

学位（博士）請求論文

親鸞思想と宗教多元主義における総合的研究

逸見 世自在



親鸞思想と宗教多元主義における総合的研究 目次

序論	一
小序	二
第一節 世界における宗教多元主義の議論	四
第一項 宗教多元主義の起源	五
第二項 他宗教理解の類型論	七
第三項 キリスト教における宗教多元主義	八
第二節 仏教における宗教多元主義の議論	一〇
第一項 仏教における宗教多元主義の議論	一〇
第二項 武田龍精の宗教多元主義	一二
第三項 現状と課題	一五
第二節 本論の視角と構成	一六
第一項 本論の視角	一七
第二項 本論の構成	一九
第一章 他宗教理解における類型論	二五
小序	二六
第一節 類型論の考察	二六

第二節	排他主義の再考	三一
第三節	包括主義の再考	三六
第四節	多元主義の再考	四三
小結		五〇
<b>第二章</b>	<b>親鸞における聖道門観</b>	<b>六七</b>
小序		六八
第一節	親鸞の方便観	七〇
第一項	権仮方便	七〇
第二項	権化の仁	七四
第三項	仮の仏弟子 方便の機	七八
第二節	親鸞の教判論	八二
第一項	聖浄二門判	八二
第二項	二双四重判	八八
第三項	真仮偽判	九〇
第三節	還相の菩薩と聖道門との関係	一〇一
第一項	利他教化地	一一一
第二項	八相示現	一一八

目次

第四節 「狂言」としての還相の菩薩	一一九
小結	一二一
第三章 親鸞における經典觀	一二七
小序	一二八
第一節 「五説」の歴史的受容	一二九
第二節 親鸞における五説の受容	一三七
第三節 親鸞における他説の意義	一五六
小結	一六一
第四章 「化身土文類」に対する見方の歴史的変遷	一六五
小序	一六六
第一節 往相と還相による区分	一六八
第一項 『相伝叢書』	一六九
第二項 還相廻向表現説	一七一
第二節 簡非と権用	一七三
第一項 簡非	一七四
第二項 権用	一七九
第三項 暫用還廢	一八六

第三節 真仮偽判	一八八
小結	一九一
第五章 「化身土文類」の現代的解釈	一九七
小序	一九八
第一節 選択と統合	一九八
第一項 平岡聡の〈統合〉論	一九九
第二項 竹村牧男の〈統合〉論	二〇一
第三項 末木文美士の〈統合〉論	二〇三
第二節 選択と統合の具体的事例	二〇五
第一項 井上見淳の統合論	二〇六
第二項 信楽峻磨の統合論	二〇七
第三項 末木文美士の統合論	二〇八
第三節 統合の課題と可能性	二一〇
第一項 松尾宣昭の消極的統合論	二一〇
第二項 ポール・F・ニッターの積極的統合論	二一一
第三項 新たな包括主義の提示「親鸞一人がためなり」の立場から	二一二
小結	二一七
結論	二二三

# 目次

第一節 各章の要旨	二二四
第二節 新たな包括主義モデルの提示	二二八
第三節 今後の課題と展望	二三〇
参考文献	二三三
聖典及び辞書	二三四
参考書籍	二三五
講録	二三九
論文	二四〇
初出一覧	二四五





〈凡例〉

- 一、引用する漢文は現行の常用漢字に改めて記載した。
- 二、書物名及び引用典籍は以下のように表記する。
- 三、欧米を中心とする海外の人名はローマ字表記とカタカナ表記を併用した。
- 四、人物の敬称は省略した。
- 五、註は各章末に通し番号で示した。
- 六、日本語表記の出典は次のように略記した。

『大正新脩大蔵経』

↓ 『大正蔵』

『浄土真宗聖典全書』

↓ 『聖典全書』

『真宗聖典全書』

↓ 『真聖全』

天親 『無量寿経優婆提舍願生偈』

↓ 『浄土論』

曇鸞 『無量寿経優婆提舍願生偈註』

↓ 『往生論註』

- 七、英語表記の出典は次のように略記した。

『The Collected Works of Shinran』

→ CWS

『Jodo Shinshu Seiten Zensho』

→ JSSZ

『Taisho Shinshu Daizokyo』

→ TSD

## 凡例

The doctrinal classification of “ True, Temporal, and False                    →TTF  
The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way   →TTPR  
The Chapter on Transformed Buddha-Bodies and Lands                    →TBBL

八、引用文の中略は（中略）で示した。

九、筆者が便宜上必要と判断し補った箇所は へ へ で括って示した。

十、初出論文である「Toward a Contemporary Shin Buddhist Understanding of Other Religious Traditions: Applying Shinran’s Doctrinal Classification of “ True, Temporal, and False” as a Bridge in a Religiously Plural World」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四〇、二〇一八年)は、英語表記であり、本論文では邦訳する形で研究内容を反映した。よって、原文(英文)を併記する必要から、本論文末尾に付録として掲載する。

# 序論

## 小序

宗教多元主義 (Religious Pluralism) とは、狭義の意味では、イギリスの宗教哲学者であるジョン・ヒック (John Hick) に代表される哲学的、神学的仮説であるとされる。しかし、広義の意味では多文化共生や宗教の多元的状况という今日の世界において、自身の宗教と異なる他の宗教をどのように捉え、どのように解釈することが出来るのか、という他宗教理解のあり方とその議論の総称とすることが出来るであろう。

本論の題目に掲げる「宗教多元主義」とは、あくまで後者の意味である。よって、「親鸞思想と宗教多元主義における総合的研究」と題する本論の目的は、親鸞が生きた鎌倉時代とは大きく異なる宗教的、文化的状況に置かれている目下の浄土真宗が、キリスト教に代表される他宗教をどのように視ることが出来るのか、という浄土真宗独自の他宗教理解のモデルを提示することにある。

かかる研究には、対内的 (浄土真宗内部) と対外的 (浄土真宗外部)、あるいは教学的側面と実践的側面と言い換えることもできるが、二つの研究意義が存すると考えられる。まず対内的、教学的側面から言えば、浄土真宗の再生という点が挙げられる。

仏教、浄土真宗に限らず、宗教は歴史的に見ても他の宗教との関わり合いのなかから、互いに触発や融合をされて今日まで形成されてきた経緯がある。そして、その他の宗教との点が同じであり (共通性)、どの点が異なるのか (差異性)、という議論から独自の教義、教学を形成してきたとも言える。例

えば、後に詳しく取り上げる武田龍精は、宗教をひとつの伝統と捉え、次のように指摘している。

仏教・キリスト教・イスラム・ヒンズー教・ユダヤ教・儒教等と従来呼ばれてきたそれぞれの伝統は、けっして同質的な静的実体などではなく、時間とともに、内在的に高度に異なるものに変化していった、「生きた運動体」として捉え直されてくる。伝統と呼ばれるものは、もはや不変なる固定的実体ではない。「蓄積的」に、さまざまな異質なる要因が邂逅・対決・統合され形成されてきた「内容豊かなる複合体」（以後、「伝統的ダイナミック」と略記する）である。〃

武田による「宗教」の定義を踏まえれば、浄土真宗においても同じことが言えるだろう。例えば、他の仏教教義の位置づけを論じた二双四重判や、「外教」を論じた「化身土文類」（以下、「化巻」と称す）が書かれた意図も、単なる他宗教や他宗派の批判や否定ではなく、まさに武田が言及する「邂逅・対決・統合」によって自身の教学（浄土真宗）のアイデンティティ形成のプロセスであったとも言えるだろう。

以上を踏まえれば、現代の浄土真宗と他宗教との関係を考察する作業は、浄土真宗を鎌倉時代という時代的狀況から解き放し、新たなアイデンティティを確立することであると言え、武田の言葉を借りれば「生きた運動体」へと蘇らせることが出来る。

次に、対外的、実践的側面から言えば、実践的「共生」の規範を裏付ける基礎となる可能性が存する

と考えられる。すなわち、自己と異なる宗教的背景を有する他者と「共生」するには、その他者が何者であるかという「理解」に留まらず、自己にとって、それらがどのような存在であるかという、関係性の位置づけが重要である。歴史的に見ても、神仏習合や本地垂迹説などは、仏教を受容した日本において、古来から続く神をどのように解釈すれば良いのかという葛藤と議論の末から誕生したものである。

その為、独善的なレッテル貼りといった批判は想定できるものの、歴史的に見れば関係性の位置づけが現実的な共生に貢献してきた可能性は否定できないと思われる。

その上で、仏教あるいは浄土真宗の「実践」の必要性、重要性が叫ばれて久しい。その具体例として、近年注目されている、エンゲージドブディズム (Engaged-Buddhism) が挙げられる。しかし、実践 (Engage) する場合は、まさに多文化、多宗教が共存する場であり、自己の宗教教義を基にした一方的社会実践は、宗教の壁を無視したものであり、他宗教との相互理解、協力なくしては、もはや不可能であるとも言える。

以上の問題意識を踏まえた上で、序論では現代における親鸞思想と宗教多元主義を考えていく上の前提として、宗教多元主義の議論が起こった経緯と現状を、マクロ的視点 (主としてキリスト教をはじめとする浄土真宗以外の宗教) とミクロ的視点 (浄土真宗内部) から確認していく。

## 第一節 世界における宗教多元主義の議論

## 第一項 宗教多元主義の起源

本論における宗教多元主義とは、自身の宗教と異なる他の宗教をどのように捉え、どのように解釈することが出来るのか、という他宗教理解のあり方とその議論の総称であることはすでに述べた。その上で、このような議論が活発に行われるようになった起源について概観しておこう。

宗教多元主義の起源は、主に二十世紀のキリスト教であるとされる。そこには、二十世紀のキリスト教が置かれた外的要因と内的要因があると指摘されている。

まず外的要因として、世界のグローバル化による交通、流通の発達によって、異なる宗教を背景とする人間同士が接触する機会が増えた点が挙げられる。すなわち、航空、鉄道といった交通手段の発達により、大航海時代からはじまるヒトとヒトとの交流が活発になり、それに伴い宗教のグローバルな交流が沸き起こったという経緯である。しかし、岸根敏幸が指摘するように、単なる「交流」という点では二十世紀にはじまった話ではなく、そこには「自らが信じる宗教とは異なる他の宗教との具体的で、しかも深い接触」<sup>1)</sup>がある<sup>2)</sup>とされる。その事例として、長谷川（間瀬）恵美は、キリスト教以外の宗教の人々と共存せざるを得ないヨーロッパ、とりわけヒツクが活躍した当時のイギリスの現実的かつ、具体的課題があり、その課題を克服するためには、「キリスト教絶対主義」を克服する必要性があったことを指摘している。<sup>3)</sup>それゆえ、宗教多元主義の提唱者には「自らが基盤とする宗教だけではなく、それとは異なる他の宗教にも深い理解を示している」<sup>4)</sup>とされる。その証左に、代表的な宗教多元主義者であるヒ

ックをはじめ、ジョン・B・カブ (John B. Cobb)、レイモンド・パニカー (Raimundo Panikkar)、ポール・ニッター (Paul F. Knitter) らは、各々世界の他宗教 (キリスト教以外) に対する造詣が非常に深く、宗教間対話といった高いレベルでの他宗教との交流に積極的である。このような、宗教のグローバル化が宗教多元主義の起源のひとつとされる。

さらに、内的要因としては、キリスト教内部の変化が挙げられる。周知のとおり、中世、近世におけるキリスト教は、主に世界各地における植民地支配と同時並行的に行われた宣教がその活動の中心であり、他宗教からの改宗が主たる関心事であった。しかし、近現代に入ると、例えば一九一〇年のエディンバラ宣教会議 (The 1910 World Missionary Conference, the Edinburgh Missionary Conference) では、他宗教との対話や協力関係に関心が注がれ、プロテスタントを中心とする世界協会主義、すなわちエキユメニズム (Ecumenism) の運動がはじまった。

またその象徴ともいえる第二バチカン公会議 (Concilium Vaticanum Secundum 一九六二―一九六五) では、『キリスト教以外の諸宗教に対する協会の態度についての宣言』(Nostra aetate) が公布され、カール・ラーナー (Karl Rahner) による「匿名のキリスト教徒」(anonyme Christen) という概念がキリスト教内部に大きな影響を与え、キリスト教以外の宗教が主張する宗教的真実に対する見方が軟化する。これらの過程は、後に詳述するアラン・レイス (Alan Race) による三類型 (排他主義、包括主義、多元主義) における排他主義 (Exclusivism) から包括主義 (Inclusivism) への移行期であると言え、宗教多元主義が誕生する教義的背景となったとされる。



## 第二項 他宗教理解の類型論

前項で述べたように、キリスト教内部における他宗教への関心は、改宗させるべき対象から、むしろ他宗教をどのように理解することが出来るのか、という他宗教理解の視座へと緩やかに移行していく。

この他宗教理解の視座の研究は、諸宗教の神学 (Theology of Religion) と呼ばれ、その研究事例は多岐に渡る。またその一環として、他宗教理解の類型論の研究が行われ、例えば一九六九年のオーウェン・C・トーマス (Owen C. Thomas) の『Attitudes toward religions: some Christian interpretations』<sup>8</sup> や、Carl F. Hallencreutz の『Approaches to Men of Other Faiths』のほか、エリック・シャープ (Eric J. Sharpe) の『FAITH MEETS FAITH』がその最初期の研究事例とされる。

その後、一九八三年に既述のレイスによって『Christians and religious pluralism : patterns in the Christian theology of religions』<sup>9</sup>が出版され、反宗教多元主義者を含む宗教多元主義を議論する者のあいだで幅広く使用されるようになる。また、二〇〇二年には、ポール・ニッター (Paul F. Knitter) による『Introducing theologies of religions』が出版され、アラン・レイスの類型論に近似しつつも、置換モデル (Replacement Model) 、成就モデル (Fulfillment Model) 、相互性モデル (Mutuality Model) 、受容モデル (Acceptance Model) の四つの類型論<sup>10</sup>が新たに提示された。さらに、二〇〇九年に出版された同じくポール・ニッターの『Without Buddha I could not be a Christian』では、人間における宗教的アイ

デンティティは単一ではなく複合的であることを仏教における〈無我〉の思想を手掛かりに指摘し、自身における核となる宗教〈コア・レリジヤス・アイデンティティ-core-religious-identity〉を抱きながらも、同時に、他宗教の存在を排他せず、関係を維持・構築することが出来るとする新たな宗教的属性の指標を提示している。その上で、ニッターは、〈ダブル・ビロンギング-double-belonging〉や〈レリジヤス・ハイブリッド-religious-hybrids〉という、従来の択一を迫る宗教的属性から、複数の宗教を同時に選択することが可能であるとし、従来の類型論を根本から覆す様相を呈している。二

### 第三項 キリスト教における宗教多元主義

以上のような背景から宗教多元主義は誕生したわけであるが、その代表例は言うまでもなくヒックであろう。ヒックは、主に八〇年代頃から、活発的に宗教多元主義に関する独自の論考を発表している。

一九八二年 『Gods Has Many Names』 (邦訳: 『神は多くの名前をもつ: 新しい宗教多元論』 間瀬啓允訳、岩波書店、一九八六年)

一九八三年 『Philosophy of Religion』 (邦訳: 『宗教の哲学』 間瀬啓允、稲垣久和訳、勁草書房、一九九四年)

一九八五年 『Problems of Religious Pluralism』 (邦訳: 『宗教多元主義: 宗教理解のパラダイム変換』 間

瀬啓允訳、法蔵館、一九九〇年)

一九八九年 『The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions』 (邦訳：もうひとつのキリスト教…多元主義的宗教理解) 間瀬啓允、渡部信訳、日本基督教団出版局、一九八九年)

一九九五年 『A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faith』 (邦訳：宗教がつくる虹)、間瀬啓允訳、岩波書店、一九九七年)

ヒックによる宗教多元主義に関する論考が発表されて以降、その他のキリスト教神学者による独自の宗教多元主義の論考が幾つか発表されている。その代表例としては、ニッター (Paul F. Knitter) の『No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions』 (Orbis Books、一九八五年) や、デイヴィッド・トレーシー (David Tracy) の『The New Pluralism in Theology』 (University of Chicago Press、一九九六年)、カブ (John B. Cobb) の『Beyond Dialogue: toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism』 (Fortress Press、一九八三年) などが挙げられる。このように、ヒック以外にも、八〇年代から九〇年代にかけて様々な宗教多元主義が提唱された。なかでも、カブは、一九八六年にクレアモントで開催された諸宗教の神学に関する会議に参加するものの、その会議の論文集である『The Myth of Christian Uniqueness』には寄稿せず、それに反発するかたちで一九九〇年に出版されたデロスタ (Gavin D. Costa) の編集による『Christian Uniqueness Reconsidered:

Theology of Religions (Faith Meets Faith Series in Interreligious』に寄稿している。<sup>12</sup>

以上のように、宗教多元主義は主に八〇年代から九〇年代にかけてキリスト教神学者を中心に活発な議論と論考が発表されている。後の本論で詳しく扱うが、宗教多元主義と一言で分類しても、その内実こそ多元であり、内容によって通約的多元主義と非通約的多元主義<sup>13</sup>などといった分類が後にされている。これらの宗教多元主義に対する評価は千差万別であるが、ヒックの宗教多元主義が終末論的仮説であり、論証不可能なゆえに議論も決着は未だ見えていない状態である。しかし、ヒックの宗教多元主義の仮説が、一連の議論の火付け役となったことは紛れもない事実である。

## 第二節 仏教における宗教多元主義の議論

### 第一項 仏教における宗教多元主義の議論

仏教における他宗教（仏教以外の宗教）との関係を論じた歴史は、たとえば神道との関係でいえば、古くは中世の本地垂迹説や諸仏護念説などがあり<sup>14</sup>、道教、儒教との関係でいえば、空海の『三教指帰』のほか、キリスト教との関係でいえば、不干斎ハビアンの『妙貞問答』や近年では滝沢克己の『浄土真宗とキリスト教』のほか、一九八〇年出版の『仏教思想史2 〈仏教と他教との対論〉』や一九九七年の日本仏教学会による『佛教と他教との対論』などが挙げられる。しかし、これらは比較宗教学的研究に

属すものであり、欧米のキリスト教神学者による諸宗教の神学 (Theology of Religion) の流れをうけて議論がされるようになったのは、比較的最近である。

たとえば、一九九六年出版の山田明爾編『現代への宗教の視点』という論集では、ヒックの宗教多元主義に関する論考が発表され、翌年一九九七年には、龍谷大学仏教文化研究所から『親鸞思想と現代社会 比較を超えて・宗教多元主義と宗教的真理・阿弥陀仏とキリスト・浄土と神の国 宗教対話・浄土教とキリスト教シンポジウム・ワークショップ』と題するシンポジウムの成果が発表され、本格的に仏教の側からの宗教多元主義に対する意見表明がなされている。具体的には、信楽峻磨の「宗教多元主義と浄土教」や峰島旭雄の「浄土教とキリスト教―比較を超えて―」、松尾宣昭の「ヒックの「宗教多元主義」について」などが挙げられ、さらに、次項で扱う武田龍精による「宗教多元主義と真理証言」などがある。

あるいは、海外では、一九九六年にハンブルク大学のミッション・アカデミーにおいて、The European Network of Buddhist Christian Studies (ENBCS) が設立され、二〇〇七年にザルツブルクで開催された第七回ENBCの会議の成果は、二〇〇八年出版のペリーシュミット・リューク (Perry Schmidt-Leuke) 編『BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS』として発表された。このほか、ケネス・田中 (Kenneth Tanaka) による仏教の側からの宗教多元主義が「Buddhist Pluralism: Can Buddhism Accept Other Religions as Equal Ways?」と題する論考が発表されている。このように、仏教における宗教多元主義の議論は、主に九〇年代から二〇〇〇年代に入ってから本格的に議論されるよう

になり、キリスト教における諸宗教の神学と比較して、その議論も初期の段階にあると考えられる。

## 第二項 武田龍精の宗教多元主義

前項で述べたように、仏教においても宗教多元主義の議論は近年活発に行われている。なかでも、武田は本論が取り扱う浄土真宗の立場からの宗教多元主義を一九九六年頃から積極的に発表している。武田の代表的論考を挙げると次の通りである。

「親鸞浄土教再解釈の一視座…宗教多元時代における浄土教の脱構築」(『宗教研究』八二、二〇〇八年)

「講演 二〇一〇年度 真宗大谷派教学大会 親鸞聖人『真仮偽判』の現代的課題…宗教多元主義に基づく対話論的真理観を視座として(親鸞と現代…『教行信証』の課題)(『真宗教学研究』三二、二〇一一年)

「宗教多元主義と真理問題(一)…親鸞浄土教の課題」(『日本仏教学会年報』六二、一九九六年)

「宗教多元主義と真理問題(二)…親鸞浄土教の課題」(『真宗學』九五、一九九七年)

その上で武田は、宗教多元主義の立場から親鸞浄土教を現代的状況に応答させるべく、浄土真宗を

「脱構築」する必要性を唱えている。その問題意識の背景には、浄土真宗が置かれている現代的状況という課題（外的課題）と、「真仮偽判」という浄土真宗内部における教義的問題（内的課題）があるとき、次のように述べている。

（外的課題）

諸宗教の相対化という歴史的状況のなかにあつて、親鸞が開顕「浄土真宗」を構成するいかなる教義ならびに思想構造が根本的に問わなければならないか。また、さらに、そのような状況に応答せんとするとき、みずからを如何に変革して行かなければならないか、深刻な問いにわれわれは答えていかなければならない。<sup>51</sup>

（内的課題）

聖道門が「仮」であると規定されたこと。さらに第二に仏教以外の宗教ならびに思想がすべて「邪偽・異執」と断定されたこと。実はこのことが、親鸞浄土教の立場において、世界宗教対話ならびに宗教多元主義への積極的な方向に対して、ある種の障害のひとつとなっている教義的原因ではないか。「偽」として排除された対象は、親鸞在世当時、仏教以外の思想として知られていた限りの思想であったことはいまでもない。現代の思想研究から見ると、そこで取り上げられた対象はごく一部でしかない。限られた諸思想に対比して「真」であるからといって、普遍的真实性を主張

することは、現代思想研究の領域ではゆるされない。<sup>16</sup>

すなわち、親鸞によって聖道門は「仮」とされ、外教は「偽」とされた真仮偽判という『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』と称す）に対する構造理解が前提にあり、その前提のもとで、親鸞浄土教をそのまま現代に援用した場合、浄土真宗における一神教をはじめとする世界の他宗教の存在がすべて「偽」となり、宗教多元主義の立場からは、そのような排他的な浄土真宗は変革していくべきであるという問題意識である。その上で武田は、次のように『教行信証』の「化巻」を現代的状況に応答させるべく、「リヴァイズ」<sup>17</sup>（修正・改訂）する必要性を提唱している。

もし親鸞が現代世界に出現したならば、特に「化身土巻」の外教釈は自分自身の手によって全面的にリヴァイズしたことであろう。このことはなら「化身土巻」の価値を低下させたり親鸞を冒瀆することを意味しない。むしろ親鸞自身が当時の伝統的仏教界にあってあれほどの彫大な「化身土巻」を著した仏教学者としての姿勢を考えるならば、親鸞をしてリヴァイズせしめるほどの内容を保持し提示しているのが実は「化身土巻」であり、そこにこそ「化身土巻」がわれわれに対して歴史的限界を超えて重大な示唆をあたえる。<sup>18</sup>

以上のような武田の論に対しては、たとえば大野択による「真仮偽判を問い直す必要性について」<sup>19</sup>と



題する批判的論考が出され、今なお武田の宗教多元主義には検討が続けられている。

### 第三項 現状と課題

以上、仏教における宗教多元主義の議論の経緯を確認した。その上で、現代における親鸞思想と宗教多元主義の研究が置かれている問題点を見ておこう。

- ① 他宗教理解の類型論に対する検証の少なさ
- ② 親鸞の他宗派（聖道門）観と他宗教（外教）観の研究の少なさ
- ③ 『教行信証』並びに「化巻」全体の見方に対する研究の少なさ
- ④ ①と②と③を統合した横断的研究の少なさ

第一に、レイスを代表とする他宗教理解の類型論に対する検証が少ない点が挙げられる。この類型論は、提唱者であるレイス、ニッターらが宗教多元主義者であることもあり、宗教多元主義を頂点とする構造が前提として存在している。そのため自ずと、他の排他主義や包括主義を批判する視点が内包されている。しかし、宗教多元主義の議論が仏教で行われるようになった際には、類型論を無批判に受け入れ、たとえば松尾宣昭が「多元主義」という名称も「国際化と世界宗教対話」の時代に相応しいよう

にも見える」<sup>20</sup>と指摘するように、時代の流行、潮流として扱われ、排他主義や包括主義の再評価がされた研究は少ない。その為、議論の前提となる類型論の考察は未だ十分であるとは言いがたい。

次に、親鸞思想と宗教多元主義の議論をするに際しては、親鸞の他宗派（聖道門）観と他宗教（外教）観が参考とすべき点となるが、これらの研究は、主に仏果向上的視点から見られたものが大半である。すなわち、「仮」「偽」「簡非」「外教」といった名称からもわかるように、批判的視点が前提にあり、他の教えの存在を積極的に評価する姿勢は乏しいといえる。すなわち、親鸞は他の教えに批判的であったというバイアス（先入観）が見え隠れする。それゆえ、「化巻」に対する研究は、他の巻に比較した場合、圧倒的に少ないといえる。近年は、その反省から数多くの研究成果が発表されつつあるものの、『大集経』や『弁正論』をはじめとする膨大な経・論・釈を引用して、全体として親鸞はなにを述べたかったのか、という「化巻」全体の見方に対する研究は多くはないと言える。

そして、これら全体を通して、親鸞の他教観を基礎としながら、浄土真宗において宗教多元主義をどう受け入れるのか、といった横断的な研究は今後さらに積み重ねていく必要があるといえる。しかし、親鸞が言及していない一神教をはじめとする現代の他宗教に対する位置づけを浄土真宗の立場から考察した研究は、武田の論以外には乏しく、未だ不十分な状況であるといえる。

## 第二節 本論の視角と構成

## 第一項 本論の視角

世界における宗教多元主義の議論と仏教におけるその経緯と現状をこれまで確認してきた。その上で、浄土真宗の立場から自身と異なる他の宗教をどのように捉え、どのように解釈することが出来るのかという課題を模索すべく、類型論を含めた宗教多元主義の議論と親鸞の他教観を横断的に研究する必要性を提示した。その為本論は、あくまでも「浄土真宗の立場から」という予め定められたスタンス（立場）から研究するものである。尚、ここにおける「浄土真宗の立場から」という言葉は、言葉を換えれば、「真宗学の立場から」とも言い換えることが出来るだろうが、その真宗学の定義について、たとえば普賢大円は次のように述べている。

凡そ真宗の学問的研究には、大別二つの立場を考へ得られる。その一は真宗の外より真宗を理解しようとするもので、この態度に於ては、真宗の宗教体験は無用である。唯単に聖典を読み、註疏を閲し、歴史を考へ、環境を調べ、もつて真宗を理解しようとするのである。（中略）いま一つのものは、真宗を内より理解しようとするもので、この態度をとるかぎり、宗教体験がまづ入用なる条件である。真宗を内より理解するとは、浄土真宗なる宗教そのものを、それ自らの立場に於て、明らかにしようとすることに外ならないが、それがためには、真宗の宗教体験を通じて行ふより外に道はないからである。（中略）真宗学とは正に第二の立場に於ける真宗の学問的研究である。<sup>11</sup>

本論も、かかる真宗学の立場から宗教多元主義の議論を考察するものである。そのため、あらゆる宗教に普遍の真理が如何なるものか、といった客観的立場からの議論ではなく、あくまでも真宗学という「内」から他宗教という「外」を論じる性格のものである。なぜなら、本論で詳述するように、そもそも「内」から出ることとは不可能であるからである。むしろ、自らの「内」の限界性を意識しながらも、尚、そこから「外」がいかに見えるのか、あるいはいかに見るべきなのか、という観点から論究していく。

また、その「外」の内容であるが、浄土真宗以外の宗教とえば、新興宗教をはじめ、近年では無宗教（者）もその議論の対象になりつつあり、十把一絡げに「外」の定義をすることは不可能である。しかし本論では、比較宗教学ではない故に個別具体的な宗教との対比や比較は行わないまでも、おおよそユダヤ教、キリスト教、イスラム教といった一神教を主に意識しながら、論考を進めていきたい。なぜなら、本論の目的は多文化、多宗教が入り混じる現代社会において、自己（浄土真宗）と異なる宗教とその信仰者といかに「共生」出来るのかという課題を念頭に置いているものであり、現在の世界の宗教情勢を見る限り、右に挙げた一神教がその中心であるからである。また、宗教間対話や宗教間協力においても、一神教が主導的立場をとってきた経緯もあるからでもある。

以上のように、本論はある程度予め立場（浄土真宗）と視点が定められた研究ではあり、自己の属する宗教を超えた宗教的真實性を模索する宗教多元主義から見れば時代を逆行するかのように見えるが、

他方、親鸞の他教観と宗教多元主義を横断的に研究することにより新奇性を見出し、冒頭で述べた浄土真宗を「生きた運動体」へと蘇らせる作業に少なからず資するものであると考えたい。

## 第二項 本論の構成

以上、浄土真宗が置かれている宗教多元主義に関する議論の現状と問題点を確認し、本論が目指す方向性について確認してきた。その上で、本論の構成について述べておきたい。

まず第一章では、本論の議論の前提として、他宗教を捉える姿勢としてこれまで使われてきた類型論を再検討していく。特に、従来宗教多元主義の側から批判されてきた排他主義や包括主義の再評価と、宗教多元主義の問題点を指摘することをその中心とする。

その上で、第二章ならびに第三章では、親鸞の他教観を考察していく。特に第二章では、聖道門を仏果向下的視点から捉え直し、還相回向との関係から考察していく。また第三章では、仏教以外のいわゆる「外教」を経典が説かれた「説人」に着目し、「仏説」以外の「他説」の存在意義を考察していく。総じて、従来「簡非」や「排他」すべき対象とされてきた他の教えの存在意義を積極的に位置づける試みをしたい。

次に「化巻」に対する見方の歴史的変遷を取り扱う。既に触れた浄土真宗の立場から宗教多元主義を提唱している武田の論には、その前提として、「化巻」に対する真仮偽判という見方が存在する。しか

し、『教行信証』全体を真偽偽判で区分し、「化巻」を仮と偽を配当する見方は、大正から昭和にかけて成立したものである。そのため、「化巻」に対する見方の歴史的変遷を確認することで、武田による問題提起の前提を検討していきたい。

最後に、「化巻」に対する現代的解釈を論究していく。近年、「選択」と「統合」という新しい視点から親鸞浄土教を捉え直す動きがある。すなわち、「選択」によって一度排他された他の教えや宗教的実存を再度「統合」したのが親鸞なのではないだろうかという論である。この論に基づき、現代の他宗教を包括的に見直すことが可能となり、現代の状況下に応じた、新たな浄土真宗の他宗教観を確立することが可能であると考えられる。そこで、最後の第五章では、「統合」することの可能性と課題を中心に論考を進め、総じて、親鸞思想と宗教多元主義における新たな可能性を提示したい。

## 註

<sup>1</sup> ここにおける浄土真宗とは、親鸞が明らかにした教義やそれに従う人的グループ（教団）を意味する。

<sup>2</sup> 武田龍精『親鸞思想と現代社会 比較を超えて・宗教多元主義と宗教的真理・阿弥陀仏とキリスト・浄土と神の国 宗教対話・浄土教とキリスト教シンポジウム・ワークショップ』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九七年）八一―九頁参照。

<sup>3</sup> 「共生」の言葉は多義的であるが、本論では「抑圧や差別、対立や不平等、一方的な支配や侵害を超

えて、「自立と連帯のなかで、誰もが十全に自己実現を果たすことが可能な社会」を目指す」（宮本久義ほか編『宗教の壁を乗り越えるー多文化共生社会への思想的基盤』（ノンブル社、二〇一六年）二頁参照）という意味で使用したい。

4 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か…宗教理解への探求』（晃洋書房、二〇〇一年）七四頁参照。

5 長谷川（間瀬）恵美「John Hickの宗教多元主義再考・言表不可能な実在が意味するもの」（『桜美林論考・人文研究』七、二〇一六年）一一九頁参照。

6 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か…宗教理解への探求』（晃洋書房、二〇〇一年）七四頁参照。

7 高橋勝幸「〈随想〉21世紀は宗教間対話の時代・カール・ラーナーの神学から」（『アジア・キリスト教・多元性』一八、二〇二〇年）一八頁参照。

8 Owen C. Thomas『Attitudes toward religions: some Christian interpretations』（SMC Press、一九六九年）参照。

9 Alan Race『Christians and religious pluralism: patterns in the Christian theology of religions』（SCM Press、一九八三年）参照。

10 ポール・ニッターにおける四つ類型論の和訳は、小原克博「宗教多元主義モデルに対する批判的考察…「排他主義」と「包括主義」の再考」（『基督教研究』六九、二〇〇七年）三二頁を参照。

11 ニッターは「Our religious self, like our cultural or social self, is at its core and in its conduct a *hybrid*. That means that our religious identity is not purebred, it's hybrid. It's not singular, it's plural. It

takes shape through an ongoing process of standing in one place and stepping into other places, of forming a sense of self and then expanding or correcting that sense as we meet other selves. There is no such thing as a neatly defined, once permanent self. We're constantly changing and we're changing through the hybridizing process of interacting with others who often are very different from us. (中略) But being religious hybrids doesn't mean that we don't have an identity. It doesn't exclude that some relationships that form our identity have a primacy or greater influence on us over others」(丸根 〱 (Paul F. Knitter 『Without Buddha I could not be a Christian』 (One World Academic' 11000九年) 111四頁-111五頁) 自身を〈Buddhist-Christian〉あるいは〈Christian-Buddhist〉であるという。

<sup>12</sup> 岸根敏幸 『宗教多元主義とは何か：宗教理解への探求』 (晃洋書房、2001年) 1110頁参照。

<sup>13</sup> 岸根敏幸 『宗教多元主義とは何か：宗教理解への探求』 (晃洋書房、2001年) 1112頁参照。

<sup>14</sup> 末木文美士 『日本仏教入門』 (角川選書、2016年) 113四頁参照。

<sup>15</sup> 武田龍精 「親鸞浄土教再解釈の一視座：宗教多元時代における浄土教の脱構築」 (『宗教研究』第八二号(11) 2008年) 276頁参照。

<sup>16</sup> 武田龍精 「親鸞聖人「真仮偽判」の現代的課題：宗教多元主義に基づく対話論的真理観を視座として」 (「講演 2010年度 真宗大谷派教学大会 親鸞聖人「真仮偽判」の現代的課題：宗教多元主義に基づく対話論的宗教観を視座として (親鸞と現代：『教行信証』の課題) (『真宗教学研究』第三二



号、二〇一一年）参照。

<sup>17</sup> 武田龍精「親鸞浄土教再解釈の一視座：宗教多元時代における浄土教の脱構築」、『宗教研究』第八二号（二）、二〇〇八年）二七九頁参照。

<sup>18</sup> 武田龍精「親鸞浄土教再解釈の一視座：宗教多元時代における浄土教の脱構築」、『宗教研究』第八二号（二）、二〇〇八年）二七九頁参照。

<sup>19</sup> 大野択「真仮偽判を問い直す必要性について」、『眞宗研究…眞宗連合學會研究紀要』五七、二〇一三年参照。

<sup>20</sup> 松尾宣昭「ヒックの『宗教多元主義』について」、『龍谷哲学論集』一一、一九九七年）三二二頁参照。

<sup>21</sup> 普賢大円『眞宗概論』（百華苑、一九五七年）一頁―二頁参照。



# 第一章

## 他宗教理解における類型論

## 小序

本章においては、他宗教を理解する上で重要となる類型論とその具体例について考察していく。他宗教理解における類型論およびその分類はいくつか存在するがアラン・レイス (Alan Race) の類型論とポール・ニッター (Paul F. Knitter) のそれが最も広く使用されている。ただ、その類型論を詳細に検討した成果は多くはない。よって、これらの類型論、特にレイスのそれと具体例をキリスト教、仏教双方から取り上げ、最後に各々の類型論の問題点を検証していきたい。

### 第一節 類型論の考察

他宗教理解の姿勢を表すレイスの類型論として、次の三つが挙げられる。

① 排他主義 (Exclusivism) . . . キリスト教のみを絶対視し、それ以外の宗教に意義を認めない立場。<sup>22</sup>

② 包括主義 (Inclusivism) . . . キリスト教の絶対性を保持しながらも、それ以外の宗教についても

その意義を認めようとする立場。<sup>23</sup>

- ③ 多元主義 (Pluralism) ・ ・ ・ 他宗教に対するキリスト教の優位性という発想を否定して、キリスト教と同様に他宗教の存在を認めようとする立場。<sup>24</sup>

これらの類型は、前述の諸宗教の神学 (Theology of Religion) というキリスト教内部における研究領域でつくられたため、自ずとキリスト教が前提となっている。しかし現在では、レイスの類型論を応用して、任意の宗教における他宗教理解の在り方としても使用されている。例えば間瀬啓允は、レイスの類型論における定義を次のように一般化できるとしている。

- (1) 排他主義 (Exclusivism) - 自らが信仰する宗教的な信念体系を絶対視し、それ以外の宗教的な信念体系の受け入れや理解を拒絶するような立場<sup>25</sup>
- (2) 包括主義 (Inclusivism) - 自らの信仰する信念体系の絶対性を保持しつつも、それとは別の信念体系に対しても理解を示そうとする立場<sup>26</sup>
- (3) 多元主義 (Pluralism) - 自らが信仰する宗教に準ずる形で他の宗教を理解するのではなく、自ら

が信仰する宗教とは独立に、他の宗教が存在していることの意義を認めようとする立場<sup>27</sup>

あるいは、キブリンガー (Kristin Beise Kiblinger) は『Buddhist Attitude To Other Religions』において、Perry Schmidt-Leukel の論を引用し、次のように述べている。

私はペリー・シュミット・ロイケルが著書『宗教的優越性の神話』で彼らを擁護していることに同意します。彼に従って、私は次の定義を規定する。「超越的な現実についての救済の知識が唯一の宗教によって仲介されている」と判断された場合、宗教的な他者に対する姿勢は排他主義者と見なされる可能性がある。対照的に、包括主義という用語は、「超越的な現実についての救済の知識が複数の宗教によって媒介されている。しかし、これらのうちの一つだけが、他に類を見ない優れた方法でそれを媒介している」と考えられる場合に適用される。最後に、多元主義が定義される。ここでは、超越的な現実についての救済の知識は複数の宗教によって媒介されているという見解として（必ずしもすべての宗教によってではなく）、その知識の瞑想が他のすべての宗教よりも優れている宗教はない。(筆者邦訳)<sup>28</sup>

このように、任意の宗教に応じた類型は定義が明確ではなく、それ故、学者各々によって若干の相違が

うかがえる。<sup>29</sup>その原因は、上述の通り、レイスの類型論は元々キリスト教神学内部における議論であるという事実と、レイスの著書『キリスト者と多元主義』(Christians and Religious Pluralism)において、明確な定義がなされておらず、各々の類型における代表的事例を示すにとどまっているという事実に起因すると考えられる。

また多元主義に関しても、ヒツクのような唯一なる究極的実在を想定した通約的宗教多元主義とそれを想定しないカブ、パニカーのような非通約的宗教多元主義といった分類がされ、レイスの三つの類型論が提唱されて以来、細分化が進んでいるといえる。<sup>30</sup>

① 通約的宗教多元主義・様々な宗教の中に何らかの共通点を見いだし、その共通点を強調することによって、現象としての諸宗教を超えた、普遍的な宗教性あるいは宗教の本質といったものに指向していこうとする多元主義

② 非通約的宗教多元主義・各々の宗教的存在を他に替えがたい固有の存在と見なすことによつて、それらに共通するような普遍的な宗教性や宗教の本質といったものを導出しない多元主義

ただこれらの類型論に関しては、従来から幾つか問題点が指摘されている。例えば、小原克博は、レイスの類型論について優越的置換主義 (supersessionism) 次のように指摘している。

類型の間に優劣をつけるときに、大きな問題が立ち現れる。一言で言うなら、それは「優越的置換主義」(supersessionism) の問題である。優越的置換主義とは、後にあらわれたものが先のものを克服し、先のは基本的な意義を失う、という考え方である。科学の世界では、これはパラダイム変換として知られている。たとえば、天動説が地動説に置き換えられることは、大きなパラダイム変換であり、地動説がいったん確立してしまえば、天動説は用済みの迷信となる。科学の世界では古いパラダイムを新しいパラダイムが完全に置き換えてしまうことはめずらしいことではない。しかし、宗教の世界においては、新しいパラダイムが生じたとしても、古いパラダイムとしばしば併存していくのであり、科学と同じように、新しいパラダイムの方が優れていると断定することはできないはずである。<sup>31</sup>

事実、レイス自身も宗教多元主義者であり、自身の類型論(宗教多元主義)を最終的發展段階に置くことは、排他主義、包括主義という類型そのものが、その設定段階から侮蔑的ニュアンスが内包されていると言える。その上で、それらを克服する目的でつくられたのがニッターの類型論であり、置



換モデル (Replacement Model) 、成就モデル (Fulfillment Model) 、相互性モデル (Mutuality Model) 、受容モデル (Acceptance Model) の四つの類型論<sup>32</sup>が提示された。前三の類型は各々排他、包括、多元に該当し、最後の受容モデルはニッターによる新たな類型であるが、小原によればニッターのモデルにおいても優越的置換主義の問題を克服できていないと指摘している。<sup>33</sup>

## 第二節 排他主義の再考

既に触れたとおり、排他主義とは、キリスト教のみを絶対視し、それ以外の宗教に意義を認めない立場であるが、その代表的事例として、レイスは次のカトリック教会のドグマを取り上げている。

カトリック教会のドグマ (Axiom of the Catholic Church)

「教会の外に救いなし」 (Outside the Church no salvation) (Extra Ecclesiam nulla salus)

またそれを踏まえた、中世ローマ教皇ボンiface VIII (Pope Boniface VIII) の発言は次のとお

りである。

We are required by faith to believe and hold that there is one holy, catholic and apostolic Church; we firmly believe it and unreservedly profess it; outside it there is neither salvation nor remission of sins...

私たちは信仰によって、唯一の聖なるカトリックで使徒的な教会があると信じ、保持することを求められています。私たちはそれを固く信じ、遠慮なく告白します。その（教会）の外には、救いも罪の赦しありません」（筆者邦訳）

これらの事例を踏まえた上で、レイスはカール・バルト (Karl Barth) を排他主義理論の最も極端な形態 (The most extreme form of the exclusivist theory) と捉えており、彼の弁証法神学に基づく理論を紹介している。その上で、レイスはバルト神学を「神の啓示を離れ、人間によって正当化されたり償還された宗教は信仰のない行動である」<sup>34</sup>と解釈した上で、バルトの代表的著作『教会教義学』から彼の記述を引用している。

ただ岸根が「そもそもバルトにおいては、キリスト教と他の宗教が対峙するという構図はない。このような立場を単純に「排他主義」と呼ぶべきかどうかは、疑問が残るであろう」と述べているように、

自身の宗教を絶対的、普遍的と捉えることが、すなわち排他主義に分類され得るかどうかという問題が残されている。たとえば、分析哲学者のアルヴィン・プランティンガ (Alvin Plantinga) は、ある主張を提示することは、実は同時に、それに反する主張を排除する要素を含まざるを得ない点を指摘している。<sup>35</sup>すなわち、宗教的信仰 (仏教的にいえば目覚めや信心) といった独自の宗教観の確立には、必然的に他の宗教的選択肢を排除する性格が含まれている。そのため、バルトのように人間の作為的な面を否定し、神の啓示のみを重んじる姿勢を果たして排他主義と規定することが妥当なのか、疑問が生じるといえる。

また小原克博は、「リベラルな近代的価値に積極的に対峙しようとする、広い意味での原理主義が含まれている」事実を踏まえ、「圧政や暴力的支配、文化侵略に対する抵抗勢力として排他主義の意義を正当に評価すべきではないか」と肯定的に再考している。

さらに、「排他」という語の定義も検討する必要がある。例えば、ポール・ニッターは、レイスの排他主義と同義語である置換モデル (Replacement Model) について次のように説明している。

これは、私たちが再検討し評価する、他の信仰に対するクリスチャンの態度の最初のものである。それは支配的な態度でもあり、キリスト教の歴史のほとんどを通して一般的に影響力を持ってきたものである。この置換の方法とその必要性については意見が分かれているが、何世紀にもわたって

キリスト教の宣教師は、すべての人々をキリスト教徒にすることが神の意志であるという確信を持って世に出てきた。最終的に、またはできるだけ早く、神は唯一の宗教、神の宗教、キリスト教が存在することを望んでいる。他の宗教に何らかの価値があるとしても、それは暫定的な価値にすぎない。最終的には、キリスト教が引き継ぐことになる。したがって、この置換モデルでは、神の人類との関係の普遍性と特殊性の間のバランスは、明らかに特殊性の側に重くのしかかっている。神の愛は普遍的であり、すべてに及んでいる。しかし、その愛は、イエス・キリストの特別で特異な共同体を通して実現されるのである。<sup>8</sup> (邦訳筆者)

このように、キリスト教における排他主義や置換モデルは、他者に対して改宗を迫る姿勢であり、それゆえ排他する対象は自己における他宗教の選択のみならず、他者における他宗教の選択も含まれる。その様相は、ニッターが指摘するように、キリスト教の宣教活動の歴史からも理解することができる。

次に仏教の排他主義の事例としては、グナパラ・ダルシリ (Gunapala Dharmasiri) が挙げられる。氏は、『A Buddhist Critique of the Christian Concept of God』において、仏教における無我の思想を根拠に、キリスト教における魂や恒久的自我の思想を否定している。その上で、神の存在が矛盾するという論の上で、「キリスト教を」Primitive Superstition<sup>9</sup> や Witchcraft<sup>10</sup> と捉え、批判してい

る。<sup>37</sup> また、アナガリカ・ダルマパラ (Anagarika Dharmapala) は、Destructiveness (破壊性) や Social Problem (社会問題) の点で批判し、教義の面においては、*“A Creator God”* (創造主) や *“Separate Soul Entity (独立した実態的な魂)”*、*“An Eternal Heaven and Hell (永遠の天国と地獄)”*、*The Mediation of Priest (聖職者による媒介)* などの概念を *An Unscientific (非科学的)*、*Imperialistic (帝国主義)*、*Deceptive (人騙し)*、*Unethical (非倫理的)*、*Contradictory (矛盾している)* などと批判している。<sup>38</sup>

尚、親鸞思想においても、武田龍精は「親鸞浄土教においても、排他主義へ容易に傾斜する危険性をはらんでいる。諸仏と阿弥陀仏、諸行と本願名号たる念仏一行、諸経と大無量寿経、それらのあいだに「廃立」を施設する立場に立つからである」と言及し<sup>39</sup>、排他主義的側面があることを指摘している。ただ一方で、「廃立」の成立根拠に見据えられている法蔵菩薩「選択」の真意を考えると、ならば、「廃立」は排他主義に向かうものではなく、逆の包括主義を主張する立場であるといわなければならない」とし<sup>40</sup>、その教学的解釈によって排他主義とも包括主義ともなり得る余地があることにも言及している。

以上の事例から理解できるように、排他主義の定義はかなり曖昧であるが、総括すれば(1)自身の宗教的信仰体系を絶対視することと、(2)他者にその信仰体系を強要することなどが挙げられるが、前者(1)は既に言及したとおり独自の宗教観の確立には必須の性質であり、(2)キリスト教の宣教活動

などに見られる特殊的事例であるといえる。

他方、親鸞において(2)の性質の有無を鑑みた場合、『歎異抄』第二条から理解できるように、他者に対する改宗を迫る姿勢はなく、あくまでも「面々の御はからい」<sup>1)</sup>として、他者の宗教的選択肢を「排他」する姿勢はみえない。それゆえ、武田が排他主義の事例として取り上げた親鸞の記述と、キリスト教における排他主義には、その内実において相当の開きがあるといえ、混同することはできない。

むろん、親鸞思想において宣教を迫る姿勢（仏教的いえば折破摧伏）があつたか否かは今後研究される余地があるが、少なくとも先にとりあげた事例などからはその姿勢はうかがえず、よってそれらをキリスト教における排他主義と同等に扱うことはできない。むしろ、先に言及したように自身の宗教を絶対的、普遍的と捉えるという限定的意味において排他主義的姿勢があると見なすことは可能であるが、繰り返しになるがその姿勢は、あらゆる宗教的信念（信仰）体系に付随する性質のものであり、親鸞固有の姿勢ではないといえる。

### 第三節 包括主義の再考

既に触れたように、包括主義とはキリスト教の絶対性を保持しながらも、それ以外の宗教についても

その意義を認めようとする立場であるが、<sup>53</sup>その上で次のように言及している。

キリスト教の諸宗教の神学における包括主義は、他の信仰の受容と拒絶の両方であり、弁証法的な「はい」と「いいえ」である。一方で、それ（包括主義）は、神の存在の場所と呼ぶに相応しいように、それらに現れる精神的な力と深さを受け入れる。その一方で、キリストだけが救世主であるため、キリスト以外の救いには不十分であるとして、彼らを拒絶するのである。<sup>54</sup>（邦訳筆者）

さらにレイスは、包括主義の事例として、カール・ラーナー（Karl Rahner）の匿名のキリスト教徒（Anonymous Christian）とその論を公式な見解とした第二バチカン公会議を挙げている。

【匿名のキリスト教徒（Anonymous Christian）】

匿名のキリスト教徒とは、キリスト教以外の宗教を信じている人々も例外なく救済の源泉がキリストのみ見出される以上、それらの人々はキリストによって救済されるという論である。たとえば、彼らがキリスト教徒であるという自覚をもっていないとしても、キリスト教徒にとっては彼らもまたキリスト教徒なのである。このような無自覚的な信仰者が「匿名のキリスト教徒」と呼ばれる。<sup>55</sup>

さらにレイスは、ラーナーの論に四つのポイントを挙げている。

レイスは以下の四つの論点をラーナーの著書『Christianity and the Non-Christian Religion』から紹介している。

① キリスト教は、自身の宗教がすべての人を対象とした絶対的な宗教として理解しており、それ以外の宗教を平等な正義として認めることはできない

② 福音が実際に個人の歴史的状况に入る瞬間まで、非キリスト教の宗教は神の自然な知識の要素を単に含むだけでなく、人間の墮落と混ざり合った要素も含む。またキリストによる恵みによって起る超自然的な要素も含まれている。このため、非キリスト教の宗教は正統的な宗教として認められる可能性がある。

③ キリスト教は、キリスト教以外の宗教の信者を単なる非キリスト教徒として単純に対峙させるのではなく、何らかの点で匿名のキリスト教徒としてすでに見なされている。

④ 歴史的に具体的な前衛と、キリスト教徒が望んでいることの歴史のおよび社会的に構成された明示的



な表現は、目に見える教会の外でさえ、隠された現実として存在する。(邦訳筆者) <sup>64</sup>

以上のラーナーの主張は第二バチカン公会議(一九六二・六五)において公式な見解として採用された。その理由として、岸根は、「キリスト教の絶対性を保持しながら、同時に他宗教の存在意義についても理解を示すという難問に理論的裏付けを与えた」からとしている。その為、岸根によれば現代のキリスト教会の大半はラーナーが提示したような包括主義の立場を採用しているとしている。<sup>65</sup>

一方、仏教における排他主義の事例は、排他主義と同様にキブリングーによって次の三つが代表的事例とされる。

① 方便としての他宗教 (skillful means)

時代や文化、相手に応じて説かれる教えが違いますが、目指す先は同じ(Buddhist Goals)であるという理解。具体的事例として、ダライ・ラマの宗教に共通の超越的実存の存在を否定し、すべての宗教は信仰者の環境や状態によって異なり、それらを方便として見る立場であるとしている。<sup>47</sup>

② 報身(Enjoyment Body) 応身 (Transformation Body) としての他宗教

他宗教を三身説における報身あるいは応身と見なし、根本的な法身 (Dharma body) は同じであるとする考えである。具体的事例として、天台、真言が神道における神を仏の化身 (Manifestation) とし、仏や菩薩が本質であるとするいわゆる本地垂迹説を挙げている。<sup>48</sup>

③ 俗諦 (Conventional) としての他宗教

宗教間における教義の違いは、俗諦 (Lower Level) においてのみ存在し、真諦 (Higher Level, The Level of Dharma) においては同じであるとする考えである。具体的事例として、ティク・ナット・ハン (Thich Nhat Hanh) を挙げている。彼によれば、言語ではなく、それが指し示す概念が重要であり、宗教間における違いもこの解釈によって解消できると主張している。<sup>49</sup>

また、武田によれば、親鸞浄土教においても「本願が向けられる対象は「十方衆生」であり十方微塵世界の群生海である」<sup>50</sup>ことを理由に、「包括主義的理解は教義から容易に引き出せるであろう」<sup>51</sup>とする一方、次のような問題点を提起している。

如来が「一切群生海の心にみちたまへる」とされながらも、本願行たる念仏に限定するならば、ヒツクがキリスト教の包括主義を論駁したように、本願の誓いとしては、「十方衆生」という普遍的対象を取りながらも、救済の事実は念仏者のみに生起し、他の宗教的実践を行わずる衆生は、救済からは排除されるという論理が、「十方衆生」と誓う一見普遍的な誓願のうちにも隠蔽されているといわなければならない。<sup>52</sup>

以上の事例から理解できるように、包括主義は排他主義に比べ一歩譲歩した形となっている。しかし、ヒツクによれば、「ラーナーの試みは、原理上では普遍的な包括主義的立場に達しようとする勇敢な試みではある。しかし、それにもかかわらず、古い排他主義的ドグマを拭い去ってはいない」<sup>53</sup>と批判している。すなわち、排他主義と包括主義は一見異なっているが、焦点を教義に置くか、他宗教の信仰者の救済に置くかの違いであり、ヒツクが指摘している通り、教義の側面においては、包括主義も「教会の外に救いなし」とする排他主義と同じ考えであると言える。一方で小原は、「自分たちの宗教言語や思考の枠組みの中でしか、他の宗教との関係を位置づけることはできないこと（通約不可能性）を端的に教えている。したがって、他宗教を理解する際の基本形として包括主義を評価すべき」<sup>54</sup>と述べ、包括主義を肯定的に見ている。

また、ポール・ニッターは、次節で取り上げる多元主義の問題点を指摘した上で、包括主義を人

間の宗教的他者理解の基本形として次のように、率直に肯定的に捉えている。

受容モデル… 私たちは皆、包括主義者である。どれだけ違う行動をとろうとしても、私たちは常に、自分の宗教的観点から他の宗教的な人を見たり、聞いたり、理解したりする。それは単に、人間の認知の過程がどのように機能するかの問題である。私たちは誰かに会うとき、いつもどこかに立脚している。別の場所に移動しようとするとき、私たちは常にある場所から始めています。聖トマス・アクイナスは何世紀も前に、きちんと力強く言及した。「認知されるものは認知されるものの形態によって認知されるものの中にある」これらのページでよく耳にするように、アクイナスが言うところの「外に出て、いわば他人の皮を被る」ということはまったく不可能である。<sup>51</sup>

このように、包括主義は宗教に限らず人間の認識機能における通約不可能性を率直に認めており、そこから脱却することが出来ない人間の有限性を端的に示しているといえる。すなわち、自身の宗教体系でもってしか理解することが出来ないことを示す一方で、その立脚点を明確に示しているともいえる。次節で取り上げる多元主義の一例として頻繁に使用される譬えとして、「登る道は異なるが、頂上は同じである」といった論が存在する。しかし、ニッターの指摘を踏まえれば、自身が歩み進める道以外に登ることは不可能であり、登る道が同じであると鳥瞰的に認識する自身は既に山に登る立ち位置を離

れているといえる。それゆえ、立脚点を変えない包括主義の姿勢はこの点において再評価できると考えられる。

#### 第四節 多元主義の再考

前述の通り、レイスの三類型が発表されて以降、類型が細分化されている。多元主義に関していえば、岸根は通約的多元主義と非通約的多元主義という分類を提唱している。

##### ① 通約的多元主義

様々な宗教の中に何らかの共通点を見出し、その共通点を強調することによって、現象としての諸宗教を超えた、普遍的な宗教性あるいは宗教の本質といったものに指向してゆこうとする多元主義

##### ② 非通約的多元主義

各々の宗教的存在を他に替えがたい固有の存在と見なすことによって、それらに共通するような普

遍的な宗教性や宗教の本質といったものを導出しない多元主義

まず、キリスト教における通約的多元主義の代表例は、ヒックであろう。氏は、カントの認識論やウイトゲンシュタインの「何かを何かとしてみる」(Seeing as)を援用し、文化的、歴史的な背景によって宗教間に違いは存在するが、最終的には神的实在(the one)によって救済されるとしている。すなわち、「もし救いが〈自我中心から実在中心への人間的生の現実的な変革〉として理解されるならば、これは必ずしも一つ特定の歴史的伝統内に限定されないものとなる」としている。ただ、ヒックはこの救済をすべての宗教において存在しているとは述べず、カール・ヤスパース(Karl Jaspers)が提唱する軸時代(八〇〇〜二〇〇B C)の宗教(the axial period of religious experience)としよう。

このヒックの宗教多元主義に対しては提唱以来、さまざまな批判がされてきたが、宗教多元主義の議論の火付け役となったことは確かであろう。またその仮説の複雑さから、次のような批判が提起されてきたとされる。<sup>56</sup>

- (1) 宗教多元主義は、いわゆる宗教の相対主義であって、宗教のもつ固有性を骨抜きにしてしまう。

(2) 宗教多元主義は、いわゆる万教帰一思想であって、もう一つの世界宗教の形成を目論んでいる。宗教多元主義は、いわゆる現象的「多」に対する本体的「一」を想定する思想であって、ユダヤ・キリスト教的一神論を擁護するものである。

(3) 宗教多元主義は、いわゆる古歌にいう「わけのぼるふもとの道は多けれど同じ高根の月をこそみれ」であって、宗教は何でもよい、何を信じてもかまわない、と吹聴している。

(4) 宗教多元主義は、いわゆる万人救済の思想であって、善悪や正邪の区別がつけられない。いまも記憶に忌まわしいオウム真理教や、かつて朝鮮人に神社参拝を強制した劣悪な国家神道をどのように考えているのか。

このような批判と同時に、長谷川（間瀬）恵美によれば、日本国内においては①富士山型モデル、②群盲モデル、③『深い河』モデル、④共通の基盤としての靈性モデルなどとして受け入れられたとされる。ここでは、その内容の詳細には立ち入らないが、端的に言えば、①は富士山の頂上を書く宗教に共通の宗教的実在と仮定し、登る道が異なることが宗教間の相違に該当する。②はインド発祥の寓話であ

る「群盲像を評す」の譬えのように、それぞれ（宗教）が確かであると認識している対象は全体の一部であり、すべてが正しい一方で、各々の主張は全体性を捉えていない点を批判している。③は遠藤周作の『深い河』のモデルであり、④はそれぞれが自身の信仰を三次元的な深みへと掘り下げることの重要性を示すモデルとされる。<sup>57</sup>

次に、キリスト教における非通約的多元主義の事例として、カブ(John B. Cobb, Jr.)が挙げられる。氏の多元主義は、ヒックのような諸宗教に共通の神的存在を想定せず、「はるかに根本的な多元主義」(more fundamental pluralism)を主張している。それは、「それぞれの宗教が自己の本性や目的を自分で定義し、その多元主義の枠内で様々な宗教的要素が果たすべき役割を自分で定義することができる、という類の多元主義」<sup>58</sup>としている。

カブの主張する多元主義の根拠は、そもそも「宗教」という概念がそもそも曖昧であり、実際には存在せず、あるのはただ、伝統、運動、共同体、人々、信条、実践<sup>59</sup>などであるという「宗教」に本質は存在しないという批判が前提となっている。その上で、自身の宗教を信仰しつつもなお、「現実の相対がつねにそれ以上のものである」<sup>60</sup>と考へ、他宗教との対話から自己変革が可能であり、そこに宗教観対話の目的が存在するとしている。

次に、仏教における多元主義の事例としてキブリンガー(Kiblinger)は、Buddhadasa を取り上げている。Buddhadasa は前述の真俗二諦(two truths)を援用し、キリスト教などの有神論の宗教(theistic



religion)は lower language (低い次元の言語)で真実を語っており、仏教などの無神論(non-theistic)の宗教は higher Dharmic language (高い次元の言語)で真実を語っていると主張している。これは仏教の優越性を主張していることから、一見包括主義に見えるが、諸宗教は表現方法が異なっているが、語っている真実は同じであるとしている点において多元主義に分類されると考えられる。その上で、彼は例えばキリスト教徒であり同時にイスラム教徒、仏教徒になることが可能であるとしている。

その他の事例として、クリストファー・イブ (Christopher Ives) が挙げられる。彼は前述のカブの論を援用し、諸宗教にはそれぞれカテゴリー、すなわち、神(God)、創造(creativity)、宇宙(cosmos)があり、そのカテゴリーに応じて真実の断片を語っているとしている。Christopher Ives によれば、仏教は三番目のカテゴリーの宇宙(cosmos)に該当し、その枠内において真実を語っているとしている。それ故、他のカテゴリーに属する宗教からは多く学ぶものがあると主張している。

一方、近年では武田龍精やケネス・田中が仏教的視点から新たな宗教多元主義を提唱している。ここでは、簡潔に両氏の論考を見ておこう。

武田龍精は既に触れた通り、親鸞浄土教をリヴァイズする必要性を提唱している。その上で、武田はヒックの多元主義に関して疑問を呈し、「一層ラディカルな多元主義的基準が要請されなければならぬ」<sup>1)</sup>とした上で、ゴードン・D・カウフマンの「宗教的真理に関する五つの命題」<sup>2)</sup>を掲げた上で、次のように述べている。

何が真実かは、他の真実を語ったもろもろの表現と如何に関係し、その関係を通して如何に成長し発展しうるか、その発展能力によってこそ自己開示されなければならぬ。宗教的真理は、除外する原理によってではなく、まさしくもろもろの他者との有機的相関関係によって規定されなければならない。宗教的真理は、孤立的に存在するものでもなく、全く不可変なるものでもない。宗教的真理は、まさしくその本性から、他の宗教的真理を必要とする。他との有機的相関関係をもちえないような宗教的真理は、その本質それ自体が疑問に付されなければならない。親鸞浄土教において主張されてきた阿弥陀仏の本願の真実性も、かかる宗教多元的真理観から再吟味されなければならない。私は、阿弥陀仏の本願の根本テーゼのなかにも、上来論じてきた有機的相関的実在論に基づくラディカルな宗教多元主義的真理観を導き出すことのできる必然的根拠をもっている」と主張したい。その根拠とは、阿弥陀仏の本願を聞信する宗教的実存において、かかる実存的主体をして、世界宗教対話の場へ必然的に参与するべく勇気づけ、対話を通して創造的自己変革を成し遂げていかしめることこそ、本願の意趣であるという命題がそこで成り立つ教学的場でなければならない。<sup>28</sup>

次にケネス・田中の論考を見てみよう。田中は仏教における空思想や目覚め基盤とした上で、慈悲

の共感的精神は長い時代を経て受け継がれてきた他の宗教を平等に受け入れるとし、ジョン・ヒックの比喩を引用して次のように言及している。

私たちの目の前にある本当の課題は、特に宗教の多様性が増していることを特徴とする共同体が存在する現代世界において、急速に変化する宗教的状况に照らして、排他主義をどのように超えていくかということである。この変化は、ジョン・ヒックが記述した「谷と宗教的伝統は、沖積平野を行進する人々の一団のようだった」という比喩で適切に説明されている。比喩によると、長い谷のそれぞれが、何世紀にもわたって自分の歌を歌い、物語を語ってる。しかし、彼らは丘の上に別の谷があり、同じ方向に向かって自分たちの言語、歌、物語、思想を持って行進している人々の大群で満たされた別の谷があることを知らない。さらに別の丘を越えて、別のグループが行進している。彼らは皆、お互いに気づかない。しかし、ある日、彼らは同じ沖積平野に出てきて、お互いを見て、お互いに何を考えているのだろうかと思案する。<sup>64</sup>

このように、武田、田中両氏は仏教的問題意識から多元主義を提唱している。しかし、問題意識は仏教思想を基盤とするものの、両氏が提唱する宗教的真理観はヒックが受けた批判である検証不可能性や仮説性という点を克服できていないと考えられる。また田中の論考においては、ヒックの比喩

を引用しているが、譬喩における「谷」が複数あると鳥瞰的に視ることが可能であるとすれば、その立場はもはや「谷」に立脚していない立場であり、それはもはや「行進」していない状況であり、ニッターが指摘している認識機能における通約不可能性の課題を克服できているのか疑問が残るといえる。よって、キリスト教における多元主義と同様、仏教における多元主義においても検討すべき課題が多く残されている。

### 小結

本章ではレイスの三類型を概観した。その上で、排他主義および包括主義は時代遅れな見方として、多元主義者から批判されてきた経緯があるが、宗教の信仰、あるいは目覚めには、排他的、包括的要素が過分にあり、その姿勢は素直に認めるべきではないか、といった再評価の動きがあることを確認した。また排他主義と包括主義は、焦点の置く場所が教義か他宗教者の救済の可否などが違うだけであり、両者は共存可能であることも言及した。

その上で、従来レイスの類型論の議論においては排他主義、包括主義、多元主義の三者択一を求められる状態が長く続いてきたが、どれか一つの類型を選択するのではなく、枠組みを設置する場所によって変更可能な柔軟な姿勢が可能であると考えられる。例えば、自身の信仰という側面に焦点を置けば排

他的側面があるが、他宗教の人間や教説の存在に焦点をおけば包括的側面があり、異なる言語によって、異なる目的を設定する他宗教の教義に焦点をおけば、多元的あるいは不可知として、新たな姿勢が可能なのではないかと考えられる。ただ、それら多元主義的思想はあくまでも仮説であり、さらに異なる言語や文化といった人間の認識機能という前提条件における通約不可能性の壁を超える課題が残されていることを確認した。

註

- 22 間瀬啓允 『宗教多元主義を学ぶ人のために』 (世界思想社、二〇〇八年) 二二頁参照。
- 23 間瀬啓允 『宗教多元主義を学ぶ人のために』 (世界思想社、二〇〇八年) 二六頁参照。
- 24 間瀬啓允 『宗教多元主義を学ぶ人のために』 (世界思想社、二〇〇八年) 二九頁参照。
- 25 間瀬啓允 『宗教多元主義を学ぶ人のために』 (世界思想社、二〇〇八年) 一三頁参照。
- 26 間瀬啓允 『宗教多元主義を学ぶ人のために』 (世界思想社、二〇〇八年) 二四頁参照。
- 27 間瀬啓允 『宗教多元主義を学ぶ人のために』 (世界思想社、二〇〇八年) 三一頁参照。
- 28 引用箇所英文原典は次の通りである。

I agree with Perry Schmidt-Leukel's defense of them in the book *The Myth of Religious Superiority*. Following Schmidt-Leukel, then, I stipulate the following definitions: stances toward religious others may be labeled exclusivist if it is judged that "(s)alvific knowledge of a transcendent reality is mediated by only one religion." The term inclusivism, in contrast, apply when it is though that "(s)alvific knowledge of a transcendent reality is mediated by more than one religion...but only one of these mediates it in a uniquely superior way..." Lastly, pluralism is defined here as the view that "(s)alvific knowledge of a transcendent reality is mediated by more than one religion (not necessarily by all of them), and there is not among them whose meditation of that knowledge is superior to all the rest. (Schmidt-Leukel, Perry 『BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS』(EOS' 1100八年) 一四頁・一五頁参照)

<sup>29</sup> そのほか、小原克博は神学的立場から三類型の特徴について次のとおり言及している。やや長文だが、煩を厭わず引用してみよう。

**排他主義** (a) 排他主義者は、キリスト教と他の宗教との間に越えがたい断絶があると考ええる。すなわち、キリストにおける神の啓示は、他宗教の啓示(真理性)に優越するだけでなく、そもそも両者は異なるカテゴリーに属するという認識論的な相違が前提にされている。また、その啓示の保持者として教会の権威が強調される(教会中心主義)。(b) その主張は聖書の権威に基礎づけられている。

排他主義者が好んで引き合いに出す聖書箇所として、「わたしたちが救われるべき名は、天下にこの名のほか、人間には与えられていないのです」(使徒言行録2:28)、「わたしは道であり、真理であり、命である。わたしを通らなければ、だれも父のもとに行くことはできない」(ヨハネ14:6)などをあげることができる。イエスの独自性や、イエスの生涯・十字架での死・復活が持つ普遍的な意義は、どのようなリベラルな聖書解釈学によっても相対化されることはないと彼らは考える。(中略)

(c) 救済に関して、排他主義者はキリスト論に大きな価値を置く。救いは他の宗教における神的存在によって成し遂げられることはなく、ただキリストによってのみ可能となると考える(キリスト中心主義)。(中略)

(d) 排他主義者が他の宗教と対話する際の最終的な目的は、福音宣教にある。

**包括主義** (a) 救済はキリスト教以外の宗教においても成し遂げられる。ただし、それはキリストにおける神の恵みが普遍的な効力を持っているからである。(b) 包括主義者にとっても、排他主義者と同様、救済はキリスト論的に根拠づけられている。ただし、それは排他主義のように認識論的な意味においてではなく、存在論的な意味においてである。つまり、排他主義では、キリストにおける神の恵みを認識することなしに救いへと至ることはできないが、包括主義では、キリスト論的な意味での恵みを認識しなくても、キリストの普遍的恵みが存在論的に救いを保証してくれる。この考え方から、万人救済論も出てくる。(c) 包括主義者は、他の宗教の中に真理契機を認めるが、それは彼らが所有している本来の真理の一部、あるいは、その不完全な形に過ぎないと考える。キリスト教は完

全な真理を有しているが故に他宗教に対し優位に立っており、逆に、キリスト教以外の宗教はキリスト教の真理にどの程度一致しているかによって、その価値を計られることになる。このようにキリスト教と他宗教の間には原則的な区別が存在しているが、それは排他性へ向かうのではなく、包括的な上下関係へと置き換えられる。下部には基本的・一般的なものが位置し、それを統括、支配する形で上部には高次・特殊な存在としてのキリスト教が位置するのである。

**多元主義** (a) 宗教的多元性は恒常的なものであり、それはいかなる単一の宗教にも取って代えられないことはない。(b) 諸宗教の中には固有の真理契機がある(ただし、すべての宗教が救済的意義を持つてゐるわけではない)。(c) いかなる宗教も、最終的・絶対的・普遍的な真理を保持していると言ふことはできない。(d) キリスト教信仰にとってイエスは独特の意味を持つてゐるが、その独自性は排他的な形で優越性や超越性と結びつけられるべきではない。(小原克博「宗教多元主義モデルに対する批判的考察」：「排他主義」と「包括主義」の再考」(『基督教研究』第六九号(2)、二〇〇七年) 二七頁・二九頁参照)

<sup>30</sup> 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か・宗教理解への探求』(晃洋書房、二〇〇一年) 三十二頁参照

<sup>31</sup> 小原克博「宗教多元主義モデルに対する批判的考察」：「排他主義」と「包括主義」の再考」(『基督教研究』第六九号(2)、二〇〇七年) 三十頁参照

<sup>32</sup> 小原克博「宗教多元主義モデルに対する批判的考察」：「排他主義」と「包括主義」の再考」(『基督教



研究』六九、二〇〇七年）三一頁を参照。

<sup>33</sup> その上で小原は、ニッターの類型について、次のような批判を加えている。

「彼は結論的に、行動に基づいた倫理的な宗教間対話を進めることを推奨し、それには、どのモデルに依拠するかにかかわらず、すべての信仰者が関わることができるという (Knitter 2002, 245)。ニッターが繰り返し用いる言葉の一つに「シーソーのバランス」(balance of the teeter-totter) があるが、まさに四つのモデルをバランスよく理解して、平和、正義、環境など、人類共通の課題に取り組み、宗教間の軋轢は解消されるということであろう。しかし、これもまた「多元主義」の一種ではないのか。特定モデルの優位性は、従来の多元主義モデルと比べれば抑制されているとはいえ、これはモデル間の(動的)等価性を受け入れることのできるリベラリストに有利に働く論理であり、そもそも「シーソー」に乗ろうとしない者(排他主義者)や、圧倒的重みで「シーソー」の一方に座している者(包括主義者)を動かす論理となるかどうかは疑わしい。ニッターの新しい類型論は、多元主義への批判に巧妙に対応しているが、優越的置換主義の問題は、なお残存していると言わざるを得ない」(小原克博「宗教多元主義モデルに対する批判的考察―「排他主義」と「包括主義」の再考」(『基督教研究』第六九号(2)、二〇〇七年)三十一頁・三十二頁参照)

<sup>34</sup> 原典では「Religion which is the attempt by man to justify or redeem himself apart from revelation is therefore an activity of unbelief」(Alan Race 『Christians and religious pluralism : patterns in the

Christian theology of religions』(SCM Press 一九八三年) 一二頁参照) とある。

<sup>35</sup> 岸根敏幸 『宗教多元主義とは何か - 宗教理解への探求』(晃洋書房、二〇〇一年) 一二三頁参照。

<sup>36</sup> 原典では「This is the first of the Christian attitudes toward other faiths that we will be reviewing and assessing. It's also the dominant attitude, the one that generally has held sway throughout most of Christian history. Although views differed about the way this replacement was to be carried out and why it was necessary, Christian missionaries throughout the centuries have cast forth into the world with the conviction that it is God's will to make all peoples Christians. In the end - or, as soon as possible - God wants there to be only one religion, God's religion: Christianity. If the other religions have any value at all, it is only a provisional value. Ultimately, Christianity is to take over. So for this Replacement Model, the balance between the universality and particularity of God's relationship with humanity clearly comes down more heavily on the side of particularity. God's love is universal, extending to all; but that love is realized through the particular and singular community of Jesus Christ.」(Paul F. Knitter 『Introducing theologies of religions』 (ORBIS BOOKS 二〇一九年) 一九頁参照) とある。

<sup>37</sup> Schmidt-Leukel, Perry 『BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS』(EOS 二〇〇八年) 一二六頁参照。

<sup>38</sup> Schmidt-Leukel, Perry 『BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS』(EOS' 1100八年) 二六頁・二七頁参照。

<sup>39</sup> その上で武田は、親鸞浄土教における排他主義の事例として、次のように述べている。

「たとえば、「ひとへに御なをとなふる人のみみな往生す」、「真実の信心をえたる人のみ本願の実報土によくいるとしるべし」、「正定聚の人のみ真実報土に生るればなり」、「念仏申すのみぞ、すゑとほりたる大慈悲心にて候ふべき」、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなも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」といわれる。

その救済論的根拠には、阿弥陀仏の「御なはよろづの如来の名号にすぐれたまへり、これすなわち誓願なるがゆへなり」という、弥陀の名号が「万徳の所歸」であり、余の一切の功德に勝れた最勝なる名号であるという教法がある」としている。(武田龍精『親鸞思想と現代社会 比較を超えて・宗教多元主義と宗教的真理・阿弥陀仏とキリスト・浄土と神の国 宗教対話…浄土教とキリスト教シンポジウム・ワークショップ』(龍谷大学仏教文化研究所、一九九七年) 一一頁参照)

<sup>40</sup> その証左として武田は、『選択集』「本願章」に「念仏は易きが故に一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜざることを。然れば則ち一切衆生をして平等に往生せしまむが為に、難を捨て易を取りて、本願と為ためへるか」とあるのは、その意である」としている。(武田龍精『親鸞思想と現代社会 比較を超えて・宗教多元主義と宗教的真理・阿弥陀仏とキリスト・浄土と神の国 宗教対話…浄土

教とキリスト教シンポジウム・ワークショップ』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九七年）十一頁参照）

おのおのの十余ヶ国のさかひをこえて、身命をかへりみずして、たづねきたらしめたまふ御ころざし、ひとへに往生極楽のみちをとひきかんがためなり。しかるに念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こゝろにくゝおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。もししからば、南都北嶺にもゆゝしき学生たちおほく座せられてさふらうなれば、かのひとにもあひたてまつりて、往生の要よくよくきかるべきなり。親鸞におきては、たゞ念仏して、弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん、総じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。そのゆへは、自余の行もはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまふして地獄にもおちてさふらはゞこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらことならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらう歟。詮ずるところ、愚身の信心におきてはかく

のことし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひな  
りと云々。(下線部筆者、『聖典全書』二、一〇五四頁・一〇五五頁)

<sup>42</sup> 間瀬啓允『宗教多元主義を学ぶ人のために』(世界思想社、二〇〇八年)二六頁参照。

<sup>43</sup> 原典では「Inclusivism in the Christian theology of religion is both an acceptance and a rejection of the other faiths, a dialectical `yes` and `no`. On the one hand, it accept the spiritual power and depth manifest in them, so that they can properly be called a locus of divine presence. On the other hand, it rejects them as not being sufficient for salvation apart from Christ, for Christ alone is saviour」(Alan Race『Christians and religious pluralism : patterns in the Christian theology of religions』(SCM Press、一九八三年)三八頁参照)とある。

<sup>44</sup> 間瀬啓允『宗教多元主義を学ぶ人のために』(世界思想社、二〇〇八年)二六頁・二七頁参照。  
<sup>45</sup> レイスによる四つの論点は原典では次のように述べられている。

- ① \* …Christianity understands itself as the absolute religion, intended for all men, which cannot recognize any religion beside itself as of equal right\*
- ② \* Until the moment when the gospel really enters into the historical situation of an individual, a non Christian religion…does not merely contain elements of a natural knowledge of God, elements moreover, mixed up with human depravity…It contains also supernatural elements arising out of

the grace which is given...on account of Christ. For this reason, a non-Christian religion can be recognized as a lawful religion....”

③ “...Christianity does not simply confront the members of an extra-Christian religion as a mere non-Christian but as someone who can and must already be regarded in this or that respect as an anonymous Christian”

④ “historically tangible vanguard and the historically and socially constituted explicit expression of what the Christian hopes is present as a hidden reality even outside the visible Church. (Alan Race 『Christians and religious pluralism : patterns in the Christian theology of religions』 (SCM Press' 一九八三年) 四五頁・四八頁参照)

<sup>46</sup> 間瀬啓允 『宗教多元主義を学ぶ人のために』 (世界思想社' 二〇〇八年) 二七頁参照。

<sup>47</sup> Schmidt-Leukel, Perry 『BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS』 (EOS' 二〇〇八年) 三二頁参照。

<sup>48</sup> Schmidt-Leukel, Perry 『BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS』 (EOS' 二〇〇八年) 三二頁-三三頁参照。

<sup>49</sup> Schmidt-Leukel, Perry 『BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS』 (EOS' 二〇〇八年) 三二頁参照。この Thich Nhat Hanh の主張は一見多元的に思われるが、彼は、What is important is that

there is another dimension that should be touched」と述べており、諸宗教に共通する dimension が単数系であり、それが仏教の教えであると主張している。そこから彼の考えが包括主義であると理解できる。

<sup>50</sup> 武田龍精『親鸞思想と現代社会 比較を超えて・宗教多元主義と宗教的真理・阿弥陀仏とキリスト・浄土と神の国 宗教対話：浄土教とキリスト教シンポジウム・ワークショップ』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九七年）十二頁参照

<sup>51</sup> 武田龍精『親鸞思想と現代社会 比較を超えて・宗教多元主義と宗教的真理・阿弥陀仏とキリスト・浄土と神の国 宗教対話：浄土教とキリスト教シンポジウム・ワークショップ』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九七年）十二頁参照

<sup>52</sup> 武田龍精『親鸞思想と現代社会 比較を超えて・宗教多元主義と宗教的真理・阿弥陀仏とキリスト・浄土と神の国 宗教対話：浄土教とキリスト教シンポジウム・ワークショップ』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九七年）十三頁参照

<sup>53</sup> Hick, John (間瀬啓允訳)『宗教多元主義：宗教理解のパラダイム変換』増補新版（法蔵館、二〇〇八年）六九頁参照。

<sup>54</sup> 小原克博「宗教多元主義モデルに対する批判的考察：「排他主義」と「包括主義」の再考」（『基督教研究』第六九号（2）、二〇〇七年）二二三頁・四四頁参照。

55 原典<sup>55</sup>は「Acceptance Model: we are all inclusivists. No matter how much we may try to act differently, 六二

we are always - incorrigibly and incurably going to view, hear, and understand the other religious person from our own religious perspective. That's simply how things work in the way humans go about the process of knowing. We're always standing somewhere when we meet someone. We're always starting at one location when we try to move to another. St. Thomas Aquinas said it neatly and powerfully centuries ago: "Things known are in the knower according to the mode of the knower." As we've heard often enough in these pages, it's simply impossible to step out of what Aquinas calls "the and, as it were, take on the skin of someone else." (Paul F. Knitter 『Introducing theologies of religions』 (ORBIS BOOKS' 二〇一九年) 二一七頁参照) とある。

56 間瀬啓允『宗教多元主義を学ぶ人のために』(世界思想社、二〇〇八年) ii頁参照

57 長谷川(間瀬)によれば、最後の四番目のモデルである「共通の基盤としての霊性モデル」とは次のような内容とされる。

「それぞれが自身の信仰を二次元的な深みへと掘り下げることの重要性を示すモデルである。信仰の深みに共通の基盤が見いだされる救済構造は、「実在」との呼応の結果生まれる自己の内面への振り返りであり、ユダヤ神秘主義の視点(宗教体験)〈Dig deeperという姿勢〉である。外へ、ではなく内面、無意識の深みへと向けられる開放のプロセスが救済構造の転換だと考える。これは諸宗教との



対話体験により見いだした構造である。共通の基盤は、霊性 “spirituality” と言語化されることもある」（長谷川（間瀬）恵美「John Hickの宗教多元主義再考・言表不可能な実在が意味するもの」、『桜美林論考 人文研究』二〇一六年）一二五頁・一二六頁参照）

58 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か・宗教理解への探求』（晃洋書房、二〇〇一年）一二四頁参照。

59 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か・宗教理解への探求』（晃洋書房、二〇〇一年）一二二頁参照。

60 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か・宗教理解への探求』（晃洋書房、二〇〇一年）一二八頁参照。

61 武田龍精「親鸞浄土教再解釈の一視座・宗教多元時代における浄土教の脱構築」、『宗教研究』八二号、二〇〇八年）二九四頁参照

62 武田龍精が採用しているゴードン・D・カウフマンの「宗教的真理に関する五つの命題」とは次の通りである。

(1) 宗教的真理は静的固定的なものではなく発展する。

(2) 一つの体系のもとで評価されるような統一的真理体系があるかのごとく、宗教的真理を単一的なものとしなすことはもはや無意味である。真理の多元的概念（あるいは多元主義的真理の概念）が要請されなければならない。

(3) 「財産モデルの真理観」の立場から、「真剣な対話の経験によってもたらされる真理観」の立場へ転換されなければならない。ここには、「対話」は人間的生における創造作用の母体であるという

根本命題が前提とされている。「対話」とは、それまでその対話の参加者達が知っていた如何なる真理をも超越した新しい真理を創造する母体である。

(4) 宗教的真理は、数世代にもわたる多様で重層的な諸伝統のうちで生まれ発展してきた歴史的所産であり本来的に多元的である。

(5) 宗教的真理の対話的モデルは、権威主義的・階層的なものでもなく直線的なものでもない。それは本質的に弁証法的であり、徹頭徹尾、民主的で開かれた公共的なものでなければならぬ。(武田龍精「親鸞浄土教再解釈の一視座・宗教多元時代における浄土教の脱構築」(『宗教研究』八二号、二〇〇八年)二九六頁参照)

<sup>63</sup> 武田龍精「親鸞浄土教再解釈の一視座・宗教多元時代における浄土教の脱構築」(『宗教研究』八二号、二〇〇八年)二九七頁参照

<sup>64</sup> 原典では「The real challenge before us is how to move beyond exceptionalism, particularly in light of the rapidly changing religious landscape of our contemporary world where communities are marked by growing religious diversity.

This change is aptly described in the metaphor of the "Valleys and the religious traditions has been like a company of people marching down Alluvial Plain" described by John Hick. According to the metaphor, each of a long valley, singing their own songs and telling their stories for centuries. However,

they have been unaware that over the hill there is another valley filled with a great company of people marching in the same direction with their own language, songs, stories and ideas. And over yet another hill, an- other group is marching. They are all unaware of each other. But then one day, they all come out onto the same alluvial plain, and see each other and wonder what to make of one another.] 248  
249 (Schmidt-Leukel, Perry.) 『BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS』 (EOS' 11) 10  
〇八年) 二十頁参照。



## 第二章

### 親鸞における聖道門観

## 小序

本章においては、親鸞の他教観を考察する一部として、聖道門観を検討していく。ただ、従来の聖道門の研究の大半は、冒頭で触れたように仏果向上的視点からの研究が大半であった。そのため、聖道門に対しては、「簡非」すべき「仮」の教法であるという認識のもと、「廃捨」の立場が中心であり、排他主義的視点に立たざるを得なかったという問題が存在する。この問題意識について、武田は次のように述べている。

親鸞浄土教においても、排他主義へ容易に傾斜する危険性をはらんでいる。諸仏と阿弥陀仏、諸行と本願名号たる念仏一行、諸経と大無量寿経、それらのあいだに「廃立」を施設する立場に立つからである。たとえば、「ひとへに御なをとなふる人のみみな往生す」、「真実の信心をえたる人のみ本願の実報土によくいるとしるべし」、「正定聚の人のみ真実報土に生るればなり」、「念仏申すのみぞ、すゑとほりたる大慈大悲心にて候ふべき」「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなも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」といわれる。<sup>51</sup>

武田が指摘するように、「廃立」を中心とする親鸞の他教観は、容易に排他主義へ傾斜する危険性を孕んでいる。そのため、聖道門を代表とする「念仏」以外の行の存在意義について積極的にその存在意義

を見出す試みは少なかった。この課題が、現代における親鸞思想と他宗教との間に大きな障壁を形成している大きな一部であると考えられる。しかし、親鸞の諸行観は「廃立」のみではなく「隠顕義」の観点が含有されることは、次の浅井成海が述べているとおりである。

廃立の基本線を徹底させたのではなく、廃立では、充分意をつくすことの出来なかつた諸行廃捨の思想を、隠顕義によって展開させたともみることが出来よう。(中略)十九願、二十願も弥陀の十八願より開出されたものであり、そこに如来の願心を見ることが出来る。真より開かれた諸行業である。廃捨の行業でありつつ、しかも願心の働きの中にある行業とみることが出来る。隠顕義は、廃捨の徹底ではなく、廃立の思想を継承しながら、さらに展開させていることが知れる。<sup>89</sup>

このように、排他主義的視点が中心である「顕」の立場のみならず、「隠」の立場から再解釈することにより、浅井の言葉を借りれば、「如来の願心を見ることが出来」、引いては武田が指摘する排他主義への傾斜という問題を克服することが出来る可能性が存すると思われる。

具体的にいえば、本論では聖道門を還相の菩薩によって説かれた教法と再認識することにより、その教法が説かれた密意を探ることが出来ることを指摘したい。このような、聖道門を還相の菩薩との関係から考察する視点は、江戸宗学においても見ることが出来るが、近年では普賢大円、稲葉秀賢、井上善幸らによって活発に行われている。本研究もかかる動向を踏襲しながら、聖道門と還相の菩薩との関係

を明らかにしていきたい。

総じて本章では、親鸞における方便観と教判論を概観した上で、親鸞における聖道門観を還相の菩薩という仏果向下的視点から再解釈し、親鸞思想における排他主義的視点からの脱却を試みたい。

### 第一節 親鸞の方便観

まず親鸞の聖道門観を考察する前提事実として、親鸞における方便観とその特色を教法（方便の教）と人間（方便の機）に分けて、それぞれ確認していく。

#### 第一項 権仮方便

方便とは、サンスクリット語のウパーヤを語源とする言葉であり、接近する、到達するという意味の動詞から派生したとされる。<sup>93</sup> その方便とは、真実を受け入れられない未熟な機（人間）に対して、暫定的に施される教法を意味し、釈尊の教化活動の一環とされている。この方便について、仏教一般では次の四つの分類があるとされる。<sup>94</sup>

① 進趣方便・見道以前の行位に七方便という言葉があるように、修行によって果に近づき進み趣くことか



ら修行のことを方便という場合

② 施造方便・十波羅密の中の第七方便波羅密のことで、菩薩がとらわれをはなれた智慧をもって利他の手段方法を造作していくこと

③ 集成方便・一つの事柄には必ず総相（全体）と別相（部分）、同相（生成）と壊相（破壊）といった六つの相が集合して成り立っていくことから、このような諸相の集成のこと

④ 権巧方便・善巧方便と権仮方便のこと

親鸞における方便観をその用例から考察した場合、方便とは権巧方便（善巧方便と権仮方便）と施造方便を中心とすると考えられるがここでは善巧方便と権仮方便の使用例を中心に確認したい。<sup>96</sup>

① 善巧方便の用例

夫以、獲<sup>ニ</sup>得信樂<sup>ニ</sup>発<sup>ニ</sup>起自<sup>ニ</sup>如来選択願心<sup>一</sup>。開真心、一顯<sup>ニ</sup>彰從<sup>ニ</sup>大聖矜哀善巧<sup>一</sup>。然末代道俗、近世宗師、沈<sup>ニ</sup>自性唯心<sup>一</sup>、心<sup>ニ</sup>浄土真証迷<sup>ニ</sup>定散自心<sup>一</sup>、昏<sup>ニ</sup>金剛真信<sup>一</sup>、愛窮愚禿積親鸞、信<sup>ニ</sup>順諸佛如来真說<sup>一</sup>、披<sup>ニ</sup>閱論家宗義<sup>一</sup>。広蒙<sup>ニ</sup>三三經光沢<sup>一</sup>、特開<sup>ニ</sup>一心華文<sup>一</sup>。且<sup>ニ</sup>至<sup>ニ</sup>疑問<sup>一</sup>、遂出<sup>ニ</sup>明証<sup>一</sup>。誠念<sup>ニ</sup>佛恩深重<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>

恥<sup>二</sup>人倫<sup>一</sup>。忻<sup>二</sup>淨邦<sup>一</sup>、徒衆、厭<sup>二</sup>穢域<sup>一</sup>、推雖<sup>レ</sup>加<sup>二</sup>取捨<sup>一</sup>、莫<sup>レ</sup>毀謗<sup>一</sup>矣。

(『聖典全書』二、六五頁)

釈迦・諸佛是実善巧方便<sup>一</sup>、令<sup>三</sup>發起<sup>二</sup>具足煩惱<sup>一</sup>、凡夫人斯人即非<sup>二</sup>凡数<sup>一</sup>、斯信最勝希有人縱令<sup>一</sup>一生造<sup>レ</sup>惡者一心淳心名<sup>二</sup>如実<sup>一</sup>、必得<sup>三</sup>往<sup>二</sup>生安樂國<sup>一</sup>、則易行道名<sup>二</sup>他力<sup>一</sup>、念仏成仏是真宗、即是亦名<sup>二</sup>菩提藏<sup>一</sup>、即是頓教中頓教難中之難、无<sup>レ</sup>過<sup>レ</sup>斯慈悲父母以<sup>二</sup>種種我等无上真実信<sup>一</sup>、由<sup>二</sup>仏願力<sup>一</sup>、獲<sup>レ</sup>撰取<sup>一</sup>、是人中分陀利華、斯信妙好、上上人到<sup>二</sup>樂土<sup>一</sup>、必自然即証<sup>二</sup>法性之常樂<sup>一</sup>。

(『聖典全書』二、三二〇頁、三二二頁)

釈迦・弥陀は慈悲の父母  
種種に善巧方便し

われらが无上の信心を  
發起せしめたまひけり

(『聖典全書』二、四四二頁)

② 権仮方便の用例

然今拋大本<sup>一</sup>、超<sup>二</sup>発真方便之願<sup>一</sup>。亦観経顕<sup>三</sup>彰方便真実之教<sup>一</sup>。小本唯開<sup>二</sup>真門<sup>一</sup>、無<sup>三</sup>方便之善<sup>一</sup>。是以三経真実選択本願為<sup>レ</sup>宗也。復<sup>三</sup>三経方便即是修<sup>二</sup>諸善根<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>要也。依<sup>レ</sup>此按<sup>二</sup>方便之願<sup>一</sup>、有<sup>レ</sup>仮有<sup>レ</sup>真、亦有<sup>レ</sup>行有<sup>レ</sup>信。願者即是臨終現前之願也。行者即是修諸功德之善也。信者即是至心発願欲生之心也。依<sup>三</sup>此願之行信<sup>一</sup>、顕<sup>二</sup>開浄土之要門、方便権仮<sup>一</sup>。從<sup>二</sup>此要門<sup>一</sup>出<sup>二</sup>正助雜三行<sup>一</sup>。就<sup>二</sup>此正助中<sup>一</sup>、有<sup>二</sup>専修<sup>一</sup>有<sup>二</sup>雜修<sup>一</sup>。就<sup>レ</sup>機有<sup>二</sup>二種<sup>一</sup>。一者定機、二者散機也。又有<sup>二</sup>二種三心<sup>一</sup>。亦有<sup>二</sup>二種往生<sup>一</sup>。二種三心者、一者定三心、二者散三心。定散心者即自利各別心也。二種往生者、一者即往生、二者便往生。便往生者即是胎生渡辺地、双樹林下往生也。即往生者即是報土化生也。亦此経有<sup>二</sup>真実<sup>一</sup>。斯乃開<sup>二</sup>金剛真心<sup>一</sup>、欲<sup>レ</sup>顕<sup>二</sup>摂取不捨<sup>一</sup>。然者濁世能化釈迦善逝宣<sup>二</sup>說至心信樂之願心<sup>一</sup>。報土真因信樂為<sup>レ</sup>正故也。是以大経言<sup>二</sup>「信樂」<sup>一</sup>、如来誓願疑蓋无<sup>レ</sup>雜故言<sup>レ</sup>信也。観経説<sup>二</sup>深心对<sup>二</sup>諸機浅信<sup>一</sup>故言<sup>レ</sup>深也。小本言<sup>二</sup>一心<sup>一</sup>、二行無<sup>レ</sup>雜故言<sup>レ</sup>一也。復就<sup>二</sup>一心<sup>一</sup>有<sup>レ</sup>深有<sup>レ</sup>浅。深者利他真実之心是也、浅者定散自利之心是也。

〔聖典全書〕二、一九五頁、一九六頁

聖道権仮の方便に

衆生ひさしくとゞまりて

諸有に流テん転の身とぞなる

悲願の一乗狂婦命せよ

(『聖典全書』二、三七三頁)

これらが、親鸞における方便の用例であり、総じて善巧方便とは、大智の全体がそのまま大悲となつてはたらくところの巧みな方便便宜によるものであり、対する権仮方便とは、機に応じて仮に用いられるものであるとされる。<sup>30</sup>そのため、古来より前者が釈迦の本意を具現した随自意の法門である一方、後者はあくまでも機に応じて説かれた随他意の法門であるとされる。よって、ひとたび眞実の法門に入れば、方便(権仮方便)の教法は廃されるため、「暫用還廢」の法門とされる。

さて親鸞における聖道門観を考察した場合、「聖道権仮の方便に」<sup>31</sup>と明確に示しているとおり、聖道門の教法は権仮方便に分類されると考えられる。

## 第二項 権化の仁

先に方便を概観した上で、親鸞における聖道門が権仮方便に分類されることを確認した。ただ、親鸞

における方便観は、教法が真実か方便であるかといった単層的な次元を超越し、それらの教法が説かれた經典そのものが仏による方便であったとする解釈があり、ここに親鸞における重層的方便観を見ることができる。具体的に言えば、經典に登場する人物らを権化の仁と見なし、それら一連のストーリーを仏による方便であるとする解釈である。代表例を列挙すれば、親鸞は『観無量寿経』（以下、『観経』と略す）における韋提希夫人を「権化の仁」や「大聖」と仰いでいる。

窃以、難思弘誓度<sup>二</sup>難度海<sup>一</sup>大船、無礙光明破<sup>二</sup>無明闇<sup>一</sup>惠日。然則、淨邦縁熟、調達闍世興<sup>二</sup>逆害<sup>一</sup>、淨業機彰、釈迦韋提選<sup>二</sup>安養<sup>一</sup>。斯乃、権化仁、齊救<sup>二</sup>濟苦悩群萌<sup>一</sup>、世雄悲、正欲<sup>レ</sup>惠<sup>二</sup>逆謗闍提<sup>一</sup>。

（『聖典全書』二、六頁、下線部筆者）

弥陀・釈迦方便して

阿難・目連・富楼那・韋提

達多・闍王・頻婆娑羅

耆婆・月光・行雨等

（『聖典全書』二、三七六頁）

大聖おのおのもろともに

凡愚底下のつみびとを

逆悪もらさぬ誓願に

方便引入せしめけり

(『聖典全書』二、三七七頁)

このように、經典のストーリー全体を仏による方便とする解釈は、『観経』に限らず、他の經典においても同様の解釈が可能とされる。例えば、法海、風嶺らは次のように、『観経』以外の例えば『央屈摩羅経』や『法華経』の登場人物においても同様の解釈が可能であることを指摘している。

法海（一七六八〜一八三四）『本典指授鈔』

・八歳ノ龍女ガ記別ヲ受ケタノ。央屈摩羅ガ言ノ下ニ証ツタノト云ふ。我々が如キ地獄ヨリアカノ裸  
デ来タモノトハカハル。舍利弗・目連・等モ。元ヲ尋ヌレバ。佛菩カリニ聲聞トナリテ。種々ノ狂言  
ヲシテミセ給フナリ。實類ノ凡夫ノ出来ル所作ニハアラズト云フ落付ナリ。コレガ利他教化地方便権  
門ノ道路也。

(『真宗全書』第三十五卷、八一頁〜八二頁)

鳳嶺（一七四八〜一八一六）『教行信證報恩記』

・今文顯蜜諸教。總名ニ權門道路<sup>一</sup>。意曰。生ニ佛在世<sup>一</sup>。舍利弗・目連・等。又八歲龍女・央屈魔羅・等類。盡權人而佛菩薩變化。得ニ大小乘得果<sup>一</sup>。是佛菩薩之利他教化地所作也。於ニ此界中<sup>一</sup>。入聖得果。名ニ教化地方便<sup>一</sup>也。實類凡夫。不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>得<sup>ニ</sup>彼證果<sup>一</sup>。濁世衆生。不<sup>レ</sup>歸淨土門<sup>一</sup>。則不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>解<sup>ニ</sup>解生死<sup>一</sup>。

（『真宗全書』第二十一卷、三七七頁）

ただ、ここで注目すべき点は、法海、鳳嶺らが権化の仁を還相の菩薩としている点である。すなわち、經典における登場人物らを還相の菩薩であると見做し、権化の仁と還相の菩薩をイコールの関係で認識している点である。この点について、梯實圓は次のように述べている。長くなるが、煩を厭わず引用してみよう。

『観経』に出てくる阿難・目連等の仏弟子達はもちろん、王舎城において我が子に殺された頻婆娑羅王や韋提希ばかりか、そのような逆害を起こした提婆達多や、阿闍世王までも、「大聖」と呼び、逆悪の罪人を救済しようとする大悲の誓願に私どもを導き入れるために示現してこられた還相

の聖者であると仰いでおられたからである。

また『教行証文類』の総序にも『観経』によってこれらの人々の名を挙げて「これすなはち権化の仁、齊しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、まさしく逆謗闡提を恵まんと欲す」といい、逆悪無道の人までも「権化の仁」といわれたのは、私を導いて本願に入れしめる機縁となった人はすべて還相権化の菩薩であると仰がれていたことがわかる。すなわち私が念仏をもうす身になったのは、無数の還相の菩薩が、あるときは順縁となり、あるときは逆縁となって導き育てたもうたたまものであるといわれるのである。

このように、親鸞は經典における登場人物（権化の仁）を還相の菩薩と仰いでいたとされ、親鸞の方便観の一端を窺い知ることができる。ただ、青柳英司によれば、法然門下の隆寛、証空、幸西の三者において既に、韋提希を権者と捉え、その聖者が敢えて凡夫の相をとったとする解釈が確認できるとされる。<sup>12</sup>

しかし、還相の菩薩とは、凡夫が往生した後の教化活動の位であり、仏の教化活動の位である権化の仁と同一視することが可能であるか否かという問題が存在しているため、本論では法海や鳳嶺の解釈はあくまで可能性として指摘しておきたい。

### 第三項 仮の仏弟子 方便の機



親鸞における方便観を教法（方便の教）の側面から確認してきたが、本項においては機（人間）の側から確認していききたい。例えば親鸞は次のように方便を教法ではなく機（人間）の側から論じている。

言<sub>二</sub>真仏弟子<sub>一</sub>者、真言対<sub>レ</sub>偽対<sub>レ</sub>仮也。弟子者釈迦・諸仏之弟子、金剛心行人也。由<sub>二</sub>斯信行<sub>一</sub>必可<sub>三</sub>超<sub>二</sub>証大涅槃<sub>一</sub>故、曰<sub>二</sub>真仏弟子<sub>一</sub>。

（『聖典全書』二、九八頁）

言<sub>レ</sub>仮者、即是聖道諸機、浄土定散機也。

（『聖典全書』二、一〇四頁）

言<sub>レ</sub>偽者、則六十二見・九十五種之邪道是也。

（『聖典全書』二、一〇四頁）

この「真仏弟子釈」の箇所について、山辺習学・赤沼智善は次のように述べている。

上来、聖人は「信巻」に於て、他力信心の如何なるものであるかを廣説せられたが、今や真仏弟子を釈せらるるに当りて、初めて天上の月が、地上の水に映つた趣がある。否、大信が活きた人間に表われたことによりて、初めて大信の大信たる実の意義と力を示すに至つたのである。そして今ま

では法の上のみ一代仏教を判釈せられたのが、ここに来りて、實際の人の上より、即ち血と肉をもつている人間の上に、一代仏教を判釈せらるるも至つた。ここに熾烈当るべからざる聖人の信仰的権威がある。即ち横超他力を信じた人は真の仏弟子である。その他の人は、仮の仏弟子、偽の仏弟子である。聖道門と浄土定散の教えに随順する人は仮の仏弟子、六十二見、九十五種の外道に心を寄せる人は偽の仏弟子である、これ等は「化巻」に詳述せらるる所である。かように法の判釈が一転して人の判釈となつた。「正像末和讃」は、全体を通じて、自力教に対してこの「人」の上の判釈をもちいておられるように思われる。<sup>32</sup>

このように、親鸞の方便観は「法の判釈」がある一方で、「人の判釈」から見ることができ。なぜなら、約まるところ教法はその救いの目当てが想定され、その教法を信受した人間の側で体现されるからである。よって、真実の第十八願を信受する人間が「真の仏弟子」であるならば、それに反して自力心に執着する行人が想定され、それらが「仮」や「偽」といった存在であるとされる。ただ、「偽」の存在は、仏教以外の枠組みであるため、ここで問題とすべきは「仮」とされた仏弟子の姿である。この「仮」の仏弟子とは、先に挙げた御自釈に記載のとおり、聖道門や浄土門の要真二門の教法をもつてして仏道を歩む行人と一旦は解釈できるが、突き詰めて言えば、第十八願の真実の教法に出会った念仏者が見た、自力心に励んでいた過去の我が身と今現に行っている行人の姿であると考えられる。その点を踏まえ、貫名譲は次のように自力の心に執着する行人を「方便の機」と総称している。

親鸞においては阿弥陀仏と出遇いえたことによって正定聚の機すなわち「真実の機」へと転入しえたことを感得したそのとき、同時に明らかになったものがもう一つある。それは、一生懸命に念仏に励みながらも、自力の心に執着し「方便の機」としてしかなかったそれまでの自分の姿である。「本願の嘉号をもっておのれが善根」としていた自分自身の姿が、獲信の瞬間に顕わになったのである。当然のことながら親鸞は自らが歩んでいたときにはその道が方便であるという自覚はなかった。あくまで真実の道を歩んでいるとしか思っていなかった。しかしそれが間違いであったことに気付かされたのが、獲信の瞬間であった。信の一念に、それまでも「方便の機」が「真実の機」となったのである。自分を救おうとはたらし続けていた阿弥陀仏の教えを如実に聞信することができたのである。言い換えれば、獲信の構造が明らかになった瞬間のことが「信巻」の内容だとすれば、そのとき分かったそれまでの自分自身の求道の様子が「化巻」に示される内容だと言うことになる。すなわち「信巻」において親鸞の獲信の構造が明らかになると言うことは、「化巻」に示される獲信に至るまでの様子も明らかになると言うことである。<sup>74</sup>

その上で、貫名は従来方便の教法が説かれたとされる「化巻」を「方便の機」を問題にした内容」といった分析を行い、「信巻」において親鸞の獲信の構造が明らかになると言うことは、「化巻」に示される獲信に至るまでの様子も明らかになる」<sup>75</sup>とも言及している。

このように、親鸞の方便観は、権仮方便を代表とする仮の手立てとしての教法（方便の法）と、その教法を行じ、真実法である第十八願を信受できない衆生の姿（方便の機）の二面性が併せ持たれる関係であると考えられる。それが、具体的には聖道門の行者や第十九願位や第二十願位の行人であるとされる。

## 第二節 親鸞の教判論

親鸞の教判論は多角的に見ることが出来る。本節では、まずその点を相対的教判と絶対的教判に分類して確認しておきたい。

### 第一項 聖浄二門判

聖道門は浄土門に対する語であり、仏果（聖）に対して自力の修行によってこの世で悟りを開く教法とされる。この釈尊一代教をその修行過程によって浄土門と聖道門とに分類するいわゆる聖浄二門判と言われる相対的教判は、道綽（五六二・六四五）『安樂集』にはじまるとされる。道綽は、『涅槃経』には、「一切衆生悉有仏性（内因）」と「値遇多仏（外縁）」と説かれ、内因と外因がそろっているにも関わらず、なぜ生死輪廻し続けるのかという問いに対し、『安樂集』卷上第三大門においては次のようにある。<sup>91</sup>

第五又問曰、一切衆生皆有<sub>二</sub>仏性<sub>一</sub>。遠劫以來應<sub>レ</sub>値<sub>二</sub>多仏<sub>一</sub>。何因至<sub>レ</sub>今、仍自輪<sub>二</sub>廻生死<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>火宅<sub>一</sub>。答曰、依<sub>二</sub>大乘聖教<sub>一</sub>、良由<sub>レ</sub>不得<sub>二</sub>二種勝法<sub>一</sub>以排生死。是以不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>火宅<sub>一</sub>。何者為<sub>レ</sub>二。一謂聖道、二謂往生淨土。其聖道一種、今時難<sub>レ</sub>証。一由去<sub>二</sub>大聖<sub>一</sub>遙遠。二由<sub>二</sub>理深解微<sub>一</sub>。是故『大集月藏經』云、「我末法時中、億億衆生起<sub>レ</sub>行修<sub>レ</sub>道、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>一人得者<sub>一</sub>。」当今末法、現是五濁惡世。唯有<sub>二</sub>淨土<sub>一</sub>門<sub>一</sub>、可<sub>二</sub>通入<sub>一</sub>路。是故『大經』云、「若有<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、縱令一生造<sub>レ</sub>惡臨<sub>二</sub>命終時<sub>一</sub>、十念相統稱<sub>二</sub>我名字<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>正覺<sub>一</sub>。」又復一切衆生都不<sub>二</sub>自量<sub>一</sub>。若擲<sub>二</sub>大乘<sub>一</sub>真如実相第一義空会未<sub>レ</sub>措<sub>レ</sub>心。若論<sub>二</sub>小乘<sub>一</sub>、修<sub>二</sub>入見諦修道<sub>一</sub>、乃至<sub>二</sub>那含羅漢<sub>一</sub>断<sub>二</sub>五下<sub>一</sub>除<sub>二</sub>五上<sub>一</sub>、无<sub>レ</sub>問<sub>二</sub>道俗<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>其分<sub>一</sub>。縱有<sub>二</sub>人天果報<sub>一</sub>、皆為<sub>二</sub>五戒十善<sub>一</sub>能招<sub>二</sub>此報<sub>一</sub>。然持得者甚希。若論<sub>二</sub>起惡造罪<sub>一</sub>、何異<sub>二</sub>暴風駛雨<sub>一</sub>。是以諸仏大慈勸歸淨土<sub>一</sub>。縱使一形造<sub>レ</sub>惡、但能繫<sub>レ</sub>意專精常念仏一切諸障自然消除、定得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。何不<sub>二</sub>思量<sub>一</sub>都无<sub>二</sub>心<sub>一</sub>去也。

（『聖典全書』一、六一二頁、六一三頁）

この聖道、淨土という対目は道綽によるものであるが、その用語の出処は山本仏骨によれば、各々「聖道」は天親の『十地経論』であり、「淨土」は曇鸞の『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下、『淨土論』と称す）によるものとされる<sup>77)</sup>。

斯くて聖道、浄土という対目は道綽濁自の案出されたものであるが、然らば如何なる所に典拠があつて、かゝる名目を使用されたのであろうか。此れい就いて先哲も注意しておる様に、「往生浄土」という成語は『論註』下(三十一丁)願事成就釈の「随順往生浄土法門」と云われた所に見出だされたと推知する事は難くない。然しもとより『論註』は判目として出されたのではないが、道綽は此れに依つて別途の法義を表顕するに適當であると考えて然く案出されたのであろう。次に之れに対する聖道という名目の拠にも亦諸説一致して、菩提流支の訳する、天親の『十地経論』の文を挙げてゐる。却ち彼処に「初歡喜地品」の「微難レ知聖道、非ニ分別ニ離レ念」と云う偈を釈して、微者云何微、偈言難レ知ニ聖道ニ故、云何難レ知、謂説示難レ知、大聖道難レ知、大聖者所レ謂諸仏、是故言レ微、道者是因、修ニ行此道ニ能到ニ成処ニ故、言ニ難知聖道ニ、此微有ニ二種ニ、一説時甚微、如レ是次第何故復難レ知、偈言ニ非分別離念ニ故、非ニ分別ニ者、離ニ分別境界ニ、離念者自体無レ念故、如レ是聖道名為ニ甚微ニ、何故甚難レ得、難レ得者難レ証故、是名ニ甚微ニと云つてある。『十地経論』に就いては『安樂集』第七大門第一此彼取相に『十地経』卷五の初地菩薩、七地終心、入八地の行相に關して取意されており、続いて「是故論云」として『十地経論』卷十に此れを釈するものを引用してある。然れば此論に名目の典拠を見出す事は一往『安樂集』との聯関性が見られない事はない。斯くて良忠が『決疑鈔』に聖道難証の典拠を『十地経論』に探つてゐる如く右掲の論文を検する時道綽が聖道難証の理由として挙げた二由の中「由理深解微」と云つた第二由と合致する所があるから、此点からでも右の論文が聖道という

名目の典拠となった事を推知する事が出来ようと思う。

尚、梯によれば、道綽の段階では、聖道と浄土の区分はあくまでも此土入聖の難行（「聖道」）ではなく、彼土得生の易行道（「浄土」）を通過すべき路であるという文脈であり、教判を行うものではないとされる。<sup>88</sup>それゆえ、教判としての聖浄二門判<sup>89</sup>は法然を待たねばならなかった。

その上で、道綽の影響を受けた法然（一一三三・一一二二）は、『選択本願念仏集』二門判において、道綽の聖浄二門判を受けて、次のように具体的な教相判釈が示されている。

私云窃計、夫立教多少、随<sub>レ</sub>宗不同。且如<sub>二</sub>有相宗<sub>一</sub>、立<sub>三</sub>三時教<sub>二</sub>而判<sub>二</sub>一代聖教<sub>一</sub>。所謂有空中是也。如<sub>二</sub>無相宗<sub>一</sub>、立<sub>二</sub>藏教<sub>一</sub>以判<sub>二</sub>一代聖教<sub>一</sub>。所謂菩薩藏声聞藏是也。如<sub>二</sub>華嚴宗<sub>一</sub>、立<sub>三</sub>五教<sub>二</sub>而撰<sub>二</sub>一切仏教<sub>一</sub>。所謂小乗教始教終教頓教円教是也。如<sub>二</sub>法華宗<sub>一</sub>、立<sub>三</sub>四教五味<sub>一</sub>以撰<sub>二</sub>一切仏教<sub>一</sub>。四教者所謂藏通別円是也。五味者、所謂乳酪生熟醍醐是也。如<sub>二</sub>真言宗<sub>一</sub>、立<sub>二</sub>二教<sub>一</sub>而撰<sub>二</sub>一切<sub>一</sub>。所謂顕教密教是也。今此浄土宗者、若依<sub>二</sub>道綽禪師意<sub>一</sub>立<sub>二</sub>二門<sub>一</sub>而撰<sub>二</sub>一切<sub>一</sub>。所謂聖道門浄土門是也。問曰夫立<sub>二</sub>宗名<sub>一</sub>、本在<sub>二</sub>華嚴天台等八宗九宗<sub>一</sub>。末<sub>レ</sub>聞於<sub>二</sub>浄土之家<sub>一</sub>立其宗名。然今<sub>二</sub>浄土宗<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>何証拠<sub>一</sub>也。答曰、浄土宗名、其証非<sub>レ</sub>一。元曉遊心安樂道云、浄土宗意、本為<sub>二</sub>凡夫<sub>一</sub>兼為<sub>二</sub>聖人<sub>一</sub>。又慈恩西方要決云、依<sub>二</sub>此一宗<sub>一</sub>。又迦才浄土論云、此之一宗窃為<sub>二</sub>要路<sub>一</sub>。其証如<sub>レ</sub>此。不<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>疑端<sub>一</sub>。但諸宗立教正非<sub>二</sub>今意<sub>一</sub>。且就<sub>二</sub>浄土宗<sub>一</sub>略明<sub>二</sub>二門<sub>一</sub>者、一者聖道門、二者浄土門。初聖道門者、就<sub>レ</sub>之有<sub>レ</sub>二。一者大乘、

二者小乘。就大乘中雖有顯密權實等不同、今此集意、唯存顯大及以權大。故當歷劫迂迴之行。准之思之、応存密大及以實大。然則今真言仏心天台華嚴三論法相地論撰論此等八家之意正在此也、応知。次小乘者、總是小乘經律論之中所明聲聞緣覺斷惑証理、入聖得果之道也。准上思之亦可撰俱舍成實諸部律宗而已。凡此聖道門大意者不論大乘及以小乘於此娑婆世界之中、修四乘道得四乘果也。四乘者三乘之外加三仏乘。次往生浄土門者、就此有レ二。一者正明往生浄土之教、二者傍明往生浄土之教。初正明往生浄土之教者、謂三經一論是也。三經者、一無量壽經、二觀無量壽經、三阿彌陀經也。一論者、天親往論是也。或指此三經一論浄土三部經也。

〔聖典全書〕一、一二五四頁)

また、『浄土宗大意』には、次のように、聖道門を娑婆得道の教法であり、自力の難行道である一方、浄土門を極樂得道の教法であり、他力の易行道であると簡潔にまとめられている。

また浄土宗の大意とて、おしえさせたまひしやうは、三実滅尽の時なりといふとも、十念すればまた往生す。いかにいはむや、三実流行のよにむまれて、五逆おもつくらざるわれら、弥陀の名号を称念せむに、往生うたがふべからず。またいはく、浄土宗のころは、聖道・浄土の二門をたて、一代の諸教をおさむ。聖道門といふは、娑婆の得道なり。自力断惑出離生死の教なるがゆへに、凡夫のため修しがたし、行じがたし。浄土門といふは、極樂の得道なり。他力断惑往生浄土門なるがゆへに、



凡夫のためには修しやすく、行じやすし。その行といふは、ひとへに凡夫のためにおしえたまふところの願行なるがゆへなり。總じてこれをいへば、五説の中には仏説也、四土の中には報土也、三身の中には二身也、三宝の中には仏宝也、四乗の中には佛乘なり、二教の中には頓教也、二藏の中には菩薩藏也、二行の中には正行なり、二超の中には横超也、二縁の中には有縁の行なり、二住の中には止住也、思不思議の中には不思議なり。またいはく、聖道門の修行は、智慧をきわめて生死をはなれ、浄土門の修行は、愚癡にかへりて極樂にむまると云々。

『聖典全書』三、一〇二五頁・一〇二六頁

このように、浄土において証を得る教え（彼土得証）に対して、此の土において聖者となる教え（此土得証）が聖道門とされるが、その内実は、釈尊が制定された、出家者としての正しい生活規範（戒律）を守って身心を浄化し、煩惱をしずめ、精神を統一して（禪定）智慧をみがき、生死を超え悟りを完成するという自力による断証の因果を説く教えであつた<sup>93</sup>とされる。

以上から、道綽、法然によれば、末法という時代認識と教理は深遠であるのに理解力が乏しい衆生と（機根）という人間存在、すなわち約時被機という問題意識が前提にあり、その上で往生浄土（浄土門）が勧められていることが理解できる。このような、法然によって確立された聖浄二門判は、続く親鸞の二双四重判として継承されることとなる。

## 第二項 二双四重判

法然の一代仏教に対する枠組みを受けた親鸞においては、『教行信証』「化巻」観経隠顕釈において、次のように示されている。

凡就<sub>二</sub>一代教<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>此界中<sub>一</sub>入聖得果名<sub>二</sub>聖道門<sub>一</sub>、云<sub>二</sub>難行道<sub>一</sub>。就<sub>二</sub>此門中<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>大・小、漸・頓、一乘・二乘・三乘、権・実、顕・蜜、豎出・豎超<sub>一</sub>。則是自力利他教化地、方便権門之道路也。於<sub>二</sub>安養淨刹<sub>一</sub>入聖証果名<sub>二</sub>浄土門<sub>一</sub>、云<sub>二</sub>易行道<sub>一</sub>。就<sub>二</sub>此門中<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>横出・横超、仮・真、漸・頓、助正・雜行、雜修・專修<sub>一</sub>也。正者五種正行也。助者除<sub>二</sub>名号<sub>一</sub>已外五種是也。雜行者、除<sub>二</sub>正助<sub>一</sub>已外悉名<sub>二</sub>雜行<sub>一</sub>。此乃横出・漸教、定散・三福、三輩・九品、自力仮門也。横超者、憶<sub>二</sub>念本願<sub>一</sub>離<sub>二</sub>自力之心<sub>一</sub>、是名<sub>二</sub>横超他力<sub>一</sub>也。斯即專中之專、頓中之頓、真中之真、乗中之一乗。斯乃真宗也。已顕<sub>二</sub>眞実行之中<sub>一</sub>畢。

（『聖典全書』二、一九六頁～一九七頁）

この二双四重判における親鸞の独自性（發揮）に関しては従来さまざまな論が展開されてきたが、近年の研究成果によれば、従来親鸞独自性が指摘されてきた「横超」「豎超」「横出」「豎出」といった区分に関しては、「横超」「豎超」の名目はすでに法然やその門下にみることができ、さらに浄土門内における「横

「出」に関しては、「横出」という名目は親鸞独自であるものの、浄土門内を自力と他力で区分する見方が法然門下において既に行われていたことが指摘されている。<sup>82</sup>よって、従来長らく親鸞独自とされてきた教判やその名目は見直しが必要とされている。

その上で、親鸞の独自性という観点から注目すべきは、法然の『選択本願念仏集』二門判にはなかった、「利他教化地」の語であろう。利他教化地とは一般的に次のように解釈される。

『浄土論』では、園林遊戯地門（還相）の別名であった。それを親鸞聖人は、浄土に往生してさとりを窮めたものが、証果の必然として大悲を起こして衆生済度のために従果向因して菩薩となり、あるいは、他方世界にあつて釈尊のような仏陀のすがたを示現して説法し教化していく。<sup>83</sup>

そして親鸞は先に挙げた引文の通り、聖道門の教法が「自力利他教化地、方便権門之道路也」と示し、還相の菩薩によるものであるとしている。ここにこれまで見てきた道綽、法然には見られない、親鸞独自の聖道門観を確認することが出来る。尚、同様の内容は、次の『末燈鈔』第一通においても示されている。

聖道といふは、すでに仏になりたまへるひとの、われらがこゝろをすゝめんがために、仏心宗・真言宗・法華宗・華嚴宗・三論宗等の大乘至極の教なり。仏心宗といふは、この世にひろまる禅宗これなり。また法相宗・成実宗・俱舍宗等の権教、小乗等の教なり。これみな聖道門なり。権教とい

ふは、すなはちすでに仏になりたまへる仏・菩薩の、かりにさまざまのかたちをあらはしてすゝめ  
たまふがゆへに権といふなり。

〔聖典全書〕二、七七八頁

この「利他教化地」の語に解釈については、第三節でさらに詳しく考察していくが、ここでは親鸞の教  
判論において、聖道門が還相の菩薩によるものとされたことと、その点に親鸞の独自性が存在すること  
を指摘しておきたい。

### 第三項 真仮偽判

相対的教判とされる聖浄二門判に対して、絶対的教判とされるのが真仮偽判である。真仮偽判という  
概念が形成された歴史的経緯は第四章で詳述するため、ここではその教判の内容、特に「偽」の概念に  
ついて触れておきたい。

この真仮偽判という教判での区分の主軸は、先に確認した二双四重判では聖道と浄土という区分であ  
ったのに比べ、真（真実）と仮（方便）と偽（偽り）という区分へと移る。すなわち、浄土門における  
第十九願、第二十願の方便の教法もすべて聖道門と同じく仮と定義され、その一切は真実へと入らしめ  
る調機誘引の方便であったとする見方である。具体的にいえば、普賢大円が「絶対とは一は真、一は仮

と比対顕勝するのは相対であるが、今はその比対顕勝より更に進んで、諸善の仮法を真実への方便階梯として、弘願法に統合するが故に、絶対といふのである」<sup>82</sup>と述べるように、他の一切の教法を弘願法に統合する性質が絶対的教判とされる所以であると考えられる。ただ真仮偽判の成立根拠そのものに問題が指摘されていることや、真仮偽判の他に『教行信証』全体を真仮科で分類する名目も存在することを踏まえると、真仮偽判を親鸞の教判論として扱うことは若干の精査が必要であるのかもしれない。ただここでは、あくまで本願他力の誓願一仏乗以外の教法はすべて方便であり、真実に入らしめる教えであるという絶対的教判という意味で、便宜上、従来幅広く用いられてきた真仮偽判という名称を使用した

い。

既に指摘したように、真仮偽判とは、『教行信証』「信文類」真仏弟子釈にある

言<sub>三</sub>真仏弟子<sub>一</sub>者、真言対<sub>レ</sub>偽対<sub>レ</sub>仮也。弟子者釈迦・諸仏之弟子、金剛心行人也。由<sub>三</sub>斯信行<sub>一</sub>必可<sub>三</sub>超<sub>三</sub>証大涅槃<sub>一</sub>故、曰<sub>三</sub>真仏弟子<sub>一</sub>。

(『聖典全書』二、九八頁)

言<sub>レ</sub>仮者、即是聖道諸機、浄土定散機也。

(『聖典全書』二、一〇四頁)

言<sub>レ</sub>偽者、則六十二見・九十五種之邪道是也。

(『聖典全書』二、一〇四頁)

とある文言の総称であるとされる。この真仮偽判における「仮」とは、聖道門における仮の仏弟子であり、「偽」とは仏教以外の偽の仏弟子を指すとされる。例えば信樂峻磨は「仮の仏弟子とは、聖道教の人々と、浄土教の仮門、真門を生きる人々をいい、偽の仏弟子とは、非仏教的な外道を信奉する人々をいうわけです」<sup>82</sup>と述べ、梯も、「聖道門の教えを実践している自力の修行者や、浄土を願いながらも自力のはからいを捨てきれず、如来の不可思議の救いを信受できないものは仮の仏弟子という。そして自己中心的な煩惱を肯定し、助長していくような仏教以外の教え（外教）を信じているものを偽なるものというわけである」<sup>83</sup>と同様のことを述べている。

他方、藤場俊基が指摘しているように「仮」で語っている対象は、「聖道の諸機、浄土の定散の機」であり、機すなわち人間である一方で、偽で語っている対象は、「六十二見・九十五種の邪道」であり、見・道すなわち、考え方や思想、また実践における道筋や方向性を表していると考えられる。<sup>84</sup>すなわち、「仮」とは「真の仏弟子」に対する「仮の仏弟子」と言えるが、「偽」は「偽の仏弟子」ではなく、むしろ仏教における正しい見方・実践道に反する邪見、邪道であるという意味であるとされる。

しかし、親鸞においては「行巻」一乗海釈において人間（機）を、「真偽対」とするほか、『愚禿鈔』一乗機教においては、「漸教回心の機」を「自力」とした上で、「真偽対」で示しているとおおり、「偽」の人間（仏弟子）という存在を想定していた可能性も考えられる。

二機対

一乘円満機他力

漸教廻心機自力

信疑対賢愚対

善悪対正邪対

是非対実虚対

真偽対浄穢対

好醜対妙麤対

利鈍対奢促対

希常対強弱対

上々下々対勝劣対

直入廻心対明闇対

已上八対就二

二機一應レ知

(『聖典全書』二、二八八頁)

その為、藤場が指摘するとおり、仏弟子としての「偽」を想定していたか否かについては検討が必要

であるが、一旦は「真の仏弟子」に対する人間存在として、「仮」「偽」といった存在を示していたと考  
えられる。尚、その「仮」と「偽」の内実であるが、「仮」については既に第一節において詳述したた  
め、ここでは「偽」の存在意義や内実を検討していきたい。

例えば、「偽」の用語の意味について、先哲は次のように述べている。ここでは、紙片の都合上代表的  
な講録のみを列挙したい。

松島善讓（一八〇六〜一八八六）『顯浄土教行證文類敬信記』

偽は邪偽と続く。邪は邪曲で中正に非ざるが邪なり。仏法の正道理を外れたこと。偽は贗偽と続いて、  
偽物のこと。外道の建立がそれぞれに見解を立てて道を分かちて正道理に似せてありながら其の体天淵  
なり。正因縁を離れたる外道ゆえ邪偽という。化巻本二九丁左邪偽異執外教とのたまえり。六十二見  
とは、これを解するに就いて六要鈔に律宗の名句に依りて解してあり。これは一途の説なり。大乘義  
章六に六十二見の釈あり。見るべし。六十二見と九十五種とは、人法の差別。前者は執法の差別。後  
者は人の不同なり。扱て九十五種に開合あり。開けば則九十五種。合すれば則九十五種。その開合に就  
いて諸経諸論に種々の説あり。（下線部筆者）

（『真宗全書』第三十一卷、二四七頁）



石泉僧叡（一七五三〜一八二六）『教行信證隨聞記』

二に偽を釈す。この中に一に解釈。二に引文。今初に偽というものは、牒なり。偽は邪偽のこと。邪は中正を外れること。偽は贗偽なり。仏法は小乗よりして勝因縁法なり。其れに外なるものを偽という。化巻では外教邪偽といえり。則六十二見等とは、釈なり。六十二見のこと、六要には律宗名句が引けてあり。色受想行識の五陰の上で、即ち離大小に約して一陰一陰各四句ありて、五四の二十あり。三世に歴て六十となる。その余に断常の二を加えて六十二見となる。（中略）ここへ六十二見と出だすは、執法の差別。九十五種は人の不同なり。この九十五種というに就いて開合あり。開は九十六。合して九十五なり。諸経に異説あり。

（『真宗全書』第三一巻、一一二頁）

このように、『敬信記』、『隨聞記』ともに偽は贗偽、すなわち偽もの意であると理解している。偽ものとは、一般的に本質が本物とは異なるのに本物らしく似せていることを意味すると理解される。すなわち、「六十二見・九十五種の邪道」は単に仏教ではないから偽なのではなく、あくまで仏教に似せているが本質は仏教ではないから偽とされているとも理解できる。その為、梯も、「偽の仏弟子」という語を想定した上で、外面は仏弟子のようなふりをしているが、内心は仏教以外の宗教（外道・外教）を信奉しているようなものを指しているとしている。『またそれは『正像末和讃』「悲嘆述懷嘆」の句からもうかがえるとしている。

五濁増のしるしには

この世の道俗ことごとく

外儀は仏教のすがたにて

内心外道を帰敬せり

(『聖典全書』二、五二〇頁)

外道・梵士・尼乾志に

こころはかはらぬものとして

如来の法衣をつねにきて

一切鬼神をあがむめり

(『聖典全書』二、五二二頁)

そのため、「化巻」(本)の総釈には次のような記述がある。

然濁世群萌穢悪含識。乃出九十五種之邪道。雖入半満権実之法門。真者甚以難。実者甚以希。偽者甚以多。虚者甚以滋。

(『聖典全書』二、一八三頁)

すなわち、「九十五種の邪道」を捨て、半満・権実の法門に帰依したけれども、内実が未だ「九十五種の邪道」である姿を偽としたのではないかと思われる。

ただ、藤場が指摘している通り、既に触れた真仏弟子釈の仮に関する記述には「即」（すなわち）の字が使用されている一方で、偽に関する記述では「則」（すなわち）の字が使用されている。すなわち、仮と「聖道の諸機、浄土の定散の機」は即一の関係にあるが、偽と「六十二見・九十五種の邪道」は「レバソク」の関係であり、偽とは例を挙げるならば六十二見や九十五種の邪道がそれに当たるといった意味で使用されている。<sup>88</sup>それ故、「真仮偽判」における「偽」ではあくまでも偽の代表例を述べたに過ぎないとも考えられる。では、親鸞が示した「偽」の内実とはどこにあったのだろうか。

その前提として、「六十二見・九十五種」について確認しておこう。例えば、存覚は『六要鈔』において次のように「偽」の概念を解説している。

「偽」と言うは、外道の教え明かす。「六十二見」と言うは、『律宗名句』の意に依るに、総じて五陰に就いて六十見あり、先ず色陰に於いてその四句を作る。一には即色是我、二には離色是我、三には我大色小色在我中、四には色大我小我在色中なり。下のこれ四陰、これに准じて知るべし。もしは愛、もしは想、もしは行、もしは識、色の一字を改めて、前の句を作るが如く、故に一陰に於いて各四見あり、五陰の四見四五の数合して二十となる。しかも三世に歴てこの二十あり。すなわち、六十と

なる、この外別に断・常の二見を加う。この故に総じて六十二見あり。「九十五種」というのは、これ外道の種々を擧ぐ。九十五種、九十六種、経論の異説、除取の由あり。六師外道、弟子各二十五人あり、合して九十人、師弟合論すれば九十六種なり。かの九十六種においてその一類の小乗の計に同じきあり、故にその一を除きて九十五という。その計小乗に同じき辺あるといえども、実にこれ旧法なり。この故に斥けて九十六種皆これ邪道なりと言う。九十六種と言うは、『花嚴』・『智論』・『薩婆多論』多分の説、九十五種とは『涅槃経』の説。⊗

この内容のみからでは六師外道が偽とされた理由は伺い知ることができないが、梯は「仏教以外の宗教では、さまざまな形で有我説を主張していましたが、それをまとめて「六十二見・九十五種」の外道と呼んできたわけです」<sup>⊗</sup>と指摘している。つまり、「六十二見・九十五種」が偽とされた根本的背景は「有我説」にあり、その象徴として六十二見・九十五種が引用された可能性がある。ただ「偽」の内実については、明確な記載がないため判然としないが、あくまでも仏教内部の外道化を批判したことは、続く『涅槃経』と『法事讚』の引文からも確認できる。

『涅槃経』（北本卷一〇大衆所問品 南言本卷一〇大衆所問品）「世尊常説一切外学九十五種皆趣悪道」已上。

光明師（法事讚卷下）云、「九十五種皆汚世 唯仏一道独清閑」已上。

(『聖典全書』二、一〇四頁)

この『涅槃経』の引文は、一見仏教以外の「外」は九十五種を学んでおり、彼らは悪道に趣くと述べているように読める。しかし、引用元の『涅槃経』や『大宝積経』を確認すると少し異なる文脈で書かれているとされる。例えば仏教徒と九十五種の関わりに関しては『大宝積経』「比丘品」第二において詳述されており、そこで述べられている仏教徒と九十五種の関係について望月良晃は次のように述べている。

ここで注意すべきは、我が法中に多くの悪比丘あつて仏法を壊らんと述べていることである。すなわち、いわゆる九十五種の外道が仏法を破壊するのではなく、我が法中の癡人の輩が我が法を壊るのであるとして、「獅子身中の虫」の譬えを述べている。すなわち、師子は百獣の王なれば、たとえそれが死んでも虎狼・鳥獣はその肉を食うことはしないが、師子身中にわく諸虫はその肉を食うのである。

16

この望月の解釈に従えば、親鸞が引用した意図は九十五種それ自体を批判するのではなく、仏教内部における外道的体質の比丘を批判するためであったと推察できる。そのため、望月は「師子身中の虫」の譬えについて、「仏法は、外部からの破壊ではなく、内部の悪比丘によって滅亡に導かれると説くのであ

る」<sup>92</sup>としている。

次に『法事讃』の引文について見ておこう。

依正二報同時滅背正歸邪横起怨。九十五種皆汚世。唯仏一道独清閑。

(『聖典全書』二、一〇四頁)

ここでは、「依正二報すなわち依報と正報が滅して」という文脈から仏教内部における議論であると推測できるが、善導は『法事讃』のみではなく、『観経疏』においても九十五種について触れている。

善導は『観経疏』「玄義分」和合門 別時意会通の箇所であつたように述べている。

問曰、若爾者『法華経』(卷一方便品)云、「一称南無佛皆已成佛道。」亦應成佛竟也。此之二文有何差別。答曰、『論』中稱佛、唯欲自成佛果。経中稱佛爲簡異九十五種外道。然外道之中都無称佛之人。但使称佛一口即在佛道中摄。故言已竟。

(『聖典全書』一、六七二・六七三頁)

この「玄義分」の箇所について義教は『観経玄義分講録』において次のように解説している。

義教（一六九四・一七六八）『観経玄義分講録』

次の「法華已成」の文を釈するに、いま僧創学を為しあらかじめ文旨を弁ずる。经文似て一たび仏を称すれば即の時にすでに成仏せりといへり。しかるに義実しからず。正しく外道人を揀んで「すでに仏道成ずる」といへり。「外道人中都無称仏」といふは、もし邪を翻し、もし正に歸し、一たび仏の名を称すれば、即の時に仏道の中に入る。すでに成仏の遠因を得る。故に、「すでに仏道成ずる」といへり。すでに成仏しおはるといふに非ざるなり。これ論と同じなり。別時義のみ。九十五種、常に説く所のごとし。余文見るべし。

（『真宗全書』第一四卷、一九八頁）

このように、親鸞の「偽」の概念は明確には示されていない一方、引文の經典群における文脈などから推察するに、親鸞が置かれた当時の仏教界における仏教の外道化、あるいは外道的體質を批判する文脈で引用されたと推察できる。

### 第三節 還相の菩薩と聖道門との関係

すでに触れたように、親鸞は『教行信証』「化卷」観経隠顕釈において、聖道門を「是自力利他教化地、方便権門之道路也」と示し、聖道門を還相の菩薩による方便であると定義している。先行研究にお

いては、これらの文言が還相の菩薩と聖道門との関係を示したものであるという点においては、解釈が一致している。しかし、その具体的内容に関しては解釈の異同が若干存在する。

例えば、円月、興隆、智暹、僧叡、玄智、善讓らは、聖道門の教は還相の菩薩によって説かれた権化方便とし、さらに僧鎔、義山、柔遠、芳英らは、その還相の菩薩は八相示現の菩薩であるとしている。

以下、先哲による解釈を確認しておこう。

東陽円月（一八一八～一九〇二）『本典仰信録』

則是等の下は其文劑を示す、師説に云く、自力の言は他力を簡異す、聖道一代は、悉く是れ自力修善の法なるが故に。他力等とは自行、化地を分ちて権実と為す、謂く、自行の法は必ず実道に由る、若し然らざれば自行究竟せざるが故に、其権法の若きは化地に於て立つ、先づ方便を開いて以て衆機を誘ふが故に、往相の法は必ず是れ真実なり、若し方便門なれば還相に属す、往人始に方便に処するが若きは、是れ化地の法なり、又還人終に真実を施すは是れ自行の道なり、例せば自行、化地以つて権実を分つ如きが故に、今は権門を以て還相に属して利他教化地と云ふ、教化地中に施設するの方便なるが故にと已上。

（『真宗叢書』第七卷、五〇四頁）



興隆（一七五九）一八四二）『顯淨土眞實教行證文類微決』

自力者聖道是。全分自力故。利他等者。二十二願。如來利益他之教化地也。利他教化地義。如三此錄十一。三十九右方便可レ知。權門者。有二約レ法約レ人之二義一。約レ法如三次上釋。及證文等云一。可レ知。約レ人者。如三末燈鈔三左云々一。（中略）道路者。能通三淨土門一之方便故。用三二字一者。示三教有二優劣一乎。

（『真宗全書』第二十三卷、四二〇頁）

智暹（一七〇二）一七六八）『教行信證文類樹心錄』

雖レ有<sub>二</sub>大小權實之異<sub>一</sub>。皆自力修入之法。故云<sub>三</sub>則是自力<sub>一</sub>。言<sub>三</sub>利他教化地等<sub>一</sub>者。謂於<sub>三</sub>利他教化地中<sub>二</sub>所<sub>二</sub>施設<sub>一</sub>之方便權門也。利他教化地者。報土眞證果後方便也。當レ知<sub>三</sub>釈尊一代說教皆是果後方便<sub>一</sub>也。權門者。聖道權實。對<sub>三</sub>淨土眞實<sub>一</sub>。咸名為<sub>レ</sub>權。

（『真宗全書』第三十六卷、一二三頁）

石泉僧叡（一七五三）一八二六）『教行信證隨聞記』

此の利他教化は、往相の真証に對して二十二願還相の上で用いる法ぞと示すなり。此れ普賢隨縁門にて、普賢の徳を以て機縁に隨逐して説くなり。其の機縁は、他力なりとは言い掛けられぬ。極々生々しき者なり。其の機は、諸仏の智を全く理と丸めて居るなり。其へ応病与薬すれば、理で無ければ向けぬなり。其れで上に出す諸宗の如く、自心為主と言う法を此の処で用いるなり。

(『真宗全書』第二十九卷、二一二頁)

玄智(一七三四～一七九四) 『顯淨土方便化身土文類光融録』

覽云。先明<sub>二</sub>聖道門<sub>一</sub>中。大小總列。次則是者。今家所判。自力者對<sub>二</sub>他力<sub>一</sub>。利他等者。釋尊應<sub>二</sub>衆機<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>説。八萬四千假門。是利他教化地方便假門也。

(『真宗全書』第二十五卷、三九二頁)

松島善讓(一八〇六～一八八六) 『顯淨土教行證文類敬信記』

自力利他等トハ。他力利他教化地ニ簡フ。二十二願ノ還相大士。弘願一乘ノ法ヲ弘ルハ。他力利他教化地ナリ。七高僧等是ナリ。

(『真宗全書』第三十一卷、五三五頁)

僧谿（一八〇九〜一八五六）『本典一滯録』

今亦他力利他教化地と云ふときは還相出門の自在化の菩薩、自力利他教化地は聖道の八相示現の化儀を云うなり。方便等とは聖道権化の方便なり。此中に聖道の一乗もあれども、皆これ弘願一乗に入らしむの方便となる、弘願の一乗を出世の本意とするなれば二乗三乗は云ふに及ばぬ、聖道至極の一乗までが悉く弘願に帰するの方便となるなり。

（『真宗叢書』第八卷、三四一頁）

足利義山（一八二四〜一九一〇）『教行信証摘解』

自力等とは、此は他力利他教化地に簡ぶ、他力利他教化地なるものは還相出門の相にして、自力利他教化地なるものは聖道八相示現の化なりと已上、私に謂く、八相示現は即ち還相出門の相なり、利他教化地に何ぞ自力の別あらんや、即是自力とは、下の文の横超他力と言うに対して法を判ずるの目なり、教化地に自力を分つに非ず。利他教化地とは、珠云く、自行化地を分ちて権実と為す、謂く、自行の法は自行の法は必ず実道に由る、若し然らざれば自行究竟せざるが故に、其権法の若きは化地に於て立つ、先づ方便を開き、以て衆機を誘ふが故に、往相の法は必ず是れ真實なり、方便門の若き

は還相に属す、若し往人始に方便に処するは是れ化地の法なり、又還人終に真実を施すは是れ自行の道なりと云々、佳なり、方便法は以て往生すべからず、故に往相と名けず、たゞ是れ往生後の還来人の方便して説く所なるが故に、還相の法と名くるなり。

（『真宗叢書』第八卷、一三四頁）

柔遠（一七四二～一七九八）『教行信証頂戴録』

自力等とは、此は他力の利他教化地に簡ぶ、他力の利他教化地は還相出門の相なり、自力の利他教化地は聖道の八相示現のかな理、又解す、此自力教は本弥陀仮門の願海より分れ来つて方便報引するが故に、利他教化地方便等と云ふなり、此中に聖道の一乗ありと雖も、亦是れ弘願の一乗に入れしむるの方便なり、故に結して方便權門と云ふのみ。

（『真宗叢書』第七卷、一三一頁）

芳英（一七六三～一八二八）『教行信証集成記』

今先則是自力者。即此土入聖。唯自力教。智慧開覺法門。判言「利他教化地方便權門之道路」也。

（『真宗全書』第三十三卷、三四五頁）

一方で、法海、鳳嶺らは、釈尊在世当時の仏弟子らの聖道門の行者が還相の菩薩であるとする独自の解釈を示している。すなわち舍利弗、目連、八歳龍女、央屈魔羅等は実は還相の菩薩であり、聖道門によつて「入聖得果」（『聖典全書』二、一九六頁）したとされる姿は、すべて「狂言」すなわち芝居であつたとして、凡夫が出来る行道ではないとしている。

法海（一七六八～一八三四）『本典指授鈔』

則是自力利他教化地方便權門道路ト云フハ。聞へ難キヤウナレド。此文ハ証卷ニ於テ已ニ辨スル如ク。吾祖ノ意ハ。於ニ釈尊在世得大乘小乗証果一人ハ。仏菩薩ノ變化ノ人トスル意地。

（『真宗全書』第三十五卷八一頁）

八歳ノ龍女ガ記別ヲ受ケタノ。央屈摩羅ガ言ノ下ニ証ツタノト云ふ。我々が如キ地獄ヨリアカノ裸デ来タモノトハカハル。舍利弗・目連・等モ。元ヲ尋ヌレバ。佛菩カリニ聲聞トナリテ。種々ノ狂言ヲシテミセ給フナリ。實類ノ凡夫ノ出来ル所作ニハアラズト云フ落付ナリ。コレガ利他教化地方便權門ノ道路也。

（同、八一頁～八二頁）

鳳嶺（一七四八～一八一六）『教行信證報恩記』

今文顯蜜諸教。總名<sup>二</sup>權門道路<sup>一</sup>。意曰。生<sup>二</sup>佛在世<sup>一</sup>。舍利弗・目連・等。又八歲龍女・央屈魔羅・等類。盡權人而佛菩薩變化。得<sup>二</sup>大小乘得果<sup>一</sup>。是佛菩薩之利他教化地所作也。於<sup>二</sup>此界中<sup>一</sup>。入聖得果。名<sup>二</sup>教化地方便<sup>一</sup>也。實類凡夫。不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>得<sup>二</sup>彼證果<sup>一</sup>。濁世衆生。不<sup>レ</sup>歸淨土門<sup>一</sup>。則不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>解<sup>二</sup>解生死<sup>一</sup>。

（『真宗全書』第二十一卷、三七七頁）

このような、觀經隱顯釈で示される還相の菩薩を聖道門の説者とするか、行者とするかという解釈の異同は、近現代の研究においても見ることができ。例えば、山辺習学・赤沼智善、普賢大円、梯實圓らは、当該箇所を聖道門の教は還相の菩薩によって説かれた権化方便とする一方、信楽峻麿、靈山勝海らは行者が還相の菩薩であるとしている。

山辺習学（一八八二～一九四四）・赤沼智善（一八八四～一九三七）

此の自力の法門を衆生に勧め給うは還相回向の菩薩である。此の菩薩は衆生済度の利他教化地の果よ

り此の世に出現われて、これら自力の権仮方便の教をもって衆生を誘引して遂に真実門に入らしめんとし給うものである。即ち釈尊一代の教えに聖道浄土と対立する二つの法門のある筈はない。其の所謂聖道門なるものは、浄土の還相の菩薩が衆生の機に応じて説き給う所の方便の門戸に過ぎないのである。

（『教行信証講義』真仏土卷・化身土卷、法蔵館、一九五一年、一三二六頁）

普賢大円（一九〇三～一九七五）

聖道の法門は還相に摂する。『証卷』に還相回向を指して「利他教化地」と言へるものと、『化卷』に聖道を呼んで「利他教化地方便権門之道路也」と言へるものとを対照し、これを関連せしめる時は、聖道一代は還相といふことになる。即ち聖道の法義は弥陀の浄土よりこの世界に還来して聖道一代の法を説き、終に真実に入らしむる方便であつて、これまた真実体上の権用である。

（『真宗概論』、百華苑、一九五七年、二五〇頁）

梯實圓（一九二七～二〇一四）

ここに「利他教化地」といわれているように、それは還相回向の願に乗じて此の土に来現された釈尊

のような「権仮の人」が説き示された教えであるから権仮の法というのである。もともと利他教化地とは、『浄土論』では、園林遊戯地門（還相）の別名であった。それを親鸞聖人は、浄土に往生してさとりを極めたものが、証果の必然として大悲を起こして衆生済度のために従果降因して菩薩となり、あるいは、他方世界にあって釈尊のような仏陀のすがたを示現して説法し教化していくことを利他教化地といわれたのであった。したがってこの場合は、還相の菩薩（権仮の人）が未熟の機を育てるために勧められている法門の一つが自力聖道門であると表すために、「自力、利他教化地、方便権門の道路」といわれたのである。

（『顕浄土方便化身土文類講讃』、永田文昌堂、二〇〇七年、一四〇頁）

信楽峻磨（一九二六～二〇一四）『教行証文類講義』第八卷

なおまた、ここで親鸞が、聖道教について、それが「利他教化地、方便権門の道路なり」といって、現実の聖道教を歩む人々は、すべて私たちを方便誘引するために、浄土の世界から示現したところの、還相廻向の菩薩であると領解していることは注意されます。

（『教行証文類講義』第八卷、法蔵館、二〇〇四年、二〇七頁）。

靈山勝海（一九三二～二〇二〇）『末燈鈔講讃』



したがって私の理解では、この部分は「聖道という、仏心宗・真言宗・法華宗……の人々はすでに成仏した人であって、還相のはたらきのためにいまここに現れて、私に信を勧めていくくださる」と解釈したい。聖人において聖道門の人々とは、旧仏教の律令的体制のがわであり、法然聖人を頂点とする人々であった。その人々は外儀は仏教の姿で、内心は外道を帰敬して真の仏教徒を迫害するのであった。しかしその弾圧迫害は念仏の火を消すのではなく、かえって信心をかき立てたのである。すでに仏になりたまえる還相の菩薩は、順縁をもってだけ私の前に現れるのではない。提婆達多や阿闍世と同様、逆縁の姿をとることも多い。このような具体的な内容で聖道門の位置づけをされたのがこの一節であると思う。※尚、この記述は『末燈鈔』第一通を解説した箇所である。

（『末燈鈔講讚』、永田文昌堂、二〇〇〇年、二六頁）

以上のように、聖道門と還相の菩薩との関係については、古くから見解の異同が存在している。そこで、本研究においては、親鸞における還相回向観を概観した上で、先行研究の妥当性を検証していききたい。

### 第一項 利他教化地

小序で確認した観経隠顕釈における「利他教化地」（『聖典全書』二、一九七頁）とは、還相の菩薩の境位であるとされる。例えば、親鸞は『教行信証』「証卷」において次のように述べている。

二言<sup>二</sup>還相回向<sup>一</sup>者、是則利他教化地益也。則是出<sup>レ</sup>於<sup>二</sup>必至補処之願<sup>一</sup>。  
亦名<sup>二</sup>一生補処之願<sup>一</sup>。亦可<sup>レ</sup>名相回向之願<sup>一</sup>也。顯<sup>二</sup>『註論』<sup>一</sup>。故不<sup>レ</sup>出<sup>二</sup>願文<sup>一</sup>。可<sup>レ</sup>披<sup>三</sup>『論註』<sup>一</sup>。

（『聖典全書』二、一三七頁）

この「利他教化地益」の語について、『本典研鑽集記』では「利他」「教化地」「益」に分解し、次のように解説している。

利他とは、前に証を明す下に同く此言あり、『略書』も亦今に同じ、彼れ行信を明す処に同く利他の言あり、之の准せば、是れ他力の謂なり。化卷本（十六丁）

に「自力利他教化地」と云ひ、『略書』（五丁）に滅度を転釈して「大涅槃即是利他教化果」と云ひ、『二卷鈔』下（十八丁）に「自利々他」と云ふが如き、又和讃に「還相ノ回向トトクコトハ、利他教化ノ果ヲエシメ、スナハチ諸有ニ廻入シテ、普賢ノ徳ヲ修スルナリ」と云ふに准せば化他の謂となる。思ふに本仏の利他全うじて衆生の利他となる。大悲不二意並含なり。教化地とは所謂彼の大牟尼の如く示現して、衆生の游泥華を開くなるもの、教化即地、所住の地位をいふなり。一説に

地とは境界の義なりと云ふ。蓋し今の採らざる所なり。益とは用益なり、上の果に対して、彼の果体の悲用なることを示す。『対問記』に別義あり、即ち云く、「益とは謂く利益なり、行者所得の利益にして具の三種あり、制定はこれ現益、滅度は則ち当益、今此の還相はこれ果後の益、皆これ願力自然の妙益なり。故に益と云ふなり」と。考ふべし。<sup>33</sup>

この還相とは、曇鸞における浄土往生後の菩薩の還来穢国の相状という意味で解釈されていたものを、仏果を極めた菩薩の成仏後の従果還因の相状とした親鸞独自の解釈であるとされる。<sup>34</sup>それ故、「利他」の語を「教化地」の語に加えることにより、還相を成仏後の教化活動と内容を転換したと考えられる。その為、次の『浄土文類聚鈔』と『高僧和讃』に記されているように、親鸞は涅槃を利他教化地の果であると捉えている。

聖言、明知煩惱成就凡夫、生死罪濁群萌、獲<sup>三</sup>往相心行<sup>一</sup>、即住<sup>三</sup>大乘正定之聚<sup>一</sup>。住<sup>三</sup>正定聚<sup>一</sup>必至<sup>三</sup>滅度<sup>一</sup>。必至<sup>三</sup>滅度<sup>一</sup>即是常樂。常樂即是涅槃。即是利他教化地果。是身即是無為法身。無為法身即是畢竟平等身。畢竟平等身即是寂滅。寂滅即是実相。実相即是法性。法性即是真如。真如即是一如也。爾者若因若果、無<sup>レ</sup>有<sup>四</sup>一事非<sup>三</sup>阿弥陀如来清淨願心之所<sup>二</sup>廻向成就<sup>一</sup>。因淨故、果亦淨也、応<sup>レ</sup>知。二言<sup>二</sup>還相廻向<sup>一</sup>者則利他教化地益也即出<sup>レ</sup>於<sup>二</sup>必至補処之願<sup>一</sup>。亦名<sup>二</sup>一生補疎処之願<sup>一</sup>亦可<sup>レ</sup>名還廻向之願<sup>一</sup>。

(『聖典全書』二、二六五頁、下線部筆者)

還相の廻向ととくことは

利他教化の果をえしめ

すなわち諸有に廻入して

普賢の徳を修するなり

(『聖典全書』二、四二二頁、下線部筆者)

このように親鸞の著述中において「利他教化地」の語の使用例は以上の箇所に見られ、それらは還相の菩薩の境位を示していると思われるが、その具体相は明らかとなっていない。その理由については、井上善幸が「親鸞自身が和語聖教や消息において、自らの言葉によって明確に還相の具体相について規定していないという点に由来すると思われる」<sup>90</sup>と述べるように、還相の菩薩の具体相は親鸞による明確な具体相が示されていない故に、解釈が複数可能である。

ただ、既に見た『高僧和讃』に示されているように、親鸞は還相の菩薩の活動相を「普賢の徳を修する」(『聖典全書』二、四二二頁)としている。そのため、本論では普賢の徳の内実を検討することにより、その具体相の片鱗を検討していきたい。まず、親鸞の著述における「普賢」あるいは「普賢の徳」の用例は次の通りである。

## 第二章 親鸞における聖道門観

安樂無量の菩薩

一生補処にいたるなり

普賢の徳に歸してこそ

穢国にかならず化するなれ

(『聖典全書』二、三四三頁)

還相の廻向ととくことは

利他教化の果をえしめ

すなはち諸有に廻入して

普賢の徳を修するなり

(『聖典全書』二、四二二頁)

このように、還相の菩薩による衆生救済の姿が普賢菩薩の活動と重ねて論じられている。その理由については、次のように解釈される。

「普賢」とは、清涼大師澄観の『華嚴経疏』に、「普」とは果として窮めないところはない、つまり完全に果を窮めるとの意味であり、「賢」とは因の立場を捨てないとの意味であると釈されている。この釈によれば、「普賢の徳」という言葉そのものに、内に仏果を開いていながら、外にあらわす相は因位の菩薩にとどまるという還相の意味を示しているということが出来る。このように本国の位相（浄土における菩薩としての相）と他方摂化（迷いの世界での利他活動）とは別々のことではなく、還相の悲用の両面を示したものである。<sup>96</sup>

さらにその思想的基盤について、道元徹心は『華嚴経』普賢行願品所説の普賢の十大願、特に次の第八の常随仏学の願、第九の恒順衆生の願にあると指摘している。<sup>97</sup>

如<sup>三</sup>此娑婆世界<sup>一</sup>。毘廬遮那如来。從<sup>二</sup>初発心<sup>一</sup>。精進不<sup>レ</sup>退。以<sup>三</sup>不可説不可説身命<sup>一</sup>而為<sup>二</sup>布施<sup>一</sup>。剥<sup>レ</sup>皮為<sup>レ</sup>紙。折<sup>レ</sup>骨為<sup>レ</sup>筆……中略……如<sup>二</sup>大雷震<sup>一</sup>。隨<sup>二</sup>某樂欲<sup>一</sup>成<sup>二</sup>熟衆生<sup>一</sup>。乃至示<sup>三</sup>現入<sup>二</sup>於涅槃<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>是一切我皆隨學。菩薩如<sup>レ</sup>是平等饒<sup>二</sup>益一切衆生<sup>一</sup>。何以故。菩薩若能隨<sup>二</sup>順衆生<sup>一</sup>。則為<sup>レ</sup>隨<sup>三</sup>順供<sup>二</sup>養諸仏<sup>一</sup>。若於<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>。遵<sup>二</sup>重承事<sup>一</sup>。則為<sup>レ</sup>遵<sup>三</sup>重承<sup>二</sup>事如来<sup>一</sup>。若令<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>生<sup>二</sup>歡喜<sup>一</sup>者。則令<sup>二</sup>一切如来歡喜<sup>一</sup>。何以故。諸仏如来。以<sup>二</sup>大悲心<sup>一</sup>而為<sup>レ</sup>体故。因於<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>。而起<sup>二</sup>大悲<sup>一</sup>。因於<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>。生<sup>二</sup>菩提心<sup>一</sup>。因菩提心<sup>一</sup>。因菩提心。成<sup>二</sup>等正覺<sup>一</sup>。譬如<sup>二</sup>曠野沙磧之中<sup>一</sup>。有<sup>二</sup>大樹王<sup>一</sup>。若根得<sup>レ</sup>

水。

このように、還相の菩薩の活動相が普賢菩薩と重ねて論じられた背景には、『華嚴経』普賢行願品所説の普賢の十大願にその基盤を求めることができ、その所以として(1)仏が変化して教化する姿と、(2)従果向因による大悲の活動相という二つの特性が還相の菩薩のそれらと同質であるとされたからであると考えられる。

さて、還相の菩薩の具体相についてであるが、井上によればその主体は次のとおり、おおよそ三つに類型化できるとされる。<sup>8)</sup>

- (1) 還相の主体を阿弥陀仏とする理解
- (2) 還相の主体を菩薩全般とする理解
- (3) 還相の主体を具体的人格とする理解

本論で問題とする聖道門との関係に即していえば、信楽や靈山らの現実に聖道門の修行を行う人々を還相の菩薩と見ていたとする解釈は井上の類型における(3)に該当し、その他の先哲らの解釈は(2)に該当すると考えられる。ただ、その類型(2)においても、

- (2) (1) 聖道門の教法を説いた菩薩
- (2) (2) 僧鎔、義山、柔遠、芳英らの説である八相化儀の菩薩
- (3) (3) 法海、鳳嶺らの經典に登場する聖道門の教法を実践する者（行者）

といった三つに細分化できると考えられる。

その上で本論では、なぜ観経隠顕釈において聖道門と還相の菩薩との関係を言及する必要があったのかという点に注目することにより、次項から聖道門と還相の菩薩との関係を検討していく。

## 第二項 八相示現

前節にて、聖道門が還相の菩薩によって説かれた教説であることを確認した。しかし、観経隠顕釈において親鸞は冒頭で「凡就三二代教」とし、聖道門が釈尊による教えによる一部であることを明示している。この聖道門は釈尊によるものであるという事実と、聖道門は還相の菩薩によって説かれたという事実は一見すると矛盾するように思われる。なぜなら、既に触れたように還相の菩薩とは浄土往生後に仏果を極めた後に、菩薩として穢国（娑婆世界）に還ることを意味する。そのため、還相の菩薩であることは同時に、娑婆世界から浄土に往生する往相と表裏の関係にあり、浄土往生前は凡夫の身であったことを示唆する。この点を踏まえれば、如来の応化身とされる釈尊を還相の菩薩と捉えることには若干



の問題が生じる。

しかし、この問題を解消する可能性がある糸口が、既に触れた僧谿、義山、柔遠、芳英の説である。彼らは聖道門を還相の菩薩による説であるとした上で、八相示現の相であるとしている。

八相示現とは、仏が衆生救済のためにこの世に現れ、その一生涯に示す八種の相のことであるとされる。<sup>80</sup>また、その内容には諸説があるが、『大経』では、①受胎、②出生、③処宮、④出家、⑤降魔、⑥成道、⑦転法輪、⑧入涅槃の八つがあるとされる。<sup>81</sup> 仏陀の場合は八相成道といい、菩薩の場合は修行の一環として成仏の相を示現するため、実際に成仏することはない故に八相示現と言われる。<sup>82</sup>

その上で、先に触れた梯實圓の「他方世界にあつて釈尊のような仏陀のすがたを示現して説法し教化していくことを利他教化地といわれたのであった」という解釈を踏まえれば、還相の菩薩が釈尊のような教化活動を行い、その説法のうち、未熟な機を誘引する「方便権門之道路」が聖道門であると理解することが可能である。その為、仏教（一代教）は釈尊による説法内容であるものの、その教化活動を重複する形で還相の菩薩が方便を説いた教法が聖道門であることを示唆していると考えられる。

またその解釈を採用すれば、聖道門の教法は、一旦は釈尊による一代教であるものの、同時に還相の菩薩による方便の教法であるという構造を視ることができると考えられる。

#### 第四節 「狂言」としての還相の菩薩

次に法海、鳳嶺らの釈尊在世当時の仏弟子らの聖道門の教を実践した者（行者）が還相の菩薩であるという、いわゆる經典に説かれる仏道修行の姿は、すべて「狂言」すなわち芝居であるとする解釈を検討したい。

まずこれらの解釈は、聖道門に限定されたものではなく、浄土門においても同様の解釈が可能である。例えば親鸞は、次のように浄土門が説かれた『観無量寿経』（以下、『観経』と略す）における韋提希夫人を「権化の仁」や「大聖」とし、還相の菩薩と仰いでいる。

窃以、難思弘誓度<sub>ニ</sub>難度海<sub>一</sub>大船、無礙光明破<sub>ニ</sub>無明闇<sub>一</sub>惠日。然則、淨邦縁熟、調達闍世興<sub>ニ</sub>逆害<sub>一</sub>、淨業機彰、釈迦韋提選<sub>ニ</sub>安養<sub>一</sub>。斯乃、権化仁、齊救<sub>ニ</sub>濟苦悩群萌<sub>一</sub>、世雄悲、正欲<sub>レ</sub>惠<sub>ニ</sub>逆謗闍提<sub>一</sub>。

（『聖典全書』二、六頁、下線部筆者）

弥陀・釈迦方便して

阿難・目連・富楼那・韋提

達多・闍王・頻婆娑羅

耆婆・月光・行雨等

（『聖典全書』二、三七六頁）

大聖おのおのもろともに

凡愚底下のつみびとを

逆悪もらさぬ誓願に

方便引入せしめけり

(『聖典全書』二、三七七頁)

これは、善導が『観経』の「汝是凡夫心想羸劣」(『聖典全書』一、八一頁)の文を拠り所とし、韋提希夫人は凡夫であるとした従来とは異なる解釈を踏まえ、還相の菩薩が凡夫の相をもつて娑婆世界に現れたとする親鸞独自の解釈である<sup>10)</sup>。それ故、還相の菩薩による「狂言」とする解釈は、聖道門に限定されたものではなく、その点を踏まえれば法海、鳳嶺らの解釈は採用し難く、あくまでも聖道門の「説者」としての還相回向の菩薩であると考えられる。

### 小結

本章では、親鸞の聖道門観を還相の菩薩との関係から確認した。すなわち、親鸞において聖道門とは、権化方便の教法でありながら、同時にそれらは還相の菩薩によって説かれた教法でもあった。そして、そのような仏果向下的な聖道門観が道綽や法然にはない、親鸞独自の聖道門観であると考えられ

る。

従来、親鸞の聖道門観は仏果向上的視点からの研究が中心であり、それ故、方便や簡非といった否定的評価が大半を占め、その存在意義を評価する取り組みは少なかつたと言える。また、聖道門が方便であるという認識も、その内容に先哲によって認識の異同が存在している。

しかし、以上確認してきたように、還相の菩薩との関係から聖道門を再評価することにより、聖道門全体に存在意義を見い出すことが可能であると言える。このことは、親鸞の他教観を排他的視点とは異なる立場から再検討していく上での参考になると言える。

## 註

<sup>65</sup> 武田龍精『親鸞思想と現代社会 比較を超えて・宗教多元主義と宗教的真理・阿弥陀仏とキリスト・浄土と神の国 宗教対話・浄土教とキリスト教シンポジウム・ワークショップ』龍谷大学仏教文化研究所、一九九七年）十二頁参照。

<sup>66</sup> 浅井成海「法然より親鸞における諸行廃捨の展開」（『真宗学』第七五号・七六号、一九八七年）一五二・一五四参照。

<sup>67</sup> 『岩波 仏教辞書』（第二版）（岩波書店、二〇〇二年）七二九頁参照。

- 68 梯實圓『教行信証の宗教構造…真宗教義学体系』（法蔵館、二〇〇一年）四一頁参照。尚、これら四つの方便は、『大乘義章』による分類である。
- 69 親鸞における善巧方便と権仮方便などの使用例については、堀隆史『化身土卷に於ける権仮方便の意義について』（『印度學佛教學研究』第二二号、一九七二年）を参照。
- 70 勸学寮編『親鸞聖人の教え』（本願寺出版、二〇一七年）一〇九頁参照。
- 71 教学伝道研究センター編纂『浄土真宗聖典…註釈版』（本願寺出版、二〇〇四年）五六九頁参照。
- 72 青柳英司「権化の仁について」（『印度學佛教學研究』第七〇号、二〇一二年）六三五頁、六三六頁参照。
- 73 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』（信証の卷）（法蔵館、一九五一年）八二四頁参照。
- 74 貫名讓「親鸞の念仏思想における「真実の機」と「方便の機」（『印度學佛教學研究』第五八号、二〇〇九年）四一頁参照。
- 75 貫名讓「親鸞の念仏思想における「真実の機」と「方便の機」（『印度學佛教學研究』第五八号、二〇〇九年）四一頁参照。
- 76 勸学寮編『浄土三部経と七祖の教え』（本願寺出版、二〇〇八年）一七八頁参照。
- 77 山本仏骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂、一九五九年）二七二頁参照。
- 78 梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂、一九八六年）五七頁参照。
- 79 先哲によって「聖浄二門判」と呼ぶか、「聖浄二門釈」と呼ぶかの若干の相違が見られるが、教判で

はないとする梯實圓は「聖浄二門釈」と称している。

86 梯實圓『教行信証の宗教構造…真宗教義学体系』（法蔵館、二〇〇一年）一九頁参照。

87 西村慶哉によれば、存寛は一代仏教を「横超」「豎超」「横出」「豎出」の名目を用いて権実漸頓を分別する説示は他師にはないとされ、浅井成海は「横出」（浄土門内における自力の教）の位置づけこそが親鸞独自とされてきたが、聖道門内を漸頓に分別することは、他の法然門下にも見ることができ、浄土門内においても、隆寛が『極楽浄土宗義』において念仏に自力他力の別があることを述べており、証空の『玄義分自筆抄』においても親鸞に近似した構造を確認することができる、としている。（西村慶哉「二双四重判の定義について」（『印度學佛敎學研究』第六三号・一、二〇一四年）参照）

82 梯實圓『顕浄土方便化身土文類講讚』（永田文昌堂、二〇〇七年）一四〇頁参照

83 普賢大円『真宗概論』（百華苑、一九五七年）二八八頁参照。

84 信楽峻磨『教行証文類講義』第六卷（法蔵館、二〇〇二年）二〇六頁参照。

85 梯實圓『教行信証の宗教構造…真宗教義学体系』（法蔵館、二〇〇一年）四一頁参照。

86 藤場俊基『浄土教の信仰における問』（親鸞の教行信証を読み解く二、信巻）（明石書店、一九九九年）一四九頁参照。

87 梯實圓『教行信証の宗教構造 真宗教義学体系』（法蔵館、二〇〇一年）三九八頁・三九九頁参照。

88 藤場俊基『浄土教の信仰における問』（親鸞の教行信証を読み解く二、信巻）（明石書店、一九九九

年)二五三頁参照。

89 真宗聖教全書編纂所『真宗聖教全書』二卷(大八木興文堂、一九八九年)三二五頁参照。

90 梯實圓『教行信証(信の巻) 聖典セミナー』(本願寺出版、二〇〇四年)四一六頁参照。

91 望月良晃『大乘涅槃経の研究』(春秋社、一九八八年)二〇三頁参照。

92 望月良晃『大乘涅槃経の研究』(春秋社、一九八八年)二二〇頁参照。

93 浄土真宗本願寺派宗學院『本典研鑽集記』下卷(方丈堂出版、二〇一二年)一四五頁・一四六頁参照。

94 梯實圓『教行信証の宗教構造 真宗教義学体系』(法蔵館、二〇〇一年)三八一頁参照。

95 井上善幸「親鸞の証果論の解釈をめぐって」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第五〇号、二〇一一年)七一頁参照。

96 勸学寮編『親鸞聖人の教え』(本願寺出版、二〇一七年)三二一頁参照

97 道元徹心「親鸞における普賢の徳の思想基盤について」(『印度學佛教學研究』第三七号・一、一九八八年)四一頁参照。

98 林智康、井上善幸、北岑大至編『東アジア思想における死生観と超越』(方丈堂出版、二〇一三年)一八四頁参照。

99 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』(本願寺出版社、二〇一三年)五五〇頁参照。

100 『岩波 仏教辞書』(第二版)(岩波書店、二〇〇二年)七二九頁参照。

<sup>101</sup> 南宏信によれば、八相成道や八相示現の具体相における分類は十相や九相に分類する諸師（浄影寺慧遠、義寂、憬興、了慧）も存在し、八相の解釈には諸氏による相違がみられることが指摘されている。（南宏信「『無量寿経』末疏における八相示現の解釈・義寂撰『無量寿経述記』を中心に」、『印度學佛教學研究』第六一号二、二〇一三年）一七五頁参照）

<sup>102</sup> 梯實圓『教行信証の宗教構造 真宗教義学体系』（法蔵館、二〇〇一年）三八一頁参照。



## 第三章

### 親鸞における經典觀

## 小序

『教行信証』執筆の背景の一つに、法然の専修念仏批判をした明恵の『於一向専修宗選択集中摧邪輪』（以下、『摧邪輪』と称す）が存在するとされるが、そのなかにおいて、明恵は仏法を説いたとされる五種の説人（仏、菩薩、弟子、神仙、変化人）を挙げ、「此の五人の所説、如来所説の法印に順ぜば、皆以て仏法と名く」<sup>103</sup>とし、たとえ仏以外による教説であっても、法印に順ぜばすべて仏法であると明言する。

このような、經典を説いた説人を五種に分類する概念は「五説」と呼ばれ、古くは『大智度論』にはじまり、その後は、浄影寺慧遠、道綽、善導などの他、法然、明恵、幸西大徳<sup>104</sup>といった親鸞と同時代の諸師においても幅広く引用されている。

その上で、先の『摧邪輪』における文言を意識してか、親鸞は『教行信証』聖道釈および『末灯鈔』において、同じく五種の説人を挙げ、仏以外による説をすべて「信用にたらず」（『聖典全書』二、二一〇頁）と述べ、仏の自説である「三部経」（『聖典全書』二、二一〇頁）のみが依るべきものであるとしている。ここに、明恵とは明らかに一線を画している親鸞独自の經典観があるといえる。

また、『教行信証』一乗海釈や『愚禿鈔』においては、念仏を仏による自説とする一方、諸善は他説、不説であるとしている。このように、教説の価値基準に説人が深く関わっていることは、言葉を換えれば、親鸞による聖道門・外教批判の根柢に經典の説人が関係していると考えられる。さらに、仏以外の

説人による教説、すなわち他説を親鸞がどのように捉えたのかという課題は、天仙や鬼神などの説人による教説が示された「化巻」(末)の内容を理解することにもつながってくる。

総じて、經典の説人の課題は、親鸞における聖道門觀および、外教觀を検討する上で重要な点であるといえ、本論で課題とする、現代の浄土真宗における他宗教觀を考察する上での基礎的研究となり得ると思われる。

以上の問題意識を踏まえ、本章では、親鸞における經典觀を説人という視点から考察する。具体的には、まず『大智度論』を原典とする「五説」が歴史的にどのような受容されたのかという歴史的経緯を善導と明恵を中心に検討する。その上で、親鸞における「五説」の理解を「化巻」聖道釈および『末灯鈔』から考えていく。さらに、なぜ親鸞は仏説のみを依るべき教説とし、他の説人による教説を「信用にたらず」(『聖典全書』二、二一〇頁)と否定したのかという問題と、他の説人による教説の存在意義をどのように再解釈したのかという問題の一端を明らかにしながら、親鸞における經典觀を検討していく。

### 第一節 「五説」の歴史的受容

經典の説人を五種に分類する「五説」が、『大智度論』にはじまることは既に述べた通りであるが、『大智度論』では次のように記されている。

「かくの如く我聞、一時」を今まさに総説すべし。問ひて曰く、もし諸仏は一切智人、自然無師にして、他の教に随はず、他の法を受けず、他の道を用ひず、他より聞かずして説法す。何をもつて如是我聞といふ。答えて曰はく、汝が言ふ所のごとし。仏は一切智人、自然無師にして、他より法を聞かずして説きたまふ。仏法に五種の人説あり。一には仏自口説、二には仏弟子説、三には仙人説、四には諸天説、五には化人説なり。また次の提桓因得道經に積するが如し。仏、憍尸迦に告げたまはく、世間の眞実微妙好語は、皆我が法中より出でたり。

(傍線引用者、大正二十五・六十六頁)

このように五説の原典である『大智度論』では、仏法を説く人に五種あるとし、一切世間真実善語や微妙好語はすべて仏法から出たものとしている。すなわち、『大智度論』においては、經典における説人に違いがあれども、そのすべての教説が仏法とされたことが確認できる。

『大智度論』	仏身口説	仏弟子説	仙人説	諸天説	化人説
『淨影疏』	仏自説	聖弟子説	神仙説	諸天鬼神所説	変化説
『安樂集』	仏自説	聖弟子説	諸天説	神仙説	変化説
『玄義分』	仏説	聖弟子説	天仙説	鬼神説	変化説
『摧邪輪』	仏	菩薩	弟子	神仙	変化人

この『大智度論』にはじまる「五説」は、その後名称に若干の変遷を遂げながら、幅広く引用されている。主要な用例を挙げてみると、右の図の通りである。<sup>105</sup>  
次に、明恵と親鸞に深く関連する善導の五説の用例を確認しておこう。善導は、『観経疏』「玄義分」において、『観経』を仏の自説であるとし、次のように述べている。

四に説人の差別を弁ずとは、おほよそ諸経の起説五種を過ぎず。一には仏の説、二には聖弟子の説、三には天仙の説、四には鬼神の説、五には変化の説なり。いまこの『観経』はこれ仏の自説な

り。問ひていはく、仏いづれの処にかましまして説き、何人のためにか説きたまへる。答へていはく、仏王宮にましまして、韋提等のために説きたまへり。

(傍線引用者、『聖典全書』一、六六一頁)

さらに「散善義」においては、仏の所説を了教とし、菩薩等の説を不了教であるとしている。

また深信とは、仰ぎ願はくは、一切の行者等、一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して依行し、仏の捨てしめたまふをばすなはち捨て、仏の行ぜしめたまふをばすなはち行じ、仏の去らしめたまふ処をばすなはち去る。これを仏教に随順し、仏意に随順すと名づけ、これを仏願に随順すと名づく。これを真の仏弟子と名づく。また一切の行者ただよくこの『経』(觀經)によりて深く信じて行ずるものは、かならず衆生を誤たず。なにをもつてのゆゑに。仏はこれ大悲を満足したまへる人なるがゆゑなり、実語したまふがゆゑなり。仏を除きて以還は、智行いまだ満たず。その学地にありて、正習の二障ありていまだ除こらざるによりて、果願いまだ円かならず。これらの凡聖はたとひ諸仏の教意を測量すれども、いまだ決了することあたはず。平章することありといへども、かならずすべからく仏証を請じて定となすべし。もし仏意に称へばすなはち印可して、「如是如是」とのたまふ。もし仏意に可はざれば、すなはち「なんぢらが所説この義不如是」とのたまふ。印せざるはすなはち無記・無利・無益の語に同ず。仏の印可したまふは、すなはち仏の正教に随順す。

もし仏のあらゆる言説なれば、すなはちこれ正教・正義・正行・正解・正業・正智なり。もしは多、もしは少、すべて菩薩・人・天等に問ひて、その是非を定めざれ。もし仏の所説なれば、すなはちこれ了教なり。菩薩等の説はことごとく不了教と名づく、知るべし。このゆるにいまの時、仰ぎて一切有縁の往生人等を勧む。ただ深く仏語を信じて専注奉行すべし。菩薩等の不相応の教を信用して、もつて疑礙をなし、惑を抱きてみづから迷ひ、往生の大益を廃失すべからず。

(傍線引用者、『聖典全書』一、七六三頁〜七六四頁)

このように、『大智度論』においては五説のすべてが仏法であるとされたのに対し、善導は仏説以外のすべての教説を不了教、不相応と否定的に捉えている。その理由について、金子大栄は前段に「仏はこれ大悲を満足したまへる人なるがゆるなり」(『聖典全書』一、七六三頁)とあることを踏まえ、「併しその満足大悲といふことは今の場合には特に末代濁世の時機を知ろしめすことであらねばならぬ」<sup>10)</sup>と述べている。すなわち、仏説とは単なる釈迦の教説という意味を超えて、末法の時代における凡夫という時機相應の教説であるとしている。それ故、仏説以外は時機に即していない故に、善導は不了教、不相応と否定したと考えられる。

尚、善導によつて不了教、不相応とされた「菩薩等の説」(『聖典全書』一、七六四頁)については、その具体例を見ることが出来る。例えば、「序分義」では、聖弟子としての富楼那が頻婆娑羅王に対して説法するよう如来によつて発遣されたとしているが、これは五説における聖弟子説であると考えられ

る。

「世尊亦遣富楼那为王說法」といふは、これ世尊慈悲の意重くして、王の身を愍念したまふに、たちまちに囚勞に遇ひて、おそらくは憂悴を生ずることを。しかるに富楼那は聖弟子のなかにおいてもつともよく説法し、よく方便ありて人の心を開發す。この因縁のために、如来発遣して王のために法を説きて、もつて憂惱を除かしたまふことを明かす。

(傍線引用者、『聖典全書』一、六九五頁)

また『法事讚』では、弥陀仏国には種々奇妙なる雑色の鳥があり、それらは阿弥陀仏が法音を宣流するために変化したものであるとしているが、これはまさに五説における変化説の具体例である。

また次に舍利弗、かの国にはつねに種々奇妙なる雑色の鳥あり。白鵠・孔雀・鸚鵡・舍利・迦陵頻伽・共命の鳥なり。このもろもろの衆鳥、昼夜六時に和雅の音を出す。その音五根・五力・七菩提分・八聖道分、かくのごとき等の法を演暢す。その土の衆生この音を聞きをはりて、みなことごとく仏を念じ法を念じ僧を念ず。舍利弗、なんぢこの鳥は実にこれ罪報の所生なりと謂ふことなかれ。所以はいかん。かの仏国土には三悪趣なければなり。舍利弗、その仏国土にはなほ三悪道の名すらなし、いかにいはんや実あらんや。このもろもろの衆鳥は、みなこれ阿弥陀仏、法音を宣流せ



しめんと欲して、変化してなしたまふところなり。舍利弗、かの仏国土には微風吹きて、もろもろの宝行樹および宝羅網を動かすに、微妙の音を出す。たとへば百千種の樂を同時にともになすがごとし。この音を聞くもの、みな自然に仏を念じ法を念じ僧を念ずる心を生ず。舍利弗、その仏国土にはかくのごとき功德莊嚴を成就せり」と。

(傍線引用者、『聖典全書』一、八三六頁)

このような善導の五説に対する見解について、明恵は『摧邪輪』において独自の見解を示している。

問うて曰く、若し善導の釈を許さずば、論を為すに足らず。若し之を許さば、一切の聖道門の解行・学見を以て群賊と為すと謂うべし。何者か引く所の『疏』の文に云く、**仏を除きて已還は、智行未だ満たず、其の学地にありて、正習の二障ありて未だ除こらざるに由りて、果願未だ円かならず。此等の凡聖は、縦使諸仏の教意を測量すれども、未だ決了すること能わず、平章ありと雖も、要す須く仏証を請いて定と為すべし。若し仏意に称えば、即ち印可して如是如是と言わく。若し仏意にかなわざれば、即ち汝等が所説、是の義不如是と言ふ。印せざるは即ち無義（「義」の字、『観経疏』散善義「記」）・無利・無益の語に同じ、仏の印可したまうをば、即ち仏の正教に随順す。若し仏の所有の言説は、即ち是れ正教・正義・正行・正解・正業・正智なり。若しは多、若しは少、衆て菩薩・人天等を問わず、其の是非を定めんや。若し仏の所説は即ち是れ了教なり、菩薩**

等の説は尽く不了教と名くるなり。応に知るべし。是の故に今の時、仰いで一切有縁の往生人等を勸む、唯、深く仏語を信じて、專注奉行すべし。菩薩等の不相応の教を信用して以て疑礙を為し、惑いを抱きて自ら迷いて往生の大益を廃失すべからざれと。以上此の中に既に菩薩等の説は尽く不了教と名くと云えり。又菩薩等の不相応の教を信用すべからずと云う、此れ即ち浄土門の解行と相應せざる別解・別行の教なり。既に菩薩の名を立つ、何ぞ必ず邪雑の人に限らんや。しかのみならず、第一卷に別時意を会通する段に云く、仰ぎ願わくば一切の往生を願う知識等、善く自ら思量せよ、寧ろ今世の錯を傷みて仏語を信ぜよ、菩薩の論を執りて以て指南と為すべからず。若し此の執に依る者は、即ち是れ自ら失い他を・まつなりと。文。是れ又『疏』の下の文に出す所の不相応の教なり。

(傍線および網掛け引用者、『日本思想大系十五 鎌倉旧仏教』、三八二頁)

明恵によれば、善導によって仏説以外の教説が不了教・不相応とされたことは、単に浄土門の解行と相違するからであるとする。言葉を変えれば、善導によって不了教、不相応とされた「菩薩等の説」(『聖典全書』一、七六四頁)は聖道門の教説であり、その教説の有効性は聖道門としては存在すると主張しているといえる。その為、冒頭で示したとおり、五説の教説のすべてが仏法であるとしている。

謂く如来の説教を通論するに、惣じて二種あり。一には化教、謂く一切の為に、諸の因果・理事等の法を

説く、大小顕密の諸経論是れなり。二には制教、謂く自内の衆に対して、過を挙げ非を顕わす、正法を立て非理を制す、罪名を結示し、持犯を弁定す、即ち大小乗の諸戒律是れなり。化教は五種の人の説に通ず、一には仏、二には菩薩、三には弟子、四には神仙、五には變化人なり。此の五人の所説、如来所説の法印に順ぜば、皆以て仏法と名く。是の故に阿毘達磨の諸大論師、各各に法相の名数を建立し、諸法の自共の相を簡括す、廢立の不同ありと雖も皆以て仏説と名く。制教は、唯、是れ如来一人の自説なり。制戒の輕重を余は能うことなきを以ての故に、更に他説あることなし。

（『日本思想大系十五 鎌倉旧仏教』、三八二頁）

明恵は南山律宗の化制二教判に基づき説人差別を分類しているが、井上見淳によれば、この原型は法蔵の『梵網経菩薩戒本疏』であるとされる。その上で、先に示した、「廢立の不同ありと雖も皆以て仏説と名く」<sup>107</sup>とする文言に、明恵の五説觀が端的に示されていると思われる。

以上、五説の歴史的受容を見てきたが、五説すべてが仏法であることは原典である『大智度論』から一貫して受け継がれている一方で、仏説以外の説に対する評価が、諸師によって大きく分岐していることが確認できる。

## 第二節 親鸞における五説の受容

次に、親鸞における「五説」の受容を確認していききたい。既に述べた通り、親鸞は「化巻」聖道釈において、「玄義分」を引用し、聖道門と五説の関係について次のように言及している。

信に知んぬ、聖道の諸教は、在世・正法のためにして、全く像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は、在世・正法、像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや。是をもつて経家によりて師釈を披きたるに、（玄義分）「説人の差別を弁ぜば、おほよそ諸経の起説、五種に過ぎず。一つには仏説、二つには聖弟子説、三つには天仙説、四つには鬼神説、五つには変化説なり」と。しかれば、四種の所説は信用に足らず。この三経はすなはち大聖の自説なり。『大論』（大智度論卷九初品）に四依を釈していはく、「涅槃に入りなんとせし時、もろもろの比丘に語りたまはく、今日より法に依りて人に依らざるべし、義に依りて語に依らざるべし、智に依りて識に依らざるべし、了義経に依りて不了義に依らざるべし。法に依るとは、法に十二部あり、この法に随ふべし、人に随ふべからず。依義とは、義のなかに好悪・罪福・虚実を諍ふことなし、ゆゑに語はすでに義を得たり、義は語にあらざるなり。人指をもつて月を指ふ、もつてわれを示教す、指を看視して月を視ざるがごとし。人語りていはん、われ指をもつて月を指ふ、なんぢをしてこれを知らしむ、なんぢなんぞ指を看て、しかうして月を視ざるやと。これまたかくのごとし。語は義の指とす、語は義にあらざるなり。これをもつてのゆゑに、語に依るべからず。智に依るとは、智よく善悪を籌量し分別す。識はつねに

樂を求む、正要に入らず。このゆるゑに不応依識といへり。依了義經とは、一切智人います、仏第一なり。一切諸經書のなかに仏法第一なり。一切衆のなかに比丘僧第一なりと。無仏世の衆生を、仏これを重罪としたまへり、見仏の善根を種ゑざる人なり」と。以上

(傍線引用者、『聖典全書』二、二一〇頁～二二一頁)

また同様の内容は、次の『末燈鈔』第八通にも見ることができる。

また五説といふは、よろづの經を説かれ候ふに、五種にはすぎず候なり。一には仏説、二には聖弟子の説、三には天仙の説、四には鬼神の説、五には変化の説といへり。このいつゝのなかに、仏説をもちゐてかみの四種をたのむべからず候ふ。この三部經は釈迦如来の自説にてましますとしるべしとなり。

(『聖典全書』二、七八九頁)

「化卷」聖道積における五説引用の意図について、先行研究として一樂真の研究が挙げられるが、一樂は五説引用の意図を「仏説か否かということであつて、經典の形式から見た五説の分類ではない」<sup>108</sup>とし、さらに『大智度論』における「人に随ふべからず」(『聖典全書』二、二一〇頁～二二一頁)とあつたことを踏まえ、「単に釈尊の所説だから仏説であると受け止めようとするならば、その質を問いつ返して

くる」<sup>109</sup>と指摘している。

一方、梅原真隆は「要するに、純正な仏説により、密教などの複雑な統合体である当時の聖道諸教に対して純正と混雑を分別されたことは注意すべきである」<sup>110</sup>と述べるほか、金子大栄は次のように述べている。

『華嚴』『般若』等は多く聖弟子が説人として現れている。併しそれらの聖弟子達も深く仏意を念じまた仏意を承けて説くものであるから、その説は仏智を開顯せぬものとは言はれぬであらう。これに依りて例するに諸經に現はるる帝釈等の天仙説十羅刹・十二神等の鬼神説天鼓の音声等の变化説の如きもそれぞれ何等かの真理を顯はすものに相違がない。されど夫等に共通することは皆なそれぞれの機根に応じて領解せられたもののみ相応するものであつて、普く末代濁世の時機に相応するものではないであらう<sup>111</sup>

確かに、一樂が指摘の通り、「人に随ふべからず」(『聖典全書』二、二二〇頁～二二二頁)の語を踏まえれば、經典の形式から見た五説の分類ではないと言えるかもしれない。しかし、単に『三部經』が仏説であることを主張するために五説を引用する必然性が果たしてあるだろうか。例えば、冒頭で触れたように、親鸞は「化巻」聖道釈において『浄土三部經』が仏説であることを強調し、その他の四種の所説を「信用に足らず」(『聖典全書』二、二一〇頁)としているが、前段において「聖道の諸教は、在

世・正法のためにして、全く像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は、在世・正法、像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや」（『聖典全書』二、二一〇頁）とし、聖道門を時機不相応の教であるとしている。この前段の箇所との関係を踏まえれば、聖道門が仏説以外の説人によるものであることを同時に示していると考えられる。その証左に、親鸞は「行卷」一乗海釈において、念仏と諸善を比べ、「自説他説対」（『聖典全書』二、五七頁）としている。

然に教について念仏諸善比較討論するに、難易対、頓漸対、横豎対、超涉対、順逆対、大小対、多少対、勝劣対、親疎対、近遠対、深淺対、強弱対、重軽対、広狭対、純雜対、徑迂対、捷遅対、通別対、不退退対、直弁因明対、名号定散対、理尽非理尽対、勸無勸対、無間間対、断不断対、相続不続対、無上有上対、上上下下対、思不思議対、因行果徳対、自説他説対、回不回向対、護不護対、証不証対、讚不讚対、付嘱不嘱対、了不了教対、機堪不堪対、選不選対、真仮対、仏滅不滅対、法滅利不利対、自力他力対、有願無願対、摂不摂対、入定聚不入対、報化対あり。この義かくのごとし。然に本願一乗海を案ずるに、円融満足極速無礙絶対不二の教なり。

（傍線引用者、『聖典全書』二、五七頁）

また『愚禿鈔』では、一乗海釈と同様に要弘対で四十二対あり、その中には「自説不説」（『聖典全書』二、二八七頁）とある。

二教対

本願一乘海は、頓極・頓速・円融・円満の教なりと、知るべし。浄土の要門は、定散二善・方便仮門・三福九品の教なりと、知るべし。

難易対

横豎対

頓漸対

超涉対

真仮対

順逆対

純雑対

邪正対

勝劣対

親疎対

大小対

多少対

重軽対

通別対

径迂対

捷遅対

広狭対

近遠対

了不了対

大利小利対

無上有上対

不回回向対

自説不説対

有願無願対

有誓無誓対

選不選対

讚不讚対



証不証対

護不護対

因明直弁対

理尽非理尽対

無間有間対

相続不続対

退不退対

断不断対

因行果徳対

法滅不滅対

自力他力対

摂取不摂対

入定聚不入対

思不思議対

報化二土対

以上四十二対 教法に就ひて、知るべし。

(傍線引用者、『聖典全書』二、二八七頁～二八八頁)

この「行巻」一乗海釈における「自説他説」(『聖典全書』二、五七頁)の語の解釈について、先行研究では大きな議論の焦点となっている。そのため、多少本論からに逸れるが、重要な点であるため、確認しておきたい。

先行研究では、「自説他説」(『聖典全書』二、五七頁)の語については、次のように三つの解釈が存在する。

- (1) 仏の随自意・随他意の意とする説

- (2) 「五説」の意（仏の自説とその他の説）とする説
- (3) 弥陀の自説とする説がある。

例えば、星野元豊、内藤知康、信楽峻磨らは(1)の説を採用しているが、『本典研鑽集記』、興隆、善譲らは、(2)の説を採用している。また、玄智、僧叡、円月、深励、芳英、岡亮二、山辺・赤沼、梯實圓らは、(3)の説を採用している。その他、法海、義山、鳳嶺らは具体的な見解は示していない。以下、諸師の解釈を確認しておこう。

星野元豊（一九〇九～二〇〇一）

自説他説対 念仏はわが名を称える者は助けるといふ仏自身が自分の思う通りに説かれた教えであり、諸善は他のものを導くために説かれた方便である。

（『講解 教行信証 教行の巻』三九〇頁）

内藤知康（一九四五～二〇二二）

自説他説対……念仏は仏が自ら説かれた往生の法であり、諸善は衆生に応じて説かれた法であ

る。

(『顕浄土真実行文類講読』二九六頁)

信樂峻磨(一九二六～二〇一四)

三十一、自説他説対、念仏は釈尊の随自意の自説の法であり、諸善は他に応じて説かれた随他意の法である。

(『教行証文類 第二卷 行卷』四八九頁)

『本典研鑽集記』

(三一) 自説他説対とは、これに二義有り、一義には自説とは随自意の説、他説とは随他意の説、一義には自説とは仏の自説、他説とは余の四説とす。かく二義ある中後義を好しとす、何となれば『玄義分』(六丁)に五種の説人を明して、「今此觀經是仏自説」と云ひ、『化卷』本(三十二丁)にも五種説の謂れを述べたりて「爾者四種所説不足<sub>二</sub>信用<sub>一</sub>斯三經者則大聖自説也」とあり、又『二卷鈔』には自説不説対とあれば他説とは不自説の義にして随他意とは解し難きを以てなり。

(『本典研鑽集記』上卷、三一一頁)

興隆（一七五九〜一八四二）

自説他説對。依<sub>下</sub>安樂集上<sub>二</sub>左<sub>中</sub>諸經起説不<sub>レ</sub>過<sub>二</sub>五種<sub>一</sub>。一者仏自説。乃至五者變化説。此觀經者。五種説中世尊自説上。玄義<sub>七右</sub>説人門全同。觀經實義。念仏為<sub>レ</sub>宗故。摸象列<sub>二</sub>三義<sub>一</sub>。今取<sub>二</sub>第三<sub>一</sub>。初二義。相承聖教中無<sub>二</sub>其名目<sub>一</sub>。故不<sub>レ</sub>取。

（『顕浄土眞實教行證文類微決』卷六、二六頁・二七頁）

松島善讓（一八〇六〜一八八六）

第三十一ニ自説他説對トハ此ニ二義有リ。一ハ自説トハ隨自意ノ説。他説トハ隨他意ノ説。二ニハ自説トハ仏ノ自説。他説トハ余ノ四説ヲ云フ。コレハ五種説中ニテ自他ノ二説ヲ分チ。念仏ハタゞ仏ノ自説ナルコトヲ顯スト解ス。此二義ノ中選擇集下<sub>十八丁</sub>云隨他之前<sub>ニハ</sub>暫ク雖<sub>レモ</sub>開<sub>三</sub>定散門<sub>一</sub>テ隨自之後<sub>ニハ</sub>還閉<sub>ニツ</sub>定散門<sub>一</sub>ヲ一開以後永ク不<sub>レ</sub>閉者ハ唯是念仏一門ト。由<sub>レ</sub>之觀<sub>レ</sub>ハ隨自隨他ノ説ト云フ義モ通ズルニ似タリ。然レトモ吉水ノ詮要ニモ自説不自説對ヲ立ツレバ。五種説ヲ明ス中ニ就テ自他ノ二説ヲ簡ビ出シタル也。玄義分ニ五種説ヲ明シテ。今此ノ觀經ハ仏ノ自説<sub>ナリ</sub>等トノ玉フ。化卷ニモ五種説ノ謂レヲ述ヘ終リテ云。然者四種ノ所説不<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>信用<sub>一</sub>斯三經者則大聖ノ自説也ト。コレハ弘願一

乘ハ仏ノ自説ニシテ。余經ハ余ノ四種ノ説ニモ通ス。然レハ余經所説ノ法ハ劣ナリ。三經所説ノ念  
仏ハ勝レタリ。二卷鈔ニハ自説不自説対ニ造リ給フ。此レヨリ觀レハ他説ハ不自説ノコトニシテ。  
隨他意説トハ解シ難シ。故ニ二義ノ中ニテ後義ヲ勝トス。

(『顯淨土教行證文類敬信記』卷八、四三頁、四四頁)

玄智(一七三四～一七九四)

自説他説対者。謂諸行非<sup>ニ</sup>弥陀自説<sup>一</sup>。念仏弥陀自説<sup>レ</sup>当<sup>レ</sup>念<sup>ニ</sup>我名<sup>一</sup>。抄略

(『顯淨土方便化身土文類光融錄』卷十二、三頁)

石泉僧叡(一八〇六～一八八六)

自説他説対トハ。択集ニ般舟經ノ当念我名ヲ引ク。念仏往生ハ阿弥陀如来ノ直説ナリ。其余ハ自説  
テ無ヒ。其レテ此一对カ出来ル。(中略)私ニ案スルニ。要集念仏証拠門ニ。問一切善業各有ニ利益  
<sup>一</sup>各得<sup>ニ</sup>往生<sup>一</sup>。何故唯勸<sup>ニ</sup>念仏一門<sup>一</sup>ト云問ヲ挙テ。答ニ上ニ出ス黒谷六対ヲ作ル文カ。答釈ノ中ニ  
出ル。因明直弁。自説他説。撰不撰ノ三ノ相对ハ此答釈ヨリ取タ者ナリ。今此一对ハ黒谷ハ彼答釈  
ヨリ取タ者ナリ。今此一对ハ黒谷ハ彼答釈ニ就テ三対ヲ作り。今此集主ハ其問起ヨリ取タ者ナリ。

自説他説対。上ニ要集釈詮要ヲ引カ如シ。

(『教行信證隨聞記』卷十一、十二頁)

(同、一五頁)

東陽円月(一八一八〜一九〇二)

三十一に自説他説対とは『略讚』に二あり、一に随自他に約して解し、二に五種の説に就き解して云々す、今謂く、『要集』下本(二十三)に云く「何況仏自既言レ当レ念レ我乎」と、『詮要』に云く、四に自説不自説対は、念仏は是れ本仏の自ら召喚する所の法なるが故に自説と云ふ、諸行は爾らずと。

(『本典仰信録』卷二、一一二頁)

深励(一七四九〜一八一七)

第三十一自説他説対。コレハ念仏ハ阿弥陀如来自ラ我名ヲ称ヘルモノヲタスケント云フ。跋陀和菩薩ニ対シテ自ラ当念我名ト云ヘリサレバ弥陀自説ノ行ナリ。諸行ハ自説ニアラズ。釈迦如来ノ定散ノ機ヘ対シテ方便シテ説キタマヘル所ナリ。

芳英（一七六三～一八二八）

（『広文類会読記』卷七、三三二頁）

三十一自説他説対。此対解有二義<sup>一</sup>。一依<sup>二</sup>和語燈五<sup>一</sup>二十左曰。自説不自説対者。諸行非<sup>三</sup>弥陀仏自所説行<sup>一</sup>。念仏即弥陀仏自所説行。即文云。仏既自言<sup>二</sup>当念我名<sup>一</sup>。是也。文約<sup>二</sup>弥陀自説<sup>一</sup>也。二依<sup>二</sup>玄義説人差別<sup>一</sup>。引<sup>二</sup>五説<sup>一</sup>曰。今此觀經是仏自説。文約<sup>二</sup>世尊自説<sup>一</sup>者。且如<sup>二</sup>華嚴・法華・等<sup>一</sup>。多有<sup>レ</sup>加<sup>二</sup>他説<sup>一</sup>。故浄土三部。釈尊自説。是其本懷故。不<sup>レ</sup>須<sup>レ</sup>加<sup>レ</sup>他也。今約<sup>二</sup>念仏諸善<sup>一</sup>。亦有<sup>二</sup>此義<sup>一</sup>者乎。学者思<sup>レ</sup>之。

（『教行信證集成記』卷十八、十四頁）

岡亮二（一九三三～二〇〇七）

念仏はそのもの（自）をを行ぜしめるために説かれたが、諸善は念仏（他）を行ぜしめるための、方便として説かれている」

（『教行信証 口述50講 教行の巻』四八〇頁）

山辺習学（一八八二～一九四四）・赤沼智善（一八八四～一九三七）

自説他説対、念仏は弥陀如来自ら我名を称える者を助くると御説きになった教えであるが、諸善は釈迦如来が念仏に入るまでの方便<sup>てだく</sup>として説かれた教えであるから、弥陀如来の自説ではない。

（『教行信証講義 教行の巻』四四六頁）

梯實圓（一九二七～二〇一四）

自説他説対、念仏は阿弥陀仏自身が説かれた行法であり、諸善はそうではない。

（『聖典セミナー 教行信証「教行の巻」』三四四頁）

法海（一七六八～一八三四）

自説他説対者。選択集ノ意。

（『本典指授鈔』卷四、三十四頁）

足利義山（一八二四～一九一〇）



自説他説とは旧に三解あり、一に云く、付属章の随自随他に依ると（評して曰く、何ぞ随自他と言はざるや）、二に云く、『玄義』の五種説に依ると（評して曰く、『御鈔』の「自説不説」と云ふに依らず、何ぞ仏説と言はざるや）、三に云く、『般舟經』の弥陀自説に依ると（傍註、『要集 釈』に此義を出し給へり）

（『教行信証摘解』卷二、一〇二頁）

鳳嶺（一七四八〜一八一六）

自説他説対モ選択集ナリ。

（『広文類聞書』卷三、一一二頁）

次に、「行巻」一乗海釈の構造を確認しておきたい。一乗海釈の四十七対は、その内容が要弘対であることは、基本的に先行研究で一致している。しかし四十七対の中には、「難易対」（『聖典全書』二、二八七頁）や「横堅対」（同、二八七頁）とあることから、一見すると聖道門と浄土門が対の構造であるようにも見えらる。しかし、内藤知康が「八万四千の法門が要門におさめられている。その意からすれば、要門といっても聖道門を含むのであり、聖道門といっても要門におさまるのであるから、横堅対も要弘相對と見ること

ができる」<sup>二二</sup>と述べるように、八万四千の方便（諸善）がすべて要門に収斂されており、弘願門の念仏と比較されていると考えられる。

このような三権一実の立場から権教をすべて要門に収める構造は、次の『一念多念証文』にも見ることができる。

おほよそ八万四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり。これを要門といふ、これを仮門となづけたり。この要門・仮門といふは、すなわち『無量寿仏観経』一部にときたまへる定善・散善、これなり。定善は十三観なり、散善は三福九品の諸善なり。これみな浄土方便の要門なり、これを仮門ともいふ。この要門・仮門より、もろもろの衆生をすゝめこしらえて、本願一乗円融無礙真実功德大宝海におしへすゝめいたまふかゆへに、よろづの自力の善業おぼ方便の門とまふすなり。いま一乗とまふすは、本願なり。

（『聖典全書』二、六七三頁）

この四十七対の内容は、弘願門と要門であっても、相對の表現の一部は聖道門と浄土門が対で表現されていると考えられる。よって、「自説他説」（『聖典全書』二、五七頁）の内容は要弘対であっても、相對の表現は聖道門と浄土門の対である可能性もあると言える。この相對の内容とその表現が異なることが、従来から解釈が分かれる原因であると考えられる。

門Ⅱ八万四千の仮門（万行諸善）……………要門※聖道門を含む  
 余Ⅱ本願一乗海（念仏）……………弘願門

その上で、「自説他説」（『聖典全書』二、五七頁）の語の引用元も確認したい。一乗海釈の四十七対の表現は、その大半の直接的引用元が法然に確認できる一方、「自説他説」（『聖典全書』二、五七頁）の直接的引用元は確認できない。しかし、『漢語灯録』所収の『往生要集詮要』には、「自説不自説」（『浄土宗全書』九、六九頁）との文言があり、『愚禿鈔』における「自説不説」（『聖典全書』二、二八七頁）の引用元と考えられる。本論では、一乗海釈の「自説他説」（『聖典全書』二、五七頁）の語と『愚禿鈔』の「自説不説」（『聖典全書』二、二八七頁）の語の内容は同じであると仮定したい。なぜなら、先行研究においてその点に異論はない上、「一乗海釈」の四十七対と四十二対を比べると、表現に若干の差異が認められるからである。

「一乗海釈」……………『愚禿鈔』

「回不回向対」……………「不廻廻向対」

「報化対」……………「報化二土対」

「直弁因明対」……………「因明直弁対」

よって、「自説他説」（『聖典全書』二、五七頁）と「自説不説」（『聖典全書』二、二八七頁）の相違も同様の事例と考えた場合、『愚禿鈔』の文言の意味を調べることによって、一乗海積における「自説他説」（『聖典全書』二、五七頁）の語の意味を考えていきたい。

さて、『愚禿鈔』の「自説不説」（『聖典全書』二、二八七頁）の引用元と考えられる『往生要集註要』には、「自説不自説」（『浄土宗全書』九、六九頁）とあり、意味は阿弥陀仏の自説とある。これは、先行研究における(3)に該当する。

第二二問答ノ中有二三ノ相對一一ニハ因明直弁對二ニハ自説不自説對三ニハ撰取不撰取對也（中略）  
 二ニ自説不自説對トハ者諸行ハ非ニ弥陀仏自ラ所ノレ説下フ行ニ一念仏即弥陀仏自ラ所ノレ説下  
 フ行ト即文ニ云ク仏既ニ自ラ言ニ下フト当念我名ト一是也此ハ指ニスト上ニ所ノレ引十文ノ中ノ般  
 舟三昧經ノ文ヲ一也。

（傍線引用者、『浄土宗全書』九、六九頁）

しかし、仮に一乗解釈における「自説他説」（『聖典全書』二、五七頁）の「自」を阿弥陀仏とした場合、他が何を意味するかという問題が惹起する。例えば、深励ニと山辺・赤沼ニは「他」を釈迦如来であるとしている。

深励と山辺・赤沼の解釈

「自説」(『聖典全書』二、五七頁)の自……阿弥陀仏……念仏  
「他説」(『聖典全書』二、五七頁)の他……釈迦如来……定散(諸善)

これは、一乗海釈における相對の表現を要弘対で想定した上で、定散(諸善)を説いた釈迦を「他」としている。しかし、阿弥陀仏の自説たる念仏(第十八願)は弥陀釈迦二尊一教による教説とされ、なおかつ親鸞は「化卷」觀經隱顯積において聖道門を「利他教化地方便權門道路」(『聖典全書』二、一九七頁)とし、還相の菩薩による方便であるとしている。これらのことを踏まえれば、阿弥陀仏の応化身としての釈迦を「他」とすることは些か困難であると思われる。

そこで本論では、釈迦以外で「他」となりうる可能性として諸仏を検討したい。なぜなら『末燈鈔』に見られるように、親鸞は方便を説く存在として、弥陀、釈迦、諸仏の三つを挙げた上で、自力諸行の教えを諸仏によるものとしているからである。

この信心をうることは、釈迦・弥陀・十方諸仏の御方便よりたまはりたるとしるべし。しかれば、諸仏の御おしえをそしることなし。余の善根を行ずるひとをそしることなし。この念仏するひとをにく

みそしるひとおも、にくみそしることあるべからず。あわれみをなし、かなしむこゝろをもつべしとこそ、聖人はおほせごとありしか。あなかしこ、あなかしこ。

（『聖典全書』二、七八二頁）

その上で、この自力諸行を説く諸仏を本地とした場合、それらの応化身を聖道門を説いた還相の菩薩や五説の中の聖弟子らによる他説と考えることはできないだろうか。もし仮に諸仏の応化身が五説における仏説以外の説人であれば、先に見た解釈(3)と(2)は指し示す位相の違いであり、根本的には同じ見解と見ることができる。

### 第三節 親鸞における他説の意義

親鸞によって他説の教説が信用に足らずとされたことは、既に見てきた通りであるが、その他説の存在意義を親鸞がどのように解釈したのかについて、以下確認していきたい。

まず挙げられるのが、『弁正論』における孔子像である。「化巻」所引の当該箇所では、いわゆる後序において「邪正の道路」（『聖典全書』二、二五三頁）を弁えない「洛都の儒林」（『聖典全書』二、二五三頁）に向けているとされるが、『弁正論』では、孔子を仏弟子とし、儒教を仏教の枠内で捉えている。

また言はく（弁正論八）、「『大經』のなかに説かく、道に九十六種あり、ただ仏の一道これ正道なり、その余の九十五種においてはみなこれ外道なりと。朕、外道を捨ててもつて如来に事ふ。もし公卿ありて、よくこの誓に入らんものは、おのおの菩提の心を発すべし。老子・周公・孔子等、是如来の弟子として化をなすといへども、既に邪なり。ただ是世間の善なり、凡を隔てて聖となすことあたはず。公卿・百官、侯王・宗室、よろしく偽を反し真に就き、邪を捨て正に入るべし。故に經教、『成実論』に説きて言はく、もし外道に事へて心重く、仏法は心輕し、すなはちこれ邪見なり。もし心一等なる、これ無記にして善惡に当らずと。仏に事へて心強くして老子に心少くなく、すなはち是清信なり。清といふは、清は是表裏ともに淨く、垢穢惑累みな尽す、信はこれ正を信じて邪ならざるが故に、清信の仏弟子といふ。その余等しくみな邪見なり、清信と称することを得ざるなり。乃至老子の邪風を捨てて法の真教に入流せよとなりと。以上抄出

（傍線引用者、『聖典全書』二、二五一頁）

この引文箇所について藤原智は、「孔子は如来の弟子として教化をしたけれども、その教えの表層だけが切り取られ、儒教として定着し邪となつてしまつた、というのがこの文の意図であろう」<sup>20)</sup>としていふ。すなわち、孔子は如来の弟子として教化活動をしたが、今となつては外教になつてしまつたということである。

尚、『弁正論』の当該箇所に関する先行研究として藤場俊基の「（仏弟子ではないにもかかわらず）仏

弟子と称して教化をなす」と読む解釈があるが<sup>三三</sup>、「化巻」所引の『空寂所問経』の箇所からも孔子を仏弟子としていることが明らかである。<sup>三三</sup>

二皇化を統べて、『須弥四域経』に言はく、応声菩薩を伏羲とす、吉祥菩薩を女媧とすと。淳風の初めに居り、三聖、言を立てて、『空寂所問経』に言はく、迦葉を老子とす、儒童を孔子とす、光浄を顔回とすと。

(『聖典全書』二、二四七頁)

孔子による如来の弟子としての教化活動の背景に仏教があるとする藤原の説に基づけば、親鸞における外教とは、邪教としての固定的なものではなく、時代によって仏教内部の教説とも外教とも成りうる可変的な存在であると言える。このことは、従来例えば、三願転入の過程として、外道(外教)から内道(仏教)、聖道門から浄土門といった明確な順序をもって教説が区分されて解釈されてきたが、親鸞における外教と聖道門は明確にその内容を分けることができなことを示唆している。その証左に、『一念多念証文』では、外教までをも自力とし、仏教の枠内に入れている。

一念多念のあらずひをなすひとおぼ、異学・別解のひととまふすなり。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。これは



外道なり、これらはひとへに自力をたのむものなり。

(傍線引用者、『聖典全書』二、六七頁)

さて、親鸞は孔子を仏弟子としての儒童菩薩と見なしているが、その孔子の教化活動の理由は一体どこにあるのだろうか。それは、『弁正論』引文に続く『法事讚』から理解できる。

光明寺の和尚（法事讚卷下）の言はく「上方の諸仏恒沙のごとし。還りて舌相を舒べたまふことは、娑婆の十悪・五逆多く疑謗し、邪を信じ、鬼に事へ、神魔を餓かしめて、みだりに想ひて恩を求めて福あらんと謂へば、災障禍横にうたたいよいよ多し。連年に病の床枕に臥す。聾ひ盲ひ脚折れ、手變き擱る、神明に承事してこの報を得るものためなり。いかんぞ捨てて弥陀を念ぜざらん」。以上

(『聖典全書』二、二五一頁～二五二頁)

すなわち、「娑婆の十悪・五逆多く疑謗し」（『聖典全書』二、二五一頁～二五二頁）ていた状況と「邪を信じ、鬼に事へ、神魔を餓かしめて」（『聖典全書』二、二五二頁）いた状況が、仏弟子としての孔子をして教化せしめたのである。しかし、既に述べたように、本来は仏弟子であった孔子の教えが、儒教という独立した外教となり、「既に邪」（『聖典全書』二、二五一頁）となってしまうとしているの

と考えられる。

次に、「化巻」末に引用されている『大乘大方等日藏経』（以下、『日藏経』と称す）について見ていきたい。「化巻」末では、『日藏経』と『大乘大方等月藏経』（以下、『月藏経』と称す）が連続して引用されているが、冒頭の「魔王波洵星宿品」では、佉盧虱吒（かろし。た）なる人物が登場し、「われもろもろの衆生を安樂するをもつてのゆゑに、星宿を布置す」（『聖典全書』二、二二二頁）と述べ、「大小星等、刹那の時法」（『聖典全書』二、二二三頁）といった天体の自然法則は、すべて佉盧虱吒によつて定められたとしていふとする話を、光味仙人なる人物が述べる。

この光味仙人の説いた内容について、金子大栄は「されば経中に現はるゝ占星術の如きは、これ仏説に混入せる天仙説であつて、「信用に足らざるもの」であらねばならぬ」<sup>110</sup>としている。では、光味仙人が佉盧虱吒の定めた星々などの自然法則について述べた箇所を引用した親鸞の意図はどこにあるのだろうか。この点について、井上見淳が「当時、天体の動向をいわば吉凶の預言と見ていた当時の信仰に対して、宗祖が自らの依拠する仏教（浄土真宗）の立場から天体の意味を捉え直した、まさに「冥衆護持」の具現化であり、阿弥陀仏を中心にした宗祖による高度な一つの天体観であつたといえよう」<sup>111</sup>と述べるように、占星術の対象とされていた自然法則を一度否定し、その上で仏教の立場から改めて認識することにあるともいえるだろう。

すなわち、外道としての天仙説に仏教的意味付けを与え、外道を仏教の枠組みで再認識する意図があつたともいえるだろう。また、天仙とされる佉盧虱吒仙人は、『大集経』では最終的に釈尊の前身であつ

たとえられるストーリーが光味仙人によって打ち明けられる。さらに、その光味仙人自身も「化巻」所引の「念仏三昧品」では仏の説法を聞く光味菩薩魔訶薩と変化している。

これらを踏まえれば、先に触れた孔子を仏弟子としての儒童菩薩と見なすように、仙人を仏あるいは、仏弟子の変化と親鸞が捉えていた可能性があるとも考えられる。

### 小結

以上、説人という視点から親鸞における經典觀を検討してきた。従来、仏説以外の外教は単に外教であるからという理由のもと、親鸞によって邪偽とされたこと認識されてきたが、外教の説人に仏教的ルーツがあり、なおかつ『大智度論』においては五説すべてが仏法とされたことを踏まえれば、仏教と外教は単純に割り切れないことが理解できる。むしろ、教説が説かれた当初の段階では有効であった可能性は親鸞も否定はしていない。しかし、かつては仏教教化の目的があつて説かれた教説が、末法という時代と凡夫という機に対しては、もはや「不相応の教」（善導）であり、「すでに邪」（親鸞）なる存在と化していったといえる。さらに言えば、その経緯を知らずして仏の自説なる専修念仏を弾圧していることの不当性を示すことが、「化巻」執筆のひとつであつたとも言えるだろう。

また、五説の教説すべてがもとは仏法であるという認識は、明恵と親鸞に共通するものであるが、その教説がたとえ菩薩の説であつたとしても、はたして時代と人間に相應するのか否かという観点から兩人

の認識が大きく分岐していったと言える。

註

- 103 鎌田茂雄、田中久夫『日本思想大系』一五（鎌倉旧仏教）（二〇一七年、岩波書店）三八二頁参照。
- 104 一、「凡諸経起説不過五種」トイハ諸経ヲ尽シテ其ノ中ニ仏説ヲ取ラシメムカタメナリ。初ノ一ハ了教、後ノ四ハ不了教。一、「今此観経是仏自説」トイハ念仏三昧ノ一宗ヲ観経トス。次下ノ門ニ至テシルヘシ。観仏三昧ハ諸経ニ通ス。故ニ限テ此ノ経トハセス。『玄義分抄』・大谷大学図書館蔵本（金森善立寺旧蔵本）・梯實圓『玄義分抄講述・幸西大徳の浄土教』（永田文昌堂、一九九四年）所収。
- 105 仲尾俊博『観経玄義分講讚』（永田文昌堂、一九九三年）一三四頁〜一三五頁参照。
- 106 金子大栄『教行信証 真化の巻』（金子大栄師著作刊行會、一九三八年）五一〇頁参照。
- 107 鎌田茂雄、田中久夫『日本思想大系』一五（鎌倉旧仏教）（二〇一七年、岩波書店）三八二頁参照。
- 108 一楽真「親鸞における時機の課題」（『印度學佛敎學研究』第三五号・二、一九八七年）二四八頁参照。
- 109 一楽真「親鸞における時機の課題」（『印度學佛敎學研究』第三五号・二、一九八七年）二四九頁参照。
- 110 梅原真隆『教行信証新釈』（専長寺文書伝道部道、一九五五年）三三七頁参照。
- 111 金子大栄『教行信証 真化の巻』（金子大栄師著作刊行會、一九三八年）五一〇頁参照。
- 112 内藤知康『顕浄土真実行文類講読』（永田文昌堂、二〇〇九年）二九三頁参照。
- 113 深励『廣文類會讀記』卷七（眞宗典籍刊行會、一九二六年）三三二頁参照。

<sup>114</sup> 赤沼智善、山辺習学『教行信証講義（教行の卷）』（法蔵館、一九九九年）四四六頁参照。

<sup>115</sup> 凡就<sub>二</sub>一代教<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>此界中<sub>一</sub>入聖得果名<sub>二</sub>聖道門<sub>一</sub>、云<sub>二</sub>難行道<sub>一</sub>。就<sub>二</sub>此門中<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>大・小・漸・頓、一乘・二乘・三乘、權・実、顯・蜜、豎出・豎超<sub>一</sub>。則是自力利他教化地、方便權門之道路也。於<sub>二</sub>安養淨刹<sub>一</sub>入聖証果名<sub>二</sub>淨土門<sub>一</sub>、云<sub>二</sub>易行道<sub>一</sub>。就<sub>二</sub>此門中<sub>一</sub>、有<sub>二</sub>橫出・橫超、仮・真、漸・頓、助正・雜行、雜修・專修<sub>一</sub>也。正者五種正行也。助者除<sub>二</sub>名号<sub>一</sub>已外五種是也。雜行者、除<sub>二</sub>正助<sub>一</sub>已外悉名<sub>二</sub>雜行<sub>一</sub>。此乃橫出・漸教、定散・三福、三輩・九品、自力仮門也。橫超者、憶<sub>二</sub>念本願<sub>一</sub>離<sub>二</sub>自力之心<sub>一</sub>、是名<sub>二</sub>橫超他力<sub>一</sub>也。斯即專中之專、頓中之頓、真中之真、乘中之一乘。斯乃真宗也。已顯<sub>二</sub>真実行之中<sub>一</sub>畢。

<sup>116</sup> 藤原智「洛都の儒林という存在、「化身土卷」の帰結としての「後序」」四頁参照。

<sup>117</sup> 藤場俊基『顯淨土方便化身土文類の研究・『弁正論』』（文栄堂書店、二〇〇〇年）一五二頁参照。

<sup>118</sup> 藤原智『弁正論』引用の解説VIII・儒教・道教が説かれた意義」三頁参照。

<sup>119</sup> 金子大栄『教行信証講読―真化卷』（金子大栄師著作刊行會、一九三八年）三六四頁参照。

<sup>120</sup> 井上見淳「宗祖真蹟断簡「須弥四域経文」について」（『宗學院論集』第八〇号、二〇〇八年）七六頁参照。

### 第三章 親鸞における經典觀

## 第四章

### 「化身土文類」に対する見方の歴史的変遷

小序

すでに序論で述べたように、武田龍精は宗教多元主義の立場から、『教行信証』「化卷」を現代的状況に応答させるべく、「リヴァイズ」<sup>121</sup>（修正・改訂）する必要性を提唱している。繰り返しになるが、重要な箇所であるため、改めて引用したい。

もし親鸞が現代世界に出現したならば、特に「化身土卷」の外教釈は自分自身の手によって全面的にリヴァイズしたことであろう。このことはなんら「化身土卷」の価値を低下させたり親鸞を冒瀆することを意味しない。むしろ親鸞自身が当時の伝統的仏教界にあってあれほどの彫大な「化身土卷」を著した仏教学者としての姿勢を考えるならば、親鸞をしてリヴァイズせしめるほどの内容を保持し提示しているのが実は「化身土卷」であり、そこにこそ「化身土卷」がわれわれに対して歴史的限界を超えて重大な示唆をあたえる。<sup>122</sup>

このような武田の主張の背景には、すでに述べたとおり、真仮偽判という『教行信証』全体の構成に対する見方が存在する。しかし、真仮偽判という構成理解は後に述べるとおり、比較的近年提唱された見方であり、歴史的に俯瞰した場合、あくまでも一つの理解の仕方に過ぎないと言える。よって、本章では、真仮偽判以外に『教行信証』に対する見方としてどのような区分がなされてきたのかを歴史的に



たどり、引いては武田が指摘するような、現代的状況に応答させるべく、「リヴァイズ」<sup>123</sup>（修正・改訂）する対象は、「化巻」ではなく、真化偽判という見方そのものであることを提言したい。

さて、『教行信証』の構成について真宗史初期の段階で言及したのは、存覚（一二九〇―一三七三）の『六要鈔』とされるが、ここでは『教行信証』を「序文」「正宗分」「流通分」と分類するに留まっておらず、「化巻」に対して特段分類はされていない。

経論釈義の常の例に准依して、文を分て三と為す。一には序、即ち序分。二には標列より下、第六の末に『論語』の文を引に至までは是、正宗分なり。三には「竊以」より下、終わり巻を尽すに至るまでは流通分なり。

（『聖典全書』四、九九九頁）

このように、存覚は「序文」「正宗分」「流通分」という經典解釈で使用される区分けをもつてして『教行信証』全体を解釈している。このような理解は、近年においても山辺・赤沼によって踏襲されている。

『御本書』は左の六卷（図は筆者省略）に分かれている。即ち三序六卷である。総序は『教行信証』六卷全体にこうむらすべき序文であって、普通教論を解釈する時に用いる、例の三分科にあて

てみると、序分というべきである。中の六巻は勿論正宗分である。別序は「信巻」特別の序分であって、「信巻」に付属しているものであるから、「信巻」から分かつことは出来ない。後序は「化巻」中に編み込まれているが、『教行信証』六巻制作の由来を記したもので、総序の如く、六巻全体に被らすべきものである。三科にあててみれば流通分である。<sup>124</sup>

ただ青柳英司が指摘しているとおり、『六要鈔』では「正宗分」に配当された六巻の展開を詳しく論じていないため、以後の課題となっている。<sup>125</sup>そのため、本章では存覚以降の『教行信証』研究において、どのように展開していったのかという点に焦点を絞り、その特徴と課題について検討していきたい。

### 第一節 往相と還相による区分

存覚の『教行信証』理解において「正宗分」に該当する六巻に対する展開は述べられていないことは既に指摘した。この六巻の部分について、存覚以降に区分された解釈の一つに往相と還相で区分する方法がある。これは、『教行信証』「教文類」の冒頭にある

謹按<sup>二</sup>浄土真宗<sup>一</sup>有<sup>二</sup>二種廻向<sup>一</sup>。一者往相、二者還相。就<sup>二</sup>往相廻向<sup>一</sup>。有<sup>二</sup>真実教行信証<sup>一</sup>。

(『聖典全書』二、九頁)

との記載を踏まえ、この箇所以降を「往相」について述べられ、さらに、「証文類」還相回向釈の次の箇所以降を「還相」について述べた箇所であるとする理解である。

二言ニ還相回向一者、則是利他教化地益也。則是出レ於ニ必至補処之願一。亦名ニ生補処之願一。亦可レ名ニ還相回向之願一也。顯ニ『論註』一。故不レ出ニ願文一。可レ披ニ『論註』一。

(『聖典全書』二、一三七頁)

このように、『教行信証』六巻を往相と還相で区分する仕方は「往還科」と呼ばれるが、この理解の歴史的流れを本節では確認したい。

### 第一項 『相伝叢書』

『教行信証』六巻をはじめて往相と還相で区分した往還科は、『相伝叢書』の「深解科文」にはじまるとされる<sup>126)</sup>。この『相伝叢書』という書物とは、廣瀬惺によれば、江戸宗学が勃興する以前の蓮如教学を集成したものであり、限られた寺院や学者にのみ継承されたとされる。<sup>127)</sup>ただ、果たして蓮如教学を

集成したものであるか否かは検討の余地があるが、本論の目的からは外れるためその点の論究は差し控えたい。

その上で、「深解科文」では全体を「序分」<sup>128</sup>「正宗分」<sup>129</sup>「流通分」<sup>130</sup>の三つに区分し、「正宗分」については、「正宗分浄土真宗有二種回向」<sup>131</sup>としている。さらに「往相廻向」を「標」「釋」「結」に分類し、「釋」については、「顕真実教」「顕真実行」「顕真実信」「顕真実証」の四つに細分している。一方、「還相廻向」については、「報身土」「応化身土」「種々身」の三つに細分化し、それぞれ「真仏土卷」「化身土上卷」「化身土下卷」と対応させている。この構造について、『相伝叢書』の「深解別伝」の項では、次の通り解説している。長文となるが、重要な箇所故、全文を引用したい。

今まずこの三分について「序」と「流通」とは文段分明なり、「正宗」の中において往還の廻向あり。則ち証果の卷において「従如来生」の分文の口伝ありて、六卷の起尽を伺い分くること、深解総科の趣を得て伺うべし。「弥陀如来ハ従<sup>レ</sup>如来生<sup>シテ</sup>、示<sup>・</sup>二現<sup>シタマウ</sup>報<sup>・</sup>応化<sup>・</sup>種種ノ身ヲ<sup>二</sup>」と釈したまえる「従如」の当体、「如」というは阿弥陀仏の御さとり真実証果なり。「来生」とは還相廻向の相なり。その相を開いて「真」「化」の両卷なり。「一如宝海従如よりかたちをあらわし 来生 たまう」とのたまえるはこれなり。この還相廻向の姿をひらいて、報身は「真土卷」、応化身は「化身土」の本、種種身は「化身土」の末なり。黒谷の「色あるもの、声あるもの、みな阿弥陀仏の名ならぬはなし」と言える如く、「化身土卷」に引顕したまう日月星辰、天龍鬼神、乃至『弁正論』『論

語』の文までも、何れか随類応同の種種身示現の相ならざるはなし。即ち卷初に「夫扱<sup>テ</sup>諸ノ修多羅<sup>ニ</sup>勘<sup>カン</sup>ニ、決<sup>シテ</sup>真偽<sup>ヲ</sup>、教<sup>ニ</sup>誠<sup>ス</sup>外教邪偽ノ異執<sup>ヲ</sup>」<sup>132</sup>と言える。種種身を現じて化を施すに、善不善ともに信謗同じく因と成りて往生浄土の縁を成ぜしめんとなり。この「真」「化」三卷の頭われ処はこの「従如来生」からなり、みな普門示現の大悲を開きたまう姿なり等云々。<sup>132</sup>

## 第二項 還相廻向表現説

『教行信証』を往相と還相で区分する見方は、『相伝叢書』の「深解科文」にはじまることは既に述べた通りであるが、この区分方法はその後も継承され、近年では、稲葉秀賢や普賢大円は、「化卷」が還相廻向の具体的表現であると捉えている還相廻向表現説を提唱している。これは、「化卷」を従仮入真の過程を示したものとし、いわゆる簡非の見方のみならず、親鸞によって仮や偽とされた教説の存在も還相の菩薩による大悲摂化のはたらきとする見方である。例えば、稲葉は還相廻向の内容をなすものが「証卷」に限定されていた従来の見方に反し、「真仏土卷」と「化卷」にまで及ぶとし、次のように述べている。

「真仏土卷」は、所歸の身土を明かすことに於いて、無上涅槃の根源が明らかにされてゐるのであるから、これを還相廻向の根源的表現と名づけていゝと思う。更に「化身土卷」は、従来注意せら

れて来たやうに、それはたゞ真実に対して仮と偽を簡別するのみでなく却て仮と偽に積極的意味を認めて、従仮入真の過程を示したものであるから、そこに大悲の善巧摂化の意を見ることができざる筈である。そしてこの大悲の善巧摂化こそ、無上涅槃の用大であって、浄土の菩薩の所証が真実証としての大涅槃である限り、浄土の菩薩にもその徳はある筈である。若し然りとすれば、「化卷」の従仮入真の過程をそのまま還相利他の化用と見て差支ない筈である。従って「化卷」は還相廻向の具体的表現と云つていゝのではないであらうか。<sup>133</sup>

さらに普賢も次のように言及し、親鸞によつて外道とされた存在までも還相廻向の具体的表現とし、次のように述べている。

聖道の法門は還相に摂する。『証卷』に還相廻向を指して「利他教化地益也」と云へるものと、『化卷』に聖道を読んで「利他教化地方便権門之道路也」と云へるものとを対象し、これを関連せしめる時は、聖道一代は還相といふことになる。即ち聖道の法義は弥陀の浄土よりこの世界に還来して聖道一代の法を説き、終に真実に入らしむる方便であつて、これまた真実体上の権用である。外道も亦『化卷』に引用せられてゐる『弁正論』によれば、還相に属して真実体上の権上といふことになる。即ち伏羲と女媧とをもつて応声菩薩と吉祥菩薩の垂迹となし、加葉と儒童と光浄をもつて老子と孔子と顔回の本地となし、而もこれら儒教道教に於ける賢聖の道を仏の聖教に登るの階梯とし

てゐる。これは外道をもつて還相に属し真実体上の権用とするものである。134

以上のように、稲葉と普賢によれば親鸞によつて偽とされた外教でさえも、それらの存在の一切を一度排他した上で、その存在意義を還相の菩薩による教化活動と肯定的に見ていくことが出来るとされる。

## 第二節 簡非と権用

その後、『教行信証』を真実と方便に区分する見方が智暹によつてされる。智暹は『教行信証文類樹心録』において、『教行信証』を真実五巻と方便一卷に分類して捉える「真仮科」を提示している。

此総列ニ一部之別目<sup>一</sup>。教是能詮。行等是所詮。依<sup>レ</sup>教起<sup>レ</sup>行。就<sup>レ</sup>行立<sup>レ</sup>信。信行具足得<sup>ニ</sup>真証<sup>一</sup>見<sup>ニ</sup>真仏土<sup>一</sup>。真実既顕。当<sup>レ</sup>弁<sup>ニ</sup>方便<sup>一</sup>故。後分<sup>ニ</sup>別化身土<sup>一</sup>。雖<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>真仮差別<sup>一</sup>。皆莫<sup>レ</sup>非<sup>ニ</sup>齊凡之大悲<sup>一</sup>。斯乃六軸之次序也。二本文大分爲<sup>レ</sup>三。初明<sup>ニ</sup>方便六法<sup>一</sup>。三然據正真教意下。分<sup>ニ</sup>別時教<sup>一</sup>。初明<sup>ニ</sup>真実六法<sup>一</sup>中又分爲<sup>レ</sup>二。初明<sup>ニ</sup>所化始終<sup>一</sup>。二明<sup>ニ</sup>能化依正<sup>一</sup>。即真仏土卷是也。初明<sup>ニ</sup>所化始終<sup>一</sup>中又分爲<sup>レ</sup>二。謂往相廻向爲<sup>レ</sup>始。還相廻向爲<sup>レ</sup>終。初往相廻向中亦<sup>ニ</sup>二。初正明。二証卷云夫案真宗下。總結<sup>ニ</sup>四法<sup>一</sup>。初正明中有<sup>レ</sup>四。謂教行信証也。今初明<sup>ニ</sup>真実教<sup>一</sup>。中分爲<sup>レ</sup>二。初別題。二顯<sup>ニ</sup>文類<sup>一</sup>。初別題<sup>ニ</sup>。初題

目。二選号。

〔真宗全書〕三十六、七頁

この智暹による「真仮科」という構造理解はその後、「簡非」と「権用」という概念が登場する背景となる。

### 第一項 簡非

この「化卷」を「簡非」と捉えた始まりは不明であるが、内藤知康によれば、足利義山、東陽円月、松島善讓、石泉僧叡らは「簡非」の一義のみで捉えているとされる。<sup>135</sup>

石泉僧叡（一七五三〜一八二六）『教行信證隨聞記』

其れ付先方便は真実なる方より望て抑貶する名前なり。抑揚褒貶で、抑貶は褒揚に対す。真実を褒し其に対して貶す。其時方便の名が出来る。方便とは抑貶の称なり。（中略）前五卷所明の真実に映して、其真実なる方を明らめさす為なり。以レ偽簡レ真なり。上は真実。其れに望めると、今の標釈は真偽の中偽なる方なり。真のみにては真を真なることが味よく知れぬ。真と偽とを並べて、真と偽とは



此の通りに異なると云うて能く知れる。(中略) 上の真実五巻のみにては、今の差別が能く知れぬ。故に此方便を以て上の真実に映して、如<sup>レ</sup>是々々に異りあると指示するで、真実の真実なることが能く知れるなり。偽を以て簡で真を取るなり。今の方便を以て真実を簡取して、其真実が方便の偽寶に濫せぬ様にする。

(『真宗全書』第三一卷、四〇三頁)

足利義山(一八二四〜一九一〇)『教行信証摘解』

隠云く、六意あり、一に仏恩の広大なることを了知せしめんが為の故に、前巻に云く「由<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>知<sup>二</sup>真<sup>一</sup>仮<sup>二</sup>等と、此に二意あり。一に『末燈鈔』に云々するが如く、化土の得樂に比況して真土証果の恩を知るなり、二に『和讃』に「信心のひとに」等と云ふが如く、方便に由りて願海に入ることを知るなり。二に方便の願意を開示せんが為の故に、両願暫く未熟を引く、此を願意と為すなり、三に釈迦の誘引を顕示せんが為の故に、『和讃』に云々するが如し(「臨終現前の願により」等、「果遂の願によりてこそ」等)、四に相承の師積を分別せんが為の故に、西河、終南等の釈文の中には真仮混淆せり、若し之を分別せざれば、他の云ふが如き二機一土、一機一土等の謬を生ずるが故に、真仮分別して其別を知らしめ、二機二土の義を立つるなり(冠註、隆云く、経釈の文義を会通せんが為に、三輩、『觀經』等の如し云々)、五に修入の得失を弁明せんが為の故に、此に亦二あり、一には末法に此に在ありて心

を起し行を立つるを以て失と為す、後に、『樂集』を引きて「爾者穢惡濁世道俗」等と云ふが如し、二に要門の定散を以て失と為す、下の両重の問答の如し、六に三經一致の旨を弁明せんが為の故に、世人謂へらく、当卷は偏へに方便を明す、今謂く然らず、下の文に云々するが如しと遠は別に俗諦の開遮を分別せんが為の故にの義を立てたり、謂く、下の文に末法の行事を明かすに『賢愚經』、『大集經』等に依りて其応に開すべきを開し、又末卷に至り、広く諸經に依りて其応に遮すべきを遮す、此は是れ本卷の余意なり、故に題号を安ずるも亦本卷の如しと、以上総じて七由ある中、蓋し修行の得失を弁明すと云ふを以て其主と為す。

（『真宗叢書』第九卷、七八頁）

東陽円月（一八一八〜一九〇二）『本典仰信録』

真実の五章は是を上に躰し竟る、然るに仮の仮たるを弁ぜざれば、何ぞ真の真たるを知らん、『真仏土卷』に云く「由<sup>四</sup>不<sup>三</sup>知<sup>二</sup>真<sup>一</sup>仮<sup>二</sup>迷<sup>三</sup>失如来広大恩徳」と、今其非なるを簡んで以て是の是たるを詳かにす、故に方便化身土を躰すなり。（中略）然れば方便とは抑貶の称なり、既に方便と云う、躰示の意は正しく此を廢するに在り、乃ち方便を以て之を真実に映じ、仮を以て真に揀び、真仮濫れず、是に於てか、人をして誤つて方便の隊に陥ることなからしむ、仮を廢して真を立し、た々一実弘願の他力真宗のみあつて是れ存す、結題に「躰浄土真実教行証文類」と云ふは、此意なり。

〔真宗叢書〕第七卷、四五一頁)

松島善讓 (一八〇六～一八八六) 『顯浄土教行證文類敬信記』

由<sup>レ</sup>是先輩来致を論ずるに、明教院は五由とし、浄信院は又一義を加て六義とし、快樂院は約して三義とす。今私に謂へらく。総してこれを云へば、則違順を詳にして捨帰せしめんが為なり。

〔真宗全書〕第三十一卷、四〇〇頁)

このように、諸師により若干の解釈の相違があるものの、基本的に前五巻の真実を顕すために、敢えて仮偽を顕したとする解釈がなされている。さらに円月が、「今其非なるを簡んで」という「簡非」を明確に記していることから、少なくとも円月までの江戸宗学において、簡非という「化巻」に対する見方が存在していたことが確認できる。また類似の解釈は、次の近代の諸師にも確認することが出来る。

大江淳誠 (一八九二年～一九八五年)

然るにこの第六巻の来るには遠近の両意あって、一には近く真仏土に対して、化身化土の義を明かすのであるが、遠くは教文類以下を承くるのである。即ち真実の教義は之を五願六法に開示して、真実

五巻として顕はさるるのであるが、いま方便の教義は之を一巻に摂めてあらはさるのである。蓋し真実の教義浄土真宗の體であるから、之を仔細にせねばならぬが、方便の教義は之を簡びの為に示す。即ち弥陀法の本意に非ざるを顕はして、いよいよ第十八願義の真実なることを示さんと欲するのであるから一巻とするのである。その簡非の意なることは、真仏土文類の最後の釈によって明らかであるが、化身土文類の所明がまたよくこの義を詮はすのである。

（『教行信證體系』、永田文昌堂、一九五〇年、一八三頁）

されば第十八願浄土真宗を顕はさんとして仮を以て聖道及び浄土定散とし、偽を以て六十二見九十種の邪道といふ。されば第十八願浄土真宗を彰はさんとして仮を簡び偽を判別し、仮偽を去って真宗に就かしめんとするので全く廢立の意である。

（同、二三三頁）

大江の場合、仮の方便に対しては「簡び」とし、明確に簡非の趣旨で捉えているが、偽に関しては、「判別」するとし、後の項で扱うように、仏教以外の「外教」を一部肯定的に捉えている姿勢が窺える。このように簡非で捉える姿勢は、次の星野元星にも見ることができ

星野元豊（一九〇九〜二〇〇一）

（「化巻」末について）それは次に明確にされるように「外教の批判書」である。（中略）そもそももろもろの教典によって、真と偽とを考え決定して、仏教以外の宗教のよこしまな教や偽りの教に執着しているものをいましめ、おしえ、さとすとすれば、次のようなことがあげられよう。親鸞は批判にあたってその足場を經典においている。經典を拠りどころとして、批判し、それによって邪教、偽教に執着している者を教えいましめようというのである。上に「証巻」、「真仏土巻」によって浄土真宗そのものの真実を明らかにした。その真実は經典に示された真実である。彼はそれに基づいて一切の外教を批判しようとするのであるが、その証拠として經典を引き出して、権威づけつ々その批判を示そうとするのである。

（『講解 教行信証』（化身土の巻 総索引）、法蔵館、一九九六年、二〇〇九頁〜二〇一〇頁）

## 第二項 権用

その上で、簡非に続き「化巻」を「権用」と捉える見方が登場する。以下、権用の概念を採用している諸師を確認したい。

梅原真隆（一八八五〜一九六六）

本書は六卷にわかれて、浄土宗（ママ）の真実たることを顕明されるものである。このうち、前五卷は真実をあらわし、この第六卷は方便をあらわしてある。方便の方便たることを弁明することによって真実の真実たることが顕示される。即ち非なるものを簡ぶことは是なるものを示す所以である。従って「顕方便」はそのまま「顕真実」の反面となり得るのである。而して真実と方便の分判されることによつて、真実へ誘引したもう方便の奥旨を感佩することもできるわけである。

（『教行信證新釋』（結卷）、専長寺文書伝道部道、一九五九年、五頁）

このように、梅原は権用という語は用いずも、「真実へ誘引したもう方便の奥旨を感佩すること」を指摘している。類似の点は、高木昭良の解釈においても見ることができるといえる。<sup>100</sup>

高木昭良（一九一六年～一九八五年）

『教行信証』の六卷には浄土真宗の教義が体系的に論成されているが、その前五卷には真実が明かされ、その第六卷には方便が明かされているといつてよい。すなわち方便が方便であるということをかすことによつて、真実の真実であることがいよいよ明らかになるわけである。したがって顕方便といふことはそのまま顕真実ということをして反顕するものといふことができよう。ゆえに真実と方便と

を分別されることは、方便をもってそれを真実へ誘引される深い設意があることを知らねばならない。  
137

このように、「化巻」の意義を「顕真実を反顕」する点にあるとしながらも、同時に「真実へと誘引される深い設意があることを知らねばならない」としている。  
続く、普賢においては、明確に権用という用語が確認できる。

普賢大円（一九〇三〜一九七五）

権用とは、如来がいまだ真実を知らざるもののために、真実の立場より権りに方便を垂れて、これを真実に誘入せんとする作用をいふ。それは従真垂化して未熟の機を従仮入真せしめようとする立場である。<sup>138</sup>

このように権用とは、未熟のものに方便の教えを権りに用いること<sup>139</sup>とされるが、内藤知康は次のように指摘している。

如来摂化の立場と親鸞の「方便化身土文類」撰述の立場との区別である。言い換えれば、方便そのものの意義と「方便化身土文類」撰述の意図とは区別されなくてはならないということである。救済者

としての如来の立場と、非救済者としての親鸞の立場とは、明確に区別されなくてはならない<sup>三〇</sup>

同様の指摘は大原性実の解釈においても見ることが出来る。三二

この巻を方便というについては、古来簡非の義と権用の義とがあるといわれる。簡非の義とは前述の如く真実四法に対して方便四法を挙げて、この四法を真実の四法と対顕して、その未熟もしくは正しからざるを明かして、これを簡捨することである。次に権用とは、真実に至る過程としての作用に名づける。即ち方便法を階梯として真実法に向かわしめるのである。かかる立場に立つてこの巻を眺めると、この巻に顕すところの方便の四法は、自ら真実の四法に導入し、引入せしめる役割を果たすわけである。かくの如き役割は、極めて重要にして意義深いものといわねばならぬ。万一かくの如き誘引方便の法なからんか、永久に真実法に証入すること能わざるものもあるであろう。この意味において方便の施設の重要なことはいかに及ばず、真実法と方便法を対顕して、以てその重要性を認識せしめんとする撰者の意図や、まさに欽仰すべきものがある。かくの如く、方便にはその意味するところ二義があるのであるが、本典組織の主目的よりいえば、二義中簡非の義を当義となすべきであつて、権用の義の如きは、摂化門に立ちし如来の力用において語るべく、衆生趣入の側においてみだりに語るべきではないのである。ここにおいて、当巻は前五巻が顕是の巻であるに対して、簡非の巻であると窺うを可とする。即ち親鸞は直接に誘引のためにこの化身土巻を撰述せられたのではなくて、真実



に対向して、方便なるものを廃捨せしめるための、簡非の巻として撰述せられたものと知られるのである。

このように、大原は方便には簡非と権用の二義があるとしながらも、「化巻」撰述の意図は簡非の一義であり、権用は摂化門に立った場合において語ることが出来るとしている。このように、「化巻」撰述の意図を簡非の一義のみで捉える立場の諸師は、「簡非」と「権用」は語る立場が異なるからという論点に収斂できると考えられる。すなわち、衆生の側においては方便を用いることはなく、それを「化巻」撰述の意図とすることはできないという論である。しかし、「権用」という語の意味を如来が権（かり）に方便を用いるとしながらも、その事実を衆生の側で語ることも可能であるとされる。例えば、桐溪順忍は「化巻を設けた祖意」と題し、権用について次のように述べている。<sup>176</sup>

権用の巻とみるのは、別由の第一・第二のように方便の願意・釈尊の誘引、すなわち、法蔵菩薩の方便願を発したもうた理由、釈尊がその方便を説きたもうた仏意からみれば、これは当然、非をえらぶためではなく、自力の行に執着しているもののために、一応方便の願を設けて、やがて真実に誘引したもうたものであり、その大悲の深さを示すために化巻が説かれたものという見方であります。

このように、方便を設け、真実に誘引する側はあくまでも仏であるとしながらも、その「大悲の深さを示

す」ために「化卷」が説かれたとし、それが権用の巻とみる立場であるとしている。この「大悲の深さを示す」という点においては、内藤も「親鸞の意図が、自力の失を示して、他力を勧める（簡非）のみであったといっても、「化身土文類」撰述の意図の一つに、仏の方便誘引を感謝することがあることを否定するものではない」<sup>133</sup>と指摘するとおりである。よって、「化卷」撰述の意図に権用を含めるか否かという問題点の前提として、権用の語義が諸師によって異なるが、如来の深い設意や大悲に感謝をする為という観点は先哲においても概ね一致している。

尚、「化卷」のどの範疇で「権用」と捉えるのかという点は、諸師で幅があるが、例えば僧鎔や柔遠のように、「外教」でさえも一部を権用と見ている事例もある。

具体的に言えば、僧鎔は『一諦録』において「正見真・邪見邪偽」という独自の区分をもって、外教が必ずしも邪偽ではないとしている。その上で、孔子・老子の教説も正教を助けるのであれば、邪偽とすべきではないとし、仏教に背く異執という存在となった際にはじめて邪偽になるとしている。

外教は内の仏教に対し、邪は正に対するの辞なり、偽は真に対するの詞なり、外教の所明は多く是れ邪偽にして正真に非ず、爾れども都て外教を邪偽とすべからず、孔老の道も人天教の由漸となれば、或は正教を助くることもあるが故なり、爾れども此に異執の二字が加はると外教が邪偽になり（中略）爾れば外教が悉く邪偽にはあらねども、異執が取りまはると仏法の正見を妨げ、邪偽異執

のために眩惑せられて遂に地獄に墮すべし。

（『真宗叢書』八、三八〇頁）

類似の外教解釈は、柔遠の『頂戴録』にも見ることができ。柔遠によれば、内道と外道との間に、内にして正なるもの、内にして邪なるもの、外にして正なるもの、外にして邪なるものという四句分別をもつて、内にして邪なるものは外道に属し、外にして正なるものは内道に属すという独自の理解を示している。

一に仏教を総じて真と為し外教を総じて偽と名く、故に勘決真偽等と云ふ、二に若しは内若しは外、正見を真と為し邪見を偽と為す、是れ内教と雖も偽あり邪あり、復た外教と雖ももと仏教より出づ、故に知んぬ、必ずしも翼賛の義なきにあらず、是故に内外拘はらず但正を真と為し邪見を偽と為す（中略）外教等とは、内の「正真教意」に対するが故に邪偽と云ふ、邪とは正に対し偽とは真に対す、然るに孔老等の道は人天教を助く、故に外教は悉く是れ邪偽とは言ふべからず、但異執に因りて内の正見を妨ぐ、故に邪偽と作す、是故に今巻は汎く諸文に拠りて真偽を勘決し、仏の如く外教の異執を教誡す。

（『真宗叢書』七、一五二頁）

これら点について普賢は、外教の中にも正なるものは、権仮の教えとなる可能性を指摘している<sup>154</sup>。

邪偽の宗教は宗教的真理を冒瀆する非真理の宗教であったが、この権仮の宗教は宗教的真理をば、  
 真実の宗教の如く全顕していないが、若干の真理性を有するものである。宗教的真理とは浄土真宗  
 に説くところの、他力廻向による十方衆生の救済である。権仮の宗教はこの浄土真宗へまで衆生を  
 導くものとしての意味をもつものであるから、その背後には宗教的真理に契当するものであるを認  
 めないわけにはゆかない。この真実への過程としての意味をもつところに、権仮の宗教の真理性が  
 ある。

類似の解釈は、大江の理解にも読み取ることができる。既に扱ったように大江は基本的に「化巻」を  
 簡非の意義で捉えているが、偽に関しては「判別」するとし、次のように述べている。<sup>155</sup>

聖浄の真仮を明し畢つて内外の真偽を勘決する。仏教の正因縁の法を真とし、之に違するを邪とす  
 る。外教必ずしも邪に非ず、世間人道を明すものの如き、仏教所説の世間道に順ず。下に論語を出  
 すが如きはこれである。

### 第三項 暫用還廢

「化巻」を簡非と権用の二義で捉えるか、簡非の一義のみで捉えるかといった論点は、権用の語義に収斂でき、如来が方便を設けた深い設意や大悲に感謝をするという意味で捉えるならば、簡非と権用は同列的に使用することができるとは、すでに述べたとおりである。言葉を換えれば、方便を簡非する衆生と権（かり）に用いる仏は立場、主語を異にしており、混同すべきではないという点である。ではなぜ、このような語る立場が異なる二つの捉え方が共に衆生の側から捉えられるようになったのであるか。本論では、その背景の一つに「暫用還廢」という捉え方が存在する可能性を指摘しておきたい。

暫用還廢とは、既に述べてきたように真実の法を受け入れられない衆生のために、仏が仮に方便を設けたが、それはあくまでも暫く用いられるものであり、終に真実の教法に受け入れるようになったのであれば、方便の教えは廢されるものであるという権仮方便の構造を示している。

この暫用還廢について、例えば『本典研鑽集記』では「今謂く方便とは暫用還廢の義にして、若し暫用の義に据すれば権用門の扱ひとなり。権廢の義に據れば簡非門となる」<sup>1)</sup>と述べるように、簡非と権用を同列的に捉えている。このように、方便を用いることと廢することが連続的事実として語られることが、あたかも同一の立場から語っている印象を与え、権用も衆生の側の事象と解釈されるに至った可能性があると考えられる。

しかし、梯によれば、暫用還廢は「未熟なものを育てていくために「暫く用いる」が、真実の仏意を領解できるようになった純熟のもののためには、不要となるから「還って廢す」というのである」<sup>2)</sup>

と指摘するように、暫用還廢の暫用と還廢はともに如来の側において語られるべき事項であり、衆生に對し方便を簡非せよという如来の願いと、如来が還廢する事象は明確に区別されるべきであろう。

### 第三節 真仮偽判

真仮偽判とは、『教行信証』「信文類」真仏弟子釈における御自釈に対する総称である。既に第二章でも触れたが、重要事項であるため、再度該当箇所を確認したい。

言<sub>二</sub>真仏弟子<sub>一</sub>者、真言對<sub>レ</sub>偽對<sub>レ</sub>仮也。弟子者釈迦・諸仏之弟子、金剛心行人也。由<sub>二</sub>斯信行<sub>一</sub>必可<sub>三</sub>超<sub>三</sub>証大涅槃<sub>二</sub>故、曰<sub>二</sub>真仏弟子<sub>一</sub>。

(『聖典全書』二、九八頁)

言<sub>レ</sub>仮者、即是聖道諸機、淨土定散機也。

(『聖典全書』二、一〇四頁)

言<sub>レ</sub>偽者、則六十二見・九十五種之邪道是也。

(『聖典全書』二、一〇四頁)

この真仮偽判における「仮」とは、聖道門における仮の仏弟子であり、「偽」とは仏教以外の偽の仏弟子を指すと同列的に従来から理解されている。その上で、各々の詳細は「真」は「序文」から「真仏土巻」まで、「仮」は「化巻」の前半部分（本）、「偽」は「化巻」の後半（末）に該当するとされる。このように、『教行信証』を「真」と「仮」と「偽」に分類する見方は、二双四重判が相対的教判であるのに対して絶対的教判とされる。この真仮偽判は、井上見淳によれば普賢大円に至るどこかの時点で『教行信証』の構造を真と仮と偽とに分類するものが一つの教判として捉えられ、普賢大円から桐溪順忍に至るどこかで相対的教判から絶対的教判へと位置取りを変えているとされる。

これは、他の一切の教えは唯一の成仏道である誓願一仏乗へと入らしめるためのものであるという一乗海積が根本としてあるからであり、「偽」から「仮」、「仮」から「真」へと進む過程が想定されている。しかし、この「偽」の存在意義について、桐谷順忍は「これらの邪宗教は、宗教をきずつけるばかりで、少しも育てるところがなく、宗教としては許すことができないのであり、否定すべき宗教でありますから、邪偽の宗教とされたのであります」<sup>1)</sup>と述べ、真仮偽判の偽たる宗教にはその存在価値すら認めることが出来ないとしている。

しかし、既に第二章でも触れたように、親鸞における「偽」の規定概念は、仏教かその他の宗教（外教）なのかといった短絡的なものではなく、むしろ仏教内部における邪偽性、異執性、あるいは外道的体質であるとされる。同様の指摘は、神館広昭も次のように述べる通りである。

真に対する偽すなわち邪偽の異執を批判するものが、『顕浄土真実教行信文類』第六・方便化身土の末である。しかしそれは、単なる批判原理でおわるものではない。方便化身土卷では、本の「仮」と共に末の「偽」も真実に照らされて、仮はもちろん偽もまた方便の中で位置づけられている。つまり単に邪偽の外道として排除するだけでは誤なのである。この事は、『教行信証』における化身土卷の位置、特に信卷との密接な関係や、化身土卷末の外教釈の構成（即ち第一主題の神祇不拜と、第二主題としての神祇護念・魔の帰仏を繰り返して説きつつ、魔とは何かをあらわしていく）をみてもあきらかである。<sup>156</sup>

神館は信卷との密接な関係を指摘した上で、「偽」の範疇に該当する「化卷」末では単に仏教以外の外教を批判しているのではなく、外道さえも方便の中で捉えられ、その問題性を批判していると指摘している。

このように、真仮偽の構造で仏教以外の宗教を捉え直すと、現代の他宗教のすべてが「偽」に該当してしまい、その点が浄土真宗が排他主義とされ問題視されている所以であると考えられる。

しかし、既に第二章で触れたように、親鸞における偽とは、外道そのものを批判したのではなく、あくまでも仏教内部における外道の体質を批判していると考えられる。



小結

以上、「化巻」に対する見方の歴史的変遷を確認してきた。冒頭で触れた宗教多元主義の立場である武田龍精は真仮偽判という『教行信証』全体に対する認識を前提に「化巻」を「リヴァイズ」（修正・改訂）する必要性を提唱している。しかし、以上概観してきた点から理解できるように、『教行信証』全体を真仮偽判で区分し、「化巻」を「仮」と「偽」について述べられたとする視点は近代に入って形成されたものであり、歴史的に見ればひとつの通過点であるともいえる。

むしろ、教学史的に俯瞰すれば、『相伝叢書』『深解科文』の往還科のように、往相と還相で区分した上で、「化巻」を還相の内実とする見方や簡非と権用とする見方が長きに渡り採用されてきた。またこの「化巻」に対する見方は、一者択一を迫るものではなく、複数の視点が重層的に重なり合うことが可能であり、よって、『教行信証』全体に対する見方を柔軟に変更することにより、武田の問題提起を解消することが出来る余地があるといえる。

ただ、従来の「化巻」の見方にもいくつか課題が存在することを本章では指摘した通りである。例えば、簡非という概念は江戸期に於いてすでに確認できるが、明確に簡非と権用という区分で「化巻」を見る視点は近代に入ってからであることが確認できた。その上で、本来衆生の側で語られるべき簡非と如来の側で語られる権用は明確にその立場を区別すべきであるところ、暫用還廃という語が登場することにより簡非と還廃の混同などが生じたと考えられる。この点が、簡非と権用というペアで「化巻」を

見る上での課題点である。また権用については、どの範囲までを如来の方便と見るか否かで変わり、総じて「化巻」全体を捉えきれていないという面が指摘できる。

註

<sup>121</sup> 武田龍精 「親鸞浄土教再解釈の一視座―宗教多元時代における浄土教の脱構築―」(『宗教研究』第八二号(二)、二〇〇八年)、二七九頁参照。

<sup>122</sup> 武田龍精 「親鸞浄土教再解釈の一視座―宗教多元時代における浄土教の脱構築―」(『宗教研究』第八二号(二)、二〇〇八年)、二七九頁参照。

<sup>123</sup> 武田龍精 「親鸞浄土教再解釈の一視座―宗教多元時代における浄土教の脱構築―」(『宗教研究』第八二号(二)、二〇〇八年)、二七九頁参照。

- 124 赤沼智善、山辺習学『教行信証講義（教行の巻）』（法蔵館、一九九九年）五六・五七頁参照。
- 125 青柳英司「『教行信証』の構成について」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』第一号・〇、二〇一八年）一三〇頁参照。
- 126 青柳英司「『教行信証』の構成について」（『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』第一号・〇、二〇一八年）一三〇頁参照。
- 127 廣瀬惺「『真宗相伝義書』に学ぶ・親鸞の二種回向観」（『同朋学園仏教文化研究所紀要』、一九八六年）二六七頁参照。
- 128 相承学蘭編『真宗相伝叢書』第一卷（方丈堂出版、二〇〇九年）三頁参照。
- 129 相承学蘭編『真宗相伝叢書』第一卷（方丈堂出版、二〇〇九年）四頁参照。
- 130 相承学蘭編『真宗相伝叢書』第一卷（方丈堂出版、二〇〇九年）四頁参照。
- 131 相承学蘭編『真宗相伝叢書』第一卷（方丈堂出版、二〇〇九年）四頁参照。
- 132 相承学蘭編『真宗相伝叢書』第一卷（方丈堂出版、二〇〇九年）二三五・二三六頁参照。
- 133 稻葉秀賢「還相回向の表現」（『大谷大學研究年報』第一〇号、一九五七年）六四頁参照。
- 134 普賢大圓『真宗概論』（百華苑、一九五二年）二五〇頁・二五一頁参照。
- 135 内藤知康「『方便化身土文類』の意義」（『真宗学』第九一・九二号、一九九五年）二八三頁参照。
- 尚、内藤が註で引用している講録の箇所と筆者が引用した箇所は、中略を含め若干の相違がある。
- 136 高木昭良『教行信証の意識と解説』（永田文昌堂、一九七五年）七一・九頁参照。

- 137 高木昭良『教行信証の意識と解説』（永田文昌堂、一九七五年）七一九頁参照。
- 138 普賢大圓『眞宗概論』（百華苑、一九五二年）二四九頁参照。
- 139 梯實圓『教行信証の宗教構造…眞宗教義学体系』（法蔵館、二〇〇一年）四二頁参照。
- 140 内藤知康「方便化身土文類」の意義」（『眞宗学』第九一・九二号、一九九五年）二八八頁参照。
- 141 大原性実『教行信証概説』（平楽寺書店、一九五九年）三一七頁～三一八頁参照。
- 142 桐溪順忍『教行信証に聞く』（下巻）（教育新潮社、一九七〇年）一〇一頁参照。尚、引文中における「別由の第一・第二」とは、善讓による、「違順を詳にして、捨歸せしめんがため」という総由のほか、「方便の願意を開示せんがため」「釈尊の誘引を開示せんがため」「相承の師釈を分別せんがため」「修入の得失を弁明せんがため」「俗諦の開遮を料簡せんがため」といった別由における別由第一と第二である。
- 143 内藤知康「方便化身土文類」の意義」（『眞宗学』第九一・九二号、一九九五年）二九七頁参照。内藤は類似の立場の先哲として次のように挙げている。
- 144 普賢大圓『眞宗概論』（百華苑、一九五二年）二八二頁参照。
- 145 大江淳誠『教行信証體系』（永田文昌堂、一九五〇年）二二三頁参照。
- 146 浄土眞宗本願寺派宗學院『本典研鑽集記』下巻（方丈堂出版、二〇一二年）二六八頁参照。
- 147 梯實圓『教行信証の宗教構造…眞宗教義学体系』（法蔵館、二〇〇一年）四二頁参照。
- 148 桐溪順忍『親鸞は何を説いたか…桐溪順忍集（昭和仏教全集、第八部一）』（教育新潮社、一九六四

#### 第四章 「化身土文類」に対する見方の歴史的変遷

156  
年) 七〇頁参照。  
神館広昭「化巻末の研究」(『印度學佛教學研究』四一・二、一九九二年) 二〇二頁参照。



## 第五章

### 「化身土文類」の現代的解釈

## 小序

前章では、「化巻」全体に対する見方の歴史的変遷を確認した。そこから、真仮偽判以外の視点に立つことにより、現代の他宗教の存在意義を見出すことが出来る可能性について言及した。そこで本章では、真仮偽判に代わる「化巻」の視点として、統合というキーワードから再検討していきたい。それによって、従来は排他主義的視点から中心であった「化巻」の解釈を包括主義の立場から見直していきたい、そこから「化巻」の現代的解釈の可能性と課題を確認していきたい。

## 第一節 選択と統合

従来、親鸞における他教観が排他的性格を帯びて捉えられてきたことは既に述べたとおりである。これは、親鸞に限らず鎌倉仏教を開祖したとされる祖師に概ね共有される理解である。それは、長らく定説とされてきた鎌倉新仏教史観の共有概念の「選択」と「専修」という性格に起因すると考えられる。

例えば、末木文美士によれば、鎌倉新仏教史観は、いわば「旧仏教」と「新仏教」という二項対立的な図式で捉えられ、前者の特徴として「兼学兼修」「密教的」「神仏習合」「カトリック」が挙げられる一方、後者は「一向専修」「密教否定」「神祇不拝」「プロテスタント的」であるとしている。<sup>150</sup>このように、他教に「プロテスト」〈抗議〉する姿勢は、その後に提唱された黒田俊夫の顕密体制論によっても克



服されておらず、よって長らく他教に批判的な祖師として鎌倉仏教は捉えられてきたきらいがある。

例えば、佐藤弘夫は鎌倉仏教の祖師とされる法然、親鸞、道元、日蓮について次のように言及している。<sup>151</sup>

伝統仏教に対する彼ら（法然、親鸞、道元、日蓮）の独自性は、単に念仏や唱題・坐禅といった特定の一行だけを選びとり、そのひたむきな実践を勧めた点にあるのではなかった。一仏に対する一行の専修を主張すると同時に、他の一切の仏神・教行の価値をはっきりと否定した点にこそ、彼らの宗教の革命的な意義があった。「念仏以外では往生できない」「題目でしか救われない」「成仏の道は坐禅だけだ」・彼らがつくりあげたのは、このようなきわめて排他的な信仰体系だったのである。（括弧内筆者）

しかし、近年鎌倉仏教に対して新たな捉え直しがされている。そのひとつに、従来鎌倉仏教に共通するとされた「選択」は、あるひとつの行を選ぶ行為である一方、同時に「統合」という他の行や宗教的存在を包み込む性格があったのではないか、という視点である。そこで本節では、浄土真宗を包括主義的に捉え直す前提として、「統合」という新しい視点から鎌倉仏教を見直してみたい。

### 第一項 平岡聡の〈統合〉論

「統合」という新たな視点から、鎌倉仏教が捉え直されていることは既に述べた。このような動向は、末木以外にも見ることが出来る。例えば、平岡聡は鎌倉仏教の専修の概念に着目し、従来は他を否定し、捨て去るという意味合いが強かった専修について、次のように言及している。

一般に「専修」と言えば、「一行のみを選択し、専らそれを修すること」を意味する。法然の念仏、親鸞の信心、道元の坐禅、そして日蓮の唱題など、一行のみを選び余行を捨てるという取捨選択が「専修」と考えられているし、それはそれで間違えではない。ただ私が問いたいのは、「専修」に込めた祖師たちの“思い”である。<sup>152</sup>

その上で平岡は、専修という概念は、釈尊以来多様化した仏教体系（全仏教）から、ある特定の行を選び取り、そこに全仏教を含み込んだという視点から考察し、次のように述べている。

彼ら宗祖たちは総合的な視点に立って、「結局、ブツダが説いた仏教とは何だったのか／そのエッセンスを“一行”に集約するなら、それは何か」という問題意識から出発し、それぞれの立場から答えを出したのが鎌倉新仏教の宗祖たちの専修思想であったということになる。長い歴史の中で多様化した仏教を統合し、一行に収斂させたのが専修思想であるから、「“一行”（専修）が“全仏教”

を含み込む」、ここが鎌倉仏教のポイントなのである。仏教は長い歴史の中で多様化し細分化していったが、鎌倉新仏教の祖師たちはその「多様化し細分化した末端の一行 (one of them) を「専修」として選択したのではなく、逆に「多様化し細分化した仏教のすべてを一つに集約した行 (all in one) として確立したのである。<sup>153</sup>

このように、平岡の論考によれば、従来排他する性質が強調されていた専修の概念は、行としては他の選択を排除しながらも、同時にその一行に他のすべてを収斂されるという言わば包括主義的な視点から解釈することが可能である。なかでも、法然の念仏思想については、念仏のもつアイデンティティを大きく転換させたことにより、他の一切を包括することを可能にしたとされている。

法然が出現するまで、念仏は数あるうちの一つの行 (one of them) であり、しかも劣行、あるいは初心者向けの行にすぎなかった。しかし、法然は念仏を本願念仏から選択本願念仏に変更し、さらに「阿彌陀仏のみならず、ブツダや諸仏、すなわち一切の仏も選択されたのだ」という八種選択の物語を創造することで念仏のアイデンティティを変え、事実行、唯一の往生行 (the only one)、あるいは全仏教を統合する行 (all in one) に仕立て上げた。<sup>154</sup>

## 第二項 竹村牧男の〈統合〉論

鎌倉仏教を「統合」という視点から捉え直す動向は他にも見ることができ。例えば、竹村牧男は日本人の国民性という視点から次のように鎌倉仏教を位置付けている。

日本仏教の思想は、インド以来の仏教の展開の頂点にあるのですから、極めて高度なものとなっていることは当然のことです。実際、これまで見てきたように、実に深い思想的営為が積み重なってきているわけです。また、日本仏教は大まかに言って、行の簡易化、信の重視に向かっているところを見ることができると思います。念仏すれば救われるとか、唱題すれば救われるとか説くところに、その点が現れているでしょうし。(中略)それは、やはり仏教思想の歴史的展開の必然性によるものという側面もあるでしょうし、一方、すべてを簡易化・省略化していかうとしたり、あるいは時空を一瞬・一事のうえに把握することを得意としたりする国民性などによるものであるでしょう。<sup>51)</sup>

このように、竹村は鎌倉仏教が勃興した背景に、日本人の「簡易化、省略化」する文化的要素の存在があることを指摘している。ただ、その「簡易化、省略化」された「行」により生まれた宗派性は、排他的ではなく、他と共存することを目指す融和的な性格であるとも言及している。

救いの簡便化は修行の方法論に関することですが、日本仏教の宗派はその方法論をめぐって分かれ

ていると言えます。特に末法思想の影響を多分に受けて成立した鎌倉新仏教は、人間の一律の凡愚性を見つめて理論を組み立てていくことが多く、そこに念仏なり唱題なり、この道でしか救われなという尖鋭化した主張が伴われることがしばしばとなったわけです。韓国などの仏教は総合的であり、細かく宗派に分かれて互いに自宗の正当性を主張し合っているのは、日本独特と言ってよいでしょう。日本仏教はそのように宗派性に富んでいて、おのおの自らの真理性・正当性を主張していますが、しかし必ずしも互いに排他的ではありません。それは、仏教という宗教の性格も大いに関わりと同時に、むしろ日本人の国民性によるものではないかと私は思います。

### 第三項 末木文美士の〈統合〉論

本節の冒頭で触れたように、鎌倉仏教の祖師が排他的とされた背景のひとつに、鎌倉新仏教史観がある。その上で、末木は当該史観を「きわめて偏執的な二項対立主義」とした上で、法然の念仏観について、統合の要素が存在することを指摘している。

法然は選択主義を唱え、他宗を否定して、一向専修の念仏を主張したとされている。確かにその通りで、主著の『選択本願念仏集』は、一種の教判論と考えられ、弥陀による称名念仏の選択を中心において、それによって仏教全体を再編し、諸宗諸行を否定するという構造を持っている。それだ

を見ると、「きわめて偏執的な二項対立主義」のように見られるが、必ずしもそのように断定できない。法然においても単純な選択ではなく、統合への志向が強く見られる。

さらに末木は、法然における統合性について、念仏以外の他の行が否定されると同時に、その一切の得が念仏に包括されるという重層的な見方が存在しているという論を展開している。この視点は、既に見た平岡の視点と近似しており、専修には「排他」と「統合（包括）」の両面の性質があることが指摘できる。では、その末木の論を詳しく見ていこう。

第一に、『選択集』の体系自体において、諸行は単純に否定され、切り捨てられるわけではない。『選択集』第三章によれば、念仏は弥陀の所有するすべての徳を含んでいるのであり、そこにすべての真理が含まれるが故に、他の行は不要となるというのである。その点で、弥陀の名号は内容豊かな統合的なものになっている。『選択集』の全体は、それを弥陀のみならず、釈迦も諸仏もみな称賛することで、名号の絶対性が確立するという構造になっている。即ち、弥陀の選択を釈迦・諸仏が承認し、宣揚するという形で、阿弥陀仏を頂点とする諸仏の統合的な体系が形成されることになる。さらに、諸行について考えてみると、『選択集』第四章では、諸行は『無量寿経』の三輩段に収められることで、その体系の中に含みこまれ、その上で否定されるという重層的な構造になっている。それ故、諸行が始めから考慮外に置かれるわけではなく、その体系の中に統合されているのである。（中略）第二に、

『選択集』は確かに「浄土宗」の立宗を意図しており、そこでは明白に諸行否定を立てる。しかし、浄土宗を諸宗と並ぶ一宗として立てるということは、諸宗との併存を前提としているのであり、直ちに諸宗を否定することにならない。「宗」はいわば大学の学部、あるいは学科のようなものであり、並行はもちろん、兼学兼修も可能である。同じ頃栄西は『興禅護国論』によって「禅宗」を立宗したが、そのことは密教などの併宗を否定することではなかった。法然の場合も同じであり、浄土宗の立宗は、天台律の後継者であることを妨げることはない。法然は「内専修、外天台」などと言われ、その専修念仏の主張と天台僧としての活動が矛盾しているかのように言われるが、決して両者は矛盾するものではない。全体としての諸宗の枠の中に、従来の八宗に加えて、「浄土宗」を入れようというのであり、その意味での仏法の全体性、総合性は維持される。

## 第二節 選択と統合の具体的事例

鎌倉仏教の祖師たちが「選択」や「専修」という視点から排他的と見なされ、その思想背景には鎌倉新仏教中心論が存在することは既に前項で述べた通りである。その上で、近年見られる統合という新しい視点から鎌倉仏教を見直す動向を平岡、牧村、末木の論考を通して考えてきた。本節では、それらの研究動向を踏まえ、過去に統合という視点から親鸞思想を研究した論考はなかったのかという問題意識のもと、本節では井上見淳、信楽峻麿、末木文美士の論考を確認したい。尚、普賢大円と稲葉秀賢らに

よる、「化巻」全体を還相回向の表現であるとする説、還相回向表現説は、統合という視点から親鸞思想を考察した代表例であるが、すでに前章で詳しく扱っているため、ここでは省略したい。

### 第一項 井上見淳の統合論

井上見淳は、親鸞によって排他されたとされる神祇の存在について、阿弥陀仏のもとに再構築して体系化されたとし、次のように述べている。

親鸞は当時さまざまな問題を抱えていたが、その一つは神祇不拝とあげつらわれ受けていた弾圧である。勿論門弟内にも「造悪無礙」に代表されるような過激な者がいたことも事実であるが、またそうした状況下において、選択本願念仏の立場からの護教論の確立はどうしてもクリアしておかねばならない課題であったと言えよう。そこで親鸞が取った手法は、決して一切の神々の存在自体を否定するものでも、勸善懲悪という意味では仏教を翼賛するから一定の評価を与えるといったやり方でもない。親鸞は、逆に神々などのそういった超自然的存在は、帰依の対象から外したが、その存在性は阿弥陀仏のもとに、再構築して体系化し、阿弥陀仏中心の仏教観（世界観）を確立させたといつてよいだろう。<sup>156</sup>



さらに井上は、親鸞が略記した『須弥四域経』断片において、日月を日天子・月天子とした上で、『唯信鈔文意』ではそれらを阿弥陀仏の応化としている点を取り上げ、従来「化巻」(末)を「外教釈」と呼び、偽について述べた箇所と扱ってきた単純な見方に反省を加えている<sup>150</sup>。このように、井上は親鸞によつて一度排他された偽の存在に積極的存在意義を新たに見出した点を指摘しているが、これは阿弥陀仏を中心とする仏教的意義づけを与える作業でもあり、統合の一事例ともいえるだろう。

## 第二項 信楽峻磨の統合論

信楽峻磨は、親鸞浄土教における信心の内実を「仏法の道理、智慧に厳しく照射されつつ、自己自身の存在の縁起性、その無常性、無我性について深く教えられ、それにかかわる自己の執着性、虚妄性を凝視し、それにめざめてゆくこと」<sup>151</sup>とした上で、「その信心の内実において、その信心の必然として、自己存在を徹底して相対化しつつ、自己に対する他者存在を全面的に肯定し、それを尊重する世界が展けてくる<sup>152</sup>」としている。その具体例として、親鸞の神祇観について、「自己の選択した究極的な真理に対等する真理として、ただちに承認したということではなく、その神祇を信奉する人々の存在を肯定し、尊重するということにおいて、間接的に日本神道の存在を是認したというわけである」<sup>153</sup>としている。すなわち、信楽によれば、自己の宗教的真理を保持しながらも、自己と異なる他者や、相反する真理の主張に対しても、その一切を因縁生起した縁起的存在として肯定的に捉えることが出来るとしてい

る。

この縁起について信楽は、「この世界のいつさいの現象、存在はすべてが本来において無常にして無我なるものであり、それは有にして無、無にして有なる、仮としての存在にほかならないということが知られてくる<sup>131</sup>」と述べているが、これは言葉を換えれば、宗教が複数存在する現実を、現象面においては大いに相違するものの、その存在を存在たらしめている根源は、すべて同一なる世界へと統合されていくことが出来るという見方であるともいえるだろう。この信楽が言及する根源的存在は、人間の認識を超越した存在であり、一見するとジョン・ヒック (John Hick) の提唱する宗教多元主義における〈本性的實在<sup>132</sup>〉と同一のものと考えられるが、信楽はあくまでも仏教における諸行無常や無自性空といった自身の宗教的価値観 (仏教あるいは浄土真宗) の範疇における理解であり、ヒックにおける〈本性的實在<sup>133</sup>〉とは明確に峻別すべきと考えられる。

### 第三項 末木文美士の統合論

末木は前述の通り、鎌倉仏教を統合という視点から捉え直し、「いわゆる新仏教の祖師たちにあっても、一方的な選択と他なるものの否定的な切り捨てではなく、他なるものを配慮しながら、それを自らの体系の中に含みこみ、統合していくことを目指していたことが知られるであろう<sup>134</sup>」<sup>135</sup>としている。また親鸞においては、『観無量寿経』の悲劇がすべて還相回向の菩薩によってなされたことや、聖徳太子や

法然が聖者の権化とされたことなどを取り上げている。

ここでは（『浄土和讃』括弧内筆者）、『法華経』の久遠実成の釈迦仏を転用して、阿弥陀仏こそが本仏であり、釈迦牟尼仏はその応現であるとして、阿弥陀仏を、一切仏を統合する最高仏と位置付ける。そこから、仏の教えを広める教化的な活動は、すべて阿弥陀仏などの応現と見なされる。（中略）これら（『浄土和讃』括弧内筆者）によれば、浄土教が説かれる機縁となった阿闍世・韋提希らの話は、すべて仏が方便して仕組んだ一場の劇であり、阿闍世や提婆達多の悪人たちもまた、じつは聖者の化現だということになる。このことは、『教行信証』の序などにも見られるが、本地垂迹にきわめて近い発想である。（中略）こうした立場から、聖徳太子はもちろん、浄土教の高僧たちは皆、聖者の化現都見られることになる。とりわけ師の法然（源空）への尊崇は厚かった。法然が勢至菩薩の化身であるということは、親鸞だけでなく、ある程度法然門下で共有されていたが、親鸞はそれをさらに極端まで進める。（中略）これら（『浄土和讃』括弧内筆者）によれば、法然は勢至菩薩だけでなく、阿弥陀でもあり、またかつて道綽も善導とも化現したというのであって、彼ら祖師たちはすべて一つに統合される。164

その上で末木は、先に見た井上の阿弥陀仏中心の仏教観と近似している「阿弥陀仏中を頂点とする壮大なパンテオン」を形成しているとしている。

これらの和讃（『浄土和讃』括弧内筆者）を見れば、親鸞が決して神祇信仰を否定しているのではないことが分かる。親鸞もまた、「顕」なる世界の裏に「冥」なる神々の世界を見ていた中世人であり、その「冥」なる世界は阿弥陀仏を頂点とする壮大なパンテオンを形成しているのである。かつて親鸞は神祇信仰を否定し、神祇不拝を主張したかのような言説が流布したことがあるが、それはおかしなことである。阿弥陀仏だけ崇拜して他はすべて否定するというのであれば、親鸞の太子崇拜や法然崇拜もおかしいことになる。<sup>165</sup>

### 第三節 統合の課題と可能性

最後に本章では、親鸞が言及していない一神教をはじめとする現代の他宗教を〈統合〉する課題と可能性について検討していく。その前提として、現代における他宗教を〈統合〉していく可能性を消極的統合論と積極的統合論の二つの枠組みに分類し、各々の代表として松尾宣昭とポール・F・ニッターの論考を確認し、それらの課題を考察していく。その上で、浄土真宗独自の新たな包括主義を「親鸞一人がためなりけり」という個の救済という立場から提示していきたい。

#### 第一項 松尾宣昭の消極的統合論

まず、消極的統合論の代表者として松尾宣昭が挙げられるが、彼は従来の他宗教理解における類型論を積極的態度和した上で、消極的態度も可能であるとし、以下のように述べている。

他宗教のことは自分には理解不可能なのだから、それには一切関知しないという消極的な在り方である。確かに消極的態度和を取ったからとて、他宗教に属する文章を読んで独善的心理状態になることもあるではあろう。(中略) 或る宗教を文化現象としてではなくまさに宗教として理解するとは、その宗教を実際に生き抜いてみる以外にはない<sup>10)</sup>。

このような松尾の考えを援用した場合、例えば、他宗教を「一切関知しない」とまでは言わずとも、その存在を縁起的存在と認識しながら、同時に教説の内実は「わからない」という消極的態度和をとることは十分可能であると考えられる。

## 第二項 ポール・F・ニッターの積極的統合論

積極的統合論の代表者としては、近年新たな宗教多元主義を提唱しているポール・ニッター

(Paul・F・Knitter) が挙げられる。彼は、人間における宗教的アイデンティティは単一ではなく複合

的であることを仏教における〈無我〉の思想を手掛かりに指摘している。すなわち、自身における核となる宗教〈コア・レリジヤス・アイデンティティ-core-religious-identity〉を抱きながらも、同時に他宗教の存在を排他せず、関係を維持・構築することが出来るとする。

その上でニッターは、〈ダブル・ビロンギング-double-belonging〉や〈レリジヤス・ハイブリッド-religious-hybrids〉であることが可能であると<sup>167)</sup>。このニッターの考えは、従来の浄土真宗において〈従仮入真〉した後は他宗教(外教)の存在をすべて〈暫用還廢〉するとされた見方とは異なり、〈従仮入真〉した後も自己と他宗教(外教)との間に積極的關係を維持・構築できることを示唆していると言える。このニッターによる新たな挑戦は、〈統合〉の新たな形態であるとも言え、今後の他宗教観を考察する上での参考となる。

### 第三項 新たな包括主義の提示「親鸞一人がためなり」の立場から

一方で、他宗教(外教)の教説を積極的に〈統合〉することは果たして可能であるのだろうか。例えば、従来と同じく、〈権用〉と捉える場合で考えられるが、還相回向表現説を提唱している普賢も外教の存在意義を還相回向の具体的表現としながらも、その教説が権用となり得るのは内外における「正なるもの」に限定されるため、既に見た四句分別における「外にして外」なる他宗教の教説を全面的に方便と捉えることは極めて困難と考えられる。よって、他宗教(外教)の教説を積極的に〈統合〉すること

は困難であり、〈簡非〉という見方が依然として他宗教の教説に対する基本的見方として有効であると考えられる。

この簡非という見方は、既に述べたラーナーの類型論における排他主義に該当すると思われるが、この排他主義は、自己の宗教、信条を絶対視し、他宗教に対する批判的眼差しが窺えるため、従来宗教多元主義者から批判されてきた経緯がある。しかし、自身の宗教を信仰（あるいは目覚め）することは、その教義と矛盾する他の教説を受け入れる可能性を否定せざる得ないことを意味する<sup>100</sup>。また、排他主義はあくまでも自身の枠内における他宗教の可能性を否定したまでであり、すぐさま他宗教に対する優越性を主張することには直結しないと考えられ、排他主義の有効性は依然としてある。

以上の点を踏まえると、親鸞が言及していない他宗教の教説を普遍的に〈統合〉することは不可能である一方、個々人の主観的立場から、その存在を縁起的、あるいは還相の菩薩による教説などと包括的に捉えなおすことは可能であるといえる。その上で、教説の内容に関していえば、あくまでも自己においては理解できない、あるいは取り入れることができないといった従来の〈簡非〉といった排他主義的姿勢が取り得ると思われる。

このように、普遍的な立場とは異なり、個という限定的な立場から〈他者〉の存在を統合し、理解する試みについて、石田慶和は『勸経』の韋提希たちのストーリーに即して次のように言及している。<sup>101</sup>

親鸞がこのように、韋提希たちを「権化の仁」と仰ぐ気持ちは、そのまま『歎異抄』の「弥陀の五

劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」（中略）という気持ちと一つであり、それは「多生にも値ひがた」い本願に遇い、「億劫にも獲がた」い真実の浄信を獲た喜びにながっていることは、言うまでもないであろう。（中略）親鸞が「権化」という場合、そこには「親鸞一人」といわれる徹底した個の立場というものがある。その個の立場から、特殊者が普遍者の自己限定として見いだされるのである。そこでは、個が直ちに特殊ではないし、また特殊が直ちに普遍に転ずるのでもない。特殊はあくまで個に対する特殊としてあるとともに、また普遍の特殊的限定としてある。親鸞においてはこのような意味で、韋提希が、普遍的な如来の救済のはたらきである本願力の具体的な実現たる「権化」として、個としての自己に受け取られているのである。

この石田の論を援用すれば、他宗教の教説は理解できなくとも、その教説や信仰者（他宗教の信者）の存在を自己に対する「特殊」として、さらには還相の菩薩や縁起的存在として解釈する可能性があると考えられる。このような、あらゆる宗教的存在のすべてを「個に対する普遍の特殊」とする見方は親鸞における救済観の特徴とも言えるが、その点について岡崎秀麿は次の通り述べている。

親鸞は阿弥陀仏の願いが唯一自分に向けられたものであるという。この一対一の関係において親鸞自身の救済は成立する。親鸞における救済は、徹底的な利他行のはたらきが他の誰でもない「この私」に向けられ、そのはたらきによって「この私」こそが煩惱具足の凡夫であると自覚させるこ



と、「自力」を否定することに即して成立する。170

その上で、「親鸞一個人における救いの成立において、現実的な「他者」がいかに関わるのか」といった問題に関して、親鸞が法然や自分の妻といった現実世界における「他者」を菩薩と捉えたことを取り上げている。すなわち、「他者」を菩薩（或いは還相の菩薩）と仰ぐ姿勢は、經典の登場人物に限定されず、むしろ現実世界における「他者」も含まれ、それらを阿弥陀仏の救済活動の一環と見る視座が存在するという考えである。この論を援用すれば、自己と異なる「他者」の存在は、阿弥陀仏と自己（私、一人）との一対一の関係に包括され、その特殊的関係性において菩薩（あるいは、還相の菩薩）と視ることが可能であり、そこには浄土真宗か否か、あるいは仏教か否かといった宗派や宗教の壁は薄れ、むしろ私と阿弥陀仏の枠内に統合された有機的なつながりとしての新たな位置づけが生まれてくる。

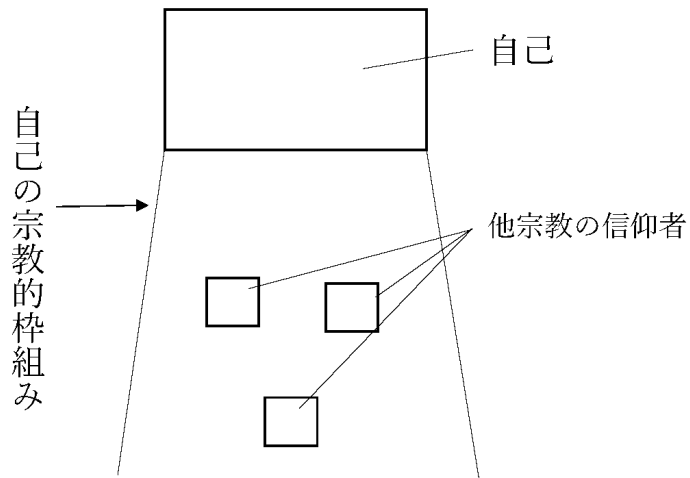
以上のように、他宗教（外教）の教説は排他的に理解しながらも、その存在を〈統合〉する見方は、ラーナーの包括主義に近似しているが、彼の包括主義は、図一のように自身の宗教を絶対視した上で、他宗教の信仰者を未だキリスト教に出会ってないが、いずれはキリスト教によって救われていくという、いわば自身の信仰している宗教や真理体系を山の頂上に位置づけ、他宗教の信仰者を山の中腹あるいはその下に位置づける視点において、〈上から目線〉とされてきた。なぜなら、小原が指摘しているとおり、ラーナーの包括主義では「上下関係へと置き換えられ」た状態であり、「下部には基本的・一般的なものが位置し、それを統括、支配する形で上部には高次・特殊な存在としてのキリスト教が位置す

る」からである。

しかし、以上見てきた〈統合〉は、図二のように、あくまでも他宗教の信仰者を縁起的存在とし、同じ地平かそれ以上のレベルに位置づけている。さらに、あらゆる他宗教の存在は自己を真実へと導く存在であったとする立場からするならば、帰依の対象から外す一方、阿弥陀仏と私という宗教的枠内においては、畏敬の念を抱く対象であり、ラーナーの包括主義が課題とされた点は克服できると考えられる。またそこに、浄土真宗独自の新たな包括主義を構築できる可能性があると考えられる。

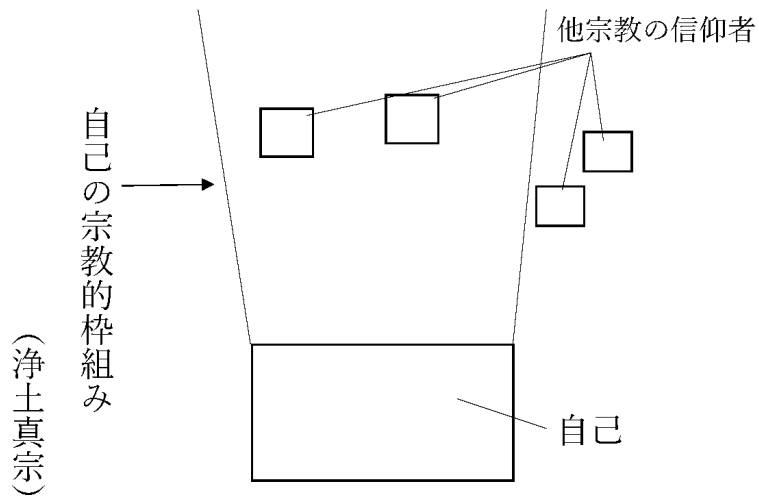
第五章 「化身土文類」の現代的解釈

小結



(図一)

〈カール・ラーナーの包摂主義〉



(図二)

〈本論の包摂主義〉

(浄土真宗)

以上、「化巻」を現代的にどう解釈することが出来るのか、という問題を「統合」という新たな包括主義的視点から捉え直すことによる課題と可能性を確認してきた。その上で、「選択」と「統合」という相反する見方が同時的に存在する親鸞の他教観を踏まえれば、「化巻」の現代的解釈も同様に、他宗教を自己に於いては排他しながらも、尚もその存在を包括するという見方に立つことにより、排他主義と包括主義の両側面から他宗教を現代的に捉え直すことの余地が存在することを指摘した。

註

<sup>150</sup> 宮本久義、堀内俊郎編『宗教の壁を乗り越える・多文化共生社会への思想的基盤』（ノンブル社、二〇一六年）二二八頁参照。

<sup>151</sup> 佐藤弘夫『鎌倉仏教』（ちくま学芸文庫、二〇一四年）一二九・一三〇頁参照

<sup>152</sup> 平岡聡『鎌倉仏教』（角川選書、二〇二二年）四十八頁参照

<sup>153</sup> 平岡聡『鎌倉仏教』（角川選書、二〇二二年）四十七頁・四十八頁参照

<sup>154</sup> 平岡聡『鎌倉仏教』（角川選書、二〇二二年）一五五頁参照

<sup>155</sup> 竹村牧男『日本仏教 思想のあゆみ』（浄土宗出版、二〇一九年）三五三頁参照

<sup>156</sup> 井上見淳「親鸞における偽の位置づけに関する一試論：真仮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）二三三頁参照

<sup>157</sup> 井上見淳「宗祖真蹟断簡「須弥四域経文」について」（『宗学院論集』第八〇号、二〇〇八年）八五頁参照。

<sup>158</sup> 武田龍精編『比較を超えて…宗教多元主義と宗教的真理、阿弥陀仏とキリスト、浄土と神の国』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九七）四八頁参照。

<sup>159</sup> 武田龍精編『比較を超えて…宗教多元主義と宗教的真理、阿弥陀仏とキリスト、浄土と神の国』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九七）四九頁参照。

<sup>160</sup> 武田龍精編『比較を超えて…宗教多元主義と宗教的真理、阿弥陀仏とキリスト、浄土と神の国』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九七）一七参照。

<sup>161</sup> 武田龍精編『比較を超えて…宗教多元主義と宗教的真理、阿弥陀仏とキリスト、浄土と神の国』（龍谷大学仏教文化研究所、一九九七）四七頁参照。

<sup>162</sup> ヒックによれば、実在には経験的実在 (the Real as humanly experienced) と本性的実在 (the Real in itself) の二つの側面があるとされる。経験的実在とは、個々の文化的背景に基づきながら表象された実在であり、一神教におけるヤハウエをはじめ、シヴァ、ブラフマン、ダルマなどがある一方、本性的実在とは経験不可能な実在そのものを示す。尚、この二つは、別々の事柄ではなく、本性的実在を人間が認識したものが経験的実在になるとし、あくまで実在を二つの側面に分類したものである（岸根敏幸『宗教多元主義とは何か』（晃洋書房、二〇〇一年）九六頁・九九頁）

<sup>163</sup> 宮本久義、堀内俊郎編『宗教の壁を乗り越える多文化共生社会への思想的基盤』（ノンブル社、二〇

一六年)二三〇頁・二三二頁参照。

<sup>154</sup> 宮本久義、堀内俊郎編『宗教の壁を乗り越える・多文化共生社会への思想的基盤』(ノンブル社、二〇一六年)二三二頁・二三三頁参照。

<sup>155</sup> 宮本久義、堀内俊郎編『宗教の壁を乗り越える・多文化共生社会への思想的基盤』(ノンブル社、二〇一六年)二三四頁・二三五頁参照。

<sup>156</sup> 松尾宣昭「ヒックの「宗教多元主義」について」(『竜谷哲学論集』第一一号、一九九七年)四六頁参照。

<sup>157</sup> ヒッターは「Our religious self, like our cultural or social self, is at its core and in its conduct a *hybrid*. That means that our religious identity is not purebred, it's hybrid. It's not singular, it's plural. It takes shape through an ongoing process of standing in one place and stepping into other places, of forming a sense of self and then expanding or correcting that sense as we meet other selves. There is no such thing as a neatly defined, once permanent self. We're constantly changing and we're changing through the hybridizing process of interacting with others who often are very different from us.(中略)But being religious hybrids doesn't mean that we don't have an identity. It doesn't exclude that some relationships that form our identity have a primacy or greater influence on us over others」(Paul F. Knitter 『Without Buddha I could not be a Christian』(One World Academic' 1100頁)二二四頁・二二五頁)自身を〈Buddhist-Christian〉あるいは〈Christian-Buddhist〉

ている

<sup>168</sup> 例えばプランティンガ (Alvin Plantinga) は、「ある主張を提示することは、実は同時に、それに反する主張を排除する要素を含まざるを得ないのである」(岸根敏幸『宗教多元主義とは何か』(晃洋書房、二〇〇一年) 二三頁) とするようになり、自身が信仰する真理体系の主張には、排他主義的要素が含まれる。しかし、トレルチ (Ernst Troeltsch) のように、自身の信仰している宗教的真理が、客観的には絶対ではないが、個人の確信、あるいは信仰という面においては絶対であると考えるもあり、自身の信仰する宗教の真理体系の主張が直ぐに他の宗教的真理の拒絶を意味するわけではない。

<sup>169</sup> 石田慶和『教行信証の思想』(法蔵館、二〇〇五年) 六十八頁・六十九頁参照。

<sup>170</sup> 中村博武、古壮匡義、本多真、岡崎秀磨『宗教を開く・宗教多元主義を超えて』(聖公会出版、二〇一五年) 一三六頁参照。





# 結論

## 第一節 各章の要旨

本論は、親鸞が生きた鎌倉時代とは宗教的、文化的に大きく異なる環境におかれていた現代社会において、キリスト教に代表される他宗教をどのように視ることが出来るのか、という浄土真宗独自の他宗教理解のモデルを提示し、総じて親鸞思想と宗教多元主義における新たな可能性を提示することにその目的がある。また武田龍精の「化巻」を現代的に「リヴァイズ」すべきであるという問題提起に対する一つの見解という性質も併せ持っている。

これらの目的に対し本論では、①他宗教理解における類型論、②親鸞における聖道門観、③親鸞における經典観、④「化巻」に対する見方の歴史的変遷、⑤「化巻」の現代的解釈といった五つの論点から各諸問題を論じてきた。改めて各章の要旨をまとめると以下の通りとなる。

第一章では、他宗教理解の類型論を再検討してきた。第一節では、アラン・レイス (Alan Race) ヲポール・ニッター (Paul F. Knitter) の類型論における各定義を概観した。その上で、第二節から第四節では排他主義、包括主義、多元主義の各類型をキリスト教と仏教双方の側からその具体例を確認し、類型論における課題を論じてきた。その上で、従来三者択一、あるいは四者択一を迫る風潮があり、かつ宗教多元主義の研究者からは排他主義、包括主義を時代遅れとする見方 (優越的置換主義) が存在したが、信仰や目覚めといった宗教体験には排他的要素が必然的に含まれ、同時に他の宗教的存在を自身の宗教的理解に即して包括的に捉える可能性が存在し、あるいは、自身の宗教的理解の範疇を逸脱した

「他者」に対しては不可知とするなど、枠組みを設定する場所によって他宗教理解の姿勢も柔軟に変更することができ、他宗教に対するモデルとして重層的姿勢をとることができることを確認した。

その上で、従来宗教多元主義の立場から批判されてきた排他主義や包括主義の再評価の流れを中心に確認してきた。特に、ラーナーの包括主義が批判されてきた「上から目線」という問題点は、キリスト教以外の信者の救済を独断的に論じたラーナーの包括主義に特有の問題であり、仏教における包括主義の事例を確認することにより、包括主義の内容にもかなりの幅が存在し、現代においても依然として有効であることを確認した。

第二章では、親鸞における他教観を考察する一部として、親鸞の聖道門を検討してきた。特に還相の菩薩との関係に着目することにより、仏果向下的視点から捉え直す試みをおこなった。

第一節では、議論の前提として親鸞の方便観を教法（特に権仮方便）としての方便、権化の仁による經典のストーリー全体としての方便、方便の機（人間）の三つの項目から検討をおこなった。

第二節では、親鸞の教判論を聖浄二門判、二双四重判、真仮偽判という三つの分類から検討を行った。そこから、教判の大半は道綽の『安樂集』や法然の『選択集』からの援用である一方、「化巻」観経隠蹟で示される二双四重判では、聖道門を「利他教化地」と示しており、ここに親鸞以前の祖師には見られない親鸞独自の聖道門観があることを指摘した。

尚、第三節で論じたとおり、この「利他教化地」の語の解釈は先哲において長らく議論の的となってきた。すなわち、還相の菩薩の内実を①經典に登場する聖道門を実践する行者とする説、②聖道門の教

法を還相の菩薩が説いたとする説、③八相化儀の菩薩であるとする説、に分類できるが、本論では②の還相の菩薩が聖道門の教法を説いたとする可能性が高いことを指摘した。その上で、仏果向上的視点から廃捨すべきことに力点を置かれていた祖師の流れを、親鸞が仏果向下的視点から捉え直したことが理解できることにも触れた。

続く第三章では、前章で扱ったように仏以外の菩薩などが教法を説くという事象に研究の焦点を当て、親鸞の經典觀を經典を説く説人という視点から考察を進めた。

第一節では、經典の説人を五種に分類する「五説」が『大智度論』にはじまり、その後道綽、善導、明恵らによって引用された系譜を確認した。

第二節では、親鸞が「五説」をどのように受容したのかを検討した。その結果、親鸞は『浄土三部經』を阿弥陀仏の応化身としての釈尊が自ら説いた自説である一方、それ以外の「聖弟子説」「天仙説」「鬼神説」「変化説」は他説であり、末法の時代においては仏の自説のみに依るべきとしたことを確認した。

その上で、仏説以外の「他説」の存在意義については第三節で詳述した。すなはち、儒教や道教、あるいは占星術といった外教の存在を一度否定した上で、再度仏教の意味づけを付ける仏教的枠組みで他教を解釈し直す試みがされた可能性を指摘した。そこから、従来の親鸞における外教觀は単に仏教以外の教えであるから邪偽であるといった短絡的解釈が多々されてきたが、むしろ外教にも仏教的存在意義やルーツを見出し、その存在意義は肯定しながらも、末法の時代においては不相応であるといった否定

と肯定を二重に持ち合わせた構造理解であるといえる。

これら第二章と第三章を通して還相の菩薩と他教との関係を考察することにより、従来の研究では排他的とされてきた親鸞の他教観がむしろ包括的に再検討できるのではないか、といった論考を提示した。

次に、第四章では『教行信証』とりわけ、「化巻」に対する見方の歴史的変遷を確認した。

第一節では、往相と還相による区分を扱い、『相伝叢書』を起点としながら主に大谷派を中心に継承され、近年においても普賢大円や稲葉秀賢らによって再評価されていた流れを確認した。

続く第二節では、簡非と権用についてとりあげた。特に、簡非の視点は、江戸期の講録などにも確認できる一方、権用の概念は近代に入ってからであることが確認できた。その上で、「化巻」のどの範囲までを方便と捉え権用とするかといった問題や、暫用還廢という概念を取り入れたことにより、衆生の側で語られるべき簡非と仏の側で語られるべき権用が混同された可能性があることを指摘した。

第三節では、武田龍精が「化巻」を「リヴァイズ」すべきと問題提起する背景にある真偽判を検討した。既に第二章で扱った内容であるが、ここでは親鸞における偽の概念が単に仏教か否かといった価値基準ではなく、むしろ仏教における外道的体質を問題視していると指摘した。

最後に第五章では、「化巻」を現代的に再解釈する試みとして、統合という包括主義的視点から捉え直す試みをおこなった。

第一節では、近年鎌倉仏教史観が問い直されるとともに、その特徴とされてきた選択という思想が排

他格的であるとされてきたことを疑問視し、選択と同時に他の宗教的存在を統合する思潮があったことを末木文美士や平岡聡、竹村牧男らの論考を通して確認した。

さらに第二節では、親鸞における統合の具体例が還相回向表現説のほかにも井上見淳、末木文美士、信楽峻磨らの論考に見ることができるところを確認した。

それらを踏まえた上で、第三節では現代において親鸞が言及していない他宗教の宗教的存在や信対者に対する解釈を統合という包括的視点から捉えることの課題と可能性を探求した。その結果、他宗教の存在や信対者を論じる起点は、私という個の立場であるべきであり、それは親鸞においては「一人」という視点であったとされる。この個との関係性に即して他宗教などの存在は位置付けられるべきであり、場合によっては他宗教であったとしても還相の菩薩や権仮の仁、あるいは縁起的存在として視ることができるところを指摘した。

## 第二節 新たな包括主義モデルの提示

本論の目的は、浄土真宗という「内」から他宗教という「外」を論じることであるが、総じていえば、その存在意義は自身の宗教（浄土真宗）という枠組み（「内」）という限界性を意識しながらも、「外」の存在を浄土真宗独自の他宗教理解のモデルを提示することにある。その上で、本論では、アラ・レイスにおける包括主義を基本的姿勢として保持したいと考える。それは、排他主義的性質が内包

されながらも、自己とことなる宗教体系に属する存在を自身の宗教的枠組みで認識する営みである。

この包括主義はラーナーに代表され、従来多元主義者から批判的となってきたが、その批判の骨子は、他者の救済の可否を論じた点にある。言葉を換えれば、自己の実存的立脚点を無視した姿勢であり、その姿勢はヒックにおける宗教多元主義においても脱却できていないことが問題であった。

他方、親鸞思想においては、自己と異なる「他者」の存在は、阿弥陀仏と自己（私、一人）との一対一の関係に包括され、それは自己の実存的立場に徹底的に立脚した立場であることが本論の研究から導けた。またそのような立場は、他者理解の限界性を意識しながらも、他者を自己の宗教的枠組みで認識する実存的立場であり、ラーナーの課題を克服する可能性を有しているといえる。なぜなら、ラーナーの包括主義は、すでに述べた通り、自身とその宗教的真理体系を山の頂上に位置づけ、他宗教の信仰者をその山の中腹あるいはさらにその下に位置づける視点において、〈上から目線〉とされてきたからである。

しかし、本論で提示する新たな包括主義は、むしろ逆三角形の構造であり、その最下部に個（「一人」）が存在している。そして、当該の逆三角形の枠内には個の個別具体的関係によって構成づけられる内容となる。この枠組みは、仏教か否かといった価値基準ではなく、たとえ他宗教であっても取り込むことが可能であり、ここでは宗教の壁は薄れ、多文化共生や宗教多元時代に即した柔軟性を帯びたフレームワークであり、現代の浄土真宗独自のモデルを提示する可能性が存すると考えられる。

## 第三節 今後の課題と展望

最後に、今後の展望も兼ねて課題をいくつか指摘しておきたい。まず、宗教多元主義の議論に関していえば、八〇年代から九〇年代にかけて盛んに議論された後は、宗教的真理の探究といったテーマから、話題の関心は宗教間協力といった実践的、倫理的な面へとそのステージを変えつつある。すなわち、多文化共生社会における現実の具体的課題に直面している今日、宗教多元主義の議論を絵に描いた餅にするのではなく、これまでの議論の蓄積を現実社会へと応用する喫緊の課題が残されている。

また親鸞思想に関していえば、例えば、還相の菩薩が聖道門を説いたとする点と、釈尊が「二代教」を説いたという点はどのように矛盾を克服できるのか、といった問題や、説人差別については親鸞以前の諸師においてどのように受容されたのかといった教理史的研究が本論における今後の課題とされる。

最後に、「化巻」を現代的に統合という視点から再解釈する点については、ポール・ニッターの論を考察しきれなかった可能性は否めない。すなわち、一人の個人が複数の宗教的信仰を受容することが果たして可能なか否かという問題である。この点は、従仮入真した後の他宗教存在を単に「入らしめた」のみならず、現在の価値を積極的に認めることができ、新たな解釈の可能性が存すると思われる。

本論では、これらの課題点に関し、そのすべてを網羅することはできなかった。ただ、昭和から平成にかけて盛んに議論された宗教多元主義のテーマとそれをどのように受け入れるべきか、といった浄土真宗内部における問題について、それらの代表的研究者たるカール・ラーナーや武田龍精とは異なるモ



## 結論

デルを提示したことを指摘して、本論の締め括りとしたい。



# 参考文献

## 聖典及び辞書

- Dennis Hirota 他編 『The collected works of Shinran v.1』 本願寺出版、一九九七年
- Dennis Hirota 他編 『The collected works of Shinran v.2』 本願寺出版、一九九七年
- 『岩波 仏教辞書』 (第二版) 岩波書店、二〇〇二年
- 大貫隆、名取四郎、宮本久雄、百瀬文晃編 『岩波 キリスト教辞典』 岩波書店、二〇〇二年
- 真宗聖教全書編纂所編 『真宗聖教全書 一 三経七祖部』 大八木興文堂、一九九八年
- 真宗聖教全書編纂所編 『真宗聖教全書 二 宗祖部』 大八木興文堂、一九九八年
- 真宗聖教全書編纂所編 『真宗聖教全書 三 歴代部』 大八木興文堂、一九九八年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編 『浄土真宗辞典』 本願寺出版社、二〇一三年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編 『浄土真宗聖典全書 一』 本願寺出版、二〇一三年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編 『浄土真宗聖典全書 二』 本願寺出版、二〇一一年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編 『浄土真宗聖典全書 三』 本願寺出版、二〇一七年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編 『浄土真宗聖典全書 四』 本願寺出版、二〇一六年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編 『浄土真宗聖典全書 五』 本願寺出版、二〇一三年
- 浄土宗典刊行会 『浄土宗全書』 一九二八年・一九三六年

教学伝道センター編『浄土真宗聖典・註釈版 第二版』本願寺出版、二〇〇四年

真宗叢書編輯所編『真宗叢書』臨川書店、一九七五年

真宗典籍刊行会編『真宗大系』国書刊行会、一九七六年

大正新脩大藏經刊行会『大正新脩大藏經』（二五卷）大藏出版、一九八九年

妻木直良編『真宗全書』藏經書院、一九一三年・一九一六年

龍谷大学編『仏教大辞彙』富山房、一九八〇年

### 参考書籍

Alan Race 『Christians and religious pluralism : patterns in the Christian theology of religions』(SCM Press´ 一九八三年)

Owen C.Thomas 『Attitudes toward religions: some Christian interpretations』(SMC Press´ 一九六九年)

Hick, John 『A Christian Theology of Religion : The Rainbow of Faith』 Louisville: Westminster John Knox Press´ 一九九五年

『Problems of Religious Pluralism』 Macmillan´ 一九八五年

- Hick, John (間瀬啓允訳) 『宗教多元主義：宗教理解のパラダイム変換』増補新版 法蔵館、二〇〇八年  
二一六
- Hirota, Dennis 『Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism』. New York: State University of New York Press、二〇〇〇年
- Jon B. Cobb, Jr. 『Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism』  
Fortress Press、一九八二年
- Knitter, Paul F. 『Introducing Theologies of Religions』 Orbis Books、二〇〇二年  
『Without Buddha I Could not be a Christian』 Oneworld Academic、二〇一三年
- Race, Alan. 『Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions』 SCM Press Ltd.,、一九八三年
- Schmidt-Leukel, Perry. 『BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS』 EOS、二〇〇八年
- Thomas, Owen C. 『Attitudes toward Other Religions』 Harper&Row、二〇一六年
- 赤沼智善、山辺習学 『教行信証講義』法蔵館、一九九九年
- 石田慶和 『教行信証の思想』法蔵館、二〇〇五年
- 梅原真隆 『教行信証新釈』専長寺文書伝道部道、一九五五年
- 大江淳誠 『教行信証體系』永田文昌堂、一九五〇年
- 大原性実 『教行信証概説』平楽寺書店、一九五九年
- 小川一乗 『大乘仏教の根本思想』法蔵館、一九九七年

- 梯實圓 『教行信証の宗教構造…真宗教義学体系』法蔵館、二〇〇一年
- 『顕浄土方便化身土文類講讃』、永田文昌堂、二〇〇七年
- 『玄義分抄講述・幸西大徳の浄土教』、永田文昌堂、一九九四年
- 『浄土教学の諸問題』（上巻）永田文昌堂、一九九八年
- 『親鸞教学の特色と展開』法蔵館、一九九八年
- 『法然教学の研究』永田文昌堂、一九八六年
- 金子大栄 『教行信証 真化の巻』金子大栄師著作刊行會、一九三八年
- 鎌田茂雄、田中久夫 『日本思想大系』一五（鎌倉旧仏教）岩波書店、二〇一七年
- 桐溪順忍 『親鸞はなにを説いたか』（桐溪順忍集）『昭和仏教全集』教育新潮社、一九六四年
- 岸根敏幸 『宗教多元主義とは何か…宗教理解への探求』晃洋書房、二〇〇一年
- 佐々木教悟 『顕浄土方便化身土文類講讃』東本願寺出版部、一九八二年
- 佐藤弘夫 『鎌倉仏教』ちくま学芸文庫、二〇一四年
- 信楽峻磨 『教行証文類講義』（第八巻）法蔵館、二〇〇四年
- 浄土真宗本願寺派宗學院 『本典研鑽集記』（下巻）方丈堂出版、二〇一二年
- 相承学蘭編 『真宗相伝叢書』（第一巻）方丈堂出版、二〇〇九年
- 武田龍精 『親鸞思想と現代社会 比較を超えて…宗教多元主義と宗教的真理・阿弥陀仏とキリスト・浄土と神の国 宗教対話…浄土教とキリスト教シンポジウム・ワークショップ』龍谷大学仏教文化

研究所、一九九七年

竹村牧男『日本仏教 思想のあゆみ』浄土宗出版、二〇一九年

高木昭良『教行信証の意識と解説』永田文昌堂、一九七五年

高田信良『宗教の教学…親鸞のまねび』法蔵館、二〇〇四年

仲尾俊博『観経玄義分講讃』永田文昌堂、一九九三年

中村博武、古壮匡義、本多真、岡崎秀麿『宗教を開く・宗教多元主義を超えて』聖公会出版、二〇

一五年

林智康編『東アジア思想における死生観と超越』方丈堂出版、二〇一三年

林智康、井上善幸、北岑大至編『東アジア思想における死生観と超越』方丈堂出版、二〇一三年

平岡聡『鎌倉仏教』角川選書、二〇二一年

普賢大円『真宗概論』百華苑、一九五七年

藤場俊基『浄土教の信仰における問』（親鸞の教行信証を読み解く二、信巻）明石書店、一九九九年

『親鸞の教行信証を読み解く』I～V 明石書店、二〇一二年

『浄土教の信仰における問』（親鸞の教行信証を読み解く二、信巻）明石書店、一九九九年

星野元豊『講解 教行信証』（化身土の巻 総索引）法蔵館、一九九六年

望月良晃『大乘涅槃経の研究』春秋社、一九八八年

山本仏骨『道綽教学の研究』永田文昌堂、一九五九年



靈山勝海『末燈鈔講讚』永田文昌堂、二〇〇〇年

### 講録

義山『教行信証摘解』（『真宗叢書』第八卷）

義教『觀經玄義分講録』（『真宗全書』第一四卷）

僧叡『教行信證隨聞記』（『真宗全書』第二九卷）

玄智『顯淨土方便化身土文類光融録』（『真宗全書』第二五卷）

興隆『顯淨土眞實教行證文類微決』（『真宗全書』第二三卷）

僧鎔『本典一滯録』（『真宗叢書』第八卷）

柔遠『教行信証頂戴録』（『真宗叢書』第七卷）

智暹『教行信證文類樹心録』（『真宗全書』第三六卷）

深励『廣文類會讀記』（眞宗典籍刊行會、第七卷）

円月『本典仰信録』（『真宗叢書』第七卷）

芳英『教行信證集成記』（『真宗全書』第三三卷）

法海『本典指授鈔』（『真宗全書』第三五卷）

鳳嶺『教行信證報恩記』（『真宗全書』第二一卷）

善護 『顯淨土教行證文類敬信記』 (『真宗全書』第三二卷)

論文

Hirota, Dennis 「Hick's Religious Pluralism from the Perspective of Japanese Buddhist Traditions」 『西

日本宗教学雑誌』二五、二〇〇三年

浅井成海 「法然より親鸞における諸行廃捨の展開」 (『真宗学』第七五号・七六号、一九八七年)

青柳英司 「『教行信証』の構成について」 『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』(第一号) 二〇一八年

「権化の仁について」 『印度學佛教學研究』第七〇号二、二〇二二年

安藤文雄 「親鸞における『外教』の問題」 『日本仏教学会年報』六二、一九九六年

井上見淳 「親鸞における偽の位置づけに関する一試論…真仮偽判への疑問を通して」 『龍谷大学大学院

文学研究科紀要』二五、二〇〇三年

「『化身土文類』の一考察…偽の救済論理」 『印度學佛教學研究』五二、二〇〇三年

「真仮偽判再考」 『真宗学』一〇九、二〇〇四年

「宗祖真蹟断簡「須弥四域経文」について」 『宗学院論集』第八〇号、二〇〇八年

一楽真 「親鸞における時機の課題」 『親鸞教学』四八、一九八六年

- 「聞の成就としての仏説―親鸞の眼を通して―」『日本仏教学会年報』七六、二〇一〇年
- 井上善幸 「親鸞の証果論の解釈をめぐって」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』五〇、二〇一一年
- 「親鸞の〈聖道門〉理解について」『印度學佛教学研究』四七・二、一九九九年
- 稲葉秀賢 「還相廻向の表現」『大谷年報』十、一九五七年
- 大野択 「真仮偽判を問い直す必要性について」『眞宗研究…眞宗連合學會研究紀要』五七、二〇一三年
- 小原克博 「宗教多元主義モデルに対する批判的考察…「排他主義」と「包括主義」の再考」『基督教研究』六九、二〇〇七年
- 笠井正弘 「宗教多元主義の提起するもの―グローバル化の時代に向けて」『西日本宗教学雑誌』二五、二〇〇三年
- 神館広昭 「化卷末の研究」『印度學佛教学研究』四一・一、一九九二年
- 勸学寮編 『親鸞聖人の教え』本願寺出版、二〇一七年
- 岸根敏幸 「宗教多元主義が提起するもの―グローバル化の時代に向けて」『西日本宗教学雑誌』二五、二〇〇三年
- 佐々木亘 「宗教多元主義の射程と問題点」『西日本宗教学雑誌』二五、二〇〇三年
- 杉岡孝紀 「眞宗他者論(一)実践眞宗学の原理としての〈他者〉」『眞宗学』一二九、二〇一四年
- 杉田俊介 「宗教多元主義思想についての批判的考察…滝沢克己を中心に」『基督教研究』六九、二〇〇七年

- 高橋勝幸 「〈随想〉 21世紀は宗教間対話の時代・カール・ラーナーの神学から」 (『アジア・キリスト教・多元性』一八、二〇二〇年)
- 武田龍精 「親鸞浄土教再解釈の一視座… 宗教多元時代における浄土教の脱構築」 『宗教研究』八二、二〇〇八年
- 「講演 二〇一〇年度 真宗大谷派教学大会 親鸞聖人『真仮偽判』の現代的課題… 宗教多元主義に基づく対話論的真理観を視座として (親鸞と現代… 『教行信証』の課題) 『真宗教学研究』三二、二〇一一年
- 「宗教多元主義と真理問題(一)… 親鸞浄土教の課題」 『日本仏教学会年報』六二、一九九六年
- 「宗教多元主義と真理問題(二)… 親鸞浄土教の課題」 『眞宗學』九五、一九九七年
- 徳永道雄 「権仮方便・親鸞の釈尊観」 『日本仏教学会年報』五〇、一九八四年
- 内藤知康 「「方便化身土文類」の意義」 『眞宗学』第九一・九二号、一九九五年
- 中村聡 「宗教間対話と公共性」 『西日本宗教学雑誌』二五、二〇〇三年
- 西村慶哉 「二双四重判の定義について」 『印度學佛教學研究』第六三号・一、二〇一四年
- 貫名讓 「親鸞の念仏思想における「真実の機」と「方便の機」」 『印度學佛教學研究』第五八号・一、二〇〇九年)
- 林浄光 「現代における教判論の意義・真仮偽判試論」 『教學院紀要』一五、二〇〇七年
- 長谷川 (間瀬) 恵美 「John Hickの宗教多元主義再考・言表不実在が意味するもの」 『桜美林論考・人文研

究』七、二〇一六年

廣瀬惺 「『真宗相伝義書』に学ぶ・親鸞の二種回向観」 『同朋学園仏教文化研究所紀要』、一九八六年

普賢大円 「親鸞教学における方便の意義」 『真宗研究』一九六二年

藤原智 「洛都の儒林という存在」 『化身土卷』の帰結としての「後序」

松尾宣昭 「ヒツクの『宗教多元主義』について」 『龍谷哲学論集』一一、一九九七年

南宏信 「『無量寿経』末疏における八相示現の解釈・義寂撰『無量寿経述記』を中心に」 『印度學佛

教學研究』第六一号・二、二〇一三年



# 初出一覽

- 第一章 「Toward a Contemporary Shin Buddhist Understanding of Other Religious Traditions: Applying Shinran's Doctrinal Classification of "True, Temporal, and False" as a Bridge in a Religiously Plural World」(第一九回ヨーロッパ真宗者会議にて口頭発表二〇一八年) および「同」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四〇、二〇一八年)
- 第二章 「親鸞における聖道門観」(『真宗学』一三九、二〇一九年)
- 「親鸞における説人差別の一考察」(『宗教研究』九十三、二〇二〇年)
- 第三章 「親鸞における経典観」(『龍谷大学大学院 真宗研究会紀要』五一、二〇二二年投稿予定)
- 第四章 「化身土文類」の現代的解釈・他宗教理解の新たな視座」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四三、二〇二一年)





## **Toward a Contemporary Shin Buddhist Understanding of Other Religious Traditions:**

### **Applying Shinran's Doctrinal Classification of "True, Temporal, and False" as a Bridge in a Religiously Plural World**

#### **Introduction**

In the Shin Buddhist doctrinal field, there have been many discussions regarding the question "What is Shinjin?" because *Shinjin* is regarded as an essential religious act in Shin Buddhism. There might be variety of answers, but one of them could be discovering others in that *Shinjin* teaches us that the self is constructed as a relational matrix where all beings are connected to one another.

Based on the Buddhist concept of interdependency, perspectives toward others is vital for Nembutsu followers. In olden times, "others" were defined as those people living within the same community. However, in this globalized modern world in which physical boundaries are transcended, the definition of "others" has been expanded to include people of diverse religious traditions. To deal with this question, Shin Buddhist scholar Ryusei Takeda has argued to change the concept of *false* in *the doctrinal classification of true, temporal, and false* 真偽偽判 (*shinkegi han*), to emphasize that the inter-religious dialogue itself is religious truth.<sup>171</sup> Certainly, it can be overly dogmatic when there is a strict interpretation of Shinran's thought. However, there are concerns as to whether Shin Buddhists today can change the orthodox interpretation of Shinran's teaching or not. If it is possible for Shin Buddhists to reinterpret his teaching, then Shin Buddhism could lose its identity. Therefore, Shin Buddhists are faced with a

difficult choice between two realities: One is the importance of cooperating with other religious traditions and their believers. The other is the importance of keeping traditional doctrinal teachings.

Considering this issue, Shin Buddhist followers must develop a new perspective toward other religious traditions while balancing the need to preserve traditional teachings. Over the past century, Shin Buddhism has spread around the world to such places as the United States, Canada, Brazil, and Europe, and has become a worldwide religion. In order for Shin Buddhism to continue to prosper around the world, it is essential to make the Shin Buddhist standpoint clear to other religious traditions.

It is my hope that this research will be helpful to Shin Buddhist followers who live in this globalized world to develop ways of understanding and communicating with followers of other religious traditions.

### **1-1. Models of Perspectives on Other Religious Traditions**

As mentioned before, Shin Buddhists need to find a new model for understanding other religious traditions. In this regard, we will consider which types of models are possible for contemporary Shin Buddhist as a methodology. Fortunately, such models have been thoroughly researched by several Christian theologians. Alan Race, who is a Christian pluralist, has heavily contributed to this research. His model is in conjunction with the discussion of John Hick's religious pluralism and has been regarded as the premise for discussing not only religious pluralism, but also non-religious pluralism.

Despite the fact that Alan Race's model is useful, it shouldn't automatically be utilized by Shin Buddhists because of its grounding in Christian theology. It is necessary for Shin Buddhists to analyze his model

in order to find an appropriate application. Taking these issues into account, I will now discuss the content of his model and its problem.

## 1-2. Exclusivism

Exclusivism is the perspective that only Christianity is the absolute religion and does not accept the meaning and significance of other religious traditions.<sup>172</sup> Furthermore, this classification has been used in other religious study fields by changing the definitions. In other words, exclusivism is regarded as the perspective that thinks of its own religious tradition and its principle as absolute and rejects acceptance or understanding of other religious traditions.<sup>173</sup>

For example, Christianity has a tradition of exclusivism, that is illustrated by Catholic dogma (*Axiom of the Catholic Church*), “Extra Ecclesiam nulla salus (Outside the Church no salvation)”. Alan Race uses this definition as the first example.<sup>174</sup> He also quotes the following statement by Pope Boniface VIII, “We are required by faith to believe and hold that there is one holy, catholic and apostolic Church; we firmly believe it and unreservedly profess it; outside of it, there is neither salvation nor remission of sins...”<sup>175</sup>

As stated previously, Christianity is not the only religion that is guilty of exclusivism. Buddhism also has a history of exclusive ideology. For example, Ryusei Takeda introduces the example of exclusivism from a Pure Land Buddhist point of view. He mentions that it is possible to regard Pure Land Buddhism as exclusivism, due to the teaching of *hairyū* 廢立 which is the way of revealing Buddhist truth by denying other Buddhist teachings. According to Ryusei Takeda, this teaching *hairyū* can be seen in some sutras such as *The Larger Sutra*, and based on this teaching, the structure of salvation is built on the logic of Name of Buddha and Tathagata, which is

superior to any other teachings. Therefore, lots of expressions that seem to be exclusive at first glance can be found in Shinran's writing.<sup>176</sup>

Solely those who say the Name all attain birth.

Solely those who means that only those who say the Name single-heartedly attain birth in the Pure Land of bliss; this is the meaning of "Those who say the Name all attain birth."<sup>177</sup>

I know nothing at all of good or evil. For if I could know thoroughly, as Amida Tathagata knows, that an act was good then I would know good. If I could know thoroughly, as the Tathagata knows, that an act was evil, then I would know evil. But with a foolish being full of blind passion, in this fleeting world-this burning house-all matters without exception are empty and false, totally without truth and sincerity. The nembutsu alone is true and real.<sup>178</sup> (Underline by the author)

Since this perspective of exclusivism thinks of its own religion as absolute, it has been often criticized by other theologians, especially religious pluralists. However, according to Toshiyuki Kishine, it is questionable if we can criticize various exclusivist ideologies, i.e. Christianity was the absolute and universal principle, but it was not the result of comparison of doctrine with other religious traditions. Moreover, he points out that every religious tradition will ultimately think of its own ideology as absolute and exclusive. Certainly, it is true that all or almost all religions have the aspect of the notion that their own religious teachings are absolute for their believers, and if not, then there is no belief. Based on this, it might be inevitable to deny other religious traditions that contradict his or her religious truth. In fact, Paul F. Knitter describes positive aspect of exclusivism as following (Note that replacement model in this following passage, which is one of his own categories, is same as exclusivism)

What this Replacement Model is calling for, really, is a kind of “holy competition” between the many religions and their individual claims to have the one-and-only, or the final, truth. Such competition is as natural, necessary, and helpful as it is in the business world. You’re not going to sell your product effectively if you present it as “just as good” as the next guy’s. You’ve got to believe, and say why, you think yours is the best. So, let the religions compete! In such an open, honest, nonviolent competition, Evangelicals are sure that Jesus will come out on top.<sup>179</sup>

As the conclusion of this section, it should be noted that the definition of exclusivism should be an aspect of belief and faith, and believing in one religion as “a prior” does not directly mean the negation of other religions, but negating it as individually, or possibility of one’s own salvation.

### **1-3. Inclusivism**

Next, inclusivism is the perspective that while keeps the Christian absoluteness, trying to accept the meaning and significance of other religious traditions.<sup>180</sup> This perspective was proposed by Karl Rahner, who is well known as a Christian researcher, and is often associated with a term known as, call “Anonymous Christian”. According to Race, even if non-Christian people do not believe in the God, they are going to be saved by the God, for God alone is saviour, and therefore he calls them “Anonymous Christian”. In other words, the juridical transaction of Christ’s atonement covered all human sin, so that all human beings are now open to God’s mercy, even though they may never have heard of Jesus Christ and why he died on the cross of Calvary.<sup>181</sup> Same as exclusivism, this perspective is also regarded in a different way, as the perspective that while thinking of one’s own religion as absolute, it tries to understand and accept the meaning and

significance of other religious traditions (usually they are understood as imitation).<sup>182</sup>

Buddhism has also at times put forth ideas that closely relate or even match the ideology of inclusivism. Kiblinger gives three profound examples of Buddhist inclusivism.<sup>183</sup> These examples try to see other religious teachings as *skillful means*, *enjoyment body* (or *transformation body*) and *conventional*. In addition, all these examples have the same aim that is to become enlightened or to become a Buddha as the goal of the Buddhist path.

First, the concept of *skillful means* 方便 (*hōben*) is a way to bring people a step closer to the Buddhist truth by teaching skillful instructions depending on how much they understand. In the case of Shin Buddhism, the concept of *skillful means* has been divided into two parts: one is *accommodated and provisional teaching* 権仮方便 (*gonkehōben*) and the other is *skillful expedients* 善巧方便 (*zengyōhōben*). In the case of Shin Buddhism, Amida Buddha corresponds to the dharma body as *compassionate mean* 方便法身 (*hōben hosshin*), and this development of dharma itself is *skillful expedients*. Taking these matters into accounts, the discussion now turns to which type of *skillful means* Kiblinger is talking about. Since he does not explain in detail, it is difficult to determine. However, it should be noted that using *skillful means* must always have the purpose to bring people into the realm of truth or becoming the Buddha. In this sense, other teachings such as Christianity cannot be *skillful means*.

Second, seeing other religious teachings as *enjoyment body* (or *transformation body*) could be the possible way to understand other religious teachings inclusively. *Enjoyment body* and *transformation body* are part of

*the three-body doctrine*. As mentioned before, *dharma body* needed to change itself to cultivate people as enlightenment activities, and it has a variety form of bodies as Shinran says “Uncreated dharma-body is true reality. True reality is dharma-body. Dharma-nature is suchness. Suchness is oneness. Amida Tathagata comes forth from suchness and manifests various bodies-fulfilled, accommodated, and transformed”<sup>184</sup> (Note that the word of *accommodated* refers to *enjoyment*).

Kiblinger also introduces another good example and says “the *Tendai* and *Shingon* schools responded inclusivistically toward *Shinto* by teaching that *kami* (Shinto deities) are manifestations of Buddhas and Bodhisattvas who are their true natures (*hon-ji-suijaku*)”<sup>185</sup>. Yet, this hypothesis is just simply “hypothesis”, and it is impossible to identify other religious deities as *enjoyment body* (or *transformation body*). Thus, it might be possible for Buddhist to regard other religious deities as *enjoyment body* or *transformation body*, but there is no foundation.

Third, the seeing other religious teachings as *conventional* based on the theory of *two truths* can also become another way to understand other religious traditions. The theory of *two truths* is the doctrine that there two kinds of truths: *ultimate truth* and *conventional truth*. It goes without saying that *ultimate truth* in Buddhism is emptiness just as dharma body as suchness; no color and no words. On the other hand, there is *conventional truth*, which can be described by language or something else. Therefore, Kiblinger mentions that differences among religions only exist in the conventional realm, and in the ultimate realm, different teaching can become one.<sup>186</sup> Yet, as mentioned before in the discussion of *three-body*, this way of understanding might be possible to regard other religious traditions, however it is an idea that hasn’t been fully explored yet. In addition, even if all



religious teachings are same in the ultimate realm, there are still explicit differences at least in the conventional realm. Furthermore, this way of understanding has the possibility to weaken the *raison d'être* of each religious teaching. In other words, Buddhist does not have to be Buddhist. For this reason, this understanding cannot become a possible perspective.

Considering these issues, Rahner's new proposal looks at first glance, advanced perspective, but as these examples indicate, inclusivism still has an aspect of exclusivism, because it still insists the absoluteness of its own religion. Therefore, when we focus on the doctrinal aspect of inclusivism, it is still exclusivism in a sense that one's own religion is the only way of salvation because of the reason that inclusivism just accepts the *raison d'être* of other religious traditions as the imitation of one's own religion. In other words, the feature of inclusivism lies in the change of the object of focus from doctrinal aspect to the aspect of salvation.

Therefore, it is difficult to explicitly differentiate between exclusivism and inclusivism, and this point has been the object of criticism by pluralists. At a same time, this fact indicate the limitation that understanding other religious teaching is possible only by each own religious framework.<sup>187</sup> On the other hand, it might be possible to determine that only in the field of Buddhism, the idea of skillful means as inclusivism is possible perspective from Shin Buddhist stand point of view since other school of Buddhism also has a goal of enlightenment.

#### **1-4. Pluralism**

Pluralism is the perspective that denies the superiority of Christianity over other religious traditions, and accepts the *raison d'être* of other religious traditions fairly.<sup>188</sup> Same as exclusivism and inclusivism, there are several

kinds of Christian pluralism, but the pluralism proposed by John Hick who is the first proposer of this perspective is the most famous. To sum up, Hick's understanding is that different religious traditions have different teaching because of language, history, and tradition. In other words, those religious traditions are expressed differently, but they all share the ultimate reality called "the one" based on the following three points.<sup>189</sup> First, he refers to a historical point of view that religions have developed inter-dependently. Race mentions this points, and says;

Historically the religions have grown from the axial period of religious experience (Hick cites this phrase from Karl Jaspers *The Origin and Goal of History*, Routledge and Kegan Paul, London 1953) which occurred from about 800 to 200 BC, in geographical isolation from one another. Given those historical facts it was not possible for there to be one revelation to the world, which could be received in one theological form.<sup>190</sup>

Second, he quotes the idea of "seeing as" which is proposed by Wittgenstein. John Hick mentions this point as following;

My suggestion, then, is that Wittgenstein's concept of seeing-as, enlarged into the concept of experiencing-as, applies to all our conscious experience of our environment, including the religious ways of experiencing it. Such a view does justice to the systematically ambiguous character of the world, capable as it is of being experienced both religiously and naturalistically. These are radically different forms of experiencing –as. Such a view also does justice to the fact that the religious experienced as God's handiwork, or as the battlefield of good and evil, or as the cosmic dance of Shiva, or as the beginningless and endless interdependent process of pratitya samutpada within which we may experience nirvana; and so on. These are different forms of religious experiences-as.<sup>191</sup>

Third, he points out the religious phenomenon called “the transition from self-centeredness to Reality-centeredness” as following.

These many different perceptions of the Real, both theistic and non-theistic, can only establish themselves as authentic by their soteriological efficacy. The great world traditions have in fact all proved to be realms within which or routes along which people are enabled to advance in the transition from self-centeredness to Reality-centeredness. And, in since they reveal the Real in such different lights, we must conclude that they are independently valid. Accordingly, by attending to other traditions than one’s own one may become aware of other aspects or dimensions of the Real, and of other-possibilities of response to the Real, which had not been made effectively available by one’s own tradition.<sup>192</sup>

Concerning this perspective, many points of criticisms have arisen since he proposed his thesis. Toshiyuki Kishine raises some issues by listing three points. First, Hick’s thesis is impossible to be proven as truth, and therefore, it is only possible as eschatology.<sup>193</sup> Second, compared to the word of pluralism, his idea is like monism, for he thinks that different religions share the same reality.<sup>194</sup> Furthermore, pluralism accepts other religious teachings as a different expression of the reality, but on the other hand, it refuses to accept the perspective of exclusivism and inclusivism. This is the reason why pluralism is called imperialism. Katsuhiko Kohara also points out this issue. He mentions that there is the issue called “supersessionism”. Supersessionism is the idea that new idea conquers the old one, and the old one loses its significance. For example, once Copernicus advocated the heliocentric theory, then the Geocentric theory is regarded as superstition.<sup>195</sup> The idea of supersessionism does work in the field of science, but in the case of religion, it should not be applied. If the pluralism is a plural idea as its name, it should not criticize other perspectives such as exclusivism and

inclusivism. Thus, Hick's idea is essentially not plural, but monistic perspective. Third, he does not mention that all religions share the same reality, but only certain religions, which he calls "the great world traditions"<sup>196</sup> do, so he does not cover all religions. Moreover, what he calls "the great world traditions"<sup>197</sup> is the religions of the axial period which occurred from about 800 to 200 BC, but lots of other religions or teachings had been occurred during that one thousand years. Therefore, his arbitrary interpretation can be found from these facts.

Buddhism also has an example of pluralism. For example, Ryusei Takeda's understanding of religious pluralism can be classified as Buddhist pluralism. In his paper, he reveals his notion of religious truth by stating:

In the model of organic and correlative truth, religious truth is now not prescribed by ability to exclude others or integrate the all. (Omission) Religious truth is not the thing that exists independently, and does not change. Religious truth needs other religious truths from its true nature. The religious truth that does not have organic and correlation, itself needs to be doubted.<sup>198</sup>

Based on this perspective, he denies exclusivism and inclusivism by saying, "Exclusivism and inclusivism have strong tendencies to evaluate other religious truth from the religious truth that each particular tradition is arguing"<sup>199</sup> As the above quote indicates, his religious pluralism is quite different from John Hick's religious pluralism. As we have seen, John Hick asserts that all religious traditions share the same truth, but on the other hand, Ryusei Takeda argues that interfaith dialogue itself is the religious truth that requests all religious traditions to change mutually. His idea is based on the concept of process theology proposed by Alfred North Whitehead, and he cites this theory to support his notion of religious pluralism. However, it would be inaccurate to conclude that religious interfaith dialogue is itself

religious truth. Moreover, as we have seen, there is the problem of supersessionism in his theory because he criticizes exclusivism and inclusivism for their inconvenience when he engages in interfaith dialogue.

According to his paper, he argues that it is time for interfaith dialogue to shift its aim from the confession of faith to questing religious truth (i.e. he thinks that exclusivism and inclusivism are outdated views). Yet, as mentioned before, it is not always necessary to change from exclusivism and inclusivism to pluralism. Furthermore, the idea that criticizes exclusivism and inclusivism itself is the problem. When believing in one religious tradition, it is kind of impossible to acknowledge other religious traditions that contradict one's own religious thought. In this respect, mutual change through interfaith dialogue seems to be difficult, and if Ryusei Takeda thinks that it is possible to know other religious traditions through interfaith dialogue, religion for him is simply a cultural phenomenon that does not require *Shinjin* or religious faith.

Therefore, it is questionable to cooperate with other religious traditions in the quest for religious truth. In addition, the idea that interfaith dialogue needs to shift its aim from the confession of faith to questing religious truth is open to criticism by exclusivist and inclusivist. For these reasons, the religious pluralism proposed by Ryusei Takeda needs to be critically reviewed.

## **2-1. Shinran's perspective toward other religious traditions**

In the preceding chapter, we have seen the necessity for reconsidering pluralism, and for reevaluating exclusivism and inclusivism as outdated views. Based on this understanding, this chapter will explore Shinran's perspective toward other religious traditions. In regards to Shinran's thought,

I will focus on the meaning of *false* which is the part of *the classification of true, temporal, and false* to understand the passage of *false* since this passage has been thought to discuss other religious traditions.

This classification is the generic term for the concepts found in the following passages in the chapter *on Shinjin*, which is the part of *the True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way*.

In the term *true disciple of Buddha*, *true* contrasts with *false* and *provisional*. *Disciple* indicates a disciple of Sakyamuni and the other Buddhas. This expression refers to the practitioner who has realized the diamondlike heart and mind. Through this *shinjin* and practice, one will without fail transcend and realize great nirvana; hence, one is called *true disciple of Buddha*.<sup>200</sup>

(Quotations of sutras and commentaries)

The term *provisional* refers to those of the Path of Sages and those of the meditative and nonmeditative practices within the Pure Land path.<sup>201</sup>

(Quotations of sutras and commentaries)

The term *false* refers to the sixty-two views and the ninety-five wrong paths.<sup>202</sup>

(Quotations of sutras and commentaries)

These passages have been combined into one doctrinal classification system in modern times, and it has been thought that *the classification of true, temporal, and false* is the foundation of *the True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way*. Therefore, *true* refers to the first five chapters, *provisional* refers to the first half of *the chapter on Transformed Buddha-Bodies and Lands*, and *false* refers to the former half of *the chapter on Transformed Buddha-Bodies and Lands*. Therefore, the meaning of *false* is the vital for knowing Shinran's perspective toward other religious traditions.

## 2-2. The Meaning of *False* in the Doctrinal classification of “True, Temporal and False”

In this section, I will be discussing two famous commentaries written by Shin Buddhist scholars. One is called *Kyōshinki*, and the other is *Zuimonki*. In *Kyōshinki*, the meaning of *false* is understood as fake. According to Zenjō, the Kanji character of 偽 (*gi*) is often used with the character of 邪 (*ja*) as one word of 邪偽 (*jagi*) and 邪 is the part of 邪曲 (*jakyoku*) which mean not the middle of a road. Therefore, the word of 邪偽 means swerving off the road of Buddhism. Furthermore, the word of 偽 is often used with the character of 贗 (*gan*) as one word of 贗偽 (*gangi*) which means fake. To put it another way, several kinds of unorthodox people make their own views imitating Buddhism, but the content is not real Buddhism for they are far removed from the right Buddhist idea of interdependency.<sup>203</sup> Sōei also shows almost the same understanding in *Zuimonki*.<sup>204</sup> From these two commentaries, it is found that the Kanji character of 偽 means fake. Fake means imitating something although its heart is false. Therefore, in the passage of *false, sixty-two views and the ninety-five wrong paths* are regarded as *false* not simply because they are not Buddhist paths, but rather because they imitate Buddhism while having a false heart. Regarding this point, Jitsuen Kakehashi references this matter by saying, “the false disciples of Buddha means people who pretend to be a Buddhist, but real intention is different, and believe in other religious thoughts”<sup>205</sup> This fact can be found in Shinran’s writing called *Hitanjukkaisan* which is the part of the writing

called *Shōzōmatsuwasan*. In its writing, Shinran states as following;

As a mark of increase in the five defilements,  
All monks and laypeople of this age  
Behave outwardly like followers of the Buddhist teaching,  
But in their inner thoughts, believe in nonbuddhist paths.<sup>206</sup>

From the points listed above, we can determine that the passage of *false* is describing not just all teachings or religions other than Buddhism, but it is describing false Buddhist teachings as well. Thus, when applying this to other religious traditions such as Christianity, Islam, and Judaism, we cannot conclude that they are false simply because they are not Buddhism. In other words, Shinran did not raise the issue about other religious traditions, but he tried to call into question the engagement and propagation of false Buddhist ideas.

Concerning the passage of *sixty-two views and ninety-five*, the particular reason why Shinran decided those as being false cannot be found. However, it might be reasonable to assume that *sixty-two views and ninety-five* had been used as a way to describe unorthodox ideas or non-Buddhist thought. Yet, Shinran, in fact, did not always use the word of *sixty-two views and ninety-five* for non-Buddhist teachings. The following hymn is a good example.

Monks are no different, in their hearts, from nonbuddhists  
Brahmans, or followers of Nigrantha;  
Always wearing the dharma-robos of the Tathagata,  
They pay homage to all gods and spirits.<sup>207</sup>

There is also another example seen in the following:

The ninety-five nonbuddhist teachings defile the world;



The Buddha's path alone is pure.  
Only by going forth and reaching enlightenment can we benefit  
others.  
In this burning house; this is the natural working of the Vow.<sup>208</sup>

These hymns are clear examples that Shinran did not always use the phrase *sixty-two views and ninety-five* to describe non-Buddhist thoughts, but he sometimes criticized the inconsistency between the outer, which is Buddhism, and the inner, which worships some gods such as Brahmans and Nigrantha. Moreover, in the second hymn, Shinran added notes to the term of *ninety-five*, and says “you should know that there are a wide variety of non-Buddhist thoughts, and also you should know that there are other non-Buddhist thoughts called “sixty-two views”.<sup>209</sup> From this annotation, it is likely that Shinran might have criticized a particular fact of the inconsistency of monks in Shinran's time. However, the question remains whether monks in Shinran's time worshiped non-Buddhist deities such as Brahmans and Nigrantha. If Shinran had criticized this, then the speculation that *sixty-two views and the ninety-five* had been used as the descriptor of unorthodox ideas or non-Buddhist thought. Since there is no additional clue to answer this question, Shinran's understanding of *sixty-two views and ninety-five wrong paths* is still unclear.

As a conclusion of this chapter, it should be noted again that Shinran did not call into question the non-Buddhist thoughts themselves, but he tried to make clear what true Buddhism is and what a true disciple of Buddha is supposed to be. As the title of his writing *the True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way* is indicating, he wanted to demonstrate that Shin Buddhism itself is the true Buddhist way to go to the Pure Land and that a follower of Shin Buddhism is the true disciple of Buddha. For this purpose, he needed to show the false Buddhism and disciple of Buddha.

Considering Race's classification, it can be said that Shinran's teaching is exclusivism in a sense that only Shin Buddhism is the way to go to the Pure Land, and on the other hand, it is also possible to determine that his thought is inclusivism in a sense that other schools of Buddhism are *skillful means* which bring people a step closer to the Buddhist truth. For this reason, Shinran's teaching has both aspects of exclusivism and inclusivism.

### **3-1. Contemporary Shin Buddhist perspective toward other religious traditions**

In the preceding chapter, we came to the conclusion that Shinran's teaching can be categorized as exclusivism when focusing on doctrinal aspect, but as an alternate view point, it also can be categorized as inclusivism when focusing on other schools of Buddhism in that they all have same goal that is becoming Buddha and enlightenment. This theory is based on the result of chapter one, which indicates that exclusivism and inclusivism can exist at a same time.

### **3-2. Ryusei Takeda's thesis**

The discussion now turns to which type of perspectives Shin Buddhist can adopt toward other religious traditions, i.e. outside of Buddhism. In terms of this issue, Ryusei Takeda has argued to change the *false of the doctrinal classification of True, Temporal, and False*, to have pluralism as following.

I would like to pay attention to these two points. First, the path of Sage was prescribed as *temporal* 仮 (*ke*). Second, all religions and thoughts except Buddhism were judged as *false* 邪偽・異執 (*jagi*・*ishū*). Actually, in these points Shinran's Pure Land thought are doctrinal causes that prevent positive correspondence of world

interfaith dialogue and religious pluralism. However, this issue is not the task that Shinran was imposed. If Shinran appeared in this world, he would change his writing by his own hands, especially *Section of Other Religious thoughts* 外教釈 (*gekyōshaku*) in the chapter on Transformed Buddha-Bodies and Lands. (Omission) Regarding the fact that all religions and thoughts except Buddhism were judged as *false*, several religions and thoughts that Shinran had regarded as *false* were only *sixty-two views* and *the ninety-five wrong paths*. In contemporary world, we know more thoughts and religions. (Omission) However, it goes without saying that objects that were excluded because of *false* are only thoughts that were known as non-Buddhism in Shinran's time. From contemporary thought stand point of view, those thoughts are just one part of many thoughts. It is impossible in contemporary thought study field to argue the universal truth by the fact that Pure Land Buddhism is true compared to limited thoughts. If we persist in arguing that, the argument of truth is going to be dogmatic or self-satisfaction.<sup>210</sup>(Translation by the author)

From this passage, the following points can be understood. First, Ryusei Takeda thinks that the word of *temporal* in *the doctrinal classification of true, temporal, and false* refers to the path of Sages, and the word of *false* refers to all religions and thoughts except Buddhism (i.e. all non-Buddhist thoughts). Second, he thinks that Shinran argues the universal truth in *the doctrinal classification of true, temporal, and false* by comparing *false*. Third, these facts are obstacles to engaging in world interfaith dialogue and religious pluralism. In addition, he concludes that we need to change and revise *the doctrinal classification of true, temporal, and false*, especially *false* and *the chapter on Transformed Buddha-Bodies and Lands* that is thought to be the chapter telling about *false* in detail. However, based on the result of chapters one and two, his arguments must be critically reviewed. In

the matter of the first point, the word of *temporal* in the *classification of true, temporal, and false* refers to people of the Path of Sages and those of the meditative and nonmeditative practices within the Pure Land path; the word of temporal is not telling about the path, but people. Furthermore, the word of false does not refer to all non-Buddhist thoughts. This leads me to conclude that Shinran did not give his opinion about his perspective toward other religious tradition, and this is the challenge that contemporary Shin Buddhists are imposed.

### **3-3. Another way of seeing other religious traditions**

Regarding this point, the thesis by Noriaki Matsuo is remarkable.<sup>211</sup> Contrary to what is suggested by Ryusei Takeda, Matsuo's thesis argues that, we don't always need to take three types of perspectives proposed by Alan Race, but we should admit that we can not understand other religious traditions that are created by different languages and different cultures. Additionally, he points out that realizing or knowing religion not as a cultural phenomenon, but as just religion means living and experiencing through its religion, and there are no other means to know religion in a true sense. For example, it is impossible to know Shin Buddhism without *Shinjin* in a true sense.<sup>212</sup>

Based on these understanding, he mentions that we can take another attitude that we don't judge or determine the meaning and value of other religious traditions in our own religious and cultural framework. This way of thinking is completely different from the conventional discussion that we have done, but this thesis is notable in a sense that it admits honestly the fact that we Shin Buddhists cannot realize about the meaning and salvation of other religious traditions. As a result of these findings, it seems natural to conclude that we Shin Buddhists can take negative perspective toward other religious traditions, which is discussed above.

### **Conclusion**

The main purpose of this research was to discuss the Shin Buddhist perspective toward other religious traditions in a religiously pluralistic world. Towards this aim, we illustrated the three types of perspectives: exclusivism, inclusivism, and pluralism. Based on this, we also discussed *the classification of true, temporal, and false* to understand Shinran's

perspective toward other religious traditions. Finally, chapter three focused on another way of seeing other religious traditions.

In chapter one, it can be determined that the perspectives of exclusivism and inclusivism which have been criticized as outdated models are still useful in the contemporary world. On the other hand, pluralism itself has several kinds of issues such as supersessionism, and it is not necessary to shift from exclusivism and inclusivism to pluralism. In other words, the results from chapter one indicate that, although we need to cooperate with other religious traditions, we don't need to stop having exclusivism and inclusivism; or it might be better to say that it is impossible to acknowledge different religions and thoughts which contradict one's own religion.

However, the problem seems to lie in the way and behavior when one criticizes different thoughts and ideas. Once the argument of criticism against other religious traditions turns to violence, then it would become a different matter entirely. For this reason, we need to tell the difference between the issue of thought from the issue of ethics. Therefore, in the field of thought, Shin Buddhist can have perspectives of exclusivism and inclusivism. As mentioned before, it is possible to have exclusivism and inclusivism at the same time, so I would like to propose a perspective, that includes both exclusivism and inclusivism.

In chapter two, the meaning of *false and sixty-two views and ninety-five wrong paths* in *the classification of true, temporal, and false* was discussed. Doing research on *the classification of true, temporal, and false*, it can be presumed that Shinran did not criticize other religious traditions themselves, but rather the inconsistency of monks who are supposed to believe in Buddhism but have different thoughts. In considering this fact, it is also suggested that in *the chapter on Transformed Buddha-Bodies and*

*Lands* is telling about the issue of inconsistency of monks in Shinran's time. Yet, since this research did not focus on that this time, a further study of what this chapter is telling in detail should be conducted. In anyhow, the passage of false in *the classification of true, temporal, and false* is not criticizing other religious tradition, and therefore, it is wrong to interpret that Shin Buddhism is against other religious traditions in the contemporary world too.

Based on these facts, we have come to conclude that it is impossible for Shin Buddhists to take a negative perspective on other religious traditions because they do not share the same ideological belief system. Therefore making it virtually impossible for Shin Buddhists to totally exclude the validity of another religion's soteriology. On the other hand, toward other schools of Buddhism, we can take the perspective of exclusivism and inclusivism in a sense that only Shin Buddhism is the way to achieve birth in the Pure Land, and people of other schools are going to be saved by Amida Buddha. However, we should be strict with Buddhists who follows other religious traditions and still try to claim themselves as although they presume to be Buddhists. Therefore, the most important issue seems to lie in the relationship between Shin Buddhists and Buddhists of other schools. For this reason, the further study of this matter should be conducted.

It is hoped that the findings that have been presented in this paper will contribute to a better cooperation with other religious traditions in this 21<sup>st</sup> century.

<sup>171</sup> Takeda Ryūsei, "Shinran jōdokyō saikaishaku no ichishiza : Shūkyōtagenjidai ni okeru jōdokyō no datsukouchiku," *Shūkyō kenkyū* 82, no. 2 (September 2008): 497–522.

<sup>172</sup> Mase Hiromasa, *Shūkyōtagenshugi wo manabuhito no tameni* (Kyoto: Sekaishisōsha, 2008).22.

<sup>173</sup> Kishine Toshiyuki, *Shūkyōtagenshugi towa nanika : Shūkyōrikai eno tankyū* (Kyoto: Kōyōshobō, 2001).13.

<sup>174</sup> Alan Race, *Christians and Religious Pluralism : Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press Ltd., 1983).10.

<sup>175</sup> *Ibid.*10.

<sup>176</sup> Takeda Ryūsei, *Hikaku wo koete : Shūkyōtagenshugi to shūkyōtekishinri*, Shinranshisō to gendaishakai (Ryūkyoku Daigaku

- Bukkyou Bunka Kenkyūjo, 1997).11.
- <sup>177</sup> Shinran (translated by Hirota Dennis), *The Collected Works of Shinran (hereafter CWS)*, Shin Buddhism translation series (Jōdo Shinshū Hongwanji-ha, 1997).453. In the Japanese original text, it says “「但有称名皆得往生」といふは、「但有」はひとへに御なをとふる人のみ、みな往生すとのたまへるなり。” Jōdo Shinshū Sōgō Kenkyūsho, ed., *Jōdo Shinshū Seiten Zensho* (hereafter JSSZ) Vol2 686.
- <sup>178</sup> Shinran (translated by Hirota Dennis), *CWS*.679. In the Japanese original text, it says “善悪のふたつ、総じてもて存知せざるなり。そのゆへは、如来の御ころによしとおぼしめすほどにしりとをりたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどにしりとほしたらばこそ、あしさをしりたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅无常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごとたわごと、まことあることなきに、たゞ念仏のみぞまことにておはしますとこそおほせはさふらひしか。” Kyōgaku Dendō Kenkyū Center Jōdoshinshū Hongwanjiha Sōgō kenkyujo Kyōgaku Dendō Kenkyūshitsu, *Jōdoshinshū Seiten Zensho Vol2* (Kyoto: Hongwanji Shuppansha, 2011).1074-1075.  
(Underline by the author)
- <sup>179</sup> Paul F Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Orbis Books, 2002).31.
- <sup>180</sup> Mase Hiromasa, *Shūkyōtagenshugi wo manabuhito no tameni*.26.
- <sup>181</sup> John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (Macmillan, 1985).33.
- <sup>182</sup> Kishine Toshiyuki, *Shūkyōtagenshugi towa nanika : Shūkyōrikai eno tankyū*.24.
- <sup>183</sup> Perry Schmidt-Leukel, ed., *BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS* (Germany: EOS, 2008).31-32.
- <sup>184</sup> Shinran (translated by Hirota Dennis), *CWS*.153. In the Japanese original text, it says “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。然者、弥陀如来従如来示現報・應・化種種身也。(無為法身は即ち実相なり。実相は即ち法性なり。法性は即ち真如なり。真如は即ち一如なり。然れば、弥陀如来は如従り来生して、報・應・化種種の身を示し現じたまふなり。) ” Jōdo Shinshū Sōgō Kenkyūsho, ed., *JSSZ Vol2*.133.
- <sup>185</sup> Schmidt-Leukel, *BUDDHIST ATTITUDES TO OTHER RELIGIONS*.32.
- <sup>186</sup> Ibid.33.
- <sup>187</sup> Katsuhiro Kohara points out this issue that we can see other religious traditions only in the context of own religious language and thought. Kohara Katsuhiro, “Shūkyōtagenshugi ni taisuru hihanteki kōsatsu: ‘haitashugi’ to ‘hōkatsushugi’ no saikō,” *Kirisutokyō kenkyū* 69, no. 2 (December 2007): 23-44.
- <sup>188</sup> Mase Hiromasa, *Shūkyōtagenshugi wo manabuhito no tameni*.29.
- <sup>189</sup> Hick, *Problems of Religious Pluralism*.
- <sup>190</sup> Race, *Christians and Religious Pluralism : Patterns in the Christian Theology of Religions*.82-83.
- <sup>191</sup> Hick, *Problems of Religious Pluralism*.27.
- <sup>192</sup> Ibid.44.
- <sup>193</sup> Kishine Toshiyuki, *Shūkyōtagenshugi towa nanika : Shūkyōrikai eno tankyū*.109-111.
- <sup>194</sup> Ibid.112.
- <sup>195</sup> Kohara Katsuhiro, “Shūkyōtagenshugi Ni Taisuru Hihanteki Kōsatsu: ‘Haitashugi’ to ‘Hōkatsushugi’ No Saikō.”
- <sup>196</sup> Hick, *Problems of Religious Pluralism*.
- <sup>197</sup> Ibid.
- <sup>198</sup> Takeda Ryūsei, “Kōen 2010 nendo Shinshū ōtaniha kyōgaku taikai shinran shōnin ‘shinkegihan’ no gendaiteki kadai : Shūkyōtagenshugi ni motozuku taiwarontekishinrikan wo shizatoshite,” *Shinshū kyōgaku kenkyū*, no. 32 (November 2011): 19-37. In the original Japanese text, he says “有機的相関的真理のモデルにおいては、宗教的真理は、もはや他を排除したりあるいは他の一切を統合するような能力によっては規定されません。(中略) 宗教的真理は、孤立的に存在するものではなく、また不可変なるものではありません。宗教的真理は、まさしくその本性から、他の宗教的真理を必要とします。他の有機的相関関係をもちえないような宗教的真理は、その本質それ自体が疑問に付されなければならぬと思うのであります”
- <sup>199</sup> Ibid.
- <sup>200</sup> Shinran (translated by Hirota Dennis), *CWS*.117. In the original Japanese text, it says “言真仏弟子者、真言対偽対仮也。弟子者釈迦・諸仏之弟子、金剛心行人也。由斯信行必可超證大涅槃故曰真仏弟子。(真仏弟子とは、真の言は偽に對し仮に對するなり。弟子は釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。斯の信行に由りて必ず大涅槃を超証すべきが故に、真仏弟子と曰ふ。) ” Jōdo Shinshū Sōgō Kenkyūsho, ed., *JSSZ Vol2*.98.
- <sup>201</sup> Shinran (translated by Hirota Dennis), *CWS*.124. In the original Japanese text, it says “言仮者、即是聖道諸機、浄土定散機也(仮と言ふは、即ち聖道の諸機、浄土の定散の機なり。) ” Jōdo Shishū Sōgō Kenkyūsho, ed., *JSSZ Vol2*.104.
- <sup>202</sup> Shinran (translated by Hirota Dennis), *CWS*.124. In the original Japanese text, it says “言偽者、則六十二見・九十五種之邪道是也。(偽と言ふは、則ち六十二見・九十五種の邪道是なり。) ” Jōdo Shishū Sōgō Kenkyūsho, ed., *JSSZ Vol2*.104.
- <sup>203</sup> Matsushima Zenjō, *Honden Kyōshinki (Shinshū Zensho Voll2)* (Kyoto: Zōkyōshoin Shuppan, 1915).247. In Japanese original text, it says “偽は邪偽と続く。邪は邪曲で中正に非ざるが邪なり。仏法の正道理を外れたこと。偽は贗偽と続いて、



- 偽物のこと。外道の建立がそれぞれに見解を立てて道を分かちて正道理に似せてありながら其の体天淵なり。正因縁を離れたる外道ゆえ邪偽という。
- 204 Sekisen Sōei, *Kyōgyōshinsho Zuimonki (Shinshū Zensho) Vol31* (Kyoto: Zōkyōshoin Shuppan, 1914).112. He says “二に偽を積す。この中に一に解釈。二に引文。今初に偽というものは、牒ちょうなり。偽は邪偽のこと。邪は中正を外れること。偽は贗がんぎ偽なり。仏法は小乗よりして勝因縁法なり。其れに外なるものを偽という”
- 205 Kakehashi Jitsuen, *Kyōgyōshinshō [Shin no kan]*, Sēten seminar (Kyoto: Hongwanji shuppansha, 2004).398. In the original Japanese text, it says “外面は仏弟子のようなふりをしているが、内心は仏教以外の宗教（外道・外教）を信奉しているようなものを指していました”
- 206 Shinran (translated by Hirota Dennis), *CWS.422*. In the original Japanese text, it says “五濁増のしるしには この世の道俗ことごとく 外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せり” *Jōdo Shishū Sōgō Kenkyūsho*, ed., *JSSZ Vol2.520*.
- 207 Shinran (translated by Hirota Dennis), *CWS.422*. In the Japanese original text, it says “外道・梵士・尼乾志に こゝろはかはらぬものとして 如来の法衣をつねにきて 一切鬼神をあがむめり” *Jōdo Shishū Sōgō Kenkyūsho*, ed., *JSSZ Vol2.522*.
- 208 Shinran (translated by Hirota Dennis), *CWS.401*. In the original Japanese text, it says “九十五種世をけがす 唯仏一道きよくまます 菩提に出道してのみぞ 火宅の利益は自然なる” *Jōdo Shishū Sōgō Kenkyūsho*, ed., *JSSZ Vol2.474*.
- 209 In the original Japanese text, it says “グエダウノシナジナニワカレタルコトアマタナリトシルベシ コノホカニマタ六十二ケンノゴエドウアリトシルベシ”. *Jōdo Shishū Sōgō Kenkyūsho*, ed., *JSSZ Vol2.474*. Note that there are three types of edition: Bunme edition (文明本), Kokuho edition (国宝本), and Kenchi edition (顕智本). This annotation, however, is found only in Kokuho edition.
- 210 Takeda Ryūsei, “Shinran jōdokyō saikaishaku no ichishiza : Shūkyōtagenjidai ni okeru jōdokyō no datsukōchiku.” In the original Japanese text, it says “さて、次の二点について留意しておきたい。(1)聖道門が「仮」であると規定されたこと。(2)仏教以外の宗教並びに思想がすべて「邪偽・異執」と断定されてこと。実は親鸞浄土教の立場において、世界宗教対話ならびに宗教多元主義への積極的な対応を根底から疎外している教義的契機であるといえるのではあるまいか。しかし、もはやこのことは親鸞自身に対して課せられた任務ではない。もし親鸞が現代世界に出現したならば、特に「化身土巻」の外教積は自分自身の手によって全面的にリヴァイズしたことであろう。このことはなら「化身土巻」の価値を低下させたり親鸞を冒瀆することを意味しない。(中略) 仏教以外の宗教ならびに「邪偽・異執」と断定されてことに関しても、親鸞浄土教によってとらえられた「偽」の範疇に属する諸思想（ひろく宗教・哲学をも含む）は、六十二見・九十五種の邪道でしかなかった。現代ではそれをはるかに超える思想領域がわれわれには知られている。(中略) しかし、「偽」として排除された対象は、親鸞在世当時、仏教以外の思想として知られていた限りであったことはいままでもない。現代の思想研究から見れば、そこで取り上げられた対象はごく一部でしかない。限られた諸思想に対比して「真」であるからといって、普遍的真實性を主張することは、現代思想研究の領域ではもはやゆるされない。なおも、それに固執するならば、真理主張はドグマ化するか、自己充足的な偏執に墮すかであろう。”
- 211 Matsuo Noriaki, “Hick no ‘Shūkyōtagenshugi’ ni tsuite,” *Ryūkyoku Tetsugaku Ronshū* 11 (1997): 32–56.
- 212 Ibid.