

真宗教学学会誌

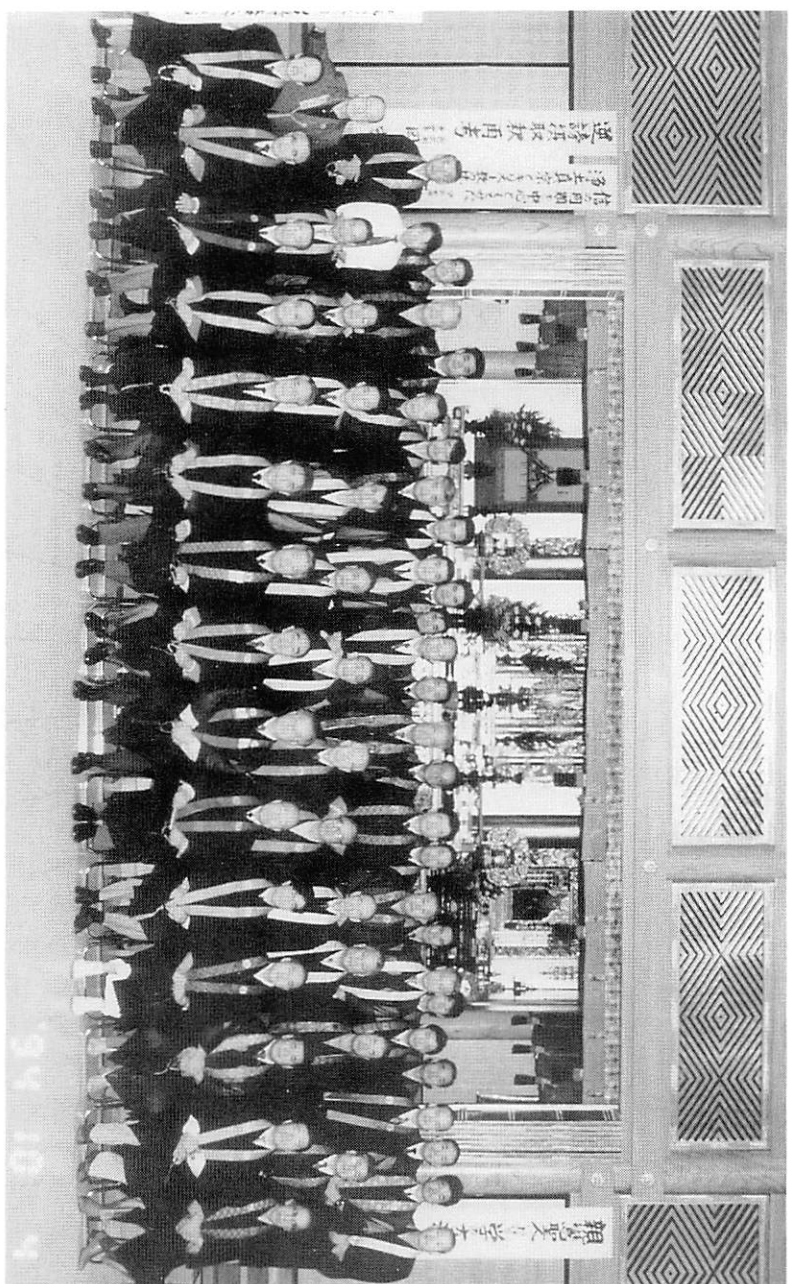
第 七 号

平成 7 年 6 月

山口真宗教学会

真宗教学会誌

山口真宗教学会



平成六年十月四日 第八回山口真宗教学会 於 山口別院

目次

— 講演 —

親鸞聖人における学の方法

寺川俊昭 …… 一

— 研究発表 —

信の問題を中心としてみた浄土真宗とキリスト教の比較

市川幸佛 …… 二五

逆謗摂取釈再考

岡 宏 …… 四九

学会通信

…… 六五

会 則

…… 六八

役員名簿

…… 七〇

会員名簿

…… 七一

親鸞聖人における学の方法

大谷大学前学長 寺川俊昭

(三帰依表白)

一

この会に、副会長の深川先生の方からご案内を頂いたのですが、その折りに、第一回の研修会に上田義文先生をお招きになりまして、「真宗学方法論」という題でお話を承った。その後も幾人かの先生方から同じテーマでお話を承って来たので、そのようなテーマで話して頂いてもいいし、またその方がいいと思うのだがというようなお話でございました。あるいはまた、真宗学の大切な主題を選んでもらっても勿論結構なのだがということでございましたが、真宗学の方法ということとは、どういう主題を選ぼうとその基本にある大切な主題であるとも思えますので、それをめぐって了解を申し上げることといたしました。お耳を汚すことでありますけれども、またご意見を賜ればと存することでございます。

「親鸞聖人における学の方法」と仮に題を立てておりますが、これは真宗開頭の根本論というべき『顕浄土真実教行証文類』、『面倒ですから『教行信証』と略称しますが、『教行信証』をお書きになった聖人がおとりになっている学びの方法、これを意味いたします。それにつきまして、実は真宗学という名称が改めて提示されましたのは、ご存じと思いますが、大正年間にです。そのころ、龍谷大学もそうでありますけれども、大谷大学もいわゆる大学

令による大学という形をとるようになりました。それ以前は宗乗あるいは宗学という言葉で、現在真宗学と呼んでいる学を表しておりました。大谷大学の図書館は大変古めかしい形でありまして、今でも分類は宗・余・外となっているのです。宗は勿論宗乗です。古い時代の分類がそのまま直されずに継承されているのですから、余は余乗、外は外学です。真宗学・仏教学以外の学問一般に関する領域が、外学です。余乗といわれていた仏教学の先生方はよく、どうせ私らは余分なものですからと、冗談めいた感想をおっしゃることがありますし、いわんや哲学や社会学の先生方は、どうせ私らは外道ですからとおっしゃいます。もちろん冗談としてですが。

そういう古い名称を、今いった大学令による大学に大学を改組致しました時に、やはり大学であるから、従来宗乗もしくは宗学という名称で呼んできた学も、大学で行われる学問一般の中に伍して、いわゆる市民権をもつ一つの堂々たる学であるということ根拠づけるといいますか、内容づけないといけないという課題が迫りました。それで大谷大学の場合は大正八年でございますが、大学令による大学として発足いたしました折りに、長い間宗乗もしくは宗学と呼んできた一つの伝統をもった学を、改めて真宗学という名称で呼ぶことにしたのです。余乗は仏教学という名称に変更いたしました。それから七十年位経つことになりましたか、これらの名称がほぼ定着して現在に至っていることであります。龍大も事情は同じであったのではないでしょうが、恐らく歩調を合わせている筈でございいますから。その時に、大正八年でございいますが、真宗学というものはどのような意味で学ということができるのか。宗教もしくは信仰の学といわれるけれども、この場合の学は学問一般でありますから、哲学・歴史学等々の学、当時の言葉でよくいわれたヴィッセンシャフトですね。そういうものとして成立し得るのかという問いを、正當に答えなければいけません。それで、当時の少壮教授でありました金子大栄先生が、真宗学はこのような意味で堂々とした一つの学であるということ内容を内容づけるべく、公開講義を三日間にわたって行われました。それ

を基にして論文になさったものが、『真宗学序説』と題された本であります。

我々の怠慢でもありますけれども、これは大正十一年であります、それ以後七十年くらい経ちますけれども、私達の宗派では真宗学とは何か、これを金子先生の『序説』を承けてなお検討し、それを表明するという仕事をしております。龍谷大学の場合はどうでございますか。あまりないと思いますが。真宗学についてはそういう課題があるわけでありまして、この『真宗学序説』を今でも、真宗学を専攻する学生にとっては必読の本として、先ずこれを読みなさいと勧めているような状態です。全く私たちの怠慢を感じていることであります。

この本の中で金子先生は、宗祖がおとりになった学の方法は、大変特色のあるものだ指摘し、それを次のようにいわれるのです。ご存じのように曼鸞大師が世親菩薩の『願生偈』の註をお書きになりますね。いわゆる『浄土論註』です。その時に、『願生偈』で世親菩薩の方が造論の趣意を、「我 修多羅真実功德相に依て 願偈を説て 総持して 仏教と相應せり」と述べています。ここに「我は修多羅真実功德相に依て」と、世親菩薩が述べているその「依る」ということを、曼鸞大師が少し立ち入って尋ねまして、三つの視点からその趣意を明らかにしています。

| | | | | | |
|--------------|---|---------|---|------------------|-----------|
| 何所依（何の所にか依る） | — | 学の対象 | — | 大聖の真言 | （『大無量寿経』） |
| 何故依（何の故にか依る） | — | 学の動機、目的 | — | 出離生死の願い（仏教一般と同じ） | |
| 二何依（二何が依る） | — | 学の方法 | — | 大祖の解釈 | （理由の内観） |

意味はお分かりのとおりであります。これを金子先生はより所とされて、真宗学をたずねていかれる最初に、こういわれます。およそ学といわれるものは、根源的な探求であるけれども、それを形成しているものとして、まず学の対象がある。それを曼鸞大師が、「何の所にか依る」といわれたのであるが、これは現代の学の発想でいえば、

学の対象ということである。そして「何の故にか依る」というのは、学問にはそれぞれ目的があり動機があるが、それを表している。そして「云何が依る」というのを、方法と理解なさいます。丁度現代の学問論において、あらゆる学は独自の対象をもち、また学の動機もしくは目的をもち、さらに独自の方法をもっているが、疊鸞の「依」の解釈は丁度それに対応していると、これを先ず注意なさるのです。

そして、真宗学は何を固有の対象とするのか。これについて、「顕浄土真実行文類」の「正信偈」の偈前の文に、「大聖の真言に帰し 大祖の解釈に閱して」とありますが、あれに依って、真宗学がその固有の対象にするものは、宗祖ご自身が「大聖の真言」と述べられた、それであるとなさいます。その大聖の真言を特定していけば、これは『大無量寿経』です。そして、真宗学が固有の方法とするものは、偈前の文で「大祖の解釈に閱して」と宗祖がお述べになっているその大祖の解釈の方法、これが真宗学の方法である。つまり宗祖が『教行信証』をお書きになるときに採用された方法であると了解すべきであろうとおっしゃるのです。そして真宗学の動機ですが、これは仏教一般と同じでありまして、出離生死の願いがその動機であります。真宗学という学問は、何のためにあなたは真宗を学ぶのかと問えば、出離生死の願いが動くからですと、こういうべきです。そういうきわめて宗教的な色の濃い動機、これをもった学でありまして、この点で真宗学は仏教の学というべき特質をもつということを、大正十一年の頃、金子先生がおっしゃっているのです。

基本的にはその通りであろうと思いますが、しかし、読み直してみまして、多少あらためての検討もなされてよいのではないかと思う点もございます。金子先生のおっしゃる見解で一番解りにくいのは、「大祖の解釈」、つまり七祖が大聖の真言を学ばれた時に採用された方法、これを「大祖の解釈」とおっしゃるのですが、七祖に共通している学の方法を金子先生はお考えになりまして、それを「理由の内観」と理解すべきであろうとおっしゃるのです。

これは金子先生の言葉ですから、かなり個性的で戸惑いを感じないわけでもないのですが、「事由の論証」が、一般に学といわれている知的探求にしばしばとられている方法であるといわれます。しかし、出離生死の願いに動機づけられた真宗の学は、事由の論証だけでは十分とはいえない。さらに理由の内観に進んでいかなければいけない、こういう見解を示していらっしゃるのです。

これどういふことかといえますと、例えば『教行信証』の根本主題は回向ですが、回向という言葉が顕す思想或は知見がございますでしょう。その回向という言葉はどういう意味の言葉であり、回向という言葉はいったどの聖典に出て、どの聖典にどのように受け継がれて宗祖まで来ているか、こういうような研究がございます。あれを先生は事由の論証とおっしゃるのです。回向という言葉は、先ずどのテキストに初めて見える。それがどの仏教者のどの著作に受け継がれ、その時にどういう展開を遂げ、またどのようにして宗祖にまで至るのかという、一つの思想もしくは知見の展開の歴史的な検証です。ところがこれは真宗の学においては、十分それでよいというわけにはいかない。理由の内観にまで進まなければ、とおっしゃるのです。そこが難しいところです。

例えば回向という言葉は何を顕すのだろうか。回向という言葉で、そもそもどういう事実もしくは体験を語っているのだろうか。回向を体験したということは、どういうことなのであり、また何故そういう体験を人間がもち得たのであろうか。こういうように、回向という言葉なら言葉、往生なら往生という大切な知見を表す言葉について、それはもどどういう体験を語り、しかもその体験は衆生を仏道に立たしめる意味をもつ体験ですから、その体験が何処から来ているのか、何に由来しているのか。このように一つの体験を根源から問うていき、その内容を自覚化していく。それを金子先生は理由の内観とおっしゃったと理解することができます。テキストを調べて、一つの言葉が初めてこのテキストに見え、これが誰に継承せられ受容されていった、そういう作業に属するような研究は、

真宗学独自の研究ではない。これは作業である。研究というのは、こういう理由の内観に立っての探求をいうのだ。こういう見解を、金子先生は提起なさっているのです。それで金子先生はご存じのとおり、仏教思想の研究は随分展開したけれども、それによって仏教のあるいは真宗の宗教的な生命がよいよ輝いたとは、残念ながらいいえない。仏教学栄えて仏教衰う。こういう悲歎をお述べておられました。あの場合の仏教学というのは、金子先生のおっしゃる事由の論証、これを方法として成り立つような研究です。これは緻密なまた幅広い研究が、多くの学者によって次々と出されておりますが、そのような研究は必ずしも出離生死の要求に立っているとはいえないのです。出離生死の要求をもたなくとも、知的探求の精神があれば出来ない訳ではない研究です。そういうような現在の仏教研究の一つの問題性、これを強く感じそして指摘しながら、いま申し上げたようなものが、真宗の学の特質であるということをお述べになっているのです。それが七十年経ちました今でも、非常に大きな啓発を受ける見解でございます。けれどもまた、なお考えを加えてよい面も感じられないわけではないと思っています。

二

これをふまえて、改めて宗祖が『教行信証』をお書きになる時にとられた学びの方法、これを考えてみたいと存じます。『教行信証』は最初に、総序と理解されている見事な序をもちますが、あれは昔から制作の理由を述べた序だと理解されています。その終わりの所に、非常に意味深い言葉が記されます。

「誠なるかな、摂取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ。ここに愚劣釈の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈に、遇ひがたくしていま遇ふことを得たり、聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、ことに如来の恩徳の深きことを知んぬ。」

こう述べられていきます。そうすると真宗の教行証を敬信しておっしゃるのでありますから、真宗の教行証というその教とは教え一般ではなくて、申し上げるまでもなく『大無量寿経』です。ではその『大無量寿経』というのはどういう教えであるかといえ、**「如来の本願を説きて經の宗教とす、すなわち仏の名号をもつて經の体とするなり。」**こういう教えであります。従つて真実の教えである『大無量寿経』の教えを聞くということは、本願を信じ念仏するものとなるということにはなりません。ところがその本願を信じ念仏することが、行です。証は後で述べますが、我々が真実の教に遇い、真実の行信を獲、真実の証を得た時に、我々の生は、流転する生であることを超えて、真宗という仏道として生きられていくこととなる、こうおっしゃっているのです。そのような、我々の人生を真宗という仏道にするその教行証を、祖師の教えに遇い、これを聞くことによって得ることが出来たと、こうおっしゃっているわけです。こうして真宗という仏道に立つことが出来たその時、改めて如来の恩徳が如何に深いかということ、はつきりと知ることができた。そういうことを述べた文章です。

ここで親鸞聖人は姿勢を正しておっしゃっていますが、これと同じ考えを素朴な一人の人間としてお述べになっているのは、『歎異抄』第二章です。

「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて信するほかに、別の子細なきなり。」

いかにも端的に、そして素朴におっしゃっております。それを展開すれば、「総序」のようになっていくのです。「総序」には、真実の教について、二つの事柄が述べられています。第一は**「撰取不捨の真言でありまして、これは本願の教えということ。」**さらに超世希有の正法ですが、これは本願成就の教えです。本願とその成就を説く教えといえ、もう『大無量寿経』にはかなりません。その釈尊の真実教と仰ぐべき『大無量寿経』の教え、それ

に對するに宗祖は、聞思して遲慮することなかれという姿勢をもってされました。つまり「たとひ大千世界にみたらん火をもすぎゆきて 仏の御名をきくひとは ながく不退にかなふなり」とありますように、聞思してためらうなど、真実教の聞思をお勧めになります。ところがそれに続いて述べられる七祖の教え、すなわち「西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈」という三国の祖師達については、「遇ひがたくしていま遇ふことを得たり、聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。」といわれております。聞き難い祖師達の教えを、私は確かに聞いたと述べておいでになるのです。これはまさしく祖師の教説との出遇いの感動、これを表白なさっている言葉です。この二つの表白の違いを、一応よく承知しておきたいのです。その中で『大能』について、聞思が意味深く語られておりますが、これが親鸞聖人がおとりになっている学の方法をよく顕す言葉であると考えることができようかと思ひます。こういうことは皆様方よくご存知のことと思ひますが。

繰り返しますけれども、三国の祖師の教えについては、「遇ひがたくしていま遇ふことを得たり、聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。」こういわれております。ところが『大無量寿経』については、『大無量寿経』の教えを確かに聞いたとおっしゃらないで、「聞思して遲慮することなかれ」と、少し改まった姿勢で『大無量寿経』に向かつておいでになります。そのところをよく承知しておきたいと思うのです。それにつきまして、これに私は二、三年前に改めて気がついたのですが、西蕃・月支とある月支は、大月支国があった辺りですから、カシミールの北の方です。アフガニスタンがある辺りでしょうか。西蕃というのはどこか分かりませんが、宗祖は例えばガンダーラの辺をご存知であったかどうかは分かりませんが、大体シルクロードが通っている、西北印度からパミールを越えた辺りをイメージなさっていたのだらうと思ひます。私は印度かと思ひていたのですが、先輩にお聞きしましたら、違ふだらうといわれました。何故かという、世尊のおいでになった國を「蕃」という言葉で表さ

れるだろうか。お釈迦様がおいになった国を、蕃という言葉で表すのは、宗祖の感覚ではできないだろうと思う。だからこれは印度ではないとおっしゃいました。それはそうだろうと思いました。特定は不可能ですけども、今申したような西域の辺りの国々、そして中国及び日本をおあげになっております。「正信偈」には同じことが、「印度西天の論家 中夏日域の高僧」という言葉で語られます。そうすると親鸞聖人は真宗開頭という仕事をなさる時に、印度・中国・日本、この三国を視野に入れてその開頭の仕事を進めていかれるのです。ところが印度もしくは中国といえますと、それ自身が一つの文化的大世界でしょう。文化的に日本なんか完全に飲みこまれるような、非常に重厚な文化を形成した伝統です。現在でいう「世界」というものではないでしょうか。印度・中国という偉大な文化的世界、それを視野に入れながら、宗祖は真宗開頭の仕事をなさるのです。

いわゆる宗学の、現在伝承されている大部分が形成されたのは、江戸時代です。江戸時代というのは色々な特色をもちますけれども、一つの問題的性格は鎖国社会ということですね。この鎖国社会という一種の閉鎖的社会で形成された真宗教学が、現在宗学として伝承されているわけです。そして法然上人や親鸞聖人という祖師達の大きな苦労によって、釈尊の仏教は完全に日本人のものになったのですが、我々はその伝統に連なっております。その日本の仏教者として、さらに今申しましたように、仏教の真理性の了解を、江戸という鎖国社会で形成された学問とおしてもつ、こういう事態の中にあります。それで、ややもすると真宗を、日本という範囲で考える癖がついているのではないかと思います。ところが宗祖は今申しているように、三国つまり世界そして十方の衆生、一切の群生海、つまり人類ですね、現代語でいう世界と人類に目を開きながら、真宗の開頭あるいは世尊の本当のご精神を浄土の真宗として開頭するという仕事を、果たして下さったのです。その視野の広さ、これが現在の私たちにとりまして、大変大切な宗祖からの問いかけと頂くべきことではないでしょうか。

ところがそのような広い視野をもちながら、「東夏・日域の師釈」とおっしゃるその三国七祖の教えの伝統があるのですが、三国七祖の伝統に宗祖が直接ふれられたのは、源空上人ですね。三国の祖師達の教え、それに私は確かに遇った。私は確かに聞いた、こうおっしゃっております。確かにということを一具体的に示しているのは、法然上人の教えを「承り定めた」という言葉が恵信尼様の書簡に伝えられておりますが、あれを思いあわせるべきであろうと思います。祖師の教えに今、「遇ひがたくしていま遇ふことを得たり、聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。」そう断言なさる確かな出遇いの体験を宗祖がおもちになったのは、法然上人の教えとの出遇い、それが一番具体的な形であった。これはもう誰もが承知しているとおりです。

三

いわゆる親鸞聖人の生涯における最大の出来事、あるいは親鸞聖人の人生にとって決定的な意味をもった出来事と考えられるのは、ご存知のように二十九歳の時におきた、よき人法然上人との出遇いです。これを抜きにして、親鸞聖人を考えることは出来ません。必ずしもすべての方がそうだというわけではありませんが、宗門の外の方がお書きになった親鸞聖人論を読んでみますと、この出遇いが必ずしも大切に見られていない場合がございます。その中で出遇いを一番大切に述べておいでになるのは、亀井勝一郎さんの『親鸞』ではないでしょうか。あれは最初「邂逅」からはじまりますから、亀井さん自身が、親鸞聖人に遇うたという体験を恐らくはおもちであったのではないかと思います。そういうものをふまえて、「人生の途上には様々な邂逅がある」ということからこの親鸞論が始まりますでしょう。あれはよく、親鸞聖人を理解する大切な着眼点をとらえた親鸞聖人論だと思いますが、全ての親鸞聖人論がそうだとは限りません。しかしこれが決定的に大切なことであることは、いうまでもありません。

この辺りの出来事の詳細は、幸い恵信尼様の書簡が伝えております。「山を出でて、六角堂に百日籠らせたまひて後世をいのらせたまひけるに、」というあの文章です。宗祖は山を下りられた。そして六角堂に参籠なさいました。六角堂参籠は、毎夜比叡山から通われたという説がありますが、参籠というのは夜を徹してお籠もりすることですから、夜は参籠し、夜が明けたら比叡山に帰るというのは、あの道を百日往復するのはすこし無理が過ぎますから、恐らくどこかで、寝る所は六角堂で寝るのですから、昼はどこかでご飯を食べさせて頂いてというようなことだったのではないのでしょうか。全然分かりませんが、参籠中の生活のことが。食事はどうなさっていたのか。托鉢なさっていたのか、それとも比叡山関係のどこかのお寺で食べさせてもらっておられたのか。あるいは六角堂で給食してもらわれたのか、何とも分かりませんが、ともかく下山して、ご存じのとおり百日の参籠をなさった。その九十五日目の曉に、聖徳太子の示現にあずかられた。それに励まされて吉水に法然上人を尋ねて、また百日の間一日も欠かさず、ひたむきな聞法に身を励まされたと伝えられております。参籠して宗祖は何をなさったかという、これもよくご存知のとおり、後世を祈らせたもうた。これはよく注意をしておくべき、宗祖の人生の一駒です。恐らくこの頃が、親鸞聖人が一番苦しまれた時期ではなかったかと思えるからです。つまり宗祖は無明の闇という言葉で、人生を喻えられます。これは曇鸞大師の言葉ですが、曇鸞大師の言葉に依りながら、人生を無明の闇という喻えでしばしば語られますが、親鸞聖人にとって無明の闇がひときわ濃かったのが、山を下りて六角堂に参籠されて後世を祈っておられた頃であつたらうと想像されます。

親鸞聖人はこの夢告に励まされて、「後世のたすからん縁にあいまいらせん」と法然上人をたずねていかれたと書いてありますように、後世がたすかるであらうと思われるその縁に遇いたいと思ひながら、吉水に法然上人をおたずねになったのでしょうか。ところが法然上人は、後世のたすからん縁ではなくて、よくご存知のように

「よき人にもあしきにも、おなじやうに生死出づべき道をば、ただ一すぢに仰せられ候し」と伝えられます。この後世を祈るという言葉が表す人間の切迫した要求と、生死出づべき道をただ一すぢに語る法然上人の仏者としての自覚ですね、これをたまたま残った言葉ですけれども、よくよく思い合わせて考えるべきではないでしょうか。

この後世を祈るという言葉は、当時しばしば使われている言葉です。親鸞聖人だけが後世を祈られたということではありません。法然上人や親鸞聖人と同じ頃、これもご存知のように沢山の聖がおりました。殊に念仏聖が。だから法然上人は「念仏聖の棟梁」といわれております。つまり多くの聖達が我々の指導者だと法然上人を仰いでいたのです。その尊敬と信頼がこの言葉に、よく示されています。ですから法然上人の周囲には、沢山の聖、すなわち念仏して後世を祈る聖が集まっておりました。こういう聖達の言行録の一つに、ご存知のように『一言芳談抄』（いちごんほうだんしょう）というのがあります。法然上人の言葉ものせられています。その『一言芳談抄』を読みますと、後世を祈るという言葉はしばしば出てまいります。そうすると恐らく、現世に光が見いだせない。どうあがいてもこの世が暗くて、この世に本当の幸せをつかむ希望がもてない。「この世のことはとてもかくてもなむ。この後世をたすけそうらえ」と、命終わって死の彼方に、救いあるいは安ぎを切実に願ひ求める要求、そういうものが素朴に理解したときの、後世を祈るということだと思います。もっと洗練された形で了解することも出来ましようが、大体命終わって幸せなところ、安ぎを頂くところに生まれていきたいという、そういう現世に絶望した人間に動く切実な要求、これが「後世を祈る」ということばで表されていると考えることができますでしょう。これを宗祖は身に強く感じられながら、百回参籠されたわけですから。

私は聞法という時に、参籠の思いがあっていい、というのは妙ないい方ですけれども、やはり参籠の思い、つまり後世の祈りというような思いに触れることによって、聞法がある種の厳肅さをもつということがあるのでないか

と思います。後世の祈りというものをたない聞法は、知的理解というものとどまるかもしれません。こういうものがあれば、知的理解ではどうにもならないということを痛いほど知らせる、それが後世を折るという形です。ですから、ところがそれに対して法然上人が、念仏して浄土に往生するとおっしゃるのですけれども、後世のたすからんずる道ではなくて、現世・後世を含めて、生死出づべき道つまり出離生死の道を、法然上人はひたむきに語られたのです。これは注意すべきではないでしょうか。仏教というのは後世の幸せを実現する教えではなくて、生死出づべき道を苦悩する衆生に恵む教えなのだ。こういうことです。大変これは端的な言葉ですが、実に意味深い言葉の対応だと思います。現在、死という問題が切迫した課題になっておりますが、御本派ではビハラの運動をお進めですから、たぶん真剣な議論が行われていると思います。死に直面したときに死の不安に対して一般にしばしば語られるのは、輪廻転生ですね。ところが生死出づべき道というのは、輪廻転生するような生を超えるということが、世尊以来仏教の根本的知見でしょう。その辺のけじめについては、よく考えるべきではないでしょうか。往生浄土は輪廻転生ではないといわなければなりません。往生浄土は、生死出づべき道を往生道として獲得することですから、輪廻転生ではありません。転生的な往生観を無反省にもったら、これは聖人お心に適った仏教理解といえるかどうか、問題を起こしてくるのではないのでしょうか。

世親菩薩がそうでしょう。「彼の世界の相を観するに、三界の道に勝過せり。」とおっしゃっているのですから。三界というのは流転の世界ですから、生死流転の世界を超える、その世界が浄土だとおっしゃっているのです。このあたりは、よく聞き分けていくべき大事な事柄ではないかと思います。

ところがそういう百日の聞法というのは、考えてみると大変な集中と持続が要求される行為です。すこし考えてみたら分かります。百日の間、一日も欠かさず通いつめた、これ大変なことです。大事な「真宗学の方法」からす

こしずれて申し訳ございませんが、私はかつて真繼伸彦さんと何回かお話したことがあります。印象に残っている一つに、あなた方は抽象的な理論で思索を進めていけばいいでしょうけれども、私は作家だから、抽象論では小説にならないのです。だから抽象的な事柄を具象化しないといけない。誰がいつ何処でどうしたというように、具象化しないと作品にならない、こういう話をなさったことがございました。私もなるほどそうかと思って、いろいろな啓発を受けました。真宗学も抽象的な言葉でものを考える癖がしばしばついておりますから、これはあまりよくないと思いました。だから出来るだけ具体的に考えてみる。宗祖がある大切なことをおっしゃる、例えば往生であれ回向であれ浄土であれ、大切なことをおっしゃる時、その具体相はどういうことであらうか。具体的な体験としてはどういう体験をおもちになって、それを専門語で表現なさっているのだから考えなければなりません、基本にはどういう体験があったのだろうか。そういう具象化と具体化の工夫をすることが大切だということを、考えるようになりました。今でもそういうことに、私は大要関心があるのですが、例えばこういうことなのです。

参籠の九十五日目の暁に夢告を得られるでしょう。旧暦の四月頃だから、青葉の頃になっています。夜が明ける前ですから、三時か四時頃夢を見られた筈です。夜が明けてすぐ、五月頃の夜明ですから五時前後でしょうか、すぐに吉水に法然上人を尋ねていかれます。六角堂から吉水へ、どの道をとおっていかれたでしょうか。これもよく考えなければなりません。三条通りをいかれたか、四条大橋を渡られたか。まあたぶん三条通りでしょう。そして粟田口から青蓮院の前を通過して、吉水へ、つまり今の知恩院のあるところですよ。たぶんこの道だろうと思いますが、何分かかるのでしょうか。ところが「後世のたすからんずる縁にあいたい」という、胸が躍るような期待を感じながらいかれたとすると、着ているものは長い参籠ですから、よれよれになっているでしょう。無精髭も伸びている筈です。聖人はそのままいかれたか、それともこざっぱりしたものに着替えて、髭も剃っていかれたか、どっちで

しょうか。法然上人の朝の説法には、『後世物語』を読んでみますと、十四、五人位集まっていたというのです。そこで宗祖は何処にお座りになったでしょうか。真っ正面でしょうか、横か後ろでしょうか。想像でしかありませんけれども、しかし、生死の一大事が聞かれるという期待をもって、大切な人を訪ねたときに、我々は真っ正面に座るでしょうか。それとも後ろの方に座るでしょうか。これは実際問題です。具体化して尋ねればそうでしょうか。どう了解するかです。真っ正面に座られたと仮に想像すれば、その人なりの聞法の切迫したものを投影して、宗祖のそれを了解しようとしているわけです。その人の精神状況がもろに表現された想像になります。そういうことがありますから、大事なのです。

私は「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」というあの一言は、たぶん吉水にいかれて最初にお聞きになった一言ではないか、という感じがするのです。その一言に励まされて、一日も欠かさない百日の聞法が始まっていたのではないのでしょうか。だから法然上人との出遇い、これを実現する突破口になった一言ではなかったろうかと考えるのです。『歎異抄』第二章は善鸞事件が背景にあるといわれていますから、宗祖が八十三、四才の頃の対話でしょう。法然上人にお遇いになってから、五十年以上経っております。五十年以上経っていても、非常に新鮮な感覚を感じさせますでしょう。あれは二十九の時にお聞きになってから命終わるまで、宗祖の中にいつも響いて宗祖を励まし勇気づけていた言葉、こういうものでないかと想像してみます。ともかくこのようなことがあって、百日の聞法をとおして宗祖は、生死出づべき道をただ一筋に仰せられる法然上人の仰せを「うけ給り定めて候しかば、上人のわたらせ給はん處には、たとひ惡道なりとも」という、ああいう決着を得られたのです。これがいわゆる法然上人の教えと親鸞聖人との出遇いを伝える恵信尼様の、大切な言葉です。これが『教行信証』で「聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。」とおっしゃる時には、当然ふまえられていると考えることが出来ます。

こういう体験がないのに、「遇ひがたくしていま遇ふことを得たり、聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。」と、そんなことを宗祖がお書きになる筈はありません。これを具体的に内容づけているのが、この時の体験であり、感動であると考えるべきではないかと思っております。

四

ところがこの決着を、後に宗祖が『教行信証』をお書きになった時に、ご存知のように、「しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。」このようにお述べになっております。建仁辛酉の暦とありますから、建仁元年、宗祖二十九歳の時の出来事といえますか、体験であることは間違いありません。それを法然上人の教えに遇うたといわないで、雑行を棄てて本願に帰すと、こういう事柄としてお述べになっております。法然上人の教えをそうだと頂いたといわないで、「雑行を棄てて本願に帰す」とおっしゃったそれは、体験の素朴な表現ではなくて、その意味をはっきり捉えた、つまり自覚化し思想化した表現です。法然上人が生死出づべき道はただ念仏、このこと一つだと、繰り返しおっしゃいます。その念仏とは、選択本願の念仏である。これを百日聞けば、大体法然上人のご了解は見当つきますでしょう。これも想像ですけれども、一ヶ月も毎日通っていれば、個人的な対話が始まるでしょう。後は専門の学僧どうしですから、貴方は何処におられましたか。横川の常行堂の堂僧を勤めておりました。自分も比叡山に居りましたから、横川はよく分かります。それで常行三昧堂の堂僧を勤めながら、あなたはどのような問題に逢着なさいましたか。こう法然上人がお尋ねになったかもしれません。あるいは宗祖の方が、私はこういう問題に突き当たったのですが、法然上人、貴方はどうでありましたか、またどう克服なさいましたか、とお尋ねになったかも知れません。ともかく、こういう対話が始まるでしょう。そうすると、お二人の間では、仏

教の専門用語を駆使した対話が可能である筈です。そういうことなのです。ただ黙って聞いているということではありません。だから百日聞けば、法然上人の選択本願念仏の信念がどういうものであるかということは、確かに受け給り定めることが出来たでしょう。その体験を、「雑行を棄てて本願に帰す」と、後におっしゃるのです。

ところがこれを読んでおりまして、これはどういう体験だったのだろうかという考えで見ると、宗祖をして雑行を棄てて本願に帰せしめたものは、法然上人の選択本願念仏の教えでしょう。言葉は「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」という、端的もしくは素朴な言葉で語られる場合もありますし、『選択本願念仏集』で述べられるような、一つの堂々たる理論として語られる場合もあります。要するに選択本願念仏の教え、これを宗祖は聞いていかれるのです。これは一言でいえば「ただ念仏」です。ところが「ただ念仏」という法然上人の信念を育んだもの、これよくご存知のとおり、善導大師の「一心専念弥陀名号」に始まる就行立信の教えです。善導大師の「一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥、時節の久近を問わず、念念に捨てざるは、是を正定の業と名く。彼の仏願に順ずるが故に。」という言葉です。法然上人は比叡山で、「出離の道にわずらいて、心安からず」という一種の危機的状況の中で、一切経を繰り返し三回でしたか五回でしたか、読まれたと伝えられます。私たちが身近に大正大蔵経がありますでしょう。あれを仮に五回読むとすると、何日かかるでしょう。『真宗聖典』一冊でも中々読もうとせないのが、私たちの実際です。まして一切経八千巻といいますが、あれを全部三回もしくは五回読まれたというのは、これはもの凄いい気迫が要求されます。実際開いてみたら分かります。よほど法然上人は切羽詰まったもの、仏教全部を初めから学び直したというような覚悟をおもちになって、お読みになったに違いありません。

今年の夏は暑うございましたが、法然上人が裸で読まれたとは思われませんから、夏は汗を流しながら読まれ、

冬はガタガタ震えながら読まれたことでしよう。その中で、何回かは見過ごしたこの一文が、三回目か五回目に大きく響いた。これが善導大師の就行立信の文と法然上人との出遇いでありますが、「遇い難くして今遇うことを得たり」という感動が、法然上人の場合にもあったに違いありません。この善導大師の一言に遇うて、法然上人は回心なさった。のちにこの回心を『選択本願念仏集』に、「立どころに餘行を捨てて云に念仏に帰しぬ。」と述べられています。これはよく分かります。自分は、さまざまな行に迷うて来た。その私が、今善導大師の「一心専念弥陀名号」の教えに遇うて、大きく心を開かれた。その大きく心を開かれたその時、南無阿彌陀佛と称えるものに私はなったのだとおっしゃっているのです。これが念仏する法然上人の出発点となった初心です。

これに対して親鸞聖人の場合はどうでしょうか。宗祖をして回心せしめたのは、「一心専念弥陀名号」と同じ意味の、「ただ念仏せよ」というこの言葉です。この言葉に遇うて得られた回心は、やはり念仏の身となったという体験ではなかったかと思うのです。法然上人門下の沢山の人の回心の表白は、みな念仏に帰す、あるいは正行に帰すというのであって、「本願に帰す」と述懐なさったのは、宗祖だけです。だから念仏の身となった、法然上人のお言葉でいったら、大らかな念仏を頂いた、大らかに念仏する私になったと、念仏者として新しい命に蘇ることが出来たというのが、無理がないのではないでしょうか、宗祖の場合も。それを微かに伝えているのは、『歎異抄』第一章です。「念仏申さんとおもいたつころのおこるとき」という、あの言葉です。本願を信ぜんとおもいたつ心のおこるときではなくて、また如来を信ぜん心でもなくて、念仏申さんとおもいたつころがおこるとというのが、実はこの時の体験を一番素朴に伝えた言葉であると考えられないだろうかと思うのです。あとは我々のもつ回心の体験を、考える材料として、我々は回心という体験をもった時に、どういう体験をもつであらうかと考えてみますと、それはまさしく、念仏の声が出るという体験です。そういうことから考えて、宗祖の場合も、やはり法然上人

の一途に語られる教えを承り定めたという時に、初めて南無阿彌陀佛と大らかに念仏する身となられたという体験を得られたのだと理解した方が、実際に近いのではないかと思われます。

ところがその時から、宗祖の聞思、聞法が始まるわけです。それで吉水時代の宗祖は、吉水教団の一番強い関心は善導教学ですから、『観經集註』『阿彌陀經集註』を見ても分かるように、善導大師の教えをよく学ばれる機会をおもちになっただろうとおもいます。ところがあそこに二河譬がございますね。二河譬を宗祖は大変大切にお読みになりましたから、「顕淨土真実信文類」に全文が引いてございます。そこに非常に意味深い、発遣する教えと招喚する本願と、これが語られています。こういう二河譬の意味深い教えを、繰り返し繰り返し宗祖はお読みになりますでしょう。法然上人や親鸞聖人がお読みになるのは、返り点や送り仮名のついてない漢文です。白文をお読みになる訳です。だから恐らく棒読みでござとお読みになるでしょうが、大切に読むときには日本語として返り点や送り仮名をつけてお読みになります。二河譬の中で善導大師は、教えを発遣する声の喩えでおっしゃるでしょう。教えというものは声なのです。これは喩え以上の実感がございますね。お聖教を読んでも、声が聞こえてくるのだ。こういうのは大変大切な体験ではないでしょうか。だから親鸞聖人の、例えば善導大師のお書きになった文章、「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」と書いてあるのをお読みの時に、宗祖のような漢文読解力があれば、「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」、こう読んで意味がすぐ分かりますが、その読まれた宗祖に聞こえてきた善導大師の教えを正確にお述べになりますと、「外に賢善精進之相を現じて内に虚仮を懷くことを得され」とふつうはこう読むのですが、聞こえてくる善導大師の声は、「外に賢善精進之相を現ずることを得され。内に虚仮を懷きて貪瞋邪偽」、こう善導大師の語りかけが聞こえてくるというのでしょうか。それで、独特の読み直しといわれるあの宗祖独特の読み方が行われるのでありまして、あれは読み直しておられるのではなく、また文法を無視して恣意的な読み

方をされたのでもなくて、何遍も何遍も心を虚しくしてお読みになる宗祖に響いてくる教えの声を、正確に聞き止めて表現なさったら、ああいう読み方になっていくことではないかと思ひます。この字はなくなつていいとか、これは足りないから加えていいと、その辺は自由になされます。

そうすると本願は招喚する声です。そしてただ念仏せよと勧めて下さるよき人の教えは、まさしく発遣する声です。その教えを、そうだと確かに「承り定めた」その体験は、念仏もうさんとおもいたつころがおこるという体験だったのですが、その意味を繰り返し繰り返しよくよく案じ見る聖人は、実は招喚する本願に喚びさまされ、阿彌陀仏に南無せよと招喚する本願に喚び覚まされて、私は念仏の身となったのかと尋ねあてられていったに違ひないのです。ですから最初は、言葉にしていえば「念仏もうさんとおもいたつころがおこった」という体験であったに違ひありません。つまり「念仏に帰しぬ」と自覚されるような体験であったと、私は了解するのです。それがその時から始まった聞思の中で、もっと深い意味として「本願に帰す」と自覚すべき出来事を頂いたので、こう了解されていったのだと思ひます。だから「念仏に帰しぬ」という体験が「本願に帰しぬ」という了解にまで深まっていくには、宗祖のある期間の聞思があったと思ひます。三願転入を考えると、二十九歳の建仁元年の体験が、「本願に帰す」という体験だということを大前提にしないのが、實際的ではないかという気がいたしてまいります。そのような形で、宗祖は大切なよき人の仰せを承り定められたのです。そして南無阿彌陀佛と念仏する身となり、やがてその深い意味が「本願に帰す」、つまり本願に喚び覚まされた、もしくは乗彼願力の身に目覚めたのであると自覚されていったと思ひます。そういう、体験が自覚化される歩みがあったと考えることができるのでありまして、それを聞思という言葉で表すといつてよいのではないかと思ひます。従つて聞思というのは、聞法に始まる思索、こういふことですから、或は聞法に導かれての思索といつてもよろしい。聞法によつて、端的にいえば信心

といわれる一つの体験を、我々は恵まれます。宗祖はだから信心をおっしゃる時に、必ず釈迦・弥陀二尊のおっしゃるでしょう。教えに育てられてということ抜きにして、信心をいうわけにはいきません。これは宗祖ご自身の体験であるからです。同時に信心は、釈迦・弥陀二尊の恩徳によって信心を獲る。別序でいえば、

「信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す。真心を開闡することは、大聖寂哀の善巧より顯彰せり。」
弥陀・釈迦二尊があげてありますでしょう。そのようにして我々は聞法によって、信という言葉で表すことの出来る体験を恵まれるのです。ただし宗祖は、恵まれるというような消極的な表現ではなくて、獲得するとおっしゃいます。ところが信心という体験、念仏という体験が、どういう体験でありまたどうして起きたのであり、また何を体験しているのか。それを推求し、自覚化していく。そこに聞法から始まる思索があるわけでして、それを聞思というのです。「聞より生じて思より生ぜず」というのは、信不具足といわれましょう。聞法は体験を恵む。しかし、体験がどういう体験であるか、或は仏道としてどういう体験であるか、それを正確に知るには思索がいります。またその思索は、ただ手放しで考えるのではなくて、聞思の思の抛り所があるわけです。これが世尊および祖師の教えです。こういう自分に獲られた体験を、釈尊の教え或は祖師の教えによって、仏道としていえば私はこういう体験を獲たのかということを、自覺的にご理解になっていく。それが『教行信証』に述べられていくのです。

五

宗祖が聞法によって今いったような「念仏もうさんとおもいたつ心」の発起を体験され、やがてその体験の意味が「本願に帰す」という体験として自覺的に捉えられていくのですが、その体験の意味を宗祖に正確に教えた教えに、やがて宗祖は出遇われます。それが『大無量寿経』の願成就の文です。宗祖が『大無量寿経』をいつ頃お読み

になるようになったかというのは、はっきりとは分かりませんが、親鸞という名のりと平行しますから、越後流罪中ではないかと想像されます。越後から関東にかけての頃と思われます。親鸞と名のられた宗祖は『大無量寿経』をよく読まれた宗祖ですから、ここへ、「十方恒沙の諸仏如来、みなともに無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまふ」と説かれている教説がありますが、これが諸仏称名の願の成就であると理解されております。宗祖は三部経を大体暗記なさっているようですから、別に本を開かなくても、十分に覚えておられますでしょう。ところが異訳の『大無量寿経』を読みますと、「諸仏おのおの比丘僧大衆の中にして」とあります。大勢の弟子衆の中で、諸仏如来が無量寿仏の威神功德不可思議を讃嘆なさる。これが諸仏称名の願の成就です。つまり諸仏称名の願というのは、具体的にいえばこういう事態なのだと、『大無量寿経』が述べているわけです。これを読む聖人には、吉水で法然上人が「ただ念仏」、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と、或は生死出づべき道は、ただ念仏のこと一つと、繰り返し繰り返し、我々のような愚かなものが往生浄土という一大事を遂げるために、如来は本願において念仏を選択して下さったのだと語っておいになるのは、『大無量寿経』が諸仏称名の願の成就を語っている、その事ではないかと聞きあてられたに違いありません。つまり吉水の法然上人の念仏往生の会座、それは実は諸仏称名の願の成就という、大切な意味をたたえた出来事である。流転する我らは、その名号、すなわち諸仏善知識が讃嘆なさる名号を体とする教えを聞いて、歓喜に満ちた一念の信心を起こすといわれる、その体験を私はもったのかと聖人は会得なさったに違いありません。大変よく分かります。

その喜びに満ちた一念の浄信の全体は、如来の至心に回向せしめたもうところである。だから一念の信は直ちにそして自然に願生浄土の心となって、一念の信心に目覚めた人を生かしていく。その願生浄土の信において、即時に往生を得るのであり、即時に不退転に住するのである。往生浄土の仏道の深い願いである往生、これを一念の信

の相統するかたちである願生浄土の自覚において、時・日をもへだてず、即時に得るのである。そしてまたこの願生浄土の信において、住不退転という、仏道そのものが願いとする正定聚、つまり証大涅槃の道にたつて退転しない。こういう大乘の仏道の成就をそこに賜るのである。これが至心信樂の本願の成就にほかならない。これを聖人は願成就の教説から、確かに教えられたのです。この教説によって親鸞聖人は、こういう体験を自分は得たのかとはっきり自覚されていくでしょう。それがつまり、聞思が尋ねあてた体験の意味を、お聖教によって正確に捉えられていった歩みということになると思います。これが、親鸞聖人がやがて『大無量寿経』を真実の教と仰がれる、その立脚地となったと考えられます。つまり宗祖は『大無量寿経』のどこに触れていかれたかといいますと、諸仏称名の願成就の文と至心信樂の願成就の文、これに先ず『大無量寿経』の大切な教えを読みとられたと思われます。

だから「遇ひがたくしていま遇ふことを得たり、聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。」ということは、法然上人に代表される祖師の教えとの値遇なのです。そこに立って、その根本にある『大無量寿経』を、真つ直ぐに聞思してゆけと勧めていかれたのだと思います。そういう方法で、『大無量寿経』の教えから非常に意味深い、聞法、求道、信心の獲得、往生浄土のすがた、浄土の意味、こういう大切な事柄について宗祖は正確に、極めて独創的ですが、よく世尊や祖師のお心を得られた了解を、尋ねあてておいきになった。それが聞思を方法としての聖人の学びであったと、了解することができようかと存じます。

時間が過ぎておりまして、誠に申し訳ございません。途中で終わってしまいましたが、最後に一つ、まとめて考えてみますと、金子先生は、真宗学の対象を、「大聖の真言」である『大無量寿経』とし、その方法を「大祖の解釈」と了解なさっております。それを受けてありますが、私は『大無量寿経』を、もすこし広く解釈して、根本教説である『仏説無量寿経』だけでなく、それが歴史において展開した「大祖の解釈」をも含めて、『大無量寿経』

と了解すべきではないかと考えるのです。聖人の『大経』宗体釈は、このことをはっきりと示しておりますから。こう了解いたしますと、真宗学は根本教説である『仏説無量寿経』を中心として、それが歴史において展開した教説であるいわゆる「三経・七祖」の教説、さらには聖人の『教行信証』をも、その固有の対象とすると理解されてまいります。これが真宗学の研究の実際からいっても、適切ではないでしょうか。

そして真宗学の方法についていえば、金子先生が提示された「大祖の解釈」の方法というよりも、やはり今回申し上げた「聞思」と理解するのが、やはり適切であると私は考えます。先生の示された「事由の論証」ではなくて「理由の内観」という見解は、けだし卓見というべきです。だからこそ、その内観は聞思のところに確保されると考えることができますし、そこに大切に踏まえられる「聞思」によって、真宗学の動機である「出離生死の願い」が、よく保持されるのではないのでしょうか。

以上、まことに粗雑なことを申し上げて、お耳を汚したことでございました。何卒ご海恕賜りますようお願いを申しまして、これで一応終わりにさせて頂きます。

有り難うございました。

以上

信の問題を中心としてみた

浄土真宗とキリスト教の比較

宇部北組 宝林寺 市川 幸 佛

はじめに

私は縁あって浄土真宗の僧侶となったが、幼少から青年期にいたるまで、その宗教的情操の大部分をキリスト教によって培ってきたものである。初めて真宗の教えに接したときに、阿弥陀一仏をたのみ、信心ひとつで極楽浄土へ往生できると説く真宗の教えは、イエスを信じて、唯一絶対の神に救われて天国に救済されるというキリスト教の教えと非常に類似しているように思われた。そのために私は、ややもするとキリスト教をとおして浄土真宗を理解しようとする傾向に陥りがちであった。そのことの危さに気付いたことが、かかる比較研究をこころざした動機である。したがって、本研究の目的は、浄土真宗とキリスト教の間に見られる類似性が本質的なものであるか、それとも表面的、形式的なものであるかを明らかにすることである。

本研究は、増谷文雄氏の『仏教とキリスト教の比較研究』を基本テキストとして、そこで増谷氏が指摘している浄土真宗とキリスト教の類似性が本質的なものであるかどうかを、種々の文献をたよりに検証するという方法ですめられる。

最後に、本論文は筆者が龍谷大学大学院の修士課程でまとめた修士論文（『浄土真宗とキリスト教の比較研究』一九九二・三）のうちから、信の在り方に問題を絞って、加筆訂正して発表するものである。

一 キリスト教の概要について

まず本論に入るに先だって、比較の対象となるキリスト教について、その教義の概要について触れておきたい。

（一）問題の限定

本論文で扱うキリスト教は基本テキストとして選んだ増谷氏の『仏教とキリスト教の比較研究』のなかで論じられているキリスト教に準じている。つまりそれは新約聖書に示されたイエスの言動と、イエスの弟子の使徒たちの書簡から考えられた、原始キリスト教というべき初期のキリスト教を問題にしている。

ここでは増谷氏が本テキストで理解した、新約聖書に示されてあるイエスとその弟子の言動から理解されたキリスト教をもって、真宗との比較の対象とするものである。

（二）パウロの位置づけ

本テキストのなかで、キリスト教の信仰がいかなるものであるかを理解するために、増谷氏は、残されたパウロの書簡を分析して、その信仰の在り方を明らかにしている。そして、その信仰の在り方を、法然や親鸞の信心のそれと比較している。それで、ここではキリスト教においてパウロとはいかなる働きをした人物なのか、キリスト教

におけるパウロの位置付けというものを明らかにしておきたい。

通常キリスト教の開祖はイエス・キリストであると私たちは理解している。しかし、それではイエス自身に、キリスト教という新しい宗教を立案しようとする意思があったかといえは、そういう意思はなかった。イエスはどこまでもユダヤ教の救世主として、形式化し、形骸化した律法主義を批判し、神への信仰と愛の実践を唱えたにすぎない。

むしろイエスの死後に十字架上で死んだイエスの意味と死後に復活したイエスに出遭って劇的に回心したパウロこそが、今日一般にいわれているキリスト教の教義の大成者であるといつてよい。したがって、キリスト教におけるパウロの位置は、単なるイエスの弟子ではない。

(三) キリスト教の概要―キリスト教では、何をどう信じるのか

キリスト教を理解するには、まずその前提としてその母体となっているユダヤ教について述べなくてはならない。

○ ユダヤ教について

ユダヤ教はエホバという唯一絶対の神を信じて、その神のさだめた律法を遵守することで、神に救われるという、ユダヤ民族と神との契約にもとづく教えである。その聖典が旧約聖書である。

普通私たちが聖書というときに、旧約聖書と新約聖書の合本したものと理解しているが、旧約聖書はユダヤ人の信じるユダヤ教の聖典であり、新約聖書はイエスによって神と人間との間にあらたに結ばれた新しい契約という意味で、新約聖書というが、今日キリスト教徒は旧約と新約の両方をキリスト教の聖典としている。

㊦ イエス・キリスト

キリスト教を考える場合にイエス・キリストが、その開宗者であるように考えられるが、前述したごとくに、イエス自身は今日いわれるキリスト教の教義を創唱したわけではない。イエスはユダヤ教が律法主義に陥り、その教えが形式化、形骸化したことにたいして、その過ちを正し、そのような形式的な律法の遵守や儀式偏重ではなく、神への一向の信仰と愛の実践の尊さを説いたのである。

イエスは自分がユダヤ教において待望されていた救世主であるとして、ユダヤ教の改革に立ち上がった。しかし、自らの保身のために、時の権力と結託したユダヤ人司祭たちの手によって十字架上で処刑されて、三十年という短い生涯をとじた。

㊧ パウロによって体系化されたキリスト教

今日わたしたちが一般にキリスト教として理解しているものは、イエスの死後に復活したイエスの啓示をうけたパウロが、イエスの存在と、その死と、その復活の意味を思想的に体系化したものである。パウロの体系化によって、これまでの一民族宗教にすぎなかったユダヤ教は普遍的宗教へと脱皮したといつてよい。

そのパウロによって体系化されたキリスト教とは次のようなものである。

神はユダヤ人との間に律法による契約をむすんだが、ユダヤ人はその契約にそむきつづけていた。そこで自らの一人子であるイエス・キリストを地上につかわして、悔いあらためるように勧めた。イエスは律法を守ることではなく、神への純一の信仰と愛の実践を唱えて、人々の改心を促した。しかし、人々はそのイエスの言葉に耳をかたむけることなく、かえってイエスを殺してしまった。このときに、イエスが十字架上で死んだのは、神自身が自らの一人子であるイエスを死なせることで、一切の人間が神にそむきつづけていたその罪をあがなわせ、人間との間

に新たな契約を結ぶものとされたということである。

つまりイエスがたしかに神の一人子であって、その愛する一人子を神はわれわれ人間の罪をつぐなうために死なせ、そして三日後に復活させた。そのことを信じて、神が自分の一人子を殺してまでも、我々人間を救いたいとの深い愛をかけられていることを受け入れる、愛の実践をなしていくこと、そこにイエスによってもたらされた新しい神との和解の道がひらかれたのであるというのが、パウロの教えであった。これまでの律法遵守によって神に救われるという契約から、イエスを神の一人子と信じて神に救われていく、信仰による契約へとかわったのである。パウロはこのようなキリスト教の土台をさだめたのである。

二 一般に指摘される浄土真宗とキリスト教の類似性

増谷氏のテキストに言及するまえに、浄土真宗とキリスト教がよく似ているといわれるのがどのような点にあるのか、筆者自身が真宗に接した当初に感じたキリスト教との類似点を簡単に指摘しておきたい。

(一) 阿弥陀仏と神

浄土真宗の場合には、阿弥陀仏一仏を絶対の仏として仰ぐわけだが、これが唯一絶対の神をいただくキリスト教とよく似ていること。このことは、一見すると、阿弥陀仏と衆生、神と人間という救済における二元的関係の相関を、両宗教に認めることができるように思える点。

(二) 救いの方向

つぎにその救いは、絶対者のほうから衆生や人間へとさしむけられたものであるという点。真宗においては、阿弥陀如来から衆生へと向かい、キリスト教においては神から人間へと向かうものである点。救いの方向が同じである点。

またこのような救いの方向の共通性を導いたものとして、両者における人間性の理解の類似性を指摘できる。ともに人間の本质を「愚悪」なるものとして、そこに救済を願わずにおれない人間性の現実を認めている。

(三) 救いにおける信の重要性

そしてその救いは、信ひとつできまるといふ点で特にその類似性が感じられる。つまり真宗では信心正因を説き、如来の本願を聞き開いた信の一念に救いが実現するとし、キリスト教においても人間の側に求められているものは、ただ神への一向の信仰だけであって、そのほかになにも救いの条件は求められない。

(四) 浄土と天国（神の国）

最後にその救いの完成する場所として、真宗では死後の浄土を説くのにたいして、キリスト教では永遠の命の世界として天国を説く点がやはりよく類似している。

以上をまとめてみると、浄土真宗もキリスト教も、自らの力で救われえない人間が、絶対の仏や神からの働きによって、その働きを信じる信ひとつで、一切の苦悩のない真実の世界へと救済されていく、そのような教えの構造

をもつように見えるのである。その教義の構造の枠組みだけを、このように概観したならば、両宗教がきわだった類似性をもつものだと、一般に理解されても無理からぬものがあるのではなからうか。

三 「信」の問題に限定した増谷文雄氏の指摘する浄土真宗とキリスト教の共通点

つぎに本研究のテキストとしてえらんだ増谷氏の『仏教とキリスト教の比較研究』から、とくに浄土真宗とキリスト教の共通点として増谷氏が指摘している点を、信の問題にかぎって対照表としてまとめて示すことにする。

ここに示す、表中の要語の解説ならびに、その要語の例証となる引文は、そのほとんどを増谷氏のテキストによっている。ただ、該当する例証がテキスト中に示されていない場合には、筆者が適宜引文をおぎなっている。

増谷氏の比較表でみるかぎり、信の問題にかぎってみても、そこには浄土真宗とキリスト教のきわだった類似性、平行関係というものを見出せる。

信の問題に限ってみた浄土真宗とキリスト教の比較対照表

| | | 浄土真宗 | | キリスト | ト教 |
|------|------|--|---|---|---|
| 信の对象 | 要語 | 要語の解説 | 要語の例証となる引文 | 要語 | 要語の解説 |
| 信の性格 | 聞信 | 罪惡深重、煩惱熾盛、地獄一定と悲しくも凡夫の自覚に徹し切った上は、もはや一筋にこの救済慈悲にとりすがるといふはかない。ただ、聞きて信するということ以外になんのありようもない。聞くことが即信となるといふ信のあり方。 | 「一つには決定して深く自身は現に是、罪惡生死の凡夫、曠劫より已來常に殺し、常に流転して出離の縁有ることなしと信す。二つには、決定して深くかの阿彌陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑いなく感なくかの願力に乗じて定んで往生を得と信す。」 観經疏 散善義 | 神・イエス | 人間が人間の世界にあって右顧左眄することを一擲して、ただ一向に神にたいして立つのである。一切を捨てて天の父に依り頼む。 |
| | 阿彌陀仏 | 自分の力ではどうしても仏になれない私が、阿彌陀仏の本願によって間違ひなく救われると信する。 | 「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信するほかに、別の子細なきなり。」 歎異抄 第二段 | 聞くことが理解せられるから信するのではない。私において、すでに一切が捨てられている。汝はすべてであり、私は無である。汝の言うことを理解しようとする自助すらもすでに捨てられている。聞くところのことにによって屈服せしめられるまでに、私はすでに額づいている。かかる人間において、もはや聞かただちに信となるよりほかはない。 | 「なんぢ口にてイエスを主とあらわし、心にて神のこれを死人の中より蘇らせ給ひしこと信ぜば、救はるべし。」 ロマ書 |
| | | | | 聞くことが理解せられるから信するのではない。私において、すでに一切が捨てられている。汝はすべてであり、私は無である。汝の言うことを理解しようとする自助すらもすでに捨てられている。聞くところのことにによって屈服せしめられるまでに、私はすでに額づいている。かかる人間において、もはや聞かただちに信となるよりほかはない。 | 「信仰は聞くにより、聞くはキリストの言葉による。」 ロマ書 |

| 信の性格 | 特徴 |
|--|--|
| ② | ① |
| 因果法則の切断の上に立つ | 絶対悪依 仏智不思議とおし いたたく |
| 因果の法則によれば、罪惡深重の者は、地獄行きが当然の自業自得果とみることができ。しかるに、かかる地獄一定の凡夫が弥陀救済の大船に乗じて仏になることができるとする点には、一般的な意味での仏教の因果の法則の断絶を見ることができる。だが、このことは、浄土真宗における成仏の因果を否定したものである。 | 人間の理性を思いすてて、一切を絶対なる者の御意にまかせきつてしまふ。一切のはからいをするにことによつて、初めて開かれる絶対他力の道である。 |
| 「煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなれることあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。」 歎異抄 第三段 | 「他力とまふすことは義なきを義とすともふすなり。義とすともふすことは、行者のそのののからふことを義とは申すなり。如来の誓願は不思議にましますゆへに、仏と仏との御はからひなり。凡夫のはからひにあらず。」 末燈抄 第七番簡 |
| 因果の法則の切断の上に立つ信仰である。 | 絶対悪依 |
| 人間の行為の善惡が問題とされるならば、善人は一人だにいない。と痛々しく自覚し、徹底することによつて、あらたな道がひらかれた。病める者こそが医者を要し、罪を負える者こそが、神の憐憫にあたいする。 | 自らを救う力を有しない人間は、ただ神の恩寵によつてのみ救ひにあずかることができる。その恩寵は、キリストの贖いによつて人類の上にもたらされ、キリストを信する者のうえに実現せられる。このことをパウロは、人は信仰によつて義とせられるのだと教えた。 |
| 「我は正しき者を招かんとあらで罪人を招かんとて来たれり。」 マタイ伝 | 「すべての人罪を犯したれば、神の栄光受くるに足らず、功なくして神のめぐみによつてキリスト・イエスにある贖罪によりて義とせられる。」 ロマ書 |

| 信の性格の特徴 | |
|---|---|
| ④ | ③ |
| 称名念仏 | 如来より 賜わりたる信心 |
| 阿弥陀仏の本願を心に深く信ずるとともに、口において念仏することがなくてはならない。 | 自らの力によって選びとったものではなく、むしろあたえられたものとして受けとる。自己の無力に徹しきり、いずれの行もおよびがたい身であると自覚した者には、自己のほからいとははやない。あるのは、ただ他者からのほからいのみである。 |
| 「信心ありとも、名号をとなへざらんは詮なく候。一向名号をとなふとも、信心あさくば往生しがたくさふらふ。されば念仏往生とふかく信じて、しかも名号をとなへんずるは、うたがひなき報土の往生にてあるべくさふらふなり」 末燈抄 第十二通 | 「如来よりたまはりたる信心を、わがものがほにとりかへさんとまふすにや。」 歎異抄 第六段 |
| 信仰告白 | 信仰は神の賜物 |
| イエス・キリストを神の独り子として承認し、イエス・キリストによる罪の贖いによって、神の恩恵のもとにおかれて、神の恩恵の信じて、それを口に言い表わすところに、キリスト教の信仰は成る。 | イエスの道に従う人とは、一切を賭し他のことをとごとく打ち捨てて、ただひたすらに神性に身を投げ掛けることによって神の国を求める。 |
| 「即ちなんち口にてイエスを主と言ひあらわし、心にて神のこれを死人の中より蘇へらせ給ひしことを信ぜば、救はるべし。それ人は心に信じて義とせられ口に言ひあらわして救はるなり。」 ロマ書 | 「汝らの信仰は、人の智慧によらず神の能力による。」 コリント前書 |

四 信に限定してみた浄土真宗とキリスト教の共通点についての比較考察

本章では前章でみた、信の問題に限ってみた浄土真宗とキリスト教の比較について増谷氏の指摘したいくつかの共通点や類似性について、(一)阿弥陀仏と神、(二)親鸞の信とパウロの信、(三)念仏と祈り、という三つの観点から、それらの指摘された共通点や類似性が本質的なものであるのか、それとも表面的、形式的なものであるのかどうか考察を進める。

(一) 阿弥陀仏と神

阿弥陀仏の救済の働きと、衆生がこの仏へよりたのむその信心の在り方は、キリスト教の神の働きと、神と人間との関係に見事に対応するものである、というのが増谷氏の指摘であった。増谷氏は阿弥陀仏と神とが本質的に異なるものだとしながらも、もし阿弥陀仏を神とみるならば、浄土真宗はキリスト教ときわめて近接した教えということができないではないか、ということはある種の驚きをもって述べている。

浄土真宗とキリスト教の相違を考える上で、阿弥陀仏と神の考察はもつとも重要なものである。

ここでは、東山寛英氏の論文「阿弥陀仏と神」(石田充之・滝口克己編『浄土真宗とキリスト教』所収)にたよって、その要点をまとめて阿弥陀仏と神の比較表をつくり、それによって考察をしてみたい。

| <p>阿弥陀仏 親鸞（二三—二六）の阿弥陀仏論</p> | <p>神 トマス・アクィナス（三五—三七頃）の神論</p> |
|--|---|
| <p>阿弥陀仏の本質</p> <p>光寿二無量・光明無量・寿命無量</p> <p>阿弥陀仏の体であり、本性であると共に万機救済の用であり、働きでもある。</p> <ul style="list-style-type: none"> ・無量無限として超越的で、いわば時空を超越した「常住普遍」の本性をもつものである。光寿二無量の「無量」において阿弥陀仏の超越面がある。 ・光明無量の徳相としての十二光 <ul style="list-style-type: none"> ・無量光・無辺光・無碍光・無对光・饒王光 ・清浄光・歡喜光・智慧光・不断光・難思光 ・無称光・超日月光 ・慈悲の観音菩薩と智慧の勢至菩薩を左右の脇士とする阿弥陀仏は悲智円満一如である。 ・悲智円満一如の阿弥陀仏…無量寿—慈悲の命が限りない…無量光—智慧の光が限りない <p>阿弥陀仏の本性</p> <p>悲智無量・円満一如…阿弥陀仏の内面が生じてくる。阿弥陀仏が内在的人格的な性格を帯びてくる。</p> <p>一如より来生して、大悲の誓願に酬報して現われた仏、すなわち報身仏としての阿弥陀仏が問題になってくる。</p> | <p>神の本性</p> <p>「我はありであるものなり」</p> <ul style="list-style-type: none"> ・万有の存在原理として、神においては存在と本質が異ならず、全く同一である。 <p>神の存在証明</p> <ol style="list-style-type: none"> 第一証明 神が第一の不動の動者であること。 第二証明 神が自存・自体的存在であること。 第三証明 神が必然的存在者であること。 第四証明 神は真・善・存在が一つとしてあるもの 第五証明 神が事物の秩序の最高の統治者 <p>神の属性</p> <ul style="list-style-type: none"> ・神は質料ではなく、複合体ではなく全く単純なものであり、純粹現実態である。 ・神はまったく不変である。 ・神は完全なものである。 ・神は無限である。 ・神は永遠なるものである。 ・神は最高度に一なるものである。 ・神はもともと純粹にして第一且つ最高の真理である。 ・神は善性そのものであって、最高の善である。 ・神において愛がある。 |

報身仏

・光壽二無量の不二にして悲智円満一如ということが、阿
弥陀仏の報身仏としての性格をよく示している。
・報身仏の二重性…十二、十三願の光壽の両願に酬報せ
自利利他の不二
・十八願の大悲の誓願に酬報せられ大
悲摂化の利他の面
光壽の正覺の果体がそのまま摂化の大本となり、したがっ
て覺体成就の自利はそのまま發動し衆生引攝の利他とな
る。
ここに報身仏の人格的な性格が現われている。

親鸞における仏の見方

証卷 二身説…法性法身と方便法身

真仏土卷 …法身と生身

唯信鈔文意 三身説…法性法身、報性法身、応化身

阿弥陀仏が法・報・応の三身具足である。

法身…理法、理身

応身…仏陀の理身、事身

報身…法身と応身を統合したような理事身ともいわれよう
か。理身のような悲人格的なものではなく、この理
身より衆生救済のために因行果報し来生した人格身、
人格仏ともみなされる。それが、報身仏としての阿
弥陀仏である。

三位一体論

神の本質は一たるとともに、神におけるペルソナの三たる
こと。

・父は子を生み、父と子は聖霊を発息する。父が、子と聖
霊の「根源」である。ただし、神も父も一なる神である
が、二様の意味で示され、創造主の父としての神とペル
ソナの父としての神。

創造主としての神…神の超越面

ペルソナの父としての神…神の内面であって、「言」

と「愛」と「根源」であり、

ここに愛の神への方向がある。

・子イエス・キリストは、一なる神のペルソナであるが二
様の意味がある。…「言」としての子・「受肉された子」
・聖霊の本性は神の愛である。…ペルソナ固有に帰属せし
める性格

める性格

父…「言」と「愛」との根源―能力

子…「言葉」と呼ばれ

聖霊…「愛」と呼ばれ

万有創造という神

外的面において―言―光―知性―創造主としての超越面

内面性において―愛―善性―意志―ペルソナの神としての

内 在 面

全知全能にして愛の神が登場

このように阿弥陀仏と神とを比較してみると、やはりそこには人間を超越した絶対者の本質や性格、働きといった上で共通する点が多いことに気付かされる。大乘仏教の展開の中で生みだされてきた法の人格化という変容を踏まえれば、阿弥陀仏が真如そのものであると認めるのになんの不自然もない。しかしながら、自らが宇宙の根本原理としての法をつかんで仏になる、という原始仏教の明快な一元論的救いの構造に比べると、浄土真宗の救いの構造に、外観上の二元論的要素を指摘されるのは、やはりある程度は止むを得ないところもあるといえるだろう。

親鸞は『教行信証』の証巻、還相回向釈のところで曇鸞の『論註』の広略相入の段をひいて自らの押えとしている。

「なんがゆえぞ広略相入を示現するとならば、諸仏菩薩に二種の法身あり。一つには法性法身、二つには方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同じかるべからず。このゆえに広略相入して、統めるに法の名をもつてす。菩薩、もし広略相入を知らざれば、すなわち自利利他するにあたはず。」「教行信証」証巻（浄土真宗聖典（注釈版）三三二頁）

さらに『唯信鈔文意』では、この法性法身と方便法身の関係を次のように説明している。

「法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。」「唯信鈔文意」（浄土真宗聖典（注釈版）七〇九頁）

親鸞にとって阿弥陀仏はどこまでも真如そのものであって、特別の人格神とみる意識は全くみられない。パウロが神を仰ぐようには、親鸞は阿弥陀仏をみていない。もとより、この真如の働きを受けて、自らがこの真如と一体

となる。それが、親鸞の考えた救いであった。自らが法をつかんで仏となる、この仏教の大原則は、親鸞において一歩も揺らぐものではない。その法を自力でつかむか、他力にうちまかせて廻入されるか、その違いがあるだけである。

阿弥陀仏と神にはたしかに共通する点多かったが、しかしまた、根本的な相違点も多く指摘される。東山氏は、神が創造主であるのに対して、阿弥陀仏はどこまでも法であり、縁起であること。それがためにキリスト教の神が一神論であるのに対して、浄土真宗では衆生自らが仏となり多仏であること、などを挙げている。

外観上に二元論の様子が見えても、浄土真宗の救いの基盤がどこまでも仏教としての一元論に立っていることは、親鸞の阿弥陀仏の押えからもしっかりと理解されるのである。親鸞の押えていた阿弥陀仏をたずね、その本来的な働きと内容を確認してみると、阿弥陀仏と神とがその本質においては、まったく異なるものであることが理解されるのである。

(二) 親鸞の信とパウロの信

「信ひとつで救われる」という浄土真宗とキリスト教。増谷氏によってその信には多くの共通点が指摘された。ここではその信の類似性が本当のものかどうかを考察してみたい。

○ 親鸞の信

親鸞における信とは何を信するのかといえば、阿弥陀仏が誓われた本願である。

「設え我仏を得んに十方の衆生至心に、信樂して我国に生んと欲し、及至十念せん、もし生れずんば、正覺を取

らじ。ただ五逆と正法を誹謗せんをば除かん。」

この本願を押えて法然は、真実信心に伴われたひと声の称名念仏によって、一切の衆生はすべて仏果に至りうるとして、浄土宗を開いた。しかるに法然の結論が、親鸞の出発点となった。それは、「一片の真実心もない」自分には、真実信心に伴われたひと声の念仏が称えられなかったからである。真実の信心など自分にはとてももない。そうであつたら、この自分はどこまでも救われないのであるうか。この真剣な求めが本願に誓われた三心にたいする親鸞独自の解釈を生むことになった。本願に誓われた三心は衆生に求められた心ではなく、阿弥陀仏がかかる真実の心をもちえない衆生を救わんがために起こされた心と受けとめた。そして、衆生は如来の真実の信心を信樂の一心でいただくだけでよいことを明らかにした。

さらに親鸞は師の法然が触れることのなかった本願の「唯除五逆誹謗正法」の文言にこだわった、なぜであろうか。「一片の真実心も持たない自分」、真実の法にであつていながらもそれを喜ぶことさえできない自分は、まさに唯除されるべき人間であると考えられたからである。『教行信証』信巻で親鸞は『涅槃經』における阿闍世の獲信の様を長文にわたり引文している。五逆罪を犯した唯除の阿闍世がいかに救われていくかは、自分こそ唯除されるべき者であると自覚していた親鸞にとってひとことではなかった。親鸞はここから「阿弥陀仏の唯除の誓いは、逆謗闍提の輩のみを除くという意味ではなく、一心に生きる自己のいきさまに、むしろ無限の愚悪性を見出し、慚愧する者こそを救う誓願」(岡亮二『親鸞の念仏思想』一五六頁)であると理解したのであった。

親鸞における信とはこのようなものであった。それは、一片の真実をもちえない自分の徹底した罪惡觀にたつて、かかる自分なればこそを救いとうとうという阿弥陀仏の本願他力の働きに気付かされて、一切のはからいを離れて身を預けたところに開かれた信であつた。

㊦ パウロの信

「そこでキリストに代わって願う、神の和解を受けなさい。神はわたしたちの罪のために、罪を知らないかたを罪とされた。それは、わたしたちが、彼にあつて神の義となるためである。」『新約聖書』コリント人への手紙

五章

パウロは、律法遵守による義認から信仰義認へ新しい救いの道がイエスによつてもたらされたということを、信じたのである。

さて、このようなパウロの信の背景には、ユダヤ教から引き継がれた神と人間との間の契約思想がある。救いは神によつて一方的になされるものではなく、神と人間との間で結ばれた契約として果たされるということである。それが、ユダヤ教においては、神の下れた命令としての律法遵守であり、キリスト教においてはイエスに対する信仰である。そこで求められているものは、神に対するまっただけ従順である。神は、罪の赦しと永遠の生命を約束するかわりに、人間に絶対の服従を求めた。この契約を結ぶかどうかは、人間の側に委ねられたことなのである。信仰はかかる契約にもとづく人間の義務の履行としてあるものである。

このことはキリスト教の救済には、裁きがあることからよく理解される。キリスト教にはなぜ裁きがあるのか。裁きを受けるのは、どこまでも神に背き続けて不義を働く者である。ここでいえば、イエスを信じないものである。それでは、なぜイエスを信じないものは、不義となるのか。それは、イエスが神の義認のために遣わされた救いの主であるとわかつていながら、それを信ぜず神への従順を誓わなかったからである。正しい道であるとわかつていながらそれを選ばないから、不義として裁かれるのである。パウロの人間観によれば人間は体に汚れたものだ

が、心では何が正しいか、何が善かを判断できる能力をもっている。だから、そのような正しい判断力をもっている人間が正しい道を神に示されながら、それに従わないでいることは、神にたいする反抗であり、不服従であるとされるのである。もし、人間にこのような正しい判断力もなく、何が正しいか、何が真理かを見極める能力がない者であったら、神は人間を裁くことはできないはずである。なぜなら、そのとき人間には責任能力がないからである。キリスト教に裁きがあるのは、人間に正しい認識能力のあることを前提としているからである。

㊦ 親鸞とパウロの信の相違

浄土真宗の救いはどこまでも阿弥陀仏の一方的な救済として衆生の側に働きかけてくるものである。その救いにあずかるために、衆生がはたすべき義務も責任もない。救いのための条件はなにもないのである。信さえも救いの条件ではない。親鸞の信は、キリスト教でいえば裁かれる側にたったところからスタートした信である。神の目からみて義とされるような信を持ちえないそういう自分が救われていく道を求めたところに開かれた絶対の他力であり、信であったとみることができる。

一方パウロの信はどこまでも自力的であり、条件的である。その信は、契約という救いの構造の上からも人間のものではあらねばならない。信仰は人間に課せられた務めである。「信」一つで救われるという浄土真宗とキリスト教の信が意味するものは、このように全く異なる性質のものである。そこに見出された類似は表面的なものであるといってよい。

(三) 念仏と祈り

念仏と祈り、どちらも信に必ずしもない、口に出すものである。かかる意味での共通性は指摘されても、念仏と祈りが内包する内容とその性格とは、前節でみた信の構造の相違を反映して、全く異なるものであることが知られる。

キリスト教の信は、救いにあずかるために神との間で結ばれた人間の側の義務の履行として、人間が自らの意志で決断して信じるものであった。その信はどこまでも、人間の側のものである。したがって、その信仰については自らに責任がある。いったん信仰を決断したからといって、それで神への信仰が成就するわけではない。信仰の決断はあくまでも始まりなのである。自らの心にまいた信仰の種が育つかどうかは、信者自身のその後の丹精にかかっている。キリスト者にとって祈りは、自身の信仰を維持していくために不断に神の恵みにあずからんとしてなされる行為である。またそのことは同時に神に対する自らのまったき従順の姿を示すことでもある。

「信仰と希望と愛とは、基督者の三つの美德である。しかし、これらの美德はいずれも神の恩恵の露によって育てられ、潤わされるのでなければ、純粹に成長することができない。信仰といい、希望といい、愛といい、それらはすべて神より与えられたものであって、人間が自己の力によって獲得し、もしくは維持するものではない。すなわちたえず祈りによらなければ、我らはこの三つの支柱さえも保つことができない。」（矢内原忠雄

『キリスト教入門』二二四頁）

キリスト者の生活がどこまでも祈りの生涯であるのは、つまるところその信が自分で保つべき人間の側の責任として神から与えられたものだからである。

さて、これに対して念仏はどうであらうか。念仏にはいま見たキリスト者の祈りの要素は全く認められない。なぜなら、浄土真宗の信心は自らが決断して信ずるものではないからである。その信は救いの条件として双務的に求められるものではない。一方的な阿弥陀仏の救済の働きとして衆生に廻入されるものである。信じたなら救われるのではなく、すでに阿弥陀仏の大悲に救われていた自分に気付くことが、浄土真宗における信であった。であってみれば、いったんかかる信心をえたなら、その信心を自ら育てはぐくむ必要はない。もとより、そのような真実の信をもちえない凡夫とみこして賜われた如来の真実の信心である。その信心に気付いて我が身に信受したなら、もはやそこに衆生のはからう余地はなにもない。救われんとして自ら称える念仏ではない、いただいた信に必ずついてまわる念仏である。浄土真宗の信心に祈りがないのはこのためである。

それでは念仏者の称える念仏にはどういう意味と働きがあるのであろうか。これには称えられるものがらとして念仏・名号と、私達が称える行為としての念仏が分けて考えられる。ものがらとしての南無阿弥陀仏は、衆生が仏になるために如来が回向してくださった大行である。それは何ひとつ欠けるところのない往因であるが故に、それをいただく衆生はまちがいなく仏になれるのである。念仏が単なる祈願でないのは、ここでもはっきりとわかる。またこの念仏を称える私達の行為の上では、それは救われた身を喜び感謝とかかる大悲への報恩の行となる。そしてまた念仏は未だ阿弥陀仏の法に出遇っていない衆生を導く念仏者の仏道として利他行の実践ともなる。自らの力でなす往生行をもたない浄土真宗の信者にとって獲信後の念仏はこれにかわる行として積極的な意味を持つものである。このようにみてくると浄土真宗における念仏とキリスト教の祈りの違いは、その教えの本質的構造の相違から由来していることが理解される。したがって念仏と祈りの類似性は表面的なものであって本質的なものではない。

結 び

以上の考察から私自身にとって明らかになったことは、増谷氏が指摘した浄土真宗とキリスト教にみられる信の構造の類似性は、表面的、形式的なものであって、けっして本質的なものではないということである。

浄土真宗にはじめて接した当時に、私は「阿弥陀仏を神に置き換えたならば、ほとんど浄土真宗の教えは、キリスト教と同じではないのか」という思いをいだいていた。しかし、それは、浄土真宗が一見すると甚だ仏教の教説と異なって見えながら、その実もつともよくその法を体現した教法であることを知らなかった者の、浅はかな思いこみであることが、本研究を通じてよくわかった。ともに「信心ひとつで救われる」といわれる浄土真宗とキリスト教であるが、どこまでも仏教の法によって立つ浄土真宗の信心と、ユダヤ教の伝統的終末史観を基にイエス・キリストの啓示をうけて絶対の神をたてるキリスト教の信仰では、その信の内容はまったく異なるものであることが、本研究によって理解された。

参考文献一覧

- ・『真宗聖教全書 一、二巻』 真宗聖教全書編纂所 昭和六十二年
- ・『浄土真宗聖典』 本願寺出版 真宗聖典編纂委員会 昭和六十三年
- ・『聖書』 日本聖書協会 一九八〇年
- ・『仏教とキリスト教の比較研究』 増谷文雄 筑摩書房 一九八八年
- ・『仏教とキリスト教の接点』 八木誠一 法蔵館 昭和五十三年

- ・『浄土真宗とキリスト教』 石田充之・滝沢克己編 法蔵館 昭和四十九年
- ・『浄土教とキリスト教』 峰島旭雄編 山喜房佛書林 昭和五十二年
- ・『浄土教とキリスト教』 南山宗教文化研究所編 春秋社 一九九〇年
- ・『仏教とキリスト教』 ひろさちや 新潮社 平成二年
- ・『キリスト教と仏教の対比』 岩本泰波 創文社 昭和四十九年
- ・『仏教とキリスト教』 滝沢克己 法蔵館 昭和五十九年
- ・『浄土真宗とキリスト教』 シトク・A・ペール 永田文昌堂 一九九〇年
- ・『ヨーロッパの妙好人ハリリーパー師』 国際仏教文化協会 永田文昌堂 一九八九年
- ・『比較思想から見た仏教』 中村元 東方出版 一九八七年
- ・『原始仏教』 中村元 NHKブックス 昭和六十三年
- ・『ブッダのことば』 中村元 岩波書店 一九八五年
- ・『真理のことば・感興のことば』 中村元 岩波書店 一九八七年
- ・『親鸞とパウロ』 八木誠一・秋月龍珉 青土社 一九八九年
- ・『親鸞と現代』 武内義範 中央公論社 昭和五十六年
- ・『パウロ・親鸞・イエス・憚』 八木誠一 法蔵館 昭和六十一年
- ・『親鸞の信と念仏』 岡亮二 永田文昌堂 昭和五十五年
- ・『親鸞の念仏思想』 岡亮二 永田文昌堂 昭和六十二年
- ・『親鸞読本』 村上速水 百華苑 昭和四十四年

- ・『親鸞教義の誤解と理解』 村上速水 永田文昌堂 一九八四年
- ・『真宗』 村上速水 中央仏教学院通信教育部
- ・『浄土教入門』 浅井成海 本願寺出版 平成元年
- ・『親鸞とその浄土教』 アルフレッド・ブルーム 永田文昌堂 一九八三年
- ・『親鸞』 山崎正一 集英社 一九八五年
- ・『キリスト教を学ぶ人のために』 武藤一雄・平石善司 世界思想社 一九九二年
- ・『キリスト教入門』 矢内原忠雄 角川書店 平成二年
- ・『仏教』 上田義文 中央仏教学院通信教育部
- ・『仏教』 北畠典生 中央仏教学院通信教育部
- ・『仏教を読む』 上山大峻 本願寺出版 一九九一年
- ・『仏教について』 西谷啓治 法蔵館 昭和六十年
- ・『仏性とは何か』 高崎直道 法蔵館 平成二年
- ・『佛教の思想』 上山春平・梶山雄一編 中央公論社 一九九〇年
- ・『さとりと廻向』 梶山雄一 講談社 一九八三年
- ・『仏教から真宗へ』 瓜生津隆真 本願寺出版 平成元年
- ・『大乘仏典』 長尾雅人 中央公論社 昭和五十三年
- ・『法然』 藤井正雄 集英社 一九八六年
- ・『最澄』 平川彰 集英社 一九八五年

- ・『キルケゴール』 枘田啓三郎 中央公論社 昭和五十四年
- ・『真宗要論』 龍谷大学編 昭和五十三年
- ・『安心論題綱要』 浄土真宗本願寺派出版部 昭和五十三年
- ・『仏教語大辞典』 中村元 東京書籍 昭和六十二年
- ・『真宗辞典』 河野法雲・雲山龍珠 昭和五十三年
- ・『真宗大辞典』 岡村周薩 永田文昌堂 昭和四十七年
- ・『哲学辞典』 平凡社 一九八一年

『逆謗撰取釈再考』(一) 〈悲嘆述懐の文から耆婆の勸進までの考察を中心にして〉

阿武組 色雲寺 岡

宏

一、はじめに

鎌倉時代を生きた親鸞(聖人)が、他力廻向の視点から為した思想展開は日本浄土教の流れの中で特筆すべき思潮を形成し、その中心論理を論述・展開したものが『教行信證』であることは周知の事実である。つまり、『教行信證』とは、真実の教である『大無量寿経』すなわち、浄土真宗を論述した思想書と定義することができるのである。そして、その内容とは如来の二種の廻向、すなわち、往相の廻向と還相の廻向について詳説したものである。それは教巻の冒頭に

「謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の廻向に真実の教・行・信・證あり。」(真聖全二・二頁)

とあることから明白である。また、この冒頭の文から考えなければならないことがもう一点ある。それは親鸞(聖人)の思想体系書である『教行信證』を通説する姿勢である。思想体系書である以上は、極めて論理的・思想的展開・文章構成がなされていることが使命である。親鸞(聖人)もそれを踏まえていたことは、『教行信證』の構成を見れば一目瞭然である。『教行信證』が六巻構成であることは言うまでもないが、その前四巻「証巻」途中(真聖全二・一〇六頁)までは、往相の廻向について順次密接に関連しながら論述され、それ以降では還相の廻向につ

いて、そして真仏・化身土と順序よく配置されていることは論ずるまでもない。

そこで、これを論考する者は『教行信證』の文章としての思想的流れを断絶することなく親鸞（聖人）の主張を考えなければならぬということであり、これが極めて重要な課題となる。ところが、残念なことに従来「行・信両卷」の分野について、この基本とも言える姿勢が置き去りにされ断片的に親鸞（聖人）の思想が取り出され、各々が結び付けられて来たことも否めない事実である。そこで本小論では、この親鸞（聖人）の思想的流れに特に注意し、「信卷」末に挙げられる逆誘撰取釈を再考するものである。（再考としたのは、筆者は過去に同所の研究を発表した為である。また、この分野は極めて多量の引文の為、割当の紙面では論じ尽くせないで、今回は表題に示したとおり「耆婆の勸進」までの論考とする。その為、本来言い尽くせない箇所があり読者に不備の感を与えることをお詫びしておきたい。）

二、問題の所在

（一）「信卷」の把握について

さて、以上のような理解に立脚したとき、ここに一つの疑問が生じるのである。逆誘撰取釈は周知の如く『涅槃經』『現病品』の三種病人の引用にはじまるものであるが、施設当初から經典とは異なる意味に訓読された文が挙がり、これを初めとする以後の文は、今日までの多くの学説では信心正因を釈し終わって後、信心正因で救われる機類（所被の機）、すなわち、どのような衆生が救済の対象となるかを明かす為のものと見る意見が大半を占めている。これを五逆・謗法の代表である阿闍世の救済が説かれた『涅槃經』を引用することで顕したものであると言

われてきた。また同時に、親鸞（聖人）の信心の証明でもあると述べられてきたのである。ところが、このように考えれば、その引用箇所は「梵行品」の阿闍世救済を示す引用文のみで充分であると考えられる。しかし、当の『涅槃經』引文は、なんと「信巻」末全体の約半数強を占める多量の引用に依って構成されているのである。そこには六師外道・耆婆の勸進・釈迦の説法・阿闍世の偈頌・涅槃不涅槃の争論などの諸引文が縦横無尽に置かれている。つまり、これ等の引文の一々を見る時、これらを単に従来の論点にまとめることが果たして可能かという疑問である。これはまた「信巻」の構造の問題とも大きく関係するものでもある。それは「信巻」前半の中心点を本願の三心と十念を説くことに、後半の中心点を「唯除の文」に依って「獲信の構造」を説く為と見ることが出来るからである。特に後半の問題点については江戸中期の深勵・宣明の両師も各々の学説のなかで、この箇所は本願唯除の文について釈されたものであると論じている。

（二）真仏弟子釈と悲嘆述懐との関連

従来この悲嘆述懐については、ほぼ同様に親鸞（聖人）の罪惡性の極限の表現であり、悲しみの表現であると論じている。また同時に、その極限の悲しみこそが大悲に遇えた無限の喜びの表現（喜嘆・慶嘆）でもあると論じている。第二点目の問題点はここにある。それは、論理的に論述された『教行信證』の中にあって、悲歎を述懐していると親鸞（聖人）自身が明確に論説している箇所であるにも拘らず、それが如何なる根拠で「喜嘆・慶嘆」という全く相反する概念へと取り替えられるのかということである。

先の従来の説に対して次のような説がある、『教行信証』は喜びの書物であるが、この悲嘆述懐の表現は親鸞（聖人）が最も悲しんでいる、喜びが全くない心、全く悲しい心の表白であると受け止めるべきである。（龍谷大

学、岡亮二教授説）というものである。

これを論理的に説明すれば次の如くである。如來の信樂に遇えば、発菩提心し、その信の一念の時に横超斷四流をして、しかる後に眞の仏弟子の姿が現れるのである。ところが、親鸞（聖人）の中には全くそのような姿が現れない、それどころか、全く歡喜の心すらも生じようとはしないのである。そこに本願の唯除の文が眼前に現れてくる。ここに無限の悲しみの心が生じたからこそ、その無限の悲しみを表現したものが、ここで悲嘆述懐という形になって現れたものということである。それを「喜嘆・慶嘆」の裏返しとは、後世の感情移入としか言いようのない見解である。

三、「行巻」までの概要

ここで、私が依って立つ親鸞（聖人）の思想的流れに基づいた「信巻」までの一連の思想展開について、その流れを簡単に論じれば以下の如くである。

先ず「総序」とは、『教行信證』に論述される浄土真宗の根本真理が要約されているところである。つまり、浄土真宗とは彌陀の大悲が一切衆生を救済するという法である。そこで、この法の真理が如何なる因縁によってこの世に顕現し、衆生はこの法に如何に関わるべきかが問われる。そして、親鸞（聖人）自身が彌陀の本願と出遇った慶びと『教行信證』の執筆意図が示されているところである。

次に「教巻」とは、浄土真宗の教えについて論述するところである。それは、彌陀の法であり、その彌陀の法は往相の廻向と還相の廻向という二種の廻向から成立し、その往相の廻向には、眞実の教・行・信・證がある。その

第一に示される眞実の教とは、『大無量寿經』である。この法のこの世における出現は、彌陀の大悲が一切衆生を救うために、名号となって釈迦の大悲心に廻向された時にはじまる。この時釈迦は、彌陀の大悲と相念すること、これまでにない奇瑞に輝く、これが、世に言う「五徳瑞現」である。この五徳瑞現の相に関する阿難の発問が、釈迦に一乗究竟の法を説法させることになるのである。そこで親鸞（聖人）は、この釈迦の五徳瑞現の相を以て眞実の教を顕わす証明とするのである。

最後に「行巻」とは、親鸞（聖人）によれば、第十七願の内実を浄土眞実の行であると論説するところである。その構造は以下の如くである。先ず彌陀によって選択された名号が、釈迦に廻向される。次に釈迦が、その彌陀の名号（本願）を説法する。その行為が浄土眞実の行すなわち「大行とは無碍光如来の名を称するなり」（眞聖全一・五）であると説示するのである。なぜなら、この説法は南無阿彌陀仏を称え、その名号の功德を讃嘆することになるからであり、この行為こそが一切衆生を無条件に救済する彌陀の大悲の躍動相にほかならないからである。そこで「行巻」では、釈迦によって讃嘆された一声の称名の意義と、その念仏によって獲信せしめられた眞実信心の念仏の行者（獲信の菩薩）による名号讃嘆、すなわち、名号（本願）法の伝承が浄土眞実の行であると論じられることになるのである。

また、「行巻」の大半を占める七祖並びに諸師の引文は、全てが名号の讃嘆と彌陀の法の伝承を説示するものである。そして、その中でも要衝には親鸞（聖人）自身の御自釈を施設するのである。さらに「行巻」末では「正信心仏偈」を説き、念仏を正信する親鸞（聖人）自身の心が表され、行から信への展開が計られることになるのである。

四、「信巻」の概略と真仏弟子釈から悲嘆述懐まで

親鸞（聖人）は、無量寿經の第十八願が衆生の往因願であると捉えた。そこで、「信巻」を前後に分けて論説する。前半では、衆生往生の因である真実信心は彌陀廻向によることを三心と十念を説くことで示し、その後半では、彌陀大悲の躍動による真実信心の「獲信の構造」を唯除の機を挙げて論説したものである。

これは、信一念釈引用の本願成就文を見れば一目瞭然である。つまり、ここでは「唯除」以下の文を省略して引用されているのである（真聖全一・七一頁、五〇六行目）。それは、獲信者である信一念の者を論じる時には全く不要なものだからである。ということは、未信者に対して獲信の契機を与えるものは何かというと、正しくこの省略された「唯除」の文ということになるのである。

大悲躍動の相（三心と十念の誓願）により、信心の行者は「真の仏弟子」となる。その真の仏弟子とは、釈迦の教えにその如く従うものである。そして、その教えの如く実践するものである。言い換えれば、彌陀の選択本願念仏の法の中に歓喜踊躍の心で生かされている者ということになるのである。

そして、このような真の仏弟子は世俗的な欲望に惑わされることはないのである。つまり、真の仏弟子こそ、大乘菩薩道を真に実践する念仏者でなければならないのである。そして、これらはすべて「信巻」に如実に説示されているのである。ところが、親鸞（聖人）は、真仏弟子釈を結ぶにあたって自らの心情を次のように吐露している。

「誠に知んぬ。悲しき哉愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず。真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと。」（真聖全一・八〇）

親鸞（聖人）は彌陀の大悲に生かされていることを信知しているはずである。しかし、信知していると確信して

いるにも拘らず、それが実感として捉えられないのである。言葉を換えれば、親鸞は彌陀の大悲の本願を聞きながら、なお、その本願に信順でまぎにいる自身の態度を見ることになるのである。つまり、彌陀の大悲本願の真実が十分に知らしめられているにも拘らず、親鸞（聖人）自身、彌陀の方向に動き出すことができず、本願に対しては、心身ともに閉ざし、この娑婆に必死にしがみついていることになるのである。この自身の姿を親鸞（聖人）は、「悲しき哉愚禿鸞」「恥ずべし傷むべし」という悲痛な言葉で表現したものに他ならないのである。

ではなぜ親鸞（聖人）はこれ程までの悲しみの表現をしなければならなかったのであろうか。そこで問題になるものが本願の「唯除の文」なのである。

彌陀の本願は、罪惡深重・極重愚鈍の者を容易に救うための本願である。その意味では本願に「唯除」とあれども、結局は一切衆生は救済の対象と成りうるのである。しかし、ここに親鸞（聖人）一人のみが、その本願を信じていることができずにいるとしたらどうであらうか。全ての衆生が救済されてゆくなかで、親鸞（聖人）一人は、無窮に救済されず落ちてゆく姿がそこにあったとしたらどうであらうか。これが悲嘆でなくて一体何であらうか。

五、逆謗撰取釈

このような苦悩の中で親鸞（聖人）は、ある一人の人物に出会うことになる。それが「阿闍世」その人である。そして、この阿闍世の獲信の相を論じることが「逆謗撰取釈」設意の一つと観ることが出来るのである。言い換えれば、この解釈の施設意図の一つには、獲信とは如何なるものかということ、すなわち、「信巻」前半で説かれる

眞実信心である信衆が衆生に廻向される道理が明かされるわけで、その結果生じる獲信するとは如何なる構造を示すものかという「獲信の構造」を論じる意図が存在したものと考えるのである。

(一) 三種病人を中心とする展開

そこで先ずはじめに阿闍世の救済を可能にした『涅槃經』から「現病品」が引用されることになる。これは極めて論理的展開といえる。『涅槃經』では、一切の病苦を除いている筈の釈迦が何故病氣を現前するのか、この問題こそが如来の慈悲の発露であり、平等心の現れと捉えることができるのである。つまり、衆生と同じ場（ステージ）に具体的な大悲の躍動相を示すことになるのである。釈迦自らの病を菩薩の病行として現じ、しかも、その直後に「難治の三機」を上げることが、人間存在の相を深く捉えようとしたものであり、「現病品」の存在そのものが、如来の慈悲の働き（信衆・仏性）がどのように働くかを具体的に明らかにする第一段なのである。

構造的に「現病品」は、本願文と同一の構造を呈していると言える。すなわち、如来は慈悲の働きにおいて一切の衆生の為に病行を示現していると説かれるのであるが、ここではその慈悲に限定を付けるかの如く一闍提は除くと説かれるのである。この構造はまさに本願に「唯除五逆誹謗正法」と言われたものと同じの構造であると観ることが可能である。

さらに、この時点での親鸞（聖人）の最重要問題となっていたことは、この唯除であることは先述の如くである。眞の仏弟子の姿が自分には存在しない、するとどこまでも除かれるのは、そういう姿をもつ自分自身と言うことなのである。信衆釈以来説かれてきた如来の慈悲の躍動する眞の姿によって獲信したものは、眞の仏弟子になる。それでは、獲信とは如何なる構造なのであろうかを自ずから問うことになるのである。

言い換えれば、ここからは本願の「唯除の文」について解説を行ふ一段であると観ることができるのである。つまり、本願文に慈悲の働きによって「三心と十念」が誓われていると同時に、そこには「唯除」の問題も付されているのである。この「唯除の文」が「獲信の構造」をも語っているということを、『涅槃經』の救済論理を用いて行つたものと考えられるのである。

すなわち、仏が慈悲の躍動として病行示現をする、しかし、その中からは一闍提が除かれるという論理が同一箇所存在する「現病品」(これは先述の如く本願文そのものと言うことができる)を挙げる。そして、その一闍提の問題はこの『涅槃經』の心血を注いで説かれる主要課題なのである。慎重なる論理の展開を重ねることで、遂には一闍提成仏が説かれるのである。これに依つて、この問題と重ねられた本願唯除の問題を論議しているのである。但し、ここで問題になるのは、この一闍提の定義であるが、望月良晃氏は、その著書『大乘涅槃經の研究』(教団史的考察)の中で、『涅槃經』に説かれる一闍提を「利養に貪著し教団の發展を阻止妨害するもの」とし、従来の四重禁・五無間罪という系列の外にこれをさらに押し進めて定義している。この展開はまさに一闍提を謗法罪の者と定義するに充分な見解と言えるものである。すなわち、『涅槃經』では一闍提を、従来の如く単に断善根という定義の中に止めたのではなく謗法罪者を指していたと言うことであり、結果的に『涅槃經』では、その謗法罪者の救済が説かれていたという考えが成り立つことになるのである。

次に、親鸞(聖人)が「現病品」の文を自由に読み変えた、または如来の大悲により読み変えを可能ならしめたなどという論が従来大変多いようであるが、私も大方のところではこれを否定するものではない。しかし、これでは余りに学説として説得力を欠く論理展開であることは否めないものである。

これに対して、従来ほとんど取り上げられることのなかった「現病品」三種病人の後品での展開を無視すること

ができないと考える。

すなわち、「高貴徳王菩薩品」には再びこの三種病人の話が持ち出され、そこにおいて一闍提の不成仏は絶対的なものではない、菩提心を起こすことで成仏の可能性が存在すれば、成仏すると説かれるのである。

親鸞（聖人）は、その菩提心とは如来の慈悲の働きに依り（獲信の菩薩の働きを通して）一切衆生に躍動してくると説く（真聖全二・六九頁、三行目）のであるから、「現病品」上での、この読み変えは単に従来の諸説の如き曖昧さをもったものでは無く、『涅槃經』を精説したうえで論理的な読み変えと観ることができるのである。すなわち、後品で出る一乗の菩薩により一闍提の廻心を可能にする、つまり、菩薩（獲信の菩薩）の行に注目した読み変えと言いうことができるのである。

すなわち、親鸞（聖人）は「高貴徳王菩薩品」の理解を踏まえて、先出する「現病品」に於いて『涅槃經』の主説を表記したことになるのであり、その後の論理展開を速やかにしたものと考えることができるのである。

（二）耆婆の勧進を中心とする後半の展開

先述の如く『涅槃經』の根本に闍提の撰取が説かれることを承けて、獲信の構造が具体的に展開を見せる箇所が「六師外道」以下の引文である。その中でも「耆婆の勧進」引文が最も中核を成す箇所と見なすことができるのである。なぜなら、ここで初めて「慙愧」が語られるからである。すなわち、「獲信の構造」の中心は何かというと、この「慙愧」なくしては語ることが出来ないものである。

三種病人の引文直後からはじまる六師外道引文（真聖全二・八一～八五頁）では、阿闍世の六臣が、阿闍世のもとに往至して六人の外道の師を説くもので、その六師とは富闍那・末伽梨梨子・刪闍邪羅肱子・阿耆多翅金（舎）

欽婆羅・迦羅鳩駄迦旃延・尼乾陀若（提）子である（二）（内の字は原典に依る）。ここでは、はじめに「凡行品」の文に依り阿闍世の悪業相を説き、客観的に阿闍世が如何なる機類に属するものかを明確にするのである（真聖全二・八一頁、七十三行）。その後に至した六臣に依って六師が説かれることになる（真聖全一・八一―八五）。

ところで、原典では往至した六臣各々に阿闍世は自身の罪業性を語り、それを聞いた六臣各々が各人の薦める師が如何に良いものかの説明に執心するのである。最後に必ず阿闍世が「わが身の罪を滅除することを審にすれば、帰依する」と語るのであるが、残念ながら、ここでは六臣全てに於て、その証明は成されないままに終わることになるのである。親鸞（聖人）は、この模様を六度繰り返すことなく、ある一定のリズムで引用して見せるのである。それは、前四人の臣に対しては、阿闍世自身の悪業の表白をするが、最後の二人に対してはこれを「乃至」で省略している。また、前二人の臣に対しては、「審かによくかくのごときわが罪を滅除せば、われまさに帰依すべし」と語らせるのであるが、後四人の臣に対しては、やはりこれを「乃至」で省略するのである。そして、六臣何れもが同様に阿闍世の悪業の告白を認めないままに外道の六師を推挙するのである。さらに六臣何れもが阿闍世の最後の問いに応えないという二点は六度繰り返している形となっていることに注意しなければならないのである。結果として、阿闍世の心は宙に浮いた状態のまま取り残されてしまうのである。つまり、逆謗に対して外道の教えは真に心に響かないと言うことを語ることになるのである。言葉を変えれば、いま正に人生非常の状態の阿闍世に対して常尋の教えの言葉は、その耳に響かないと言うことを物語っているのである。外道の教えは、阿闍世の「慙愧」の心を見過ごしてしまうことになるというこの論説である。つまり、これら六臣の説は何れも獲信を語る上で否定されるべきものを説いたと言っても過言ではあるまい。

では、獲信の為に肯定されるべきものとは一体如何なるものであるのか。その一点こそが、次なる「耆婆の勸進」

に於て説かれることになるのである。これは否定表現の後に肯定表現を用いて、その主張を強調するという論説文特有の表現効果である。この点から見ても『教行信證』が如何に論理的に大成した書物であるかを伺い知ることが出来る。さらに、次に置かれる「耆婆の勸進」が如何に重要な位置を占めるかも知ることが出来るのである。

そこで、ここからは「耆婆の勸進」（真聖全一・八五頁、八行～八六頁、十二行）についての考察を進めることにする。

先ず第一点として、耆婆は先の六臣と所問が異なっているということに注意する必要がある。六臣の問いは何れも「身痛むとやせむ、心痛むとやせん」であるのに対して、耆婆一人は「いづくんぞ眠ることを得むや、いなや」（真聖全一・八五頁、八行目）と実に思慮深い発問で口を開くのである。この発問に対して阿闍世の答えは、六臣の時とはほぼ同様に自身の罪業性を語り、その為に、

「必ず地獄に墮せむこと。われまたかくのごとし。いかんぞまさに安穩に眠ることを得べきや。いまわれまた無上の大医なし、」（真聖全一・八五、抄出）

と述べるのである。

肝要は、これからの耆婆の応え方である。それは、阿闍世のこの「慙愧」の表白を見逃さなかった点にある。ここにこそ善知識（獲信の菩薩）としての耆婆の行為を読み取ることが出来るのである。いま、その箇所を引用すれば以下のごとくである。

「善哉善哉、王、罪を作すといえども、心に重悔を生じて慙愧を懷けり。大王、諸仏世尊つねにこの言を説きたまはく、二つの白法あり、よく衆生を救く。一つには慙、二つには愧なり。慙は自ら罪を作らず、愧は他を教えて作さしめず。慙は内に自ら羞恥す、愧は発露して人に向かふ。慙は人に恥づ、愧は天に恥づ。これを慙愧

と名づく。無慙愧は名づけて人とせず、名づけて畜生となす。慙愧あるが故に、則ちよく父母・師長を恭敬す。慙愧あるが故に父母・兄弟・姉妹あることを説く。善哉大王、具に慙愧あり」(真聖全一・八五～八六)

とまさに、耆婆のみが阿闍世の「慙愧」の心を認めるのである。これこそ正に耆婆の善知識たる由縁と言えるところである。

しかも、善知識・耆婆の行為の重要性は、後述の釈迦の説法の中でも次のように示されている。

「一切衆生、阿耨多羅三藐三菩提に近づく因縁のためには、善友を先とするにはしかず」

(真聖全二・八九頁、一行目)

さて続いて、その「慙愧」の者をこそ、大聖釈迦は救われるのであるから、釈迦のみもとへ向かうように阿闍世を進めるのである。しかも、釈迦は六師とは全く相違することを論説するのである。その終わりの言葉は、先の阿闍世の「われに無上の大医なし」に対する応えとなっているのである。それは、

「如来を大良医となす。六師にはあらざるなり」(真聖全一・八六頁、六行目)

というように明確に言い切るものである。この応え方こそ、先の六臣には存在しなかったものである。つまり、阿闍世の「慙愧」を把握できるからこそ発せられた思慮深い響きである。原典では「凡行品」第十九の六割を占めて耆婆の勧進が語られるのであるが、そこには、二度にわたり阿闍世を制して「王今且く聴きたまへ」と言い、七度にわたり「六師にあらざるなり」と述べ大聖釈迦が如何に優れた如来であるかを明言するのである。中でも最も決定的な相違点は提婆達多の行為に対する釈迦の説法についての説明箇所で、

「其が重罪をして、尋ち微薄なることを得しめたまふ」(真聖全二・八六頁、六行目)

という耆婆が六師との相違を述べた一番最後の言葉を引用することで一連の耆婆の言葉を結んでいる点は、まさに

阿闍世の獲信にとって象徴的ともいえる引用の成され方である。かかる点から観ても如何に、阿闍世の獲信にとって「慙愧」の心が重要であるかを十分に物語っているということができるのである。

しかも、引用はこれに終わらず、耆婆の言葉を受け継いで父王・頻婆沙羅の聲が天空より響きわたるのである。この聲は、それ自身が述べるように正に耆婆と相進め合うものとなっているのである。その肝要は、

「やや願はくは大王、速かに仏の所に往つべし。仏世尊を除きて余は、よく救くることなけむ。われいま汝を慰れむが故に、あひ勸めて導くなり」（真聖全一・八六頁、八〇九行目）

といい、さらに

「汝いままさに耆婆の所説に随ふべし。邪見六臣の言に随ふことなかれ」（真聖全一・八六頁、十一行目）と述べるのである。

ここで、父王・頻婆沙羅の聲は先に阿闍世自身の言葉の中にも出ているように「正法の王」すなわち「仏法」の聲として耆婆の所説の真実性を確証する構造と成っていることに気付くのである。慙愧を表白した阿闍世が「法」と頂くその聲が、耆婆の勧進と相進めあうという構造を成している。すなわち「耆婆の勧進」を「正法」が確証するという構造である。これは二河喩にみる東に発遣の聲あり、西に招喚の聲ありという構造を想起させる正に浄土教的救済の構造をも示しているものといえる。現実的には、これ以降の釈迦の説法（真聖全一・八七頁、五行目以降）は、正に救済を語るのものであり、それによって、阿闍世が実際に救済されて行く相（真聖全一・九二頁、五行目以降）が示されることになり、阿闍世がその喜びを偈頌をもって示した後に「その時に世尊、阿闍世王を讃めたまはく」（真聖全一・九四頁、四行目）の釈迦の言葉で阿闍世の獲信は認められたことになるのである。つまり、ここでは「獲信の構造」と「救済の構造」とが語られていることになるのであるが、その前段階として、「耆婆の

勸進」の中核とは、「慙愧あるが故に救済される」ということを示すのであり、その意味で獲信とは「慙愧」の心を生じることにはじまると考えることができるのである。

六、結論にかえて

親鸞（聖人）を、ここで阿闍世に逢わせたものは、親鸞（聖人）自身による「唯除」の聞思である。如何に聞いたところで、真の仏弟子に成り得ない、菩薩道を歩めない親鸞（聖人）にとって、この「慙愧」の心が阿闍世に逢わせたのである。歓喜・踊躍の心が起きるところか、如何にしても喜べない「愚禿鸞」「可恥可傷」という悲痛な叫びこそが「慙愧」の心なのである。無慙無愧の親鸞（聖人）が一体これまで何を求めてきたのか、本願の心を如何に掴もうとしてきたのか。親鸞（聖人）自身は、阿弥陀仏の教えに信心歓喜し、真の仏弟子となり大乘菩薩道を歩むものが本願の心であると解釈していたのではないだろうか。そのように考えていた親鸞（聖人）に、本来真実なるものが何一つ無い凡夫（親鸞）に果して本願がそのような行為を求めるだろうか。彌陀が衆生を摂取するに際して、衆生に不可能な行為を求める筈はない。仮に、それを求めたとしたら、それは救済しないと言うことと同義になるからである。このような心が親鸞（聖人）に生じた時に、「唯除」とは逆謗闍提を除くという意味にはなく、一心に生きる自己の生きざまにむしろ、無限の愚悪性を見つめ、慙愧するものこそ救うという誓願にあるのである。

「唯除」とは「慙愧」の心を生ぜしめ、同時に「即」仏果に至らしめた彌陀の大悲心の働きということになるの

である。

彌陀の本願とは、清淨真実心の者・一心に仏道を歩み、真の仏弟子となる者を救うという教えでも、逆謗闡提を除くという教えでもない。つまり、救済の為に如何なる条件を示す教えではなく、彌陀の本願（大悲）とは、如何なる条件をも取り除き、たとえ彼が極重惡人であろうとも、その彼を救うという無条件の救済を言うのである。それにも関わらず流転を余儀なくされるのは、他ならぬ自分自身が如来の大悲に条件を付けていたからに他ならないのである。それゆえ、彌陀は最後に一つの最も低い条件を示し、しかも、凡夫には実はその条件さえも満たすことが出来ない不可能なことであることを教えられているのである。それが「唯除」の文なのである。

親鸞（聖人）は、この唯除を聞いて、初めて自分自身に何一つの条件も満たし得ない身であると知り、如何なる行も及び難き身であったことに「慙愧」の念を生じたのである。

この一連の構図に示されたものは、その意味では正に獲信そのものである。つまり、ここに「獲信の構造」が明確に示されているとすることができるのである。親鸞（聖人）は、この「慙愧」の中で大行に出逢ったのであり、その出逢いが獲信に他ならないと結論づけることができるのである。

学会通信

○平成六年度大会報告

第八回山口真宗教学大会は、予定通り十月四日（火）に開催された。大会に先立ち、十時より幹事・評議員が集合、会場準備や研究発表者のレジメをコピーするなど準備を整える。一昨年より書き始められた会員物故者の過去帳に、平成五年十月より平成六年十月までに亡くなった四名の御芳名が書き加えられて尊前に供えられる。

記

開会式（一時） 司会者（小川恵真）より開式を告げられる。

勤行 讃仏偈（導師 伊東昌昭）のおつとめ。司会者より物故者四名（津原恩暁・石川俊哲・石田礼讓・杉宣之）の名前が読み上げられ、会員を代表して会長・副会長が焼香。

会長挨拶 加茂会長より、御遠路御来講下さった寺川先生に謝辞が述べられ、研究発表者に期待の弁と参加者にお礼の挨拶がある。

総会（一時二十分）議長に幹事の村上智真を選出して開会。

会務報告 幹事の弘中英正が報告。評議員会において、新たに西芳純・岡村謙英・尾寺俊水の三氏が幹事として選出されたことが報告された。

会計報告 幹事の森慶樹が報告。（内容は後記）

監査報告 監査の河野玄麿が報告。全てを一括承認。

研究発表（一時五十分）

研究発表要旨の順に、発表十五分質疑五分の時間割りで行われる。進行係は尾寺俊水。

記念撮影（二時五十分）

講演（三時）

講演に先立ち、深川副会長が講師を紹介。（講演内容は本誌に掲載。）

大会を開催するについては、別院の職員の方々ま

た評議員の方々の多くのご協力を得た。寺川先生の送迎は熊濃組の熊谷誓樹氏がつとめて下さった。

大会参加者は九十二名。遠く九州からもご参加下さった。

○大会資料

研究発表要旨

一 真の問題を中心としてみた

浄土真宗とキリスト教の比較

宇部北組 宝林寺

市川 幸 佛

仏教学者の増谷文雄氏はその著『仏教とキリスト教の比較研究』のなかで、原始仏教とキリスト教の相違を明確にする一方で、浄土真宗とキリスト教のきわだった類似性を指摘している。自己の罪悪感から律法遵守の不可能をしり、そこにくだされた神の愛としてのイエス・キリストの啓示を一向に信じ、死後には最後の審判をへて永遠の命の世界（天国）に救済されていく

というパウロの教えは、深い罪業性の自覚から自力無功としり、そこにかけられた如来の願いを聞きひらき、信獲得の瞬間に、光明攝取され、命終の後には浄土に救済されると説く親鸞聖人の教えと、酷似していると指摘している。本研究では、かかる増谷氏の指摘について、とくに信の問題を中心にして考察するものである。

二 逆謗摂取釈再考

阿武組 色雲寺

岡 宏

『大経』を真実の教と仰ぎ、他力回向の立場に依り独自の思想形式を成した親鸞聖人は、その著書『願浄土真実教行證文類』『信巻』末に於いて『大経』第十八願文で「唯除五逆誹謗正法」とされる逆謗・聞提の救済を余経として扱われる『涅槃経』の、それも「現病品」の経文を読み変え、その部分を立論の中心にして「逆謗摂取釈」を展開するのである。

この問題に関して、以前『涅槃経』の闡提思想及び
靈鷲・善導二祖の逆謗撰取論を伺いつつ論述したこと
があるが、余りにも周縁的で「信巻」の内容からは随
分隔たったものであったことは否めない。

そこで本研究では、「信巻」を中心に親鸞聖人の思
想を考察してみるものである。

○会計報告

平成五年度会計決算は左記の通り。

記

| | |
|--------|-----------|
| 収入合計 | 一、一〇四、一六七 |
| 支出合計 | 三八三、七九九 |
| 差引残額 | 七二〇、三六八 |
| ☆収入の内訳 | |
| 会費 | 四四三、〇〇〇 |
| 入会金 | 九、〇〇〇 |
| 過年度 | 九〇、〇〇〇 |
| 本年度 | 三二六、〇〇〇 |

来年度

| | |
|------------|---------|
| 参加費 | 一八、〇〇〇 |
| 寄付金 | 九〇、〇〇〇 |
| 貯金利息 | 三〇、〇〇〇 |
| 前年度繰越金 | 一、七九五 |
| 特別収入（会誌売上） | 五〇五、六九七 |
| | 三三、六七五 |

☆支出の内訳

| | |
|---------|---------|
| 大会費 | 三二八、八八三 |
| 印刷費 | 二二、七八三 |
| 事務通信費 | 二二、一三一 |
| 会議費 | 一一、五二六 |
| 郵便振替負担金 | 八、四七六 |

○あとがき

寺川先生の講演はご多忙の中、尾寺幹事がテープを
おこして下さいました。多くの方のご協力で、ここに
会誌第七号が出来ましたこと誌上をかりて厚くお礼申
し上げます。

山口真宗教会会則

第一条 本会は山口真宗教会と称する。

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。

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。

第七条 役員の任務は左の通りとする。

一、会長は本会を代表し、会務を統理する。

二、副会長は会長を補佐し、会長不在の時はこれを代行する。

三、理事は教学の研鑽振興をはかる。

四、評議員は会の運営について審議する。

五、幹事は本会の事務、会計を処理する。

六、監査は会計を監査する。

第八条 役員の任期は四年とする。

第九条 本会の経費は入会金、会費、その他の寄付金などの収入による。

第十条 本会の会計は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日終わる。

第十一条 会則の変更は総会の承認による。

付則 1 この会則は昭和六十二年六月三日より施行する。

2 入会金は当分の間、一千円とする。

3 会費は年間二千円とする。

山口真宗教学会役員名簿

会長 加茂 仰順（勸学）

副会長 深川 倫雄（勸学）

上山 大峻（龍谷大教授）

波佐間 正己（龍谷大講師）

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）

百済 康義（龍谷大教授）

平田 厚志（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 伊東 昌昭 西 芳純

藤岡 道夫 桑羽 隆慈

小川 恵真 村上 智真

弘中英正

森 慶樹

尾寺 俊水

監査 河野 玄磨

溪 宏道

岡村 謙英

白松 高至

山口真宗教学会會員名簿

岩 国 組

教蓮寺 藤谷 光信

專徳寺 弘中 英正

蓮葉寺 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

養專寺 元浄 健爾

◎本能寺 小島 孝惇

宗清寺 中村 龍信

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

専光寺 富永 貢賢

〃 富永 俊幸

明覚寺 森 慶樹

蓮光寺 桂 義人

◎大光寺 藤岡 道夫

〃 藤岡 信行

西円寺 西本 正海

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

安樂寺 藤本 晴夫

明顯寺 有知山一信

善行寺 松井 芳之

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

真覚寺 野崎 曉信

美 和 組

真教寺 粟屋 隆生

防万寺 中村 昭光

正泉寺 小野島成美

◎教念寺 熊谷 誓樹

都濃西組

明照寺 重枝 正見

西円寺 阿川 照行

光照寺 堀 昭信

妙玄寺 神保 信正

真光寺 無漏田正道

都濃東組

善宗寺 香川 知行

超勝寺 大来 恵真

円立寺 東堂 正

浄蓮寺 末武 一行

徳応寺 赤松 泰城

福宝寺 一万田良哲

明楽寺 森谷 咄地

浄願寺 坪井 賢乗

西光寺 江見 尋真

山口南組

熊南組

専宗寺 御手洗芳光

西岸寺 藤野 真龍

善立寺 滝沢 弘正

浄福寺 伊東 慈宣

西教寺 佐伯 広昭

大安寺 長宗 正之

教証寺 小池 俊文

善徳寺 石山 泰人

専明寺 藤本 唯信

◎松厳寺 溪 宏道

信光寺 河野 玄磨

西念寺 宝城 正法

浄念寺 清水 晃雄

妙誓寺 玉井 龍雄

〃 小池 俊章

熊毛組

光円寺 石田 寿照

最勝寺 月谷 慈寛

〃 河野 藤丸

安養寺 龍石 晃裕

勝賢寺 森田 義見

防府組

明正寺 伊川 孝道

西宗寺 雄本 善親

蓮生寺 池田 懋雄

明覚寺 香川 陽

正法寺 真城 瑞洋

西福寺 渡辺 正善

◎順正寺 金山 尚道

光明寺 八木 静成

明善寺 芝崎 覚寿

蓮光寺 阿部 恒彦

教応寺 内山 信昭

万巧寺 石丸 法光

◎西岸寺 青木 弘明

熊濃組

明教寺 河野 公隆

円通寺 児玉 識

誓安寺 亀山 靖爾

真光寺 米沢 痴達

真宗寺 岩城 実也

山口北組

真証寺 佐波 成康

田正寺 大沢 直道

徳証寺 平田 厚志

◎光円寺 小川 恵真

養元寺 村上 元龍

円龍寺 讃井 芳正

端坊 大庭 淨憲

善福寺 島地 成順

西宝寺 縄田 達象

正教寺 姫路 龍正

法蓮寺 稲葉 法俊

照明寺 藤岡 孝寿

安養寺 伊藤 成道

西法寺 斎藤 君子

淨円寺 日高 真証

石橋 甚昭

覚宝寺 児玉 正悟

教念寺 兼安 英丸

松林寺 三好 堅朗

永福寺 福永 典昭

厚狭北組

淨誓寺 鶴山 景子

教善寺 杉形 卓淨

明山寺 山名 憲道

山名 学慈

美祢東組

光明寺 高橋 達也

高橋 広爾

明榮寺 秋里 勝道

養泉寺 鹿島 哲之

正岸寺 桑羽 隆慈

宝林寺 平井 史郎

◎明厳寺 中島 昭念

安樂寺 佐藤 香象

明教寺 田中 貴和

美祢西組

長念寺 平佐 秀山

報恩寺 藤永 白雄

長樂寺 河野 宗致

正隆寺 波佐間正己

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

内山 実夫

西円寺 瓜生 等勝

華松組

三光寺 入江 哲英

西福寺 白松 高至

◎明榮寺 釈野 憲章

宇部・小野田組

◎蓮光寺 伊東 昌昭

伊東 光正

伊東 順浩

厚狭西組

◎常元寺 伯 教雄

徳乗寺 宗岡 教恵

祐念寺 有馬 清雄

願生寺 山名 厚徳

萩組

三千坊 下間 教海

端坊 栄 明忍

蓮正寺 河名 性海

西宝寺 藤部 英晶

白滝組

正法寺 白石 利觀

泉福寺 福岡 公昭

浄岸寺 松浦 静信

◎専修寺 森 曉栄

正念寺 能登 貫吾

長泉寺 木村 智誠

◎明専寺 安部 正道

◎専修寺 森 芳麿

明善寺 白石 法顯

浄国寺 江田 恵昭

正福寺 上原 泰教

明専寺 中山 和正

西福寺 奥山 義昭

光源寺 三上 大成

清月寺 末岡 大智

宗要寺 森田 博正

真光寺 金尾 徹水

光山寺 武田 晋

宗善寺 藪木 曉見

哲願寺 深野 純一

浄円寺 弘利 眞勝

阿東組

大津西組

◎常正寺 高橋 慧行

邦西組

小月組

須佐組

浄蓮寺 工藤 一樹

龍雲寺 長岡 泰道

照蓮寺 岡村 謙英

◎明円寺 明 義昭

妙權寺 須山 正文

〃 長岡 裕之

西慶寺 伊藤 一華

西蓮寺 西 芳純

光清寺 小方 藤三

光明寺 上山 弘昭

專福寺 福田 康正

教宗寺 寺井 一道

〃 〃

〃 〃

善照寺 百済 康義

龍専寺 濟 專精

大津東組

西念寺 深川 倫雄

西光寺 蓮 清典

豐田組

豐浦組

〃 深川 宣暢

福正寺 波多野至暁

清徳寺 尾寺 俊水

徳心寺 戸崎 宏正

極楽寺 池信 宏証

浄林寺 石 昭爾

立善寺 大久保恒憲

西養寺 伊原 宗信

浄満寺 新 真也

藥光寺 小林 静邊

善行寺 川越 仁鎧

西方寺 西谷 宏

真行寺 清水 昭

真藏寺 安本 義晏

西岸寺 藤家 賢昭

色雲寺 岡 宏

他教区

法光寺 新田 薫

教得寺 加藤 則行

円勝寺 部 晃尊

下関組

利慶寺 旭 重行

専立寺 志満 俊璽

蓮光寺 秋山 俊麿

宇部北組

正恩寺 山元 公彰

光安寺 藤永 公然

明専寺 厚東 俊充

宝林寺 市川 幸仏

西秀寺 黒瀬 正見

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

阿武組

正覚寺 市原 司道

専正寺 安間 秀常

正楽寺 河野 泰光

西円寺 小野 一昭

〃 小野 善和

円徳寺 木村 岳秀

以上合計二四八名

(平成七年三月現在)

平成七年六月
平成七年六月

印刷
発行

編集兼
発行人

山口真宗教会

代表者

加茂仰順

発行所

吉敷郡小郡町花園町三十七

本願寺山口別院内
山口真宗教会
振替 下関一六一六七七三