

真宗教学会会誌

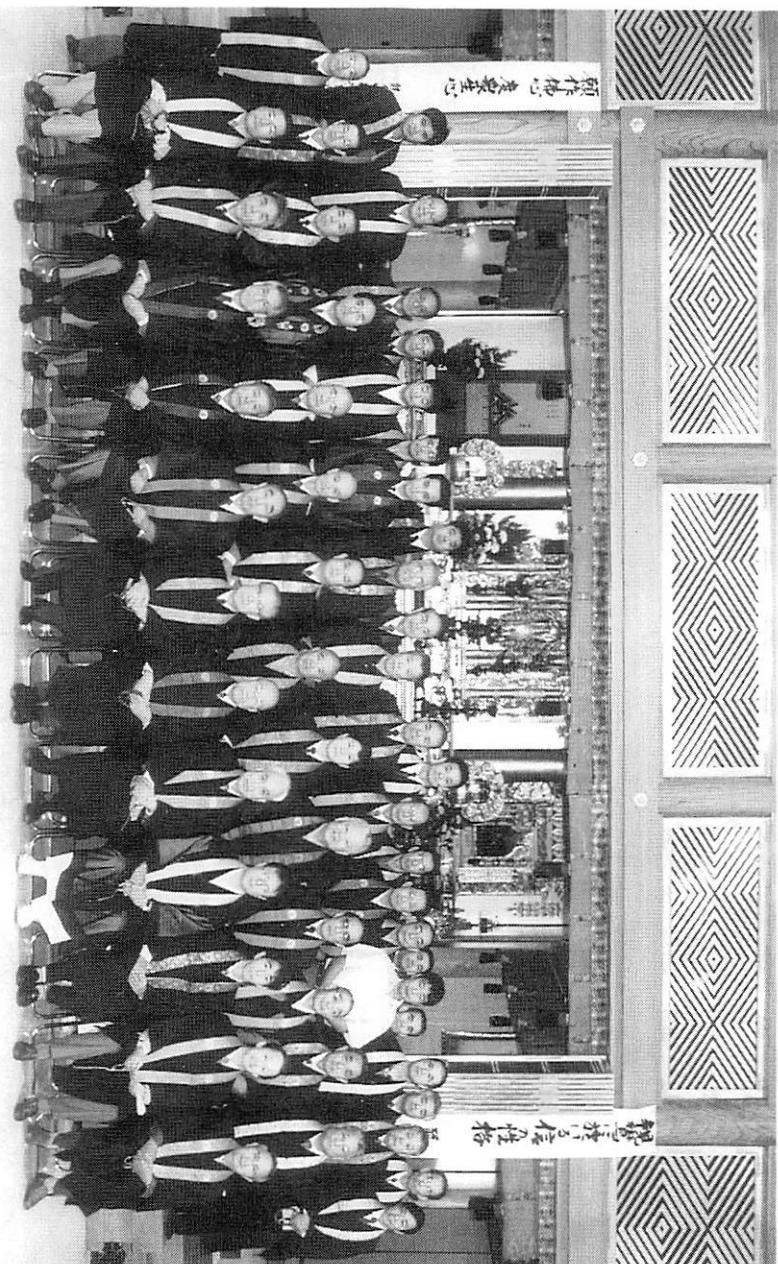
第八号

平成 8 年 5 月

山口真宗教学会

真宗教学会会誌

山口真宗教学会



平成七年十月三日 第九回山口真宗教会 於 山口別院

目次

一講演一

親鸞における信の性格 —浄土真宗の信と実践—

信
樂
峻
磨
一

研究発表

願作仏心度衆生心について

曼荼羅と道綽の念佛思想について

吉田龍昭
三九

学会通信

...三十七

會則

七六

役員名簿

七八

会員名簿

七九

親鸞における信の性格 —浄土真宗の信と実践—

龍谷大学前学長 信 樂 峻 磨

(1) はじめに

ただいま紹介をいただきました、信楽でござります。ずいぶんご縁の深い方々、あるいは、いまだあまりご縁を頂戴してない方もいらっしゃるようでございますが、今日は私をお招きいただきまして、大変恐縮に存じております。何か題を掲げよ、ということでございましたので、ご覧のような題を掲げたわけであります。

さて、本論に入るまでに、昨今の状況に関わって、思いますことを少し申し上げながら、核心に触れてまいりたいと思います。

ところで、「信心の理解」ということは、今日、世界共通の宗教の根本テーマになつてきたと思います。昨今の問題となっております、オウム真理教の教義も含めてですね、世界の様々な宗教において、神を信じ仏を信じる、ということの意味が、根本的に問われてきて、いるということです。

これは、われわれ真宗教団の中でといえどもですね、信心に関するいろいろな領解がございまして、それはそのままそれぞれの念仮者の行動に関わってまいります。真宗教者の中で非常に時代を先取りしたような発想に立つて行動する人、あるいは、もっと違ったかたちの保守的な発想の人、右から左、上から下までひっくりめでいろいろございますが、そのことは結論的に私の思いを申しますと、それぞれ信心の領解、理解がですね、それは思想的な意

味で申すんですが、違っているように思います。そのことを通して教学理解が違い、あるいは念佛理解が違う、したがって、真宗者としての行動実践も自ずから異なってくる。それらの全ての根拠は、信心理解にあるように思うわけであります。これは若い時に、私が教学に関わったその時から、この思いは一貫して変わらない。今日なお、そのことを思い続けているわけであります。

それから、今日、これから申し上げてまいります前提となる基本の私の理解、考え方を申しておきたいと思いますが、ひとつはご案内のように、今日は国際化といわれる時代に入りました。もちろん、これは近代、明治以来、日本の文化がそういう傾向を持っていたわけであります。しかし、それは和魂洋才なんていう言葉が使われたようだ。本質的にはやはり、国際化にはなっていなかつたんですね。しかしながら、戦後特に学問の場面、政治の場面、経済の場面など様々な場面で、否応なしに国際的な関わりの中において、日本の文化、政治、経済における国際化が進んでいるということであります。

その流れの中で、昨今、キリスト教神学が浄土真宗の教学に対して様々なアプローチを、積極的にやってまいりております。今月の終わりの土曜日、日曜日にかけてであります。日本比較思想学会というのが龍谷大学でございまして、それに絡んで、アメリカの現代のキリスト教神学者の第一人者といわれるジョン・B・カップという人と、もう一人、ゴードン・D・カウフマンという人、これは日本には何度も来た人であります。若干私も面識を持っていますが、この二人が参りまして、講演をいたします。

そこでジョン・カップという人が提起する問題は、「宗教的真理は「か多か?」ということ、これはご承知かと思いますが、昨今、キリスト教神学で大きなテーマになっております宗教多元主義の問題でございます。

こ案内のように從来、キリスト教神学は神のみが眞実であり、キリスト教の信仰だけが眞実であつて、他の一切の宗教は、世界的なその他の一切の宗教をぶくめて全部邪教である、間違つてゐるという、そういう、唯一神の立場に立つて、今までやつてまいりました。

キリスト教が様々な未開の地域に進出、伝道したミッショնの傾向は、從来有つた宗教、信仰を全部根こそぎ淘汰するというかたちで、キリスト教を伝播、伝道したというのは、ご承知の通りであります。

しかし、一通り世界征服をしたから、こういうことも裏側にはあるんだろうと思ひますが、ここまできて今の神学者、もちろん全部ではありませんが、進歩的な神学者の流れの中で、宗教の眞理は多様に存在するんだ、という言い方をはじめました。それが宗教多元主義という問題でござります。

キリスト教の神も眞実だけども、イスラムの神も、仏教の仏も眞実だと、だから仲良くしようと、こういう発想でございます。

こういうかたちでいま、各国の宗教との対話を進めようと考えておりますのが、こく最近のキリスト教の神学の傾向でありますし、いま申します京都であります今度の学会に、ジョン・カップという人がこの問題を論ずるということでありまして、仏教側の学者がこれを受けて立ててという話になつたんですねが、龍大に御鉢が回つて、私はもう現職を退いたんだから一切かかわらないと固辞し続けてきたんですけども、とうとう私が出席するを得ないことになっておりますが、どういうことになりますか。それぞれ双方の主張をし、あとディスカッションということになるわけであります。

いずれにしましても、こういう国際化の時代、いろんな異質の宗教と対話をしなければならない時代に入つてま

いりましたが、ひるがえって見ますのに、われわれの真宗学の内側では、このようなことはなお、充分には成り立つてないのです。たとえば真宗教学と日蓮教学、曹洞教学とが一体どういう関わりになつておるのかというような問題ですね。

われわれが学んだ先生は別途不共ということをおっしゃつていたですね。自力聖道門の道で成仏ができる?そんなことは有り得ない、成り立たない。聖道無得道ということを、私たちが習つた先生は盛んに講義をなさつていたですね。

これはついこの前の時代の話ですが、そのように同じ仏教の中でも、真理はひとつだと、我が仏ただ一人尊し、というこのセクト主義の教学を立ててですね、他の宗派と多元主義的なそういう対話を持つていないのであります。まあ昨今若干はあるだらうと思いますが、教学的にそれを論じたものは、寡聞にして存じません。

こういう流れの中でいま、キリスト教からこういう問題が突きつけられて、真宗教学はそれにどう対応するのかということ、これもたいへん大きい問題であると考えているわけです。

お耳に達しているかとも思いますが、私が学長の時に、新しい学部をつくろうという仕事の中で、国際文化学部というものを提起して、そのために随分と苦労いたしました。「国際文化」というのを龍谷大学がつくる以上は宗教を根幹にすべきだと、いたるところで私はそれを主張いたしまして、瀬田に新しい学部をつくってゆくのに、真宗、仏教、キリスト教、イスラム教、これだけのものを根幹にして、そしてそれから枝分かれする様々な文化全体を網羅すべきであろう、ということで、真宗学科もなんとかその核にならんかと盛んに申しましたけれども、一向に実のらなかつたですね。私はいまも大変残念に思つております。しかしこれが現実です。

ただ、ここにいらっしゃる上山先生だけがこのことに非常に共鳴くださって、先生は大変厳しい状況でありながら「俺が行ってやろう」とおっしゃって下さって、来年からその国際文化学部の仏教、真宗の中心の教授になって下さるわけであります。私自身からすれば、もはやそういう時代に仏教も真宗もきてるんだ、ということを痛切に思つてあります。しかし、現実はそういうことであります。すでにキリスト教の神学者もスタッフの中に入っています。イスラムは、残念ながら適当な方がいらっしゃらないんで、非常勤講師だということであります。

ともかく、これから二十一世紀の時代に、真宗教学が、あるいは真宗教団が存立をし、発展するためには、世界的な視野を踏まえて新しい教学を構築していかなければ、もはやその存立の意味を持たないだろうと、私は思つております。そのような発想で今申し上げたような計画も立てました。現実はなかなか難しいんですが、この想いは今もって変わっておりません。

いまや、真宗を学問するにもですね、少なくとも仏教の基本の原理を踏まえながら、そしてその上でさらに、西洋の様々な思想を横目で捉えながら、それぞれの自己の教学を構築していかない限り、もはや、真宗は世界性も持ちえないだろうし、日本そのものの中でも、若い人たちの思想と、お互いがかみ合いながら真宗を伝えることは不可能だろうと、こういうことを思つことがあります。

もう一点、ちょっと時間が過ぎますので簡単にしますが、もう一点は、これは皆さんそれぞれの現場で、いろいろご苦労なさっていると思いますが、真宗者の倫理の問題でござります。真宗者がどう现代社会に生きてゆくかといふ、こういう大きなテーマが今日のわれわれの教学なり、伝道の先端で一番大きく問われ、頭を悩ますところで

あります。

ご案内のように戦後五十年、伝統の倫理、道徳は、完全に崩壊いたしました。新しい倫理が生まれざるを得ないんであります、ほとんど何も生まれていません。壊れたままでありまして、今日の社会の様々な状況は、まさに日本人が本質的に倫理を失っている。人間としての本来の道を見失っているということであります。

理屈抜きに子供の時代から教えられるはずの、そういう人間の基本的な生きざまが欠落している。だから、あんな恐ろしいサリン事件等々、学歴を持った若者がああいうことに走ってしまう。こういう問題があるわけであります。

これもすでに、多くの人が申しておりますのでご承知かと思いますが、かつての倫理は「原理倫理」というべきであって、人間は正直でなければならない、親切でなければならない、等々、かつての日本の倫理道徳の教育はそういう原理について説明をし、それを身につけることを要求してまいりました。しかしながら、これほど複雑な社会になつてしまいまして、価値観が極めて多様化し、複雑な状況の中で、もはやこの原理倫理という発想は成立し難くなつた。

親がガンになつた。もはや余命幾許も無い、そういうときに息子はそのガンを親に告知すべきか、せざるべきか。かつての原理倫理ならば嘘をいってはならない、人を騙してはならないといふ、こういう単純な倫理がまかり通つたけれども、果たして、いまそういう単純な倫理では通るまい。「親切であれ」といっても、これほど複雑な社会になつて、そう単純に親切だけが通らない。

こういう様々な問題の中で、なお倫理を新しく構築していくとするならば、どういう問題が出てくるのか。これもいろいろ大きい問題がござりますけれども、いま、結論を先に言いますが、私は思う。こういう言葉がいいか

どうか存じませんが、「責任倫理」、その人その人が、自己の人生を責任を背負うということで、自らの行為、倫理を選びとつて生きてゆかなきやならん。

いま申しました親のガンを告知するか、せざるべきか、そういうひとつつの問題でもその人の責任においてそれを選ばざるを得ない。今日の複雑な状況の中では、そういう問題が基本的にはあると思うんですね。

しかばその責任において、「自己」の責任において、「選ぶ」という倫理はどういうものなのか、どういう倫理がそこで生まれてくるのか。それはすなわち人格主体、その人その人の生きさまの根本の主体に関わってくると思うわけでありまして、念佛者としてはそこのところを、どう歩むべきか、こういう問題が「信心」の名においてより厳しく問われてくるだらうと思います。

いろいろ意見もあるうかと思いますが、真俗一諦というような、かつての時代の発想、封建体制の中でつくり上げていったそういう発想では、もはやこれからの時代を生きてゆく人たちをリードし、現代人に生きさまを教えることはできないと思います。

そういう意味で信心というのは、基本的には「行動の原理」として、これをきちんととらえ直さなければならぬい、信心を生きるということだが、いま申しますような問題をひっくり返り立つような信心理解をせざるを得ないと思うんですね。

しかばそういう問題をどのように視野に入れながら、これから真宗学は、教学は、現代に向かってどのように新しく構築されてゆかなければならないのかという、そんな問題が基本にあるわけであります。

ひとつはいま申しましたように、仏教の原理を、あるいはもっと世界的な視野の宗教の原理というものを踏まえ

ながら、真宗の信心をどう明らかにしてゆくか。

もうひとつが昨今の問題の、いま申しました一人一人の生きざまに關わる行動の原理として、「信心をどうとらえていくのか。」二諦じやなくて、今までの觀念論じやなくて、具体的に信心に生きるといふことの中では、このことが明らかにされなければなるまいと、こういう思いを基本的に持つて、これから真宗・親鸞聖人の信心について少し申し上げてみたいと、かように思つわけでござります。

(2) 仏教における信の性格

さてそこで、皆様のお手元に届けましたような、不十分なことですがレジュメを作りましたので、ある程度それに従いながらお話しを申し上げてみたいと思ひます。

まず仏教における信の性格、ということから話を申し上げます。仏教における信の原語、これは中国で「信」、ないしは「信心」と訳された原語、サンスクリット語の、主なものを挙げたわけであります。これ以外にもいくつか信と訳されたものがございますが、その主なものを少しそこに挙げたわけであります。

断つておきますが、私はこういう原語にはいたって知識が薄いわけでありますけれども、辞書その他の研究論文に学んで申し上げるわけですが、sraddha^ーという、これが普通、「信」ないしは「信心」と訳される基本のサンスクリット語であります。そして点々の下に書いたのは、サンスクリットの辞書によって書いたもので、「信を置く」という意味が基本にあるということです。

その隣にある漢字は中國で翻訳された主な翻訳語であります。」のsraddha^ーというのは、仏教以前のヴェーダな

じにもしさしば用いられた言葉だそうであらまし、一般的に「信じる」という意味でいの言葉が使われていたよ
うあります。

そのうちの「*adhimuktī* ~ *adhisampratyaya*」*～*「*sāraṇī*」*～* *sāraṇī*のśraddhā～この語の意味をもう少
し中身を深め、内容を持った言葉として使われたようだねうめ。 *adhimuktī*～このせんに書かれたよ
に、「心の上に、対象に心を傾け」る」といういう意味がもとよりあるようありますし、隣に示しておられます
が中国において漢訳された言葉であります。

その次も、だいたい同じような意味でいわれます。ただ、いわゆる辻田「たたきたいのは、いずれも「信」と訳
すほかに、「信解」、すなわち信じることが解ること、理解するにじたじつ、そういう意味あいをもって翻訳され
てねるとこう」とあります。

特に、はじめから辻田の *adhisampratyaya*～のせ「認許する」という意味もありますが、「認信解、忍可、
現前認許、極正符順」等々、かなり知的な意味で「解する」ということが基本にあるわけであります。

このことは、承知のかたがあるかと思いますが、中村元先生の博士論文で「東洋人の思惟方法」という、「無に
分かれる、膨大な研究論文がございまわが、あの中や、信じるところ」とを問題にして、東洋人のものの考え方
のひとつの特徴としていることを挙げています。

こんな詳しげといわまでは書いてませんが、おしゃっての結果は、ヨーロッパ人の神を信じるという発想は、
「わからないから信じるんだ」と、「不合理なるが故にわれ信する」というあの有名な言葉のようだ、あるいは「信
仰に處を得せるために知性を放棄しなければならない」といわれたように、キリスト教の神学の流れの中では、
知的なものを全部放棄することの中や、信というのが成り立つんだという、西洋的な発想に対しても、東洋人の発想

で「信じる」ということは、知性的な當みの延長の中で成り立つという意味を持っているんだという、そういうことをいろいろ説明なさいていたことを思い出すんですありますが、いまいじでもそのことは明瞭に出ております。中国語に訳した僧侶達は、そういうことを充分承知した上で、このことを漢訳していることがよくわかります。これは親鸞聖人の中にも、「仏師広大勝解者」と、「勝解」というような言葉が見えておりますが、この流れの中の同じような理解でいいわいましょう。

もうひとつprāśadaという、これは原語的には信じるという意味は全く無いわけでありまして、「鎮める」、「淨化する」、「喜悦する」というような意味があるわけですが、これがそこに書きましたように「信心」と訳されておるわけで、このことが、実は大変大きい問題になるわけであります。

もうひとつ、そのつぎに書きましたように、この漢訳の中で、注田すべきこととは、この信心の「心」という字は原語的には全く無いわけですが、ところが、「信心」として「心」という字をいの「信じる」というところに加えたこのこと、大変大きい意味があると思うことであります。

これもすでに、ある哲学者がこのことを問題にした論文も出されておりますけれども、なぜ、「信」を「信心」と「心」の字を入れたのか、この「心」というのは仏教的に言いますならば、「識」、アーラヤ識であろうと、これは川田という東大の教授が、ずっと以前に書かれた論文でそういうことをおっしゃっております。これは大変大きい問題でございまして、親鸞聖人のところへ寄せていうならば、『行巻』の「両重因縁釈」のといひ方に、「信心の業識」という言葉をお使いになっております。信心とは業識だというわけですか。

こういう問題にも深く関わることであります、ともかく中国の仏教徒が「信」を訳するのに「心」という字を入れたわけですが、仏教的な意味で考える限り、これは、「アーラヤ識」といふべるべきであろうと、そういう指

摘が既に言われております。こういう問題についても論じると大変おもしろいのですが、ともあれ、これも原語的なところで問題になってまいります。

それからつぎに、仏教における「信」の解釈、教義的にはどう解釈したかという問題でいきます。いろいろござりますが、そこにその一、二を挙げました。いずれもインドの仏教であります。世親、つまり大翻譯師ですね、『阿毘達磨俱舍論』、これは漢訳とほとんど同じであります。梵本の訳をそこに引きました。「信とは、心の淨らかさである。他の人々は言ふ、四つの真理と、三つの業と、行為とその果報との因果關係に対する確信である」と、「他の人々は言ふ」というのは、もうひとつの理解があるということと、心の淨らかさが基本的だから、もう一面、こういう性格があるということ意味ですね。「四つの真理」これは「四諦八正道」の「四諦」です。「三つの業」これは三業です。そして「行為とその果報」つまり業ですね。業の因果關係、それらに対する確信である。

また唯識教學の護法の『成唯識論』の中に、漢訳のものでございますが、そこに出でております。ちょっと途中から読みます。「忍とは謂わく勝解なり、此れ即ち信の因なり。樂欲は謂わく欲なり。即ち是れ信の果なり。」信の因と果というものをといひて、「確かに此の信の自相を陳れば是れ何ぞや、豈に適に言わずや、心を淨ならしむるをもつて性と為す」、ちょっと時間がかかるませんで急ぎますが、基本的にはいずれもインドの佛教教學では、部派佛教でも大乘佛教でも、「信」というのは「心が淨らかになること」だと、こうじうとうとうえかたをいたします。

そこで次の、仏教における信の性格と書いたところですが、これには一つの側面がある。ひとつは「三業、四諦」の教法などに対する確固たる信認の心的態度。これは対象に対する態度だと思っておりますが、これはい

までの『俱舍論』や如くは「他の人々のもうひとつの考え方」、『成唯識論』でいうならば、「信の因」にあたると、こういふことがあります。

本質的な「信」は、「心の澄淨」としての清淨安穏なる心的状態のことだ、それは出世の世界に属するものだと。samādhi、「三昧」の意味を持つといつづような解釈が、いろいろ出でますのでそつ言つたわけですが、ともかく、信の基本的な性格とは、仏教では主体的な事柄のことで、主体信、それは何かに対し私の心がどうかなるといふじやなくて、さうきの「信心」といわれる「心」の意味を含んで、私自身の心が澄淨になるという状態、それを信と言つたんだといふことですね。

仏教における「信」の基本的な意味は「心が澄淨になる、澄んで淨らかになる、prasāda」としてとらえられるんですね。これは昔、深川先生らと一緒に月輪先生の梵本の『無量寿經』の講義をお聞かせいたいたことがありますが、あの時に月輪先生が「prasāda」というのは、奥山に入って、池に水がいっぱい貯まって、底までが水が清らかに澄んで、まさに明鏡止水のとき、そういう水の清らかさと、波が立たない状況を、prasādaといつづんだ。」といふことをおっしゃったのを私は鮮やかに思い出しますが、心がそういう状態になる、「ものが見えてくる」という意味がそこにあるんだと、こういふことが言えるかと思います。そこで、わかりやすくそれを、「めめの体験」と、私なりに申したわけであります。

さて問題は、とすれば、真宗における信の基本的な意味はどうかということになります。その原語のところに問題を返しますと、こ案内のように第十八願文には「信樂」とある。成就文には「信心歡喜」とあります。これは「信樂」を二つに割つて、上の「信」を「信心」、「樂」を「歡喜」と言つたわけですが、これはサンスクリ

ト本の『無量寿經』に対配した「心」、「心」や「心」、「心」*citta*、*prasada*、「般陀羅淨心か
ばなる心」だ。いうと、原語的にはキチッパラマカルナカであるが。

心や信心といつのは、仏教で論じて、主体的、二元的、信じゆくの心信じられるものとの能所の関係でなしに、全く主体的、二元的な私自身の心とこよかな、「心」とことよしむ非常に深い意味の「心」であります。そういう人格主体に関わる心への、むかひの状態を「信心」といふ。そしてそれはおもいある申し上ひたように、知性に即する極みである心と、いふことのが基本的に心に得ると解つてやう。

後に、そのことをもう少し申し上ひた」と思いますが、結論を先取つて「心」を「心」といふのは、「わかるとか、知れてくれるとか、見えてくれ」というよつた意味あいが出てくると解ります。例えば『易行品』の中で龍樹が言つた「信心清浄ならば華開けて則ち仏を見たてまりぬ」、「見仏す」いうよつた、あの「信心清浄」という原語は、これは原本、サンスクリット本が「*citta*」やからわかりませんが、多分に、*citta-prasada*だ。ただ云つて考えられます。「見仏」ということから、これはごまのサンスクリット本の『大経』からややつぶつとが言えるわけであります。まあ仏教では、だいたいやうじつじだとこねるのやう。後ほんとうい申し出しあが、かつて真宗学といふのがやはり問題になつております。それは後ほど申します。

(3) 宗教における信の性格

つぎに宗教一般における「信」について説明を申し上げたいと思つます。これも、世俗的な信と宗教的な信に分けた説明したほうが良かろうと思つます。

世俗的な信で言えば、「信用・信頼」といいます。「信じ用い、信じ頼る」という、これは明らかに対象信であります。対象が世俗的なものである。人であつたり、あるいは言葉であつたり、そのほか、そういう世俗的なものや、価値に対してこれを「信じ用い、信じ頼る」という言葉でしょう。

これはさきほど申し上げたところでいうならば、知的な意味を持たないわけです。わからないから信じるんです。たとえば明日のお天気を、あるいは人の心を、わかつたら信じる必要はないんですね。だからそういう意味あいを持っています。

宗教的な「信」ということでいうならば、「信仰」と「信心」とがあります。私の理解であえていうならば、「信仰」というのは、二元的な、信じるものと信じられるものとの関係であります。

「信仰」という言葉を少し説明いたします。この字義について、「信」という字は「にんべん」だ「畠」と書いてあるから、「人の言葉を受けてまつ」とです。いいえあります。

そして「仰」という字は「にんべん」だ、そこに書きましたよつて、「ー」一つの部分が組み合わせてあります。これは中国の古い文字ですが、人ですね、高いところと、低いところに居るわけですね。つまり低い者が高い者を見上げる、look upという意味の象形文字であります。やはりこれは、下位の人見上げるという文字であります。この「信仰」という言葉が中国の仏教文献にも若干見られます。

ところが日本の中では、古語としてたくさん用いられます。そこに挙げました、「玉葉」というのは、親鸞聖人在世の時代の閑白であった九条兼実の日記であります、膨大なものがその中に非常によく出てまいります。また、このほかに『古今著聞集』『沙石集』『徒然草』『太平記』等々にも出てまいります。しかし、ここでいう

「信仰」とは、いまわれわれが用いている概念とは違うわけです。「非常に尊敬する」というような、一般的な意味で使われる場合が多いんですね。

たとえば『徒然草』の中に出できます。そこでは、宮中に参内したら白髪の老僧が遠くから見られた。非常に信仰の心が起きたというんです。「大変神々しく見えたので非常に尊敬した」と、こういう程度のものです。

また『玉葉』などに出てくるのは、「ふうべ夢を見たが、あの夢は信仰すべきかせざるべきか。」などという使い方なんですね。そういうレベルのものが多いくらいですね。

これを仏教関係に引き寄せますと、日蓮の法語には非常にたくさん出でます。源信や法然などにも、たまに見えてまいります。法然の法語集にも出でるんですね。あるいは時代が下がって蓮如上人のあたりにも出でています。けれども、いまわれわれが用いているような宗教的な信の意味じゃなくて、ただ「仰ぐ」という意味が非常に強いわけです。しかし、ご承知のように親鸞聖人にはその用例はございませんね。

いま、われわれが用いている「信仰」という言葉は、翻訳語として、明治のはじめにできたものです。近代におけるキリスト教の聖書の翻訳で、faithとこう言葉を翻訳するときに「信仰」と用了たんですね。

ギリシャ語では *pistis* といいますが、ちゃんと調べましたところ、これには「信じ」という意味は無いそ�です。それを近代の聖書の翻訳の中で、神を感じることを「仰ぐ」と言っている。

かつて日本にキリストンが伝わりまして、聖書の様々な言葉が日本語になっておりますが、そこでは「信心」となっています。あるいは「発心」という言葉でこの *pistis* ないしは、faithとこう言葉を訳しておりまして、近代になつてこう言葉を創つたわけあります。

近代にはこのようなことが非常に多いですね。例えば、自由主義の「自由」という言葉は「由らに由る」という仮説の用語ですね。これは「自然法爾」と共通する思想であります。全く意味が違つて来るんですね。まあそういう例が多いですが、この場合もそのひとつの例であります。

キリスト教における「信」についてはいろいろな解釈がありますが、辞典で見ますと「キリストにおいて為されたる神の恩恵に対する人間の応答的な態度として、その恩恵に対して全人格的に信頼し服従すること」だという。これは明確にキリストの上にあらわれた神の愛を全人的に信頼し、それに服従するという、「対象信」であります。表現においても、「天にいますわれらの父」「いと高きところにいます神」と言いますが、常に神は空間的には高い所にいるんですね。だから信じるということを「仰ぐ」と言えば、意味はピタリと合うわけであります。

ところで日本の神道でも「神」の語源はいろいろあります。本居宣長や新井白石らの国学者は「神」は「上(カミ)」「上(ウエ)」だというんですね。高原原という発想からすれば、これも「信仰」と言えるであろうと思います。

ところが、真宗で信心のことを「信仰」と言つたところに、われわれはその言葉に引きずられて理解を大変誤つてきたと思うのです。私たちにとって仏とは如来様です。私のそばに来ていて下さるその如来様を「仰ぐ」なんていう発想をするから話は混乱してしまった。

かつてアメリカにしばらく居りましたときに、現地の開教使さんといろんな勉強会をやりました。そこで彼らの悩みのひとつですね、どれだけ真宗を語つてもですね、結局、「仏を信じなさい」という時の「信じる」というのは faith と使わざるを得ないというのです。英語ではそれしかないんです。

英語にはbelief という言葉がありますが、これは「一般的な世俗の信用、信頼」という意味ですね。厳格にはいろいろ問題はありますが、ねむよそそつこうじとです。ですから、神についてや、宗教的な意味での「信」はこのfaithしかなく、かれを使うというわけです。そうするとすぐに質問が返ってくねるから。「仏つまりBuddhaを信するか、神Godを信するかで、ただ対象が違うだけか?」という話になっちゃうというんですね。これらは必ずいぶん以前の話でしたが、その質問を受けて本当に困るんだ、という話でした。私なりの意見をいろいろ申し上げたことがあるんですが、開教使さんたちが困っている問題なんですね。

だから、SHINJIN へ訳してます。大文字でSHINJIN とくわんです。これじゃあ訳したことにはならんですね。ですから相変わらず faith へじゅうたり、SHINJIN へローマナライズしたままになってますが、いいのといろに問題がひとつありますね。

ともかく、宗教における「信」というのはそういうことで、多くの仏教、あるいは新興宗教で神や仏を信じるといふ場合には、多分にこじらが曖昧模糊としたままで、「信仰」という言葉が使われてこると思う。真宗の中でも、いじのといいろが基本的に混乱をしてこるのが、今日の教学状況だと私は思います。

(4) 親鸞における信の性格

さてついでに、親鸞聖人における信の性格という問題に入らせていただきたいと思います。

そこで親鸞聖人の信の性格のとくろものは、基本的には仏教における信心の性格とくろじと、これを踏まえればを得ないだろう、というのが一貫して今まで私が主張してきたところであります。

この辺から、実は伝統教学者との、私の真宗理解の違いが出てくるんありますが、伝統教学における信理解は、多分に信仰的な信心理解ではあります。私は信心と信仰は明らかに相違すると思います。今日のキリスト教の聖書でも信仰と信心を使い分けております。これをガッチャにするかぎり真宗における信心の意味は明らかにならないだらうと思います。これはもう、皆さんそれぞれ取捨任情で、真宗をどう理解なさるのかということではあります。ですが、今日の私の講演はこの辺のところを、ひとつの一ポイントとして受けとめてお考えいただきたいのであります。

親鸞聖人には、そこに書きましたように、独特な信の理解がござります。基本的にはですね、浄土教の中、中国淨土教で、すでに「信」という問題は、少なくとも知的なはたらきとしてとらえていたことはござ案内の通りであります。

畢竟、善導あたりに出でてくる「信知」、「信じる」とが知ることだという、この言葉ですね。特に一種深信のところで、「散善義」は「深く信ず」となっていますが、『往生礼讚』のほうの二種深信のところでは、「一つとも」「信知」と書いてありますね。

これは明らかに「自身はこれ…」と、自己を、自分を信じるんですから、「対象信」としては成り立たないはずであります。ですから、やはりおき申しつけた「めざめ」というような言葉、「主体信」としてとらえざるを得ないと思うんですね。

直接に善導や法然に当たってみて問題にすればいいのですが、今日は時間の関係でそこはカットせざるを得ませんが、基本的に、やはり中国仏教、中国淨土教の中では、「信じる」ということは、少なくとも知的なはたらきに重なるものとして捉えられている。しかも、「主体的な信」という意味を持っているということは、これは基本的

に言ふると思つわけでござります。

善導あたりの信理解にいろいろ問題はござりますけれども、ちょっととそいは今日は省かせていただきて、直接親鸞聖人のところに入ります。

さて、「真宗における信心」というのは基本的には、さつき申し上げた仏教の基本原理に立ち、しかも、サンスクリット本の『無量寿經』の原典の原語に立ちかえる限り、「心の澄淨」だといわざるを得ないし、それは何らかの意味で「知」を意味する。しかも、出世間的な「智」だとすることになりますと、「智慧」と表現されてしかるべきであるうと、こう思うことあります。そのことを一、二の文献で申しますと、そこに掲げましたように、親鸞聖人には「信心の智慧」「智慧の信心」というような表現が何度も出てまいります。

その『正像末和讃』の「信心の智慧」というところに、これは高田専修寺に伝わっております、草稿本、親鸞聖人の直筆の『三帖和讃』の中を見ますと、この「信心の智慧」というところに左訓を施されて、「シングルコロノイデクルハチエノオコルトシルベシ」と、片仮名で書かれてあります。親鸞聖人が「信心」というものをそういう意味あいで理解をされていたことがよくわかるわけであります。

もうひとつ、そこに触れましたが、似たような問題になりますが、「信心といふは智なり」と、これは『末燈鈔』の中にある、親鸞聖人のお手紙に添書きをした蓮位の言葉で、親鸞聖人の言葉ではないのですが、親鸞聖人がご覧になつてゐるわけであります。つまりお弟子に宛てた手紙を解説した中に、そういう言葉が見えているということです。親鸞聖人の「信心」は、思想的にはこれは『信卷』をあれこれ問題にしなきやりますまいが、いま言葉、言語表現としてですね、とりあえず出したものがこういうことでござります。

これは伝統教学から申しますとね、「いろいろ言葉は法徳で語ったんだ、親鸞聖人は法徳で言ったんだから、これを機相の側に置き換えて解釈する」とはけしからん、成り立たん。」といふ論になります。

これについてはずいぶん議論したいところなんありますが、その「法徳と機相」という解釈法がありますが、そういう意味で、解釈でこれが通るか、どうかです。しかもこの左訓あたりは、そう簡単に法徳のことと言つたと言つて得るかどうか。「法徳と機相」という概念で親鸞聖人の言葉を理解するとこう、いうふうな方法がすでにわざ、さあ申し上げたように今日の時代ではとても通らないだらうと思つんですね。すべて翻訳化、外国語訳をされはじめている中で、とてもこういう解釈法は通らないですね。

こういう問題は昨日、いろいろ出てます。たとえば『行巻』の大行出体解ですね、あの行は名号だと言つてもですね、外國の人人はあれはそつは理解しないですね。英訳ではみな「calling Buddha name」と書きますね。「calling」と英訳したり、しかも英語では主語が必要ですから、「私が」と書きます。いろいろもつてまわれば別の言ふ方もあるのやしあが、翻訳といふことになりますと、従来の発想では解釈できない問題が、いろいろと国際化の中で出てくる昨今であります。

話はまた元へ返しますが、ここで私が申し上げたいことは、親鸞聖人における「信」とは、「信心」であつて「信仰」ではないということ。学問的にいへば、われわれはキチシムの「信心」とを捉えなきやなるまい、といふいうことです。

そしてもうひとつは、それは「対象信」ではなくて「主体信」であること。信心は「無疑心」とか、いろいろといわれておりますが、結論的には「めざめ体験」だと、いうふうとでいながります。

「めざめ」ということだけ、ちょっと、少し脱線するかもしませんが、私にとっては忘れがたい思い出があり

ますので、こ披露申し上げておきたいと思うのですが、私がずっと若いときのことです、まだ二十代の後半だったかと思うんですが、こういうことがありました。

今の前門様がまだ若かりし頃ですね、全国的にご巡教をなさって帰敬式をされる。そこで前門様が「せっかくのご縁を結んだんだから、帰敬式を受けた人に、わかりやすい真宗の教えと歴史を書いたものを渡したい。」と、こういう思いをお持ちになつたそうであります。

そこで、それを誰かに頼んだんですが、大変難しいものになつたんだそうであります。そこでですね、平安高校の教員、これなら生徒に曰ごろ真宗の話をしてるはずだから少しは易しく書くだろう、その教員に、書かせようという話になつたんだそうであります。私も当時、平安高校の教員をしておりましたので、御鉢がまわってきたわけであります。

いまは「」になりました仏教学の静谷先生と、同僚の西光義敵さんと、私とに担当がまわつてきました。特に私は真宗のところを、まあ小さなパンフレットですから、わかりやすく書けとこうことで書きました。

これは前門様はかなり意欲的だんだと思います。私たちが書いた原稿を、赤ペンでかなり訂正をなさいました。また、私も書き直して往復する、というようなことをやって、小さなパンフレット、どういう名前でしたか、「真宗の教え……」か何か。そこでですね、私が、その信心のところを「めざめ」と書いたわけです。

これが実は、勧学寮で大変問題になりましてね。私はやっぱりそうだとずいぶん頑張ったんですね。もういまから四十年くらい前の話でありますがね。ご門主はそのところは全然手を入れていらっしゃらないので、ご門主は認めて下さったんだからいいじゃないかと。わかり易くするために、そう書いた。どういう前後の文章だったか忘れましたが、ともかくこれは私が若かつたこともありまして、徹底的に頑張ったんですね。四十年昔の思い出であ

りますが。

ところが、いまころ『宗報』に見てたらいっぱい出でますね、「信心はめざめだ」ということ。だから、私はその時には本気になって頑張ったのですが、あまり本気になってガタガタやつても、時代が変わつたらガラツとかわるんですね。これが問題だと思うんですけれども。私たちの教団の教学は、そういう状況の中で動いていますね。その時には、「めざめ」というのは自力だ、というようなことを盛んに言われたんですね。こんなことを聞いて何だか違和感をお感じかもしませんが、これは四十年前に経験したことなんです。いまは皆さん、気をつけてみてご覧なさい。いろんな人が「信心のめざめ」というようなことを盛んに書いておられますね。まあ私は、それならあの時は何だったんだと思うんですけども、そんなことがかつてございました。

そこで、もう少し私なりに話を進めますと、そのうきこ、「信知と成長」と示しましたことを申し上げるわけであります。これは何を申し上げるかといいますと、「信じる」ということは人格に関わるとこう意味あいを持つんだということを、実は申し上げたい。いちばん最初に、信心を行動の原理としてどうえるべきであろう、といういう話をちょっと申し上げたかと思いますが、そこに脈絡が通ずるわけであります。

「信じる」ということが「成りゆく」ことだということ、人格変容を生み出してゆくことだという問題であります。信心をいただくということ、信心を開発することが、われわれの生き様だ、あるいは人格の主体に、影響があるのかないのか、とこういう問題でありますね。

これはね、皆さんの真宗理解がどういうことか存知しないまままで申しているんですが、従来の信心の理解、伝統数学の上で理解しますとね、まあ、これは私が伝統数学を理解している理解の仕方ですが、非常に単純に、伝統教

学ではこういうかたちに図示したものですね。(板書)

これは現だ、そういうことをいう人がいますから、なるほど伝統教学はそういうもんだなといふことを思つてなんですが、仏が私に呼びかけて下さる、で、私が仏に向かうといふ、こういう仏と私の関係ですね。このところで信か、疑かといふ、普通一般にこういう仕方で捉えます。そうすると「信じる」と「つか」と、「疑う」ということが対になります。信じたら浄土往生する、疑つたら地獄に墮ちてゆくと、こういうわけあります。こういう理解をいたします。

さらに現場のところで、ここで信心をいただけば心が明るくなる。暗い心に対しても明るい心といふことと言つ人もあります。信心と疑惑といふことです。こうじょうわゆる一元的な対象信の中でこうじょうかたちで理解するとですね、私自身の問題が欠落する場合が多いんですね。

全部がそつだとは申しませんが、それはなんらかのかたちで私に影響するとしても、私自身の主体のところに、この信と疑といふものは直接に関わってこない。こういう理解が従来の伝統教学の信心理解、いわゆる一元論的な信心理解ではなかつたのか。それをいま、問題にいたしますから、あえて「ぬるぬ」という、一元的な信心、主体的な信を、私があえて問題にするところだといざいます。

私は真宗の信心とは、こういう一元的なそういう発想でなしに捉えるべきだといふことを申し上げたい。基本的に「信じる」ということは、それはさつき申し上げた「わかる」「知れる」という意味であると同時に、「成る」という、何らかのかたちでこうじょう意味あいを持つてくるんだと思うんです。

それから「わかる」ということも一種あると思うんです。「対象的にわかる」とこと「主体的にわかる」とこと、われわれが普通、学問をして知識を得るというような知識的なわかりかたに対して、主体的にわかるということを

すね。仏教的には「無分別智」といいますね。身近く言えば、たとえば「親の恩がわかる」というような、そういう主体的なわかり方。これは仏教の言葉で言えば単なる「知」ではなく「智」、こういう知りかたであります。私、主体が見えてくることに即して対象が見えてくるという、そういう主体的なわかり方ですね。そのように「わかる」というのに、やはり知識的な分別的なわかり方と、主体的なわかり方があるといえます。

いま「信心」とは、この主体的にわかるということだと、こういうことを申し上げたいのです。そしてこういう主体的なわかり方は、さっき申し上げたように、人格の変容が何らかのかたちで生まれてくるんだと。一気には出でこないにしてもです。いわゆる「お育て」といわれるような、そういう人格変容なり成長が生まれてくるはずだと。これを申し上げたいのでいま「信知と成長」と言ったわけであります。

そのひとつに、親鸞聖人の言葉で「念佛を信じるは、すなわちすでに智慧をえて仏になるべきみとなる。」とあります。ここどころは、また問題の多い表現であります。「仏に成る」とは、「わざ」「仏に感るべき身」と成る」とあります。これは親鸞聖人の『弥陀如来名号徳』という晩年の書物ですね、これにそう出てまいります。

この「仏になるべき身となる」という、この「成る」というのはですね、やはり私自身がお育てをいただく、人格的に何らかの成長をもたらす、そういう意味があるわけでしょう。「知ること」と「成ること」とは、そういうことだと申し上げたいわけです。

その「成る」ということは、更に申しますならば、「脱皮と成長」という表現をすべきだろうと思います。脱ぐという、そして成長すると、これは仏教の基本的概念であるわけですね。「解脱」というんですね。そして「成仏」という。過去のほうに、現実の側に向くなれば「解脱する」んです。理想の側に向くなれば「成仏する」わけです、

成るんです。この古きものを脱いで、新しきものに成るという、こういつかたちの営みが生まれてくる、これを信心というんだと、こういふことを申し上げたいわけであります。

そういう問題の視点からとらえると、親鸞聖人の言葉がいくつか味わい深く読まれてくるんですが、ひとつそこに挙げました、「愚禿鈔」の言葉で「信受本願前念命終 即得往生後念即生」という言葉があります。

これは「承知のように、「前念命終、後念即生」という言葉が『往生礼讃』の中にあるんですね。この「前念、後念」という場合の「念」は、「たのも一念のとき」というあの「とき」、時間にあたります。前の時間にこの世の命が終わって、いきの時間にお淨土に生まれるという、そういう娑婆の命と淨土の命の関係を言った言葉ですね。

そこにですね、次の言葉を親鸞聖人はくつつけられたんです。「信受本願 即得往生」と。これは、本願成就文による言葉ですね、「即得往生」という言葉は、「信心歡喜し乃至一念せん、至心回向したまえり、彼の國に生まれんと願すれば即ち往生を得て…」あの言葉です。この言葉をここへ、入れ込まれて、文章をつくられたということがわかります。

そうするとこの「前念命終 後念即生」というのは、死んだ後の往生と考えるべきではありますまい。これは「即得往生」という言葉に問題がまたいろいろありますが、親鸞聖人の理解はやはりこの世のことです。「即ち往生を得て不退転に住す。」というんですから、不退転に住する前の文章だから、これはこの世の益としてしかとらえられませんね。

これを「往生することに約束された」という意味にも、従来は解釈してまいりますが、いま、親鸞聖人は即得往生といって、このままこれは現生の往生として読みとつていらっしゃいます。

そうすると「信受本願 前念命終」、本願を信受することはこの世の命が終わること、そして「即得往生後念即

生」、往生を得るという即得往生、これは現生の往生ですね、それは後念即生、すなわち仏の命に、淨土の命に生まれることだと、こういう文章でござります。これをさつきの言葉にあえてあてはめるならば、「脱皮と成長」、「古き自己」に死して、新しき自己に生まれる」と、こういう表現が言い得るんではないか。

そういう観点から見てまいりますと、親鸞聖人は晩年に、信心の人を「如來と等しき人」としばしば仰せになつておりますね。そういう人に成るんだと、こういう言い方であります。「仏に成る」とは言わない、さつき申し上げた、「仏に成るべき身」、それをいま「如來と等しき人」といわれるわけです。

これもご承知かとは思いますが、この『末燈鈔』の三通田に「如來等同の事」と、こう出てまいりますから、古来これは「等」と「同」は同じだという解釈をしてまいりましたが、これはやゝぱり違うんですね。この言葉は後から弟子が書き加えたんです。これはもう今日の歴史学者によつて明らかにされています。「如來等同」なんてことを今日でもまだ言つてゐる学者がおりますけれど、これは通らないですね。ご覧になりますと親鸞聖人は「弥勒におなじくらいいなれば、正定聚の人は如來とひとしとも申すなり」などと何回かおっしゃるんですね。

弥勒というのはご案内のように、等覚ですね。いわゆる五十一番田の弥勒と同じだと、この世が終わつたら仏に成るのは弥勒がそつたと。私達もこの世が終わつたら仏に成るんだから、これは同じだと、こうおっしゃるんですね。そういう意味で「弥勒と同じければ、如來と等し」とおっしゃるんだから、「同じ」と「等し」は違うはずなんだ。これは、従来あまり問題にはしていませんけれども、大変意味のあることだと、私はそう思います。

ちょっともう時間がございませんけれども、もう少し私の理解を言いますと、これは辞書で言いますとね、たいへんの辞書では、「等」と「同」は同じだと書いてあります。等しとはイコールという意味もありますが、親鸞聖人の中では、単に同じというのではなく、これは全くあい反する側面も持つてゐるということが考えられます。いわ

ゆる「地獄は一定」ということですね。全く如来に反して、「清淨の心なし、眞実の心なし」と、真心がないということを何度もおっしゃいますね。だからそういう意味では全く逆な側面を持っている。

これは、私が論文に書いたことですが、親鸞聖人の信心の中には、二つの側面があつたんではないか。「成る」という意味で「成長する」ということでありますから、それは逆ですね、自己の煩惱性なり、迷惑性がより深く自覚されてくる、「めざめてくる」ということ。そういう全く反する、どこまでも如来から逃げてゆくという、あい反する相反性というものと、しかしすでに如来の命を賜り、如来の大悲の中に包まれているという、この、如來との一体感、相同性。そういう意味ではまったく同じなんだけども、どうかではまったくあい反するという、この矛盾的な構造を、親鸞聖人は「等し」と表現されて、あえて「同じ」とおっしゃらなかつたんではないのかなということを、私は思うんですね。

この「如來と等し」というのは、もともと『華嚴經』にある言葉でして、浄土に往つたらそうなるというのを、親鸞聖人はこういう信心の人々の上に生まれる益としての読み方をされたわけなんです。

それからもうひとつ、信心の人について「必定の菩薩」という言葉を何回かお使いになりますね。信心の人は「菩薩」だと、こういう。そのように基本的な仏教の概念に重ねて、「如來に等しい」とか、「菩薩」だという、こういう言い方を親鸞聖人がなさっている側面からするならば、これは凡夫でありながら菩薩という名を冠せられた限り、このような凡夫菩薩に「成る」という、「人格成長」という面をもつと具体的に考えるべきであろうと思うんです。

これらを全て全部、「法徳」という言葉でくくつていいかどうか。親鸞聖人の晩年、これはやはり関東の門弟

のいろいろな現実の問題の中で、この「如来と等し」という言葉がいわれてきたんだと思ひます。

昨今では、真言あたりの、「即身成仏」なんていう思想がすでに当時の関東にひろまつて、それとの関わりの中で門弟がいろいろ質問したので、こういうことを言つたのではないかという説も出でておりますが、それはともかくとして、文章としてはすでに『信讃』に引かれているんですが、これはただ引いてるだけで説明はひとつも加えていない。しかし、晩年七十歳を過ぎてから、しばしばいふういふことをおっしゃっておられます。

(5) 真宗信心と社会的実践

親鸞聖人自身の信心の深まりと「こと」ということの「こと」であります。そういう方向でまた親鸞聖人の言葉をみると、信心の人について「しるし」という言葉がいくつか出できますね。

これは晩年の関東からお帰りになつた後、関東で様々な問題が出てくる、特に「造惡無碍」というようななかたちで、真宗の門弟達が道を譲るのに対し、いろいろ説得をされた手紙が今日残つておる。『御消息集』にはそれが多いんですが、その中にこういうような言葉が出てきます。「しるし」という言葉であります。これは平仮名で書かれていますが、親鸞聖人は「徵」の字に「しるし」と仮名を付されてますが、それに漢字をあてますと兆、效、驗という字などがあげられると思います。「兆」兆し、「効」効き田、「徵」はしるし、「驗」もあかし、というような意味ですね。信心の人格的具体相のことです。

ちょっとまた話があちこちいたしますが、最初に申し上げた、この月の終わりにアメリカから来るというカップル氏が、私と討論するということになつたんで、手紙を書いてよこされたものの中にですね、「私たち神学者はあなた

た達の教學の中で、神の概念について「ずいぶん教えられた」と。「これは改めてお礼を申し上げたい」ということを書いておられるんですね。

これは「承知のように、キリスト教では神というのが、非常に神話化されて説かれています。天地創造であり、一切を支配するという、こういう概念で書かれている。この神の概念が、現代、科学の教養を積んだ一般の人たちに非常に理解しにくい。そういう神概念について、真宗からずいぶん教えられて感謝する、と書いてある。詳しいことは何も書いてないんですけど、だいたいその意趣が理解されます。

このカッブさんは「も surveyed」、いわゆる「空」の話や、「方便法身に対する法性法身」ということなどをいままで言ってますから、だいたいそのあたりで、キリスト教の神概念を大きく解釈し直してきたということがわかるんです。

ところが、その後にね、「あなたたちは…」と、私に言つておるんです。「われわれの神学から倫理を、道徳をたくさん学ぶべきであります。」と、こう書いておりますね。これはある意味では図星やなと思ったんですが、今後これをどう考えるか。この神学者は、非常に好意的に真宗の教學に関わってですね、こうじうことを忠告してくれています。ありがたいことです。この人は何度も龍大へ来ていろいろと対話をしている人ですが、そう書いてあります。

確かに向こうから見たら、真宗教學には倫理の問題が非常に薄いという。これは仏教そのものの性格の問題も絡んではくるでしょうね。考るべきことです。

まあいま、親鸞聖人はこういう言葉を申しておりますね。「しるし」という言葉。これは私はある意味では非常に深い意味を持っていることだと、通常理解されるのとは別な意味で、私は評価し得るよう思つことです。

例えば、天理教あたりではですね、これはまあご案内のように、幕末明治の初めに生まれた新しい宗教ですが、そこには「おふでさき」とって、中山みきという教祖が語ったものが残っているわけです。そこに彼女は非常に具体的に教えているんですね。またその生き方も伝えられています。それを「ひながた」というんです。「ひながた」(雛形) てね、まあ、この人は奈良の田舎の出身ですから非常にわかりやすい言葉で言いますね、神様はホウキだという。それで悪い心を「はらえたまえ」というわけですね。そういうように非常にわかりやすくいうんですが、そこには「ひながた」と呼ばれておるひとつの基本の倫理観があります。

これは最初のほうで申し上げたところで言えば、「原理倫理」であります。しかし「原理倫理」というのは時代がずれたらもうずれちゃうんですね。それなりの限界がありましょう。親鸞聖人はそういう「原理倫理」というようななかたちのものは何も教えてはいないんですね。先に申し上げたところでいうならば「責任倫理」を問うているわけです。

信心の人にはそれなりの「しるし」があるだろうというわけです。あんたはお念佛をよろこぶようになって、この世を厭い淨土を願う人間になったわけだが、それなら、それなりの「しるし」があるだろうという。私はこれこそが人間の倫理の基本概念だらうと思うんです。原理というのはその時代、時代の中で、つまり体制の中であつべられてゆくものであります。宗教には、もっと深い永遠を見通した、人間の基本的な生き様があると思うんです。それぞれの時代の中で、その「しるし」がどう表れてくるか、そのことを具体的に指示し指導する、これが実は教學の責任だらうと思います。

現代の中で真宗者はいかにあるべきか。これもなかなか難しい問題ですが、私はこの「しるし」の具体化を常に明らかにし、信者を指導してゆかなきやならんという教学の責任があると思うんですが、基本的にはこういうかた

ちで、上に申し上げた信心の行動の具体化という問題が理解できるだろうと思います。

そして、もうひとつ掘り下げる申し上げたいのは、真宗における社会的実践の問題であります。今日も若いかたの研究発表があつたそうであります、「願作仏心、度衆生心」ということです。これは、ご案内のように、ご『本典』の中にも何度もか出、『和讃』にもしばしばたわれてある「自口成仏」と「他著作仏」の教言ですね。

こういう自他との関わりの中で捉えた親鸞聖人の生き方は、これは今まで、江戸時代も近代明治以降の数字も、教説的にはほとんど問題にしませんでしたね。しかしながら大乗仏教である限り、自ら仏に成り他を仏にさせるといふ、この自他一如、自利利他圓満ということは、われわれの生き様の基本の論理でなければならないと思うんですね。

先般、中国でですね、戦争中に最後まで抗日運動をした仏教徒で、いまでは中国の政治界でも非常に高い地位を得ている趙樸初という人が龍大へ来ましてね、この方には名譽文学博士を贈呈したのですが、私が対応していろいろお話を中でおっしゃったんですが、彼は親鸞聖人のものをいろいろ読んでるんですね。そして、この自利利他ということが親鸞聖人にはたくさん出ているということを、非常に問題にするんですね。彼の発想に「利他的信心」という言葉があるじゃないか、というわけであります。

われわれの理解では、この言葉の主語は如来で解釈するということで学んでおりましたが、彼はストレートにこれを読んでね、真宗は素晴らしいということを言うじゃないかと。これこそがやはり大乗仏教の本義でね、親鸞聖人はえらいと、そういうことを盛んにいっているんです。

この「自利利他」ということは、やはりキリスト教にはない論理だと思うんですよ。この「他」を今日広げるな

らばですね、地球問題、生命問題、…大きな問題がたくさんあります。いろんなものの命を大事にしない限り、人間の命さえも危ないじゃないかという、この地球倫理、環境倫理、こういう問題を論じるのはもうヨーロッパの文化、思想では限界がありますね。新しい、これからの一十一世紀の文明の論理、人類の論理に、この「自利利他」という論理は非常に役に立つものではないかと思います。

親鸞聖人の「常行大悲」ということ、これもどう解釈するか問題がありますが、あるいは、「衆生利益」ということ、これも親鸞聖人は『和讃』の中で「有情利益はおもうまじ」というように、非常に挫折感を帯びた表現と、「利益衆生はきはもなし」という非常に前向きな言葉とがありますが、ともかく他のために尽くすという論理を、これからわれわれの真宗信心の中においてどう明らかにしてゆくかという問題があります。

「わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために御念仏こころにいれて申して、世のなか安穏なれ、仏法ひろまれと云々」。

その前に「往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏候ふべし」と出てきますね。そしてその後「往生一定とおぼしめさんひとは…」と、こういうかたちで出できます。「世の中安穏なれ仏法広まれ」という、そういう方向、別の言葉で言えば、これも親鸞聖人のご消息の中に出でくる言葉ですが、「世のうのりに生きよ」ということでしょう。

これはなにを想定なさっておっしゃっているのか。真宗では祈りというようなことは言わんと言いますが、ちゃんと親鸞聖人はわれわれの生き様に、「世を祈って生きよ」とおっしゃる。これは、いま申し上げた「世の中安穏なれ仏法広まれ」という大きな祈り、前の言葉で言えば「願い」であります。「自ら仏に成らんと願う、他をして

仏に成さんと願う」という、この「願い」に重なる言葉であります。こういう生き様が、これからわれわれの基本的な信心の内実でなければなるまいと思つんです。

ちょっと、そこで少しはみ出るんですが、最初に触れましたように、この信心を一元的に「澄淨」と捉えるのですね、そして二元的に捉える信心理解、一元的と二元的に捉えるとの違いは、これは実はもう江戸宗学にあるんですね。非常に明確に出てくるのが、石泉僧叡の発想と空華の善護の発想であります。

善護の信心理解、これはある意味では今日の伝統教学の本流をなしているのですが、彼の『敬信記』の中の、『信巻』のところに信のことをいろいろ説明するのですが、次のような表現が明確に出てきます。

「信というは、諸仏所讀の名号を、あてにし、たのみにすることなり」

と。これが空華の善護の発想で、この論理が今日の伝統教学の中心をなすんですが、一方の僧叡はですね、いわゆる石泉学派の僧叡。それはやはり『真宗全書』にあります『本興隨聞記』に信心を説明してこう申します。

「信とは心が澄んできれいになる。これが信のものがらなり」「信」とは心が澄んできれいになる。これが信のものがらなり」と。

真宗教学の中で、明確に信心の理解が分かれるんですね。これはご案内のように、行についてはそれぞれ分かれておりますね。善護、空華では、行は名号だと、法体大行という、名号を行とすると言います。それに対して石泉は行は衆生の称名だと、こう言います。行については、はっきり分かれていて問題にされますが、今まで信心のことはあまり問題にしてないんです。しかし、いま申し上げたように信についてもきちっと、一元論と二元論とに分かれた解釈をいたしております。

これはたいへん大きい問題をもつておるわけでありまして、ここで『本典』の「教、行、信、証」というあの組織が、ガラッと変わるという問題がございますが、いまはまあ、それだけをこの指摘申し上げたい。私が何を申したいか御推察下さい。

(6) おわりに

もうひとつ、もう時間がございませんので、最後に問題提起をしておきますが、私が思いますのにですね、このように信心が非常に主体性を失って、観念的な信心になり、二元的なものになつていったのはね、古い過去からの問題がいろいろあります。やはりひとつは三業惑乱の後遺症の問題だと思うんですね。

これはまた話が飛びますが、大谷教学と比べてみると、そのところは、いろいろ違つても出てくるんですね。これはご案内のように、幕末の時の三業惑乱の問題ですね。あるいは詳しい方もいらっしゃるかと思いますが、第六代の能化、学長が功存、そしてその弟子が智洞ですね。この功存が『願生帰命弁』という書物を書いた。

越前、今の福井に「無帰命安心」ということを主張した僧侶がいたんですね。その無帰命安心というのは、なんにも手を加えなくて昔からわれわれはお慈悲の中にあるんだから、それに「ああ」と気付くばかりだ、とこういうふうなふうで、「帰命」は自力の側だと、このでこれを排除するという、そういう「無帰命安心」。これが今なお、福井のある一定の地域に残つて居るといふことを聞きましたが、ともかく、そういう安心を批判するために、時の能化学長が『願生帰命弁』という書を出しますね。そして、これはいわゆる、当流、西本願寺の伝統の教理理解だと、こういう言い方をするんです。いってみれば、能化は初代からだいたいこのような理解を続けてきたんですね。

いわゆる「欲生帰命」、これは第十八、十九、二十の三願ともに「至心信樂欲生…」「至心發願欲生…」「至心回向欲生…」と、それぞれに「欲生」があるんだが、第十八願の欲生が本当の欲生だとこういうんですね。

その「欲生」を成就文で言えば「願生」になりますから、「願生」と「欲生」は同じことありますが、いわゆる「欲生」これが当流の基本的な信心理解だといってきましたね。これはどういうところからきたかというと、蓮如上人の『御文章』の「たのめ」という、あの言葉の解釈の延長において生まれてきたんですね。

これは蓮如上人の教義を、いろいろ問題にせざるを得ないのですが、「たすけたまへとたのめ」という「たのむ」という解釈を受けて真宗教義を理解いたしますから、三心即一の心は「欲生」だと、こういうわけですね。これが代々の基本的な真宗の信心理解で、「たのむ」ということが「欲生」、本願文の上の「欲生」であり、成就文の「願生」であると、こういうふうに展開するんですね。

これははじめの頃、つまり三業惑乱の最初の頃には、本如上人はそれを認めていました。直接は智洞に、これは功存が亡くなった後、第七代の智洞がこれを受けて主張するわけですが、はじめは智洞側に旗を揚げていらっしゃるんですね。伝統教学の理解がそうだったんですね。

それに対して、ご承知の安芸の大瀧、これには河内の道隱も加わっていますが、基本的には大瀧が『横超直道金剛鑄』という書物を書いて、信心は信楽である、とこうやったんですね。「欲生」ではない、とこういう言い方をはじめたんです。だから「たのむ」というのは欲生ではない、「信楽」だと、こういう解釈をして、そして三心即一の信楽だと、こういう理解をしてゆくわけです。

このように、三業惑乱とは信心理解の問題、「たのむ」ということの解釈の問題であります。ここで十年以上もかかって、ガタガタと論戦をやるわけでありますから、問題が非常に鋭利に絞られてまいります。そこで決着にな

りますと、これは実に戦略的にうまくやったんですが、大瀛の側が古義だというのですね。親鸞聖人の基本の理解はそうだと。功存、智洞は新義だと、まあそれは蓮如さんの理解を基本に立てますから、新しいわけです。古義か新義かという論が表に出てくる。

そうすると淡路守、これは真宗も何もわかつていらない寺社奉行ですが、やっぱり伝統の徳川幕藩体制ですからね、保守体制の権力にとっては、古い方で、しかも行動がない方がよいというわけです。「たのむ」というのは三業にかけてたのめというんですから、非常に行動的になるわけです。

これは私の憶測ですが、幕末にかけて、もう徳川幕藩体制がガタガタになります。吉宗たちが何度も改革をやりますが全部ダメになつて、百姓が力を失つて、農民の下にいた商人や、工人が力をもつてきて、幕藩体制が大きく揺らいでゆきます。

その農民を抱えていたのが本願寺教団です。そして歴史をみますと、いたるところに百姓一揆が起きてくるんですね。そのなかで教団はどうしたのか、やっぱり行動の論理を明確に立てたんですね。つまり、この頃から真俗一諦ということを言いだすんです。それまでは王法為本でことが済んだんです。信心為本と王法為本と、この二つを天秤にかけてやってたんですが、もうそれじゃ間に合わない。信心に生きるものは体制にそのまま順応しなきゃならん、というかたちで、新しく真俗一諦という問題を掘り起こしてくるんです。もとは存覚さんにあつたんですが、途中で切れていたんです。

まあそういう、いろんな問題があるから、能動派を排除したんだと思うんです。それは体制側には恐かったんでしょう。しかも新しい論理といえば、新しいものは全部排除しようとしたのが幕藩体制です。ところが、大瀛の論理の問題は、ここで基本的に「たのむ」という人間の側の論理を、全部はずしちゃつたことなんですね。そしてい

わゆる「名号印現説」が出てくる。名号をいただくんだと、こういう論理がここで出てくるんです。信心とは、名号をいただくばかりだと、こういう論理がここで能動派を叩くためにはもつとも良かったんですね。

そして次に言ったのが「非意業」です。これははじめは、「離三業」ということを書うんです。信心とは三業を離れるという。三業派に対していくんですから、それが一番いいんです。信心は離三業だということ。それはまあ、普通には信心とは口でも身でもない、意(こころ)だというんですが、その意(こころ)も否定するために、後に「非意業」だといっています。

これはしかし、一緒に主張した道徳の書物をみると「意業の安心」と自分で書いておるんですよ。だからこれは戦略的に使った言葉だと思うんです。向こうが三業帰命に対して、こっちは「離三業」と書った。そしてさらに「非意業」と言つたんです。

こういうかたちで信心を、いわゆる観念化、抽象化していくわけですが、これは議論に勝つためには一番都合がいいんですよ。徹底的に観念論に統一していくとね、議論するときには、とくにこういう現場の論戦では、強いんですね。

そして、さらに様々な政治的な問題が絡んできまして、全国的な大きな問題になつたんですね。たとえば、うしろにいろんな政治勢力がついたりして、大変な議論になつて、決着がつくんですけど、結局は、この問題は幕府の権力が自らの体制の論理に基づいて決着つけたんですね。

しかし、この大瀧の数学、いうものはそのままでは残つていらないんです。もうこのあと消えてゆくんですよ。この片方のところにいたのが、ご承知の石泉僧叡です。これは非常に具体的な、実践論的なものを抱いています。人は從兄弟なんですが、対照的で非常に面白い数学的関係だと思いますね。僧叡はちゃんと大瀧を横目で見てたん

だと思います。従兄弟だというなんだけども、歳は大瀛よりも若いんですね。長生きしたのも僧歿です。

こういう幕末の時の、一連の流れがあつたが、最終的にうやむやになった。本如上人も、はじめは智洞側に旗を揚げていたが、最終的には反対にまわったんです。この三業惑乱の問題はいまだに尾を引いていると思うんです。だからいまでも、たとえば熊本には、いまも三業派が依然として残つておるんですよ。この根強さに私は敬服するんですが、福井には逆に、無帰命安心がなお、ある一定の地域の中には残つておるんだそうです。

まあ宗教の世界というのはそういうものだなあと思って、ひょっとするとオウム真理教も、今後どうなるかなといふことを思いながら、そんなことを思うんですね。

ここでは非常に単純に申しましたから、問題が残るかもしれません、私はこの三業惑乱事件は非常に大きい問題を後世へ残しているということを思うわけになります。今日の真宗教学における信心の問題を学問的に素直にそして正確に、そしてまたその信心の社会性、社会に向けた具体化として捉えることがきわめて難しいのは、こういう問題を抱え込んだ本願寺教学の大きな宿命であろうということを、ちょっと申し上げて、時間が過ぎまして大変恐縮でしたが、これで私の話を終わらせていただきます。

願作仏心度衆生心について

熊毛中組 淨泉寺 吉田龍昭

一 はじめに

人間として生を受けた私は、釈尊の弟子となり、眞実の教えに出会い、慶喜を獲て、それを共に分かち合いたいと願っている。そのように願って生きることは、宗祖（親鸞聖人）のお心と、このように相応しているのだろうか。宗祖は『高僧和讃』で「淨土の大菩提心は、願作仏心をすすめしむ、すなはち願作仏心を、度衆生心となづけたり」（真聖全一・五一八）と述べられる。「願作仏心」仏に成りたいと願う心とは、「度衆生心」衆生を救いたいと思う心であり、それは「淨土の大菩提心」であると示される。

仏に成りたい、衆生を救いたいと願うことは菩提心である。その心を宗祖がどのように受け取られたか窺つてみたいと思う。

二 菩提心について

仏教の伝承において、紀元前後から修行僧の教団とは別に、仏教徒の団体が各地に成立し、自分達を〈*bodhisattva*〉菩薩（覓有情・大心衆生・大士・高士・開士等漢訳す。）即ち、悟りを求める者とよんだ。初期には、塔や祝堂を礼拝していたが、その中の一部が經典を作ったといわれる。『般若經』『法華經』『維摩經』『華嚴經』『無量壽經』等が作成され、大乗仏教となつた。

そして、菩提心は大乗仏教の菩薩の発心だとされる。『仏教大辭叢』六巻（四一八〇）には、「仏果菩提に至り正

観を成せんとする心を云ふ。具さに阿耨多羅三藐三菩提心と云ひ、無上菩提心と譯せられ、また無上道心、無上心、道心等と云ふも並に同様。此心あって行を起し、而して能く仏果を證得するものなれば、苟も仏果を求め、仏道を行くぜんとする者は先づ此心を発さざるべからずとし、之を発起することを発心と云ふ。而して此心の内容は、衆生無边誓願度・煩惱無尽誓願断・法門無量誓願知・仏道無上誓願証の四弘誓願にして前一は利他、後一は自利の願心なり。要するに「利の願心にして其体弘大無邊なり、諸經論広く其徳を歎じて行者を勧發す」と記されている。菩提心は、利他自利の願心であり、仏道を歩む者が初めに発する心であり、大乗佛教の礎であることがわかる。

この菩提心について、浄土の經典はどのように述べられているのだろうか。

『大經』卷上（真聖全一・九）には、「たとい我仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を發して、もうもろの功德を修して、至心發願し我が國に生れんと欲はん、寿終りのときに臨みて、たどひ大衆と囲繞してその人の前に現ぜずは、正覺を取らじ」と法藏菩薩の發願、第十九願にみられる。

また、卷下（真聖全一・一四、一五）には、衆生往生の因を説く中、浄土に生れようと願う人に上輩、中輩、下輩の三輩があるとされ、それぞれの往生が示される中に、菩提心を發せよと説かれる。

上輩には、「菩提心を發して一向にもいはら無量寿仏を念じ、もうもろの功德を修してかの國に生れんと願せん」と、中輩には、「まさに無上菩提心を發して一向にもいはら無量寿仏を念ずべし」と、下輩には、「まさに無上菩提心を發して一向に意をもつぱらにして、乃至十念、無量寿仏を念じたてまつりて、その國に生れんと願すべし」と、どれも、菩提心を發して無量壽仏を念じるようだと説かれてくる。

また、『觀無量壽經』（真聖全一・五一）には、「かの國に生せんと欲はんものは、まさに三福を修すべし。一つには父母に孝養し、師長に奉事し、慈心にして殺さず、十善業を修す。二つには三帰を受持し、衆戒を具足し、威

儀を犯さず。三つには菩提心を発し、深く因果を信じ、大乗を誦誦し、行者を勧進す。かくの」ときの三事を名づけて淨業とす」と、世尊が、韋提希に極楽に生まれるために、三福を進められる中、菩提心を發せよと説かれる。また同じく（真聖全一・六六）には、「五百の侍女、阿耨多羅三藐三菩提心を發して、かの國に生ぜんと願ず」と、世尊の所説を聞いた侍女が菩提心を發したことが説かれる。

このように『大經』においては、十九願で菩提心を發する者を捨てないと誓われ、三輩の者は皆、菩提心を發せよとも説かれている。『觀經』には、三福の中と、侍女の菩提心として説かれている。その他『如來會』卷上（真聖全一・一九〇、一九一）、十九願、三十五願。『莊嚴經』（真聖全一・一一〇）十四願、（同・一二六、一一一七）菩薩修行、（同・一二四）流通分。等にも説かれている。

以上、菩提心は、大乘仏教の礎であり、淨土の經典においても、菩提心を發して仏國土に生まれたいと願うことを説いていることが窺われる。

三 法然上人の菩提心

宗祖は、『教行信証』（『本典』）化身土巻、後序（真聖全一・一〇一）に、「しかるに愚禿の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す。元久乙丑の歳、恩怨を蒙りて『選択』を書しき。」と、法然（上人）のもと「本願に帰す」（一一〇一年、宗祖二十九歳）、と他力の信心に入られ、「恩怨を蒙りて『選択』を書しき」（一一〇四年、宗祖三十四歳）と、法然の『選択集』の書写を入門わずか四年で許された。宗祖の法然からの影響は計り知れないものがあつたと思われる。

『歎異抄』二条（真聖全一・七七四）には、「親鸞におきては、ただ念佛して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおぼせをかむりて、信するほかに別の子細なきなり。」『高僧和讃』源空讃（真聖全一・五一）には、

「智慧光のちからより、本師源空あらわれて、淨土真宗をひらきつゝ、選択本願のべたまふ」と述べられる。法然は、宗祖にとっては、よきひとであり、淨土真宗を開かれた本師であられた。また、だまされて地獄に落ちても後悔しない、弥陀が顯現された姿だと仰がれてい。

法然は、諸伝記によると、十三歳頃より比叡山に登り、約三十年を経た承安五年頃、源信の『往生要集』等の導きにより、善導の『觀經疏』(真聖全一・五三八)「一向専念弥陀名號」の示教を得て淨土門に入ると伝えられる。主著『選択集』(真聖全一・九九〇)三選之文には、「おもんみるに、それ速に生死を離れんとおもはば、二種の勝法のなかに、しばらく聖道門をさしおきて、選びて淨土門に入れ。淨土門に入らんとおもはば、正・雜二行の中に、しばらく諸の難行を抛ちて、選びで正行に歸すべし。正行を修せんとおもはば、正・助二業の中に、なお助業を傍らにして、選びて正定を専らにすべし。正定の業とはすなはちこれ佛の名を稱するなり。稱名は必ず生をう、佛の本願に依るが故に」と、淨土門、正行、正定の業と三選が明かされ、佛の名を稱する正定の業が生死を離れる道だと述べられる。

これは、天台・華嚴・法相等の聖道門や、その実踐行である發菩提心・觀念・持戒等の諸行を廢して淨土門に立ち、本願に依る称名一行念佛の実踐の主張となつた。そして、依るところを「佛の本願に依るが故に」「善導和尚は、偏に淨土をもつてしかも宗となす、聖道をもつて宗となさず。故に偏に善導一師に依るなり」(真聖全一・九九〇)と、「依仏本願故」「偏依善導」であるとする。

『選択集』の終わりには、「こひねがわくは、一たび高覽を経てのち、壁の底に埋み窓の前に遁すことなかれ。恐らくは破法の人をして、惡道に墮せしめざらんがためなり」(真聖全一・九九三)と、公開をばかる程の独自の主張がさせていたのである。刊行は、法然没後にされている。

法然は、『選択集』（真聖全一・九七五）に、「釋尊、定散の諸行を付属したまはず、ただ念佛をもって阿難付属してまふの文」（念佛付属章）と章題を掲げ、『観経』の「仏、阿難に告げたまわく、汝よくこの話を持て。この語を持てといふは、即ちこれ無量寿仏の名を持てとなりと」を引かれ、善導の『観経疏』散善義「仏告阿難汝好持格是語より以トは、まさしく弥陀の名号を付属して、遐代に流通することを明かす。上代、定散両門の益を説くといえども、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するにあり」と『観経』『観経疏』で、定散の諸行より「一向専称弥陀仏名号」を勧められる。

この章では統いて『観経疏』を案じて、定散と念佛について述べられる。そして「何の故ぞ定散の諸行をもって、付属流通せざるや。もしそれ業の浅深によって嫌うて付属せば、三福業（發菩提心がとかれる）の中に浅あり深あり」（真聖全一・九八〇）と、定散の諸行に浅深があること、また「直に本願の念佛を説かず、煩はしく本願にあらざる定散の諸善を説くや。答へて曰く、本願念佛の行は双巻經の中に、委しく既にこれを説く。故に重ねて説かざるのみ。また定散を説くことは、念佛の余善に超過たることを願はさんがためなり」（真聖全一・九八一）と、『觀經』の定散の諸行は、念佛の超過を願わすため説かれたとされる。

そして、終わりに「今また善導和尚、諸行を廃して念佛に帰せしむ所以は、即ち弥陀の本願たる上、またこれ釋尊の付属の行なればなり」（真聖全一・九八二）と、善導によつて、弥陀本願と釈尊付属の行にもとづいて、定散の諸行（三福の中の發菩提心等）を廃することが主張される。

また、「三輩念佛往生の文」（三輩章）には、「大經」の三輩往生（真聖全一・一四四）を引かれた後、三輩にそれどれ、念佛以外の余行があるが、「何が故ぞ、念佛往生と云つや」と問われ、「その根性に随つて、仏、皆専ら無量寿仏の名を念ぜよと勧めるしむ」と善導の『觀念法門』（真聖全一・六三六）で答えられる。

そして、菩提心等の余行は、「謂はく諸行は廃せむがために説く、念佛は立せむがために説く」「謂はく念佛の正業を助けむんがために、諸行の助業を説く」「念佛をもつて正とし、諸行を傍とす」と、廢立、助正、傍正の三義（真聖全一・九五〇）を述べられ、「故に三輩通じて皆、念佛なりと云うなり」と主張される。

以上、法然は、『觀經』の三福のなかの菩提心について善導によつて、弥陀本願と釈尊付属にもとづいて廃され、三輩の菩提心は、廢立、助正、傍正の三義で往生の行からはずされ、仏の名を称えることが正定の業だと述べられる。

一方で、法然は、『選択集』（念佛付屬章）（真聖全一・九七七）に「菩提心」その言葉一なりといえども、おのその宗に隨ひて、その義不同なり（中略）もろもろの往生を求む人、おののすべからく自宗の菩提心を發すべし」と、往生を求める人は、自宗の菩提心を發せよと述べられる。しかし詳しへは『選択集』に説かれない。

他の著作、『三部經大意』（真聖全四・七九七）には、「菩提心は諸宗おののふかくこころえたりといえども、淨土宗のこころは、淨土にまれると願するを菩提心といえり」と、淨土に生まれたいと願うことを菩提心と明かされる。また、『七箇条の起請文』（真聖全四・六〇一）には、「貪瞋等の虛假の心はうせて、眞実心はやすくおこる也。これを淨土の菩提心というなり」と、至誠心は眞実心であり、「淨土の菩提心」であると明かされる。そして、「逆修説法」（真聖全四・四四〇）で、「今淨土宗の菩提心とは、まず淨土に往生して、一切衆生を度し一切の煩惱を断じ、一切の法門を悟り、無上菩提を證せんと欲するの心也」と「淨土宗の菩提心」は無上菩提を悟る心だとされる。

法然は、菩提心を『選択集』において、論理的に廃されている。しかし、その他の著作には、断片的に「淨土の菩提心」として認められる。法然の意は「諸行は機に非ずして時を失へり念佛往生は機に當りて時を得たり」『選

選集』（真聖全一・九八三）と、はっきり述べられているが、「浄土の菩提心」とは何か、法然門弟は、それぞれ求めていくことになる。そして一方、法然に対する批判も多くだされてくる。

四 法然への批判

法然および門弟に対する批判は、元久元年（一一〇四）十月、比叡山の大衆が専修念佛停止を座主真性に訴え、十一月、『七箇条起請文』がだされる。次の年（一一〇五）十月、南都の興福寺を代表して解脱上人貞慶は『興福寺奏状』を著し、一向専修の停止を朝廷に訴えるとつづき。ついに、「承元の法難」承元元年（一一〇七）が、法然七十五歳に起る。一門は、念佛停止の宣旨にとどまらず、死罪、流罪があいつぎ、法然は、讃岐に流罪となる。建暦元年（一一一）十一月（七十五歳）に帰洛され、翌年の一月に生涯を終えられた。その年九月に『選択集』が刊行されている。そして、同年十一月に明惠上人高弁は、『摧邪輪』を、翌年『同莊嚴記』を著し、法然を批判された。『摧邪輪』は「一向専修宗選択集の中において邪を摧く輪」と名づけられたように、『選択集』を読んで、その邪見を摧破するために著された三巻の書である。明恵は『選択集』が世にでる数年に、紀州有田から上洛の途中、藤代の王子において、ある老人から文集を見せられたのが、法然の主張にふれた最初であったといわれる。

『摧邪輪』の本意は、序に挙げられる、（『摧邪輪』は『鎌倉旧仏教』による、四六、四七）「一は、菩提心を撥去する過失」「二は、聖道門を以て群賊に譬ふる過失」の二文に示される。一の過失については、さらに「中において五種の大過あり」とされ、「一は菩提心を以て往生極楽の行とせざる過、二は弥陀の本願の中に菩提心なしと言つ過、三は菩提心を以て有上の小利とする過、四は、双觀經に菩提心を説かずと言ひ、ならびに弥陀一經止住の時、菩提心なしと言つ過、五は菩提心、念佛を抑ふと言ふ過なり」と示され、上巻・中巻・下巻でつぶさに過失について言及される。全体の構成、内容からして、『摧邪輪』における批判の中心は菩提心をめぐってであることが

わかる。

明恵の菩提心をめぐる批判は、およそ三點にしほって考察することができる。

①「法無我の理と相応する心」これを指して菩提心と云ふ（五四）と、菩提心は法無我に相応し、菩提心の廃捨は、空性無我の原理を捨てることを意味し、仏教の原理そのものの否定となり、法然の主張は外道であると批判される。

②「双観經に三輩一向専念を説く中に、皆菩提心を以て体となす」（八〇）「第十九願に云わく、發菩提心、修諸功德等と云々」（八一）「明らかに知りぬ、至心信楽の言は、専ら大菩提心を以て先とすべし」（八一）と、「大經」「観經」、善導等淨土教家をひいて、弥陀の本願の中に菩提心の誓いがあると主張され、菩提心正因に立って称名正定業を批判される。そして、本願の至心信楽欲生我国の三信と菩提心とは、深い闊わりがあるとみられる。

③「菩提心とは、一切仏道の体也。一切諸經所説の諸行は、是菩提心所起の諸行なり」（三六四）と、法然は、菩提心を菩提心にもとづく行として廃捨するが、明恵は菩提心は、万行の中心にあるとみて、菩提心は、念佛の根本に位置づけられると主張する。

ここに述べられるように、明恵は、菩提心について語ることで、仏道の基礎は何か、大乗の教とは何かを問い合わせ、菩提心等を廃して、念佛を正定の業だとする主張が、善導の教えをも誤解した外道であると批判される。法然の教え全体ではなく、「選択集」を取り上げた批判であったが、その批判にたいして法然門弟は対応していくこととなる。

宗祖も法然没後の歩みの中で、『本典』等を著されて、応えていかれる。宗祖が、『本典』を著されたのは、仏恩報謝にもとづいて、教の真実性を明らかにすること、自の心を告白する」と、によると言われる。真実性に

ついては、題号に「顕淨土真実教行証文類」と挙げられる事からも明白である。さらに、「法然門」下の内部の「一念多念の争い」、諸行往生の可否等の問題、外部からの法然の教えに対する批判、教団に対する弾圧に対して、真実を顕わすために製作されたと言える。一方、文類の型をとり、經典や祖師の語を集める編集をされるが、私釈に自己の心の内をはつきりと述べられている。また『本典』は、宗祖が五十一歳（一一一四）ころ、関東で執筆を始められ、六十歳を過ぎて帰洛したのち、八十歳（一一二〇）まで、加筆されたとされる。さかのぼり、法然没（一一一三）の年、『選択集』が世に出で、同年、批判の書『摧邪輪』が草稿された時、宗祖は、四十歳で越後から関東へ移られる時期であった。明恵は、建永元年（一一〇六）に、後鳥羽院より院宣を賜り、華嚴宗興隆のために、京都、梅尾の高山寺を中心に生涯を過ごされ、貞永元年（一一三三）寂される。宗祖と直接であうことはなかったであろうが、『本典』等の内容等から、『摧邪輪』の批判に応える姿が伺われる。

五　浄土の大菩提心

明恵は、「摧邪輪」で、菩提心を否定することは、①「法無我の仏教原理を否定することになる」。②「本願の中に菩提心がある」。③「菩提心は一切仏道の中心である」と主張されている。

①について、宗祖は、『本典』の中で、念佛の教えが、大乗佛教の帰結であるとされる。「行巻」一乘海釈（真聖全一・三八）には、「大乗は、一乗・三乗有ること無し」、一乗・三乗は一乗に入らしめんとなり。一乗は即第一義乗なり、唯是誓願一仏なり」大乗が誓願一仏に帰するとされる。そして、「証巻」大証釈（真聖全一、一〇三）には、「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群衆、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乗正定聚の数に入るなり」と凡夫が、大乗の正定聚の仲間に「必ず滅度に至る」とされる。また、「教巻」（真聖全一、一）冒頭に「謹んで淨土真宗を案するに、一一種の回向あり。一には往相、二つには還相なり」と二種の回向があり、「証巻」還

相回向釈（真聖全一・一〇六）において、靈鷲の『論註』をもとに「この三種の莊嚴は、もと四十八願等の清淨の願心の莊嚴せることになりて、因淨なるがゆえに果淨なり」略して「法句」とする。広の一十九種と略の一法句がないかない「広略相入」しているとされる。そして「法句は清淨句であり、「眞實智慧、無為法身をもつての故なり」とされ、法をもつての願心を語られる。宗祖は、大乗の流れ、法無我の原理のなかに念佛の教説があるとされる。

②については「信卷」菩提心釈（真聖全一・六八）で應えられる。「信卷」は「至心信樂の願」といわれ、仏教の本質が信心であることを明かされる。菩提心釈は三一問答の後、一心の信樂を解釈する中で明かされる。菩提心は、私釈、二双四重の教判と靈鷲の『論註』「善巧攝化章」他を含む五文の引文からなっている。私釈では、菩提心に、宗において別があり、横・堅の一種にわけられる。さらに堅を堅超・堅出にわけ、それらを「權実・顯密・大小の教に明かせり。歷劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の大心なり」とされる。また横を横超・横出の一種にわけ、「横出とは正雜・定散、他力中の自力の菩提心なり」「横超とは、これすなわち願力回向の信樂、これを願作仏心といふ。願作仏心すなはちこれ横の大菩提心なり、これを横超の金剛心と名づくるなり」とされる。ここに、「歴劫回向の菩提心」とは別の「願力回向の信樂」「願作仏心」「横の大菩提心」「横超の金剛心」が明らかにされ、法然の説かれた「淨土宗の菩提心」（真聖全四・四四〇）への宗祖の対応と批判への答えとされる。さらに引文で、菩提心の特徴を明かされる。『論註』の引文には、まず「大經」では、機に三輩があり行に優劣があつても、みな無上菩提心を發していると説かれ。次に「この無上菩提心は即是願作仏心なり、願作仏心は即是度衆生心なり、度衆生心は即是衆生を攝取して有仏の国土に生ぜしむるなり」と、ここで、「無上菩提心」は「願作仏心」であり、また「度衆生心」のことでもあるとされる。そして安樂淨土に生まれたいと願うものは、「無上菩提心」を發さねばならないとされる。そしてただ國土が楽しいからというのを聞いて、樂のために往生してはならないとされ、

「自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲ふがゆえにと」衆生の苦を抜くために往生するのだと述べられている。宗祖は「願力回向の信樂」として菩提心を明かされる。

③については、『本典』の構成で、「信卷」に「至心信樂の願、正定聚の機」、「化身土卷」に『觀經』を「至心發願の願、邪定聚の機、双樹林下往生」、『阿彌陀經』を「至心回向の願、不定聚の機、難思往生」とて、標榜をあげて、『大經』十八願を中心とされる。「化身土卷」では、『大經』の法藏發願と、自らの仏道の遍歴を重ねられ、第二十願、第十九願、第十八願の三願転入（真聖全一、一六六）を語られる。また、「化身土卷」の始めには、第十九願、『悲華經』「大施品」を引用された後、「この願（十九願）成就の文は、すなわち三輩の文これなり、『觀經』の定散九品の文これなり」と述べられ、それらに説かれる菩提心等の諸行を「如來の異の方便、欣慕淨土の善根なり」（真聖全一、一四七）と述べられ、仏道の中心を第十八願に据えられる。

宗祖は、『本典』「教卷」「行卷」「証卷」を中心として、教える真美性、大乗の教えであること、仏教原理を明かされ、「信卷」で「横超の金剛心」を主張され、「化身土卷」で、諸行が方便であると述べられて、『摧邪輪』の批判に応えられる。

六 おわりに

大乘佛教の菩薩の発心とされる、利他自利の願心である菩提心は、『大經』『觀經』等の淨土の經典においても、大切にされている。善導の『觀經疏』「一向專念弥陀名號」の示教を得て淨土門に入られた法然は、『選択集』を著し、天台・華嚴・法相等の聖道門や、その実践行である發菩提心・觀念・持戒等の諸行を廃して、称名一行念佛の實踐主張された。それは法然門下への弾圧をともなう批判となつた。高山寺の明惠は『摧邪輪』を著して、「菩提心を撥去する過失」を掲げて法然を批判された。その批判に対し宗祖は、『本典』を著して応えていかれる。菩

提心について、法然が断片的に「浄土の菩提心」と述べられた意を受け継いで、宗祖は、「信卷」に菩提心を「願力回向の信業」「横超の金剛心」等であると明かされ、最澄の『論註』を引かれ「無上菩提心」は「願作仏心」「度衆生心」であると述べられる。

私の眞実の教えに出会いたいと願う心が、宗祖の「如來の廻向に歸入して、願作仏心をうるひとは、自力の廻向をすべてはてて、利益有情はきはもなし」（真聖全一、五一八）という、お心に相応できるようなど、今、思うばかりである。

註

(一) 石田充之氏『選択集研究序説』、普賢見寿氏『日本淨土教思想史研究』、日本思想体系『鎌倉旧仏教』、桐溪順忍氏『教行信証に聞く』全巻、浅井成海氏論文「法然門」下の菩提心」(一)(二)(三)等を参考にさせていただいた。

(2) 力なく、表層を考察しただけになつた。今後、深めたいと思う。また、宗祖の著作全体を通して菩提心をどのように解していくか、先哲の書も含めて、さらに窺つてみたいと思う。

靈鸞と道綽の念佛思想について

都濃西組 西光寺 江見真迅

はじめに

本論

第一章 灵鸞の念佛思想

第一節 「十念念佛」について

第二節 名号観

第三節 行者の心相

第二章 道綽の念佛思想

第一節 道綽の念佛思想における、靈鸞教学の受容

第二節 観仏三昧と念佛三昧と諸行と十念との関係

まとめ

はじめに

今日、日本における淨土教は、阿弥陀仏のみ名を称え、阿弥陀仏の本願力に乗じて淨土往生を遂げ、成仏することを目的としている点で共通している。「念佛」とは、即ち「称名」を意味しており、仏願成就の名号を称えること

いう行為に功德があり、凡夫が往生できると説くものである。しかし、宗祖においては、信心正因と説き、称名は報恩行としての意味をもち、聞即信としての念佛思想を開闢されている。

この小論においては、観念中心の念佛から、称名中心の念佛へと移行していく時代に生きた、墨闘・道綽の念佛思想をうかがい、称名念佛が淨土往生の正定業として確立していく、その背景となった念佛思想の諸相を考察してみたい。とくに墨闘の「十念念佛」が意味するところを中心に取り上げ、さらに道綽におけるその受容をうかがっていきたい。

本論

第一章 墨闘の念佛思想

第一節 「十念念佛」について

墨闘の『無量寿經優婆提舍願生偈註』（以下『論註』）は『無量寿經優婆提舍願生偈』（以下『淨土論』）の註釈書であり、その『淨土論』に明かされてある淨土往生行は、正しく五念門行である。その五念門行とは、礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向の五門の行であるが、その中で、中心となる行は、第三作願門・第四觀察門すなわち、「止觀」の行である。墨闘は『淨土論』を註釈するにあたり、時代觀・人間觀より、これは上品の聖者のよく成し得る行であり、下品の凡夫のおよぶ行ではないと考え、『論註』において、第一讚嘆門中から称名を選び出し、これを凡夫相応の行として見出だしている。つまり、凡聖二種類の往生行を説いたのである。さらに、この往生行は凡聖共に阿弥陀仏の本願力を増上縁とすることにより、よく往生の淨行として成立するものであると明かされるのである。さて、その増上縁となる本願は如何なるものであるかをうがうがうに、『論註』下巻において、三願（第十一願・

第十八願・第二十一願)を挙げてそのいわれを的証されてゐる。この中、正しく往生の因となるものは、第十八願である。靈鷲はこの第十八願を証して、「縁仏願力故十念念佛便得往生」⁽⁶⁾と説いてゐる。すなわち靈鷲は、この「十念念佛」が、願文に誓われた行者の往生の因であると考えていたのである。

そこで、この「十念念佛」が意味しているものを考察していきたい。『論註』の釈相を見ると、上品の聖者の場合は『淨土論』を継承して、「止觀」中心の五念門行を修すこと、つまり「止觀の念佛」がそのまま「十念念佛」に対応していくものと見ることができる。この場合の五念門行と本願力との関係は明確である。しかし、問題となるのは下品の凡夫の場合である。称名を凡夫相応の行として説いているものの、「觀念・憶念」の念佛を勧めていくとかがえる訳もあり、単に称名を「十念念佛」と対応させることは疑問が残る。また、この「十念」とは何を意味するものなのであらうか。これが、重要な意味をもつてゐるようと思われるるのである。この点を考察することにより、靈鷲の念佛思想を明らかにしたい。

その解釈の一つを『論註』八番問答中第六・七・八番問答に見ることができる⁽⁷⁾。まず第一義として、第六番問答に、『觀經』の下品下生の文を取意して、

臨命終時一週⁽⁸⁾善知識教⁽⁹⁾稱⁽¹⁰⁾南無無量壽佛。如是至心令⁽¹¹⁾聲不⁽¹²⁾絕、具⁽¹³⁾足十念⁽¹⁴⁾便得

往生安樂淨土即入三大乗正定之樂⁽¹⁵⁾。

と説く。ここでは仏名を称し、心を至してその声を絶えることなく、十念を具足すれば往生できると説いているが、その「具足十念」とは何を意味してゐるのであらうか。勿論全体としては称名を意味しているものの、称名と「具足十念」との関係は明確でない。称名の相続、即ち「十回の称名」を「十念」としているのか、それとも仏を念ずること、即ち「觀念・憶念」の相続を「十念」としているのか、或いはその両方であるかはつきりしないのである。

これについて考へた、「十回の称名」の「十回」という回数については、次の第七・八番問答をみれば、回数を意味していないことは容易に理解することができる。では「称名」か「観念・憶念」或いはその両方であるか。第七番問答にその意をうかがうと、

問曰。幾時名為「一念」。答曰。百一生滅名為「一刹那」、六十刹那名為「一念」。此中不名者、
不取此時節也。但言憶念阿弥陀仏若總相若別相、隨所觀緣心無他想十念相統
名為「十念」。但称「名号」亦復如是。^④

とある。初めに「十念」とは時節を意味するものではないことを述べ、続いて次に考察する一種類の行が説かれていくように見える。

まず第一義は「但言憶念阿弥陀仏若總相若別相、隨所觀緣心無他想十念相統名為「十念」」の文で、阿弥陀仏の總相別相を、他心間離するとのなく憶念（観念と憶念を區別して考へる説もあるが、ここでは観念は憶念に含まれるものとして論を進めていく）するという純粹なる相統を「十念」とするのである。

次に第二義として、「但称名号亦復如是」の文を称名を表すものとして、「十念」を称名の相統とするものである。しかし、ここで問題となるのは、墨縛がこの「十念」に「憶念」と「称名」という二種類の行を見ていたかどうかといふことである。この問題は、先哲方によつて様々な解釈がなされてあるが、^⑤ここで一回記述されである「但」という字と、称名の下にある「亦復如是」のそれぞれが意味しているものを、何と見るかが重要な焦点となるのである。

「但」とはその語意を見ると、「諸橋轍次著『大漢和辞典』」によると、「しかし・ただ・それのみ・すべて・いたずらに」等という意味があり、単に前者を簡捨して別の註釈を施す働きのみの役割を果たしているようではな

いようである。

まずはじめの「但^即憶念」の「但」について考察すれば、この「但」はすぐ下に「即」の字があることからも「ただ」の意で、前者を簡略して別の註釈を施す働きの意であるようである。問題となるのは次の「但^即名号亦復如是」の「但」と「亦復如是」である。それぞれが何を意味し、如何に関係しているのかを明らかにすることにより、「十念」が何を表現しているのか、その一端をつかがうことができるのである。しかし、この七番問答のみによつて「十念」とは何かという解答を出すことはできない。ここには未だ称名の意義について、また名号自体に関する論究、称名する行者の心相などが明確に述べられていないからである。この点について、さらに深く^{靈鷲}の釈義を考察する必要がある。しかしいじや「十念」について語ることは、憶念であれ称名であれ、何かが相続していき、それが成就したことを、「十念」とするということには違ひはないであろう。このことは、第八番問答に、「^經言十念者、明業事成^{井耳}」とあることからもつかがえる。

第一節 名号観

『論註』において、阿弥陀仏の名号について語られているところは多々見られる。その表現の中には、^{靈鷲}の名号観をつかがうことができる。その一つを考察すると、

阿弥陀如來方便莊嚴真實清淨無量功德名号^也

と説かれてある。このように表現される名号とは、如何なるものか考察していきたい。

「方便莊嚴真實清淨無量功德」と示される「方便」・「莊嚴」・「真實」・「清淨」という語は、『論註』においていへん重要な語であり、^{靈鷲}はそれぞれに解釈を成している。それをみると、まず「方便」とは、

正直曰、「方」、外曰、「便」。依正直故生「憐愍一切衆生心」、依外己故遠離供養恭敬自身「心」。[◎]

とある如く、己れを外にして一切衆生を憐愍するという働きを示し、次に「莊嚴」とは、三種莊嚴成就由「本四十八願等清淨願心之所」莊嚴。[◎]

とある如く、阿弥陀仏の願心成就の莊嚴であることをを示し、「真実」とは、

從「菩薩智慧清淨業」起莊嚴仏事。依法性入「清淨相」。是法不「顛倒」不「虛偽」、名為「真實功德」。云何不「顛倒」、依法性順二諦故。云何不「虛偽」、攝衆生入「畢竟淨」故。[◎]

とあり、「不顛倒・不虛偽」を指す。ここで不顛倒とは「依法性順」二諦」とあり、これは般若の慧を指し、不虛偽とは「摄衆生入畢竟淨」であり、これは方便の智を指すものであると考えられる。また「清淨」とは、依何義「名為清淨」、以「真實智慧無為法身」故（中略）非是非非、百非之所」不喰。

是故言、「清淨句」。[◎]

とあり、清淨とは詰まるところ、般若の慧を指しているのである。

つまり、母體が「方便莊嚴真實清淨無量功德名号」と表現した意味は、阿弥陀仏の名号は、般若の慧と方便の智が兼ね備えられ、またそれは阿弥陀仏の願心成就によって完成されたものでということを示すものである。そして、このことは分別戲論のはかり知ることができない功德を持つという点で、「無量功德の名号」と現されたのである。[◎]

また、この阿弥陀仏の名号が行者の心に届くと、その行者の無始よりつくりたる罪が滅せられ、無明の闇が除か

れ、淨土に往生を得ることができるという名号の不可思議なる力用についても述べられ、そのうえ、「一心専念」阿弥陀如来「願・生・彼土」、此如來名号及彼國土名号、能止「一切惡」^⑨とある如く、その國土の名字にまでも阿弥陀仏の願力の躍動を見ているのである。さうに名と法の関係について自問自答し、弥陀の名号は、「名即法」の名号であると明かされているのである。^⑩

以上、簡単に名号観を考察してきたわけであるが、曼荼羅は中觀思想を以て名号を解釈され、そしてその名号の中に、阿弥陀仏の般若の智恵と方便の慈悲の成就した姿を明確にとらえ、この名号を信受するところに、はじめて凡夫が往生できる道があると理解していたのである。

第三節 行者の心相

前節で述べた名号を称する行者の心相について、曼荼羅はどのように考えていたのであろうか。これを端的に示しているのが、下巻「起觀生信章」讃嘆門釈の「一知三信の如実修行相應の文である。^⑪

ここには、行者が称名しても心の無明の闇が消えないのは何故であるかという問いを発し、その理由を述べる。その理由とは、如実修行と名義に相應していないからだとしている。名義に相應しないとは、如來はこれ實相身・為物身たることを知らないということであり、如実修行に相應しないとは、心が、淳心・一心・相続心なき故といふことである。つまり、如來はこれ實相身・為物身たることを知り、心が、淳心・一心・相続心であればそれを如実修行相應といい、行者の一切の志願を満たし、無明の闇を破るのである。これを要約して頭わしているのが、天親の一心であると領解しているのである。

さらに言えば、この「一知三信」の文において「一者信心不_レ淳、若_レ存若_レ亡故。二者信心不_レ一無_レ決定_レ故。三者信

心不相続、余念間故」とは名号を称する人間の本来あるべき心相と逆のものを示して、正しき心相を表現したるものである。この「不淳・不一・不相続」の心相状態であるものが、墨鸞が捉えた人間像、すなわち虚偽顛倒した人間の姿なのである。

このように、虚偽顛倒している人間が、何故往生できるのか。その理由を、八番問答中の第六番問答にある三在釈にうかがうことができる。

『業道經』言。「業道如秤、重者先牽」^⑥

とある文に、五逆・十惡の繫業と下々品の十念の軽重の関係を考え、三在釈により十念が重きことを表し、『業道經』とも一致する考え方を示している。三在釈とは、「在心・在縁・在決定」^⑦である。五逆・十惡の造罪の人は、自らの虚妄顛倒の見や、心に依り、心が間雜しているのに對して、この十念は、善知識から実相法を聞き、阿弥陀仏の名号のはたらきに依り、その心に余念が間雜しないところから生じたものであるから、よく往生を得ることができるのだと説いている。

さらに、下巻「觀察体相章」の水上燃火の比喩の釈^⑧をみてみると、上品生の者は、無生の生を知り往生するが、下々品の者は、無生の生を知らず、十念に乗じて往生するので、次の二つの疑問が生じるとしている。第一は、下々品の者は、「実生の生」の思いを離れることができないので往生できない。第二には、たとえ往生しても、再び生に惑うという疑問である。この疑問に対しても、墨鸞は、

聞「彼阿弥陀如來至極無生清淨寶珠名号」投之濁心、念念之中罪滅心淨即得往生。^⑨

と述べ、第一の問い合わせて答え、次に

彼清淨佛土有阿弥陀如來無上寶珠、以無量莊嚴功德成就吊裏投之於所往生者心

水^一、豈不能^レ転^レ生見^一為^レ無生智^レ平^⑤

と述べ、第一の問い合わせていている。つまり、名号と国土の力用を表し、さらに靈験は、この二つをまとめるかたちで、水上燃火の比喩を用いて説明を為している。

又如^レ水上燃^レ火、火猛則氷解、氷解則火滅[。]彼下品人、雖^レ不知^レ法性無生[、]但以^レ称^レ仏名[、]力^レ作^レ往生意願^レ生^レ彼土[、]彼土是無生界、見生之火自然而滅[。]

この中、「但以^レ称^レ仏名[、]力^レ作^レ往生意願^レ生^レ彼土[、]」は第一の問い合わせて、「彼土是無生界、見生之火自然而滅」が第二の問い合わせする答えるとなるのである。

これらの問答は、「生」に対する疑惑についての解釈であるが、ここに十念と称名の関係を見る事ができる。ここに十念とは下々品者の十念であり、つまり『觀經』の十念であり、『論註』上巻末にある第六番問答における臨終の十念と同様のものである。また、称名により淨土往生の意を生じ願生すると言わされたところも、第六番問答での臨終における称名を意味していたものと理解できる。つまり、下々品の者が命終に臨み、善知識に遇い、方便安慰の法を聞き阿弥陀仏の名号を称し、往生の意を為し淨土願生する。この場合^レ下々品の者が起こす「生」は上々品の者の知る「無生の生」ではない「実生の生」であるが、先の第六番問答における三在釈で明かされた在心・在縁・在決定による十念も、行者の心相の内容を語れば、実はこの「実生の生」によるものであることを示していると知ることができる。即ち、この水上燃火の比喩は、三在釈の十念往生義の追釈と言えるのである。とすれば、「但以^レ称^レ仏名[、]力^レ作^レ往生意願^レ生^レ彼土[、]」と述べられたところは、勿論第一の問い合わせの「一恐不得往生」に対して答えられた箇所であるから、まさしく往生淨土の因について示されたところであり、第六番問答と関連して考え合わせると、まさしく十念の内容を示したものと見ることができるのである。

以上考察してきたことから言えることは、往生淨土を願う凡夫は、仏願成就の名号を頂き、称名念佛すれば、仏願力によって往生できると説いているようにうかがえる。そして盤鸞がその時の行者の心相を、三在心积の第三の決定心积や、「起觀生信章」の一知三信积に詳しく述べていていることと重ね合わせてみると、称名念佛しているときの行者の心相は他心間雜することのない心や、信が相続していなければならぬことになるのである。つまり、信が相続していくということ、このことにより往生が決定するということであり、「十念」に乗じてよく往生するといわれたことは、まさしくこれを指しているということになるのである。すなわち、この相続が「十念」ということになり、ここに「十念念佛」が淨土往生行として成立するいわれがあるのである。

よって、第一節の第七番問答中の「但称名号亦復如是」の「但」とは、前者を補完してという意味となり、「亦復如是」とは「言憶念佛阿弥陀仏若總相若別相、隨所觀緣心無他想十念相續名為十念」のことと指していることになる。よって、称名の場合も無他相の憶念を根底にしている念佛であると理解でき、その相続そのものが「十念」なのである。

盤鸞における念佛とは、憶念中心の称名念佛であるわけであるが、阿弥陀仏の名号の力用・本願力の躍動のその中に、凡夫の淨土往生行として称名を見出だしたことは偉大なる功績であり、のちの淨土教において、絶大なる影響を与えたことは言つまでもない。

第二章 道綽の念佛思想

第一節 道綽の念佛思想における、盤鸞教学の受容

道綽における盤鸞の影響の大きさは、その主著である『安樂集』になかに、盤鸞の著書からの引用文が数多く見

られることなどから容易にうかがえる。端的に言つて、靈鷲教学の要枢のほとんどを繼承しているといつてよい。また、道綽が龍樹の『十住毘婆沙論』や天親の『淨土論』を引用する場合においても、大体『論註』の文を以てし、自釈にあてられてることは、靈鷲を通して龍樹・天親の思想を繼承していることも理解できる。

さて、道綽の念佛思想をうかがうに、從来より「念佛合論」といわれる。これは『安樂集』における「念佛三昧・觀佛三昧・諸行」の語句の使用に統一性がなく、それぞれが意味する内容が明確でないからである。そこで、道綽の念佛思想の真意を考察していきたい。まず、考察しなければならないのは、道綽における末法思想の影響である。道綽は、仏道を修するにあたり、今の時代に則し、しかも今の衆生にも則した往生行が必要であるとして、これを『大集月藏經』の中にその拠り所を求めて解釈している。これによると、

計今時衆生即當「仏去世後第四五百」年。正是懺悔修福處。称「仏名號」時者。若一念
稱「阿彌陀仏」、即能除却八十億劫生死之罪。一念即爾況修常念。即是恒懺悔人也。^④

と述べられている。つまり、今は、仏滅後の第四の五百年にあたり、この時の衆生は懺悔修福をして、阿彌陀仏の名号を称すれば、即ち罪が滅すると説いているのである。この思想が道綽の根底に流れているのである。そして、『論註』の難易一道の判を引用して、「易行道・他力」の立場を取り、

『大經』云。「十方人民欲生「我國」者莫不皆以「阿彌陀如來大願業力」為增上緣也。」^⑤

として、阿彌陀仏の他力の救済を強調している。さらにこれを受けて聖淨一門を判じ、
問曰。一切衆生皆有「仏性」。遠劫以來心、值「多仏」、何因至、今仍自輪迴生死、不出火
宅。答曰依「大乘聖教」良由「不得三種勝法」以排生死。是以不出火宅。何者為「」。

一謂聖道、二謂往生淨土。其聖道一種今時難証。一由去大聖遙遠。二由理深解微。是故『大集月藏經』云「我末法時中億億衆生、起行修道未有二人得者」。當今末法、現是五濁惡世、唯有淨土一門可通入路。」^④

として、二由一証を擧げて淨土門への通入を勧め、さらに続いて、『大經』云。「若有衆生縱令一生造惡、臨命終時十念相續稱我名字、若不生者不取正覺。」^⑤

と述べている。これは『觀經』下々品の十念念佛から『大經』第十八願文を取意し、本文には存在しない「称我名字」という語を加えて、称名による救済を説くのである。

このように道綽は、約時被機の立場から往生行として称名を見出だし、これを基本思想としているとみてよいであろう。では、この称名にはいかなる意味が含まれているのか、とくに、先の『大經』第十八願取意の文の「十念相續」の「十念」との関わりについてさらに深く考察していきたい。

さて、道綽は十念を理解するにあたり、自問自答し、その回答の拠り所を般鸞に求めている。そこで、『安樂集』第一大門の広施問答のなか、第三、四、五問答を中心に道綽の念佛思想をうかがっていきたい。

先ず、第三問答に

問曰。既云垂終十念之善能傾、一生無業得生淨土者、未知幾時為十念也。^⑥

という十念の時間に対する問いに、道綽は『論註』上巻末の八番問答の中、第七・八番問答を取意して引用して回答を為すのである。この中、時間については、『論註』同様時間について言っているのではないと述べ、次に但憶念阿彌陀仏、若總相若別相、隨所緣觀、逕於十念無他念想間雜、是名十

念。又云「十念相続」者、是聖者一數之名耳。但能積々念凝思不緣他事使業道成弁便罷。不用。亦未勞記之頭數也。亦云。若久行人念多慮依此。若始行人念者記數亦好。[◎]

と述べている。「論註」原文から多少の書き換えはあるものの、意味としては別に変わりはないように見える。十念とは、他念想間雜する心なく憶念相続することであり、また業道成弁の事であるという『論註』の見解と同じである。称名のことについてここでは省略して、次の第四問答において述べられている。下々品の者が念佛三昧することについて、

又問曰。今欲依勸行念佛三昧。未知計念相狀何似。[◎]

という問い合わせをしている。これは、前の第二問答をさらに詳しくする為ものである。道綽は『略論安樂淨土義』（以下『略論』）終わりの一段の文を取意し、これを用い解答している。今要約すると、ある人が賊に追われ逃げていて、そこに河があるのを見つけ、その河を泳いで渡って逃げようと考える。そして、まだ河に至っていないうちに渡る方法を考える。その時には渡る方法のこと以外のことを念じてはいる間がない。この心相、つまり余心想間雜することがない状況を喻えとして、念佛三昧する行者もこれと同じで、

念阿彌陀仏時、亦如彼人念渡、念念相次無余心相間雜、或念佛法身、或念佛神力、或念佛智慧、或念佛臺相、或念佛相好、或念佛本願。称名亦爾。但能專至相續不斷、定生仏前。[◎]

と述べている。ここに、『略論』本文にはない「称名亦爾」の語を加えて称名行を強調している。このことは『論註』第七番問答の「憶念阿彌陀仏若總若別相、隨所觀緣心無他相十念相続名為十念。但称名号亦復如是」[◎] の文の

意をさらに詳しく述べているといふことである。道綽における十念の理解は、愚癡同様、余心相間雜する事なく、仏法身等を憶念する。それは、称名するときも同じである。このような憶念を離れない口業としての称名の相続を十念としているのである。

続いて憶念と称名の関わりについてさらに考察してみる。次の第五問答をみると、

問曰。『無量寿大經』云。「十方衆生、至心信樂欲生我国乃至十念。若不生者不取正覺」今有世人聞此聖教現在一形全不作意、擬臨終時方欲修念。是事云何。答曰。此事不類。何者。『經』云「十念相續、似若不難。然諸凡夫、心如野馬、識劇猿猴、馳騁六塵、何曾停息。各須宣發信心、預自剋念、使積習成性善根堅固也。」（中略）各尊同志三五預結言要、臨命終時迭相開曉為稱弥陀名号願生安樂國、声声相次使成十念也。⑥

とある。この文は『略論』終わりの一段を、道綽が取意し、『大經』第十八願文を付け加えて詳しく述べたものである。道綽は、臨終における十念成就の為には平生において、自ら信心を起こして善根を堅固にすることが肝要であると勧める文意を強調し、そして臨終においては、数人が集まり互いにさとしあって、弥陀の名号を称して、淨土往生を願い、称名の声を相続して十念を成就すべきであると述べている。

これらの第三・四・五問答から道綽における十念の理解をうかがうと、『論註』所説の十念を継承しながら、下々品の者も臨終に於いてのみでなく、平生における心行も大切であることを述べている。その中憶念と称名の関係を考えると、平生においては憶念・称名（この称名は憶念を含む）を修す事を勧めているが、臨終に至っては、明確に称名（声）の相続を主としている思想をうかがうことができるるのである。

またその他、三在心釈、一知三心釈、往生の「生」及び、名号の力用についての道綽の理解は、大筋において『譜註』所説のそのままを継承していると考えられるので、ここでの考察は省略する。

第二節 観仏三昧と念佛三昧と諸行と十念との関係

『安樂集』において、淨土往生行は觀仏三昧・念佛三昧・諸行の三種類が説かれているようにならがえる。とくにその中、觀仏三昧と念佛三昧はその区別が明確ではなく、同義語として用いたり、また異義語として区別して用いられており、その意味が一樣でないので、本質を見極めるのが困難である。

この節では、簡略にこの三種類の往生行、とくに觀仏三昧と念佛三昧の釈相を考察することにより、道綽の念佛思想を明らかにしたい。

まず、『安樂集』上巻第一大門において、諸經の宗旨不同を明かすところ、「今此『觀經』以『觀仏三昧』為宗旨。^⑨」と『觀經』は觀仏三昧を宗旨としていると述べられている。しかし、それを釈するときには、「念佛三昧」の語を以てしている。^⑩『觀仏三昧經』と『華嚴經』とを引用して、觀仏三昧の説明を為すわけであるが、^⑪これも観念、称念の両面に通じての解釈が為されてあるのである。また、下巻第四大門において、

明下此彼諸經多明念佛三昧為宗旨者、就中又有八番。初一明、一相三昧、後六就緣
依相明念佛三昧。^⑫

と述べ、諸經は念佛三昧を宗旨としていると説き、この理由を道綽は、八義（七經一論）を挙げて説明を為し、念佛三昧による功德を示している。^⑬しかし、ここに説かれる念佛三昧の語が意味するものを見てみると、憶念・觀仏・称名等多義にわたっており、断定することができないのである。

以上のことから言えることは、道綽においては、観仏三昧・念佛三昧と「言葉は異なつても、とくにそれを切り離して別物とは見ない」ということである。ともに、よく往生の行と成り得るとしているのである。その所以はどいたあるのであらうか。そこには『論註』からの十念念佛の思想が、深く関わっているように考えられるのである。

そこで、この十念念佛の思想を念頭に置いて、もう一度先の文を考察してみると、『観仏三昧經』を釈す中で「言梅檀者、喻衆生念佛之心。纔欲成樹者、謂一切衆生但能積念不斷業道成并也」^⑥として、余心想間雜することのない心を表している。また、第四大門の八義のなか、第一義の『文殊般若經』の釈においては、

応下在空間處捨諸亂意隨仏方所端身正向不取相貌繫心一仏專称名字一念無休息^⑦。

とあり、他心間雜しない心で称名の相続を説いているようにうかがえる。また、第三義の『涅槃經』の釈では「至心常修念佛三昧者」^⑧とあり、これも憶念中心の他心間雜しない心の相続を説いているようである。第五義も「欲來生我国者常念我名有休息」^⑨とあり、第一義と同様である。

いのうに考察していくと、道綽の念佛思想はすべて十念念佛に集約されているようによかがえる。即ち観仏三昧も念佛三昧もその語は異なれども、意味するところは皆十念念佛を表わさんが為に、諸經論より引用されたものであると考えられるのである。

また諸行往生と念佛行との関係であるが、道綽の basic 思想からすれば、諸行よりも念佛の法を勧めていることは、既に明らかである。故に難易一道の中、昩行道を明かすところで「起心立德修諸行業」^⑩という語が加えてある点も、帰するところは十念念佛を明かす為であり、『安樂集』第一大門広施問答中の第五問答で明かされた、臨終における十念成就の為には、平生における「須宜發信心、預自剋念、使積習成性善根堅固也」^⑪の文と対

応するものと考えられるのである。

以上、觀仏三昧と念佛三昧と諸行の関係について考察してきたが、これらはすべて十念念佛に集約されていることが理解できるわけである。道綽の念佛とは、觀仏・憶念・称名等言葉は異なれども、その内容は十念念佛の範疇に収まるのである。つまり、道綽の往生行としての念佛は、觀仏・憶念・称名等、諸行をも含んだものといえる。しかし、その中で、いざれが本意であったかといえば、それはやはり称名であったと考察される。即ち、第一節において述べたように、約時被機の立場をとり、聖淨二門判を説き、觀仏中心・諸行中心の当時の聖道門の教学を簡捨して、淨土門へ通入すべきことを願わし、また、『大經』第十八願文の真意を称名にあるとして、称名の文字を加え、その阿弥陀仏の本願力を増上縁とするなどを明かしていることから、淨土教理史における道綽の念佛思想の位置が明らかに領解できるのである。

まとめ

墨闇の念佛思想の特色は、阿弥陀仏の本願他力・名号を開顯したところにある。さらにいえば、難易一道の中、易行道を修すことを勧め、それも下品の凡夫に対しての往生行を説くことを主眼に、その念佛行の本旨を明らかにしたことである。その念佛行の因縁を本論で述べた如く、第十八願文の十念に見出だしたのである。しかし、その十念の念佛は、他心間離しない憶念をもった称名行の相続を説いたものであった。つまり、墨闇における十念とは仏本願力の名号と、それを受領する衆生の心が相即するところに、よく往生の因が成就するのである。そのためには、下品の者にとっては、称名を行ふことこそが必須の道であると明かしたものとうかがえるのである。

この墨闇の思想を繼承した道綽において、この十念念佛の思想は、当時の末法思想の影響を強く受け、称名中心

の念佛へと変化したのである。しかし、道綽の念佛思想は、十念成就の為には平生においての善根を積むことも必要とし、憶念・観仏の念佛も、この十念成就の為のものとして捉えられていたのである。聖淨一門判を示し、聖道門を捨てて、淨土門へ通入すべきことを勧めた道綽であったが、当時の観仏中心の念佛思想の中において明確に諸行を廃し、観仏を捨て、称名のみを修すべきことを説くまでには至らなかつたようである。しかし、約法の上はともかく、約機の立場から称名を打ち出したところに、道綽の念佛思想の特色がある。

この念佛思想の流れを受けて、次に現われた善導により、称名正定業という思想が確立され、これを承けて法然・親鸞による淨土教の完成を見るのである。そして、今日念佛と言えばすなわち称名を意味する、その起源を遙か遠くにうかがえるのである。かくのことき意味において、淨土教における念佛思想のみならず、仏教界全体においても、舜鑑・道綽の念佛思想が果たした役割は、多大な功績を持つものであったと愚考する次第である。

【註】

『真聖全』は『真宗教全書』の略

- ① 『真聖全（一）』三四七頁六行——四行参照
- ② 『真聖全（一）』三四七頁七行
- ③ 『真聖全（一）』三〇九頁一〇行——一頁四行参照
- ④ 『真聖全（一）』三〇九頁一一行——三行
- ⑤ 『真聖全（一）』三一〇頁一一行——三行
- ⑥ 信楽峻麿稿「舜鑑における十念の意義」 龍谷大學論集三七一号八八頁一九四頁参照
- ⑦ 『真聖全（一）』三二一頁一行

⑧『真聖全（一）』二一〇頁六行一七行

⑨『真聖全（一）』二四〇頁一四行一三四一頁一行

⑩『真聖全（一）』二三六頁九行

⑪『真聖全（一）』一八四頁一三行一一八五頁一行

⑫『真聖全（一）』二三七頁三行一九行

⑬横超慧日編『北魏佛教の研究』藤堂恭俊稿「北魏佛教における称名とその社会背景—とくに攝鷲淨土教を中心として—」一〇〇頁一〇一頁参照

⑭『真聖全（一）』二一四頁五行一六行

彼無碍光如來名号、能破衆生一切無明、能滿衆生一切志願

『真聖全（一）』二三一八頁八行一一〇行

若人雖有無量生死罪濁、聞彼阿彌陀如來至極無生清淨寶珠名号、投之濁心、念念之中罪滅心淨即得往生
と説かれている。

⑮『真聖全（一）』三一五頁一一行一一行

⑯『真聖全（一）』二一四頁一二行一三一五頁六行参照

⑰『真聖全（一）』二一四頁六行一一行

然有称名憶念而、無明由存而、不滿所願者何者、由不如実修行、与名義不相應故也。
云何為不如實修行与名義不相應、謂不知如來是實相身、是為物身。又有三種不相應。

一者信心不淳、若存若亡故。二者信心不一無決定故。三者信心不相続、余念間故。此三句展転相成、以信心不淳故無決定、無決定故念不相続、亦可念不相続故不得決定信不得決定信故心不淳。与此相違名如實修行相応。是故論主建言「我一心」

- (18) 『真聖全(一)』三〇九頁一〇行
- (19) 『真聖全(一)』三一〇頁参照
- (20) 『真聖全(一)』三一八頁参照
- (21) 『真聖全(一)』三一八頁九行
- (22) 『真聖全(一)』三一八頁一〇行一一行
- (23) 『真聖全(一)』三一八頁一二行一一四行
- (24) 『真聖全(一)』三七八頁一二行一一四行
- (25) 『真聖全(一)』四〇六頁一一行一一三行
- (26) 『真聖全(一)』四一〇頁三行一八行
- (27) 『真聖全(一)』四一〇頁八行一九行
- (28) 『真聖全(一)』四〇一頁一〇行一一一
- (29) 『真聖全(一)』四〇一頁一一行「今時解念不取此時節」
- (30) 『真聖全(一)』四〇一頁一二行一四〇一頁一
- (31) 『真聖全(一)』四〇一頁一
- (32) 『真聖全(一)』三七四頁一二行一一五行参照

- ◎33 『真聖全(一)』四〇一頁五行一七行
- ◎34 『真聖全(一)』三一〇頁一三行一一四行
- ◎35 『真聖全(一)』四〇二頁一〇行一四〇三頁三行
- ◎36 『真聖全(一)』三八一頁五行
- ◎37 『真聖全(一)』三八一頁六行一三八二頁四行参照
- ◎38 『真聖全(一)』四一四頁八行一九行
- ◎39 『真聖全(一)』四一四頁八行一四一八頁一二行参照
- ◎40 『真聖全(一)』三八一頁四行
- ◎41 『真聖全(一)』四一五頁四行
- ◎42 『真聖全(一)』四一五頁七行
- ◎43 『真聖全(一)』四一六頁七行
- ◎44 『真聖全(一)』四〇六頁五行一五行
- 言易行道者、謂以信仏因緣願生淨土起心立德修諸行業、仏願力故即便往生
- ◎45 『真聖全(一)』四〇二頁一四行

【参考文献】

『念佛思想の研究』 藤原凌雪著
『北魏仏教の研究』 横超慧日編

般論と道論の念佛思想について

『般論教学の研究』 龍谷大学真宗学系編
『道論教学の研究』 山本仏骨著

勤 行 導師（伊東昌昭）の調声で讃仏偈のおつと

め。司会者より物故者四名（藤岡幸寿・有馬清雄・

森曉栄・藤野真龍）の御芳名が読み上げられ、会員

を代表して会長・副会長が焼香される。

○平成七年度大会報告

第九回山口真宗教学大会は、予定通り十月三日（火）に開催された。大会準備のために、十時半より幹事・評議員が集合、会場設営や研究発表者のレジメの袋詰めなどの準備を整える。第六回大会より作られた会員物故者の過去帳に、平成六年十月より平成七年九月までになくなった四名の御芳名が書き加えられ専前に供えられた。手際の良い準備で、十一時半にはすべての準備が整う。

記

評議員会（十一時半） 総会に先立ち、会議室で開催。役員の任期改選にあたり、事務局で打診した役員の再選要請の諸事情を審議する。
開会式（一時） 司会者（村上智貞）が開式を告げる。

会長挨拶 加茂会長より、御来講下さった信楽先生に謝辞が述べられるとともに、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） 議長に評議員の岡崎公隆を選出する。
会務報告 幹事の弘中英正が報告。平成六年三月十五日に役員会を開き、第八回大会の日程・講師・研究発表募集について協議をしたこと。同年八月一日に役員会を開き、大会の役割分担について協議したことと報告。

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。すべてを一括承認。
役員改選 総会に先立って行われた評議員会での役員改選について、事務局より報告。監査の河野玄麿・白松高至の退任と芝崎覚寿・村上智貞の監査の就任、

また河野玄麿の幹事就任が報告されるとともに、そ

の他の役員の再任が報告され一括承認される。

研究発表（一時五十分） 研究発表要旨の順に、発表十五分・質疑五分の時間割で行われる。進行係は西芳純。

記念撮影（二時五十分）

閉会式（四時半） 講演に先立ち、深川副会長が講師を紹介。

閉会式（四時半） 深川副会長が、信楽先生・研究発表者・参加者に対して謝辞が述べられるとともに、次回第五回大会には京都大学名譽教授・伊藤義教先生が御来講下されるとの予告が告げられる。

※大会開催には例年のことではあるが別院の職員方のご支援をいただいた。信楽先生の送迎は龍谷大学助教授・深川宣暢氏がつとめて下さった。

※大会参加者は九十八名。遠く大分県からの参加者が今年もあり、この大会の意義があらためて思い知らされたことであった。

（事務局記）

○研究発表要旨

願作仏心 度衆生心について

熊手中組 済泉寺 吉 田 龍 昭

願作仏心、自分が仏になりたいと願う自利の願心と、度衆生心、一切の衆生を済度したいと願う利他の願心について、宗祖がどのように受けとめられ、生きてこられたかを考えたい。

『教行信註』「信卷」の菩提心の解釈、宗祖が関東で夢中に『大経』を読まれたこと、念佛者の社会的実践について等を中心に論じてみたい。

縁縛と道綽の念佛思想について

都濃西組 西光寺 江 見 真 迅

縁縛は、主著『往生論註』下巻末に、衆生の往生は、阿弥陀仏の本願力を増上縛とする説き、四十八願の中から、第十八願・第十一願・第二十一願を取り出され、的証されている。その中往生の因を示す第十八願を要約して、「縁仏願力故十念念佛便得往生」とされ

て「いる。この中の「十念念佛」は何を意味しているものであるかを考察して、靈鷲における念佛思想を明らかにし、さらに道綽において、いかに受け継がれているかについてうかがってみたい。

○会計報告

平成六年度会計決算は左記の通り。

記

収入合計	一、一四六、一三三
支出合計	六〇七、三一八
差引残額	五三八、八一五

☆収入の内訳

会 費	三三三、〇〇〇
入会金	三、〇〇〇
過年度	四一、〇〇〇
本年度	二五六、〇〇〇
来年度	一一、〇〇〇
参加費	八四、〇〇〇

寄付金（匿名寄付）

一〇、〇〇〇

貯金利息

一、二六五

前年度繰越金

七一〇、三六八

特別収入（会誌売上）

七、五〇〇

☆支出の内訳

大会費	二六五、二五〇
印刷費	二一九、〇三六
事務通信費	一〇三、五九〇
会議費	一三、〇三〇
郵便振替負担金	六、四一二

○あとがき

信楽先生の記念講演のテープおこしは、ご多忙の中、龍谷大学助教授の深川先生が原稿化して下さった。多くの方のご協力で、ここに会誌第八号が出来ましたことを誌上をかりて厚くお礼申し上げます。

山 口 真 宗 教 学 会 会 則

第一条 本会は山口真宗教学会と称する。

第二条 本会は事務所を山口別院内におく。

第三条 本会は山口教区に於ける真宗教学の研鑽

振興を期することを目的とする。

第四条 本会はその目的を達成するために左の事

業を行ふ。

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。

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。

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。

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。

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二月三十一日終まる。

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

六

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）

百濟康義（龍谷大助教授）

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
河野玄麿 小川恵真

監査 森慶樹
芝崎覺寿
尾寺俊水

溪岡村謙
村上智真

明善寺 原田 双栄

宇部・小野田組

徳乘寺 宗岡 教恵

宝林寺 平井 史郎

◎西岸寺 青木 弘明

◎速光寺 伊東 昌昭

願生寺 山名 厚徳

◎明嚴寺 中島 昭念

誓安寺 龜山 靖爾

松林寺 三好 堅朗

安樂寺 佐藤 香象

明教寺 田中 貴和

善立寺 滝沢 弘正

" 伊東 順浩

" 三好 仙宗

山口北組

善福寺 島地 成順

永福寺 福永 典昭

真証寺 佐波 成康

正教寺 姫路 龍正

長念寺 平佐 秀山

円正寺 大沢 直道

法蓮寺 稲葉 法俊

淨善寺 鶴山 景子

徳証寺 平田 厚志

安養寺 伊藤 成道

報恩寺 藤永 白雄

光円寺 小川 恵貢

西法寺 斎藤 君子

長榮寺 河野 宗致

養元寺 村上 元龍

" 斎藤 芙蓉

正隆寺 波佐間 正己

◎円龍寺 讀井 芳正

淨円寺 日高 真証

明山寺 山名 瞳道

明光寺 天野 善雄

端坊 大庭 淨慈

石橋 甚昭

山名 學慈

生蓮寺 照島 貴之

華松組

覺寺 小玉 正悟

長榮寺 河野 宗致

三光寺 入江 哲英

光明寺 高橋 達也

西音寺 川越 証眞

西福寺 白松 高至

養泉寺 鹿島 哲之

西宗寺 内山 明

◎明榮寺 稲野 恵章

厚狭西組 伯 教雄

正岸寺 桑羽 隆慈

西円寺 瓜生 等勝

美祢西組

川越 正信

内山 実夫

内山 審和

萩組

三千坊	下間	教海
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	恵昭
光源寺	三上	大成
光山寺	武田	晋

阿東組

須佐組		
淨蓮寺	工藤	一樹
妙權寺	須山	正文
光清寺	小方	藤三
玉林寺	陶	瑛章

大津東組

西念寺	深川	倫雄
極樂寺	池信	宏証
西宝寺	藤部	英晶
淨岸寺	松浦	静信
◎明專寺	安部	正道
正福寺	上原	泰教
宗善寺	薮木	暁見
大津西組	◎常正寺	高橋
	"	慧行
	龍雲寺	見性
	長岡	泰雄
	光明寺	裕之
	上山	弘昭
	大峻	加茂

西光寺 蓮 清典

福正寺 波多野至曉

豊田組

清徳寺 尾寺俊水

白滝組

專修寺 森芳曆

明專寺 中山和正

宗要寺 森田博正

誓願寺 深野純一

西樂寺 中山和泉

照運寺 岡村謙英

西慶寺 伊藤一華

專福寺 福田康正

光沢寺 中山峰雄

善照寺 百濟康義

邦西組

西光寺 真鍋知道

光明寺 伊藤義昭

長岡 泰雄

上山 裕之

弘昭 加茂

大峻 仰順

小月組

◎明円寺 明義昭

西蓮寺 西芳純

教宗寺 寺井一道

西光寺 真鍋知道

龍專寺 済

小方 藤三

妙權寺 須山

淨蓮寺 工藤

光明寺 西光寺

淨泉寺 上山

大峻

豊浦組

善勝寺	津原	惠隆
徳應寺	戸崎	宏正
立善寺	大久保恒憲	
西養寺	伊原	宗信
淨滿寺	新	真也
薬光寺	小林	靜邊
善行寺	川越	仁鑑
○光運寺	篠原	信昭
円龍寺	来見田秀昭	
正音寺	井上	隆文

豊浦西組

阿武組	正覺寺	市原
	專正寺	安間

以上合計二五四名
(平成八年三月現在)

下関組

利慶寺	旭	重行
專立寺	志滿	俊璽
蓮光寺	秋山	俊曆

字部北組

正恩寺	山元	公彰
光安寺	藤永	公然
明專寺	厚東	俊充
宝林寺	市川	幸佛
西秀寺	黒瀬	正見

他教区

法光寺	新田	薰
教得寺	加藤	則行
円勝寺	都	晃尊
岡本	法治	
小川	円海	

平成八年五月

印 刷

編集兼

發行

代表者

山 口 真 宗 教 學 會

加 茂 仰 順

發行所

吉敷郡小郡町花園町三一七
本願寺山口別院内

山 口 真 宗 教 學 會
振替 下関 一一六七七三