

# 真宗教学会会誌

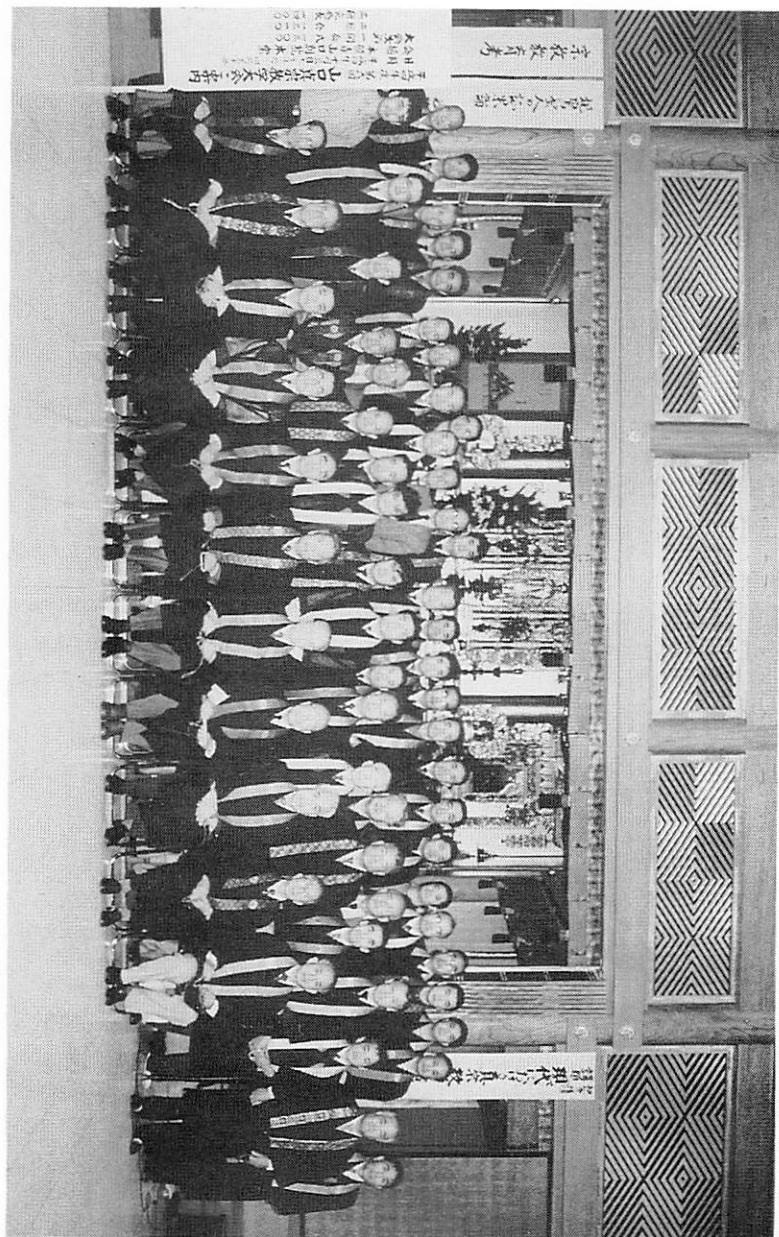
第五号

平成5年4月

山口真宗教学会

真宗教学会会誌

山口真宗教学会



平成四年十月三日 第五回山口真宗教学大会 於 山口別院

日 次

—講演—

現代における真宗教学の諸問題

—研究発表—

親鸞聖人の証果論 — 第十八願成就文を中心として —

武田晋一

宗教教育考

伊東順浩

会議通信  
役員名簿  
会員名簿

則

五八 五七 五五 五一 三五

## 現代における真宗教学の諸問題

武邑尚邦

### 一、最近の真宗教学への疑問

本日は山口真宗教学大会が開催され、記念講演をとのご招待をいただき「現代における真宗教学の諸問題」ということでお話を申しあげることになりました。ところが、ついうつかりしてしまして、この教区には真宗学の専門の和上が一人もおられるふことを失念しており、気がついて早速お断わり申し上げたのであります。お許しがいただけず、このようなことになりました。

しかし、私の専門はインドの仏教ですし、殊に因明というような特殊な研究をやってきましたので、どう考へても相應しくありません。そこで、学問的には専門でない素人が、真宗教学の諸問題を話していると考へて聞いていただきたいと思います。

ところで、このような問題をどうして話そうと思い立ったかと申しますと、今日、真宗関係の論文や本願寺から出版されます種々の印刷物を注意していますと、私が学んできた教団教学と余りにもかけ離れたものにぶつかり、疑問を感じているからであります。

例えば、近いところでは今年六月の『宗報』の表紙裏の「聞思録」に、武藏野女子大学の花山勝友氏が、恐らく皆さんもお気づきのことと思いますが、次のようなことを書かれています。

淨土真宗におきましては、お聴聞と言って、法話を聴かせていただくことが、信者として最も大切な実践と

されています。確かに聴いて聴いてさらに聴きまくることによって、この信心は深められてゆくわけですが、現代という時代背景を考えた場合、たんに聴きっぱなしにするのではなく、聴いた教えの内容をじっくり心の中で味わい、その味わったもののほんの一部でもよいから、日常生活の中で実践してみようとする態度が必要なのではないでしょうか。……

と言つておられるのであります。まだ後に續きますが、この部分だけみて、皆さんはどう感じられますか。

まず、問題は「聴いて聴いてさらに聴きまくることによって、この信心が深められてゆく」とあります。が、浄土真宗でいう信心は、このようなものでしようか。聴いて聴いて聴きまくることによって、深まる信心は他力回向の信心といえるでしようか。また、「味わったもののほんの一部でも、日常生活で実践する」とは何をいうのでしょうか。これが浄土真宗の信心でしようか。私には理解できないのであります。

また、基督教運動の研修資料として出版されたものの中に書かれているもので、理解できないものが随分沢山あります。全部にわたって申しあげることはできませんが、例えば「真俗一諦」を取り扱った中に、今年の一月十六日に出された「蓮如上人五百回遠忌法要についての消息」を全く無視するような主張があります。次にその一部を指摘しましょ。

『一九九〇（平成二）年度の「基督教運動計画に関する討議」報告書』によりますと、

真宗の信心は生死の問題だけにかかわるのであって、それは個人の内面の問題である。それ故、社会問題とは別のことである。世俗のことは世俗の法で処理すればよい。

小慈小悲もなき凡夫の身で、一切衆生の救済を願うことは思い上がりである。往生成仏してはじめて一切衆生を救うこともねがえるのである。社会問題としての真の取組みがありうるとすれば、信心を得、往生治

定の上での報恩行としてであろう。

というようだ、「生死出ずべき道」や「信後報恩」が第一義的であるが」とき信心理解が依然として根強いことが窺えます。こうした信心理解からは、「信心に基づく主体的な実践は喚起しえないばかりか、信心は内面的領域に封じ込められてしまったり、「信因称報」が強調されることによって、往相・還相廻向のダイナミズムはすっかり骨抜きにされてしまうこと必定でしょう。そればかりか、世俗社会は丸」と肯定され、ひいては「世法」「人道」に従順な生き方こそ念佛者のあるべき姿であるという観念が生み出されることになります。これこそ真宗教団の長い歴史過程のなかで、「真俗一諦」という数学用語として形成され、定着してきた観念なのであります。そして、この「真俗一諦」的信心理解を、今なお引きずっており、それが「基幹運動」を推進して行く際のネックとなっていることが問題なのです。（『御同胞の社会をめざして』一五一一六頁）

さて、ここにあげました説明を皆さん如何に受け取られますか。このことに関しましては、『宗報』七月号に基幹運動本部事務局という名で説明といい訳が出されていますので、ここでは別に申しあげませんが、あれではすっかりしたとは言えないでしよう。本願寺が資料として出すものに、検討資料だからといって間違ったことが書かれているのもよほどすまされないでしよう。ことに「信心正因、称名報恩」や「信後報恩」への上のような批判は問題であります。また、「真俗一諦」にいたしましても、例えば昭和五年出版の西谷順善師の『信と生活との教義的考察』に述べられていますように、随分と研究もされ、單にここに批判されているような真俗別体説だけではありません。このような極端論は一部の学者の説であり、前大戦中、ことに強調されたことは事実でありますが、それを真宗教団の長い歴史過程などというのは、人々を惑わすことになり、注意すべきであります。

## 一、問題は宗学研究の姿勢に

この問題はこれくらいにしておきますが、このような問題の起るのは、どうも今日の研究の姿勢に問題があるよう思います。それは宗学研究の姿勢であります。かつて昭和一十九年に、龍谷大学の仏教学会会編として、真宗学の桐谷、石田の両先生にも参加していただいて『仏教学研究法』という書物を出版し、その中で私も「思想研究の立場と方法」という一論を書き、仏教学研究の方法論を述べました。その後、昭和五十九年の『龍谷教学』第十九号に「真宗教学と時代背景」という題で、真宗教学とは何かということで、私の考えを述べさせていただきました。いま、ここでこれを改めて説明しようとは思いませんが、真宗教学の研究は、単に今日いう科学的学問的な組織体系的研究にとどまつてはならないということであります。たとえ、それが理論的研究であるとしても、それは親鸞聖人の宗教的体験として、言語表現を超えたものの言語表現であり、そこに言語で表現されたものは、ついには言語によって捨てられるべきものであることを知らねばなりません。『大乗起信論』は、これを「因言遺言」と書いています。いわば「論理によって論理をする」ことであります。このことを忘れて論理にとらわれては真理はわからないということであります。宗学としての仏教が聖典を重んじ、現・比二量のほかに聖教量をたてるのはこのためであります。このような立場に立って考えた時、宗学研究の根本は親鸞聖人の読まれた經典を読むことであり、自分勝手に經を読んではならないであります。それが、真宗では「双四重の教相判釈」であります。しかも、その根底にあるものは宗祖の釈尊觀であります。親鸞聖人にとっては、釈尊は阿弥陀仏の應化身であり、単なる人間としての釈尊ではありません。これと同じく真宗を奉ずるものにとって親鸞聖人は、阿弥陀仏の化身であります。恩師高楠順次郎先生が「今日の仏教研究は立派であるが、このような姿勢では、研究者は一人も成仏しないであろう。残念なことだ」と言わされたことを思い出します。先生はいつも、「仏教研究の場では、人間釈迦と同時に仏釈迦を

見ていなければならない。真宗研究では人間親鸞と同時に、仏親鸞を併んでいなければならぬ」と話されていました。

### II、ヨーロッパ的なものと異なる仏教の思想構造

また、真宗研究において、それがヨーロッパ的なものと異なる思想構造をもつ仏教であることを忘れてはいないだろうかと疑問を感じます。例えば、「即」の字を用いる場合、仏教では「二物相合の即」「背面相翻の即」「当体全是の即」の三種の即を説くことを考え、哲学で一般化されている絶対矛盾の即「同一」の意味をもちこんで即の字を用いて、仏は超越即内在、内在即超越であるなどと書いていいだろかと疑問に思つてあります。仏教で生死即涅槃、煩惱即菩提という場合の即は、絶対矛盾の即「同一」を示すものではありませんし、主觀即客觀、客觀即主觀といわれるような場合の即でもありません。このような思考法は、仏教にはふさわしくないのであります。たとえば、空即緣起、緣起即空といった時、空と緣起は矛盾概念ではありません。これは「当体全是の即」で、空がそのまま緣起であり、緣起がそのまま空であり、空と緣起は矛盾するものではありません。一切法は空無自性のままで緣起の有として存在し、緣起の有のままで空無自性なのであります。また、悟りの立場から生死即涅槃であり、煩惱即菩提といえますが、だから涅槃即生死、菩提即煩惱ではありません。それは、ヨーロッパの思考のような有 (sein/being) を立場とするものではないからであります。このことは、ヘーゲルが Reine Sein ist Nichts といったように、ヨーロッペでの無は純粹の有をいうので、純粹の有が無であるので、あくまでも有を立場とするものであります。仏教は亦有亦無、非有非無といいます。これはヨーロッパ的思考では理解できないことであります。

るのよつた問題については、これがいつておおまかに、このじんを考慮しないで淨土真宗の宗教研究が学問のゆのトド進められまわる、いわだ誤解を生じ、それはあたかもキリスト教神学と変わらぬものとなり、ティーリングの組織神学 (systematic theology) に惑わはる、ものにならかねないと知つておらまか。

#### 四、往生淨土の理解をめぐる

このよつた点で注意すべき問題について、先般来問題となりました『岩波宗教辞典』の「往生」の問題があります。すなわち、その「親鸞」の項に「他力信心による現世の往生を説き」と云ふ、「教行信証」の項で、「この世の往生成仏を説いた」といたのが宗学的には誤りであるとするのです。これが、どう誤りであるのかといふ点については、当時鉢塗の部長であり、現在、龍谷大学の助教授であります内藤知康君が平成一年の八月、九月、十月の三回にわたりて「宗祖における往生と成仏」と題して詳しく述べてはいるので、それを見ていただければよろしく思いますが、中村元氏のような大学者の監修の下で、多くの優れた学者が書いた辞典に、われわれ真宗教学の立場から誤りと指摘せざるを得ないことが書かれ、しかも、申し入れに対しても、学問的には決して誤りでないとして全面的な修正を拒否するというよなことが何故起つたのか、慎重に考えなければならない問題であります。

次に、しばらくの「往生淨土」の問題について、それを取り扱う基本的姿勢について考えよつて思ふます。淨土真宗とは「往生淨土真実の教」であります。その往生淨土は、本願成就の『大無量壽經』の經文に依る」とはいふまでもあつません。すなわち、

諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心回向、願生彼國、即得往生、生不退転、唯除五逆、謫罰正法

であります。これを先哲は次のように領解していることも周知のことでしょう。すなわち、①萬機普益、②名号利益、③聞信業成、④一念対果、⑤回願他力、⑥即得不退、⑦次生成仏の七義であります。そして「次生成仏」を可能にするのが「即得不退」で現生正定聚であります。それが本願他力の回向により、聞信の一念に名号領受するのであります。ところで、ここで暫く「往生」ということについて考えてみましょう。往生については『黒谷上人語灯録』卷六、「往生要集大綱」第七（大・八三・一三三b）に、「言往生者、捨此往彼、蓮華化生」とい、「草庵瞑目之間、便是運合結昧之時、從聖衆後一念之頃、得生西方極樂世界、故言往生也」と釈しているのであります。しかも、同じく卷一の「大經釈」のところには、道綽禅師の教えを仰ぎながら、

そもそも三乘四乘の聖道は、正像を既に過ぎて末法にいたる時には、ただ虚しく教のみあり、行証はあることなし。かるが故に澆末の世には断惑証理、入聖得果の人を求るに、これ甚だ得がたし。しかれば即ち濁惡の衆生は何をもって生死を離るるを得んや。（大・八三・一〇五b）

と言ひ、次いで

然るに往生淨土の法門は、未だ無明煩惱を断じきさずといえども、弥陀の願力によつて彼の土に生じて三界を超出し、永く生死を離るるなり。其の事跡を求るに紀伝の所載甚だ多し。故に知ぬ、往生淨土の法門は、是れ未だ惑を断ぜずして、而も三界を出過する法門なり。（大・八三・一〇五c）

と言つてゐるのであります。

この「捨此往彼、蓮華化生」は、よく知られていますように、『大無量壽經』下巻の胎化段に述べられるものであります。そこには「そのときに、慈氏（弥勒）菩薩、仏にまうしてまうせく。『世尊、なんの因、なんの縁ありてか、かの國の人民、胎生・化生なるや』と」（『淨土真宗聖典・註釈版』七六頁）と言つて、胎生と化生とが

説かれて いるのであります。この中、胎生とは蓮華の花の中に包まれての生ということですし、化生とは蓮華の花の開いた中に結跏趺坐して生ということであります。しかも、このような生の区別について、もし衆生ありて、疑惑の心をもつてもうもろの功徳を修してかの国に生れんと願はん。仏智、不思議智、不可称智、大乗広智、無等無倫最上勝智をさといらずして、この諸智において疑惑して信せず、しかるには罪福を信じ善本を修集して、その国に生れんと願ふ。このもろもろの衆生、かの宮殿に生れて寿五百歳、つねに仏を見たてまつらず、経法を聞かず、菩薩・声聞の聖衆を見たてまつらず。このやえに彼の国土においてこれを胎生といふ。(同、七六頁)

と説いております。

次ぎに化生については、

もし衆生あって、あきらかに仏智乃至勝智を信じ、もろもろの功徳をなして、信心回向すれば、このもろもろの衆生、七宝の華中において自然に化生し、跏趺して坐し、須臾のあいだに身相・光明・智慧・功徳、もろもろの菩薩のじとく具足し、成就せん。(同、七七頁)

と説いているのであります。

この『大無量寿經』をうけて蓮華化生を説かれたのが法然上人であります、一体それでは「往生」とは具体的には、どのようなことをいうのでありますか。これを説かれたのが靈鷲大師であります。大師は、その著『往生論註』で、天親菩薩の『淨土論』の「世尊我一心、帰命盡十方、無碍光如來、願生安樂國」の願生について問ひて曰はく、大乗經論の中に、处处に衆生は畢竟無生にして虚空のこととしと説けり。云何が天親菩薩願生と詰ふや。答へて曰はく、衆生は無生にして虚空のこととしと説くに二種有り。一には、凡夫の謂ふ所のことき

実の衆生、凡夫の見る所のことき実の生死は此の所見の事、畢竟じて所有無きこと龜毛の」とへ、一には、謂く諸法は因縁生の故に即ち是れ不生なり、所有無きこと虚空の」とし。天親菩薩の願する所の生は、是因縁の義なり。因縁の義の故に仮に生と名づく。凡夫の実の衆生、実の生死有りと謂が如きには非ざるなり。（『淨土真宗聖典・原典版』七祖編、六一～六二頁）

といい、次いで往生について

問うて曰く、何の義に依りてか往生と説く。答へて曰はく、此の間の仮名人の中に於て五念門を修するに、前念は後念の与に因と昨る。穢土の仮名人と淨土の仮名人と決定して一なるを得ず。決定して異なるを得ず。前心後心亦是のことし。何を以ての故に。若し一ならば則ち因果無く、若し異ならば則ち相続に非ざればなり。（同、六二頁）

と説いているのであります。

ところで、同じ『往生論註』卷下に「生即無生」を説いていますが、その中で十七種の國土莊嚴を觀察し無生の生を知つて、第一義諦に入ることを述べ、その中で「生は有の本、衆累の元たり。生を棄て生を願す。生何ぞ盡くべきと」（同、一四〇頁）といい、この疑問を釈せんがために、かの莊嚴功德を觀するのであると云つて、次のように述べるのであります。

かの淨土は、これ阿彌陀仏の真如法性にかなつた本願力によつて受けたるところの生死相対を超えた生であつて、三界でいう虚妄の生とは違うのである。しかし、どうしてそのようだと思えるかというと、そもそも真如法性の悟りの世界は清淨であつて、不生不滅の真実そのものの世界であるから、生死相対を超えた畢竟無生のものである。往生という言葉を用いるのは、淨土に生まれようとするものの心情したがつて言つただけである。

## （『聖典意訳・七祖聖教』上、八四頁）

さうだ、このように往生の生を説いたあとで、なるほど、このように無生の生を心得た勝れた機根のものには、そう言えるであろうが、機根の劣ったものには法性無生などと言つてわかるものではない。そこで、十念念仏によって往生すると言つても実の生死に執著しているから、往生はできないだろうし、たとえ往生しても、更に生死相対の感いを生ずるであろう、との疑問を出して、それに答えていります。

すなわち、摩尼宝珠の喻をだし、若し凡夫人で無量劫にも迷わねばならないような罪があつても、法性真如にかなつた清淨の名号を煩惱罪濁の中に頂く時、その名号の清淨宝珠の徳によって罪濁を滅して清淨の徳に契わしめ、淨土に往生せしめられ、淨土にいたりおわれば、淨土の清淨功德によって慈情は無生智と転ぜられるのであると説いていります。すなわち、「彼の下品の人、法性無生を知らずと雖も、但仏名を称する力を以て往生の意を作して、彼の土に生ぜむと願するに、彼の土は是無生の界なれば、見生の火、自然に滅するなり」（『淨土真宗聖典・註釈版』、一四四頁）と、有名な水上燃火の喻を説いていります。

## 五、仏教の成仏論—なぜ彼土往生か—

以上、淨土真宗で説く往生の意味の概略を説いてきましたが、この往生を親鸞聖人の著書によつて、それが現生でも語られているからといって、現世での往生成仏を説かれたとの主張がなされますが、成仏の問題については、何故に、往生淨土ということが言われたのかを真剣に考えなければなりません。成仏論を踏まえての往生思想であることを考えなければ誤解を生ずることになるのであります。次に、このような点で、簡単に仏教の成仏論にふれておきたいと思います。

仏教の目的である成仏は如何にして達成できるのでしょうか。これについて菩薩道を説く経論には願と行とが説かれます。具体的に四弘誓願という總願と菩薩による各別の別願が示され、その願を達成するための修行が説かれます。ですが、その修行の徳目には三十七科の道品といわれるよう種々のものがあります。しかし、根本的なものは釈尊に見られる止觀行といつてよいでしょう。この中、止とは分別を止める事であり、根本無分別智の成就であり、悟りそのものがあります。ところが、このような根本無分別智は単に分別を超えた靜的なものではなく、観によって衆生救済へと働く智慧とならねばなりません。すなわち、清淨世間智、後得智であります。ここで、自覺・覚他・覺行窮滿の仏果が示されるのであります。しかし、このように観が既に衆生救済と働く後得智の因行であるとするならば、そのような観の実修は基本的本來的に利他行を本質とするものでなければなりません。といつても、それが我法二執の対治の後ならば、そのような利他を本質とする修行も可能かもしませんが、修行中の修行者にとって、それは不可能であります。それでは、これは如何に説かれているのでありますか。このことは成仏論として大事な事であります。

そこで、いま菩薩道經典の代表的經典である『十地經』に注意しますと、各地の果利益勝のところには見仏三昧を説き、数多くの仏に遇うことを説いています。世親は、この經の注釈であります『十地經論』の中で、これについて「三昧に入り、見仏することは智慧の修習を田指すものであり、そこに自ずから止觀が生ぜしめられ、衆生を化益するのである」と言っています。すなわち、修行する菩薩が、見仏し聞法し、仏を供養することが衆生摂化の利他行を成せしめるというのであります。『同經』に「この菩薩、諸仏を供養するが故に、衆生を教化利益するの法を成す」と、これを説いています。このことは、原始經典や本生物語などからの伝統であります。龍樹が『十住毘婆証論』で含華では成仏は不可能として、化生での見仏を説くのも同じ伝承であります。す

なわち、成仏について達事仏、三昧見仏、観仏、念佛の展開となるのであります。しかし、このようにしてなされた利他行は、普通にいわれる自利利他の利他行とはいえないであります。そこで、これを「他利」といわれたと思うのであります。最勝大師は『論註』に、衆生が淨土に生まれて仏の覺りに近づく「近門」、教えを聞く大会衆の数に入る「大会衆門」、禪定の修行に入る「宅門」、真理觀を修する屋寓に入る「屋門」などの四功德を得て自利の行を成就し、さらに生死の世界に出て衆生を利するという「園林遊戲地門」の功德を得て、利他の行を成すのでありますが、このような自利利他の行を成就することができるのは、源を尋ねれば、それは阿弥陀仏の本願を増上縁とするからであるといわれているのであります。すなわち、他に利せられて他を利するというのであります。このように、成仏の第一の条件は見仏であります。

ところで、このような見仏・聞法・供養という事だけで成仏かと言いますと、このような仏に随っての修行だけでは成仏は完成されないのであります。成仏の完成を欠くことのできないのが「授記」であります。すなわち、成仏の単なる自覺ではないのであります。悟った仏からの「汝は悟りを開いた」という保証の宣言がなければ、成仏は完成しないのであります。世間での学業の修了が修了証書や卒業証書によって保証されるようなものでしあう。『大無量壽經』では、第十八願を中心とする四十八願に願われた、法藏菩薩の衆生救済の発願に「決定必成無上正覺」と世自在王仏が授記され、修行の後「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至十念、至心回向、願生彼國、即得往生、住不退転、唯除五逆、説謗止法」と願行成就して成仏されたと、これを説いていります。したがって、私たちの往生成仏は法藏の成仏の中に保証すみであります。すなわち、願行成就と仕上がった名号を他力回向と惠まれ、その名号の独用によって、無仏の世界に生まれた私たちが往生淨土して、見仏と授記という成仏の条件を仏の願いのままに満足して成仏することができるのであります。

以上、述べてまいりましたように、仏教の成仏の基本を考えないで、往生淨土の教えを理解すると、無仏の世界であるのに現生成仏を主張するという誤解を生ずることになりかねません。私たちはこの点に注意をしなければなりません。

#### 六、おわりに

今日、初めにも申し上げましたが、仏教の教えを考えるとき、ただ現代への対応ということで、思想の根本を無視して、それを解釈すれば、ややもすると誤解を起すことになることに注意しなければなりません。ことに淨土真宗のような仏の慈悲心に基づく他力本願による救済を強調する教えの場合は、キリスト教的な一神教的救済教と混同する畏れがあると考えられ、注意しなければならないと思うのであります。

以上、今日の真宗教学の研究について、私が感じておりますことを申し上げましたが、専門に宗学を研鑽されている方々には、誤解と考えられる点もあるうかと思いますが、この批判をいただいて勉強したいと思っていますのでよろしくお願ひして、私の話を一応終了させていただきます。

本派本願寺派勸学・文学博士・龍谷大学名譽教授

(本稿は、平成四年十月三日「第六回山口真宗教学会」における武邑尚邦先生の記念講演の録文し、校閲・修正していただいたものです)

卷之三

（本題五、每題四十分）  
1. 有光子由紅色的光子轉換成藍色的光子，其波長會變大、變小，還是不變？  
2. 有光子由藍色的光子轉換成紅色的光子，其波長會變大、變小，還是不變？

卷之三

# 親鸞聖人の証果論 — 第十八願成就文を中心として —

萩組 光山寺 武 田 晋

## 序

往生淨土という淨土教の根本思想を親鸞が受け継いでいることは言うまでもない。親鸞においても「安養淨刹にして入聖証果するを淨土門と名く」と説かれて、淨土に往生して証果を得るといわれている。そして、從来往生とは法然が『往生要集大綱』に「往生といふは捨此往彼蓮華化生なり」と解釈せられていることへ、多くはこの娑婆世界を厭い捨てて、死後に彼の阿弥陀仏の淨土に生まれるという意味であった。しかし、捨此往彼の往生義は現実を輕視することになるのではないかという疑問が生じるが、これに対して親鸞は現生正定聚を主張している。

しかるに、ここ数年来、親鸞の往生思想に関して数々の論文が発表され、事に正定聚ということと関係して親鸞の証果論が問題にされている。最近では、『岩波仏教辞典』に対して西本願寺が申し入れをした事に関して論争が起こっている。この論争では「教行信証」の項目などに現世往生成仏を親鸞が主張したと解説してある点が問題となつており、ここにも親鸞の証果論が問われてきているのである。そこで当論では親鸞の証果論を第十八願成就文の解釈を中心として論じていただきたい。

## 一 親鸞以前の往生思想との比較

ここで親鸞以前の往生思想との簡単な比較をしておきたい。浄土往生について親鸞以前では順次生に浄土に生まる事であった。それは法然においても同様であり、臨終の来迎往生は往生浄土が死後である事を物語っている。しかも、その往生した浄土で仏力の加護のもとに菩薩の行を完全に成就してから、はじめて成仏するものであった。浄土は修行の場であり、往生とは成仏するための前段階であり、往生はそのまま成仏を意味しないことは言うまでない。

一方、親鸞においても法然同様に往生の事態は死後の事として語られている。

明法御房の往生のこと、おどろきまふすべきにはあらねども、かへすがへすうれしくさぶらふ。鹿鳴・なめかた・奥郡、かやうの往生ねがはせたまふひとひとの、みなの御よろこびにてさぶらふ。またひらつかの入道殿御往生のこときささぶらふこそ、かへすがへすますすにかぎりなくおぼえさぶらへ、めでたさまふしつくすべくあさふらはず。

と『御消息』に述べるよう、に、私達が日常に一般的に使用する「往生」の概念と同じく死をもって往生だとされてゐる。その往生について『愚禿鈔』には善導の『法事讚』に三往生が述べてあるのを分別して、「一に難思議往生は『大經』の宗なり、二に雙樹林下往生は『觀經』の宗なり、三に難思往生は『彌陀經』の宗なり」と述べ、『淨土三經往生文類』においては、「大無量壽經」往生は第十八願念佛往生の誓いの真実報土難思議往生で他力念佛往生であり、「觀無量壽經」往生は第十九願修諸功德の誓いの方便化土雙樹林下往生で定散三福九品諸善往生の他力中の自力であり、「阿彌陀經」往生は第二十願不異遂者の誓いの疑惑胎宮難思往生で植諸德本なる他力中の自力で

あるとしている。親鸞に於いては三經と第十八・十九・二十願の三願について真仮を分別していのである。つまり生因願と往生に真仮を見出して真実報土往生たる難思議往生が眞の往生だとされているのである。しかも、その難思議往生とは「無上涅槃のさとりをひらく」・「自然虛元之身无極之体」・「如來淨華衆正覺華化生」<sup>〔註〕</sup>とあることより成仏を意味したことは明らかであり、「念佛衆生は横超の金剛信を窮むるが故に、臨終一念之夕べ、大般涅槃を超證す」<sup>〔註〕</sup>るのである。臨終ただちに往生し悟りを得るのである。また、その臨終の場において

來迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに、臨終といふことは諸行往生のひとにいふべし、いまだ眞實の信心をえざるがゆへなり。また十惡五逆の罪人のはじめて善知識があふて、すゝめらるゝときといふことなり。眞實信心の行人は、攝取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、來迎のむことなし、信心さだまるとき往生またさだまるなり、來迎の儀則をまたず。<sup>〔註〕</sup>

と述べるよう親鸞は從來の來迎や行儀を否定されており、親鸞までの往生思想では往生とは成仏のための方方法手段であったのを、親鸞はその考え方を乗り越えて往生が即成仏であり、往生を手段から目的そのものにされているのである。

## 一一 第十八願成就文の解釈

ところで、聖果論を論じるには親鸞が真実報土への生因願である『大無量壽經』の第十八願の成就文を如何に解釈されているかが問題となる。では、親鸞はこの成就文をどのように捉えたのであろう。魏訳の第十八願成就文の

白文は

諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心廻向願生彼國即得往生住不退転唯除五逆誹謗止法<sup>第12</sup>  
であるが、これを大經の願文に忠実に読むとすると

諸有の衆生、其の（仏の）名号を聞きて信心歡喜し、（諸有衆生が）乃ち一念に至るまで心を至して廻向して、  
彼の国に生ぜむと願すれば、即ち往生を得て、不退転に住せむ<sup>第13</sup>。

と読む事が出来、親鸞自身『論註』の加点本には上記のように送り仮名を付している。この読み方に従うならば、  
往生をしてから淨土の不退転位に住するという意味になる。また、法然は『選択集』に

其の名号を聞きて信心歡喜して、乃至一念心を至して廻向して彼の国に生ぜむと願すれば、即ち往生を得て不  
退転に住す<sup>第14</sup>。

と読まれて、意味的にはほぼ一般的加点と同じになる。法然の場合は成就文を一連の文章として読まれてくるのが  
特徴で、「即得往生」は往生して不退転に住するという死後の事態として語られてくる。第十八願を一願建立の立  
場で念佛往生の願とみられる為に、諸仏が念佛往生の願意を勧める教語（諸仏讚嘆位）として加点されているので  
ある。この為に「乃至一念」はすべて行の一念として解釈してくるのが法然の読みの特徴といえよう<sup>第15</sup>。

では、親鸞の読みはどうであろう。

その名号を聞きて、信心歡喜せんこと乃至一念せむ。（仏が名号を衆生に）至心に廻向したまへり。彼の国に  
生まれんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住せむ<sup>第16</sup>。

と読まれている。親鸞の読みの場合では「廻向したまへり」とある事より他力廻向義を示す読み方がされている事  
が窺える。また、「信心歡喜」の後の送り仮名に「せんこと」とある場合と「し」とある場合があるが、「せんこ

と「とある場合は「乃至一念」は「信心歡喜」と同格で信の一念と解釈でき、「こ」或いは「して」とある場合は行の一念と解釈できる。これは第十八願成就文を引用されてくる著述の個所の解釈の立場によって送り仮名を変えているのである。衆生の信心の立場に立つ解釈では「せんこと」と送り仮名を送り、仏の讚嘆の立場では「こ」・「して」と送り仮名を送られているようである。<sup>17</sup>また、親鸞の成就文の読みは全体を三段に区切って加点しているのが特徴であり、名号の義を聞いて信心の喜びを獲る機会の立場で加点している。(祝迎が諸仏讚嘆位の名号を受領する相状を開示された指示と見る。)。よって「乃至一念」は信の一念と見るのが妥当であろう。

このように見てみると、「信心歡喜」は現生での獲信を意味し、「乃至一念至心回向」も成就文を受ける立場で解釈が分かれるが現生で語られる。では「願生彼國即得往生住不退転」は此土と彼土のどちらの立場で理解すべきであろう。ここでは「即得往生」という言葉がその中心的ポイントとなるが、その次の「住不退転」に関する親鸞は

淨土へ往生するまでは不退のへらるておはしましあふりへば、正定聚のへらるとなづけておはしますいとこ  
てさふらふなり。<sup>18</sup>

と御消息のなかで述べている。また、

大經往生といふは、如來選擇の本願。不可思議の願海、これを化力とまふすなり。これすなわち念佛往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のへらるに住して、かならず眞實報土にいたる。これは阿彌陀如來の往相回向の真因なるがゆへに、无上涅槃のさとりをひらへ、これを「大經」の宗とす。このゆへに大經往生とまふす、また難思義往生とまふすなり。至心信樂の本願の文……<sup>19</sup>

と「淨土三經往生文類」に述べるように、不退転位・正定聚を現生で明らかに語っている。よって、「信心歡喜」

と「住不退転」の間にある「即得往生」という言葉を現生で語るのか死後（彼土）において語るのかが問題となる。成就文だけを見ただけでは、現生において往生して不退転に住するとも読めない。となると親鸞がこのこの「即得往生」をいかに解釈をしたかが重要な問題となつてくる。

### 三 「即得往生」の解釈

親鸞が第十八願成就文の「即得往生」を解釈した部分で代表的なのは『唯信鈔文意』・『一念多念文意』で解釈された部分である。まず、『唯信鈔文意』には

「即得往生」は信心をうればすなはち往生すといふ、すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転に住すといふはすなはち正定衆のくらゐにさだまるなり。惑等正覚ともいへり。これを即得往生といふなり。即はすなはちといふ、すなはちといふは、ときをへずひをへだてぬをいふなり。<sup>第22</sup>

と述べられ、『一念多念文意』には

「即得往生」といふは、即はすなはちといふ、ときをへず、日おもへだてぬなり、また即はつくといふ、そのへらゐにさだまつゝといふことばなり。得はうべきことをえたりといふ、真実信心をうれば、すなはち无碍光佛の御いゝろのうちに攝取して、すてたまはざるなり。攝はおさめたまふ、取はむかえとふとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなはち、とき日おもへだてず、正定衆のくらゐにさだまるを、往生をつとほのたまへるなり。<sup>第23</sup>

と述べれている。これらの両文では「信心をうればすなはち往生す」・「往生をうとのたまへるなり」という部分が解釈するうえでのポイントとなると思われる。この点については嬰木義彦氏の論文（『親鸞聖人における即得往生の思想』仏教文化研究所紀要第十一集）が文献学的に詳しく論じてあり、論証が十分であると考えられる。よって今は嬰木氏の研究を参考に考察してみる事とする。嬰木氏はまず『唯信鈔文意』の解釈について、次のように述べている。

「即はすなはちといふ、すなはちといふは、ときをへず、ひをへだてぬをいふなり」という釈と『「即得往生」は信心をうればすなはち往生す』といふ』という釈があるのに、「真実信心をうれば、すなはち・・・・・とき口おもへだてず、正定聚のくらゐにしきさだまる」という釈だけがあつて、「とき口おもへだてず往生す」という釈がないことは何を意味しているのであらうか。「即得往生」は現生で語れても、「往生」そのものは現生では語れない、ということではあるまいか。換言すれば、信心をえても「往生している」とはいえないということではあるまいか。（「即得往生をしている」とはいえるが）「すなはち」の釈を「往生」という語に対して直接的・機械的にあてはめることができないとすると、『「即得往生」は信心をうればすなはち往生す』という文章は、この一連の釈では特異な性格をもつてゐるのではないか、・・・

と捉えて『唯信鈔文意』の文の構造を次のように解釈している。今これを分かりやすく解説すると、

「即得往生」（A）は、

すなはち往生す（B）といふ

すなはち往生す（B）といふは

不退転に住する（C）といふ

という構造となり、AはBと読み、Bと読む意味はCとDという構造をもつて居るというのである。すなはち「すなはち往生す」は単に「即得往生」の読みを示し、意味を示すものではなく、「すなはち往生す」と読む言葉の意味は不退転に住すという意味であるというのである。誤解を招きやすい「すなはち往生す」という表現は「即得往生」の読み方を示している言葉であったのである。そして氏は次のように結論を述べている。

「即得往生」の語は親鸞の宗教的欲求の面からも、文脈上からも、どうしても此土の益と見なさなければならぬ語である。しかるに仏教の伝統的用語法としては「往生」そのものは現生では語れない。命終後の事柄である。しかも、これは「すなはち往生をう」と読むべき言葉である。そこで親鸞は最初に読み方を示すところではそのまま読んでおいて（B）、次にその意味を示すことに至って（C）「往生」のまえにある「即得」の語に着目した。「即」は副詞的用法としては「ただちに」「即座に」という意味のことばである。またその語義からみれば、「即」には「位につく」「即位する」という意味がある。すると「即得」は「ただちに何等かの位につく」という意味である。この語が「往生」という語と結合してくるのである。「往生」は前述の「即」の伝統的用法に従えば、彼土の益であり、未だ然らざる事態である。現実の自「」にとっては将来において然るべきことである。将来に往生すべきことが「今即座にうる」という語と結合してくるということは、とりもなおさず、将来得べき往生の現実的意味を示していることばとして理解されねばならない。

と述べている。また『一念多念文意』の「往生をうとのたまへるなり」という表現に關して、同じく氏は

これは釈の最初に出した「即得往生」の語を和語にして繰り返したものである。すなはち、はじめは、「即は………」「得は………」と分釈したが、どちらも「正定聚のへらるにしきさだまる」という同じ意味であるのを、最後に、これが「即得往生」全体の意味であることを示して、「正定聚のへらるにしきさだまる」ことを、

仏が經文に「往生をう」（「即得往生」）とのたまつてゐる、と総称したのである。『唯信鈔文意』の文がこれと類似の構造になつてゐる。すなわち、『「即得往生」は……といへり。これを即得往生といふなり』という形である。

と述べ、これも「即得往生」の読み方を示したものとみて間違いないであらう。また、「得べきことをえたりといふ」という表現に關しても、同じく氏は「べき」を推量を表す助動詞と理解するならば、この文章は「うるであらう」とをえてしまつた」・「果位に至りてうるであらう往生を現生においてえてえてしまつた」という意味になるが、「べし」は多様の意味をもつ助動詞でもあり<sup>〔註2〕</sup>、親鸞の字義の用法では二様みられるが、前後の文脈から判断するならばここは、「うべきこと」は正定聚の位や信心のことを言つてゐるのであるから、「（仏果に至るためには）えなければならぬこと」という意味であらうとしている。

このように『唯信鈔文意』・『一念多念文意』を読むならば、「即得往生」が現生に正定聚の位につくことを意味してゐることは明らかであり、「即得往生」が一つの意味を示す言葉であることがわかる。「即得往生」がそのまま往生といふことを意味しないのである。だからこそ「往生をす」と「往生をう」という読みの違いが問題となるが、『正像末和讃』に親鸞は「獲」と「得」の二字を區別してその時間性を示してゐる。

獲の字は因位のときを獲といふ。得の字は果位のときうることを得といふなり。<sup>〔註3〕</sup>と述べるように「獲る」といふは不退の位に至ること、「得る」といふは果位にいたりて得る事だと區別して使用されている点は注目すべきであらう。

また、『一念多念文意』における重要な点は左訓である。

正定聚 ワウジヤウスベキミトサダマルナリ

等正覚 マコトノホトケトナルベキミトサダメレルライフナリ

ホトケニナルベキミトサダメレルライフナリ

不退転 ホトケニナルマデトイフ

阿毘拔致 ホトケニナルベキミトナルトナリ

次如弥勒 ネンブチノヒトハミロクノゴトクホトケニナルベシトナリ<sup>※28</sup>

「ベキミ」とあることより、それぞれ往生するべき身、成仏するべき身にさだまることが一層明らかになる。また、その他の文献の「即得往生」についても同じ事が言えるのか本来ならば一々解釈するべきであるが、今は紙面都合の上省略する。<sup>※29</sup>

#### 四 「即得往生」の事態

それでは信一念に「即得往生」する事態とはいかななる事であろう。親鸞は「断四流」<sup>※30</sup>を説明して、往相の一念を起こそということを契機として六趣・四生の因も果も滅し、三有生死を断することを「断」と述べているのである。すなわち、親鸞は「断」を信一念の即座において端的にとらえ、獲信によって三有生死が断絶されると解釈しているのである。『高僧和讃』の善導讃に

金剛堅固の信心のさだまるときをまちえてぞ  
彌陀の心光攝護してながく生死をへだてける<sup>※31</sup>

と述べるのは、まさにこの獲信の時が生死流転との決別を語っていることを示していると言ふべよ。またこのこと

は、親鸞が迷信等に惑わされていないことの証明にもなりうるであろう。六趣・四生の因果を滅したが故に、輪廻としてうける生もなく趣もなく、自らが生きる道が明らかになり迷わないものである。また、願力を信ずることによって、横超という事態が起るのである。よって

悪趣自然閉といふは、願力に歸命すれば五道生死をじぐるゆえに自然閉といふ。閉はとづといふ也。本願の業因にひかれて自然たむまる也。<sup>第三</sup>

と述べるのである。そしてまた、同じ信一念の事態として

金剛の真心を獲得すれば、横に五種八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲。<sup>第三</sup>  
と述べるように現生に十種の利益を獲るのであり、信心獲得した人が正定衆不退転に住すいとより「弥勒に回」・「如來に等し」と述べるのである。

しかしながら、獲信の即時なる事態として決して成仏を語っていないのである。

煩惱具足のみをもて、すでにさとりをひらくといふこと。この條、もてのほかのいとこじめむかづ。……淨土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらくとなむひさふらう……。<sup>第三</sup>

と、『歎異抄』に述べるように成仏は「無上淨信の曉」である横超の畢竟の事態といふよう。

「凡夫」というは無明煩惱わからが身にみちみちて、欲もおぼく……臨終の一念にいたるまでとまひざ……<sup>第三</sup>  
なのである。

以上、獲信者の事態をみてきたのであるが、いじだい・三注意すべき点がある。それは親鸞が正定衆に入るといいう場合の殆どが「攝取不捨の利益にあづかるから正定衆に住す」という表現となっていいる点である。「攝取不捨」という如來の働きによってこそ獲信者は正定衆に住する事ができるのである。また、『入出門偈』には善導大師

の徳を讃えたところに「煩惱を具足せる凡夫人、仏願力によりて信を獲得す。この人はすなはち凡数の摂にあらず」<sup>〔註35〕</sup>という一件矛盾して見える表現がある。不退転位は本来凡夫に退転しないという事と乘地に墮する事がないという二つの意味があり、聖者の位である。ところが、親鸞は「大会衆の数に入る」「弥勒と同じ」「如來と等し」と言われ、凡夫でありがながら凡夫でないという矛盾した事柄が信心の行者のうえで統一されている。『正像末和讃』に

智慧の念仏うことは、法藏の願力のなせるなり。信心の智慧なかりせば、いかでか涅槃をさとらまし。<sup>〔註36〕</sup>

とあり、「信心の智慧」の左訓に「弥陀の善ひは智慧にてましますゆゑに、信するこころの出でくるは智慧のわい」とするとしている。摂取不捨という如來の智慧の働きが信心の智慧を起こす。この信心を智慧が起こすところに正定聚が成立する。親鸞が『論註』の妙声功德の釈文を『一念多念文意』に解釈して

『淨土論』曰、「經言若人但聞彼國土清淨安樂、剋念願生、亦得往生、即入正定聚、此是國名爲仏事、安可思議」とのたまへり。この文のこゝろは、もしひと、ひとへにかのくにの清淨安樂なるをきゝて、剋念して、むまれむとねがふひと、またすでに往生をえたるひとも、すなわち正定聚にいるなり。これはこれ、かのくにの名字をきくに、さだめて仏事をなす、いづくんぞ思議すべきやとのたまへるなり。安樂淨土の不可稱、不可説、不可思議の徳を、もとめずしらざるに、信する人にえしむとしるべしとなり。<sup>〔註37〕</sup>

と述べるのはただ現生に正定聚を語るだけではなく、凡夫の私が淨土の眷属でもあるという意味を出そうとしたのではなかろうか。<sup>〔註38〕</sup>

## 結

「即得往生住不退転」とは、現実の身の私としては、死に向かって生きているという方向にあり、それはまた一河譬における白道を歩み始めた者・往相者であり、親鸞が横超に断四流するというように、生死海にありながら、そこにはもはや生死海にとどまらない往生淨土の道が開かれている位である。

また、生死を超えた眞実の世界である淨土を、自らが帰るべき故郷として見いだすことのできた確信を頼すものであろう。それは決して現実の身を離れて単なる希望として語られていないのである。例えば、このことは「<sup>註</sup>西鶴」において親鸞が、善導の一河譬を解釈するなかでも窺えるようである。一河譬における三定死（ゆくも死・かえるも死・とどまるも死）にあって次のように述べている。

一種として死を勉がれざれば、我れ寧<sup>\*\*</sup>この道を尋ねて前に向かうて去かん。すでにこの道あり、必ず度すべしと。

ここには「寧（やす）くこの道を尋ねて」とあります。従来この「寧（ねい）」の字は「むしろ」という意味合いで読まれているようあるが、親鸞はこの字に「やすく」と読みを付しているわけであり、「やすく」と読む場合の字の意味を辞書で調べると「安心・安堵」という意味があるようである。三定死の現実に目をみはり、白道に気がかされた行者において、煩惱故に幅四五寸の道が、二尊の言葉に信頼して安心して向かうときだ、その道は大白道と転せられてあつたということであろう。安心してその道を歩む、そこには必ず度すということにたいする疑いはないのである。

また、そこにはもはや未来的臨終の時は問題ではなく、その現実における一瞬一瞬のいつをとっても（死しても）

往生するということであり、一瞬一瞬が臨終と裏併せである。信一念に迷いの世界にありながら、永遠に向かって生きる、本願が名号をもって招喚する故郷に向かって生きる者となると言えよう。

以上、第十八願成就文を中心として親鸞の証果論を論功してみたが、まだまだ多くの問題点を残した。これらの点に関しては別の機会に改めて筆をとりたいと思う。大方の「教義」を賜れば幸いである。

※1 真宗聖教全書（以下、真聖全と略す）二・一五五頁、浄土真宗聖典註釈版（以下、註釈版と略す）・三九四頁

※2 真聖全四・三九二頁

※3 聖異論に関する最近の学術論文としては、『「即得往生」について』普賢大円（龍谷大学論集）三百八十五号）・『親鸞における現世往生の思想』信榮峻麿（龍谷大学論集四百三十号）・『往生淨土の問題』神子上惠龍（龍谷教学五号）・『親鸞聖人の往生思想』山本仏骨（真宗学四十一・四十二合併号）・『真宗における往生義』林智康（真宗学五百六号）・『親鸞の「往生」の思想』上田義文（親鸞教学十三・十四号）・『親鸞における往生の思想』寺川俊昭（宗教研究五百五十三号）などが主なものである。

※4 この論争に関する詳しい経緯は、『東方』の第六号に『岩波仏教辞典』の編者でもある中村 元氏が「極楽淨土にいつ生まれのか？」と題して論じてるので参照されだし。尚、問題となつたのは「親鸞」と「教行信証」を解説する項目であるが、初版では親鸞が現世往生や成仏を語ったと記述されている。

※5 真聖全一・六八九頁、註釈版七三七頁

※6 真聖全一・四五七頁、註釈版五〇五頁。灘本愛慈氏の『愚菴鈔要義』（一一八頁）によると「往生を三經の差別に配当したのは善導の疏文の上にあるのか親鸞の上発揮された」「註かについて」一説あるようである。一には、『法事讚』においては三往生の語は眞実の義で往生を疎せられたとするのである。親鸞はこれを転用して三願三經の往生をあらわしたとする説である。これは『玄義分』（真聖全一・四四六頁）に「觀經」所

説の法について觀仏三昧と念佛三昧との両宗を立て、「一心廻願往生淨土為体」という。觀仏三昧は「觀經」の定義、「善要門」の法の宗要であり、念佛三昧は「言弘願者如『大經』説」の宗要である。因が異なれば果も異なる。そこで三往生の名の別なるに寄せて三經の宗要の異なる事をあらわされる。これが「法事讚」の三往生の語を転用される微意とするのである。第一の説は、『法事讚』の前後の文から見ると、三往生には三經三仏の法を示す義が存すると言う説である。すなわち前には「先謂弥陀入道場」（真聖全一・五六三頁）をはじめとして釈迦佛・十方諸仏の三仏の入道を誦い、転經を誦う文（真聖全一・五六六頁から五六七頁）には三經の法をだされてある。『觀經』の当分につけば定散三福の往生、入真の終わりにつけば以仏願力の往生すなわち『大經』の往生、從仮入真の中間につけば諸善を廃して念佛に入りながら弘願の実義に達せぬ機もある。この『法事讚』の文には『小經』の十方誦讚を示すので入真後をあらわすが、未入真実の微意がある。親鸞はこれを達見して、三往生を三經門に配當されたという説である。しかして氏は『法事讚』にあっては「往生樂」を三通りに言われたのであって、三往生の語句自体に差別優劣をあらわされる意は見られないとされている。ただ『觀念法門』（真聖全一・六三五頁）の攝生増上縁のの下にはじめ第十八願を出し、後に十九願・二十願が連引されていることは充分注目されるべきであるが、ここに引用している第二十願文には「植諸德本」の四字が省略されているため疑問となっている。

※7 真聖全一・五五一頁から趣意、註釈版六一五頁から趣意。

※8 真聖全一・五五一頁、註釈版六一五頁

※9 真聖全一・一四一頁、註釈版三七二頁、「虛无之身无極之体」について『讚阿彌陀佛偈和讚』には阿彌陀佛の異名として用いられており、その左訓には、「ホウシンニヨライナリ」とあり『念佛正信偈』には「難思

議往生を得る人即ち法性の常楽を証すと」とある。

※10 真聖全一・七九頁、註釈版一六四頁

※11 真聖全一・六五六頁、註釈版七三五頁

※12 真聖全一・一四頁

※13 净土真宗聖典七祖篇（以下、七祖篇と略す）・一〇五頁、カッコ内は筆者の註

※14 七祖篇一三四六頁、淨土宗全書一・一九頁

※15 法然や親鸞の第十八願成就文の読み方については、瓜生津隆雄著『統真宗典籍の研究』三〇七頁に詳しい。

※16 註釈版四一頁、乘専書写の大經の延書本は「廻向したまへり」だが信卷（本）の坂東本は「廻向せしめたまへり」に読み改めている。また、「願すれば」は同じく信卷（本）の坂東本・本願寺本は「願せば」であり、他の引用では上記と同じである。（真聖全一・四九頁、註釈版一一一頁参考）

※17 例：「せんこと」信卷（本）（真聖全一・四九頁、註釈版一一一頁）、「し、して」行卷の弥勒付属の引用（真聖全一・三四頁、註釈版一八八頁）・文類聚鈔（真聖全一・四四四頁、註釈版四七八頁）

※18 真聖全一・六七四頁、註釈版七九一頁

※19 真聖全一・五五一頁、註釈版六一五頁

※20 真聖全一・六一五頁、註釈版七〇三頁

※21 真聖全一・六〇五頁、註釈版六七八頁

※22 「えたり」は動詞「う」の連用形+助動詞「たり」の終止形。

※23 小学館『新選古語辞典』によると推量・当然・適当・可能・決意・勧誘・命令などの意味がある。

※24 この表現の相違については今後の研究課題としたい。

※25 真聖全一・五三〇頁、註釈版六一一頁

※26 真聖全一・六〇五・六〇七頁、註釈版六七九頁・六八〇頁

※27 抽稿「親鸞聖人における「即得往生」」龍谷大学大学院紀要人文科学第十一集を参考されたい。また、この往生に関する論争は最近始まったものではなく、親鸞没後から今に及んでいるのである。特にその中心となるのが「即得往生」の解釈をめぐってである。「即得往生」を往生すべき身と定まるとき解釈する人々として、鳳嶺（一七五〇～一八一六）の『愚禿鈔頭心記』・沃洲（～一八八四）の『宝章綱要』・神子上惠龍『往生淨土の問題』などが挙げられる。また、「即得往生」と現生往生を語るとする人々として道隱（一七四一～一八一三）の『仏説無量寿經疏解』・円月（一八一八～一九〇一）の『宝章論題』などが挙げられる。今ここで一々については論じないが、この「即得往生」をめぐる解釈は古来より現代まで問題とされてきているのである。

※28 真聖全一・七四頁、註釈版二五五頁

※29 真聖全一・五一〇頁、註釈版五九一頁

※30 真聖全一・五八〇頁、註釈版六四六頁

※31 真聖全一・七二頁、註釈版二五一頁

※32 真聖全一・七八六頁、註釈版八四六頁

※33 真聖全一・四四八頁、四八六頁

※34 真聖全一・六一八頁、註釈版六九三頁

※35 真聖全一・六五六頁、註釈版七三五頁など多數。この点については『現生正定聚の成立とその構造』梯実円（真宗学七十九号）に詳しい。

※36 真聖全一・四八四頁、註釈版五五〇頁

※37 真聖全一・五一〇頁、註釈版六〇六頁

※38 真聖全一・六〇七頁、註釈版六八一頁

※39 ここで問題になると考えられるのは「またすでに往生をえたるひとも、すなわち正定聚にいるなり」という部分であろう。ここをどうえて正定聚に住することが往生であると主張する見方もあるが、ここは從来一般的に私が広門示現の相をとったものとするのである。つまり、已に往生した者も往生以前には現生に正定聚に住してから往生したということを示すものであろう。むしろこのことより重要だと考えられるのは、親鸞における読み替えである。『論註』では「若し人但だ彼の国土の清淨安樂を聞きて剋く念じて生ぜんと願すれば、亦往生を得て則ち正定聚に入る。此れは是れ国土の名字仏事をなす。安んぞ思議すべけん。」（国訳

一切經諸宗部五・五六頁）と読むのが一般的であるが、親鸞においては、從来正定聚が往生後に住する位であつたのが、現生で語ろうとされる読み方をされているのである。もし正定聚に住することが往生ならば、この部分はわざわざ読み替えをする必要がないようと思われるるのである。

※40 真聖全一・五六頁、註釈版一一四頁

唐宋子，王法貢，王是元祐二年貢

同色點的光子數量與光子的總數量之比值，即為光子的純度。

## 宗教教育考

伊 東 順 浩

宗教教育とは広く言えば寺院での布教、家庭における宗教情操教育までをも含む概念である。これらの宗教教育は人間の人格形成において必要不可欠なものであろう。ここでは、学校教育における宗教教育、とくに中学・高校における宗教教育について若干の考察を試みることにする。この宗教教育については色々な場所で種々論じられ、その理念や方法について多くの成果が発表されている。しかし現実の教育現場では、進学受験偏重主義、あるいは個人の信教の自由、教科書等の教材の問題、カリキュラムの問題等、多くの問題を抱えたまま、試行錯誤が繰り返されている。実際の宗教教育がいかなるかたちで行なわれ、いかなる成果をあげているかについても充分論議されているとは言いがたいのではなかろうか。ここでは主として宗教教育の歴史、中高生の意識等を考察して宗教教育について考えることにする。

教育とは人を「教育てる」ものである。その目的は教育基本法第一条にあるように、「教育は、人格の完成を

めざし、平和的な国家及び、社会の形成者として、真理と正義を愛し、個人の価値を尊び、勤労と責任を重んじ、自主的精神に満ちた、心身ともに健康な国民の育成を期して行なわなければならない。」

を希求する人間の育成を期す」（教育基本法前文）ものである。思うに、宗教のなかでも仏教は、その目的を仏に成ることとする。仏とは「真理をさとったもの」「真の人格の完成者」である。眞実の宗教（ここでは仏教）によってこそこの教育本来の目的が完遂出来るのではないだろうか。十七条憲法に、「それ三法に帰りまつらずば何を以てか れるを直せん」とあるように、眞実な教えを拠り所として初めて豊かな人格形成が行なわれるのである。歴史上からみても、洋の東西を問わず、宗教と教育は密接不可分なものであった。歴史上に名をとどめる人物はほとんど宗教と関わりをもつていたことは事実であり、中世以降に行なわれるようになつた一般庶民の教育についても、「寺子屋」の名前が示すとおり最初は仏教と深いつながりをもつていたのである。上代においては、宗教そのものが教育であったのであり、宗教を離れて教育は成り立たなかつたといつても過言ではあるまい。有史以来、宗教教育が人々に与えた影響は看過できないものがある。人は生涯を通じて宗教教育が必要である。とくにその人格形成の基盤となる幼少期、そして精神的成長をもたらす青年期は重要であり、かつ必要不可欠であろう。

## 二

宗教教育という言葉は、広汎な概念を含んでおり、しばしば誤解されてきた。ここでこの言葉についての意味を今一度確認しておきたい。宗教教育という言葉は狭義では特定の宗教宗派の立場に立つて行なわれる宗派教育を指す。しかし広義では特定の宗派に基づかない宗教知識教育、宗教情操教育を含むものとして使用されている。

前者の宗派教育は特定の宗教宗派の教義儀礼を通じて人間形成をめざすものである。私立学校における宗教教育がこれに該当する。浄土真宗で言えば、いわゆる宗門校、浄土真宗の教えをその建学の精神とする学校である。ここでは、入学式、卒業式等の行事をその浄土真宗の儀礼に基づいて行ない、「花祭り」、「報恩講」等の仏教行事、仏教あるいは浄土真宗の教えを基本とする宗教科の授業などが行なわれている。特定の宗派（ここでは浄土真宗）

を基礎としている宗派教育である。この宗派教育が陥りやすい点として次の二点があげられる。ひとつは未信者を入信へ導こうとする、言わば布教的意図を以て行なわれやすいこと。もう一つは自らの宗教の正当性を強調するあまり、他の宗教を否定、批判する傾向、排他的傾向になりやすいことである。私立学校等、学校教育の場でこの宗派教育が行なわれる場合とくに注意せねばならぬのがこれらの点であろう。眞の宗教教育はこれらの点に陥らないことが肝要である。この宗派教育は私立学校だけに限られるのである。憲法第二十一条によつて信教の自由が保障され、「国及びその機関は、宗教教育その他のいかななる宗教的活動もしてはならない」と規定され、これに基づいて「国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための活動をしてはならない。」と、教育基本法第九条には国公立学校においては特定の宗派に基づく宗教教育を禁止している。国家は政教分離、信教の自由という原則に立つて、宗教上の中立を保たねばならない。一宗一派に偏った宗教教育、つまりここで言う宗派教育は禁止されているのである。

国公立学校では宗派教育は禁止されるが一宗一派に偏らない宗教教育、つまり宗教知識教育、宗教情操教育は許されている。宗教知識教育とは客観的、社会科学的立場に立つて宗教一般、あるいは個別に仏教、キリスト教などそれぞの宗教に対して正しい知識を学び、さまざまの宗教が歴史や文化に与えた影響を理解していくものである。実際には宗教科の授業だけでなく、社会科や音楽、美術、文学などを通して正しい理解を与えるもので、宗教理解の基盤となるから重要である。宗教情操教育とは宗教の区別を超えて、言い換れば全宗教を包括する立場に立脚して、いのちの根源、聖なるものに対する畏敬の念を育てるものである。これこそもっとも大切な宗教教育である。故西元宗助先生は宗教教育についてこう述べておられる。

「宗教教育とは、人間が眞の人間になるために必要不可欠な敬虔な宗教感情を培う宗教の教育である。そ

のために宗教についての知識と情操を与える宗教教授が必要である。」

学校教育においての宗教教育は布教伝道でもなければ、僧侶信徒を養成しようとするものでもない。真の人格完成のために必要な敬虔な宗教感情を育てるものである。そのため教育の場に立脚した宗教知識教育、宗教情操教育が行なわれなければならない。西元先生はこの二者を宗教教育の大切な柱と考えられている。もちろん私立学校は特定の宗派の立場に立っている。この立場にあつてこそ幅広い宗教教育が可能であるし、有効な宗教教育できるのである。

### 三

ここで学校教育における宗教教育がどのように行われてきたか、その歴史を宗教教育行政の上から振り返ってみた。

明治になって国民皆学が叫ばれ、学制が制定され、ようやく一般庶民への教育が本格的に行なわれるようになつた。明治新政府は天皇を中心とする中央集権国家体制を目指したが、その際、天皇を現人神、国民は臣民として位置付けられた。そして国家神道が成立し、神道は国教的なあつかいを受けた。いわゆる神道国教化政策である。神道という宗教によって精神的支配をもはかろうとしたのである。これによって他の宗教は著しく制限された。近代国家として信教の自由は保障されたが、「安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務」(背カサル限)「於テ」(大日本国憲法第二十八条)という条件付であった。神道は一宗教ではないという前提の下に信教の自由がとなえられたのである。教育も同じようにこの神道国教政策の上に成立したのである。明治以来、太平洋戦争終結までの教育は教育勅語によって規定された。天皇=現人神の発布された言によって決められてきたのである。ここに大きな問題点がある。

宗教教育については明治三十一年私立学校令によって定められた。

「一般ノ教育ヲシテ宗教ノ外ニ特立セシムルハ学政上最必要トス依テ官公立学校及ヒ学科課程ニ閔シ法令ノ規定アル学校ニ於テハ課程外タリトモ宗教上ノ教育又ハ宗教上ノ儀式ヲ行フコトヲ許ササルヘシ」訓令第十二号（明治三十八年八月）

国公立学校はもちろん、学科課程に関し法令の規定ある学校、つまり私立学校においても一切の宗教教育、宗教儀礼は行なつてはならないとされた。もちろん神道は宗教にあらずとして、神道に関する教育は行なわれた。言い換えれば神道に基づいた宗教教育のみ行なわれたとも言えよう。これも国家至上主義に基づいた政策として行なわれたのであって、神道という宗教理念を根本にした教団側からの自発的な教育ではない。この法令が出された背景には、当時盛んに設立されはじめられたキリスト教系学校つまりミッションスクールの活動があった。政府はこれらの学校で行なわれるキリスト教教育への懸念からこのような法令を出したのである。この法令に對してはキリスト教系学校はもちろんのこと、キリスト教系学校に刺激を受けて設立された仏教系の学校からも批判が多くなされた。昭和七年、「通宗教的情操を陶冶することは毫も拘束しない」との解釈がなされ、一宗一派に偏したものではなく、通宗教的な宗教情操教育は許された。さらに昭和十年、文部次官通牒として「宗教的情操ノ涵養ニ關スル留意事項」がだされた。

「宗教的情操ヲ涵養シテ以テ人格ノ陶冶ニ資スルハ固ヨリ之ヲ妨グルモノニハアラズ

……中略……学校教育ヲ通ジテ宗教的情操ノ涵養ヲ図ルハ極メテ必要ナリ」

妨ぐるものにはあらずとして消極的表現ながら、宗教情操教育の必要性をといた。しかしこれも学校教育の場に於いては私立学校といえども、宗派教育は「絶対ニ之ヲ許サザル」ものであり、「一宗派ニ偏セザル様特ニ注意スベ」

きものであった。また、教育は「教育勅語ヲ中心トシテ行ナワルベキモノ」であることが再び確認されている。その他、各教科における指導上の注意や配慮、情操教育の例示など)ことこまかに規定がなされており、政府としてこの宗教情操教育の許可に関する非常に慎重な姿勢が窺える。

戦後、先の明治三十一年の文部省訓令を改訂する形で、昭和二十年に訓令第八号が出された。

「私立学校ニ於テハ自明治三十一年文部省訓令第十一号ニ拘ラズ法令ニ定メラレタル課程ノ外ニ於テ左記条項ニ依リ宗教上ノ教育ヲ施シ又ハ儀式ヲ行フコトヲ得

一、生徒ノ信教ノ自由ヲ妨害セザル方法ニ依ルベシ

二、特定ノ宗派教派等ノ教育ヲ施シ又ハ儀式ヲ行フ旨學則ニ明示スベシ

三、右実施ノ為生徒ノ心身ニ著シキ負担ヲセザル様留意スベシ

ここに至つて初めて学校教育の場で宗派教育が許されたのである。この法令は現在の宗教教育を規定しているものでもある。二点の条件付で特定の宗派宗教に基づく教育ならびに宗教儀式を行なうことが行なえるようになったのである。そして日本国憲法で信教の自由が保障され、これを前提として「教育基本法」第九条に次のように定められた。

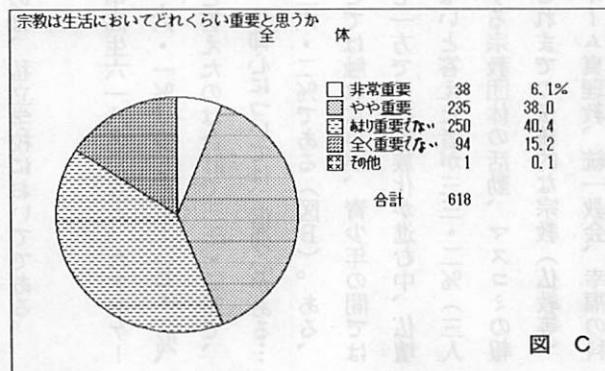
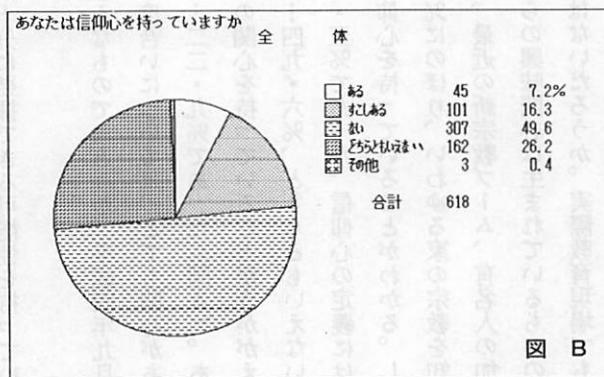
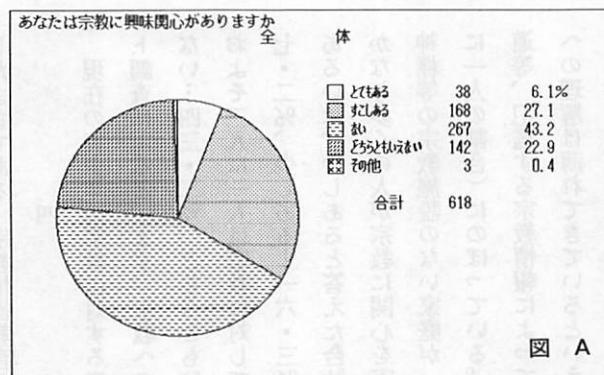
「宗教に対する寛容の態度及び宗教の社会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならない。国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動はしてはならない。」

また、昭和二十四年、公立学校における宗教について「社会科その他、初等および中等教育における宗教の取り扱いについて」としてきめ細かな通達がなされた。それによると学校主催の宗教施設訪問、社会科や美術における宗教教材の取り扱いなどについて細かに規定、制限されている。

戦後は私立学校における宗派教育は認められたが、公立学校の宗教教育は非常に慎重である。これは、戦前、一般の宗教教育は一切認められず、神道国教政策の下、国家神道を根底においていた教育が学校教育の一つの柱になつたために、その反省から生まれたものと考えができる。公立学校においては宗教情操教育は許される。しかし、戦前教育の過度の反省、個人の信教の自由、受験進学偏重主義などから、実際にはその宗教情操教育は停滞したままである。宗教情操教育の効果が十分に發揮できる可能性を持つているのは、私立学校においてである。

#### 四

現在の青少年の宗教に対する意識はどんなものであろうか。平成四年九月に中高生六一八名からとったアンケート調査によると、まず、宗教への関心の度合いについては、とても関心がある…六・一%、少しはある…一七・一%、ない…四三・一%、どちらともいえない…二三・九%であった（図A）。すると答えたのは合計で二三三・一%で、およそ三人に一人は宗教に対して何らかの関心を持っていることがうかがえる。信仰心については、信仰心がある…七・一%、少しはある…一六・三%、ない…四九・六%、どちらともいえない…一六・二%である（図B）。ある、あるいは、少しあると答えた合計は二三・五%であった。信仰心の定義にはここでは触れないが、青少年の間ではかなり多くの人が宗教に関心を寄せ、信仰心を持っていることがわかる。しかし一方で、核家族化が進む中、仏壇、神棚等の宗教施設のない家庭が一九・五%の（ぼり、いわゆる家の宗教を知らないと答えた者が二三・一%（三人に一人の割合）にのぼっている。これは、最近の新宗教ブーム、有名人の加入する宗教団体の活動、マスコミの報道等、氾濫する宗教情報によって何かしらの興味関心は生まれているものの、これまでの伝統的な宗教（仏教等）への理解は薄れてきているといえるのではないだろうか。実際教育現場でも、オーム真理教、統一教会、幸福の科学といった新宗教に対する質問は多いが、仏教（浄土真宗）に対する疑問等は少数である。



宗教は生活において重要な質問では、

非常に重要…六・一%、やや重要…三八・〇%、あまり重要でない…四〇・四%、全く重要でない…一五・一%であった（図C）。これは一九八六年に一八～二四歳を対象に行なわれた国際比較調査とほぼ同様な数値がえられた。日常生活において宗教の重要性を認めるものは四四%にのぼる。宗教行動についてNHKの「日本人の意識調査」一六～二四歳を対象（一九七八年）、ならびに、金丸曉園氏の大学生に対する調査（一九八六年）とを比べてみると、次のようになる。

#### 今回の調査一九七八（一六～二四歳）、一九八六（大学生）

この一～二年に合格恋愛成就などの祈願をした…五五・八%、三一・二%、七四・四%  
この一～二年におみくじ・占い等をした……………五五・一%、二二・八%、六〇・三%  
お守り、お札などを身の回りにおいている……………四一・一%、三四・四%、五三・三%  
初詣にかららずいく……………四六・六%

これからわかることは、現在の青少年は、一九八六年程ではないにしろ、かなり多くの者半数以上が右記のような宗教行動をとっていることがわかる。しかし彼らにすればこの行動は宗教的行動とは考えていないのである。近年の占いブームや習慣としての行動、他人の行動、マスコミの影響によってこのような高い数値が得られるのであろう。

現在の宗教教育の効果はどうであろうか。一例としてこうじゅアンケートをとつてみた。宗教の授業を受けて宗教のイメージが変わったか？という質問に、はい…四一・一%，いいえ…一六・一%，どちらともいえない…三一・五%と答えた。四〇%以上の生徒がイメージが変わったと答えた。高校一年あるいは、中学一年ではじめての宗教

の授業のとき、宗教のイメージを聞くと多くは「暗い」「古い」「陰気」「死」等という答えが返ってくる。それが変わったというのである。さらに、高校三年生だけ、つまり三年あるいは六年間宗教の授業を学んできた生徒だけに限って見てみると、イメージが変わったとする生徒は五四・一%にまで数値があがるのである。また、宗教の授業を受けてよかつたか? とする生徒は、はい…三四・三%、いいえ…一五・五%、どちらかともいえない…五〇・三%であるが、高三では五五・一%の生徒がよかつたと答えている。イメージの変化、良し悪しは、さまざまな要素が複雑にからんでいるので、この数字だけで効果があったとは言えないが、学校教育のなかでの宗教教育を学ぶことによって、多くの生徒のなかに、何らかの変化があったことは事実である。

図 D-1

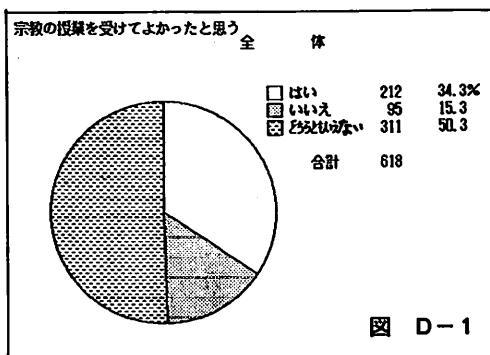
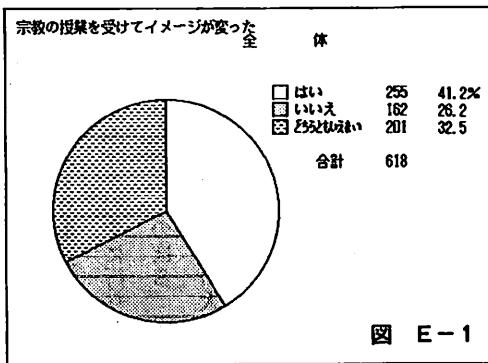


図 E-1



実際の宗教教育の在り方の考える上で必要なことは、まず青少年の宗教に対する意識、心理を知ることが大切であろう。アンケート結果からわかるように、宗教に対してかなりの関心を持っており、かつ重要であると考えている。にもかかわらず、祈願やおみくじ等を宗教行動とは理解していない。宗教に対する正しい理解がなされないものと考える。宗教に対する正しい理解すなわち宗教知識教育が十分なされることが重要であろう。この背景には幼児期に家庭での正しい宗教教育がなされていないこと、小学校において宗教知識教育が十分に行なわれていない現状がある。幼児期においては、核家族化、仏壇等宗教施設のない家庭の増加原因であろうし、小・中学校は公立

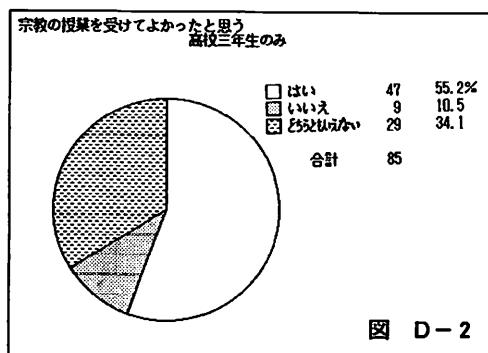


図 D-2

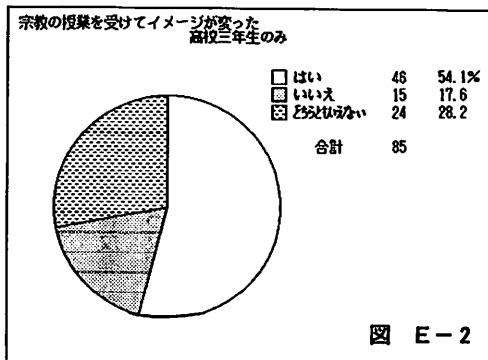


図 E-2

学校が多く、宗教教育については過度なほど慎重になつてゐることが原因である。これらの状況をふまえ、中・高校の私立学校における宗教教育を考える必要がある。とくに我々は自宗派の特色を生かそうとするあまり宗派教育を優先し、早急な教育効果を期待しがちである。しかしながら正しい宗教理解のない宗派教育は砂上の楼閣となる。宗派教育ももちろん大切であるが、十分な宗教知識教育がまず行なわれるべきである。そのためには全学的な取り組みが大切で、宗教科はもちろん、歴史は歴史の上で、文学は文学の上でというように、各教科において、これまで果たしてきた宗教の役割、宗教の意義等、客観的な正しい理解を教授することが求められよう。この上に立って適切な宗派教育が行なわれるべきである。

もう一つ、青少年の特色として言えることは、いかにその学校が宗派の特色を生かした教育を掲げようとも、実際に入学してくる生徒は、必ずしもその宗派にあこがれて入学してくるのではないということである。もう一点、青少年の特に男子生徒は、一方的な押しつけ、注入には反発しやすいという特徴がある。これらの生徒に一方的に宗派教育を行なうことはかえつて逆効果であり、むしろ反発さえ見られるものである。宗教教育が単にその宗派の知識の伝達に終始したりすべきではない。その教団の教義や儀礼の注入教育あるいは押しつけ教育に終わっては教育効果どころか宗教全般に対する反発、宗教に対する不信感を生み出してしまつ恐れがある。より良い宗教教育が行なわれるためには、排他的な偏狭な宗教教育に陥つてはならない。個々の宗教に基づいた宗教教育であるから、その宗教に対する「我が宗尊し」という信念は大切であるが、他の宗教に対してもより寛大でなければならぬ。生徒は信徒ではないし、教育の場は布教の場ではないのである。教室にはさまざまな宗教の信徒もいれば、色々な宗教に関心を寄せている生徒もいるのである。視野の狭い、排的な宗教教育では生徒の心は開かれないと、他の宗教をも尊重し、敬うところにはじめて、その宗派に基づく教育が効果を上げるのである。

宗教教育がもともと効果を上げるのは、宗教的感化を伴っているときである。その宗教がいかに正しく、高遠な理念を持っていても、指導者たる教員が怠惰ではその宗教は伝わらない。むしろ逆効果である。教師自身の敬虔な宗教的な態度こそ宗教的感化をもたらすのであり、眞の宗教教育を生むのではないだろうか。

その他にも二三の注意点を挙げておこう。まず教員と生徒の間に信頼関係があること。次に教職員間で意思の疎通が十分になされ、広い意味での宗教理解があること。そして、宗教科はもちろん、各教科の教員もそれぞれの場で真摯に自の仕事に取り組んでいるという姿勢、および、その学校の良い雰囲気。これらが大切な点であろう。

「教育は人なり」と言われる。教師が一方的な指導者意識に立っていくのではなく、生徒と共に学び育つてゆくという姿勢が重要であり、教師自身が真剣な求道者でなければならない。教師自身の宗教的な態度が求められるのである。教師がその宗教に対してあいまいであってはならない、しかし、他の宗教に対しても深い理解と寛大さが求められる。『歎異抄』第一条には「愚身の信心におきてはかくの如し、このうえは念佛をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々のおんはからいなり」とある。この姿勢こそ好ましい態度ではないかと考える。

宗教教育について若干の考察を試みた。問題の解決というよりも自らの宗教教育に対する自戒としたい。諸先輩の叱責を仰ぎたい。

註

宗教情操教育、宗教知識教育の個々に関しては、日本宗教学会「宗教と教育に関する委員会」編『宗教教育の理論と実際』すずき出版に、家塙高志氏の詳細な論文が収められている。

西元宗助著『教育と宗教のあいだ』教育新潮社 「宗門関係学園の教育」一〇六頁。なお、同著には「宗教教育の諸問題」として「わが国の宗教教育の基本問題」という論文も収められている。ぜひ参照されたい。

平成四年九月、私立平安高等学校・中学校の生徒六一八名からアンケートの回答を得た。次頁参照。

NHK放送世論調査所『日本人の宗教意識』による。大村英昭・西山茂編「現代人の宗教」有斐閣所収（一〇四頁）

ギャラップ国際機関調査（1986）。大村英昭・西山茂編「現代人の宗教」一〇一頁。

右掲書所収。金子曉嗣氏論文「現代人の宗教意識」に、アンケート結果についての詳細な検討がなされている。

宗教意識アンケート調査結果		1992年9月 対象:618名 (高三35、高二325、高一132名、中学76) (単位%)						
あなたは、宗教に興味関心がありますか？	とてもある	6.1	少しある	27.1	ない	43.2	どちらともいえない32.9	その他 0.4
あなたは信教心を持っていますか？	持っている	7.2	少し持っている	14.3	ない	43.6	どちらともいえない36.2	その他 0.4
宗教、信教に因縁していることはおこなっていない。	はい	60.1	いいえ	31.9				
あなたの家の宗教は何ですか？	浄土真宗	38.9	新興宗	2.3	臨済宗	0.8	浄土宗	15.4
	キリスト教	0.8	その他	33.3	知らない	33.2	日蓮宗	5.3
神社、寺院、教会等にお参りしますか？	全くしない	18.6	年1度程度	43.7	年に2~5	26.3	月に1度	3.8
					それ以上			2.8
家庭の仏壇、神棚等にお参りしますか？	全くしない	18.2	年1~3	32.9	月に1度	10.5	週に1度	7.8
	毎日がない	19.5					毎日	8.2
お墓参りは？	全くしない	12.8	年1度程度	43.3	年に2~5	38.1	月に1度	4.9
					それ以上			2.8
ご飯を食べるときお祈りますか？	ほとんどする	10.1	時々する	33.8	しない	48.1		
この1~2年に入試合格、進路決まりなど祈願した。	ある	55.8	ない	44.2				
お守りやおふくろなどを身の回りにおいている。	いる	42.1	いない	57.9				
この1~2年におろくじ、占いをしてもらった。	ある	55.2	ない	44.8				
宗教は生活においてどれぐらい重要と思うか？	非常に重要	6.1	やや重要	32.0	あまり重要でない	40.4	全く重要でない	15.2
					その他	0.1		
絶対にいく。	かならず行く	46.8	行くこともある	33.8	行かない	14.4		
富や水子産のたたりがあると思うか？	思う	40.1	思わない	30.1	どちらともいえない29.8			
靈廟などは存在しない。	存在しない	21.9	存在する	47.5	どちらともいえない30.5			
仏教は死んだ人だけのためのものである。	そう思う	4.5	そう思わない	65.4	どちらともいえない29.8			
幼稚園(保育園)が宗教授業のものだった。	違う	54.5	仮設	18.3	キリスト教	9.9	その他 1.0	知らない 15.9
小学校が宗教認可学校だった。	違う	65.3	仮設	1.8	キリスト教	2.0	その他 1.5	知らない 9.4
中学校が宗教認可学校だった。	違う	68.0	仮設	23.3	キリスト教	0	その他 1.0	知らない 7.8
日曜学校に行ってたことがある。	ない	88.0	ある	12.0				
宗教の授業をうけてよかったと思う。	はい	34.3	いいえ	15.3	どちらともいえない50.3			
高三55名		55.2		10.5	34.1			
宗教の授業をうけて宗教に対するイメージが変わった。	はい	41.2	いいえ	26.2	どちらともいえない32.5			
高三54名		54.1		17.6	28.2			

--

三

選出して進行。  
総会（一時二十分より）議長に幹事の伊東昌昭を

○平成四年度大会報告書

会計報告 会務報告 幹事の玉井龍雄が報告。幹事の森慶樹が報告。（内容は後記）

第六回山口県宗教大会は、予定通り十月三日（土）に開催された。大会に先立つて十時より幹事、評議員

監査報告書の河野玄麿が報告。すべてを一括承認する。

が集合 会場作りや研究発表者のレジメを二ビーする

研究発表（一時より）

のたび初めて会員物故者の過去帳が作られ、開式前に、

研究発表要旨の順に、発表二十分質疑五分の時間割りで行われる。進行係は弘中謙正。

尊前に供えられた。

開会式（一時より）司会者（波佐間正四郎）より開式を告げられる。

記

式を告げられる。

勤行 講仏偈、導師河野玄磨。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会長・深川倫雄・上山大峻両副会長が焼香。

会長挨拶 加茂会長より 武田和上が御来講下さったことの謝辞と研究発表者への期待が述べられた。

高楠順次郎博士に師事。龍谷大学元学長、龍谷大学名譽教授、文学博士、本願寺勸学、日本学術会議第

十二期会員。『仏教論理学の研究』『仮性論研究』

『十住毘婆沙論研究』など著書、論文、多数。

又御来講の榮を賜つたことを一同を代表して謝せられた。

『現代における真宗教学の諸問題』

藤谷大学名譽教授 武邑 尚邦先生

その他大会開催については、別院の職員の方々又は評議員の方々など多くの協力を得た。

大会参加者は80名、新入会員の参加や他教区からの参加者もあり、意義深い大会となつた。

従来成仏するのに二つの道が考へられた。一つには此土（現世）で成仏を目指す聖道門、二つには彼土（死後・浄土）で成仏を目指す浄土門である。その浄土門の親鸞聖人が『大無量寿經』の第十八願成就文の「即得往生」を解釈した親鸞聖人の著述を取りあげ文献学的に詳しく窺いたい。

2 宗教教育考

宇部小野田組 蓮光寺

伊 東 順 浩

小論は教育とくに学校教育における宗教教育についてその問題点と可能性について一考察を試みようとするものである。

○大会資料

研究発表要旨

1 親鸞聖人の証果論

—第十八願成就文を中心として—

萩組 光山寺

武 田 晋

宗教教育は宗派教育と宗教情操教育とに大別できよう。人類史上からみてもこの宗教情操教育が人格形成に果たしてきた役割は大きい。教育本来の目的が「人格の完成をめざす」（教育基本法第一条）ものである以上、宗教情操教育を抜きにした教育を考えることはできない。人格形成過程において、その基盤となる幼少期、そしてその精神的成长をもたらす青年期（中学・高校期）はとくに重要で、この間における宗教情操教育は必要不可欠でありかつ重要である。（宗教教育の必要性）

明治三十二年度文部省訓令によって公立、私立学校でも「宗教上ノ教育又ハ宗教上ノ儀式ヲ行フコトヲ許ササルヘシ」と定められ、神道国教化政策、国家主義体制の下に宗教教育は著しく制限された。戦後公立学校における特定の宗派教育は禁止されてくるものの、宗教情操教育は許され、私立学校における宗教教育も出来るようになった。しかし、現在、戦時下の思想統制に対する反省、個人の信教の自由、

受験進学偏重主義が宗教教育を棚上げしたままにしている。私立学校における宗教教育についてもその教育的効果が充分であるとは言いがたい。（宗教教育の歴史）

宗教教育効果が充分に發揮できる可能性を秘めているのが私立学校（宗門学校）においてである。宗教教育が単に知識の伝達に終始したり、又その教団の教義、儀礼の注入教育あるいは押しつけ教育に終わってしまってはその効果は不十分である。むしろ逆効果である。宗教情操教育、宗教的感化をともなってはじめて宗教教育といえよう。そのためにもっとも大切なのが教師自身の敬虔な宗教的態度であるといえる。排他的な偏狭な宗教教育に陥ることなく、「愚身の信心におきてはかくの如し、このうえは念佛をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々のおんはからいなり。（『歎異抄第二条』）」という態度こそ好ましいと考える。もうひとつは当該学校の教職員が皆その勤めに真摯な態度で臨んで

いるかという雰囲気が大切である。（宗教教育の方

☆支出の内訳

大会費 三七七、六三五

印刷費 一一〇〇、八五〇

事務通信費 一一八、六五九

会議費 一一、三〇九

郵便振替負担金 一一、〇六一

予備費 五〇、〇〇〇

○特別寄付

一、金 三拾萬円也 深川倫雄

御寄付を頂きました。ここに御報告申し上げます。

○あとがき

十月の大会以降、会誌の編集にとりかかりました。

武臣先生の講演は上山副会長がテープおこし等全ての

作業を仕上げて下さいました。

多くの方のご協力で、ここに会誌第五号ができまし

た事、誌上をかりて厚くお礼申し上げます。

○会計報告  
平成二年度会計決算は左記の通り。

記

収入合計 一、〇一三五、五六三

支出合計 七七九、五一五

差引残高 一四六、〇四八

☆収入の内訳

会 費 五四五、〇〇〇

入会金 一四、〇〇〇

過年度 一〇六、〇〇〇

本年度 二二一、〇〇〇

来年度 四、〇〇〇

参加費 八一、〇〇〇

寄付金 二一〇、〇〇〇

貯金利息 八、二三六

前年度繰越金 一八〇、三三七

# 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僧侶をもつて会員

第七 条 役員の任務は左の通りとする。

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。

一、副会長 三名 総会において選出す

四、評議員は会の運営について審議する。

三、理事は教学の研鑽振興をはかる。

二、副会長 三名 総会において選出す

る。

三、理事 若干名 総会において選出す

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。

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まる。

第十一条 会則の変更は総会の承認による。

付則 1 この会則は昭和六十一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 会費は年間一千円とする。

# 山口真宗教学会役員名簿

会長 加茂仰順（勸学）

弘中英正

溪宏道

副会長 深川倫雄（勸学）

森慶樹

白松高至

上山大峻（龍谷大教授）

監査

河野玄磨

白松高至

理事 天野宏英（島根大教授）

査河野玄磨

白松高至

児玉 譲（水産大教授）

森慶樹

白松高至

戸崎宏正（九州大教授）

白松高至

白松高至

平田厚志（龍谷大教授）

白松高至

白松高至

百濟康義（龍谷大教授）

白松高至

白松高至

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 玉井龍雄 波佐間正己

伊東昌昭 河野静慈

藤岡道夫 桑羽隆慈

小川恵真 村上智真

## 山口真宗教学会会員名簿

## 岩国組

## 美和組

## 蓮光寺桂信一

## 本生組

教連寺 藤谷 光信

真教寺 粟屋 隆生

◎大光寺 藤岡 道夫

西照寺 三浦 芳人

專徳寺 弘中 英正

防万寺 中村 昭光

" 藤岡 信行

◎善教寺 岡崎 公隆

蓮乗寺 池月 義昭

" 藤岡 信行

西円寺 西本 正海

淨光寺 広兼美智代

教法寺 筑波 英道

玖珂西組

淨讚寺 藤井 真丸

西方寺 林飛 正道

仏性寺 富津田義武

受光寺 宇野 久成

西蓮寺 竹重 了元

円乗寺 水室 正一

西光寺 見山 正信

淨円寺 藤島 正雄

專称寺 和田 俊昭

島本組

法寿寺 松岡 信昭

月空寺 岸 康之

莊嚴寺 白鳥 文明

宗玄寺 嘉屋 実玄

柳井組

正蓮寺 天野 宏英

島末組

養專寺 元淨 健爾

柳井組

誓光寺 村上 智真

正覺寺 松原 功人

◎本能寺 小島 孝惇

明覺寺 森 俊樹

西善寺 西山 賢珠

淨念寺 浅原 賢明

宗渭寺 中村 龍信

" 桜井 信一

" 桜井 信一

" 桜井 信一

明覺寺 森 俊樹

" 桜井 信一

" 桜井 信一

" 桜井 信一

◎明教寺 安樂寺 藤本 晴夫

" 桜井 信一

" 桜井 信一

" 桜井 信一

明顯寺 有知山 信

" 桜井 信一

" 桜井 信一

" 桜井 信一

蓮光寺 桂 義人

" 桜井 信一

" 桜井 信一

" 桜井 信一

熊毛中組

◎淨泉寺	吉田	長岡	秀文	長榮寺	長岡	光田寺	石田	礼讓
教蓮寺	國司	雄本	善親	西宗寺	雄本	西福寺	渡辺	勝賢寺
淨円寺	友好	幸丸		西福寺	正善	阿部	尚道	池田
清岸寺	河野	孝信		蓮光寺	恒彦	阿部	信昭	森田
真覺寺	野崎	教善		蓮光寺		明教寺	内山	義見
正泉寺	小野島成美			真光寺		河野	公隆	慧雄
西円寺	阿川	照行		真光寺	米沢	公隆	金山	慧雄
円立寺	東堂	無漏田正道		真光寺	痴達	明教寺	河野	尚道
明樂寺	森谷	眞地		◎教念寺	熊谷	明教寺	内山	尚道

熊濃組

西円寺	阿川	照行	真光寺	米沢	痴達	蓮生寺	池田	禮讓
円立寺	東堂	無漏田正道	◎教念寺	熊谷	誓樹	蓮生寺	森田	義見
明樂寺	森谷	眞地	淨蓮寺	末武	一行	蓮生寺	池田	義見
淨福寺	伊東	慈宣	淨願寺	坪井	賢乘	光照寺	堀	禮讓
善德寺	石山	泰人	專宗寺	御手洗芳光		光照寺	香川	禮讓
西念寺	西教寺	泰人	西教寺	佐伯	広昭	德應寺	赤松	禮讓
淨念寺	西念寺	泰人	專明寺	藤本	唯信	西光寺	江見	禮讓
清水	西念寺	泰人	普教寺	藤本	榮一	長久寺	有國	禮讓
晃裕	西念寺	泰人	妙善寺	玉井	龍雄	西岸寺	藤野	禮讓

最勝寺 月谷 慈寬

◎松嚴寺	溪	信生	專淨寺	福川	信生	善立寺	滝沢	弘正
妙善寺	玉井	龍雄	教証寺	小池	俊文	"	小池	俊文
安養寺	龍石	晃裕						
熊毛組								
安養寺	龍石	晃裕						

光田寺 八木 静成

光明寺	八木	静成	圓通寺	児玉	識	圓通寺	児玉	禮讓
万巧寺	石丸	法光	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
円通寺	児玉	識	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
裏宗寺	岩城	実也	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
裏宗寺	岩城	実也	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓

防府組

光明寺	八木	静成	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
明照寺	重枝	正見	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
妙玄寺	神保	信正	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
超勝寺	大来	惠貞	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
福宝寺	一万田良哲		圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓

山口南組

圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓
圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓	圓通寺	児玉	禮讓

都濃西組

圓通寺	堀	昭信

都濃東組

圓通寺	堀	昭信

熊濃組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組

圓通寺	堀	昭信

熊毛組



隆光寺	山本	含嶺	阿 東 組
明光寺	天野	善雄	
生蓮寺	照島	貴之	
西音寺	川越	証真	
"	川越	正信	
◎西宗寺	内山	明	須 佐 組
"	内山	実夫	
西円寺	爪生	等勝	
			○常正寺
			高橋 慧行

三千坊	下間	教海	大 津 東 組
端 坊	栄	明忍	
蓮正寺	河名	性海	
泉福寺	福間	公昭	
長泉寺	木村	智誠	
淨國寺	江田	惠昭	
光源寺	三上	大成	
光山寺	武田	晋	
			西念寺
			深川
			倫雄
			"
			深川
			富暢
			"
			極樂寺
			池信
			宏証
			西宝寺
			藤部
			英晶
			"
			淨岸寺
			松浦
			靜信
			"
			◎明專寺
			森
			曉榮
			"
			◎專修寺
			森
			曉榮
			"
			◎專修寺
			森
			曉榮
			"
			◎淨林寺
			石
			昭爾
			"
			正法寺
			白石
			利觀
			正念寺
			熊鑑
			貫吾
			明善寺
			白石
			法頭
			西福寺
			奧山
			義昭
			真光寺
			金尾
			徹水

三千坊	下間	教海	大 津 西 組
端 坊	栄	明忍	
蓮正寺	河名	性海	
泉福寺	福間	公昭	
長泉寺	木村	智誠	
淨國寺	江田	惠昭	
光源寺	三上	大成	
光山寺	武田	晋	
			西念寺
			深川
			倫雄
			"
			深川
			富暢
			"
			極樂寺
			池信
			宏証
			西宝寺
			藤部
			英晶
			"
			淨岸寺
			松浦
			靜信
			"
			◎明專寺
			森
			曉榮
			"
			◎專修寺
			森
			曉榮
			"
			◎淨林寺
			石
			昭爾
			"
			正法寺
			白石
			利觀
			正念寺
			熊鑑
			貫吾
			明善寺
			白石
			法頭
			西福寺
			奧山
			義昭
			真光寺
			金尾
			徹水

三千坊	下間	教海	邦 西 組
端 坊	栄	明忍	
蓮正寺	河名	性海	
泉福寺	福間	公昭	
長泉寺	木村	智誠	
淨國寺	江田	惠昭	
光源寺	三上	大成	
光山寺	武田	晋	
			西念寺
			深川
			倫雄
			"
			深川
			富暢
			"
			極樂寺
			池信
			宏証
			西宝寺
			藤部
			英晶
			"
			淨岸寺
			松浦
			靜信
			"
			◎明專寺
			森
			曉榮
			"
			◎專修寺
			森
			曉榮
			"
			◎淨林寺
			石
			昭爾
			"
			正法寺
			白石
			利觀
			正念寺
			熊鑑
			貫吾
			明善寺
			白石
			法頭
			西福寺
			奧山
			義昭
			真光寺
			金尾
			徹水

淨円寺 弘利 真勝

下関組

宇部北組

田勝寺 部 晃尊

大福寺 稔田 晃雄

利慶寺 旭 重行

正恩寺 山元 公彰

專立寺 志滿 俊璽

光安寺 藤永 公然

以上合計一五七名  
(平成五年三月現在)

小月組

◎明円寺 明 義昭

蓮光寺 秋山 俊磨

明專寺 厚東 俊充

西蓮寺 西 芳純

信行寺 石川 俊哲

宝林寺 市川 幸仏

豊浦西組

◎光蓮寺 篠原 信昭

正覺寺 市原 司道

円龍寺 来見田秀昭

正榮寺 河野 泰光

正音寺 井上 隆文

專正寺 安間 秀常

報恩寺 三原 総明

西円寺 小野 一昭

宗福寺 久保田法泉

西岸寺 木村 岳秀

大專寺 木村 雅城

西岸寺 藤家 賢昭

心光寺 片山 隆昭

" 小野 善和

西方寺 西谷 宏

円徳寺 木村 岳秀

西慈寺 伊原 宗信

西岸寺 藤家 賢昭

淨滿寺 新 真也

" 小野 善和

藥光寺 小林 静邊

圓徳寺 木村 岳秀

善行寺 川越 仁鑑

西岸寺 藤家 賢昭

他教区

法光寺 新田 薫

教得寺 加藤 則行

平成五年四月 印刷  
平成五年四月 発行  
編集兼  
发行人  
代表者  
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  
加 茂 仰 順  
山 口 真 宗 教 学 会  
振替  
下関一一六七七三