

真宗教学会会誌

第四号

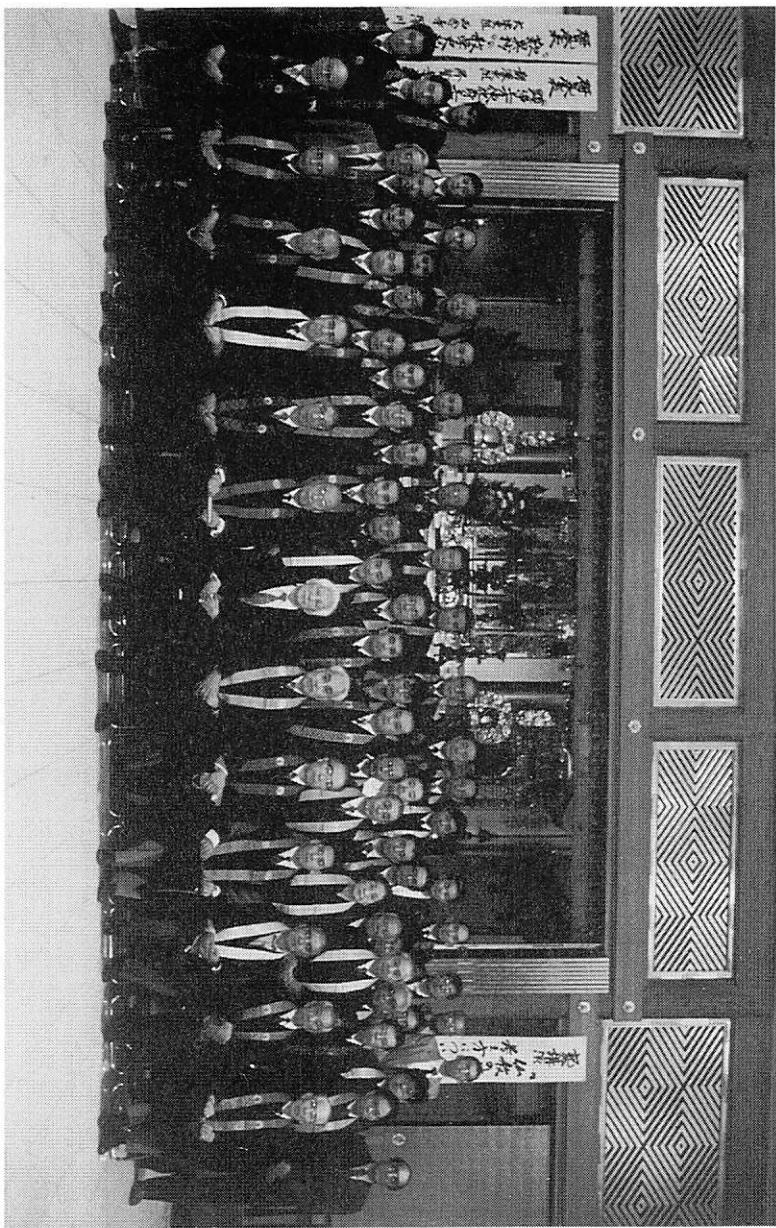
平成 4 年 4 月

山口真宗教学会

真宗教学会会誌

山口真宗教学会

平成三年十月二日 第五回山口真宗教学大会 於 山口別院



目次

悼詞

加茂仰順

講演

仏教の基本的な考え方について

長尾雅人
三

研究發表

顕淨土方便化身土文類の研究 — 隱顕釈を中心に —

森田義見二二

『歎異抄』の教学史的考察 —『口伝鈔』との比較考察— 深川宣暢 三九

深川宣暢

会議通信
規則

...
...
...
...

卷之三

龍谷大学名誉教授 文学博士

勸学 石田充之和上 悼詞

山口真宗教学大会会長 加 茂 仰 順

本日茲に、龍谷大学名誉教授、勸学淨証院釋充之和上の御葬儀にあたり、山口真宗教学大会会員代表として一言悼詞を捧げさせて頂きます。

明月は白く天にかかるて声はなく、葉かげにすだく蟲の音も、和上の御往生を悲しむように思われますこの頃であります。

和上は、明治四十四年十月八日秋芳町教覚寺に、杉紫朗勸学を御父として生を稟けられ、龍谷大学を卒業されや、軍務に服され、中国において負傷して帰還され、龍谷大学において教鞭を執られることになりました。それ以来、明嚴寺第十五世住職として御門徒に深い御因縁を結んで下さいました。昭和三十七年三月には文学博士を得られ、龍谷大学文学部長、図書館長、真宗学会会長などを歴任され、昭和四十八年十一月には勸学を受けられ、さらに安居本講をおつとめになりました。昭和五十一年一月には本願寺派御正忌改悔批判与奪され、同年二月には、名譽侍真、別格衣体着用許を受けられ、同年三月には龍谷大学を停年退職をされ、昭和五十四年四月には龍谷大学名誉教授となられました。同年五月には勸学寮員となられ、昭和六十一年四月には、宗学院院長を、また平成二年四月には安居総理となられて安居を統べさせられました。この間、数多くの著書を出され、宗門のために、ひとかたならぬ御貢献を遊ばされました。今年七月の終り、安居において、和上にお目にかかりお話を申しましたことが、最

後のお別れとなりました。そのときのお姿が忘れられません。私個人のことになりますが、龍谷大学入学の時以来、それはそれは、御親切にお導きいただきましたことを思いますと、本当に涙ばかりであります。殊に私達山口真宗教数学会が発足いたしましてよりこのかた、真宗教学会会长長として、陰に陽にいろいろと御懇切にお導きを下さいましたことは、まことに言葉には盡することはできません。今や浄機を異にして御葬儀に列しました。希わくば、安養界裡より照臨あって、永く私達をお導き下さいませ。会員を代表して、いささか所懐をのべて悼詞といたします。

合掌

南無阿弥陀仏

平成三年十一月九日

於山口別院本堂

・ 仏教の基本的な考え方について

京都大学名誉教授 長尾雅人

一、仏教における向上的方向と向下行き方

私は本派に属するものではあります、宗学については一向に存じません。京都大学では仏教学というものを講義しておりまして、余乗、いわば外道の学問をやっておりました。皆さんがたがこうして宗義に関する研究会をされていることはまことに結構なことで、それに対しても私どものやっておりますことが、はたしてご参考になるかどうか、はなはだ心もとないところです。それはともかく、私が近ごろ、この十年間あるいは二十年間、考えておりますことの一端をお話してみたいと存じます。特に何か新しいことをお話することもできません。この題に出でるようなことは、実は最初アメリカでお話をいたしました。また、国際仏教学会というものがございまして、それが日本で開かれたときにもこのお話をいたしまして、それは英文で印刷もされております。そういうわけで、繰り返して同じお話をすることになるのですが、しかし本日は多少とも纏めてお話をしたいと思うのでございます。

宗乘については私は全く分かりませんが、仏教全体の考え方というものについて、その根底にどんなものがあるかということなどをいろいろ考えてまいりました。そして、仏教の基本的な考え方というものに、どうも一つの方に向を考えてみたらどうかなという一つの提案というか試案を持つようになりました。広く經典や論典に見られることがですが、そこに上を向いている方向と下を向いている方向、言いかえれば向上的な方向と向下行き方というも

のが基本的なところにいつもあるのです。あるいはものが停止したり方ではなく、何らかの意味の動きをもつているのですが、その動きが上に向かうものと下に向かうものを考えてみたらどうだろうか、そういう提案であります。

上を回くとか、下を回くとかいうことは、どうにでもあることです。現実から理想の世界へ、理想の世界からまた現実の世界にかえってくるというような、そういうような方向が見られるわけです。私たちの生活の中でも、「これは分かった」といって、有頂天になって喜ぶようなときもあります。これは上を向いている場合です。それに対しても、うちひしがれて絶望的になることも毎日のようにあります。それは下を向いていることです。そういうものがいつも繰り返されている。いま、お話ししようとするのは私たちの日常生活の中のアップ・アンド・ダウンドはあります。仏教のことです。仏教では迷いと悟りとが、広くいって対立しています。その間に、迷いから悟りへの方向と、悟りから迷いへの方向との二つの方向が何らかの意味で考えられる。あるいは煩惱具足の衆生と覚者、すなわち悟りを開いた仏陀といつあり方が考えられている。そういうところに、二つの方向性が見られるのです。そういう仏と衆生を結ぶ働きというものがどういうものであるかということ、それがいろいろな經典や論典にさまざまに説かれているのです。したがって、仏教にはいろいろな教理がありますが、その教理にしましてもそういう二つの方向をもっています。また經典の表現の仕方、すなわちある意味での論理にしても、そういう方向が見られるのではないか。そういう方向性が衆生と仏だけではなく、世俗と第一義、俗諦と真諦などにも見られ、あるいは自利と利他なども何らかの意味でそういう方向性をもっています。因と果、原因と結果ということにしても、ある因によって向上的に結果を得るのか、ある因によって向下行に結果がでてくるのか、そういう方向性というもののが考えられるわけです。そういうことを考えて何の役にたつかお考えになるかもしませんが、そういう方向性

を考えていらう吟味してみると、仏教の中のいろいろな宗派が一体どの方向を向いているのか。仏教だけではありません。いろいろな世界の宗教というものを仏教と比較して考える場合にも、たとえば仏教の「方向性」とキリスト教の「方向性」と同じなのか違うのかを吟味したり比較したりすることに恐らく役に立つと思うのです。私がこういう「向上」と「向下」とかを考えるようになりますのも、經典の中に難しい表現、あるいは難しい言葉の教理というものがあって、それを少しでも分かりやすくするために、それが「向上的か」「向下的か」という観点から見れば、少しは分かりやすくなるのではないかと思つたからです。

一、最勝大師の往相・還相の思想

実を申しあげますと、このように考へるようになりました最初のヒントは、最勝大師の『淨土論註』に往相と還相といふ二つの方向が述べられてることからです。往相・還相ということをもつと広く考へて、「向上的」と「向下的」ということで示し理解すればよいのではないかと考えたのです。仏教全体の根本的な原理とか立場とかをいつの間にかいろいろな言葉がござります。古くは「縁起」あるいは龍樹の「空」という立場、あるいは「真如」とか「法性」とか「涅槃」とか、仏教の原理あるいは立場を示すいろいろな言葉があります。しかし、それらがどのような意味を示すのかはなかなか難解であります。我々の普通の考え方では理解できないようなところがあります。

たとえば『般若經』などというものを、皆さま読まれたことがあるかどうか知りませんが、そこにはペラドックス（逆説）と称するいろいろ難解な言い方が出てまいります。たとえば『金剛般若經』には、「仏陀は仏陀にあらず」とか「菩薩は菩薩にあらず、故に菩薩なり」というような表現が見られます。一体これはどういうことを意味するのか。あるいは、同じく『金剛般若經』の中に「福德は福德にあらず、故に福德は無量であると仏陀は説かれ

た」と記されてます。これも非常に難しい。『金剛般若經』には有名な「應無所住、而生其心」という言葉があります。「おさに住する所無くして、その心を生^なべし」と、普通読みます。何か心を起^こすということは、考えると「うことですけれども、考るといえは何かの対象に向かって心を起^こす」ということです。けれども『金剛般若經』ではそういう何かに心をとめて、心をくつけて考へてはいけない。心をとめることがないに、心を生^なせよ、という言い方をしている。これも一つの逆説です。そういう逆説といえは『維摩經』などはもうと逆説に満ちています。『維摩經』といふのは、大変面白い經典です。また、考えさせられる經典です。たとえば「もし菩薩が非道を行^なざるならば、それこそ仏道である」と書かれています。これなどもだれかにそれをぼぐしてもらわないと我々にはとても分かりません。そういう表現に対し、それが上に向いたものなのか、下を向いたものなのかというような観点から考えてみたら、少しは分かるようになるのではないかというのが、元來の私の発想なのであります。逆説とか矛盾とかは西洋の論理では否定されるのですが、東洋の論理ではこういう逆説がずいぶん多く行われるのです。「甚深微妙の法」といいますが、この「甚深」といふは、サンスクリット語 gambhīra といいますが、この「甚深」とは逆説的表現を指しているらしいといふことがわかります。正面からそう述べられているのではありませんが、唯識學派のいろんな論書などに出て来るその使い方を見てみると、そのことがわかります。

その向上と回下の二つの方向というものが、ついとり早くどこに見られるかと申しますと、昔から言われている一つの句がござります。それは「上求菩提、下化衆生」です。なんだそんなことかと言われるかもしませんが、これこそが仏教です。実は若いときは、これが全然わからなかつた。「上に菩提を求め」と「下、衆生を化す」これはまったく別のことと言つてゐる。一体どちらが仏教なのか。菩提を求めるのが仏教なのか、それとも人々を教化してゆくのが仏教なのか、ばらばらではないかという疑いをもつたものです。しかし、やつと今^今になつて、

これがこそ仏教の要諦といふべきものであらうと思われるようになりました。なぜ、これが別々に思われるのか、それは一つのことを別のこととして並べて考えているからで、これを一つのことの一つの方向であると考えてみると、仏教というものは「上求菩提、下化衆生」ということで尽きるのだということが納得いくのであります。一つのこととを実は別のことではなくて、一つのことの二面として見なければならない。それを向上的方向と向下的方向、往相的な方向と還相的な方向というふうに考えていいのではないかと思います。

三、涅槃にとどまらない

その一つの方向は、一体どういう性質をもつて居るのかといいますと、三つまたは四つの性質が考えられると思します。第一には、先ほどから申しますように、こちらの岸から向こう岸へということ、また逆に向こう岸からこちらに還ってくるということです。つまり我々の平凡な生活から理想の方向へ向かってゆく。この世を解脱して涅槃の世界、法界といつてもよいが、そういうものへ登ってゆく方向、それが向上的方向です。ただしそれがこの世から逃げだしてゆくこと、向上的な方向ではあるが、この世をエスケープするだけならば、それは例の小乗仏教の灰身滅智ということになります。小乗的な考え方での涅槃というものは、涅槃の世界へ入ってしまって出てこないのです。身体もなくなり、智の働き、分別の働きもなくなることで、これは大乗仏教が非常に排撃した考え方です。これは向上には違いない。たしかに涅槃といふものは、小乗的な灰身滅智としては、一つの究極的な目標です。ですけれども大乗的には涅槃に入つただけではだめなのであって、そこからこの世に還つてこなければならない。唯識学派では、「不生涅槃」といいまして、涅槃は最高の徳ではあるけれども、その最高の徳である涅槃にすらも留まらないで、そこから衆生の度のために還つてくる。どこへ還つてくるかといえば、現実の我々の衆生としてのあ

り方、喜びもあれば悲しみもあるという、そういう我々にとって一番みじかな、最も愛しい現実のあり方というものがへ還つてくる。仏陀にしても菩薩にしても、「不生涅槃」といって涅槃から現実の世界に還つてくるのだといいます。それが向下行きの方向です。涅槃へ向かうということは向上的ですけれども、涅槃にとどまらないで、現実の世界に還つてくるということが考えられる。人間の生き方はいつも死に向かっている。それが我々の生き方であるわけですが、同時に死して蘇るというようなこともいわれています。それが向下行きの方向を示すことになるわけです。

畠山大師の往相と還相というのもそうだと思うのです。真宗の宗学ではどうお考えになるか存じませんが、私は勝手に向上的と向下行きの方向を考えているのです。畠山という方は六世紀の初頭の方です。六世紀の初頭といいますと、中国への漢訳の仏典というものは、まだあまり完備はしておりません。ですから畠山さまは、少し发展した大乗仏教がまだ伝わっていない時代の人でした。その時代にこういう往相と還相という言葉を発明なさったのですから、畠山という方は非常に偉大な思想の持ち主だったと思われます。実は往相と還相という言葉はサンスクリット語では考えられないのです。同様に「上」と「下」ということもサンスクリット語では考えられない。登るとか降りるとかいう、そういう言葉はいくらでもあります。ただ、それがインドの大乗仏教の教理的な面で、重要な根幹的な思想を表わす一つの術語として考えられるということがないのです。それを畠山さまはあえて往相と還相というサンスクリット語には見あたらないような語もって、その事実を示しておられるのです。そういうところに畠山の偉大なところがあると私は思うのです。画期的なことだと思います。大乗仏教の思想史の流れを、六世紀初頭の畠山がこういう言葉でもって纏めている。つまり、仏教全体を往相と還相という二方向で考へているのです。

四、否定から肯定へ

といひや第一には、往相ということは、いつも否定的なものであります。否定という現代語もサンスクリット語に無いといえば無いが、「*प्रति*」といふことであらゆるものを否定したのが龍樹でした。『般若經』をまとめた龍樹は、空ということを仏教の根本的な立場として樹立しました。これは龍樹の大きな功績ですね。私がここで龍樹と申しますのは、七高僧の第一におられる方ではあります、その多数の著述、『中論』『十一門論』、その他を通じて、いわゆる中觀哲学に立ておられる方でありまして、そこで空性といふことが、一つの仏教の根本的な立場として樹立されてきたわけです。その空性とは否定といふことです。向上が否定であるとはどういふことかといいまして、「今日のこれではいけない」、明日はもうといい方向に向かわなければならぬ」といふふうだ、常に今日を否定しながら明日へ向う。私たちの毎日の生活といふものはそういうものです。今日から明日へといふことは、今日の否定によって明日を考えているということですね。単に時計がぐるりと回ると明日になるというわけではなく、我々の生活といふものはいつも現在の否定によって未来を開いてゆく。いつも否定が向上的な方向において見られるということですね。だから、向上といふのは必ず否定をその本質としてもいる。それに対して回下といふ方は、それからたちかえること、否定に対して肯定であるわけですね。つまり現実のこのままがそのまま認められるといふそのままよいといふ肯定の面がでてくる。そのままよいといふ肯定は、然しながら否定が必ず先にあつて、その否定から出て来る肯定だと思われるのです。

先ほど回上と回下とは「上求菩提」と「下化衆生」といふことだと申しましたが、いま申すような意味での向上と回下とは、端的にいふ言葉で表わされているかといいますと、向上的は「智」です。般若の智です。「般若」といふのは「智」(panna) やす。この智は空を見る智、すなわち否定を中心に含んでいふといわなければならない

ですね。それに対しても「向下的なものはどう表わされているか」といいますと、それは「慈悲」です。よく「車の両輪の如し」「といわれて、この「智」と「悲」一つがなければならない」といわれます。あるいは「智」と「方便」ともいわれます。方便というのは、仏の方便であって、法性法身から方便法身へという下へ向かってくる方向が方便といふことで考えられます。智と悲、これが仏陀において見られる向上的な方向と向下的な方向です。仏陀というのは覺者、悟った人です。その悟っているといふのは、向上的な方向で、般若の智が完成していることです。その仏陀において仏陀の大悲というものがそこから出て来る。ですから、智の方向では現実のあり方がすべての意味で否定されます。「五蘊皆空」とか「諸法皆空」とかの方向です。それが智です。しかし、そこから肯定の方向が大悲として出てくる。大悲といふものはそういうものでなければならぬ。

先ほどいいましたのと同じように、「智」と「悲」というものをただ二つ並べておくだけなら、これは異質的なものですね。しかし、方向で考えるならば、仏陀においてのこの二つが即一的に完成しておる。一方では向上的な智であり、同時にそれが向下的に大悲として現れてくる。衆生を否定して智といふものがありますが、向下的な方向では智から衆生に対する大悲としてそれがはたらくという方向がでてきます。智の方向は空といふ否定の方向です。その究極が「空性」というものです。大悲とは空性のまゝただ中からでてくるのです。否定の極において肯定が出てくる。

五、上がることが下がること

そこで、第三に以上のような相反する二つの方向が、そのまま即一であるという意味が考えられねばなりません。向上即向下、往相即還相ということです。その即一といふことを論理的に明らかにするのはなかなか難しいのですが、こ存じの善導の『觀經疏』に出てくる「種深心」、そこには状況が少し違つて二つの方向が複雑に絡み合つ

ていますが、そのような即一をすなおに理解することのできる好個の例です。

一種深心の機の深心と云うのは、「自身はこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して出離の縁あることなしと深く信ずること」、これは否定の方向であり、同時に向下の極です。それに対しても法の深心は、それにもかかわらず、「かの阿彌陀仏の四十八願、衆生を攝取して、疑いなくかの願力に乗じて必ず往生を得ると深く信する」と、これは向上の方向で語られ、衆生の底下がそのまま救われることです。ここではこの「一つは別のものではなく、機法一体といふこと、即一」ということが強調されます。つまり徹底した悪人の自覺が、そのまま救われる正機であると「うことだと思われます。救われないことが、あるいは永劫に救われないからこそ、救われるのです。全く逆説的で、この救済の論理は西洋的にいえば神との mystic union 神秘的合致とも云うべきものになりますが、全く『般若經』と同じような逆説です。

宗祖親鸞聖人は、「弥陀の誓願不思議に助けられ参らせて」と仰せられました。不思議というのは、考えられないこと、『般若經』的にいえば空性の世界のことだ、考えられないということとは、分別やはからいが否定され、それを超えているのですが、そこには救われないからこそ救われるのだという、そういう不思議が成り立っている。最低のあり方が最高のあり方に一致していくわけです。そういうところに、向上的と向下的とが究極において一致する、一致しなければならないという意味があるのです。最乗の言葉でいえば、往相即還相でなければならぬ。あるいは、つきつめていえば還相のためにこそ往相というものがある。速かにかの土に往生して悟りをえて、時間的にはどうかわかりませんが、論理的には、しかる後に普賢の徳を修する。それがこの世におけるあり方というものです。そういう回¹向²的な方向がある。

向¹向²的な方向と向¹向²的なものは、いずれか一つではいけないのです。同時にそれらは究極的には一つのものだと

考えなければならない。富士山に登るにしても、頂上までは「行く」に必要な時に随分の力が必要ではない。一番高いところまで上がる「たま」、あとは下がって来る。「下がって行く」が「下へ行く」か「下へ出る」か、衆生の世界に大慈悲をもつて下がって来る。それが仏陀のあり方ですね。その頂上というものが空性です。空という否定でもつて出現し、その究極点が空性ですね。龍樹の『中論』の中に、「あれにそのよう書かれていると思ふ」。『中論』の第114品では、「おたがた」といってお前はあらゆるものを否定する。しかし、あらゆるもののが否定されるなら、四諦とか八正道とかも成り立たなくなるだらう」と非難があげられるに対し、龍樹はそれに答えて、「むしろ空というものが妥当しない」といふでは、四諦も八正道も成り立たない。それに反して空が妥当しだるならば、すなわち空性がはっきり確立されたとき、あらゆるもののがそこに成り立つのだ。やがてあらゆるものが出でてくるのだ。空であるからこそあらゆるもののが成り立つのだ」という。仏陀の大悲も釈尊の説法も、空性という否定のありただ中から肯定として出でくる。人間のあり方がそのまま空認められる、許される、そのような立場が出てくる。それが回向的な方向だというように考えます。

向と回向といつては、いろいろな点に認められ、一つの言葉の中でもあることができます。例えば、如来といつては向と回向との両方の方向をもつてこられるのです。これが、tathāgata というサンスクリット語が「如來」と訳されるだけではなく、「如去」でも訳されてくる。「去る」とは「むかへ」として、「如々」は「むかへ」ということですね。それに対して「如々」から来る、これは反対の方向ですね。イングの諷諭たい、無着とか世觀とかといふ人たちもそれを理解を頭におきながら、この二つの話をしておられたわけですが、tathāgata や tatha-gata と分解すれば「如來」、tatha-agata と分解すれば「如來」であって、つまり向と回向といつて違ひがやります。これは gam という動詞の語根ない gata 「去」や agata 「來」が作られたのですが、如來の異名としての「善逝」

su-gata ふくらひ語のま回る gata が見いだされ。これは「よへたきやねいた」の意味ですが、回るに「よへ理解された」の意味に受け取る人も多いです。

回る gam の語根から agama ふくらひ「回命」も訳される語がありますが、これは agata ふ回る、「回」いうか「往来」ふくらひ意味です。回るからいっては、高さといへから降りてへるふくらひです。「回命」には「教え」とか「辯」ふくらひ意味ですが、いへこくわのば、回るから、仏陀の方から教えられるものなのです。これに對して adhigama ふくらひ語があつて、これが「よじのせん」ふくらひ「よじ」の理解してゆく」という意味です。これは普通の漢語では「證得」それを悟つてゆく、それを得てゆく、という意味です。教えられた教えを下から光としての教えを一つ一つ下からわかつてゆく、悟つてゆくところです。これらにもやはり向上的意味と回転的な意味が見られるわけで、それが対立的に使われてゐるのです。私たちが暗い道を歩きながら、その道はほのかに上から回命などといつて、教えによつて、照らされていきます。その光に従い、その光と一体になることが我々の歩みです。こうして上を回したのと下を回したのとの二つの矢じりしが、どこかで一つになつたときが、本当のお悟りになるわけです。その一つが合致する。向上が向下に由来づく、それが往相即還相といつことであり、究竟の仏教の回すところだと思います。

往相と還相は即一でなければならない。しかしそれを論理的に説明することはなかなか困難です。ただ、田といふものを考えて見ましょう。空性という頂上に登つて、そこから降りるところとは要するに田環運動をしてくるわけですね。動きといふものは、みな直線的に行ははなしではないですよ。宇宙全体が大きな円であつて、田を描くことが本当の線だといつてよいかと思います。その田といふものは、田眼上のどの点をともすべく上がるという動きはそのまま下がるという動きになる。それが田の動きといふものですね。だから田環的に動くといつて

とは、上がる方が下がることです。向上即向下です。

六、仏陀の説法は大慈悲から

ところが仏伝というものにも、やはり向上・向下の二つの方向が見られるのではないか。仏陀は二十九歳で出家し、三十五歳で成道し、そして八十歳で涅槃に入られた。それを我々は普通「低いところからどんどん高いところへ向上して行った一生涯」と考へがちです。つねに向上的生活であったということは間違いではありません。しかし、そこにも折れ曲がり・屈折があると考えます。つまり、太子として生まれ、欲樂の生活をし、そして苦行の生活に移り、然る後に悟りを開いた。この間に弁証法的な動きがあると私は考えるわけです。それが初転法輪ではっきり示されるわけで、愛欲の生活と苦行の生活との苦と樂との二邊を去って中道に立てと説かれたのがそれです。弁証法的にテーゼからアンチテーゼ、そしてジンテーゼといふ動きをもつてゐる。仏伝作者はそのようなことを考えていたのかもしれません。

それはともかく、三十五歳のとき菩提樹の下で悟りを開かれた。そこに向上から向下への大きな転換があると私は考へます。成道ということは、いわば涅槃に到達されたことです。三十五歳まで向上の一路をたどつて、ここに成道された。そして成道されてから、だれかにこの教えを説こうかと考えられた。しかし、見回してみると、この基深微妙の法をわかるものはいそうにない。苦労をして説法するのはまったく無駄なことだと考えられた。なぜ無駄であるかということも、經典にいろいろ説かれておりまして、興味の深いことですが、一つには人間どもにはこの微妙な法を理解するだけの能力がない。それに反して法はあまりにも高い。それを人間に理解させるには言葉で説かなければなりませんが、その言葉というものは不完全で、この高い法を盛り込むことができない。そのことを

不可説とか不可思議とかといいます。説くことができない、言葉で説いてはいけない。ということは、説けば人々がけなすかもしない。誇法の罪を犯して、それによって悪趣に堕するかもしない、というようなことも述べられています。そういうわけで、自分はこの法を説いてはいけないと考へられた。それをけなす者が出てきて、それで地獄に堕ちたのではかわいそ�だからです。そこに仏陀の大慈悲心がはたらいています。わからないからなすわけですが、不可説なものをおえて可説にしようとしたことによって、人々に過ちを犯させ迷惑をかけることになるということと、説法を思ふことまられたと書いてある。

そこで「梵天の勸諭」という大きな事件があります。梵天がこれは大変だと思って天から降りてきて、是非どうか説法をしてくださいとお願いし、三度頼んで三度釈尊は断わったけれども、最後にやっと重い腰をあげられた。それでは説法しよう、なかには少しばかる連中がいるかもしれないからと考えられたというようなことが書いてある。そして説法が始まった。その説法は、これもまた仏陀の大慈悲からはじまるのです。つまり、三十五歳までは、仏陀の自利行として向上的である。それに対して、説法というものは利他行として回下的なものです。それ以後、釈尊は四十五年間説法をされます。あの大きな大藏經といわれるほどの多くの説法が行われた。おそらく釈尊はいろんな人にとって、応病与薬的な説法をなされたに違いない。応病与薬だから、各人に応じて違っていたに違いない。説法というのは非常に難しいことなのです。相手にそれぞれ理解できるようには話さなければならない。

そう簡単に水が流れるように、悟ったからすぐに流れでてくるわけではなくて、釈尊は最初は説法は無駄なことだと考えられていた。それを敢えて四十五年間の長い間、困難な説法を続けられた。これは大慈悲の利他行として行われたのです。これは向上的なもののが究極まで達してからの後ですから、回下的だと私は思うのです。しかし、この回下的というのは、ずっとそのまま、有余涅槃に入られた三十五歳から八十歳の無余涅槃まで、下に向かって

いるかのように見えながら、そのまま上がっている。同じ向上ではあるけれども性格が違っている。向下的的であって、それがそのまま向上になつているようなものだと思います。

この説法で、釈尊はいろいろな人々にいろんな説きかたをなされましたから、釈尊の経験はずいぶん広く、それによって釈尊自身の人格というのもずいぶん磨きあげられたと思います。釈尊は涅槃に入られる直前まで、比丘としての風格を備えておられて、「あのクシナガラで涅槃に入られるほんの数日前でも、道端で阿難に向つて、「私はだいぶんつかれた、座具をひいてくれ、水を飲みたい、水をもってきてくれ」といわれたというような、いろんなエピソードがそこにございますが、まったく出家沙門の姿を八十年の最後まで保つておられました。それが向下行でありながらそのまま向上的であるということであると思います。そこに向下がそのまま向上と即一であるということが考えられると思います。

七、無分別智と後得清淨世間智

すでにお話したことでは明らかなことですが、最後に第四の特性として挙げますならば、この二つの方向はどうちらか一方ではいけない、両方が必ず備わるべきだということ、また否定が先で肯定はその後に来るのが仏教的な考え方だということがあります。

中国や日本で法相宗というのは、例の唯心とか唯識とかの理論を完全に体系化したインドの瑜伽行唯識学派といふものの輸入にはかなりません。この学派で、三つの無分別智というものが述べられております。第一は「加行無分別智」、第二は「根本無分別智」、第三は「後得清淨世間智」というもので、略して加行智、根本智、後得智と申します。無分別智がこの三つに分類されておりますが、分類というと三つを横に並べて考えがちですが、先ほどか

らいいておりますように、横に並べただけでは駄目なので、方向で考えなければなりません。すなわち第一は向上の方向、第三は回下の方向、その間に第一は向上的結果であり、そこから回下が始まる頂上としての空性を見る智です。

その中で第一の頂上としての根本智だけが本当の無分別智で、他の二つは無分別ではなく、実は分別智なのです。無分別智というのは、主觀と客觀、自分と自分の対象である物との分別などがすべて否定されていいるような智、従つて否定がその中心をなす智、空性を見る智なのです。それは分別を離れているから不可説であって、その中味を言葉に表わすことはできませんが、これが仮智そのものであり、あらゆる仮智の根本であるから根本無分別智と申します。

それに対して第一の加行智は、我々凡夫の普通の理知です。加行というのは修行という意味で、努力していろいろ探し求めることです。我々の普通の理論的な知識や考え方でもって、無分別智という仮智を如何にして獲得できるか、いかにして悟りを開き得るかを探し求めるのです。分別智ではあるが無分別智を求める智という意味で、加行無分別智と呼ばれています。しかし我々凡夫の知で仮智を得ようとするのですから、それはなかなか容易ではありません。三阿僧祇劫といわれる中の第一阿僧祇劫という無限に長い時間を要するなどといわれています。しかしそうした向上の極、無分別智が獲得されたとき、それを菩薩の初地に入ると申します。または見道に入るともいいます。初めて凡夫から菩薩への向上が達成されたことです。すなわち第一の根本智は、この見道とか初地とかいわれるものの獲得なのですが、それは一瞬間に他なりません。次の瞬間から向下的方向が始まります。すなわちそれが修道です。

大事なのはこの向下的方向、つまり第三の後得智です。後得智は根本無分別智の次の瞬間からはたらいている智

だから「後得」といわれる。これも分別智ではあるが第一の加行智とは質が異なって、根本智の内容がそのままその内容になっているから「清淨」といわれ、それが世間的な場面に流れ出たのであるから、「世間智」といわれるわけです。見道の次の刹那からは修道というもので、菩薩の第二地から第十地がそれに相当しますが、そこではたらく智はこの後得智です。それは菩薩に限りません。仏陀の智がこの世ではたらくとき、その智はすべてこの後得智だと考えられます。釈尊が菩提樹の下で悟りを開き、その後四十五年間の説法をなさいましたが、それは凡夫の知で話されたのではなく、そこに働いているのはこの後得智だといつてよいでしょう。それは空性の悟りから流出した説法で、それゆえ向下行の大慈悲心のほとばしりと感じることができます。

後得智という回向的な言葉を特に打ち出した瑜伽行唯識学派の無着や世親は、さすがに優れた学者・宗教者だったと思います。それ以来、仏教内でこの後得智という言葉そのものは誰でも知っている、何處でも使われているのですが、それが何か智の一種、悟りの後の特別な智というぐらいに考へられるだけで、そこにある重要な意味については余り注意されていないよう見えます。何が重要な意味かといえば、例えば次のような例をお考へ下さい。

カナダに行ったとき、ある講演を聞いたことがあります。その講演で、知識は三種に分類されるということが出てきたので、大いに興味を持って聞きました。その三種というのは、第一、五官による知、つまり感官知、第一は推論による推理知、第三は直觀知と呼ばれるもので、この第三の直觀的な智が宗教的には中心的な重要な位置を占める、というのがお話を内容でした。この分類は、いわば誰でも考へ付く、誰にでも認められる考え方であります。しかし後得智はそこには出て参りませんでした。第一の感官知は仏教でいう現量であり、第一の推論知は比量というもので、どちらも普通の人間の知識、加行智の範囲に属します。第三の直觀智は従つてここにいう無分別智に相当するわけで、これが重要な意味を持つことはいうまでもありません。が、後得智というものはついに全く考

えられていないようです。しかしそうだとすると、直観智を得たあとはどうなるのでしょうか、どんな智がはたらくというのでしょうか。普通の世間知や凡夫の加行智に帰ったのでは、何にもならないですね。直観智を得たことあるの意味も認められなくなってしまいますね。

無分別智から流れ出た後得智も世間智ですから、夏は暑く冬は寒いと感ずるのは、我々凡夫の場合と同じだと思います。しかしその内容とか質とかは違っている筈です。それは無分別智の否定を経たあとで後得智だからです。還相の菩薩、あるいは觀世音菩薩とか文殊菩薩とか（の化身）が、この席にもいろいろ居られるようですが、その方々の智もやはり後得智というべきものです。こうした後得智の考えは、余所の宗教や哲学では殆ど見かけられないように思いますが、これを明らかにしたのは瑜伽行唯識学派の一つの大きな功績といってよいでしょう。

加行智は向上的、これに対しても無分別という否定を経て流れ出た後得智は向下行だということをお話して参りました。そこで明らかなことはいつも必ず否定が先だということです。慈悲にしても愛にしても、否定が先にあっての肯定でなければなりません。否定のない愛、最初から直接肯定されているような愛は、単なる貪欲に過ぎないという、これが仏教の考え方です。最初に申しあげた『金剛般若經』の「福德は福德にあらず、故に福德は無量なり」と佛陀は説かれた」という句にしても、福德が徹底的に、真に、否定されたとき、初めて無量の福德がそこに生まれる、というように理解することが可能だと思ひます。こう読めば、難解な『般若經』の逆説も一応わかるように思います。否定が先なのです。否定がなければ、本当の肯定は生まれてしまいません。福德というのは、世間的な善行を積むことですが、それらが徹底的に否定されるような心境にあるならば、何を行ったにしてもすべてが福德になる、ということだと思います。

もう一つ、向上と向下は、どちらもなければなりません。力点の置き方はいろいろでしょうか、両方が兼ね備わ

らなければなりません。何れの宗教にしても向上の方向があり、向上の道が説かれる。それが普通ですが、しばしば向下の方向が希薄である場合が多いように思います。いわゆる聖道門の立場では、自己の悟り、自利的な向上の方向が強調され、一般の人々への利地的向下的な方向が希薄になるという傾向があるように思われます。その逆の場合もあります。向下ということを現世利益と考えるならば、現世利益だけの宗教がそれです。しかし両方の方向が必ずなければなりません。浄土真宗にても、一般の人から見ると、あれは死んでから浄土に生まれることだけが目的だと考えられているかもしれません、そうではない。むしろ還相廻向するために往相がある。向下のために向上有があるのだと、母靈さまも親鸞さまもおっしゃっていると私は思います。もともと往相だけでなくそれが還相のためだということの意義を、我々の世間の中に現実化し具体化することは、容易ではないと思うのですけれど…。このように考えてみると、向上・向下の二方向、それが兼ね備わっているかどうか、そして否定が先に置かれているかどうか、ということが、何が本当の仏教かというようなことを考える場合の一つの基準・尺度になるのではないかと思います。あるいはまた仏教を他の宗教、キリスト教やイスラム教と比較してその違いや似ている点を考える場合にも、同様にこの尺度で見るのが便利で、その場合、特に否定が先に考えられているかどうかが重要な意味を持ちます。

その他、話もれたことがまだ沢山ありますが、時間が参りましたのでこれで失礼いたします。ご静聴ありがとうございました。

(本稿は、平成三年十月一日におこなわれた「第五回山口真宗教学大会」での記念講演の録文を長尾先生に
加筆訂正していただいたものです)

顯淨土方便化身土文類の研究

— 隠顯釈を中心に —

都濃東組 勝賢寺 森田 義見

序

『顯淨土真実教行証文類』一部六巻の組織は、大きく分けて二部とされる。前五巻は、これを顯是の巻といい、即ち、眞実の行信の因によって、眞実の報土の果を証する過程が述べられてある。これに対して、第六化身土巻は、簡井の巻といい、眞実に非ざる方便や邪偽を簡捨することを目的として説述されたものであると云われている。その分量は全体の六分の一であるが、内容的にこれを見れば前五巻が眞実の行信因果であるのに対し、これは、方便の行信因果を説くものであるから、分量を越えて前五巻に匹敵するもので、極めて重大な意義をもつものと伺うことができる。然るに、前五巻中には、既に『化身土巻』の開説を予測させる文が所々に現れる。『行巻』偏譜序説下には、

「凡ソ誓願ニ就イテ眞実ノ行信有リ、亦方便ノ行信有リ」⁽¹⁾

とあり、又その前の一乘嘆德下では、

「福智藏ヲ円満シ、方便藏ヲ開顯セシム良ニ奉持ス可シ、特ニ頂戴ス可キ也。」⁽²⁾

と云われている。更には『真仏土巻』真仮對辨下において、

「夫レ報ヲ按ズレバ、如來ノ願海ニ由テ果成ノ土ヲ酬報セリ、故ニ報ト曰フ也。然ルニ願海ニ就テ真有リ仮有

リ。是ヲ以テ復佛土ニ就テ真有リ仮有リ。選択本願之正因ニ由テ真佛土ヲ成就セリ。……中略……
假ノ仏土トハ、下ニ在リテ知ル應シ。既ニ以テ真假皆是レ大悲ノ願海ニ酬報セリ、故ニ知ソヌ、報仏土也トイ
フコトヲ良ニ假ノ仏土ノ業因千差ナレバ、土モ復千差ナル應シ、是ヲ方便化身・化土ト名ヅク。真假ヲ知ラザ
ルニ由リテ、如來広大ノ恩徳ヲ迷失ス。」⁽⁸⁾

と云われ、阿弥陀如来の大悲大願に基づく方便仮なる世界が存在することを明言されているのである。また、『信
卷』大信釈トに於ける、『散善義』等の引用態度、即ち眞実を説示するものは『信卷』に、方便を説示するものは
『化卷』に、巧みに分引されておられる意趣から窺つも、親鸞が、眞実なる世界に対し、方便なる世界をも嚴
しく見つめていかれたものと窺うことができるるのである。本稿では、その中心的思想を示す、三經題頭釈を中心
に考察を進め『化身土卷』の存在する意義を論究していきたい。

第一章 『方便化身土文類』の存在理由

『方便化身土文類』の存在理由については既に先哲において種々論じられているが、⁽⁴⁾総じては一代仏教の違順
を詳細、明確にされ末世の我々に捨擲せんが為と云われている。即ち、前五卷所明の『大經』の法義に望めて相
違する点、また順ずる点を、三經差別、又三經一致の上から明確に論じ、つづまるところ『觀・小』二經の頭説を
捨てて弘願に帰すべきことを主張して、方便の方便たる論理的根拠を明かし、眞実の眞実たるを明らかにして、懇
切に捨帰を示さんとして選述されたものである。

また、別して細かく論じていけば、五つの理由が上げられると善護師は指摘されている。

- ①、方便の願意を開示せんがため
- ②、釈尊の誘引を開示せんがため
- ③、相承の師釈を分別せんがため
- ④、修入の得失を弁明せんがため
- ⑤、俗諦の開遮を料簡せんがため

以上の如くに云われているのであるが、詳細なる吟味は、次下の論究の中で進めていきたい。既に『化卷』存在の意義に就いては斯様に指摘されているのであるが、従来此の巻を方便というについては簡非の義と權用の義の一義を挙げ、その抱える問題を討究されている。簡非とは上述の如く『化卷』所明の要真一門は簡び捨てられるべきものとして説述されているとするのである。また權用とは、眞実の本願海に転入する前段階として權（かり）に用いられるものである、ということを説述しているとするのである。これは「方便」という言葉の意味からしても、兩義何れも通ずるところであるが、そもそも親鸞が「方便」という言葉をどのように領解されていたのかといふことに注意を払わなければならない。

第一章　題号について

先ず「方便」の義についてであるが、淨影寺慈遠は『大乘義章』（大正4—p.846）並びに『大無量寿經疏』上（大正37—p.98）に四種ありとして次の如くに云つてゐる。⁽⁵⁾

「方便」之義汎論有四。

一進趣方便、如見道前七方便等、進趣向果故名方便。

二施造方便、如十波羅蜜中方便波羅蜜、巧修諸行故曰方便

三權巧方便、如二智中方便智等、權巧攝物故名方便

四集成方便、諸法同體巧相集成故曰方便」

今親鸞の云う「方便」は、この中第三の權巧方便の義に親しく、暫用還廢をもつてその内容とする。暫用の義に拠すれば權用門の扱いとなり、還廢の義によれば簡非門となる。暫用は弘願に至る方便階梯の意で聖道門及び第十九願・二十願を以てそれに擬するのであるが、仏の本意よりいえば廢立を主とするから暫用は遂に還廢となり、第十九・二十願共に所廢となり、本願のみ独り立ちされるのである。斯くの如く「方便」という二文字は權巧方便で、これに暫用と還廢の一義があるが、『化卷』の当義は廢立を中心とする故、前五卷に對して簡非の巻きであると見ていくのが大方の意見である。

又、權用の義の如きは、摂化門に立ちし如來の力用において語るべく、衆生趣入の側においてはみだりに語るべきではないといった意見があるが、⁽⁶⁾的確冷厳に第十八願弘誓の仏地に樹たれた親鸞なればこそ、畢竟所廢の法門とはいへ、そこに注がれた阿弥陀如來の大悲を讚仰せんとして、この第六卷にてこれを發揮せんとされたのではないだろうか。それは更に三願轉入の文からも窺える如く、⁽⁷⁾親鸞自身が第十九・二十願の道程を経てきたのである。その両願は弘願真実の為の方便階梯の法義であつて、偏に仏の善巧方便の力でもつて第十八願に入らせてもらつたことを喜ばれていることからも窺えるのである。それは『信卷』別序の文、

「爰ニ愚癡釋親鸞、諸佛如來ノ真説ニ信順シテ、論家・釋家ノ宗義ヲ披閱ス、廣ク三經ノ光澤ヲ蒙リテ特ニ心ノ華文ヲ開ク、且ラク疑問ヲ至シテ遂ニ明証ヲ出ス。誠ニ佛恩ノ深重ナルヲ念ジテ人倫ノ嘵言ヲ恥ジズ。」⁽⁸⁾

と云われて居ることや、又『化巻』後序にて

「廢バシイ哉、心ヲ弘誓ノ佛地ニ樹テ、念ヲ難思ノ法海ニ流ス。深ク如来ノ矜哀ヲ知リテ、良ニ師教ノ恩厚ヲ仰グ。慶喜弥至リ、至幸弥重シ。茲レニ因テ、真宗ノ詮ヲ鈔シ、淨土ノ要ヲヒロフ。唯仏恩ノ深キコトヲ念ジテ、人倫ノ嘲リヲ恥ジズ。」⁽³⁾

と云われてある文である。

次に「化身土」とは、第五巻所明の真仏土に対して、従報垂化の身土なることを標示するものである。第六巻の題目中、上記の「方便」の二字は、この「化身土」に属するもので、身土の権化なることを顯して「方便化身土」と云われるるのである。それは、既に『真仏土巻』の終りに、「土モ復タ千差ナルベシ是ヲ方便化身・化土ト名ヅク。」⁽⁴⁾と云われて居ることからも知られる。仮の仏土を出してその題目とするは、従来所廢・簡非の為であると解されてきたが、むしろ、所廢の法門を説かざるをえなかつた阿弥陀如來の隨他意方便の願心を發揮せんがためなる故にこそその所明に就けば方便の行信を盛んに談じていかれたのではないだろうか。

第三章 廃立から隠頭へ

第一項 方便の法義の明示

かくして、方便の行信を談ずるのが、就中要門釈・隠頭釈・真門釈である。その詳細なる論述を前に、標題と細註において、次の如く方便の法義を明確的に示されている。

「無量壽佛觀經之意 邪定聚機

至心發願之願 雙樹林下往生

阿彌陀經之意也 不定聚機

至心回向之願 難思往生」曰

標榜の一願に就いては、淨土門流において、鎮西・西山の見方と真宗の見方とは全然その義を異にしているということは既に先師の研究にて明らかなるところである。即ち西・鎮両者とも願海に真偽を分別せず、何れも真実とみ、その間に密接なる連絡ありとみるのである。親鸞は然らずして、三願に真偽を分かち第十八願ひとり真実の願にして、第十九願二十願は共に方便の願なりとみるのである。このことは、上記の『行巻』偈前之文、又『真仏土巻』真偽対辨之文からも明らかに知られるところである。又細註に於いては、一機一生を明かしている。一機は發願と回向の信、これは因法を示すものであり、一生はその果である。この一機一生の因果を誓えるものが第十九・二十の両願であり、この両願の所誓の因果を説くものが、『觀・小』一一經の法義であるとする。今この『化身土文類』はこの両願を開説せる観小一經の方便の法義を開闢せんとする意趣なることがここにおいて既に明らかである。

第二項 隱頭釈の思想的背景

親鸞の隱頭釈の思想的背景は、善導によって唱導され、法然によって完成をみたと思惟される廢立釈を承けて展開したものである。かく廢立義を徹底深化させた法然に於ては、総じて淨土三部經、別して觀小一經を如何に理解していたのだろうか。その主著『選択本願念仏集』に於てその論旨が展開されているが第三～六章にては大經を中

心に、第七～十一章では観経を中心に、又第十三章～十六章にては小経を中心に、それぞれ見解を示されている。その結論は、三経は共に第十八願の念佛往生に結帰するという立場である。^四第十六懲戒付属章に於て、

「凡ソ三經ノ意ヲ案ズルニ、諸行之中ニ念佛ヲ選擇シテ、以テ『歸ト為ス』」^四

といふに、二經中より八選択を明かし、三經が諸行を廃し、選択本願の念佛を選択していることを示し結して、

「故ニ知ンヌ、三經共ニ念佛ヲ選ビテ以テ宗致ト為スナラクノミ」

と、三經の所説が念佛に帰一することを説示されている。即ち、法然は三經ともに第十八願を根本的立場とする見解である。「西方指南抄」^四に於ても

「觀經・弥陀經ニ説クトコロノ念佛往生ノムネモ……ミナコノ經ニトケルトコロノ本願ヲ根本トスルナリ。」
といふて同様の理解を示している。こうして法然は「偏依善導一師」の崇敬のもと、念佛と諸行の関係について難易勝劣の価値批判を施し、念佛は本願の行、諸行は非本願の行と廢立釈を徹底されていったのである。そこには能立される本願念佛は殊の外高揚されたことは言うまでもないが、廃捨される諸行の位置付けというものは明確ではない。それは、三經一致の立場にある法然にとっては選択本願念佛往生の布教に熱意を注ぐことこそが中心であつたのであり、廃捨すべき諸行を論理化するということは別段問題ではなかつたのではないだろうか。

しかし、そもそも廃捨されるべき諸行を三經の上に何故開説されねばならなかつたのか。又、第十八願以外に何故生因の願（第十九・二十願）を書われねばならなかつたのか、三經三願の連関というものが問題になつてくるのである。そこに法然門下分裂の理由があり又、聖道仏教派からの論難が沸き起つてきただ理があつたということは、既に先師の指摘されるといふのである。^四

第三項 隠頭の論理

師説法然教学を伝承し、選択本願に生き抜いた親鸞は、上記の如き廢立釈に残存された課題を踏まえた上から、『大經』の宗致弘願真実を開頭するその一方、一面に於て飽くまでも如來選択の願意に源帰させて、第十九・二十願の方便願に基づく『觀・小』一經の方便的世界を簡別して、淨土仏教としての法義全般を周備せしめたのである。即ち、要門開説の『觀經』、真門開説の『小經』の隠頭を明示することにより、第十九願要門の行信、第二十願真門の行信の分派を明らかにされたのである。隠頭釈は、眞実と方便の行信の位置付けの論理的根拠として展開されたものといえよう。

(一) 顯彰隱密の義

かくして、親鸞は大觀一經の三心と又小經の一心との一異を論ずる形で、觀小一經に顯彰隱密の義が存在する旨を釈示されてゐるのであるが、先づその当義について考察してみたい。その字訓によれば、頭とは、「光也」、見也、「明也、著也」(玉篇)とある。二經差別の立場から見るときには、『觀經』『小經』に明らかに説かれる文言は、諸行往生、自力念佛を勧められるところである。隱とは「不見也、匿也」(玉篇)「蔽也、私也、微也」(字彙)の意であり、彰とは「明也、文章也」(玉篇)「著也」(字彙)である。隱は文の隠れた意をあらわし、彰は、深意のあらわになつたことを言うのである。二經一致の立場によれば、二經の内奥に説かれる弘願真実はあらわになるのである。なお密とは、「秘也、稠也」(字彙)とある。しかし、親鸞は「顯彰隱密」の義と密の字をあげながらその解

積は施されていない。固然に、この四字の組み合せについては、古来より学説の分がれるところである。今、親鸞の説からすれば、顯説、隱説、密と組み合わせて見ていくのが適当かと思つ。そして密とは仏の密意、即ち調誘攝化する仏意なるが故に、いづれにも関わるものと窺うのである。

(1) 『観・小』一經の顯説

『觀經・小經』一經の顯説について親鸞は次の如く定義している。先ず觀經については

「定散諸善ヲ顯シ、三輩・三心ヲ開ク。然ニ二善・三福ハ、報土ノ真因ニ非ズ。諸ノ三心ハ、自利各別ニシテ、利他ノ一心ニ非ズ。如來ノ異ノ方便、欣慕淨土ノ善根ナリ。」⁶⁸⁾

といわれていて。又『小經』については、

「經家ハ一切諸行ノ少善ヲ嫌貶シテ、善本德本ノ真門ヲ開示シ、自利ノ一心ヲ励マシテ、難思ノ往生ヲ勧ム。」⁶⁹⁾と云われ、両者とも經文に顯露に説かれるところの往生業を以て説示されている。正しく三經差別の立場からの明示である。即ち『觀經』所説の定散二善、又『小經』所説の自力の念佛に化土往生を認めるにより、方便の行を明らかにしていかれたのである。更には、「既ニ以テ真假皆是レ大悲ノ願海ニ酬報セリ」と言われてあるよう、定散二善を第十九願の「修諸功德」に、又自力念佛を第二十願の「植諸德本」と見据えることにより弥陀の願心に立ち還らせたのである。ならば如何なる目的で諸行が開説されねばならなかつたかという問題であるが、定散自力に惑う機類を他力弘願に入らしむる為の從仮入眞の法門として開説されたものと鑑仰していかれたのである。又、「方便ノ願ヲ按ズルニ、假アリ、真アリ」と言わてあるのも、「假有リ」とは正しく觀小一經の顯説の方

便行信を指すものであり、「真有り」とは調機説引せしめんとする願底の仏意を指すものである。然るに要真一門の両釈下には「既而有悲願」と云われている。方便の行信を施すことによって、不如法の行者を如法の弘願に導き入れんとされた仏意を以て真実とされたのである。換言せば、従真垂恨することによって「十方衆生」を従假入真せしめんとされる仏意を以て真実と讐仰していかれたのである。いに三願三經の関係が明らかとなつたのである。廃立釈では単に所廢とされた諸行に対し、弥陀の願心に基づく位置付けがなし遂げられたと云ふよう。

(II) 「観・小」二經の隠彰義

「観經・小經」の隠彰義について、親鸞は次の如く説示されている。先ず「観經」では

「彰ト言フハ、如來ノ弘願ヲ彰ハシ、利他通入ノ一心ヲ演暢ス。達多・闇世ノ惡逆ニ縁テ、釈迦微笑ノ素懷ヲ彰ス、章提別選ノ正意ニ因テ、弥陀大悲ノ本願ヲ開闢ス。斯レ乃チ此ノ經ノ隠彰ノ義ナリ」^④

と云われる。上記の如く頭説とは「観經」の文面に顯著なる定義「善往生の法門（要門）」であるが、その要門を開説する仏意は、専一に利他の一心に調機説引せんがためにほかならぬ。その仏意を「密」とするのである。斯かる仏の密意が「観經」の所々にその片鱗を彰わしているものを以て隠彰の実義とされるのである。然るに、その隠彰義に就けば、「観經」と「大經」とは全く一致するという深旨を發揮されんとする故に、その例証を「観經」それ自体に求めて、親鸞は上述の文に続き十三箇の文例を列挙している。^⑤ この十三文例に対しても、先哲の解釈も種々分かれているようであるが、今は「六要鈔」（第六一—二十九丁）の意を承けて、十三文何れも隠彰の例証と類づ。

そもそも「観經」の理解において、師匠たる法然的根本的立場は、善導の『散善義』付属文釈、

「『佛告阿難汝好持是語』從リ口下ハ、正シク弥陀ノ名ヲ付属シテ遐代ニ流通スルコトヲ明ス。上來定散両門之益ヲ説クト雖モ佛ノ本願ノ意ヲ望マンニハ、衆生ヲシテ一向ニ専ラ弥陀佛ノ名ヲ称スルニ在リ。」²⁸
を承け、流通分の念佛付属文に立脚して、即ち「汝好持是語 持是語者 即是持無量壽佛名」²⁹により一經を反顯し、定散は所廢、念佛は本願の行なるが故に能立するという立場であった。経末に至りてその意が初めて明らかになるというのが廢立義であった。しかし、親鸞は十三文例より窺える如く、「観經」全体に亘って弘願義が存在している旨を明らかにされていられたのである。かくして、「大經」「観經」は、願義によれば異であるが、彰義によれば一であると結されている。³⁰「観經」には闇黽西面が在り、顯説によれば第十九願要門「定散」一善を開説するが、
隱彰よりすれば「大經」弘願に帰一する旨を説示されているのである。既に上記の如く、親鸞は師説の廢立義を承け、更にそれを展開させて定散一善の諸行は單に廢捨の行ではなく弘願への従仮入眞の方便の法門として見据えていかれた。それが正しく「観經」の經文の文背に隱彰されてある旨を、かく十三文例を挙げて論証し、諸行往生を主張するものに対しての立場を明確にされたものと窺うことができよう。

次に『小經』の隱彰義についてであるが次の如く言つてはいる。

「彰ト言フハ、真實難信之法ヲ彰ハス。斯レ乃チ不可思議ノ願海ヲ光闇シテ、無碍ノ大信心海ニ帰セ令メント
欲ス。良ニ勸メ既ニ恒沙ノ勸メナレバ、信モ亦恒沙ノ信ナリ。故ニ甚難ト言ヘル也。『釈』ニ『直ニ弥陀ノ弘
誓重レルヲ為テ凡夫念ズレバ即生ゼ使ムルコトヲ致ス』ト云ヘリ。斯レハ是レ隱彰ノ義ヲ開ク。」³¹

今一度顧みると、親鸞は、第二十願に根据させて眞門教義を展開させた。即ち『小經』隱黽を説示する冒頭において

「今方便眞門ノ誓願ニ就イテ行有リ信有リ、亦真實有リ方便有リ。願者即チ植諸德本之願是也。行ハ此ニ二種

有り、一者善本、二者徳本也。信ハ即至心回向欲生之心是也。」²²

と云われている。「真実有り」とは第二十願の所行法体の名号と第十八願とが一であることを示すものである。第二十願の所行は法頓機漸の称名念佛であり、その法体は名号なのである。故に機漸より云々は真実の念佛に自力がかかるが、法即ち仏がこの願でもって授化する辺より云々は真実の名号で方便の機を入真せしめる意が存する。然るに真門は誓願海に根拠した従真垂仮、従仮入真の法であると云える。斯かる第二十願に根拠した真門の教義が開説されてみると見られたのが『小經』なのである。

そこで、上記の『小經』隱彰義であるが、「真実難信之法」とは正しく本願の名号のことである。即ち小經修因段の執持名号である。又、「無碍ノ大信心海」とは弘願の信を疎するものである。即ち經説中に「一切世間難信之法」をと本願名号が説かれており、これが選択願海の無碍の大信に帰一せしめられる故に隱密の真実義が存するとされるのである。この論理的根拠を『小經』六方恒沙の勸信に求め、又顯説下引用の『法事讚』の文と一連の「直ニ弥陀ノ弘誓重レルヲ為テ凡夫念ズレバ 即チ生ゼ使ムルコトヲ致ス」を弘願義に局取されて引用されている。ではこの文を親鸞は如何に弘願義に局取されたのか、その詳細なる理解は『一念多念文意』²³において説示されているが、その結末の「諸佛出世ノ直説、如來成道ノ素懶ハ、凡夫ハ弥陀ノ本願ヲ念ゼシメテ即生スルヲムネトスベシトナリ」と云われる言葉に親鸞の特異な立場を伺うことができよう。即ち、十方恒沙の諸仏方が重ね重ね讚嘆されることは、本願念佛により、凡夫が摄取の光明に摄め取られて、やがて臨終一念の夕べ淨土に往生したならば即時に弥陀正覺と同じ大樂涅槃の覚りを得るということであると、正しく『小經』の六方恒沙の勸信と合わせ味おうていかれたのである。

更に、親鸞は『小經』修因段の文中、殊に「執持」と「一心」とに注目され解釈を施すことによって、顯説真門

自力念佛が弘願念佛に結帰すべき旨を釈成されている。それは次の如くである。

「『經』ニハ『執持』ト言ヘリ、亦『一心』ト言ヘリ。執ノ言ハ心堅牢ニシテ移転セザルコトヲ彰ス也、持ノ言ハ不散不失ニ名ズクル也。」之言ハ無ニニ名ズクル之言ナリ、心之言ハ眞実ニ名ズクル也斯ノ經ハ、大乗修多羅ノ中之無問自説經也。爾レバ、如來世ニ興出シタマフ所以ハ、恒沙ノ諸佛ノ證護ノ正意、唯斯ニ在ル也。」^{〔註〕}この中「執持」も「一心」も顯説では前者は自力念佛、後者は自利の一心であるが、今は両者とも弘願に約し、眞実の一^二心であることを示す。その必然性として、この『小經』が無問自説の特異なる經典であることを以て証しているのである。以上の如きを述べ終つて、淨土三部經は、その顯説にければそれぞれ別個の仮門を説くが、隱彰の義につけば三經一致なることを示して、

「三經ノ大綱、顯彰隱密之義有リト雖モ信心ヲ彰ワシテ能入ト為ス。……中略…… 今三經ヲ按ズルニ、皆以テ金剛ノ真心ヲ最要ト為セリ。真心即チ是大信心ナリ大信心ハ希有最勝真妙清淨ナリ。」^{〔註〕}

と云われる所以である。即ち三經共に他力回向の大信心が往生の生因であり、また最要であることを結不されている。それは正しく法然の三經一致の立場を承認したものと云えよう。かくして親鸞は上來の三經の隱顯を結して、

「今將ニ一心一異ノ義ヲ談ゼムトス、當ニ此ノ意ナルベシト也。三經一心之義、答ヘ竟ヌ。」^{〔註〕}

と論成しているのである。上來三經隱顯釈について考察を試みてきたが、親鸞は、「釈家ヲ意ニ依リテ」と善導の釈顕より『觀經』の隱顯を明かし、更にその『觀經』の隱顯に准知することによつて『小經』の隱顯を展開させたのである。斯く『小經』の隱顯にまで徹底ていかれたのは、偏に信の如實不如實の廢立の仏願仏意にまで探り得んがためであったのである。三經の隱顯を論ずるその結果は信の自力他力の分判にあつたわけである。かくして、『小經』隱顯釈の開頭に到つて、三經全体の相関関係を明確にすると共に、選択本願の他力念佛を一層高揚するこ

とに成功したと云ふよう。「本願名号正定業 至心信樂願為因」という親鸞の立場が論理的にも明らかになつたのである。それは「三經一心之義答竟」と云われ、隱顯軒初頭の設問に対して答結されてゐることからも、是の義を遺憾なく發揮しえたことが伺えよう。

第四章 結 論

『化身土卷』(本)に於ては、以上のように三經隨頌釈を中心とした方便行信論が展開されている。淨土仏教が阿弥陀如来を法門の王首として立論されるものである限り、能立される本願念佛のみならず、所廢とされる諸行の法門に対しても、やはり弥陀の願意に基づかしめてその立場が明確によれるべきである。まして、光明無量壽命無量の阿弥陀如來である以上、如法の行者のみならず、不如法の行者までを見捨てることのない大慈大悲が光闇されて然るべきである。

親鸞は、觀小一經の理解において特に觀經では師說の廢立義を承けながらも、その義を拡張展開させて經を横さまに領解していく、廢立義では、經末に至らなければその意が明らかにならなかつたのであるが、經全體の文々句々に於て隨自意の弘願義が底流している旨を主張し、三經一致の立場を明らかにされた。更に、廢立では所廢とされた諸行を、要真一門の内に見据えその存在根柢を誓願海に源基させて、要真一門ひいては聖道一代を從真垂仮した方便教であると定義し、それは第十八願本願念佛往生に行者を帰入せしめる、從仮入真の法であると、阿弥陀如來の願心を余すところなく發揮されたのである。

この様な親鸞の『化身土卷』における懇切なる論述を頂戴するならば、從来本典を解釈していく上で留意する点

として、往生門と正観門の一門区別して見ていかなければならぬと語うことが指摘されてゐるが、⁶⁴ 往生門からするところの第六巻は正しく簡非の巻である。一方、正観門からすると、従真垂仮の法門、従仮入真せしめる仏意を發揮せんとされるが故に、権用の義が見ていかれるのである。自性唯心に沈み、定散の自心に迷うてゐる末代の道俗、かかる我々をして、五劫が間の思惟と無上殊勝の願、そしてその誓願を徒然ならしめん為の兆載永劫の御苦勞があつた阿弥陀如来である。その大慈大悲を頂戴するとき、又方便行信の論述を進める親鸞の厳格なる態度を窺う時、「化身土巻」においては権用の義こそが所説の中心ではなかつたのかと結論するものである。

註

- (1) 『行卷』真宗聖教全書Ⅱ 四一～四二頁
前同
- (2) 『真仏土卷』真宗聖教全書Ⅱ 一四一頁
- (3) 善讓著『敬信記』真宗全書三十一卷 四〇〇～四〇一頁
- (4) 『本典研鑽集記』下卷 一六八～一六九頁
- (5) 大原性叟著『教行信證續說』三一六～三一八頁
- (6) 「三願転入」については古来より異論あり
- (7) 『三願転入を事実とする説（お圭華学派）
- ◎三願転入の事実なしとする説（石泉学派）
- ◎折衷派（豊前学派）
- 今は、三願転入の事実ありとする説を取る
- (8) 『信卷・別序』真宗聖教全書Ⅱ 四七頁
- (9) 『化卷・後序』真宗聖教全書Ⅱ 一二〇三頁
- (10) 『真仏土卷』真宗聖教全書Ⅱ 一四一頁
- (11) 『化卷』真宗聖教全書Ⅱ 一四三頁

- (12) 普賢見寿勸学『親鸞における三經隱顯釈の研究』龍谷大学論集 四〇〇・四〇一合併号
(13) 『選択集』真宗聖教全書 I 九八八～九八九頁
(14) 『西方指南抄』真宗聖教全書 V 八八頁
(15) 『親鸞における三經隱顯釈の研究』普賢見寿勸学は、貞慶・高井等の聖道仏教派からの論難が、隱顯釈成立の思想背景であるとして指摘されている。

- (16) 大原性実著『教行信證概説』三四一～三四三頁
(17) 『化卷』真宗聖教全書 II 一四七頁
(18) 前同 一五六頁
(19) 前同 一五三頁
(20) 前同 一四七頁
(21) 前同 一四七～一四八頁
(22) 『散善義』真宗聖教全書 I 五五八頁
(23) 『觀經』真宗聖教全書 I 六六頁
(24) 『化卷』真宗聖教全書 II 一四八頁
(25) 前同 一五六頁
(26) 前同 一五六頁
(27) 『阿弥陀經』真宗聖教全書 I 七二頁
(28) 『一念多念文意』真宗聖教全書 II 六一四～六一八頁

(29) 『化卷』真宗聖教全書II 一五七頁

(30) 前同

(31)

大原性寒著『教行信證概說』

三一六～三一八頁

『歎異抄』の教学史的考察 —『口伝鈔』との比較考察—

大津東組 西念寺 深川 宣暢

1 研究の立場と課題

『歎異抄』は、信仰の書として、あるいは思想書として、多方面において驚くほどに用いられ、また普及している書ではあるが、その成り立ちから内容にわざって、さまざま問題をはらんだ書でもある。それ故か、この書に対する各種のアプローチは、最近にいたるまで途絶えることがない。

私のこの研究は、この『歎異抄』を教学史的に研究しようとするものであるが、それはこの書が、一宗の宗祖としての親鸞の「教義」とその後の「教学」(いまは教義解釈・教義理解という意味においてこの語を用いる)の歴史的展開との「あいだ」に位置していると見ることができるからである。

教学(教義理解・教義解釈)の展開とは、それ以前の伝統的教学からの論理的必然として成立する場合もあるし、またそれぞれの時代の、歴史的・社会的・教団的状況のもとでの問題解決のための理論的要求として成立する場合もある。そしてそれらの事実を解明するときに手がかりになるのが文献であり出来事の記録ではある。しかし単にその文献や史料があらわされたところをもって、教学展開の歴史を眺めるのであるならば、それは事実の表面を皮相的に把握することことじまつてしまつことになる。

なぜなら特に宗教に関する文献や事象は、あくまでそこに存在する宗教的事実の歴史的表象であるからで、逆にいえば、宗教的・信仰的事実の表層部分が、その文献であり歴史的出来事なのである。

とすれば、過去をかえりみるわれわれは、その「宗教的事実に即して」、遺された文献や事象の記録を見るのが、逆にその解釈を行い、それに関わる主体を動かすような場を形成するはずのものであろう。（その意味において、宗祖・親鸞自身も「教学」した－すなわち教義解釈・教義理解を行なった一人だ－ことができる）そして、このような場の存在を意識し、その宗教的事実に即してはじめて、真に事実に忠実な教学展開の歴史的把握、すなわち教学史研究は成立するといえるのではないか。すなわちこの研究は、とりあえず同じ信仰的流れの中に居する者こそが成しうる研究でもあるといふことができるのではないかとも思うのである。

さて、教学史研究の大きな意義の一つは、先哲・祖先がそれぞれの歴史における信仰の状況の中で、伝えたことがあるいは伝えなかつたことを明らかにし、将来への眼を開くことにあると考えられる。いじやは、右に述べたような立場を意識しつゝ、その一作業として、『歎異抄』と『口伝抄』を比較対照し、親鸞教義（教学）の展開の歴史において、そことどのような問題が潜んでいるかを考察するものである。

山口真宗教学会では、昨年度（平成二年度）の大会において東海大学の石田瑞麿教授の「『歎異抄』について」という記念講演が催されたが、この研究は氏の研究成果の中、「歎異抄」および『口伝抄』に関するものを端緒としてすすめたものである。研究を深められん方々は、氏の研究を参照されたい。^⑧ 尚、本論では理解に煩瑣なるであるうこと、また誤認があらうことをねぞて、あえて尊称は用いなかつたのでこ了承願いたい。

2 「歎異抄」に関する文献

『歎異抄』の位置を教学史的に明らかにするためには、『教行信証』および宗祖の和語聖教との関係はもちろんであるが、法然およびその門下の教学との関係とともに、『歎異抄』以降の聖教との相関関係を解明する必要がある。

とりあえず直接的な例でいえば、たとえば『歎異抄』第十三条には『唯信鈔』が引用されている。『同』第十一条の「無義為義」の説は法然の言葉として『末灯鈔』第二通をはじめ『消息』や『銘文』に出ているものである。三河の妙音院¹⁰祥などはその『歎異抄聞記』において、ことに聖覺の『唯信鈔』との関係に注目し、七項田の類似点をあげて詳細に比較検討している。また全体の構成上からも、宗祖・親鸞の著作よりも、聖覺の『唯信鈔』の影響の方が大きいとも考えられる。

また『歎異抄』以降の聖教との関係では、いま取り扱う『口伝鈔』をはじめ、『教持鈔』、『改形鈔』、『御口傳鈔』などには同内容の記述が見えている。¹¹空華の僧鎧などは『真宗法要目録及左券』（『真宗全書』卷七四所収）において、『教持鈔』を『歎異抄』の叙述と見ていくほどである。

その他にも、たとえば蓮如との関係でいえば、『歎異抄』の奥書などから、その最古の書写本は蓮如のものであるとされており、また『御文章』も、第一帖第一通から「親鸞は弟子一人もあたず」と引かれている」ときはじめ、その記述内容も『歎異抄』と直接的に関係していくようである。

3 「歎異抄」と『口伝鈔』の人物関係

ところで『歎異抄』の著者は、今のところ、いちおう河和田の唯円とされているが、この唯円と本願寺第二代・如信および覺如の三者の関係を見ておく必要がある。

なぜなら、第一に『口伝鈔』は、その奥晉等から、覺如が六十一歳の(元弘元年(一二三二))の時、門弟の乗専に筆録させたことがあきらかであるが、その冒頭には、

本願寺鸞聖人、如信上人に対しましまして、おりおりの御物語の条々。

とあるから、『口伝鈔』とは、親鸞が義絶した息男・善鸞の子であるところの如信に対して、おりおり物語られたことなどを、覺如が如信より聞いて、乗専に口筆せしめた聞書ということになる。

そこで、まず覺如と如信との関係をみると、覺如の次男・従覺の著になる覺如繪伝=『慕帰繪記』卷三には、両者について次のように記している。

弘安十年春秋十八といふ十一月なかの九日の夜、東山の如信上人と申し賢哲にあひて釈迦・弥陀の教行を面授し、他力攝生の信証を口伝す。所謂血脉は叡山黒谷源空聖人、本願寺親鸞聖人二代の嫡資なり。

(『真聖全』二〇七七九~七八〇頁)

すなわち覺如は、十八歳の弘安十年(一二八七)の十一月十九日に、如信に對面して、面授・口伝を受けたとする。しかもここでは如信の「血脉」を「法然・親鸞の二代の嫡資」と表現しているのである。

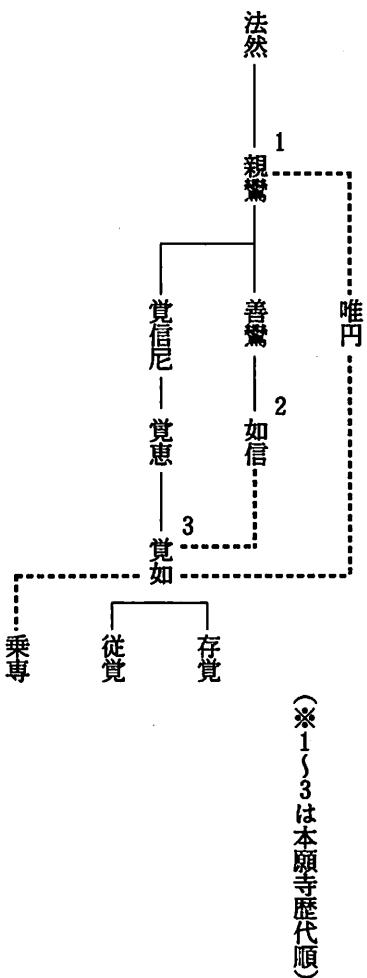
第一に、『歎異抄』の著者とされる河和田の唯円と覺如との関係について、『慕帰繪記』のつづきの文には、安心をとり持るうへにも、なを自他解了の程を決せんがために、正応元年冬のころ、常陸国河和田唯円房と号

せし法師上洛しけるとも、対面して日来不審の法文に書いて善惡一業を決し、今度あまたの問題をあげて、自他数邊の談にをよびけり。彼の唯円大徳は親鸞聖人の面授なり、鴻才弁説の名譽ありしかば、これに対してもますます当流の氣味を添けるべし。

(『真聖全』三・七八〇頁)

と記して、覚如十九歳の正應元年(一一八八)、すなわち如信との対面の翌年には唯円と対面し、しかも「日来不審の法文において善惡一業を決し」たとしている。またその唯円を「大徳」とし「親鸞聖人の面授」の人であることを記している。

要するに、「暮帰絶詞」の著者すなわち覺如次男の従覺は、如信を「法然・親鸞一代の嫡資」とし、つづいて唯円を「親鸞の面授」としているのであって、覚如にとって如信および唯円は、ともに宗祖・親鸞につながる近い関係の人物であったことを示していふことになる。右の関係を図示すれば次のようである。



といふやうに、この人物関係に関連していくらか考えておかねばならない問題がある。

一いは、「墓帰絵詞」によれば覚如が如信に対面したのは十八歳の時であるが、「口伝鈔」が著された年は、覚如が六十一歳の時であり、しかもその奥書によれば乗専による覚如の口述の「口筆」として成立したものである。すれば、十八歳の頃に口伝されたことを、四十数年後にどれほど正確に表現できるものかという疑問が残る。覚書のようなものがあったとしても、十八歳の年齢での理解と六十一歳での理解との差はあることであるし、また実際に『口伝鈔』の記述を見ても、全二十二条の内、覚如が直接如信より聞いたと明記しているのは、第十九条と第二十条のみなのである。口伝されたとする如信の言葉が、はたして正確に記述されているのだろうかという疑問は、やはり残る。覚如の血脉・口伝の主張などとも関連して、問題となるところであろう。

もう一つの問題は、「口伝鈔」のみでなく他の覚如の著述の上にも「唯円」の名が出ていないことである。

『口伝鈔』だけでなく『執持鈔』や『改邪鈔』等の内容には、この『歎異抄』と類似した表現が少なからず見えているし、また前述した「墓帰絵詞」には「唯円大徳」とたたえ、さらに門弟・乗専の著した覚如伝・『最須敬重絵詞』卷五には、覚如の叔父にあたる唯善がこの唯円について真宗に帰した記述があるが、そこにも「大徳」とされていて、にもかかわらず覚如の著述に「唯円」の名が出ていないということは、いささか不自然なことである。

これらのこととは『歎異抄』の著者および写本（最古の写本は蓮如写本）の問題、あるいは覚如の三代伝持の血脉主張などとの関連において考察されねばならないことであろうが、いずれにしても、この周辺にはいまだ不確実な要素が存在しているように思われるるのである。

さて、『歎異抄』と『口伝鈔』が内容的に近い関係にあることは、『歎異抄』研究が本格的にはじまった頃より注目されている。

それは、まず『歎異抄』の著者を定めるにあたって問題となってきた。たとえば真宗大谷派では、初代講師の慈空や三代講師の慈林などは『歎異抄』を如信の作とし、第五代講師の深効もそれらを承けて如信の作とするのであるが、その著者を定めるについて『歎異抄』と『口伝鈔』を比較し、二文を挙げて論証している。すなわち、『歎異抄』第三条の「善人なをもて往生をとべ、…」の文が『口伝鈔』第十九条の文にも見えること、また『歎異抄』第一条の「本願を信せんには他の善も要にあらず…」の文が『口伝鈔』第四条のはじめに、さらに『歎異抄』第十三条の「たとへばひと千人ころしてんや…」の文が同じく『口伝鈔』第四条のおわりの部分に見えることの三文を挙げて、両書の内容的な関係を論じて、如信の作としているのである。

その後、より厳密に両書の内容の相違に言及したのが、三河の妙音院了祥である。了祥は『歎異抄聞記』において、深効の挙げた三文に批判を加え、『歎異抄』を河和田の唯円の作と定めたのである。

一方、真宗本派では、古くは『歎異抄』を覺如の作として見るのが主流であったのか、「真宗法要」にも「覺如の部」に編入してある。このことも少なくとも『歎異抄』と覺如の著述が内容的に近い位置にあると見なした結果であろううとかがわれるところである。以上のように、『歎異抄』・『口伝鈔』の両書の関係は著者の問題を契機として古へよう注目されており、いく最近に至るまでそれに関係する研究は続けられている。

さて、前述のように『歎異抄』および『口伝鈔』の周辺には、いまだ不確実な、あるいは未解決の問題を残して

はいるが、いまは両書を比較検討しながら、その要点をまとめて、そこに潜む教学的問題を考えてみよう。

- ①…『歎異抄』の序文と、『口伝抄』の冒頭の文とは、ともに親鸞からの口伝を主張の基礎に置き、また権威としていること。

『歎異抄』序文（真聖全二・…七七三頁）

『口伝抄』冒頭（真聖全二・…一頁）

竊力ニ愚案ヲ廻ラシテ、粗古今ヲ勘ウルニ、
先師ノ口伝之真信ニ異ナルコトヲ嘆キ、後
学相続之疑惑有ルコトヲ思フニ、…（中略）

仍テ故親鸞聖人ノ御物語之趣、耳ノ底ニ留
ムル所、聊カ之ヲ注ス。偏ニ同心行者之不
審ヲ散センカ為也ト、云々。
(原漢文)

本願寺親鸞聖人、如信士人に対しましまして、
おりおり御物語の条々。

ここでは『歎異抄』にも『口伝抄』にも、ともに「親鸞聖人の御物語」を権威とし、その口伝に基づいて主張を成そうという姿勢がうかがえる。「口伝」とは単に口ずから伝えるというほどの意味があるだけでなく、師から弟子へ、しかも選ばれた弟子だけに、筆録して授けることをばかり、秘かに伝えるという意味があるようだ、真言でいう「瀉瓶（しゃびょう）」はこれに類し、天台宗では院政期初頭より「口伝法門」と呼ばれるものも生まれて

い^⑨。親鸞の時代には、法然門下の諸流たる「口伝」、「口決」、「授決」、等と題される書物も多く著されてい^る。とからも、仏門の師弟の関係の中では当然のことく用いられていたことではあったのだろうが、ここには、「歎異抄」・「口伝鈔」の著者が、直接に師・親鸞から真髓を教えられたのだという姿勢がうかがえるのではないか。

しかし親鸞は、たとえば善鸞事件に象徴されるように、こうした口伝などということには否定的であったのではないか。善鸞は、「われこそは父・親鸞から人知れず教えを受けた」と広言して、義絶されたのではないか。とすれば、「歎異抄」も「口伝鈔」も、親鸞の時代とは異なった状況の中ではあるが、何かの理由によってか宗祖の意図をまげているとも考えられるのである。

②：『歎異抄』第一条の親鸞の言葉は『口伝鈔』の第四条にも述べられていく。

『歎異抄』第一条（真聖全一・七七三頁）

『口伝鈔』第四条（真聖全三・五～六頁）

本願を信せんには、他の善も要にあらず、念佛にまれるべま善なきゆへに。悪をもおそれべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆくにいふ。

上人（親鸞）おぼせにのたまはく、某はまたく善もほしからず又悪もおそれなし。善のほしからざるゆへは弥陀の本願を信受するにまされる善なきがゆへに、悪のおそれなきといふは弥陀の本願をさまたぐる悪なきがゆへに。

傍線部を比較してみると、「歎異抄」の「念佛にまわるべく善なきゆへ」という部分は、「口伝鈔」では「弥陀の本願を信受するにまされる善なきがゆへに」となっている。すなわち「歎異抄」は「念佛」を表に出し、「口伝鈔」は「信心」が表に出る表現になっている。

妙音院」一祥はこの部分について、

覚師も念佛往生を捨ててはなされぬながら、専修賢善計や知識帰命の表に、念佛を售る邪義の盛んな其の時僻に對するや、覺師では少々念佛が抑えてある。やはり如信上人の御相承がことと見る。然るに、唯円坊は何分吾祖の御直弟で、如信様も漸く二十四歳迄吾祖の御存命故に、唯円は余程老僧株と見くる。依て唯円の時は號名不同計が盛んでありて、念佛を貶むる邪僻に対するや、此鈔では念佛を張り擧げることが多い。

〔『歎異抄聞記』五頁〕

と、両者の違ひの原因を、背景となつてゐる邪義異義の違ひによるものと見てゐる。

しかしそれとともに、ここでは法然門下における親鸞門流の置かれた立場における両者の姿勢、あるいは両者の置かれている親鸞門流内の立場の問題も併せて考えねばならないだろう。

ただ、「歎異抄」のこの条のはじめには、

弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念佛まゐざとおもひたつこゝのおこるとき、すなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。

とある。すなわち「往生を遂げると信じて念佛もうさんとおもひたつこゝのおこるとき」が救いの（摂取不捨の利益にあづかる）ときであるというが、このような表現は、たとえば「教行信証」のどこの部分に見出せるか不明であるなど、「歎異抄」の表現は、親鸞義に照らして曖昧で大雑把にすぎはしないだらうか。いまも「念佛にまさ

るべき善」というが、親鸞の表現からすると同様に正確な表現ではないようだ。

いずれにせよ、親鸞門流の歴史的・教団的状況を含めて、さるに総合的に考察されるべきことではある。

(3)…『歎異抄』第三条のいわゆる「悪人正機説」が『口伝鈔』第十九条にも扱われていること。

『歎異抄』第三条（真聖全一…七七五頁）

善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。
しかるを、世のひとつねにいはく、悪人なを往
生す、いかにいはんや善人をや。この條一旦そ
のいはれあるににたれども、本願他力の意趣に
そむけり。…（中略）

…煩惱具足のわれらは、いざれの行にても生死
をはなることあるべからざるを、あはれみた
まひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のため
なれば、他力をたのみたてまつる悪人もとも往
生の正因なり、よて善人だにこそ往生すれ、ま
して悪人はと、おぼせさふらひき。

『口伝鈔』第十九条（真聖全三…三一～三二頁）

本願寺の聖人、黒谷の先徳より御相承とて、如信上
人おぼせられていはく、世のひとつねにおもへらべ、
悪人なをもて往生す、いはむや善人をやと。この事
とをくは弥陀の本願にそむき、ちかくは釈尊出世の
金言に違せり。そのゆへは、五劫思惟の苦労、六度
万行の堪忍、しかしながら凡夫出要のためなり、ま
たく聖人のためにあらず。しかれば凡夫、本願に乗
じて報土に往生すべき正機なり。…しかれば御釈（
玄義分）にも「一切善惡凡夫得生者」と等のたまへ
り。これも惡凡夫を本として善凡夫をかたわらにか
ねたり。かるがゆへに傍機たる善凡夫なを往生せば、

もはら正機たる悪凡夫いかでか往生せざらん。しか
れば善人なをもて往生す、いかにいはんや悪人をや
といふべしとおぼせ」とあつき。

この条はいわゆる「悪人正機説」として、その思想の成立をめぐってはすでにかなりの研究がある^④が、いまは両者を比較し、その基本的な相違点をあげておこう。

第一に、「歎異抄」では単に「善人」と「悪人」という一重の対照のうえで悪人正機を語るが、「口伝鈔」ではまず「聖人」と「凡夫」を「善人」と「悪人」に対応させて対照し、さらに「凡夫」について「悪凡夫」と「善凡夫」に分けて対照して、善凡夫を傍機、悪凡夫を正機とするという二重の構造において記述し、如来の本願はその凡夫のためのものであることを述べていることが注意される。

第二には、「歎異抄」が悪人を「正因」というのに対し、「口伝鈔」は「正機」としていることがあげられる。文脈・文意からしてもやはり「正因」では文意が通り難い。旧来「歎異抄」のこの条を扱う場合にも「悪人正機」と言いあらわしてきたのも、その所以であろう。

第三に、「口伝鈔」はこの悪人正機説を「黒谷の先徳よりの御相承」と述べて、この説が法然からの相承であることを明記しているが、「歎異抄」にはそのことに触れていない。

第三の点について、法然の上でこの説を確認すると、いわゆる「醍醐本法然上人伝記」に「一、善人尚以往生、況惡人乎事（口伝有之）」と題して次のように記されている。

私ニ云ク、弥陀ノ本願ハ、自力ヲ以テ生死ヲ離ル可キ方便有ル善人ノ為ニヲコシ給ハズ。極重ノ惡人ニシテ

他ノ方便無キ輩ヲ哀レミテヲコシ給ヘリ。然ルヲ菩薩賢聖モ之ニ付テ往生ヲ求メ、凡夫ノ善人モ此願ニ帰シテ往生ヲ得、況ムヤ罪惡ノ凡夫尤モ此他力ヲ憑ム可シト云也。惡シク領解シテ邪見ニ住ス可カラズ、譬バ本凡夫ノ為ニシテ兼ネテ聖人ノ為ニスト云ヘルガ如シ。能々心得可シ々々々。

（『法然上人全集』四五四頁・原漢文・書下し筆者）

すなわち、弥陀の本願は善人＝菩薩賢聖や凡夫善人のために起こされたのではなく、極重悪人、罪惡の凡夫を袁れんで起こされたのであるから、罪惡の凡夫はもつともこの他力を憑むべきであるといい、この段を「もと凡夫の為にして兼ねて聖人のためにす」と結んでいるのである。

この「凡夫のうちの悪人」こそ本願の対機であるとする表現は、第一の相違点であげたように『口伝鈔』と一致する。『口伝鈔』にはこの他第七条にも「淨土宗のこころ、もと凡夫のためにして聖人のためにあらざ」と云々（真聖全三・十一頁）と出てくるが、『口伝鈔』がこの説を法然からの相承とし、しかも「正機」と「傍機」に分けて詳しく述べるのに対し、「歎異抄」は相承には触れていないことや、また「正因」という語の用い方など、教学的には厳密さを欠く表現となっているといえるのではなかろうか。

④…『歎異抄』第六条（真聖全一・七七六頁）

『歎異抄』第六条（真聖全一・七七六頁）

『口伝鈔』第六条（真聖全三・九頁）

親鸞は弟子一人ももたずさぶらう。そのゆへは、

親鸞は弟子一人ももたず、なにことををして弟子

わがはからひにて、ひとに念佛をまふさせさる
らはばこそ、弟子にてもさふらはめ。弥陀の御
もよほしにあづかて念佛まふしさふらうひとを、
わが弟子とまふすこと、きはめたる荒涼のこと
なり。…

といふべきや。みな如来の御弟子なればみなとも
 に同行なり。念佛往生の信心をうることは釈迦・弥
 陀二尊の御方便として発起すとみえたれば、またく
 親鸞がさづけたるにあらず。…

この条も数学的な見地から傍線部を対照すると、ほとんど同内容の記述でありながら『歎異抄』では「念佛まふさせさふらる」とか「念佛まふしさふらる」と「念佛」が表になつてゐる表現だが、『口伝鈔』では「念佛往生の信心をうること」と「信心」が表になつてゐることが知られる。

また、『歎異抄』では親鸞がこの段を述べるごときさつがあきらかでなく、一般論としての師弟の関係について言及されたものとも取れるような表現となつてゐるが、『口伝鈔』では親鸞門下の信業坊が、門弟を離れるにあたって、蓮位房が本尊・聖教をとり返したらうかと進言した時の親鸞の言葉であつたことを詳述してゐるのである。同内容を扱いながら主張の眼目が違つて見えることができるようである。

尚、ちなみにこの『歎異抄』・『口伝鈔』の示す「弟子一人ももたず」の親鸞の叙述は、蓮如の『御文書』にも、その第一帖田第一通から。

故聖人のおはせには「親鸞は弟子一人ももたず」とこそ、おはせられ候ひつれ。そのゆへは、如來の教法を十方衆生にとききかしむるときは、ただ如來の御代官をまつしるばかりなり。さらに親鸞めづらしき法をもひろめず。如來の教法をわれも信じ、ひとにもをしへきかしむるばかりなり。そのほかは、なにををして弟子

とはいはんぞと、おぼせられつるなり。さればとも同行なるべきものなり。

(真聖全三…四〇二頁)

と引用するが、「如來の御代官」の語などは、またあらたに蓮如に展開した表現となつていて、そのこと。

⑤…『歎異抄』の第八条には「念佛は行者のために非行・非善なり」とあるが、『口伝鈔』第五条にも同様の文が見

えていること。

『歎異抄』第八条（真聖全一…七七七頁）

『口伝鈔』第五条（真聖全三…八頁）

念佛は行者のために非行・非善なり。わがはからひにて行づるにあらざれば非行といふ、わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ。ひとへに他力にして自力をはなれたるゆへに、行者のためには非行・非善なりと言々。

一、自力の修善はたくはへがたく、他力の仏智は謹念の益をもてたくはえらるる事。

たとひ万行諸善の法財を修したくはふいふとも、進道の資糧となるべからず。ゆへは六賊知聞して侵奪するがゆへに。念佛たをいてはすでに行者の善にあらず行者の行にあらずとら釈せらるれば、凡夫自力の善にあらず。またう弥陀の仏智なるがゆへに、諸佛護念の益によりて六賊これをかすにあたはざるがゆへに、出離の資糧となり、報土の正因となる也。

しるべ。

この部分も同じ「非行非善」の語を扱いながら、両書の主張には差が認められる。傍線部を比較すると、まず『歎異抄』では単に自力・他力をものを分別して念佛は他力であるから非行・非善だというが、『口伝鈔』では自力他力を分別した上で、自力の修善に対して他力は全くの仏智であるから諸仏護念の益を得る。それゆえ出離の資糧となり、報土（往生）の正因となると、教学的にも緻密に述べられているようである。

また『歎異抄』は「念佛が」非行非善とするに対して、『口伝鈔』は「念佛をいでは」と表現し、さらに「すでに釈せらる」と、その主張に相承・根拠があることを述べている。

「非行非善」の語を親鸞の上でさぐれば、まず『信卷』三信釈の結びに、「凡そ大信海を接すれば…」と大信を嘆讃するなかに「…行に非ず、善に非ず、…」と出る。（真聖全一…六八頁）しかし、ここでの主語は「大信海」であって、『歎異抄』がいうように「念佛」ではない。また親鸞の消息（末灯鈔第二十一通）には、

「宝号経」にのたまはく、弥陀の本願は行にあらず、善にあらず、ただ仓名をたもつなり。名号はこれ善なり行なり、行といふは善をするについていふことばなり。本願はもどより仏の御約束とこころえぬるには、善にあらず行にあらざるなり、かるがゆくに他力とはまふすなり。…
（真聖全一…六九三頁）

とあって、ここでは本願名号が非行・非善であることを言じ、『宝号経』に由ることだと示してある。

これらのことなどからすると、『歎異抄』の「念佛は」非行非善であるという表現より、『口伝鈔』の「念佛にをいては」という記述の方が、より正確な表現ではないかと思える。しかも「すでに釈せらる」ということも合致するのではなかろうか。

⑥…『歎異抄』第十三條には「ひと千人ころしてんや」という問答が述べられているが、『口伝鈔』の第四条もこの問答を記述していること。

『歎異抄』第十三條（真聖全一…七八一頁）

またあるとあ、唯田房はわがいふことをば信ずるかとおぼせのさぶらひしあいだ、さんざぶらうとまぶしさぶらひしかば、さらばいはんことたがふまじきかど、かさねておぼせのさぶらひしあひだ、つつしんで領状まぶしてさぶらひしかば、たとへばひと千人ころしてんや、しからば往生は一定すべしとおぼせさぶらひしあいおぼせにてはさぶらへども、一人もこの身の器量にてはこべしつべしともおばへずさぶらうとまぶしてさぶらひしかば、さてはいかに親鸞がいふことをたがふまじきとはこぶれど。…

『口伝鈔』第四条（真聖全二…七～八頁）

あるときのおぼせにのたまはく、なんぢち念仏するよりなを往生にたやすきみちあり、これをさづくべしと。人を千人殺害したらばやすく往生すべし、をのをのこのをしへにしたがへ、いかんと。ときにおる一人まぶしていはく、某においては千人まではおもひよらず、一人たりといふとも殺害しつべき心ちせずといふ々々。上人かさねてのたまはく、なんぢわがをしへを日比そむかざるつへは、いまをしぶるところにおいてまだめてうたがひをなおるか。…

『歎異抄』のこの條は「蘇陀の本願不思議におはしませなごて悪をおそれおるな、また本願ばかりとて往生かな

ふべからざとごふこと。この条本願をつたがふ、善惡の宿業をいこいへざめがるなり。」とはじまり、「本願ぼんり」を非難する人々を、「かへつてこひへなせなきことか。」と批判し結んでくる。すなわち「本願ぼんり」をよしとする意をあらわして居るのである。一方『口伝鈔』のこの条には「善惡」一業の事」という標題が付されて、同じテーマをあつかって居る。いわゆる悪人正機に關する専修賢善・造惡無碍の問題がその背景にあるとうかがわれる。前述の『墓帰絵詞』に覺如が唯円と対面して「善惡」一業を決し「たとしているが、その直接のテーマは」の部分ではなかろうか。

また、「歎異抄」のこの部分は、その著者を定める根拠の一つともなるところでもあつて、ここに「唯円房」と名前を出し、一人対一人の対話の形式で述べられて居ることからも、その著者を唯円とするべきだといわれるのであるが、同じ故事をあつかう『口伝鈔』では親鸞対多人数の形式でこれを記述している。しかも「ある一人まふしていはぐ」と、「唯円」の名を出していない。前述の『墓帰絵詞』や『最須敬重絵詞』が唯円を「大德」と呼ぶ程の人物であれば、むしろいじたその名が出ていない方が不自然なのではなかろうか。「歎異抄」には、暗にわれ人が親鸞からの口伝を受けたものであるという唯円の自負が潛んで居るともうかがわれるが、また逆に『口伝鈔』が「唯円」の名を出さなかつた理由は何かという疑問も残されるといふのである。

⑦…『歎異抄』第十四条には、後に蓮如『御文章』等によって多くあらわされるいわゆる體因标報説の原型と見ら
れる文があるが、『口伝鈔』にも第十六条等に見えて居る。

弥陀の光明にてひされまひらするゆへに、一念
発起するとき金剛の信心をたまはりねれば、す
ぐに定聚のくらいにおさめしめたまひて、命終
すればもうもうの煩惱惡障を転じて無生忍をな
といしめたまふなり。この悲願ましまさずば、
かかるおさましき罪人、いかでか生死を解脱す
べきとおもひて、一生のあひだまふすところの
念佛は、みなこゝことく如來大悲の恩を報じ德
を謝すとおもふべきなり。

平生に善知識のおしえをうけて信心開発するおさみ、
正定聚のくらいに住すとたのみなん機は、ふたたび
臨終の時分に往益をまつべきにあらず。そのうちの
称名は仏恩報謝の他力催促の大行たるべき條、文に
ありて顯然也。：

覚如にはいの『口伝抄』をはじめとして、「改邪鈔」、「最要鈔」その他に多く信因称報説の主張があるが、その語調は「称名は報恩行である」とか「報恩とおもへよ」というように断定的・教条的である。いま引用した部分でも、「歎異抄」では「まふすところの念佛は報恩謝徳とおもふべきなり」というほどの表現であるのに對し、「口伝抄」は「称名は仏恩報謝の他力催促の大行たるべき條、文にありて顯然也。」と、断定的な表現となつてゐる。
ひるがえつて親鸞の上でこれを見ると、たとえば「正信偈」では、「唯能く常に如來の号を称して、大悲弘誓の恩を報すべし」(真聖全二四四頁)と「称名して報恩すべし」という表現である。問題は「称名は報恩(行)である」ということと、「称名して報恩すべきである」ということは違うということである。その意味で覚如には、

「称名報恩」の意味を限定し、教義・教学として明確化しようとする意図がうかがえる。またそれは後に蓮如に継承されて盛んに表現されることになったということができよう。

⑧…『歎異抄』の結び（後序）の部分と『口伝法鈔』第七条の結びにはともに親鸞の言葉を引用していること。

『歎異抄』後序（真聖全一・七九二頁）

聖人のつねのおぼせには、弥陀の五劫思惟の願
をよくよく察すれば、ひとへに親鸞一人がため
なりけり。

『口伝法鈔』第7条（真聖全一・十一頁）

しかればすなはち、五劫思惟も兆載の修行もただ親
鸞一人がためなりとおぼせ」とあります。

この「親鸞一人がためなり」は、両書ともほぼ同趣の文脈の中で用いられている。すなわち罪惡の凡夫が往生を得る本願であることを述べる文脈の中では、親鸞の「おぼせ」として引用するものである。とすれば『口伝法鈔』では「おぼせ」とあります」としているが、『歎異抄』のいうように「聖人のつねのおぼせ」、すなわち持言であったのであう。

ただ、『歎異抄』は中古天台の般若系の口伝法門の影響が推測され、この表現なども口伝法門に特徴的な師資間の一人伝授の形式を彷彿とさせる文句であり、また本文の結尾に「外見あるべからず」というのも口伝法門における常套句であるという指摘もあり^⑨、両書の「口伝」を基礎とする主張のあり方の問題も、あわせて考察されなければならぬ。

ればならないといふである。

5 結び

以上、『歎異抄』と『口伝鈔』の類似する部分を抜き出し、それらを比較対照しながらそこに存在する問題を探つてみたのであるが、ともに親鸞からの「口伝」に基づくとしながらも、両書にはかなりの相違があった。それが何によるものかはさらに総合的に考えられなければならないが、基本的な相違をまとめてみると次のようである。

(一) 教学(すなわち教義解釈・教義理解)的意味において、全体的に『歎異抄』は『口伝鈔』に比して、その言葉の用い方など曖昧で必ずしも正確ではないと思われる。

もちろん、その逆説的な表現や簡潔な文章は、多くの読者を持つことからも知られるように、魅力的であることは異論はないが、その序文に「先師口伝之真信」とする親鸞の口伝など、いたいどのような形で記録されていたのかは疑問である。同じ序に「耳の底に留」めたものというが、それが強い記憶であるとしても、どれほど確かで、またどれほど時間を経て文字になったのか、それも問題であろう。

逆に『口伝鈔』は、言葉の用い方など教学的には正確なようではあるが、譬如のおかれ立場において、「親鸞の御物語」を権威とし、これをある意味では独善的に教条化・教義化する意向があったのではないかという疑問が残るようである。

(二) 全体的な表現から、『歎異抄』は「念佛為本」の側面を表に、また『口伝鈔』は「信心為本」の側面を表に出した表現となっているようである。

このことは、『歎異抄』の著者が親鸞から直接に教えを聞いた時期、『歎異抄』が書かれた時期、おかれた環境（たとえば後序の結びに「一室の行者の中に…」といわれるような）の状況などから考察されねばならないが、その資料は限られている。だとすれば直接に親鸞の著述や消息によるしかないのであろう。

以上、問題は多く残ますが、ただ『歎異抄』が親鸞の思想・真宗の信仰を知ろうとするものにとって格好の入門書となっている現今において、『歎異抄』は様々な問題をはらんだ書であることは意識してもらいたいと思います。少なくとも親鸞の直説ではないこと、また同様のテーマは『歎異抄』に限って述べられているのではないことを知つていて欲しいものであるという思いでここにとりあえず発表させていただきました。親鸞および真宗を理解しようとされる方は、やはり直接に親鸞の著述や消息によるという姿勢が必要であります。

私どもの将来への眼は、過去を明確に評価して出来てくるものでもあります。その時私どもは、先哲・祖先がいったい何を受け継ぎ、何を忘れたか、また何を求め何を捨ててきたかを明らかに知らねばならないでしょう。私の数学史研究の意義もそこにあると存じております。

【註】

- ①石田瑞麿著『歎異抄—その批判的考察—』（春秋社）、同著『歎異抄・執持鈔』—東洋文庫33—（平凡社）、同論「歎異抄に対する異端的考察」（『現代思想』1979—6月号所収）等
- ②一祥『歎異抄聞記』（法藏館・刊）二二頁以下参照

- ③ 重松明久著『中世真宗思想の研究』一五一頁以下参照
- ④ 抽論「『執持鈔』の一考察」（宗学院論集所収）参照
- ⑤ 石田瑞磨『歎異抄—その批判的考察—』七頁参照
- ⑥ 家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想史的研究」（『中世仏教思想史研究』所収）、
松本彦次郎「鎌倉時代に於ける宗教改革の諸問題」（『日本文化史論』所収）、
鈴木宗忠「親鸞の生涯とその体験」、
- 田村円澄「悪人正機説の成立」（『史学雑誌』61—11所収）、
同右『日本仏教思想研究—浄土教編』、神子・上惠龍「悪人正機説の展開」（『龍大論集』3—4—5所収）、
龍村昇「悪人正機説の系譜について」（『印仏研究』19—1所収）、
重松明久「いわゆる悪人正機説の構造」（『日本浄土教成立過程の研究』所収）、
坪井俊映「悪人往生の系譜について」（『橋本博士退官記念・仏教研論集』所収）、
同「醍醐本法然上人伝記について」（『印仏研究』23—2所収）、
三田全信「法然諸伝の研究」、増谷文雄「『歎異抄』、多屋頼俊『歎異抄新註』等があげられる。
中でも重松明久氏の論文は諸説を詳細に検討されている。
- ⑦ 『真聖全』三・五二、五六、七五頁等
- ⑧ 重松明久「中世真宗思想の研究」一四八頁・一八一頁参照

会議通信

○平成三年度大会報告

第五回山口真宗教学大会は、予定通り十月一日（水）に開催された。大会に先立って十時より幹事、評議員が集合し、会場作りや資料入れの準備作業をする。以下大会の要旨である。

記

開会式（一時より） 司会者（藤岡道夫）より開式

を告げられる。

勧行 河野静慈副輪番の導師により全員で讃嘆偈。

勧行後、司会者により会長石田和上が逝去なされた

旨報告があり、会員一同を代表として、副会長の加

茂和上、上山教授が焼香。

会長挨拶 加茂副会長（会長代行）が、石田和上が八

月一日に急逝されて残念至極の旨、又台風の甚大な

被害の直後の大会であるにもかかわらず多数の参加

信。

者を得たことへの謝辞がのべられた。又、司会者より、この会の実質的なお世話をなさっていた副会長の深川和上が、九月二十九日心筋梗塞にて倒られて重篤の旨と、その経過が一同に報告された。

総会（一時二十分より）議長に評議員の小島孝惇を選出して進行。

会務報告 幹事の玉井龍雄が報告。

会計報告 幹事の弘中英正が報告。（内容は後記）

監査報告 監査の河野玄麿が報告。すべてを一括承認する。

役員選出 石田和上の後任に加茂仰順副会長を選出。

また一名あいだ副会長の選出は理事会に一任をする。

また幹事を出しておられない組は幹事を選出して頂きたいとの議長の要望がのべられた。

研究発表（一時より）

研究発表要旨の順に、発表二十分質疑五分の時間

割りで行われる。進行係は溪宏道、時計係は小川恵

記念撮影

講演（三時十分より）

講演に先立ち上山大峻副会長より講師紹介。この度長尾先生という仏教学の碩学をこの地方にお迎えできたのは光榮至極であること。このことは故石田和上の御心配とお聞きして、会長が我々一同に貴重な機会をお残し下さったことである。先生は厳密な文献学を仏教学において確立なされた方であること。又御著述として、『世界の思想・大乗仏典』（中央公論社）の中の維摩經の和訳が非常に評価の高いものであること、『中觀と唯識』（岩波書店）は是非我々は一度は読まねばならない本であること、『攝大乘論』（講談社）は大変な書物を和訳していく書籍）が紹介される。

— 仏教の基本的な考え方について —

京都大学名譽教授

長尾 雅人 先生

その他大会開催については、別院の職員の方々又評議員の方々など多くの協力を得た。

大会参加者は八十二名。台風被害の直後ゆえに昨年の参加者を下回ったのは仕方のない事であった。けれども新たな会員を十二名を迎える事ができたのは喜ばしい事である。

○大会資料

研究発表要旨

1 「顕淨土方便化身土文類」の研究

— 隠頭釈を中心に —

都濃東組 勝賢寺衆徒

森 田 義 見

親鸞の主著たる『顕淨土真美教行詮文類』六巻において、その各巻の標題にても明かな如く、前五巻に於いては「大無量寿經之宗致 他力真宗之正意」が顕彰され、第六巻『化身土文類』に於いては、既に『行文類』偶讀序説下にて開説を予測せしめる「方便行信」を主とする方便権仮の教義が展開されていることは周知の如くである。

斯かる方便行信として開説されているのが要・眞一門釈である。更にその中間には三經隱頭釈が展開されている。即ち要門開説の『觀經』と真詮開説の『小經』と対して、『大經』所説の弘願に帰一する旨を論述し、真仮の基盤を示しているのである。而して、そ

の隱頭釈は、善導・法然と伝承された廢立義の徹底深化されたものと言えよう。斯かる廢立釈に於いては、淨土仏教の基盤たる『大經』第十八願弘願念佛は殊の外顯揚されたことは多言を要しないところである。即ち、淨土一宗第十八願称名念佛一行所立、聖道門諸行所廢の意趣は明確に詮表されたのである。

しかし、淨土仏教が阿弥陀如来を法門の王主として立論されるものである限り、能立される称名念佛のみならず、所廢とされ諸行の法門に対しても、やはり弥陀如來である以上、如法なる行者のみならず、不如法なる行者までも見捨てることのない大悲が光闇されしかるべきである。

斯くて、親鸞は隱頭の論理を以て、眞実に対する方便の位置付けを明確にされたのである。即ち、所廢の法門の存在根拠を誓願海に源基して、従真垂仮の法門として位置付け、更には、要眞一門ひらいては聖道一代が第十八願弘願念佛に調機誘引せしめる、従仮入眞の法門として、弥陀の願意を余すところなく發揮され

たのである。

本稿は、以上の如き淨土法門を的確冷厳に弥陀の願意に溯源して周備せしめた親鸞の態度を省察して、現代に於いて様々に生ずる問題の解決の糸口を提示されていると思惟される『化身土巻』の存在意義の重要性を考察する第一段階としている所存である。

2 「歎異抄」の教学史的研究

—『口伝抄』との比較考察 —

大津東組 西念寺住職

深川宣暢

『歎異抄』は、教学史的には、宗祖の教学とその後の教學の展開の「あいだ」に位置するとみると、その関係、翻っては覚如・蓮如教学との交渉を解明することによって明らかになるであろう。

このことは、直接的には『唯信抄』や宗祖『消滅』、

遡っては『教行信証』から法然およびその門下の教學との関係、翻っては覚如・蓮如教学との交渉を解明することによって明らかになるであろう。

今は、特に覚如『口伝抄』と比較する」とによつて、

その位置あるいはそこに存在する問題を考察する。

○会計報告

平成二年度会計決算は左記の通り。

記

| | 会 費 | 収入合計 |
|--------|----------|----------|
| | 入会金 | 支山合計 |
| 過年度 | 八, 〇〇〇 | 九三八、九九一 |
| 本年度 | 六〇, 〇〇〇 | 一八〇、三三七 |
| 参加費 | 三五九、〇〇〇 | 一八〇、三三七 |
| 寄付金 | 一一〇、〇〇〇 | 一一〇、〇〇〇 |
| 貯金利息 | 一〇、〇〇〇 | 一〇、〇〇〇 |
| 前年度繰越金 | 一三、三〇四 | 一三、三〇四 |
| 会誌購入費 | 四三九、〇一四 | 四三九、〇一四 |
| | 一〇〇, 〇〇〇 | 一〇〇, 〇〇〇 |

☆収入の内訳

☆支出の内訳

| | |
|--|-------------------------|
| 大會費 | 三〇六、一〇一 |
| 印刷費 | 一八三、九九八 |
| 事務通信費 | 一二九、九七五 |
| 会議費 | 一一、九四七 |
| 会誌代 | 一一〇〇、〇〇〇 |
| 郵便振替負担金 | 五、八七〇 |
| 尚、大會中以下の方に御寄付を頂きました。厚くお 礼申し上げます。 | |
| 一、金 壱万円也 | 深川倫雄 |
| ○特別寄付 | |
| 十一月九日 山口別院で石田和上の葬儀が勤修され ました。その後、中島昭念明嚴寺住職より山口真宗教 学金へ | |
| 一、金 弐拾萬円也 | |
| ○あとがき | 御寄付を頂きました。ここに御報告申し上げます。 |
| 十月の大會以降、会誌の編集にとりかかりました。 | |

長尾先生の講演は上山副会長がテープおこし等全ての
作業を仕上げて下さいました。
多くの方のご協力で、ここに会誌第四号ができまし
た事、誌上をかりて厚くお礼申し上げます。

山 口 真 宗 教 学 会 会 則

- 第一条 本会は山口真宗教学会と称する。
- 第二条 本会は事務所を山口別院内におく。
- 第三条 本会は山口教区に於ける真宗教学の研鑽振興を期することを目的とする。
- 第四条 本会はその目的を達成するために左の事業を行う。
- 一、教学大会（総会）、研究会。
 - 二、教学資料の発行。
 - 三、その他必要と認める事業。
- 第五条 本会の目的に賛同する僧侶をもって会員とする。
- 第六条 本会に左の役員をおく。
- 一、会長一名 総会において選出する。
 - 二、副会長三名 総会において選出する。
 - 三、評議員は会の運営について審議する。
- 第七条 役員の任務は左の通りとする。
- 一、会長は本会を代表し、会務を統理する。
 - 二、副会長は会長を補佐し、会長不在の時はこれを代行する。
 - 三、理事は教学の研鑽振興をはかる。
- 八

五、幹事は本会の事務、会計を処理する。

六、監査は会計を監査する。

第八条 役員の任期は四ヶ月とする。

第九条 本会の経費は入会金、会費、その他の寄付金などの収入による。

第十条 本会の会計は毎年四月一日に始まり翌年三月三十日終る。

第十一条 会則の変更は総会の承認による。

付則 1 この会則は昭和六十一年六月三日より施行する。

2 入会金は当分の間、一千円とする。

3 会費は年間一千円とする。

山口真宗教学会役員名簿

七〇

会長 加茂仰順(勸学)

弘中英正

溪宏道

副会長 深川倫雄(司教)

森慶樹

白松高至

理事 上山大峻(龍谷大教授)

監査河野玄麿

白松高至

理事 天野宏英(島根大教授)

児玉識(水産大教授)

戸崎宏正(九州大助教授)

平田厚志(龍谷大助教授)

百済康義(龍谷大助教授)

評議員 各組より一名。会員名簿中に記載(◎で囲む)。

ただし未記名は未定の組

幹事 玉井龍雄 波佐間正己

伊東昌昭 河野靜慈

藤岡道夫 桑羽隆慈

小川恵真 村上智真

山口真宗教学会会員名簿

岩国組

美和組

桂信一

本生組

教運寺 藤谷 光信
專徳寺 弘中 英正
蓮華寺 池月 義昭
教法寺 筑波 英道

真教寺 粟屋 隆生
防万寺 中村 昭光
受光寺 宇野 久成
淨円寺 藤島 正雄

◎大光寺 藤岡 道夫
西田寺 西本 正海
淨讚寺 藤井 真丸
西蓮寺 竹重 了元

◎善教寺 岡崎 公隆
西方寺 林飛 正道
円乗寺 氷室 正一
専称寺 和田 俊昭

法性寺 富津田 義武
西光寺 見山 正信
法寿寺 松岡 信昭
宗玄寺 畠屋 素玄

玖珂西組
法性寺 宇野 義昭
月空寺 岸 康之
元淨寺 嶽屋 健爾

柳井組
法性寺 宇野 義昭
宇野 芳信
正蓮寺 天野 宏英

莊嚴寺 白鳥 文明
島末組
正賞寺 松原 功人
淨念寺 浅原 習明

◎本能寺 小島 孝惇
宗渭寺 中村 龍信
蓮光寺 桂 桂
明見寺 森 昭雄
" 桜井 信一
義人 義人

養尊寺 元淨 健爾
" 嶽屋 健爾
" 富永 俊幸
明見寺 森 昭雄
" 桜井 信一
義人 義人

專光寺 富永 賢寶
西善寺 西山 賢珠
◎明教寺 隆野 正信
安樂寺 藤本 晴夫
明顯寺 有知山 一信

普光寺 村上 智眞
正蓮寺 天野 宏英
西善寺 西山 賢珠
正賞寺 松原 功人
淨念寺 浅原 習明
淨光寺 桑原 範雄
深広寺 桑野 真理

正法寺 真城 瑞洋

小野田・宇部組

厚狭西組

養泉寺 鹿島 哲之

円覚寺 芝崎 覚寿

◎運光寺 伊東 昌昭

◎常元寺 伯 教雄

正岸寺 桑羽 孝慈

明善寺 原田 双栄

" " 伊東 光正

徳乘寺 宗岡 教恵

宝林寺 平井 達也

◎西岸寺 青木 弘明

" 伊東 順浩

祐念寺 有馬 清雄

教覺寺 杉 宣之

山口北組

善福寺 島地 成順

願生寺 山名 厚徳

安樂寺 佐藤 香象

真証寺 佐波 成康

西宝寺 繩田 達象

明教寺 姫路 龍正

明教寺 田中 貴和

円正寺 大沢 直道

報恩寺 渡辺 通夫

淨誓寺 鶴山 景子

長念寺 平佐 秀山

徳証寺 平田 厚志

法蓮寺 稲葉 法俊

教善寺 杉形 卓淨

報恩寺 藤永 白雄

◎光円寺 小川 恵眞

照明寺 藤岡 孝寿

明山寺 山名 窪道

善立寺 河野 大哲

養元寺 村上 元龍

安養寺 伊藤 成道

山名 学慈

長楽寺 河野 静慈

円龍寺 讀井 芳正

西法寺 斎藤 君子

光明寺 高橋 達也

河野 宗致

端坊 大庭 淨憲

" 斎藤 芙蓉

" 山名 学慈

光明寺 高橋 達也

三光寺 入江 哲英

淨円寺 日高 真証

長樂寺 秋里 勝道

正隆寺 波佐間正己

西福寺 白松 高至

法輪寺 藤井 宏

" 高橋 広爾

隆光寺 山本 善綱

華松組

覺宝寺 児玉 正悟

" 石橋 基昭

" 高橋 広爾

" 河野 宗致

◎明榮寺 稲野 憲章

" 正悟

" 高橋 広爾

" 河野 宗致

美祢東組

美祢西組

正法寺 真城 瑞洋

" " 伊東 光正

正隆寺 波佐間正己

隆光寺 山本 善綱

正法寺 真城 瑞洋

" 伊東 順浩

祐念寺 有馬 清雄

教覺寺 杉 宣之

正法寺 真城 瑞洋

" 伊東 光正

正隆寺 波佐間正己

隆光寺 山本 善綱

正法寺 真城 瑞洋

" 伊東 順浩

祐念寺 有馬 清雄

教覺寺 杉 宣之

西音寺 川越 証真 阿東組

宗善寺 敦木 晓見 西深寺 中山 和泉

西深寺 中山 和泉

◎西宗寺 川越 正信

大津西組

邦西組

" 内山 明

◎常正寺 高橋 慧行

照蓮寺 岡村 謙英

西円寺 爪生 等勝

" 高橋 見性

西慶寺 伊藤 一華

" 小方 藤三

龍雲寺 長岡 泰道

專福寺 福田 康正

長照寺 長谷 麟乘

光明寺 上山 弘昭

光沢寺 中山 峰雄

萩組

大津東組

三千坊 下間 敦海

西念寺 深川 倫雄

淨泉寺 上山 大峻

豐田組

端坊 栄 明忍

" 深川 宣暢

西光寺 蓮 清典

清德寺 尾寺 俊水

蓮正寺 河名 性海

極樂寺 池信 宏証

福正寺 蓮 清典

◎淨林寺 石 昭爾

泉福寺 福間 公昭

西宝寺 藤部 英晶

波多野至曉

正法寺 石 昭爾

長泉寺 木村 智誠

淨居寺 松浦 靜信

向岸寺 加茂 仰順

正念寺 能登 贊善

淨国寺 江田 惠昭

◎明專寺 安部 正道

白滝組

明善寺 森 晴榮

光源寺 三上 大成

◎明專寺 上原 泰教

正福寺 中山 和正

正念寺 能登 贊善

清月寺 末岡 大智

願生寺 蘭 哲正

明善寺 森田 博正

西福寺 奥山 義昭

真光寺 金尾 徹水

西福寺 奥山 義昭

淨円寺 弘利 真勝

淨圓寺 深野 純一

正法寺 白石 法顯

明善寺 白石 法顯

西福寺 奥山 義昭

真光寺 金尾 徹水

淨円寺 弘利 真勝

大福寺 稗田 晃雄
小月組

◎明円寺 明 義昭

西蓮寺 西 芳純

教宗寺 寺井 一道

西光寺 真鍋 知道

豊浦組

◎光蓮寺 篠原 信昭

円龍寺 来見田秀昭

正音寺 井上 隆文

報恩寺 三原 総明

宗福寺 久保田法泉

大專寺 木村 雅城

心光寺 片山 隆昭

他教区

薬光寺 小林 静連

西方寺 西谷 宏

普行寺 川越 仁鑑

真藏寺 安本 義要

大福寺 稗田 晃雄

下関組

利慶寺 旭 重行

専立寺 志満 俊璽

蓮光寺 秋山 俊磨

信行寺 石川 俊哲

阿武組

正寔寺 市原 司道

専正寺 安間 秀常

正樂寺 河野 泰光

西円寺 小野 一昭

” 小野 善和

円徳寺 木村 岳秀

西岸寺 藤家 賢昭

教得寺 加藤 則行

法光寺 新田 薫

宇部北組

正恩寺 山元 公彰

光安寺 藤永 公然

以上合計一五四名
(平成四年三月現在)

平成四年四月
平成四年四月

印 刷

編集兼

發行人

山 口 真 宗 教 學 會

代表者

加 茂 仰 順

發行所

吉 敷 郡 小 郡 町 花 園 町 三 一 七

本 願 寺 山 口 別 院 内

山 口 真 宗 教 學 會
振 替 下 関 一 一 六 七 三