

# 回 向 論

—聖徳太子の示現—

神 戸 和 磨

親鸞の仏道了解は、

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり。(「教巻」)

と、往還の二回向を以て仏道の眼目が表明されている。仏道は久しく釈尊を模範として仰ぐなかで、そのあり方は「聖」と「凡」、「出家」と「在家」、また「内道」と「外道」という枠組のなかにあった。そして、仏道の歴史的形態は、長く出家、在家の二つの領域、二元のあり方を越えることはできなかったのである。

そこには、私たちの時間と歴史のなかで、仏教の歴史が地上的にあらわれた釈尊の具体的な形姿、あるいは正覚に関わる可視性の事柄にとどまってきた面があった。また、その反面、歴史を超えという点では、不可見の抽象的真理に陥いるという二極のなかにあったといえる。

ひとりのゴータマ、ブッダがこの世に降誕したということは、どこまでも私たちの時間と歴史のなかに生起した出

来事である。と同時に、時間と歴史を超えたところの真理を証示してくだされたのである。その仏陀の真理の証示は、歴史を超えた真理の建立、招喚に関わる事柄であると同時に、私たちの歴史の後にあって人類を發遣してくだされたお方の、仏道の事業である。

その意味では、ゴータマ・ブッダという人は、われわれとまったくちがったあり方で、人間であり給う方にして、しかも、この世の現実存在、誕生と死の間に包まれた時間の中に仏の魂と身をおき生きてくだされたのである。

そのことは、不可見のものを可見的に、可見性の事柄に不可見を証示する「弥陀如来は如より来生して、報・応・化種々の身を示し現わしたまうなり」（証卷）という、応化の身（人）を以て真理（法）を証示して下されたのである。つまり、歴史を超えた証大涅槃の願をこの世に還相（還來穢國）し、どこまでも私たちの歴史の後にあり給うて、煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。（同前）

といわれるように、私たちの歴史内部の煩惱と生死の時間のなかに仏の身と魂をおき、この世の衆生に往相（往生淨土）回向の心行を發遣するという、大いなる仏道の事業を遂行してくだされたのである。

その仏道の事業を、親鸞は浄土真宗の名告りの根本として、「謹んで浄土真宗を按んずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり」と聞思し、了得してくるのである。その点については、次の小稿において尋ねることにしたい。

## 二

はじめに、浄土真宗の仏道了解、往還二回向が、親鸞の仏道の歩みのどのような課題のなかで確かめられてくるのか、まずそのことを考えたい。もちろん、回向の深意は、『浄土論』、『論註』に基づくということは言を俟たない。しかし、親鸞の歩みにおいては、法然の成し遂げた浄土教独立の偉業、『選択本願念仏集』に依拠する念仏の僧伽の

なかでの仏道の思索を通して、浄土真宗、いわゆる回向論は会得されたと了解できよう。

親鸞は、法然の『選択本願念仏集』の仏道了解を、次のように記している。

明らかに知りぬ。これ凡聖自力の行にあらず。かるがゆえに不回向の行と名づくるなり。大小の聖人、重軽の悪人、みな同じく齊しく選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし。(『行巻』)

本願念仏を仏道の眼目とした大行の目覚めである。つまり、仏道のなかでの聖道門、雑行(人間行)に訣別して、浄土門、正行(仏行)を選ぶのである。それは、人間の「凡聖自力の行」に対して、本願念仏の仏行を、「不回向の行」と選ぶ明確な一線に生きる道である。

その道は、衆生から仏への回向という修行のあり方に対して、仏から衆生への回向を実践的に了得するという、「行」における主客の転換を意味している。何でもないことのようにあるが、宗教的実践のあり方をまったく変えてしまったのである。その意味では、法然の本願念仏、選択を眼目とする「不回向の行」、念仏の道は、六度万行というような特別な行、実践のあり方をとらない。どんな人も平等に仏名を称え、仏行に生きていることができる道が可能なのである。しかし、その念仏の一灯は、長い仏道の、衆生からの仏への菩提心、つまり、仏道の出発点である常規を破ることになってしまったといえる。いわゆる法然という人は、仏教のコペルニクスの転回をやったのけてしまったのである。

それ故、旧仏教の代表者である法相の解脱上人からは「一門に偏執し、八宗を都滅す。天魔の所為」(『興福寺奏状』)といわれ、また華嚴の明恵上人からは「大邪見の過を出す……邪書」(『摧邪輪』)と指弾され、旧仏教の弾圧の歴史を生き抜く宿命を荷ったのである。かように法然の浄土宗の独立、宗教改革は、人間の菩提心に立てという仏道の前提、常識を破った我が信念、如来を信ずる信念に生きるなかでの事業であったといえる。

仏教界において「智慧第一」と称せられ、「一心金剛の戒師」でありつつも、単純無比の称名念仏に生きた、選択

本願の念仏をどこまでも仏道の眼目とした人である。

もろこし、我がちように、もろもろの智者達のさたし申さるる観念の念にも非ず。又、学文(四)をして念の心を悟り

て申す念仏にも非ず。ただ、往生極楽のためには南無阿弥陀仏と申して、疑いなく往生するぞと思いとて申す外には、別の子さい候(五)わらず。〔一枚起請文〕

現在をすぐべき様は念仏の申されん様にすぐべし。(中略)ひじりて申されずは妻をもうけて申すべし。妻をまうけて申されずはひとりにて申すべし。〔和語燈録』巻五)

と勧める教言は、出家者、在家者を選ばない念仏往生人の道である。それ故、時代社会のなかで苦悩する武士の熊谷直実も、盗賊の天野耳四郎も、時代の抑圧と困窮のなかを生きた白拍子、遊女等も、称名念仏に仏願を生きる一条の明かるい命のともしびを見出していったのである。

その往生道は、『選択集』冒頭の問いである「一切衆生悉有仏性」の一乗の法がどこまでも歴史内の抑圧と困窮のなかに苦悩して生きる人々の上に、「一乗の機」として証しされていく信仰の自覚にあったといえる。それは、

しかれば、すなわち弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せんがために、造像、起塔等の諸行を以て、往生の本願と為したまわず。ただ称名念仏の一行を以て、その本願としたまえるなり。〔本願章〕

という、人間の貴賤、あるいは賢愚の上下高低の価値に依るのではなく、念仏もうす称名念仏の一行に阿弥陀の願いである法蔵の平等の慈悲を生命の決定として生きる道の教示である。

それ故、法然によって唱導された念仏の僧伽、「一乗の機」の道は、

もし、それ造像起塔を以て本願となしたまわば、すなわち貧窮困乏の願は、定んで往生の望を絶たん。しかるに

富貴の者は少く、貧賤の者ははなはだ多し。もし智慧高才を以て本願となしたまわば、愚鈍下智の者は、定んで往生の望を絶たん。しかるに智慧の者は少く、愚癡の者ははなはだ多し。もし、多聞多見を以て本願となしたまわば、少聞少見の輩は定んで往生の望を絶たん。しかるに多聞の者は少く、少聞の者ははなはだ多し。もし、持戒持律を以て本願となしたまわば、破戒無戒の人は定んで往生の望を絶たん。しかるに持戒の者は少く、破戒の者ははなはだ多し。(前同)

という、具体的な歴史、社会状況のなかで確かめられてくる。長く仏道は、「一切衆生悉有仏性」ということを旗印としつつも、歴史を捨象した理念に終って来た。それ故、仏道実践のあり方は、貧窮困乏の類に対する造像起塔のできる者、少聞少見の輩に対して多聞多見の者、愚癡下智の者に対する智慧高才の者、破戒無戒の人に対する持戒持律の者という、人間の生の側の諸価値が基準となり、測られていた。久しく仏道形態は、人間の側のおかれた貴賤の境遇、力の強弱、いわゆる能力、資質という人間の主体の優劣の域に止まり、人間の主体そのものの変革にはいたっていないことが知られる。しかし、法然の選択本願の仏道の選びは、そのような人間の側からの主体を選び捨て、弥陀の本願の催しに生来盲しいたる人間の心の眼が開かれ、法蔵の平等の慈悲を選び取る往生道の開頭である。そのような法然の、「ただ念仏」してという純潔な信仰の道は、いままでの長い人間の側からの価値―、出家道、在家道の二つの領域、二元のあり方の廃棄にある。また人間からの望みや、目的、思想という、この世界内部の何らかの価値や繋りを根拠、基準をして測ったり、考えたりしないのである。ただ仏からの回向である摂取不捨の大いなる平等の慈悲の決定を日毎に新しく認知していく道である。

ことに先の、法然の成し遂げた宗教改革の第一条件である「造像起塔」の否定は、長い鎮護国家の伽藍仏教、国家祈禱の仏教の否定にほかならない。それ故、当時の国家への反抗と解されていくのである。また、最後の「持戒持律」の否定は、いままでの戒律を重要視した仏道の根本をゆさぶり、その道は悪道に墮する道、仏教から逸脱した教えで

あり、謗法の犯罪者であると、旧仏教からの批判攻撃をまっこうから受けることになる。

かように念仏の願生者は、僧(道)、俗の身分性、またこの世の階層制度に依存しない道を生きているのである。ひっきょうただの人、凡夫の生活者として、ただ仏名によって念仏の僧伽(共同体)に召されていく独立不羈の道である。いい換えれば、如来の平等の慈悲の決定を受けつつも、その功用に背き、無明と自我の差別相に固執して生きる徹底した人間の顛倒が、仏の光り、法蔵の平等慈悲のなかにある本来の自己に甦えり、歩む道にほかならない。

親鸞は、その法然の選択本願の道に値遇し得たことを、「後序」に深い慶びと謝念を以て書き記している。「建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す」という、親鸞の生涯を決したところの回心の表白、そして、『選択集』の付属と書写。さらに、師匠法然上人のご真影を図画し真筆を賜わったことが慶びを以て示されている。続いて、

また夢の告に依って、綽空の字を改めて、同じき日、御筆をもって、名の字を書かしたまい畢りぬ。と記述する。

吉水の禪房に入室した親鸞は『七ヶ条起請文』に「僧綽空」と連署している。その名を夢告により、「善信」と改めるのである。法然伝『拾遺古徳伝』(覚如)には、法然から「善信」の名が許されたことを記している。ここでの夢告は、吉水入室直前の六角堂參籠のなかでの「行者宿報設女犯」の告命以外にないと考えられる。その『夢記』によって、清僧者から妻帯僧としての結婚への決意に促されていくといえるだろう。その『夢記』とは、親鸞にとつては聖徳太子の示現という形による仏道の課題の思索にあったといえるだろう。

親鸞が吉水の禪房にあったのはわずか六年間であった。そこには旧仏教、朝廷による吉水の解散。そして後鳥羽上皇等の「無実の風聞」(『歎異抄』)による念仏の同朋達の死罪、流罪という悲しい極刑。親鸞にとつては短い期間であったが、「悲喜の涙」(「後序」)なくしては記することができない数々のことがあった吉水時代である。

山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世を祈らせ給いけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせ給いて候いければ、やがてそのあか月、出でさせ給いて、後世の助からんずる縁にありまいらせんと、たずねまいらせて、法然上人にあいまいらせて、又、六角堂に百日こもらせ給いて候いけるように、又、百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも、参りてありしに、ただ後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出づべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだめ候いしかば、上人のわたらせ給わんところには、人はいかにも申せ、たとい悪道にわたらせ給うべしと申すとも、世々生々にも迷いければとこそありけめ、とまで思いまいらする身なればと、ようように人の申し候いし時も仰せ候いしなり。

〔惠信尼公文書〕

この一文には、下山―参籠百ヶ日―示現―聞法百ヶ日―法然門下への帰依という親鸞が歩んだ道がありありと示されている。そして、私たちはこの文に、親鸞が比叡の山を出る仏道の課題が何であったかを知るのである。

そのことは、「後世を祈る」という言葉でよく表されているように、自らの力によって出離生死を願うなかで、断惑証理の道を尽してきたのであるが、まさにそのことが自力の限界点までできてしまっていたといえる。その方途のない迷悶のなかで、親鸞には幾度も仏道のあり方の深い疑問が起こっていたのではなかろうか。

そして、親鸞がよき人法然に値遇していく信仰の通路は、

山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世を祈らせ給いけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせ給い候……。

と記されている。百ヶ日の六角堂参籠のなかで九十五日のあか月の『夢記』、聖徳太子の示現の文が法然の浄土教へ

と導く発遣の声となつていくのである。『皇太子聖徳奉讚』には、

仏智不思議の誓願を

聖徳皇のめぐみにて

正定聚に帰入して

補処の弥勒のごとくなり

聖徳皇のあわれみで

仏智不思議の誓願に

すすめいれしめたまいてぞ

住正定聚の身となれる

と讃えられる。

親鸞の、聖の山比叡への絶望と彷徨のなかには、二つの事柄が交錯していたのではなからうか。聖徳太子は、釈尊と正反対のコースにて、仏法僧の三宝を証してくだされた人である。釈尊は迦耶城を棄てて、この人類に「超三出世間・深楽寂滅」(『大経』)という、超世・出世間道の「帰依三宝」の聖言を教示し、聖徳王は、どこまでもこの世俗・世間道にとどまり、「共に是れ凡夫」(『十七条憲法』)という大地に、南無仏と「篤敬三宝」の道を証示し、その太子の子、山背大兄皇子は、上宮王家の一族絶滅の悲劇を以て、その道を証してくだされた。

親鸞は、自力の限界を尽しても、なお迷妄的自己を脱することのできない三定死を彷徨するなかで、その仏道の二つのコースが幾度となく脳裡に去来したのではなからうか。いったい仏道とは何か、一乗の法の証しはどこにあるのか。深い仏道の疑問のなかにさ迷い続けたといえるだろう。

そして、その二つのコースの仏道への疑問、つまり、「出家主義」、「在家主義」の二つの領域を越える道を、

聖徳皇のおあわれみに

護持養育たえずして

如来二種の回向に

すすめいれしめおわします

他力の信をえんひとは

仏恩報ぜんためにとて

如来二種の回向を

十方にひとしくひろむべし『皇太子聖徳奉讃』

と謝念を以て記している。この和讃は、親鸞の仏道の歩みのなかで、聖徳太子の示現がやがて『教行信証』の骨格である回向論——、如来二種の回向の道への導きとなったことを、見事に語ってはいはしないだろうか。

さて、その点について考える前に、もうしばらく親鸞が学んだ比叡の山はいかなる仏道であったかを尋ねたい。

叡山開創の最澄は『山家学生式』に、

国宝とは何物ぞ、宝とは道心なり。道心ある人を名づけて国宝となす。

といわれるように、純潔な道念に大乘戒壇の住山十二年の制度を設け、国師、国用、国宝の菩薩僧の養成を以て、仏道の事業と成したのである。

そして、その道念に生きた最澄の死に臨んだ時の言葉は、次のように伝えられる。

夏四月(弘仁)諸弟子等に告げて言く、わが命久しく存せず、もしわが滅後、みな服を著することなかれ、また山中の同法、仏の制裁によって酒を飲むことを得ざれ、もしこれに違せばわが同法にあらず。亦仏弟子にあらず、早

速擯出して、山家の界地を踐ましむることを得ざれ。若くは合衆のためにも山院に入ることなかれ、また女人の輩を寺側に近ずくことを得ざれ。いかに況んや院内清浄の地をや。毎日諸大乘経を長講して慇懃精進に法をして久住せしめよ。国家を利せんため眾生を度せんがためなり、努力めよ〜。(『伝教大師全集』第五卷)

この一文にても知られるように、「女人の輩を寺側に近ずくこと」を許さない場所であった。

最澄の主張する大乘戒には二重の意味が含まれていたと思う。一つは南都の小乗戒に対して、叡山の大乗戒の有する宗教的優越性という意味である。それは声聞の自利を追求する「歩行の迂回道・歴劫道」(守嚴上ノ十三)にたとえられる「円頓戒」という言葉で表現されよう。この「円頓戒」という呼称とともに、叡山の戒を「自性清浄一心戒」

「自性清浄虚空不動戒」、略して「清浄戒」とよぶことがしばしば行われた。最澄自身も晩年には、この呼称をよく用いているが、その出典は灌頂纂の「国清百録」の普礼法中に見える「婦三宝文」にあり、最澄はこれを道璿一行表に学んだのであろうというのが、常盤大定氏の所説である。(常盤大定「円頓戒論」、『日本仏教の研究』所収)。それはともかく、この場合の「清浄」は、宗教的純粋性といいかえてよいであろう。宗教的純粋性とは、いうまでもなく世間通俗の事柄や道理から分離した勝義諦であり第一義諦である。最澄が「頭戒論」の中で、叡山の山林修行を指して「第一義の六度は、山林の中に坐臥し……」と述べ、その度者を「清浄の度者」、山中での出家を「清浄の出家」といい、またそれに対して「宮中の出家は清浄に非ず」としたのも、大体この意味で理解してよいであろう。最澄の提唱する大乘戒が、南都の戒壇を否認して僧綱支配からの離脱をはかるとともに、南都、僧綱を通じて加えられる国家権力の規制をはねかえす力をもったのは、主としてこの「清浄」という語で表わされる大乘戒の宗教的純粋性の理念にもとづくものである。してみると、大乘戒の理念の実践の場である「山林山学」の規模あるいは「輪郭」は、世俗の世間から聖別された清浄な区域でなければならぬであろう。ここに、大戒独立の前提として山

内が結果されねばならぬ理由が存した。(園田香融氏「最澄とその思想」五〇三頁、日本思想大系『最澄』傍点は筆者)

しかし、親鸞がその学仏道場に学んだ時は、開創最澄の仏道における純粹な理念、道念は消え失せ、後白河法皇は「隠すは上人、せぬは仏」と評したという、いわゆる頽廢のなかにあったといえる。否、すでに法然が十七歳で黒谷別所に移った時、その聖地を「われ閑居を欣樂せんことは名利の散乱を免れ、靜かに經論章疏を学せん為なり」(『黒谷源空上人伝』)と言っている。

そのように比叡の聖地は、すっかりと大乘戒壇建立の道念、菩提心は消え失せていた。そして、そこには「清淨の区域」(聖)と「不淨の区域」(俗)の建前と形式だけが残され、その聖地は、仏道の名を借りた偽善主義だけが横行していたといえるだろう。

五濁増のしるしには

この世の道俗ごとごとく

外儀は仏教のすがたにて

内心外道に帰敬せり

かなしきかなや道俗の

良時吉日えらばしむ

天神地祇をあがめつつ

卜占祭祀つとめとす

末法惡世のかなしみは

南都北嶺の仏法者の

興かく僧達力者法師

高位をもてなす名としたり

仏法あなずるしるしには

比丘比丘尼を奴婢として

法師僧徒のとうときも

僕従ものの名としたり(悲歎述懐)

そのように、「世俗の世間から聖別された清浄な区域」、聖地に絶望したところの親鸞の歩む道は、おのずと仏道とは何かを自問自答するなかに、日域は大乗相応の地という日本仏教の原点である聖徳太子への思慕となっていたといえるのではなからうか。いったいどのように聖徳太子は「世俗」世間のただ中に清浄の区域」、*『篤敬三宝』*の道を凡夫の大地に証してくだされたのだろうか。比叡山の聖地に対する親鸞の暗い絶望は、逆に熱い想いとしていよいよ聖徳王への思慕は募っていったといえるだろう。

そして、すでに「出家主義」、「在家主義」を選ばない、みずからの悩んでいる問題を先駆して歩んでいく下さるよき人法然上人の教え——、「ただ後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだめて」と帰敬していくのである。そのように聖徳太子への思慕は、親鸞の仏道への課題——、いわゆる告命という問いかけとなつて、よき人法然へと導いていったのである。金子大榮先生は「親鸞は法然上人において往相回向の教えを聞き、聖徳太子において還相回向の恵みを感じるのである」(『金子大榮選集』、*『統三卷「聖徳太子」一八五頁』*)と言われている。

本師源空世にいでて

弘願の一乗ひろめつつ

日本一州ことごとく

浄土の機縁あらわれぬ

智慧光のちからより

本師源空あらわれて

浄土真宗ひらきつつ

選択本願のべたまう（源空讃）

#### 四

さて、聖徳太子の示現の文である『夢記』、「女犯の偈」は私たちに何を語り告げているのであろうか。

六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟を着服せしめ、広大の白蓮華に端坐して、善信に告命してのたまわく、「行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂」文。救世菩薩、善信にのたまわく、「此は是我が誓願なり、善信この誓願の旨趣を宣説して、一切群生にきかしむべし」と云々。爾時、夢中にありながら、御堂の正面にして、東方をみれば峨々たる岳山あり、その高山の数千万億の有情群集せりとみゆ。そのとき告命のごとく、此の文のこころを、かの山にあつまれる有情に対して、説ききかしめおわるとおぼえて、夢悟おわりぬと云々。情此の記録を披きて彼の夢想を案ずるに、ひとえに真宗繁昌の奇瑞、念仏弘興の表示なり。しかれば聖人、後の時におおせられてのたまわく、仏教むかし西天より興りて、経論いま東土に伝わる。是偏に上宮太子の広徳、山よりもたかく海よりもふかし。吾朝、欽明天皇の御宇に、これをわたされしによりて、すなわち浄土の正依経論等、此の時に来至す。儲君もし厚恩をほどこしたまわずば、凡愚いかでか弘誓にあうことを得ん。『御伝鈔』

この一文は、覚如の『夢記』の了解である。その釈義を通して二つの点に注目したい。ひとつは「告命」について

の確かめである。

救世菩薩此の文を誦して言く、此の文は吾が誓願なり、一切群生に説き聞かすべし、と告命したまへり。斯の告命に因て、数千万の有情に之を聞かしむ、と覚えて夢悟め了んぬ。

この点については、脇本平也氏の『親鸞の夢をめぐって——一つのイマジネーションの試み——』、『理想』四八五号)のなかで、私の想像では、『夢記』は親鸞の夢の内容と構成をそのまま忠実に伝えている。親鸞がそこで読みとった中心テーマも、その構成のとおり中段の告命にある。キリスト教的な語法をかりていえば、救世菩薩から召命(Born)の啓示を受けたということである。こうして与えられた「自信教人信」の使命について、親鸞は夢の全体を妻に語った。聞いた恵信尼は、夫の語る夢解きのとおりは、親鸞は菩薩から特別の使命を托された人として受けとめた。恵信尼の目からみれば、親鸞はまさしく世間普通の人ではなく、使命の点で観音の化身といつてもよいほどの人であった。自分のそういう親鸞理解を覚信尼に伝えたくて「かゝる人にてわたらせ給けり」(第四通)と恵信尼は消息を書いた。

と注目されている。

そして、もうひとつ私は同じ、『伝絵』の文の上宮太子の広徳を讃えるなかでの、

凡愚いかでか弘誓にあうことを得ん。

という文に留意したい。

そのように「告命」——親鸞の仏道の課題は何であったのか、そして、「凡愚」——愚禿の名告り、その点に留意して「聖徳太子の示現」、『夢記』の語り告げる課題は何であるかを考えてみたい。

この『夢記』、「女犯の偈」について、歴史学者の赤松俊秀氏は次のように問題点を言及されている。

親鸞の同じ時代の人で持戒の聖、真言の阿闍梨になろうとして真剣に努力したひとは、みな愛欲の圧力に悩みぬいた。よき堂僧になろうとして精進した親鸞もその例外ではなかった。(中略)親鸞の妻帯を外部から見ると、これらの破戒僧と同じ道を歩いたように見うけられる。それも一応もったもな見解であるが、よく見ると、明確な異なったものがある。それは第一は妻帯すべきか否かについて苦しみ悩んだあげく、叡山を下り六角堂にこもって百日も熱心に祈念したことである。数多い妻帯僧のなかで親鸞ほど真剣にそのことを思いつめたものは他に例が少ない。第二は妻帯の正当なことを聖徳太子の偈によって確信したが、ふたたび叡山に帰り堂僧の生活を続けずに、叡山とは絶縁した新しい生活を始めたことである。<sup>①</sup>

そして、親鸞の清僧者から妻帯僧の決意についての仏道の課題を、

まず第一は親鸞の自筆で写した『西方指南抄』に「十一箇条問答」(『親鸞聖人全集』輯録篇 一七七八―一八八二頁)として収められている次の問答である。問者はだれか不明であるが、持戒の行者の念仏の数少ないのと、破戒の行人の念仏の数の多いのとでは、往生ののちの浅深はどうかとの問いを提出した。それに対して源空は、坐っている暈を持って「この暈があるから破れているかいないかの論が生ずる。しかしその暈が暈としての価値がなくなった場合は、なんとも議論の仕様がでないではないか。伝教大師の『末法灯明記』には末法に持戒・破戒・無戒もなく、あるいは名字の比丘びくばかりであると説かれている。なにのために破戒・無戒など議論するのか。弥陀の本願は凡夫のために起こされたものであるから急ぎ名号をとなえよ。」と言ったという。この問答は、持戒堅固の堂僧の生活を続けるべきか、それとも妻帯の沙弥さみの生活に入るべきかの岐路に立って長い問苦悩し、聖徳太子の告命を得て捨戒の決意をした親鸞に対して、源空が吉水の住房で初めて説いた法語としてもよい内容を持っている。また『和語灯録』巻五の「諸人伝説の

詞」のうちに収められている「現世をすくすには念仏を唱えられるようにせよ。念仏の妨げとなるものはすべていとい捨てやめるべきである。聖たひたであつて念仏ができないならば妻帯して念仏せよ。妻帯したために念仏ができないというならば、聖たひたになって申せ。」(『真宗聖教全書』四)「一六八三—一七〇〇」という法語なども、それに近い<sup>②</sup>といわれるように、「持戒」と「捨戒」の問題として尋求されている。

ここでの赤松氏の所論である「持戒」、「捨戒」ということは、「持戒」については「出家主義」、「捨戒」については「在家主義」と了解することができると思う。そして、親鸞は「妻帯の正当なことを聖徳太子の偈によって確信し、法然の念仏の教えによって「捨戒」の道を選ぶという論旨である。

親鸞の仏道課題がよく教えられる所論である。私はそのようななかで、親鸞はどのように「出家」、「在家」の二つの領域、二元のあり方を超克していったのか、そのことにひとつの疑問と問題点を考える。

聖徳太子の示現——、告命という親鸞の仏道の課題は、「聖」なる仏道の道念に対して、「俗」なる沙弥の形、そのことは、二つのあり方の一方を選びとつたということに終らない。どこまでも仏道の本質規定である「出世間」をはずさない志向のなかで「世間」が問題にされたといえる。まさにそのことは、『教行信証』所引の『維摩經』の、「高原の陸地には蓮華を生ぜず。卑湿の淤泥に、いまし蓮華を生ず」(証巻)という、「淤泥華」の現実態、現生不退こそ推求されたといえるだろう。もし、出家、在家の二元のあり方のなかでの一方の在家の選びとつたことであるならば、仏教の究竟、「出世間」を放棄して「世間」に還つたという、元の木阿弥にもどつてしまつたことになつてしまふ。

そのように、親鸞にとつての聖徳太子の示現、告命は、仏道のなかのジレンマ、「聖」と「俗」の二極の止揚の苦悶であつたといえよう。釈尊の「出家主義」のあり方と聖徳太子の「在家主義」のあり方の正反対の二つのコースにおける「帰依三宝」の証示——、つまり、仏道の本地とは何かが問われたといえる。

そのことは、後の被弾庄の越後流刊の地における「愚禿の名告り」、非僧非俗の仏弟子像においても窺い知ること

ができる。その名告りは、当時の國家の『僧尼令』に基づく律令僧の枠組、そして還俗の命名である藤井善信という社会的外的規定の名である僧、俗という二つの規範、二つの領域を払いのけてしまった名告りにほかならない。もはや、この世の社会的規定、階層制度に属さない、超越に基づいた人間の平等性の名告りといえるだろう。

しかし、その自覚は、人間に基づいた平等性ではない。キリスト教のカール・バルトの表現を借りるならば、文化主義的な、人間に基づくヒューマニズムの意味ではなく、「神のヒューマニズム」<sup>③</sup>と称せられるところの絶対否定をくぐった人間性の自覚にある。仏教的にいい換えれば、「如来の子」(『信巻』所引の『涅槃経』)、「如来のヒューマニズム」といえるだろう。そして、その「如来のヒューマニズム」——、念仏の僧伽の道は、歴史内の自我、身分等の属性を絶対化しない、「愚禿」、「共に是れ凡夫<sup>たふと</sup>」という否定の一点に、「群萌の一乘」の機を生きる道である。その道は、超越に基づくところの根源的規定であるがゆえに、國家権力の枠組を超え、同時に歴史内にとどまり僧、俗の階層規定に抗して生きる「非僧非俗」の人間像としての表示である。そのたくましい仏者親鸞の「非僧非俗」の名告りは、すでに『夢記』「女犯の偈」を感得するなかに萌芽していたといえよう。

超越に基づく人間性——、愚禿の名告りである非僧非俗の仏弟子像は、もはや歴史内の諸価値に執われない我執、我所執の否定の歩みである。

非僧非俗とは(中略)、真実の生活、即ち在家、出家の対立を超えて、而も在家であると同時に出家である生活で、所謂半僧半俗の生活ではない。(山田文昭著『親鸞とその教団』一〇九頁)

そのように、愚禿の名告り、「非僧非俗」の仏弟子像は、「出家主義」、「在家主義」の二元の階層、また身分等の属性への固執が否定されていく変革の道といえる。しかし、その道は、人間的主体が人間的主体のままで自由、平等に生きられるということではない。愚禿としての罪の身の懺悔、表白は、人間が全面的に徹底的な顛倒のなかに生きなければならぬ懺悔にある。その懺悔、顛倒の自覚に、仏のみ名は凡夫、群萌を場所として念仏の僧伽(共同体)——、

「一乗の機」の法蔵魂を頭揚してくるのである。

そして、その変革の道とは、決して大袈裟なことをいうのではないであろう。私は次のような言葉に示唆を受ける。  
……ありとある人間関係の虚飾と呪縛、人間そのものの孤独と不安から自己自身を根本的に解き放って真に人間的な生と社会をこの地上に実現するために人間になしうることはただ一つ、この根源的・不可逆的な関係をそのままに受け容れ、その関係の命ずるところに従って日々新しく歩むということだけです。そうして生れながらの人はすべて、主体ならぬ物たることを素通りして主体であろうとする「私」の傾きに染みているかぎり、「天意」にしたがってこの地上に生きるとはすなわち、ありとある善きもの、美しきものを畏として自己内外に跳染する「私」のはたらきに抗して闘うということたらざるをえません。(竜沢克己著『人間の「原点」とは何か』八七頁)

そのように念仏の僧伽の道は、後に尋求する浄土真宗の自覚的立脚地である回向論―、往生浄土、還来穢国の「穢土」と「浄土」―、人間の我執、我所執の場が否定を賜わり生きる歩みといえる。もし、その否定の道を見失って、「非僧非俗」ということが人間的に解釈されるならば、その道は出家主義でもない、在家主義でもないという、曖昧な「半僧半俗」という、平等という名を借りた妥協の産物になってしまうといえるだろう。

かように聖徳太子の示現、告命は親鸞にとつて新しい地平を開く仏道の課題であったといえる。

ここで聖徳太子の仏道了解について確かめておきたい。家永三郎氏は『日本思想史における否定の論理と発達』のなかで、次のように言及されている。

大乘仏教の真髓を領解せられたる聖徳太子に於て、仏教の理解は明らかに否定の論理の理解を意味してゐた。橋夫人によって伝えられる「世間虚仮。唯仏是真」の有名なる御遺語は太子の仏教の極致を最も簡明に表現したものであるが、世間虚仮の一語こそ肯定の論理より有しなかつた大古日本思想の夢にも思惟することの出来なかつた観念だったのである。<sup>④</sup>

そして、続いて、

太子は現実を否定し、この否定を隔てて相見ゆる超越世界に転身したる後に於ては、既に虚仮の現実は虚仮なるが故に捨離せられることはなく、其処に「凡夫は捨つべく聖道は取る可き」謂なき絶対肯定の境地が新しく開かれ、塵界に投じて而も塵界への為に染せられざり自由が獲得せられるのであるが、否定の門こそはこの絶対世界への通路として必ず潜らざるべからざる処だったのである。<sup>⑤</sup>

と、『三経義疏』等の文に依りつつ、太子の仏教思想を日本思想史におけるはじめての、『否定の論理』として位置づけ、さらにその思想が中世の親鸞や道元等に伝承されていく点を述べられている。たとえば、

火宅無常の世界はよろづのことみなもてそらごとたはごとまことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします。〔歎異抄〕

## 五

という、法語はあたかも先の「世間虚仮。唯仏是真」の和語とも考えられるほど近似した文を成しているといわれる。<sup>⑥</sup> かくように聖徳太子の示現——、告命とは何かを確かめてきたが、最後に問題点を整理しつつ、その意味するところを尋ねたい。

前述してきたように、赤松氏の所論は、親鸞の仏道課題を「持戒」と「捨戒」によって言及されていた。『夢記』、「女犯の偈」の

行者宿報設女犯 我成玉女身被犯

一生之間能莊嚴 臨終引導生極樂

という四句の文には、「女犯」、「身被犯」と二度にわたって「犯」という字が示されている。そこには、妻帯僧への

道がまぎれもなく「破戒」、「無戒」という、仏道の「持戒」に背く愛欲、肉（生身）の問題にあるといえる。

『末法灯明記』では、「破戒の比丘」について、

破戒の比丘、これ死せる人なりといえども、しかも戒の余才、牛黄のごとし。

と表されるように、「破戒」はどこまでも「持戒」に對置している。つまり、「破戒」の身を懺悔し、「持戒」に精進していくことをいうのである。それに対して、「無戒名字の比丘」とは、仏道の実践規範である戒、定、慧の三学の仏道形態から除外された系列に位置している。

将来世において法滅せん時、当に比丘、比丘尼ありて我が法の中において出家を得たらんもの、己が手に兎の臂を牽きて、共に遊行して、かの酒家より酒家に至らん。我が法の中において非梵行を作さん。彼等酒の因縁たりといえども、これ賢劫の中において、当に千仏ましまして興出したまわんに、我が弟子となるべしと。（『末法灯

明記』）

そのように「無戒名字の比丘」の内実は、「我が法の中において非梵行を作さん」という、法に無覚知の生身（肉）、欲望に執われて生きる凡夫の生き様にほかならない。

そして、『末法灯明記』を読む限り、そこに見据えられている眼は、仏道実践の規範である「戒」が、「仏涅槃の後、無戒の洲満たん」、また「九十五種の外道競い起こらん」というように、時と共に「戒」そのものがなぜ虚作となっていくかという現実凝視にあるといえる。つまり、「持戒」の道とは、仏陀の制戒によって「破戒」の身を懺悔し、仏の境界に到ろうとする仏と衆生の連続性（順対応）にある。それに対して、「無戒名字の比丘」とは、自力の誠めによって仏の境界に到ることができない仏と衆生の非連続性（逆対応）を表しているといえる。いい換えれば、「持戒」とは「破戒」の身をつねに懺悔し、自らの力によって「法界を測知」（前回）しようとするあり方である。そこには到底、人間が真理に順対応するということは無理な試みといえる。「今の時の道俗、己が分を思量せよ」（『化身土巻』）

という人間省察は、すでに「持戒」の道の基底のところ、「無戒名字の比丘」となっていく末法の人間像、凡夫性が見据えられているといえる。「無戒」とは、

我が法の中において非梵行を作さん。(同前)

という、人間が全面的に徹底的に顛倒の中を生きていかなければならない事実がある。私たちの生の現実はあるがままであるがまゝに観ることのできない、如実知見の真理に背いてある生き方である。それ故、人生の実相を観ることなく、明るいすべてを暗いものに、喜ばしきことを悲しみに、祝福を呪いにしていくという煩惱汚染の事象のなかに、人間の顛倒した日々の生活はある。その全面的に顛倒した生を呼び起こす働き、功用こそ、

一たび仏の名を称し、一たび信を生ぜんもの所の功德、経に虚設ならじ。我仏智をもつて法界を測知するがゆえなり。(同前)

という、仏の名号を自覚的立脚地とする願心の発起、願生道である。親鸞は『和讃』に

罪業もとよりかたちなし

妄想顛倒のなせるなり

心性もとよりきよけれど

この世はまことのひとぞなき(悲歎述懐)

と、人間の生の顛倒を凝視しつつ、み名に呼びさまされる道を、

無慚無愧のこの身にて

まことのころはなけれども

弥陀の回向の御名なれば

功德は十方にみちたまう

無戒名字の比丘なれど

末法濁世の世となりて

舍利弗目連にひとしくて

供養恭敬すすめしむ(同前)

と讃えている。

そして、もう一つ「戒」について留意されることは、「専修寺に伝来する。鳥の子一枚と短冊形の反古を継いだものに書かれ軸仕立に表装されてある。その反古の部分に「六角夢想の偈文」がにじんでいることが気付かれ、表装をといてみると、その墨書の一部が薄く削ぎとられて鈍染の部分のがこっていることが判った。」<sup>⑦</sup>といわれる『浄肉の文』である。親鸞はその『浄肉文』について『涅槃経』書写のなかで、また『大槃涅槃経要文』のなかで推求している。

### 〔三〕浄肉文

涅槃経言

人・蛇・象・馬・師子・狗・猪・狐・獼猴・驢  
又言三種浄肉。

十種不浄肉食。

見・聞・疑。見トイフハ、ワカメノマヘニテ殺肉食。聞トイフハ、ワカレウニトリタルヲ食スルヲイフ。疑トイフハ、ワカレウカトウタカヒナカラ肉食スルヲイフナリ。コノ三ツノ肉食ヲ不浄トイフ。コノ三ツノヤウヲハナレタルヲ、三種ノキヨキ肉食トイフナリ。(『親鸞聖人全集』写伝篇二、二三三頁)

この『浄肉文』について、先程の『夢記』の文と重ね合わせて考えるとき、親鸞の仏道の「戒」についての疑問が呈示されているのではないかと推察する。私は、この『浄肉文』を想うとき、たぶん越後の生活を背景としたところ

の『唯信鈔文意』、また『歎異抄』の文である親鸞の言葉が対照的に浮かんでくるのである。

具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、广大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり。具縛は、よろずの煩惱にしばられたるわれらなり。煩は、みをわずらわす。惱は、こころをなやますという。屠は、よろずのいきたるものを、ころし、ほふるものなり。これは、り(餅)ようし(師)というものなり。沽は、よろずのものを、うりかうものなり。これは、あき人なり。これらを下類というなり。『唯信鈔文意』

うみなわに、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、とりをとりて、いのちをつなぐともがらも、

あきないをもし、田嶋をつくりてすぐるひとも、ただおなじことなり。

さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべしことこそ、聖人はおおせそうらいし。『歎異抄』第十三条

ゴロスニクワラシキスルナリ

これらの文には、「見」、「聞」、「疑」のあり方を除いた浄肉に対して、逆に「ワカメノマヘニテ殺肉食」という生業に生きなければならぬ人間の生き様が凝視されている。殺生は悪いことだから殺してはならないという建前論ではない。生きるためには「見」、「聞」、「疑」を除いた浄肉（不殺生）を以て、聖人顔のなかには一日一日が生きれない。そういう「いのちをつなぐともがら」の人々、自己への凝視がある。そのような現実の泥のなかに、愚禿の名告りは、泥のなかにあつて泥を超える無上涅槃道の仏道が堀り起こされてくるのである。つまり、果上の華ではなく、因位願心の仏道の事業の遂行である。

そこには、先程から尋ねているように、「持戒」によって「世俗の世間から聖別された清浄な区域」としての結果の場所としてではなく、世俗、世間を生きる人間の「生身」（肉）を観念化、抽象化することなく、//肉、食、妻、帯//の人

間が生きる具体的な場所に仏道が問い直されたのである。長く仏道は、出世間（出家）を「内」とし世間（在家）を「外」として、「内」なるあり方の志向において、「外」なるあり方を除外していく仏道の修行形態であったといえる。そのことが親鸞によって問われたのである。それは、人間の生の内実である愛欲煩惱の世間、*「肉食妻帯」*の世俗を荷負したところの仏道への問いといえるだろう。その問いこそ、『愚禿鈔』の上・下二巻の冒頭に、二度にまで返って確かめられるところの、

聞<sub>二</sub>賢者信一 頭<sub>二</sub>愚禿心一

賢者信 内賢外愚也

愚禿心 内愚外賢也

という、愚禿の述懐の表白である。仏道の「内」（出世間）と「外」（世間）の課題のなかでの、「愚禿」の表白にほかならない。

「内外」とは、「内」はすなわちこれ出世なり。「外」はすなわちこれ世間なり。（『信巻』所引、『散善義』）  
と言われる。

いま、ここでの「賢者の信は、内は賢にして外は愚なり」とは、よき人法然上人の心境である。内は「一心金剛の戒師」としての賢者でありつつも、外は「愚癡の法然房」、「十悪の法然房」として本願の信に内外相應の懺悔の身を生きた人を指している。そのよき人の仰せによって、「愚禿の心は、内は愚にして外は賢なり」と表白される。内は「無戒名字の比丘」、凡夫の愚かさを日々の生活に晒してしか生き得ない身であるにもかかわらず、外は「賢善精進の人」として驕り、自力執心にとらわれて生きる内外不相応の懺悔なき身の表白である。

そのことは、先程の『末法灯明記』の「我が法の中において非梵行を作さん」という、仏道のなかにおいて仏道から除かれていく、仏に背く系列の中に身を置いたところの表白にほかならない。つまり、「外の凡夫」（『化身土巻』）、

「外道の凡夫人」(論註)としての唯除の機、仏道の門より除外されてしまった門余の一道において、逆に仏道が問い返えされたのである。

その道は、「内」なるあり方の志向によって「外」なるあり方を除外、排除していくということではなく、「外」なるあり方をどこまでも「内」へと撰取し包みこみ、転換することによって「内」を成就する道が、「愚禿」の地平にて問われたのである。そのように愚禿の名告りとは、如来に叛逆して生きる人間の列の中に身を置き、「一乗の機」としての群萌を荷負したところの、仏者親鸞の魂のさげびであり、群生海を荷負したところの志願、大乘正定聚の機の歩みであったといえる。

真実淨信心 内因 撰取不捨 外縁

信ニ受 本願 前念命終「即ニ入正定聚之數」文「即時入ニ必定」文「又名ニ必定菩薩也」文

即得往生 後念即生

他力金剛心也、応レ知

便同ニ弥勒菩薩 自力金剛心也、応レ知  
大經言ニ「次如弥勒」文(「愚禿鈔」)

以上のように、親鸞の仏道の課題は何であったかを尋ねてきた。それは久しく仏道の歴史的形態が「出家主義」(内)、  
「在家主義」(外)という二つの領域、二元の枠組を超えることができなかつたジレンマのなかで、その二つの領域を越える仏道開頭が、浄土真宗の立脚地である回向論——、いわゆる如来二種の回向に帰敬して生きる念仏の僧伽の道として成し遂げられてくるのである。

そのことはどこまでも、親鸞にとつては聖徳太子の示現——、「夢記」の値遇、会得にあったといえる。『聖徳奉讃』には、しばしば「聖徳皇と示現して」、「聖徳皇のめぐみ」、「聖徳皇のあわれみ」という、太子の護持養育を謝念しつ

つ、  
仏智不思議の誓願に

聖徳皇のめぐみにて

正定聚は帰入して

補処の弥勒のごとくなり

聖徳皇のあわれみで

仏智不思議の誓願に

すすめいれしめたまいてぞ

住正定聚の身となる

と讃えられる。それは聖徳太子の発遣のなかに「正定聚に帰入」し得た身の慶びである。そして、その「住正定聚の身」になり得た「仏智不思議の誓願」の働き、功用が、

聖徳皇のおわれみに

護持養育たえずして

如来二種の回向に

すすめいれおわします

他力の信をえんひとは

仏恩報ぜんためにとて

如来二種の回向を

十方にひとしくひろむべし

と讃歌されてくる。そのように聖徳太子の示現とは、親鸞が二種回向の仏道了解に導かれていく大いなる発遣の教命であったといえるだろう。

註① 赤松俊秀著『親鸞』六二頁―六三頁。

② 同前六五頁―六六頁。

③ カール・バルト著作集五、「福音と教養」二五七頁。

④ 家永三郎著『日本思想史に於ける否定の論理の発達』三五頁―三六頁。

⑤ 同前三七頁―三八頁。

⑥ 同前八六頁―一〇一頁。

⑦ 親鸞聖人全集、写伝篇二、二七一頁。