

学位論文の要旨

論文題目 親鸞の念仏思想と見仏体験

広島大学大学院総合科学研究科
総合科学専攻
学生番号 D133014
氏名 田中 和夫

論文の要旨

現在の親鸞教学の立場は信心正因・称名報恩であり、これに合わせてすべての教義が組み立てられている。そして、この称名報恩が親鸞の説く念仏であると教えられているのであるが、歴史を振り返ると、それと反対の「意業に於いて助け給への想ひを為すと共に、身業に於いては、仏に向かって合掌礼拝し、口業に於いては、助け給へと述べ」る念仏が、三業惑乱が起こるまでは伝統的・保守的念仏とされていた。つまり、未信の者が信を得るために唱える念仏が、正当とされていた。そして、今回、親鸞の念仏思想の要である六字釈を読み直したところ、この信を起こす念仏が説かれていたことが明らかになったのである。

この論文の核となるところが第五章で、六字釈の内容を本願招喚の勅命の言葉になろうとする働きが釈迦仏の説法となって現れたと解釈したものである。これは、先行研究に見ることのできない新しい説である。この上に立ち、第六章で釈迦仏の説法が法身説法を意味することを、天台の三身即一・俱体俱用の仏身論から導き出した。さらに、その法身説法が見仏の原理を表していることを、空海の『声字実相義』を重ねることで論じたのである。一言でいえば、当時の顕密一致の仏身論の上で六字釈を論じた。この、六字釈に密教思想を重ねて解釈するという方法論は、現在の先行研究には見られない新たな手法である。結果、念仏を唱えることで見仏を得、それを以て弥陀の本願の確かさを確信するという、称名報恩説に収まりきれない念仏を親鸞は説いていると結論したものである。

本論文の構成は、次の六章よりなる。

第一章・「親鸞の念仏と先行研究」

第二章・「浄土教念仏の興隆」

第三章・「法然浄土教の念仏」

第四章・『行巻』引文に見る見仏表現」

第五章・「親鸞六字釈」

第六章・「親鸞の念仏」

第一章の「親鸞の念仏と先行研究」では、現行の親鸞の念仏解釈が称名報恩説であることを確認し、その説からの親鸞批判があることを論じた。批判の要点は称名が報恩である限り、信が起こる理由が不明であるとするものである。これは称名報恩説を前提にして展開されたもので、親鸞の念仏に信を起こす念仏が説かれていたならば、成り立たない論である。親鸞教義の歴史を見ると、江戸末期に起こった三業惑乱までは身口意の三業で念仏を唱える、信を起こす念仏が伝統的理解とされていたのであるが、称名報恩説を是とする立場から、この念仏は自力の念仏として否定されたのである。この事實は、信を起こす念仏が本当に否定されるべきものであるのかを、論じることを求めている。

第二章の「浄土教念仏の興隆」では、親鸞の念仏の源流が円仁の五会念仏にあることを論じた。それは、親鸞に念仏を伝えた法然自らが、「阿弥陀経の大意をのべ給ひける御詞」で、自身の念仏の源流を五会念仏にあると述べていることから断定できることである。ここで法然は、口称念仏が普及した「ことのおこりをたづぬれば、叡山の常行堂より出たり」という。叡山の常行三昧の作法として、円仁が五会念仏を採用したことを浄土教念仏の始まりと考えているのである。法然は、円仁のこの功積を高く評価し、崇敬の念を生涯持ち続けたことが、臨終に円仁の袈裟を着けた話からも伺える。この五会念仏が浄土往生を願う不断念仏として変容し、法然・親鸞の口称念仏となったのである。

元々常行三昧は見仏を目的とする行であり、この行として五会念仏を採用したのは、念仏を唱えることでより確実に見仏を起こすという円仁の体験に基づくものである。念仏を唱え続ければ見仏が起こるとするのは、宗教体験である。その見仏の再現性を高めるために組織化されたものが五会念仏である。そして、これを母体とする法然の不断念仏も、『三昧発得記』が示すように、唱えるところに見仏が生じるものであった。

念仏を唱えることの行的原理を脳生理学から考察した者に有田秀穂がいる。有田は座禅の研究から始めたのであるが、その原理は丹田呼吸法にあるという。これは一種のリズム運動であり、単調な繰り返しの運動で瞑想状態に入るという。この原理から念仏を唱えることを考察した結果、「声を出す呼吸法が読経（念仏）であって、声を出さないのが座禅である」との結論を得たのである。念仏を唱えることも、その原理は座禅と同じ丹田呼吸

に基づくリズム運動であるという。そして、「浄土教の僧侶が民衆に広めた称名念仏は、サイエンスにおける脳内メカニズムの点で、釈迦の座禅瞑想、空海の御真言を唱えながらの修験道、道元の只管打座の行法と同じように、それぞれ行の形態は違っている、脳内におけるセロトニン神経の活性化、その結果としての覚醒状態の変容とポジティブな気分の発現、さらに前頭極の血流増加による直感力や心を読む能力の向上などの点では、みな共通である」と結論している。この有田の結論は、我々の考えを覆すものである。念仏は心の中で思うものではなく、念仏を「ひたすら繰り返す」リズム運動を要因とするものであるということである。つまり、唱えることのない念仏は、行としてはまったく働かないことを覚えておかなければならない。

第三章の「法然浄土教の念仏」では、法然の説く念仏を不断念仏といい、念仏を唱え続けるところに見仏が生じるものであることを論じた。日本浄土教の基礎を築いた源信の念仏は臨終見仏を求めるもので、それを受けた法然も『三昧発得記』に記されるように、口称念仏による三昧発得の中で見仏を体験している。

法然は『選択本願念仏集』を著しているのであるが、この書は見仏体験中に書かれたもので、その根底には念仏を唱えることで三昧発得に至るといふ宗教体験が潜んでいる。これを起因として、これを書いた弟子たちも、また見仏を説いている。親鸞もこの書の写真が許されているのである。とするならば、この弟子たちと同じく、親鸞も口称念仏による見仏を説くと推測することができる。

第四章・『行巻』引文に見る見仏表現』では、親鸞の見仏表現を『教行信証』で確認をした。そうすると、「信巻」に冥衆護持の益が示されている。これは、信を得るまでは見ることのできなかつた仏の存在を認識するという意味である。その思いを「南無阿弥陀仏をとふれば、十方無量の諸仏は、百重千重圍繞して、よろこびまもりたまふなり」と謳っているのであるが、ここに「南無阿弥陀仏をとふれば」と念仏を唱えることが条件になっていることからいえば、この冥衆護持は、念仏を唱えるところの見仏体験として考えることができる。

事実、親鸞は「行巻」の七祖引文で一貫して見仏を説いている。第一祖の龍樹引文は「般舟三昧」（『般舟三昧経』）の説明から始まっている。この語は「諸佛現前佛立三昧」といわれ、口称念仏による見仏を説く経である。次の天親冒頭の文は『浄土論』からの引用で、「本願力を観ずるに、遇うて空しく過ぐる者なし」とあるが、この「本願力を観ずる」とは見仏のことである。また、その『浄土論』を注釈した第三祖の曇鸞も、天親と同一と考えることができる。次の道綽は『観仏三昧経』から始まるが、これは経題から分か

るように、見仏について述べたものである。そして、六字釈の直前にある第五祖の善導引文は、『文殊般若経』から始まり、その内容は明確に口称念仏による見仏が説かれている。

このように、親鸞は自らに至り着いた念仏の流れを七祖引文として述べているのであるが、そこに流れる一貫したものは見仏である。善導引文の書き出しはそれを象徴するものである。「光明寺の和尚の云わく、また文殊般若に云うがごとし。一行三昧を明かさんと欲う。ただ勸めて、独り空閑に處してもろもろの乱意を捨て、心を一仏に係けて、相貌を觀ぜず、専ら名字を稱すれば、すなわち念の中において、かの阿弥陀仏および一切仏等を見たてまつるを得といえり」と、「専ら名字を稱すれば」、「阿弥陀仏および一切仏等を見たてまつる」ことができると始まる。この善導引文を受けて親鸞の六字釈が置かれている。とするならば、この六字釈で説かれる内容は、念仏を唱えるところにおける見仏について説いたものと考えなくてはならない。特に、これは「御自釈」といわれ、自らの言葉で念仏の概念を述べたところであることから、この中に見仏を読み取ることができたならば、親鸞の説く念仏は確実に見仏と関係していることになる。

第五章の「親鸞六字釈」では、現在なされている六字釈の解釈を再度検証する。それは、現在の解釈では前半を阿弥陀仏の働きとし、後半をその働きを受けた獲信者の姿が説かれると理解されており、そこに見仏との関係を認めることができないからである。

六字釈の構造は、本願招喚の勅命が発願回向されて選択本願になったという非常に単純なものである。この本願招喚の勅命が第十八願であることを確認し、それを前提にして読み直すと、選択本願は第十七願を意味することになる。これを願の表す仏に置き換えると、阿弥陀仏が釈迦仏となったとなる。これは「浄土和讃」で「久遠實成阿弥陀佛、五濁の凡愚をあわれみて、釋迦牟尼佛としめしてぞ、迦耶城には應現する」と述べているように、阿弥陀仏が釈迦仏となってこの世界に示現することが説かれているのである。さらに、これを六字釈の表現に即して解釈すると、阿弥陀仏の本願招喚の勅命（言葉になろうとする働き）が、釈迦仏の言葉となって出現したと理解できる。これは先行研究には見ることのできない新たな読みとして、研究雑誌『東アジア仏教研究』に掲載されることになっている。そうすると、この阿弥陀仏が釈迦仏の説法となったという読みが何を意味し、見仏とどう関係するかが次の問題として出てくるのである。

第六章の「親鸞の念仏」では、先に得た六字釈の新たな読みが何を意味しているかを、当時の顕密一致の仏身論の上で論じたものである。

六字釈と同じく、阿弥陀仏の出現と説いたものが『一念多念文意』にある。そこで親鸞は「一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となりのたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如來と申すなり」と、「一如宝海」から阿弥陀仏は出現したという。「一如宝海」は、六字釈では「南無」に相当することから、この六字釈を「一如宝海」から生じた阿弥陀仏が発願回向されて釈迦仏となって示現した、という仏身論として読むことができる。真如法性である南無から阿弥陀仏と釈迦仏が出てきたという仏身論であるが、これを当時の中心思想であった顕密一致の仏身論を当てはめると、大日如來を基点とし、そこから釈迦仏が出現したことになり、この釈迦仏の説法は大日如來の説法となる。つまり、親鸞が六字釈で説き表したものは、釈迦仏の唱える念仏は法身説法であるということになる。この法身説法が六字釈で説かれているのである。

そうすると、この法身説法が見仏とどうかかわるのかを明らかにする必要があるのであるが、その法身説法の意味を解説したものが空海の『声字実相義』である。そこに説かれる内容は、現代の合理的思考になじんだ我々にとっては驚きの論理で、「名は體を招く」という。我々の考えは、モノが先に存在し、そのモノを後から言葉で名づけるのであるが、空海はそれを逆転させ、言葉をモノに先立つ根源的存在者であると規定している。

ただ根源的存在者の言葉は聞くことができないという。井筒俊彦は『意味の深みへ』の中で、これを『莊子』の「天籟」の^{てんらい}の比喻で説明している。無限にひろがる宇宙空間、虚空を貫いて、色もなく、音もない風が吹き渡る。天籟。この天の嵐が、しかし、ひとたび地上の深い森に吹きつけると、木々はたちまちざわめき立ち、いたるところに「声」が起る。この太古の森のなかには、幹の太さ百抱えもある大木があり、その幹や枝には形を異にする無数の穴があって、そこに風が当たると、すべての穴がそれぞれ違う音を出す。岩を嘯む激流の音、浅瀬のせせらぎ、空にとどろく雷鳴、飛ぶ矢の音、泣きわめく声、怒りの声、悲しみの声、喜びの声。穴の大きさによって、発する音は様々だが、それらすべての音が、みな、それ自体では全く音のない天の風によって喚び起されたものであるという。

さらに続けて、この宇宙的「声」、宇宙的コトバの巨大なエネルギーは一瞬の休みもなく働いている。それなのに、その響きは我々の耳には聞こえてこない。なぜ聞こえないのか。宇宙的存在エネルギーとしての言葉は、それ自体では、まだ絶対無分節の状態にあるからである。絶対無分節の言葉は、そのままでは言葉として認知されない。だが、この無

分節の言葉は、時々刻々と自己分節を続け、あらゆる自然物の声として自己顕現し、さらにこの宇宙的意味分節過程の末端的領域において、人間の言語意識を通り、そこで人間の声、人間の言葉となる。

このように井筒は説くのであるが、この「天籟」が六字釈の「南無」である。親鸞はその「南無」に言葉となる働きがあるという。南無とは本願招喚の勅命であり、それは「告げる・述べる・人の意を宣述する」働きであり、これが発願回向されて働くところに「声」となる。この世界で「天籟」の風を受けた者が、選択本願で示される釈迦仏である。法性真如の「響」が釈迦仏の体に当たり「声」となったものが南無阿彌陀仏の念仏である。つまり、今ここに聞こえる南無阿彌陀仏の念仏は、真如の世界に存在している根源的言葉が「声」となって出てきたものであるという。これが法身説法の意味である。

釈迦仏の南無阿彌陀仏という「声」が示すものは、阿彌陀仏という「名」である。そしてこの「名」がモノを生起させると空海はいう。「名は必ず體を招く。これを實相と名づく」と。つまり、この「声」が、「天籟」の世界の姿なき「實相」としてのモノそのものをこの世界に示現させるのである。釈迦仏の法身説法である南無阿彌陀仏という「名」のあるところに、「實相」としての阿彌陀仏が出現するのである。

日蓮は、『法華経』を読む法蓮を評して、「法蓮法師は毎朝口より金色の文字を出現す此の文字の数は五百十字なり、一一の文字変じて日輪となり日輪変じて釋迦如來となり大光明を放」ったといった。『法華経』の言葉が「釋迦如來となり大光明を放」ったという。これが親鸞の生きた鎌倉時代の言語感覚である。つまり、空也の唱える南無阿彌陀仏のコトバが阿彌陀仏に変わったように、親鸞も唱える南無阿彌陀仏の「名」に阿彌陀仏の姿を見ているのである。

親鸞は言葉を唱えるところに起こる不思議を実感しているのである。南無阿彌陀仏の言葉のあるところに阿彌陀仏は存在する。それが法然の「彼仏今現在」の意味である。そうすると、南無阿彌陀仏の「名」を本尊として敬信の対象とした親鸞の思いは、「我々の今（中略）ここの現実に出現している言葉そのものの神秘」を表現したもので、あの本尊としての南無阿彌陀仏の言葉以外に阿彌陀仏は存在しないことを表しているのである。『声字実相義』から法身説法の意味を考えた時、阿彌陀仏は釈迦仏の説法の言葉となってこの世界に示現することになる。釈迦仏が南無阿彌陀仏と念仏を唱えるところに、阿彌陀仏は「我々を包む光となって我々の現在に」出現する。これが六字釈の根底をなす親鸞思想である。

以上の論証から、六字釈に見仏の原理が示されていることが明らかになったのであるが、これは、親鸞の念仏に信を起す念仏が説かれていることを証明するものである。つまり、親鸞の念仏の全体像は「聞→念仏→見仏＝往生の確信＝信心歡喜乃至一念→往生」となる。この前半を、親鸞は「行巻」で信を起す念仏として説き、後半を報恩感謝の念仏として「信巻」に書き分けているのである。これは未信の立場から論じるか、獲信の立場から論じるかの違いによるもので、一連の念仏である。にもかかわらず、現在の解釈では「聞→信心歡喜乃至一念→往生」と、後半の称名報恩のみを取り上げ、前半の信を起す念仏を自力の念仏として否定しているのである。これでは親鸞批判が起こるのは当然のことで、それは称名報恩しか認めない親鸞理解に対する警鐘である。求道時代の親鸞は、全身全霊を以て能動的に阿弥陀仏にかかわっていったのである。これなくして救われることもなく、報恩感謝の念仏もないのである。

念仏は親鸞にとって思想の根底をなす重要事項である。鈴木大拙は、「名号の問題は浄土教学における根本問題の一つである。ある意味からすれば、唯一の根本問題ともいえる。何故かというに、この名号が会得されると、それが直ちに信であり、一心であり、本願であり、浄土往生であり、還相回向であるからである。真宗教学の全機構は名号の上に築かれているとあってよい」まで述べている。今回本論文で論じたことは、従来の説から見落とされた念仏で、近年において顧みられることのない説である。鈴木によれば、念仏が「真宗教学の全機構」の基となるものであるだけに、今回提唱した新たな解釈は、今まで見逃され気づくことのなかった親鸞思想の発見に繋がるものと確信している。