

真宗伝統教学再考

——高木顕明の還相回向論のルーツを求めて——

菱 木 政 晴

一、近代日本の浄土真宗と非戦論の系譜

真宗大谷派は、近代日本において教団組織だけでなくその思想と信仰においてもいち早く近代化を果たした教団として知られている。思想・信仰の近代化においては、清澤満之（一八六三年～一九〇三年）とその継承者によるいわゆる「精神主義」と「真宗近代教学」の存在が大きい。近代教学は大谷大学をはじめとするアカデミズムの世界でもはや一定の權威を確立したと言ってもいいだろう。一方、これによってそれまでの伝統的な真宗理解は「封建教学」と蔑まれるようにさえなってしまった。

しかし、この二つの教学を近代日本の天皇制や戦争との関係を軸として比較してみた場合、単純に一方を近代的、他方を封建的とみなしてよいかどうかはなはだ疑問である。たとえば、近代教学に属する人びとの中から天皇制に対する積極的迎合（あるいはむしろ一体化）の態度や好戦論が頻出したのに対して、「(国家) 神道」批判や非戦

論はもっぱら伝統的な教学理解を示してきた人びとからしか出てこなかったからである。なぜこのようなことになったのか。

真宗教団の天皇制に対する迎合はこれまでいわゆる「真俗二諦論」に基づいていると評価されてきた。伝統教学に属していた人たちにはもちろん真俗二諦論はあったのだが、俗諦として語られる天皇への忠誠は、幕藩体制の中では幕府への忠誠、中国や朝鮮への布教の際にはそれぞれの皇帝への忠誠との取り換えが可能であるのに対して弥陀帰一の真諦優位はけっして揺るがぬものとしてあった。ところが、阿弥陀如来を抽象的・哲学的な「無限」一般ととらえる近代教学においては、この「無限」に阿弥陀如来もアマテラスも現人神天皇も何でも入ってしまう。つまり、真俗二諦ではなく「真俗一諦」となって天皇制と一体化してしまったのではないかと思われる。大谷派における非戦論の系譜には、大逆事件（一九一〇年）で死刑判決を受けた高木顕明（一八六四年～一九一四年）やアマテラスを「迷界の有情」と本質を言いあてた河野法雲（一八六七年～一九四六年）に顕著なように、伝統教学における真諦優位とそこから帰結する神祇不拜の貫徹が大きく作用している。

二、高木顕明『余が社会主義』の「非戦論」に現れた還相回向

大逆事件のいわゆる「新宮グループ」の中で逮捕を免れて、のちに数々の貴重な証言を小説の形などで残した人に沖野岩三郎（一八七六年～一九五六年）というクリスチャンがいる。沖野によると、高木顕明は、日露戦争にお

いて戦勝祈願の法要を拒否するなど神祇不拝の実践をてこにして非戦論の立場をとったことが知られる。⁽⁵⁾ただ、顕明の遺文である『余が社会主義』では、直接に神祇不拝を語ることはほとんどなく、自身の非戦論を親鸞の還相回向の思想を根拠として展開している。真宗だけでなく近代日本の多くの仏教は、教団総体としては非戦論に立つよりは多く戦争を支え好戦的でさえあった。個人的に非戦の立場に立った僧侶や門信徒がわずかに存在するだけなのだが、それらの人が仏教徒・念仏者として非戦の立場をとったのか、仏教信仰とは別の文脈で非戦論者であったのかはよくわからない。しかし、顕明は自らの非戦の立場を自身の信仰と教学に基づいて明確に書き遺している。その意味でも『余が社会主義』は貴重な史料なのである。

すなわち、『余が社会主義』には、自身が非戦論の立場をとる根拠がつぎのように記されている。

弥陀と違はん通力を得て、佛心者大慈悲是なりと云ふ心に成つて、他方国土へ飛び出して有縁々々の人々を濟度するに間隙のない身となる故ニ極楽と云ふ。眞ニ極楽土とは社会主義が実行せられてある。○極楽世界には他方之国土を侵害したと云ふ事も聞かねば、義の為ニ大戦争を起したと云ふ事も一切聞かれた事はない。依而余は非開戦論者である。戦争は極楽の分人の成す事で無いと思ふて居る。(第三章「社会」)

諸君よ願くは我等と共に此の南無阿弥陀仏を唱へ給ひ。今且らく戦勝を弄び万歳を叫ぶ事を止めよ。(中略)何となれば此の南無阿弥陀仏を唱ふる人は極楽の人数なればなり。(第五章「実務行為」)

これをまとめるとつぎの三点に要約できると思う。

①南無阿弥陀仏を唱える者は極楽浄土のメンバー(極楽の人数・極楽の分人)である。

② 極楽とは他方世界（この娑婆世界）に飛び出して有縁の衆生を濟度する根拠地である。

③ 極楽浄土には戦争がないから極楽の人数・分人たる私（顕明）は非戦論者である。

これら三点に関して親鸞の思想との異同を検討すると、つぎようになる。①は親鸞『教行信証・証卷』の「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり」、すなわち、現生に入正定聚が成立するという独自の思想を展開しており、「南無阿弥陀仏を唱ふる人は極楽の人数なればなり」とする顕明の見解との異同はない。②③は同じく『証卷』の「還相の回向と言うは、すなわちこれ利他教化地の益なり」に由来する。ただし、これらが親鸞自身の往還二回向思想に合致していると主張するには、つぎの二点が成立していなければならないと思われる。

ひとつは、還相のイメージがある「他方国土へ飛び出して」や「有縁の人を濟度する」に関して、飛び出したり濟度したりする主体は阿弥陀如来ではなく「弥陀と違はん通力を得た」極楽のメンバー、極楽の分人であるということが成立していなければならない。つまり、親鸞が「往還する主体はわれら凡夫である」と考えていたことを証明しなければならぬ。またもうひとつは、非戦論者として活躍するのは、当然死後のことではなく現在なのであるから、煩惱成就の凡夫の一人にすぎない顕明に還相回向もまた現生に成立している必要があるかのように見受けられる。親鸞は還相するのはわれら凡夫であると考えていたとしても、それを現在のことだと考えていたのだろうか。

私は前著『極楽の人数―高木顕明「余が社会主義」を読む』（白澤社、二〇一二年）において、顕明のこの立場は親鸞思想に合致すると述べた。そして、衆生自身が還相して他の衆生を濟度することを否定する近代教学を批判^⑦

した。しかし、伝統教学の中には、衆生が他の衆生を済度することや衆生が如来回向によって自身還相することをはっきりと認めるタイプ⑧のものがある。その代表的な論者は香月院深励（一七四八年〜一八一七年）であるが、近代教学に属する人びとの中にはこの香月院を名指して間違っているという人もいる。そこで、本論では香月院の親鸞理解を紹介しつつ高木顕明の非戦論・還相回向理解を検討しようと思う。

三、高木顕明の教学系譜

ここでまず顕明が依拠したと推測される伝統教学について若干の整理をしておきたい。

高木顕明は真宗教学を名古屋の尾張小教校において神守空観（一八二七年〜一八九九年）に学んだ。空観は高倉学寮で雲華院大舎（一八七三年〜一八五〇年）に師事して真宗教学を学んだ学僧である。顕明が学んだ真宗教学がどのようなものであったかを知るにはこれらの人たちが遺した著作やその学系を調べるなどの研究が欠かせないのであるが、そうした研究はあまり豊富とは言えない。私は、上海別院を開いた小栗栖香頂（一八三一年〜一九〇五年）と大舎がともに広瀬淡窓（一七八二年〜一八五六年）の塾・咸宜園に学んだ仲であったこと、空観が香頂の後釜として上海別院に赴いていることに注目している。香頂や空観が上海別院で中国の仏教関係者らを含む聴衆に講義したのは、香月院深励が得意とする『選択集』や『浄土論註』であった⑨。ちなみに、一八八五年に刊行された香月院の『選択集講義⑩』の校訂者は小栗栖香頂である。これらの人は真俗二諦論を説き、本地垂迹説を維持して権力

との妥協（時には迎合）をもっぱらにしていたことは確かなのだが、真俗二諦論ではすでに述べたように真諦優位を崩すことはないし、本地垂迹説を活用して神祇護念を述べながら、いざという時に神祇不拜をけっして捨てなかった。神守空観の学系に関しては住田智見「大谷派先輩学系略」（真宗大系・別巻所収）によると、大舎による系譜とは別に深励↓恵剣↓伏明↓空観という流れもうかがえる。ただし、住田がこれをどのような史料に基づいて述べたのかはほとんどわからない。現在、こうした点に関して手がかりになる著作は武田統一著『真宗教学史』（平楽寺書店、一九四四年）または『大谷大学百年史』（大谷大学百年史編集委員会、二〇〇一年）以外に見当たらないようである。同書によれば、真宗大谷派の江戸教学の主流を形成していった高倉学寮の性格やその影響力などをある程度推測することができる。

近世大谷派の中心となった教学は「高倉教学」と呼ばれることが多い。これは、一七七五年に東本願寺の東側にある高倉通りに学寮が建設されたことに由来する。学寮は、これより一世紀近く前の本願寺の東西分派の少し後にそれぞれ創建されたとみなされているのだが、大谷派の場合、創建時に学事を担当したのは本来儀式執行の担い手であった「堂僧」と呼ばれる階層の僧侶たちであった。これを「御堂衆」と呼ぶこともある。儀式の主役はもちろん本願寺当主だから、御堂衆は儀式の担い手というよりは当主側から単なる儀式の実務の担い手とみなされていたかもしれない。しかし、高倉学寮での学事担当の中心は、堂僧たちから次第に地方末寺出身の学僧たちに変化していった。高倉学寮の学僧たちは、親鸞の著作や親鸞が取り上げたいわゆる七祖の著作に対して文献実証主義的な学風^⑧で取り組んでいる。これには十八世紀以後の民衆の文化的成熟が関係していると思われる。すなわち、識字率の

大きな上昇、「寺子屋」などの庶民教育機関の成長によって、支配階級の「藩校」などのように形骸化した支配イデオロギーを学ぶのではない実証主義的な学問が成立したのである。それは、仏教以外でも町人・本居宣長に代表される国学や荻生徂徠らの儒学における文献実証主義的な学風が育ってきたことと軌を一にしていると思われる。学寮における教学の担い手の変化について武田統一は堂僧たちの多忙さを理由としているが、理由はなんであれこの担い手の変化によってある意味「近代的」と言える実証主義的な学風が成立したことは大きな意味がある。

ところで、近世大谷派の教学にはもう一つの流れが存在し、それが高倉学寮と対立していたとも考えられる。この流れは「相伝教学」と呼ばれる。相伝というのは、ただ一人の教化者、すなわち、大谷家当主（東西で名称は異なり門主とか法主とか呼ばれる。「宗主」とも言うがこれは一族の当主が宗教教団の首長であるという本願寺教団ならではのことである）がすべての門末を教化するという建前から、当主は阿弥陀如来（あるいは、少なくとも宗祖親鸞）に直結していなければならないが、万世一系の天皇ではあるまいし、信仰や思想が遺伝することはあり得ないので、徳川御三家のごとく三家または五家を選んで儀式や教学を「相伝」し、それを次の当主に教育するということ形で形成されたものである。だから、その担い手は「一家衆」と呼ばれる本願寺の宗主（当主）一族、あるいは、その教団支配原理に沿った学者ということになるだろう。これを五箇寺相伝ともいう。現在、相伝の教学として残されたものは一九七〇年代以降大谷派教学研究などで活字に翻刻され広く読めるようになって¹²⁾いる。また、当然、そうした相伝文書は下々のものに見せることはなく秘伝的色彩が強かったと思われるが、高倉学寮建設前後にはその秘匿性はかなり失われ、学寮の学僧たちだけでなく地方の住職たちもひそかに、あるいは、公然と相伝教

学を参照することもあったらしい。香月院の講録を読むと、明らかに相伝系の主張を念頭に「古来一つの異議がありて」などと批判されているものが多く見受けられ、『教行信証』講義である『広文類会読記』では相伝教学が名指して批判されている⁽¹⁸⁾。

一家衆の権威が次第に強くなり御堂衆との対立が見られるのは本願寺教団が門跡寺院と成った一五九九年（永祿二年）の二年後の親鸞三百回忌が画期であるとされるが、相伝系の教学と高倉教学の対立はあるいはここに根を持っているかもしれない。また、近年非常に興味深い文献が翻刻されている。それは『稟承餘艸』および『稟承餘評破』⁽¹⁹⁾と題する小冊子で、前者が相伝系の儀式の意義・本質についての三十七箇条の故実とその解説、後者がそれを評破（論破）するという目的で書かれた高倉学寮系の書物である。両書が同一の相伝系の寺院に保存されていたので両者の対立をさほど重視する必要はないかもしれないが、思想内容、殊に「本尊論」に関して明白な対立がみられる。本稿は、高木顕明の往還二回向論のルーツを探ることをテーマにしているので、本尊論については稿を改めて論ずる必要があるが、還相するのは弥陀か衆生かという本稿のテーマそれ自体とも深いかかわりを持つ対立であるのは確かである。ちなみに、相伝側の本尊観は久遠実成の弥陀如来で法性法身、学寮は方便法身・報身仏という立場である。前者の立場をとれば、弥陀自身の還相という『論』『論註』の文からだけではなく親鸞『教行信証』からもけっして出てこない解釈、すなわち、文献実証主義的な立場からは出てこない解釈が生まれる⁽²⁰⁾。

高倉学寮は近世末期には異安心調理と呼ばれる地方寺院説教者に対する異端審問のようなことも行い、いかにも権威主義的な学風であるかのような印象を受けるのだが、実態は必ずしもそうではなかったのではないかと思われ

る。なぜなら、代表的な異安心調理はいずれもこの相伝系の本尊論・往還論に近い異解に対して行われているからである。本稿は、香月院に代表される学寮系の立場が「衆生が還相の主体であることを強調する教学であること」を確認し、高木顕明の『余が社会主義』の根拠足り得るものだとすることを論証することを目指している。それによって、相伝系の本尊論とそれに酷似した種々の異安心は「人間を絶対的なものによって救済される客体にすぎない」とみなす立場に傾くということが明らかになるだろう。異安心調理には、人間を委縮させるかのような信仰理解から積極的な信仰者をよみがえらせる働きもあったのではないかとも思われる。香月院の調理を受けた羽州公厳のようにのちには香月院に師事するという例もある¹⁷。

すでに記したように顕明と香月院を結ぶ明確な糸は見つからないのであるが、学寮の学僧の中で香月院はとりわけ人望も学識も高かったようである。学寮に顔を出す者はもちろん、そうでない者も親鸞教学を学ぶ際に香月院の講義録によらない者はなかったのではなからうか。高木顕明『余が社会主義』の言葉遣いにも何かしら香月院の口吻が漂うのである。この類似は、学寮系の教学に対立する相伝系の信仰理解を挟んで考えると、顕明が学寮系の教学をしっかりと受け止めていたことを証しているのではないかと思われる。

四、親鸞浄土教と往還二回向

さて、真宗思想（親鸞思想）の特徴は外から見れば神祇不拝や国王不礼であるが、内から見れば明らかに現生正

定聚の思想である。近代教学においては神祇不拜の強調は見られないものの現生正定聚は強く主張されているように思われる。それは、現生正定聚の枠を超えて「現生往生」の主張と見間違われるほどである。⁽¹⁸⁾ 現生正定聚とは何であるか。

正定聚という概念、あるいは、現生正定聚という概念とそれに密接に関係する往還二回向論をできるだけ正確に理解するためにつきのことを確認しておきたい。

仏教とは自ら苦悩の解決法に目覚めたもの（仏）と成って自利を成就し、他者にも同一の目覚めを促す利他を成就する実践である。そして、目覚めに至る修行としては、心を静める「止」や対象を正しく見る「観」があり、これを「自利」とも「入空（空に入る）」とも言う。また、空観に沈積することなく他者を思いやる慈悲は「利他」とも「出仮」とも言う。正定聚とは、この止観・慈悲行を努め「自利利他円満の仏に（まだ成ってしまっただけではないが）成ることが定まった者」という意味である。ここまでなら阿弥陀如来や極樂浄土の概念は必要がない。しかし、正定聚の地位に就いて、さらに実際に自利利他円満の仏に成るにはそのための修行である「止」「観」を達成しなければならない。「止」「観」を達成することは容易ではなく、そのためには、それにふさわしい環境とそうした環境を用意してそこへ迎えとろうとする阿弥陀如来の力が必要だという考え方が生まれた。これが浄土教である。したがって、浄土を前提すると、正定聚とは浄土に往生した者のことを指すことになる。大無量寿経の下巻に「それ衆生ありてかの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す。所以は何ん。かの仏国の中には、もろもろの邪聚および不定聚なければなり」とあるのが教理上の根拠となる。浄土教の出現は自覚教である仏教を単なる

救済教へと後退させたという側面もあるが、苦悩が生じる要因として自然及び社会環境が重視されることになり、苦悩の解決に社会変革を示唆する新たな仏教が生まれたとも言える。浄土と阿弥陀如来を前提とする仏教では、衆生が弥陀に礼拝し弥陀を讃嘆するなどの天親（世親、四、五世紀ころの人）の『浄土論』に示されたいわゆる五念門の前半の行を通して仏になることが保障された浄土（別の言い方をすれば、正定聚の地位を保証する浄土）に死後に往生して「止」「観」の行を成就して仏と成って自利を達成し浄土から門を出て他の衆生を利他する者となっていく。阿弥陀如来と浄土の介在はあるものの、また、往生するのが来世であれば浄土から門を出るのも当然来世であるとしても、衆生が自ら自利利他の実践をするという仏教の基本線から外れているわけではない。

ところが、親鸞浄土教においては、浄土に往生してこそ得られる正定聚の地位が現生で得られると主張される。この主張には経典や天親『浄土論』、さらには曇鸞の『註』にもその直接の根拠はない。ただし、現生正定聚の思想は、往生それ自体が現生で成立するという思想ではない。往生や成仏は現生の利益ではない、未来の利益であるにすぎないという思想である。伝統的にはこれを現当げんとう「益やくという。親鸞が往生や成仏までをも現生に持ってこなかったのは、浄土教思想の流れに忠実であったためともいえるが、正定聚に住すという、差別と殺戮の現実を解決する希望こそが現実に生きる力となるのであって、現に往生しているだの成仏しているなどという言説はただの魔法・阿片にしかならないと自覚していたからだと思われる。とはいえ、往生・成仏が未来（死後）の利益だとすれば、論理的にはその後に成立するはずの浄土から娑婆に還って他の衆生を済度する還相回向も当然未来の利益ということになる。その場合、顕明の「他方国土へ飛び出して」との整合性はどうなるのが問題とならざるを得ない。こ

のことについては、あとで詳しく論ずる。

親鸞がこの現生正定聚の着想を得たのは、天親『浄土論』の解釈書を踵した曇鸞の『浄土論註』の往相・還相の二種の回向の説による。往相とは衆生が浄土へ往く相、すがた還相とは衆生が浄土から飛び出して他の衆生を利他教化する相を言うが、この思想の流れを理解するためには、①『浄土論』から②『論註』、そして③親鸞の『教行信証』および『浄土文類聚鈔』『浄土三経往生文類』、さらに最後の④『入出二門偈』や『如来二種回向文』という四段階の議論の展開を整理したうえで解釈せねばならない。

まず、①の天親『浄土論』においては、五念門・五功德門のすべてを善男子・善女人、あるいは、その延長線上の浄土の菩薩および浄土からこの生死の現実に還ってくる菩薩の行として描かれている。五念門とは、礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向の五門、五功德門とは近門・大会衆數門・屋門・宅門・園林遊戯地門であり、礼拝の行を修めることによって阿弥陀如来に近づく近門の功德を得る、称名・讚嘆の行を因として正定聚の數に入る大会衆數門の果を得るといふ関係になっている。すなわち、五念門が因、五功德門が果である。このとき、五念門の前四門は智慧によって「空」「真如」「涅槃」に入る門で自利、第五の回向門は慈悲によって「仮」に出る門で利他となる。果の五功德門においても同様に前四門は入で自利、第五の園林遊戯地門は出で利他となる。入出というのは「入空出仮」のことで浄土に入ることと浄土から出ることを必ずしも意味しないが、入空は涅槃に入ることや真諦に入ることの意味し、智慧の完成を意味して涅槃の城に入るイメージであり、出仮は俗諦に出て慈悲の実践としての衆生済度に向かうことを意味するから、生死の世界に還るイメージでもある。したがって、『浄土論』の入出を浄土への往相

還相としてイメージすることはあながち間違いとは言えない。

ところが②『論註』において曇鸞は、因の五念門の最後の回向門の中に往還の二相があると言っている。¹⁹⁾つまり、出仮、すなわち、利他行の中に自利（＝入空）の意味をはらむ往相と利他（＝出仮）の意味をはらむ還相の両方があると言いだしたのである。それは、曇鸞が「回向の出所を考えると（覈求其本）、人間ではない阿弥陀如来だとするほかはない」とみなしたからである。これは、人間が智慧（入空、自利）と慈悲（出仮、利他）を円満に目指すという仏教本来の道（自力聖道門）の困難さに直面して、方便法身阿弥陀如来と彼の土の極楽浄土を想定する浄土教としては当然のことではある。すなわち、礼拝讃嘆等の五念を行ずる主体はたしかに浄土願生の行者たる善男子善女人であるが、善男子善女人に（あるいはむしろ、浄土願生など思いもしない煩惱成就の凡夫にこそ）そう仕向けた（増上縁となる）のは弥陀の本願なのだという視点を持ち込んだのである。

これを受けて親鸞は③『教行信証』および『浄土文類聚鈔』『浄土三経往生文類』などで、五念門のうち、曇鸞が弥陀の本願を増上縁とするとした回向門を前四門からとりあえず切り離して回向の主体を浄土願生の行者たる善男子善女人ではなく弥陀如来へと転換してしまった。それは、『大経』下巻の十八願成就文の「諸有衆生（あらゆる衆生、すなわち、信心歡喜乃至一念至心回向願生彼国即得往生住不退転）の全体の主語である「諸有衆生（あらゆる衆生、すなわち、『浄土論』の善男子善女人）」が行う「信心歡喜乃至一念」や「願生彼国即得往生住不退転」から「至心回向」のみを除外しこれに「（至心回向）したまへり」と訓点を打つことで実行されたのである。この（中国語テキストからは無理というほかはない）訓点は『浄土文類聚鈔』『浄土三経往生文類』において施されている。この、回向の主

体だけを阿弥陀如来に転換したことの説明としては、香月院深励の「往還二相は衆生に約して名を得るなり。廻向の言は弥陀に約して、衆生が娑婆より浄土に往生する往相も、浄土から立ち還りて、衆生を済度する還相も、皆な弥陀の他力廻向なり。それを二種の廻向と云ふ」「往還の二相は衆生にばかりあり。廻向と云ふは、如来にばかりある」⁽²⁾が絶妙のものとなっている。すなわち、この説明において衆生自身が弥陀の他力廻向によってではあるが（つまり、衆生の自力で行われるわけではないが）往生浄土（往相）を果たしそれによって他の衆生を利他教化する実践（還相）を果たすということが明らかにされているのである。前注（8）で述べたように、香月院は衆生が自利利他を成就するという言葉遣いには慎重であるが、意味的にはそういうことになる。衆生が自利利他すると言ってしまうえば、『論註』の射程を逸脱してしまうからである。『浄土論』においては浄土への入出という言葉は使われるが往還という言葉はない。往還はあくまでも『論註』の用語である。しかも、それは『論』の五念門の中の出門とされる回向門について言われているのである。だから、香月院の言葉遣いはこの「逸脱」を回避しつつ『論』と『論註』の双方の主旨をあやまず述べる絶妙のものとなっていると言えるのである。自利利他の実践を衆生自身が成就するという『論』の主旨を否定してしまうと、浄土教は自覚覚他の仏教であることをやめてしまわねばならぬ。だからといって、衆生の往還は如来の本願力（回向）によるのだという『論註』の主旨を否定してしまえば、阿弥陀も浄土も必要なくなり、曇鸞が言うように「本願は徒いたずらに設けられたもの」となってしまいうだろう。

さて、『論』においては、回向門は他の前四門と並べて善男子善女人（諸有衆生）が主体となる行である。回向門の主体だけを如来に変換するわけにはいかない。そこで親鸞は五念門・五功德門のすべてを因位の法蔵の所修お

よび果位の阿弥陀の得果としてそれを衆生に回施・回向したという本願力回向の説を確立した。このことをだれの目にもわかるようにしたのが晩年の著作④『入出二門偈』である。香月院は『入出二門偈講義』においてこれに「錦の衣（五念門は本来法蔵所修という隠された意義を持つてゐることの譬）の上に着た白の単（五念門が表面的には行者所修と顯されていることの譬）をとりのけて浄土論の幽旨（つまり、五念門の法蔵所修）を表へあばき出して」と巧みに説明している。親鸞は『二門偈』においては、回向だけでなく礼拝・讚嘆などの前四門もすべて阿弥陀（というよりはその因位の法蔵菩薩）所修の行とする訓点を施している。その際に根拠としたのが、論の表面に顯れた浄土の願生者所修の行である回向の出所を考えると（麁に其本を求めると）弥陀の増上縁にあるという曇鸞の説明の中に出てくる「他利利他の深義」である。これも香月院の説明を借りると「論註の他利利他の深義が出て白の単の裳裾を翻して錦の衣装が見えてくる」ということになる。

しかし、だからと言って白の単が捨てられてどこにもなくなったのではない。白の単を捨ててしまうのであれば、なにも『論』や『論註』を引用して述べる必要はない。およそ親鸞の漢文作品の基本的特徴としていえることは、漢文のテキストを引用しながらそれに独自の訓点を施して両義性を持たせることである。そうした例は枚挙にいとまがない。そこで香月院は、白の単をはぎ取った『入出二門偈』にも、両義性があって五念門の行者所修が消えないのだと解釈している。また、こうした本願力回向説の根拠となった「他利利他の深義」を、白の単たる「善男子善女人（一切衆生）が他の衆生を利他すること」を単純に否定する意味に解釈することも戒めている。他利利他の深義というのは、本来、利他について衆生と弥陀との関係だけをとらえれば、弥陀からいえば利他・衆生からいえ

ば他利ということにすぎないのであるが、ここから利他するのは弥陀だけであって衆生は他の衆生を利他することはないという誤解が生まれる。また、利他が成就してこそ自利も成就するのであるから、衆生に利他がなければ衆生には自利もないという止めどもない混乱が生ずる。後に述べる近代教学における「衆生の還相（回向）はない」という誤解はこれと同根の誤りである。ただ、この「誤解」にはそれなりの根拠らしきものもある。たとえば親鸞晩年の著作『如来二種回向文』の還相回向について述べる部分の「これは如来の還相回向の御ちかいなり。これは他力の還相回向なれば、自利・利他ともに行者の願樂にあらず」などがそうである。²⁵『論』で使われている自利利他は顯文としては善男子善女人あるいはその延長線上にある菩薩の自利利他であるが、白の単をはず取った本願力回向の立場から言えば法藏菩薩・阿弥陀如来の自利利他となる。だから、「自利Ⅱ入」「利他Ⅱ出」は行者（衆生）の直接の希望（願樂）ではなく如来の回向なのだということになる。しかし、それだけでは、白の単は何のためにあったのかわからない。そこで、香月院は（ということとは、「親鸞は」と言ってもさしつかえないと思うが）衆生や行者が主体となる場合は「自利Ⅱ入」という言葉を使わず「自利Ⅱ入」の意味やイメージをはらむ往相という言葉を使用し、同じく「利他Ⅱ出」は衆生主体では使わず「利他Ⅱ出」の意味やイメージをはらむ還相とか済度という言葉を選ぶのである。そうすることによって、白の単と錦の衣の二重構造・両義性・一文両義が貫徹するのである。

私たちは、親鸞の本願力回向の思想に感激するあまり、それを「覆っていた」論・論註の白の単を忘れてしまいがちであるが、それでは、天親・曇鸞の仕事やその根拠となった釈迦の仕事を全部忘れてしまうことになる。白の

単は、歴史上の釈迦が、誕生の際の「唯我独尊」から遺言の「自灯明」にいたるまで四六時中口にしていた「自己こそ自分の主である。他人がどうして自己の主であろうか。自己をよく整えるならばこの上ない主を得るであろう（ダンマ・パダ）」という自利成就と、殺し合いを強いられるような人間同士の支配被支配を築かないための「ころしてはならぬ、ころさせてはならぬ（同）」という利他成就の両立、すなわち、自利利他円満の行事成就を象徴している。すなわち、白の単は、個の尊厳と他者との対等な交流の両立という仏道成就のイメージなのである。もちろん、それは下の錦の衣が現れなければ絵に描いた餅に過ぎなかったかもしれないが、自利利他円満成就の夢を描いた人たちの歩みを見無視するようなことをしてはならない。衆生と衆生の間にもいかに困難であれ利他ということは当然ありうるし、そもそも仏教とはそうした互いの自利利他円満を意味していたのである。というよりは、むしろ、弥陀や浄土往生というイメージとは、衆生同士の自利利他円満を可能ならしめる「想定」なのである。衆生を無力な受動者として恐縮させるための想定ではない。

香月院は、自身の論註講義『註論講苑』²⁶において、「他利利他の深義」について、すぐにはその意味が分からぬから吾祖は「深義」と仰ったのだ、末学が軽々しく論じてはならぬと戒めている。また、この「深義」を「衆生が他の衆生を利他することはありえない」つまり、「衆生が利他の主語になることはない」という意味に理解する必要があることを確認している。その方法はこの「深義」に登場する「他利と利他と、談ずるに左右あり」という一節についての文献実証なのである。まず、「他利と利他」については、『勝思惟経論』という『浄土論』と同時期に菩提留支（？〜五二七年）という同翻訳者によって訳出されたテキストを用いて、この中で他利と利他が交換可能

な言葉として使用されていることを確認する。同翻訳者の同時期の翻訳で、一方(『勝思惟経論』)では他利と利他が同義、他方(『論註』)では全然別の意味ということはありえない。「然れば他利と利他とは一体の異名で菩薩の衆生済度のことを他利と云ふ也。阿弥陀如来と衆生に限りて他利他と云ふことがあるではないこと此の『勝思惟経論』にて知るべし²⁷⁾」とある。つまり、『論註』においては他利も利他も阿弥陀如来が衆生を利他することを意味するが、『勝思惟経論』では他利も利他も菩薩が(つまり、「如来が」ではなく、ある意味衆生の延長線上にある存在が)他の衆生を利他することを意味している。だから、『証卷』冒頭の親鸞自身の言葉「利他円満の妙位」や同じく『証卷』還相回向の箇所所述べられた「利他教化地の益」において利他の妙位に達するのも他の衆生を利他教化する地位に就く利益を得るのも衆生自身であると考えて何の不自然もない。『論』『論註』の文脈を離れても、いかなる場合も、利他の主語は如来でなければならぬと親鸞が考えているわけではないことを示唆している²⁸⁾のである。これらのことをまとめると、「自利 \parallel 入」と「利他 \parallel 出」ということに関しては、どの場面でも問題ないのだが、曇鸞が用いた「往相還相」については、全体として、「自利利他」または「入出」と同じという意味はあるが、往還が「利他 \parallel 出」に限られた回向門に配置されている以上、「往 \parallel 入」や「往 \parallel 自利」、また「還 \parallel 出」や「還 \parallel 利他」とただちには言えないことになる。しかし、往相に入や自利の意味、還相に出や利他の意味がはらまれているのは当然のことである。それを矛盾なく説明しようとすれば、「往還の二相は衆生にばかりあり。回向と云ふは、如来にばかりある」というテーゼを了解するほかはないのである。そして、「他利利他の深義」とは、他利と利他は基本的に同じ意味であるが本願力回向の話題のときに限定して使うものと考えておかねばならない。すなわち、本願

力回向の話題においては、他である衆生が利益されることなので、衆生から言えば他利、弥陀から言えば利他というにすぎない。「他利と利他と、談ずるに左右あり」とはそういう意味であって、両者がまったく異なるのか、利他は弥陀如来だけの専権であって衆生が他の衆生を利他することはないなどと考える必要はないのである。香月院はこの「左右あり」についても、著者・曇鸞と同時代のさまざまな文例を挙げてまさに字義通りの方向性の違いか意味しないことを説明している。私は、こうした文献実証主義的手法は近代の学問において必須のものだと思いが、近代教学者にはあまりこうした手法は見られないように思う。

煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌には聖道の諸菩薩の「入空出假」と同じ意味の「自利利他」はないが、弥陀如来の本願力回向によって、かならずこの穢国に還相し主体的に「有縁々々の衆生を済度する（＝利他する）」にいとまのない身となる」のである。「他利利他の深義」を解し損なってはならない。

香月院は釈迦が生涯をかけて伝えた人間の主体的な行為をけっして放棄しないのである。

五、高木顕明の還相回向理解と親鸞思想

以上、香月院に代表される伝統教学は、衆生が他の衆生を（利他するという言葉遣いはあまりないにしても）済度することを認めていることがわかった。つまり、高木顕明が言う「（顕明や私たちが）他方国土へ飛び出して有縁々々の衆生を済度するにいとまのない身となる」ことを認めているのである。⁽²⁰⁾ 私たちは、本論文の第二節で『余

が社会主義」と親鸞自身の往還二回向思想との異同について、顕明と親鸞が合致していると主張するにはつぎの二点が必要ではないかと確認した。すなわち、第一点は「往還する主体はわれら凡夫である」こと、第二点は「還相回向もまた現生に成立している必要があるかのように見受けられる」ことであった。ここまでで第一点はクリアされたと言っているように思われる。

第二点の方はどうであろうか。顕明は、日露戦争の時期を生きて非戦論をとなえた。私たちは戦争法が成立し、もはや戦後ではなく新たな戦前かもしれない時代を生きている。伝統教学は私たちの非戦論を認めているように思われる。しかし、そのためには衆生が還相するのも現在のことだと言わねばならないのではないか。親鸞はそんなことを言っているだろうか。近代教学者の中には現生に往正定聚が成立するだけでなく往生自体も現生に成立するかのような表現をして注(18)で紹介した小谷信千代から批判されている論者もあるが、かれらのなかにはそもそも衆生が還相することを認めないような論者もある。一方、伝統教学においては、往生は来世のこと(正確に言えば、「往相の開始は現生であるが終着点は来世のこと」)であるから還相も当然来世のこととなり、一見すると顕明の立場とは相いれないようにも見える。私自身も以前は還相回向が来世(死後)にしか成立しないことについて不満を感じ、それが「封建」教学なのだと漠然と考えていた。しかし、香月院の解釈を丁寧に読めばわかるのだが、伝統教学が往相回向の終着点である「利他円満の妙位・無上涅槃の極果(『証卷』)」の成立や還相回向の内容たる「利他教化地の益(『同』)」の成立をけっして現生に認めないのは、いま私たちがいるところは極楽浄土ではなく、自分や自分の師や指導者が、自利利他円満の仏、あるいは、仏と一体の身などではないことを忘れぬためである。

すなわち、今が帝国戦争の開始時期（顕明）あるいは戦争法の成立によって新たな戦前を予想させる時期（今日の私たち）であって、私たちは偽りの平和と繁栄に惑う「わが身可愛いだけの煩惱成就の凡夫」⁽²⁰⁾であることを忘れぬためである。これを忘れてしまうと「今は実現していないがけっして実現をあきらめない」という主旨の現生正定聚の思想が「今実現した気分になる」、つまり、差別と殺戮のただなかにあるにもかかわらず「絶対者と一体化したような気分になる」思想へと転落してしまうのである。この気分は、「平和な時にも戦争のときにも揺るがぬ信心」とか「病気であっても息災であっても変わらぬ安心」などと表現すれば、戦争や病に苦しむ人間を救う宗教のようにも見えるが、けっしてそうではない。単に平和と平等の希望を失ったものの嘆きにすぎないのである。これをマルクスは「民衆のアヘン」と言ったのである。⁽²¹⁾

実際、私たちが暮らす娑婆世界には平和も平等もない。にもかかわらず、私たちは真の平和と平等をけっしてあきらめることができない。つまり、真の平和と平等への希望というものはわが身可愛いだけの私の即自的な願いというわけにはいかないが、私たちの中に確かにあるとしか言いようのない願いなのである。この、私たちの願いの出所を求めれば（覈に其本を求めれば）弥陀の本願としか言いようがない。別の言い方をすれば、私たちの願いが純化されたものを本願というのであろう。如来の本願という言葉を用いたからと言って、私たちの願いであることや私たちの実現であることが消え去ることはけっしてあり得ない。私たちが私たちの仲間を濟度するという意味、つまり、互いに励ましあいながら共に平和と平等の極樂浄土に向かう生き方をするという意味はけっして消えないのである。だから、香月院は「往還の二相は衆生にばかりあり」と言ったのである。しかし、そうさせたのはわが

身可愛いだけのこの私ではなく阿弥陀如来の本願がそうさせたとしか言いようがないではないか。だから同時に「回向と云ふは、如来にばかりある」と付け加えることを忘れなかつたのである。私たちが非戦論者として振る舞うことができるのは未来に（来世に）約束された利他圓滿の妙位と無上涅槃の極果、それに利他教化地の益をけつてあきらめることができないというこの現実があるからなのだ。私は今（現生）正定聚・極楽の人数・極楽の分人であるからそういう生き方ができるのだ。還相の利益を此の土で得ることはないというのは、未来に必ず成就させようということであって、この世の煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌が「無辺の生死海を尽くさんがため」に「連続無窮にして休止せざらんと欲す」（『教行信証・後序』取意）ることを意味する。まさに、いとまがない身となるのである。このように生きるということは、現生に往生が成立しているとか、ましてや、今還相回向が成立しているなどといううぬぼれとは逆のことである。

この説明は、顛明の「自分の還相が今現在成立しているかのような主張」と矛盾しない。

六、近代教学の還相回向理解

一方、近代教学においては、明確に衆生の還相を否定する人たちがいる。もっとも、この人たちが否定しているのが、還相回向ということなのか、回向は否定しないが還相だけを否定しているのか判断としないのだが。私は、高木顛明の『余が社会主義』を解釈する自著『極楽の人数』の「補論」において、衆生の還相を否定する（あるい

は疑問を呈する) 論者として寺川俊昭を批判した。その際にも紹介したのだが、寺川はその著⁽³²⁾で香月院の往還二回
向理解(往相還相は衆生にばかりあり、回向は如来ばかりにあり)をはっきり否定している。本稿では寺川と同趣
旨の主張をする本多弘之の説を批判的に紹介することによって彼らの主張が高木顕明と相いれないだけでなく、親
鸞の主張ともそぐわないことを明らかにしようと思う。俎上に挙げるのは、本多『浄土と阿弥陀仏―大無量寿経講
義第二卷』(法蔵館、二〇〇九年)である。

この本多の著書は、講義録スタイルで記されており、随所にその誠実な人柄がにじみ出ている好著であると言っ
ていいが、その還相回向理解を私は到底受け入れることはできない。そこで、同書四二頁から九四頁の、親鸞が
「還相回向の願」と名づけた第二十二願についての解説だけを対象にする。このなかで、本多は「昔からの了解は、
回向は如来だけど往相・還相するのは衆生の相だという了解でずっと講録が通っていますから、皆そう考えた。け
れどもそれはおかしい」(七五頁)と言う。本多は寺川のように香月院の名前を挙げていないが、「昔からの了解」
とか「ずっと講録が通っている」というのだから、挙げるとすれば当然香月院ということになるのだと思う。とこ
ろが、香月院の主張を否定しているのだと思って読んでみると、意味不明の文章が出てくる。こうである。

「還相回向とは、如来の還相回向である。それでは、どういう用きを還相回向と私どもがいただくことができる
か改めて読み直していくべきではないかと思えます。自分が還相回向すると読んではいけません。我々は愚か
な罪悪深重の衆生だと本当に目を覚ます。そのために教えが開かれている」(同、八一頁、傍点菱木)。

本多が「(還相回向とは)我々は愚かな罪悪深重の衆生だと本当に目を覚ます」ことだと思っているとただけ

なら、それはそうですかというだけでいいが、先に香月院の理解が間違いだと言っておいて、これでは意味不明と言わざるを得ない。

はじめに、本多が「読んではいけない」という「自分が（衆生が）還相回向する」という文言について考察する。そもそも「自分が（衆生が）還相回向する」などという読みをだれがしたのか。そんな者は存在しない。香月院は「自分が（衆生が）還相する」とは言うが「自分が（衆生が）回向する」とはけっして言わないのである。本多も寺川も香月院の往還二回向理解がおかしいとか間違っているとか言うのだが、どこがおかしいのかどこが間違っているのか説明しきれていない。本多はいったい何が言いたいのだろうか。私は、「我々は愚かな罪惡深重の衆生だと本当に目を覚ます」という言葉に鍵があると思う。本多は、真宗門徒たるものは、高木顕明の言うような「非開戦論者となったり社会の制度をどしどし改良することをめざし」（いずれも『余が社会主義』にある言葉）たりせず、ひたすら清澤満之が言う如く「社会に不足弊害があっても敢えてこれを正そうとはせず、自分の心の至らないことを問題にする」（いずれも清澤「精神主義」の言い方）べきだと言いたいのだろうか。たぶんそうだと思う。しかし、そういうことを言いたいのだったら香月院を批判したり親鸞を持ち出す必要はない。釈迦も親鸞も香月院も、殺し合う世界を批判しそれを正し克服しうるものとして仏道を考えているからである。「愚かな罪惡深重の衆生だと本当に目を覚ますこと」が「不足弊害を正すこと」よりも大切だと言いたいのならば、「清澤の考え方から言えよ」とか「精神主義の立場からは」と言えよ済む話である。衆生が還相して他の衆生を励まし共に平和と平等を目指すなどとは考えたくないというのが本多・寺川の本音だと思うが、それは親鸞とは別に「精神主義」として言

えば済む話である。

つぎに、この箇所の本多の「還相回向とは、如来の還相回向である」という文言についても考えてみよう。これもそもそも「如来の還相回向」などとだれが言ったのかということになるが、「如来の還相回向」という言い方はできなくもない。ただし、それを「自分が還相回向すると読んではいけない」とセットで言うとするれば、やはり、だれがそんなことを言ったのかということになるだろう。つまり、「如来の往相回向」とか「如来の還相回向」というのは、「如来の、衆生が浄土に往相することについての回向」「如来による衆生が穢国に還相して他の衆生を済度することについての回向」という意味でなければならぬからである。この意味をしっかりと了解しておこなうことを否定したいならば、「だから自分（衆生）が回向すると読んではいけないのです」と受けなければならぬ。それならば意味は通ずる。しかし「自分が還相回向する」というのは間違っているとかが正しいとかいう前に「ずっと通っている講録」「昔から」の了解では意味をなさないのである。「自分（衆生）は還相するが回向はしない。回向するのは如来である」というのが「ずっと通っている講録」「昔から」の了解なのである。寺川、本多の往還二回向説とは「往還二回向というのは、如来の往相回向と如来の還相回向との二つがあるので、衆生が還相して他の衆生を済度するのではない」というものだと思われるが、これが理解できる人はいないと思う。問題はその二つある回向の往相とは誰がするのか、還相とは誰がするのかなのであるからだ。本多は「学界でも発表したのですが、どうしても理解してもらえなかった」（『同』七五頁）と言うが、理解する人がいるほうがおかしいと思う。もっとも、本多が学会で「往相還相するのは衆生ではなく如来である」とはっきり述べたとすれば、「如来の還相回向」はそれ

なりにはっきりとした意味を持つので理解する者もあるかもしれない。ただし、それは香月院によれば『浄土論』『論註』にないばかりではない、我祖の漢文和語の聖教に一向ないことなり」であって「当流の大邪説³³」であるとされる。この説を立てると、五念門を行者所修と法蔵所修の両面から見るといふ親鸞の往還二回向論の骨格を崩してしまふので、親鸞思想の解釈としては表立っては誰も言わない。この説は本論冒頭と前注(29)に触れた相伝系の教学にはあるのだが、こうした神秘主義的阿弥陀如来理解は法然・親鸞ともに厳に慎んだところであり、それゆえ香月院が「大邪説」と厳しく批判するのである。この問題については別稿を期したい。

私は、寺川も本多も香月院の講録を実際には読んでいないのではないかと疑っている。というのは、本多の「自分が(衆生が)還相回向すると読んではいけません」という記述が出てくる場所に注目するからである。彼は親鸞の往還二回向説が『教行信証・信巻』の欲生心釈に出てくることを強調・紹介しつつこの「……読んではいけません」といふ説教をしている。しかし、『教行信証・信巻』の欲生心釈こそが香月院の「往相還相は衆生にばかりあり、回向は如来ばかりにあり」の根拠であるからだ。

香月院の往還二回向に関する解説はその著作のいたるところにある。主なものを挙げると、①『入出一門偈講義』の出入二門偈という題号の解説で出入と往還の異同の問答をたてている部分(註(22)に挙げた和綴じ本一卷二十六丁左)。②『教行信証』の講義である『広本会説記』の「謹案浄土真宗有二種回向」の解説(真宗大系第十三巻)。③『同』「信巻」欲生心釈に論註の往還二回向が引用されていることについての解説(大系第十五巻)。④『浄土文類聚鈔講義』(京都書林・西村九郎右衛門、明治二十一年和綴じ本)の文前玄義。⑤『註論講苑』の文前玄談(続

真宗大系第二卷、または法蔵館コピー版『論註講義』。⑥『同』「起観生信章」の「門者入出義也」の解釈及び「云何回向（回向門）」の解説の部分。『同』「他利利他の深義」に関する解説（続真宗大系第三卷、または法蔵館コピー版『論註講義』）などである。

この中で最も重要なのは⑤である。往還二回向という概念が曇鸞によって導入されたのがまさにこの個所だからである。だから、香月院の「往相還相は衆生にばかりあり、回向は如来ばかりにあり」という解釈を批判しようとするれば、『註論講苑』を精読する必要があるし、とりわけその中でもこの⑤を読まなければならない。以下、それを紹介しようと思う。

曇鸞は『浄土論』「起観生信章」にある天親自身による回向という概念の解説、すなわち、「云何廻向不捨一切苦惱衆生心常作願廻向為首得成就大悲心故（いかにが回向する。一切苦惱の衆生を捨てずして、心につねに願を作し、回向を首となす。大悲、心を成就することを得んとするがゆゑなり）」を註するにあたって「回向に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。往相とは、おのが功德をもつて一切衆生に回施して、ともにかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せんと作願するなり。還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがためなり」と述べた。香月院はこの曇鸞の還相の説明として出てくる「かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふ」という句に注目する。「奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に回入して一切衆生を教化」というの

は『論』の果の五功德門の第五の園林遊戯地門の言葉である。だから「これは回向門を浄土に約して釈し給ふ。即ち果の五門の中の第五の園林遊戯地門で釈し給ふなり」と解説する。また、「生彼土已（かの土に生じをはりて）」については、「還相をこの土でうるといふ事はない事ぢやによつて」と注意する。

そして、因の五念門の中にある第五の回向門の解釈になぜ果の第五の園林遊戯地門の言葉が出てくるのかについて詳細な解説が始まる。つまり、死後に、「他方国土へ飛び出して有縁々々の衆生を濟度するにいとまのない身」となる話が、なぜ今はただ、「現生正定聚・極樂の分人・極樂の人数」にすぎない「南無阿弥陀仏を唱える人」にもたらされることと混ざり合うように説かれるのかということである。私は、この個所こそが、香月院が、われら煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌が「現生正定聚・極樂の分人・極樂の人数」であることの真の意味を説いたところだと思ふ。以下、香月院の解釈をほぼそのまま引用する。ただし、「御訓点の付け替え」に関しては、菱木が傍点を付してわかりやすいようにした。（『続真宗大系』から法蔵館が一九七三年に出版したコピー本、四六一頁上十一行～四六五頁上二行）

「とき、この論註の御釈今因の五念門の中の第五の回向門を釈する処へ、果の第五の園林遊戯地門を引き上げて往還二回向をのべ給ふはなにゆえぞと云ふに、古来の註家みな此処が合点ゆかぬとみへて」いろいろな説を述べている。香月院は「みな知らずして解をなすものと見へるなり」と断言する。ではどのように解釈するか。これには、「論註の顯文によりて」解釈するのと「我祖の發揮し給ふ深義を以て解す」の二通りがある。論註の顯文によりて解するというのは、曇鸞がこの部分を「因中説果従果示因（因中に果を説き果によりて因を示す）」の説相にした

からだ。「それはなぜと云ふに、いま明かす処の回向門は娑婆の凡夫の利他回向を明かすのぢやに、この論文に『不捨一切苦惱衆生』とある。娑婆の造悪の凡夫が苦の衆生を濟度したいと云ふ利他の行が修せらるゝものではない。又『廻向為首得成就大悲心』とあれども、我身がちな凡夫が大悲心を成ずるなどと云ふ事はない事なり。よりて鸞師の思召しはこれは娑婆の凡夫の利他ばかりを明かしたではない浄土に生じ終りての還相回向の利他までを並べ明かした論文とみ給ふなり。とき因の回向門を明かす処へ果の還相をのべ給ふは何故ぞといへば、此処が因中に果を談ずる処なり。若し娑婆の凡夫にばかり約するときは利他回向の相が説かれぬなり。よりて浄土の果に従へて因の回向門の相を知らしむる従果示因の説相と見給ふ故、因の回向門の下へ因果の回向を並べ挙げて往相還相の二種の回向との給ふなり」。

この箇所は極めて重要である。天親はもちろん曇鸞もまた、凡夫に自利利他円満などはあり得ぬから、凡夫はおとなしく目上の人に従って殺せと言われた時には、偉そうに非戦・反戦などと逆らわず己を捨てて従えなどとは言わぬのである。この世では単に正定聚にすぎない凡夫が、往生して自利利他円満の仏の気分になるとか、世の中に差別と殺戮があふれているにもかかわらず、自分は罪悪深重の凡夫だとうそぶいて安心の境地に浸っていればいかなどとは言わぬのである。自障障他になる凡夫にこそ自利利他円満が実現せねばならぬと考えているのである。だから、因の時点においても果の自利利他円満の相を説いたのだと。そう説かなければ、「相互に野心に満ち、悪魔のために人間の本性を殺戮されているこの苦界」⁽³⁶⁾において仏道を成就する希望をそがれてしまうからである。そう説かなければ、世の中に「不足弊害があっても敢えてそれを正そうとせず」⁽³⁷⁾とか「我々は愚かな罪悪深重の衆生だ

と本当に目を覚ます」⁽³⁸⁾だけの気分にしなうからである。これが天親・曇鸞が明らかに示したところである。この曇鸞の着想に心からうなずくためには、「二に我祖の發揮し給ふ深義」を待たねばならないが、それはすぐ示される。煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌でも、あるいは、煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌だからこそ、他の衆生を利他したのである。互いに励まし合って、普く諸々の衆生と共に安樂國に往生する生き方を実現したのである。それ（真の利他）こそが真の自利であることは、いつも自障障他している自分であるからこそよくわかっていなのだ。

では、「二に我祖の發揮し給ふ深義を以て解するときは」どうなるか。この場合は「他利利他の深義」によって因の五念門も果の五功德門も悉く法蔵所修ということになる。しかし、法蔵菩薩はだれのために因果の五門を修したのか。それはすべて衆生に回向するためである。「衆生が娑婆で信心を得て浄土へ往生して大涅槃をさとるまでは往相、さて還相と云ふは浄土から生死海に回入して衆生を濟度し給ふ、この往相も還相もみなアツの弥陀本願力の回向なるが故に、『略文類』の文に往還を明かし終りて、『若往若還無有一事非如来清淨願心之所回向成就也』との給ふ」。法蔵菩薩が往相するのではないし、法蔵菩薩が還相するのでもない。往相も還相も衆生にあるのだ。その決定的な証文はつぎのように示される。

「扱て我祖『信卷』欲生心の下へこの論註を残らず引き給ひて、弥陀の回向の証文とし給ふ。この一段の文の内であつた一ヶ処、点をつけかへてあり、「己が功德を以て一切衆生に廻施して云々」と云ふ処を「一切衆生に廻施したまひて作願して共に彼の安樂浄土に往生せしめたまふなり」とせり。論註の頭文では「共に彼の安樂浄土に往

生せんと作願するなり」と点をつけて、今日願生の行者が自信教人信で衆生ともろともに弥陀の浄土へ往生したいと願ふ事になる。それを我祖は弥陀の回向をあかした文とし給ふゆへ、弥陀の御回向で衆生を浄土往生せしめ給ふ事になる。そこで「己が功德」と云ふは弥陀の因位法蔵菩薩御自身の功德の事なり。それを一切衆生に回施し給ふなり。「作願」してと云ふも法蔵菩薩の願なり。「共に彼の阿弥陀如来安楽浄土に往生せしめたまふなり」。法蔵菩薩弥陀の浄土へ往生し給ふことはなし。往生と云ふは今日の衆生がこの度弥陀の浄土へ往生する事なり。そこで此処の点を「往生せしめたまふなり」とつけ給へり。これ弥陀因位のご自身の功德を衆生へ回施し給ひて、それで衆生を安楽浄土へ往生せしめ給ふ事が弥陀の往相の御回向ぢやと云ふ文になるなり。還相の下は点をつけかへ給ふ事に及ばぬなり。なぜなれば、我祖にありても還相は今日の衆生が浄土へ往生しての還相ぢやによりて願文の通りなり。その還相を佛より回向し給ふと云ふ処が願文とかはる処なり。そこで我祖「若往若還」と云ふ処で弥陀の回向にし給ふなり。然れば我祖にありては往相の回向還相の回向と云ふ、往相還相の名は、衆生についた名なり。なぜなれば、衆生が娑婆で信心を得て浄土へ参りて涅槃をさとするまでが往相、又穢国へまひもどりにて衆生を済度するが還相、これ往還の二相は衆生にある事。とき、回向と云ふは弥陀にある事なり。その衆生の往相も還相も悉く皆弥陀の本願力で成就し給ひて衆生へ回向し給ふゆへ、「弥陀の回向成就して往相還相ふたつなり」と云ふなり。

(中略)『論』並びに『論註』及我祖のお釈でも往還の二相はたゞ衆生にある事なり。往相は衆生が浄土へ往生する事、還相は衆生が浄土へ生じて再び穢国へかへる事と云ふは『信巻』の御引文の御点あきらかな事なり。回向の言を我祖は弥陀の回向とし給へども、往還の二相を弥陀に約するといふ事は決してなき事なりと可し知(知るべし)。

この部分が最も重要なところである。すなわち、親鸞は『信巻』欲生心釈で「往相とは、おのが功德をもつて一切衆生に回施して、ともにかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せん」と作願するなり。還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがためなり。」という曇鸞の文を引用したのだが、その時に「彼の土に生じ已る」のも「奢摩他毘婆舍那を得」るのも「方便力を成就する」のも「生死の稠林に入る」のも「一切衆生を教化する」のも全部衆生が行うことであって主語を変える（訓点を付け替える）必要がないし、実際に親鸞は付け替えなかったのである。ところが、往相においては、「己が功德を以て一切衆生に回施して云々」というところを「一切衆生に回施したまひて、作顔して共に彼の安樂浄土に往生せしめたまふなり」というように「回施」と「作顔」の主語を変え（訓点を付け替え）てしまった。また、還相のところでは、「共向仏道若往若還皆為拔衆生渡生死海」において「共に仏道に向かう」とせず、主語を阿弥陀如来に替えて「共に仏道に向えしめたもう」としたのである。だから、香月院の言うところ、「奢摩他毘婆舍那を得て方便力を成就して（『余が社会主義』の「弥陀と違はん通力を得て」に相当する）」「生死の稠林に入って（同じく「他方国土へ飛び出して」に相当）」「一切衆生を教化する（有縁々々の衆生を濟度する身になる）」のも間違はなくわれら煩惱成就の凡夫なのだ。もちろん、今現在は「正定聚になった・極楽の人数になった・極楽の分人である」というにすぎず大概のことは自利利他円満どころか自障碍他にしかならぬことが多い。しかし、極楽の分人であるからには、共に浄土に向かう生き方は獲得できた。つまり、往相の回向はいただいたのだ。浄土に向かう生き方とは、自利利他円満、すなわち、個の

尊重とだれにも誰かを殺させない社会の実現に向かう生き方のことであろう。すなわち、香月院の言わんとするところ（もう「親鸞自身が言うところ」と言っても差し支えないと思うが）は、弥陀の回施・作願によって浄土に向かう生き方を得た（現生正定聚の益を得た）ということとは、必ず穢国に還相して自分と同じ煩惱成就の凡夫・生死罪濁の群萌を励まし共に平和（無上涅槃）と平等を實踐する生き方を得たということなのである。親鸞はそう言っている。そういう訓点の付け方をしたのだ。だから、わが身可愛いだけの自分たちにできるはずのない「還相して他の衆生を済度し利他教化する」ことができるのだ。なぜなら、それは弥陀の回向によるからなのだ、と。親鸞に依拠するならば、自分たちが回向するとは言えないが、「自分たちが還相する」と読まねばならないのである。香月院はそれを『信巻』の御引文の御点あきらかな事なり」として説明している。これが、本多弘之が「自分が還相回向すると読んではいけないのです」と説教する部分についての香月院の解釈なのである。

七、結語。変革の主体か、救済の客体か。

以上、「封建教学」と蔑まれることもある香月院の親鸞解釈は、衆生が還相の主体であることを強調する教学であることか明らかになった。還相とは、平等と平和の極楽浄土から差別と殺戮の渦巻く穢国へ還って平和と平等を構築するという利他行を成就することである。人間が還相の主体であることを強調するということは、人間が社会形成と社会変革の主体であることを強調するということである。だとすれば、ヨーロッパに発したヒューマニズム

人権思想と軌を一にすると考えるだろう。還相回向が未来のこととしてしか語られていないのは、ヒューマニズム人権思想の成果である日本国憲法などの近代憲法が、今を生きる実際の人民が「人種、信条、性別、社会的身分又は門地により、政治的、経済的又は社会的關係において、差別」され、「政府の行為によつて再び戦争の惨禍が起る」⁽⁴⁰⁾現状のただなかにあるこの娑婆の現実を忘れず、だからこそ未来への希望として「法の下の平等」と「平等的に生存する権利」が約束されているのと同じことである。憲法に「法の下の平等」と書かれているから今ただちに平等が実現しているとか、「平和的生存権」が書かれているから平和だということはない。むしろ、「この憲法が国民に保障する自由及び権利は、国民の不断の努力によつて、これを保持しなければならぬ」⁽⁴¹⁾のである。すなわち、国民は自由および権利を憶念し保持する主体なのである。同様に念仏衆生は平和と平等を実現する還相の主体となることが願われている存在なのであって、今は「南無阿弥陀仏を唱ふる極樂の人数（現生正定聚）」として「此の闇黒の世界に立ちて救ひの光明と平和と幸福を傳道する」大任務を果している⁽⁴²⁾のである。

ところが、いわゆる近代教学は清澤滿之の「社会に不足弊害があつても敢えてこれを正そうとはせず、不足があると見えるのは自分の心が至らないからだ（「精神主義」取意）」とする立場に代表されるように、人間を愚かな罪惡深重の衆生だと自覺することを通して阿弥陀如来という絶対者に救済される客体にすぎないと強調しているように思われる。

伝統教学は本当に封建的だったのか。そして、逆に近代教学の「近代」とは何だったのだろうか。改めて考え直さざるを得ない。

注

- (1) 清沢満之その人においては、好戦論とまでは言えないかもしれないが、雑誌『精神界』に深くかかわった暁鳥敏（一八七七～一九五四）についてはもはや議論の余地もあるまい。
- (2) 「真俗二諦」「二諦相依」という用語自体が近世後期、あるいはむしろ近代天皇制期になってから頻繁に使われるようになってきたであり、近代教学に相對するものとして「封建的」と蔑まされる伝統教学が真俗二諦論の出所と簡単に決められない。この問題は稿を改めて検討することを期して、とりあえず天皇制迎合の一つの典型として「真俗二諦論」というものがあつたという通説に従うことにする。
- (3) この問題は、二法身（法性法身と方便法身）と二身（実相身と為物身）の異同にかかわるテーマであり、阿弥陀如来を単なる真如の一般的顕現としない伝統教学主流の教学（この後やや詳しく説明する高倉学寮系の教学、すなわち、香月院の教学）と合わせて論ずると興味深いのだが、これも次稿に期すしたい。
- (4) 新野和暢『皇道仏教と大陸布教』（社会評論社、二〇一四年）の用語を借用。
- (5) 冲野岩三郎『生を賭して』（弘栄堂・警醒社書店、一九一九年）、『失はれし真珠』（和田弘栄堂・警醒社書店、一九二一年）など。
- (6) 引用は、菱木政晴『極楽の人数―高木顕明「余が社会主義」を読む―』（白澤社二〇一二年）に収録した顕明の遺稿を使用。訴訟資料を菱木が解説しそれに章題や小見出しをつけている。
- (7) 具体的には寺川俊昭および寺川が根拠だとする清沢満之批判である。同書にある「補論」（一二九頁以下）を参照されたい。
- (8) この部分はかなり微妙で、香月院は衆生が選相して他の衆生を「済度する」ことは明確に認めているが、衆生が他の衆生を「利他する」という表現は『論』の自利利他と『論註』の往還の齟齬が生ずる場合を考慮して慎重になっている。後述で詳しく論ずる。
- (9) 中村薫『日中浄土教論争―小栗栖香頂「念仏圓通」と楊仁山』（法蔵館、二〇〇九年）、『楊仁山の「日本浄土教」批判―小栗栖香頂「真宗教旨」をめぐる日中論争』（同、二〇一六年）参照。
- (10) 法蔵館の前身・西村七兵衛刊。『真宗大系』目録にある「学寮講義年鑑」を見ると、「文化三年丙寅夏講 講師 深励 選

扱集」というのがあるから、香月院の一八〇六年の講義であろう。

- (11) ここで私が「文献実証主義的」というものの具体的な例はこの後の議論の展開で多少示すことができると思う。親鸞の著作は、經典やいわゆる七祖の論・釈の引用からなっているが、引用元のテキストの文脈とは一致しない例がかなりある。「文献実証主義的学風」とは、この「齟齬」に対して、「すべて聖教を拝見するには、聖教の真面目をあらはすが肝要。尤も我家の宗義はまもらねばならぬ。宗義をまもりて而も聖教のありのまゝを窺ふようにしたいものなり」（香月院深励「論註講苑」、「統真宗大系」第二巻の法蔵館コピー版一頁上段）というように、引用元のテキストの原義（聖教のありのまゝ）と親鸞独自の解釈（我家の宗義）の双方を尊重して多数の文献を駆使して整合的に解釈しようとする学風のことである。これに対して近代教学に属する人びとは、説明不能、あるいは、説明放棄ともとれる親鸞の宗教体験なるものを持ち出して独断的解釈を施すことが多い。そして、学寮の学僧たちのこの粘り強い学風を、近代教学者は、文字面に拘泥する訓詁学と蔑んできたのではなからうか。

- (12) 『相伝義書』全二〇巻として真宗大谷派出版部から出版されている。
- (13) 香月院深励述「広文類会説記」（『真宗大系』第一四巻、国書刊行会一九七五年）参照。香月院からの名指しの批判を受けているのは相伝文書の内『深解科文』（真宗相伝叢書第一巻、方丈堂出版二〇九年）。
- (14) 安藤弥「戦国本願寺『報恩講』をめぐる一「門跡成」前後の「教団」——」（『真宗研究』第四十六輯、二〇〇二年）など、安藤の戦国期真宗教団にかかわる諸研究参照。
- (15) 翻刻は、真宗大谷派大阪教区教化センターの紀要『生命の足音』二三、二四号（二〇〇七年、二〇〇八年）及び合冊で二〇一六年六月に発行されている。
- (16) このほか相伝系教学と近代教学の不思議な類似、相伝系教学と西山浄土宗教学との類似など追及すべき問題は多々あるが、前注（2）および（3）で述べたことと共に今後の課題としたい。
- (17) 松金直美「近世真宗東派における仏教知の展開——正統教学確立と異安心事件をめぐる——」（『真宗文化』第二二号、二〇一三年三月、真宗文化研究所）参照。この論文は、公蔵の「異安心調理」を題材にしており、調理が単なる異解者の取り締まりではなく対話問答の機会でもあったことを明らかにしている。
- (18) この「現生往生」という問題に関しては、小谷信千代『真宗の往生論』（法蔵館、二〇一五年）『誤解された親鸞の往生論』

(同、二〇一六年) 参照。小谷の「親鸞は現生往生を述べていない」というのはもったもなことだが、そもそも現生正定聚自体が經典とは異なる説なのだから、ここだけを問題にしても非戦論の系譜を検討する際にあまり大きな意味はないと思う。むしろ問題は往生(往相)より還相の方である。

(19) 天親の『論』には「入出」という用語はあるが、「往還」という言葉はない。

(20) 回向門だけを「切り離して」というのは正確ではないが、五念門のすべてを法蔵の所修とする『入出二門偈』の立場と『教行信証』の論述とを区別するためこの説明を採用した。

(21) いずれも香月院『広文類会読記』すなわち香月院の『教行信証』講義の「教卷」にある表現。(真宗大系第十三卷)

(22) 『入出二門偈講義』六卷。真宗大系・目錄の「学寮講義年鑑」によると「寛政三年辛亥夏講 寮司 深励 入出二門偈」とある。寛政三年は一七九一年。和綴じ本『入出二門偈講義』(香月院深励講師述、広陵了栄嗣講師閱、豊満春洞校訂、西村九郎右衛門版)というのがあり、この講義録と思われる。冒頭に「寛政三年辛亥首夏中旬第五日在御学寮講堂、是を述ること如左」とある。ただし、寛政三年は香月院はまだ講師ではない。それによると、原文は以下の通り。片仮名書きはひらがなに改めてある。

「吾祖の浄土真宗御興行は他力回向と云ふことを明(か)すばかり。その他力回向を明(か)す本がこの他利利他の深義の御釈なり。たとへていはば下に錦の衣をきてその上に白ひ単ひとえの衣を着してをるときは下の錦がちらちらとみゆるなり。なれどもはつきりと表へは知れぬ。浄土論の文が幽玄にして伺ひ難いが丁度その如くなり。処が論註の卷末に他利利他の深義を御釈なされたは其(の)錦の裾を翻して御みせなされたのなり。論註のあれより前の御釈に法蔵の因行と云た処はなひ。あそこへ至(り)て初(め)て錦のもすを翻して五念門の自利利他の行が佛の因行と釈なされたのなり。そこで吾祖へ来てその上に覆たところの白ひ衣をとりかけて浄土論の幽旨を表へあばき出して此の二門偈を御作りなされた。この二門偈ではことほりなしに最初から法蔵菩薩の五念門の行となされた。そこで「菩薩入出乃至行成就」とここで浄土論の幽玄をあらはすところ白日天に麗たるところなり」(和綴じ本卷四十四丁左)。

(23) これを「深義」と命名したのは曇鸞ではなく親鸞。

(24) 煩雑なので適宜引用するところのごとくである。釈は『二門偈』の「云何礼拜身業礼阿弥陀仏正遍知善巧方便諸群生為生安楽国意故」についてのもの。

「ときにこの偈文、まづ御明しぶりでみれば法蔵菩薩所修の礼拝門と明し玉ふやふにみへるなりけれども又これから下の五念門の明しぶりが法蔵所修と限れぬやうにみへる処もある。(中略) 礼拝門のことに限らず、これから下はみな法蔵所修と行者所修との両方へかけて仰せられたものなり。そこで一文々々がみな二義へ通ずる。(中略) 願生の行者に約するときはその点の付やふが違ふ。(中略) なるほど巧妙なことで、すなはち御真本の御点をみるに、これが両方へ通ずるやうに点が付(け)てある。祖意はやはり一文兩義で両方へ通ずるやうに偈文を御作りなされたとみへるなり。」

- (25) ただし、親鸞は「自利も利他も行者の願樂ではない」と言っているのであって行者(衆生)は自利も利他もしないと述べているわけではないことに注意。この部分の解釈については廣瀬惺『親鸞の二種回向―特に還相回向について―』(『眞宗研究五三』眞宗連合学会 二〇〇九年一月)が優れている。廣瀬によると、「往相回向とは、衆生の自利の課題に応える法蔵菩薩の誓願のはたらきであり、還相回向とは、衆生の利他の課題に応える法蔵菩薩の誓願のはたらきである」とされる。これならば、如来の本願力回向によって衆生自らが(自利の意味をほらむ)往相を果たし(利他の意味をほらむ)還相を実現するという親鸞の本義にかなっている。

- (26) この講義は香月院の全盛期、すなわち、江戸実証教学の全盛期である文化四年、五年(一八〇七、一八〇八年)に行われた。現在は『統眞宗体系』第二、三巻に「註論講苑」として収録され、一九七三年に法蔵館から『論註講義』というタイトルでそのコピー版が出版されている。

- (27) 引用の箇所は前注(23)に示したコピー版の七〇四頁。

- (28) この問題に関しては、拙論「批判原理としての浄土」(二〇一四年の日本佛教學會の発表に基づく論文。『日本佛教學會年報第八一號』二〇一七年所収)に付した補論『教行信証・証卷』の「利他」という語の龍谷版親鸞著作集(CWS)の英訳について参照。CWSは「利他円満の妙位」を英訳するにあたって「阿弥陀の利他によってもたらされる円満の妙位」と翻訳している。つまり、妙位を得るのは衆生だが、利他するのはあくまで弥陀であるという解釈になっているのである。親鸞がこの「利他」に「利他したまへる」などの訓点をつけているならこの訳も可能だが、これは無理。「他利利他の深義」を解し損ねた例と言うべきだろう。

- (29) ただし、すでに触れた相伝系の教学はこの「衆生の往還」自体に否定的であるように思われる。すなわち、阿弥陀如来の往還である。相伝の教学については、別稿を期するものであるが、次節で「衆生の往還」自体に否定的であるもう一つの教

学、すなわち、近代教学の問題に立ち入ろうと思う。

(30) この表現は香月院をはじめとする「封建」教学者やいわゆる節談説教などに頻出する。

(31) マルクス『ヘーゲル法哲学批判序説』(一八四三年)。

(32) 『親鸞の信のダイナミックス―往還二回向の仏道』(草光舎、一九九三年)

(33) 法蔵館コピー版『浄土論註講義』三六頁。

(34) この読み(訓点)は、親鸞加點本(西本願寺蔵)による。親鸞自身が加點しメモを加えたもので鎌倉期の開版になるものである。すなわち、親鸞は『論』や『論註』をそれ自体として読むときは、主語を変える(訓点を付け替える)ようなことはしなかったのである。だから、主語を変えるというをしつかりとうけとめるならば、付け替えられた後の意味を、原意を捨てて自分の答とするのではなく、原意と親鸞の付け替えの意味の両方を読み取って考えなければならぬ。原意を捨てるのであれば、なにも『論・論註』の引用と断って(『浄土論』にいわく…)などと述べる必要はない。親鸞独自の解釈に出会ってはしゃぐ気持ちはわからないではないが、自覚覚他の仏教を捨ててはならない。愚かな罪惡深重の凡夫である自覚してヒロイズムに陥ったり、あるいは悪の自覚をしたのだからきつと救いの御褒美があるだろうと喜ぶ気分には浸るばかりではないのである。

(35) 『浄土論』の園林遊戯地門に「出第五門というは、大慈悲をもつて一切苦惱の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園・煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し教化地に至る」とある。

(36) 顕明『余が社会主義』第四章の表現(取意)。

(37) 満之「精神主義」(明治三十五年講話、岩波版全集第六卷一六七頁)の表現(取意)。

(38) 本多弘之、前掲『大無量寿経講義第二卷』の表現(取意)。

(39) 日本国憲法第十四条。

(40) 同前文。

(41) 同第十二条。

(42) 高木顕明『余が社会主義』第五章「実務行為」取意。