



## 親鸞の仏道（一）～慈悲実践道としての把握～

著者	宇治 和貴
雑誌名	筑紫女学園大学・短期大学部人間文化研究所年報
号	25
ページ	61-70
発行年	0014-08-31
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1219/00000464/">http://id.nii.ac.jp/1219/00000464/</a>

## 親鸞の仏道（一）

### 〔慈悲実践道としての把握〕

宇 治 和 貴

一、

顕密体制論<sup>1</sup>以降の日本中世を扱う宗教史研究・仏教史研究における共通の課題が、宗派史的方法をいかに克服するかという点に置かれていることは衆目の一致するところである。このことをいち早く指摘し、これまでの研究における課題を指摘した平雅行は、

宗派史的方法とは、寺誌と高僧伝を集積することによって流派史を構成し、流派史を集積することによって宗派史を構成し、宗派史を集積することによって仏教史を構成し、仏教史・神道史などを集積することによって宗教史を構成しようとする立場なのである。極言するなら、宗派史的方法による宗教史とは、高僧伝と寺史の代数和に過ぎない<sup>2</sup>。

と述べたうえで、宗派史の問題点を①護教的であり客観性欠ける点、

②中世史全体のなかで宗教を把握するといった構造的把握が弱い点、

③「新仏教」「旧仏教」概念をいまだに使用している点を挙げている。

さらに、問題点として、これまでの中世宗教史研究において中心的に扱われてきた、法然や親鸞などに関する研究成果は、彼らの思想や行動といった直接的行動の分析によって導き出されたものではなく、後世（特に近世）の門流の動向によって決定するという、倒錯した方法をとっていることを指摘している。

その上で、思想家の歴史的な意義付けを行う場合や、思想家同士と比較検討を行うにあたって、政府の宗教政策が中世思想史の動向に与えた影響が、想像以上に大きなものであることを理由に、①国家の宗教政策を明らかにすることの必要性。社会と宗教、経済と宗教が未分離である以上、中世封建社会にあつては仏教をはじめとする様々な宗教理念が経済外強制として機能していることを研究の範疇に入れるために、②領主権力が展開したイデオロギー支配の在り方を明らかにすることの必要性。さらには、悪人正機・専修・易行・女人往生など専修念仏の独創とされてきたものの多くが、むしろ顕密仏教側の思想的特徴であり、専修念仏の独自性がさらに別のところにあつたことに気

づかなかったのは、専修念仏の思想分析の不十分さに一つの要因があるが、それ以上に顕密仏教の思想と論理を積極的に解明しようとはしてこなかった点に最大の原因があるのではないかといった問題意識から、③通俗的仏教観・共同規範としての宗教観を明らかにすることの必要性を挙げている。こうした歴史状況の相対的把握の下で、各々の思想家の思想とその果たした意義を位置づける作業が必要であることを、

各々の思想家が現存する世界に対してどういう姿勢をとるにせよ、意識的にであれ、無意識的にであれ、これらとの関わりなしに思想を形成することはできないはずである。それ故、私たちが思想家を位置づける際には、思想家その人に直接向かう前に、彼がハ内―存在Vせしめられていた歴史思想的背景を解明しておかなければならない。

と述べている。平はここで黒田俊雄の顕密体制論を承け、宗派史的方法から脱却して全体史のなかでの思想の位置づけを行っていく必要性を指摘しているのである。

「政治・宗教文化・社会経済を包摂した中世理解を示した黒田氏の学説を批判的に継承しようとする」ことを研究の目的として位置付けている上島亨も、自らの基本的な立場を述べる中で、

黒田氏の研究は、中世という時代全体を射程に入れたものであることは間違いない。しかしながら、氏が描く歴史像は静態的な構造論であり、例えば、権門体制という枠組みに最も適合するのは院政期・鎌倉前期であるといつてよいが、構造論ゆえ、中世社会

形成の具体的な動きは必ずしも明解ではない<sup>3)</sup>。

とし、黒田の研究を批判的にはあれ、継承する立場に立っていることを明かしている。その上で、中世史研究に残された課題として、

困難は承知のうえで、ひとりの研究者が一人の人物を描こうとする努力が必要ではないか。異なる視点からの個別実証をいくら寄せ集めても、決して全体像はみえてこない。それは、時代・社会などすべての分野に当てはまることだろう。(中略)「本書が」目指すところは、既存の歴史学内部の個別分野史や、哲学・史学・文学という枠組みを解体し、それらを包摂しうる全体史を構想することにある<sup>4)</sup>。

と述べている。上島は、顕密体制論を継承しながら、中世社会の宗教秩序を規定していた神祇秩序を明らかにするために、様々な分野史の垣根を越えて、研究者が一度全体史を構想する必要があるとも主張している。こうした方法的課題を抱えながら、国家支配に有効に作用してきた宗教秩序の解明に取り組み、

日本の神々を単純化すると、

王城鎮守―国鎮守―郡鎮守―当庄・当所鎮守

という重層的な秩序となり、これはまさに本章で明らかにしてきた、中央と国家が密接に関連した宗教秩序の全構造を示すものといつてよい。しかも、これは単なる神々の世界の秩序ではない。上界には、梵天・帝釈天・四天王など仏界の護持神が置かれ、下界の日本の神々とあわせて、全体で仏教世界を守護するという形になっているのである。ふたつの罰文が示すのは、仏教を媒介と

した日本の神々の世界であり、それは、本章で解明した、二十一社で神仏習合をへ規範として、国内諸社で講経法会を行うことによりできた国内宗教秩序形成の歴史過程と見事に合致するのである。(中略) いずれにせよ、起請文に描かれる神々の世界が決して理念的なものではなく、中央・国内の宗教秩序の全体構造とその形成の歴史過程とを、実的に確に反映したものであったことは重要である<sup>5)</sup>。

と、当時、民衆の間にも浸透していた「起請文」を手掛かりに結論を導き出し、中世の支配秩序を検証した結果、仏教世界を守護する神々が描かれており、仏教を媒介とした日本の神々の世界と連関したものであったことを踏まえ、神々と仏とが一体となった世界観を、民衆レベルまでが受容したのは、顕教法会の魅力によるものだった<sup>6)</sup>ことを指摘した上で、中世国家・王権が強固な民衆基盤を宗教政策と連動することで手に入れたことを明らかにした。こうした研究は、黒田の顕密体制論では不足していた、民衆までも含む時代状況を作る人々の間において、具体的な支配がいかなる形で宗教と結びつき展開していたかを明確化した、重要な研究であるといえよう。こうした顕密体制論を批判的に取り扱いつつ、不足している部分を抽出し補っていく議論は佐藤弘夫<sup>7)</sup>等によっても展開されているが、いずれにしても、政治と宗教、特に既成仏教教団とが一体となって民衆を支配するイデオロギーとして、有効に機能していた社会であったことを証明する成果を示しているものばかりである。以上のような研究概要だけを見ても、最近の中世宗教史研究においては、平の指摘を受け、政治イデオロギー

と宗教支配の関係性の把握や、その中でのお思想家の位置づけなどにおいて有効な議論が多々提出されてきている状況であることが確認される<sup>7)</sup>。

## 二、

こうした研究状況を踏まえると、ある問題点が浮上してくる。現在の研究状況において全体像を求める傾向が強いことは、これまでの課題を克服する意味でも必要なことである。しかし、全体像を求めすぎるあまり、各宗派それぞれが、各々を取り巻くそれぞれの歴史状況のなかでいかなる位置や意義を持ったものであったかを明らかにする、といった研究作業が退潮傾向であるという点である。

宗教史研究において宗派性が強調されるあまり、歴史状況が見落とされてはならないことは当然のことではあるが、その逆の状況は許されるのだろうか。この点について、黒田俊雄は、

私見からすれば、宗派的立場はすべて単純に拒否されるべきものではなく、その正しいあり方(もしありうるものならば)において尊重されるべき性格と意味をもつとおもわれる。むしろ、単純な否定や、無関係を装う態度にこそ、現状における重要問題が伏在しているのではなからうか。(中略) けだし、信仰がありさらには宗派があるのが現実であるならば、その信仰に支えられつつ研究がおしすすめられて当然であらう。すべて学問的ということが、研究者の主眼的立場にもとづく課題を没却することでない以上、

仏教者が宗派性をあいまにする必要はまったくない。ドグマとしての権威を負うのではなく、個人の生をかけての真実の追求と発言こそが望ましいのであって、そのような気迫が宗門に属する研究者に必ずしも旺盛であるとはいえないのは、かえって、過去の瓦解のなかの遺産に依存することから脱却しきつていない教団の現状を、反映しているものと解せられる。<sup>8)</sup>

と、「宗派的立場」について「正しいあり方において」という条件付きではあるが、「尊重さるべき性格と意味を持つ」ものがあり「信仰に支えられつつ研究が推し進められて当然である」との指摘をしている。確かに、「ドグマとしての権威」に沿って行うのではなく、「個人の生をかけての真実の追求と発言こそが望ましい」ことは前提となるのであるが、その上で、すでに指摘されてきた多くの課題を克服する形での、新たな宗派史の在り方が模索されるべきなのではないかと考えられてくるのだ。

筆者の考える新たな宗派史とは、まず、宗派と歴史との本来的関係性の在り方を、宗祖の信仰内容と歴史状況との関係性に求めることで、宗派それぞれの歴史上での意義や位置を明らかにする作業を必要とする。これにより、各宗派宗祖の仏教理解が、どのような内実であったかと、それぞれの宗祖が抱えた状況下でのそれぞれの生き方となったかを検証することが可能となる。例えば、浄土真宗の場合は宗祖である親鸞の信仰内容を明らかにし、その信仰から必然としてとった社会的立場を権力との関係性などから明らかにすることで、浄土真宗教団の歴史的意義を明確化させるといふことである。

この作業により、各宗派がその後保持すべきであった歴史性（歴史的立場）の原則を導き出した上で、各宗祖の示した原則と宗祖以降の宗派の歴史との距離を検証した結果が集積されていくものを、新たな宗派史として捉えることはできないかと考えるのである。

こうした問題意識を真宗で置換するならば、親鸞の歴史状況下での生き方がどのような信仰から導き出されたものなのかを明らかにすることで、親鸞のいう「信」が歴史社会においていかなる原則を持つものとして理解されたのかを明らかにすることが可能になる。そして、その後の宗派としての浄土真宗の歴史が親鸞の説いた「信」とどのような距離を持つものであったかを検証し蓄積される成果を、宗派史と位置づけることができるようになると想定するのである。

こうした発想の下、真宗の原則を明確化するためにも、本論においては親鸞において、具体的歴史社会における仏教者としての生き方「仏道<sup>10)</sup>」がいかなるものと認識されていたのかを、以下確認していきたい。

### 三、

あらためて確認するまでもなく、親鸞は自らの仏道を本願力回向によって成立するものと考えていた。それは、『教行証文類』「教巻」冒頭で、

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<sup>11)</sup>。



というように、浄土真宗が往相と還相の二種の回向より成立する仏道であると述べている。ここでいう、「真実の教行信証」については、「証卷」で、

それ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。ゆゑに、もしは因、もしは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまへるところにあらざることあることなし。因、淨なるがゆゑに、果また淨なり。知るべしとなり<sup>12</sup>。

と述べている。このことから「真実の教行信証」が、「如来の大悲回向の利益」として信仰主体のうゑで成立するとの認識を保持していたことがわかる。その上で、親鸞における仏道の成立そのものが「阿弥陀如来の清淨願心の回向成就」した結果として理解していたのである。こうした親鸞における、すべての利益が如来より回向されたものであるといった理解は首尾一貫しており、「行巻」「正信偈」のなかでも、曇鸞の『論註』を讃えるなかで、

往還の回向は他力による。正定の因はただ信心なり。惑染の凡夫、信心発すれば、生死すなはち涅槃なりと証知せしむ。かならず無量光明土に至れば、諸有の衆生みなあまねく化すといへり<sup>13</sup>。

と述べ、「正定の因はただ信心」であることを確認し、煩惱の只中にある凡夫が信心を起すことは「生死すなはち涅槃」であることを「証知」と述べている。このことを、

無死流転の苦をすてて、無上涅槃を期すること、如来二種の回向の、恩徳まことに謝しがたし<sup>14</sup>

と述べていることと併せて考えると、親鸞において如来回向の信が成

立するという経験は、本来、自覚できずにいたはずの「無死流転の苦を」苦と認識し、その苦の世界に埋没することなく「無上涅槃を期する」主体となったという経験であり、「生死すなはち涅槃」という自覚を伴うものであったことが確認されるのである。

親鸞は、この如来回向により成立する仏道を、規定するにあたって、真実信心はすなはちこれ金剛心なり。金剛心はすなはちこれ願作仏心なり。願作仏心はすなはちこれ度衆生心なり。度衆生心はすなはちこれ衆生を撰取して安樂淨土に生ぜしむる心なり。この心すなはちこれ大菩提心なり。この心すなはちこれ大慈悲心なり。この心すなはちこれ無量光明慧によりて生ずるがゆゑに。願海平等なるがゆゑに発心等し、発心等しきがゆゑに道等し、道等しきがゆゑに大慈悲等し、大慈悲はこれ仏道の正因なるがゆゑに<sup>15</sup>。

と述べている。ここでは、真実信心への理解を「願作仏心はすなはちこれ度衆生心なり。度衆生心はすなはちこれ衆生を撰取して安樂淨土に生ぜしむる心なり。この心すなはちこれ大菩提心なり」と展開しており、願作仏心（仏にならんと願ふこと<sup>16</sup>）が、度衆生心（衆生をわたすこと<sup>17</sup>）という側面を併せ持ち、すべての衆生を安樂淨土に生まれさせたいと願う心であるから、大菩提心であると指摘している。そして、「大慈悲はこれ仏道の正因なるがゆゑに」として、親鸞における仏道とは大慈悲を回向されることによって成立するものであると述べている。これに先立って、親鸞は「本願力回向の信心」によって現生で必ず成立する十種の利益を、

なにものか十とする。一つには冥衆護持の益、二つには至徳具足

の益、三つには転悪成善の益、四つには諸仏護念の益、五つには諸仏称讃の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり<sup>18</sup>。

と説示している。ここで注目すべきは、九つ目の利益として「常行大悲の益」を挙げているという点である。つまり、現生で正定聚に入った主体においては、常に大悲を行じようと願う主体となる利益が必ずおこるとの理解を示している。この大悲心が回向される信心によって成立する利益についての理解は、先ほどの「大悲はこれ仏道の正因なるがゆゑに」という説示と併せて理解する必要がある。つまり、「大悲はこれ仏道の正因なるがゆゑに」という部分だけを読めば、慈悲を行じる主体が如来であるような錯覚を起こすのであるが、実は、如来の慈悲は煩惱具足の衆生をして「安樂浄土に生ぜしむる」との願いを起し（願作仏心）、それは同時に「常行大悲」（度衆生心）を願いながら生きる主体を成立させることを意味している。親鸞において如来の回向は、大悲を行じる主体を成立させるはたらきとして理解されてきたことであり、虚仮なる世において仏道の正因である大悲を行じようと願う主体を成立させるがゆゑに、大菩提心であると理解していたことが確認されるのである。

つまり、親鸞における仏道の成立とは、大悲を行じる主体が成立することを意味するものであったのである。よって、親鸞における信心とは菩提心にもとづいた慈悲の実践をもたらす根拠と理解されており、信と実践は不離なものとの認識が成立していたことが確認される

のである。

この菩提心について、親鸞は、

正法の時機とおもへども 底下の凡愚となれる身は 清浄真実の  
ころなし 発菩提心いかげせん

自力聖道の菩提心 ころもことばもおよばれず 常没流転の凡  
愚は いかでか發起せしむべき

三恒河沙の諸仏の 出世のみもとにありしとき 大菩提心おこせ  
ども 自力かなはで流転せり<sup>19</sup>

と自らの発想として菩提心を発することの不可能さを述べており、不可発菩提心存在としての自己認識を持っていたと考えられる<sup>20</sup>。ここで注意しなければならないことは、自力での菩提心の成立を否定していることが、菩提心の成立そのものを否定していることではないということである。親鸞は自力では不可発な菩提心だが、本願力回向されることで成立するものだと、経験を通した事実として語っている。そのような理解を、

しかるに菩提心について二種あり。一つには堅、二つには横なり。  
また堅についてまた二種あり。一つには堅超、二つには堅出なり。

堅超・堅出は権実・顕密・大小の教に明かせり。歴劫迂回の菩提  
心、自力の金剛心、菩薩の大心なり。また横についてまた二種あり。

一つには横超、二つには横出なり。横出とは、正雑・定散、他力のなかの自力の菩提心なり。横超とは、これすなはち願力回向の信樂、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名づくるなり<sup>21</sup>。

といった、菩提心への理解として示している。ここでは、菩提心を二種に分け、自力の菩提心と他力の菩提心とがあると述べる。最終的には「願力回向の信樂」として菩提心が成立し、それは「横超の金剛心」であると述べている。ここでも親鸞は「横超の金剛心」の意味として、他力回向によって願作仏心・度衆生心が含まれていることを示している。ゆえに親鸞は、そもそも自力からは成立しえない「仏道」である、「願作仏心」「度衆生心」を中心とした利他的生き方の根柢として、菩提心を押さえていたということが確認されるのである。

#### 四、

なぜ親鸞はこれほど他力の菩提心という点と、その構造の解明に執拗にこだわったのであろうか。この疑問への回答として考えられることは、古くは田中久夫の「親鸞が『浄土の大菩提心』(『正像末和讃』)といっていることなど、この書を読んだからではないか、と考えられる<sup>22</sup>。」との指摘に代表されるような、明恵の著『摧邪輪』への回答として著されたものが、親鸞の『教行証文類』であり、そうであるから特に菩提心への解釈にこだわったという見解である。

明恵は『摧邪輪』において、親鸞の師、法然の『選択本願念仏集』に対して『一向専修宗選択集の中において邪を摧く輪』と題し、そのなかで特に「一、菩提心を撥去する過失。二、聖道門を以て群賊に譬ふる過失」等を挙げて批判している。特に法然が、「上輩の文の中に念仏の外にまた捨家棄欲等余行あり。中輩の文の中にまた立塔像等余

行あり。下輩の文の中に菩提心等の余行あり<sup>23</sup>」と菩提心を位置づけたことをうけて、「菩提心が撥去された」とし、

発菩提心は、是れ仏道の正因、これ大声なり。専念弥陀は、是れ往生の別行、是れ業声なり。汝が体を捨てて業を取るは、火を離れて煙を求むるが如し。咲ふべし咲ふべし。まさに知るべし、これらの解釈の文は、皆菩提心においては、置いてこれを論ぜず、ただ所起の所行についてこれを判ず。しかるに本願の中にさらに菩提心等の余行なしと言ふは何が故ぞ。第十九の願に云く、「発菩提心、修諸功德」等と云々。是れあに本願にあらずや。発菩提心の言、処々に位置にあらず。たとひ四十八願の中に菩提心の名言なしと雖も、是れ仏道の正因なるが故に、始めてこれを説くにあらざるべし。しかるに菩提心において余の字を用ふる、甚だ呬呬たるかな。浄土の祖師、また大菩提心を以て本願とすと判ずるあり<sup>24</sup>

と激しく批判している。さらに、明恵が依拠する『華嚴経』をはじめとして、法然が師と慕う善導も『観経疏』などで、仏教者の条件として自他ともに菩提心を発して、安楽国に往生しようと呼びかけている<sup>25</sup>ことを指摘して専修念仏を論理的に批判しているのである。さらに明恵は、様々な教説をあげて道綽・善導などの浄土教の祖師たちも、仏道における菩提心を発することの重要性を説いているにもかかわらず、法然は無視しているので浄土教の祖師たちの流れにも反している

と批判を展開している。こうした明恵の批判を受けて、親鸞は『教行証文類』において反批



判を展開し、特に浄土の大菩提心を浄土宗のなかでどのように位置づけるかといった課題が中心となり、論が展開されたという指摘は、『教行証文類』執筆理由の全てとまでは言い切れないものの、その一つとして首肯されるものである。

こうした点を踏まえて考えるならば、親鸞が「菩提心」を仏道修行の根柢として捉えていた点は明恵と共通するが、それが自力のうちから成立するものではないと認識していた点が大きく異なることとなり、親鸞が「本願力回向」や「他力の信」をことさらに強調した理由がここに見出せる。親鸞は仏道の実践を「自力」として否定していたわけではなかったということである。むしろ親鸞は、自力のうちからは成立するはずのない「常行大悲」や「度衆生心」の実践を願うという経験をしていた。その経験の根柢を「他力回向の信」と位置付けて理解していたということが、親鸞の他力理解の内実だったということである。このことを、端的に示すのが、『唯心鈔文意』のなかで示された文である。ここでは、他力の菩提心<sup>26</sup>「信心をえた人を、「諸仏とひとしきひと」と教示し、その理由を以下のように説明する。

「撰取して捨てたまはざれば阿弥陀となづけたてまつる」と、光明寺の和尚はのたまへり。この一心は横超の信心なり。横はよこさまといふ、超はこえてといふ。よろづの法にすぐれて、すみやかに疾く生死海をこえて仏果にいたるがゆゑに超と申すなり。これすなはち大悲誓願力なるがゆゑなり。この信心は撰取のゆゑに金剛心となれり。これは『大経』の本願の三信心なり。この眞実信心を、世親菩薩は「願作仏心」とのたまへり。①この信樂は仏

にならんとねがふと申すころなり。この願作仏心はすなはち度衆生心なり。この度衆生心と申すは、すなはち衆生をして生死の大海をわたすころなり。この信樂は衆生をして無上涅槃にいたらしむる心なり。この心すなはち大菩提心なり、大慈大悲心なり。この信心すなはち仏性なり、すなはち如来なり。この信心をうるを慶喜といふなり。②慶喜するひとは諸仏とひとしきひととなづく。慶はよろこぶといふ、信心をえてのちによるこぶなり。喜はこころのうちによるこぶころたえずしてつねなるをいふ。うべきことをえてのちに、身にもこころにもよろこぶころなり。信心をえたるひとをば、「分陀利華」とのたまへり。この信心をえがたきことを、『経』には「極難信法」とのたまへり。しかれば、『大経』には、「若聞斯經 信樂受持 難中之難 無過此難」とをしへたまへり。この文のころは、「もしこの経を聞きて信ずること、難きがなかに難し、これにすぎて難きことなし」とのたまへる御のりなり。釈迦牟尼如来は、五濁惡世に出でてこの難信の法を行じて無上涅槃にいたると説きたまふ<sup>26</sup>。(加下線・筆者)

ここでは、これまで述べてきたように、①では、仏になろうと願う心「願作仏心」は、衆生を救おうと願う心「度衆生心」だとして、そのような心を菩提心だと述べている。ここに、親鸞が他力の菩提心<sup>26</sup>信を得て、利他的生き方を志すことが成立する経験を、死後ではなく現在の生の時点で考えていたことが読み取れる。さらに②では、信心を得た人間は「諸仏とひとしきひと」となり「よろこぶ」ことになるといふ。このことも死後での出来事ではなく、現生での経験として

語っていることを見逃してはならない。ここでいう「うべきことをえてのちに、身にもころにもよろこぶころ」との経験は、当然のことながら、救われた自覚と経験へのよろこびである。つまり、親鸞において、本来菩提心を発することが出来ない存在が、弥陀の回向によって菩提心が成立し、その結果、度衆生心・願作仏心をもって生きることで、大慈大悲を行じるときわもない存在となるのが、仏道を歩む者の証として理解されており、それを「うべきことをえ」た経験としてのよろこびを語っているということである。親鸞の救済理解は、自我の延長線上に設定される自我充足型ではなく、人間の自我が破られて、菩提心が成立することで志される「大悲」の実践を志向する生き方をえた「よろこ」びと、その完全実現不可なることを知る慚愧の経験とともに成立するものとして理解されていた。

こうした構造をさらに確証づけるために、親鸞が仏弟子の姿をどのようなものと認識していたかを確認しなければならないのであるが、紙幅の都合上次の論に残したい。

## 五、

これまで本論にて、親鸞における「仏道」は、他力の信により大慈悲を行じることを志向する利他的主体が成立するものと理解されていたこと。更にこの信が、利他的実践を志向する主体を成立させるものだったがゆえに、自力による実践の不可なる存在という認識をもたらし、他力の仏願に順じる生き方を成立させるものと理解されていたこ

とが確認された。

ゆえに、他力の信が唯一、末法悪世における救いへの道だと親鸞は理解した。自力による慈悲の実践を完全に否定し、その上で極悪の衆生に大悲を行じることを志向させる他力の信によってしか本来の仏教が歴史上には成立しえないことを、親鸞は歴史状況下における様々な具体的経験から認識していた。そうであったが故に、親鸞にとっての「仏道」が、常に世間的価値観に没落しない主体を成立させるものであったことも確認しておかなければならない。本課題を継続して、展開していくためにも、先にも述べたが、親鸞の仏弟子理解を中心に検証していく。

※本研究は平成二十四年度、筑紫女学園大学特別研究助成金の個人研究として助成をいただいた研究成果の一部を報告するものである。

<sup>1</sup> 黒田俊雄『日本中世の国家と仏教』（一九七五 岩波書店）によって提示された、中世史全体を把握する視点。

<sup>2</sup> 平雅行「中世史研究の課題」(『日本中世の社会と仏教』一九九五埼玉書房)

<sup>3</sup> 上島亨『日本中世社会の形成と王権』(二〇一〇 名古屋大学出版会)

<sup>4</sup> 上島は同書において「黒田敏雄氏が提唱する顕密体制論は、古代仏教と中世仏教の差異が必ずしも明確ではなく、神祇への配慮を示すものの、仏教主体の宗教史叙述である。中世仏教成立史を論じる上では、先行して確立を遂げる神祇秩序の包摂過程の解明を主たる課題とする。」と、黒田の研究を分析している。

- 5 上島、前掲著
- 6 佐藤弘夫『神・仏・王権の中世』一九九八、法蔵館
- 7 なお、ポストモダンの発想から、顕密体制論などで描かれた歴史像や思想家像そのものを否定する研究が、森新之助『撰関院政期の政治と宗教』(二〇一二 稿書房)などで昨今見られる。ここでは、専修念仏弾圧が思想弾圧ではなかった、などの議論が提示されており、さらに平雅之が「専修念仏の弾圧をめぐって—思想弾圧否定論の破綻—」(『佛教史学研究』第五六卷、二〇一三)で反論を提出するなど、少々論争に発展しそうである。今後、この議論に筆者も参加したいと考えている。
- 8 黒田俊雄「仏教史研究の方法と成果」(『黒田俊雄著作集 第二卷 顕密体制論』一九九四、法蔵館)
- 9 ここで黒田のいう、「正しいあり方」とはどのような在り方なのだろうか、という問題は残るが、その在り方を「新たな宗派史」の方法と解して検討してみることとする。
- 10 「仏道」は各仏教者の仏教把握内容が、生き方に反映されるものであり、具体的歴史社会のなかで展開されるものである。「仏道」を歩んでいる自覚を持たない、仏教者は存在しないのであるから、そこで示される「仏道」の内容は必然的に仏教者の仏教理解と不可分の関係をもつものとなる。
- 11 『教行証文類』第一卷 (『定本親鸞聖人全集』第一卷、二〇〇八、法蔵館)
- 12 『教行証文類』第一卷 (『定本親鸞聖人全集』第一卷、二〇〇八、法蔵館)
- 13 『教行証文類』「行巻」(『定本親鸞聖人全集』第一卷、二〇〇八、法蔵館)
- 14 『正像末和讃』(『定本親鸞聖人全集』第二卷、二〇〇八、法蔵館)
- 15 『教行証文類』「信巻」(『定本親鸞聖人全集』第一卷、二〇〇八、法蔵館)
- 16 『高僧和讃』(『定本親鸞聖人全集』第二卷、二〇〇八、法蔵館)
- 17 『高僧和讃』(『定本親鸞聖人全集』第二卷、二〇〇八、法蔵館)
- 18 『教行証文類』「行巻」(『定本親鸞聖人全集』第一卷、二〇〇八、法蔵館)
- 19 『正像末和讃』(『定本親鸞聖人全集』第二卷、二〇〇八、法蔵館)
- 20 ここで注意すべき点は、自力では菩提心を発することは出来ないが、阿弥陀仏の菩提心のお陰で仏道を歩めるといったパーター的な発想ではなく、菩提心を持って生きていきたいと願っていなければ生じない思考であることを忘れてはならないだろう。
- 21 『教行証文類』「行巻」(『定本親鸞聖人全集』第一卷、二〇〇八、法蔵館)
- 22 田中久夫『明恵』(一九六一、吉川弘文館)によれば、「摧邪輪」は念仏者の間にもよまれたらしい。例えば、親鸞が「浄土の大菩提心」(『正像末和讃』)とっていることなど、この書を読んだからではないか、と考えられる。更に親鸞の『愚禿鈔』は『摧邪輪』のあげた二つの問題点に、そのまま対応するものであると論ぜられている」とある。
- 23 『法然全集』第二卷、二〇一〇、春秋社
- 24 明恵『摧邪輪』(『鎌倉旧仏教 日本思想大系十五』所収 一九七一、岩波書店)
- 25 善導「願以之功德 平等施一切 同発菩提心 往生安楽国」(『観経疏 玄義分 浄土真宗聖典全書一三経七祖篇』)
- 26 親鸞『唯信鈔文意』(『定本親鸞聖人全集』第三卷、二〇〇八、法蔵館)
- (うじ) かずたか…人間科学部人間関係専攻 講師)