ）の系図の中にも、有国―資業（すけなり）―実綱―有信―有範（親鸞の父）という系統が辿れる。しかし故山田文昭氏の遺稿が発表され、そこには有信の下に実子が実光、経尹（つねたか）の父宗光、資光といて、その『尊卑分脈』の中に、「放時人（はなつちの）也」と記されている経尹が、いることがわかり、当時名筆の名高かった世尊寺経尹の子に有範・範綱・実業の三人がいた。そして有範に長子親鸞をはじめ、それに尋有・兼有・有意・行兼の五人の息子がいた。たとえば当時の資料からうかがえるところでは、九条兼実の『玉葉』の五月二十一日の日記には、経尹・宗光兄弟の名とともに、子の宗光の名がでてくる。また、藤原定家の『明月記』の建暦二年十二月二十六日の日記にも、宗業のその名が載せられている。

『尊卑分脈』には、この有範の父経尹の名は記載されていない。同じく『御伝鈔』にもこの公式の家系に従ったか、有国卿五代の孫皇太后宮大進有範と銘記されている。大皇太后大進とは、早くは崇徳天皇中宮皇嘉門院聖子皇太后官職の奉仕に擬せられたり、さらに後白河天皇の後であった忻子（きん）皇太后に勤仕する役職で、昇殿を許された者の最下位の正五位下である。大進職ということからは、「事務官」に相当する地位で、当時ではさしたる頭職ではなかった（163）。率直にいつて、藤原一門といっても、いわゆる待遇も権限も非常に弱い下級貴族だったことには変わりはない。つまり親鸞は貴族の日野氏の出身であるとはいっても、その庶流のそのまた庶流の生まれということになる。

そして一方、母は吉光女と呼ばれ、清和源氏嫡流の「八幡别当法印光清（宮仕、称美濃）の女なり」と記しており、そこからすれば孫娘との説もあるが、それすら何の確証もなく明らかではない。しかし、少なくとも次に記すことだけは歴史的事実である。

親鸞は藤原家の血を引く父のもとに、承安三年（一一七三）五月二十一日（旧暦四月一日）、日野家の莊園、今の京都市伏見区日野西大道町の本願寺日野誕生院付近で出生している。そして間もなく幼少時の頃に父は頼政の乱に与したことで、貴族政治から武家政治へと転換する世相騒然の変革期の渦中、退官入道し、宇治・三室寺に出家隠棲（いんせき）した。と同時にその年に、母に死別し、またつづいてその父の逝去に伴い、その遺言の教計によって、翌年伯父の兵庫頭範綱（のりつな）の猶子（養父）として養和元年、聖人九歳の春出家得度した。そして親鸞をはじめ五人兄弟のうち、三人ま

でもが範綱に育てられ、一人もあまさず、全員が出家していることから推測すると、誕生の時から決して親鸞の家庭の生活が裕福なものでなく、困窮かつ複雑な家庭事情があつたことは明らかである。

以上の諸点から『御伝鈔』と照合すると、親鸞の華やかな叙述は、誕生時と打って変わって事実は全く逆であつたことになる。そこに親鸞聖典に編入された『御伝鈔』や外典の類となる『親鸞聖人御一代記』に著わされたものが、如何に装飾を施し、権威付けのための神話的叙述表現や伝説化して創作を意図的に試みているかがわかる。それが最も顕著に現わされたものとして、正徳五年（一七一五）に高田山の良空りょうくうによって『正統伝』（『高田正統伝』『親鸞聖人正統伝』とも呼ぶ）が世に出たことは注目に値する。この頃、その他には東本願寺の初代講師慧空が『叢林集』『御絵伝視聴記』ごえでんしちゆうき、西本願寺の玄智は『本願寺通紀』ほんがんじつうき、東本願寺の先啓は『非正統伝』を発表している。いずれも祖師伝研究の産物であり、その時代の流行を狙つたものであつた。

ところで忘れてならないのは、この良空の『正統伝』は編年体に編集されているところに特徴がある。そして年月の順序を追つて事実を記す「編年体」には、親鸞の誕生から九十歳の入寂に至るまで、一年でも執筆が欠けた箇所はない。それぞれ幼年期、青春期、壯年期、熟年期、晩年期の年代差によって、多い所で単行本のページ数にして一二ページにもわたつて行実が実に繊細に書き記されていると思えば、少ない所では最も簡単な文章で四、五行で足りているという具合である。

したがって、余りにもはつきりと逐一来事が事細かに年代順に記されており、その中にはかなりの伝説上の物語を取り入れているため、かえつて史実ではないという疑いがもたれる作品である。そういう意味では、本稿での中心課題の『親鸞聖人御一代記』の方が、それに比べまだ真面まともであり、靈験談や奇跡談がより幾らか少ないくらいであるように思える。ただ上記の談義僧や講師によって、仏教の教説をおもしろおかしく、時には劇的に独特の口調で節談説教するために書かれた談義本である点が最大に異なる。それに反して『正統伝』は、読み物としての楽しみ、または大衆教養のために書かれたものであろう。

ここで同類の講談本を取り上げて論考してみよう。その底本の奥書には「弘化二己巳歳十月廻旦中隙見合此書写申候 乙始山願正寺新発意 民部卿 秀麟 釈間理 廿二歳(164)」と著わされ、通称『祖師聖人御一代記』と呼ばれている祖師伝を見てみよう。その前に一言の説明を付記しておこう。

願正寺は越後国蒲原郡弥彦庄角田郷やひこかくだにある真宗寺院である。ここは北陸路説教巡歴の重要な起点に位置するばかりか、この地越後では近世近代にかけて越後節と称する、独特な国訛りの節談

説教があつた。その特異な節廻しの口演技術においては、能登節や加賀節と並び称され人氣が高かつた。本書はその節談説教実演用の為の台本として尊重され、書写されたことを心に留めておく必要がある。もちろん、この台本を苦勞して暗記し、実演したことはいうまでもない。

そこで少々長文になるが、冒頭の親鸞の系図の箇所「御俗姓の事」を引挙してみよう。

「夫聖人の俗姓は藤原氏、…藤原氏とは始は中臣とみなれども、鎌足公のとき、天智天皇より藤原の姓を賜る、其れを藤原と云。今祖師聖人は忝くも雲の上人在す、天兒屋ノ命そのかみ天照太神に五人の臣下有り、其第一が天兒屋根の命なり。是れが祖師聖人の御先祖と云ふことから見れば恭敬尊重にあきたりのなひ聖人なり。先づ御本地を尋れば西方浄土の教主アミダ仏今日垂迹のうえて肉身の御系図をいえば天より下たられた天兒屋根の命より三十八代目が祖師聖人。御内証といひ外相といひ神と仏の御血脈をわけて現し玉えて御宗旨御取立なされた。其天兒屋根命より二十一の御子孫が大織冠鎌足公ぢや。天智天皇の御宇、大織冠と云冠んむりに大紋を織りつけて執政大臣の冠りなりて天下の政務をあつかり此冠りを著し玉ふ故大織冠鎌足の大臣と云なり。其御子孫四代目が聖人御父皇太后宮の大進有範の御子なり。御母は清和天皇七世の孫、八幡太郎の玄孫義し堅たかの息女吉光女なり。時に略伝に氏の系図をこたくしふながく列し玉ふは、何なる恩召しか。世俗の先祖を云ひ立て、系図自慢する類ひではなひかと云ふに、是れには所以のあることで因入重法と云て人に依りて法を重る、法が貴ふても説く人が悪ければ合点せぬ。綴を身に纏まとひ破れ衣を着た乞食坊主の辻談義どれほど有難ひことを云ふても何れも始めとして実にしよと思はれまひ、然れば説者は甚だ大事のものぢや。其れなればこそ、大聖釈尊は転輪聖皇の御筋目、浄飯大王の王宮に生れ出て玉へ、亦た和国教主とあがめたてまつる聖徳大師は人王三十二代用明天皇の御子と生れ出てさせられた道理こそあれ説者が貴ければ先ず法を説き玉わぬ前から人が首を下げる、雀の千声より鶴の一声といふがごとし。然れば法を説くからは其身に物体もなければならぬ言、凡そ聖人御一代さまさまと御苦勞を極められ、瓦礫荆棘いばらからたち石やかはらのやうなあらあらしき北国関東の者を対たいえ機として、御勸化あらせられた折柄も聖人の御種姓すじめを聞き及ては、さては彼方は其様な御曆々か貴ひ公家の御子ぢや雲の上の人ぢや、夫れか此様な辺鄙へ御下りなされたはさてさて勿躰なひ有難い仕合ぢやと、情知らすの夷狄でも邪見の角を折りて御敬い申したればこそ思召のままに御勸化が弘まらせられた⁽¹⁶⁵⁾」

さて、これまでに『御伝鈔』と『祖師聖人御一代記』から親鸞の出家と家系に関する叙述を取

り上げてきた。ここでこの種の最も入手しやすく、読まれている『通俗親鸞聖人御一代記』中の文章を、現代語訳したものを取り上げておこう。

「そもそも、わが親鸞聖人の父君は皇太后宮の大進藤原有範卿で、母君は吉光女と申して源義信の息女ぢやと申し傳へて居ります、そして、高倉天皇の承安三年四月一日に洛外日野の里で御誕生なされたのであります。

松若丸様が御年四歳になられました安元二年五月十八日に父君有範卿は假りのいたつきが元となりて薨去し玉ひ、又御年八つの治承四年五月二十一日には母君も俄にお亡くなりなされ、あはれ此の全く頼りなき孤獨の御身とならせられたわが聖人は染々と浮世のあぢきなきが身に泌み込み、観じ来れば人生悉く風前の灯火であります、……若くして両親に死別すると云ふことは人生としての最大不幸であります、聖人は既にこの不幸にお出遇ひであります(166)、……」

談義本として、ここで特に強調すべき点は、第一に親鸞の出生の家門の良さである。第二に、そうした誉れ高い貴族の一門として誕生したにもかかわらず、不運に親鸞弱年の砌りの四歳に父と死別し、つづいて八歳の年に母とも死別したということである。親鸞が人生の無常を観じたことすれば、このことが最大の原因であろう。

第三には、それをもって子供心の九歳の時に、春伯父範綱に請うて仏門に入った。その間の決断の様子は、『通俗親鸞聖人御一代記』には、次のように物語風に、情感に強烈に訴える叙述で語っている。

「養和元年には丁度九歳の春を迎へましまし、いよいよ興法の因内にきざし、利生の縁ほかにもようした聖人は、此に断然出家得度の意を堅め給ひ、伯父君、若狭守藤原範綱卿に向はせられ、『ノウー、伯父上様、私は四つで父上様に死に別れ、又昨年は母君の御逝去、これにつけても便り少きはこの世の有様、はかなきは人間の境涯であります。たとひ高位高官に登りましても、只浮生一旦の榮花で夢や幻の楽しみであります、後生こそは一大事と存じますれば、萬望、私に出家得度をお許し下されませ、さすれば亡き父母の菩提を弔ひ、又はわが身の出離解脱の為めと存じます……』

これをお聞きになつた範綱卿は、両眼より、ハラハラと涙を流され、

『コレ、松若丸、それは何を申すのぢや、幼くして不幸にも両親に死に別れた其方、一日

も早う成人させて、この藤原家の跡目相続させようと、ワシはまあ、そちを引き伸すやうに思ふて居るのぢや、如何に若輩の前後の辨わかまへもないとて、申すことにも程がある、藤原家の長子として生れた其方が出家してそれで御先祖へ済むと思ふか、左様なことは今日限りフツツリと思ひ止るがよいぞや』

と、範綱卿は屹まごと御意見なされると、松若丸様は、

『伯父上様の仰せ、御尤もでは御座りますけれど、家をすてて沙門となるは一旦は不幸のやうでは御座れども、一子出家すれば九族天に登るとか、出家の功德は広大なものと承りて居りますれば、萬望どうせ、私の望みをかなへて下されませ、タトヒ私は出家いたしましたも、僧位僧官を望むやうな心は毛頭御座りませぬ、三衣一鉢え ぼつ、如法にょほうに修行して菩提を求め、先立ち玉ひし父上母上をお救ひ申したいと存じますれば、何卒この儀お許し下されますやう』
子供ながらも、一心籠めて絶たつてのお願ひに、流石の範綱卿もホトホトその殊勝さに感じ給ひ、然らば望みのままにすべしとて、遂にお許しになったのであります(167)。

この引掲の前文の一段目は、出家得度の動機が「父母の菩提を弔ひ」と「わが身の出離解脱の為め」の二点に絞られている。節談義本の語りの順序としては、いきなり肩苦しい教学の根本思想である「一切衆生の救済」を唱道するよりも、だれにでもわかりやすい御先祖への供養とか儒教思想にみられる孝養の話を含ませて語り説く方が、どれほど大衆の心の奥深くに訴え身近な説教として理解できるか知れない。

次の二段目は、世俗的通俗的仏教の知識から、もう一段仏教思想を高めた「出家の功德は広大なものと承りて居ります」という具合に、順序を経て仏教の念仏世界へと敷衍化して説き進めている所に、説教師の工夫特色がうかがえる。そして覚如上人の『御伝鈔』によると、親鸞の出家の動機は、聖人もまた父の後を継げばそのまま天皇や上皇に仕えて出世出来る身であったが(168) (射山に趁わして栄花をも發ひらくべかりし人なれども)、との前置きを述べてから、「興法の因うちに萌し、利生の縁ほかに催しによりて(169)」ということである。碎いた言い廻しをすれば、念仏を盛んにして、それによつて民衆の迷いの救いを果たしたいという切なる願いに抱かれたことの告白を意味している。しかし当時の親鸞が考えていた念仏とは、率直にいつて、「仏教学」がまず念頭に据え置かれていたに相違なからう。それをいみじくも象徴的に雄弁に語っているのが仏教学の総合大学府としての比叡山である。

当時、比叡山はわが国仏教学の淵藪えんそくであり最高学府であつた。だからして宗旨の如何を問わず、あらゆる好学の僧侶たちは良かれ悪しかれ叡山に学んだのであつた。親鸞もまた例外ではなく、

彼もまたここで好んで勉強した。それは、彼が二十五歳の若年の身で早くも小僧都の位にのぼり、聖光院の門跡とまで出世したことが雄弁に物語っている(170)。仮に親鸞の求道に照らして嘘の出家と本当の出家との二つに分けられるのなら、仏道修業の最後の目標である僧綱の最高位である天台座主を追い求めていた時期は嘘の出家の期間に当たり、それは聖人二十九歳の頃までである。振り返って想いみれば、親鸞九歳の砌、慈円和尚の御前で「流転三界中 恩愛不能断 棄恩入無為 真实報恩謝」を唱えて、得度の儀式を行ってから、幾多の難行苦行を経ていくのである。『通俗親鸞聖人御一代記』には、『御伝鈔』の原文を基の資料として、さらに語り部の都合のよい解釈で、幾多の文学的装飾が加えられている。そこには次の如き出家のことが書き下されている。

「やがては朝廷に仕へて大内山の月を詠め、藐姑射の山の花を愛でさせ給はんは何の障りもなき御身でありながら興法利生のために緑なす黒髪は此にスラスラと剃り落され狩衣姿は麻の法衣に麻の袈裟とかはらせられ、松若丸の御諱も改められ、法名範宴、假名少納言の公と名づけられました(171)。」

そしてさらに節談説教に特徴的なのは、根拠のないことを、あたかも事実であるかの如く説教者自らの私見潤色が加わり、荒唐無稽な説話の列記が行われていることである。その箇所は叙述は大変、如何にも親鸞がそのように学んだかと思われるほどそれらしく記してあるので、参考のために引挙してみよう。

「されば聖人は十歳の時から天台四教儀、小止観、三大部などを学習し玉ひ、十一歳の御時には南家の儒者、日野民部大輔について外典を学ばせられ、十二、十三、十四の三ヶ年は竹林房浄厳、毘沙門堂明禅などから但舎、唯識など学ばせられ、十五歳の三月には叡山で師の坊慈鎮和尚から秘密灌頂を御伝授あらせられ、十六、十七、十八の三ヶ年は仁和寺の慶雅の高弟に随ふて華嚴を開かせられるなど御登山以来すばらしい御勉強であります(172)。」

以上の話は創作が大半だが、次の一節で「生死の大問題」を強調している点で、談義節の説教師は、親鸞の念仏思想の根本問題がどこにあったかの核心を見事に捉えている。すなわち生死出ずべき救いの道にぶつかり、真剣になって、その解決安心を求めたのが、あの師法然との邂逅であったことを想えば、『通俗親鸞聖人御一代記』は重要な箇所は見失っていないことに気づく。

「而し片時もお忘れにならぬのは生死の大問題であります。学問もすれば、成程文字もわかり、又もつれてある義理も理けては行くが怎しても解けぬのは生死の大問題であったのであります。聖人はこの大問題を怎したら解決し得るやと、或時は神明に、或時はみ仏けに起誓を籠めさせられたのであります、蘿洞のかすみの内に三諦一諦の妙理をうかがい、草庵の月の前に瑜伽瑜祇の観念をこらし給へども、時は末代機は下劣、何れの教へによつて生死を免れんや、……自分は現在生死の岩頭に立つて居るのである。然るに永遠の生命を見出すことがなぜ出来ぬのであろうと、聖人御自身の未来の明りが見へぬのにどれ程御心配になったかわからぬのであります(173)。」

確かに本文に記されてある通り、親鸞は「生死の大問題」を解決せんとして、ある時には神明に、またある時には仏・菩薩に希願したのである。現在残る親鸞自身の著述の中には、「三諦一諦の妙理をうかがい」「瑜伽瑜祇の観念をこらし」という具体的な宗教的行為は見当たらない。しかし、堂僧であった頃、大方上記に近い修行は幾度か試みたであろうことは想像できる。談義者がこの部分を自分なりに仏教用語の内容を理解しないままに、如何にもそれらしく引用したといえる。

なるほど、親鸞にとつて、この救われない靈魂の行く手を包む限りない生死の悩み、果てしない流転の暗闇が、彼の前に大きな口を開けているのを実感したに違いない。多感な青春時代、彼は言語に絶する煩悶懊悩を体験的に重ねたであろう。そこで彼は、藁をも掴む切実な気持で、何か知らず知らず、神仏の加護、啓示をもとめる気持になっていった。すなわち「自分のやうな罪業の深いものにも助かり救われる道はあるまいか」というのが彼の祈りであったであろう。

そしてついに彼は根本中堂の薬師如来にすがり、山王七柱にも日夜足を運んだ。さらに京都六角堂の観音にも百日の祈願をしている。親鸞は晩年、『正像末法和讃』で、現世利益のための祈禱を批判して「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 卜占祭祀をつとめとす(174)」とか「かなしきかなやこのごろの 和国の道俗みなともに 仏教の威儀をもととして 天地の鬼神を尊敬す(175)」と述懐している。また、親鸞八十五歳の時の著述『一念多念文意』には、一念多念の論争をする者を浄土の真宗にたいして異学別解と決めつけて、「異学といふは、聖道・外道におもむきて、餘行を修し、餘仏を念ず。吉日良辰(日のよしあし)をえらび、占相祭祀(うらないをし、鬼神を祭ること)をこのむものなり。これは外道なり。これらのひとはひとへに自力をたのむものなり(176)」と余仏余行を念じ修する行為を一切激しく否定し

ており、鬼神・外道とまで痛烈に罵倒している。

しかし、親鸞はかつて衆生済度のために三部経読誦を、呪文の如く誦唱したことが四十二歳、恵信尼三十三歳のときにあり、彼女の直筆となる『恵信尼消息』はその事実を余りなく告白し語ってくれている。それは「佐貫^{さぬき}」であるが、恐らく親鸞の足跡を印した「佐貫」の地が伝承されていることからすれば、佐貫観音のある栃木県塩谷町佐貫であろう。そこで親鸞に見る様に余行雑行を交えずに一仏専修に徹し、「南無阿弥陀仏」の六字尊号のみを唱える行為は至難の業である。それはまた、彼の布教の道程からも良く推察ができる。そういう意味において、親鸞の求道者としての生涯物語は余りにも人間的臭いが強過ぎ、かつまた人生の節目節目の劇的場面も多く、したがって大衆的感情・情緒に訴える。いわゆる涙なくして語れない要素が十分にうかがえる。正に、祖師伝の典型的模範となるべき宗教者の理想像をもち合わせており、中心的役柄に適う人物の生涯だといえよう。

親鸞は先にも述べた如く、現世利益のための祈禱を退けて、良時吉日を選ぶ、いわば非合理的迷信的行為や、卜占祭祀的呪術行為を取り行うことを、真の救済につながるばかりか、かえって迷道迷界に陥るものとして全面否定している。しかし、はたして親鸞自身がかつて若い頃に、鬼神を全く尊敬しなかったとは決して断言できない。浄土真宗第三世に当たる覚如上人の著述『報恩講式』には「速成覚位（すみやかに仏になる）末代の機をよびがたし、よりて出離を仏陀にあつらへ、知識を神道にいのる」（『真宗聖典』八八八頁）と記されていることが、その証拠の一端を暗示している。根本的には、それは親鸞においては布教のための方便として考えられる。和国における土着的神への信仰は、実は一般農民階層には根強く、彼らの生活の中で敬われていることは、神道思想が雄弁に語ってくれている。仏教伝来後、直ちに仏・菩薩の外来信仰が日本各地に浸透して行つて、仏教思想が神ながらの道である日本古代の固有の神祇思想を凌駕してしまっていたわけではない。鎌倉時代には、神仏混合的な重層の信仰形態がまだまだ濃厚であった。宗教的天才であった親鸞さえも、恩愛、生死、罪障を断つことの難しさを、『高僧和讃』の中で「恩愛はなはだちがたく 生死はなはだつきがたし 念仏三昧行じてぞ 罪障を滅し度脱せし⁽¹⁷⁾」と率直に認め述懐している内容からも推察・理解が可能である。

またさらには、同和讃で「助正ならべて修するをば すなわち雑修となづけたり 一心をえざるひとなれば 仏恩報ずるころなし⁽¹⁷⁸⁾」と著述することは、必ずしも文字通りには理解できない。むしろ逆にパラドキシカルな立場から捉え直せば、ここには助行、雑行をもって修しやしない人間の一般的傾向を、事実として認めていることが暗示されている。想像を逞しくすれば、親鸞は他行を捨て、一声一行に徹し、南無阿弥陀仏を尊称することが容易ならぬことを、間接的に

語っている。したがって、宗教者親鸞の眼から見れば、百姓信徒はまだまだ「仏恩報ずるころなし」と悲嘆絶句する心境になるのである。延命息災・病氣平癒のための信仰において、当時まだ科学としての合理的近代医学知識がなく、まだ土着の神々、悪神や靈魂の世界を固く信じていた前近代的精神界にあつては、祈禱・呪術は医学薬品以上の効果があると信じられ考えられていた。

さて、『通俗親鸞聖人御一代記』の第三章「もよ百夜の参籠」の箇所を通読してみると大変おもしろい。

「生死の大問題について聖人の煩悶は日を迫ふてその極点に達して来た。語るに友なく訴ふるに師を得ず、只便りとし玉ふは神仏の加護であります。そこで二十八歳の十一月一日から三七日の間根本中堂の薬師如来や山王七社へ御参籠なされて、何卒末代有縁の法にかほ値して下され、どうせ萬望其の知識を授けさせられ出離の大道を教へて下されませとお祈りなされたけれども、あはれ何のお告げもなかったのであります(179)。」

親鸞は薬師如来仏、そして天台神道の山王権現様におすがりしても、とうとう満足いく解答が返つてこなかった。ついに彼は法然に出遇うことにより、形も言葉も心も及ばない誓願の六字尊号をつかみとった。そのことによって、それ以外の救済の手段・方法・本尊を否定したわけであるが、それまでの幾多の試行錯誤の摸索期間においては、親鸞自身が何度も神社に参詣をしたことは間違いない。

そこで信仰の対象となる薬師如来仏とは何かを考えてみたい。この言葉は元来は梵語を源としており、インドの薬王仏であるとともに、東方瑠璃光世界の教主であるとされる。因位の時に十二の大願を發して、衆生の病源を救い、病氣を除き、痼疾を治すとされ、また諸根を具足され、解脱へ導くために、わが国では奈良朝より盛んに信仰された。そして飛鳥時代以来造像が多く、特に最澄作と伝える遺品に富んでいる。上記の説明からしても薬師とは大衆の病氣平癒に宗教の救いが密着したもので、これを信仰の対象とすることをもって外道・自力とするならば、本来人間の悩みをもつ目的の宗教が立脚の根拠を失い、衆生済度とは全く縁の薄い関係のものとなってしまう。したがって、親鸞においては薬師如来によっては満足しなかったということである。つまり言い換えるなら、思惟も言葉も超えた、いわば超自然的仏・菩薩像を追求していたので、宗教感情・情緒・性質が現世利益的救済型の薬師如来とは本質的に合わなかったとみてよいであろう。

では、次に山王権現とは何かについて考えてみたい。最澄が比叡山を開いた時、今までの大山き神に三輪大神を勧請して鎮守神とし、後、山王神道の本尊とした。神仏分離で、今では日吉神社の祭神となっているが、神仏習合時代の呼称は日吉神社である。山王とは何をもつていうかといえば、中世近江の日吉神社を延暦寺の側より称したものである。

さて、節談法談の語り口調には、口唱のために読んでみるもので、終始一貫して基調リズムが取られていて、それなりに抑揚の上げ下げが工夫されている。いうまでもなく、泣き落とした場合は聞法者の感情に強く訴え共感を呼び起こすように、ある劇的叙述で描写されている。その叙述は、具象的なイメージで連想できやすい叙述形式となつて、文章が構成されている。しかも極めて平易な文章体である。したがって主人公親鸞の心の緊張が、あたかも映像で追うように高まりいく様子が推察できる。知・情・意でいえば、念仏一筋にかかる宗教的求道の情熱が第一に迫ってくるのである。

第二には、不動不退転の宗祖親鸞の信仰にかける敬謙な心情が語りかけ、聴聞者の耳に心迫つて法悦の歓喜を引き起こす。そして情と意が見事に絡まり合つて、宗教者の理想的親鸞像が筋を組み立て追つて物語られていく。それは平安時代頃から盛んになりだした、すでに伝統的となつた絵巻物を見るように、親鸞の歩んだ行程が聞法者に手に取る如く直接的に訴えてくるように筋書立てられている。

その他、文章の中には、親鸞聖典所収の『御伝鈔』『口伝鈔』『教行信証』『改邪鈔』『愚禿抄』(上下二巻)『無量寿経』、また『古徳伝』『恵信尼文書』(大正十二年以後)や、親鸞の越後での七不思議の伝説も随所に折り混ぜ、さらに玉日宮の神話伝説も加え、そして関東下妻での弁円の入信の劇的な回心物語、親鸞の箱根越えの話、等々が数多く添入され、『祖師親鸞御一代記』を、一般大衆に聴いて面白い話に作り上げている。節談義の物語を聴聞することは、当時の最大の娯楽の一つに数えられており、また同時に念仏思想による人間としての生き方、宗教的情操教育、また幅広い意味での教育的教養的な効用も予想外にあつたであろう。もちろん、第一には浄土真宗の念仏救済を布教する最大の目標があり、ひいてはそれが布教教線拡張のための欠かせない手段であるとされたことは申すまでもなからう。

以上のように親鸞の物語構成には、寄せ集めた話題の資料が豊富にあるため、伝記叙述にはこと欠かない。もちろん、談義本の台本はこの『親鸞聖人御一代記』『祖師聖人御一代記』『通俗親鸞聖人御一代記』を元にして、多少講談師の解釈や工夫で談義調で語るわけであるが、夜半に燈心の明かりの下で哀調を帯びて切々と、時にはたたみ掛けて説法する口調には、いつの間にかこの世の苦しみを癒す特效薬となつていたことだろう。そして短歌を話の途中や結末の随所に

引用している所などは、大衆には一層親しみやすく聴きやすい伝記物にしたことであろう。

第七章 鎌倉新仏教者にみる主体的自己の研究

はじめに

本章で追究しようとする課題は、自己における主体性の問題である。しかし、自己といっても、また同時に他己・他者との相依相関において存在することは否定できない。それは、各個人は一個の独立性を保つていながら、全て生きる事における居・食・住、それから経済活動・生産活動、その他もろもろの事情にも、何らか他者との関連を持ちながらお互い影響し合っており、正に社会を構成しているからである。たとえば道元においては、自己に対する捉え方は西欧のそれと全く異なっているのである。

まず近代の西欧思想にみられる、知的主体性とは何か。たとえば十九世紀西欧において、設定された「工作的人間観」は、感情と知性との行的統一として設定された。しかし結果として知性は感情を見失い、一方では知性的合理的主義を成立させた。他方では感情的非合理主義を噴き出して現代に至っている。実はそうした西欧の知性的合理主義は、その知的主体性の空洞化を招き、且つ感情的非合理主義は盲目的な生命主義の暴力をひき起こしているのが実状である。

たとえば、こうした西欧近代の人間中心主義思想の確立の段階では、人間が神を見失い、ギリシア的調和の感覚を喪失したことを意味している。つまり、人間が近代に生み出した、その制作的行動によって作り上げた機械・人間関係・社会組織・政治体制が、逆に人間の存在を規定してしまった。人間が主体となり、自由に使うべき者が使われるようになってしまった。それが引いては人間の精神構造にも強力な影響を与え、人間の思惟・思考・感情・行為においても疎外し圧殺するようになってきた。いいかえれば人間が駆使すべき機械が逆に人間を時間的に空間的、存在的に縛り着け、機械文明というものによって、人間の方が駆使せられることにもなる。もともと人間の為に作った機械が、いつの間にか巨大な生産力の組織の中に人間を組み込み、人間活動そのものを規制しはじめた。しかして、人間は自らの作った機械に追いつかれて、あげくに完全に歯車の一部となり、また一方で職業的に部分的専門化が誕生することになる。そうした視点からいえば、人間は神から自立することによって、神を見失ったのであり、神を見失うことによって、信仰を支えとして生きてきた人間の確立・主体性もその基盤を失うことになった。明らかにここに近代人の自覚が目醒めたことはたしかだが、それに変わる価値観が見えてきていない。

考えてみれば、近代のヒューマニズムは、結果として反人間主義を生み出したわけである。こ

うして二十世紀においては、新しい時代に向って新しい人間観が求められ、摸索されることになった。

一 道元にみる自己の捉え方

さて、道元はその主著『正法眼蔵』の「三十七品菩提分法」において、「自は他をおかさず、他は自をおかさない。それぞれが共に独立独歩であり、自己は自己に徹し、他は他に徹しきつてゐる。この道理をはつきりと体験することができたときは純一無雜の心地となり、異類異見者の中にあつても異類とはならず、他から解脱の仏行となる⁽¹⁸⁰⁾」と説き明かしている。

この箇所的主旨は、まことに自立はしても、偏見に陥らない。また、他と和しても群同はしないということであり、明らかに自覚的存在の真の姿を強く意識して記されている。元来、仏教は平等を説くのが原則である。だから自他の差別観を退けるのが特色だといえる。そうしたなかで一つの見解として、対象的存在一般に対しては人法不二（人と物との相即一体）が説かれる。また、自他の対人関係としては、自他一如（対象一般をも含む）と言われるのである。

道元の仏教思想において説かれることばには、たとえば「尽十方界真实人体」とか「尽十方界自己の光明」が表現として窺える。しかもそこには、自他一如が誤って悪平等に陥って理解される、そのような思索の形跡は全くみられない。それは究極的立場として、自己を立てると共に、それが同時に他をも立てることであり、他人他者他己を尊重しつつも自らの価値を最大限に発揮するという思想性、姿勢に必然的に行き着くのである。したがって拡大解釈して普遍的に推察すると、道元の大乗仏教思想の中には、価値を多方面に認め、個性、特殊性を豊かに許容する、いわば寛厚な精神を導くものがある。勿論、道元の仏法への真理獲得・追求には執拗な程のロゴスへの信頼と同時に葛藤（「葛藤」の巻参照）が窺われ、一辺倒では決してないが、ともかく自由・主体性の確立と個人の尊重尊厳の思想の性格は存在するのである。そればかりか、それは正に現代人の生き方の実践方法に照らして指針とするに足る思考であり思想だと理解できるのである。

二 道元にみる自己の概念

道元は、『正法眼蔵』第一巻の「現成公案」において、迷いと悟りの本質的違いを「自己をはこびて方法を修証するを迷とす、万法すゝみて自己を修証するはさとりなり⁽¹⁸¹⁾」と述べている。すなわち、その意味は、自己の外に、あれこれと識得して、ものごとの真実を明らかにしようとするのが迷いであり、ものごとの真実は総て自己の体験として証せられる時、それが悟りだということなのである。もっと簡単にいえば、自己をむなしくして客観を生かすことによって、ものごと

の真実が自然に明らかになる。それが悟り（涅槃・解脱）だといったらよいであろうか。道元は、ものごとを認識するということは、全人格的の行為によつて期せずして到来・現成するのであると捉えている。いいかえれば、人間が生きているということは、いまここにわれわれの生命を實現していること（現成）であり、生命のすべてがあらわれている（全現成）ののだとして、全機（全体の能力・はたらき、すなわち仏心の能力・活用をあらわす）が現われることを、道元は「全機」の巻でも説いている。したがつて、言う迄もなく単なるコトバによる知的遊戯でもなく、また合理的知的な行為ではない。要するに道元は、主観も客観も一体一致する未分化・未分離の関係でなければ、真理に到達したとは見ないのである。それは主観が客観の一方を証し明らかめれば、又一方が暗くなるという見解であり、そういう意味で哲学的にいえば二元論ではなく一元論である。

この点については一般に哲学では、認識する側を主観とか主体者といい、認識される側を客観・客体といっている。しかし仏教的立場からいくと、原則的にそのような主・客の区別はたてないのである。なぜならそうした二元的二極的見方は対立するものであるから、必ず心に迷いが生まれる所産・原因となるとして排斥されるからである。すなわち端的にいえば、真実に存在するのは、主観でもなく客観でもなく、その二者の具体的な総合であるとするのである。空間的にも時間的にも相対性を否定して絶対（絶対現実）を肯定するのである。欧米では近世のデカルト以後、哲学では身体と心を明確に異質なものとして区別して捉えるが、東洋思想とりわけ仏教では身心一如として基本的に考えるのである。

「一如」とは、一体何か。そこで「如」とは「それのごとく似ている」というのではなくて、「それではないがそれと変わらない」という意味で、「不異」の意とされている。だから「一如」といった場合、対象は相違するにもかかわらず一体不二な趣きをいうわけである。また、「自我一如」といった場合、自己の差別相をそのままにして、なおかつ平等一体なのであるから、その「差別相をそのままにして」の趣きを忘れてはならないわけである¹⁸²。

更に突っ込んだ「一如」を考察してみると、古代インドの正統思想のウパニシャッドの哲学にまでさかのぼる。たとえば Upanisad の哲学においては宇宙の本体である絶対者なる梵（Brahman）と人間の本体たる我（Atman）とは元来一つのものであると考えられてきた。これを一般に梵我一如と呼ばれていることは周知の事実である。この思想は個人が全体、万法の中に融け込むことを主張するもので、一元論的な観念論である。この一如の思想についていえば、絶対者と人間とは本来一つのものであるから、両者の間に断絶はない。したがつてその絶対者は超越的絶対者ではなく、内在的絶対者である。この点において一如の思想は、ユダヤ教やキリスト教と根本的に対立する。すなわち、それらは超越的な絶対者を措定するのであるから、人間と絶対

者は断絶して一元的に融け合うことはありえない。つまり二元的なものである。そのような二元論においては人間が救われるには超越的な絶対者の善意に頼るより方法はない。したがって人間は絶対者に善意を請わねばならない。しかし「一如」の思想にあつては、人間は自己本質に目醒めることによって絶対者と一つになりうるはずである。これがいわゆる解脱といわれるものである。道元にあつては、「絶対者」という西欧宗教思想の言論概念は適当な理解とはなりえない。道元自身の言葉に従えば、それは「仏性」であり、「万法」であり、それを悟った瞬間を道「現成」と呼ぶのである。たしかにここにおいては敬謙な祈りは介在して来ない。この一如の思想に最も近いものはスピノザ (Spinoza, 1632—1677) の一元思想であるといえよう。

以上、こうした一如観では、仏教においてはどう理解されるのであろうか。その点についていえば、仏教はウパニシャッドと違った立場である。すなわち仏教はそもそも実体を認めず、「諸法無我⁽¹⁸³⁾」「諸法実相」を主張するのである。ここで無我とは実体が無いという意味である。ここでたしかにスピノザの汎神論や神秘的な直覚主義は広い意味での東洋思想に近いものが窺えるが、厳密に言えば考え方において根底から異質である。なぜなら道元の仏教思想においては直感的な閃きは論理の前にありそれが基で思想展開が成り立つが、決して神秘思想ではないし、また実体を認めない思索である。それに対し、スピノザの神(神性)は自己の内に原因をもった絶対者で全体的な存在であり、無限に多数の属性(attributes)を内にもっている「実体」(substantia)である。しかもスピノザの神(実体者)は、「自然」そのものであつて、超越者ではない。そうして「属性」が変化して現われた現実の姿は「様能」(modus)。「仏教ではこれを諸相とよぶべきか」であり、これは現実の世界の多様な事実や現象のすべてを指し、人間の精神も肉体も理性も情念もここに属するといっているのである。これは天台教学の理事無礙観(現象界(事)と本体界(理)は一体不二の関係にある)・事々無礙観(現象界(事)そのものが絶対不思議である)にかなり似ている。しかしそれとも相違している。なぜなら仏教には、本質的には神秘思想といわれるものは存在しないからである。

仏教にあつては別の種類の一如観がある。それは「物我一如」および「身心一如」といわれる思想である。物我一如とは対象の世界と自我・主体者の意識とが不可分に結びついているということである。それは西欧の哲学でいえば、フッサール (E. Husserl, 1859—1938) の現象学における見る者(意識の志向性)と見られる物(その対象)との相関関係に類似しているともとられる。対象界の多様性を自我意識によって統一して世界・万象と我とが不可分に結びつくのが「物我一如」であり、これを個人に適用すると「身心一如」といわれる。しかし道元の仏教観に即して考察すると、大乘仏教の立場に基づいて、「覚者の境界からみれば、主観もなければ客観もな

い」と主張し、それを補足すれば、大乘仏教の入門書として広く知られる馬鳴（六〇年頃—一〇〇年頃）の『大乘起信論』の中で「真実の存在は、迷いによって生ずる主観・客観を離れた、主客未分のところにある」と説く謂に近い。また、大乘仏教の中心的經典の『華嚴経』（紀元—三世紀頃に成立）に「宇宙は心から変現したもので、心を離れて存在するものではない」（一念三千界）と説く立場である。すなわち、自他、主観・客観の具体的な総合であると解釈されるのである。ついでに説明を加えれば、一念三千というのは、われわれが今ここに持ち合わせている心に、三千の数に表現された現象即実在としての全宇宙の事象が具わっていることで、これを最も切実な自己体験として体得することが正に天台観法の極致を表わす意味である。具体的に三千の数とは、迷っているもの、悟っているものを含めたすべての境地である十界が、互いに具わり合って百界となり、その百界は実相の10種の面（十如是相）を具えているから千となり、さらにこれが物と心とのかかわり合いの境地（五陰世界）と、その住み主である人間（衆生世界）と、さらには人間が依って住む場所環境（国土世間）との3種の世界に亘っているから三千と成るのである。また『華嚴経』の思想内容を一言でいえば、全世界を毘盧舍那仏（Vairocana、太陽の意味）の顕現であるとし、一微塵の中に全世界を映し、一瞬の中にも永遠を含むという、一即一切・一切即一の世界観を一貫して展開して説いている。以上の仏教思想を念頭に入れて考察していくとき、道元の思考の基準が容易に理解されてくる。道元は次の如きに主張するのである。耳を傾けて聴いてみたい。

身心を一体として、ものごとを見聞するならば、見るもの聞くものを直接に知ることができる。しかしその有様は鏡に影が映るようでも、水に月が映るようでもない。もともと主観と客観は一体であるから、その一方だけを知ろうとするならば、あとの一方は消えてしまう。

「身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かゞみに影をやどすごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず。一方を証するときは、一方はくらし（184）。」

また同巻において、道元は、次のような主旨を述べているのである。すなわち、人間の真実の生き方は自己の内に求めなければならない。しかしそれは自己中心的な考えを貫ぬいて行くことではない。むしろ、そういう自分の在り方を否定して行くことのうちにあるのである。それによつて客観的真実がなんの夾雑物もなしに見られるのである。このように真実の自己を生かすことが他者を他者として生かすことである。また、人間の本質に目覚めることが「本当の人」となる

ことである。ここにいう「真理」とは、人間が自覚的に生きていくための実践原理である。「正しく理解する」とは、正しい師を通して、自分が自分を悟ることを意味している。そこで道元自身の文章を窺ってみよう。

「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。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脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々出ならしむ。

人、はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すでにをのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり(185)。」

また道元は、主体的自覚的に対象を推し量って認識したところで、それもまた一方に片寄った解釈だと理解する。だから次のような適格な例えを引き合いに出してくる。そして結論的にいえば、どんなものでも永遠性とか絶対性はないというのである。自分の心や本質が永久不変でなく、いわゆる別な表現でいえば無常だと諦観することが、道元という仏教的世界観である。

たとえば、人が舟に乗って岸を見れば、対岸が動いていると思ひ(錯覚し)、目を下に向けて舟を見れば舟の進んでいることを知る(正知正悟)のである。そのように自己の身心を動揺させて、ものごとの真実を知ろうとすれば、自分の心や本質が永久不変であると思ひ誤るのである(186)。道元における主体的自覚の認識というものが有るとすれば、それは自己の見解によって把握されるものを意味するものではない。自己の世界があるとすれば、それは又同時に先達者が悟ったと同じ仏祖古仏たちの世界と変らないものである。そのことを「見仏」「作仏」「梅華」といったり、「人にあふなり」「山水経」と道元は説くのである。正にそのことは、自己という小我の世界を完全に脱却脱出して、全宇宙と自己とが不可分な関係でこの世界を成り立っている事実認識を悟らせ導くことである。そうした真理を悟る為には、自己の主体を対象・他者の世界の中に投げ入れる身心的行為によって、はじめて時節到来を待って実現可能となる。しかも、われのその時の解脱によって、一切の存在(Aliis Sein)の世界の解脱透脱を実現現成しているのである(「画餅」)。したがって、我を在らしめるのが世界であり、世界を有らしめるのが我である。私の解脱(脱落底)をあらしめるのが先覚者の解脱であり、先覚者の解脱を現成現前させるのが私の解脱であるわけである。

一方、「辨道話」において、仏道を学ぶということは、釈尊の体験された解脱の唯仏与仏(自

他・主客の分別知を完全に超越した悟りの世界)の境地を学ぶというか、身心を粉して宗教体験して修得することだと熟弁するのである。それには、言う迄もなくまず第一に只管坐禅することが本道である宗を唱くのである。また、人間の本質的普遍性は、言語的哲学的概念思惟の分析によって限定されないことを、道元は『正法眼蔵』において「行持」の巻と併せて、車で譬えれば両輪の輪である「仏性」の巻で語っている。

すなわち、ここにいう仏性は、今始めて有るものでも、本来有るものでもなく、さりとしてまた有無を超えて有るものでもない。まして、原因によって有るものでも、迷いによって有るものでもない。「補注：あるには「或る」「有る」「在る」の三通りの表現が考えられ、それらは時空を含む世界とそれに全く関わらない世界に亘っている」また、心や対象、本質や外面的性質というように、領域領界を設定したり限定して考えられるものでもない。またそうして得られた了解ではない。したがって、それは過去の行いによって生じるものでも、迷いによって生じるものでもなく、自然に生じるものでも、神通力によって生じるものでもない。もしそのようなものであるならば、聖人達の悟りの道、先覚者の悟りの眼も、過去の行いによって有るもの、迷いによって有るもの、自然に有るものとなる。しかしそうではない。仏性そのものは少しも混じりけのない全体であって、この世界には仏性以外の、何ものも無いのである。なぜならば、それが凡ての思慮分別を超えて、何ものとも対立しないからである(187)。「仏性」

そうして道元が、次に様様の哲学的考察を取り出し、凡てそれらを否定した時に、はじめて何ものにも捕われない本質が白日の下に鮮明に照らし出され輪郭が明らかにされだすが、そうした仏性論の独自の展開が次に示される。

すなわち、仏性は本来あるものではない。それが時を超えているからである。仏性は、今ことさらに始まるものではないのである。それが塵一つたりとも加えないからである。また、仏性は一つ一つある性質のものとも違う。それが普遍的なものだからである。それは徧界不曾蔵だからである。仏性は始めを持たないものではない。何ものかが、ここに現前しているからである。また仏性は、取り立ててあるという性質のものでもない。平常心が仏道だからである。以上のように、仏性が何ものとも対立するものでないことを知るべきである。今述べてきたように仏性を理解認識するならば、仏性は何ものにも捕われず障礙されることがないということが分かってくるのである。次に記載する文章がその内容の原文である。

「徧界我有は外道の邪見なり。本有の有にあらす、亘古亘今のゆへに。始起の有にあらす、不受一塵のゆへに。条々の有にあらす、合取がっしゅのゆへに。無始有の有にあらす、是什麼物ししもぶつ恁麼來いんもらい

のゆへに。始起有の有にあらざ、吾常心是道のゆへに。まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり。悉有を会取することかくのごとくなれば、悉有それ透体脱落なり⁽¹⁸⁸⁾。」

ここで「徧界不曾蔵」について少しく説明を加えておこう。一般に「一切衆生悉有仏性」については、一切の衆生は悉く仏性を有す、と読んで、いかなる衆生も内に仏性を含んでいる、と理解されてきた。しかし道元は、この解釈を真つ向からしりぞける。つまり全存在がそのまま仏性であるといい、衆生の内外全体が仏性に尽くされていると見るのである。これは、伝統的な立場を離れており、独自の視点から仏性を徹底したものと見えよう。「仏性」の巻に、次のような一節が読まれる。「尽界はすべて客塵なし、直下さらに第二人あらず、直に根源を截るも人未だ識らず。忙忙たる業識幾時か休せんなるがゆへに。妄縁起の有にあらざ、徧界不曾蔵のゆへに。徧界不曾蔵といふは、かならずしも満界是有といふに有らざるなり。徧界我有は外道の邪見なり。本の有にあらざ。……悉有を会取することかくのごとくなれば、悉有それ透体脱落なり⁽¹⁸⁹⁾。」

ここでは、「全体がそのまま仏性である」というのを、主体界として透徹しているということができる。したがって、ただ第一人のみであつて、第二人はないという。そのところを、「一物もかくすことなく、むき出しのまま（徧界不曾蔵）」というのである。いいかえれば、全体が透徹し脱落しているのである。ここでは、「時節若至、仏性現前」という古仏の句をとらえて、時節はすでに至つており、仏性はすでに実現しているということに道元は注目している⁽¹⁹⁰⁾。

ここで道元の思索の特徴に言及しておこう。通常、思索し認識するという過程は、認識の主体と認識の対象との相対関係によつて成り立っている。認識の主体が対象を認識する場合に、対象は動的なものであれ、静的なものであれ、それを認識する主体は、それ自身は認識し得ないものとして固定したものとなる。道元の場合には、このような主体と対象との相関性、したがつて固定した主体というものを徹底的に打ち払つていくのである。道元は通常の意味の認識関係をどこまでも排除していく。道元は、主体と対象との相関性を超えた、離脱した世界、いいかえれば現在即今（而今・有時の而今・絶対的現在）に開示されている世界を究明して止まないのである。したがつて、究明している道元の主体そのものは、即今に開示されている世界のなかに自然解消し、あるいはそれに埋没し、海印三昧の自由自在な遊泳を行っている。いいかえれば主体は世界そのものとなつて、その世界を徹底究明するのである。ここに道元の独特の仏教思想の思索が展開する。たとえば、道元は、海面を泳ぎながら、しかもその水面にあるはずの足が深い海底に付き徹しているという。あるいは、深々と海底を行くままで海面を自由自在に泳ぎ廻っているのである事を「海上行の功德、その徹底行あり、これを深深海底行なりと海上行するなり⁽¹⁹¹⁾。」

(「海印三昧」)と異様な表現を記している。真実真理の海印三昧における万物は、たとえていえば、海面を泳ぎながらも、足が底についているという。つまりこの世に活動しながら悟りの三昧境に徹底しているのである。これはたしかに自覚的世界であるが、しかし自覚によつてはじめてそうになっているというのではない。それは意識しようとしまいと、自覚以前の海印三昧の世界が展開されているのである。それは要するに、意識を離れて、いかなる一物も、何物にも疎外されることもなく、徹底的、底抜けて自由に活動している三昧の事情実情を象徴的に見事に表現している内容である。しかしてその自覚の基体は、やはり道元がいう此の身以外に有りえない。此の身という確かな主体の場を措いて、自覚は成り立たない。にもかかわらず、此の身における自我という意識は否定されなければならない。というのは、自我意識によつて自我と対象との関係が構成されるからである。道元はそれを否定に否定を重ね、坐禅行を通して徹底的に打ち払つていくのである。いつしか自我意識は消滅し去り、たんなる主体の自覚のみがあることとなる。その自覚の内容が海印三昧行なのである(192)。

三 「生死」の巻についての考察

東洋人の主体的意識を追求する場合、どうしても生死の問題を無視し通り抜けて考えるわけにはいかない。『正法眼蔵』九五巻のなかからとつて編集した『修証義』の第一章総序では、この書全体の説く究極の目的を、次のように道元は唱っている。

「生を明らめ死を明むるは仏家一大事の因縁なり、生死の中に仏あれば生死なし、但生死即ち涅槃と心得て、生死として厭ふべきもなく、涅槃として欣ふべきもなし、是時初めて生死を離るる分あり、唯一大事因縁と究尽すべし(193)」

ここでは、生とは何か。死とは何か。どのように生きてゆくべきか。そうした課題を明らかにすることは仏教者としてもっとも重要なことである。そうした根本的な立場にたつて、道元は「生死」の巻を展開しているのである。このことはひとり道元だけの問題ではなく、仏教そのものを志し追求する際、必ず突き当たる最も深刻且重大な課題である。

しかし翻つて考えると、誰れでもが日々死の恐怖におのき、心のどこか片隅で、絶望的な叫びをあげている我々一人一人にとって、この死に対する恐れを如何にして克服するか、それが緊急の問題である。そうした死に対する恐れは誰れにでもあり、深刻に、考えればわれわれは無底の淵に立っていると言うことができよう。それはたしかに暗黒と沈黙の想像を絶する黄泉

の世界であり、冷静に客観的にみて、死して帰還した者一人とて無いのが死であつて、それは確実にいずれかはや自分にもやつて来ることである。誰一人として死から逃れられない。例外はないのである。やはり死が厳然として在り得る事を考えるとき、どんな強がりも言つてみても、現実問題として、死が全てを帳消しにし吹き消してしまう気がする。肉体が滅してしまえば、それと同時に精神も魂も存在しなくなると考えるのが本当のような気がする。靈魂の存続は、あくまで人間の希望的観測であり、想像でしかない。常識的にいって、主体的自覚があればある程、それに比例して死の恐怖も強烈にあるはずである。それゆえに道元は、時の貴重さを切実に訴え、この而今の自己を、仏が与えた御命として受け止め、仏道の真理を求めて真剣勝負に生き抜いたのである。

そうした日本の生んだ天才的宗教者道元の把握した「生死」観は、実にすばらしいものがある。これは世界の人々、万人に向つて説いた万人の為の救済、安心立命の聖典だと私は捉える。且つ、現実的実践的なアプローチで徹底的に追究されている。本章は、元々から、日本人の主体性を目標・課題に掲げ追究してきたのであるが、「生死」の巻に触れずして、主体性の神髄は到底理解されてこないように思われる。つまり、そうした問題は主体者の生き方に関わるものであり、密接に根本的本質的な所で絡んでいるからである。

さて、この第九二巻の「生死」の巻は「生死の中に仏あれば、生死なし⁽¹⁹⁴⁾」「生死の中に仏なければ、生死にまどはず⁽¹⁹⁵⁾」という、夾山善会・定山神英のことばを引いている。この箇所では、人間の生死そのものが真理の実現であり、真理のほかに別に生死があるわけではなく、また、生死がそのまま真理であるから、生死に迷い執着するなものもないということが説かれているのである。

この巻は、『正法眼蔵』諸巻のうちで一番短いもので、全篇引用文を用いずに、極めて分かり易い和文で書かれている点にも注目すべきである。そこでは、最後に「仏となるにいとやすきみちあり、もろもろの悪をつくらず生死に著するころなく、一切衆生のために、あはれみふかくして、かみをうやまひ、しもをあはれみ、よろづをいとふころなく、ねがふころなく、心におもふことなく、うれふることなき、これを仏となづく。またほかにたづぬることなかれ。」と記されている。ここでの「いとやすきみち」とは一体何を意味するのか。しばしば道元の仏法は、他力易行と呼ばれる浄土門に対して、自力難行道とも呼ばれる。たしかにその証拠に、道元自身も、『学道用心集』で「好道の土は、易行に志すことなかれ。若し易行を求めば、定んで實地に達せじ、必ず宝所に到らざらん者歟⁽¹⁹⁶⁾」(仏道を特別にえらんで学ぼうとするおかたは、易行に志してはなりません。もし易行を求めると、絶対に真実のところには到達しないでしょう。

決して宝所といわれる仏境界に到ることはないでしょう」と記しおきしている。

また、同巻中で「今人云く、行じ易き行を行ずべしと。此の言尤も非なり、^{はなは}ただ仏道に合はず。(197)」と説き、更に「易きを好む人は、自ら知りぬ、道器に非ざることを。」と、正に参禪にあたって心得るべき態度を説き示している。またさらに「有所得の心を用て仏法修行をすべからざる事」として、「行者、自身の為に仏法を修すと念ふべからず、名利の為に仏法を修すべからず、果法を得んが為に仏法を修すべからず、靈験を得んが為に仏法を修すべからず。但仏法の為に仏法を修する、及ち是れ道なり(198)。」と記している。いいかえれば、そのことの謂は、生死にせよ涅槃(すなわち無生死)にせよ、「よろづをいとふ、ころなく、ねがふ、ころなく(199)」「いとふ、ことなく、したふ、ことなき、このときはじめて、仏の、ころに、いる。(200)」「と言われる。「いとふ」とは「いとひすてんとす」ることであり、いわゆる厭離^{おしり}を意味する。「したふ」とは「ねがふ」と同義であり、仏教的解釈に従えば、物事に執着する心であり行為であることを意味する。

そして執着と厭離とは人間の心、つまり意欲の根本的態度であるのである。概念的に整理して言及すれば、肯定と否定、有ると無いということも、執着と厭離という人間の意欲の根本的態度に繋がっているといえよう。生死ということも、普通に生を願ひ死を厭うという、あたりまえの人間の感情の意欲につながっている。そうした意欲の根本的態度を「いとふことなく、したふことなき」として断裁せよ、と道元は教えるのである。

それでは具体的に、この両者は、一体どのようなにしたならば裁断されうるのであろうか。結局、意欲・意志の根本的態度を断ち切ろうと欲しても、それは、それ自身が一つの意識となってしまうのである。そこで肯定と否定との両方を否定(絶対否定)といっても、それはそれだけでは言葉の上での観念的否定だけになってしまう恐れがある。それゆえ、道元は、次のように教える。すなわち「ただし心をもてはかることなかれ、ことばをもていふことなかれ(201)」と。したがって、それらを以つてしては意欲の根本的態度は断ち切られない。そのように道元は説いた上で一つの可能な態度を提示するのである。

すなわち、「ただわが身をも心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、ころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる。たれの人か、^{こころにとどこほるべき}(202)」「と述べている。このことは、自力がそのまま他力になることを暗示している。つまり「仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき(203)」「という言句は、自分の身心を全く仏の家に放下し、仏に任せて、仏の方からおこなわれることに随順して行くことと理解されるのである。そ

うすれば、行き着く処は「生死の迷い」から離れ、「仏となる」(臨濟禪では「自己本来の真面目に還る」と言うべきか)ことができるというのである。

道元における坐禪とは、究極地は身心脱落を目差すものである。つまり身心脱落底の世界において、既に自己は仏となっているのであり、涅槃寂靜とはそういう仏の住家を意味している。道元が中国に留学(入宋)し、日本に還って第一番目に、あまねく人々に勧める坐禪の仕方とその意義を説いた『普勸坐禪儀』(一二二七)には、端的に「所以に須らく尋言逐語の解行を休すべし、須らく回光返照の退歩を学すべし。身心自然に脱落し、本来の面目現前せん。恚^{いん}の事を得んと欲はば、急ぎ恚^{いん}の事を務むべし⁽²⁰⁴⁾。」と論述している。その意図する意味は、何がなんでも、言語のせんさくから理解しようとするのを止めなさい。何がなんでも、外に向って物を逐う心のはたらきの方向を還えて、自己の正体を照らし出す、坐禪修行をすべきである。そうすると、身心が自然に一切の束縛から解放され、本来の面目が現前します。このような真理を手に入れようと思うならば、一刻の猶予もなく、このような真実の修行を励み行なうべきである、というのである。

四 阿弥陀仏からたまわった者としての主体的自己

——親鸞の場合——

親鸞の念仏信仰の世界には、二極面が顕著に窺える。すなわち一方には暗い暗黒の罪障の自覚に満ちた世界があり、他方には念仏称名の時における心の内から湧き出る歓喜法悦の心情があり、いわば闇と光が見事に交錯し結び合い重なった世界を構成しているのである。親鸞が八十八歳の最晩年に記した『正像末和讃』の「愚禿悲歎述懐」において、(一)「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⁽²⁰⁵⁾」とか(四)「無慚無愧^{むざんむけい}のこの身にて、まことのころはなけれども、弥陀の廻向の御名なれば、功德は十方にみちたまふ⁽²⁰⁶⁾」と述懐し、自己の心は全く虚仮不実に満ち、清浄の心も真の心も無き身を痛く悲歎告白する一方で、阿弥陀仏よりたまわる念仏功德が我が身に十方からふりかかってくることを讃嘆している。

親鸞は、自己の在りのままの心が虚仮不実に満ち、罪深き人間である事実を慚愧反省する。彼は、一かけらの真実真心の無いことを嘘偽りなく、率直に告白述懐する。そのことは、ほかならぬ尽十方無量の阿弥陀仏から給った真実信心に照らし出されて、罪障の影が投影されることから語り得るのである。

ところで、親鸞は師法然の浄土念仏思想を、さらに一段と精神的に内面化させ発展させた。そ

の根拠については、従来の浄土教が彼土往生と称し、われわれの現実界の「此土」を軽視し、「彼土」に重点を置いたことを止揚し信心為本へと導いたからである。つまり彼岸である「彼土」から現在の「此土」へと、法然の唱えた念仏為本を地上に引きおろして、信心為本へとたらし、思想の展開を試論したのである。そういう立場からいくと、たしかに親鸞の思想はカルヴィン (Jean Calvin, 一五〇九—一五六四) の宗教に似ているといえる。カルヴィンによれば、人間は生まれる以前から神により救われる人と救われない人が予定されている。すなわちいわゆる予定調和説である。これでは人間の現世での努力は全く無力となるが、しかしキリストの十字架を信じるとき、神による救いがある。このキリストの契約を信じることは、ただひたすら神の恵みに与かるところの恩寵によってである。義人とされるのは、自力による自己証明ではない。

親鸞においては念仏信心を説くが、それは正しく阿弥陀仏から給わったものであると理解される。振り返ってみると、二十九歳になった親鸞は、法然を通して、今までの求道的態度があまりにも奮闘精進の如き自力的救済であったことにはたと気がつく。以後、彼の念仏は阿弥陀の本願を抜きにして救いは何事も意味をなさないと理解することになる。とはいえ、一言に他力の信は易きに似て、実は思う程に易行道でもない。なぜなら、本願他力念仏の世界は、自己の努力とは異なり、絶対者阿弥陀仏の廻向によってなされしめられる慈悲としての働きが期待されるのだが、一方では純粹に阿弥陀仏を信じ称名念仏を絶やさず称える自己の努力も要求され、それに応じて阿弥陀仏の誓願願行が成就されるという構造が存在する。

それは、具体的に示せば、阿弥陀仏が生ある一切衆生を救おうとして立てた誓願、つまり四十八願中の特に十八願を指すのである。法然は、その著『選択本願念仏集』において「故に知んぬ、四十八願の中に、既に念仏往生の願をもって、本願の中の王とすということ(207)」と述べ、十八願を生因之願となし、王本願ともいい、他の四十八願を忻慕の願としたのである。では、この十八願がどうしてそれ程までに善導・法然、さらに弟子親鸞の心を魅了したのか。すなわち、なぜ彼らをして異口同音に四十八願中の王本願とまで云わせたのか。たとえば特に親鸞にあっては、越後流罪の苦しい体験を持つ求道遍歴の生活のなかにおいて、いつしか十九願に失望し、二十願にもまた破れ、一切の希望の色を失った最後にただ十八願だけが唯一の救いの光として自己の身心に強烈に差し込んできたからであったと想像する。それは詳しくいえば、親鸞が関東に布教に繰り出さんとしたときの出来事であった。すなわちその地とは、関東上野国佐貫庄、現在の群馬県おうら邑楽郡明和村佐貫のことであった(208)。

ところで、その十八願はといえば、「若し私が仏となったとき、十方世界の衆生が心から信じて、私の浄土へ生れたいと思つて十念仏して、もし生れない者があつたら私は仏とはなるまい。

ただし、五逆罪の者と正法を誘る者はこのかぎりではない」という仏への誓いの決定願成就文である。これが、正に救いに与かるカギだと親鸞は体得したのである。勿論、ここで中心の核となるのは「信」である。親鸞は、これを「至心信樂の願」として受け止めたのである。

われわれの迷いの世界を転じ、悟りの身と成さしめるものは本願力であるが、それは阿弥陀仏の働きによる。しかも仏のかたじけなき慈悲心から起こり、本願力廻向によって転成が衆生凡夫に作用を及ぼす。しかし廻心の転成は一回である。この転成の論理は晩年の親鸞の転成の体験として、かれの念仏法灯生活を活力あるものとして形成していったと推察する。仏と我との相互転成の論理は、親鸞の念仏生活のアルパーでありオメガであったと想像しても誤まりではなからう。

それでは道元においては「転」は如何に捉え理解されていたのか。道元は、『正法眼蔵』「行持」の巻において、自己が行持を転じ、行持が自己を転ずる、行持道環が成立すると記している。云く。

「この行持の功德、われを保任ほうにんし、他を保任す。その宗旨は、わが行持、すなわち十方の匝地さかちまんでん漫天、みなその功德をかふむる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり。

このゆへに、諸仏諸祖の行持によりてわれらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて、諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり。われらが行持によりて、この道環の功德あり。これによりて、仏々祖々、仏住し、仏非し、仏心し、仏成じて断絶せざるなり(209)。」

(この行事の働きが、我をあらしめ、他者をあらしめるのである。それは、私の行持によって、直ぐさま諸方の地や大の至る処が、その恵みを蒙るからである。そのことを、他者も気がつかず、我も気がつかないとはいえ、そうなのである。このため、諸仏の行事によって、我々の行持が実現し、我々の道が通じるのである。我々の行持によって、このような相互関係が実現するのである。この行持によって各各の先覚者たちが、仏として住み、仏として超越し、仏として考え、仏として完成して、断絶することがないのである(210)。)

総論

道元においては、自他が本来の姿・面目を現わすのは相互転入転成によるとする。しかも「転」とはみずからをも行持道環して転じ転ぜられていくという、自己否定による無限無窮の創造性を表現しているのである。たとえば、『諸悪莫作』の巻で、道元は「衆善は奉行なりといへども、自にあらす、自にしられず。他にあらす、他にしられず。自他の知見は、知に自あり、他あり、

見の自あり、他あるがゆへに、各々の活眼睛、……これ奉行なり⁽²¹¹⁾。「(衆善は奉行そのものである。しかしながら、自己が行じた、他己が行じたというように意識的に自他によって行じられるものではない。また自他が知って行ずるのでもなく、他己が知って行ずるのでもない。自他は、凡夫眼による知見によって存在するに過ぎないものである。即ち知の中に自あり他あり、見の中に自あり他あるに過ぎない。衆善は、このような自他の対立の知見によって存在するものではない。ただ存在するものは、我々の各々が凡夫の見を捨てて、一切の時に開いた、活きた眼、即ち仏知見だけである。これが奉行である⁽²¹²⁾)」と述べ、さらには「因にまたれて果感ずといへども、前後にあらず、前後等の道あるゆへに⁽²¹³⁾」「一切の自在夫は諸仏にあらず。あるいは転輪王のごとくなり⁽²¹⁴⁾」とも記述している。また、『辨道話』で「証上の修に引転せられる⁽²¹⁵⁾」と論じている。

その引転せられるの意味を、親鸞に置き変えて説明すれば、自力修行・行持ではなくして、他力のなかの修行・行持ということであり、他力本願力の「転」「転入」「転成」「横超」(よこさまに迷いの世界を一瞬に飛び超える謂。真実の他力救済の道。浄土真宗。)の働きを受けて、本願念仏にそった真実の姿を自己に見い出すと同時に、道元に至っても、仏のさとりが自己に働き作用する中で、自己の現成・見成を把握する処に重点をおくのである。こうした観点から取り挙げても、この二人が、鎌倉新仏教者の宗教的天才を十分に遺憾無く發揮し、特色を出し、意義あるものに行っていることが理解されるのである。

ここでは、自力と他力の相違はどう異なるのであろうか。道元禪師がよく語る身心脱落・脱落身心、または百尺竿頭に更に一坐(歩)を進むべし(『正法眼蔵随聞記』六の二十一。出典は『景德伝燈録』巻一〇)は、通常、自力修行の代表的な言葉と了解されるが、これを裏返して内面的精神から見た心の世界はただ無我無欲になり切って行ぜしめられている自己の行の世界だと捉えられる。主体的なものとしてあくまで理解し、それをロゴス化して表現するとき、仮に自力という言葉の表現形式となる。しかし行を行ぜしめられている、主客未分・合一になり切った自己の心という観点からすると、どうしても他力といわざるをえないのである。

注

- (1) 金子大栄編『真宗聖典』(原典校註)法蔵館、昭和五十四年、一三〇頁。
- (2) 同右、五三〇頁。
- (3) 星野元豊・森竜吉『仏教』(現代哲学全書)青木書店、昭和四十七年、五六頁。
- (4) 『真宗聖典』五六八頁。

- (5) 同右、五六九頁。
- (6) 同右、一七二頁。
- (7) 同右、一六六頁。
- (8) 同右、六二六―六二七頁。
- (9) 大谷光紹『このころの軌跡』《わが信仰と思索》講談社、昭和四十二年、一三七―一三八頁。
- (10) 新保哲『親鸞―その念仏と恩思想―』吉川弘文館、昭和六十年、四六頁。
- (11) 『このころの軌跡』一四三―一四四頁。
- (12) 『真宗聖典』七二二頁。
- (13) 同右。
- (14) 同右、六三〇頁。
- (15) 同右、六二四、六二五、六三〇、六三九頁。
- (16) 小池長之『現世利益の信仰』学芸図書、昭和四十六年、一〇九頁。
- (17) 森岡清美『現代社会の民衆と宗教』評論社、昭和五十年、一八頁。
- (18) 『真宗聖典』一三九頁。
- (19) 同右、一三九―一四〇頁。
- (20) 同右、一三八頁。
- (21) 同右、一二八頁。
- (22) 同右、六三〇頁。
- (23) 同右、二三四―二三五頁。
- (24) 同右、二三五頁。
- (25) 同右、三八―三九二頁。
- (26) 石田瑞麿編訳『親鸞』（日本の名著）中央公論社、昭和四十四年、三八五頁。
- (27) 『真宗聖典』六三七、六三八頁。
- (28) 同右、一五〇―一五一頁。
- (29) 同右、一五四頁。
- (30) 同右、一五九頁。
- (31) 同右、一六三頁。
- (32) 同右、一八四―一八五頁。
- (33) 同右、六三七頁。
- (34) 同右、六八七頁。

- (35) 同右、一五〇頁。
- (36) 同右、一四一頁。
- (37) 同右、一三九—一四〇頁。
- (38) 同右、一四四頁。
- (39) 同右、四六四頁。
- (40) 同右、一九二頁。
- (41) 早島鏡正『親鸞入門』講談社、昭和四十六年、九二—九三頁。
- (42) 『真宗聖典』七八八頁。
- (43) 「根本仏教」という言葉を最初に用いたのは、姉崎正治（一八七三—一九四九）博士である。彼は、明治四十三年（一九一〇）、『根本仏教』と題する著作を書いている。つまりその言葉の生みの親にあたる。それにつき簡単に要旨を述べると、枝葉のみいたずらに栄えている仏教の現状を批判して、仏教者はもう一度その根基を、顧みるために、釈尊その人の仏教に帰らなければならないと主張するものである。つまり、いまや仏教者はもう一度その原点である阿含部の諸経に依り立つて、仏教そのものの最初の教えを考え直さねばならないというものである。ここに著者の強い信念が打ち出され、仏教の根基を指差す如く「根本仏教」の語をもって仏教に「根本」を冠して叙述したものである。なお、このことについての詳細なる解説説明は、増谷文雄氏の著述『根本仏教と大乘仏教』（佼成出版社、昭和四十六年）を参照されたい。
- (44) 宇野円空編『覚如上人』国書刊行会、昭和六十二年、四八六頁。
- (45) 『真宗聖典』一二〇頁。
- (46) 同右、一二〇—一二二頁。
- (47) 同右、五四頁。
- (48) 同右、五六頁。
- (49) 同右、五七頁。
- (50) 同右、四四〇頁。
- (51) 新保哲「親鸞の念仏功德について」『淳心学報』（第四号、現代人文科学研究所編集 勁草書房、昭和六十年、二八—三三頁。
- (52) 『真宗聖典』六三七頁。
- (53) 同右、六三八頁。
- (54) 梶山雄一訳『大乘仏典—中国・日本篇—』（S2親鸞）中央公論社、昭和六十二年、一〇二頁。
- (55) 増谷文雄編『親鸞集』（日本の思想3）筑摩書房、昭和四十七年、六九頁。
- (56) 『真宗聖典』六三〇頁。
- (57) 曾我量深・仁戸田六三郎・広瀬杲『現代しんらん講座』（第二卷）普通社、昭和三十八年、四九頁。

(58) 玉城康四郎編『道元集』（日本の思想2）筑摩書房、昭和四十七年、六九頁。大久保道舟編『道元禪師全集』（下巻・原漢文 臨川書店、昭和四十五年、二五五頁参照）。

(59) 同右。

(60) 寺田透・水野弥穂子校注『道元』上、（日本思想体系12）岩波書店、昭和四十五年、一四頁。

(61) 禅文化学院編『現代訳 正法眼蔵』誠信書房、昭和四十七年、一〇九―一二〇頁。

(62) 『道元』上、一五頁。

(63) 『道元集』一〇二頁参照。

(64) これに対して、道元はその著『正法眼蔵』の「辨道話」の巻で、念仏批判を徹底して宣言し「又読経・念仏等のつとめにうるところの功德を、なんぢしるやいなや。ただしたおうごかし、こゝろおあぐるお仏事功德とおもえる、いとかなし。仏法に擬するにうたたとおく、いよいよはるかなり。」（『道元』上、一六頁）と罵倒、辛烈を究めた発言を下していることは注目に値する。

(65) 『真宗聖典』一七二頁。

(66) 同右。

(67) 新保哲「口称の根拠と念仏集団」『日本思想史学』所収、日本思想史学会、昭和五十六年、一二頁。

(68) 織田得能『仏教大辞典』名著普及会、昭和六十二年、二頁。

(69) 『真宗聖典』八七四頁。

(70) 同右、八八八―八八九頁。

(71) 同右、八八九頁。

(72) 同右。

(73) 『真宗聖典』八八九―八九〇頁。

(74) 『定本 親鸞聖人全集』（第九巻）一八〇頁。

(75) この箇所は、『報恩講式』では「またつねに門徒にかたりてのたまはく、「信謗ともに因となりておなじく往生浄土の縁を成す」と。まことなるかなこの言、うたがふものもかならず信をとり、謗するものもついに情をひるがえず。」（『真宗聖典』八九〇頁）と記されている。

一方、親鸞自身による類似する文章では、『教行信証』の「化身土巻」の後序の末尾に、「ただ仏恩のふかきことをおもふて、人倫のあざけりをはぢず。もしこの書を見聞せんものは、信順を因とし、疑謗を縁として、信樂を願力にあらし、妙果を安養にあらはさん。」（同書、四五二頁）と記されている。

また他方、唯円の『歎異抄』の第十二段には、以下の箇所をさらに詳しく論理展開でもって説き示している。すなわち、それは「故上人の仰には、この法をば信ずる衆生もあり、そしる衆生もあるべしと、……かくまうせばとて、かならずひとにせしられんとはあらず。仏の、かねて信謗ともにあるべきむねをしらしめて、ひとのうたがひをあらせじと、とき

をかせたまふことをまうすなりとこそなからひしか。」(同書、七九二―七九三頁)と誌している。

すなわちいい換えれば、その意味はこうである。

「なくなった聖人のお言葉には、『この念仏の教えは、信ずるひとあれば、^{そし}誇るひともあるだろうと、^{そし}積尊もお説きくださっておられることであるから、わたしはすでにこの教えを信じさせて頂いているのである。それをまた、誇るひとがあるからこそ、^{そし}積尊の教えが真実であつた、と知られる。こうしたわけであるから浄土に生まれることはいよいよ間違いないとお考えになつてよい。もしかして、念仏を誇るひとがいなければ、それこそ、どうして信ずるひとはいるのに、誇るひとはいないのだろうか、と思われることであろう。しかしこのように言うからといって、かならずひとに誇りたい、というのではない。積尊がすでに前もって、信ずるものと誇るものが共にあることをご承知のうえで、世のひとの疑いをなくしたい、とお説きくださっていることをいうまでである』と仰せられたことであつた。」(『歎異抄』(東洋文庫)四二頁参照)

(76) 『真宗聖典』八九二頁。

(77) 同右、八五六頁。

(78) 同右。

(79) 同右、七九九頁。

(80) 同右。

(81) 同右、四六〇頁。

(82) 『国訳一切経』(釈経論部の七、矢吹慶輝訳)大東出版社、昭和十年、八五頁。

(83) 同右、二〇頁。

(84) 同右、七六頁。

(85) 金岡秀友『大乘仏教―その行動と思想―』評論社、昭和五〇年、一八三―一八四頁。

(86) 『真宗聖典』一四四―一四五頁。

(87) 同右、一四三―一四四頁。

(88) 同右、一九二頁。

(89) 同右、一九〇頁。

(90) 同右、一九一頁。

(91) 同右、一九二頁。

(92) 同右、一八七頁。

(93) 同右、一八八―一八九頁。

(94) 石田瑞麿訳『親鸞全集』(第一巻)春秋社、昭和六〇年、一〇八頁。

(95) 『真宗聖典』一八四―一八五頁。

- (96) 『定本 親鸞聖人全集』(第八卷) 五〇頁。
- (97) 『真宗聖典』一八五頁。
- (98) 同右、一八六頁。
- (99) 『定本 親鸞聖人全集』(第八卷) 四九―五〇頁。
- (100) 『真宗聖典』一八六頁。
- (101) 同右、一八五頁。
- (102) 同右、一八七頁。
- (103) 同右、一八三頁。
- (104) 同右、一八四頁。
- (105) 同右、一八七頁。
- (106) 同右、一九〇―一九二頁。
- (107) 同右、二一〇―二一三頁。
- (108) 同右、二一〇二頁。
- (109) 同右。
- (110) 同右、二一〇三頁。
- (111) 同右、二一〇四頁。
- (112) 山口益・横超慧日・安藤俊雄・舟橋一哉『仏教学序説』平楽寺書店、昭和四十九年、三六〇頁。
- (113) 佐々木教悟・高崎直道・井ノ口泰淳・塚本啓祥『仏教史概説』インド篇、平楽寺書店、昭和五十五年、八一頁。
- (114) 藤田宏達「インドの浄土教」『講座東洋思想』所収(宇野精一・中村元・玉城康四郎責任編集) 6 仏教思想Ⅱ、東京大学出版会、昭和五十年、四頁。
- (115) 同右、九頁。
- (116) 『仏教史概説』八一―八二頁。
- (117) 同右、八二頁。
- (118) 『講座東洋思想』一〇頁。
- (119) 『真宗聖典』三〇頁。
- (120) 同右。
- (121) 同右、八〇四頁。
- (122) 同右、一四頁。
- (123) 同右。
- (124) 同右、二一〇―二一三頁。

第二部 親鸞の根本思想と人格的理想的人間像

- (125) 同右、一一〇三頁。
- (126) 同右、一一〇六頁。
- (127) 同右。
- (128) 同右、一一〇七頁。
- (129) 同右、一一〇七―一一〇八頁。
- (130) 同右、九五七頁。
- (131) 同右、一一〇八頁。
- (132) 同右、一一一頁。
- (133) 同右、一一〇五―一一〇六頁。
- (134) 同右、一一〇四頁。
- (135) 同右、一一一五頁。
- (136) 同右、一一一六頁。
- (137) 同右、一一〇七頁。
- (138) 同右、一〇七六頁。
- (139) 同右、一〇七七頁。
- (140) 同右、一一二二頁。
- (141) 同右。
- (142) 結城令聞監修『親鸞全集』（現代語訳）第四集伝記、講談社、昭和五十年、四〇頁。
- (143) 『真宗聖典』八八〇頁。
- (144) 『親鸞全集』（第四卷）四一頁。
- (145) 新月通正『親鸞の旅』法蔵館、昭和五十六年、一二四頁。
- (146) 『真宗聖典』七五五頁。
- (147) 同右、七三二頁。
- (148) 同右、七九六頁。
- (149) 同右、六四二頁。
- (150) 新保哲「口称の根拠と念仏集団」『日本思想史学』所収（第一三号）、日本思想史学会、昭和五十六年、一二頁。
- (151) 新保哲「法然の救済念仏とその根拠」『宗教』所収（新年号、月刊誌）、教育新潮社、昭和五十八年、三四―三五頁。
- (152) 『真宗聖典』七七四頁。
- (153) 石田瑞鷹『苦悩の親鸞―その思想と信仰の軌跡―』有斐閣、昭和五十六年、一〇六頁。
- (154) 『真宗聖典』七七四頁。

- (155) 『親鸞全集』(第四卷) 四一頁。
- (156) 同右、五〇頁。
- (157) 同右、五四頁。
- (158) 『真宗聖典』八八〇頁
- (159) 『親鸞全集』(第四卷) 四一―四二頁。
- (160) 同右、四二頁。
- (161) 『真宗聖典』八七〇―八七一頁。
- (162) 『親鸞全集』(第四集伝記) 三〇頁。
- (163) 馬場忠治『紀行―親鸞慕情―』本願寺出版部、昭和六十一年、三頁。
- (164) 関山和夫編『大乘仏典―中国・日本篇―』(◎) 説教集 所収、中央公論社、三三五―三三六頁。
- (165) 同右、二二〇―二二二頁。
- (166) 大富秀賢『通俗 親鸞聖人御一代記』全、永田文昌堂、昭和六十年、五―六頁。
- (167) 同右、六一―九頁。
- (168) 『親鸞全集』(第四集伝記) 三〇頁。
- (169) 『真宗聖典』八七一頁。
- (170) 大嶺豊彦『親鸞上人論語』教材社、昭和十二年、二―三頁。
- (171) 『通俗 親鸞聖人御一代記』一四―一五頁。
- (172) 同右、一九頁。
- (173) 同右、一九―二〇頁。
- (174) 『真宗聖典』五六八頁。
- (175) 同右、五六九頁。
- (176) 同右、六三四頁。
- (177) 同右、五三五頁。
- (178) 同右、五四四頁。
- (179) 『通俗 親鸞聖人御一代記』三三頁。
- (180) 中村宗一『正法眼蔵』(全訳・卷三) 誠信書房、昭和六十三年、一三八頁。
- (181) 寺田透・水野弥穂子校注『道元』上(日本思想大系) 岩波書店、昭和四十五年、三五頁。
- (182) 高橋賢陳『正法眼蔵に聞く』教育新潮社、昭和四十五年、二四六―二四七頁。
- (183) 「無我」はニルアートマン nirātman, またはアナートマン anātman の訳である。すなわち、凡て存在するものは一時的な仮のものであり、互いに相依り相関係して成立しているから、独立した自己というものはどこにもなく、凡て存在する

ものは永遠性をもたないという意味である。この無我説は、仏教の最も根本的な主張であり、我（アートマン）の永遠性を説くバラモン教などのインド伝統思想に対するものである。しかし、一切の我が存在しないということではなく、そのような考えもまた、虚無的思想として排斥されたのである。釈尊は、そうした一切が有であるということも、逆に一切が無であるということも、両方ともに偏った考えであるとして、これらの両説を捨て、中道によるべきことを主張した。因みに、中道とは中間中庸の道ではなく、煩惱の束縛から脱して、厳しく公平に現実を見極め、正しい判断に基づいた正しい行動（正道）を実践することである。したがって、すべての存在は自己に属するものではなく、独立した自己というものは無いことを悟って、我執我見から離れるように説いたのである。簡潔に言えば、すべての存在の在りのままの姿を見て、誤りない行ないに到らせようとするのが、いわゆる仏教の無我説である。

(184) 『道元』(上) 三五頁。

(185) 同右、三五―三六頁。

(186) 中村宗一『正法眼蔵』(全訳・巻一) 誠信書房、昭和六十二年、三頁。

(187) 『現代訳 正法眼蔵』二一四―二一五頁。

(188) 『道元』(上) 四六頁。

(189) 同右。

(190) 玉城康四郎『道元思想の展望』『道元』(玉城康四郎責任編集・日本の名著) 中央公論社、昭和四十九年、七一頁。

(191) 『道元』(上) 一四一頁。

(192) 『道元集』一九―二〇頁。

(193) 大洞良雲『修証義講話』大法輪閣、昭和五十年、一一―二頁。平沼竹壺『修証義の話』TVB研究所、昭和五十一年、一

四―一五頁参照。

(194) 『現代訳 正法眼蔵』二二頁。

(195) 同右。

(196) 『道元集』七四頁。

(197) 同右、七三頁。

(198) 同右、六九頁。

(199) 『現代訳・正法眼蔵』二五頁。

(200) 同右、二四頁。

(201) 同右。

(202) 同右。

(203) 同右。

(204) 『道元集』五〇頁。

- (205) 『真宗聖典』五六七頁。
- (206) 同右、五六八頁。
- (207) 大橋俊雄校注『法然 一遍』（日本思想大系）岩波書店、昭和四十六年、一一八頁。
- (208) 新保哲『親鸞と恵信尼』晃洋書房、平成二年、一八頁。
- (209) 『道元』（上）一六五頁。
- (210) 『正法眼藏』（卷二）二三八頁。
- (211) 『道元』（上）三六〇頁。
- (212) 中村宗一『正法眼藏』（全訳・卷二）誠信書房、昭和六十年、一〇四頁。
- (213) 『道元』（上）三六一頁。
- (214) 同右。
- (215) 同右、二二頁。

第三部 念仏とキリスト教の口称に関する比較研究

はじめに

聖書の「コリント人への第一の手紙」第十章ならびに十一章には、とくに目立って「感謝して食べる」という表現がみられる。飲食と宗教的意味をもつ感謝という語が接合して用いられる理由は、イエスが晩餐のときに示した聖なる新しい契約のしるしから派生している。単純にイエスと弟子の行為を現象的に解釈するなら、身・口・意の三業中、第一に口業を介して、神との信仰の交わりを表わしていると理解されるのである。たしかに、聖餐の行為自体に無条件的に特別な重大な意義があるわけではないが、そのイエスのとった行為が象徴的な何か深い意味をわれわれに暗示していることは明らかである。信者は、イエスのとった最後の晩餐の儀式を永遠に意義あるものとして記憶にとどめ、その意味を心改たにして、深い信仰を傾けて杯を飲み干す。また、一方、「エペソ人への手紙」をみると、そこには不品行やいろいろな汚れや貪欲な行為などを、聖徒にふさわしく、あなたがたの間では「口にすることさえしてはならない」（エペソ五・三）とか「口にするだけでも恥ずかしい事である」（同上）という表現が記されて目に止まる。つまり、そこには、

すべて不品行な者、汚れたことをする者、貪欲な者、すなわち、偶像を礼拝する者は、キリストと神との国をつぐことができない。あなたがたは、だれにも不誠実な言葉でだまされてはいけない。（エペソ五・五―六）

とする確固不動としたキリスト教信仰の基本的教えの構造が存在する。したがってそこでは、常に付言して、教会の信徒または広く一般の教会に宛て、「あなたがたは、だれにも不誠実な言葉でだまされてはいけない」（エペソ五・六）と説く所以がある。

そのように言葉それ自体には善・悪の基準は存在しないのだが、人が口からだす言葉には、明らかに善意なる言葉、そしてそれに対する悪意なる言葉が対極的に存在するのである。その意味を拡大解釈すれば、キリスト教精神は善と悪との対立および闘争をみとめ、しかも善が必ず悪にうち克つという信念のもとに、神の御国を来たらすべく努力する実践の立場に立つ精神で貫かれて^{プロテスタン}いる。他方、浄土門においては「善悪の二、惣じてもて存知せざるなり（一）」とする思惟が根本思想であるが、キリスト教においては善・悪の区別は極めて明白であり、天国に対する地獄、光に対する暗というように両極端で異質的世界でお互いが相容れないものとして語られる。そして善意は正義に通じ、また真実の実を結ばせることに価値の優先を唱えるのである。さらにそれ

は象徴的に明らかにされたもの、ないしされうべきものとして、たとえば光、光の子という呼び方で導かれている。とくにわれわれの気付くのは、身・口・意の三業に区別し理解すると、そこでは口のわざわざの恐れをもっとも強調していると受け止められる点にある。それは単に語るという直接的行為だけではなく、飲するというような口を使つての様々な飲食行為も十分考慮の対象に数えられるのである。したがって、ここでは間接的に口を媒体としても含み、さらにキリスト教の神の国の目的設定を基に、結果を想定に加えて「酒に酔つてはいけない。それは乱行のものである」(エペソ五・一八)との禁止・戒めの文句が述べられるわけである。というのほ、神の国の目的を実現するにあたっては、そこには基本的な律法を守ることがまず第一に要求され、それがキリスト教の倫理・道徳となつているからである。それに対し、もっとも積極性に根差した教導文句は、つぎの一節に見られるのである。

むしろ御霊に満たされて、詩とさんびと霊の歌をもつて語り合い、主にむかつて心からさんびの歌をうたい。そしてすべてのことにつき、いつも、わたしたちの主イエス・キリストの御名によつて、父なる神に感謝し、キリストに対する恐れ的心をもつて、互に仕え合うべきである。(エペソ五・一八―二二)

そこで、右に掲げた文章内容を基本課題にしつつ、同時に浄土門の称名念仏と神の御名を称える問題に焦点を当て、比較検討して調べてみたい。

法然は、一般民衆にむかつて「浄土宗のひとは愚者になりて往生す⁽²⁾」と教え、人は煩惱具足の凡夫の身であり、どうしようもなく救い難い罪障・愚痴・無知の浅ましい者である、とする基本前提にたつて、易行の念仏往生思想を説いたことは既に周知の事実である。一方、キリスト教では、悪魔、悪霊に対する戦いとして、神の真理、正義、平和の福音を身に備える。そして神の言を取り、信仰のたてをとつて、悪しき者に抵抗し、完全に勝ち抜く。もちろん、またその間、信者は御霊により絶えず祈りをつづけるという信仰態度がみられる。信仰は神の国に迎えられる者として方向づけられているために、その布教方便は、「賢くない者のようにはなく、賢い者のように歩き」(エペソ五・一五)と記すように、人間をイエス・キリストのまねびとして信仰世界に導く在り方・方法が一貫して取られるのである。ここに基本とした人間観の相違が示されるのである。

しかし、浄土門で阿弥陀仏の徳をほめて、「讃嘆」「感謝の念仏」を称える在り方は、キリスト教の教会におき、会衆一同のもとに信仰箇条で、「讚美」「父なる神に感謝」(エペソ五・二

○、その他参照)する、と和して称する信仰形態と大同小異である。とくに讚美・讚嘆には、共通した基本要素がうかがえるのである。

まず第一に、浄土真宗では、称名の念仏は「ほればれ」⁽³⁾と、しかも喜び勇んだ感謝の念仏称名である⁽⁴⁾。たとえば、それは『正像末法浄土和讃』の「二九弥陀の尊号となへつつ、信樂まことにうるひとは」⁽⁵⁾、「や『浄土和讃』の「二八弥陀仏の御名をきき、歡喜讚仰せしむれば」⁽⁶⁾、「『讚阿弥陀仏偈和讃』」、また、「信心よろこぶそのひとを、如来とひとしときたまふ」⁽⁷⁾と記されてあることから十分意を読み取ることができる。さらに、『末燈鈔』には、その箇所を作り替えて「信心歡喜者與諸如来等」⁽⁸⁾と記し、以下の文にその根拠・説明を「もろもろの如来とひとしといふは、信心をえてことによるこぶひとは、釈尊のみことには『見敬得大慶則我善親友』⁽⁹⁾とときたまへり」としている。つまり、ここでのよろこびの根拠を、「見て敬い得ておおいに慶ぶは、すなわちわが善き親友なり」に求めている。同じく、キリスト教においても、「心 (heart) をつくし、精神 (soul) をつくし、思ひ (mind) をつくして」⁽¹⁰⁾「主なるイエス・キリストに感謝を捧げる (Deo Gratias) とともに、ほめ唱うという形式内容をもつものである。

第二に、いつどこにおいても「常」「絶えず」という条件文が、共通して強調される。

第三に、一人ではなく、出来たら同朋・兄弟たちが体も心も一つになって、すなわち、同じ神を信じる信者の集団形式を成して、和して神の御名を称えるということがとくに強調されている。

第四に、われわれは、浄土門およびキリスト教のそれらいずれもともに、とくに信仰対象なる絶対者の下において、信者側間で別け隔てなく平等視されている、ある普遍的事実を容易に認めることができる。また、構造的には、集団信仰の中に在っても、個人と絶対者とが慈悲、愛によって一対一の、いわば「我」と「汝」の純粋な関係で直結しているのである。つまり、自己の心の内には阿弥陀仏、あるいは異色な表現を採れば阿弥陀仏という名の神、またはイエス・キリストしか存在していないということである。

第五に、浄土門において、南無阿弥陀仏という六字の尊号は、唯一絶対なる阿弥陀仏 (Amitābha, 無量寿仏) に、身命を賭けて帰依 (Namas) するということを意味している。それは、いわゆる仏に渴仰・帰順して信を捧げる信仰告白とみてよい。キリスト教においては、神の御霊を心に賜わった以上、もう古い自己は過ぎ去り、新しく造られたものとなる。いまや信ずる者にとっては、神との和解が成立し、心の内には恵み (恩寵) と感謝の気持が満ち溢れているのである。そしてかれらの内から溢れる神に対する強い信仰と希望と喜びを、外に表現した意味が、「主・イエス・キリストにあつて」ということである⁽¹¹⁾。したがって、われわれは、聖職者を母体として一般信徒集団を形作る教会のなかで、もつとも簡潔明瞭な唱和の原型の信仰告白的聖句をよみとる

とができる。後にこれが、祈禱礼拝用聖歌となり、主日公同礼拝（ミサ、聖体礼儀）の一部に組み入れられていく過程は既に周知の事実である⁽¹²⁾。この唱句は、一般に Communion または「信者の礼拝」などと呼ばれ、主日公同礼拝の後半部を占め、「またあなたの霊とともに」と、司式者と会衆による対話式の挨拶をもって始まる⁽¹³⁾。ともあれ、口において神の名を唱えることは、実はそこに「イエスの御名によって、天上のもの、地上のもの、地下のものなど、あらゆるものがひびをかがめ、また、あらゆる舌が、『イエス・キリストは主である』と告白して、栄光を父なる神に帰するためである」（ピリピ二・一〇—一一）という意味が含まれている。と同時に、口で神の御名を唱える行為は、神に対する絶対的帰依ならびに従順を誓ったことになるのである。

一方、神の御名を唱えることと、讚美歌、詠唱（aria）などは、明らかに厳密な意味で区別されるべきである。すなわち、讚美歌という言葉の基には、イスラエルの言語ヘブライ語で、神に対する信仰と希望と喜びを、イスラエルの美しい歌人たちの法悦的な歌を用いて祭壇で唱歌される、という伝統的な意味内容がかくれている。しかも、讚美歌のうち、主なるものとは言えば、旧約聖書の「詩篇」の中に現われる、百五十篇を指す。また、詠唱は、日本の浄土念仏僧が木魚をたたき、リズムに調子を合わせ経文を一言一句読み上げるのと共通するものがあるが、西洋でいう意味は、主に三部形式から成って、楽器の伴奏のある独唱曲ということである。しかし、ここで神の御名を唱えるといった場合、それはいつでも、どこでも、だれでも（一人としてもまた集団としても）ただ口・舌によって最少限度の一文句を唱えることを意味する。したがって、ここではその他の一切の伴奏、道具立ては不用であるわけだ。そして名号、御名を称えるその一言、一回一回が、構造的に自己の確固不動の信の約束の誓いであり、自己の深い心の信仰告白を表わしている。

そして名号を何度となく繰り返すことは、ちょうど人間の身体機能にたとえると、心臓が単調なしかももつとも正確なリズム・間隔を保って、鼓動を絶えずつづけていることと似ている。また、身体内部における肺の収縮運動、ならびそれに関連した鼻での吸息運動（白隠禪師（一六八五—一七六八（貞享二—明和五））は、その著『夜船閑話』（宝暦七年（一七五七））に刊行される。日本臨済宗の中興の祖とされる白隠は、過去の修行のために重い病気にかかったが、京都白川の白幽真人^{はくゆう}について、身心ともに健康になる「内観の秘法」を習い回復した。この方法を用いて、禅病や疲労状態に陥った修行僧を救い、その目的を達成させるために自らの体験をもとに撰述した養生書^{ようじょうしょ}である）において、呼吸法を禅観と結びつけて、具体的に説き示している。それは、端坐^{たんざ}黙然^{もくねん}として出入の息を教える、いわゆる数息観^{すうじくかん}の方法であり、「一息^{そく}よりかぞへて十に到り、十より数えて百に到る。百より数え将^まち去て千に到て、此身^{この}兀然^{ごつねん}として此心寂然^{じやくねん}たること虚空と

等し」(鎌田茂雄著『日本の禅語録』(十九) 講談社、昭和五十六年、九三頁参照)と説き示している。この数息観を行ないながら心気を両肩、両腕、両乳、胸、肺、胃腸、背骨、尾骨へとしだいに下へ注いでいく内観の観法である。この呼吸法の数息法を実践すると、妄想と邪境を打破して、遂には身心が快適となり、薬を用いず、鍼灸をすることなく、ひとりでに病が治るばかりでなく、今まで手も足も出さず歯がたたなかつたような難解難入の一公案さえもその根底に透徹して、悟ることが出来大歡喜を得たこと、およそ六、七回であったと白隠はその内観秘法の効果を述べ懐している。また白隠は、本著で、天台の『摩訶止観』には病因を詳しく説き治療法を精密に示した十二種の呼吸法が説かれていることを記している。そして心気を臍下丹田および足心に収めることを第一とし、修行者がこの方法を用いればただ病気を治すだけでなく、内観の結果、悟るところ大であつて、疑團も雲散霧消して、思わず手を拍つて大笑するほどの大歡喜を得ることがあるとしている。尚、中国の道教では胎息法という呼吸法があり、宋代の道教文献には『達磨大師胎息法』という書物もあつた」、さらに人間が普通に歩く歩行運動など「古くからよく知られている伝統のなかで、いわゆる「イエスのみ名の祈り」として伝えられてきた素朴な祈りがある。もともとは、中世初期における東方教会の伝統で、無名の巡礼者によって始められたと云われている。それは、一人で巡礼の旅をしながら、痛む足で一歩一歩を踏みしめて、その歩行歩調に合わせて一歩か二歩ごとに「イエスの名」を唱える当時の巡礼者のことである。こうした身命を投げだして信心する祈りの実践方法は、仏教にも認められる。すなわち、チベット仏教等にみられる様に、己れの身長のみだけ歩行し、次にひざまづき伏して顔面を地に接し、両手を上にする、そうした顔面礼拝・帰命頂礼・五体投地を数限りなく繰り返して、長い月日を掛けて聖地までの長旅をつづける方法である。勿論、拝む対象は仏・法・僧の三宝である。キリスト教の修行僧や信徒においては呼吸や体のリズムに合わせてひたすらイエスを呼ぶ。野外での天候は好天ばかりとは限らず、時には雨の日も風の日も毎日続く巡礼の道では、決して楽なものではなかつたであろう。その意味でも、複雑で長い称えの文句聖句のことばによって織り成される祈りは適當ではない。苦しさを捧げながらただひたすら「主のみ名」を単純に呼び続ける姿には、ひたむきな渴きさえ感じられる。神との応答はつねに真実でなければなく、人間の側からの真実さは、斯の如く、しばしば身体の想像を絶する苦痛を伴ってこそ実証されるといえよう」、これらはいずれも短い時刻の反復連続活動であり、そうした繰り返しの機能構造は、御名を称えたり、称名念仏することと大変似ているといえる。

ここで「身体と祈り」、とりわけ身体的な呼吸のリズムと祈り、身体と瞑想について言及して考察してみたい。一見すると、人間の身体と祈りには、あまり関係がないように思われるかもし

れない。しかし実際には、この両者の間には深い密接なつながりがある。東洋では、昔から身体や呼吸と祈りや瞑想は、切り離しえない強い結びつきがあると考えられてきたことは先にも触れた。それに対し、西欧、とくにキリスト教圏では、新プラトニズムの強い影響により、肉体は価値のないもの、むしろ宗教的な浄化や救いのために有害なものとして捉える傾向がごく最近まで主流を占めていた。しかし西洋でも、偉大な聖人たちは自らの宗教体験を通して、人間全体を身体と靈魂が合一したものと捉え、神との交わりである祈りの世界にさえも身体が深く参与していることを体得していた。たとえば、イグナチウス・デ・ロヨラ（一四九一—一五五六）は、身体的な呼吸のリズムを祈りの手段として用いることを勧め、また祈りが深まったときの姿勢が祈りの内容とも関係していることを『靈操』において指摘している。アヴィラの聖テレジアも、観想体験でしばしば身体の隅々まで神に満たされた、あるいは神に包み込まれた感触を味わったことを描写している。こうして神秘家たちは、深い祈りの体験において、靈魂も身体も合一したものであるとして一つの人格が成り立っていることを知っていたのである。確かに体の姿勢も呼吸——吸う息も吐く息も鼻をとおしておこなう。静かに、深く呼吸し、吐く息には吸う息の二倍三倍の時間をかけるのがよい。おおかた深呼吸か複式呼吸がよく、胸式呼吸はいけない——も、祈りや瞑想に役立つと考えられる。主の祈りや聖母マリアへの祈りを、時には一言一句味わうようにしてゆっくり唱えてみることは新たな宗教体験につながると私見する。一呼吸ごとに一つの句をゆつくり味わいながら、仏や神や聖母に向かって口称（唱）することは祈りの確信・真髓そのものだと私は考える。

さて、ついでにここで「禅と祈り」に関して少し述べておきたい。最近では、カトリックの祈りに禅の様式を取り入れる試みが行われていることも既に周知の事実であり、重要な点であるだけに看過できない。そこでは呼吸や姿勢が大切にされる。すなわち、禅の姿勢をとり、呼吸を合わせるだけで大きな落ち着きが短時間のうちに得られる。ただしこの姿勢は、諸能力を働かせるキリスト教の黙想の祈りには合わない。キリスト教の黙想（黙想は、礼拝、讚美、告白、祈願、とりなし、感謝等から成り立ち、全身全霊をもって魂・心を神に注ぎ神の声を聞き、また神にこたえる祈りであり、魂の安らぎを得て信仰を確かなものとする最良の方法である）は、思考力、想像力や意志、さらに感情、時には感性といった人間が持つさまざまな能力を働かせながら展開する祈りであり、不思議なことに、禅の姿勢をとり呼吸までも整えると、さまざまな能力を働かせるのが難しくなり、無理に働かせようとすると苦痛さえ感じてくるからである。しかし、禅の姿勢は、ただ一点に精神集中してとどまる観想の場合には適している。たとえば、「神はわが岩、わがとりで」という聖書の短い一句のことばの内容にとどまって、そこで神の現存に集中すると

いった、ほとんど思考や想像力を使わない祈りには確かに優れた力を發揮することが証明づけられている。このように、本当に深い祈りになればなるほど、そして聖句が短くなればなるほど、身体がそれに参与するということは言い得よう。一方、仏教の瞑想は、他の一切を排除して無媒介的に絶対的なものの宗教的体験をめざす。坐禪の道が無を経て絶対的なものに通じているのにたいして、キリスト教的黙想はなによりもまず被造物を経て創造者にいたろうとする。二つの道はそれなりに正当であるが、これからは二つの道の総合といった観点から捉え直して行くことが広い意味での開かれた、誰にたいしても宗教といえるであろう。

改めて要約していえば、キリスト教的祈り方、瞑想の経過全体はたしかに禪そのものとは違う。しかし神秘経験にまでつきすすんでいく場合、キリスト教的祈り・瞑想にも、主体と客体の完全な一致があり得ることは、すべてのキリスト教神秘家たちが確証しているとおりである。そのとき魂は非常に深く神と一致しているので、現象学的に言えば、完全に神と一つになってしまった状態だといえる。もはやそこには、主体と客体の緊張関係は存在しないから、いわゆる二元論も存立しない。そこにおいて既に従来の神観念は崩れ、魂は神とはちがったなにかとして再び自己を照らし自覚させる。この時、キリスト教は一層仏教に近づくことになる。

そのような具体的人間の身体運動から押し測ると、同じ人間が称える短い言葉の称名またその反復持続は、身体の弛緩状態の生命活動のリズムと完全に一致する。そして精神の弛緩は、人間の生理・心理学的に自然な口声活動であるばかりか、これを身体活動として分析的にみれば、もっとも合理的活動運動状態であり、そして高度に意識の集中された称名の長時間にわたる持続に他ならないのである。

もちろん、そのような同じ動作を、精神集中し、長時間反復口称するには、当然、疲労、倦怠、身心の過度の緊張からくる不快の感が伴うのも自然の現象であろう。しかし、それが逆に信仰者にとって意志の鍛錬となり、信念の強化となることが考えられるわけである。なるほど口称持続の間には、意識しようがしまいが、自己の意志とは無関係に雑念妄想は生じて来るのは当然である。だが、そのような生理的・心理的困難に直面し、具体的にその時々を突破し乗り越えていくことが、そのまま信仰に不必要な障害を払拭し、そして心は鎮静され、澄み透り、精神の統一した状態となって現出してくるのである。日本の表現を借りれば、それは、行の進行と共に心が澄み透って一点の曇りを留めない鏡の表面のようになった心、何らの間障・障碍も無き状態で、物来たらば在りのままにその物を映し出し、物去らば同時に映像をも去ってしまう明明白白としたものである。すなわち日本人の心に誓える言葉「明鏡止水」とか「清き明き直き心」の意識の状態に到達したということができるかと思う。言い返すと、それは身心の清浄、すなわち内清浄、

外清浄の両方を意味する言葉として理解できるわけである。このように、それはただ信者の内面的精神活動ばかりではなく、また同時に、外見的に具体的な形・姿となって現われてくるのである。すなわち、精神が練られ技も琢かれてくれば、それはおのずと心が出来上つて来て、一種の全人格の円熟した独特の風格となつて現われてくることは、疑いのない事実であることは容易に認められるのである。

以上のように考察してみると、一口に名号・御名を称えるといつても、そこには種々様々な意味が含まれていることを知り得る。そこで口称における行の心理、つまり、行の意義について簡条項目に列べ、その要点のみを挙げて置こう。

- (一) 悟りとか神秘体験とかいわれる、入我我入の境に入る。
- (二) 身心の鍛錬となる。
- (三) 信仰、信念の強化となり、また信を培う。
- (四) 懺悔、告白、滅罪の気持が生じ、それが罪業の贖いへとなる。いいかえれば、口称によって心が爽快になる心境は、罪・汚れの意識の消滅の半面であろう。
- (五) 感謝の意識、知恩報恩報謝の自覚。
- (六) 救われた——またはどこかで保証されているという希望・願い——という確信から起因し生ずる内的な強力なエネルギーで、自発的に喜んで念仏称名、主の御名を称えるということが事実としてある。また、信心が実際まだ板についてこない信仰過程の初期的段階として捉えると、救われているかのように考えて、積極的に念仏を称えようとする。ある場合には、家庭生活の事なども二の次にして、極端に信仰の世界に打ち込むことがある。もちろん、そうした絶対的帰依・随順の現象は何も念仏に熱心になるだけではなく、キリスト教、イスラーム教、およびその他の宗教と名の付くすべての民族宗教をも含めた世界の諸宗教にも窺え、当てはまる事柄・現象である。

第一章 法然における口称

さらにつづいて、とくに法然の口称の特色、そしてその意味づけ・解釈について、焦点を本質的構造面から客観的社会的諸現象面に絞って捉えてみる。そこで問題点の主旨を明確にする意図で、全体的に纏めて記述することにする。

浄土教は、現世を「穢土」として厭離することにおいて、つまり法然に従えば、「まずこの娑婆世界をいとひすて、いそぎてかの極楽浄土に生まれ、かの国にして仏道を行ずる」(『往生大要抄』)とする基本的思惟が存在する。それゆえに、如何にして浄土往生するかが、中心の

課題となるのである。そこで法然は、浄土往生を実現する行法として観想の念仏よりもむしろ称名正業を選び取ったが、その行為は、期せずして現世利益ならび王法即仏法・鎮護国家を建て前とする天台・真言の呪術的祈禱仏教と相違することになった。律令制によれば、僧侶は山にこもって息災・増益・降伏・愛敬の四法を修すること（祈禱）、国家を守るとともに天変地異から兵乱の鎮圧、さらに人生全般にわたる皇族や貴族の願いをかなえてやることを任務としていた。そうしたことを踏まえて、法然は、仏法を個人の救済にのみ結びつけたのであった。

歴史的に振り返ってみれば、法然の易行念仏は、時期的には末法思想のもっとも濃厚な時代に生じたものである。つまり、ここでいう末法とは、正法・像法・末法の三時代の時代区分に従えば、平安末期には、釈尊入滅をB・C・九四九（壬申）とし、後二〇〇一年目（正法一〇〇〇年、像法一〇〇〇年説に従うと）、すなわち入末法の一年は、平安時代後期の永承七年（一〇五二）にあたっている。この時代は、もう既に法滅尽の深刻な末法意識を成立せしめるような諸条件がととのっていたのであった。そして社会における具体的な姿・形となつて、あちこちのいたるところで末法の到来の諸相が垣間見られたのである。たとえば、僧侶の破戒・鬪争・殺戮は相次ぎ、俗人の強盗・殺人・放火・暴行などの人道に落ちた悪行はとどまるところがなかった。法然が建久五年（一一九四）に録したと推定される『逆修説法』には、「末法の到来を制するは正法・像法の時なり。末法には戒なし、只名字の比丘のみなり」と述べ、事実上戒は存在しないとまで言明しているのである。それは、厳密に言えば法然が誕生する八十年前の出来事であった。そして法然自ら「末法にいりて、いまだ百年にみえず」（『往生大要鈔』）と記し止めたとき、かれはちよūd御年二十歳にあたっていた。

また、法然が専修念仏に帰したのは末法滅尽に入ってから一二年後のことであり、正に末法は事実としてあらわれつつあった。それは彼が回心する八年前頃から、僧兵の焼き打ちおよび続出する京都市大火などの人災で認められた。ところで法然が回心し専修念仏に帰入した三年後には大火があつて、都の三分の一が焼失し、四年後の治承四年（一一八〇）には辻風が吹き、その年、都は福原に移り、翌年春には養和の飢饉に見舞われた。それは「道のほとりに飢え死ぬる物の類、数も知らず」（『方丈記』）というありさまで、さまざまの祈禱を試みたところで、何の験も得られなかった。その四年後の元暦二年（一一八五）七月の大地震では、都に建てられていた堂舎塔廟のすべてが倒壊し、まったきものは一つもなかったという。こうしたさまざまの天災地異が僅か一〇年ばかりのあいだにつきつぎに起きている。そればかりではなく平重衡が治承四年に東大寺や興福寺に火をかけた後、同年、源頼朝が伊豆に挙兵したりで、血なまぐさい戦乱が起こっていた。

このような天災人災にくわえ、南都での興福寺と東大寺、それに比叡山での園城寺と延暦寺などにみられる僧兵の集団的な闘争が目の前に展開している世の中は、ちょうど、古代国家の衰退と时期的に一致していた。以上記した仏教界を含み、さらにこの当時地方の公領や荘園を地盤として出現してきた武士の争乱、および水害や飢饉、悪疫といった天災地異などは、下層庶民一人一人に対して末法到来の深刻な危機感をもって受け取められたことは想像に難くない。

そのような時代と機根に対して、一般民衆の抱く絶望的な末法観の意識自覚は、かれらを徹底して人間性への不安と不信を味あわせ、ひいては「煩惱具足の凡夫」「罪悪生死の衆生」「火宅無常の世の中」という絶望的な自覚にまで至らしめたのである。そして「煩惱具足の凡夫」への目醒め自覚には、たしかに看過できない仏教思想史上極めて重要な意義が示されているのである。従来の仏教理解からいえば、煩惱とは、修行者にとって悟りという仏教の最高目的を標準とした場合、常に心を迷わし、その実現を妨げるもつとも警戒、敵視すべき精神作用の総称を意味していたことは明らかである。たとえば、仏教では人間が苦楽の世界に沈淪し常に束縛されるのは、貪・瞋・痴などに具なうところの我欲・妄執がその自己目的を達するための心作用のゆえであると捉えるのである。つまり、煩惱は常に人間の欲望・渴愛を起因として生じ、心意識につきまとうもので、それは人力ではどうすることもできない、というのが仏教の人間観の基盤となっている⁽¹⁴⁾。

ところで、それと併せて同時に、「火宅無常⁽¹⁵⁾」の喩えにみられる娑婆世界の一切皆苦は、諸行無常、諸法無我という思想の表現となって止揚され捉えられてくる事実を見落せない。つまり、それは一言で無常観ということに尽きるが、その観とは、現実苦の脱却を目指し、そのため現実を直視して、我をも含めたこの現実の一瞬一瞬の転変諸相を諸行無常と諦視・諦観したからにはかならないのである。すなわち、それは正しい実践修行の認識の基礎に立って、正しい無常を觀察することで、正しく解脱を得る、とするいわば積極的な肯定から導びきだされた説である。したがって、この現実をなすがままにあきらめるのではなく、むしろしっかりとみきわめ明らかに主体的自己探究によって、すべての存在の根源的根拠をつきつめたもので、また、四諦も涅槃もこの結果えられたものである⁽¹⁶⁾。それゆえに、諸法無我の諦観によってこの我見・我執の執着が消滅するとするのは、当然その至り着く道であったといえよう。

煩惱は人間の心の善・悪以前の問題として、いわば前提条件として位置づけられている。しかし、その事实现象を是認することなく、あくまで悟りを得るための障害となし、一時も早く厭い捨てるということに、すべての修行者が目標となし全力投球してきた。だが、法然が「衆生の貪瞋煩惱」といった場合、ここでは三界六道世界にとどまる、生死出離の縁なき十逆五悪の愚痴の

自覚が率直に語られているのを、われわれは認めることができるのである。そのような意味では、明らかに法然は煩惱を現実認識に即応して、あるものがあるがままに受け止めた。つまり、場的論理の中心を現在におくとともに、現実の人間の心の姿をそれなりに認めたのである。すなわち救済に与かるべき一切衆生ほ、常に此土にいて苦惱しあがいているがゆえに、『阿弥陀経』で「今、現に在ましまして説法したまふ」阿弥陀仏への信仰救済が絶対に必要となるわけである。見方をかえれば、それは、開き直った態度であるといえよう。したがって、親鸞は、『末燈鈔』で、法然の浄土往生觀を端的に「故法然聖人は『浄土宗のひとは愚者になりて往生す』とそふらふしことを、たしかにうけたまはり候しうへに、ものもおぼえぬあさましきひとびとのまいりたるを御覽じては、往生必定すべしとて、えませたまひしをみまひらせ候き⁽¹⁷⁾」と記し、門弟兼信御房に宛て送簡している。そのことが何よりの証左といえようか。

さらに、ここでより法然の真意に接近したと考えられる解釈を試みてみよう。一般庶民の信仰を対象としてみた場合、法然にとって、そこには明らかに一時の煩瑣な説法方便で救われる確証ならびに自信はなかったのである。とすれば、一層現実生活に即答したあるがままの姿・心で念仏することに過ぎたるはないわけである。そこには、かれらの生活を根底から直接に捉え、且つ生活心情をも含めた具体的事実と密接させた、いわば法然の正確な人間性理解がその根本にあつたからだと考える。そして、法然が煩惱具足の凡夫の自覚を促すとき、必ずそこには至誠心、深心、廻向発願心の三心の理論的裏付けがあつた⁽¹⁸⁾。

たしかに、法然が『選択本願念仏集』で「身はこれ煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして、三界に流転して、火宅を出でずと信知し⁽¹⁹⁾」と記す一文と、つぎに「定んで往生を得と信知し⁽²⁰⁾」とつづく文章とは、明らかにそのままでは論理的に意味が結び合わない。つまり、それは矛盾した論理であり、二律背反をおかしていることになる。しかし翻つて、そこには論理ではどうしても解決することのできない、宗教的飛躍が意図されている事実を、われわれは容易に洞察することができるのである⁽²¹⁾。いいかえれば、法然は、愚鈍下知のものは自分たちの無明煩惱の罪障を自覚することのみに止まらず、出離に縁のない身を深く信ずることだというのである。また同様に、その信は、『阿弥陀経』にでてくる言葉をそのまま、法然自身の信仰体験にもとづいて自己の解釈とした、「一切の行者等、一心にただ仏語を信じて、身命を顧みず、決定して依り行じて⁽²²⁾」に示されている。

法然は、念仏往生の救済にあずからんとする者は理論を超えて、最終的に「一念の疑心を生ぜず⁽²³⁾」して、ただ弥陀の仏願に随順することだ、と確信をもつて断言する。それに加えて、その基底には、仏は大悲を満足させるばかりか真理をも語る人であり、仏の説くところはすべて正

教・正義・正行・正解・正業・正智である、とする法然の仏の完全性への確信が窺えるのである(24)。

それは言う迄もなく、法然独自の幾多の試行錯誤を通過し、さらに挫折感を体験して一層新たに再認識された、実にかれの到達した宗教的信念そのものであった。したがって、そこには体験による止揚の段階が存在した事実を看過してはならないと考えるのである。

すでに周知のように、法然が生涯をかけて唱えた宗教的方法は、「称名」念仏であった。それは、「念仏申せば仏になる」というもつとも簡潔明瞭な標語に、かれの核心的真实性が表われ出ている。法然の教えに拠れば、釈尊一代の教行は、ただ念仏申す一つで授与される(25)。「一枚起請文」。その根拠は、『選択本願念仏集』第十一章の「雑善に約対して念仏を讃嘆するの文(26)」において、雑善と対照するとき、念仏行がいかにもすぐれた救済の法であるかを明らかにし、とくに念仏のみが五逆の重罪をも滅することができる点に強調されている。そして、さらに第二章の「釈尊、定散の諸行を付属したまはず。ただ念仏をもつて阿難に付属したまふの文(27)」にいたって、念仏三味の一声一行のみが釈尊より阿難に付属されて、永遠未来の時にまで流通する価値をもつことを説くことで明確に示されているのである(28)。くだいていいかえると、法然が生涯かけて布教し説示した宗教的価値の一切の根拠は、実にここにあったのである。

さて、口称の念仏という単純な行為が救済に与える唯一最上の方法である、という立宗の意義を宣言した著書こそが、正に『選択本願念仏集』である。本書で、法然は、遠くは『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』のいわゆる浄土三部経を取りあげ、各章ごと、標題とそのもとに経・論・疏の文を引用し、それに私釈を加えた三段形式の文章構成によって、そこで凡夫が仏になる所の根拠を示した。下って道綽禪師、善導和尚、源信など、浄土系の血脈の諸師の指導を明確にした。わけても、とくに唐の善導和尚の著書『往生礼讃』後序によって、この「衆生称念すれば、必ず往生を得(29)」の一文を依りどころとして、ただ称名念仏の一道こそが、凡夫が仏になる唯一の手立てであることを強調したわけである。ここでいえることは、法然が当時の仏教界の常識に従って、教相判釈の伝統的方法を用いて、しかるのちに、おのれの拠る立場・主張を展開している点である(30)。

法然の選択とは言う迄もなく阿弥陀仏であるが、いまここで少しく選択の意義について触れておきたい。法然が専修念仏を「選択」するに至った時期は、承安五年(一一七五)の四十三歳の時である。念仏往生の選択の直接の引き金となったのは、法然が唐の善導の『観経疏』を、自ら手にして読んだことに起因する。すなわち、そのなかに記す、

一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故（一心に専ら弥陀の名号を念じ、行住坐臥に時節の久近を問はず、念々に捨てざるもの、是を正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に）。

との一文に遭遇し、そのとき靈感をえて、法然は教学的な裏付けの宗教体験を味わった。このことにより、「としごろ習いたる智慧は、往生のために要に立つべからず」として、法然は専修念仏の一行をとる決定をした。つまり、その瞬間に、法然は専修念仏を受け入れ、それに帰入したのである。そしてそれ以後の法然の仏教思想の展開はなかつたと考える。いいかえると、六十六歳に撰述された本書は、先にも述べた回心の宗教体験のときに形成されていたものであった。つまり、その時、基本的には念仏思想大系の確立すべき方向は出来ていたと考えてよい。したがって、こと法然に限っては、かれの回心以後の思想的展開というべきものは考察できないと言い切ってもよからう。

ところで、『選択本願念仏集』の成立の直接動機は、九条兼実の懇請により撰述されたものである。そのことは、法然の伝記を中軸に描く膨大な『法然上人行状絵図』（『四十八巻伝』『勅修御伝』）に記すところである。また、前掲の『選択本願念仏集』の末尾の文中に、「図らざるに仰せを蒙る⁽³¹⁾」「命旨を願みて⁽³²⁾」と記すところから、『四十八巻伝』と関連づけて、兼実を指していることが十分察せられるのである。

本書は、論・疏から浄土教に関する要文を集め、自己の念仏上の見解の要義を示したものにすぎない。そこで法然は、自己の体験と思想の遍歴を体系づけ、仏教の流れのなかに浄土教を位置づけた。そればかりか、法然の野心的作品であるこの著は、日本仏教史上、実に画期的な意義をもち、宗教界ならびに一般民衆にまで決定的な影響を与えた。というのも、この事が、伝統的權威に安住していた旧仏教諸宗（聖道門）に対する、勇氣ある大胆な数理的批判を試みた、という根本的な性格の違いを持っているからである。そして、とりわけ専修念仏の一行に結実・集約され、正に最小限に単純化された救済念仏論は、そこに方法的にも顕著なものが打ちだされているのである。

第一に、『選択本願念仏集』では、道綽の『安樂集』によって、法然自身の主張を根拠立てる専修念仏を「浄土宗」と号し、明確にそれ以外の仏教——「聖道門」から区別した。そこで法然は、自己の体験に基づき、自力成仏の聖道門では一切衆生は到底悟りを得ること難きがゆえに、諸機に通ぜず、と聖道門を難行、浄土門を易行であると定位したのである⁽³³⁾。

第二に、法然は、たとえば弥陀をたたえる読誦・観察・礼拝・称名・讚嘆供養など五種の行法

すべての行を正行、弥陀念仏以外の一切の行業、たとえば理観・菩提心・持経・持呪・持戒・建堂造仏などを雜行（ぜつぎょう）と貶したのである。

第三に、法然は、正行をさらに正定業と助業の二業に分け、助業を傍として、仏の本願に依る仏名を称する正定を専に修すべきことを方向付けしたのである。

以上の論述した諸点を、さらに要約・整理して捉え直すと、つぎのようになっていることができる。すなわち、まず、法然の念仏信仰の根本には、末法世時においては時と機に相応する教えのみが衆生を救いうる、とする前提的考えが存在することである。それに関して、念仏を根拠とする理由には、簡単にいつて二つが挙げられる。一つは勝劣の義であり⁽³⁴⁾、二つは難易の義である。いいかえると、浄土門が聖道門に対して、一に名号は万徳に帰するがゆえに勝る教えであり、二に念仏は修し易いがゆえにである、とする教えに拠っている。

ひるがえって、ここで全体的に専修念仏ならびに『選択本願念仏集』について考究すると、つぎのような事実が指摘可能であろう。

すなわち、法然の回心による専修念仏の選択は、動機において極めて偶然的なものであり、またまったくのかれ自身の個人的主観的事実に過ぎない。しかも、宗の名をたてることにおいては、天台・法相などが伝統的に伝授している師資相承に違反することとなる。つまり、そこに自己の念仏の絶対性・正統性を主張するならば、伝統的旧来の教団の教理的相違点を明確に打ちだし、他宗の教理を勝劣により論破して念仏至上主義の立場を試みる必要があったのである。

それゆえ、法然は、『西方指南抄』三卷「法然上人御説法事」の一条の冒頭に叙されるように、つぎのように画然と「浄土宗に師資相承血脈次第あり」の宣告をしたわけである。

かの迦才・善導は、ともにこの浄土一宗をもっぱらに信ずる人なり。自宗・他宗の積すでにかくことなし。しかのみならず、宗の名をたつことは、天台・法相等の諸宗みな師資相承による。しかるに浄土宗に師資相承血脈次第あり。いはく、菩提流支三蔵・恵寵法師・道場法師・曇鸞法師・法上法師・道綽禪師・善導禪師・懷感禪師・小康法師等なり。菩提流支より法上にいたるまでは、道綽の安樂集にいだせり。自他宗の人師また次第に相承せり。これによりて、いま相伝して浄土宗となづくるものなり。しかるに、このむねをしらさるともがらは、むかしよりいまだ八宗のほかに浄土宗ということをかきかずと。難破することも候えば、いささかまうしひらき候なり⁽³⁵⁾。

この記述からもわかるように、法然が自己の宗教的確信に基づき「念仏は易きが故に一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。しかれば則ち一切衆生をして平等に往生せしめむがために、難を捨て易を取りて、本願としたまふか⁽³⁶⁾」と立宗宣言をした場合でも、かれは「師資相承」の大問題を否定しなかった。そればかりか、彼は中国でみられた法脈思想を継承している。法然は、むしろ積極的に法脈と血脈を一語に直結させることにより、日本仏教の特殊体質を構成する不可欠の血脈思想を強調したのである。したがって、法脈を全面的に認めた事実は言う迄もない。そして、それを宗教的正当化⁽³⁷⁾の手段として、法然が念仏優位の位置づけを試みた点は、まったく旧来の伝統的思惟からはみでるものではなかった。

以上に述べてきたように、たしかに法然の回心は主観的なものであったが、しかし念仏専修の正当づけ主張・論旨においては、手続き、方法論的に客観的態度・手段がとられた。すなわち、聖道門の教理を批判し、ならびに自宗の浄土門の易行念仏の意義を論証立てたのである。つまり、法然は、これを他宗に納得させるための方法として、主観的な回心を、終始客観的に多くの経典や論・疏の引用、加えて私釈でもって、諸宗での専修念仏の位置づけを試みた。それが、『選択本願念仏集』であった。

ところで、ここでは法然についての論究はこれ位にして、つぎに親鸞における口称の問題について考察を進めてみたい。

第二章 親鸞における口称

一 念仏の構造的意味

まず、はじめに問題設定をしてみたい。親鸞は、身・口・意の三業中、とりわけ言語表現ならびにそのあらわれを中心とした口業に、もつとも重きをおいていると把握できる。もちろん、口業といっても、それが単独無伴に存在するという意味ではない。それは、身体的行動としてあらわれる身・意の二業いずれとも、常に密接不可分なる関係を保っている事実は言う迄もない明白な理である。たとえば、念仏が称えられるまでのその間の構造的な問題は、阿弥陀仏から衆生への本願招喚がまず働いて、それに相応して衆生から阿弥陀仏への欣求の念が起り、これが具体的に仏名音声の一行となって言語表現されるわけである。そこで親鸞の称える念仏の意味について考えてみたい。

親鸞は、『教行信証』「行巻」の第五祖善導の項目のなかで、つぎのように述べている。

しかれば「南無」の言は帰命なり。「帰」の言は至なり。また帰説なり。説の字悦音また帰説なり。悦の字悦の音・悦ふたつの音、つぐる(告)なり。のぶるなり(述)なり。ひとのころをのぶる(宣述)なり。命の言は業なり。まねきひく(招引)なり。使なり。教なり。道なり。信なり。はからふ(計)なり。めす(召す)なり。ここをもて、「帰命」は本原招喚の勅命なり。「発願廻向」といふは、如来すでに発願して、衆生の行を廻施したまふの心なり。「即是其行」といふは、すなはち選択本願これなり(38)。

右の文章から理解すると、親鸞は、六字尊号の南無に関し、これを帰命・本願招喚の勅命と同義に位置づけた。一方、南無にはたのむという意味が込められているが、それを敷衍解釈し、衆生がたのむのは仏から招引されて計らわれた結果であり、仏への憑依の心的態度そのものが、実は如来からの賜わりものにすぎないと親鸞は捉えた。そのための論証には、『玄義文』第十八願・加減の文につづいて、善導の「六字釈」を前提として引用しているのである。

「南無」といふは、すなはちこれ帰命なり、またこれ発願廻向の義なり。「阿弥陀仏」といふは、すなはちこれその行なり。この義をもてのゆへに、かならず往生をう(39)。

ここで、善導は、明らかに六字のころを願(南無)と行(阿弥陀仏)というように、具足一体の姿として表現した(40)。すなわち、重要な問題点は、念仏は同時に口業の行であることを断定しているところにある。他方、親鸞は、称名につき「行巻」の私釈で、「あきらかにしんぬ。これ凡聖自力の行にあらず、かるがゆへに『不廻向の行』となづくるなり(41)」と説き明かすことにより、称名を衆生の立場からみれば「不廻向」の願行であることを概念規定したのである。すなわち、別なことばにおきかえると、帰命とは真実の信心をあらわし、この信心は自力の発起にあらずして、帰せよと命じたまう仏の勅命に信順・帰依した信なのだ(42)。したがって、そこで称えられる六字称名の念仏は、凡夫が自己の力によって修した功德を、さとりのためにさしむけて往生をねがうといったものでなく、正に如来よりの賜わりものとしての信心の念仏行ということになる。つまり、そのことは、本願の真実の真心が信受されると、「信」が具体的な南無阿弥陀仏の口称音声となって表白されるわけで、その時はじめて信の成就とみることができるのである。

思うに、口称とは、個々人の内的信仰ならびにその確証の結果的表現形式である。つまり、それは静止的消極的な諸観念から、つぎに動的・積極的肯定の一つのまとまった音声化された具体

的表現行為となつて、信仰力の情熱におしだされ自然に人の口をついて称えられるものである。その意味で、念仏とは、弥陀の本願への絶対的なる「信」「信心決定」と、救いを求めるための念仏（弥陀助けたまえ）の口「行」とが一点に交わつたものであるといえるのである。いいかえれば、それは、仏の身・口・意と念仏者の身・口・意の三業が完全に一体となつたすがたである。つまり、それは、『歎異抄』一五の「三密行業の証果⁽⁴³⁾」とはまったく違つた意味で、むしろ文字通り「彼此三業、不相捨離」（『教行信証』）に読みとられる、不離一体の相即関係を示しているすがたである。そのように、口称とは、いわば三業の結晶化された姿であることはもとより、結晶化の役割をそれ自体のなかに構造上そなえているといえるのである。

加えて、衆生の歡喜讃仰という心意識の充足・調和の感情は、順序として「尊号」「仏号」「名号」（不可思議・功德）を称えた後にくる、必然的心のあらわれではないかと考える。親鸞の浄土往生への救済観は、根本的に本願念仏である南無阿弥陀仏の六字の仏名を称えるというところに、一切が結実されると捉えられる。そのために、親鸞は、一般民衆に分かり易く説き明かす努力をした。それは、たとえば晩年の和讃などには顕著に窺えるのである。すなわち、そこでは、日本在来の土着的呪術的信仰や、また現世利益的思想についても繰り返し幾度も触れている。勿論、言う迄もなく否定的にはあるが。そうしてさらに教学的観点からは、たとえば主著『教行信証』を読むと理解されるように、さらにインド、中国、日本の仏祖・諸師たちの諸經典や論・疏の引用、私釈などが徹底して追及されたわけである。簡単にいえば、一方では和讃等の短い歌をもつて地方の農民門徒に向けて分かり易く説き諭す方法と、また他方で、『教行信証』に読み取られる如く、学問的論述風に特定の知識階級のみしか理解できない方法で記した、そうした二通りの方法が確認できるのである。

親鸞の教ある説示方便のなかで、とくに中心的宗教感情を取り扱つたものには、信心獲得後は御恩（仏恩）報謝の感謝の念仏を生涯称えつづけることだ、とする考え方が基本にある⁽⁴⁴⁾。それは、極めて宗教的ニュアンスの濃い、情感の世界となつている。たとえば、『歎異抄』において「すべてよろづのことにつけて、往生には、かしこきおもひを具せずして⁽⁴⁵⁾」、「つまりわが計らいを一切放下不着し、「ただほればれと弥陀の御恩の深重なること、つねにおもひいだしまいらすべし⁽⁴⁶⁾」とか「一生のあひだまうすところの念仏は、みなことごとく、如来大悲の恩を報じ徳を謝すと思べきなり⁽⁴⁷⁾」と説き示されている点に十分その趣意を汲み取ることができる。ここに念仏観への意味付与の一端が記載されているとともに、同時に、それはわれわれを宗教意識の源泉に導き、強く心に訴えかけてくる事実を認めないわけにはいかないのである。またその意味での理解にそつて、われわれは、躍動ある生命感、充実し満ち溢れた新鮮な宗教感

情が、この口称の称名念仏のなかに脈々と流れ伝わって受け継がれていることを知ることできるのである。

さらに論旨を進めて、われわれは、念仏の利益の数々を『教行信証』の本文中に読みとることができると考察する。一例を示せば、「行巻」の〈願成就の文〉と題する項目の箇所、親鸞は念仏が他に勝れたとする徳性を列挙し、「ひろく貧窮をすくふて、もろもろの苦をまぬがらしめ、世間を利益して安樂ならしめん⁽⁴⁸⁾」と記している。

また、一方、親鸞の著述のなかで、もつとも纏まって念仏行者の数々の利益・功德が列記され説かれている作品がある。すなわち、それは三帖和讃中、とりわけ『浄土和讃』の「現世利益和讃」である。これは全部で十五首である。ここでほめ、たたえて歌いあげられる親鸞独特の言い廻し説き方は、「南無阿弥陀仏をとなふれば⁽⁴⁹⁾」という仮定・条件文であるが、同文句が全体に亘って九回も強調して使われている事実、私は注目したい。それは、明らかに親鸞が民衆の念仏理解を、一層容易にさせるため、意図して記されたことが理解されるのである。

そして、ここで歌われる「和讃」の解釈の内容は、大きく二種類に分けられる。すなわち、一つには、三世にわたる諸々の宿業輪廻の罪の滅罪の功德。二つには、天神地祇、観音・勢至をはじめとした数かぎりない諸菩薩や、インドの梵天・帝釈も敬礼守護するということである。そこで前者のたとえをあげ問題とする親鸞は、『教行信証』「行巻」に「大経疏」上を引見して、つぎのように意見を述べているのである。

法相の祖師、法位のいはく、諸仏はみな徳を名にほどこす。名を称するはすなはち徳を称するなり。徳、よくつみを滅し福を生ず。名もまたかくのごとし。もし仏名を信ずれば、よく善を生じ悪を滅すること、決定してうたがひなし。称名往生、これなんのまどひかあらんや⁽⁵⁰⁾。

この説はそのままが親鸞の言葉ではないにしても、視点をかえれば、そこに、祖師の語句を用いることで、そのまま自己の主張を正当づけ、権威あるものとして読者に説得する意図がはたしている。その意味からすると、この法位の説示は、そのまま親鸞の考えていることだということに誤まりはないわけである。また、各祖師の原文の読み方に、親鸞の独特な解釈がほどこされているのは固よりである。そのことをふまえて、上記の文を一応図式的に理解を試みた場合、称名||称徳||滅罪・滅悪(諸悪罪障)・生福・生善、ということになる。

さて、前の文につづき、では、自己の考えと同じである意味とは何か。つまり、それは、端的

にいえば、「功德無量なれば、よく罪障を滅す⁽⁵¹⁾」ということに尽き、その一仏の名号称名は、そのまま諸仏の名号を称することに通ずる、とする親鸞の解釈がかくされているのである。すなわち、「もしたどもはら一仏の名号を称するは、すなはちこれつぶさに諸仏の名号を称するなり⁽⁵²⁾」と記す文がそれである。

さらに、親鸞が上記の引文の他、「律宗の祖師⁽⁵³⁾」「三論の祖師⁽⁵⁴⁾」「禪宗の飛錫⁽⁵⁵⁾」にみられる各宗派の経文をその証拠に引き立て、そして源信の『往生要集』（本文そのまま引用）や『心地観経⁽⁵⁶⁾』に説かれる六種の功德などを列記する理由の一つには、主眼が称名の勝れた功德を主張せんがためである⁽⁵⁷⁾。

二 信・行の相互関係

ところで、ここでは、「信」と「行」について考察を練ってみたい。親鸞の信仰の基本的構造的立場は、信（信心）と行（念仏）が、信をおいて行はなく、行をおいて信も他にはない、といういわば信・行不離一体、不可分の密着密接な相互関係にあることを意味する⁽⁵⁸⁾。すなわち、親鸞の場合は、「ただ仏語を深信して、専注奉行すべし⁽⁵⁹⁾」（「信巻」）とか「ただ仏経を信ぜざるによりて⁽⁶⁰⁾」（「行巻」）、また、「『釈』に「専心」といへるはすなはち一心なり。二心なきことをあらはす。「専念」といへるはすなはち一行なり、二行なきことをあらはす。いま弥勒付属の「一念」はすなはちこれ一声なり⁽⁶¹⁾」（「信巻」）や「信にまた二種あり。ひとつには聞より生ず。ふたつには思より生ず⁽⁶²⁾」（同上）と記す説明文に窺えるのである。それは、まず仏経・仏語・仏意への絶対的な信を意味する。つまり阿弥陀仏への二心無き一念の信心の念仏行者の立場を重視する。

では、そこでの信とは具体的に何を意味するのか。それは、正しく南無阿弥陀仏の一声にほかならない。そして、そこでの信を得る方法には、大きく分けて二つあるとしている。すなわち、それは、教えを聞くことによつておこる聞信と、義を思惟し追究することによつて得られる思信である。そこで簡単にいって、信心獲得から念仏口声までの本質的構造は、一般的につきのような順序を経て捉えることが可能であろう。

それは、念仏者の弥陀たすけたまへの発起一念により、本願力廻向が働く。同時に、心に深く信ずる思いが一声一行となり、現実化する。すなわち、南無阿弥陀仏 (Namas Amitayus, 無量光(寿) 仏に帰命したてまつる) という仏名を称える称名念仏となつて、音声化されることを意味

している。そこで、さらに細かく信・行の区別を立てようとする、それは極めて困難となってくる。なぜなら、信のなかにすでに行がはたらい（含まれ）ており、またともに行のなかに信がはたらいしている、という同時的構造を念仏が本質的にもつからである。

仮に、信の立場から口業の行に重点をおいて念仏を捉えた場合、それはすでに念仏の行という意味にきりかわっている。たとえば、『歎異抄』の冒頭には、「往生をばとぐるなりと信じて念仏まうさんとおもひたつころのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり⁽⁶³⁾」という文章が、そのことを端的に伝えている。換言すれば、信は静止した状態ではなく、

信が信の本来の意味をもちうるためには、起こるといふ、こころの積極的な動きがそこに生ずるわけである。したがって、その立場のどちらか一方に重点をおくことで、すなわちこの念仏の主体性をどう捉えるかによって、信の一念、行の一念という問題が必然的に生じてこざるをえないといえよう⁽⁶⁴⁾。しかし、翻って生死離脱の浄土念仏による救済を切実に願う者にとつては、これらの区別・解釈理解はそれ程の問題にならないと私は考える。むしろ、実際に、そのような信・行を分離解釈して発展的に捉えた念仏というもの、もはや現実的実践的な意味を欠いたに近いことは十分明らかである。それゆえ、そこには、理論が宗教的機能から離脱し、理論がもはや理論としての実際の役割りをもたないという恐れが生ずる。要するに、信の一念も行の一念も、真心をもって念仏を称えようと思いつ「一念」のなかに、すっぱりとつみこまれていく、といった方がより正しい適確な意味になるのではないかと思われる⁽⁶⁵⁾。

くりかえせば、ここでは念仏の根本においては、信行は一如であるということである⁽⁶⁶⁾。ただし、その信行一如が成立するためには、そこには基本的前提条件が一つあった。それは、『末燈鈔』の第十二において、「念仏往生とふかく信じて⁽⁶⁷⁾」と記す条件文がそれである。また、逆説的表現をとれば、同十一書簡で「うたかふこころのすこしもなきを⁽⁶⁸⁾」という前提文が、上記と同様な意味を指し示し含んでいると思われる⁽⁶⁹⁾。

すでに第一章で触れたが、同様に、法然も『選択本願念仏集』において、「弥陀の本弘誓願、名号を称すること、下十声一声等に至るに及ぶまで、定んで往生を得と信知して、ないし一念も疑心あることなし⁽⁷⁰⁾」と記し、念仏称名することにおいて「一念の疑心」もあってはならないことをとくに強調しているのである。また、法然は同書の「(八)念仏行者は必ず三心を具足すべきの文」のなかで、『観無量寿經』を引用し、「我またいまだ一念の疑心を起さじ⁽⁷¹⁾」とか「また一念の疑心を生ぜずして⁽⁷²⁾」と記し、その根拠を「仏語は、真実の決了の義なるによるが故に⁽⁷³⁾」と説明しているのである。そして、さらに『一枚起請文』をみると、この箇所「一念の疑心」もあってはならないとする主旨内容が、文中の「南無阿弥陀仏と申て、疑なく往生す

るぞと思とりて、申外には別の子さい候はず⁽⁷⁴⁾」に簡單明瞭に表現されている。

以上、問題として取り上げてきたなかに、法然の率直な人間観が語られているわけである。それは、結局、人間とは「煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して、火宅を出でず⁽⁷⁵⁾」とする捉え方が基本前提となっており、自己が罪悪生死、煩惱熾盛のうちにあることを、現実認識・自覚することだという。そしてその境界からぬけ出るために、その方法手段は単なる「知」ではなく、「信じて知る」とする「深心」・「深信」が必然的に轉換要求されてくる道理である。つまり、そこに、一般的倫理・道德の世界から、宗教の信仰体験の世界への飛躍⁽⁷⁶⁾がとられることになる⁽⁷⁷⁾。このように、法然のつく「深心」＝「深信」には、二つの意味が認められる。一つは、自分は煩惱にまどわされた、俗塵にまみれた凡夫であるということ深く信ずること。つまり、人間の在るがままの諸心相・姿の事実認識である。二つは、阿弥陀仏を信じて、念仏称名すれば必ず救われると深く信ずることである。ここに、深心が真心といわれる所以が認められるばかりか、また同時に、信の基本構造が示されていると先取することができる。たとえば光明寺の和尚善導は「行巻」で端的に「この雑毒の行を廻して、かの仏の浄土に求生せんとおもふは、これかならず不可なり」と述べた後、続けて「なにをもてのゆへに。まさしくかの阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行ぜしとき、乃至一念一刹那も、三業の所修、みなこれ真心のなかになしたまへるによりてなり」と語り、更に「また真実に二種あり。ひとつには自利真実、ふたつには利他真実なり、と。」説いている内容は信心正因の根本のところを示している。しかも「名号」と「信心」の関係を考える際決して忘れ去ることのできない大きな解釈の本質的な違いは、「行巻」で〈三心即一心〉に触れている箇所で説く処の「真実の信心はかならず名号を具す。名号はかならずしも願力の信心を具せざるなり」に顕著に表現されている。

さて、問題の焦点を親鸞に戻して、かれ自身の文章に照らしてさらに推考を押し進めてみよう。『末燈鈔』第十一章には、この信行二つの関係を強調して、つぎのように述べられている。

さては、おほせられたる事、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。そのゆへは、行と申は、本願の名号をひとこゑとなえておうじやうすと申ことをききて、ひとこゑをもとなへ、もしは十念をもせんは行なり。この御ちかいをききて、うたがふころのすこしもなきを、信の一念と申せば、信と行とふたつときけども、行をひとこゑするをききて、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く候⁽⁷⁸⁾。

ここで「一念」といつているのは、『歎異抄』に「一念發起するとき、金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚のくらゐにをさめしめたまひて⁽⁷⁹⁾」と記されてある一文とともに、それは同義的に「念仏」をさすのみならず、また正定聚のくらゐをも意味していることは明らかである。「正定聚」については、ここでは言及せず、後で詳しく論考することにする。

ところで、たしかに一念の二語に含まれる語意ニュアンスの違いは、親鸞によつて、多種多様な解釈として試みられている。たとえば、『一念多念文意』には、「『一念』といふは、信心をうるとき、まわまりをあらわすことばなり⁽⁸⁰⁾」と明記されて説かれる。そして、しばらく文章をおいた後、親鸞は『無量寿経』にでてくる「乃至一念」を取り挙げ、「乃至は称名の徧数のさだまりなきことをあらわす⁽⁸¹⁾」と記し、つづいて「一念は功德のまわまり。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⁽⁸²⁾」と意識し捉え直している。すなわち、このようにみると、一念には、時の時熟としての窮まりと、功德諸善が全て具わり収まるという意味が分けて捉えられる。つまり、前者には、相対的時間の絶対否定として、絶対的現在、前後際断、不連続の連続という一連の文字で捉えられる意味概念が含まれているといえよう。たとえば、親鸞の『教行信証』「信卷」のなかの一例を提示すれば、それは「機の度すべきものを観じて、一念のうちに前なく後なく、身心ひとしくおもむき⁽⁸³⁾」という文章に十分窺い知ることができるのである。さらに同書同巻には、真実の信樂について考えると、この信樂には一念ということがあるとして、一念というのは信樂が開かれ起こってくるその時の最初の一瞬をあらわしたもので、広大にして思いはかることのむつかしい喜びの心をあらわしていることだ、と開陳している。因みに、ここに本文を引用しておこう。

それ真実信樂を按ずるに、信樂に一念あり。一念は、これ信樂開發の時尅の極捉をあらはし、広大難思の慶心をあらはすなり⁽⁸⁴⁾。

ここまでくると、一念の理解は、単に超越という言葉に置き変えるには西欧的思惟概念のニュアンスがあつて厳密には適合しないように思える。それは、むしろ思惟を超えたものである領域に属しており、親鸞自身も語る言語表現を借用すれば、不可思議、不可説、不可称⁽⁸⁵⁾という意味に理解・照合されてくる特殊的概念を含んだものとして考えられるのである⁽⁸⁶⁾。

さて、つぎには「大行」ということについて問題としてみたい。親鸞は、「行卷」の冒頭で、

つしんで往相の廻向を按ずるに、大行あり、大信あり。大行といふは、すなはち無礙光如来

のみなを称するなり。この行は、すなはちこれ、もろもろの善法を撰し、もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。かるがゆへに大行となづく(87)。

と記している。上文からわかるように、ここでの「行」は私念の「行」ではないがゆえに、「大行」と特別に呼称している。つまり、「大行」とは、親鸞の説示に従えば、諸仏称名の願である第十七願のなかに菩薩の因位によつて誓われてあるというのである。すなわち、その内容的意味は、もしわたしが仏になるとき、一切の世界の量りしれない諸仏諸菩薩が、こぞつて我が名をほめたたえ称えないならば、わたしは仏にはならない、という不退転の決意の悲願である。また、一方、同書同巻には「仏の名号をもて経の体とす(88)」とか「念仏成仏はこれ真宗なり(89)」や「念仏三昧これ真宗(90)」とも、親鸞は浄土の真宗の宣揚を意識してか記しているのである。

こうした文意も一方に含みもち、そこでは、ただ称名行をとおしてこそ信が成就する唯一の手だてであることの意味が、明確に断定的にうちだされ掲げられている。しかも、この仏名を称えるという口行は、その一声それ自体に宇宙の真理の徳が宿されているわけである。とはいえ、いう迄もなく念仏口称は単に口元にて称え繰り返すという反復的単純行為を意味するものではない。正に全身心を阿弥陀仏助け賜えという目標があつて、仏名を誠心誠意をもつて称え讃える、という実に自己の全身心を粉しての全力投球なのである。勿論、それには人に依つては宗教的実存感を、つまり生死からの解脱をひしひしと実感しつつ、そうした限界領域から解放されようとして、必死に追求するという場合も十分に考えられるであろう。ともあれ、そうしたことも基として、究極的には行き着くところは、念仏三昧境の真只中にあつて、阿弥陀仏の大慈大悲心に恵まれ与かり、仏名・名号不思議の功德海の世界に招かれ己証せられるわけである。仮に象徴化して説くことを許せば、その仏の大慈悲心とは、「無礙光仏のひかりの、御ころにおさめとりたまふがゆへに、かならず安樂浄土にいたる(91)」(『一念多念文意』)「われ超世の願をたつ、かならず無上道にいたらん」(「仏説無量寿経」(巻上)『真宗聖典』二四頁)、「かならずまさに世尊となりて、まさに一切生老死を度さんとすべし」と(「行巻」一三三頁)、という阿弥陀仏に成る前の修行中の法蔵菩薩の願から来ている。そうして願成就を成し終つて比すべき者なき最高位の阿弥陀仏と生まれ変わった暁は、既にそのもの自体は目に見えない無量無遍の光であり光明土となり、しかも闇世を一瞬時にして白光の下にすべてを明らかに照らし出す。いわば量ることのできない光として、非視覚的でまったく抽象的な意味ニュアンスが濃い。しかも且つ方便法身として語られているのである(92)。

親鸞は、善導の『観念法門』から「常照是人」の語句を引用し、光の象徴的性格を、つぎの如

き意味に解釈していることは、その釈義の多義多様な点からいっても注目に値する。

「常」はつねなること、ひまなくたえずといふなり。「照」はてらすといふ、ときをきらはず、ところをへだてず、ひまなく真実信心のひとつおぼ、つねにてらしまもりたまふなり。かの仏心に、つねにひまなくまもりたまへば、弥陀仏おぼ不断光仏とまふすなり。「是人」といふは、是は非に對することばなり。眞実信樂のひとつおぼ是人とまふす⁽⁹³⁾。(『一念多念文意』)

ここで弥陀仏を不断光仏と置き換えたのは親鸞自身の創作文であるが、一方、同出典の「撰護不捨」の語は、そのまま光の象徴的意味、多元的意味の特色を代弁していると受け止めることができるのである。そこでの親鸞の私釈に素直に従えば、撰はおさめとる、護は処をへだてず、時をわかたず、人をきらわず、信心ある人をばたえず護りたもう、というのである⁽⁹⁴⁾。そうすると、親鸞の説く「常照是人」も「撰護不捨」も、ともに同じ類概念の範疇でその内容を言っていると捉えられる。しかし、ここでとくに注意しなくてはならない点は、仏の大悲が智慧光仏となつて、つねに凡夫の身を照らし護つていとる解釈である⁽⁹⁵⁾。そして、それらの理解は、元々基本的には善導の考え方の下地を受け継いでいるものであった。

更に、『無量寿経』の第三十三の願文を見ると、次のように記されている。

「たとひわれ仏を得たらむに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、わが光明を蒙りて、その身に触るるもの、身心柔軟にして人天に超過せむ、もししからずば正覺を取らじ」

この願文のころは一体何かと問えば、われ仏となるとき、十方無量の数かぎりない衆生^{ひとびと}が、わが光明を蒙つて、その身に触れるならば、身もやわらかに、心もやさしくなつて、人天に超え勝れた品格をそなえるという意味をいつているのである。それ故に、その眞意を汲み取つて、この第三十三の願を、いわゆる触光柔軟^{しよくこうにやうなん}の願と宗門ではいつている。いいかえれば、慈光を蒙ることにより、三垢^{さんこう}すなわち食欲と瞋恚^{しんい}と愚痴^{ぐち}の染垢^{けがれ}がおのずから取り除けられて、身もころも、物柔らかかに美しく整い、心清浄となり、また歓喜心に満ち、感謝につつまれた有難い心があらわれるという、そうしたところの利益を誓わせられたとも推考できる。仏の放ちたまふ無碍難思^{むげなんし}の光耀^{こうよう}には清い光と歓喜光と知恵光とが具せてであると説くことは、親鸞自身が説く迄もなく、中国の浄土宗の祖師たちが既に示すところである。しかし、これというのも食欲と瞋恚と愚痴と

いうわれらに具足せる三毒の煩惱を、無碍に浄化しようとおぼしめす仏の慈悲心のあらわれと理解できよう。すなわち、清浄光をもってあさましい食欲を浄め、歓喜心をもってすさま切った瞋恚をやわらげ、知恵をもって盲いたる愚痴者を開きたまうそうした働きであるのである。

以上のことは、また別にこのようにも表現しなほして把握できると思う。すなわち、他力の摂生すくいは、名号が信心の内因として廻向せられ、光明が摂取の外縁として照護したまうというのである。それゆえ、この名号と光明との因縁によって、われわれは往生の証果を得させられ成就できるということである。しかも、この名号と光明とは、はじめの一念において働きたまうだけではなく、後念においても持続し、聖なる力に生かされ、聖なる仏力の因縁によって続べられていくと説くわけである。同時に併せて見落とせないのは、『無量寿経』の第三十三の願文「触光柔軟の願」の異訳である『如来会』の一文である。

「若しわれ成仏せむに、周遍十方、無量無辺、不可思議、無等界の有情のともがら、仏の威光をふりて照触せらるるもの、身心安樂にして人天に超過せむ、若ししからずば菩薩をとらじ」

また、親鸞は、『教行信証』において、善導の『往生礼讃』の第二文や『観念法門』の文の引抄を試みている。

「但阿弥陀仏を専念する衆生にありて、彼の仏心の光常にこの人を照して摂護して捨てたまはず。すべての余の雑行の行者を照すと論ぜず。これ亦これ現生護念増上縁なり」（傍点著者附記）

右記の文の文意は、以下の如しである。

すなわち、わきめもふらず、ひたすら阿弥陀仏の名号を信じて称える衆生を、阿弥陀仏は心光をもって照らされ、摂め取って捨てたまわないのである。そして誰でもこの益をこうむるわけではない。自力のはからいをもって念仏以外の雑多な行を修める人は、しかしこの限りではないという意味である。けだし、名号の内因と光明の外縁そとと相応することによって、念仏の人びとが摂取不捨の救いに与かるわけである。これはまさしく仏心を領納する真の仏弟子の受ける利益を讃えられた次第なのである。

また、親鸞の『教行信証』「信巻」には、「金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道をこ

え、かならず現生に十種の益をう」(金子大栄編『真宗聖典』全(原典校注)一三四—一三五頁)と述され、現生十種の利益を感佩せられ挙げられる中で、第六番目に「むつには心光常護の益」が示されている。

またさらには、「真仏土巻」をみると、冒頭部分から、筆頭に光明無量の願・寿命無量の願と明記し、すぐに「つしんで真仏土を按ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり」(同上、三二五頁)と仰せられているのである。この如来の光明を、釈尊は『大無量寿経』の願成就文において、阿難に告げて「無量寿仏の威神光明、最尊第一にして、諸仏の光明のをよぶことにあたはざるところなり。乃至。このゆへに無量寿仏は、無量光仏・無辺光仏・無礙光仏・無対光仏・炎王光仏・清浄光仏・歓喜光仏・智慧光仏・不断光仏・難思光仏・無称光仏・超日月光仏と号す」(同上、三二六頁)と十二光仏を説いている。そしてそれぞれの光の別名をもつ如来の光明の功德・利益を嘆賞・讚嘆して、以下のように続けて説き語っている。

「それ衆生ありて、このひかりにまうあふものは、三垢消滅し(三毒のこと)、身意柔軟(やわらかでおだやかなの謂)なり。歓喜踊躍して、善心ここに生ず。もし三塗(三悪道のこと)・慙苦(ごんく)のち(寿終の後)、みな解脱をかふる。無量寿仏の光明、顕赫(けんかく)にして十方諸仏の国土を照耀(しょうやく)してきこえざることなし。」(同上。)また、さらに親鸞は善導が『無量寿如来会』『平等覚経』『大阿弥陀経』に語っているとして、「阿弥陀仏の光明のてらすところ最大なり。諸仏の光明、みなをよぶことあたはざるところなり」を引用し、親鸞は釈尊が、「阿弥陀仏の光明の極善なることを称賞したまふ」(同上、三二八頁)「善のなかの明好なり。それよきことならびなし、絶殊無極なり」(同上、三二九頁)と語った文句をあげ、そして数々の光明の功德・利益のことを列記しているのである。ここで十二光に就いて一言補足を加えるなら、如何なる衆生をも、ことごとく助けたまうという光が、いわゆる十二光の最初の無量光である。この無量光というのは弥陀の光明の働きを示した総名総称であるということである。後の十一光仏は、みな、この如何なる衆生をも、ことごとく助けたまうという無量光の働きを、色々の立場から説き示したところの別名と考えてよいかと思うのである。

その他、十二光については、親鸞は『正信偈』において言及している。すなわち十二光の御名を連ねて、「あまねく、無量、無辺光、無礙、無対、光炎王、清浄、歓喜、智慧光、不断、難思、無称光、超日月光をはなち、塵刹をてらす。一切の群生、光照を蒙る」と記している。またさらには『浄土和讃』をひもとくと、最初の方の第二首目から十二光を順序に一光ずつ一首の和讃として讚嘆していることも看過できない。そのみならず、建長八年頃と思われるが、十月二十一

日の日付の記録がある。親鸞から門弟（会津在住）唯信御坊への返事消息文に「ひとびとのおほせられてさふらふ十二光仏の御ことやう、かきしるしてくだしまひらせさふらふ。くわしくかきまひらせさふらふべきやうもさふらはず。おろおろかきしるしてさふらふ」（『親鸞聖人御消息集』七四五頁）とあって、門弟たちの依頼によって、十二光にいちいち解釈を施し、法味愛樂の縁としたことが窺われるのである。また近年になって、大正七年に山田文昭教授が発見したもので、しかも親鸞の御親筆である『弥陀如来名号徳』という一帖の聖教は、門弟たちに書き下ろした十二光のいちいちに対する解釈でつづられている。この奥書の日付を見ると、文応元年十二月二日であり、すなわち宗祖親鸞八十八歳の最晩年に当たっており、老眼をぬぐって書き下ろしたことを考えると、「不可思議光仏」に寄する思索は決定的に重要な意味を含んでいるといえよう。

さて、翻って、親鸞は『教行信証』の「信巻」において、『涅槃経』の経文を引用し、つづいて『釈』から「不簡内外明闇」という言葉を取りだし、つぎのように解釈・説明している。

「内外」は、「内」はすなはちこれ出世なり。「外」はすなはちこれ世間なり。「明闇」は、「明」はすなはちこれ出世なり、「闇」はすなはちこれ世間なり。また「明」はすなはち智明なり、「闇」はすなはち無明なり⁽⁹⁶⁾。

この右記の文章内容を図式的に整理して記せば、すなわち親鸞の説く明とは、内 \parallel 出世 \parallel 明 \parallel 智明、と結び合わされるように、イコールの関係で捉えられる。また、一方、闇は、外 \parallel 世間 \parallel 闇 \parallel 無明という関係として理解されている。つまり、明闇とは、もつとも簡潔にさとりの世界と迷いの世界という、相対的対立概念として捉えられている。同時に、明りは闇に勝つという基本的理解がその前提にある事実が認められる。これは広く見渡せば、世界の諸宗教において類似した概念構造であり普遍的な問題だと言っても過言ではないであろう。そこで、たとえば、「信巻」では、そのことを端的に「かの無礙光如来の名号、よく衆生の一切の無明を破す⁽⁹⁷⁾」と親鸞は強調して記している。

他方、同様に、キリスト教においても、光の象徴的意義は極めて重要な位置をしめることには変わりはない。光のたとえは、キリスト教思想において、主要なテーマであり、同時にカギとなつて教説のなかに随所に組み入れられて表現されている。文字通りに解すれば、いわゆる光とは闇に対立する語であるが、神の国、天国を象徴する光の世界は、必ず罪、悪、悪魔、地獄を象徴する闇の世界に勝つという大前提があるからである。そして光こそ、正に主なる神のはたらきだ

というのである。見方によれば、光線力が強ければ強い程度に応じて、それだけ一層光りに照らされない裏・陰の部分は暗い影が浮き立つわけで、光の中にあってもまったく闇の基軸点に立つものは、光の存在を自覚はするが、実際、物理的現象としては暗黒のなかにいるということになる。つまり、それは日蝕・月蝕にたとえることができるかといえようか。すなわち、日蝕とは、月が太陽と地球との間にはいつて日光をさえぎる（太陽をおおいかくす）現象であり、月蝕とは、地球が太陽と月との間に位置したとき、そのときできた地球の影で、月面の全部または一部が光をなくす（かくす）現象である。いずれにせよ、すべてを照らす光でさえも、この蝕の原理、影響によって一時期であっても暗い黒い影・景をつくりだす。われわれは、この事実を否定することができない。そうした点を率直に認めるとしても、ちょうど、この蝕の存在および原理現象は、人間自体にあてはめて考えることができると思われるのである。

さらに、一日は全く相対立する昼と夜の二元的世界の関係によって成り立っており、それは、ちょうど、常にほぼ半々の平均を保っている。そればかりか、日中といえども日照りばかりではなく、時には何日間も雨や雪が降りつづけば、また霧や靄がたちこめる気候現象がおとずれる。実はそうした変化ある諸現象のいずれもが、人間にとってみれば強力な直射日光の紫外線をさえぎるための働きをしてくれ、一年中を通して住みよい気候そして生活にリズムを与え活力を与え、結果的に快適な生活と健康状態・環境を自然に保ち育ててくれるのである。考えてみれば、生命維持に無くてはならない不可欠な水を、雨や雪によってわれわれに与えてくれる恵みそのものであるわけだ。正しく、文字通りの自然の恵みそのものであるのである。

思うに、恐らく全くの晴天、快晴つづきという天候は、人間にとって耐えられない環境であるばかりか、生存活動において危機的で決定的影響を与えずにはおかない。してみると、一見逆説的にきこえるが、象徴的意味をもつ光に対する闇⁽⁹⁸⁾、暗黒、影、夜、雨、雪、霧⁽⁹⁹⁾、そして靄などは、いわば必要悪として以上の、個々人の生活環境全体に密着した不可欠な存在要素として具体的に考えられてくる。なるほど、そのように思惟を巡らし、そうしたことを人間にあてはめ拡大解釈してみると、人間は善にして悪なるもの、真にして偽なるもの、光にして闇という異質的なものを、同時に一個人のなかに共存している先天的性格としてもっていることが理解されてくるのである⁽¹⁰⁰⁾。しかし一方、たしかにわれわれは、「原型の光」がなければ何物をもみることができない⁽¹⁰¹⁾。（拙著『日本思想史論』大東出版社、昭和五十五年、三五二頁参照）。そこにおいて、光が語るものは永遠の生命であり、闇が語ることは永遠の死であるという意義が認識されてくる。

ところで、パウロ (paul) によれば、「光はあらゆる善意と正義と真実との実を結ばせるもの

である」(エペソ五・九、その他、マタイ五・一四—一六、六・二三)と記し、使徒たちに宛て伝道書簡を送っている。そこには、今は悪い時代なのであり(同上、五・一五)、不正義、悪魔の悪霊の暗の世が支配している、という基本前提が十分に窺えるのである。そしてパウロにとつて光の子らしく歩くこと(同上、五・八)が強く要求され、それは、キリストの僕として心から神の御旨を行なうこと(同上、六・六)を意図しており、それがとりもなおさずキリストが光を照らすということに理解し捉えられているのである。

さて、親鸞は、『無量寿経』の文中から、「其有得聞、彼仏名号」の文字を取り出し、それを「本願の名号を信ずべしと、釈尊ときたまへる御のりなり」(102)と積極的な意識を試みているのである。この箇所の一文を読み下せば、「それ彼の仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して、乃至一念せむことあらむ。まさに知るべしこの人は、大利をうるとなす。則ちこれ無上の功德を具足するなり」(103)ということ、そこには聞法聞信に至る過程が示唆されている。つまり、浄土教においては仏の慈悲が「南無阿弥陀仏」という名号として具体化されるのである。そして、それが私に聞かれるとき、はじめて自らをあらわに開示する意味の「聞其名号」ということがいわれにくる。

また別な角度から、親鸞は、念仏を称えることならびにそれにともなう無上の功德を、「法則」として捉えていた。この事實は、極めて意義深いものである。すなわち、それは如来の本願を信じて念仏を称えれば、必ず求めずしてこのうえなき功德諸善を得るといふ。しかも、同時に、自然に、たちどころにして、さまざまのさとりをひらく法則のだと説く(104)。そしてその法則を指して、それは念仏者のはじめて考え出したことではなく、もともと不思議な利益・恵みにあずかるのが自然の理、すなわち法則というものだ(105)、と解説を加えて説示している。これは、親鸞が関東の無学な田舎の念仏者に宛て、懇切丁寧に分かり易く解き明かした書簡である。ここに二つの意味が、重なり合って主張されているのである。すなわち、親鸞は、一方で客観的な立場から、機能性としての法則の意味を捉えていると考察されよう。他方では、念仏者そのものが仏の教えに導びかれ、うながされつつ称えている姿で、いわば測り知れない奥行き深さをもつ仏の恵みにあずかっている自己の在り方が、おのずとしからしめる理法だと捉えている。つまり、そこでは、主体的自覚に徹した宗教体験の世界のなから語りだされていると理解されるのである。そして親鸞は、それを別な言葉で自然法爾とも説いている(106)。ここでの重要な問題点は、一般的相対性な概念規定を撥無して、むしろ純粹に超越的な思惟方法において、「自然」「法則」という普遍的意味を、ロゴス化して表現したというふう理解される。

一方、また「信」は「行巻」で、「一切のひと、法をとくをきかば、みなことごとくわがくに

に來生せん⁽¹⁰⁷⁾」と述べられてあるように、聞法によっても聞信が生じ、それが縁で「一字一句不可加減」の正念仏を口称することになる。したがって、聞法・聞信にも、また成仏の意義が認められなければならないだろう。実際、事実に照らして、仏の名でも經の名でも乃至は浄土の名でも、それを聞く直接体験を通して信心が起き、称名念仏するに至るということがあるのである。つまり、いわゆる端的に聞名往生、信心往生思想がそれをあらわしている。また同様に、念仏を称えることによつて、結果的に煩惱具足の自己と如来とが信によつてピタリと抱合する、動かしがたい体験的事実が存在しうることも否定できない。そのとき、凡夫の自己から発する念仏の南無阿弥陀仏の一声は、正に信心決定の實在感の表現であるということが出来る。そしてそれは、人間の魂の底に分け入つて、ギリギリのところまで結実した單純明解な信の披瀝であり、宣誓の表現形式なのだ。ここにわれわれは、「往生一定」の信から念仏へ、念仏から信へという「信仰の論理」を見い出す。そのことに関連し、インド、東南アジア、中国、日本の諸仏教、そしてとりわけ禅仏教に造詣の深いイギリスのクリスマス・ハンフリーズ (Christmas Humphreys, 1901—1983) は、浄土門についての極めて洞察力に富む、且つ示唆的で適確な理解と表現力をもつて、以下のように叙述している。なお、邦訳は、筆者自身のものである。

浄土の叙述は、極めて物理的である。それは、回教徒の天国と同等に述べる以上に、涅槃をより具象的に描写しようと試みる。しかし、少なくとも浄土門においては、この歓喜法悦の状態に到達するために厳しい行をもつ。アミダ仏への感謝において、人は肉体的・精神的に激しく、自己の救済の価値にふさわしくあることに励むし、また、隣人への諸善奉行を通して徳を積むたくわえをも行なう。インドのバクティの三昧(ヨーガ)と同じである。そこには、全体としてすべての諸部分の調和の深い感情があり、そしてすべての部分のなかのある全体における神秘的な感情も残っている。信仰的情熱は、自己献身と成就の、いわば熟慮され且つ究められた力である。ここで自己の叫びは、精神的な能動性のなかに静けさを保っている。すなわち、目醒めのなかにある覚者の原理や慈悲の意識は、たとえば幻想における騒ぎ(雑念)や迷いなどを消し去つてくれるからである⁽¹⁰⁸⁾。(傍点は筆者附記)

たしかに、法然の易行念仏にかけた創意は、一般衆生の念仏救済を意図したものであった。しかし、現実問題として、たとえ百姓をはじめとする各階層の民衆にとつても、かれらが念仏の本来的安心の意味を体験的に理解するまでに、精神的・肉体的、そして時間的にも予想以上の犠牲が払われた⁽¹⁰⁹⁾。とりわけ上層部の学問僧侶や知識階級に属する者たちになると、念仏を称える

こと以上に、たとえば浄土門の諸派間の一念義・多念義における論争のように、対立・主張が問題視された。関東の笠間郡稲田郷の念仏者の質疑に返答した親鸞の書簡は、とくにその間の事情を示している。なるほど、親鸞が接した人々には生活の低い、しかも層の広い一般的百姓も多かったが、他方、親鸞の念仏を広く布教させ、そのための大きな支えとなったのは、生活力のある経済的裕福な地主的階層の人々であった。それゆえ、念仏信者には、大きく分けて二種類考えられる。そして、単純に考えると、むしろ「一文不知の愚とんの身⁽¹¹⁰⁾」で「尼入道の無ちのともがら⁽¹¹¹⁾」に近いかれらこそ、真底から率直に念仏に帰依し、易行念仏を称え、念仏往生の確信を得るに至った者たちであったのではないか。なぜなら、ある見方をすればかれらは罪業自覚が強心が実直だけに迷わずに念仏往生を信じ、ときには一人で称え、また一方で、その念仏合唱の情感的エートスの世界に、容易にひたることができる性格をそなえていたからである。

三 念仏集団の社会的意義

念仏信心においては、みな老若、男女、貴賤をえらばない。だから、それは公の性格を帯びており、万人に往生の門が開かれているわけである。そこでその公の性格について、親鸞の宗教的用語を借用して、敷衍的解釈をここで試論してみたい。加えて、親鸞在世当時の念仏道場の状況を問題としてみることにする。親鸞は、念仏者の弟子と師匠の関係を全面的に否定し、「専修念仏のともがらの、我弟子、人の弟子といふ相論のさふらふらんこと、もてのほかの子細なり⁽¹¹²⁾」(『歎異抄』六)と厳然と宣言した。理由はといえば、それは、「我はからひにて、ひとに念仏をまうさせさふらはばこそ、弟子にてもさふらはめ。ひとへに弥陀の御もよほしにあづかりて、念仏まうしそふろふひとを、わが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼^{（113）}のことなり⁽¹¹³⁾」(同上)というものであった。すなわち、親鸞は、一応世俗的社会に通用する師弟間の事実を認め、自分の思慮・量見で人に念仏を称えさせるのなら弟子となるが、と条件を打ちだした。しかし、翻つて念仏信心の世界において照顧してみると、念仏することは、絶対他力である弥陀の本願から賜った信心(念仏)であった。それゆえ、もしわが弟子ということならば、それは心得違ひのことである、と親鸞は説く。この論法も、実は明解な論理的必然性に根差していたのである。

では、親鸞は師とか弟子という一般的通称の関係が介在しない、念仏者間の人倫的間柄の関係を、一体どう考えていたのであろうか。それについて、親鸞は御同朋・御同行(者)と呼び、世俗の職業的身分や地位、名譽の上下および師弟の上下関係を、それと区別した。つまり、かれは師弟関係によって結ばれる教団構成は考えなかったわけである。

また、『歎異抄』第五章に「一切の有情は、みなもて世々生々の父母兄弟なり⁽¹¹⁴⁾」⁽¹¹⁴⁾と

いるように、念仏を申す同行・同朋の同信者⁽¹¹⁵⁾においては縦の人間関係ではなく、お互いに個の自覚・尊重にたった平等な人間同士として、親鸞は横の関係を意味する兄弟の言葉を用いている。ただ、「親鸞、御同朋の御なか⁽¹¹⁶⁾」においては、念仏の真实信心の教えをとく者と、教えをさく者という関係それ自体は存在した。しかし、日常の親鸞の念仏の説示の在り方は、いわゆる教えるという形式をとらなかつた。それは、むしろまず相手の身になる同事〔同事とは、四摂法（四摂事ともいう）の一つを言う。梵語 catur-saṃgraha-vastu（チャトル・サングラハ・ヴァスツ）の訳で、原語の直訳は〈四つの把握法〉である。簡単にいえば、菩薩が人々を悟りに導くための四つの方法をあらわしたもので、いわば菩薩の修行法として説かれており、それはすなわち布施・愛語・利行・同事である。同事とは形をかえて人々にちかづき、同じ仕事にはげむことであり、要するに自分にも他人にも違えない菩薩の慈悲行を意味する。尚、同事に関しての解釈説明は、道元の著『正法眼蔵』『菩提薩埵四摂法』に最も詳しく記されている〕に立つて対話・談合をはじめた。

親鸞の日常の信仰態度を、ありのまま真実に伝える『歎異抄』第九章に、そのことが雄弁に語られている。そこで対話の話の筋を分かり易くする意図で、敢えて現代語訳に書き直して記した。その話の内容は、つぎのようである。

唯円があるとき親鸞に、念仏すれば踊躍歓喜のところがおこる、と平生人からも聞いています。しかし、私には、そのような天に躍り地に躍るような心境や、またはやく浄土へまいりたいという気持ちというものが、一向におきません。これは一体どうしたわけでしょう、と告白した。それに対して、親鸞は、実は私もそうなのだとおなずき、それから唯円に念仏の在りのままの姿を説き明かすという文章のくだりである⁽¹¹⁷⁾。

なるほど、たしかにここには、師匠といった教える者という意識はみられない。それは、自己の偽らないありのままの心を相手に率直に打ち開けて、相手の心境と同じ自分の姿を認める、といういわば精神性において同位・同事・同心に根差したところの対等な一対一の横の関係である。

また、親鸞は、門弟には「屠枯^{とこ}の下類^{げらゐ}」⁽¹¹⁸⁾（『教行信証』「信巻」、『唯信鈔文類』⁽¹¹⁹⁾）といつて、獵師や商人という当時の社会で最下層とされた身分の低い人々と、御同行として集合談合して交わつた。そのなかにあつても、宗教における絶対的平等観から、親鸞は、それぞれに対し同じような態度で接したわけなのである。その根拠性は、誰でもが差別なく平等に阿弥陀仏の光に照らされ恵み、功德を撰取することができるとする、念仏信仰の思想に起因しているものと考察される。

また、一方、晩年の在京中の親鸞は、東国の門弟たちがつぎつぎにしたためた念仏信心の大疑

問点に答えている。そこでは、先述したことと一見して表面的には極めて対照的に、念仏者の真実信心の在り方の態度を、教え諭すように細々と書き記している。とはいえ、親鸞と門弟との関係が、基本において同朋精神で貫ぬかれていたという事実にはいささかの變化もない。

では、この同朋思想とは、一体だれの教えに由来するものなのか。古来から、中国には万物同根思想があるが、ここでは具体的にいえば、言う迄もなく中国の曇鸞の「同一に念仏して、別に道なきがゆえに、遠く通ずるに、それ四海の内、みな兄弟とするなり」（『浄土論註』）をくみとって受け継いだものであった。

その他、親鸞は、一所に定住せず、転々と居所を変え、寺領一カ所すらもたなかった⁽¹²⁰⁾。それは、つぎのような理由からきている。すなわち、自己の師法然の在俗的運動の原理と伝統にしたがって、親鸞は、当時の形式的な寺や天台僧にみる僧侶制度、僧の生活方法を同時に否定したからであった。それゆえ、親鸞は決して寺院に住まなかった。しかし、仮小屋や庵には住んだ。そして、そのような生活信条は、具体的にその先の浄土系念仏者の源信や空也に源流を求めるところとができる⁽¹²¹⁾。

ところで、親鸞の住居は、いわゆる道場、聖徳太子堂、善光寺如来堂、毘沙門堂などというものであった⁽¹²²⁾。たとえば、親鸞が関東へ念仏布教の足を踏み入れて、そこで住居したのが笠間郡稲田郷の黒木の草庵であった。この黒木とは、黒い木を指すのではなく、削らない生まの粗末な木、板を削った白木と対照して呼ばれた。そして、そこには太子堂が存在していた。稲田禅房に関する古いいくつかの文献には、六つの名が使用されている。すなわち、稲田禅房、稲田庵室、稲田草庵、稲田禅室、稲田御坊、笠間御坊というこれらの呼び名がそれである。これからしても、親鸞の住居は、小さな質素な造りであったことが十分に推察される。現在、それは、浄土真宗の開闢の聖蹟である稲田御坊の跡地に建つ、西念寺に伝わっている。

以上の記述は、禅房の古絵図から想像できることであり、正安二年に記されたものである。ちように、親鸞が入滅されてから三十八年後の製作にあたる。したがって、それは、元の禅房にもっとも近いものであることが知れる⁽¹²³⁾。そして、親鸞の門弟の名前を記した『親鸞聖人門弟交名帳』^{（ちやうめいさう）}には、常陸国二〇人の直弟子あるいは孫弟子などの主なる法系が列挙されている。しかも、それらは数村にわたって散在していたことも忘れてはならない。そして一人のリーダーの下には、四、五人以上から一五、二〇人ぐらいの信者が、念仏によって結ばれていたと考えられる。とくに常陸国稲田に隠居して専修念仏を勧めた当初は、わずか数人が毎日のように聞法を求めて、日帰り足をはこんだに違いない⁽¹²⁴⁾。

さらに、稲田草庵を中心とした四方八方、しかも日帰り可能な距離範囲の所に、一向専修念仏

の篤信の信者が散在していた。ときに、親鸞は法座を乞われて杖を曳くことが、たびたびあったと考えられる。したがって、親鸞には、特別な集會を兼ねた念仏の実踐道場というものは存在しなかったことは確かである。ただ、あるとすれば、それほ草庵も含めた念仏信者の自宅が、それに類する程度のものであった。それに、一つの例外を除き、日時の規定というものはなかった。

その例外とは、比叡山横川の源信の作と伝えられる『横川首楞嚴院二十五三昧式』に拠って、毎月十五日に念仏結社の人々が一处に集合して、一心に念仏の行を修するといふものである。そして、念仏を行なう上の幾つかの規定にそつて、その構成員には法皇をはじめ比丘尼・沙弥・俗人も含まれ、職業や社会階層にこだわらず、信仰によつて結ばれた念仏集団であった。しかし、親鸞の生存中には、その集団はまとまった組織形態や統制機構をととのえていなかった⁽¹²⁵⁾。

もとに戻ると、雨の日は別としても、天候の許すときには、ちようど、かつて若き頃の法然入門以前に百日余り吉水の御堂にかよいつめたように、親鸞がこの地でも熱心な信者のもとへ、毎日足をはこんだことは察するに難くない。そのような同朋・同行意識を基本精神にすえた平等な結びつきは、親鸞の教えが弘まるにつれて、有力門弟を中心とした念仏者の寄合となつて形成されてきた。それについての詳細はともあれ、講的結合による念仏の在り方というものが、實際、存在していた事実は間違いないのである。そしてその寄合的精神は、親鸞の衣・食にまで影響を与えていた。すなわち、かれの生活は、稲田草庵を中心に念仏信者たちの寄納・志納の品々によつて支えられた。すなわち、かれらの田畠から作られた米、野菜、その他のあがり、加えて家族および下人による手作地の耕作によつて支えられていたのではなからうかとも想像される⁽¹²⁶⁾。

実はこのような念仏集団ができると、ともすれば誤つて念仏信心の教えが説かれたりもするわけ⁽¹²⁷⁾、事実『歎異抄』には、本願ぼこりの一件が当時大問題になつていくことが記されている。では、その箇所を本文に従つて拾つてみよう。唯円は、つぎのように書き留めている。

当時は後世者ぶりして、よからんものばかり念仏まうすべきやうに、あるひは道場にはりぶみをして、なむなむのことしたらんものをば、道場へいるべからず、なんどといふこと、ひとへに賢善精進の相をほかにしめして、うちには虚飯をいだけるものか。願にほこりてつくらんつみも、宿業のもよほすゆへなり。……本願ぼこりといましましめらるるひとびとも、煩惱不浄、具足せられてこそさふらふげなれ。それは願にほこらるるにあらずや。いかなる悪を、本願ぼこりといふ、いかなる悪がほこらぬにてさふらふべきぞや。かへりて、こころをさなきことか⁽¹²⁸⁾。

ところで、以上述べてきた同朋・同行的精神に貫ぬかれた念仏者の生活態度の観点から、「正定聚」ということばについて、私見を展開してみたい。

浄土真宗の思想「正定聚」は、とくに第十八願の他力の信心をえたもの、または必ず涅槃に至ることを約束されたもの、という意味に捉えられている。たとえば、親鸞は、『歎異抄』第十四章において「一念発起するとき、金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚のくらいにをさめしめたまひて⁽¹²⁹⁾」と語っている。字義通りに解すれば、それは、一念発起とともに、金剛不壊の信心をいただき、もはや正しく往生するに定まったくらいに迎えられて、という念仏信心成就を示した意味である⁽¹³⁰⁾。まず、この基本的思惟を根幹にすえて、さらに推考を進めてみたい。

ここで親鸞は、一念発起のとき、つまり信心不動が確定したとき、往生が定まったことを強調した。それは、逆の立場から捉え直すと、真実浄土に至れるものは必ず往生をうるがゆえに、すなわち正定聚のくらいに住する、という内容と同じ意味である。そうすると、正定聚とは、念仏往生が約束されたところの結果としての不退転のくらいだということになり、そこに完了態の意味が明示されてくる。たしかに、念仏による浄土往生を願うものにとつては、正定聚の地位に至るか否かは重大な問題である。なるほど、親鸞は、正定聚以前と以後を区別して、以後は如来大悲の仏恩報謝の念仏であるといっている。

また、唯円自身、師親鸞の在世中間法したなかでなおも己れの耳に残っている法語から、これの和讃を引用し、本文中「『金剛堅固の信心のさだまるときをまちえてぞ 弥陀の心光照護して、ながく生死をへだてける』とはさふらへ⁽¹³¹⁾」（『歎異抄』第十五章）と記している。そして、文末で、「浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にして覺をばひらくとならひさふらふとこそ、故上人のおほせにさふらひしか⁽¹³²⁾」と結んでいる。すなわち、ここで大切なのは、今生において信心獲得し、そこで浄土に至ってさとりをひらくことになるのだという。だから、現時点に全存在 (Allies Sein) の意義を認め、そこから視点をあて思想を捉えてみると、立脚地は今生この世であり、今生での浄土往生・現世往生を説き及んでいるという解釈になる。そうした方面から「正定聚」について、検討し、要約してみると、それは、阿弥陀仏によってあたえられるところの信念であり、決して再び退かない金剛不退転の不動の地位を象徴している。今日の問題に射照していえば、この地位に至り就くという真実に差し迫った意味において、すなわち念仏信心者もそうでない者も含め、現世において至りうべき一回性で最初で最後の地点だという意味に解釈し直せるのである。

さらに、一歩ふみ込んで別の角度から「正定聚」を捉えてみたい。文字通りに読み下せば、「正定聚」とは、正しく定まる聚まり^かという意味で、いわば集合・集会という謂に通ずる。いいかえ

れば、それは人間が中心であるから、集まった人たちが基本体であるが、それがさらに空間・場所的に押し広められて、聚落という言語概念にも通じ合う。とすれば、それには念仏集団としてみた場合、当然親鸞のいう「念仏衆生⁽¹³³⁾」(『一念多念文意』)、「同行達⁽¹³⁴⁾」(『末燈鈔』)、「御同朋達⁽¹³⁵⁾」(『歎異抄』第十八)という不特定な複数を集まりが考え合わされる。同時に、それは、念仏者間のかかわりにおいて、「一座建立」が成立する場そのものであるわけだ⁽¹³⁶⁾。それゆえ、そこでは必然的に場所的存在の意義が、根底の支えとして要請されてくるのも必然の道理であろう。そして以上のことから、そこで称える念仏は、共同・調和を保った同朋・同行の称名行ということに理解されてくると思われる。

以上、みてくると、この浄土真宗の主なる特色は、仏教の伝統からの数多くの実践修行の排除と、救済の唯一の手段としての阿弥陀仏の名を、反復称名⁽¹³⁷⁾するただ一つの実践方法の選択であった、ということが容易に理解される⁽¹³⁸⁾。そして、そのような念仏称名は、派を同じくしない者たちから観察すれば、呪術的 (magical) にして、一種の恍惚状態 (ecstasy) と化した姿に映ったに相違ない。ともあれ、最終的には、念仏口称 (称名) も個人の主体的選択によって、往生が決定されるものであろう。

第三章 キリスト教における口称

一 口に関する構造的意味内容

浄土門では、心に阿弥陀仏を深く信じ、口で念仏を称えることが、単に浄土往生・救済への不可欠の要因であるばかりか道そのものでもあった。では、そこでキリスト教信仰において、口称の意義が存在するとすれば、一体どのように位置づけられるのであろうか。

それは、「主の御名を唱える」ということに結実されると考えられる。たとえば浄土真宗の信仰と同じように、キリスト教信仰においても、信を口にて言いあらわすことで救われる、ということがパウロによって説かれている(ローマ一〇・九—一〇)。とはいえ、その両宗教は、信ずるにおいてもその信仰の対象が異なるから、当然信の対象・内容ともに相違してくるのは明白な道理である。しかし、ここで問題として取り扱いたい点は、その信仰の在り方の形式的類似形態というところにある。

すなわち「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ」(マタイ二二・三七)ということ、つまり、一言で全身全霊で主なるあなたの神を愛せよ、ということと照合して考えられる。ここでは、神への愛が旧約の律法の要約の形で説かれている。これらは、

マタイ、マルコ、ルカの三共感福音書に共通してみられるものであるが、最初の戒めについてはいくらか相違が認められる。すなわち、マルコとルカには「力をつくして」という句が入っているが、マタイにはそれが無いことである。この神への愛の戒めは、基は「申命記」の「心をつくし、精神をつくし、力をつくして、主なるあなたの神を愛せよ」（申命記六・五）の引用であって、そこでは「思いをつくして」はなく、「力をつくして」が添入されている⁽¹³⁹⁾。

いずれにせよ、一言でいえば、この命令は、イスラム教ならばキリスト教を問わず、世界の諸宗教に一部共通して顕著に窺える根本思想であるといえよう。但し仏教はこの範囲から外れる。神が支配者であり、人間は下僕であり且つ召使である、とする基本構造は、絶対である神に対する正しい態度の在り方が「仕える」ことでなければならぬことを教え示している⁽¹⁴⁰⁾。それは、ちようど、車の両輪の関係にたとえて捉えることができる。とりわけイスラエルのヤハウエの神は、個人に対して責任を要求し、苦しみを通じて神の正義を悟らせる。いわば、その点、正にヤハウエは生きた神であり、歴史のなかで人類に教戒を与える。そういう意味で、イスラエルの民は、神から「あなたの神、主を恐れてこれに仕え、その名をさして誓わなければならない」（同上六・一三）と要求されるのも、神の意思が民に対して絶対的な権力を支配することを示すからにはかならない。

ところで、神への従順は、また、人間への服従をも否定する。たとえば、サムエル記に「彼らが捨てるのはあなた（サムエル）ではなく、わたしを捨てて、彼らの上にわたしが主であることを認めないのである」（サムエル記上八・五）と記すなかに、われわれは、世俗的権威に対する従順は神への不従順と解されているのを見るのである。つまり、それは、人間が人間の奴隷であってはいけないという原則が示されているからである⁽¹⁴¹⁾。このような、神への盲目的ともいえる絶対服従は、その基底に神に対する罰の恐れがあると考えられるのである。そうしたことから、その信仰の思想背景をなす「帰依」の意味的価値観において、キリスト教は、慈悲の宗教である仏教とまったく異なっている事実を、われわれは認めることができよう。

とくに、神に「仕える」態度の在り方は、創世記二二章にみられる族長アブラハムの愛児奉獻の物語がそれをもっとも顕著に示している。そこでは、ヤハウエの神はアブラハムを試み、かれの愛するひとり子イサクを、神に犠牲として捧げることを命じている。それは、アブラハムの神に対する強烈な信仰心を示すこととはもとより、かれの意識および行為においても神の命令に絶対的に服従することを要求するものである。これは、アブラハムにとって、生涯に二度とない命懸けの劇的な出来事であった。そして神に対する畏敬と厳しい信仰は、我が子を犠牲にすることで、反面、恐怖や緊張・戦慄のなかで二者択一をせまられる⁽¹⁴²⁾。われわれは、ここに信仰における

意識と行為との極限における一致を認めることができる。

一方、浄土真宗における親鸞の「信」の在り方は、全身全霊を非人格的な無量光仏に帰依したまう、ということと理解されてくる。より具体的な例を示せば、『三帖和讃』のなかの「正像末浄土和讃」五八首の最後に位置する「五八如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし 師主知識の恩徳も ほねをくだきても謝すべし⁽¹⁴³⁾」という文句が、もつとも的確にその意を伝えている。すなわち、親鸞の自己の全人格をも含めた全存在の、仏への帰依・服従は、いま掲げた例文で明らかのように、身を粉にし骨を砕くほどの報謝精神を宣べ伝えている。そして、その信心の徹底主義的精神においては、また道元の説く「渾身の照見」「渾身の打坐」とも合い通ずる要素がある。なるほど、親鸞がそれ程までに、断固とした決意と深い信仰心に燃えていることは、十分理解できる。しかし、はたしてこの和讃が、独創として、親鸞の内から語られざるをえずにほとぼしりできてきた句かという点、明らかに疑問が残る。

というのも、この一首は、法然の間接の門弟(客分の念仏者)であり且つ親鸞の法友である聖覚(一一六七—一二三五)の筆になる「聖覚法印表白文」中、「粉骨可報之ほんこつかほうしんがいしんかしきし催身可謝之⁽¹⁴⁴⁾」と記す文章を基に、親鸞が解説したものである。すなわち、親鸞は、それを自著『尊号真像銘文』のなかに、「大師聖人の御おしえの恩徳のおもきことをしりて、ほねをこ(粉)にしても報ずべしとなり。身をくだきても恩徳をむくうべしと也⁽¹⁴⁵⁾」と記した。しかし、二年後の親鸞八十五歳に叙された和讃では、「粉」と「砕く」が文章上逆に使用されていることに気付くのである。恐らく、それは親鸞が記憶に頼っておかした誤りに相違ない。

したがって、以上のことから、ここでいう報謝の精神は、文字通りのことを表現したものではないことが明らかとなった。その意味において、ことば・意識と行為が一致したということは、先にあげたアブラハムの例に比較すると、ここではいい得ぬように思える。しかし、翻って誓いのことばを神聖視し、帰依・服従・全身全霊を投入する信仰形態の観点からすれば、そこに両宗教がそれぞれの特色を示しながら、しかも底流に共通した方向性が指向され表出されている事実を、容易に認めることができる。

もとに戻ると、では、神を愛する在り方とはいったい何をもって、具体的に証すればよいのか。そこに当然、表現方法の問題が提起されてこざるをえない。たしかに、愛の表現形式・方法は、個々人によって相違するし、また様々のパターンが考えられる。しかし、ここでは聖書における御名、御言、言葉、口という一連の語に焦点をあて、考察を練ってみたい。

まず、その前に、キリスト教信仰において口業⁽¹⁴⁶⁾の意義が極めて重要視されている事実を、われわれは認識しなければならない。口業とは、仮に身体の一部の口・舌を使つてのはたらき、

またはそこから発声された言葉、ためいき、おどろき、うめきなどの表現化された一切であると定義づけられる。そこで、はじめに口に関するおこなないまたはそのあらわれを、キリスト教の思想背景に即して論じてみる。

キリスト教信仰生活において、とくに目立つ点は、身体についての五根（眼・耳・鼻・舌・身）を基として起生¹⁴⁷する種々の欲望・感覚である。この五根・五境は、仏教ではそれ自体は無記的存在であり、否定されるべき存在としてのものはないが、その感覚器官から派生してくる諸々の欲望、執着こそが全面的に否定される。そういう意味では、キリスト教理解と基本において相違してくる。視点をかえれば、キリスト教そのものの性格には、仏教とは違った意味で、積極的ともいえる禁欲的生活・倫理が存在している事実を認めることができるかと思う。

そうすると、キリスト教信仰の構造的性格は、つぎのように置き換えて捉え直すこともまた可能である。すなわち、仏教で説く六根・六境の最後にくる識とそれに相応する法が、いわゆる神の国に通ずる道であるといえよう。仏教的立場からすれば、「五蘊は無常である」とされ、また「苦」と称される。その眼・耳・鼻・舌・身と色・声・香・味・触の五根・五境、そしてそこに色（物質）↓受（印象感覚）↓想（知覚・表象）↓行（意志・思）↓識（意識・心）の関係を、生存を成り立たしめている一切法とわれわれはみることができる。つまり、もつと簡略にいえば、五蘊は人間の身心であって、また一切世界の意味とみることができるのである。そしてこの有為法に対する無為法が、「唯仏与仏、乃能究尽、諸法実相¹⁴⁸」「法・仏」「神」の世界に属すると捉えられる。いいかえれば、五蘊は凡夫の世界であり、法は「アミダという名の神」「父なる神」の世界である。

では、この凡夫、罪人の世界と、神の国とを結びつなぐものは何であろうか。もちろん、これは、イエスの説いた神の愛による信仰である。より正確には、聖霊というものである。聖霊の働きは、いわば目に見えない「隠れた神」の働きをもつもので、キリストにあらわされた神の救いのわざである、と聖書は教える。だから、神の霊といった場合、それは超自然的な神の働きだと理解するのは誤っている。

神の救いの問題は、一人一人の主體的関りにおいて受け止め、理解されるが、しかも、それは、たとえば「何をどう言おうかと心配しないがよい。言うべきことは、その時に授けられるからである」（マタイ一〇・一九）とか、また「語る者は、あなたがたではなく、あなたがたの中にあって語る父の霊である」（同上二〇・二〇）と聖書が語るように、求めるなかで賜わった（他力的要素）性格をもつものなのである。そして、この聖霊は、この世の霊ではなく、神からの霊である（第一コリント二・一二）。キリスト教信仰からすれば、「いったい、人間の思いは、その

内にある人間の霊以外に、だれが知っていようか。それと同じように神の思いも、神の御霊以外には、知るものはない」(同上二・一一)として、人の思いと神の思いは別次元に属することを明確に区別している。したがって、キリスト教は、神の働きである御霊を、「この賜物について語るにも、わたしたちは人間の知恵が教える言葉を用いないで、御霊の教える言葉を用い、霊によつて霊のことを解釈するのである」(同上二・一三)と、また「一つの御霊によつて、一つのからだとなるようにパウテスマを受け、そして皆一つの御霊を飲んだからである」(同上二・一三)「神はわたしたちに力を与えて、新しい契約に仕える者とされたのである。それは、文字に仕える者ではなく、霊に仕える者である。文字は人を殺し、霊は人を生かす。」(第一コリント三・六)と説くと共に、「主イエス・キリストの恵みと、神の愛と、聖霊の交わりとが、あなたがた一同と共にあるように。」(同上十三・十三)とパウロが強調し説く中心核は天なる父とその子である(神の子)イエス・キリストそして主の働きをする」(同上三・一八)、すなわち「聖霊によらなければ、だれも『イエスは主である』と言うことができない」(コリント一・二・三)とする聖霊との三位一体関係を説き示しているのである。とくにパウロ神学・信仰においては聖霊であるところの御霊を抜きにして、父の御心も神の子としてのイエスの十字架上の死と復活の秘蹟も決して理解されず見えてこないものである。御霊については、「コリント人への第一の手紙」第十二章の四節から十一節が、最も雄弁にその謂を語り伝えているので提示しておく。

「霊の賜物は種々あるが、御霊は同じである。務は種々あるが、主は同じである。働きは種々あるが、すべてのものの中に働いてすべてのことをなさる神は、同じである。各自が御霊の現れを賜っているのは、全体の益になるためである。すなわち、ある人には御霊によつて知恵の言葉が与えられ、ほかの人には、同じ御霊によつて信仰、またほかの人には預言、またほかの人には霊を見わける力、またほかの人には種々の異言、またほかの人には異言を解く力が、与えられている。すべてこれらのものは、一つの同じ御霊の働きであつて、御霊は思ひのままに、それらを各自に分け与えられるのである。」

さて、そうした以上の根拠を示せば、キリスト教では、単に人は生まれただけでは神の国にほいることができないことを、基本前提として積極的に認めているからである。たとえば、それは「わたしが幼な子であつた時には、幼な子らしく語り、幼な子らしく感じ、また、幼な子らしく考えていた」(コリント一・十三・十一)ということであつて、いわば「鏡に映して見る

ようにおぼろげに見ている」(同上1三・十二)世界なのだ、と聖書は説くのである。だから、キリスト教の聖霊信仰は、とりもなおさず古き自己、罪の自己を十字架につけ、キリストとともに死ぬ、という意味と同義に解されるわけである。そこには、イエスがパリサイ人に「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に返しなさい」(マルコ二・一七)と説き明かすように、神の国と人の国、天国と地上の国の厳然たる断絶が暗示されている。そして、人は地上の思い、知恵によって、神の救済を賜うことはできない、と教えるキリスト教の教義が存在するのである。永遠の生命を得ること(マタイ一九・一六、ヨハネ六・六八)、すなわち天国にはいるには、世俗的・物質的・経済的なたくさんの富や資産など、それらのものは救済に預かるなんの助け、条件にもならない、とイエスは福音書で説いている(マタイ一九・一六―二二)。というのも、その根拠の一つに、「人を生かすものは霊であって、肉はなんの役にも立たない」(ヨハネ六・六三)という、聖霊至上主義の基本構造が教えの根幹に唱われているからである。

とするならば、人はいったいどう対応すればよいのか。それには、イエスが弟子たちに説くように、まず「自分を捨て、自分の十字架を負うて、わたしに従って」(マタイ一六・二四)くることだという。つまり、それはイエスの歩まれた道に随って、またその道を目標にして自ら歩むことにある。簡単にいえば、イエスによって、イエスとともに、イエスのうちに、その教えを神のことばとして信じることから始まる。たとえば十二年間も長血をわずらっていた女がイエスの衣のふさにさわったところ、その長血がたちまちに止まった。イエスは「わたしにさわったのは、だれか」と言われると、ペテロが群衆の一人がひしめきあっていたので触れただけであろうと答えた。しかし女は隠しきれないのを見かねて正直に、イエスの前に出てそのさわった訳を言った所、イエスは「娘よ、あなたの信仰があなたを救ったのである」(ルカによる福音書八・四二―四八)と言った。またある時には、イエスは「ああ、信仰の薄い者たちよ」(同上十二・二八)と弟子に戒めて言ったり、また罪の女を、その純真にイエスの足に香油を塗り、又足に接吻をした姿を認め「あなたの信仰があなたを救った」(同上七・五〇)と言っている。こうしてみてくると信仰にはそれがはじめて行動に現わされて義と解釈されるところが重大であるように推察し窺えるのである。

いまここで、カトリックを例にとつて、カトリックの教えの概要を記した『カトリック要理』では、どのように教えているのかを、参考までに引用し示しておこう。引用の項目箇所は、「第二部 キリスト信仰の道徳」と題するなかの第一章「第十六課 信仰・希望・愛」の冒頭である。

キリストは「私にむかって、主よ、主よ、という人がみな天国にはいるのではない、天にま

します父のみ旨を果した人だけがはいる」(マタイ七・二二)と言われました。神のみ旨は、人がイエズス・キリストの教えを信じ、その教えを実践し、その実を結ぶことであります(ヨハネ一五・八)。その最大のおきては、神と人に対する愛のおきてであり、他のおきてはすべてこれに帰するのです。したがって神を信じ、神に希望し、神を愛することはキリスト信者の生活にとつて最も重要なことす(149)。

他方、仏教的立場からすると、すなわち我執の夢から醒め、我見、我欲の迷執から解脱することを意味する。しかして、得るものは、「わたしは、神に生きるために、律法によって律法に死んだ。わたしはキリストと共に十字架につけられた。生きているのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」(ガラテヤ二・一九―二〇)という、あの有名なパウロの復活の告白に示されるような世界である。すなわち自己に死し、霊である神の衣を着て蘇ることであつて(ヨハネ四・二四、エペソ四・二三―二四参照)、これが十字架と復活の真理である。同じ論点から捉え直すと、地獄の永劫の責苦や罪苦より脱出する方法は、この穢土にあつて、「情欲に迷つて滅び行く古き人を脱ぎ捨て、心の深みまで新たにされ」(エペソ四・二三)ることである、ということが許されよう。つまり、それは新生体験をもつことを意味しているのはもとより、同時に、永遠の生命の約束の成就・時熟という、次元的状況を想定することも可能である(ルカ一七・二〇―二二参照)。

さらに、また別な確な説き方が、つぎにあげるサマリアの女の疑問に対する、イエスの譬えの答へのなかに読みとることができる。すなわち、聖書には、

この水を飲む者はだれでも、またかわくであろう。しかし、わたしが与える水を飲む者は、いつまでも、かわくことがないばかりか、わたしが与える水は、その人のうちで泉となり、永遠の命に至る水が、わきあがるであろう。(ヨハネ四・一三―一四)

と記されてある。併せて、つぎの箇所も理解しておく必要がある。その文は先にもあげたが、非視覚的な御霊を、飲むという具体的行為と対に表現して、パウロは「一つの御霊によって、一つのからだとなるようにパプテスマを受け、そして皆一つの御霊を飲んだからである」(第一コリント一二・一三)と、使徒たちに理解し易く記して送った書簡文である。

いくらか問題の焦点が横にそれたが、以上のように論究してくると、身体の一部である口・舌・のどを使つての飲食に関する行為は、その意義が重大であることが窺える。ただし、その場

合、イエスの聖餐の儀式によって、イエス・キリストの死と復活の意義を、信者たちがいつまでも忘れずに思い起こし、また記憶に留めておく、という基本前提にたっている(同上11・二三―二六)。たしかに、パウロも説くように、一方では、全面的に「神の国は飲食ではなく、義と、平和と、聖霊における喜びとである」(ローマ一四・一七)と断定的に言いきっている。それは飲食する行為が自己目的となつて、肉の奴隷となり快樂を求める場合である。パウロに抛れば、御霊によつて歩くのではなく、肉の欲を満たす(ガラテヤ五・一六)場合にいわれるのである。なぜなら、肉の欲するところは御霊に反し、また御霊の欲するところは肉に反するからである(同上五・一七、その他、ローマ八・五―九参照)。

しかし、他方、パウロは、「わたしは、主イエスにあつて知りかつ確信している。それ自体、汚れているものは一つもない。ただ、それが汚れていると考える人にだけ、汚れているのである」(ローマ一四・一四)と語る。どちらかといえば、この一文は、極めて東洋的思惟方法にちかい。こうした問題において、仏教は詳細を極め、多方面から説き明かし、種々に語意分類を試み、それぞれがまた仏教理論の一部を形成している。それゆえ、ここで「汚れ」という語意にとらわれず、思想的課題として取りあげてみよう。

たとえば、仏教で説く無自性(Asvabhava)〔つまり自性(自本体)をもたないという謂〕、無記(Avyakta)、また法相宗にみられる三無性説などが思い起こされる。そこで無自性とは、原意のままに解すれば、それ自身のものではないものの意味である。つまり、存在の固定的な実体性のないことをいうものである。それらは、『般若経』や龍樹の『中論』などで、とくに主張された一種の仏教理論の展開のなかに窺えるものである。また、無記とは、事実の特性が中庸・中道で善とも悪とも記しがたいことをいう意味である。

さらに、三無性説についても順次記してみよう。相無性というのは、繩を見あやまつて蛇と見たように、その実体も相状も実際には存在しないことを指すのである。生無性というのは、一切の諸法は因縁に依つて生じたものであり、かりに麻と人工の因縁に依つて生じた繩に実体がないように、因縁に依つて生じたものには実体がないことをいうのである。勝義無性とは、真如は一切の因縁に依つて生じた法を存在せしめる根拠となり、実体となる法で、誤認から離れることによつて顕され、そこでは一切の執着が認められないというものである⁽¹⁵⁰⁾。

一方、キリスト教信仰において、「汚れているものは一つもない」という言い方、そのものを単独に検討してみると、そこでは、キリスト教への回心以前と以後のどちらの時点においての発言かということが、当然問われてくる。それは、いうまでもなく以後であつて、決して以前ではない。すなわち、信者が、自己の「心をつくし、知恵をつくし、力をつくして神を愛し、また自

分を愛する」(マルコ一・二三)行為自体のなかに、自得己証されるものでなければならぬ。いわば、無限の情熱をもった究極的な関わりの中かで、主なるキリストの真理の御霊を賜った、その決定的体験上に基づいて語られることばでなければならぬ。

ところで、キリスト教信仰の成立をなしたパウロの書簡は、一宗教圏内から脱出して東西の諸宗教と比較した場合、浄土真宗の成立を期した親鸞の諸書簡と、その性格・意図が同列に価値づけられると考えられる。そして両者にみる共通した布教の強調点は、救いをこの現在におくのである。それは、一方ではアミダという神に仏恩報謝の念仏を称えることとし、他方では主なる神を愛するに正しい聖霊理解にしたがい、また「信仰それ自体の中にキリストは今おられる」(insatidide christus adest) という絶対確信によって、心の内からわきでる喜びで神の名を讚美讃嘆、栄唱するという口業の行に如実に示され現わされている。それに関連して述べれば、イギリスのブーケイ(A. C. Bouquet, 1884—1976)教授は、著書『比較宗教』(Comparative Religion)のなかで、注目すべき極めて示唆・洞察に富む論を展開されている。なお、筆者自身の訳によって、その箇所を引用し示して参考としてみよう。

アミダ信仰は、われわれが行なおうとする行為いかにではなく、全くアミダ仏の功德に依っている。すなわち、それを拡大解釈すれば、アミダ信仰は、ローマ人への手紙のパウロ的な教義と密接に似ている。そしてマルチン・ルターによる翻訳は、それ以来、人の人格的な功德を全く信頼せず、「ただ信仰のみ」*sola fide* によって救われることを強調している。しかし、これはキリスト教と何らの関連性をも含んでいない⁽¹⁵¹⁾。とはいえ、上記の叙述に窺えるように、父と子との直接的な交わりの中に、宗教の根本的改革(Reformation)を要求した意義は大きい⁽¹⁵²⁾。また、同様な観点からすると、阿弥陀仏と凡夫との直接的な交わりの中に、深信をすえ且つ無量無辺の測りえない超越的要素をもつ光に象徴化したことは、ちょうど、パウロの聖霊による徳の信仰と類似する宗教形態を含みもっている。

要約すれば、パウロ的信仰ならびに浄土門における絶対他力の信仰において、おなじ論理とおなじ表現とが窺えるばかりか、また、とくに実践的原理を重んじ強調しているところに共通点が目撃にあらわれている。たしかに、口称は人間の自然な宗教感情の発露であり、表現形式である。

さて、いったいパウロの書簡が、福音書とならんで高い価値・評価を与えられる要因はどこにあるのか。それは、かれの独自の信仰体験を通して把握した福音の信仰が、さらにかれの思索を経て語られるからである。そして「使徒行伝」にみる霊に満たされ、霊が使徒の舌を語らせると

いう「舌語り」とは、その説き方に大きな違いがみられるのである。たとえば、それは特殊な宗教的天才のみにみられるもので、しかも普遍的啓示 (Revelatio generalis) に対して、神秘的でもっぱら啓示的宗教の色彩が強烈にでている⁽¹⁵³⁾。その意味においては、三共感福音書ならびに「使徒行伝」などと、パウロの書簡は一線を画すべきである。このようにして布教伝道されたパウロのキリスト教信仰は、教會的信仰の基盤を築きあげたばかりか、同時に、またキリスト教思想、教會の教義の発展の方向づけをも定めた⁽¹⁵⁴⁾。

なぜなら、その諸要因は、時期的な要素も加えて十分熟していたからである。たとえばパウロの卓越した姿は、かれの生涯の前キリスト教時代において、古典的な例をわれわれに示している。それに関連してパウロの生い立ちを少しく記述しておこう。

パウロは小アジア半島のつけ根にあたるギリキヤ州のタルソ (タルソスとも記す) に生まれたユダヤ人のディアスポラ (異郷人と訳す。本国以外に住んでいるユダヤ人のこと) である。ユダヤ人でありながら生まれた時からローマの市民権 (ローマの本国人と同じ権利) を持っていた。したがって、かなりの家柄であったことは間違いない。職業は天幕造りであった。生年は不明であるが、イエスよりは年下で、イエスがイスラエル地方で活躍していた頃、サウロ (前名はサウロと呼んだ) はギリキヤ州で育ったので一度も逢っていない。その彼の事蹟は、「使徒行伝」に記されているほかに、パウロの手紙書簡類がそのまま新約聖書の中の四〇パーセントを占めていることから、時代が古い割合に足跡・事蹟がはつきりしているのである。パウロが育ったタルソはギリシヤ文化の影響を受けてストア哲学の学校もあり、ギリシヤ人が多く住んでいた町であった。それで彼はユダヤ人ではあるがギリシヤ語が得意であった。パウロはパリサイ派の学問を身につけ、イエスの教えを嫌っていたことは余りにも有名である。そしてイエスの信者信徒を迫害しようとしてイスラエル地方の旅に上った。それは熱烈なユダヤ教徒としてキリスト教徒を厳しく迫害しようとしたためで、ダマスコにおもむく途中、突然正視できない程の強力な白光が彼を照らし、目がくらみ立っておれなくなり大地に倒れ伏したのであった。同時に復活したキリストの声をきいて回心し、ダマスコで受洗したのである。勿論、この出来事は、イエスの死後のことである⁽¹⁵⁵⁾。

さて、本題に戻ると、以上の記述の背景から分かる如く、パウロは厳しく律法的なユダヤ教パリサイ主義派の伝統と教育の中で生い育ち、若くしてエルサレムに來たが、そこでかれは徹底してパリサイ派の律法学者的な勉強に打ち込んだ⁽¹⁵⁶⁾。たしかに一方では、オリエントの人間とギリシヤ人が住んでいた町から出たという素性によって、パウロは若い時からヘレニズムと直接的な関係をもっていた。そしてこのヘレニズムは、明らかにパウロの思考とその概念形成に強い

影響を及ぼした。しかし、パウロの思考の他の要素は、もちろんかれの宗教的な素性と律法学者的神学の勉強とによって規定されている⁽¹⁵⁷⁾。

さきに、わたしは、主として「汚れ」をはじめとして、仏教思想との比較的観点から問題を論じてきた。そこで、またもとの論点に戻ってみよう。キリスト教信仰において、善悪、罪、汚れの基準は、パウロが「ローマ人への手紙」で「しかし、疑いながら食べる者は、信仰によらないから、罪に定められる。すべて信仰によらないことは、罪である」(ローマ一四・二三)と記すなかに、基本的にはほぼ説き表わされている。そして、その源流を辿るとイエスの教えに至り着くのである。たとえば、それは左記に示すイエスの神に対する言葉のなかに、十分読みとることができるといえよう。

天の父は、悪い者の上にも良い者の上にも、太陽をのぼらせ、正しい者にも正しくない者にも、雨を降らして下さるからである。(マタイ五・四五)

何を食べようか、何を飲もうかと、自分の命のことで思いわずらい、何を着ようかと自分のからだのことで思いわずらうな。……空の鳥を見るがよい。まくことも、刈ることもせず、倉に取りいれることもしない。それなのに、あなたがたの天の父は彼らを養っていて下さる。

(同上六・二五—二六、ルカ二二・二三—二四)

ここでイエスは、「善人」「悪人」のごとき、いわば人間の相対的な倫理・道徳の価値判断⁽¹⁵⁸⁾に基づく格づけを否定する。否、もつと正確に言えば、それを止揚している。では、どのように止揚しているのか。それは、価値の転換に基づいている。たとえば、自己の財を誇る者に対し、イエスは「愚かな者よ」(ルカ一・二〇、その他、マルコ一〇・二三—二五、一二・四—四四参照)と呼び、すべての人に対して「自分の命を救おうと思う者はそれを失い、わたしのために自分の命を失う者は、それを見いだすであろう」(マタイ一六・二五)「招かれる者は多いが、選ばれる者は少ない」(同上二二・一四)「だれでも自分を高くする者は低くされ、自分を低くする者は高くされる」(同上二三・一二)と警告している。これを幅広く拡大して捉えれば、イエスの説く対象は、世の栄華、政治的権力、名誉や富、闘争などに亘っており、それらを今は無価値と宣言し、その代わりに天よりくる新王国、貧しき者、虐げられし者、力なき者のための天国を、かれらの柔和と忍耐とによって待望することを要求するのである。とともに、神との関係、それも聖書で説く和解という表現的意味を含んだところの、一つの最終目標に向けて切切と語り至っている。

これらはすべて価値転換的であり、すべて宗教的なものは感覚的経験や精緻な知識からすれば、逆説的である。いいかえれば、人生の意義と目的は、常に超自然的なものにおいてのみ明らかになるというわけである。というのも、見方をかえれば、イエスの教えた神の国とは、永遠（天上的なもの）が時間（地上的なもの）の中に現われ来った、ということの意味にほかならないからである⁽¹⁵⁹⁾。そして、イエスの宣教内容上の根拠性は、自らのすべてを神のみ旨に委ね、究極的信頼の姿を常にもちつづけたことからきている。イエスにとって神は、徹底的に自己の思いを碎き、すべてを相対化する存在であると同時に、自己を含め、現実の苛酷な生活のただ中にあえぐ一般民衆を根元的に支える、「存在の根拠」そのものであったからである⁽¹⁶⁰⁾。

さて、ここで問題の焦点をパウロならび福音書に絞って、考察してみたい。パウロが使徒教会に宛てた書簡のなかには、論理そのものにおいて二律背反の矛盾に陥った説き方が数多く散見されて読み取られる。それにしても、「キリストにあつてはじめて」（第二コリント三・一四、その他、一・五、五・一七―一八、第一コリント一五・三一参照）、イエスと「同じ信仰の霊を持っているので」（第二コリント四・一三）と記す言葉が指標する、いわゆる絶対的信仰の世界においては、筋道のかみ合わないにも拘らず、それらの矛盾した説き方自体ここでは何ら問題とならないように映る。それらは使徒信者の理解能力に応じた説き方、つまり一方で対機税法で方便としての意味的手法も取り入れ、説き勧め示されているとれば、むしろそれこそダイナミックな神の霊力を示すことになるわけである。それにまた、信徒衆に宛て信仰の在り方、捉え方を記した書簡本来がもつ性格上、それは極めて自然なすがたといえよう⁽¹⁶¹⁾。

また、一方、神の愛にささえられた人間の隣人への積極的実践行為、それ自体のなかに神の恵みがあるという考え方が窺える。そこでのキリスト教信仰における「神」理解の最大の特色は、的確に「神は愛である」（第一ヨハネ四・八）という表現内容に意味されている。すなわち、「神はそのひとり子を賜わったほどに、この世を愛して下さった。それは御子を信じる者がひとりも滅びないで、永遠の命を得るためである」（ヨハネ三・一六）と宣言されるアガペー (agape) なる愛を人間が受け、またその神の愛のわざを隣人に創造的にふり向ける行為のなかに、すでに神の愛が顕われている。たとえば、「マタイによる福音書」において「わたしの弟子であるという名のゆえに、この小さい者のひとりに冷たい水一杯でも飲ませてくれる者は、よく言っておくが、決してその報いからられることはない」（マタイ一〇・四二）と説かれる場合、神の目的実現を交わすために用いられる水は、手段として生かされている。その意味においては、「水を飲む」という行為そのものがとくに絶対神聖化されているわけではなく、ただ単に愛の実現の道具としての役割をもっているに過ぎない。たしかに、その教えの基本には、「いと小さき者」にたいして、

現実に愛を行ずることが、すなわち神を愛することである、とする考えが説かれている。つまり、愛は目に見える具体的な行為となって実現されねばならず、人を愛する実践がそのまま天にいる父なる神を愛することと同義・一体となっている(同上五・一九、その他、六・一四、七・一二、一八・五、一〇、三五参照)。ここにキリスト教の愛の根本構造が存在する。

二 飲食行為の象徴的意義

そこで、翻ってその点に省察を試み、極めて客観的具体的かつリアルな問題として受け取ってみよう。実は、飲む行為それ自体に、あの受肉と贖罪の記念の意味を示す所のパンを食し、杯を飲む「聖餐式」(第一コリント一・二三―二六)が、信仰者の隣人への交わりのなかに象徴的に暗示されている。すなわち、そこに一見単純無意味にみえる行為も、キリスト教信仰の教理上、重要で不可欠な御霊の働きという理解によつて、現時点の儀式がイエスの聖餐の記念的行為と二重に立体化され、映し出されてくる。すると、舌・口・のどを使つて杯を飲むという口業の行ない行為が、如何にキリスト教信仰において抜きさしならない重要な意義をになっているかが自ら明らかになってくる。

思うに、キリスト教の原点である聖霊の御言、そして神の証しといえども、肝心の人間自身に理解される言葉なくしては徹底した幅広い布教・伝播は達成されない。そうした最も重要不可欠の証しの基は口にあるといえよう。こうした論法と同じように、また更に「古き人を脱ぎ捨て、新しき人を着る」(コロサイ三・九―一〇参照)という真実の意味は、正に「イエスのからだであるパン、そして契約の血であるブドウ酒」(マタイ二六・二六―二八参照)を飲食する^{せいさんしき}聖餐式と呼ばれる秘儀の儀式行為のなかに認められる。つまり具象的で、またある視点からでは一種の象徴化された表現形式のなかに残され存続している。

そしてパンを食し、ブドウ酒を飲むという口業の行は、キリスト教の受肉のすがたを人間に要求し再現し、神の天国へ連なる選ばれた者の証しを意味している。そしてそのイエス自身がさいて弟子たちに与えたパンを食することはイエスの体となることを象徴しており、また更にイエスの注いだぶどう酒の入った杯を飲む行為は、罪のゆるしを得させようと、多くの人類のために十字架にかけられ流した契約の血であるのだ。それを記録した箇所は、たとえば「マタイによる福音書」第二十六章・第二六―第二八節に見られ、以下の如きに記されている。

「一同が食事をしてるとき、イエスはパンを取り、祝福してこれをさき、弟子たちに与えて言われた、『取って食べよ、これはわたしのからだである』。また杯を取り、感謝して彼

らに与えて言われた、『みな、この杯から飲め、これは罪のゆるしを得させるようにと、多くの人のために流すわたしの契約の血である。……』(マタイ二六・二六―二八)

そうして、また一方、「ルカによる福音書(ルカ二二・一九)には、「わたしを記念するため、このように行いなさい」と、イエスは弟子たちに言い添えている。また「ヨハネによる福音書」で、「人の子の肉を食わず、また、その血を飲まなければ、あなたがたの内に命はない。わたしの肉を食べ、わたしの血を飲む者には、永遠の命があり、わたしはその人を終わりの日によみがえらせるであろう」(ヨハネ六・五三―五四)とイエスが説き示しているのも、以上述べて来たそのような「飲食行為と象徴的意義」の解釈の線上においてあらためて理解される余地があると考察するのである。イエスの意図する意味は明瞭である。それは「わたしの食物というのは、わたしをつかわされたかたのみこころを行い、そのみわざをなし遂げることである」(ヨハネ四・三四)「イエスは女に答えて言われた、『この水を飲む者は誰でも、またかわくであろう。しかし、わたしが与える水を飲む者は、いつまでも、かわくことがないばかりか、わたしが与える水は、その人のうちで泉となり、永遠の命に至る水が、わきあがるであろう』」(同上四・一三―一四)と譬えをもつて具体的に語るところに既に天なる父の言葉、すなわちイエスの神の言葉が説き明かされ現われているのである。それはあかし(証し)でもある。したがって、「ヨハネによる福音書」には、端的に「神がおつかわしになったかたは、神の言葉を語る。神は聖霊を限りなく賜うからである。父は御子(イエスを指す――著者附記)を愛して、万物をその手に与えになった。御子を信じる者は永遠の命をもつ。御子に従わない者は、命に預かることがないばかりか、神の怒りがその上にとどまるのである。」(同上三・三四―三六)と記されていることから十分を知り得るのである。

翻って、浄土門系では、身・口・意の三業のうち、むしろ口業をもっとも重要視したと同様、キリスト教信仰においても口業の意義が、他の二業よりも高く価値づけられているとみるところに、実は問題の論拠がある。

ところで、パウロは、御霊に言及し、「聖霊によらなければ、だれも『イエスは主である』と言うことができない」(第一コリント一二・三)と記している。これは聖書について考えるとき重要な聖句であることはもとより、さらにパウロは、そこで霊の現れと霊そのもの(御霊)とを使い分けて、「霊の賜物は種々あるが、御霊は同じである」(同上一二・四)と記述している。御名を唱えるなかでも、この「キリストこそ主である」(Kyrios Christos)という信仰告白こそは、実は教会の基礎であり、礼拝や讚美の重要な鍵をにぎる箇所と考えられるのである。

思うに、人間の心理意識の深層世界を観照してみると、たしかにわれわれが何の躊躇もなく、く自然な姿として認識するのは、心の内に満たされた種々な思い・考え・感情が、とくに強烈に印象づけられ残ったときである。と同時に、それが必ずや身体をおして表現されるという現象である。これは古今東西にかかわらず、人間そのものの本来的いとなみの機能として考えられるわけである。

さらに、論を展開してみよう。一般には、ある目的を遂行しようとする意志する働きの意業があつて、次にそれが、身体的行動となつて表われ働くのが身業である。そして最後に、もつとも具体的単純明確に心意が身体器官をとおして、言語表現となつてあらわれる。つまり、それがこゝとばであり、ロゴスであり、口業だといえる。したがつて、そこには心から口へ、口から心へというフィードバック作用が常に働いていることになるのである。しかも、その際、信仰告白の表現においては自覚・意識するとならないには関わつてこないのである。それゆえ、われわれはこのダイナミックな生きた信仰構造を看過することができないわけである。だが、パウロの思索について言及すれば、その根底には人間を中心としていとなまれるのではなく、神を中心としてなされる、という基本的認識による大きな違いが存在している。そこで、つぎに口で聖句を唱えるということに焦点を絞り、イエスの祈りのクライマックスといわれる、あの有名なゲッセマネの「祈り」について「御名」との関係を探つてみたい。

三 祈りについて

いわゆる「主の祈り」と呼ばれている祈りの文の冒頭部分に、「御名があがめられますように」(Hallowed be thy name) (マタイ六・九)と記す、イエスのことばがみられる。いったい、この意味はどう捉えるべきなのか。福音書によれば、イエスは民衆から離れて、一人神に祈りを捧げる姿が、つぎに記す叙述に描写されている。

朝はやく、夜の明けるよほど前に、イエスは起きて寂しい所へ出て行き、そこで祈つておられた。(マルコ一・三五)

そして群衆に別れてから、祈るために山へ退かれた。(同上六・四六)

仮にこの「寂しい所」である「山」の中で一人祈るイメージは、マルコの創作とみなされるとしても、そこにはそれとは関わりなく、祈りの基本姿勢「実にイエスは祈りの人であった。イエ

スの毎日の活動は、祈りと深く結ばれていて、それはあたかも祈りから出てくるように、独り朝早く起きては祈るために荒れ野や山に退き、あるいは夕暮れから夜明けまで夜通し静かに祈りのうちに過ごされた。また、イエスは安息日には会堂の祈りにも加わり、父の家である神殿での会の祈りに参加し、またイスラエルの伝統的な讚美の祈りを唱えた。また一方、イエスは自分が祈ったように祈るように弟子たちに命じ、祈りの精神を示した(マタイ六・九―一三)。イエスの祈りは、聖書の中に録された祈りの叙述から察すると、いわゆる高尚ぶった、大げさで、不自然で、尊大に、重々しく祈り始めるそうした「牧会者」の祈りとは随分異なっていた。イエスは隠れた祈り、ひそかな祈りを重視された。」が示されている。すなわち、祈り本来の在り方は、共同の祈り「教会における祈りは私的な祈りではなく、共同の祈りつまり共同祈願として捉えられる。たとえばカトリック教会を例にとれば、司教、司祭、あるいは助祭を中心に、教会共同体として成立している。そして司教、司祭、および助祭は、信者共同体が定められた時刻に司教座聖堂や小教区の教会堂などのふさわしい場所に集い、心を一つにして祈る。また教会の祈りは、詩篇の唱和を中心として、聖書の朗読、福音の歌、共同祈願、主の祈り、結びの祈願文、教父の著作および公会議文書などの読書、および沈黙などから構成されている」とおよそ別個な意味・性格であり、人間個人の秘事に属する事柄であると考えられる。たとえば、ドイツの神学者エミール・ブルンナー(Emil Brunner, 1889―1966)は、キリスト教の教義を要約したその著書『われらの信仰』(Unser Glaube, 1935)において、そのなかの一項目「29 聖礼典」(Sacrament)で、つぎのように説明している。すなわち、それは、

神の言葉を聞き、祈りと讚美のうちに、すべてのものがごころをひとつにし、神のみ言葉に對して感謝するために、集まってくる(zusammenkommen)ことを、もうやらないようになるという、根本悪が生じてくる。……神の言葉は、そうです、わたしたちをその孤立の中から引き出して、相互的な共同(交わり)の中に導き入れるものであります。つまり、神の言葉と共同(交わり)とは離すことのできないものなのです⁽¹⁶²⁾。

というのである。しかし厳密にいえば、この解釈自体は祈りに限って論じたことではない。たとえそうであったと仮定しても、これらの解釈は、イエスそのものの祈りの態度・在り方ではなく、パウロ的信仰解釈によって捉えられた考えといえることができる⁽¹⁶³⁾。

つまりそこには、あるがままの自己と神との無言の内なる直接の対話が語られ、同時に、また神の声が聞かれる祈りの基本態度がある。その一例をあげれば、マタイの伝記者が録すように、

「あなたは祈る時、自分のへやにはいり、戸を閉じて、隠れた所においでになるあなたの父に祈りなさい」(マタイ六・六)と、ここでは祈りの姿勢の在り方が説き明かされている。さらに、マタイは、「また、祈る場合、異邦人のように、くどくどと祈るな。彼らは言葉かすが多ければ、聞きいられるものと思っている」(同上六・七)と語っている。そして、これに該当しない祈りは、「偽善者たちのよう」*be as the hypocrites are* (同上六・五、その他、六・二、一六参照) だとし、必ず偽善者の語を用いた文末に、否定形を表わす積極的な禁止的行為を要求している。

とするならば、このイエスの祈りの行為のなかに、われわれは、祈りの言葉の単純性と実存的な強烈な孤独感を十分に読みとることができる。正にこのことから、浄土念仏のもつとも単純化された六文字の口称念仏と、照合して考え合わせることができるのである。そして、その祈りの本質的構造のなかに、以下のようなことがらを想像することができる。すなわち、「御名があがめられますように」と、神の名を口にするることによって、祈る人は今現実に存在しないものとの関係に立ち入ろうとする。こうして、祈る人は、神の名を呼び求めることによって、のり超えられない死の現実を認識し、現実の中に神の不在を確認するのである。しかし、この祈りは、同時に、のり超えなければならぬ現実としてみすえていることでもある⁽¹⁶⁴⁾。そこには、底なしの絶望的な祈り(同上二六・三九、四二、四四、マルコ一四・三五―三六、三九、ルカ二四・四一―四四)と同時に、希望また喜びも存在するということなのである。

そして喜びに満たされて、「イエスは主である」と唱える信仰告白は、明らかに二つの意味があるのである。一つにはイエスの全生涯を振り返ってと、もう一つは、キリストの現在の働きとして、いまキリストのうちにあつて(*in christo*)成り立っているということである。その前者の意味を含みつつ、さらに聖・讚・唱・証・嘆の意味を内に含んだ、間接的に妥当する関連性あることばには、サンクトス、*Sanctus*、ハレルヤ、*Hallelujah*、グロリア、*Gloria*、などが考えられる。そして、両方を含めた中間的意味をもつものに、ホサナ⁽¹⁶⁵⁾、*Hosanna*、(同上二二・九、マルコ一・九―一〇)、マラナ・タ⁽¹⁶⁶⁾、*Marana tha*、*Our Lord, Come!* (われらの主よ、きたりませ。きたりませ。我らの主きたり給を) (第一コリント一六・二三)が同時に考えられる。そこで、以下、今挙げたそれぞれの言葉について歴史的背景を基に詳しく内容説明を示し、キリスト教の口称における理解の一端に供したい。

サンクトス:*Sanctus* 聖誦あるいは三聖誦。旧約聖書「イザヤ書」第六章三節に「聖なるかな、聖なるかな、万軍の主、その栄光は全地に満つ」と、新約聖書「ヨハネの黙示録」第四章八節に「聖なるかな、聖なるかな、聖なるかな、全能者にして主なる神、昔いまし、今いまし、やがて

きたるべき者」とに出ている讚美の歌である。これは、すでに二世紀から典礼文の中にみられる。ローマ教会、ルーテル教会、聖公会で用いている。そしてこれを歌唱するときに侍者は鈴を三振する。これにつづけて、あるいはこのあとのミサ典文中、聖体奉挙の時に「幸いなるかな」の意味のベネディクトゥスを歌う。（『キリスト教大事典』教文館、昭和三十八年、四五四頁参照）

ハレルヤ:Hallelujah ヘブライ語で「エホバ（ヤハウエ）の神をほめたたえよ」意味である。

〔Heb. praise you Yahweh (hallelu praise+yah Yahw : ヤハウエの神をほめたたえよ)〕。

これは喜び、感謝の意を表わす讚美歌のことばであり、旧約聖書「詩篇」の冒頭あるいは結尾に付加して神をほめる頌栄（「英」Doxology 三位一体の神をたたえる小頌栄 (Doxologia parva) の日本基督教団における呼称) である。それは詩篇一一三、一四六―一五〇に出現する。特に一四六―一五〇篇は「ハレルヤ詩篇」と呼ばれている。それぞれの初めと終りに、主を「ほめたたえよ」（ハレルヤ）がついている。勿論この語は他の詩篇にもしばしば出てくる訳なのだが、ハレルヤの壮大なる「神をたたえる言葉」をもって詩篇は最高潮の終局に向うのである。一般に「ハレルヤ・コーラス（合唱）」と呼ばれているものがそれに当たる。それは聖書そのものの終末にまでおよび、贖あがなわれた者たちによる天の合唱隊にこだましている感がする。例えば「ヨハネの黙示録」第十九章には次の様な表現が連続して記されている。「わたしは天の大群衆が大声で唱となえるような声を聞いた、「ハレルヤ、救と栄光と力とは、われらの神のものであり、……」（一節）、「再び声があつて、「ハレルヤ、彼女が焼かれる火の煙は、世々限りなく立ちのぼる」と言った」（第三節）、「すると、二十四人の長老と四つの生き物とがひれ伏し、御座にいます神を拝して言った、「アアメン（補記——ヘブライ語で、そうでありますように」の意味）、ハレルヤ」（第四節）、「わたしはまた、大群衆の声、多くの水の音、また激しい雷鳴のようなものを聞いた。それはこう言った、「ハレルヤ、全能者にして主なるわれらの神は、王なる支配者であられる。……」（第六節）。（ヘンリー・ハーレイ著『聖書ハンドブック』聖書図書刊行会、昭和四十三年、二四一頁参照）

グロリア：「ラ」Gloria（栄光あれ）の意味。つぎの2種がある。（1）グロリア・イン・エクセルシス・デオ Gloria in Excelsis Deo 「天のいと高き所には神に栄光」の讚歌である。「ルカによる福音書」第二章第一四節「いと高きところでは、神に栄光があるように、地の上では、み心にかなう人々に平和があるように」のことばに始まる讚美の歌。これは四世紀の使徒教憲に原形があり、五世紀にアレクサンドリアで書かれた文書に、現在の形に近いものが見られる。また、この歌の諸部分はさらに古い文献に遡ることができる。はじめは聖務日課で用いられ、十一世紀からローマ・カトリック教会のミサの通常文となったが、平日、斎日、死者に関するミサには用

いない。歌唱にあたっては始めだけを司祭式者が発声する。芸術的作曲においては、はじめの部分を壮大な合唱に、中間を独唱、重唱等に、最後の部分をフーガ〔遁走曲風〕^{とんせう}に作曲した例が多い。一般には〈大栄光の頌〉(Great Doxology)など訳される。(2)グロリア・パトリ Gloria Patri「栄光は父と子と聖霊に」の栄唱(Aria 歌劇・オラトリオ・カンタータなどで伴奏付きで抒情的に歌われる独唱または二重唱の歌曲)、詠唱、詠叙唱である。(1)に対して(Small Doxology)と呼ばれる。起源はアーメン、ハレルヤ等に次いで古い。諸教派でも随所、特に礼拝の終に歌唱する。(『キリスト教大事典』三六八頁)

ホサナ：〔ギ〕Hosanna [ラ]〔英〕Hosanna〔独〕Hosianna 〈ブル語より転化したギリシヤ語で〈今救ってください〉または〈どうぞ救ってください〉の意味である。一方、福音書ではメシア(救い主)を示す語と結合することが多く〈ばんざい〉のごとき、歓喜・歓迎の叫びとして用いられる(「マタイによる福音書」(二二・九)「ヨハネによる福音書」(二二・一三)。また、

この言葉は早くから、キリスト教の典礼に用いられた。ローマ教会では、サンクトゥス(Sanctus. 感謝の讃歌。Holy, holy, holy, (聖なるかな)で始まるミサ曲の一)とベネディクトゥス(幸いなるかな)の終わりの部分にこのことばがある。このふたつは同じ曲で歌われるが、近代の大形のミサ曲では違った作曲をした例が多い。(同上、九八九頁)／〔ハ〕Hosianna 王や神へのイスラエル民族の叫びかけ。時代の推移とともに、ホサナは祈願と歓呼双方の叫びとして曲礼の定式となった。イスラエルのだれもがよく口にするハレル(ほめたたえよ)詩篇の一部となった。

ホサナは仮庵^{かりいほ}の祭の慣習と特に強く結びついている。エルサレムの神殿の燔祭の祭壇の周りを祭りの行列が巡る間、「詩篇」第一一八篇第二五節に「主よ、どうぞわれらをお救いください。主よ、どうぞわれらを榮えさせてください」と唄われるホサナが初めの6日間は一日一回、7日目は7回繰り返された(大ホサナ)。この行進の際に人々が携えていく箱柳の枝とシュロの枝にもホサナという名がつけられた(「レビ記」二三・四〇、「マルコによる福音書」一一・八)。(『旧約新約聖書大事典』教文館、平成元年、一〇九三頁参照)

マラナ・タ：〔アラム〕marana, ta,〔英〕Maranata〈われらの主よ来りませ〉の意味(「第一コリント」一六・二三)。これをマラン・アタ〈われらの主は来りたもう〉と読むこともできるが、前者が適当とみなされる(「ヨハネの黙示録」二二・二〇)。初代教会では主の再臨の間近いと信じられたが、この言葉はその力強い望みを反映している。(『キリスト教大事典』一〇二頁)／マラナタは、イエスに対して用いられた「キュリオス」称号(↓主)の由来を問うためにも無視できない。(『旧約新約聖書大事典』一一三〇頁)

さて、元に戻って、ここでとくに問題となるのは「イエスは主である」の意味であり、それは

一般に「内的体験」「信仰体験」といわれるものを指している。その瞬間の決定的ともいえる宗教体験の世界においては、信仰者の信は神のなかにつつみこまれていて、という宗教意識の構造体をとまなう。しかし、信心決定後、自己の体験を客観視し、また現在の心情を披瀝したとき、とくにパウロにおいては、

主が言われる。わたしは生きている。すべてのひざは、わたしに対してかがみ、すべての舌は、神にさんびをささげるであろう。(ローマ一四・一一)

ということが強調される。このことばの基本構造には、主にたいする感謝、讚美が誉め歌となつて口をついて、具体的な意味をもつ言葉となつて外に言語表現されてくることが窺い知られる。それは、いわば人間にみられる信仰告白の内的発露の自然のあらわれであり、自己の信仰の確かさの証しの表現でもあるわけである⁽¹⁶⁷⁾。そしてそこには、信と行が完全に一致融合した姿が垣間みられるのである。それというのも心とことばとは極めて密接な不離一体で不可分離な関係構造をもつものであり、心意にあること、思うことは、畢竟、言葉と成つて自然に口から語り出るといふ万人に共通した必然性のある表現現象があるからである。それゆえ、本来的に、そこでは心における信と、ことばにおける行とは、明らかに事象的にいえばそれ自体において一体発露であるがために、見方をかえれば、疑いなどということがいささかでも生起しえない、間隙のない密着した関係であるということができるのである。したがって、言(信)行不一致が論じられ、取りざたされる前提には、もう既にそこには本来の道理必然であるべき信行の一体が崩れている証拠であると受けとることができる。

さらに、それを本質的に掘り下げて理解してみると、その一致と不一致の区別は人間の認識の相対的問題領域に属することであつて、言語説明を超えた信行そのものの現象的事実関係においては、何ら損われることがないということが出来る。つまり、簡単に言つて、信と行が一体であるとする関係そのものは、他の何ものによつても触発、干渉されず、また動ぜず、独立無伴として絶対的現在において事々無礙、活発発地に全機現、莊嚴光明・現成しているという意味である。それゆえ、心における信とことばにおける行とは、それ自体に即しては疑ということが生じえない。仮に疑ということが起こるとするならば、それは個人の主体的な念慮の活動・働きに拠つて⁽¹⁶⁸⁾、相対的・分別知の立場で造作されることからである(マタイ一一・三四、一五・八、ルカ六・四五―四六)。つまり、それがキリスト教では神にたいする不義、不信、いつわり、その他種々に呼ばれるところの性格的意味をもつわけなのである。そして、その際、意業と口業とが相

応しなかったならば、人は虚偽を語るといふことになり、いわゆる聖書にいう偽善者と呼ばれる者になるわけである。

四 口称に関する総括的分類

ところで、口で称えるという行為のなかには、つぎのような主旨内容となる諸論点が考えられる。

(一) 自己の信仰告白。

(二) 追体験としての一種の宗教儀礼の実践的意味。

(三) 自己の懐く信への問い掛けの行為（信仰の深化の過程的現象行為）。

(四) 自己の信の確かさを宣言する行為（信仰する神を受け入れるという宣誓の行為、南無阿彌陀仏（無量光仏）に帰依したてまつりますと同義）。

(五) 神にたいする憧れ、そして神の愛にたいする無限の情熱。

(六) 御名を唱える行為は、俗人である自己の聖化、浄化作用としての意味がある。

(七) 神の恵みに授かり、それ以後は口業での——つまり口で御名を称えること——証し。言い方を換えれば、口称による身証しの意味である（仏教では、自己の心のうちに証まことした真理のことを示す内証に基づいて外に現われたはたらきを、外用という。正に、その外用の一つの現われとみることができらるる）。

(八) 神への感謝・讚美として、口にて唱える表現形式（仏教では、たとえば「称揚」「咨嗟」の讚句を使う。それは、「大行とは、則ち無礙光如来の御名を称するなり（『教行信証』「行巻」の冒頭）として「行は称することだ」とする意味規定がなされている。そして称するとは、讚め称える意味に使っていることが窺えるのである。さらには、その他、日常用語での祝言も広義の意味でそれに含まれるであろう）。

以上のように、これら今掲げたことがらが有機的に結び合わさって、口称における信・行の構造体系を形作っているとみることが容易にできる。

それに関連して、パウロは「ローマ人への手紙」第十章に、見事当意を得た文章表現で、簡単に明瞭に記し止めているのである。すなわち、そこには、

「言葉はあなたの近くにある。あなたの口にあり、心にある」。この言葉とは、わたしたちが宣べ伝えている信仰の言葉である。すなわち、自分の口で、イエスは主であると告白し、

自分の心で、神が死人の中からイエスをよみがえらせたと信じるなら、あなたは救われる。なぜなら、人は心に信じて義とされ、口で告白して救われるからである。(ローマ十・八一〇)

と記されている。しかもパウロは、さらに旧約の「ヨエル書」第二章第三二節の一句を引用して、その証とした。すなわち、そこにほ、

「同一の主が万民の主であつて、彼を呼び求めるすべての人を豊かに恵んで下さるからである。なぜなら、「主の御名を呼び求める者は、すべて救われる」とあるからである。」

(同上、一〇・一二—一三)

と明確に記し表わされている。

たとえば、サンクトス(聖なるかな)、ハレルヤ(主をほめたたえよ)、ホサナ(われらを救い給え、救って下さい)。メシヤ(救い主)を迎える喜びに満ち溢れた人々の歓呼の声、神にたいする讚美の叫びの言葉(詩篇一一八・二七、マタイ二一・九、一五、マルコ一・九—一〇、ヨハネ一一・二三)などの聖句が、一回、二回、三回と成つて「聖霊の働く共同体」において、つまり単なる集合ではなく、「主の名によって呼びあつめられた集団」の教会(Ecclesia⁽¹⁶⁾)において唱和唱讚されるのである。ここで私は、「教会」(カトリック)という語意の根本に、「二人または三人が、わたしの名によって集まっている所には、わたしもその中にあるのである」(マタイ一八・二〇)というイエスの言葉が存在することに注目したい。たしかにその意味では、信仰が単に個人の信仰にとどまらず、集団組織としての信仰のダイナミックさが顕著に示されている。しかし、そこには、主なるイエス・キリストを仰ぎ礼拝を捧げる信仰に基本統一されている。そして、そのような集団信仰の形式化は、原理的には浄土宗・浄土真宗にみられる念仏集団(念仏衆)と同じであり、とりわけそのなかで最大の役割を果たすものは称名念仏である。

それと関係して法然の念仏に触れておきたい。極楽浄土は、法然にとって、未知の他国ではなく、既知の旧里^{ふるさと}であり、魂の家郷であった。たとえば、上足の信空が、師の滅後の遺跡について問うたことがあつた。すなわち、古来の先徳には、みな遺跡があります。ところが師には、一寺(一教会と対照するとおもしろい——著者附記)の建立もありません。御入滅の後、何処を御遺跡とすればよいでしょうか。と問うたところが、師法然は、念仏の声がするところが遺跡であることを、次のように説き明かし論ずるのである。遺跡を一箇所に限定すれば、法は弘まらぬであ

う。私の遺跡は、地方くくに満ちている。なぜなら、専修念仏の興行は、生涯を通じての勤めであり、したがって念仏の声のするところは、貴賤を問わず、海人・漁人の^{あま}苦屋^{りょうし}まで、みな私の遺跡である、というのである⁽¹⁷⁾。

振り返って、キリスト教において、信仰と教会、信者と教会との関係について、家に象徴される「教会」の構造とその内容について論及してみたい。

イエスはピリポ・カイザリヤ途上において、弟子たちにむかって、「人々は人の子をだれと言っているか」(同上16・13)とたずねた。人々はいろいろのことを言っている、と弟子たちが答えると、「それでは、あなたがたはわたしをだれと言うか」(同上16・15)、とイエスは弟子たちにたずねた。そのとき、ペテロが答えて言った。「あなたこそ、生ける神の子キリストです」(同上16・16)と。イエスはこれを聞いて、ペテロに次のように言った。「あなたはペテロである。そして、わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てよう」(同上16・18)。ここにはじめて「教会」のことが明確に語られることとなったのである。そして、教会がペテロの信仰告白の上に建てられることも明示されているのである。教会を教会たらしめるものは、「イエスがキリスト(救い主)である」という信仰告白である。このキリストこそ、福音(よろこばしいおとずれ、喜びの音信、のべつたえ)の主体である。教会の土台はこの福音への信仰告白だといえるのである⁽¹⁷⁾。更に詳しく述べれば、教会がもつとも重要な救主来臨の報道内容の公示文としてとめたのは、新約聖書正典の冒頭をかざる、マタイ、マルコ、ルカ、ヨハネによる四つの福音書である。救主来臨の報道宣教と、それにもとづく人間の救いの出来事の予報に関するかぎり、この四つの福音書は、必要にして十分なものとみとめられよう。そうした根本内容とするものは、以下に記す一連の文章に読みとられるのである。

「盲人は見え、足なえは歩き、らい病人はきよまり、耳しいは聞え、死人は生きかえり、貧しい人々は福音を聞かされている」(マタイ11・5)

「ヨハネが捕らえられた後、イエスはガリラヤに行き、神の福音を宣べ伝えて言われた、『時は満ちた、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信ぜよ』」(マルコ1・14——15)

「イエスは諸会堂で教え、みんなの者から尊敬をお受けになった。それからお育ちになったナザレに行き、安息日にいつものように会堂にはいり、聖書を朗読しようとして立たれた。すると預言者イザヤの書が手渡されたので、その書を開いて、こう書いてある所を出された。

『主の御霊がわたしに宿っている。

貧しい人々に福音を宣べ伝えさせるために、

わたしを聖別してくださったからである。

主はわたしをつかわして、

囚人が解放され、盲人の目が開かれることを告げ知らせ、

打ちひしがれている者に自由を得させ、

主のめぐみの年を告げ知らせるのである』。(ルカ・四・一五—一九)

「しかし、これらのことを書いたのは、あなたがイエスは神の子キリストであると信じるためであり、また、そう信じて、イエスの名によって命を得るためである。」(ヨハネ・二〇・三二)

「イエスがピリポ・カイザリヤの地方に行かれたとき、弟子たちに尋ねて言われた、『人々は人の子をだれと言っているか』。彼らは言った、『ある人々はバプテスマのヨハネだと言っています。しかし、ほかの人たちは、エリヤだと言い、また、エレミヤあるいは預言者のひとりだ、と言っている者もあります』。そこでイエスは彼らに言われた、『それでは、あなたがたはわたしをだれと言うか』。シモン・ペテロが答えて言った、『あなたこそ、生ける神の子キリストです』。すると、イエスは彼にむかって言われた、『バルヨナ・シモン、あなたはさいわいである。あなたはこの事をあらわしたのは、血肉ではなく、天にいますわたしの父である。そこで、わたしもあなたに言う。あなたはペテロである。そして、わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てよう。黄泉の力もそれに打ち勝つことはない。わたしは、あなたに天国のかぎを授けよう。そして、あなたが地上でつなぐことは、天でもつなぐがれ、あなたが地上で解くことは天でも解かれるであろう』。そのとき、イエスは、自分がキリストであることをだれにも言っていないと、弟子たちを戒められた。」(マタイ・一六・一三—二〇)

ここで「教会」について改めて考えてみたい。そのためにもパウロを抜きにしては理解されない。なぜなら、パウロはユダヤ教パリサイ派の厳しい教育を受け、ローマの市民権をもち、ギリシャ・ローマの文化に養われたことは既に論述したが、そうした背景をもっていたパウロは十分筆を執るすべを知っていたからである。その筆を、関係諸教会の実際的問題にたいする答えや勸

めのために用いた。それは小アジアの諸教会が主であった。たとえば、コリントや、ガラテヤ、エペソや、とくにピリピや、それらの都市の教会が直面する具体的問題に対し、その質間に対しても、パウロは牧会者として懇切かつ厳正「テシス教え」を書簡のかたちで書き送ったのである。その中には廻覧用のための手紙や、一個の特定の教会だけにあてたなかば秘密の文書もあったのである。そうした数多くあったとも考えられるこれらの手紙のうち現存し、聖典のなかに収録されているもので、いちばん重要なのは四大書簡とも呼び親しまれているローマ、コリント第一、第二、そしてガラテヤの四つである。そうしたなかの「コリント人への第一の手紙」の中で、キリスト教会最初の神学者のパウロが、体系的理論家といわれる以上に、燃えるが如き激しき熱きパトスをもってロゴス化に成功した文章で、教会を「キリストのからだ」にたとえ、また「エペソ人への手紙」第五章第二三には「キリストが教会のかしらであって、自分は、からだなる教会の救主であられるように」とか「わたしは、キリストのからだの肢体なのである」(同上五・三〇)とキリストが頭で信徒たちはこれにつながって体を成し、そして信徒同志も身体の各部分のように有機的につながっていることをたとえて説き示している。

カトリックについては、ローマ教皇を中心として全信徒が一つの教会を形づくり、キリストを頭としているから、教会についての考え方が分かりやすい。それに対してプロテスタントのほうは、教派が幾つかに分かれており、また個々の教会がそれぞれ独立性をもっているから、教会はキリストの体であるといういいあらわし方には理解しにくいところが実際にある。そうしたところから、次のような考えが生まれてくるのである。すなわち、真の教会は一つであり、それは「見えざる教会」であり、それが地上において「見える教会」となっていくつにも分かれて存在しているというのである(172)。しかし何はさておき、そうした捉え方が起きてくるのも「コリント人への第一の手紙」第二二章の第二二節〜第三一節の凡そこの章の後半の全体部分に亘って説く内容が基となっていることを忘れてはならないだろう。云く、「からだ一つであっても肢体は多くあり、また、からだのすべての肢体が多くあっても、からだは一つであるように、キリストの場合も同様である。なぜなら、わたしたちは皆、ユダヤ人もギリシャ人も、奴隷も自由人も、一つの御霊によって、一つのからだとなるようにバプテスマを受け、そして皆一つの御霊を飲んだからである。……それは、からだの中に分裂がなく、それぞれの肢体が互いにいたわり合うためなのである。もし一つの肢体が悩めば、ほかの肢体もみな共に悩み、一つの肢体が尊ばれると、ほかの肢体もみな共に喜ぶ。あなたがたはキリストのからだであり、ひとりびとはその肢体である。そして、神は教会の中で、人々を立てて、第一に使徒、第二に預言者、第三に教師とし、次

に力あるわざを行う者、次にいやしの賜物を持つ者、また補助者、管理者、種々の異言を語る者をおかれた。」(コリント一・十二・二二―二八)

さて、そこで元に戻って、口に言い表わす文句とは何であるのか。それは、パウロの言葉によれば、「イエスは主なり」という信仰の告白文である。しかし口称は、これが唯一ではもちろんなく、多様な言い表わし方がなされている。たとえば、カトリックでは、聖母マリアへの祈りの際に、ロザリオ(祈りに用いる数珠)を繰りながら唱える、祈りの方法が窺える。簡単にいえば、ロザリオの祈りは、救い主の母マリアへのあつい信心から起こり、カトリック教会の中で培われ、愛されてきた祈りである。ロザリオの祈りと呼ばれるのは、玉をくりながら唱える祈りが、ちょうどばらの花輪を編むようなかたちになるからである。ロザリオの使い方に関しては注(173)に詳しく説明しておいた。そういう観点から捉えてみると、キリスト教と、一方、六字尊号の「南無阿弥陀仏」の仏名を一本に絞り且つ徹底して不断継続して称える(集団的な唱和も含む)、不断念仏や五会念仏等に見られる仏教の在り方とははつきり言って表現方法にかなりの相違が認められる。しかし、身・口・意での口業の働きを重んずるという点において、また更に長い文句の祈りからより短い文句の祈りへと変化し移行している点は一致していると考えられる。

さらに、キリスト教信仰において、「口にて御名を唱える」ことがさまざまな感謝、讚美、祈り、礼拝の表現となつて、冗長化、敷衍化して唱えられ、且つ強意強調的に数編にわたつて繰り返し復唱される信仰形式をもつようになってくる。そして、それが教会の歴史過程とともに一層複雑化され、信仰箇条(Credo)と混交されるようになってくる。つまり、その最適例としては、それは讚美歌、礼拝用聖歌となつて結実されてでてくるのである。すなわち、神に向けられる讚歌(ローマ一・三三―三六)がその主である。それらのものには、交唱(Antiphon)、永唱(Tractus)、応唱、続唱(Sequentia)、衆讚歌(Choral)、奉献歌(Offertrium)、祝歌(Carol)、最後の頌歌(174)(Perquem)、その他数々の救い主にたいする希願、喜びの信仰の表現形式がみられるのである。

以上、信仰における口称(称名)念仏、御名を唱えるという視点・立場から、浄土門とキリスト教の両方の比較宗教を試論してきた。そうした論究を重ねることによって明らかにしたさまざまな問題点から見て、たしかに口業に占める位置ならびに問題点は予想以上大であり、しかも全体的に何らかの密接な関連性をもち、広範囲に亘っていた。そして信仰ならびに思想的意義が如何に重要な意義をもっているか、そうしたことが本論考で幾らか解明され考察されたかと思うわけである。

総論

法然は、中国の唐の人善導和尚の『観経疏』（その他『法事讃』『観念法門』『往生礼讃』『般舟讃』を記す）の「一心に専修弥陀名号、行往坐臥不問時節、久近念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故（一心に専ら弥陀の名号を念じ、行往坐臥に時節の久近を問はず、念々に捨てざるもの、是を正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に）」の一文を見るにいたって、神秘的な回心をした。その善導の言葉に、「前念命終・後念即生」というのがある。すなわち前念とは凡情であり、その凡情に死にきれたとき、後念の世界がはじまるというのである。つまり凡情に生きる迷いの一生がすぎたとき、命終と同時に仏国土に生まれる。一口にいつて、臨終の一念に仏のいのちとなるわけだ。親鸞は、その善導の言葉を「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後年即生なり」と解釈しなおした。前念が命終するということは、本願を信ずることができたという意味である。そして「即得往生は、後年即生なり」の一文が表わしている臨終の意味は、いわゆる普通一般の肉体的生命のはての時のそのことではない。

それは使途パウロ(Paulos, ？—67?)のいう「もはや我れ生きるにあらず、我が内に生きるはキリストなり」という宗教的体験であり、それは生身のままで「死にたるものとして生きる」ことなのである。したがって臨終は現在にある。その現在にあつて雑業を抛ち、助業を傍にして、ただ称念仏の一行だけを選び取り、「たすけんとおぼしめしたちける」本願をそのままに信受することが、直接して往生に通ずる道だといふのである。すなわち現在の一念に命終して、現世即浄土と受けとめ、本願の世界に生かされて生きることである。それはちょうど、パウロの言葉、「キリストと共に死んだなら、また彼と共に生きること信じる。……このように、あなたがた自身も、罪に対して死んだ者であり、キリスト・イエスにあつて神に生きている者であることを、認むべきである。」（「ローマ人への手紙」六・八・十二）に窺い知れるように、一度自己の罪に対して死ぬということと内容的には同じである。いつてみれば、それは人間がその実存の今・ここ(now and here)において決断するか否か、それによって定まるのであろう。

言い換えれば、それは信仰心が固まり、決断が定まったとき、口を突いて出てくるのが「口称」である訳なのだ。つまり、旧約（詩篇二二、イザヤ二五・六一九。六・一、六・一九）の予言に記されている如く、十字架の張り付けにあい死者の中より三日後に蘇り復活した主・イエス・キリストを救い主と信じ。天なる父、神の子イエス、そして精霊の働きを信じ。罪人としての己を認める。そして神への信仰と救いの中に生きている者であることを確信できたとき、真正正銘、

腹の底から「主は救い主なり」と堂々と声高らかに「称名」「唱名」「御名を称える」ことができるのである。イエスの死と復活は、キリスト教信仰にとって重大な意味を持つている。最も初期のキリスト教の宣教は、第一コリントの第十五章三節以下に「わたしが最も大事なこととしてあなたがたに伝えたのは、わたし自身も受けたことであつた。すなわちキリストが、聖書に書いてあるとおり、わたしたちの罪のために死んだこと、そして葬られたこと、聖書に書いてあり、三日目によみがえつたこと」と記されている様に、「イエスは私たちの罪のために死に、復活し、使徒たちに現われた。彼は救世主である」というイエスの死後「復活のキリスト」を見たのである。たしかに弟子たちはイエスの生前に説いた神の教えに対し半信半疑であり、完全に目ざめていたとはいえない。弟子たちの中で次第にイエス復活の信仰が形成されていくにつれて、復活者は今や「キリスト」（神に膏あぶらを注がれたメシア・救世主）と呼ばれるようになっていく。すなわち「史的イエス」におけるイエスの死と復活はそれ自体がキリスト教の信仰にとって余り意味をなさない。確かにイエスは十字架刑に処せられて死んだ。これはイエスに関する伝承のうち最も確かなものである。しかしキリスト教の信仰の根拠を問題にすると、根本は史的事実にあるのではなく、人間実存の根拠、実存の根底的規定そのものに求めなくてはならないと私は考える。実存とは、人間の根源的な事実ありのままを、ありのままとして承認しようとすることではなからうか。そうした視点から捉え直すとき、イエスがユダヤ人たちに「よくよくあなたがたに言っておく。アブラハムの生れる前からわたしは、いるのである」（ヨハネ八・五八）と語る言葉、これは有限な観念を超越する驚くべき宣言であり、時の経過を除き、過去も将来も、永遠の今の中にすべてを融合するものと解釈できる。また、「父よ、世が造られる前に、わたしがみそばで持っていた栄光で、今み前にわたしを輝かせて下さい」（ヨハネ一七・五）とは、正しくこれは受肉前のイエスの存在に対する明確な追想だといえよう。また一方、「わたしは世の終りまで、いつもあなたがたと共にいる」（マタイ二八・二〇）とのイエスの言葉は将来・未来に対する予想である。更に旧約聖書の「創世記」第一章三―四節には「神は『光あれ』と言われた。すると光があつた。神はその光を見て、良しとされた」と記されてあるが、一体、神は「光あれ」と言われた時、それを傍に居て実際見ていたものは何者であるのか。そして光があつたと確認したものは一体誰なのか。また、神はその光を見て良しとされたとあるが、本当に良しとされたのは神なのか、あるいは父母未生已前の本来の面目なのか、赤肉団上の無位の真人なのか。ここに禅的悟道の境界と接合する世界がありうる様に私には考察されるのである。

すなわち、別な表現をもって言い換えてみよう。それは悟りまたは見性ということに当たる。いってみれば、悟り・見性を体験することは禅における最高の経験であり、いわば坐禅して到達

しようとして目標である。では、悟りあるいは見性とは一体なにか。それは悟った人々の判断によれば、言葉には十分に表現し尽くされえない経験である。禅僧や師家たちは、それゆえにこの問いに答えるに「無」と答えたり、沈黙を守ったり、「言わじ、言わじ」と答えることを拒否する態度をとってみたり、時に質問をはぐらかしたり、そうでなければ、その答がみずから開悟を得てはじめてわかるような公案で答えるか、どちらかである。

しかし、敢えて言うならば、その絶対的体験とは自己の意識全体がすべてのよりどころと束縛から完全に解放・自由になった一瞬間であり、それは「わたしは存在する」ということの唯一の直感・目醒めた時ではなからうか。つまり、一つの直接的自己覚知を意味する。それは経験的自覚の知覚といったものではなく、永遠性を自覚した不死なる究極・最深の自己の実存的存在の覚知である。それは内容からみると、禅における悟りの本質・真髄そのものである。禅ではよく「自己本来の面目」と言う。つまり人間としての己の本来の面目ということである。禅の公案のあたりで分かり易く表現すると、「汝の両親が生れない以前に、汝はなんであったか」「おまえが母の腹から出てくる前、西も東も判らぬとき、おまえ自身の生きざまはなんであったか」である。端的にいえば、「画餅不充饑」すなわち絵にかいた餅は腹の足しにはならないことと同様、万巻の書物・経巻冊子から覚えたものや、他より得た知識が実地には何の役にも足たぬことを意味するのである。要は、自分自身の真実の言葉で語り、自分自身の考え思いが「悟り」「見性」の世界では何よりも重要である訳なのだ。この自己覚知は自己の直観であり、この直観をばむものはすべて排除されなければならない。かくして直観が生れる場合は、言う迄もなくこの我を差し置いてはありえない。いってみれば、一切世界のすべてが自己のうちに開かれてある。それを自己が追体験するにであれ再認識するにであれ再確認するにであれ、何れに表現するにあつても、己自らが自己体験し認識することに変わりがない。我も意識も世界もすなわち時間的存在者であり、それは今・今・今・今の全体験である訳なのだ。つまり実存的存在の覚知・直感はこの主体者である私・自己の側に一切があるといえる。(新保哲著『道元の時間論』雪華社、昭和六〇年、一四一—二〇頁参照)

以上そうした理由は、神の救いはまったく将来的でありながら、現在を全面的に規定しているからである。だから新約聖書においてイエスは、「わたしの父は今に至まで働いておられる。わたしも働くのである」(「ヨハネによる福音書」五・一七)と語っている。それはまた、人間をその根底から揺り動かす、「古きは既に過ぎ去り、新しくなりたり」と、こう説くものでなければならぬ。これこそ、まさに宗教の世界における決定的な体験というものであろう。

ところで、親鸞は弥陀の本願に救われた時の喜びの声を、弟子たちを前にして次ぎのように語

った。

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ。

(『歎異抄』十八章)

いうまでもなく、右のような述懐がなされるためには、段階的には既に雑業をすべて捨て去っていないなければならない。いってみれば、「ただ念仏もうさんとおもいたつ心」の一心が起る時に、既に本願は廻向し弥陀の本願海に攝取されているのである。したがって、願心成就されているのである。そのような仏のいちは形而上学の観念でないばかりか、また客観的なものでもなく、絶対現実の生命の世界そのものの姿である。他方、本願寺第三世覚如上人は、次のように語っている。

善知識の言葉の下に、帰命の一念発得せば、そのときもつて、娑婆のおわり、臨終とおもうべし。本願を信じ、名号を称うればその分にあたりて、必ず往生は定まるなり。

また、親鸞の『末燈鈔』第一書簡の冒頭にも、次のような文章がみられる。

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えなり。……真信心の行人は、攝取不捨のゆへに正定聚のくらいに住す。このゆえ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。

すなわち、簡単にいえば、生きながら浄土に生れることである。その位に定められた真実真心の人を、現生正聚というのである。つまり、信心をもったものだけが、現在において救われ、かならず仏の本願の世界に生れかわるというのである。しかもそれは、親鸞のように懺悔と感謝を通して自覚できた人にしてはじめてわかることであろう。その後は、親鸞の信行は御恩報謝の念仏行であったといえよう。

翻って、「称」はまた「唱」の意味も同時に含んでいる。すなわち「行巻」のはじめに、「大行といふは、すなはち無礙光如来のみなを称するなり」と記されており、一方で「行」は動いて

いるもので、行き行きて止まることのない活動の意味が存在する。したがって、「行は称することである」とも言いうる。しかも「称」には、「称揚」（ほめあげる）または「咨嗟」（感心する）の謂があり、同時に讃め称える意味が含まれている。だから、「称」は「唱」と解され、直ちに実践に表われて、唱名の義となることはいうまでもない。

それに関連して、バイブルの「マタイ福音書」の第十二章三十四節に「おおよそ、心からあふれることを、口が語るものである」と教え示している。さらに同じ箇所第二十一章九節には、次のように記している。

そして群集は、前に行く者も、あとに従う者も、共に叫びつづけた。「ダビデの子に、ホサナ。主の御名によつてきたる者に祝福あれ。いと高き所に、ホサナ」。

ここで「ホサナ」ということばで、民衆が神の具現者である救世主イエスを迎え、一心に視線をイエスのものに向け、唱讚・唱和している姿が想像できる。また、別の箇所「ローマ人への手紙」第十章には次の一節を読み取ることができる。

「言葉はあなたの近くにあり、あなたの口にある。心にある」。この言葉とは、わたしたちが宣べ伝えている信仰の言葉である。すなわち、自分の口で、イエスは主であると告白し、自分の心で、神が死人の中からイエスをよみがえらせたことと信じるなら、あなたは救われる。なぜなら、人は心に信じ義とされ、口で告白して救われるからである。（八・一〇）

つづいて、「主の御名を呼び求めるものは、すべて救われる」（「ヨエル書」二・三二の引用をもって）と結んでいる。

当時、知恵第一とさえ称された宗教的天才の法然が、「あしたにも、ゆうべにも、いとむごことは名聞。昨日も今日も、おもうことは利養なり」と教説し、「説のごとく修行せば、みなごごとく生死を過度すべし。法のごとく修行せば、ともにおなじく菩提を証得すべし」と宗教の真髓を開陳し、身・口・意の口業に、すなわち南無阿弥陀仏のわずか六文字の称名念仏に解脱のすべてを託し押えた意義は、誠に重要である。同様に、弟子親鸞も「名号不思議」のことを言明している。さらに道元は、信心における同じ意義をくんで、『正法眼蔵随聞記』のなかで「人の心は、決定、人の言に随うと存ず」と述べている。このことは一体何を意味するのか。要をとりていえば、外在化・客体化された言語によって、はじめて抽象性から具象性へと換わり、信心も

真実化され純粹化され、金剛な信心に形成されるとともに、より一層内と外ともに明確化され、相手に伝達されることを意味している。しかも親鸞においては口称の在り方は、一口にいえば弥陀をたのむ、弥陀にまかすことであるといえる。まず一心に身命なげうつの義には、教命に帰順するの義が口証念仏に含まれていなくてはならない。したがって、我々が帰命するということは、ただ単に心に思うことではなくして、身命をなげうつ実践行であるといわねばならない。機法一体・仏凡一体の領解は、唯文字の理解や解釈にとどまらない。それはどこまでも、私と一体の阿弥陀仏として、南無阿弥陀仏であるということである。それゆえに、信心の世界からいえば、私の中から南無阿弥陀仏というわけである。そして真実の信心は、究極はそこにある。すなわちわれわれの自己そのものが南無阿弥陀仏となりきった、いわば三昧の信心・深信・深心の相(姿) になっていなければならない。それが称名・口称の意味であろう。

真実の世界をあらしめているのは、結局、南無阿弥陀仏の六字尊号の念仏である、と親鸞は説く。なぜなら御名を称すれば、よく衆生は一切の無明長夜を破し、衆生一切の願を満たすからである。しかして「行巻」には、「称名はすなはちこれ最勝真如の正業なり」と語り、「正業すなはちこれ念仏なり。念仏すなはちこれ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏すなはちこれ正念なり」としるべし」と力説するところの教えである。

注

- (1) 金子大栄編『真宗聖典』(原典校註)法蔵館、昭和五十四年、八〇五頁。
- (2) 同右、六九九頁、一一二四頁参照。
- (3) 同右、八〇二頁。
- (4) 蓮如は、それを勇みの念仏として捉えた。
- (5) 『真宗聖典』五五七頁。
- (6) 同右、五一八頁。
- (7) 同右、五二九頁。
- (8) 同右、六九六頁。
- (9) 同右。
- (10) *The Holy Bible* (King James Version, 1611. New York: A Reference edition, American Bible Society), p. 843
- (11) Thomas Merton, *The New Man, A Mentor Omega Book, The New American Library*, 1963, pp. 10-11.
- (12) 北村宗次「讚美歌、礼拝用聖歌」『キリスト教礼拝辞典』所収(岸本洋一・北村宗次編)、日本基督教団出版局、昭和

五十二年、一三〇—一四一頁。

(13) 同右、一三八頁。

(14) 金子大栄校訂『教行信証』（岩波文庫）岩波書店、昭和四十八年、一四六頁参照。

(15) 『真宗聖典』八〇五頁。大橋俊雄校注『法然 一遍』（日本思想大系10）岩波書店、昭和四十六年、八八、一三〇頁参

照。火宅とは、『法華経』の火宅の喩からきていることばである。それによれば、この世はさまざまの煩いによってさいなまれ、そこに止まり留まることは、同時に焼ける家を去らぬがごときとする考えからである。

(16) 星野元豊・守竜吉『仏教』（現代哲学全書）青木書店、昭和四十七年、一〇四頁。

(17) 『真宗聖典』六九九頁。

(18) 『法然 一遍』一三、一四、一二二頁参照。

(19) 同右、一三二頁。

(20) 同右。

(21) 法然に限って言及すれば、かれの信仰を支えるものは、『観経疏』にみられる「彼の仏の願に順ずるが故に」という信

念であった。すなわち、ここで飛躍という意味は、浄土三部経の所経の所説に対する絶対的な信頼を得るに到ったことを示す。

(22) 『法然 一遍』一二三頁。

(23) 同右、一二五頁。

(24) 同右、一二三頁。

(25) 同右、一六四頁。

(26) 同右、一三八—一四二頁。

(27) 同右、一四二—一五〇頁。

(28) 教行信証『本願念仏のえらび』（選択集〔法然〕）日本の仏教6、筑摩書房、昭和四十五年、二二八頁。

(29) 『法然 一遍』一〇八頁。

(30) 『本願念仏のえらび』一六八頁

(31) 『法然 一遍』一六二頁。

(32) 同右。

(33) 同右、一〇六頁。

(34) 同右、一五二頁。

(35) 『大正新修大蔵経』第八十三巻統諸宗部十四、大正一切経刊行会、昭和六年、二六七四・西方指南抄（六巻）——法然上人御説法事』八五〇頁。

(36) 『法然 一遍』一〇六頁。

(37) この正当化は、また結果として、本願寺教団の血脈系図にみられるように、いわゆる正統なる継承化へと転化されてい

(38) 『真宗聖典』一五八頁。

(39) 同右、一五六―一五七頁。

(40) また、『教行信証』の「行巻」において、親鸞は「帰命はこれ礼拝なり」(一四五頁)、「阿弥陀等の諸仏、また恭敬礼拝し、その名号を称すべし。いままさにうつぶさに無量寿仏をとくべし」(一四一頁)と記し、以下偈をもって称讃している。その偈のなかの「われいま帰命し礼したてまつる」(同上)を取りあげ、以下のように述べている。

「帰命尽十方無礙光如来」は、「帰命」はすなわちこれ礼拝門なり。「尽十方無礙光如来」はすなわちこれ讚嘆門なり。なにをもてかしらん、「帰命これ礼拝なり」とは。竜樹菩薩、阿弥陀如来の讚をつくれるなかに、……あるひは「帰命礼」といへり。(一四四―一四五頁)

以上のことから問題と、キリスト教の主の御名を祝してのほめうたならびに讚美・讚嘆などは、もとより比較して、それぞれが決して同じ意味で使われているわけではない。しかしある信仰対象に向かって、我が心を一心にして拝み願をつたえ、そして我が心と対象者の心とを一にするという宗教感情の次元の意味においては、同じものであるということができる。そのもつとも具体的な信仰心の表出化された姿・形が名号であり、それは『教行信証』「信巻」で、「すなわち、仏の名号をもて経の体とす」(同上)と記すことから、十分にあその意趣をくみとることができるといえる。

(41) 『真宗聖典』一七四頁。

(42) 法然においては、信心はまた深信・深心をあらわし、同時にこの深心は真実心を意味していた。

そこで深心、とくに機の深心・法の深心に触れて、善導と親鸞に関して少しく説明して置きたい。善導の『観経疏』に、二種深心の節が述べられている。まず、善導大師の言葉を掲げてみる。

「二には深心、深心というは、すなわちこれ深信の心なり。また二種あり。一には決定して、深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して、深く、かの阿弥陀仏の四十八願は、衆生を撰受して疑いなくおもんばかりなれば、かの願力に乗じて、定めて往生を信ず。」

これは『観無量寿経』に、往生を願うものは、三種の心をおこせば往生できるとして「一には至誠心、二には深心、三には回向発願心なり。三心を具するもの、かならずかのくに生ず。」(『真宗聖典』一〇〇頁)と説いてある経文の、第二の深信の箇所である。簡単にいって、「深心」は「深信の心なり」と明記されているから、要するに深心も深信も同じことを意味しており、それは深く信じて疑わないということである。

では、何を信じるのかといえは、第一には、まず、迷いに迷い、もはやなんとしても手の施しようのない、淺間しい自分の姿・心を内省しみつめようということである。一口にいえば、『歎異抄』に記されてある親鸞の言葉で「とても地獄は一定すみかぞかし」（同上、七八五頁）という、すなわち自分においては地獄は決定的な己の住家住處であり、したがって地獄より外に行く處のない身だと自覚した心境を指す。つまり地獄行きよりほかに自分を見出すというか発見したこと、それが第一の深信であるといえよう。これは他人事ではなく、正に己自身の心、生き様の問題なのである。だからこれを機の深心とも称される。

善導は、それを「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」として捉え、曠劫以来常に流転して、無明の海に漂う凡夫であるがゆえに、とても救われる見込みのない——出離の縁なき自分自身であったことに、まず目醒めよというのである。

他方、親鸞自身も、同様、自分自身を『歎異抄』で「罪悪深重煩惱熾盛の凡夫」といい、あるいは『正像未和讃』の「愚痴悲歎述懐」では「虚仮不実のわが身にて、清浄の心もさらし」として、徹底的な自己批判を繰り返している。それは自己批判というよりは深い懺悔というべきかもしれない。そのような懺悔は、ただ経験的な悪の反省から出てきたものというより、むしろ経験の奥にひそむ人間性そのものについての自己反省、懺悔から生れたものと考えられる。

翻つて、善導が「曠劫よりこのかた常に没しつねに流転して」といわれる「曠劫よりこのかた」とは、いつも知れぬ永遠の昔からということであり、生まれぬ前の世からという様に解した方が理解し易い。人間の業は、いわば「そくばくの業」は業が業を生み止まるところがない。したがって、その本現を尋ねても行き着くことはなくどこまで遡るかかわからず際限がない。正に、はじめなきはじめというよりほかに、それを「曠劫よりこのかた」と仮に象徴的意味を含み持たせて表現したに過ぎない。

いわば人間そのものの罪性といつてよいであろう。性とは不変の意味があり、そのものに本来そなわっている性質のことである。つまり、先天的に身について離れないものということである。ここに思い至るとき、人みな罪の子であり「キリスト教では原罪 (original sin) という。原罪とは、人間は生まれながらにして罪の子であるという意味である。仏教では煩惱こそあらゆる罪の原であると考え」¹⁾、煩惱具足の凡夫である。言い換えれば、地獄行きよりほかに人間という存在として捉えられる。そのような人間の性に思い巡らすとき、それが機の深心といわれる理由が認められる。

ところで、そのような機の深心に対応するものが、法の深心としてある。その意味は、思えばかくの如き地獄行きと定まった凡夫を救わんがために、久遠の昔より、大いなる如来の本願が、救い様のないこの私の上にかかけられていたのである。したがって、この阿弥陀仏の本願・本願力を信するよりほかに私の助かる道はなかったのだ、と身心に気付かされ、自覚させられたとき、懺悔と共にそれを深く信じるところの根柢となる法の深心が要請されてくるのである。『歎異抄』「上人の常の仰には「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさ」と御述懐さふらひし」（同上、八〇四頁）と記されてあるのはそのことを意味している。

されてあるのはそのことお意味している。

そして推察するに「たすけんとおほしめしたちける本願のかたじけなきよ」とは、一体如何なる心底からの叫び実感かといえは、正しく親鸞のそのときの喜びの表白であったに違いない。全体的に把握するなら、その意味で『教行信証』は懺悔と讃嘆の宗教的告白の論証づけの書であるとも解せられよう。「懺悔と讃嘆」は妙好人浅原才市（一八五〇—一九三二）になると、形を変えて「慚愧と歡喜」の生命感の躍動となって、七千首もの膨大な数の歌となり吐露されて表出されてくる。

(43) 『真宗聖典』七九八頁。

(44) Robert D. Baird & Alfred Bloom, *Indian and Far Eastern Religions Traditions*, Harper & Row, Publishers, 1972, p. 272.

(45) 『真宗聖典』八〇一頁。

(46) 同右。

(47) 同右、七九八頁。

(48) 同右、一三〇頁。

(49) 同右、五三〇—五三二頁。

(50) 同右、一七二頁。

(51) 同右、一六六頁。

(52) 同右。

(53) 同右。

(54) 同右、一七二頁。

(55) 同右。

(56) 正式な呼び名は、『大乘本生心地観経』（略して心地観経という）である。

(57) その他に、滅罪の方法には、慚愧懺悔の心をもって告白する行為があげられる。たとえば、眼のうちから涙を流すというような、これまでの過失や罪惡を悔いて、阿弥陀仏に対して告げ謝罪する行為によつて、たとえそれが小罪に値するものであつても問はず、滅尽するというのである。それを、『教行信証』「化身土卷」では、つぎのように説き明かしている。

これらの三品、差別ありといへども、これひさしく解脱分の善根をうへたる〔ひと〕なり。今生に法をうやまひ、ひとをおもくし、身命をおしまさず、乃至小罪もし懺すれば、すなはちよく心髓にとほりて、よくかくのごとく懺すれば、久近をとはさず、所有の重障みなたちまちに滅尽せしむることをいたす。（三六六頁）

(58) 『真宗聖典』「行卷」一八九頁。

(59) 同右、二〇六頁、その他、一五四、一七六、二〇四頁参照。

(60) 同右、一五一頁。

- (61) 同右、一七七頁、その他、一七六、二三四、二三五頁参照。
- (62) 同右、二二二―二三二頁。
- (63) 同右、七八四頁。
- (64) 同右、一七六頁。
- (65) 同右、七〇六―七〇七頁。
- (66) 同右、七〇六頁。
- (67) 同右、七〇七頁。
- (68) 同右、七〇六頁。
- (69) また一方、『教行信証』（「行巻」）には、智昇師の下巻『善導』礼讃の引用に云わくとして、以下「さだめて往生をえしむと信知して、一念にいたるにきよおまて疑心あることなし」（同上、一七六、一七七頁）と記されている。

(70) 『法然 一遍』一三二頁。

(71) 同右、二二五頁。

(72) 同右。

(73) 同右。

(74) 同右、一六四頁。

(75) 同右、一三三頁。

(76) 親鸞は、これを横超・超断と呼んだ（『真宗聖典』所収『教行信証』（「信巻」）二二〇、二二七―二三八頁、その他、『一念多念文意』六二五―六二六頁。ただし、超断については同書「信巻」二二八頁に記されている）。

(77) 竹中信常『日本人と仏教』昭和仏教全集第四部一、教育新潮社、昭和四十二年、一四〇頁。

(78) 『真宗聖典』七〇六頁。

(79) 同右、七九七頁。

(80) 同右、六二三頁。

(81) 同右、六三〇頁。

(82) 同右。

(83) 同右、二〇三頁。

(84) 同右、一三三頁。

(85) 同右、二二九―二三〇頁。また、『歎異抄』においては第十章を参照（同上、七九〇頁）。

(86) ルイス (H. D. Lewis) はこれを、それは「超越的現本性」(transcendent reality, H. D. Lewis and Robert Lawson Slater, *The Study of Religions*, Penguin Books, 1969, p. 182) 及び「絶対他者」(wholly other) などの言葉

に代表され捉えられる。しかしそれは、単に言語的手段によつて、たとえば「有限物ではない完全で且つ無条件な限定さ

れた有限性'、limited finite being which is complete and unconditioned as finite things cannot be', (p. 183) というように説明したり理解できることではないという。つまり、それでは有限から無限へと動く論理に過ぎないわけだ。そうではなく、超越的な認識とは、絶対的の神秘の認識であらねばならない(同上、一八二頁)、とルイスは説明している。ではその神秘とは何か。かれは、それを超越に関する神秘は特殊であり、また全体であると語る(同上)。要するに、ルイスは西洋的概念でもって真理を捉えることを否定している。そして、かれが絶対的の神秘とか、また言語的意味上の超越の搬無を説いている点、注目に値する。思うに、日本の表現を借りれば、正にそれは日本語の不思議に取り代わる意味上のものではないかと考える。

(87) 『真宗聖典』一一二八頁。

(88) 同右、一四四頁。

(89) 同右、一六〇頁。

(90) 同右。

(91) 同右、六四〇頁。

(92) 同右、六三七頁。

(93) 同右、六二八頁。

(94) 同右。

(95) 同右。

(96) 同右、二二八―二二九頁。

(97) 同右、二〇一頁。

(98) 聖書の福音書のなかには、光の子に対して、闇の子という言い方も幾度となく使用されててくる。

(99) 三共感福音書には、霧の子という言い方がなされていることから、この文字に特別な意味が込められてあることが知られる。

(100) ブーバー著、野口啓祐訳『対話の倫理』創文社、昭和四十二年、二〇二頁。

(101) 同右。

(102) 『真宗聖典』六三〇頁。

(103) 同右。

(104) 同右、六三〇―六三一頁。

(105) 同右、六三二頁。

(106) 自然法爾については、以下『末燈抄』の第五、ならびに『歎異抄』第十六の箇所を参照(『真宗聖典』六九七、八〇二頁)。

(107) 『真宗聖典』一三三頁。

- (108) Christmas Humphreys, *Buddhism*, Cassell, London, 1962, p. 162.
- (109) A. C. Bouquet, *Comparative Religion*, Penguin Books, 1973, p. 207. cf.
- (110) 『法然 一遍』一六四頁。
- (111) 同右。
- (112) 『真宗聖典』七八七—七八八頁。
- (113) 同右、七八八頁。
- (114) 同右、七八七頁。
- (115) たとえば、慈悲という語の意味を考え合わせてみたい。慈悲ということばは、サンスクリット語では「慈」と「悲」とが別語であった。「慈」は語源的には、「友」とか「親しいもの」を意味する *mitra* という語から派生したことは、訳せば「真実の友」というほどの意味である。「悲」はサンスクリット語の訳で、「同情」を意味する(中村元『慈悲』一九頁)。したがって、念仏の実践生活の場においては、念仏信者が苦楽を共にするという心情的な意味が、その根底にある。すなわち、仏教的用語に従うと、それは「同苦」「同事」という言語概念に適合すると考えられる。
- (116) 『真宗聖典』八〇二頁。
- (117) 同右、七八八—七九〇頁。
- (118) 同右、二二二頁。
- (119) 同右、六五七頁参照。
- (120) 笠原一男『中世における真宗教団の形成』新人物往来社、昭和四十六年、二〇頁。
- (121) Ichiro Hori, 'Buddhism in the life of Japanese People', *Japan and Buddhism, The Association of the Buddha* Jayanti, Japan, 1956, pp64-65.
- (122) 松野純孝『親鸞—その行動と思想—』評論社、昭和四十六年、二四五頁。
- (123) 寺田弥吉『親鸞の開宗と稲田山』稲田教学研究所出版部、昭和四十七年、七九頁。
- (124) 『真宗聖典』八八〇頁。
- (125) 千葉乗隆『親鸞——人間性の再発見——』人と歴史シリーズ(日本編)清水書院、昭和五十三年、八一—八二頁。
- (126) 『中世における真宗教団の形成』八頁。
- (127) 『真宗聖典』七四一—七四二頁。
- (128) 同右、七九六頁。「補記」引用文の傍点は著者付記。
- (129) 同右、七九七頁。
- (130) 『未燈鈔』には、信心決定即往生を、「真実信心の行人は、撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。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となり」(同上、六九〇頁)と述べられている。つまり、真実信心で称える念仏には、念仏自体のうちに撰取不捨という本質的な働きがそなわっているがために、正定聚の

くらいに住するのだという。したがって、そういう方向性から観察した場合、そこには、人間の相対的な意味での、臨終をまつとか来迎をたのむという心理意識はありえないことを暗示している。より簡単にいえば、それは自力・他力という意識を超えており、いわゆる他力の自力という意識を捨てた絶対他力（他力の他力）の世界そのものにほかならない。

- (131) 『真宗聖典』八〇〇頁。
- (132) 同右。
- (133) 同右、六二七頁。
- (134) 同右、七〇九頁。
- (135) 同右、八〇三頁。
- (136) 数江教一『わび——侘茶の系譜——』（塙新書）塙書房、昭和四十九年、二二二—二二三頁参照。
- (137) A. C. Bouquet, op. cit., p. 207. ブーケイは、それについて浄土念仏とキリスト教との比較を、以下のように試論して
50.

アマダは歴史的人物ではなく、自己犠牲によって償いをしたのではない。すなわち、そしてさらに、機械的にアマダの名を称えることは、「多くをしゃべらず」そして、「無益な評判」ことである」として要求した歴史的イエスによって、拒否されてきたものである。しかし実際、アマダの名を復誦することは、カトリックの教珠を用いるロザリオの復誦と一層の同一線上にある。（補注——著者訳）

なるほど、ブーケイのこの論評論断は、見方によればプロテスタントの立場から批判的に捉えたものであるが、強調し過ぎずまた内容自体にたちいらぬ限りにおいて、たしかに形式的には類似した現象がみられることは否定できない。

- (138) Robert D. Baird & Alfred Bloom, op. cit., p. 270.
- (139) 川村輝典『キリスト教入門』I 聖書、日本基督教団出版局、昭和五十三年、九二頁。
- (140) 湯川豊『宗教学入門』南窓社、昭和五十三年、一八三頁。
- (141) エーリッヒ・フロム著、飯坂良明訳『ヒューマニズムの再発見』河出書房、昭和四十三年、九九頁。
- (142) 小塩力『聖書入門』（岩波新書）岩波書店、昭和四十一年、三二頁。
- (143) 『真宗聖典』五六一頁。
- (144) 同右、六一六頁。
- (145) 同右。
- (146) この呼び名は、仏教的専門用語であって、キリスト教について論ずる場合、確かに不適當である。しかし考えてみるとこの用語は本論で考察しようとする意を、極めて適確に表現する語である。それゆえ、敢えて東西の宗教の対照点を明確にする意図も加味し、用いることにした。
- (147) 起生があれば、そこには当然転滅ということが考えられる。したがって、ここでは起生とはいっても、同時に、また転

滅の意味も含んでいる。その意味では、むしろ一句に統一して「起生転滅」と使用すべきであるが、「起生はとくは」生に強調点を置いたため、転滅は省略した。

- (148) 出展は、『法華経』「方便品」第二に記されてある。この箇所に関する詳細な解釈は、古田紹欽博士の『正法眼蔵の研究』（創文社、昭和四十七年、九六―九八頁）を参照されたい。

- (149) 『カトリック要理』（改訂版）中央出版社、昭和五十四年、一二五頁。

- (150) 中村瑞隆「法相宗」『日本の宗教』所収、宝文館、昭和三十六年、二五頁。

- (151) A. C. Bouquet, op. cit., p. 206. Francis H. Cook, 'Heian, Kamakura, and Tokugawa periods in Japan' *Buddhism: A Modern Perspective* (Charles S. Prebish, editor, The Pennsylvania State University Press, 1975, p. 225. cf.

- (152) 淡野安太郎『社会思想史』勁草書房、昭和四十二年、一三四頁参照。

- (153) グスターフ・メンシング著、田中元訳『宗教における寛容と真理』理想社、昭和四十年、一七〇―一七一頁。

- (154) たとえば、それについてはハルナツク (Adolf Von Harnack) の著書『基督教の本質』(： *Das Wesen des Christentums* 山谷省吾訳、岩波書店、昭和四十三年) のなかに論述されてある。つぎの三箇所の文章内容から、十分に察知することができる。

パウロは、主は霊だといった。そして此確信に主の復活は包含されている。(一六六頁)

エルサレムでは彼等は自発的な財産共有制度にまで進んだことを、使徒行伝は記している。パウロはそれについては一言も述べていない。そして、もし不明瞭な記事が実際信を措くに足るとしても、パウロも異邦人の基督教会もこの企画を模範的なものと考えなかったことは明らかである。(一七二頁)

パウロは、キリスト教を猶太教の拘束から解放させた人である。如何にしてそれが為されたかは、次の諸点を考察すれば明らかになる。

一、パウロは福音を、成就せる贖ひについての、並びに既に現有せる救済についての音信として、明確に把握した人である。彼は、我々を神に導きかくして我々に義と平和とをもたらした。十字架につけられ且つ甦ったキリストを伝えた。

二、パウロは福音を、律法宗教を廃棄する、或る新しいものとして、確定的に判断した人である。

三、パウロは、この新しい宗教は各個人に、従って凡ての人に属している事を認識し、且つこの確信の下に明白な意識を以て、福音を諸国民にもたらし、猶太教の領域から希臘馬の世界に移入した。昔に希臘人と猶太人とが福音の基礎の上に合一すべきのみではなく、更に進んで、猶太教の時代は今や過ぎ去ったのである。福音を東洋から西洋に、後代にも決して真に栄え得なかつた東洋から西洋に移植させたのは、パウロの功績である。

四、パウロは、福音を霊と肉、内的生命、死と生なる大きな図式にあてはめた人である、生来の猶太人で教育あるバリエサイ人たる彼は、福音に言葉を与え、かくして福音は希臘人のみではなく人類に理解され、且つ歴史の中で獲得された全精神的資本と今や結合した。(一七九―一八〇頁)

原始キリスト教におけるパウロの画期的意義の叙述は、ある程度まで理解できる。しかし、翻って考えてみると、それは

完全であるとはいえない。なぜなら、たしかにパウロはユダヤ教から蒙った伝統的な教えにもたくさんあったからである。それに、キリスト教がユダヤ教から解放されたのは、パウロの後、無数の人々の手によってであるという歴史的事実を、同時に忘れることはできないからである。

(155) 小池長之『世界の宗教史』学芸図書、昭和四十六年、一一二―一一三頁。

(156) 『基督教の本質』四九頁参照。

(157) 『宗教における寛容と真理』四〇頁。

(158) 荒井献『イエスとその時代』(岩波新書) 岩波書店、昭和四十九年、八五頁。

(159) 『基督教の本質』七七頁。

(160) 『イエスとその時代』一八四―一八五頁。

(161) ここで理解しておかなければならない点に関し、新約聖書に「使徒」(Apostis)と記されているのは、語源が「使わす」(「派遣する」という意味をもった動詞からでたという)ことである。したがって、もともと使わされた「使者」、さらに派遣者の「代理・代表」などを意味していた。併せて、書簡(the Epistles)とは、信仰を書き込んだ手紙による書簡の文体という性格をもつ以上、そこには廻覧の手紙もあり、一個の教会だけに宛てたなかば秘密の「つかわされた者」(ヨハネ一三・一六)、「彼らは諸教会の使者」(第二コリント八・二三)、「あなたがたの使者」(ピリピ二・二五)などが、それを示している。そればかりか、一方で、パウロは牧会者としての関係諸教会の実際的問題に対する答えやすめなど、懇切かつ厳正に「教え」を書き送ったものもある。したがって、以上の諸点などから、「使徒」と「書簡」のもつ意味的性格は、また同時に、現実に即して説いたり、さらに敷衍化し・抽象・象徴化したりして、さまざまに納得の行くように説き明かす方便的性格をもっていることが窺えるのである。

(162) Emil Brunner, *Unser Glaube: Eine christliche Unterweisung* (der Anfang Verlag, Gotthelf Leipzig, 1935), 12 Auflage, Zwingli Verlag Zurich, 1967, p. 130. エミール・ブルンナー著、豊沢登訳『われらの信仰』新教出版社、昭和四十五年、一五八頁。原文にそって、訳者の邦文をより平易に理解しやすくする意図で、しかも基本文の意味を変えない程度に多少表現を変えたことをお断りしておく。

(163) 教会は「絶えず祈りなさい」(テサロニケ人への第一手紙五・一七)という使徒パウロの勧めに従い、すべての時間を祈りとし、聖なるものとして捧げようと努める。テサロニケ教会はA・D・51年頃、パウロが第二回伝道旅行の際ピリピを去った後に建設された。パウロはこの土地にわずか三週間しか滞在しなかった。だがパウロは、テサロニケの信者が勇敢に迫害に耐えていることを知り、その愛するテサロニケの兄弟達に励ましの手紙を切切と綴ったのである。「テサロニケ人への第一の手紙」第三章一〇節には「わたしたちは、あなたがたの顔を見、あなたがたの信仰の足りないところを補いたいと、日夜しきりに願っているのである」と記す様にパウロをはじめ彼の信徒たちが熱心に「日夜」祈り続けている姿が想像される。

ところで教会の祈りは正式には「時課の典礼」と呼ばれる。時課の典礼の目的は、人間の過す時間とその活動を聖化・

神性化することにある。そのために一日の節目になる時刻に、天上の教会と一致して神に賛美をささげ、キリストの御名によつて共同体のために懇願と執り成しの祈りをささげる。こうしてキリスト者は、その日のすべてが神の御心にかなう奉獻として受け入れられるように祈るのである。

(164) 『イエスとその時代』一八二—一八三頁。

(165) ホサナ (osanna : hosanna) とは、ヘブライ語で「われらを救い給え」(詩篇一一七の二五)という希願の言葉のギリシヤ語化されたものである(小林珍彦編『キリスト教百科辞典』(六版)エンデル書店、昭和五十一年、一五七八頁)。

またこの言葉はメシヤ(救い主)と結びつけて、歓迎の意にも用いられる(比屋根安定編『新・キリスト教辞典』(二版)誠信書房、昭和四十年、三四七頁)。

ところで、イエスが最後に、エルサレムに入った際の群衆の叫び、また子供たちが神殿において彼に呼びかけた呼び声として福音書に六回記されている(マタイ二・九に二回、一五、マルコ一・九—一〇、ヨハネ二・一三)。これらの句のうち、マタイ二・一五を除いてことごとく詩一一八・二七の句によつて続けられていることから見ると(訳語は相違しているが)、これらの句はユダヤ人が仮庵の祭(申命記一六・二三)に歌う詩から借りたことが考えられる。この祭は、おそらくカナン時代から引き継いだ庶民文化の名残りで、元来は一年の雨を祈る祭である。七日間の祭の夜毎に、祭司を先立てたエルサレム民衆の賑かな行列は、しゅろや柳の枝を打ちふり、詩篇を歌いつつ、シロの池に行き水をくむのを常としたが、その際「アンナ・アドナイ・ホシヤナ」(詩一一八・二五の原語)という句が繰り返し叫ばれる。ホサナは長年の反覆によつてこの句が圧縮されたものかと考えられている。祭の最高潮に達する七日目を「ホシヤナの日」といい、柳をホシヤナと呼ぶのもこれにちなむのであろう。後には他の賑かな行列に対しても、しゅろの枝をふつてこの言葉を叫ぶ習慣をつくつたらしい(イマカベア二・五—二・七)。したがつてこの句の最初の意味も後には失われ、尊敬またはあいさつの言葉になつたと想像される(『聖書辞典』(四版)日本基督教団出版部、昭和三十九年、七五四頁)。

(166) この短いことばは、原始教会の信仰生活の緊迫と希望にあふれた状況とを、簡単な合い言葉によつて、よく示している。

(167) しかし、その点が誇張され過ぎると、今度はそれが教会などに独自の発展形態を作り出すわけで、もはやその段階に至つては、信仰告白という原点の姿から遊離された、いわば教会史の問題となつてくる。たとえば、それは使徒信經(Symbolum apostolicum : the Apostles' Creed : Greco (Ich glaube))とどうかたちとなつて表現されてくるわけである。

(168) たとえば、一例を示すと、イエスは弟子たちに対し、「人から出てくるもの、それが人をけがすのである。すなわち内部から、人の心の中から、悪い思いが出て来る」(マルコ七・二〇—二二)と語り、それにつづけ具体的に説明して、不品行、盗み、殺人、姦淫、食欲、邪悪、欺き、好色、妬み、誹り、高慢、愚痴のこれら十二項目を取りあげている。このことは、そのまま人間の欲望や相対的価値判断などから起因する思慮・分別を指し示している。

(169) この当時では、未信者の間にもこの名が用いられた。(比屋根安定編『新・キリスト教辞典』三四七頁)

(170) 田村圓澄『法然』(人物叢書)吉川弘文閣、昭和四十四年、二〇三—二〇四頁。

(171) 北森嘉蔵『キリスト教入門』(筑摩総合大学)筑摩書房、昭和四十六年、一六七—一六八頁。

(172) 武藤富雄『キリスト教入門』（ミリオン・ブックス）講談社、昭和四十年、六五頁。

(173) 信仰簡条の代表的なものは、いわゆる「使徒信条（使徒信經）」（[L] Symbolum Apostolicum [英] Apostles' Creed）である。これは各地の教会で洗礼にさいして用いられた告白文から発展したものと考えられる。

すなわち中世以後広くキリスト教諸教会にて用いられた基本信条中（ただし東方正教会では全く知られていなかった）最初に置かれる信仰告白文である。その成立過程は不詳であるが、第二世紀後半にローマにて用いられた洗礼告白文（ローマ信条）に基づく信条であることは確かである。第四世紀頃西方諸教会に普及し、ミサ典礼に採用され、〈使徒たちの信条 Symbolum Apostolorum〉という名称で重んぜられた。（S. Apostolicum）といわれるようになったのは後代のことである。

〈使徒たち〉もしくは〈使徒的〉というのは、この信条が使徒の権威に帰せられ、使徒によって教えられ定められたと信じられたからで、古くはこれを12節に区分して各節各使徒に与えられたものとなす伝説さえあつたくらいである（ルフィヌスの〈解説書〉に起源する）。しかしルターはこの見解を破棄して内容上3分説を取った。これが今日に至るまで広く一般に行われている。基本信条という考えも中世スコラ神学以後の教育的見解によるものであるが、ルターはこれをミサ典礼書から切り離して《教理問答書》の第2部に〈信仰 Der Glaube〉として掲げ、カルヴァンも同じく《ジュネーヴ教理問答》中に、しかも第1部に説明し、爾来、プロテスタント教会でも伝統的にこれを重んじ伝えた。しかし、これが今日の本文形式で初めて文献的に確かめられるのは五世紀である。南仏レジの司教ファウストゥスの書中にほとんど完全に一致する本文が認められる。このことから、南仏ガリア地方に起源があるのではないかと推定されるが、これには異説もない訳ではない。いずれにしても歴史的に伝来された本文は、次のことである。

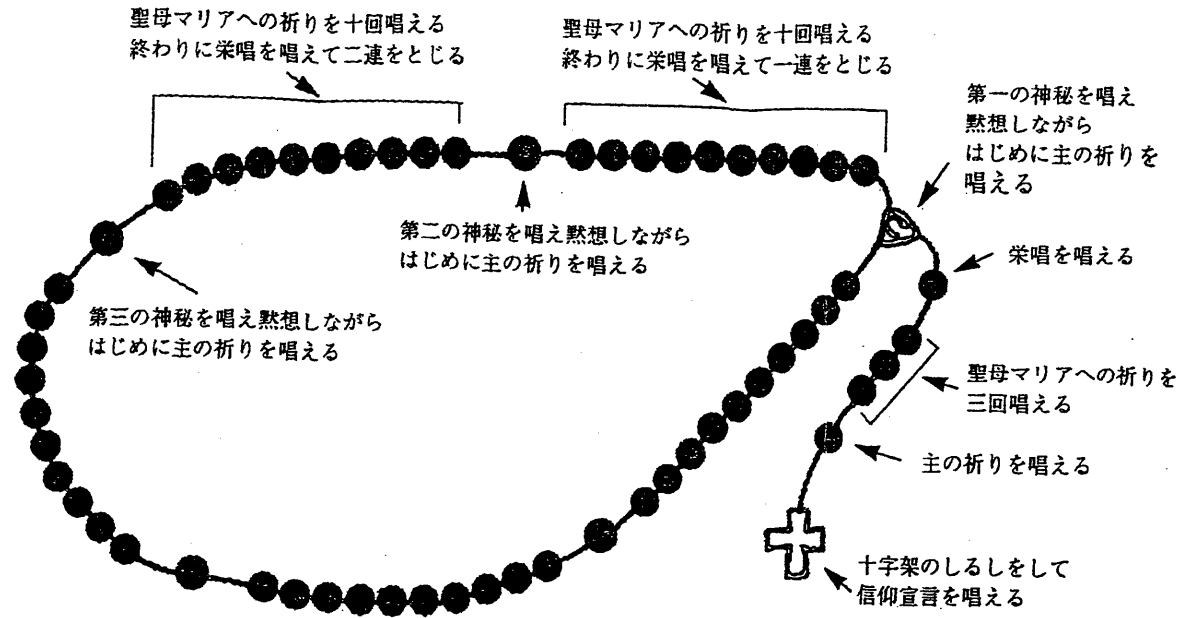
〈我は天地の造り主、全能の父なる神を信ず。我はその独り子、我らの主、イエス・キリストを信ず。主は聖霊によりてやどり、処女マリヤより生れ、ポンテオ・ピラトのもとに苦しみを受け、十字架につけられ、死にて葬られ、陰府に降り、3日目に死人の中よりよみがえり、天に昇り、全能の父なる神の右に座したまえり。かしこより来たりて生ける者と死ねる者とを審きたまわん。我は聖霊を信ず。聖なる公同の教会、聖徒の交わり、罪の赦し、身体によみがえり、永遠の生命を信ず。アーメン〉。

この本文は、ローマ信条の全文を字句どおりに含み、かつこの外に数か所の付加された字句がある。これはその後の教義的論争により異端説を排撃し、または修正した際の加筆である。

尚、ここでカトリック教会における「信仰宣言」の文句についても掲げておこう。また、併せて、「主の祈り」「聖母マリアへの祈り」「栄唱」についてもそれぞれ列記して掲げ示しておこう。この信仰告白文ともいえる「信仰宣言」は（ロザリオの祈り）の際にロザリオの唱え方の一部（「マリアに対する祈り」の中でも、幾世紀にもわたって大切にされた信心として、ロザリオがある。すでに十一世紀にはこの祈りは行われていたようである。仏教の数珠よりもっと小さな珠を連ねたロザリオの輪を、指で繰りながら唱えていく。最初の一つの玉を親指と人差し指に挟む形で一度「主の祈り」を唱え、次に並ぶ

十の玉それぞれで一度ずつ「聖母マリアへの祈り」を唱えながら進む。「聖母マリアへの祈り」を十回唱えたところで「栄唱」を一度唱え、そこまですを一連と呼び、これを五回行って一環とする。一連だけの小さなロザリオもあるが、五連が連なったロザリオもある。この五連が連なったロザリオには十字架、次に一粒の玉、そして三つの玉が加わっている。この場合、十字架で信仰宣言、次の一つの玉で主の祈り、それから三つの玉で聖母マリアへの祈りを三回唱え、栄唱を一回唱えてから、各連の黙想と祈りに移っていく。」に組み込まれ必ず口称（口唱）される文句である。その文句とは次のように唱えられる。

(174) 『キリスト教礼拝辞典』一三〇—一四一頁参照。



図・1

ロザリオの唱え方

信仰宣言

天地の創造主、全能の神である父を信じます。
 父のひとり子、おとめマリアから生れ、
 苦しみを受けて葬られ、
 死者のうちから復活して、父の右におられる
 主イエス・キリストを信じます。
 聖霊を信じ、聖なる普通の教会、聖徒の交わり、
 罪のゆるし、からだの復活、永遠のいのちを
 信じます。アーメン。

主の祈り

天におられるわたしたちの父よ
 み名が聖とされますように
 み国が来ますように
 みこころが天に行われるとおり
 地にも行われますように
 わたしたちの日ごとの糧を
 今日もお与えください
 わたしたちの罪をおゆるしください
 わたしたちも人をゆるします
 わたしたちを誘惑におちいらせず
 悪からお救いください アーメン

聖母マリアへの祈り

恵みあふれる聖マリア
 主はあなたとともにおられます
 主はあなたを選び、祝福し
 あなたの子イエスも祝福されました
 神の聖母マリア
 罪深いわたしたちのために
 今も、死を迎える時も祈ってください アーメン

栄唱

栄光は父と子と聖霊に
 初めのように今もいつも世々に アーメン

第四部 禪とキリスト教の比較研究

はじめに

仏教においては、一般的に身清浄・心清浄ということがいわれる。これを身体について具体的にいえば、六根清浄の言い方がなされる。では六根清浄とは如何なる意味をもつのか。まず、そうした問題点から説き起こして順次本論へと入っていききたい。

六根とは、眼耳鼻舌身意を指し、それらが清らかなることをいうのである。たとえば、人間の身心が種々の功德に満ちて清浄になることを説くわけである。われわれが日常よく見かける最も卑近な例をあげれば、登山の行者が金剛杖こんこうじょうを持って「六根清浄」と唱え念ずるのは金剛杖を六根に擬するわけで、神聖な山岳での修行に身体と心が清らかなことを要請し、それによって災害なく登山できるような祈願することを意味するのである⁽¹⁾。

更にもつと穿うがった言い方をすれば、たとえば眼の六根無始以来の罪垢を消除し、無量の功德を以ってこれを莊嚴光明化して清浄潔白ならしめることである。また、その得た清浄の功德によって、六根のそれぞれに具有する無礙の妙用とでもいう働きによって、六根の自在を得ることにも通ずるのである⁽²⁾。

『徒然草』を見ると、『法華経』受持の立場より、「書写の上人は法華は読誦の功つもりて、六根清浄にかなへる人なりけり」と説いている。

また他方、天台宗では菩薩の五十二位の最初の十信位を六根清浄位としていて、「法華経法師功德品」によって、この経を受持・読誦・解説・書写の五種の行をすると、経の力によって六根が清浄となり、六根に種々の功德が得られるとしている。たとえば、八百の眼の功德を得るとしており、及至は父母所生の清浄の肉眼を得ると説いている。

更にまた、『徒然草』の第七十五段は、中国天台宗の根本聖典である、隋の高僧天台大師智顛ちでん（五三八―五九七）の『摩訶止観』にも記してありますよ、として次のように説いている。この一節は心の外部にある塵境・塵縁を絶つて、自己の心性又他人の心性を汚すことをさげ、少しでも煩惱・雑念が生じない身と心が静かに保たれている状態を好ましいものとして勧めている文章である。

「つれなくわぶる人は、いかなる心ならん。まぎるゝ方なく、たゞひとりあるのみこそよけれ。

世に従へば、心、外の塵ほかちりに奪うばはれて惑まどい易く、人に交れば、言葉、よその聞きに随ひて、さながら、心にあらず。人に戯たはぶれ、物に争ひ、一度は恨み、一度は喜ぶ。その事、定まれる

事なし。分別みだりに起りて、得失止む事なし。惑ひの上に酔へり。酔の中に夢をなす。走りて急がはしく、ほれて忘れたる事、人皆かくの如し。

未だ、まことの道を知らずとも、縁を離れて身を閑かにし、事にあづからずして、心を安くせんこそ、しばらく楽しぶとも言ひつべけれ。「生活・人事・技能・学問等の諸縁を止めよ」とこそ、摩訶止観にも侍れ⁽³⁾。」

(現代語訳…することもない生活のものさびしさをつらく思う人は、どのような心持なのであろうか。何物も心がひかれて動くことがなく、わが身がただひとり、静かに保たれている状態が、何よりも好ましいものである。

世間のゆき方に順応すれば、仏教でいう人の心性を汚す心の外部にある塵境、塵縁、——詳しくは人間の知覚を眼・耳・鼻・舌・身・意の六根に分け、その対象となる外界の刺激を色・声・香・味・触・法に分類し、その六つは、人間の心を汚すものとして六塵をたてている——によって人の心は惑い易くなる。人と交際すると、相手の言う言葉や耳に入ってくるものが、真実そのままではない。ついには人に戯^{たわむ}れることになり、他人と争い、ある時は心に相手を恨み、又ある時は相手のことで喜んでみたりする。そういった世間のことは一定していることがない。周囲の事物について心がさまざまに分別し思索したりすることが生^くじ、利害・損得等、それを思い計る心が常に起つて、なくなるといことがない。心が惑つた上に心が酔つたようなものだ。更には酔つたなかで夢を見ている状態となり支離滅裂となる。心は常にせわしく心が駆け巡っている状態である。本心を失ってぼけてぼんやりして、人々みなそのようなものである。

まだ、真実なものとしての仏道を悟らなくても、心識が外境との交渉を捨離^{しゃり}して、周囲の雑事に立ち入って関係しないことこそ、かりそめにも、安楽を得ることと云えるのである。「生計を立てることと、世間と交際することと、もろもろの技術・技法と、経論を誦誦し、問答したり勝負すること、そのようなさまざまな周囲との関係を断絶させてしまいなさい」と『摩訶止観』には唱っていますよ。()

この『摩訶止観』の立場になると、自己の一心のうちに万象がまどかに具するという超常識的宗教的境地を禅観的思惟によって、体得しようとする円頓止観を説くため、かなり禅的世界の悟りに近いものが顕われてきている。

第一章 禅の清浄観

一 『景德伝燈録』の場合

禅の立場から見た清浄とは一体何か、について考察を練ってみよう。そのもつとも適切な例は、言う迄もなく、道元（一一〇〇—一二五三）の『正法眼蔵』の「行持」の巻である。そのほぼ全部は『景德伝燈録』より借用している。この本の著者は、法眼下三世の承天道原（生没年不詳）であり、中国禅宗歴代の祖師の言行を公案として集大成したものである。

それはさておき、その『景德伝燈録』三十巻中の第四は、古来、禅門ではあまねく知られている。つまり神秀（北宗の祖、六〇六—七〇六）と慧能（六祖大師・大鑑禪師、六三八—七一三）が五祖弘忍の会下で見解を競い、遂に慧能が弘忍の意になつて衣法を相続するという話である。しかし、注意しておかなければならない点は、これは史実ではなく、慧能の弟子荷沢神会（荷沢宗・南宗禅の祖、六六八—七六〇）が、神秀一派の禅を正統でないとする、いわゆる北宗禅の排撃のために創作したものである。したがって南宗禅頓悟禅の功を正統とする立論の為に意図されている事は記憶に留める必要がある。その箇所を、本文と釈意をもつて提示してみる。

「八月を経るに、付授の時の至れるを知り、遂に衆に告げて曰わく。正法は解し難し。従らに吾が言を記し持つて、己が任と為すべからず。汝等各自、意に随いて一偈を述べよ。若し語意冥符せば則ち衣法は皆付せんと。時に会下七百余僧の上座神秀なるもの、学、内外に通じて、衆の宗仰する所なり。咸共に推称して云わく。若し尊秀にあらざれば、嚆か敢えて之に当らんと。神秀、ひそかに衆の誉むるをきき、また思惟せず。乃ち廊壁に一偈を書く。云わく。

身は是れ菩提樹、心は明鏡の台の如し。時時に勤めて払拭し、塵埃をして有らしむることなかれ。

と。師、因みに経行し、忽ち此の偈を見て是れ神秀の述べし所なりと知る。乃ち讚歎して曰わく。後代、此れに依つて修行せば、亦勝果を得んと。（中略）各々をして誦念せしむ。」（慧能が碓房入りをして八カ月ほどすぎたころ、弘忍は、大法を会下の然るべき人物に相続させる時機の訪れたことをさとつた。そこで、大衆に告げて、こういった。

「正法の神髓というものは、決して理解で得られるものではない。要は不立文字の精神で悟得することである。わしの語を筆記してそれをただひたすら墨守するなどということは、もつとも愚かなことだ。諸君、今日はひとつ、思い思いに自分の見解（所見）を偈にしてみよ。

もし偈の趣意が仏法に深くかなっているならば、わしはそのものに衣法えふを皆伝する」と。ところが当時弘忍会下七百余人の上座であった神秀という僧は、仏教(内)はもとよりのこと、仏教以外(外)の学問一般についても造詣が深く、一山の衆望を集めていたので、大衆は、いずれも神秀を称揚し、

「到底、神秀以外のものにはできることではない」

と歎じた。神秀は、そうした大衆の空気を察知すると、躊躇することなく、回廊の壁に見解を示す一偈を書き記した。

身(体)は、絶対の理(真理・菩提樹)そのものであり、心はその理と不二一如の根本無分別智(明鏡台)である。しかも、無分別智(覚性・如来蔵)は本有ほんゆで、煩惱は本無(本来空)である。——としたならば、本無の煩惱(塵埃)は不断に心がけて打ち払い、本有の無分別智(真理)になりきることが、学道第一の要諦である。

一方の弘忍は、すでに誰かの偈が出されたところと考えて、寺内きんひんを経行し、この偈をみるなり神秀の作であることを看破した。そして讚歎していった。

「これからの人は、この偈の説くところによって修行すれば、きっとよい結果が得られるだろう」

こういって、大衆にこの偈を口に誦し心に念ずることを命じた。しかし、夜三更ひそかに神秀をよび、彼の作ったものであるかないかを確かめた。神秀は「じつは自分が作ったものではあるが、けっして第六祖の位を望んでのことではない。願わくば、和尚、ただ慈悲をもつて弟子に少智慧ありや否やを示したまえ」と嘆願した。けれども弘忍はきびしくそれをいましめ、さらに別の一偈をつくつて提出することを命じた。しかし、神秀はそれに答えなかつた。

ときに一童子(求道心があつて寺に來ている落髮以前の修行者を指す)があつて、衆にまねて神秀の偈を暗誦しながら碓房の辺を過ぎた。慧能はそれを呼びとめて、そのいわれを聞いた。そして、自分はここに来てより既に八カ月、いつも碓を踏んでいるだけで、仏堂の前にいったこともない。自分もその偈を礼拝したいといい、文字を識らない慧能は童子に請うてそれを読んでもらつた。そしてまた彼に無理に頼んで、自分の一偈をその傍らに書いてもらった。それは、

菩提もと樹なし 明鏡もまた台にあらず 本来無一物 いづれのところにか塵埃を惹か
ん

というものであった。翌日の朝、弘忍はこれを見ると、たちまちに鞋をもってこれを擦り消してしまった。そして、そのつぎの日、弘忍はひそかに碓房に行き、米を搗いている慧能を見て、「米は十分に搗けたか」と問うた。慧能が、「米はよく搗けましたが、まだ篩をかけておりません」と答えた。弘忍は黙って杖をもって碓を三たび打って去った。

慧能は、その意を悟って、その夜三更に師の室に入った。弘忍は、印可証明の袈裟を授け、「汝を第六代の祖となす」といい、「この袈裟を伝える者の命は懸系のごとくに危い。汝も人に知られれば害せられよう。速やかに去れ」と命じた。はたしてのちにこれを知った神秀の門人らは白刃を懐にしてこれを逐った。慧能は南方に逃れ、身を隠すこと一五年におよんだというものである。この物語は幾らか歴史事実ではない創作の部分もある⁽⁵⁾。

二 『六祖壇経』の場合

また一方、『六祖壇経』⁽⁶⁾には神秀と慧能の悟りの偈が五祖弘忍大師(六〇一—六七四)に示され、その間のやりとりの話が記されている。

『六祖壇経』は、禅宗第六祖の慧能大鑑禪師(六三八—七一三)の説示したところを、筆録したもので、南宗禅としては、最も重要なものとされ、古来からたいへんに読まれたものである。必ずしも慧能自身の言葉とは思われない節も多々あるが、一般的には慧能の説法を、そのまま弟子の法海が筆録したとされるが、その他に幾多の伝授本の異本も発見されていることは注を要するところである。

いま、順序に従って、神秀の偈を挙げ、その意味を解釈し、つづいて慧能の偈というふうに移っていくことにする。

神秀が大梵寺の講堂に、しかも大衆の面前において、^{かいろう}回廊の壁に悟りの見解を示した一偈は次の如きものである。

身是菩提樹、心如明鏡台、時時勤拭拭、勿使惹塵埃。(身は是れ菩提樹、心は明鏡台の如し、時時に勤めて^{ほつしき}拭拭せよ。塵埃を惹かしむること勿れ)

すなわち、この偈の意味の大意は以下のような内容である。前の二句においては、われわれの身心は本来清浄であつて、^{せんな}染汚はないということ^を説いている。つまり身は修学の基となるもので、心は一切を照らす鏡の如きものである。後の二句においては、しかし、われわれにはつねに

その鏡に塵埃がかかっているから、それを勤めて拭拭し、塵埃のかからないように、努力修行せよというものである。したがって、北宗禪の祖と仰がれ、七百人余りの弟子をもつていたとされる神秀の掲げ、これによって、修行の欠くべからざる必要性を説いていることが分かる。いいかえれば、神秀の仏教観は少しづつ悟って行く漸修漸悟禪を説いているわけである。

慧能の弟子荷沢神会かたくじんね（六六八―七六〇）の系流の圭峰宗密けいほうすみ（神会下五世、七八〇―八四一）のことばをかりると、「ほつじんかんじょう 弘塵看浄」ということに尽きる。宗密の説く弘塵看浄とは、煩惱かくしょうぜんろ（客塵）本無の立場を棄て、煩惱を実有と見、これを除々にほつしき 拭拭ほつじん（弘塵）して行って、やがて覚性全露かくしょうぜんろ（客塵に覆われていた覚性が全現すること）の仏地界に到達することを目差している。神秀は修行という現実的な立場を重視して、煩惱妄念を仮に実有なものとして、俗諦の説をとって、これを徐々に修行努力して取り払って行くという道である。

他方、では南宗の頓悟禪とんごぜんを標榜する大鑑禪師慧能の偈とは何か。すなわち、次に挙げる伝法の偈の詩がそれである。

菩提本無樹 明鏡亦非台 本来無一物 何処惹塵埃。
（菩提本樹なし、明鏡亦台に非ず、本来無一物、何れの処にか塵埃を惹かん）

考えるに、この慧能の偈は、対立の世界を超出している。したがって、菩提とか煩惱とかにこだわって、それらを比較する次元の問題から離れていることを意味している。ここで本来無一物といっているが、根本は本来無物であることを指している。しかし、無物といっても、一切方法が如々として、その実相妙有を現わしているのである。たとえば、山あり、河あり、大地あり、楼台ありで、そこに本来の面目が躍如として活現している。いいかえれば、本地の風光、曾って蔵さざるところ、そこに一点の塵埃じんあいもなく、誠に清風明月の天地の境界を内含した偈文といえよう。

五祖が慧能を許して衣法を授ける迄を、次のように記し止めている。

「慧能言下に、一切方法、自性を離れざることを大悟す。遂に祖に啓して言く、「何ぞ期せん、自性本自から清浄なることを、何ぞ期せん、自性本不滅なることを、何ぞ期せん、自性本自ら具足すること、を、何ぞ期せん、自性動揺なきことを、何ぞ期せん、自性能く方法を生ずることを」と。祖、本性を悟ることを知って、慧能に謂って曰く、「本心を識らずんば、法を学んで益なし、若し自らの本心を識り、自らの本性を見るをば、即ち丈夫、天人師、仏と名づく。」……「汝を第六代の祖と為す、善く自ら護念して、広く有情を度し、将来に流布りゅうぷして、断絶せしむることな

かるべし(7)。「」

第二章 道元と如浄

ここでは問題点の中心核を換えないで、人物を如浄(一一六三—一二二八)と道元に絞って、その思想について考察してみたい。

道元が生涯追い求めていた師と巡り会う機会が、入宋して数年後に起きた。それは、宝慶元年(一二二五)五月一日であった。『正法眼蔵』の「面授」の巻には、「大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼拝す。先師古仏はじめて道元をみる(8)。」と記されている。道元は「面授」においては二度までこの事実を記述して、その重要性を強調している。

また一方、道元の師天童山如浄禅師も印可証明の伝法に際して、次の如く語ったと、道元は帰国後、印象深く且つ語意を強め記録に止めている。

「そのとき、道元に指授面授するにいはく、「仏々祖々、面授の法門現成せり、これすなはち霊山の拈花なり、嵩山の得髓なり。黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裡のみあり、餘人は夢也未見聞在なり(9)。」

(その時、如浄禅師は、私に面授されて言われた。「仏から仏へ、祖師から祖師へ、面授の仏法が現成した。これが、霊鷲山の釈尊の拈華である。嵩山の二祖慧可大師の得髓である。黄梅山の五祖から六祖への伝衣である。洞山の面授である。これから仏祖の正法眼蔵の面授である。わが天童山にのみこの面授の相伝がある。吾が家以外の人は、夢にも見たことのないことである(10)。」と。)

すなわち簡単にいえば、この二人の出会いを、釈尊の拈華に対する摩訶迦葉の微笑、達磨と慧可、五祖弘忍と六祖慧能、そして雲巖と洞山との出会いにも比すべきだとして、「余人には夢にもまだ見たことのない」出会いだといったのである。実は、この正師との出会いを重要視することが、道元禅の家風の大きな特色であることは他言を以って説明する迄もない。衆知の事実となっている。

『如浄禅師続語録跋』には、

「法柄を白峯の麓に振ひ、密語を流水香に顕す。白鷺雪に立つ明月の庭、青山直に聳ゆ蘆華の外。是に於て曹洞の宗要再び大陽の本宗を紹ぎ、青鶴九天に飛び、老鶴梧桐に棲む。時の人皆玄風を推望す。これに依つて問答提唱、一代の宗風を興す(11)。」(原漢文)

と著わしている。如浄の修行そのものの厳しさは、他の追随を許さぬところがあつた。また、彼の物心両面に対する基本姿勢は、厳格であり、禁欲的でもあり、そして質素を重んじた。それからも知られるように、明らかに如浄は名利、愛欲、権勢を自ら求めることなく、むしろ積極的に忌み嫌つていた、特異で異彩を放つ人物なのであつた。道元が『正法眼蔵』のいたるところで、貧学道ひんがくどうを説いているが、そうした模範的人物を念頭に置いて離れなかつた人は、師でもあつた天童山如浄であることには間違いない。

以上、したがつて、それだけに、菩提心に燃え、真実に修行に志し仏道を求める者にとつては、またとない得難き貴重な存在であつたのである。恐らく正真正銘の正師を求めて遠方より尋ね歩いてやってくる雲衲うんのうにおいては、仏そのものに、つまり仏の慈悲心に直接めぐり遇つたような感激動を覚えたにちがひなかるう。「行持」下の巻には、そのことが端的に、以下の如く誌されてでている。

「嘉定の皇帝より紫衣師号しえしごうをたまはるといふども、ついにうけず、修表辞謝しゆへいじしやす。十方の雲衲うんのうともに崇重すうじゆうす、遠近の有識いうしきとともに随喜するなり。皇帝大悦して御茶ぎよちやをたまふ。しれるものは奇代きたいの事と讚嘆さんたんす、まことにこれ真実の行持なり(12)。」

ことのほか、如浄は、貪名愛利を嫌つていたようである。ある時には衆に示して「愛名あいみやうは犯禁ぼんきんよりもあし、犯禁は一時の非なり、愛名は一生の累るいなり(13)」と、語つてのことからも十分に知られるのである。想像するに、如浄は仏教本来の教えに忠実であつて、その点、一切の世俗との妥協をしなかつた。次の一節を拝読すると、釈尊口説直伝の教えをじかに聞法する思いがする。

「六代の祖師、おのく師号あるは、みな滅後の勅諭ちよくしなり、在世の愛名にあらず。しかあれば、すみやかに生死しじゆうの愛名をすて、仏祖の行持をねがふべし、貪愛どんあいして禽獸きんじゆうにひとしきことなかれ。おもからざる吾我わがをむさぼり愛するは、禽獸もそのおもひあり、畜生もそのことあり。名利をすつことは、人天もまれなりとするところ、仏祖いまだすてざるはなし。あるがいはいく、衆生利益しゆじゆうりやくのために貪名愛利どんみやうあいりすといふ、おほきなる邪説けだうなり。附仏法ふぶつぽうの外道げだうな

り、謗正法の摩儻まつとうなり。なんじがいふごとくならば、不貪名利ふとんみよりのりの仏祖りしよは利生りしよなきか。わらふべしく」⁽¹⁴⁾。

先にも開陳したが、皇帝から紫衣禅師号を恩賜されても、孤高で独立自尊そして峻厳なる如浄は、「それを表辞するのみにあらず、一生まだらなる袈裟けさを搭たつせず、よのつねに上堂・入室、みなくろき袈裟・綴とじ子すをもち」⁽¹⁵⁾「いたという。さらに如浄は、帝者に親しく近づかず、ましてや帝者に会うとはせず。また丞相（天子を補佐し、政治をする最高官吏）とも親厚せず、一方、官員とも親厚を結ぶという世俗的行為はせず、脱俗的生活態度に徹底した。その故は何かと問えば、如浄という人は、猛烈な修行を第一義に重んずる学道底の禅人であつたからである。道元は「行持」下巻で、如浄の行を指して「辦道功夫すること、六十五載にいたりてなほ不退不転たふなり」⁽¹⁶⁾と、端的に表現し尽くしている。

今この文章と関係して考えてみると、一方で、『宝慶ほうきやうき記』には、堂頭和尚示して曰くとあつて、そこには「我われ三十餘年、時ときと與ともに功夫辦道して、未だ會かつて退を生ぜず。今年六十五歳、老に至つて、彌なほを堅かし」⁽¹⁷⁾と著わされているのである。この事実から逆算すれば単純にいつても如浄が本格的に坐禅修行を試みるようになったのは三十五歳以後のことであることがわかる。したがって、如浄が離郷尋師し禅門に帰した十九歳の時点からすると、その後少なくとも十六年間はまだ機が熟さず、徹底した坐禅を組んではないということになる。もしかして事実はそのようではなかつたかも知れぬが、文字通り如浄が述懐していることに従うなら、そういうことになる。

以上論述したような名利愛欲を離れた出世間的、寢食を忘れて禅行を施す、そうして清貧にあまんじる生き方・生活態度は、如浄の師明州雪竇せつかん智鑑ちかん禅師が彼に対して警戒された教示の中に見られるものである。その戒勅については、原漢文を読み下した文章にして掲載すると、「有る時鑑師に洞上の玄風を授けて云く、汝善く保護せよ。師之を受け、密かに山居を好み、出世を望まず」と、短い文に的確に著わされている。また同時に、師の側もその意を得て、「後、皇帝より詔を受く。二度之を辞し」⁽¹⁸⁾「ているほどである。同様、如浄にあつても、今度はその弟子道元に対して、教えの基調をいささかもそこなわず、「直にすべからく深山幽谷に居し、仏祖の聖胎を長養せん。必ず古徳の証処に至らん」⁽¹⁹⁾との厳格な教訓をもつて論じている。

そして道元も同様、如浄の教訓を身をもって守り通し、帰国してからその主意を實踐証明しているのである。つまりそれは、道元が北越の山間幽谷にこもつて、一生叢林を離れず、ひたすらに坐禅の修行に専念し、その理想とする正伝の仏法を、たとい一箇半箇でもよいから学人接待しようとする、徹底した出家修行に具現化されている。その叢林教育の姿は行ずることばかりでは

ない。同時に説示においてもその情熱は激しいものがあつたといふことができる。このような道元の古風禅を顕揚した祖師先哲の行業を求めるとすれば、次の一節に窺い知られよう。

「古仏の家風きくべし。趙州の趙州に住することは、八旬よりのちなり。伝法よりこのかたなり。正法正伝しょうぼうしょうでん せり、諸人しよにんこれを古仏といふ。……四十年のあいだ、世財をたくわえず、常住に米穀なし。あるひは、栗子りす、椎子すいすをひろふて食物にあつ。あるひは、旋転せんでん飯食す。まことに、上古龍象の家風なり、恋慕すべき操行そうぎょうなり(20)。」

道元のこの書きぶりから推測して、趙州古仏の取り上げ方は、趙州が極めて出世間的で、超脱俗的な風格をもち、世俗の名利に超然としていたことが、その叙述の中心主眼に置かれている。ここにも道元が古風な禅を慕っていた事実が明確に示されているのが理解されるのである。まさに道元の説く正法正伝とは、正法を授けた人師の日常万般における修行態度をまね、その精神を徹底して貫くことを暗に示唆している。この問題点に関する把握は、道元を思想を理解する上に最も本質的で根幹・核心に触れることなので、決しておろそかに看過できない最重要なる論拠であるといふことができるであろう。

第三章 心塵脱落

道元は、天童山(中国浙江省寧波府)の長翁如浄えいか会下で大悟した。つまり、いわゆる道元の言葉を以つてすれば、「ついに一生参学の大事」が果たされたのである。ではその悟りの大悟徹底の機縁の記念すべきことばは一体何か。それが、正に「身心脱落」という四文字であつた。これについては如浄の説いた「身心脱落」は「心塵脱落」の聞き間違ひではないか、とする高崎直道氏の異説は、大変興味深い。それについては「身心脱落」について述べた後、言及して考えてみたい。

この如浄の教示のなかでの「身心脱落」は、彼が学人接待に常に用いた言葉であつた。あるとき、堂頭和尚(如浄)は、

「参禅は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を用ひず、祇管(ひたすら)に打坐するのみ」

と道元に示して言った。道元は礼拝して、

「身心脱落とは何^{いかん}」

と問うと、如浄は、

「身心脱落とは坐禪なり。祇管に坐禪する時、五欲（財欲・色欲・飲食欲・名欲・睡眠欲）を離れ、五蓋（貪欲蓋・瞋^{しんに}恚蓋・睡眠蓋・掉悔^{ちようかい}蓋・疑蓋）を除くなり」

と答え、また、

「祇管打坐の作功夫、身心脱落し来るは、乃ち五蓋・五欲等を離るるの術なり。此外に都て^{すべ}別事無し」

とも教示している。これは『宝慶記』からの引用であるが、同類のものは、『永平三祖行業記』『建搨記』などにみえている。たとえば、これと同じ意味の言葉は、如浄の法語や示衆として『永平広録⁽²¹⁾』（第四・第六・第九）や主著『正法眼蔵』の「仏教」「三昧王三昧」の巻巻に、幾度か提唱されて出てくる。

道元において清浄について考える際には、先に挙げた五欲・五蓋を、修行によって取り除く努力がはらわれる。つまり六根の身も心も清浄感にあふれたものでなければ、それは悟ったということがいえない。しかし、翻って、身心が元々清浄無垢の存在である事実⁽²²⁾に悟られるのも、これも仏教、とりわけ禪にみられる悟りの構造の特色をよく示している。

そこでいま、如浄の説いたとされる「身心脱落」は、実は如浄が道元に印可を与えるとき、「心塵脱落」と言ったのを、彼は「身心脱落」と理解して聴き採ったというのである。この事を言い出したのは高崎直道氏であり、梅原猛氏との共著『古仏のまねび（道元）⁽²²⁾』で論拠を挙げて説き示している。その著作から要点を拾い上げて整理して述べてみたい。

如浄の語録は中国人が編集したもので、如浄の寂後、かつて道元と同参だった弟子無外義遠^{むがいぎおん}（生没年不詳）がわざわざ日本まで贈ってくれたものである。したがって、字に間違いがあるはずはないが、そこには「心塵脱落して岩洞を開く、自性円通にして、紺容儼^{こんようげん}たり」（『大正大蔵経』

第四八卷一三〇頁下）とあり、「心塵脱落」と見えている。さらに高崎直道氏は説く。

義遠その人は、後年、道元の弟子寒巖義尹（一二一七〜一三〇〇）が、道元の語録集『永平広録』をたずさえて入宋、面会したとき、義尹の請いによって、そのなかから十分の一ほど抜粋編集して『永平道元禅師語録⁽²³⁾』と銘うった。しかし、この序文でも、義遠は道元が「心塵脱落処に向かつて一生をささげた」（向塵脱落処、哀尽生涯）と書いている。この事からも「心塵」が中国側の理解であったことは間違いないと説く。

また、「心塵」（九七四）世間には五つの塵垢^{ちりあか}がある。よく気をつけている人は、それらを制することを学べ。すなわち色かたちと音声と味と香りと触れられるものに対する食欲にうち克て」（中村元訳『ブツダのことは―スッタニパータ』（岩波文庫）岩波書店、昭和四十四年、一七四頁）であるならば、実は先の「五蓋五欲を離るるの術なり」にぴたり当てはまる。五蓋・五欲と呼ばれる、いわゆる煩惱が心に積もる塵であるとの認識は、インド以来の仏教の伝統的な理解であると強調する。そして、その術語を使えば、「自性清浄心、客塵煩惱染」といい、人間の心は生まれながら本来清浄である（あるいは白紙の状態である）が、たまたま偶発的に外からとりついた塵のごとき煩惱によって染められ汚されているということである⁽²⁴⁾。

中国語の辞書（北浦藤郎／蘇英哲／鄭正浩編著『基礎中国語辞典』講談社、平成十年）を調べてみると、「身」と「塵」の発音は、それぞれ she と chen であり、ほぼ同音に近い似た発音である。また、身心と心塵のそれぞれの発音記号は shenxin, xinchen と記される。したがって、その時の道元が頭の中から咄嗟に結び付き関連づけられ思い出された言葉であったかもしれないし、更にその時に置合わせた心理状況によって、外国人である道元には同じに聞こえ、それゆえ十分に聞き間違いがあったとも考えられる。

ともあれ、仮に「身心」を「心塵」と換え直して、心塵脱落として両者間の商量問答、とりわけ悟道徹底の言葉を理解するとき、より一層深い思想的内容をもつものとなって生まれ変わるばかりか、むしろその理解の方が中国の禅仏教における意義が明らかに展開されてくるように思われる。実はこの「心塵脱落」なる語は、如浄の語録では一回だけしか出てきていないが、紛れもなく「心塵脱落」の文字が書かれている。すなわち、それは『如浄和尚語録』（二巻）に観音菩薩を讃える詩の中に「心塵脱落^{シテ} 開^ク 岩洞^ヲ 自性円通^ニ 儼^ニ 紺容^ヲ」と記されている（『大正大蔵経』第四八卷一三〇頁下）。

ここにおいて如浄の「心塵脱落」を神秀の漸修漸悟と慧能の頓悟禅と照らした場合、如浄のそれは神秀に近い。つまり修道を積み、又修道の現実という立場から、すなわち煩惱妄念の外塵・塵埃に染まり易き身心の現実諸相を認めた上で、それらの塵や埃を払拭し清浄に戻るといふ考え

方に立っている。

如浄の「心塵脱落」には、禅仏教で説く「非思量」とか「無」という超現実的で抽象的概念の理解を意図しているのではない。そういった理論的真理よりも、むしろ現実の打座の体験を通して、修行に裏付けられた禅道なり仏道を唱えている、と私は捉えたい。

すなわち言葉を換えていえば、煩惱即菩提ということの眞実世界を体得したならば、われわれの心を照らす鏡に塵埃がかかっても、元々が身心は本来清浄であるから、座禅によって再び眞実体に戻れるというのである。しかも道元の説に従えば、心の塵を払い尽くすことが、とりも直さず同時に仏祖との相見を意味した。ここに心と塵との関係についての思想的な究極は定まるのである。但し、だからといって、これが小乗的な数多くの戒律につつまれた修行の生活を絶対視するのではない。しかし戒律が形骸化することは眞実に悟りを求める者にとっては有害になる場合があるが、戒律禁欲を課する修行はむしろ現実的である。

裏返していえば、それ程人間の心はどこまでいっても身心が外界の塵埃に染み易く、また心中から五欲・五蓋の煩惱が限界際限もなく、自己の意志に抗して突如と生じてくるのが本当の現実の人間の心の姿である。したがって人間はある意味では、自己の心すらコントロールできない弱い存在ということもできる。しかし、それが人間の本質的な側面でもあることは認めなくてはならない。

さて、言い換えると、道元に如浄禅師が「心塵脱落」と言ったのを、「身心脱落」と聴き誤ったのか、あるいは意識的に改めたのか、この点明確な根拠は無い。しかし、恐らく想像するに、道元が何かの意図があつて改めたと見る方が妥当性があるろう。

いずれにしても、「心塵」が「身心」に置き換わったとき、如浄の「心塵脱落」は、一層より深い思想的内容をもつ意味に変わったのである。たとえば、『宝慶記』での如浄の説示を、「身心脱落」を「心塵脱落」ととつて解釈すると、次のようになる。

「参禅とは、五欲とか五蓋などの心の塵（煩惱、迷情妄執）を払うことである。塵が除き尽くされれば、本来清浄である人々本具の自性（心性、眞如）が有りのままに全現し露呈して、衆生は自性そのものとなる。故に焼香したり礼拝したり、念仏や修懺・看経など、一切する必要はない。ただ坐禅をすればよい。心塵脱落の当体は坐禅である。ひたすら坐禅をすれば、おのずから心の塵は除くことができるのだ。」（『宝慶記』『道元禅師全集』（第七卷）春

秋社、平成二年、一九頁）

実はこの説示の根底に「覚性本有、妄念本無」の思想が存在する。すなわち、人間はみな生まれながらにして仏そのものだという如来蔵思想が流れているが、この点を見落してはいけない。

如浄は、そこでの問答について、「若し一蓋一欲を除けば則ち巨益なり。仏祖と相見の時節なり」といつている。すなわち、心の塵を除くこと、すなわち自性そのものとなること、それがとりもなおさず仏祖との相見であり、成仏にほかならないというのである。この点だけを取り挙げて論ずれば、『無門関』で説く「無」と同義となり、また見方によって小乗的としても理解可能である。

禅思想史の跡を辿ってみると、古来、六祖慧能の流れを汲む南宗系の禅は、一般にいわゆる「ぼん塵看浄」という漸悟のゆき方を嫌っている。この「ぼん塵看浄」という意味は煩惱である心塵と外から垢が付着してくるとする客塵とか又本無（つまり本来無）とみる立場を放棄して、かりに煩惱を実存存在と捉えて、これを徐々によつしき払拭して、やがて客塵に覆われていた覚性が全現する覚性全露の仏地に到達しようとする道である。したがって、これは漸次悟りに到達しようとするから、漸悟の禅と言っているわけである。正に、如浄禅の説く「心塵脱落」は、この「ぼん塵看浄」に同類する立場であるといえる。

しかし日本の道元になると、「身心脱落」と改め、そこに身も心も煩惱も覚性も、ありとあらゆる一切のものを脱落底して一仏世界にいっぢようしよかいたちゆう超直入すると禪の本領があると見た。したがって、頓悟禅の思想の色彩が今度は強くなったということができる⁽²⁵⁾。

ところで、古代インドにおいては、眼を五つに分類して五眼が説かれた。仏教辞典をみると、眼に関しては五眼の文字が記載されて出ている。すなわち、(1)肉体に具わる眼としての肉眼。(2)色界の天人の持つ天眼。たとえば天眼とは、天趣の眼なるが故に天眼と名づけるのである。要は、色界四大所造の清浄の眼根をもって、遠近粗細の一切の諸色、又は衆生の未来における生死の相を前知するものである。ここに修得・生得の二種あり、人中において禅定によって肉眼の上に彼の浄眼を修得するを修得の天眼というわけである。色界の諸天に生じて自らこの浄眼を得るを得または報得の天眼という、と『仏教大辞典』（織田得能著、名著普及会、昭和六十二年）では述べてある。(3)二乗のひとが一切空を観ずる智慧に名づけた慧眼。(4)悟りの智慧——たとえば法眼を得るとは、四諦や縁起に関する理論的な理解を得て、仏教の正しい世界観や人生観が確立することである。つまり一応の信仰が確定した状態を指すが、これは聖者の仲間入りができる最下位である。また理論的理解による悟りは、おんじんりく遠塵離垢の法眼を得るとされる。(5)以上のものが仏身に具わると考えた場合という仏眼である。

第四章 不染汚の修証

禅の世界においては「不染汚の修証」と言ういい方が窺われる。すなわち、その意味には、次のような思想的背景が存在している。簡単にいえば、不染汚とはよごれていないこと、清浄なことを指す。たとえば、修証は修行と証^{まじ}りであり、道元は修行を証りへの手段とは考えなかったのである。そうではなく、坐禅することそのことが証りと一体な関係であると説いている。そして、不染汚の修証ということばは、『正法眼蔵』「洗淨」の巻において、南嶽懷讓が六祖慧能に答えたものからきているのである。ここでの洗淨とは洗い淨^{きよ}めることであり、法界を洗い、国土を洗い、身心を洗いきよめることを、道元は説き明かしているのである。更には、具体的な洗淨の法についても言及しており、たとえば十指の爪を切ること、頭をそること、大小便を洗うことなどを説いている。とくに東司^{とうす}(便所)での作法については具体的に詳しく説明がなされており、しかもこれらは仏祖が正しく伝えた仏法であると把握し、そこに功德²⁶が集中するといっている。すなわち、つぎのように言っている言葉に耳を傾けてみたい。

知るべきである。この威儀は、単に積尊だけの威儀ではなく、七仏の道場の威儀であり、七仏の寺院の威儀でもある。それは、釈尊が始められたのではなく諸仏の威儀である。このことを理解しない前に寺院を創建したり、仏法を修行したりすれば、誤りが多く、仏の威儀が自己のものにならない。したがって一仏の無上の悟りも現前しないであろう。もし道場を建立し、寺院を創立しようとするならば、仏祖正伝の法にかなった方法によるべきである。つまり、嫡^{ちやく}々相承の仏祖の正伝の法儀によるべきである。仏祖の功德が集められ、重ねられたものであるからである⁽²⁷⁾。

そして更に続けて、次のように語っている。「仏祖正伝の嫡^{ちやく}嗣^しにあらざれば仏法の身心いまだしらず、仏法の身心しらざれば仏家の仏業あきらめざるなり。いま大師釈迦牟尼仏の仏法あまねく十方につたはれるといふは、仏身心の現成なり。仏身心現成の正当恁^{にん}麼^ま時^じ、かくのごとし⁽²⁸⁾」。そもそも仏教の根本思想に至ると、単なる抽象的な思惟活動の営みをもって完成するものではない。つまり、それが現実の人間の日々の生活、一口でいって行・住・坐・臥の上に具体的に自覚化され、実現されて、それではじめて成就するものだといえよう。今掲げた箇所、道元が「仏法の身心」ということばは、実はそのような重い意味をになって説き明かされていると理解すべきである。その故にこそ、「洗淨」の巻で、威儀作法のことが事細かに説き示されているわけである。そのことが引いては道元の言う得道にほかならないのである。この巻の初段において「身心に修行を意義せしむる正当恁^{にん}麼^ま時^じ、すなわち久遠の本行を具足円成せり。このゆえに、修行の身心本現するなり⁽²⁹⁾。」(訳：自己の身心が威儀による修行を体得した瞬間に、永遠の仏

行が自己の身心に円満に具足する。すなわち仏道を成就するのである。だから、修行の身心、すなわち仏身、仏心が本来のすがたを現わすのである」と語っていることも、そうした基本的考えにもとづき、僧たちがその身心を清浄に保つこと、「洗面」の巻の語句で示せば、「内外俱浄」(身心共清浄となる)にして仏法の何たるかを、はじめて現成するのだというのである。しかも、道元は、「洗面」の巻で、「内外俱浄するとき、依報正報、清浄なり⁽³⁰⁾」(身心ともに清浄となる)とき、自分の身心ばかりでなく、自分の住する環境も、ともに清浄となるのである」と語っている意味も併せて理解しておく必要があるろう。

また「洗浄」の巻と同じく、「洗面」の巻においても、自分の身心を清浄と成すことが徹底的に究明されており、そうした行為が同時に「浄を超越し⁽³¹⁾」「不浄を透脱し⁽³²⁾」「非浄非不浄を脱落する⁽³³⁾」清浄観の仏法世界へと導びかれ、清浄を通して身心脱落、身心解脱が意図されていることが理解されるのである。そうした清浄となる追究は、たとえば「いまだ染汚せざれども澡浴し、すでに大清浄なるにも澡浴する⁽³⁴⁾」(まだ汚れていなくても澡浴し、すでに大清浄であつても澡浴する)と説く如く、その説示は、常識を突破し縦横無尽である。因みに参考までに、原文と併記して現代語訳も付けて示しておく。

「しかあればすなはち、かくのごとく澡浴し、浣洗するに、身量心量を究尽して清浄ならしむるなり。たとひ四大なりとも、たとひ五蘊なりとも、たとひ不壊性なりとも、澡よくするにみな正常なることをうるなり。これすなはちたゞ水をきたしすゝぎてのち、そのあとは清浄なるとのみしるべきにあらず。水なにとして本浄〔補記…本ヲリ(もともと)浄シ〕ならん、本不浄ならん。本浄本不浄なりとも、来著のところがして浄不浄ならしむといはず。たゞ仏祖の修証を保任するとき、用水洗浣、以水澡浴等の仏法つたはれり。これによりて修証するに、浄を超越し、不浄を透脱し、非浄非不浄を脱落するなり⁽³⁵⁾。」

(このようであるから、このように澡浴し浣洗する時、自分の身心を徹底的に清浄な身心とならせるのである。これが自分の身心の解脱である。たとえ自分の身心が地、水、火、風の四大要素の構成調和体であるとしても、たとえ色受想行識等の感覚、意識の集合体であつても、たとえ不滅の仏性であつても、澡浴することにより、すべて清浄身を得るのである。この澡浴は、ただ水で洗った後は清浄となるのみ知るだけではいけない。水というものは、どうして本来清浄なものであろうか、また本来不浄なものであろうか。たとえ、水は、本来清浄であつても、不浄であつても、その水で洗うことを浄、不浄にするというのでもない。ただ仏祖の修証を保ち護持する時、水を用いて洗浣し、澡浴するという仏道が伝わっている

だけである。この故に仏道を修証することは浄を超越し、不浄を透脱し、非浄、非不浄等の対立を脱落することである。

このようであるから、まだ汚れていなくても澡浴し、すでに大清浄であつても澡浴する法は、ただ仏祖道だけに保護され、保持されて来たのである。このような教えや行いは、外道の知らない法である⁽³⁶⁾。」

さて、言うべくして遅くなつたが、最初に取り上げた「洗淨」の巻に戻って論考してみたい。今、扱つた「洗面」の一節にほぼ類した文章内容が「洗淨」の巻において綴られている。そこでは有・無、浄・不浄、有情・非情⁽³⁷⁾とかいう相対的三元論の世界観を、仏教的否定の論理を以つて、全て否定し貫き通す。それは仏教の根本思想である無我説の普遍妥当的論理の延長として捉えられる。次に示す文は、道元が『華嚴経』『浄行品』の一節を引用し、それについての、道元独自の私釈解釈を説き明かしたものである。

「水かならずしも本浄にあらず、本不浄にあらず。身かならずしも本浄にあらず、本不浄にあらず。諸法またかくのごとし。水いまだ情非情にあらず、身いまだ情非情にあらず、諸法またかくのごとし。仏世尊の説、それかくのごとし。しかあれども、水をもて身をきよむるにあらず、仏法によりて仏法を保任するにこの儀あり、これを洗淨と称ず。仏祖の一身心をしたしくして正伝するなり、仏祖の一句子をちかく見聞するなり、仏祖の一光明をあきらかに住持するなり。おほよそ無量無辺の功德を現成せしむるなり⁽³⁸⁾。」

(水は、必ずしも、もとから清浄であるのでも、また不浄なものでもない。自己の身体も、同じく、もともと清浄なものでも、不浄なものでもない。あらゆるものごとくまたこのように、浄でも不浄でもないものである。水は有情のものではないし、無性のものでもない。自己の身体もまた、有情のものでも、無情のものでもない。あらゆるものごとくまたそうである。仏世尊の教えはこのようである。

然しながら、水によつて、身体を清めるのではない。仏道によつて仏法を保ちつづける所にこの威儀がある。これを「洗淨」というのである。仏祖の一身心をそのまま自己の身心として正伝するのである。仏祖の説く一句を身をもつて見聞するのである。仏祖の智慧の光明を、あきらかに永代に護持するのである。すべて仏祖の無量無辺の功德を現成させることである⁽³⁹⁾。)

ところで、南嶽に六祖が「還かえつて修証を仮かるや不いなや」とたずねると南嶽は「修証は無なきにあら
ず。染汚することは即ち得ず（もともと修証は無いわけではないが、身心の汚れがあれば、修証
を得ることはできない）」と答えた。それに対して、慧能は「只是の不染汚は諸仏の護念したま
ふところ、汝もまたかくのごとし、吾もまたかくのごとし、ないし、西天祖師（インドの諸祖師）
も亦かくのごとしなり⁽⁴⁰⁾」と云って、それを認めた。

詳しくは、次に示す問答がその全体の全様を如実に物語っている。とくにそれに対する道元の
独特な解釈に、清浄観の展開が認められ、それには徹底究明して追求されていることが窺われる
のである。

すなわち仏祖が護りつづけて来た仏道の修行と証契さとりとは、一体の清浄な解脱の体験である。

南岳衡山般若寺観音院大慧懷讓だいええじょう禪師に、或るとき、六祖慧能禪師が「仏道はどうして修行や
証契をたよるのか」と問うたのに、大慧はこれに応えて「もともと修証は無いわけではないが、
身心の汚れがあれば修証を得ることはできません」と返した。六祖はこれを賞して続け、「それ
は諸仏が護持し、また念願された所である。汝もまた、私もその通りである。また、インドの諸
祖たちもそのようである」と。

大比丘三千威儀經の記事に「身を清浄にすることは、大小便を洗い浄め、手の十指の爪つめを切る
ことである」と著わされてある。身心は「不染汚」であつても、身を浄め心を浄めるのが仏道で
ある。ただ単に、身心を清めるばかりでなく、国土を清め、樹下をも浄めるのである。国土は、
未だかつて、塵に汚れたことはないけれども、清めることは、諸仏が念願された所である。諸仏
は、仏道を成就されてからも、更に退くことも廃めることもしないで、精進するのである。その
仏道の根本精神を推し量つてはならない。身心を浄める作法・礼儀が仏道の根本精神であり、逆
に仏道を成就するには、作法・礼儀から出発するのである⁽⁴¹⁾。

不染汚の修行綿密なことは、「洗浄」「洗面」をはじめ、また他には「身心学道」や「遍参」
などの諸巻にも引かれており、それを禅門では「不染汚の修証」とよばれて、道元によつて随所
に、仏祖正伝の嫡々相承の法儀・威儀であり、こうしたことを理解しないようでは仏の無上の
菩提さとり・解脱も現前しないという自覚で、綴られている話なのである。禅門用語としては、南嶽不
染汚証、不染汚の行持ともよばれている。こうしたことは極めて重要なことばであり、問題なの
である。

翻つて、人は修行によつて証りを得るのではなく、もともと修行と証りは別のものではないか
ら、証りの上になお修行するのであり、これを「証上の修」ともいうのである。もともと汚れた

ことのないものをみがくのであるから、本証妙修といわれる。そしてこの妙修が只管打坐だ、と道元は説くのである。このことは「辨道話」に記述されている。

「それ、修証はひとつにあらざとおもへる、すなわち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれとをしふ。直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし⁽⁴²⁾。」

(そもそも、修と証とが別のことであると思つてゐるのは、とりもなおさず外道の考え方である。仏教では、修と証とはまったくおなじものである。いまでも証のうへの修なのであるから、初心の学道がそのままとからの証のすべてである。だから修行の用心をあたえるにも、修のほかに証を期待してはならぬとおしえる。この道が直指人心なのであるのは、もともと証^{まじ}つてゐるからであろう。すでに修をはなれぬ証であるから、証には終りがなく、また、証をはなれぬ修であるから、修には初めがないのである。)

右の修証一如の理論に固守・執着し過ぎると、それが基で増上慢を起こして発心修行を無視するということが生じる可能性がある。道元は、その点も考慮に入れ、端坐參禅を正門とせる「この法は人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修ぜざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし⁽⁴³⁾」と述べ、又同巻の別箇所で「仏道にこころざしふかければ得道せるなり⁽⁴⁴⁾」「とも開陳してゐる。つまりこの「辨道話」の冒頭にいきなり著わされている一文は、「諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提^{あうくぼだい}(無上のさとり)を証するに、最上無為の妙術あり。これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまなるときなきは、すなわち自受用三昧(坐禅になりきること)その標準なり⁽⁴⁵⁾」であり、それに続く文が「この法、云々……」という文章である。すなわち仏の自受用三昧は各自の一身上に完全に具足しているけれども、打坐を修せなければ現われてこないのだと道元は説き、発菩提心を起こして修行に努めよと教えるのである⁽⁴⁶⁾。

第五章 キリスト教の清浄観

—— 見ることと見えること ——

目は物・対象を見るために機能するが、一体見るとはどういうことを意味するのか。もちろん見ることは、第一には肉眼の目を通して具体的な物体を見ることに基本に存在する。すなわち形色・容積・大きさのある物体を、目の網膜を通過して映像として脳の視床下部に像を映し出すこ

とであり、そうして目の前に映し出された物体はたしかに存在するわけである。しかし、盲人の者にとつては、目で自己の前にある存在・物体を、存在あるものとして捉えることができないから、手や足で触れて、又音を通して、はじめてたしかに或る物が存在することが認められ知られる。

しかも、こうした見る働きは、人間にとつて「生きる」ということと同義な重大な価値・意義をもっていることは疑うことのできない衆知の事実であるといえよう。したがって、人間にとつて「生まれる」ということは、同時に「見る」ことを離れてはあり得ないのみならず、むしろ「見る」ことが人間の「生きる」ことを形作っているといえる。

仮に何かの眼病により、また生まれつき視覚を奪われた人々でさえ、目という道具によつてではないが、視覚以外のいくつかの感覚（聴覚・嗅覚・味覚・触覚）、それに言葉に導かれて、世界の中のいろいろな事物を「見ている」といえる。つまり「生きること」と「見る」ことは、密接不可分離な関係で、さまざまに深く結びついているということを言いたい。

そして見ることは生活のため、行為のための必要ということとを離れて、それ自体として愛好される。それはアリストテレスが『形而上学』の冒頭で語っている通りである。すなわち生活のために見るといふよりは、既に見ることがそのまま生活の内容であり、生きることの意味になっている面がある。その見ることの生命の充実の喜びは、何も地上のことのみではない。目は天上界にも向かつており、今だ人間が見たことも確かめ得たこともない、抽象的概念でしか理解出来ないように想える永遠の生命とか、神を見ること、そういう非視覚的な世界にも目が向けられていることは、人間が他の如何なる動物とも異なるところの崇高な存在である証明にもなる。

ところで、『聖書』の「コリント人への第一の手紙」の第十三章十二節には、「わたしたちは、今は、鏡に映して見るようにおぼろげに見ている。しかしその時には、顔と顔とを合わせて、見るであろう」と語っている。イエスの説く世界は譬えが多いが、そのことごとくがこの世の否定であり、逆説口調である。たとえていえば、見えると思う人には見えなく、見えなく思う人には見えるようになる、そういう常識否定の世界を説くのである。「ヨハネによる福音書」第九章・三九―四二節は、見事にその意を「そこでイエスは言われた、「わたしがこの世にきたのは、さばくためである。すなわち、見えない人たちが見えるようになり、見える人たちが見えなくなるようになるためである」。そこにイエスと一緒にいたあるパリサイ人たちが、それを聞いてイエスに言った、「それでは、わたしたちも盲めくらなのでしょうか」。イエスは彼らに言われた、「もしあなたが盲人であったなら、罪はなかったであろう。しかし、今あなたが『見える』と言いつ張るところに、あなたがたの罪がある」と教示している。

そこでわれわれは、いろいろなものを見ることを望み欲望する。しかし、われわれが真実に見られることを望んでいるものは一体何であろうか。つまり、それを見ればわれわれの望みが真実に満たされるようなものがあるとすれば、それは一体何か。

宗教的人間に限っていえば、また永遠の生命を得たいと求める者においては、それは言う迄もなく「悟り」である。仏教においては生死からの解脱解明をなし、西方極楽往生を意味する。一方、キリスト教においては、イエス・キリストの十字架と死と復活を信じ、父と子と精霊の御名によって永遠の生命を得ることを意味する。そのような宗教的救済の次元の問題になってくると、明らかのように「見る」ことは必ずしも感覚器官を通して実際に物の対象を見るところ、いわゆる視覚の問題ではなくなる。つまり「見る」ということを、いわゆる感覚だけの問題に限って論じたり捉えたりすることはできなくなる。そこには、心眼を必要とするし、他方、精霊の力によって汚れた罪人の心の眼を浄化されることが必要となってくる。

したがってキリスト教における眼の塵・埃・汚れ・垢等、また不浄とされるものを浄化・聖化し清浄にするためには、神の御霊みたまが生きて働かなければならない。それゆえ、「ローマ人への手紙」第八章・五―一〇節においては、以下のように説くのである。「肉に従う者は肉のことを思い、霊に従う者は霊のことを思うからである。肉の思いは死であるが、霊の思いは、いのちと平安とである。なぜなら、肉の思いは神に敵するからである。すなわち、それは神の律法に従わず、否、従い得ないのである。また、肉にある者は、神を喜ばせることができない。しかし、神の御霊があなたがたの内に宿っているなら、あなたがたは肉におるのではなく、霊におるのである。」と語っている。この文章を敷衍して捉え直してみると、肉眼で物や対象を見たり把握したり直感したりすることは、結局、肉を喜ばず、肉による欲望へと必然的に至り、またそれは罪へと導き、そして死へと向かうのである。それに対して、いわゆる霊の眼、魂の眼、心の眼で物や対象を見たり考えたり直感することは永遠の生命そして平安へと導くといえるのである。

さて、また、「コリント人への第二の手紙」第二章第二二節では「神はまた、わたしたちに証印をおし、その保証として、わたしたちの心に御霊を賜ったのである」と言っている。それは神の約束が実現するには、御霊の働きを抜きにして考えられないとするのがキリスト教思想の基本にある共通基盤だといえよう。

ところで、肉の内にある限りは、人間には善なるものが宿っていないと説く。なぜなら、善をしようとする意志はあっても、それをする力がないからである。したがって、パウロは自己の心の中を反省して、自己の心には善をしようとする心は認めるが、それに反抗して己れの肢体には罪の法則が敵対しており、自分を虜にしていると告白する。（「ローマ人への手紙」第七章・

一七―二三節) そうすると仏教で「自性清浄心、客塵煩惱染」といい、人間の心は生まれながら本来清浄であるが、たまたま偶発的に外からとりついた塵のごとき煩惱によって染められ、汚されているのだ、と説明することと根本的、本質的に解釈が違ってくる。また煩惱即菩提といい、身体や心を悩ませ、かき乱し、煩らわせ、惑わし汚す精神作用は、菩提心をもってすれば仏の正覚である悟りの知慧を得ることができると説く大乘仏教思想と異質である。

そもそも仏教で説く煩惱とは何かについて、整理して附言補足しておきたい。すなわち煩惱は聖道を障碍するものであり、正しい智慧を妨げるものである。それ故に智慧によって、正に煩惱を断除することになる。これを解脱といっているわけである。その為には心が煩惱の束縛から脱し解放され、法になつた理想的なはたらきが自由にできるようになることを目差す。そしてすべての煩惱の火が吹き消された状態が涅槃であり、そこでは理想的な智慧の働きが顕在的にも潜在的にもなされるから菩提(悟り)といわれるわけである(47)。

更に言及すれば、客塵きやくじんといふことに考えを廻らしてみると、この語彙は、自性清浄じしょうじょうじよ、客塵煩惱きやくじんぼんのうといわれることばで、人間の本性はなんの汚れもない清浄なものであり、煩惱は偶時的にあるという意味が含まれている。そしてこのような考え方は仏教本来のものであることには変わりがない。たとえばパーリ語の原始経典のなかには「外来の随煩惱」(agantuka-upakilesa)と表現されているのである。この客塵を取り除く思想は、たとえば、道元においては『正法眼蔵』「仏性」の巻で説くもので、いわゆる仏性論で展開する絶対的な仏性が衆生の内も外も外もことごとくが仏性(界)である、とする思想を以って超克できると考察するのである。

そこで元の論点に戻ると、しかしパウロは、「使徒行伝」においては、「神は、どんな人間をも清くないとか、汚れているとか言つてはならないと、わたしにお示しになりました」(第十章・二八―二九節)とか「『……わたしは今までに、清くないものや汚れたものを口に入れたことが一度もございません』。すると、二度目に天から声がかかってきた。『神がきよめたものを、清くないなどと言つてはならない』」(第一章・八―九節)と語り、人間自体を清いか汚れていると論議することを禁じ、また外から取る飲食物を清くないなどとも言ふことを戒めている。結局は、この世の被造物は、天地創造の時、神が良しとして創造したものであるから、それを汚れていると言ふことは、神の創造自体を否定することになり、自己矛盾を起すからである。

したがって、問題はイエスに対する人間の信仰にある。罪人である人間の終極は、死であるが、しかし、自分自身を神にささげ、神の教えに従順であれば、信仰によって強められ、神の栄光にあずかるというのである。そして、精霊は自らの苦行、修行によって得るものではなく、つまり「それは人間の意志や努力によるのではなく、ただ神のあわれみによるのである」(「ローマ人

への手紙」第九章・一六節」と説く通りである。

それゆえ、聖書で「しかし今や、あなたがたは罪から解放されて神に仕え、きよきに至る実を結んでいる。その終極は永遠のいのちである。罪の支払う報酬は死である。しかし神の賜物は、わたしたちの主キリスト・イエスにおける永遠のいのちである」（同上第六章・二二―二三節）と説き、また「すべては信仰によるものである」（同上第四章・一五節）と説く場合でも、簡単に神の賜物としての御霊は得られるとは決して説かないのである。如何に神の栄光にあずかる希望をもって、艱難にも耐え、かえって喜び、忍耐をつづけたところで、また聖書で「そして、希望は失望に終わることはない」（同上第五章・五節）と説いても、最後は「わたしたちは忍耐して、それを待ち望むのである」（同上第八章・二五節）とパウロが教える処に重大な意義が秘められている。

目に見える望みはキリスト教徒にとつては決して望みとはなり得ない。その救い（悟り）の構造の中核は聖霊に依るが、それには以下の文章に記された意味がある。「わたしたちも以前には、無分別で不従順な、迷っていた者であつて、さまざまの情欲と快樂との奴隷になり、悪意と妬みとで日を過ごし、人に憎まれ、互いに憎み合つていた。ところが、わたしたちの救主なる神の慈悲と博愛とが現れたとき、わたしたちの行つた義のわざによつてではなく、ただ神のあわれみによつて、再生の洗いを受け、聖霊により新たにされて、わたしたちは救われたのである」（「テトスへの手紙」第三章・三―六節）。またさらには清い人と汚れている人との違いは、どこにあるかについて、聖書では、それは信仰者・不信者によつて決定されることを暗に説き示している。曰く、「きよい人には、すべてのものがきよい。しかし、汚れている不信者人には、きよいものは一つもなく、その知性も良心も汚れてしまつてゐる。彼らは神を知つてゐると、口では言うが、行いではそれを否定してゐる。」（同上第一章・一五―一六節）。

また他方、「ヘブル人への手紙」においては、「自らきよくなるように努めなさい。きよくなければ、だれも主を見ることはできない」（第十二章・十四節）と記される様に、前半の句には仏教の説く自浄心に励むことに相通ずる主張が窺えるのである。また、後半の句においては「主」を「仏」に置き換えて読み直すと、この一行の文章は、間違いなく道元が『正法眼蔵』「見仏」の巻で示衆する内容と軌を一にしている。

最後に神の光に照らされ、また仏智見の光明に照らされ鏡に映し出された悟道的境地に関する文章で、解釈の仕様に拠つては禪の根本思想に大変似ている箇所を取り挙げると、次に示す各文が極めてそれに近いように想われる。

「事実、神はわれわれひとりびとりから遠く離れておいでになるのではない。われわれは神のうちに生き、動き、存在しているからである」(「使徒行伝」第一七章・二七―二八節)

「からだは一つ、御霊も一つである。あなたがたが召されたのは、一つの望みを目ざして召されたのと同様である。主は一つ、信仰は一つ、バプテスマは一つ。すべてのものの上であり、すべてのものを貫き、すべてのものの内にいます。すべてのものの父なる神は一つである」(「エペソ人への手紙」第四章・四―五節)

翻つてみると、視覚によって捉えられる物には一定の範囲限界がある。たしかに、目に入ってくるものは存在している。しかし、目に入つてこないからといって、存在していないとはいえない。たしかに、余りにも巨大なものは、人間の目には対象の像を写し切れない。他方、余りにも微小なものは視覚には映つてこない。それ以上に問題なのは、個々のものは目には見えるが、それらを背後で支配している法則とか、それらの本質そのものは目に見えない存在である。結果は見えるが、原因又その進行過程は多くの場合、秘められており、目には見えないといえる。簡単にいえば、肉体や物体は見えるが、霊魂や霊や精神は肉眼では直接見えない。しかもわれわれは、目に見えるものよりも、見えないものに真剣になり追い求める心理があるのである。したがって、「コリント人への第二の手紙」第四章・一八節は、「わたしたちは、見えるものにはなく、見えないものに目を注ぐ。見えるものは一時的であり、見えないものは永遠につづくのである」と説くのも、人間の心に照らしてみれば、たしかに当を得て事実を語っている。

また更には、見ることは知る事であるともいえる。同時に知る事は知恵を知ることにも繋がって行く。「見る」こと自体は、物事の認識には欠くべからざる必須条件ではあるが、たんに経験や思考のはじまりにくる前提的基本的な働きであるといつて済まされるものではない。思想的な視点から述べると、ある意味ではすべての思考や探求がそれをめざして営まれる終極目標であり、「見る」ことよつて成就完成が達せられるという、深い哲学的意味が隠されてもいる。

ところで、ギリシアの哲学者たちが追求したテオリア(theoria)、また中世の神学者や修道士たちが専念した観想・注視・熟視(contemplation)は、真の意味で、ものの究極にある実相を「見る」ことであつた(48)。見るには、いう迄もなく、見る器管・機能としての肉眼がなくてはならない。しかし見る眼が健康に機能作用しただけでは霊魂・霊・精神のイデアの世界は見えてくる性質のものではない。そのためには禅においては厳しい修行・苦行が積年の歳月を経ることを要求されるし、キリスト教にあつてはこの世の霊ではなく、神から賜わつた恵み、すなわち御霊

を悟ることが最大目標とされ要請される。

「コリント人への第一の手紙」第二章・一三節は、「この賜物について語るにも、わたしたちは人間の知恵が教える言葉を用いないで、御霊の教える言葉を用い、霊によって霊のことを解釈するのである」といつている。キリスト教の基本思想に従えば、この世にいるすべての者は罪人であり善人は一人も居ないのである。この罪人とは肉の欲に生きていることを意味している。たとえば、「コリント人への第一の手紙」第三章三節に「あなたがたの間に、妬みや争いがあるのは、あなたがたが肉の人であって、普通の人間のように歩いているためではないか」と説く。また同じく同巻の第十五章四六節には「最初にあったのは、霊のものではなく肉のものであって、その後には霊のものが来るのである」と説き、つづけて「肉と血とは神の国を継ぐことができないし、朽ちるものは朽ちないものを継ぐことがない」と語る。そしてイエス・キリストを神の子と信じるキリスト教信仰においては、この世の事の成就でなく、神の国の天国に入ることをもって成就と考えるから、この世のことがらや想いは全て徹底して否定するのである。そうした点、仏教も同じである。勿論、禅思想も全く同じ立場である。そういう視点からいって、全て肉の欲で見ることには罪であるとされるのである。イエスの信仰からいえば、この世で見えていることは見えていないことであり、この世で盲人の如き人間こそ、イエスにとっては救済に与かるべき人なのである。したがって、イエスは進んで、唾・不具者、足なえ人、盲人を癒されるのである。

「マタイによる福音書」の第九章には、「ふたりの盲人が、「ダビデの子よ、わたしたちをあわれんで下さい」と叫びながら、イエスについてきた。そして、イエスが家にはいられると、盲人たちがみもとにきたので、彼らに「わたしにそれができると信じるか」と言われた。彼らは言った、「主よ、信じます」。そこで、イエスは彼らの目にさわって言われた、「あなたがたの信仰どおり、あなたがたの身になるように」。すると彼らの目が開かれた。」(同上二七—三〇節)と、イエスが幾人かの盲人たちの目を見えるようにさせたことが著わされている。また更にイエスは、悪霊にとりつかれた唾を追い出し、物が言えるようになったことが、第九章三二—三四節に記されている。このようにしてイエスは、すべての町々村々を巡り歩いて、諸会堂で教え、御国の福音を宜べ伝えるとともに、あらゆる病氣、あらゆる患らいを癒されたと記している。(同上第九章・三五節)

「マタイによる福音書」第一五章二九—三一節で「イエスはそこを去って、ガリラヤの海辺に行き、それから山に登ってそこにすわられた。すると大ぜいの群衆が、足なえ、不具者、盲人、唾、そのほか多くの人々を連れてきて、イエスの足もとに置いたので、彼らをおいやしになった。群衆は、唾が物を言い、不具者が直り、足なえが歩き、盲人が見えるようになったのを見て驚き、

そしてイスラエルの神をほめたたえた。」と、イエスの奇跡の数々を誌す。また同巻の第二十章三二―三三節の言葉「イエスは立ちどまり、彼らを呼んで言われた、「わたしに何をしてほしいのか」。彼らは言った、「主よ、目をあけていただくことです」。イエスは深くあわれんで、彼らの目にさわられた。すると彼らは、たちまち見えるようになり、イエスに従って行った」から窺い知れる点は、同時に肉眼が暗の世から光の世に導かれ、物が白日の下に明明白白と見られるようになったということである。このすばらしい感激の出来事は、また同時に今まで閉ざされた知らなかった信仰の目が開かれ、目醒めたことを意味するのである。正に文字通りの開眼が成されたわけである。つまり、信仰の力によって、心の眼が開かれ、今までに見えなかった神の存在と世界が、身近な問題というよりも自己自身の生き方そして身心の上に、更にはその真只中に日々躍動し展開されることを暗示し象徴している。

他方、「マタイによる福音書」は、的確な表現でもって、「目はからだのあかりである。だから、あなたの目が澄んでおれば、全身も明るいだろう。しかし、あなたの目が悪ければ、全身も暗いだろう。だからもしあなたの内なる光が暗ければ、その暗さは、どんなであろうか」（同上第六章・二二―二三節）と語っている。こうしたことは、イエスが譬で多くの事を語り（同上第一三章・三四節）、譬によらないでは何事も群衆に語られなかった（同上第一三章・三四節）からである。そしてこれは預言者によって言われたことが、成就するため（同上第一三章・三五節）であった。イエスは「マタイによる福音書」第一三章一八―二三節において、種まきの譬を語っている。そこで良い土地にまかれ実を結んだ人のことを、「御言を聞いて悟る人のことであつて、そういう人が実を結び、百倍、あるいは六十倍、あるいは三十倍にもなるのである」（同上二三節）と語っている。イエスは明らかにこの地上のことに天国の御国のことの価値の転換を力説している。イエスにおいて目が見えており、耳が聞えているとは、いかえればイエスの説く神の御言を信じる者となることを率直に意味する。イエスは譬で説教を語り終えたあと、決して言う台詞に、「耳のある者は聞くがよい」ということが窺える。天国に入るための条件・価値は地上のそれと全く逆思考であり⁽⁴⁹⁾、たとえば目に見える者にとつては見えず、耳こえる者にとつては聞えないのである。それゆえ、本当に見える、聞こえるとは、イエスの示し説く神の道、天国を幼子のように信じて悟ったときだといえよう⁽⁵⁰⁾。したがって、マタイ伝記者は、イザヤのこぼを使つて、次の如きに記録するのである。曰く、「おおよそ、持っている人は与えられて、いよいよ豊になるが、持っていない人は、持っているものまでも取り上げられるであろう。だから、彼らには譬で語るのである。それは彼らが、見ても見えず、聞いても聞かず、また悟らないからである⁽⁵¹⁾。こうしてイザヤの言つた預言が、彼らの上に成就したのである。』あなた

がたは聞くには聞くが、決して悟らない。見るには見るが、決して認めない。この民の心は鈍くなり、その耳は聞こえにくく、その目は閉じている。それは、彼らが目で見ず、耳で聞かず、心で悟らず、悔い改めていやされることがないためである』。しかしあなたがたの目は見えており、耳は聞いているから、さいわいである。」（同上第三章・一二―一六）

ところで肉眼で物が見えるには光が必要不可欠である。しかも、その光線は強すぎても弱すぎても物は見えてこない。つまり、光線量によって物体の焦点がボケて映像をはっきりと映し出さなくなるのである。したがって、そこには必ずから適度な光線量があつてこそ、はじめて対象世界の様子、美しい澄んだ絵のような立体像と色彩等を映し出すのである。それと同様に、心の中にある澄んだ目、そして内なる光がなければ、外界の物体は正確な映像を、そして生き生きとした姿を、自己の眼の中に映し出してくれないのは当然の理である。

たとえば、人生に失意落胆したとか、失恋したとか、入学・就職試験に失敗した場合、たしかに一時的にしる自分の心がそこに無いのだから、実際物を見ていても、見られた物はその人の心に像を落とさない。これでは目開き盲も同然といえよう。その映像を歪め遮る働きは、人間の肉眼の目それ自体にあるのではない。燃え盛る頭燃の煩惱の迷盲によってさえぎられるのである。したがって、「マタイによる福音書」第七章三―五節では「なぜ、兄弟の目にあるちりを見ながら、自分の目にある梁はりを認めないのか。自分の目に梁があるのに、どうして兄弟にむかつて、あなたの目からちりを取らせて下さい、と言えようか。偽善者よ、まず自分の目から梁を取りのけるがよい。そうすれば、はつきり見えるようになって、兄弟の目からちりを取りのけることができるだろう。」と語り、まず自らが自分の心の中にある煩惱（客塵）を取り除くことが先決問題だと譬でもって説くのである。なるほど見事なまでの説得に満ちた方便説話である。

一方、道元の禅においてはどうかであつたか。道元では、心の塵を払い尽くすことが、とりもなおさず同時媒体的に仏祖との相見を意味した。しかも『正法眼蔵』の「見仏」の巻では、現代語訳にすると「元来、見仏というのは、自己の方から仏を見ようとするのではなく、仏の方から将来されて見仏が現成するのである。たとえ自分は見仏を隠そうと考へても見仏の事実が先験して現成せしめるのである。これが見仏の道理である」⁽⁵²⁾（「見仏は被仏見成なり。たとひ自己は覆か蔵そうせんことをおもふとも、見仏さきだちて漏泄ろうせつせしむるなり。これ見仏の道理なり」⁽⁵³⁾）と説いている。

このように仏から将来されて、見仏が適えられ、心塵が取り除かれ清浄心となるこの解釈は、構造的にはキリスト教にも類似して窺えるものである。すなわち、「いったん光を受けて天よりの賜物を味わい、聖霊にあずかる者」（「へブル人への手紙」第六章・四節）とか「あらゆる良

い贈り物、あらゆる完全な賜物は、上から、光の父から下つて来る」(「ヤコブの手紙」第一章・一七節)と語ることが顕著にその謂を伝えている。

また他方、「ヨハネの第一の手紙」第四章一二節には「神を見た者は、まだひとりもない」と語っている。たしかに常識的に考えても、神自体を直接に人間が見ることはできない相談であつて、せいぜい見ることが出来るのは、神にとらわれたものだけであろう。更には「テモテの第一の手紙」第六章一六節では、「神はただひとり不死を保ち、近づきたい光の中に住み、人間の中でだれも見えた者がなく、見ることもできないかたである」と決定的に、人間の肉眼的視覚では捉えることができないことを断言している。

しかし、またもう一方の「ヨハネによる福音書」第一四章九節では、「イエスは彼に言われた、「ピリポよ、こんなに長くあなたがたと一緒にいるのに、わたしがわかつていないのか、わたしを見た者は、父を見たのである。」と語っている。ここでの見たことの意味の真意は、「わたしが父におり、父がわたしにおられることをあなたは信じないのか。わたしがあなたがたに話している言葉は、自分から話しているのではない。父がわたしのうちにおられて、みわざをなさつているのである。」(同上二〇節)と表現されており、イエスの御業の中に父なる神が働いていて、それを通して見ていると言うものである。では神の国は何時到来するのか、についてイエスは、次の如きに語っている。曰く、「神の国はいつ来るのかと、パリサイ人が尋ねたので、イエスは答えて言われた、「神の国は、見られるかたちで来るものではない。また『見よ、ここにある』『あそこにある』などとも言えない。神の国は、実にあなたがたのただ中にあるのだ」(「ルカによる福音書」第一七章・二〇―二二節)。この一節は極めて禅的であるように思われる。神人一体の体験を暗示しているとも解釈される。

最後に、パウロに起こつた回心の宗教体験は、「使徒行伝」第九章三―四節、同じく第二章六一―一節、二六章二―一八節の三箇所に亘り記録されている。その事件は、パウロが旅をつづけてダマスコの近くにきたとき、突然、天から強い光が彼をめぐり照らし、その光の輝きで目がくらみ、何も見えなくなり、間もなく後に神の教えを宣教伝導する使徒として生れかわつたわけである。この使命は、神がパウロをして、エルサレムの国民や異邦人に対して、彼らの目を開き、彼らを闇から光へ帰らせるためであつた⁽⁵⁴⁾。闇は死を意味していたからである。だから神への信仰によつて、清められ、すこやかにされ、希望と愛によつて強められれば、「使徒行伝」で説く如く、すなわち「事実、神はわれわれひとりひとりから遠く離れておいでになるのではない。われわれは神のうちに生き、動き、存在しているからである」(第一七章・二七―二八節)とか「主は一つ、バプテスマは一つ。すべてのものの上にあり、すべてのものを貫き、すべての

ものの（個人／＼の）内にいます」と誌すことの宗教的真理の意味が理解され、神を見る（見仏）ということが可能となるのではないかと私は考えを巡らす。

総論

——目・眼を中心として——

（1）しかし、わたしはあなたがたに言う。だれでも、情欲をいだいて女を見る者は、心の中ですでに姦淫をしたのである。もしあなたの右の目が罪を犯させるなら、それを抜き出して捨てなさい。（マタイ五・二八―二九）

（2）なぜ、兄弟の目にあるちりを見ながら、自分の目にある梁うづほりを認めないのか、どうして兄弟にむかって、あなたの目からちりを取らせてください、と言えようか。偽善者よ、まず自分の目から梁を取りのけるがよい。そうすれば、はっきり見えるようになって、兄弟の目からちりを取りのけることができるだろう。（同右、七・四―五）

（3）ふたりの盲人が、「ダビデの子よ、わたしたちをあわれんで下さい」と叫びながら、イエスについてきた。イエスが家にはいられると、盲人たちがみもとにきたので、彼らに「わたしにそれができると信じるか」と言われた。彼らは言った、「主よ信じます」。そこで、イエスは彼らの目にさわって言われた、「あなたがたの信仰どおり、あなたがたの身になるように」。すると彼らの目が開かれた。（同右、九・二七―三〇）

（4）イエスは立ちどまり、彼らを呼んで言われた。「わたしに何をしてほしいのか」。彼らは言った。「主よ、目をあけていただくことです」。イエスは深くあわれんで、彼らの目にさわられた。すると彼らは、たちまちに見えるようになり、イエスに従って行った。（同右、二〇・三二―三四）

（5）目をさましていなさい。いつの日にあなたの主がこられるのか、あなたがたには、わからないからである。このことをわきまえているがよい。家の主人は、盗賊がいつごろ来るかわかっているなら、目をさましていて、自分の家に押し入ることを許さないのである。（同

右、二四・四二―四三）

(6) 目はあなたのあかりである。だから、あなたの目が澄んでおれば、全身も明るいだろう。しかし、あなたの目が悪ければ、全身も暗いだろう。もしあなたの内なる光が暗ければ、その暗さは、どんなであろう。(同右、六・二二―二三)

(1) については、情欲の目をもって女性を見た場合、それは既に姦淫をしたものであって、したがって天国に入るには罪を犯したその目を抜き出して捨てなさいというのである。ここではキリスト教の根本思想である罪の意識が切実に問われており、罪を犯さないことが天国行きを約束される絶対条件となっている。

目の欲

「彼らは、しみであり、きずである。その目は淫行を追い、罪を犯して飽くことを知らない。彼らは心の定まらないものを誘惑し、その心は貪欲に慣れ、のろいの子となっている。」(「ペテロの第二の手紙」二・一三―一四)

「すべて世にあるもの、すなわち、肉の欲、目の欲、持ち物の誇は、父から出たものではなく、世から出たものである。」(「ヨハネの第一の手紙」二・一六)

(2) については、目に 梁うづぼちがはいれば目が痛むと同時に、その痛みによって心も乱される。いわゆる人間の本来的に保具している清き明き直き心の目(眼)が曇ってくることは疑うことができない。そればかりか当然見えるべき対象が梁のために遮かざられ、曲んだ虚像をとらえることになる。心がそこにはないから実際目に映って見えていても見ず、したがって在るがままの正しい映像を心に取り入れることができない。つまり心眼がそなわっていないのである。心眼については、たとえばアウグスティヌスが「我が魂の眼」として『告白録』に記している⁵⁵⁾。

また「塵ちり」は、日本の仏教思想においてはもとより、仏道修行なканずく禅において「心塵」を取り除く、全身心を挙げ粉しての修行それ自体が目的であるといってもよい位だ。したがって、この語に課せられた意味は重大である。まず修行して仏になるというよりも、仏の位に就き住するの結果であって、脚下照顧の修行はこの頭燃の煩惱である「塵界」を、さまざまの体験修行功夫によって超越突破する行いといっても過言ではないであろう。

(3) については、現代科学知識に即した医学がまだ進歩発達していなかった太古、古代、中世

においては、呪術者や宗教家が医者と同じように病人を癒す役目を持っていた。しかし治すこと自体が宗教者の目的ではもちろんない。それは信仰の世界に導き、引き入れるための契機・手段であり、病人の痛みを和らげ、治癒し完治した暁に、心が晴れると一緒に入信するという順序、または信じる信仰生活の中で、自然に治って行くというプロセスの両方があつたわけである。しかし、いつの時代においても人間に関しては、五感の内が一番活用される部分が目にある。

事実、「まず聞きなさい」と相手の注意を促しても、聞こうとする前に、無意識の間に目で語るものの全姿勢から、その人の心を既に読んでいる。このことについては、意外にわれわれが忘れてしまっている点である。

ともあれ、この(3)の箇所においては、「あなたの信仰があなたを救った」という論理が根底にある。そうすると信ずる心は一つの力ということになり、外在的要素となる医薬品を必ずしも用いず、心の正しい持ち方で物質によって構成されている身体が治るとする例が、実はここで暗示的に説かれているように思われる。

(4)については、信仰の世界に入る大要因にはまず、最も身近な難病を治すことがきっかけとなる。そういう者が多いことは、いつの時代においても言える問題である。それは主体的に捉えた場合、極めて現世利益的な身体に即結し関係してくる問題である。広義的に解釈すれば、たとえば今述べた病氣平癒をはじめ、家内安全、延命息災、商売繁盛などが挙げられよう。言い換えれば、それらは人間の悩み苦しみの問題としての貧・病・争・死であり、人間の生物学的な生存にとって基本的な重みをもつ欲求であるわけだ。

(5)については、荒野に呼ばわるバプテスマのヨハネの「福音の宣教」が機軸としてあり、したがって、「なんぢら悔改くいあらためよ、天国は近づきたり」という終末論的色彩が濃く現れている文である。つまり、それは書かれた神の言葉である旧約・新約聖書にしたがって、それが歴史的な段階を経てキリスト教の説く完成へと向かっていく、とするそれ自体が完結したストーリーの中で説かれている。簡単に置き換えて言えば、バッハの小曲のタイトル「目醒めよ」という神の声を「する」ということであろう。

目をさます

「絶えず祈と願いをし、どんな時でも御霊によって祈り、そのために目をさましてうむことがなく、すべての聖徒のためにに祈りつづけなさい。」(「エペソ人への手紙」六・一八)

「神はあなたがたをかえりみて下さるのであるから、自分の思いわずらいを、いっさい神にゆだねるがよい。

身を慎み、目をさましていないさい。あなたがたの敵である悪魔が、ほえたけるししののように、食いつくすべきものを求めて歩き回っている。」（「ペテロの第一の手紙」五・八）

(6) については、目は心の燈として説かれている。これは抽象的な表現である。現象的には目はあくまで外界からの光線を受けて、その光が対象物を明らかに照らし出し、しかも光彩像を目の器官を通して網膜——視神経の広がっている膜——に映し、それが視神経の回路を伝わり視床下部に行き映像化となるわけである。しかしまた、同時に、心の持ち方によって、時間が長くも短くも感じたりすることが実際あるように、心理的狀態により外界の天候の明暗をたとえとして、その他数々の事柄が、実際とは違ったものまた意味あいとして心に印象づけられるのも確かである。

盲（光と暗）

「見よ、主のみ手がおまえの上に及んでいる。おまえは盲になって、当分、日の光が見えなくなるのだ。たちまち、かすみとやみとが彼にかかったため、彼は手さぐりしながら、手を引いてくれる人を捜した。」（「使徒行伝」一三・一一）

「イスラエルはその追い求めているものを得ないで、ただ選ばれた者が、それを得た。そして、他の者たちはかたくなにいった。「神は、彼らに鈍い心と、見えない目と、聞こえない耳とを与えて、きょう、この日に及んでいる」と書いてあるとおりである。」（「ローマ人への手紙」一一・七—九）

「あなたは、自分は富んでいる、豊になった、なんの不自由もないと言っているが、実は、あなた自身がみじめな者、あわれむべき者、貧しい者、目の見えない者、裸な者であることに気がついていない。……」（「ヨハネ黙示録」三・一七）

そこで以上のことから念頭において、禅に関して少しく論及の筆を進めてみよう。道元は、見という一字を頭に冠して「見仏」という一卷を綴っている。このやや長文ともなる内容を一言で簡明に言えば、「この仏を見る眼がすでにぱっと見開かれたことを見仏となすのである」ということができよう。それを骨子に道元は縦横無尽に説き明かす試みをする。しかしその大半は『法華経』の巻からの引用となって構成されていることは極めて興味深い。

見仏

「この地はこれ浄瑠璃なり。これを「坦然平正」なるとみる目をいやくすることなかれ。……「其地瑠璃」を信解する、すなはち深信解相なり。これ見仏なり。」（見仏）

〔訳〕この世界は美しい世界。平和な楽しい世界と見る目を得るのが見仏である。その見仏眼を仮にも軽率に考えてはならない。……世界の瑠璃地なりと信解するのが深信解の相である。これが見仏である。

「いうところの一心は、凡夫・二乗等のいふ一心にあらず、見仏の一心なり。見仏の一心といふは、靈鷲山なり、及衆僧なり。而今の箇箇、ひそかに欲見仏をもよほすは、靈鷲山心をこらして欲見仏するなり。しかれば、一心すでに靈鷲山なり。」（同右）

〔訳〕釈迦のお言葉の仏を見奉らんとする一心といふのは、凡夫の有心（我欲）、声聞・縁覚の言う無心ではなく、ただ一途の見仏の一心である。この一心、見仏の一心というのは（これと一体の）靈鷲山である。衆僧である。現在の人々がひそかに仏を見ようとする心を起す時には、靈鷲山と一つになりきつて仏を見ようとするのである。

禅の悟りの真髓が正に自分の眼が自分の眼を直接視ることができず、また自己の眼に着いた一塵をも鏡なしでは見ることができないように、禅的な宗教体験というものは、客観的に取り出して、これがそれであると示したり教えたりできない性格のものである、としばしば老師、師家、学者によって説かれたりする。つまりそれを簡単に表現すれば、以心伝心に依り仏教の真理を得るのであり、それには「不立文字・教外別伝」だといっているのである。宗教体験内容は、悟道後追想するなどしつつ、理性の力で論理的に人に説明して納得の行くよう整理し練りなおす。それから解き明かすというのが通常であろう。それには、何をおいても、先ず直感が先行するのだ。正に宗教体験は全身全霊をひっさげての全力投也である。しかも一切の論理性を撥無・超越した感覚的要素が強いから、決して日常的常識的な説明を以ってして納得できない場合が多い。

ところで道元の大著『正法眼蔵』は、簡単にいえば、正法を我が眼の内におさめ蔵しているとというのが本来の意味であるから、「正法眼」を持った「蔵」ということになる。ここに示す「蔵」の意味は、万巻の書物を仕舞い込んだ御蔵（倉）ということでもあり、また同時に、広く仏教経典ということでもあるわけのだが、この眼は肉眼を表面的には意味象徴している。暗示的示唆的には、正法を把えた「正眼」「心眼」「鏡」を宿すことに目標がおかれ説かれている。

正眼

「まのあたり釈迦牟尼仏をみたまてまつる正眼を正伝しきたれるは、釈迦牟尼仏よりも親曾なり、眼尖より然悟三三の釈迦牟尼仏を見出現せしむるなり。」（第五十一、「面授」）

〔訳〕面授は現前に釈迦牟尼仏を見奉る正法眼を正伝して来たのであるから、釈迦牟尼仏よりも親しいと言ふべきである。それは自己の眼より、過去、現在、未来にわたって、無数の釈迦牟尼仏を出現せしめ見奉るのである。すなわち仏眼を、自己の眼に移し変える時、仏の面目が現成するのである。

心眼

「心と眼とあひにたり。相似といふは、人の人にあふなり。たとひ内の形象も、心眼あり、同得見あり。たとひ外の形象も、心眼あり。同得見あり。……心と眼と皆相似といふは、心は心に相似なり、眼は眼に相似なり。相似は心眼なり。たとへば、心眼相似といはんがごとし。」（第十九、「古鏡」）

〔訳〕それは、心と眼がどちらをも見ることができていることに似ている。ここで似ているというのは、この二つのことが一体となっていることである。たとえ内にある形も、心と目を持っており、同じく見ることができる。……心も眼もみなその通りだというのは、心は心になりきっており、眼は眼になりきっていることである。そのようになりきることが心であり、眼である。それはちょうど心と眼が、みなそれぞれになりきっていることに等しい。

鏡

「第三十三祖大鑑禪師、かつて黄梅山の法席に功夫せしきとき、壁書して祖師に呈する偈にいほく、菩提本無樹、明鏡亦非レ台、本来無二一物一、何処有二塵埃一。（菩提もと樹なし、明鏡また台に非ず、本来一物無し、何れの処にか塵埃有らん）

しかしあれば、この道取を学取すべし。大鑑高祖の明鏡をしめす。「本来無一物、何処有塵埃」なり。……しるべし、尽界は塵刹にあらざるなり、ゆへに古鏡面なり。」（同右）

〔訳〕第三十三祖（中国の六祖）大鑑禪師が、かつて黄梅山の道場で修行しているとき、壁に掲げ師に捧げた偈文（仏道を讚ずる詩句）は次の通りであった。

「菩提樹はもともと樹でなく、明鏡もまた台ではない。ものごとは本来一物もないものである。一体払うべき塵埃（ちり）がどこにあるというのか」。この偈の真義を学道すべきである。……大鑑禪師の示す明鏡の境地は、「一切のものは本来無一物であるのに、どこに塵埃がつくのであろうか」といわれているのである。……一切世界は汚れの世界ではないのである。従ってそれは、古鏡の面に他ならぬ。

仏教には「眼」を用い使った言葉は百余りあり、たとえば、「天通眼」「眼目」「慧眼」とか、
 禅書には十二世紀始めの南唐の晦巖智昭の編著になる『人天眼目』^{にんてんがんもく}という優れた著述がある位で、
 眼について論究すれば、一冊の部厚い書物が出来上がることは目に見えて明瞭である。因みに言
 い添えれば、『人天眼目』の謂は人間天上のすべての衆生の眼目のことを表わしているのである。
 翻つて、原始仏教で重んぜられた八種の実践徳目の第一番目に、正しく見ること (darsana)、
 すなわち「正見」が位置づけられているのは、この点極めて興味深いといえる。加えて、インド
 哲学一般では、ダルシヤナとは哲学のことを意味する。それも考慮の対象に入れると、この第一
 徳目は大変重要視されなければならないことになる。

正見

「正見道支は、眼晴裏藏なり。しかあれども、身先須具先眼なり。向前の堂堂成見なりといへども、公案見成
 なり、親曾見なり。おほよそ眼裏身せざれば、仏祖にあらざるなり。」(第六十、「三十七品菩提分法」)

〔訳〕正見道支とは、正しく真理を見ることである。全身これ目になりきることである。目とあらゆるもの
 とが一体となることである。このような正見の「功用」^{はたらき}は無限の過去から先験的に体験し、本具せる仏
 眼に他ならない。この仏眼は無始以来の過去から、山は高く河は低いものとして、ありのままに真理の
 現成として見てきたのである。実相なる諸法と相見すること、そのことが正見なのである。故に、古来
 から「全身が目になりきらない」で見える仏祖は一人もいないのである。仏祖はみな正見の持ち主である。

〔補記〕その他、眼晴については、第六十三「発無上心」、第六十四「優曇華」、第六十六「三昧王三昧」、
 第六十七「転法輪」、第六十八「大修行」、第六十九「自証三昧」、第七十一「鉢盂」、第七十二「安
 居」、第七十三「他心通」などに出典記述されている。』

目についての旧・新約聖書を通し記述された箇所は、全体で約三五五箇所にのぼる。

尚、図・2 (次頁) については、拙著『日本禅思想—東西の比較思想の試み—』(北樹出版、
 平成四年)の中で、「第三部 目・眼における禅とキリスト教の世界」(一八一—二〇四頁)に
 おいて提示している。この第三部では、論述・論考は全く試みず、『正法眼蔵』の原文と訳文を
 付け、また『新約聖書』(一九五四年改訳)からも中心課題とする重要語句に的を絞って文章を
 数多く引用し列記したものである。これで比較が容易となり、したがってその両方の相違が自ず
 と理解し易く、十分に参考となるであろう。

旧約聖書	新約聖書
創世記 列王紀下 イザヤ書 レビ記 歴代志下 エレミヤ記 民数記 エズラ記 哀歌 申命記 ネヘミヤ記 エゼキエル書 ヨシユア記 ヨブ記 ダニエル紀 士師記 詩篇 ホセア紀 サムエル記上 箴言 アモス紀 サムエル記下 伝道の書 ミカ紀 列王紀上 雅歌 マラキ紀	マタイによる福音書 ガラテヤ人への手紙 マルコによる福音書 エペソ人への手紙 ルカによる福音書 ヘブル人への手紙 ヨハネによる福音書 ヤコブの手紙 使徒行伝 ペテロの第一の手紙 ローマ人への手紙 ペテロの第二の手紙 コリント人への第一の手紙 ヨハネの第一の手紙 コリント人への第二の手紙 ヨハネの黙示録
<書名について> ・ 27書が記述 ・ 12書が不記述 ・ 全体として2/3の記述	<書名について> ・ 16書が記述 ・ 11書が不記述 ・ 全体として半分以上の記述

注

- (1) 中村元監修『新・仏教辞典』誠信書房、昭和四八年、五五二頁。
- (2) 織田得能『仏教大辞典』名著普及会、昭和六二年、一八二二頁。
- (3) 西尾実・安良岡康作校注『徒然草』（岩波文庫）岩波書店、平成元年、一三五頁。
- (4) 佐橋法龍著『景德伝燈録』上、春秋社、昭和四五年、九二頁。
- (5) 関口真大『初期の禅思想』『東洋思想』6（責任編集・宇野精一・中村元・玉城康四郎）、東京大学出版会、昭和五〇年、二二八―二二九頁。
- (6) 『六祖壇経』は、禅宗第六祖の慧能大鑑禅師（六三八―七一三）の説示したところを、法海が筆録したもので、南宗

禅としては最も重要なものとされ、古来からたいへんに誦まれたものである。必ずしも慧能自身の言葉とは思われない節も多々あるが、一般的には慧能の説法を、そのまま弟子の法海が筆録したとされる。またその他に幾多の伝授本の異本も発見されていることは注を用するところである。

- (7) 伊藤古鑑註訓『六祖大師法宝壇経』其中堂、昭和四二年、三七頁。
- (8) 寺田透・水野弥穂子校注『道元』下(日本思想大系)岩波書店、昭和四七年、一〇九頁。
- (9) 同右、一〇九―一一〇頁。
- (10) 中村宗一訳者代表『全訳 正法眼蔵』卷三、誠信書房、昭和六三年、二頁。
- (11) 大久保道舟編『道元禅師全集』下巻、筑摩書房、昭和四五年、五一―四頁。
- (12) 寺田透・水野弥穂子校注『道元』上(日本思想大系)岩波書店、昭和四七年、二二―五頁。
- (13) 同右。
- (14) 同右、二二―五―二一六頁。
- (15) 同右、二一六頁。
- (16) 同右。
- (17) 『道元禅師全集』下巻、三八六頁。鈴木格禅・東隆真・河村孝道・石川力山・伊藤秀憲校注『道元禅師全集』(第七卷)春秋社、平成二年、四五頁参照。
- (18) 同右、五三―一頁。
- (19) 同右、三七―六頁。
- (20) 『道元』上、一七―四頁。
- (21) 道元滅後、その弟子・門流によって道元一代の上堂・法語・頌古・賛語などがまとめられて『永平広録』がつけられた。寒巖義尹かかんぎいんは文永元年(一一六四)に、この『永平広録』をもって宋にわたり、天童如浄の弟子である無外義遠むがいぎえんにこの書の閲覧を依頼した。これにたいして、義遠は自分の意になかったものを選び、抜萃して一卷としたものが『永平道元禅師語録』である。義尹はこの書に義遠の序と跋、退耕源寧、虚堂智愚に跋をもとめ、帰国した。それより約九〇年後の延文三年(一一五八)、永平寺六世曇希がこれを開版し、それ以後卍山の『永平広録』が開版されるまで広く世に行われた。
- (22) 高崎直道・梅原猛『古仏のまねび(道元)』(仏教の思想)角川書店、昭和四六年、五〇頁。
- (23) 同右。
- (24) 同右。
- (25) 佐橋法龍『禅の思想Ⅱ「正法眼蔵」の基本思想Ⅱ』雪華社、昭和四七年、一三二―一三三頁。
- (26) 「洗面」の巻では、「このとき、六根六塵あらたにきたらざれども、清浄の功德ありて現前す。うたがうべきにあらず。」と道元は強調して、「清浄の功德」なるものに説き至っている。

- (27) 『全訳 正法眼蔵』巻三、五二頁。
- (28) 『道元』下、一四二頁。
- (29) 同右、一三三頁。
- (30) 同右、九三頁。
- (31) 同右、九四頁。
- (32) 同右。
- (33) 同右。
- (34) 同右。
- (35) 同右。
- (36) 中村宗一訳者代表『全訳 正法眼蔵』巻二、誠信書房、昭和六〇年、三八八―三八九頁。
- (37) 情とは感情・意識のあることを意味する。草木、土石のたぐいは非情とみるのが一般である。しかし、ここでは水や身についてそのことが論考されている。

- (38) 『道元』下、一三三頁。
- (39) 『全訳 正法眼蔵』巻三、三八―三九頁。
- (40) 大久保道舟編『道元禅師全集』上巻、臨川書店、平成元年、四六六頁。
- (41) 『全訳 正法眼蔵』巻三、三七―三八頁。
- (42) 『道元禅師全集』上巻、七三七頁。
- (43) 同右、七二九頁。
- (44) 同右、七四二頁。
- (45) 同右、七二九頁。
- (46) 大野達之助『新稿 日本仏教思想史』吉川弘文館、昭和四八年、三五―三五二頁。
- (47) 水野弘元『煩惱論』『仏教要語の基礎知識』春秋社、昭和四七年、二三二頁。
- (48) 稲垣良典『聖書のなかの人間』あかし書房、昭和五六年、二七頁。
- (49) 「だれでも、水と霊とから生れなければ、神の国にはいることはできない。」（「ヨハネによる福音書」第三章・五節）「そのとき、弟子たちがイエスのもってきて言った、「いったい、天国ではだれがいちばん偉いのですか」。すると、イエスは幼な子と呼ばせ、彼らのまん中に立たせて言われた、「よく聞きなさい。心をいれかえて幼な子のようにならなければ、天国にはいることはできないであろう。この幼な子のように自分を低くする者が、天国でいちばん偉いのである。」（「マタイによる福音書」第一章・一―四節）
- (50) 「するとイエスは言われた、「あなたがたの信仰が足りないからである。よく言い聞かせておくが、もし、からし種一粒ほどの信仰があるなら、この山にむかって」「ここからあそこに移れ」と言えば、移るであろう。このように、あな

たがたにできない事は、何もないであろう。「しかし、このたぐいは、祈りと断食とによらなければ、追い出すことはできない」(同上、第七章・二〇―二二節)

「イエスは彼に言われた、「もしできれば、と言うのか。信ずる者には、どんな事でもできる」。その子の父親はすぐ叫んで言った、「信じます。不信仰なわたしを、お助けください。」(「マルコによる福音書」第九章・二三―二四節)

「イエスは彼にむかって言われた、「わたしに何をしてほしいのか」。その盲人は言った、「先生、見えるようになることです」。そこでイエスは言われた、「行け、あなたの信仰があなたを救った。」(同上第一章・五一―五二節)

「イエスは答えて言われた、「神を信じなさい。よく聞いておくがよい。だれでもこの山に、動き出して、海の中にはいれと言ひ、その言ったことは必ず成ると、心に疑わぬで信じるなら、そのとおりに成るであろう。そこで、あなたがたに言うが、なんでも祈り求めることは、すでにかなえられたと信じなさい。そうすれば、そのとおりに成るのである。……」(同上第一章・二二―二四節)

「このイエスによる罪のゆるしの福音が、今やあなたがたに宣べ伝えられている。そして、モーセの律法では義とされることができなかつたすべての事についても、信じる者はもれなく、イエスによって義とされるのである。」(「使徒行伝」第三章・三八―三九節)

(51) 「イエスはそれと知つて、彼らに言われた、「なぜ、パンがないからだ」と論じ合っているのか。まだわからないのか、悟らないのか。あなたがたの心は鈍くなっているのか。目があつても見えないのか。耳があつても聞こえないのか。ま

(52) 『全訳 正法眼蔵』巻三、八〇頁。

(53) 『道元』下、一五七頁。

(54) 「神はそのひとり子を賜つたほどに、この世を愛して下さつた。それは御子を信じる者がひとりも滅びないで、永遠の命を得るためである。神が御子を世につかわされたのは、世をさばくためではなく、御子によって、この世が救われるためである。彼を信じる者は、さばかれない。信じない者は、すでにさばかれている。神のひとり子の名を信じることをしないからである。そのさばきというのは、光がこの世にきたのに、人々はそのおこないが悪いために、光よりも闇の方を愛したことである。悪を行なっている者はみな光を憎む、そして、そのおこないが明るみに出されるのを恐れて、光にこようとはしない。しかし、真理を行なっている者は光に来る。その人のおこないの、神にあつてなされたということが、明らかにされるためである。」(「ヨハネによる福音書」第三章・一六―二二節)

(55) Aurelius Augustinus, *Confessions*, translated by R. S. Pine-coffin, third ed., (Penguin Books, 1968), p. 269.

〔第一部一四章一七〕

〔補記〕 聖書は『新約聖書』(一九五四年改訳) 日本聖書協会、昭和四一年発行をテキストとして使用した。

後序

ここでは探求の結果、何が明らかになったのかを示す必要が求められている。つまり、既存の研究に対して、この論文の論究がいかなる点で斬新なのかを筆者自ら明示することが正に問われている。そこで以上の観点から、論文全体を眺め渡して、特に重要と思われる要点のみを絞って記述説明したい。

親鸞が浄土真宗相承の祖師と定めた七高僧がいる。すなわち、それは龍樹、天親、曇鸞、道綽、善導、源信、法然をいうわけだが、親鸞は全く独自の註釈・左訓・解釈等に見る読み込み読み替えを通して、自らの浄土思想における念仏観を構築した。それには勿論、念仏信仰の依り処・根拠を立証するに当たり、形式・方法・時期・説かれた内容などによって整理分類し、信仰の根本となる経典を明らかにする、いわゆる伝統的な教相判釈の手順を一応採った訳だが、決してそれは厳密なものではなかった。つまり客観的判断に欠ける点は正直言つて否定できず、少なからずむしろ多くある。しかし、そうした点を根底から支え、念仏思想の確信性を不動のものとさせている原動力は、彼の九十年に亘る生涯の中から培われた幾多の劇的な宗教体験と徹底した思索とが織り成した処に求められる。七高僧から親鸞への念仏観の流れを概観するとき、やはり浄土往生の要因とは阿弥陀仏に対する信心こそが正因であるとす（信心正因）の強調に帰せられると思う。たとえば『無量寿経』の第十八願の三心（至心・信樂・欲生）で示せば、とくに信樂（本願を信頼しきつて本願を喜び願い求める心）が一番の中心とされる。この信心は如来の本願のはたらきによって衆生に与えられた本願力廻向の信心、他力の信心、すなわち『教行信証』信巻に「信樂は則ち是れ眞實信心なり」と示す眞實の信心のことである。したがって、「信心さだまるとき往生またさだまるなり」（『末燈鈔』）といわれる所以である。要するに第一部「親鸞の他力思想」で論究した目的の狙いは他力を（信）ずる称名念仏を打ち立てるところにあり、そのところに親鸞の宗教的独自性が頂点に達していると考えた。つまりそれは「一念の疑心も生ぜざるなり」という境界に至ることであり、その宗教的意味における解釈が重要な論点となるが、称名往生においてつゆ・ちり・ほども疑心はなく、阿弥陀仏の本願他力への絶対信頼にあり、また信じ切られることを意味する。

親鸞の他力の根本に据えられている領解には、凡夫人は『唯信鈔文意』で「疑網たちがたくして、みずから妄見をおこすなり。おほよそ業ははかりのごとし」とする理解、また『末燈鈔』に説く「弥勒におなじくならねば、正定聚の人は如来とひとしとも申なり。

浄土の眞實信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こころ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せたまへ」との把握が

あり、人間の宿業への凝視と省察を大前提にして強調され説かれている。そこに立つと、はじめて「信心決定」「信の一念」の一念の義（一念決定）という悟りに至り得ると私は考える。但し、ここで「如来とひとし」は正に正定聚の不退の位を指す訳だが、解釈を間違えてはならない点は、親鸞ほどの著述においても決して「如来に成る」とは言っていないのである。この所に関し日本の偉大なる宗教者空海の説く様に「即身成仏」義ではない。つまり「等しい」と「成る」の意味は大きく違うことを著者は指摘しておきたい。

また、五十二歳の元仁元年は親鸞の他力思想が一応確立した時期であった。つまり念仏思想展開の一大転機（廻心）に当たっていたと私は見た。それは同時に、『教行信証』初稿本が成立した時期とほぼ一致すると考える。親鸞が末法に入ったと把握した年でもあった。

親鸞が「他力と言うは如来の本願力なり」と『教行信証』信巻で述べた命題は既に本論文で取り上げた。この他力を、また親鸞は、「自然法爾」とか「自然の理ことわり」「自然しぜん」と呼んでいる。この他力自然が働いて、われわれをして本願海に入信帰入せしめることが、実は「転入」「転成てんじょう」というコトバによって表わされ、著者は親鸞の他力思想を考察する際に着想着眼をそこに置いた。こうした視点からの論究は著者の知る限り皆無に等しい。そこで、悪を転じて善となす、という「転悪成善」は、そのまま本願力の働きと成る。すなわち、われわれの悪のすべてが念仏の功德によって善に転ぜられ、煩惱具足のわれわれが、絶対善の念仏の世界に生きる人となっていくのは、すべて弥陀の誓った本願力によるからである。だから罪悪の人間の生存をつづけながらも、そうした罪悪深重の凡夫人が少しも障りと成らず、われわれが本願真実の世界に帰入し転入せしめられるのは、念仏のもつ転成という働きがあるからである。ここに親鸞独自の鋭い宗教的洞察をふまえての他力思想の新しい解釈があったことを明確に示した。

次に第二部に移っていくことにする。

親鸞は、念仏の功德について、どのような概念的意味を付与し、象徴的表現で説かれたのかを考察するとき、次の様な五項目にまとめられる。一つは真実功德（『一念多念文意』）。二つは不可思議光仏の功德（『弥陀如来名号徳』）。三つは無量功德（『行巻』）。四つは莊嚴功德（『行巻』）。五つは、功德の在り様を、海の大海原・大洋にたとえて功德、大おほいと表現している。

後序

ここで著者が特に注目したのは五つ目である。たとえば、『浄土文類聚鈔』の「正信念しんねん」の箇所において、「功德の大おほい海に帰入すれば、かならず大会衆のかずにいること

をう」(「行巻」末文と同じ)と親鸞は述べた。そこにはあらゆる功德に満ちた宝の海というイメージ世界を、親鸞が正に象徴的に語り尽くしていることが理解できる。さらには「誓願不思議一実真如海」(「行巻」)、「真如一実の功德宝海」(同上)、「光明の広海」(同上)、「難思の法海」(「化身土巻」)、「不可思議の徳海」(同上)、「真実功德の大宝海」(『入出二門偈頌』)、「功德の宝海」(「高僧和讃」)、「功德のうしほ」(同上)、「弘誓の智海」(同上)などの数々の言語表現が示される。いずれも、これらのことばの表現は、要するに念仏本願の世界はさとりの世界であり、あらゆる功德を具えている点を説いている。言い換えると、名号の功德が信ずる人の身に満ち、名号にはもろもろの功德が具わっていることを、海にたとえて教え示している。善も悪もすべての人間の煩惱は海にそがれ帰着帰属帰還するのである。ここに著者は着目した。

では一体その原因は何であったか。親鸞が本願の世界を「海」と捉えた引き金は、『大無量寿経』の中の一句と世親の『浄土論』、および曇鸞の『浄土論註』の中の解釈文等によつてである。しかし、それを親鸞独自の念仏の世界に展開していった最大限因は、京都から越後流罪になった彼が、最初に直江津の居多ヶ浜に上陸したことから起因している。これ迄、京都に居た頃の親鸞にとっては、海はほど遠い無きに等しい存在であった。しかし越後に来てからの親鸞には、海は間近に接する生活の中の一部であった。四季の海の景色が千変万化の景観を見せる、それはあたかも万華鏡の様な生きた海は、一体親鸞にはどのように心の底深くにまで刻み込まれていったのだろうか。つまり山から太陽が昇り、遠く海のかなたに沈む日没の絶景を幾度となく、飽きる程眺め込んだ親鸞において、海は忘れえない存在となったに違いない。その証拠に親鸞の諸作品の中に余りにも「海」や「船」からんだ文句が数多く見えるからである。それゆえ、親鸞独自の念仏浄土観のイメージ世界が、七年近い生活の間に思想形成されていったと推察するに十分であると私見する。そのためには、親鸞は海辺に立って自然と我が一体となった純粹体験を幾度となく体験したと考えたい。つまり宗教体験である。この着想は、とりわけ新潟の佐渡市相川町に生まれ育った著者には、当然ながら海の占める存在価値は余りにも大きく、私の考え方、生き方にも多大な影響を与え続けている事実を自分なりに振り返る時、無視できない問題である。私にとって、それは正に海が暗示するイメージの世界は、とりもなおさず親鸞の描く本願他力の海であり、また生きとし生ける者、広大なことを海に喩えている群生海であつて、正に親鸞の説く念仏信仰の他力思想の具体的具象的一端を顕著に表現していると考察する。要するに、海をめぐる親鸞の浄土念仏観が一段と思索的に深まりつつ展開してい

った点を、著者は指摘した。

そこで、明らかに気付く点は、龍樹・曇鸞は決して「願海」とは文字通りに言っていない。ただ「海」だけを使っている。それを親鸞自身が願を頭に冠して「願海」と特別に読み替えたところに、実は親鸞独自の解釈ならびに海のイメージが改めて描写され意義づけられたと考察する。また、この「海」には親鸞の説く「廻入」「転入」「帰入」「転成」の思想論理が独自展開されており、深く刻まれていることも併せて看過できない。以上、そうした視点から親鸞の「願海」「願船」「海」（すなわちすべての水は海へと流れ込むように真実のもつ働きによって、いつしか善も悪も一切合財が本願海に至り着くことを意味する）を捉え直すことの必要、重大性を指摘した。

覚如の著した『報恩講式』を読む限りにおいて、經典の引用、並びに漢詩の起承転結でいえば起の繰り返しといった文章内容である。したがって、覚如の文章上の構想自体には、何らの独創性は認められない。親鸞の『教行信証』の「文類序」、「文類一」あるいは三帖和讃の中でも、諸々の経の要文に依る和語の「ほめうた」をもって、阿弥陀仏の徳と讃え、浄土の莊嚴を讃えた『浄土和讃』や、また『歎異抄』等を参考にしている。『報恩講式』が出来上ったのは覚如が弱冠二十五歳のころである。そこには親鸞に対する強力な敬慕の情が躍動しており、また同時に念仏布教から見た覚如自身のパイオニアの精神が、意気込みの中にかがえる。

たとえば、覚如は、親鸞を「ただびとにまします」「権化の再誕」「弥陀如来の応現」として神格化し崇めている。そして高くその至徳を偲び、最上段にあげ、敬い奉り、称揚讃嘆するのである。それを覚如の文才もあずかって見事に文字に形式化儀礼化する。それは、覚如の在世中はもとより、覚如の死後も、親鸞の忌日に際しては必ず講演されていた。このように覚如は親鸞を崇拜する余り、かずかずの聖徳を述し讃嘆し、その徳を信者が模範となし念仏信仰に励むようにと願った。その業績は大なるものがある。その点を明確に浮き彫りにした。そこには親鸞の教え行実に帰れという思いが込められており、いわゆる親鸞至上主義の精神によって貫かれている。そして著作活動の最初期に位置する『報恩講式』と『親鸞聖人伝絵』の二著は、真宗教団設立の宣言を高揚した、間接的な試みだったと考察できる。以上の如く、覚如にかける周囲の信徒達の熱意に併せて、また血脈を引く曾孫覚如自身の本願寺教団の設立に懸ける意図には並々ならぬものがあつた。寺一つも持たない親鸞から、本願寺として発展して行く第一歩の布石を敷いた、念仏布教活動者としての覚如の人間像を、親鸞の根本思想と覚如の懐いた人格的理想的人間像を探ることによ

って一層明確にした。

また、親鸞の教えが関東の農村で時を待って次第に広まった要因には、長野の善光寺如来の阿弥陀如来信仰が常陸の地に既にひろまって浸透していた、信仰的土壌があった点を指摘した。親鸞の教えの中には、師とか弟子とかいう相対的師弟的人間関係はありえなかった。すなわち、親鸞は念仏信者をおん同朋と呼び、ここでは同朋・同行・同心・同事の念仏信仰に支えられた関係が存在した。その様な相互扶助の温かい信頼関係は、荒々しい気性の漁師までもに浸透し、また田舎の田夫野人の何も知らない農民達の心を掴み取り、阿弥陀仏の前では親鸞ですら信者と同座にあることを、親鸞の情熱と不屈に満ちた念仏布教の実践の中から身に染みて、知るようになっていった。念仏が少しづつひろがっていく要因には、一方で念仏に示される阿弥陀仏の前での万人平等・絶対平等であるという考え方が強く働いていたからである。そうした視点から、念仏布教を中心に捉え直した。

続いて、文筆・和歌・教学等多くの才能に恵まれた一種の天才覚如が理解し描いた親鸞至上主義に立つ理想的人間像を考察した。本論で取り扱った『御伝鈔』は、真宗では毎年宗祖親鸞の御祥忌報恩講の時に、決まって読まれることが一種の伝統的儀式ともなっている。そこで幼少時期からの成長過程を綴った『御伝鈔』（室町時代）、『親鸞聖人御一代記』（江戸時代中期）を資料にした。そして、以下の点に留意しつつ布教活動方法の効果的な観点から論考した。そこには神話的・伝説伝記的に、人目を驚かす幾多の不思議な事柄が記されている。それは一般的事実の描写記述ではなく、装飾に装飾を重ね、常識的感覚をはるかに超えて、人為的に権威付けのための創作が加えられた一巻の物語文学となつた感が強い。江戸期の節談説教は『御伝鈔』を手本見本として創作されたものである。ともあれ、ここでの問題点は、親鸞の滅後三十二年が経った『御伝鈔』の作者にとり、また他方時代が下って四五〇年近くを経た江戸の町民、大衆庶民にとって、念仏信仰の灯を燈すには説教談義の語り部において、如何なる念仏布教の劇的效果を狙って彼らに興味を引き付けるかにあった。如何に面白い聞物語にアレンジするかによって、それが引いては信者・聞信者の信徒数を増やしたと著者は考察した。装飾や権威付けの神話的叙述表現が意図的に創作を試みた顕著なものとして、正徳五年（一七一五）に高田山の良空によって出された『正統伝』（『高田正統伝』）がある。そういう意味では、本論で取り上げた『親鸞聖人御一代記』の方が、それに比べればまだ真面まことであり、靈驗記や奇跡談がより少ない。ただ、談義僧や講談師によって、仏教の教説をおもしろおかしく、時には劇的に独特の口調節回して説談説教の為に書かれた談義本である点が異なる。それに対して『正統伝』は

読み物としての楽しみ、または大衆教養のために書かれたところが特色として認められる。更に時代が下ったの『通俗親鸞聖人御一代記』も同様であるが、「生死の大問題」の一節を強調している点で、説教師は、親鸞の念仏思想の根本がどこにあったかの核心を捉えている。つまり重要な箇所的是決して外してはいない。親鸞は「生死の大問題」を解決せんとして、ある時には神明に、またある時には仏・菩薩に希願したと記す。しかし親鸞自身の著述の中には、談義本にみる「三諦一諦の妙理をうかがい」「瑜伽瑜祇の観念をこらし」という具体的な宗教的行為は見当たらない。しかし、確かな証拠はないが、天台独自の三諦一諦の仏教理解、またヨガ行者にも似た厳しい山岳修行である抖擻修行も幾度は試みたことも十分に考えられる。以上、上記の諸点に的を絞り課題を明確に示した。

次に第三部に移っていくことにする。

ここでは「念仏とキリスト教の比較研究」を基本課題にして、浄土門、とりわけ浄土真宗の称名念仏を対象に、それと神の御名を唱える問題に焦点を当て、類似性的を絞り比較検討して調べた。そこで、以下、私が指摘明確にし得たと思う要点のみを拾い出し記述しておくことにする。まず第一に、浄土真宗では、称名の念仏は「ほればれ」と、しかも心の内には信心獲得「蓮如は『御文』で「一念帰命の他力安心を仏智より獲得せしめん身のうへにをいては、……：仏恩報盡のために称名をつとめん」と実に簡潔に説き示している」の喜び勇んだ報恩仏恩感謝の念仏称名を唱っている。同じく、キリスト教においても、「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして」主なるイエス・キリストに感謝を捧げるとともに、救われること・救われたことを祝してほめ唱うということを強調する。第二に、いっどこにおいても「常に」「絶えず」という条件文が、共通して強調される。第三に、一人ではなく、同朋・兄弟たちが身も心も一体となって、すなわち、同じ阿弥陀仏、同じ神を信じる信徒信者の集団を成して、和して仏・神の御名を称えるということがとくに強調される。第四に、個人と絶対者とか慈悲、愛によって一対一の、いわば我と汝の純粹な直接関係で結びついている。つまり、自己の心の内には阿弥陀仏、言い換えて異質な表現を採れば阿弥陀仏という名の神、またイエス・キリストしかそこには存在していないということである。第五に浄土門、浄土真宗において南無阿弥陀仏という六字名号の称名は、唯一絶対なる仏に、身命を賭けて帰依する宣言を意味する。それは、いわゆる仏に渴信・帰順して信を捧げる信仰告白とみられる。他方、キリスト教においては、神の御霊を心に賜った以上、いまや信ずる者にとっては彼らの内から溢れる神に対する天国への強い信仰と希望と喜びを、外に表現した意味が「主・イエス・キリストにあつて」「またあなたの

靈とともに」という言われ方をする。口において神の御名を唱えることは、そこに「イエスの御名によって、天上のもの、地上のもの、地下のものなど、あらゆるものがひざをかがめ、また、あらゆる舌が、『イエス・キリストは主である』と告白して、栄光を父なる神に帰するためである」(ピリピ二・一〇―一一)とする意味がある。と同時に、口で神の御名を唱える又は唱え続ける行為は、神に対する絶対的帰依ならびに従順を誓ったことになる。そして名号、御名を称えるその一言が、口・舌によって最も最小限度の一文句を唱えることを意味する。

以上の諸点に、更に補足を加えると、次のことがらが指摘できる。名号・神の御名を何度となく口にて繰り返す行為は、ちょうど人間の身体機能にたとえたなら、心臓が単調なしかももつとも正確なリズム・間隔を保って、鼓動を絶えず打ちつづけていることと似ている。また、肺の収縮運動、鼻での呼吸運動、一歩／＼の歩行運動もそれに関連して同様である。また更には、「身体と祈り」に言及すれば、呼吸と祈りや瞑想においても切り離し得ない強い結びつきがある。主の祈りや聖母マリアへの祈りを、一言一句味わうようにしてゆっくり唱えることは新たな宗教体験につながると私見する。一呼吸ごとに一つの句をゆっくり味わいながら、仏や神や聖母に向かって口称(唱)することは祈りの確信そのものと考えてみる。

更に「祈り」について一言補足すれば、聖書には「あなたは祈る時、自分のへやにはいり、戸を閉じて、隠れた所においてになるあなたの父に祈りなさい」(マタイ六・六)、
「また、祈る場合、異邦人のように、くどくどと祈るな。彼らは言葉かすが多ければ、聞きいれられると思っている」(同上六・七)と記され、ここでは祈りの基本姿勢の在り方が、雑念の起きづらい静かな環境の下、しかも独りで神と語り合うことが暗に説き示されている。とするならば、こうしたイエスの祈りの行為のなかに、祈りの言葉の単純性と「信仰それ自体の中にキリストは今おられる」とする神への実存的絶対確信を読みとることが可能である。こうした点は、えんじん円仁(七九三―八六四)が中国・唐の五台山よりはじめて持ちきたった念仏三昧法、それは只ひたすら念仏口称に徹底する、万遍念仏口称法が併せて照合される。すなわち、念仏堂(およそ九メートル四方の真四角な堂)に閉じ籠り、唯ひたすら昼夜休むことなく、阿弥陀仏の御名を口に称えつつ、心に阿弥陀仏を念じながら、七日ないし九〇日の間、堂内の阿弥陀仏像の周囲を中心にして時計廻りにゆっくり歩行する念仏三昧行法と一部似た立場・形態が窺える。比叡山に建てられた念仏堂のことは「山の念仏」(不断念仏)と称され、『親鸞聖人伝絵』の中で「楞巖横川の余流をたたえて」

と記されており、そこで堂僧として修行した親鸞においては百も承知していたと考察する。その行の途中で、病気になって死んだり、気が狂ったものも少なくなかったことは当然考えられる。これは実に過酷な厳しい行である。両脚が大きくふくらんで痛くなり、針の上を歩くように感じ、途中で逃げだそうと思ったり、様々な心の葛藤をくり返すうちに、やがて気がついたら、呼吸と念仏と歩行がうまくリズムに乗って歩けるようになったと創造する。

要点をいえば、パウロ的信仰ならびに浄土門、浄土真宗における絶対他力の念仏信仰において、おなじ論理とおなじ表現形式とが窺える。また、とくに現在の今・ここに焦点を当てた。実存的実践的原理を重んじ強調しているところに極めて類似した共通点を読みとった。すなわち分かり易くいうと、浄土門系では、身・口・意の三業のうち、とりわけ口業をもっとも重要視したと同様、キリスト教信仰においても口業の意義が、他の二業よりも高く価値づけられているとみるところに、仏の名号を称え・神の御名を唱えるテーマを例にして、実は重大な問題の論拠があると私は見てとった訳である。そうした接点に今・ここにの現在が特に強調される。

以上、信仰における口称（称名）念仏、御名を唱えるという視点・立場から、浄土門・浄土真宗とキリスト教の両方の比較宗教を試論した。そうした論究を重ねることによって明らかにした諸問題点から見て、たしかに口業に占める位置は予想以上大であることが再確認された。しかも全体的に何らかの密接な関連性を保ち、広範囲にわたっていた。そして信仰と思想的意義が如何に重要な意義をもっているか、そうした事柄が本論考で解明され考察されたかと思う。

最後に第四部について触れておきたい。

本論の主要課題は「清浄観」を中心に禅とキリスト教に見られる類似点を論究することにある。禅の最大目標は言う迄もなく「悟り」にある。しかし人間は様々の煩惱（塵埃）

によって簡単に悟りを得ることが難しい。その為には厳しい修行をして種々の煩惱を生み出す欲望を断つことが試みられ、その成果が救い・解脱へと繋がっている。そうした欲望を塵・埃・汚れ・垢として見立て、まず中国禅五祖弘忍（六〇二―六七五）門下の神秀と慧能の悟道観を、『六祖壇経』を基にそれぞれに示し、次に日本の道元における清浄観を表わす「心塵脱落」「不染汚の修証」に焦点を当て、いわゆる禅の清浄観について論究した（第一章〜第四章）。続いて第五章においては、キリスト教の清浄観を追究した。特

に、不浄とされるものを浄化・聖化し清浄にするためには、神の御霊が生きて働かなければ

ばならないことを前提に如何にして神を見る者となるか、その教えをパウロから探ってみた。たとえば、「肉に従う者は肉のことを思い、霊に従う者は霊のことを思うからである。肉の思いは死であるが、霊の思いは、いのちと平安とである」（「ローマ人への手紙」第八章・五―六節）、「自らきよくなるように努めなさい。きよくなければ、だれも主を見ることはできない」（「ヘブル人への手紙」第十二章・一四節）、「神のみこころは、あなたがたが清くなることである。すなわち、不品行を慎み、各自、気をつけて自分のからだを清く尊く保ち、神を知らない異邦人のように情欲をほしのままにせず……神がわたしたちを召されたのは、汚れたことをするためではなく、清くなるためである」（「テサロニケ人への第一の手紙」第四章・三―八節）と一連に記し示される視点に注目し、禅との比較を試論した。そこで明確にし得た問題点は、仮に「主」を「仏」に置き換えて聖書中の幾つかの文章表現を読み直すとき、間違いなく道元が『正法眼蔵』「見仏」の巻で示衆する内容と軌を一にしていることが判ってきた。但、究極点は、神の恩寵といったらいかど考えるが、たとえば「救主なる神の慈悲と博愛とが現われたとき、わたしたちの行った義のわざによってではなく、ただ神のあわれみによって、再生の洗いを受け、聖霊により新たにされて、わたしたちは救われたのである」（「テトスへの手紙」第三章・四―六節）に求められる。一方、道元においては、「洗淨」「洗面」の巻、その他「身心学道」「遍参」の諸巻に示される如く、自分の身心を清淨と成すことが徹底的に究明されており、そうした行為が同時に「淨を超越し」「不淨を透脱し」「非淨不淨を脱落する」清淨觀の仏法世界へと導かれ、清淨を目指して修行しつつ究極点はそうした淨・不淨觀すら乗り越えた世界迄に到着した、いわゆる道元の悟りのコトバで示すと「身心脱落・脱落身心」へと導かれて行く。

この点に關してもう少し分かり易く示すと次の様にいえよう。すなわち、道元では、心の塵を払い尽くすことが、とりもなおさず同時媒体的に仏祖との相見・見仏を意味した。『正法眼蔵』「見仏」の巻では、現代語訳に置き換えると「元来、見仏というのは、自己の方から仏を見ようとするのではなく、仏の方から将来されて見仏が現成するのである。たとえ自分は見仏を隠そうと考えても見仏の事実が先驗して現成せしめるのである。これが見仏の道理である」と説き示している。

後 序

このように仏から将来されて、見仏が適えられ、心塵が取り除かれ清淨心となるこの解釈は、構造的にはキリスト教にも類似して窺えるものである。すなわち、「いったん光を受けて天よりの賜物を味わい、聖霊にあずかる者」（「ヘブル人への手紙」第六章・四節）

とか「あらゆる良い贈り物、あらゆる完全な贈物は、上から、光の父から下つて来る」（「ヤコブの手紙」第一章・一七節）と語ることがらがある意味では顕著にその謂を伝えている。だから神への信仰によつて、清められ、すこやかにされ、希望と愛によつて強められれば、「使徒行伝」で説く、すなわち「事実、神はわれわれひとりひとりから遠く離れておいでになるのではない。われわれは神のうちに生き、動き、存在しているからである」（第七章・二七―二八節）とか「主は一つ、バプテスマは一つ。すべてのものの上であり、すべてのものを貫き、すべてのものの（個人くゝの）内にいます」と誌すことの宗教的真理の意味が一層明瞭に理解され、神を見る（見仏）ということが可能と成ると私見する。ここの「神」を「仏」にすべて置き換え、読み替えるとき、つまり「仏への信仰によつて、清められる」ことを認めるならば、道元禅の思想こそパウロ的解釈のキリスト教思想に極めて近いと言ひ得よう。最後の聖書の中よりの引文は、何と東洋的というか、ただ単に禅的悟道的響きがあるというよりも、正に禅解釈そのものと見たい。最後に一言補記して後序の結びとして筆を擱く。

日本の禅思想家道元は、「心塵脱落」を敢えて意識的に「心身脱落」と受け止めた。そしてそこに身（身清浄）も心（心清浄）も煩惱も覚性も、ありとあらゆる一切のものを脱落底して一仏地界に「超直入いっちょつじきに入すると捉えた。実はそこに禅の本領真髓があることを、筆者は改めて再認識することができた。

参考文献資料一覧表

- 赤松俊秀『親鸞』（人物叢書）吉川弘文館、昭和四十七年。
- アドルフ・フォン・ハルナック (Adolf von Harnack) 著、山谷省吾訳『基督教の本質』*Das Wesen des Christentums*, 岩波書房、昭和四十三年。
- 荒井献『イエスとその時代』（岩波新書）岩波書店、昭和四十九年。
- 石田瑞麿編訳『親鸞』（日本の名著）中央公論社、昭和四十四年。
- 石田瑞麿『苦悩の親鸞—その思想と信仰の軌跡—』有斐閣、昭和五十六年。
- 石田瑞麿訳『親鸞全集』（第一卷）春秋社、昭和六十一年。
- 石田瑞麿訳『親鸞全集』（第二卷）春秋社、平成十三年。
- 石田瑞麿訳『親鸞全集』（第三卷）春秋社、平成十二年。
- 石田瑞麿訳『親鸞全集』（第四卷）春秋社、昭和六十一年。
- 石田瑞麿訳『親鸞全集』（別巻）春秋社、平成十二年。
- 石田瑞麿訳『歎異抄・執持鈔』（東洋文庫）平凡社、平成元年。
- 伊藤古鑑註訓『六祖大師法宝壇経』其中堂、昭和四十二年。
- 伊藤益『日本人の知—日本的知の特性—』北樹出版、平成七年。
- 伊藤益『日本人の愛—悲憐の思想—』北樹出版、平成八年。
- 伊藤益『「信」の思想—親鸞とアウグスティヌス—』北樹出版、平成十年。
- 伊藤益『日本人の死—日本的死生観への視角—』北樹出版、平成十一年。
- 伊藤益『親鸞—悪の思想—』（集英社新書）集英社、平成十三年。
- 伊藤益『旅の思想—日本思想における「存在」の問題—』北樹出版、平成十三年。
- 伊藤益『歎異抄論究』北樹出版、平成十五年。
- 稲垣良典『聖書のなかの人間』あかし書房、昭和五十六年。
- 今井雅晴『親鸞と本願寺一族—父と子の葛藤—』雄山閣出版、平成十一年。
- 宇野田空編『覚如上人』図書刊行会、昭和六十二年。
- エーリッヒ・フロム著、飯坂良明訳『ヒューマニズムの再発見』河出書房、昭和四十三年。

- エノミヤ・ラサル著、柴田健策訳『禪と神秘思想』春秋社、平成六年。
- 大久保道舟編『道元禪師全集』（上巻）臨川書店、平成元年。
- 大久保道舟編『道元禪師全集』（下巻・原漢文）臨川書店、昭和十五年。
- 大久保道舟編『道元禪師全集』（下巻）筑摩書房、昭和四十五年。
- 大谷光紹『こころの軌跡《わが信仰と思索》』講談社、昭和四十二年。
- 大富秀賢『徂親鸞上人御一代記』（全）永田文昌堂、昭和六十年。
- 大橋俊雄校注『法然 一遍』（日本思想大系）岩波書店、昭和四十六年。
- 大洞良雲『修証義講話』大法輪閣、昭和五十年。
- 大嶺豊彦『親鸞上人論語』教材社、昭和十二年。
- 岡邦俊『浄土真宗とキリスト教—神観と救済観を中心として—』百華苑、昭和四十六年。
- 織田得能『仏教大辞典』名著普及会、昭和六十二年。
- 笠原一男『中世における真宗教団の形成』新人物往来社、昭和四十六年。
- 梶山雄一訳『大乘仏典—中国・日本篇—』（22親鸞）中央公論社、昭和六十二年。
- 数江教一『本願念仏のえらび』（選択集《法然》日本の仏教6）筑摩書房、昭和四十五年。
- カトリック中央協議会編『カトリック要理』中央出版社、昭和五十四年。
- 金岡秀友『大乘仏教—その行動と思想—』評論社、昭和五十年。
- 金子大栄校訂『教行信証』（岩波文庫）岩波書店、昭和四十八年。
- 金子大栄編『真宗聖典』（原典校注）法蔵館、昭和五十四年。
- 金治勇『本願の宗教』百華苑、平成五年。
- 加茂仰順『親鸞の信』（法輪選書）教育新潮社、昭和四十八年。
- 唐沢富太郎『親鸞』（世界思想家全書）牧書店、昭和四十二年。
- 川村輝典『キリスト教入門』（I聖書）日本基督教団出版局、昭和五十三年。
- 岸本洋一・北村宗次編『キリスト教礼拝辞典』日本基督教団出版局、昭和五十二年。
- 北浦藤郎・蘇英哲・鄭正浩編『基礎中国語辞典』講談社、平成十年。
- 北村宗次『讚美歌、礼拝用聖歌』『キリスト教礼拝辞典』（岸本洋一・北村宗次編）日本基督教団出版局、昭和五十二年。
- 北森嘉蔵『キリスト教入門』筑摩書房、昭和四十六年。
- 旧約新約聖書大辞典編集会編『旧約新約聖書大辞典』教文館、昭和三十八年。
- 教化研究所編『真宗概要』法蔵館、昭和四十七年。
- キリスト教大辞典編集委員会編『キリスト教大辞典』教文館、昭和三十八年。
- グスターフ・メンシング著、田中元訳『宗教における寛容と真理』理想社、昭和四十年。

- 小池長之『現世利益の信仰』学芸図書、昭和四十六年。
- 小塩力『聖書入門』（岩波新書）岩波書店、昭和四十一年。
- 佐々木教悟・高崎直道・井ノ口泰淳・塚本啓祥『仏教史概説』（インド篇）平楽寺書店、昭和五十五年。
- 里道德雄・新保哲編『東洋倫理思想史』北樹出版、平成五年。
- 佐橋法龍『景德伝燈録』（上）春秋社、昭和四十五年。
- 佐橋法龍『禪の思想―『正法眼蔵』の基本思想―』雪華社、昭和四十七年。
- 重松明久『覚如』（人物叢書）吉川弘文館、昭和四十八年。
- 新泉社編集部編『親鸞―自然と他力の思想―』新泉社、昭和六十年。
- 新保哲『日本思想史論』大東出版社、昭和五十五年。
- 新保哲『口称の根拠と念仏集団』『日本思想史学』（第一三号）日本思想史学会、昭和五十六年。
- 新保哲『法然の救済念仏とその根拠』『宗教』（新年号、月刊誌）教育新潮社、昭和五十八年。
- 新保哲『道元の時間論』雪華社、昭和六十年。
- 新保哲『親鸞の念仏功德について』『淳心学報』（第四号、現代人文科学研究所編集）勁草書房、昭和六十年。×
- 新保哲『親鸞―その念仏と恩思想―』吉川弘文館、昭和六十年。
- 新保哲『ソロー―その生き方―』北樹出版、平成元年。
- 新保哲『日本思想史』晃洋書房、平成元年。
- 新保哲『親鸞と恵信尼』晃洋書房、平成二年。
- 新保哲『親鸞 覚如 才市』晃洋書房、平成四年。
- 新保哲『世界の諸宗教』晃洋書房、平成四年。
- 新保哲『日本禅思想―東西の比較思想の試み―』北樹出版、平成四年。
- 新保哲編『日本の文化思想史』北樹出版、平成六年。
- 新保哲編『日本の文化宗教史』北樹出版、平成八年。
- 新保哲『日本思想の諸相』西日本法規出版社、平成八年。
- 新保哲『最澄―比叡山における修行―』『親鸞がわかる』（アエラムック）朝日新聞社、平成十一年。
- 新保哲編『世界のなかの宗教』晃洋書房、平成十一年。
- 新保哲編『東洋倫理思想史概説』北樹出版、平成十一年。
- 新保哲『日本人の思想と信仰』北樹出版、平成十一年。
- 新保哲『道元の正法眼蔵』北樹出版、平成十二年。
- 新保哲編『日本人の生命・倫理観』戎光祥出版、平成十三年。
- 『新約聖書』日本聖書協会、昭和四十一年。

- 親鸞聖人全集刊行会編『定本 親鸞聖人全集』（第八巻）法蔵館、昭和五十八年。
- 親鸞聖人全集刊行会編『定本 親鸞聖人全集』（第九巻）法蔵館、昭和五十八年。
- 親鸞聖人全集刊行会編『定本 親鸞聖人全集』（第一七巻）法蔵館、昭和四十四年。
- 新要理書編纂特別委員会編『カトリック教会の教え』カトリック中央協議会、平成十五年。
- 鈴木格禪・東隆真・河村孝道・石川力山・伊藤秀憲校注『道元禪師全集』（第七巻）春秋社、平成二年。
- 鈴木大拙校訂『韶州曹溪山六祖師壇經』岩波書店、昭和十七年。
- 関口真大「初期の禅思想」『東洋思想』東京大学出版会、昭和五十年。
- 関根文之助『日本人の心の歴史』広池学園出版部、昭和五十七年。
- 関山和夫編『大乘仏典—中国・日本篇—』（30説教集）中央公論社、昭和六十二年。
- 禅文化学院編『現代訳 正法眼蔵』誠信書房、昭和四十七年。
- 曾我量深・仁戸田六三郎・広瀬果「現代しんらん講座」（第二巻）普通社、昭和三十八年。
- 『大正新修大蔵経』（第八三巻統諸宗部一四）大正一切経刊行会、昭和六年。
- 平雅行『親鸞とその時代』法蔵館、平成十四年。
- 高崎直道・梅原猛「古仏のまねび（道元）」（仏教の思想）角川書店、昭和四十六年。
- 高橋賢陳『正法眼蔵に聞く』教育新潮社、昭和四十五年。
- 竹内義範・梅原猛編『日本の仏典』（中央新書）中央公論社、昭和四十九年。
- 竹中信常『日本人と仏教』（昭和仏教全集第四部二）教育新潮社、昭和四十二年。
- 玉城康四郎『道元思想の展望』『道元』（玉城康四郎責任編集・日本の名著）中央公論社、昭和四十九年。
- 玉城康四郎編『道元集』（日本の思想2）筑摩書房、昭和四十七年。
- 田村圓澄『法然』（人物叢書）吉川弘文館、昭和四十四年。
- 淡野安太郎『社会思想史』勁草書房、昭和四十二年。
- 千葉乗隆『親鸞—人間性の再発見—』（人と歴史シリーズ）清水書院、昭和五十三年。
- 寺尾五郎『悪人親鸞』徳間書店、昭和四十七年。
- 寺川俊昭『親鸞のこころ—人間像と思想の核心—』（有斐閣新書）有斐閣、昭和五十八年。
- 寺田透・水野弥穂子校注『道元』（上・日本思想大系）岩波書店、昭和四十五年。
- 寺田透・水野弥穂子校注『道元』（下・日本思想大系）岩波書店、昭和四十七年。
- 寺田弥吉『親鸞の開宗と稲田山』稲田教学研究出版社、昭和四十七年。
- 戸田義雄・永藤武編『日本人と讚美歌』桜楓社、昭和五十三年。
- 中村瑞隆「法相宗」『日本の宗教』宝文館、昭和三十六年。
- 中村宗一『正法眼蔵』（全訳・巻一）誠信書房、昭和六十二年。

- 中村宗一『正法眼蔵』（全訳・巻二）誠信書房、昭和六十年。
- 中村宗一『正法眼蔵』（全訳・巻三）誠信書房、昭和六十三年。
- 中村元監修『新・仏教辞典』誠信書房、昭和四十八年。
- 名畑応順・多屋頼俊校注『親鸞集 日蓮集』（日本古典文学大系）岩波書店、昭和四十九年。
- 新月通正『親鸞の旅』法蔵館、昭和五十六年。
- 西尾実・安良岡康作校注『徒然草』（岩波文庫）岩波書店、平成元年。
- 丹羽文雄『親鸞紀行』平凡社、昭和四十七年。
- 馬場忠治『紀行―親鸞慕情―』本願寺出版部、昭和六十一年。
- 早島鏡正『正像末和讃―親鸞の宗教詩―』春秋社、昭和四十六年。
- 早島鏡正『親鸞入門』（講談社現代新書）講談社、昭和四十六年。
- 坂東性純『親鸞和讃―信心をうたう―』（NHKライブラリー）日本放送出版協会、平成九年。
- 比屋根安定編『新・キリスト教辞典』誠信書房、昭和四十年。
- 平沼竹壺『修証義の話』TVB研究所、昭和五十一年。
- 平松令三『親鸞』吉川弘文館、平成十年。
- ブーバー著、野口啓祐訳『対話の倫理』創文社、昭和四十二年。
- 藤田宏達『インドの浄土教』『講座東洋思想』（宇野精一・中村元・玉城康四郎責任編集）東京大学出版会、昭和五十年。
- 二葉憲香『親鸞―仏教無我伝承の実現―』永田文昌堂、平成十五年。
- 星野元豊・森竜吉『仏教』（現代哲学全書）青木書店、昭和四十七年。
- 増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』筑摩書房、昭和四十五年。
- 増谷文雄『根本仏教と大乘仏教』佼成出版社、昭和四十六年。
- 増谷文雄編『親鸞集』（日本の思想3）筑摩書房、昭和四十七年。
- 松野純孝『親鸞―その行動と思想―』評論社、昭和四十六年。
- 水野弘元『仏教要語の基礎知識』春秋社、昭和四十七年。
- 宮崎圓蓮『親鸞とその門弟』永田文昌堂、昭和四十九年。
- 森岡清美『現代社会の民衆と宗教』評論社、昭和五十年。
- 矢吹慶輝訳『釈経論部 七』『国訳一切経』大東出版社、昭和十年。
- 山口益・横超慧日・安藤俊雄・舟橋一哉『仏教学序説』平楽寺書店、昭和四十九年。
- 結城令聞監修『現代語訳 親鸞全集』（第一集）講談社、昭和四十九年。
- 結城令聞監修『現代語訳 親鸞全集』（第二集）講談社、昭和四十九年。
- 結城令聞監修『現代語訳 親鸞全集』（第四集）講談社、昭和五十年。

湯田豊『宗教学入門』南窓社、昭和五十三年。

ロゼリンダ・リンカー著、潮瀬多喜雄訳『祈り』シオンの社、昭和四十三年。

A. C. Bouquet, *Comparative Religion*, Penguin Book, 1973.

Christmas Humphreys, *Buddhism*, Cassell, London, 1962.

Francis H. Cook, Heian, Kamakura and Tokugawa periods in Japan, *Buddhism: A Modern perspective*, Charles S. Prebish, editor, The Pennsylvania State University Press, 1975.

H. D. Lewis and Robert Lawson Slater, *The Study of Religions*, Penguin Books, 1969.

Ichiro Hori, *Buddhism in the life of Japanese People*, *Japan and Buddhism*, The Association of the Buddha Jayanti, Japan, 1959.

Robert D. Baird & Alfred Bloom, *Indian and Eastern Religions Traditions*, Harper & Row, Publishers, 1972.

The Holy Bible, King James Version, New York: A Reference edition, American Bible Society, 1911.

Thomas Merton, *The New Man*, A Mentor Omega Book, The New American Library, 1963.