

すこころ」が衆生に生じるとすれば、それは他力によるものである。親鸞は、このような信心に対する了解の深まりによって、それを本願力の回向成就の信とする。そして、それをさらに根源化して、法藏菩薩の菩提心をそこに見出したのである。

本願の名号

——本願為宗・名号為体——

竹原了珠

親鸞は、一切衆生の上に仏道が開かれるのは、聞名、すなわち仮の名号との出会いを基点とすることを確かめている。この仮の名号を親鸞は「本願の名号」「ちかいの名号」「誓願の尊号」と述べているが、その表現は修飾的または説明的なものではなく、仏道を成就してゆくという名号の本質を凝縮して語っていると思われる。この「本願の名号」の本質を端的に表明しているのが、「是を以て如來の本願を説きて經の宗致とす。即ち仮の名号を以て經の体とする也」という言葉によって、『大經』の宗体を「本願の名号」と押さえて真実教を決定してゆく「教卷」である。ここに見られる宗体説は、經典解釈方法の一種である宗体説を依用し、具体的現実的に示教としての仏説にいかなる地點において出会うことができるのかを確認する意味を持つものと思われる。その意味で、親鸞にとって仏の正意を常に自己に確かめていく基点となつたものが〈本願為宗・名号為体〉「本願の名号」であると考えられる。

宗・体説によつて經を判定していくことは、七高僧の上では曇

鸞・道綽・善導の著作の中にも確認することができるが、先学によつて特に曇鸞・善導の(宗)体説が親鸞の〈本願為宗・名号為体〉の背景として指摘されている。曇鸞・善導の(宗)体説は、宗・体それぞれが指示する事柄は相違していながらも、(宗)体説によつて表明される仏説に対する視点は観念的なものではなく、仏の滅後という現実を生きる衆生がいかにして积尊の教意に遇い仏道を実修しうるかを課題とする視点なのであって、両者の(宗)体説はその視点に基づくものである。

曇鸞の名号為体説は、『論註』卷上冒頭の難易二道判において、他力易行道による不退転地に到る願生淨土の道が世親の『淨土論』によつて示されていることを述べ、その論題である『無量寿經優婆提舍』を証明する題号釈のなかに、示されている。そこでは曇鸞の基本的視座、つまり無仏の時において仏教を明らかにしているという課題が披瀝されている。そのことは難行・易行の二道判において、難行道が「難」であることは「五濁の世・無仏の時」ということの確かめをくぐつて言われていること、また題号釈の中でも、「優婆提舍」について「無仏」の時處において『無量寿經優婆提舍』なる『淨土論』は仏説、つまり經に比せられる位置づけがなされていることから知ることができる。曇鸞は、無仏の世であることを悲歎しつつ、無仏の世にありながら仏道を生きようとする存在として、どこに仏の教説を確かめていくか、そしてどの地點において仏道が成就するのかを重要な課題として扱つていたのであり、無量寿仏の莊嚴功德を説く「無量寿經」の体が仏の名号であるとしたのも、念佛において無量寿仏の莊嚴功德に触れることによつて仏道が現実的具体的を開かれたことによるものであり、それ以外の立場ではない。曇鸞の名号為体説は、このよ

うな課題を含んで、無仏の世における仏教を問い合わせながら、仏教がどこにおいて明らかになるのかを、客観的に決定するのではなく、仏道を歩む自己において経が教として余すことなく開かれてゆく根源は名号であることの確かめを行つていつたことを表す言葉であると考えられる。

善導の宗体説は、『觀經』の経宗が觀仏・念佛兩三昧を説く経であるとし、それまでの『觀經』解釈の常軌であつた觀仏三昧を宗とする形態ではなく、一宗ではなく念佛を宗とする特殊な形態を持つ。「正しく弥陀の名号を付属して遐代に流通することを明かす。上来定散両門を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在り。」と善導自身、称名念佛の一行に決択しているが、その選びは善導にとって自明のこととしてあつたのではなく、「定散等しく回向して速やかに無生身を証せん」と述べているように、あくまでも觀仏・念佛双方ともに『觀經』の宗として確かめられない限り、万人に淨土の門を「広開」する『觀經』は明らかにならなかつたのであって、善導自身、どこまでも仏語を信じ隨順して往生を願い定散二善を行じていった「一心回願往生淨土」の歩みにおいて弥陀弘願の法に触れていたことによつて、はじめて念佛の一行を決択したのである。善導が觀仏三昧・念佛三昧を宗とし、一心回願往生淨土を体とする、と『觀經』を判じたのは、『觀經』が一切衆生の機に応じて觀・念・三昧として淨土の法門を開いた釈尊の大悲と、そこには「念佛衆生攝取不捨」としてはたらく弥陀弘願の称名の一行が唯一有縁の行として一切衆生に開示することを教える経である、そしてその教意は仏語に隨順してゆく中で往生淨土の歩みに自己を尽くしていくことにおいてのみ徹到することを『觀經』に読み

とり、そのことを宗体説に表したものと思われる。

このように曇鸞・善導の(宗)体説は、ともに経を觀念的に判定していくような方向ではなく、仏道を実践していく中で、一切衆生の上に経が教として実現していく一点を確かめ、教意を明らかにしていく、そのような意味が両者の宗体説に託されており、親鸞はこのような意味において宗体説を依用したものと思われる。

「教卷」の大意釈と「本願為宗・名号為体」は、ともに本願の名号を説くことに『大經』の全てが凝集されていることを示している。ただし、大意釈と「本願為宗・名号為体」は並列的に述べられているのではなく、あくまでも大意釈において『大經』の大意が明らかとなるところに「本願為宗・名号為体」として『大經』が凝集されてくる。大意釈は、発起序の「如來、無蓋の大悲をもつて三界を矜哀したまゝ」という一文に、無上功德の名号の回施を述べる「衆の為に法藏を開きて、廣く功德の宝を施せん」(重誓偈・行卷所引)という経文を重ねる形で阿弥陀について述べ、さらに発起序における釈尊の出世本懷を説く一文を載せて大意釈を構成している。このことは、釈尊の出世本懷が『大經』に説かれているから、『大經』が真実教であるというような視点で「大經」を見たのではなく、「大經」を釈尊の出世本懷の経として親鸞自身が受け止めていこうとするとき、そこに阿弥陀の本願によつて大悲選択され回施された名号(選択本願念佛)が一切衆生としての自己に主体的に明らかとならない限り、釈尊の出世本懷経としての『大經』の教意を知ることはできないことを示している。そしてそのことを凝集して、『天經』を「本願為宗・名号為体」という本願の名号の一点において押さえ切つていくのである。このことは異説を含む形で発起序を引用した箇

所によつても知られる。すなはち多聞第一と称される常隨毘近の弟子阿難が「大經」の会座において初めて釈尊に如來の相を観見し、そこに出世本懷の経が開説されていくのであるが、そこで説かれる如來を観見することは、客觀的視点、また様々な状況・能力に依止することによってではない、眞に主体的な値遇こそが教を開示することを、発起序の引用は示している。そのような値遇とは、親鸞にとつては本願の名号との値遇なのであって、この値遇こそが「大經」の教意を具体的・現実的に余すことなく伝え、仏道を成就してゆくことを、〈本願為宗・名号為体〉として表明したものと考えられる。

清沢満之の信仰表現について

——「自力」の語をてがかりに——

田 村 晃 德

清沢満之が「他力」の信に生きたことは明瞭である。しかし、清沢には「自力」との表現を用いた印象的な記述が幾つか見受けられる。ではその意図は何にあつたのか。彼の信念の表現において「自力」との言葉はどのような位置を占めているのであろうか。例えば清沢には次のような記述が残されている。
之を我が一身の行為に就きて云はゞ、彼の人事を尽して天命に安んずるの事に過ぎずと雖も、我は寧ろ之を、天命に安じて人事を尽くす、と云はまく欲す。
(「天命に安んじて人事を尽くす」)

彼に在るものに対しては、唯他力を信すべきのみ。

我に在るものに對しては、専ら自力を用うべきなり。
而も此の自力も亦た他力の賦与に出づるものなり。

(「臘扇記」十月二十一日)

自力の修善を勤むべし(之を勤めざるは人間にあらざるなり)。然れども、之を勤めんとするに能はざるなり。如かず自力を捨て、他力に歸し、其の信仰の結果として、自から避悪就善のなし得らるゝを期せんには

(「臘扇記」十月二十六日)

清沢の生きた時代を想起すれば、右のように「自力」という表現を使用した理由も推測されるであろう。清沢の時代、つまり明治時代は日本の近代化が急速に進んだ時期であった。近代化に伴い、自ずと価値観、人間觀も変わってくる。近代の中心的人間觀はいくつかの方面から指摘できようが、「自分を積極的に活かしていく立場」(西谷啓治)と大きくは説明できる。清沢の先のような「自力」の強調は時代を配慮して用いているのも一つの理由であろう。

しかし、上記のような清沢の姿勢は決して時代への配慮ではあつても、迎合ではなかつたことは注意されねばならない。何故ならば、清沢は當時の人々が「優勝劣敗、生存競争の觀念」によつて、世界を「一種の戦場」と見なしていることに對して、「余はこれを然りとする能はざるものなり」と述べていた(「調和論」)。この点からも、清沢が同時代の風潮に批判的であつたことは明瞭である。

清沢はそのような「生存競争、優勝劣敗」のような觀念の原因として「主我主義」をあげていた(「無我主義は公共主義なり」)。ここで言われる「主我主義」とは簡潔には我、つまり自分を前面