

真宗教学学会誌

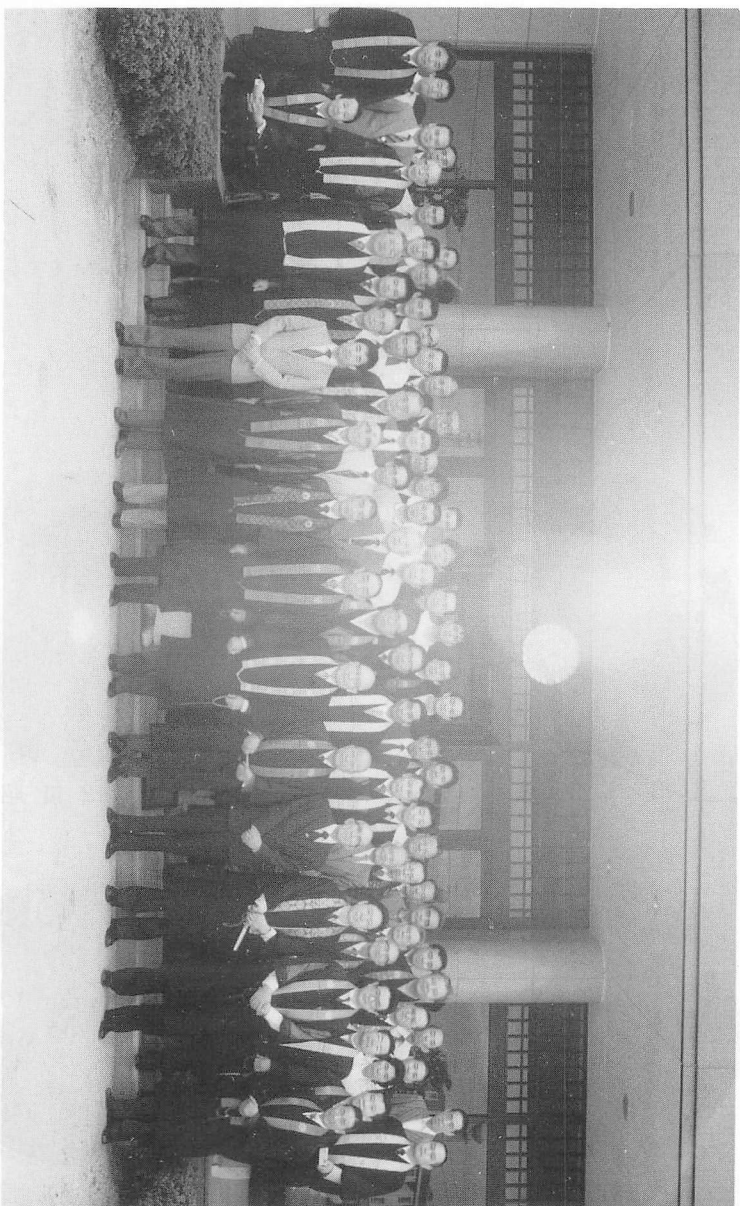
第 二 号

昭和63年11月

山口真宗教学会

真宗教学会誌

山口県宗教学会



昭和六十三年六月七日 第二回山口真宗教学大会 於 山口別院



早島鏡正



溪宏道



和田俊昭



坪井賢乗



加茂仰順

目次

— 講演 —

真宗教学方法論について

早島鏡正

一

— 研究発表 —

浄土真宗とカリスマ信仰

和田俊昭

三

真宗伝道の本質

溪宏道

五

第十八願体としての信行論

加茂仰順

七

会議通信

会則

役員名簿

会員名簿

八

九

十

真宗教学方法論について

東京大学名誉教授 文学博士

早 島 鏡 正

知識と智慧

お招きを頂きまして、第二回山口真宗教学大会で真宗教学方法論という、昨年以来の課題をテーマに愚見を申し述べることになりました。これは、今日我が宗門のかかえている大事な問題であると思います。したがって、宗門を担う諸先生方お一人お一人が、みずから解決していくべき課題でもありますので、まずかわきりに、私の考えを申し上げます。

さて、思いますに、親鸞聖人のご指南を通して、ナンマンダブツの御教えを、自他共にいかにして頂く身となれるか、ということを経代に生きる我々が明らかにしていく、これが真宗教学であり、またそれに創意工夫を加えていくことが、教学の方法論を作り上げる道でもあります。私どもは、真宗教学というと、親鸞聖人から出発するものと考えます。それは当然であります。それで、御開山の御著作を通して、御教えを現在に生かすためには、現代の学問研究の方法を、縦横に駆使することになります。しかし、明治以降、ヨーロッパの知識を中心とする思想ないしは教育によって育てられて来ておる我々ですから、東洋の思想とりわけ仏教を学ぶ場合、こころすべきことは、知識によって智慧の世界を理解することはできないということです。出来ないことを、何故することが学問的であるのかということをも、まずもって反省すべきであります。むしろ、知識を駆使してみても、仏智の世界は、と

うてい窺い及ぶことが出来ないのだと、知識の限界を知ることが、知識を使う所以でありましょう。それと同時に、その事が、仏智の世界を（仰ぎみる）道にも通じているのであります。

仏智を頂くということ

そういうことをまず前提として考えますと、今日、仏教を学んで仏教の世界からはずれていく、仏典を学んで仏智の世界を見失っていく、ということが段々多くなって来ておるようであります。このことは昔から言われておりますように、仏法は聴聞にきわまるというべきです。聴聞をせよ、法を聞けということは、今日においても正しいことであります。法を聞くことなくして、得手勝手な分析・解釈は、あつてならないのであります。仏教学あるいは真宗学において、文献研究や言語学的研究だけで終ってしまうということは、まことになげかわしい事でありまゝすから、いま真宗学の方法論を考えて行くうえにおいて、私どもは、大変重要な勉強課題を与えられたと、銘記すべきであります。

「私はお経を読んでゐるから、いいんです。私は布教使だから、勉強のことは学者にまかせておけばいいんです」というのであつてはなりません。經典読誦も教學する一つの大きな働きであり、布教使の方が布教に全精力を打ちこむのも、教學する重要な役割であります。どうぞそういうことを念頭に置いて、いかにして仏智の世界をいただく身となるかと言うことを、ともどもに考究してまいりたいと存じます。

念仏の世界

さて、親鸞聖人は七高僧の相承の系譜をおたてになり、釈迦弥陀二尊のお徳を七高僧がそれぞれ發揮なさつた御

功績を明らかにすることによって、お念仏の世界をお示しくださっておられます。『教行信証』行の巻の終りに、掲げられております「正信念仏偈」、「正信偈」と略称する六十行・百二十句の偈文は、一番はじめに、阿弥陀仏の二つの特性であり名前である無量寿と不可思議光をとり挙げ、「帰命無量寿如来 南無不可思議光」と帰依の表明をしております。この帰依の表明を集約し一つにすると、「ナンマンダブツ」となります。もちろん、親鸞聖人は自ら読みをふり、「無量寿如来に帰命し、不可思議光に南無したてまつる」とお読みになっておりますが、いま「ナンマンダブツ」としてしまっても、阿弥陀仏に南無したてまつると読んでもよいし、あるいは聖人の六字釈によって帰せよの命とうけとつてもよいであります。そうすると、「正信偈」の最初の二句は、「ナンマンダブツ」の名号本尊が掲げられているといえます。そして、なぜ「ナンマンダブツ」が私どもの御本尊であり、なぜ御本尊に手をあわせるのかという所以を、以下、明らかにしてまいります。三国の七高僧の方々は、阿弥陀仏の働きを私どもに伝えるため、七人が七人なりに、それぞれ独自の業績をもってお示し下さいました。親鸞聖人は適確にこれ把え、そして阿弥陀仏のお念仏の世界を明らかにしました。聖人ご自身の言葉で勝手にお念仏の世界を伝えようとしたわけではありません。七高僧のお心が聖人ご自身の言葉となって表出しているのであります。そのように考えてみますと、真宗教学は、親鸞聖人から始まると言いながら、実は少なくとも七高僧から始まるし、さらにその前は阿弥陀仏、釈尊から始まっていると申せましょう。そうすると、なぜ親鸞聖人が、釈迦弥陀二尊と三国の七高僧によって、念仏の世界をわれわれに伝えようとしたかということを、改めて「正信偈」に問い直す必要があると思います。

求道者釈尊を仰ぐ

私はかねがね、仏教を道の太系として把えようと考えてまいりました。幸いに、原始仏教という釈尊を中心とする仏教を勉強させていただいたおかげで、それ以後に展開する部派仏教や大乘仏教と、原始仏教を連関させて考察するようになりました。南方仏教を勉強していても、北方仏教との関係がいつも脳裏から離れないわけですね。

三十年近く前になりますが、スリランカに留学しておりまして痛感したことは、あちらでは、お釈迦さま一仏中心の仏教であるということです。八十年の生涯をまっとうされたお釈迦さまの、誕生から入滅に至るすべての行事が、五月のウエーサク祭にまとめて営まれます。これに反して、われわれ北方仏教の国々では、ブッダガヤーで成道された日は十二月八日、クシナガラで涅槃に入られたのは二月十五日、ルンビニーの誕生は四月八日という具合に別々にお祝います。けれども、南方仏教では、一緒にしてお釈迦さまをお祝いするのです。南方仏教圏はみなお釈迦さま一仏でありますから、どの国でも、お釈迦さまがどういうお方であったかということを、こんな小さな子供の時から、みな植えつけられているわけですね。ゴータマ・ブッダ釈尊は求道者です。前生においてボーディサッタ（菩薩、訳して求道者）と呼ばれ、仏となってもひたすら道を求め続けて止まなかった方であります。だが、私も北方仏教、すなわち大乘仏教の国々では、お釈迦さまよりは、むしろ大日如来とか阿弥陀さまとかお薬師さまなどの諸仏が信仰されて、歴史的ブッタであるお釈迦さまのことがらに関して、あまり知られることがあります。今日、中央アジアの敦煌など、シルクロードの仏教が有名になっておりますが、そもそもインドから北回りで仏教が中国に伝わってきた時、何が先に伝わったかというところ、お釈迦さまのご生涯を記す文献つまり仏伝が絵画や彫刻などの手段によって伝えられたのです。お釈迦さまの八相成道を絵にしたり彫刻にしたり、あるいは前生物

語を翻案したりして、あらたに仏教に接する人々に見せた。だから、敦煌の莫高窟の中に描かれている前生の菩薩の絵などは、経の変相図より先きに製作されています。まづお釈迦さまとはどういうお方であるか、ということを知ってもらったためであつたといえましょう。お釈迦さまという仏さまのご性格がわかりませんと、大乘仏教でたてるとくさんの仏さまの性格がわかりません。いづれにしても、仏教が伝来するに当って、まづお釈迦さま自身に関する紹介がなされ、ついでその教説が伝えられていったのであります。

釈尊と阿弥陀仏の関係

昨年、第一回大会の折、お話しなさいました上田義文先生は、宇井伯寿先生の『インド哲学研究』第六巻の解説の中で、宇井先生は、歴史的ブッダである釈尊の理解の上から、大乘の仏さまたちを解釈しようとしている。けれども阿弥陀さまのように歴史を超えた仏さまについては、歴史上のブッダであるお釈迦さまと同列に考えることはできない旨を述べておられます。

私は上田先生の文章を読みまして、賛意を抱きました。もっともそれよりはるか以前、拙寺の門徒の子供で小学校五年生の子が家族といっしょに寺にやってまいり、法事が終ったとき、私にこう質問しました。「お寺さん、この本堂の御本尊は、阿弥陀さまですか」「そうですよ。阿弥陀さまです」「そうすると、仏教を開かれたお釈迦さまとどうちがうのですか」

小学校五年生の坊やが、法事が終わるや否や、住職の私に質問したのです。これは末恐ろしい坊やだ。本当に末恐ろしい大人になりました。東大工学部を卒業し、運輸省に入り、目下、四〇の日本大使館一等書記官となって活躍中であります。

「お釈迦さまと阿弥陀さまは、どう違うのか」という質問を受けて、黙って通ることはできません。ところが、仏教学において、お釈迦さまと阿弥陀さまは同じか違うのかという点について、ほとんどみな逃がっているのです。これはいったい仏教学の世界で許されることだろうか。仏教をお説きになったお釈迦さまと、歴史を超えた阿弥陀さまとの関係について、誰も答えようとしていない。もちろん宗学においては、いろいろ説明がありますけれども、現代的に或いは仏教学の上から、納得するような説明というものはない。徳川時代までは、宗派の学問でありましたから、日蓮宗では、題目が一番すぐれている。曹洞宗では、只管打坐、坐禅が一番すぐれている。浄土真宗では念仏が一番である。そういうふうにながれが宗旨尊しということで、宗学中心で来たわけですね。したがって、宗論というものがあって、宗論に負けると大変なことになった。明治以後、ヨーロッパの学問研究の方法を採用し、広い視野で仏教の科学的研究が始まった。

ところが、上田先生が心配されておりますように、ヨーロッパの知識にもとづくアカデミズムによって、阿弥陀さまの証明をすること自体、できないことなのですね。できそうもない事をするというのは、真に学問的でないのがあります。それは近代の学問のおごりであって、自らの限界というものを知ることこそ、真にアカデミックな学問研究の態度でなければなりません。それにも拘わらず、仏教の中から、そのようなことを言う人がいないというのは、どうということだろうか。学問とは何であるか、ということがわかっていないからである。学問とは何か。善導大師は「帰三宝偈」(十四行偈)の中で、「仏の大悲心を学ぶ」(学仏大悲心)と述べている。如来の大悲心を学ぶことが、究極的に「学ぶ」ということなのですね。

だから仏の大悲心を学ぶために、知識としての学問があるのであって、知識の学を最初から否定するものではありません。仏智を学ぶために、我々はこの世の知識の学を身につけていくわけです。知識は仏智を学ぶてだてにしか

すぎない、こういうことであります。筏の譬えのごとくであります。

正法に住する諸仏

そこで、私は釈尊と阿弥陀仏の同異を、原始仏教の研究から、少しでもわかったらいいんだがなあ、という気持ちで勉強してまいりました。結論を申しますと、パーリ聖典等に、はっきり説かれておりますことは、お釈迦さま以前の過去の仏たち、また未来の仏たち、そして現在のお釈迦さまはすべて正法をさとして仏となり、正法に住しつつあるという。正法はサツダルマで、妙法、善法とも訳されています。パーリ文にこうあります。

「およそ、過去の正覚者たち、未来の覚者たち、および今日の正覚者〔釈尊〕にして、多くの人の憂いを滅ぼす人びとは、すべて正法を尊重して、かつて住し、今住し、未来住するであらう。これは覚者たちの定法である。それ故に、人は利益を欲し、大〔果〕を望むならば、覚者たちの教えを憶念しつつ、正法を尊重すべきである」(『相応部經典』一、『増支部經典』二)と。

このころは、三世の諸仏も、また仏たらんとする仏教徒たちもすべて正法を尊重し、正法に住していくことだというのであります。また、お釈迦さまの人間観を述べた『法句經』の第一八二偈にも、こうあります。

「人の生をうけること難く (kiccho manussapatiāho)

死すべき者 (人間) の寿命を保つこと難く (kicchaṃ maccāna jīvitāṇi)

正法を聞くこと難く (kicchaṃ saddhammasavaṇaṇi)

めざめた人たち (仏たち) の出現は難し (kiccho buddhaṇaṇi uppado.)

せっかく生まれ難い人間に生まれて、保ち難い寿命を保ちながら、正法を聞くことがいかに難かしいか。したがっ

て、正法を覚った人つまり仏になることは、至難の業に等しい。そこで「めざめた人たちの出現は難し」と、おっしゃるのです。「めざめた人たち」といって、仏が複数形で示されていますから、正法を聞かなければ、だれ一人として仏になっていくことはできない。しかもその正法というのは、仏が仏になっていく畢竟依のもの、究極の依り所であります。そうしますと、仏教徒はみずから正法を聞き正法に住するとともに、他の人びとをも正法住の生活に勧めていくべきものであります。したがって、お釈迦さまがこの世に出現された目的は、我々に正法を説き明かすためであったという、大乘仏典の出世本懷段が強調されているのも、首肯されましょう。

『大經』の出世本懷 —— 正法は念仏である ——

『大無量壽經』の初め、五徳瑞現の段をうかがいますと、五種の瑞相といつて奇徳の法に住するなど、仏の所住が語られています。梵本によって、仏の所住とは仏住（ブツダビハーラ）のことです。仏住を原始仏教では、空住（スンニヤタビハーラ）と呼んでおります。空性を体得し、空性三昧の修行生活をなすところの禪定で、師弟同一の住でありました。五徳瑞現の段で、お釈迦さまがこの空住たる仏住に入られて、「仏々相念」したもうたとあります。つまり、諸仏がそれによって仏となったのが正法であるから、釈尊が出世本懷を説く前に、諸仏のうなづき合っている正法の世界にみずから身をひたし、憶念したというのが、仏住に入ったということであります。その仏住という禪定から立ち上って説法されたのが、弥陀の法門である。それで昔から、この禪定を弥陀三昧と呼んでいます。要するに、釈尊が禪定に入って正法の世界を憶念し、その正法の世界をつかみ、立ち上がってから説法なさったのが、弥陀の本願であったということです。諸仏がそれによって仏と成った正法とは、本願念仏の正法であった。このことを、『大無量壽經』は、冒頭に明らかにしようとしたのです。それ故に、阿弥陀さまもお釈迦

さまざますべてお念仏を正法として、仏教をお説きになった。まさしく『大無量寿経』の言わんとする所は、「仏教は念仏である」ということですね。そもそも「仏教は念仏である」ということを、一番最初につかんだのは、だれか。阿弥陀さまであり、ついでお釈迦さまであります。お釈迦さまの正意をとらえたのは、親鸞聖人によれば龍樹菩薩であり、ついで天親菩薩という具合に、それぞれニュアンスは違いますが、七高僧の方々であります。それぞれ表現が違い、個性が違いますけれども、「仏教は念仏である」という趣旨で一貫している。このことを明確にして、みずからの仏教観とされたのが親鸞聖人であったと思います。

大乘菩薩道と正定聚不退転

龍樹菩薩によれば、大乘菩薩道は仏になっていく求道者の道であります。その道は難行であるといえます。その難行の菩薩道の中で、正定聚不退転の位に着けば、あとはまっしぐらに仏果に達することができるといいます。そもそも、この世において菩薩道を歩む求道者たちは、正定聚不退転の位を得れば、後は仏果に至ること必然である。しかしながら、正定聚不退転を得るのは、まことに難行だということです。

そういう意味で、菩薩道は難行だというのであります。正定聚不退転は難行、ドゥッカである。かくて、そのような正定聚不退転を得るのは、「信方便の易行」（信を方便とする易行）によると龍樹はいうのです。

龍樹菩薩の『十住毘婆娑論』の「易行品」をよく読みますと、難行の語はあるが、難行道の語は使っていません。一般に、仏道の中に難行道と易行道の二つがあり、難行道は行じ難いから、出家修行する聖者の道であり、したがって我々凡夫は、修し易い易行道に趣くのであると考えています。これは誤った解釈です。菩薩道全体がなし難き実践すなわち難行であり、しかもその中で正定聚不退転の位を得ることは、さらに難行なのであります。したがって、

ひとりとして菩薩道を完成する者はまあ存在しない、といってよいでしょう。だが、菩薩道を完成する第一歩として、正定聚不退転に達する方法は、念仏に依るというのが、「信方便の易行」であって、これを易行道と呼ぶのです。ですから、われわれにとって菩薩道とは易行道しかないということを、龍樹菩薩は明らかになさったのであります。

ついで曇鸞大師は『浄土論註』の冒頭に、龍樹菩薩の「易行品」の文を読みかえて、仏教の中に難行道と易行道と二つがあると説明をしてしまった。しかし曇鸞大師の業績は、他力ということをはっきりさせた点であります。けれども、他力ということも、曇鸞以後の人びとが自力の語と並べて使うようになったので、誤解が生じてしまった。つまり、自力と他力と二つあって、一方の自力を捨ててもう一つの他力を取るといふうに解するようになったから、明らかにした他力もわからなくなったのですね。ヨーロッパにおける知識の世界というのは、二元対立のものの考え方からなっております。今、横道にそれますけれど、いいですか。二元対立の考えは、お釈迦さまの時代から批判されております。「正信偈」の中に、龍樹菩薩のお徳として、「悉く能く有無の見を摧破したもう」とあるでしょう。「有無の見」とは、有るとか無いとか、無いとか有るとかという見解、我々の知識の世界の根源を指します。お釈迦さまの時代には六十二見といって、多くの考えが行われ、龍樹菩薩の時代に至るまで、ずうっと続いている。いな、今日まで続いているといつてよいでしょう。美といえど醜、高いと言えど低い、平和と言えど戦争、見るものと見られるもの、主観と客観などのごとく、これらはヨーロッパの物の考え方であり、それに基づいて知識が形成されてきます。

念仏は有無の見を摧破する

ところで、仏教の考え方は、有るとか無いとかという二元対立を超えていくことを目的とします。そもそも、釈尊のさとりの内容は縁起の道理であるといいますが、これを種々の教説たとえば一如とか中道とか無我などで表現します。すべて二元対立の分別知を超えて、無分別知たる仏智を得る教えであります。つまり、知識から智慧の獲得を目指すのが仏教であります。「一如」というのも、種々の対立を越えて、お互いが手を握って、そして競争していく原理です。今日、アメリカと日本の貿易摩擦にしても、アメリカは対立の観念に立つから、相手の日本を倒すところまで行こうとする。日本は一如の理念に立つから、競争していく態度をとる。相手を引っ張って、自分と同じゴールに着こうとするから競争なのです。ところが、相手を倒し自分だけが生き残ろうとするのは、対立の精神でしょう。有るとか、無いとかという対立の考え方を悉く摧破したもう教え、それが龍樹菩薩の教えであり、かれの依り所としたお念仏であります。ですから、龍樹菩薩が南天竺（南インド）に生れて、悉く有無の見を摧破するであろうと、お釈迦さまから予見されたのは、ナンマンダブツは私どもの有無の見を摧破する働きを持っているということでもあります。このことは親鸞聖人が、「仏教は念仏である」という龍樹の仏教観をとり出していわれたことなのです。龍樹菩薩は中観派に属しその創始者ですが、龍樹は実践的に何を言おうとしたかといえば、菩薩道はお念仏にきわまるとしたことであります。

よきひと法然上人と弟子親鸞

インドの二菩薩について、以下、中国や日本の高僧方のお徳がたゞえられていきます。最後に法然上人が挙げられております。法然上人と親鸞聖人の関係は、最近、宗報等で広く論ぜられておりますが、私はこのように思うのです。法然上人も「仏教は念仏である」ということを明らかにしました。三国の七高僧は、みな「仏教は念仏である」という仏教観を抱かれたと思います。親鸞聖人の消息を集めた『末燈鈔』にしても、唯円の編集した『歎異抄』にしても、ご師匠法然上人のお言葉を書き留めてありますけれど、そんなにたくさんはございません。けれども、法然上人の平生おっしゃったお言葉で、くり返し聖人が記憶しておられたのは、何だと思えますか。おわかりのお方はいらっしゃると思いますけれど、「義なきを義とす」ということです。

「他力には義なきを義とす」と聖人のおほせごとにてありき」

「如来の誓願には義なきを義とす」とは大師聖人の仰に候き」

「念仏には無義をもて義とす。不可称不可説不可思議のゆへに」とおほせさふらひき」

「無義」の「義」は、われわれの抱くはからいといい、「義とす」とは、二元相對によるはからいを超え離れさせる働きこそ、仏智の念仏の本義であるということです。如来の無条件の摂取不捨のはからいに対して、そんなこともあるものと疑いをさしはさむ。そうした私の分別知のはからいの、いささかもさしはさまれなくなってしまうのも、実は摂取不捨の如来の御はからいなのだと思付かせられます。法然上人の「無義為義」を親鸞聖人のお言葉で申しますと、「誓願不思議」、「願力不思議」、「名号不思議」であり、不可思議の本願海を不可思議のそれと頂けよということでしょう。それなのに、我々は私の思いはかりの知識の世界にのせて、何でも理解できるものと思つて

いる。これが私のはからいであります。我々の思議を超えた世界、それが光明無量・壽命無量の世界なのです。ね。「義なきを義とす」というお念仏を、おいわれ通り頂き、お念仏の人となることが、仏智にかなうことなのであります。

そこで、『歎異抄』第二章には、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり」とあります。そのうち、よきひと法然上人のおことは「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」は、「無義為義」の唯信と同義であります。そのような師弟関係であるのに、親鸞聖人は主著『教行信証』行の巻において、わずか教行しか師の『選択集』を引用しておりません。三十三歳の時、『選択集』の書写をゆるされ、さらに見写したものに師が題名と標宗の文と親鸞の名「釈綽空」を真筆で書き与えてくれました。それから三ヶ月後、師の肖像画を図画することを許され、完成した画に師は十八願成就文（取意）の銘文と親鸞の改名「善信」を書き与えてくれました。さきに二十九歳で吉水入門し、他力の信心を獲る身となった感激とともに、親鸞はこれらの事実を決して忘れるどころか、『教行信証』後序の中に、「悲喜の涙を抑えて」その由来を記録しています。そうした師の恩徳に感涙している親鸞が、『選択集』をどれくらい『教行信証』に引用していらっしやるかという点、わずか七、八行に過ぎないのです。まことに不遜ですね。我々は卒業論文を書く時、指導教官の著作からは、これとばかりに引用するのが普通でしょう。よい点をくださいと言わんばかりに。ところが『教行信証』の行の巻の、大行釈中にわずか七、八行『選択集』の題名と標宗の文と、および末尾の結勸の三選の文を引くだけなのです。まづ、題名は『選択本願念仏集』、ついで標宗の文として南無阿彌陀仏往生之業とあります。それから三選の文というのは、聖浄二門のうち浄土門を選ぶ、正雑二行のうち正行を選ぶ、念仏為本とあります。それから三選の文というのは、聖浄二門のうち浄土門を選ぶ、正雑二行のうち正行を選ぶ、正助二業のうち正業たる称名正定業を選ぶという、三つの選びをいいます。これらの標宗の文と三選の文について、

親鸞聖人は『尊号真像銘文』に自釈を載せておられます。要するに、形の上では『選択集』の初めと終りの文を引いたといえましょう。だが、そこには親鸞聖人のお考えがあったことは確かであります。

標宗の文「南無阿弥陀仏往生之業
念仏為本」は、ナンマンガブツを掲げておるし、三選の文も称名正定業ということを明かし、その理由を「称名は必ず生を得。仏の本願に依るが故に」とあって、本願力廻向に依るからこそ、称名正定業なのだと上人はおっしゃいます。こうして、『選択集』のおこころを親鸞聖人はナンマンガブツ一つと把え、これが私の往生の業因であり、信心の因となるのだとつかんだのです。ということは、法然上人は「仏教は念仏である」ということをおっしゃったのであります。このことを明らかにされたのが親鸞聖人であって、三国の七高僧の方々もみな、表現はちがいますが、「仏教は念仏である」ということを自らの仏教観としたのであります。

しかしながら、例えば道綽禪師においては、聖道門と浄土門の二つがあって、聖道門は難行で自力の教えであり、浄土門は他力の教えで易行である。だから、我々凡夫は浄土門を選ぶのだと、そういうふうには、道綽禪師はおっしゃっていないのです。どうしてそのような解釈が生じたかという点、どうも明治時代以後、一三元対立のヨーロッパの物の考え方が入ってきて、そうなったと考えられます。もう一度、祖師方の著作に立ち戻って、その仏教観を把えるように、お読みくださいませ。そうすると、ああいうお説教はできなくなりますね。

道の大系 —— 道と得道者を信する ——

それぞれ、高僧の方々は、聖道・浄土ということばをもってきたり、自力・他力ということばを使ったりして、「仏教は念仏である」ということを明らかにしようとした。親鸞聖人はそのおこころを、「正信偈」の中で我々に伝えようとなさったのです。私はかねてから、仏教を「道」の大系として把えようと努めてきました。五年前に、私

は東大の最終講義の折、「仏教の体系的研究の一視点」という題の下で、この道の体系としての仏教を語り、これまでいささか学び得た事柄の結論としたことであります。そのような仏教の把え方の中で、私は釈尊から親鸞へと、という道筋を明らかにしたいと考えてきております。ただいま、申し上げております「正信偈」の理解ということも、そうした道筋の上にあるのでございます。

道の体系というのは、道とその道を歩んだ人ないし道を歩みつつある人、つまりこの両者を含めた得道者から成り立っております。道は得道者を産みだし、得道者は道を歩み続けて止むことがあります。お釈迦さまはその道を、過去の仏たちの歩んだ古道・古径と表現し、正法とか縁起の道理とか涅槃とか、いろいろな言葉で説明しているらしいです。仏教が仏道といわれるのも、いわれがあるからです。そして、仏道を行じ仏道を体得する。つまり仏に成っていくこと、これが仏教の目的とする所であります。だから、仏道と仏、つまり道と得道者は、切り離すことができないのであります。

親鸞聖人は『大般涅槃經』の信不具足の文を、『御本典』（信巻本と化巻本）に引用しておられます。

「一には道ありと信ず。二には得者を信ず。〔しかれども〕是の人の信心、ただ道ありと信じて、すべて得道の人ありと信ぜらん。是れを名づけて信不具足となす」これによってわかることは、信具足の人、完全な信心の人とは、往生浄土の道がある、お念仏の道があると信ずると同時に、得道の人すなわちお念仏によって浄土に往生している人ないしは信心喜ぶ人の実在していることを信じている人のことであります。

浄土教において、道とは念仏であり、得道者とは念仏者であります。得道者には仏と仏たらんと歩みつつある人の二種があり、いづれも求道者、つまり道を得てもなおかつ求めつづけていく性格を具えております。そうした点からすれば、阿弥陀さまもお釈迦さまも念仏者なのですね。つまり、自らの本願に生きつづけておられる仏として、

やはり念仏者なのです。法蔵菩薩が本願をたてて、みずから阿弥陀仏という仏になったけれども、なおも法蔵菩薩の時の本願に生きつづけていらっしゃる。これが仏としての阿弥陀仏のすがたなのです。

本典における「正信偈」の位置

親鸞聖人は七高僧だけが念仏の人ではなくて、釈迦・弥陀二尊も念仏者ですよとおっしゃるのです。御本典の行巻の末尾に、「正信念仏偈」が掲げられているというのは、次の信巻との関係から考えるべきだと私は思います。つまり、御本典の行巻は、行すなわち称名が他力廻向の称名であること、すなわち大行ということを明かすのです。ナンマンダブツと称えるお念仏、称名が大行である所以を明かしている。そういう意味で、行巻は念仏そのものを説くことを目的とする。次の信巻は、信心を明らかにした、他力廻向の信心を明らかにしたというよりは、いかにして念仏の人になることができるのか、つまり念仏者について明かしているのです。行巻が念仏、信巻が念仏者について明かしているといつてよいでしょう。ですから、信巻の末には真の仏弟子釈が設けられているのは当然だと思えます。まづ行巻で念仏を説きおえたあと、「正信偈」を設けて模範とすべき念仏者像を掲げ、念仏は念仏者を出すことを示そうとしたのです。そして、そのようなすぐれた念仏者となるためには、我々はいかにして念仏を領解したらよいか、それが説かれねばなりませんから、信巻が説かれることになるのであります。

これは私見で、お聞きになられる諸先生方は、どのようにうけとられても結構ですが、私は道の体系つまり念仏と念仏者の関係の上から、『教行信証』の行巻と信巻の関係、および「正信偈」の性格を把握すれば、このようになると申したいのです。つまり、親鸞聖人の仏教観は、私にとってそのように把握したいのであります。

親鸞聖人の仏教観

そうしますと、真宗宗というものは、基本的には、親鸞聖人の仏教観にいつも立ち戻りながら、時代に即応した受けとめ方を工夫していくことが大切であります。そういう親鸞聖人の仏教観を把えるという基本的作業をしませんと、ねらいが定まりませんでしょうね。平面上に直線を引く場合、測量士が点を三点置きますように、二点では狂いますから、三点で一直線になりますね。それと同じように、この私の目と、親鸞聖人と、そしてその向うにある親鸞聖人の仏教観といった三点を結ぶ直線を各自、定めたものであります。ここにあるべき真宗教学というのが、お互いの領解の中で、見出されることであります。

およそ親鸞聖人の仏教観は、お念仏から出発したものではない。そして、「念仏は仏教である」ということを言わんとしたではありません。あえて申しますと、徳川時代の宗学は、「念仏は仏教である」という論証に堕した。これは、各宗の宗学みなそうですね。宗論がたたかわされたのも、これが地盤だったと思います。考えてみますと、鎌倉の新仏教を樹立した偉大な思想家、親鸞・道元・日蓮などの開祖の方々は、そうではなかった。「仏教は念仏である」と、こうおっしゃったのは親鸞聖人でしょう。それから、「仏教は題目である」といわれたのは日蓮上人です。あの四ヶ格言にしても、そういう意味で解すべきだと思います。

それから、道元禪師は「仏教は只管打坐である」とうけとめられました。「私が受けとめた仏教は、これであります」というのが、釈尊以来、高僧・祖師方の示された会得の仕方なのです。スーパーマーケットの品物のように、よりどりみどりあるうち、「私はこれをいただきます」というようなものではないのです。清沢満之が、「これ無くしては、私は生きていることも死ぬこともできない」といいましたね。そういう受けとめ方、これが仏教であ

ります。これはなにも排他的であるというものではありません。「私の仏教はこれです」と受けとめていたから、浄土真宗の人は一向宗の人といわれたのでしょうか。親鸞聖人だけでなく、どの宗派の御開山もそういう受けとめ方をなされた。だから御開山になれたのですね。

現益・当益

さて、「正信偈」を拝読して、まづ気づかされることは、阿弥陀さまを初めお念仏の人たる高僧の方々は、みな自利・利他の完成を目ざして歩む人であるということです。自利利他の完成とは、自利即利他の完成、つまり自利がそのまま利他になることを目ざすものであります。そういうことのできる生活、これがお念仏の人の生活なのですね。

もう一つ、自利・利他の「利」について、現益と当益の二世の益をたてて、浄土教を把えている点であります。

昨年の大会で、上田先生も触れられた現生正定聚の問題ですが、現生における信心の得益として述べられる正定聚不退転は、聖人によれば現生十種の益の第十番目に数えられ、他の総益とされているものです。正定聚不退転というのは、さきほど述べました難行の菩薩道の中で、この位を得れば菩薩道は完成したも同然で、あとはただ仏果に向って進んでいくだけなのです。富士山の七合目までいけば、あとは問題なく頂上まで行けるということが約束される位、それが正定聚不退転です。『大無量寿経』の願文にしても成就文にしても、また『阿弥陀経』にせよ、この世の正定聚を述べているところと、彼土つまりお浄土における正定聚を述べているところと、二通りあります。ところで、親鸞聖人は龍樹菩薩の現生正定聚を採用されていて、したがって、彼土における正定聚が現生のものとなるから、往生はそのまま成仏となると、聖人は経文を読みかえておられます。そういうわけで、現益は現生正

定聚の益であり、当益は彼土における往生即成仏の益ということになります。

ここで重要なことは、往還の二廻向ということにあります。そのうち、還相とは、浄土に生まれて仏になるや否や、ふたたび娑婆世界へもどって有縁の人々を救う、利他教化のはたらきに従事するというのです。それで、浄土の仏たちが利他教化のはたらきのために、百味の飯食を八功德水の池のほとりで食べるなどというゆとりは、さらさらないということでしょう。遊戯という言葉がありますように、仏のなしたもう利他教化の仏行というものは、幼稚園児のお遊戯と同様で、うれしくてうれしくてしょうがないというものの、どんなに利他行をしても「した」という手柄を残さないものであります。ですから、「正信偈」を拝読しますと、高僧の方々のお徳をたたえる中に、現益と当益の二益を挙げていることは注目してよいと思います。蓮如上人以来、「正信偈」が僧俗を問わず、朝夕とはいいませんけれども、読誦されることの意味は、大変深いものがあるうと思います。

自利・利他

それからもう一つ、自利利他の問題ですけれども、『大経』の中で、四十八願をお建てになる前、法蔵菩薩が世自在王仏の前で、「先生、先生はすばらしいお方です」と言葉を尽してはめておられますね。「讃仏偈」または「歎仏偈」という偈文です。我が師をあれほどほめたたえるというお弟子は、まあこの世の中に存在しないでしょう。法蔵菩薩を超える人はいないのではないか。「光顔巍巍として、威神極まり無し云云」と、すばらしいほめかたですね。四言八十句からなる「讃仏偈」を分けますと、

第一、世自在王仏の徳をたたえる（光顔巍巍…震動大千）。第二、法蔵菩薩の願いをのべる（願我作仏…快樂安穩）。第三、諸仏の証明を請う（幸仏信明…忍終不悔）。そのうち、第二は、上求の願心（六度を具足しよう）と下

化の願心（仏身の光明のあまねきこと・仏土と聖衆のすぐれていること・一切衆生を摂取すること）の二つに分けられます。

要するに、法蔵菩薩は世自在王仏をはめるにいいだけほめたたえて、自分も先生のような仏になります、すなわち自利利他の完成者になりますという決意を披瀝しているのです。最後のほうは、「諸仏方よ、私の真実の誓いをご覧あれ」というわけで、「幸仏信明 是我眞證」とあります。

そこで、つぎに四十八願が誓われ、ついでこれらを要約して誓う偈文すなわち「重誓偈」が述べられます。初めに「誓不成正覚」の句が三つあるから「三誓偈」ともいいます。第一の「誓不成正覚」は自利、第二と第三のそれは利他を誓っていますから、この偈も四十八願同様、自利利他の完成者たらんことを述べているということがわかります。私どもは、「重誓偈」は短くていいなとよろこんで拝読していますが、本当は、「私は自利利他の完成者になります」という私自身の誓いを、法蔵菩薩のお言葉を借りて、表明させてもらっていると解すべきです。これまで、どれほど「重誓偈」を拝読してきた私であったか。それなのに、すこしも世のため人のためになれないこの私なのかと、思い知らされることであります。ナンマンダブツとは法蔵菩薩の自利利他の願いの完成したすがたであり、止むことなき自利利他せしめる働きに外なりません。

真宗教学の現代的理解

真宗教学とは、要するに、み教えを現代においてどう受けとらせていただくか。またそういうお仲間の輪をどう広げていくかということになると思います。決して理論を学ぶことではないのです。教学会というと、いかめしくなりますけど、そういうものではないと思います。

現代に生きる我々が、お念仏の中でどう生きるか、真剣に問うことであります。念仏といったって、解らない人はなんぼでもいるのです。お互い、合言葉のように解った顔をしていますけどね。私が今、所長をさせていたたいっている大倉精神文化研究所で、市民向けの講話会を毎月一度、土曜日の午後に開いております。先日、私が「親鸞の世界」という題で、二時間のお話しをしている途中で、定年を迎えたと思われる男性がこう質問をしました。

「先生はさき程から、仏さまの世界とか仏さまと言われるが、仏さまって、一体、何ですか」と。そう言えば、死んだ人のことを仏さまと呼ぶ人もいますから、仏さまといっても、人それぞれ理解がちがいます。まして、お釈迦さまと阿弥陀さまのちがいとまなれば……。「あなたは、仏さまをどういうふうにとらえていらっしゃるのですか」と、私は反対に問いかえました。仏さまという概念規定が明確でないと、お互い、共通の理解がもてませんから。二、三週間前でしたか、当門さまが「読売新聞」の紙上に、「私は、わかりやすい言葉で、み教えを伝えるように心がけております」と、インタビューに答えていらっしゃいました。これは大変、重要なことですね。だれにでもわかる言葉でみ教えを伝えるということは、真宗教学の最大の課題ですからね。当門さまは本願とか、お念仏とか、その程度の熟語に限定してお話をなされるけれども、それでも一般の人びとにとって、「本願」とは何ですか、仏とは何ですか、と疑問だらけです。こうときたら、始めからやり直して、お話ししなければなりません。ですから、会場の入り口に、「本願という言葉の分かる人、念仏の意味の知っている人、そのような人はどうぞご入場下さい」と、掲示でもしませんとね。

以上、申し上げましたことをまとめますと、レジメのⅢ「教学の現代的理解をめぐって」になります。

1 仏智の世界がことばとなってあらわれている法門（道義）を理解の対象としようとするのが教学であるから、①教学理論は仏智の世界に入らしめられる手段でしかない。また、②教学は常に宗祖の仏教観に立ち戻り、脚下照

顧する必要がある。

2 「念仏のころ」を教学用語や教学理論を使わずに、現代人にどのように理解してもらえるか。「念仏生活」とは何か、「念仏者」とは何か、これらをどのように説明できるか。

私なりに、あちこち走りながら、問題提起のかたちで申し上げました。諸先生方のご参考になれば幸いです。お暑期中、ご清聴いただきまして、ありがとうございました。

浄土真宗とカリスマ信仰

玖珂西組 専称寺

和田 俊 昭

一

親鸞および彼を宗祖とする浄土真宗に関しては、すでに宗学や史学の研究者を中心とする数多くの論考が提出されている。しかし、民俗学や人類学などの知見を踏まえた研究は、管見の限りではきわめて少ない。そこで筆者は柳田國男以来のわが国の宗教民俗学の立場から、あらたな一論考を試みてみようと思う。特に本稿ではカリスマ信仰という視点から試みたいと思う。そこでまず「カリスマ」という表現について若干に説明をくわえることから出発しよう。

そもそもカリスマ(charisma)とは、ギリシャ語で「神の賜物」の意味であった。だが今日宗教学、社会学などで使用される場合は、「特定の個人、行為、役割、身分、社会組織、象徴、事物などを、他からとくに区別して例外的に存在一般の究極的・根元的な秩序にかかわるものとして、超人間的な異常な力あるいは性格をそなえたものとする特質」⁽¹⁾を指している。カリスマなる言葉を社会学の一般概念として採用したM・ウェーバーは、「Charismaという表現は、われわれの規定によれば人間の非日常的な資質を意味する」⁽²⁾ときわめて簡明に定義している。

したがって本稿でのカリスマ信仰なる表現は、現実の特定個人の例外的・非日常的資質への信仰、あるいは例外的・非日常的資質をもった現実の特定個人への信仰を意味すると考えていただきたい。ウェーバーは、非日常的資

質をもつ特定の者——例えば、魔術を使用する呪術師、予言者、狩猟や掠奪の指揮者、戦争の司令、いわゆる専制主義的支配者、政党の指導的人物などと、それに帰依する者との関係を「カリスマ的支配」と呼んでいる。⁽³⁾ ウェーバーはこの概念使用を決して宗教的領域だけに限定しているわけではないが、本稿では宗教的カリスマに対する帰依・信仰という意味で、カリスマ信仰（カリスマ的支配）なる表現を用いる。ちなみに浄土真宗では、宗教的カリスマを担った者は従来「善知識」と呼ばれており、真宗におけるカリスマ信仰はただちに善知識信仰と換言できる。では親鸞と浄土真宗をカリスマ信仰の視点から議論することが、なぜ宗教民俗学の立場を踏まえることになるのか。この点について一言しておこう。従来わが国の宗教民俗学が主として、神（カミ）信仰に代表される民間習俗を学問対象としてきたことは周知の通りである。ところがわが国の神信仰においては、現実の特定個人を神として祀る、いわゆるカリスマ信仰の習俗がきわめて一般的特徴として指摘されるのである。⁽⁴⁾ したがってわが国におけるカリスマ信仰を議論する場合、当然のこととして宗教民俗学の知見をその前提とせざるを得ないのである。

結論を先取りして言えば、筆者は以下において、浄土真宗の信仰と、日本人一般の習俗の次元での神信仰との構造的同一性を指摘したいと考えている。むしろ筆者も両者の細部においては無視し得ぬ差異が存在することを知らぬわけではない。だがそれにもかかわらず——いっそうマクロな視点から眺める時には——両者の間にはきわめて相似た宗教特性が認められるのであり、その解明をここでのいちおうの目標とすることにした。

二

柳田國男や折口信夫以来のわが国宗教民俗学の諸成果を踏まえて言えば、古代以来のわが国の神々の特徴は、どこかに常在するものではなく、異界から時期を定めて人々のもとを訪れ、来臨するという性格にあった。つまり柳

田民俗学の場合は、神^ニ祖霊は異界である山から、折口民俗学の場合にはマレビトが「常世^{トヨヨ}」なる彼方から、人々を祝福するために訪れると想定されている。いずれの場合も、神は異界（他界）から此世へ「寄り来る神」なのである。

さて神の来訪に際しては、一般に、それら神と交わる機能をもつ祭祀者たち・神の依代（コトシロ）たちが仲介すると考えられた。コトシロが神態^{カミタテ}をするという形式の中に神は示現するのである。訪れた神はみずからは決して姿を現わさない。神を祀る技能をそなえた特定の者―例えば、祭りの際の頭屋、稚児、巫女など―を通底口としてだけ、神との交通が可能であった。

ところで神が神を独占する者の手に捉えられていたとすれば、神のふるまいを代行する神の代・司祭者と、祀られる神との区別はつきにくい。しばしば神を祀る者はみずから神を僭称する。こうして有力な神々は特定の人間の管理・所有するところとなり、あるいは、神の権威によるわれつつ、神を祀る者が神そのものへと融合・上昇を上げてゆく。民族学のJ・G・フレイザーは、神そのものへと融合・上昇をとげた祭司者を「人神（Man-God）」と名づけているが、わが国では神は抽象的思考によってではなく、つねに現実特定の人間の形姿、つまり人神として捉えられたのである。それが日本人の宗教的思考の一般的特性であった。

さてわが国民間では古来、病気や災害などの人々のさまざまな災厄は、此世に怨みを遺して死んだ者の霊（怨霊・御霊）のタタリと信じられていたから、タタリ鎮めのために、霊威あるさまざまな神が村落の中へ積極的に勧請された。したがって、そうした神々を奉じて村々を訪れた宗教的遊行者（祭司者）は、その強力な霊威（カリスマ）によって村民から畏怖と尊崇の念をもって迎えられ、村民の宗教生活の上にきわめて大きな影響力を発揮した。⁽⁸⁾これはウェーバーが「カリスマ的支配」と名づけたところのものである。

一方、わが国民間の仏教信仰もまた、右と同様の傾向の下に展開されてきた。つまり救済者としての仏もまた、伝来の神と同様に遊幸示現する、と想定されたのである。

仏の遊幸来臨思想の代表的事例の一つは、中世の神仏習合における本地垂迹説であろう。本地垂迹とは久遠実成の絶対者としての仏が人間を利益し、衆生を済度するために迹を諸方に重れ、かりに神の姿となつてわが国に現われたという説である。この説は、『法華経』寿量品にある久遠実成の釈迦と歴史上の釈迦との關係を、仏と日本の神々との間に応用したもののだが、神と仏を同体と見做し、神は仏が姿を変えて此世に現われたという信仰が一般に流布した内には、それを肯定し、支持する考え、つまり神の遊幸示現と同様の信仰が潜んでいる、と考えなくてはなるまい。

また、本地垂迹説と同じ時期に流行した浄土教の来迎思想も、仏の遊幸来臨思想の展開の一つと考えられる。すなわち平安末から浄土教が盛行すると、阿弥陀仏が念仏者を極楽浄土に引摂するために来迎するさまを表わした来迎図が盛んに描かれるようになった。来迎図の先蹤は中国敦煌の壁画の中に見ることができるが、高野山の二十五菩薩来迎図・知恩院の早来迎図、さらには山を前景に描き、山の向うから阿弥陀仏が姿を現わすさまを描いた山越え阿弥陀図など、わが国独特の構図が生み出されたことの背後には、「寄り来る仏」というわが国固有の信仰が潜んでいるといえる。

このほか、空中から飛来したり海や川から漂着した仏像を本尊にして寺院を建立したという縁起は、東京浅草の観音や長野の善光寺如来をはじめ全国に伝えられている。このように仏も伝来の神と同等の次元で靈驗あらたかな神性として迎えられたし、仏教もわが国に根を下ろすにあたっては固有の信仰と無縁ではありえなかったのである。したがって、仏・菩薩の教えを唱導して各地を遊行した僧もまた、一種の人神と見做された。なかでも平安末、

既成仏教教団に飽きたりぬ遁世聖たちは、別所というあらたな宗教活動の拠点から各地に遊行し、今仏の呪力をもって死者霊（怨霊・御霊）の追福・鎮送を行なって民衆世界に大きな影響力を發揮した。すなわち漂泊遍歴の念仏聖は、その強力な靈威によって「生身の阿弥陀如来」と見做され、人々の帰依を受けることも多かったのである。⁹⁰

以上の考察から、元来わが国では救済者たる仏と一般人との間にはかならず、両者を仲介する「人神」が存在していたことが理解されたと思う。換言すれば、日本人は決して抽象的思考によって仏の世界に触れようとしたのではない。つねに現実の特定人格のカリスマ的權威の信仰を回路として、仏の救済に与かろうとしたのだ。社会人類学のC・レヴィストロースの表現を用いるならば、これが日本仏教の「野性パンセ・ソワージュ的思考」であった。⁹¹

三

ところで日本仏教の「野性の思考」は、わが国仏教の祖師たちの中にも確認することができる。すなわち現実の特定個人のカリスマ的權威に対する信仰・絶対的帰依は、日本仏教の祖師たちにおいては師承の尊重という形で展開される。換言すれば、宗教的意味における「法」は、修行者みずからが体得するものではなく、現実の特定個人としての師から弟子に伝わりとされるのである。

こうした宗教上の師は、わが国では一般に「善知識」と呼ばれている。しかし、インドの仏典においては「善知識に近づけ」ということがじつにしばしば説かれているが、「善知識」とはサンスクリットの *kalyāṇamitra* であって、本来「よき友」あるいは「親友」の意味である。⁹²つまりインド仏教においては、法は特定人としての師から弟子に伝わるものではなくて、修行者みずからが体得するものであった。ところがわが国では「善知識」という語が「宗教上の師」の意味に解されるわけで、こうした解釈の変更は日本独得の宗教的思考方法がなされたといふべ

きである。

すでに伝教大師最澄は入唐を願い出た表文の中で次のように言っている。

「つねに恨む、法華の深旨、なほ未だ詳釈あらざることを。幸ひに天台の妙記を求め得て、披閲すること数年なるも、字謬り行脱して未だ細しき趣を顕はさず。若し師伝を受けざれば、得たりと雖も信ぜられず。」⁷⁰

日本的な仏教の特色が特によくあらわれた鎌倉仏教においては、特定個人に対する信仰・絶対帰依の態度がいよいよ顕著である。

法然の浄土教は「偏に善導一師による」（『選択本願念仏集』）ものであった。それとともに彼は師承の權威を尊重した。彼は言う、「口伝なくして浄土の法門を見るは、往生の得分を見うしなふなり」⁷¹。

親鸞もまた、ひとえに師の法然に絶対的に帰依していた。『歎異抄』は親鸞の言を次のように伝えている。

「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて信するほかに別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土に生るるたねにてやはんべるらん、総じてもつて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまゐらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ。」⁷²

また本願寺第三代覚如の『執持鈔』には、次のような親鸞の言が伝えられている。

「故聖人 黒谷源空上人の御ことばなり の仰せに、源空があらんところへゆかんとおもはるべしと、たしかにうけたまはりしうへは、たとひ地獄なりとも故聖人のわたらせたまふところへまゐるべしとおもふなり。…さればただ地獄なりといふとも、故聖人のわたらせたまふところへまゐらんとおもひかためたれば、善惡の生所、わたくしの定むるところにあらずといふなりと。これ自力をすてて他力に帰するすがたなり。」⁷³

親鸞が自己の教説の正統性を主張する連鎖式のたてかたは、師の權威の絶対性を大前提としている。

「弥陀の本願まことにおはしますば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしますば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然の仰せそらことならんや。法然の仰せまことならば、親鸞が申すむね、またもつてむなしかるべからず候ふか。」（『歎異抄』二）

ともかく親鸞自身はあらたな宗派を開創するという意識はみじんもなかった。ただ彼の師である法然の説教の真趣意を世に明らかにするという立場を標榜していた。「本師源空は仏教を明らかにして、善惡の凡夫人を憐愍せしむ。真宗の教証片州に興す。選択本願惡世に弘む」と『正信偈』に述べるように、親鸞にとって「真宗」（真の宗教）とは、いわゆる浄土真宗のことではなくて、師法然の「浄土宗」、あるいはインドに発して法然に至る浄土教の伝統のことであった。『高僧和讃』に「智慧光のちからより、本師源空あらはれて、浄土真宗をひらきつつ、選択本願のべたまふ」とか、「善導・源信すすむとも、本師源空ひろめずは、片州濁世のともがらは、いかでか真宗をさとらまし」とか言われる場合は前者の意味であり、『浄土文類聚鈔』に「ここに片州の愚禿、印度・西蕃の論説に帰し、華漢・日域の師釈を仰いで、真宗の教行証を敬信す」と言われる場合には、後者の意味である。いずれにせよ親鸞にとって自己の説教の正統性の根拠は、師法然および法然に至る諸師の權威の絶対性以外にはなかったのである。

ところで、師をたよるというこうした態度は、親鸞の同信者の間においても、きわめて有力にはたらいっていた。親鸞の門弟の一人（おそらく唯円房）が著わした『歎異抄』の巻頭の序には次のようにある。

「ひそかに愚案を回らしてほぼ古今を勘ふるに、先師の口伝の真信に異なることを歎き、後学相統の疑惑あることを思ふに、幸ひに有縁の知識によらずは、いかでか易行の一門に入ることを得んや。まったく自見の覚語をもつて他力の宗旨を乱ることなかれ。よつて故親鸞聖人の御物語の趣、耳の底に留むるところいささかこれをする

す。ひとへに同心行者の不審を散ぜんがためなり。」^(四)

ここでも真宗の教説の正統性の主張の根拠は、先師親鸞の口伝の絶対性に求められている。

このような現実の特定個人に対する全面的帰依の態度に由来する一つの現象として、日本の各宗派の信徒の間では、歴史的個人としての宗派の開祖に対する崇拜帰依の念が強烈であり、各宗派とも開祖中心の宗教形式を示している。真言宗における弘法大師、真宗における親鸞聖人、日蓮宗における日蓮聖人などの場合は特に著しい例である。中国伝来の諸宗派にあっても、その宗派の開祖よりも、むしろ日本におけるその宗派の確立者に対する崇拜帰依が著しい。比較的に開祖崇拜の傾向の弱い浄土宗でさえも、例えば浄土宗の総本山知恩院の例をとってみても、阿弥陀堂よりも、法然上人の真影を安置してある御影堂の方が比較にならぬほど大きい。そして一般信徒はもっぱら御影堂に参詣する。浄土真宗の東西本願寺の場合でも、信徒は本願寺の「御真影様」にお詣りするのである。つまり「祖師仏教」と一般に呼ばれるわが国仏教においては、信徒は仏如来とともに祖師にも絶対の信仰を捧げて、その間に何の矛盾をも感じないのである。それは仏如来を軽視することではなくて、祖師を讃仰することと、仏に帰依することとは同一意義を有すると考えているのである。

ところで、このような日本人特有の宗教的思考が、日本人の間に顕著な血統重視的傾向に助けられて、浄土真宗においては法主崇拜なるものを成立せしめた。特定的人格、特に宗祖親鸞の血を引く法主にたよるという態度は、浄土真宗においては次第に顕著に現われてくる。本願寺第三代覚如の著わした『改邪鈔』においては、すでに生き身の僧を阿弥陀如来に擬して崇めるといふ傾向が現われている。

「いかに行者の名字をしるしついたりといふとも、願力不思議の仏智を授くる善知識の実語を領解せずんば往生

不可なり。たとひ名字をしるさずといふとも、宿善開発の機として他力往生の師説領納せば、平生をいはず臨終を論ぜず、定聚の位に住し滅度に至るべき条、経釈分明なり。このうへになによりて経釈をはなれてか自由の妄説をさきとしてわたくしの自義を骨張せんや。」

覺如は同じく『改邪鈔』奥書において、「ここにちかくかつて祖師御門葉の輩と号するなかに、師伝に非ざるの今案の自義を構へ、謬りて権化の清流を贖し、ほしいままに当教と称して自ら失し他を誤らす」と述べているから、彼はすでに「権化の清流」、つまり善知識としての自覺をもっていたらしい。このような傾向が強まって、本願寺教団の統率者である具体的人格としての法主に対する崇拜が非常に盛んとなり、法主崇拜を中心として教団が維持され発展したおもむきがある。そして教理の体得理解の方は一般信徒に向ってはおおざりに付されていた。例えば、真宗信仰の極致を直截大胆にかつ明快に表明している『歎異抄』などを一般信徒が読むことは、本願寺教団自身がこれを抑え止めていた。教団がおもてに掲げていたのは、もっぱら法主に対する信仰・帰依である。『歎異抄』を禁書とした張本人である本願寺第八代蓮如は、みづから次のように法主崇拜をすすめている。

「善知識といふは、阿弥陀仏に帰命せよといへるつかひなり。宿善開発して善知識にあはずは、往生はかなふべからざるなり。しかれども帰するところの弥陀をすて、ただ善知識ばかりを本とすべきこと、おほきなるあやまりなりとこころうべきものなり。」（『御文章』二帖第十一通）

以上のように現実にある特定個人に対する絶対的帰依の態度は、わが国仏教の性格を深く規定していた。インドや中国の仏教にも宗派はあるが、多くは普遍的な法を重んじているので、ややもすれば開祖の意識は不明瞭であり、宗派の開祖個人に対する崇拜・帰依はほとんど行なわれていない。いわんや法主崇拜のごときは全然起こらなかった。

四

現実にある特定人格に対する絶対帰依の態度は、日本仏教一般において強調される、理想的人格としての仏に対する絶対帰依の態度と何らかの対応関係があるのではないかと考えられる。具体的に両者の交渉を明示する証拠はさほど見あたらないが、前者の態度が後者の態度を強く規定したと考えることは、あながち不当な推測とばかりはいえまい。ともかくわが国においては仏に対する信仰がきわめて重視された。

一般にインドの諸宗教や中国の仏教は観想的であって、真理を見ることに中心が置かれていた。こうした諸宗教においては、信は宗教の深奥に入るための前段階にすぎず、単に予備的なものと見做されていた。次の『涅槃經』（第三六卷）の文は、インド仏教における信がいかなるものであったかを示している。

「善男子よ。信に二種あり。一つには信、二つには求なり。かくの如き人、復た信ありと雖も、推求し能はず、この故に名づけて信不具足と為す。信に復た二種あり。一つには聞より生ず、二つには思より生ず。この人の信心は、聞より生じて、思より生ぜず。この故に名づけて信不具足と為す。」

このようにインド仏教における信は非常に理知的なものであった。つまり、日本仏教の説く単純な信は低い意義のものであり、理知的な信の方が高い価値がある、と一般に考えられていたのである。

このことはインド仏教の伝統的立場である「法に依るべし。人に依るべからず」ということと深く関わっている。すなわちインドや中国の仏教における信は、主として普遍的な理法に対する信頼帰依であった。換言すれば、インドや中国の仏教徒は「法身」の仏、永遠の理法としての仏を重視したのである。

これに対して日本仏教では、インド・中国仏教においてよりもはるかに信の意義が重視され、信は仏教の中核と

されるに至った。こうした信仰の純粹性の強調は日本仏教全般にみられる傾向であるが、中でも浄土教、とりわけ親鸞の浄土真宗においては著しい発達を示している。その場合信の対象とされていたのは、インド・中国仏教におけるような法身仏そのものではなく、法身より現われた報身仏であり、他受用の仏（阿弥陀仏）であった。

さて親鸞の教説の特色であるが、何よりもそれは従来の「廻向」概念の逆転に認められる。仏教一般、さらに浄土教においても、廻向ということは行者自身が自分の道徳的・宗教的な諸善根を仏や衆生に、あるいは極樂往生のために廻向する、という意味であった。親鸞はしかしそれを逆転する。自分の行も信も往生も、そして浄土よりこの世に還って菩薩行を行なうことも、すべて阿弥陀仏が廻向してくれたものである。その阿弥陀仏の廻向を「他力」という。それは阿弥陀仏が空の真理である法身より現われた報身であり、他受用の仏であるからである。阿弥陀仏は空の真理を知らせる方便法身であり、自己の功德を衆生に与え、それを往生成仏に転換する「廻向の仏」であるからである。

ところで親鸞の教説において、特に注目されるのは信の捉え方である。親鸞によれば、念仏の行者はただ弥陀の誓願（本願）を信じさえすればよいのである。本願を信じるとは、具体的には弥陀の名号を聞くことである。

「聞くといふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし、これを聞といふなり。」（『教行証文類』信巻）

「聞其名号といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をききて疑ふころなきを聞といふなり。またきくといふは、信心をあらはす御のりなり。」（『一念多念証文』一）

だが、こうした絶対依憑の信心は人間相対のはからいを超えており、容易に行者のなしうるところではない。したがって親鸞は念仏者の信心さえも、弥陀廻向の賜物であるという。つまり念仏者は往生成仏のための一切すべて

を、阿弥陀仏から受け取るのである。

かくして親鸞においては、信心は仏教の中心に据えられることになった。「涅槃の真因はただ信心をもつてす」(『教行証文類』信巻)なのである。『執持鈔』は次のような親鸞の言葉を伝えている。

「往生浄土のためにはただ信心をさきとす、そのほかをばかへりみざるなり。往生ほどの一大事、凡夫のはからふべきことにあらず、ひとすちに如来にまかせたてまつるべし。」

したがって親鸞においては、疑惑の心、自力に執する心が、五逆十惡の罪よりも以上に眩し下しめられる。

「わが身のわるければ、いかでか如来迎へたまはんとおもふべからず、凡夫はもとより煩惱具足したるゆゑに、わるきものとおもふべし。またわがころよければ往生すべしとおもふべからず、自力の御はからひにては真実

の報土へ生るべからざるなり。」(『親鸞聖人御消息』六)

こうした親鸞の阿弥陀仏に対する絶対帰依は、後に浄土真宗を民衆化した蓮如によって「たのむ」「たすけたまへ」など、いっそう人間的関係を思わせるような表現法によって説き示されたが、こうした翻訳が可能であったことは、一般に日本仏教の説く信が理想としての特定人格に対する絶対帰依の以上でも以下でもなかったことを示すものである。

五

以上で十分明らかになったと思われるが、浄土真宗の信仰なるものは結局、現実の特定人格(善知識)に対する信仰と、理想としての特定人格(仏)に対する信仰とに分類される。しかし実際には両者はからみあって現われているので、それらを判然と区別するのは容易ではないが、最後に、両者の関係について筆者の見通しを述べておく

たい。

先に指摘しておいたように、日本仏教には救済者たる仏と被救済者たる一般人との間に両者を仲介する「人神」(善知識)の伝統が存在していた。一般の人々は現実の特定個人のカリスマ的權威への信仰を回路としてしか、仏の済度に与かることができなかった。したがって、善知識はしばしば仏が遊幸示現したものと見做されたのである。例えば親鸞は師法然を弥陀の化身とも、勢至菩薩の権化とも考えていた。次に掲げる二つの和讃は、法然における仏・菩薩の示現という親鸞の確信を明らかに示したものである。

「源空勢至と示現し、あるいは弥陀と顯現す、上皇・群臣尊敬し、京夷庶民欽仰す。」「阿弥陀如来化してこそ、本師源空としめしけれ、化縁すでにつきぬれば、浄土にかへりたまひにき。」(『高僧和讃』)

このように親鸞においても、仏の遊幸示現という日本仏教の伝統的思考法が前提とされており、その上で初めて善知識は法然に帰依すること、仏は弥陀に帰依することとは深く重なり合い、結局は同一意義を有するに至るのである。同じく、後の本願寺教団に発生成立した法主崇拜なるものも、結局はそうした日本人の「野性の思考」を抜きにしては考えられぬものといえよう。したがって善知識信仰、つまり現実の特定個人のカリスマ的權威への絶対帰依は、仏に対する絶対帰依と同様に真宗信仰の中心的部分を占めているのである。

ちなみに、右で述べたカリスマ信仰は一般に現代の真宗教学においては、真宗信仰の周縁的部分としてあっさり切り棄てられているようである。はたしてカリスマ信仰は、一般に考えられているように、過去に封建制時代の単なる遺物にすぎないのだろうか。だとすれば、現代の幾多の新宗教においても、宗教的カリスマを担った指導者に対する信仰が相変らず盛んであるという現象をいったいどのように理解したらよいのだろうか。むしろカリスマ信仰は、日本人固有の宗教的心性の一つの展開として再評価されるべきではないか。筆者は目下右のような感想を抱

いているのだが、大方の御叱正をいただければ望外の倖いである。

註

(1) 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』、東京大学出版会、一九七三年、一一〇頁。

(2) M・ウェーバー「世界宗教の経済倫理・序論」、『ウェーバー社会学論集』濱島朗・徳永恂訳、青木書店、一九七一年、二二〇頁。

(3) 同書、二二〇—二二二頁参照。

(4) この点については、宮田登『生き神信仰—人を神に祀る習俗—』、塙書房、一九七〇年、参照。

(5) 柳田國男「先祖の話」、『定本柳田國男集』第一〇巻所収、筑摩書房、一九六七年、参照。

(6) 折口信夫「国文学の発生（第三稿）」、『折口信夫全集』第一巻（古代研究）所収、中央公論社、一九七五年、参照。

(7) J・G・フレイザー『金枝篇』永橋卓介訳、岩波文庫、一九五二年、第一巻を参照。

(8) この点の研究については、堀一郎『民間信仰』、岩波書店、一九五二年、特に第九章が有益。

(9) 高取正男「村を訪れる人と神—信仰の日本の特性—」、『高取正男著作集』第一巻（宗教民俗学）所収、法蔵館、一九八二年、参照。

- (10) C・レヴィイラストロース『野性の思考』大橋保夫訳、みずず書房、一九七六年。
- (11) 中村元『仏教語大事典』、東京書籍、一九七五年、八五〇頁。
- (12) 比叡山專修学院『伝教大師全集』第四卷、世界聖典刊行協会、一九六八年、七一九頁。
- (13) 望月信亨編『法然上人全集』、浄土教報社、一九二七年、五二八頁。
- (14) 真宗聖典編纂委員会編『浄土真宗聖典（註釈版）』、浄土真宗本願寺派刊、一九八八年、八三二頁。
- (15) 同書、八六〇―八六一頁。
- (16) 同書、八三三頁。
- (17) 同書、二〇七頁。
- (18) 同書、五九五頁。
- (19) 同書、五九六頁。
- (20) 同書、四七七頁。
- (21) 同書、八三一頁。
- (22) 同書、九一八頁。
- (23) 同書、九四六頁。
- (24) 同書、一二二七頁。
- (25) 北本『大般涅槃經』第三六卷、大正大藏經一二卷、五七五頁。ちなみにこの文は『教行証文類』化巻本にもみられる。
- (26) この文は『大般涅槃經』如来性品、『維摩經』法供養品などにみられる。

(27) 『浄土真宗聖典（註釈版）』、二五一頁。

(28) 同書、六七八頁。

(29) 同書、二二九頁。

(30) 同書、八五九—八六〇頁。

(31) 同書、七四七頁。

(32) 同書、五九七頁。

(33) 同書、五九八頁。

真宗伝道の本質

都濃西組 松巖寺

溪 宏 道

はじめに

「全員伝道・全員開法」を宗風とし、自らを伝道教団と自認する我が真宗教団にとって、真宗伝道の研究が最重要であることは言うまでもない。しかも、これは教学や教団の問題とも密接に関わり、特に、今、本願寺がすすめている基幹運動を考える上で、抜きにすることのできない重要な問題である。

周知のごとく、基幹運動とは門信徒会運動と同朋運動を柱とした弥陀の本願を仰ぎ聞く信仰運動で、単なる社会運動でも大衆組織運動でもない。「人間の間に信頼を回復する運動」であり、「われわれから指導者意識を取りさる運動」である。換言すれば、「弥陀の本願が相をあらわす運動」であり、「真の教団（僧伽）のできる運動」である。つまり、信仰の為の運動ではなく、信仰そのものの運動である。そして、その運動の根幹にあるものこそ、正しくそれは真宗伝道の本質そのものであると考える。

布教・伝道が、ともすると布教使だけの問題と見なされがちな現代、また、そうでないにしろ門信徒を指導・教化することが伝道であると、いつの間にか自らが指導者・教化者意識をもって道を伝えようとしがちな現代、われわれは本願寺のすすめる基幹運動というものを誤認してはいないか。いや、寧ろ、その運動を利用しようとしているのではないか。すなわち、自分達の生活の基盤の強化の為の基幹運動であり、その為の伝道になってはいないで

あろうか。

以上のような問題意識のもとに、以下、基幹運動の根幹となる真宗伝道の本質について考えてみたい。

(一) 真宗伝道の原点

真宗の宗祖と仰がれる親鸞聖人の伝道について考えるに、その伝道の開始時期に異説があるにせよ、宗祖が積極的に伝道活動を行ったことは紛れもない事実である。そのことは『末灯鈔』や『御消息集』などからも窺い知れるが、特に『門侶交名牒』に記されている名前よりして、宗祖が伝道者としての自覚をもち、常陸を中心に、下総・武蔵・陸奥などでも、伝道活動を実践していたことは容易に推察できる。

ところで、宗祖はどのように積極的に伝道活動を実践したのであるが、それでは、一体、宗祖はその伝道をいかなるものと考えていたのであろうか。ここにそのことを知る手掛りとなる重要な文献がある。それが、宗祖の妻恵信尼の書き記した『恵信尼文書』である。その第三通に次のような事が記されている。

「よくよく案じてみれば、この十七八年がそのかみ、げにげにしく三部経を千部よみて、衆生利益の爲にとて、読み始めてありしを、これはなにごとぞ、「自信教人信 難中転更難」とて、自ら信じ、人を教へて信ぜしむる事、まことの仏恩を報ふ奉るものと信じながら、名号の外にはなにごとの不足にて、必ず経を読まんとするやと思かへして、読まざりしことの、さればなほもすこし残るところのありけるや、人の執心自力のしんは、よくよく思慮あるべしと思ひなして後は、経読むことは止まりぬ。さて臥して四日と申曉、まはさてあらんとは申也とおほせられて、やがて汗たりて、よくならせ給て候し也。

三部経げにげにしく千部よまんと候し事は、信蓮房の四の年、武蔵の国やらん、上野の国やらん、さぬきと申と
ころにて、よみ始めて、四五日ばかりありて、思かへして、よませ給はで、常陸へはおはしまして候しなり。」(真
聖全(四)・一〇一〜一〇二)

これは、周知のごとく、宗祖が寛喜三年(一二三一年・五十九才)に、風邪の為に臥した折り、熱に浮かされて
出た夢中での『大経』読誦で、自らに自力執心の余執の残っていることの深い反省をした時、ふりかえり思い出し
た出来事を記したものである。

宗祖は越後流罪後、建暦元年(一二二一年・三十九才)に赦免となり、建保二年(一二二四年・四十二才)の頃、
妻子を伴い関東の常陸へ移住して行ったわけであるが、その移住の途中、上野国佐貫において衆生利益の為に三部
経の千部読誦を発願したのである。しかし、四五日続けたが「これは我が道に非ず」と思いかえし、その読誦を中
止して常陸へ向かったのである。そして、その中止理由を『恵信尼文書』は、「自信教人信こそ真実の衆生利益で
あり、これこそ仏恩に報い奉るもので、名号のほかには何の不足があるのか」という、深い反省と自覚によるもので
あったというのである。

真宗の伝道を考える上で、この出来事は重要な意味を持っている。すなわち、この出来事は、宗祖の三部経の千
部読誦の発願は衆生利益の為のものであり、読誦の中止も真の衆生利益の為であり、その真の衆生利益こそ、宗祖
にとっては利他教化の自信教人信の実践という伝道であったことを明かしている。

当時、日本は飢饉や疫病の流行に悩まされていたようで、宗祖もそのように苦しむ流浪の民を救いたいと願い、
一度は三部経の千部読誦を発願し夢中になって読み始めたのである。しかし四五日で読誦を断念した。もちろん、

その中止は衆生利益そのものを否定しようとしたのではない。三部経読誦という行為による衆生利益を否定したのである。そして、宗祖はここで、『歎異抄』第四条に、

「念仏まふすのみぞ、すゑとをりたる大慈悲心にてさふらうべき」(真聖全(一)・七七六)

とあるように、師法然上人を通して聞きひらいた本願念仏の大道を人々に伝え、もろともに念仏し往生して行くところ、真に仏恩に報いる道であり、そこに本当の意味での衆生利益があるのだと再確認していったのである。

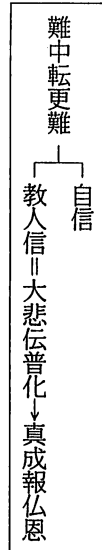
このように、宗祖の伝道は、どこまでも真実の衆生利益という願いに貫かれた、自信教人信の利他教化の実践であった。それ故、真宗の伝道もこの自信教人信の実践にあるのであって、ここに真宗伝道の原点があると言える。

(二) 自信教人信

自信教人信は、申すまでもなく善導大師の『往生礼讃』がその出拠である。すなわち、「初夜讃」に次のようにある。

「自信教_レ人信、難中転更難、大悲伝普化、真成報_レ仏恩。」(真聖全(一)・六六一)

今、これを分解図示すると次のようになる。



『大経』下巻には、

「若聞『斯経』、信樂受持、難中之難、無過此難。」（真聖全(一)・四六〇）

とあり、宗祖はこれを承けて、『浄土和讃』の「大経讃」に、

「一代諸教の信よりも 弘願の信樂なをかたし 難中之難とときたまひ 无過此難とのべたまふ」（真聖全(一)・四九四）

と讃じている。確かに、如来回向の他力信心の獲得は自力根性の人間にとっては極めて難しい。「信巻」の冒頭に、そのことが、

「然常没凡愚、流転群生、无上妙果不難成、真实信樂実難獲。何以故、乃由如来加威力故、博因大悲広慧

力故。」(真聖全(一)・四八)

と示されているが、このように、自らが信心獲得するという自信すらそうである。ましてや、人を教えて信ぜしむるという教人信はなおさらである。故に、自ら信ずることの出来た難信の法たる弥陀の大悲を、普く弘く人々に伝え教化する(教人信Ⅱ大悲伝普化) ことこそ、正しく仏恩を報ずることになる。

ところで、この善導大師の「自信教人信」の文は、『本典』に二度引用されている。それは「信巻」末の真仏弟子釈中と「化巻」本の真門釈中の二ヶ所である。この中、真仏弟子釈に引用される意図は、他力回向の信心を獲得した真の仏弟子たる第十八願の念仏の行者には、必ず「自信教人信 大悲伝普化」の仏恩報謝の心の起こることを示すことにある。

宗祖は、「信巻」の信一念釈の後に、

「獲^二得金剛真心者、横超^二五趣八難道、必獲^二現生十種益。」(真聖全(一)・七二)

と述べ、続いて信心獲得者に与えられる現生十益の一々を示すが、その第八が知恩報徳の益であり、第九が常行大悲の益である。知恩報徳の益とは、他力信心の行者には現生に必ず仏恩報謝(知恩報徳)の心が生ずることである。「冠頭讃」にはそのことが、

「弥陀の名号となへつゝ、信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり」(真聖全(一)・

と讃ぜられている。ところで、宗祖はこの知恩報徳の益に続いて第九に常行大悲の益を示している。それは、仏恩報謝が称名報恩としての称名念仏のみで終わるのではなく、そこに、常に大悲を行ずるというような、報仏恩としての必然的活動の徳用のあることをあらわしているのである。常行大悲の益は、『安樂集』「第五大門」の

「若能展転相勸行^二念仏^一者、當知此等悉名行^下大悲^上人也。」（真聖全（一）・四三三）

の文に依ったものであるが、真仏弟子釈にはこの文も「自信教人信」の前に引用されている。この二文の引用を合わせて考えるに、他力信心の行者には、仏恩報謝のいとなみとして、必然的かつ具体的活動としての自信教人信の実践があらわれ、それが同時に他の人をして念仏を行ぜしめるという常行大悲のはたらきとなるということであろう。

このように、宗祖は真仏弟子釈中に「自信教人信」の文を引き、他力信心の行者には、「自信教人信 大悲伝普化」という仏恩報謝の心の起こることを示すのである。ところが、この文を宗祖は「化巻」本の真門釈中にも引用している。これは、真実信心の行者には、仏恩報謝のいとなみの必然的活動として自信教人信の実践がなされるが、自力心の行者にはそれがない。故に早く自力心を離れるべきだと、逆に他力信心を勧めんが為の引用である。「化巻」本の真門釈には、

「真知、専修而雑心者、不獲大慶喜心。故宗師、云『無念報彼仏恩、……。』」(真聖全(二)・一六五)
と述べられ、また『正像末和讃』には、

「仏智の不思議をうたがひて 自力の称念このむゆへ 辺地憊慢にとゞまりて 仏恩報ずることろなし」(真聖
(二)・五三三)

と歎ぜられているように、自力執心の行者には仏恩報謝の心は生まれえない。自らの能称に功を認めようとする雑心自力の念仏において、それは当然のこと、仏恩報謝は自力心のはたらく限り決して成立しない世界であり、万一そこで伝道がなされたとしても、それは「真成報仏恩」とならない偽りの伝道である。

宗祖は、真仏弟子釈で「自信教人信 真成報仏恩」と知恩報徳の得益を示すのに対して、真門釈ではその失を示し自力心を誠めるのである。そして、このことはまた、真宗の伝道が他力信心に根拠したものであり、自信教人信の実践といつても、自信と教人信はそこに時間的前後があるのではなく、それは不可分の自信即教人信なる伝道であるということも明かしている。伝道は、自信の慶びが同時に他をして信の慶びに入らしめんとはたらく活動相にほかならない。だから、真宗の伝道の根拠には、先ず自信、すなわち自らが聞法し如来の大悲を学ぶということがなければならないと言えよう。

(三) 仏徳讃嘆

真宗における伝道は、宗祖の伝道がそうであったように、自信教人信の実践であり、自らが信する本願念仏の法を人々に伝え弘め教化することである。そして、そうすることが真の仏恩に報いる道であり、しかも、それは宗教的信の自発として、行者の上に必然的かつ具体的にあらわれてくるいとなみであり実践なのである。信する法が真実であればこそ、それを信する念仏の行者は、当然、そこに、自らが信する法を伝えんとする使命感を生ずるのであり、伝道とは、正しくこの自信教人信という内面的必然性をもって実践されていく、それは報恩の行と言える。ところで、この自信教人信の実践という真宗の伝道は、より具体的にはどのような方法で実践されるのであろうか。このことについて考えるに、先ず次の和讃に注目したい。

「仏慧功德をほめしめて 十方の有縁にきかしめん 信心すでにえんひとは つねに仏恩報ずべし」(真聖全集・四九一)

これは『讃阿弥陀仏偈和讃』の最後に讃せられた和讃であるが、実は、ここに真宗伝道の具体的方法を見ることが出来る。すなわち、「仏慧功德をほめしめて 十方の有縁にきかしめん」とあるように、宗祖の伝道は、具体的には、「仏慧功德をほめしめて」という仏徳讃嘆によって、「十方の有縁にきかしめん」と、人々に本願念仏の法を伝えようとした伝道だったのである。それ故、この和讃は、真宗の伝道は仏徳讃嘆することであると、伝道の具体的方法を示した重要な和讃だと考える。自らの獲信の慶びが仏慧功德をほめしめるという讃嘆となるのであり、その讃嘆を通して如来の大悲が人々に伝わっていくのであって、真宗における伝道は、この和讃に明示されているように、仏徳讃嘆よりほかはない。『本典』の「総序」に、

「爰愚禿釈親鸞、慶哉、西蕃月支聖典、東夏日域師釈、難遇今得遇、難聞已得聞。敬信真宗教行証、特知如来恩德深。斯以慶所聞、嘆所獲矣。」（真聖全（二）・一）

とあるが、この「聞くところを慶び、獲るところを嘆ずる」という仏徳讃嘆こそ自信教人信の実践であり、それが真宗伝道の具体的方法と言えるのである。そして、この仏徳讃嘆によって法は自然に伝わり弘まっていく。

『唯信鈔文意』に、

「おほよそ十方世界にあまねくひろまることは、法蔵菩薩の四十八の大願のなかに、第十七の願に、十方无量の諸仏にわがなをほめられとなへられんとちかひたまへる一乗大智海の誓願を成就したまへるによりてなり。」（真聖全（二）・六二五）

とあるように、法が伝わり弘まる根拠は第十七願の「咨嗟称我名」であり、念仏の行者が自らの信じ慶びえた本願念仏の法を讃嘆することによって、法は人々に伝わり弘まっていくのである。それは、既に伝道の根拠として法蔵菩薩の願い（第十七願）の中に誓われているのであり、真宗の伝道はただ仏徳を讃嘆するほかはない。

ところで、先に、「自信教人信 真成報仏恩」と、伝道は報恩行であると示したが、この仏徳讃嘆こそ仏恩に報いる報恩行となる。仏徳讃嘆は、その行業は『浄土論』所説の五念門中の第二讃嘆門にはかならない。五念門は、『論』当面では、

「若善男子・善女人修^二五念門^一行成就畢竟得生安樂国土見^下彼阿弥陀仏^中。」(真聖全(一)・二七〇)

とあるように、願生行者所修の五念門のようにみえる。しかし、宗祖はこれを『論註』の覈求其本釈(真聖全(一)・三四七)などによって、法蔵菩薩所修の五念門と領解するのである。すなわち、「行巻」の七祖連引の中で、『論』の総結の文を引用する場合、その訓を転じて、

「菩薩は四種の門に入りて、自利の行成就したまへりと、知るべしと。菩薩は第五門に出て、回向利益他の行成就したまへりと、知るべし。菩薩はかくのごとく五門の行を修して、自利利他して、速かに阿耨多羅三藐三菩提を成就したまへることを得たまへるが故に。」(真聖全(二)・一三)

と読みかえ、『論』当面では願生行者所修とみられる五念門を法蔵菩薩所修と示している。しかも、今、この文を「行巻」に引用しているということは、宗祖が、五念門の修行こそ法蔵菩薩の五劫思惟兆載永劫の修行であったとし、その五念門所修の功德を円具し施与されたものが、「行巻」所頭の名号大行とみたからである。「万行円備の嘉号」と『略典』(真聖全(一)・四四三)にあるように、如来回向の名号に五念二利の功德が全て摂まるならば、その一名号を全領する一心の安心には五念の徳は具わり、また、起行相続の称名のところにおいて、それは衆生自らの五念の行となる。だとすれば、五念門中の第二讃嘆門(仏徳讃嘆)も一心の安心より流出する起行相続で、それは念仏行者の必ず行うべき聖行であり、しかも、全くの報恩行にはかならないことになる。故に、宗祖も先の和讃で、

「仏慧功德をほめしめて 十方の有縁にきかしめん 信心すでにえんひとは つねに仏恩報ずべし」

と讃じ、仏徳を讃嘆し十方の有縁に伝えていくことが仏恩に報いる道であり、それが念仏者の使命であると、仏徳讃嘆を強く勧めているのである。

ところで、このように仏徳讃嘆が真宗の伝道であるということは、その伝道は、人間の作為、すなわち技巧や句調・音声などのテクニクをもって始終すべきものではなく、あくまでも、己を空しくして嚴肅な態度で謙虚になされなければならないはずである。『論』の讃嘆門に「如実修行相応」（真聖全（一）・二七二）とあるように、本願念仏の法を如実に讃嘆するのである。従来、真宗の伝道を「お取次」と呼んできたが、伝道は自らが信じ慶び得た本願念仏の法を讃嘆しお取次するものであって、自分の学識や思想を発表し、人の共鳴を博するものではない。また、「布教使」とも言うように、あくまでも「使い」であり、伝道においては自らの教化者意識の払拭につとめることが肝要である。伝道は、どこまでも謙敬に本願念仏の法をただ如実に讃嘆していくものである。しかも、そのことによってこそ初めて如来の大悲は伝わるのであり、そこに自然に伝道が行なわれていくのである。

（四）大乘仏教理念からみた真宗の伝道

既述したように、宗祖は、建保二年に上野国佐貫において、衆生利益の為に三部経の千部読誦を発願し、やがて自信教人信こそ「真成報仏恩」の真実の衆生利益であり、名号のほかには何の不足があつて経を読むべきかという深い反省と自覚のもとにその読誦行を中止した。これは、宗祖の伝道が自信教人信の実践であり、しかも、真実の衆生利益という願いに貫ぬかれた伝道であつたことを明かすものであるが、宗祖の伝道がこのように衆生利益に貫ぬ

かれたものだったとすれば、それは大乘菩薩道の精神に契うた伝道であつたと言えよう。

大乘仏教は自利のみを追求する小乗仏教と異なり、「上求菩提・下化衆生」「願作仏心・度衆生心」といわれる、いわゆる自利利他の大理想を説く教である。それ故、大乘仏教における伝道も、当然、自利利他の精神を根本とするが、取り分け、菩薩の利他行としての伝道（六波羅蜜中の第一布施波羅蜜の法施としての説法）が重要視されている。親鸞聖人の衆生利益の願いに貫ぬかれた伝道は、正しくこれに契うと言える。故に、親鸞聖人を宗祖と仰ぐ真宗の伝道も、本質的には、衆生利益という願いに裏打ちされた、大乘利他の精神に契うものでなければならぬはずである。

ところで、ここに一疑問を生ずる。それは、もしも真宗の伝道が衆生利益の願いに貫ぬかれたものとしても、宗祖は、その衆生利益を願う主体の自己を「信巻」至心釈において、

「一切群生海、自_レ從无始_一已来、乃至今日至今時、穢惡汚染无_二清淨心_一、虚仮詭偽无_二真実心_一。」（真聖全（二）・五九）

と述べ、また『愚禿悲歎述懷讀』には、

「小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ 如来の願船いまさずは 苦海をいかでかわたるべき」（真聖全（二）・五二七）

と悲歎し、衆生利益を願う主体の自己を、まこと心もない、小慈小悲もない、無明煩惱に覆われた虚仮不実の凡夫と明かしている。そして、このように小慈小悲さえ徹底できない身において、現生での衆生利益の不可能なことを『歎異抄』第四条に、

「今生に、いかにいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。」（真聖全
(二)・七七五)

と告げている。だとしたら、真宗の伝道が衆生利益の為であるといくら叫ばれようとも、既に、それをなす主体の自己の衆生利益が否定されているのであるから、それは空しい叫びであり、当然、大乘利他の精神に契うとは言えないように思われる。この疑問をいかに考えるべきであろうか。果して、真宗の伝道は本当に大乘利他の精神に契わないのであろうか。しかし、結論より言えば、決してそうではない。否、むしろ、真宗の伝道こそ本当の意味で、大乘利他の精神に契いうる伝道と言えるのである。

確かに、「小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ」とあるように、小慈小悲もない穢身の我が身において、衆生の利他教化は現生には期待出来ない。それは還相回向として来世に期せらるるものである。しかし、先述のごとく、他力信心を獲得した念仏行者の仏徳讃嘆により、法はその念仏行者を通して伝わり聞く人をして利益せしめる。仏徳讃嘆は、行業は五念門中の第二讃嘆門で、それは一心等流の相続行である。念仏行者の上では全くの報恩行にはかならない。しかし、その行徳たるや任運に「普共諸衆生 往生安樂国」（真聖全(一)・二七〇）となりうる、自行化他二利満足の聖行である。だから、真宗念仏者の伝道の具体相は、「聞くところを慶び、獲るところ

を嘆ずる」という、自らが慶び信じえた本願他力の法をただ讃嘆するほかはないが、行徳として、法は自然に伝わり人をして化益せしめていくのである。それは法そのもののもつ徳である。更に言えば、第十七願に誓われた仏天の御はからいにほかならない。宗祖が「信巻」に現生十種の益として、第八の知恩報徳の益に続いて第九に常行大悲の益をあげるのは、念仏の行者には、人を勧めて念仏せしめるよう育てることの出来る徳がおのずから身にそなわっているという、行徳の上から示したものであり、これも仏天の御はからいにほかならない。このことを『御消息集』には、

「余のひとつとを縁として、念仏をひろめんと、はからひあはせたまふこと、ゆめゆめあるべからずさふらふ。そのところに念仏のひろまりさふらはんことも仏天の御はからひにさふらふべし。」(真聖全(二)・七〇七)

と述べ、また『愚禿悲歎述懐讃』には、

「无慚无愧のこの身にて まことのこゝろはなけれども 弥陀の回向の御名なれば 功德は十方にみちたまふ」
(真聖全(二)・五二七)

と讃じられている。

これによっても明らかなように、衆生利益を願う主体の自己は、「小慈小悲もなき身」であり「有情利益はおもつまじ」き存在であるが、本願念仏の法は、行者の讃嘆を通してその行徳として自然に伝わるのであり、それは仏天

の御はからいなのである。それ故、自信教人信の實踐としての真宗の伝道も、おのずから大乘仏教利他の精神に契うと言えるのであって、真宗伝道の根本義も実はここに存するのである。

むすび

以上、今、本願寺がすすめている基幹運動を考える上で、その根拠となると思われる真宗伝道の本質について考察してきたが、この考察を通して、最後にもう一度、基幹運動について考えてみたい。

基幹運動というこの信仰運動は、「御同朋の社会をめざして」を運動目標とし、「念仏の声を世界に子や孫に」を運動のスローガンとして、本願念仏の法を伝え弘める運動である。しかし、それは信仰の為に教団勢力の範囲を広げようとする運動ではない。ましてや、私の生活基盤の強化の為の運動でもない。信仰そのものの運動である。それ故、この運動に、万一、教団の拡大によってその中に安住しようとする欲望が潜んでいるならば、それはもはや浄土真宗ではない。この欲望の潜むところに指導者・教化者意識がはたらく。

ところで、この基幹運動の基本理念こそ、これまで論じてきた真宗の伝道の本質そのものであると考える。真宗の伝道は、論述したごとく、自信教人信の實踐で自らが信じ慶びえた本願念仏の法を讃嘆する報恩行である。法は仏徳讃嘆を通して自然に伝わり弘まる。それは第十七願に誓われた仏天の御はからいである。だから、そこに教化者意識があつてはならない。『歎異抄』第六条に「親鸞は弟子一人ももたずさふらう。」（真聖全(二)・七七六）とあるように、十方衆生はみな本願の惟われ子であり、浄土真宗に指導者は存しない。

伝道の道とは、「信巻」本に、

「道之言対路。道者則是本願一実之直道、大槃涅槃无上之大道也。」（真聖全（二）・六七）

と述べられる本願一乗の大道である。それは既に如来に選択選取され、我々にとき与えられている本願念仏他力の法である。この法が既にとき与えられているならば、我々はただ聞くばかりである。我々は仏願の生起本末を聞く一つである。そして、そこに、聞きひらかれた信の自発として報恩行としての讃嘆がなされ、その讃嘆を通して法は自然に伝わり弘まるのである。これが真宗の伝道であり、ここには教化者意識など微塵もない。この真宗の伝道の本質こそ基幹運動の基本理念でなければならない。だから、我々は僧俗をあげて教化者意識の払拭につとめ、そして、真摯な態度で基幹運動と取り組まなければならないと考える。

〔参考〕

- 『伝道要義』（中央仏教学院編）
- 『真宗史料集成』（第一巻）
- 『親鸞』（笠原一男著・NHKブックス）
- 『布教法入門』（布教研究所編）
- 『真宗における伝道の本質』（梯実田講録・大阪教区布教団編）
- 『門信徒会運動のすすめ』第五・「私はこう育てられた」（宗報別冊）

真宗伝道の本質

- 『伝道院紀要』二五・二六号「親鸞における伝道の本質」(広瀬龍城著)
- 『伝道院紀要』二四号「伝道の教理的意義について」(宮本献聖著)

第十八願体の信行論

加 茂 仰 順

序

一、

宗祖は『行巻』に第十七願名を挙げて「選択称名之願」と申され、大行の結歎に「選択撰取之本願」と申される。『信巻』に第十八願名を出して「選択本願」といい、大信を歎じて「選択廻向之直心」と申され、「偈前の文」には「真実行願者……選択本願行信也」と申される。このことは法然が第十八願を「選択称名」とされることが違うように見える。宗祖が法然を開顯される要目はここにある。これは真宗の要義であり、これがいわゆる第十八願体の信行論である。

二、

『行巻』は称名によって示されているが、それらの諸文は、そのままに名号に終結されている。石泉師や興隆師の所論は能行称名にかぎり、しかも信心往生であるから、称功を募らぬ称名が大行であって、能行立信は動かないとしながら、行の行たる所以がはっきりしないままに終ることは致し方のないことであろう。

興隆師の『本典徴決』は、「行巻所明の行は悉く称名である」として、能行大行を立てるが、祖文を帰納して、

祖意を定める前に、その祖文の意を論理的に明らかにせねばならない。

けだし行信義は、第十七願と第十八願との関係交渉であるが、この関係交渉を知るには、両願の成就文、つまり釈尊指示に依ることが大事であろう。

即ち第十七願成就文は「諸仏如来皆共讚歎無量壽仏威神功德不可思議」と説き、これを直ちに承けて、第十八願成就文には「諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念」とある。これ、第十七願は全うして摂化衆生の利益を全うする名号であり、第十八願は其名号を聞信歡喜することであるは明らかなことである。この聞信歡喜が後に口業に出ては、歡喜踴躍の称名となるから、「乃至一念」を示してその意を知らしめられる。この一念は、文の正意は信心を指すが、乃至の語に後の相続をふくむ。善導法然の法門は、多く相より体に戻せしむる法門で、つまり觀經門の法義であるから、称名正定業の説をあらわす。天親、曇鸞は大經法門で、体より相に出る法門で両者はその出发点を異にする。しかし両者は共に源において相逢うもので、称名正業はそのまま名号正業となり、やがて、大經法門の唯信正因説に帰する。

宗祖の上をみるに、体より相に出ずる法門を主とされるが、また相より体に入るの法門を示されないではない。なぜかなれば、相承が善導、法然にあるから、願力を徹底的に知らしむるには、体を以て、相を融ぜんがため、善導法然の法相によって、天親、曇鸞の教意を示されるところもある。むしろそれが多くあって、円融無碍名号特有の他力法があらわされるのである。いまこのことをすこし窺うのである。

本 論

一、

さて、行と言えば称名にかぎるのは、善導の就行立信釈下の「一心専念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」の文に依り、また龍樹の易行品の信方便易行によるのである。しかしこの善導の「一心専念」の文は、その前に示される五種の正行で、他力に入らしむるための判釈で、五種の中、称名は能行称名の功を認める定散心の念仏であるから、本来の他力念仏の立場から、この五種の正行をして、本願如実の義に契わしめんがために、第四の称名は、選択本願の意からすれば、このようであると、「行住坐臥不問時節久近念念不捨者」の称名で、機功を見ない相続であり、これが本願如実の称名であるから、後に「順彼仏願故」と本願の誓いを知らしめて、徹底的に自力の機功を忘れしめ給うのである。ここにおいて、業因の称名は、そのまま名号に帰趣して、第十八願成就のように、「聞其名号」の他力無作の信心往生、即ち名号往生の法となる。これが正定業たる所以で、曇鸞の名号破満の法義はここにあるのである。

また宗祖が曇鸞の名号破満を示される意でもあり、名号摂化であるから、多数の称名が常に名号往生に帰してあるのである。龍樹はこれを信方便易行と云い、本願を引いて「阿弥陀仏本願如是若人念我称名自歸即入必定」とするのである。

故に行と云えば、行業のことで、身口意の三業の造作にかかるものでなければならぬようであるから、今行信の行も称名でなければならぬ。

名号は直ちに行とは云えないとの説がもっとものであるが、第十八願の法義では、必ずしもそのようではない。つまり、行の行たる意は、法体直爾に帰して、名号が直ちに大行であり、しかも、能信、能行を全うじて、『略典』に示される如く「利他円満大行」と云うことが、穩当のことではないか。

しかるに有る説の如く、機功を見ない称名が大行であると云い、しかも名号は直ちに行ではないと申されるは、そこに矛盾を見ざるを得ない。機功を見ない称名が往生の業因ということは、称名の動舌発聲は、往生の業因ではない意であるから、往生の業因は称名ではなく名号と言うべきではないか。ところが、直ちに称名こそ行であり、名号は直ちに行ではないと言うならば、衆生の動舌発聲は業因ではないと言いながら、なおそこに心残りがあるように聞えて、すっきりと受けとられない感じがする。宗祖は、「本願名号正定業、至心信業願為因」とされているから、名号を大行と申してよいわけである。

二、

ところが、これらについて有説は反論する。(一)として行信はもと、衆生の領受せる上の名目であって、もしそうでないときは、教行証三法建立の法相門のときは、衆生はその因に與からずして、仏号仏果を証するところなのか。また、(二)として、教も所信の法、行も所信の法であれば、教行の二巻はいかに分別するのかと云うが、しかしこれはかえて、その論旨の弱さをあらわすことになる。なぜかと云えば、教は能詮、行は所詮の法であるから、區別することができる。また、行を法体所行とすれば、三法門の時は、衆生はその因に與からないで、仏号仏果を証することにないかと云うのは、これまた、難にはならない。即ち本願の名号を以て、二十願位の名号と同一に見て、名号の業因を成ずるは、衆生がこれに廻向の心を運び、これを信じ、これを行ずることを待つて、業因を

成ずるものとして、「本願ほんがんの念仏にはひとりだちをさせて助をささぬなり。助さす程の人は、極楽の辺地にむまる」との法然の但念仏往生の意を得ていないものであろう。いま三法建立門の行は、法体と云うもこのような法体孤然の名号ではない。第十八願成就の名号は、能く衆生の能信能行を具して、欠けない利他円満の大道であるから、信心とて、名号の外にはないところの名号往生であることを知らしめられ、聖道の教理行果の法相に対するための法相である。つまり行証直接の示し方で、この信心を欠いで具せないというのではなく、衆生の信心でありながら、しかも全うじて名号往生となる。全分の他力往生法であることを知らしめ給うのである。

三、

もし称名で語れば『略典』の大道釈の「言淨信云々」の文が徒然となる。また『行巻』末尾に「正信偈」を置かれることも、「両重因縁」の義も分らないことになる。『行巻』はじめの「謹案往相廻向大道有大信」の「有大信」の語も不要となる。本願名号は決して、不具足不円満の名号ではなく、常に行者の心中に印現して、破満せしめつつある名号であり、この名号は、常に大信と不離不二の故に大道といわれ、この大道に依る信心、この大道の徹出した信心であればこそ、大信と云うべきである。善護師は両重因縁釈下において、「いま、法体とは機に渉らざるを云うにあらず。つねに機中に印現したるまを、摂化の物体に約して法体と云う。いわゆる本願名号正定業の義趣なり。もとの両重を開く所以は、摂化の物体と、機受の真因とを詳にするにあり。これを以て後重に至りて、光号を外縁とし、信心の業識を内因とす。所謂至心信樂願為因の義趣なり」と言う。

四、

第二十願の機は、不廻向の法体に廻向の機功を募る。この機功を募るとは称功を募るのみでなく、信功を募るを言うもので、機功を以て名号を執持しようとする。これ、本願の名号の威神不可思議の実義に体達しないもので、名号を殺している。これを活かすのは衆生の念力であるかのように思うて修するので、二十願意を帯びて、宗祖の三法門の法義、名号大行を疑うものである。

『本典』総序、『略典』序に、「敬信真宗教行証」とあるが、敬信を加えて四法が円具すると云う説もあるが、そうではない。この敬信を待って四法具するのではない。本来教行証の行には、大信を具してあるのが大行の大行としての所以である。だから「敬信」は、四法の中の信を言うのではない。行中既に信を具しているから、敬信の二文字は、三法四法の妙義を崇重するとの意を示されるという程の意である。宗祖所談の三法門の時の行にも、その常に信を円具しているといわねばならない。それを称名は衆生眞受の名であって、限って称名とし、行信は表裏の法であるから、三法門は称名を表とし、信を裏として談じないとして、衆生眞受の称名を表とする。これ建立門の法相とすると云うのである。このことは解せないことである。しかし『信巻』には第十八願の名号と第二十願聞損の名号との区別を示して「直実^{（直イ）}信心^{（ハ、ス）}必具^{（ハ、ス）}名号^{（ハ、ス）}、名号^{（ハ、ス）}必不具^{（ハ、ス）}願力^{（ハ、ス）}信心^{（ハ、ス）}也」とあるが、この「必ずしも」は、名号は常に必ず具せずの意ではない。聞損の名号には具せず、第十八の名号には具して欠けないから、このように申されるのであるから、これを混雑して、法門を乱してはならない。

五、

しかるに曇鸞は「氷上燃火」のところに、「称仏名力作往生意」と示され、宗祖は『略典』に「如来本願顕称名」とある。『銘文』^(註)にも「正定之業者即是称仏名といふは、正定の業因はすなわちこれ仏名を称するなり。正定の因といふはかならず無上涅槃のさとりをひらくたねとまふすなり。称名必得生依仏本願故といふは、仏のみなを称するは、かならず安養浄土に往生をうるなり。仏の本願によるがゆへなりとのたまへり」とある。また『末灯鈔』(30丁)など、称名往生の文多し。これはどのように窺うかと云うに、七祖並びに宗祖の文は、卒爾に見れば、称名正因を勧められるような文はいろいろあるが、前後の文をよくよく見て心得ねばならない。

曇鸞の「以稱^(註) 仏名^(註) 力作^(註) 往生^(註) 意^(註)」は称仏名力即ち信力往生を示すもので、名号力の往生を顕相について示すものである。なぜかという、名号の称せられるとは、名号撰取の願力が仰ぎ得られた信に因る。だから称名の全体が名号仰信の全体である。だから称仏名力即ち名号力往生であることを、「称仏名力作往生意」と示されたのである。

それゆえに、三願的証のところには、「縁^(註) 仏願力^(註) 故^(註)、十念^(註) 念仏^(註) 便得^(註) 往生^(註)」と示される。ところが曇鸞の念仏称名は、八番問答において、「此^(註) 十念^(註) 者依^(註) 止^(註) 無上^(註) 信心^(註) 依^(註) 阿弥陀如来^(註) 方便莊嚴真実清浄無量^(註) 功德^(註)、名号^(註) 生^(註)」と決判されるから、その念仏往生は即ち名号往生、信心往生であることが明らかである。また讃嘆門釈において、その不如實称名を明らかにして、「有^(註) 稱^(註) 名^(註) 憶念^(註) 而^(註) 無明由^(註) 存^(註) 而^(註) 不^(註) 満所願^(註) 者^(註)」と示されるのに照らして、その称功を待つて往生を決するのではないことを知る。既に称功を見ない称名は、その機受につけば信心往生である。その法体に約すれば、名号往生である。まして、名号破満を語る曇鸞であり、まして『論註』^(註)のは

じめの「以信^ニ仏^ヲ、因縁^ノ願生^ニ淨土^ニ」と難易廃立されることを見ても知れることである。しかも、なお能く「以下^{以下}稱^ニ仏名^{スル}力^ヲ作^ラ往生意^ニ」と示し、「十念^ノ念仏^ヲ 便得^ニ往生^ス」と示されるは、名号法の円満自在無碍で、すべての機を融して一道に帰せしめ、無別道故の名号無碍道を讃じられるためであることをしらねばならない。

六、

宗祖の釈も、曇鸞と同じ義に依られるもので「正定の業因はすなわちこれ仏名を称するなり」とは、称名正定業の義を示されるものである。また、「正定^{正定}の因といふはかならず無上涅槃のさとりをひらくたねとまふすなり」とは、この正定業には、必ず信心正因の義を離さないことを示されるものである。また「称名必得生依仏本願故といふは、仏のみなを称するはかならず安養淨土に往生をうるなり。仏の本願によるがゆへなりとのたまへり」とは、曇鸞の「称仏名力作往生意」と同じ意を示すもので、この称名往生は、仏の本願によるが故なりと、称名往生即ち願力往生を示されるもので、法然の「依仏本願故」は善導の「順彼仏願故」と同じように、また、曇鸞の「仏願力故」と同じ意である。

けだし、ここにおいて、願力往生と称名往生、つまり名号往生とのそのあらわされてきたいきさつを見ておかねばならない。

それはどこまでも御文^{ごもん}を執じて、祖意をみだしてはならないことである。ある一義においては、信心の対象は願力であるが、名号を嫌う。従って称名往生は願力往生と云うが、名号往生を言わない。『末灯鈔^{まっとうしやう}』の「弥陀の本願とまふすは、名号をとなへんものをば、極樂へむかへんとちかはせたまひたるをふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり」を得て、本願に順ずるは、称名^{せうめい}にあり。「信心ありとも名号をとなへざらん詮なく候」とあれ

ば、称名せねば本願に順じないと固執し、信心を言わないのではないが、自ら、信因行縁、つまり称名の分齊に陥つて、称名正因に陥るもの多し。これ宗祖の御文ごもんのあらわれている面を見て、その実義を知らない。称名正因のような諸文を宗祖の実意とみる。

所信の対象を願力として称名とするが、名号と言わないとすれば、宗祖の誓願名号同一の事と『末灯鈔』(25丁)にあることと異し、覚如の「本願や名号、名号や本願、本願や行者、行者や本願云々」と異することになる。また第十八願全うじて名号であれば、その成就文には、「聞其名号」と示されることにも異し、また善導、法然の称名往生は、その義は常に、名号往生に落在することを知らない者である。いまこのことをさらに明らかにするために、『末灯鈔』(29丁)の行信不離不二の義を見ておかねばならない。

「さてはおほせられたる事、信の一念、行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし。行の一念をはなれたる信の一念もなし」とは、行信「二而不離をあらわすのである。また「そのゆへは行と申は」より「信の一念と申せば」までは、行信の不離を示す中に、その行信の相状を示し、次に「信と行とふたつときけども等」「また信はなれたる行なしとおぼしめすべし」までは、まさしく行信の不離の義を明かし、「これみなみだの御ちかひと申ことをこころうべし、行と信とは御ちかひを申なり」とは、行信はただ誓願であることを結示される。そして、その行信の相を示さる。

「信の一念、行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし。行の一念をはなれたる信一念もなし」とあるのは、行信の不離は不離であるが、行信は互いに相全うして、不離の旨を示すもので、その体は、一つの名号であつて、別体の二物の不離であるようなものではない。盃と酒とは不離であるが、盃は即ち酒とは云えない。なぜかと云えば、その体が別であるからである。いま行と信とはその体、別物ではないから、その不離を言う。互いに相全

うして不離である。ただ機受の能信と、所信所受の義辺によって、行信の名を異にするをしめされるのである。そうでなければ「信の一念、行の一念ふたつなれども」の文の「ふたつなれども」は、いらない言葉になってしまう。次にまさしく行信の相状を示されて「そのゆへは、行と申は、本願の名号をひとこえとなへて、わうじようすと申ことをききて、ひとこえをもとなへ、もしは、十念をもせんは行なり」とは、行信の体一不離を語らんとして、その行の相状を示されるのである。このところは、称名即名号の義を示されて、行の行たる名号即行の意を示し給うのである。なぜかと云うに、文に「そのゆへは」と、行信の体一不離を受けて、その義理を正される。そして次に「本願の名号をひとこえとなへてわうじようすと申ことをききて」とあるが、それは、まさしく称名本願の義意を示されるものである。そして称名本願は選択称名の本願であるから、一念多念を局執し、または必要としない乃至一念十念の称名であるから、他師の一念往生、十念往生に簡んで、善導の念仏往生の願と示される本願の称名、即ち名号大行の往生であることを示されるために「ひとこえをもとなへ、もしは十念をもせんは行なり」と、一声十声を必要としない善導の「¹⁸行住坐臥不問¹⁹、時節久近²⁰」の意を示して、本願の乃至十念の乃至の義意を尽くして名号をあらわされるのである。行の一念とは、一句の名号大行で、動舌発声の称がありながら、全うじて、直爾に法体に当体全歸するものである。もつと云えば直爾に法体であることを示されるもので、念仏即是南無阿弥陀仏であることを示される。このことを『銘文』²¹には「乃至十念とまふすは、如来のちかひの名号をとえむことをすめたまふに、遍数のさだまりなきほどをあらはし、時節をさだめざることを衆生にしらせむとおぼしめして、乃至のみことを十念のみなにそえてちかひたまへるなり」とある。即ち称名に執ずるところはさらにはない。

それゆえに、乃至十念の称名往生の誓願は、そのままに名号往生の誓願である。即ちまた名号は第十八願の「若不」の「たのためよたする」の本願の義意であり、法に約せば名号往生、機辺に約せば信心往生である。そして称

名はまた信心相続の姿である。法体、信心、称名の三法は、その在り場所によって名を異にするが、仰ぐところ、信ずるところは、いつも法体名号の力用にある。だからこれを大行と云うのである。しかしてこの名号往生こそ第十八願であって、三信十念の者、若不の誓いであるから、次に信一念のすがたを示して、「この御ちかひをききて、うたがふところのすこしもなきを信の一念と申せば」と示され、名号往生即ち願力往生を信ずるを、信の一念と示されることは感銘いたすことである。

ところが、今の釈文に行の相を示すに、行の一念と言わずに、ただ「行と申は」と標されるのは、もし行の一念と標すれば、一念の称名を必要とするかのように見られ、後の「ひとこえをもとなへ、もしは十念をもせんは」との「一多包容の釈を示すに充分でないことになる。ただ「行と申は」とあって、絶対不二の名号大行、能所不二の真実行であることが明らかになることにおいて、ゆきとどいた御釈と云わねばならない。だからこの信心はまた法体名号に融せられた信心であるから、またこれ絶対不二の信心であって、大行を全うした大信、大信を全うした大行であるから、この信心は口業にあらわるればまたよく一念一無上、十念十無上の称名大行となるもので、一声一声の称名、みなこれ称名正定業である。またそれは全うじて名号正定業であるから、『行巻』の標挙には「諸仏称名之願」とされ、その細註には「浄土真実之行、選択本願之行」と示され、『行巻』に明かされるものは、衆生信後の称名に約して示されるは、衆生の称名はそのまま諸仏の称名に全歸し、その、位相同ずることを示される。そこには、当分も、跨節もなく、衆生の称名はいつも諸仏称名のそのままを仰ぎ、そのままを讃歎するのである。だから「細註」に「浄土真実之行、選択本願之行」とその意義を示されてあるのである。

七、

さらにこの意義をあらわすものが『一念多念文意』(28丁)である。即ち『礼讃』信法釈の及称名号の釈である。「^(註22)及称名号」といふは、及はおよぶといふは、かねたるころなり。称は御なをとなふることなり。また称はかりといふころなり。はかりといふは、もののほどをさだむることなり。名号を称すること、とこえ、ひとこえ、さくひと、うたがふころ一念もなければ、実報土へむまるとまふすころなり」とある。この文は、はじめに一念往生を偏執すべきでないことを示され、さらに、称を釈するに信を以てし、これを『行巻』の論註引証のところで「称彼如来名」の「称」の狭註をみてもまた同じ意で、一念十念の称名、信心如実の上であるからみなよく正定業を成ずることを示し、法体の全力用を仰ぐは、聞名の一念に命終して、一声の称名は無くても、また能く往生する意を示さる。またその称を「はかり」と義釈されてあるが、信後の称名は、そのまま信心の全領であるから、坪の物の重さ通りを示すが如く、一念も十念も、乃至は聞名のものも、その往生に誤差がない。それは機法二種の深信の秤によるからであるという意をあらわされたものである。これが蓮師の「当流には弥陀をたのむが念仏なり」と示される意を生ずるもので、念仏の語は円満にして、法体、信心、称名の三法を円具していると云うべきである。宗祖のあらわされるところの意は右の次第であるから、次の場所のまさしく行信の不離を明かし給う文は、信行の体一不離なることは明らかである。だからその文に「^(註23)信と行とふたつときけども、行をひとこえするとききてうたがはねば、行をはなれたる信はなしとききて候。又、信はなれたる行なしとおぼしめすべし」と示されてある。この文は、「行をひとこえするとききてうたがはねば」とは、「行をひとこえするとききて」とは、前に既に「ひとこえをもとなへ、もしは十念をもせんは行なり」と示されてあるから、今の「ひとこえするとききて」とは、かな

らずしも一念十念を必としなない称名であることは明らかところで、しかも中において特に「ひとこえするときてうたがはねば」と一念について示されるのは、『行巻』^{（注24）}に「言行一念者謂就稱名遍數顯開選擇易行至極」と示されるものと同じ意で、一多包容の乃至であるから、その中より一念を出すも可なり。十念を出すも可なり。そして『大經』付属の文と善導の下至一念の本願引用の文のごときは、「乃至十念」はまだ選択易行の至極をあらわさないという意ではなく、これらの一念、称名行に就くが、既に乃至の言を冠っているので、弥陀選択易行の至極を示すとの意で、他力摂取の至極、名号往生をあらわされるものである。臨終の機に對すれば十念よりも一念が易行の至極という意でもない。また先哲の言の如く微作に寄せて無作を説き示すというが如き言葉でもない。その実は、名号往生、即ち他力摂取の仏意を示して所信の法体をあらわしたまい、これを機に約せば信心無作の往生の外はない。それゆえこれをして次に「行をはなれたる信はなしとききて候。又、信はなれたる行なしとおぼしめすべし」と明かされる。もしそうでないならば、『行巻』の次の下に善導の一声一念、或いは専心専念の文を引用される意が分らないことになる。

八、

ここまで述べてみれば、本願の十念や附属の一念は、行者は一多の念相を取るべきものではなく、ただこれ機功を忘れて仏願に乘托して、念々相續するのみなることを示されるものと知るべきである。もしそうでなければ、本願の乃至十念は易行の至極を示される願意となり、觀經の下々品の轉教口称は、下上、下中の二品よりも、易中の難を教えるものであるとただかねばならなくなる。ましてや、微作によせて無作を示すとは、あまりにも、複雑なことになる。弥陀の本願を説くに、釈尊は自力に寄せて他力を説かれることはあるまい。これはその文意を充分

に会せず、文相にとらわれる失と云うべきである。それゆえこのように見てまいるならば、最後の結示の文の「これみな弥陀の御ちかひと申ことをこころうべし。行と信とは御ちかひを申なり」と示されるものは、行は名号であつて、そのまま願力である。この願力の名号、行者に融入して信心となる。その信心を全うして称名となるゆえに、信心称名全うじて名号の力用、願力の妙用の外はないから、これまでことに他力無作の往生であつて『行巻』に「言、他力者、如来、本願力也」と追釈され、さらに、『註』の數本釈を引用されるもの、『末灯鈔』の結文と、広略の差こそあれ、他力往生の妙趣を示されることは同じである。

九、

さて、行信不離を示される文は如上の如くであるから、『末灯鈔』の次下の御消息にも惑いはない。即ち「そのゆへは弥陀の本願とまふすは、名号をとなへんものをば、極樂へむかへんとかはせたまひたるをふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり」の御文は、これ念仏往生の願意をのべられたもので、文の初めに、「尋仰られ候念仏の不審の事。念仏往生と信する人は、辺地の往生とてきはれ候らんこと、おほかたこころえがたく候」とあるから、その念仏往生こそは、一念十念を必としない名号の独用を仰ぐ、他力無作の往生であることは、前に諸文を引用されることによつても知ることができる。ましてその『御消息』の後段には「詮ずるところ、名号をとなふといふとも、他力本願を信ぜざらんは辺地にむまるべし。本願他力をふかく信ぜんともがらは、なにごとにかは辺地の往生にて候べき。このやうをよくよく御こころえ候て御念仏候べし」と結ばれた文、これをよくよく窺えば、宗祖の意は、信心往生、願力往生を勧められたものと思える。つまり、相より体に帰せしめられた善導、法然の法門と、体より相に出でられた宗祖の宗義を心得えれば、称名正因の意は無いことが分かる。ただ文の表面にとらわ

れて宗祖の意を窺えば別であるが、信心正因称名報恩の義は明らかである。ただ宗祖が名号、名号と申されるが、結局は称名のことで、称名報恩は方便的なものであると曲解するならば「弥陀の名号となへつつ、信心まことにうるひとは、憶念の心つねにして、仏恩報ずるおもひあり」の文も、善導の雑修十三失の中に「不^{（註32）}相續^{（註33）}念報^{（註34）}彼^{（註35）}、仏恩^{（註36）}故」の失を示されるものも、みなこれ方便的なものであると捨て去るならば、宗祖や善導の意を得たものは云えないことになりはすまいか。いかほど才覚ありとも、法の根底を知らずに、ただ論議を重ねて本義をあやまることがあれば、何をか言わんやである。称名正業の説は、行々相対であるから、直接に信心決定の所談に疎き説であるとか、また宗祖が「弥陀の本願とまふすは、名号をとなへんものをば極楽へむかへんとちかはせたまひたるをふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり」とあるから、名号を称ふるが即ち信心決定の相なる故に、信じて称ふるが所詮である。称ふるが信心と云うに何の不足があるのかとの説もある。そもそも、善導、法然の称名正業の説が行々相対の化風であることは云うまでもないが、それが信心決定には直接にならない。むしろそれは疎いお示しであるとは、少し不都合があつて不足の説のように見える。また「ふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり」とあるから、称ふるが即ち信心であると申されるも、また何か物足りないことのものである。宗祖の上で申せば、『銘文』（42丁）では、法然の祖影の銘文の「念弥陀仏等」の文を釈して「念弥陀仏とまふすは、尊号を称念すると也。能念皆見化仏菩薩とまふすは、能念はよく名号を念ずと也。よく念ずとまふすは、ふかく信ずる也。」とある。また『後世物語聞書』の最後のところに、ある人の「名号をとなふるときに、念々ごとにこの三心を存してまふすべくさふらふやらん」の間に答えて、「その義まったくあるべからず。ひとたびこころをえつるのちには、ただ南無阿弥陀仏となふるばかりなり。三心すなはち称名のこえにあらはれぬるのちには、三心の義をこころのそこにもとむべからず」の文を見れば、宗祖や列祖の「名号をとなふるものはめでたきことにて候なり

云々」のお示しは、そのまま、他力信心のお示しで、称名と信心とが互いに並立しているときのお示しでないことを知ることができる。「称えよ」のお示しは、そのまま弥陀の名号を信受愛樂するの語で、いまだかつて信心に適切でないものではなく、また信心の外に称名をつくるべきお示しでもない。「称えよ」のお示しを聞けば、そのままに至心信樂已を忘れて無行不成の願海に帰入するの外ないことを知るのである。それをかえって悪くとして、称えるが信心であると固執すれば、ここに一つの不明瞭なものが残るのではないかと思われる。しかしまた、信心正因を主説するあまりに、称名正業の説は信心決定には疎いものであることも、それは、言い過ぎであると云わねばならない。

〔註〕

- | | | | | |
|---|----|---|------|-------------------|
| 1 | 眞聖 | 一 | 五三八頁 | |
| 2 | 眞聖 | 二 | 四四三頁 | 文類聚鈔 |
| 3 | 眞聖 | 四 | 拾遺部上 | 六八二頁 |
| | | | | 和語燈錄卷五 諸人伝説の詞第二十四 |
| 4 | 眞聖 | 二 | 六八頁 | 八行 |
| 5 | 眞聖 | 二 | 五七一頁 | 十四行 |
| 6 | 眞聖 | 一 | 三二八頁 | 十三行 |
| 7 | 眞聖 | 一 | 三四七頁 | 七行 |
| 8 | 眞聖 | 一 | 三一〇頁 | 六行 |
| 9 | 眞聖 | 一 | 三三四頁 | 六行 |

10	眞聖	一	二七九頁	五行
11	眞聖	一	三三八頁	十三行
12	眞聖	一	三四七頁	七行
13	眞聖	二	五七一頁	十四行 銘文
14	眞聖	二	五七二頁	十五行 銘文
15	眞聖	二	六七二頁	十四行
16	眞聖	二	六七三頁	二行
17	眞聖	二	六七二頁	一行
18	眞聖	一	五三八頁	一行
19	眞聖	二	五七七頁	十一行 銘文
20	眞聖	二	六七二頁	四行 末灯鈔
21	眞聖	二	六七二頁	三行 末灯鈔
22	眞聖	二	六一九頁	四行 一念多念文意
23	眞聖	二	六七二頁	五行 末灯鈔
24	眞聖	二	三四頁	四行 行卷
25	眞聖	二	六七二頁	六行 末灯鈔
26	眞聖	二	三五頁	十一行 行卷
27	眞聖	三	四七頁	二行 論註

- 28 眞聖 二 六七二頁 八行 末灯鈔
- 29 眞聖 二 六七二頁 十四行
- 30 眞聖 二 六七二頁 十三行 末灯鈔
- 31 眞聖 二 六七三頁 五行 末灯鈔
- 32 眞聖 二 四八五頁上 五一九頁下 和讃
- 33 眞聖 一 六五二頁 六行 往生礼讃
- 34 眞聖 二 六七二頁 十四行 末灯鈔
- 35 眞聖 二 五九四頁 五行 銘文
- 36 眞聖 二 七六五頁 八行 後世物語聞書一卷 真宗法要三十一、宗祖御消息第六通に、「後世物語」のこ
とが出てゐる。隆寛とも云うが、宗祖以前若くは同時代の人の作であることも考えられる。

會議通信

○昭和六十二年大会報告

第二回山口真宗教学大会は、予定通り六月七日（火）に開催された。大会に先立って十一時より幹事・評議員が集合、会場作りや研究発表者のレジメをコピーするなど準備に追われる。けれども、その方々の手早い作業によって時間通り開会する事ができた。以下大会の要旨である。

記

開会式（一時より） 司会者（伊東昌昭）より開式が告げられる。

読 経 讃仏偈、導師河野静慈副輪番。司会者より追悼の意ある事が告げられ、代表として加茂仰順・深川倫雄・玉井龍雄・石昭爾が焼香。

会長挨拶 石田会長の代理として深川副会長。「昨年山口真宗教学会が結成されまして、このたびこのよ

うに第二回大会を催すことになりました。幸いわが仏教学会の泰斗であられます早島先生の御来講を仰ぐことができましたし、又四名の方々に研究発表していただくことができました。

わが教区は昔から教学を大切にしてきた教区であります。本日はこのような純粋なアカデミックな大会に教区内の方々の学問の成果が発表されるという事は有難いことであります。」と、また参加者への御礼の言葉がある。

教務所長挨拶 桑原所長の代理として桑羽賛事。

総会（引き続き） 議長に石昭爾を選任。

会務報告 玉井龍雄。「この大会にむけて、三月六日幹事会。早島先生を大会講師に迎えるべく協議。先生との交渉に村上智真があたる事を決定。三月十五日、研究発表の募集と大会予告を発送。四月十六日、幹事会。今大会の準備について役割決定。五月初、大会案内状発送」などの報告がある。

会計報告 弘中英正より報告、内容は別記。

監査報告 河野玄磨より、五月九日信光寺に会計と監

査の白松高至ともどもに行われた旨を報告。

以上

龍谷教学会議の引き受けについて 龍谷教学会議は隔

年毎に地方大会が開催されてきており、以前より山口での大会開催が勧められてきたが、明年山口においての引き受けについて協議、全員拍手をもって協賛の意を示す。(その後六月の龍谷教学大会において、正式に来年度の山口教区での龍谷教学大会開催が決定)

研究発表 (一時四十分より)

- | | |
|----------------|--------|
| 1 浄土真宗とカリスマ信仰 | 和田 俊昭 |
| 2 真宗伝道の本質 | 溪 宏道 |
| 3 「自然法爾」消息に関して | 坪井 賢 乗 |
| 4 第十八願体の信行論 | 加茂 仰 順 |
- 講演 (三時より)

真宗教学方法論について

東京大学名誉教授 早 島 鏡 正

記念撮影 (四時半)

大会参加者は111名の多数でした。

尚、写真撮影を見山正信、音響係を隆野正信が担当しました。又別院の職員の皆様より格段の御配慮をいただきました。誌上をかりて御礼申し上げます。

○大会資料

①大会案内状

拝啓 ご清祥にてご報謝にご精励の御事と拝察申し上げます。

昨年は山口別院の建立を機縁として、山口真宗教学会を結成いたしますについては、お力添えを下され誠に有難うございました。

お陰さまにて、六月三日の結成大会及び会誌の発行など第一年度の事業が遂行出来ましたこと、ご同慶に存じ上げます。

今年の第二回大会及び総会を下記の通り開催することいたしました。

当日は、会員諸賢におかれましては、会員でない知人、

友人をお誘い下さりまして大会を盛りあげて下さいますようご案内申し上げます。

敬具

記

昭和六十三年五月一日

同時に六十三年度会費（二千元）受納いたします。

一、日 時 昭和六十三年六月七日（火）

午後一時～四時半

山口真宗教学会

会長 石田 充之

二、会 場 山口別院本堂

三、大会次第

1 開会式（一・〇〇）

2 総 会（一・一〇）

3 研究発表（一・四〇）

4 記念講演（三・〇〇～四・三〇）

講師 東京大学名誉教授

早 島 鏡 正 先生

講題 「真宗教学方法論について」

四、参加費 千 円

会 員 各 位

②研究発表要旨

1 浄土真宗とカリスマ信仰

玖珂西組 専称寺衆徒

和 田 俊 昭

わが国の民衆仏教は一般に祖師仏教ともいわれ、仏に對する信仰よりも、開山祖師に對する信仰の方が厚いのが特徴的である。印度・中国の仏教では、そうした具體的個人に對する信仰は比較的稀薄であるといふわが本願寺教団においても従来、御開山をはじめ、そ

の權威の繼承者たる本願寺歴代およびその他大小の善知識に対する信仰は重要な役割を演じてきたが、発表ではこうしたカリスマ信仰にみられる日本的思考の構造を明らかにしたい。

2 真宗伝道の本質

都濃西組 松巖寺住職

溪 宏道

宗祖の自信教人信の実践を原点とする真宗の伝道は、本質的には、自信即教人信なる他力信心に根拠した報恩行に他ならない。そして、それは仏徳讃嘆という形で実践される。仏徳讃嘆は五念門中の第二讃嘆門で、念仏行者の上では一心等流の相続行で、全くの報恩行であるが、その行徳たるや任運に「普共諸衆生 往生安樂国」となりうる二利満足の聖行である。それ故、法は念仏行者の仏徳讃嘆を通し自然に伝わり、人をして化益せしめていくのであって、それは、既に法蔵菩薩の願いの中に誓われた仏天の御はからいなのである。ここに真宗伝道の本質がある。

3 「自然法爾」消息に関して

熊濃東組 浄願寺住職

坪井 賢乗

自然法爾ご消息の現在における受取り方、特に注意したい数々を掲げてみた。

一、真宗教団の成立以後四、五十年の經過後、殊に宗祖晩年。

二、教団内外に於ける異教、特に呪術的思想に対処した。

三、真宗教学に革命的存在とも思える宇宙自然界の「律」そのまゝを受入れたこと。

以上の三点について説明したい。

4 第十八願体の信行論

大津西組 向岸寺住職

加茂 仰順

宗祖は『行巻』に第十七願名を挙げて「選択称名之願」と申され、大行の結歎に「選択撰取之本願」と申される。『信巻』に第十八願名を出して「選択本願」

といい、大信を歎じて「選択廻向之直心」と申され、「掲前の文」には「真実行願者……選択本願行信也」と申される。このことは法然が第十八願を「選択称名」とされることと違うように見える。宗祖が法然を開顯される要目はここにある。これは真宗の要義であり、これがいわゆる第十八願体の信行論である。

○会費納入について

会則に示されたように、入会金千円、年会費二千円です。会費納入明細書を添えました。同封の郵便振替にて御送金下さい。尚、寄付も受け付けておりますが、その旨は振替用紙の裏に明記いただくようお願いいたします。

○会計報告

昭和六十二年度の会計決算は左記の通りです

記

収入合計	七九三、〇〇〇
支出合計	六一三、八四五
差引残高	一七九、一五五

☆収入の内訳

入会金	一七六、〇〇〇
62年度会費収入	三五四、〇〇〇
寄付金	二五九、〇〇〇
63年度会費前納	四、〇〇〇

☆支出の内訳

支出合計	六一三、八四五
差引残高	一七九、一五五

☆収入の内訳

入会金	一七六、〇〇〇
62年度会費収入	三五四、〇〇〇
寄付金	二五九、〇〇〇
63年度会費前納	四、〇〇〇

☆支出の内訳

大会費	二三〇、〇〇〇
印刷費	二二一、〇〇〇
郵送料	一三一、二九〇
会議費	一〇、八〇〇

事務費

二六、三八〇

負担送金料

四、二〇〇

尚、大会前、大会中に以下の方々より御寄付を拝受いたしました。あつく御礼申し上げます。

記

一、金壹万円也

深川倫雄

加茂仰順

一、金八千円也

玉井龍雄

御手洗芳光

弘中英正

一、金六千円也

河野玄麿

一、金五千円也

浮里淳也

岡村謙英

伊東昌昭

中山和泉

一、金参千円也

桑原範雄

藤岡道夫

石山泰人

藤野真龍

石 昭爾

赤松泰城

島地成順

小川恵信

一、金貳千円也

金海文雄

上野ソラ

讃井芳正

有国省爾

山名学慈

一、金壹千円也

堀 昭信

寺井一道

天野善雄

伯 教雄

竹重了元

○あとがき

六月の大会以降、すぐに会誌の編集にとりかかりながら発行が大変遅くなりました。御容赦下さい。早島先生のテープは讃井芳正がほどこしました。又大会の研究発表の後、誌上にのせた三名の方が論文を寄せて下さいました。

これらの方々により充実した山口真宗教学会誌第二号が発行できました事、誌上をかりて厚く御礼申し上げます。

山口真宗教学会則

第一条 本会は山口真宗教学会と称する。

第二条 本会は事務所を山口別院内におく。

第三条 本会は山口教区に於ける真宗教学の研鑽振興を期することを目的とする。

第四条 本会はその目的を達成するために左の事業を行う。

一、教学大会（総会）、研究会。

二、教学資料の発行。

三、その他必要と認める事業。

第五条 本会の目的に賛同する山口教区僧侶をもって会員とする。

第六条 本会に左の役員をおく。

一、会長 一名 総会において選出する。

二、副会長 三名 総会において選出す

る。

三、理事 若干名 総会において委嘱する。

四、評議員 若干名 総会において選出する。

五、幹事 若干名 評議員会において選出する。

六、監査 二名 総会において選出する。

第七条 役員の任務は左の通りとする。

一、会長は本会を代表し、会務を統理する。

二、副会長は会長を補佐し、会長不在の時はこれを代行する。

三、理事は教学の研鑽振興をはかる。

四、評議員は会の運営について審議する。

五、幹事は本会の事務、会計を処理する。

六、監査は会計を監査する。

第八条 役員の任期は四カ年とする。

第九条 本会の経費は入会金、会費、その他の寄付金などの収入による。

第十条 本会の会計は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日終わる。

第十一条 会則の変更は総会の承認による。

付則 1 この会則は昭和六十二年六月三日より施行する。

2 入会金は当分の間、一千円とする。

3 会費は年間二千円とする。

山口真宗教学会役員名簿

会長 石田 充之(勸学)

副会長 深川 倫雄(司教)

加茂 仰順(司教)

上山 大峻(龍谷大教授)

理事 渡辺 文麿(愛知学院大教授・司教)

天野 宏英(島根大教授)

児玉 識(水産大教授)

戸崎 宏正(九州大教授)

平田 厚志(龍谷大助教授)

百済 康義(龍谷大助教授)

評議員 各組より一名。会員名簿中に記載(◎で囲む。

ただし未記名は未定の組)

幹事 内山 明 玉井 龍雄

石 昭爾 波佐間 正己

伊東 昌昭 河野 静慈

監査 藤岡 道夫
弘中 英正
河野 玄麿

桑羽 隆慈
村上 智真
溪 宏道
白松 高至

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

司馬遷 漢書 卷一百一十五

山口真宗教学会會員名簿

岩 国 組

教蓮寺 藤谷 光信

專徳寺 弘中 英正

蓮乗寺 池月 義昭

教法寺 筑波 英道

仏性寺 富津田義武

西光寺 見山 正信

法寿寺 松岡 信昭

宗玄寺 嘉屋 実玄

〃 嘉屋 英嗣

養専寺 元浄 健爾

◎本能寺 小島 孝惇

宗清寺 中村 龍信

美 和 組

真教寺 粟屋 隆生

◎大光寺 藤岡 道夫

〃 藤岡 信行

西円寺 西本 正海

浄讃寺 藤井 真丸

西蓮寺 竹重 了元

専称寺 和田 俊昭

島 本 組

莊嚴寺 白鳥 文明

誓光寺 村上 智真

〃 神浦 法隆

正蓮寺 天野 宏英

西善寺 西山 賢珠

◎明教寺 隆野 正信

蓮光寺 桂 義人

〃 桂 信一

明顯寺 有知山一信

本 生 組

西照寺 三浦 芳人

◎善教寺 岡崎 公隆

浄光寺 広兼美智代

柳 井 組

〃 神浦 法隆

正蓮寺 天野 宏英

西善寺 西山 賢珠

◎明教寺 隆野 正信

〃 森 昭雄

〃 桜井 信一

島 末 組

正覺寺 松原 功人

浄念寺 浅原 賢明

浄光寺 桑原 範雄

深広寺 桑野 真理

熊毛組

安養寺 龍石 康裕

熊毛中組

〃 龍石 晃裕

◎浄泉寺 吉田 龍昭

長楽寺 長岡 秀文

教蓮寺 国司 幸丸

西宗寺 雄本 善視

浄円寺 友好 孝信

西福寺 渡辺 正善

清岸寺 河野 教善

明教寺 河野 公隆

真覺寺 野崎 曉信

熊濃組

正泉寺 小野島成美

真光寺 米沢 痴達

西円寺 阿川 照行

教念寺 熊谷 超雄

専福寺 中島 学

◎ 〃 熊谷 誓樹

真光寺 無漏田正道

善宗寺 香川 知行

円立寺 東堂 正

都濃東組

浄蓮寺 末武 一行

熊南組

浄福寺 伊東 慈宣

浄願寺 坪井 賢乘

善徳寺 石山 泰人

専宗寺 御手洗芳光

西教寺 佐伯 広昭

◎松巖寺 溪 宏道

信光寺 河野 玄磨

妙誓寺 玉井 龍雄

防府組

明覺寺 香川 陽

光明寺 八木 静爾

万巧寺 石丸 法光

円通寺 児玉 識

真宗寺 岩城 実也

〃 岩城 真也

明照寺 重枝 正見

妙玄寺 神保 信正

超勝寺 大来 恵真

山口南組

善立寺 滝沢 弘正

教証寺 小池 俊文

〃 小池 俊章

信光寺 河野 藤丸

本龍寺 部坂 充磨

浄円寺 石橋 甚昭

養泉寺 廣島 哲之

明正寺 伊川 孝道

◎明栄寺 釈野 憲章

法輪寺 藤井 宏

正岸寺 桑羽 隆慈

正法寺 真城 瑞洋

宝林寺 平井 達也

円覚寺 芝崎 覚寿

小野田・宇部組

厚狭西組

教覚寺 杉 宣之

明善寺 原田 双栄

◎蓮光寺 伊東 昌昭

◎常元寺 伯 教雄

明厳寺 石田 充之

◎西岸寺 青木 弘明

伊東 光正

徳乗寺 宗岡 教恵

中島 昭念

伊東 順浩

祐念寺 有馬 清雄

安楽寺 佐藤 香象

山口北組

善福寺 島地 成順

厚狭北組

明教寺 田中 貴和

真証寺 佐波 成康

西宝寺 縄田 達象

浄誓寺 鶴山 景子

美祢西組

円正寺 大沢 直道

正教寺 姫路 龍正

教善寺 杉形 卓淨

長念寺 平佐 秀山

徳証寺 平田 厚志

報恩寺 渡辺 通夫

明山寺 山名 憲道

報恩寺 藤永 白雄

◎光円寺 小川 恵真

法蓮寺 稲葉 法俊

山名 学慈

善立寺 河野 大哲

養元寺 村上 元龍

照明寺 藤岡 孝寿

長楽寺 河野 静慈

円龍寺 讃井 芳正

安養寺 伊藤 成道

美祢東組

河野 宗致

華松組

西法寺 斎藤 君子

◎光明寺 高橋 達也

正隆寺 波佐間正己

三光寺 入江 哲英

斎藤 芙蓉

高橋 広爾

隆光寺 山本 含嶺

西福寺 白松 高至

浄円寺 日高 真証

明楽寺 秋里 勝道

明光寺 天野 善雄

生蓮寺 照島 貫之

浄国寺 江田 恵昭

◎明專寺 安部 正道

白滝組

西音寺 川越 証真

光源寺 三上 大成

正福寺 上原 泰教

◎專修寺 森 曉栄

〃 川越 正信

泉流寺 重藤万里子

願生寺 蘭 哲正

明專寺 中山 和正

◎西宗寺 内山 明

阿東組

清月寺 末岡 大智

宗要寺 森田 博正

〃 内山 実夫

阿東組

宗善寺 藪木 曉見

誓願寺 深野 純一

西門寺 爪生 等勝

阿東組

西樂寺 中山 和泉

〃 小方 藤三

阿東組

大津西組

邦西組

長照寺 長谷 憲乗

須佐組

◎常正寺 高橋 慧行

照蓮寺 岡村 謙英

西宝寺 田中 教照

浄蓮寺 工藤 一樹

龍雲寺 長岡 泰道

西慶寺 伊藤 一華

〃 教專寺 阿部 泰雄

教專寺 阿部 泰雄

〃 長岡 裕之

專福寺 福田 康正

萩組

妙權寺 須山 正文

光明寺 上山 弘昭

光沢寺 中山 峰雄

三千坊 下間 教海

大津東組

向岸寺 加茂 仰順

善照寺 百済 康義

端坊 栄 雪嶺

大津東組

浄泉寺 上山 大峻

善照寺 百済 康義

〃 栄 明忍

西念寺 深川 倫雄

西光寺 蓮 清典

豐田組

蓮正寺 河名 性海

〃 深川 宣暢

〃 蓮 玄昭

豐田組

泉福寺 福間 公昭

極樂寺 池信 宏証

福正寺 波多野至曉

清徳寺 尾寺 俊水

〃 福間 光子

西宝寺 藤部 英晶

〃 蓮 玄昭

◎浄林寺 石 昭爾

長泉寺 木村 智誠

浄岸寺 松浦 静信

〃 蓮 玄昭

正法寺 白石 利観

正念寺 能堊 貫吾

〃 能堊 一哉

明善寺 白石 法顯

西福寺 奥山 善妙

〃 奥山 義昭

真光寺 金尾 徹水

浄円寺 弘利 真誓

葉光寺 小林 静遵

専徳寺 原田 宣雄

〃 原田 順昭

西養寺 伊原 宗信

下 関 組

利慶寺 旭 重行

専立寺 志満 俊鹽

蓮光寺 秋山 俊麿

敬光寺 上野 ソテ

信行寺 石川 俊哲

大専寺 木村 雅城

心光寺 片山 隆昭

西方寺 西谷 宏

宇部北組

阿 武 組

正覚寺 市原 司道

専正寺 安間 秀常

正樂寺 河野 泰光

西円寺 小野 一昭

〃 小野 善和

小 月 組

◎明円寺 明 義昭

西蓮寺 西 芳純

教宗寺 寺井 一道

西光寺 真鍋 知道

豊浦西組

◎光蓮寺 篠原 信昭

円龍寺 来見田秀昭

正音寺 井上 隆文

報恩寺 三原 総明

宗福寺 久保田法泉

豊 浦 組

徳心寺 戸崎 宏正

善勝寺 津原 恩暁

立善寺 大久保恒憲

以上合計 250 名

(昭和六十三年十月現在)

昭和六十二年十二月十日 印刷
昭和六十二年十二月十日 発行

編集兼 山口真宗教学会
発行人

代表者 石田 充之

発行所 吉敷郡小郡町花園町三一七

本願寺山口別院内

山口真宗教学会

振替 下関一六一六七三