

真宗教判論序説

—誓願一仏乗の意義を中心として—

幡谷明

現代は、非宗教化、世俗化の時代であるといわれる。それは長い間にわたって、主体的に受けとめられ、歴史的にも承認せられてきた、宗教のもつ普遍的な意味が、主体的にも社会的にも失われてゆくような状況を語っている。すなわち、これまで聖なる領域として存在しえたものが、一々否定されてゆき、それに代わって俗なる領域が、深く浸透し拡大してゆくという、現代社会が呈示している歴史的状況を、鋭く指摘した発言であるといえよう。そこには、本来主体的実存に深く関わる信仰の立場が、宗教一般の問題に還元せられることによって、主体性を喪失したものとなつていることと共に、真の意味での世俗性を明らかにすべき筈の教法乃至教団が、逆に世俗の中に埋没して、その

本來的な課題を見失つていてことへの告発があるよう思ふ。そのような歴史的状況の中から、あらためて、浄土真宗とは何なのかという問題が、現代における教団の存在理由を問うという、極めて現実的であるとともに、本質的でもある視点から、厳しい批判的な眼でもつて問い合わせされているのである。それは、現代という危機の時代を、親鸞の精神に導びかれて生きようとする者にとって、避けて通ることの許されない、いわば、その生存理由そのものに関わる問題であるといつても、決して過言ではなかろう。しかし、世俗化の時代にあって、決して単なる世俗主義に顛落することなく、真の意味での世俗性の確立を何処までも志

向してゆような宗教の在り方を、真に主体的実存的に問うてゆくことは、いかに不斷の精神的緊張をわれわれに迫つてくる、極めて至難な課題としてあることだろう。小論は、その困難な課題を私なりに受け止めながら、親鸞はある激しい歴史の変革期にあって、どのような課題を背負つて生きたのか、彼のあの強靱な自己否定の精神は、どこから生れてきたものなのか、そういった問題を念頭に置きつつ、これまでややもすれば、教義学の一問題として捉えられ、あまり重要視されなかつたように思われる、真宗における教相判釈の精神を探ねてゆきたいと思ったものである。ただ、小論はその課題に対して、全く序論的な意味すらももちえないものであることを、あらかじめここで断わつておかなければならぬであろう。

かかる立場から、究極の真理を徹底的に追求してゆく、極めて鋭い批判的精神に基づいた教法樹立の態度は、歴史的には、すでに釈尊における仏教の開顕ということとの上に見出されるものであつた。すなわち、釈尊によつて開かれた仏教は、生老病死の四苦によつて宿命的に限界づけられた人生は、本来的に苦そのものであつて、それ以外の何物でもあり得ないという、透徹した現実認識から出発したものであつた。故にそこでは苦の原因を他に求めるることによって、苦の現実から逃避してゆこうとするような立場は、一切幻想として拒絶せられ、苦の現実をありのままに承認し、寧ろそれを積極的に引受けてゆくような主体的実存の確立が志向せられたことは、周知のごとくである。

教相判釈(=教判)という仏教術語は、通常、仏教において、種々の異つた教義や立場を、ある規準に則つて分類し批判して、その真理的価値を明確に論定してゆく學問の方法論を意味するというように理解せられている。しかし教判においてとり挙げられる問題は、かならずしもただ單に、仏教の内側にだけ限定せられるものではない。それは

かくてそこでは、問題解決のための道としてとられた出家という形式の上にも見られるごとく、幸福の追求という態をとりながら、それとは全く逆に、苦の現実を自ら創造

してゆくような結果をもたらしている、底知れない自我心に根ざした一切の日常性を、抜本的に絶ち切つてゆくような、苛責なき自己批判の精神が求められた。そしてすべての存在の根本原則である縁起の理法は、その徹底的な自己否定の精神に基づく、深い内観の智慧によつてのみ、始めて積尊の上に自証されたのである。そしてそれは、深層意識ともいべき自我意識に根ざす、一切の相対的な分別意識の虚妄性を暴露し、その放棄を迫るものとして、始めて世に公開せられた。すなわち、仏教は、それまで伝統せられてきた、人間の分別意識に基づく対象論的実体論的な形而上学を、すべて実存の本質に関わることのない戯論として、根底から否定し去るような、鋭い批判的精神の中から生れたものであった。そこにわれわれは、もつとも原初的な意味での教判の精神を見出すことが出来るであろう。

かかる自己批判に基づいて、外道と厳しく対決していくた仏陀の批判精神は、仏教がその後の歴史において、宗教的実存の確立を目指す本来的な方向を見失い、無味乾燥な阿毘達磨に化してゆく過程を辿つてゆくなからも、そのような出家教団による閉鎖的な学問仏教を鋭く批判する、大乗仏教の精神として歴史の上に再生した。そして龍樹、世親等によって、当時の外道や阿毘達磨仏教との対決、批

判を通して、积尊滅後次第に隠蔽されきたた真理の発掘と公開という歴史的事業が、遂行せられていったことは、周知のところであろう。インドにおける唯一の整った教判と見られる解深密經無自性相品に示された、初、昔、今の中三時教判は、仏教における有、無、無の有という存在の本質をめぐつての批判的・精神が、歴史的にどのように継承せられ、展開していくかをあらわすものである。それは仏教における根本問題が、貫して、すべて存在するものは有自性か無自性かを問うことにあり、すべての存在は因縁所生の故に無自性であり空であるという、存在論の本質的解明に置かれていたことを明らかにしている。それは恐らく今日のごとく、仏教がキリスト教を始めとする他の諸宗教や、近代の人間理性の絶対視に基づく主知主義的な立場、あるいはそれへの実存的な批判という態をとつて提起せられてきたニヒリズムの立場等、一切の諸思想との出合いにおける対話を迫られているなかで、その独自性を明らかにしてゆくための思想的基盤を、基本的に提示するものであるといえよう。

インド仏教における教判が、そのような存在論的意味をもつものであったのに対し、教判の問題が、仏教学における重要な課題とせられ、数多くの教判を生み出した中国

仏教においては、比較的当初から三乗に対する一乗思想の優位性という問題が、決定的意義を占め、各宗が競つて自らの所依とする教法の価値的優位性を明確に顯示してゆくことに、その主眼が置かれたようと思われる。勿論、優位教判を生み出す要因は、既に經典自体に含まれているものであり、先きの解深密經にもそれは見出され、法華經における小乘と大乘、楞伽經における頓と漸、華嚴經における三照、涅槃經における五味等の説は、いずれもそれを示唆するものであるといえよう。それは大乘經典それ自体が、仏陀の甚深離解といわれる自内証を、いかにして正しく開顯しうるかという、歴史的課題をもつて形成せられてきたことを物語るものに他ならない。しかし、それらの經典に、譬喻的乃至は断片的な態でもつて説かれているものを素材としながら、そこに經典全体にわたる分類・組織づけをおこなって、理路整然とした教判を展開し、確固とした教學体系を樹立していくのは、中国仏教に至つてである。

中国において、五世紀の初頭から教判が重要な問題になつたことについては、インドにおいて、小乗から大乗へと歴史的内面的必然性をもつて成立した諸經典が、西域を経て中国に将来せられた時には、それらの成立順序とは殆んど無関係に、相互に矛盾撞着するような内容をもつた諸經

典が、一時に翻訳せられることになり、その結果、その帰趣の不明に困惑せざるをえなかつたといふことが、その根本の理由として考えられる。その間の歴史的事情については、既に学者によつて、次のごとく指摘せられている。すなわちそれは、先ず釈道安による綜理衆經目録の作制や、過渡的な格義的仏教からの離脱、さらに羅什による主要經典の正確な重訳や、經典解釈の方軌を指示する智度論の訳出といった、いわば基礎的な準備段階を経て、ようやく仏教が宗教として受容せられるに至つた状況の中から、はじめて仏教の諸思想を統一的に順序立てて位置づけるといふ、各宗の教判が確立せられるに至つたといわれている。

そのような順序を経て成立した、中国仏教に於ける教判は、極めて大雑把にいえば、総合的統一的教判と分類的組織的教判とに大別して見ることが出来るようである。前者の総合的統一的な教判とは、後魏菩提流支や羅什によつて提倡せられた、一音教判に見られるものである。但、同じく一音教判といつても、流支のそれは別名一時教ともいわれるごとく、仏教の法門に種々の差別があるのは、仏が同時に大乗等の万差の法門を一音をもつてあらゆる機根に向つて演説せられたことに基因するといふものであるのに対し、羅什によればそれは次のごとく捉えられている。仏

陀が一円音をもつて説法せられた時、仏陀自身においては、必らずしもそこに時機についての配慮が特別になされた訳ではなかつた。それにもかかわらず、そこに種々の異つた法門が生じてくるのは、ひとえにそれを聞いた衆生の側における悟解の相違に依るものであるとする。それは、既に華厳經や維摩經等にも見出されるものであり、羅什の説く一音教判は、教法の客観的把握よりも、主体的領解が重要であることを、かえつて示唆するものとして注意すべきであろう。

それに対して、後者の分類的組織的教判に当るものには、化儀の面に重点を置いたといわれる、天台智顗の五時八教判や、化法の面を強調するといわれる華嚴賢首の五教十宗判等、後世にも長く重大な影響を及ぼした、中国仏教における代表的な教判に見られるものである。例えば天台の教判が、南三北七といわれる当時における十家の教判を批判し、彼自身における一心三觀の証悟に立つて、仏陀の出世本懷を開顯せられた法華經の優位性を、他の三乘方便の教えを説く諸經典との比較対比によつて確立せられたものであることは、あまりにも有名である。天台にとって、法華經とは、他の諸經典の教えが、すべてそれによって根拠付けられるような、根源的世界を明らかにしたものとし

て見出されていたのである。天台はその仏教統一論ともいふべき教判に基づいて、天台宗を開いたのであり、教判のもつ重要性は、実にそれが立教開宗にとって決定的な意義を占めていることにあるといえよう。

もつとも、学者の指摘するところによれば、宗という觀念は、中国に先立つて既にインドにおいても、大乗仏教興起の前後に見出されるものであるといわれている。例えば天台も法華玄義において注意した、龍樹の智度論卷一には、世界悉檀、各々為人悉檀、対治悉檀、第一義悉檀の四悉檀が説かれ、夫々の獨自性が認められながら、最終的には真實法性を直ちに明かす第一義悉檀をもつて成究竟¹¹となる、龍樹の見解が示されている。この四悉檀説は、智顗が教判の基本的理念として、涅槃經に説かれた、隨自意、隨他意、隨自他意の三隨説と共に、否それ以上に重要なしたものであった。そのような仏教の中心思想を究めることによって、そこに自らの定説を打ち立てようとする宗の意味が、中国仏教においても繼承せられていったことはいうまでもない。

しかし、中国においては、それが更に、經典相互間において最勝なるものを明らかにし、その經典の中心思想を把握し、それによつて共同体としての宗団を形成してゆくと

いうように、極めて多面的に展開していくことの上に、中国仏教の独自性を見出すことが出来るようである。

いざれにしても、中国仏教における教判は、自らの教學における中心思想を明らかにすることによって、他を鋭く批判し、それによって自らの置かれている立場を確認してゆくという、厳しい批判的精神に基づいた、客観的普遍的真理の解明に主眼が置かれていたことは明らかであろう。中国仏教における天台、華嚴等の教判は、かかる立場において、教法の最勝性、絶対性を確立することを主眼とし、その点から優位教判と呼ばれる性格をもつものであるが、では、それに対して浄土教における教判は、どのような性格をもつものであつただろうか。それについて、ここで一言触れておきたいと思う。

浄土教における教判は、龍樹における不退転地への追求において見出された難易二道論に始まり、それを五濁無仏と痛感せしめられた危機意識の中で主体的に受け止め、自力他力という根本的立場から、更にそれを基礎づけた曇鸞の上に見ることができる。そして更に、龍樹、曇鸞によつて指教せられた方向を継承しながら、当時政治的・社会的事件として興起した廢仏棄釈の嵐の中で、既に末法澆季に入りといった決定的な危機感に立脚して、それまで成仏の可

能性としての仏性の問題を中心に、聖淨二門の異った立場を歴史的実存的に明確化した道綽や、あるいは、さらに徹底した罪業感の自覚に基づいて、凡夫のために開かれた称名念佛の教えこそ、実は菩薩藏頓教に他ならないという逆説的な立場を明確に指摘した善導の上に見出されるものである。

それらを概観することによっても察知出来ることごとく、そこに一貫して問いかけられた問題は、教団の頽落と、その反映と見るべき社会の混乱という歴史的、社会的状況を通して問われてきた、正像末の三時についての危機感と、それと不可分離なところで受止められた、凡夫の自覚における救いの可能性という問題に他ならなかつた。そしてそこに、時機相応の教法として選び取られた浄土の教えを、何よりも先づ自らが深く信受するとともに、それを歴史の底辺にあって、時代と実存の罪の深さの前に恐れおののく、庶民の間に広く伝達してゆくことが、いかにして可能となるかという一点に置かれてあつた。法然による浄土宗の独立は、まさしくそのような歴史的課題にこたえて、僧俗といふこれまでの既成教団において基本的条件の一つとされた、階級的形式的差別を一切問うことのない、末代の僧伽を、歴史の帰趣を見失つた濁世の不安・動乱の只中に開示

したものに他ならなかつた。そして、親鸞による二雙四重の教判は、法然およびその念佛教團との実存的な出合いにおいて、始めて眞の仏弟子の自覺を開かれた親鸞が、淨土教の根本課題として、法然に至るまで伝統せられてきた凡夫入報（凡夫こそ眞實の淨土に往生する正機に他ならない）の教えを、更らに愚癡と名告る群萌の地底に徹底してゆくことにより、速やかに往生成仏の確証を得て正定聚の機と生まれ代わる道が、すでに如來の側から開かれてあることを、明らかにせられたものに他ならない。

淨土教における教判の特色は、實に末法五濁という歴史における終末論的状況を、生死海に苦悩し続ける凡夫としての存在そのものの危機として受止め、そこに信仰的実存を獲得せしめる、唯一なる宗教的実踐行の確立を、その究極の課題としたところに見出されるべきである。それが恐らく宗教的真理の解明を重要な根本課題とした、他の聖道門仏教や、危機意識において淨土教と同一線上に立ちながら、如來藏仏性説に基いて、末法普仏の思想を展開していはなかろうか。

前上、小論の課題に於てはいささか余分のこととも思われる、仏教における教判の意味について、先学の指摘せられたところに従い、その歴史的展開過程の一端を辿りながら概観してきた。それは、親鸞における教判の精神を観うための序説の意味においてであった。前節と多少重複するかも知れないが、今暫らくその問題について考察を続けてゆきたいと思う。

仏教がインドから中国へ展開してゆくなかで、極めて合理的な哲学的な性格をもつたものから、より宗教的実践的な性格のものへと変貌していったことは、きわめて概説的な見方ではあるが、多くの学者によつて指摘せられ承認せられているところである。

それは、一切の諸經典を根源的に基礎付けるような、絶対の理念を追求した天台の教判等においても、そこに三乘という機根の問題について最も深い関心が寄せられ、それこそが根本主題となつていていたことの上に、見出されるものである。

智顥がいかに機の問題を深く洞察したかは、教によつて理を悟るところに、人が機となることを明らかにした、光宅寺法雲の機根論を承けながら、更らにそれを、善を生ずべき可能態としてある機が、聖なるものとの関わりにおいて

て、それと無限に相応してゆく、宗教的自覚の内面的展開過程を、徵・閔・宣の三義によつて明確にしていったことの上にも窺われる。

学者の指摘によれば、天台智顕の立場は、地理的・政治的な諸条件によつて、当初から危機意識を離れては成立しえなかつた北地仏教、殊に北魏涅槃宗の実践的教義の強い影響を受けてゐるといわれてゐる。そして智顕が、中国仏教において、最初に末法という危機的状況を受止め、度重なる迫害にも屈することなく、厳しい教団批判を行なつて、いた護教の人、南岳慧思禪師の批判的精神を繼承して、つたことは、周知のこところであらう。かくて智顕が、当時に仏教の修道的精神を見失い、理論的学問仏教に終始した南地涅槃學者や華嚴圓教を主張した北地地論宗の立場を厳しく批判し、法華經に頗わされた仏陀の究極の真意を明らかにし、法華至上主義を打ちたてていった点等から考えれば、天台智顕において、当時広く問題にせられていた歴史的危機感が、彼の問題意識としていかに強く受止められたかは、容易に察知することができる。それは、法華經を根本經典とした智顕が、末代の凡夫のための遺教として、特に涅槃經を重視したことの上にも、明らかに見出されるものである。ただ、その仏滅後の衆生を捉えてゆく彼の見方は

依然として基本的には断惑証理による此土入聖という立場を超えるものではなく、そこには尚、理想主義的な立場が、歴史的危機の中から根源的に問い合わせられてゆくことに対する厳しい対決が欠けているように思われる。彼は恐らく當時の佛教界にあって、歴史と実存の問題を最も深く主体的に捉えようとした代表的な仏者であったに違ひないが、末代の凡夫であった筈の彼自身は、果して仏在世の人の為の教えである法華經の中に安住することができたのであろうか。それが、先にも触れた曇鸞・道綽・善導等における淨土教の教判においては、これまで触れたごとく、末法五濁という仏教における終末論的状況は、凡夫として見出された機の問題と共に、きわめて決定的な意義をもつものであり、それまでの教学的立場が根源的に問い合わせられ、そこに回心という主体的転換が迫られるものとしてあつたことと対比せしめる時、特に問題になつて来ざるをえないのである。

その点については、識者の教示を仰ぐより他はないが、教理行果の四法をもつて根本的立場とする、聖道門仏教の教判においては、教理と行果が、末法という歴史的状況の中で二律的に背反してゆく実践的な問題を主体的に受止めてゆくことよりも、他との対比のなかで究極的にして最勝的

な普遍的真理は何であるかを追求し解明していくことに、専ら重点が置かれたためであろうか。その点について、法然が次のとく明確に指摘していることを深く注意すべきであろう。究極的真理の解説という教学面においては、諸宗それぞれ教旨を異にしておりながら、その究極的真理に到達するための宗教的実践道としての行の問題に關する限り、すべて共通して、古くから出家教団において伝統せられてきた、戒定慧の三学を一步も出るものではないと。天台教學においても、一乘真実の法とされる諸法実相の真理と、その証悟を目的とする止觀の行が立てられていることはいまでもないが、その止觀も亦、本質的には三学の立場と別のものではなく、寧ろ、それをより具体化したものに他ならなかつた。そこでは、三乘から一乘への悟入は、より高次な聖なる領域に超越的に進入してゆくといふ、発展的段階的立場がその基本とせられていることは明らかである。しかし、普遍的真理との一致を目指す止觀の行は、果して何時の時代、いかなる人によつても、それが実践されていくなら、必らずそこに真理の証得が保証されるという、教理と行果における内面的な必然的関係をもちうるものであろうか。しかも止觀の行は、事実として末法における凡夫のよく修しうるところのものでないとすれば、

真如實相の法はいかにしてその者之上に開示せられるのであるか。

仏教は本来宗教として、生死の出離を求めて止まない人間の実存の問題に深く関わるものである。その限り、そこには究極的真理として高く掲げられる真如の世界から、全く根源的に引き離されてあるような绝望的な人間の上にも、根源的真理と深く関わることによって、信仰的実存を確立する道が開かなければならぬ。もしそのような救いの問題を離れて、真理のための真理の追求ということに終わつてしまふならば、それはもはや仏教における本質的な課題から逸脱するものといわなければならない。あるいは、そしてその例外者ともいいうべき絶望的な実存とは、苦惱と矛盾に充ちた歴史的な現実から捨象されて考えられるような抽象的なものではなく、あくまでも歴史的現実のなかで、歴史的、社会的制約を受け、歴史的社會的諸矛盾と深く関わるものとして存在する、具体的な存在であることはいうまでもない。淨土教はまさしく、その歴史的、社会的実存を、その究極的真理に背反して生きる末法五濁の凡夫として深く捉えたのであり、不斷に生死の危機に臨みながら、なんらかの手段もなくして、徒らに往死の道を辿つてゐる、終末論的存在としての人間ににおける救いの成就と証しを求

めて、開かれたものであった。故に仏教にして、歴史的実存における信仰的実存の確立という最も根源的な問題を離れて、いかに真理の優位性がそこに誇示されようとも、それは人間の実存にとって全く無関係な観念的遊戯に過ぎないものとして、歴史の主体である民衆からの厳しい批判を受けずには済まされない。そして歴史的現実から遊離し隔絶したところで問われる仏教は、ごく限られた人々によってのみ存在理由をもちうる、きわめて閉鎖的な教団体制のなかにあって、いたずらに宗派意識に執われ、もはや仏教本来の批判的精神を喪失し去った、空虚な形骸へと転化してゆかざるをえなくなるのである。

教判のもつ本来的意味は、實にそのような在り方をこそ厳しく問い合わせし、仏教の本来性を回復していこうとする批判的精神の上にこそ見出されるべきものであった。浄土教は、三国の祖師に共通して回心の体験が見出されるごとく、自力への信頼を根底とする理想主義的、個別的な聖道門仏教における宗教的実践の破綻を通して、歴史の底辺に生き続ける民衆の心、重い宿業を背負った人間存在そのものに立ち還り、そこに群萌とともに生きることを願い求めた人々によつて見出され、伝統せられてきたものである。故にそこでは聖道門仏教の痛烈な批判がなされていても、

それは決してただ単に外なる聖道門への批判としてあるのではなく、何よりも先ず己れ自身の内なる聖道門的意識への批判としてあつたことが、注意せられねばならない。そのことは、例えは、龍樹の易行品において、三千大千世界を擧げるよりも重いとせられる菩薩の難行道に敗退してゆく衆生を、憚弱怯劣の凡夫と厳しく叱責しながら、それを飽くまでも自己の現実として受止めていることの上に窺うことが出来るものであった。そのように、宗教における批判は、本来的に信仰による自己批判であることにおいて、そこには一点の妥協も許されない厳しさが要求せらるべきを知らねばならないであろう。

法然が選択集において、道綽の聖淨二門判に依り浄土宗の独立を宣言した時、そこには、聖道門仏教との対決を余儀なくせられた大原談義における彼の発言に窺われるごとく、聖道門の教えがいかに深遠な真理を含み、たとえそこに優れた解脱の利益が説かれてあらうとも、到底自力の及ぶところでないという、自己の分限に立脚し、それを決して踏み脱すことのない極めて謙譲な姿勢が見出される。しかしそれと共に、一度び念佛の法は、末代の凡夫の選びに先立つて、既に如來の側から時機相応の法として選びとられたものであつたという、選択本願における根源的意味を

明らかにしたところからは、その謙譲さをも内に深く秘めた、実に毅然とした態度でもって、聖道の放棄による淨土門への歸入を告示している。いわば、即ち的に自己の罪業の深さに領ぎ、素直大胆にそれを受け止めた法然が、その破乱に充ちた生涯を賭けて問うたものは、何が最高究極の真理であるかという実存の外なる真理一般の問題ではなくて、避けることの出来ない末法澁季の苦難に耐えて、しかもよくその苦難の人生を生かしめる根源的な力となるものは何かという、あくまでも実存の根に深く関わる実践的な問題であった。彼はそれを源信を通じ、更に道綽・善導に遇つて明らかにしたのであり、既に王舍城の悲劇を機縁として、釈尊によつて説かれてあつた念佛の法において、自らの実存を根底的に支える力を見出すとともに、それが歴史の底を脈々と流れ続けて來た民衆の願いに答える得る唯一の仏教の本流であることを確認したのである。故に法然にとって見出された釈尊の出世本懷としての真実は、天台教学のごとく、世俗を超越した他者的な高次元の領域の方向に、段階的な過程を経て到達されるものとは全く方向を異なるものであつた。すなわちそれは、罪業の底に開かれるものであり、それまでの方向に対し、全く質的な転換をするものである。

かくて法然は、そのような歴史の方向を明確に指示した道綽の聖淨二門判を依用し、善導教学から学びとつた廢立の精神でもつて、兩者の関係を明確に弁別したに過ぎなかつた。しかし、廢立とは決して諸行と念佛を対比せしめて、諸行を廢して念佛の一行為を立てるという、行の問題としてのみ理解されはならないであろう。それは、自己が信仰的実存として眞に自由を獲得することが出来るか如何という、実存の存亡に關わるものであり、正定業の選択は自己が正定聚の機として確立されるか否かという、存在それ 자체の選択を意味するものとして領解されるべきであ

る。選択集の末尾に示された閣抛傍による総結三選の文は、彼自身における選択の過程を通して、そこに仏教の歴史における選択の歴史を読み取ったものであり、彼自身の信仰告白のすべてを物語ると共に、彼の透徹した仏教史観を表明するものであった。そこにわれわれは、実存と歴史の相即性を見出すのであり、信仰的実存の確立には、自己において歴史を生きるとでもいうべき深い意味が秘められていることを知るべきであろう。

そしてそれは、親鸞における三願転入の上にも、より明確に読み取られるものであり、そこでは、親鸞という実存における仏教の歴史的展開が、同時に歴史を超えた永遠の世界における歴史ともいべき、法藏菩薩による本願実現のための修業の歴史と、全く即一的であることが、徹底して解説されている。親鸞におけるそのような仏教史観は、法然によって提起せられた選択本願念佛の教えを、宿業の身の根源において、主体的に受止めることによって開かれたものであった。歎異抄の後序に示された、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案すれば、ひとえ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よ」という、彼のつねの言葉は、無始時来性なる宿業の身に

おいて、法藏菩薩が本願を選択した、その端的な一念のところに常に厳しい緊張関係を通して同時的に生きようとする、彼の実存的立場を最もよくあらわすものに他ならない。親鸞は、かかる信仰的実存を自らの上に開示した根源的世界を、法然の指教によって大無量寿経の上に見出すことが出来たが故に、教行信証には、「大無量寿經真実之教淨土真宗」と標榜し、その意味を全六巻にわたって解説していくのである。

親鸞にとって、浄土真宗とは、大無量寿経それ自体が、歴史の上に真実の教であることを証してきた歴史的事実を指し示すものであり、その經典による自証の世界を証自証するものが、眞の仏弟子の自覚に他ならなかつた。親鸞が教行信証を通して、われわれに語りかけてくるものは、彼が後序の発端において書き記した「聖道の諸教は行証久しう廃れ、淨土の真宗証道今盛んなり」という言葉に明らかなごとく、そのような歴史への開眼に他ならないである。しかしその歴史は、それを覆い隠すような歴史と離れて、単独的にそれ自体としてあるものではなく、宿業による流轉の歴史の根源にあって、常にそれと否定的に対立し鋭く切り結ぶような態においてのみあるものである。それは親鸞が化身土巻における仮偽の批判において、あるいは

は正像末和讃等における教団批判において明確に指摘しているところである。故にそれは、現実社会のかかえている諸矛盾との対決から離れて、観念的にそれ自体として見出しうるものではなく、非宗教化・世俗化の時代の只中にあって、しかもそこに非僧非俗という人間成就の自覚を呼び覚ますものとして、探り当てられていかねばならないものである。それがいかに至難な課題であるかは、いうまでもないが、その歴史的実存的課題と対決することなくして、本願の歴史を語り得たとしても、それは所詮体制内における宗派的独善的なものにしか過ぎないのではないかろうか。われわれには今、親鸞が深い悲しみといかりに充ちた心情をこめて、幾度も繰返して当時の教界に訴えた、「今の道俗己れが能を思量せよ」という言葉を、歴史の終末ともいいうべき歴史的現実そのものからの告発として聞き取つていく、勇気と決断が迫られているのではなかろうか。そのことを確認する意味において、批判的精神でもって九十年の生涯を貫いた親鸞は、あの時点において、どのような歴史的課題を背負い、それをどのように追求していくか、その点についていま暫く考察してゆきたいと思う。

親鸞が、今日屢々ルターの宗教改革にも比せられる、法然の淨土宗独立という歴史的事業において見出したものは、「片州濁世のともがら」に、「弘願の一乗」である「選択本願の念佛」を明らかにすることにより、「淨土真宗をのべたもうた」ということである。その法然へのひたすらな讃仰は、そのまま親鸞における日本佛教史観を表わすものに他ならない。すなわちそこには、日本人によつて受容せられる仏教は、哲学的論理的な仏教ではなく、庶民の宗

教として生きる、一乗仏教の他はなく、「日域大乗相應地」と予言した太子以来、日本仏教が久しう求めて止まなかつた日本人の宗教が、いま法然の上に結実しているという、親鸞の仏教史觀が指示されているのを見る。仏教が日本仏教として、真に我国に土着化したのは、鎌倉仏教においてであることは、誰しも承認するところであるが、土着化ということは、決して一部の知識人により思想として受容せられることを意味しない。それはあくまでも庶民の生活の心情の中に深く根をおろし、強靭な精神的自覺をもつた宗教的実存を誕生せしめるような土壤が、開拓されることでなければならない。そのような意味で、純粹な精神的自覺が確立せられる道を、庶民の心情の底に眞に明確に開示したのは、親鸞その人であったといわなければならないであろう。親鸞において仏教の土着化という問題が、最初に仏教を受容した太子への限りなき憶念を通して、いかに深く意識せられていたかは、晩年における数多くの太子和讃の述作や、上宮太子御記の書写、あるいはそこに見出される和國の太子聖徳皇という言葉によつても窺い知ることが出来る。彼の生涯に見られる、太子から法然へと導びかれていった求道の歴程は、本質的には観音の慈悲から勢至の智慧へと展開していく、阿弥陀の本願の動向を象徴するも

のであるが、歴史的には日本仏教の精神史の方向を表頭するものであった。そしてその場合、その仲介の役目を果したもののが、日本における大乗仏教の確立を生涯の志願としたものが、自ら太子の精神的繼承者をもつて認じた伝教の精神であり、彼によつて叡山に開かれた天台教学であったことは、周知のところである。

親鸞の教學が、天台教学に依るところが多いことは、すでに多くの学者によつて指摘せられたことであるが、親鸞にとってそれは、信仰的実存の確立を賭けて、敵しく対決を迫られるものとして存在したのであり、教行信証はまさしく天台教学への応答という意義をもつものであった。先学はそれについて、教行信証の後序に示された、「建仁辛酉曆・雜行を棄てゝ本願に帰す」という彼の廻心の告白は、法華經を棄てて大無量寿經に帰すという意味をもつものではなかつたかと指摘せられている。しかしそれは、ただ一方的に切つて捨てるということではなく、彼は法華經の課題に答え、それに代わるべき新しい立場を明らかに表明しているのである。それは教卷の出世本懷論にも見出されるものであるが、特に行卷に示された他力一乘海积は、天台教学への応答という意義をもつものであるといわなければならないであろう。行卷は、大無量寿經に仏陀の出世本懷

として明かされた本願念佛の法が、歴史的に伝統せられてきた事実を通して、そこに信心の自覚が開かれる根拠のあることを指摘し、讃仰せられたものである。古来、重要釈義とも補説とも解釈せられる他力一乗海釈は、その歴史に基づいて、聖道門仏教と対決し、仏教の帰趣を明確に見定めていく、親鸞の批判的精祿を表明したものと見るべきである。すなわち、「他力とは如來の本願力なり」と端的にあらわされた他力釈は、曇鸞の論註に基づくものであるが、それは七祖の伝統による念佛の証しを通して、その伝統を創造する源泉、および伝統のもつ本質的意義を明されたものである。そして、それに続く一乗海釈は、念佛に

おける如來と衆生との実存的交わりを、真に身をもって明らかにした善導の語に依りながら、その歴史的伝統の根源的創造力ともいべき念佛の大行こそは、他のいかなる仏教とも異って、歴史的現実の中に現成せられる一乘究竟の法であることを、明らかにしたものに他ならない。

今はその中の一乗海釈に限って、窺っていくことにしたいと思うが、それが源信の一乗要決の文に従い、太子が注釈せられたといわれる、法華・勝鬘・維摩の三経の語、およびその取意の文によってあらわされていること、およびそれを証明するのに、往還二廻向の立場に立脚した彼れ独

自の見解に基づいて、涅槃・華嚴の一經を連引し、一代佛教の始終が大無量寿經に明かされた誓願一仏乗に帰することをあらわそとされた、親鸞の半ば隠された深い意趣については、すでに学者によつて指摘せられたところである。故にここではその点については一切省略して、「大乗は二乘・三乗有ること無し、二乘・三乗は一乘に入らしめんとなり、一乘は即ち第一義乗なり、是れ誓願一仏乗なり」と示された一乗の内実性を、さらに明確に開顯せられた「海」の意味について窺つていくことにする。

「爾れば、斯れ等の覺悟は、皆以つて安養淨刹の大利・仏願難思の至徳なり。

海と云うは、久遠従り已來、凡聖所修の雜修雜善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲真實恒沙萬德の大宝海水と成す、これを海の如しと喻うるなり、良に知んぬ、經に説きて煩惱の氷解けて功徳の水と成るとゆうが如し、願海とは、二乘雜善の中下の屍骸を宿さず、いかに況んや、人天の虛偽邪偽の善業・雜毒雜心の屍骸を宿さん也と」

親鸞はこの自釈に引続いて、その典拠となつた、大無量寿經の「如來智慧海深廣無涯底、二乘非所測、唯仏獨明了」という往覲偈の文をかかげ、さらに、曇鸞の論註によつて本

願力の成就の意味を明かし、善導の玄義分・般舟讃によつて、念佛の教えが菩薩藏・頓教・一乗海であることを決定し、それを重ねて樂邦文類の文によつて証明している。そうしてみると、この一乗海釈は、天台教学によつて代表せられる聖道門佛教における一乗思想への応答という意味をもつものであることは、説明をまつまでもなく、實に明白なところであるが、両者を決定的に区別するものが、ここに引用した「海」についての親鸞の解釈に他ならないのである。

三乘方便の機をして一乗の眞実に悟入せしめる、それが法華經の課題であるが、しかし、その絶対的理念を真に徹底していくためには、解深密經や瑜伽論等に説かれた五姓各別の問題、あるいは涅槃經や楞伽經等に明かされた逆説闡提の成仏についても究明されざるを得なかつたのであり、それを補足するものが、天台教學において、摺拾の教として重視せられた涅槃經の課題に他ならなかつた。しかし、その涅槃經においてすらも、出三藏記集に記された竺道生の闡提成仏説にも窺われるごとく、それが經典の重要な主題として取りあげられていながら、その問題に対する具体的な教示が明確に施されている訳ではない。と云うよりも、涅槃經に表わされた一闡提、無性有情に対する仏陀

世尊の隠された密意は、一闡提を自らの外なるものとしてではなく、そこに自らの実存を見出した者によってのみ、始めて解読され得るものであつたといふべきであろう。識者によつて、それは親鸞における深刻な機の自覺を通して生まれた鋭い抉法眼をもつて始めて眞に正しく解読されたものであるといわれていることによつても、そのことは領解されるであろう。一乗究竟の法を究明することは、仏教本来の課題であり、殊に中国仏教においては、インドの初期大乗佛教において、一乗家の中觀派と三乗家の瑜伽行派が、相互依存的関係にあつたのとは性格を異にして、当初から一乗思想の優位性が決定的意義をもつものとして受止められていつたといわれている。しかし一乗の法が單に理念的にのみ追求せられて、それが現に三乗、あるいは五姓各別として存在する機の現実を、眞に具体的実践的に解消しえないものであるなら、それは所詮觀念論の立場を超克しえないものという他はないであろう。ではその問題は、いかにして解決されていくのであろうか。

おそらく、仏道を求める求道者を客観的に見ていく立場からは、そこに三乗の区別があることは否定しえないのであらうし、求道者自らの自意識としても、そこに声聞・独覺・菩薩といわれる三乗的な意識が存在するであろう。そ

して、求道者において生ずるそのエリート意識ともいいうべきものは、現実における実存の身に無限の悪への傾向性として深く纏綿する、罪悪と無知との相関、それに対する熾烈な自己否定の精神に他ならない菩提心の中から生まれてきたものに違いない。すなわち、三乗の機として究竟の真理を追求する求道者の自意識は、本来真理に背くものとして現存する、自己の実存と否定的に関わるものであるが、自己が自己自身に直接的対的に関わるものである限りにおいて、そのような自己否定の精神といえども、それは、その自意識をも込んで現存している我が身の具体的な事実については、やはり無知であるといわざるをえないであろう。そこに自力の菩提心による自己否定の限界があるといわなければならないのであり、存在と当為の二律背反の中で、菩薩の死と呼ばれる觀念的絶望的な虚無の深淵に顛落してゆく可能性と危険性を内に孕み、そこから容易に脱出来ないという問題が横わっているのである。

そして現実がそのようなものとしてある以上、たとえそこに法として一乗の真理が把捉されたとしても、それは必然しも、実存の機そのものの上に一乗の法が事実として現証されたことにはならない。親鸞がこの一乘海釈において問うているのは、まさしく、のような問題ではなかつたであろうか。

彼はそこで、「久遠より已來、凡聖所修の雜修・雜善の川水を転じ、逆誘闡提恆沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒河万徳の大宝海水と成す」といつてゐるが、そこに使われた「川水」と「海水」の用語に注意するなら、「凡聖所修の雜修雜善の川水を転ずる」とは、それが直ちに「本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水」に転ずるのでなく、その「川水」は先づもって、「逆誘闡提恆沙無明の海水」と表わされた、実存の根源に帰えるべきものであることを告示するものと、見るべきである。すなわち、それは雜修雜善の自意識をも含んで、いまここに現存する、逆誘闡提の身の事実を知れといつてゐるのではなかろうか。彼は晩年に著わした愚癡悲歎述懐において

淨土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚偽おおきゆえ
不実のわが身にて 清淨の心もさらになし

外儀のすがたはひとごとに 賢善精進現ぜしむ 貪瞋

邪偽おおきゆえ 斧詐も はし身にみてり

惡性さらにやめがたし こゝろは蛇蝎のごとくなり

修善も雜毒なるゆえに 虚偽の行とぞなづけたる……

蛇蝎奸詐のこゝろにて 自力修善はかのうまじ 如来の廻向をたまでは 無慚無愧にてはてぞせん……

と痛烈な言葉でもって懺悔告白しているが、一乗海釈において、彼が語らんとしているのも、恐らく逆説闡提の身を信知するという、その一点にあつたに相違ない。親鸞にとって「他力とは如來の本願力なり」と領受した念仏の法は、信仰の内面にも纏綿することによって、逆に存在の本来性ともいべき真如法性の世界から自己を疎外せしめる、三乗の機としての自意識を破つて、そこに曇鸞・善導によつて謗法闡提回心皆往といわれたごとく、徹底した廻心を迫る根源的な力として見出されていたのである。すなわち、それは、本願力廻向によつて開かれた、廻心における宿業の身の自覺を通して、始めてその抜き差しならない宿業の身そのまま、「本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水」に転成せられてゆく道を開示するものこそ、真如法性の拳体的現行としての念佛に他ならないことを、明らかにするものであった。故に、それは、もはや断惑証理を根本的立場とする聖道門仏教において志向された一乗の教えとは、全く方向を異にするものであり、むしろそれとは逆な方向で、その斷惑証理・即身成仏の道に破綻していく、不断煩惱という実存の根源において、不斷煩惱得涅槃という絶対肯定の世界が開かれてくることを明らかにし、そこに絶対的理念としての一乗ではなく、極めて現実的具体的な事実としての一

乗の法があることを提起するものであるといえよう。行巻の劈頭に、「大行とは、則ち無碍光如來の名を称するなり、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」と示された大行釈はこの一乗海釈に即一的に対応するものである。そこに「極速円満す」とあるのは、如來の因源果海の全体が、称名という宗教的実践における原体験の處に現行し、無始時來の罪業によつて涯てしなき苦海を現成している衆生の根源に、「真如」それ自身の徳を顯現してくることをあらわすものである。

かくて親鸞は一乗海釈の終りに当つて、「願海とは三乗雜善の中の屍骸を宿さず、いかに況んや、人天の虛偽邪偽の善業・雜毒雜心の屍骸を宿さんや」と結んでいるが、これは歎異抄の第三章に示された、親鸞の上に受肉化し、親鸞の言葉として成就した第十八願の意ともいべき、「善人なおもつて往生をとぐ、況んや悪人をや」という悪人正機の自覺と、全く内面的に一致するものであり、その教学的根拠を開示したものであることは、一見して明らかである。親鸞はそこでも、「自力作善の人は、ひとえに他力をいたのむ心欠けたるあいだ弥陀の本願にあらず、しかれども自力の心をひるがえして、他力をたのみたてまつれば、真

実報土の往生をとぐるなり」と、自力作善の意識を捨離しない者に対して、その自力の執心を醜がえすことを求めている。この唯一度びの回心を迫る親鸞の言葉が、「建仁辛酉曆、雜行を棄て、本願に帰す」という、彼自身における回心を通して語られた、信仰告白の言葉であることはいうまでもない。故にそこでは悪人といつても、自力作善の人を離れて、別に始めから存在するものではなく、善人とは自らを無意識の中に善人として肯定することによって、善惡の相対差別の世界に執われていく自力作善の人を指すものであり、悪人とは身の事実において信知された本来の自己、そのものに他ならないのである。そこに真実報土と表わされた根源故郷は、その自力の執心が捨て去られ、本来の自己に還えった処に始めて開かれて来る共同体の実現せられた連帶的世界であり、そのような世界を、自力の執心によって固く閉ざされた世界の彼岸に、内から開いて来るような根源的な力が、今ここに誓願一仏乗としてあらわされた、本願力廻向としての名号に他ならない。實に衆生の根源的 requirement にこたえた仏の名号は、光寿二無量の願を大悲の本として成就せられたものであることにおいて、十方衆生としてありつつも、個別的主体的実存として存在する者の上に、

自己否定的な南無の精神として、それ自身を歴史的に開示する大悲の願心そのものの自己表現に他ならない。すなわち仏の名号は、個別的主体的実存としての一人の上に、かくのごときわれらという眞の連帯感を創造する根源的な力として現行し、そこに眞の共同体が実現せられた世界として、真実報土を開示すべく無限に生きて働くのである。行巻に引用せられた、「彼の安樂国土は、阿弥陀如来の正覺淨華の化生するところに非ざるはなし、同一に念佛して別の道なきが故に」という論註の文は、よくそれを物語っている。かくて、親鸞が一乗海釈において明らかにした誓願一仏乗とは、逆誘闡提の身の自覚の根源に開かれる一乗海であり、三乗を段階的に超えた処に、高次元の聖なる領域として開かれる、絶対理念としての一乗ではなかつた。しかもそのような一乗こそ真に大乗といわれ仏乗といわれるべきものであると親鸞が心をこめて語つてゐるのは、不断煩惱得涅槃という、転成による即非の世界において、悉皆成仏、速疾成仏をもつて顯わされる大乗仏教の課題が、單なる可能性としてでなく、極めて現実的な態をもつて答えられておることを、明らかにするものである。實に念佛において、煩惱と涅槃への執われから解放せられる道は、大乗空の現実的実践的証しをあらわすものであるといえよう。

何故なら煩惱を断じえないという現実態を最も深く捉えることによつて、そこに涅槃の徳が開かれる時、そこではもはや、煩惱を断じえないという立場から、煩惱を断する要なくして、そこに涅槃を得るという、煩惱の実体化からの離脱があるからである。それは、煩惱も、菩提も本来空であるとする、大乗仏教の根本的立場を、親鸞の実存を通し、親鸞の上に受肉化せられ、親鸞によつて翻訳せられた言葉をもつて表明したものに他ならない。その点からすれば、断惑証理を説く聖道門の立場には、なお、煩惱を実体化しているといわれる一面が残るのでなかろうか。

かくて、親鸞の実存論的理解を通して解明された一乗思想は、それまでの一乗思想に対し、根本的な立場の変革を迫るものであったといえよう。そしてそれは、仏教において、一乗思想と不可分離な関係で問われて來た仏性論についても、それまでの理念的な仏性論とは全く異つた、独自な立場を提起するものとなつたのであり、それは、行巻に明かにされた一乘海釈の主体的内実性を表顯する、信巻以下の内容にわたつて詳細に考察されなければならない。しかしそれについては、別の機会に更めて愚見を発表したいと思うので、ここでは省略する。

あとがき

前上、きわめて粗雑な考察を試みてきたが、枚数の都合上、当初から予定していた、行巻の他力一乘海釈と信巻の仏性論と、化身土巻の真門釈との内面的対応性をうかがうことによつて、そこから二雙四重の教判の中心問題である横超の意味を明らかにし、それを通して、世俗化の時代における宗教の在り方を究明してゆこうとした課題に対するは、ごく最初の一歩しか発表することが出来なかつた。そのため、きわめて中途半端な、序説の序説という態に終つてしまつた。小論でとり挙げた、天台教学に代表せられる一乗思想への親鸞のアプローチは、結論的には、既に存覚の六要鈔に、法華經と大無量寿經の出世本懷論について、法華經は、教の権実によって実教を顯わし、大無量寿經は、機の利鈍によつて実教を顯わすと説かれ、それを依り所として、これまで幾多の先哲が講説せられてきたものと、少しも異なるものではないと云われるかも知れない。しかし、私としては、親鸞における批判的精神に少しでも深く触れることにより、そこから非宗教化、世俗化の時代において、眞の世俗性を問うていく宗教の在り方を出来る限り模索していきたいと思ったものである。小論において解説す

ることの出来なかつた問題については、今後の課題として追求していきたいと思つてゐる。

(四六・五・三〇)

小論は親鸞教学第十八号に掲載される拙論「浄土宗独立の意義」立教開宗の実存論的理解への試み」と同じ時期に執筆したため前者と重複する点が随分多いことをお詫びしておきたい。

① 第一章については、主として左記の論文に依つた。

- ・長尾雅人博士稿「教判の精神」(密教文化第五・六合併号)
- ・横超慧曰博士稿「教祖判釈の原始形態—鳩摩羅什とその弟子をめぐって」(塚本博士頌寿記念仏教史学論集)所収)
- ・真野正順博士著「仏教における宗観念の成立」

② 第二章の天台教学における危機感については左記の論文を参考照した。

- ・安藤俊雄博士稿「北魏涅槃学の伝統と初期の四論師」(横超慧日編「北魏仏教の研究」所収)

③ 第三章については、左記の論文を多く参照した。

- ・横超慧曰博士著「法華経序説」を始め親鸞教学第三号、大谷学報第四十六卷第四号に掲載された同博士の論文

併し天台教学に対する理解が浅いため大きな誤りを犯していることと思う。その点深くお詫びすると共に厳しい御叱正を乞う

- ・尚、長尾雅人博士稿「一乘、三乗の論議をめぐって」(前掲塚本博士記念論集所収)参照

(94頁より)

小論を執筆し終わった後で、仏教学の古田和弘氏から、小論で取り挙げた問題を、既に横超慧日博士が「仏教における宗教的自覚」(日本仏学論叢第一輯一八一頁)という論文において、博士の緻密な學問的立場から、極めて広範囲な領域にわたって考察せられ、詳細に論述せられていることを教えて頂き、博士の論文を読む機会を得た。しかし、既に論文を修正する時間も与えられておらず、論文の提出を思い止まろうとも考えたが、ただ問題意識の上で、多少相違する点があるのではないかと思ったので、何等修正出来ないままに提出したことをお詫びしておきたい。

(本学助教授、真宗学)

日 野 由紀子	愛 媛
横 田 則 子	京 都
横 田 満紀子	
吉 村 幹 子	
渡 辺 香代美	
吉 奥 朝 美	
吉 村 晴 代	
岡 川 栄 美	
和 田 真 理 子	
滋 滋 賀	
滋 滋 賀	
吉 京 都	
吉 京 都	
吉 京 阪	
吉 阪 都	