

# 真宗教学会会誌

第 三 号

平成 3 年 3 月

山口真宗教学会

# 真宗教学会誌

山口真宗教学会



平成二年十月四日 第四回山口真宗教学大会 於 山口別院

# 目次

— 講 演 —

歎異鈔について

石田瑞麿……………一

— 研究発表 —

真宗における厭欣思想について

小池俊章……………三

真宗における信心の今の救い

讃井芳正……………三

「真実教 大无量寿経」の宗祖義を追って

岡村謙英……………四

本典における宗祖の用語例について

弘中英正……………五

会議通信

……………

三

会 則

……………

三

役員名簿

……………

三

会員名簿

……………

三

## 歎異鈔について

東海大学教授 文学博士

石 田 瑞 麿

寺の生れでありますけれども、専門はどちらかといいますと、宗学とは関係がなく、その点まったくの素人のようなものでありまして、宗学の専門の方々を前にして、お話しをするなんてことは、まことに、おこがましい次第だと思っているのでありますが、しばらくの間、お耳を拝借いたします。

『歎異鈔』について、話をせよということではありますが、かねがね、『歎異鈔』につきましては、考えるところもありましたので、与えられた時間の中で、お話しを致したいと思えます。『歎異鈔』は、このごろ非常に多くの方々に読ばれておるようですが、私としては、世間で広く読まれておる書物でありますから、私も、そのひそみにならって、いくつか、そういうものを翻訳したりしました。対照で、本文と現代語訳と、あわせて、『親鸞全集』というものも書きまして、出版をしたり、あるいは、『歎異鈔』という書物も書いたことがございます。それで、そのなかで、かねがね、思っているような事柄を、限られた時間の中で、どのていどお話し出来ますか、分かりますけれども、拾い読みをすると言いますか、私の関心を持っているような所を、いくつか取り上げてお話しすることに致します。

さて、筆者が誰であるかとか、時代は、成立年代はいったとか、こういうような事柄につきましては、わたしは普通に考えられているような、唯円という人物、これが鳥喰の唯円であるか、河田の唯円であるか、それはあまり

問題にはならないと思っております、鳥喰も、河田も、あまり距離の離れた所ではありませんで、ごく近い所ですから、あっちへ行ったりこっちへ行ったりして、布教したそうゆうふうな事が、ある場合には、鳥喰の唯円といわれ、ある場合には、河田の唯円といわれたんだろうと、そんなふうな、大雑把な考え方しか、しておりません。又、成立は、古くから言われていますように、親鸞聖人が亡くなられて、だいたい二十年とか、三十年とか、経った時点で書かれたんだろうというようなことが言われていまして、私はそれに対してもなんら異義を称えるものではありません。そのようなことを考えておるのですけれども、こういう書物が、どういうふうな内容を持っているか、そういったことについて考えてみますと、従来この書物については一番最初に漢文でかかれた、所謂真名序といえますか、そういうものがあること、そしてその後に、一章から十章と数えたらいいんでしょうか、所謂、「義なきをもって義とする」という、ああいったところまでを、ひとつと考えて、そもそも始まる文から、後半の文章が始まり、そもそも始まる部分は別序であるとうような考え方がとられておりまして、その後を十一から十八章まで数えると、これが所謂歎異と言いますか、そういう部分になるんだろうと思えますけれども、とにかく、そういうものが中心をなして、そして最後に結びの部分と言いますか、右條條云々………というような文章が書かれ、そしてその後に流罪の文章がひとつ、ぼつりとくっついていて、最後に蓮如の奥書きがつけられていると、こう言うふう理解されています、こう分類を致しますと、それは謂わば、七つに分けて考える考え方になりますけれども、しかしそういう数え方と言いますか、構成の仕方というものをそのまま受け取っていいかどうかということについては、私はもう、この書物の現代語訳をやって三十何年近くなりませんが、そのときの解説をしたときに、これは、従来のそういう考え方ではちょっとおかしいんじゃないかと思ひまして、「義なきをもて義とす」というあの部分を、最初の一章から十章の中に数えるのではなくて、あれば、別に立てる性質のものではないか、つまり

一章から九章までは、親鸞聖人の言葉を証拠として掲げた、前文であると考えました。それでは、「義なきをもつて義とする」という、そういうものはどういう意味を持っているかということになりますが、それは謂わば、これから唯円が説こうとする、そもそもといつて示そうとする、唯円の歎異の言葉を導き出すための、一種のスローガンであると、私は理解しようと思ひました。といひますのも、それまでの他の文章を見ますと、非常に長い、といひますか、こんな短い文章でかかれたところはひとつもないんですね。あとはみんな長い文章で、第十章と言われている部分だけが非常に短い。これはやっぱり、スローガンと考えるのが穏当である。親鸞聖人はこうおせられている、この精神をもつて、考えていくと、こう言うようなことが今起こっているのは大変な間違ひなのだと、こう言うような形になつて、「義なきを義とする」という一文が置かれたと、こういうふうには私は理解しておるので、これが皆さんに納得されるものかどうかは分かりませんが、一応そのように考え、そのうえで、最後の流罪の文について、従来考えられている考え方の中では、これをもつて、あの、右條條で始まる文章のなかに書かれている、「大切の証文ども少々ぬきいでまひらせさふらうて目安にしてこの書にそえまいらせてさふらうなり」とある文章を理解する場合に、十一章から十八章の中に、散見する親鸞聖人の言葉、たとえば、「念仏のみぞまことにておわします」とゆうような、こうした幾つかの親鸞の言葉を証文として、所謂目安にして、此の書に添えたという理解や、ある場合には、一章から十章までが、あれは、目安書とみることができるといふ形のものですから、つまりひとつ何々、ひとつ何々、と言う格好で書かれているから、この方を目安書きと考える方もありますけれども、そうではなくて、この、「大切の証文ども少々ぬきいでまひらせさふらうて……この書のそえまひらせ」とある証文は、何か別のものがあつて、そこから抜き出してこの書にそえた、こう理解する性質のものでありますから、はじめの一章から十章までを、どっかにあつたのを抜き出したと考えるのは、これはもう全くいけないし、ま

た同時に、先程の、「念仏のみぞまことにておわします」というような、そういった言葉を目安書きとして、考えるのもおかしい。これは何か別のものに、既に書かれていて、そして、それから、これは大切だから、というわけで、少々抜き出して、これにそえた、というようなかたちのものにはならない。従来の考え方では、このような二つの考え方がありますけれども、どうしても、「少々ぬきいでまひらせさふらて目安にしてこの書にそえまひらせ」というような表現を素直に読みとるならば、最後の流罪の文しかないんじゃないかと、このように考えるわけです。で、そういうふう考えた場合に、流罪の文はひとつしかないじゃないかと、このように考えられますけれども、それは、たまたま此の書物にひとつしか残っていないだけのことに過ぎない。私共現在見ることでできるものは、蓮如上人の写されたものが古いようでありますが、もとのものはもっと沢山あったのが、転写されてくる過程で、落ちたかなんかして、これだけがひとつ残っただけである。で、そういう格好でひとつしかないけれども、もう少しいくつかあったのが脱落したんだと考えれば、「少々ぬきいでまひらせさふらうて」というような言葉に相應するものではないかと、こんなふうに私は考えているわけであります。そういうふうと考えますと、此の『歎異鈔』という書物の内容は、もう少し従来の整理の仕方とは違った整理の仕方が出来上がってくるだろうと思うんです。まあ、いずれにしてもそういうふうな理解をしまして、その上で、『歎異鈔』の中で何に関心を持つか。関心を持つというのはおかしな言い方ですけども、『歎異鈔』という書物について、何か注意すべきものがあるなら、どんなところだろうか、いうことを考えてみた場合に、私はいくつかの疑念をこの書物に抱いているのです。『歎異鈔』の注釈書というものは、現在百をおそらく越えるでしょう。小さな文庫本なんかにも必ず入っているというような形になっておりますから、色々な形で、色々なものを見ることも、手にすることができますが、しかしこれをまるまる信用していいものかどうか、ということになると私はやっぱりそうはいかないんじゃないか、いう



ふうに思っています。仮にこれが唯円であるとしますと、唯円は親鸞の弟子ですが、その弟子の書いた書物が、親鸞の考え方というものとびたりこう、重なってくれば、これは信用していい。しかし重ならないのであれば、そのところは唯円の創作、といったらまあ言い過ぎかも知れないけれども、記憶違いではないかと、いうふうに私は考えます、で、そういうことを非常によく知らせてくれるものが、『歎異抄』の一番最初のところに書かれている、真名序であります。つまり漢文で書かれている序文で、この漢文で書かれている文章の中でまず問題なのは、先師口伝の真信に異なることを歎き

とあることです。つまり歎異という言葉がここにあるわけですが、先師を親鸞聖人として、先師口伝の真信だと、彼が言っている、口伝という言葉は、一体どういうことなのか、それが問題になります。日本の仏教史の中では、口伝は平安の中ばすぎから、源信なんかから、少し下がったところから盛んにおこなわれてきたものです。これは、天台の所謂、口伝法門と言われるものであって、江戸時代までずっとこう受けつがれて来ている、そういう性質のものです、端的に言うならば、平安時代に始まった口伝は、父親から子供へと、こう言うふうな形で伝承されている。父親が在俗の頃に、もうけた子供が出家をしたことを通して血縁による相伝が起こって来た。父親が自分の師から受け継いだ教えとは別の新しい考えを、発明すると言いますか、新しい考えが思い付いたとき、師匠からこう言うことを聞かされたけれども、こう言うことについて、私はこうではないかと、また別のもうひとつ違った考え方を抱くようになった。それを子供に伝えていく、これが、天台口伝法門のひとつの形態であります。親から子へ伝えていくという形、こう言う口伝は当然誰にでも与えるものではありません。親が、子に伝える秘められたひとつの、自分の発想を伝える仕方でありますから、そのような形の口伝というものが、色々な事柄にも行われていくようになる。たとえば、お花の世界であるとか、お茶の世界であるとか、というような世界には、みんなこの

口伝というものが、行なわれてくるのは、そういう天台口伝法門の影響を受けているものなんです。そうするとここで、先師親鸞聖人が唯円に口伝をした、おまえにしか、これは、聞かせないんだよ、といって伝授されたものが、これなのかと、いうことになります。そこで、親鸞聖人が一体そういうことをなさったかという問題が、ここに起こってくる。それを考えた場合に、善鸞事件というものが、私共の頭に浮かんで参ります。善鸞は、京都から関東に、親鸞聖人の名代のような格好で、行きました。そこで、善鸞は、多くの聖人の直弟子の中にあって、自分は父から名代として、こうしてやってきたものであるという意識を強くもって、弟子の中で一人だけ飛び抜けた存在として、むしろ多くの今までの古い弟子達の中に一等抜kindでた地位を獲得しようとして、所謂善鸞事件というものを引き起こしている、わけなんです。親鸞聖人の仰せをこうわって、彼は関東に行ったけれども、そこでやったことがらは、弟子達の言っていることはみんな間違っている、私は、夜誰もないところで、ひとり父親からこういうことを聞いたんだ、私の言うことが本当であって、直弟子達の言うことは、実は、間違っているのだ、というようなことを言ったわけですね、それに対して親鸞聖人は、所謂善鸞義絶という事件、つまり義絶状をかくのです。この義絶状については色々問題があるかも知れませんが、とにかく義絶と言うような言葉でいうのが本当でないとしても、今は父親でも子でもないというような関係、しかも、私は、夜誰もないところで、真実の教えを息子だけに伝えるというようなことをやったことではないと、これは弟子の性根にもかかっているわけですね。言ってみれば、親鸞聖人は、自分は口伝というようなことはやらんと言われている。そういうやらんと言われている事柄がどうしてこの唯円に対してなされたのかという問題があります、そうすると、唯円が私だけがこう言うものを受けているんだというのは、ちょっとおかしいんじゃないか。首を傾けて、聞かなければならないんじゃないかと、私は思えます。で、その首を傾けてまず聞くことになりましたが、この真名序のなかで、問題になるの

は、

故親鸞聖人の御物語之趣、耳の底に留る所、聊か之を注す

と、こう書いていることですね。親鸞聖人が亡くなってから二十年ないし三十年の間にこの書物が出来上がったんだと、普通言われているのですが、その間彼は、耳の底のとどめてきた、と言うんですね。よほど注意して、聞いたことを書き止めておいた、というんならわかるんですよ。書き留めておいたんならそのとおりなんですけれども、記憶の中に留めておいたと、こう言っているのですから。人間の記憶と言うものは、二十年三十年も前のことを、いくら親鸞聖人から聞いたんだと、こう言ってもですね、そのとおり、まるまる書き写した、その聞き書きのように書き写すことが一体できるんだろうか、疑わしい。どんなに記憶力のいい人であっても、それはちょっとできないんじゃないかなと、私は思うんです。たとえば、私はあんまり記憶のいいほうではありませんから、君の記憶力でもって物を考えちゃだめだよ、と言われたら、まあ、ぐうのねもありませんけれども、二十年三十年前にこう言うことを誰それから、聞いたと、いうようなことを、オウムがものを言うように、そっくりそのまま言えるかどうかということになると、これは、言えないのが普通だろうと思うんです。ましてや、書き留めておいたものではないかぎり、この書いたものが、ますます本当に親鸞聖人の精神というものを誤り無く、そのまま、そっくり伝えていくかどうかということに対しては、私は、もう、頭っから疑ってかかるのが正しいんじゃないかと、こういう不遜な考えをいだいたわけです。かつて、カルチャーショックなるものがおこって、今も続いてカルチャーづいておられますが、その当初、東京の朝日カルチャーから『歎異抄』を話してくれないかと言われた事があります。もうそのころに私は、首を傾げておりましたから、『歎異抄』は止めたほうがいいんじゃないですかと、いったんですね。(笑い)むしろ私は、専門ではないけれども、『教行信証』の拾い読みでもしてはどうでしょうかと。中央公論社の

『日本の名著』のなかで、まずいものではありませんけれども、『教行信証』の翻訳をやったことがありますので、そういったこともあって、やってはどうかと言ったのです。じゃ考えさせてくださいと言ったことでした。二、三日してやっぱり『歎異鈔』がいいですというわけですね。さてそこで私は追い詰められたような形になりました。かねがねこの書には、頭を傾けておるわけですから、その頭を傾けたままで、『歎異鈔』を話していいものかどうか。傾けたところが、これが、もう、傾けただけではすまない。もう疑わしいんだというような格好でしゃべらなければ、ならないような所に追い詰められたことがあります。そこで、追い詰められた中で、幾つかの事を考えたんですが、考えてみると、これは言葉の使い方、などからして、色々と問題があると思われる。こう言うふうに言っているんだらうかというような、言葉の使い方ですね。私が最初に、ここで申し上げたいのは、たとえば、信心とか念仏とかこう言うような言葉です。『教行信証』の立場で言えば、信心が、一番、大切な問題であるように見える。「信巻別撰論」というようなことが、言われるようになったのも、「願浄土真実教行証文類」という標題の中に信という言葉は、入っていないからです。あれは、「教行証」ということが、始めに親鸞の頭にあったのです。「教行証」は、勿論、天台教学の中では、当り前のものの考え方ですから、そういう考え方でって考えられたのでしょうが、その上で、信ということを打ち出さなければならぬという考えに到達した事を語るようです。たとえば、『教行信証』の行巻の終りのところには、行と信とがもう書かれておりますから、そういう風な格好で、信はなくとも、行の巻で信のことはふれられている、行というのは信を踏まえているんだというふうに理解してしまえば、そのままです。だからその後に『正信念仏偈』が書かれて、正信と、こう、表現している。あっさり言うてしまえば、強いて信の巻を書く必要はないという形になる訳です。けれども、そうではなくて、考えてみると、やっぱり信は、強く打ち出さなきゃだめだという格好になって、信巻が書かれてくる。信巻には特別な序文までくっ

ついているというようなことで、あの「信巻別撰論」いうものが、注目されるようになった。これについては真宗教学の上でも色々と学者の間で議論がなされておりまして、反論もあり、いまだにまだ決着はしておりませんけれども、とにかく信巻というものは大切なものであって、信が問題であるということをや頭に置いたときに、『歎異鈔』は信よりは、何かしょっちゅう念仏は念仏はと、念仏ばかり言っているような形になっていると思われる。「念仏のみぞまことにておわします」というように。そのこと自体にまちがいはありません。だけれども、「本願のみぞまことにておわします」とか或は、「信心のみぞ、回向の信心のみぞ、まことにておわします」というような格好になれば、もっと親鸞らしいものの考え方に近付いて行くような感じが私にはするのです。ところが、そうじゃなくて、念仏ということが極端に、極端というと、ちょっと言い過ぎになるかもしれませんが、なんかこう浮かび上がってきている。間違いだと言ってるんじゃないやありません。そういう視点がどうも、注目されてくる、と思うんです。

そういうような関係で、まず、一章から、十章といいますが、九章まで、そして最後の、あの十章と言われている、私の考え方では、スローガンだと、思われるようなものについて、ひとつひとつ丹念に、ここはこうだ、あそこはこうだ、ここは問題だというふうなことを、お話しする。ような時間は勿論ありませんから、拾ってお話するより仕方がないのですけれども、その拾い方も、時間が許されている限りで、出来るだけ多くのことをお話ししたいと思います。

まず注目されることは、

善人なほもて往生をとぐ、いはんや悪人をや

と、こういうふうに書き出されている文章です。この文章はその後、

しかるを世の人つねに曰く、悪人なほ往生す、いかにいはんや善人をや

と続きますが、これはこのまま聞いていますと、逆のことを言っていると、そういうふうにしかり聞き取れない言葉であります。ところが、これは単なる逆の関係を言っているのだろうか、ということについて考えてみる必要があります。世の人が言っている事柄と反対のことを親鸞はただ言ったのだろうか、ということです。世の人は、つまり正しい善いことをすれば、往生できる、悪人でも往生出来るんだから、善人はなおさら往生できるというものです。この表現は、例えば親鸞聖人の師法然上人に見ることが出来る。この種のはかなり見当たると思います。これは悪よりも善、という対応関係で善と悪とを見ているものです。当然、この善は世間一般でいう善であると考えていい性質のものです。それは一遍の念仏よりも十遍、十遍よりも百遍だと、世間の人がいう善です。法然上人も、六万遍の念仏を称え、晩年には七万遍にかわっていったといいますが、こういうような比較対応の中で、これは、これよりもこれ、これよりもこれ、というかたちを説かれたものです。ところがこういうような対応関係の中で、それをひっくり返したんだろうかとゆうと、これはそうではないと思われる。親鸞聖人の、「善人なほもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」というのは、その対応関係の中で、言われているのではない。だから、例えば『口伝抄』などで、悪凡夫とか善凡夫とかいうような、そういう言葉に書き直さなければならない、そんな形になっているのだ。世間一般の言っているものと違った、もうひとつ違った世界の事柄、内容の中で、「善人なほもて往生をとぐ」といわれた、というのでなければならぬだろう、というふうに考えていく性質のものだろうと思います。つまりそういうようなことが、舌足らずに書かれている、というふうに私には思えるわけなのです。そういうわけで、このような問題を、とりあげていってみますと、例えば六章で、

専修念仏のともがらの、わが弟子・ひとの弟子といふ相論のさふらうらんこと、もてのほかの子細なり

と云つて、

親鸞は弟子一人もたずさふらう

とあります。これはよく一人歩きして使われることがあります。けれども、親鸞聖人は、弟子一人もたず候というふうに皆つっぱねてしまつておられたんだらうかというところ、そうでない記録もある、例えば善鸞事件を語られるような消息の中で、善鸞にたぶらかされて間違つた考え方をするようになったものが、関東の門弟達の中にいたとそういうことを、これは師のためにとがとなるものであるというようなかたちで言つておられる。そのような中で言われる師は、一体誰のことを師と指して言つておられるのか、というところ、やはり親鸞聖人自身が師でなければならぬ。言葉の上で理解していくには、この師は、やはり親鸞聖人自身が自ら師と認めておられることを理解しなければならぬ性質のものであつて、もう少し丁寧に、「弟子一人もたず候」というようなことについては、書かれなければならない性質のものであらうと思われる。確かにここでは、皆が阿弥陀仏のおはからいの中で生きているわけですが、しかし親鸞聖人も自ら師という自覚はもつておられたということを理解しておかないと、この弟子一人もたず候と言ふ言葉だけが一人歩きしてはやっぱり困るという感じがするのです。

或はまた、

念仏者は無碍の一道なり

という言葉があります、この言葉については、念仏者の者という字は下に「は」と書いてあるように、「念仏は」というふうに通じると、いうことを、国文学者の多屋頼俊先生が言われたのですけれども、まことに傾聴に値する面白い考え方だとは思いますが、どうして、このところだけ「者」という字を加えて、その下の「は」は「者」のよみと解して、「念仏は」と読まなきゃならないのか。多屋先生は無碍の一道なりと、いい切つたとす

ると、この文の主語と述語との關係が合致しなくなるから、「念仏者は無碍の一道なり」ではおかしいんだ、と言われる。それならば、そのときには「念仏者は無碍の一道を歩むものなり」とか、そんなふうに言わなきゃ日本語の表現として正しくないといわれる。そういうことならば確かにおかしい。けれどもほかのところでもそのような言いっぱなしの文章はないのかというと、これは『歎異鈔』の第三章にすでにあります。言いっぱなしはかえって意味を強めるものである。「念仏者は無碍の一道なり」という文章は勿論私が現代訳をしたときには、「念仏者は無碍の一道である」とは訳せませんから、「何ものにもまたげられない唯一絶対な自由の大道を行くものである」と訳しました。こうした訳し方というものは、外の場合でも、使いました。例えば、第五章の、

親鸞は父母の孝養のためとて一遍にても念仏まふしたることいまださふらはず。そのゆへは、と書いてあるものです。「そのゆへは」とあれば、何々だからであると、訳さなければなりません。もし、

そのゆへは一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり

と、そこで止めれば、これが理由になり、「その故」の理由であれば、「すべて生あるものは皆世々生々の父母・兄弟だからである」と訳さなければなりません。ところが面白いことには、訳書がいろいろ出ておりますけれども、この訳をするときに、何々だからである、と訳している例はほとんどありませんね。「父母・兄弟なのです」と訳してしまう。そうすると、「この故は何々だからである」というのは、この後に続く「だから」なのだ、というふうに理解していない。正確な理解をしていない訳文が世の中にまかりとおっている訳です。このようにして私はそういう、文章を訳するときには、しめくくる言葉が必要な場合、主語と述語というものはやっぱり、同じ格でつながっていかねばならないと思いますから、「ものである」と、訳しました。私の考え方は、「念仏者は」と、やっぱりとらなきゃいけないと思うんです。多屋先生が「は」とよむ例に挙げられた「然者」「爾者」という場合



は確かに「は」とよまなくてはなりません、それ以外にこのところを、「は」と読まなければならない必然性は、ひとつもないからです。しかも考えなければならぬことは、「そのいはれいかんとならば」と、その理由を示した文は、先の「者」が人であることを明らかにするように、「信心の行者には」といつているからである。前文が「念仏者」だから、それを受けて「信心の行者」といったのです。そこには、

「信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障礙することなし」と、書いてあるんですね。

ところで、実は問題の焦点はこのところの表現なのです。一体、念仏の行者に対して、天神地祇が敬伏するとか、魔界外道が邪魔しないとか、いうことが無礙の一道の理由になるんですかね。無礙の一道というのは、そんなことがあるから無礙の一道なのではないんで、魔界外道が邪魔しようとしなかつたら、それ以前に無礙の一道でなければならぬですね。ですから、こういう理由をくつつけているということが私には不思議ではない。親鸞の仰せを受けているのであれば、無礙の一道というのは、どういふものでなければならぬかと、いうことが分かってはいるはずなんです。それがこの世間一般でいうような、真言的な魔界外道が邪魔しないといった、そんなことで無礙なんではない。だいたい、親鸞聖人が「無礙」という言葉を使われる時の、その使われ方というのは、一体どういう場合に使われているのかといいますと、これは、私が敢て言うまでもなく本願だとか、信心だとか、回向だとか、もう決まっているんですね。そういうことにしかこの無礙という言葉は使われていない。それなのに、信心の行者に天神地祇が邪魔しないから、というようにことを言っているのは、本当におかしいと思うんです。そういうふうを考えてみますと、この第七章についても、問題がはっきりしていると、いうふうに言うことが出来るかと思いますが、改めてこの、無礙ということを考えた場合、先程本願とか信心とかそういうようなことを申しましたけれども、『教行信証』の総序のところで、

竊に以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無礙の光明は無明の闇を破する慧日なりと、こういうふうにあります。少し横道にそれますけれども、この後で、

然れば則ち淨邦緣熟して、調達闍世をして逆害を興ぜしめ、淨業機彰して、釈迦韋提をして安養を選ばしめたまへり

と、というような言葉があります。この文章を理解するに当たって、これをどう読めば、親鸞の言おうとする本当の気持ちがかかるのか、それを考えながら私どもは読んでいかなければならないのは当然です。そこで、このあとの部分ですけれども、「然れば則ち」と言っているのは、始めに「竊に以みれば云々」と、いうところで、阿弥陀仏の本願というものが、こういうものである、阿弥陀仏という方はこういう方であるということが、大前提として書かれたわけですね。そういうものであるからという、その前提の上ののっかって、「淨邦緣熟して、調達闍世をして逆害を興ぜしめ」と、こういうふうに書かれてきたのですが、この文章の読み方について、こんな理解の仕方がある。「調達闍世」のほうでは、この調達闍世はご存じのように、ふたつ並んでおりますね。その間にまる点を打ちました。「調達・闍世」と二人並べて理解するという言う理解の仕方です。ところが、「淨業機彰して」のところでは、「釈迦韋提」と並んでいるにもかかわらず、そこは点を打って、「釈迦、韋提」と、こういうふうに分けて読む読み方が、行なわれています。これは、漢文を読む場合に、どうして二つ同じ形態をとって並んでいるものが、一方はまるで読まれ、一方は点で読まれる、その必然性が何処に有るのかという問題を含んでいるのです。これは明らかに誤りであると、私は思います。同じようにですね、点をつけて読む性質のものだということです。阿弥陀仏の本願があり、阿弥陀仏の光明があつて、そこで、「調達・闍世」を動かして、このふたりをして、逆害を興させた。興させたものは、誰かといえば、阿弥陀仏にほかならないから、「然れば」と言っている訳なんです

ね。阿弥陀仏の思し召しの中で、逆害が興っている、そういう理解を、しているわけです。それが丸点の付け方であると思います。同じように、そうとすれば、釈迦が韋提をして、安養を選ばしめたのではなくて、釈迦も韋提も阿弥陀仏の力の中で、動かされて安養を選んでいるのだと、こう理解しなければ、親鸞聖人の示された意図というもの、理解できないのじゃないかと、私には思われるわけです。しかし、こう言う理解の仕方というものが片方にあることは事実で、これは宗学の中にこういう考え方があからなのだろうと思います、伝統的にそういうものが有るのでしようけれども、そう読んでは漢文の理解の仕方、間違ってしまうのではなからうかというふうに、私は考えております。ですから、ものの読み方、というものをつねに考慮しながら、読んでいくことが、いかなる場合にも重要なことであって、先程の場合でも、「者」というような字を、「もの」と、読まないで「は」と、読んでいくようなやり方はいけないと、いうふうに、考えられるのです。

さて、その次に移っていきますが、第八章に、

念仏は行者のために非行非善なり

と、という言葉があります。

わがはからひにて行ずるにあらざれば非行といふ。わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ、ひとへに他力にして

とあります。ここでは、なぜ非善非行と二つ並べる必要があったんでしょうか。わが計らいでやる行でも善でもないからというのですが、この行も善も結局同じようなことを言ってるわけですよ、並べている場合には。ところが、親鸞聖人の書かれたものにうつってこれを理解するとすれば、これは『教行信証』の中で、非行非善なりといわれている箇所がありますね。「大信海を按ずれば、貴賤・縋素を簡ばず、男女・老少を謂はず」というふう

「不」の字を頭にして表現が、四つ並べて書かれた。そのあとに、今度は「非」を頭にして書かれた表現が、十四ばかりある。その最初が、「行に非ず善に非ず」ということであります。これは『歎異鈔』に言っているような事で理解できるものではなからうと思います。親鸞聖人がここで言われているのは、もっと別の意味合いを持っているに違いない。私は勿論、宗学の専門家でもなんでもありませんから、『教行信証』の注釈など、色々先哲のお書きになったものを、まあ、非常にだらしないやりかたでありますけれども、必要に応じてあっちこっち、こう、拾ってみて、ここはどんなふうに説明をなさっておられるのかなと、ゆうようなことで伺っているものなんですけれども、そういったずばらな仕方では、非行非善の理解をしらべて見たことがあります。そういったものには、例えば智恵というかたの『樹心録』とか、芳英というかたの『集成記』とか、善譲というかたの『敬信記』とか、あるいは、法海というかたの『本典指授鈔』、まあこういうような書物など見たのですが、だいたいにおいてこの非行非善というものは、行でもない善でもないというこの考え方が、ある場合にはむしろ、『歎異鈔』のこのところをとって、『歎異鈔』には「念仏は云々」と書いてあるから、『本典』の「非行非善」はこういうことだと、『歎異鈔』をひいて説明をされている。宗学というものはやはり、何かのものがないと、決め手にならないといえますか、決断しにくい、そういうところがあるのかなあと、私は思うのですけれども、『歎異鈔』に乗っかって、このところを説明するというようなやり方をなさっておられるのが見当りました。しかしこれは面白いことに、そういう方々のおられる中で、私はひとつだけ興味を持って、伺ったのは僧叡という方の『教行信証隨聞記』という書物がありました。それにはこういうふうに書いておられる。つまり『教行信証』の「非行非善」という、「行善の言、解し難し」、こうはつきり言っておられる。なかなか理解できないということです。非常に正直な方だと私思いましたですね。(笑) 普通一般の、「常の止善行善」とか、「三福中の行善」ということであれば、これは分かりが

いいけれども、「今は大に六ヶ敷きなり」と、こういうふうにいわれる。しかしこういうふうに言われて、「竊に謂く」として、「此れはしかと本拠は按へられぬ故、(中略)此行と善とは、世間出世二法の仕分け」ではないかと、こういうふうに分かる考え方を言われたのです。これは非常に意味深い言葉でありまして、「非行非善」をこのように理解されたのは、「行に非ず善に非ず、頓に非ず漸に非ず、定に非ず散に非ず、正観に非ず邪観に非ず」と、こういうふうに分かる、「非ず非ず」が、ふたつの対応関係をなして、相対的に並んでできていることに着目されたからだと思います。これは非常にすばらしい着目の仕方であつたと思うのです。そうすると、行に非ずと善に非ずというのは、反対概念を言っていることになる。Aでもない非Aでもないというような対立するもの、その対立するものを、越えているのが、大信海であると言われているのであつて、通途の行とか、善とかいうことでは、この非行非善という言葉はなかなか理解できないと言われた、その言葉の意味合いというのは、正しいと思うのです。したがつてこういうふうに分かる、考えられているものから、本拠がないから、大きな声では言われないが、と(笑)言っているのです。書かれた文のとおり読みますと、「高声では云はれぬが、此行と善とは、世間出世二法の仕分けなり」とあつて、そうしてその説明をされた後でも、「故に高声では云はれぬ」と、いうふうに分かるで、おられるのです。このように、大声で言われない、この非行非善というような対立を越えたことを意味する言葉を『教行信証』に見るのですけれども、同じような、意味合いが、『末燈鈔』の一番最後の章にも言われている、あの「善にあらず行にあざるなり」というところで、あつたかと思ひます。そうすると、この非行非善という言葉の使い方、それは単なるあの、「わが計らいにて行するに非されば」というように書かれてくるような、なんというでもない表現は、いかにも自分だけがこっそりと、親鸞聖人から聞かされた、得意そうにいうようなていものものとは考えられないと思うのです。こんなふうに、色々と私には考えられるものがある訳ですけれども、さて、

時間も無くなりましたから、最後の十章の、

念仏には無義をもて義とす

という、この、スローガンについて、お話をします。この念仏の言葉については先程も申しましたように、「無義をもて義とす」というような表現の仕方は割合に使われていない。むしろほかの使いの方が、多いんじゃないかというふうに考えれば、問題はありません。ただ、「義」という言葉については、もし、いろいろ書かれている、現代訳などを御覧になる場合、誰彼の別なく、手当たり次第にお使いになるような、そういったことは、よほど注意してかからないと、いけないと思います。それはもう、「義」という言葉を、勝手気ままに理解して、何を考えてこの人はいるのかなと、思うような場合が非常に多いということを、申し上げておきますが、そのなかで、ただひとつ、この、「無義をもて義とす」という、この「義」については、後の「義」とある言葉を本義と理解する理解の仕方が、あることを申しておきます。「無義」については、計らいといった、我々凡夫の計らいというものと解して、計らいのないことが本義であると、こういうふうに理解するのですね。これについてはなぜ同じ義という言葉が、前の「義」は計らいであって、次の「義」が本義なのか、同じように計らいならば、計らいと考えなければならぬ性質のものではないかと、私は思っております。で、かつて初めてこれを翻訳したとき私は非常に苦しみました、計らいと理解した場合に、これは凡夫の計らいなのです。そうすると凡夫の計らいというものが無いのが、凡夫の計らいだと、こう、同じ「義」というものを、ふたつ当てれば、そういうふうになる他ない。そうした場合に、凡夫の計らいを捨てよう、我々は凡夫なんだから。その凡夫の計らいを捨てようとする、それがせめてもの、計らいを捨てる私の計らいなんだと、こういうふうな理解の仕方、計らいという言葉をつけたのですけれども、これではやっぱり、おかしいんだらうと思うんですね。そこで、「無義」という言葉は確かに計らいを

捨てるということだけれども、その計らいを捨てるという、計らいがないということについては、すでにそれを越えたものがあつて、その越えたものが計らいと説明されているんじゃないかと、考えました。「不可称・不可説・不可思議の故に」と、こう書いてあるそのことは、そういう仏の計らいというものを語っているのではないか、ということに後になって気がついて、馬鹿なことをしたなあと、（笑）思ったわけでありませうけれども、この「不可称・不可説・不可思議」と言う言葉がどういふ場合に親鸞聖人はお使いになっているのか、それを丹念に調べなかつたことが私をして、そういう過ちをおかされたんだらうと、こういうふうに思っております。「不可称・不可説・不可思議」はまさに仏の計らいについてのみ言えることであると思ひ付いたからであります。

さて、わずかな時間で、十分なことをお話しすることはできなかったと思いますが、もし私の考え方というものについて、もう少し丁寧に理解してやろうという方がおありになりましたら、私はこのことについて、『歎異鈔の批判的考察』という非常におこがましいものを書いていきますので、それを御覧いただければ幸せだと思ひます。御静聴いただきまして、大変ありがとうございます。（拍手）

# 真宗における厭欣思想について

山口南組 教證寺

小池 俊章

## 一 はじめに

「厭離穢土、欣求淨土」の思想は、一般に淨土教の流れの中で説かれている。この穢土を厭離し、淨土を欣求するという思想は、穢れた世を厭い、理想の土を求めるのであるから向上的態度である。しかし反面、現実世界から逃避し、現実の否定をしているとも考える事ができ、それは人生に対して消極的な「逃げ」の態度を勧めているともいえる。真宗においても淨土教の流れを汲む以上、「厭離穢土、欣求淨土」の思想を内在しているのであるが、我々が現在生存する世界を、ただ厭離するだけの無意味で無価値なものにおとしめてしまう可能性を秘めているこの思想をどう考えるべきか、はたしてこの思想は現実逃避、否定を我々に促しているのかということ、厭欣思想と現実世界の関係より、淨土真宗の宗祖親鸞聖人の上に窺ってみたいと思う。

## 二 淨土教で説かれる厭欣

淨土教伝承において厭欣は、まず『大經』に、

愛欲榮華、常に保つべからず、皆まさに別離すべし。樂しむべき者なし。佛の在世に曇びて、まさに勤精進すべし。其れ至心有りて、安樂國に生まれんと願すれば、知慧明らかに達し、功德殊勝を得べし。(真聖全一・三)



三・一一)

と釈尊自らの言葉として説かれ、『観経』では發起序で、

閻浮提濁惡世をば樂はざるなり。この濁惡處は、地獄・餓鬼・畜生盈滿し、不善の聚多し。(真聖全一・五〇・

三)

我今極樂世界の阿彌陀仏の所に生ぜんことを樂ふ。(真聖全一・五〇・九)

という韋提希の厭欣の言葉より釈尊がこの經を説き始めたところにみることが出来る。そして善導大師の『般舟讚』には、

凡夫生死食して厭はざる可からず、彌陀の淨土輕しめて欣はざる可からず。厭へば則ち娑婆永く隔つ、忻へば

則ち淨土に居せり。(真聖全一・七二六・一二)

とあり、『観経疏』の冒頭「娑三寶偈」では、

生死甚だ厭ひ難く、佛法復欣ひ難し(真聖全一・四四一・四)

と言われ、そして「散善義」で、

一には、真実心の中に自他の諸惡及び穢國等を制捨して、行住坐臥に一切菩薩の諸惡を制捨するに同じく是の如くせんと想う也。(真聖全一・五三三・九)

と言ひ、続いて三業にわたり、阿彌陀仏及び依正二報の欣と、生死三界六道等の自他の依正二報苦惡の厭が説かれている。そして、このような思想が、日本淨土教の大成者と言われる源信によって『往生要集』として著され、その第一門が厭離穢土、第二門が欣求淨土である。すなわち、

第一門 厭離穢土

夫れ、三界は安きこと無し、最も厭離すべし。(真聖全一・七二九・八)

として六道の相状を述べ、その総結でも、

一饑は偏に苦なり、耽荒す可きに非ず。四山合し来り、避遁する所なし。而るに諸の衆生は、貪愛を以て自ら蔽ひ、深く五欲に著す。常に非ざるを常と謂ひ、樂に非ざるを樂と謂ふ。(真聖全一・七五一・四)

と言われて、穢土を厭離すべきことが述べられている。そして、第二門 欣求浄土では、

極樂の依止は功德無量にして、百劫、千劫に説かんでも盡くすことあたはず。算分・喩分も、亦知るところにあらず。(真聖全一・七五七・九)

として極樂を欣求すべき事を勧めているのである。浄土教伝承において、明らかに穢土を厭い浄土を求めるといふ厭欣思想が継承されているが、特に『往生要集』により、日本で浄土教と言えば「厭離穢土、欣求浄土」という形式が受容され、それが文学、文化の中に取り入れられ一般大衆に深く浸透していったと考えることができる。

### 三 真宗における厭欣

さて、真宗における厭欣についてだが、宗祖は第十八願他力廻向の救いを説く。「涅槃の真因は唯信心をもってす」(真聖全一・五九・二)と言われるように、信心が正因であり、他の行業は何も必要とされない。故に、厭欣心が証果の要因となると考えることはできないのだが、宗祖は厭欣ということ認めておられたのだろうか。『教行信証』の総序には、「穢を捨て浄を忻ひ」(真聖全一・二・六)、別序では「浄邦を忻ふ徒衆穢域を厭ふ庶類」(真聖全一・四七・五)と述べてあるが、これらは、どのような者を指し示しているのだろうか。厭と欣の前後次第によって浄土要門の人を指すとか、聖道門の人を指すという見解もあるが、文の前後関係からみると、ある特定の

人々を指すものではなく、この『教行信証』を縁有って緇いた人を指しているのではないか。すなわち、仏教に縁有るすべての人々に対しての総称としてこの言葉が用いられていると考えられる。そうすると宗祖も厭離穢土、欣求浄土という言葉を受容され自然に用いておられたと推測できるのである。

教義的に解釈しているものは、『愚禿鈔』である。すなわち、

一は厭離真実 聖道門 難行道 堅出 自力

堅出とは難行道の教なり、厭離を以て本と為す、自力の心なるが故なり

二には忻求真実 浄土門 易行道 横出 他力

横出は易行道の教なり、忻求を以て本と為す、何を以ての故に、願力に由りて生死を穢捨せしむるが故なりと

又横出の真実に就て復三種有り

一には口業に忻求真実、口業に厭離真実なり

二には身業に忻求真実、身業に厭離真実なり

三には意業に忻求真実、意業に厭離真実なり

宗師の釋文を按ずるに、「二者眞實心中」已下より、「自他凡聖」等の善に至るまでは、厭離を先と爲し、忻求を後と爲す。則ち是れ難行道・自力・堅出の義なり。「眞實心中口業」已下、「自他依正二報」に至るまでは、則ち是れ易行道・他力・横出の義なり。(眞聖全二・四六六・上一四)

と言われ、この『愚禿鈔』では、堅出聖道門の教えは、自力の心であるから厭離を先として欣求を後にし、横出浄土門他力の教えは、欣求が先で厭離は願力によって起こされることが述べられている。ここでは、二双四重判の内、

豎出、横出についてのみで、聖道自力の一乗真実の教えである豎超と、浄土他力の弘願真実の教えである横超については、ふれられていない。豎超、横超がどこに属するかということは、厭欣前後の問題と関係して種々の説があるが、ここでは省略する。

次に、横超第十八願真宗の立場での、厭欣は、信巻に「大信心は則ち是れ長生不死之神方、忻淨厭穢之妙術」(真聖全一・四八・三)と、信心の徳として表されている。横出一九願二〇願要門真門の厭欣心は自らが起こす自力の心であるが一八願の厭欣心は如来廻向の信心の徳である。全く他力で凡夫自らが起こす心ではない。他力廻向の信であるから、阿弥陀仏の全功德がおさめられており、このことから、信の法徳として、前後無次第の厭欣心が存在することは、宗学上では、異論はない。ところが次に挙げる存覚上人や蓮如上人の文には厭欣心を起こせと勧めておられるような所が存在するのである。まず、存覚上人は『浄土見聞集』に、

そもそも楞嚴の先徳の『要集』、禪林の永観の『十因』等は厭離穢土欣求浄土とかかれたり。しかるに聖人の御相伝には欣求をさきにし、厭離をのちにせよとのたまへり。そのゆへは、まづ穢土をいとへとすすむとも、凡夫はいとふところあるべからず、これをいとはせんとすすめんとまに、まづ欣求浄土のゆへをきかせぬれば、をしへざれども信心を獲得しぬれば穢土はいとはるなりとおほせありけり。(真聖全三・三八二・八)

といわれ、宗祖の意は、欣求が先であるからまず欣求心を起こすことが大切であると言われているとし、蓮如上人は『御文章』第一帖第十通で、

信心をとり彌陀をたのまんとおもひたまはば、まづ人間はただゆめ・まぼろしのあひだのことなり、後生こそまことに、永生の楽果なりとおもひとりて、人間は五十年・百年のうちのたのしみなり、後生こそ一大事なりとおもひて、(真聖全三・四一七・二)

と言われ、同第一帖第十一通には、

それおもんみれば、人間はただ電光朝露のゆめまぼろしのあひだのたのしみぞかし。たとひまた榮華榮耀にふけりて、おもふさまのことなりといふとも、それはただ五十年乃至百年のうちのことなり。もしただいまも無常のかぜきたりてさそひなば、いかなる病苦にあひてかむなしくなりなんや。まことに死せんときは、かねてたのみをきつる妻子も財宝も、わが身にはひとつもあひそふことあるべからず。されば死出の山路のすゑ三塗の大河をばただひとりこそゆきなんずれ。これによりて、ただふかくねがふべきは後生なり、またたのむべきは彌陀如来なり、信心決定してまいるべきは安養の浄土なりとおもふべきなり。(真聖全三・四一七・一二)

また、同第五帖第十一通には、

人間は不定のさかひなり、極楽は常住の國なり。されば不定の人間にあらんよりも、常住の極楽をねがふべきものなり。(真聖全三・一〇六・一二)

と言われて、厭欣心を起こすべきことを教え示されている。しかしそれも本当に勧めておられるのは、「聖人一流の御勸化のをもむきは、信心をもて本とせられ候。」(『御文章』第五帖第十通 真聖全三・一〇六・二)と言われるように、信心である。勧めるべきものは信心であって、厭欣心ではなく、厭欣心は、聞法の縁として、まず信を獲得することが大切だと述べておられると理解することができる。真宗における厭欣心は、その存在は認めるが、往生の因として行者が必要とするものではなく、他力廻向の信の法徳であり、もし厭欣心を説いてもそれは聞法の縁とした程度に過ぎないといえよう。

#### 四 現実世界の意義(厭離心を中心に)

さて次に、この厭欣思想が、現実否定、現実逃避を示しているのかどうか、宗祖自身の機相の上で、厭離の心かどのように把握されていたかをもとに現実世界の意義を考察してみたい。宗祖の厭離に対する考えがうかがえるものとして、まず『末灯鈔』の文があげられる。

『末灯鈔』（十一月二十四日）

この世のわろきをもすて、あさましきことをもせざらんこそ、世をいとひ念仏まふすことにてはさふらへ。としごろ念仏するひとなんどの、ひとのためにあしきことをし、またいひもせば、世をいとふしるしもなし。

（真聖全二・六八三・二）

『末灯鈔』（建長四年 二月二十四日）

佛の御名をもきき、念仏をまふして、ひさしくなりておはしますさんひとびとは、後世のあしきことをいとふしるし、この身のあしきことをばいとひすてんとおぼしめすしるしもさふらるべしとこそおぼへさふらへ（中略）まことにこの身をもいとひ、流轉せんことをもかなしみて、ふかくちかひをも信じ、阿弥陀仏をもこのみまふしなんどするひとは、もともこのころのままにて悪事をもふるまひなんどせじとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめ（真聖全二・六九一・一四）

この末灯鈔の二通は、いずれも造悪無碍の異義を戒めている手紙である。すなわち、阿弥陀仏の本願は、どのような悪人でも救われるから、どんな悪を犯してもかまわないという異義を戒めている文からの抜粋だが、ここでは厭離ということが、「世の悪しき」を厭い、又「この身の悪しき」ことを厭うことであると示され、念仏者は厭離をすることが述べられている。ところが「信巻末」には、

悲しきかな愚禿鸞、愛欲の廣海に沈没し名利の大山に迷惑して定聚の数に入ること喜ばず、眞證のさとりに

近づぐことを快しまず、恥ずべし傷むべし（真聖全一・八〇・一三）

と、愛欲、名利を厭離できないことを述べ、又、『歎異抄』第九章には、

久遠劫よりいままで流轉せる苦惱の舊里はすてがたく、いまだむまれざる安養の浄土はこひしからずさふらふこと、まことによくよく煩惱の興盛にさふらふにこそ。なごりおしくおもへども、娑婆の縁つきて、ちからなくしておはるときに、かの土へはまひるべきなり。いそぎまひりたきころなきものを、ことにあはれみたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願は、たのもしく、往生は決定と存じさふらへ。」（真聖全二・七七八・

三）

と、苦悩の旧里を厭離できない凡夫の姿を示されている。これらの文では、厭離できるものとして述べられているか、できないものとして述べられているかの違いはあるが、宗祖が厭離の対象として見ているものは、『末灯鈔』の二通では、「世の悪しき」と「この身の悪しき」である。「信巻」の文は、「身の悪しき」を厭えず、『歎異抄』の文は「世の悪しき」を厭離できないと言われていると考えることができる。

先に見た浄土教の流れの文で、厭離の対象を考えてみると、やはり「世の悪しき」と「身の悪しき」の二種に大別できる。しかしながら、どちらかというと、「身の悪しき」を厭離するより「世の悪しき」を厭離する心の方が、強く、又深く説かれているように思われる。一般にも厭離というと、「この身の悪しき」は考えず、様々な欲望の渦巻いている悪い世である、穢れた世であると「世の悪しき」のみを考えるが、宗祖の場合は、それとは逆に「身の悪しき」を厭離する心の方が「世の悪しき」を厭離するより深いと考えてもいいのではないか。「ひとのためにあしきことをし、またいひもせは、世をいとふしるしもなし。」と「身の悪しき」ことを厭離することにまず心が向いているのである。『歎異抄』の文にしても、一見「旧里は」と「世の悪しき」を厭離できない姿を示している

ようだが、實際の所、「世の悪しき」を厭離できない「身の悪しき」を嘆き厭離する姿を示しているのではないだろうか。当然、この文に続いて、そういう煩惱をもった凡夫こそ阿弥陀仏の正機であるからたのしいといった、喜びの世界が展開されるのではあるが、この部分を見つめると、まさに「この身の悪しき」を厭離している姿が示されている。苦悩の旧里を捨て難いというのは、「世の悪しき」を厭離しなくてもいいと言っているのではなく、又、厭離できなくて当然であるとしているのでもない。厭離すべき「世の悪しき」を厭離できない、「いそぎまいりたきころのなきものを、ことにあわれみたもうなり」と阿弥陀仏にあわれまれる存在としての「この身の悪しき」を厭離している姿が示されているのである。「世の悪しき」ことを厭離することより、「この身の悪しき」ことの厭離を強調することは、現実世界の穢土性より、己れの罪悪性がより強く認識されていることを示している。厭うべき現実世界ではあるが、現実世界を厭離できない己れがあり、その己れを厭離している姿なのである。そのような己れの上にこそ、引用した『歎異抄』の続きに述べられるような、阿弥陀仏の救いがあり、一度は厭離された現実世界が、再肯定されていくのである。

再肯定されていくことについては、建長四年二月二十四日の『末灯抄』の後に続くところに、

悪をこのむひとにもちかづきなんどすることは、浄土にまいりてのち衆生利益にかえりてこそ、さようの罪人にもしたがひちかづくことはさふらへ。それもわがはからいにはあらず。彌陀のちかいによりて御たすけにてこそ、おもうさまのふるまいもさふらはんずれ。(真聖全一・六九二・九)

とあり、還相の活動によって、おもうがごとく衆生利益する事が述べられるが、還相廻向によって完全なる利他が完成するのである。還相廻向の活動の場として現実世界があり、又、その活動を享受する世界としてこの現実世界の存在意義、存在価値が、深く認められているといえよう。



## 五 おわりに

真宗における厭欣思想は、現実世界からの逃避、否定ではなく、厭離されるべき現実世界を厭離できない自己への厭離と、そこに働く阿弥陀如来廻向の救いにより、再び現実世界が肯定されていく一面を持っているのである。浄土宗鎮西派などでは、安心を総別の二に分け、厭欣心と菩提心を総安心、三心を別安心として、すべての者に厭欣心を起こすことを必要とするのであるが、真宗においては起こさねばならないとはしない。しかしながら厭欣心を否定するのではなく、厭欣心を起こすべきではあるが起こしえない「この身の悪しき」への厭離と、「欣浄厭穢の妙術」として如来から廻向される厭欣心による真実への欣求が、あたかも機法二種の深信のごとく一具となつていることを宗祖は教え示されていると考えることができる。

以上意をつくさない論述ではあるが、大方の御叱正をいただければ幸いである。

# 真宗における信心の今の救い

山口北組 円龍寺

讃 井 芳 正

## 序

真宗において救いは現生正定聚と当来滅度であることは明らかである。しかし親鸞聖人の独自の己証は現生正定聚にある。その現生正定聚をどのように考えたらいいか。そして獲信の今とはどういうものか。本願の出会いと慶びとはどういうものか。さらに現益と当益の関係はいかに。最後に念仏の実践者の救いを説明しようとすれば、矛盾してしまう。それを説明解説することが、いかに空しいか考えてみたい。

## 一、現生正定聚

それでは、現生正定聚の理解について龍谷大学編『真宗要論』（一四三―一四四頁）に

① 「真宗においては、究竟涅槃の実現はこれを浄土に期し、現実はその希望に対する希望に満ちた正定聚の生活に入るのである。しかもその希望たるや、不決定なことに對する焦躁を伴う希望ではなく、必ず実現するに相違ない事実に對する決定要期の大安心の希望なのである。ここにわれわれは、人生究竟の理想の実現を彼岸に確信し、実現は希望に満ちた安心立命の生活を送ることになるのである。」

この文章は、浄土真宗の利益論を論ずる中の一節であるが、これによれば、真宗の利益には現当の両益があつて、究竟涅槃のさとりは未来浄土において実現し、正定聚は「それに対する希望に満ちた生活」であり、「必ず実現するに相違ない事実に対する決定要期の大安心の希望」であるという。

更に桐溪順忍著『親鸞は何を説いたか』（五〇—五二頁）に

② 「救いということは、現実の不満、現実の欠陥を救うものでありますから、厳密な時間で言えば、救いは未来にあり、未来に優位性があるというべきで、これは救いというものからくる性格だともいいうるのであります。救済教においては、救済は完全を要求するものであるから、肉体の存在する限りには達成することはできないのであります。……

このように自覺的にはあらわれないが、浄土願生者の現実生活には、将来の希望が非常に大きな力となつていたのでありますから、救済教は将来の優位性の立場に立っているというべきであります。」

『同』二四三頁に

③ 「現生正定聚……。これは将来の明るさ、未来の希望によって現実生活が充実するという、将来の優位性のうえに、現実生活のあり方を説かれるものとして、大いに注意しなければならぬものであります。現実生活の明るさは、現実そのものだけからくるものではなく、明日の明るい希望がいかに現実生活を明るくするかは、われわれのいつも経験することでありましょう。」

ここに述べられるのは、「現在は未来によって規定される」という論理であり、未来浄土に生まれるという確信が現在を充実せしめ、必ず滅度に至るという確信が現在を安定ならしめる。それが現生正定聚であるという解釈である。

ところで次の反論に対してどう答えられるか。加藤教順著「若き世代の歎異抄」(八七、八九頁)

④ 「安易に未来主義の救済を説くものがあるが、どうかと思います。すなわち『真宗の信仰生活は土曜日の晩のようなもので、明日は日曜日であるというので、嬉しくてたまらない如く、死んだらお浄土に参れるというので、この現実生活は喜ばしい』と……、申していました。明日は日曜どころか月曜日で、今生より尚一層忙しい仕事が待っています。死んだら楽をしようと思ったら大変な間違いです。……また土曜日の晩ならば、早く日曜日が来れば良いと思うでしょう。それは『いそぎ浄土へも参りたく候はんには、煩惱のなきやらんとあやしく候ひなまし』であって、現実性のない例であります。」

本多顯彰著『歎異抄入門』六九頁

⑤ 「私はあるかないかわからない死後の極楽の幻影などにはあこがれない。そんなものを当てにして生きたら、現在は死に至るまで不安でたまらないだろう。行って見届けるまでは安心ならないからである。」

『同上』一一二頁

⑥ 「何ごとも体験しないことは確言しなかった真正直な親鸞は、まだ経験しない来世のことを見てきたように言うことは出来なかった。」

## 二、正定聚の理解

正定聚とは正しく仏になることに決定している仲間という意味である。必ず仏に成るということは、言葉をかえれば決して退転しないということであるので、不退転とも言う。浄土教の伝統においては、この正定聚を必ずしも現生の利益とは、考えていなかった。むしろ多くは当来彼土において得る益と見るのであって、例えば法然上人に

おいても、△不退の浄土▽△安樂不退の国▽などといってほとんど当益としている。『西方指南抄』法然上人説法事に、

⑦ 「浄土者（は）まづこの娑婆穢惡のさかひをいで、かの安樂不退のくにむまれて、自然に増進して仏道を証得せむともとむる道なり。」（真聖全四・一一九）

しかるに正定聚不退転を現生の益としたことは親鸞聖人の独自の己証にはかならない。

とはいえ龍樹は『易行品』に

⑧ 阿弥陀仏の本願は是のごとし。若し人我を念じ名を称し、みずから帰すれば即ち必定に入る（真聖全一・二五九）

⑨ 「人よく是の仏の無量力功徳を念ずれば、即の時に必定に入る」（真聖全一・二六〇）と信心と同時に不退に入ることが述べられて現生不退の意味がうかがえる。

ところで親鸞聖人は正定聚とは、もともと成仏することが決定した位という意味であり、『一念多念文意』の「正定の聚に住す」という言葉に、

⑩ 「必ず仏になるべき身と成れるなり」（真聖全一・六〇六頁）と左訓されている。ところが親鸞聖人の教義においては、成仏は往生浄土においてのみ可能であり、その意味では、正定聚の語が、往生が決定した位という意味にも用いられている。すなわち『一念多念文意』の「正定聚」の語に、

⑪ 「往生すべき身と定まるなり」（真聖全一・六〇五頁）と左訓されている。まとめて言うと、正定聚とは、往生・成仏が決定した位という意味で理解することができる。

ところで問題は、住正定聚の身となることが、はたして未来の往生を要期することにあつたかどうかである。も

し親鸞聖人における現生正定聚の内容が、未来の浄土往生を要期する希望に生きることであるならば、真宗における利益は往生成仏の当益が第一義で、正定聚に住するという現益は従属的であることを免れない。そしてその限り、真宗教義の現実性がどれほど強調されても、未来中心の宗教であるという非難を受けねばならない。

### 三、絶対現在としての「今」

ここで注目したいことがある。それは『教行信証』に常識的な過去現在未来を言わない「今」を取り上げているところがある。『教行信証』の総序の文に

⑫ 「ここに愚禿釈の親鸞、慶ばしきかな、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈に遇い難くして『今』遇うことを得たり。聞き難くして、『已』に聞くことを得たり。」（真聖全一・一）

また三願転入の文においても、

⑬ 「『今』、特に、方便の真門を出でて選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓い、まことに由えあるかな。ここに『久しく』願海に入って深く仏恩を知れり」（真聖全一・一六六）（『註釈版聖典』四二二）

と語って入る。

また、『化身土巻』の後序に、

⑭ 「愚禿釈の鸞、建仁辛酉の曆、難行を棄て本願に帰す」（真聖全一・二〇二）（『註釈版聖典』四七二）という表白は、建仁元年（一二〇二）、親鸞聖人二十九才の時、本願に帰入した具体的な時である。そして『化身土巻』の「三時開述」にある（真聖全一・一六八）「わが元仁（げんにん）元年」（一二三四年）は、親鸞聖人五十

二才の時、一般にはこの年が『教行信証』の撰述の年代とされる。だから三願転入の文章を書いたのは、五十二才頃と考えられる。そしてその頃「今」選択の願海に入ったという。

すると、建仁元年（一二〇一）、親鸞聖人二十九才の時の本願に帰入したという文と矛盾する。

親鸞聖人が「已に」過去の具体的な出来事であった廻心の体験、すなわち本願への転入を、また五十二才の頃「今」のこととして明かしているのはどういふことなのか。過去の或る時点において入信の体験があるならば、「今」といふ表現は不適切であり、「又（あるいは、再び）」といわねばならない。それに「遇い難く」といふ表現にも問題がある。過去に信の自覚があったとすれば、少しも「遇い難く」でないはずである。それでは何故、親鸞聖人は如来の本願に、「已に遇うているにもかかわらず、今遇う」といい、また「久しく転入しているにもかかわらず、今転入した」と告白しなければならなかったのか。

たしかに、客観的に言うなら、親鸞聖人は二十九才の年に本願に帰入したわけである。しかし本願への帰入は過去のことでありながら、親鸞聖人における実際の体験、実感としては、やはり、「今ここに遇っている、今帰入した」といふ以外には表現できなかった。信心における、地獄一定の、今現に地獄に落ちつつある私が、本願大悲のただ中にいるという、そういう体験、目覚めというものは、絶対現在の一点のほかには、成立しないのである。過去に経験している信の自覚を、「今」初めて経験するということは矛盾である。

ところが信の自覚において、親鸞聖人は、束縛の業を持った身として、本願成就の時へ現在するが、その時、彼の立脚している時は、建仁元年という歴史的時間という具体的日付を持ったままで、歴史的時間を超脱し前後断絶した絶対現在である。

前後断絶した絶対現在とは、あの時この時という相対的時間から超脱して、「その時のみ」といふ絶対的性格を持

つ。従って、この絶対現在には、「新しい」「最初」という性格があり、そのような自覚を伴う。絶対現在はその絶対性の故に、何度繰り返されても常に「新しい」ものであり「最初の」ものである。しかし「新しい」「最初の」信でありながら、過去の信体験は厳然として残る。この遇うはずのない如来に、「今」初めて出遇ったという自覚と、過去の或る時点で如来に遇ったという心理の微妙な交錯を、親鸞聖人は「今」と「已に」（総序）、「今」と「久しく」（三願転入）という言葉の使い分けによって表現したものと考えられる。

#### 四、本願の教えとの出遇いと慶び

親鸞聖人は本願の教えとの出遇いを、慶びとして表している。それは「今」、正定聚に住したことを慶んでいるのであり、未来の往生を要期しているのではない。

『信巻末』の悲歎述懐釈に、

⑮ 「真証の証に近づくことを快します」（真聖全一・八〇）（『註釈版聖典』二六六）といい、

『歎異抄』第九条には

⑯ 「久遠劫よりいままで流転せる苦悩の旧里は捨て難く、いまだむまれざる安養の浄土はこひしからずさふらふこと、まことによくよく煩惱の興盛（じょう）にそろろうにこそ。なごりおしくおもへども、娑婆の縁つきで、力なくしておはる時に、かの土へはまひるべきなり」（真聖全一・七七八）（『註釈版聖典』八三七）

と言っている。ここには浄土往生を要期するどころか、そのような心のおこらぬことを悲嘆しているのが、親鸞聖人の素直な心情である。親鸞聖人がよろこびとしている所は、

⑰ 「よろこぶべき心をおさへてよろこばせざるは煩惱の所為なり。しかるに、仏かねてしろしめして、煩惱具



足の凡夫とおほせられたことなれば、他力の悲願は、かくのごとし、われらがためなりけりとしられて、いよいよたのしくおぼゆるなり。……いそぎ参りたき心なきものを、ことにあはれみたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのしく、往生は決定と存じさふらへ」(真聖全一・七七七)(『註釈版聖典』八三六)

とあって、「いそぎ参りたき心なきものを、ことにあはれみたまふ」「大悲大願」に「今」遇えることである。

『歎異抄』第一条においても、

⑬ 「弥陀の誓願不思議に助けまゐらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもひ立つ心の起くる時、即ち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。」(真聖全一・七七三)(『註釈版聖典』八三二)とある。「往生をとぐる」ことよりも「摂取不捨の利益にあづけしめ」られたことに重点がある。

ここでは親鸞聖人は「いつ」「何を」慶びとしているかを問題にしている。伝統の真宗字が説いてきたように、正定聚はどれほど高調しても仏因決定の位であり、菩薩位である。究竟涅槃の実現は往生以後のこととすることはその通りである。それは説明解説する場合のことである。

しかし今まさに実践者としての親鸞聖人の体験における具体的なよろこびとしては、摂取不捨の利益にあずかったという、獲信の一念にあったということは疑えない。

更に『行巻』の行信利益に、

⑭ 「しかれば真実の行信を獲(う)れば、心に歓喜多きが故に、これを歓喜地と名づく。これを初果に喩ふことは、初果の聖者、なほ睡眠(すいめん)し懶墮(らんだ)なれども二十九有に至らず、いかにいはんや十方群生海、この行信に帰命すれば摂取して捨てたまはず。ゆえに阿弥陀仏と名づけたてまつると。これを他力

という。」「(真聖全一・三三)」「註釈版聖典』一八六)

という。

だから、親鸞聖人の救いはそこですでに完結しているといつて良い。完結したといつても成仏したといつていいのではない。もしそのほかに、更に望むべき「未来の浄土」があったとするならば、現実には依然として空しいものであることをぬぐい得ない。真に充実したとは言えないであろう。

ところで信を得ても、依然と煩惱具足の凡夫であることに間違いない。

『一念多念文意』に、

②⑩ 「凡夫といふは、無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、怒り、腹立ち、そねみ、ねたむ心おほくひまなくして、臨終の一念に至るまでとどまらず、消えず、絶えず」(真聖全一・六一七) (『註釈版聖典』六九三)

とある。しかし親鸞聖人が、『信巻末』断四流釈に、

②⑪ 「断と言うは、往相の一心を発起するが故に、生(四生)としてまさに受くべき生なく、趣(六道)としてまたまさに到るべき趣なし。已に六趣・四生、因亡(もう)じ果滅す。故にすなわち頓に三有(ぬ)の生死を断絶す。」(真聖全一・七四) (『註釈版聖典』二五五)

という時に、親鸞聖人においてはもはや煩惱の有無は問題にならなかったはずである。

②⑫ 「急ぎ浄土へもまひりたくさふらんはんには、煩惱のなきやらんとあやしくさふらひまなし(浄土に行きたいと思われるような時は、かえって煩惱が無いのだろうかといふかしくなってしまうだろう)」「歎異抄』(真聖全一・七七八) (『註釈版聖典』八三七)

というのであるから、煩惱具足の凡夫であるということは、現実が充実されていないということとは別である。現実の空しさを満たしたものは大悲大願のたのもしさであって、未来の往生成仏への憧憬ではない。即ち親鸞聖人においては、未来の往生が約束されたために、「今」が正定聚として喜ばれるのではなく、「今」正定聚に住するのであるから、未来の往生は必然なのである。『証卷』に、

②③ 「往生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。正定聚に住するが故に、必ず滅度に至る」  
(真聖全一・一〇三)(『註釈版聖典』三〇七)といふ、

『浄土和讃』に、

②④ 「真実信心うる人は、すなわち定聚のかずにいる 不退の位に入りぬれば 必ず滅度に至らしむ」(真聖全二・四九三)

とうたい、『唯信鈔文意』に

②⑤ 「願界に入りぬるによりて、必ず大涅槃に至る」(真聖全一・六二四)(『註釈版聖典』七〇二)

という言葉の順序を見てもその通りである。その逆ではない。また『信巻』に

②⑥ 「しかるには常没の凡愚、流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらず、真実の信樂まことに獲ること難し」  
(真聖全一・四八)(『註釈版聖典』二二一)

とあり、また『浄土文類聚鈔』に、

②⑦ 「しかるに薄地の凡夫、底下の群生、淨信獲がたく極果証しがたし。……まことに知んぬ、無上妙果の成じがたきにはあらず、真実の淨信まことに得ること難し。」(真聖全一・四四五)(『註釈版聖典』四八〇)

とある。

これは信樂（淨信）を獲ることこそが肝要であって、信樂を獲るならば無上妙果（証果）はその必然的結果として自然に得られることを意味する。ことに『淨土文類聚鈔』に、

「淨信獲がたく極果証しがたし」

と示しながら、結局、真実の淨信を獲ることこそが難であると示される。また『尊号真像銘文』に、

②⑧ 「『易往』はゆきやすしとなり、本願力に乗ずれば本願の実報土に生るること疑いなければ、ゆきやすきなり。……真実信をえたる人は大願業力のゆゑに、自然に淨土の業因たがはずして、かの業力にひかるるゆゑにゆきやすく、無上大涅槃にのぼるにきはまりなしとのたまへるなり。しかれば『自然之所牽』と申すなり。他力の信樂の業因に自然にひくなり。」（真聖全二・五八〇—五八一）（『註釈版聖典』九四七）

とある。本願力に乗ずること、真実信心を得ることが重要であって、実報土に生まれることは業力自然の必然の結果に過ぎない。

『歎異抄』第二条に、

②⑨ 「念仏はまことに淨土に生まるるたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。」（真聖全二・七七四）（『註釈版聖典』八三二）

という言葉にも、来世の往生は問う必要がないほど、本願に投托した親鸞聖人の往生の確信を表している。もし未来の往生を待ち望むようなよろこびであるならば、その信といい、念仏といわれるものは、往生のための手段方法となるもので、純粹に無償性のものであるということではできないであろう。すでに『歎異抄』第二条の

③⑩ 「いづれの行もおよび難き身なれば、とても地獄は一定すみか」（真聖全二・七七四）

という親鸞聖人においては、来世の往生はただ不思議というほかはなかった。その不思議の誓願に遇える「今」こ

そ、何よりのよろこびであったのである。

親鸞聖人の生涯は、遇い難き本願に出遇っているというよろこびにあふれ、現に阿弥陀如来の光明におさめ取られているという光に満ちあふれた生涯であった。けっして命終れば必ず浄土に生まれることができる、未来のみを見つめ、現実の苦悩から目をそむけて生きる現実逃避の生涯ではなかった。その光とよろこびにあふれた生涯は、現生に正定聚に住するというに充足されたものであり、いまだ往生・成仏していないから満足していないというものではなかった。

## 五、現益と当益

ここで現益と当益の二益は親鸞聖人の救いを考える場合どんな関係があるのか二人の論文を紹介してみよう。

### I 金子大栄は『親鸞教学』二二一号で、

③① 「現益とは現生の益であり、現に身証し得る益であるということである。それは現当三益といい、当益ありて現益ありという思想を拒むものではない。されど現益なくしては当益は何の意味があろうかと言わざるをえないものがあることを明らかにしたいのである。立体的三世観も、要は現生の意味を現わすものであった。その意味において親鸞こそ特に現実為本の道人であったのでは、ないであろうか。」と言う。

### II 上田義文の「親鸞の『往生』の思想」(親鸞教学二二号)(一〇二頁)に、

③② 「親鸞においては、往生という語は二義をもっている。(1)正定聚の位に定まることと、(2)滅度を証することとの二義に用いられた。

さて因(正定聚)に至ることをも、果(滅度)に至ることをも、「往生する」と言う一つの語が意味している

ことによって表されている。この二つのものが一つの「往生する」という語で表現されるのは、それらの二つのものが何らかの意味で一つであるという意味があるからである。その二つのものは因と果という関係にあり、そしてそれらが一つであるのは、因（正定聚）のところにすでに果の意味がある。（因のところで、果と因とが無差別である）ということの意味している。「往生する」という語は元來果（滅度）に至ることを意味したが、親鸞は、經の文を根拠にして、それを因に至ることの意味にも解した。……

一〇〇頁 經文の第十八願成就文「即得往生」は正定聚の位につくことを意味しているのであって、滅度を証することを意味しているのではない。しかしここで注目すべきことは、正定聚に定まることを、「仏が經の中で即ち往生を得とのたまえり」と親鸞が考えていたという事実である。……正定聚の位についたことは、信心を得たことであって、それは往生する（滅度を証する）ことに定まることであるが、この正定聚の位につくことがまた、仏によって「往生をう」と言われていることを親鸞は注意した。……

一〇三頁 △真如について▽ 親鸞は因である信心をも、果である涅槃すなわち証をも、ともに真如であると説いている。……

一〇五頁 因（信）も真如、果（証）も真如ということは、因と果との無差別を表し、それは大乘仏教一般の根本思想であるが、伝統的解釈ではこの無差別を見ないで、ここに差別のみを見ようとする。……因位の真如は果位のそれとは異なると考える。この差別をあらわすために、伝統的解釈はここに「内徳」という概念を工夫した。因位（信心）の真如は、信心（または名号）の内にこもっているところの徳であるという。真如を信心に内在的なものとする。この信心に内在している徳が、往生と同時に顕現して証となる。このように考えて因位の真如と果位の真如とを差別する。しかし元來因・果の別を越えた概念たる真如を差別の立場で見ることは、真如

という概念を正しく理解することにはならぬであろう。……

一〇七頁 さて「往生」という語の二義があらわしているところのものは、(1)信心も証も同じように真如であるという思想、(2)および証は涅槃(果)であるとともにその涅槃は正定聚(因)と無二であるという思想として説かれている。それは一言で言えば、果は因とは異なるとともに、果は因と異ならないという思想である。それは矛盾である。伝統的解釈は、因と果とが異なるという面だけしか理解することができない。そのために、(1)「往生」という語の二義を率直に受け取ることができないで「往生をう」と言う親鸞の言葉を「往生をうることに定まる」という意味であると解し、(2)信心が真如であると言われる場合の真如は信心の「内徳」であるという。親鸞の言った言葉のままではなく、ある歪曲が加えられている。」

#### 六、念仏実践者と評論者(結び)

親鸞聖人の著作を読み、矛盾する論理を何とか矛盾しないで説明解説しようとするのが、親鸞聖人以後の宗学者において考えられてきた。親鸞聖人自身においても、法然上人の浄土宗を確かなものにするために、いろいろ説明している。

しかし念仏を実践する者にとっては、念仏信心の中に、すでに摂取不捨の救いが成立しており、「……のために念仏をする」という考え方を捨てて、念仏信心を喜んで実践していた。説明解説を聞いてそれで満足するのが救いではない。または未来の浄土往生間違いないという決定要期を聞いて、今私は、救われたとは決して言えないのではないか。

そうではなく、今既に現生において救いは住正定聚において、摂取不捨という救いを獲信したのである。その時

を絶対現在というのである。その絶対現在には論理説明すれば矛盾としてしか表わせない。過去に経験している信の自覚を「今」初めて経験しているとしか言い表わせない。「已に遇うているにもかかわらず今遇う」といい、「久しく転入しているにもかかわらず今転入した」と告白している。

また現益と当益との関係について、「往生」という語が、正定聚に至る（因）にも滅度に至る（果）にも使われる。このことが、果（涅槃）は因（正定聚）とは異なると共に、果（涅槃）は因（正定聚）と異ならないという矛盾的な論理になる。

このように矛盾的な論理になることは、何を意味しているのだろうか。それは実践者としての立場で表現していることを意味する。

今信心獲得したという実践者にとっては、現生正定聚に住することが、今救われているのである。実践している本人にとっては、今しかない。明日のことなど考えて今を生きているのではない。明日の予定ばかり、考えて今を生きていれば、今が全力投球できない。

ある方が、

「今日が目的。今日は明日という目的のための手段ではない。」

と言われた。信心獲得した「今」の救いは、未来に浄土に行って成仏することを目的とするのではなく、「今」の救いはすべては目的を達している。だから仏の功德を実践している私は皆頂いて、弥勒菩薩と同じ等正覚であることに、「今」よろこんでいるのである。

評論者として第三者の立場でいえば、行は証への手段である。今日のわれわれの念仏信心は、往生成仏という目的のための手段であると説明する。



ところで親鸞聖人においても阿弥陀仏を知らせるために説明している。『正像末和讃』自然法爾章に、

③③ 「弥陀仏は自然のようをしらせんれうなり」(真聖全一・五三〇下)(『註釈版聖典』六二二)

これは弥陀仏は我々に無上涅槃(自然)を知らせるための資料・手だてとして御いで下さった方である。しかし次に、

③④ 「この道理を心得つるのちには、この自然のことは、常に沙汰すべきにはあらざるなり。」(同上)

とある。前に述べた法性法身方便法身の論理を愚かな私共凡夫の心に議論しあえば、いつしか不思議な仏智を知り切ったような心持ちになる恐れがある。凡夫の計らうべからざる大事を計らうことになる傾向がある。つまり評論と実践の接点を述べている。実践者は黙って実践するだけである。ところが知らせようと思えば説明しなければならぬ。法性の世界から弥陀は迎えに来たことを言うことである。

ところがなぜこの話をしてはいけないというのか。阿弥陀仏は無上涅槃を知らせるれう(手だて)である。そして浄土に行ったら無上涅槃を知る。そしたら阿弥陀仏の用事がなくなる。言い換えると阿弥陀仏は私を無上仏という目的に連れて行くための手段として御出ましになった手だてとしての存在に過ぎなくなる。

しかし親鸞聖人は阿弥陀の仏願の生起本末を聞くだけとして表わしておる。決して方便法身とそのもととなる無上涅槃の法性の仏との関係を論じてはいけないというのが自然法爾である。

また『歎異抄』第二条に、

③⑤ 「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」(真聖全一・七七四)(『註釈版聖典』八三二)

とある。その(ただ念仏して)とは、口に称えればいいと言つものではない。法性を論じないということである。

不可称不可説不可思議の仏智不思議智の南無阿弥陀仏のことを詮索しなくてもいいのである。よき人法然上人のおおせが、「義なきを義とす」と言うことで、念仏するより、別の子細なし。念仏は、地獄の種か、極楽の種か知らない。すなわち手段と目的の関係を否定したのである。

念仏は往生と言う目的のための手段ではない。(ただ念仏して)とは、念仏の中に埋没していく。これからどうなるのか知らない。ただ仏智不思議智によって、信心獲得した一念に摂取不捨にあずかっている事実でしかない。「往生はどうしたら分かるか」と問われると、「そんなことを詮索するな」というのが実践者の態度である。

「今」、確かな救いを満足しているからである。果を信じろとはいわない。因が大丈夫だから、当然果は間違いない。信心決定とは因の中に果がある。往因決定とは、果を言わなくてもいいのである。

ところで『末燈鈔』六通(真聖全一・六六五)(『註釈版聖典』七七一)に、

③⑥ 「故法然聖人は『浄土宗の人は愚者になりて往生す』と候ひしことを確かに承り候ひしうへに、ものもおぼえぬ(何のわきまえもない)浅ましき人々の参りたるを御覧しては、『往生必定すべし』とて、笑(え)ませたまひしを(微笑まれるのを)見まゐらせ候ひき。」

といい、法然上人の『一枚起請文』に、

③⑦ 「念仏を信せん人はたとい一代の法(釈尊一代の教法)をよくよく学すとも一文不知の愚鈍の身になして(一文字さえも知らない無学無知の身になりきって)尼人道の無智のともがらにおなじくして智者の振る舞いをせずして、ただ一向に念仏すべし」(真聖全四・四四)(『註釈版聖典』一四二九)とある。

すなわち学問の時は法性法身方便法身という二種法身や、浄土教のからくりを勉強してもよろしい。しかし自分

の念仏の実践の立場では、浄土教の枠の中に閉じこもっていきなさい。学問しても南無阿弥陀仏・南無阿弥陀仏と実践の愚者の立場に立って念仏を喜ばなさいということである。

信心獲得は、「今」摂取不捨ということを得たよろこびしかなないのであろう。それを第三者の立場にたって、説明論理付けして、弥陀の本願の救いを詮索することは、「今の救い」を問題としていないで、他人ごとのように考えていることになる。だから当益のための現益という考え方を取り払って、「今救われた」という絶対現在の「今」を喜ぶことが、念仏者の「愚者になりて往生す」という立場であらう。

# 「真実の教・大无量寿経」の宗祖義を追って

邦西組 照蓮寺

岡村 謙 英

## 一、序

私たちが、この道よりほかに唯一つの道もさらにないと仰がせていただく浄土真宗に於て、依って立つは『大无量寿経』である。教巻の標竿には『大无量寿経』に割註して「真実の教」と「浄土真宗」を並記し、本文中には「それ真実の教を顕さば則ち『大无量寿経』これなり」と標榜されてある。この真実の教を『大経』とするとは如何なる立場、如何なる意味、如何なる思し召しかを追究するのがこの論文の主眼である。

そもそも師法然は浄土宗を開宗するに、三経一論をもって所依の經典とされた。それを『大経』一經をもって教巻に示すとはどういうことであらうか。一方には『大経』一經で浄土真宗は事足るのであり、これこそ宗祖の發揮であると言ひ、また一方には、本典全体から、三経一論というべきであるという。一宗は『論』に『論註』まで加えて、経―論―釈とあつてはじめて成立すると言ふのである。確かに三経一論は信巻別序に出してある。しかも『論』と『論註』のとり扱いも、わざわざ同格に見做されてある。例えば、行巻他力釈の引文には「論に曰く」と成っているが、その引文は『論註』である。証巻の還相釈や真仏土巻には『註論』と称し、「曰く」と『論』扱いである。加うるに、還相釈には経から引用すべき二十二願を『論註』から行ひ、「言く」とされているほどである。しかし如何せん、教巻と銘うった巻には『大経』一經のみであつて、『論・論註』の引文もない。三経一論で教学

が成立していることは頷かれるが、やはりここは『大経』一經とされたことに意味があると見なければならぬ。それならば、唯一經にて打ち立てられた体系とは如何なるものであろうか。他の二經との関連はどのように考えるのであろうか。これが第一の疑問である。

第二に疑問を呈することは、教巻でありながら教判がない点である。特に『選択集』の立教開宗の論述に比較するとその差は歴然である。本典全体を見れば、教判もないわけではない。信巻・横超断四流釈が二種一実とあって、化巻・聖浄二門を明かすところが、三権一実と示され、いわゆる二双四重判が説かれる。また真假偽判は信巻に出され、化巻に開かれる。ではなぜ教判が教巻でなくて、信巻・化巻なのであろうか。それに、教巻の内容には、『大経』の大意としての出世本懐文と、宗体を以て語られてあるが、それは「真実・大経」の証明になっているのであろうか。『大経』を『大経』で証明して、客観的・普遍的眞実と言っているのであろうか。これが第一の疑問点である。そこでこの二点を次に本論の四項にわたって探ってゆくこととする。

## 二、真実とその顕現

教巻に「真実の教」とある「真実」の立場を明らかにすることに依って『大経』と教巻の意義を考察する。

まず真実は、いつでも・どこでも成立するものであり、真理実相と言われる。この真実は宗教的眞実であって、科学的眞実でないことは言うまでもない。科学的眞実が、私とかけ離れて客観性を持つのに対し、宗教的眞実は、不増不減・不生不滅でありながら、この私を切り離しては成立しない。だから、その特色は、私の眞実がすべての人の眞実であり、個別性がそのまま普遍性を持っているという性格である。いつでも・どこでも・誰にでも与えられているこの法が、私を支えているのである。自分だけにしか通じないものは眞実ではない。宗教に反対するもの

にも、無知なるものにも、誰にでも通じるところに宗教的眞実の特色がある。

そこで、次に私と眞実との関連からその性格を検討するに、西田博士は相對と絶對との関連として宗教を三つの類型に分けられてある。一、相對的絶對、二、相對對絶對、三、相對即絶對である。第一の相對的絶對とは、相對の延長上に絶對を見ているのであり、正義・善を理想化・權威化し、また自己の欲求を絶對化する。この場合、絶對は自ら相對の中に埋没する。神や仏は人間の世界にひきずり下ろされていることになる。第二に相對對絶對とはキリスト教的二元論であり、神は相對と隔絶しているが故に絶對であるとする。仏教にあっても小乗の陥った誤謬は、眞如凝然として相對を超絶していると考えた所にある。これは反對の意味で、相對と對立する絶對として、ついに相對化しているのである。相對と絶對の眞の關係は、第三の相對即絶對にある。大乘仏教的不二の立場である。生死即涅槃、煩惱即菩提、仏魔一如と言われる。しかし私は相對であり、修行階程的聖道門の実現は相對の側からは永遠に不可能である。眞実は絶對の側から相對に直接する。西田博士は「絶對矛盾の自己同一」と熟語され、「絶對否定即絶對肯定」とか、「逆対応」と言われる方もある。絶對の包む側からは相對に直接するが、包まれる側からは無限の距離がある。「包括的否定的内在」、「内在的超越的絶對」との説明もある。眞実は相對を否定的媒介として頭われ、働き続けている態としてあるのである。

以上のような眞実の特性を考慮して、次に本典中にその説明を追ってみると、一、方便に簡ぶ、二、不實に對す、三、絶對不二と三者を数える。第一の方便に簡ぶとは、本典の構成上、眞実五卷に對して方便卷があり、行卷偈前には「眞実の行信有り、亦方便の行信有り」と言う。第二の不實に對すとの義は、「眞実行」「眞実信心」という使い方がそれである。『論註』眞実功德相にも「不顛倒・不虛偽」とあり、「如實・不如實」ともある。さらに第三に絶對不二の立場は、行卷一乘海积・比較對論の結論に「絶對不二の教なり」とあり、その左訓に「タイヲタツツタ

ツナシ」（原典版二四九）とある。この三者の中、行信に関わっているのが、不実に対する真実であり、教に関わるものは方便に対する場合と不二の立場である。教巻の真実は方便に対するものであるが、相対的真実で終わるはずもなく、方便に対するままが対立を超えて不二の性格を有するものでなければならぬ。だから方便は単に簡非でないことが想像される。

そこで続いて真実の内容的説明を本典に探るとまた三つある。一、行巻引文『論註』真実功德相、二、信巻引文『散善義』至誠心釈、三、信巻引文『涅槃経』である。第一、真実功德相には、不顛倒是「法性に依り二諦に順ずるが故に」、不虚偽は「衆生を摂して畢竟淨に入るが故に」とあり、真如法性に順じて、衆生摂化の働きを言う。第二、至誠心釈には、衆生に真実はないという事が真実であると説明され、それに対して弥陀の二利真実が示される。第三に『涅槃経』の引文は「実諦といふは一道清淨にして二つあることなきなり」として、真実は如来・虚空・仏性と示される。

この三点をもって本典を見るに、まず真如によって各巻が論じ始められていることがわかる。経については、行巻偈前に「これ乃ち誓願不可思議一実真如海なり。『大无量寿経』の宗致、他力真宗の正意なり。」とあり、教は、『二巻抄』の一乗機教に「本願一乗は頓極・頓速・円融・円満の教なれば、絶対不二の教、一実真如の道なり」とある。行は、大行釈に「真如一実の功德宝海なり。かるがゆえに大行となづく」と示し、信は、十二嘆名中に「真如一実の信海なり」と讃む。証は、大証釈に「実相は即ちこれ法性なり、法性は即ちこれ真如なり、真如は即ちこれ一如なり」と釈し、経・教行信証ごとく真如の顕現である。而してその本源は、真仏土巻であって「既にして願います」と述べられる所以である。ここに到って、真実は、その体を真如法性とし、相は経・教行信証、用は摂化衆生とまとめられる。

体は、証卷引文『論註』四種功德に「真如は是れ諸法の正体なり。体如にして行ずれば則これ不行なり。不行にして行ずるを、如実修行と名く」とある。それが何故、相としての経・教行信証と顕われるかと言えば、善巧摂化章の引文に「実相を知るを以ての故に、則ち三界衆生の虚妄の相を知るなり。衆生の虚妄を知れば、則ち真実の慈悲を生ずるなり。真実の法身を知れば、則ち真実の帰依を起すなり。」とある。すでに如来の手に、衆生の虚妄が観見されていることがわかる。だから、経・教が救われない衆生の摂化をもくろんで生起され、行としての名号は「落ちるものおたすけの法」と成就されている。それは信となつては、二種深信として、特に罪惡生死の凡夫・無有出離の縁との機の深信をあらわにする。なんとすれば、信は、「如是我聞」として与えられたそのまま、自らはからの介入する余地はなく、それがまた「如実修行相應」と言われるのは、この私が働くのではなく、法そのものが、この私を場に働くから真実に生きると言えるのである。ここに私に真実はないという真実が顕現することが頷かれる。それが他力の信の内容である。

結局、真実は、真仏土の真如を根源としてそこに凝然と留まっているのではなく、智慧・慈悲・方便と働き出て、廻向法と成つて私に直接して、具体的には、経・教行信証と顕われてこの私に真実はないという機の真実を顕わしている。つまり私の全面否定を通じて法の真実性をあらわにしているのである。

次に化巻を窺うに、十九・二十願には「既にして悲願います」と真仏土巻と同じ表現になっている。特に「願」が「悲願」に替えられていることが注目される。これは、真仏土巻・真仮対弁に「願海について真あり仮あり。」とあり、「すでにして真仮みなこれ大悲の願海に酬報せり」を受けていると思われる。仏土は一般仏教では、修行によって得られた世界の段階であるから、その場合、化土は修行の不完全な果であるので、不完全な仏土ということになる。しかし、真宗にあって仏土は仏願に報いて顕われたものである。願に無駄なものがあるはずはなく、墮立



暫用還廃と簡単に言えるものではないことがわかる。報土は真実であることに疑いはない。では化土も因願酬報だから真実でないということではないが、衆生の根機に応じて仮に説き顯わされた世界であるから、衆生の側からは未だ真実というわけにはいかない。しかし、仏の側から言えば真実であって、むしろそこに仏の大悲が彰されている。「悲願」と言われる所以である。要門釈には「誘引」とあり、その左訓には「コシラエヒク」（原典版四七三）とある。総序の「調達・闍世・韋提」を思い出させる。また真門釈には「悲引」とあり、その左訓には「カナシミヒク」（原典版五〇四）とある。

つまり、真実は不真実なる機に対して、方便化身土と顯われる。特に真門では「教頓機漸」と機教不相応を指摘する。それは具体的には、行の偽善性をあばき、信の能人を彰わす。だから行信について真実は不実に対するのであって、機に關わっている。教としては、方便と働き、結果的には転入廻入せしめる大悲の廻向であって、対を断っているのである。だから三願転入は、今、弘願に遇えし立場から味わえば、そもそも如来の本願のお手まわしであったのであろう。行巻・一乗嘆徳の結びには「福智蔵を円満し、方便蔵を開顯せしむ。まことに奉持すべし、ことに頂戴すべきなり」と言う。「頂戴」は本典中三ヶ所あり、この嘆徳と、往還総結と、三願転入である。まことに大悲は他力廻向、還相摂化として極まりなくすべての衆生に至り、私が迷いの時から先手かけて働き続けてあったのである。真実はここでも、この虚偽なる私を否定的媒介として姿を彰わすのである。

### 三、「真実・大經」と三經

第二項で明らかとなった真実のあり方は、具体的に三經の關係に反映している。法然においては、三經一致して示す真実を探って念仏一行、選択本願義を発揚した。宗祖にあっては、『觀經』に顯彰隱密の義があって、真実と

方便の二面があり、三經にも一致門と差別門を立てる。これは内外の批判に耐えうる体系の構築を意図していると考えられる。ならば、その二門はどう使い分けるのか、二刀流なのか、どちらかを主とするのか、はたまた一方に帰結するのか。

一応構成上、本典は差別門、和讃は一致門と言われる通りであるが、本典も一致門において真実義を開顯する。総序の冒頭、教巻の結嘆は三經一致で述べられてある。信巻別序は三經一論が一致して出され、差別門を論述される化巻も、三二問答が三經一致に帰結している。

ならば、差別門は如何なる意味で説かれるのか。要門釈には「二經の三心將に一異を談せんとする。まさによく思量すべし。『大經』『觀經』頭の義に依れば異なり。彰の義に依れば一なり。知るべし」とあり、真門釈には「『觀經』に准知するに、この經もまた顯彰隱密の義あるべし」と書き出される。ついでそれぞれ共に行と信の差別を出す。宗祖にあつては、『觀・小經』の定散等を因行とする文の三面を再確認するところから出発した。そして最終的には、要門釈中には「ここをもつて三經の真実は選択本願を宗とするなり、また三經の方便は、即ちこれ諸の善根を修するを要とするなり」と判じ、真門釈下には、「三經の大綱、顯彰隱密の義ありと雖も、信心を彰して能入とす。故に經の始めに如是と称す。如是の義は則ち善く信する相なり。今三經を按ずるに、皆なもつて金剛の真心を最要とせり」と結す。これらの事から、三經は一致して本願を説き、如是我聞と金剛の真心を頂くことを説いてあるのであるが、頭の義として、『觀經』『小經』に差別門があると言う。その頭の義とは、この二經を行が説かれてあると執するところに生じてくるのである。聞即信とならないで、聞損、聞き損ないに於て、つまり機失において差別門が成立しているのである。三經は能説の側はいつも十八願・弘願義である。お經は説かれた通り聞かれてはじめて真実を彰するのである。序分義の引文にも如是を称して「機教相応」とある。

そこで、三經の対告衆を見るに、『大經』は普賢大士をはじめとする菩薩方であり、正に説かれた通り聞かれたお経として真実である。しかし『觀經』は爲凡の經であつて、イダイケは第七華座觀に至つてようやく無生法忍を得、十八願に遇つたのである。また『小經』では、声聞である舍利弗には、ついに問ひも答へもなく、六方諸仏に弘願が讃められるのである。こうして見ると、能説は三經ともに真実であり、能聴に隱顯があつて三經差別が生じるのである。そもそも經に廃立をたてると謗法なのであつて、三經差別は、機失に生じ、廃立は機の上にあるのである。『大經』こそは、初めから終わりまで十八願に聞かれたからこそ真実の經であり、真実の教である。

ところが『大經』の真実はそれだけの理由に留まらない。なぜなら他經の真実も十八願だからである。『大經』から一切經を見る時、それはすべてが『大經』に摂まるのである。教巻と化巻の標挙を見るに、教巻は『大經』を持つて立てられるが、化巻は十九、二十願をもつて標挙とし、その十九願に「無量寿仏觀經ノココロナリ」と説明され、二十願に「阿弥陀經ノココロナリ」と出されてある。「本典は『大經』据り」と指摘される通り、『大經』に『觀經』『小經』は摂まるのである。さらに善導の御指南によれば『觀經』化前に一切經は摂まるのである。あたかも、法釋師の「三部中の大蔵を学ぶべし」を想起するが、今、宗祖に詮じて言わば「『大經』中の一切經を学ぶべし」となるう。

そこで改めて宗祖の『大无量寿経』との標挙に注目させられる。普通、經題は「仏説」を冠す。「孔子の經」に對するのであるが、『大无量寿経』の呼称は法照禪師の『五会法事讃』に初まる。『安樂集』には『大經』とある。『大』は梵語では「摩訶」であり、六要師は「大・多・勝」の三義を挙げる。まさに包摂性、普遍性、超越性を表わすのである。

結局「真実・大經」は機教相應して、能説のままが能聴して、教がそのまま經としてあり、他の經に超越してい

ると共に、一切經に対して包摂かつ普遍性をもって眞実を主張されるのである。

#### 四、弥陀・釈迦と如来

この項は、教卷の出世本懷文の中に出されてある教主の問題を論じて、「眞実・大經」義を窺つてゆくのである。草稿本の正信偈では、出世本懷の「如来所以興出世」の如来は釈迦と初めあり、改めた様子がわかる。正信偈の科段としては、ここは釈迦分と通常いわれ、この如来は釈迦と判じているが、なぜ釈迦を如来に書き改められたか。またこの如来は如何なる如来であらうか。これを考えるに、『銘文』や『一多文意』にはさらに如来とは「諸仏」であると言われてある。そもそも如来とあるのは、『大經』であつて、釈迦と示されるのは、本典と略文類で同一の出世本懷文として出される。

まず、第一に宗祖が如来を釈迦とされた意義を追つて見ることにする。そこで『大經』と教卷の出世本懷文を比較してみると、単に如来を釈迦に改めたのではなく、如来を弥陀に改め、「世に興して」の前に釈迦を新たに挿入していることが解る。弥陀・釈迦の次第として本懷が語られてあり、弥陀の応身仏として娑婆教主の位置を明確にする意図がうかがえる。和讃には「久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあわれみて、釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する」と讃じ、所謂「融本の応身」の意義を明らかにしている。法門縁起の次第を示し、その背後には『論註』の二種法身を論拠とする。釈迦は単に過去の偉人ではなく、万世に一切衆生の教主である。一個の人間釈迦ととらえるならば、二千年を経て、その人を慕う如来の遺弟はまさに悲泣する立場であらうが、わが浄土眞宗に於て教主と仰ぐ釈尊は、彼岸の弥陀界より顕現して常に吾々を發遣し給う従果還因の仏である。このような意味に於て、この出世本懷が絶対的意義を持ち、眞実なることを主張されているのである。翻つて『大經』に、我

や世尊・釈迦でなく、ことさら「如来」と名のられたのは、「從如来生」の意図があつたのだと首肯される。

第二に宗祖が如来を諸仏とみこまれた意義は何辺にあるのだろうか。またそのような解釈は成立するのであろうか。理証としては、万世にこの出世本懐が真実であると主張するからには、番々出世の諸仏であつてこそ、普遍的真実と言ひうるのである。またそれは、具体的には、十七願諸仏称揚や『小経』六方讃も、諸仏の代表としての釈迦の頭われであると考えられる。文証としては『大阿弥陀经』は具名を『佛説諸佛阿弥陀三那三佛薩樓佛檀過度人道经』とあり、また新伝の梵本には、奇しくもこの如来のみ複数形が使用されているが、そのことを漢訳のみによって見込まれた宗祖はただ人にましまさぬお方である。

このような絶対性・普遍性は、『大経』本文中からも明らかに読みとられるのであつて、この如来は単に現前の釈迦自身ではない。本地・本身は、五徳瑞現・大寂定を見てとつた阿難の恵見である。それはまた出世本懐文に続く姿色不変の文の意味するところである。「阿難当知如来正覺於一切法而得自在」がそれである。この文は、梵本では出世本懐文の直前であり、如来の智慧と相好、寿命が不変不滅であることを強調している。これは『法華経』の本門と迹門、久遠と近成との關係に同じであるが、相違点としては、『大経』には、釈迦自身が、本地たる弥陀如来に帰依・信順せられ、一切衆生とともに弥陀浄土に住生することを勧める証誠や、勧誠があることである。この形式は『法華経』には存在せず、まして『華嚴経』のように本地本身と一身同体になり切つての姿とも異なるのである。

以上から、「如来」と言うは、縦に弥陀本地に通達し、横に釈迦・諸仏に応じて、宗教的超越性、絶対性、普遍性を示しているが、釈迦・弥陀の關係はそれだけに尽きず、本仏・弟子仏の礼をとり、その宗教的敬虔性をさえ合わせ持っているのである。それは救済教としての必然性でもあろう。従つて『大経』こそ釈尊の宗教的性格を端的

に、しかもあますところなく發揮しているという意味において真実の經である。それを二尊の關係として、しかも弥陀・釈迦の次第として、出世本懷文に盛り込んで教巻に示されたのは宗祖の卓見である。

## 五、出世本懷と宗体

最後に、教巻の内容から直接「真実・大經」の立証を試みることにする。

元來、大乘經典はすべて出世本懷の經である。大乘仏教の經典成立史におけるその真実性は、これこそ釈迦出世の本意なりと増広されたものであり、またそれが僧伽に認められ行証されるが故に、仏説と名のられ伝えられて来たはずである。実践の宗教である仏道にあっては、正に得証の事実裏付けられて、仏説として「如是我聞」せられたはずである。

だからこそ、中国において、教相判釈が起こった時も、これこそが釈尊の自内証として、一宗が成立したのである。南京道場寺の慧観は、『涅槃經』から二教五時判を主張して涅槃宗を立て、北地の慧光は四宗判をもって『華嚴經』から地論宗をおこし、繼いで唐代賢首大師法藏は華嚴宗を開いた。随代には天台大師智顗が『法華經』五時八教を示して天台宗を大成した。「出世本懷」という表現も天台大師に始まる。この本懷論は日本浄土教に於て特に喧伝され、鎮西聖光房弁長は『浄土宗要集』巻五に「念仏・仏出世本懷の事」として『小經』本懷を打ち立てた。また良忠は『伝通記』巻五に『觀經』本懷を明かしている。これらに前後して、宗祖が本典に『大經』本懷を掲げられたという意義は重大である。

教判論に於て、その判釈の基準は『六要抄』にある如く大別して二とする。一つは教の權實に約し、二つは機の利鈍に約するものである。一は約法廃立、二は約機廃立である。一の約法廃立をもって日本で最も評価を得たもの

は、天台の五時教判である。法華以前を三乗權教として、法華のみ一乘實教とみなす。しかし、この教判の誤謬は、早くは三論の吉蔵が指摘するように、法そのもの、經そのものに廃立をたてることが問題であった。一切を釈迦一代の説教とする時、それは自己矛盾に陥る。なりよりも謗法罪となる。すべての經は真実である。これに対し、淨土教は道綽の聖淨二門判に明瞭に出てくるように、約機廢立の立場から經を選びとったのである。二由一証にある如く、六要師もその特色を、法華は利根のみ、念仏は利鈍を兼ねるをもって、五乘齊入において真実に實教であるとするのである。

しかし、教判論を信卷・化卷にゆずる、宗祖の教卷の意味するものは何であろうか。この疑問を解く糸口は、信・化卷が機に関わる卷であると見受けられることである。信卷は「正定聚の機」を明かす卷であり、信は機において語つてある。この信卷に對望して化卷も標榜に機が出されている。信卷・横超斷四流釈の二權二実は「堅超とは大乘真実の教なり」「横超とは即ち願成就一実圓滿の真教、真宗これなり」とあり、菩提心釈や横超大益には、等覺の金剛心と横超の金剛心が並び称せられてある。出・超は法に関わり、堅・横は仏道・行証の性格を表わして機に関わっていると思える。だからこそ、化卷に到つて聖淨二門には三權一実と判ぜられる時、その基調は約時被機である。聖淨通塞の釈には「まことに知んぬ、聖道の諸教は在世・正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず、すでに時を失し機にそむけるなり」と判じ終わる。また真偽偽判は真仏弟子に對する仮の弟子、偽の弟子とまったく機に関して判じてある。このように宗祖も機によって教を判じているのはまったく淨土教の伝統である。しかるに、宗祖の化卷は機において廢立に終わるだけの意図ではないようである。例えば、三經真仮には「しかるにいま大本によるに真実方便の願を超発す。」と十八願にしか言われないはずの「超発」が十九、二十願の上に使われている。また聖道門についても聖淨二門に「則ちこれ自力利他教化地、方便權門の道路なり」とある。この

利他教化地とは何かと問う時、末灯鈔一通目には「これみな聖道門なり、權教といふは、すなわちすでに佛になりたまへる佛・菩薩のかりにさまざまの形をあらはしてすすめたまふがゆへに權といふなり」と詳説される。そうすると「權」という意味は、還相の働きという事になる。聖道門は實際は仏道修行に励んで、末法下根には成就しないことを見せてくれているわけであるが、それは反面、それほど修行に依って到達するのが仏道であるということとを、悟りの崇高さを知らせているのである。だからこそ、信巻は二実なのであって、同格の悟りとして「便同弥勒」と例えられるのであろう。それは、そもそも釈尊一代をどう戴くかという問題の帰結でもある。釈尊の苦行や八万四千の法門がすべて捨てたものなら説く必要はないのであって、十八願弘願からこれを見る時、その意義は利他教化地なのである。「八相成道は利物のおわり」である。では弘願真宗とは何かと問うに、わが身が仏となる道であるという事実において真宗なのである。それが三權一実の主張であってまさにこの一通目は、往生成仏の行道こそ選択本願の浄土真宗であり、聖道諸教は、その成仏の悟りの偉大さ広大さを明らかにしていると対比されてある。だから、釈尊が悟りの広大さを明かす為に顕わした權教を、あたかも自らの行道の如く誤解して、つまり自らの力を過信して自分にふさわしい行のようにつかんでゆくところに仮となっていくのである。「己が能を、己が分を思量せよ。」と叱責される所以である。ここにおいて化巻は、機をおさえれば廃立であるが、法の側からは、どこどこまでも如来の弘願他力のお慈悲が届いていることを明かす。それは、化巻が「誘引」で始まり「摂取」で結ばれていることにも象徴されている。このことが教巻に教判がないことに結びついていると思える。

そこで次に、教巻の内容を窺うに、「真実・大經」の決定に続く証明は二つある。一、「大經」の大意、二、「大經」の宗体である。「大經」を出世本懷の經と扱い、その大意を本懷文とするのは、その次に突然「何をもってか、出世の大事なりと知ることをつうとせよ」と徴起の言葉が置かれている事から明白であると言われてきた。こ



のように『大経』自らに依って『大経』を証明する説きぶりを、宗祖は天台大師に学んだようである。『法華玄義』と体裁を同じくしながら、真宗の出世本懷論を打ち立てたのが教巻である。

「出世の大事」とは法華の「一大事因縁」の語を彷彿させる。しかしこれは単に『法華経』の文を依用されたものではなからう。『小経』異訳の『称讃浄土経』には、ちようと「我見是利故説此言」にあたるところに「我見如是利益安樂大事因縁説誠諦語」の文がある。これをもって、略文類の末尾の釈迦・諸仏の本懷文は『小経』の流通分に対応していると考えられるからである。次に「四十余年末顕真実」に対するものは『大経』の「真実の利」である。これは『法華経』が釈迦一代の真実なら、『大経』は未来万世にわたる真実としての大利を得ると流通されている。またその内容は「衆生をして仏知見を開示悟入せしめる」とあるに對し、「弥陀誓ひを超発して広く法蔵を開いて凡小を哀れんで選んで功德の宝を施すること致す。」と明かされる。法華が仏智を開いて悟りに入る道なのに対し、真宗は、弥陀による凡夫の救済の道である。そこで本懷文の比較によってわかる真宗の特色は三点となる。第一は「真実の利」「功德の宝」を恵み施すという本當の成仏道が謳われている。第二は弥陀の救済法の立場である。第三は対機は凡小・群萌であり、すべてのものに仏道が開かれるという大乘の理想の実現をはたしている。重誓偈には、この三点を示して「超世の願」と宣言している。

次に宗体は『法華玄義』が「因果爲宗・実相爲体」と述べるのに對して「本願爲宗・名号爲体」と言う。法華が、因果の道理を確立し、法性実相を明らかにすることを宗体とする入聖得果の聖道に對して、乗彼願力・誓願一仏乘の立場を明かしてみごとである。この宗体論はどこに依り処があるかと言えば、『論註』の序題が行巻に引用され「即ち仏の名号を以て經の体と爲す」とある。しかし、ここには宗がなく、宗体そろうて出されるのは玄義分であり、それは化巻に引用される。「今この『觀經』は、即ち、觀仏三昧を以て宗と爲す、また念仏三昧を以て宗と爲す、それは化巻に引用される。」「今この『觀經』は、即ち、觀仏三昧を以て宗と爲す、また念仏三昧を以て宗と爲す、それは化巻に引用される。」「今この『觀經』は、即ち、觀仏三昧を以て宗と爲す、また念仏三昧を以て宗と爲す、それは化巻に引用される。」

す。一心に廻願して浄土に往生するを体と為すと」この文は「一經両宗」と言われ、教巻の宗体論には符合しないと言う方もある。しかし、この文の善導の思惑は、当然後の散善義の如く「上来、定散両門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まむには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するにありと」であって、『選択集』には「三經共に念仏を選んで以て宗教となすのみ」と断言される。そうして翻って一經両宗のご文を拝するに、背骨が二本あるはずはなく、文章的にも無理な表現をあえてされた意図は、観仏三昧に対する念仏三昧の高揚である。そこで宗祖の結論は、両宗引用の直前、十三釈例中、四・十一例に表わすように、観仏三昧と念仏三昧は一致するという事になる。それは『論註』では、三嚴二十九種が帰命尽十方無碍光如来に摂まることと同じである。こう考えて初めて、覺・善導と宗祖の義が一つであると領かれるのである。だから、「本願為宗・名号為体」は七祖の一致するところであり、三經一致の立場で述べられていることが解る。

私たちはここに到ってようやく「宗体」の内容を論究することが可能となったのである。

まず「本願為宗」について、この「本願」は十八願である。『選択集』では本願とは四十八願であり、十八願は特に王本願と名づける。しかし宗祖は本願は直ちに十八願であり、それは善導の「一願言」より来ている。四十八願どの願をおさえても、十八願あってこそ超世の本願であって、十八願なくしては諸仏の願と何ら変わるところがない事になってしまう。四十八願を本願とする場合の本は因本、もとの意を表わす。これに対し、十八願を本願と呼ぶ場合、この本は根本の意であって、十八願は根本の願となる。ここに十八願をもって經の宗要、かなめという意義が明らかとなる。そこで「本願為宗」とは、悪人・凡夫を如来の願力のひとり働きで救うという十八願が經のかなめとなっているから、つまり、仏の慈悲の極りをあらわしているから眞実の經と言うことができるのである。「極惡最下の人の為に、しかも極善最上の法を説く」からであり、「阿闍世王のために涅槃に入らず。」と宣言され

る釈迦の本意である。

また「名号為体」がなぜ「真実・大經」の立証になるかと言えは、本願の活動相が名号であり、因願と果号の關係としてまったく本願の頭われが名号だからである。体は体質、本質であって、『大經』の体質は全く名号、どの一字、どの一句にも弥陀の名号が行きわたり、その本質となっているからである。仏は名のりにおいて一切衆生に到りとどき、かならず救う具体的働きとして成就しているのである。

以上のように教卷の内容において「真実・大經」の立証は十分であるとして桐溪和上は次の三由を挙げる。

一、釈尊の出世本懷の經であるから

二、弥陀の真実の願十八願を中心とした經である。（本願為宗）から

三、弥陀の衆生を救済する真実の働きである名号を体質とする（名号為体）から

このように、『大經』を『大經』で証明することは、本懷文の有無という形式的主張ではなく、内容的絶対性と普遍性による。つまり教卷の内容において『大經』が出世本懷として必要・十分であることが言われているのである。

この三点について最後にその意義を明瞭にしたいことは、この弥陀如来という特殊な本願を以て真実とする普遍性についてである。

まずもって「一切衆生を仏とする」との十八願が、真実であってはじめて四十八願が弥陀の別願として真実である。弥陀の別願が真実であり成就しているから、総願としての四弘誓願がはじめて実現されることとなった。さらに一切経は何の為に説かれたかと聞くに、『阿含經』にしろ『般若經』・『法華經』にしろ、『華嚴』・『涅槃』にいたるまで、すべての経は「ただお前を仏にしたい」という、釈尊の熱き願いによって説かれて来た。例えば『修行本

起經』（大正三、四六三〇）によれば「天上天下 唯我為尊 三界皆苦 吾當安之」とあり、『大品般若經』第十  
四卷（大正八・三二七〇）には「云何がこの般若波羅蜜を大事となすが故に起るや、須菩提よ、諸仏の大事とは  
いわゆる一切衆生を救い、一切衆生を捨てず」と見えている。それがたとえ經の言説と顯われていない經も含めて、  
如来の出世本懷はただただ「お前を仏にする」の一言に尽きるのである。ならば、一切經の中でその出世本懷を宗  
体とする經があるかと問えば、ただ一經『大无量壽經』である。如来の出世本懷が、「お前を仏とする」という本  
意が、そのまま救済法となって実現した經が『大經』だったのである。しかも万世に、凡夫の上にとどけられたの  
である。一切經は『大經』をまっけてその本懷を全うし、一切經の本懷は『大經』の本願名号に代表されているとい  
うことができる。

教巻に教判がないのはこの為であって、教判を必要としない普遍的立場を持って「真実・大經」は主張されてい  
るのである。如来の本願の上からは、無差別平等、一味の世界として自然であって、一致門が開かれてあるのであ  
る。そこにおいて真実は絶対不二、対を断つ二つなしの世界であり、一代仏教、いやそれどころか自然としか言い  
ようのない真実の開顯である。「弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」と味あわれた世界である。

## 本典に於ける宗祖の用語例―「正意」について

岩国組 専徳寺

弘 中 英 正

真宗の基本聖典である『本典』において、宗祖はその組織においても、義例においても、極めて厳格な構成を持って論述されている。このことは既にこれまで多くの先哲によって指摘されているところである。たとえば、組織については「真実、方便両卷の対配」「標孝とその卷全体の意趣」「引文における経、論、釈の次第順」など綿密に考察がなされ、この組織の考察なしには『本典』の注釈は出来ないといっても過言ではない。又義例についても、それを研究した書も幾冊か刊行されている。そうした組織、義例と同じく宗祖は用語においても周到な配慮がなされているのではないのか。そうした疑問をもち、今回「正意」の用語例についていささか調べてみた。

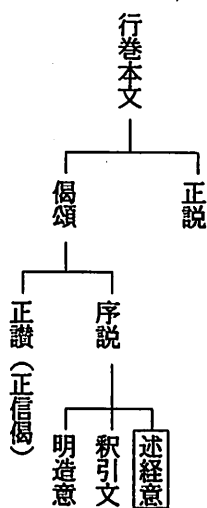
用語例を調べるに当たってことに「正意」を選んだ理由は、一つには、この言葉は『本典』に八カ所の多きにわたって示され、しかもそれは後に論ずるようにたいへん重要な文脈の中で使用されている点。又その八カ所中、我々が日々拝読する『正信偈』には「頭大聖興世正意」「善導独明仏正意」と二度にわたって使用され、よく我々の見知った言葉である点。又この『正信偈』におけるその意味が、従来単に「出世本懐」と示されるが、その解釈で『本典』全体に通用するののかという点。そして最後に、今日我々が宗義を論ずる時しばしば「真宗の正意は」とか「祖師の正意は」とか一般名詞として用いるが、それが宗祖が『本典』に用いられた意味と同一であるのかどうか、そういう観点より選んだものである。

# 一 正意の本典上の表記と科段上の地位

すでに述べたように、『本典』全体にこの「正意」の言葉は八カ所出てくる。それを表記し科段上の地位を窺ってみる。

## (1) 行巻「偈前釈」(四三)

『大無量寿経』之宗致、他力真宗之正意也。



この言葉の初出は行巻「偈前釈」である。その文と行巻本文の科段は右の通りである。この科段の中、偈頌の序説、述経意の箇所である。

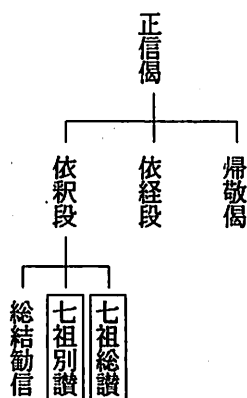
『正信偈』は蓮如上人が「一宗の大綱を示す」といわれたように、『本典』一部六巻に示された真宗法義の綱要を讃頌したものである。その『正信偈』に示された内容、すなわちそれはそのまま『本典』六巻の内容でもあるが、その肝要を銘記したのが偈前釈にほかならない。すなわち、偈前釈は『本典』全体を凝縮したものである。

その中で、ことに「大無量寿経之宗致」と大経法義の要を列示したのが「述経意」である。その締めくくりに「他力真宗之正意」と示される事は、ここにしてすでに、「正意」の言葉が『本典』全体の内容に関わる言葉として

示す意図がある事が知られるのである。

(2) 正信偈「七祖総讃」(四四)

頭大聖興世正意



『正信偈』の依釈段の七祖総讃に「正意」と示す。この総讃は七祖全体を貫く法義の核心について述べられたところである。

(3) 正信偈「善導別讃」(四五)

善導独明仏正意

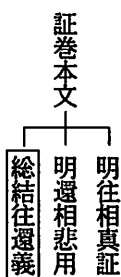
総讃に示されたように「明仏正意」は七祖全体を貫くものである。なのに七祖別讃中、特に善導大師の釈段にあためて「正意」の言葉を用いられたのはなぜか。ここに「正意」の用語例が端的に表れているのではないのか。すなわち「善導独」と示されたように、この「独」とは当時の中国仏教界における他の聖道諸師に対した言葉である。すなわち、ことに聖道諸師に対して論をなし『観無量寿経』の経意を明らかにして、浄土教の存立を確かになされたのが善導大師であった。つまり「正意」の語は「独」の語と相まって、聖道との対論の姿勢を窺うことに

ついでこの言葉が使用されているのである。

又、後に論ずるように、宗祖は単に対論的な意味あいだけにこの言葉を用いてはおられない。これは「弘願」  
 「真宗」  
 「横超」といった言葉に関わって用いるのである。それらの浄土真宗の法義の核心ともなる言葉の創唱者こそ善導大師にほかならない。そうしてみると、ことにこの善導大師別讃において「正意」と示すのは、あらためて示されたものというよりも、むしろこの善導大師の法義の姿勢を源として生み出されたと言えるのではないだろうか。

#### (4) 証卷「往還結釈」(一一八)

證大涅槃籍願力回向、還相利益顯利他正意。



次にこの言葉は証卷末、科段においては総結往還義に示される。その箇所の記述と科段は右の通りである。証卷には結びが二カ所ある。第一は

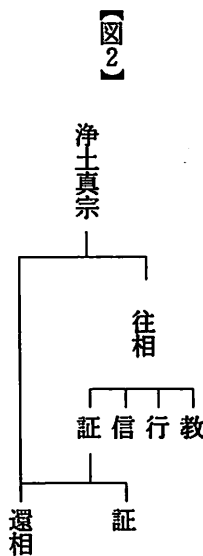
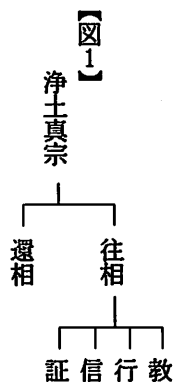
夫案「真宗教行信證」者如來大悲廻向之利益。故若因若果無「有一事非」阿彌陀如來清淨願心之所「廻向成就」因淨故果亦淨也。應「知」。(一〇六)

と、教卷真宗大綱に

謹按「浄土真宗」有「二種廻向」。一者往相「二者還相」。就「往相廻向」有「眞實教行信證」。(二)と述べられた往相四法の結釈である。第二の結びが、いまここに掲げた往還「一回向」の結びである。



この『本典』の往還二回向の論述を、真宗大綱の文にそって示すと【図1】のようになる。

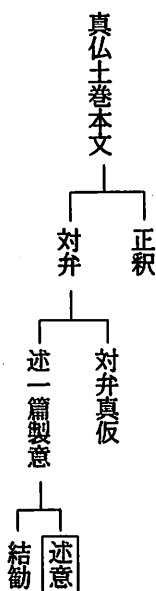


しかし実際の論述においては、【図1】は当てはまらない。なぜなら証巻と別には還相巻はなく、証巻の中に論述されているからである。この「総結往還」から『本典』の組織を示すと【図2】のようになる。

この「還相利益顯利他正意」について、近く証巻中の還相悲用の結びと窺う義と、【図2】で示したように遠く真宗大綱以来の結びと窺う両義がある。証巻は往相証果と還相悲用の二つを示す。「證大涅槃發願力回向」が往相真証の結びで「還相利益顯利他正意」が還相の結びとするのである。確かにそうでもあろうが、単にそうなのか。この義のみでは「正意」はただの一般名詞となってしまう。「正意」の用例は甚だ重いのである。

# (5) 真仏土巻「真仮対弁」(一四二)

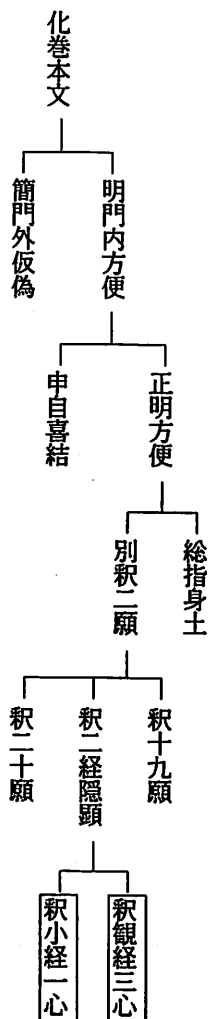
因茲、今顯真仏・真土。斯乃真宗之正意。



真仏土巻における表記と科段は右の通りである。「述一篇製意」の箇所である。『本典』は真実五巻と方便巻に大別される、そのいよいよ真実五巻の結びに又「真宗之正意」と記述されるのである。

(6) 化巻「三経隠頭」(一四七)

縁達多・闍世惡逆、彰釈迦微笑素懷。因章提別選正意、開闢弥陀大悲本願。



(7) 化巻「三経隠頭」(一五七)

如来所以興出於世、恒沙諸仏証護正意、唯在斯也。

化巻において二カ所表記される。右の科段の中、別釈二願中、いずれも釈二経隠頭の『観経』『小経』を釈したところである。

(8) 証巻「安樂集」引文(一〇六)

覺鸞法師正意

ただこの安樂集の文は引文であるから今は触れない。又、化巻「聖道釈」(一六七)に「正真の教意」とある言葉は、外道に対して内道すなはち仏法を正真の教意と表現したものであり、関連した言葉であるが今回は触れずに今後の課題としたい。

以上この言葉で示されている箇所の科段上の地位を見てみると、極めて重要な箇所に表記されている事に気づく。

## 二 經釈上の正意の用語例

このように『本典』において極めて重要なこの言葉は、三經七祖の上ではどのように使用されているのか。

まず三經の上では一カ所も存在しない。ただ五惡段に三カ所「正意」とあるが、これは「意を正しくして」と読み下す所であって、宗祖が『本典』に用いられた言葉とは別のものである。

次に七祖の上で見ると、ここにも全く見あたらない。ただ、『安樂集』に「曇鸞法師正意」とあるのみである。

これは宗祖も『本典』に引用なさっているが、宗祖の御自釈中の他の七文とは意味が同じだとはとり難い。むしろ一般名詞的に用いられているものである。

それでは三經七祖の上ではこの「正意」に当たる言葉はどのように表記されているかを調べてみると、関連した言葉は多い。

〈仏意〉〈經意〉〈教意〉〈本願意〉〈釈迦意〉〈二尊之意〉〈本意〉〈聖意〉  
など多数存在する。

以上の点から窺えるのは、「正意」の用語は三經七祖になく、宗祖独自の言葉として用いられたといわざるをえない。

## 三 宗祖他の著述上の用語例

次に宗祖の他の著述上での関連で調べてみる。すると他の著述上にもほとんど使用されていない事に気づく。例えば、『略典』においては本文には一カ所もなく、『文類偈』に「顕大聖世雄正意」「善導独明仏正意」と二カ所あ

のみである。又たくさん残されている『和讃』には一カ所も用いられていない。和語の著述においては以下の二カ所である。

信心を浄土宗の正意とするべきなり。(銘文・五七六、六〇二) 信心を実報土にうまると教えたまえるを浄土真宗の正意とすとするべし。(文意\*異本・六四五)

このように、和語の著述にこの言葉は少なくむしろ「本意」の語が頻出している。「出世の本意」「如来興世の本意」「横超は他力真宗の本意」などである。

以上二、三より言える事は、この言葉は三經七祖になき宗祖独自の用語でありしかもその宗祖において、『本典』のみに汎用された事が知られるのである。つまりこれは、宗祖の著述上における『本典』の役割、『本典』製作の所由とも密接に関わった言葉と言えよう。

#### 四 正の語義

ではそのように宗祖独自の言葉であるこの言葉の意味を、特に正について二面より探ってみた。

##### 【通義】

まず国語辞典・漢和辞典などでその意味を調べてみると、

A ただしいⅡ(中正Ⅱかたよらない↑↑邪)(正當Ⅱふさわしい↑↑傍)(正直Ⅱまっすぐ↑↑曲)(純正Ⅱまじりけがない↑↑雑)

B ただすⅡ(さだめる)(きめる)(是非を問ひ正す)(直す、改める↑↑邪)

などの意味が明らかになる。すなはち破邪顕正と熟するように、正の意味は、誤りを正すという、対論のための言

葉といえよう。

### 【宗義】

次に、仏教の上ではこの正はどのような意味を持つのか。論註には、「正は聖智なり」という。この正を用いた言葉を『三部経』の上に探すと、

△正覺△正道△正真之道△正教△正因△正觀△正法△正受△

など多数ある。しかしここでは対論、破邪顯正といった意味はない。正は聖智なりと示される如く、仏智、正覺、真如、一如を表す言葉である。

## 五 七文の文脈上の相互關係

正の言葉には、通義と宗義の二面の意味がある。すなわち、対論と真如そのものを表す意味である。それが實際の『本典』の文脈において、どのように用いられているのか窺ってみた。用例をつづめて示すと(1)他力真宗之正意、(2)大聖興世正意、(3)仏正意、(4)利他正意、(5)真宗之正意、(6)章提別選正意、(7)諸仏証護正意である。以下、互いに共通する文脈を「対弁關係」「叙述關係」という角度から述べたい。

### 一 対弁關係

#### A 真仮対弁

この關係において、すぐにその共通性が見いだせるのは(1)「他力真宗之正意」と(5)「真宗之正意」である。なぜなら、共に真宗之正意と述べ又このみ「之」と漢字が使用してある点である。(1)は「凡就誓願有真實行信、亦方便行信」と述べ、(5)は「然就願海有真有仮」と述べる。共に真実と方便、真と仮を対弁しつつそこに示した、真実・

真こそ「真宗之正意」と論述する。

## B 真実之利と道教

次に(2)「顕大聖興世正意」と(7)「如来所以興出於世、恒沙諸仏証護正意」である。共に釈尊の出世本懷を述べるところである。そもそも『大經』において出世の本懷は、「釈迦出興於世光闡道教、欲拯群萌惠以真実之利」と示される。すなわち、真実之利(弥陀法)を出世本懷と告げ、道教(聖道)に選ぶのである。そこを踏まえて述べられた「正意」であるから、真実之利と道教の対并関係といえる。

## C 善導大師と諸師

次に(3)に善導独明仏正意と述べ、(6)に因章提別選正意と述べられた箇所である。この二つは共に善導大師に関わる。「独明」とは、『観經疏』に「古今楷定」と示された如く、聖道諸師方に対して大師が『観經』の真実義を明かされた事である。その内容は多岐にわたるが、ことに中心となるのは章提別選の事である。『玄義分』にはその事を

然娑婆化主因其請故即広開淨土之要門、安樂能人顯彰別意之弘願。(略)言弘願者、如『大經』説。

と述べる。その章提の請いについて、善導大師は『序分義』欣淨縁において八科にわたって釈をなされるが、特に「我今樂生安樂國」のみ六・七科の二科にわたって解釈をされる。別選正意とはまさしくその第七科に明かされた義である。大師は第六科において、章提通請の内容について、弥陀の淨土と諸仏の淨土の差を「隱顯隨機、望存化益」と一般論で論じいまだ優劣まで論じられない。ところが続いて第七科においては七勝因果すなわち仏願の生起本末を説き、弥陀本国四十八願と示して弥陀淨土の修人の法においての諸仏淨土に超異した事を示された。つまりここでも端的示されるように、多くの聖道諸師が『観經』を定散二善を説く經であり、章提の請は定散二善であっ

たと見るのに対して、大師は韋提の請は弥陀本願念仏であり、『観経』は念仏為宗の経と示されるのである。ここにも正意の対弁関係、ことに弥陀法と聖道との対峙が窺われる。

以上この正意の用法はまず何よりも、聖道、方便（真門、要門、定散二善）、仮に対して弥陀法（弘願）、真実、真を明らかにする用語であろうと窺える。したがって、対弁関係を述べるところに必ず正意と叙述されるのである。しかし所対は広く聖道・権仮とあろうと、狭く浄土要門・真門であろうと、いずれも能対は第十八願・弘願義である。さらに気がつく事は、（A）の真宗之正意と使用された時は、行信の対弁の時である事である。「行巻」偈前釈では、「凡就誓願有真実行信亦方便行信」と述べ、「真仏土巻」には「仮之仏土者、在下応知」と言う。その化巻の中心は浄土方便（要門・真門）の行信である。そしてそこに所対するものは殊に浄土要門・真門である。

## 二 正意の叙述関係

次にこの正意の言葉がどのような論述、すなわち何の正意として示されているか調べてみた。

### A 経の上の正意

まず経を論ずる上で示されている箇所である。(1)は云うまでもなく『大経』である。(6)は『観経』であり、(7)は『小経』の論述である。がその正意の所頭は大経弘願義を示したものである。

### B 人の上の正意

次に人の上の正意。何人の正意と示されているか調べてみた。

#### ① 釈尊

(2)の大聖は云うまでもない。(3)の仏正意も釈尊である。(7)は諸仏証護正意とあるがその前に如来所以興出於世と示してあり、釈尊の正意ともなる。

②諸仏

次に諸仏であるが、(7)は諸仏証護正意とある。

③七祖

いうまでもなく、(2)は七祖総讃において示すのであるから、この文は七祖に通じる。

④権人

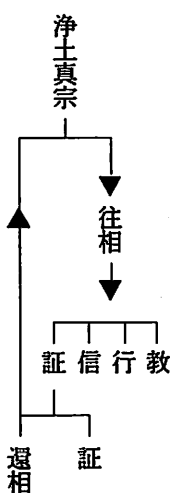
権人とはまず、(6)の韋提別選正意である。ここは『観経』の説筆次第とは順序が異なる。『観経』では、惡逆↓別選↓微笑の順である。ところがここでは惡逆↓微笑↓別選と示されている。惡逆に微笑とは妙な事である。しかしそれは宗祖が全ての人を淨土の権人と見なされているからである。すでに総序においても宗祖は、『観経』当面とは違う論述をされる。すなはち「淨邦縁熟、調達・闍世興逆害、淨業機彰、釈迦・韋提選安養」である。「釈迦選安養」ならまだ解る。經の当面では韋提夫人が弥陀淨土を別選したのだが、実は釈尊が選ばしめたのだとなるからである。和讃にも、「恩徳広大釈迦如来、韋提夫人に勅してぞ」と、実は勅してはいないのだが、勅してぞと示されるのであるから。しかしこの総序では釈迦・韋提と並列する。すなはち調達・闍世・釈迦・韋提を全て権化の仁と示される。この四者が全て『観経』という舞台の同じ立場の役者にすぎない。黒幕は阿弥陀さまと言う叙述である。そうなるとこの「興逆惡」も釈尊出世の本懷を述べる「興世」も同じ「興」という文脈、つまり淨土より衆生摂化のために來生された権人と言う意味内容であろうとも窺われる。その意味では(2)(3)(7)はこの権人の正意に含まれるであろう。

この権人の正意について窺う時、先の「証卷」(5)「還相利益、顯利他正意」が問題となる。この文は先に述べた如く二つの解釈がある。一つは近く証卷の還相悲用の結びと見る見方。この時の還相とは還來穢國の相狀の義であ



り、私の証果の内容は、単に自己の安樂に住するという小涅槃ではない。還來穢國して衆生濟度を果たす程の大涅槃の義とする。すなはち利他を私の衆生摂化と窺い、如来が私を往相せしめる目的（正意）は私を大涅槃、還相の菩薩として働かせしめるためとする。これは約生の解釈である。もう一つはこの結びを遠く真宗大綱以来の結びと窺う見方である。この時は還相は從果還因の相狀の義となる。仏から私への働きの意味である。私を往相回向の教行信証に遇わせしめたのは、多くの菩薩方のお手回しがあったと窺う義である。これは約仏の解釈である。今「正意」の用語例を窺った点から言えば、利他は權人に親しい。ここは後者の義とすべきであろう。

ついでながら、その点より窺えば先の【図2】はさらに



と、円環的になる。円環的とは如来の救済の無窮性を言う。

そもそも『本典』は「往生門」と「正覚門」二本立ちになっている。今この「還相利益、顕利他正意」の利他に ついても「証卷」還相回向釈（一〇六）のはじめには

二言還相回向者則是利他教化地益也

と言う。そしてこの利他教化地については、「化卷」（一五四）に

凡就一代教於此界中、入聖得果名聖道門（略）則是利他教化地、方便權門之道路也

と述べる。利他教化地を還相回向であり、聖道門であるとするのである。『末灯抄』（六五七）には

聖道といふは仏になりたまへる人のわれらがところをすすめんがために、(略)さまざまの形をあらはして(略)。

と示す。すなわち、化巻の見方にも二つある。一つは簡非である。朱紫を明らかにするために、すなわち真実をより明らかにするために方便を示し、それを捨てものであるとする。もう一つは権仮である。今の利他、聖道釈がそれで、それは捨てものではない。法そのものの私への働きの事である。

先に「正」の語義に【通義】【宗義】の二つを見たが、まさにこの「正意」は約生における真仮廃立と、約仏における他力回向Ⅱ仏の働きの無窮性と、その二面を表わさねばならなかった『本典』の語例の最たるものではあるまいか。

### C 法の上の正意

そのような意味で、法の上の正意を示されたと窺われる次の、(1)他力真宗之正意(5)真宗之正意は重要である。先に(1)は經の上の正意と述べたが、經とは能説であり所説の法そのものは他力真宗の法そのものである。となると先に示した全て、『觀經』所説も『小經』所説も釈尊出世本懷も諸仏証護も七祖讚釈も權人も、所説は全て第十八願の法、他力真宗を説く事にあるとなる。

しかしこの法となると対井関係ではおかしい。法とは絶対なるもので相對を超えたものである。そこでここに共に示してある真宗とはいかなる意味か窺ってみる。

## 六 真宗の意味

宗祖は信卷(七三)に

横超者即願成就一実円満之真教、真宗是也。(略)速疾超証無上正真道故曰横超也。

と述べる。宗祖の教相判釈まで詳しく触れられないが、行巻「一乗海釈」の誓願一仏乗は絶対判でこの横超の二双四重判は相對判といわれる。しかし、『二巻抄』(四五五)において二双四重を相對的に論じつつ、最後「唯除阿弥陀如来選択本願」と絶対判に帰納せしめてあるように、宗祖においては常に教判は絶対判である。ここに真宗と示される事は、真宗とは仏教の一宗派として聖道門に対するものではなく、真実そのもの、法そのものを言うのである。又宗祖は「本師源空明仏教 真宗教証興片州」と示される。真宗は本師源空上人によって興さしめられたという。Aの真仮対井の時、ことに浄土方便の行信に対して論をなす時、この「真宗」の語が使用されたと述べた。それは「真宗興」の元祖を同じくいたしながら、その元祖の意を誤った浄土門内にたいするが故ではなかったのか。

## 七 結 び

以上「正意」の用語例を簡単に窺ってきた。「正」は確かに対井の語である。それが『本典』にかくも多用されるのは、何よりも元祖の弟子として、その「念仏往生」義の誤解を正さんという意図がある事。それも門内の誤解者に対しては往生の行信をもって正すという事、又聖道家の非難に対しては真実なる法そのものを明らかにする事によって正す事。それがために多用されたと思われる。けれども晩年の和語聖教にこの語が見えなくなるのは、もはや対論を空しとされたのか。とにもかくにも『本典』の題号『顕浄土真実教行証文類』を窺っても、浄土は聖道に對論した言葉であるが、真実は對論を超えた法そのものを頭わそうとなさった言葉であろう。ちなみに宗祖の真蹟本である坂東本は、『本典』の末尾を顕浄土真実教行証文類と十字で記す。方便も真実の中なのである。

最後に「信巻」にはこの正意の言葉がない。ともかくにもやはり「正意」は評論の言葉なのである。信心は私、当事者のこと評論ではない。信巻に出体釈がない事、題号に「教行証」と示して信がない事、などと併せて宗祖の周到さをただ仰ぐばかりである。

\*本文中の（ ）の数字は全て真宗聖教全書。

\*参考書『本典研鑽集記』『教行信証随聞記・僧叡著』『教行信証敬信記・善讓著』『教行信証講義録・大江淳誠著』『教行信証体系・桂利剣著』『観経疏序分義講讀・深川倫雄著』『仏力を談ず・深川倫雄著』

## 會議通信

### ○平成二年度大会報告

第四回山口真宗教学大会は、予定通り十月四日（木）に開催された。大会に先立って十一時より幹事、評議員が集合し、会場作りや資料入れの準備作業をする。以下大会の要旨である。

#### 記

開会式（一時より） 司会者（村上智真）より開式が告げられる。

勸行 導師桑羽隆慈輪番。勸行中に代表者の焼香。会長挨拶 石田会長の代理として、加茂副会長。大会開催が出来た事について開催者・参加者に謝意が述べられる。

教務所長挨拶 桑羽所長。教学研究の熱意に対し敬意を述べられる。

総会 議長に内山明を選任。

会務報告 小川恵信より報告。

会計報告 小川恵信より報告。内容は別記。

監査報告 河野玄磨より報告。

研究発表（一時四十分より）

研究発表要旨の順に、発表十二分、質疑三分の時間割りで行われる。進行係は藤岡道夫、時計係は小川恵信。

講演（三時より）

歎異抄について

東海大学教授 石田 端 磨

記念撮影（四時半）

その他大会開催については、以下の方々の御苦労を得た。宇部空港までの講師送迎には、玉井龍雄、伊東昌昭。受付責任として、石昭爾。この受付には、多数の評議員の協力を頂いた。又、研究発表者には記念品として輪袈裟が贈られた。その袈裟は波佐間正己が手配をし、当日発表者に記念品として渡された。

大会参加者は一二〇名の多数にのぼり、新規会員十

六名を迎える事ができたのも大きな喜びであった。

# ○大会資料

## 研究発表要旨

### 1 真宗における厭欣思想について

山口南組 教證寺衆徒

小池 俊章

一般に浄土教の流れの中で、また真宗でも、厭離穢土、欣求浄土ということが言われる。仏教界のみでなく、広く文学、文化にも受け入れられている思想ではあるが、この穢土を厭離し、浄土を欣求するということは、現実世界からの逃避、現実否定を想起させ、我々が現在生きている世界を、ただ厭離するだけの無意味で無価値なものにおとしめてしまう可能性を秘めている。はたしてそうなのであろうか。このような問題意識から、浄土真宗の宗祖親鸞聖人並びに先哲の厭欣思想を窺い、現実世界の意義を明らかにしたい。

### 2 真宗における信心の今の救い

山口北組 円龍寺衆徒

讃井 芳正

親鸞聖人の教えは、浄土教の流れをくみながらも、浄土の救いが遠い未来にあるという事ではなく、救いがいつでも今あるという事である。それを、現生正定聚、信心獲得した時、本願に帰した時が救いの完成された時だという。しかもそれが、人生を生き伸びていくにしたがって、いつでもその時その時において、私の信心として満足されていく。それが仏教という現在のとらえ方ではないだろうか。つまりいつでも、今々と私の救いが完成され、その時において満足され充実感を得る。遠い未来の希望として願うのではなく、今は救われたんだという実感を持った喜びが、南無阿彌陀仏と御名を称え、踊躍歡喜として頭れるのではないだろうか。

### 3 「真実教 大無量壽教」の宗祖義を追って

邦西組 照蓮寺住職

岡村 謙 英

元祖の立教開宗の旗印は選択・専修にあったが、それ故に又彈圧にあったのである。これに対する弁明は時機相応の廃立義であり、これは『選択集』の冒頭の如く、道綽禪師以来の淨土教の依つてたつ立場である。しかし宗祖は『教卷』にそのような教判論是一片も語られない。ただ『大経』を真実とする理由を『大経』自らの出世本懷によって言われるのみである。それは説明になっていないかのような印象を与える。多くの宗学者は本典の真仮を廃立にとつて、これを証明しようとするが、これはかえって『教卷』の持つ重要な意義を見失う結果となっているのではないだろうか。元祖の立場が選択選捨にあれば、宗祖の教学は他力回向にあり、窮極的にあらゆる対立を超えた普遍性をもつ。それが、『教卷』の「真実教」の主張の立場であるはずである。

### 4 本典における宗祖の用語例について

岩国組 専徳寺住職

弘中 英 正

真宗の基本聖典である本典に於いて、宗祖は構成においても、用語においても、義例においても、極めて嚴密な配慮を持って製作なされたと窺える。その中で『正信偈』においても「頭大聖興世正意」「善導独明仏正意」と二ヶ所にわたって示され、本典全体では八ヶ所にわたって示されている「正意」の語の用例について、その一貫した心持ちは那辺にあるのか窺いたい。

#### ○会計報告

平成元年度会計決算は左記の通りです。

#### 記

収入合計	六七四、九二一
支出合計	二三五、八九七
差引残高	四三九、〇二四

☆収入の内訳

会 費

入会金

一九、〇〇〇

六十二年度

三四、〇〇〇

六十三年度

九〇、〇〇〇

元年度

三八二、〇〇〇

二年度

六、〇〇〇

貯金利息

二、二三三

前年度繰越金

一四一、六九八

☆支出の内訳

教学大会回金

二〇〇、〇〇〇

印刷費

三、〇〇〇

郵送費

二四、一九七

送料負担費

八、七〇〇

尚、大会中、以下の方々に御寄付を頂きました。厚くお礼申し上げます。

記

一、金壹万円也

加茂仰順 深川倫雄

〇あとがき

十月の大会以降、会誌の編集に取りかかりました。年末までに誌上にのせた四名の方が論文をよせて下さいました。又石田先生のテープは森慶樹がほどきました。

多くの方の御協力により充実した会誌第三号ができました事、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 役員の仕事は左の通りとする。

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。

# 山口真宗学会役員名簿

会長 石田 充之(勤学)

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 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

藤岡 道夫 桑羽 隆慈

監査 河野 玄磨

小川 恵真  
弘中 英正  
村上 智真  
溪 宏道  
白松 高至

# 山口真宗教学会會員名簿

七

## 岩 国 組

教連寺 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

養專寺 元浄 健爾

◎本能寺 小島 孝倬

宗清寺 中村 龍信

## 美 和 組

真教寺 栗屋 隆生

## 玖珂西組

受光寺 宇野 久成

浄円寺 藤島 正雄

月空寺 岸 康之

法性寺 宇野 義昭

〃 宇野 芳信

專光寺 富永 貢賢

〃 富永 俊幸

明覚寺 森 昭雄

〃 桜井 信一

蓮光寺 桂 義人

〃 桂 信一

## ◎大光寺 藤岡 道夫

〃 藤岡 信行

西円寺 西本 正海

浄讀寺 藤井 真丸

西蓮寺 竹重 了元

専称寺 和田 俊昭

## 柳 井 組

誓光寺 村上 智真

正蓮寺 天野 宏英

西善寺 西山 賢珠

◎明教寺 隆野 正信

安楽寺 藤本 晴夫

明顕寺 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

西方寺 林飛 正道

円乗寺 水室 正一

## 島 本 組

莊嚴寺 白鳥 文明

## 島 末 組

正覚寺 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

熊毛中組

◎浄泉寺 吉田 龍昭

教蓮寺 国司 幸丸

浄円寺 友好 孝信

清岸寺 河野 教善

真覺寺 野崎 曉信

正泉寺 小野島成美

西円寺 阿川 照行

真光寺 無漏田正道

円立寺 東堂 正

熊南組

浄福寺 伊東 慈宣

善徳寺 石山 泰人

熊毛組

安養寺 龍石 晃裕

長楽寺 長岡 秀文

西宗寺 雄本 善視

西福寺 渡辺 正善

熊濃組

真光寺 米沢 痴達

◎教念寺 熊谷 誓樹

都濃東組

浄蓮寺 末武 一行

浄願寺 坪井 賢乘

専宗寺 御手洗芳光

西教寺 佐伯 広昭

専明寺 藤本 唯信

誓教寺 藤本 栄一

西念寺 宝城 興仁

浄念寺 清水 晃雄

光円寺 石田 礼讓

勝賢寺 森田 義規

蓮生寺 池田 慧雄

◎順正寺 金山 尚道

教応寺 内山 信昭

明教寺 河野 公隆

都濃西組

光照寺 堀 昭信

善宗寺 香川 知行

徳応寺 赤松 泰城

西光寺 江見 尋真

長久寺 有国 省爾

西岸寺 藤野 真龍

大安寺 長宗 正之

専浄寺 福川 信生

◎松巖寺 溪 宏道

妙誓寺 玉井 龍雄

防府組

明覺寺 香川 陽

光明寺 八木 靜蘭

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 玄磨

〃 河野 藤丸

明正寺 伊川 孝道

正法寺 真城 瑞洋

小野田・宇部組

厚狭西組

養泉寺 鹿島 哲之

円覚寺 芝崎 覚寿

◎蓮光寺 伊東 昌昭

◎常元寺 伯 教雄

正岸寺 桑羽 隆慈

明善寺 原田 双栄

” 伊東 光正

徳乗寺 宗岡 教恵

宝林寺 平井 達也

◎西岸寺 青木 弘明

” 伊東 順浩

祐念寺 有馬 清雄

教覚寺 杉 宣之

善福寺 島地 成順

願生寺 山名 厚德

明厳寺 石田 充之

山口北組

西宝寺 縄田 達象

” 中島 昭念

真証寺 佐波 成康

正教寺 姫路 龍正

厚狭北組

安楽寺 佐藤 香象

円正寺 大沢 直道

報恩寺 渡辺 通夫

浄誓寺 鶴山 景子

明教寺 田中 貴和

徳証寺 平田 厚志

法蓮寺 稲葉 法俊

教善寺 杉形 卓浄

◎光円寺 小川 恵真

照明寺 藤岡 孝寿

明山寺 山名 憲道

美祢西組

養元寺 村上 元龍

安養寺 伊藤 成道

” 山名 学慈

長念寺 平佐 秀山

円龍寺 讃井 芳正

西法寺 斎藤 君子

報恩寺 藤永 白雄

美祢東組

華松組

” 斎藤 芙蓉

◎光明寺 高橋 達也

善立寺 河野 大哲

三光寺 入江 哲英

” 石橋 甚昭

” 高橋 広爾

長楽寺 河野 静慈

西福寺 白松 高至

法輪寺 藤井 宏

明楽寺 秋里 勝道

” 河野 宗致

◎明栄寺 釈野 憲章

覚宝寺 児玉 正梧

正隆寺 波佐間正己

隆光寺 山本 含嶺

明光寺 天野 善雄

生蓮寺 照島 貫之

阿東組

宗善寺 藪木 曉見

西樂寺 中山 和泉

西音寺 川越 証真

川越 正信

大津西組

邦西組

◎西宗寺 内山 明

内山 実夫

須佐組

◎常正寺 高橋 慧行  
高橋 見性

照蓮寺 岡村 謙英  
西慶寺 伊藤 一華

西円寺 爪生 等勝

淨蓮寺 工藤 一樹

龍雲寺 長岡 泰道

專福寺 福田 康正

小方 藤三

妙權寺 須山 正文

長岡 裕之

光沢寺 中山 峰雄

長照寺 長谷 憲乘

大津東組

光明寺 上山 弘昭  
向岸寺 加茂 仰順

善照寺 百濟 康義

萩組

三千坊 下間 教海

西念寺 深川 倫雄

淨泉寺 上山 大峻

豐田組

清德寺 尾寺 俊水

端坊 栄 明忍

極樂寺 池信 宏証

西光寺 蓮 清典

◎淨林寺 石 昭爾

蓮正寺 河名 性海

西宝寺 藤部 英晶

白滝組

正法寺 白石 利観

泉福寺 福岡 公昭

淨岸寺 松浦 静信

◎專修寺 森 曉榮

正念寺 能登 貫吾

長泉寺 木村 智誠

◎明專寺 安部 正道

明專寺 中山 和正

明善寺 白石 法顯

淨国寺 江田 恵昭

正福寺 上原 泰教

宗要寺 森田 博正

西福寺 奥山 義昭

光源寺 三上 大成

願生寺 蘭 哲正

誓願寺 深野 純一

真光寺 金尾 徹水

泉流寺 重藤万里子

清月寺 末岡 大智

淨円寺 弘利 真勝

大福寺 稗田 晃雄

下 関組

利慶寺 旭 重行

宇部北組

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

大専寺 木村 雅城

心光寺 片山 隆昭

西方寺 西谷 宏

真行寺 清水 昭

阿 武組

正覺寺 市原 司道

專正寺 安間 秀常

正楽寺 河野 泰光

西円寺 小野 一昭

〃 小野 善和

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

専徳寺 原田 宣雄

〃 原田 順昭

西養寺 伊原 宗信

浄満寺 新 真也

葉光寺 小林 静邊

他 教区

泉正寺 新田 薫

以上合計 246 名

(平成三年三月現在)



平成三年三月  
平成三年三月

印刷  
発行

編集兼  
発行人

山口真宗教学会

代表者

石田充之

発行所

吉敷郡小郡町花園町三十七

本願寺山口別院内

山口真宗教学会

振替 下関一六一六七七三