

ことだけは確かである。いまは、その一つの問題提起として、「ヨーガと念神」をとりあげたわけである。

真宗教判論の課題

本学教授 幡 谷 明

一
 教判は、仏教が宗教・宗旨として立教開宗されるための大前提となるものであり、信仰による主体的自覚(安心)を普遍的真理(教相)として根拠付けるものとして、極めて重要な意味をもっている。その教判について、これまでは主として、釈尊によって教説せられた一代仏教について、それをある観点に立脚して分類し稜序付けることにより、種々の異った内容や表現形式をもつ一代仏教の根本となっている真理、あるいはそれが究極的に指示している立場を明らかにするものという側面から採りあげられ考察されてきた。天台の五時八教判や華嚴の五教十宗判等、六十種にも及ぶ数多くの教判は、確かにそのような課題のもとに開かれたものであり、その一々の教判の意味や相互の関連性を知ることによって、仏教の根本真理を説明することが重要であるのは、今更説明するまでもないところである。しかし、教判は他との比較・対決を通してそれ自身の宗教的立場を明らかにするという批判的

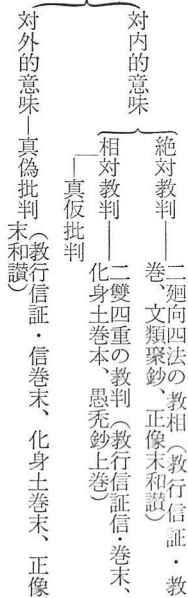
精神の営みである以上、それは単に仏教の内部における優位性の確保という限られた一面からのみ捉えられるだけでは決して充分とは言えない。それは同時に、仏教が他の諸思想や諸宗教に対し、真理としてどのような独自性をもつものであるかを明らかにするということ、対外的な立場からも考察されるべきものである。その意味で、釈尊が仏教を開顕されるに当って、古代からの輪廻思想を基盤として成立してきたバラモンの祭祀宗教や、あるいはそれへの反動として釈尊当時に興起した六師外道等の所謂自由思想家に対して徹底的な批判を行われたことが仏教における教判の最も原初的な態として注意されるべきであり、そのような態での教判は、それ以後の仏教の歴史においても、種々の態をとりながら展開してきたものであることが、殊に現代のような諸宗教や諸思想との出会いと対話が要請されている世界文化統一時代においては、改めてその意義が検討されるべきであろう。

そして、そのこととの関連性においてここで明らかにしておくかなければならないのは、教判論は単に真理を学問的に究明する教義学として設けられたものではなく、それは何よりも先づ教団の思惟ともいべき教学の課題として要請されるものであるという点である。すなわち、仏教は本来三宝への帰依において成立つものである限り、仏教としての真理を説明することは、仏法による僧伽の確立を志向するものであり、その真理性は僧伽の実現という歴史的現実形態においてその真実性を証明するものでなければならぬ。しかも、僧伽の形成は現実的には世俗的な宗団を媒介体としながら、その理念を現実具現してゆくという宿命と課題

を荷負しているものであり、そこに教団の思惟としての教学が厳しい批判的精神の営みとしてのみ成立つ根本理由がある。先に裁判が対内的立場からのみでなく、それ以上に対外的立場から採りあげられなければならないと言った理由もそこにある。

二

裁判のもつそのような二義性は、親鸞によって確立せられた真宗教判論の上に、それを見ることが出来る。



親鸞にとって真宗とは、積尊により大経の上に真実教として開頭せられたものであり、三國の祖師により時機相應の法として、歴史の上に証明せられきたものであることを意味した。そしてそれは、法然により末代の僧伽として結実せられ公開されるに至った真実の宗教としての仏教を表わすものに他ならなかった。親鸞における二廻向四法の教相、あるいは二雙四重の教判は、そのような歴史的伝統に立脚して、当時における聖道門仏教および浄土異流の観念性を批判したものであり、それによって人顔の歴史をその根底から支えてきた仏教の根源と、それが究極的に志向する方向を明らかにしたものである。しかもそれは三願転入の表

白に見られるごとく、親鸞自身の求道の歷程において仏教の歴史と意義を問い、徹底して真仮を弁別してゆくという極めて主体的な実践を通して明らかにせられたものであり、仏教を主体性の問題とは切離された客観的真理として捉え、その価値の優劣を比較するという学問的関心から行われたものではなかった。そこには大経流通分に経道滅尽と告げられた法滅の時代を、自らの生死の危機を示すものとして内在化することにより、そこに生死の無常を超え、正像末の三時をも貫いてはたらく永遠真実の法を開示してゆくという熾烈な宗教心が躍動していたことは今更説明するまでもない。故に親鸞は自らに対してと同様に他に向けても、「今時の道俗、己が分を思重せよ」と語り告げたのであり、その切々とした祈りの心が、対外的にも苛噴なき真偽批判として展開していったのである。そこには、末法濁世という時代の激流に翻弄され、何等なすべき術もなく、暗い宿命と戦いながら生き続けている人々の痛ましい姿が、その透명한眼底にいたく焼き付けられているに相違ない。故に親鸞はそれらの人々に向けて三宝に帰依すべきことを告げると共に、帰依すべき三宝を提示することなく迷信邪教をもつてその流転を助長せしめている当時の教界に向けて徹底した批判を行わざるを得なかったのである。すなわち親鸞にとつて、真実の宗教としての仏教とは、宿業の自覚に徹することにおいて現実の不安から解放されるものでなければならなかったものであり、その観念に立脚してあらゆる諸宗教に対しての批判が行われたものと見るべきである。そこにすでに触れた積尊における仏教開頭の精神が、時代・環境を超えて親鸞の上に再現せられ

ていることを知ることが出来るのであり、そこに真宗教判論の特質を見出すことが出来るであろう。

三

周知のごとく、真宗教判論の根本的立場は現生不退にあり、親鸞はその現生不退の信念に生きる道を横超の直道として表明した。それは不断煩惱という宿業の自覚の徹底において、そこに不断煩惱得涅槃という自由を、念仏の信心による転成の利益として獲得する道を表わすものである。その横超の直道としての現生不退に相對するものとして注意せられるのは、現世利益ということであろう。現世利益は、現生不退ということが、生死という人生における矛盾の根本的解決を求めるものであるのに対して、貧困・病氣等のこの世における種々様々の事象の解決を求めるものであり、明らかに意味を異にしている。しかし、人々が宗教の名のもとに求める現世利益は、死者の冥福を祈る祖先崇拜と共に、生きる者に直接的に関わる利益として強く要請せられている、いわば本能的な要求であり、歴史的にみても我が国における宗教は、それを無視しては成立しえなかつた。一部の学者は我が国における潜在的主体性として神道を重視し、一部の学者は密教的な呪術信仰を重視するが、現世利益を求める本能的要求がそれらの宗教と結びつきながら根を下してきたことは今更説明を要しないところである。故に親鸞においても現生不退の立場は、現世利益との関わりの中で明らかにされねばならなかつたのであり、教行信証信巻末の劈頭に示された現生十種の益についても、その初め

に冥衆獲得の益という現世利益を掲げ、行巻に善導の觀念法門、往生礼讚等によって示した現世利益を更に現世利益和讃として詳しく敷演していることによつても、そのことは窺われる。すなわち親鸞にあつては、現世利益は念仏のはたらきに内含される自然の徳用として示され、現生不退は、信心の自覚において開かれる功德として表わされているようである。故に親鸞においても念仏による自然の徳用としての現世利益を全く否定し去つてしまつて何等願ふことがなかつた訳ではなく、ただそれが信心の自覚において、すべてを業報にさしませさせて生きる道として、現世の問題を根源的に解決する方向において開かれること、云い換れば、現世の問題は現生不退の自覚の成就するところに、自然に解決してゆくものとして見出される根源的立場が明らかにされたのである。

しかし、そのような親鸞における現生不退の立場は、教学的にはすでに自明な事柄であつて、今更改めて論ずるまでもないことであると云われるかも知れない。確かにそうであるに違いないが、すでに触れたごとく、教学は教団の思惟として現実の世俗に関わるものであり、世俗においてその真实性が証しされねばならないものである。現世利益を求める心は、人間の本能的要求であるにしても、そこには人生の業縁と共に、歴史の業縁ともいふべきものはたらいていると云わねばならないのであり、その根底あるいは情況を深く洞察してゆくことにより、業縁の中に流転し続ける衆生の内面に、業因としての自らの主体性に立ち還える道を開いてゆく努力が不断になされてゆかなければならないので

ある。そこに親鸞の批判的精神、更に尅実して云えばその根源的主体としての阿弥陀の本願力に生きる者に課せられた真宗教論の展開という課題があるのではなからうか。そしてその場合、基本的姿勢として確めなければならないのは、仏教の特質である寛容性についての反省であろう。過去の歴史において、我が国の仏教は真正な意味での寛容性という機能よりも、妥協性という歪められた機能を多分に果してきたことを否む訳にはいかない。真の意味での寛容性は、無批判にすべてを受容れることではなく、選択摂取という意義をその内にもつものでなければならぬことである。親鸞の批判的精神に見られるものも、選択摂取ということであり、何よりもその精神の回復が願われているのが教団の現状であると云えるであらう。

根源学としての立場

本学助教 暁 鳥 哲 夫

「正法眼蔵随聞記」の中に、懐契という人が道元禪師に向って、「經典を拝読したり法文を聞いたりすることによって、少しは何か仏法というものが私にも分ってきました。」という感想を述べておられる箇所がある。その際、道元は、この懐契に向って、「經典を読んだり法文を聞いたりして、それだけ仏法が分つた、仏教に近づいたとおまえが思うのなら、寧ろ逆に、そう思

うただけおまえは仏法から遠ざかったのだと思え。」と言われるところがある。このことは一体何を意味するのか。そして、こういうことに対して道元がもし一言云いせわれるなら、只管打座という言葉に尽きたらうから、この場合、この只管打座ということがどういう意味を持つのか、何処から来ておるかということが重要である。このことは、道元禪師が支那の天童山の如淨禪師の前で悟りを開かれたときの一言が、「身心脱落いせとくし来る」ということで、結局、これに収約してもいいだろう。その身心脱落の為に、唯だ一依に只管打座ということを勧められる。ここに、道元の自覚の骨格が非常に簡明な形で示され、そこから懐契への言葉も出て来ている。こういうことは、「正法眼蔵・生死の巻」では、「心をもてはかることなかれ、言葉をもて言うことなかれ。」「身をも心をも放ち忘れて、仏の家に投げ入れて、仏の方より行なわれて、これに従いもて行くとき、身をも心をも放ち忘れて仏とは成る。」という言葉になつている。ここで大切なのは、「身心脱落」「身心を放ち忘れる」ということの一歩の急所は、体の方ではなしに、心こころの方の心にあるということである。つまり、「心をもてはかることなかれ」「言葉でもて言うことなかれ」ということが一番の急所、眼目であるということである。そのことの為に、一つの方法として勧められるのが只管打座であり、そこから懐契への言葉も出て来ている。

このことを、清沢満之の場合に見てみると、その臘扇記の中に「身心外物」という形で説かれる。このことの究極的な形は、臘扇記というものは二綴になつて残つていて、二綴目の最初が二重