

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所紀要

第8号

【論文】

貞慶の阿弥陀信仰と『発心講式』について

新倉和文… 1

真宗列祖にみる本地垂迹説

— 特にその質的同異について —

高田未明… 23

真宗カウンセリングの有効性に関する研究

— 智慧のはたらきとの対応 —

譲西賢… 43

2008

当研究所の研究テーマ

(1) 仏教と現代

環境破壊・生命倫理などの現代社会がかかえる諸問題（政治・経済・法律上の問題や情報化社会の問題などを含む）とのかかわりにおける仏教の研究。

(2) 仏教の文化と歴史

絵画・造形・音楽・文学・建築・儀礼・習俗・慣習などの芸術・文化とのかかわりにおける仏教の研究。仏教と歴史にかかわる研究。民族学的な見地からの仏教の研究。

(3) 仏教と教育

教育とのかかわりにおける仏教の研究。

(4) 仏教思想と仏教哲学

仏教の教理・教学に関する研究。

(5) 仏教と諸思想・諸宗教

諸々の哲学思想あるいは諸宗教伝統とのかかわりにおける仏教の研究。仏教に関連した宗教学的的研究。

(6) 聖徳太子と仏教

聖徳太子に関する研究。

貞慶の阿弥陀信仰と『発心講式』について

新 倉 和 文

一、遁世前の貞慶の阿弥陀信仰について

貞慶は「興福寺奏状」を著したために、専修念仏の批判者という一面のみが印象づけられ、かつ釈迦・弥勒信仰と観音信仰にのみ注目されるという現状である。しかし、様々な史料を読むと隠された貞慶の阿弥陀信仰があぶり出されてくる。本論文では貞慶の阿弥陀信仰が現れている個所を拾い集め、貞慶の阿弥陀信仰の復元を試みようとするものである。その阿弥陀浄土観と法然のそれとを対比することで、両者の対立点が明瞭になろう。

まず既に知られている阿弥陀信仰で年代が分かるものは「発心講式」（建久三年一一九三）である。その三段に「第三歸弥陀願」があり、「観無量寿経」を引いて

是くの如く至心に声をして絶やさず十念を具足し、南無仏と称し、仏名を称せしむる故に、念々中に八十億劫の生死の罪を除きて、即ち極楽世界に往生するをう。其れ仏の本願力にして、名を聞きて往生せんと欲すれば皆悉く彼国に至る。

と弥陀の四十八願の十念の称名によって安養浄土への往生が説かれる。また、最近発見された貞慶の「観世音菩薩感應抄」（建久七年頃の作と推定）にも同様のことが書かれている。¹⁾

行者自昔迄（今）多十念口稱之業因易而実易、六方恒沙之燈明重而甚重。何強量易而

修難捨大而就小。

（行者は昔より今まで多く十念口称の業因、易くして実に易し。六方恒沙の灯明は重くして甚だ重し。何ぞ強いて易しと量りて難を修し大を捨て小に就かんや。）

とある。「十念口称」を安養浄土への業因でありかつ易行と認めている。さらに同書の別の所で、

夫れ、諸教の讚ずる所は、弥陀の本願なり。衆賢の欣ふ所は西方の浄土なり。小僧（貞慶のこと）涯分を量らず久しく願望を係ける。

とあれば、貞慶が「久しく」西方の浄土へ往生する願望があったことが知られるのである。

一方、遁世前の興福寺僧であった時代の貞慶の思想を伺うものは少ないが、『溪嵐拾葉集』の中に断片的に貞慶関係のものが残されている。その一つが次の「道心者十六徳解脱房作」（大正蔵76巻、八七四頁）で、道心者は「不懈稱名者蒙弥陀之攝」（懈らず称名すれば弥陀の摂を蒙る）と書かれ、称名念仏を實踐していた可能性がある。興福寺時代と想定するのは、他に「不立學匠者無論談之耻」（学匠を立てざれば論談の恥無し）、「不望官位者漏公家之請」（官位を望まざれば公家の請に漏る）などとなり、官位や学匠に執着するのを戒めている所から興福寺僧時代の作と見て誤りない。

同じく『溪嵐拾葉集』に「佛舍利身常可奉安置事 解脱上人製」がある。（大正蔵76巻、五四三頁）年代は不詳であるが、中に次のようにある。

佛子殊發值遇之別願。常安垢穢之胸間。願日日觸舍利之威光、漸漸破我身之濁闇。凡以此因縁、永仰其加被、生生世世遠離惡縁、在在處處令發喜心。近則命終之時不遇惡縁不起妄念。勝境感顯善心、開發直義、釋尊發遣、必預彌陀之迎接。敬白

（仏子殊に値遇の別願を発し、常に垢穢の胸間に安んず。願わくは日々舎利の威光に触れ、漸漸と我

が身の濁闇を破さん。凡そ此の因縁を以て永く其の加被を仰ぎ、生生世世悪縁を遠離し、在在所所喜心を発さしむ。近くは則ち命終の時、悪縁に遇はず、妄念を起さず、勝境、善心を感顯し直義を開発し、釈尊発遣し必ず弥陀の来接に預らん。敬白す。）

ここでは、舍利信仰に依って命終時に、弥陀の来迎に預らんとするのであるが、注目すべきは「釈尊発遣」という言葉である。これは法然が善導の觀經疏の「仰蒙釋迦發遣指向西方。又藉彌陀悲心招喚。」（大正藏37卷、二七三頁）を引いて、「選択本願念仏集」や「黒谷上人語燈録」に載せるのと同じである。もし、『溪嵐拾葉集』の載せる舍利信仰が貞慶のものだとすれば、貞慶も釈迦が安養浄土に送りだし、弥陀がそれを迎え取るという信仰を抱いていたのである。

果たして貞慶にいわゆる「発遣釈迦、来迎弥陀」という思想があったかどうか、確認したい。貞慶の舍利講式と思われるものは数多く存在する。未だ学会で承認されていないが、貞慶作と思われるものも数点存在する。そこで先ず貞慶作と認められている「舍利講式」（五段）だが、ニールス・グェルベルク氏によれば、写本は三系統にまとめられると言う³⁾。その一系統の金剛三昧院本は、永徳二年（一三八二）の書写で、講式の頭に「般若台」と記され、貞慶の作であることが明示される善本である。その金剛三昧院本では、

不如、早生浄土、永絶未來之妄縁、自進菩提、慚報往昔之重恩。釋尊勸西方善巧、在之。彌陀救東海佛力、何疑³⁾。

（如かず、早く浄土へ生じ、永く未來の妄縁を絶ち、自ら菩提を進め、漸く往昔の重恩に報いんに。釈尊の西方を勧むる善巧、之に在り。弥陀の東海を救う仏力、何ぞ疑はんや。）

と、釈尊は西方浄土を勧め、それを受けて弥陀は東海（日本）を救うと述べられている。ところが、別系

統の写本（東寺宝菩提院本）では、

不如、早生知足、永絶未來之妄縁、自進菩提、慚報往昔之重恩。所以、釋尊契慈氏、善巧在之。

補處列遺弟、佛力何疑。

と「浄土」は「知足」へと入れ替えられ、「釈尊の慈氏に契る善巧は之に在り。補所に遺弟を列ねる仏力、何ぞ疑はんや」と西方の弥陀は消され、補所の弥陀が取って代わっているのである。

現在、『貞慶講式集』の底本は東寺宝菩提院本であり、これが流布しているが、古い形を残しているのが金剛三昧院本であろうと思われる。恐らく法然の浄土教への対決を生む以前の貞慶は阿弥陀信仰を有していて、それがあある時期を過ぎて信仰の変化があり、阿弥陀から弥陀へと信仰の対象が変わって行ったのである。さてその過度期の形態を残していると思われるのが、「誓願舍利講式」（二段）である。そこには、

命終の時、化して生仏となり、聖衆と相共に我が身を引接せよ。世尊に随従すること、影の離れざるが如し。見仏し聞法して不退転に至らん。設ひ安養に生じ、知足に住むと雖も、釈尊常に来たりて、我が心を調熟せよ。（傍点は筆者が付した。）

と、ここでは、安養と知足が併存している。ところが、「誓願舍利講式」（五段）では、

臨終正念、身心寂靜にして、三昧現前し、諸仏来迎す。時に本尊は舍利忽ちに生身に變じ、相好の光明は恣然として眼に当たる。頂をなでて慰諭し、手を執りて慈尊へ授け、二仏前に導き、相引きて知・足・に・到・る。（傍点は筆者が付した。）

とあって、貞慶は併存を捨て、弥陀の浄土である知足、即ち都率天への往生を願っているのである。貞慶の信仰はこのように、浄土が弥陀の安養から、安養あるいは知足、そして知足へと変化しているのである。ともかく初期に貞慶は阿弥陀信仰を有していたのは確実である。

さらに貞慶の講式ではないかと思われる「舍利講式」がまだいくつかあるが、今龍谷大学図書館蔵の「諸講式集」⁴は十個の講式を集めたもので、奥書によれば原本は大津鍛冶町の善正寺に蔵していた。今その講式名を挙げれば、一「文殊講式」二「北斗講私記」三「舍利講作法」四「聖徳太子讚嘆式」五「弁財天講式」六「琰魔講式」七「舍利講式」八「如意輪講式」九「誓願舍利講式」十「舍利講式」である。その一番最後の講式の後に「笠置解脱上人 貞慶御作」と記される。読みようによっては最後の講式のみ貞慶で、残りは作者不明とも取れるが、内容的に見て全てが貞慶の作としてもおかしくない。つまり最後の「貞慶作」は全ての講式が貞慶のものだと記しているとも解釈できる。詳細は今後の研究に譲るとして、今その中の三「舍利講作法」の第二段「第二供養舍利發起大願」の中に、

弟子先生安養淨刹、鎮聞彌陀法輪之音聲、恣詣都率之雲閣、親蒙高祖慇懃之發誠。

（弟子（貞慶）は先ず安養淨刹に生じ、鎮かに弥陀の法輪の音声を聞き、恣に都率の雲閣へ詣で、親しく高祖の慇懃の発戒を蒙らん。）

と、先ず安養淨土へ往生し弥陀の教えを聞き、それから都率天へ行き弥勒（高祖）の誠を受けようというのである。このように随所に阿弥陀信仰が見られる。

さて、これを別の角度から、検証してみたい。釈迦＝阿弥陀という一説が貞慶以前から興福寺にあったことを論義書を通して証明してみよう。その論義は、『同学抄』の中にある「一仏繫属」である。この論義は、教化される人々（所化）は諸仏から見て同じなのか、異なるのか。つまり釈迦が教化する対象と阿弥陀が教化する対象は同じなのか、異なるのか、を論じている。同じとは「共」であり、異なれば「不共」となる。「発遣釈迦、来迎弥陀」であれば、所化は「共」であり、同じ人々を教化している。教化される側に立てば、釈迦と阿弥陀は一体であり、釈迦の教えも阿弥陀の教えも同じとなるはずである。『同

学抄』の「一仏繫属」の論義の中に次のように書かれる。

所化の共とは、二十六恒の諸仏供養す。即ち又た二十六恒の諸仏を供養するも一仏なり。此を以て知るべし。所化の共とは、二十六恒諸佛に供養するも實に是れ一仏なり。且く釈迦一仏に属する者、西方に往きて弥陀を見るの時、諸仏各身土を變じて、形状相似の故に釈迦亦た弥陀の身土に變ず。釈迦に属する人、即ち弥陀の中の釈迦を見るも、實の弥陀は見ず。釈迦に属する者は、十方仏土に往きて諸仏を見るも、皆以て此の如し。

これは「共」説に立っている。菩薩は二十六恒沙の諸仏を供養すべきであると、『涅槃經』で説かれるのが、実はその二十六恒沙の諸仏も、実は一仏であるとする。例えば、教化される人々が釈迦一仏に属する場合、釈迦は二十六恒の諸仏になるとする。つまり、人々が西方浄土へ往生して阿弥陀を見る場合、その浄土は釈迦が用意したもので、往生して弥陀を見ても、弥陀の中の釈迦であり、實の弥陀を見ているのではないとする。

この同学抄の論義は、菩提院藏俊の著した『菩提院鈔』に基づいている。ところで、『菩提院鈔』は論六卷のみが『同学抄』に紛れ込んで現存するが、その他は断片が『尋思抄』に「本云」という形で引用されるのみである。⁵⁾ 幸い東大寺図書館に「論十卷尋思抄」が残されており、幸いにも「一仏繫属」の論義が現存するのである。そこで「本云」と藏俊説を引いている。

属セル釈迦ニノミ属一人、往西方向弥陀時、但見弥陀中釈迦、不見弥陀々々乃至生東方、亦以尔。其餘一類皆以如是。而其所化人令謂我往西方見弥陀佛、乃至生浄ルリ見薬師佛、如属多者、令謂於一土、有一佛身也。

(釈迦にのみ属せる属一人、西方へ往き弥陀に向かう時、但だ弥陀の中の釈迦を見、弥陀の弥陀を

見ず。乃至、東方へ生ずも亦以て尔り。其の余の一類皆以て是の如し。而して其の所化の人をして「我、西方へ往きて弥陀仏を見る」乃至「浄ルリに生じて薬師仏を見る」と謂はしむ。属多の如き者は一土に於いて一仏身有りと謂はしむ。）

これも『同学抄』の説と同じで、釈迦一仏に属する者も実は「共」で、阿弥陀の浄土に往生して、阿弥陀仏を見たと言っているものも、実はこの阿弥陀仏は釈迦仏のことだとされる。要は、蔵俊は釈迦仏と阿弥陀仏を一体と見ていたのである。これによって、「一仏」へ繫属しながらも、多仏を供養することになるのだ、と理論づけたのだと見てよいだろう。

当初、貞慶はこの蔵俊説に従っていたと考えられる。ここで遁世前の貞慶の信仰をまとめてみると、釈迦信仰と阿弥陀信仰は矛盾することなく併存しており、「発遣釈迦、来迎釈迦」と考えていた。そして安養の阿弥陀浄土へ往生して、阿弥陀仏に教化を受けながらも、その間、都率天へ詣でて弥陀の教えを受けることも可能だとする。さらに次の生で安養から都率天へ往生しようとも考えていたようだ。釈迦一仏を信仰しながらも、釈迦⇨阿弥陀⇨弥陀という「共」の教学の下に、行くべき浄土は以上の上のようであった。そして現世に於いては特に舍利信仰に支えられており、舍利は命終時に生身の釈迦になって浄土へ導くこと信じていた。

今、この三尊を信仰していたことは、別の資料からも証明することができる。『弥勒如来感応抄』の中の「弥勒值遇奉唱敬白文」にも、釈迦と弥陀と弥勒の三尊を「父母君」に喩えて次のように述べている。

末代の行者、出離を思い、人多く弥陀・弥勒に帰し、安養・知足を欣う。是れ皆世尊勸むる所なり。各、機縁在り、是非すべからず。但し釈迦・弥勒三尊は猶ほ父母君の如し。必ず帰依すべし。互いに其の行を助く。専修の一行は、此の限りにあらずと雖も、当世の行者は猶ほ世事を交ふ。況んや仏化

に於いてをや。箇の中に弥陀の結縁は勸むる者幾許ぞ。弥勒に於いては世甚だ疎遠なり。已に釈尊の遺戒に乖けり。豈に弥陀の本誓に叶はんや。所以に先づ西方の行者、願して云ふべし、「諸仏の加被、衆聖の資助に依りて極樂世界に生じ畢りなば、自在神通に依りて速やかに娑婆世界の兜率陀天に詣して内院を巡礼し慈尊を供養せん。又諸宗祖師多く兜率に住し、親近奉謁して伝法の恩を報ぜん。又、過去旧親未だ界内を出でず。補所の力を仮り其の苦を拔濟せん。又、当来成道の時、始め龍華より終わり鶴林に至るまで、恒に仏会に列し、聞法得記せん。」と。若し此の願を發せば、必ず來縁たり。是れ則ち古賢の所願なり。又、極樂を欣ふと雖も近く知足に生ずるは、唐和の間、古今是れ多し。若し是れ淨土生じ難き故に、先づ同界に生ずるか。又、無碍神通に依りて、身を二土に分かつか。はたまた仏化思い難し、同異定め無きか。所謂十方淨土、皆兜率に入るの義か。

安養（弥陀淨土）と知足（弥勒淨土）は釈迦が勧めたものであり、人々に機縁があるため、どちらを信仰するとしても、どちらが良い、悪いの是非を論じてはいけない。釈迦と弥陀と弥勒の三仏は父母と君主のようなもので、必ず帰依しなければならぬ。三尊の修行は互いに往生を助けるものである。弥陀の専修念仏は例外として認めるが、しかし現代の行者は修行していながらも世俗の事を持ち込むものだから、まして専修念仏の者が釈迦や弥勒を教えを受けてもよいではないか。三尊の中で弥陀の結縁はそれを勧める者が多いが、弥勒は非常に少ない。これは既に釈尊の遺戒に背いている。

だから、西方の行者は次のように願を立てて言うべきである。

一つ、諸仏の加被と衆聖の資助によって極樂世界に往生し終わったら、娑婆世界の兜率天に神通力で速やかに参詣し、内院を巡礼し弥勒を供養しよう。

二つ、諸宗の祖師（弘法大師など）の多くが兜率に往生している。彼らに親近奉事して法を伝えた恩に

報いよう。

三つ、過去世から親しく恩を受けた人々（親、師友）などがまだ三界の娑婆世界で苦界に沈んでいる。その彼らの苦を当来仏である弥勒の力を借りて救済しよう。

四つ、弥勒が下生して娑婆世界で成仏する時、始めの龍華から、涅槃に入るまで常に仏の説法する会に列して法を聞き、記別を得よう。

このように三尊を信仰して、その三尊が「共」として得られる仏教世界を構築している。その世界は弥勒が下生し、弥勒仏がいわゆる釈迦八相をとるまで弟子として仕え修学し、弥勒仏から、仏となるという予言（記別）を受ける、というのが最終目的となる。順次生で、浄土へ往生するのが主な目的ではなく、弥勒仏の下で菩薩道を修し成仏することが重要なのである。極楽浄土への往生のみを願う者へは批判的だった。（しかし、この批判は穏やかである。専修念仏を例外として認めているのは特筆すべきである。）本文では順次生で安養の極楽世界に往生しても兜率天に参詣し弥勒を供養すべきというの、この最終目的を果たすためのものである。これは既に引いた「舍利講作法」（『諸講式集』）とも同じである。

だから、貞慶にとって、どの浄土に往生するとしても、弥勒へ回帰すべきもので、結果として「所謂十方浄土、皆兜率に入る義」なのである。つまり弥勒の極楽浄土をはじめとする全ての「十方浄土」は弥勒に収斂する。換言すれば、順次生での往生は、安養浄土でも知足浄土でも、薬師の瑠璃浄土でも、どこでもよかったと言える。

阿弥陀の安養浄土、弥勒の知足浄土、釈迦の靈山浄土、文殊の五台山浄土、観音の補陀洛山浄土など、順次生で往生すべき浄土を貞慶は様々に願ったが、そこは一つの過程に過ぎないことである。実際貞慶は順次生の浄土が変遷し、複雑な様相を呈しているが、しかし、筋は一本通っているのである。そし

て順次生での浄土は次第に難から易へと変遷していくのである。先の「弥勒奉唱敬白文」の四つの願に続けて、

極楽を欣ふと雖も、近くは知足へ生ず。唐和の間古今是れ多し。若し是れ浄土生じ難きが故に、先づ同界に生ずるか。

西方浄土を願うより三界にある知足に生じるほうが易しい。中国・日本でも昔より知足へ往生したものが多くと述べる^⑥。しかし、貞慶は安養から知足へ順次生の浄土を転換するも、自己の罪業の深さの自覚から、さらに近い釈迦の霊山浄土を願う^⑦。『霊山講式』では

兜率の天宮の三十二万を昇るなり。運心して自から至る有り。況んや摩竭陀国の鷲峯山（霊鷲山）は同界なり、同地なり^⑧。

と、兜率天の知足は「天宮の三十二万」のかなたとして、霊鷲山を選ぶのである。しかし、さらに近いのが観音の補陀洛山であり、最終的にはその浄土を貞慶は願うことになる。その間の事情は『観世音菩薩感應抄』に次のように説明される。

諸仏身を見るに、初めに小化身を見、次に大化身を見る。彼の台上の舍那、其の報仏身は又十重有り^⑨と云ふ。之を以て、之を案ずるに菩薩に値遇するは尚ほ仏身よりも易し。

つまり仏の化身を見るを難とし、観音菩薩の沙門の形相を見ることを易として最終的に選びとるのである。初期には釈迦・弥陀・弥勒の三尊だったが、承元三年（一一〇九）の「値遇観音講式」では、釈迦・弥勒・観音の三尊へ転換されている。次のように奥書に記される。

但だ大都是釈迦・弥勒・観音を以て仰いで三尊となす。彼の三尊の所居を欣求するなり^⑩。

このように貞慶は弥陀から観音へと信仰の対象が変転しているが、しかし、これは表層の変化であって

深層の構造は何ら変わっていないことは注意しなければならない。またこの変化は貞慶内部の罪障の意識の深まりと父母救済の願とによる。⁽¹⁰⁾そして早い時期に補陀洛山の浄土へと切り替わっていたのである。

これまで縷々、貞慶に阿弥陀信仰があったことを論証してきたが、今一つ証拠を挙げておきたい。それは「文殊講式」(七段)である。そこにも「仏子、久しく弥陀の本願に帰し、西方の往生を専らにす」⁽¹¹⁾と、臨終時には弥陀尊を礼拝し、聖衆と共に極楽世界へ往生することを願っているのである。これは後に論ずるが文殊信仰と弥陀信仰が当初連続していたことを示している。

さて、一方、五段の「文殊講式」には同じ文で、「弥陀」が「弥勒」へ入れ替わっているのである。つまり「仏子は弥勒の本願に帰し兜率の往生を樂ふ」⁽¹²⁾となる。弥陀の信仰は後年抹殺されるのである。これは既に舍利信仰の際にも見てきた。「舍利講式」金剛三昧院本にあった「釋尊勸西方善巧、在之。彌陀救東海佛力、何疑」の「西方」「弥陀」が「知足」「弥勒」へ書き改められるのと同じ現象が起こっている。

この理由は信仰の変化と共に訂正されていたというに留まらないものがある。それは法然教学批判を強めていった貞慶が自己の弥陀信仰を意識的に消去したのではないだろうか。

いずれにせよ、この事実は講式の成立時期の確定に有効であろう。例えば、弥陀の本願に帰依するとある「文殊講式」(七段)は弥勒へ変更されている五段よりも成立が早いと理解するべきだろう。五段を増幅して七段を作ったのではない。その逆である。

さて、本題に戻って、貞慶の阿弥陀信仰はどのようなものであったのか、を考えてみよう。すると、貞慶の興福寺時代から遁世前後までは、釈迦⇨阿弥陀⇨弥勒の三尊を信仰していたのだが、その信仰の形態と一致するのが、「発心講式」なのである。「発心講式」は五段で書かれるが、第一は「釈尊の恩に報ぜん」、第二は「弥勒の化を仰ぐ」で第三は「弥陀の願に帰す」で、まさに三尊の信仰と一致するのである。

二、「発心講式」作成の意図

建久三年（一一九三）に書かれた「発心講式」が三尊を並立させた理由は、上述したように「発遣釈迦、来迎弥陀」により安養極楽へ往生し、弥勒の知足天へ詣で供養し、下生時に成仏した弥勒仏から得記するという構想によるものである。確かにこれによって貞慶の釈迦・弥陀・弥勒の三尊を信仰していた時期が建久三年の遁世直前であることは間違いないが、ある疑問が払拭されない。それはこの講式の特異性にある。奥書に次のようにある。

仍りて三尊の縁を結ばんが為に聊か一称の功を運ぶ。日々の礼誦の為にこの文を抄し畢りぬ。私の語を交えず、聖言を綴る。

なぜ経典や釈書の引用のみでこの講式を作成したのか、という疑問である。貞慶は名文家で、他から頼まれて講式を作製する程であった。その彼がなぜ引用ばかりで講式を書き上げる必要があったのか。では貞慶本人の記す「日々の礼誦」のためと理解するべきなのだろうか。しかし、それはどうも素直に首肯できないのである。例えば、「蓮華三昧経」を引いて「歸命本覚心法身」と書くが、貞慶は化仏信仰である。天台本覚思想に批判的だった彼が、この経を引用するのには疑問を覚える。「日々の礼誦」のためならば、信仰の核心に迫るものを引用するはずである。ましてこの「蓮華三昧経」は貞慶の全作品中、ここにしか引用されない。貞慶の言葉は文字通りには受け取れないのである。

また「日々の礼誦」説への決定的な疑問は、安養浄土に関して、講式の本文と奥書が齟齬をきたしていることである。本文には「阿弥陀経」を引いて、

是れより西方に十万億の仏土を過ぎて世界有り。名づけて極楽と曰ふ。

と報土を認めているようである。ところが、奥書には、

余の如き者は未だ専修の行を得ず。又広学の望み無く、蒙々緩々として生涯將に暮れなんとすと自己を卑下した後、

但だ世尊の恩に依りて慈氏の化を受け、知足天上の安養浄土院に於いて且（しばらく）く弥陀に奉仕せん。

とある。兜率の内院に、四十九院がある。その一つに安養浄土院がある。つまり西方極楽浄土ではなく、化土の安養浄土院でしか貞慶は見仏できない、と述べているのである。この奥書は既に述べた、「弥勒值遇奉唱敬白文」の西方浄土は遠く、同界の知足は近く易行であるとする考えと一致する。また『観世音菩薩感應抄』で「見仏」には、小化身、大化身、報仏へと順序があり、小化身の見仏を願うべきであるという主張にもよく合うのである。よって「日々の礼誦」説は捨て去らねばならない。

では何のために「発心講式」を作成したのか。それに答える前に今一つ謎を解かねばならない。それは奥書に、

須く自筆をもって之を書くべしと雖も、深意趣に依りて真蓮房上人に申し請いて写さしむる所なり。とあり、「深意趣」などと意味ありげな書き方をしていることである。この謎を解くためには、まずこの「真蓮房」とは何者であるかを、突き止めなければならない。「皇代曆」に静遍を「禪林寺僧都と号す。又是れ真蓮房¹⁵」とあり、静遍のことだったのである。静遍と貞慶の関係は、静遍の著である『續撰釋文義要鈔』の奥書から知ることができる。

建保六年十月四日。於嶺殿、善導御影御前、讀畢。生年四十一、罷所識入笠景（置）寺解脱上人室、為不退転道、心析請。¹⁶

（建保六年十月四日、峰殿に於いて善導御影の御前にて読み畢りぬ。生年四十一。識る所を罷り笠置

寺の解脱上人の室に入る。不退転の道心を祈請せんが為なり。）

とある。静遍が貞慶の室に入ったとするのは、建保六年（一二二八）ではない。貞慶は既に建保元年に亡くなっているからである。この奥書は『續撰擇文義要鈔』が峰殿（藤原道家）の所で講ぜられたという事実を述べる一方、それとは独立して貞慶の室に入ったとする事実を併記しているのである。

さて、建久三年に「発心講式」の書写を命ぜられた静遍は当時十五才であった。貞慶はというと三十八才。静遍は醍醐寺で貞慶の叔父の勝賢（一一八三～一一九六）に師事していたので「識る所を罷り」とは醍醐寺を指す。勝賢は建久七年に亡くなっている。建久三年時に甥の貞慶に弟子の静遍を預けたと見てよいだろう。若い静遍の心をとらえていたのは、「不退転の道心」だった。静遍の父、平頼盛は平清盛の異母弟で池の大納言と呼ばれ、実母の尼の禅師が頼朝の命を救ったことから、平家滅亡後も頼朝により厚く遇された。文治元年病のため東大寺で出家し翌文治二年（一一八六）五十五才で亡くなっている。その息子の静遍は文治二年に九才で父を亡くしていることになる。かかる事情の下、「道心」を祈請する静遍が誕生したのであろう。

一方、貞慶も建久四年の遁世前「道心祈請式」を著しており、それは静遍が「不退転の道心の祈請」する目的で貞慶の室に入ったことと関係があるかもしれない。つまり、静遍を意識して書かれた可能性も考えられる。例えば、「道心祈請式」には、

無尋專可訪之父母生處。不悲更可憐之親昵之受苦。^①

（専ら訪ふべきの父母の生所を尋ぬること無く、更に憐れむべきの親昵を悲しまず。）

と非難の言葉を記す。ここで言う、父母の「生所」とは順次生のことである。後世にどこに父母が生まれただか、それを尋ねることがないのは誤りで、彼らの「愛子」であった者は必ず発心し救済しなければなら

ない、と貞慶は述べる。貞慶の父母救済の念は強かったのである。⁽¹⁸⁾ところが、この「道心祈請式」が書かれたのは貞慶の遁世前であるが、当時貞慶の父母は生存していた。だからむしろ父を亡くし「不退転の道心を祈請す」る静遍のために書いたと考える方が筋が通るのである。

同様に、この「発心講式」も発心を祈請する少年静遍のために貞慶が、道心を発こし浄土を信仰するとは何か、を教える意図があったと見てよい。だが、その程度では「深意趣」とは言うだろうか。別の目的が隠されているように思えてならない。それは恐らく当時台頭してきている法然の口称念仏への批判を裏に含んでいたと読む。『法然上人行状絵図』には、

禅林寺の大納言僧都静遍は、池の大納言頼盛卿の息、弘法大師の門人なり、はじめは醍醐の座主、勝憲僧正を師として小野の流をうけ、のちには仁和寺の上乗院の法印仁隆にあひて、広沢の流れをつたへて、事相経相、抜群のほまれありき。浄土門にいれる濫觴を、みづからかたり申されけるは、世ごぞりて選択集に帰し、念佛門にいるものおほくきこえし程に、嫉妬の心をおこして選択集を破し、念

佛往生の道をふさがんと思ひて、波文かくべき料紙までとゝのへて、選択集をひらき見る……⁽¹⁹⁾とあり、静遍は、最初「嫉妬の心」から法然を批判しようと「選択集」を読んだが、意趣に感動して帰依したと記す。しかし、これは史実なのかどうか、怪しまれる。静遍が法然に批判的だったのは貞慶の影響を受けたためであろう。静遍、貞慶ともに「道心」すなわち「発心」を重視したのであり、法然とは根本的に立脚点が異なるのである。

ではどうやって「発心講式」が法然批判の意図を含んでいると証明できるのだろうか。経典の引用ばかりの中に意図的な批判を隠すことは可能なのだろうか。いや、可能だったのである。法然の側でも引用するが、貞慶が別の意味を込めて批判するという形をとる。それが「後の善導」とも呼ばれた法照禪師と文

殊菩薩との関わり方にあった。つまり、法然と貞慶では文殊菩薩が法照禪師に教えたものが全く異なるものとなって表れてくるのである。

法照禪師は唐代の人で般舟三昧を勤修している時、阿弥陀仏から五会念仏の法を受けたとされる。弥陀親授の称名念仏は神秘的リズムを持ち、一般大衆に流行した。これは善導の口称念仏の流れをくむものとされる。入唐した円仁がこの口称念仏を招来する。²⁰一方、五台山の竹林寺に詣でて、文殊菩薩と普賢菩薩に相見する。そこで末法の凡夫は何の法門によって修行すべきかを文殊に問い、西方阿弥陀仏の念仏を勧められるのである。

今この法照禪師への文殊の教授を、法然は「阿弥陀経釈」と「観無量寿経釈」で引用する。そもそも両書とも

文治六年二月一日、於東大寺講之畢。²¹

の奥書を持っており、重源の勧請の下で行われた東大寺講説なのであった。文治六年は一一九〇年であり、同年建久に元号が代わっており、「発心講式」が建久三年（一一九二）であることを考えれば、東大寺で行われた源空上人法然の講説を聞いた貞慶が、反論を加えたと見てよい。「観無量寿経釈」では

於念仏法門者、智人修之、大聖文殊師利教念仏於法照。云云。愚人修之。²²

（念仏門は、智人之を修す。大聖文殊師利、念仏を法照に教ふ。云々。愚人も之を修す。）

と「念仏の法門」は智者でも愚人でも修することを言わんがために、まず智者の例として「法照」を出して、「大聖文殊師利、念仏を法照に教ふ」とのみ引くだけである。一方「阿弥陀経釈」は念仏の「奉行人」が「その数甚だ多し」として声聞の名を列挙した後、菩薩では文殊と弥勒と常精進の三菩薩を挙げるのである。念仏奉行の文殊菩薩が念仏を弘通する例として、法照禪師を出すのである。文殊の教えた念仏は、

文脈上、口称念仏である。

貞慶の法照禪師と文殊菩薩の扱いはどうか。「発心講式」に『浄土往生傳』を引いて次のように記す。

文殊、法照禪師に告げて云く、一切諸法の般若波羅蜜多・甚深の禪定、乃至諸仏は、皆念仏より生ず。故に知りぬ、念仏はこれ法の主なることを。

この短い引用を正確にどう解釈するかが問題である。幸い、『心要抄』にも引用があり、合わせて考えてみることで貞慶の意図が読み解ける。『心要抄』では

文殊答へて言はく、修行の門、念佛と供養福慧の竝修に過ぐるは無し。念佛は是れ諸法の王なり。甚深の禪定なり。乃至、般若波羅蜜多是皆念仏より生ず。

とある。つまり念仏とは禪定であること。また般若の智は念仏から生じると貞慶は解しているのである。念仏は三学の智・定と結び付いているのである。また、貞慶にとってそもそも文殊は何を意味したか。言外に含まれる意味もあったであろう。それは「文殊講式」(六段)に端的に表れている。

夫れ出離の道は至要にして二無し。唯だただ須く真実の道心を発こすべし。之を生死の終わりと為し、妄想の夢漸く驚く。之を菩提の始めと為し、大覚の月遂に満つ。染淨迷悟の境は蓋し一念の心に在るか。而して三世諸仏の最初の発心は必ず大聖文殊の教化に依る。

と、文殊が「真実の道心」を発させるものであり、諸仏ももとはこの文殊菩薩によって発心したことを記す。文殊が法照に教えた念仏も発心のものであったと貞慶は主張したのである。自らも、「大般若波羅蜜多經」を十一年書写し終わって、笠置の地に遁世し、作った寺院を般若台と名付けるなど、発心と文殊の般若とは密接に結び付いている。先に引いた「文殊講式」(七段)に「仏子、久しく弥陀の本願に帰し、西方の往生を専らにす」と書き記すのも同じ理由による。発心して浄土へ往生すべきという考え

である。やがてこれらの思想は、『心要抄』で八門に分類され、体系化される。八門とは覺母↓発心↓念仏↓唯識觀↓制伏↓三学↓二利↓菩提という階梯をいう。

このように、貞慶が經典の引用に徹して「発心講式」を書き表したのは、法然が引用する人物や經典を用いながらも全く違う世界が構築できることを示すためであった。いつもの美文調の、修辭を凝らした文体を捨てて、典拠を示して客観性を装った文体で、法然批判を暗にやりとげたのである。「私の語を交えず、聖言を綴る」とあるように恣意性を排除し、聖言の下になされた、という所に意味があったのだ。露骨な批判ではなく隠された「深意」という形式を取った背景には、法然を支持する九条兼実などへの遠慮があったのかもしれない。

さて、『浄土往生傳』からの「法照禪師」の引用のすぐ次に唐突に出てくるのが、「往生西方浄土瑞應傳」の道綽伝である。「発心講式」のこの順番・構成も法然の「阿弥陀経积」を意識してのことであろう。「阿弥陀経积」では、念仏を奉行して法照禪師に伝えたのは、文殊菩薩と弥勒菩薩（實際は普賢菩薩）であったが、法然に口称念仏を伝えたのは「道綽・善導すなはちその人なり」と法然自ら記しており、その言葉を受けてのことだったのである。「発心講式」には、次のように引く。

阿弥陀佛告善導云、伐樹下速斧。無縁莫共語。歸家莫辞苦。

この「往生西方浄土瑞應傳」のこの話は当時有名だったようで、法相宗の碩学である蔵俊の『類集抄』、平康頼の『宝物集』、鴨長明の『発心集』にも載せる。

今、鴨長明の『発心集』卷二の十三話に載る「善導和尚、仏を見る事」から結論を引用すると、かく云へる意は、木を切るには、いかに大きな木といへども、たゆみなく是を切れば、終にとして切りたふさずと云ふ事なし。怠りて切り休むべからず。²⁵⁾

と説明される。つまり念仏を「たゆみなく」せよ、「怠りて休むべからず」という何の変哲もないことを述べているようだが、実は読みようによっては別の意味をあぶり出すことができる。この話は、道綽が善導に自己の往生の可否を聞いて、善導が念仏三昧に入り、阿弥陀仏が道綽に諭した言葉であるのだ。つまり、法然が仰ぐ道綽すら阿弥陀から「怠りて休むべからず」と命じられているのだ、まして況んや、専修念仏の徒をや、である。

実際、貞慶は専修念仏の徒には厳しい批判の目を向けていた。『心要抄』に詳しい。

何れの日、発趣の日と為さん。何の心を、菩提の心と為さん。設ひ迹を山林に晦すとも、名を朝市に遁るとも、世事に於いて是非を評定す。先づ纏繞を去りて纒かに初門の修行する所を企つとも、事は多く又旧に従ふ。本も邪見無きも、今正念も無し。此の如き人、臨終で自ら仏号を唱ふるに、数十返を過ぎるも、定めて、三界を過ぎて浄土へ生ずるや否や。知らず、他人は。己に於いては信じ難し。²⁶

発心せぬままでは山林に遁れ、市井に姿を晦そうと、俗世間のことをあれこれ評定し、捨てきっていない。係累を去って仏道の初門の修行を企てても、事態はもとのままである。もともと邪見は無かったとしても、しかし、遁世した今も正念は得られていない。だから、こういう発心もおこさなかった人が、臨終の時に、阿弥陀仏の名号を十返以上となえて、三界を出過した極楽浄土（報土）へ往生できるとするのは、人はいざ知らず、自分は信じられない、というのである。

特に「世事に於いて是非を評定す」「当世の行者は猶ほ世事を交ふ」（『弥勒值遇奉唱敬白文』）と「世事」を捨てきれず、念仏に徹していない専修念仏の徒への批判が強い。その批判が「伐樹下速斧」に込められていたと読み解くのである。これに関して『観世音菩薩感應抄』に興味深いコメントが載せられている。あるべき専修念仏の姿が記されている。

知、修行猶獨隨分、印可其心猛利。不如雖劣隨分決定。即念佛行者捨大道之三學、付口稱之一門、豈不此志乎。⁽²⁷⁾

(知りぬ、修行は猶ほ独り分に随ひ、其の心の猛利なるを印可す、と。如かず、劣と雖も分に随ふの決定なるに。即ち、念仏の行者の大道の三学を捨てて口稱の一門に付くは、豈に此の志しにあらざらんや。)

仏道の戒定恵を捨てて、専修念仏の門に入るといふのは、凡夫の分限に随い、極楽の化土を願ひ、例えそれが報土に比べ劣土であっても、決定する浄土を選ぶべきである。しかも念仏の心が猛利である故に往生が印可される、と述べている。ここにも同じく報土往生を安易に信じ、世事を交えて、懈怠する西方行者への批判を読み取ることができる。

以上、貞慶の「深意趣」の解釈を試みたが、「発心講式」とは、根底に法然批判を含みつつ、あるべき西方行者の姿を提示したものであったのである。第三段の「弥陀の願に帰す」だけを取り上げて、単に貞慶に西方浄土信仰ありとするのは短絡的である。もはやこの時期は初期の貞慶の阿弥陀信仰からやや離れて法然批判へ軸足を移している、と言ってよい。第四段の「懺悔罪障」では罪障を空ずることをあげる。かつ悪業を生む一心を制する必要を説く。第五段の「受菩薩戒」では持戒を説く。そして第六段の「廻向発願」では衆生救済のための大悲を説く。これらの主題はやがて『心要抄』という作品の中に体系化された理論として提示される。建久三年の「発心講式」の中の弥陀信仰も少なくとも六段の作り上げる構造の中に組み込まれており、単独で弥陀信仰が貞慶にあるのではないのである。この構造的な意味を持つ弥陀信仰の有り様そのものが、貞慶のあるべき弥陀信仰であり、かつ同時に法然の専修念仏批判ともなっており、また若き静遍への「発心」とは何か、弥陀信仰とは何か、への回答でもあったのである。

(注)

- (1) 「南都佛教」第91号に全文掲載予定。
- (2) 『貞慶講式集』の「舍利講式」の解説
- (3) 『高野山講式集』DVD-ROM版2および『貞慶講式集』の舍利講式の校異
- (4) 「龍谷大学図書館蔵『諸講式集』」、学苑 第672号
- (5) 拙著「貞慶著『尋思抄』と『尋思抄別要』の成立をめぐる」、『仏教学研究』第37号)
- (6) 『心要抄』では具体的に、印度では「無著・世親・正法藏等、弘經大論師」、中国では「遍學三藏(玄奘)。慈恩(基)。淄洲。天台章安。智常智越。彌天道安。廬山慧遠。終南道宣」日本では「弘法大師。明詮僧都。相應正實。觀賢林扶」の名前を挙げる。
- (7) 拙著「貞慶の觀世音菩薩感應抄」「南都佛教」第89号
- (8) 講式データベース [308]「靈山講」
- (9) 講式データベース [070]「值遇觀音講式」(七段)
- (10) 拙著「貞慶の觀世音菩薩感應抄」「南都佛教」第89号
- (11) 講式データベース [328]「文殊講式」(七段)
- (12) 『貞慶講式集』 151頁
- (13) 『貞慶講式集』 60頁
- (14) 拙著「貞慶による天台本覚思想の批判」仏教文化研究所紀要第44集
- (15) 大日本史料五篇の二、二百五十九頁
- (16) 浄土仏教古典叢書5

- (17) 「鎌倉舊佛教」(日本思想体系)
- (18) 貞慶の出家の動機に父母の救済があったことは、拙著「貞慶の観世音菩薩感應抄」「南都佛教」第89号に記した。
- (19) 「勅修御伝 法然上人行状絵図」第四十卷。『明義進行集』にも同文を載せる。
- (20) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』33頁
- (21) 『法然上人全集』129頁・147頁
- (22) 同上 121頁
- (23) 『心要抄』大正蔵71卷58頁
- (24) 講式データベース「327」文殊講式(六段) これも貞慶の講式と考えられる。
- (25) 新潮日本古典集成「方丈記・発心集」125頁
- (26) 大正蔵71卷63頁
- (27) 注(1) 参照

真宗列祖にみる本地垂迹説 — 特にその質的同異について —

高田 未明

一 はじめに

親鸞以降、列祖教義にみられる弥陀と諸神諸仏の関係は、他宗との関係性の影響をより大きく受けることとなった。親鸞の弥陀一仏帰依の思想は、当然諸宗諸神への不帰依を伴うが、今日までの真宗教義学や思想史の膨大な研究成果にも明らかのように、念仏者が諸神を積極的に排斥・軽侮するというものでは断じてなく、諸仏の尊高性も認め、さらに、諸仏によって念仏者が護念せられているというものであった。

これは「信巻」現生十益中に冥衆護持の益^{*1}が説かれ、『浄土和讃』現世利益和讃には、

南無阿弥陀仏をとなふれば 梵王・帝釈帰敬す

諸天善神ことごとく よるひるつねにまもるなり^{*2}

と説かれるところである。そしてこの護念こそが、神祇に対する不帰依と不軽侮という、一見矛盾とも思われる関係を結ぶ紐帯概念として機能しているといえよう。このことについてはすでに論じたこともあるので、詳しくはそちらを参照いただきたい^{*3}。

さて、親鸞のうえに本地垂迹説はみられない^{*4}といわれるが、その後の覚如、存覚、蓮如の諸神諸菩薩への言及をみるに、本地垂迹説の依用は明らかである。そこで、後世の蓮如の仏本神迹説へ至る本地垂迹説を軸とした諸神諸菩薩の関係性の変遷について考察を試みる。結論としては蓮如の仏本神迹説は本質論

的には本師本仏論の一部であり、対外的には弥陀法への誘引方便とみられる。だが覚如、存覚の影響を重ね合わせた時、敢えて両師の思想を継承しなかった部分も窺えるのであり、そこから読み取れる事柄および『御文章』という文書の性質を考慮したい。

二 覚如における本迹思想

覚如は、親鸞の廟所を寺院へと展開させた立場であったが、弥陀と諸神諸菩薩の関係をどのように捉えていたのか。『口伝鈔』一五条は「真宗所立の報身如来、諸宗通途の三身を開出する事」⁵と題されているが、その内容で着目すべきは、阿弥陀仏が久遠実成の本仏として、一切諸仏がその応迹として説かれていることである。久遠実成自体は、『法華経』「寿命品」⁶に説かれる教説であり、真実の积迦はかり知ることの出来ない久遠の昔に成道した寿命無数劫の仏であることを示すものである。これが後に十劫成道とされる阿弥陀仏においても久遠実成がいわれるようになり、親鸞も久遠実成の弥陀思想を承けている⁷。さて、『口伝鈔』一五条では、経釈を引きながら弥陀本仏、諸仏化身が論じられているが、次に引用所文を順に検討したい。

(1) 「諸教所讚多在弥陀」『止観輔行』⁸。

中国天台荆溪湛然の語をもって、諸経にて多く弥陀が讚ぜられている旨を述べる。最初の引文からすでに諸仏中、弥陀の存在の特別なることが示唆されている。

(2) 「久遠実成弥陀仏 永異諸経之所説」『念仏宝号』⁹。

『念仏宝号』は日本天台檀那流の覚運の書といわれる。所引の文が『念仏宝号』原文とやや異なるのは、親鸞『経釈要文』の讃文に拠っているからであろう。「永異諸経之所説」の『念仏宝号』当面の意は、『大

經』所説の十劫成道の阿弥陀仏は垂迹の権仮仏であつて、久遠実成の真仏として説かれているのは『法華經』だけである、というものである。しかし覚如は、親鸞『浄土和讃』にみられる十劫成道のまゝ久遠実成の弥陀という意¹⁰を承け、『大經』のみに説かれている阿弥陀仏の本義という意に転換したものである。

(3) 「上従海徳初際如来 乃至今時釈迦諸仏 皆乘弘誓悲智双行」『法事讃』¹¹

善導『法事讃』の文であるが、覚如は続く文で「しかれば海徳仏より本師釈尊に至るまで、番々出世の諸仏、弥陀の弘誓に乗じて自利利他したまへるむね顕然なり」¹²と解釈している。「海徳初際如来 乃至今時釈迦」は、「易行品」が出拠¹³であり、ここでは十方の十仏は海徳仏に従つて発願をすることから十仏の師仏であることが説かれている。覚如はこの「易行品」十方十仏章に依拠して、海徳仏以来、釈迦に至るまでの三世諸仏をいわばひとまとめとする。また、『法事讃』原文では釈迦諸仏が各々の弘誓願に乗じて智慧慈悲の行を修すると読めるが、覚如は諸仏が「弥陀の弘誓」に乗ずるとしている。そうすると、海徳以来のすべての諸仏は弥陀を本師とすることになり、いづれみな阿弥陀仏に従つて発願成道するとの意になる。こうして弥陀を本仏、諸仏を末仏とする立場を見ることが出来、次下に「最初海徳以来の仏仏もみな、久遠正覚の弥陀の化身」¹⁴と述べている。

(4) 「十方諸刹土衆生菩薩中 所有法報身化身及變化 皆從無量壽極樂界中出」『楞伽經』七卷¹⁵

(5) 「三世諸仏念弥陀三昧成等正覚」『般舟三昧經』¹⁶

『楞伽經』と『般舟三昧經』とを引用している意味は、前者は諸仏が極樂より出ることを、後者は諸仏が極樂に入ることにつき、入・出ともに弥陀によることを述べて、弥陀が本師本仏であることを明らかにする文とみるべきであろう。

以上のように、諸經釈を引用し、久遠の弥陀が本地仏であることを証明して後、

これによりて久遠実成の弥陀をもつて報身如来の本体と定めて、これより応迹をたるる諸仏通総の法・報・応等の三身は、みな弥陀の化用たりといふことをしるべきものなり。しかれば報身といふ名言は、久遠実成の弥陀に属して常住法身の体たるべし。通総の三身は、かれよりひらき出すところの浅近の機におもむくところの作用なり^{*17}

として、弥陀を本体と定め、そこから垂迹される諸仏であることを明確にしている。こうして覚如は久遠の弥陀という点より本地仏を主張し、諸仏は弥陀の弘願に入らしめる方便とするのである。しかしながら覚如においては、神祇を垂迹とする説示はみられない。これは後の存覚や蓮如の本地垂迹説と対比した時留意しておくべき事柄である。

親鸞は釈尊や七高僧について弥陀の化身として尊崇する態度から本師を用いるが、阿弥陀仏に対して本師の語の用いた例はみられない。これに対し覚如は『口伝鈔』一二条に、

わたくしにはく、源空聖人、勢至菩薩の化現として本師弥陀の教文を和国に弘興します^{*18}。

また『同』一三条に、

わたくしにはく、この夢想の記をひらくに、祖師聖人、あるいは観音の垂迹とあらはれ、あるいは本師弥陀の来現と示しますこと、あきらかなり^{*19}。

と述べ、阿弥陀仏に対して本師の語を用いている。本師の語は、本来通仏教的に釈尊について根本の導師という意味で用いられるが、『口伝鈔』では化現、垂迹、来現の語が対応していることから本地本仏について本師の語を用いていることが明らかである。また、本来『法華経』の本地垂迹説における本師は久遠実成の釈迦牟尼仏であったが、覚如は阿弥陀仏も久遠実成であることを論じて本師の尊称を用いて、釈尊は久遠実成の阿弥陀仏の応現であるという、新しい釈迦弥陀二尊の関係を確立したといえる。

三 存覚における本迹思想

鎌倉時代の神祇と諸仏の關係は本地垂迹説がいわば常識であり、新仏教であった法然浄土教としても全くこれを無視することはできなかった。存覚は四十九歳の時、備後で法華宗徒と対論しているように^{*20}、既成仏教からの批判はつきまとい、神明輕侮はその論点の一つとなっていた。この批判はすでに高弁・貞慶らが専修念仏批判をなした際の論点とほぼ重なるものであって^{*21}、既成仏教が法然浄土教を非難する常套の一箇条であったが、これは同時に、法然浄土教の専修性と表裏をなすものである。

存覚にも覚如と同様に本地垂迹説による諸仏菩薩への言及がみられ、さらにそこに神祇との關係も含まれることとなる。神祇に対する立場が明示された『諸神本懐集』は、三つの内容に分かれ、第一に諸国の権社の靈神を、第二に実社の邪神を、第三に諸神の本懐を説くというものである。本文冒頭は、

それ仏陀は神明の本地、神明は仏陀の垂迹なり^{*22}

とあることから、本地垂迹説の導入は明確であり、仏菩薩が権（かり）に現じたとする権社への崇敬と悪靈畜類など実社の否定、という立場より述べられている。そして権社の本地仏を直接崇むべきであり、ことに阿弥陀仏一仏への帰依は、そのまま諸神諸仏に帰すことでもあるから諸神諸仏の功德を承けることが述べられている。『持名鈔』では、

いはゆる『教行証の文類』の六に諸経の文を引きて、仏法に帰せんものは、その余の天神・地祇にかふまつるべからざるむねを判ぜられたり。この義のごときは念仏の行者にかぎらず総じて仏法を行じ仏弟子につらならんともがらは、これにつかふべからずとみえたり^{*23}

と説かれる。権・実ともに諸神の崇敬を禁じているようであり、天神地祇に仕えるべからざる旨を、「化卷」外教釈の諸引文を根拠として論じている。しかし、つづく文では、

ただしこれに事へずとも、もつばらかの神慮にはかなふべきなり。これすなはち和光同塵は結縁のはじめ、八相成道は利物のをはりなるゆゑに、垂迹の本意は、しかしながら衆生に縁を結びてつひに仏道に入らしめんがためなれば、真実念仏の行者になりてこのたび生死をはなれば、神明ことによるこびをいだし、権現さだめて笑みを含みたまふべし。一切の神祇・冥道、念仏のひとを擁護すといへるはこのゆゑなり*24

として、本地垂迹説への展開と諸神の念仏者擁護護念が述べられる。ことさらに諸神につかえずとも神慮にかなうのであり、垂迹の本意は衆生を仏道に入らしめ念仏者を擁護することにあるのである。

こうした本地垂迹説のなかでの権実二社の区別は、先の『神本懐集』にみられるように、権社への崇敬を勧め実社への崇敬を否定するのが存覚のおおよその立場である。『六要鈔』第六によれば、「化巻」外教引文の「仏に帰依せば、つひにまたその余のもろの天神に帰依せざれ」*25を註解して、

問。天地神祇は世の貴ぶるところなり。何ぞこれを誠むるや。答。仏陀に帰するは釈教の軌範、神明を崇むるは世俗の礼奠、内外別なるが故に法度此の如し。これ則ち月氏・震旦の風教、崇むるところの神多くは邪神なるが故に、三宝に帰する者これに事ふることを得ず*26

と述べ、神明はあくまで世俗の礼奠であつてその多くは邪神であることを理由に崇拜を否定している。だが続く文に「権社に於いてはこの限りにあらざるか」*27として、実社につかえなくともよいが権社の神はこの限りではなく、崇敬すべきであると説示される。

さて、このような本地垂迹説による権・実の二分論は、弥陀一仏（根本本地・本師本仏）が諸仏に抜きん出た、絶対唯一の本仏として位置づけられることとなり、二層の本地垂迹が形成される。例として『諸神本懐集』には次の文がみられる。

これは諸仏みな弥陀の分身なりときこへたり。しかれば本仏の弥陀に帰せんひと分身の諸仏に帰することはいいはざるに顕然なり。このゆへに垂迹の御ころにかなはんとおもはば本地の仏菩薩を信すべし、本地の仏菩薩の御ころにかなはんとおもはば本仏の弥陀に帰したてまつるべし、弥陀に帰すれば三世の諸仏もよろこびをなしてこれをまもり、十方の菩薩もえみをふくみてつねにたちそひたまふ、本地の諸仏菩薩擁護したまへば垂迹の諸仏また納受をたれたまふなり。²⁸

一般的には、諸神に対応する本地の諸仏が規定される形で本地垂迹説が用いられることがほとんどである、その場合は弥陀も諸仏と同じく一本地にすぎない。だがいまの『諸神本懐集』では諸仏を弥陀の垂迹（分身）とされいる点が特徴的である。それにより弥陀一仏（根本本地）だけが諸仏に抜きん出た、絶対唯一の本仏として位置づけられ、本迹関係が二層をなしている。当時の仏教の共通認識とも言うべき本地垂迹説を援用し、かといって弥陀を諸仏中に埋没させる事なく、むしろ諸仏を超えた唯一本地としての存在たらしめられたことになる。

そうすると諸神と仏菩薩との間には垂迹と本地との関係があるほかに、阿弥陀仏と諸仏菩薩との間にも本迹関係が成立し、ここにいわば二重の本地垂迹説によって、結局阿弥陀仏を最高の一仏としてまとめあげたものであった。そこにはかつて顕密仏教が法然・親鸞の神祇不拝を批難する理論根拠として用いた本地垂迹の思想を取り容れ、顕密仏教と同じ立場、同等性を主張する目的があったとみられるが、それは決して顕密仏教への教義的な歩み寄りなどではない。『歩船鈔』では法相・三論をはじめとして八宗の宗義を略述した後、それらの教を実践得道することの難を述べ最終的には阿弥陀仏の本願に帰すべきことが主張されている。この書の説き方にもみられるように、与奪と称される存覚の特徴的な対外的論法と考えられる。ならば、存覚における本地垂迹説も神祇を単純否定することによって生ずるであろう無用な論難を

うけることよりも、神祇（権社）をいったん認めた上で、本地の弥陀仏へと誘引しようとする方策であったと考えられる²⁹。つまり、存覚の本地垂迹説は、神祇を正当化するための論理ではなく、本師本仏である弥陀一仏への誘引法であった。この基本的立場は次にみる蓮如も概ね同様といえるが、違った側面にも注意を払いつつ次に考察したい。

四 蓮如における本迹思想

1 諸神不輕侮の掟文

蓮如は諸神諸菩薩をどうみていたか。帖内『御文章』中、内容として諸神諸菩薩に触れるものを抽出すると十一通³⁰を数える。それらの多くは神祇不輕侮を説くものだが、二帖目三通、三帖目十通などには不輕侮以外の諸神諸菩薩への関係性が示されており検討を要する。次の文は二帖目三通の一部である。

一 神明と申すは、それ仏法において信もなき衆生のむなく地獄におちんことをかなしみおぼしめて、これをなにとしてもすくはんがために、仮に神とあらはれて、いささかなる縁をもつて、それをたよりとして、つひに仏法にすすめ入れしめんための方便に、神とはあらはれたまふなり。しかれば今の時の衆生において、弥陀をたのみ信心決定して念仏を申し極樂に往生すべき身となりなば、一切の神明はかへりてわが本懐とおぼしめてよろこびたまひて、念仏の行者を守護したまふべきあひだ、とりわき神をあがめねども、ただ弥陀一仏をたのむうちにみなこもれるがゆゑに、別してたのまざれども信ずるいはれのあるがゆゑなり。

一 当流のなかにおいて、諸法・諸宗を誹謗することしかるべからず。いづれも釈迦一代の説教なれば、如説に修行せばその益あるべし。さりながら末代われらごときの在家止住の身は、聖道諸宗の教

におよばねば、それをわがたのまず信ぜぬばかりなり。

一 諸仏・菩薩と申すことは、それ弥陀如来の分身なれば、十方諸仏のためには本師本仏なるがゆゑに、阿弥陀一仏に帰したてまつれば、すなはち諸仏・菩薩に帰するいはれあるがゆゑに、阿弥陀一体のうちに諸仏・菩薩はみなことごとくこもれるなり。

そのほかかならずしも外相において当流念仏者のすがたを他人に対してあらはすべからず。これをもつて真宗の信心をえたる行者のふるまひの正本となづくべきところのごとし。³¹

制誡の形式がとられているが、これを更に要すれば、

(イ) 神明は方便の為に仮にあらわれた存在である。

(ロ) 諸法諸宗はいずれも釈迦如説の教であるから誹謗してはならない。

(ハ) 諸仏菩薩は弥陀の分身であり、弥陀は諸仏の本師本仏である。

という三箇条であり、ここに諸神、諸仏菩薩、諸宗について、すなわち阿弥陀仏以外のいわば超人間的存在への関わりについて網羅されているといえる。

三箇条の中、まず最初の(イ)にて仏本神迹説が窺えるのであり、「仮に神とあらはれ」「神明はかへりてわが本懐とおぼしめして」とみえる。また、「方便」とあるのは、いま仮に神を縁として最終的に仏法へ導き入れることが目的であるから、行者が念仏に帰依したならばそれは神明の本意に適うこととなる。したがって、ことさらに神明を信ぜずとも弥陀一仏の帰依にすべてが含まれることとなる。

つづく(ロ)は当然のことともいえるが、なかでも衆生救済の実現という観点に即し、約法廃立ではなく約機廃立として極悪底下の凡夫に焦点が合わされる。すなわち凡夫が諸仏の救済に漏れる存在であることを示唆されており、三帖目一通ほかにもみられるように諸仏の救いに漏れる極悪人を救う弥陀の超勝

性を顕すこととなる^{*32}。

(ハ)は古来本師本仏論として考究されてきたところである。二カ月後に記された二帖八通は本師本仏章と称されるが、それによると

しかればここに弥陀如来と申すは、三世十方の諸仏の本師本仏なれば、久遠実成の古仏として、いまのごときの諸仏にすてられたる末代不善の凡夫、五障・三従の女人をば、弥陀にかぎりてわれひとりたすけんといふ超世の大願をおこして、われら一切衆生を平等にすくはんと誓ひたまひて、無上の誓願をおこして、すでに阿弥陀仏と成りましましけり。^{*33}

とある。前出二帖目三通との間で照らし合わせながら本師本仏の意味を探ると、まず、諸仏に越えて悪人女人を能く救うということ、及び本師師匠であるゆえに諸神はみなこまれる、との二点が明瞭となる。次節にて本師本仏論の考察をさらに進めることとする。

2 蓮如本師本仏論の特徴

本師本仏論によって顕される場所は、先述の諸仏の救いに漏れる凡夫を救うために阿弥陀仏が超世の願をおこした点(超勝性)、そして本師ゆえ、その阿弥陀仏の名号には一切の仏菩薩の智慧功德もことごとく含まれた殊勝な法であるという点(包含性)となろう。二帖目九通には「さて南無阿弥陀仏といへる行体には、一切の諸神・諸仏・菩薩も、そのほか万善万行も、ことごとくみなこまれるがゆゑに」^{*34}とあるごとく、一切の智慧功德が名号に「こまれる」のである。このことより、さらに弥陀と諸神諸仏の関係において、複数の仏菩薩をならべて信ずるべきではないことが導き出されることとなる。同じく二帖目九通に、

しかれば、一心一向といふは、阿弥陀仏において、二仏をならべざるころなり。(中略) 阿弥陀如来は三世諸仏のためには本師師匠なれば、その師匠の仏をたのまんには、いかでか弟子の諸仏のこれによるこびたまはざるべきや³⁵

とあるごとく、弟子である諸仏は師の弥陀一仏に帰依しているのであるから、行者は弥陀と諸仏の二仏をならべて信ずるべきではないと説かれ、二帖目一〇通にも

しかれば、一切の仏・菩薩も、もとより弥陀如来の分身なれば、みなことごとく、一念南無阿弥陀仏と帰命したてまつるうちにみなこもれるがゆゑに、おろかにおもふべからざるものなり³⁶

とあり、弟子は本師の分身であることから、弟子である諸仏は本師弥陀のうちにこもっておりほかにあるわけではない。一仏を信ずるうちに他の皆を信ずることとなる。従って複数の神や菩薩に対して信ずるべきではない旨が示される。

そしてこの本師本仏論による弥陀一仏への帰依が、同時に諸仏菩薩への不軽侮の根拠となることに留意せねばならない。二帖目三通「一 諸法・諸宗ともにこれを誹謗すべからず」、三帖目一〇通「一 神社をかるしむることあるべからず」といった掟文や二帖目二通の、

また自余の一切の仏・菩薩ならびに諸神等をもわが信ぜぬばかりなり。あながちにこれをかるしむべからず。これまことに弥陀一仏の功德のうちに、みな一切の諸神はこもれりとおもふべきものなり³⁷などによれば、本師本仏のなかにこもれる諸仏諸神諸菩薩であるから信ぜずといえども信ずるいわれがあることとなり、そこに軽侮の余地が全くなくなるのである。

前節にみた二帖目三通の三箇条の趣旨は、おおよそ存覚の諸神諸菩薩観にも共通しているが、一方で存覚において特徴的であった神祇の権実二分法が全く見られない事に気づく。いま三帖目十通と存覚『破邪

顕正鈔』を対比してみれば、

・『御文章』三帖目十通

一切の神明と申すは、本地は仏・菩薩の変化にてましませども、この界の衆生をみるに、仏・菩薩に
はすこしちかづきにくくおもふあひだ、神明の方便に、仮に神とあらはれて、衆生に縁をむすびて、
そのちからをもつてたよりとして、つひに仏法にすすめいれんがためなり。³⁸

・『破邪顕正抄』

神明について権実の不同ありといへども、おほくはこれ諸仏菩薩の変化なり。衆生を利益せんがため、
群類を化度せんがために、かりに凡惑のちりにまじはりて、しばらく分断のさかひに現じたまへり。³⁹
と、両者の内容に大きな差はない。むしろ『破邪顕正抄』の文を十分にふまえ⁴⁰て述べているとさえいえ
るだろう。しかしながら、『破邪顕正抄』にある権実二分の記述を、「一切の神明」と明確な意図をもって
改めている。この理由については、権実二分法がもはや庶民の宗教意識から遠く隔たったものとなり、実
際の信仰から遊離したものであったとの理由がすでに指摘されている。⁴¹蓮如の時代には、存覚が排した
実社を庶民の動向によって再び認めざるをえなかった事情によるものと思われる。

蓮如の用例において特に注意すべきは「本師本仏」と熟語になっている点である。本師本仏の語が使用
されたのは五七歳から六一歳までの吉崎時代のみということであって、この期間は蓮如が「王法為本」を
説いた期間と符合するのである。⁴²つまり「王法為本」の背景と同じものを持っているとみるべきであっ
て、その視点で読み解く必要がある。ならば、諸仏あるいは神祇を容認するかのような本地垂迹説を用い
た説示は、門徒・門弟達という教団内部に是正すべき事柄が存在したことを示しているのであって、現実
に諸仏を蔑ろにする傾向に対応した限定的なものというべきであろう。だから存覚のような権実二社のよ

うな体系的な論理付けはもとより必要としなかったのであり、その意味で蓮如にとっては、本質的意味を有しないのである。そして、本地垂迹説を援用するにしても、それまでの覚如・存覚の場合と事情、目的は大きく異なっている。覚存両師を通ずる社会状況としては教団内における異義の流行、浄土異流の盛行、専修念仏への批判弾圧等があった。そういった状況の中、主として、覚如は教団内や浄土異流の主張する異義を意識し、また、存覚は浄土異流の異義、日蓮宗徒による批判を意識して教化していった。これらに對し、蓮如は自宗門徒という教団内への訓誡であり、諸神諸菩薩輕侮の風潮が引き起こすであろう社会との摩擦を何としても回避する必要の存したことが指摘できるのである。

五 むすび

以上に覚如・存覚・蓮如の本地垂迹思想をうかがった。そこには親鸞に見られなかった本地垂迹思想⁴³が存在し、さらに蓮如にまで継承されていることが確認できた。そして本地垂迹思想を導入する形態には各師の特徴が表れており、それらはそれぞれのおかれた状況に對応したものとといえる。

まず覚如は、弥陀法の正当性を論証するために本地垂迹説を用いたといつてよい。天台開迹思想の継承の引用はあくまでも当時の仏教の主流正統を主張する目的があった。『法華經』久遠実成より導き出した「本師」の概念をもって、真宗においてはじめて弥陀について「本師」の語が用いられた。他宗に配慮しつつも自宗の立場を打ち立て、仏教中の正当性を説く必要があった。

つぎに存覚は、民衆の一般的心情を汲み上げ、神祇思想を一旦受け容れ、弥陀法へと誘引する論理といえる。さらには宗論のような他宗に對する論理武装として相手の論理を逆手に取るものであった。一旦相手の論理を受け入れる危険性は免れないが⁴⁴、直接の軋轢を回避し本地の阿弥陀仏へと導くに有益な方策

であった。

そして蓮如は、顕密仏教からの批判に対する釈明の論理といえる。その際も、神祇を正当化するための論理ではなく、あくまで本師本仏を基本としている。蓮如は『教行信証』をはじめとする親鸞の著作や覚如・存覚の著作、西山系の書とされる『安心決定鈔』等を繰り返し読み返して『御文章』を記したのであるから当然、そこに存覚教学の依用は認められる。しかし、その受容継承において存覚の権実二分論を慎重に取り除いていることや、文明六年から九年まという期間に限定されることから、覚如・存覚の場合と意図が異なる。蓮如の時代に飛躍的な発展をとげた教団は政治権力、顕密仏教側との軋轢が切迫しており、神祇不軽侮の教団内への周知徹底は喫緊の要事であった。軽侮を誠める掟文形式であることから教団内に向けられたことは明白である。この掟文の『御文章』自体が、「王法為本」と時を同じくして姿を消すことから、これらの禁制こそが「王法為本」の王法の内容そのものといえるが、この点の論考は後日の別稿としたい。

* 1 『浄土真宗聖典註釈版』（第二版）二二五一頁（『真宗聖教全書』二・七二頁）。以降はそれぞれ『註釈版』、『真聖全』と略記する。

* 2 『註釈版』五七四頁（『真聖全』二・四九八頁）

* 3 拙論「親鸞における不帰依・不軽侮・護念の構造」『浄土真宗総合研究』第3号、二〇〇七年）

* 4 釈尊や七高僧を、弥陀の化身として「本師」と仰ぐ表現は和讃をはじめとして多く見られる。

* 5 『註釈版』八九八頁（『真聖全』三・二三頁）

* 6 「我実成仏已来無量無邊百千萬億那由他劫（中略）我実成仏已来甚大久遠（中略）我成仏已来甚大久遠。寿命無量阿僧祇劫常住不滅」〔『大正藏』九・四二頁b〕

* 7 弥陀成仏のこのかたは いまに十劫とときたれど 塵点久遠劫よりも ひさしき仏とみえたまふ

『浄土和讃』〔『註釈版』五六六頁（『真聖全』二・四九二頁）〕

久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて 釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する 『同』

〔『註釈版』五七二頁（『真聖全』二・四九六頁）〕

* 8 『大正藏』四六・一八二頁c

* 9 『大日本仏教全書』二四・三〇六頁

* 10 前出註7『浄土和讃』大経讚「弥陀成仏のこのかたは…」の文など。親鸞の久遠実成阿弥陀仏説に大きく影響を与えた幸西について一言しておきたい。梯實圓『玄義分抄講述』（永田文昌堂、一九九四年）三七五頁以下によると、幸西は『念仏宝号』にあらわれる十劫・久遠の思想を承けており、阿弥陀仏が三世諸仏の教主であるとすれば、『法華経』寿量品所説の久遠実成の仏でなければならず、そうすれば、法蔵発願による十劫正覚は垂迹の相とならざるをえない。しかし幸西は『玄義分抄』にて「然則覚行窮満の無縁の慈、常没の衆生を撰して報身常住の土に生せしめむが為に大乘広智を顕開す」と述べ、覚行窮満の仏は十劫正覚のままが久遠実成であり、久遠の真証が十劫正覚の相をもって衆生に開示されることが表されている。

* 11 『註釈版』（七祖篇）五〇七頁（『真聖全』一・五六二頁）

* 12 『註釈版』八九九頁（『真聖全』三・二四頁）

* 13 『註釈版』（七祖篇）一三頁（『真聖全』一・二五八頁）

*14 『註釈版』八九九頁〔『真聖全』三・二四頁〕

*15 『大正蔵』一六・六二七頁b

*16 「勸助品」（一卷本『大正蔵』一三・九〇一頁c）の意を、さらに『觀念法門』（『註釈版』（七祖編）六四一（『真聖全』一・六四二））に引かれる『般舟三昧経』取意の文によって作られた文。普賢大圓「親鸞及び末流の如来觀」（『日本仏教学会年報』一九、一九七九年）参照。

*17 『註釈版』八九九頁〔『真聖全』三・二四頁〕

*18 『註釈版』八九五頁〔『真聖全』三・二二頁〕

*19 『註釈版』八九六頁〔『真聖全』三・二二頁〕

*20 『大谷本願寺通紀』卷五〔『真宗史料集成』（再版）八・四二二頁〕曆応元年三月、師年四十九、遊備後、応宗徒懇請、於守護某館、仮称悟一、与蓮宗徒対論、悉挫其鋒、敵者墮負、繇茲宗風不振、挙衆重之、時有決智鈔・歩船鈔・法華問答・等作、七月帰京

『常樂台主老衲一期記』（『真宗史料集成』（再版）一・八七三頁）四十九歳曆応元、三月、於備後国府守護前、与法花宗対決了、御門弟依望申、忌其憚、改名字号悟一出対了、法花衆屈、仍当方弥繁昌、其次作決智抄了、仮名報恩記・至道抄各一帖選択註解抄五帖等也、顕名抄者、明光於京都所望之間、於彼境草遣了、閏七月、帰京

*21 貞慶（一一五五—一二二三）起草の『興福寺奏状』は、第一立新宗失。第二凶新像失。第三輕釈尊失。第四妨万善失。第五背靈神失。第六暗浄土失。第七誤念仏失。第八損釈衆失。第九乱国土失の九箇条から成り、〔日本思想体系一五『鎌倉旧仏教』三二二頁〕、高弁の『摧邪輪』は、一撥去菩提心過失、二以聖道門譬群賊過失〔『同』三一八頁〕の二点を法然浄土教批判の論点

とされている。

*22 『諸神本懐集』〔真宗史料集成〕(再版) 一・六九七頁〕

*23 『註釈版』一〇〇九頁〔真聖全』三・一〇〇頁〕

*24 『註釈版』一〇一〇頁〔真聖全』三・一〇〇頁〕

*25 『註釈版』四二九頁〔真聖全』二・一七五頁〕

*26 『真聖全』二・四一七頁

*27 『真聖全』二・四一八頁

*28 『真宗史料集成』(再版) 一・七〇九頁。筆者が独自に平仮名表記、濁点、踊り字を変更した。

*29 前章覚如の考察にてもみた久遠実成に関して、存覚には次のような文がみられ、

それ、阿弥陀如来は三世の諸仏に念ぜられたまふ覚体なれば、久遠実成の古仏なれども、十劫以来の成道をとなへたまひしは果後の方便なり。これすなはち「衆生往生すべくはわれも正覚を取らん」と誓ひて、衆生の往生を決定せんがためなり 『浄土真要鈔』〔註釈版』九六九頁〕

おほよそ阿弥陀如来は三世の諸仏の本師なれば、久遠実成の古仏にてましますせども、衆生の往生を決定せんがために、しばらく法蔵比丘となりて、その正覚を成じたまへり 『持名鈔』〔註釈版』一〇〇〇頁〕

しかれば阿弥陀如来は久遠実成の覚体、無始本有の極理なり(中略)しかるあひだ、無作の誓願やむことなく、無縁の慈悲にもよほされて、かの群類を度し、その迷情をひるがへさしめんがために、かに法蔵比丘となり、さらに四十八の大願を超発したまへり 『顕名鈔』〔真聖全』三・三四〇頁〕と、弥陀は三世諸仏の本師であって久遠実成の古仏であるが、衆生の往生を決定せしめるために果

の方便として十劫成仏のさとりをひらいたことが示されている。「果後の方便」との語は、幸西が『玄義分抄』で、十劫正覚を垂迹の法門を顕す名目として用いたもので、親鸞も、覚如も用いなかった用語である。これについても考察を要するが、いまは指摘するにとどめる。

*30 一帖目九通、一〇通、一三通、二帖目一通、二通、三通、六通、九通、一〇通、三帖目一〇通、一三通。また帖外を『真聖全』五巻の通数にしたがって列挙すれば次のとおり。一二通、一二七通、二一九通、三〇通、三二通、三三通、三七通、四一通、四五通、四八通、九二通、一一一通、一二五通、一三六通。

*31 年紀は文明六年甲午正月十一日。『註釈版』一一二頁（『真聖全』三・四二九頁）

*32 諸仏の救いに漏れる極悪人を救う弥陀として説かれている文としては「三世の諸仏にすてられたるあさましきわれら凡夫女人を、われひとりすくはんといふ大願をおこしたまひて、五劫があひだこれを思惟し、永劫があひだこれを修行して、それ衆生の罪においては、いかなる十悪・五逆、誹法・闡提のともがらなりといふとも、すくはんと誓ひましまして、すでに諸仏の悲願にこえずぐれたまひて、その願成就して阿弥陀如来とはならせたまへるを、すなはち阿弥陀仏とは申すなり」三帖目一通（『註釈版』一一三四頁（『真聖全』三・四四八頁））ほか、三帖目五通、五帖目四通、五帖目二〇通など。

*33 年紀は文明六年三月中旬。『註釈版』一一二〇頁（『真聖全』三・四三六頁）

*34 『註釈版』一一二二頁、『真聖全』三・四三八頁。ほか二帖目六通、二帖目九通、三帖目一〇通、三帖目一三通などをあげることができる。

*35 『註釈版』一一二二頁（『真聖全』三・四三八頁）

*36 『註釈版』一一二五頁（『真聖全』三・四四一頁）

*37 『註釈版』一一一頁（『真聖全』三・四二七頁）

*38 『註釈版』一一五三頁（『真聖全』三・四六六頁）

*39 『真聖全』三・一七〇頁

*40 文明八年七月二七日付けの帖外『御文章』では、聖道門を修めた僧が念仏門に帰するも、それまでの宗旨によって聖教を解釈して、相伝無き法や虚言をひろめている実状が記されて、「相伝なき不思議の勸化をいたさんともからにをいては、当流門葉の一烈たるへからさるものなり」（『真宗史料集成』（再版）二・二一七頁）とある。教法の相伝に重きを置く蓮如の態度が窺える。また、蓮如における存覚教学の依用については「存覚の撰述が「御文」のよりどころとして、重き位置にあるものであったことが理解される」として菅野隆一「御文」その言説の成立」（『蓮如上人研究』所収、一九九八年）に詳細に論じられている。本稿も大いに参考とした。

*41 井上鏡夫『一向一揆の研究』（吉川弘文館、一九六八年）二六〇頁は「およそ蓮如の教説は、彼なりに親鸞・覚如を解釈したところにあるが、それは宗祖からの論理的発展の帰結というよりも、十五世紀の社会経済的諸条件の信仰の世界への介入と解すべきものであった。領主化しつつある国人層と村落共同体の形成という事態を無視し、祖先崇拜という民間習俗と離れては、真宗の発展は望みえなかつたであろう」とある。また柏原祐泉「真宗における神祇観の変遷」（『大谷学報』五六―一、一九七六年）には、「一般に、中世後期以降の荘園制の衰退に伴い、（中略）村や郷単位の神祇信仰が発達し、それと共に、その鎮守社は氏神とよばれ、旧来の「氏人」結合は衰退して鎮守社を中心とする「氏子」制が成立してくることが、明らかにされている。ところで、このような村・郷の鎮守社の多くは、先存の存覚が「邪神」の一部に入れた、本迹関係も明確でなく権門勢家の系列に入らぬ、実社の神祇であ

る。したがって蓮如時代以降は、このような実社の神を祀る氏子組織を、そのまま真宗の門徒教団のなかへ吸収することとなる。(中略)蓮如時代以降の門徒農民は、そのまま村落の氏子集団を形成し、したがって本来的に親鸞により否定された神祇崇拜(祈念)が、全く即一的におこなわれることとなった。したがって、蓮如以降では、たてまえとしての神祇不拜の教説も、現実の門徒農民の教団へは浸透しえなくなる」と述べられている。

*42 王法為本については満井秀城『蓮如教学の思想史』〔法藏館、一九九六年〕一一一頁以下「第二部 王法と仏法をめぐって」に詳しく考究されている。また本章の考察には同書に多大なる示唆を受けた。

*43 無論、親鸞にも本地の概念はみられるが、日本中世の仏教を根底的に規定していた本地垂迹思想とは明らかに異質のものである。

*44 この点が、のちに親鸞の批判対象であった顕密仏教への迎合、あるいは親鸞思想の未徹底や退化などとの評価につながるであろうが、少なくとも法華対論をはじめ対外的な問題に実際に対応した点は看過されるべきではない。拙論「存覚の法華対論における出世本懐論と諸行観」〔『中央仏教学院紀要』一七号、二〇〇六年〕参照。

真宗カウンセリングの有効性に関する研究

— 智慧のはたらきとの対応 —

讓 西 賢

要 約

本研究では、自己の想いに束縛され心塞意閉の苦悩の生活を過ごす人間が、カウンセリングによって救済されていく過程を、阿弥陀如来の智慧による救済として説明した。真宗カウンセリングにおいては、心塞意閉の生活を打ち破り根源的課題に気づかせようとする阿弥陀如来の大悲として、人間の苦悩は説明され、方便としてクライエントに届けられる。それは、クライエントにおいては、今得値仏の意義であり、カウンセリングへの動機づけである。カウンセリングの過程では、カウンセラーの無条件の受容によって、クライエントの自己洞察が生じ、自己受容が促進されるが、この過程は、阿弥陀如来の智慧の用きとして説明可能であることを論じた。

さらに、この阿弥陀如来の智慧は、クライエントが真宗門徒であるかどうかにかかわらず、すべての人に機能していることを説明した。

キーワード

真宗カウンセリング、阿弥陀如来の智慧、無条件の受容、自己洞察

問題と目的

真宗カウンセリングの理論と技法は、今日において広く了解されているわけではない。筆者は、一連の研究⁽⁸⁾⁽¹⁷⁾において、真宗カウンセリングの治療的メカニズムを、親鸞によって開顕された浄土真宗の教義に基づいて説明してきている。その中では、クライエントの変化が、浄土真宗の教えに帰依し信心の行者（真宗門徒）になることによって生じるのか、浄土真宗の教えには一切かかわり無くても生じているのかは、必ずしも明確ではなかった。西光⁽⁴⁾は、真宗カウンセリングの実践において、クライエントが浄土真宗の行者であるか否かによって、カウンセラーの構えも含めて、その関係と展開は異なることを指摘している。彼は「真宗カウンセリングの立場は、カウンセラーとクライエントの関係から見ても、二つのモデルを考えることができる。ひとつは真宗者であるカウンセラーと非真宗者であるクライエントとのカウンセリング、他は真宗者であるカウンセラーと真宗者であるクライエントとのカウンセリングである」と明確に区別し、カウンセリングの多くは前者であり、カウンセラーの内面に、浄土真宗の教義に基づく人間観や人間理解が存在していることに真宗カウンセリングを特徴づけている。

筆者のカウンセリング姿勢は、ロジャーズの理論に基づいており、クライエントの心理的变化を、浄土真宗の教義によって説明する真宗カウンセリングを実践している。すべてのクライエントの心理的变化を浄土真宗の教義によって説明するためには、浄土真宗の信心を得ることによって、どのように人間が救済されるかを明らかにする必要がある。さらに、浄土真宗の信心と無縁のクライエントもカウンセリングによって解決できた過程が、浄土真宗の教義によって説明される必要がある。すなわち、すべてのクライエントのカウンセリングでの変化過程は、浄土真宗の教義によって説明可能であり、クライエントが信心を得るといふ条件を満たさなくても、クライエントの変化は、浄土真宗の教義によって説明できると筆者は

考えている。

浄土真宗の教義による人間救済の過程を明確にするために、その概要を以下に集約する。

(一) 心塞意閉の日常生活

二〇〇六年九月「再チャレンジ・美しい国」を掲げて誕生した安倍晋三内閣は、丁度一年で退陣した。安倍総理が再チャレンジのできる国づくりを掲げたときに、大きな反発はなかった。それは、多くの国民が、「資格や職を得るためには、チャレンジしなければならぬ」という考え方に違和感がなかったからであろう。職を得て人並みの生活をするには、社会が要請する資格や条件をクリアしなければならぬと認めていたからである。資格社会生活において人間は、自分自身の欲求や想いを巧妙に満たして満足を得ようとする。それは、生きる目標であり、生きがいでもある。外的にも内的にも適応を得るためには、何らかのチャレンジは当然というのが、今日のわが国の価値観である。したがって、一度チャレンジに失敗しても、再びチャレンジできるチャンスを与えるという安倍内閣のスローガンは、当時は歓迎されたのである。

この姿は、人間社会の価値観に基づくものであり、人間自身の想いを満たすことを優先しているから、『仏説無量寿経』には、「煩惱結縛 無有解已 厚己諍利 無所省録（煩惱結縛して解けおわるることあることなし。己を厚くし利を諍いて省録するところなし）」と説明されている。親鸞は、「煩惱具足の凡夫」、「罪業深重の凡夫」、「罪悪生死の凡夫」と表明し、自らを「悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず」と偽の生き方であることを告白している。勝他（他に勝ることによって満足を感じる）・利養（貪りの心を満たすことによって満足を感じる）・名聞（い

い評判を得ることによって満足を感じる」と表現される本能や速水敏彦(二〇〇六)の仮想的有能感もすべて煩惱によるものである。日常の私たちは、「自分の想いの充足」という条件が満たされたときのみ満足できる生き方に終始している。自分の心も人間関係もこの条件が満たされなければ安らぐことはできないから、『仏説無量寿経』には、心塞意閉(心塞ぎ心閉じる)と説明されるのである。自分の想いの充足にこだわるから、条件が満たされる狭い世界にし心が向けられず、自ら苦悩を背負い込むということである。

この心塞意閉の問題性に気づかず本能の欲求充足を目標にして、自分の分別と行いによって目標達成が可能であると顛倒(さかさまに思い違い)しているのが、日常の私たちである。人間を生きる意義と喜びは、この想いを充足することであり、「努力と忍耐をもって、清く正しく美しく生活すれば、これは達成される」と確信している。想いを充足することが目標で、そのために生きているという想いが顛倒である。自分の生き方と分別によって想いを充足するという目標が達成できるといふ顛倒が、日常の私たちの生き方である。そして、もっとも深刻なことは、この顛倒の自覚がなく「これで間違いない」と思い違ひしたまま生きている私たちということである。

(二) 今得値仏としての苦悩

この自覚なき顛倒の私たちを自覚させてくれる用はたらきが、阿弥陀如来である。筆者は、岐阜県教育委員会の要請を受けて、スクールカウンセラーのスーパーバイザーをしている。その関係で、多くの小・中学校や高校のケース会議や研修会に参加する。そこでは様々な問題行動の児童・生徒の処遇が検討されるが、その問題行動や保護者の苦悩が阿弥陀如来の用きである。たとえば、今日学校において、不登校は深刻な

問題であるが、不登校によって気づかなければいけない課題が、生徒本人・保護者・教師のそれぞれに存在している。不登校にもいろんなタイプがあるから一概にはいえないが、不登校以前は、頑張り屋のいわゆる「いい子」で、突然不登校になった中学生の場合、頑張り屋で無理していた不登校以前の生活を、不登校という問題行動によって、本人も保護者も教師も、「以前の生活は無理していたなあ」「期待して、無理を強要していたなあ」「成績が良ければいい」とだけ考えていたなあ」などと、それぞれの立場で気づくことができる。当てがはずれ困ることが生じて、初めて顛倒に気づくことができる。だから、この不登校が阿弥陀如来の用きである。

したがって、真宗カウンセリングでは、顛倒し心塞意閉の人間が、苦悩に直面することをとても大切にする。自分では顛倒していることに気づけない私たち人間に、苦悩を通して、それを気づかせる阿弥陀如来の大悲（大慈悲）が届いたと理解するからである。『歎異抄』第三章には、「煩惱具足のわれらは、いずれの行にても、生死をはなるることあるべからざるをあわれみたまいて、願をおこしたまう本意」と、阿弥陀如来の用きが説明されている。自分の損得にこだわり、自分の想い実現しか目標にできない私たちに、そのことの問題性を気づかせる縁が苦悩であり、阿弥陀如来の用きそのものである。不登校によって、「今までのこの子が無理していたのであって、今までと同じように無理して学校へ再登校してはいけないのだ。親である私こそこの子への理解、接し方を変えなければいけない」と保護者が気づき、「成績だけでしか、この生徒を評価できなかった私だった」と教師が自覚することが、不登校に求められる解決である。

風邪の症状も同様である。風邪に気づくのは、発熱・頭痛・悪寒・喉の痛み・咳やくしゃみなど症状が出たときである。この症状は、健康に多忙な生活を送っている者にはとても苦痛だから、スケジュールを

変えてまでも風邪を治そうとするのである。したがって、この症状が阿弥陀如来の用きであり、大悲（大慈悲）である。症状が出なければ、自分が風邪に罹患していることに気づけないから、風邪という症状となって阿弥陀如来が知らせてくれる用きは、人知を超えた用きと説明するのが浄土真宗である。また、道に迷ったときに、道に迷っていることに気づくのは、当てにしていた建物や目印がなかったときである。当てがはずれなければ、道に迷っていることに気づけず、正しい道を探そうとすることもできない。この当てはずれを阿弥陀如来の大悲と説明するのである。

この阿弥陀如来の用きは、そのままでは私たち人間には見えないから、私たちにわかるように、権なる仮の状態が、如来の方から手立てとして届けられると考えられる。これを権仮方便（一般には、方便）と説明する。人間の想いがつぶされることは苦悩であるが、この苦悩が、阿弥陀如来の大悲の方便である。真宗カウンセリングにおいては、阿弥陀如来の方から気づかせてくださるといふこの方便をとても大切にする。自分の想い実現しか考えられない生き方をしていた人間が、この苦悩と出遇って初めて、自分の生き方それ自体を見つめ直すチャンスを得ることができたと考えるのである。

しかしながら、すべての人が苦悩によって気づける訳ではない。道綽禪師は「行者一心に道を求めんとし、常にまさに時と方便を観察すべし」と述べ、その譬えとして、火をおこすのには乾木をこすり合わせるが、湿木をこすり合わせても火はおこせないことを挙げている。如来の大悲が、方便としてその人に受け止められるには、タイミングが必要ということである。同様のことを曇鸞大師は「碍は衆生に属す」と指摘している。阿弥陀如来の用きに障害があるのではなく、その用きを受け止める人間に問題があるといふ指摘である。問題行動や苦悩と出遇って、聞法やカウンセリングなど自己洞察の道を選ぶ人もいれば、逆に自己の行動や分別によって、さらなる欲求充足を追求する道を選ぶ人もいるであろう。問題解決のた

めに、カウンセリングを求めるクライエントは、もうすでにこの時点で、苦悩という如来の大悲の方便によって、自己の根源的な課題に気づくことができた人ということもできる。

そして、カウンセリングを受け、苦悩の意味を洞察することによって、苦悩以前の自己こそ顛倒していたと気づくことができる。この苦悩との出遇いとカウンセリングによる洞察の過程は、『仏説無量寿経』に、「今得値仏（今、仏に値うことを得る）」と説かれている。「この苦悩がなければ自分は、本当の幸せを思い違いましたまま生き続けていたにちがいない。自分の今までの生き方こそ顛倒していた」と、苦悩とカウンセリングによって、クライエントが気づくことこそ今得値仏である。この如来の用きは、すべての人に、いつでもどこでも届いているがゆえに、やがて苦悩する人はすべて、カウンセリングという自己洞察の道を選び顛倒の自己に気づくことが可能となる。

このように、苦悩によってカウンセリングを求める道を選択したクライエントは、カウンセラーによって洞察の道を歩むことになる。そこに開けてくる世界を『仏説無量寿経』には、「心得開明（心開明することを得る）」と説かれている。自己の顛倒した生き方に気づいていなかったクライエントが、苦悩という阿弥陀如来の大悲によってカウンセリングを求め、自己の顛倒に気づき、阿弥陀如来の智慧によって、心開明することを得る過程が、人間救済の過程と説明することができる。

本研究において、真宗カウンセリングがすべてのクライエントに有効であることを検討する。浄土真宗において阿弥陀如来の用きと表現される大悲と智慧は、真宗の信心を獲得した人のみに届くのではなく、すべての人に届いている。クライエントには、阿弥陀如来の用きと理解されなくても、カウンセリングでの変化過程は、阿弥陀如来の大悲と智慧によってもたらされると、説明可能であるかどうか検討することが、本研究の目的である。言い換えれば、クライエントに実感されることの有無を問わず、カウンセ

リングの有効性は、阿弥陀如来の大悲と智慧によって、心得開明として顕在化してくることを説明することが本研究の目的である。

方法

真宗カウンセリングにおいて、クライアントが安定し、自らの生き方を洞察し、確信をもった人生を歩み始め、心得開明の世界を得て救済される過程を、阿弥陀如来の大悲と智慧によって説明可能であるかどうかを、カウンセリングの過程と照合して検討する。

結果と考察

(一) 阿弥陀如来の智慧

苦悩する人間が、カウンセリングを求めて自らの生き方を見つめ直そうとする用きは、阿弥陀如来の大悲と説明されるが、カウンセリングによって救済されていくのは、どのような用きと理解できるのであるか。親鸞は、阿弥陀如来の本願が、人間に大悲と智慧をもって成就するはたらきを海に譬えて、「海と云うは久遠よりこのかた、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水となる。」(『教行信証行の巻』)と示している。どんな川の水も汚れた海水も、やがて澄み渡った海水になるのと同じように、いかなる過ちや間違った考え方も、阿弥陀如来の大悲と智慧によって、すべてが真実の世界に受け入れられていくと説明している。

また、智慧のはたらきの説明として、「すなわち智慧と方便と相縁じて動じ、相縁じて静なり。動、静を失せざることは智慧の功なり。静、動を廃せざることは方便の力なり。このゆえに智慧と慈悲と方便と、

般若を撰取す。……もし智慧なくして衆生のためにする時んば、すなわち顛倒に墮せん。」
『教行信証の巻』と示し、「動・静を失せざることは智慧の功なり」と、あるがままの人間存在には智慧のはたらきが届いていると説明している。さらに「智慧なくして衆生のためにする時んば、すなわち顛倒に墮せん」と、智慧のはたらきが機能しない時には、人間は顛倒の価値観に縛られると説明している。

人間の煩惱は、自己の分別にたより自己の行動を正当化しようとする。その存在を否定するのではなく、元来それが人間であるから、阿弥陀如来の方から人間救済の手立てが講じられていると親鸞は説き、「法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず。ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして……。この如来を報身ともうす。誓願の業因にむくいたまえるゆえに、報身如来ともうすなり。報ともうすは、たねにむくいたるなり。この報身より、応化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまうゆえに、尽十方無碍光仏ともうす。……」(『唯信鈔文意』)と説明している。眞実の相を人間に知らせるための方便としてはたらきを智慧と説明している。また、中国の善導は、「経教は、これを喩ふるに鏡の如し。しばしば読みしばしば尋ねれば智慧を開発す」(『観経四帖疏 序分義』)と示して、教えを鏡に譬えて、自らの相に気づくはたらきとして智慧を説明している。このように善知識の智慧についての説明をまとめてみると、阿弥陀如来の智慧のはたらきは以下のように説明されるのではなからうか。

- ① すべての人間を眞実の世界に安住させるはたらき
- ② 人間の顛倒した想いを打ち破るはたらき
- ③ いのちの眞実は、あるがままに、今、ある相として届けるはたらき

④ これは、いつでも、どこでも、方便をもって人間に届いているはたらき

このように智慧を説明するとき、カウンセリングにおいて、クライアントが自己洞察をして問題を解決していく姿勢は、クライアントの自己治癒力と説明されるが、その自己治癒力となっている原動力を真宗カウンセリングでは、如来の智慧と理解することができるのではなからうか。

(二) 日常性からの脱却

苦悩が、如来の大悲であると気づくことは、けっして簡単なことではない。真宗カウンセリングの目標は、「クライアントが自分の生き方こそ顛倒していたと気づき、阿弥陀如来の用きによって、今、あるがままの自分で生きていけると実感することである」といえる。大悲によってカウンセリングを求めることができたクライアントが、カウンセリングの過程では、智慧という阿弥陀如来の用きによって根源的な問題を解決し、煩悩の存在を自覚し、自他ともに受容の生き方ができるようになるということが、真宗カウンセリングの根幹である。「阿弥陀如来の用き」という表現は、浄土真宗の教えに帰依した者に限定されるから、従来のカウンセリングの定義に従えば、「クライアントの自己治癒力によって」と表現されることと同義である。カウンセリングを求めたクライアントは、カウンセリングの過程で、どのように智慧という阿弥陀如来のはたらきを自覚できるのであろうか。

一般的なカウンセリングにおけるクライアントの変化過程は、次のようである。

① カタルシス

カウンセラーとのラポールが成立すると、日常生活での不安・恐怖・不満・怒り・悲しみなどをカウンセラーにぶつける。

② 思い通りの事実獲得の努力

思い通りにならない現実を否定して、思い通りの事実を再び獲得することによって問題を解決しようと努力する。カタルシスと同時に進行することもある。思い通り、もしくはそれに準じる事実を獲得することによって、来談意欲が減少しカウンセリングが終結することもある。

③ 自己洞察と過去の受容

カタルシスして、十分に受容されると、それまで受け入れられなかった過去を自己の過去として認め、受容することができるようになる。事実が思い通りにならないことによって、あるいは逆に事実が少し好転することによって、カウンセリングへの意欲が高まる場合が多い。

④ 自己洞察とあるがままの自己受容

他罰的であったり否定的であった自己像が、過去・現在共に受け入れられ、現実自己像が、経験に一致した自己概念に徐々に修正され、自己受容的になる。悩むべくして悩んでいた自己であったことに気づき、自己洞察は、理想に近づくためではなく、「あるがままの自己」を受容するためになされるようになる。

⑤ 新たな生活の試み

カウンセリングによって獲得された自己概念や自己受容に基づいて、今までとは異なった生活や対人関係を試みるようになり、日常生活での問題や不安が、消失もしくは軽減する。

クライアントのこのような変化を支援するには、西光も指摘するように、傾聴と感情の無条件受容を主としたロジャーズの来談者中心療法のカウンセラーの態度が有効である。日常生活の中では受容されず否定される感情を表出するためには、日常生活とは異なる、いわば日常性から脱却したカウンセラーの態度

が必要である。クライエントが自己の生き方の顛倒に気づくには、顛倒していることを受容される日常性からの脱却が必要である。その問題（顛倒）を告白したときに、強く非難されたり否定される予感がするときには、あるがままの自己の心を見つめることはできないであろう。どんな自己であっても絶対受容されるから大丈夫という状況で、初めて顛倒の自己を見つめることは可能になる。そのためには、共感的理解を伴ったカウンセラーの傾聴と無条件の感情受容の態度は不可欠である。「このカウンセラーなら、どんな私の感情も受容してくれる」という信頼関係の中で、クライエントは自己の感情を見つめ、それらを表出し、洞察することができるようになる。このことは、わが国では合法化されていない「司法取引」と類似している。自分に不利益になる状況では、人間は事実と真向かいになることは困難である。どんな罪を犯していても、それが許されるという確証があれば、人間は、その罪と真向かいになることができる。取引きという概念は、カウンセリングにはなじまないが、それまでの日常生活では受容されなかった感情が、カウンセラーに受容されることによって、クライエントは、初めて自他共に否定的な感情と真向かいになることができる。

日常生活では否定され、当てにならない自分のままでも、カウンセリングでは受容されると確信できて、初めて人間は否定したい事実と向き合い認めることができるようになる。この一連のクライエントの変化は、カウンセラーの日常性を脱却した態度に支えられて、阿弥陀如来の用きが、クライエントの自己治療力となって顕在化したものと説明することも可能である。カウンセラーによる感情の無条件受容、共感的理解は、阿弥陀如来の方便がクライエントに結実する上で不可欠の態度である。このことは、『仏説観無量寿経 序分』での阿闍世に幽閉された韋提希のカタルシスに対する、釋尊の態度にも示されている。

①（我今愁憂。世尊威重、無由得見。願遣目連 尊者阿難、興我相見。）「我いま愁憂す。世尊は威重にし

て見たてまつること得るに由なし。願わくは目連と尊者阿難を遣わして、我がために相見せしめたまうべし」

②（自絶瓔珞、挙身投地。號泣向佛 白言世尊「我宿何罪、生此惡子。世尊復有何等因縁、興提婆達多

共為眷屬」）「自ら瓔珞を絶ち、身を挙げて地に投ぐ。号泣して佛に向かいて白して言さく『世尊、我、宿何の罪ありてか、この惡子を生ずる。世尊また何等の因縁ましましてか、提婆達多と共に眷屬たる』」

③（唯願世尊、為我廣説 無憂惱處。我當往生…… 唯願佛日、教我觀於清淨業處）「唯、願わくは世尊、我がために広く憂惱なき處を説きたまえ」「唯、願わくは、仏日、我に清淨の業處を觀ぜしむることを教えたまえ」

④（我今樂生 極樂世界 阿弥陀佛所。唯願世尊、教我思惟、教我正受）「我いま極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂う。唯、願わくは世尊、我に思惟を教えたまえ、我に正受を教えたまえ」

ここまで、釋尊は、彼女に一言も説法をしていない。黙って、肯定的関心を示しながら、温かく見守り、韋提希に余裕ができて、聴く耳をもてるようになるまで、彼女を説得することなく、韋提希自らが瓔珞を絶ち、号泣し、五体投地して懺悔するまで、釋尊は、韋提希のあるがままの感情を無条件に受容している。

また、父親の頻婆娑羅を殺害して、その罪を悔い前途に絶望し、地獄に墮ちることを怖れる阿闍世に対して、医師の耆婆は、「大王、安くんぞ眠ることを得んや、不や」と、父親殺害という大罪を犯した阿闍世の感情と存在を無条件に受容している。そして、阿闍世は、「我世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず、伊蘭より梅檀樹を生ずるをば見ず。我今始めて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る。伊蘭子は、我が身これなり。梅檀樹は、すなわちこれ我が心、無根の信なり。……我今仏を見たてまつる。」「教行信証 信の巻」と、表明し、仏弟子として、その後の生涯を送るに至っている。伊蘭樹と梅檀樹は対語である。

伊蘭樹は、強い悪臭を放す受け入れがたきことを示し、梅檀樹は、芳香を放ち受容されることを示している。大罪を犯した身からそのことを縁として、受容される真実の心が生じてきたことを阿闍世は実感し、それは、自分の力ではなく、仏というはたらきであったと洞察している。

カウンセラーによる感情と存在の無条件受容が、カウンセリングを通して、クライエントが、本当に解決しなければならぬ課題と真向かいになれるようはたらいっているのである。そして、自分の想いに支配された心ではなく、その心の当てにならなさに気づくことによって、今、ここで願われ生きていける心、受容されている心に出遇うのである。日常生活で顛倒している生き方に自覚さえなかったクライエントが、阿弥陀如来の大悲によって問題に突き当たって苦悩し、カウンセリングを受ける決心をし、カウンセリングにおいては、阿弥陀如来の智慧によって、顛倒の根源を洞察し、阿弥陀如来から願われ、あるがままに生きていける世界と出遇えるのである。

(三) カウンセリングにおける自己洞察の過程

クライエントは、この世でたとえ一人でもいいから、自己の感情を無条件に受容してくれる人がいれば、防衛することなく、過去の辛く、暗い、あるいは抑圧したい事実と真向かいになり、やがて、現在のあるがままの自己の心を見つめることができる。周囲から否定され、圧力を感じている状況ではとてもできないであろう過去と現実と目が向くようになる。カウンセラーによる感情の無条件受容の支援を受けて、クライエントは、日常の顛倒した生活の根源を洞察するにいたる。その洞察は、カウンセリングでは、以下のような過程を経て深められていくことが多い。

第一段階 現実自己の受容（あるがままの心と直面）

カウンセラーの支援を受けて、ようやく自己の過去や内面に目を向けて、現実の問題や苦悩の根源と関連づけて洞察することができるようになる。自分が一番否定したい自己の過去や内面と真向かいになって、それまで封印していたそれらを事実にして検証できるようになる。事実それ自体だけに苦悩していたのではなく、その事実を受け止める自己の想いに苦悩していたと気づくことができる。あるいは、抑圧していた過去を再体験することにより、過去の事実の再検証やそれから現在までの歩みを再吟味し、否定する必要のない自己を発見することができる。問題の根源が見えてくると、思い通りの事実を獲得することへのこだわりは低下し、事実を受け止める自己の心への関心が高まる。

第二段階 自力無功の自覚（あるがままの心の危なさの自覚）

自己の過去の再検証によって、自己の苦悩の根源が、事実それ自体だけではなく、その事実を受け止める自己の想いにもあったことに気づき、自己の想いを客観的に吟味することができる。自己の判断や分別を吟味することを通して、自己の想いに縛られない自分を発見することができる。自分の想いや分別は、けっして消滅させることはできないし、否定する必要もないことが自覚できる。身勝手というべき想いをけっして消滅できない自己だから、自分は当てにできないことを自覚でき、その想いに縛られない自己をイメージすることができるようになる。思い通りの事実を獲得しようというこだわりは消滅し、事実を受け止める自己の心に柔軟性が感じられる。

第三段階 阿弥陀如来の智慧の確信（無条件に受容される世界の発見）

自分の想い通りの事実を獲得しなければ、そして、周囲の人も自分の想いにそって動いてくれなければ、事実も人も受け入れることができず安定しない自己であったことに気づいている。そして、自分もまた、周囲の期待に応えなければ、受け入れられないとしか考えられない自己であったと気づいている。条件が満たされなければ、自他ともに受け入れられないと確信していたことが、顛倒であったと気づき、あるがままの自己で、周囲に受容されて生きていくことができる世界が、今・ここに届いていると実感できている。「自分の分別と努力で、周囲からの期待に応えなければ道が開けない」と気負う必要はなく、「自分なりに生きていける道は必ず存在する」と、事実に対して柔軟に対応することができるようになる。この確信は、真宗に帰依するクライエントは、阿弥陀如来の智慧と確信できるであろうし、真宗に帰依しないクライエントは、「自分だけで気負わなくても、生きる道は必ず開かれ、その道にそって生きていけるパワーは、自分の内面から湧いてくる」と確信できるであろう。

クライエントのこの確信は、カウンセラーによって与えられることではない。クライエントが苦悩し、自分なりに努力し、やがて、カウンセラーに相談し、カウンセリングを受けるというすべての過程を経て、今・この世界を生きていけると確信できたのである。「想い通りの事実を獲得するという条件を満たさなければ、人間を生きる意義はない」と、確信していたクライエントにとって、これらの過程は、自らつくれるものでは決してない。煩悩結縛 厚己諍利の人間において、「人間に生まれ、人間を生きる意義と喜びをもって、阿弥陀如来から願われたあるがままの現実を生きていくことができる」という確信は、本能にまかせていては、生じてこないはずである。この真実の確信を体感させるために、阿弥陀如来は、すべてのクライエントに対して、大悲と智慧をもって、苦悩の発生から一連の過程を経験さ

せていると実感できる段階である。真宗の教えに帰依しないクライアントにおいては、「大変な苦悩を通して、生きる上での大切なことに気づかせてもらえた。生まれ変わったような気がする」等の実感が生じている。

第四段階 心得開明（自他共に受容し合う世界を生きる）

自分の想いが先にあって自分が誕生した訳ではなく、いのちが先に存在していることに気づいて生活できている。煩惱結縛 厚己諍利の自分であるから、自分の想い通りの事実が獲得できたら幸いであることに変わりはないが、そのことにこだわることはない。苦悩からカウンセリングまでの一連のできごとがなければ、それ以前の自分の生き方に問題があるとは絶対に気づくことができなかつたと実感できている。自分の分別と判断を最優先した自分の顛倒に気づいている。その顛倒に、自分の分別では絶対に気づくことができなかつたと実感している。

かつては、苦悩の原因になっていた事実も、その想い通りにならないことのお陰で、今・あるがままの生活に真向かいになることができたと感じている。老・病・死の苦は、いのちの真実であり、必ず老いることがあるから今の若さを大切にし、必ず病があるから今の健康を満喫し、必ず死があるから今の生活を謳歌する生き方が実践できると納得できている。真宗門徒のクライアントであれば、このはたらかきこそ、阿弥陀如来の智慧が方便として届けられたと実感できる段階である。また、真宗門徒でないクライアントであれば、想い通りにならない事実のお陰で、今・ここでの生活を満喫できると感じ、自分の想いの当てにならなさを認めて、想い実現にこだわるのではなく、あるがままの生活を柔軟に受け入れる生き方が与えられていることを実感できている段階である。

この境地は、『仏説無量壽經』には、「心得開明」と説明されている。自己の想いは消えなくても、その想いは充足されなくても、どんな間違いや罪を犯したとしても、願われたあるがままの自己を受容して生きていける境地である。また、清沢満之は、「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して任運に法爾に、此の現前の境遇に落在せるもの、即ち是なり」と、この段階での自己イメージを説明している。絶対無限の妙用に乗託して生きられないという真実こそ真宗の核心である。その真実にしたがって人間が生きられるように、阿弥陀如来は方便をもって智慧を届けている。カウンセリングにおける自己洞察の過程は、この阿弥陀如来の智慧の方便と一致していると考えられることは可能である。

(四) 智慧の光明

多数の不登校の保護者とのカウンセリングを筆者は経験している。感情を無条件に受容するカウンセリングの中で、保護者の多くに共通の発言が聞かれるようになってくる。それらは、「この子が不登校になって、初めて気づくことができました」「不登校になっていなかったら、絶対気がつくことができなかった」「今、不登校にならないで、もっと後になっていたら、どれだけ人生を間違えていたことかと思う。そう思うと、変な言い方だけど、不登校のお陰だと思う」「不登校になる以前の生活の方が間違っていたと、この子が教えてくれたのだと思う」などのことばである。真宗門徒ではない保護者が、自分の想い通りではない現実を受容して、わが子の真実の姿を見出し、不登校のおかげと受け止められるのは、阿弥陀如来の智慧のはたらきである。真宗門徒ではないから、阿弥陀如来に智慧と自覚はされないが、すべての人間に阿弥陀如来の智慧は届いていると考えることができる。

また、三歳にして突発性脱疽によって四肢を失いながらも、生活の苦を通して真宗の教えに帰依し、あ

るがままの我が身を受容して生き抜いた中村久子（一九六五）は、六十九歳時の講演の中で、「私は、こころが良うて刑務所のご厄介にならなかつたのでは決してございません。人様の物を盗むことも放火することも、詐欺をやることも何でも頭ン中では考えて生きております。できなかったのは手足のないお蔭様、手足があつたらそれをやっていたと思います。そう思いますと、手足を仏様とって下さつてありがとうございます。ございました。いつも仏様にお礼を申し上げております。逆境の恩恵、この言葉は私にのみあたえられたと思います。逆境があつたおかげだと思ひます。四肢なきことがありがたいのです。」と心中を告白している。真宗の教えに帰依した彼女の「四肢なきことがありがたい」の自己受容は、まさに阿弥陀如来の智慧の発現と理解することができる。

筆者は、本人と家族の依頼を受けて、何名かの真宗門徒の「癌告知」に立ち会っている。すべてが末期癌の告知で、手術が第一選択にならないものであつた。現在は、全員逝去されている。末期癌患者の心の変化過程について、患者とのインタビューを通して、E. キュブラー・ロス（一九七一）は、

第一段階 否認と隔離 緩衝装置としての否認

第二段階 怒り 見るものすべてが怒りの種

第三段階 取り引き 延命と交換に「神に生涯を捧げる」等、神と取り引き

第四段階 抑うつ 反応抑うつ（不治の病）と準備抑うつ（差し迫る喪失）

第五段階 受容 闘争は終わり、長い旅路の前の最後の休息のときが来た

の五段階を提示している。死と向きあい、インタビューを重ねる中で、死ぬべきいのちの受容を挙げている。筆者の経験では、彼女の挙げた過程に明確に区分できるとは言い切れないが、病状が進行するほど、現実を受容する言葉が多くなるようである。癌の告知後は、どの患者にも、ほぼ毎日十分～十五分程度面

接し、患者の告白の傾聴に徹して感情を無条件に受容するカウンセラーの態度であった。六十五歳で「余命半年」と宣告された患者は、当初は絶望と強がりを表明しながら、亡くなる一ヶ月ほど前には、「勝手に八十歳まで生きられると思っていた自分が、後、半年と宣告され、余命が三十分の一かと思うとショックであったが、癌のおかげで、一日を三十日分生きて充実できたような気がする。一日を最近ほど真剣に生きたことはなかった。まだ、車イスで移動することもできる。人生は、寿命の長さで意義が計られるものではないと実感する。」と、生きられるあるがままを見事に受容した。「癌のおかげ」「まだ、車イスで移動できる」「寿命の長さで人生は計られない」などの発言が聞かれた。「一日を三十日分生きて充実できた」という生き方は、人間の究極の充実ともいえる生き方である。癌を患うという不幸が、阿弥陀如来の大悲として患者に届き、その事実が、智慧として「一日を三十日分生きて充実できた」という境地・生き方を実現したのである。

疾病・障害などを伴う自己像や苦悩する自己像は、自分の想いに束縛され否定されるしかないものであった。しかし、阿弥陀如来の智慧は、カウンセリングの過程を経てクライエントに光明として機能し、想いに束縛されないあるがままの真実の自己を浮き彫りにし、その自己と向き合わせ、自他共に受容して存在し生きていける確信をもたらしている。この阿弥陀如来の智慧の用きは、ことばとして自覚されるかどうかの相違はあるものの、真宗門徒であるかどうかに関係なく、すべての人に機能しているといえる。

参考文献

(一) E.Kübler-Ross 一九七二 川口正吉訳 『死ぬ瞬間』 読売新聞社

- (2) 速水敏彦 二〇〇六 『他人を見下す若者たち』 講談社現代新書
- (3) 中村久子 一九六五 『花びらの一片』 真宗大谷派 真蓮寺
- (4) 西光義敏 一九八八 『援助的人間関係』 永田文昌堂
- (5) 真宗聖典編纂委員会 一九七八 『真宗聖典』 東本願寺出版部
- (6) 真宗聖教全書編纂書 一九八〇 『真宗聖教全書 三経七祖部』 大八木興文堂
- (7) 田畑 治 一九七三 来談者中心カウンセリング《内山喜久雄 高野清純 田畑治著 カウンセリ
ングの理論と技術 第三章 日本文化科学社》
- (8) 讓 西賢 一九九二a 「真宗カウンセリングに関する基礎的研究(1)」 聖徳学園女子短期大学紀要
第十八集 十七〜二十九
- (9) 讓 西賢 一九九二b 「真宗カウンセリングのメカニズムに関する一考察」 大谷大学学生相談室
研究紀要第1号 十〜二十六
- (10) 讓 西賢 一九九四a 「真宗カウンセリングに関する基礎的研究(2)」 聖徳学園女子短期大学紀要
第二四集 三三〜四四
- (11) 讓 西賢 一九九四b 「真宗カウンセリングの治療過程に関する研究」 大谷大学学生相談室研究
紀要第2号 二三〜三七
- (12) 讓 西賢 一九九六 「真宗カウンセリングの人間理解」 大谷大学学生相談室研究紀要第3号
二九〜四十
- (13) 讓 西賢 一九九七 「真宗カウンセリングにおける自己一致」 聖徳学園女子短期大学紀要
第二九集 一〜十四

- (14) 讓 西賢 二〇〇〇 「ハッピーエンド症候群の検証―真宗カウンセリングの視点から―」 大谷大学学生相談室研究紀要第5号 二三～三三
- (15) 讓 西賢 二〇〇四 「真宗カウンセリングの治療理念―自己治癒力の検証―」 岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要第3号 一～十七
- (16) 讓 西賢 二〇〇五 真宗から見たカウンセリング―カウンセリングの意義に関する理論的検討― 日本仏教教育学研究第十三号 十六～三四
- (17) 讓 西賢 二〇〇八 「真宗カウンセリングの治療過程の意味づけに関する研究―来談者中心療法のプロセス・スケールとの対応―」 大谷大学学生相談室研究紀要第6号 二十～三四

執筆者一覧

新 倉 和 文 (龍谷大学仏教文化研究所客員研究員)

高 田 未 明 (本研究所客員研究員)

讓 西 賢 (本研究所所長・本学教育学部教授)

編 集 委 員

讓 西賢 河智 義邦

城福 雅伸 蜷川 祥美

仏 教 文 化 研 究 所 紀 要 第 8 号

平成20年 3月25日 印 刷

平成20年 3月31日 発 行

編集・発行

岐阜聖徳学園大学

仏 教 文 化 研 究 所

代 表 者 讓 西 賢

〒501-6194 岐阜県岐阜市柳津町高桑西一丁目1番地

岐阜聖徳学園大学内

TEL 058-279-0804 (内線131)

FAX 058-279-4171

印 刷 日 本 印 刷 株 式 会 社

岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要投稿内規

(目的)

第1条 この内規は、仏教文化研究所（以下「研究所」という）規程第4条第3号に基づいて、紀要への投稿に関する必要事項を定めることを目的とする。

(編集委員)

第2条 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の原稿の採否、その他編集等にかかる諸事項を決定するために編集委員会を置く。

2 編集委員は、研究所長及び研究所長が任命した若干名とする。

(投稿者)

第3条 投稿者は、次の各号の者とする。

- (1) 研究所研究員（客員研究員・嘱託研究員を含む）
- (2) 本学園の教育職員
- (3) 編集委員会から依頼を受けた者

(投稿原稿の内容)

第4条 投稿原稿は、研究所の研究テーマ及びそれに関連する諸分野における未発表の学術論文・書評・報告等とする。

(投稿原稿の書式・形式)

第5条 投稿原稿の書式・形式は、次の各号とする。

- (1) 原稿は日本語とすること。
- (2) 縦書・横書自由。註記は後註とし連番を付すこと。
- (3) 末尾にキーワードを5語程度付すこと。
- (4) 400字程度の日本語要旨を付すこと。
- (5) 氏名、所属を明記すること。
- (6) 原稿はワープロソフト「一太郎」、「ワード」のファイル、若しくはテキストファイルでのフロッピーディスクによる提出が望ましい。

(保存)

第6条 掲載論文は、デジタル化し保存する。

(掲載論文のネットワーク上での公開)

第7条 掲載論文の公開については、別紙「紀要掲載論文公開同意書」に公開の可否を記入し、提出する。

(著作権)

第8条 掲載論文の著作権は著作者が所有するものとする。

附 則

この内規は、平成15年4月1日から施行する。

BULLETIN
OF
INSTITUTE OF BUDDHIST
CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKUGAKUEN UNIVERSITY
NO. 8

【ARTICLES】

Study of Amitabha Buddha belief in Jokei's "Hosshin-Koushiki".

Kazufumi Shinkura..... 1

Comparison of the Jodo Shinshu Masters' Theory of Honjisuijaku

Mimei Takata 23

A study of effective interpretation of process on shinshu counseling

— The interpretation as function of Amita-Buddha's wisdom —

Saiken Yuzuri 43

INSTITUTE OF BUDDHIST CULTURAL STUDIES
GIFU SHOTOKU GAKUEN UNIVERSITY

2008