

真宗教学会会誌

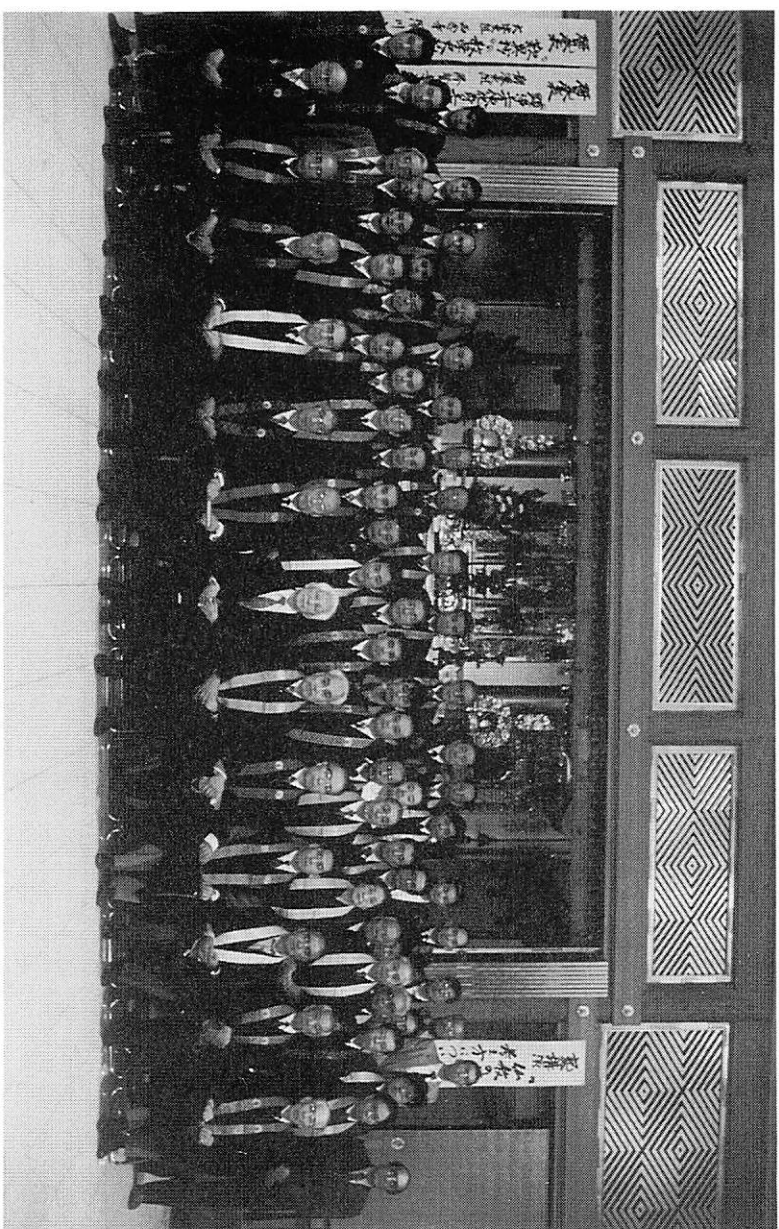
第 四 号

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 …… 一

— 講演 —

仏教の基本的な考え方について

長尾雅人 …… 三

— 研究発表 —

顕浄土方便化身土文類の研究 — 隠顕釈を中心に —

森田義見 …… 二一

『歎異抄』の教学史的考察 — 『口伝抄』との比較考察 — 深川宣暢 …… 三九

会議通信 …… 六三

会則 …… 六八

役員名簿 …… 七〇

会員名簿 …… 七一

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、山口真宗教学会會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つて声はなく、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覺寺に、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るや、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、明敵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授けられ、さらに安居本講をおつとめになりました。昭和五十二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りました。同年五月には勸学寮員となられ、昭和六十年四月には、宗学院院長を、また平成二年四月には安居綜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、ひとかたならない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学会が発足いたしましたよりこのかた、真宗教学会会長として、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ことはできません。今や淨穢を異にして御葬儀に列しました。希わくば、安養界裡より照覧あつて、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的方向

私は本派に属するものではありませんが、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す。皆さま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。この題に出ているようなことは、実は最初アメリカでお話いたしました。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た。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してみたいと思うのでございます。

宗乗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、どうも二つの方向を考えてみたらどうか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的な方向というも

のが基本的なところにもあるのです。あらゆるものが停止したあり方ではなく、何らかの意味の動きをもっているのですが、その動きに上に向かうものと下に向かうものと考えてみたらどうだろうか、そういう提案であります。

上を向くとか、下を向くとかいうことは、どこ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、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。そういうものがいと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・ダウンではありません。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。あるいは煩悩具足の衆生と覺者すなわち悟りを開いた仏陀という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的に結果がでてくるのか、そういう方向性というも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のかとお考えになるかもしれませんが、そういう方向性

を考えていろいろ吟味してみますと、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一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たつと思うのです。私がこういう向上と向下とかを考えるようになりましたのも、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は、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ったからです。

二、曇鸞大師の往相・還相の思想

実を申しあげますと、このように考えるようになりました最初のヒントは、曇鸞大師の『浄土論註』に往相と還相という二つの方向が述べられていることからです。往相・還相ということをもっと広く考えて、向上的と向下的ということでも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うのに、いろいろな言葉がごさいます。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理解できないようなところがあります。

たとえば『般若経』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、そこにはパラドックス（逆説）と称するいろいろな難解な言い方が出てまいります。たとえば『金剛般若経』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『金剛般若経』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」と記されています。これも非常に難しい。『金剛般若経』には有名な「応無所住、而生其心」という言葉があります。「まさに住する所無くして、その心を生ずべし」と、普通読みます。何か心を起こすということは、考えるということですから、考え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『金剛般若経』ではそういう何かに心をとめて、心をくっつけて考えてはいけません。心をとめることなしに、心を生ぜよ、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『維摩経』などもっと逆説に満ちています。『維摩経』というのは、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ずるならば、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ほく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て、それが上に向けたものなのか、下を向いたものなのかというふ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思います。元来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」というのは、サンスクリット語 *garbha* 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うことがわかります。正面からそう述べられているのではなく、その向上と回下の二つの方向というものが、てっ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います。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れませんが、これこそが仏教です。実は若いときは、このことが全然わからなかった。「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を言っている。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ったものです。しかし、やっと今ごろになって、

これこそ仏教の要諦という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、それは二つのことを別のこととして並べて考えているからで、これを一つの二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。二つのことを実は別のことではなくて、一つの二面として見なければならぬ。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

その二つの方向は、一体どういう性質をもってい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います。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、法界といってもよいが、そういうものへ登ってゆく方向、それが向上の方向です。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。小乗的な考え方で涅槃というものは、涅槃の世界へ入ってしまっ出てこないのです。身体もなくなり、智の働き、分別の働きもなくなることで、これは大乘仏教が非常に排撃した考え方で、これは向上には違いない。たしかに涅槃というものは、小乗的な灰身滅智としては、一つの究極的な目標です。ですけれども大乘的には涅槃に入っただけではだめなのであって、そこからこの世に還ってこなければならぬ。唯識学派では、「不住涅槃」といって、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、そこから衆生済度のために還ってくる。どこへ還ってくるかといえば、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のへ還ってくる。仏陀にしても菩薩にしても、「不住涅槃」といって涅槃から現実の世界に還ってくるのだといえます。それが向下的な方向です。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、現実の世界に還っ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。それが向下的な方向を示すことになるわけです。

曇鸞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的というふうに考えているのです。曇鸞という方は六世紀の初頭の方です。六世紀の初頭といえますと、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。ですから曇鸞さまは、も少し発展した大乘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表なさったのですから、曇鸞という方は非常に偉大な思想の持ち主だったと思われる。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。同様に向上と向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、それがインドの大乘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。それを曇鸞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をもって、その事実を示しておられるのです。そういうところに曇鸞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えます。大乘仏教の思想史の流れを、六世紀初頭の曇鸞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えているのです。

四、否定から肯定へ

ところで第二には、往相ということとは、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は無いが、「空」ということであらゆるものを否定したのが龍樹でした。『般若経』をまとめた龍樹は、空ということをも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せんが、その多数の著述、『中論』『十二門論』、その他を通じて、いわゆる中観哲学に立っておられる方でありまして、そこで空性ということが、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うことです。向上が否定であるとはどういうことかといえますと、「今日のこれではいけない、明日はもっといい方向に向かわなければならない」というふうに、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うものはそういうものです。今日から明日へということとは、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。単に時計がぐるっと回ると明日になるというわけではなく、我々の生活という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、向上というのは必ず否定をその本質としてもっている。それに対して向下という方は、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こと、そのままでよいという肯定の面がでてくる。そのままでよいという肯定は、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。

先ほど向上と向下とは「上求菩提」と「下化衆生」ということだと申しましたが、いま申すような意味での向上と向下とは、端的にどのような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」というのは「智」(panna)です。この智は空を見る智、すなわち否定を中に含んでいるといわなければならない

ですね。それに対して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」二つがなければならぬといわれます。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うのは、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。大悲というものはそういうものでなければならぬ。

先ほどもいき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うものがありますが、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。智の方向は空という否定の方向です。その究極が「空性」というものです。大悲とは空性のまった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。その即一という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、ご存じの善導の『観経疏』に出てくる二種深心、そこには状況が少し違って二つの方向が複雑に絡み合っ

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。

二種深心の機の深心というのは、「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すること」、これは否定の方向であり、同時に回下の極です。それに対して法の深心は、それにもかかわらず、「かの阿弥陀仏の四十八願、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こと」、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。ここではこの二つは別のものでなく、機法一体ということ、即一ということが強調されます。つまり徹底した惡人の自覺が、そのまま救われる正機であるということだと思われまゝす。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 神秘的合致とでもいうべきものになりましようが、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參らせて」と仰せられました。不思議というのは、考えられないということ、『般若經』的にいえば空性の世界のことです。考えられないということは、分別やはからいが否定され、それを超えていることですが、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くるわけです。そういうところに、向上的と回下のとが究極において一致する、一致しなければならぬという意味があるのです。曇鸞の言葉でいえば、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。そういう回下の方向がある。

向上的な方向と回下の方向なものは、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

考えなければならぬ。富士山に登るにしても、頂上まで行ったら、こんどは下に降りるよりほかしようがない。一番高いところまで上がったら、あとは下がってくる。下がってどこへ行くかといえば、衆生の世界に大慈悲をもって下がって来る。それが仏陀のあり方ですね。その頂上というのが空性です。空という否定でもって出発し、その究極点が空性である。龍樹の『中論』の中にも、まさにそのように書かれていると思います。『中論』の第二十四品では、「空だ空だ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ろう」と非難があげられるのに対して、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ころでは、四諦も八正道も成り立たない。それに反して空が妥当しているところには、すなわち空性がはっきり樹立されたとき、あらゆるものがそこに成り立つのだ。そこからあらゆるものが出てくるのだ。空であるからこそあらゆるものが成り立つのだ」という。仏陀の大悲も釈尊の説法も、空性という否定のまっただ中から肯定として出てくる。人間のあり方がそのまま認められる、許される、そのような立場が出てくる。それが回下的な方向だというように考えます。

向上と向下ということは、いろいろな点に認められ、一つの言葉の中でも考えることができます。例えば、如来という字は向上と向下との両方の方向をもっているのです。これは、*tathāgata* というサンスクリット語が「如来」と訳されるだけではなく、「如去」とも訳されている。「去る」とは「行く」ということで、「如々」に行くということですね。それに対して「如々」から来る、これは反対の方向ですね。インドの論師たち、無着とか世親とかという人たちもそういう理解を頭におきながらいろいろ話をしておられるわけで、*tathāgata* を *tathāgata* と分解すれば「如去」、*tathāgata* と分解すれば「如来」であって、つまり向上と向下という違いがでてきます。これは *gati* という動詞の語根から *gata* 「去」や *agata* 「来」が作られたのですが、如来の異名としての「善逝」

su-gata という語にも同じく gata が見られます。これは「よく行きおわた」の意味ですが、同時に「よく理解された」の意味に受け取ることもできます。

同じ gam の語根から、agama という「阿含」と訳される語がありますが、これは agata と同じく、「向こうから来る」という意味です。向こうからというのは、高いところから降りてくるということです。「阿含」とは「教え」とか「経」とかという意味ですが、こういうものは、向こうから、仏陀の方から教えられるものなのです。これに對して adhigama という語があつて、これは「よじのぼる」とか「一つ一つ理解してゆく」という意味です。これは普通の漢訳語では「証得」、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、悟つてゆくということですが、これらにもやはり向上的意味と向下的な意味が見られるわけで、それが對立的に使われているのです。私たちが暗い道を歩きながら、その道はほのかに上から阿含によって、教えによって、照らされています。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。こうして上を向いたのと下を向いたのとの二つの矢じるしが、どこかで一つになったときが、本当のお悟りになるわけです。その二つが合致する。向上が向下に出会う、それが往相即還相ということであり、究極の仏教の目指すところだと思ひます。

往相と還相は即一でなければならぬ。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、円というものを考えて見ましょう。空性という頂上に登って、そこから降りるということは要するに円環運動をしているわけですね。動きというものは、みな直線的に行きっぱなしではないですよ。宇宙全体が大きな円であつて、円を描くことが本当の線だといつてよいかと思ひます。その円というものは、円周上のどの点をとつてもすべて上がるという動きはそのまま下がるという動きになる。それが円の動きというものです。だから円環的に動くというこ

とは、上がることが下がることです。向上即向下です。

六、仏陀の説法は大慈悲から

ところで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でしょうか。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であると考えがちです。つねに向上の生活であったということは間違ひではありません。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、欲楽の生活をし、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楽との二辺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う動きをもっている。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が。

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えます。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って、ここで成道された。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、この甚深微妙の法をわかるものはいそうにない。苦勞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、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ません。ということは、説けば人々がけなすかもしれない。謗法の罪を犯して、それによって惡趣に墮するかもしれない、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と考へられた。それをけなす者が出てきて、それで地獄に墮ちたのではかわいそうだからです。そこに仏陀の大慈悲心がはたらいています。わからないからけなすわけですが、不可説なものをあ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で、説法を思いとどまられたと書いてある。

そこで「梵天の勸請」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、なかには少しは分かる連中がいるかもしれないからと考へ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向下的なものです。それ以後、釈尊は四十五年間説法をされます。あの大きな大蔵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あつて、応病与藥的な説法をなされたに違いない。応病与藥だから、各人に応じて違つていたに違いない。説法というも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話さなければならぬ。そう簡単に水が流れるように、悟ったからすぐに流れ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へられていた。それを取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究極まで達してからの後ですから、向下的だと私は思ふのです。しかし、この向下的というのは、ずうっとそのまま、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、下に向かつて

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。向下的であって、それがそのまま向上になっ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も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、道端で阿難に向って、「私はいぶんつかれた、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っておられました。それが向下的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ぼ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ちらか一方ではないけない、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うものの輸入にほかなりません。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

らいておりますように、横に並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、第三は向下の方向、その間に第二は向上の結果であり、そこから向下が始まる頂上としての空性を見る智です。

その中で第二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、主観と客観、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るような智、従っ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、これが仏智そのものであり、あらゆる仏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をもって、無分別智という仏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仏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。すなわち第二の根本智は、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な方向が始まります。すなわちそれが修道です。

大事なのはこの向下の方向、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っている智

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いて、根本智の内容がそのままの内容となつてゐるから「清浄」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、そこに働いてゐ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れ出た説法で、それゆえ向下的な大慈悲心のほとばしりということができます。

後得智という向下的な言葉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・宗教者だつたと思います。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つていて、何処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ゐに考えられるだけで、そこにある重要な意味については余り注意されてゐないように見えます。何が重要な意味かといえば、例えば次のような例をお考え下さい。

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、第二は推論による推理知、第三は直観知と呼ばれるもので、この第三の直観的な智が宗教的には中心的な重要な位置を占める、というのがお話の内容でした。この分類は、いわば誰でも考え付く、誰にでも認められる考え方でありましよう。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、第二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。第三の直観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。直観智を得たことも何の意味も認められなくなってしましますね。

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の後得智だからです。還相の菩薩、あるいは観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つてよいでしょう。

加行智は向上的、これに対して無分別という否定を経て流れ出た後得智は向下的だということをお話して参りました。そこで明らか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『金剛般若経』の「福德は福德にあらず、故に福德は無量なり」と仏陀は説かれた」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います。こう説めば、難解な『般若経』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まいりません。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、ということだと思えます。

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すが、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ふ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。浄土真宗にしても、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が、そうではない。むしろ還相廻向するために往相がある。向下のために向上があるのだと、疊々さまも親鸞さまもおっしゃっていると私は思います。もっとも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…。

このように考えてくると、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す。

— 完 —

(本稿は、平成三年十月二日におこなわれた「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)

願淨土方便化身土文類の研究

— 隱頭釈を中心に —

都濃東組 勝賢寺 森 田 義 見

序

『願淨土真実教行証文類』一部六卷の組織は、大きく分けて二部とされる。前五卷は、これを願是の巻と云い、即ち、真実の行信の因によって、真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、簡非の巻といい、真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真実の行信因果であるのに対して、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窺える。『行巻』偈讃序説下には、

「凡ソ誓願ニ就イテ真実ノ行信有リ、亦方便ノ行信有リ」⁽¹⁾

とあり、又その前の一乗嘆徳下では、

「福智蔵ヲ円満シ、方便蔵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』真假対辨下において、

「夫レ報ヲ按ズレバ、如来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り仮有り。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、故ニ知ンヌ、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、阿弥陀如來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』大信釈下に於ける、『散善義』等の引用態度、即ち真実を説示するものは『信卷』に、方便を説示するものは『化卷』にと、巧みに分引されておられる意趣から窺うも、親鸞が、真実なる世界に対して、方便なる世界をも厳しく見つめていかれたものと窺うことができるのである。本稿では、その中心的思想を示す、三經隱顯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帰さ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『観・小』二經の顯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、真実の真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、修人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、次下の論究の中にて進めていきたい。既に『化巻』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権用の義の二義を挙げ、その抱える問題を討究されている。簡非とは上述の如く『化巻』所明の要真二門は簡ひ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。また権用とは、真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、両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うことに注意を払わなければならない。

第二章 題号について

先ず「方便」の義についてであるが、淨影寺慧遠は『大乘義章』（大正44—p846）並びに『大無量壽經疏』上（大正37—p98）に四種ありとして次の如くに云っている。⁽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二義があるが、『化巻』の當義は廢立を中心とする故、前五巻に対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、攝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、⁽⁷⁾的確冷徹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、そこに注がれた阿彌陀如來の大悲を鑽仰せんとして、この第六巻にてこれこそを発揮せんとされたのではないだろうか。それは更に三願転入の文からも窺える如く、⁽⁸⁾親鸞自身が第十九・二十願の道程を経てきたのである。その兩願は弘願真実の爲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窺えるのである。それは『信巻』別序の文、

「爰ニ愚禿釋親鸞、諸佛如來ノ真說ニ信順シテ、論家・釋家ノ宗義ヲ披閱ス、廣ク三經ノ光澤ヲ蒙リテ特ニ一心ノ華文ヲ開ク、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喭言ヲ恥ジス。」⁽⁸⁾

と云われていることや、又『化卷』後序にて

「慶バシイ哉、心ヲ弘誓ノ佛地ニ樹テ、念ヲ難思ノ法海ニ流ス。深く如来ノ矜哀ヲ知リテ、良ニ師教ノ恩厚ヲ仰グ。慶喜弥至リ、至孝弥重シ。茲レニ因テ、真宗ノ詮ヲ鈔シ、浄土ノ要ヲヒロフ。唯仏恩ノ深キコトヲ念ジテ、人倫ノ嘲リヲ恥ジズ。」⁽⁹⁾

と云われている文である。

次に「化身土」とは、第五卷所明の真仏土に対して、從報垂化の身土なることを標示するものである。第六卷の題目中、上記の「方便」の二字は、この「化身土」に属するもので、身土の權化なることを顯して「方便化身土」と云われるのである。それは、既に『真仏土卷』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。」⁽¹⁰⁾と云われていることから知られる。仮の仏土を出してその題目とするは、從來所廢・簡非の爲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った阿弥陀如来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 廃立から隱頭へ

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・隱頭釈・真門釈である。その詳細なる論述を前に、標願と細註において、次の如く方便の法義を明確に示されている。

「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」¹¹¹

標榜の二願に就いては、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・鎮両者とも願海に眞仮を分別せず、何れも眞実とみ、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、三願に眞仮を分かち第十八願ひとり眞実の願にして、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『眞仏土巻』眞仮對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、二機二生を明かしている。二機は發願と回向の信、これは因法を示すものであり、二生はその果である。この二機二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詳述せるものが、『観・小』二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二經の方便の法義を開顯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 隱顯釈の思想的背景

親鸞の隱顯釈の思想的背景は、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廃立釈を承けて展開したものである。かく廃立義を徹底深化させた法然に於ては、総じて淨土三部經、別して観小二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、第七〜十二章では觀經を中心に、又第十三章〜十六章にては小經を中心に、それぞれ見解を示されている。その結論は、三經は共に第十八願の念仏往生に結歸するという立場である。四 第十八願敷付屬章に於て、

「凡ソ三經ノ意ヲ案ズルニ、諸行之中ニ念仏ヲ選擇シテ、以テ旨歸ト為ス」四

と云い、三經中より八選択を明かし、三經が諸行を廢し、選択本願の念仏を選択していることを示し結して、

「故ニ知ンヌ、三經共ニ念仏ヲ選ビテ以テ宗致ト為スナラクノミ」

と、三經の所説が念仏に歸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仏往生ノムネモ……ミナコノ經ニトケルトコロノ本願ヲ根本トスルナリ。」

と云っ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、念仏と諸行の關係について難易勝劣の価値批判を施し、念仏は本願の行、諸行は非本願の行と廢立釈を徹底されていたのである。そこには能立される本願念仏は殊の外高揚されたことは言うまでもないが、廢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仏往生の布教に熱意を注ぐことこそが中心であったのであり、廢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ったのではないだろうか。

しかし、そもそも廢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ったのか。又、第十八願以外に何故生因の願（第十九・二十願）を誓われねばならなかったのか、三經三願の連関というものが問題になってくるのである。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こってきた理由があったということ、は、既に先師の指摘されるところである。四

第三項 隱頭の論理

師說法然教學を傳承し、選択本願に生き抜いた親鸞は、上記の如き塵立釈に残存された課題を踏まえた上から、『大經』の宗致弘願真宗を開顯するその一方、一面に於て飽くまでも如来選択の願意に源歸させて、第十九・二十願の方便願に基づく『觀・小』二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』の隱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濟を明らかにされたのである。隱頭釈は、真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、親鸞は大觀二經の三心と又小經の一心との一異を論ずる形で、觀小二經に隱彰顯密の義が存在する旨を釈示されているのであるが、先ず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。三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、自力念仏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)とある。隱は文の隠れた意をあらわし、彰は、深意のあらわになったことを言うのである。三經一致の立場によれば、三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

釈は施されていない。然るに、この四字の組み合わせについては、古来より学説の分かれるところである。今、親鸞の説相からすれば、頭説、隱彰、密と組み合わせて見ていくのが穩当かと思う。そして密とは仏の密意、即ち調誘摂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。

(二) 『観・小』二經の頭説

『観經・小經』二經の頭説について親鸞は次の如く定義している。先ず観經については

「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。」^四

といわれている。又『小經』については、

「經家ハ一切諸行ノ少善ヲ嫌貶シテ、善本徳本ノ真門ヲ開示シ、自利ノ一心ヲ勵マシテ、難思ノ往生ヲ勸ム。」^五と云われ、両者とも經文に頭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『観經』所説の定散二善、又『小經』所説の自力の念仏に化土往生を認めることにより、方便の行信を明らかにしていかけたのである。更には、「既ニ以テ真假皆是レ大悲ノ願海ニ酬報セリ」と言われているように、定散二善を第十九願の「修諸功德」に、又自力念仏を第二十願の「植諸徳本」と見据えることにより弥陀の願心に立ち還らせただのである。ならば如何なる目的で諸行が開説されねばならなかったかという問題であるが、定散自力に感ずる機類を他力弘願に入らしむる為の從仮入真の法門として開説されたものと鑑仰していかけたのである。

又、「方便ノ願ヲ按ズルニ、假アリ、真アリ」^六と言われているのも、「假有リ」とは正しく観小二經の頭説の方

便行信を指すものであり、「真有り」とは調機誘引せしめんとする願底の仏意を指すものである。然るに要真二門の両釈下には「既有悲願」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、從真垂假することによって「十方衆生」を從假入真せしめんとされる仏意を以て真実と讃仰していたのである。ここに三願三經の關係が明らかとなったのである。廢立釈では単に所廢とされた諸行に対して、弥陀の願心に基ずく位置付けがなし遂げられたと言えよう。

(三) 『觀・小』二經の隱彰義

『觀經・小經』の隱彰義について、親鸞は次の如く説示されている。先ず『觀經』では

「彰ト言フハ、如来ノ弘願ヲ彰ハシ、利他通入ノ一心ヲ演暢ス。達多・闍世ノ惡逆ニ縁テ、釈迦微笑ノ素懷ヲ彰ス、韋提別選ノ正意ニ因テ、弥陀大悲ノ本願ヲ開闡ス。斯レ乃チ此ノ經ノ隱彰ノ義ナリ」⁸⁰

と云われる。上記の如く顯説とは『觀經』の文面に顯著なる定散二善住生の法門（要門）であるが、その要門を開説する仏意は、專一に利他の一心に調機誘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『觀經』の所々にその片鱗を彰わしているものを以て隱彰の実義とされるのである。然るに、その隱彰義に就けば、『觀經』と『大經』とは全く一致するという深旨を発揮されんとする故に、その例証を『觀經』それ自体に求めて、親鸞は上述の文に続き十三個の文例を列举している。⁸¹ この十三文例に対しては、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、十三文何れも隱彰の例証と窺う。

そもそも『觀經』の理解において、師匠たる法然の根本的立場は、善導の『散善義』付属文釈、

「『佛告阿難汝好持是語』從リ已下ハ、正シク弥陀ノ名号ヲ付屬シテ退代ニ流通スルコトヲ明ス。上來定散兩門之益ヲ説クト雖モ佛ノ本願ノ意ヲ望マンニハ、衆生ヲシテ一向ニ專ラ弥陀佛ノ名ヲ称スルニ在リ。」^四

を承け、流通分の念仏付屬文に立脚して、即ち「汝好持是語 持是語者 即是持無量壽佛名」^四により一經を反顯し、定散は所廢、念仏は本願の行なるが故に能立するという立場であつた。經末に至りてその意が初めて明らかにするというのが廢立義であつた。しかし、親鸞は十三文例より窺える如く、『觀經』全体に互つて弘願義が存在している旨を明らかにされていかれたのである。かくして、『大經』『觀經』は、顯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。^五『觀經』には隱顯両面が在り、顯説によれば第十九願要門定散二善を開説するが、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二善の諸行は單に廢捨の行ではなく弘願への從假入真的の方便の法門として見据えていかれた。それが正しく『觀經』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っている。

「彰ト言フハ、眞實難信之法ヲ彰ハス。斯レ乃チ不可思議ノ願海ヲ光闡シテ、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。」^四

今一度顧みるに、親鸞は、第二十願に根拠させて眞實教義を展開させた。即ち『小經』隱顯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、亦眞實有リ方便有リ。願者即チ植諸徳本之願是也。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。」^四

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仏であり、その法体は名号なのである。故に機漸より云えば真実の念仏に自力がかかるが、法即ち仏がこの願でもって摂化する辺より云えば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あると見られたのが『小経』なのである。

そこで、上記の『小経』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。即ち小経修因段の執持名号である。又、「無碍ノ大信心海」とは弘願の信を嘆ずるものである。即ち経説中に「一切世間難信之法」と本願名号が説かれてあり、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『小経』六方恒沙の勸信に求め、又願説下引用の『法華讚』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』^四において説示されているが、その結末の「諸佛出世ノ直説、如来成道ノ素懷ハ、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る。即ち、十方恒沙の諸仏方が重ね重ね讃嘆されることは、本願念仏により、凡夫が摂取の光明に摂め取られて、やがて臨終一念のタベ浄土に往生したならば即時に弥陀正覺と同じ大樂涅槃の覺りを得るといふことであると、正しく『小経』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『小経』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、願説真門

自力念仏が弘願念仏に結歸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。一之言ハ無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說經也。爾レバ、如来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。』^四この中「執持」も「一心」も顯說では前者は自力念仏、後者は自利の一心であるが、今は両者とも弘願に約し、眞実の一行一心であることを示す。その必然性として、この『小經』が無問自說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、その顯說につけ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人ト爲ス。……中略……今三經ヲ按ズルニ、皆以テ金剛ノ眞心ヲ最要ト爲セリ。眞心即チ是大信心ナリ大信心ハ希有最勝眞妙清淨ナリ。」^四

と云われるのである。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示されている。それは正しく法然の三經一致の立場を承龍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。」^四

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、「釈家之意ニ依リテ」と善導の釈頭より『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って『小經』の隱顯を展開させたのである。斯く『小經』の隱顯にまで徹底していかれたのは、偏に信の如実不如実の廢立の弘願仏意にまで探り得んがためであつたのである。三經の隱顯を論するその結末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、三經全体の相關關係を明確にすると共に、選択本願の他力念仏を一層高揚するこ

とに成功したと云えよう。「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ったのである。それは「三經一心之義答竟。」と云われ、隱顯釈初頭の設問に対して答結されていることから、是の義を遺憾なく發揮しえたということが伺えよう。

第四章 結 論

『化身土卷』(本)に於ては、以上のように三經隱顯釈を中心とした方便行信論が展開されている。淨土仏教が阿彌陀如来を法門の王首として立論されるものである限り、能立される本願念仏のみならず、所廃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てその立場が明確にされるべきである。まして、光明無量壽命無量の阿彌陀如来である以上、如法の行者のみならず、不如法の行者までも見捨てることのない大慈大悲が光闡されて然るべきである。

親鸞は、観小二經の理解において特に觀經では師説の廃立義を承けながらも、その義を拡張展開させて經を横しまに領解していき、廃立義では、經末に至らなければその意が明らかにならなかったのであるが、經全体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、廃立では所廃とされた諸行を、要真二門の内に見据えその存在根拠を誓願海に源基させて、要真二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仏往生に行者を帰入せしめる、從仮入真的法であると、阿彌陀如来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、從來本典を解釈していく上で留意する点

として、往生門と正覺門の二門區別して見ていかなければならないと言うことが指摘されてあるが、往生門からするとこの第六卷は正しく簡非の卷である。一方、正覺門からすると、從真垂仮の法門、從仮入真せしめる仏意を發揮せんとされるが故に、權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いる末代の道俗、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戴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嚴格なる態度を窺う時、『化身土卷』においては權用の義こそが所說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 四二～四三頁
 - (2) 前同
 - (3) 『真仏土卷』真宗聖教全書Ⅱ 一四二頁
 - (4) 善護著『敬信記』真宗全書三十一卷 四〇〇～四〇二頁
 - (5) 『本典研鑽集記』下卷 二六八～二六九頁
 - (6) 大原性実著『教行信證概説』 三二六～三二八頁
 - (7) 「三願転入」については古来より異論あり
- ◎三願転入を事実とする説（空華学派）
- ◎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 二〇三頁
 - (10) 『真仏土卷』真宗聖教全書Ⅱ 一四二頁
 - (11) 『化卷』真宗聖教全書Ⅱ 一四三頁

- (12) 普賢晃寿勸学『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』普賢晃寿勸学は、貞慶・高弁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』三四二～三四三頁
 (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 一五七頁
 (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) 前同

(32) 大原性実著『教行信證概説』 三二六～三二八頁

『歎異抄』の教学史的考察 —『口伝抄』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たって、さまざまな問題をはらんだ書でもある。それ故か、この書に對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」に位置していること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ろうし、またそれぞれの時代の、歴史的・社会的・教団的状况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を説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に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にとどまってしまうことになる。

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であれば、正確な把握は出来ないことになる。ことに教義解釈・教義理解とは、本来的に、対象とする教義そのものが、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といえることができる）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る者こそが成しうる研究でもあるということができ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、伝えたことあるいは伝えなかっ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。ここでは、右に述べたような立場を意識しつつ、その一作業として、『歎異抄』と『口伝鈔』を比較対照し、親鸞教義（教学）の展開の歴史において、そこに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磨教授の「『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『口伝鈔』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。

尚、本論では理解に煩瑣なるであろうこと、また誤認があらうことをおそれて、あえて尊称は用いなかったのをご了承願いたい。

2 『歎異抄』に關係する文獻

『歎異抄』の位置を教學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關係はもちろんであるが、法然およびその門下の教學との關係とともに、『歎異抄』以降の聖教との相關關係を説明する必要がある。

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』が引用されているし、『同』第十条の「無義爲義」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。三河の妙音院了祥などはその『歎異抄聞記』において、ことに聖覺の『唯信鈔』との關係に注目し、七項目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』以降の聖教との關係では、いま取り扱う『口伝鈔』をはじめ、『執持鈔』、『改邪鈔』、『御伝鈔』などには同内容の記述が見えている。空華の僧銘などは『真宗法彙目錄及左券』（『真宗全書』巻七四所収）において、『執持鈔』を『歎異抄』の釈述と見ているほどである。

その他にも、たとえば蓮如との關係でいえば、『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「親鸞は弟子一人もたず」と引かれていることをはじめ、その記述内容も『歎異抄』と直接的に關係してくるようである。

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・如信および覚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、その奥書等から、覚如が六十二歳の元弘元年（一三三一）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、如信上人に對しまして、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對して、おりおり物語られたことどもを、覚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、まず覚如と如信との関係をみると、覚如の次男・從覚の著になる覚如絵伝『幕婦絵詞』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、他力往生の信証を口伝す。所謂血脈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』三三・七七九〜七八〇頁）

すなわち覚如は、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「血脈」を「法然・親鸞の二代の嫡資」と表現しているのである。

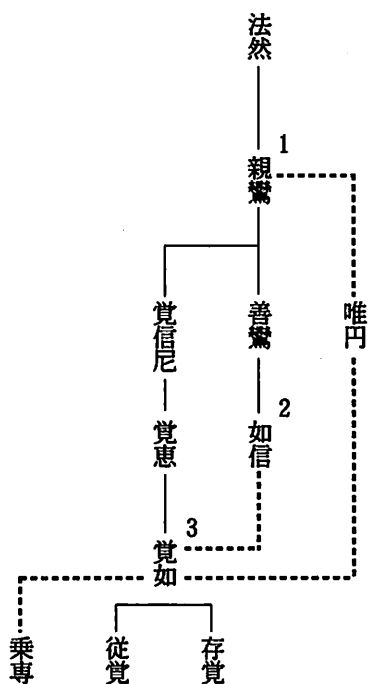
第二に、『歎異抄』の著者とされる河和田の唯円と覚如との關係について、『幕婦絵詞』のつづきの文には、安心をとり侍るうへにも、なを自他解了の程を決せんがために、正応元年冬のころ、常陸国河和田唯円房と号

せし法侶上落しけるととき、対面して日来不審の法文にをいて善惡二業を決し、今度あまたの問題をあげて、自他數遍の談にをよびけり。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とぞ。

〔真聖全〕三……七八〇頁

と記して、寛如十九歳の正応元年（一二八八）、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二業を決し」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、『慕帰絵詞』の著者すなわち寛如次男の従寛は、如信を「法然・親鸞二代の嫡資」とし、つづいて唯円を「親鸞の面授」としているのであって、寛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ることになる。右の関係を図示すれば次のごとくである。



（※1～3は本願寺歴代順）

ところで、この人物關係に關連していくらか考えておかねばならない問題がある。

一つは、『幕唄繪詞』によれば覚如が如信に對面したのは十八歳の時であるが、『口伝鈔』が著された年は、覚如が六十二歳の時であり、しかもその奥書のよれば乗專による覚如の口述の「口筆」として成立したものである。とすれば、十八歳の頃に口伝されたことを、四十數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。覺書のようなものがあつたとしても、十八歳の年齢での理解と六十二歳での理解との差はあることであるし、また實際に『口伝鈔』の記述を見ても、全三十一條の内、覚如が直接如信より聞いたと明記しているのは、第十九條と第二十條のみなのである。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。覺如の血脈・口伝の主張なども關連して、問題となるところであらう。

もう一つの問題は、『口伝鈔』のみでなく他の覺如の著述の上にも「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『幕唄繪詞』には「唯円大徳」とたえ、さらに門弟・乗專の著した覺如伝・『最須敬重繪詞』巻五には、覺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」とさされている。にもかかわらず覺如の著述に「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、あるいは覺如の三代伝持の血脈主張などとの關連において考察されねばならないことであらうが、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するように思われるのである。

4 『歎異抄』と『口伝鈔』の比較考察

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、初代講師の慧空や三代講師の慧林などは『歎異抄』を如信の作とし、第五代講師の深励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、三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ぐ、…」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「本願を信ぜ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、深励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』を覚如の作として見るものが主流であったのか、『真宗法要』にも「覚如の部」に編入してある。このことも少なくとも『歎異抄』と覚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くより注目されており、ご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、『口伝鈔』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、また權威としていること。

『歎異抄』序文（真聖全三…七七三頁）

竊カニ愚案ヲ廻ラシテ、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
学相統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）

『口伝鈔』冒頭（真聖全三…一頁）

本願寺親鸞聖人、如信上人に對ししまして、
おりおり御物語の条々。

ここでは『歎異抄』にも『口伝鈔』にも、ともに「親鸞聖人の御物語」を權威とし、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はばかり、秘かに伝えるという意味があるようで、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

いる。^①親鸞の時代には、法然門下の諸流にも「口伝」、「口決」、「授決」、等と題される書物も多く著されていることから、仏門の師弟の關係の中では当然のご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かったか。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向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ること。

『歎異抄』第一条（真聖全二…七七三頁）

本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまざるべき善なきゆへに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへにと云々。

『口伝鈔』第四条（真聖全三…五〇六頁）

上人（親鸞）おほせにのたまはく、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「念仏にまさるべき善なきゆへに」という部分は、『口伝鈔』では「弥陀の本願を信受するにまさる善なきがゆへに」となっている。すなわち『歎異抄』は「念仏」を表に出し、『口伝鈔』は「信心」が表に出る表現となっている。

妙音院了祥はこの部分について、

覚師も念仏往生を捨てはなされぬながら、専修賢善計や知識帰命の表に、念仏を售る邪義の盛んな其の時僻に對するで、覚師では少々念仏が抑えてある。やはり如信上人の御相承がこと見る。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へる。依て唯円の時は著名不同計が盛んでありて、念仏を貶むる邪僻に對するで、此鈔では念仏を張り挙げることが多い。

（『歎異抄聞記』五頁）

と、両者の違いの原因を、背景となっている邪義異義の違いによるものと見ている。

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、念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき、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仏もうさんとおもひたつころのおこるとき」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ろうか。いまま「念仏にまさ

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に思う。

いずれにせよ、親鸞門流の歴史的・教団的状况を含めて、さらに総合的に考察されるべきことではあろう。

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

『歎異抄』第三条（真聖全二：七七五頁）

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、いずれの行にても生死をはなれ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、おほせさふらひき。

『口伝抄』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、如信上人おほせられていはく、世のひとつねにおもへらく、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、五劫思惟の苦勞、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、

もはら正機たる惡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、いかにいはんや惡人をやといふべしとおほせごありき。

この条はいわゆる「惡人正機説」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が、いまは兩者を比較し、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「惡人」という一重の対照のうえで惡人正機を語るが、『口伝鈔』ではまず「聖人」と「凡夫」を「善人」と「惡人」に対応させて対照し、さらに「凡夫」について「惡凡夫」と「善凡夫」に分けて対照して、善凡夫を傍機、惡凡夫を正機とするという二重の構造において記述し、如來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』が惡人を「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「惡人正機」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』はこの惡人正機説を「黒谷の先德よりの御相承」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〳菩薩賢聖や凡夫善人のために起こされたのではなく、極重惡人、罪惡の凡夫を哀れんで起こされたのであるから、罪惡の凡夫はもともとこの他力を憑むべきであるといい、この段を「もと凡夫の爲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「凡夫のうちの惡人」こそ本願の對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』にはこの他第七條にも「淨土宗のころ、もと凡夫のためにして聖人のためにあらずと云々」（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、教學的には嚴密さを欠く表現となっているといえるのではなからうか。

④…『歎異抄』第六條の「親鸞は弟子一人ももたず」の言葉が『口伝鈔』第六條にもでること。

『歎異抄』第六條（真聖全二：七七六頁）

『口伝鈔』第六條（真聖全三：九頁）

親鸞は弟子一人ももたずさふらう。そのゆへは、

親鸞は弟子一人ももたず、なにことををしへて弟子

わがはからひにて、ひとに念仏をまふさせさふらはばこそ、弟子にてもさふらはめ。弥陀の御もよほしにあづかて念仏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。…

といふべきぞや。みな如来の御弟子なればみなともに同行なり。念仏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。…

この条も教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「念仏まふさせさふらふ」とか「念仏まふしさふらふ」と「念仏」が表になっている表現だが、『口伝鈔』では「念仏往生の信心をうること」と「信心」が表になっていることが知られる。

また、『歎異抄』では親鸞がこの段を述べるいきさつがあきらかでなく、一般論としての師弟の關係について言及されたものとも取れるような表現となっているが、『口伝鈔』では親鸞問下の信樂坊が、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どうかと進言した時の親鸞の言葉であったことを詳述しているのである。同内容を扱いながら主張の眼目が違うと見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「弟子一人もたず」の親鸞の叙述は、蓮如の『御文章』にも、その第一帖目第一通から、

故聖人のおほせには「親鸞は弟子一人もたず」とこそ、おほせられ候ひつれ。そのゆへは、如来の教法を十方衆生にとききかしむるときは、ただ如来の御代官をまうしつるばかりなり。さらに親鸞めづらしき法をもひろめず。如来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、なにををしへて弟子

とはいはんと、おほせられつるなり。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、「如来の御代官」の語などは、またあらたに蓮如に展開した表現となっていることを指摘しておく。

⑤『歎異抄』の第八条には「念仏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)

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

『口伝鈔』第五条(真聖全三：八頁)

一、自力の修善はたくはへがたく、他力の仏智は護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。念仏に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、諸仏護念の益によりて六賊これを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。

しるべし。

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・他力そのものを分別して念仏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「念仏が」非行非善とするに対して、『口伝鈔』は「念仏にをいては」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『信巻』三信釈の結びに、「凡そ大信海を按ずれば……」と大信を嘆徳するなかに「…行に非ず、善に非ず、…」と出る。（真聖全三…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「念仏」ではない。また親鸞の消息（末灯鈔第二十二通）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、ただ仏名をたもつなり。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。本願はもと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ずなり、かるがゆへに他力とはまふすなり。…（真聖全三…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い、『宝号経』に出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「念仏は」非行非善であるという表現より、『口伝鈔』の「念仏にをいては」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」ということにも合致するのではなからうか。

⑥『歎異抄』第十三条には「ひと千人ころしてんや」という問答が述べられているが、『口伝抄』の第四条もこの問答を記述していること。

『歎異抄』第十三条（真聖全一…七八二頁）

またあるとき、唯円房はわがいふことをば信ずるかとおほせのさふらひしあいだ、さんさふらうとまふしさふらひしかば、さらばいはんことたがふまじきかと、かさねておほせのさふらひしあいだ、つつしんで領状まふしてさふらひしかば、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ほせさふらひしとき、おほせにてはさふらへども、一人もこの身の器量にてはころしつべしとおほへずさふらうとまふしてさふらひしかば、さてはいかに親鸞がいふことをたがふまじきとはいふぞと。…

『口伝抄』第四条（真聖全三…七七八頁）

あるときのおほせにのたまはく、なんだ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、をのこのをしへにしたがへ、いかんと。ときにある一人まふしていはく、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云々。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うへは、いまをしふるところにおいてさだめてうたがひをなさざるか。…

『歎異抄』のこの条は「弥陀の本願不思議におはしませばとて悪をおそれざるは、また本願ばかりとて往生かな

ふべからずといふこと。この条本願をうたがふ、善惡の宿業をころえざるなり。」とはじまり、「本願ぼこり」を非難する人々を、「かへりてころをさなきことか。」と批判し結んでいる。すなわち「本願ぼこり」をよしとする意をあらわしているのである。一方『口伝鈔』のこの条には「善惡二業の事」という標題が付されて、同じテーマをあつかっている。いわゆる惡人正機に関する專修賢善・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『慕婦繪詞』に覺如が唯円と対面して「善惡二業を決し」たとしているが、その直接のテーマはこの部分ではなからうか。

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って、ここに「唯円房」と名前を出し、一人対一人の對話の形式で述べられていることから、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「ある一人まふしてはく」と、「唯円」の名を出していない。前述の『慕婦繪詞』や『最須敬重繪詞』が唯円を「大徳」と呼ぶ程の人物であれば、むしろここにその名が出ていない方が不自然なのではなからうか。『歎異抄』には、暗にわれ一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潜んでいともうかがわれるが、また逆に『口伝鈔』が「唯円」の名を出さなかった理由は何かという疑問も残されるところである。

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信因称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いること。

弥陀の光明にてらされまひらするゆへに、一念發起するとき金剛の信心をたまはりぬれば、すでに定聚のくらしいにおさめしめたまひて、命終すればもうものの煩惱悪障を転じて無生忍をさとらしめたまふなり。この悲願ましますば、かかるあさましき罪人、いかでか生死を解脱すべきとおもひて、一生のあひだまふところの念仏は、みなことごとく如来大悲の恩を報じ徳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きざみ、正定聚のくらし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。そののちの称名は仏恩報謝の他力催促の不行たるべき条、文にありて顯然也。…

覚如にはこの『口伝鈔』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「まふすところの念仏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対し、『口伝鈔』は「称名は仏恩報謝の他力催促の不行たるべき条、文にありて顯然也。」と、断定的な表現となっている。

ひるがえって親鸞の上でこれを見ると、たとえば『正信偈』では、「唯能く常に如来の号を称して、大悲弘誓の恩を報ずべし」(真聖全三…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と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『口伝抄』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（真聖全二…七九二頁）

聖人のつねのおほせには、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。

『口伝抄』第7条（真聖全二…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ほせことありき。

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、親鸞の「おほせ」として引用するものである。とすれば『口伝抄』では「おほせことありき」としているが、『歎異抄』のいうように「聖人のつねのおほせ」、すなわち持言であったのであろう。

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って、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

ればならないところである。

5 結び

以上、『歎異抄』と『口伝抄』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ってみたのであるが、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『口伝抄』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知られるように、魅力的であることには異論はないが、その序文に「先師口伝之真信」とする親鸞の口伝は、いっ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、それほど確かで、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『口伝抄』は、言葉の用い方など教学的には正確なようではあるが、覚如のおかれた立場において、「親鸞の御物語」を権威とし、これが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「念仏為本」の側面を表に、また『口伝抄』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であろう。

以上、問題は多く残されますが、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っ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ん方々は、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しょう。

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せん。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。私の教学史研究の意義もそこにあると存じております。

【註】

①石田瑞磨著『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了祥『歎異抄聞記』（法蔵館・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 拙論「『執持鈔』の一考察」（宗学院論集臨時所収）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考察」（『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―」（神子土恵龍「悪人正機説の展開」（『龍大論集』345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・仏教研究論集』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、予定通り十月二日（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。

勤行 河野静慈副輪番の導師により全員で讃仏偈。勤行後、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、石田和上が八月二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

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博を選出して進行。

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。

また一名あいた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（二時より）

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、時計係は小川恵信。

記念撮影

講演 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こと。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・大乘仏典』（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、『中観と唯識』（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、

『撰大乘論』（講談社）は大変な書物を和訳していただいたこと、身近な本として『仏教の源流』（大阪書籍）が紹介される。

— 仏教の基本的な考え方について —

京都大学名誉教授

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 『願浄土方便化身土文類』の研究

— 願頭釈を中心に —

都濃東組 勝賢寺衆徒

森 田 義 見

親鸞の著たる『願浄土真実教行証文類』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「大無量寿経之宗致 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』偈讚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顕されているのが要・真二門釈である。更にその中間には三經願頭釈が展開されている。即ち要門開説の『観経』と真門開説の『小経』とに對して、『大経』所説の弘願に帰一する旨を論述し、真仮の基盤を示されているのである。而して、そ

の願頭釈は、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、浄土仏教の基盤たる『大経』第十八願弘願念仏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、浄土一宗第十八願称名念仏一行所立、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、浄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、能立される称名念仏のみならず、所廢とされ諸行の法門に對しても、やはり弥陀如来である以上、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闡されてしかるべきである。

斯くて、親鸞は願頭の論理を以て、真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、從真垂仮の法門として位置付け、更には、要真二門ひらいては聖道一代が第十八願弘願念仏に調機誘引せしめる、從仮入真的法門として、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、以上の如き浄土法門を的確冷徹に弥陀の願意に淵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たい所存である。

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学の展開の「あいだ」に位置するとみることができ。

このことは、直接的には『唯信抄』や宗祖『消息』、遡っては『教行信証』から法然およびその門下の教学との関係、翻っては覚如・蓮如教学との交渉を説明することによって明らかにするであろう。

今は、特に覚如『口伝抄』と比較することによって、

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

収入合計	一、一九、三三八
支出合計	九三八、九九一
差引残高	一八〇、三三七

☆収入の内訳

会費	四二七、〇〇〇
入会金	八、〇〇〇
過年度	六〇、〇〇〇
本年度	三五九、〇〇〇
参加費	一二〇、〇〇〇
寄付金	二〇、〇〇〇
貯金利息	一三、三〇四
前年度繰越金	四三九、〇二四
会誌購入費	一〇〇、〇〇〇

☆支出の内訳

大会費

三〇六、二〇一

印刷費

二八三、九九八

事務通信費

一二九、九七五

会議費

一二、九四七

会誌代

二〇〇、〇〇〇

郵便振替負担金

五、八七〇

尚、大会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 壹万円也

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、中島昭念明厳寺住職より山口真宗教

学会へ

一、金 貳拾萬円也

御寄付を頂きました。ここに御報告申し上げます。

○あとがき

十月の大会以降、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、理事 若干名 総会において選出する。

四、評議員 若干名 総会において選出する。

五、幹事 若干名 評議員会において選出する。

六、監査 二名 総会において選出する。

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。

四、評議員は会の運営について審議する。

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 役員の任期は四ヵ月とする。

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三十一日終わる。

第十一条 会則の変更は総会の承認による。

付則 1 この会則は昭和六十二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 会費は年間二千円とする。

山口真宗学会役員名簿

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

上山 大峻(龍谷大教授)

監査 河野 玄磨

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(九州大教授)

平田 厚志(龍谷大助教授)

百濟 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 静慈

藤岡 道夫 桑羽 隆慈

小川 恵真 村上 智真

山口真宗教学会會員名簿

岩 国 組

教蓮寺 藤谷 光信

專徳寺 弘中 英正

蓮乗寺 池月 義昭

教法寺 筑波 英道

仏性寺 富津田義武

西光寺 見山 正信

法寿寺 松岡 信昭

宗玄寺 嘉屋 実玄

〃 嘉屋 英嗣

養専寺 元浄 健爾

◎本能寺 小島 孝惇

宗清寺 中村 龍信

美 和 組

真教寺 粟屋 隆生

防万寺 中村 昭光

玖珂西組

受光寺 宇野 久成

浄円寺 藤島 正雄

月空寺 岸 康之

法性寺 宇野 義昭

〃 宇野 芳信

専光寺 富永 貢賢

〃 富永 俊幸

明覚寺 森 昭雄

〃 桜井 信一

蓮光寺 桂 義人

〃 桂 信一 本 生 組

◎大光寺 藤岡 道夫

〃 藤岡 信行

西円寺 西本 正海

浄讃寺 藤井 真丸

西蓮寺 竹重 了元

専称寺 和田 俊昭

柳 井 組

誓光寺 村上 智真

正蓮寺 天野 宏英

西善寺 西山 賢珠

◎明教寺 隆野 正信

安楽寺 藤本 晴夫

明顯寺 有知山一信

島 本 組

莊嚴寺 白鳥 文明

島 末 組

正覚寺 松原 功人

浄念寺 浅原 賢明

浄光寺 桑原 範雄

深広寺 桑野 真理

熊毛中組

◎浄泉寺 吉田 龍昭

教蓮寺 国司 幸丸

浄田寺 友好 孝信

清岸寺 河野 教善

真覺寺 野崎 曉信

正泉寺 小野島成美

西田寺 阿川 照行

真光寺 無漏田正道

田立寺 東堂 正

西宗寺 雄本 善親
西福寺 渡辺 正善◎順正寺 金山 尚道
教応寺 内山 信昭

防府組

明覺寺 香川 陽

光明寺 八木 静爾

万巧寺 石丸 法光

円通寺 児玉 識

真宗寺 岩城 実也

〃 岩城 真也

明照寺 重枝 正見

妙玄寺 神保 信正

超勝寺 大来 恵真

熊濃組

真光寺 米沢 痴達

◎教念寺 熊谷 誓樹

都濃西組

光照寺 堀 昭信

善宗寺 香川 知行

徳応寺 赤松 泰城

西光寺 江見 尊真

長久寺 有国 省爾

西岸寺 藤野 真龍

大安寺 長宗 正之

専浄寺 福川 信生

◎松厳寺 溪 宏道

妙誓寺 玉井 龍雄

最勝寺 月谷 慈寛

熊南組

浄福寺 伊東 慈宣

普徳寺 石山 泰人

専明寺 藤本 唯信

誓教寺 藤本 栄一

西念寺 宝城 興仁

浄念寺 清水 晃雄

光円寺 石田 礼讓

勝賢寺 森田 義見

山口南組

善立寺 滝沢 弘正

教証寺 小池 俊文

〃 小池 俊章

信光寺 河野 玄磨

〃 河野 藤丸

明正寺 伊川 孝道

熊毛組

安養寺 龍石 晃裕

長楽寺 長岡 秀文

正法寺 真城 瑞洋

小野田・宇部組

厚狹西組

養泉寺 鹿島 哲之

円覚寺 芝崎 寛寿

◎蓮光寺 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

德乗寺 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

教覚寺 杉 宣之

普福寺 島地 成順

願生寺 山名 厚德

◎明厳寺 中島 昭念

山口北組

西宝寺 縄田 達象

厚狹北組

安楽寺 佐藤 香象

真証寺 佐波 成康

正教寺 姫路 龍正

淨誓寺 鶴山 晏子

明教寺 田中 貴和

円正寺 大沢 直道

報恩寺 渡辺 通夫

教善寺 杉形 卓淨

美祢西組

徳証寺 平田 厚志

法蓮寺 稲葉 法俊

明山寺 山名 憲道

長念寺 平佐 秀山

◎光円寺 小川 恵真

照明寺 藤岡 孝寿

山名 学慈

報恩寺 藤永 白雄

養元寺 村上 元龍

安養寺 伊藤 成道

善立寺 河野 大哲

円龍寺 讃井 芳正

西法寺 斎藤 君子

長楽寺 河野 静慈

端坊 大庭 淨慈

斎藤 芙蓉

美祢東組

河野 宗致

淨円寺 日高 真証

光明寺 高橋 達也

正隆寺 波佐間正己

華松組

石橋 基昭

高橋 広爾

隆光寺 山本 含嶺

三光寺 入江 哲英

法輪寺 藤井 宏

明楽寺 秋里 勝道

明光寺 天野 善雄

西福寺 白松 高至

覚宝寺 児玉 正悟

生蓮寺 照島 貴之

◎明栄寺 釈野 憲章

西音寺 川越 証真 阿東組

〃 川越 正信

◎西宗寺 内山 明

〃 内山 実夫

西円寺 爪生 等勝

〃 小方 藤三

長照寺 長谷 憲乘

須佐組

浄蓮寺 工藤 一樹

妙権寺 須山 正文

宗善寺 薮木 曉見

大津西組

◎常正寺 高橋 慧行

〃 高橋 見性

龍雲寺 長岡 泰道

〃 長岡 裕之

光明寺 上山 弘昭

向岸寺 加茂 仰順

浄泉寺 上山 大峻

西光寺 蓮 清典

福正寺 波多野至暁

邦西組

照蓮寺 岡村 謙英

西慶寺 伊藤 一華

専福寺 福田 康正

光沢寺 中山 峰雄

善照寺 百済 康義

豊田組

清徳寺 尾寺 俊水

◎浄林寺 石 昭爾

正法寺 白石 利観

正念寺 能登 貫吾

明善寺 白石 法顕

西福寺 奥山 義昭

真光寺 金尾 徹水

浄円寺 弘利 真勝

萩組

三千坊 下間 教海

端坊 米 明忍

蓮正寺 河名 性海

泉福寺 福岡 公昭

長泉寺 木村 智誠

浄国寺 江田 恵昭

光源寺 三上 大成

大津東組

西念寺 深川 倫雄

〃 深川 宣暢

極楽寺 池信 宏証

西宝寺 藤部 英晶

浄岸寺 松浦 静信

◎明専寺 安部 正道

正福寺 上原 泰教

願生寺 蘭 哲正

清月寺 末岡 大智

白滝組

◎専修寺 森 暁栄

明専寺 中山 和正

宗要寺 森田 博正

誓願寺 深野 純一

大福寺 稗田 晃雄

下 関組

宇部北組

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

豐浦西組

◎光蓮寺 篠原 信昭

豐浦組

徳応寺 戸崎 宏正

善勝寺 津原 恩曉

立善寺 大久保恒憲

西養寺 伊原 宗信

浄満寺 新 真也

葉光寺 小林 静遵

善行寺 川越 仁鎧

以上合計二五四名

(平成四年三月現在)

正恩寺 山元 公彰

光安寺 藤永 公然

明專寺 厚東 俊充

阿武組

正覺寺 市原 司道

專正寺 安間 秀常

正榮寺 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

他教区

法光寺 新田 薫

教得寺 加藤 則行

円勝寺 部 晃尊

平成四年四月
平成四年四月

印刷
発行

編集兼
発行人

山口真宗教会

代表者

加茂仰順

発行所

吉敷郡小郡町花園町三一七

本願寺山口別院内

山口真宗教会

振替 下関一一六七七三