天台教学を基礎とする親鸞浄土教の研究

四夷法顕

課程博士の学位請求論文の要旨を述べるに先立ち、以下に目次を挙げる。

序　論
本　論
第一章　叡山と親鸞に関する先行研究の再検討
第一節　叡山時代の行実
第一項　叡山時代における親鸞の立場
第二項　不断念仏の内容
第二節　愚禿の内実
第一項　最澄の愚禿
第二項　親鸞の愚禿
第三節　中古天台本覚法門との関連性
第一項　自然法爾思想
第二項　国宝本「正像末和讃」所収「罪業もとより所有なし」の和讃について
第四節　円融の論理
第一項　源信の円融
第二項　親鸞の円融
小　結
第二章　親鸞における時機への意識
第一節　最澄の時機観
第一項　時と機への関心
第二項　円機已熟思想
第三項　直道判による分釈
第二節　親鸞の時機観
第一項「化身土文類」の末法観
第二項『末法灯明記』の引意
第三項　機と法の相応
第三節　戒法観
第一項　戒とは
第二項　最澄の大乗戒
第三項　親鸞における無戒の意味
小　結
第三章　法華一乗から本願一乗へ
第一節　親鸞以前の一乗の系譜
第一項　一乗と三乗の語義
第二項　法華一乗思想
第三項　最澄と徳一の三一権実論争
第二節　親鸞教学と『一乗要決』

第一項　三一権実論争と『一乗要決』
第二項　『一乗要決』からの影響
第三項　『一乗要決』と「一乗海釈」の相違点
一、「是故三乗即是一乗」の省略
二、「若如来随彼所欲而方便説」の省略
三、「究竟一乗」の異点
四、「三乗」と「誓願一仏乗」の有無
第四項　『一乗要決』の書名を明示しない理由　―『法華経』不引の問題と関連して―
小　結
第四章　『法華経』から『大無量寿経』へ
第一節　出世本懐論
第一項　『法華経』と『大無量寿経』の対応関係
一、「一大事因縁」と「出世大事」
二、「優曇華」と「霊瑞華」
三、「此彼六瑞」と「五徳瑞現」
第二項　坂東本「正信念仏偈」における「釈迦」と「如来」の文言について
第二節　親鸞の教判
第一項　二双四重判
第二項　三権一実
第三項　「絶対」義考　―天台所説「絶待」の語をめぐって―
第三節　親鸞と天台の教判的関連性
第一項　二双四重判の依拠に関する再検討　―天台五時八教判との関連性―
第二項　親鸞と天台における真実・方便の構造的相違
小　結
結　論

序　論

親鸞は九歳より比叡山で二十年間修学していたとされ、その教学形成には、やはり天台教学からの影響があることはこれまでに指摘されている。しかし、親鸞の教学形成について今日まで七祖教学および中国・朝鮮浄土教との教理史的研究は活発に行われているものの、天台教学との関連性においては十分に議論されているとは言い難いのが現状である。仮に教学的関連性について言及されていたとしても、その妥当性についてはほとんど議論がされていなかったり、無批判に論が進められている点も多く存在する。本研究は、それらの問題を親鸞と天台の文義を把握する中で、天台教学が親鸞の教学形成にどのような影響を与え、そして受容された天台教学が親鸞においていかにして展開されているのか、天台とは異なる親鸞浄土教の独自性を明らかにすることをその目的としている。

本研究の題目にある「天台」という語には人・処・家の三義が含まれており、天台大師という人が、天台山という処において、天台宗という一家を開いたとされる。[1] 本論文では一家の面を中心に、すなわち親鸞教学において天台宗といわれる一宗派の教学がどのような関連性を有するのか考察していくものである。しかし、一言で「天台教学」といっても考察対象は極めて多岐に及ぶ。その中でも

本論では智顗・最澄・源信を研究材料として取り上げ、それらを包括して「天台教学」と位置づけている。この三師についてはこれまでも親鸞教学との関連性は指摘されてきた。しかしながら、これまで指摘されてきた点について、それらが果たして妥当性を得たものであるのかは十分でない。例えば教判論でいえば、智顗によって開顕された天台五時八教判と二双四重判との関連が指摘されている。[②]先行研究では、二双四重判は天台五時八教判の構造から影響を受けているとされるが、[③]それらの説に対しては管見の限り否定的、肯定的いずれの見解もないという状況である。また、親鸞の「愚禿」という表明は、最澄の『願文』における「愚中極愚、狂中極狂、塵禿有情、底下最澄」（『伝全』一・二頁）に拠ったものであると指摘されてから既に久しい。[④]確かに「化身土文類」における『末法灯明記』の引用、「七難消滅の誦文」の和讃等、親鸞が最澄から影響を受けていることは他の観点からも論じられており、あながちに否定することはできない。しかし、これまでに両者の「愚禿」の表明が何を意味しているのか、その内実ついて十分に比較・検討されていないのが現状である。親鸞と最澄における「愚禿」の内実を検討することは、そこに教法がどのように関わっているのかを見ていく上でも重要な作業であると考える。さらに親鸞の一乗思想は、源信の『一乗要決』から影響を受けたという指摘がある。もしそうであるならば、なぜ親鸞は自身の著作において『一乗要決』の書名を明示しないのであろうか。本研究は、それらの問題に対して再検討を試みるという性格を有し、特定の人物の思想に限定するのではなく、包括的に「天台教学」と親鸞教学の関連性を論じていくものである。

次に、題目における「基礎」の意味するところであるが、『日本国語大辞典』には以下のように解説されている。

きそ【基礎】〔名〕①物事がなりたっているおおもと。根本。もとい。（中略）②建築物を安定させるために設けた建物の一番下の部分。地形（じぎょう）、礎石、土台などを含む。

（『日本国語大辞典』第二版、第四巻〈小学館、二〇〇一年〉一三八頁）

本研究の意味するところは①にある。すなわち、二十年間修学した天台教学という「もとい」の上に、天台とは異なる親鸞教学がいかにして構築されているのか、その独自性を明らかにしていきたい。

第一章　叡山と親鸞に関する先行研究の再検討

第一章では、これまで叡山教学と親鸞教学との関連において指摘されてきた先行研究への再検討を行った。第一節では、親鸞の叡山時代に修していた不断念仏の内容について考察し、親鸞は五会念仏と引声阿弥陀経を共に用いていたという筆者の見解を示した。第二節では最澄と親鸞における「愚禿」の内実を検討した。それは、親鸞の「愚禿」という表明はこれまで最澄の『願文』に依ったものと指摘されてきたからである。最澄の「愚禿」は、仏道を歩むにあたってその前提となる自己反省的な表明であり、この時点ではあくま

でも自己が問題とした自己であって、いまだ教法との関連は見られない。一方、親鸞における「愚禿」は、阿弥陀仏の光明に照らし出され、初めて明らかになった機実の内容であった。しかし、それは単なる悲歎ではなく、「無レ有二出離之縁一」なる自己をどこまでも救わんとはたらきかける摂取の法を仰ぐ姿でもある。すなわち、親鸞が名のる「愚禿」とは単なる自己反省ではなく、如来に問題とされた自己を信知した姿であり、機根と教法との関わりが看取できる。この点において最澄と親鸞は「愚禿」という同じ用語を用いているとしても、両者は立場を異にしているといえよう。

第三節では、親鸞教学と中古天台本覚法門との関連性を考察した。中古天台本覚法門とは、いわゆる「絶対不二の一元論」[5]と規定されるように、煩悩即菩提・生死即涅槃・邪正一如・我即仏といった不二円融論を、現象における煩悩・生死・凡夫・我の上で語ることである。鎌倉仏教が天台本覚思想の影響下に生まれたと主張する田村芳朗氏は、その代表者として、親鸞・道元・日蓮の名前を挙げている。このような見解に対して本節では、まず親鸞の「信」の構造が我即仏といった絶対的一元論が相容れない点を、先行研究に拠りながら自然法爾思想と「即」の内実より考察した。

第四節では、親鸞が依用する「円融」の語義を源信の用例と比較・検討を行った。すでに石田充之氏が指摘しているように、親鸞における「円融」の用例は源信から影響を受けたものであると考えられる。[6]しかし、源信から影響を受けているとはいえ、その内実は異なっている。すなわち源信の円融の理念は三諦説に拠り、親鸞の円融の理念は二諦説に拠って構築されている。このように、親鸞は叡山で二十年間修学していた影響から多くの天台用語を用いているが、それらの内実を検討すれば、いずれも阿弥陀仏の救済内容を提示するために依用されたものと結論づけた。

第二章　親鸞における時機への意識

第二章では最澄教学との対比を通し、先行研究をふまえながら親鸞の時機観について再検討を行った。まず最澄の時機観が明かされている円機已熟思想では、『法華経』と法華爾前の教を直道・迂回道・歴劫道に分釈することで、南都諸宗に対して『法華経』の優位性が主張されていた。すでに先行研究でも指摘されているように、そのような法門分類の方法は、後の法然と親鸞にも依用されている。[7]かかる点よりすれば、最澄の時機観は「末法太有レ近」（『伝全』二・三四八頁）という時代の危機感を背景に、対外的に『法華経』が最勝の教えであることを主張するところにその論点があったといえる。

一方、親鸞の時機観も「化身土文類」で「今時道俗思二量己分一」（『浄聖全』二・二一三頁）と述べたり、『末法灯明記』をほぼ全文引用し、対外的に『大無量寿経』が時機相応の教えであることを標榜していることから、一見は最澄と同様に末法という時代的な観点に中心が置かれているように見える。しかし、「正像末和讃」で示される時代観を見てみれば、この立場はあくまでも「無レ有二出離之

縁」と信知した上での表明であったといわねばならない。それは末法という今は、親鸞にとって単なる時代認識ではなく、その時間の中に正・像・末の三時いずれにおいても真実心を発すことができず、迷いを繰り返してきた自身の一切の過去と未来を投影したものだからである。その自己の根源的な存在性は、主客分別の自覚によって認識するものではなく、無始より流転し続けてきた自身を救わんとする阿弥陀仏の本願との値遇によって知らされるのである。このように親鸞の時機観は、末法という時代そのものに重きを置くよりも、三世を流転輪廻する罪悪生死の凡夫こそ阿弥陀仏の救いの正機であったという、機根と教法との関連が強く打ち出されているといえよう。

また、第三節の戒法観では、法然に至るまでの戒のあり方と、法然の戒法観から親鸞における「無戒」の意味を考察した。まず最澄が小乗戒を棄捨した一つの背景には、森剛史氏が指摘しているように、「真俗一貫」という問題意識があったことが考えられる。[8] 言い換えれば「一乗」という視点に立った時の必然的な帰結であったといえる。法然が阿弥陀仏の選択という立場から戒律を往生の業因から切り離し、「真俗一貫」した仏道を顕示したのは、最澄が小乗戒を廃捨し、大乗戒を顕揚した時と同様の問題意識があったからであろう。それは小乗戒で重視されていた形式的なものから、意業や自律性といった行者の内面性を重視する大乗戒の精神を伝承したことに他ならない。しかし、法然は持戒そのものを否定したわけではなく、たとえ持戒に対して否定的表現があったとしても、それは正定業である称名において立信される安心門の上からといえる。法然において念仏生活を荘厳する上で余行を修することは、同類助業のみならず、持戒等の異類助業も起行相続行として重要な位置づけがなされる。すなわち、安心門の上で廃捨された戒は、念仏者の行動規範、倫理性において新たな価値観を与えられることになるのである。[9] 法然が「若以二持戒持律一而為二本願一、則破戒無戒人定絶二往生望一」（『浄聖全』一・一二七一頁）と示しながらも、自身は戒を持ち続けたのは戒師という立場で起行相続門の上からであるといえよう。ここにこれまで成仏の因に直接していた戒の位置づけが大きく変換されたものといえる。

一方、親鸞は法然の持戒とは異なり無戒の立場である。親鸞の戒法観を見ていく上で重要となるのは、懺悔の捉え方である。懺悔は大乗戒において滅罪という重要な役割を果たすのであるが、井上善幸氏が指摘しているように、親鸞にとって懺悔は滅罪のはたらきをなすというよりも、戒を持ち得ないという慚愧へと突き返すものであり、持戒は当為の倫理として意義を持たない。[10] ここに法然の持戒と相反する立場が生まれるものと考えられる。そして、その中で渦巻く慚愧は単なる悲歎ではなく、

無慚無愧のこの身にて　まことのこころはなけれども
弥陀の廻向の御名なれば　功徳は十方にみちたまふ

（『浄聖全』二・五一九頁）

といわれるように、阿弥陀仏は真実を持ちえない自己がいるからこそ名号を回向されるのだという悲喜交流の慚愧である。このように、親鸞の無戒とは、単なる無用論ではなく、その生き方において、戒と自己のあり方との関わりをもちながら、如来を仰ぎ、浄土を目指す生き方であったといえる。この点において、最澄が意業や自律性といった行者の内面性を重視する大乗戒の精神は、不断に自己を戒の思想性に問い続けた親鸞の無戒という立場に受け継がれているといえよう。

第三章　法華一乗から本願一乗へ

第三章では、前章で考察した親鸞の時代的把握を受けて、親鸞の一乗思想における叡山教学の影響を、源信の『一乗要決』との関連を中心に論じた。親鸞と同時代の祖師たちが、一様に『一乗要決』を依用していることに鑑みるとき、親鸞においてもその影響があると考えるのは何ら不自然なことではない。むしろ『勝鬘経』の依用や、『涅槃経』「現病品」を一闡提成仏を論証するための重要な教説として用いている事実を合わせ考えるならば、やはりその影響を認めざるを得ないであろう。また、「行文類」一乗海釈における「一道」の説示は、『涅槃経』を四文引かれた後に引用される『華厳経』の「一道」の説示に繋がり、あらゆる仏が生み出される根源としての誓願一仏乗が論証されていくためのキーワードとなる。その伏線として、大乗の名目を『涅槃経』に依って規定していくという点においても『一乗要決』との類似点が確認できた。

さらに、私釈の『法華経』より依用する「三乗」の語句、「海」の釈下でいわれる「煩悩氷解成功徳水」の釈義も『往生要集』大文第五、助念方法の四止悪修善の釈を承けるものであろうことから、この一乗海釈は、最澄と源信より伝統する叡山教学から多大な影響を承けて構築されていることがわかる。その中で親鸞は、一乗と三乗の権実を中心に論ずる『一乗要決』の文脈を無批判に用いるのではなく、加点・加筆をすることで、「一乗」の内実を「はたらき」に変換している。すなわち、親鸞における「一乗」とは、『一乗要決』のような「悉皆成仏」という一つの仏道体系を意味するだけに留まらず、衆生を無上涅槃に証入せしめ、さらに聖道の一乗を含めた全仏教を統摂していくような阿弥陀仏の「はたらき」へと昇華させたところにその独自性が存するといえる。ここに天台の一乗思想から影響を受けつつも、第十八願の法義にそぐわない経文は乃至・省略するなど、文言を厳格に精査する姿勢が見られる。このことは「いま一乗とまふすは本願なり」（『浄聖全』二・六七三頁）とする親鸞において、「法華一乗」を証する『一乗要決』を、「本願一乗」を明かす自身の著述に明示しなかった事と関連するものと思われ、『法華経』を『教行信証』に一度たりとも引用しない理由とその姿勢を一にしていることは注目されよう(11)。

第四章　『法華経』から『大無量寿経』へ

第四章では、親鸞と天台の教判的関連性とその構造について検討した。まず第一節では、親鸞が『大無量寿経』を出世本懐の教と位置づける際、智顗が『法華経』を出世本懐の教とする同じ方法論を用いていることを正木倭香麿氏の論攷に拠って確認した。[12] これを前提とするならば、坂東本「正信念仏偈」の「如来所以興出世」や「応信如来如実言」の文言が「釈迦」ではなく「如来」と示されているのは、天台の出世本懐論に対応するものと考えられる。

第二節では、『大無量寿経』所説の第十八願法の立場から構築される親鸞の教判について検討した。親鸞には二双四重判といわれる教判があるが、これは横超・竪超ともに実教の名が与えられており、二権二実の相対的立場である。しかし、親鸞の教判は「誓願一仏乗」と示されるように、究極的には相対判から三権一実の絶対判へと展開する。その際、「行文類」二教二機対において、念仏と諸行を比校対論させ、結文で「絶対不二之教、絶対不二之機」とそれぞれ示している。この「絶対」について、先行研究では天台の「絶待」と同致させる見解がある。「絶待」という語は、天台一乗の特徴である開会の意味を含む用語でもある。そのような見解に対して、これまでに様々な論が出されているが、絶待の語義と親鸞の諸行観から考察する限り、親鸞が明示する一乗には開会の義は存在しない。したがって、親鸞の「絶対」とは、比校すべきものがない無比対の義であり、諸行と相対して本願法の超勝性を明かすものであるといえよう。[13]

第三節では、親鸞の二双四重判は天台五時八教判の構造を承けるものという従来の見解に対して検討を加えた。その結果、二双四重判の構造的依拠を真摯に顧みるならば、直接的には善導・法然の教判を承けて、さらに第十九願と第二十願を有機的に関連づけることによって必然的に展開された、親鸞独自の教判であるといわねばならないだろう。しかし、親鸞の教判に天台五時八教判からの影響が全く看取されないということではない。二双四重判が趣帰するところは「誓願一仏乗」と示される絶対判にあるが、ここに天台五時八教判の基調となる「一乗」の精神が受け継がれているといえる。その際に導入されるのが、天台の「真実・方便」という概念であった。ただし、親鸞の教判は天台の構造を無批判に用いるのではなく、あくまでも法然の選択廃立義の上から再構築されたものである。念仏と諸行に開会の論理を持ち込まない点、一乗を明かす際に天台教学で開会を顕す「絶待」ではなく、「絶対」という言葉を区別して用いている点、そして法の権実の基準を最下の機にまで随っているか否かに置いているのはその証左といえよう。

結　論

以上、親鸞浄土教と天台教学との関連性について論考してきた。その結果、親鸞教学は二十年間修学した天台教学を基盤とし、特に

一乗思想や出世本懐論に関しては、天台法華一乗思想からの影響が大きいことがわかった。しかし、親鸞は無批判に天台教学を依用するのではなく、巧みに法然の選択廃立義の論理の上から第十八願法へと昇華させており、ここに親鸞教学の独自性が看取できるのである。この背景には、法然によって確立された選択本願の教えに対し、当時の聖道諸宗からの厳しい論難があったことを忘れてはならない。親鸞が「浄土真実」を掲げ、法然の浄土宗独立の真意を明らかにする中で用いたのが天台教学の論理なのであった。このように考察する時、『教行信証』後序で、

> 然愚禿釈鸞、建仁辛酉暦、棄二雑行一兮帰二本願一。
>
> （『浄聖全』二・二五四頁）

といわれているが、親鸞は叡山を下りた時にこれまで修学してきた天台教学まで棄てたのではなく、むしろ天台教学を基礎としながら独自の教義体系を構築していったものと論考できよう。

これまで親鸞の教学形成において、七祖教学および中国・朝鮮浄土教との教理史的研究は多く行われていたが、天台教学との関連性については活発に議論されてこなかった。本論では主に先行研究への再検討、時機観、そして時機相応の教法という観点から一乗思想と教判論といった、機根と教法との関連性を中心に論じてきた。その為、親鸞浄土教と天台教学との関連性において仏身仏土論の考察は残された課題となった。今後、本論を以てそれらを考究していく一助としたい。

註

① 勧学寮編『釈尊の教えとその展開―中国・日本篇―』（本願寺出版社、二〇〇八年）、一四八頁。

② 五時八教判について関口真大氏は、昭和四二年（『天台学報』、第八号）以来論文を発表し、「五時八教」という成語が智顗の撰述に見られないことや、「五時八教」の名に相応する組織や構成が存在しないことから智顗の教判ではなく、後世、高麗の諦観によって創唱されたものと主張する。これに対して佐藤哲英氏は、智顗に「五時八教」の成語が無くとも、その思想根源は智顗にあるということを文献的裏付けによって主張している。（『印度学仏教学研究』第二五巻第一号、第二六巻第一号）

③ 日下大癡『台学指針』三三二頁、福原蓮月「親鸞と天台学」（『天台学報』第二十二号）等において指摘されている。

④ 宮崎円遵「伝教大師と親鸞聖人」（天台学会編『伝教大師研究』所収、一九六八年）、梯實圓『聖典セミナー教行信証（教行の巻）』（本願寺出版社、二〇〇四年）九六頁等において指摘されている。

⑤ 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）四五三頁。

⑥ 石田充之「親鸞聖人における円融の理念の救済的意義」（『真宗学』第五三号、一九七五年）

⑦ 法然との関連は田村晃祐「法然『選択集』と最澄の思想」（『東洋学論叢』第一九号、一九九四年）、親鸞との関連については淺田正博「教行信証における法華経不引の理由」（『印度仏教学研究』三十二巻、一九八四年）において指摘されている。

⑧ 森剛史「親鸞の無戒思想」（『真宗研究』第五十輯、二〇〇六年）

⑨ 梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂、一九八六年）四一二～四一三頁

⑩ 井上善幸「親鸞の戒理解について」（『龍谷教学』第三八号、二〇〇三年）

⑪　一乗海釈の私釈において『勝鬘経』の経名を出していないのは、淺田正博氏が指摘する様に『勝鬘経』をそのまま引用した文章とするのではなく、親鸞が一乗真実の教学を表明する私釈として読み替えたからであろう（「親鸞聖人と法華経」〈『龍谷教学』第四五号、二〇一〇年〉）。また、木下明水氏は一乗海釈の構造が『一乗要決』を基盤にすると結論づけた上で、出拠として明示されない理由を、法華一乗を明示する書の性格故の配慮であろうと指摘している。（「宗祖の仏性論および一乗思想の背景に関する一考察」〈『宗学院論集』第八三号、二〇一一年〉）

⑫　正木倭香麿『親鸞と天台の教学的研究』（法蔵館、一九八一年）

⑬　興隆氏は、「二つに絶対。然るに本願一乗海を按ずれば（止）絶対不二の教也。夫れ待絶の二法は其の体不二なるが故に。必ず一具に談じて之を云々せり。如法華相待絶待」（『真宗全書』二二・二八一頁）と、一乗海釈の「絶対」について天台の「絶待」の意で捉えている。日下大癡氏もまた、「又絶対開会門に立ちて唯有誓願一仏乗の独立を宣言するところ、三世諸仏の経教何物か本師弥陀願海中の妙波瀾でないものがあらう。敢へて法華経の名を挙げざればとて一毫義路の明晰を欠かず、以て能く厳かに相対廃立を遂げ、巧みに絶対開会を尽すと倶に、時代流行の機失を防遏し給ふ」（『台学指針』三五三頁）と、興隆氏と同様に「絶待」の意で捉えている。これに対して大江淳誠氏、灘本愛慈氏、内藤知康氏は、念仏は他の教法とは比肩できないほど勝れた無比対の義で解釈している。