

# 真宗学の根本性格とその中心課題

——徳川期における行信論の反省を手がかりとして——

藤 原 幸 章

はじめに真宗学の根本性格について考え、この学の中心課題としての行信の問題について特に徳川期における行信研究のひずみを反省し、これを通して真宗学のもつ独自性乃至は根本性格を確かめる手がかりをえたいとおもう。

## 一

「真宗学」の名が名乗られてからすでに半世紀あまりが過ぎた。この間それは「学」として存立するための基礎的条件が問われつづけてきた。具体的には「真宗学」という名称そのものの問題から、その定義・対象・方法・目的・性格等々はもとより、さらに根本的には一体真宗学は果して学として正当に成り立ちうるか否かというような、この学の存立そのものにかかわる問いまでが投げかけられてきた。ところでこれらの問いは、一面において真宗学が根本的に親鸞自身の信仰体験の事実そのものをふまえてのみ存立するという、この学の独自性を顧慮することなく、単に一般諸科学の概念からしてのみこれを解釈し規定しようとする視点からよせられた諸問題であるといえる。けれどももともと真宗学の名称は、大正七年以降はじめて本学において用いられた「新名目」であって（大谷大学樹立の精神）、

それは哲学・史学等のごとき人文諸科学と並んで、本学における最も重要な学科として設置せられたところにはじまるものであるから、この面からいえばそれはまた他の諸科学の側からよせられる上記の諸問題に対して、厳密に応答せられなければならない筈である。しかしながらこの場合にあっても上に一言したこの学の独自性は、本質的に承認せられなければならない大前提であって、このことは「大谷大学樹立の精神」に宣言せられている真宗仏教の解放という高い理念においても、「唯一つ宗教として残された所の仏教は我真宗であるが、その真宗こそ大乘仏教の極致であるから、そのまゝ学として研究を深めることが出来るのであって、ここに真宗という宗名に学名を附して真宗学と名乗る所以がある」との言葉が述べられているところに、おのずから明らかである。とするならば、真宗学は学の名を附してはいても、それは真宗の信心を基盤とする信仰の学であり具体的な宗教経験の領域における学びであるから、単にこれを一般科学と同質にのみ考えて一面的な定義や結論を下すことは、必ずしも妥当ではないであろう。

いまこの点を考慮しつつ真宗学の概念を簡単にいい表わすならば、真宗学とは親鸞が自身の信仰体験を通して身証した真実の宗教・真宗そのものを対象として、その信仰・教義を研究し、その学びを通してわれわれの自己に即する真実の救いを明らかにするための学的体系であるということが出来るであろう。即ちそれは比叡の仏教に破れ去った若き親鸞が、必死の願いをこめて師の法然から「うけたまはりさだめ」た、「生死いづべきみち」（恵信尼文書）そのものの学びであるといえる。とするならばわれわれはまず「真宗」の名に注目するべきであろう。真宗とは文字通り真実をもって宗とするとの意味に解するべきであって、その真実とは親鸞自身の厳しい求道・聞法を通して確かめられた宗教的真実そのものを指す。したがってそれは一般諸科学の領域における科学的真理とは異って、人間の理性や知識に基く分別や推考によって明らかにせられるべきものではなく、むしろ根本的にはその否定すらも要求するものである。それゆえに真宗学の学びは何よりもまず厳しい求道精神に裏付けられなければならないのであって、この学の研究には真摯な学問的探究と真剣な実践的求道との相応ということが、根本的に要求せられなければならない

こととなる。真宗学が本質的にわれわれ自身の生死いづべき道の学びであるかぎり、それは当然のことというべきであろう。かくしてこの学の学びは、やがてわれわれ自身の生死をいづべき究極の宗教的真理を明らかにせずにはおかないのであって、それゆえに真宗学はこのような純粋な宗教的真理の探究と開顯を目指すものといわねばならない。

しかるにかくのごとき純粋な宗教的真理は、「除疑獲証の真理」(総序)とか「撰取不捨の真理」(文類聚鈔)として、すでに親鸞によって完全に開顯し尽されているところであって、親鸞が特に宗祖として崇められる所以はここにある。とするならば真宗における真実は必ずしもわれわれの学問的探求によって、いま新しく発見せられ開顯せられるべきものではないといわなければならない。それゆえに親鸞に出発するこの学は彼によって確かめられた宗教的真理、及びそれに基く教義・信仰に対しては、絶対の尊信と敬意とを払わなければならないこととなる。たとえば親鸞が本願・名号を宗・体とする『大無量寿経』をもって真実之教としたことや、随所に示されている経釈文に対する彼独自の読法から、さらに龍樹や世親等の教学に対する親鸞的解釈等々は、これこそ彼の真剣な聞法求道に裏づけられた主体的な体験に基く独自の体験的領解であって、かくして確立せられたものが阿弥陀如来の本願力廻向を本質とする浄土真宗そのものである。したがってそれはわれわれの合理性にもとずく客観的科学的研究の結果をもって、これを訂正したり否定することは絶対に許容せられるべきではない。上にわれわれが指摘したこの学の独自性はここにその本質が存するのであって、それは特筆せられるべきこの学の根本性格であるといわなければならない。それゆえにここでは、その出発点からすでに親鸞が開顯した真理はこれを真理として承認し、その上で彼が指し示した真理の真理たる所以を解明することそのことが、重要な課題とせられなければならないこととなる。もとよりそれは親鸞の言葉のまゝの暗記や単なる鵜呑みであってはならないのであって、親鸞の言葉を聞くわれわれは、何故に彼はかくのごとくいつているのか、何故にこのように領解せざるをえなかったのかとの問いを親鸞に問い、聖教に問い、自分自身に問うこととてなくてはならない。これによってこそ真宗学ははじめてひらかれることとなるであろう。

真宗学が根本的にかくのごとき性格をもつものとするならば、上述のごとくこの学が一般諸科学に伍して学としての基礎的諸条件をみたすためには、超え難い難問に当面せざるをえないであろう。それゆえにこれまたすでに言及したごとく、徒らに学の名にとらわれてその体裁を整えることよりも、われわれはむしろ親鸞が身証した真宗を自ら至心に行学するというを先とすべきであろう。ここに人間の知性や合理性を先とした解学に対して、特に主体的な体験・実践を重んずる行学が尊重せられる所以がある。真宗の真実は人間理性に基く単なる理念や論理ではなく、それは善悪淨穢の分別をこえた宗教経験の具体的事実をその本質とするからである。親鸞の言葉はそのすべてが彼自身の信心体験に基く発言であるこというまでもなく、その限りこれに対するわれわれの学的推考も、また親鸞自身の体験意識に還元せられなければならないこととなる。もしもこのことなくして客観的・知識的にのみ理解しようとするならば、それは真宗学として正当に受容せられたものとはならないであろう。なぜならば、真宗学の学びは親鸞そのひとが悩み多き一個の人間として、必死に求めぬいた自身の生死いづべきみちの学びであり、したがってこのような親鸞との出会いなしにはこの学の学びは意味をなさないからである。すでに親鸞自身においても、「経の始に如是と称することは信を彰して能入と為す」との先覚の言葉が、注意深くみつめられている所以はここにある（信巻）。それゆえにここにおいては、親鸞が開顕した宗教的真実が、これを学ぶわれわれ自身の上にも、同じく純粋な宗教的真実として体験身証せられなければならないのであって、この意味において真宗学が究極の目標とするところの純粋な宗教的真理の開顕ということ、それがすでに親鸞によって完全に開顕せられ終った真実であったとしても、われわれ自身にとっては、その一つ一つが新たな意味をもった新しい発見であり出会いである筈である。われわれはこれによって自身の求道・体験の深まりゆく過程に応じつつ、そこに新たに新たにとより深い意味を発見し身証して、自身

における信心純化の過程を確かめることとなるであろう。かくしてわれわれはやがて究極の宗教的真理の何たるかを体認し、自身に即する真実の救いを確認することができるであろう。

されば科学の研究がそれぞれ等かの真理をもってその到達点とすることく、真宗学研究の到達点を求めるならば、それは親鸞に導かれつつわれわれの自己に即する真実の宗教的救済の確かめということ、いいかえるならば、「本願他力の宗義に基いて我々に於いて最大事件なる自己の信念の確立」(開校の辞)ということ、そのことにあるというべきであろう。したがってそれは要するに本願力廻向の救い、本願他力の救済そのものの上に、最も純粋な宗教的眞実を確認するところに、その究極の到達点があるといわなければならない。

かくして真宗学の学びは、常にこの最高目標を明らかにすることそのことに焦点が絞られるのであって、具体的には「他力眞実をあかせるもろもろの正教」に即して、いかにこのような純粋な宗教的眞実を聞きひらき、いかに自身がこれを身証するべきであるかという問題にその中心がおかれるものというべきである。しかしてこのような最も純粋な宗教的眞実の身証ということは、親鸞においてはもとより、また彼が尊重した先覚に願ても、眞實行信の体験ということ、換言すれば「本願を信じ念仏をまうさば仏になる」ということ一つにおいて確かめられているのであって、それゆえに真宗行学の中心課題もおのずからかくのごとき眞実行信の領解という問題に集約せられてくることとなる。

もともと行信の問題は教法そのものとわれわれ自身との主体的な関わりを場をあきらかにすることそのことに問題の本質が存するのであって、法が法として、機が機として眞に成就するのみただこの行信を他にしては求められるべくもない。したがってわれわれがただ念仏のみぞまこととえらびとるということも、念仏成仏これ眞宗ということのうなずきも、すべてが行信を場として成立するのであって、これこそわがこの身の生死いづべき道の確認であり、「自己の信念の確立」という「我々の最大事件」を解く直接の場そのものである。とするならばいわゆる「行信半学」

という言葉が語っているごとく、先学における関心の焦点ももっぱらこの問題に集中せられてきたことは、当然であるといわなければならない。と同時にそれは真宗学が生きた信仰の学である限り、親鸞教に生きるわれわれにとって、なにもものにも優先する最大の課題でなければならない。これこそ真実にして純粹な救済価値の確認というわれわれの根源的要求にこたえる所以であるからである。

しからばかくのごとき行信論はいかに展開してきたであろうか。以下この課題を中心として徳川期以降今日まで、積み重ねられてきた行信論を顧みつつ、いわゆる江戸教学反省の資とするとともに、これを手がかりとしてさらに真宗学の根本性格を確かめてゆきたいとおもう。

### 三

行信論といえはその名を聞くだけでも、人は直ちに繁瑣な内容をおもうであろう。それほどに複雑難解な論議がそこには積み重ねられてきたのであって、こんにち真宗学が閉鎖的な一派の学事にすぎないとか、訓詁的な会通の学であるとか、概念の遊戯を事とする教義学である等々と評せられる主要な原因は、徳川期を通じてこんにちまで論議せられてきた行信論研究の状況にあるといっても過言ではあるまい。たとえば行信の解釈に関して採用された、能行・能信所信・所行所信・能行所信などのテクニクや、これらの用語相互の間にわたる複雑な関わり合いから、これに絡まる行信機法の概念、さらに他教学から導入したとみられる当分・跨節、等々の用語や、これらを縦横に駆使した行信論研究の方法および実際は、これに接するだけでも途方にくれざるをえないものがある。このことはたとえば「行の巻」巻頭の標挙の文に対するこの時代の学僧の解釈や、『末燈鈔』の「信行一念章」の講義録等を一読するならば、その実態がいかなるものであるかは、多くをいわずしてうなずかれるであろう。志をここに立てた宗内の研究者においてすらかくのごとくであるとするならば、況んや部外者をして真宗学に失望させ、或は思わざる誤解すら

も引き起す原因となるのは当然のことであろう。のみならずそこに形成された複雑な学派の分派や、逆に一種の学問統制ともみられるような一学派への統合なども加って、いよいよ人をして岐路に迷わしめる結果を招くこととなった。

行信論とは上記のごとく、もともとわれわれの救いの成り立つ直接の場に関わる問題であって、上述した真宗学がめざす最高目標としての他力救済の確認ということも、これを他にしてはその場を失うこととなるといわねばならない。それゆえにこの問題に対する先学の研究は勢い慎重にならざるをえないものがあって、いよいよ緻密な研究と推考がかさねられてきたのも、一面からいえば当然であったといえるであろう。しかしながらそれはまた一面に論議のための論議を生み、いよいよ問題を複雑化して却ってその本質を見失わしめるに至ったことは否定できないところである。かくしてこのような行信論研究の方向は、真実の宗教真宗が人間存在の矛盾を突破する力を失わしめる結果をすら招くこととなった。くりかえしいうごとく行信の本質はただ一つ自己の信念の確立の場を問うことであり、他力救済の確認ということそのことにある。さればわれわれはなによりもまずこれを親鸞に聞くことからはじめなければならぬ。

親鸞によれば「たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとの仰をかふむりて、信ずるほかに別の子細なきなり」との言明に明らかなごとく、それはただ念仏一つに自己自身のすくいを確認するという信心であって、これこそ比叡の山に死んだ親鸞がよき人法然から「うけたまはりさだめ」た「生死いづべきみち」そのものであったのである。周知のごとく親鸞はこれをまた「雑行を棄て、本願に帰す」とも告白しているところであるから、親鸞における起死回生の原点は、なによりも阿弥陀の選択本願、すなわち念仏往生の本願そのものにあったといわねばならない。それゆえに親鸞自身における行信の体験は上掲『歎異抄』の言葉が明示しているごとく、法然の指導のままに念仏往生の本願に帰して、ただ念仏もうすということ一つにあったことは明らかである。親鸞はかくのごとき行信を主著『教行信証』において阿弥陀の側からわが身にめぐまれた「往相廻向の行信」としてうけとめ、これをその根源

にかえりみて敢て「大行」・「大信」と表わしたのであったが、彼はこの中まず大行から領解してゆく。

親鸞によれば、〈大行とは則ち無碍光如来の名を称することである〉と定義している。「行の巻」巻頭のいわゆる大行出体釈がこれである。周知のごとくそこには「謹んで往相の廻向を按ずるに大行あり、大信あり、大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり」といい、さらにこれをうけて「斯の行は即ち是れ諸の善法を撰し諸の徳本を具せり。

極速円満す、真如一実の功德宝海なり。故に大行と名く」と領解している。ここには大行とは無碍光如来、即ち阿弥陀如来の名を称する称名念仏そのものであること、そうしてそれはそのまま阿弥陀・無碍光如来自体が大涅槃界を背景として、向うからわれわれの娑婆界まであらわれ来た、最も具体的な活動相そのものであること、したがってこの行は文字通り諸の善法を撰し諸の徳本を円満した一実真如の功德宝海そのものであって、それゆえにこそ「大行」といわなければならぬというのである。されば無碍光如来の名を称える称名大行こそ一如宝海から「かたちをあらはしみなをしめして、衆生にしらしめ」（一念多念文意、一切衆生を撰取して大涅槃界にあらしめんとする阿弥陀そのもの）の最も動的積極的な自己表現であって、それは阿弥陀が阿弥陀として「真無量」（浄土和讃）であり、無碍光如来そのものでなければならぬ所以を自証するものといわなければならない。

かくして明瞭なことは大行とは「称無碍光如来名」といわれる称名念仏そのものであって、われわれはこのような称名大行を通して能く如来を知り、同時に自己を知る。それは如来が選択し廻向したまえる行であって（歎異抄十一参照）、それゆえにわれわれをして能く破闇満願せしめ、証大涅槃せしめずばやまない「最勝真妙の正業」であり、「至極無碍の大行」（いづれも「行の巻」そのものであるということができる。念仏が特に「第一希有の行」（愚禿鈔下）といわれる所以である。「行の巻」一卷はこのような称名大行の道理を開顯し証明するための労作であること、あらためていうまでもない。

しかるにこのような親鸞の明瞭な大行論もそれが「信の巻」の大信との関わりにおいて問われるとき、そこに複雑



きわまりなき論議が引き起されてくるのであって、その結果いつの間にか大行とは則ち称名念仏であるとの明快な親鸞の領解は後退し、代って特に名号大行論が前面に打ち出されてくることとなった。そこでは念仏往生とはあたかも名号往生であり、「念仏成仏これ真宗」は名号成仏が即ち真宗であるかのごとくにまで、名号そのものが強調せられている。いわゆる法体大行説がこれであって、ここにおいてはもっぱら名号が唯一の形而上的な救済原理として超越的に位置づけられ、大行とはまさしくこのような超越的にある法体の名号そのものであると考えられている。そうしてそれは大信との関わりにおいて、特に本願成就の文の「聞其名号信心歡喜乃至一念、至心廻向、願生彼国即得往生住不退転」の経説を權威として、直ちに「信心正因報恩称名」論を形成し、あたかもそれが親鸞教の教条でもあるかのように一般に定着するまでに至ったのであった。法体大行とか、信因称報とかいう教義表現は、親鸞教が「他力真宗」として「ひとへに弥陀の御もよほし」（歎異抄六）を本質とし、人間的な自力のはからいを蔽しく拒む以上、これをわれわれのもつ言葉の上に概念化するためには、甚だ効果的な教義表現であると一応はいえるごとくである。しかしながらそれがどれほど巧みな表現であったとしても、根本的に超越的な法体名号論に根ざすかぎり、称名念仏こそ本願力廻向の大行であるとする親鸞の領解そのものは、積極的には定置せられるべくもないであろう。

かくしてこのような了解や、これに基く教義表現は、われわれから潑刺たる称名大行の実践を奪い、いつの間にか思弁的・観念的論議が優先する傾向を招く原因となったことは、否定できないところである。念仏を忘れ、称名を疎外した「専修念仏のともがら」は、単なる仮名の念仏者にしか過ぎないであろう。念仏もうすことのみが本願を本願と信知し、大悲を大悲とうなずく「正智」（総序）であるからである。「専修念仏のともがら」（歎異抄六）とは親鸞が直接よびかけた、念仏往生の信心に生きた東国同朋のひとびとであった。それゆえに彼等もまたこのような親鸞のよびかけにこたえて、みずからを「聖道門のひと」に対して、特に「専修念仏のひと」（いずれも歎異抄十二）と名乗っているところである。専修念仏とは親鸞の師弟を貫く強靱な紐帯であって、それは上述した「たゞ念仏して弥陀にたす

けられまひらすべし」との法然のおおせに直結し、したがって選択本願のおんころくに相応して、ただ念仏もうすということそのことのほかにはない。これこそ「本願を憶念して自力の心を離る」（化身土の巻）といわれる「誓願一仏乗」としての横超・他力真宗そのものである。このような本願に相応して念仏成仏する仏道をゆく「専修念仏のともがら」において、一体、繁瑣な能行・所行とか能信・所信とか、或は称名だ名号だというごとき分別がはたらいいたといえるであろうか。人間の分別や思弁を超えて、「なにごころなく本願に相応して念仏するひと」（歎異抄十二）、これこそまさしく「専修念仏のともがら」のありようであって、それゆえにまさしく親鸞の大行釈に直結した（順次往生）の確信に生きる「念仏の人々」（御消息集四）であるというべきである。さればかくのごとき専修念仏をいのちとする横超他力真宗を、さきの（信心正因・報恩称名）との教義表現に準じて、もしいい改めるならば、親鸞教はまさしく（念仏往生・信心正因）と標示せられるべきであろうと考えられる。

#### 四

さきにわれわれは親鸞における簡明な大行の定義にもかかわらず、徳川期以降こんにちまでの大行理解の大体の方向は、必ずしも親鸞のそれに直結したものはなかった事実を指摘してきたところであるが、そもそもそれは何にもとづくものであろうか。この問題は真宗学の中心課題であるから特に慎重に対応せられなければならないけれども、ここでは親鸞の簡明な大行論がゆめられるに至った原因の所在を確めることが、先決であると考えられる。されば以下においてこれに基本的に関わると思われる諸問題をとりあげたいとおもう。それはおのずから徳川期における行信研究の反省につながるごととなるであろう。

周知のごとく行信・機法の関係についてこれを真正面からとりあげた最初のものは存覚の六要鈔である。

行は所行の法、信は是れ能信なり。……信行離れず、機法是れ一なり（卷一）

とか、

十七十八更に相い離れず、行信・能所・機法一也（巻二）

とは、即ち存覚が明らかにした行信領解の基本を示すものとして常に注目せられてきたところである。われわれはこの文章を一読しただけでも、その難解さに足踏みせざるをえないものがある。しかしながら難解のゆえに、敢てこれを避けるならば、一步も前進しないことは自明である。しからばそれは何を語るものであろうか。要するにこの文章は「ただ念仏して弥陀にたすられまひらすべし」と信ずる親鸞の信心そのものの厳密な領解に基く発言であると考えられる。いうところの「所行能信機法是一」とは、念仏と信心とは機法・能所の関係において領解するべきであって、念仏はわれわれにおいて行ぜられつつ念々がそのまま如来廻向の法であり、したがって如来の大悲心のわが身への顕現であるに對して、信心はこのような念仏に即する大悲心のわれわれ自身における主体的な確かめである。それゆえに念仏は法、信心は機として所行・能信の關係において示されたのであって、それはいわば表裏の關係において領解せられることとなったと考えられる。それゆえに所行の法としての念仏はもとより、能信の機としての信心も、ともにその本質において如来選択の願心一つに帰せられるほかはないというのであって、存覚のこの文章は親鸞教の本質としての本願力廻向の行信について、これをその根源からいい表わしたすぐれた領解であるというほかはない。

されば行信能所機法是一ということとは、親鸞における念仏往生の信心のありようを厳密にいいあらわした言葉であって、親鸞みずから「弥陀の名号となへつゝ信心まことにうるひとは……」（浄土和讃）と詠じているごとく、われわれは如来の行としての念仏を行じつつ、その念念の念仏に如来選択の願心をうなずくことができるのであって、かくして成就するものが即ち念仏往生の信心にはかならない。

存覚が用いた所行能信等の言葉は、かくのごとく本願力廻向の行信という具体的な信心体験の事実を指摘した言葉であったにもかかわらず、そこに用いられた能所の用語は、たとえば能帰所帰・能依所依というごとく、元来一つの

動作の主客の関係を表わす言葉であるところから、ここに文字にとられた学解を主とする分析的な解釈が加えられることとなった。即ち大行そのものに所行・能行の別を厳密に分別し、しかも所行・能行ともにそれぞれ大信に対応させて理解することとなったのである。かくして表われたものが能所の言葉を重々無尽というほどに駆使することとなった徳川期の行信論であって、論議はいよいよ密にわたりつつ、本質はいよいよ遠ざかるというごとき結果を招くに至ったもののごとく、その最たるものが上述した法体大行説であるといっているであろう。そこではいわゆる法体の大行として名号が対象論的にのみ考えられ、それが大信を通して初めて口称の称名に具体化するところであるから、もともと一つの大行が所行と能行とに二元化されて、信前と信後、初起と相統というごとき概念化・固定化がもたらされることとなって、遂に「教行信証」の四法は〈教行信証〉の五法とならざるをえないのみならず、さらに行信の次第さえも逆転せられ〈教信行証〉の順序に改められなければならないこととなるであろう。このような了解は真宗そのものの破壊であることはもとよりであるが、上に言及したごとく、何よりもわれわれから敬虔な称名念仏の実践を奪い去って、論議のみを先とする思弁的・観念的な信仰形態を優先させる結果をもたらしたことは否定できない。親鸞教のいのちは何よりも本願を信じ念仏をもうすということであり、このこと一つに徹するところに本願に相応してただ念仏する専修念仏のともがらのしるしがあるというべきである。信心というも念仏もうす身における内面的なうなずきであるこというまでもない。存覚の領解はこのことを見通した彼自身における真摯な念仏の信心の発言であったといわねばならない。しかるに徳川期における行信論の主流は、概念にとられた分別を先とする方法がとられたのであって、そこから上述のごとき混乱が招かれることとなったと考えられるのである。

## 五

以上われわれは徳川期の行信研究の実態について、これを特に法体大行説を手がかりとしてそのひずみをごく大ま

かに指摘してきたのであるが、それにしてもこのような対象論的な固定的な解釈がとられるに至ったのは、上記のごとき存覚の領解に対する誤った解釈のみに基くものといひ切れるであろうか。根本的には何がこのような誤解をもたらしたのであろうか。さらに別の原因は考えられないであろうか。ここに思い当るものは圧倒的な影響力をもった『御文』の教義表現に対する不測の誤解ということである。中世以降の真宗教団においては、周知のごとく『御文』がほとんど絶対的な権威をもって迎えられ、真宗安心の鏡としてすべてに優先する地位におかれた結果、専ら名号を中核とする蓮如の教義表現を決定的な視点とした祖典の学習及び伝道が積極的に推進せられることとなった。

しかるに『御文』は、願成就の文をもって経とし、善導の六字釈を緯として織りなされた錦であると評言せられるごとく、もっぱら本願成就の文の「聞其名号信心歓喜乃至一念……」の聖言と善導六字釈によって、名号六字のいわれをききひらく一念帰命の安心が強調せられている。それはもとよりこれによって容易に「第十八の念仏往生の誓願のこころ」(五の一)一つに帰せしめようとする、平明を旨とした蓮如苦心の表現であって、それは『歎異抄』が強調する「故親鸞聖人御物語の趣」と本質において異なるものではないといえるであろう。けれどもこのような名号一つをもって真宗を語る教義表現は、そこに期せずして名号が超越的な第一原理としてのみ対象論的に位置づけられ、そこから『御文』の原意をこえて勢い上述のごとき法体大行論への傾斜を促すこととなったごとくである。かくしてそれは信心正因・報恩称名というこの教条化に伴っていよいよ増幅せられ、称無碍光如来名との称名大行は後退しがちとなる。もともと『御文』のこのような表現そのものは、蓮如をつつむ歴史状況に対応して真宗を顕彰するための苦心の表現であったことはいまでもなく、これによって後発教団としての真宗を戦国流離の乱世に生きる民衆によく媒介しえたのであった。それゆえに真宗教団史上における蓮如の地位の重さは決定的であること多言するまでもない。しかしながらその地位が絶大であればあるほど、それは蓮如以後の徳川期における法体大行論の正当化へ向けて積極的な支証を提供する結果を招くに至ったことも、また否定できないところである。こんにち行信論といえ

ば、名号(行)―信心(信)―称名(行)との図式化が可能なほどに、法体大行説が定着するに至った背景、のみならず上述したような存覚の見解に対する一面的な了解がとられるに至った原因には、このような短絡的に理解せられた『御文』の影響が考えられてもあながち不当ではないであろう。さらに信心正因・報恩称名ということが教条化されるほどに定着するに至った所以も、『御文』の絶対化に帰せられるといえるであろう。その半面に称名大行の積極的な実践が後退するに至った背景もまた、このあたりに求められるごとくである。

かくして『御文』が重要なよりどころとした十八願成就の文は、蓮如に先立つ覚如の『改邪鈔』(十一)等の表現と相俟って、決定的な権威をもって迎えられ、いよいよ法体大行論の原理として考えられて、その結果正定業としての称名大行は獲信一念の上の仏恩報謝の称名としてのみ位置づけられるに至った。ここから勢い称名大行の地位は後退せざるをえないこととなろう。真宗が親鸞において特に「願成就一実円満之真教」と讃えられ、獲信体験の事實は願成就の文によって語り願わされていることは、「信の巻」に明らかである。しかし願成就一実円満の真教とは、そくばくの業をもつ宿業の身としてここにある親鸞一人の救いの証権を、阿弥陀の本願に聞きひらいた歓喜に基く発言であって、それは一生造悪の身が弘誓に値うことをえた「帰本願」の欲びに根ざす。即ち「十方衆生若不生者」の悲願は、いままさに愚禿親鸞一人の上に成就したのであって、それゆえに親鸞は願成就の「聞其名号」の聖語を領解して、特に「聞」というは衆生仏願の生起本末を聞いて疑心あることなし(「信の巻」といい、また「聞其名号といふは本願の名号をきくとたまへるなり。またきくといふは本願をきくと疑ふことろのなきを聞といふなり」)(一念多念文意)という。これによれば名号を聞くとは明らかに本願を聞くということであって、これこそ弥陀の五劫思惟の願心を聞き、選択本願のおんころに「同心する」(御一代聞書)ということよりほかにはない。法然における選択本願論が名号選択の願心を推求しつつ、究極において阿弥陀の「平等の慈悲」(選択集本願章)一つにその根源を尋ねあてていること、並びに親鸞が法然との値遇の感激を、特に「帰本願」の一語において語り尽している事実が思い合わせられる。

これによってもほぼ明らかなごとく、親鸞の真宗は「本願為宗」の立場において開顯せられているに對して、蓮如の教義表現はこれをもっぱら「名号為体」に立って開示したものと見えるであろう。両者はもとより異質のものではないけれども、蓮如教学の表現が特に名号中心に組み立てられているところに、上記の如き傾向を伴うもののごとく考えられる。かくして名号といい念仏というも、もともと如来選択の願心を本質とする限りそれは本願の名号であり、同時に本願の念仏であって、名号、念仏、称名の間知識的な分別を加えて別執するべきではないであろう。しかるに事実においてはここにも学解を先とした分析が導入せられ、名号は所行、念仏・称名は能行とかたくなに偏執せられ、根本的に如来のものであるべき名号・念仏を学解の世界において規定しようとはからうあやまちが犯されてきた。親鸞においては果してこのような分別がなされているであろうか。名号も念仏もそれは阿弥陀が阿弥陀であることの自己証明であって、それゆえに「念仏には無義をもて義と為す、不可称不可説不可思議のゆへに」(數異抄一〇)といわれる所以であって、それはもともとわれわれの知識的な分別を超えたものである筈である。にもかかわらず、名号とあるからこれを法体名号として超越的、對象論的のみ理解するならば、「教行証」の三法をもって真宗が開顯せられる場合の〈行〉は、これをどのように解するべきであろうか。このことは「教行信証」の四法の場合といえども本質的に異なるものではなく、ここでも同様に法体大行説をもっては領解しつくせないものが残るであろう。その他、念仏往生の本願は、いわゆる信行の次第をもつて表現せられているから、これこそ法体大行説の最も重大な論拠とせられるごとくであるけれども、親鸞は明らかに信への順序をもって本願を領解しているのであって、具体的には上來度々注目したごとく「親鸞におきてはたゞ念仏して弥陀にたすけられまいらずべしと……信じて……」と明言し、それゆえに唯円は「本願を信じ念仏をもふさば仏になる」と美しく相承しているところである。ここに「本願」とは念仏往生の本願を指すこというまでもない。

かくして大行とは「選択称名之願」、「往相正業之願」と名づくべき「諸仏称名之願」を背景とした、無碍光如来の

名を称する称名念仏の大行でなければならぬ。さればこそそれは凡小自力の行に非ざる「不廻向之行」(行の巻)であつて、それゆゑに如来選択の願心から発起した利他深広の「淨信」(文類聚鈔)を成就せずにはおかないのである。このことは『大無量壽經』が本願を宗とし名号を体とするがゆゑに真実之教とせられ、これをもって淨土真宗そのものと領解せられたところに、その本質があるといわなければならない。

## 六

以上において真宗学とは、如来の本願名号を宗体とする淨土真宗こそ、われわれの自己に即した生死いづべき真実の仏道である所以を学びとる信仰の学であつて、それは本願に相應して念仏もうすという、われわれの個々における主体的な実践においてのみ、體驗的にうなずくことができる行学でなければならぬ事實を強調してきた。そうしてこれを特に徳川期における行信研究のひずみを反省することによって、具体的に確かめてきた。いまこの確かめの方角を親鸞に求めるならば、それは彼が雜行を棄てて選びとつた歸本願の仏道であるということが出来る。雜行を棄てるとは人間的な分別に基くもろもろの営みを虚妄と自覚することであり、歸本願とは虚妄を虚妄と自覚せしめるに至つたその根源に歸することである。このことはわれわれの合理性に基く客觀的知識的な学びを拋棄して、根本的に人間の虚妄生死をいづべき道そのものに歸するということを意味する。とするならば、真宗学は仏の大悲心そのものの学びであるといつていいであらう。このこと一つがふまえられているならば、われわれはこの確認に立つて西歐的な神学的方法、乃至は哲学的思索を導入して、真宗学の近代化への再構築に努めるべきである。けれども上記のごとく、真宗学とは根本的に自身の生死いづべきみちの学びであり、仏の大悲心を行学すること一つに歸するものとするならば、そこにはおのずから限界があることを知らねばならない。安易な妥協は敵にこれを慎しむべきである。われわれはむしろ上述したこの学の根本性格の確認をふまえて、余他の一般諸科学に対して行学としての真宗



執筆者住所が掲載されているため  
リポジット非公開とする。

学のもつ独自性の承認を求める方向に努力するべきではなかろうか。なによりもわれわれのころすべきは、学解にまよって宗祖親鸞のおんころにそむくことであり、本願にもれるということそのことである。