

セッションNo.3の発表に対するコメント

——親鸞の信心形成と末法の仏弟子について——

川添泰信

日本佛教学会の二〇一二年度の共同研究テーマは「信仰とはなにか」であり、またサブテーマが「仏弟子ということ」であった。

さて、研究発表の内容についてであるが、まずはじめに大谷大学の木越康先生から「他力の信心——親鸞の仏弟子観——」のテーマで発表があった。本発表は法然から親鸞への信心の継承という視点から考察を行おうとするものである。

法然が『選択集』をはじめとする様々な場面で語る信心は、親鸞が主たる著作で語る他力の信と異なる背景をもつものとして考えられる。その違いは、法然の信心は『観無量寿経』に説かれる三心であり、親鸞は『大無量寿経』の本願の三心を背景とする言葉を用いている。このような信心に関する両者の背景の違いが、法然と親鸞の相違点として、他力の信心があたかも、親鸞による独創的思想として捉えられていくことになるのである。

法然の信心は『観経』に説かれる「もし衆生ありてかの国に生れんと願ずるものは、三種の心を発して即便往生す。なんらをか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり」の三心である。法然は『選択集』

で「念仏の行者かならず三心を具足すべき文」と標章し、基本的には善導の『観経疏』に依りながら解説している。善導は『往生礼讃』に三心について「もし一心も少けぬれば、すなはち生ずることを得ず」と述べ、往生浄土のためには不可欠な心であると強調している。三心のなか最初の至誠心に注目すると、善導は『観経疏』「散善義」に至誠心について、「至とは真なり、誠とは実なり。一切衆生の身口意業所修の解行、かならずすべからず真実心のうちになすべきことを明かさんと欲す」と述べている。これは願生行における身口意の三業はすべて真実心を持ってなされるべきと示されたものである。さらに善導はなぜ行者が実践において真実心を堅持しないといけないのか、という問いをたて、このことについて行者が生まれようとするところは、法蔵菩薩の真実なる心によつて建立された清浄なる世界だからだとしているのである。生まれようとする国土が清浄真実ならば、当然そこに生まれようとする心も清浄真実でなければならぬのであり、行もそれを根拠にした行でなくてはならないのである。『選択集』の「三心章」では、『観経』の三心、あるいはこの至誠心の領解をそのまま継承している。法然は善導の領解を受けて最終的に「この三心は総じてこれをいへば、もろもろの行法に通ず。別してこれをいへば、往生の行にあり。いま通を挙げて別を攝す。意すなはちあまねし。行者よく用心して、あへて忽緒せしむることなかれ」と言っている。すなわち法然は『観経』に説かれる願生者の三心は往生行のみならず、総じてあらゆる仏道修行に通じる一般的な心であると説いているのである。いわば、浄土宗の行者に対して特別に要請される心ではなく、一般的な仏道修行者の心構えと同様であるとしているのである。

このように『選択集』では、『観経』の三心は行者の要であるということになるのであるが、ところが『三部経大意』では、三心理解に対して法然自身が異なった理解を示しているのである。『三部経大意』では『観経』の三心の領

解の特徴は、これらの三の心が第二番目の心である深心一つに収まると説いている。深心とは善導によって説かれる二種の心であり、罪悪性に対する自覚と本願に対する信仰である。いわゆる二種深信と呼ばれるものであり、『三部経大意』で法然は三心のすべてが深心一つに収まるとしている。また、法然は『観経』の至誠心の真実心に関して、善導の至誠心積を基に展開しているが、真実心及びそれに基づいた真実なる行について、一旦善導の解釈に便乗した上で、「真実心の中に……こえたり」と述べるのである。『選択集』では『観経』における至誠心・真実心の要請をそのまま行者必具の心であるとするが、『三部経大意』では全く反対に「我等が分にこえたり」と否定する態度を示しているのである。『選択集』を法然の中心思想と捉え、それを基に法然の信心観を理解するならば、例えば親鸞が「教行信証」の信の巻で展開するような信心観とは多くの点で相違が見られる。親鸞が信の巻で強調する行者の心は、「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし」と言われる衆生の在り方であり、それは『選択集』に見られた三心必具のものとは対極をなすものである。しかし『三部経大意』では、親鸞の信心理解に共通する法然の信の立場が示されているのである。それは法然が提示する「頗る我等が分にこえたり」という視点である。あるいは同じ『三部経大意』に、法然は「行住坐臥に真実をもちいるは悪人にあらず、煩惱を離れたるものなるべし」、さらには「罪悪生死の凡夫、いかにしてか此真実心を具すべきや」と、真実心に対して疑義を投げかけるのである。真実心に関して、なぜこのような二つの領解の違いが法然の中に出てくるのか、ということであるが、この違いについて『三部経大意』の文で、法然は、至誠心は「総」と「別」の両義の意味で理解しなければならぬとしている。両義というのは、一つは定散二善の立場、もう一つは弘願の立場であり、それぞれが「総」の意味での至誠心と「別」の意味での至誠心があると理解するのである。そして次に「総」

の義の解釈として、定散二善の文に関わる至誠心の意味について、慮りを離れて心を凝らす行、悪を離れて善を修する行の二行において真実信心を保てというのである。ところがさらに、法然は至誠心には本願を示唆する「別」の義があると述べ、「別」と言うのは「大経に説が如し」といわれるように、『大無量寿経』に説かれる本願を中心とするものであり、これが、法然が真実心の要請に対して「頗る我等が分にこえたり」、あるいは、「罪悪生死の凡夫」を起点とした理解であると考えられる。

このような解釈を得て、法然は再び真実心の意味を尋ねるのである。善導は始めに、なぜ身口意業に修するところの解行は、必ず真実心の中に説くのか、ということについて、特に「解行」という言葉に注目し、これは行者が自らを罪悪生死の凡夫と解することであり、また、同時に弥陀の本願に乗じて往生することである、と理解するのである。これは善導によって二種深信として表現された信心であり、このことは法然が三心のすべてが深心に収まると見た背景になると考えられるのである。法然にとって至誠心とは、自己の罪悪性に深く目覚め、同時に本願の救済に目覚め、ていく大きな契機であると理解されるのである。親鸞が法然から継承した信心とは、まさに後者のような意味での信心であり、自力の信を離れて他力に乗ずる心である。親鸞が「定散の自心に迷ひて金剛の真信に昏し」と批判する浄土門の立場とは、法然の思想の展開を承知しないものとして、まさに親鸞にとっては「昏し」ということになるのである。「昏」きものとは、『観経』の三心に対して、これを仏教一般における「通」の義で理解するものであり、親鸞は、それが法然の浄土宗独立の真の義を理解しないものであるという確信があったと思われるのである。親鸞と法然の相違点を強調するならば、法然が「通」「別」、もしくは「総」「別」と語った三心の理解を、親鸞は後に「真」「仮」の形で継承し、これによって、親鸞は離れるべき方便の仏道と帰依すべき本願の仏道を明確に区別したと考えられる。

のである。

最後に、なぜ親鸞において他力信心が真仏弟子と表現されたのか、ということについてであるが、逆に、それ以外のものすべてが仮とされる視点は一切何なのか、という問題である。法然の言葉によると『三部経大意』で「総」の意味で至誠心にかない真実であろうとする仏教者について、これは自力をもって定散等を修して往生を願うもの、あるいは一切の菩薩と同じく諸悪を捨てて行住坐臥に真実を用いるものとされた。一方、「別」の義、弘願の仏弟子は一切の善悪の凡夫、あるいは罪悪生死の凡夫とされたのである。仏教とはいったい誰に対して説かれるものか。救済の道は一体誰に対して開かれるものであるのか。これが『選択集』でも見られる法然に一貫した関心事である。もし、真実信心の堅持が、釈尊の矜持の本意であり、従うものが真の仏弟子であるとするとすれば、『三部経大意』の法然の言葉によれば「千が中に一人もなし」となるのである。親鸞はこのような法然の視点を仏教観として継承したと考えられ、親鸞の法然から継承した仏教の生起とは、真実心を堅持する菩薩や行者ではなく、「頗る我が分にこえたり」と自覚し、「いかにしてかこの心を具すべきや」と苦悩する存在であったと考えられるのである。それは親鸞にとって自己自身であり、またそのような存在として生きとし生くるすべてのものに対してであったと考えられるのである。次に、九州龍谷短期大学の後藤明信先生の「末法の時代における仏弟子——親鸞を中心として——」と題しての発表についてである。本発表は、親鸞の末法思想の理解を踏まえ、末法に生きる仏弟子とはどのような方か、について考察したものである。

言うまでもなく親鸞は信を重視したが、經典に説示された仏陀・釈尊の言葉について親鸞は自ら「大聖の真言に帰し」「五濁悪時の群生海、如来如実の言を信すべし」と言っている。親鸞は『大無量寿経』に説かれた教説を帰すべき

教とした。『教行証文類』の「教文類」に「それ真実の教を顕さば、すなはち『大無量寿経』これなり」と明かし、そして、その教の大意を述べて「弥陀、誓を超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れんで選んで功德の宝を施することを致す。釈迦、世に興出して、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真実の利をもつてせんと欲すなり」と示し、さらに経の宗体を「ここをもつて如来の本願を説きて経の宗教とす、すなはち仏の名号をもつて経の体とするなり」と述べている。経の体を示すということは、その経をどのように受け止めるかということであり、特に『大経』を真実の経とする意が窺えるということである。『大経』に示される仏道とは、哀れみ救うべき機を、凡小あるいは群萌と示し、その機に功德の法を回施し、真実の義を恵むことによつて成り立つのであると示しているのである。それは、濁悪の群萌が本願力によつて救われ、仏に成ることが仏道ということであるが、その『大経』に説かれる本願名号を聞信することによつて得ることのできる証道を、浄土真宗として示しているのである。

ではさらに、親鸞における末法の時代に生きる仏弟子についてであるが、『教行証文類』の「化身土文類」の聖道釈、あるいは「正像末和讃」には、親鸞の末法観を示すものとして道綽の言葉が用いられている。「化身土文類」「聖道釈」の「聖道」について親鸞は「この界のうちにして入聖得果するを聖道門と名づく。難行道といへり」と示し、さらに「まことに知んぬ、聖道の諸教は、在世・正法のためにして、まつたく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乗けるなり。浄土真宗は在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや」と述べている。これは聖道の諸教に対して、浄土真宗は正法・像末・法滅のときにいたるまで罪悪の群萌を救い続けるということを明かしたものである。『大経』の「流通分」には、「当来の世に経道滅尽せんに、われ慈悲をもつて哀愍して、特にこの経を留めて止住すること百歳せん。それ衆生ありてこの経に値ふものは、意の所願に随ひてみな得度すべし」とあり、

法然はそれを「念仏付属章」に「念仏往生の道は正像末の三時、および法滅百歳の時に通ず」と示しているのである。親鸞はこの教示を受けていると考えることができる。親鸞にとつては、末法の時代であるから浄土の教えが必要であるということではなく、たとえ在世正法の時代であっても、底下の凡夫は自力の心があつて救われることがないのがある。

次いで、親鸞は「しかるに正真の教意によつて古徳の伝説を披く。聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽・異執の外教を教誡す。如来涅槃の時代を勘決して正・像・末法の旨際を開示す」というように、邪偽異執の外教を教誡するところに、真仮偽を出して、そして末法の時代を明確にして、時代相應の仏道を明らかにするのである。末法という時代認識はいままでもなく、法然が『選択本願念仏集』の冒頭に「道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて、聖道を捨ててまさしく浄土に帰する文」と標章し、道綽の『安樂集』の二門判を引用している。このことを受けて親鸞は「しかれば、穢悪・濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、おのれが分を思量せよ」と顕しているのである。「末代の旨際を知らず」というのは、いまだ末法の世であることを知らず、そのことを理解できていないということから、最澄撰の『末法燈明記』を引用して、今の世がまさに末法であるということを示すのである。そして「ただし、いま論ずるところの末法には、ただ名字の比丘のみあらん。この名字を世の真宝とせん。福田なからんや。たとひ末法のなかに持戒あらば、すでにこれ怪異なり、市に虎あらんがごとし。これたれか信ずべきや」と明かし、それゆえ、この末法にはただ名前ばかりであり、名字の比丘だけではあるが、しかしこの名字の比丘を真宝とするのであると示すのである。さらには「この文のなかに、八重の無価あり。いはゆる如来、縁覚・声聞および前三果、得定の凡夫、持戒・破戒・無戒名字、それ次いでのごとし。名づけて正・像・末の時の無価の宝とす

るなり」と言われ、また「初めの四つは正法時、次の三つは像法時、後の一つは末法時なり」と示すように、無戒名字というのが末法時の宝であり、そしてさらに「これによりてあきらかに知んぬ、破戒・無戒ごとくこれ真宝なり」と述べ、末法の時の無価の宝、最高の宝というものは無戒名字の比丘であるということを示しているのである。

この「無戒名字の比丘」の理解が、真の仏弟子に繋がっていくのであるが、真の仏弟子は、「信の巻」で展開されている。すなわち「弟子とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。この信行によりてかならず大涅槃を超証すべきがゆゑに、真の仏弟子といふ」と言われ、必ず大涅槃を超証するべきものを真の仏弟子であると明かしているのである。さらに『教行証文類』の「後序」に「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり」と述べるように、聖道の諸教と浄土の真宗を対比し、証道としての真宗こそが大涅槃を超証するのであるとの確信があったことが窺えるのである。さらに、仮と偽については、「仮といふは、すなはちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり」と明かし、さらに「偽といふは、すなはち六十二見・九十五種の邪道これなり。」と示している。金剛心の行人に関しては、『唯信鈔文意』に「選択不思議の本願・無上智慧の尊号をききて、一念も疑ふころなきを真信心といふなり。金剛心ともなづく。この信樂をうるときかならず撰取して捨てたまはざれば、すなはち正定聚の位に定まるなり。このゆゑに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと金剛のごとくなるがゆゑに、金剛の信心とは申すなり」と述べられ、また『末燈鈔』には「この信心の人を真の仏弟子といへり。この人を正念に住する人とす。この人は、阿弥陀仏撰取して捨てたまはざれば、金剛心を得たる人と申すなり」と明かされる。さらには「この人は正定聚の位に定まれるなりとするべし。しかれば弥勒仏とひとしき人とのたまへり。これは真信心をえたるゆゑにかならず真実の報土に往生するなりとするべし」と述べるように、正定聚の位に定まり、また弥勒仏と等しき人であり、必ず真実の浄土

に往生すると言うのである。いわば金剛心の行人、正定聚の位に定まれる信心の行者こそが、真の仏弟子であり、釈迦・諸仏の弟子であるということである。すなわち末法の時代を生きる無戒名字の比丘が、正定聚の信心の行者であり、それこそが真の仏弟子であるということになり、さらにはそれを「便同弥勒」とされているのである。「便同弥勒」ということは、「まことに知んぬ、弥勒大士は等覺の金剛心を窮むるがゆゑに、竜華三会の暁、まさに無上覺位を極むべし。念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。ゆゑに便同といふなり。しかのみならず金剛心を獲るものは、すなはち草提と等しく、すなはち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これすなはち往相回向の真心徹到するがゆゑに、不可思議の本誓によるがゆゑなり」と明かされ、また「証文類」の結びには、「大涅槃を証することは願力の回向よりてなり」とあるように、末法濁世の念仏衆生が大般涅槃を超証するのは、他力の金剛心によると示し、さらには『一念多念文意』の中には、念仏衆生、便同弥勒という語を解釈して、「念仏衆生」は、金剛の信心をえたる人なり。「便」はすなはちといふ、たよりといふ。信心の方便によりて、すなはち正定聚の位に住せしめたまふがゆゑにとなり。「同」はおなじきなりといふ。念仏の人は無上涅槃にいたること、弥勒におなじきひとと申すなり」と述べ、最後に「真仏弟子釈」の結釈には、「まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の教に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべし」と言われるのである。このことは、どこまでも虚仮不実であり、真実信もないことを悲嘆し、しかし現に正定聚の位にあり大涅槃を超証すべき身であることを深く恥じるといふものであり、ここに親鸞の真仏弟子の特色があるように考えられるのである。

以上が発表の要旨である。その内容はそれぞれの視点から考察がなされており、いずれも親鸞の仏弟子論について、

学術的な意味でその内容がいかなるものであるのか、その根拠が一体どういうものなのか、のアプローチであったと思われる。まずはじめの木越先生の場合は、特に信心を中心として法然の信心理解の二重性から親鸞への影響を考察をされたということができようであろう。さらに、後藤先生については末法思想の視点から、親鸞の信心のあり方、さらには人間観へのアプローチであったと考えられる。両者の発表は、いわば法然・親鸞の学術的立場からの考察ということであるが、しかし親鸞の仏弟子論を考える場合、前提として仏教で言われる自ら求める意味においての祖師と弟子という関係として考えていいのだろうか、という問題があるのではないかと思われる。親鸞の場合、求道的に自ら求めるところから、他力思想の場における師と弟子の関係に変化をしているのではないであろうか。換言すると、出家として求める師と弟子の関係から、非僧非俗という立場の師と弟子への変化があるのではないかと思われるのである。親鸞の仏弟子論は、そのような変化を踏まえて捉える必要があるのではないか、と思われるのである。

さらに師弟論については、親鸞にとつては直接的には法然との関係ということになるのであるが、いわば法然と親鸞という視点からすれば、当然法然からすると善導、それから、親鸞は法然との関係においてそれぞれが祖師・弟子という相互の関係になるのであるが、そのときに念仏・信心が中心思想になるといふ一点だけは変わらないが、それ以外の点、例えば高僧伝によつて示される、善導は仏の化身であるとか、法然の本地は、本来仏や弥勒であったとする見方、それから、さらに今一つとして法然が善導一師を選択する時に用いた三昧発得の論理、さらには法然の体験としての三昧発得の問題があるのではないかと思われるのである。善導も、法然も三昧発得というものをきわめて重要視しているのであるが、ところが親鸞は三昧発得についてはまったく言及していないのである。したがって、法然、親鸞の信仰形成、仏弟子論は、このような側面をも同時に考えて考察がなされる必要があるのではないかと思われる。

のである。

それから、末法の受け止め方については、法然は末法のなかでもはじめにあたる時代という理解の仕方をしてるのに対し、親鸞はまさに今は末法そのものであると言うように、異なったとらえ方をしていると思われる。その末法観の受け止め方の違いが、いわゆる仏弟子論に何らかの形で影響しているのか否かの点、さらには道元は末法思想を全く受容しないにもかかわらず、同じく仏弟子であるという主張であると思われる。ということから末法思想が仏弟子論にどのような意味を持つのか、の問題があるように考えられるのである。それから親鸞において「便同弥勒」の理解があげられたが、真仏弟子の問題で「便同弥勒」があげられれば、必然的に「如来等同」の問題もあるのではないか、と思われるのである。

なお最後に今回の両者の発表で触れられなかった『歎異抄』の「親鸞は弟子一人ももたず候ふ」についての考察はさわめて重要な課題であり、その意味するところは避けることのできない問題であることは言うまでもないことであろう。

