

真宗文庫

釈尊から親鸞へ
— 七祖の伝統 —

狐野秀存

東本願寺出版

真宗文庫

釈尊から親鸞へ

—七祖の伝統—

狐野秀存



東本願寺出版

もくじ

●はじめに	9
●序章 仏教の核心	21
●第一章 真宗七祖	37
●第二章 龍樹の仏教	47
一 大乘仏教の祖師	48
二 敗壞の菩薩	56
三 諸仏の称名	68

●第三章 天親の仏教 …………… 79

一 往生浄土を明かす教え 80

二 一心の華文 92

三 無上菩提心の極楽 108

●第四章 曇鸞の仏教 …………… 125

一 仏法興隆の志 126

二 『浄土論註』上巻 146

三 『浄土論註』下巻 167

●第五章 道綽の仏教 …………… 181

一 末法の時機の自覚 182

二 『安樂集』 194

三 時機相應の教え 210

●第六章 善導の仏教 …………… 219

一 二河白道を行く 220

二 『観経』を本宗として 240

●第七章 源信の仏教 …………… 263

一 「日本の念仏」の草分け 264

二 こころの書物―『往生要集』 270

●第八章 法然の仏教 …………… 283

一 智慧光のちから 284

二 『選択本願念仏集』 292

●おわりに …………… 313

文庫化にあたって 316

本書は、二〇一一年に真宗大谷派（東本願寺）の「宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌」を記念して出版された『シリーズ親鸞』全十卷（筑摩書房刊）より、第三卷『釈尊から親鸞へ―七祖の伝統』を文庫化したものです。

凡例

*本文中、史資料の引用については、基本的に東本願寺出版（真宗大谷派宗務所出版部）発行『真宗聖典』を使用した。

*『真宗聖典』収録以外の引用については、『真宗聖教全書』（大八木興文堂）、『定本親鸞聖人全集』（法藏館）、『浄土宗全書』（山喜房佛書林）などに依拠した。

*本書の引用文については、読みやすさを考慮して、漢文を書き下し文に、文字の一部をかなに改め、新字新かなを用いた。また、適宜ルビを施した。

はじめに

比叡山との訣別

若き日の親鸞のすがたを証言する貴重な文がある。親鸞の妻、恵信尼えしんにの手紙である。親鸞が意を決して比叡山をおりた時のことを描写している。

約二十年にわたる比叡山での修行を打ち切り、親鸞は山をおりた。京都の町角におりたった親鸞は六角堂に参籠し、ついで東山のふもと、吉水よしみずに草庵をかまえていた法然のもとをたずねた。時に親鸞、二十九歳であった。

親鸞は法然を中心とした吉水の教団に仏教の原点を見いだしたのである。恵信尼は手紙の中で、その時の親鸞のようすを次のように記している。

山（比叡山）を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世ごせを祈らせ給い

けるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせ給いて候いければ、やがてそのあか月、出でさせ給いて、後世の助からんずる縁にあいまいらせんと、たずねまいらせて、法然上人にあいまいらせて、又、六角堂に百日こもらせ給いて候いけるように、又、百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも、参りてありしに、ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだめて候いしかば、上人のわたらせ給わんところには、人はいかにも申せ、たとい悪道にわたらせ給うべしと申すとも、世々生々にも迷いければこそありけめ、とまで思いまいらする身なればと、ようように人の申し候いし時も仰せ候いしなり。

（『惠信尼消息』）

比叡山は日本の仏教の中心地である。その比叡山と訣別する決意をかためた親鸞のころのうちは推測するしかないが、親鸞のころの叫びとおもわれる二つの証言がある。

「雑行を棄てて本願に帰す」

一つは、親鸞自身の証言である。

親鸞は主著の『教行信証』の末尾に、次のように記している。

しかるに愚禿ぐとくしゃくの鸞らん、建仁かんと辛とりの酉れきの曆れき、雑行ぞうぎようを棄てて本願に帰す。

親鸞はみずからの人生の決定的瞬間を「雑行を棄てて本願に帰す」と表現した。二十年におよぶ比叡山での修行を「雑行」ということばで総括している。驚くほどの思想の単純化である。そしてまた、いつの時代にあっても、偉大な思想はこの単純化から始まるといえよう。「雑行を棄てて本願に帰す」とは生き方の決意を示すことばである。

「雑行」は後にあげる中国の善導ぜんどう大師（六一三～六八一）がもちいた用語で、阿弥陀仏以外のものにこころをふり向けるすべての行をいう。あれもこれもと、

いろいろなものが入りまじる行である。仏道修行のために、あらゆる行を修し、さまざまな善根ぜんこんを積むので、「万行・諸善」ともいう。日本の仏教の主流は、どれだけ多くの行を修し、善根を積んだかに重点がおかれていた。

親鸞は法然との出会いを通して、そうした旧来の仏教理解を「雑行」と名づけ、たもとを分かつ決断をしたのである。あれもこれでもない。「ただこのこと一つ」という道へと一歩踏み出したのである。法然との出会いによって、新しい仏教の理解の眼が開かれた。そのよろこびと感動を「しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す」と記したといえる。

親鸞は一一八一（養和元）年、九歳で出家得度したと伝えられている。「建仁辛の酉の暦」の一二〇一（建仁元）年は二十九歳にあたる。親鸞は少年期から青年期にかけての二十年を比叡山で修行生活をした。人生のいちばん多感な時期を比叡山での仏道修行に明け暮れたのである。

人生の宝ともいふべき思春期から青年期のすべてを捧げた比叡山での日々を「雑行」といいきってしまうには、あまりにも貴重な年月ではないだろうか。

よろこび、哀しみ、はじけるような笑い、やり場のない怒りといった、人生の種がつまった歳月に「棄てる」というかたちで別れを告げなければならなかった。いったい親鸞のこころのうちに何がわきおこったのか。親鸞に興味をもつ者の共通の関心事といえよう。

親鸞自身はみずからの人生の転換点を「本願に帰す」と簡潔に記すのみである。

『恵信尼消息』に描かれた親鸞

親鸞の若き日のすがたを明らかにするもう一つの証言がある。それが冒頭にかかげた妻の恵信尼の手紙である。

『恵信尼消息』は一九二二（大正十）年の初冬、鷺尾わしお教導師きょうどう（一八七五—一九二八）によって西本願寺の宝庫から発見された。親鸞の晩年から亡くなった後にかけての十数年にわたる恵信尼の手紙である。越後（新潟県）にいた恵

信尼が娘の覚信尼かくしんににあてて送った手紙十通が、『大無量寿経』を写経した断簡とともに、数百年ぶりに日の目を見たのである。

明治以降、西洋から実証主義の考え方が日本に入ってきた。歴史上のことでも、確かな証拠がなければ認められないことになった。そうした学問方法の中で、自己の周辺について語ることの極度に少なかった親鸞に対して、一部の人たちからその实在さえ疑われる時期があった。

『恵信尼消息』の発見は、そうした疑いを一挙にはらすものだった。「史上の親鸞」がそのすがたを現したのである。それまで真宗門徒（信者）の間で「御ご開山かいさんの御苦勞」という物語として伝えられていた親鸞の青年期、壮年期のすがたが、妻の恵信尼の手紙の中に生き生きとしたためられていたのである。

法然との出会い

その中でも重要なのは、親鸞が法然に出会った時の描写であろう。親鸞自身

が「雜行を棄てて本願に帰す」と簡潔に記した、その具体的な内容を恵信尼は臨場感あふれる筆致でえがいている。

『恵信尼消息』によれば、親鸞は比叡山を出て、六角堂に百日参籠さんろうの起請きしょうをたてたという。九十五日目に、聖徳太子に関わる示現にあずかり、ただちに法然をたずねたが、それからさらに百日の間、法然のもとにかよっている。百日参籠の起請と同じ期間を法然のいる吉水に通うことにあてている。親鸞にとって百日の吉水参勤は第二の参籠であったといえよう。あるいは、はじめの六角堂の百日参籠が九十五日で中断したことを思えば、本当の意味での百日参籠が吉水参勤であったともいえよう。

親鸞がそうして百日の間、一日も欠かさず法然のもとに通って自分の眼で確かめたかったのは、「ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いし」という、法然のすがたであったと思われる。親鸞が眼前の事実として「うけ給わりさだめ」たかったのは何か。それは法然が、その語ることばの通りに、善人であろうと悪人である

うと、「ひとをえらばない」念仏の人であるという単純な事実であつたと思う。

「まちの念仏」

親鸞がおりにふれて語つたことばが『歎異抄』たんにししょうにのこされている。

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき、すなわち撰取せんしゆふしや不捨ふしやの利益りやくにあずけしめたまうなり。弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず。ただ信心を要とすとしるべし。そのゆえは、罪悪じんじゆう深重しんじゆう煩惱ぼんぷ熾盛しじようの衆生をたすけんがための願にてまします。しかれば本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆえに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆえにと云々。

『歎異抄』の本文のはじめにかかげられているこのことばは、親鸞の信仰を凝縮しているものと受けとってよいだろう。弥陀の本願の本質を「老少善悪のひとをえらばれず」と単純明瞭にいいあてている。光がどのようなものをも平等に照らすように、無量の光明である阿弥陀仏は一切のものを平等に照らしだす。「老少・善悪」という人間の相対的なすがたをえらばない。ただその光に向かってまっすぐに向き合う「信心」のみを必要とする。「南無阿弥陀仏」と如来の本願を信じる信心のみが、阿弥陀如来と人をつなぐ唯一の架け橋である。

その如来の本願を説く法然も「ひとをえらばない」光の人であった。後年、七十六歳になった親鸞は、かつて若き日に出会った法然を憶い起こして、

源空（法然）光明はなたしめ

門徒につねにみせしめき

賢哲愚夫ぐぶもえらばれず

豪貴鄙賤もへだてなし

（『高僧和讃』源空讃）

と讃嘆している。

事実、法然の吉水の草庵にはさまざまの人々が集まっていた。前の関白太政大臣の九条兼実をはじめとする公卿もいる。『平家物語』の一の谷の合戦で有名な熊谷直実などの武家もいる。当時の唱導（説教）の大家だった聖覚法印などの僧侶もいる。その他、多くの庶民や耳四郎という盗賊もいたという。社会の増塙の観を呈していた。吉水の教団は念仏の教団だったが、その念仏は、比叡山に伝統されてきた「やまの念仏」に対して、「まちの念仏」だったといえよう。

万人に開かれた仏教

「やま」は日本仏教の伝統的な権威を象徴している。古来、「八宗（俱舎・成

実・律・法相・三論・天台・華嚴・真言」といわれた旧来の仏教教団では、それぞれの宗にしたがった精緻な学問と修行の方法が伝統されてきた。その伝統的な教団の枠組みの中にいるかぎり、幾重にも階層的に細分化された行法に邁進することは、有効な修行方法であった。

しかしその仏道修行の成果は、万人に広開されたものではなかった。八宗という伝統社会の中での有効性であり、専門性であった。一般の人々との接点は、その高度の専門性への畏敬から派生する呪術的側面にあった。

法然にしろ、親鸞にしろ、そうした「やま」の伝統的権威と訣別して、「まち」の中に身を置いたのである。「まち」は種々雑多な思考や行動様式が交差する世俗空間である。特定の構成員だけに通用する慣行や規範から逸脱する人々が多数いる。それが現実の社会のすがたである。旧来の伝統的な仏教教団の教義が、どれほど精緻で壮麗をきわめていようと、現実の前では間に合わないのである。

法然のもとに集まった人々は、「賢哲・愚夫、豪貴・鄙賤」といわれるよう

に、実にさまざまな社会階層に属する人々だった。その社会的身分や門地、知識や能力、性別のちがいを突きぬけて、「ただ念仏して」の一点で、みな、おなじく、ひとしく、一つに出会うことのできる場所だった。そのような「念仏の僧伽さんか」が法然の吉水教団だったといえる。

親鸞は、「善き人にも悪しきにも、同じように、生死しやうじ出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いし」と、その法然のすがたに真正の仏教を見いだした。それは遠く仏陀釈尊が、

かれら〔耳ある人びと〕に甘露の法門が開かれたのだ。

耳ある人びとは〔聴け〕己れの信を離れよ。

（山口益すすむ編『仏教聖典』）

と、高らかに宣言した万人に開かれた仏教が現前していたのである。

序章 仏教の核心

普遍宗教として

仏陀釈尊の教えとして、原始經典に定型句のように説かれることばがある。

生まれによって賤しい人となるのではない。

生まれによってバラモンとなるのではない。

行為によって賤しい人ともなり、行為によってバラモンともなる。

(中村元はじめ訳『ブツダのことは——スッタニパータ』)

釈尊は人間を苦悩から解放する法を説いたが、ここに具体的な解決の道が示されている。

もとより人間の苦悩のものは、善し悪しの思いにかたくなに固執している自我意識にある。しかし問題は、その善し悪しに固着する自我意識がただ個人の意識にとどまることなく、それが社会意識として実体化していることにある。

個人はさまざまな社会関係の中にいる。個人がどのような社会関係に位置しているかによって、その個人の意識形成は大きく左右される。宗教は日常意識からの離脱、または変革をうながすものである。しかし、その日常意識を個人のこころの中のできごととみなすか、社会関係の反映としてとらえるかによって、同じ宗教現象といっても、その作用面は大きく異なってくる。

既存の社会関係を不動のものとして、その中で個人の意識を純化していく宗教は、結果的にその社会関係をより強化し、補完するものとなる。いわゆる民族宗教の構造的閉鎖性がそこにある。

一方、同じ宗教でも、個人の日常意識を問題とし、その日常意識から超え出ることを目的とするが、その個人の意識を変革する起点に社会関係への視座をもつ宗教は、民族をこえたひろがりをもつ。他の異なる文化や歴史をもつ社会に浸透していく。いわゆる普遍宗教の構造的能動性である。そして仏教はまちがいなく、後者の普遍宗教の特質を備えていた。そのことをもっとも端的に示しているのが、先にかかげた釈尊のことばである。

古代インドの社会背景

古代インドでは、バラモンとよばれる祭祀階級さいしを最上級とする社会意識が厳然と人々のところを占めていた。そうした固定的な社会構造の中にあつて、釈尊は敢然と法（真理）のもとでの人間の平等性を主張した。

釈尊は人々が万古不易ばんこふえきの法則のように思っている社会意識を変革するために、バラモン（尊い人）の特質を積極的にとらえた。正しい生活と明知によつて徳行を身にそなえている者こそ、真のバラモンであるという。それは家柄や身分といった生まれによるものではない。人の生きる姿勢に関わることである。人としてまっとうに生きていく努力によつて、バラモンであるか賤しい者であるかが決まってくる。

たとえバラモンといわれる家系の者であろうとも、そのところ根が人の品性を欠くならば、賤しい者である。たとえ「チャンダラー」と呼ばれ、人々から不当に賤しめられ差別される者であろうとも、行いを正しくし、智慧を求めて

努力する徳のある人はバラモンである。

そのように釈尊は、インド社会において数百年にわたって人々のこころを縛りつけていた強固な社会観念の虚構性をあばいてみせたのである。仏教が普遍宗教の質をもっていたのは、最初期の釈尊の教えそのものに社会を視る眼があつたからにはかならない。

仏教はインドで生まれたが、やがて周辺の国々に伝播していった。そして今日も、東南アジアや東アジアの少なくない地域に伝統されている要因に、その社会性をあげることができらるだろう。仏教が時代をこえ、国をこえ、文化をこえて、多くの人々に受け容れられてきたのは、そこに人間の根源的平等性にもとづく社会観を有していたからである。

いつの時代にあつても、どの国や地域にあつても、仏教が仏教として機能してきた根底には社会を視る眼があつたといえる。そしてそのことをもつとも簡潔に表現しているのが、

生まれによって賤しい人となるのではない。

生まれによってバラモンとなるのではない。

行為によって賤しい人ともなり、行為によってバラモンともなる。

という、遠く仏陀釈尊から伝統されているこの原始経典のことばであり、ここに仏教の核心があるといえるだろう。

法（真理）のみが基準の僧伽

釈尊の教団では、ひとたび出家すれば、その人の出身階層が何であれ、生まれを問うことなく、みな一味平等であった。ただ出家してからの法臆数（年数）ほうろくすうによって、おのずから長上ちやうじやうをうやまう席次が定まっていただけである。

比丘たちよ、あたかも、それが如何いかなる河であるとしても、たとえば、そ

れがガンジス河、ヤムナー河、アチラヴァアティー河、サラブフー河、マ
ヒー河であっても、それらが大海に達したならば、原の名と姓とを捨てて
ただ大海とのみ称せられるように、そのように、比丘たちよ、王族・婆羅
門・農、工、商の庶民・奴隷という四姓のかれらは、如来の教えられた法
と律とにおいて家より家なき出家の生活に入ったならば、原の名と姓とを
捨ててただ沙門釈子に所属するものとのみ称せられる。(山口益編『仏教聖典』)

仏教は法(真理)を唯一の基準として「僧伽」を形成していった。僧伽は
人々の集まりである。仏教の僧伽は世間の中にあつて、しかも世間を超えて
いくものであつた。世間は好むと好まざるとにかかわらず、人種、性別、社会
的身分、門地によって秩序化される。仏教はそれらの社会的秩序と敵対的に関
わるのでなく、しかも自由で平等の領域を保持してきた。それが仏教の僧伽で
ある。

親鸞が法然の吉水の教団で見たのは、そのような仏教の僧伽が現前している

事実であつた。吉水教団ではどのような人であろうとも、わけへだてることのない平等のまじわりが実現していた。貴顕しんしん措紳しんしんも田夫野叟やそうも、ひとたび法然の「ただ念仏して」の呼びかけのもとでは、一味平等の「とも、同行どうぎょう」であつた。吉水教団は仏陀釈尊の教えを正統に相続する「念仏の僧伽」であつたのである。

承元の法難と吉水教団

承元じょうげんの法難（一二〇七年）は、日本における未曾有の思想弾圧事件だつた。吉水教団に所属していた四名の念仏者が死罪、法然をはじめとして八名の者が流罪るざいになつた。親鸞も事件に連坐している。この事件が親鸞の思想形成にあつた意味の重大さははかりしれない。

親鸞が『教行信証』の後序に、吉水入室のことを、

しかるに愚禿積の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。

と記していることはすでに述べたが、なぜ雑行を棄てて「正行しょうぎょうに帰す」ではなく、「本願に帰す」なのか。師の法然の『選せん択じやく集』では、その二行章において明確に「雑行を捨てて正行に帰す」と述べられている。その法然の命題ともいえることばを祖述せずに、親鸞があえて「雑行を棄てて本願に帰す」と記した背景に承元の法難のことがあったと思われる。

親鸞個人の問題とすれば、建仁元（一二〇二）年の吉水入室によって、「雑行を捨てて正行に帰す」と決着がついたはずである。しかしながら後年、『教行信証』をまとめるに際して、あらためて承元の法難を通して吉水入室のこゝを見つめ直したとき、それは「本願に帰す」べきできごとであったと確信したのであろう。親鸞は承元の法難の「事件の事件性」を阿弥陀仏の本願の中に見いだしたといえる。

その傍証として、親鸞の和讃をあげることができる。親鸞は晩年にいたるま

で旺盛な執筆活動をつづけた。その中でも後期に属する著書に『正像末法和讃』がある。一二五七（康元二年、親鸞八十五歳の著書である。現在、真宗高田派本山の専修寺に蔵する国宝本の『正像末法和讃』の末尾に、親鸞の書きつけが記されている。

康元二歳丁巳二月九日の夜

寅時夢告にいわく

弥陀の本願信ずべし

本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて

無上覚をばさとするなり

この和讃を、ゆめにおおせをかぶりて、うれしさにかきつけまいらせたるなり。

二月九日は、ちょうど五十年前の承元元年に、法然のもとで同門だった安樂房じゆんさい遵西がすさまじい拷問の末、京都の六条河原で斬首されたと伝えられる日である。親鸞は生涯を通してこの日をこころに刻んでいたと思う。

八十五歳になった親鸞は、半世紀の時を経て、承元の法難の意味を夢告として受けとったのではないか。おそらくその時点では、師の法然はむろんのこと、罪科に処せられた人々も、不当な仕打ちをした人々もみな故人となっていたろう。この世の人間のさまざまに思いや利害が複雑にからまりあって、死罪、流罪という苛酷な事件がおきたが、当事者たちがほとんど死にたえて、老親鸞がひとり「事実の証人」として生き残っている。

親鸞の思いは五十年前の承元の法難に回帰していったと思う。事件は痛憤のできごとである。しかしそのことに関わった人々がみな歴史の舞台から去っていった今、親鸞のこころの中に静かな結晶作用がおこったのであろう。単純素朴な人生の真実が夢告の和讃としてたちあらわれた、と理解できるのではないか。