

成仏と往生

—

御白河法皇の勅撰になる『梁塵秘抄』には次のような今様^①が見出される。

阿弥陀ほとけの誓願ぞ

かへすがへすも頼もしき

一たび御名を称ふれば

ほとけに成るとぞ説いたまふ

浄土三部経を極素直に読めば、称名念仏によって可能なのは往生であつて成仏ではないから、この今様は、称名念仏によつて成仏も可能であるとの新たな主張をなしているのか、それとも教義的にかかるやかましいことを意図しているのか、はなく往生も成仏も結局は同じことだと見做しているのか、のいずれかであろう。今様が、平安時代末期のその当時の流行歌みたいなものだと思えば、恐らく後者なのであろうが、

袴 谷 憲 昭

しかし、この問題は、浄土思想に基づく教団の伝統外にある者の見るほどには簡単なことではないようである。私が、最近、そのようなことをひしひしと実感するについては、次のような二つの機縁があつた。

まず、その一つは、昨年草した拙稿「成仏ノート」^②なる小論に因むものである。その中で、私は、仏教とは「仏に成る教」であると主張する宇井伯寿博士の説と対峙させるために、そうではない浄土教のことについて、善導の「二種深信」を念頭に置きながら、次のように述べた。

浄土教によれば、阿弥陀仏ではない私ども全ての人間は「罪悪生死凡夫」でしかないのであつて、私ども自身としては決して「出離之縁」はありえないと信ずるほかはないのだから、「仏となる（成仏）」などという考えは思い上りも甚しいと言わなければならぬが、しかし、阿弥陀仏の本願に乗じてのみ往生はかなうと信ずることだけはできる。」

しかるに、上記拙稿に対する種々の御教示を含む私信^③の中で、前田惠學博士は、この記述に関して、「浄土の教では「往生即成仏」であってやはり成仏を目ざしています。成仏がなければ還相もありえないことになるでしょう。」という浄土真宗の寺院の現場に身を置かれた立場からのお考えを披瀝して下された。前田博士のこの私信は、御健康が勝れないためにいちいち文献を調べることはできないがというお断りのもとではあったが、私が上記拙稿において同博士の仏教の定義を宇井博士のそれに類同するものとして引用したことに関連してもものされた弱輩に対する心情に溢れた文字通りのプライベートな御手紙で本来公けにされるべき性格のものではない上に、先の「往生即成仏」の御見解の披瀝はその主要部分をなしてはおらず、しかも私がこの御見解に批判的であることを思えば、前田博士の御名前を出すことはせつかくの御好意を裏切ることになるのではないかと惧れたものの、敢えて御名前を伏せることも却って失礼ではないかと考え、前田博士の先の御指摘は、「往生即成仏」の是非を再考するための私に対する積極的な問題提起だったのだと受け止めさせて頂き、御名前にも触れさせていただくことにした。

なお、この前田博士の御教示に数日先立って、櫻部建博士からも、同じ上記拙稿に対して御葉書^④を頂き、「仏に成る教」が仏教だとする宇井説に先立つ同様の定義に金子大榮「仏教

概論」のそれがあるのではないかなどの御教示を賜わった。このことも、「往生即成仏」の問題と無関係ではないので、問題に關与する限りにおいて、本書にも触れてみることにしたい。

さて、もう一つの機縁とは、奥野光賢氏より、中村元博士の「極楽浄土にいつ生れるのか?」——『岩波仏教辞典』に対する西本願寺派からの訂正申し入れをめぐっての論争——^⑤なる論文のコピーを頂いたことである。記したところによれば、それを頂いたのは、今年の二月十四日（金）のことであって、私にとっては突然という気もしたのであるが、それに先立って私が奥野氏を相手に「往生即成仏」の是非に関していろいろお話していたことを同氏が覚えておられて、それに関連する絶好の資料を黙って提供してくれたのではないかと思ひ、改めて感謝の気持が涌いた。しかし、その時同時に感じたことは、この論文は、奥付通りだと一九九〇年十二月、多少遅れたとしても翌年には公けになっていたはずであるから、予め、これを知っておれば、「成仏ノート」の書き方ももう少し変っており、先行する種々の見解も活かしたのではないかという後悔の念だったのである。そこで、「成仏ノート」では果しえなかったことを本稿で補足すべく、先の第一の機縁と連動させながら、まだ準備は不十分ながらも、一応「成仏と往生」というテーマで本稿を草してみたいと決意するに至っ

た。

その中村論文というのは、論題にも示されているごとく、中村元博士御自身も編者の一人であられた『岩波仏教辞典』の(a)「親鸞」と(b)「教行信証」との両項目の記載中において不適当かつ誤った箇所があるとして、浄土真宗本願寺派(総局公室長、明山孝文)が、一九九〇年七月二十日付で、同辞典の出版元、岩波書店(社長、安江良介)に対して訂正を申し入れ、これが諸種の新聞に報道されたために、これを巡って諸種の見解が開陳されるに至ったが、それらのほとんど全てを網羅しそこに中村博士御自身の若干のコメントを付して公けにされたものがその論文なのである。これにより、以下に、その(a)(b)それぞれの必要当該箇所とそれに対する本願寺派の申し入れの要点を示してみることになしたい。

(a)『教行信証』(教行信証)は東国時代に一応脱稿し、死ぬまで補訂推敲された。他力信心による現世での往生を説き、他力信心は如来から与えられるものとした(不回向)。(傍線傍谷)

(b)念仏の要文を集め、自分の解釈も入れ、体系的に叙述している。無量寿経を唯一の根本聖典とし、教、行、信、証、真仏土、化身土の構成で、この世での往生成仏を説いた。(傍線傍谷)

これらの記述に対する本願寺派の見解は、(a)の傍線箇所は

成仏と往生(傍谷)

不適当な表現であり、(b)の傍線箇所は誤った表現であるから、(a)のそれは「現世においては往生が定まる」というふうに改め、(b)のそれは削除すべしというものであった。その理由を一言で要約するとすれば、親鸞は、現生に正定聚の位となり、命終った後に往生して直ちに成仏する、と主張したからである、ということになるであろうが、私から言わせてもらうならば、『観無量寿仏経』によれば、例えば、下品下生の衆生は死後すぐ往生できるが蓮華より出るまでに満十二大劫を要するから、全ての衆生が往生後直ちに成仏するかどうかの点を今はひとまず除外するとするならば、右の本願寺派の見解は、浄土三部経や善導もしくは法然の思想と照しても、正しいと思われるのである。しかるに、中村前掲論文に引かれた諸見解を見ると、とりわけ浄土真宗内部ではその判定も単純なことではないらしい。概していえば、浄土真宗の本願寺派に属する人が件の辞書の記述に批判的な厳しい視線を向けているのに対して、同大谷派に属する人はむしろ容認の態度を示しているように思われるのである。それには、大谷派の近代教育学に及ぼした清澤満之師の影響が大きいと考えられるのであるが、そういう面に触れる前に、浄土三部経や善導もしくは法然の往生や成仏に対する考え方を簡単に探ってみることにしたい。

二

まず、浄土三部経中の『無量寿経』から見てみることにしたいが、浄土経典史からいえばこの魏訳とそれよりも古い漢訳の『平等覚経』や呉訳の『大阿弥陀経』との違いを閑等に付すべきではないもの、⁽¹⁰⁾ここでは便宜上、魏訳と現行サンスクリット（およびその和訳）とに依って文例を示し検討することを許されたい。因みに、『無量寿経』における往生や成仏に關係する主要な行文を示せば次のとおりである。

A 仏告^a阿難^a。其有^a衆生^a、生^a彼国^a者、皆悉住^a於正定之聚^a。所以者何。彼仏国中、無^a諸邪聚及不定聚^a。十方恒沙、諸仏如来、皆共讚歎無量寿仏威神功德不可思議。諸有衆生聞^a其名号^a、信心歡喜、乃至一念。至心廻向、願^b生^b彼国^b、即得^b往生^b、住^b不退転^b。⁽¹¹⁾（中略）仏告^c阿難^c。十方世界、諸天人民、其有^c至心願^c生^c彼国^c、凡有^c三輩^c。其上輩者、捨^d家棄^d欲、而作^d沙門^d、發^d菩提心^d、一向專念^d無量寿仏^d、修^d諸功德^d、願^e生^e彼国^e。此等衆生、臨^e寿終時^e、無量寿仏、与^e諸大衆^e、現^e其人前^e。即隨^e彼仏^e、往^e生^e其国^e。便於^f七宝華中^f、自然化生^f。住^f不退転^f、智慧勇猛、神通自在。是故、阿難、其有^f衆生^f、欲^f於^f今世^f、見^f無量寿仏^f、応^g發^g無上菩提之心^g、修^g行功德^g、願^g生^g彼国^g。（傍線等の記号袴谷、以下同じ）

⁽¹²⁾ tasmin khalu punar Ānanda buddha-kṣetre ye sattvā
upapannā utpadyanta upapatsyante, sarve te niyatāḥ
samyaktve yāvan nirvāṇāt. tat kasya hetoḥ. nāsti tatra
dvayo rāśyor vyavasthānam prajñaptir vā, yad idam:
aniyatasya vā mithyātva-niyatasya vā. tad anenāpy Ānanda
paryāyeṇa sā loka-dhātuh Suktahāvity ucyate samkṣi-
ptena, na vistarena. kalpo 'py Ānanda parikṣayet, Sukhā-
vatyām loka-dhātau sukha-kāraṇeṣu parikirtayamāneṣu;
na ca teṣāṃ sukha-kāranānām śakyam paryanto 'dhigan-
tum. tasya khalu punar Ānanda bhagavato 'mitāb-
hasya tathāgatasya daśasu dikṣv ekaikasyām diśi
Gaṅgā-nadi-vālukā-sameṣu buddha-kṣetreṣu Gaṅgā-nadi-
vālukā-samā buddhā bhagavanto nāmadheyam parikirta-
yante, varṇam bhāṣante, yaśaḥ prakāśayanti, guṇam
udirayanti. tat kasya hetoḥ. ye kecit sattvās tasya 'mitāb-
hasya tathāgatasya nāmadheyam śrṇvanti, śrutvā cāntaśa
eka-cittōtpādam apy adhyāśayena prasāda-sahagatam
utpādayanti, sarve te 'vaivartikatāyām samtiṣṭhante
'nuttarāyāḥ samyak-sambodheḥ. ye cānanda kecit sattvās
tam tathāgatam punaḥ punar ākārato manasīkarisyanti,
bahu-parimitam ca kuśala-mūlam avaropayisyanti, bod-
haya cittam pariṇāmya tatra ca loka-dhātāv upapattaye

pranidhāsanti, teṣāṃ so 'mitābhas tathāgato 'rhan
samyak-saṃbuddho maraṇa-kāla-samaye pratyupasthite
'neka-bhikṣu-gaṇa-parivṛtaḥ puraskṛtaḥ sthāsyaṭi. tatas te
taṃ bhagavantam dṛṣtvā prasanna-cittāḥ santi, tatṛāiva
Sukhāvatyāṃ loka-dhātāv upapadyate. ya Anandākāṅk-
sata, kula-putro vā kula-duhitā vā, kim ity aham dṛṣṭa eva
dharme tam Amitābham tathāgatam paśyeyam iti, tenān-
utarāyāṃ samyak-saṃbodhanu cittam utpādyaḍhyāśaya-
patitayā saṃtatyā tasmīn buddha-kṣetre cittam saṃpres-
yōpaptaye kuśala-mūlāni ca pariṇāmayitavyāni. (実にま
た、アーナンダよ、およそいかなる有情であれ、^aかの仏国に
既に生まれ現に生まれ次に生まれるようなものたちであれば、
彼らは全て、離脱(nirvāna)に至るまで、正性(samyuktva)
に確定したもものたちである。それはなぜか。なぜなら、そこ
には、二つの群、即ち、未確定のものもしくは邪性に確定し
たもの (mithyātva-niyata) は定着もしておらず仮定もされ
ていないからである。それで、アーナンダよ、この観点から
も、かの世界は、詳細にはなく簡略に「極樂(Sukhāvati)」
といわれるのである。「詳細に」極樂世界における樂の原因が
称讚された場合には、たとえカルパが尽きたとしても、決し
てそれらの樂の原因の辺際が知られうることはないのである。
……実にまた、アーナンダよ、かの世尊である無量光如来に

成仏と往生(楞谷)

対しては、十方のそれぞれの方角にあるガンジス河の砂数ほ
どの諸仏国にいらっしやるガンジス河の砂数ほどの諸仏世尊
が、その名を称讚し賞賛を口にし名譽を顕彰し功徳を宣揚し
ている。それはなぜか。なぜなら、およそある有情たちにし
て、かの無量光如来の名を聞き、聞いた後、最底一度の発心
であっても決意による淨信を伴ったものを生起するようなも
のたちであれば、彼らは全て、無上正等覺(anuttara-sa-
myak-saṃbodhi)から退かない状態(avaivarttikatā)に安
住しているからである。また、アーナンダよ、およそある有
情たちにして、かの如来をなんども形象によって考え、多く
の数えきれない善根を植え、覺りに心を向けて、^eかの世界に
生まれたいと願うようなものたちであれば、彼らの死期が近
づいてきたときに、かの無量光如来応供正等覺者は、多くの
比丘集団に囲まれ恭敬されながら、「彼らの面前に」立たれる
であろう。それから、彼らは、その世尊を見て心淨いものと
なり、まさに、かの極樂世界に生まれるのである。アーナンダ
よ、およそいかなる善男子もしくは善女人であれ、「私は今こ
の世においてかの無量光如来に見えたい」と渴仰するもので
あれば、その人は、無上正等覺に向けて心を生起し、決意に
かかわる相続によって、^gかの仏国に生まれるべく心を投げ入
れ、また善根を向けるべきである。)。

經文は、この後、中輩と下輩の往生の説明に移るが、基本

的な意味は上引の箇所¹³に尽きていると思われる。そのうち、傍線箇所 a—g が往生に関する語句であるが、漢訳の b c d に対応するものはサンスクリット原文(従って和訳)には認められない。しかし、それら漢訳の「(往)生彼国」ということは、サンスクリット原文でいえば、*tatra* (Sukhāvāṭyām) *loka-dhātāv upapadyate* (かの極楽世界に生まれる)もしくはこれに準ずる文の意味であることは明らかである。しかも、このようにして極楽浄土に往生するのは、死後のことであって決して現世においてではないから、右の経文による限りは現世往生ということはない。

しかるに、波線箇所イ—ハは、解釈いかんによっては成仏に言及した語句と見做しうるものであるが、次には、この箇所について現世成仏が可能か否かという観点から若干の考察を試みてみることにしたい。

まず、漢訳の波線箇所イ「住於正定之聚」に対応するサンスクリット原文(従って和訳)は「正性に確定した (*niyatāḥ samyakṭve*)」である。この「正性 (*samyakṭva*)」とは、古い経典では「全ての煩惱を断つこと (*sarva-kleśa-prahāna*)」と規定されているものであり、アピダルマでは世第一法 (*laukikāgra-dharma*) の直後に得られる苦法智忍 (*duḥkhe dharmajñāna-ksāntiḥ*) と規定されているものであるから、この点からいえば、「正性に確定した」とは限りなく仏に近い状

態であるとは言えても仏そのものであるとは決して見做しえないと言わざるをえない。しかも、これを敢えて仏とほとんど同じものと容認したとしても、その状態がありうるのは、他の二つの群のいない極楽浄土においてでなければならぬから、この箇所から現世成仏を主張することは不可能である。

次に、漢訳の波線箇所ロ、ハの「住不退転」について見てみよう。この場合は、漢訳の後者に対応するサンスクリット原文は見出されないが、前者の例から、一応両箇所¹⁴に共通するサンスクリット原文(従って和訳)として「無上正等覚から退かない状態に安住している (*avaivartikatayān samtiśh-ante nūttarāyāḥ samyak-sambodheḥ*)」を想定することは許されるであろう。もし、そうだとすれば、「無上正等覚」を得たものとは仏にはかならないから、この箇所の「無上正等覚から退かない状態に安住している」ものもしくは「住不退転」のものとは仏を指すと見做すことは可能である。ただ問題は、その状態に安住しているのはどこにおいてかということであるが、漢訳の波線箇所ハによれば、七宝の華のある極楽浄土においてということになり、従って、この箇所も現世成仏を含蓄している¹⁵と見做すことはできない。しかも、その延長線上で考えれば、漢訳の波線箇所ロも、極楽浄土に往生した後で「住不退転」になるという意味であるから、この現世で仏になっていると読むことはできないのである。しかるに、サ

ンスクリット原文(従って和訳)の波線箇所は、そのうちの動詞「安住している (santisthante)」が現在形で示されているので、現世成仏を認めているとも解しうるが、しかし、その箇所を含む一連の文章全体は、カンジス河の砂数ほどの諸仏世尊が賞賛を惜まない極樂浄土のことを、その賞賛の理由について述べたものであるから、それは極樂浄土のこととして記述されていると考える方が自然であろう。

なお、漢訳の波線箇所ハの「住不退転」に対応するより古い漢訳である『平等覚経』と『大阿弥陀経』との当該箇所は、共に「作阿惟越致菩薩」であるが、このように「退かない状態 (avivartikata、阿惟越致)」の菩薩になるのは、やはり「便於七宝水池蓮華中生則 (即) 自然受身長大」の後だとされている。因みに、両古訳に触れたついでに言っておけば、先にAとして示した『無量寿経』の箇所に対応する両古訳は、それとはかなり違った形態を示している。即ち、両古訳においては、前掲箇所中の三輩を導く第二の「仏告阿難」以前の段は基本的に欠落しているのである。従って、その欠落箇所に対応する前掲漢訳の傍線箇所 a b c、同波線箇所イロは、その意味でも両古訳中には存在しない。また、これ以下の三輩それぞれの説明においてもかなりの相違¹⁶⁾が見られ、概していえば、両古訳の方が説明も長いのであるが、ここでは、それらの点には触れない。

成仏と往生(袴谷)

以上で『無量寿経』については終り、次に『阿弥陀経』を見てみることにしたい。問題の考察のためには、以下の二箇所を取り上げれば充分ではないかと思う。

B 舍利弗。若有善男子善女人、聞説阿弥陀仏、執持名号、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不乱、其人臨命終時、阿弥陀仏、与諸聖衆、現在其前。是人終時、心不顛倒。即得往生阿弥陀仏極樂国土。

yaḥ kaścic Chariputra kula-putro vā kula-duhitā vā tasya bhagavato 'mitāyusas tathāgatasya nāmadheyam śrosyati śrūtvā ca manasikariṣyati eka-rātram vā dvirātram vā tri-rātram vā catū-rātram vā pañca-rātram vā sad-rātram vā sapta-rāram vāvikṣipta-citto manasikariṣyati yadā sa kula-putro vā kula-duhitā vā kalam kariṣyati tasya kalam kurvataḥ so 'mitāyus tathāgataḥ śrāvaka-saṅgha-parivṛto bodhisattva-gaṇa-puraskṛtaḥ purataḥ sthāsyati so 'viparyasta-cittaḥ kalam kariṣyati ca / sa kalam kṛtvā tasyāivāmitāyusas tathāgatasya buddha-kṣetre Sukahāvatyām loka-dhātāv upapatsyate / (ジャーリプトラよ、およそある善男子もしくは善女人にして、かの世尊である無量寿如来の名を聞き、聞き終った後に、考えて、一夜もしくは二夜もしくは三夜もしくは四夜もしくは

は五夜もしくは六夜もしくは七夜にわたって、心乱れずに考
えるであろうようなものであるならば、かかる善男子もしく
は善女人が死ぬであろうような時には、かの無量寿如来は、
声聞の教団に囲まれ、菩薩の集団に恭敬されて、そのままに
死につつあるものの面前に立たれるであろうし、またその人
は心が顛倒することもなく死ぬであろうし、彼は死んだ後に
まさしくその無量寿如来の仏国である極楽世界に生まれる
であろう。）

C是故、舍利弗、汝等皆当信受我語及諸仏所説。舍利
弗。若有人、已発願、今発願、当発願、欲生阿弥陀仏国
者、是諸人等、皆得不退転於阿耨多羅三藐三菩提、
於彼国土、若已生、若今生、若当生。是故、舍利弗、諸善
男子善女人、若有信者、应当発願、生彼国土。舍利弗、
如我今者称讚諸仏不可思議功德、彼諸仏等、亦称説我不
可思議功德、而作是言、釈迦牟尼仏、能為甚難希有之
事。能於娑婆国土五濁惡世劫濁見濁煩惱濁衆生濁命濁中、
得阿耨多羅三藐三菩提、為諸衆生、説是一切世間難信
之法。

(20)
tasmāt tarhi Śāriputra śraddadhādhvam pratyatha
mākāṃksayatha mama ca teṣāṃ ca buddhānāṃ
bhagavatāṃ / ye keci Chariputra kula-putrā vā kula-
dūhitaro vā tasya bhagavato 'mitāyusas tathāgatasya

buddha-kṣetre citta-prañihānaṃ karisyanti kṛtaṃ
vā kurvanti vā sarve te 'vinivartaniyā bhaviṣyanti anu-
tarāyāḥ samyak-sambodheḥ tatra ca buddha-kṣetre upa-
patsyanty upapannā vōpapadyanti vā / tasmāt tarhi
Śāriputra śraddhaiḥ kula-putraḥ kula-dūhitr̥bhiḥ ca tatra
buddha-kṣetre citta-prañidhir utpādayitavyah // tadyath-
āpi nāma Śāriputrāham etarhi teṣāṃ buddhānāṃ
bhagavatāṃ evam acimtya-guṇāṃ parikīrtayāmi evam eva
Śāriputra mamāpi te buddhā bhagavanta evam acimtya-
guṇāṃ parikīrtayanti / suduskaram bhagavatā Śā-
kyamuninā Śākyādhirajena kṛtaṃ / sahāyāṃ loka-dhātāv
anuttarāṃ samyak-sambodhim abhisambudhya sarva-
loka-vipratyayanīyo dharmo deśītaḥ kalpa-kaśāye sattva-
kaśāye dṛṣṭi-kaśāya āyuṣ-kaśāye kleśa-kaśāye // (しか
ばそれゆえに、シャーリプトラよ、あなたたちは、私および
彼ら仏世尊たちを信じ信頼し疑うことがあってはならない。
シャーリプトラよ、およそある善男子もしくは善女人にして、
かの世尊である無量寿如来の仏国に対して、心の願いをな
そうとし、あるいはなしおわり、あるいは現になしつある
ようなものであるならば、彼らは全て、無上正等菩提 (an-
uttara-samyak-sambodhi-) から返かなごもの (avinivart-
aniya) たちとなるであろうし、また、かの仏国に生まれる

であろうし、あるいは既に生まれ、あるいは現に生まれているのである。しからばそれゆえに、シャーリプトラよ、信仰ある善男子及び善女人たちは、かの仏国に對して、心の願いを生起すべきである。しかるに実にまた、シャーリプトラよ、あたかも、今私が彼ら仏世尊たちの不可思議な功徳を称讚しているように、全く同様に、シャーリプトラよ、彼ら仏世尊たちもまた私の不可思議な功徳を称讚して、「世尊であるシャーカ族の聖者にしてシャーカ族の王者は極めてなし難いことをなされた。〔彼は〕劫濁と衆生濁と見濁と命濁と煩惱濁のサハ―世界 (saha-loka-dhatu、娑婆世界) において、無上正等覺を現等覺し全ての世間の人の信じ難い法を説示したのである。」
というのである。

以上の『阿弥陀經』のBとCの段において、傍線箇所a―dの「(往)生」が、人の死後に極樂浄土に生まれることもしくは生まれるのを願うことだけを意味していることは明らかである。他方、Cの傍線箇所は、まさに成仏だけを意味しておりしかも現世においてのこととされているが、しかし、この現世成仏は釈尊についてのみ言われていることに注意しなければならない。残るCの傍線箇所イは、先のAの傍線箇所と同様に、現世成仏を述べていると解しうる余地のあるものであるが、それは、極樂往生を願うという条件のもとで、傍線箇所cと並置される形で、しかも未来形の動詞で記され

ているのであるから、死後の極樂浄土のこととして語られているとみるのが自然であろう。

最後に、『觀無量壽佛經』の場合はどうかということになるが、往生の仕方の九品のうち、下品下生の例は、「成仏ノート」でも示したことがあるので、ここでは、それと最も往生の仕方が異なるはずの上品上生についての經の要文を示してみれば次のとおりである。

D 上品上生者、若有衆生、願生彼国者、發三種心、即便往生。何等為三。一者至誠心、二者深心、三者迴向發願心。具三心者、必生彼国。……隨從佛後、如彈指頃、往生彼国。生彼国已、見仏色身衆相具足、見諸菩薩色相具足。光明宝林演說妙法。聞已、即悟無生法忍。經須臾間、歷事諸佛、徧十方界。於諸佛前、次第授記、還到本国、得無量百千陀羅尼門。是名上品上生者。

以上の傍線箇所a―eの「(往)生(彼国)」は、全て、死後に「仏の後に隨從していつて(隨從佛後) 極樂浄土に生まれることだけを意味している。傍線箇所イの「無生法忍」には種々の解釈がありえようが、かりにこれを仏と同じ境位と解して、「悟無生法忍」を成仏を意味すると見做すとしても、これは死後に、生まれた先の極樂浄土において妙法を聞いた結果であるから、ここに現世成仏を読み取ることは全く不可能であると言わなければならない。

以上で、浄土三部経における往生や成仏に関連する記述の要所を検討してみたことになるが、これによって、現世往生や現世成仏を示す経文はどこにもないことが知られたのではないかと思う。もつとも、Aの波線箇所とCの波線箇所イには現世成仏とも解しうる要素が皆無とまではいえなかったわけであるが、しかし、「往生即成仏」と解しうるような経文がどこにも見出しえないことは確実である。

三

では、浄土思想史上に画期的な位置を占める唐の善導(六一八—六八一)と我が国の法然(一一三三—一二二二)の場合においてはどうであろうか。法然の『選択本願念仏集』の第八章「念仏行者は必ず三心を具足すべきの文」は、同書中における最も長い章であるが、そのほとんどが善導『観経疏』の三心釈の引用から成っているという特異な章であって、法然自身の解釈は全体の一割にも満たないのである。²²しかし、そうだとすることは、ここに往生に対する二人の共通する思想が集約的に示されていると考えることもできるので、ここでは、法然の当該箇所を中心に二人の往生思想を考察してみることにしたい。

『観経疏』の三心釈とは、『観無量寿仏経』で上品上生の往生について説明の始まった直後に示される三心、即ち上引の

Dの箇所の冒頭部分にも示される三心に対する善導の解釈を指すが、「一種深信」や「二河白道」などの彼の中心思想は、わずか数行の経文の解釈としては異常に膨れ上ったこの箇所²³に述べられているのである。それゆえに、この異例な長さの註釈を試みた善導の三心釈の箇所およびそれをほとんどそのまま引用して簡明な私釈を施した法然の『選択本願念仏集』の第八章に示される往生思想は、善導および法然にとっての根本的な考え方を表わしていると思ふ。そこで、以下において、善導と法然のそれぞれの当該箇所より要文を二つづつ取り出して、二人の往生についての考えの特徴を簡単に指摘してみること²⁴にしたい。

まず、善導の『観経疏』の当該箇所からの要文²⁵を示せば次のとおりである。

(一) 縦令釈迦指²⁶勸一切凡夫、尽²⁷此一身、専念専修、捨命已後、定²⁸生²⁹彼国³⁰者、即十方諸仏、悉皆同讚同勸同証。何以故。同体大悲故。一仏所化即是一切仏化。一切仏化即是一仏所化。即弥陀經中説、「釈迦讚³¹歎極樂種種莊嚴、又勸³²一切凡夫、一日七日、一心専念³³弥陀名号³⁴、定得³⁵往生³⁶。」次下文云、「十方各有³⁷恒河沙等諸仏、同讚³⁸釈迦³⁹、能於⁴⁰五濁惡時惡世界惡衆生惡見惡煩惱惡邪無信盛時、指⁴¹讚弥陀名号⁴²、勸⁴³励衆生⁴⁴称念、必得⁴⁵往生⁴⁶。」即其証文也。又十方仏等、恐⁴⁷畏衆生不⁴⁸信⁴⁹釈迦⁵⁰一仏所説、即共同心同時、各出⁵¹

舌相^一、遍覆^三三千世界^一、語^二誠実言^一。汝等衆生、皆^レ信^二是釈迦所説所讚所証^一。一切凡夫、不^レ問^二罪福多少時節久近^一。但能上^レ尽^二百年^一下^レ至^二一日七日^一、一心惠念^二弥陀名号^一、定得^二往生^一、必無^レ疑也。是故、一仏所説即一切仏同証^二誠其事^一也。

(二)言^二迴向発願心^一者、過去及以今生身口意業所^レ修世出世善根、及隨^二喜他一切凡聖身口意業所修世出世善根^一、以^二此自他所修善根^一、悉皆真實深信心中迴向、願^レ生^二彼国^一。故名^二迴向発願心^一也。又迴向発願願^レ生者、必須^二決定真實心中迴向願^一作得生想^一。此心深信、由^レ若^二金剛^一、不^レ為^二一切異見異学別解別行人等之^一所^レ動乱破壊^上。唯是決定一心捉正直進、不^レ得^下、聞^二彼人語^一、即有^二進退^一、心生^二怯弱^一、迴顧落^レ道、即失^中往生之大益^上也。

右の要文中の傍線箇所a—fの「(往)生(彼国)」は全て、同aの直前に「捨命已後」と限定されているとおりの意味のまままで用いられているから、善導にとって「往生」とは死後に極樂浄土へ生まれることのみを指していたことは明らかである。なお、同b cの「往生」を含む文章は、『阿弥陀経』からの引用のごとくに示されているが、正確な経文どおりの引用ではなく、恐らく、前引の『阿弥陀経』のBおよびCの要点を善導なりに把握しそれを敷衍して示したものと考えられる。かかる経文を踏まえながら、善導は、死後の往生の重要

な要件として、「一心専念弥陀名号」の信仰を不動にすることを強調しているものであり、とりわけ(二)においては、「一切の異見異学別解別行人等」によって動乱破壊されないように信仰を固め、道から落ちて往生の大益を失わぬように勧めているのである。それゆえにこそ、この後には、群賊に誘惑されることなく真直ぐに「二河白道」を渡り切って西岸の極樂浄土に即刻到り着くという有名な譬喩が示されてもいるのであるが、前述のごとく、法然は『選択本願念仏集』の第八章中にかかる善導の三心釈をほとんど引用した上で簡明な私釈を書き添えるに止めている。その箇所より更に要文を⁽²⁵⁾二つのみ示せば次のとおりである。

(三)所^レ引^三心者、是行者至要也。所以者何。経則云、「具^三三心者、必^レ生^二彼国^一」。明知、具^三三必^レ得^レ生^一。釈則云、「若少^二一心^一、即不^レ得^レ生^一」。明知、一少是更不可。因^レ茲、欲^レ生^二極樂^一之人、全可^レ具^三足^三三心^一也。

(四)次深心者、謂深信之心。当知、生死之家、以^レ疑為^三所止^一、涅槃之城、以^レ信為^二能入^一。故今、建^二立^二一種信心^一、決^二定^二九品往生^一者也。又此中言^二一切別解別行異学異見等^一者、是指^二聖道門解行学見^一也。其余即是浄土門意。在^レ文可^レ見。明知、善導之意、亦不^レ出^二此二門^一也。

以上の二つの要文を含む『選択本願念仏集』の第八章は、とりわけ善導に全面的に依っている箇所であるから、右の傍

線箇所 a—e の「(往)生(彼国)」もしくは「生極楽」が全て死後の往生のみを意味していることは言うまでもない。

ところで、註釈⁽²⁶⁾によれば、右引用の(三)中に言及される経と釈とは、順次に、『観無量寿仏経』と善導の『往生礼讃偈』との文を指すとされるが、前者は、前引のDの傍線箇所cを含む文に相当し、後者は、次のような箇所⁽²⁷⁾の一文に相当しているわけである。

具此三心、必得生也。若少一心、即不得生。如觀經具說、
 應知。

法然が、この善導の『往生礼讃偈』の一文をわざわざ引用していることから見ても、彼が善導に従って、いかに死後の往生のために三心による信仰を重視していたかが分かるであろう。その一文は、三心の一つを少^かいても往生することはできないことを明示することによって三心による信仰を不可欠なものとしているからである。

また、右引用中の(四)もかかる信仰を重視していることは明らかであるが、この(四)中で更に重要なことは、法然が「一切別解別行異学異見等」を「聖道門の解行学見」と規定した点にある。その「一切別解別行異学異見等」とは、善導が「二河白道」の喩の中で、白道を渡ろうとする行者を誘惑する群賊に喩えたものなのであるが、法然のこの規定は、そのことによつて、聖道門全体を誤った解行学見として群賊に喩えた

ものになったわけである。

ところで、善導のいう「一切異見異学別解別行(人)等」の「等」を善導の他の箇所の言い廻しから補えば、「異執」「邪見」「悪見」も含まれていることになるが、要するに、法然から言わせれば、浄土門の「解」「行」「学」「見」「執」から見れば、これと別なものは即ち異った邪な悪しきものにほかならないから、それは全て「別解」「別行」「異学」「異見」「異執」「邪見」「悪見」なのであって、浄土門からは排斥されるべき聖道門の「解」「行」「学」「見」「執」なのでなければならぬ。ここで、仮りに、前者の浄土門を(A)「他力主義」、後者の聖道門を(B)「自力主義」と呼んで、両者の関係を図示すれば次のようになろう。

(A) 他力主義 — 浄土門の解・行・学・見・執
 ← 排斥

(B) 自力主義 — 聖道門の解・行・学・見・執 || 群賊
 =

別解・別行・異学・異見・異執・邪見・悪見

恐らく、これが法然の「凡此〔選択本願念仏〕集中立聖道浄土二門」意者、為^レ令^下捨^上聖道「入^中浄土門上也」⁽²⁹⁾と述べたこととの真意なのであろうが、その真意を看破した明恵はこの法

然の主張に激怒したのである。自力主義の聖道門こそ顕密二宗の仏教全体の根本だと思つてゐる明恵にとつては、浄土門とは異つた別な理解や実践が全て直ちに誤つた排斥されるべきものだとする法然の主張は金輪際許容できるものではなかつたからにはかならない。明恵によれば、「別解」「別行」が直ちに「悪見」「邪見」なわけではなく、「別解」「別行」の結果、「悪見」や「邪見」に陥つたものだけを善導は群賊に喩えたことになるので、その区別を無視したように見える法然は、明恵によつて結論的に次のように批判されている。³⁰

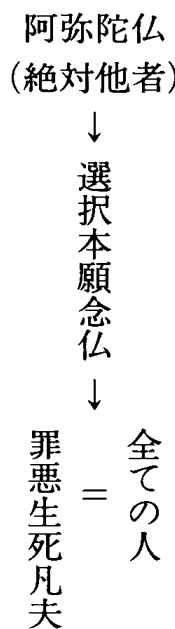
然則向此文作正釈者、可云指邪解邪行邪学邪見。然言指聖道門解行学見、不置邪惡能別之言、甚以不可也。即指一切顯密二宗仏法、言為群賊也。

つまり、明恵によれば、法然は「顕密二宗の仏法」全体を群賊呼ばわりしたことになるのであるが、勿論、善導の「二種深信」を中心とした三心による絶対他者たる阿弥陀仏への信仰に基づく他力主義に立つ法然からすれば、菩提心に基づいて全ての仏法を容認し包括する明恵のような考え方こそ群賊に値する排斥されるべき聖道門だったのである。

「二種深信」とは、我々全ての人間が平等に「罪惡生死凡夫」であり、従つて我々自身のうちに菩提心のような成仏の根拠があるわけではないから、我々自身では決して出離の縁のあることのない存在であることを信じる一方で、かかる衆

生を一人残さず往生させたいと願つて仏となつた阿弥陀仏が西方極樂浄土にいらつしやるから凡夫の我々といえども往生間違いなしと信じることを意味する。³¹ しかも、その阿弥陀仏が本願として全ての人に可能な行として選択したものをこそ称名一行なのであるから、以上の他力主義を图示すれば次のようになろう。

(A) 他力主義の図



しかるに、この他力主義が群賊として排斥する「顕密二宗の仏法」とは全て、自己に内在する力である菩提心に基づく自力主義にはかならない。この場合の「自力」とは「自灯明(atta-dīpa)」の「自(attan = atman)」と同義である³²から、自力主義とは、「自灯明」を重んじる仏法と言つてもよいかもしれないが、ここでは一応、「菩提心重視説」もしくは「菩提心肯定説」と規定しておくことにしよう。因みに、この菩提心によつて、一切の仏法が成り立っていることを、明恵は次のように言い切っている。

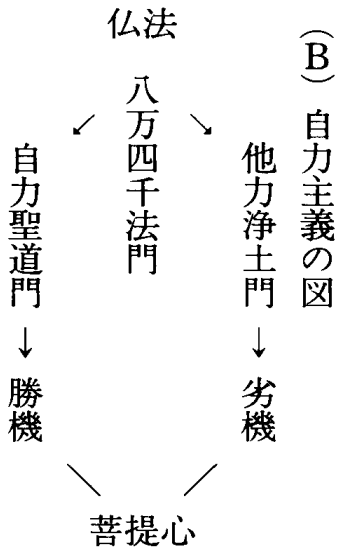
(a) 菩提心者、一切仏道之体性也。一切諸経所説諸行、是菩提心所起諸行也。

従つて、明恵から見れば、他力浄土門も自力聖道門も同じ一つの仏法として和合一体化したものでなければならぬ。そのことを彼は次のように主張しているのである。

(β) 良以一味法雨無甘鹹不同、和合僧中更得有別衆乎。

云「聖道門」云「浄土門」、俱是仏法也。云「専修人」云「雜行人」、同是僧衆也。

しかるに、自力主義によれば、同じ一つの仏法が八万四千の法門として大別すれば浄土門と聖道門とに分かれるのは、菩提心を内在させているはずの衆生の側に劣機と勝機とが現存するためであり、浄土門は劣機に割り当てられ、聖道門は勝機に割り当てられるのである。ここで、以上に述べた自力主義を図示すれば次のようになる。



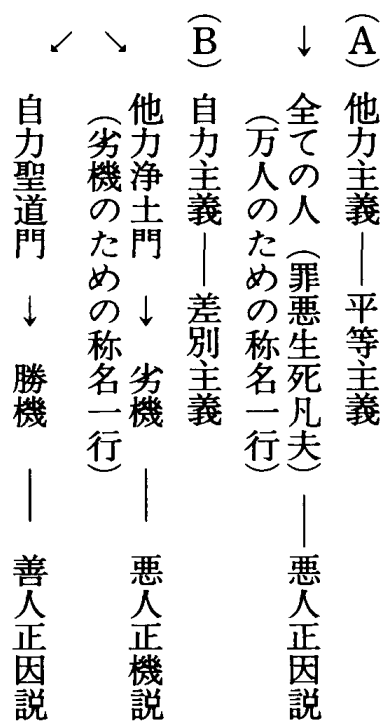
ここで、自力主義の中における「他力」の意味を解説しておけば、衆生は本来菩提心を内在させているはずだという前提に立つ自力主義にとつては、どんな衆生もこれを自力で磨くべきであるとは言つても、その自力が劣っているために、不本意ながらもなんらかの他力に依存しなければならぬ衆生は侮蔑すべき存在なのであるが、「他力」とはそれに冠せられる語だということを忘れてはいけない。他力主義の「他力」にはこの意味は全く含まれていないが、自力主義の側では、「他力」をこの侮蔑的な意味に用いてこれを劣機と結びつけ、しかも、法門と機根との配当関係は分相應に厳格に守られなければならないという差別主義に立っているのである。従つて、この自力主義に立つ明恵は、全ての人が罪悪生死の凡夫だとして「万人のための称名一行」を主張する法然を次のように批判している。

(γ) 依此(十住毘婆沙論)而言、称名一行為劣根一類所授也。汝(法然)何以天下諸人、皆為下劣根機乎。無礼之至、不可称計。依引此文証、非不執称名行。唯是汝之一門、以称名為無上殊勝行、撥余行為下劣。天下諸人の中には勝機もいるはずなのに全てを平等に「罪悪生死凡夫」として劣機のごとく扱ふのは「無礼之至」だと差別主義に立つ明恵は非難しているのであるが、しかし、それは別に法然が決めたことではない。菩提心のような成仏

の根拠を無条件に自明の前提とすることのできない我々は、平等の慈悲に催されて全ての人を例外なく往生させようと願っている阿弥陀仏の前で、ただただ平等に「罪悪生死凡夫」として深信し阿弥陀仏の選択された「万人のための称名一行」を行うしかないと法然は言っているだけなのである。この意味で、他力主義は平等主義でもあるが、かかる意味でなら、我々は全て「罪悪生死凡夫」として平等に悪人である、ということもできるであろう。もしそうであるならば、平等に全ての人が悪人である中で、自ら悪人であることを自覚しようとする人、自覚しない善人が往生できるくらいなら、自らを悪人と自覚している悪人が往生するのは当然である、というのが、平雅行博士によって厳密に規定し直された意味での「悪人正因説」であり、これと対立する差別主義に立脚した自力主義では、劣機が悪人、勝機が善人と差別された上で、同じく平博士の規定されたところの「悪人正機説」と「善人正因説」とが機能する。⁽³⁶⁾その両説をここでは私なりの言葉で表現すれば、「悪人正機説」とは、自力得悟の可能性を欠如した無能な劣機の大衆はたった一つのことしかできないので、この劣機を救済対象とした救済主はその対象のために「劣機のための称名一行」や「劣機のための光明真言」⁽³⁷⁾を専属的に割り振っている以上、その救済主の前で、本来の救済対象ではない勝機の善人でさえ往生できるくらいなら、本来の救済対象である

劣機の悪人が往生するのは当然である、という考え方である。もう一方の「善人正因説」とは、この「悪人正機説」と対となったちようと逆の考え方で、両者が相俟って差別主義を完結させていると見做すことができる。即ち「善人正因説」とは、無能で下劣な大衆たる悪人ですら往生できるくらいなら、選ばれた自力得悟の能力のある勝機の善人が往生するのは当然である、という考え方なのである。

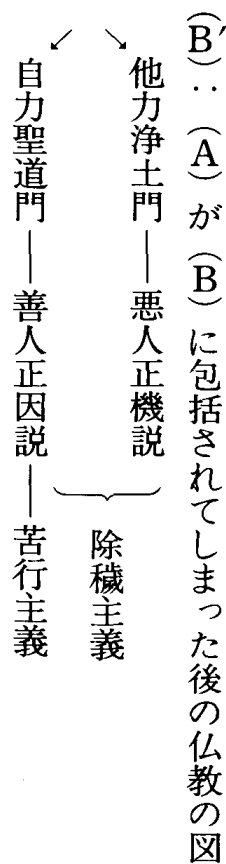
ここで、右に出揃った「悪人正因説」「悪人正機説」「善人正因説」およびそれに関連した説明を、先の他力主義の図と自力主義の図とに絡めながら図示すれば次のようになる。



しかるに、この(A)他力主義と(B)自力主義との対立が、我が国においては、(A)の法然と(B)の明恵との対立の本質をなしていたのであるが、建暦二年(一一二二年)の正

月二十五日に法然が亡くなり、師を偲んで門下によって開板された『選択本願念仏集』をその年の秋に読むことになった明恵は、すぐさまこの反駁書を著わした。それが彼の『摧邪輪』で、それは、菩提心否定説に立つ（A）の法然を、菩提心肯定説に立つ（B）の明恵が真向から排除せんとするものだったのである。⁽³⁸⁾ その『摧邪輪』に見られる自力主義の主要な論点が、先に見た (α) (β) (γ) の記述中に辿ったものであるが、その影響は極めて大きかったものと考えられる。菩提心肯定説こそ仏法の本流にはかならないとする切り込み方が、旧来の仏教の実情に訴える素地をもっていた上に、菩提心に基づく自力主義による厳格な差別主義が、古代末から中世にかけて確立された莊園制度を支える体制的イデオロギーとして積極的に支持されたと見做されるからである。その結果、「万人のための称名一行」のみを主張する平等主義による（A）他力主義としての法然の浄土門は厳しく排斥されるに至り、そのために、（A）の浄土門は、（B）自力主義中の他力浄土門として生き残る道を模索し、（B）自力主義の側も、本来の包括主義に立って、己れの側の他力浄土門内に（A）を吸収し解消させる形で、（A）を断罪せんとしたように思われる。近現代になってさえ、仏教の本質は信仰にはなく自力主義にあるように言われたりするものも、まさにかかる明恵の自力主義の「事実」上の勝利によると言えないこともないのである。そ

れはともかく、（B）自力主義の内部に居を占めた他力浄土門は、当然、本来の菩提心否定説を捨てて菩提心肯定説に変わなければならない。その結果、本来の自力聖道門は「善人正因説」に立って自力の苦行主義によって菩提心を開発していけばよいが、そうできない善人および悪人は、「善人正因説」と「悪人正機説」とに従って、造像起塔の布施や写経奉納などの余行と「劣機のための光明真言」や「劣機のための称名一行」の他力によって、容認された菩提心の穢れを落さなければならぬことになるのである。かかる菩提心の開発の仕方を取り除くことには、⁽³⁹⁾ 除穢主義と呼ぶことにした上で、他力主義が完全に（B）自力主義中に包括され取り込まれてしまった仏教を（B'）として図示すれば次のようになるであろう。



先に見た純然たる（A）他力主義においては、絶対他者たる阿弥陀仏への信仰による極楽往生しか考えられなかったのに、この（B'）の仏教一色になってしまうと、全てが菩提心を基にして考えられるために、除穢主義や苦行主義による菩

提心の浄化が、往生ではなく成仏と見做されるようになるのではないかと私は推測しているのである。しかも、その菩提心の浄化が現世で果されるとするならば、それが現世成仏の肯定になることは言うまでもないであろう。

四

さて、明恵以降我が国の仏教が、(B)の仏教一色と言つてもよいほどになつてしまつたについては、明恵の『摧邪輪』の果たした役割が頗る大きかつたに違ひないと思われるが、その明恵(一一七三—一二三三)と親鸞(一一七三—一二六二)とは同い年である。親鸞は明恵の没後も三十年長く生きたことになるが、明恵の『摧邪輪』が「事実」として仏教界のみならず世間においても勝利したということは、法然の(A)の仏教を継承しようとした親鸞にとっては、その生き難さは、明恵と全くの同時代を生きながらも、明恵の勝利の増大に反比例していたであろう。親鸞の著述の中に、かかる意味での明恵の直接的な影響の痕跡を証明することは難しいのであるが、間接的な影響なら推測することができる。もとより、明恵の『摧邪輪』の影響は、一人親鸞の上のみ起つたことではなく、多くいた法然の弟子一人ひとりの上にも及んだであろう。『摧邪輪』において種々の仏国のあり方について明恵によつて傍論的に提起された問題に対して歴代の法然門下が答

えようとした痕跡が認められる⁽⁴⁰⁾のも、かかる影響の一端を証しているであろうが、そういう法然門下の中で、法然(A)の仏教を(B)の仏教へ変質せしめる上で重大な役割を果たしたのが安居院の聖覚である。

聖覚(一一六七—一二三五)は、保元の乱で後白河天皇に与みし平治の乱では平氏に与みしながらも斬殺された藤原通憲(信西)の孫で、『興福寺奏状』で有名な興福寺の貞慶とは従兄弟の関係にある。即ち、信西の第二子貞憲の子が貞慶で、同第七子澄憲の子が聖覚なのである。澄憲は天台宗の安居院流唱導の始祖とされ、聖覚もそれを嗣いだ唱導の名手とされるから、親子で弁舌爽やかな家系をなしたのである。父の澄憲はまた浄土思想にも明るく阿弥陀信仰にも篤かつたといわれるから、聖覚もまた天台宗の源信の『往生要集』に代表されるような浄土思想には深く通暁していたのではないかと思われる。源信の浄土思想は、念仏を強調するとはいへ、余行を排斥したものではないから、先に見た(B)自力主義中の他力浄土門の典型と見做してよいものである。一方、聖覚は天台宗の僧でありながら後に法然に帰依し、彼の高弟と目されるに至つたが、その自力主義の残滓をたとえ一時なりとも完全に払拭し切れたことがあつたのかどうかという点になれば、法然の高弟としての代表作『唯信鈔』を見ても、大いに疑問が残ろう。

しかるに、この聖覚については、日蓮の弟子日向（にこう）が編纂した『金綱集』中に、彼を筆頭とする数人の延暦寺学僧が嘉祿の法難に際して朝廷に念仏宗の停廃を要請したという衝撃的な史料（41）がある。法然の弟子として『唯信鈔』を著わした聖覚がかかることをなしたとは到底信じ難いとしてこの史料を避けるのが一般的な傾向であった中で、かかることもありえたとする見解（42）を更に徹底した形で進め、厳密な史料批判を通じて、その史実たることを論証されたのが平雅行博士である（43）。嘉祿の法難とは、『選択本願念仏集』を巡る定照と隆寛の論争に端を発し、嘉祿三年（一二二七年）の六月に延暦寺によって大谷の法然墓所が破却され、七月には隆寛らが流罪に処せられた事件であるが、平博士はその事件に臨んだ聖覚の裏切り行為を記す史料を史実に基づくものと論証されただけではなく、この事件に先立つこと六年前の承久三年（一二二二年）に著わされた『唯信鈔』の記述中に、既に聖覚が諸行往生を容認していた形跡のあることを指摘されたことは極めて重要なことではなかったかと思われる。このような点も含めて、私の聖覚に関する知見はほとんど全面的に平博士に負っているので、『唯信鈔』の以下の記述（44）も、同博士の御指摘に従って引用させて頂く。

(イ) （諸行）これみな往生をとげざるにあらず、一切の行はみなこれ浄土の行なるがゆへに、だゞこれはみづ（自）からの行をはげみて

往生をねがふがゆへに、自力の往生となづく、行業もしおろそかならば往生をとげがたし、かの阿弥陀仏の本願にあらず、撰取の光明（照）のてらさざるところなり

(ロ) まづ専修念仏といふて、もろもろの大乗の修行をすて、つぎに一念の義をたて、みづから念仏の行をやめつ、まことにこれ魔界（魔）たよりをえて、末世の衆生をたぶるかすなり

以上の記述によって、本来（A）他力主義であったはずの法然の仏教が、（B）自力主義中に包括されてしまつて、既に（B'）の仏教に変質してしまつていふことが分かるであらう。記述（イ）では、仏教の諸行が「浄土の行」として容認された上でそれが「自力の往生」と呼ばれて（B'）の仏教となり、記述（ロ）では、既に（B'）の仏教の側に立った上でそこから（A）他力主義の専修念仏を魔界の説として排除するのである。このような意味で、聖覚が専修念仏弾圧へと動く可能性は『唯信鈔』そのものの中に既にあつたと、平博士は見做しているのであるが、その前後の考察の間に、同博士が次のように指摘（45）されていることは極めて重要な点ではないかと思われる。

浄土教をめぐる正統的思潮と異端思想との分岐点は、念仏を専修しているかどうかではなく、諸行往生の認否如何にある。そして実際、これ以後、体制内に回帰して勢力を伸ばしてゆく浄土宗は、聖覚と同様、諸行は非本願ではあるが往生

可能との立場をとる鎮西派であった。この点からすれば聖覚は法然と類似した念仏觀・三心觀を口にしてはいても、基本的には顯密仏教的な浄土教觀に終始したと言わなければならぬ。聖覚の浄土教思想が法然と親鸞を媒介するものだと通説的見解は、彼らの教義の表面的な類似性に拘泥するあまり、両者の本質的対立点を見逃しているのではあるまいか。誠にそのとおりであると私には思われる。そこで、通説的

見解に邪魔されることがなければ、平博士の御指摘のごとく、法然没後に存続した浄土宗は、聖覚や鎮西派に代表される(B')の仏教内部の他力浄土門であったと考えられるのである。これは、本質的には(B)と同じ自力主義の仏教であるから、その一番問題となるのは、「自灯明(atta-dīpa)」を重んずる仏教として「自(attan = atman)」なる靈魂的なものを許容する点にある。その靈魂的なものが、菩提心であったり仏性や如来藏であったりするわけであるが、法然の亡くなった年に『摧邪輪』を著わした明恵は、菩提心肯定説に立つて法然の(A)他力主義を菩提心否定説として排除したのであるから、本書が当時の仏教界のみならず世間においても「事実」として圧倒的に勝利したということは、見方を変えれば、菩提心肯定説が他力浄土門内にも急浮上したことを意味するのである。しかも、菩提心を容認することは、(B)内部の自力聖道門の側には苦行主義に基づく本来の菩提心開發による

成仏を是認する一方で、同じ内部のこちら側の他力聖道門としては、それに準ずる諸行を全て高く評価しながら、自らを卑下する形でこちら側には念仏を割り振り、しかも、そのように卑下しているにもかかわらず、菩提心の開放という意味においては、限りなく自力の成仏に近い成果をこの現世においても獲得できると主張するように変っていくのではないかと推測される。

明恵と同一年であった親鸞が、そういう意味での菩提心肯定説の復活をひしひしと実感せざるをえなかったであろうことは大いに考へうることであるが、しかし、その確たる証拠は聖覚ほどには見出し難い。親鸞がその主著『教行信証』を述作したのがいつのことになるのかは明確に確定できないようであるが、その原型が越後配流より赦免された三十九歳直後から著わされ始めたにしても、翌年に著わされた明恵の『摧邪輪』のことは恐らく関東の地でも聞き及ぶに至っていたであろうし、明恵の没後、六十歳を過ぎて京都に戻ってからは特にそうであったろう。しかるに、『教行信証』の諸巻の中でも、帰洛後にしかも別に撰せられたとする説のある「信巻」において、問題の菩提心は次のような論じられ方をしているのである。⁽⁴⁷⁾

しかるに菩提心について、二種あり。一には豎、二には横なり。また豎についてまた二種あり。一には豎超、二には豎

出なり。豎超豎出は権実顕密大小の教にあかす、歴劫迂廻の菩提心、自力の金剛心、菩薩の大心なり。また横についてはまた二種あり。一には横超、二には横出なり。横出は正雜定散、他力のなかの自力の菩提心なり、横超はこれすなはち願力廻向の信樂、これを願作仏心といふ。願作仏心すなはちこれ横の大菩提心なり。これを横超の金剛心となづくるなり。横豎の菩提心、そのことば一にして、その心ことなりといへども、入真を正要とし、真心を根本とす。邪雜をあやまりとし、疑情を失とするなり。忻求淨刹の道俗、ふかく信不具足の金言を了知し、ながく聞不具足の邪心をはなるべきなり。

私には実に晦渋で難解な文章に思われるのであるが、親鸞門下の人にはそのように感じられないのであろうか。菩提心を余行として選捨した法然を偏依の師とした親鸞が、なにゆえに他力の中に「自力の菩提心」を語り、またなにゆえに他力の願作仏心を「大菩提心」と言い換えねばならなかったのであろうか。確たる証拠はなにもないのであるが、私には明恵の菩提心肯定説が親鸞にさえ忍び寄っているとしか思えないのである。そもそも、「願作仏心」などと言って「願生淨土」と言わないのは、菩提心を肯定して成仏を考えているから「作仏」なのではないのか。それもそのはずで、親鸞はこの直後に、曇鸞の『淨土論註』の「此無上菩提心、即是願作仏心」なる文言を含むかなり長い引用を試みるに至っているのであ

る。しかし、この箇所、親鸞が善導を飛び越えて、「是心作仏者、言心能作^レ仏也。是心是仏者、心外無^レ仏也。」と説く極めて唯心的な曇鸞にまで後退してしまっていることは明らかと言わざるをえないであろう。

そこで、これはあくまでも推測でしかありえないが、もしも親鸞が「心外無仏」という方向で極樂淨土さえ心の外にはないとの考えを秘かに強めていたとすれば、往生は即成仏となり、この現世の心のうちで成仏も可能であると親鸞が見做していたとの解釈も成り立つことになるのである。その際に最も重要となってくる淨土三部經中の典拠としては、現世成仏とも解しうる要素が皆無とまでは言い切れなかった、既に見た『無量壽經』のAの波線箇所が注目されるのであるが、実際、親鸞は、同口を含む「願生彼国、即得往生、住不退転」を中心に特異な解釈を処々で試みてることが知られる。以下には、それらの例文を中村前掲論文中に引かれる諸氏の御指摘を参考にしながら、重要と思われるものについて列挙してみることにした。⁽⁵⁰⁾

(i) 『教行信証』「化身土」…二種の往生とは、一には即往生、二つには便往生なり。便往生とは、即ちこれ胎生辺地、双樹林下往生なり。即往生とは、即ちこれ報土化生なり。

(ii) 『愚禿鈔』下…また即往生とは、これすなはち難思議往生、真の報土なり。便往生とは、すなはちこれ諸機各別の業

因果成の土なり。胎宮辺地懈慢界、双樹林下往生なり。また難思往生なりとしるべしと。

(iii)『浄土和讃』…念仏成仏これ真宗 万行諸善これ仮門 権実眞仮をわかずして 自然の浄土をえぞしらぬ

(iv)『末燈鈔』…来迎は諸行往生にあり。自力の行者なるがゆへに。臨終といふことは、諸行往生のひとにいふべし。いまだ眞実の信心を、えざるがゆへなり。また十悪五逆の罪人はじめて善知識にあふて、すゝめらるゝときに、いふことなり。眞実信心の行人は摂取不捨のゆへに、正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき、往生またさだまるなり。来迎の儀則をまたず。正念といふは、本弘誓願の信樂さだまるをいふなり。この信心をうるゆへに、かならず無上涅槃にいたるなり。

(v)『一念多念文意』…願生彼国といふは、願生はよろづの衆生、本願の報土へ生まれんとねがへとなり。彼国はかのくといふ。安樂国ををしへたまへるなり。即得往生といふは、即はずなはちといふ。ときをへず日をもへだてぬなり。また即はつくといふ。そのくらゐにさだまりつくといふことばなり。得はうべきことをえたりといふ。眞実信心をうれば、すなはち無礙光仏の御こゝろのうち、摂取してすてたまはざるなり。撰はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふときすなはち日をもへだてず、正定聚のく

らゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり。

(vi)『唯信鈔文意』…選択不可思議の本願の尊号、無上智慧の信心をきゝて、一念もうたがふこゝろなければ、眞実信心といふ。この信心をうれば、等正覺にいたりて、補処の弥勒におなじくて、無上覺をなるべしといへり。すなはち正定聚のくらゐにさだまるなり。このゆへに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと金剛のごとくなり。しかれば金剛の信心といふなり。大経には願生彼国、即得往生、住不退転とのたまへり。願生彼国は、かのくに、生まれんとねがへとなり。即得往生は、信心をうれば、すなはち往生すといふ。すなはち往生すといふは、不退転に住するをいふ。不退転に住すといふは、すなはち正定聚のくらゐにさだまるなり。成等正覺ともいへり。これを即得往生といふなり。即はずなはちといふすなはちといふは、ときをへだてず、ひをへだてぬをいふなり。

(iii)によれば、「念仏成仏」とて念仏によって成仏することが認められているようであるが、(i)(ii)によれば、他力として重視されるべき「即往生」とは、(i)の「化生」という表現が多少気になるものの、阿弥陀仏の眞の報土へ往生することであるから、決して單純に現世成仏が容認されているわけではあるまい。(iv)では、来迎や臨終に呼応する諸行往生が避けられただ上、眞実の信心が定まれば、正定聚の位に住し無上涅槃

に至ると言われているから、読みようによっては現世往生が主張されているようにも見えるが、ここではやはり諸行往生が排除されていることに注意を払うべきであろう。(v)では、「願生彼国」は安楽国へ生まれることと解され、「即得往生」は、真実の信心を得ることによって、無礙光仏の心のうちに攝取されて正定聚の位に定まることと解されているから、現世成仏ではなく極樂（安楽国）往生が言われていることは明らかである。(vi)は、直前の(v)とかなり内容も酷似したものであるが、ここでは無礙光仏の心のうちに攝取されるという表現がない上に、「住不退転」が「成等正覚」と解釈されていることもあって、この箇所は、親鸞に現世成仏を認めさせたいと思う人にとっては格好の典拠とはなりうるであろう。

しかも、更に言えば、この(vi)の文言のあるのは、先に問題とした聖覚の『唯信鈔』に対する親鸞の解説書ともいふべき『唯信鈔文意』においてであるということである。もつとも、『唯信鈔』と『唯信鈔文意』との間には思想的に明確な逕庭があるにもかかわらず、親鸞は東国門弟間の一念義的偏向に対処するために『唯信鈔』を利用してそれを東国に送り勧めたとの解釈もあるが、利用しているうちに、本来異質な思想が知らず識らずのうちに我が方に忍び寄ってくることもありうるかもしれない。私には、まさにこの件に触れて、平雅行博士が次のように述べたことは誠に傾聴に値する見解と思わ

れるのである。

私は晩年の親鸞は、次第に時代に対する見通しを失い思想家としての自己を瓦解させていったと考えているが、こうしてみてくれば、晩年の彼の思想的蹉跌は東国への善鸞の派遣と『唯信鈔』の送付——この時点から兆し始めていたと見てよいかも知れない。

そこで私も『唯信鈔文意』の中から親鸞にしては明らかに弛緩したとしか思われない文言の一節⁽⁵³⁾を引き抜いておくことにしたい。

極樂無為涅槃界といふは、極樂とまふすは、かの安樂浄土なり。よろづのたのしみつねにして、くるしみまじはらざるなり。かのくにをば安養といへり。曇鸞和尚は、ほめたてまつりて、安養とまふすとのたまへり。また論には蓮華藏世界ともいへり。無為ともいへり。涅槃界といふは、無明のまどひをひるがへして、無上覺をさとるなり。界はさかひといふ、さとりをひらくさかひなりとするべし。涅槃とまふすに、その名無量なり。くはしくまふすにあたはず。おろくその名をあらはすべし。涅槃をば、滅度といふ、無為といふ、安樂といふ、常樂といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性すなはち如来なり。この如来、微塵世界にみちくたまへり。すなはち一切群生海のこゝろなり。草木国土ことごとく成仏すとけり。

この一切有情の心に、方便法身の誓願を信樂するがゆへに、この信心すなはち仏性なり。この仏性すなはち法性なり。法性すなはち法身なり。しかれば仏について二種の法身まします。ひとつには法性法身とまふす。ふたつには方便法身とまふす。法性法身とまふすは、いろもなし、かたちもましまさず。しかればこゝろもおよばずことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身とまふす。

ここで、『世親の『浄土論』に基づいて言及している「蓮華藏世界 (padma-garba-loka)」とは、『華嚴経』の唯心思想を象徴している⁽⁵⁴⁾のであるが、そのことから分かるように、それに続く涅槃の同義語は、見事なまでに如来藏思想を表わしており、それらは全て、松本史朗博士の規定するところの「基体説 (dhatu-vada)」の「基体」、それを踏まえた私の定義するところの「本」に相当するものである。⁽⁵⁵⁾しかも、それらは全てに内在する菩提心にほかならないから、それを居ながらにして肯定すれば一挙に「草木国土悉皆成仏」が成り立つ。そして、これが現世成仏という浅薄な考えを支えているところに、仏教としては重大な問題が生じてくるのである。

五

私は、これまでの考察を丁寧に読んで頂ければ分かるように、親鸞がかかる浅薄な意味での現世成仏の考えをもつてい

たとは毛頭考えていないし、かりにそう見えるような場合であつても親鸞の筆致はむしろ苦渋に満ちているようにさえ私には思われる。しかし、彼の思想からかかる苦渋すら剥ぎ取つて、単純に靈魂や菩提心より出発することにすれば、清澤満之師のような近代教学が成り立つのである。

私が清澤満之師の真宗教学がそのようなものであると認識するに至つたのは、責任を他に転化する気持は微塵もないと断つた上で言えば、全てジョアキン・モンテイロ氏に負つている。特に、同氏の論文⁽⁵⁶⁾によつて、清澤師の、明恵に帰せられる「阿留辺幾夜宇和」と酷似した文章を知つた際には、単に外部から真宗の生んだ偉人のように思い込んでいた私の満之像は完全に瓦解してしまつたのである。その文は、長く引くには堪えないものであるが、同師をよく知つて頂くためにはそうするのも止むをえないであらう。

さて平等といへば、何でも全体が同じくなければならぬ様に考へて、無理に揃はぬものを揃へやうとするから、種々なる騒動が起りて来る。大体、人間と云ふ者は平等なのである。其中に貴賤・上下・君臣・父子等の別が立つて居るのである。帝王は帝王の儘にして置きて平等である、貴族は貴族の儘にして置きて平等である。然るに、平等と云へば、帝王があつてはならぬ、貴族があつてはならぬ、と云ふ風に間違をする。これは丁度、一本の木に花があり枝があり幹あり根があるも

のを、それを皆平等でなければならぬと云ふて、皆花の様にせなければならぬ、枝は無用である葉も無用である幹も根も無用である、と云ふと一般で、考ある人から見れば、実に阿呆な考である。爾らば、平等と云ふことは如何に考ふべきかと云ふに、それは山川草木の實地に存在する通り、高きものは高く低きものは低く、枝は枝花は花、咲く時には咲く散る時には散る、其種々様々に相異なりたる上に於て、少しも平等を失はないで居なければならぬ。一国の内に於いては、帝王あり貴族あり平民あり、又其中に澤山の差別等級ある上に、平等自由と云ふことがなければならぬ。

これは、明恵と同じく、全ての根底には菩提心があつて平等であるが、その上では劣機は劣機としての分限を守り、「劣機のための称名一行」に甘んじて種々の差別等級を乱してはいけない、という考え方であるから、法然に代表される(A)他力主義の考え方とは真向から対立するものである。しかるに、その明恵と同じ清澤氏が、「絶対他力」などということをして口にするものだから混乱が生ずる。同氏は、「絶対他力之大道」なる文章の中で、「絶対他力」のあり方を、菩提心に当るものを「一大不可思議」と言い換えて、次のように述べている。⁵⁸

宇宙万有の千変万化は、皆是れ一大不可思議の妙用に属す。
(中略) 一色の映ずるも、一香の薫ずるも、決して色香其者の原起力に因るに非ず。皆彼の一大不可思議力の発動に基く

ものならずばあらず。色香のみならず、我等自己其者は如何。其従来するや、其趣向するや、一も我等の自ら意欲して左右し得る所のものにあらず。ただ生前死後の意の如くならざるのみならず、現前一念における心の起滅、亦自在なるものにあらず。我等は絶対的に他力の掌中に在るものなり。

なんのことはない、清澤師の「絶対他力」とは、釈迦如来の掌中の孫悟空よろしく、一大不可思議の他力の掌中に抱かれて、自ら意欲しては絶対になにもしないことなのである。しかるに、同師は、その「絶対他力」のうちに生かされていくという前提のもとで、自らの心を開發するということは認めており、それが同師の「精神主義」である。しかし、ここで断つておいた方がよいと思うが、「精神」とはどう転んでも靈魂のことであるから、靈魂主義ともいふべき「精神主義」を唱えただけで、靈魂(aman)否定の仏教からは逸脱することになるのに、そのことを厳しく批判することが真宗教学の内部にさえ少ないように見えるのは口惜しい。だが、それはともかくとして、清澤師が「精神主義」を規定する一節⁵⁹を引けば次のとおりである。

精神主義は、自家の精神内に充足を求むるものなり。故に、外物を追ひ他人に従ひて為に煩悶憂苦することなし。而して其或は外物を追ひ他人に従ふ形状あるも、決して自家の不足なるがために追従するものたるべからず。精神主義を取るも

のにして自ら不足を感じることあらんか、其充足は之を絶対無限者に求むべくして、之を相対有限の人と物とに求むべからざるなり。

然れ共、精神主義は、強ちに外物を排斥するものにあらず。若し外物に対して行動することある場合には、彼の外物の為に煩悶憂苦せざるのみならず、彼の外物は、精神の模様に従ひ、自由に之を変転せしめ得べきことを、信ずるなり。故に、彼の「隨其心淨、則仏土淨」とは、是れ善く精神主義の外物に対する見地を表白したるものといふて可なり。

右に示した文の最後に、清澤師が「精神主義」の典拠として引くのは、浄土三部經のいずれでもなくして、『維摩經』の有名な一句だということには注意をしておく必要がある。『維摩經』によれば、この穢土もその一句に従って居ながらにして浄土になりうるからであり、その心によれば現世成仏も即座に可能となるからである。また、『維摩經』自身のその一句の多少前では、「菩提心是菩薩淨土」といわれおり、それによれば、同師のいう心とは菩提心にほかならないことも分かるであろう。このように、『維摩經』に与したかのごとき清澤師の考えは、「絶対他力」を口に唱えているとはいえず、法然のよくな(A)他力主義とはいささかも似たところのないことを見逃してはならない。というのも清澤師の考えによれば、絶対他者としての阿弥陀仏は本質的に無用なものとなり、それ

が無くとも我々の側に一大不可思議の菩提心が内在していることになるからである。従って、清澤師の宗教は、かかる靈魂を根本に据えたものとなり、その結果「各自の靈魂或は心識が開発進化して、無限に到達するが、宗教の要旨なり」とされるに至る。しかも、同師の考えに従えば、かかる靈魂もしくは菩提心に基づきながら、劣機は劣機の儘、勝機は勝機の儘でそれぞれに他力浄土門と自力聖道門が割り当てられているはずであるから、同師は(A)他力主義を退けながらもそれを(B)自力主義中の他力浄土門として換骨奪胎して取り込んでいることになるのである。それゆえ、同師の宗教とは、先に考察した(B')の仏教にほかならず、スケールは小さくなるかもしれないが、敢えて言ってみれば、清澤氏は、古代末から中世にかけての過渡期に聖覚の果した役割を明治の過渡期に真宗大谷派の教学において果していたと見做しうるであろう。今その証拠となる同師の文言を示せば次のとおりである。

抑々、「自力門と他力門の」二者は相函蓋を為すものにして、常に相応合せざるべからざるものなるのみならず、若し相離るるものならば、真正の信行にあらざるなり。其詳細は今茲に尽し得べきに非ずと雖も、靈魂の開発を以て有覚的転化と認むる以上は、必ず茲に言へるが如き知的・行的の二要素、即ち安心・修徳の二要素の存せざるべからざる(なり)……

因分二素を成就すれば、茲に大覚了して無限の妙境界に到達す。之を成道、或は往生といふ。蓋し、自力門に成道といひ他力門には往生といふ、即ち、彼の妙境界を未来(長時)に認むると遠方(遠処)に認むるとに由るなり。……〔然れども〕彼の境界が吾人の覚知を去ること甚しきを、長時遠処と言へるものにして、今にも吾人の覚知が一旦豁然として開悟するとき、現在目前に彼の境界を知見するなり。

この清澤師のごとき(B')の仏教においてこそ、往生即成仏(成道)となり、しかも、その意味においての現世成仏も可能となるのである。因みに、その清澤教学を嗣いだ大谷派の代表的真宗教学者が會我量深師と金子大榮師であるが、中村前掲論文の中で往生即成仏もしくは現世成仏を支持する側として言及される多くの方が、親鸞その人の文言すらをもこの會我師の見解と絡めて解釈した上で論駁を展開していることに注目しなければならぬ。會我師によれば、「往生ということとは一言でいうと、本当の人間生活⁽⁶³⁾」ということになるらしいが、そんな規定は一体、浄土經典あるいは一步譲って親鸞の文言のどこを探せば見出せるというのであろうか。万が一にも、それに近い規定が親鸞の著述中に認められたとしても、親鸞の門下は、聖覚のような人まで輩出せざるをえなかった苦しい時代を生き貫いた宗祖の文言を、親鸞自身が「たとひ法然上人に、すかされまひらせて、念仏して地獄におちたり

とも、さらに後悔すべからずさふらふ」として「本師源空」に偏依しようとしたの⁽⁶⁴⁾に照らして、法然の(A)他力主義より乖離しないように解釈すべきではないだろうか。その意味で、私は、浄土真宗本願寺派が『岩波仏教辞典』の当該記載事項に対して提示した見解は正しいと思つていたのである。なお、⁽⁶⁵⁾仏教学会でも、この見解を支持する論文が公けにされているが、本願寺派のクレームを受けて補足された辞典の記載⁽⁶⁶⁾にはむしろ「成仏」が強調されているような格好になっているのは戴けない。

ところで、私は、仏教とは釈尊の言葉であり、仏教の定義からは、可能な限り、「仏になる(成仏の)教え」という規定は除去すべきであると考えており、その意味で、現世における成仏を認めない、法然のごとき、(A)他力主義を最も仏教的なものだと思つている。現世における成仏を認めると、成仏の根拠を内在的な靈魂に求めてしまうことが必然的な帰結のような気がするからである。金子大榮師の『仏教概論』は、仏教を「成仏」の観点から定義するのは自力聖道門の側を評価する学者によるものではないかとの私の推測を裏切つて、他力浄土門のはずの浄土真宗大谷派の学僧によつて、しかも自力聖道門の宇井伯寿博士よりも早く仏教の定義に「成仏」が導入されたものであった。しかし、本書を直に読めばすぐ分かるように、金子師は、法然のごとき(A)他力主義に立

っているのではなく、それを批判した明恵の(B)自力主義の華嚴教学に同じて、(B')の仏教を語っているのである。⁽⁶⁷⁾

さて、最後に、私がどういう立場から本稿を草したかを断っておかなければならない。というのも、本稿の始めの記述によれば、私は自らを浄土思想に基づく教団の伝統外にいるものと規定した上で本稿を書き出したように見えるかもしれないが、私は、全く無関係な純然たる外部者なら、そもそもこんなことを口に掠めることさえなすべきでないと思っっているからである。しかるに、本稿のごとき発言をなしたのは、既に曹洞宗の僧籍はないものとはいえ、いまだ私は仏教のうちには留まっていると信じたいからにはかならない。そして、仏教について発言した私の根拠は、道元の次の言葉⁽⁶⁸⁾である。

いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。

註

- (1) 榎克朗校注『梁塵秘抄』(新潮日本古典集成、新潮社、一九七九年)、二七頁。
- (2) 拙稿「成仏ノート」、『駒沢短期大学仏教論集』第二号(一九九六年十月)、二七—二五二頁。なお、以下の本文中に引用した箇所は、同、二六二頁である。
- (3) 前田恵學博士の私宛の便箋四枚よりなる御手紙で一九九六年十月二十日付のもの。

(4) 櫻部建博士の私宛の御葉書で一九九六年十月十七日付のもの。なお、本稿とは直接関係はないのであるが、櫻部博士よりは、この御葉書にて、同時に、別な拙稿「吉本隆明・梅原猛・中沢新一著『日本人は思想したか』」、『駒沢短期大学仏教論集』第二号(一九九六年十月)、一四三—一四四頁に触れた「大乘相應の地」の句の出典に関して、『親鸞聖人正統伝』の中の磯長聖徳太子廟夢告記にその句のあることを、以下に示す全書の頁数と共に御教示頂いた。本稿とは直接関係はないものの、せっかくの御教示を私しておくべきではないと考へ、ここに、その御教示によって調べたことを記し、合わせて感謝の意を表させて頂きたい。『親鸞聖人正統伝』の十九歳の条に、「同年九月十二日、河州石川郡東條磯長聖徳太子ノ御廟へ参詣マシク、十三日ヨリ十五日マデ三日御参籠ナリ、第二ノ夜夢想ヲ蒙リタマフ、十五日正午二件ノ記ヲ書サル」(真宗全書、第六七卷、史伝部、三三七頁)として示される、その記文中に、夢に得た聖徳太子の勅言が、「我ニ尊化塵沙界 日域大乘相應地 諦聴諦聴我教令汝命根応十余歳 命終速入清浄土 善信善信真菩薩」とある。傍線箇所が御教示頂いた句である。なお、同全書の「解題」によれば、本伝記の著者、良空は、伊勢国三重郡川原田の常超院(高田派)の住持で、寛文九年(一六六九年)に生まれ、享保十八年(一七三三年)に没したとされる。従って、後代の伝記に引かれる記文であることより、その史料の価値が吟味される必要がある。

(5) 金子大榮『仏教概論』改訂版(全人社、一九四七年)、三頁

に、「仏教とは……第一は仏と尊称さるゝ釈迦の説ける教といふことであり、第二は仏即ち覺さとりの内容たる真理を説く教といふことであり、第三は仏即ち覺者となるべき道を説く教といふことである。」とある。仏教を「仏に成る教」と定義しているのは、その第三である。なお、刊行年については、櫻部博士の御教示後に私が購入したものがたまたま改訂版であっただけで、その初版は一九一九年で岩波書店からの発行であるから、この定義が、宇井博士のいかなる定義よりも先立つものであったことは明らかと思われる。しかし、この定義の背景に華嚴教学のあることについては、後註67を参照されたい。

(6) 中村元「極樂浄土にいつ生れるのか? — 『岩波仏教辞典』に対する西本願寺派からの訂正申し入れをめぐっての論争 —」『東方』第六号（一九九〇年十二月）、一八八—二二二頁参照。

(7) その申し入れの全文は、中村前掲論文(前註6)、一九五—一九九頁に掲載されている。

(8) 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達編『岩波仏教辞典』(岩波書店、第一刷、一九八九年)により、(a)は、四七四頁左の「親鸞」の項、(b)は、一七三頁の「教行信証」の項より引用したものの。なお、この第一刷の記載は、この申し入れにより、第二刷以降に、若干の補足が施されるに至ったが、その件については、本文での考察を俟ってからの方がよいと思われるので、本文を読んだ後で、後註66を参照されたい。

(9) 前掲拙稿(前註2)、二六二頁に引用された『観無量寿仏経』

の一段を参照されたい。

(10) 『仏説無量寿経』、大正蔵、一二巻、二七二頁中。なお、中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経』(上)(岩波文庫)、一八六—一八七頁も参照されたい。

(11) この「中略」と示した箇所には、「唯除五逆誹謗正法」という一文があるが、この除外規定は、古い漢訳である『平等覺経』や『大阿弥陀経』に見られないことから、後世の付加だと認められている。そういう事情と、かかる除外規定が、善導や法然によっても、重要視されていないことにより、ここでは、敢えて引用することを避けた。勿論、このような規定がなぜ後世付加されるようになったかということは、別な観点から重大な問題であるが、ひとまず、この件については、中村等前掲訳註(前註10)、三〇八—三二二頁を参照されたい。

(12) Atsushi Ashikaga (ed.), *Sukhāvartīyāha*, (Kyoto, 1965), pp. 40-42. なお、Max Müller and Bunyiu Nanjio (ed.), *Sukhāvartī-Vyāha: Description of Sukhāvartī, The Land of Bliss* (Oxford, 1883), pp. 44-47、萩原雲来『梵和对訳無量寿経』(浄土宗全書、第二三巻)、九〇—九六頁、二八四—二八八頁(チベット訳)、中村等前掲訳註(前註10)、七五—七九頁をも参照されたい。

(13) *Abhidharmakośa-bhāṣya* (Pradhan ed.)、アビドアキハと略)に“samyaktvam katamat / yat tat paryādāya rāga-prahānam paryādāya dveṣa-prahānam paryādāya mohā-prahānam paryādāya sarva-kleśa-prahānam idam ucyate

samyaktvam iti sūtram /” (p. 157, ll. 14-15 : 玄奘訳、大正藏、二九卷、五六頁下、一一一一三行)とある。なお、本庄良文『俱舍論所依阿含全表』(京都、一九八四年)、四七頁によれば、この経は、『雜阿含經』、第七九〇—七九二經と関係ありそうである。

(14) *AKBh* に “sā (= duḥkhe dharma-jñāna-kṣāntiḥ) eva ca niyāmāvakrāntir ity ucyate / samyaktva-niyāmāvakra-manāt / samyaktvam nirvāṇam uktam sūtre /” (p. 350, ll. 5-7 : 玄奘訳、大正藏、二九卷、一一一頁中、四一一〇行)とある。

(15) 『平等覺經』については、大正藏、一二卷、二九一頁下、『大阿弥陀經』については、同、三一〇頁上を参照されたい。

(16) 例えば、『平等覺經』や『大阿弥陀經』にはあって、『無量壽經』にはない「奉行六波羅密經」などの語句を巡る相違については、平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社、一九六八年)、七八—七八八頁を参照されたい。

(17) 『仏説阿弥陀經』、大正藏、一二卷、三四七頁中。なお、中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部經』(下)(岩波文庫)、一四〇頁も参照されたい。

(18) Max Müller and Bunyiu Nanjio, *op. cit.* (前註12), p. 96 荻原雲来前掲書(前註12)、二〇二頁。

(19) 『仏説阿弥陀經』、大正藏、一二卷、三四八頁上。なお、中村等前掲訳註(前註17)、一四四—一四五頁も参照されたい。

(20) Max Müller and Bunyiu Nanjio, *op. cit.* (前註12), p.

99、荻原前掲書(前註12)、二〇八頁。

(21) 『仏説觀無量壽仏經』、大正藏、一二卷、三四四頁下—三四五頁上。なお、中村等前掲訳註(前註17)、六八—七〇頁も参照されたい。

(22) 法然『選択本願念仏集』の原漢文については、大橋俊雄校注『法然・一遍』(日本思想大系10)、二六八頁下—二七二頁下、訓読については、同、二二—二三頁、また、『選択本願念仏集』(岩波文庫、一九九七年四月刊)、八九—一九頁を参照されたい。なお、このうち、善導の引用は、それぞれの、二六八頁下—二七二頁上、二二—二三頁、八九—九五頁である。その善導の元の『觀經疏』については、大正藏、三七卷、二七〇頁下—二七三頁中を参照されたい。

(23) (一)は、大正藏、三七卷、二七二頁上、(二)は、同、二七二頁中。

(24) 大正藏本には「彼」とあるが、真宗学研究会(龍谷大学)編『觀經四帖疏索引』(永田文昌堂、一九八七年)所収の校訂本、九七頁、二行では「後」とあるほか、法然も『選択本願念仏集』に「後」として引いているから、大正藏本は誤りと見て「後」に訂正した。

(25) (三)は、大橋前掲校注(前註22)、二七二頁上(漢文)、一三二頁、岩波文庫本、一一五—一一六頁、(四)は、大橋前掲校注(前註22)、二七二頁下(漢文)、一三三頁、岩波文庫、一一七—一一八頁。

(26) 大橋前掲校注(前註22)、一三二頁の頭注、岩波文庫、一一

五頁の脚注を参照されたい。

- (27) 善導『往生礼讃偈』、大正藏、四七卷、四三八頁下。
- (28) 善導のそれら一連の言い廻しを、『観経疏』の当該箇所中より順次に列挙すれば、「別解・別行・異学・異見・異執」(二七一頁中、二六一―二七行)、「解・行不同人」(二七一頁中、二八行)、「異見・異学・別解・別行人等」(二七二頁中、二〇行)、「解・行・不同邪雜人等」(二七二頁中、二三―二四行)、「別解・別行・悪見人等」(二七三頁上、二九行)である。
- (29) 大橋前掲校注(前註22)、二五八頁下(漢文)、九一頁、岩波文庫、一七頁。
- (30) 明恵『摧邪輪』、鎌田茂雄・田中久夫校注『鎌倉旧仏教』(日本思想大系15、岩波書店)、三七六頁下。
- (31) 善導の「一種深信」については、拙稿「顕密体制論と正統異端の問題」『駒沢短期大学仏教論集』第二号(一九九六年十月)、四八―四九頁に、その原文を掲げた上で、若干の解釈も試みているので参照されたい。
- (32) 『スッタニパータ』やパーリ『涅槃経』に見られる“atta-dipa (自灯明)”やそれに関連する文献のアートマン(靈魂)思想については、松本史朗『縁起と空——如来感思想批判——』(大蔵出版、一九八九年)、一九一―二三四頁所収の「解脱と涅槃」、特に、二〇三―二〇四頁を参照されたい。
- (33) 鎌田・田中前掲校注(前註30)、三六四頁上。
- (34) 鎌田・田中前掲校注(前註30)、三八二頁下。
- (35) 鎌田・田中前掲校注(前註30)、三八七頁上。なお、所引の

『十住毘婆沙論』は、大正藏、二六卷、四一頁上―中、四二頁下に当る。検索については、末木文美士『摧邪輪』巻中・下引用出典注記、『仏教文化』第一四巻、通巻第一七号、学術増刊号(一九八四年)、一二二頁による。

- (36) 以上の平雅行博士による「悪人正因説」「悪人正機説」「善人正因説」の規定については、平雅行『中世日本の社会と仏教』(塙書房、一九九二年)、二二五―二六五頁所収の「専修念仏の歴史的意義」、特に、二二〇―二二九頁を参照されたい。なお、私自身、既に、これらの規定を高く評価し、前掲拙稿(前註31)、五〇―五一頁で論及させてもらったことがあるので、それも参照して頂ければ幸いである。

- (37) 「劣機のための称名一行」とは、例えば、明恵が「或愚鈍不足聞思等」或雖「非愚鈍天性好一行」。対「如此類、可勧進称名一行」、不可必勧余行」。(『摧邪輪』、鎌田・田中前掲校注、前註30、三五六頁上)と述べているような「称名一行」である。また、「光明真言」とは、「唵阿謨伽尾嚧左囊摩賀母捺囉麼拏鉢納麼入(人)嚩囉鉢囉鞞(利)哆野吽(Oṃ Amogha Vairocana Mahāmudrā nāni padma jvala pravartaya hūm: オーム、不空よ、大日よ、大印よ、宝珠よ、蓮華よ、光明よ、拡散するがよい、フォーム)」というマントラのことで、これを明恵は女人や極悪人などの劣機が往生するための方策として勧めた。なお、明恵の『光明真言功能』については、平雅行前掲書(前註36)、四〇四―四〇六頁、四一八―四二二頁を参照されたい。ただし、前掲拙稿(前註31)に対する平博士の私

宛の御手紙（一九九六年十一月八日付）によれば、最近の平博士の御見解では、その文献を明恵のものとすることは撤回したい御意向のようである。しかし、万一そうだととしても、その文献が明恵の思想と無関係なものだとは私にはどうしても思えないということをお記しておきたい。

(38) 菩提心の攻防を巡る法然と明恵の思想的対立については、拙稿「明恵『摧邪輪』の華嚴思想」鎌田茂雄博士古稀記念『華嚴学論集』（一九九七年十一月刊行予定）を参照されたい。

(39) これは、従来私が「精神主義」と呼んできたものであるが、これ以降は「除穢主義」と呼び改めることにしたい。かつて私は、拙稿「自己批判としての仏教」駒沢短期大学仏教論集」第一号（一九九五年十月）で「この大乘仏教の悪業払拭の儀式に關係する非仏教的な側面を、自らの苦行によるものではないが霊魂には基づいているという意味で、多少ラフであるが、ここでは大乘仏教の精神主義と呼んでおくことにしよう。」（一〇七頁）と述べて、そのラフさは認めていたのであるが、「除穢主義」の方がより正確と考えるからである。

(40) 『摧邪輪』中のその傍論（鎌田・田中前掲校注、前註30、三三二頁下―三三四頁下（漢文）、五八―六三頁）に対して、法然門下が答えようとした形跡については、石井教道『選択集全講』（平楽寺書店、一九八九年）、一八二―一八四頁を参照されたい。なお、この件は、服部信夫氏の御教示によるものである。記して謝意を表したい。

(41) 松野純孝『親鸞——その生涯と思想の展開過程』（三省堂、

一九五九年）、三一八頁、三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』（光念寺出版部、一九六六年）、二三七―三三九頁参照。

(42) 松野前掲書（前註41）、三二八―三二九頁参照。

(43) 平前掲書（前註36）、三二九―三二七頁所収の「嘉祿の法難と安居院聖覚」を参照されたい。

(44) (イ)は、『定本親鸞聖人全集』第六卷写伝篇(2)、四一―四二頁、(ロ)は、同、六八頁。ただし、引用は全て、平前掲書（前註36）、三六六―三六七頁による。

(45) 平前掲書（前註36）、三六七頁。

(46) 水野弘元等編『仏典解題事典——新・仏典解題事典第二版——』（春秋社、一九七七年）、二六九―二七一頁の松野純孝博士の記載参照。なお、『親鸞』（日本思想大系11、岩波書店）の石田充之「教行信証」解題」には、「元仁元年の前なる五十歳前ころより準備されて、六十歳ころには大体原型ができておつて、それを帰洛直後の六十三歳ころに整理し清書したのが、現存の坂東本の大部分を占める「悪・李・无・回・出」等の文字を使う朱訓のある八行書きの部分であり、その後七十五歳ころまでおよびさらに八十五歳頃までにも亘って、改訂・削除・増補されたのが、「悪・本・无・廻・出」等の文字を使う朱訓のない七行書き・雁皮紙・宿紙などの部分で、第六冊の卷子本はその中間に位置せしめられる部分とでも推定したら如かがかと考えられる。従って、現存の坂東本は、『教行信証』の製作が五十歳ころより七十五歳ころ、さらにその後にも亘るといふ長期に亘る製作であることを示しているともいえる、かと思われる。」

- (47) 『親鸞聖人全集』（新潮社、一九三三年）、下巻、二七九―二八〇頁。なお、『末燈鈔』（同上全集、上巻、二二二―二二三頁）にも、菩提心に関する同種の記述がある。因みに、『末燈鈔』のその箇所は建長五年の七十九歳の作とされている。
- (48) 『親鸞聖人全集』（同上）、下巻、二八〇―二八三頁参照。その『浄土論註』よりの引用箇所については、大正蔵、四〇巻、八四二頁上を参照されたい。
- (49) 『浄土論註』、大正蔵、四〇巻、八三三頁上。
- (50) 以下の引用は、『親鸞聖人全集』（同上）により、(i)は、下巻、五七九―五八〇頁、(ii)は、上巻、三三五頁、(iii)は、上巻、五四頁、(iv)は、上巻、二二二頁、(v)は、上巻、五六五―五六六頁、(vi)は、上巻、五九六頁。因みに、著述年令の定められない(i)を除き、(ii)は八十三歳の作、(iii)は七十六歳で草稿、八十二歳に再治清書、(iv)は七十九歳の作、(v)(vi)は八十五歳の作とされている。
- (51) 松野前掲書（前註40）、二六四―二七八頁参照。
- (52) 平前掲書（前註36）、二七七頁。
- (53) 『親鸞聖人全集』（同上）、上巻、六〇二―六〇三頁。
- (54) 引用文中の「また論には蓮華蔵世界ともいへり。」とあるうちの「論」が『浄土論』を指す。『浄土論』には「入第三門者、以一心専念作願生彼修摩他寂靜三昧行故、得入蓮華蔵世界。是名入第三門。」（大正蔵、二六巻、一三三頁上）とある。また、山口益『世親の浄土論』（法蔵館、一九六六年）、二〇五頁も参照されたい。なお、同、一六九頁、註2では、「蓮華蔵世界」が「蓮華を胎蔵として諸仏の出現する世界」と解されている。更に「蓮華蔵」のインド仏教思想史的展開における語義や内容については、松本史朗『禅思想の批判的研究』（大蔵出版、一九九四年）、四二―五四三頁所収の「蓮華蔵と如来蔵」を参照されたい。また、親鸞と『華嚴経』との関係については、中村薫『華嚴の浄土』（法蔵館、一九九一年）、二五二―二八四頁に論じられている。
- (55) 松本史朗博士の「基体説」の規定を全面的に採用した上で私の「本覚思想」の定義については、前掲拙稿（前註31）、四三―四五頁を参照されたい。
- (56) ジョアキン・モンテイロ「教巻」の根本問題について、『同朋学園仏教文化研究所紀要』第一四号（一九九二年三月）、一三三―一三五頁参照。
- (57) モンテイロ前掲論文、一三―一四頁の引用による。ただし、本稿の本文中における引用は、その後に、私個人で求めた、稲葉昌丸・安藤州一編『定本清澤満之文集』（第一書房、一九三五年）、一五五―一五六頁の、「第一 精神主義」における「平等観」の文章によった。句読点等などの微細な違いを除いては全く同文だからである。なお、似かよったような文章なら、同、二二―二三頁などを始めとして処々に散見するが、これこそが、清澤師の精神主義の特質の第一であったことは、同、一三三頁で、「清澤先生小伝」の執筆者、多田鼎氏も認めているところである。なお、「阿留辺幾夜字和」については、拙書『道元と仏

教——十二卷本『正法眼蔵』の道元——(大蔵出版、一九九二年)、一八一—一三頁を参照されたい。

(58) 稲葉・安藤前掲編書(前註57)、一〇一頁。

(59) 稲葉・安藤前掲編書(前註57)、一〇九—一一〇頁。

(60) 「隨其心淨、則仏土淨」は、『維摩経』、大正蔵、五三八頁下、「菩提心是菩薩淨土」は、同、五三八頁中にある。チベット訳によれば、前者は“ji lta bur byang chub sems dpa'i sems yongs su dag pa de 'dra bur sangs rgyas kyi zhing yongs su dag par 'gyur ro// (菩薩の心が清淨となるのに順じて仏国も清淨となるであらう)”であり、後者は“byang chub sems dpa'i sems bskyed pa rgya chen po byang chub sems dpa'i sangs rgyas kyi zhing ste / (菩薩の広大な発心が菩薩の仏国である)”である。なお、チベット訳については、大鹿實秋校訂「チベット文維摩経テキスト」『インド古典研究』I(成田山新勝寺、一九七〇年)、一五三頁、一四—一五行、一五一頁、二四—二五行を参照されたい。

(61) 稲葉・安藤前掲編書(前註57)、三九五頁。「宗教哲学骸骨」第三章「靈魂論」の文章。

(62) 稲葉・安藤前掲編書(前註57)、四二二—四二四頁。「宗教哲学骸骨」第六章「安心修得」の文章。

(63) 中村元前掲論文(前註6)、二〇三頁に示された本田恵師による曾我師の引用による。

(64) 先の文の引用は、『歎異抄』の有名な一句であるが、敢えて出典箇所を示せば、『親鸞聖人全集』(同上)、上巻、六五二頁で

ある。後の「本師源空」の表現については、同、一三六—一四二頁の『高僧和讃』中の「源空」の場合について用いられている用例を参照されたい。

(65) 後藤義乗「親鸞聖人における往生の語義——岩波仏教辞典問題を縁として——」『印度哲学仏教学研究』第七号(一九九二年十月)、二二六—二三三頁参照。なお、本論文の入手については、次註の松野論文所載書に関する不明点を石井公成氏に確認してもらっている過程で、石井氏が私に教示して下されたものである。お手間を取らせた上に御教示に預ったことをここに記して感謝の意を表しておきたい。

(66) 前註8に示した『岩波仏教辞典』の当該項目は、一九九一年七月十五日の奥付をもって刊行された第二刷以降、次のように修正補足された。即ち、一七三頁左の「教行信証」の項目には、「なお、親鸞の往生・成仏思想については、↓親鸞」として参照項目に「親鸞」を指示し、四七四頁左の「親鸞」の項目には次の記載が補足された。その記載は、「なお、親鸞の往生・成仏思想について、浄土真宗本願寺派や高田派の教義では、命終って浄土に往生し、ただちに成仏すると説く。また真宗大谷派では、信心決定後の生活が往生であり、その帰結点が成仏であると説く。さらに、親鸞の難思議往生Ⅱ成仏には①死と同時に成仏、②臨終一念の夕に成仏、③この世で心が成仏、④この世で成仏の四つの時期が見られるとした上で、④を重視する近年の学説がある。」である。本願寺派のクレームに対処してこの補足がなされたはずであるのに、そこにおいてさえ、大谷派の見

解がなお重視されていることには注意を要する。しかるに、この補足文は、中村前掲論文（前註6）、二〇一頁によれば、松野純孝「親鸞聖人における往生と成仏」石田充之博士古稀記念論文『浄土教の研究』（同刊行会、一九八二年）、七〇九―七二七頁で論じられている学説を指す。しかし、この学説は、後藤前掲論文（前註65）で成り立たないことが論証されている。この松野論文を、私は、これの所載書が不明確であったのと、明確になつてからも、駒沢大学図書館に収蔵されていないのと、古書店でも品切れであったのとのために、未だ入手できず、実見はしていない。ただ、後藤前掲論文による限り、その学説は和讃をより多く典拠にしているようであるが、もつと教学上の主著によるべきではないであろうか。また、難思議往生を即成仏と見做すことも問題はあるであろうが、かりにそうだととしても、松野博士のおっしゃる四時期中の④は、たとえ親鸞の主著によつたとしても晩年に属するものであると考えられるのである。

(67) 例えば、金子大榮前掲書（前註5）、二〇八―二七八頁では、仏性や心、仏、衆生が『華嚴経』もしくは華嚴教学に従つて論述されているほか、浄土思想にとつて根幹をなす二心の信仰すら、同、三三二―三五九頁においては、『大乘起信論』を主として考察されている。法然が他力主義の典型であるとすれば、『大乘起信論』はいわば自力主義の典型である。偏依法然の親鸞の徒が、水と油の相手側の懐に入って仏教を語っている様が目に浮ぶであろう。

(68) 大久保道舟編『古本校定正法眼蔵全』（筑摩書房、一九七一

年）、十二卷本『正法眼蔵』第八、「三時業」、六八九頁。

（一九九七年六月二十八日）

〔お断り〕私は、今年の五月十日より五月三十一日まで、毎週土曜日の午後一時から二時五十分にかけて行われた、駒沢大学春季公開講座の講座Ⅰ「日本仏教のゆくえ」の前半で、「二つの夢―古代から中世への日本仏教―」と題する講義を試みた。その折に、私は、法然と明恵との思想的対立という観点に立ち、それを、古代末より中世へかけての日本における仏教思想の展開における他力主義と自力主義との対立へ拡げて考察してみたのである。しかるに、本稿は、冒頭に断つたとおり、直接的には、冒頭で述べた二つのことが機縁となつて着手されたものであるが、書き進めていくうちに、これが、先の公開講座の自分自身の考察の影響下にあることを意識するようになった。一方、その講義は、従来にはない視点から日本仏教思想史に切り込みえたとの自負があつたので、その草稿をたまたまの縁である出版社から刊行できないかと持ちかけてみたところそれなりの手応えがあつた。そのために、本稿が脱稿する時には、本稿と関連するその草稿の刊行の予告を行えるかもしれないとの期待をもつて、本稿を書き進めてきたのであるが、脱稿直前に、それはそのままの形では刊行されないことになった。恐らく、縁があれば、それはかなりの変更を伴って陽の目を見ることになるかもしれないが、元の草稿もそのまま捨て難いので、なんとかそれを出版してみたいとの気持は持ち続けてみたいと思つている。

（一九九七年六月二十八日脱稿当日記）

〔追記〕 本稿脱稿後によく、本稿註66で触れた未入手の本を購入できた。従って、そこに収録されている松野論文も実見しえたので、これに言及なしですませるわけにはいかない状況となった。しかるに、初校ゲラの出来上がりは余白をほとんど示さないくらいに偶数頁内にきっちり収まっていたので、大変申し訳ないことではあるが、例外的に新たな頁を起こさせて頂き、若干の補足を試みることにした。松野論文は、実見した後も、中村論文（本稿註6）や後藤論文（本稿註65）によって推測しえた内容と基本的に異なるものではないので、今は特に誤解のなかったことにひとまず安堵している。松野論文は、既に推測しておいたように、親鸞の言う「難思議往生」を「成仏」と見做しうるとした上で、その意味での親鸞の「成仏」の時期には四つあるとしながら、しかも、その第四の「この世で成仏する」というのが親鸞の真意であるから、親鸞は「現世の成仏を説いていることになる。」（七二四頁）と、結論づけたものである。この松野論文に対してなされた反論が後藤論文であることは既に指摘しておいたとおりであり、しかも、私自身はこの反論の立場に賛同するものであるが、私が松野論文未見の当初から感じていた松野論文の出発点ともいえるべき「難思議往生」の「成仏」という松野博士のお考えには、実際同論文を読んでみて却って疑問を大きく感じるようになった上に、この点には後藤論文も直接には論及していないので、私は特にこの点を中心に問題を取り上げてみることにしたい。松野論文（七一頁）が「難思議往生」の「成仏」と見做す論拠として示す親鸞の文言は、(一)『浄土三経往生文類』（本稿註47所掲『親鸞聖人全集』、上巻、四六五頁）、(二)『教行信証』「行巻」

（同全集、下巻、一八五頁）、(三)『教行信証』「証巻」（同上、四〇〇—四〇一頁）、(四)『教行信証』「真仏土巻」（同上、五三三—五三四頁）であるが、かかる文言を読み較べても、私にはなぜ「往生」が「成仏」に読み換えられなければならないのかがどうしても分からないのである。そこで、これらの文言中より(一)を例に取って疑点を述べてみよう。(一)には、「大経往生といふは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力とまふす。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の真因なるがゆへに、無上涅槃のさとりをひらく。これを大経の宗とす。このゆへに大経往生とまふす。また難思議往生とまふすなり。」とあるが、これによれば、現世において正定聚の位に住することは容認されうるとしても、この後で「かならず真実報土にいたる」ことが「往生」なのであるから、この「報土」に「往生」することをもって直ちに「成仏」と同じと見做すことは許されまい。「往生」が依報であるのに対して、「成仏」はあくまでも正報でなければならぬからであり、しかも、その両者は親鸞においても厳密に区別されていたと考えられるからである。この区別に関連する過去の仏教思想史上の問題としては、『撰大乘論』第二章二節で示される「別時意」の解釈を巡る唯識思想と浄土思想との対立があり、これについては近く別途に論及したいと思っているが、ここに直接これに關与する善導の文言を示すことにすれば次のような箇所がある。「又来〔撰大乘〕論中、称「多宝仏」為「求」仏果、即是正報。下、唯發願求「生」浄土、即是依報。一正、一依、豈得「相似」。然正報難「期」、一行雖「精未」

剋。依報易求、所以二願之心未入。雖然、譬如二、辺方投化即易、為主即難、今時、願往生者、並是一切投化衆生、豈非易也。但能、上尽二形、下至十念、以仏願力、莫不皆往。」（『觀經疏』、大正藏、三七卷、二五〇頁中）このように、正報と依報とを峻別し、「尽二形」から「至十念」の念仏によって全ての衆生が間違ひなく往生できる（莫不皆往）のは、絶対他者たる阿弥陀仏の願力に依るものとした善導の思想は、恐らくは法然を経由して親鸞にも継承されていたと思われる。これによれば、全ての衆生が等しく往生できるのは必ず依報でなければならず、先の親鸞の文言（一）も、せいぜい、衆生は依報たる眞実報土に「往生」した後に無上涅槃のさとりをひらいて正報たる「成仏」を得ることができると解釈しうるにすぎず、従って、ここから松野博士のように「往生」即「成仏」の考えを導き出すことにはかなりの無理があると言わざるをえないのである。にもかかわらず、「往生」をどうしても「成仏」に読み換えたいとの気持が支配的だとすれば、それは本稿でも論じたごとく、我が国の中世以来の仏教が、（B）自力主義一辺倒の（B）の仏教となつてしまった結果、仏教というからには「成仏の教」でなければならぬとの思い込みが研究者にも深く浸透してしまつて、いるせいかもしれない。しかるに、法然は、既に考察したように、（A）他力主義と（B）自力主義を峻別し、前者の立場から後者を「論理」の上で排斥したのである。しかも、本稿脱稿後に知つたところによれば、法然は、仏を外在的に捉える他力主義の「往生教」と仏を内在的に捉える自力主義の「成仏教」とを峻別した上で前者を選び取つていたらしい（拙稿「無責任体制批判」『駒沢短期大学仏

教論集』第三号、一九九七年十月刊行予定、註59参照。なお、その『一期物語』と同じことを述べたものに『百四十五箇條問答』もある。この法然の峻別を無みして（B）の仏教だけで考えれば、その中では「往生」即「成仏」もありうることに思いを至さなければならぬまい。勿論、法然は「成仏」を否定したわけではなく、法藏比丘が阿弥陀仏に成つたような意味での「成仏」は当然信じていたわけである。しかし、それはあくまでも「往生」後のことでなければならなかつたであろう。しかるに、松野博士は、先の論文において、聖覚と親鸞との相違を強調しておられ、それは同博士の初期の大著『親鸞』（本稿註41）以来一貫している勝れた知見なのであるが、聖覚とは、本稿で見たごとく、法然を裏切つて（B）の仏教へ積極的に舵を取つた人である以上、松野論文は両者の差異よりはむしろ法然と親鸞との間の「往生」観や「成仏」観の共通点を探つて下された方が、博士が論文末尾で強調されておられる「他力」の意味をより明確にするためにも有効だつたのではないかと思ふ。その「他力」の意味が本稿では（A）他力主義として追究され、これが無みされた結果の（B）の仏教は菩提心に基づく苦行主義と除穢主義と規定されたが、このうちの「除穢主義」は阿満利磨『法然の衝撃』（人文書院、一九八九年）をヒントに「作善主義」と改めるのが至当と判断するに至つた。この点はいずれ別稿を用意して詳しく論じたいと思つてゐる。なお、私は阿満氏の御著書には全面的に賛同してゐるわけではないが、私が本書の存在を知るに至つたのは高根英博氏のお蔭である。記して深謝の意を表したい。

（一九九七年八月十一日）