

# 真宗教学学会誌

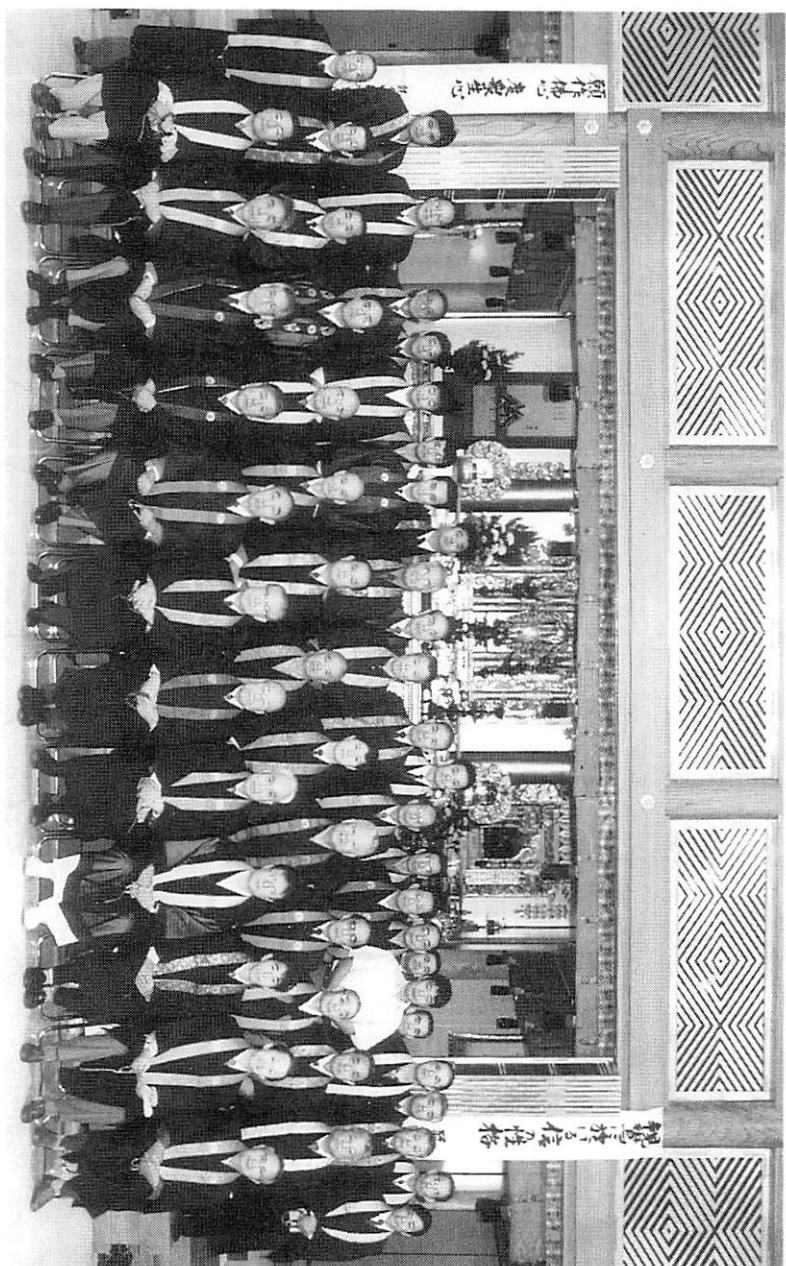
第 八 号

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 第九回山口真宗教学会 於 山口別院

# 目次

— 講演 —

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

吉田龍昭 …… 三九

曇鸞と道綽の念仏思想について

江見真迅 …… 五一

学会通信 …… 七三

会則 …… 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 楽 峻 磨

### (1) はじめに

ただいま紹介をいただきました、信楽でございます。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ない方々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、ということでもございましたので、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、私はこの「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ってきたと思います。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もあります。

これは、われわれ真宗教団の中でとらえてもですね、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仏者の行動に関わってまいります。真宗者の中で非常に時代を先取りしたような発想に立って行動する人、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回っているいろいろなございますが、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

味で申すんでありますが、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、あるいは念仏理解が違い、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があります。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があります。

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すが、しかし、それは和魂洋才なんていう言葉が使われたように、本質的にはやはり、国際化にはなっていなかったんですね。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もあります。

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、積極的にやっています。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して、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、「宗教的真理は一か多か？」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。

ご案内のように従来、キリスト教神学は神のみが真実であり、キリスト教の信仰だけが真実であって、他の一切の宗教は、世界的なその他の一切の宗教をふくめて全部邪教である、間違っているという、そういう、唯一神の立場に立って、今日までやってまいりました。

キリスト教が様々な未開の地域に進出、伝道したミッシェンの傾向は、従来有った宗教、信仰を全部根こそぎ淘汰するということかたちで、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、ということも裏側にはあるんだろうと思いますが、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、宗教の真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います。

キリスト教の神も真実だけでも、イスラムの神も、仏教の仏も真実だと、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、ごく最近のキリスト教の神学の傾向でありまして、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という話になったんですが、龍大に御鉢が回って、私はもう現職を退いたんだから一切かわらないと固辞し続けてきたんですけれども、とうとう私が出ざ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っ

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、充分には成り立っていないのです。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っ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っていたですね。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も、私らが習った先生は盛んに講義をなさっていたですね。

これはついこの前の時代の話であります、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っていないわけです。まあ昨今若干はあるだろうと思いますが、学制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、新しい学部をつくら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た、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、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、一向に実のらなかったですね。私はいまま大変残念に思っております。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 of 仏教、真宗の中心の教授になって下さるわけでありまして、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、ということ痛切に思ふんであります。しかし、現実はど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おります。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もあります。

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、私は思っております。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、こういうことを思うことであります。

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、いろいろ苦勞なさっていると思いますが、真宗者の倫理の問題でございます。真宗者がどう現代社会に生きてゆくかという、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が、ほとんど何も生まれていない。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もあります。

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ぬ、親切でなければならぬ、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ってまいりまして、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った。

親がガンになった。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う、こういう単純な倫理がまかり通ったけれども、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って、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こうとするならば、どういった問題が出てくるのか。これもいろいろ大きい問題がございますけれども、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、倫理を選びとって生きてゆかなきゃならん。

いま申しました親のガンを告知するか、せざるべきか、そういうひとつの問題でもその人の責任において選ばざるを得ない。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。

しから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ざ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、念仏者としてはそのところを、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ろうと思います。

いろいろご意見もあろうかと思いますが、真俗二諦というような、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、現代人に生きざ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、信心を生きるということが、いま申しますような問題をひっくるめて成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。

しからばそういう問題をどのように視野に入れながら、これからの真宗学は、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して。

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関わる行動の原理として、信心をどうとらえていくのか。二諦じゃなくて、今までの観念論じゃなくて、具体的に信心に生きるということの中で、このことが明らかにされなければならぬまいと、こういう思いを基本的に持って、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、かように思うわけでございます。

## (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います。

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。

断っておきますが、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、*śaddhā*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国で翻訳された主な翻訳語であります。この *śaddhā* というのは、仏教以前のヴェーダな

どにもしばしば用いられた言葉だそうでありまして、一般的に「信じる」という意味でこの言葉が使われていたようであります。

そのころの *adhimukti* と *adhisampratyaya* というのは、いまの *śraddha* という語の意味をもう少し中身を深めて、内容を持った言葉として使われたようであります。 *adhimukti* というのはそこに書きまじったように、「その上に、対象に心を傾ける」と、こういう意味がもともあるようでありまして、隣に示しておりますのが中国によっ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ございます。ただ、ここでご注目いただきたいのは、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、理解することだという、そういう意味あいをもって翻訳されておるということであります。

特に、はじめから三番目の *adhisampratyaya* というのは「認許する」という意味もありますが、「深信解、忍可、現前認許、極正符順」等々、かなり知的な意味で了解するということが基本にあるわけであります。

このことはご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、二冊に分かれる、膨大な研究論文がございますが、あの中で、信じるということを問題にして、東洋人のものの考えかたのひとつの特徴としてこのことを挙げていらっしゃいます。

こんな詳しいところまでは書いてませんが、おっしゃってる結論は、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ずる」というあの有名な言葉のように、あるいは「信仰に処を得さ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で、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、東洋人の発想

で「信じる」ということは、知性的な営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っていたことを思い出しますが、いまここ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、「仏言広大勝解者」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ございましょう。

もうひとつ *prasaḍa* 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、浄化する、喜悅する」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、注目すべきことは、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」という字をこの「信じる」というところに加えたこのことも、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」のところに、「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。

こういう問題にも深く関わることでありますが、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」ととらえるべきであろうと、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ございませう。いろいろございませうが、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、つまり天親菩薩ですね、『阿毘達磨俱舍論』、これは漢訳とは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。他の人々は言う、四つの真理と、三つの宝と、行為とその果報との因果関係とに対する確信である」と、「他の人々は言う」というのは、もうひとつの理解があるということ、心の淨らかさが基本的だけでも、もう一面こういう性格があるという意味ですね。「四つの真理」これは「四諦八正道」の「四諦」です。「三つの宝」これは「三宝」です。そして「行為とその果報」、つまり業ですね。業の因果関係、それらに対する確信である。

また唯識教学の護法の『成唯識論』の中に、漢訳のものでございませうが、そこに出ております。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らえて、「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」、ちょっと時間がございませうので急ぎますが、基本的にはいずれもインドの仏教教学では、部派仏教でも大乘仏教でも、「信」というのは「心が淨らかになること」だと、こういうとら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、これには二つの側面がある。ひとつは「三宝、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いっていいと思いますが、これはい

まの『俱舍論』で言えば「他の人々のもうひとつの考え」、「成唯識論』でいうならば、「信の因」にあたると、こういうことであります。

本質的な「信」は、「心の澄浄」としての清浄安穩なる心的状態のことで、それは出世の世界に属するものだと。samadhi「三昧」の意味を持つというような解釈が、いろいろ出てきますのでそう言ったわけですが、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、それは何かに対して私の心がどうかなるというんじゃないくて、さっきの「信心」といわれる「心」の意味を含んで、私自身の心が澄浄になるという状態、それを信と言ったんだということですね。

仏教における「信」の基本的な意味は「心が澄浄になる、澄んで浄らかになる、prasada」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『無量寿経』の講義をお聞かせいただいたことがありますが、あの時に月輪先生が「prasada」というのは、奥山に入って、池に水がいっぱい貯まって、底まで水が清らかに澄んで、まさに明鏡止水のごとき、そういう水の清らかさと、波が立たない状況を、prasadaというんだ。」という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、こういうことが言えるかと思います。そこで、わかりやすくそれを、「めざめの体験」と、私なりに申したわけがあります。

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、ご案内のように第十八願文には「信楽」とある。成就文には「信心歡喜」とあります。これは「信楽」を二つに割って、上の「信」を「信心」、「楽」を「歡喜」と言ったわけですが、これはサンスクリ



ット本の『無量寿経』に對配いたしますと、いずれも *citta*、つまり「心」ですね、心が *prasaḍa*、「澄んで淨らくなること」だと、こういうように原語的にはキチッと言えるわけであります。

そこで信心というのは、仏教で言えば、主体的、一元的、信じるものと信じられるものとの能所の關係でなしに、全く主体的、一元的な私自身の心といえますか、「心」といいましても非常に深い意味の「心」であります。そういう人格主体に関わるものの、ひとつの状態を「信心」という。そしてそれはさっきも申し上げたように、知性に即する営みであるという、こういうことが基本的に言い得ると思うんです。

後に、そのことをもう少し申し上げたいと思いますが、結論を先取りして言いますと、仏教における「信」というのは、「わかるとか、知れてくるとか、見えてくる」というような意味あいが出てくると思います。例えば『易行品』の中で龍樹が言った「信心清淨ならば華開けて則ち仏を見たてまつる」「見仏する」というような、あの「信心清淨」という原語は、これは原本、サンスクリット本がございませんからわかりませんが、多分に、*citta-prasaḍa*であつたろうと考えられます。「見仏」ということから、これはいまのサンスクリット本の『大經』からでもそういうことが言えるわけであります。まあ仏教では、だいたいそういうことだといえるでしょう。後ほどもう少し申しますが、かつて真宗学でこのことがやはり問題になっております。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います。これも、世俗的な信と宗教的な信に分けて説明したほうが良からうと思います。

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。人であったり、あるいは言葉であったり、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、わかっ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」ということでは、「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」に「言」と書いてあるから、「人の言葉を受けてまこととする」ことであります。

そして「仰」という字は「にんべん」に、そこに書きましたように、二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、人がですね、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、下位の人が上位の人を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関白であった九条兼実の日記でありまして、膨大なものです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、ここであ

「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』の中に出てきます。そこでは、宮中に参内したら白髪のお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。「大變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、「ゆうべ夢を見たが、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。そういったレベルのものが多くございます。

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てまいります。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てくるんですね。あるいは時代が下がって蓮如上人のあたりにも出てまいります。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、翻訳語でして、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*という言葉で翻訳するときに「信仰」と用いたんですね。

ギリシャ語では *πιστις* といいます。ちょっと調べましたところ、これには「仰ぐ」という意味は無いそうです。それを近代の聖書の翻訳の中で、神を信じることを「仰ぐ」と言っている。

かつて日本にキリシタンが伝わりまして、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」となっております。あるいは「発心」という言葉でこの *πιστις*、ないしは、*faith* という言葉を訳しております。近代になってこういう言葉を創ったわけでありまして。

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「自らに由る」という仏教の用語ですね。これは「自然法爾」と共通する思想ではありますが、全く意味が違って来るんですね。まあそういう例が多いんですが、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」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よ。だから信じるということ「仰ぐ」と言えば、意味はビ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）」だということですね。高天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」と言ったところに、われわれはその言葉に引きずられて理解を大変誤っ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だけです。

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。そこでの彼らの悩みのひとつにですね、どれだけ真宗を語ってもですね、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ことです。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、おおよそそういうことです。ですから、神についてや、宗教的な意味での「信」はこの faith しかないからこ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るという。「仏つまり Buddha を信するか、神の 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 と訳しています。大文字で SHINJIN というんです。これじゃあ訳したことにはならんんですね。ですから相変わらず faith と言ったり、SHINJIN とローマナイズしたままになっていますが、このとこ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う場合には、多分にここらが曖昧模糊としたままで、「信仰」という言葉が使われていると思う。真宗の中でも、このところが基本的に混乱をしているのが、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

さてつぎに、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いうものは、基本的には仏教における信心の性格ということ、これを踏まえざるを得ないだろう、というのが一貫していま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ですが、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せんか。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。これをゴ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いだろうと思います。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。今日の私の講演はこの辺のところを、ひとつのポイントとして受けとめてお考えいただきたいのです。

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います。基本的にはですね、浄土教の中、中国浄土教で、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ることはご案内の通りであります。

曇鸞、善導あたりに出てくる「信知」、信じることが知ることだという、この言葉ですね。特に二種深信のところ、『散善義』は「深く信ず」となっていますが、『往生礼讃』のほうの二種深信のところでは二つとも「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、やはりさっき申し上げた「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、中国浄土教の中では、「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

に言えると思うわけでございます。

善導あたりの信理解にいろいろ問題はございますけれども、ちょっとそこは今日は省かせていただいて、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、さっ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『無量寿経』の原典の原語に立ちかえる限り、「心の澄浄」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」だということになりますと、「智慧」と表現されてしかるべきであろうと、こう思うことでありますが、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か出てまいります。

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、「シンズ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っているわけがあります。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『信巻』をあれこれ問題にしなきゃなりませんまいが、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います。

これは伝統教学から申しますとね、「こういう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ことはけしからん、成り立たん。」とこういう論になります。

これについてはいぶん議論したいところなんですけれども、その「法徳と機相」という解釈法がありますが、そういう意味あい、解釈でこれを通るか、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を言ったと言い得るかどうか。「法徳と機相」という概念で親鸞聖人の言葉を理解するという、こういう方法がすでもう、さっき申し上げたように今日の時代ではとても通らないだろうと思うんですね。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。

こういう問題は昨今、いろいろ出てます。たとえば『行巻』の「大行出体釈」ですね、あの行は名号だと言ってもですね、外国の人はあれはそう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」ときちつと英訳したり、しかも英語では主語が必要ですから、「私が」と書きます。いろいろもってまわれば別の言い方もあるのですが、翻訳ということになりますと、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ございます。

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」であって「信仰」ではないということ。学問的に言えば、われわれはキチッとこういうことを捉えなきゃなるまい、とこういうことです。

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、いろいろにいわれておりますが、結論的には「めざめ体験」だと、こういうことでございます。

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



ますので、ご披露申し上げておきたいと思うのですが、私がずっと若い時のことです、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ったそうであります。

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ったんだそうであります。そこでですね、平安高校の教員、これなら生徒に日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っ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す。

いまは亡くなりました仏教学の静谷先生と、同僚の西光義敏さんと、私とに担当がまわってきまして、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いうことで書きました。

これは前門様はかなり意欲的だったんだと思います。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」だと書いたわけです。

これが実は、勸学寮で大変問題になりましたね。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やらないので、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っ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、いまごろ『宗報』に見てたらいっぱい出てますね、「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っても、時代が変わったらガラッとかわるんですなあ。これが問題だと思うんですけども。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。こんなことを聞いて何だか違和感をお感じかもしれませんが、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、そのつぎに、「信知と成長」と示しましたことを申し上げるわけがあります。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い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とらえるべきであろう、と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があります。

「信じる」ということが「成ってゆく」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ござえます。信心をいただくということ、信心を開発することが、われわれの生き様に、あるいは人格の主体に、影響があるのかなのか、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ないままで申しているんですが、従来の信心の理解、伝統教学の上で理解しますとね、まあ、これは私が伝統教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。(板書)

これは現に、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うことを思うことなんですが、仏が私に呼びかけて下さる、で、私が仏に向かうという、こういう仏と私との関係ですね。

このところで信か、疑かという、普通一般にこういう仕方で見えます。そうすると「信じる」ということと、「疑う」ということが対になります。信じたら浄土往生する、疑ったら地獄に堕ちてゆくと、こういうわけになります。こういう理解をいたします。

さらに現場のところでは、ここで信心をいただければ心が明るくなる。暗い心に対して明るい心というようなことを言う人もあります。信心と疑惑ということですね。こういういわゆる二元的な対象信の中でこういうかたちで理解するですね、私自身の問題が欠落する場合がありますね。

全部がそうだとはいませんが、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、この信と疑という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、いわゆる二元論的な信心理解ではなかったのか。それをいま、問題にいたしますから、あえて「めざめ」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でございます。

私は真宗の信心とは、こういう二元的なそういう発想でなしに捉えるべきだと、こういうことを申し上げたい。基本的に「信じる」ということは、それはさっき申し上げた「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いう意味あいを持ってくるんだと思うんです。

それから「わかる」ということも二種あると思うんです。「対象的にわかる」とことと「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では

すね。仏教的には「無分別智」といいますね。身近く言えば「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」でなく「智」、こういう知りかたでありましょう。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、この主体的にわかったということだと、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。一気には出て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」と言ったわけがあります。

そのひとつに、親鸞聖人の言葉で「念仏を信じるは、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。ここところは、また問題の多い表現でありますが、「仏に成る」とはいわず、「仏に成るべき身と成る」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、現実の側に向くならば「解脱する」んです。理想の側に向くならば「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ふ、こういうかたちの営みが生まれてくる、これを信心というんだと、こういう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わく深い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。

これはご承知のように、「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、「たのむ一念のとき」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、つぎの時間にお浄土に生まれるという、そういう娑婆の命と浄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。「信心歓喜し乃至一念せん、至心回向したまはり、彼の国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せんまい。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ふ、このままこれは現生の往生として読みとっ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」、往生を得るといふ即得往生、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、浄土の命に生まれることだと、こういう文章でございます。これをさっきの言葉にあえてあてはめるならば、「脱皮と成長」、「古き自」に死して、新しき自」に生まれる」と、こういう表現が言い得るんではないか。

そういう視点から見えてまいりますと、親鸞聖人は晩年に、信心の人を「如来と等しき人」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、さっき申し上げた、「仏に成るべき身」、それをいま「如来と等しき人」といわれるわけです。

これもご承知かと思いますが、この『末燈鈔』の三通目に「如来等同の事」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、これはやっぱり違うんですね。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って明らかにされています。「如来等同」なんてことを今日でもまだ言ってい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なれば、正定聚の人は如来とひとしと申すなり」などと何回もおっしゃるんですね。

弥勒というのはご案内のように、等覺ですね。いわゆる五十一番目の弥勒と同じだと、この世が終わったら仏に成るのは弥勒がそうだと。私達もこの世が終わっ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。そういう意味で「弥勒と同じければ、如来と等し」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、たいていの辞書では、「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ってい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。全く如来にあい反して、「清浄の心なし、真実の心なし」と、真心がないということは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、二つの側面があったんではないか。「成る」という意味で「成長する」ということでありながら、それは逆にですね、自己の煩悩性なり、迷妄性がより深く自覚されてくる、「めざめてくる」ということ。そういう全くあい反する、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、如来との一体感、相同性。そういう意味ではまったく同じなんだけれども、どこ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」とおっしゃらなかっ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「如来と等し」というのは、もともと『華嚴經』にある言葉でして、浄土に往いたらそうなるというのを、親鸞聖人はこういう信心の人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、「如来に等しい」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」という面をもっ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」という言葉でくくっていいのかどうか。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います。

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って、それとの関わりの中で門弟がいろいろ質問したので、こういうことを言ったのではないかという説も出ておりますが、それはともかくとして、文章としてはすでに『信巻』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、しばしばこういうことをおっしゃっております。

### (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いうことでしょうか、そういうものが、ここに出てきているように思います。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てきますね。

これは晩年の関東からお帰りになった後、関東で様々な問題が出てくる、特に「造悪無碍」というようなかたちで、真宗の門弟達が道を誤るのに対して、いろいろ説得をされた手紙が今日残っておる。『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、親鸞聖人は「徴」の字に「しるし」と仮名を付されていますが、それに漢字をあてますと兆、効、驗という字などがあげられると思います。「兆」兆し、「効」効き目、「徴」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氏が、私と討論するということになったんで、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



た達の教学の中で、神の概念について「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。

これはご承知のように、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おります。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が、だいたいその意趣が理解されます。

このカッパさんはいつも'sunyata'、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、その後ね、「あなたたちは……」と、私に言うておるんです。「われわれの神学から倫理を、道德をたくさん学ぶべきでありましょう。」と、こう書いておりますね。これはある意味では凶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学に関わってますね、こういうことを申告してくれています。ありがたいことです。この人は何度か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、真宗教学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くるでしょうがね。考えるべきことです。

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に思うことです。

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」といって、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いんですね。が、そこには「ひながた」と呼ばれておるひとつの基本的倫理観があります。

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す。親鸞聖人はそういう「原理倫理」というような私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というならば「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。あなたはお念仏をよろこぶようになって、この世を厭い浄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。私はこれがそが人間の倫理の基本概念だろうと思うんです。原理というのはその時代、時代の中で、つまり体制の中でつくられてゆくものでありますが、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、これが実は教学の責任だろうと思います。

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ゃならない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て申し上げたいのは、真宗における社会的実践の問題であります。今日も若い才の研究発表があったそうですが、「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、『本典』の中にも何度か出、『和讃』にもしばしばうたわれてある「自己成仏」と「他者作仏」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、これはいままで、江戸時代も近代明治以降の教子も、教学的にはほとんど問題にしませんでした。しかしやはり大乘仏教である限り、自ら仏に成り他を仏にさせるといふ、この自他一如、自利利他円満ということは、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した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おるんですね。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「利他の信心」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です。親鸞聖人も「利他の信心」というようなことを言うじゃないかと。これこそがやはり大乘仏教の本義でね、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ふんですよ。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、これからの二十一世紀の文明の論理、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「有情利益はおもふまじ」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ろにいられて申して、世のなか安穩なれ、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てきます。「世の中安穩なれ仏法広まれ」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てくる言葉ですが、「世のいのりに生きよ」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「世の中安穩なれ仏法広まれ」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、これからのわれわれの基本的な信心の内実でなければならぬまいと思っております。

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、この信心を二元的に「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のとの違いは、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讓の発想であります。

善讓の信心理解、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んですが、次のような表現が明確に出てきます。

「信というは、諸仏所讃の名号を、あてにし、たのみにすることなり」

と。これが空華の善讓の発想で、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『本典隋聞記』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」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。善讓、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、いままで信心のことはあまり問題にしないんです。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っ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ふ問題がございますが、いまはまあ、それだけをご指摘申し上げたい。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、二元的なものになっていったのはね、古い過去からの問題がいろいろありますが、やはりひとつは三業惑乱の後遺症の問題だと思ふんですね。

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、いろいろ違い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、とこういふかたちで、「帰命」は自力の側だということでこれを排除するといふ、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ってい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』という書を出すんですね。そして、これはいわゆる、当流、西本願寺の伝統の教学理解だと、こういう言いかたをするんです。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…」、「至心発願欲生…」、「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いうことですね。

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」は同じことでありますが、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たんです。これはどういうところからきたかというところ、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、こういうかたちで展開するんですね。

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す。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掲げていらっしやるんですね。伝統教学の理解がそうだったんです。

それに対して、ご承知の安土の大瀛、これには河内の道隱も加わっていますが、基本的には大瀛が『横超直道金剛鐸』という書物を書いて、信心は信樂である、とこうやっただんですね。「欲生」ではない、とこういう言い方はじめたんです。だから「たのむ」というのは欲生ではない、「信樂」だと、こういう解釈をして、そして三心即一の信樂だと、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ってい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って、百姓が力を失って、農民の下にいた商人や、工人が力をもってきて、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、この頃から真俗二諦ということを言いだすんです。それまでは王法為本と王法為本と、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、新しく真俗二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ったんですが、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、全部はずしちゃったことなんです。そしてい



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っ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」ということを言うんです。信心とは三業を離れるという。三業派に対していうんですから、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)だということですが、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、一緒に主張した道隱の書物をみると「意業の安心」と自分で言うておるんですよ。だからこれは戦略的に使った言葉だと思っんです。向こうが三業帰命に対して、こっちは「離三業」と言った。そしてさらに「非意業」と言ったんです。

こういうかたちで信心を、いわゆる観念化、抽象化していったわけですが、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、強いんですよ。

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ったんですね。たとえば、うしろにいろんな政治勢力がついたりして、大変な議論になって、決着がつくんですが、結局は、この問題は幕府の権力が自己の体制の論理に基づいて決着つけたんですね。

しかし、この大源の教学というものはそのままでは残っていないんです。もうこのあと消えてゆくんですね。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えている。二人は従兄弟なんですが、対照的で非常に面白い教学の関係だと思えますね。僧叡はちゃんと大源を横目で見てたん

だと思えます。従兄弟だということだけでも、歳は大瀛よりも若いんですね。長生きしたのも僧侶です。

こういう幕末の時の、一連の流れがあったが、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掲げていたが、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、いまでも三業派が依然として残っておるんですよ。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っているんだそうです。

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

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が、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でございます。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 浄泉寺 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、真実の教えに出会い、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が、宗祖（親鸞聖人）のお心と、どのように相応しているのだろうか。宗祖は『高僧和讃』で「浄土の大菩提心は、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ふ心であり、それは「浄土の大菩提心」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ってみたいと思う。

## 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（覺有情・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、塔や祀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、大乘仏教となった。

そして、菩提心は大乘仏教の菩薩の発心だとされる。『仏教大辞彙』六卷（四一八〇）には、「仏果菩提に至り正

覺を成せんとする心を云う。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、道心等と云うも並に同じ。此心あつて行を起し、而して能く仏果を証得するものなれば、苟も仏果を求め、仏道を行くせんとする者は先づ此心を發さざるべからずとし、之を發起することを發心と云ふ。而して此心の内容は、衆生無辺誓願度・煩惱無尽誓願斷・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。要するに二利の願心にして其体広大無辺なり、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發する心であり、大乘仏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、もろもろの功徳を修して、至心發願し我が國に生れんと欲はん、壽終りのときに臨みて、たとひ大衆と圍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・二四、二五）には、衆生往生の因を説く中、浄土に生れようと願う人の上輩、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っぱら無量壽仏を念じ、もろもろの功徳を修してかの國に生れんと願せん」と、中輩には、「まさに無上菩提の心を發して一向にもっぱら無量壽仏を念ずべし」と、下輩には、「まさに無上菩提の心を發して一向に意をもつぱらにして、乃至十念、無量壽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にと説かれている。

また、『觀無量壽經』（真聖全一・五一）には、「かの國に生ぜんと欲はんものは、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。二つには三福を受持し、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、大乘を誦誦し、行者を勧進す。かくのごときの三事を名ずけて浄業とす」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、菩提心を発せよと説かれる。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発して、かの国に生ぜんと願ず」と、世尊の所説を聞いた侍女が菩提心を発したことが説かれる。

このように『大經』においては、十九願で菩提心を発する者を捨てないで誓われ、三輩の者は皆、菩提心を発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、一九二)、十九願、三十五願。『莊嚴經』(真聖全一・二二〇)十四願、(同・二二六、二二七)菩薩修行、(同・二四二)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、浄土の經典においても、菩提心を発して仏国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・二〇二)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、恩恕を蒙りて『選択』を書しき」と、法然(上人)のもと「本願に帰す」(一二〇二年、宗祖二十九歳)、と他力の信心に入られ、「恩恕を蒙りて『選択』を書しき」(一二〇四年、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・五二二)には、

「智慧光のちからより、本師源空あらわれて、浄土真宗をひらきつつ、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、浄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、弥陀が顕現された姿だと仰がれている。

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『観経疏』（真聖全一・五三八）「一向専念弥陀名號」の示教を得て浄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、選びて浄土門に入れ。浄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、選びて正行に歸すべし。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、浄土門、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、その実践行である發菩提心・觀念・持戒等の諸行を廃して浄土門に立ち、本願に依る称名一行念仏の実践の主張となった。そして、依るところを「佛の本願に依るが故に」「善導和尚は、偏に浄土をもってしかも宗となす、聖道をもって宗となさず。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」であるとさる。

『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遣すことなかれ。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・九九三）と、公開をばかる程の独自の主張がさせているのを知っていたであろう。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、ただ念仏をもって阿難付属してまふの文」（念仏付属章）と章題を掲げ、『観經』の「仏、阿難に告げたまわく、汝よく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『観經疏』散善義「仏告阿難汝好持格是語より以下は、まさしく弥陀の名号を付属して、退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『観經』『観經疏』で、定散の諸行より「一向専称弥陀仏名号」を勧められる。

この章では続いて『観經疏』を案じて、定散と念仏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ずば、三福業（発菩提心がとかれる）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「直に本願の念仏を説かず、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、本願念仏の行は双卷經の中に、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、念仏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、『観經』の定散の諸行は、念仏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、諸行を廃して念仏に帰せしむ所以は、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、善導によって、弥陀本願と釈尊付属の行にもとづいて、定散の諸行（三福の中の発菩提心等）を廃することが主張される。

また、「三輩念仏往生の文」（三輩章）には、『大經』の三輩往生（真聖全一・二四）を引かれた後、三輩にそれぞれ、念仏以外の余行があるが、「何が故ぞ、念仏往生と云うや」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『観念法門』（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き、念仏は立せむがために説く」「謂はく念仏の正業を助けむんがために、諸行の助業を説く」「念仏をもつて正とし、諸行を傍とす」と、廃立、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、念仏なりと云うなり」と主張される。

以上、法然は、『観経』の三福のなかの菩提心について善導によって、弥陀本願と釈尊付属にもとずいて廃され、三輩の菩提心は、廃立、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とだと述べられる。

一方で、法然は、『選択集』（念仏付属章）（真聖全一・九七七）に「菩提心、その言葉一なりといえども、おのおのその宗に随ひて、その義不同なり（中略）もろもろの往生を求む人、おのおのすべからく自宗の菩提心を発すべし」と、往生を求める人は、自宗の菩提心を発せよと述べられる。しかし詳しくは『選択集』に説かれない。

他の著作、『三部経大意』（真聖全四・七九七）には、「菩提心は諸宗おのおのふかくこころえたりといえりといえども、浄土宗のこころは、浄土にむまると願するを菩提心といえり」と、浄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・六〇二）には、「貪瞋等の虚假の心はうせて、真実心はやすくおこる也。これを浄土の菩提心というなり」と、至誠心は真実心であり、「浄土の菩提心」であると明かされる。そして、『逆修説法』（真聖全四・四四〇）で、「今浄土宗の菩提心とは、まず浄土に往生して、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「浄土宗の菩提心」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「浄土の菩提心」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仏往生は機に当りて時を得たり」「選



択集』(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(一二〇四)十月、比叡山の大衆が専修念仏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(一二〇五)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ころにつき、ついに、「承元の法難」承元元年(一二〇七)が、法然七十五歳に起こる。一門は、念仏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(一二二一)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、同年十一月に明恵上人高弁は、『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う過、三は菩提心を以て有上の小利とする過、四は、双観経に菩提心を説かずと言ひ、ならびに弥陀一經止住の時、菩提心なしと言う過、五は菩提心、念仏を抑ふと言ふ過なり」と示され、上巻・中巻・下巻でつづ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つてであることが

わかる。

明恵の菩提心をめぐる批判は、およそ三点にしば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う」(五四)と、菩提心は法無我到相応し、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「双観經に三輩一向專念を説く中に、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、至心信樂の言は、専ら大菩提心を以て先とすべし」(八二)と、『大經』『觀經』、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、菩提心正因に立つて称名正定業を批判される。そして、本願の至心信樂欲生我國の三信と菩提心とは、深い関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、念仏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、大乘の教えとは何かを問い、菩提心等を廃して、念仏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、教えの眞実性を明らかにすること、自己の心を告白すること、によると言われている。眞実性に

つては、題号に「願浄土真実教行証文類」と挙げられることから明白である。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っきりと述べられている。また『本典』は、宗祖が五十二歳（一二三四）ごろ、関東で執筆を始められ、六十歳を過ぎて帰洛したのち、八十歳ごろまで、加筆されたとされる。さかのぼり、法然没（一二二二）の年、『選択集』が世に出て、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（一二〇六）に、後鳥羽院より院宣を賜り、華嚴宗興隆のために、京都、梶尾の高山寺を中心に生涯を過ごされ、貞永元年（一二三二）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』の批判に應える姿が伺われる。

## 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、念仏の教えが、大乘仏教の帰結であるとされる。「行巻」一乗海釈（真聖全二・三八）には、「大乘は、二乗・三乗有ること無し、二乗・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」大乘が誓願一仏に帰するとされる。そして、「証巻」大証釈（真聖全二、一〇三）には、「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の数に入るなり」と凡夫が、大乘の正定聚の仲間になり「必ず滅度に至る」とされる。また、「教巻」（真聖全二、二二）冒頭に「謹んで浄土真宗を案するに、二種の回向あり。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（真聖全二、一〇六）において、曇鸞の『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ところなりて、因淨なるがゆえに果淨なり」略して一法句とする。広の二十九種と略の一法句がはいかない「広略相入」しているとされる。そして一法句は清淨句であり、「真實智慧、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、大乘の流れ、法無我の原理のなかに念仏の教えがあるとされる。

②については「信巻」菩提心釈（真聖全二・六八）で応えられる。「信巻」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、二双四重の教判と曇鸞の『論註』『善巧摂化章』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・豎の二種にわけられる。さらに豎を豎超・豎出にわけ、それらを「權実・顕密・大小の教に明かせり。歴劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の小心なり」とされる。また横を横超・横出の二種にわけ、「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、みな無上菩提心を発していると説かれ。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。そしてただ国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、「信巻」に「至心信樂の願、正定聚の機」、「化身土巻」に『觀經』を「至心発願の願、邪定聚の機、双樹林下往生」、「阿弥陀經」を「至心回向の願、不定聚の機、難思往生」とて、標竿をあげて、『大經』十八願を中心とされる。「化身土巻」では、『大經』の法蔵発願と、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、「化身土巻」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「如来の異の方便、欣慕浄土の善根なり」（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』「教巻」「行巻」「証巻」を中心として、教えの真实性、大乘の教であること、仏教原理を明かされ、「信巻」で「横超の金剛心」を主張され、「化身土巻」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

大乘仏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』等の浄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』の示教を得て浄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、その実践行である発菩提心・観念・持戒等の諸行を廃して、称名一行念仏の実践主張された。それは法然門下への弾圧をとまぬ批判となった。高山寺の明恵は『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。その批判に対して宗祖は、『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、「信巻」に菩提心を「願力回向の信楽」「横超の金剛心」等であると明かされ、覺鸞の『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。

私の真実の教えに出会いたいと願う心が、宗祖の「如来の廻向に帰入して、願作仏心をうるひとは、自力の廻向をすてはてて、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にと、今、思うばかりである。

## 註

(1) 石田充之氏『選択集研究序説』、普賢晃寿氏『日本浄土教思想史研究』、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った。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とどのように解していくか、先哲の書も含めて、さらに窺ってみたいと思う。

# 曇鸞と道綽の念仏思想について

都濃西組 西光寺 江見真迅

はじめに

本論

## 第一章 曇鸞の念仏思想

### 第一節 「十念念仏」について

### 第二節 名号観

### 第三節 行者の心相

## 第二章 道綽の念仏思想

### 第一節 道綽の念仏思想における、曇鸞教学の受容

### 第二節 観仏三昧と念仏三昧と諸行と十念との関係

まとめ

はじめに

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

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、聞即信としての念仏思想を開顕されている。

この小論においては、観念中心の念仏から、称名中心の念仏へと移行していく時代に生きた、曇鸞・道綽の念仏思想をうかがい、称名念仏が浄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仏思想の諸相を考察してみたい。とくに曇鸞の「十念念仏」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きたい。

## 本 論

### 第一章 曇鸞の念仏思想

#### 第一節 「十念念仏」について

曇鸞の『無量寿経優婆塞提舍願生偈註』（以下『論註』）は『無量寿経優婆塞提舍願生偈』（以下『浄土論』）の註釈書であり、その『浄土論』に明かされてある浄土往生行は、正しく五念門行である。その五念門行とは、礼拝・讃嘆・作願・観察・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・第四観察門すなわち、「止観」の行である。曇鸞は『浄土論』を註釈するにあたり、時代観・人間観より、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、第二讃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、よく往生の浄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かがうに、『論註』下巻において、三願（第十一願・



第十八願・第二十二願を挙げてそのいわれを的証されている。この中、正しく往生の因となるものは、第十八願である。曇鸞はこの第十八願を釈して、「縁仏願力故十念念仏便得往生」と説いている。すなわち曇鸞は、この「十念念仏」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「十念念仏」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『浄土論』を継承して、「止観」中心の五念門行を修すこと、つまり「止観の念仏」がそのまま「十念念仏」に対応していくものと見ることが出来る。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、「観念・憶念」の念仏を勧めているとうかがえる釈もあり、単に称名を「十念念仏」と対応させることには疑問が残る。また、この「十念」とは何を意味するものなのであろうか。このことが、重要な意味をもってくるように思われるのである。この点を考察することにより、曇鸞の念仏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出来る。まず第一義として、第六番問答に、『観経』の下品下生の文を取意して、

臨命終時遇善知識教称南無無量寿仏。如是至心令聲不絶、具足十念便得

往生安樂淨土即入大乘正定之聚。

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」とは何を意味しているのであろうか。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「観念・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はっきりしないのである。

これについて考えるに、「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。百一生滅名一念。六十刹那名為一念。此中云念者、不取此時節也。但言憶念阿彌陀仏若総相若別相、隨所觀縁心無他想二十念相続名為十念。但称名号亦復如是。◎

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二種類の行が説かれているように見える。

まず第一義は「但言憶念阿彌陀仏若総相若別相、隨所觀縁心無他想十念相続名為十念」の文で、阿彌陀仏の総相・別相を、他心間雜することなく憶念（観念と憶念を区別して考える説もあるが、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続を「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」を称名の相続とするものである。しかし、ここで問題となるのは、覺慧がこの「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うことである。この問題は、先哲方によって様々な解釈がなされてあるが、◎ここで二回記述されてある「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ため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「但言憶念」の「但」について考察すれば、この「但」はすぐ下に「言」の字があることから「ただ」の意で、前者を簡捨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「但称名号亦復如是」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、その一端をう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って「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、さらに深く曇鸞の釈義を考察する必要がある。しかしここで「十念」について言えることは、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いはないであろう。このことは、第八番問答に、『經』言十念者、明業事成并「耳」とあることからもうかがえる。

## 第二節 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、曇鸞の名号観をうかがうことができる。その一つを考察すると、

阿弥陀如来方便莊嚴真実清淨無量功德名号。

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。

「方便莊嚴真実清淨無量功德」と示される「方便」・「莊嚴」・「真実」・「清淨」という語は、『論註』においてたいへん重要な語であり、曇鸞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、依外已故遠離供養恭敬自身心<sup>上</sup>。

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<sup>一</sup>。

とある如く、阿弥陀仏の願心成就の莊嚴であることを示し、「眞実」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、名為眞実功德。云何不顛倒、依法性順諦故。云何不虛偽、撰衆生入畢竟淨<sup>二</sup>故<sup>三</sup>。

故<sup>三</sup>。

とあり、「不顛倒・不虛偽」を指す。ここで不顛倒とは「依法性順諦」とあり、これは般若の慧を指し、不虛偽とは「撰衆生入畢竟淨」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、以眞実智慧無為法身故（中略）非是非非、百非之所不喻。

是故言「清淨句」<sup>四</sup>。

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、覺慧が「方便莊嚴眞実清淨無量功德名号」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<sup>五</sup>。

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、浄土に往生を得ることができるといふ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」、此如来名号及彼国土名号、能止「一切惡」とある如く、その国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。さら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。

以上、簡単に名号觀を考察してきたわけであるが、曇鸞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慧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、曇鸞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」讚嘆門釈の二知三信の如実修行相応の文である。

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發し、その理由を述べる。その理由とは、如実修行と名義に相応していないからだとしている。名義に相応しないとは、如来はこれ実相身・為物身たることを知らないということであり、如実修行に相応しないとは、心が、淳心・一心・相続心なき故ということである。つまり、如来はこれ実相身・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応といい、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、この二知三信の文において「一者信心不<sub>レ</sub>淳、若<sub>レ</sub>存若<sub>レ</sub>亡故。二者信心不<sub>レ</sub>一無決定故。三者信

心不<sub>レ</sub>相統<sub>一</sub>、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ものである。この「不淳・不一・不相統」の心相状態であるものが、曇鸞が捉えた人間像、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<sub>レ</sub>秤、重者先牽」。

とある文に、五逆・十惡の繁業と下々品の十念の輕重の關係を考え、三在釈により十念が重きことを表し、『業道經』とも一致する考えを示している。三在釈とは、「在心・在縁・在決定」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対して、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と説いている。

さらに、下巻「觀察体相章」の氷上燃火の比喻の釈をみると、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、曇鸞は、

聞「彼阿弥陀如来至極無生清淨宝珠名号」投之濁心、念念之中罪滅心淨即得往生」。

と述べ、第一の問いに対して答え、次に

彼清淨仏土有「阿弥陀如来無上宝珠」、以「無量莊嚴功德成就帛」裹投之於「所往生者心

水、豈不能<sub>レ</sub>転<sub>二</sub>生見<sub>一</sub>為<sub>二</sub>無生智<sub>一</sub>乎。

と述べ、第二の問いに答えている。つまり、名号と国土の力用を表し、さらに曇鸞は、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。

又如永上燃<sub>レ</sub>火、火猛則水解、水解則火滅<sub>一</sub>。彼下品人、雖<sub>レ</sub>不知<sub>二</sub>法性無生<sub>一</sub>、但以<sub>レ</sub>

称<sub>二</sub>仏名<sub>一</sub>力作<sub>二</sub>往生意願<sub>一</sub>生<sub>二</sub>彼土<sub>一</sub>、彼土は無生界、見生之火自然而滅。

この中、「但以称仏名力作往生意願生彼土」は第一の問いに対して、「彼土は無生界、見生之火自然而滅」が第二の問いに対する答えとなるのである。

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ことが出来る。

この十念とは下々品者の十念であり、つまり『観経』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、称名により浄土往生の意を生じ願生すると言われたところも、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、往生の意を為し浄土願生する。この場合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、「但以称仏名力作往生意願生彼土」と述べられたところは、勿論第一の問いの「一恐不得往生」に対して答えられた箇所であるから、まさしく往生浄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出来るのである。

以上考察してきたことから言えることは、往生浄土を願う凡夫は、仏願成就の名号を頂き、称名念仏すれば、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。そして曇鸞がその時の行者の心相を、三在心釈の第三の決定心釈や、「起観生信章」の二知三信釈に詳しく説いていることと重ね合わせてみると、称名念仏しているときの行者の心相は他心間雑することのない念や、信が相続していなければならない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「十念念仏」が浄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「言憶念阿弥陀仏若総相若別相、随所観縁心無他想念十念相続名爲十念」のことを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仏であると理解でき、その相続そのものが「十念」なのである。

曇鸞における念仏とは、憶念中心の称名念仏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、凡夫の浄土往生行として称名を見出したことは偉大なる功績であり、のちの浄土教において、絶大なる影響を与えたことは言うまでもない。

## 第二章 道綽の念仏思想

### 第一節 道綽の念仏思想における、曇鸞教学の受容

道綽における曇鸞の影響の大きさは、その主著である『安楽集』になかに、曇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。端的に言って、覺悟教學の要樞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、自釈にあてられていることは、覺悟を通して龍樹・天親の思想を繼承していることも理解できる。

さて、道綽の念仏思想をうかがうに、從來より「念觀合論」といわれる。これは『安樂集』における「念仏三昧・觀仏三昧・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、道綽の念仏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ぬのは、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。稱仏名号時者。若一念

称阿弥陀仏、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。

と述べられている。つまり、今時は、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、阿弥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』の難易二道の判を引用して、「易行道・他力」の立場を取り、

『大經』云。「十方人天欲生我國者莫不皆以阿弥陀如来大願業力為増上縁也。」

として、阿弥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二門を判じ、問曰。一切衆生皆有仏性。遠劫以来応値多仏、何因至今仍自輪廻生死不出火宅。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。

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、起行修造末有二人得者」。当今末法、現是五濁惡世、唯有淨土一門可通入路。」

として、二由一証を挙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、臨命終時十念相統稱我名字、若不生者不取正覺。」

と述べている。これは『觀經』下々品の十念念仏から『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し、これを基本思想としてみるとよいであろう。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「十念相統」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、その回答の抛り所を覺悟に求めている。そこで、『安樂集』第二大門の広施問答のなか、第三、四、五問答を中心に道綽の念仏思想をうかがっていききたい。

先ず、第三問答に

問曰。既云垂終十念之善能領一生惡業得生淨土者、未知幾時為十念也。

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

但憶念阿弥陀仏、若総相若別相、随所緣觀、逕於十念無他念想間雜、是名十

念<sup>二</sup>。又云十念相統<sup>一</sup>者、是聖者一數之名耳。但能積<sup>レ</sup>念凝<sup>レ</sup>思不<sup>レ</sup>緣<sup>二</sup>他事<sup>一</sup>使業道成弁<sup>一</sup>便罷。不用。亦未<sup>レ</sup>勞記之頭數也。亦云。若久行人念多応<sup>レ</sup>依<sup>レ</sup>此。若始行人念者記<sup>レ</sup>數亦好<sup>〇</sup>。

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、他念相間雜する心なく憶念相統することであり、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。下々品の者が念仏三昧することについて、

又問曰。今欲<sup>二</sup>依<sup>レ</sup>勤行念仏三昧<sup>一</sup>。未知計念相狀何似<sup>〇</sup>。

という問いを出している。これは、前の第三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、<sup>〇</sup>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る。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する。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いる間がない。この心相、つまり余心相間雜することがない状況を喩えとして、念仏三昧する行者もこれと同じで、

念阿弥陀仏<sup>二</sup>時、亦如彼人念<sup>レ</sup>渡、念念相次無<sup>二</sup>余心相間雜<sup>一</sup>、或念仏法身、或念<sup>二</sup>仏神力<sup>一</sup>、或念<sup>二</sup>仏智慧<sup>一</sup>、或念<sup>二</sup>仏耄相<sup>一</sup>、或念<sup>二</sup>仏相好<sup>一</sup>、或念<sup>二</sup>仏本願<sup>一</sup>。称名亦爾。但能專至相統不<sup>レ</sup>斷、定生<sup>二</sup>仏前<sup>一</sup>。<sup>〇</sup>

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「憶念阿弥陀仏若総若別相、随所觀縁心無他相十念相統名為十念。但称名号亦復如是」<sup>〇</sup>の文の

意をさらに詳しく述べているということである。道綽における十念の理解は、覺賢同様、余心相間雜することなく、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。『無量壽大經』云。「十方衆生、至心信樂欲生我國乃至十念。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』云十念相続、似若不難。然諸凡夫、心如野馬、識劇猿猴、馳騁六塵、何曾停息。各須宜發信心、預自剋念、使積習成性善根堅固也。(中略)各宜同志三五預結言要、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。

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したものである。道綽は、臨終における十念成就の爲には平生において、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つて、弥陀の名号を称して、浄土往生を願い、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關係を考えると、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のである。

またその他、三在心釈、二知三心釈、往生の「生」・願生の「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『論註』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 観仏三昧と念仏三昧と諸行と十念との関係

『安樂集』において、浄土往生行は観仏三昧・念仏三昧・諸行の三種類が説かれているようにうかがえる。とくにその中、観仏三昧と念仏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、その意味が一様でないので、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、とくに観仏三昧と念仏三昧の釈相を考察することにより、道綽の念仏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、諸経の宗旨不同を明かすところ、「今此『観経』以観仏三昧為宗。」と『観経』は観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、「念仏三昧」の語を以てしている。さらに、『観仏三昧経』と『華嚴経』とを引用して、観仏三昧の説明を為すわけであるが、ここでも観念、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、

明此彼諸経多明念仏三昧為宗者、就中有八番。初二明一相三昧、後六就縁依相明念仏三昧。◎

と述べ、諸経は念仏三昧を宗要としていると説き、この理由を道綽は、八義（七経一論）を挙げて説明を為し、念仏三昧による功德を示している。しかし、ここに説かれる念仏三昧の語が意味するものを見てみると、憶念・観仏・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・念仏三昧と言葉は異なっても、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。その所以はどこにあるのであろうか。そこには『論註』からの十念念仏の思想が、深く関わっているように考えられるのである。

そこで、この十念念仏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、『観仏三昧経』を釈す中で「言梅檀者、喻衆生念仏之心。纔欲成樹者、謂一切衆生但能積念不斷業道成并也」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『文殊般若経』の釈においては、

応<sub>下</sub>在<sub>二</sub>空間<sub>一</sub>処捨<sub>二</sub>諸乱意<sub>一</sub>随<sub>二</sub>仏方所<sub>一</sub>端身正向不<sub>レ</sub>取相貌、繫<sub>二</sub>心一仏<sub>一</sub>専称<sub>二</sub>名字<sub>一</sub>念

無<sub>レ</sub>休息<sub>上</sub>。

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『涅槃経』の釈では「至<sub>レ</sub>心常修念仏三昧者」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<sub>レ</sub>来<sub>二</sub>生我国<sub>一</sub>者常念<sub>二</sub>我名<sub>一</sub>莫<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>休息<sub>一</sub>」<sub>上</sub>とあり、第二義と同様である。

このように考察していくと、道綽の念仏思想はすべて十念念仏に集約されているようにうかがえる。即ち観仏三昧も念仏三昧もその語は異なれども、意味するところは皆十念念仏を表わさんが為に、諸経論より引用されたものであると考えられるのである。

また諸行往生と念仏行との関係であるが、道綽の基本思想からすれば、諸行よりも念仏の法を勧めていることは、既に明らかである。故に難易二道の中、易行道を明かすところで「起<sub>レ</sub>心立<sub>レ</sub>徳修<sub>二</sub>諸行業<sub>一</sub>」<sub>上</sub>という語が加えてある点も、帰するところは十念念仏を明かす為であり、『安樂集』第二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、平生における「須<sub>レ</sub>宜発<sub>二</sub>信心<sub>一</sub>、預自剋念、使<sub>レ</sub>積習成<sub>二</sub>性善根堅固<sub>上</sub>也」<sub>上</sub>の文と対

応するものと考えられるのである。

以上、観仏三昧と念仏三昧と諸行の關係について考察してきたが、これらはすべて十念念仏に集約されていることが理解できるわけである。道綽の念仏とは、観仏・憶念・称名等言葉は異なれども、その内容は十念念仏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仏は、観仏・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、いずれが本意であったかといえは、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、聖浄二門判を説き、観仏中心・諸行中心の当時の聖道門の教学を簡捨して、浄土門へ通入すべきことを願わし、また、『大経』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ことを明かしていることから、浄土教理史における道綽の念仏思想の位置が明らかに領解できるのである。

#### まとめ

曇鸞の念仏思想の特色は、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、難易二道の中、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、その念仏行の本旨を明らかにしたことである。その念仏行の因拠を本論で述べた如く、第十八願文の十念に見出したのである。しかし、その十念の念仏は、他心間雑しない憶念をもった称名行の相統を説いたものであった。つまり、曇鸞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、称名を行することこそが必須の道であると明かしたものがえらるのである。

この曇鸞の思想を継承した道綽において、この十念念仏の思想は、当時の末法思想の影響を強く受け、称名中心

の念仏へと変化したのである。しかし、道綽の念仏思想は、十念成就の為には平生における善根を積むことも必要とし、憶念・観仏の念仏も、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。聖浄二門判を示し、聖道門を捨てて、浄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仏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ったようである。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、道綽の念仏思想の特色がある。

この念仏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・親鸞による浄土教の完成を見るのである。そして、今日念仏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かがえるのである。かくのごとき意味において、浄土教における念仏思想のみならず、仏教界全体においても、曇鸞・道綽の念仏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思考する次第である。

【註】

『真聖全』は『真宗聖教全書』の略

- ① 『真聖全（一）』三四七頁六行―一四行参照
- ② 『真聖全（一）』三四七頁七行
- ③ 『真聖全（一）』三〇九頁一〇行―三二一頁四行参照
- ④ 『真聖全（一）』三〇九頁二行―三行
- ⑤ 『真聖全（一）』三二〇頁二行―三行
- ⑥ 信楽峻磨稿「曇鸞における十念の意義」 龍谷大学論集三七一号八八頁―九四頁参照
- ⑦ 『真聖全（一）』三二一頁二行



⑧『真聖全（一）』三一〇頁六行―七行

⑨『真聖全（一）』三四〇頁一四行―三四一頁一行

⑩『真聖全（一）』三三六頁九行

⑪『真聖全（一）』二八四頁一三行―二八五頁一行

⑫『真聖全（一）』三三七頁三行―九行

⑬横超慧日編『北魏仏教の研究』藤堂恭俊稿「北魏仏教における称名とその社会背景―とくに曇鸞浄土教を中心として―」一〇〇頁―一〇二頁参照

⑭『真聖全（一）』三二四頁五行―六行

彼無碍光如来名号、能破衆生一切無明、能滿衆生一切志願

『真聖全（一）』三二八頁八行―一〇行

若人雖有無量生死罪濁、聞彼阿弥陀如来至極無生清淨宝珠名号投之濁心、念念之中罪滅、心淨即得往生

と説かれている。

⑮『真聖全（一）』三二五頁一行―二行

⑯『真聖全（一）』三二四頁二行―三二五頁六行参照

⑰『真聖全（一）』三二四頁六行―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、与名義不相応故也。云何為不如実修行与名義不相応、謂不知如来是実相身、是為物身。又有三種不相応。

一者信心不淳、若存若亡故。二者信心不一無決定故。三者信心不相統、余念間故。此三句展轉相成、以信心不淳故無決定、無決定故念不相統、亦可念不相統故不得決定信不得決定信故心不淳。与此相違名如実修行相応。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)』三二〇頁參照

20 『真聖全(一)』三三八頁參照

21 『真聖全(一)』三三八頁九行

22 『真聖全(一)』三三八頁一〇行一二行

23 『真聖全(一)』三三八頁二行一四行

24 『真聖全(一)』三七八頁二行一四行

25 『真聖全(一)』四〇六頁二行一三行

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行

29 『真聖全(一)』四〇一頁二行「今時解念不取此時節」

30 『真聖全(一)』四〇一頁二行一四〇二頁一行

31 『真聖全(一)』四〇二頁一行

32 『真聖全(一)』三七四頁二行一五五頁參照

- ③『真聖全（一）』四〇二頁五行―七行
- ④『真聖全（一）』三一〇頁一―三行―四行
- ⑤『真聖全（一）』四〇二頁一〇行―四〇三頁三行
- ⑥『真聖全（一）』三八一頁五行
- ⑦『真聖全（一）』三八一頁六行―三八二頁四行參照
- ⑧『真聖全（一）』四一四頁八行―九行
- ⑨『真聖全（一）』四一四頁八行―四一八頁一二行參照
- ⑩『真聖全（一）』三八二頁四行
- ⑪『真聖全（一）』四一五頁四行
- ⑫『真聖全（一）』四一五頁七行
- ⑬『真聖全（一）』四一六頁七行
- ⑭『真聖全（一）』四〇六頁四行―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
- ⑮『真聖全（一）』四〇二頁一四行

【参考文献】

- 『念仏思想の研究』 藤原凌雪 著
- 『北魏仏教の研究』 横超慧日 編

盤鸞と道綽の念仏思想について

『盤鸞教学の研究』 龍谷大学真宗学会編

『道綽教学の研究』 山本仏骨 著

## 学会通信

### ○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。第八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尊前に供えられた。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（村上智真）が開式を告げる。

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（藤岡孝寿・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。

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を報告。

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・村上智真の監査の就任、

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)

記念講演(三時) 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、

次回第十回大会には京都大学名誉教授・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

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

熊毛中組 浄泉寺 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。

『教行信証』『信巻』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、念仏者の社会的実践について等を中心に論じてみたい。

曼鸞と道綽の念仏思想について

都濃西組 西光寺 江見真迅

曼鸞は、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縁とすると説き、四十八願の中から、第十八願・第十一願・第二十二願を取り出され、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、「縁仏願力故十念念仏便得往生」とされ

ている。この中の「十念念仏」は何を意味しているものであるかを考察して、曇鸞における念仏思想を明らかにし、さらに道緯において、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	四二、〇〇〇
本年度	二六六、〇〇〇
来年度	一二、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

七二〇、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	二二九、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、四二二

## ○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いました。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。

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、副会長は会長を輔佐し、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

河野玄麿 小川恵真

弘中英正	溪宏道
森慶樹	岡村謙英
尾寺俊水	
監査 芝崎覚寿	村上智真

# 山口真宗教学会會員名簿

## 岩国組

教蓮寺 藤谷 光信

専徳寺 弘中 英正

蓮乗寺 池月 義昭

◎教法寺 筑波 英道

仏性寺 富津田義武

西光寺 見山 正信

” 江上 教願

法寿寺 松岡 信昭

養専寺 元浄 健爾

本能寺 小島 孝惇

宗清寺 中村 龍信

防万寺 中村 昭光

専称寺 和田 俊昭

西方寺 林飛 正道

円乗寺 水室 正一

## 玖珂西組

受光寺 宇野 久成

浄内寺 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

西門寺 西本 正海

西蓮寺 竹重 了元

## 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

## 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

## 美和組

真教寺 粟屋 隆生

淨円寺 友好 孝信

熊濃組

清岸寺 河野 教善

真光寺 米沢 痴達

教応寺 内山 信昭  
明教寺 河野 公隆

真賞寺 野崎 曉信

◎教念寺 熊谷 誓樹

正泉寺 小野島成美

都濃西組

西円寺 阿川 照行

都濃東組

真光寺 無漏田正道

淨蓮寺 末武 一行

光照寺 堀 昭信  
善宗寺 香川 知行

円立寺 東堂 正悟

淨願寺 坪井 賢乘

徳応寺 赤松 泰城

明榮寺 森谷 眺地

専宗寺 御手洗芳光

西光寺 江見 尋真

〃 御手洗賢成

〃 江見 真迅

熊南組

淨福寺 伊東 慈宣

西教寺 佐伯 広昭

西岸寺 藤野真砂雄  
大安寺 長宗 正之

善徳寺 石山 泰人

誓教寺 藤本 慈照

専浄寺 福川 信生

山口南組

教証寺 小池 俊文

熊毛組

安養寺 龍石 晃裕

淨念寺 清水 晃雄

◎松蔵寺 溪 宏道  
妙誓寺 玉井 龍雄

西宗寺 雄本 善親

勝賢寺 森田 義見

最勝寺 月谷 慈寛

西福寺 渡辺 正善

蓮生寺 池田 慧雄

防府組

蓮光寺 阿部 恒彦

◎順正寺 金山 尚道

明覚寺 香川 陽

円賞寺 芝崎 賞寿

光明寺 八木 静成

万巧寺 石丸 法光

円通寺 児玉 識

真宗寺 岩城 実也

明照寺 重枝 正見

妙玄寺 神保 信正

超勝寺 大来 恵真

福宝寺 一万田良哲

光明寺 山崎 克己

〃 小池 俊章

信光寺 河野 玄磨

〃 河野 藤丸

明正寺 伊川 孝道

正法寺 真城 瑞洋

明善寺 原田 双栄

宇部・小野田組

德乗寺 宗岡 教恵

宝林寺 平井 史郎

◎西岸寺 青木 弘明

◎蓮光寺 伊東 昌昭

願生寺 山名 厚徳

◎明厳寺 中島 昭念

誓安寺 龜山 靖爾

伊東 光正

松林寺 三好 堅朗

安楽寺 佐藤 香象

善立寺 滝沢 弘正

伊東 順浩

三好 仙奈

明教寺 田中 貴和

山口北組

西宝寺 縄田 達象

美祢西組

真証寺 佐波 成康

正教寺 姫路 龍正

厚狭北組

長念寺 平佐 秀山

円正寺 大沢 直道

法蓮寺 稲葉 法俊

淨誓寺 鶴山 景子

報恩寺 藤永 白雄

徳証寺 平田 厚志

安養寺 伊藤 成道

教善寺 杉形 卓淨

長楽寺 河野 宗致

光円寺 小川 恵真

西法寺 斎藤 君子

明山寺 山名 憲道

正隆寺 波佐間正己

養元寺 村上 元龍

齋藤 芙蓉

山名 学慈

明光寺 天野 善雄

◎円龍寺 讃井 芳正

淨円寺 日高 真証

美祢東組

生蓮寺 照島 貴之

端坊 大庭 淨慈

石橋 甚昭

光明寺 高橋 達也

西音寺 川越 証真

華松組

覺宝寺 児玉 正悟

高橋 広爾

川越 正信

三光寺 入江 哲英

厚狭西組

明楽寺 秋里 勝道

内山 実夫

西福寺 白松 高至

◎常元寺 伯 教雄

養泉寺 鹿島 哲之

西円寺 瓜生 等勝

◎明栄寺 釈野 憲章

正岸寺 桑羽 隆慈

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

浄国寺 江田 恵昭

光源寺 三上 大成

光山寺 武田 晋

大津東組

西念寺 深川 倫雄

〃 深川 宣暢

極楽寺 池信 宏証

西宝寺 藤部 英晶

浄岸寺 松浦 静信

◎明専寺 安部 正道

正福寺 上原 泰教

宗尊寺 蘇木 曉見

阿東組

大津西組

◎常正寺 高橋 慧行

〃 高橋 見性

龍雲寺 長岡 泰雄

〃 長岡 裕之

光明寺 上山 弘昭

西光寺 加茂 仰順

浄泉寺 上山 大峻

須佐組

浄蓮寺 工藤 一樹

妙權寺 須山 正文

光清寺 小方 藤三

玉林寺 陶 瑛章

邦西組

西光寺 蓮 清典

福正寺 波多野至曉

白滝組

專修寺 森 芳麿

明専寺 中山 和正

宗要寺 森田 博正

哲願寺 深野 純一

西楽寺 中山 和泉

照蓮寺 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 百済 康義

豊田組

清徳寺 尾寺 俊水

浄林寺 石 昭爾

正法寺 白石 利観

正念寺 能埜 貫吾

明善寺 白石 法顕

西福寺 奥山 義昭

真光寺 金尾 徹水

浄円寺 弘利 真勝

大福寺 稗田 晃雄

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

龍専寺 濟 專精

豊浦組

善勝寺 津原 惠隆

徳応寺 戸崎 宏正

立善寺 大久保恒憲

西養寺 伊原 宗信

浄満寺 新 真也

葉光寺 小林 静遵

善行寺 川越 仁鎧

報恩寺 三原 総明

宗福寺 久保田法泉

大專寺 木村 雅城

心光寺 片山 隆昭

西方寺 西谷 宏

真行寺 清水 昭

真蔵寺 安本 義晏

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

西岸寺 藤家 賢昭

色雲寺 岡 宏

他教区

宇部北組

下関組

利慶寺 旭 重行

専立寺 志満 俊璽

蓮光寺 秋山 俊麿

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 幸佛

西秀寺 黒瀬 正見

法光寺 新田 薫

教得寺 加藤 則行

円勝寺 都 晃尊

岡本 法治

小川 円海

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

阿武組

正覚寺 市原 司道

専正寺 安間 秀常

以上合計二五四名

(平成八年三月現在)

平成八年五月  
平成八年五月  
印刷  
発行

編集兼  
発行人  
山口真宗教学会

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  
山口真宗教学会  
振替 下関一六一六七三