

学位（博士）請求論文

浄土真宗における実践活動の根拠

谷治
暁

目次

序論

小序 本研究の目的

1

第一節 本論の構成

5

第二節 本研究の意義

7

第一章 親鸞の信仰

11

第一節 願海の縁起

13

(一) 名号と称名について

22

(二) 選択本願と称名について

28

第二節 天親・曇鸞の積義

35

第三節 善導と仏力と願力

45

	第四節	願力について（感応の意義）	53
	（一）	法然の感応	53
	（二）	良忠の感応	54
	（三）	証空と親鸞の感応	55
	第五節	他作自受と六字釈	58
	第六節	雑毒の善	65
	（一）	仏教の善	67
	（二）	親鸞の善悪	69
	（三）	賢善精進の相	74
	第七節	二種深信について	78
	（一）	二種深信の定義	78
	（二）	二種深信とは何か	80

	第四節	富永仲基の大乗非仏説	142
	第五節	真俗二諦の展開	147
	第六節	『江戸農書』から見た信仰と社会	155
	第七節	天皇制と真宗教学	160
	第八節	島地黙雷と令知会	164
	第九節	真田増丸の実践活動	173
	第三章	信仰と実践	189
	第一節	真俗二諦の再考	191
	第二節	揺れる真俗二諦の教学	209
	第三節	野々村直太郎への批判について	220
	第四節	信楽峻麿の批判を通して	224
	第五節	自力的存在としての人間	229

初出一覧	316
参考文献一覧	307
総 結	295
第八節 真宗と生命の尊嚴	271
(一) 電子計算機による解析	261
(二) 解析結果と考察	252
第七節 化土の意義	247
第六節 自力と他力	243

〈凡例〉

- 一、本論中の引用文は、『浄土真宗聖典全書』をテキストとして用いる。
- 一、引用する漢文は現行の正体字に改めて示した。
- 一、書物名及び引用典籍は以下のように表記する。

以下、依用した資料・経典・撰述の名称については次の略称を用いた。

〈資料〉

- 『大正蔵』↓『大正新脩大蔵経』（大蔵出版、一九二四〜一九三四年）
- 『聖典全書』（二）↓『浄土真宗聖典全書』二・宗祖篇上（本願寺出版社、二〇一一年）
- 『聖典全書』（一）↓『浄土真宗聖典全書』一・三経七祖篇（本願寺出版社、二〇一三年）
- 『聖典全書』（四）↓『浄土真宗聖典全書』四・相伝篇上（本願寺出版社、二〇一六年）
- 『聖典全書』（三）↓『浄土真宗聖典全書』三・宗祖篇下（本願寺出版社、二〇一七年）
- 『聖典全書』（六）↓『浄土真宗聖典全書』六・補遺篇（本願寺出版社、二〇一九年）

（撰述）※（ ）内は著者。

『浄土論』 ↓ 『無量寿経優婆提舍願生偈』（天親）

『往生論註』 ↓ 『無量寿経優婆提舍願生偈註』（曇鸞）

『法華玄義』 ↓ 『妙法蓮華経玄義』（智顗）

「玄義分」 ↓ 『観経疏』 「玄義分」（善導）

「定善義」 ↓ 『観経疏』 「定善義」（善導）

「散善義」 ↓ 『観経疏』 「散善義」（善導）

『選択集』 ↓ 『選択本願念仏集』（法然）

『教行証文類』 ↓ 『顕浄土真实教行証文類』（親鸞）※六卷各「文類」もこれに準ずる。

「正信偈」 ↓ 『顕浄土真实教行証文類』 「正信念仏偈」（親鸞）

〈經典〉

『無量寿經』↓『仏説無量寿經』

『大阿弥陀經』↓『仏説阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道經』

『平等覺經』↓『仏説無量清淨平等覺經』

『如来会』↓『大宝積經』「無量寿如来会」

『觀經』↓『仏説觀無量寿經』

『涅槃經』↓『大般涅槃經』

『華嚴經』↓『大方広仏華嚴經』

引文は適宜、漢文を書き下し文に改める等、読解の便をはかって表記した。

序

論

小序 本研究の目的

本研究の目的は、本願寺派の実践活動を支える教学を歴史的文脈の上で確認し考察するところにある。近年真宗寺院の置かれている環境は厳しさを増している。二〇一八年三月に国立社会保障・人口問題研究所が発表した調査¹によると、現在約一億二千万人の日本の総人口が今後三〇年で二千万人程度減少すると予測されている。その一方で東京のような大都市では人口が増え続けているが、この人口の偏りの原因の一つは人口減少の傾向にある地域から労働力が流れ込んでいるためであり、このままの状況が続けば大都市と地方の生活の格差は将来大きなものとなることが予想される。逼迫する地方財政の状況が報道される²と必ずといって良いほど国民の声にあがるのが税制などで優遇されている宗教への批判である。宗教法人が優遇されているのは、公益法人として本来国や自治体が行うべき活動を担い、国の歳出の軽減に寄与するという側面があるからであるが、それを行わないのであれば、国民として相応の義務を果たせというのである。このような主張がなされるのは現代が初めてではない。仏教は幾度となく弾圧を受けてきた歴史があるが、特に明治維新时期においての廃仏毀釈は、日本の仏教が社会に貢献できるかどうかを問われた事件であった。真宗はそこで積極的に社会と関わっていく道を選んだが、現代においてもその方向性は変わっていない。

真宗が宗教であるかぎり、社会に対して閉鎖的であってはならず、真に自由で平和な世界を目指していくところとその社会的な使命がある。しかし現代の真宗が社会の諸問題に対して十分に応え切れているようには思われない。真宗の実践活動が戦前のように宗門全

体で盛り上がらない原因として、実践活動を支える教学的根拠のあいまいさが挙げられる。実は明治維新以後から戦前にかけて最も精力的に社会的実践活動を行ってきた仏教教団は真宗であり、その当時に活動を支えたのは真俗二諦の論理という非常に強力な教学であった。しかしこれは掲げられた当初から重大な教学的問題があると指摘されるものであり、戦後の反省において強烈に排除されることになるが、これにより実践活動を下支えるための中心的な教学があいまいなまま、社会的使命をはたすことのみが優先されるようになったのである。宗門は一九八六年に「御同朋の社会をめざして」という目標を掲げ「基幹運動」（門信徒会運動・同朋運動）を展開し、二〇一二年（平成二十四年）には「御同朋の社会をめざす運動」（実践運動）と名称を改めて運動を推進してきた。その活動を支えてきたものが大谷光真前門主の「教書」であって、そこには「浄土真宗と念仏者の責務」として、以下のように記されている。

宗門の基幹運動は、それらの目標を、人びとのふれあいの中で一つひとつ着実になしとげてゆくところに展開してゆきます。もとより、私たちの一人ひとりが真の信心の行者になってゆくことを根本にしています。それがともに、今日及び将来に向かつて、全人類の課題を自らのものとして担う積極性が必要です。そのための基礎となる教学の形成と充実をはかり、それをふまえて、宗門内にとどまらず、広く世界にみ教えを伝えてゆかねばなりません。²⁶

ここには教学の形成と充実をはかることが求められているが、この現状について本願寺派の僧侶であり宗教社会学者の大村英昭は、「教学なき現場、現場なき教学」と批判している。道に迷ったときには来た道を振り返ることが大切なように、実践のための教学が失わ

れ迷っているのであれば、これまでたどってきた道を振り返ることが必要であろう。本研究の目的は、歴史的文脈のうえで実践論を確認しつつ、現代における実践者の足もとを支える教学を探るところにある。真宗が社会における様々な問題に積極的に向き合うために、基礎となる実践的な教学は必ず必要である。本研究が真宗の実践活動を行う人の参考となれば幸いである。

第一節 本論の構成

本論は三章に分かれており、ここで論じている大きなテーマは、「浄土真宗とは何か」、「実践活動の根拠」、「継続するための理論」の三つである。

第一章においては「浄土真宗とは何か」ということについて、真宗の実践者の活動の基礎となる親鸞の信仰について論じた。真宗における実践的な教学を考察する上で最も重要なことは、それが親鸞の信仰に合致しているかという点にある。親鸞の聖教には自力的なものほとんどが廃されており、対社会ということに関しては親鸞から直接的にその原理を導き出すことができない。ここが実践者のもどかしさにつながると考えるので、それを信仰から間接的に展開される実践論というかたちで捉え直した。そこでまず親鸞の信仰とはいかなるものかという点を明らかにするために、親鸞の信仰の中心である阿弥陀仏を観を確認した。具体的には仏教が伝統的に諸仏の仏力を認めてきたことを論じ、特に親鸞においては衆生の上に起こる信と行でさえも阿弥陀仏の活動によるとする根拠をここで示した。これは第二章で述べる行信論を理解する上での重要な視点となるものである。またその意義として他力の信仰の問題として、他作自受と雑毒の善について確認し、その上で

信仰の要となると考えられる二種深信についてそれがどのように展開してきたかを論じた。第二章では「実践活動の根拠」として、明治維新以後に真宗の実践活動を支えた真俗二諦の論理を中心に確認した。その前提として法論の歴史を振り返るが、それは明治維新期の実践活動を支えた真俗二諦の論理がこの反省の上で展開されていると考えられるからであり、また真宗が自力的なものに極めて慎重な理由がこの経緯にあると考えるからである。特に承応の閼牆、明和の法論、三業惑乱のいわゆる三大法論は、後の教学に大きな影響を与えている。この法論により生じた学系の主流となるものには、苜園学派、空華学派、石泉学派、豊前学派、龍華学派があるが、明治期の始めにはこれらの学説から展開して真俗二諦の論理が考察されていくことになる。真俗二諦の論理が説かれる理由としてそこには宗教者の実践活動を期待する社会のエートスがあり、それが明治維新时期頃から強烈に意識されはじめた。真宗の学哲はその頃から社会に貢献できるような教学的背景を求めたが、その時代には国学者たちからの「大乘非仏説」という真宗の存在自体を否定するかのような批判があり、またキリスト教や新宗教が教線の拡大をはかり政府も国教神道化を進めようとする中で、真宗は生き残りをかけて真剣に実践的な教学を追い求めたのである。そこで掲げられたのが「理長為宗」のスローガンであり、先哲は学系の垣根を越えて互いの立場に敬意を払いながら、伝統的な教学をさらに洗練させていった。そこから展開される実践の内容はその時代の理想的人格を追い求めるものであり勤勉であることなどが求められる。だが、これは江戸中期の政策が影響している。明治維新により天皇を中心とした社会となり、真宗教学もそれに対応したものとなっていくが、そのような社会のエートスに対応するように教学が変化し始める。そしてその教学を背景として、島地黙雷の令知会の活動や、

真田増丸の大日本濟世軍のような極めて積極的な実践活動が展開されたのである。

第三章では「継続するための理論」として、第二章で論じたような積極的な活動が最終的に人間の罪悪性を重視するように転換した背景を論じ、現代の我々の立つべき教学を考察した。ここではまず明治時代頃から積極的に展開された真俗二諦説について、この当時の学哲がどのような主張を展開していたのかを確認した。そして例として是山恵覚の真俗二諦説を年代別に確認することで、明治期に積極的に善がなされると説かれていたものが、人類が大量殺戮のための兵器を手にした頃から、活動に慎重であることが求められるようになったことを論じた。その上で戦前に野々村直太郎の展開された批判を確認しつつ、戦後において信楽峻磨などによってなされた批判を通して、現代の我々が立つべき真宗の実践論について考察した。そして新しい試みとして、電子計算機による「化身土文類」の意義について考察し、そこに展開される神々の活動に我々の実践活動が重なることを論じた。また実践活動における重要な視点であり近年特に重視されている生命の尊厳について、真宗の立つべきところを論じた。

第二節 本研究の意義

本研究の意義は、真宗の実践活動の根幹にある教義を明確にして、実践活動を行う者の下支えとなることにある。現在の実践論の根拠とされるものは、長い本願寺の歴史によって培われてきたものであり、それが時代を経て先哲たちに十分に考察されてふるいにかけてきたものである。本研究はそのような先哲の残した教学を参考にして現代における実践論の根拠を考察し、真宗の信仰がどのようなようにして実践活動につながるのかという点を

明らかにするものである。近年では龍谷大学において実践真宗学という研究分野が開講され、より実践的な人材を養成しているが、そのホームページには、研究科長の那須英勝が次のようなメッセージを寄せている。

本研究科は、仏教的人間観・世界観を基盤とした、実践的研究・教育を通して、世界的視野に立つて宗教者の相互理解をすすめる、宗教者として、人々の不安に耳を傾け、その人の支えとなり、自らを含めて、さまざまな苦悩を抱えて生きる人々と共に考える、共に生きる力を育むことのできる人材育成に取り組んでいます。

ここには、「実践」を宗教的实践として、人々の不安に寄り添えるような人材の育成に期待しているが、実践活動には宗教的实践活動と並び社会的実践活動が認められる。そのどちらを行うにしろ真宗の實踐論を論じるには、それが伝道教化の一環という側面があるのである。本願寺派の場合、社会的実践者をサポートする社会福祉推進協議会はもともと伝道部に所属し、その伝道部が現在では社会部へと名前を変えている。しかし真宗のこうした実践活動がもし伝道教化という目的でのみなされるならば打算的とも受け止められるであろうし、困った人に寄り添いたいだけといった純粹な気持ちからの実践活動をカバーすることができないであろう。したがって彼が述べるように、宗教者として何ができるのかという、極めて単純な動機で行われる宗教的实践活動がもつと評価されて良いはずである。筆者はこれを説明するために本研究を始めたが、そのために実践活動の上で信仰がどのような意味を持つのかという問題に注目した。そして実践活動を行う者にとって参考となるように、難解な行信論を理解しやすくするために弥陀の願力の活動相という視点で捉え直した。さらに他の親鸞の教義における重要な部分を確認し、その上で先哲の残し

た実践活動のための論理構造に注目した。

本研究により、「教学なき現場、現場なき教学」ではなく、親鸞の教義から実践活動への展開が十分に可能であることが理解されるはずである。真宗の実践活動がこれからも積極的になされていくことを願っている。

¹ <https://www.ipss.go.jp/pp-shicyoson/j/shicyoson18/t-page.asp>

² https://www.hongwanji.or.jp/message/z_000100.html

³ 大村英昭「ポストモダンと既成教団」(『国学院大学日本文化研究所紀要』第六三輯、一九八九年)、三一頁

第一章

親鸞の信仰

第一節 願海の縁起

真宗における実践的教學を考察する上で最も重要なことは、それが親鸞の信仰に合致しているかという点にあり、まずはそれを確認することが必要となる。しかし親鸞の聖教には自力的なものほとんどが廃されており、対社会ということに関しては直接的にその原理を導き出すことができない。あるとしても、『消息』にみられる造悪無碍へのいましめと、「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」の文ぐらいのもので、『歎異抄』にあるように、「火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつ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」というのが親鸞の基本的な立場である。親鸞の上で信心と人間の行動の関係がどのように示されているかという点については、結論から先に言えば、その信心ですら弥陀回向のものとされており、自力による身口意の三業はすべて雑毒の善とされている。したがって、直接的に親鸞の聖教から実践の根拠を導き出すのは不可能ということになる。

真宗の信仰において最も大切なものは、「正定之因唯信心」とあるように、信心ひとつである。そして我々が信心を得るのに、微塵であつても自力を必要としないというのが親鸞の立場である。親鸞の信仰の立つところは願海の縁起であつて仏願力の活動相にあつて、そこでは「信じる」ということを仏願力の回向と重ねて「証大涅槃の真因」としている。ここに「証大涅槃」というのは往生後に仏のさとりを証することであつて、その因となるものが大信心である。そしてその大信心の根拠とするのが『無量寿経』の第十八願であり、この第十八願は法然にとつては「乃至十念」の称名念仏の願であるが、親鸞はこの願の中心を弥陀回向の「至心・信樂・欲生」として、「大信心」が凡夫の信仰の上でしつかり

と保証されていると示すのである。親鸞の特徴は、この信心の理解を「聖道門の菩提心」ではなく、「浄土の菩提心」として示し直したところにある。それを顕すのが「是心即是由無量光明慧生故（この心すなわちこれ無量光明慧によりて生ずる）」¹⁰などの文であって、信心も称名もみな阿弥陀仏の願力により生ずると説くのである。阿弥陀仏から与えられるからこそ、「信心」は凡夫の上で菩提心というさとり¹¹の因としての価値を持つ。そしてその信心は「大悲心」とも示されるが、これは我々の慈悲の心ではなく、阿弥陀仏の大悲がすべてそのまま凡夫のうえに届けられているという意味である。

親鸞にとって「仏願の生起本末を聞く」ということがそのまま信心を意味するのであるが、それはひとえに名号願力の独用によるものであるとされている。親鸞の名号観は「行文類」に詳しく示されるが、それを一言で言えば「大行としての名号」観であって、つまり今ここに活動している仏願力を認めていくということである。

仏教において行とは造作進趣の意味があり、親鸞もこの立場を承けているところもあるが、それは衆生の上での自力の行為ではなく、法体大行の名号の活動相であって、その行が阿弥陀仏の願力によるものであるから「大行」と表現されている。親鸞において「大」の文字が付加されるものは、必ず阿弥陀仏を主体とするものと考えて良い。その回向される名号の活動の結果として衆生の上におこるとされるのが信と行である。そしてこれは第十八願成就文に、信一念の時に即時に往生すべき身に定まることを「即得往生住不退転」と示されている。

大行とは阿弥陀仏がこれまでに積んできた万行円修の徳号であるが故に大行と名づくことされていて、先哲はこの文を因徳普収（量徳）、速疾無過（用徳）、称性修起（性徳）を顕

し、全徳施名であるが故に大行であると積している。親鸞の大行とは名体不二の名号であり、これを示すのが、「行文類」の標挙の文および「出体釈」である。標挙の文には、

諸仏称名之願 浄土真実之行 選択本願之行 。

とあって、諸仏称名之願すなわち第十七願の行の体が諸仏に讃じられ称揚せしめつつあることを示すのである。そのみならず、この細注には「浄土真実の行、選択本願の行」とあって、それが衆生をして信ぜしめ行ぜしめつつあることを示している。「出体釈」には、

大行者則称無礙光如来名

（大行とはすなはち無礙光如来の名を称するなり。）

とあり、それは衆生の自力の称名ではなくして、その口称の背景に、弥陀回向の名号がとどまらず、常に衆生とともににはたらし続けているという。つまり「南無阿弥陀仏」の嘉号は、万徳を円備した弥陀正覚の果号であり、そしてそれは本願に誓われた嘉号であって、今まさに衆生救済のために活動しつつある嘉号なのである。そしてその大行としての嘉号の活動は法蔵菩薩の因願が成就したからこそ成立する。『無量寿経』には、

時彼比丘聞仏所説厳浄国土皆悉覩見超発無上殊勝之願其心寂静志無所著一切世間無能及者具足五劫思惟撰取莊嚴仏国清浄之行

（時にかの比丘、仏の所説を聞きて、厳浄の国土みなことごとく覩見して無上殊勝の願を超発せり。その心寂静にして志、所着なし。一切の世間によく及ぶものなけん。

五劫を具足し、思惟して莊嚴仏国の清浄の行を撰取す）。

とあり、この誓願が法蔵菩薩の因位の時になされたとき、

於不可思議兆載永劫積植菩薩無量徳行不生欲覚瞋覚害覚不起欲想瞋想害想不著色声香

味触法忍力成就不計衆苦少欲知足無染恚痴三昧常寂智慧無礙無有虛偽諂曲之心和顏愛語先意承問勇猛精進志願無倦專求清白之法以惠利群生

（不可思議の兆載永劫において、菩薩の無量の徳行を積植して、欲覺・瞋覺・害覺を生ぜず。欲想・瞋想・害想を起さず。色・声・香・味・触・法に着せず。忍力成就して衆苦を計らず。少欲知足にして染・恚・痴なし。三昧常寂にして智慧無礙なり。虚偽諂曲の心あることなし。和顔愛語にして、意を先にして承問す。勇猛精進にして志願倦むことなし。もつぱら清白の法を求めて、もつて群生を惠利す。）。

と、その誓願をかなえるために兆載永劫の行を修して成就したと示されている。親鸞は「正信偈」にそれを讃えて、

法蔵菩薩因位時 在世自在王仏所

親見諸仏浄土因 国土人天之善惡

建立無上殊勝願 超発希有大弘誓

五劫思惟之摂受 重誓名声聞十方、

と詠んでいるが、その願行に酬報するものが阿弥陀仏の正覺の果号であり、親鸞はこの「本願名号正定業」と名号を単なる名としてではなく阿弥陀仏の本願力の活動相として示すのである。ところでこの阿弥陀仏の本願力の活動相を正定業として理解するのは親鸞だけではない。正定業とは極樂往生が正しく定まる行、もしくは阿弥陀仏によつて正しく定められた行という意味であつて、善導は『觀經疏』の「散善義」に、

一心專念弥陀名号、行住座臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業順彼仏願故（一心にもつぱら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざ

るは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるがゆゑなり。)。と称名念仏を正定業と示しているが、法然はそれに三つの意義をみる。一つ目は正定業であつて、正選定の業として阿弥陀仏が法蔵菩薩であつた時に、諸行の中から特に称名を選ばれたことをいう。つまり本願に誓われている「乃至十念」はこれであつて、『漢語灯録』には、

法蔵比丘、一切衆生を平等に往生させんれうに、我仏に成たらん時の名号を称念せさせんと云願を發したまへる四十八願の中の第十八の願是也。と示され、また『西方指南鈔』には、

かの仏の因位、法蔵比丘のむかし、世自在王仏のみもとにして、二百一十億の諸仏妙土の中よりえらびて、四十八の誓願を起て、浄土をまふけて仏になりて、衆生をしてわがくにに生れさすべき行業をえらびて、願じたまひしに、またく行おぼたてずして、ただ念仏の一行をたてたまへる也。こ

と示されている。二つ目は正決定の業因としての正定業であつて、称名念仏がまさしく私たちの往生成仏を決定するものであり、往生成仏の業因となる。これは『選択集』三選の文の結びに、

正定正定之業者即是称仏名称名必得生依仏本願故

（正定の業とは、すなはちこれ仏名を称するなり。名を称すれば、かならず生ずることを得。仏の本願によるがゆゑなり。）。^{一〇}

とあるところからも明らかであるが、『西方指南鈔』にも、この大願業力のそひたるがゆへに、諸仏の名号にもすぐれ、となふれば、かの願力に

よりて、決定往生おもするなり。こゝ

とその業因が仏願の成就による業力によるものであると示されている。三つ目は、正定聚人の作業であつて、正定聚とは必ず往生成仏できることが決定した仲間、作業とは行為という意味である。ここでいう作業とはその正定聚人の行為としての称名念仏をいうが、『安心決定鈔』に、

帰命すれば衆生の三業は能業となりてうへのせられこゝ

とあるように、法然門下においては衆生の三業の上での願力の発露として解釈する立場も見られる。親鸞には「二つ目に正決定の業因として挙げた正定業を名号（「正信偈」）・信心（『一念多念文意』）・称名（『観経疏』『選択集』引文）と示す三種の文があるが、先にも述べたように名号とは阿弥陀如来の活動相そのものであつて、信心と称名とはその名号が衆生のところではたらいているすがたであり、名号・信心・称名の三者の本質は同一のものとされている。したがつて、名号が心ではたらけば信心、口ではたらけば称名であつて、そのいずれもが正定業であるともいえるのである。ここで注意すべきは善導、法然、親鸞ともに正定業を名号が衆生のところではたらいているすがたとしている点である。

さて第十八願に誓われる「乃至十念」の法体名号は、これを開けば第十二願、第十三願に誓われた光寿無量の嘉号である。これを親鸞が「大行」とするのは、この嘉号が願だけではなく行をも具足するからであつて、その願が願にとどまらず、その因願のごとく衆生にはたらき続けているとするからである。この親鸞の名号観を支えるのは、曇鸞の『往生論註』の「不虛作住持功德成就者蓋是阿弥陀如来本願力也今当略示虚作之相不能住持用頭彼不虛

不虛作住持功德成就者蓋是阿弥陀如来本願力也今当略示虚作之相不能住持用頭彼不虛

作住持之義（中略）言不虛作住持者依本法藏菩薩四十八願今日阿彌陀如來自在神力願以成力力以就願願不徒然力不虛設力願相苾畢竟不差故曰成就

（不虛作住持功德成就とは、けだしこれ阿彌陀如來の本願力なり。いままさに略して虛作の相の住持することあたはざるを示して、もつてかの不虛作住持の義を顯すべし。〔中略〕いふところの不虛作住持とは、本法藏菩薩の四十八願と、今日の阿彌陀如來の自在神力とによるなり。願もつて力を成ず、力もつて願に就く。願徒然ならず、力虛設ならず。力・願あひ符ひて畢竟じて差はざるがゆゑに成就といふ。〕^{一七}

ここに不虛作住持功德といわれるのは、浄土の二十九種の莊嚴について仏の八種莊嚴が示されるうちの、第八番目の功德として示されている。これは眞実によつて虚偽のない功德に安住する阿彌陀仏の徳を説明したものであつて、そこには自在神力として衆生を救わんとする名号のはたらきがあることが示されている。天親が示した「不虛作住持功德成就」という意味を、曇鸞は阿彌陀仏の本願力の功德を説明している言葉と解釈し、法藏菩薩が「不虛作住持」という功德を成就して阿彌陀仏となり、それが過去・現在・未來にはたらし続ける阿彌陀仏の願力のもととなつていと示すが、親鸞はこの文を本来「いままさに略して虚作の相の住持することあたはざるを示して」と読むべきところを「虚空の相の住持にあたはざるを示して」と独特に読み替えて、我々凡夫には仏の立場での実相を本當には知り得ないから、阿彌陀仏が「不虛作住持」という功德を成就して凡夫に回向していると解釈しており、これにより凡夫往生のためになされる阿彌陀仏の大悲の活動であることが理解されるのである。

ところで「不虛作住持」の功德が眞実であるとされるのは、四十八願に誓われる内容と

重なるからである。ただ願のみにしてそこに行が伴わなければ、その願はただの空想である。またただ行のみにしてそこに願が伴わなければ、その行は目的地をもたないものとなる。願と行が不即不離であるからこそ意味を持つというのが善導流浄土教の縁起觀の基本であって、だからこそ法然は「名号はこれ万徳の帰するところなり」と示し、親鸞も「円融至徳の嘉号」と示して、阿弥陀仏の名号が願行具足の徳を持つからこそ往生成仏がかなうとするのである。本願成就の嘉号であるが故に本願と名号の意味内容は同じとなり、本願が成就したと示されているからこそ、その嘉号は絶えず衆生に作用しつつあると理解される。阿弥陀仏の嘉号は常に法界に響流して衆生に三心十念せしめんとする嘉号であって、嘉号が法界に響流しているという事実を示すのが第十七願の誓いとその成就文であり、これにより嘉号の十方世界への流行がなされるのが理解されるのである。

願海の縁起とは、このような阿弥陀仏の願力の活動相をいう。親鸞のいう「大行」とは、阿弥陀仏の果徳をもって因とした阿弥陀仏の行であり、衆生を信じさせ称えさせ往生させる阿弥陀仏のはたらきである。しかしその中心は信じさせ往生させるというところにあるのであって、人間の行為である称えさせるというところに重点は置かれてはいない。これについて、たとえば親鸞は『観無量寿経』の觀想を意味する「是心作仏・是心是仏」の言葉を、

願作仏心即是度衆生心度衆生心即是攝取衆生安樂淨土心是心即是畢竟平等心是心即是大悲心是心作仏是心是仏是名如実修行相應也応知三心即一心之義答竟
（願作仏心はすなはちこれ度衆生心なり。度衆生心はすなはちこれ衆生を攝取して、安樂淨土に生ぜしむる心なり。この心はすなはちこれ畢竟平等心なり。この心はすな

はちこれ大悲心なり。この心作仏す。この心これ仏なり。これを「如実修行相応」と名づくるなり、知るべし。」¹⁵

と、信心を示す『浄土文類聚鈔』の三心釈の結びに引いている。したがってこの「是心」は観想という立場ではなく信心を指し、作仏は仏因が仏果となることを指している。信心が作仏であり、信心が是仏であるということは、「信文類」に顕された木火の譬えにわかりやすい。

論註曰願生彼安樂浄土者要發無上菩提心也又云是心作仏者言心能作仏也是心是仏者心外無仏也譬如火従木出火不得離木也以不離木故則能燒木木為火燒木即為火也

（『論の註』）はいはく、「かの安樂浄土に生れんと願ずるものは、かならず無上菩提心を発するなり」とのたまへり。またいはく、「是心作仏とは、いふところは、心よく作仏するなり。是心是仏とは、心のほかに仏ましまさずとなり。たとへば火、木より出でて、火、木を離るることを得ざるなり。木を離れざるをもつてのゆゑに、すなはちよく木を焼く。木、火のために焼かれて、木すなはち火となるがごときなり」とのたまへり。」¹⁶

木とは貪瞋等のあらゆる煩惱を集めている私たちの心であり、火とは一念に帰命する信心で、煩惱の黒闇に一点の明るい帰命の仏心が起こるといふのを、火（信心即ち仏心）が木（我々の心）に起こって離れないと示されている。離れないのは木を焼くからであり、我々の心を表す木と燃え上る火は同一でなく不一であるが、火は木を離れて存在しないから不思議である。信心とは、この仏心と凡心とが木火のように燃え上る所をいうのである。これを法然は二河譬の中で「衆生貪瞋煩惱中、能生清浄願往生心（衆生の貪瞋煩惱の中に、よ

く清浄の願往生の心をなすなり。」と示している。また「信文類」末には一心を顕すにあたり、「ゆゑに知んぬ、一心これを如実修行相応と名づく。」とあって、この「如実修行相応」という言葉は『往生論註』の「起観生信章」の讚嘆門に釈されている言葉である。親鸞はこれを示すにあたり、さきに「信樂」の釈で『涅槃経』・『華嚴経』の文を引用した後、この言葉によって結び、三心結釈に必具名号を顕す際にもこの言葉で結んでいる。したがって名号と称名、名号と信樂という関係で言えば、称名のような人間の行為よりも名号と信樂との不二の関係が中心であると知られるのである。真宗の信仰の中心にあるのは、この信心の構造であって、極論すれば称名という行為自体はそれがなくとも往生に差し障りがないということになる。とすれば、それを広げて名号の活動相が衆生の行為に何らかの影響を与えたとしても関係がないということであり、これが真宗の実践論を論じる上で必ず押さえておかねばならない重要な立場である。

(一) 名号と称名について

願力と称名、すなわち名号と称名の関係はどのようなものであるか。法蔵菩薩の因願の報酬による功德は名号に込められて、それがいままさに法体大行の名号として衆生救済の活動をしているとするのが親鸞の思想であるが、ではその功德が名号に施されているということと、「名号のいわれを聞く」ということとどのような関係があるのであるか。もしも名号の背景にある願力ばかりにとらわれたならば、恐らく真宗の名号観は呪術的宗教のそれと変わらないことになるだろう。つまり「全徳施名」という場合に、名号という入れ物に功德を込めて回施されていると考えても良いのかという問題が存するのである。

実際にそのような義も過去には見られたようであるが、ここでいわれる全徳施名の「全徳」とは名号の背景にある阿弥陀仏のはたらきの意味で捉えるのが妥当であって、その目的の中心は衆生に向けられた往還二回向にあると考えるべきである。なぜならここでもし名号の功德のみを強調し、名号を功德の入れ物と理解したならば、名号そのものよりも法蔵菩薩の功德が往生の因となり、名号正因と言わなければならなくなるであろう。それであると親鸞が「即以仏名号為経体也（すなはち仏の名号をもつて経の体とするなり）」¹⁰、「今遇善知識得聞弥陀本願名号（いま善知識に遇ひて弥陀本願の名号を聞くことを得たり）」¹¹と信心正因であり名号のいわれを聞くと示した意味が理解できなくなる。親鸞は「正信偈」のはじめに、「帰命無量寿如来、南無不可思議光」と示しているが、全徳施名とは、阿弥陀仏の智慧を表すものが光明であり、慈悲をあらわすものが寿命であって、その光寿無量の体を全うじて名に施したということにその意義があるのである。つまりはその名を往還二回向の意味で捉えていくことが大切とされるのであって、すなわち「万行円備」といい、「円融万徳」とあっても、これらは阿弥陀仏の自利と利他の二徳を出るものではなく、名号のいわれを聞いてその二徳を嘆じていくことが重要なのである。

ところで真宗では聞くということと信じるということを重ねて理解されてきたが、「名号のいわれを聞く」というのは具体的にどういう状況をいうのであろうか。親鸞は「聞く」ということについて、

難遇今得遇難聞已得聞敬信真宗教行証特知如来恩徳深斯以慶所聞嘆所獲

（遇ひがたくしていま遇ふことを得たり、聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、ことに如来の恩徳の深きことを知んぬ。ここをもつて聞く

ところを慶び、獲るところを嘆ずるなりと。) 21

と嘆じているが、ここで「聞」が重視される根拠は第十八願成就文の「聞其名号信心歡喜」にある。これについて「信文類」には、

然経言聞者衆生聞仏願生起本末無有疑心是日聞也言信心者則本願力回向之信心也

(しかるに経に聞といふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし、これを聞といふなり。信心といふは、すなはち本願力回向の信心なり。) 22

と「仏願の生起本末」を領納する聞であると示されるが、それをどのように聞いていくのかといえは、『一念多念文意』に、

聞其名号といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をききて疑ふころなきを聞といふなり。またきくといふは、信心をあらはす御のりなり。とあるように、疑う心なく聞く、すなわち如実に聞くことであると示されている。これは第二十願文に「聞我名号」と示されるような衆生の行為性や功利的思考から往生成仏に向かおうとする「聞」に対比される、清浄なる功德にあふれた「聞」であって、「本願力回向の信心なり」と仏から衆生へと向けられたものである。つまり親鸞のいう聞とは阿弥陀仏による一方的で清浄な救済の活動を、そのまま素純に疑いなく領納する「聞」であって、疑心あるが故に自力心を残し信罪福心となる第二十願の「聞」とは性質が異なるものである。

ところでその「聞」がどのような者を対象にしているのかといえは、それは凡夫であつて、凡夫にわかるかたちで聞かれなければその「聞」自体が意味をなさないものとなる。弥陀の法は積尊によつて凡夫である韋提希に説かれたが、『観無量寿経』によればそれは積

尊の仏力によって韋提希に観ぜしめられたものであり、逆に言えば釈尊の仏力を被ることがなければ、他の者は観ずることはできない。そうであれば韋提希に続く者は「聞」の背景にも仏の力を想定した方がよいのであろう。たとえば光寿無量の仏身を観ずる法は定善観であるが、これは『浄土論』にもあるように深位の菩薩にのみに可能とされるものである。韋提希が凡夫であるというのは善導の理解の重要な前提であって、その法が一切の凡夫の救済を目的とするのであれば、それが届く背景に仏のはたらきをみて、凡夫に理解されうるものがそこに届けられてみるとみなさなければならぬ。つまり「南無阿弥陀仏」の名号とは、不可思議光仏としての覚体が、可聞可称の名号法となつて回施されることによつて初めて凡夫の認識の対象となるのである。聞名の思想や名に徳を施すことは他の仏にも共通するところであるが、その誓願の中に衆生への回施を誓っているものは阿弥陀仏以外にはない。そうであるから法然も「東大寺十問答」に、

念仏は本願也。十方三世の仏菩薩にすてられたるゑせ物をたすけんとして、五劫まで思惟し六道の苦にゆつり、これをたよりにてすくはんと支度し給へる本願の名号也。と示すのである。そしてこの本願力と称名の関係について、本願力のはたらきを往生成仏の業因として、衆生の仏名を称えるという行為に往生させる力やはたらきを認めないというのが善導、法然、親鸞に共通する立場である。第十八願には「至心信樂欲生我国」と信が誓われ「乃至十念」と称名念仏が誓われているが、善導は『観念法門』でこの「乃至十念」を「称我名字、下至十声」と釈し、『往生礼讚』では「及称名号、下至十声一声等」と言い替えている。ここに「念」が「観念」ではなく「称名念仏」と示されるのであるが、法然はそれを承けて『選択集』に「経云十念釈云十声念声之義如何答曰念声是一（経には

十念といふ、釈には十声といふ。念・声の義いかん。答へていはく、念・声は一なり」と²⁵と、この念を称名と重ねて示している。法然は諸行による成仏を説く聖道諸宗に対して行行相對される称名念仏という行による往生を説いた。これが『選択集』の最初にその全体を「南無阿彌陀仏 往生之業 念仏為本」とまとめられた意味であつて、親鸞もそれを「行文類」に「念仏諸善比校対論」と示すが、それは「往生之業」とあるように、正定業としての意味合いを強く含んでいる。

さて法然のいう称名念仏は衆生の称えるところに功德が存するというのではなく、称えられる名号に功德があるとす。すなわち弥陀の願力をもつて為されるが故に、『選択集』では「標章」に「南無阿彌陀仏」と示し、後序や三選の文に「依仏本願故（仏の本願によるがゆゑなり）」と示されるのであつて、称名という行為性に重い価値を置くものではない。親鸞はこの立場を承けており、それは「正信偈」に「本願名号正定業」と示しながらも、

憶念弥陀仏本願 自然即時入必定 唯能常称如来号 応報大悲弘誓恩

（弥陀仏の本願を憶念すれば、自然に即の時必定に入る。ただよくつねに如来の号を称して、大悲弘誓の恩を報ずべしといへり。）²⁶

とあり、「化身土文類」真門釈に、

爰久入願海深知仏恩、為報謝至徳、摭真宗簡要恒常称念不可思議徳海

（ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を摭うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。）²⁷

と、他力の信心のたもち続けられるすがたとしての称名念仏に、正定業としての意義と、報恩行としての意義の二つを説いている。正定業の意義とは、阿彌陀仏の本願力が衆生を

救うために今現にはたらし続けていくということであって、それが衆生の上で信心をたもち続ける背景となっていることをあらわし、それが衆生の上で報恩として感じられていくと示されるのである。つまり自らの力では決して迷いの世界を脱け出すことのできない者を、往生成仏させるといふ阿弥陀仏の本願の活動相を受け止めて、それを喜び感謝する思いが、称名の口業となるのである。第十八願文には称名を表す「十念」に「乃至」が冠せられてあり、その数は限定されていない。これについて親鸞は『一念多念文意』に、

本願の文に、「乃至十念」と誓ひたまへり。すでに十念と誓ひたまへるにてしるべし、一念にかぎらずといふことを。いはんや乃至と誓ひたまへり、称名の遍数さだまらずといふことを。この誓願はすなはち易往易行のみちをあらはし、大慈大悲のきはまりなきことをしめしたまふなり。⁸⁸

と示しており、ここでいう十念の十を、数を限定しない称名の遍数と積している。「念」とは「称名念仏」であって「乃至」とは念仏の回数が決まっていない「一多不定」を示す言葉である。親鸞の「乃至」の用例には、伝統的に①「乃下合釈（乃至・下至は同じ意味）」、②「兼両略中（多・少を兼ね中間を略する）」、③「一多包容（一・多も包み容れる）」、④「総撰多少（多・少も撰める）」の四種があるとされているが、ここで本願の十念の前に乃至という言葉がつけられている意味は③と④である。つまりは称名の回数にこだわらないということであって、極論すれば信心の人に称名が全くみられないということがあっても良い。また第十八願成就文には信益のみが説示され、信心の開けおこる時に往生成仏の因が満足することのみが示されているところからすれば、称名は信心と比較して重要度が高くなく称名正因とはなり得ない。ただ信心のみが「涅槃の真因」であることは、『正像末和

讚』に、

不思議の仏智を信ずるを 報土の因としたまへり

信心の正因うることは かたきがなかになほかたし^ご

とあるところからも明らかであつて、称名念仏は信心をいただいたすがた、つまり正定聚のあるべきすがたとして示されているものである。

以上確認したように、称名の背景には本願力のはたらきをみるのであるが、ここから実践を考えるとくに注意すべき事は、衆生の行為としての称名ですら、「必ず称名を伴う」とか、「称えねばならない」といった当為ではないと理解しておくことである。正定業としての称名念仏であつたとしても、称える衆生の心持ちからいえば報恩の行であつて、称える行為を役立たせて往生成仏を期待するようなものではない。つまりは称名にどういう意味があるのかといえは、「そのところに念仏のひろまり候はんことも、仏天の御はからひにて候ふべし」^ごとあるように、我々が積極的に念仏をひろめようとせずとも自然にひろがるものであり、我々が対社会のためにできることはそれぐらいしかないというのが親鸞の主張である。

（二）選択本願と称名について

称名には本願力の発露としての称名と、個人の自由意思による自発的な称名がある。この自発的な称名について、『一念多念文意』には、

多念をひがごととおもふまじき事。本願の文に、乃至十念と誓ひたまへり。すでに十念と誓ひたまへるにてしるべし、一念にかぎらずといふことを。いはんや乃至と誓ひ

たまへり。称名の遍数さだまらずといふことを。¹⁰¹
 と称名の遍数についてそれが一定ではないと示されている。しかし称名に価値や意義がないというのではない。阿弥陀経に見られる一心不乱の称名念仏について、

阿弥陀経に、一日乃至七日、名号をとなふべしと、釈迦如來說きおきたまへる御のりなり。この経は無問自説経と申す。この経を説きたまひしに、如来に問ひたてまつる人もなし。これすなはち釈尊出世の本懐をあらはさんとおぼしめすゆゑに、無問自説と申すなり。弥陀選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懐、恒沙如来の護念は、諸仏咨嗟の御ちかひ（第十七願）をあらはさんとなり。¹⁰²

と、「選択本願」が第十七願の称名と重なることが示され、『如来二種回向文』には、第十七願、第十八願、第十一願をまとめて、「これらの本誓悲願を選択本願と申すなり」¹⁰³と示されているが、『唯信鈔文意』には、

教念弥陀専復専といふは、教はをしふといふ、のりといふ、釈尊の教勅なり。念は心におもひさだめて、ともかくもはたらかぬころなり。すなはち選択本願の名号を一向専修なれとをしへたまふ御ことなり。専復専といふは、はじめの専は一行を修すべしとなり。復はまたといふ、かさぬといふ。しかれば、また専といふは一心なれとなり、一行一心をもつばらなれとなり。専は一といふことばなり。もつばらといふはふたごころなかれとなり。ともかくもうつるころなきを専といふなり。この一行一心なるひとを撰取して捨てたまはざれば阿弥陀となづけたてまつると、光明寺の和尚はのたまへり¹⁰⁴

とあつて、ここでは「専」について一行と一心が分かれて示されている。「行文類」で頭そ

うとされることの中心にあるのは称名と名号の関係であり、その中心にあるのは「六字釈」であるが、そこには「帰命は本願招喚の勅命なり」³⁵とあり、「発願回向といふは、如来すでに発願して衆生の行を回施したまふの心なり。即是其行といふは、すなはち選択本願これなり。」とある。この六字釈の「選択本願」の意味については現在解釈が分かれており、「乃至十念」の称名と関連して捉える立場と、そうでない立場³⁶が見られる。しかし「行文類」六字釈の「選択本願」の語の前には、「即是其行といふは」とあり、また「行文類」六字釈の直前には『般舟讚』を引いて、

滅無明果業因利劍即是弥陀号一声称念罪皆除

（無明と果と業因とを滅せんための利劍は、すなはちこれ弥陀の号なり。一声称念するに罪みな除こると。）³⁷

と一声の称名の滅罪に触れてあり、六字釈の直後には、『五会念仏法事讚』を引いて、

如来尊号甚分明十方世界普流行但有称名皆得往

（如来の尊号は、はなはだ分明なり。十方世界にあまねく流行せしむ。ただ名を称するのみありて、みな往くことを得。）³⁸

と、ここでも称名に触れられているところからすると、親鸞が本願力の発露の称名を「本願招喚の勅命」の聞信に重ねようとしている意図は明らかである。「行文類」は弥陀回向の行を明らかにすることが主題であり、これは源信が「举声称名」と示し、法然が「举声称名とは、すなわち称念を指すなり。」³⁹と示したものの背景にある仏願力の回向を明らかにしようとするものである。法然が声としてあらわれる称名を重視したことはよく知られるところであるが、法然を「本師源空」とあがめる親鸞が称名を軽視し信のみに偏り切るこ

とはあり得ない。浄土異流においても本願力の発露は共通するところであるが、そこには鎮西義のように自力的なものを認める立場もある。そこに違いがみられるのは善導を承ける法然が「順彼仏願故」の意味を深く追求して念仏に勝易の二義を説くなかに、勝の義として「名号は是れ万徳の所帰なるが故に」と名号の徳を示し、易の義として「観は成就し難く、称名は易なり」と称名の意義を勝易により行行相對して示したところに原因がある。法然は念仏を活動相と本質とに分けて称については易の義、名については勝の義として顯しており、これを仏辺と機辺に分けて説いている。その上で『選択集』の「付属章」には「積迦が余行を付属せず、念仏の一行を付属する理由として、『弥陀の本願の故なり』と示すのである。ここに衆生の行と、仏の行の二つが並列して見られるのであって、これが法然門下の解釈に影響を与えたのである。これを称名の価値が「本願力に支えられている」と能動的に曇鸞の積で理解したのが親鸞である。これはもちろん法然に本願力を主張するものが強くみられるからであって、『選択集』には、

若依善導意念仏是弥陀本願也故証誠之余行不爾

（もし善導の意によれば、念仏はこれ弥陀の本願なり、ゆゑにこれを証誠す。余行はしからず）^{一〇}

一切衆生念弥陀仏乘仏本願大悲願力故決定得生極樂世界

（一切衆生の弥陀仏を念じて仏の本願大悲願力に乗るがゆゑに、決定して極樂世界に生ずることを得）^{一一}

と次第に念仏の体である本願力が強調される流れで進められており、最終的には、

弥陀自説言欲來生我國者常念我名莫令休息故云選択我名也本願攝取我名化讚此之四者

是弥陀選択也讚歎留教付属此之三者是釈迦選択也証誠者六方恒沙諸仏之選択也然則釈迦弥陀及十方各恒沙等諸仏同心選択念仏一行余行不爾

（弥陀みづから説きて、わが国に來生せんと欲はば、つねにわが名を念じて、休息せしむることなかれとのたまへり。ゆゑに選択我名といふ。本願・撰取・我名・化讚、この四はこれ弥陀の選択なり。讚歎・留教・付属、この三はこれ釈迦の選択なり。証誠は六方恒沙の諸仏の選択なり。しかればすなはち釈迦・弥陀および十方のおのの恒沙等の諸仏、同心に念仏の一行を選択したまふ。余行はしからず。⁴²）と、弥陀の選択には本願・撰取・我名・化讚とあつて、そこには称が明確に含まれず次第に念仏の意味として憶念（信心）の意味あいも強くなつていく。そしてその流れの上で、正定正定之業者即是称仏名称名必得生依仏本願故

（正定の業とは、すなはちこれ仏名を称するなり。名を称すれば、かならず生ずることを得。仏の本願によるがゆゑなり。）⁴³

と三選の文に示されるのである。したがつて「名を称すれば」とあれども、その前提として仏の本願力が示されていることになる。それを承ける親鸞は曇鸞が説いていた往還二回向の本願力に注目するのである。『教行証文類』では最初の「教文類」に、
謹按浄土真宗有二種回向一者往相二者還相

（つつし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）⁴⁴

と示して、その教義の全体が弥陀の回向に支えられていることを示し、「行文類」には、「言他力者如来本願力也（他力といふは如来の本願力なり。）」⁴⁵とそれが本願力に支えられて

いることを示し、「かの仏の本願力を帰命す。」と本願力に帰命することを述べている。阿彌陀仏の本願力の功德を意味する不虛作住持功德を顕す箇所では、

不虛作住持功德成就者蓋是阿彌陀如来本願力也

（不虛作住持功德成就とは、けだしこれ阿彌陀如来の本願力なり。）⁴⁶

觀仏本願力遇無空過者能令速満足功德大宝海

（仏の本願力を觀ずるに、遇うて空しく過ぐるものなし。よくすみやかに功德の大宝海を満足せしむ）⁴⁷

と衆生の救いが本願力に依ることを示し、往相回向は第十七願成就文に

其仏本願力聞名欲往生皆悉到彼国自致不退轉

（その仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲へば、みなことごとくかの国に到りて、おのづから不退轉に至る）⁴⁸

とあるところから、「本願力故 即往誓願之力（本願力故といふは、すなはち往くこと誓願の力なり。）」⁴⁹と示し、それが誓願の力であることが示される。また還相回向は、

言本願力者示大菩薩於法身中常在三昧而現種種身種種神通種種說法皆以本願力起譬如阿修羅琴雖無鼓者而音曲自然是名教化地第五功德相

（本願力といふは、大菩薩、法身のなかにして、つねに三昧にましまして、種々の身、種々の神通、種々の説法を現じたまふことを示す。みな本願力より起るをもつてなり。たとへば、阿修羅の琴の鼓するものなしといへども、しかも音曲自然なるがごとし。

これを教化地の第五の功德相と名づく。）⁵⁰

と顕され、さらに覈求其本釈で

及彼菩薩人天所起諸行皆緣阿弥陀如来本願力故

（およびかの菩薩・人・天の起すところの諸行は、みな阿弥陀如来の本願力によるがゆゑに。）⁵¹

と、阿弥陀仏の本願力が人間の世界に何らかの影響を及ぼす可能性が示唆されている。したがって、阿弥陀仏の活動全体が本願力に支えられて、今まさに活動しているということ、を顕そうとしたのが親鸞の『教行証文類』なのである。現代の教義解釈の中には真宗は「帰順勅命」であるという点のみに立脚し、つまり「六字釈」の「本願招喚の勅命」として真如の世界から我々に認識できるかたちで名号法が回向されているという点ばかりを主張して、活動相としての本願力にほとんど注目しないものもあるが、それはあまりに消極的であり、浄土教の伝統からも外れたものである。ここで注意すべき点は、本願力の発露という事態については認めるにしても、西山義のように帰還命根と仏凡を重ねて強く認めてはならないし、願力の発露が当為ではなく、むしろ無くても構わない。親鸞は、

誠知悲哉愚禿鸞沈没於愛欲広海迷惑於名利太山不喜入定聚之數不快近真証之証可恥可傷

（まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の數に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざること、恥づべし傷むべしと。）⁵²

という悲嘆述懐を述べているが、親鸞の教義において重要なのは本願力の発露ではなく、あくまでも仏願の生起本末を聞くことであり、その背景に本願力のはたらきを認めることであって、そこから展開されるのが報恩謝徳の心である。三業を当為とするこの問題は、

もし必ず起こるとするならば、それにより信心の有無の判断がなされてしまうことにある。これは真宗が伝統的に最も嫌ってきたところであって、「正信偈」に、

煩惱障眼雖不見大悲無倦常照我

（煩惱、眼を障へて見たてまつらずといへども、大悲、倦きことなくしてつねにわれを照らしたまふといへり。）⁵³

とあるように、真宗の信仰は衆生に煩惱があるが故にそこに阿弥陀仏の救いがあるという点にあるのであって、そのような手応えを求めるようなものではない。阿弥陀仏がさとの心をそのまま届けているから、その功德が「証大涅槃」のさとりを開く因となる。「証大涅槃」とは、我々凡夫には煩惱のためにそのさとりの内容が全く理解することはできないが、現生において信を得た者には臨終時に即座にさとりの心が顕現することをいう。そしてそれを期待して生きていくというのが「証大涅槃の真因」と示されることの意味である。称名にどういう意味があるのかといえ、そのところに念仏のひろまり候はんことも、仏天の御はからひにて候ふべし⁵⁴とあるように、我々が積極的に念仏をひろめようとせずとも自然にひろがるものであり、我々が対社会のためにできることはそれぐらいしかないというのが親鸞の主張である。

第二節 天親・曇鸞の積義

真宗は往相還相の二回向や教行信証の四法門をもって教義の骨格とする。ここで示される教義は一般的な仏教で説かれるような概念を多分に含みつつも、「往觀偈」に、

其仏本願力 聞名欲往生 皆悉到彼国 自致不退転

（その仏の本願力、名を聞きて往生せんと欲へば、みなことごとくかの国に到りて、おのづから不退転に致る）²¹⁵

とあるように、阿弥陀仏の本願力を根拠としてその往生の因果を明らかにするものである。親鸞の思想をひもとくと、そこには諸法空無我のような通仏教的な要素が強くみられ、そしてそれはまた七高僧の上でも同じである。特に曇鸞の解釈にはその背景として龍樹の空思想があり、また強く本願力の主張があつて、親鸞が阿弥陀仏や衆生の本質を述べるときには、主にこの曇鸞の積義を中心とするのである。親鸞の教義は大乗仏教の概念の上に立ちながらも阿弥陀仏の活動相とは何かということを明らかにするところにある。そして完全に清浄なる阿弥陀仏と対比される形で人間の罪悪が示されるのである。この如来と人間との関係における行信の因果を明らかにするのが「行文類」と「信文類」である。そこでは回向法を明らかにすること、に力が注がれているが、これは一般的な仏教で言われているものとは内容が違っている。一般的な仏教では自らの行業を菩提の因として回向するが、親鸞はこれを自力として全く認めず、我々の往生の因果はすべての阿弥陀仏からの回向によるとする。つまり親鸞の教義の中心は、一切の衆生を転迷開悟させるためにはたらきつづける阿弥陀仏に往生のための行業のすべてを任せていくところにある。

浄土教に大きな影響を及ぼしたものに天親の『浄土論』がある。曇鸞はこれを『往生論註』を著して丁寧に註釈し、その思想が道綽、善導、源信、源空に多大な影響を及ぼしている。そして親鸞は法然の残した念仏往生の教義を阿弥陀仏の本体論で説明するために曇鸞の解釈を多く用いている。これは逆に言えば、親鸞の教義を知るには、曇鸞の思想を知らねばならないということである。親鸞は天親の『浄土論』を必ず曇鸞の『往生論註』を

通して見ようとする。親鸞には『往生論註』を直接的に『浄土論』として引用することも多くみられ、親鸞にとって『浄土論』と『往生論註』は同等の価値を有するものである。天親の『浄土論』は、阿弥陀仏を論ずるにあたり、如来、国土、聖衆の三つを示し、さらにこれを開いて二十九種とする。そしてさらにこれを要約して、入一法句と願心莊嚴と顕している。一法句とは、

略説入一法句故一法句者謂清浄句清浄句者謂眞実智慧無為法身故

（略して一法句に入ること説くがゆゑなり。一法句といふはいはく、清浄句なり。清浄句といふはいはく、眞実智慧無為法身なるがゆゑなり。）⁵⁶

と示されるものであるが、ここに入一法句と示されるのは、天親が『浄土論』に説いている三種二十九句の偈頌が一つの法句に収まるということである。一法句とは法を説いた一つの句という意味であり、『浄土論』にはそれを、清浄句・眞実智慧無為法身と示されるが、曇鸞はこれを説明するために「浄入願心章」という一章をあげて釈している。ここで曇鸞は阿弥陀仏の果海を説明するために一法句を眞如法性を指すものと示して、ここで清浄句と同じている。そしてこれを釈するために、「広略相入」という表現によつて顕すのである。それを示すのが、

上国土莊嚴十七句如来莊嚴八句菩薩莊嚴四句為広入一法句為略何故示現広略相入諸仏菩薩有二種法身一者法性法身二者方便法身由法性法身生方便法身由方便法身出法性法身此二法身異而不可分一而不可同是故広略相入統以法名菩薩若不知広略相入則不能自利利他

（上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広となす。一法

句に入るを略となす。なんがゆゑぞ広略相入を示現するとなれば、諸仏・菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。このゆゑに広略相入して、統ぶるに法の名をもつてす。菩薩もし広略相入を知らざれば、すなはち自利利他することあたはざればなり。⁵⁸の文であり、ここで示される「広略相入」とは阿弥陀仏の願心莊嚴である三種二十九句莊嚴成就を「広」、入一法句を「略」として、これらが「相入」すなわち不一不異の關係にあるとするのである。つまり阿弥陀仏の果上の三嚴が「広」であつて、その「広」が「略」の「一法句」に入り、逆に「略」の「一法句」が「広」の三嚴に遍通するという。さらにはこれを、

菩薩若不知広略相入則不能自利利他

（菩薩もし広略相入を知らざれば、すなはち自利利他することあたはざればなり。）⁵⁹と阿弥陀仏の因である法蔵の願心の上にも語っている。これにより顕されるものは二つあり、一つは不顛倒の法であるが故に完全に清淨であつて、法蔵菩薩の因の願心が清淨であるから、果もまた清淨であるということである。そしてもう一つは、阿弥陀仏の因果が法性のありのままのすがたであるということである。

さて『無量寿経』に説かれた阿弥陀仏の淨土の功德が、真如にかなつて衆生を救うはたらきをもっていることを「真実功德相」という。曇鸞はその依るところについて三つの釈を示している。一つ目は、

何依何所依者依修多羅何故依者以如来即真実功德相故云何依者修五念門相応故

（いづれのところにか依り、なんのゆゑにか依り、いかんが依る。いづれのところにか依るとは、修多羅に依る。なんのゆゑにか依るとは、如来はすなはち眞実功德の相なるをもつてのゆゑなり。いかんが依るとは、五念門を修して相応するがゆゑなり。）

09

の文であり、「いづれのところにか依り」というのは、『浄土論』の依る場所をいい、「なんのゆゑにか依る」とは依る理由、「いかんが依る」とは依るところのすがたをいう。ここで曇鸞はその依る理由として浄土三部経に説かれる内容が眞実であることを示し、依るところのすがたが五念門行を修することと示すのである。浄土三部経に説かれる法体が眞実であるので、その法体を「眞実功德相」と示して、阿弥陀仏の浄土の功德が眞如法性にかない衆生を浄土に入らしめるはたらしきをなしており、これをひらけば三蔵二十九種の莊嚴相であり、阿弥陀仏の法身であり、名号となると示すのである。『往生論註』には、「眞実功德相」について以下のように述べられている。

眞実功德相者有二種功德一者従有漏心生不順法性所謂凡夫人天諸善人天果報若因若果皆是顛倒皆是虚偽是故名不実功德二者従菩薩智慧清浄業起莊嚴仏事依法性入清浄相是法不顛倒不虚偽名為眞実功德云何不顛倒依法性順二諦故云何不虚偽摂衆生入畢竟浄故

（眞実功德相とは、二種の功德あり。一には有漏の心より生じて法性に順ぜず。いはゆる凡夫人天の諸善、人天の果報、もしは因もしは果、みなこれ顛倒、みなこれ虚偽なり。このゆゑに不実の功德と名づく。二には菩薩の智慧清浄の業より起りて仏事を莊嚴す。法性によりて清浄の相に入る。この法顛倒せず、虚偽ならず。名づけて眞実

功德となす。いかんが顛倒せざる。法性によりて二諦に順ずるがゆゑなり。いかんが虚偽ならざる。衆生を摂して畢竟淨に入らしむるがゆゑなり。」²⁹

ここに示される「眞実功德」とは菩薩の智慧清淨の業により起こつて仏事を莊嚴することをいい、これに対して凡夫や人天の有漏心から起こる因果の道理を「不実功德」という。その不実を顛倒や虚偽といい、眞実であることの理由として衆生を摂取して淨土に往生させるはたらきを示して「不顛倒」や「不虚偽」という。ここに親鸞が立つ凡夫と如来の善悪の対比という立場の原点をみることができるが、その如来とは自利と利他を完成して智慧と慈悲をそなえ、過去・現在・未来において衆生を救うために活動している阿弥陀仏のはたらきをいう。「讚歎門」の釈に見られる「実相身」や「為物身」とはこれを示すものであつて、「実相身」は「不顛倒」の「清淨功德成就」、「為物身」は「不虚偽」の「不虚作住持功德成就」をいうのである。ここに成就された「清淨功德」と「不虚作住持功德」の二つの功德が阿弥陀仏の体³⁰である。

『浄土論』の偈文には、「観」について触れたもの二つがあり、一つは「清淨功德」の「観彼世界相勝過三界道」であり、もう一つは「不虚作住持功德」の「観仏本願力遇無空過者能令速満足功德大宝海」である。これが長行の部分では「願心の莊嚴」と「入一法句」に対応して、阿弥陀仏の法体をこの二つの功德で説明している。「眞実功德相」とは阿弥陀仏の淨土の莊嚴功德をいい、開けば三嚴二十九種である。この三嚴の莊嚴には二つの意味があり、一つは願生する宗体、二つは三嚴の観行の対境である。願生する宗体というのは長行の始めに願偈の大意を述べるところで、

論曰願偈大意者此願偈明何義示現觀彼安樂世界見阿弥陀如来願生彼国故

（論じてはいなく、この願偈はなんの義をか明かす。かの安樂世界を觀じて阿弥陀仏を
見たてまつることを示現す。かの国に生ぜん願ずるがゆゑなり。）⁶³

と觀見をもつて願生の理由を述べている宗体をいい、三嚴の觀行の對境は長行において、
この境の義と相応する不二なる奢摩他毘婆舍那の作願・觀察と示されている。これは阿弥
陀仏の願力による「性起」と「修起」に応じたもので、『浄土論』にはそれが「入一法句」
と「願心の莊嚴」というかたちで顕されている。「入一法句」を釈して広略相入とするのは、
このような「性起」と「修起」の相即を示すのであって、法性法身で三嚴を見れば「性起」
の法となり、方便法身でこれを統一すれば「修起」の法となる。この「性」の徳は「修」
として衆生のためにはたつき続け、その「修」はもともとの「性」を離れることはない。
それを曇鸞は、二種法身の釈に、

上国土莊嚴十七句如来莊嚴八句菩薩莊嚴四句為広入一法句為略何故示現広略相入諸仏
菩薩有二種法身一者法性法身二者方便法身由法性法身生方便法身由方便法身出法性法
身此二法身異而不可分一而不可同是故広略相入統以法名

（上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広となす。一法
句に入るを略となす。なんがゆゑぞ広略相入を示現するとなれば、諸仏・菩薩に二種
の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身
を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。
一にして同ずべからず。このゆゑに広略相入して、統ぶるに法の名をもつてす。）⁶⁴
と述べている。「理」を普遍的な真理、「事」をさまざまな事相と解釈するならば、その「理」
と「事」は相即しあい無碍であつて、それらが離れて存在しているのではない。つまり方

便法身の三種の莊嚴は「法性」に即して、その「法性」はこの莊嚴から離れることはない。これにより凡夫が理解できるように回向される「南無阿弥陀仏」の名号そのものが、阿弥陀仏のさとりの体であることが確認されるのである。

阿弥陀仏はとどまっている仏ではなく活動する仏である。そのような阿弥陀仏の因果すなわち浄土の「性」を説明するところが、仏国土に十七種の功德が説かれるうちの三つ目に示される「性功德」の釈である。「性」とは本質の意味であり、この「性功德」については四つの特徴が挙げられている。その第一義には、

性是本義言此浄土随順法性不乖法本事同花嚴経宝王如来性起義

（性はこれ本の義なり。いふころは、この浄土は法性に随順して法本に乖かず。事、『華嚴経』の宝王如来の性起の義に同じ。）⁶⁵

とあつて、「性」を「本の義」すなわち諸法の根本である法性や法本としている。この法性に随順するからこそこれを浄土の性と明かすのが、「此清浄是総相仏本所以起此莊嚴清浄功德（この清浄はこれ総相なり。仏本この莊嚴清浄功德を起したまへる）」⁶⁶と表される「清浄功德成就」の意味である。「宝王如来の性起」というのは如来の法性の徳がそのまま顕現することをいう。第二義には、

又言積習成性指法蔵菩薩集諸波羅蜜積習所成

（またいふころは、積習して性を成ず。法蔵菩薩、諸波羅蜜を集めて積習して成ずるところを指す。）⁶⁷

と、法蔵菩薩が因位のときに修して積み上げた六波羅蜜の行徳によって浄土を建立し、現在の阿弥陀仏の覚体をなしていることが示されており、第三義には、

亦言性者是聖種性序法藏菩薩於世自在王仏所悟無生法忍爾時位名聖種性於是性中發四十八大願修起此土即曰安樂淨土是彼因所得果中説因故名為性

（また性といふは、これ聖種性なり。序め法藏菩薩、世自在王仏の所において、無生法忍を悟りたまへり。その時の位を聖種性と名づく。この性のなかに於いて四十八の大願を發してこの土を修起せり。すなはち安樂淨土といふ。これかの因の所得なり。果のなかに因を説く。ゆゑに名づけて性とす。）⁶⁸

と、「性」とは「聖種性」であることが示されている。「聖種性」とは法藏菩薩の初地の位である。法藏菩薩はまず世自在王仏のもとで無生忍の証を得て初地の位となつた。その初地の「聖種性」の中に四十八願を發して淨土を建立したが、この淨土は因位の「聖種性」の生んだ結果であるから、建立された淨土をその果から眺めれば、「聖種性」は因という意味であり、「性」は「願」の意味ともなる。第一義に「性起」とあつたものがここでは「修起」とされているのは、法藏菩薩が因位の願行によつて三嚴二十九種の淨土を成就されたことをあらわす。つまり「性起」は「清淨功德」、「修起」は「不虛作住持功德」を意味し、この二つをもつて淨土の性とするのである。つまり阿彌陀仏の淨土は法藏菩薩の修した功德の集合体であつて、その功德が活動している世界なのである。第四義には、

又言性是必然義不改義如海性一味衆流入者必為一味海味不隨彼改

（またいふところは、性はこれ必然の義なり、不改の義なり。海の性の一味にして、衆流入ればかならず一味となりて、海の味はひ、かれに隨ひて改まらざるがごとし。）

69

と示されていて、願行による修起の果を示している。ここで願海の縁起によつて修起がな

されることが示されるのであるが、「不改の義」とはその阿弥陀仏の体が清浄であることを示し、その法性が「性起」するという法であり、その清浄なる体が永遠に変化することないことを示している。

親鸞の躍動する阿弥陀仏観はこのような曇鸞の積を依り処とする。特に法性と方便の二種法身については完全に曇鸞に依っている。法性法身は真如のさとりのものであり、「いもなしかたちもましまさず」の人間の認識することのできない絶対的な真理をいう。方便法身はその真如のさとりから衆生を救済するために具体的にかたちとなって衆生のもとに現れ出る仏身である。親鸞は曇鸞の『往生論註』に顕された阿弥陀仏の浄土の「広略相入」をもとにして、「証文類」に、

諸仏菩薩有二種法身一者法性法身二者方便法身由法性法身生方便法身由方便法身出法性法身此二法身異而不可分一而不可同

（諸仏・菩薩に二種の法身あり。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。）

と顕す。これは法性法身が方便法身を生じて、方便法身が法性法身をあらわすという関係であり、「性起」のままが「修起」であって、「修起」のままが「性起」であるという曇鸞の説示をそのまま用いている。親鸞の著作では真如のさとりの世界がわれわれに認識できるような形として活動することが示されるが、親鸞はそれを、

誠知選択撰取之本願超世希有之勝行円融真妙之正法至極無礙之大行也可知言他力者如来本願力也

（まことに知んぬ、選択撰取の本願、超世希有の勝行、円融真妙の正法、至極無礙の大行なり、知るべしと。他力といふは如来の本願力なり。）^{一〇一}
と本願力のはたらきとして顕している。

第三節 善導と仏力と願力

曇鸞の仏願力の解釈は道綽、善導へと引き継がれていく。特に善導においては釈尊も含めた一切の仏の威神力である仏力と、阿弥陀仏の因願の力である願力が見られるのである。善導は釈尊の慈悲心による教化を「定善示観縁」に「以仏力故」と示すが、これは仏力である。善導はこの仏力を、

自非聖力冥加彼国何由得観

（聖力の冥に加するにあらざるよりは、かの国なによりてか観ることを得ん）^{一〇二}
という。「聖力」とは大聖釈尊の威神力であって、これにより「如是凡夫心想羸劣」である韋提希が阿弥陀仏の浄土を観ることを得たとする。これはのちの文に、

此明夫人領解仏意如上光台所見謂是已能向見世尊開示始知是仏方便之恩若爾者仏今在世衆生蒙念可使得見西方仏若涅槃不蒙加備者云何得見

（これ夫人仏意を領解するに、上の光台の所見のごときは、これすでによく向に見たりと謂ひき、世尊開示したまふに、はじめこれ仏の方便の恩なりと知る。もししからば、仏いまに世にましませば、衆生念を蒙りて西方を見ることを得しむべし。仏もし涅槃したまひて加備を蒙らざるものは、いかに見ることを得んや）^{一〇三}
とあるように、光台現国に仏国土を観ることも自分の力で為したのではなく、仏の方便の

恩であつたとするが、親鸞はこれを「観経讚」で、

恩徳広大釈迦如来 韋提夫人に勅してぞ

光台現国のそのなかに 安楽世界をえらばしむこと
と讚じている。

さて、このような仏の威神力について善導の「定善義」の「華座観」には、阿弥陀仏の願力が述べられており、いわゆる住立空中尊について、『観無量寿経』の韋提希の次のような問いが示されている。

世尊我今因仏力故得見無量寿仏及二菩薩未来衆生当云何観無量寿仏及二菩薩

（世尊、われいま仏力によるがゆゑに、無量寿仏および二菩薩を見たてまつることを得たり。未来の衆生まさにいかんしてか、無量寿仏および二菩薩を観たてまつるべき）

75

ここまで自分の救いばかりを求めていた韋提希はここで初めて他者の救いを願うに至つたのであるが、ここで自分は今釈尊の仏力によつて無量寿仏および二菩薩のすがたを観ることができた。しかし釈尊が亡き後の未来の衆生はどのようなにすれば私と同じように観ることができるのであるかと尋ねるのである。これについて善導は、問答をもうけて、

問曰衆生盲闇逐想増勞対目冥若夜遊遠標浄境何由可悉答曰若望衆生惑障動念徒自疲勞
仰憑聖力遙加致使所観皆見云何作法住心而令得見也欲作法者諸行者等先於仏像前至心
懺悔發露所造之罪極生慙愧悲泣流淚悔過既竟又心口請釈迦仏十方恒沙等仏又念彼弥陀
本願言弟子某甲等生盲罪重障隔処深願仏慈悲摂受護念指授開悟所観之境願得成就今頓
捨身命仰属弥陀見以不見皆是仏恩力

（問ひていはく、衆生盲闇にして、想を逐ひて勞を増す。目に対して冥きこと夜遊するがごとし。遠く浄境を標するに、なにによりてか悉すべき。答へていはく、もし衆生の惑障動念に望まば、いたづらにみづから疲労せん。仰ぎて聖力のはるかに加するを憑めば、所觀、みな見しむることを致す。いかんが作法して心を住めて見ることを得しむるや。作法せんと欲せば、もろもろの行者等先づ仏像の前において心を至して懺悔して、所造の罪を発露し、きはめて慚愧を生じ、悲泣して涙を流せ。悔過することすでに竟りて、また心口に釈迦仏・十方恒沙等の仏を請じ、またかの弥陀の本願を念じていへ。弟子某甲等生盲にして罪重く、障隔処深し。願はくは仏の慈悲をもつて摂受護念し、指授し開悟せしめて、所觀の境、願はくは成就することを得しめたまへ。いまたちまちに身命を捨て、仰ぎて弥陀に属す。見と不見と、みなこれ仏恩の力なりと。）⁷⁶

と仏願力を示している。ここに「仰ぎて聖力のはるかに加するを憑めば、所觀、みな見しむることを致す。」とあるのは、釈尊の加備力を意識したものである。しかし釈尊滅後の未來の衆生においては意業と口業に釈迦仏や十方恒沙等の仏を請じて、弥陀の本願を念じよという。ここに釈迦仏のみを頼るといふ構造だったものが、諸仏や弥陀の加備力を請うといふ構造へと展開され、最後には、「仰ぎて弥陀に属す。見と不見と、みなこれ仏恩の力なり」と「仏の方便の恩」の背景に阿弥陀仏の願力があることが示されて、阿弥陀仏の一仏に集約されていく。これについて『觀念法門』の「見仏増上縁」では、

仏讚韋提快問此事阿難受持広為多衆宣説仏語如来今者教韋提希及未來世一切衆生觀於西方極樂世界以仏願力故見彼国土如執明鏡自見面像又以此經証亦是弥陀仏三力外加故

得見仏故名見仏浄土三昧増上縁

（仏、韋提を讃じたまはく、快くこの事を問へり。阿難、受持して広く多衆のために仏語を宣説すべし。如来いま韋提希および未来世の一切衆生を教へて西方極楽世界を觀ぜしむ。仏願力をもつてのゆゑにかの国土を見ること、明鏡を執りてみづから面像を見るがごとくならんと。またこの経をもつて証す。またこれ弥陀仏の三力ほかに加するがゆゑに見仏することを得。ゆゑに見仏浄土三昧増上縁と名づく。）⁷⁸

と、阿弥陀仏の仏願力のはたらきとして明確に示している。これまで釈尊の威神力であるとしていた「仏力」は、実は阿弥陀仏の仏願力をもつての故に仏国土を觀ることができたと明かされて、ここに弥陀仏の誓願力・三昧定力・本功德力の三力の加備によつて見仏がなされたことを示し、これが釈尊の仏力の背景とされるのである。

韋提希は釈尊の仏力によつて阿弥陀仏の存在を確認できたが、釈尊滅後の未来の衆生は釈尊の説法を除いて阿弥陀仏を知りうることはできない。したがつて、釈尊がこの世の教主として讃えられ重視されるのである。七祖においても天親・曇鸞以降にはこの立場が強調されて、釈迦弥陀の二尊について語る場合には先に釈尊をあげて後に弥陀が説かれるか、もしくは釈尊を諸仏中の二仏として釈尊と弥陀とを並列に置いて説かれる。これについて龍樹の『易行品』に阿弥陀仏は、

是諸仏世尊現在十方清浄世界皆称名憶念阿弥陀仏本願如是

（このもろもろの仏世尊現に十方の清浄世界にまします。みな名を称し憶念すべし。阿弥陀仏の本願はかくのごとし）⁷⁸

と、百七仏中の一仏という扱いで示されている。釈尊も過去八仏中の一仏であつて、釈迦

と弥陀の立場に優劣はなく並列的である。天親に至って「世尊我一心帰命尽十方無礙光如来願生安樂国（世尊、われ一心に尽十方無礙光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生ぜんと願ず。）」と積尊によつてあきらかにされた阿弥陀仏とその浄土という形式に整えられ、曇鸞はこれをさらに進めて、『往生論註』の「觀察門」に、

仏本何故起此莊嚴見有国土以愛欲故則有欲界

（仏本なんがゆゑぞこの願を興したまへる。ある国土を見そなはずに、愛欲をもつてのゆゑにすなはち欲界あり。）⁸⁰

と、阿弥陀仏と諸仏の關係を勝と劣の關係で示している。道綽は『安樂集』に『鼓音声経』や『法華経』を挙げて、二尊を全く別の仏であるという見方も示すが、第八大門には二尊を比較して、

第二弥陀积迦二仏比校者謂此仏积迦如来八十年住世暫現即去去而不返比於忉利諸天不至一日又积迦在時救縁亦弱

（第二に弥陀・积迦二仏比校すとは、いはく、この仏积迦如来、八十年世に住まりてしばらく現じてすなはち去りたまひ、去りて返りたまはず。忉利の諸天に比するに、一日にも至らず。また积迦の在時救縁また弱し。）⁸¹

と積尊の限界に言及した上で、

於是大衆皆從仏勸合掌求哀爾時彼仏放大光明觀音大勢一時俱到説大神呪一切病苦皆悉消除平復如故然二仏神力応亦斉等但积迦如来不申己能故頭彼長欲使一切衆生莫不斉帰是故积迦処歎帰須知此意也是故曇鸞法師正意帰西

（ここにおいて大衆みな仏の勧めに従ひて、合掌して哀れみを求む。その時かの仏、

大光明を放ちて、観音・大勢と一時にともに到りて大神呪を説きたまふに、一切の病苦みなことごとく消除して、平復すること故のごとし。しかるに二仏（阿弥陀仏・釈尊）の神力また斉等なるべし。ただ釈迦如来おのが能を申べたまはずして、ことさらにかの「阿弥陀仏の」長を躡して、一切衆生をして斉しく帰せざるはなからしめんと欲す。このゆゑに釈迦処々に「阿弥陀仏を」歎じて帰せしめたまへり。すべからくこの意を知るべし。このゆゑに曇鸞法師意を正して西に帰す。⁸²

と、釈尊に対比して阿弥陀仏が勝れていることを示し、善導は道綽から一層進めて、釈尊と阿弥陀仏の関係を並列的に示す。それはたとえば、

仰惟釈迦此方發遣弥陀即彼国來迎

（仰ぎておもんみれば、釈迦はこの方より發遣し、弥陀はすなはちかの国より來迎したまふ。）⁸³

のようなものであつて、善導はここで二尊が一教に帰することを示し、二尊が釈迦の發遣と弥陀の招喚という関係であると示すのである。善導がこうまで言い切れたのは、ただ単なる『觀無量壽經』の表現の論理的解釈だけではなく、実際に凡夫の救済のために今現在も過去も未來もはたらきつづけている仏の活動相を感得していたからであろう。それを「散善義」には「順彼仏願故」と示し、それを承けて法然は「依仏本願故」と示した。善導は仏力を現実に理解していた。善導の見仏の体験として有名なものは夢中の見仏であり、『觀經疏』の末には、

即於当夜見西方空中如上諸相境界悉皆顯現雜色宝山百重千重種種光明下照於地地如金色中有諸仏菩薩或坐或立或語或默或動身手或住不動者既見此相合掌立觀量久乃覺覺已

不勝欣喜

（すなはち当夜において西方の空中に、上のごとき諸相の境界ごとごとくみな顕現するを見る。雑色の宝山百重千重なり。種々の光明、下、地を照らすに、地、金色のごとし。なかに諸仏・菩薩ましまして、あるいは坐し、あるいは立し、あるいは語し、あるいは黙す。あるいは身手を動じ、あるいは住して動ぜざるものあり。すでにこの相を見て、合掌して立ちて観ず。やや久しくしてすなはち覚めぬ。覚めをはりて欣喜に勝へず。）⁸⁴

と、自身の夢での見仏の体験を記している。「定善義」には、『観無量寿経』第八像観中の「衆生の心想の中に入りたもう」を釈して、

乃由衆生起念願見諸仏即以無礙智知即能入彼想心中現但諸行者若想念中若夢定中見仏者即成斯義也

（すなはち衆生念を起して諸仏を見たてまつらんと願ずるによりて、仏すなはち無礙智をもつて知り、すなはちよくかの想心のうちに入りて現じたまふ。ただもろもろの行者、もしは想念のうち、もしは夢定のうちに仏を見たてまつるは、すなはちこの義を成ずるなり。）⁸⁵

と、定善の観想中の行者が夢により仏とまみえることを述べているが、『往生礼讚』の末にも、

今日遇善知識得聞弥陀本願名号一心称念求願往生願仏慈悲不捨本弘誓願授弟子不識弥陀仏身相光明願仏慈悲示現弟子身相觀音勢至諸菩薩等及彼世界清浄莊嚴光明等相道此語已一心正念即随意入觀及睡或有正発願時即得見之或有睡眠時得見除不至心

此願比来大有現驗

（今日善知識に遇ひて、弥陀の本願名号を聞くを得たり。一心に称念して往生を求願せよ。「願はくは仏の慈悲、本弘誓願を捨てたまはずして撰受したまへ。弟子、弥陀の身相・光明を識らず。願はくは仏の慈悲をもつて弟子に身相、観音・勢至・諸菩薩等およびかの世界の清浄莊嚴・光明等の相を示現したまへ」と。この語をいひをはりて一心正念にして、すなはち意に随ひて入観し、および睡れ。あるいはまさしく発願する時すなはちこれを見ることを得るあり。あるいは睡眠する時見ることを得るあり。至心ならざるを除く。この願このごろ大きに現驗あり。）⁸⁶

と、弥陀の本願名号を聞くところに、「この願このごろ大きに現驗あり」と阿弥陀仏の願力による夢中の見仏を述べているが、この靈証の体験が「一句一字加減すべからず。」という善導の自信へと繋がっている。夢中による見仏は『般舟三昧経』、『観仏三昧海経』などにも説かれるが、当時は臨終時における見仏と比べて劣るものとされていた。そして『観無量寿経』には夢中による見仏が説かれていない。それにも関わらず善導がこれを取り入れるのは、自身がそれを体験し、仏願力が今ここに凡夫を救わんとしてはたらいっていると確信したからである。法然は善導の夢中の靈証の体験を高く評価し、これを「三昧発得」と表現する。法然門下においても夢中での見仏は注目される場所であって、法然門下が注目した『樂邦文類』はそのような事例が数多く収録された書物であり、証空、良忠、隆寛などに見仏の体験が残されている。これは親鸞も同じであって、それは六角堂での示現や「夢告讚」などに見られるが、親鸞が「一句一字不可加減欲写者一如経法応知（一句一字加減すべからず。写さんと欲するものは、もつばら経法のごとくすべし、知るべし。）」⁸⁷

と示された『観経疏』の文ですら読み替えることができた背景には、この体験があるといえるのである。

第四節 願力について（感応の意義）

法然は善導流の念仏を承けて山を下りたが、すぐには吉水に入らず西山の円照のもとを訪ねた。⁸⁰円照は当時善導流の念仏により証を得たとされており、法然とも年齢が近く大変親しい間柄であったという。法然は『選択集』の「二行章」や「撰取章」で近・親・増上縁の三縁に触れ、仏と衆生の交渉として感応に言及するが、それは天台で説かれる感応道交ではなく、凡夫が仏願力を感得するような事象をいうのである。法然の周辺には実際にはこのような感応の事象が多く認められるのであるが、その教学的解釈に衆生から仏への働きかけを認めるものと、全く認めないものがみられる。

（一）法然の感応

法然にとつて感応とは、『選択集』の「念仏付属章」に、「感応豈に唐捐せん哉」⁸¹とあるように、善導流の念仏行の証として当然の現象であった。法然が長年研鑽した『往生要集』には、「いまだ真の覚を得ざるときは、つねに夢のなかに処せり。」⁸²と、事理の観に堪えられない凡夫における夢中の見仏が説かれており、法然はその念仏証拠門の要を仏の来迎を期待する引接想とする。⁸³そして法然自身も晩年には「口称之力」⁸⁴により靈証を得ることたびたびであったとされ、夢中で善導とまみえるという二祖対面の話が残されている。しかし一方で、「事理の観行をみなことごとく観察雑行と名づく」⁸⁵というように、

感応を排除し人に勧めない態度も見受けられる。このように感応に対して肯定と否定が見られるのは、おそらく法然教団の初期には証を求めるために感応を求めたが、それが確信に変わった後には、観に堪えない凡夫に対して阿弥陀仏の救いが届けられ本願力が活動しているという点が一層重視されるようになったのであろう。

(二) 良忠の感応

良忠は見仏について、「魔の来迎は見て後尚苦し、仏の来迎は見て後苦しみなし。魔の来迎は目を閉づれば見えぬ、仏の来迎は目を閉づれば弥よ明らかに見え給う也」¹⁰⁰と極めて具体的に示しており、感応の体験があったようである。その上で感応と深い関わりのある「機」について、「機は可発の義」⁹⁹、「機に多種有り。応にも亦異有り。所謂る顯機、顯応、冥機、冥応、顯機、冥応、冥機、顯応、種種不同なり」⁹⁸と、『法華玄義』の積を用いて衆生の称名に仏が応えるという感応の構造を認めている。良忠は「門とは通入、謂く、一一の行、各浄土に通ずる要なり」⁹⁷と、定散二善を要門に含めて往生の行因として認めるが、その上で「弥陀の本願、則ち往生の勝縁なり」⁹⁶と、弘願を外縁の増上縁とし、近縁に「則ち一处に来現す」⁹⁵と示して平生、臨終を問わず仏の来現を認めるのである。しかし下輩は悪機であるから基本的には仏の現見はできないのであって、そこで重視されるのが夢中での見仏である。善導の「定善義」に「夢定中」と示される箇所を、「夢定中等とは修観の行者、定中に仏を見る故に想念中と云う。若しくは夢中にありて念ずるところの仏を見る故に夢定中と云う。修定の者の夢なり」¹⁰⁰と、修観の行からの感応であるとして、「俱に仏迎を見るは何ぞ本願に違せん。(中略)夢見の後、重ねて見仏すべし」¹⁰¹と、

仏願に來迎の意が含まれるので夢中での見仏がかなうとする。このように良忠が積極的に感応を認めるのは、自力諸行による臨終來迎が第十九願に誓われてあり、また第二十願においても称名が誓われるからであるが、後の理本はこれを、「設ひ仏來せずとも、自然に往生すべき様に見へたり。凡そ十八の生因中に來迎の義を兼ね。然ば、別して十九の願に乗らざれども、往生の時、聖の迎接に預かるべし。」¹⁰²と、見仏を往生の条件とはせず第十八願を中心として解釈している。そして良忠は、「病者夢にもうつつにもみる事あらば、知識にこれをかたるべし。(中略)善の相ならば、弥々すすめはげませ給ふべし。」¹⁰³と、感応を体験したならば一層念仏に励むようにと勧めるが、これは良忠自身の行動にも表れている。良忠の膨大な全著作の総称は『報夢鈔』というが、これは筑後の要阿弥陀仏が夢中で聖光とまみえた際に、聖光が良忠を後継者と告げたとする感応の恩に報いたことによる。良忠にとつて夢中での感応は凡夫往生の証という意のみにとどまらず、報恩謝徳による実践的で精力的な伝道生活へと展開していったのである。

㊦ 証空と親鸞の感応

証空は、「臨終、尋常をえらばず、現生の間に仏を見奉るを取りて見仏の証とするなり。」¹⁰⁴と、見仏を重視するが、その上で感応道交を、「応現身光紫金色、相好威儀転無極、トイハ、衆生ノ機既ニ至リヌレバ、観音ノ応現必ズ虚シカラズ。感応道交スル時見ル所ノ相好威儀ノ有様ヲ述ブルナリ。」¹⁰⁵と、往生後における言亡慮絶の境とする。そして平生の見仏については、定散と來迎と念仏の三を重ねて、善悪の機に三心発得が起こるときに來迎がかなうとするが、これらは衆生の何らかの行為に阿弥陀仏が応えるという感応ではな

く一方的な阿弥陀仏の働きとする。念仏とは三心発得の機と阿弥陀仏の法が合致したところに阿弥陀仏の願力が三業に流発することであって、それらは鏡影の譬をもって説明される¹⁰⁶が、たとえ見仏できずとも、「見ト不見ト、皆仏恩ナル故ニ、観門ノ道理ヲ得ツレバ、見仏ノ功必ズアリト云フ心アルベシ。」¹⁰⁷と、観門の道理を得ることは弥陀・釈迦の悲智の働きであるとして、見仏の功と同じとするのである。ところで建永ごろに熊谷直実が上品上生の往生を願じて奇瑞を感得したが、それに対して証空と法然が奇瑞をたたえるときにも魔事として用心するよう戒めた事件があった。¹⁰⁸ここで法然はこのような奇瑞を感得と魔事とで区別し、その根拠を本願と非本願で分けるが、証空も「自力修行は靈驗有るに随ふて弥よ慢心を増す。」¹⁰⁹と靈驗の危険性を指摘して、念仏の行者には弥陀の三念願力により魔事、魔縁が近寄れないとし、¹¹⁰弘願に帰すれば常に仏に護念されるといふ利益¹¹¹があるとする。さらに三心発得すれば非本願の行として排除された定散二善が仏願力の発露として三業に流発することにより、広の念仏として感得されることになるが、「心眼開といは、自力の眼に是を成ぜず。(中略)諸仏の境界凡外に超えたり。唯知る。漸に釈迦の恩を賀すること。」¹¹²と、心眼開、つまり観門の智を開くことは全く他力による弘願観照の観門であるとして、その仏恩を説くのである。このように証空の感応は阿弥陀仏の願力が凡夫の上で働き続け凡夫の行為に流発するという仏から衆生への一方的な働きかけであって、そこに仏恩報謝を重ねている。

親鸞には、聖徳太子の示現¹¹³や、夢で綽空から名前を変えたエピソード¹¹⁴、夢告讚¹¹⁵などに感応の体験がみられる。このうち六角堂における聖徳太子の示現は三願転入前であるが、これは振り返りの中で語られたものであり、生死いづべき道に深く迷っている時¹¹⁶に、

自力無功という感に対して阿弥陀仏が一方的に応えたという構造が考えられる。夢告讚は正定聚に住し摂取不捨されている上での阿弥陀仏の一方的な摂護や護念であるが、『尊号真像銘文』¹¹⁰などにおいて増上縁を示す際に、見仏増上縁や、近縁・親縁に全く触れようとしないところからも、法然が晩年に「色相観は観經の説也。たとひ称名の行人なりといふとも、これを観ずべく候か、いかん。上人答ての給はく、源空もはじめはさるいたづら事をしたりき。いまはしからず、但信の称名也と。」¹¹¹と見仏を無用と廢した立場を承けていることがわかる。親鸞は本願と名号を同一の法とし、光明と名号を同一の法として、阿弥陀仏を本願・名号・光明の仏とする。その上で、「本願名号正定業」¹¹²と、名号を摂化無尽の活動をする仏そのものとするが、「煩惱障眼雖不見、大悲無倦常照我」¹¹³と、煩惱により見仏ができないと説く。そしてその名号を、衆生にかけられた大悲の喚び声¹¹⁴と示すのである。このように親鸞は示現を仏願力の一側面として認めながらも重要とはせず、その感応の中心を阿弥陀仏の名号の回向に置くが、ここには清浄なる仏の活動相とそれを受け止める機無なる衆生という明瞭な善悪の対比がみられ、この構造が「弥陀の名号となへつつ 信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり」¹¹⁵と、安心に基づいた仏恩報謝の思いへと繋がるのである。

浄土教の重要な思想は観であつて、その上で感応という事象は信仰への重要な意味を持つ。しかしながら、その上で見仏を積極的に評価することは往生の可否を判断する材料となる危険性を孕むのである。またこれは凡夫が仏願力を試すという傲慢な行為ともなり、魔事、魔縁との区別も必要となるであろう。浄土教のもう一つの重要な思想は事理の観に堪えない凡夫が救われるという勝易念仏であつて、法然は仏願力による感応を認めた上で、

凡夫が見仏にこだわることがないように、「但信の称名也」とこれを廃するのである。この態度はその門下にも引き継がれており、良忠は感応を一般的仏教の上で解釈し自力からのものも認め、証空や親鸞は自力からのものは認めず全くの他力の働きとするという違いはあるが、見仏がかなわなくとも救われるとする態度や仏願力の働きを強く認めた上で報恩謝徳を重視しているところは共通である。思うに法然の浄土教において感応として尊重されることのあるのは、凡夫を第一のすくいめあてとして働く本願力の力用により仏果に進趣されゆくことを信じる点にあって、それは見仏という事象ではなく本願に誓われた仏回向の念仏に求めていけるはずである。ここで最も重要な要素は信であって、それを根底にした上で、仏願力の働きの一つの側面として、仏恩報謝の意で受け止めていくべきものである。

第五節 他作自受と六字釈

親鸞の教義に付随する問題として他作自受の難がある。真宗において本願力をどのように見るとかという問題において、過去の先哲には弥陀の本願力を正因となす説と助縁となす説とがみられた。神子上惠龍は「他力回向の成立と他作自受の疑問について」¹²³と題して、真宗の他力回向義が仏教の因果の道理に反する他作自受の構造にあるのではないかという古来から横たわってきた問題を論じておられる。他作自受とは自分の力ではなく仏因によって衆生が仏になるという構造の問題をいうが、そこでは他力回向における自由意志の問題についても触れられている。この問題はもともと大谷派の初代講師であった惠空が『浄土疑問解』で、

若し至心信樂の行人その得益を談じ、すなわち願行菩薩の所に励みて感果自ら行者の所に成ずるは、すなわちこれ仏法不許の他作自受なり 124

と、願行は法蔵菩薩の行為であつて、その感果は行者の所に成ずるといふのは自業自得の因果に反した他作自受の問題ではないかと疑問を呈したところに始まる。そこで鎮西義は他作自受の問題はないが本願力は助縁に過ぎず、西山義は自業自得の理であつてしかも自他の平等を説くので他作自受の問題はないが、深く自力に沈む義であると談じている。惠空の師である円智はこの問題に答えようと『宗旨疑問指帰略答』を著し、兄弟子の龍溪も『浄土疑問积答』を著してこの疑問に答えようとするが、そこでの結論は、「他作自受の義、許すにあらず許さずにあらず」125と自他平等が根底であれば他作自受の通説は構う必要がないと主張し「弘願の密意、因果を超異す」126と因果の道理を超えたものとしており、理論的というよりも強引に押し切つたような感がある。一方龍溪127は本願力を増上縁と解釈しており、これならば他作自受の難は受けなが、本願力が助縁ということになって、親鸞の絶対他力の思想に相違するに至つたのである。

この問題は近代においてもたびたび論じられ、佐々木月樵は華嚴教学を参考にして生仏一如の事理無碍事々無碍の原理からその妥当性を論証し、亀川教信はこの問題を取り上げて、親鸞にはこの問題に対しての配慮があるとした上で、

法蔵の発願は決して単なる個人の意志活動ではなくて、その背後には衆生の全人を背負つて立つて居るのである。而もこの全人たるや、決して抽象的な普遍概念たる一般それ自体と云うが如きものではなくて、具体的なる私を告表しながら、その内在として全人を統一せる先験的大意識である。親鸞の驚嘆したる「一人がためなりけり」の

一人の言の中には、能感の主観が一切人類を荷負して立つ尊い姿があらわれて居る。
（中略）法蔵とは、単に如来への向上的課程をとった菩薩ではなくて、実にそれは「一如宝海よりかたちをあらはして法蔵となりのりたまひ」たる、所謂従果向因の菩薩である。換言せば、法蔵はわれわれの先覚者若しくは先達者ではなくて、正しく救済者なのである。若し法蔵が、われわれの先達としてまず自ら仏にならんがために願行を起し、その淨因によつて、衆生が果報を受けると云うならば、疑いもなくこれは仏より云えば、自作他受であり、衆生より云えば他作自受であろう。然るに法蔵の發願は決して單なる個人の意思活動ではなくて、その背後には衆生の全人を背負つて立つて居るのである。而もこの全人たるや、決して抽象的な普遍概念たる一般それ自体と云うが如きものではなくて、具体的なる私を告表しながら、その内在として全人を統一せる先驗的大意識である。親鸞の驚嘆したる「一人がためなりけり」の言の中には、能感の主観が一切人類を荷負して立つ尊い姿があらわれて居る。

と述べておられる。佐々木や亀川は仏のさとの立場に立つて、その無差別平等の立場より他作自受を泯じようとするのに対し、源哲勝（一〇九）は、自他一如という仏の観点からすればもはや他作自受は認められるべき思想であると述べておられる。つまり論理的立場において考えるならば回向という概念自体がもはや差別上にある概念であつて、天台の慧思、淨影寺慧遠、元曉、窺基などの通仏教的解釈および、法然や良忠の説を取り上げて、惠空の説を最善として他作自受を認めても良いのではないかと言われている。桐溪順忍（一一〇）は、「願の思想は本来的に強い自由性、創造性が含まれている」とし、その上で現存在を必然的で決定的なものに変化させようとする法蔵菩薩の願心と、回向と代受苦の成立する原理の上

にあるのが親鸞の浄土教であり、他作自受的な側面を許す正因説を採るのが良いと論じておられる。神子上惠龍はこの問題を生仏一如の理をもって答えようとされているが、仏のさとの辺からすれば、自他の区別のない無自性の空理であって、だからこそ救済が成立するといふ。衆生は空であるからこそ固定性がないと言い得る。他作自受といふことを問題とするのは、我々の認識の世界、すなわち生仏而二の立場の問題であるからであって、結論として、

衆生が仏となるには、自業自得の因果法によらねばならぬとするのが、仏教の通規であるのに、如来の成就した名号回向によつて、成仏すると云うことなれば、明かに他作自受でないかといふ疑問が生ずるのである。この疑問に対して、他作自受に非ずして、あくまでも、自業自得の因果法であると云うことを説明するには、(一)法蔵の願心が極めて強度なものであること。(二)名号が衆生往生の行として、成就されていること。(三)しかもそのいわれを聞信したとき、名号が領受され、ここに衆生の自行となるのであるから、他作自受でなくて、自業自得の法則に契うことになるという三点を挙げねばならぬ。この三点が明となれば、他作自受の非難の如きは消滅するであろうと思ふのである。131

と述べておられる。これらの論のほかにも、他作自受を自力教と他力教という仏教の概念から確認したのが村上速水である。村上は、

法蔵因位の願行は阿弥陀仏なる覚体として酬報されたが、それは同時に、南無阿弥陀仏なる名号法の成立でもあった。何故に特に名号法の成就が誓われねばならなかったのであろうか。云うまでもなく法蔵菩薩の発願修行は、往生正覚不二のものであり、

従つて因位の万行、果地の万徳は、当然衆生に廻施されるべきものとして成就されなければならなかつた。ここに全徳が特に名に施され、回向法としての名号が成就されたのである。そうでなくては回向成立の用件が具備せないからである。もとより名体不二であるが、しかし一ではない。不二と云えば、即する面のみを考えて離れる面のあることを忘れ勝ちであるが、今はその離れる面の意義が重要なのである。という意味は、正覚の果体に内包される、或は覺体に即自的な万徳は、衆生はこれを領受することはできぬ。即自的な万徳が対自的となり、その人格（覺体）を離れて、独立した一個の法として顕されるとき、衆生は始めて之を己が所有とすることができるのである。そのとき回向は真に可能となる。¹³²

と述べて、真宗の他力往生義は、法蔵の發願修行の結果としての阿弥陀仏がそのさとりすべての徳を名に施して衆生に回向し、衆生はその名号を領受して信心の因を獲て往生の果を得るといふ段階を経るのであるから、この段階を経るといふ構造は『大乘義章』などの仏教の通説による他作自受と構造が異なる他因自果というものであつて、他作自受の難をうけるべき性質のものではないとして、そもそも論じていることの土台が違ふものを取り扱つていられると言われている。

およそ浄土教において他作自受の問題は、善導が『觀經疏』「玄義分」に、
今此觀經中十声称仏、即有十願十行具足。云何具足。言南無者即是歸命、亦是發願回向之義。言阿弥陀仏者、即是其行。以斯義故必得往生。

（いまこの『觀經』のなかの十声の称仏は、すなはち十願十行ありて具足す。いかにが具足する。「南無」といふはすなはちこれ歸命なり、またこれ發願回向の義なり。「阿

弥陀仏」といふはすなはちこれその行なり。この義をもつてのゆゑにかならず往生を得。〕¹³³

とあるように、『観経』「下々品」に一生造悪の罪人が臨終時の十声の称名念仏によつて浄土往生すると説かれていることについて、撰論学派がこの称名念仏は浄土往生の願望だけで往生させる力やほたらきはないとする「唯願無行」を主張したことに対し、善導が「阿弥陀仏」そのものを行としたところを根源とする。これは「散善義」に、

一心専念弥陀名号、行住座臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業順彼仏願故。
（一心にもつばら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるがゆゑなり。）¹³⁴

と、「かの仏の願に順ずるがゆゑ」の称名念仏を正定業として示すが、『般舟讚』に「皆是弥陀本願力（みなこれ弥陀の本願力なり）」¹³⁵とあるように、「阿弥陀仏」は名だけでなく、そこに本願力のはたらきを重ねるのである。これは七祖の伝統であつて、龍樹の『易行品』には、「其仏本願力故（その仏の本願力のゆゑに）」¹³⁶とあり、天親の『浄土論』には「以本願力回向故（本願力の回向をもつてのゆゑなり）」¹³⁷とあつて、曇鸞もこれを『往生論註』に「蓋是阿弥陀如来本願力也（けだしこれ阿弥陀如来の本願力なり）」¹³⁸、「本願力の回向をもつてのゆゑなり」¹³⁹と示している。これを親鸞は「行文類」の六字釈で¹⁴⁰六字全体を、「帰命」「発願回向」「即是其行」の三面から明かにする。つまり南無阿弥陀仏とは、「帰命」を「本願招喚之勅命（如来の呼びかけ）」、「発願回向」を「如来已発願回向衆生行之心（大慈大悲心そのもの）」、「即是其行」を「選択本願（万行円備の智徳）」とするのであり、悲智円具の南無阿弥陀仏であるとする。また『尊号真像銘文』¹⁴¹には、衆生側から

の解釈で六字釈を示し、「帰命」「発願回向」を衆生の心とし、「行文類」で示された本願招喚の勅命が具体的にはたらいっている姿を示して、「帰命」は「われにまかせよ」の喚びかけを受けて「おまかせします」、「発願回向」は「必ず救う」を受けて「必ず浄土に生まれることができる」と思うことと示している。「即是其行」は「行文類」と同様に「選択本願」と示されるが、これは如来が選択し回向する名号が信の一念に衆生の心中に領受されて、衆生の信に具する名号大行が正定の業因として称名となつてはたらくことを意味し、信の一念の後の後続に称名となつて流れ出る信心にそなわるところの名号大行を「即是其行」と釈している。

真宗は「必ず救う、我にまかせよ」の勅命にしたがう「帰順勅命」をその信仰の中心とするが、六字の言葉の意味を理解しただけでは理屈を理解したに過ぎない。これが宗教となるためには能動的な阿弥陀仏の衆生へのはたらかけを認めていくことがより重要であつて、南無阿弥陀仏の六字の名号による称名念仏とは、衆生を浄土に往生せしめる行徳が満足された因行が流行し発露したものととして、その信仰や称名の背景に本願力のはたらかけを重ねていくことが求められるのである。親鸞の教義はこのような願海の縁起にあつて、一般的な仏教がいう縁起とは骨格が異なるものである。他作自受の問題は善導が撰論学派と論争したのと同じく、その教義からの往生が可能かどうかを聖道門の教義解釈から問題としてしているものであつて、自力教と他力教が古来から議論を戦わせた問題が再び蒸し返しているに過ぎない。つまり他作自受の難は、聖道門と浄土門という系統の全く違うものを論じているのに過ぎない。親鸞の教義ではこのような一般的な仏教との違いを明確にしておく必要があるに過ぎない。したがって真宗の実践活動の根柢は一般的仏教の上で解釈されるも

のではなく、それとは全く違う角度から展開されるものといえるであろう。

第六節 雑毒の善

真宗者が社会実践活動を行う時、心理的ブレーキとなる言葉に「雑毒の善」があるが、これについて木越康は次のように述べている。

「真宗者は支援活動に積極的に関わるべきではない」というブレーキ的発想は、真宗の立場にあつて支援活動に従事する者に対して、しばしば他者からの批判として耳にすることになる。その「他者」とは、ほぼ百パーセント、同じ真宗の立場にある他者だ。私自身、活動の合間に時折り耳にした言葉に、「ボランテニア活動は自力、聖道の慈悲ではないか」というものがある。『歎異抄』に伝えられる親鸞の「慈悲」に関する教えを援用して、「ボランテニアは聖道の慈悲であり、自力作善なので避けるべきだ」という主張がなされるのだ。あるいは同じ『歎異抄』からは、「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」という教えに反しているではないか」という批判もある。また、少し詳しく親鸞の生涯や思想を学んだ人は、「親鸞は三部経千部読誦を自力の執心だとして放棄したではないか」という声を挙げる者もいる。¹⁴²

およそ真宗の実践活動において心理的抵抗となる言葉に、「聖道の慈悲」や、「自力作善」といったものがある。これらを用いて真宗の社会的実践活動を問題視する人の意識の中にあるのは、いわゆる「雑毒の善」上の行為だから問題だということになるのである。もし自力による作善を往生成仏に役立つものとみなしたり、自浄其意に役立つ行為とみなして自分自身を自力行の可能な存在と位置づけるのであれば親鸞に相違する大きな問題であ

るが、善そのものまでをも否定して行動を起こさず自らを悪凡夫としてとどまることが真宗教義であると主張するならば、人倫道徳に背き悪事を肯定する教えとして、社会的そしりを受けても仕方がないであろう。我々が善ができない存在であると誤解される理由として、「悪人正機」の理解が統一されていないという問題があると思われる。この「悪人」について近年様々な意見が見られるが、特に史学の分野には社会史的立場より「悪人」を農民や商人などと規定して、親鸞の教義が下層階級などへの救済の論理を説いたものと捉えるものがある。しかし親鸞の悪人の概念はそのような意味ではなく、人間の根源的概念を指すものである。「行文類」には、

大小聖人重軽悪人皆同齊応帰選択大宝海念仏成仏

（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。）
143

とあり、また『歎異抄』第一条にも、「弥陀の本願には、老少・善悪のひとをえらばれず」¹⁴⁴とあり、「信文類」には、

凡按大信海者不簡貴賤縊素不謂男女老少不問造罪多少不論

（おほよそ大信海を案ずれば、貴賤縊素を簡ばず、男女老少をいはず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず）¹⁴⁵

とあって、ここに示されている善悪は階層を意識したものではない。親鸞の善悪の論理とは宗教的悪としての絶対悪の立場に立つものであって、これを論じる論考は多数ある¹⁴⁶が、これらの論考が問題としてきたのが、明治以後に見られるようになってきたヒエラルキーを絡めた善悪の概念である。

（一）仏教の善

親鸞の教義は浄土三部経をその所依としつつも、一般的仏教の教理を背景とすることは論を俟たない。親鸞が重視する七高僧はそれぞれがその当時における仏教教理の研究の上に論を立て、また親鸞が七高僧以外にも広く一般の仏教典籍を引くところからも、それを知ることができであろう。親鸞をはじめは天台宗に学び、天台教義とその周辺にある諸宗の教理を深く理解していることはその示された内容から容易に想像ができるが、生涯にわたり比叡山で智慧第一と評された法然の門下となったことを誇りとし、天台宗を中心とした学友に囲まれ、天台宗の学僧の衣を着た自画像を残しているところからも、親鸞がそれら一般的な仏教理解と全く交渉なく教義体系を立てることは考えがたい。

仏教において善悪はどのように説かれてきたのであるうか。これについては、俱舍や唯識では、思の心所を「信・不放逸、軽安・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・勤」の十法の上におけば善とし、「貪・瞋・慢・無明・疑・不正見」の六法の上に置けば悪であると一応は定められている。説一切有部では五位七十五法（色法十一、心法一、心所有法四十六、心不相応行法十四、無為法三）を立て、このうちの心所有法の四十六は、さらに六位（遍大地法十、大善地法十、大煩惱地法六、大不善地法二、小煩惱地法十、不定地法八）に分けられ、そのなかの十大善地法を十善数としているし、『法華文句』¹⁾には、この十大善地法の一つ一つを十善数と対応させており、信は信、勤は進、捨は捨、慚は猗、愧は覺、無貪は定、無瞋は慧、不害は戒、軽安は喜、不放逸は念として善のかたちとして示されている。しかしこれらには問題があって、例えば軽安とあるのは猗であって、もとは

prarabdhi の訳語で身心の軽快安穩をいうが、そこでは心を安穩に保つ原因として信が挙げられるも、その信の内容には深く触れられてはいない。ともかくも信により安穩がもたらされれば善であつて、不信により迷いがもたらされれば悪である。この善悪の結果の違いを生むのはひとえに煩惱に原因があるのであるが、この有漏と無漏について、『成唯識論』には、「此世他世を順益する有漏無漏の行法を善となし、此世他世において違損する有漏の行法を悪となす。」と示されている。つまりは煩惱のあるなしに関わらず、その行為によつて善を生めば善行であり、悪を生めば煩惱の悪行なのである。これについて詳細に解説しているのが『大乘義章』であり、それによれば、

順義名善。順有三種。一順益上昇名之為善。若従是義下極三有人天善法齊名為善。二順理名善。謂無漏行。若従是義下極二乘所修善法皆名為善。同順理故。三体順名善。謂真識中所成行徳。相狀如何。法界真性是己自体。体性縁起集成行徳。行不異性。還即本体。即如一乖称曰体順。若従是義唯仏菩薩体証真行是其善也。良以所対悪有三故善分此三。言三悪者。一違損名悪。若従是義唯三塗因及人天中別報苦業是其悪也。翻对此故宣説初善。二違理名悪。取性心中所造諸業皆違法理同名為悪。若従是義上極凡夫有漏善業猶名為悪。翻对此故説第二善。三体違名悪。一切妄心所起諸業違背真体同名為悪。若従是義上至三乗縁照無漏齊名為悪。妄心起故。翻对此故説第三善。

（順義を善と名く。順に三種あり。一には上昇を順益するを名けて善となす。若し、是の義に従えば、下は三有人天の善法を極め、齊しく名けて善となす。二には順理を善と名く。謂く無漏行なり。若し是の義に従えば、下は二乗所修の善法を極めて皆名けて善となる。三には体順を善と名く。謂く真識中所成の行徳なり。相狀如何ん。法

界の真性は是れ己が自体なり。体性縁起して行徳を集成す。行は性と異ならず、還つて即ち本体なり。即ち曰く、如に乖かざるを称して体順と。若し是の義に従えば唯仏菩薩の体性の真行のみ是れ其の善なり。良以、所対の悪に三あるが故に善を三に分つ。三悪と言うは、一には違損を悪と名く。若し是の義に従えば、唯三塗の因及び人天中の別報の苦業、是れ其の悪なり。此に翻対するが故に、初善を宣説す。二には違理を悪と名く。死性の心中所造の諸業は、皆法理に違するを同じく名けて悪となす。若し是の義に従えば、上は凡夫有漏の善業を極め、猶ほ名けて悪となす。此に翻対するが故に第二善を説く。三には体違を悪と名く。一切の妄心所起の所業は真体に違背するを同じく名けて悪となす。若し是の義に従えば、上は三乗の無漏を縁照するに至るまで、齊しく名けて悪となす。妄心の起なるが故に。此に翻対するが故に第三善を説く。

149

と示されている。これによれば、善とは有漏の善を含む「順益の善」と仏の善である「無漏の善」と仏菩薩の体証による「体順の善」の三つである。そしてここには煩惱を含む人間や天などの善と、仏の善との区別がみられる。有漏の善については否定されておらず、『法華文句』には、「有漏諸善悉能除悪無漏為最（有漏の諸善は悉く能く悪を除けども、無漏を最となす。）」¹⁵⁰と、有漏法であつても善の行為をすること自体は否定されるべきではないとされ、善の行為を積極的に認めつつ最終的な目標として無漏法に依ることを求めている。

（二）親鸞の善悪

親鸞は『唯信鈔文意』に、

五戒、八戒、十善戒、小乗の具足衆戒、三千の威儀、六万の齋行、『梵網』の五十八戒、大乘一心金剛法戒、三聚淨戒、大乘の具足戒等、すべて道俗の戒品、これらをたもつを「持」といふ。かやうのさまざまの戒品をたもてるいみじきひとびと¹⁵¹

と五戒を仏教の粹組みに含めているが、兄弟子である聖覚の『唯信鈔』には、「五戒は有漏の業なり、念仏は無漏の功德なり」¹⁵²と、五戒の背景に煩惱の影響を見る。これは当時の仏教に於けるいわば常識であって、親鸞の五戒も聖覚と同じく一般的な仏教の善悪を前提とするのである。ここでは衆生の善を「雑毒の善」だからといって無視するのではなく、有漏からの諸善を衆生の善と一旦は認めるのである。これは「信文類」の善導引文に「釈迦仏説此觀經三福九品定散二善（釈迦仏この觀經に三福九品・定散二善を説きて）」¹⁵³とあるところからも判断できるのであって、これは短い言葉でありながらも、そこには定散二善、諸善万行、自力諸善といったものや、また自力の行からの觀や、大乘經典を讀誦する行福、戒律を守る戒福、孝養父母等の世福も善として含まれるのである。しかしそれが「虚仮雑毒の善」¹⁵⁴、「方便の善」¹⁵⁵、「廻心回向の善」¹⁵⁶、「万行諸善の仮門」¹⁵⁷、「迂回の善」¹⁵⁸などといわれ退けられるのは、親鸞が天台で学んできた『法華玄義』に説かれるような有漏からの善をも認める立場とは異なっている。これはおそらく親鸞が曇鸞の解釈を承けて、その善が無漏による阿弥陀仏の眞実功德に対して有漏による不実功德に満ちたものとするからであろう。これについて「信文類」の「信樂釈」には、

一切凡小一切時中貪愛之心常能汚善心瞋憎之心常能燒法財急作急修如炙頭燃衆名雜毒雜修之善亦名虚仮詔偽之行不名眞実業也以此虚仮雑毒之善欲生無量光明土此必不

可也

（一切凡小、一切時のうちに、貪愛の心つねによく善心を汚し、瞋憎の心つねによく法財を焼く。急作急修して頭燃を灸ふがごとくすれども、すべて雑毒雑修の善と名づく。また虚仮諂偽の行と名づく。真実の業と名づけざるなり。この虚仮雑毒の善をもつて無量光明土に生ぜんと欲する、これかならず不可なり。）¹⁵⁹

とあり、三一問答の「至心積」¹⁶⁰にも同じように衆生の上に真実心がなく、真実の信樂がないと示されているが、ここでは衆生の有漏心より行われる善は、虚仮雑毒であつて、不実功德であるから真実ではないとされている。

有漏心がなぜ善とならないのかという点については一般的な仏教に根拠がないわけではない。古くは『俱舍論』に一切の有漏法を苦であるとして、次のように示されている。

可意有漏行法与壊苦合故名為苦。諸非可意有漏行法与苦苦合故名為苦。除此所余有漏行法与行苦合故名為苦。

（可意の有漏の行法は壊苦と合するが故に名づけて苦となす。諸の非可意の有漏の行法は苦苦と合するが故に名づけて苦となす。此を除いて所余の有漏の行法は行苦と合するが故に名づけて苦となすなり。）¹⁶¹

ここでは有漏の行法は壊苦であるから苦であると示されるが、壊苦というのは、行為によつて一旦樂が生じてもそれが壊れる時に苦が生じることをいう。「諸の非可意」とは、欲しても手に入れることのできないことをいい、非常であり無常であるが故に樂を生ずる時も住する時も苦とあるのである。このような苦の理解に従うならば、衆生の有漏からの善は悉く無常であるが故に、最終的には苦でしかないという結果になる。そうすると一切の衆

生に自愛がある限り、それは有漏であって苦から離れられないことを意味し、仏道を歩み続けてそれを完遂することは極めて困難なことと言わざるを得ない。そして曇鸞はこれを仏と衆生の対比という構造に転換して、『往生論註』に次のように示している。

真實功德相者有二種功德一者從有漏心生不順法性所謂凡夫人天諸善人天果報若因若果皆是顛倒皆是虛偽是故名不實功德二者從菩薩智慧清淨業起莊嚴仏事依法性入清淨相是法不顛倒不虛偽名為真實功德云何不顛倒依法性順二諦故云何不虛偽撰衆生入畢竟淨故

（真實功德相とは、二種の功德あり。一には有漏の心より生じて法性に順ぜず。いはゆる凡夫人天の諸善、人天の果報、もしは因もしは果、みなこれ顛倒、みなこれ虚偽なり。このゆゑに不実の功德と名づく。二には菩薩の智慧清淨の業より起りて仏事を莊嚴す。法性によりて清淨の相に入る。この法顛倒せず、虚偽ならず。名づけて真實功德となす。いかんが顛倒せざる。法性によりて二諦に順ずるがゆゑなり。いかんが虚偽ならざる。衆生を撰して畢竟淨に入らしむるがゆゑなり。）¹⁶²

ここでは菩薩の智慧清淨業によつて起り仏事を莊嚴するものが真實である理由を示して不顛倒不虛偽の真實功德とし、有漏心より生じる衆生の因果の不実なる理由を示して顛倒虚偽の不実功德として、仏と衆生の性質を対比して示されるが、仏と凡夫の交渉については、この後に氷上燃火の喩をあげて、

氷上燃火火猛則氷解氷解則火滅彼下品人雖不知法性無生但以稱仏名力作往生意願生彼土彼土是無生界見生之火自然而滅

（氷の上に火を燃くに、火猛ければすなはち氷解く。氷解くればすなはち火滅するが

ごとし。かの下品の人、法性無生を知らずといへども、ただ仏名を称する力をもつて往生の意をなして、かの土に生ぜんと願するに、かの土はこれ無生の界なれば、見生の火、自然に滅するなり。¹⁶³

と氷と表現される下品の凡夫の「実生実滅の見」の上に、火と表現される仏の智慧と慈悲のはたらきによって回向される行である称仏名の行為によって浄土願生の心が起こることが示されている。しかも浄土に至ればその土の徳に融じて「惑」が自然に滅すという。ここには往生の意が見られるが、浄土に往くことについてはその願生の意義を示すところに、

問曰依何義說往生答曰於此間仮名人中修五念門前念与後念作因穢土仮名人浄土仮名人不得決定一不得決定異前心後心亦如是何以故若一則無因果若異則非相統是義觀一異門論中委曲

（問ひていはく、なんの義によりてか往生と説く。答へていはく、この間の仮名人のなかにおいて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。前心後心またかくのごとし。なにをもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相統にあらざればなり。この義は一異の門を觀する論のなかに委曲なり。¹⁶⁴）

と述べてあり、仮名人は前念と後念に因果を相統するのである。ここで此土の仮名人を因とし、阿弥陀仏の仏土に生まれた仮名人を果として、このような因果相統の義をもつて往生と定め、此土の有漏の凡夫が浄土に至ってはじめて無漏清浄の無生身となることを示すのである。

〔三〕賢善精進の相

「賢善精進の相」とは、もともと善導の「散善義」の言葉である。法然はこれを『選択集』に至誠心の積として多く用いているが、親鸞は内愚外愚として受け止めている。ここでは仏の清浄なる世界を意味する真実功德について触れられているが、親鸞はこの文を次のように読み替えている。

一者至誠心至者真誠者実欲明一切衆生身口意業所修解行必須真実心中作不得外現賢善精進之相内懷虚仮貪瞋邪偽奸詐百端恶性難侵事同蛇蝎雖起三業名為雜毒之善亦名虚仮之行不名真実業也若作如此安心起行者縱使苦励身心日夜十二時急走急作如炙頭燃者衆名雜毒之善欲回此雜毒之行求生彼仏浄土者此必不可也何以故正由「由字」以周反経也行也從也用也一彼阿弥陀仏因中行菩薩行時乃至一念一刹那三業所修皆是真実心中作凡所施為趣求亦皆真実又真実有二種一者自利真実二者利他真実

（一者至誠心。至とは真なり、誠とは実なり。一切衆生の身口意業の所修の解行、かならず真実心のうちになしたまへるを須ゐんことを明かさんと欲ふ。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懷いて、貪瞋・邪偽・奸詐百端にして悪性侵めがたし、事、蛇蝎に同じ。三業を起すといへども、名づけて雜毒の善とす、また虚仮の行と名づく、真実の業と名づけざるなり。もしかのごとき安心・起行をなすは、たとひ身心を苦励して日夜十二時に急に走め急になして頭燃を灸ふがごとくするものは、すべて雜毒の善と名づく。この雜毒の行を回してかの仏の浄土に求生せんと欲するは、これかならず不可なり。なにをもつてのゆゑに、まさしくかの阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまひし時、乃至一念一刹那も、三業の所修みなこれ真実心のうち

になしたまひしに由（由の字、経なり、行なり、従なり、用なり）つてなり。おほよそ施したまふところ趣求をなす、またみな真実なり。また真実に二種あり。一つには

自利真実、二つには利他真実なり。）¹⁶⁵

賢善精進の相というのは、浄土を願う人があらわにするとされる賢い姿であって、善人ぶって精進しているようなふるまいをすることをいう。親鸞は衆生の弱さや出離に迷う姿に寛大であり、人間は前提として自力的存在であり迷える存在であるとして、迷う人を叱咤して信仰を確立せよと求めることはない。しかしその迷える存在である凡夫が賢善精進の相を現ずることについては厳しく嫌うのである。凡夫であるにもかかわらず、自分自身が仏のさとりを知ったかのように錯覚し、自らに傲り高ぶることは、仏の救いの意味や価値を本質的なところで見誤っているに他ならない。ここに示される「因中の菩薩の行」というのは法蔵菩薩の行であって、法蔵菩薩は仏になる前の清浄なる三業の行業を一刹那という極めて短い間であっても途切れさせ濁らせることはなかったとされるが、これは凡夫には全く不可能なことである。親鸞はこの法蔵と凡夫との対比によって、我々が不実であり阿弥陀仏の真実と本質的に相違することを際立たせているが、逆に言えばこれは弥陀の願力の回向による凡夫往生を確信しているからこそ言い得ることもある。凡夫の不実からは仏の真実に到達することが必ず不可能であるが故に、阿弥陀仏は因位の法蔵菩薩から現在に至るまで、凡夫を救わんが為にその真実功德の名号を回向するのであって、それを示すのが氷上燃火の喩である。そこには、

若人雖有無量生死罪濁聞彼阿弥陀如来至極無生清浄宝珠名号投之濁心念念之中罪滅心
浄即得往生

（もし人、無量生死の罪濁にありといへども、かの阿弥陀如来の至極無生清浄の宝珠の名号を聞きて、これを濁心に投ぐれば、念々のうちに罪滅して心浄まり、すなはち往生を得。）¹⁶⁶

とあって、この立場を承けて親鸞は、

不善三業必須真実心中捨又若起善三業者必須真実心中作不簡内外明闇皆須真実故名至誠心

（不善の三業はかならず真実心のうちに捨てたまへるを須みよ。またもし善の三業を起さば、かならず真実心のうちになしたまひしを須みて、内外明闇を簡ばず、みな真実を須みたるがゆゑに至誠心と名づく。）¹⁶⁷

と、「須」の字を「もちい」と読ませ「用」の字と同じ意味にして、この文を仏の側から示すことによつて、凡夫の不実の三業が阿弥陀仏の真実心の中に捨てられていくことを示すのである。そしてここに「もし善の三業を起さば」とあることにより、阿弥陀仏の願力が身口意の三業に発露するのではないかという疑問が起ることを想定して、親鸞は「曇鸞讚」に次のように示している。

決定の信をえざるゆへ 信心不淳とのべたまふ

如実修行相応は 信心ひとつにさだめたり ¹⁶⁸

ここで親鸞は「如実修行相応」に「オシヘノゴトクシンズルココロナリ」と左訓を施して、如実修行相応のはたらきにより、もしも衆生の三業の上に何らかの発露があつたとしても、それはすべて信心のためであつて、阿弥陀仏の信じさせて生まれさせるといふ働きにほかならないと示している。実はここでいう善の三業の発露としての内外相応の真実心につい

ては、鎮西と真宗では少し解釈が異なっている。鎮西ではこれを「由貪瞋邪偽心稀求名利故、現虚仮相也、起三業者、姦飾外見令他表知有善三業」¹⁷⁶²として、三業の不調をもつて虚仮の行とし、衆生の上に現れる行為に内外相応の眞実心を勧めている。しかしこれについて足利義山は、「疏文明雖侵悪起善、悪心強盛。不但求名利令他表知有善三業」¹⁷⁶³と、悪に侵されず善を起こすといえども、凡夫であるかぎりはなお悪の心が強盛であつて、人間の三業の行為は不実¹⁷⁶⁴に他ならないと述べて、鎮西とは違い、真宗では阿弥陀仏の願力を衆生の三業の背景に見ずに、信後の行動も凡夫である限り雑毒の行動に変わりがないと解釈しているが、これは『愚禿鈔』に、

外現賢善精進之相内懷虚仮貪瞋邪偽奸詐百端悪性難侵事同蛇蝎雖起三業名為雑毒之善亦名虚仮之行不名眞実業也

（外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懷ければなり。貪瞋・邪偽・奸詐百端にして悪性侵めがたし、事、蛇蝎に同じ。三業を起すといへども、名づけて雑毒の善となす、また虚仮の行と名づく、眞実の業と名づけざるなり。）¹⁷⁶⁵

とあり、さらに「聞賢者信顕愚禿心賢者信内賢外愚也愚禿心内愚外賢也（賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す。賢者の信は、内は賢にして外は愚なり。愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。）」¹⁷⁶⁶、「ハ」ころは蛇蝎の「ゴ」とくなり¹⁷⁶⁷とあるように、信後であつても親鸞が自らの行動を雑毒の善となし、自らを愚と認めているところからも理解されるであろう。したがつて、もし阿弥陀仏の願力による三業の発露という事態があつたとして、それを発露かどうかを判ずることよりも、念仏により自らの煩惱性や罪悪性が認識されていくことに重きが置かれる。真宗においては、我々はどこまでも凡夫であるという立場は絶対であ

り、それは獲信という事実においても変わることはないのである。ここから導き出される真宗者の実践の基本姿勢として考えられるのは、一般的な仏教社会福祉で取り上げるような、「慈悲」や「縁起」というものは、真宗的な立場から言えば、目指すべき理想としては扱えて仰ぐべき目標と言うことはできても、それをそのまま「真宗社会福祉」としての行動基盤にするのは適当ではないということである。むしろ自らが罪悪深重であるというところを根拠として実践がなされるとされるべきであろう。

第七節 二種深信について

(一) 二種深信の定義

先に真宗の実践活動において心理的抵抗となる言葉として、「雑毒の善」があることを述べたが、これが何故説かれるのかと言えば、そこに二種深信が重なるからである。この二種深信は真宗において極めて重要な概念であり、勸学寮の『安心論題』の題目ともなっているが、それを簡単にまとめると次のようになる。¹⁷⁴

【 釈名 】

「二種」とは「機」と「法」のことで、救われる私たちを「機」、その私たちを救う如来の願力を「法」という。「深信」とは、大師が『観経』の「深心」を「深信之心」と解釈されたもので、他力信心のあり方のことである。「散善義」でいえば、「一には」と「二には」という二種の深信をいい、前者を「機の深信」「信機」、後者を「法の深信」「信法」という。

【義相】

① 深心と信樂

親鸞は『観経』の三心に隠顕を見られるが、『愚禿鈔』に二種深信の文を挙げ深信についての箇所より、ここでは他力の三心という意味における「深心」、すなわち第十八願文でいう「信樂」を、「機」と「法」との二種に開いて二種深信とされたものとする。

② 信機と信法、捨機即託法

「機の深信」「信機」とは、救いのはたらきを受ける私たちの本来のすがた（性得の機）を信知し、「無有出離之縁」「自力無功」を知ることであり、それは「捨自」「捨機」である。「法の深信」「信法」とは、私たちを救う如来の願力のすくい（摂受の法）を信知し、他力全託と知ることであり、「帰他」「託法」である。そして二種深信は「捨自即帰他」「捨機即託法」の関係にある。この深信は二種一具であり、二種一具のまま初後一貫する。だから、前後起も二心並起もない。

③ 二種深信と信疑決判

法然聖人は、深心を解釈されて、「深心者、謂深信之心。当知、生死之家以疑為所止、涅槃之城以信為能入。（「深心」とは、いはく深信の心なり。まさに知るべし、生死の家には疑をもつて所止となし、涅槃の城には信をもつて能入となす。）」と、二種深信について示され信疑決判され、迷いの世界に止まらねばならないかの違い目は、本願を信ずるか疑うかによることを明かにされた。

④ 聞信義相と二種深信

この二種深信は聞信義相の論題における仏願の生起本末と重なる。つまり「仏願の生起を聞く」が「機の深信」で、「仏願の本末を聞く」が「法の深信」にあたる。

【結論】

二種深信は本願の信樂一心を二種に開いて示されたもので、迷いの世界を出るために役立つものは何一つとして持っていない私が、ただ阿弥陀仏の願力によって救われていくことの信知である。したがって二種深信は二種一具、捨機即託法・捨自即帰他であり、この信は初後一貫するものである。

これが伝統的教學の二種深信の立場であるが、ここで重要とされているのは、この信は二種一具のまま獲信の瞬間から信後の相続において初後一貫し、前後起も二心の並起もないということである。これが言われるのは過去に偏った主張があり「機責め」や「機なげき」、「一念覚知」といった問題がみられたからである。そこで二種深信の解釈においては捨機即託法や捨自即帰他として、自力の行をすべて捨てて阿弥陀仏にまかせることが求められている。ところで、これが実践活動において心理的抵抗となるとする意見は、二種深信を一具としてみなさず、機の深信か法の深信かのどちらかに偏って理解しているからである。先哲の主張では逆に、この二種深信からむしろ積極的な実践が行われるとされている。

(二) 二種深信とは何か

二種深信とは、本願の信樂の一心を機の深信と法の深信の二種に開いて示したものであ

る。これは法然が浄土教を天台宗から独立させたのは聖道門と浄土門を混同してはならないとしたところを原点とする。法然が「偏依善導一師」とおおぐ善導流の浄土教においては信じるということの中に、「自分がどういふ存在なのか」ということの自覚が含まれており、それを伝統的に機の深信と呼んでいる。法然の教えは、凡夫にこそ開かれた念仏往生の法門であって、専修念仏の思想とは、我々凡夫に自力往生の行ができるはずがないという前提の中で、念仏一つが易行として示されるものであり、法然がそれを示す根拠となるのが、善導の『観無量寿経』に説示される至誠心、深信、回向発願心のうち深信についての解釈であって、二種深信とはつまり本願を深く信じる心のことをいう。善導はこれについて『観経疏』の散善義で、「言深信者即是深信之心也（深信と云うは、すなわちこれ深く信ずる心なり。）」¹⁷⁵と示し、『観経疏』「散善義」の深信釈に「また二種あり」と開かれる心として、次のように示している。

一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之緣二者決定深信彼阿弥陀仏四十八願攝受衆生無疑無慮乘彼願力定得往生

（一には決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流轉して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して深く、かの阿弥陀仏の、四十八願は衆生を攝受したまふこと、疑なく慮りなくかの願力に乗じてさだめて往生を得と信ず。）¹⁷⁶

親鸞は『愚禿鈔』¹⁷⁷や「信文類」¹⁷⁸などにこれを引き、この理解をととも重視していることがうかがえるが、善導の『往生礼讃』の前序には、

二者深信即是眞實信心信知自身是具足煩惱凡夫善根薄少流轉三界不出火宅今信知弥陀

本弘誓願及称名号下至十声一声等定得往生乃至一念無有疑心故名深心

（二には深心。すなはちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩惱を具足する凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知し、いま弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下十声・一声等に至るに及ぶまで、さだめて往生を得と信知して、すなはち一念に至るまで疑心あることなし。ゆゑに深心と名づく。）¹⁷⁹

とあつて、親鸞はこれを「行文類」に引くが、そのときにわざわざ智昇の『集諸経礼懺儀』を用いて、

深心即是真信心信知自身是具足煩惱凡夫善根薄少流転三界不出火宅今信知弥陀本弘誓願及称名号下至十声聞等定得往生及至一念無有疑心故名深心

（深心はすなはちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知す。いま弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下至十声聞等に及ぶまで、さだめて往生を得しむと信知して、一念に至るに及ぶまで疑心あることなし。ゆゑに深心と名づく）¹⁸⁰

と示している。これには善導の文と少し違いがあつて、智昇の文には、「下至十声聞等に及ぶまで」と「聞」の文字が追加されており、それを理由として親鸞が善導ではなくこれをわざわざ採用したと思われる。またここには、「さだめて往生を得しむ」と親鸞自身の仮名がうたれており、「得しむ」とそれが衆生の自力ではなく全く弥陀によるものと強調されている。

ところでこの深心の解釈には注意を要する。善導には決定の信相として、

又深心深信者決定建立自心順教修行永除疑錯不為一切別解別行異学異見異執之所退

失傾動也

（また深心の深信とは、決定して自心を建立して、教に順じて修行し、永く疑錯を除きて、一切の別解・別行・異学・異見・異執のために退失傾動せられざるなりと。）¹⁸⁰ というものがあり、また「人に就いて信を立つ」といういわゆる「就人立信」の文があるが、これを親鸞は「化身土文類」の第二十願の下¹⁸¹に引く。これは善導が回向発願心を積した後の二河の譬喩を述べるところにあつて、そこには四種の批判者（一）別解・別行・異学・異見・異執の行者、（二）地前の菩薩・羅漢・辟支仏等、（三）初地已上、十地已来の菩薩、（四）化仏・報仏）が示されて念仏往生を否定することを述べるが、深心とはこれに惑わされない強い心をいう。これについて、存覚の『六要鈔』¹⁸²には二義が挙げられている。一つは別解異学等の人々であつて、これらの人の論難によつてかえつて信心が増長するという。二つは釈迦諸仏であつて、不完全の人々の説に惑わされず、仏智円満の仏の言葉を信じて信を立てたのだという。ところが親鸞は『愚禿鈔』にこれを引き、

一 仏所説即一切仏同証成其事也此名就人立信也 応知

（一 仏の所説は、すなはち一切仏同じくその事を証成したまふなり。これを人に就いて信を立つと名づくるなりと、知るべし。）¹⁸⁴

とのみ示されているのであつて、そうすると、親鸞においては釈迦や諸仏に依つて立信する という義のみを採用し、別解異学等の人々の論難の義は故意に廃せられていくと解釈できそうである。ここでもし存覚のいうように、他の論難を縁として信心が増長するという解釈がなされるならば、そこには「信心が増長する」という意味が含まれ、信仰の上にも自力を認めるといふことになり重大な問題があることになる。

さて自らを煩惱具足として現実的に迷いの世界を離れることができないと深く信じることを「信機」という。また、そのような自分が阿弥陀仏の本願によつて浄土往生がかなうと深く信じることを「信法」といい、これら二種の信が重なり合うことを二種深信と呼んでいる。善導は往生のために起こすべき二種の信心として「就人立信」と「就行立信」を述べるが、前者の「就人立信」について、機法二種の深信が強調されている。「散善義」に、言深心者即是深信之心也亦有二種一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之緣二者決定深信彼阿弥陀仏四十八願撰受衆生無疑無慮乘彼願力定得往生

（深心といふは、すなはちこれ深信の心なり。また二種あり。一つには、決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没し、つねに流轉して、出離の縁あることなしと信ず。二つには、決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を撰受して、疑なく慮りなく、かの願力に乗じて、さだめて往生を得と信ず。）¹⁰⁰とある文の前半部分を「信機」、後半部分を「信法」と伝統的に呼んでいるが、「信機」とは、罪業深重で迷いの流轉を繰り返す凡夫であり、それから逃れられないと信じることを言う。「信法」とは、仏菩薩が証誠される弥陀の回向法を信ずることであつて、「浄土三部経」が説く阿弥陀仏の本願力の救いを一心に深く信ずることをいう。「信機」と「信法」はともにどちらが欠けても良いものではなく、かならずこの二種が一具として理解される必要がある。

ところで法然にはこの信心を確立するために、「信機」と「信法」のどちらを先にするかという点の言及がある。『往生大要抄』には、

始めにわが身の程を信じ、後には仏の願を信ずるなり。ただし後の信心を決定せんがために始めの信心をばあぐるなり。その故は、もし始めの我が身を信ずる様を挙げずしてただちに後の仏の誓ばかりを信ずべき旨を出したらましかば、諸の往生を願わん人、雑行を修して本願を憑たのまざらんをばしばらく措おく)¹⁸⁶

と、まずは「信機」すなわち自分自身が罪悪生死の凡夫であることを深く自覚することが先と述べているが、親鸞はそれをそのまま承けていない。親鸞は『愚禿鈔』に七深信を示すが、その第一には、「決定深信自身即是自利信心也（決定して自身を深信する、すなわちこれ自利の信心なり）」¹⁸⁷と示し、第二の深信を「即是利他信海也（すなわちこれ利他の信海なり）」¹⁸⁸と示している。これについては古来から議論があつて、大瀛¹⁸⁹はこれを自力の信であり方便を帯びるものと断じている。なぜならばそこには「決定建立自心（決定して自心を建立せよ）」¹⁹⁰と示してあるからである。一方で大谷派の深励¹⁹¹は、これに四種の側面を見ようとする。第一に觀經の至誠心で解釈する場合は自利真実と利他真実であつて、この場合の自利とは自力、利他は他力の異名とする。第二は『愚禿鈔』の往還二回向に、「往相回向」の傍註に自利、「還相回向」の傍註に利他とあつて、一方的な仏願力の回向における約生の視点で見るとすれば、往相回向は自らの往生のことであるから自利、還相回向は衆生済度となるから利他ということもいえるとする。第三は『入出二門偈』に因の五念が示される中で、初めの礼拝、讚歎、作願、觀察の四念門は自らの意志による往生のための行であるから自利、第五の回向門は教人信であり化他であるから利他であるときれており、それに依るのであれば、自信教人信の自信は自利、教人信は利他と言ひ得ることもあるとする。第四は『愚禿鈔』に信機信法を自利利他とされていることから、機を信

じるのを自利、法を信じるのを利他と言い得るとする。しかしこれらの場合においても重要な点は、弥陀から衆生への一方的な回向を前提とする上でこれらが主張されているという点であって、決して一分の自力をも認めるものではない。

ところで近年では信仰の深まりとともに次第に罪悪感が高まっていくという説が多く見られるようになってきている。これが二種深信の解釈にも影響しており、二種深信の全体を理解するのを難解にしている。したがって初学者が真宗において二種深信が重要だと聞いてそれを学ぼうとしても、その表現も解釈も、それが説かれる人によって微妙に内容が違っているため混乱を引き起こしてしまう。実は二種深信の解釈は、先哲においても一定しない。それを簡単にまとめると、次のようになる。

【足利義山】

- ① 性得の機……貪瞋競起悪性難侵の人で三塗に墮すべき罪人
- ② 受法の機……正定聚であり信心獲得の人

【東陽円月】

- ① 本分の機……不出三界の出離の縁有ることなしの機。
- ② 自力計度の機……機の深信について「捨機」といわれる機。自力の善をたのむ機。
- ③ 法体成就の機……「正定聚之機」の機

【普賢大円】

- ① 所被の機……世間的な善人悪人
- ② 性得の機……二種深信からみた出世間的人間観
- ③ 受法の機……私たちが法を領受したところの真実の大信

【大江淳誠】

- ① 性徳の機……『法華玄義』の微・関・宜はこれにあたる。生まれつきの善悪の心をいう。これには二義あつて、(1)機根の程度を論じて弥陀法の他に類なき他力を顕さんとするものと、(2)機根の実体を論ずるものがある。
- ② 受法の信心……性徳の機の上に生じる信心を機といい、その機を領受した存在なので、信心獲得の行者を機ともいう。

【大原性実】

- ① 性徳の機（衆生本分の機）……本能的人間さながらの根機。
- ② 受法の機（南無の機）……性得の本分の上に法の光被を受けて、正定聚の自覚に住せしめられた機類、南無とたのめた機。

これらをまとめると、足利義山は、機を性得の機と受法の機の二種に分け、性得の機とは貪瞋競起悪性難侵の人で三塗に墮すべき罪人、受法の機とは正定聚であり信心獲得の人とする。この性得の機について、信後にどのように変化するかと言えば、

信後たりとも性得は地獄者と云はざるべからず、是れ相続心の所心なるが故なり（中

略)今少しく委しく弁ずれば、信後にも我現在の煩惱業障の浅間しさを省みれば、実に地獄ならではおもむくべきかたもなき身なるを、阿弥陀如来なればこそ辱くも助けましまし候へと、余は報恩の恩に住すること常なる故に、絶えて此心なき人は我往生せん浄土の親友には非ずと思ふなり。¹⁹²

と、信心があつてもなくても性得の機としては同じであつて、自分自身を振り返れば地獄の業を作り続けるという点では信仰前も信仰後も同じであり、信仰があるならば、そこに地獄行きが往生することに対する報恩の思いが伴うであろうとする。

大江淳誠は機を性得の機と、受法の信心の二種に分ける。性徳の機とは、『法華玄義』の微・関・宜にあたり、生まれつきの善悪の心をいう。これには二義あつて、機根の程度(法然「極悪最下之人」)を論じて弥陀法の他に類なき他力を顕さんとするものと、機根の実体を論ずるもの(仏性論)がある。¹⁹³ 受法の信心とは、性徳の機の上に生じる信心を機といい、その機を領受した存在なので、信心獲得の行者を機というとする。

大原性実は、機を衆生本分の機と南無の機の二種に分ける¹⁹⁴。衆生本分の機とは、本能的人間さながらの根機であつて、性徳の機と同じものである。南無の機とは、性得本分の機の上に法の光被を受けて正定聚の自覚に住せしめられた機類、つまり南無とたのめた機をいい、受法の機と同じものである。

東陽円月は、機を本分の機、自力計度の機、法体成就の機と三種に分ける。本分の機とは、不出三界の出離の縁有ることなしの機¹⁹⁵であつて、これは義山などが言う性得の機と同じものである。自力計度の機とは、人間が自力的存在であるということを前提とした、自力の善をたのむ機である。これは『御文章』三帖目第七通に、「あひかまへて自力執心の

わろき機のかたをばふりすてて」¹⁹⁶とあることを根拠とし、他力の信仰に帰入すれば「捨機」として無くなるものとされている。法体成就の機とは、「信文類」の「至心信樂の願正定聚之機の機」¹⁹⁷であって、義山が受法の機と呼ぶものと同じものである。円月は信後において罪悪感が深まるなどの心境の変化をあまり論じず、安心門の上に立って往生門における廃立が自然になされるとしている。ここで注意すべきは善の行動を排除しているわけではなく、むしろ世間的な善の行いを勧めているということに特徴がある。

普賢大円198は、機を所被の機と性得の機と受法の機の三種に分ける。所被の機とは、世間的な善人悪人であって、これは偈前の文に「その機はすなはち一切善悪大小凡愚なり。」¹⁹⁹とあり、『愚禿鈔』に「二機とは、一には善機、二には悪機なり。」²⁰⁰と二機が示されていることを根拠とする。性得の機とは、二種深信からみた出世間的人間観であって、これは大信積に「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし。」²⁰¹とあるようなところをいう。受法の機とは、私たちが法を領受したところの真実の大信であり、「信文類」の標挙に「至心信樂の願 正定聚の機」²⁰²とあることを根拠とする。

これらの説をまとめると、真宗において「機」を用いる場合には、私たち自身のありかたそのものを「機」という場合と、獲信というところで法を領受したところを「機」という場合があるということになる。「機」とは伝統的には教法に対する言葉であって、その点からすれば義山や大江、大原の立場は極めて正統的なものと言えるだろう。大江には天台の解釈も取り込んで、そこに一般的仏教と真宗教義の違いを明確にしようとする意図も見える。円月は機を本分の機、自力計度の機、法体成就の機と三種に分けるが、信仰にお

いても衆生の心境の変化を強く主張しないところに特徴がある。善人は善人のまま、悪人は悪人のままであって、その心境の上に信仰があり、そこでは現生十益としての仏願力の働きを強く認めている。そして信仰の上で世間的な善の行動を否定するのではなく、むしろ善の行動を勧めている。

普賢大円の説は、罪悪感や罪業感を意識した説であって、伝統的に性得の機とされるものをさらに分割して、所被の機と性得の機の二つに分けている。所被の機というのは世間的な善人や悪人であって、「その機はすなわち一切善悪大小凡愚なり。」¹⁰⁰などとあるところをその根拠とする。一方性得の機とは阿弥陀仏の光明に照らされて明らかにされた我々の真実のすがたであって、それを出世間立場からみた機のすがたとしている。この説の意味するところは端的に言えば信仰によって自らの罪業性がより深く自覚されるというものであって、普賢大円は次のように述べている。

真宗の学問に於て、人間のことを「機」といふ。然るにこの機といふものに三種の用法が考へられてゐる。「所被の機」と「性得の機」と「受法の機」とである。所被の機とは教を被らしめられる人間であつて、これには善人もあれば悪人もあり、賢者もあれば愚者もある。さればこれは世間的立場に於ける、人間の考察である。性得の機とは人間を本質的な立場に於て考察する場合で、これは絶対者の光に照らされて反省された出世間の立場に立つものである。受法の機とは『本典』「信文類」の冒頭に「至心信樂之願正定聚之機」とある「機」で、この機は真実の真心を指す。²⁰⁴

この普賢の立場は親鸞の罪悪感を重視して信心獲得によって自力の善人が他力の悪人に転換するという説ではあるが、この「機の深信」からは、

かくの如く、如来に対向しつつある宗教者は、先づ自己の徹底的なる罪悪者なることに気づくのであるが、更にこれが一層深刻化して行くと、人間性そのものの罪悪性にまで、反省のメスが加へられて来る。²⁰⁵ わが身は完全に他の人を愛し得るものであると自惚れるよりも、他の人を愛し得ぬ自己の醜さを悲傷するときこそ、真実に美しき社会愛の生活が恵まれる。親鸞聖人の場合が、全くそれであった。真宗の道德生活は、自己反省の底より法爾自然に、滲み出る同朋愛によつて、基礎づけられた暖か味のある実践なのである。²⁰⁶

と、自己反省からの実践活動の方向性を示し、また「法の深信」からは、二種深信の中の法の深信は、如来の救ひに対する確信である。罪悪生死の凡夫が、そのまま正定聚の菩薩の身の上に、なさしめられてゐる。勿論、正定聚の菩薩とは、衆生そのものの身口意の三業にわたる生活ぶりよりいふのではない。衆生は信仰生活にはいつても、依然たる罪悪深重の凡夫たるに相違はない。しかしこの凡夫が、他力回向された信心そのものの価値より云へば、実に尊き身の上になさしめられてゐるのである。(中略) 善導大師は念仏の行者を、「妙好人、希有人、上々人、最勝人」とたたへてゐる。これやがて、未来において往生成仏するに決定せる正定聚の人の尊さであり、忝けなさである。この自覚に立つとき、われわれは自重をもつて日々の行持に当たらねばならぬ。「花もちし人よりよける小路かな」。わが身の価値を自覚するところに、倫理実践の動機がある。²⁰⁷

と、信仰の喜びからの実践活動が示されている。さらにこの二種深信から恵まれるものは報恩の心であつて、

罪惡深重の凡夫が救はれて、正定聚の身の上になるとき、ここに生ずるものは、感謝の心である。如来大悲の恩徳は、身を粉にしても報ずべし、師主知識の恩徳も、骨をくだきても謝すべし。感謝の心は、もちろん仏と善知識に対するのであるけれども、それはやがて斉しく如来に救はれていく同朋に向ふ。ここに社会一般に対する生活の態度が生まれる。感謝の心は何等もとむることなき無私の心であり、無我の心である。

ここに麗しき奉仕の生活が表れる。208

と、その生活が報恩謝徳のところに満ちたものであるとするのである。二種深信は「機の深信」からも「法の深信」からも実践がなされ、二種一具で理解される「善惡の対比」からは美しい宗教的感情の発露としての感謝の行動が展開するのであって、これが意味するのはむしろ積極的な実践活動と理解されるのである。ただしこれには問題がいくつか含まれている。「機の深信」に述べられる「自己反省の底より法爾自然に、滲み出る同朋愛」ということについて、同朋愛が法爾によって自然に恵まれるとするのであれば、他宗教においても同朋愛が積極的になされていることはどのように解釈すれば良いのであろうか。また自然に恵まれなければ同朋愛はできないのであろうか。次に「法の深信」において、「妙好人、希有人、上々人、最勝人」と自らを認めて行動するとあるが、これは注意を要する表現である。その妙好人であるという自覚は「名利に人師をこのむなり」と弟子を一人も持たずに生きた親鸞の上で、胸を張って「自分が妙好人である」と主張されるような自覚ではない。親鸞がこの言葉を用いる際には、

光明寺の和尚の御釈には、念仏の人をば、上上人・好人・妙好人・希有人・最勝人と
ほめたまへり。209

善導和尚は、希有人なり、最勝人なり、妙好人なり、好人なり、上上人なり、真仏弟子なり、といへり。210

とあるように、「ほめたまへり」「いへり」とそのいわれがあると間接的に述べている。ここに自らに対してこの言葉を使うことへの忝さが抵抗として見られるのであって、普賢がこれにより「わが身の価値を自覚する」と言われているのは、阿弥陀仏の目線ではそういう価値があるといういわれを、感謝の思いで受け止めていくべきものとして示されている。美しい宗教的感情ということについて、信心を得た人のあり方として、「もとあしかりしわがところをもおもひかへして」211と、自らの心を少しでも良いものにしていこうとする方向性も示されている。信心を回向されて間違いなく往生していく身となっていると喜ぶ者には、「悲しきかな」と「慶ばしいかな」という二つの思いが同時に存在している。つまり自分には本質的に「慈悲」のかけらもなく、「慈悲」と考えていることも自己中心的な煩惱の表れであり、自分にはそれしか持てないと受け止めながらも、その悲しい自分が「慶ばしいかな」と本願の教えに基づく生き方ができることを喜ぶのである。つまりは信仰の上で、自らを仏教者として恥ずべき姿と悲しむことと、その救いの喜びが同居しているというのが親鸞の一貫した姿勢である。そこには自己中心で良いという生き方はなく、阿弥陀仏の本願に救われそれに支えられて、さとりの道を進んでいるという自覚は、自分を問いただしつづき生きているというあり方につながっていくのである。

- 1 同、二一一頁
- 2 同、九五頁
- 3 同、一四頁
- 4 同、一四〇頁
- 5 『聖典全書』(一)
- 6 同、三一頁
- 7 『聖典全書』(二)、六〇頁
- 8 同、七六七頁
- 9 『昭法全』、六九六頁
- 10 『聖典全書』(三)、九一一頁
- 11 『聖典全書』(一)、一三二四頁
- 12 『聖典全書』(三)、九八三頁
- 13 『浄土真宗聖典(註釈版第二版)』(以下『註釈版』)、一四〇二頁
- 14 同、五〇九頁
- 15 『聖典全書』(二)、二七四頁
- 16 同、九六頁
- 17 『聖典全書』(三)、一〇五五頁
- 18 村上速水「真宗名号観の特異性」(『真宗学』第七・八合併号、一九五二年)、二二二頁
- 19 『聖典全書』(二)、九頁
- 20 同、一六六頁
- 21 同、七頁
- 22 同、九四頁
- 23 同、六七八頁
- 24 『昭和新修法然上人全集』(平楽寺書店)(以下『昭法全』)、六四四頁
- 25 『聖典全書』(一)、一二七三頁
- 26 『聖典全書』(二)、六二頁

27	同、	二〇〇頁
28	同、	六七〇頁
29	同、	四九二頁
30	同、	八四二頁
31	同、	六六九頁
32	同、	六七〇頁
33	同、	七二四頁
34	同、	七〇四頁
35	同、	三五頁
36	内藤知康は『教行証文類』においての「選択本願」とは第十八願のみであるとして、第十七願を含める解釈をとらず、衆生の称名を含めない。	
37	『聖典全書』(二)、三五頁	
38	同、	三六頁
39	曾根宣雄訳註『往生要集詮要 往生要集釈…傍訳』(四季社、二〇〇四年)、六二頁	
40	『聖典全書』(一)、一三一―一九頁	
41	同、	一三二〇頁
42	同、	一三二三頁
43	同、	一三二四頁
44	『聖典全書』(二)、一五頁	
45	同、	五一頁
46	同、	五六頁
47	同、	二五五頁
48	同、	一六六頁
49	同、	一一一頁
50	同、	一一一頁
51	同、	一一一頁
52	同、	一〇五頁

- 53 同、六四頁
- 54 同、八四二頁
- 55 『聖典全書』(一)、四六頁
- 56 『浄土論』、『聖典全書』(一)、四四〇頁
- 57 山口益(『世親の浄土論』無量寿経優波提舍願生偈の試解)(法蔵館)、一五三頁)の論説ではこれは原典によれば「句」ではなく「処」を意味するという。本論ではその説は採らない。
- 58 『聖典全書』(一)、五一六頁
- 59 同、五一六頁
- 60 同、四五五頁
- 61 同、四五五頁
- 62 内藤知康は『顕浄土真実行文類講読』(永田文昌堂)一一四頁で、第十八願の「若不生者」の成就を為物身、「不取正覚」の成就を実相身として、実相身・為物身とともに方便法身の二側面と論じている。
- 63 同、四八七頁
- 64 同、五一六頁
- 65 同、四五八頁
- 66 同、四五六頁
- 67 同、四五八頁
- 68 同、四五九頁
- 69 同、四五九頁
- 70 『聖典全書』(二)、一四三頁
- 71 同、五一頁
- 72 『聖典全書』(一)、七一七頁
- 73 同、七一八頁
- 74 『聖典全書』(二)、三七四頁
- 75 『聖典全書』(一)、八五頁

76	同、	七四〇頁
77	同、	七八七頁
78	同、	四一四頁
79	同、	四三三頁
80	同、	四六二頁
81	同、	六三六頁
82	同、	六三六頁
83	同、	六三七頁
84	同、	七九三頁
85	同、	七五四頁
86	同、	九五七頁
87	同、	七九四頁
88	伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文堂、一九八一年）、四二頁	
89	『聖典全書』（一）、一三一―一六頁	
90	同、一〇四五頁	
91	曾根、前掲書、五十八頁	
92	『昭法全書』、八六―三頁	
93	『聖典全書』（一）、一二六―一頁	
94	『浄土宗全書』（十）、七二―二頁	
95	『浄土宗全書』（十一）、八頁	
96	『浄土宗全書』（二）、一一―三頁	
97	同、一二―九頁	
98	『浄土宗全書』（十一）、八頁	
99	『浄土宗全書』（二）、三五―二頁	
100	同、三三―四三頁	
101	『浄土宗全書』（七）、二四―七頁	
102	『浄土宗全書』（十一）、一二―三頁	

- 103 良忠上人研究会『良忠上人研究』（光明寺、一九八六年）、三四四頁
- 104 『西山叢書』（四）、一九二頁
- 105 『西山全書』（三）、一四一頁
- 106 『西山全書』（一）、二三〇頁
- 107 『西山叢書』（二）、九九頁
- 108 福田行慈「熊谷直実宛源空書状について」（『印度学仏教学研究』三一卷第二号、一九八三年）、六七六頁
- 109 『西山全書』（二）、二五七頁
- 110 同、三〇七頁
- 111 同、二六三頁
- 112 『西山叢書』（四）、六七頁
- 113 『聖典全書』（二）、一〇三一頁
- 114 同、二五五頁
- 115 同、四六七頁
- 116 同、一〇三一頁
- 117 同、六二八頁
- 118 『昭法全』、四六六頁
- 119 同、六〇頁
- 120 同、六四頁
- 121 同、三五頁
- 122 同、三三〇頁
- 123 神子上惠龍『真宗学の根本問題』（永田文昌堂）、一六三頁
- 124 『真宗全書』（五五）、二七一頁
- 125 同、二七二頁
- 126 同、二三〇頁
- 127 同、二四〇頁
- 128 亀川教信『仏教の靈魂観』（興教書院）、二七三頁

- 129 源哲勝「浄土業因に於ける自作・他作の問題に就いて」(『龍谷学報』第三一〇号、一九三四年)、四六頁
- 130 桐溪順忍「救済教に於ける因果の問題」『真宗学』第二号、一九四九年)、一頁
- 131 神子上恵龍『真宗学の根本問題』(永田文昌堂)、一七一頁
- 132 村上速水「他力回向論の考察」(『龍谷大学論集』第三四五号、一九五三年)、二一三頁
- 133 『聖典全書』(一)、六七三頁
- 134 同、七六七頁
- 135 同、九八一頁
- 136 同、四〇九頁
- 137 同、四〇三頁
- 138 同、五〇九頁
- 139 同、五二六頁
- 140 同、三五頁
- 141 同、六二四頁
- 142 木越康『ボラントイアは親鸞の教えに反するのか』(法蔵館)、三四頁
- 143 『聖典全書』(二)、四八頁
- 144 同、一〇五三頁
- 145 同、九一頁
- 146 桐溪順忍「親鸞の善悪観」(『真宗学』第十三・十四合併号、一九五五年)、大原性実「親鸞書簡をめぐる諸問題(下)」(『真宗学』第二三号)、神子上恵龍『真宗学の根本問題』(永田文昌堂)、村上速水『親鸞教義の誤解と理解』(永田文昌堂)など。
- 147 『大正蔵』(三四)、二〇頁
- 148 『大正蔵』(三一)、二六頁
- 149 『大正蔵』(四四)、六九七頁
- 150 『大正蔵』(三四)、九〇頁
- 151 『唯信鈔文意』、『聖典全書』(二)、六九五頁
- 152 『註釈版』、一三五三頁

- 153 『聖典全書』(二)、七二頁
 154 同、八三頁
 155 同、六七三頁
 156 同、一九七頁
 157 同、二一〇頁
 158 同、九六頁
 159 同、八二頁
 160 同、八〇頁
 161 『大正藏』(一九)、一一四頁
 162 『聖典全書』(一)、四五五頁
 163 同、五〇六頁
 164 同、四五四頁
 165 『聖典全書』(二)、七一頁
 166 『聖典全書』(一)、五〇六頁
 167 『聖典全書』(二)、七一頁
 168 同、四三〇頁
 169 良忠『伝通記』、『浄全』(二)・三七七頁
 170 足利義山『四帖疏摘要』(真宗学研究所出版部)、一三五頁
 171 『聖典全書』(二)、二九三頁
 172 同、二九三頁
 173 同、五一八頁
 174 勸学寮『(新編)安心論題綱要』(本願寺出版社)、二五頁
 175 『聖典全書』(一)、七六二頁
 176 同、七六二頁
 177 『聖典全書』(二)、二九六頁
 178 同、七一頁
 179 同、九一二頁

- 180 同、五〇頁
- 181 『聖典全書』(一)、七六四頁
- 182 『聖典全書』(二)、二〇三頁
- 183 同、二八一頁
- 184 『聖典全書』(二)、三〇〇頁
- 185 『聖典全書』(一)、七六二頁
- 186 『昭法全』、五八頁
- 187 『聖典全書』(二)、二九六頁
- 188 同、二九六頁
- 189 大瀛『愚禿鈔仰高記(下)』(光宣寮)、十八丁右
- 190 『聖典全書』(二)、二九七頁
- 191 山辺・赤沼『教行信証講義』二卷、一六五頁
- 192 『真宗叢書』(一)、一六〇頁
- 193 大江淳誠『教行信証と仏教思想』(百華苑)、一五六頁
- 194 大原性実『真宗学概論』(永田文昌堂)、七四頁
- 195 大信积、『聖典全書』二、七一頁
- 196 『聖典全書』(五)、一三五頁
- 197 『聖典全書』(二)、六〇頁
- 198 普賢大円『真宗概論』(百華苑)、七四頁
- 199 『聖典全書』(二)、五九頁
- 200 同、二八五頁
- 201 同、八〇頁
- 202 同、六〇頁
- 203 同、五九頁
- 204 普賢大円『真宗概論』七四頁
- 205 同、七八頁
- 206 同、三二〇頁

207 同、三一頁
208 同、三一頁
209 『聖典全書』(一)、六六頁
210 同、三五頁
211 同、八〇九頁

第二章 実践論の展開

第一節 法論の歴史（三大法論）

およそ仏教の宗旨であれば、その教学には教相と安心の両面について研鑽される必要があるが、特に信仰における実践を取り扱う安心門について、本願寺派では細心の注意が払われてきた。個々が承ける教学の差異により細かな義が分かれるのは当然であるにせよ、その教学的乖離が大きく互いに許容できないものとなつたとき、宗門全体を巻き込んで法論という形で顕在化されることになる。本願寺派の教学を学びはじめた者は、すぐにこの教団が積極的な善の行動に慎重であることに気づくであろう。自力的なものは徹底的に廃され、善の行動をしても親鸞の聖典に根拠の薄い主張と拒否されて、それを正そうとする力が働く。これは真宗の実践論を語る上で非常に困難のあるところであつて、親鸞には実践に関して示されたものがほとんどないために、その教義から直接的に実践論を導きださうとしても根拠が希薄なものとして廃されてしまうことになる。それに対して真宗における他の教団にはこれほどの抵抗は見られない。このような違いが見られるのがなぜかといえ、本願寺派の教学は長い歴史をかけて学寮という研究機関を中心として深く教義研究がなされてきたということのほかに、時にその教義解釈の違いが教団全体や幕府までを巻き込み大騒動に発展した経験があるからである。特に江戸時代の承応の鬨騒、明和の法論、三業惑乱という三大法論が有名であつて、最終的には幕府の裁量をおおぐという事態にまで発展している。その中でも現在の教学に多大な影響を及ぼしているのが江戸時代の後期に起こつた三業惑乱であり、その解決に一七九七年から一八〇六年までの実に十年もの期間を要したのである。これは全国の多くの学僧を巻き込み、さらには流血の惨事にまで発展して、最終的には寺社奉行が介入し、百日間の本願寺の閉門という事態になつた。そし

てこれが現代の真宗教学への態度にも多大な影響を及ぼしているのである。したがって真宗の実践論を探るには、その歴史について触れておく必要があるだろう。ここでは『龍谷大学三百五十年史』などを参考に、その要点について確認しておくことにする。

(一) 承応の閲牆

龍谷大学は、寛永十六年（一六三九）に浄土真宗本願寺派十三世の教興院良如により本願寺派境内に創建された学寮をルーツとする。学寮は講堂である惣集会所と学生寮である所化寮に分かれており、原初の仏教教団で行われた安居の伝統を継承して、初期の頃から現在で言うところの真宗学である宗乗と、仏教学である余乗を並修して講義が行われた。学林での安居の講師は「能化」とよばれ、初代は西吟、二代目は知空、三代目は若霖、四代目は法霖、五代目は義教、六代目は功存、七代目は智洞であり、彼らは終身的に学生の指導者としての役割を担った。学生は「所化」とよばれ、隔年毎の夏期に全国各地から寮舎に集って講義を受けた。承応の閲牆は承応二年（一六五三）に完成したばかりの学寮で起こった初代能化の西吟と、肥後の月感と間で行われた論争であり、月感が上洛して本願寺に『三箇条の訴状』を提出したところから始まる。西吟教学の詳細は藤田真証の研究に詳しいが、月感は西吟ができたばかりの学寮で「自性一心」の理談ばかりを説いていると訴えたことがこの論争の発端である。西吟はこの批判に即座に反応して『七箇条御伺』を送り自らの教学のどこが自性の理談であるかを問うたところ、月感は『七箇条証拠』、『破邪明証』を立て続けに提出した。西吟はそれに答えて『仮名答書』『真名答書』で反論したが、双方は譲らず次第に問題が大きくなっていったので、結局門主良如の裁定にゆだねら

れることとなった。良如は月感に対して、西吟が「自性一心」や「観心」などを講義で述べるのは宗義を莊嚴するためであって、真宗の安心ではないとたしなめて、西吟にも、自性唯心の理を説く際には初心者の誤解を招かないように表現に気をつけるよう申しつけた。しかし良如から示された和解案に月感は納得することができず、さらに『再破』を示して西吟の態度を糾弾し、本願寺の法義の見解を再三にわたり要求したため、本願寺は次第に月感の行動を危険視するようになり、肥後の国主に対して月感を国外へ追放するよう働きかけた。そのため身の危険を感じた月感の本願寺を離れ大谷派に移った。時期を同じくして興正寺の准秀が月感に同調して本願寺への批判を開始して、自ら天満別院に移って同調する者たちとともに本願寺派から離脱する動きを見せ始めた。本願寺はこれに困って親交のあった九条家や二条家にも協力を仰いで准秀に和解に応じて京都に戻るよう説得を試みるも准秀は応じず、逆に『安心相違覚書』を九条家や二条家のみならず、京都所司代にまでも送りつけたため、本願寺は『破安心相違覚書』を幕府に提出することとなり、ここに両者の確執は決定的なものとなり大きな騒動へと発展した。これは最終的に幕府が仲裁に入り裁断を下す結果となって、准秀は越後、月感は出雲、准秀の妻子は天満で逼塞となった。逼塞とは江戸時代の刑罰であり、門を閉ざして、日中の出入りを禁ずることをいう。また本願寺に対して、学寮の取り壊しが命じられ、良如はそれに抵抗するも、結局は西吟の学寮での講義がそもそもの発端であったことから洪々それを受け入れた。

この論争において重要な点は、西吟において「自性一心」や「観心」といったものを述べる際に聖浄二門の分齊が曖昧であったことが、月感たちの強い批判を招いたということである。月感は『再破』で、「もししからば、なんぞ結句結句においてその義（廃立）をわ

けざるや。もしその義をわくといはばこれ大妄語なり。」と批判しており、廢立の徹底への強い意識を感じることができるだろう。

ところで西吟は果たして月感が強く非難したように自性唯心の理談に沈んでいたのだろうか。月感が問題視したのは西吟が「応信如来如実言」を解釈して、「応信者、信有二門、一信其理、二信其事。信理者信我心便是浄土、我性便是弥陀也」と、理を信じるということとを強調したことであり、これが自性唯心と同義ではないかというのである。しかし月感の批判に答えた『仮名答書』には、「さて御当流の意をのぶるときは、この自性一心の理を悟て往生するにあらず」と、「ここに浄土真宗に自性を仏とみなして、偏に自己に沈て仏願の不思議を侮てこれを信ぜざるは是亦大なる邪見なり」と言っている。西吟は自性の見方を通仏教と同じながらも、自性唯心に沈むことは認めておらず、弥陀の本願に乗託して浄土往生と遂げることを主張している。そこで神子上惠龍は西吟を評して、

西吟が果して月感の非難した如く、自性唯心の理談に沈めるものであるかどうかは疑問であるけれども、彼の学識が余りに博く、且つ禅徒と交つて、見性の学問をした関係上、其の所説に聖浄一理の談が多かつたことは否定できない。」

と述べているが、このように教学の創成期においては聖浄二門を融即しようとする理解も見られたのである。そこでは自性唯心の理談に近づいて、聖道門における円融の論理に沿う形での教学が模索されもしたが、次第に聖浄二門を聖道門の上位に浄土門の構造を明確に置いて理解するようになっていくのである。

(二) 明和の法論

明和の法論は、明和元年（一七六四）に起こった。四代目能化法霖の後、五代目の能化が決まるまでに十三年間の欠員時代があった。その間、高霖、致遠、慈海、慧鑑、義教、性均、智暹が講義を担当しており、その中で次第に義教と智暹が後継として目されるようになり、僅差で義教が能化に落ち着いたとされる。義教は法霖の直接的な門弟ではなく、安居の講義がない時は越中の自坊にいたが、智暹は法霖の直接的な弟子として学林で教学の研鑽を続け、明和元年（一七六四）に『浄土真宗本尊義』を出版することになった。ここでは真宗の本尊を『無量寿経』に説かれる阿難に説法する如来を依り処とすべきことが主張されていたが、智暹の師の法霖は『方便法身尊形弁』『当流本尊弁』『方便法身義』によつて、『観無量寿経』の第七観の住立空中尊を本尊とすると主張しており、学林はこの書が法霖の学説を暗に批判するものと判断して、出版を差し止めるよう本願寺に働きかけた。明和二年（一七六五）正月に、本願寺は播磨の亀山本徳寺に対しこの書の流布を延期するよう命じたが、智暹はそれに強く反発して出版を強行したため、逆に人々の注目を集めることとなり、日々に数百部が売れたという。学林では天倪が智暹の説の流布による教学の混乱を鎮めようと『本尊義疑書』を著して法霖の説を支持したため、智暹はすかさず『本尊義答釈』を書いて自説の正しいことを主張すると、学林側から僧鎔が『本尊義一百問』を、天倪が『本尊義百八十難』を著してそれに強く反論した。これについて智暹の本尊論よりも、『浄土真宗本尊義』の破邪の章に師である法霖を一益法門・達解安心と断ずるような記述があり、学林側に集う他の門弟たちがこれに強く反発したのである。智暹は明和三年（一七六六）八月に自らの門弟たちとともに本願寺を訪れ、本徳寺の添え状とともに口上書を提出し、邪義のそしりを受けることは老僧には忍びないので、『浄土真宗本尊義』を

出版することによって、邪義と断ずる人々と対論したい旨を訴えた。しかし本願寺は出版を認めず、学林側から功存を智暹に遣わして『浄土真宗本尊義』における法霖への批判を削除するように求めた。しかし智暹はこれに応じず、明和四年（一七六七）の安居で五代能化の義教が越中より上京し『入出二門偈』を講ずることになっていたので、そこで義教を交えてこの問題を論議することとなった。明和四年（一七六七）四月に安居は開繙され、義教は老病を理由に講師を辞退したので、代わりに功存が『三帖和讃』を講じた。そして五月四日に鞆の間において義教を交えて第一回目の対論が行われた。学林側は代講の功存、藤満継成、天倪、知事覚嚴、教流、北天、徳嚴、仰誓の八名が出席し、智暹側は智暹本人、行界、円識、泰乘、浄応、慶観の六名、そこに門主、嗣法、連枝、坊官等が臨席している。最初に議題に上がったのは、法霖の『浄土折衝編（上）』に、「是合正定及滅度為一益故言必定因果相即益雖通現生密益理実生後益」とある文の意味であった。ここで智暹が問題としたのは、法霖が密益として現生に滅度を認めている点であって、正定聚と滅度を一益とするのは一益法門の異安心ではないかと指摘したのである。それに対し功存は、

何故必至滅度、往正定聚故、何故言正定必至滅度故、如常山蛇勢、龍樹謂之言、必定、是合正定及滅度為一益、故言必定因果相即益雖通現生密益、理実生後益。

と、一益というのは機辺にあるのではなく法体について言うのであって、未来の往生後の利益が現生において必然的に及ぶのだと答えると、行界が法霖の『笑螂譬』を引いて、ここには「顕密約機辺」とあって密益を機辺に示しているが、どうして法体の益のみを主張するのか」と問うと、功存は苦し紛れに「正定聚は顕益にして、滅度は密益なり、両土に通ず」と答え、さらには「煩惱即菩提といえども、彼土のことにはあらず。」と述べたの

で、結局当益と現益を同一で正定聚と滅度を混在した回答となった。これでは滅度密益、一益法門と言われても仕方なく、勢いづいた智暹側が文証を見せるよう迫ったが、学林側はそれを示すことができず、智暹側が優勢のまま第一回目の討議は打ち切られた。討議後智暹は判者がいなければ裁定できないと主張し義教による裁定を求めたが学林側が難色を示したため、智暹は第二回目の討議を拒んだ。そのような智暹の態度に学林の三百〇四百名の大衆が憤怒したため、智暹たちは身の危険を感じて興正寺の下間武部に保護を求めた。結局判者なきまま第二回目の討議は五月二十三日に行われた。学林側は前回の八名に加えて、智洞、慧舶が合流し、智暹側は前回の六名に加えて智幢、智謙、智統が参加した。そこでは前回に引き続いて正定聚と滅度を一益で解釈することの是非が問題となったが、学林側はこれはあくまでも法体側で解釈すべきものであり、密益として現生にも通ずると前回同様に主張して、その文証として当時聖教として用いられていた存覚の『浄土真要鈔』の、「一如法界の真身顕るといふは、寂滅無為の一理をひそかに証すとなり。しかれども煩惱におほはれ業縛にさへられて、いまだその理をあらはさず。」¹¹⁰を示した。そこで智暹側の行界は、「真要鈔の中は高祖の御正意に契ざる所は憚りながら取捨あるべきことなり」「真要鈔全く邪義とは云うには非ず、是不正義なり」と述べ、智暹がそれを補足するよう、「真要鈔は祖釈に違することどもままあれば、不正義と存ざるなり」と、『浄土真要鈔』は親鸞のものではなく、この箇所には親鸞の意にかなわない不正義があると主張したところで、二代目能化知空の寺の後継である光隆寺の教乗が「今日の対論、あい分かり候」と告げて対論が打ち切りとなった。智暹がここで『浄土真要鈔』までも不正義と断じたことで、学林側の大衆は憤怒した。炎上している時には何を弁明してもさらに火に油を

注ぐこととなるが、この場合も智暹たちは教団の教学的シンボルであった法霖の權威に泥を塗り教団の秩序をみなす存在としてすでに炎上していたにも関わらず、当時聖教として扱われていた『浄土真要鈔』を不正義と断じてしまったことで、さらに歴代の宗主につながる存覚までも貶めようとしていると受け止められたのである。智暹はすぐに存覚を否定したことがまずい結果になることに気づき、龜山本徳寺の役人を通じて不正義と断じたことを詫びた。しかし逆に詫びたことで学林側の根拠としている『浄土真要鈔』の文を認めることとなったのである。これ以後智暹側が一益達解の問題の討議を主張しても、学林側は『浄土真要鈔』の文を認めたのであれば一益の問題は解決したとして取り合おうとせず、本尊の問題のみを討議すると主張したので、智暹側は一益の問題はまだ解決していないとして対論に難色を示した。その中で法霖にも親鸞や善知識に違う箇所があると主張したために、学林側の態度はさらに硬化することになった。これにより第三回目の対論は行われることなく明和の法論は収束に向かった。本願寺はこの問題を収束させるために六月十三日に学林と智暹の双方を呼び出した。智暹側に対しては、能化を邪義と批判することを慎むように申し渡し、学林側には智暹側が能化を全くの邪義としているのではないから、法のために智暹側と和順するよう命じた。そして共に本尊の問題は追って沙汰すると申し渡した。そこで智暹側の智暹、行界、智幡、円識を旅宿遠慮・差控とし、学林側の功存、継成、天倪には宗門を混乱させた責任として旅宿遠慮とした。この処分に対して智暹側は了承したが、学林側の所化たちの中にはこれに了承できない者も多く、本願寺に乱入し功存たちが処分されることで学林が休講せざるをえないと強訴する者もいた。本願寺により喧嘩両成敗と裁定されたことにより、帰国した智暹側は法論に負けたとは考えていなかった。

播磨の法中も依然として智暹を支持していたが、十月十四日に智暹の『本尊義』が絶版される。このように本願寺より通達されると、智暹側はそれを承服できないとして混乱は続いた。このような中で翌年の五月十四日に智暹が示寂し、六月六日には義教も示寂したが、智暹側は引き続き『本尊義』を出版するよう主張しつづけた。十一月に入り、本願寺はこの書の内容を一部変更して改題し、本徳寺蔵版とするのであれば出版して良いとしたため、法霖への批判を削除して『略述法身義』と改題して出版されることとなった。学林側はその出版にも不満があり、二条奉行所に『略述法身義』の絶版を訴えたが、後に本願寺が売買禁止を処置したためその訴状を取り下げている。

智暹と学林の法論に対し、冷静に両者の主張に客観的考察を加えているのが撰津十三日講の桂巖『折衝編通釈』である。それによれば、『折衝篇』の「合正定及滅度為一益」とは、現生の密益ではなく彼土の妙果であるとする。法霖がそれに触れるのは華嚴の学匠などと対論していたからであって、もちろん法霖はそれを現益とはしていない。それを智暹側は一益達解と批判し、それに答えた学林側の功存が現生にも密に滅度の益があるとしたのは誤りであって、『浄土真要鈔』の「寂滅無為をひそかに証す」とは、正定聚・等正覚の位であるとして断じている。功存はそれに対し、明和八年（一七七七）の安居で、一念帰命時に滅度の功德までを具足するというのは誤りでないと述べている。

明和の法論で問題とされたものは、本尊論と一益法門の異安心であった。浅井成海は、この法論の問題点として次の二点を指摘している。第一に、智暹側の問題として法霖が他宗を意識して述べているという立場を理解せず、文の一部だけを切り取って批判をしていること、第二に、学林側の問題として、偉大な能化であった法霖の権威を守ろうとしてそ

の批判を出版の差し止めという形で封じ込めようとしたことである。意義としては、学林や能化の講義が権威化されると同時に、各地において活発な学術的な営みが見られ、それが権威に対しても批判し対論できるだけの実力を備え始めたということと、この法論により本尊論や一益法門についての学術的理解が深まったという点が挙げられている。

（三）三業惑乱

義教を継ぎ学林の能化となった功存はもうひとつの法論を引き起こすこととなった。それが三業惑乱であって、これは本願寺史における最も大きな法論として知られている。越前では古くから、十劫安心という異安心がみられた。これは「無帰命安心」ともいわれ、「十劫の昔に、すでに我々は助かっているから、今さら求めることも、聞き歩くことも不要」という信仰を指し、これは蓮如が、

十劫正覚のはじめよりわれらが往生を弥陀如来の定めましましたまへることをわすれぬがすなはち信心のすがたなり」といへり。これさらに、弥陀に帰命して他力の信心をえたる分はなし。¹³³

と誠めているものである。これは真宗が陥りがちな誤解の一つであるために、二代目能化である知空の時代には帰命の一念を強調してこれを退けるようになった。功存はこの異安心の残る越前へ赴き、帰命とたのむ一念が肝要であることを力説し、後に『願生帰命弁』（宝暦一二年、一七六二年）を著したが、その内容に異安心の疑いがあるという意見が学林外の学僧たちによってなされた。これは論争に発展し、これが解決しないまま寛政九年（一七九七）に功存は亡くなり、第七代能化に智洞（一七三六～一八〇五）が就任したが、

智洞は学林で『無量寿経』を講じて、三業で阿弥陀仏をたのむことが肝要であるという「三業帰命」に通ずるような説を述べた。これに対してまず批判を行ったのは安芸に苜園舎という学寮を開いていた大瀛（一七五九―一八〇四）とその周囲にいた芸備の学僧たちである。智洞の講義を聴いた学生が広島にその講義録を持ち帰り、師の大瀛に伝えると、重い結核を患い病床に伏していた大瀛は命がけて智洞の講義の不審を正す手紙を書いて本願寺へ送付した。ところが智洞は自らが返答せず学林の学僧たちに返答を書かせて、これを「学林伝統の説」として返したため、大瀛はさらに『十六問尋書』を提出し教義の確認を求めた。しかし智洞はこれに答えることなく無視を続けた上に、寛政一〇年（一七九八）の蓮如の三百回忌での講話の中でまた三業帰命説を主張した。そのため大瀛は病をおして命がけて『横超直道金剛錘』を著して智洞の説を批判したが、これを本願寺は発禁処分とする。しかしこの書はすでに出版された後であったために、これが全国に伝わることとなった。享和二年（一八〇二）一月、美濃大垣の学僧らが智洞の回答を求めて河原に集結し、西本願寺へと向かおうとしていたところ、これを一揆と疑った役人によってなだめられ、代わりに大垣藩から本願寺へ回答を求めることとなった。これは幕府へも報告されたため、それまで教義論争に介入しない方針であった幕府も介入せざるを得なくなり、寺社奉行の脇坂安董は「直ちに騒動をおさめよ」と本願寺に警告した。本願寺は幕府に対して責任はすべて智洞にあると返答し、智洞の能化として権威を奪おうとしたので、智洞の弟子ら一千人が連日連夜本願寺へ詰めかけて、教義についての権威を智洞に戻し、三業帰命が正しいと認めることを要求した。これは次第にエスカレートして、本願寺の障子やふすまを蹴破り、槍を突きつけて門主のいる奥座敷に乱入するという事件にまで発展した。この頃には

学林側と地方の学僧との対立はますます激しくなり大混乱となり、摂津、大和、河内、豊前、豊後などの学僧たちが大瀛たちに加わって次々と智洞の能化退職などを求めた願書を本山に提出し、教団全体を揺がす事態にまで発展した。本願寺にはもはや騒動を鎮める手立てがなく、京都所司代に訴えると、所司代は大瀛と智洞を討論させた後、騒動の責任として二人とも投獄されることとなった。大瀛は口述筆記で安心書を作り、それを寺社奉行に提出した直後に亡くなっている。その後幕府は文化三年（一八〇六）に学林側を敗北とする評定を下し、智洞を師事する学生たちが本山に乱入し智洞の復権をはかろうとした事件の責を問われて獄に入っていた智洞は遠島となり、その流罪の前年に江戸伝馬町の牢内で獄死し、問題となった『願生帰命弁』などの書は絶版とされた。こうして三業惑乱は終結したが、これを契機として学林の権威は落ち、宗学の最高権威者として唯一の存在であった能化の職が廃止され、そのかわりに文政七年（一八二四）に勸学が置かれて九人の地方の学僧が任命されるようになった。以後この勸学が毎年一人ずつ年預勸学となって学林を統制していくが、こうした制度の改革で注目すべきことは、地方の学僧の力量が大きくなり認められるようになったことと、地方にそれぞれ独自の義を主張する学僧を中心として学派が並立するようになったことの二点である。

第二節 行信論について

三大法論の混乱によって真宗では行信論の解明が積極的になされた。行信論とは往相回向の真因を論ずるものであって、真宗における信心を明らかにしようとする研究であり、行信半学といわれて、以来これは親鸞の教義における基礎的で中心的な学問として位置づ

けられてきた。ところがこれは信仰の中心にあるにもかかわらず、そこには様々な立場が見られる。たとえば弥陀の願力の発露を信心と称名のみとするものや、大行を衆生の称名とする立場を発展させて弥陀の願力の発露が衆生の三業にわたって影響を及ぼすものや、現代では還相回向の用きとして現生において利他の活動ができるものまである。また信前の善の行動が信仰に結びつくかどうかという意見にも様々なものがあって、真宗の実践論を意識し始めた者が混乱してしまう理由はこのような教義解釈の多様性にあると思われる。したがって行信論の立場の違いに気づかずそこに説かれる教学を何でも受け入れようとすると、教学の全体像がわからなくなってしまうのであるが、そのような教学理解から行われる実践活動は、いわば糸の切れた凧のようなもので、確固たる教義の土台なく行われざるを得なくなる。社会学者の大村英昭が、「教学なき現場」と批判した状況は、このようなどころからも表れてくるのであるが、個々の信仰をしっかりとした土台に基づかせなければ、自信に満ちた実践活動を行うことはできない。これは逆に言えば教学的にはどの立場に立とうが自由と言うことでもあって、たとえば龍華学派の赤松連城の教学を根拠とするならば、

真諦に帰する人は必ず俗諦に達し、真宗の法義を心に入れ、順次往生の素懐を期する人は、現世にありても触光柔軟の願にこたへ、転悪成善の利益を蒙り、俗諦も自らとなうべしト

とあるように、阿弥陀仏の仏願力が直接的に我々の善の行為に影響するということになるであろうし、大谷派の金子大栄の教学を根拠とするならば、「真諦は俗諦の所依とはなるけれども、俗諦を流出するものではない。」トとあるように、阿弥陀仏の仏願力が我々の善の

行為に直接的に関与しないため、信仰という事実に伴う報恩謝徳の思いから間接的に実践活動が行われるということになるのである。行信論とはつまり個々の信仰の立つところの基本的な部分であって、それが実践者の積極性や態度に影響を及ぼすのである。

行信論とは具体的には「行文類」の所頭と「信文類」の所頭の関係性についての論考である。そしてそれは同時に仏願力が我々にいかに救いの構造として働いているかという点を明らかにしようとするものである。親鸞は『教行証文類』の「行文類」において大行の真实性を述べ、法然を承けた第十八願の「乃至十念」の真实性を、第十七願における諸仏の称名を根拠として論証している。つまり「行文類」には第十八願の「乃至十念」の衆生の称名と第十七願に説かれる諸仏の咨嗟称の二つが挙げられるが、それらの「行」と「信文類」に明らかにされる「信」との関係を説明し、自力を完全に廃し他力に全託することを徹底するためにこの行信論は展開され、その答えを出すために何百年もの長い年月を要してきたのである。三業惑乱以後、自力的要素が含まれるものは徹底的に廃されて、菫園学派、石泉学派、空華学派、豊前学派といった現在につながるような伝統的教學が生まれていくこととなる。そして現代でも伝統的な教學において論じられてきた行信論を直接的に批判し、新しい行信論を開拓するものとして岡亮二、信楽峻麿のような説や、全く違う視点からの行信論の解釈として武内義範（『親鸞と現代』）、石田慶和（『教行信証の哲学的考察』）などがあり、精神主義からは曾我量深・金子大栄などがあり、伝統的教學の上にたちながら視点を変えようとするものとして武田龍精（「大行論の一考察」）などがみられる。そのすべてを挙げると煩雑となるので、ここではまず本願寺派における伝統的な行信論について確認する。

(一) 苜園学派

伝統的解釈である苜園学派や空華学派の学説は、すべてを法体にまきあげて、能所不二融通無碍による口称の発露を主張するものである。法蔵所修の五念門を弥陀から回向される報恩行とみなした学哲には苜園学派の大瀛、道振、道命がいる。道命の『助正箋』には、大行は願力回向の大道なり。是を以て第十七願に依て之を建立す。第十七願は諸仏の称名を誓ふ。これ衆生の所聞なり。この所聞法体を明す中に於て衆生報恩の行を示す。これ如実相応の故に。これ他力回向の故に。彼の中行に広略あり。広とは五念、略とは称名。こゝ

と、凡夫の信後の報恩行の根底に法蔵所修の五念門の発露を認めており、阿弥陀仏の願力の回向により、念仏に成満する功德が衆生の口称に相発し、それが身口意にも及ぶ可能性を認めている。しかし実際には「行文類」の標挙や出体积を根拠として、大行とはやはり称名の一行であつて、人間の行動すべてに積極的に願力の発露を認めようとするのではなく、称名を広げれば五念門、略すれば第十八願文の乃至十念と言っている。これは後に龍華学派に至つて次第に能行というところで願力の発露が過大に解釈されていくが、そのさきがけとなるのがこの大瀛たちによる大行の理解なのである。

獲信の行者の相続の上に現れる行業は往生において何らの意味を持つこととはなく、もし獲信前にそれを当てはめるならば、その行業は廃捨すべき行である。つまり苜園学派は称名であつても生因門上で捉えて、獲信前に衆生の称名があつたとしても、それは仮を帯びた「帯方便の行業」ということで嫌うのである。信の上の念仏でなければ正定業たる称名

念仏ではなく、廃捨されるべき第二十願の真門の念仏である。荊園学派において自力の行業からの往生は必ず廃されるべきという点は徹底していて、いわゆる助業について大瀛の『愚禿鈔仰高記』には次のように示されている。

今意判為自利者。有其二由。一此文本属第七深信。已云建立自心、是自利真实故。二以正助日本従要門出故。

(今の意は判じて自利となすは、それに二由あり。一にはこの文はもと第七深信に属す。已に建立自心と云ふ。これ自利真实なるが故に。二には正助の目はもと要門より出るをもつての故に)17

助正の区別はもともと「散善義」の第七深心に示されるが、大瀛は親鸞が『愚禿鈔』に散善義の第七深信を「建立自心」と示し、それを自利の行としている点に注目する。そして「建立自心」を「自力策励之相」¹⁸と釈して、「但以建立自心与他力自然以分真仮耳(ただ建立自心と他力自然を以て、以て真仮を分けるのみ)」¹⁹と述べており、人間の行為である助正については、それが獲信前であれば善であったとしてもすべてを自力と考えるのが適切であるとする。

この学派は仏の三業所修の功德が法体大行である名号に撰在すると説くが、大瀛を承けた道振はこれを、

以一心専念弥陀名号外。別無礼誦等故。礼誦等皆是一心専念名号之所流出於三業故其体一名号也。

(一心専念弥陀名号の外に別に礼誦等無きをもつての故に、礼誦等は皆これ一心専念名号の三業に流出するところゆえ、其の体は一つの名号なり。) 20

と述べて、獲信後の衆生の行動の背景に名号願力の発露を認めている。これについて大瀛も、助正を示すところに、阿弥陀仏の願力の発露を示す「行住座臥不問時節久近念念不捨者は名正定之業順彼仏願故」の文が眞実信を顕す「信文類」に引用されていることについて、

若夫信卷引之者、取其一心專念順彼仏願而已、非取之於正助之判者

(もしそれ信卷にこれを引くは、その一心專念順彼仏願而已を取り、これにおいて正助の判は取らず。)²¹

と、仏願に順ずるのであれば正定業や助業といった区別をしないと述べている。

このような行信論の構造を主張しながらも、苾園学派は阿弥陀仏の願力の発露を衆生の三業上で積極的に述べず、正定業はあくまでも法体と信心と称名とする。ここでいう法体とは「正信偈」に「本願名号正定業」²²とあるように、万行円備の名号を法体として仏の願力に順ずることである。信心とは『一念多念文意』に「弘誓を信ずるを報土の業因とさだまるを正定の業となづく」²³とあるように、本願を信じるところに往生成仏の因が定まるから信心を正定業とする。称名には助正の区別があつて、正因を口称に寄せてしまふと称名正因となつて親鸞の信心正因の宗風と相違することになるために、直頭と寄頭という論理を用いてそれを解決するのである。直頭とは親鸞の宗風、寄頭とは善導や法然の宗風である。善導や法然の時代においては聖道門の自力教が仏教の主流であつてまだ他力教について未熟であるため、そこに行を廃し信心正因であることを主張しても人々に伝わらない。そこで善導や法然が一旦称名による往生を主張したのだという。したがつてそこには称名と他の行における生因門上の問題と、行における勝劣の問題が残されることになるが、

善導や法然が助正を説くのはこれに対応するためであり、獲信の行者は信心正因の本意に達しているので、その称名は生因門上ではなく報恩の意味となる。したがってここでは助正の問題は消え失せて、五正行のすべてが報恩行として受け止められるという。この菑園学派の学説について、普賢晃寿は以下のように評している。

(1) 時機の熟・未熟により、法然の教学を寄頭の化風とするのは妥当ではない。親鸞は五願開示して信心為本の立場であり、法然は一願建立の念仏為本の立場であり、それぞれ独自の法門組織といふべきである。(2) 菑園学派によれば二行章の合門助正の如き生因門上の方便助正とする見解であるが、法然においては、念仏往生の根拠をここにもとめているのであって、引用の意図は生因門上の所談である。したがって合門助正の如きは弘願の立場で解すべきである。上述の如く、往生の正因は選択本願の行である。称名正定業であり前三後一の助業は念仏に統撰される弘願任運の助業といふべきである。²⁴

普賢はこの学説が法然の教学と親鸞の教学を全く別の法門組織としていていることを問題とする。法然が社会の情勢に合わせて念仏為本を説いたのではなく、説かれてきたそのままが法然の主張したかった教学であるとし、また『選択集』の「二行章」に、

次合為二種者一者正業二者助業初正業者已上五種之中第四称名為正定之業即文云一心專念弥陀名号行住坐臥不問時節久近念念不捨者是名正定之業順彼仏願故是也次助業者除第四口称之外以読誦等四種而為助業

（次に合を二種となすといふは、一には正業、二には助業なり。初めの正業は、上の五種のなかの第四の称名をもつて正定の業となす。（中略）次に助業は、第四の口称を

除きてのほかの読誦等の四種をもつてしかも助業となす。²⁵とある合門助正は法然の念仏往生の根拠となつてゐる箇所であるから、これを苜園学派は助正論を論じる上での根拠とするが、法然はこれにより往生の正因が選択本願の行としての称名正定業であることを示そうとしたのであるからここに助正をみるのは不適當とする。この根拠の箇所を示される助業は念仏に統攝される弘願任運の助業という意味であつて、法然の立場であれば獲信者の上であつてもこの文は生因門上で解釈されるべきものとするのである。

(二) 空華学派

空華学派は僧鎔（一七二三―一七八三）を祖とする。この学派は後に述べる石泉学派と同じように、弥陀の願力を特に重視するが、その違いは石泉学派がその願力の発露を「信心」と「称名」に直接的に見るのに対して、空華学派においては衆生の所望によつてその行に「法体」「行体」「行相」の三位を見ようとするところである。すなわち「法体」とは「信文類」に明かされる所信の位をいい、まだ衆生が領受する前からある第十七願の所信と所行の法体であつて、これを我名の位とする。「行体」とは衆生が領受した即是其行の位であつて、「法体」に通じて未来の浄土往生に望める弥陀の因行をいう。「行相」とは即是其行として流発する衆生の口業の称名をいい、乃至十念の位をいう。つまり「行」とは第十七願の名号（我名）であつて信じるところのもの、「信」とは第十八願の三心であつて、信じさせる弥陀の願力のことである。そしてこの二つが不二であるとする。大行とは能所不二の名号であつて、第十七願の我名の活動相をいう。第十七願により諸仏が讃じるのが

弥陀の「教」であり、そこで所讚されるものは弥陀の「行」であるとして、これを能所不二、教行不二と呼んでいる。ここでは口業に流発する称名と生ぜられるところの名号のほたらきとの不二、弥陀のはたらきそのものである信心と、そこで所信される名号との不二を説くが、これは名号・信心・称名の三法が名号願力の活動相として相即しているという意味である。ここでいう名号とは弥陀の願力であって、名号の願力が直接的に我々に対して信としてはたらき、縁によって口業として流発することを大行とする。また「信」は「南無」で阿弥陀仏を摂し、「行」は阿弥陀仏そのものの活動相として、南無と帰命を具すのである。そしてこの二つは不二である。衆生の造作進趣については、松島善譲は衆生の称名は弥陀の願力によるのであるから称即名であって作即無作とし、利井鮮妙は衆生の口から流発する称名は阿弥陀仏の本願招喚の勅命として聴くものであって、口業説法であるとしている。

さてこの立場は衆生の行為をどのように考えているのであろうか。称名正定業に関して、正定業の「正定」には、「正選定」「正決定」「入正定聚」の三義があり、また「業」には「業因」と「作業」の二義があるという。これらはそれぞれに業因と作業を考えることができ、**「業因」**とは名号の法体を直接的に仏選定の業因とするものであって、これは**「正信偈」**に**「本願名号正定業」**と明かされるものであり、これが**「真実報土の真因」**である。**「正選定」**の作業とは乃至十念の誓意についていうもので、相續の行業は仏の側で選定されたものであるとする。次に正決定の作業は、信心に約して正定業とするものであって、『一念多念文意』に示される**「弘誓を信ずるを、報土の業因と定まるを、正定の業となづくといふ、仏の願にしたがふがゆゑに」**をその根拠とする。入正定聚の作業は、**「正信偈」**に**「応報大**

悲弘誓恩」とあるように、仏の正しく選定された作業の如く称名を行ずることをいう。これらのおぼくは業因は所稱の体である弥陀の名号にあつて、したがつて衆生の能稱に何らの功はないことになる。つまりはこの学派は衆生の口稱の称名にのみ弥陀の願力の発露をみるのであつて、言うなれば、口から出て下さる南無阿弥陀仏に弥陀の願力を感じ、そこに安心の据わりを置くのである。ここから実践の根柢を導き出すとすれば、この称名の安心から間接的に行われるものということになるだろう。

㊦石泉学派

石泉学派は石泉僧叡を承ける学派を言う。僧叡は広島県山県郡の真教寺に円諦の子として生まれ、大瀛は従兄弟に当たると。大瀛とともに芸轍の祖である慧雲に師事し、上洛後は学林に学んでいる。その後長浜の地で石泉塾を開き、多くの門弟を養成したが、この時代には他の学派との法義上の交流も盛んであったために、純粹にこの説を採るのは僧叡のみと言われている。僧叡によれば、「行」とは衆生の造作であつて、「称無碍光如来名」の大行は本願力の発露の称名である。しかし称名に何らの功を認めるのではなくて、聞こえてきた仏願力の表れを大行という。したがつて未信の者の称名は自力心のまじわる称念であつて、第十八願の「乃至十念」の称名ではないことになる。そこで未信の者に示されるのが第十七願の称名であつて、そこに当分と跨節の二つの意味をみるのである。当分とは未信の者を第十八願に帰入させるはたらきをいい、跨節とは獲信した後に生ずる本願力発露の口稱の称名である。

信前行後については稟受の前後や法相の表裏とよばれる論理が示されるが、稟受の前後

とは獲信の一念において心に聞信することをいい、この信が行へと展開するとする。法相の表裏とは、獲信者の上で信仰が心念として裏に潜み、外に向かつて称名が発露される相を表とする。このように僧叡は弘願の称名を積極的に説くが、ここで注意すべきは「稟受」とは諸仏の教語に対するものであって、名号の具徳に対して言っているのではないという点である。「教」とは『無量寿経』に説かれる内容のことであり、「行」も「信」も「教」に対するものであって、「教」で示された名号法を教位として、衆生がそれを受け入れたすがたが「行文類」と「信文類」に機位として示されているのである。

この説の問題点としては、名号法の活動相は諸仏の上で教位として語られ、機位でそれを衆生が受け止めたところに現れる称名の背景に本願力の発露をみるのであるが、そうであれば信に必ず称名の行が伴うはずである。また仏願力が信前行後に分かれる構造の根拠が薄く、獲信にその論理を理解するだけの人間の知性を必要とするのではないかという欠陥もある。これらの問題を含みながらも、この石泉の思想は後に積極的な実践活動につながっていく。仏願力が称名に発露するということは阿弥陀仏の活動相はより現実的なものとして受け止められるということである。そこで正定業である称名を中心とし、それ以外を報恩行として、その安心にともなう報恩謝徳の思いから、まるで王と家臣のようにその信仰に助業の行動が随伴するとされ、この主伴の関係の強調が福間浄観の闡教社（のちの崇徳教社闡教部）などの慈善活動へとつながっていくのである。

四 豊前学派

豊前学派は僧樸の門下である崇廓に始まるが、その教学を大成したのは豊前の浄光寺の

住職であった月珠（一七九五—一八六五）とその門人の円月である。月珠の著書は二十数部、円月の著書は八十数部あって、そのうち月珠の行信論について詳しいのは『本典対問記』、『行信義』、『行信弁返破』、円月のもでは『本典仰信録』、『選択集水月記』、『宗要百論題』、『導旨篇』、『大行義』、『正因報恩義』などがある。月珠は空華学派の道隱の門人であるが、その教学を承けることなく、晩年に至って深励、僧叡、宝雲、南溪などの説を参考にしながら新しい教学を完成させるに至った。超然は月珠を九州第一の学者と讃え、門人からは観阿、宣正、慶忍、吐月、円月、恒順の六名の勸学を輩出している。同じ豊前の地域には空華学派の善譲がいて、長年にわたり行信論について激論を交わしており、月珠の『行信義』に対して善譲は『行信弁』で反論し、月珠がさらに『行信弁返破』で反論している。善譲などが問題としたのは、名号に称名の徳が備わるというのであれば、信仰の上での願力の発露において称名が強調されることとなり、信称同時となり称名正因となるのではないかという点である。長年の論争はお互いの教学を発展させるきっかけとなり、その教学の研鑽は月珠が示寂した後も円月などにより引き継がれていった。月珠が問題にしたのは正宗の教学における称名の意義であって、門下の吐月との間で名号法に称相が含まれるかどうかについての議論があったことが残されている。

この学派の主張する大行とは能所不二の称名である。称名は即ち名号という立場（称即名）から見るならば、その称名は名号の願力の発露によるものであり、名号は即ち称名という立場（名即称）から言えば、名号にすでに称える徳が具わっているからこそ、その徳によって衆生の口称がなされるとする。つまり名号所具の称徳により名号に行の名を与え、るといふものであって、これには善譲などから称名因体、信称同時との批判がなされた。

これに対し円月は、仏道に万行がある中で称名の一行で足りるといわれて名号に義として具わると主張した。「大行」とは法体名号に限るべきではなく、また衆生の称名に限るべきでもないという。つまりは法体名号という義からすれば乃至十念の称名を含むが、諸仏が讃嘆されている法体名号の内容は厳密に言えば第十八願に顕される往生成仏の行信の因果全体を讃嘆されているのであって、称名のみ限定されるのではない。これにより月珠の学説は称徳論、円月の学説は名義論と呼ばれる。

この学説は、「行文類」に顕されるのは諸仏が「称えなさい、この法により往生がかなう」と宣布しているという教位の内容であり、具体的には念仏往生として、行一念得大利、弥勒付属、三法門が説かれているとし、「信文類」に顕されるのは、「行文類」に説かれる諸仏の名号法を衆生がそのまま信じるという機位の内容であって、唯信正因として、信一念業成、本願成就文、四法門が説かれていると主張する。また「行」とは仏教の通説通り造作進趣である。その上で円月によれば、称名の「行」に二つの意義があるという。一つは報恩の行であって、行者の修相でいうならば、造作はあれども進趣はない。もう一つの意義は称名の行の具徳であって、これは仏の願力の側、すなわち造作進趣の立場から「本願名号正定業」の意味を示すのである。そこでは正定業に「名号正定業」、「信心正定業」、「称名正定業」の三義をみる。「名号正定業」とは未作用な当体具用の正定業であって、未だにはたらいでない名号という意味であり、鞞に収められた名刀マサムネに喩えられている。「信心正定業」とは正作用としてまさにいま信心として衆生の上ではたらいしている名号のことで、信の一念をさす。「称名正定業」とは已作用として願力の発露として衆生の上に称名としてあらわれ得る称名のこと、信心を相続させるはたらきをそこに見るのである。

この場合の「行」とは、名号願力の発露として造作、進趣がなされずとして、名号に具された万徳によつて「行」がなされるとするのである。これが信心正因称名報恩となるのは、行も信もともに十八願に誓われているからである。この行が誓われるのは、「若不生者不取正覚」と衆生を報恩の思いに住せしめるためであつて、決して称名を期待してのものではない。またその称名が報恩となることについても、報恩を期待してのものではない。その信仰の利益として、そのままに報恩となつていゝとするのである。

ところでこの学派は信心の利益として現益を強調する。月珠はは四十八願の聞名の益として第三十三願、第三十四願、第三十五願、第三十六願、第三十七願、第四十一願、第四十二願、第四十三願、第四十四願、第四十五願、第四十七願、第四十八願を挙げており、円月は願力の発露の行を称名に限らず三業にわたるとするが、これらはすべて聞名の益であつて、自然に報仏恩となるものである。もしこの行に進趣を含み往因と関連させれば、それはたちまちに称名正因となるであろう。

この学説からは多くの実践者が生まれている。特に真田増丸は大日本仏教済世軍を創立し、「社会化をめざす街頭仏教」として大正時代から昭和初期にかけて街角に立ち、真宗の信仰を確立すれば報恩感謝の思いから国家の恩や社会の恩を自ら報じたくなるかと力説し人氣を博した。この活動は免囚の保護事業としての一心会、全国七カ所の幼稚園、盲人福祉のため点字雑誌『点字済世軍』などの積極的な福祉的活動へとつながっている。この学説について普賢大円は「能行的行信論における発達の頂点をなすもの」と高く評価しているが、現代においてもたびたび注目されるものである。

田 龍華学派

龍華学派の祖とされるのは筑前博多万行寺の曇龍である。曇龍は若い頃慧雲に師事し、慧雲が没するとその高弟であった大瀛に師事して宗学を学んでいる。曇龍の門弟には玄雄（一八〇四〜一八八一）、栖城（一七九三〜一八六一）、針水（一八〇八〜一八九三）、力精（一八一七〜一八七九）、大寂（不明〜一八六八）、黙雷（一八三八〜一九一一）、連城（一八七一〜一九四四）などがいる。この学派は、「三行七祖唯信一轍」の義を唱えたことで知られ、三経・七祖・親鸞を通じて信心往生（唯信）、称名往生（唯行）を説いて信行にわたる義を主張する。この学説は苜園学派の信後における称名の根拠が薄いとされる欠点を補ったもので、この学派は信後の称名に称功を認めないことを強調しつつ積極的な称名を説くのである。曇龍は、『増補玉篇』『晋漢書』などによれば行とは「施す」という意味があり、親鸞は六字釈を解釈するにあたりそこに発願回向の意と示しているのであるから、「南無阿弥陀仏」の六字を統べて見るときは、施行と考えるべきであるという。名号を領受した聞信の一念に往生が決定すると主張するのであって、曇龍や針水は安心して据わりがあり、口に称へるも心に信ずるも其体南無阿弥陀仏なり³²

と、基本的には信心も称名も本願力の発露として認めながらもそこに重点を置くのではなく、

称名を以て報恩の義とし玉へることは正信偈の唯能常称の文を元とす³³

と、報恩に軸足を置いた主張がなされる。願力の発露という点を積極的に主張し始めたのは紀伊の大寂などで、そこでは「コノ一心口ニ流出スレバ、亦南無阿弥陀仏ノ称名也。」³⁴と、口称への願力の発露を積極的に認めている。そこで問題となるのは信の一念において

称名を伴うのかどうかという点であるが、これについては名号の願力の流発に所聞の位（所信）と称位（相続）の二段階をもうけて信前行後とし、その相続の称名は第十八願に誓われる乃至十念を根拠として、現生十益に知恩報徳・常行大悲の益と示される歓喜念報の心より流出する称名の行とするのである。つまり「行」とは阿弥陀仏が衆生を摂化するため「流行」であり、「施行」であり、「行道」であって、その行をすべて阿弥陀仏の活動相として、安心として受け止めていくのである。また親鸞が信心正因を説き法然が称名正因を説いたと分断して理解するのではなく、ともに信の一念がその教義の中心にあるとする。ただしこれは七祖全体にわたって龍樹も天親も曇鸞も善導も、皆が「信の一念」を説いたとするので「三経七祖唯信一轍」と呼ばれている。その根拠となるのは、弥陀の願力の発露であって、七祖全体にわたってその説かれる背景に弥陀の活動相を見て、その説かれたきたものに「広略」の義を設けるのである。「広」とは本願文に誓われる「至信心樂欲生」の三信と「乃至十念」を根拠として、それが七祖全体の釈義に顕されているとする。たとえば龍樹の「称名憶念」「念我称名」、天親の「一心五念」、曇鸞の「十念」「無上信心」、道綽の「繁意专精」「常能念仏」、善導の「一心専念」「一心正念」、源信の「一心正念」、法然の「念仏往生」といったものがこれであり、「信」と「称名」が別々の行業として並列に説かれていようにも見えるので「広」の義とする。「略」とは『無量寿経』三輩段の「一向専念無量寿仏」、弥勒に付属される「乃至一念」の称名念仏、『観無量寿経』下品の「応称無量寿仏」、『阿弥陀経』の「執持名号」を根拠として、それが七祖の上で龍樹の『易行品』に「称名易行」、天親の『浄土論』に「称彼如来名」、曇鸞の『往生論註』に「十念念仏」、道綽の『安樂集』に「十念相続称我名字」、善導の『往生礼讚』に「称我名号」、源信

の『往生要集』に「唯称弥陀」、法然の『選択集』に「称名正定業」「称名必往生」と顕され、それを親鸞が『末灯鈔』や『尊号真像銘文』、『浄土文類聚鈔』などに称名の行として示しているのであり、これを詳らかにすれば、その称名は獲信者の上での後続の弥陀の願力の発露であり、因でも縁でもなく信心相続のすがたであって、行者の心相からいえばその称名という行為に功を見ることはなく報恩でしかない。これは法然の「涅槃真因唯以信心」、善導の「弁定三心以為正因」、道綽の「具三心者不生者無有是処」といったところからも明らかであって、親鸞が顕した法門は三経七祖を貫いた伝統であると主張するのである。仏願力の発露に大きな意義を見ているとはいえ、原口針水まではそれを強調せず安心を中心とした教学であった。しかし次第に島地黙雷、赤松連城に引き継がれる段階で発展し、三業の上に仏願力の発露があることを積極的に認めて主張するようになっていく。この学派の優れた点は、強く願力の発露を認めながらもその功を認めず、そこから展開される行動に称名のみならず積極的な社会的実践活動が意識されるところであって、島地黙雷が仏教復興運動や教育活動に奔走し、赤松連城が大日本仏教慈善会財団を設立し積極的に救貧活動を行うなど、明治から大正期においての本願寺派の実践活動を支える中心的教學の一つとなった。興味深いのは、龍華学派は強烈な所行派と言われているが、この学派が明治以後の真宗において非常に大きな勢力であり、実践活動において極めて精力的に活動したということである。鈴木法琛がこの学派を残せなかったことを大変悔やんでいるが、大正時代を境にして次第に衰退してしまったのは残念でならない。

内行信論のまとめ

さて、ここまで確認してきた五つの学派の行信論についてまとめると、最後に挙げた龍華学派は現代のような科学的で客観的思考を要求する時代には向かないものかもしれないが、そこから展開される実践論には非常に参考になるものが多い。『教行証文類』を客観的に論じるということは、科学的に解釈するということであるが、親鸞の残した聖教群はその信仰の法悦を綴ったものであって、そこに科学的な論理的整合性を持ち込んで解釈すること自体に無理があるように思われる。現代では親鸞を信心為本、法然を念仏為本の法門として全く別の法門組織として明確に分けて論じることが主流であるが、この学派が同一の法門と主張するように別の法門組織と言い切れるほどまで強く分かれているとは思われない。法然と親鸞に一願建立と五願開示の違いはあれど、正因を信心に置いているところは同じであり、その教学を明確に分けて考えるのは、教理史として理解するのであれば良いが、法然をよき人と仰ぐ親鸞の心情の上では、これが法然の教義と矛盾せず同一であったはずのものである。もちろんここは古来から宗学者の意見の分かれるところで、ここにはもし二人を別の法門とすれば親鸞が廃師自立の人として他宗からのそしりを受けることは逃れられず、もし同一の法門とするならばその複雑な論理構造を説明しなければならなくなるという問題がある。菟園学派と龍華学派は後者の二祖を全く同一として解釈する立場であって、この立場では称名は弘願の「乃至十念」として、能所不二にして全く名号願力のはたらきとし、信心とはその本願名号正定業の行中に摂せられる安心としてい。実はこのような願力の発露という理解は他の空華学派、石泉学派、豊前学派にも共通しており、伝統的な善導流の浄土教においても正統なものである。法然は後序・三選の文に「依仏本願故（仏の本願によるがゆゑなり）」と示して念仏が第十八願において選択された往

生行であることを説き、その根拠に善導の「一心専念弥陀名号、行住座臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業順彼仏願故。」(一心にもつばら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるがゆゑなり。)の「正定之業順彼仏願故」を示すが、ここで注意すべきはこれは阿弥陀仏の救いの力やはたらきを念仏として示しているのであつて、称えるという行為に生因としての価値を認めていないということである。また法然の称名の意味には善導の『般舟讚』に「慈恩を念報してつねに頂戴したまふ」とある報恩の立場を強く含んでいる。親鸞が称名生因と見られるものを方便として強く廃するのは、法然が称名をすすめる背景にある信と疑の問題の本質を捉えて、すべての衆生を救いたいという阿弥陀仏の救いの構造を伝えることに注力したからである。そこで親鸞は一見すれば称名生因のように見える『阿弥陀経』の若一日若七日のような一心不乱の称名念仏を、法然の「三心料簡および御法語」に、

一心者、何事心一スルト云、一向念仏申阿弥陀仏我心一成也。如天台十疑論云。如世間慕人能受慕者機念相投必成其事。慕人者阿弥陀仏也、恋者我等也。既心発一向阿弥陀、早仏心一成也。故云一心不乱。上少善根福德因縁念ウツサヌ也云々。

(一心とは、何事に心を一にするぞと云ふ、一向に念仏申せば阿弥陀仏の心と我心と一に成るなり。天台の『十疑論』に云ふが如し。世間の慕人、能く慕を受ければ機念相投して必ず其事を成ずるが如し。慕する人とは阿弥陀仏なり、恋せらるる者とは我等なり。既に心を一向阿弥陀に発せば、早く仏の心と一に成る也。ゆゑに一心不乱と云へり。上の少善根福德因縁に念をうつさぬなりと云々。)

とあるように、法然が称名という行為を阿弥陀仏の仏心を衆生が領受することと理解していることを見逃さず、弥陀と衆生を善悪の対比で捉えて、名号そのものを衆生の上で展開する弥陀回向の願力の活動相としたのである。この称名には約仏と約生の視点があつて、『阿弥陀経』に示される経文は約仏の視点で見れば法然が言うようにすべて真実が説かれていると理解されるが、親鸞はこれを約生の視点で見たとときに、我々が称名生因と理解してしまわないように「一心不乱」の一文にのみ隠顕が示されていると主張する。法然の教えは一見すれば称名に偏るようにも見えながらも、その結論は、

深心者、謂深信之心。当知、生死之家以疑為所止、涅槃之城以信為能入。

（「深心」とは、いはく深信の心なり。まさに知るべし、生死の家には疑をもつて所止となし、涅槃の城には信をもつて能入となす。）⁸⁸

と、最終的には信心が中心というところであり、法然の念仏為本と親鸞の信心為本は完全に別の法門というのではなく、多くの部分で重なり合っているものといえる。そうすると、菫園学派や龍華学派の立場が現在途絶えてしまった原因は、法然と親鸞を同一の法門として扱っているということよりも、助正の問題を生因門上に偏って置いたという点と、願力の発露がなぜ信心正因を実現するのかという点を解明しきれなかった点にあるように思われる。つまりもし願力の発露を強く認めるならば、信心と同時に称名としての発露もあつてしかるべきである。しかしそれでは信称同時となつてしまい信前称後が言えなくなつてしまう。それにより唯信正因が言えなくなるとはならないか、また信後において称名以外の助業を願力の発露と認めるならば、正定業としての称名の意義はどこにあるのか、といった問題が残るのである。ともあれ、菫園学派からの思想は空華学派、石泉学派、豊前

学派、龍華学派など発展し、後の教学の発展に多大な影響を与えた。そしてその教学が後の実践活動において大きな成果を残したことは非常に高く評価されるところである。

第三節 安心と称名について

およそ仏教には二つの潮流がある。一つは理論と実践の立場に立つ宗派であって、それはたとえば天台や真言における教門と観門、もしくは解行双修の立場における真理の探究と、それを目指す実践的な修道門の立場である。もうひとつは教相門と安心門の立場であり、真宗は後者に属する。すなわち教義を根底としながらも、救済という事実の上で日々の実践をそれぞれが考えながら生き抜かんとする宗教であり、これを伝統的に安心門と呼んでいる。「安心」の語は善導の『往生礼讃』に、

今欲勸人往生者未知若為安心起行作業定得往生彼国土也

（いま人を勧めて往生せしめんと欲せば、いまだ知らず、いかんが安心・起行・作業してさだめてかの国土に往生することを得るや。）⁶⁹

と示される文に見られる。ここでいう「安心」とは浄土願生者が具えるべきとされる『観無量寿経』の三心の心構えであり、この「安心」をもって五念門や五種の正行を身口意の三業で修することを「起行」といい、その「安心」と「起行」によって速やかに往生を得せしめるための行を修めることを「作業」という。人間は自力的存在であるために、自らの意志でこれを修めようとする性質を持つが、親鸞はその「安心」・「起行」・「作業」を弥陀の本願力、すなわち第十八願文もしくは第十七願の諸仏咨嗟称の名号の活動相として示している。そしてその根拠は善導を承けた法然の説示に置きつつも、その背景には遠く天

親・曇鸞の思想があるのである。

「安心」について『往生礼讃』には三心を示してそれを往生の正因とするが、善導はそこで、

如天親浄土論云若有願生彼国者勸修五念門五門若具定得往生

（天親の浄土論にいふがごとし。もしかの国に生ぜんと願することあるものには、勸めて五念門を修せしむ。五門もし具すれば、さだめて往生を得。）⁴⁰

と天親の『浄土論』により五念門行を出している。ここには注意すべき点が二つある。一つ目は『往生礼讃』では作願と觀察の順序が逆となっている点であって、この理由については、天親における作願門と觀察門は、菩薩における行法である止観や定心に軸足が置かれ、一方で善導の場合は、凡夫所修の行相を明かそうとしたからであろう。すなわち善導は礼拝門、讚歎門、觀察門に身口意の三業を重ねてこれを至誠心とし、作願、回向の二門を回向発願心としているが、これらとともに弥陀から回向されるところの行業として示すことで凡夫に相応した五念門をあらわそうとしたのである。二つ目は『往生礼讃』には五念門中に称名が含まれていないという点であって、これは『往生礼讃』の五念門が称名正定業の助業として凡夫相応の行と示されているのがその理由であり、日中讃の「観経礼讚」には、

就行差別分三品五門相続助三因

（行の差別につきて三品を分つ。五門相続して三因を助く。）⁴²

とあって、ここでいう三因とは三心のことであり、正因である三心を五念門が助けると示されているところから、称名を所信の法として深心中に置いている。善導は称名念仏を専

修する一行三昧の意義を称名正定業と示し、『往生礼讃』の五念門は三心による称名正定業の助業と示すが、それはひとえに凡夫相応の行であることを明かさんがためである。その積相からすれば浄土教の念仏者の修める恭敬修、無余修、無間修、長時修の四修も五念門の修相である。

「安心」の語は曇鸞の『往生論註』に「当至修行安心之宅（まさに修行安心の宅に至るべし）」⁴³とあり、善導の『観経疏』にも多く見られるものである。『般舟讃』には「安心定意生安楽」⁴⁴と示されているが、法然はこの「安心」の肝要を、

有人問云、師積本願略安心者有何意乎。先師答曰、衆生称念必得往生是即安心也。言安心者信為肝心。

（ある人問うて云う、師本願を積し安心と略すは何の意か。先師答えて曰く、衆生称念すれば必ず往生を得。これすなわち安心なり。安心と言うは信を肝心とす。）⁴⁵

と示し、信心が重要であると述べている。しかしそれを承ける西山派、鎮西派、真宗では「安心」についての理解が異なる。これは天親の「我一心」の一心についての解釈に顕著であって、西山派の証空は「安心」の一心と、「起行」の一心との二つを立てて、この一心を「起行」の一心であるとするが、ここでいう「起行」とは、信後においての浄土住生の三心によって、仏凡一体となり五念門や五正行を修することであり、そして多想を雑えず、一心にそれらを修することを「起行」の一心とするのである。鎮西派の良忠は自力による「作業」を認め、その上で「安心」の一心と、「作業」の一心という二つを立てて、この一心を「作業」の一心とする。「作業」というのは、行業をなすという意味で「起行」と同じ意味で使われている。真宗においては、初発の一心（信一念）は必ず「安心」の一心であ

って、そこに「起行」の一心や「作業」の一心を含まないと考えるのが伝統的な解釈であり、そこでは「教のほかは安心はなく、安心のほかは教はない」と言われて、それに触れるのが異安心ということになる。実は親鸞には「安心」という語はほとんど見られないが、仏から回向される利益として、

阿弥陀如来号真実明平等覚難思議畢竟依大応供大安慰無等等不可思議光

(阿弥陀如来は真実明・平等覚・難思議・畢竟依・大応供・大安慰・無等等・不可思議光と号したてまつるなり)⁴⁶

と、「大安慰」などと表現されている。覚如は『改邪鈔』に、

それ浄土の一門について、光明寺の和尚(善導)の御釈(『往生礼讃』)をうかがふに、安心・起行・作業の三つありとみえたり。そのうち起行・作業の篇をば、なほ方便の方とさしおいて、往生浄土の正因は安心をもつて定得すべきよしを积成せらるる条、
顕然なり。⁴⁷

と示し、存覚は『六要鈔』に問答を設けて、

問。彼礼讃中引文殊般若。其要何事耶。答。上具积成三心五念及四修已。結彼安心起行作業悉為称名一行之義。引用彼経一行三昧之文而已。

(問う。彼の礼讃の中に文殊般若を引く。その要何事ぞや。答う。上に具に三心・五念及び四修を积成しおわりて、彼の安心・起行・作業は悉く称名一行たるの義を結すとして、彼の経の一行三昧の文を引用するのみ。)⁴⁸

と、「安心」・「起行」・「作業」は称名の一行に帰結すると一旦は示すが、『無量寿経』流通分の初めの名号の徳を明かす文について、

問。今以此文難謂起行。既有歡喜踊躍之言宜屬安心。隨而見彼異訳経等。安心之趣其説分明如何。答。行不離信。信不離行。今文之意。信行相備互以通用。

（問う。今この文を以て起行といいがたし。既に「歡喜踊躍」の言あり、宜しく安心に属すべし。隨いて彼の異訳の経等を見るに、安心の趣、その説分明なり、いかん。答う。行は信を離れず、信は行を離れず。今の文の意は信行相備りて互いに以て通用す。）⁴⁹

と、真宗においては「安心」が要であつて、獲信後には「信」と「行」が密接に関連することを示し、また、

別序者。対第一巻最初総序。号之別序。是安心卷為要須故。有此別序。

（別序とは、第一巻の最初の総序に対して、これを別序と号す。これ安心の卷、要須たるが故にこの別序あり。）⁵⁰

と別序を根拠として信文類においては「安心」が要であるとしている。「安心」の語をことさらに強調し、大量に用いているのは蓮如である。その理由について大原性実は、

蓮如に使用例の多いのは『安心決定鈔』を愛誦された影響ではないかと云われる学者もあるが、私は必ずしもそうばかりでもなからうと思う。寧ろ後に述ぶるが如く心得易い信心という意味を強調する点にあるのではなからうか。

と述べているが、これを補足するならば、それが説かれた社会的背景も考慮する必要があるだろう。およそ日本の仏教において人倫の根拠とする考え方には二つある。一つは南都仏教などによって説かれるような仏戒の遵守によつて人倫の根拠となすものであり、もう一つは人倫が退廃するのは仏信の欠如が原因であるとする考え方である。法然や栄西、道

元、親鸞、日蓮などは後者の立場であるが、そのどちらも正統で伝統的な仏教の教義に基づくものである。鎌倉時代にはこれらのどちらの立場も隆盛を誇ったが、仏戒の遵守という方向性は凡夫往生の思想の広がりとともに次第に勢いを失うこととなった。一方でその後、勢力を保ったのは後者の信仰から人倫への展開を期待する立場であるが、特に法然教団においては他宗の人に好んで諍論を仕掛けたり、念仏一つで救われるのだから悪いことをしても構わないと主張する一部の者があり、教団全体の問題となっていた。このような状況は親鸞も同じであって、『歎異抄』には造悪無碍といった当時の信者の問題行動が残されている。これは蓮如の時代になっても同じであって、

わづらはしき秘事といひて、ほとけをも拝まぬものはいたづらものなりとおもふべし。これによりて阿弥陀如来の他力本願と申すは、すでに末代今の時の罪ふかき機を本として、すくひたまふがゆゑに、在家止住のわれらごときのためには相応したる他力の本願なり。あら、ありがたの弥陀如来の誓願や、あら、ありがたの釈迦如来の金言や。仰ぐべし、信ずべし。⁵²

と当時の蓮如教団の拡大とともに、他の神仏を大切にしない非道德の行動が問題となり、ここでは「ありがたの釈迦如来の金言や。仰ぐべし、信ずべし」と有り難いと思う心の大切さを述べている。

「安心」が信心を意味することは論を俟たないが、その信心とは本願における三心即一の信心であって、仏回向のものである。真宗の「安心」の根拠は、第十八願の「至心信樂欲生」の三心と第十八願成就文の「聞其名号信心歡喜」に置かれる。第十八願に誓われるのは三心と十念であるが、その信仰の中心が三心にあることは絶対であって、そこに残され

た「乃至十念」の称名念仏について教学史上でさまざまな学説が見られる。たとえば僧叡のように法然の伝統を重んじる者は、称名という行為を重視して「乃至十念」の回向に注目し、空華学派は第十七願に説かれる「咨嗟称」の願力が凡夫の口称の称名として発露するとし、それを「乃至十念」に重ねている。しかし親鸞が「信文類」の中心とみられる三心釈に至心・信樂・欲生のみを取り上げて往生成仏の因を信樂のみと示している点からすると、称名という行為の重要性は高くないであろう。いずれにせよ真宗においては称名よりも信心が重要であって、学者の中には極論すれば称名は全くなくとも構わないという立場も見られる。これは一見すれば称名に極めて消極的と捉えられる可能性はあるが、実はそうではなくて、論理的にはそうだとしても称名はもちろん大切であって、称名に功をみないということに立ちつつも、如来の徳をほめたたえるという「仏徳讚歎」と、称名念仏が如来の教化の一部を担っていることになるとする「仏化助成」の意味を含むということであって、むしろ称名に積極的な側面を併せ持つのである。そしてそれは称名が「仏徳讚歎」であるとか「仏化助成」であるといった心持で称えなければならぬという意味でなく、あくまでも如来への報恩謝徳の思いが称名念仏となり、それが自然に仏徳讚歎の念仏となつていくという立場でもある。

第四節 富永仲基の大乘非仏説

安心門の立場にたつ宗教にとつて信仰は何よりも大切なものであり、その信仰は真実なる教学に支えられなければならない。しかしながら、日本の仏教はその重要な教学を根底から揺るがすような批判を受けたことがあった。それが大乘非仏説であって、先人達が

それに立ち向かい乗り越えたことによって、日本の仏教の近代化がはかられたと言っても過言ではない。明治維新期には神道の国教化が目指されたが、その際に国学者達によって大乘非仏説の主張がなされたことはよく知られている。この説は古くは江戸時代の中期に富永仲基によってすでに主張されていたものである。富永仲基は正徳五年（一七一五）道明寺屋富永芳春の三男として大坂に生まれた。父である富永芳春は大坂の尼ヶ崎町（中央区今橋）で醤油の製造をしていたが、学問に熱心で儒学者五井持軒（一六四一〜一七二一）や三宅石庵（一六六五〜一七三〇）に学んだ。芳春は享保九年（一七二四）に懷徳堂という学問所を創設したメンバーの一人であり、後にこの懷徳堂は東京の昌平坂学問所とならぶほどの隆盛を誇り、以後一四〇年にわたり大坂の学術の発展と商道德の育成に貢献することになる。懷徳堂は仲基以外にも、中井竹山や中井履軒、山片蟠桃といった優れた学者を多数輩出し、現在の大阪大学はここを源流とするのである。仲基はわずか十歳で三宅石庵に師事し、若くして『説蔽』という論文を書いている。これは現在では散逸しているが、その内容は加上説によって儒学思想を分析し、孔子や孟子などを歴史的に相対化しようとしたものだった²³ようである。大乘非仏説はその加上説を仏教史の上に展開させたものであって、これには本居宣長や平田篤胤が注目し、後の国学者達に多大な影響を与えた。もっとも仲基の大乘仏教批判は仏教を否定しようというものではなく、客観的な仏教史の研究という姿勢から生まれた着想であった。

仲基の研究は内藤湖南²⁴がさがけといつて良いであろう。内藤は仲基の近代的研手法に通ずる客観的な発想に注目し、龍谷大学の教員と学生の研究会である史学会で富永仲基について講演している。また『龍谷大学論叢』二五六号には「富永仲基の仏教研究法」

という論文を寄稿している。内藤のほかには、寺田弥吉も「富永仲基の歴史法に就て」(『思想』一四四号)という論考で内藤と同じく仲基の近代的研究方法について高く評価し、その独創的な発想のきっかけとして荻生徂徠の影響を挙げている。昭和十五年(一九四〇)刊行の石浜純太郎の『富永仲基』(創元社)は仲基研究の集大成と言えるだろう。

仲基の大乗非仏説の特徴は加上説を用いて仏教を歴史的かつ客観的に論じたところにある。たとえば浄土教において光寿が説かれ、光は空間、寿命は時間を表すとされている。このような空間や時間について天台では一念三千といい、刹那の瞬間にあらゆる世界が含まれると説かれる。仲基はそのような大乗仏教の思想が、歴史的にインド、中国、日本と文化の異なる地域を跨いだことにより生じたと考えたのである。「加上」とはいわば伝言ゲームのようなものであつて、一つの優れた思想が生まれたときに、それが人や地域を伝わる際に言葉が付け足されていくことをいう。大乗非仏説の根拠となる加上説は異部加上説とよばれ、釈迦によつて説かれた純粹な仏教思想に様々な場所の異なる思想が付加されていったと主張する。例えば仏に従う神々という世界観は、仏教より前にインドにはバラモン教がありそこで説かれていた神々が仏教に取り込まれたものであつて、仏教の伝播によつて地域をまたぐにつれ、さらに各地の様々な神々の思想が經典に付け加えられて成立していったと考えたのである。そこで仲基は釈尊の直接の言葉として理解すべきは『阿含經典』の一部のみであるとした。加上説はそこから発展してさまざまな発想を生んだ。たとえば「異部名字必ずしも和会し難し」の原則は、学説が誕生すると、再び原点に戻り統一することが困難になることをいう。仏教は初期の頃は口伝であつたが、口伝であるが故にその内容には違いが生まれる。それは釈尊の教義についても同じであつて、原点におい

て一定しないものを根拠として成立したものであるから、それによって生まれた学派は原点において統一されることはないというのである。そしてそこに「三物五類立言の紀」の論理を重ねていくが、これは人それぞれ感じ方が違うのであるから、同一の言葉であっても解釈に差が生じることをいう。また同じ言葉であっても、時代によって発音や意味に違いが生じるのであるから、時代と地域を越えて伝播した大乘仏教は伝言ゲームのように内容が変化しているはずだとする。もっとも仲基のこの考え方は大乘仏教のみに向けたのではなく、儒教や神道の歴史を加上説で捉えた『説蔽』や、『翁の文』といったものも著している。

実は大乘仏教の教義への批判は仲基によってはじめて主張されたものではない。江戸時代の全体に渡って儒学者や国学者はこの立場であり、年代別に挙げるならば、藤原惺窩（一五六一〜一六一九）、中江藤樹（一六〇八〜一六四八）、谷時中（一五九八〜一六四九）、林羅山（一五八二〜一六五七）、山崎闇斎（一六一八〜一六八二）、山鹿素行（一六二二〜一六八五）、熊沢蕃山（一六一九〜一六九一）、伊藤仁斎（一六二七〜一七〇五）、佐藤直方（一六五〇〜一七一九）、新井白石（一六五七〜一七二五）、荻生徂徠（一六六六〜一七二八）、室鳩巢（一六五八〜一七三四）、富永仲基（一七一五、一七四六）、安藤昌益（未詳、一七五三頃）、五井蘭州（一六九七〜一七六二）、蟹養斎（一七〇五〜一七七八）、中井竹山（一七一七〜一八〇四）、中井履軒（一七二六〜一八一七）、頼山陽（一七七二〜一八三二）、平田篤胤（一七七六〜一八四三）、帆足万里（一七七八〜一八五二）、村田清風（一七八三〜一八五五）、正司考祺（一七九三〜一八五七）、藤森弘庵（一七九九〜一八六二）、会沢安（一七八二〜一八六三）、藤田東湖（一八〇六〜一八五五）、平野国臣（一八二二〜一八六四）

といった学者たちによって伝統的に主張されてきたものである。たとえば江戸初期に活躍した藤原惺窩はもともと禅宗の僧侶であったが儒学者となり、

今時の出家たち、財宝を積み蓄へ、堂宇に金銀を鏤め、綾錦を身にまとい、祈り祈祷をなして、後生をたすけんといひて、人の心を迷はすること、仏の本意にもあらず、まして神道の心にもかなはず。¹⁵⁶

と当時の僧侶の墮落を嘆きつつ、仏教の出世間主義を批判している。惺窩によれば仏教はもともと人倫の大切さを説いていた教えであったが、昨今の僧侶の墮落をみればむしろ社会にとつて害のある思想に変化しているというのである。このような立場を受け継ぐ人から仲基の加上説は非常に好意的に受け入れられた。これは真宗だけでなく日本の仏教界にとつても衝撃的な内容であり、看過できないものであったようである。曹洞宗の文雄はすぐに『九山八海解嘲論』を書いて反論を試みているが、その内容は伝統的な須弥山説を中心とした仏教の宇宙論を詳説したものであった。真宗においても江戸の慧海潮音が『摺裂邪網編』¹⁵⁷で仲基を批判しているが、そこでは仲基の仏教知識の足りなさを小馬鹿にしたがら旧来の伝統的な仏教理解を説明したに過ぎなかった。当時の仏教はこの加上説に客観的に反論するすべをもたなかったのである。本居宣長はこのような仏教側からの反論を評して「地球の空中にあることは、日月の空に懸かれると同じ」と嘲笑しているが、宣長などには当時最も進んでいた科学的根拠に基づいた西洋の暦や宇宙理論が伝わっており、仏教的な宇宙観や科学知識が諸外国の知識の前では太刀打ちできないと考えられ始めていたのである。仲基の大乗非仏説に仏教が対抗できるようなものは明治以降に科学的思考により仏教が研究されはじめた後であつて、そこでは村上專精が『仏教統一論』・『大乗

仏説論批判』、前田慧雲が『大乘仏教史論』を著して、大乘仏教の教理が原始仏教の中にすでに胚胎していることを示し、客観的で歴史的な立場から反論を加えている。また哲学的意味から反論したのは井上円了などであり、大乘仏教は釈迦が直接説いたものでなくとも哲学的に優れているものであると評価している。

仲基が『阿含經典』の一部のみが釈尊の直説とみなしたことは現在の定説であって、大乘經典は前一世紀以降に制作されたもので『阿含經典』の『相応部經典』などが最初期のものとされている。大乘仏教の立場からすれば、このように説得力のある批判が広まったために危機感を持って対抗する必要がある、結果としてこれが日本の近代化において仏教研究が急速に発展する強い動機となったのである。仏教教団はこの批判に対抗するために宗派を超えて結束し、梵語学を發達して世界に先駆けて『大正新脩大藏經』や『南伝大藏經』等を刊行するに至った。そして仏教とは何かという原点が問われ、「反省会」や「令知会」のように西洋に学びながら僧侶が宗派を超えて集結し、自らを律し改革して、積極的に社会と関わっていく方向が模索されるようになった。また哲学や倫理学の研究も盛んに行われ、実践活動の現場に即した教学が様々な観点から模索されるようになったのである。仲基の大乘非仏説は明治期以後の仏教の発展において非常に大きな意義のあるものであった。現代の我々の実践活動の方向性は、これによって決定づけられたのである。

第五節 真俗二諦の展開

明治維新时期には、神道国教化に対抗するために宗教者の役割として社会の役に立つことが重視されるようになる。また大乘非仏説のような国学者からの批判は僧侶の仏教に対す

る知識を高め、僧侶に仏教徒としての行動を促すこととなった。そこで重視されたのが、真俗二諦の論理とよばれる教学である。真俗二諦の論理の展開については、近年本願寺派勸学寮により『浄土真宗と社会・真俗二諦をめぐる諸問題』（永田文昌堂）が刊行され、その歴史と背景について詳細な論考が収められている。それをここで重ねて紹介することは避けるが、それ以前に真俗二諦の問題に切り込んだものとして、信楽峻磨のすぐれた研究がある。そこには慧琳（一七一五〜一七八九）、僧鏞（一七二三〜一七八三）、仰誓（一七二一〜一七九四）、鳳嶺（一七五〇〜一八一六）、芳英（一七六四〜一八二八）、興隆（一七五九〜一八四二）、法海（一七六八〜一八三四）、性海（一七六五〜一八三八）、月性（一八一七〜一八五八）の真俗二諦の論理について精査し、その特徴的なところに簡単に触れている。信楽はその研究を通して真俗二諦が説かれるようになった理由として、

このような真俗二諦論の主張がなされるようになったのは、すでに上にも指摘した如く、徳川幕藩体制の諸矛盾が表面化し、さまざまな亀裂、動揺が生じてきたのに対して、その体制の再編補強をめざして行なわれた享保の改革以来のことであるが、このことは、いっそう幕藩体制化していた真宗教学が、幕府の意図にすばやく呼応していったことを意味するもののように思われる。すなわち、いままでの専制的な法度政治にもとづく幕藩体制が、内部的諸矛盾の顕露によって、次第に動揺し、弛緩してゆくこととなり、ことに農村の疲弊化による農民の貧窮と不安はいちじるしいものがあり、各地において百姓一揆が頻発するようになってきた。そのような状況の中で、ことに農村を地盤として成立している真宗教団が、この新しい幕藩権力の動向に対応し農民を教化してゆくためには、従来の如き蓮如の信心解釈による、信心とは世俗価値とし

ての政治権力や体制規範を自らの内面に包含するものであって、信心に生きるものは、また必然に、王法、仁義を大切に生きるべきであるという如き領解では、もはや不充分であり、対応しきれなくなってきたであろう。すなわち、当時のこのような民衆を取り巻く苛酷な状況は、すでにその現実の政治権力や体制規範を自らの信心の内実として受けとめ、それを信心に必然する真宗念仏者の法度、掟として、無条件に奉持し、それに服従すべしという論理は成立しがたくなっていたにちがいない。ここにこのよきな従来の信心為本に対するに王法為本、仁義為先という、信心に必然する法度、掟の論理とは別な、より積極的な新しい論理を求めざるをえなかつたと思われる。と述べて、当時の社会状況や民衆の内面にまで切り込んで詳細に論じている。戦後の一期において真宗の真俗二諦の問題は為政者側の民衆支配の論理を無批判に真宗が許容し、親鸞の教義でもないものを民衆に強制したという論調が多く見られた。しかしその反省はとても重要ではあるが、実際の問題として為政者による支配の時代に生まれた者が、現代のような平等や尊厳を特に大切とする教学のもとで教団を挙げて為政者に反発ができたかといえは不可能であつたであろう。真宗の教学に於ける実践の論理は、常にその社会や時代に於ける正義を根拠とし、教団の方向性は常に社会の影響を受ける。したがって平和な時代に生まれたならば、その責任として個々には前もって戦争や差別などを肯定する社会にならないように努力することが求められるのである。ともあれ、真俗二諦の論理は社会に於ける真宗における責務を呼び覚まし行動を喚起して、それにより各地で積極的に実践活動が行われ大きな成果を上げている。明治維新时期に地域社会との関わりで最も期待されたのは教育であつて、明治初期には全国各地の寺院で私塾が開かれるようになった。そ

の当時の代表的な私塾、学寮を一覧にすると以下のようなになる。〆

信昌教校（信昌閣）

創立者 松島善讓

場所 大分県下毛郡 照雲寺

創立・閉鎖 天保八年（一八三七）善讓三十二歳で開寮、大正十二年

講師 勸学松島善讓

勸学志津里得隣

勸学松島善海

出身者には、志津里得隣、伊井智量、松島善海、前田慧雲、是山恵覚、壇特教遵、中山雷響、服部範嶺、福田行忍など。所化の数は全国に千五百名以上（最も盛況な時は在寮者七、八十名、通学者二、三十名、明治中期以後は在寮者三、四十名）。修行年数は制限なし（三、五年の任意）、建物は南寮二十四坪二階建、北寮二十三坪二階建。寮生は托鉢し門信徒の寄付金でまかなわれる。

東陽学寮（修道院）

創立者 東陽円超

学風 豊前学派

場所 大分県宇佐郡 西光寺

創立・閉鎖 嘉永三年（一八五一）～大正十四年（一九二五）

講師 東陽円超（嘉永三年～万延二年まで）

東陽円月（万延二年～明治三十五年まで）

東陽円成（明治三十五年～四十一年まで）

真田増丸

臼杵祖山

出身者には、西村法劍、雲山龍珠、永野龍猛、江田常照、杉紫朗、豊水楽勝、東陽円成、臼杵祖山、真田増丸、真田慶順など。所化の数は一千名を超える。各自が当番制で自炊し、生活費は各自の負担。

鴻漸館

創立者 赤松皆恩

場所 滋賀県蒲生郡 易行寺

創立・閉鎖 安政元年（一八五五）～明治十年（一八七七）

所化の数は二八三名。宗乗、余乗、漢籍を講義。彦根金亀教校（現龍谷大学付属平安高校）の開設により閉鎖。寄付金と学生の謝礼金で維持された。

桐溪学寮（仏母堂）

創立者 桐溪印順

場所 富山県婦負郡 光雲寺

創立・閉鎖 江戸後期ごろ～明治十年（一八七七）

在寮者は多くて数十名、少なくて十数名。門徒や近隣の寄付により維持された。

博貫舎（弘宣館）

創立者 松浦僧寮

場所 滋賀県坂田郡 専宗寺

創立 明治二十一年（一八八八）

在寮者は多くて四〇名。塾生の割合は本願寺派七割、他派一割、他宗一割、一般一割。塾生は入塾の際に少額の入塾料を支払うのみで月謝等を取らなかつた。

崇信教校

創立者 大野義雄

場所 福岡県福岡市 円正寺

創立 明治六年（一八七三）〜十年（一八七七）まで

在寮者は十五〜六名。内典漢籍が中心。托鉢により運営資金をまかなう。

行信教校（専精舎）

創立者 利井鮮妙

場所 大阪府三島郡 常見寺

創立 明治十五年（一八八二）〜現在も続く

講師 利井鮮妙、利井明朗、遠藤秀善、鈴木啓基、利井興隆

在寮者は五十名。入塾の際の基本金の利息および学生の授業料によりまかなう。三経・七祖・本典・安心論題などを講義。

兵庫教校

創立者 梁瀬我聞

場所 奈良県高市郡 教恩寺

創立 明治十一年（一八七八）〜明治二五年（一八九二）

所化の数は百五十名ほど。そのうち本願寺派の者は少数、他派二割、大半が一般で、

漢籍や論語、孟子、春秋などを中心とする。出身者には山田三良（東大法学博士）、吉川亀造（京大工学博士）など。

龍川閣

創立者 能令速満

場所 熊本県下益城郡 延福寺

創立・閉鎖 天保初期～明治十八年（一八八五）

所化の数は七百名。宗典と会読を主にする。

龍照閣

創立者 能令達善

場所 熊本県下益城郡 延福寺

創立・閉鎖 明治十九年（一八八六）～明治三十九年（一九〇六）

所化の数は約百名。宗典と会読を主にする。

鷲外費

創立者 木曾惠禅

場所 新潟県長岡市 長永寺

創立・閉鎖 弘化二年（一八四六）～不明

所化の数は四千名を超える。出身者には七里恒順、弓波瑞明、小野塚喜平次（東京大学総長）、渡辺龍聖、関根仁應、日野公任、廣橋連城、石原僧宣など。予科二年、本科三年とし修身・経典・歴史・漢文・詩文を学ぶ。費用の多くは長永寺の住職が負担。

安祥閣

創立者 瀧山義浄

場所 富山県氷見郡 願正寺

創立・閉鎖 不明

所化の数は多く、塾生は毎年二十名を超える。

耕雲閣

創立者 海音

場所

兵庫県揖保郡

寂静寺

真宗学寮

創立者 貫籍

場所

広島県豊田郡

光願寺

宣信寮

創立者 義聞

場所

兵庫県飾磨郡

法恩寺

甘露窟

創立者 七里恒順

場所

福岡県福岡市

万行寺

消雲塾

創立者 高桑師道

場所

富山県礪波郡

光照寺

摩訶衍寮

創立者 福岡浄観

場所

広島県世羅郡

教専寺

護法堂

創立者 達照

場所

富山県上新川郡

光専寺

和学園

創立者 芳英

場所

広島県安佐郡

教蓮寺

金華学寮

創立者 了要

場所

岐阜県今泉町

願誓寺

就正塾（敬業社）

創立者 冷雲

場所

和歌山県有田郡

極楽寺

光宣寮

創立者 是山恵覚

場所

広島県世羅郡

真行寺

塾名不明

創立者 釋氏力精

場所

兵庫県武庫郡

源光寺

塾名不明

創立者 宣界

場所

新潟県三島郡

光西寺

塾名不明

創立者 百叡

場所

石川県江沼郡

願成寺

塾名不明

創立者 密蔵

場所

滋賀県犬神郡

西遊寺

塾名不明

創立者 祐象

場所

大分県大分郡

専想寺

塾名不明

創立者 了真

場所 福井県尾上町 了勝寺

塾名不明

創立者 了祐

場所 岐阜県揖斐郡 長慶寺

ここでは勧学や司教といった学僧としての業績のある者の多くが地元で私塾を開いているが、兵庫教校のように他宗や一般の人々を主な対象としておおらかに質の高い教育を提供していたところもある。その多くが経済的に苦しく、托鉢などをして門徒や地元の支援を受けて運営をしているが、社会の変化や創設者の死によって閉鎖に追い込まれる事例も多くみられ、特に学生にかかる費用を運営者側が負担する事例の多くが継続不能となっている。注目すべきは現在も活動を続けている専精舎（行信教校）の運営方法であって、活動を継続していくには金利で学費を捻出するなど経営者としての才覚も必要ということであろう。真宗の実践活動を継続するには、経済的な支えや対価も必要とされるのである。

第六節 『江戸農書』から見た信仰と社会

親鸞は「念仏のひろまり候はんことも、仏天の御はからひにて候ふべし」と、自然に真宗が広がると述べている。親鸞以後小さかった真宗教団は蓮如の登場により一気に大教団へと変貌と遂げたように、その広がりには時に加速することがある。そしてその背景には必ず社会の影響がある。たとえば蓮如の教団が一気に大きくなれたのは、フロンティアを求め人々の受け皿として機能したからであるし、吉宗の頃に庶民の家庭にも仏壇が広がり始めたのは、その社会が先祖の供養を当然とするエートスに支配されていたからである。吉宗の時代の享保の改革は現在の日本人の国民性や文化に大きな影響を残し、日本人が勤勉となった原因とされている。この改革では幕府財政の再建を目的として、先例や格式

に捉われずに文教政策や法典の整備、行政改革など多岐に渡って行われた。そこには庶民に関する政策も多く見られ、目安箱の設置により意見を吸収し、町火消しの組織化など地域の連帯を促すものが次々と打ち出されていった。そこには幕府の方針に従って先祖を敬い供養していくことが当然であり重要であるとする社会のエートスが存在し、家督を継いだ者がその責任を果たさず先祖を大切にしなければ、社会によって非難され、時にはその受け継いだ財産が没収されることもあったのである。仏壇を置くことは家の独立を意味し、社会との関係の中で責任と義務を背負いながら生きることの象徴でもあった。農村部では江戸初期に整備された五人組制度を活用し、治安維持や村中の争議の解決、年貢の確保、法令伝達の周知がはかられたが、そこで地域の要所となったのが寺院である。『江戸農書』には農村部において庶民から見た寺院との関係が所々に綴られており、たとえば明和年間（一七六四―一七七二）に書かれたとされる安芸多治比村の真宗門徒、丸屋甚七の『農事暦』には、以下のように記されている。

同日朝そふじ同断。此日ハぞふにすんでより馬おいは教善寺、長樂寺二ヶ寺へ上ヶもの持して年始に遣してよし。

（二日の朝はそうじは元日と同じ。この日は雑煮を食べた後に、馬方には教善寺と長樂寺に正月の贈り物を持たせて年始に遣わすこと。）⁶³

丸屋家のある多治比村には真宗の教善寺と長樂寺の二つの寺があり、丸屋家は長樂寺の門徒であったようである。当時の中国地方には上寺・下寺の関係まうけがあつて、門徒は距離の近い寺に属しながら、上寺との関係も考慮する必要があつた。寺院との関係を重視し維持するのは寺請状を発行してもらいたいからであつて、この農書には丸屋家の講の当番につ

いて、

六月二十八日ハ長楽寺御講、此元のとふばんなり。上ものハおくニしるしあり。二八日ニハかならず宗旨証文を寺よりもらい五人頭へ渡すべし。是を寺はんといふ。

(六月二十八日は長楽寺の御講である。我が家が当番をつとめる。供え物等の心得は後に述べる。二十八日には必ず寺から檀徒証明書をもらい、五人組の頭に渡すこと。これを寺判という。)⁹⁵

と記されている。ここにある宗旨証文というのが寺請状のことで、これは旅行や結婚、雇用の際に必要な身分証明書であり、これにより民衆は寺院に逆らいにくい状況にあつた。しかし民衆は寺院の言いなりという弱い立場に甘んじていたわけではない。松島善讓や東陽円月などが後に活躍する豊前地区では吉宗の時代の元文二年(一七三六)に、遊興に明け暮れる宗順という名の住職が門徒達によって訴えられ、寺社奉行大岡越前守忠相の裁きによって八丈島へ流罪⁹⁶となつているが、民衆も寺院に対し反抗する力を備えていたのである。そこには責任と義務を果たさず地域の連携を乱す者を訴えて排除するシステムがあり、寺院も例外ではなかった。

農村部の変化について、江戸時代初期の平和な徳川時代において米は納税に用いられたが、その頃の農業は儲かる仕事であつて、全国各地で領主や農民が競つて新田開発を進めていた。⁹⁷各地では水利や山林利用などの取り決めがなされるが、そのような地域の重要な問題を話し合う場所として寺院や神社が選ばれていた。米作のためのシステム作りがなされると、石高の全国平均は慶長三年(一五九八)に一八五一万石だったものが元禄十年(一六九七)には二五八〇万石と一気に跳ね上がっているが、このように米の増産が進む

ことにより米が余り始めると、米価が次第に下がり始め、幕府は米価を維持するために苦慮するようになる。幕府の税収の減少や財政の逼迫とは反対に、農民はさらに豊かさを求めて高値で取引される綿作や養蚕を米作と並行する形で始めており、そこには大量の労働力が必要とされるようになった。そこで小作が広がるが、農村部における五人組とは農民の実力者であつて、実際には彼らはその下に多くの貧しい小作を従属させて慣行や取決めを課す側でもあつたのである。吉宗の改革はこのような地方の実力者の求めとも合致して、労働者を管理し勤勉による収入の増加を目指すものであつた。仏事に対しての厳格化もこの時代からであつて、長男であつても不行跡で先祖を大切にしない者は「御奉公相勤むべき体でない者」として家督権と財産権を剥奪された。真宗の場合は本山から下附された本尊を安置するために他宗に先駆けて元禄ごろから仏壇が用いられてきた。ようであるが、仏壇が各家に必須のものとなつたのはこの時期からである。

安芸門徒における講の成立の研究について、児玉識この論考があるが、それによれば北陸、石見、安芸、長門などの風習の差はあれど、吉宗以後には生活に密着した地縁的関係の拠点として寺院を活用するようになっていったケースが多く見られる。真宗寺院は地域の生活の質の向上のために民衆とともに活動し、民衆は地域の問題を話し合うために寺院を活用して、住職はそのとりまとめ役として機能したのである。真俗二諦の論理はこのような地域の秩序の維持と、その共同体の発展のために民衆の側からも望まれていた教学だったのである。地域と寺院が生活に密着した地縁的な協力関係にあつたことは、明治維新以後の実践活動の展開にも大きな影響を与えた。明治四四年（一九一一）の「宗祖六百五十回大遠忌」の『御消息』には、当時の社会の雰囲気が残されている。

つらつら方今の世態を觀ずるに、貧富日に遠ざかり互に軋礫を醸し、邪見熾盛にして動もすれば常道を逸す、是れ深く恐るべき所なり。顧るに朝旨の存する所博愛を先とし慈善を急とす、彼れを思ひ此を考ふるに、苟くも仏教の弘通に志す者、世道を正うし救済に勤めざる可らず、本宗の行者触光柔軟の願益を仰ぎ、当相敬愛の金言に随ひ、宜く同朋相励まして人の後に在ることなきを期すべし、能くこの旨を体せば社会の安寧以て保つべく、国体の精華以て存すべし、仏の履したまふ所天下和順なり、大師つねに世の中安穩なれ仏法弘まれと希ひたまふも亦この意なり、希くば一宗の道俗この遠忌に値遇せるを記念とし、益二諦の妙教を遐代に流通すべき基礎を鞏固にし、以て眞実報恩の経営に供すべく候、此旨永く忘却すべからざるものなり。

ここに、「貧富日に遠ざかり互に軋礫を醸し、邪見熾盛にして動もすれば常道を逸す」とあるのは共產主義への警戒であつて、幸徳事件の直後ということもあり、平等なる労働者階級の社会の実現を目指すといった思想は、この当時は社会の秩序を乱す危険思想とみなされていた。また「触光柔軟の願益を仰ぎ、敬愛の金言に従い、率先して同朋を励ましあえば社会は安寧になり、国体の精華につながる」とあるのは、およそ当時の龍華学派や豊前学派が好んだ表現であつて、社会の現実主義（現世利益）の宗教を求める声に配慮して眞宗が社会に有用であることを示そうとしたものである。眞宗教団はいつの時代も親鸞の教説を顕正し、教団を統一することを最も重要なこととして行動し、その責任として眞宗が社会に何ができるかを考え、教団の方向性を見据えて、その時代の民衆が最も教団に期待するものを提示してきた。眞宗の発展は社会の要望に応えようと努力するところからもたらされてきたのであつて、眞宗の信仰が社会に無関心でありつづけたならば、社会から

は全く權威のあるものとみなされず、現代まで残ることはなかったに違いない。ここにおいて考えねばならないことは、過去に説かれた真俗二諦の論理が悪いのか、それとも社会が悪いのかという点である。「真俗二諦」という表現は、様々な問題を含んでおり、現在ではもはや使用しないほうが良いであろう。しかし、現代においても考え得る実践の論理構造としては、真俗二諦の論理として考究されてきたものを踏襲する外はない。真宗の実践活動はいわゆる俗諦における活動であって、虚仮なる世界の中で展開されるものである。虚仮である限りそこに念仏以外の善は存在しない。人間の作る正義は普遍性を持たないが、その社会の中で生き、実践活動がその影響を受けざるを得ないのであれば、その活動には慎重な点検が必要と言うことになる。したがって真宗の実践活動においては、積尊の示した仏教としての方向性を見定めることも重要であろうし、他宗との交流や哲学的知識を深めていくこともまた大切な態度ではないかと思われるのである。

第七節 天皇制と真宗教学

明治政府は維新後すぐに神道国教化を目指して「神仏分離令」(一八六八)を発し、仏教を管理統制し利用するようになる。政府は明治三年(一八七〇)に寺院寮、五年(一八七二)に教部省を設置して、「三条教則」¹⁾を発した。「三条教則」とは教部省から達せられた民衆教化の指針であって、「第一条 敬神愛国ノ旨ヲ体スベキ事」「第二条 天理人道ヲ明ニスベキ事」「第三条 皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムベキ事」という三条からなり、「三条の教憲」とも呼ばれている。これは教導職が取り組む教化の基本理念であり、さらにこの後には具体的な指針として「神徳皇恩」「天神造化」「愛国」「夫婦」などからなる「十一

兼題」と、「皇国国体」「万国交際」「富国強兵」「文明開化」などの「十七兼題」が示されて、教化の体系は当初の神道的なものから、文明、開化、法令、道徳といった内容へと変化していった。このような政府の方針に西本願寺教団は対応し、これらが無批判に受容していくが、このような教団の動きに対して宗学者も同調し、教学上にもそれに対応した言及がみられるようになる。

このような時代において真宗が社会において何ができるのかということが問題となったとき、教学的には自力の扱いが最も重要な問題であった。この頃には教団の中にも往生と関連しない自力的な行動に対しての寛容さがあり、教学的にも自由な主張がなされている。この時代に注目される学僧として、性海、瑕丘宗興、福田義導がいる。性海は道隱に学び堺空華の祖とされ、明和二年（一七六五）に越中に生まれ、後に堺の万福寺に住し勸学を授けられているが、性海の真俗二諦の論理には当時の世相が反映されている。ここでは真諦を、「利他の信樂を得て浄土に生ず」と示し、また、

弥陀は土を以て十方を摂化し玉ふ。是を不共とす。必然不改の性を成就するが故に、生ずる事を得るもの自然に大涅槃をさとる。論註下に曰、彼土は是第一義諦境界相已上、第一義諦即真諦の異名、尔れば国土を以て真諦とす。⁵⁵

と述べて、我々の往生後には浄土の徳によって仏になるとされるが、この「不改の性」というのは、弥陀の聖種性のことであって、どんなに川の水が流れ込んでも海水の味が変わらないようにその聖なる性質が変わることがないことをいう。弥陀の浄土の相が実相によることを示すのであり、これは現在の教学においても同様の理解がなされているものである。第十八願、第十九願、第二十願の関係についても、性海はあくまでも伝統的な解釈

の上立つ。すなわち、「当流には十八願は仏随意の願故に本意の願とする。」^{二〇}と述べて、第十八願を真宗の信仰の中心としつつ、

本と十九は逐機の願、未熟の機在て諸行を好む。其機を逐ふて諸行の願に誓ひ玉ふ。是に由て仏の本意に非ず。非本願と名くなり。釈迦是を開て三福九品と示す。是を以て願海に帰入する方便撰機とする。^{二一}

と第十九願を仏の本意ではない自力の立場としている。ただし第二十願については、二十の機は多善の名号と知る故に果を引くは不足なし。尔れども因を修するも倦きが故に前三後一を以て名号の因を助るなり。如此差別あれども総じて往生の因を成ずるに付て雑修するなり。弥陀の勅命は一向一心とある。尔れば勅命も順ぜざる。故に是を廢する相たは、善根薄少にして自力にては出離遂げ難しと思ひ定むるを棄ると云ふなり。機の深信の相た、其棄て様を文言に顯し玉ふなりと応知^{二二}。

と、自力の称名からであつても名号の功德によつてそれが転じられて最終的にはそれを捨てて他力の信による往生となると説かれる。ここには自力的なものを厳しく排除せず、一応は評価するという態度が見られるのであるが、やはりそこからの往生は不可として信心を勧めている。「倦き」というのはその行を継続する難しさを言うのであつて、五正行の前三後一の読誦、觀察、禮拜、讚嘆供養の行は往生の因を成ずるための雑修であるが、最終的には自らが善根薄少であつて自力を離れなければ往生はかなわないとそれらの行を棄てていくところに機の深信のすがたがあるとするのである。性海は自力の行を廢捨すべきという主張をせず、むしろ

雑修とは同類異類の一途ありて異類は雑修即雑行、その中少異在り。雑行は行法に約

す。雑修は能修に約す。能処の異なるのみ。同類とは前三後一の助業と第四の正業と雑へ修するなり。夫に就て要門の機は名号に満徳具する事を知らず。唯称名は仏願と云ふ事を知りて正業と名る。こ。

と、人間の自力性を認めつつ、要門の機は名号に満徳具する事を知らないが、それがいつか願力によって転じられ、願力による他力の称名と知ることによって正定業となるとして、自力的行業をおおらかに受け止めているようである。そしてその実践の方向性は、無条件、無批判に社会のルールに従おうとするものであつて、

俗諦は仁義忠孝を以て身を修め仁王の教化に随ひ奉る。是を俗諦と云う。当流には戒法を諭す故に国王の政令を以て仏制の替りとす。と述べて、社会の決まりに準じていくことを求めている。

この性海とともに、この時代に天皇の親政への忠誠を主張した学哲に、福田義導や瑕丘宗興がいる。性海や瑕丘宗興が親鸞の教義から真諦・俗諦を規定して政府への忠誠と実践の根拠を導き出そうとしたのに対して、福田義導は少し違うアプローチをする。福田義導は文化二年（一八〇五）に新潟の景清寺に生まれた。十八歳の時に智現のもとで典籍を学び、弘化元年（一八四四）に大谷派の高倉学寮司となり、安政三年（一八五六）に擬講、慶応二年（一八六六）に学寮の嗣講に任ぜられている。福田は大谷派が佐幕と倒幕の狭間で揺れる中で皇恩の重いことを強く主張して、維新期の大谷派教団が明治維新政府と歩調を合わせていくことを教学の上からも示そうとした。そこで真宗教学と世俗の法を重ねて理解し、王法仏法の一体を説くのである。しかしその内容は、福田がもと『法華経』などの經典を専門としていたためか、經典群、特に『無量寿経』の五悪段などに実践の根

拠を置いており、この立場は親鸞に見られないものである。つまり親鸞の聖典を根拠とした教義よりも先に、前提として強い天皇への忠誠があり、その主張に合うように親鸞ではなく経典から直接都合の良い文を抜き出そうとするのである。また、瑕丘宗興は文化十二年（一八一五）に尾張の本源寺に生まれた。幼くして父を失い母に育てられ、十五歳の時から近江の願証寺で学び、後に蒲生郡の即往寺に入寺した。明治四年（一八七一）には宗主に招かれて真宗学庠の教授となり、明治十三年（一八八〇）にその生涯を閉じ勸学を贈られている。瑕丘の真俗二諦論は当時におけるオーソドックスなものであつて、

我真宗ハ、山家大師ノ釈意ニ本ツイテ仏法王法ノ二諦トシ玉フ。其ノ仏法トハ阿弥陀如来ノ御掟ニシテ、即第十八願ノ浄土参リノ安心ノ処ヂヤ。王法ト云ハ、国王ノ定メサセラレル御掟ニシテ、是ハ今日ノ日道ヲ守ル処ヂヤ。

と述べている。真諦についての理解は現代と同じく安心を基本とするが、俗諦については「国王の定めた掟」に従順に従うことを求めており、これは先に挙げた性海と同じであつて、このように無条件、無批判に社会のルールに従おうとする態度は第二次世界大戦後に信楽峻麿などにより強く批判することとなった。信楽は、

ここでは、真宗念佛者は、天皇の忠臣として、また徳川將軍の恩顧を思い、そしてまた門主の憂慮をわが憂いとして、ひとえに皇国を護持すべしといふのである。と述べて、その方向性の問題点を厳しく糾弾しており、その流れは現在に続いている。

第八節 島地黙雷と令知会

明治時代は仏教界全体を通して実践活動が活発になされたが、特に明治時代後半には各

宗派で社会事業を中心とした活動が積極的になされるようになった。その先鞭をつけたのは本願寺派であり、明治十七年（一八八四）には『令知会雑誌』、明治十九年（一八八六）には『反省会雑誌』といった機関誌が発行され、活動をうながす啓蒙活動が開始されている。戸頃重基はこの時代の活動について、

宗教が国家に弱かったのは、要するに、天皇を背景とする国家の権力が強大を極めていたということと、宗教の内部にその結果を招くような思想と信仰と行動の弱さを秘めていたということに由来する。⁸⁸

と第二次世界大戦後の振り返りのなかで述べているが、令知会はまさにそのような時代において明治十七年（一八八四）に島地黙雷を中心にして始まった仏教結社の一つである。本願寺派の勸学である島地の活動を精神的に支えたのは龍華学派の教学であり、大洲鉄然、赤松連城とともに維新の三傑と称される。島地は周防の専照寺の四男として生まれ、のちに同じ周防の妙誓寺の第十六代目の住職として迎えられるが、少年の頃から勉強が好きで、郡の錦園塾や萩城学校に学び、龍華学派の原口針水に師事し教学を学んでいる。若い頃から仏教の再興に関心があり、長州藩が世間の廃仏論の風潮に乗って「火葬禁止令」を出したのに抗議して「葬送論」を書くなど、積極的に行動派の性格であり、後に明治維新期以後の本願寺改革の中心メンバーとなつて、信教の自由を勝ち取るための運動や大教院の分離運動を成功させた人物でもある。

島地は明治十七年（一八八四）四月から機関誌として『令知会雑誌』を刊行したが、これは仏教雑誌の先駆けと評価されるものである。当初は学術、教法、法律、経済等の各種専門機関に配られ、雑誌の発行も微々たるものであったが、次第に発行部数を伸ばし、明

治二五年（一八九二）に誌名を『三宝叢誌』と変えて大正元年（一九一三）の第三四四号まで刊行した。近年では近年中西直樹、近藤俊太郎、中川洋子によって『令知会と明治仏教』（不二出版）が出版され、それと時期を同じくして『令知会雑誌』が復刻されて注目され始めている。令知会の条規の第一章第一条には会の旨趣が述べられており、そこには、

「第一条 本会ハ教法及教法ニ関係アル諸種ノ學術ヲ研究シ兼テ興学弘教ノ為メ尽力周旋スルモトノス。」⁸⁴とあって、教法の学術的研究と興学弘教がその目的であると記されている。「令知」とは、『無量寿経』の「常令此尊知我心行」から採られた言葉であって、もとはそれぞれの真宗の信仰を交換するという意味であったが、次第に宗派の垣根を超えて当時の最先端の仏教の研究や哲学などの様々な思想が掲載されるようになり、相互の思想を知道交換するという意で解釈されるようになった。この頃には伝統的な宗学にこだわらず、自由な学術的理解が数多くみられるようになっており、仏教改革が叫ばれてより実践的な教学が模索され、西洋哲学などにも影響された全く新しい思想が現れ始めている。

明治維新以後に真宗をとりまく環境は大きく変化することとなった。江戸時代には寺院活動の中心は村落の中心として、布教活動はその範囲の中だけで行うよう定められていたが⁸⁵、近代社会の進展とともに農村部が崩壊をむかえると、積極的に伝道布教をするというスタイルになっていく。このようになつた理由として廃仏毀釈への反省などが考えられるが、その最たるものは寺請制度が廃止され寺院が困窮しはじめた所に、禁教がとかれたキリスト教が積極的に伝道活動を開始したという危機感があったと思われる。とくにこの頃、リバイバル運動が起きてキリスト教会が活況を呈していた⁸⁶とされ、その中において島地は江戸時代における宗門のあり方を反省し、西洋に学んで積極的に社会と関わろうと

したのである。『令知会雑誌』が後に『三宝叢誌』と誌名を変更する際に、島地はこの活動の趣旨を以下のように表明している。

雖然今日社会の多事匆忙なる、事皆實際を尊び、実業を主とするにあれば、徒らに筆端紙上の空論を誇揚し、虚文の閑争に従事するが如きは、我曹の最も排斥する所なれば、所謂改進も職暴過激の改進に非ず、即ち秩序次第あるの改進にして、仏教本来の体性、宗旨の骨目に至ては之を固守すべき勿論にして、其改新すべき所以の者は仏徳を傷ひ法威を害ふ種々流弊の上にあるのみ。然而流弊固より多端なれば、或は一朝に洗除すべき者あり、或は多年因習の久しきを經来りて一朝に激変し難き者あるべし。之を洗除掃去せんとするや、一挙手一投足の間に成すべきに非ず、必ず相当の次第順序を履み、漸次改新せざるべからざる也。是れ我曹が論理上の改新を以て行事上の改進に移し、空論を去て実行に就くことを主張する所以の用意なり。⁸¹

島地は旧来の真宗が聖教を読むにとどまろうとしてきた態度を反省し、実際に社会活動として展開される教学を求めたのである。しかし変革を求めながらも急進的であることは求めず、その活動の背景に教学がしっかりと伴うことを求めた。その上で他の教学理解に極めて寛容であり、新しい発想も積極的に取り入れようとしたのである。たとえば島地は中西牛郎の『宗教革命論』を高く評価して以下のように述べている。

旧仏教は保守的也、新仏教は進歩的也（是一）、旧仏教は貴族的也、新仏教は平民的也（是二）、旧仏教は物質的也、新仏教は精神的也（是三）、旧仏教は学問的也、新仏教は信仰的也（是四）、旧仏教は独個的也、新仏教は社会的也（是五）、旧仏教は教理的也、新仏教は歴史的也（是六）、旧仏教は妄想的也、新仏教は道理的也（是七）と。以

上逐一の細論を読まば、旧仏教の厭ふべく、新仏教の欣ぶべき、誰か敢て之を首肯せざらんや。而我曹が該害に於て取る所の者、固より一二に止らずと云へども、其最も喜ぶ所は我邦と仏教との關係を論ずる条下に於て曰く「吾輩は改革家の出ざるを憂へず、只改革すべき時勢の一日も早く到達せざるを憂ふ。蓋し時勢は豪傑を生ずるの機関なり、豪傑は時勢を生ずるの勢力に非る也。故に豪傑を生ずるの時勢さへあれば、千万人の豪傑は忽ち奔躍狂舞して起らずんばならず」云々と。夫れ然り、誠に然り。今日の急務は実に改新の時勢を作るより急なるはなし。時勢若し来らば天下挙て海潮の勢をなし、呼応唱同、相率ひて之に従はん。∞

島地は原口針水に師事したが、その教学は同じ龍華学派に属しながらも少し違っている。原口の時代には積極的に社会と関わりることが求められていないため、教義において仏願力の三業の発露を強調するところはない。たとえば原口の『六字釈法話』には、「即是其行」を解釈するにあたって『安心決定鈔』の「十願ありて十行具足せり」をとりあげて、されば十願あれば是非十行は具足す。其処が「されば十願あれば是非十行は具足すをもて、一処には如来の願力にたとへ、一処には行者の信心にたとへたり。〔浄土真要鈔〕」と、中間の白道を以て機法一体の場所とし玉ふ、のせと云ふは船にして、乗ると云ふは当人より云ふ言葉、載せて貰ふが直に乗るのぢや。仏体即行の舟より云へば「のせてかならずわたしける」とも「有情をよぼふてのせたまふ」とも玉ふ、其有情を喚んで下さるる本願招喚の勅命が、よく聞き得られたと云ふは即ち後生たすけ玉ふと乗込む処ぢや。∞

と述べている。『安心決定鈔』は西山系の書とも言われ、本願力の三業への発露をいう箇所

もあるが、これに原口は触れようとしなない。それよりも願力が信心の行者の三業の上に発露するという方向に向かわないように慎重に配慮しながら、衆生の上での安心というところをまとめようとする。この学派の人たちが願力の発露を言い始めたのは恐らく原口の後の明治維新期からであって、たとえば島地と同じ龍華学派の赤松連城は、真諦と俗諦の關係について、真諦が俗諦に直接影響するという説¹⁶を主張して、信心の行者には何かしらの仏願力の影響があると述べるのである。島地もこれと同じように、

夫れ起行報恩とは、源と善導大師の『往生礼讃』に、安心・起行・作業の三目を立て専修念仏の法を示せり。其の中、安心とは第十八願所誓の至心・信樂・欲生の三信の義にして、此の三信は名号聞受の当所に無疑決定の一心と成て安心領解せらるる事、上の一念業成の題下に於て弁述するが如し。今の起行とは、前の安心決定の以後に於て相続、生起する所の業行にして、第十八願所誓の「乃至十念」の称名行是なり。然るに、此の称名は固より口業の行なれども、自から三業相応の行なるが故に、之を開けば理として身・口・意の三業相伴ふを発現せざるを得ず。¹⁶

と願力の発露が三業に及ぶと述べている。このような真俗二諦の關係を佐々木月樵は島地を並行説、赤松を流出説と論じて¹⁷いるが、これは正しくなく、ともに学系は違えども明治維新期の龍華学派に属する流出説である。この教学理解は『令知会雑誌』の記事にも見られる。『令知会雑誌』の第一号目の最初の記事は島地の「會員諸兄に告」という寄稿であり、そこにはこの教学に裏付けされた行動の信念が表れているが、その内容は以下のようなものである。

諸兄ハ既ニ慈仏海岳ノ大恩ヲ感受シ、心身ヲ挙テ全ク仏力ニ投托シ毫モ自己ノ我見我

愛ニ使用セズ、所謂孝子ノ父母ニ帰シ忠臣ノ君后ニ帰シ、動靜出沒己レニ私セズ、スベテ報恩ノ経営ニ服事シ、彼ノ三遣三隨順ノ垂誨ノ如ク、仏ノ捨シメ玉フ所ハ即チ捨テ、仏ノ行セシメ玉フ所ハ即チ行ジ、仏ノ去シメ玉フ所ハ即チ去リ、仏教仏意仏願ニ隨順スル外、他ニ所作ナキ真ノ仏弟子タルウエハ、誤テモ下劣凡夫ノ醜隊裡ニ没入セザルハ云ヲ待タズ。自ラ領受スル所ノ仏恩ヲ耀シ、愚盲ヲ開曉シテ安立ニ惑ヒナカラシメ其志尚ヲ高上ニシ其言行ヲ清淨ニシ、總テ人ノ知ルベク学ブベキ所ハ之ヲ教ヘテ、知徳ヲ進躋セシメ世ノ文化ヲ導テ開明ノ極点ニ達セシムルノ先導首唱者トナルヲ任トシ玉フコトハ我曹ノ呶々ヲ待タズシテ先知セララルナルベシ。 93

ここから島地の実践活動の根柢をうかがうことができるが、まずここには、「諸兄ハ既ニ慈仏海岳ノ大恩ヲ感受シ」とあり、真宗者の信後の報恩行という位置づけで述べている。次の「心身ヲ挙テ全ク仏力ニ投托シ」というのは、獲信者の上で弥陀の願力の発露が三業にわたるとするのである。次の「所謂孝子ノ父母ニ帰シ忠臣ノ君后ニ帰シ、動靜出沒己レニ私セズ、スベテ報恩ノ経営ニ服事シ」というのは、正信偈の偈前にある文であるが、これはもと曇鸞の説示であり知恩報徳の益であつて、「恩を知った者は恩を知ったが故に必然的に徳を報じる」という意味である。島地の教学は強めに願力の発露を認めるため、ここでいう恩を感じることにすらも願力の発露と考へていたとしてもおかしくはない。次の「報恩ノ経営」という言葉は当時に良く用いられていたフレーズであるが、島地は信後の行者の上で直接的及び間接的に廃悪修善の行為が自然になされるとするのである。次の「彼ノ三遣三隨順ノ垂誨ノ如ク、仏ノ捨シメ玉フ所ハ即チ捨テ、仏ノ行セシメ玉フ所ハ即チ行ジ、仏ノ去シメ玉フ所ハ即チ去リ、仏教仏意仏願ニ隨順スル外、他ニ所作ナキ真ノ仏弟子

タル」というのは、『愚禿鈔』に示される言葉である。これは善導の『観経疏』深心釈にある「唯信仏語」を解釈した文であつて、親鸞が『唯信鈔文意』に「唯信」を、「本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ。」と解釈しているものである。その上で「仏教仏意仏願に随順する外、他に所作なき真の仏弟子たる」と述べるが、これは世俗の行動を仏願力の発露に従うしかないという意味と考えられる。しかしながら、発露を認めるにせよこれらは最初に大恩を述べているように、報恩謝徳の思いからの活動であることが強く主張されており、その上で「誤テモ下劣凡夫ノ醜隊裡ニ没入セザルハ云ヲ待タズ。自ラ領受スル所ノ仏恩ヲ耀シ、愚盲ヲ開曉シテ・・・」と世俗の善を積極的に守つていくという実際の行動が示されている。「醜隊裡」が何かは分からないが、豚狸の誤字かとも思われる。

さて『令知会雑誌』の第一号には吉谷覚寿が「仏教大旨」、井上円了（甫水）が「哲学要領」、第二号には吉谷覚寿の「仏教大旨」の続きと、土岐善静が「唯識三十頌略釈」という記事を寄せている。吉谷と井上は当時新進気鋭の学者であり、土岐は仏教演説の大家であり連歌師として有名であつた。そして彼らはともに大谷派の僧侶である。彼らに共通するのは新しい時代に敏感に対応し、高度な学術的知識から新しい発想を発信しているということである。たとえば吉谷は世間の善を信仰につなげる『真宗二諦弁』や『真宗要義』を、井上は仏教改良を掲げる『真理金針』『仏教活論序論』、土岐は社会の倫理の遵守を積極的に説く『勅語衍義書』などを著している。吉谷は高い真宗学的知識を持ちながらも島地とは信仰についての考え方が違つており、島地が最初に信心ありきで語つているのとは対称的に、世間の善から信仰が開かれていくという方向性を模索している。当時の大谷派では

いかにすれば信仰に到達できるかということが問題となりつつあって、吉谷はそこで世俗の法を守り、倫理道徳を尽くすことが信仰につながると主張する。つまり積極的に世俗の善を行う個人の中には「受法の器」ができるが、逆に言えば反社会的に生きる事を好むような者には、聞法の価値も仏恩も分かるはずがなく、信仰に遠い存在となるという。『令知会雑誌』に寄せられた吉谷の記事⁵⁵も、深い仏教の知識を披露しつつ十前十悪の問題を中心にして、最後には善の行為が信仰につながることを述べている。

このように島地は本願寺派の勧学という立場にありながら、新進気鋭の説に非常に寛大であり、伝統的教學の上での新しい発想に対しても柔軟であり、また社会活動にも非常に積極的であった。それは仏教を再興しようとする自身と自身が先頭に立って活動する中で、伝統的教団に变革が必要なことを危機感をもって痛感していたからである。近藤俊太郎は島地について次のように評している。

『令知会雑誌』は、神道国教化政策に抵抗した島地黙雷師のたたかいが「信教自由」を獲得して終息した後、仏教徒がどのような政教関係を形成していったのかを説明する際の重要な手がかりとなるだろう。令知会の活動は、大日本帝国憲法や教育勅語など、近代天皇帝制国家の統治システムが整備されていく時期とも重なっている。したがって、近代天皇帝制国家と仏教との関係を、令知会の言論活動から考えることも可能である。島地黙雷師も令知会の中心的役割を担っていたから、彼の明治初年の抵抗を再考する契機も、あるいは見いだせるかもしれない。⁵⁶

『令知会雑誌』をひもとくと、そこにはさまざまな意見を持った人に大変寛容で、互いを尊重し合っている世界が見えてくる。島地自身は勧学であり教学から大きく離れて社会実

実践を説いているのではない。しかし同時に島地は改革者でもあり、自らも師から学んだ教
 学をより実践的でダイナミックなものに変化させて時代に対応している。当時の真宗には
 変化しなければならぬという強い危機感があり、そのために新しい発想に寛容であるこ
 とが求められたのである。もちろん伝統的教學の立場からの強い批判は見られるが、そ
 の批判を承知で全く新しい教學を頭ごなしに否定せず理解しようと努めた。我々が島地の
 令知会から学ぶべきは、改革を恐れない態度であり、他宗の教學理解や哲学との交流を深
 めて新しい発想から逃げないことであろう。相手の教學を自分のものと違うからと攻撃し
 耳をふさぐのではなく、違う意見に耳を傾けていくことが、時代に即した教団をつくりあ
 げる原動力になるのではないかと思われる。

第九節 真田増丸の実践活動

真田増丸は豊前学派の教學をもとに大日本仏教済世軍（以下済世軍）を創設し、積極的
 に布教活動を行ったことで知られる。そしてその意志は真田の死後に同志によって引き継
 がれ理想社会の建設をめざす実践活動へと発展していった。真田は明治十年（一八七七）
 に大分県の浄円寺の三男として生まれた。両親は真宗の信仰に熱心であり七里恒順のもと
 で聞法に励んでいたという。明治三一年（一八九八）に熊本高等学校に入学するも病弱だ
 ったために退学せざるを得なくなりひどく落胆したが、まもなく住職である父が脳溢血で
 急死し、明治三三年（一九〇〇）に大分県にある四日市別院の仏教中学に一旦は就職して
 いる。しかし学問の夢を捨てきれず明治三五年（一九〇二）に山口高等学校に入学するも、
 卒業を前にして重い肺結核に掛かって瀕死となり、真田は後にそこで信仰の大切さに目覚

めと語っている。病を治した後は二八歳にして東京帝国大学文科に入学し、浄円寺の檀家総代の息子で東京帝国大学法科に学んでいた渡辺種樹、法隆寺に学ぶ佐伯定胤、唯識を学ぶ臼杵祖山らとともに六友会という仏教信仰グループを結成している。

この頃に日本は日清戦争に勝利してアジアに本格的に進出し始め日露戦争に突き進んでいたこともあり、国民の大半は戦争に肯定的であった。内村鑑三や幸徳秋水、堺利彦らに代表されるような非戦論の主張は天皇への大逆罪として弾圧されたが、本願寺派内でも当時の実力者であり後の教学に多大な影響を与えた是山恵覚が、

昨年の秋検査せられ、今年一月に処刑せられた、幸徳等の二十五人無政府共産主義云々といふ、開国未曾有の凶事あり、我々同胞の内にかかる悪見を持ち、驚た考へを持たものの出現せしことは、実に突飛なことであるが、併し事實は事実である。実に陛下に対して恐れ入った考へを持たものであるが、検査は二十五人なれども、この外にはないとも云へまい。(中略) 家内の者の家を持つ上に於ける理想が色々になりて居ると、たとひ財力は余りあるとも、心ある者は家の前途を案ずるで有らう。一国の中も国家に対し皇室に対し、変りた考へを持たものがあると前途が案じられる、然れば我同胞六千万人の心を一統することは、何に依りて満足するであらうか。二千五百年來金匱無欠でやって来た、我國家皇室を如何にして維持することが出来るであらうか、我々の責任として強固なる國家として子孫へ渡さねばならぬ。☸

と述べているように、当時の多くの人の考えは、天皇を奉ずることが国体を護り社会秩序を維持するために必要だというものであった。真田の立場は強烈な忠君愛国であって、いわば社会の大勢を占める意識に敏感に反応して実践活動がなされたということができ

あろう。当時の本願寺派は明治政府と同調し戦時協力の方向に大きく舵を切っていた。日清・日露戦争の勃発に当たり、本願寺派は国家に協力して戦時の奉公運動を展開したが、そこには二つの重要な方策があった。その一つは臨時部の創設であり、もう一つは従軍布教である。臨時部は宗派の奉公運動を教団全体に行き渡らせる仕組みを整えるために作られたもので、それを基盤として従軍布教がなされた。従軍布教は戦地での布教活動を行い、兵士の慰問とともに海外開教を狙うものであった。従軍布教師の任務は、明治二八年（一八九五）には次のように規定されている。

- 一、各兵営を慰問し、本山の意志を伝へ、名号を授与し、書籍等を寄贈する事
- 一、各病院を訪問し、患者に対して慰安を与ふる事
- 一、適宜の所に教筵を開き、兵士と軍夫に対して安心立命及び衛生・風紀等に関する説話をなす事

- 一、死者の遺骸を火葬若くは埋葬して葬儀を営む事
- 一、追弔法要を修行する事
- 一、死者の遺骸及び遺物を本人の郷貫に送致する事

但し、澎湖島悪疫猖獗の際の如きは、右諸項の外に患者の看護にも従事せり。そこで従軍布教師は当時の戦争において必然である兵士の死に対して僧侶としてできる法務を献身的に行うことが望まれているが、時には傷ついた兵士の看護までも行うことが望まれていた。奉天の明治三八年（一九〇五）八月の活動報告には以下のような活動内容が記されている。

- 一、定日講話（一・六の日）、本年五月二十一日開場より八月十五日に至る、八十六

日間に十七回、聴衆は平均老千二百名強なり

一、臨時講話（十五回）、通行軍隊などの来部せし折など

一、病院各軍隊へ出張慰勞 二十八回

一、御名号授与 八十幅

一、書籍貸出 千二百五十冊

一、弔葬 十一回

一、理髪器貸出 百九十三回

一、画信用紙 七千八百七十六枚

一、状袋 二千八百三十八個

一、私製端書 七百枚

一、捲煙草接待 二千三百個

一、粟おこし 五千五百三十八個

一、煎茶 三十斤

一、寄付金并賽錢 三拾八円六拾錢

一、寄贈書籍 五千〇三十六冊

一、入場者（一日平均） 四百二十人

一、将校并同相当官代議士等の来訪者 七百二十四名

この他、出張・臨時・定日の講話には、蓄音器或は幻灯・尺八などの余興を催す例となり居れり¹⁰⁰

これによれば、布教師の活動が伝道のみならず、理髪器の貸出しや煙草、煎茶のふるまい

など、戦地の兵士の心に寄り添おうとしていたことがわかる。臨時部は日露戦争の終結とともに一旦閉鎖されたが、駐屯地における慰問部の活動はそのまま継続されることとなった。本願寺派の戦地での活動は他宗に先駆けてほぼ一人勝ちといった状況であった。このように機動的に海外布教を展開できたのは門主である大谷光瑞がその親族、連枝、友人達とともに幾度も海外視察に出かけ、その経験を踏まえた上でのトップダウンの方針であったことも無関係ではないであろう。海外での開教区はその後韓国、満州、清国のほか、台湾、シベリア、ハワイ、オーストラリア、香港、シンガポール、マニラ、メダン、フィリピン、パラオ、ヤップ、サイパン等にまで広がっている。

真田はそのような時代に活躍した僧侶であって、日清・日露戦争の時期に学生時代を過ごし、明治四一年（一九〇八）に東京帝国大学を卒業すると故郷に帰ったが、母の時枝はその卒業証書について「この証書は誠に嬉しいが、一方から言へば御門徒の汗油の結晶である。この証書を生かすことは信仰に生きるより外はない。」と述べて、大分県西光寺の東陽学寮に入ることを望んだという。東陽学寮は月珠、円月の流れを組む豊前学寮の私塾であり当時は円成が塾長であった。全国にその名が知られており、真田は母の願いを聞き入れてそこで学ぶことにしたが、豊前学寮の教義を受け入れることができず悶絶し、しばらく学寮を離れ水崎の病院に籠もっている。その後突然回心して学寮に戻ると、同僚や円成の前で涙ながらにその信仰を告白して、親鸞の教えのありがたさを皆と踊りあって喜んだという。

悶絶を抜けた後の真田の活躍はめざましかった。明治四二年（一九〇九）に臼杵祖山とともに円成を助けて修道会を設立し、九州、中国地方での伝道を開始している。明治四五

年（一九一二）に修道会は一旦解散するも大正三年（一九一四）に桜島が爆発すると、被災者の慰問のために済世軍の活動を始め、同年五月には北九州に全国から集まる労働者のために福岡県に移り住んで野外伝道活動を行うようになった。当時この地はキリスト教が開教に熱心で連日講話会が開かれていたが、真田は敢えてその地を選び小さな酒屋の二階に住んで道行く人に熱弁をふるい、時には当局より排除されることまであったという。済世第一幼稚園はこの年に真田によって創立された北九州市で最も初期に作られた幼稚園である。真田は大正元年（一九一二）に済世軍設立の宣言をしているが、そこには次のように記されている。

宣言

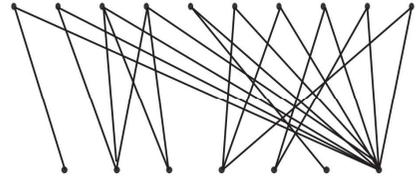
- 一、天照大神ヲ敬シ奉ル事
 - 二、歴代天皇ノ御遺訓ヲ遵守スル事
 - 三、忠君愛国ノ精神ヲ發起スル事
 - 四、父母ニ孝道ヲ尽ス事
 - 五、聖徳太子ノ御遺訓ニ依リ厚ク仏法ヲ信ジ、済世利生ノ天職ヲ全ウセンコトヲ期スベキ事
- 本領
- 一、仏陀ノ慈光ヲ世界ニ輝カシ以テ人類ヲ救済スル事
 - 二、学問ハ伝教ノ如ク、事業ハ弘法ノ如ク、修養ハ道元ノ如ク、念仏ハ法然ノ如ク、信仰ハ親鸞ノ如ク、伝道ハ日蓮ノ如クスベシ

この宣言の最初に忠君愛国を掲げているが、これについて東京帝国大学の文学博士である

加藤玄智は真田が熱烈な愛国者であり、独特の神祇観を持っていたと述べて¹⁰²いる。キリスト教への対抗心も強く、大学時代からの六友会の同志であり同じ真宗の僧侶で唯識を学ぶ臼杵祖山に、当時のキリスト教が天皇に不敬な説法をしていると憤慨する書簡を送っており、その中で「君如何となす。国家タヲレナバ仏法タヲレン、仏法思想コハレナバ国家コハレン、我国神代よりの大和民族の思想を打破せんとす。法兄如何とす。」¹⁰³と、真田の活動がキリスト教への強い対抗意識による怒りの活動であると表明している。またこの宣言の「本領」には活動の基本として天台宗や、真言宗、曹洞宗、浄土宗、真宗、日蓮宗の良いところに学ぶ姿勢を示しているが、ここから島地黙雷と同じように他宗と対立せず仏教徒としても社会のために尽くそうという姿勢がくみ取れる。

真田の教学理解は豊前学派のものであるが、この学派は信仰を得た後の正定聚に信心正定業と称名正定業の二つの願力の発露を説く。信心正定業は信心として衆生の上ではたらいっている名号のことで、称名正定業とは願力の発露として衆生の上に称名としてあらわれ出ることをいう。そしてそれは東陽円月によれば現生十益として展開するものであり、その現生十益の配当は次の図に表される。¹⁰⁴

- (一) 冥衆護持の益
- (二) 至徳具足の益
- (三) 転悪成善の益
- (四) 諸仏護念の益
- (五) 諸仏称讃の益
- (六) 心光常護の益
- (七) 心多歡喜の益
- (八) 知恩報徳の益
- (九) 常行大悲の益
- (十) 入正定聚の益



- (一) 守師教不断取故
- (二) 触光柔軟願益故
- (三) 所領法徳内薰故
- (四) 漸仏菩薩冥慮故
- (五) 恐汚祖承恩願故
- (六) 以仏法為常主故
- (七) 住正定聚之教故

円月自身もこの教学理解から孤児の救済、ハンセン病患者や同和問題などの差別問題に積極的に取り組んでいる。東陽学寮の出身者の多くが円月を見習い様々な社会実践活動を行っており現在でもその活動が高い評価を得ているが、真田もこの円月の立場を引き継いで活動したのである。ここでは還相回向が重視されており、

また出てきて粉骨砕心報国のために奮闘するのじゃ、それ還相回向じゃ、お同行わかるかの、慈悲あるがゆえに涅槃にとどまらず、智慧あるが故に生死に住せずだ。この味がキリスト教にはないのじゃぞ¹⁰⁵

と、先に浄土に行った者達を喜ばせるために、国のために奮闘することを求めている。

真田は大正十五年（一九一五）に五〇歳で亡くなるが、濟世軍はその後六十三カ所の支部、七カ所の幼稚園、四十数校の日曜学校、二校の女学校、一カ所の免因保護事業、十数万の信者を獲得するに至った。これだけ大きな活動になったのは真田が布教に非常に熱心

であった点が大きい。藤井健志³⁰は真田の実家である浄円寺に関係する人や東陽学寮の寮友が活動の拠点として機能したことをその理由として挙げている。しかし実践の拠点が各地にできたにしても、その活動が実を結ぶにはそこに民衆を引きつける何かが必要ならぬが、その時代は第一次世界大戦と重なっており、日本が連合国の一員として戦争に参加することができるようになったという自信と、負けるわけにはいかないという列強の支配への危機感があり、そのような日本を取り巻く社会状況が「国家のために何かをしなければならぬ」という強い社会全体のエートスとなり、その中で展開された濟世軍の活動が誰でも参加しやすく時代にうまく合致していたために、急速に参加者を集めたと思われる。

真田の時代は自由な言論がみられはじめた時代であった。親鸞理解の上でも、倉田百三の『出家とその弟子』（大正六年、一九一七）の親鸞主義や、近角常観の求道学舎、浩々洞の流れを組む学者の精神主義、暁鳥敏の香草舎、青年僧侶らの黒衣同盟、野々村直太郎の『浄土教批判』（大正十二年、一九二三）などさまざまな言論がみられる。このような時代において濟世軍の顧問であった前田慧雲と高楠順次郎の意見も対立しており、前田が濟世軍は布教伝道に軸足を置くべきとしたのに対し、高楠は従来の寺院の説教を路傍に持ち出すのではなく社会運動や労働運動にも積極的であるべきと主張している。そしてそのような自由な言論は真田の死後に問題を引き起こすことになる。濟世軍がその精神的支柱を失ってすぐに、構成員の中に混乱がもたらされるようになったのである。濟世軍の中に様々な親鸞理解が入り乱れ、さらに布教の場に新しい政治的解釈が持ち込まれると、各地で悶着が引き起こされた。顧問の前田や島地大等らは真田を失った濟世軍は解散もやむなしと

いう立場であったが、真田の弟である真田慶順を第二代の主管として済世軍は一応の再出發をした。しかしそのメンバーは布教伝道を主とする者と社会運動を主とする者とに別れ、また東京では昭和二年（一九二七）に勝手に済世軍青年部なるものが結成されて自主的に活動するようになるなど、内部から崩壊し始めた。その青年部が採択した独自の綱領は、以下のようなものである。

一、我等は仏陀の大精神に立脚し互助敬愛の理想社会の建設を期す。
二、我等は民衆に奴隸的觀念を扶植し、その自覚と向上を阻止する封建的既成教団の改造を期す。

三、我等は大衆の生活を窮迫せしむる不合理なる社会制度の改造を期す。
彼らはこの綱領に沿って無産運動の活動を開始し、本願寺の方針に反発し意見するようになるなどしたため、済世軍の他のメンバーと対立するようになる。混乱により彼らはしばらく活動を自粛したが、各地に同じような青年部が自然的に発生し、次第に「ブルジョア既成教団の排撃」¹⁰⁷など、その主張は過激を極めていく。これ以後の済世軍は内部において保守派と革新派が闘争を繰り返し、共産主義者の除名という形で一旦落ち着いたが、その後に残ったのは国粹主義による侵略戦争を肯定するだけの集団であった。

真田の済世軍の活動の経験は現代の我々の実践活動にも大きな参考となるであろう。一定しない教学の中で実践活動が行われる際に、布教活動がその中心となればそこでは教義理解の相違により対立が起きることもある。またもし社会実践活動を中心とするならば、その方向性が社会変革の政治運動に向かう可能性があり、そこには保守派や革新派などの対立が生まれる。そのために活動を行う際には他のメンバーの教義理解に対する柔軟さを

持ち、問題意識を共有し、その活動の方向性を共有することが必要である。そしてその活動を支える人間観を親鸞の教義から学んでいくことが大切と言えるだろう。

- 1 龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史』（龍谷大学）、一頁
- 2 藤田真証「承応の閲牆の一試論」（『印度学仏教学研究』五五卷第二号、二〇〇七年）、七二―四頁など
- 3 『真宗全書』（五〇）、六八頁
- 4 同、五〇頁
- 5 同、五六頁
- 6 同、五七頁
- 7 神子上恵龍「真宗仏性論の諸説と批判」（『真宗学』第一三・一四合併号、一九五五年）
- 8 前掲『龍谷大学三百五十年史』、一一〇頁
- 9 『真宗全書』（六〇）、一一頁
- 10 『真宗全書』（五〇）、三〇八頁
- 11 『真宗全書』（六〇）、一二三頁
- 12 『註釈版』、九八七頁

- 13 同、一一二六頁
- 14 赤松連城「真俗二諦の論理」(『興隆雜誌』第一号、一八七九年四月二四日発行、二丁右)
- 15 神子上惠龍『真俗二諦觀』(顯道書院)、五六頁
- 16 『真宗全書』(五〇)、三五〇頁
- 17 大瀛『愚禿鈔仰高記(下)』(光宣寮)、二二丁右
- 18 同、二二丁右
- 19 同、二二丁右
- 20 『真宗全書』(三七)、四五二頁
- 21 大瀛、前掲書、二二丁左
- 22 『聖典全書』(二)、六〇頁
- 23 同、六七頁
- 24 普賢晃寿「助正論の研究：法然の五念五正論と真宗諸学派の解釈・1」(『真宗学』第四一・四二合併号、一九七〇年)
- 25 『聖典全書』(一)、一二六〇頁
- 26 『聖典全書』(二)、六七頁
- 27 僧叡『随聞記卷二』『真宗全書』(二六)、五九頁
- 28 『真宗叢書』(一)、六〇頁
- 29 月珠『大經光讚』『真宗全書』(三)、三八二頁
- 30 普賢大円「豊前学派の行信思想」(『龍谷大学論叢』第二九一号、一九三〇年)、五二頁
- 31 原口針水『王本願講録』(報恩書院)、三六頁
- 32 同、三七頁
- 33 大寂『行信延促』『真宗全書』(五二)、四二四頁、
- 34 『聖典全書』(一)、一三二四頁
- 35 同、七六七頁
- 36 同、九九四頁
- 37 『昭法全』、四五頁
- 38 同、一二九八頁

- 39 『聖典全書』(一)、九一二頁
- 40 同、九一二頁
- 41 普賢晃壽「安心・起行・作業の展開」(『印度学仏教学研究』八卷第一号、一九六〇年)、一五四頁
- 42 『聖典全書』(一)、九五二頁
- 43 同、五二四頁
- 44 同、九七七頁
- 45 「源智上人伝聞の御詞」『昭法全』、七五五頁
- 46 『聖典全書』(二)、九三頁
- 47 『註釈版』、九三〇頁
- 48 『聖典全書』(四)、一〇五三頁
- 49 同、一〇七七頁
- 50 同、一〇七七頁
- 51 大原性実『真宗異義異安心の研究』(永田文昌堂)、二頁
- 52 『註釈版』、一一三九頁
- 53 菅野博史「富永仲基と平田篤胤の仏教批判」(東洋大学国際哲学研究センター『国際哲学研究』別冊六)、二九頁
- 54 内藤湖南『大阪の町人学者富永仲基』(青空文庫)参照
- 55 加上説は『出定後語』の「教起前後」の章などにみられる。
- 56 『惺窩文集』、滝本誠一監修『日本経済叢書』(三三)所収
- 57 『真宗全書』(五九)、五〇八頁
- 58 『本居宣長全集』(一〇)(吉川弘文館)、一三一頁
- 59 信楽峻磨「真宗における真俗二諦論の研究(その二)」(『真宗学』第六五号、一九八二年)、一頁
- 60 「明治真宗私塾一覧」『龍谷大学論叢』第二九三号、一九三〇年参照
- 61 『聖典全書』(二)、八四二頁
- 62 礪川全次『日本人はいつから働きすぎになったのか』(平凡社新書)参照

- 63 『日本農書全集』(九)、九頁
- 64 上寺・下寺との関係については、「上寺中山共申候と申は、本山より所縁を以、末寺之内を一ヶ寺・式ヶ寺、或は百ヶ寺・千ヶ寺にても末寺之内本山より預け置、本山より末寺共を預け居候寺を上寺共中山共申候」(「公儀へ被仰立御口上書等之写」(『本願寺史』)と、下寺が本山へ寺号・木仏・絵像・法物・官職・住持の相続等を願い出るときに取り次ぎをするのが上寺であり、また下寺を管理統制して、下寺に違法がある場合、軽罪は上寺が罰し、重罪は本山に上申して裁断を仰ぐと規定されていた。
- 65 『日本農書全集』(九)、八九頁
- 66 『日本農書全集』(三三)、七七頁
- 67 斎藤修「大開墾・人工・小農経済」(速水融・宮本又郎編『日本経済史Ⅰ 経済社会の成立』(岩波書店)、一九八八年)
- 68 大島真理夫編著『土地希少化と勤勉革命の比較史』(ミネルヴァ書房) 参照
- 69 石井良助『長子相続制』(日本評論社) 一九五〇年、九五頁
- 70 ボクホベン『葬儀と仏壇』(岩田書院)
- 71 児玉識『近世真宗の展開過程・西日本を中心として』(吉川弘文館)
- 72 鏡如「六五〇回大遠忌消息」(明治四四年四月一七日)
- 73 普賢晃寿「覚如教学の特色」(『真宗学』第五〇号)には、当時本願寺教団が置かれていた社会的状況に密接に関連して平生業成、信因称報が説かれたと論じる。
- 74 「三条教則」について解説する書籍は多数出版されている。このうち一〇一点が『三条教則衍義書資料集』に収録されている。
- 75 性海『真俗二諦十五門』(竹田書写堂)、五頁
- 76 同、八頁
- 77 同、八頁
- 78 同、九頁
- 79 同、八頁
- 80 同、五頁
- 81 瑕丘宗興『真宗二諦弁』(光西寺藏版)、三六頁

- 82 信楽峻麿、前掲論文
- 83 戸塚重基『近代日本の宗教とナシヨナリズム』（富山房）、八九頁
- 84 小林淳子『復刻版令知会雑誌 第一卷』（不二出版）、三五頁
- 85 伊達光美『日本宗教制度史類聚考』（臨川書店）、三七三頁
- 86 『令知会と明治仏教』（不二出版）、四五頁
- 87 二葉憲香『島地黙雷全集第四卷』（本願寺出版部）、二一六頁
- 88 同、二一七頁
- 89 原口針水『六字釈法話（上）』（興教書院）、四七丁左
- 90 赤松連城、前掲論文
- 91 二葉憲香『島地黙雷全集 第三卷』（本願寺出版協会）、二二八頁
- 92 佐々木月樵『佐々木月樵全集第五卷』（国書刊行会）、八五〇頁
- 93 前掲『復刻版令知会雑誌 第一卷』、二頁
- 94 『聖典全書』（二）、六八三頁
- 95 前掲『復刻版令知会雑誌 第一卷』、七頁、四五頁
- 96 中西直樹・近藤俊太郎・中川洋子共著『令知会と明治仏教』（不二出版）、三頁
- 97 是山恵覚「弥陀の救済とは何ぞや」（『六條学報』第一六五号、一九一四年）
- 98 是山恵覚『紀念の法縁』（興教書院）、二七頁
- 99 本願寺史料研究所編『本願寺史』（本願寺出版社）、三六七頁
- 100 同、四八七頁
- 101 大日本仏教済世軍『真田増丸先生言行録』（大日本仏教済世軍文書宣伝部）、一五頁
- 102 同、二八〇頁
- 103 同、一二七頁
- 104 東陽円月『真俗二諦弁』（岩垣建平）一四丁右
- 105 関藤静照『日月を失なふ者』（大日本仏教済世軍文書伝道部）、五六頁
- 106 藤井健志「大日本済世軍の展開と真宗教団」（『東京大学宗教学年報』（三）、一九八六年）、三九頁
- 107 「内的矛盾に悩む者」（『中外日報』昭和六年五月三〇日付社説

第三章 信仰と実践

第一節 真俗二諦の再考

真俗二諦の論理は戦後に強い批判を浴びたが、戦前に説かれたものの中には現代でも通用するさまざまな実践論の構造が論じられていた。多様な説があれども真諦の部分は基本的には弥陀回向の信心を受け止めたことによる安心であって、そこからのようにして実践論を導き出すのかという難問に多くの学者が向かっていったのである。当時の真宗の熱心な信者であり実業家でもある五代目伊藤長次郎は社会実践活動に積極的で、その財をなげうって小作人救済のための信用組合を結成し小作人の生活向上を図ったが、この時代の真俗二諦の論理の混乱をみかねて『真俗二諦観集』を作成している。これには、小泉了諦（一八五一〜一九三八年）、雲山龍珠（一八七一〜一九五六年）、金子大栄（一八八一〜一九七六年）、是山恵覚（一八五七〜一九三一年）、鈴木法琛（一八五二〜一九三五年）、藤岡勝二（一八七二〜一九三五年）、斎藤唯信（一八六五〜一九五七年）、富士川游（一八六五〜一九四〇年）、谷本富（一九六七〜一九四六年）、花田凌雲（一八七三〜一九五二年）、山邊習學（一八八二〜一九四四年）、野々村直太郎（一八七一〜一九四六年）、羽溪了諦（一八八三〜一九七四年）、杉紫朗（一八八〇〜一九四七年）、日下大癡（一八六八〜一九四九年）、利井興隆（一八八三〜一九四五年）、高楠順次郎（一八六六〜一九四五年）、多田鼎（一八七五〜一九三七年）、椎尾弁匡（一八七六〜一九七一年）、弓波瑞明（一八六七〜一九三一年）、梅原真隆（一八八五〜一九六六年）、島地大等（一八七五〜一九二七年）といった新進気鋭の学者たちの真俗二諦の論理が集約されており、大変貴重なものとなっている。この書は二種類が存在し、初版の始めには伊藤が、

此題目相選み候趣旨は、近来真宗教徒にして俗諦の修まらざるもの有之候て遺憾此事

に存候、元より信者の罪なるべしと雖も又或は研究の不徹底にもよるかと被察候に付、其間の關係を明にし真宗信者として恥しからざる俗諦を全ふせしむる資料に供し度次第、偏に仏恩報謝の一助にもとの心底に御座候。一

と述べていて、真宗の信仰にある人が社会から恥ずかしい目で見られないことを願って作成されたとある。これはもともと非売品として一部の人に配られたものであったが、当時の人々はこれを喜んで競うように読んだという。これは後に明如の三十三回忌法要を記念して亀川教信と小山法城を加えて出版されることとなったが、その内容は現在の我々に実践活動における教学の大きなヒントを与えてくれるものとなっている。ここではそこに集成される二十数名の学者が考え出した真宗における実践活動の根拠を簡単に紹介する。

・小泉了諦（一八五〇—一九三八年）

廃悪修善は仏恩報謝の思いとして行われるもので積極的であるべきである。安心があれば罪惡の果は恐れずともよく、そこに報恩謝徳の念が伴うはずである。そのことは「下至一念は本願をたもつ往生決定の時刻、上尽一形は往生即得の上の仏恩報謝のつとめ」（口伝鈔）、「信心歡喜乃至一念のとき即得往生の義、治定の後の称名は仏恩報謝のためなり。」（最要鈔）、「一念の信心發得以後の念仏をば自身往生の業とはおもふべからずひとへに仏恩報謝のためと心得らるべきものなり」（御文章）とあることからわかる。和讃の「助正ならば修するをばすなはち雑修となづけたり、一心をえざるひとなれば仏恩報ずるころなし」は称名以外を取ってはいけないということではない。読誦も觀察も礼拝も讚嘆供養も大切である。助正の正は正定聚の正因たる信心の体で、それが御恩に向かうときは信海流

出の報恩行となる。この和讃は往生についての正因を言ったものであるが、助業を廃止せよということではない。¹²

・雲山龍珠（一八七一―一九五六年）

廃悪修善は本願文にも説かれる論理であって積極的になされるべきである。真俗二諦は本願文に根拠があり、真諦は「設我得仏」から「不取正覚」、俗諦道徳をすすめている文は「唯除五逆誹謗正法」である。已造撰取、未造抑止であって、ここでは未造の逆謗二罪を造ってはならぬ、充分努力せねばならぬと信後の造罪を戒めているのである。その善悪の根拠となるのは、『大無量寿経』の悲化段の五善五悪が基本であって、世間の道徳を守ることもまた大切である。俗諦門の罪悪とは法律上及び道徳上の罪悪でもある。信仰の力は俗諦道徳を実行する原動力となる。その根拠は現生十益にあり、その三番目は転悪成善の益で、悪はやんで自然に善が行われるのである。東陽円月の『真宗掟義』には、真諦門の信仰が原動力となって俗諦道徳を実行させるとあるが、これを取るべきと考える。¹³

・金子大栄（一八八一―一九七六年）

廃悪修善から信仰につながることもあり、また信仰が廃悪修善につながることもある。しかし世間道を重んずる者がかならずしも信仰に入るとは限らない。また逆に真諦をえるものが必ずしも俗諦を作意するものでもない。初めて出世の法に接するものは、その無上の価値に高揚して世間的価値を軽視することもある。しかし生活価値を愛するものを愚とし、世間の善を重んずるものを冷笑することは、自分が現に世間にあることを忘れるもの

である。静かに自己を反省すれば、依然として幸を求め不幸を厭うものであって、このことは未信者と何ら変わらない。そうであるから未信者の世界における是非善悪を尊重し、それに随順することこそ自然の道である。特に信仰に生きるものには、それだけ世間の善に順うだけの余裕と力が与えられるはずである。✦

・ 是山恵覚（一八五七―一九三一年）

真宗には信徳の発現で必ず倫理道德が実行されるという説と、信仰と道德は関係が無いという二つの説があるが、これはともに極論である。なぜならもし必ずなされるとするならば、完全な徳の発露ということになり、そのような人は現在どこにも見当たらない。また関係が無いとするならば、真宗の信仰は社会から全く権威のあるものとみなされないであろう。そこで親鸞の罪悪感から実践の根拠を示すことができそうである。親鸞の罪悪感には寛容なものと厳格なものがある。『歎異抄』は罪悪を許すことが述べられて寛容であり、『消息』は厳重なる制御が示されている。これらの二つは正反対のようであるが、実は同じ事を言っているのである。『歎異抄』は自力に執することを破して、いかなる罪悪も恐れずとも良いという弥陀の救いを信じることの真面目を顕し、『消息』は獲信後の用心を顕しているのである。つまり罪悪感の寛容なものは安心を、厳格なものは行儀を示しているのである。♫

・ 鈴木法琛（一八五二―一九三五年）

乃至十念は往生一定の後に発動する称名念仏ならびに身口意の三業にあらわれる仏恩報

謝の起行である。つまり信仰の上で、初一念後の後続においては弥陀の願力の発露が念仏の行者の三業に及ぶのである。したがって、自然に廃悪修善の行動がなされていくはずである。真宗の教えを報ずるものは、『大無量寿経』の仏説を体得し、戦々恐々として日常生活生産業の間にも如来の光明を転化しないわけにはいかない。悪人正機の大悲を誤解して、仏誠を蹂躪してはならない。親鸞聖人はこの仏意を伝えるために、所々に勸善懲悪の語を示されているのである。⁹

・藤岡勝二（一八七二～一九三五年）

念仏には一切の善が収まるのであるから、念仏道には廃悪修善が含まれるのは当然である。最高善は念仏であって、これは絶対として道德の頂上にある。そのもとに一切の道德が生きねばならない。親鸞聖人の消息には終始道德的反省が見られるのであるから、我々もそれに習うのは当然である。和讃に「願力無窮にましませば罪業深重もおもからず仏智無辺にましませば散乱放逸もすてられず」とあるからといって、罪業深重や散乱放逸を信仰の必要条件のように思ったり、悪人正機だから悪人でなければと考えるのは間違いである。悪人正機とは如来の大悲を表したもので、ただ不思議の力を信ぜよという如来大保証の言葉である。要するに人道は大切であり、真に向上させなければならぬのが我々の本務である。しかしそれを我々はふみ損なうこともあり、それがいかに恥ずかしく悲しいことであるかを知らせるのが仏智である。¹⁰

・齋藤唯信（一八六五～一九五七年）

信心には四つの理解が伴うので、それにより廃悪修善が為されるのは当然のことである。一は人間受生の幸福を喜ぶとともに、此世一生の間は、人の人たる道を守ろうと、因果応報の道理より我が身を慎まねばならないということである。二は自己修行の困難を思い、弥勒の苦勞と比較してわずか五十年、百年で仏のさとりを開かせていただけの御恩を思つて、命のある間は人たるの道を立派に守るよう心がけねばならぬということである。三には仏陀の教誨を大切にすることであり、悪事をしてはいけなさと積尊が言われていることを大切に、唯除五逆誹謗正法の教誨を大切に、倫道を踏み誤らないよう心がけるべきということである。四には神仏に見られているという意識をもつことである。*

・富士川游（一八六五〜一九四〇年）

道徳と宗教は関係性が深い。宗教は道徳の次にあらわれる心の働きであつて道徳を超越したところに宗教があることはもちろんだが、宗教は決して道徳を無視するものではない。道徳とはその根本を生物学的に見る時は、全く自己保存のはたらきに属するものである。自己を保存していく上に必要なことであるから、道徳は自律的に行われる。宗教もこれと同じであつて、自己保存のはたらきに属する。むしろ道徳の基礎なくしては宗教は決して起こるものではない。したがつて宗教において廃悪修善を行わないほうが不自然である。

・谷本富（一九六七〜一九四六年）

真宗では倫理道徳を言う必要はないが、人として廃悪修善はなされるべきは当然である。教行信証には俗諦門について触れるところはない。俗諦門を重んじたのは親鸞ではなく蓮

如からである。真宗では本来倫理道徳をいう必要はない。しかし倫理道徳が無用ではなく、人間であれば人間の道を行くのが当然である。倫理道徳は、実は曖昧な概念ではつきりせず世間の仁義というのは極めてぼんやりしている。しかし真宗と倫理道徳を別々にみれば、何となく頼りないような気がする。強いて言うなら信後の利益において、信仰のある人は弥陀如来をまねるようになり、この世においても極樂を理想とするように思う。これを私は極樂模倣論、弥陀模倣論と呼んでいる。こ。

・花田凌雲（一八七三〜一九五二年）

我々の日常生活は弥陀回向の大信心の反照でなければならぬ。すなわち大信心に導かれた日常生活でなければならぬ。我々の日常の心まかせの生活は、煩惱の生活である。この煩惱生活を改善して、できるかぎりの精進努力を払って信仰の生活をするのが理想である。煩惱は許される教えではあるが、煩惱を肯定する教えではない。如来の大悲の前には、少なくともこれを制御しつつ生活することが大切である。信仰生活は普通の社会道徳に超越して更に高尚で健全で、根基の固い宗教味に成り立った道徳生活でなければならぬ。それは宗教信念の発露であり宗教の実践であって、普通の社会道徳よりも一層内容の豊かな美しいものがなくてはならない。人間生活の良否は往生に関係がないと考えるのは横着心で、怠慢である。法悦に導かれた生活は、如来の至誠と慈悲に染められた無上大利を悦ぶのであり、藍に染まれば青くなるのが当然であるから、我々の日常生活にその至誠と慈悲が現れないはずは無い。朱に染まれば赤くなり、それが現れないとするのは貪愛瞋憎の雲霧に覆われているからである。これには二種深信を理解する必要がある。我々はど

こまでも煩惱具足であり虚仮不実を恥じ入るほかはない。そこに言うまじき事を言いという反省の生活がある。これを機の深信という。しかしそこには尊い賜りものの法悦の生活があるのである。法悦からは勇猛精進にして喜悦と勇気を得るのである。これを法の深信という。しかし私にはそのような自省心も勇猛心も起こらないからといってその信心が不现实という訳ではない。それは自分の根機が拙いからであり、根機の勝れた方を理想として廃悪修善を励むべきである。逆に開き直って煩惱具足だから凡夫だから悪いのは当然だと少しも反省も努力もしないのは、「毒は食え食え薬がある」という態度であって、これは二種深信から起こる態度ではない。こ

・山邊習學（一八八二〜一九四四年）

思惟を超越する弥陀の救いの働きは意業となり、次にただちに我々の自覚できる世界に現れて智情意となる。すなわち智となって自らの批判となり、情となって慈愛となり、意志となって道義の力となる。智はどこまでも内省の光となり、情はいつもふくやかなる聖なる湿ひとして荒れずさぶ心を温め、意志は弱い魂を奮い起こして勇ましく自己の生活を整理し、また多の為に善をなすことに勇み進む原動力となる。信の人は聖なる領野を見る眼を与えられた人であり、様々なことに敬虔に頭を下げることでできる心を持つ人である。世俗諦の意義は、仏心の所有者の生活表現であり、仏国土の建設にいそしむということである。これがすなわち「他力の信を得ん人は、仏恩報ぜんためにとて、如来二種の回向を、十方に等しくひろむべし」のこころとなるのである。¹²

・野々村直太郎（一八七一〜一九四六年）

真俗二諦から真宗の実践論を考えるのは、非伝統的珍思想に他ならない。二諦相依の關係に必然性はない。この非伝統的珍思想には二類がある。一つは副産説、もう一つは提灯説である。副産説とは信心の副産物として、後続に弥陀の願力が三業に発露して自然に廃悪修善が行われるとする乱暴な現世利益説である。提灯説とは信仰の前にも人倫道德があり、信仰の後には一層それが守られるようになるものである。これを喩えるならその人倫は提灯の紋のようなものであって、灯が点る前にも紋はあるが、信仰の灯が点れば紋がはつきりするようなものである。これは学説と言うよりも頓智であって、灯火を俟たなければそれ自身は暗黒ということになる。世間を見よ。王法仁義は信仰を俟たずして立派にその存在の意義と価値を発揮しているではないか。世界の宗教を見よ。そのどれもが積極的に廃悪修善を行っているではないか。廃悪修善や倫理道德は真宗の信仰によらずとも人として当然なされるべきことであって全く関係のないことである。こゝ

・羽溪了諦（一八八三〜一九七四年）

真宗は救済教として極度に達したものである。もしその救済に倫理的条件が付加されて、善人のみを救うとか、心の清らかなもののみ助けるとかいう神仏であれば、神仏と自己との距離が遠ざかることになり、到底その救済を体験することはできなくなる。逆に神仏としても善悪邪正の差別相を超越して救いの手を垂れるのが理の当然のはずである。しかしこのような「善悪超越の絶対救済」の意義とは別に、「悪人正機の本願」を誤解してはいけない。真宗の超道德的救済は、救済者たる阿弥陀如来に最高の価値と理想をおく。そして

それは絶対善を認めることによって成立しているものであり、反道德的意義を含むものではない。親から「お前は病身なのだから、決してあくせく勉強することは要らない。充分ご馳走を食べてのんきに養生するが良い。」と言われているのと同じであって、親の胸の内を考えるなら親不孝はできるはずはない。末灯鈔の明法房（弁円）の話には、親鸞聖人が本願ぼこりの邪義に訓戒したものが残っている。ここには信心獲得した者が悪を厭い捨てる道徳生活が実現すべき必然的關係が明らかにされている。善慧大士の話のように、信仰の上では積極的に濟世利生の生活をすべきである。¹⁴

・杉紫朗（一八八〇～一九四七年）

小さな隙間に生える植物に生きんとする力があるように、人間にも生きんとする強い力がある。そしてその生きんとする力が行き詰まった所に、仏によってその行き詰まりが転回されるとというのが真宗の信仰である。それは仏心を強く感じる心となって、恩に向かつて報いようとする心となるのは必然である。人間には感恩の力があるのである。感恩の力に動かされて世間の仕事をする場合には、仏法をあるじとしなければならぬ。なぜかといえれば仏恩を感じることが念仏であって、念仏は仏法をあるじとしているからである。絶対の仏の前に出ると、有限相對に執着する迷界の凡夫は善悪共に悪であり、利他利己共に面白からぬ利己的なものである。ここに慚愧があり、これは煩惱の自己を捨離したということである。捨離するといっても、なくなつたというのではない。存在のままにそれを自己の教導者としないのである。少なくともこれを導きとすることの如何に醜いことであるかを懺悔させられているのである。自己を捨離するということは、同時に仏意のみを仰ぎ、

救済の仏意に随順したということである。その相続はこれを憶念し歎喜し念仏することであつて、自己の三業はその仏意から離れることはできない。人生には文化要素としての道徳、法律、芸術、学問などがあり、これらを完成することによつて人生を莊嚴することが仏意に随順するということになるのである。尤も人間の考えたものには間違つたものも価値のないものもあるが、仏意に随順し仏徳を思念することの深まりによつて、洗練され淨化されていくはずである。こゝ

・ 日下大癡（一八六八〜一九四九年）

本願の信行には三がある。第一は安心、第二は報恩行、第三は師徳報謝である。安心は二種深信であり暗黒感と光明感の表裏、止揚相反の関係であつて、それが同時に調和されて一心に存在する。その信決得の上から、恩徳の感激により、報恩謝徳の称名念仏と、師徳報謝の行行へとつながっていく。これが実践のために有力な増上縁となるのである。その活動は大別すれば止悪と作善であり、それが時代と場所との事情によつて、その宜しきに随う。止悪作善の二方面よりの当然の人道を發揮するのであつて、その本質は真宗の信仰をまつて始めて存するものではない。信仰の有無にかかわらず、人間として生まれたと同時に求められるものである。もし人間生得の美德を否定するならば、宿善未開發の機は悉く反道徳的な動物群とみなされるであらう。そのような教えであれば、たちまちに真宗は国家社会の蠱毒とされるだらう。こゝ

・ 利井興隆（一八八三〜一九四五年）

親鸞は「悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと。」とあるように、人間のありのままの生活を営まれた。それを驕慢ではなくて、最も謙虚な慚愧と反省の生活をして、弥陀の慈悲を仰いでおられた。それを表すのが『末灯鈔』にある「わざとすまじきことどもをし」の言葉である。人間の世界にはもともと人倫があるが、これに信仰が加わるとその人倫が鮮明になるのである。いわば提灯には紋があるが、火を付ければ紋が鮮明になるようなものである。家を構えて家庭が円満であれば、御法義の相続も出来る。信心が広まることで形作られた社会または国家であるならば、決して相争うことがない。そしてますます「自信教人信」を以て仏法を守護して、自利利他の大事業を増進していくことができる。こゝ

・高楠順次郎（一八六六—一九四五年）

仏教は極端の教えでなく中道の教えである。順世享楽主義も厭世苦行主義も極端であつて、その両極端から離れた中道が理想である。親鸞聖人は「俗にあらざる真にも非ざる」と言われた。もし俗が俗ばかりであれば、世の人と何の異りもない。もし真が真ばかりであるならば、世の人と全く異なつて世と相容れないことになるかもしれない。たとえ真と俗とがいかなる関係があろうとも、また一切その関係がないとしても、真も必要であり、俗も必要であることは何人も争うことは出来ない。その上で信心を以て本とするのが真宗の教えであるから、真をもつて始まらなければならぬ。真宗の教義は真に始まって真に終わるのであるから、信心を以て本とし、真諦をもつて終始するのが本義である。この信念生

活がそのまま俗諦的表現となるのである。唯だ仏の大願業力の意向に依つてのみ真俗二諦は有効に発動し得る。こゝ

・多田鼎（一八七五—一九三七年）

我々の生活の規範を定めたのは『大無量寿経』の「悲化段」である。「悲化段」の最初にあるのが浄土往生をすすめる仏誠であり、それを受けて「今は世人薄俗にして」から「敢えて遺失せじ」までの主部が述べられる。真実は虚仮不実の我々の凡小の生活において尋ねることはできない。ただ如来の上に真実があり、如来はそれを衆生に与えたいとされている。その真実の顕現に二つがある。一つは南無阿弥陀仏の名に籠めさせられた如來自身の生命を我々に施したまう教と、もう一つは我々の現実の環境に対する規範を授けたまう教である。前者が『大無量寿経』の大部分であつて、後者が「悲化段」にあたる。この「悲化段」は後人が『大無量寿経』に挿入したと論ずるものがあるが、それはただの憶測で何の根拠もない。真宗は親鸞の読まれた『大無量寿経』によつて立つており、親鸞は『教行証文類』にこの「悲化段」を引かれている。この「悲化段」は第十八願の本願の抑止門にあたり、本願成就文の抑止でもある。本願の抑止は阿弥陀仏に、成就文の抑止は積尊に帰すべきである。仮に本願と成就文がともに積尊に帰すものであつたとしても、『大無量寿経』における積尊の開説はすべて阿弥陀仏の御旨であるから、二尊一致の思し召しと知らなければならぬ。この抑止は、親鸞が『教行証文類』と『銘文』に積して、我々衆生の極悪の本質を示し、その本質こそ本願回向の対機であることを論されたものであるから、その本旨は世間生活の規範のためではなく、正しくは回向の真実を信受させるための御語であ

る。しかしここに我々の極悪の本質に向けての阿弥陀仏の大悲がほとばしっている。唯除の二字はその至篤の血涙である。釈尊はその阿弥陀仏の大悲を承けて我々の現実を悲しまれて「悲化段」を説かれた。したがって仏の能説の立場からすれば「悲化段」は如来の大悲そのものであって、ここには因果の道理に基づいて消極的に我々の現実の生活が三毒五悪の因によって五痛五焼の果を生じることを論じ、積極的に三規・四誠・五善・六行の行修を勧められているのである。こ。

・椎尾弁匡（一八七六～一九七一年）

如来の光明は一切衆生の心想事成に輝いて、時や場所や何人を選ばず、我々の喜びや悲しみ、瞋恚、愚痴、貪欲を照らして下さる。一切に遍く涉って光となり寿となり力となり進化する無量の智願力であって、すなわちこれが一切の生きるものを成就し救済して活かそうとされる大願業力でもある。その大願業力を様々なことに感じることのできる人ならば、その人の血の中に大願業力が躍動することを感ずるはずであろう。こ。

・弓波瑞明（一八六七～一九三一年）

本願文に抑止があることの意味は抑止のための抑止ではなく、全く撰取のための抑止である。しかし悪人正機の本意を誤り、信後にいかなる悪事をはたらいても構わないといったような心得違いをしたならば、超世無上の法を傷つけることになるだろう。それで釈尊は唯除逆謗の抑止を添えて、信後の行業を戒められているのである。もし信後の行者にしてみだりに罪惡を犯し、法律に背くものがあつたならば、それを社会が保護するはずはな

い。社会に悪影響を及ぼすのであれば、本願の流通に大障害を来すこととなる。それで積尊は抑止の誓意を開いて五善五悪等を説いて行者の造悪を戒め、作善を勧められるのである。悪人正機というのは、阿弥陀仏が罪悪を好まれて悪人救済を正所被とするのではない。悪人は自己の力でも諸仏の力でも到底助かる因縁がないから、ここにこの憐れむべき衆生を救わんとして、無上殊勝の誓願を起こされたのである。逆謗の輩でも、回心懺悔して仏願に乗ずれば、信心の徳として、性格が一変して、自ら人間の道も守られることとなるであらう。と

・梅原真隆（一八八五～一九六六年）

信仰と一般生活はまず分化して考えるべきである。宗教をして国法および道德と分化されたのは親鸞聖人の卓抜した批判であって、これは真宗が宗教としての純真性を示している一大特徴といえる。しかし分化というのは分裂ではない。分化はそのまま統合されなければならぬ。それぞれに正しい立場を与えることによって、全体としての人生を活かす有機的関係となるのである。分裂とするならばともに両者の真面目を傷つけるのみならず、やがて人生をあやまり生命をそこなうに至るであろう。反省すべきは真宗の教徒が一般生活に無関心であることである。それはただ無邪気な無関心というのではなくて、教義についての理解が周到でないのが原因である。つまり未来往生と、他力廻向と、悪人正機という重要な三つの教義についての理解が周到でないところから、この無関心が現れてきているのである。未来往生を現実無視と同視し、他力廻向を外的支配と誤解し、悪人正機を罪悪是認と曲解するから現実の生活に対する誠実を欠き、努力を試みず、道德に背反するよ

うな結果に至るのである。²³

・島地大等（一八七五～一九二七年）

世間法は「王法為本仁義為先」であり、王法とは制度や法律を言い、仁義は倫理道德をいう。これらは解脱生死の出世間法ではないが、宗教的信念の価値は信仰者の道德的生活によって一層これを明了ならしめるのである。真宗の道德的生活は他力全領の宗教的信念が任運に等流露現する信後の報恩的生活にほかならず、仏陀の悲懷に安住し、限りなき恩海に浴しつつ穩順平和なる生活を営むものである。²⁴

・前田慧雲（一八五五～一九三〇年）

真宗には真俗二諦などというものはない。親鸞聖人も蓮如上人もこの言葉を使われていない。真宗の肝要は『領解文』であるから、その意味を篤実に味わって日送りすることが大切である。²⁴

・亀川教信（一八九一～一九五六年）

俗諦流出説のように宗教的信念から宗教的行為が発露するということところは否定しないが、これでは真諦と俗諦の本質を同一視して真諦一元説となってしまう、俗諦が俗諦としての確固たる根拠を失うことになるのではないか。その分化が判然としないのは問題であろう。ただこの一元説にとどまれば、道徳は宗教によってのみ成立し、倫理は信仰の上のみ現れるとの固執を生みやすい。このような立場は宗教を万能と考える者には納得ができて、

普遍的な論拠とはならず、もし篤信者が不注意から人倫に叛くような行為をなした場合の解釈がつかないことになる。したがって道徳に関しては、信後といえどもやはり人間の努力としなければならぬのではないか。努力を抜きにして、信仰の余波や副産物として世間の道が守られていくとは考えられない。蓮如の『御一代聞書』には、「仏法のことわがころにまかせずたしなめと御掟なり。」とあるが、たしなむ心がなければたとえ仏法の上といえども正しく運んでいくとは限らない。たしなむ心とはそこに努力の加えられることを意味するが、その努力は他力により催されるのであって、努力しながら如来に感謝していくところに、信前の人の努力との違いがあるのである。宗教には大体において未来に対する情景が多分に含まれている。ことに真宗は如来の願力により未来に浄土に往生することをその根本とする。未来に浄土に往生すると決定したものは、信一念のその時から白道に足を踏みかけている。その後の人生の一步一步における喜びのたしなみとして、この世の人の履むべき道は、なるべく守っていかなばならない。⁵⁵⁾

・ 小山法城（一八八七〜一九七三年）

真俗二諦について先哲には多くの説がある。それは大体次のようなものである。①併行説。これは不断煩惱は俗諦、得涅槃は真諦であって、この両者の関係は鳥の両翼、車の車輪のごとしという。②流出説。これは帰命と礼拝、信心と称名の関係の如く、真諦より俗諦を流出するというのである。③人間説。これは俗諦をもって本当の人間をつくり、その人が聞名信喜するというのである。④俗真次第の人間説という。⑤一体説。これは道徳即宗教と考えるものである。⑤案内説。これは道徳をつとめ、人間とならんとして落第したときに宗

教に及第するといふものである。道德不可能に至って如来の救いが頂かれるとする。⑥俗真俗説。これは俗諦と真諦とは而二のものとして、相対的に関係を有するとするものであるが、ついには不二にいたって人生に光明を見るところである。故に真俗は不一不二であるとする。真俗二諦の論理の分類は以上のようなものであるが、しかし私は真宗において出世間の宗教の立場と世俗の王法や倫理は別のもつと考えている。故に世俗の法を守る根拠を、本願文や『大無量寿経』の悲化段に置くような説はいかがかと思う。それらはすべて宗教的立場にあるものであり、王法仁義を俗諦とするものとは異なっている。また俗諦流出説や、一体説のようなものは、このように立場の異なっているものを同一の性質のものゝ如く取り扱っているのではないだろうか。これらは思想の混乱である。ここで注意すべきは、出世間の立場と世間の法は相資相依すべきではあるが、出世間の法の性質が世俗化されてはいけな^らいし、また逆に世俗の法の性質を出世間の法と同じてはいけな^らいということである。

以上おおまかにその主張するところを見てみたが、この時代に説かれていたものの傾向は、だいたいこれらに収まると思われる。そのどれもが頷ける説であつて、ここでその一つ一つを批評することは避けるが、信後においての罪悪感が薄く安心の高揚から積極的に善がなされるとするものには注意を要するであらう。なぜなら人間は信後においても罪悪深重の存在であることに変わりはなく、その善はどこまでいっても雑毒の善だからである。ここに紹介した論理の多くが抱える問題は、その背景となる社会の意識の中に差別や戦争に繋がるような思想があつたにも関わらず、それを無批判に受け入れてしまったことにあ

る。現代の我々はその反省の上に立ちながら、常に新しい実践のための論理構造を模索し続ける必要があるだろう。

第二節 揺れる真俗二諦の教学

真俗二諦の論理における俗諦は虚仮の世界に展開される論理であって、時代によってその内容が変化するものである。ここではその一例として、是山恵覚の真俗二諦の論理の變化を追ってみよう。本願寺派の勸学であった是山の残した論考を確認すると、その中には実践について述べたものが多いことに気づく。是山も他と同じく時代の影響を受けて、真俗二諦の関係から真宗教学と社会との関係を模索しているが、是山の立場は伝統的な教学理解を踏まえた上で親鸞の心情から実践の根拠を導き出すものである。まずは山と教団の関係を確認すると、是山は真宗の社会実践に積極的な明如門主から大変に信賴を寄せられ、淳淨院殿（大谷光明）などに講義を行い木辺派侍講として本典を講義するなど門主の一族と深い関係にある。是山が門主が強く推進していた社会実践を教学から支えるのは当然であるが、それとともに広島の地元で積極的に実践活動にいそむ門信徒の存在も大きな影響を与えている。是山の師事した福間浄観（一八二一—一八八八年）は、世羅に近い茂郡大和町萩原の専教寺に住して、頼山陽や山岡鉄舟とも交流があったことが伝わっており開国派³であった。足利義山とともに慧海に師事し、明治維新期には僧侶や門信徒に働きかけて様々な実践活動を強力に推進している。特に普通学の普及に熱心で、京都の普通教校（現龍谷学園）の設立にも関わっているが、福間は困窮する学生に、自らの布教の法札をそのまま学資として与えて勉学を続けさせており、是山も少年時代は大変貧し

く福間のスカウトにより経済援助を受けて学んでいる。明治初期に広島県猫屋町の妙教寺で福間の法話より始まった献金活動は、後に崇徳教社闡教部となり、福間はその総理に就任している。そして教社では襖張り、木炭販売、鋌打ち、縄作りなどの収益によって、広島県や本願寺、国への多額の献金をして度々表彰されている。また、育児院、感化院、保護院などの少年の保護育成事業を行い、教社の事業には福間の門下の観山綜貫、大洲純道などが深く関わっている。教社は明如門主により「崇徳」という名を与えられ、興学・布教・慈善の三事業を重視して学校の運営や様々な慈善活動を行っており、これは当時における本願寺派の実践活動のモデルとして教団からも非常に注目されている。福間が死去した後も教社は存続し、大正期には水害、凶作、地震などで多額の救援金や慰問品を送っており、また福間は晩年に世羅教社財団を設立し、地域の教育改善に多大な貢献をしている。世羅は山あいにある静かな集落であり、当時は米の生産が唯一の生業であったが、良不作の差が激しく、明治二〇年（一八八七）ごろの米の収穫量は県内最低を記録しており、明治四四年（一九一）の調査においても土地生産性が県内最低であった。世羅の地元では収穫を改善し経済的に不安定な状況を脱するために積極的な社会改善運動が行われ、是山もそれに同調して自坊の真行寺に光宣寮を作り自らも地域の子を集めて教育活動を行っている。そこでは貧しい学生にも教育の機会を平等に与えて無償で勉学を教えており、真行寺にはその時の月謝の記録が残されている。

さて是山は石泉学派の教学を承けた福間によって育てられたが、青年期に福間の勧めによつて大分の信昌教校（信昌閣）に入学し、勸学松島善護のもとで空華学派の教学を学んでいる。信昌教校では、是山のもたらす石泉の知識が非常に喜ばれたという。当時学

派が分かれて論戦をしていたとはいえ、そこにはお互いの立つ教学に対する敬意があった。是山の真行寺には、今も豊前学派の東陽円月から是山に宛てた温かい内容の手紙が残されており、理長為宗のために学僧達は伝統教学の殻を打ち破って時代に適応した新しい教学を模索しようとしたのである。是山の教学は行信論は空華学派、仏身仏土観は石泉学派と考えられがちであるが、必ずしもそうではない。たとえば行信論について、

今謂く、行卷一部の物体を顕示せんが為に諸仏称名之願と標挙す。即ち第十七願名を標して、諸仏所讚の法体名号是れ今所明の大行なりと示すものなり。而して法体名号は常に普流行して、衆生に称せしめつつあるものなれば、自ら能行亦大行なる義を存せり。子註の二句即ち此の義を示す。抑第十七願に二途あり。所讚を全うじて能讚とすれば是れ教、十方諸仏各々弥陀仏徳を嘆じて衆生を教化するが故に『御消息集』に「一、諸仏称名の願とまふし、諸仏咨嗟の願とまふしさふらふなるは、十方衆生をすすめんがめときこえたり。また十方衆生の疑心をとどめん料ときこえてさふらふ」とあるが如し。(是一)。能讚を全じて所讚とすれば即ち行、諸仏の讚嘆も亦名号の威力本仏の口業説法なるが故に。唯信文意に「十方世界普流行といふは、普はあまねく、ひろく、きはなしといふ。流行は十方微塵世界にあまねくひろまりて仏教をすすめ行ぜしめたまふなり」とあるが如し。〇〇

とあるのは空華学派の教学であるし、また、行信同く選択本願と称すといへども、第十七、八願の通目には非ず、之を第十七八両願に分つは、これ内に徳義を開くものにして、同く第十八願義とし、名て選択本願と称し、以て外諸行非本願になるに對して、弘願真宗を立るなり、(中略)聞信する一念

の処に仏因を領受す。仏因は是れ願と行とにして、而して願は行に撰す、即ち是れ一の行なり、之を広にすれば六度万行、之を中にすれば五念二利、略撰すれば一句の尊号、即ち万行五念はこれ一句の南無阿弥陀仏、尊号豈称名に局んや、流れて称名となるも、初發起一念所領の仏因たる大行、決して是れ一箇の称名行に非るなり。〇

と述べて、仏願力の流発が称名だけでなく他の行業にも及ぶ可能性が示唆されている点は、当時の龍華学派に近いものと言えそうである。しかし、その願力の発露は重要ではない。その願力の意義の要は進趣にあつて、

第十七の願に十方恒沙の諸仏に、我名号を咨称られんと誓はれた。その願すでに成就して諸仏が十方世界に到る処で往生浄土の法を説きたまふ。(中略) 次に行といふは、南無阿弥陀仏の名号の謂で、前の教、即ち釈尊が大経に説き詮された法体で、衆生信仰の対象である。第十七の願に、「十方諸仏に我名を咨嗟称られんと誓はれた」我名とあるのが南無阿弥陀仏で、第十八の願に乃至十念とあるの法体である。(中略) 即ち弥陀成仏の願行そのまゝ衆生往生の願行となるので、正覚の果号南無阿弥陀仏は実に衆生が往生し成仏する所の願であり行である。されば吾人凡夫は往生し成仏する一大事に就ては毫末も自己の思想や行為は之に交渉することなく、即ち三業の上に行を修する必要なく、仏名号の力用によりて仏果に進取むのである。〇

と、名号の願力の力用により往生成仏がかなうというところに力点が置かれている。さて是山の『紀念の法縁』という法話集には、明治期の社会のエアトスが良く現れている。まず当時は日本の伝統的ものの価値が見直され、宗教に対する興味も高まっていた時代であつて、日清・日露戦争の影響もあり、多くの人が宗教に惹かれて全国で宗教施設が

大いに賑わいを見せたが、このブームを支えたのは神仏の守護により列強に勝つというエートス³³であつて、そこには利益のある現実主義の宗教が求められていた。是山はこの風潮を敏感にかぎ取つて、明治四四年（一九一一）には、

明法房は元は播磨房弁円といふ山伏の、祈祷や卜占を仕事にして居たものであるが、
たゞ専修正行の行者となりてからは、断然之を廃し、寸毫もその様な行ひのなかつた
のは、つまり南無阿弥陀仏に満足し未来は勿論、今生に於ても、神仏に祈る要事がな
くなつたからであります。³⁴

と、弁円を引いて、その当時の社会が宗教に求めていたいわゆる世俗的な現世利益が真宗にそぐわないことを述べている。また、

吾人の精進と懈怠とは、毫も斯間に没交渉と信ずるゆゑ、生涯平安にして、綽々として
て余裕ある光陰を送ることを得るのである。³⁵

と逆に真宗の利益を強調して、信仰により物事に動じない人格が備わると述べている。さらには、

吾人をして斯やうな歡喜の人たらしむるは、真に是れ宗祖であります。（中略）然る上
は宗祖の開闡せられたる、真宗を護持することに於ては、吾人の一身を献げ、全力を
竭尽さねばならぬことであります。（中略）唯此の実行が真宗を護持することとなり、
仏祖の之恩に報ふこととなる。³⁶

と、歡喜への報恩の心が実践の強い推進力となると述べる。仏教非仏説から発展して、科学的思考と宗教の關係については、

世に学力全能を称ふる者がある、智慧さへあれば何事も貫徹かれ、何処でも発展がな

る、科学は人世を文明にし、社会を开花さす、実に学力あらば何事も、意思のまにまに活動るゝやうに思はれる。けれども、亦空想たるに過ない、何となれば、元来宇宙は無限で、人智は有限である。有限の人智をもて無限の宇宙に対するのぢやから、奈何しても絶対の満足を与えられうぞや。

と、科学からは永遠に絶対の満足に到達できないと述べ、さらに、
或いは哲学とか、或は倫理とか、此等理論上の研究をしてをる様なことではまどろい、一般にゆきわたらぬ。そこで単刀直入直感的に、我心が道にはまる様になるには、信ずるが最も近道であります。㊦

と倫理学、哲学についても、その価値が最終的には信心と同様のものになると理解しながらも信心に比べて伝わりにくいと述べている。是山は社会が宗教に抱いている疑問を敏感に感じ取り、先回りしてそれに応えているが、これが説かれた年は日露戦争に勝利して日本が列強として世界に進出し始めた時代であり、大谷家が天皇家に近い九条家と深い親戚関係にあったこともあって自信にあふれた法話となつてゐるが、そこでは現生十益を基本として利益を中心に述べたものとなつてゐる。そして、

弥陀の名号は実に是れ無上の功德なることを信ずる上は、将来の發展を期し、無碍の極処に到らんとするには、一の六字名号にて事は足る。吾人の不浄不実の雑善は回向するも益なく、吾人の精進と懈怠とは、毫も斯間に没交渉ことを信ずるゆゑ、生涯平安にして、綽々として余裕ある光陰を送ることを得るのである。然上は、唯名願力を信み、其上の随分の止悪作善は、以て報恩の経営に擬るの外はないのであります。

(中略) 弥陀願力に摂受られ、其慈光中に安住する身は、無始以来の業苦は、今世を

限りに捨て離れ、今より後は未来永劫、無碍自在の境界に向上むといふ、無限の時間を真二つに分て、以前は是れ有碍の道程、以後は即ち無碍の進行、といふこととなる。実に是れ無限の愉快ではありませんか。出離解脱の一大事件は、此に解決の期に達し、明かに慈光を尋りて、優に大道を歩むこととなれり、嗚呼、愉快々々、真個に愉快の極みであります。∴

と、信仰が人生を歩む上での強い活力になると述べられており、ここでは「悪を恐れない」という已造撰取が強調されて、悪のまま救われるという慶びが実践の根拠として強調されている。しかしこれは大正期から昭和にかけて次第に悲歎を中心とした抑止が強調されるように変化する。これが述べられた五年後の大正四年（一九一五）には、

慶喜の心が吾人慣習の非行を顧みて慚愧となり、よく煩惱を抑へよく罪惡を誠むるの動機となる。∴

と述べ、同年にはさらに、「方今、口を真俗二諦に藉りて、在家にも劣る俗僧あり」と僧侶の言動に苦言を呈して次第に抑止の発言が増え始める。そして昭和二年（一九二七）には、

思ふに宗祖聖人の罪惡感に二面があるやうに思ふ、其一は寛容に開放されたもので、歎異抄等に見ゆるものがそれである、其一は嚴重に制御されたもので、末灯鈔御消息等に出であるものがそれである。（中略）歎異抄の方は、信罪福の自力執情を破して撰生の願力を信ずる他力信仰の真面目を示されたもので、弥陀如来の本願力を信ずるものは、罪惡の恐るべからざるを知りて、自己の善惡に拘泥せざるが他力如実の信心である。（中略）又末灯鈔の方は、信後の用心を示し、且つ他力本願を誤り取りたる邪見

を誡められたのであるから、仏教をたのみたてまつる衆生は、勿論罪業を好み為すべきではないことを訓誡せられるのである。^三

と、明治期には已造撰取と歡喜に重点を置いていた実践の根拠を、宗祖の罪悪感で捉え直そうとする。そしてその罪悪感からの思いを実践の行動につなげると同時に、

如実の信者は此世を厭い後世を願ふ徴象として、年久しく念仏するにつけ、自ら三業の罪悪も滅すべく、善行をも励むべき道理である。此れは信後の行儀である。信後俗諦の行儀は、各自宿業に催され煩惱に狂はされて一概に悪業を停止すること能わずとも、大悲願力を信ずるもの、その徴象として、念仏して年月を経るに随て悪業も漸く薄らぎ自ら徳義を修せらるべし。^三

と、厭離穢土・欣求淨土の立場から、自ら三業の罪悪も滅して善行をも励んでいこうという心が起こるとする。これは悲歎を根拠とした実践の根拠であって、明治四四年（一九一〇）に示した歡喜とは別の根拠を示したことになる。

是山がこのように説くに至った原因として考えられるのは、第一次世界大戦の影響である。この戦争では飛行機やミサイル、強力な有毒ガスなどが非人道的に用いられ、一般市民を巻き込み多くの犠牲を生んだ。これは科学の発展が必ずしも人類の幸福に繋がらない事を世界中の人々が認識したことであり、米国で行われた万国仏教大会ではその最初に、今回の欧州大戦争は人類史上未曾有の大事変にして、この延引はこの恐るべき残念なる悲劇の局面を無制限に拡張することになれば、ここに会合せる世界仏教徒は、平和及び博愛の信奉者として、一刻も早く、この残酷なる戦争の休止と、世界平和の克復されん事を念願して止まず。^三

と宣言されて、代表者の内田暁融と日置黙仙が米国のウイルソン大統領と面会し早期の平和的解決を求めている。是山は第一次大戦中の大正五年（一九一六）に、

欧州戦後の経営、東洋平和の保持、世は刻々に変転し、毫も油断を許さず、今や世に物質的文明の進歩の長足にして、精神界の文明の遅々不振なるを觀て、人世の前途を悲觀するものがあります、必ずしも杞憂でもありませんまい。人類救済の道は幾多あるべきも、精神的文明の指導より先きなるものはあるまい。その精神的文明の指導は、必ずや宗教に根底せねば成功せぬ。而して宗教多しといへども、吾人の信ずる所、必ず我浄土真宗ならざるべからず。^ト

と、平和への願いを述べて、その平和を実現するために正しい信仰が必要であると述べている。この時期には、日本のシベリア駐留が世界から警戒され始め、米国において排日移民法案が提出され可決されていくが、そのような時代の中で、是山が戦争に向かいはじめた国内の風潮を敏感に感じ取り警戒していることが読み取れる。科学が生命の営みを徹底的に破壊することができるとに到達したとき、人類は自らに恐怖し始めたのである。それと同時に是山が明治末期に述べていたような慶喜からの実践活動の論理は展開しにくくなっていく。島地黙雷や赤松連城などが強く主張し推進していた積極的な実践論には人間が本来持つ危険性への配慮が欠けていた。生因門上でみる場合に仏教の善とされるものであっても廃すべきという論理は、明治維新时期における真俗二諦の論理において生因門上で考えないならば廃される必要がないと解釈された。そしてそこで展開された龍華学派や豊前学派などが主張していた開き直りに似た論法は、これ以後急速に支持を失うこととなつたのである。人間の本质はどこまでも悪であるというのが親鸞の教義であって、二種深信

の理解において信仰により人間の内面が変化するという立場を取ったとしても、それはどこまでも人間の悪が意識されるものでなければならぬ。

しかし、人間の根源が悪であり、世界を破壊するだけの力を身につけ始めたからといって、罪悪感のみに注目するのもまた問題であろう。科学とは本来人間を幸福にするために発展されるべきものであり、その方向性を示すことができるのもまた宗教の役割である。親鸞は信心の行者を「御同行」と示し、この表現は『歎異抄』や『御文章』に「御同朋、御同行」として受け継がれてきた。そして自らを「れふし・あき人、さまざまのものはみな、いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり。」⁴⁵という立場に位置づけて、すべての人が平等に弥陀の誓いのめあてであることを説いた。親鸞のこの罪悪性を中心とした同朋意識は、実践活動への展開が期待されるものである。しかし逆に慶喜からも実践活動は展開されるはずである。親鸞は、

慶哉樹心弘誓仏地流念難思法海深知如来矜哀良仰師教恩厚慶喜弥至至孝弥重因茲鈔真宗詮摭浄土要

（慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、まことに師教の恩厚を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。これによりて、真宗の詮を鈔し、浄土の要を摭ふ。）⁴⁶

爾者帰大聖真言闋大祖解釈信知仏恩深遠作正信念仏偈曰
（しかれば大聖の真言に帰し、大祖の解釈に闋して、仏恩の深遠なるを信知して、正信念仏偈を作りていはく）⁴⁷

弥陀の名号となえつゝ 信心まことにうるひとは

憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひありま

と報恩の思いからの実践活動を表明している。ここには信仰の法悦⁴⁹により『教行証文類』などの書物を書き上げたとしているが、法然門下においても、良忠、証空などはみな報恩の思想を中心として精力的に活動⁵⁰している。この慶喜からの報恩の行動は法然浄土教に共通する立場であるが、親鸞はそこに、

是非しらず 邪正もわかぬこのみなり

小慈小悲もなければ 名利に人師をこのむなり⁵¹

と自らの罪業性への気づきを伴わせ、それが謙虚さをもって我が身を振り返る行動となることを示している。

ところで親鸞は生涯にわたり人々と積極的に交わり伝道活動をする上で、好意的な人々に囲まれた常陸においては積極的に伝道がなされたが、法然門下への弾圧が続く京の町に帰ってからは逆に静かに過ごした。是山はこのような実践における論理構造を、

俗とは世俗とも風俗とも熟くす字で、時の風、処の風で、それぞれのならば世のこと
であります。即ち古代は古代、現代は現代で、毫も拘泥せずよくその宜に適ふ。西洋
に在れば西洋風、東洋に住めば東洋風、決して固定せしことなく、ただ其習に随ふ。
(中略) 真宗の行者としての処世法は一定の則なし。ただ人類の本分を尽すをもって
準とする⁵²

と述べているが、結局はその実践の内容は個人個人の判断にゆだねられるものということ

であろう。

第三節 野々村直太郎への批判について

野々村直太郎は明治三年（一八七〇）に鳥取市に生まれ、東京帝国大学文科大学哲学科を卒業し、大学院に進んでいる。学生時代に博多万行寺の七里恒順に感化されて、本願寺派で得度し慧暢という法名を授かっている。その後京都の第三高等学校の教授を経て、明治三十九年（一九〇六）に仏教大学の教授として宗教学を担当し、大正九年（一九二〇）の龍谷大学の発足時に開校された講座には、「宗教学宗教学史」の特殊講義を教授として担当している。野々村の主張は、そこで原始仏教が著しく道徳的色彩を帯びており、それを承けているのが小乗仏教であって、それに対して大乘仏教は、「小乗教に比べて著く出世的であることは否認ができぬ。言い換ふれば、世間道徳の色彩が少ないのであります。」⁵³と、大乘仏教は本来倫理道徳から自由なものであるという。歴史的段階を追って説明すれば、原始仏教が大乘仏教に発達し、大乘仏教の中に聖道門と浄土門が発達し、浄土門の中に日本の念仏が発達し、日本の念仏の中に真俗二諦の義が発達したのであるが、真宗では親鸞が称名の行為ですら我々の成仏に必須ではないと退けており、高等なる宗教はその教義が道徳の内容に立ち入らないのであって、真宗はそれであるから世界的宗教と言えるとする。この主張はさらに整理され、大正十一年（一九二二）に著した『宗教学要論』には、宗教を実質的定義と形式的定義とに分け、さらにそれぞれを積極的実践法・消極的実践法に分類している。その講義を基本として書かれた本が大正十二年（一九二三）五月に初版された『浄土教批判』であった。この書は同年に『中外日報』紙上で連載発表されたものである。

って、その内容に伝統的浄土教に対する批判を多分に含んでいる。野々村がそこで強く批判したのは浄土教の神話的表現であり、宗教の本質は信仰であり法蔵菩薩などの神話は信心の脚註に過ぎないものであると主張したのである。つまり浄土教においてその本質として重要なところは二種深信にあり、「三世因果」や「六道輪廻」、「極楽往生の救済思想」、「宗教神話」といった思想はインド人の大嘘であり、二種深信のための素材に過ぎないと言う。それに対して、宗門内からも大きな異論が出た。例えば伊藤義賢は、野々村がこの書の序言において「三世因果や六道輪廻等の思想は積尊以前より発達せし印度名物たる階級制度を擁護せしめるもの」や、「弥陀成仏や衆生往生等の思想は、積尊以後に於て前項の上に宗教神話として築かれたものである」と述べていることが、冠頭に置かれた「東岸一片の嚙語」という野々村の言葉と矛盾することを指摘⁵⁴し、また「第二章現代とヒューマニズム」と「第三章往生思想は宗教に非ず」で述べているところのヒューマニズムは、「現世本位のヒューマニズムを基調として罪悪感を観よう」とせらるるもの」であり、これが果たして浄土教と言えるのかと強い疑問を呈している。伊藤は往生思想なき原始仏教であっても、禅宗であつても、往生思想の説かれる浄土教であつても、そのすべてが紛れもない宗教であることを主張して、その中でも浄土教の基本が三世因果の思想にあることを強調する。そして野々村の行為を「一切の宗教を一種の禪的公案の如きものと見做してしまおうとせらるる」⁵⁵と批判するのである。また弓波瑞明は、野々村を科学万能主義者であるとして指摘し、「漫りに科学を過信して、哲学や宗教まで悉く科学を以て之を律し、科学の認識以外は、何でも角でも一切否認し去らうといふのは余りに無鉄砲」⁵⁶と批判している。

野々村はこのように伝統的な教学や伝道布教の現場からの強い批判にさらされ、大正十

二年（一九二三）八月に本願寺から僧籍を剥奪されるに至っている。また龍谷大学教授としてふさわしくないとして弾劾する動きに発展したが、この時期には東京帝国大学で森戸辰男の論文「クロポトキンの社会思想の研究」が問題とされ辞職に至ったいわゆる「森戸事件」が起こっており、大学の独立性や研究の自由、大学の自治の問題は社会の関心を集めつつあった。これと時期を同じくして龍谷大学でも巻き起こった野々村の問題は、宗派と大学との関係の中で、大学の生命としての自由研究がいかにして保証されるのかという問題を突きつけた。最終的に十月二三日に龍谷大学学長である前田慧雲を中心にして教授会を開いてこの問題を討議し、満場一致をもって野々村の解職を認めない決意をし、これにより大学としての研究と思想の自由を守ろうとした。しかし野々村の僧籍を剥奪した本願寺側がそれを不服とし対立的な関係となりつつあったため、十二月に至って野々村は立命館大学に転任することを理由に辞表を提出するに至った。

原田哲了は、野々村がこのような主張を展開した背景として、明治以降のキリスト教の影響、仏教内部にあった革新的空気、学問の科学性、学問の自由性の問題、宗教観の対話的方向性、全体主義的なものとの関係性や国家道徳といったものを挙げて、野々村の浄土教批判においては、不十分な側面もあったであろうが、特定教義や時代性を越えて宗教を考察するという姿勢が示されていたのであり、現在も求められている「宗教間対話」に資する方向性を持つていたといえるであろう。野々村の時代には背景においても「宗教間対話」を行おうという空気は存在した。しかし実際には、それが全体主義に巻き込まれていったという失敗があった。自由に追求されたはずの個の内面の問題が、併存する外部の問題に飲み込まれたのである。現代の我々が「宗教

間対話」について考える際に、留意すべきことは何か。この野々村の問題を踏まえて考えるならば、「本質と個別の具体性」のバランスが問題となるのではないか。対話の為には必ず本質にさかのぼる考察がなさなければならぬ。その上で個別の具体性の意味をあらためて問うことも考慮される必要があるのではないのだろうか。このような点が留意されれば、野々村の浄土教批判においても、単なる教義論争ではなく現代的意義を汲み取ることができるとはならないだろうか。と述べている。

ここで龍谷大学が野々村を守ろうとしたのは現代から振り返れば非常に先進的で正しい判断であった。現在では真宗教義の研究において極めて自由であり、様々な説が見られる。伝統的な教学から発展して称名から信心への道を模索するものとして、信楽峻磨や岡亮二の研究があるが、信楽は海外で今でも評価が高く、岡の研究もたびたび注目されている。大谷大学では清沢満之が切り開いた精神主義を受け継いだ先進的な親鸞研究が次々と生まれており、哲学的問題に対応した現在のグローバル社会における重要な教学となっている。これらの自由な学問が保証されるのは、野々村のような先駆者たちが、伝統教学に勇気を持って立ち向かっていったからであり、これを享受できていた我々は自由な研究を今後も守っていく必要があるだろう。しかしそれは様々な教学理解が認められるということでもあり、それが真田増丸を失った後の済世軍のように、教学への理解の違いが実践活動の継続に問題を引き起こす場合もある。

野々村の実践の論理³³について批評を加えるならば、野々村のように善の行動を社会学的に捉えて、信仰が善の行動に何ら影響がないとまで言い切るのは極論であろう。真宗の

信仰には内省と法悦があり、現生十益の利益が伴うのであって、それが何ら行動に表れないとするのは逆に人間の本質を見失っているように思われる。野々村は真俗二諦の論理からの実践を非伝統的とし、副産物や提灯説と馬鹿にしているが、果たして本当にそうとまで言えるのであろうか。後続に弥陀の願力が三業に発露するとあるのは浄土教の伝統でもあつて、信仰のすがたとしてそこに問題があるとは思われない。また信仰の前に人倫道徳があり、信仰の後にそれが一層守られるという論理についても、それは安易に否定されるべきものではなく、二種深信の構造からいえばそれがなされたとしても不思議ではない。一方で野々村の指摘において高く評価すべきは、倫理や道徳というものが真宗の信仰がなくともしっかりと守られて、積極的に社会のための行動がなされているという客観的な視点である。真宗の実践活動において必ずしもそこに信仰が伴うとは限らないが、野々村の指摘は信仰にまで至らない者の活動にも真宗の実践活動としての評価を与えるものとして注目されるであろう。

第四節 信楽峻磨の批判を通して

真俗二諦の問題についての論考は非常に多く、近年でもたびたび取り上げられているが、その中でも信楽峻磨は先鞭を切つて真俗二諦の論理について反省を加えた論客の一人であり、これまでに説かれてきた真俗二諦の歴史を精査してその問題点を明らかにされている。そしてそこで主張されているのは、親鸞の教義に正しく沿うことの重要性と、正しい非戦、非差別といった仏教では当然とされる思想を根拠とすることの大切さである。信楽は真俗二諦の論理の問題として、

幕藩体制の危機状況において、その再編補強政策が断行されていった時、かかる体制再編に見合う論理として、そしてまた、そのような社会的、政治的状况を背景として主張されてきた仏教無用論、仏教排斥論に対して、真宗信心の現実有用性を改めて積極的に弁明し、主張するための論理として、真宗教学が新しく打ち出したものが、かかる出世と世俗の妥協相資を語るところの真俗二諦論であったのである。もとより、それと共に、従来の王法為本、仁義為先ということも、その伝統的な教化の綱格としては、引き続きいしばしば語られていったが、新しくこの真俗二諦論が主張されるに至ると、次第にその内容も、信心為本に相對するものとして王法為本、仁義為先が捉えられ、真俗二諦相資相依論的に解釈されていったわけである。そしてその後、近世真宗教学は、この真俗二諦論をいっそう強力に主張することによって、出世価値と世俗価値を対等に分割し、信心と王法、仁義の相資相依を語って、両者の円満的妥協を計りつつ、その封建体制によく順応し、そしてまた自己の教団の安泰を企図していったわけである。²⁹

とそれが展開されてきた歴史的背景に触れながら、その教学的誤りと反省を述べて、従来の真宗理解においては、しばしば真宗信心が世俗的価値に妥協し、それに掬めとられていったことがあったのではないか。³⁰

と指摘して、それが覚如（一二七〇〜一三五一）の時代から見られる真宗の傾向であったとする。すなわち『改邪鈔』に、真宗における日常生活を、内には信心を保ちながら外には仁義礼智信の徳目を守る³¹と示されていることについて、これを「真宗者の行動原理として、仏教とは異質な、この儒教倫理を摂取し教示している」とするのである。この傾向

は存覚（一二九〇〜一三七三）、蓮如（一四一五〜一四九六）にも受け継がれ、真宗の信心を世俗的権威としての王法と妥協し関連せしめていったことを論じている。信樂はその研究の結論として、

親鸞によって明かされた真宗信心とは、徹底して世俗的な体制論理、価値体系を拒否し、ないしは批判してゆくということにおいて、はじめて成立するものであった。真宗者もこの世俗の中に生きるかぎり、その体制の論理、規範に従って生きねばならぬということも、十分に肯定されるべきであろう。しかしながら、確かに真宗の仏道の目標を見定めることなく、また自らの信心主体を確立して、それに矛盾的に関わることなくして、その体制の論理に服従することは、帰するところ、その体制に掬めとられてゆくことにほかならず、そこにはまことの信心が成立し、相続されるはずもないことである。日々の人生生活の根拠であるところの、この世俗の体制論理、その価値体系を、「世間虚仮」「そらごと、たわごと、まことあることなし」と、徹底して拒否し、ないしは相対化してゆくことこそ重要であり、ここにまさしく真実信心の開發してゆく基盤があるのである。⁶²

と述べているが、信樂のこれらの批判はいつの時代においても大変意味のあるものであり、現代の我々もその反省の上で戦前に説かれた真俗二諦論の誤りをこれからも正して行く必要があるのであろう。ところで徳永道雄は、真俗二諦論についてこれらの反省を踏まえた上で、

永年にわたって宗門教学の基本的な枠組みとなっていた「真俗二諦」の論題が、批判の矢面に立たされて久しい。それほ、この枠組みに沿って決定されてきた宗門の対社

会的姿勢の一々が批判の的にされてきたということである。その批判ほひと言でいえば社会の大勢あるいは社会的権力への迎合というものであって、そのためには牽強附会とでもいう他はないような教学の強引な解釈も見られたことは否定できない。しかしながら、それは現代という視点からのみ見れば、とうてい許容することのできない社会への迎合であつたかもしれないが、教団という組織体の存続のためにはやむを得ざる面もあつたであろうことは認めざるを得ない。³³

と述べているが、教団という組織の存続のためにはやむを得ない面もあつたという点はまさしくその通りであろう。親鸞の時代から造悪無碍のような問題のある行動は『歎異抄』などにも見られるのであつて、親鸞の『消息』にはそういった問題行動に対しての誠めが数多く残されている。親鸞が、「この世のわろきをもすて、あさましきことをもせざらんこそ、世をいとひ、念仏申すことにては候へ。」³⁴という言葉を残している点から考えると、親鸞の教義とは別の問題として、戦前の真俗二諦論で説かれてきたような信仰と社会との関係という構造自体は親鸞の時代から存在していたといえるであろう。ここで注意すべきは、もし自分自身がそのような社会に生まれていたならば、信樂の言うように「徹底して世俗的な体制論理、価値体系を拒否し、ないしは批判してゆく」ということは極めて難しいのではないかと思われる点である。人間は社会的存在であつて、自己としての「個人」であると同時に、社会のなかで他者との相互関係によって存在しているのである。個人の意志は自由でありながらも、意識の根底はエートスによって支配されるのであつて、これは原始時代から現在にいたるまで変わることにない人間の性質と言つても良いであろう。人間が一人では生きていけないという基本的なあり方は、人間に生まれた限り宿命とも言

えるものであって、いつの時代も変わらないものである。そして単なる個人としての孤立状態であったものが、人との相互関係をとおして「社会的存在」となるのである。この社会的な共存状態を失い、長い期間孤独で孤立した状態に置かれてしまった場合、それは人間としての死を意味するといっても良い。なぜなら、人間が人間らしくいられるのは、自己そのものの存在ではなく、他者との関わり合いによってもたらされるからである。

法然は『選択集』をごく僅かの者にしか見せず、親鸞も『教行証文類』を気心の知れた者にしか与えなかった。親鸞が帰洛後に隠遁の生活を過ごしたのは、まさに社会のエートスに配慮したからであって、もしも親鸞が法然の貴賤を問わない教学を根拠として批判的精神を発起して、他の弟子たちとともに社会の变革を目指そうと立ち上がったならば、たちまちに真宗は中国における三階教教団のように為政者により警戒されて弾圧されたに違いない。とすれば真俗二諦の論理はその教学よりも、それが説かれる社会のほうが最も大きな問題と言わざるを得ない。行信論のような教義の構造から実践を考察することも大切ではあるが、それよりもむしろ「縁起」や「慈悲」などの仏教的理解を根拠として、社会全体が間違った方向に進まないように導いていくことは重要と思われる。この点からすれば龍谷大学教授である鍋島直樹の実践の方向性は極めて重要であろう。鍋島は信楽に師事し、これまで伝統教学に縛られず、自由な発想から真宗の方向性を模索してきたが、その中の仏教と科学との関係や縁起の生命倫理学といった新しい視点からの論考は、真宗の実践活動の方向性を見定めるものとして高く評価されるべきものである。鍋島は、

かけがえのないのちを大切に思う、その正解は一つではない。それぞれの縁と努力によって、その人にふさわしい答えを見出していく以外にないだろう。そしてどれだ

け配慮しようとも、人間の慈悲には常に限界があることを知る勇気を持たねばならない。「縁起の生命倫理学」から見れば、あらゆる生命は、相互に関係しあい、依存しあう縁起の世界において、かけがえのない存在である。非宗教的な生命倫理における人格 (person) 論に象徴されるように、生命を序列化して、弱者の生命を道具のよう利用し、自己意識をもつものだけが自己決定できるという功利主義的な生命倫理とは、まったく相反する生命倫理を仏教はもっている。⁵⁵⁾

と述べているが、これは約仏の諸法実相の立場から理解され、伝統教学においては凡夫の側から触れることの避けられてきたものである。これは伝統教学を超えた新しい真宗学の方角性であって、これからの実践活動につながる教学には、このような仏の善悪の視点に立つという主張も求められていくのであろう。いずれにせよ、これからの真宗教学は、他に対する優しさや、慈悲の実践という仏教的な方向性を模索することが求められているのである。

第五節 自力的存在としての人間

真宗の信仰において他宗を自力教として廃するのは当然であるが、そこには二つの立場が見られる。一つは他宗に敬意を払いながら退けるといふものと、もう一つは毅然として自力教を排除するといふものである。そこで問題になるのが、自性唯心の扱いである。自性唯心とは、親鸞は「信文類」別序において、

然末代道俗近世宗師沈自性唯心貶浄土真証

(しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自

心に迷ひて金剛の真信に昏し。) 99

と末代の道俗が自性唯心によつて浄土教の証果を貶していることを悲歎するが、こゝで言われる自性唯心とは、「自らの性は、ただ心のみ」の意味であつて、この世に認められるもののすべての本性をただ心の変現にほかならないとして、自分自身の心以外には何の存在も認めない立場である。この考え方からすれば、自己の心性が直ちに弥陀であり浄土であるということになる。このように弥陀も浄土もともに自己の心の中にあることを己心の弥陀、唯心の浄土というが、日本の禪の思想にはこの傾向が強く、基本的には現世での悟りの上に浄土を見て、死後の浄土往生を認めようとしなない。それに対して真宗は浄土の有りを所を西方として、具体的に阿弥陀仏や浄土の莊嚴相を説く教である。仏の悟りの世界は実相であつて無方無相であるが、それでは凡夫にはその浄土のすばらしさを理解することができない。そこで釈尊は具体的に我々に分かるように浄土の莊嚴相を示して西方の浄土と説き、阿弥陀仏の智慧と慈悲の活動相としての本願力のはたらきによつて往生がかなうとするのが真宗の立場である。これは善導の浄土教の伝統を承けたものであつて、善導の「玄義分」は簡潔にまとめられた文であるが、そこでは初めに序題門で、

窃以真如廣大五乘不測其辺法性深高十聖莫窮其際真如之体量量性不出蠢蠢之心法性無
辺辺体則元來不動無塵法界凡聖齊円両垢如如則普該於含識恒沙功德寂用湛然但以垢障
覆深淨体無由

(ひそかにおもんみれば、真如廣大にして五乗もその辺を測らず。法性深高にして十

聖もその際を窮むることなし。真如の体量、量性、蠢々の心を出でず。法性無辺なり。辺体すなはちもとよりこのかた動ぜず。無塵の法界は凡聖齊しく円かに、両垢の如々すなはちあまねく含識を該ね、恒沙の功德寂用湛然なり。ただ垢障覆ふこと深きをもつて、浄体顕照するに由なし。〇

と、真如の広大と法性の深高を論じてその法性の深淵を示して、凡聖が齊しく円かであるが、衆生は垢障に深く覆われており清浄な真如を顕照することはできないと示されている。そこで釈尊の出世は、大悲をもつて西化を隠し、驚いて火宅の門に入ると明かされているが、これは『法事讃』に「門門不同亦非別、別別之門還是同（門々不同にしてまた別にあらず。別々の門還りてこれ同なり。）」と示されているものと同意である。これにより鈍根無智の衆生には起行の法門は不可であつて、二尊の善巧によつて要門弘願が顕されたのはひとえに凡夫往生のためとする。難易の二道や聖浄の二門に別のあることは龍樹以来の伝統であり、それを善導は古今楷定によつて他師の謬誤を解いて浄土教の本質を示そうとしたが、「玄義分」宗旨門には、

今此観経即以観仏三昧為宗亦以念仏三昧為宗一心廻願往生浄土為体

（いまこの『観経』はすなはち観仏三昧をもつて宗となし、また念仏三昧をもつて宗となす。一心に回願して浄土に往生するを体となす。）⁷⁰

とあつて、観仏三昧が本質的には聖道門における観と異なることを示している。それを「定善義」の像観の釈で、『観無量寿経』の「法界身入一切衆生心想中」この文を他師が誤つて唯識法身の観や自性清浄の仏性の観と理解していることを退けて、指方立相や西方願生を浄土教の本質とする。「散善義」の二河譬の中に「衆生貪瞋煩惱中能生清浄願往生心」⁷¹と

あるのはまさにその主張であって、自性唯心の聖道の心を重んじる立場とは別の往生の法門であることがここに顕されるのである。法然の『選択集』には、諸行について「二行章」に、

善導和尚立正雑二行捨雑行帰正行

（善導和尚、正雑二行を立てて、雑行を捨てて正行に帰する）¹³

と、善導を承けて雑行を廃して正行を立てるという立場を明らかにしているが、雑行とは善導のいうところの諸行であり、これは後の「本願章」において、

弥陀如来不以余行為往生本願唯以念仏為往生本願

（弥陀如来、余行をもつて往生の本願となさず、ただ念仏をもつて往生の本願となしたまへる）¹⁴

とあるように、弥陀の選択本願であるかどうかを基準として、行の価値判断がなされている。そして廃立という点においては、

然則以菩提心等諸行而為小利以乃至一念而為大利也又無上功德者是対有上之言也以余行而為有上以念仏而為無上

（しかればすなはち菩提心等の諸行をもつて小利となし、乃至一念をもつて大利となす。また「無上の功德」とはこれ有上に対する言なり。余行をもつて有上となし、念仏をもつて無上となす。）¹⁵

と、諸行の利益は小さく限界があり、弥陀の利益は大きく限界がないとを示されている。法然の基本的立場は諸行の廃捨であって、その考え方を支えているのがこの「二行章」を貫く論理である。「二行章」では正行と雑行についての規定が示されるが、その根拠とさ

れるのが善導の「散善義」である。そこでは往生の行相と、二行の得失について触れられており、ここで挙げられるのが誦誦正行・觀察正行・礼拝正行・称名正行・讚歎供養正行の五正行である。これは「散善義」就行立信積によるが、その中心に仏願に順ずる正定業の行として「一心専念弥陀名号」の称名念仏が示され、その他の四の正行はそれを助ける助業とされている。雑行とはこの正助二行を除いた諸善のことである。「二輩章」⁷⁶²は、念仏と諸行の関係を廢・助・傍と示され、そこに廢立の立場が見られるが、その根拠とされるのが、その行が弥陀の本願の意に沿うかという視点である。これにより選択本願の称名念仏以外の余行は、本願に誓われた行ではないために廢されるべきものとされ、本願の念仏には勝と易の二徳が具わることが示される。法然の廢・助・傍の三義は廢立を基本としつつも、助成、傍正の義には諸行の意義への配慮も見られ、これが門弟の諸行の解釈に影響を及ぼす原因となっており、そこには諸行からの往生を全く不可とするものや、諸行本願義と捉えるもの、諸行と念仏で二類の往生を認めるものなどが見られる。

親鸞は諸行からの往生を全くの不可とする。「証文類」の最初には、

必至滅度即是常樂常樂即是畢竟寂滅寂滅即是無上涅槃無上涅槃即是無為法身無為法身即是実相実相即是法性法性即是真如真如即是一如

（かならず滅度に至るはすなはちこれ常樂なり。常樂はすなはちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなはちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなはちこれ無為法身なり。無為法身はすなはちこれ実相なり。実相はすなはちこれ法性なり。法性はすなはちこれ真如なり。真如はすなはちこれ一如なり。）⁷⁶¹

と、滅度を、常樂、畢竟寂滅、無上涅槃、無為、法身、実相、法性、真如一実とする転積

が見られ、第十八願における「若不生者」の「生」がつまりは第十一願における「必至滅度」の往生であることからすれば、これを直接的に現世に当てはめることはできない。また「信文類」別序に示される自性唯心の文は、浄土門における方便権仮の証果だけでなく、八万四千の仮門にみられる証果のすべてが簡非されるように説かれるが、これについて親鸞の他の用例からもそれを窺うことができる。『観無量寿経』の散善の上品上生に、

上品上生者若有衆生願生彼国者發三種心即便往生何等為三一者至誠心二者深心三者廻向發願心具三心者必生彼国復有三種衆生當得往生

（上品上生といふは、もし衆生ありて、かの国に生ぜんと願ずるものは、三種の心を發して即便往生す。なんらをか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向發願心なり。三心を具するものは、かならずかの国に生ず。また三種の衆生ありて、まさに往生を得べし。）⁷⁸

とあるところの「即便」という言葉を親鸞は、

二種往生者一者即往生二者便往生便往生者即是胎生辺地双樹林下往生也即往生者即是報土化生也

（二種の往生とは、一つには即往生、二つには便往生なり。便往生とはすなはちこれ胎生辺地、双樹林下の往生なり。即往生とはすなはちこれ報土化生なり。）⁷⁹

と丁寧に分積して真仮を明らかにしている。すなわち、第十九願の真仮を明かすところに「即往生」は真実報土の往生、「便往生」は化土往生とし、また『愚禿鈔』には、

又有二種往生一者即往生二者便往生

（また二種の往生あり。一には即往生、二には便往生なり。）⁸⁰

とあって、即往生を難思議往生、便往生を双樹林下往生・難思議往生の化土往生と示している。このように親鸞は善導の『観経疏』を根拠として『観経』の三心に隠顕を見て、そこに真実と方便があると主張するのであって、因としての三心に真実と方便があるならば、その果である往生にも真実と方便があると示すのである。しかしこの即便往生は即往生と便往生の二種に分かれるが、この文が直ちにその真仮の往生の根拠とされるのではない。『観無量寿経』にはその全体にわたって隠顕の二義が見られるのであって、この「即便往生」も、顕の義で考えるならば「即」であれ「便」であれ二字共に化土の往生を意味し、また、隠の義から考えるならば、二字共に報土の往生を意味する。このような「即」と「便」とが分積される根拠と推察されるのが『大無量寿経』であって、第十八願成就文には「即得往生」とあり、第十九願成就の化土の往生には、「便於七宝華中自然化生」とあるように、そこには「即」と「便」の用法によって往生の真仮が分かれるのである。また親鸞は第十九願、第二十願の誓いに基づいた諸行や自力の念仏といった行信を、顕彰隠密でいうところの顕の義でもって解釈する。これを明確にするのが「化身土文類」であって、浄土三部経における信心について二つの問答でもってその同異を明らかにするが、ここでは『観無量寿経』に准知する形で『阿弥陀経』にも顕彰隠密の義を重ねて説く。これにより『観無量寿経』の三心の解釈において、顕の意味では至誠心などの自利の三心が「すなわち往生を得る」と示されることに対して、隠の意味では弥陀回向の第十八願の信、すなわち他力の信こそが報土往生の因とされるのであり、それと同じことが『阿弥陀経』の一心不乱の自力の称名念仏と解釈される箇所にも当てはまる。ここに聖道門と浄土門内における方便仮門が説くような証果のすべてが簡捨し廃されて、自性唯心の方向性も強く否定される

ことになるのである。

ところで自性唯心の受け止め方についてはさまざまなものが見られる。たとえば山邊習學と赤沼智善は、

誠に久遠劫来の人間の自性は、我執の念である。洗えども清め難く、焼けども失せぬ、傲岸不遜の毒我である。この我は、一切の清浄と無我と慈悲に反抗する根本である。これが宗教の形を取るときに、自性唯心か、もしくは定散自心となるのである。表は自己の靈体（自性唯心）を説き、道徳、哲学（定散二善）の理想を説いて、自らをそれに没頭しているつもりでいるけれども、真実の自我は、依然として迷妄のままにいらる。⁸³

と述べ、ここでは自性唯心を人間の靈性、定散二善を道徳や宗教に置いている。梅原真隆は、

ここに注意して味うてみたいのは、ながらく人間のところに巢食う呪わしき因襲觀念は自性唯心であり、定散自力のころであります。定善は觀念主義の宗教であり、理知に根ざした哲理的宗教である。散善とは功利主義の宗教であり、努力によって義とせられる倫理的宗教である。これはともに、われら人間の自性にからみついた我執と我計が宗教のかたちをとったのであるから共に自力であります。定善の宗教においては賢者は証つても愚者はとりのこされよう。散善の宗教にあつては善人は救われても悪人は捨てられることになりました。こうした賢善の聖者にのみ適わしい宗教は、愚禿の名によつて投げ出された現実とは全く交渉がないのであります。⁸⁴

と述べ、自性唯心は人間の誤解して習得した觀念であり、定散二善は倫理的宗教としてい

る。池田行信は、

人間意識の相対的抽象的分別における絶対的真理への要求と、自己欺瞞にみちた人間存在との断絶、換言すれば、主観的我見における人間意識の迷妄性からの離脱を意図したのであり、故に親鸞聖人は、人間意識の迷妄性に気づかない「自力の心」の自力主義の徒85

として、自性唯心は主観的な我見における人間の意識とし、親鸞がこの迷妄性を批判したとしている。これらに対して、自性唯心そのものを親鸞が否定しているのではなく、往生即成仏の証果を貶めることが問題であると主張するのが内藤知康である。内藤は自性唯心の文を、

仏の平等差別、差別即平等の論理を、衆生の但差別の論理において、言説化、思惟化しようとする試みは、観念的な論理の遊戯、いわば、「理談に過ぎず」とか「戯論」とか言われるべきものであり、「大乘無相の妄計」或は「自性唯心に沈む」として、真宗教学では否定されるべきものとなるであろう。86

と、仏の論理を我々が安易に言説化し、思惟化することを戒めたものであるとするが、これはつまり諸法実相や空などの仏の論理は凡夫に到底理解できない「こころもおよばれず、ことばもたえたり」87の世界であって、それが言語化され凡夫の認識の対象となった時には、もはやその論理は成り立たないものと理解していく立場である。仏の実相を凡夫が用いることは道綽が『安樂集』で「妄計大乘無相（大乘の無相を妄計する）」88と強く否定する異見邪執であって、そこでは『無上依経』を根拠として、

若起空見如芥子我即不許何以故此見者破喪因果多墮惡道未來生處必背我化

（もし空見を起すこと芥子のごとくなるも、われすなはち許さず。なにをもつてのゆゑに。この見は因果を破り喪ひて多く悪道に墮す。未来の生処かならずわが化に背く）

89

と述べている。親鸞の「自性唯心に沈む」というのは、道綽のこの立場を承けて、仏の差別即平等の諸法実相の世界を凡夫が言語化し思惟化して、衆生の側の論理を基準にして裁こうとしていることを批判する言葉である。これは逆に言えば、衆生が差別の上でしか理解する事ができず、仏の論理が非差別の上にあるのであるから、仏の立場からすれば、さとの世界が衆生に計り知れず感性に対立する論理であるからこそ、仏の側が凡夫に理解できるように非差別平等を根底とした回向をなして、一切の衆生を救わんとするという救いの構造につながっている。

ところで自性唯心の文は批判だけではなく、そこには人間に対する親鸞の共感やあわれみ、悲しさといった感情が同居している。自力への批判という立場は、たとえば「化身土文類」の、

爾者穢惡濁世群生不知末代旨際毀僧尼威儀今時道俗思量己分

しかれば、穢惡濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、おのれが分を思量せよ。 96

といった文を根拠とするが、親鸞は末代の自力の者に対して単純に批判をしているのではない。人間は自力的存在であり、弥陀の本願との出逢いという偶然がなければ、經典の解釈が迷い続けるという自らの経験をふまえた前提がそこにはあつて、信仰の後にもその経験が影響して迷うことがあるという悲しみや哀れみといった感情を伴つての批判なのであ

る。これまでの人生を簡単に翻すことができないのが人間であつて、だからこそ親鸞は「信文類」別序において、

信順諸仏如来真説披閱論家釈家宗義広蒙三経光沢特開一心華文且至疑問遂出明証

(諸仏如来の真説に信順して、論家・釈家の宗義を披閱す。広く三経の光沢を蒙りて、ことに一心の華文を開く。しばらく疑問を至してつひに明証を出す。)⁹¹

と、ここに「しばらく疑問を至して」と、我々に理解できる形で展開される仏の無差別の救済の論理構造を確信するに至るまでに、自らの自力心との関係に疑問があつたと示して⁹²する。

人間がもともと自力的存在であると親鸞がみなしていたことは、『正像末和讃』の「自然法爾章」に、

よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのころなりけるを

善悪の字しりがほは おほそらごのかたちなり⁹³

とあることから明らかである。そして親鸞はその自力的感覚への厳しい拒否反応をみせる。たとえば『恵信尼文書』における佐貫での三部経千部読誦への反省⁹⁴は、自身が阿弥陀仏の念仏の功德を用いて衆生を救済しようとしていたことへの反省であるし、『歎異抄』にも、「親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候はず。」⁹⁵という述懐が残されている。同じく『歎異抄』には、

念仏は行者のために、非行・非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば、非行といふ。わがはからひにてつくる善にもあらざれば、非善といふ。ひとへに他力にして、自力をはなれたるゆゑに、行者のためには、非行・非善なり」⁹⁶

とあって、親鸞の信仰が自力的で功利的なものから離れたものであったことが理解されるのである。しかし親鸞は自らに対しては極めて厳格であるが、他に対してはそうとも言いきれないところがある。『消息』では厳格に自力を廃するが、中には、

一日に百丈生ひ候ふなるは、滅度にいたる分なり、これにたとへて候ふなり。これは他力のやうなり。松の生長するは、としごとに寸をすぎず。これはおそし、自力修行のやうなり。〇

と、弥勒仏の自力の行を認めてその正覚に寛容であるかのような文があり、『歎異抄』には、善人なほもつて往生をとぐ、いはんや悪人をや。〇

と、自力の者にかけられた阿弥陀仏の寛容さが表現されている。『浄土和讃』には、定散自力の称名は 果遂のちかひに帰してこそ

おしへされとも自然に 真如の門に転入する。〇
とあって、自力往生は自然に他力往生へと転化させられると示されている。

人間は自力的存在であるが、弥陀の本願との出会いによって真実の他力の教えに転入されていく。これは親鸞自身の体験から導き出された自力的存在に対する態度である。親鸞は自力の難行道に挫折して、そこから安易に他力の易行道に移ったのではない。真剣に仏道を歩み、道が閉ざされたときづく親鸞の前に次第に開けていき、示現により選ばせしめられたものが法然との出会いにより確信へと変わり、その人生すべてにより深化したのが真宗の法門だったのである。そして親鸞はその背後に一子地と説かれる阿弥陀仏の救いを感じた。ここに親鸞の感動があり、その法悦と感謝の思いで人々と接していたのである。「疑問を至して」というのは、信後においてなお残る自力心を振り返った言葉であるが、

逆に言えばそれは他の獲信者が信仰に迷うこともあるという共感につながる言葉である。親鸞が関東の門弟と交わした書簡で、何度も同じ事を言わなければならぬほど、自力心の問題は人間の中に根深く潜む問題であった。阿弥陀仏の無差別の救済の論理構造を信じるために、すべての人が素直に受け止められるわけではない。むしろ自力的存在であるかぎりその自力心と葛藤し悶絶する人も多かつたに違いない。そのような人々を、自分の通ってきた道として、また同じ阿弥陀仏の誓いの中を生きている存在として接していたのが親鸞だったのである。

ところで親鸞は、「教文類」に「謹按浄土真宗」（『教文類』、同、九頁）と示しているが、宗名ともなっている「浄土真宗」という言葉は、真実の救いの純粹性を表したものである。それに対して別序では、自性唯心に沈むことを嫌われている。自性唯心とはつまり、自身の本性に仏の種をみて、阿弥陀仏や極樂浄土を我が心のあらわれに過ぎないと考える心をいう。また定散の自心とは、定善は息慮凝心の行であり、散善は廃悪修善の倫理的な宗教であって、『末灯鈔』に、

浄土宗のなかに真あり、仮あり。真といふは選択本願なり、仮といふは定散二善なり。選択本願は浄土真宗なり、定散二善は方便仮門なり。100

とあるように、この二善を仮と示して他宗であれば尊いとされるこのふたつの方向性を離れることを求めている。親鸞には善の行為を勧める文がなく、逆に『末灯鈔』に、

法然聖人の御弟子のなかにも、われはゆゆしき学生などとおもひあひたるひとびとも、この世には、みなやうやうに法文をいひかへて、身もまどひ、ひとをもまどはして101とあるように、そのような自力へのこだわりが自らの迷いの原因となり、他人の迷いの原

因ともなるとまで言われている。このように自力が問題とされるのは、そこに自己中心性による凡夫の解釈が存するからである。しかしそのような自力への厳しい視点は実践活動における大きな原動力ともなりうる。親鸞は一切の衆生を、

穢悪汚染無清浄心、虚仮諂偽無真心

(穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし。) 102

無慚無愧のこの身にて まことのこゝろはなけれども 103

と、穢悪汚染、虚仮諂偽なる存在で無慚無愧であり、真実の心がないと示しているが、そのような存在が自力で往生を願ったとしても、

以此虚仮雑毒之善、欲生無量光明土、此必不可也

(この虚仮雑毒の善をもつて無量光明土に生ぜん欲する、これかならず不可なり。)

104

と、先に進むことができないと示している。一方阿弥陀仏の救いは究極の清浄性をもつのであつて、「ただ念仏のみぞまこと」 105と絶対的なものであり、

是以如来悲憫一切苦惱衆生海、於不可思議兆載永劫、行菩薩行時、三業所修、一念一刹那無不清浄、無不真心。如来以清浄真心、成就円融無礙不可思議不可称不可説至徳。

以如来至心、回施諸有一切煩惱悪業邪智群生海。則是彰利他真心。

(ここをもつて如来、一切苦惱の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。如来、清浄の真心をもつて、円融無礙不可思議不可称不可説の至徳

を成就したまへり。如来の至心をもつて、諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海に回施したまへり。すなはちこれ利他の真心を彰す。」¹⁰⁶

と、阿弥陀仏が迷いによる流転を自力で断ち切ることでできない衆生をみそなわして、今まさに救いの活動をしていると説かれている。これについて内藤知康は、

迷いと悟りとが異なっている面を重視する浄土教においては、仏と衆生、この世界と浄土とは真反対のあり方であると説かれますので、そのようなスタイルの教えを受けたと述べているが、つまりここで見られるような善と悪との対比からの宗教的感情が、実践論における強力な動機となり得るのである。

第六節 自力と他力

親鸞の示した真宗の法門の要は「信心」である。その法門には自力の聖道門に対して他力の浄土門があり、その浄土門にはまた方便仮門からの化身土と第十八願の真仏土がある。と示されるが、そこで「信心」が中心となるのは教行証の通途の法門にわざわざ「信」の法門を加えられ、さらにそこに特別に別序を置いてそれが肝要であるところを示されているところからも明らかである。私たちが救われるのは「信心」一つであって、それをわかりやすく「唯信正因」と呼んでいる。しかもその信心は、我々の三業の上の意業ではなく、阿弥陀仏の願力回向の活動相そのものであって、その信心が阿弥陀仏のものであり、そこに「願」と「行」が具わるからこそ、浄土往生成仏の因となりえるのである。つまりこの「信心」は我々の作り出すべきものではなくて、すでに阿弥陀仏の側で成就されて、「南

無阿弥陀仏」の名号に収められているものなのである。これを我々に信じさせる阿弥陀仏の願力回向のはたらきを救いとして受け止めていくのが真宗の信仰であって、ここでは「信心」が直接証果となり他を要しないのである。「信心」とは、広く言えば第十八願に示される「至心・信樂・欲生」の三心であるが、「信文類」の三心釈に依れば、それはそのまま疑蓋無雜の信樂の一心とまとめられている。そしてこれはまた、第十八願成就文に「信心歡喜」とある「信心」でもある。この信心からは阿弥陀仏の法体が、我々の手元ではたらいていると捉えていくことができるのであって、第十八願に示される「信心」・「念仏」・「往生」のすべてに阿弥陀仏のはたらきを聞いていくのが真宗の信仰である。第十八願には「信心」(「至心信樂欲生我國」と「称名念仏」(「乃至十念」)が誓われているが、ここに示される称名念仏は信後相続の行である。そしてその「行」の背景にも阿弥陀仏の願力のはたらきを認めるのである。「行文類」の行は、名号を大行の体とする。その名号は常に法界に流行する法であって、仏願の生起本末を聞いて疑うことのない行者の上で信を相続せしめ、称名を流発して安心を与えるはたらきであるから、法体大行というのである。

さて、この法体大行説を受け入れられないという立場はもちろん存在する。古くは大谷派講師の安井広度が、本願寺派勧学の大江淳誠の行信説に反論しているが¹⁰⁰、称名を行ずるところというところに価値を置く人にとって、本願寺派の伝統的な行信論には受け入れがたい点があるというのもまた事実である。これらの立場の人からは本願寺派の教学はすべて「阿弥陀さまにお任せ」のありがた教ではないかという批判を聞くことがあるが、これらの批判はおそらく自力と他力の関係の誤解から生じるのである。親鸞のいう他力とは、一般に用いられる「他人の力をあてにする」という他力ではない。親鸞は自力と他力の根拠を曇

鸞に依るが、『往生論註』には、

當復引例示自力他力相如人畏三塗故受持禁戒受持禁戒故能修禪定以禪定故修習神通以神通故能遊四天下如是等名為自力又如劣夫跨驢不上從轉輪王行便乘虛空遊四天下無所障礙如是等名為他力愚哉後之學者聞他力可乘當生信心勿自局分

（まさにまた例を引きて、自力・他力の相を示すべし。人の三塗を畏るるがゆゑに禁戒を受持す。禁戒を受持するがゆゑによく禪定を修す。禪定をもつてのゆゑに神通を修習す。神通をもつてのゆゑによく四天下に遊ぶがごとし。かくのごとき等を名づけて自力となす。また劣夫の驢に跨りて上らざれども、転輪王の行に従ひぬれば、すなはち虚空に乗じて四天下に遊ぶに、障礙するところなきがごとし。かくのごとき等を名づけて他力となす。愚かなるかな、後の學者、他力の乗すべきことを聞きて、まさに信心を生ずべし。みづから局分することなかれ。）¹⁰⁹

とあって、自分の力をたよりにすることを自力とし、仏の願力をたよりにすることを他力と示している。ここには「人の行」と「仏の行」という対比があつて、人間の上での行の難易を問題としていないのではない。ややもすると我々は自発的意志による称名に何らかの価値を見出したくなるが、親鸞が「行文類」や「信文類」で顕そうとしたのは仏の願力のはたらきと、それに乗託した衆生にかさなる「仏の行」という点であつて、極めて劣る「人の行」をここに示す必要などないのである。親鸞の著作には、自力からの往生を肯定するものはなく、煩惱を肯定するものもない。ただ凡夫が解脱する唯一の道が説かれているだけであつて、そこに顕される真実の報土とは、功德に莊嚴された世界であり我々の価値観を超えた世界である。ただし親鸞に自力を肯定する説示がないからといって、自らが善と

思う行動から信心へと到る道が無いと言い切るのもまた言い過ぎであろう。『歎異抄』には、「親鸞は父母の孝養のためとて一返にても念仏申したることいまだ候はず」^{二一〇}とあるが、これは父母の孝養が無用ということではなく、父母の孝養を心から願っても我々にはそれをかなえるだけの能力が無いことを言っているものであつて、その悲歎から本当の孝養のためには自ら浄土に生まれたいと願う心になることもある。

親鸞の三願転入の過程もこれと似た状況であつて、要門の諸行も真門の念仏も、阿弥陀仏の願行と重なる念仏の前には善ではない。善でないが故にそれに功はなく道は途絶えているのであつて、そこには先に進めない悲しみがあり、苦しみがある。親鸞はその悩みのうちに阿弥陀仏の法に出会つたが、その苦悶があつたからこそ真実の救いに気がついたとも言える。信仰の上から振り返るならば、その三願転入の苦しみもまた阿弥陀仏の救いの中での苦しみであつた。そのように歩んできた道の振り返りの上で語るならば、自力により往生成仏の道を進もうとしていたことは獲信への過程として必ずしも否定されるべきものではない。

世間の善は道徳であり倫理であるが、人間に生まれた限りそれを行うのは当然であり、行わなければならないものである。それに対して信仰は、信じるも信じないも個人に任せられた全く自由なものである。自由であるが故に、そこには必ず比較すべき思想があり、あまたの思想があるなかに産み落とされた人間はその選択で悩まざるをえない。しかしその社会における世間の善の行動に「生死いづべき道」を真剣に重ねたとき、世間の善にも法味が生まれてくるはずである。あまたの思想のなかから念仏の一行を選ばせしめた阿弥陀仏の智慧と慈悲のはたらきは、自らを気づかせしめたという自覚となつてその人の人生

を潤いに満ちたものとする。完全なる阿弥陀仏の救いの構造は、自らでは道を切り開けない煩惱具足の凡夫を包み込んで、そこに法悦をもたらすのである。この善と悪の対比が美しい宗教的情景となつて、その人の人生に彩りを添えていく。そこでは世間の善の意味の転換が起こるのである。世間の善に功を見る必要が無いところには報恩謝徳の思いが重なるが、そこにこれまでに歩んできた人生が重なることで、他の自力的存在である人間に対する共感が生まれてくる。それとともに念仏者の責務が行動として表れてくるはずである。そしてその行動の内容は全く自由であつて、個々の状況に応じた判断に任されたものである。

第七節 化土の意義

真宗の信仰において、「信心」や「願力回向」とともに重要なことは、「真仮の分判がなされること」である。浄土教は伝統的に弥陀の報土往生とともに化土往生も説き、親鸞にも化土往生について述べている文が数多くあるが、一方で親鸞は自力での往生を完全に否定し、弥陀の弘願による絶対他力の往生を示されている。これは親鸞の著作に一貫する徹底した態度であつて、それに比べて親鸞の化土の規定は著作によつてばらつきがあつて厳密さを欠くことが知られており、「親鸞において化土が果たしてどれだけリアルな世界であつたのか」ということが問題となる。化土往生は自力往生と関係が深く、信疑決判という絶対的教判の上に立つならば、化土に生まれることは不可能となるからである。

「化身土文類」は前五文類に「真」の法門が説かれるのに対して「仮」の法門が説かれたものとされ、前半に説かれる自力浄土門の教えと聖道門を「仮」、続く末にあたる外教釈

を「偽」、末尾の後跋を六文類全体の結びとして三分して捉えられてきた。そして前半の「仮」が方便の法門であるから、ここを「化身土文類」の中心として考えられてきたのであるが、これについて井上見淳¹¹⁴は『往生論註』真実功德相に見られる衆生の有漏性と真実の無漏性の対比と、親鸞のおられた当時における仏教界への親鸞の姿勢を確認することで、この「真」「仮」「偽」の教判に疑問を呈し、殿内恒¹¹⁵も、

然抛正真教意。披古徳伝説。顕開聖道浄土真仮。教誡邪偽異執外教。勘決如来涅槃之時代。開示正像末法旨際。

（しかるに正真の教意によつて古徳の伝説を披く。聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽・異執の外教を教誡す。如来涅槃の時代を勘決して正・像・末法の旨際を開示す。）

114

の聖道釈の自釈は外教釈の、

夫抛諸修多羅。勘決真偽。教誡外教。邪偽異執者

（それ諸の修多羅に抛りて、真偽を勘決して、外教邪義の異執を教誡せば）¹¹⁵
を先取りした内容と見られることから、聖道釈と外教釈の分齊が必ずしも明確ではないと指摘する。また後跋において、

窃以。聖道諸教。行証久廢。浄土真宗。証道今盛。然諸寺釈門。昏教兮不知真仮門戸。洛都儒林。迷行兮無弁邪正道路。斯以。興福寺学徒。奏達。太上天皇。号後鳥羽院諱尊成。今上号土御門院諱為仁聖曆承元丁卯歳。仲春上旬之候。主上臣下。背法違義。成忿結怨。

（ひそかにおもんみれば、聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗は証道いま盛ん

なり。しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を弁ふることなし。ここをもつて興福寺の学徒、太上天皇 後鳥羽の院と号す、諱尊成 今上 土御門の院と号す、諱為仁 聖暦、承元丁卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨みを結ぶ。)¹¹⁹

とあるのは、聖道釈の時機に応じた法門の説示を承けた内容であつて、ここに示される法難への批判は、「仮」の聖道釈、「偽」の外教釈と密接に関わっていると指摘する。そうすると親鸞が「化身土文類」で示そうとしたものは、聖道釈も外教釈もひとまとめにした真宗の信仰にあらざる自力的存在ということになるのである。

親鸞の著作中において化土については「化身土文類」、「三経往生文類」、「誠疑讚」、「愚秃鈔」、「末灯鈔」などに示されているが、厳密にこれらを分配しようとする「懈怠」「辺地」などに混乱が生じることが知られている。具体的には「化身土文類」においては、

謹顕化身土者、仏者如『無量寿仏觀經』説、真身觀仏是也。土者『觀經』浄土是也。復如『菩薩処胎經』等説、即懈怠界是也。亦如『大無量寿經』説、即疑城胎宮是也。(つつしんで化身土を顕さば、仏は『無量寿仏觀經』の説のごとし、真身觀の仏これなり。土は『觀經』の浄土これなり。また『菩薩処胎經』等の説のごとし、すなはち懈怠界これなり。また『大無量寿經』の説のごとし、すなはち疑城胎宮これなり。)

正行之中専修専心・専修雑心・雑修雑心、此皆辺地・胎宮・懈怠界業因。

(正行のなかの専修専心・専修雑心・雑修雑心は、これみな辺地・胎宮・懈怠界の業因なり。)¹¹⁹

往生者此難思往生是也。仏者即化身。土者即疑城胎宮是也。

（往生とはこれ難思往生これなり。仏とはすなはち化身なり。土とはすなはち疑城胎宮これなり。）¹¹⁹

と、「懈慢」「辺地」「胎宮」などに一応分かれてはいるが、明確に要真二門に配当されていない。ところが『三経往生文類』では要門の浄土を、

観経往生とまふすは、これみな方便化身土の往生なり。これを双樹林下往生とまふすなり。¹²⁰

道場樹願成就文、『経』言、又無量寿仏、其道場樹高四百万里。

（道場樹の願（第二十八願）成就の文、『経』にのたまはく、また無量寿仏、その道場樹の高さ四百万里ならん。）¹²¹

雑修之者為執心不牢之人。故生懈慢国也。

（雑修のものは執心牢からざるの人とす。かるがゆゑに懈慢国に生ずるなり。）¹²²
と、引文に「道場樹」「懈慢界」を挙げて、私釈してこれを方便化身土とし、次に真門の浄土として引文に「胎生」「胎宮」「含華」「辺界」「宮胎」「辺地」を挙げて、その私釈には、そのつみふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられて、いのち五百歳のあひだ、自在なることあたはず、三宝をみたてまつらず、つかへたてまつることなしと。如来はときたまへり。しかれども、如来の尊号を称念するゆへに、胎宮にとゞまる。¹²³

と、これらを疑城胎宮と規定している。ここでははっきりとその土を要真二門に配当してあり、これは「化身土文類」における曖昧な配当とは明らかに違うものである。また「誠疑讚」においては、

仏智不思議をうたがひて 自力の称念このむゆへ

辺地懈慢にとどまりて 仏恩報ずるころなし 124

仏智不思議をうたがひて 善本徳本のむひと

辺地懈慢にむまるれば 大慈大悲はえざりけり 125

如来慈氏にのたまはく 疑惑の心をもちながら

善本修するをたのみにて 胎生辺地にとどまれり 126

と、化土を「懈慢辺地」と「辺地胎生」とに分け、真門の自力の称名が辺地懈慢の果を受けるとし、『愚禿鈔』においては、

就弥陀化身土有二種 一疑城胎宮 二懈慢辺地 127

と、「疑城胎宮」と「懈慢辺地」に分けて、「辺地」「懈慢」を同じ土とされている。『末灯鈔』においては、

おのおの自力の信にては懈慢辺地の往生、胎生疑城の浄土までぞ往生せらるること128

仏恩のふかきことは、懈慢辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九・第二十の願の御あはれみにてこそ129

と、「懈慢辺地」「胎生疑城」「疑城胎宮」に分け「辺地」「懈慢」を同じ土としてあり、これらは『三経往生文類』に説かれるような懈慢界を要門に配当するものとは相違している。このように親鸞の化土の配当は厳密さを欠くのであって、これは絶対的教判である信疑決判の説示と比べると、かなり厳密さを欠くものと言えそうである。この点からも、親鸞が化土往生に興味がなく、あまりリアルなものとして捉えていないように思われる。それでは実際に「化身土文類」全体を通して見ると、どの部分に力点が置かれているのであるか。ここでは電子計算機を用いて『教行証文類』各文類についてテキストマイニング解析を行い、前五文類と「化身土文類」の解析結果の比較をもとに、親鸞がこの箇所を著述された意図がどこにあったのかを考察してみたいと思う。

電子計算機によるテキストマイニング解析とは、電子計算機を用いて文章の内容や傾向、法則、癖などを明瞭にする技術である。近年では電子計算機の進歩により急速に技術研究が進み、米国のハーバード大学などの海外の研究機関で聖書研究などに積極的に利用され始めている。そこで今回はNグラム解析と形態素解析という近年主流となっている二つの基本技術を用いて、『教行証文類』各文類における傾向を確認してみよう。

(一) 電子計算機による解析

まずNグラム解析を行うのであるが、これは文章を一文字ずつずらして分解し、すべての単語について現れた回数を数える方法である。これはクロード・エルウッド・シャノン(一九一六〜二〇〇一)が考案し、近年では文章の性格を見いだす研究によく利用されている。具体的には、一グラムとは一文字単位、二グラムとは二文字単位で文章を区切り、一文字

ずつずらしながらその出現回数を全て数えて記録するという方法のことである。例えばここに、「汝好持是語持是語者即是持無量寿仏名」という文章があるとすると、これを、一グラムという単位であれば一文字ずつ、つまり「汝」・「好」・「持」・「是」・「語」・「持」・「是」・「語」・「者」・「即」・「是」・「持」・「無」・「量」・「寿」・「仏」・「名」のように区切る。そしてここに現れた単語を全て記録し出現回数を数えるのである。するとこの文章では、「持」三回・「是」三回・「語」二回・「汝」一回・「好」一回・「者」一回・「即」一回・「無」一回・「量」一回・「寿」一回・「仏」一回・「名」一回の語が出現したということが分かる。これが二グラムではどうかと言えば、「汝好持是語持是語者即是持無量寿仏名」を「汝好」・「好持」・「持是」・「是語」・「語持」・「持是」・「是語」・「語者」・「者即」・「即是」・「是持」・「持無」・「無量」・「量寿」・「寿仏」・「仏名」と一文字ずつずらしながら区切り、意味が分からない単語もそのまま記録してその出現回数を数えれば、「持是」二回・「汝好」一回・「好持」一回・「是語」一回・「語持」一回・「是語」二回・「語者」一回・「者即」一回・「即是」一回・「是持」一回・「持無」一回・「無量」一回・「量寿」一回・「寿仏」一回・「仏名」一回・「名仏」一回という結果になる。その文章において重要な意味の含まれる単語は必然的に出現回数が多くなるので、このような作業を文章全体に行い出現頻度の一覧表を作成すれば、その文章の傾向が現れやすいとされている。

ここで実際にNグラムにより『教行証文類』の漢文を解析²³⁾したものが、次の表である。

(表二) 一グラム (数字は出現回数)

心 八二二	故 八五五	如 八八一	一 九〇八	生 一〇五六	不 一〇八七	無 一一一三	仏 一二五九	是 一一六四	者 一二八四	全体
無 四	斯 四	徳 四	実 四	難 五	行 六	浄 七	教 七	信 七	真 九	総序
難 一二	有 一二	住 一三	之 一五	無 一六	来 一六	今 一七	世 一八	如 一九	仏 二二	教卷
念 一五六	故 一七九	是 一九〇	如 一九五	者 二〇三	生 二〇九	不 二一六	一 二三二	無 二四一	仏 三〇三	行卷
有 二四六	一 二五三	仏 二五六	如 二六二	無 三三四	生 三四一	不 三四六	是 三七〇	者 四〇一	心 四〇六	信卷
浄 八四	法 八六	仏 八六	一 九一	不 九九	無 一〇四	者 一一〇	是 一一〇	故 一二二	生 一三一	証卷
生 一一一	如 一二八	者 一三二	光 一三三	故 一四七	不 一五三	是 一八三	名 二〇〇	無 二一三	仏 二四三	真仏土卷
如 二〇六	法 二一二	一 二二五	有 二三〇	仏 二四七	生 二六〇	不 二七〇	之 二八九	是 三〇四	者 三二九	化身土卷

(表二) ニグラム (数字は出現回数)

全体	衆生	一切	如来	乃至	菩薩	已上	如是	弥陀	無量	即是
三六四	三〇六	二八四	二三二	二三一	二〇三	一九三	一九〇	一八七	一八〇	
総序	真実	教行	文類	浄土	如来	弘誓	真宗			
四	三	三	三	三	二	二	二			
教巻	如来	今日	阿難	真実	世尊	無量	奇特	已上		
一三	一一	八	七	五	五	四	四			
行巻	一切	菩薩	已上	弥陀	衆生	諸仏	功德	如来	念仏	無量
七七	六七	六〇	六〇	六〇	五七	五七	五五	五五	四七	四七
信巻	衆生	一切	如来	即是	如是	大王	已上	乃至	真実	
一〇四	七八	七八	七八	七六	七三	六四	六四	六三	五八	
証巻	衆生	菩薩	清浄	功德	成就	一切	莊嚴	法身	是故	方便
五九	五六	四七	三八	三八	三七	三五	三三	三〇	二九	二八
真仏土巻	亦名	如来	涅槃	光明	衆生	無量	一切	菩薩	善男	男子
七九	六九	五四	五四	五三	四九	四二	三九	三八	三六	三六
化身土巻	乃至	衆生	一切	天王	如是	護持	已上	如来	養育	往生
一〇三	九三	七五	七五	六六	六五	五九	四八	四七	四四	四一

(表三) ニグラムで『教行信証』全体を解析 (数字は出現回数)

阿弥陀	一切衆	切衆生	弥陀仏	者即是	善男子	無量寿
一一一	七五	七二	七二	六四	五九	五八
何以故	可思議	有二種	不可思	得往生	持養育	護持養
五一	四八	四六	四三	四一	四〇	四〇

一グラム解析の結果が表一である。「教文類」は「仏」、「行文類」は「仏」、「信文類」は

「心」、「証文類」は「生」、「真仏土文類」は「仏」が多く、「化身土文類」については「者」が一番目に多く、二番目が「是」である。しかし表全体を眺めても、この結果からはその文類における中心の単語がつかみづらい印象があり、各文類の傾向が漠然としているようである。

次にニグラム解析の結果が表二である。ここでは「教文類」は「如来」、「行文類」は「一切」、「信文類」は「衆生」、「証文類」は「衆生」、「真仏土文類」は「亦名」、「化身土文類」は「乃至」が多く見られる。最多出現回数¹の単語のみを見るとよく分からない印象を受けるが、「行文類」では「念仏」が、「信文類」では「真実」が見られ、漠然と各文類の傾向が見え始めるようである。「化身土文類」のみに注目すると、「衆生」や「天王」、「如来」、「護持」、「養育」といった単語が頻出している。

次に三グラム解析の結果が表三である。三グラム解析となると十分な文章量が必要になるが、そうすると「教文類」や「証文類」は文章量が少なすぎて解析には適さない。そこで『教行証文類』全体を解析したものが表三であるが、「阿弥陀」や「一切衆生」が多く見られ、ここで注目されるのが、「護持」「養育」という単語であって、これは「化身土文類」のみにみられる単語である。

次に形態素解析²⁾による結果を示す。形態素解析とは、文章から単語を抽出してその一つ一つを形態素に分解し、品詞情報を用いて解析することである。例えばここに、「ことに一心の華文を開く」という文章がある場合、その構造を計算によって単語ごとに解析し、「こと」（名詞）、「に」（助詞）、「一」（数詞）、「心」（名詞）、「の」（助詞）、「華文」（名詞）、「を」（助詞）、「開く」（動詞・終止形）」というように全ての単語を品詞分解し、それらを

全て電子計算機に記録していく。すると品詞の活用形までも記録できるため、著者の文法上の傾向などを調査することが可能となる。そこで今回はこの方法により名詞、動詞、サ行変格活用の動詞と名詞の出現頻度を抽出した。その結果が次の表である。

(表四) 「化身土巻」に關係の深い単語(数字は「化身土巻」における出現回数)

衆生	九三	「化身土巻」での最多の単語	堂女	一四	「化身土巻」のみに見られる
天王	六六	「化身土巻」のみに見られる	付属	一二	「化身土巻」に多く見られる
護持	五九	「化身土巻」で大量に見られる	懺悔	一二	「化身土巻」のみに見られる
養育	四四	「化身土巻」で大量に見られる	夜叉	一〇	「化身土巻」に多く見られる
百年	三一	「化身土巻」で大量に見られる	安置	一〇	「化身土巻」のみに見られる
末法	二六	「化身土巻」のみに見られる	徳本	一〇	「化身土巻」に多く見られる
破戒	二四	「化身土巻」のみに見られる	正行	一〇	「化身土巻」に多く見られる
鬼神	二〇	「化身土巻」のみに見られる	真門	一〇	「化身土巻」のみに見られる
定散	一八	「化身土巻」に多く見られる	邪見	一〇	「化身土巻」に多く見られる
諸天	一八	「化身土巻」に多く見られる	雑修	一〇	「化身土巻」に多く見られる
三宝	一七	「化身土巻」に多く見られる			
専心	一七	「化身土巻」に多く見られる	懈怠	七	「化身土巻」に多く見られる
持戒	一六	「化身土巻」に多く見られる	胎宮	四	「化身土巻」のみに見られる
専修	一五	「化身土巻」に多く見られる	辺地	三	「化身土巻」のみに見られる
梵天	一五	「化身土巻」のみに見られる	疑城	二	「化身土巻」のみに見られる

(表五) 形態素解析による名詞数 (数字は出現回数)

	「教巻」	「行巻」	「信巻」	「証巻」	「真仏土巻」	「化身土巻」
所	九	菩薩 六一	大王 六四	功德 三八	光明 五二	時 一二五
今日	一一	法 八三	法 一二〇	弥陀 四二	涅槃 五三	弥陀 一五三
如来	一五	心 九九	弥陀 一二五	菩薩 五四	衆生 六二	法 一九〇
真実	一五	衆生 一二二	衆生 二一九	心 六八	法 六三	心 二〇〇
仏	一八	弥陀 一五〇	心 四〇四	衆生 七一	弥陀 二〇三	衆生 二一九

(表六) 形態素解析による動詞数 (数字は出現回数)

	「教巻」	「行巻」	「信巻」	「証巻」	「真仏土巻」	「化身土巻」
する	四三	する 五五一	する 七七九	する 二七六	する 二六〇	する 九三一
給う	一七	言う 二四七	言う 三〇七	言う 八六	名付く 一七〇	言う 二七一
有る	一	得る 一二六	有る 二八三	知る 五一	有る 一二三	有る 二五五

名詞の出現頻度を表したものが表五であり、「化身土文類」には、「衆生」「心」「法」「弥陀」「時」といった語が多く見られる。動詞については、表六のように「する」という単語が大量に見られるが、これは親鸞に「くす」という表現が多いからであって、そこで「く

す」に繋がるサ行変格活用に注目したものが表七である。表の*印は、情報処理におけるワイルドカードといい、*印に囲まれた文字を含む単語を抽出したという意味であり、例えば「*念*」であれば、「憶念」「愍念」といった単語がそれにあたる。「*生*」という単語に往生と発生があるのは、例えば「梅檀の根芽やうやく生長して」というように、往生と区別されるサ変動詞またはサ変名詞がみられるため、これは簡単に区別が可能であるから手作業により分類している。

これによると『教行証文類』は全体にわたって「*生*（往生）」が頻出しており、また、「行文類」では「念」、「信文類」では「信」が上位にあり、各文類での傾向が明瞭に現れているように思われる。「化身土文類」においては、「*生*（往生）」「信」「念」が特に多く現れており、これは「行文類」「信文類」の傾向と良く似ていることが分かる。またここでもNグラム解析の結果と同じく「化身土文類」に大量に見られる「護持」「養育」が頻出している。

(表七) サ行変格活用できる名詞と動詞 (数字は出現回数、*は情報処理におけるワイルドカード)

光闡	一	歡喜	三六	決定	二五	修行	一二
出興	一	*信*	五二	回向	三九	*生* (発生)	一四
超発	一	*生* (発生)	五七	*生* (発生)	四九	回向	一七
称	一	*称*	六五	*念*	一一一	莊嚴	三二
回向	二	*生* (往生)	一〇二	*生* (往生)	一三五	成就	三七
念	五	*念*	一五三	*信*	一七四	*生* (往生)	四九
「教卷」		「行卷」		「信卷」		「証卷」	

所有	八	*称*	四四
出家	八	養育	四四
成就	一三	護持	五九
生 (発生)	一五	*念*	七一
解脱	二一	*信*	一一二
生 (往生)	二一	*生* (往生)	一一〇
「真仏土卷」		「化身土卷」	

表四から表七によれば、「化身土文類」においては、「天王」「護持」「養育」「百年」「末法」「破戒」「鬼神」など、後半にあたる末の外教釈における引文の単語が上位に集中して

おり、また「辺地」「疑城」「胎宮」のような化土の規定に具体的に関連する単語は出現頻度が低いことが分かる。ここで「懈怠」が七回出現している点が注目されるが、「懈怠」とはおごる自力心のことであって、これは親鸞が一貫して自力心を問題にされていることと関連するように思われる。

以上より「化身土文類」においては、これまで方便の法門として中心と捉えられてきた「仮」の示される前半の部分よりも、後半の末の部分により強く現れている。これは「信文類」において末に大きく『涅槃経』が引文されているにも関わらず、解析結果においてその傾向が明瞭に信を中心に現れていることと対比され、「化身土文類」の後半部分にも重要な意味が含まれていることを示しているように思われる。また「護持」「養育」の単語がNグラム解析と形態素解析の両解析に共通して出現頻度が高く、「化身土文類」に関係が深いとみられるため、「化身土文類」作成の意義を知るにはこれらの単語との関係を考察する必要があるのであるだろう。

(二) 解析結果と考察

「化身土文類」のNグラム解析と形態素解析には共通して化土の土に関する単語がほとんど見られない。「護持」「養育」という単語が頻出しているが、この単語は後半の『大集経』引文に大量に現れている。この箇所について赤松俊秀¹³³⁾は、この引文は文類の用紙に書かれているがその前後は袋とじであり、そのほとんどが初稿本にはないため、別の形で書写されたものを後に切り入れたものではないかと推測し、また重見一行¹³⁴⁾は、『大集経』引文の書式や筆跡にはばらつきが見られ、ここには六十代前半、七十代前半、八十代中盤

の筆跡が混在していることを指摘しており、ここは親鸞が長い時間を掛けて丁寧に示された箇所ということになる。そこで内容を確認すると、例えば「化身土文類」末の『般舟三昧経』引文には、

優婆夷聞是三昧欲学者。「乃至」自歸命仏。歸命法。歸命比丘僧。不得事余道。不得拜於天。不得祠鬼神。不得視吉良日。「已上」又言優婆夷欲学三昧「乃至」不得拜天祠祀神

（優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲せんものは、「乃至」みづから仏に歸命し、法に歸命し、比丘僧に歸命せよ。余道に事ふることを得ざれ、天を拜することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれとなり。「已上」またのたまはく、優婆夷、三昧を学ばんと欲せば、「乃至」天を拜し神を祠祀することを得ざれとなり。）¹³⁵

とあり、ここで「乃至」、「已上」、「略出」により省略された部分は、原典では以下のようになっている。

優婆夷聞是三昧欲学者。当云何行。仏言。優婆夷欲学者。当持五戒自歸於三。何等為三。自歸命仏。歸命法。歸命比丘僧。不得事余道。不得拜於天。不得祠鬼神。不得視吉良日。不得調戲。不得慢恣有色想。不得有貪欲之心。常当念布施。歡樂欲聞経。念力学問敬重善師。心常拳拳不得有懈。若有比丘比丘尼過者。以坐席賓食之。仏爾時頌偈言

優婆夷欲学三昧	奉持五戒勿欠毀	承事善師視如仏	不得拜天祠祀神
除去殺盜及嫉妬	不得両舌鬪彼此	不得慳貪常念施	見惡覆藏唯歎善

不得諛諂有邪姪 常当卑謙勿自大 敬事比丘比丘尼 如是行者得三昧

（優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲せんものは、まさに如何が行ずべし。仏の言
く、優婆夷学ばんと欲わば、まさに五戒を持ち自ら三に帰すべし。何等を三と為す。
みずから仏に帰命し、法に帰命し、比丘尼に帰命せよ。余道に事うることを得ざれ、
天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ、調
戲することを得ざれ、慢恣して色想有ることを得ざれ、貪欲の心有ることを得ざれ、
常に当に布施を念じ、觀樂して経を聞かんと欲し、力めて学問を念じ、善師を敬重す
べし。心常に拳拳にして、懈有ることを得ざれ、もし比丘比丘尼過らば、坐席をもつ
て之を賓食す。仏その時、偈を頌して言わく、

優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲せんものは、五戒を奉持し欠毀すること勿れ

善師を承事せんこと仏の如く視て 天を拝し神を祠祀することを得ざれ

殺盜及び嫉妬を除去し 両舌して彼此を鬪うことを得ざれ

慳貪を得ず常に施を念じて 惡を見て藏を覆し唯だ善を歎ぜよ

諛諂して邪姪有ることを得ず 常に当に卑謙して自大勿るべし

比丘比丘尼に敬事す 是の如く行ずれば三昧を得る）¹³⁶

ここで下線部で示した箇所がわざわざ省略した形で引用されている。その省略された内容は聖道門的なものや、正法・像法の時代における仏教徒のなすべき規範に関するものである。このように経典を省略して引用する態度は後の「忍辱品」の引文にまで徹底して続いている。ここに残されたものは鬼神や外道に帰依することを禁じたものが中心であり、

恐らく後跋に向かう中で末法の衆生のありかたが強く意識されて、自力に関するものを丁寧省いて、疑心を捨て弥陀の誓願のみを信順することを末法の衆生に勧めたいという思いが親鸞をそうさせたのであろう。そして「諸天王護持品」の引文では、

爾時世尊、示世間故、問娑婆世界主、大梵天王言、此四天下是誰能作護持養育。時娑婆世界主、大梵天王作如是言、大德婆伽婆、兜率陀天子、共無量百千兜率陀天子、護持養育北鬱单越。他化自在天王、共無量百千他化自在天子、護持養育東弗婆提。化樂天王、共無量百千化樂天子、護持養育南閻浮提。須夜摩天王、共無量百千須夜摩天子、護持養育西瞿陀尼。大德婆伽婆、毘沙門天王、共無量百千諸夜叉衆、護持養育北鬱单越。提頭賴吒天王、共無量百千乾闥婆衆、護持養育東弗婆提。毘楼勒天王、共無量百千鳩槃荼衆、護持養育南閻浮提。毘楼博叉天王、共無量百千竜衆、護持養育西瞿陀尼。大德婆伽婆、天仙七宿、三曜・三天童女、護持養育北鬱单越。

（その時に、世尊、世間を示すがゆゑに、娑婆世界の主、大梵天王に問うてのたまはく、この四天下に、これたれかよく護持養育をなすと。時に娑婆世界の主、大梵天王かくのごときの言をなさく、大德婆伽婆、兜率陀天子、無量百千の兜率陀天子とともに北鬱单越を護持し養育せしむ。他化自在天王、無量百千の他化自在天子とともに東弗婆提を護持し養育せしむ。化樂天王、無量百千の化樂天子とともに南閻浮提を護持し養育せしむ。須夜摩天王、無量百千の須夜摩天子とともに西瞿陀尼を護持し養育せしむ。大德婆伽婆、毘沙門天王、無量百千の諸夜叉衆とともに北鬱单越を護持し養育せしむ。提頭賴吒天王、無量百千の乾闥婆衆とともに東弗婆提を護持し養育せしむ。毘楼勒天王、無量百千の鳩槃荼衆とともに南閻浮提を護持し養育せしむ。毘楼博叉天

王、無量百千の竜衆とともに西瞿陀尼を護持し養育せしむ。大徳婆伽婆、天仙七宿・

三曜・三天童女、北鬱单越を護持し養育せしむ。)¹³⁷

とあつて、諸仏・諸菩薩・神々・諸天・鬼神の類までが、信仰の後に無戒名字の比丘を「護持」「養育」するというかたちで宇宙全体が統一されていると示すのである。またここにおいて、

若有衆生、得聞仏名一心帰依、一切諸魔、於彼衆生不能加惡。何況見仏、親聞法人、種種方便慧解深広。

(もし衆生ありて、仏の名を聞くことを得て一心に帰依せん、一切の諸魔、かの衆生において悪を加ふることあたはず。いかにいはんや仏を見たてまつり、親子法を聞かん人、種々に方便し慧解深広ならん。)¹³⁸

と、弥陀の名号法による一心の帰依が示されており、

我今謝過。我如小兒愚痴無智。於如来前不自称名。

(われいま過を謝すべし。われ小兒のごとくして愚痴無智にして、如来の前にしてみづから称名せざらんや。)¹³⁹

のように、「梵天が自分の名を名のらず」と本来訓むべき箇所を「称名」とわざわざ訓み替えて、神々でさえも愚痴無智と凡夫であることが示されて、疑心を廃し称名念仏により救われていくことが示される。このように、「護持」「養育」の大量に現れる箇所には、一切の神々が外道から離れ自力を廃し他力の救いに帰入すべきことを一貫して示されているのであるが、これは電子計算機での解析の結果にみられた重要な単語として「邪見」といった単語が上位の頻度で現れることとも関係しているように思われる。この「邪見」は「行

文類」の「大行釈」に一箇所、「正信偈」に一箇所、「信文類」の「明所被機」に一箇所見られるが、「化身土文類」においてその出現が多くなり、真門釈に三箇所、聖道釈に一箇所、そしてこの「護持」「養育」の多く見られる『大集経』引文に三箇所、後の『弁正論』に一箇所と「化身土文類」全体を貫くように出現している。「正像末和讃」には、

『大集経』にときたまふ この世は第五の五百年

鬪諍堅固なるゆゑに 白法隠滞したまへり 140

有情の邪見熾盛にて 叢棘棘刺のごとくなり

念仏の信者を疑謗して 破壊瞋毒さかりなり 141

と、ここでも「邪見」が用いられ、「鬪諍堅固」という言葉によって末法にはその邪見によって仏教者からの念仏者への弾圧が引き起こされることが示されており、これは後跋の内容と重なっている。また『一念多念文意』には、

異学といふは、聖道・外道におもむきて、余行を修し、余仏を念ず、吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり。 142

と、聖道門と外道とされるものを重なるように示されており、この態度は『大集経』の引文だけでなく親鸞の著作全体に一貫しているといえるだろう。

そうすると、化土とはいかなる意義を持つのかということが問題になるのであるが、例えば化土への往生について触れられる「誠疑讚」には繰り返し疑惑の失が述べられ、その結びとして、

仏智うたがふつみふかし この心おもひしるならば

くゆるところをむねとして 仏智の不思議をたのむべし

已上二十三首、仏不思議の弥陀の御ちかひをうたがふつみとがをしらせんとあらはせるなり。¹⁴³

と自力の疑心を仏に対する罪やとがと示し、『唯信鈔文意』に、

釈迦は慈父、弥陀は悲母なり。われらがちち・はは、種々の方便をして無上の信心をひらきおこしたまへるなりとしるべしとなり。¹⁴⁴

と、「方便」を仏のはたらきとして示してあるところからも、仏の側から見て自力の疑心をひきおこす邪見を問題とし、仏の慈悲の活動として種々の方便が展開されていると示される中で「方便の土」であって、そこに往生することが目的として説かれているのではないことが分かるのである。親鸞の著作は獲信後の振り返りのなかで自らを誘引した仏のただへの感謝として述べられたものであるが、方便化身土への往生を勧めておられる文はひとつも見当たらない¹⁴⁵ところからすると親鸞はここで信疑決判を示したかったと言えるのである。つまり化土とは仏の側から見れば名ばかりの土であって、我々が往生を願うような土ではないのである。「化身土文類」のテキストマイニング解析において化土に関する単語がほとんど見られなかった理由はここにあるのだろう。

ところで「真仏土文類」の終わりには、「化身土文類」に繋がるように、

仮之仏土者在下 応知既以真仮皆是 酬報大悲願海。故知、報仏土也。良仮仏土業因千差、土復応千差。是名方便化身身土。由不知真仮、迷失如来广大恩徳

（仮の仏土とは、下にありて知るべし。すでもつて真仮みなこれ大悲の願海に酬報せり。ゆゑに知んぬ、報仏土なりといふことを。まことに仮の仏土の業因千差なれば、

土もまた千差なるべし。これを方便化身・化身土と名づく。真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す。) 146

と、真仮がみな大悲の願海に酬報しており、我々が真仮を知らないことを迷いの状態であると示されているが、これはつまり「化身土文類」のテーマが真実を疑惑することの誠めであることを表明していることになる。しかしそれだけではなく、その後半において神々の「護持」「養育」が大量に見られるのにも、何かしらの理由がありそうである。「護持」「養育」が見られる箇所では示される神々は最初は積尊に敵対しようとしたこともあるが、積尊に帰依し、阿弥陀仏の法に帰依する存在として示されている。そして親鸞が自力的なものをわざわざ丁寧に削除して引文し、梵天は「護持」「養育」が神々の責務であることを理解しながらも、自らと帝釈天はその責務の行動に加わろうとしておらず積尊の怒りを買うが、それにより改心して、

帝釈頂礼仏足而作是言大徳婆伽婆大徳修伽陀我今謝過我如小兒愚痴無智於如来前不自称名

(帝釈、仏足を頂礼して、しかもこの言をなさく。大徳婆伽婆、大徳修伽陀、われ今過を謝すべし。われ小兒のごとくして愚痴無智にして、如来の前にして自ら称名せざらんや。) 147

と、末法に生きる凡夫と重なる獲信者のすがたとして示されている。ここで「護持」「養育」という言葉の意味が問題となるのであるが、梵天や帝釈天はこれを、

但称諸余天王及宿曜辰護持養育

(但、諸与の天王及び宿、曜、辰の護持養育と称せるのみ) 148

と、配下の者にやらせただけで、宿、曜、辰などの天の運行においての「護持」「養育」を主張するのであるが、釈尊の望む「護持」「養育」とはそのことよりも、

若有衆生欲得善者欲得法者欲度生死彼岸者所有修行檀波羅蜜者乃至修行般若波羅蜜者所有行法住法衆生及為行法營事者彼諸衆生汝等应当護持養育

（もし衆生ありて、善を得んと欲はんもの、法を得んと欲はんもの、生死の彼岸に度せんと欲はんもの、檀波羅蜜を修行することあらんところのもの、乃至、般若波羅蜜を修行せんもの、所有の行法、法に住せん衆生、および行法のために事を営まんもの、かのもろもろの衆生、なんだちまさしに護持養育すべし。）¹⁴⁹

と、仏法者を守護することであると示し、さらに

至於濁惡世 白法尽滅時 我独覺無上 安置護人民

（濁惡世に至りて、白法尽滅せん時、われ独覺無上にして、人民を安置し護らん。）¹⁵⁰
と、末法の時代においては、人民の安寧のために「護持」「養育」すると示されている。そして、

則排一切天人眼目是人為欲隱没諸仏所有正法三宝種故令諸天人不得利益

（すなはち一切天人の眼目を排ふなり。この人、諸仏所有の正法三宝の種を隠没せんと欲ふがためのゆゑに、もろもろの天人をして利益を得ざらしむ。）¹⁵¹

と、無戒名字の比丘を迫害することが大きな罪にあたるとして、獲信者を守護し「護持」「養育」していくことが神々の責務であると示されるのである。とすれば、これは眞衆護持の益として念仏の行者が神々に護られていると示すと同時に、先に獲信した者の行動には、御同朋・御同行への守護としてそこに尊敬と敬意が伴っていることを示し

ているということができらるであらう。つまりここで「護持」「養育」と示されるものには、神々を含めた一切の衆生の本質を赤裸々にして神々であつても自力による往生成仏の不可なることを示し、悪神や外道に惑わされず、信仰のないものを含めた一切の衆生の安寧を願つて見返りを求めずに行動し、獲信者にはさらに御同朋としてそれを守護していくという活動の構造がみられるのである。神々であつたとしても信仰と同時に明確化された我が身の罪悪性、つまり自らが煩惱を離れられない存在であるという自覚は、同じ阿彌陀仏のはたらきの中にあつて導かれていく存在として御同朋・御同行という視点で他者と自分が同格化されていく。これを人間にもあてはめるならば、阿彌陀仏の法に生きる者は、御同朋に尊敬と敬意を払い、他の生命の尊厳を大切に行動することが積尊により願われていゝるといふことになるのである。そして神々の行動の内容は、それぞれの判断に任せられた自由なものとして示されており、この構造は人間にも当てはまると思われる。

以上のやうに電子計算機による『教行証文類』のテキストマイニング解析をもとに化土の意義を考察してきたのであるが、まとめると以下のやうになる。「化身土文類」全体を通して解析した際に高頻度で現れる単語は後半の『大集経』引文のものが多く、これにより「化身土文類」の中心はむしろ後半にあると考へられるが、その引文を詳しく確認すると自力の疑惑と見られる箇所を徹底的に廢し、神々でさえも彌陀の弘願に歸して救われることを示すために訓み替えがなされている。またNグラム解析と形態素解析に共通して頻出する「護持」「養育」の単語は、この『大集経』引文に大量に見られ、これらは末法における無戒名字の比丘を目的とするものである。そして「仮」の者が往生できるとされる化土に關連する単語の出現頻度はかなり低い傾向にあり、これらを「真仏土文類」末の説示よ

り窺うと、親鸞が「化身土文類」で示そうとされるのは信疑決判であると推測される。また親鸞が方便が示される時には必ず自らを誘引した仏への感謝として示されているのみで、方便の化土往生を勧める文が全く見当たらないという点からも、親鸞は方便の土に生まれること自体を如来の恩徳を迷失する行為として否定しており、化土そのものをリアルではない世界と見られていたのではないかと推測される。従って親鸞の著作において化土の規定が一定していないのは、これらの理由によると思われる。つまり「護持」「養育」と示されるものは、一切の衆生の自力往生成仏の不可なることを示し、悪神や外道に惑わされないことを示したものであるが、それとともに神々には信仰のないものを含めた一切の衆生の安寧を願って見返りを求めずに行動し、獲信者にはそれを守護していくことが求められている。これを人間にあてはめるならば、阿弥陀仏の法に生きる者は、御同朋に尊敬と敬意を払い、他の生命の尊厳を大切にして行動することが釈尊により願われているということになる。そしてその行動の内容は、それぞれの判断に任されて自由なものである。

第八節 真宗と生命の尊厳

現代の先進国と言われる国家では人間の尊厳が特に重視されている。尊厳という概念は恐らく親鸞の活躍された時代にはなく、その意味も曖昧で漠然としたものだった筈である。しかし尊厳という思想の概念は、宗教とは関係なく古代から世界各地の文明でみられ、時代の変遷とともにその視点も変化している。西洋と日本では歴史的に死生観や宗教観に違いがあり、尊厳の背景にもその影響が見られるが、釈尊が全ての生命に慈しみをかけておられたように、恐らく親鸞も全ての衆生に何らかの尊厳を認めておられたように思う。日

本仏教の多くは、『涅槃経』などにみられる悉有仏性に生命の尊嚴の根拠を見いだしてきた。しかし親鸞の衆生觀によれば、それとは違う尊嚴の根拠が見られるのである。特にここで注目すべきは真宗の衆生論に重要な意義を持つ二種深信であって、そこから生命の尊嚴の根拠をうかがい知ることができると思われるのである。

現代において尊嚴という言葉は非常に重視されるのであるが、その根拠も内容も、時代や場所により変化し続けてきた。現代の日本人の感覚では、それを無条件で普遍的に尊いものと捉えがちであるが、世界には今でも個人の尊嚴が重視されない地域が数多く残っている。日本人がこれほどまでに尊嚴を重視するようになったのは第二次世界大戦後からであって、親鸞の時代には当然個人の尊嚴という意識はなく、あつたとしても現代ほどは意識されることはなかったであろう。人類の歴史において人間の尊嚴は長く論じられ続けてきたテーマであるが、現代のようにより普遍的で絶対的なものとして認識され始めたのは、二度の世界大戦や各地での紛争における悲惨な大量殺戮への反省からといえよう。

仏教には西洋社会とは違う尊嚴の根拠がみられる。キリスト教が人間を重視するのに対して、仏教では輪廻を説き、輪廻の結果として他の動物などに生まれることが想定されている。したがって仏教で尊嚴を語る上では「人間の尊嚴」とするよりも、「生命の尊嚴」するほうがより適切である。初期の經典には生命の平等の尊嚴を述べているとみられるものが散見されるが、それはたとえば、

一切の生きとし生けるものは、幸福であれ、安穩であれ、安樂であれ。いかなる生物生類であつても、怯えているものでも強剛なものでも、悉く、長いものでも、大きなものでも、中くらいのものでも、短いものでも、微細なものでも、粗大なものでも、

目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでも、すでに生まれたものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ。¹⁵²

われら、ここに集った諸々の生きものは、地上のものでも、空中のものでも、神々と人間とのつかえるこのように完成した仏・法・僧を礼拝しよう、幸せであれ。¹⁵³

かれらもわたくしも同様であり、わたくしもかれらと同様であると思つて、わが身にひきくらべて、生き物を殺してはならぬ。また他人をして殺させてはならぬ。¹⁵⁴

といったものである。これらの表現はキリスト教社会が人間を神の似像と捉えて特別な存在とするのに対して、輪廻を前提とした他の生命のあるものへの共感やいたわりから、幸福への願いの対象として、すべての生命を平等に尊厳ある存在として認めようとする。これは仏教における重要な立場であり、古代の中国においても悉有仏性が論じられ、『涅槃経』や『仏性論』、『宝性論』といった仏性の問題を取り扱う経論が大いに注目された。もちろんそこでは仏性が無自性空であることが大原則とされ、常住不変なるアトマンのようなものを認めているのではない。

アショカ王はこの他者へのいたわりの理念をもとに仏教に基づいた理想的統治を行ったとされるが、それ以後の歴史を俯瞰するならば、尊厳を強調するような立場は、仏教を国教と定める時代においても為政者からは危険思想とみなされ歓迎されてこなかった。個人の尊厳を主張することが反社会的思想であり、愚かで悪いこととみなされたからである。

例えば善導の唐の時代に中国で勢力を誇った信行の三階教教団は、一切の人間を下品下生としながらも、そこにある尊厳性や平等性を強調したがために為政者から何世紀にもわたって度重なる大弾圧を加えられて断絶した。日本においても、例えば第二次世界大戦中における日本の徴兵制は、個人の尊厳よりも国家が優先された事例であるが、それに対して仏教教団が団結して個々の尊厳を根拠として強く反発することはできなかった。

しかし尊厳を無条件に価値のあるものと単純に考えてしまうことが、果たして仏教的といえるのであろうか。ややもすると、この言葉のもつ恐ろしい側面、つまり仏教が問題としてきた自己中心性の恐ろしさへの意識が疎かになりはしないのであろうか。これについて大谷光真前御門主は、こう述べられている。

私もこの言葉をよく使うので、他人事ではないですが、「いのち」という言葉が濫用されていきます。濫用し始めると、その意味を深く考えなくなりなす。『いのちは尊い』などと言って簡単に済ませてしまいます。¹⁵⁴

尊厳を考えるとき、現代の我々はややもすればそれを当然のものと考えがちである。しかし尊厳をただ単に「いのち」と関連させるだけであれば、生の問題のみを取り扱うということになりかねない。しかしそれはつまり生死における死の問題を置き去りにしているということでもある。親鸞は虚妄分別の世界と対比される真実の世界を示したが、これは尊厳を大切にできるような時代が絶対ではないことを意味する。それはつまり我々が平和を願う努力を放棄すれば、いとも簡単にそれが崩れてしまうということである。

真宗が一切の衆生の尊厳を大切にすることを教えることは当然であるが、そこで実際に教学的な背景を詳しく探ろうとすると、難しい問題に気づかされる。特に尊厳の根拠をどこ

に求めるかということにおいて、ややもすれば我々は本具仏性のようなものに尊嚴の根拠をもとめがちである。これは洋の東西を問わず個々の性質もしくは存在に何かしらの尊嚴の手がかりを求めようとする社会に育ったことがその原因と考えられるが、現在の日本の仏教も概して「一切衆生悉有仏性」、つまりすべての生きとし生けるものに仏性が具わっているとして『涅槃經』などに示される文をそのまま単純に尊嚴の根拠として当てはめがちである。そしてそれを釈尊の「唯我独尊」の願生偈と直接的に関連づけてしまおうとする。

¹⁵⁶しかし真宗がこれを採用することは不可である。その理由としてまず挙げられるのは「信文類」における三一問答の法義釈であるが、そこには、

然微塵界有情、流轉煩惱海、漂没生死海、無真實回向心、無清淨回向心。

（しかるに微塵界の有情、煩惱海に流轉し、生死海に漂没して、真實の回向心なし、清淨の回向心なし。）¹⁵⁷

とあり、我々の上には往生の因となるものは何も無いと示されている。これが真宗の衆生論の中心をなすものであって、真宗においては往生という目的において衆生の上の本具仏性の有無を論じること自体が全くふさわしくない。

親鸞は我々について、煩惱成就のわれら、罪惡のわれらと表現する。それは善導の二種深信の立場を承けておられるからであるが、二種深信とは「散善義」に示される深信を、法然聖人が『選択集』の「三心章」に、「今建立二種深信決定九品往生者也。」¹⁵⁸と示し、「亦二種あり」、「一者」「二者」と示される信心の行者の信相である。大信釈には、

決定深信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已来常没常流轉、無有出離之縁。

（決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没し、つ

ねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。〕¹⁵⁹

と示されるが、これは弥陀から恵まれた信心の法悦の世界から見れば、自分自身が煩惱にとらわれた罪悪の凡夫であって、生死の世界を流転し続けざるを得ない存在であり、それを救い給う弥陀の智慧と慈悲に預かっているという悲喜こもごもの信を言う。これは、

決定深信彼阿弥陀四十八願摂受衆生無疑無慮乗彼願力定得往生。

（決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑なく慮りなく、かの願力に乗じて、さだめて往生を得と信ず。）¹⁶⁰

と示され、「真筆消息」にはこれを、

罪悪のわれらがためにおこしたまへる大悲の御誓の目出たくあはれにましますうれしさ、こころもおよばれず、ことばもたえて申しつくしがたきこと、かぎりなく候ふ¹⁶¹と、ありがたいことに弥陀が我ら凡夫のために五劫もの間の思惟を重ね、救いのための誓願を建て、兆載永劫の修行をなされたと示されている。ここでは慚愧と歎喜の悲喜が同時に成立している¹⁶²のであるが、この心境は、

然煩惱成就凡夫、生死罪濁群萌、獲往相回向心行、即時入大乘正定聚之數。

（しかるに煩惱成就の凡夫、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數に入るなり。）¹⁶³

と、煩惱成就で生死流転の凡夫であっても臨終後の往生が定まった身、すなわち正定聚とならせていただいているという確信につながっている。これは現生正定聚とよばれる親鸞の發揮であって、二種深信はその根底を流れる重要な思想である。さらにそこから未信の者を振り返ると、

煩惱成就のわれらには弥陀の弘誓をすすめしむ¹⁶⁴

と、その救いがすべての衆生に届くよう弥陀の願力による還相廻向がなされていると示されている。このように二種深信は真宗の衆生論において極めて重要であり、中心に流れる思想であるがゆえに、本具仏性に何らかの価値を認め尊嚴の根拠とすることは、このような信の純粹性を損なわせることになるに違いない。

ところで真宗において本具仏性を認めるか否かについて、現在二つの立場があるように思われる。これは端的に言えば『涅槃経』引文の悉有仏性の解釈や仏身仏土觀の違いから生じていると考えられるが、親鸞の仏性觀を確認すると、大きく分けて以下の四つが認められる。一つには、悉有仏性を肯定するかのような立場であり、これは「行文類」「信文類」「真仏土文類」の『涅槃経』引文に見られる。これはたとえば、

一乗者名為仏性。以是義故我説一切衆生悉有仏性。一切衆生悉有一乗。以無明覆故不能得見。

（一乗は名づけて仏性とす。この義をもつてのゆゑに、われ一切衆生悉有仏性と説くなり。一切衆生ことごとく一乗あり。無明覆へるをもつてのゆゑに、見ることを得ることあたはず）¹⁶⁵

といったものであるが、

心性もとより清ければ、衆生すなわち仏なり¹⁶⁶

の和讃も、これと同一と考えて良いであろう。二つには、悉有仏性を否定する立場であり、これは「信文類」三心釈の、善導の説いた機の深心を承けられている箇所に顕著である。これは、

一切群生海、自從無始已來乃至今日至今時、穢惡汚染無清淨心、虛假諂偽無真實心。
（一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心なし、虚假諂偽にして真實の心なし。）¹⁶⁷
といったものであり、先に述べた二種深信が表される箇所である。三つには、仏性が遍満しているという立場であり、これは、

仏性すなはち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり。¹⁶⁸
といったものである。四つには、信心を仏性とする立場であって、これは「信文類」信樂積以下の『涅槃經』引文の、「仏性者即是如来。仏性者名大信心。」¹⁶⁹や、「大信心は仏性なり 仏性すなはち如来なり」¹⁷⁰といった和讃にも見られるものである。このうち尊嚴を考える上で、特に問題となるのは、一の悉有仏性を肯定するかのような文であろう。これについて、本具仏性と受け取られかねないものを全く認めないとする立場は空華学派を承ける学哲に多く見られる。例えば桐溪順忍は、

阿弥陀如来の本願成就ということとは、まったく救われるべき因縁のなかった衆生を救う願が成就したということ、「無が有になつた」ということだといってよいのではな
いでしょうか。（中略）どうしても救うことの出来なかつた衆生が、救われるようにな
つたという、新しい因果関係が成就したという意味と理解してよいでしょう。¹⁷¹
と述べておられる。このように機無における無が徹底されれば、何らの往生の可能性を持たない衆生が阿弥陀仏の救いによって往生できることの不思議や感動は最大限にまで高められることになる。これは他宗のような尊嚴の根拠を本具仏性とする立場に完全に対するものであるが、個々の上に何らかの尊嚴の根拠を認めようとしている者にとってみれば、

信を獲たものだけが特別な存在であるならば、未信の者には何らの価値がないことになるのではないかと、という疑問となることは当然想定されるであろう。しかしこれについて、山本仏骨は、以下のよう述べておられる。

常不軽菩薩というのは、人でも動物でもすべてのものをおがんで、口のなかでこうとなえました。「汝に仏性あり、汝かならず仏となるべし」と。このようにすべてのものの背面に仏性という広い世界と、高い価値を見いだしてうやまつていきました。(中略)そしてあらゆるものに尊むべき仏性という偉大な価値の世界を見いだしておがんでいった、そのころこそ、仏となるころであり、仏をつくりだすころだということです。¹⁷²

すなわちすべての生命の背面にある阿弥陀仏の誓いを仏性として尊嚴の根拠とするならば、仏性を認める通途にも相違せず、未信の者までもがその対象に含まれることになる。獲信までの過程を振り返れば、未信の者も獲信の者も、ともに阿弥陀仏の救いの一番のめあてである地獄一定の悪凡夫という一点で共通の土壌に立つのである。したがって、機無を徹底することがそのまま尊嚴の根拠を失わせるということにはならない。

一方でこの立場に対し、全く無であるならば阿弥陀仏の救いを衆生が受容することがどのようにして可能となるのか、だとすればどのようなようにして弥陀性が衆生に遍満することができるのか³という疑問も当然みられる。そこで悉有仏性を無自性空と捉えるのが石泉学派の系統を承ける学説である。これはたとえば大江淳誠が、

一切の衆生に固定性なき之を空性といひ、固定性なきが故に因縁に依つて十界種々に転ずる。故に法事讚には之を仏性といふのである。(中略)未来に清浄心を得となすも

の衆生に固定性なしとするが故であつて、之によつて五逆闡提を以て皆有仏性とするのである。174

と述べているように、七祖にわたつて悉有仏性の義が認められ、またそれは無自性空として伝承されてきたのであるから、親鸞もその義を承けられるのは当然であるという立場である。しかし悉有仏性を認めるからといって、この仏性を磨けば往生がかなうというような意味で尊嚴の根拠とするのは不可である。なぜならば、足利義山が、

今家に於て正因の名は限つて信心の別目なり。是れ涅槃の果を牽くの徳用あればなり。本有の仏性は絶えて素果の用なく、全然無明に覆蔽せられ、あれどもなきに同じ。是を以て「無有出離之縁」とのたまふなり。若し強いて本有の仏性の用を談ぜば、信心がための一分の縁と云ふべきならんか。何となれば、仏性のあるに因つて聖道所談の諸善を修するに至る。其諸善は獲信宿縁となるべきが故なり。175

と指摘されるように、このような仏性は正因ではなく往生の可能性というだけであつて、あくまでも信心が正因でなければならぬ。衆生に固定性がないことを仏性とするのは、無自性空であるが故に変化ができるという性質があるというだけである。曇鸞はそれを、

問曰有論師汎解衆生名義以其輪轉三有受衆多生死故名衆生今名仏菩薩為衆生是義云何
答曰經言一法有無量名一名有無量義如以受衆多生死故名為衆生者此是小乘家積三界中衆生名義非大乘家衆生名義也大乘法所言衆生者如不增不減經言衆生者即是生不生不滅義何以故若有生生已復生有無窮過故有不生而生過故是故無生若有生可有滅既無生何得有滅是故無生無滅是衆生義如經中言五受陰通達空無所有是苦義斯其類也

（問ひていはく、ある論師、汎く衆生の名義を解するに、それ三有に輪轉して衆多の

生死を受くるをもつてのゆゑに衆生と名づく。いま仏・菩薩を名づけて衆生となす。この義いかん。答へていはく、『経』にのたまはく、「一法に無量の名あり、一名に無量の義あり」と。衆多の生死を受くるをもつてのゆゑに名づけて衆生となすがごときは、これはこれ小乗家の三界のなかの衆生の名義を積するなり。大乘家の衆生の名義にはあらず。大乘家にいふところの衆生とは、『不増不減経』にのたまふがごとし。「衆生といふはすなはちこれ不生不滅の義なり」と。なにをもつてのゆゑに。もし生あらば生じをはりてまた生じ、無窮の過あるがゆゑに、不生にして生ずる過あるがゆゑなり。このゆゑに無生なり。もし生あらば滅あるべし。すでに生なし。なんぞ滅あることを得ん。このゆゑに無生無滅はこれ衆生の義なり。『経』のなかに、「五受陰、通達するに空にして所有なし。これ苦の義なり」とのたまふがごとし。これその類なり。」

176

と示して、大乘であればそれは不生不滅の義であつて、苦しみの義を知るものであるから衆生の体は空無所有と示している。衆生を空無所有とするのは浄土に生まれた者と我々で同じであつて、浄土に生まれた者は因縁仮名生であるから空無所有であり、現生の者は仮名生であるから空無所有とされている。

思うに我々凡夫は自力により往生成仏に向かおうとしても煩惱を断じ得ないのであるからその変化の方向は地獄に向かうしかない。しかし阿弥陀仏はそのような苦悩の衆生を救わんとして誓いを建てて、それを成就してここに働くのである。そしてその願力に乗託すればみな漏れずに救われるとされる。ここに地獄一定だった者に往生の可能性が開かれてくるのである。親鸞は磨けば仏になるような仏性の概念を正因として絶対に示さない。往

生成仏の因はあくまでも弥陀回向の信心であつて、悉有仏性が説かれるのは、阿弥陀仏の救いにより仏になれないような存在はないという主張なのである。したがつてそれはまさしく義山が言うように一分の縁と捉えるべきものであり、これは全く尊嚴の根拠とはならない。

ところで真宗において二種深信が重要であることは先に触れた通りであるが、阿弥陀仏の救いに尊嚴の根拠を探ろうとするとき、自己中心性という尊嚴の問題が解決されていることに気づくのである。これはたとえば哲学者カントが人間の資質に動物性と人格性を認めてそこから尊嚴を探っているが、この場合には動物性は尊嚴に相對して、動物性の傾向が強い場合や、人格性の傾向が弱い場合には、その尊嚴を侵害しても良いという理由となりえてしまう。これが哲学から見た尊嚴の抱える問題であるが、しかし山本のように我々の背後にある仏性、すなわち弥陀の救いの活動に尊嚴を置こうとするのであれば、そのような自己中心的な見方を超えていくことができるであろう。

さて生命の尊嚴を考へるのであれば、それは必ず普遍性をもつものでなければならぬ。とすれば、真宗においてのそれは「歸命無量壽如來 南無不可思議光」¹⁷⁸と、時間と空間を超えた普遍性をもつもので、

慈眼視衆生平等如一子¹⁷⁸

一子地は仏性なり 安養にいたりてさとるべし¹⁷⁹

と、すべての生命に対し平等に一子のごとくそがれているものということになる。そうであれば、阿弥陀仏の仏願の生起本末にそれが求められることになるが、それを分かりやすく言えば、「阿弥陀仏の誓い」もしくは「阿弥陀仏の願い」といったものとなる。

最後に阿弥陀仏の願いの対象が、人間であるのか、動物までをも含むのかといった問題について簡単に触れておきたい。親鸞は、

蜻飛蠕動之類、聞我名字、莫不慈心、歡喜踊躍者、皆令來生我國、得是願乃作仏。不得是願、終不作仏。

（蜻飛蠕動の類、わが名字を聞きて慈心せざるはなけん。歡喜踊躍せんもの、みなわが國に來生せしめ、この願を得ていまし作仏せん。この願を得ずは、つひに作仏せじ）

180

と、「行文類」に異訳の大經を引いて、阿弥陀仏の願いの対象である一切衆生に蜻飛・蠕動の類を含んでいる。蜻飛とは飛び跳ねる虫、蠕動とはもぞもぞと動き回る虫のことをいう。また「諸有衆生」の諸有について、坂東本の和讃¹⁸⁰には「二十五有」と左訓があつて、これは『法華文句』¹⁸¹に諸有は二十五有とあり、『金光明經文句記』¹⁸²にも同様に説かれるところと合致する。「成就文」¹⁸³の「諸有衆生」には「あらゆる」と訓を施されており、これは「本願文」の十方衆生に照らして「あらゆる」とされていると思われる。とすれば、この諸有をそのまま二十五有としても良いのであるうか。実はこれは簡單ではなく、先哲の解釈が分かれて¹⁸⁴おり、「成就文」が正しく所被を明かす箇所であるから、所被の機は凡夫とすべきという説もあり、一方でそのまま二十五有と解釈すべきという説もある。これを凡夫と解釈する場合は恐らく、蜻飛蠕動の類のような八難処に落ちている生命は受化に堪えがたいので、所被の正機とは言いがたいのではないかという点に立脚していると思われる。もちろんこれを衆生を空無所有として諸法実相から捉えていくこともできるが、これは真宗に残された課題と言えるであろう。このような動物の尊嚴について妙好人とし

て有名な讃岐の床松には、次のような話が残されている。

道連れの僧が、「犬に札をするものがあるか」、床松「犬も十方衆生の中、それぢやで
弥陀の誓がかかつておると思うたら思はずしらずお誓に御免というたのぢや」¹⁸⁵
庄松はここで犬を十方衆生と認めており、弥陀の誓いが自分と同じくかけられているとこ
ろに尊嚴の根拠を置いている。最近では高田文英は、『恵信尼消息』の三部経の千部読誦の
逸話187から、親鸞の生命を哀れみ愛おしく思う気持ちを読み取りながら、

このような豊かな生命観は、阿弥陀仏の本願を聞信する念仏生活のなかで恵まれてい
ったものと言わねばならない。(中略) 私たちの煩惱の眼からすれば、あらゆる生命に
無限の価値の輝きを見ることは極めて困難であるが、我々に向けられている阿弥陀仏
の大悲の心を通して生命の真相を聞き習って行くのである。そこに自分もまたそのよ
うに生命を見ることのできる者となりたいと願い、少しづつではあるがその方向に育
てられていくということがあると言えよう。¹⁸⁸

と述べているが、このように他の生命にいたわりと共感をもって、全ての生命の背後にあ
る弥陀の誓いに謝徳の思いを感じていくことも、これからの真宗にとって大切なのであ
う。ところで、西義人は、

生きていることは素晴らしく、死ぬことは厭わしいという、自己中心的な生存欲の延
長線上で受け止められてしまう可能性が高い。¹⁸⁹

と指摘されているが、真宗においては尊嚴をただ単純に「いのちは尊い」と考えてしまう
傾向には問題があるであろう。ここで問題となるのはやはり自己中心性であって、尊嚴と
いう概念は時には絶対的な正義として都合良く用いられてしまうことがある。真宗の尊嚴

11	同、一四三頁		
10	同、一三二頁		
9	同、一二五頁		
8	同、一〇五頁		
7	同、九二頁		
6	同、八二頁		
5	同、七五頁		
4	同、六四頁		
3	同、五二頁		
2	同、四二頁		
1	同、三二頁		

伊藤長次郎『真俗二諦観集』(ぐるりあそさえて)、序にかえて
 神子上惠龍『真俗二諦観』(顕道書院)、一頁

の理解は、そのような尊厳の解釈の単純化に一石を投じるものといえるであろう。現在では社会が全体主義に向かいつつあると言われている。このような時代において、全ての生命に弥陀の誓いがかけられているとして手を合わせる妙好人庄松の姿は一層輝きを増しているといえるであろう。

12	同、	一六五頁
13	同、	一七九頁
14	同、	一九五頁
15	同、	二一七頁
16	同、	二三三頁
17	同、	二五三頁
18	同、	二六四頁
19	同、	二七二頁
20	同、	二七八頁
21	同、	二九八頁
22	同、	三一〇頁
23	同、	三二〇頁
24	同、	三三六頁
25	同、	三三八頁
26	同、	三三八頁
27	教專寺淨觀和上百回忌法要委員会『浄観』（非売品）、一六頁	
28	広島県『広島県史』、三一〇頁	
29	藤永清徹『是山和上を憶ふ』（『龍谷大学論叢』第二九六号、一九三一年）、五九頁	
30	真宗本願寺派宗学院『本典研鑽集記』（永田文昌堂）、八七頁	
31	是山恵覚『是山和上小部集』（内外出版）（以下『小部集』）、三五頁	
32	同、二〇八頁	
33	欸乃『明治回顧』（『六條学報』第一三五号、一九一三年）、一二七頁	
34	是山恵覚『紀念の法縁』（興教書院）、六頁	
35	同、四九頁	
36	同、五一頁	
37	前掲『紀念の法縁』付録、一七頁	
38	前掲『紀念の法縁』、四九頁	

- 39 前掲『小部集』、一五七頁
- 40 是山恵覚「親鸞聖人の非僧非俗」(『六條学報』第一七一号、一九一五年)、二頁
- 41 前掲『真俗二諦観』、四九頁
- 42 同、六三頁
- 43 常光浩然『日本仏教渡米史』(仏教出版局)、六一頁
- 44 前掲『小部集』、一七一頁
- 45 『聖典全書』(二)、六九九頁
- 46 同、二五五頁
- 47 同、六〇頁
- 48 同、三三〇頁
- 49 村上速水は親鸞の『教行証文類』を法悦が顕された書としており、筆者もこの立場をとる。
- 50 本論文、第一章第四節「願力について(感応の意義)」参照
- 51 『聖典全書』(二)、五三一頁
- 52 前掲『小部集』、一七五頁
- 53 野々村直太郎『宗教と倫理』(丙午出版社)、三〇頁
- 54 伊藤義賢『浄土教批判の批判』(竹下学寮出版部)、六頁
- 55 同、二三頁
- 56 弓波瑞明『浄土教批判の検討』(文化時報社)、一三頁
- 57 原田哲了「野々村直太郎の浄土教批判の本質について(仏教から見た宗教間対話の可能性)」(『宗教研究』八八巻、別冊、二〇一五年)、八五頁
- 58 本論第三章第一節に野々村の説を挙げてある。
- 59 信楽峻磨「真宗における真俗二諦論の研究(その二)」(『真宗学』第六五号、一九八二年)、一頁
- 60 信楽峻磨「親鸞における信と社会的実践」(『親鸞教学』第三八号、一九八一年)、七六頁
- 61 『聖典全書』(四)、三〇二頁

- 62 信楽論文「真宗における真俗二諦論の研究（その二）」、前章参照
- 63 勸学寮『浄土真宗と社会——真俗二諦をめぐる諸問題』、三頁
- 64 『聖典全書』（一一）、八〇三頁
- 65 鍋島直樹『親鸞の生命観——縁起の生命倫理学』（法蔵館）、一七一頁
- 66 『聖典全書』（一一）、六五頁
- 67 大江淳誠「善導の三心釈と高祖の稟承」（『真宗学』第一七・一八合併号、一九五七年）、一六頁参照
- 68 『聖典全書』（一一）、六五六頁
- 69 同、八三一頁
- 70 同、六六〇頁
- 71 同、八六頁
- 72 同、七七〇頁
- 73 同、一二五九頁
- 74 同、一二六六頁
- 75 同、一二八一頁
- 76 同、一二七五頁
- 77 『聖典全書』（一一）、一三三頁
- 78 『聖典全書』（一一）、九二頁
- 79 『聖典全書』（一一）、一九五頁
- 80 同、三〇七頁
- 81 武田晋「即便往生について」（『真宗学』第八六号、一九九二年）、一〇六頁参照
- 82 これについては近年殿内恒が『阿弥陀経』の顕彰隠密は約仏において成り立たないという論考（『阿弥陀経』の意義についての「考察」）を發表されており注目されるが今のところ一日乃至七日の称名に顕彰隠密を見るのが一般的な学説である。
- 83 山邊習學・赤沼智善『教行信証講義第二卷』（無我山房）、四三頁
- 84 梅原真隆『浄土真宗』（専長寺文書伝道協会）、一四一頁
- 85 池田行信「信成立の問題——親鸞の信を中心として——」（『真宗学』第五五号、一九七六年）、

- 六〇頁
- 86 内藤知康「真宗教学の論理構造——衆生の論理と仏の論理」(『真宗学』第六八号、一九八三年)、四九頁
- 87 『聖典全書』(二)、七〇二頁
- 88 『聖典全書』(一)、五九〇頁
- 89 同、五九一頁
- 90 『聖典全書』(二)、二一三頁
- 91 『聖典全書』(二)、六五頁
- 92 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く——信文類——』(明石書店)、三〇頁
- 93 同、五三一頁
- 94 同、一〇三六頁
- 95 同、一〇五六頁
- 96 同、一〇五八頁
- 97 同、七五二頁
- 98 同、一〇五五頁
- 99 同、三七〇頁
- 100 同、七七九頁
- 101 同、八一〇頁
- 102 同、八〇頁
- 103 同、五一九頁
- 104 同、八三頁
- 105 同、一〇七五頁
- 106 同、八〇頁
- 107 内藤知康『正信偈』(法蔵館)、三五頁
- 108 大江淳誠『行信に関する所見——三たび安井氏に応える——』(『真宗学』第二四号)、一頁
- 109 『聖典全書』(一)、五二九頁
- 110 『聖典全書』(二)、一〇五六頁

- 111 神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』（永田文昌堂）、四一七頁
- 112 井上見淳「親鸞における偽の位置づけに関する一試論——真偽判への疑問を通して」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二五号、二〇〇三年）、一九頁
- 113 殿内恒『教行証文類』にみる対外的姿勢——仏道としての粹組——（『真宗学』一一六号、二〇〇七年）、四九頁
- 114 『聖典全書』（二）、二一一頁
- 115 同、二二一頁
- 116 同、二五三頁
- 117 同、一八三頁
- 118 同、一九八頁
- 119 同、一九九頁
- 120 同、五八六頁
- 121 同、五八九頁
- 122 同、五九一頁
- 123 同、五九二頁
- 124 同、四九九頁
- 125 同、五〇三頁
- 126 同、五〇七頁
- 127 同、二八六頁
- 128 同、七八〇頁
- 129 同、七八二頁
- 130 一八一八年にトーマス・ハートウエル・ホーンが聖書を統計学で解析したのがその始まりとされ、米国では近年聖書研究のためのソフトウエアや、オンラインでのデータベースが開発され聖書研究の発展に大きく貢献している。
- 131 元のデータとなる漢文は本願寺派総合研究所が配布しているものを用い、集計・解析のためにパソコン上で動く自作のソフトウエアを使用した。
- 132 形態素解析器として国立国語研究所の「和文茶まめ」及び「中古和文UNIDIC」を

使用した。元のデータとなる書き下し文は本願寺派総合研究所が配布しているものを用い、精度を上げるためのコーパスとして自作の辞書を併用した。また集計と解析にはパイソンの上で動く自作のソフトウェアを使用した。尚、形態素解析器の精度は八〇%ほどとされており、結果には誤差が含まれる。

133 赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』（平楽寺書店）、八七頁

134 重見一行『教行信証の研究…その成立過程の文献学的考察』（法蔵館）、三二二頁

135 『聖典全書』（二）、二二二頁

136 『大正蔵』（一三）、九〇一頁

137 『聖典全書』（二）、二二七頁

138 同、二三二頁

139 同、二三四頁

140 同、四七一頁

141 同、四七三頁

142 同、六七二頁

143 同、五一〇頁

144 同、七〇八頁

145 「化身土文類」に「夫濁世道俗、応速入円修至徳真門、願難思往生。（それ濁世の道俗、すみやかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願ふべし。）」（『聖典全書』（二）、二〇〇頁）とあるのは、『阿弥陀経』の顕説の説明が目的であり、自力念仏を勧めている文とは認められない。

146 『聖典全書』（二）、一八〇頁

147 同、二三三頁

148 同、二三三頁

149 同、二三五頁

150 同、二三六頁

151 同、二三九頁

152 中村元『原始仏典を読む』（岩波書店）、二八二頁

- 153 中村元『ブツダのことば』（新潮社）、五四頁
- 154 同、一五三頁
- 155 大谷光真『愚の力』（文春新書）、四七頁
- 156 西義人「天上天下唯我独尊をどう説明するか―本願寺派における「いのちは尊い」説の定着に關して―」（『龍谷教学』第五一号、二〇一六年）、八五頁
- 157 『聖典全書』（二）、八七頁
- 158 『聖典全書』（一）、一二九八頁
- 159 『聖典全書』（二）、七一頁
- 160 同、七一頁
- 161 同、七四九頁
- 162 一種深信における「自利信心」の解釈には見解の相違があり、一部を自力の意で取る義も見られる。しかし二種を一具とするならばともに真実と理解される。
- 163 『聖典全書』（二）、一三三頁
- 164 同、四〇九頁
- 165 同、五五頁
- 166 同、五二四頁
- 167 同、八〇頁
- 168 同、七〇一頁
- 169 同、八四頁
- 170 同、三八五頁
- 171 桐溪順忍『教行信証に聞く（別巻）』（教育新潮社）、一六八頁
- 172 『めぐみ』第三三号（一九六三年一月）、四頁
- 173 この問題は、村上速水「真宗教学史における仏性論義の回顧と問題点」（『龍大論集』、一九七三年）に詳しく論じられている。
- 174 大江淳誠『教行信証と仏教思想』（百華苑）、二六頁
- 175 『真宗叢書』（二）、四九九頁
- 176 『聖典全書』（一）、四七一頁

177	『聖典全書』(二)、六〇頁
178	同、四七頁
179	同、三八四頁
180	同、一六頁
181	同、三四七頁
182	『大正蔵』(三四)、七頁
183	『大正蔵』(三九)、一二〇頁
184	『聖典全書』(二)、六八頁
185	『真宗叢書』(二)、七一〇頁
186	富士川游『讃岐庄松』(正信協会)、五〇頁
187	『聖典全書』(二)、一〇三六頁
188	高田文英「仏教・真宗の生命観…人権・平和論への一視座」(『日本仏教学会年報』第
八三号、二〇一七年)、七〇頁	
189	西義人 前掲論文

總

結

龍谷大学に実践真宗学研究科が創設されるにあたり、前門主である大谷光真が特別講義」をされている。その中で現在の真宗における布教・伝道の問題として、僧侶が積極的に人々の悩みによりそおうとしてみななかったことを挙げておられる。社会学者である大村英昭は「現場なき教学、教学なき現場」と言われたが、戦前までは決してこのような状況ではなかった。しかしそこで説かれていたものの中には仏願力の三業への発露を積極的に認めたり、その安心からくる慶喜からの実践活動を積極的に説いたものもあった。戦争における大量破壊兵器の登場は人間の欲望の危険性を浮き彫りにし、人間の本来持つ罪悪性を際立たせた。これにより世間が虚仮であることがまず第一に考えられるようになったのである。

二〇〇八年六月二十日に龍谷大学社会学部において公開研究会があり、そこで現在龍谷大学教授である殿内恒が真宗における社会実践の根拠についての発表をしているが、恐らくその内容が真宗の実践活動の根拠として最も適当なものである。そこで殿内は次のように述べている。

一般的な「仏教社会福祉」で取りあげる「慈悲」「縁起」というのは、真宗的な立場からいうと目指すべき理想としては扱える、仰ぐべき理想としてあるけれど、ただ、それをそのまま、「真宗社会福祉」としての行動基盤にするというのは、真宗者としては、ずれたとらえ方になってしまうということだ。2つ目にあげているのが師教、師の教えという形での真宗との出会い、それと同時に明確化したわが身の罪悪性というか、悪人ではない、凡夫ではない、煩惱を離れられない存在である自覚。つまり導かれる存在であるというのが自分の位置づけです。その中で他者に接していくというのが親鸞さんの他者への接し方です。弟子に対して、私が師匠として振る舞うなんてい

うことはない。あなたもそうだが、私も同じ、阿弥陀仏のはたらきの中にある、導かれていく、その意味で同格だ。昔から言われている「御同朋・御同行」という言葉に結局尽きてしまうんだと言ったら、何か先祖返りみたいな話になってしまいますけれども、その根っこには、やはり親鸞さんの生涯を貫く根本的な姿勢があるということです。3つ目にあげたのは、喜びと悲しみがセットにある生き方。それは、自己中心の生き方でよいという生き方ではもはやない。阿弥陀仏の本願を中心とした仏道を歩む者としての生き方、本願に救われる、それに支えられたさとりの道を歩んでい、その中で自分を問い直しつつ生きるあり方が、真宗者の生き方、姿勢になるんだろうと思います。〃

親鸞の聖教の上では自力的なものが廃されており、実践を勧めようとするものはほとんどない。あるとしても、『消息』にみられる造悪無碍へのいましめと、「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」の文ぐらいのもので、「火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつ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」というのが親鸞の基本的な立場である。それは本論文の第一章第六節で述べたように、親鸞が人間の根源を悪と示しているからであって、そこには人間の行為自体に往因が含まれないだけでなく、その行為自体に悪を含むから雑毒の善とされている。親鸞の信仰は信心を中心にする。『教行証文類』は念仏について顕かにする「行文類」に続いて、信心について顕かにする「信心類」が続く、念仏の根本的なところには信心があるという枠組みを示したものであるが、ここで示される信心がさとりの因であり、第十八願とはそれを顕したものである。そしてこれは法然が聖道門と浄土門には違いがあり、それらを混同してはならないと

したところから始まっている。

法然に天台宗からの独立を促した善導流の浄土教は、信仰の中に「自分がどうい存在なのか」という自覚が含まれている。それは伝統的に「機の深信」と呼ばれるが、法然の教えは、凡夫にこそ開かれた念仏往生の法門であって、そこで示された専修念仏の思想とは、我々凡夫に自力往生の行ができるはずがないという前提の中で、念仏一つが易行として示されるものである。それを承けて、法然の教えが正当な仏教であることを明確にしようとしたのが親鸞である。その親鸞の信仰の立つところは願海の縁起であって仏願力の活動相にある。そこでは信心に仏願力の回向を重ねて「証大涅槃の真因」と示されるが、証大涅槃というのは往生後に仏のさとりを証することであって、その因となるものが弥陀から回向される大信心である。そしてその大信心の根拠とするのが第十八願であり、この第十八願は法然にとつては「乃至十念」の称名念仏の願であるが、親鸞はこの願の中心を弥陀回向の「至心・信樂・欲生」として、大信心が凡夫の信仰の上でしっかりと保証されていると示すのである。親鸞の特徴は、この信心の理解を法然が不要とした聖道門の菩提心ではなく、浄土の菩提心として示し直したところにある。それを顕すのが「是心即是由無量光明慧生故（この心すなわちこれ無量光明慧によりて生ずる）」などの文であって、信心も称名もみな阿弥陀仏の願力により生ずることを説くのである。信心は阿弥陀仏から与えられるからこそ、凡夫の上で菩提心というさとの因としての価値を持つ。またそれは大悲心とも示されるが、これは我々の慈悲の心ではなく、阿弥陀仏の大悲がすべてそのまま功德の宝として我々に届けられているという意味である。阿弥陀仏がさとの心をそのまま届けているから、その功德が証大涅槃のさとりを開く因となるのである。証大涅槃

とは、現生において阿弥陀仏から回向される信仰を受け取った念仏者に、臨終時に即座にさどりの心が顕現することをいう。そしてその往生を期待して生きていくというのが「証大涅槃の真因」と示されることの意味である。

機の深信は真宗において教義の根幹に関わる重要な要素であるが、その一方で、信仰の上での生活として「もとあしかりしわがこころをもおもひかへして」と、自らの心を少しでも良いものにしていこうとする方向性にも繋がっている。親鸞の教義では凡夫であることが極限にまで強調され、自分には本質的には慈悲のかけらもなく、慈悲と考えることも自己中心的な煩惱の表れであって、それしか持てないほどの存在とされる。しかし一方ではその悲しい凡夫である人間が、阿弥陀仏への信仰によって「慶ばしいかな」とまさに本願の教えに基づく生き方をさせていただいていると喜べるとも示されている。このように自らの姿を仏教者として恥ずべきものとして悲しむことと、そのような凡夫が阿弥陀仏の救いの目当てであり、まさに自分がその目当てであるという喜びが同居しているというのが親鸞の一貫した姿勢である。つまり親鸞は人間は凡夫であり信心までもが回向されなければ救われない存在と示すが、その上で自らが間違いない往生していく身であると喜ぶ者には、「悲しきかな」と「慶ばしいかな」という二つの思いが同時に存在しており、その心が生活に現れると示すのである。この点が真宗の実践活動を行う上で重要な要素となる。ここから導き出される真宗者の実践活動の根拠として考えられるのは次の三点である。一、一般的な仏教社会福祉で取り上げるような、慈悲や縁起などは、真宗的な立場から言えば、目指すべき理想としては扱えるし仰ぐべき目標と言うことはできて、それをそのまま行動基盤にするのは適当ではない。二、真宗の信仰と同時に明確化された我が身の罪悪性、

つまり自らが煩惱を離れられない存在であるという自覚は、同じ阿弥陀仏のはたらきの中にあつて導かれていく存在として御同朋・御同行という視点で他者と自分が同格化される。三、二種深信から展開される、阿弥陀仏の本願に救われそれに支えられて往生の道を歩んでいるという自覚は、個々の内面に喜びと悲しみが同居するという状態となり、自分を問ひ直しつつ生きるというあり方につながる。そこには自己中心で良いという生き方はない。それを踏まえた上で、殿内は、

ちやんと本願に出会つた、本当の意味で浄土真宗という仏道に出会つた者には、自分は真実ならざる存在であるという自覚と、その自分が阿弥陀仏に救われていくということがセットになつた中で、自身を人の上に置くということが根本的にはあり得ない、そういう自分ではないという姿勢があるということ。もちろん社会的、立場的、役職的に上に立つとか、そういうことを否定しているのはありません。けれども、根つこの根つこで同格だ、どの命も阿弥陀仏のはたらきの中で同格だ、すべて導かれていく存在であるんだ、という位置づけが出てきます。これは、いつてみれば上にふんぞり返らない姿勢とも言えます。上にふんぞり返ったとき、さらなる上への向上性というものは削がれる、下手をすれば失われる、私は真実ならざる存在である、人の上にあるような存在なんかではない、真実ではないという中で、だからこそ真実に向かつていこうとし続ける、自分を問ひ直し続ける、そういう生き方があり得るのではないか、真宗的な生き方というのはそういうものとしてあるべきではないか」と述べている。

これまでこの論文で、かつて真宗には様々な実践の論理があり、それによつて多くの問

題がもたらされたことを述べてきたが、内藤知康はそれらを精査した上で、念仏者の実践の論理について、

結局、親鸞における実践の論理とは、弥陀の本願のみを絶対真実なるものと信知し、それゆえ自己を含む余の一切が相対化され、その虚妄性をあらわにするとところから出発し、またそれを根底としているといわねばならない。自らの行為を決定するに当たって、決定者たる自己の虚妄性、それゆえ決定自体も虚妄であることを充分認識しながらも、なおその決定を放棄することは出来ず、日々決定し続けなければならぬところ、逆に徹底的な自己責任性の認識が生ずるのであり、またそのような虚妄性に対する悲歎と同時に、その虚妄性のまま弥陀に包摂されていることに対する深い歓喜もあるのである。そこには、いずれにせよ虚妄であるという消極的な「あきらめ」はなく、かえって積極的な行動を生み出す原動力があることは、まさしくその原動力に動かされて積極的に生き抜いた親鸞の生涯をみれば明らかであろう。∞

と述べている。親鸞は報恩の思いから関東の門弟に対して積極的に伝道を行っており、その原動力を二種深信から探るならば、深い歓喜に突き動かされたと考えられる。しかしただ積極的であれば良いというのではなく、社会に対して積極的に関わりを持つとうとする方向性を持ちながらも、帰洛後の親鸞が京において社会との関わりに消極的であったように、社会の状況に合わせていくという柔軟性も必要ということになる。いずれにせよ、その行動は個々の判断に任されているということであり、「やらねばならない」という意識から離れた、極めて自由なものであると言えるだろう。

まとめとして、筆者が真宗の実践論において重要と考えるのは、一、「浄土真宗とは何か」、

二、「実践活動の根拠」、三、「継続するための理論」の三点である。「浄土真宗とは何か」ということについて、真宗の信仰において重要と考えるのは、一、信が直接証果となり他を要しないこと、二、願力回向であること、三、真仮の分判がなされることの三点である。次に「実践活動の根拠」として重要と考えるのは、一、二種深信からの行動、二、善悪の対比からの行動、三、御同朋・御同行としての行動、四、願力の発露を報恩と受け止めての行動の四点である。ただし第三章第二節で確認したように、願力の発露を直接実践の行動と重ねて解釈するのは危険である。そして「継続するための理論」として重要と考えるのは、一、資金面など活動を継続していくための仕組み作り、二、政治的思想による活動内容の分断の危険性への対応、三、自分とは異なる教学理解への対応の三点である。

最後に普賢大円の言葉を挙げておきたい。普賢は真宗の実践活動について、

仏は「釈迦弥陀は慈悲の父母、種々に善巧方便し、われらが無上の信心を、發起せしめたまいけり」（和讃）と、無縁の大慈悲をもって、衆生を救い給う。これに対し衆生は、「子の母をおもふがごとくにて、衆生仏を憶して」（和讃）仏に絶対信順の帰依をささげる。ここに衆生と仏との間に、信心と救済という宗教的体験が生じる。しかしこの宗教体験は、ただ単に仏と衆生との間柄にのみ、止まるものではなく、やがてそれは衆生と衆生との間の事柄として展開してくる。即ち同じく仏の本願を信ずる衆生と衆生との間には、「御同朋御同行」としての、同朋意識が生じるのもちろん、いまだ本願を信ぜるものに対しても、本願に誓われた「十方衆生」の一人として、そこに兄弟意識をいだかざるを得ない。仏の救済を信ずる念仏者には、当然、仏に対する知恩の情と報恩の行とが発現し、ここに常行大悲という対一切衆生の行が発動する。そ

して他の衆生に対する大悲伝化のために社会に出るものは、その他の衆生の社会的条件に対し、無関心に居られぬから、ここに同朋隣人としての社会的実践をなすことになる。この他衆生に対する社会的実践は、衆生を通じて仏に対する報謝の情を実現するものであるから、念仏者の社会愛は、仏より出で、他衆生を通じて、仏に帰るものと云わねばならない。⁶

と述べている。真宗の实践活动は社会のエートスの影響を強く受けるものであり、一つの方向に向かって社会変革を強く為そうというものではない。信仰からの行動は何から東縛されない、個々に任された極めて自由なものである。是山恵覚が、「真宗の行者としての処世法は一定の則なし。ただ人類の本分を尽すをもって準とする」こと言うように、困っている人を助けるのが自分にとって心地が良いから行動する、人々の役に立ちたいと思うから行動するといったもので、決して強制されるものではない。自分自身の感性と判断で、それが「人間として生まれたのであるから当然のこと」、「仏教徒として当然のこと」と信じるところから向上心を伴ってなされるのである。そういった小さな個々の行動が自然に大きな活動となり、その縁により教法が広がっていくのである。親鸞の見た御同朋・御同行の世界は、弥陀の誓いの中を生きる者同士の感動を、ともに他者へのいたわりとして分かち合っていくところにあるのであって、その前提として社会そのものが暴力や差別と言った非仏教的な方向に向かわないように行動していくことが大切である。そしてそこでは教学の深い知識からではなく、単純な動機で行われる活動がもっと評価されて良いはずである。親鸞が示した実践論とは、「すべきである」や「しなければならぬ」といった強迫観念からなされるものではない。やるもやらないも、個々の判断にゆだねていくという極

めて自由な世界の上にあるのである。

- 「大谷光真」特別講義 実践真宗学研究科へ期待すること」〔龍谷大学大学院実践真宗学研究科紀要〕第一号)、一頁
- 2 殿内恒「親鸞における仏道——真宗者の基本姿勢——」〔人間・科学・宗教ORC研究叢書一〇〕二〇一二年)、一八七頁
- 3 〔聖教全書〕(二)、八三〇頁
- 4 同、一〇七五頁
- 5 同、九五頁
- 6 同、八〇九頁
- 7 殿内恒、前掲論文、一八七頁
- 8 内藤知康「親鸞における実践の論理構造」〔真宗学〕七五・七六合併号、一九八七年)、二七三頁
- 9 普賢大円「真仏弟子の人間像」〔真宗学〕二九・三〇合併号、一九六三年)、一頁
- 10 是山恵覚『是山和上小部集』(内外出版)、一七五頁

参考文献一覽

参考文献一覽

一、書籍

- 赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』(平樂寺書店)、一九五七年
 石井良助『長子相続制』(日本評論社)、一九五〇年
 伊藤義賢『浄土教批判の批判』(竹下学寮出版部)、一九二五年
 伊藤長次郎『真俗二諦觀集』(ぐるりあそさえて)、一九二七年
 伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』(吉川弘文堂)、一九八一年
 梅原真隆『浄土真宗』(専長寺文書伝道協会)、一九五〇年
 円智『宗旨疑問指帰略答』(『真宗全書』(二四)、一九一五年)
 大江淳誠『教行信証と仏教思想』(百華苑)、一九五二年
 大江淳誠『真宗の本願論』(永田文昌堂)、一九六八年
 大江淳誠『安心論題講述』(本願寺出版社)、一九六八年
 大江淳誠『教行証文類と相承の積義』(永田文昌堂)、一九七九年
 大島真理夫編『土地希少化と勤勉革命の比較史』(ミネルヴァ書房)、二〇〇九年
 大谷光真『愚の力』(文春新書)、二〇〇九年
 大原性実『真宗異義異安心の研究』(永田文昌堂)、一九五六年
 大原性実『真宗学概論』(永田文昌堂)、一九六〇年
 大原性実『真宗二諦弁』(光西寺藏版)、一九七五年
 龜川教信『仏教の靈魂觀』(興教書院)、一九二七年
 勸学寮『新編安心論題綱要』(本願寺出版社)、二〇〇二年
 年 勸学寮『浄土真宗と社会——真俗二諦をめぐる諸問題——』(本願寺出版社)、二〇〇八年
 木越康『ボランテイアは親鸞の教えに反するのか』(法蔵館)、二〇一六年
 教専寺『浄觀和上百回忌法要委員会』(非売品)、一九八五年
 桐溪順忍『近世真宗の展開過程——西日本を中心として——』(『日本宗教史研究叢書』(吉
 児玉識『近世真宗の展開過程——西日本を中心として——』(『日本宗教史研究叢書』(吉

川弘文館）、一九七六年）
 小林淳子『復刻版令知会雑誌』（不二出版）
 是山恵覚『紀念の法縁』（興教書院）、一九一一年
 是山恵覚『是山和上小部集』（内外出版）、一九二七年
 是山恵覚『愚秃鈔仰高記』（複写）（光宣寮）、一九七〇年
 重見一行『教行信証の研究――その成立過程の文献学的考察――』（法蔵館）、一九八一
 年
 性海『真俗二諦十五門』（竹田書写堂）、一九三〇年
 浄土宗『昭和宗学院編』本典研鑽集記（永田文昌堂）、一九七四年
 真宗本願寺派宗学院編『大日本仏教濟世軍文書伝道部』、一九二七年
 関藤静照『日月を失なふ者』（大日本仏教濟世軍文書伝道部）、一九二七年
 曾根宣雄『註』往生要集詮要（四季社）、二〇〇四年
 大日本仏教濟世軍『真田増丸先生言行録』（大日本仏教濟世軍文書宣伝部）、一九三
 二年
 伊達光美『日本宗教制度史類聚考』（巖松堂書店）、一九三〇年
 常光浩然『日本仏教渡米史』（仏教出版局）、一九六四年
 東陽月『真宗掟義』（永田調兵衛刊）、一八八〇年
 東陽月『真俗二諦弁』（岩尾建章刊）、一八八八年
 戸塚重基『近代日本の宗教とナシヨナリズム』（富山房）、一九六六年
 内藤湖南『先哲の學問』（弘文堂書房）、一九四六年
 内藤知康『顯浄土真実行文類講読』（永田文昌堂）、二〇〇九年
 内藤知康『顯浄土真実信文類講読』（永田文昌堂）、二〇一四年
 内藤知康『正信偈』（法蔵館）、二〇一七年
 中西直樹・近藤俊太郎・中川洋子共著『令知会と明治仏教』（不二出版）、二〇一七
 年
 中村元『ブツダのことば』（新潮社）、二〇一四年
 中村元『原始仏典を読む』（岩波書店）、二〇一四年
 鍋島直樹『親鸞の生命観――縁起の生命倫理学――』（法蔵館）、二〇〇七年

- 野々村直太郎『宗教と倫理』（丙午出版社）、一九〇九年
 野々村直太郎『宗教学要論』（内外出版）、一九二二年
 野々村直太郎『浄土教批判』（中外出版）、一九二三年
 山口針水『王本願講録』（報恩書院）、一八九二年
 原口針水『六字釈法話』（興教書院）、一八九六年
 富士川游『讃岐庄松』（正信協会）、一九三八年
 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く――信文類――』（明石書店）、一九九九年
 藤原惺窩『惺窩文集』（滝本誠一監修『日本経済叢書 第三三卷』（日本経済叢書刊行
 会）、一九一四年）
 二葉憲香『島地黙雷全集』（本願寺出版協会）、一九七三年
 ホセ・ヨンパルト『人間の尊厳と国家の権力――その思想と現実、理論と歴史――』（成
 文堂）、一九九〇年
 本願寺史料研究所編『本願寺史』（本願寺出版社）、二〇一〇年
 神子上惠龍『真俗二諦観』（興教書院）、一九三五年
 神子上惠龍『彌陀身土思想の展開』（永田文昌堂）、一九五〇年
 神子上惠龍『真宗の根本問題』（永田文昌堂）、一九六二年
 三宅守常編『三条教則衍義書資料集』（錦正社）、二〇〇七年
 村上速水『親鸞教義の研究』（永田文昌堂）、一九六八年
 村上速水『親鸞教義の誤解と理解』（永田文昌堂）、一九八四年
 村上速水『親鸞教義とその背景』（永田文昌堂）、一九八七年
 村上速水『親鸞教義とその背景』（永田文昌堂）、一九九六年
 本居宣長『本居宣長全集 第一〇卷』（吉川弘文館）、一九二六年
 山田龍雄編『日本農書全集 第九卷』（農山漁村文化協会）、一九七八年
 山田龍雄編『日本農書全集 第三三卷』（農山漁村文化協会）、一九八二年
 山邊習學『赤沼智善共著『教行信証講義』（法蔵館）、一九四一年
 弓波瑞明『浄土教批判の検討』（文化時報社）、一九二〇〇五年
 ヨルン・ボクホベン『葬儀と仏壇』（岩田書院）、二〇〇五年

龍溪『浄土疑問解答』（『真宗全書』（二四）、一九一五年）
龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史』（龍谷大学）、一九八七年
良忠上人研究会編『良忠上人研究』（光明寺）、一九八六年

二、論文

池田行信「信成立の問題——親鸞の信を中心として——」（『真宗学』第五五号、一九七六年）
池本重臣「宗祖教義の真实性」（『真宗学』第七・八号、一九五二年）
池本重臣「善導大師の六字釈について」（『真宗学』第十七・十八号、一九五七年）
池本重臣「称名正定業説の検討」（『真宗学』第二一号、一九五九年）
井上見淳「親鸞における偽の位置づけに関する一試論——真偽偽判への疑問を通して——」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二五号、二〇〇三年）
大江淳誠「往生論註の教義」（『真宗学』第一号、一九四九年）
大江淳誠「善導の三心釈と高祖の稟承」（『真宗学』第十七・十八号、一九五七年）
大谷光真「特別講義 実践真宗学研究科へ期待すること」（『龍谷大学大学院実践真宗学研究科紀要』第一号、二〇一二年）
大原性実「親鸞書簡をめぐる諸問題（下）」（『真宗学』第二三三号、一九六〇年）
大村英昭「ポストモダンと既成教団」（『国学院大学日本文化研究所紀要』第六三輯、一九八九年）
加藤仏眼「本願力廻向の焦点と接点」（『真宗学』第三二卷・一九六五年）
加茂仰順「他力回向廻向義管窺——殊に高祖義序説として——」（『真宗学』第一九号、一九五八年）
鏡如「六五〇回大遠忌消息」（一九一一年）
桐溪順忍「救済教に於ける因果の問題」（『真宗学』第二号、一九四九年）
桐溪順忍「救済教に於ける人間否定の論理」（『真宗学』第四号、一九五〇年）
桐溪順忍「他力回向の思想に就いて」（『真宗学』第七・八号、一九五二年）

- 桐溪順忍「宗祖の善悪観」(『真宗学』第十三・十四・一九五五年)
- 河智義邦「他作自受の難」と親鸞教学」(『宗教研究』第三三一号、二〇〇一年)
- 是山恵覚「浄土真宗の真俗二諦」(『真俗二諦観』(顕道書院))
- 齋藤修「大開墾・人工・小農経済」(速水融・宮本又郎編『日本経済史I 経済社会の成立』一九八八・岩波書店)
- 信楽峻磨「親鸞における信と社会的実践」(『親鸞教学』第三十八号、一九八一年)
- 信楽峻磨「真宗における真俗二諦論の研究」(2)」(『真宗学』第六十五号、一九八二年)
- 菅野博士「富永仲基と平田篤胤の仏教批判」(『国際哲学研究』別冊6・二〇一五年)
- 東洋大学「国際哲学研究センター」(人権・平和論への一視座」(『日本仏教学会年報』第八三号、二〇一七年)
- 高田文英「仏教・真宗の生命観」(『真宗学』第八六号、一九九二年)
- 武田晋「即便往生について」(『真宗学』第一〇九・一一〇号、二〇〇四年)
- 武田晋「法然・親鸞の『観経』三心理解」(『真宗学』第一〇九・一一〇号、二〇〇四年)
- 徳永道雄「親鸞聖人の主体的表明における伝道的立場」(『真宗学』第一〇一号、二〇〇四年)
- 殿内恒「『阿弥陀経』の意義についての一考察」(『真宗学』第一〇九・一一〇号、二〇〇四年)
- 殿内恒「『教行証文類』にみる対外的姿勢——仏道としての枠組——」(『真宗学』第一一六号、二〇〇七年)
- 殿内恒「親鸞における仏道——真宗者の基本姿勢——」(『人間・科学・宗教ORC研究叢書』二〇一二年)
- 内藤知康「真宗教学の論理構造」(『真宗学』第六八号、一九八三年)
- 内藤知康「親鸞における実践の論理構造」(『真宗学』第七五・七六合併号、一九八七年)
- 西義人「天上天下唯我独尊をどう説明するか——本願寺派における「いのちは尊い」説の定着に関して——」(『龍谷教学』第五一号、二〇一六年)

貫名讓「親鸞の獲信過程——「破綻」と「出遇い」——」（『真宗学』第一〇五・一〇六
 合併号、二〇〇二年）
 野部了慧「浄土真宗に於ける救済論——特に果海顕現の相状に就いて——」（『真宗学』
 第七・八号、一九五二年）
 原田哲了「野々村直太郎の浄土教批判の本質について」（『宗教研究』第八八卷別冊・
 二〇一五年）
 深川宣暢「親鸞思想批判論の研究——『教行信証破壊論』の考察1——」（『真宗学』第
 九一・九二号、一九九五年）
 福田行慈「熊谷直実宛源空書状について」（『印度学仏教学研究』第三一卷2・一九
 八三年）
 普賢晃壽「安心・起行・作業の展開」（『印度学仏教学研究』第八号1・一九六〇年）
 普賢晃壽「助正論の研究——法然の五念五正論と真宗諸学派の解釈1——」（『真宗学』
 第四一・四二号、一九七〇年）
 普賢大円「真仏弟子の人間像」（『真宗学』第二九・三〇号、一九六三年）
 普賢大円「豊前学派の行信思想」（『龍谷大学論叢』第二九一号、一九三〇年）
 藤井健志「大日本仏教済世軍の展開と真宗教団」（『東京大学宗教学年報』（三）、一
 九八六年）
 藤田真証「承応の闕牆の一試論」（『印度学仏教学研究』第五五号2・二〇〇七年）
 藤田真証「西吟教学の研究——近世初期教学の課題——」（『龍谷大学大学院文学研究科
 紀要』第三四号、二〇一二年）
 藤永清徹「是山和上を憶ふ」（『龍谷大学論叢』第二九六号、一九三一年）
 藤原凌雪「親鸞聖人の善導釈義」（『真宗学』第七・八号、一九五二年）
 二葉憲香「『浄土教批判』の意義」（『野々村直太郎』浄土教批判）中外日報社（一九
 八〇年）所収）
 松根鷹「真田増丸と大日本仏教済世軍——大正期仏教運動の軌跡と限界——」（
 神子上恵龍「真田増丸と還相」（『印度学仏教学研究』第十三号2・一九五五年）
 神子上恵龍「真宗仏性論の諸説と批判」（『真宗学』第十七・十八号、一九五七年）
 神子上恵龍「善導大師の他力往生説」（『真宗学』第十七・十八号、一九五七年）

- 源哲勝「浄土業因に於ける自作・他作の問題に就いて」(『龍谷学報』第三一〇号、一九三四年)
- 村上速水「真宗名号観の特異性」(『真宗学』第七・八号、一九五二年)
- 村上速水「他力廻向論の考察——特に超世の願の意義との関連に於て——」(『龍谷大学論集』第三四五号、一九五二年)
- 村上速水「善導大師の機根論」(『真宗学』第一七・一八号、一九五七年)
- 村上速水「化土往生に關する疑問」(『真宗学』第二九・三〇号、一九六三年)
- 村上速水「願海縁起論——特に宗祖の二尊観を中心として——」(『真宗学』第三三・三四号、一九六六年)
- 村上速水「真宗教学史における仏性論義の回顧と問題点」(『龍大論集』第四〇四号、一九七四年)
- 安富信義「親鸞の仏道観」(『真宗学』第一二二号、二〇一〇年)
- 安富信義「信の動態」(『真宗学』第一二二号、二〇一〇年)
- 三、雑誌・新聞記事
- 欵乃「明治回顧」(『六條学報』第一三五号、一九一三年)
- 赤松連城「真俗の救済とは何ぞや」(『六條学報』第一六五号、一九一四年)
- 是山恵覺「彌陀の救済とは何ぞや」(『六條学報』第一七一号、一九一五年)
- 是山恵覺「親鸞聖人の非僧非俗」(『六條学報』第一七一号、一九一五年)
- 仏教婦人会「總連盟事務局」(『六條学報』第一七一号、一九一五年)
- 中外日報「一九三一年五月三十日号」(『六條学報』第一七一号、一九一五年)

初出一覧

本論文を構成する各章の初出は以下の通りであり、今回加筆と修正を施した。それ以外の箇所は新稿である。

第一章

「法然とその門下における感応の意義」(『印度学仏教学研究』六九卷第二号、二〇二一年)

第三章

「大正期の本願寺派の社会的実践活動の教学的根拠 … 是山恵覚を中心に」
『真宗研究』第六〇輯、二〇一六年)

「化土の意義について … 電子計算機によるテキストマイニング解析を手がかりに推す」(『龍谷教学』第五二卷、二〇一七年)

「浄土真宗における生命の尊厳」(『龍谷教学』第五四卷、二〇二〇年)

