

# 大乘の至極——親鸞の自然法爾思想——

徳 永 道 雄

## 一

只今紹介していただきました徳永でございます。ご紹介にあつたように、私は皆さんの先輩に当たるわけでありまして、まるでふるさとに帰つたような気持ちであります。まず本題に入る前に、私がこの大学の大学院を修了してから現在に至るまでの私にとつての真宗学というもののスタンスをお話したいと思います。

先程紹介していただきましたように、私は京都女子大学で二十八年間、そしてその後、現在まで非常勤で講義をもっておりますので、都合三十二年間、若い女性たちを相手に、親鸞聖人の教えを伝えてきたという事実があります。これは私にとつてきわめて大切なことであります。それからもうひとつは、本願寺国際センターで、親鸞聖人のお聖教の英訳、つまり英訳浄土真宗聖典の編纂の仕事を、その事業の当初から、現在で三十五年になりますが、かかわっております、今もそれが続いていてやめるわけにはいかないという立場にあります。さらにもうひとつは、現在で七年ぐらいになりますが、本願寺派宗学院で宗学の専門家を養成するという立場にあります。京都女子大学での講義、それから浄土真宗聖典の英訳、そして宗学院での専門的な宗学の研鑽、これらは一見無関係で別のもものように見えますが、私にとりましてはそのスタンスはまったく同じであります。どういうスタンスかという

と、それは親鸞聖人の教えをどれだけ客観的に、かつ正確に理解して伝えることができるかというスタンスであります。客観的などという言葉を使うと、宗学の客観的な理解なんてものはあり得ないんだという反論が出てきそうですが、それを承知で今使っているわけで、なんとわれようと親鸞思想を客観的に矛盾無く理解し、それを伝えるというのが私の使命だと、そのように思っております。

いったい真宗学というのは何だろうかということ、それは長い間の私の課題でありまして、同時に真宗学の永遠の課題でもあると思いますけれども、私はそれは建築の基礎だと考えております。建物を建てるためには、基礎がなくてははいけません。その基礎というものがしつかりしていなければ、どんな家を建てるでも駄目だということです。その基礎の上にそれぞれの立場で家を建てたらいい。京都女子大学では京都女子大学の学生用の家を建てる。翻訳を通して、あるいは外国人に親鸞聖人の教えを伝える時は、それなりの家を建てる。ただし建てる材料は私の場合は英語になってくるということです。それから宗学院では、遠慮なく宗学用語を使えばいい。相手は専門家ですからテクニカルチームをふんだんに使ってもまったく構わないということです。京都女子大学での講義、浄土真宗聖典の英訳作業、それから宗学院での講義、これらは一見違うように思われがちですが、私にとってはそれぞれ同じ基礎の上に家を建てているつもりなのであります。その建築のための基礎はまったく同じだということです。それは親鸞聖人の著作をいかに客観的に正確に把握するかという、ひとえにこのことにかかっているのです。そういうことが私の宗学が一番大事な姿勢、宗学を学ぶスタンスとなってきたということで、私自身の味わい、私自身の主観的理解、などというものを前に出さないように努めているわけです。

先に申しましたが、私は昭和四十年代の初めに、よその大学からいきなりこの大学の大学院真宗学専攻に入ってきて、たいへんしんどかったですが、ちょうど入学して一・二年経った頃から、いわゆる大学紛争というのが始ま

りました。あの安保闘争に端を発して、全国の大学が紛争を起こしたということです。学園紛争ともいいますが、この大学も封鎖されまして、革マルとか中核とかいうようなヘルメットをかぶった学生たちが、覆面をしてデバ棒を持って、この大宮学舎の正門を固めていた。そこを無理やり突破して通ろうとして酷い目にあわされたことがあります。そういう時代がありました。これは全国的な大学紛争の龍谷大学版だといっていいでしょう。

われわれの真宗学も、やはりその影響を受けたわけでありまして、その頃から体制批判というものが始まりました。あらゆる既成の体制が批判され破壊されて、真宗学もその例外ではなかったのです。真宗学の場合は何が批判の対象になったかという、それまでの宗学がいわゆる伝統宗学というラベルを貼られて批判されました。あるいは教団教学というように呼び方です。記憶は確かではありませんが、それ以前に私はそういう名称を聞いたことがなかったと思います。とにかく真宗学の場合は伝統宗学・教団教学批判というかたちで、大学紛争の影響を受けたということ。どういう集まりだったのかはつきりとは憶えておりませんが、おそらくこの真宗学会の大会だったと思いますけれども、マルクス経済学の先生が講演されて、後の質疑応答の時間に、学生が、『無量寿経』の十方衆生は、世界の人民立ち上がれという思想に共通するものがあるんじゃないですか』という質問をしたことがあります。思い出しても顔が赤くなりますが、さすがのそのマル経の先生も、戸惑ってしまつて答えられませんでした。十方衆生という思想は世界の人民立ち上がれということだと、そういう風に短絡的に結びつけるというような質問があつたというわけです。このように、あらゆる伝統的なものが批判されるという時代に突入したわけであります。私の記憶では、その頃から伝統宗学と現代教学という言葉の対立が始まつたと思います。伝統宗学（あるいは教団教学）と現代教学という対比といえますか、対立が始まつたと思います。そして、伝統宗学は現代教学の側からは、散々な批判を浴びせられたということです。私はそういう時代に真宗学を学び始めたわけであります。こ

いうように、旧体制の名残といえますか、残滓というもの、これが徹底的に否定されて、真宗学における伝統宗学批判というものが始まったというわけです。

ある時、大学院の真宗学研究会だったと思いますけれども、岡亮二先生が講演をなさった時に、その質疑応答の時間に、学生が「先生は江戸宗学の講録を何と思っていますか」と質問した。岡先生は「いや、私はそれは資料だと思っています」と答えられた。当然の答えだと思えますけれども、その時に一斉に拍手が起きました。江戸宗学を資料程度に捉えている岡先生は立派だという、そういうことを意味する拍手だったと私は思います。けれども、江戸時代の講録といえども資料に決まっているのであって、何も拍手するほどのことではありません。江戸宗学は膨大な講録を残してくれておりますが、どう考えてもこれは真宗学の資料であって、聖教ではありません。ところが、それを資料だと言っただけで拍手が起くるということは、伝統宗学に対する当時の姿勢が、まざまざと窺えるものだと思います。そういう出来事がありました。

私は伝統宗学と現代教学という仕分けは致しません。また、そういう呼び方はしません。正確に言うくと、現代において伝統宗学というものはあり得ないのです。けれどもここに膨大な江戸時代の講録という遺産があるのです。これは大変綿密なもので、例えば、いま宗学院で『浄土和讃』を講義していますが、講録を見ましたら、その『浄土和讃』の講義録の中に、龍樹が「易行品」で現生不退を述べているのは、これは『大経』梵本によるものだと、江戸時代の宗学者はそれをちゃんと予告しています。その頃梵本『大経』なんかなかったわけで、それを推定しているだけなんです。龍樹が見たのは勿論梵本の『大経』に違いないのだけれども、それによるもののだということを言っています。それで慌てて梵本『大経』の現代語訳（藤田宏達訳）を見ましたら、第二十六章にちゃんと現生不退が出ている。現代教学の批判の対象になっていた江戸宗学の宗学者達が、いかに鋭い目を持っていたか、

そしていかに綿密な講録を作ったかということです。現代といえどもこれを用いないことはないのではなからうかと、私は思うわけであります。

それからもうひとつは、その頃から真宗学における主<sup>い</sup>体<sup>て</sup>性<sup>せい</sup>という言葉が出てきました。真宗学は主体的に学ばなければならぬということです。そういう言葉が盛んに、現在でもなお、主体的でなければならぬという言い方がなされております。例えば皆さん方のお手元にある資料には、二つの例をあげておきました。真宗学を学ぶには、まずその基本姿勢として、主体的でなければならぬということです。資料を御覧になつていただければわかりますが、例えば武田龍精先生は、

新しい真宗学を営む者は真宗学を学することのうちで自己自身が必ず問われなければならない。その意味で真宗学は単に対象論理的客観主義の立場に立つて行われるべきものではない。第二に新しい真宗学は、神学がキリスト教のうちで占める位置とそれが持つ意味と同じ位置並びに意味づけを仏教のうちで任うものでなければならない。<sup>1</sup>

と、真宗学を主体的に学ぶということ、それはキリスト教から学ぶべきだと、つまりキリスト教神学から学ぶべきだと、そう書いておられます。私は必ずしも、キリスト教神学のすべてが主体的だとは思いませんけれども、そう書いておられる。それから、高田信良先生、今日ここにおられると思うんですけれども、この資料にあげております高田先生の文章を見ていただきたい。

親鸞聖人に学び宗祖と仰ぐという意味での一義性、また、宗祖の念仏理解に聴聞するという法座においては「私にとつての念仏」と「私たちの真宗」が不可分のものとして一義的に存在しているということは前提である。しかしながら、《真宗的信仰（信心）の事態》に主体的に関わつて現在なされている（広義の）教会的な

諸營為における体系性は窮めて見えにくいと思われる。特に、念仏共同体・教団を主題とするような議論においては相互の関係性が非常に見えにくいと思われる。<sup>(2)</sup>

と、やはり主体的に学ばなければならないということと同時に、私にとっての真宗というものが、そのまま私達の真宗でなければならないとおっしゃっています。私にとっての真宗と私たちにとっての真宗を主体性ということで繋ぐ、そういうお考えです。私にとつての真宗がそのまま私達の真宗でなければならないと主張しておられる。資料をお読みになっていただいたら分かります。そういうことはもちろん理解できます。けれども、いわゆる伝統宗学、私はこの言葉は使いませんが、いわゆる伝統宗学といえども、それはかなりやかましく言ってきたのではないのでしょうか。「自信教人信」とか、「学仏大悲心」ということを、私どもはよく教えられたものです。やはりそうあるべきだという姿勢は江戸時代からあったわけでありまして、これまでの真宗学にはそれが欠落していたとそう簡単に批判されるべきものでもなからうと思います。

これはすべて、この資料の三番になりますが、西洋の近代の自我というものが日本に流入してきた明治の中期ぐらいから生じた考え方だと思います。そして、この時代に西洋から入ってきた近代的自我というものを意識して主張されたものであることは間違いないと思います。この西洋の近代的自我思想に対して、仏教側は手をこまねいて何もなすことができなかった。ところが、それに真つ向から対応していったのが、清沢満之という大谷派の学僧です。その清沢満之に端を発するのが真宗学に今も用いられている主体性、あるいは主体的というそういう姿勢だと私は思います。資料を見ていただきましょうか。

宗教は主観的事実である。主観的事実とは、その事実の正確な正否とを、私どもの各自の内心に尋ねて決定すべきものにして、かの客観的事実のごとく、私どもが外物の関係、他人の意見等によりて、その正否を断定

すべきものではない。私どもは神仏が存在する故に神仏を信ずるのではない。私どもが神仏を信ずるが故に、私どもに対して神仏が存在するのである。<sup>(3)</sup>

と、こういう言い方です。この清沢満之の言葉を私はまったく理解できません。誰しも、二番目の神仏って一体何のことだろう、「私どもが神仏を信ずるが故の神仏」って一体何だろう、という問いを返したくはないかと思ひます。そういう清沢の西洋の近代的自我思想に対応した親鸞理解というものが、ずっと影響をもち続けまして、その後清沢門下の曾我量深、あるいは金子大栄というような人達が出ましたし、それとは別の流れで、本学にも野々村直太郎という人が出ました。そういう人達が、主体的な、あるいは近代的な自我あるいは理性の納得できる真宗学というものを展開しなければならぬ、ということを中心としたというわけです。

しかし、主体的、あるいは主体性というのはいったい何でしょうか。清沢は当時初めて日本にもたらされた西洋の近代的自我というものを意識して、その路線に親鸞思想を乗せようとした。それは、そういう思想に初めて触れた当時の日本人には意味のあることであったかもしれませんが、以後百年経っているのです。そして、今もその路線を主張しておられる人たちは、現在ではその西洋の近代的自我思想というものが破綻をきたしているということを考慮されたことがあるのだろうか。主体性ということを主張される方々は、その一番の元になった西洋の近代的自我思想がいったい何を解決したかということを考えられたことがあるのだろうか、ということをお私に問い返したいと思ひます。そして、世間の思想は既にそのことに気付いている、真宗学だけが今もって清沢路線の延長線上を走ろうとしているように感じられてならない、というように私は思ひます。

主体的という言葉を用いようと用いるまいと、私の考えでは親鸞思想を学ぶということは、おのずから自己を知らされるということではないのか、いかに客観的にその事実に触れていようと、主体的にならざるを得ないのか

親鸞の救済思想の特徴なのではなからうか、というふうに思います。自己を知らされずにはおれないのが、親鸞思想の深みであって、そういうところに目を向ければ、あえて主体的という観念を上乗せする必要はないのではないかと思います。しかも、その自己はどういう自己かというと、私が主体的に追及して到り着いた自己ではない。すでに何か大きなものより恩愛を受けた自己である。親鸞の場合は、阿弥陀です。阿弥陀に問題にされていた自己、その自己に気付かされ、その自己を知らされる、そういう自己ではないか、これこそ真の主体性ではないか、というのが私の申しあげたいところであります。そういう意味で、主体的と言おうと言うまいと、親鸞思想を学ぶということとは、これは主体的にならざるを得ない、私の問題以外のものとして捉えることはできないということです。家永三郎氏のような客観的な歴史主義の人でも、親鸞の思想を学ぶうちに、それを自分の生き方とせざるを得ないようになったと言っています。家永氏は『親鸞を語る』という本の中にそう書いています。あのような客観的な歴史主義者である人がそのように言っている。したがって、親鸞の思想を理解するということは、私を問題にするということ以外にはあり得ないというように私は思うわけで、あえてそこに主体性という、そういう色彩あるいは要素を加える必要はないのではないかというのが、私の至った結論であります。

## 二

前置きが長くなりまして申し訳ありませんが、やっと本論に入ります。そのようなことを前提といたしまして、〈自然法爾〉思想ということ、これは私の長年のテーマでありましたので、それについてお話したいと思います。前提となるのは主体性ということですけど、自然法爾、親鸞の自然法爾思想もまた主体を問題にしているということとあります。（講演者註…以下「自然」は「しぜん」とルビをつけた用例以外はすべて「じねん」）

親鸞思想によつて人間というものを分析しますと、一つは二種深信によつて明らかにされる自己、あえて言えば機の深信における自己ですね。これは自己の実相を知られるということ以外のものではありません。機の深信的な自己というのは、罪業の自己、阿弥陀に問題にされた自己ということでしょう。繰り返しますが、機の深信において知られる自己は、私が主体的に問題にした自己ではなく、阿弥陀によつてすでに問題にされていた自己ということではないでしょうか。しかし、本日の話の主題ではありませんので、これ以上は申しません。

そういう二種深信で明らかにする自己に加えて、自然法爾で問題にされる自己というものを今は採り上げてみたいと思います。ところで、親鸞聖人の自然法爾の解釈は実に独特なものでありまして、一般的に言うような自然思想ではない。一般的に仏教の自然法爾というのは一種の世界観だというように捉えられており、それは世界は完全な調和をもつて到りついているということですが、親鸞の自然法爾思想もまたその延長線上のみで捉えられることが多いのです。しかし、親鸞の場合は、自然法爾というものをこのような単なる世界観としては片付けないのです。それがいわゆる「自然法爾法語」と言われる文章によく表れている。結論から先に申しますと、親鸞が自然法爾を扱う時には阿弥陀仏の救済の活動、そしてそれを受けるわれわれの行信において語られているということです。阿弥陀仏の救いのはたらきと行者の行信における自然法爾というのは、行者のはからいというものを問題とした場合に出てくる自然法爾ということであります。それを今からお話しさせていただきたいと思ひます。

まず、〈自然〉一般についてお話ししなければなりません。自然と言うのは今申しましたように、一般的には自然観、或いは世界観という、そういうことを表す思想だろうというふうに考えられています。そしてこの〈自然〉という語を借りて「しぜん」と読ませ、英語で言う nature を意味するようになったのは明治以後であることは間違ひありません。現代ではほとんどその意味で用いられていることは言うまでもなく、小学生や中学生のみならず、

日本人一般が自然しぜんという言葉を目にした時に思い描くのは、間違いなく山や川や動物や植物だという、要するに世界から人間を除いた残りの部分であると言つてよいのであつて、それを自然しぜんと呼んでいるというわけです。

ところが、世界から人間だけを別にして、そして、山や川や動物や植物、つまりいわゆる自然界を意味するといふような言葉は、日本語には本来ありません。私は京都女子大学では国文学科の所属でしたから、ある年度の大学のゼミの時に、万葉から江戸文学までを専門とする、つまり研究対象となる作品の時代がそれぞれに異なる学生達に頼んで、彼女たちの専門とする文献から、自然しぜんと読ませて、しかも山や川や動物や植物を、いわゆる現代日本語の自然しぜんを意味する、そういう用例があつたら探してくれるように頼んだことがあります。その時は八人のゼミ生がおり、彼女たちは夏休みをかけて調べてくれましたが、そのような用例は一つもなかったのです。つまり、われわれ日本人は、明治以前には、今言っているような自然という言葉はもたなかったということです。つまり、日本語のボキャブラリーには、そういう語はなかったということになります。

これは実は大変なことでありまして、アメリカ人にこれを言うと、「本当か、日本語はボキャブラリーが少ないのか」と言われたことがあります。いや、そんなことはない。日本語のボキャブラリーは非常に多いのです。それなのになぜこれがないのかというと、それはつまりわれわれ日本人はそういう世界の捉え方をしなかったからでしょう。西洋では聖書の『創世記』にありますように、キリスト教の世界観によっていることは言うまでもありません。神がこの世界を創りたもうた時に、月曜日から金曜までかけて世界を創り、ついで動物や植物を創つて、そして土曜日に人間を創られて「産めよ、増やせよ、地に満てよ」とおっしゃったということは、この世界あるいは自然界は人間の為に創られたということで、人間はそれを利用して生きることになります。素直に理解すればそういうことになる。

こういう発想は仏教にはまったくありません。仏教渡来以前から、日本人はそういう発想をもともと持っていなかった。だから自然と人間との間に、明確な区別はなかった。つまり、いわゆる自然界と人間とを画する一線はなかったということです。人間もまた自然界と同じ存在であるという、そういう捉え方をしていたというわけです。これに加えて自然を人間の上に置くという見方も見過ごすことはできないでしょう。自然そのものに絶対的な、究極的なものを見ている、完全に調和しているという点においてそういうものを見ていくという、その例をここに挙げておきました。

これは『雲門録』という禅の語録です。中国の膨大な仏教書で、私も全部読んだわけじゃなく、拾い読みしただけなのですが、「天是天地是地、山是山水是水」というような、いわゆる世界はそのままで完全に調和して、到りついているということを言っているわけです。それを道元禅師が、『正法眼蔵』『山水経』に引用されているのです。資料をご覧になっていただいたら分かりますが、「而今ノ山水ハ、古仏ノ道現成ナリ」とあります。いまわれわれが見ている山や川は、古仏の道、真の仏陀のさとりとりの顕現であるというわけです。次いで「トモニ法位ニ住シテ、究尽ノ功德ヲ成セリ」とあり、もう既に悟りの境地に達していて、これ以上はないほどの功德をもっているということです。云々、というふうに続けておられますが、後で資料を読んでいただいたら分かります。つまり、道元禅師は『雲門録』にもとづいて、この世界、言い換えますと自然界、というものは完璧に至りついている、そしてそれは既にもう悟りの境地にあるという捉え方をしているのでしょう。

浄土教では一遍上人が、「よろづ生きとし生けるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなし。人ばかり超世の願に預るにあらず。」と言っています。人間も山も河も草も木も、吹く風、浪の音までも念仏であり、仏の声だということを言っている。だから自然界そのものに究極的なものを見ていくという見方に

なります。これは自然しぜんという言葉を使わずに、そういうものの全部含めて、人間も含めて自然界を平等に捉えてきたということでしょう。

これを現代という自然観という見方に当てはめても勿論構いません。人間も含めて自然界は完全に到りついていくというこの見方は、現代世界に発信すべき思想だと思います。これまで仏教があまり世界の問題について発言したことはないのですが、今はエコロジーの時代ですから、これこそ仏教者の立場から世界に発信していくべき思想だと私は思います。

ところが親鸞聖人にもそういうような発想があるかというところ、ちよつと違うようです。実は聖人が自然観について述べられたものは一つありません。これは断言していいでしょう。いつか『唯信鈔文意』の異本に「この如来微塵世界にみちみちてまします」という、これを持ち出して親鸞のエコロジーだというような見方を発表した人がありますが、これはちよつと違うんじゃないでしょうか。「この如来微塵世界にみちみちてまします」というのは、聖人が阿弥陀の大悲はあらゆる所に行き渡っているという意味でお使いになっているわけであって、この『唯信鈔文意』の異本を親鸞聖人の言葉とするならば、文脈から見てそういうことになります。これをエコロジーに使うのはちよつと無理があるんじゃないかなと思います。それはいわゆる自然観に関連した自然しぜんということですけど、もう一度申しますが、我々日本人は、自然しぜんという言葉を持たなかったということです。これはきわめて大事なことで、現代のようなそういう考え方をしなかったということです。これが大事なところなのでありまして、語彙が足りなかったというようなそんな問題ではまったくないのであります。親鸞聖人の場合、そういういわゆる自然観としての自然法爾、世界観としての自然法爾というものは見られません。今申しましたように、仏教一般では、広くこのようなとらえ方が例えば道元禅師や一遍上人の上に見られますけども、親鸞聖人にはまったく見られません。

さて、自然法爾という思想は親鸞聖人の生涯の結論だと言ってもいいのですけれども、親鸞における自然法爾の思想の前に、仏教における実在の捉え方、仏教特に大乘仏教が真実というもの、究極的なものをどのように捉えていたかということを、それをまず検証しておかなければなりません。

みなさんよくご存じの言葉に、〈如実〉という言葉があります。如実という言葉、これは、〈一如〉・〈真如〉・〈如如〉というように訳語が違っただけで、みな *tathata* というサンスクリットの訳語です。如実も一如も真如も如如もみな同じ意味だということです。〈如〉という語は一字ですから中国では嫌われて如如などという語にしたり、一を付け加えて一如といったり、真を付け加えて真如といったりしておりますけれども、要するにもとは *tathata* という概念で、これがいろいろに訳されたということでしょう。これはもののあるがままの姿に究極的なものを見る、ということ、言い換えると、もののあるがまま、ものがあること、それがそうであること、ということとです。それが、*tathata* の意味で、それが漢訳では訳者によっているんなバリエーションができてきたということでしょう。〈如来〉という、これはもう皆さんよく御承知のことと思いますが、これも *tathata* という言葉から派生して出来ています。如来の原語の *tathāgata* の *gata* というのは「行く」の過去分詞ですから、如の方へ「行った」ということになります。仏さまというのは、如の方へ行ったお方であるということです。あるいは *tatha + gata* から分析しますと、如から来た、如の世界から来たということで、それで、如来に対して〈如去〉なんて訳すことがあります。如来には、如の方から来た、如の方へ行ったという意味があり、如来とはこの如の方から来たということです。それが如来の二つの意味であり、分析の仕方によって違ってくるということです。

われわれは、「如より来生す」という言葉がありますように、如から来たという、そういう意味の方を重んじてますが、本当は、ある言語学者に聞いたことがあります、「如の方へ行つた」という方が正しいだろう、というのとらしいです。如に到達した、要するに、如という究極的な真理に到達した人を仏さまというのだから、如去が正しいんだということを言った人がいます。我々は伝統的に如から来たというように、その意味を取っていますが、いずれにしても如という概念から離れることはありません。

それからもう一つ、真実 (tattva) という語について。tattva の tat は英語でいう代名詞の it です。it に抽象語尾のついた it-ness について、鈴木大拙はこれを as-it-is-ness と訳しています。つまり「それがそれであること」、「ものがそのようであること」ということです。it-ness などという抽象名詞はふつう使いませんので、as-it-is-ness とこういう造語をしているわけです。これが〈真実〉と漢訳された。また、〈法性〉というわれわれには馴染みのある語がありますが、これは dharmata の漢訳語であつて、この場合 dharma というのは法とか真理とかいう意味ではありません。「存在するもの」という意味です。dharma というのは「存在するもの」という意味ですから、その抽象名詞である dharmata は、敢えて言えば「存在するものがそうであること」という意味になります。この dharmata という語は、〈法爾〉と訳されることもあるし、法然聖人の〈法然〉と訳してもいいわけです。つまり dharma に抽象語尾が付けられただけです。

そういう意味を踏まえて、ものがものそのままであるところに真実があるということを捉えて、それを表現する概念の代表として法爾という言葉を用いているということになります。ご承知のように、親鸞聖人の場合は〈法爾〉も〈法性〉も用いられています。そして〈自然〉と〈法爾〉という言葉を組み合わせて〈自然法爾〉という言葉になっていることは申すまでもありません。では、自然というのはどういう言葉から出てきているかというと、こ

の自然という言葉はもとは仏教用語ではないのです。ご承知かと思いますが、自然というのは老荘哲学の用語から来ているのです。それから「無為」、「寂靜無為樂」の無為です。そして、親鸞聖人が『大経』から引用して和讃にまで使っておられる「自然虚無之身無極之体」という言葉もありますが、この「自然」・「虚無」・「無極」はすべて道教とか老荘哲学の用語なのです。インドから先ほど申しました「如」の思想が入ってきました。この如が如来とか如実とか法性とか、そういう概念として入ってきたわけです。その概念が初めて中国に入ってきた時には、どう訳したらよいか分からないので、すでに中国に存在して用いられていた自然というよく似た概念を当てはめたのでしょう。これが今では堂々と仏教語になっている自然という言葉です。法爾という言葉は、これは完全な翻訳語であります。自然というのは元々は中国思想にあった言葉です。それを組み合わせて、「自然法爾」となったということです。仏教の法爾 (dharma) と老荘哲学の自然は類似の概念なので、これを同義として用いる、いわゆる格義であります。こういう経過によって、自然は仏教語になったといえるでしょう。老荘哲学では自然と無為は同義語といってよく、これが組み合わさって「自然無為」あるいは「無為自然」の用語を取り入れて、そして仏教に大きな影響を及ぼしてきたということが、自然法爾の思想の原型だと見て間違いなからうと思います。それで、いよいよ親鸞聖人の自然法爾というテーマに入っていきますが、自然法爾というのは、これは親鸞聖人が『無量寿経』からとっておられるのです。『無量寿経』には自然という言葉は五十六回出てくるのですが、法爾という言葉は一度も出てきません。だから、すべて老荘用語で貫かれていると言っても間違いはないのです。しかし、自然と法爾は同義ですから、自然を法爾の意味で理解するべきであるというわけです。よく『大経』の自然は三種類に分類されます。これは江戸時代の宗学者が、その『無量寿経』の自然の用例と親鸞聖人の用いられたその用例とをこのように分類したものであって、親鸞聖人がこのように分類されたわけではありません。

その三種類を見ますと、〈無為自然〉と〈願力自然〉と〈業道自然〉という三種類に分けられています。無為自然というのは、これは自然の原型、いちばんもとの形で、もともとの中心的な概念ですが、先ほども申しましたように、ものがそのままで到りついているという意味です。それが自然、あるいは如という言葉の原型の意味です。ものがそのままで到りついているという。完全に調和していて何も付け加える必要がない。あるいは何を差し引く必要もないというくらい完璧に調和している。それを浄土の様相に当てはめたのが、『無量寿経』の阿弥陀仏浄土の描写であるということになります。だから、『大経』には無為・自然という言葉がよく出てくるわけです。今は『無量寿経』における無為・自然の出現の文は省きまして、それに基づいてつくられた曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』、さらにそれに基づいてつくられた親鸞聖人の「浄土和讃」から二首を引いておきます。これがいわゆる〈無為自然〉の典型的な用例です。

安楽声聞菩薩衆 人天智慧ほがらかに

身相莊嚴みなおなじ 他方に順じて名をつらぬ

というこの和讃などは自然という言葉こそありませんが、無為自然をあらわす典型的な描写です。それから

顔容端政たぐひなし 精微妙軀非人天

虚無之身無極体 平等力を帰命せよ

と、ここには「虚無」という語が出てきますが、これも無為自然の様相を描写したものです。

ところで真宗学においては、というよりは親鸞思想を学ぶ上においては、特に〈願力自然〉と分類された用例を重んじて、それを、無為為自然から切り離して特別扱いしていることはご承知のことと思います。要するに、同じ浄土の様相として説かれていても、阿弥陀仏の願力のはたらきというものが、われわれの救いにとって最も重要なこ

とあるからというので、江戸時代の宗学者達がこれを無為自然から切り離して特別に扱ったのです。つまり親鸞聖人が重んじられたところから、宗学上その用例を特別扱いして願力自然という名前を付けたというわけで、こういう呼称を親鸞聖人が付けられたというわけではありません。これは『大経』下巻の「悲化段」の総説というところに出てくる文章です。

その国土は、微妙安樂にして清浄なることかくのごとし。なんぞつとめて善をなして、道の自然なるを念じて、上下なく洞達して辺際なきことを著さざらん。よろしくおのおのつとめて精進して、つとめてみづからこれを求むべし。かならず超絶して去つることを得て安養国に往生して、横に五惡趣を截り、惡趣自然に閉ぢ、道に昇るに窮極なからん。往き易くして人なし。その国逆違せず、自然の牽くところなり。なんぞ世事を棄てて勤行して道徳を求めざらん。

申すまでもなく、これはよく知られた文章ですね。親鸞聖人はこれをわれわれが阿弥陀仏に救われる根元的なはたらきをあらわすものと捉えて重んじられたので、これをもつて江戸時代の宗学者達は、浄土の様相をあらわす無為自然からわざわざ切り離して、願力自然という名前を付けて特別に扱ってきたというわけです。だからこの箇所によつて浄土真宗における、あるいは親鸞思想における衆生救済の原理というものが端的に表現されていると申し上げて間違いないように思えるのです。それが二番目の自然であります。

さて三番目がいわゆる「業道自然」ですが、これがたいへん厄介なであります。この業道自然というのは、先ほども申し上げました「悲化段」に出てくるのです。悲化段というのはみなさんご承知のように、『大経』下巻の釈尊の指勧というところを指します。悲化段をどこまでとするのかということについては、今、宗学院の方でも問題にしていますけども、これはとても厄介です。悲化段というのは、いわゆる「五惡段」までで終わるのか、ある

いはいわゆる「胎化段」も含めてしまうのかというような見方、それはまた別の議論になりますので今はやめますが、この「業道自然」という言葉は、悲化段の特に「五惡段」と呼ばれるところに出てくる自然の用例を指します。さて、「五惡段」がもともとインドから来た原典にあったのかどうかという議論がやかましいことはご承知だと思えますが、これについて梶山雄一先生はあつたとおっしゃる。ところが、『大經』の權威である藤田先生は、これは中国で漢訳の際に付加されたものであるのだとおっしゃる。私は藤田先生に与する者です。だから、サンスクリット原典にあつたのだとする梶山先生とは何度も議論したことがあります。これはどう考えても中国で付け加えられた箇所だと思います。悲化段ではいわゆる「三毒段」のところはかなり仏教思想が濃厚なのですが、この五惡段になるとどうも、仏教のにおいが薄れて中国倫理の色彩が濃くなるということが明らかなのです。英訳『大經』では、この箇所訳にはてこずりました。たいへん厄介な漢文で他の箇所とは言葉遣いががらつと違い、その上、中国の倫理思想を表現する言葉がふんだんに使われているということです。

そして言葉や表現よりも、そこに説かれる思想が問題です。つまり、人間は悪の存在である、だからその悪の結果として当然その報いを受けるといふ、そういう論理になっています。要するに、「因果応報」という業報思想で貫かれているというわけです。いったい、一般に世にいわれている因果応報という考え方、これをそのまま仏教に依用していいものであるかどうかということは非常に大きな問題だと思えますけれども、この五惡段に出てくる自然が、「業道自然」と名付けられて、江戸時代の宗学では自然の一範疇として分類されている。江戸時代の宗学者たちが、『大經』は親鸞聖人が重んじられたものだからと、そういう姿勢でこの自然の用例をわざわざ「業道自然」として分類したということであつて、それは決して間違っているとは思えません。

しかし、それが親鸞思想に合致するかどうかということ、またその業の見方そのものが仏教的であるか否かとい

うことが、現代になつて非常に問題となつてきました。特に自分の現在のあり方は過去の業の報であるといううな見方が成立することから、この五悪段の業報思想が取り上げられて、『大経』五悪段を削除せよ」という声もあがつてきたのです。ここは差別用語に満ちている上に因果応報の思想が強すぎるというわけです。

問題はこの五悪段に出てくる〈自然〉ですが、これは先ほどの〈無為自然〉や〈願力自然〉とはまったく違った意味で用いられているといわざるを得ません。無為自然や願力自然は、阿弥陀仏やその浄土、つまり「実在の自ずからなるはたらき」を表現するものであったわけですが、五悪段に用いられた自然は決してそういう意味ではなく、人間の悪の「逃れようのない」結果を描写するために用いられているのです。あるいは「逃れようもなく」悪の結果をこうむるということを描写するために自然の語が用いられています。

ところで、親鸞聖人はどうかというと、この五悪段からは一言半句も引用されてはいないのです。これはある意味でわれわれの一種の救いになっています。したがって、ここに出てくる自然という言葉も無視してよいのです。

これは親鸞聖人が五悪段を全く用いられておられないということに依ります。ただ人によつては『本典』後序の「<sup>い</sup>怒りを成し<sup>う</sup>怨みを結ぶ」という表現は五悪段の「<sup>おん</sup>怒りて<sup>けつ</sup>怨結をなす」から来た言葉だと言われることもありすが、仮に言葉を借りたとしても思想的に影響を受けられたとはとても言えないでしょう。聖人は五悪段をもちろん見ておられたことは間違いありませんが、思想として引用されたことは一度もありません。それがあある意味でわれわれにとっては救いであつて、したがつてこの五悪段は飛ばして読んでもいいわけですが、經典そのものから削除するわけにはいかない。親鸞聖人は『大経』全体を「仏説」として扱われているわけですから、それを削除することはできません。だから、ここは飛ばして読めばいいことだと思ひます。<sup>(?)</sup>

さて、この五悪段にはたくさん自然の語が出てきますが、それがどういう意味で用いられているかという、前

の二つの「無為自然」「願力自然」とはまったく異なります。英訳すればはっきりしますが、『大經』英訳の際は「必然的に」というふうに訳さざるを得ませんでした。「必然的に」というのはどういふことかといえますと、人間は元々悪の存在だから、逃れようもなく、悪の結果を得るんだということです。そういう文脈の中で用いられているというのが五悪段の自然であります。このような自然は本来の自然の用法とはまったく違うわけであって、親鸞聖人の救済論にも合致しない。従って、この業道自然は無視してよいのです。親鸞の救済思想という立場から言えば、これは無視してよいというのが私の見解です。

以上のようなことから、自然という言葉は「無為自然」一つに収まってしまふということになります。しかし、『大經』の自然の用例の中で特に親鸞聖人が重んじられた「願力自然」に関しては、いわゆる「悲化段」の総説の部分を取り出して大切に扱ってきました。阿弥陀仏の救いの原理を顕した大切な古文であるというふうに受け止めてきたことです。だから、これは江戸宗字の先達者のように、ここを特別に切り離して大事にしても私はよからうと思います。

それでは、親鸞聖人の自然法爾に入りますが、これはいわゆる「自然法爾章」と一般に呼ばれているいくつかの文章の総称だといつていいでしょう。「自然法爾章」という名でいちばんよく引用されるのは『末灯鈔』の「自然法爾の事」という見出しが付けられた第五通だと思えますが、しかし、これは親鸞聖人の自然法爾を叙述したものであるとは不完全なものだと言わざるをえません。また、これは『末灯鈔』にあるから親鸞聖人の消息の一つだと考えられますが、決してそうではないでしょう。これはもともと高田の顕智上人が三条富小路におられた親鸞聖人を訪ねた時に、親鸞聖人から直接聞いたことを書き取った、いわゆる「自然法爾法語」が元になっていると考えられます。したがって、親鸞聖人が自ら筆をとつてお書きになったものではない。けれども聖人がご自分の言葉を顕智

が書き取ったのを見て、「これでよし」とおっしゃったことは、間違いなからうと思います。

これは現物が残っており、高田派にあります。それが活字化されて『高田御書』の中におさめられています。そうすると、高田派以外ではその「自然法爾法語」は手に入らないかというところではないのです。文明版『正像末和讃』の一番末尾に付けられています。これは顕智上人書写本とほとんど変わるところがありません。いま宗学院で『浄土和讃』を講義しておりますが、言うまでもなくこれは「文明版三帖和讃」の一部であって、その三帖和讃の末尾にこの「自然法爾法語」が付けられていることはご存じだと思います。この「文明版三帖和讃」はいわゆる冠頭讃二首に始まり、「自然法爾法語」で終わっているわけで、この底本はわかっていませんが、おそらく蓮如上人の編集によるものでしょう。冠頭讃二首に始まり、浄土和讃・高僧和讃・正像末和讃を内容として、この「自然法爾法語」で締めくくられているというこの構成は見事なものであると言わざるをえず、浄土真宗の法義の全体が収まっているので、この三帖和讃は「和語の本典」などと称されてきたわけですが、そう言って決して間違いはないものと思います。

さて、先の顕智上人がまとめた「自然法爾法語」は、高田派では「獲得名号自然法爾御書」と呼ばれており、その「獲得名号」という言葉について、親鸞聖人は漢語の分析がお好きですから、「獲」の字は、「得」の字は、「名」の字は、「号」の字は、というような解説を付けておられることはご存じかと思えます。しかし、「獲得名号」については古来宗学で「弥陀成仏の因果」と同時に「衆生往生の因果」をあらわすものであるとされてきました。要するに南無阿弥陀仏という名号の成就においては、弥陀成仏の因果がそのまま衆生往生の因果であるということです。つまり南無阿弥陀仏の名号が成就されたということは、法蔵菩薩が阿弥陀仏になり、そのことにおいて衆生の救いが確定しているということでしょう。したがって、これを裏から見れば、われわれの側からその名号に何かを付け

加えるというは、はからいは無用である、ということに関して自然法爾が語られたということが肝要なのだと思ひます。

先に親鸞聖人は自然法爾を世界観としては捉えておられなかったと申しましたが、正確にいうとそれは間違いで、いわゆる現代の世界観としては捉えておられなかったと言うべきでしょう。なぜなら、先ほど申し上げました「浄土和讃」は一種の世界観だとも言えるからです。さとり行き着いた理想の世界、阿弥陀の世界ということですから、ある種の世界観といつても間違いはないと思いますが、それを「無為自然」という言葉で表現しておられると言つてもいいでしょう。そしてこの無為自然のはたらきが阿弥陀仏に即して「願力自然」へと展開している。その願力自然に乗ずれば、すなわち南無阿弥陀仏においてはそこに自ずから衆生の救いが含まれてしまつてゐることではないでしょうか。

今日の話の主題に関して私がつとも申し上げたいことは、親鸞聖人が自然法爾を重んじられた最も重要な点は何かという、それを衆生の行信において語られてゐることです。この「獲得名号」の次に始まる「自然というは自はおのづからといふ、行者のはからひにあらず、しからしむるといふことばなり」云々と。皆さん方よくお馴染みのことなので、もう解説はいらないと思いますが、要するに自然法爾というのは、一体何のために使われているのかというと、阿弥陀の自然のはたらきを顕すために使われているということです。阿弥陀仏の自然のはたらきは名号成就というかたちで完璧に仕上がつてゐるから、そのはたらきを行者はそのまま受け入れたらよい、したがつてわれわれの側に「はからい」というものがない、これを私は「行信の自然」と呼んでゐるのです。われわれの救いというものは南無阿弥陀仏の側で完全に、つまり自然に仕上がつてゐる、にもかかわらずわれわれの側においてはそれを受け入れない「はからい」・「自力心」・「疑い」というものを捨てることのできないことが、

この「自然法爾法語」においても示唆されているのだと思います。それを私は敢えて「行信の自然」と呼んでいるわけです。

私どもの側に、私どもの行信において「はからい」がないということ、それが親鸞聖人が自然法爾の法語でおっしゃりたかったことであろうと思います。阿弥陀のはからいによって、われわれの救いというのは成立するのであって、行者の側、われわれの側にはからいというのは無用なのである、あるいは無効である。これを「自力無功」と言い習わしてきたことは言うまでもありません。そういう自然の裏側からの受け止め方、これは私という人間存在を考える上でたいへん大きな意味をもつのではないでしょうか。親鸞聖人において行信というものを理解するには、私のはからいというものが全部打ち消されて、阿弥陀のはたらきによって救いというものが成立している、それが自然という概念で表現されているというそのことが必須になってくるのであり、それがこの「獲得名号自然法爾法語」の肝要なのだと思います。

一々を読んでいったら時間がかかりますのでやめますが、まず自然とは阿弥陀仏及びその浄土のこと、これは〈無為自然〉ですね。それから自然とは、阿弥陀仏の本願のはたらきのこと、これが〈願力自然〉です。さらに、この本願のはたらきに対して、行者の側にはからいのないこと、あるいは行者のはからいが本願によって全否定されることが示唆されております。これは、親鸞聖人独自のやり方で自然が受容されたというほかはありません。自然あるいは自然法爾は聖人によってこのような観点から理解されたわけです。これは他の祖師方があまり持たなかった視点で、さすが親鸞という人は違うと思います。阿弥陀のはたらきが自然であり、それを受ける行者の側において、つまりわれわれにおいても自然でなければならない。その場合の自然とは、私の側にはからいがないということです。この「はからい」を英訳では calculation と訳しますが、文字通り「計算」ということで、阿弥陀仏の

自然の救いにおいては、私の側に「計算」は無用であるということでしょう。つまり私の側にはからいが無い、計算がないということが、親鸞聖人の救いの内容であったということです。これを私は「行信の自然」と呼んでいるわけです。聖人独自のこうした自然の用い方を、私は行信における自然と理解しているわけです。

先ほどから、行信、行信と言っていますが、これは阿弥陀仏の救いが私の上に顕現した姿だといってよいでしょう。われわれの上においてその救いが顕れた姿であるところ申し上げて間違いありません。それがどのように成立するのかということ、それが自力心の問題であって、それはまた「信じる」ということは一体どういふことなのか、また親鸞聖人のいう信心、他力の信心とは一体何なのかという問題であります。それは私のはからい・計算が否定されること以外にはないということになります。いったい親鸞聖人ほどの「自力心」を問題にされた方はありません。「化身土巻」の有名なご文ですから、みなさんよくご承知のものだと思いますが、「大信心海ははなはだもつて入りがたし、仏力より発起するがゆゑに」とあります。普通の文章としては、これはおかしいでしょう。「大信心海」、つまり阿弥陀の救いの海に入ることには難しい、なぜならそれが「仏力より発起するがゆゑに」ということ、つまり他力に依るからだと言っているのです。他力に依るからには易しいはずでしょうが、逆に他力に依るから難しいと言われています。

この裏には何が隠されているのだろうか。それは、他力に依らずに自力に依ろうとするから難しいのであって、同時にこの自力を否定することがいかに難しいかということがここでは言われているわけです。つまり、逆説になっているのです。本来ならば、阿弥陀仏の本願のはたらきによつて、信心を得て、そしてさとりに至るべきであるのに、それに依らずに私の持っている力、つまり自力心でなんとかしようとする。そこに大きな問題があるとここでおっしゃっているということです。また、「真門釈」結嘆でも、この自力の心というものが問題にされています。

私が宗学院で講義を受けていた時に、この真門釈が『教行信証』の結論であると教えられたことがあります。

それから資料ではその次に親鸞著作における自力心の同義語というのを挙げてありますが、「はからい」とか「疑い」とか「二心」とか「信罪福心」とか、数え上げたらしきがありません。聖人はたくさん同義語を用いてわれわれのはからい、われわれの分別する心というものを、阿弥陀の救いをさまたげるものとして否定されている、誠めておられるということです。そうすると、救いというのは阿弥陀によってなされるものであり、私どもの側で言えば、私の自力の信、あるいは、私のはからいというものが完全に否定されることに他ならないということになります。それ以外に、親鸞聖人のおっしゃる救いというものはありえない。救いにおいてはたらくのはただ他力のみであるということなのです。それで、そのもとになった『無量寿経』のいわゆる「胎化段」の所を参考のために挙げておきました。アメリカ人にこの「胎化段」を今年の六月に講義しにいきましたが、かれらにはよく理解できません。アメリカ人は「自分の心を確信に導くというのが信仰だ」と思っているわけですから、他力の信においては「その確信が崩れ去る」のだといくら言っても理解できないのです。一般にいう「信仰」というものはそういうものでしょう。自分の心を固めて「これでよし、間違いない」というふうに思い込むのでしょうか、浄土真宗においてはそれが阿弥陀仏によって足元から崩されてしまうということです。そういうことを問題にしたのが親鸞聖人であって、聖人は「胎化段」をそのように理解されたのです。「胎化段」そのものよりも、親鸞聖人の理解の仕方が大事なのですが、その胎化段は異訳の『莊嚴經』によれば、聖人は『莊嚴經』を引用されてはいませんけれども、『莊嚴經』で見ましたら、実にわれわれがはつとするような表現となっており、胎化段のいわゆる「疑惑仏智」つまり自力心は、『莊嚴經』では「妄りに分別を生じて」とこう言っている。要するに、善いか悪いか、正しいか間違っているかというそういう分別の心をもって自分の救いを云々すること、これが疑いであると言つて



と思います。だけでも、如来さまの心に触れたらというように拡大解釈しましたら、それはそれでよからうと思います。そういうことだと思えます。もう一つ何でしたっけ。

**質問者** 回心についてです。「獲得名号」と回心をどう思われるかです。

**徳永先生** 私は、回心を直線的時間の上に置くのもいかがかと思えます。三願転入のあの転入の時は、六角堂参籠の時とか、三部経の読誦の時とか、いろんなやかましい議論がありますが、それは歴史家の詮索することであって、行信論においてそういうことを問題にしないというのが、私はよいと思えます。もちろん、反対のご意見もありでしょうけど、ある時点ではつきりと信心をいただいたことが分かるんだという方もおられると思いますけども、それはそれでいいと思いますけど、私はそうではない。すべて如来の側に帰すべきであって、それは如来の仕事であるというふうに理解すればよからうと思えます。三十年、四十年聴聞している人たちは、そういうことは消し飛んでしまう。回心があろうとなかろうとですね、あの人たちはただ如来の声を聞きたくて来ているという、そういう素晴らしい人たちです。こういう人たちを見ていたら、そういうことを問題にする必要はなくなるというのが私の言いたいところです。

**質問者** ありがとうございます。

**司会者** 他にご質問のある方は挙手をもってお願いいたします。

**質問者** 藤ですけれども、どうもありがとうございます。先生は主体性ということ、すでに問題とされた自己が知られるというところに主体性があるとお話しをお聞きしたんですけれども、自己が信心を得るということは自己が否定されるという面があると思うんですが、それはその偽りの自己であったそういう自己が否定されて、その信心によって生きるということは、真の自己が確立するというように捉えてはいけなないのでしょうか。

徳永先生 いや、それは勿論その通りだと思います。それこそ真の自己だと思います。だけど、私は信心をいただいたから真の自己になったとは表明できないもの、それをおさえるものがあるのではないでしょうか。他力の教えであれば、そこが問題だと思います。

質問者 自覚としては、自分自身は真の自己とは言わなくても、でもやっぱり教学的にそれを捉えようとした場合には、そのような構図というのは成り立つのではないですか。

徳永先生 成り立ちます。もちろん、そう言わないと教学にならないです。例えば信一念も同じことです。一念は実時を言わないといつても、一念と言わないと教学として成立しないということですから。

質問者 ありがとうございます。

質問者 杉岡です。あの今日の先生のお話の流れの中で、確認をさせていただきたいのですけれども、如来の願力が自然であって、否定される私のはたらきは自力であって、共に「自」とあるのははたらきであって、そのはたらきを如来から見た時は自然と呼ばれて称賛され、私から捉えた時の場合は自力と言われて否定されるというように理解をさせていただいたのですが、いかがでしょう。

徳永先生 それはその通りなんですけど、それを自然にひつくるめてもいいと思います。私のはたらきが否定されることまで自然だというのは、私がゼロになるということです。それも自然の一つの顯れであろうと見てよいと思います。

質問者 その所で語る主体性ならば、そういう言葉を用いてもいいのでしょうか。

徳永先生 と思いますけど、主体性という言葉は別に使わなくても。

質問者 使わなくてもいいけれども。

徳永先生 使わなくてもいいのではなからうかと思えます。私は主体性という言葉はあまり使いたくないんです。質問者 先生がそこにおられたという主体性であれば悪くはない。

徳永先生 もちろん悪くはなからうと思えます。ただ哲学的には、そういう言葉を使わなければ議論できないんでしょうけど、宗学において別に主体性を使わなくてもいいんじゃないかと。別に私は宗学院では一切使っていませんが、ちゃんと用を足しています。

質問者 はい、ありがとうございます。

司会者 それでは時間が参りましたので、このあたりで質疑応答を終了させていただきます。徳永先生、本日は貴重なお話をありがとうございました。

#### 註

- (1) 武田龍精「神学と真宗学―新しい真宗学形成の一試論―」(『石田充之博士古稀記念論集』、八二九頁)
- (2) 高田信良「真宗の教学と宗教研究―教団の学としての《真宗の教学》を求めて―」(『真宗研究』第三八輯、一一〇頁)
- (3) 清沢満之「精神講話(抄)」(『日本の名著 四三』清沢満之・鈴木大拙、一九五頁、中央公論社)
- (4) 『雲門匡真禪師広録』(『大正新脩大藏經』第四七卷、五四七頁)
- (5) 『正法眼蔵』第十四「山水経」(『大正新脩大藏經』第八二卷、六二・六六頁)  
而今ノ山水ハ、古仏ノ道現成ナリ。トモニ法位ニ住シテ、究尽ノ功德ヲ成セリ。空劫已前ノ消息ナルカユエニ而今ノ活計ナリ。……古仏イハク、山是山、水是水。コノ道取ハ山是山トイフニアラス、山是山トイフナリ。シカルハ、山ヲ参究スヘシ。山ヲ参究スレハ山ニ功夫ナリ。カクノコトクノ山水、オノツカラ賢ヲナシ聖ヲナスナリ。
- (6) 一遍『消息法語』(『大乗仏典二』法然・親鸞、一八一頁、中央公論社)

よろづ生きとし生けるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなし。人ばかり超世の願に預るにあらず。

(7) この叙述は講演当時の筆者の思い込みであつて、いわゆる正嘉本『唯信鈔文意』（「正嘉元歲丁巳八月十九日 愚禿親鸞八十五歳書之」の奥書あり）には、「不孝二親、輕慢師長、朋友無信」（五惡段・第四惡）、「心口各異、言念無実」および「巧言諛媚」（同、第二惡）等の『大經』五惡段の文言にもとづく叙述が見られる（『真宗聖教全書』二六三五頁、『浄土真宗聖典全書』二一七二頁）。これは康元二年正月十一日および康元二年正月二十七日の日付けのある真蹟本には見られない叙述であるが、かといつて書写の際に書写者によつて加筆されたものであるという証拠もない。この箇所は「散善義」の「不得外現賢善精進之相、内懷虚仮」の私釈であり、真蹟本に較べると正嘉本にはこの部分についてかなりの増幅があり、また五惡段の文言がその原意の「因果応報」を叙述するために引用されているわけではないが、それについての論はここでは避けたい。