

親鸞浄土教における菩薩道思想（上）

桃 井 信 之

The Thought of Bodhisattva Path on the *Shinran's Pure Land Buddhism* (vol. 1)

Nobuyuki Momoi

It has been established that Mahayana (Great Vehicle) Buddhism is a teaching or vehicle for bodhisattva. The Mahayana descriptions of religious practice show how a person could save himself only by helping others. In addition, the Mahayana practitioner believes that people who hope for not only their own enlightenment, but also for all other sentient beings, possess the potential to become Buddhas, even while studying. A person who knows this ideal of enlightenment is called Bodhisattva. Thus, Mahayana places emphasis on the salvation of laypersons.

Shinran (1173-1262), the founder of the Shin Buddhism (*Jodo-Shinshu*) insisted that *Shin Buddhism* is “the ultimate teaching of Mahayana” in his writings such as “The Essence of Mahayana” or “The Ultimate Doctrine of One Vehicle (Ekayana)”. In this respect, the teachings of the Shin Buddhism lead us to “the ultimate formulas of bodhisattva path” preached by Shinran.

No studies have ever tried to reconstruct the teachings of Shinran in the traditional school. However, I believe that a close study of the development of Shinran's basic teachings is necessary for our modern society. Complete understanding of Shinran's Jodo-shin can only be attended by re-examining his ultimate formulas of bodhisattva path.

序 論

古来「大乘仏教」(Mahāyāna)は「菩薩道」の宗教と称され、「菩薩道」といえば大乘仏教にほかならないといわれてきた。その大乘・菩薩道とは、「上求菩提・下化衆生」「自利即利他」(菩提 bodhi を求める者の行為は、他を菩提に至らしめることにほかならない)、さらには「自未得先度他」(自らが菩提を得ることよりも、他を菩提に至らしめることを優先する精神で実践する)という趣旨であらわされる仏道のことをいう。そしてこの「自利即利他」の成仏道は、四句の誓願行⁽¹⁾として把握されている如き、「願」と「行」が究極において完成される「成仏」を求道者(菩提を求める者)の目的とし、求道の本来的意義とし、万人の拠り所とする道理となるものであるとされている。この意味で大乘仏教では基本的に〈誰でも菩薩〉を主張する。すなわち大乘の仏道を実践し菩提を求める者のすべてが、自らの成仏と同時に他の一切の生きとし生けるもの(衆生)

を成仏せしめることをめざす「菩提薩埵 bodhisattva (s.) bodhisatta (p.)」すなわち「菩薩」とされたのである。大乘仏教のこのような主張は、ブツダ釈尊滅後より大乘興起に至るまでの仏教が、ブツダの精神から乖離し、出家者を中心とした仏道実践者のみの救済に主眼をおくという、エリート独占の専門化・保守化した思想となっていたことへの批判から生じている（それ故に、大乘仏教は、従来の仏教に対して Hīnayāna = 小乗という貶称を用いたのである）。

承知の如く、日本仏教はこの大乘仏教の流れを汲む。浄土真宗の祖とされる親鸞(1173-1262)⁽²⁾も「浄土真宗は大乘のなかの至極なり」⁽³⁾とか、「一乗究竟の極説」⁽⁴⁾と述べて、「浄土真宗」が「大乘仏教究極の教説」である旨を示している。〈大乘仏教における究極の教説〉であるということは、その仏道が〈究極態の菩薩道〉を説示しているという意味になる。

しかし、従来オーソドックスとされている伝統的な真宗の教学において、「菩薩道」が親鸞の教えに生きんとする者の道であると主張してきた歴史は、戦時下のきわめて特殊な状況下における例を除けば、一切存在しない。戦時下の特例とは、真宗教団を含むあらゆる日本の仏教教団が悉く国家に随順し、〈戦争賛美〉の教学を鼓吹していたことを指す。真宗教学においても〈阿弥陀仏 = 天皇〉〈靖国 = 浄土〉という、屈辱的なまでの国家体制への随順が見られ、その中で〈天皇のため、国のために殉ずることは菩薩の道である〉と、非常に歪な形で主張されたのであった。無論このような「表現」は、真宗教団が明確な〈戦時教学〉の清算をなしたか否かは別にして、戦後の教学ではほとんど見られなくなった。それと同時に親鸞思想が「菩薩道」であるという如き主張は、戦時教学以前の江戸宗学期の主張同様、まったく見ることができなくなってしまったのである⁽⁵⁾。

私は、〈親鸞浄土教〉は〈究極態の菩薩道〉を説示しているという視点から、親鸞の思想を再把握する必要性を痛感している。現代に親鸞思想が意味を持ちうるか否かは、〈親鸞浄土教〉にもとづく教学の展開にかかっていると考えるからである。伝統的な教団教学ではほとんど見られない主張ではあるが、そのような視点に立ってこそ親鸞浄土教の総体が明らかにされうるであろう。

もちろん小論執筆の意図は、いたずらに親鸞思想が、それまで（親鸞以前）の仏教における一般的主張とまったく同様の「菩薩道」を説示することを主張するところにはない。根本的な問題は、親鸞の思想が、親鸞一人で完結しているものと理解するか、それとも親鸞の説示（指示）する仏教・浄土教に帰依していると自覚してきた親鸞以降の「浄土真宗」門徒（信徒）各人のうえにこそ成就する動態であると理解するか、にあるのではないか。無論筆者は後者の如き実存的な方向性で探求する立場にたつてこそ、親鸞思想の真の理解が可能になると考えている。

その意味では親鸞の思想は、〈親鸞浄土教〉と呼ぶ方が相応しいであろう。それは、親鸞思想が、伝統的な浄土教の流れを継承しているというのみならず、今日においても親鸞による本願・念仏の教説にしたがって「浄土」「往生」を願う者（浄土願生者）が、少なからず存在し、親鸞と〈同質の宗教的信念〉（親鸞はこれを「信心」という）を獲得したと自覚する者も現に在る、という事実があるからである。

故に筆者の親鸞浄土教を扱う方法的立場は、親鸞自身の〈教義〉と、親鸞と同質の宗教的信念に到達するための今日的考究である〈教学〉は、混同されてはならないということにあるのであって、小論はこの点から考究をはじめることとし、〈親鸞浄土教〉が〈大乘仏教における究極の

菩薩道〉を説示するものであることを明らかにしたい。

すなわち、この点からすれば、小論の目的は、ただ単に親鸞思想における菩薩道的要素の抽出にとどまるものではなく、親鸞所説の浄土教こそが究極の大乗菩薩道であり、その所説の本質的部分を、現代的表現をもって説示することこそが、「浄土真宗」の「教学」の（今日的）使命であることを明らかにするところにあるといえよう。

第1章 教義と教学 ——小論の方法論的問題——

第1節 従来の真宗教学における根本的問題点

従来オーソドックスとされている伝統的な真宗の教学（基本的には本願寺派の教学を念頭に置いて論じていく）において、親鸞浄土教のうえに願生者の「菩薩道」を主張するという見解は、存在しない。

この伝統的な真宗教学とは、その発想の源泉は、親鸞没後間もなく、親鸞の曾孫覚如(1270-1351)やその長子存覚(1290-1373)、さらには本願寺第八代宗主蓮如(1415-1499)に見ることができるが、その精神（発想）にもとづいて、徳川幕藩体制下における宗学研鑽期（幕府の宗教政策にもとづき、学問は奨励されたが布教伝道は許されなかった）にほぼ確立されたものであり、政治体制に順応した、所謂「真俗二諦」の教学をいい、これを一般的に（現在でも使用されているが）「宗学」と称してきた。この「宗学」においては、親鸞の主著『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略す）を中心とした真宗の「聖教」（ここには浄土三部経、七高僧の著述、「宗祖」親鸞の著述のみならず、覚如・存覚・蓮如等の歴代本願寺宗主やその血縁にあたるものの著述までが含まれ、一定の「権威」を有する）における表現を訓詁註釈することをもって〈教学的営為〉とされたのであり、きわめて平面的な真宗教義理解が展開されてきた。すなわち親鸞の著述における説示と、彼の宗教体験や宗教的人格・宗教的実践（宗教経験を得た者としての生き方）とを、総体的に、ダイナミックに把握する視点を著しく欠如していたのである。微に入り細を穿つ綿密周到な教学体系は、宗門が長い歴史を通して築き上げてきた成果であり、その著に接するとき、先学の労苦が並大抵のものでなかったことが明らかに知られる。簡単に過去の遺物として葬り去られるべきものでないことはいかに及ばない。

しかし「教学」は完成品ではない。それは（「教義」に普遍性があるとすれば、時代・社会に対応した〈表現〉をもって、それが初めて存在しうるという）「教学」の性格を考慮すれば明白なことである。だが、現実には、他の宗教にも類似例が多数あるように、〈オーソドックスな教学〉は、それ自体が権威化され、その範疇を逸脱していると見なされると、〈異義・異端〉（真宗では「異安心」という）として排斥する傾向が濃厚であった。

伝統的な教学では、その一つの傾向として、親鸞浄土教・浄土真宗の救済論の特徴である、「他力」「本願力」を強調するあまりに、人間の主体的行為を「自力（的）」として極力廃する傾向が見られるのであって、願生者における「菩薩道」の主張は当然この「自力」の範疇に属するものとして、親鸞浄土教・浄土真宗とはおおよそ無縁の、「聖道門」仏教の基本理念と認識されてきたのである。故に親鸞浄土教が願生者の「菩薩道」を説示するものであるという主張は、〈異端〉以前に、まったく論外と考えられてきたのであった。

たしかに伝統的な教学は、封建的な枠組みの中での学的営為による成果であった。それ故に、そこに見られる表現にも制約があった。しかし、「妙好人」と称せられる、非常に深い宗教的境地を体得していた篤信の真宗門徒（理想的な真宗者像であるとすれば、真宗的な意味での〈菩薩道〉に生きた者ともいえる）を産み出した教学であったという事実もある。「妙好人」をどのように評価するかという問題は当然あるにしても⁽⁶⁾、その時代・社会において、伝統的教学がある一定の（肯定的な）役割を果たしていたことまでは否定できない。

が、しかし今日において伝統的教学は、親鸞浄土教を現代人に理解・認識させる上では弊害としての役割しか果たし得ないのではなかろうか。宗教者、殊に仏教者による〈慈悲の実践〉が明に暗に社会から期待されている昨今において、「悪人」「凡夫」には〈自力〉無効であるという「結論」のみを「押しつけ」る如き教学が、現代人の救いに応答する機能を有しているとは考えられない。端的に言えば、その〈表現〉が、もはや現代人には「通用」しないのである。それは、古語や専門用語を多用しているという意味だけではもちろんない。その発想自体が問われるべきなのである。

第2節 「教義」と「教学」の概念の相違

そもそも江戸時代から「宗学」といわれ、今日一般的には「教学」と称されているものは、基本的にどのような概念を有するものをいうのか、この点が極めて不明瞭である⁽⁷⁾。

そのため、「教学」を問題とした議論において齟齬を生じることが常であった。その根本的原因は、「教義」と「教学」の混同であると一応結論づけられる。「教義」・「教学」の両者をそれぞれに概念規定することは決して容易ではない。しかし発想としては、この両者を混同すると、「教学」の意味が曖昧になってしまい、曳いては伝統的教学が有する問題性の核心である〈「権威化」された聖教の表層的解釈〉に陥り、願生者の主体性が著しく捨象されたものをもって「教学」であるとすることになる。

近代真宗大谷派教学の基礎を築いた清澤満之（1863-1903）は、かつて以下のような指摘をしている。

それ宗義と宗学は截然その区別あり。決して混同すべきものに非ざるなり。宗義は宗祖の建立に係り、宗学は末学の討究に成る。一は所釈の法門にして、一は能釈の言句なり。故に宗義は一定不易ならざるべからずと雖も、宗学は発達変遷あるを妨げず⁽⁸⁾。

ここでいう「宗義」が所謂「教義」であり、「宗学」が今日一般的に「教学」と称されているものに相当する。ならば、清澤によれば、「教義」とは「宗祖の建立」「所釈の法門」であって、「一定不易」の性格をもつものをいい、一方「教学」とは、「末学の討究」「能釈の言句」であって、「発達変遷」を妨げない営為を指すこととなる。清澤の指摘は、この基本的な方法論の問題を考究する上で、端的かつ重要な示唆となる。

つまり「教義」とは、「浄土真宗」の宗祖とされる親鸞が説示するところの〈阿弥陀仏の本願念仏の法門〉それ自体を指すのであり、「解釈」、すなわち〈時代・社会に即応した認識やその表現〉の対象なのである。結論的にはその「解釈」が「教学」（「解釈」することが「教学」的営為であり、「解釈」されたものが「教学」）ということになる。

このことは、親鸞自身の〈教学的営為の態度〉にも明確にあらわれている。『教行証文類』「化身土巻」には、次の箇所が『大智度論』⁽⁹⁾から引用されている。

『大論』（大智度論）に四依を釈していはく、「涅槃に入りなんとせしとき、もろもろの比丘に語りたまはく、〈今日より法に依りて人に依らざるべし、義に依りて語に依らざるべし、智に依りて識に依らざるべし、了義経に依りて不了義に依らざるべし。法に依るとは、法に十二部あり、この法に随ふべし、人に随ふべからず。義に依るとは、義のなかに好悪・罪福・虚実を諍ふことなし、ゆゑに語はすでに義を得たり、義は語にあらざるなり。人指をもつて月を指ふ、もつてわれを示教す、指を看視して月を視ざるがごとし。人語りていはん、《われ指をもつて月を指ふ、なんぢをしてこれを知らしむ、なんぢなんぞ指を看て、しかうして月を視ざるや》と。これまたかくのごとし。語は義の指とす、語は義にあらざるなり。これをもつてのゆゑに、語に依るべからず。智に依るとは、智はよく善悪を籌量し分別す。識はつねに楽を求む、正要に入らず。このゆゑに識に依るべからずといへり。了義経に依るとは、一切智人います、仏第一なり。一切諸経書のなかに仏法第一なり。一切衆のなかに比丘僧第一なり〉と。無仏世の衆生を、仏これを重罪としたまへり、見仏の善根を種ゑざる人なり」と。（原漢文・句読点引用者）⁽¹⁰⁾

これは『大智度論』の四依釈の部分であり、〈指月の譬〉が示される「応依義不依語」の文の「義」は、仏教の本質的・普遍的な内容に相当し、これが究極的には「教義」の内実となる。〈指月の譬〉に示される如く、「義」は「語」、すなわち言語表現を超越しているという基本的な性格をもつ。浄土真宗で衆生救済の仏と説く阿弥陀仏の「阿弥陀」も、Amitābha・Amitāyusの音写であり、それぞれ「無量光」・「無量寿」と漢訳される。すなわち無量の光明という〈空間的無限性〉と、無量の寿命という〈時間的無限（永遠）性〉の、本来的に言語表現を超越した存在を「仏」という人格的表現をもって説示しているのが「阿弥陀仏」なのである。このように「阿弥陀仏」自体が「義」の本来的性格を有しているといえるのである⁽¹¹⁾。

第3節 親鸞浄土教思想解明の目的と方法について

「教学」は時空、すなわち時代・社会に鑑みて、この「義」（教義）をいかに「解釈」するかを課題とする。この「解釈」には、客観的普遍性をもった科学的方法が必要になるのは当然であるが、同時に研究者が宗教的信念をもたずしては「教学」的営為は不可能（主体的求道性が必然だということ）であるという側面がある。すなわち「教学」考究の営為は客観的科学性と主体的求道性の統合のうえに成立しうるという方法論的性格があるのであって、この点はキリスト教神学も基本的に同様の特徴を有すると考えられる。

ただ「教学」が「浄土真宗」を対象とする近代的意味での学問である以上、他の一般諸学同様、学の対象を客観的に把握・分析・統合し、体系的に解明するため、社会学・心理学等の科学、および哲学・諸思想との比較、或いはまたそれらを援用するという学際的な方法が不可欠となってくることは言を待たない。

小論は、以上の方法論的立場より〈親鸞浄土教における菩薩道思想〉を解明しようとするものであるが、この営為は現代における「教学」創造の前提、或いはその一端となるものと考えている。すなわち端的にいえば、親鸞浄土教における菩薩道思想を解明するという営為によって、親鸞の主張する「浄土真宗」の基本的性格、基本的体系を確認することを目的としているのである。

第2章 「菩薩道」と親鸞浄土教

第1節 大乘菩薩道とは何か

親鸞浄土教における菩薩道思想の考察にあたって、まず「菩薩道」とは何か。何をもって「菩薩道」といいうるのかを確認しておきたい。序論でも述べたように、古来「菩薩道」といえば大乘仏教を意味し、大乘仏教 (Mahāyāna) は「菩薩道」を説示するものとされてきた。「菩薩道」とは、〈「菩薩」と称される者の生きる道・生きざま〉を指すのであるから、その〈「菩薩」の思想〉の起源や、それとリンクして、大乘仏教の興起・展開までも考究の射程とするべきであろうが、菩薩思想の興起については、その源流を大乘仏教成立以前まで遡っての考察が必用となり、またその典拠となる資料は、大乘のみならず一切の経・律・論に渉るのであって、かような観点よりすれば、一口に菩薩道といっても、かなり広義であることが知られてくる⁽¹²⁾。しかし、大乘仏教の思想展開の過程で、菩薩道とは「上求菩提・下化衆生」「自利即利他」(菩提を求める者の行為は、他を菩提に至らしめることにほかならない)、さらには「自未得先度他」(自らが菩提を得ることよりも、他を菩提に至らしめることを優先する精神で実践する)という趣旨であらわされる仏道を指す、とほぼ規定されるようになった。これを大乘仏教では、〈真空の体験における妙有的実践〉などとも称し、

衆生無辺誓願度 煩惱無数誓願断 法門無尽誓願学 仏道無上誓願成

の四句の誓願をその実践要目とするものとして把握されている。

また具体的な菩薩の実践行としては、「六波羅蜜 (布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧)」が示され、この理想を実現せんと努力することが説かれる。つまり、「自利即利他」の「願」と「行」との成就を説示するところが、〈「菩薩」と称される者の生きる道＝「菩薩道」〉の特殊性であり、かつ基本的な教義教相なのである。

かような観点から大乘仏教では、究極において完成される「成仏」を求道者 (菩提を求める者) の目的とし、求道の本来的意義とし、万人の拠り所とする道理となるものであるとされている。この意味で大乘仏教では、基本的に一切の衆生が菩薩になりうる、〈誰でも菩薩〉を主張する。すなわち大乘の仏道を実践し菩提を求める者のすべてが、自らの成仏と同時に他の一切の生きとし生けるもの (衆生) を成仏せしめることをめざす「菩提薩埵」(bodhisattva, bodhisatta) すなわち「菩薩」とされたのである。

大乘仏教のこのような主張は、ブツダ釈尊滅後より大乘興起に至るまでの仏教が、ブツダの精神から乖離し、出家者を中心とした仏道実践者のみの救済に主眼をおくという、エリート独占の専門化・保守化した思想となっていたことへの批判から生じている。それ故に、大乘仏教は、従来の仏教に対して Hīnayāna = 「小乗」という貶称を用いたのである⁽¹³⁾。

その「小乗仏教」では、菩薩といえば、主としてブツダ釈尊の前生としての「釈迦菩薩」と、将来仏としての「弥勒菩薩」(Maitreya) を指すのであって、それ以外には過去仏においても菩薩であった時代を想定してはいるが、いずれにしても、ブツダとなった人の前生としての菩薩のみを説く⁽¹⁴⁾。

これに対して大乘仏教では、文殊や普賢、弥勒や観音等の、少数の「大菩薩」を除き、たとえ成仏の保証のまったくない凡夫であっても、「菩提心」を発することによって、自身が「菩薩」であることを自覚し、そう称し得たのである。

では、その「菩薩」とは如何なる概念を持つものなのか、先学の見解にしたがいながら、ここであらためて確認しておきたい。

菩薩とは「菩提薩埵」の略語であり、宇井伯寿氏によれば⁽¹⁵⁾、「菩薩」という語の経論等の仏教文献中における使用例からは、おおよそ以下のような分類が可能となるようである。

1. 覚または悟り（道）を求むる衆生
例）「菩薩得道為仏」（『長阿含』）⁽¹⁶⁾
「常求道法攝取弟子如是名為菩薩」（『大智度論』）⁽¹⁷⁾
2. 菩提をさとれる衆生
例）「断結成道果大乘菩薩」（『分別功德論』）⁽¹⁸⁾
「菩薩二足尊」（『長阿含』）⁽¹⁹⁾
3. 悟りを他に与え、または覚らしめる有情
例）「若菩薩摩訶薩欲施之時、当發此誓願具足諸行」（『增一阿含』）⁽²⁰⁾
「發意念度一切菩薩」（『中阿含』）⁽²¹⁾

すなわち〈仏道成就を願い、さとりを求める者〉、あるいは〈さとりを得ている者〉、乃至は〈他をさとらしめる者〉を仏教では「菩薩」としてきたというのである。

また、干潟龍祥氏によれば⁽²²⁾、菩薩の起源の意味は、「菩提を求めて居る有情で、しかも菩提を得ることが確定して居た有情」であって、その「最も率直で普通の意味」としては、「智慧ある有情」「智慧を本質とする有情」「智慧を持てる有情」であるとす。すなわち〈菩提・仏智を完成せんと努める者〉〈さとりの智慧を有する者〉が菩薩と呼びうる存在だというわけである。

先学の所説を網羅する違は無いが、「菩薩」の基本的理解としては宇井氏、干潟氏の見解で十分と思われる。ただ、これをきわめて現代風に理解しやすく換言したものとしては、

ボサツとは必ずやブツダとなる候補者⁽²³⁾

という、三枝充恵氏の表現がある。現代的に「菩薩」を定義した表現としては、妥当であると考える。

先述のように、大乘仏教の興起とともにその主軸となった〈凡夫の菩薩〉〈誰でも菩薩〉の思想は、大乘興起以前における釈迦菩薩の如き特定の菩薩のみを想定するのではなく、在家・出家、男女、貧富、貴賤を問わず、誰でも作仏の誓願を起こして「菩薩道」に進むならば、そのひとは「菩薩」であり、その将来の開悟・成仏は必定であるというのである。このことは、「菩薩」の基本的概念とともに、大乘菩薩道の基本的教義内容であることを、まずここで確認しておきたい。

第2節 「浄土真宗」とは何か ——「浄土真宗」の語の使用例の考察——

親鸞浄土教は、親鸞自身によって「浄土真宗」と名付けられている。この「浄土真宗」を大乘菩薩道という観点から考察していくにあたって、この「浄土真宗」とは何を指す語なのかということから検討を始めたい。この確認作業は、単に使用言語の概念規定にとどまるものではなく、小論の課題をクリアし、目的を遂行する上で不可欠な内容を有する。

すなわち親鸞が如何なる意味において「浄土真宗」という語を用いたかを確認する、一見基本的とも思える作業が、親鸞浄土教における菩薩道思想を考究することに深く連動していると考えられるのである。

親鸞の主著『教行証文類』は、そのタイトルに「文類」とあるように、その内容の大半は経論釈からの引用で占められ、基本的には「浄土真宗」と同義であると考えられる「真宗」の語は、主としてこの引用文にしばしば見られる。しかし「浄土真宗」の語は、古来「御自釈」と称される親鸞自身の言葉の部分に、全六巻を通じて、以下の四箇所のみ用いられるにすぎない。

- ① 大無量寿経 真実之教
浄土真宗⁽²⁴⁾
- ② 謹按浄土真宗、有二種廻向。一者往相二者還相。就往相廻向、有真実教行信証。(句読点引用者)
「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり。」⁽²⁵⁾
- ③ 信知、聖道諸教、為在世正法、而全非像末法滅之時機、已失時乖機也。浄土真宗者、在世正法、像末法滅、濁悪群萌、齐悲引也。(句読点引用者)
「まことに知んぬ、聖道の諸教は在世・正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、齊しく悲引したまふをや。」⁽²⁶⁾
- ④ 竊以、聖道諸教、行証久廢、浄土真宗、証道今盛。(句読点引用者)
「ひそかにおもんみれば、聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり。」⁽²⁷⁾

親鸞が「浄土真宗」の語を、今日一般的に考えられている如き、仏教の一宗派名として用いているのではないことは、消息(手紙)の中に

選択本願は浄土真宗なり⁽²⁸⁾

と示されるように、阿弥陀仏の因位である法蔵菩薩の「選択本願」、すなわち歴史を超越した弥陀法そのものを指して「浄土真宗」と語っているこの一例からも明らかである。

上に示した『教行証文類』における四箇所の「浄土真宗」の語の使用例のうち、①の

大無量寿経 真実之教
浄土真宗

は、その位置と、説示されている語句の意味からすれば、総体的(総括的)・究極的な内容を包含するものと考えられる。すなわち、古来「標挙」と称せられてきたこの文は、「行巻」以下の各巻の冒頭に、その巻を総括する形で標挙が掲げられていることから考えると、「教巻」の標挙と見なすのが一応妥当である⁽²⁹⁾。

ところでこの文は、西本願寺蔵本⁽³⁰⁾、高田専修寺蔵本⁽³¹⁾によれば、所謂「標列」の前に示されているのであって、親鸞真蹟の東本願寺蔵本(坂東本)においてこの部分は破損されて存否は明らかでない⁽³²⁾にせよ、「教巻」の中に無いことだけは明らかである⁽³³⁾。ならばこの文は、「教巻」の標挙であるとともに『教行証文類』全体の標挙と考えても差し支えないであろう。

この標挙から始まる親鸞の教学的営為が『顕浄土真実教行証文類』であり、『顕浄土真実教行証

文類』に示される親鸞浄土教思想は、この標挙に包含・集約されると考えねば、親鸞の意趣を見失いかねないと考えられる。したがってこの標挙の推究は、単に「教巻」のみに関わるものではなく、『教行証文類』全体を貫いてなされねばならない。つまり、『教行証文類』の全体を貫通する主題が、そのまま「教巻」の主題となっているのである。この主題の理解が「教巻」および『教行証文類』説示の本質的意味内容を知る基本的視点になると考えられる。

そこで次に、この標挙の「眞実之教 浄土眞宗」（傍点筆者）の「教」と「宗」の意味について、川田熊太郎氏の見解を参照しながら考究してみたい⁽³⁴⁾。

川田氏によれば、日本が明治開国以前の、西洋文明の影響をそれほど強く受けていなかった時代までは、「宗教」という語の包含する意味内容は、インド—中国—日本にわたって、ほぼ定まっていたのであり、それは今日「宗教」と邦訳される西洋の言語（英語の religion 等）が有する「唯一の神に我々の靈魂を再び結びつける」（アウグスティヌス Augustinus 354-430）という概念とはまったく異なるものであった。「宗教」は、本来ただ仏教のみを意味した語であって、「宗教」の語を構成する漢字の「宗」・「教」にはそれぞれ独立した意味があったのである。

中国で「宗」と漢訳されたインドの原語は、サンスクリット語の Siddhānta、つまり「成就されたものの極致」であり、究極的な真理・第一義諦にほかならない。したがって「宗」は、言説・思惟・文字を離れているのであって、その不可説・不可思議なる真理が、真理をさとった人、すなわちブッダによって説示（指示・言説化）されたものが「教」（Deśanā）である⁽³⁵⁾。いうまでもなくブッダが真理を言説化する目的は、衆生の真理への覚醒にあった。

川田氏は、親鸞の著述⁽³⁶⁾における「宗」・「教」の使用例を摘出・分析し、その特色を示している。それによると、親鸞には「宗教」の語の使用例はなく、同時に、「宗」と「教」の文字がそれぞれ独立して用いられており、さらに、にもかかわらず「宗」と「教」とは極めて密接な関係をもっているという。そして「自己と真理との関係、即ち仏法の成就が宗であり、自己と他の人々との関係、即ち衆生の成就が教である」と結論づけている⁽³⁷⁾。

先の標挙に示される『大無量寿経』に「眞実之教」「浄土眞宗」の両方の意味が保持されていることを川田氏の視点から考究するならば、『大無量寿経』こそが、「眞実」に、自己と他の人々との真理を場とした関係を確保することによって、人が仏となる道を明らかにしたものである、このことを親鸞が『教行証文類』の冒頭で宣言した、ということになるであろう。端的にいえば、「浄土眞宗」とは、『大無量寿経』が衆生に「眞実之教」として関わるものを指す語であるということになるが、この詳細は後述する。

②は、阿弥陀仏の二種回向（往相回向・還相回向）に開示される仏道こそが「浄土眞宗」であることを示したものである。往相が自利、還相が利他の側面を示すことより、「浄土眞宗」とは、阿弥陀仏の廻向による自利利他の大乗菩薩道であることが知られるのである。

③④は、一見「浄土眞宗」と聖道諸教との比較において、浄土眞宗の眞実性・優位性を示す文のようであるが、単に両者を並列し、相対的に論じているのではない。かような聖道に対する酷烈なる表現こそ、親鸞が生きた時代社会の中での、眞実追求心による選択批判を示すものである。そこから「浄土眞宗」とは時空を超越した普遍的眞実であり、また普遍的眞実として現に作用しているものでなければ（いくら教団という体裁があっても）「浄土眞宗」とはいえないのだ、とい

う峻厳な態度を読み取ることができる。

すなわち「像末・法滅，濁悪の群萌，齊しく悲引」する事実，「証道いま盛ん」なる現事実がなければ，それは「浄土真宗」とはいえないのである。「法滅」時の「群萌」までもが「齊しく悲引」されると示される「浄土真宗」の永遠性は，単に同一物が時間的に永続することを意味するものではなく，真に永遠なるものは，時機（時代・人間）相応することにおいて自らの永遠性を証明するということを語っているのである。その永遠なるものの時・機への応答の相こそ，歴史的社会的被拘束性のただ中に存在する者の上に実現する教法の行証にほかならない。

この「五濁悪世」のただ中における行証道こそが，「菩薩道」といいうるものなのであって，親鸞説示の二種回向の仏道である「浄土真宗」は，まさに「菩薩道」として把捉しなければ成立しないものと考えられる。

第3節 『教行証文類』・「教巻」を中心としてみた「浄土真宗」の基本的意味

前節では、『教行証文類』における「浄土真宗」の語の使用例から，その基本的特色を窺ってきたのであるが，では「浄土真宗」とはどのような教法であり，その仏道とは如何なるものをいうのであろうか。ここでは，親鸞が「浄土真宗」における「教」を規定している「教巻」を中心として，その基本的意味内容を明らかにしたい。

既に示したように親鸞は「教巻」に先だって

	真実之教
大無量寿経	浄土真宗

と標挙し，さらに「教巻」冒頭には，

それ真実の教を顕さば，すなはち『大無量寿経』これなり。（原漢文・句読点引用者）⁽³⁸⁾

と示して，重ねて『大無量寿経』が「真実之教」であることを主張している。つまりここでは『大無量寿経』が真実教であり，それが「浄土真宗」であるという親鸞の説示が如何なる意味内容を包含しているのか，換言すれば『大無量寿経』あるいは「浄土真宗」が如何なる意味で「真実之教」といいうるのかを考究する必用性が生ずる。

先行研究によれば，この部分の従来解釈は，山辺習学・赤沼智善の両氏による『教行信証講義』に⁽³⁹⁾

一はこの教えのほかには他の教えを見ないという意味，言い換えれば他教の存在を認めない絶対的意味である。今一つは相対的に他教に対峙してこの教の特色を顕わす意味である。

と示される二義に代表されるといってよい。

このことは，親鸞が「行巻」一乗海釈において，『大無量寿経』によって開闡された念仏成仏道たる「浄土真宗」と，他の諸善根とについて比較対論するところで，48の比較対峙を示した後⁽⁴⁰⁾，

しかるに本願一乗海を案ずるに，円融満足極速無碍絶対不二の教なり。（原漢文・句読点引用者）

と述べていることに注目すると，これは「浄土真宗」が本来的に相対的比較を許さない，唯一絶対の教であることを主張するためには，具体的・相対的な比較の表現が必用であるという親鸞の意趣を示すものと考えられる。もとより絶対は，絶対に対する相対そのものを自己内容としてい

るのである。ならば山辺・赤沼のいう「相対的に他教に対峙してこの教の特色を顕わす」営為が親鸞においてなされていること、また親鸞をしてそのように主張せしめた具体的事実があることを直視しなければ、親鸞が『大無量寿経』乃至「浄土真宗」を真実教といい得た根拠は明らかにならないということになる。この具体的事実の推究は、親鸞浄土教思想の本質を明確にする意味でも重要である。

そこで、さらに親鸞によるその他の相対的比較表現について先学の見解を参照すると、

本典六軸中の「化巻」に標挙されている『観無量寿経』『阿弥陀経』に対する時には、自ら『観経』『小経』の要門と『大経』の弘願という要弘相対の意義が含まれてくるのである。

というものと

釈尊一代の経教というも、詮ずる所は、『大無量寿経』の外はないというのである。

という、「真仮」の視点による二義に代表されるといえる⁽⁴¹⁾。

つまり、所謂〈三経差別（隠顕）〉の立場から、「化身土巻」に方便教として説示されている『観経』『小経』に対して『大経』を真実経といった、とする見方と、いま一つは「八万四千の法門」とまで譬えられる釈尊一代にわたる経典の中、最勝最妙なるものが『大無量寿経』であるとする、二つの見解である⁽⁴²⁾。

前者は、いうまでもなく経の真仮（真実・方便）を示すものではあるが、もとよりそれは親鸞自身の宗教的自己内省、宗教的信念の深化過程から生起してきた側面からの相対的比較表現であって、このことは「化身土巻」に要門釈・真門釈を詳述の後、所謂〈三願転入〉の文をもって、自督としていることから首肯される⁽⁴³⁾。

しかも親鸞は、「教巻」において、『大無量寿経』が「真実教」といいうる根拠を、この経が釈尊〈出世本懐〉の経であることをもって示そうとしているのである。ならば「教巻」においては、後者の見解である、釈尊一代の諸経に対して『大無量寿経』を「真実教」と明示した、という視点からこの問題を考究しなければなるまい。すなわち親鸞は

釈迦、世に出興して、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。ここをもつて如来の本願を説きて経の宗旨とす、すなはち仏の名号をもつて経の体とするなり。（原漢文・句読点引用者）⁽⁴⁴⁾

と述べ、これに続けてさらに

なにをもつてか出世の大事なりと知ることを得るとならば（原漢文）⁽⁴⁵⁾

と記し、この「教巻」の趣旨が、釈尊「出世の大事」である「道教を光闡」すること、つまり『大無量寿経』を説き示すことにあり、この『大無量寿経』所説の本願・念仏を弘伝することによって、「群萌」たる衆生に「真実の利」としての救済を施すことにある、ということを実証するところにある旨を明かしている。故に親鸞は、この後、『大無量寿経』における所謂〈出世本懐の文〉や『無量寿如来会』『平等覚経』という異訳大経の同義の部分、ならびに憬興（7c. 後半 新羅）の『無量寿経連義述文讃』（憬興による『大無量寿経』の解説書）における〈五徳瑞現〉の釈義をもって

しかればすなはち、これ真実の教を顕す明証なり。まことにこれ、如来興世の正説、奇特最勝の妙典、一乗究竟の極説、速疾円融の金言、十方称讃の誠言、時機純熟の真教なりと、知るべしと。(原漢文・句読点引用者)⁽⁴⁶⁾

と述べている如く、『大無量寿経』が真実教であることを示す証文として引用しているのである。

以上のことから、親鸞が「教巻」において『大無量寿経』を「真実教」と選定・顕揚するにあたって、〈出世本懐〉という事柄が中心的課題となっていることが知られるのである。

第4節 出世本懐の問題

〈出世本懐の文〉といわれるものは、仏教經典中、この『大無量寿経』に限ってあるわけではない。仏教諸宗の開祖は、いずれも所依の經典をもって釈尊の〈出世本懐〉とした。真言における『大日経』、法相における『解深密経』、華嚴における『華嚴経』等、皆然りである。

そして、ここで直接問題となってくるのは、親鸞が9歳にして出家して以来、20年という長きにわたって修学期を過ごした叡山・天台宗が、『法華経』を〈出世本懐経〉とし、これを以て正依の根本經典としている事実である。天台宗が、智顛(587-597 隋)の「五時教判」にもとづいて、『法華経』を最高・最妙の經典と位置づけていたのは至極当然のことであり、『法華経』には、その冒頭部分に「唯以一大事因縁故出現於世」⁽⁴⁷⁾と記されていること(親鸞が「教巻」で『大無量寿経』を真実教であると主張する際、「何以得知出世大事」と記しているものは、この法華経の文を意識していると考えられる)や、伝統的に『法華経』の序文と見なされてきた『無量義経』に「四十余年未顕真実」⁽⁴⁸⁾等とあることから、この経こそが釈尊出世本懐経である、と強調されていたのであった。親鸞が『法華経』を学び、その真意を探求し、内容を熟知していたと考えるのは、極めて自然のことであろう⁽⁴⁹⁾。

そこで、親鸞の經典観の一端をうかがってみると、『愚禿鈔』に⁽⁵⁰⁾,

頓教について、また二教・二超あり。

二教とは、

一には難行聖道の実教なり。いはゆる仏心・真言・法華・華嚴等の教なり。

二には易行浄土本願真実の教、『大無量寿経』等なり。

二超とは、

一には豎超 即身是仏・即身成仏等の証果なり。

二には横超 選択本願・真実報土・即得往生なり。(原漢文・句読点引用者)

などと示し、これを

ただ阿弥陀如来の選択本願(第十八願)を除きて以外の、大小・権実・顕密の諸教は、みなこれ難行道、聖道門なり。また易行道、浄土門の教は、これを浄土回向発願自力方便の仮門といふなりと、知るべし。(原漢文・句読点引用者)

と結んで、『大無量寿経』以外の經典はすべて同列に価値批判し、しかも単なる教義的評価を棄て、実修的内容によって評価するのである。

しかし、多数の経論釈を引用する『教行証文類』において、天台が『法華経』と並んで重要視する『涅槃経』についてはかなりの引用箇所があるにもかかわらず、『法華経』の引用は、方便教

を説示する「化身土巻」でさえ、ただの一箇所もないのである。これは明らかに、親鸞が、『法華経』を意識して、拒絶・拒否、あるいは無視しているものと考えざるをえない。この親鸞の〈『法華経』拒絶の姿勢〉は、当論文の主題を明瞭化していく上で重要なポイントとなる。何故ならば、『法華経』は「一乗」、すなわち〈菩薩道〉をその根本精神とする経典だからである（このことは後述する）。

ところで、天台宗が正依とした『法華経』を〈拒絶〉した親鸞であったが、その思想には多分に天台教学の理念・要素が内在している。「行巻」一乗海釈⁽⁵¹⁾で説示される「仏乗」「一乗」の思想や「久遠実成」仏思想は、明らかに『法華経』にもとづく天台教義である。また「自然法爾章」⁽⁵²⁾や『愚禿鈔』一乗機教⁽⁵³⁾、和讃（曇鸞讃）⁽⁵⁴⁾などに示される円頓・円融思想⁽⁵⁵⁾等の大乘仏教的核心理念、さらに「信巻」三一問答釈に示される字訓釈⁽⁵⁶⁾や、『教行証文類』の随所に見られる転声釈⁽⁵⁷⁾などの学問的素養からは、親鸞が如何に天台教学にもとづいて自らの思想を展開させているかが窺知される⁽⁵⁸⁾。

かように天台教学を受容している親鸞が、何故『法華経』に拒絶の態度をとり、『大無量寿経』を〈出世本懐〉の真実教と主張したのであろうか。

『大無量寿経』と『法華経』の出世本懐論については古来論じられているのであって、結城令聞氏によれば⁽⁵⁹⁾、従来の宗学者による出世本懐論は、多くは存覚の『六要鈔』にある「一約機権実、二約機利鈍」という義⁽⁶⁰⁾や、『決智鈔』の説⁽⁶¹⁾等をもとに論じられているとし、その主旨は、「要するに機の利鈍に約することから遡り、機の鈍なるものを撰する浄土の法こそ法の実なるものであるといわんとしている」と述べているように、愚鈍の衆生をも撰取・救済する浄土の教法こそ真実であるという主張になっている。結城氏は、その見解に表れている論理を否定しようとするのではない、としながらも、親鸞が『大無量寿経』序分の希有なることから直接に法の真実を論証しているという筋からいえば、立論の仕方に筋違いの点があるのではないかと疑問を呈している。そして、序分の中から、より究極的な真実を主張する理由が発見できなければ、親鸞の説が通らないのではないかとし、「法華に對抗している親鸞の論証の仕方が、法華の方法になぞらえながら、大経のそれが内容的に法華のそれよりも、より以上に真実を顕わすのに適切であることが読みとられねばならないということになる」と指摘し、その要旨は以下の通りである。

(1) 法華経……現瑞による「衆喜」即ち大衆の歡喜を表しているのみ。

大経……「諸根悦予」即ち仏自らの歡喜を表している。

→ 仏歡喜の大経においてこそ法華以上の真の希有、第一究竟の法が開設される。

(2) 法華経……弥勒と文殊の仏弟子間の問答。

大経……阿難の問に対し仏自ら答えている。

→ 真に出世本懐経ならば、ことの重大性に鑑みて、軽々しくその問答を弟子に託すべくもない。しかも「如来の光瑞希有にして 阿難はなほだこころよく 如是之義ととえりしに 出世の本意あらはせり」⁽⁶²⁾と和讃がある如く、阿難の問が仏の嘆許に裏づけられた発問であり、機微がある。

以上の結城氏の指摘は、親鸞が

何以得知出世大事（『教行証文類』教卷）⁽⁶³⁾

大聖世尊，出興於世大事因縁（『浄土文類聚鈔』）⁽⁶⁴⁾

と記すその文が、『法華経』方便品の

唯以一大事因縁故出現於世⁽⁶⁵⁾

の文と高度の類似性が認められることから、当時の一大事因縁論を親鸞が意識していたことは明らかであり、この意味からは少なくとも親鸞の意を損ねる見解ではなく、視点としては的確であるといえる。

しかしながら、かような論拠では、『教行証文類』への『法華経』不引（拒絶・無視）の理由とはなりえても、それを直ちに『大無量寿経』を「真実教」とであると主張する論拠というには、些か説得力を欠くのではなかろうか。

しかも、標挙に窺った如く、この「教卷」の内容によって『大無量寿経』が「真実之教」であるとともに、それが即ち「浄土真宗」と示されている、このことへの回答とはなりえない。ならばこの問題は、どのような視点から考究されるべきであろうか。

宗教的真実性とは、それが普遍妥当性を有するところに成立するものであって、観念的・客観的に把握されうるものではなく、個々の主体的体験から内面的に認知されるところに明証されるものである、とするならば、この意味においては、『大無量寿経』が普遍性を有するということは、この経が顕現しようとする本質的意味内容が内面的に体験・消化される時、はじめてそれが認知されるということになる。

このことは、親鸞が『大無量寿経』を「真実之教」とし、これに依って「顕浄土真実教行証」（傍点筆者）という教学的営為を貫徹しようとしていた、その「真実」について、親鸞は常に「権化」と「邪偽」に対する根本究竟・純正を意味する語として用いており、さらに「行卷」⁽⁶⁶⁾や『愚禿鈔』⁽⁶⁷⁾における〈二教対・二機対〉の説示によれば、二教対の下には「真仮対」（傍点筆者）を配置し、二機対の下には「実虚対」と「真偽対」（傍点筆者）とを配置して、「真実」とは、純粹客観の教法が、現実の機根の上に作用するところに、その内容が充実するものであることを示唆している。

ならば、「真実」とは、単に客観的真理という静的固定態ではなくして、客観と主観、すなわち法（教法）と機（機根）が融通するところに生ずる価値事実でなければならない⁽⁶⁸⁾ということになる。

このことが、「教卷」冒頭（それは『教行証文類』本文の冒頭ということでもある）に

つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。（原漢文・句読点引用者）⁽⁶⁹⁾

と標して、『大無量寿経』によって開闡された「浄土真宗」は、阿弥陀仏による「往相」「還相」という二種の動的救済相の上に

往相の回向について真実の教行信証あり。（原漢文・句読点引用者）⁽⁷⁰⁾

と展開表示されているのであり、この〈往還二回向〉として説示される仏道にこそ、親鸞が『大

無量寿経』を真実教と主張する理由・根拠が看取されるものと考えられる。

第5節 往還二回向と一乗仏教

従来〈一宗の大綱〉と領解されてきた

つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり。(原漢文・句読点引用者)⁽⁷¹⁾

の文は、ただ〈一宗の大綱〉を示すことに尽きるものと理解されてしまうならば、これが「教巻」の冒頭に説示される必然性が明瞭にならないばかりでなく、その意味が二義的なものとして受けとめられる危険性が高いのではないかと考える。

また、親鸞が『法華経』と〈訣別〉した理由も、実は、この部分を原点として推究してこそ明らかになっていくように思われる。そこで、「教巻」の説示を〈『法華経』との訣別〉という課題を念頭に、さらに検討することとする。

親鸞は、この「教巻」の末尾を

如来興世之正説，奇特最勝之妙典，一乗究竟之極説，
速疾円融之金言，十方称讃之誠言，時機純熟之真教

の六句をもって結嘆している。古来、第一句から第四句までを「真実教」としての『大無量寿経』の内容で、教法を示すものと捉え、第五句を『阿弥陀経』の〈機法合説証誠〉の意と見なし、第六句は『観無量寿経』に配して、根機に適應した教説であることを示したものとし、この六句が〈三経（浄土三部経）一致〉を述べているものと理解してきたようである⁽⁷²⁾。これは、内容的には妥当な理解と云うるが、「教巻」引証経典は正依・異訳等、全て〈無量寿経〉なのであって、特にこの六句を三経に配当する理由は殊更ないと考えられる。金子大栄氏がこの六句を「親鸞が大無量寿経に対してささげる無限の感懐であり、無尽の嘆美である」⁽⁷³⁾と指摘する如く、六句すべてを『大無量寿経』への嘆美と了解してよいのではないか。何故ならば、『法華経』をはじめとする〈八万四千の法門〉を向こうに回して、『大無量寿経』を唯一無二最高の真実教であることを明示したのがこの「教巻」であったことの意味こそが重視されるべきだからである。

とするならば、この六句中の第三句に「一乗究竟之極説」と明確に言い切っていることは、注目しておかなければならない。同義を示す親鸞の文は、「行巻」一乗海釈の

「一乗海」といふは、「一乗」は大乗なり。大乗は仏乗なり。……(中略)……大乗は二乗・三乗あることなし。二乗・三乗は一乗に入らしめんとなり。一乗はすなはち第一義乗なり。ただこれ誓願一仏乗なり。(原漢文・句読点引用者)⁽⁷⁴⁾

の部分や、『御消息』の中に

浄土真宗は、大乘のなかの至極なり⁽⁷⁵⁾。

と述べているもの等が知られているが、これは、いうまでもなく、『大無量寿経』によって開闢された「浄土真宗」・往還二回向の仏道は、大乘仏教における究極の説示であることを主張するものである。

「一乗」とは、一切衆生を悉く仏果に至らしめるといふ、仏教における究極の救済態を示す語

であるが、もとより一乗を標榜する教は多いのであって、古来、華嚴は〈別教一乗〉、法華(天台)は〈開会一乗〉、真言は〈秘密一乗〉、禅宗は〈最上乘〉などといい、所謂〈華天密禅〉の四大乗は、皆一様に「一乗」を宣揚しているのである。

なかでも天台所依の『法華経』は、その根本精神が「一乗」の主張にある。すなわち、一切衆生救済の「菩薩道」を最大の課題とするのが『法華経』という經典だといえる。

先に示した『法華経』方便品の

諸仏世尊唯以一大事因縁故出現於世⁽⁷⁶⁾

の文の「一大事因縁」とは、まさに衆生をして仏知見を開示し、仏知見を開悟させ、仏知見の道に誘引するということであって、諸仏が世に出現する理由は、偏にかような目的の達成にある。つまり『法華経』によれば、この教の説示によって、一切衆生を平等に得道ならしめることが、仏出世の唯一にして最大の目的なのである。故に仏の教えを領受する者は、皆仏道を求める行者として「菩薩」とならねばならない。ならば、成仏を求めず、自利利他円満しない声聞・縁覚の二乗は、仏意に適う者とはいえない。

如来但以一仏乗故為衆生説法，無有余乗若二若三。⁽⁷⁷⁾

と示される如く、仏出世の目的からすれば、その教説に二乗・三乗の差別があることは考えられず、唯一、一切衆生が「菩薩」として平等に成仏していく「一仏乗(一乗)」あるのみである。

『法華経』の中で、最も人口に膾炙した譬喩である〈火宅三車〉⁽⁷⁸⁾は、まさにこの「一仏乗」を教説したものである。その内容は、迷妄の今生娑婆世界(三界)を火事で燃え尽き、崩壊しつつある邸宅に喩えたもので、邸内の子供たち(衆生)が身に危険の切迫していることに気づかず遊び耽っているため、邸宅の主である長者(仏)が手段(方便)を設け、すなわち子供たちが予てから望んでいた「羊車」(声聞乗)・「鹿車」(縁覚乗)・「牛車」(菩薩乗)が門外に用意されているとあって邸外へ誘い出し、そこで豪華な「大白牛車」(一仏乗)を与えて子供たちを驚喜させた、というものである。ここには

十方仏土中，唯有一乘法，無二亦無三，除仏方便説。⁽⁷⁹⁾

と説示されるように、仏が種々に方便を用いて、声聞乗・縁覚乗をも一仏乗の法に入らしめ、成仏させずにおかないという、大慈大悲心が明かされているといえる。

このように、『法華経』は、「一仏乗」を説示する經典であることは明瞭であり、この經典を正依としていた天台宗の根本精神が「法華一乗」の〈菩薩道〉にあったことも、天台大師智顛や伝教大師最澄(766-822)の著を窺うまでもなく、言を待たない事実であった。

にもかかわらず親鸞は、「一乗究竟之極説」は『大無量寿経』であるとし、先述の一乗海釈でも窺った如く、天台法華の一仏乗の論理を、『大無量寿経』の「誓願一仏乗」と理解し、「浄土真宗は大乗のなかの至極なり」とまで喝破したのである。親鸞をしてそのように主張せしめた理由は、那邊に存するのか。

そこで本節冒頭で述べたように、親鸞が「浄土真宗」を『大無量寿経』によって開闡された〈往還二回向〉の仏道である、と主張している「教巻」冒頭部分を原点として、この問題を推究してみよう。

親鸞は「浄土真宗」を〈往還二回向〉の仏道として示した。「往相」は往生・成仏の相であり、〈自利〉の側面を示す。「還相」は還来穢国の相で、〈利他〉を表す。つまり〈往還二回向〉は、〈自利利他の相〉であり、大乘仏教の基本構造・基本理念である〈菩薩道〉を説示しているものといえる。この二回向の論理は

如来の本願を説きて経の宗致とす（原漢文）⁽⁸⁰⁾

と記される如く、『大無量寿経』に説示される「本願」によって開闡されたものである。そして「往還回向由他力」⁽⁸¹⁾「往還回向由本誓」⁽⁸²⁾と述べているように、この二種回向は、悉く〈阿弥陀仏の本願力〉、仏力によって成就されるものであり、それ故に一切衆生が済度されることをいうのであって、〈究極の大乘仏教〉としての理念、すなわち「浄土真宗」における「一（仏）乗」「誓願一仏乗」の理念は（理念としては）ここで成立しうる。

しかし、親鸞が一乗海釈において明かしている如く、「誓願一仏乗」は、三乗を段階的に超越したところに高次元の聖なる領域として開示される如き、絶対理念としての「一乗」ではなかったと考えられる。

『大無量寿経』が「如来興世之正説」である理由を「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」（原漢文）⁽⁸³⁾と記した親鸞にとって、まさに「群萌」とされる、末法濁世に生きる苦悩の衆生を救済する具体的事実以外に、『大無量寿経』を「真実之教」と領解し、〈出世本懐経〉であると主張しえた根拠はなかったのである。

そして親鸞が、『法華経』に対して、拒絶・無視の態度を敢えてとった理由は、この経を根本聖典とし、これに依って崇高なる「一乗」の理念を標榜して、当時の仏教界を代表し、なによりしかも、20年間の長期にわたり、親鸞自身が修学した叡山・天台宗が、「群萌」の救済どころか、俗化・権力化して腐敗の一途をたどり、「外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬」⁽⁸⁴⁾しているとしかいいよのない現状であった、というところにあると考えざるをえない⁽⁸⁵⁾。すなわち、当時の天台教団にあって、天台の教義・理念を修学した親鸞にとっては、その教理と実践の事実が、大乘仏教の精神・釈尊興世（「一大事因縁」）の精神と如何に乖離していたかを、その身をもって諦認していたことが、〈『法華経』拒絶〉の根本的理由と考えられる。

かくして天台宗に代表される聖道門の諸教は「行証久しく廃れ」（原漢文）⁽⁸⁶⁾るとともに、

在世・正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乗けるなり。（原漢文・句読点引用者）⁽⁸⁷⁾

と痛烈に批判され、それに対して「浄土真宗」は、「証道今盛ん」（原漢文）⁽⁸⁸⁾であって、

在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、齊しく悲引したまふをや。（原漢文・句読点引用者）⁽⁸⁹⁾

と結論づけられるのであるが、注意すべきことは、この結論は決して静止的・固定的なものではないということである。親鸞にとってこの結論は、最終的なものでありながら、同時に非常に動的な性格をもった見解・主張と考えられる。すなわち、「証道今盛ん」（傍点筆者）であり、末法や滅法の時代の「群萌」までも「齊しく悲引」するものでなければ、つまり、〈平等なる衆生救済の現事実〉がないならば、それは決して「浄土真宗」といいえない、ということが、この「浄土真宗」という語が本来的に有している性格であることを明記しておきたい⁽⁹⁰⁾。

第6節 群萌の救済 ——親鸞浄土教の展開——

親鸞が『大無量寿経』をして「一乗究竟之極説」なる「真実之教」であると主張した根拠は、『大無量寿経』所説の「本願」の教示が、「群萌」、すなわち一切苦悩の「群生界」をその機とするところにあることを先に述べた。そして「群萌」の救済は、その「本願」によって開示された〈往還二回向〉の論理によるものであり、またその救済の現事実があることをもって、はじめて『大無量寿経』『真実之教』『浄土真宗』の3語が同義となることを確認した。

ならば、どのような具体的事実が親鸞をしてそのように主張せしめたのか、このことを次に考えてみたい。

親鸞の叡山における20年間の修学は、ひたすらに転迷開悟を目指したものであったが、

定水を凝らすといへども識浪しきりに動き、心月を観ずといへども妄雲なほ覆ふ。(原漢文・句読点引用者)⁽⁹¹⁾

とか、或いは

いづれの行にても生死をはなるることあるべからざる⁽⁹²⁾

と記される如く、自己の迷妄性・無明性を深く認知させられるばかりであったという。

29歳で叡山を下りた親鸞は、吉水に法然(1133-1212)を訪ねてその門下となり、

親鸞におきては念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに別の子細なきなり。⁽⁹³⁾

といい、また

たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。

というほどに、師法然と、その説示である専修念仏義に絶対的に帰依したのである。この法然門下にあつて、殊に親鸞に影響を及ぼしたものは、『選択本願念仏集』に「偏依善導一師」⁽⁹⁴⁾と標榜し、法然が基本的に踏襲していた、中国浄土教大成者・善導(613-681 唐)の浄土教思想であった。

親鸞の法然膝下時代における研究ノートと推測される『観経・弥陀経集註』⁽⁹⁵⁾が、『観無量寿経』『阿弥陀経』の本文に、善導の『観経四帖疏』等の文を附記したものであることから、このことは容易に首肯される⁽⁹⁶⁾。

すなわち、法然膝下にあつて善導浄土教思想を学んだ親鸞が、特にその教学的特色から強く影響を受け、深く宗教的に認知したと考えられる内容は、端的にいえば、「罪悪生死」「無有出離之縁」⁽⁹⁷⁾の凡夫たる自己が「順彼仏願故」⁽⁹⁸⁾の〈称名念仏一行専修〉によって往生していくという、〈自利〉としての主体的・実存的信認に尽きると考えられる。つまり、親鸞の大乘仏教的宗教理念はともかくとして、事実としては、この時点においては、法然との邂逅によって「生死いづべき道」、自らの歩むべき成仏道の確認とその決定による随喜が、親鸞における宗教的救済の内実の殆ど全てであつたろうと推測されるのである⁽⁹⁹⁾。

しかれば、法然膝下にあつた時点における親鸞の思想は、たとえ理念的には大乘仏教の課題を全うする傾向にあつたとしても、法然との邂逅をもって自己の救済の喜びと表現していることか

ら考えると、それは、法然思想が踏襲した善導浄土教思想を反映したものであり、自己の宗教的立脚地の確認とその決定による随喜が中心であって、当時の親鸞自身の課題、すなわち仏道のプロセス・思想形成の過程における〈自利〉的側面が明瞭になったということである。

そして、親鸞をして『大無量寿経』を「真実之教」といわしめ、『法華経』を〈拒絶〉せしめた最大の理由・根拠である〈「群萌」救済の事実〉は、〈承元の法難〉で越後へ流罪となった35歳以降、殊にその内実が首肯されていったものと考えられる。

親鸞の帰依した法然の専修念仏思想は、日本仏教史上、事実上初の大衆救済を実現した仏教と云う。日本における仏教は、6世紀に公式に伝来して以来、その本来持つ思想性から著しく乖離し、所謂〈鎮護国家の仏教〉となり、天皇を中心とした中央集権国家体制確立に有効な思想として利用されていたのであった。その救済対象も殆ど皇族・貴族等の権力者に限定されていたのであって、〈一切衆生を平等に摂取する〉という本来の理念とは程遠いものとなっていた。

法然は、専修念仏者は、身分・性差・知識・年齢等を一切問われず、平等に阿弥陀仏の選択本願によって摂取されると説いたのであるから、法然の吉水教団が、既成の仏教から除外されていた大衆によって支持され、洛都を中心に隆盛を極めていったことは必然的であったとも思われる。

またそれ故に、〈南都北嶺の聖道門〉（奈良や叡山の既成仏教教団）から嫉妬とも受け取れる如き、痛烈な非難を浴びることになったのであった。俗化し、権力と密接な関係をもって自らも権力化した〈聖道門仏教〉は、法然をして〈二河譬〉における「一切別解別行異学異見」⁽¹⁰⁰⁾の者であるといわしめ、さらにまた親鸞が、

異学といふは聖道，外道におもむきて，余行を修し，余仏を念ず。吉日良辰をえらび，占相祭祀をこのむものなり。これは外道なり。⁽¹⁰¹⁾

と述べるほど、腐敗・墮落して、仏教とは異質の思想に成り下がっていた、という状況であった。

〈外道化した聖道門〉は、権力に働きかけて吉水専修念仏教団を徹底的に弾圧し、ついには1201（承元元）年の〈承元の法難〉で、法然・親鸞を遠流に処し、還俗を強いた。その事実を親鸞は、

主上臣下，法に背き義に違し，忿りを成し怨を結ぶ。（原漢文・句読点引用者）⁽¹⁰²⁾

という激烈な表現で批判しているのである。

法然・親鸞は、流罪に処せられることで別離することとなったが、親鸞が流罪の地・越後で、或いはそれを起点に赦免後関東で遭遇した人々は、まさしく経典がいうところの「群萌」と呼ぶに相応しい、

文字のころもしらず，あさましき愚癡きはまりなき⁽¹⁰³⁾

「いなかのひとびと」⁽¹⁰⁴⁾であった。

それは親鸞が流刑地において初めて接した、当時の社会の最下層に属すると考えられる民衆であり、都にあっては想像もつかない「いなかのひとびと」とのこの邂逅が、親鸞の思想形成の過程で決定的な影響を与えることとなる。

親鸞は『一念多念証文』に

群萌はよろづの衆生という⁽¹⁰⁵⁾

と述べている。「群萌」とは「よろづの衆生」、つまり十方衆生を群がって萌えいつる雑草に譬えたものである。雑草の如く泥まみれになって生きる者を意味するこの「群萌」こそ、流人親鸞がその中に投げ出され、共に生活することを余儀なくされた人々であり、その生きざまそのものの表現だったのである。越後流罪が親鸞の思想の展開・深化の重要な契機となったのだが、その根本的な意義は、この「群萌」の発見にあったといっても過言ではない。

承知の如く親鸞の著には、具体的事実や実例を叙述する部分が極めて少ない。それは観念的思考に浸る傾向があったというよりも、むしろ具体的実例の限界を見据えた、すなわち、教法の普遍性を意識する故の判断があったものと考えられる。しかしながら、ことこれに関しては非常に具体性のある説明を施している。

『唯信鈔文意』には、元照(1048-1116 宋)の『阿弥陀経義疏』にある「具縛凡愚屠沽下類」⁽¹⁰⁶⁾の文を註釈して、

具縛の凡愚・屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり、煩は身をわづらはす、悩はこころをなやますといふ。屠はよろづのいきたるものをころし、ほふるものなり、これはれふしといふものなり。沽はよろづのものをうりかふものなり、これはあき人なり。これらを下類といふなり。⁽¹⁰⁷⁾

と記し、続けて法照(8c. 唐)の『五会法事讃』にある「能令瓦礫變成金」の文について

「能」はよくといふ、「令」はせしむといふ、「瓦」はかはらといふ、「礫」はつぶてといふ。「變成金」は、「變成」はかへなすといふ、「金」はこがねといふ。かはら・つぶてをこがねにかへなさしめんがごとしとたとへたまへるなり。れふし・あき人、さまさまのものは、みな、いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり。如来の御ちかひをふたごころなく信樂すれば、撰取のひかりのなかにをさめとられまゐらせて、かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまふは、すなはちれふし、あき人などは、いし・かはら・つぶてなどを、よくこがねとなさしめんがごとしとたとへたまへるなり。⁽¹⁰⁸⁾

と註釈しているように、親鸞が出会った「群萌」は、教養や常識がないという類のものではなく、「屠沽」、つまり殺生を生業とする漁師・獵師や商人(「沽」には「酒を商う者」の意もある)の如き、いわば仏教が伝統的に人間が生きる上での最低条件(基本条件)として設定し教示してきた「五戒」(不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不飲酒)をも、悉く破らなくては生きられない状況下にある人々だったのである。これらの者を親鸞は「下類」といっているが、既存の仏教的救済から完全に疎外された民衆だったことは言を待たず、まさに大地に密生する雑草の如き「群萌」と呼ぶに相応しい状況・事実がそこにあったのである。

そして親鸞は「れふし・あき人、さまさまのものは、みな、いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり」(傍点筆者)というように、自身を「屠沽の下類」と同位置におき、その「いし・かはら・つぶてなどを、よくこがねとなさしめんがごとし」という阿弥陀仏の本願による撰取・救済を実感したのであろう。つまり、「五戒」を意識して生活することなど程遠く、万人を平等に

摂取するという基本的理念を有する仏教の救済からも完全に疎外されていた人々が、本願念仏の教説によって、いわば人間の尊厳性を回復し、その救済を自覚し随喜する身へと転じていった事実を、親鸞は現前に展開する光景であると認識したのであろう。

すなわちここにおいて親鸞は、『大無量寿経』序分に

釈迦、世に出興して、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。(原漢文・句読点引用者)⁽¹⁰⁹⁾

と示される「群萌」の語の有する内含的意味を発見し、

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。(原漢文・句読点引用者)⁽¹¹⁰⁾

と述べる如く、この「群萌」救済の事実をもって、本願念仏による衆生摂取を説く『大無量寿経』を「如来興世之正説」「一乗究竟之極説」たる「真実之教」と首肯したのであった。そしてまた同時に、天台宗をはじめ、「外道」化した聖道門仏教による〈承元の法難〉を頂点とする幾多の専修念仏弾圧の事実が、親鸞をして『法華経』と訣別せしめたのであろう。

このように流罪を契機として「いなかのひとびと」と出会った親鸞が、「群萌」の上に成就する成仏道・「真実之利」は何処にあるのか、かような人々は如何にすれば救済されるのか、という〈利他〉的な課題⁽¹¹¹⁾を自らの使命として荷負していったであろうことは容易に推測される。

その救済の基本的論理構造が、『大無量寿経』所説の本願によって開闡された「浄土真宗」の仏道、すなわち〈往還二回向〉として明瞭化していったのが、この流罪後における親鸞の思想展開であると考えられる。つまり、法然膝下時代における自身の救済という自利的課題（往相回向的問題）の解決から、流罪以後は、自身を含む一切衆生（親鸞にとっては「群萌」）救済の論理確立という課題（還相回向的問題）へと、思想的に大きな展開を迫られる状況にあったということである⁽¹¹²⁾。

ところで、親鸞浄土教における救済の論理の網格である〈往還二回向〉の思想は、曇鸞(476-542北魏)浄土教思想の受容によって成立したものである。中国浄土教の理論的大成者として知られる曇鸞は、主著の『無量寿経優婆提舍願生偈註』（『往生論註』・『浄土論註』・『論註』）等で、阿弥陀浄土教を大乘仏教の極致と位置づけ、他力易行道である阿弥陀仏の本願による往生・成仏を主張した。

親鸞の思想展開過程における曇鸞教学重視の傾向⁽¹¹³⁾については、法然門下の兄弟子にあたる隆寛(1148-1227)の影響が大きい⁽¹¹⁴⁾と指摘されているが、親鸞にとってそれは、〈「群萌」開化＝利他〉という課題を荷負した（と自覚した）時点で必然的に、

宗師（曇鸞）は大悲往還の回向を顕示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまへり。(原漢文・句読点引用者)⁽¹¹⁵⁾

と述べる如く、曇鸞の説示である「往還の回向」「他利利他の深義」として重要視されていったものと考えられるのである。

結びにかえて

以上、「教巻」を中心として『大無量寿経』『浄土真宗』の「真実之教」なる根拠を考究してきたのであるが、ここで再度親鸞の意趣を確認しておくならば、〈往還二回向〉の仏道が、「群萌」の確かな救済を果たすものでなかったならば、「一乗究竟之極説」「大乘の至極」なる「真実教」・「浄土真宗」とは主張しえない、ということである。では何故に「浄土真宗」が〈大乘至極教〉、すなわち〈究極の菩薩道〉といいうるのであろうか。このことについて、〈往還二回向〉の論理を中心に考究し、稿を改めて論じたい。

〈註〉

1. 「衆生無辺誓願度 煩惱無数誓願断 法門無尽誓願学 仏道無上誓願成」の四句で示される。
2. 親鸞は直接的には「浄土真宗」の開祖を師・法然（1133-1212）としている。『高僧和讃』には「智慧光のちからより、本師源空あらはれて 浄土真宗をひらきつつ 選択本願のべたまふ」（浄土真宗聖典・原典版719頁、註釈版595頁）とある。しかし、親鸞の浄土教を継承した門弟は、その流れを「浄土真宗」と称するようになっていった。
3. 『親鸞聖人御消息』（浄土真宗聖典・原典版828頁、註釈版737頁）。
4. 『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略す）「教巻」（浄土真宗聖典・原典版171頁、註釈版138頁）。
5. 末木文美士氏は、「戦争になれば戦争の理論を華々しく打ち上げ、平和になれば仏教は平和主義だと言い、生命倫理や環境倫理が問題になれば、仏教こそこの問題を解決する一番いい理論だという。それは教団が社会の中で生きていくためには必要な処世術かもしれない。しかし、時流にあったことをその時次第で言うだけならば、倫理的であるよりは、むしろ節操のない倫理性の欠如を暴露しているようなものだ」（『解体する言葉と世界—仏教からの挑戦—』88頁、岩波書店、1998年）と述べているが、従来の真宗教団における伝統的な教学の姿勢は、末木氏の指摘のとおりといわざるをえない。その教学における根本的原因は、所謂「真俗二諦」的発想にあると考えられ、その超克無くしては、教団教学が従来と同様の方向性を説示することになってしまうことを自覚しなければならないであろう（拙稿「真宗教学における『真俗二諦』の意義」参照……『日本宗教文化史研究』第1巻第1号所収）。
6. 「妙好人伝」の編纂には何らかの意図があるように考えられる。それは端的にいえば、教団が理想とした人物像を「妙好人」として列挙している、という点が否めないということである。
7. 拙稿「教学の現代的課題——『いのち』の問題に回答しうる可能性——」参照（『教学研究紀要』第5輯所収）。
8. 「貫練会を論ず」……松原祐善・寺川俊昭編『底本清澤満之文集』法蔵館、1979年、321頁。
9. 'Mahāprajñāpāramitā-upadeśa' Nagarjuna 親鸞自身は龍樹（150?-205?）の作と見なした。『摩訶般若婆羅蜜経』の注釈書で、大乘仏教の百科全書的著作。世間人や小乗修行者を大乘菩薩の道に誘引し、不退転位に導くため勇気づけること等が示される。
10. 浄土真宗聖典・原典版523頁、註釈版414頁。
11. 金子大栄氏は、①阿弥陀仏はいかなる如来であるか ②なぜに阿弥陀仏を信じるか ③阿弥陀仏を信ずる状態はいかなるものであるか という三問題の解明をもって真宗教義が成立するという（『真宗の教義と其の歴史』百華苑、1965年、3頁）。たしかにこの三問題が親鸞によって解明され、それが〈阿弥陀仏の本願念仏の法門〉として説示されていると考えるなら、妥当な見解であるといえよう。
12. 西義雄編『大乘菩薩道の研究』平楽寺書店、1968年 参照。
13. 現在、貶称としての「小乗」は一般的に用いず、「上座（部）仏教 Theravāda(p.)」の呼称を用いている。
14. 宇井伯寿著『仏教汎論』岩波書店、1962年、30頁参照。
15. 宇井伯寿著『仏教思想の基礎』東成出版社、1951年、318頁参照。
16. 大正蔵1巻、165頁。

17. 大正蔵25巻, 86頁。
18. 大正蔵25巻, 86頁。
19. 大正蔵 1 巻, 16頁。
20. 大正蔵 2 巻, 645頁。
21. 大正蔵 1 巻, 817頁。
22. 『本生経類の思想史的研究』（改訂増補版）山喜房仏書林, 1978年, 57頁参照。
23. 「概説—ボサツ・ハラミツ」……平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座 大乘仏教 1』春秋社, 1981年 所収, 92頁, 三枝充恵『大乘とは何か』法蔵館, 2001年, 206頁参照。
24. 標挙……「総序」の後, 「教巻」の前（浄土真宗聖典・原典版166頁, 註釈版134頁）。
25. 「教巻」劈頭（浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁）。
26. 「化身土巻」聖道釈（浄土真宗聖典・原典版522頁, 註釈版413頁）。
27. 「後序」（浄土真宗聖典・原典版598頁, 註釈版471頁）。
28. 『親鸞聖人御消息』（浄土真宗聖典・原典版828頁, 註釈版737頁）。
29. ここには〈標願不掲〉という問題が存するといわれているが, 本論の内容と直接関わらないと考えられるため, ここでは触れない。
30. 浄土真宗聖典・原典版166頁, 註釈版134頁。
31. 『専修寺本 顕浄土真実教行証文類』上巻, 法蔵館, 1975年, 13頁。
32. 『親鸞聖人真蹟集成』第一巻, 法蔵館, 1973年, 8～9頁参照。
33. 前掲書『親鸞聖人真蹟集成』第一巻, 11～22頁参照。
34. 『仏教と哲学』平楽寺書店, 1957年, 25頁参照。
35. 「教」は, 中国の天台智顛の『妙法蓮経玄義』（『法華玄義』）に「聖人被下之言」（大正蔵33巻, 683頁）と示されるように, 仏教においては基本的に釈尊の言教を指す。
36. ここでは『教行証文類』, 『浄土文類聚鈔』, 『愚禿鈔』を指す。
37. 前掲書『仏教と哲学』62頁参照。
38. 浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁。
39. 「教行の巻」83頁参照（法蔵館, 1951年）。
40. 浄土真宗聖典・原典版84頁, 註釈版199頁。
41. 前掲書, 山辺・赤沼編『教行信証講義』「教行の巻」83頁参照。
42. 『愚禿鈔』の〈二双四重判〉による結論からすれば, 「横超」の『大無量寿経』が真実教ということになる（浄土真宗聖典・原典版633頁, 註釈版501頁）。
43. ここでは「浄土真宗」を広義に理解し, それは要真二門をも真実への大悲誘引のプロセスとして内含する故に, 「大乘至極経」たる「真実教」といいうる, という意味からも斯様に把握すべきだと考える。
44. 浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁。
45. 浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁。
46. 浄土真宗聖典・原典版171頁, 註釈版138頁。
47. 大正蔵 9 巻, 7 頁。
48. 大正蔵 9 巻, 386頁。
49. いうまでもなく当時の叡山・天台宗は日本における仏教の学問・修行の中心的存在であった。故に天台の〈五時教判〉は日本の思想界に絶大なる影響を及ぼしていたのである。親鸞がこの〈五時教判〉を知らなかったとは到底考えられない。
50. 浄土真宗聖典・原典版633～635頁, 註釈版501～503頁。
51. 浄土真宗聖典・原典版243～251頁, 註釈版195～201頁。親鸞は, この一乗海釈においても, 『涅槃経』による引証はしても『法華経』は〈無視〉している。
52. 浄土真宗聖典・原典版851頁, 註釈版P 768頁。
53. 「本願一乗海頓極頓速円融円満之教也」（浄土真宗聖典・原典版640頁, 註釈版508頁）。
54. 浄土真宗聖典・原典版709頁, 註釈版582頁。

55. 「本願円頓一乗は 逆悪撰すと信知して 煩惱菩提体無二と すみやかにとくさとらしむ」(浄土真宗聖典・原典版711頁, 註釈版584頁)等と示される。
56. 浄土真宗聖典・原典版286頁, 註釈版229頁。
57. 「信巻」等に引用される善導「散善義」の文などがよく知られている(拙稿「親鸞における善導教学受容の意義」参照……『真宗研究』第34輯所収)。
58. 「教巻」に展開する〈宗体論〉(「本願為宗 名号為体」)も智顛の『法華玄義』にある「因果為宗 実相為体」(大正蔵33卷683頁)と記される文に依って構成されていると考えられる。
59. 「親鸞聖人の法華対弁について」(宮崎圓遵博士還暦記念『真宗史の研究』永田文昌堂, 1966年 所収)参照。
60. 真宗聖教全書 二 222頁参照。
61. 真宗聖教全書 三 191頁参照。
62. 『浄土和讃』大経讃(浄土真宗聖典・原典版698頁, 註釈版565頁)。
63. 浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁。
64. 浄土真宗聖典・原典版629頁, 註釈版497頁。
65. 大正蔵9卷, 7頁。
66. 浄土真宗聖典・原典版249頁, 註釈版199頁。
67. 浄土真宗聖典・原典版640頁, 註釈版508頁。
68. 大河内了悟著『真宗学原論』教育新潮社, 1973年, 62頁。
69. 浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁。
70. 浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁。
71. 浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁。
72. 本願寺派宗学院編『本典研讃集記』永田文昌堂, 1982年, 69頁参照。
73. 金子大栄著作集第六卷『教行信証講読』教行巻, 春秋社, 1981年, 99頁参照。
74. 浄土真宗聖典・原典版243頁, 註釈版195頁。
75. 浄土真宗聖典・原典版828頁, 註釈版737頁。
76. 大正蔵9卷, 7頁。
77. 大正蔵9卷, 7頁。
78. 「譬喩品」(大正蔵9卷, 10~16頁)。
79. 大正蔵9卷, 8頁。
80. 浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁。
81. 行巻「正信念仏偈」(浄土真宗聖典・原典版257頁)。
82. 『浄土文類聚鈔』「念仏正信偈」(浄土真宗聖典・原典版618頁)。
83. 浄土真宗聖典・原典版167頁, 註釈版135頁。
84. 「悲嘆述懐讃」(浄土真宗聖典・原典版733頁, 註釈版618頁)。
85. 横超慧日氏は、『大無量寿経』には念仏成仏道が明示されているけれども、『法華経』には明確な成仏道が説示されていないことを理由にあげている(横超慧日著『法華経序説』法蔵館, 1962年, 24頁)が、これが直ちに『法華経』拒絶、或いは無視の根拠となりうるか、些か疑問である。
86. 浄土真宗聖典・原典版598頁, 註釈版471頁。
87. 浄土真宗聖典・原典版522頁, 註釈版413頁。
88. 浄土真宗聖典・原典版598頁, 註釈版471頁。
89. 浄土真宗聖典・原典版522頁, 註釈版413頁。
90. この視点は、現代の真宗教団・真宗教学が、「浄土真宗」の看板を掲げていても、果たしてその内実が親鸞の意に添うかたちの「浄土真宗」となりえているかを常に問う、重要な視点であると考えられる。
91. 存覚『嘆徳文』(浄土真宗聖典・原典版1101頁)。
92. 『歎異抄』(浄土真宗聖典・原典版907頁, 註釈版834頁)。
93. 『歎異抄』(浄土真宗聖典・原典版906頁, 註釈版832頁)。
94. 浄土真宗聖典一七祖編一・原典版1430頁。

95. 『親鸞聖人真蹟集成』第七卷，法蔵館，1973年参照。
96. 『観経・弥陀経集註』の思想的傾向については，黒田覚忍「集註の思想傾向について」（『宗学院論集』48輯所収）参照のこと。
97. 「散善義」（浄土真宗聖典一七祖編一・原典版518頁）。
98. 「散善義」（浄土真宗聖典一七祖編一・原典版525頁）。
99. このことは『教行証文類』後序に，親鸞が法然膝下時代のエピソードを述懐して，『選択本願念仏集』の書写，並びに法然の真影図画を許可されたことを「これ専念正業の徳なり，これ決定往生の徴なり。よりにて悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す」（浄土真宗聖典・原典版600頁，註釈版473頁）と記していることから明らかといえよう。
100. 『選択本願念仏集』（浄土真宗聖典一七祖編一・原典版1373頁）。
101. 『一念多念証文』（浄土真宗聖典・原典版787頁）。
102. 浄土真宗聖典・原典版598頁，註釈版471頁。
103. 浄土真宗聖典・原典版792頁（『一念多念証文』），809頁（『唯信鈔文意』）。
104. 浄土真宗聖典・原典版792頁（『一念多念証文』），809頁（『唯信鈔文意』）。
105. 浄土真宗聖典・原典版788頁，註釈版689頁。
106. 「信巻」菩提心釈に引用（浄土真宗聖典・原典版311頁，註釈版247頁）。
107. 浄土真宗聖典・原典版801頁，註釈版707頁。
108. 浄土真宗聖典・原典版802頁，註釈版708頁。
109. 浄土真宗聖典・原典版167頁，註釈版135頁。
110. 浄土真宗聖典・原典版522頁，註釈版413頁。
111. いうまでもなく，この課題をまっとうしていくことは，そのまま「自利」となるのであって，親鸞の宗教的実践は，大乘仏教の基本理念である「自利即利他」の「菩薩道」そのものであるといえる。
112. 親鸞がその求道，乃至は思想形成の過程において「論主の義解を仰ぎ，宗師の勸化に依」（『教行証文類』「化身土巻」三願転入……浄土真宗聖典・原典版521頁，註釈版412頁）ったと述懐する，その「宗師」とは善導・法然であり，「論主」とは世親・曇鸞を指す。『教行証文類』のみならず，親鸞思想の全体を俯瞰する時，善導・曇鸞両師の浄土教思想がその経・緯となっていることは明瞭である。
113. 幡谷明「親鸞における曇鸞教学の受容と展開」参照（同著『親鸞教学の思想史的研究』所収。265～328頁，同朋舎，1976年）。
114. 法然の門弟の著述中で，曇鸞の『論註』を多数引用しているのは，隆寛の「具三心義」『極楽浄土宗義』『散善義問答』等である。また親鸞が吉水門下にあった時点で記したと考えられる『集註』には，わずかに一文のみ『論註』の引用がある。
115. 浄土真宗聖典・原典版422頁，註釈版335頁。

〈付記〉

本稿は，聖徳学園岐阜教育大学研究助成金（平成7年度）による研究成果の一部である。ここに厚く謝意を表する次第である。