

伝道教学構築の可能性

堅田 玄宥

総説⁽³⁷⁾

浄土真宗の海外伝播は、欧州を除き概ね御門徒様の海外移住に追隨してきたから、異教徒異民族への積極的な伝道方法論の展開は、今後に向けての喫緊の課題である。禅宗の座禅の如き見える化した行がなく、チベット仏教の如き神秘性を醸す訳でもないから、御法話による伝道はキリスト教と大差ないと誤解され最初の誘引が容易でない。

しかるに「信心正因 称名報恩」(略称「信因称報」)のご常教は、歴史的に異安心対策を契機に構築されてきたから、その本質は、疑蓋無雑に始まる信一念以降の教学に留まる。この為いかにすれば未信の行者が信心獲得に至るかの道行きが示されず、キリスト教との対話自体が成立しないと外界から指摘されたまま今日に至る⁽¹⁾⁽²⁾。

これは、換言すれば、浄土真宗の宗学では信心獲得に至る道行きが三願転入⁽¹⁾を除いて語られず、海外のみならず現代日本社会でも次世代へのお法りの継承を困難にしてきた。浄土真宗には伝道教学が未確立だった⁽²²⁾と指摘されても致し方ない背景がここに存する。

では、これをどう打開しうるか。ここに伝道教学構築の使命が存する。伝道教学の使命は、公共性の視点を失わず、未信の行者がいかにして他力の念仏者として育つかの道行きを明らかにすることに存する。専ら本願寺の正当性を主張することに使命を有したご常教とはその次元を異にする。

因みに、『ご消息』第二十五通⁽⁹⁾は、お念仏について、第一に、公共的实践が示され、第二に、未信の行者への「行業」として示され、第三に、世の中安穩なれば仏法広まれと一体のものと示されてある。貴重な一級資料である。本論では、聖人のお言葉にお訊ねしつつ、伝道教学構築の可能性を提起したい。

1. はじめに一伝道教学確立上の課題のありか

海外 / 外界と接した両シンポジウムが明らかにした課題には少なくとも次の二点があった。

第一に、海外開教の基盤となる伝道教学が未確立であること^{(1)(永谷孝昭 P161)}、

第二に、絶対他力という親鸞聖人が到達された宗教体験について、教学的にはその結論のみを宗門内のみに通じる用語と表現形式で表すに留まっており、それでは外部社会との議論ができないこと^{(2)(永富正俊 P78)}。

端的に、浄土真宗のリスクは、「信因称報」だから信心一つでお救いに与るとして、その信心はどうやって頂戴できるのかが実践的に示されないことにあった^{(23)(24)(25)P59}。

歴史的に伝道学を顧みると、「自信教人信」⁽⁶⁾が布教使の心得として周知である。以て布教使は、専ら「仏徳讃嘆」の下に研鑽を積む。

ところが、「人は如何にして信を得るかという獲信の構造についての理論が体系的に構築されていない」^{(23)P18(24)P22}と指摘されたままである。

(中略)「伝えられ手側に立った伝道教学」は、浄土真宗には存在しなかったことになる。

これは、浄土真宗の弱点であり、このリスクを次世代に引き継ぐべきではない⁽³⁷⁾。これが愚論執筆に至ったそもそもの契機である。

2. 第十八願文上の課題

宗祖時代の「一念・多念の問題」は、「一念信心決定・多念報謝称名」に到着した^{(25)P57}。

以下、まず、第十八願文上の課題を俯瞰するに当り、信頼性と客観性を担保するために石田論文⁽²⁵⁾によることとする。

教団の中心的教義「信因称報」は、覚如によって確立されたことは疑いない。

覚如は、「正定業たる称名念仏をもて往生浄土の正因とはからいつのすら、なをもて凡夫自力のくはだてなれば、報土往生かなふべからず」と称名念仏を退けた^{(25)P50}。

一方、存覚は、信心正因の立場を踏まえつつも、「一向に名号を称するひとは、二尊の御ころにかなひ、往生決定なり」「まことにこのたび往生

をとげんとおもはんひとは、かならず一向専修の念仏を行すべきなり」に見られるように、称名念仏に力点を置いていた^{(25)P51}。

蓮如の教義理解上の努力は、覚如が確立した「信因称報」の教義を、分り易く人々に伝えようとすることにあり^{(25)P52}、弥陀を信ずる、本願を信ずる「一念」を信心決定ととり、「多念」を報謝の称名と見ていた^{(25)P55}。

この点、宗祖が「如来の御ちかひを信樂する」と示され、誓いの内容は、「名号をとなへんものをば極樂へむかへん」と押さえられたのと相違することが見逃されてはならない^{(25)P55}。

蓮如が「後生たすけたまへと一心に弥陀をたのむ」と表現して「信ずる」事態は明かされたが宗祖が「名号をとなへんものをば極樂へ迎へんと誓はせたまひたるを、ふかく信じてとなふるがめでたきことに候なり」とお示し下さった行信不離の事態は曖昧になった^{(25)P56}。

蓮如や覚如の説きぶりが宗祖教義を十分に伝えているか否かは尚検討の余地がある^{(25)P56}。

以上、石田論文に見る通り、覚如 蓮如で継承されて今日に至る教学では、念仏往生の願の赴きが阻却され、行信不離の事態が曖昧化した。

本願招喚の勅命を信心獲得以後と見るのも御常教下の制約である^{(26)P41-42}。

このままでは、プラクティスを重視する海外社会(現代日本も同様)への伝道上障害となる。

是を打開するには、ご常教の少なくとも「伝道教学面での妥当性確認」は避けては通れない。

「称えれば、自力とみる」平面的な見方に立脚する限り、方便法身の働きに水を差す懸念があるからである。

3. ご常教の伝道教学としての妥当性確認

初めに、伝道教学としての妥当性確認の観点から御常教の主だった課題をお復習する。

信樂⁽²⁷⁾ / 稻城⁽²⁸⁾論争⁽²⁾で明らかになったのは、御常教は、如実の信心に関するものであり、未信の衆生を信心獲得に導くプロセスには関与せず、したがって、伝道教学としての機能を有してこなかった。

大行を本願の名号とみる見方は、第十七願の「我名」に立脚する。その課題は、咨嗟称我名の活動次元の文脈構造を捨象した点にある。

これは、既に先学により指摘されているように、「諸仏称名の願」「選択称名の願」「往相正業の願」という宗祖の捉え方に違背し、和語のお聖教の明確なお示し「わがなをほめられん、となへられん」^{(14)P703}、「となへられん」⁽²¹⁾の文脈に則していない。

「無碍光如来の名を称するなり」と仰せ下さった「大行釈」⁽⁸⁾の活動表現に則していない。主語のない日本語の特徴として大行釈では如来/衆生が同時に成立しうる⁽²⁹⁾から、衆生の上に大行が働かれる根拠がここにあることを見落としてはならないからである。

称名破満釈⁽⁹⁾で、宗祖が敢えて「名号」を「称名」と言い換えられた視点を看過した。これでは、「一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満てたまふ」という文言が衆生の活動次元で具体的に称名の働きとして示された趣旨を無視することになる。

「如来すでに発願して衆生の行を回施したまふの心なり」と仰せ下さった六字釈は「発願廻向釈」⁽¹⁰⁾に則していない。宗祖が「衆生の行が如来より回施されていると明示して下さるのだから、これを無視したのでは詮かたない。

一乗海釈⁽¹¹⁾の念仏諸善比較対論では、因みに「因行果徳対」「回不回向対」に見る如く、大行は本願力回向された果徳の行であるのに、称えれば自力だと見たのでは、その機能に蓋することになる。賜った大行を称えることが法が働いて下さる姿だからである。

大信(心)は、念仏往生の願より出で給うたのだから(信文類、大信釈)、「信心ありとも、名号をとなへざらんは詮なく候ふ」とは、宗祖のお言葉である⁽²⁰⁾。

4. 能所不二、溶融無礙の法体大行の示唆する処

三業惑乱を契機とした能所論争は、最終的には、空華轍の松島善議、利井鮮妙により諸仏の讃嘆と衆生の称名を矛盾無く自覺的に論ぜらるに至ったと云われる^{(26)P143}。「能所不二、溶融無礙の法体大行説」である。

桐溪は、これを敷衍して、「隣人の称える念仏を聞いて如来の大悲を聞くときには、諸仏の称

名を聞くのと全く同一である。ここでは、隣人が仏・菩薩の現れかどうかということは問題ではなく、隣人の称名を聞いて信心を起こすところが本質である。するともう一步進めて、自分の口から出て下さる称名(名号)を自分が聞く、その立場では「諸仏の称名」も「隣人の称名」も「自分の口から出る称名」も、「聞く」という立場では全く同一となる。これを「諸仏の称名と位を同じくする称名」とも「称えるまが、名号の位にまきあがる」(称即名)とも云う。この称えながら聞くという立場の称名が、大行であり、念仏往生、称名正定業の称名である。称名といっても、称える立場ではなく、聞きものとして法体の位に巻き上がった称名である」(26)P149)とする。

「称える立場ではなく」と衆生の上に働く大行たる称名の意義を捨象せんとするのは、能所論争のトラウマかと窺われる。ともあれ、そうだとすれば(聞きものにこそ本質的意義ありとするのなら)、一步進めて未信の行者にも実はその道は開かれていたというべきかと窺う。

以て、信前行後の次第を重視した御常教の妥当性如何さえも最早自明であることになる。

5.二種法身論による見直し

宗教的真理は、言葉で表現し尽くせない側面を有するので、いつでも妥当性確認の態度を許す宗学研究の立場を確立する契機だったが三業惑乱当時はそうはならなかった(25)P61)。

さて、能所不二の法体名号論は、今一つ「二種法身」論で見直す余地がある。

宗祖は、「眞実功德と申すは名号なり、(中略)大宝海にたとへたまふなり、(中略)この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となのりたまひて、無礙のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり、(中略)この如来を、南無不可思議光仏とも申すなり、この如来を、方便法身とは申すなり、方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり、すなはち阿弥陀仏なり」と仰せである(16)。

しからは、衆生に名号を称えさせ、本願招喚の

勅命を音聲として聞かしめるはたらきは、方便法身以外の何物でも無かった。衆生にその存在を知らしめ給う働きだったからである。

しからは、未信の行者に称名を許さないとする態度は、方便法身の働きに水をさす懸念がある。

衆生に自らの存在を知らしめようとなさる方便法身の働きこそは第一義だからである。

されば、自力排除論理の適用は、飽くまで方便法身の働きを阻害することのない状況識別感覚に立脚していなくてはならない。

6.第十八願文の文献学的な課題と解消の経過

次に、文献学的な課題を振り返るに当り、第十八願文を梵本をも参照しつつお訊ねすると、「至心信楽欲生我国 乃至十念」とあるから、「至心に信楽してお浄土に生まれたいと思うて十遍でも心中で繰り返す」となる。

ところが、正依の魏訳大経では、何を至心に信楽するのが明らかではないので、異本の『無量寿如来会』にお訊ねすると「我が名を聞く」とあり、『梵本』でも、「私の名を聞いて、浄信の心をもって私に随念する」とあり(梵本第十八願)、「十たび心を起こす」とある(同第十九願)から、「信楽(信心)」の対象は「聞名」であることになる。

しかし、十遍浄土に生まれたいという思いを繰り返すとあるだけでは問題である。

なぜなら、このままでは、善導大師が相對された撰論宗からの「第十八願文の十念には、ただ願があつて、行がない、それでは、今すぐお救いに与る(浄土往生する)ことはできない」とする論難の内容を再確認したに過ぎないからである。

善導大師ご自身は、「南無阿弥陀仏」の四字に行の根拠を求めて願行具足の法理を確立しこの論難を克服しておいでではあるが、伝道教学確立に向けては、衆生の活動次元で「十念」の意義の今日的確認が必要だった。

実は、善導大師による「十念」の「十声の称名」への読み替えは、大師の勝手解釈であつて、文献学的に許されないとする津田左右吉の論難が生じていからである。

この文献学上の新たな課題に対しては、「十念(スMRI、語根は smr)」と同じ語根である『観音

経』の「念彼観音力」の「念」について、偈前の三文に称名の意味を持つ原語が三つあるのに、偈文では、「スムリ」一種だけで表されていることから、「念」とは、実は「称」の意味で使われている等の藤田宏達の発見があり、インドでも釈尊ご在世の当初から念仏の「念」には、声に出す「称」の概念が日常レベルで存在した旨の研究成果^{(30)P66-67}によって解消された。

7. 第十八願から第十七願に繋ぐ道行き

乃至十念の十念が文献学的にも称名に等しいと確認された効果は実に甚大である。

即ち、宗祖の「南無阿弥陀佛をとふるは佛をほめたてまつるになり」との仰せ⁽¹³⁾に照らして、第十八願から第十七願に繋ぐ道行きの前提が担保されたことになるからである。

尚、「十念」の原意について梵本第十九願に訊めれば、「十たび心を起こす」^{(32)p324}の「起こす(pādaparivartaih)」とは「回転する」だった⁽³⁸⁾、これは「相続」にも通じると云われるが、筆者はより積極的に後述する「聞名ループ」のループ概念を示唆しているかと窺う。

8. 第十七願文上の未解決課題

但し、第十七願自体には未解決課題があった。宗祖が、第十七願を諸仏称名の願と標挙され⁽⁷⁾、「わがなをとへられん」とお示し下さった⁽²⁰⁾「大行」との関係に関する文献学上の課題である。第十七願の「咨嗟稱我名」の「咨嗟稱」は、梵本では何れも「ほめ讃える」意のテキストであって⁽³¹⁾、「称名」の根拠がない⁽³²⁾とする課題が克服できていなかったからである。

これは、如何様にして克服できるであろうか。經典のテキスト上の障壁は、状況(context)解釈により踏破できるかと筆者は窺う。

無量寿経一卷により阿弥陀仏のご本願のみ教えが説き明かされ、その論理が説かれた。これが名号讃嘆の第一の意義(広讃)である。

その讃嘆の御文が如何様にして説き明かされたかを問えば、情報伝達媒体としては口業と見るのが相当である。文字なき時代は尚更である。蓋し、第十七願は、十方無量の世界の衆生への諸仏による名号功德の伝達が目的だったからであ

る。趣旨を伝える口業の極まりが「称名」であった。それも実践的にやって見せねば衆生には伝わらない。蓋し天親菩薩は、讃嘆は口業によってすると明かされた⁽⁵⁾。しかれば、「称名」は、口業による名号讃嘆の姿として疑いがない。これが名号讃嘆の第二の意義(略讃)である。

次に、第十七願の讃嘆は、諸仏の業であった。では、衆生には叶わぬ行業だったのであろうか。

桐溪は、衆生の称名を諸仏の称名と同じ位にする思想の生じた背景を「聞く」という立場に求めて居る^{(26)p147-9}。まことに尊いご指摘であるが、筆者は、まず宗祖教義の根幹たる「本願力回向」に基づくからであると窺いたい。本願力回向の大行なればこそ、煩惱成就の衆生の称名も第十七願に誓われた諸仏による讃嘆行に等しくなるからであった。

因みに、宗祖は「まことの信心の人をば、諸仏とひとしと申すなり」⁽¹⁸⁾と仰せであるから、他力信心の人は既に諸仏にひとしいことが知られ、「南無阿弥陀佛をとふるは佛をほめたてまつるになり」⁽¹³⁾と仰せであるから、如来より賜りたる大行と頂戴して称える限り、衆生の称名も讃嘆行になるからであった。

このように本願力回向の大行を頂戴して行ずる衆生の称名が第十七願の讃嘆行に等しくなると押さえることによって、文献学上、「称名」と「聞名」が源流を異にしている俄には繋がらないとして来た課題解消の道^{(32)P8}が鮮明になる。

9. 「聞名ループ」の妥当性確認とその可能性

既に、成就文において、無量寿仏の威神功德を讃嘆なさる名号をお聞かせに与ることが衆生の救いの鍵であることは示されていたのだから、以上の次第を纏めれば「聞名」「信心」「称名=讃嘆」「聞名」の「聞名ループ」が浮び上る。

以て、浄土真宗では「信一念」でお救いに与るとは云っても、現実には煩惱成就の衆生が即斯かる事態に恵まれるのではなく、超熟のお育てが稔って如実の信心獲得に恵まれるとする「聞名ループ」⁽²⁷⁾があると見るのが自然である。

ここで、斯かる発想が宗教哲学上、いかなる位置づけになるかを確認させて戴く。

「聞名ループ」という概念を提起した背景は、聞名についての論考が少ないとの大田先生のご指摘⁽³²⁾にも鑑み、行信に傾きすぎた伝統宗学の立場から、一旦は經典の原点に立ち返ってみる必要があるとみたからである。

果たせるかな、石田は、「妙好人」の宗教性を掘り起こした鈴木大拙がその著『浄土系思想論』の「我観浄土と名号」で述べた一文を引く^{(25)P65}。それは、「聞名と称名は不可分離のもので、称名即聞名、聞名即称名と云いたい。聞名は弥陀の招喚、それを聞くことであり、称名は「無意識」に聞いた名号を称へ返すことで、相互の間に「円環的運動」があるから、聞名と称名とは自己同一性のものである。聞名、称名について論理的に秩序立てるならば、先行、後行(又は、随後)と考へるでもあろうが、体験の事実から云えば、そんな時間性を見ない、称へるのは聞くからである。聞くときが称へるときである。驚きの声に應ずる如くである^(全集第6巻p301)。」である。

石田は、「こうした名号論は、それまでの宗学には見られぬもので、行信の問題にも新たな視野を開き得る見方である^{(25)P65}」という。宗教哲学者の斯かるご指摘は実に説得力がある。

大拙が斯かる見方に到達した背景には、妙好人の語録に接したことが大きいと筆者は見る。妙好人は、得道の人だったからである。

因みに、妙好人浅原才知は、
「なむあみだぶの、居り場がしれた、どをして知れた、わしの心に、みちみちて、なむあみだぶの声で知られた、ごをんうれしや、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ」と歌い上げた^{(33)P15}。

聞きつつ称え、称えつつ聞き入っている得道の人の姿がここにある。しかしながら、斯かる得道の人の宗教体験も従前お味の領域と捉えられ、教学にまで体系化されてきたわけではない。

思うに、大拙の「円環的運動」は、まさしく「聞名ループ」に他ならない。しかも、称名と聞名は、時間的隔たりのない「称名即聞名」、「聞名即称名」の関係にあると喝破する。

斯かる捉え方は、宗祖が示された「聞即信、行信不離」の教学に見事に符号する。

ここには、第十八願文から信行プロセスを切り

出して信行要素間に前後関係を見る御常教とは異なり、聞名 信心 称名 聞名の各プロセス要素が「即の論理」で一体化された姿がある。

信心獲得の姿をプロセスアプローチで表現するという方法論自体の是非を問うてみることは妥当性確認の必須の態度であるが、顧みれば、御常教自体が信への道行きを伏せたまま、信行要素を時間的前後関係でみる仕方を探ることによって宗祖の行信不離とは相容れない事態を招いていたのだった。

宗祖が行信不離とされたのは、自らの宗教経験における根源的な事態をそのまま表現しようとなさったからに他ならない^{(25)P62}。

因みに、「行をひとこゑするとききてうたがはねば」⁽¹⁷⁾は、即の論理で繋がる称名 聞名 信心プロセスをあらわす。

ここで、観経流通分に聞けば、「もし、善男子・善女人、ただ仏名・二菩薩名を聞くに、無量劫の生死の罪を除く、いかにいはんや憶念せんをや、もし念仏するものは、まさに知るべし、この人はこれ人中の分陀利華なり」とある。

ここには「聞名 憶念 念仏」の「聞名ループ」の各段階の意義が明示的に示されており、「聞名ループ(聞は思修により深まる「聞思修」を含む)」を辿るうちに、衆生がお救いのお目当てとして終に実践的に他力の念仏者に育て上げられる道行きが示されている。

してみれば、宗祖が体験的に獲得されたご法義は、単に知識次元で説明するだけでは足りず、実践的に直感脳が養われる仕方で承ることが求められていたのではないかと窺われる。

蓋し、第十八願成就文は、唯単に「一念」だったのではなく「乃至一念」だったのだ。「乃至」には、信心新たなる姿をも含めて「思修」が深まりゆく道行きが秘められて居たのではないかと窺われるが、これは、後日の課題にして行きたい。

10. 御消息第二十五条のお心に学ぶとき

石田は、「キリスト教における神学は、聖典等の文献学的研究を積極的に進めつつ、他方では現代社会の諸問題を真剣に受け止め、聖書の真理をいかに生きたものにするかに大きな努力を傾けている。現代の神学者の関心はそこに集中し

ていると言っても過言ではない。

仏教、浄土教において開かれた宗教的真理を今日に生きるものとするためには、宗学そのものの理解と解釈について新たな態度と方法論を確立しなければならない。

この場合、大きな手掛りは、宗教哲学分野における研究である。宗祖の思想と宗教体験が人間の宗教的あり方として如何なる意味を持つかを宗教哲学的に明らかにしその成果を積極的に受け容れることによって宗学は初めて宗祖のみ教えを現実に生きるものにできる」と結ぶ^{(25)P69}。

蓋し、『御消息』第二十五通⁽¹⁹⁾は、「公共的視点、未信の行者へのお念仏の案内、世の中安穩なれば伝道と一本の柱である」と謳い上げて下さった。しかれば、宗学は、時代に即応して不断に自ら妥当性確認しつつ浄土真宗の宗教的眞実を立証できるものでなくてはならないことになる。

11. 「聞名ループ」という方法論の効果

「聞名ループ」という方法論によりいかなる効果がもたらされるであろうか。

その第一は、宗祖のお心が頂戴し易くなることにある。『讚阿弥陀仏偈讚』「第三十番」は、聞名から謳い上げられたご和讃である。

阿弥陀仏の御名をきき
 歡喜讚仰せしむれば
 功德の宝を具足して
 一念大利無上なり

ご和讃は、弥勒付属の御文を基に曇鸞大師が「踊躍」を「讚仰」と換言された御文に依る。伝道の人曇鸞大師の真骨頂に則る。「讚仰」と換言することにより讚嘆の名号を聞いて随念(スメリ)・称仏する姿が見えるからである。

実は、聞名には重要な二義が秘められて居た^{(32)p257}。一つは、初期無量寿経の「聞名を契機に私達衆生を仏道修行へと導き入れる初門位の意義」であり、今一つは、後期無量寿経に見られる「聞名自体を生因と見る意義」である。

聞名には、初門位の聞名に発し、超熟のお育てに遇い、終に究竟位の聞名に達する道行きがあることが窺われる。

これを論理的に示唆するのが本論の役割であ

った。則ち、第十七願、第十八願を一繋がりて頂戴し、第十七願の「讚嘆の名号」を聞名(成就文)し、第十八願の「信心」「十念(=讚仰=讚嘆)」「聞名」に繋ぐ「聞名ループ」である。初門位に発し、究竟位に達するお育ての道行きを明らかにご案内することは伝道の為には極めて大切なコンセプトだったからである。

第二に「仏の音聲に見える」効果について窺う。第十七願の漢訳では、奇しくも「不悉咨嗟、稱我名者」が分離して翻訳された。宗祖は、第十七願を「わがなをほめられん、となへえられん」とお示し下さった^{(14),(21)}。

これは、口業讚嘆の仏の音聲をお聞かせに与る契機が示されたものであると窺われる。

『観経』では、「除苦惱法を説こう」と釈尊がおっしゃるや否や、直々に阿弥陀如来が「その救いの法とは私だよ」と現れ給うた。

「“大行”とは則ち無碍光如来の名を称する」であったから、称えれば、直ちに大行が私の上で働き出され、衆生が聞き留め易い音聲となって聞こえて下さる。その音聲こそは、救い主直々の招喚の勅命だったと頂戴できる。

してみれば、名号讚嘆の謂れの一部始終を容易には頂戴できない煩悩成就の衆生には、住立空中尊さながらにお喚び声になって直ちに如来様がお姿を現される。ここに“聞即信”⁽¹⁵⁾の最も鮮烈な“聞遇”の意義が秘められてあったかと窺うものである。

12. 信前及び生因願以外についての吟味⁽³⁷⁾

能所論争は、“能所不二溶融無礙の法体大行”説に落ち着いたが、その事態は信心獲得時点に関わる。では、これは未信の行者には及ばぬ事態とすべきであろうか。

所行学派の根拠とした法体大行は、宗祖が「眞実功德と申すは名号なり」⁽¹⁶⁾と仰せ下さった法性法身に当たると窺われる。これはお悟りの世界から現れた法の働きであり、衆生の状態によらない。もともと「法界身は一切衆生の心想のうちに入りたまふ」⁽⁴⁾のであるから、未信の行者もその働きのうちにあると見得るのだった。

だとすれば、法体大行は、未信の行者にも働き

続けて居て下さったのだと改めて頂戴し直せばよいことになる。

実は、法体大行という用語自体は、宗祖の用法ではなく、宗祖の大行出体積(行の巻)とも異なる。出体積は、「大行とは即ち無碍光如来の名を称する」であるから、衆生の上に本願力回向された如来様の行であった。大行を回施された衆生は、是を受け止めて称えれば(発願廻向積)、衆生の上で大行が法として働き出して下さる。

“大行”という法ならば、その働きは、衆生の状態には依る筈もないから、如来様から賜った如来様の行を私の上で行じさせて戴くのですよと取次ぎし行ずる行いは、もとより未信の行者を対象に開かれていたとして何ら差し支えない。

結局、能行所行何れも信前にも開かれた概念だったと捉え直すことができるかと窺う。

次に、生因願以外の願については、どのように捉えることができるであろうか。

宗祖は、「願力を聞くによりて報土の真因決定する」と仰せであった(六字積)から、願力は、狭義には、名号による生因願に関わり、広義には四十八願成就に及ぶと頂戴して差し支えない。

お法りの伝道を豊かにする可能性を具体的事例に診て見れば、『本願寺白熱教室』の「教を床の間に飾っておいてよいのか」は、異色の輝きを放つ。仏法に全く不安内の学生達に教えた素朴なご本願が彼女らの人生の瀬戸際に畢竟依となって姿を現すことが少なくないからある。これは伝統的な安心の要を全く知らない者にも阿弥陀仏の慈悲は浸透する証左になる⁽³⁵⁾。

大阿弥陀経では、蜻飛蠕動の類も聞名に与る。

しからば、伝道教学としては、浄土往生の生因たる安心の要だけを説いて終れりとするのではなく、寧ろ、お法りの論理を与り知らぬ苦悩の衆生の現実に「回向された本願力」は、働き続けて居て下さるとご案内せねばなるまい。

山岡の『6 Aspects(六位相)』も、苦悩の有情のカウンセリングの現実体験に立脚していた⁽³⁴⁾。

最後に異教カトリックの「Foot Prints」を診て見よう。男が今わの際に夢の中で大空を見上げると人生の足跡が大空に映し出された。篤信の男の人生の足跡はずっと二列だった。一つは男の、

今一つは神の。彼の人生はずっと神と一緒にだった。その筈だった。でもよく見ると、所々で足跡は一列になっていた。思い返せばそれは彼の人生の苦節の時だった。思わず、彼は吐露した。「さては、わが苦節のとき、神は私を見捨て給うておられたか」と。神はお応えになった。「そうではない、そのとき私はお前を背負っていたのだ」と。

これを浄土真宗的に云えば、自力の行者に既にして他力は働き詰めだったことを物語る。

蓋し『大経』には「群生を荷負して之を重担と為す」という御文がある⁽³⁾(証信序、註釈版P7)。

実は、お名号自体が、阿弥陀仏が私を背負って立たれるお姿だったのだ。「尊号」と申すは南無阿弥陀佛なり」と仰せになり⁽¹⁵⁾、南無とは、帰せよの命のお目当てだったからである。

下田正弘氏の講演

氏は、「浄土経典は、諸伝統の統合という形で出現し、仏名を称えることに集約され、遂に純粋な言葉となって現れた。経を読むとき、音声が見れる。佛の世界が見れる」と結ばれた⁽³⁶⁾。

宗門外という客観的なお立場から聞名の働きについてご指摘戴いたことは寧ろ、幸いである。

しからば、伝道教学を体系的に育て上げるは、伝道現場を預かり、些かでも宗学に携わる者に課された使命であるかと窺うものである。合掌

13. 結 論

1. 宗学は、時代に即応して、不断に自ら妥当性確認しつつ、浄土真宗の宗教的眞実を立証できるものでなくてはならない。
2. 伝道教学構築の可能性
 - 1) 第十七願、第十八願を一繋がりて頂戴し、第十七願の「諸仏讃嘆の名号」を聞き、第十八願の「信心」「十念(讃嘆)」「聞名」と浮き彫りにする「聞名ループ」は、初門位の聞名に発し、究竟位の聞名に達するお育ての道行きを示唆する。これは伝道の為には極めて重要な概念である。
 - 2) 「聞名ループ」は、「聞名 信心 称名 聞名」が即の論理で一体化された概念であり、衆生が今生で仏に聞遇する道を指し示して居る。
 - 3) 本願成就の働き(願力)は、広義には、生因願以外にも及ぶと捉えることによって、お法りの伝道

を豊かにすることができる。合掌。

14. 出 拠

- (1) 武田龍精編著『親鸞とアメリカ』「研究叢書『親鸞思想と現代世界』 北米開教伝道の課題と将来 北米開教区開教 100 周年記念、
- (2) 武田龍精編著『親鸞浄土教とキリスト教』「研究叢書『親鸞思想と現代世界』 聖典翻訳と精神文化の移行、国際化と世界宗教対話 ハーバード・シンポジウム、龍谷大学創立 350 周年記念シンポジウム
1: 「三願転入」は、宗祖の宗教的体験の跡とするも、弘願のみ教えが明示された今は、信心獲得プロセスとして必ずしも是に依るものではないというのが通説であるかと窺う。
- (3) 『仏説無量寿経』第十七願及び第十八願、証信序
- (4) 『仏説観無量寿経』「華座観」住立空中尊、「像観」法界身
- (5) 『浄土論』七祖註釈版 P33、
- (6) 『往生礼讃 676』、『顕浄土真実教行証文類 化身土文類』『信文類』真仏弟子釈、註釈版 P260
- (7) 『行文類』「標拳」、註釈版聖典 P140
- (8) 『行文類』「大行釈」、註釈版聖典 P141
- (9) 『行文類』「称名破満釈」、註釈版聖典 P146
- (10) 『行文類』「発願廻向釈」、註釈版聖典 P170
- (11) 『行文類』「一乗海釈」、註釈版聖典 P199
- (12) 『行文類』「標拳」、註釈版聖典 P140
- (13) 『尊号真像銘文』「第八条」、註釈版聖典 P655
- (14) 『唯心鈔文意』「第二条」、註釈版聖典 P703、P699
- (15) 『一念多念文意』「第二条」、註釈版聖典 P678、
- (16) 『一念多念文意』「第十八条」、註釈版聖典 P690 ~ 691
- (17) 『御消息』「第七通」、註釈版聖典 P749
- (18) 『御消息』「第二十通」、註釈版聖典 P778
- (19) 『御消息』「第二十五通」、註釈版聖典 P784
- (20) 『御消息』「第二十六通」、註釈版聖典 P785
- (21) 『御消息』「第三十四通」、註釈版聖典 P798
- (22) 深川 宣暢「真宗伝道学方法論の考察」『真

宗学』119/120 号

- (23) 信楽 峻磨「浄土教における信の研究」P18
- (24) 岡 亮二 1996 年『教行信証』「行巻」の研究 第十七願の行の解明 P22
- (25) 石田 慶和「親鸞理解の推移について」『真宗学』第 82 号
- (26) 桐溪 順忍『教行信証に聞く - 上巻』
- (27) 信楽 峻磨『親鸞における称名の意義』『真宗学』55 号
- (28) 稲城 選恵『最近における 真宗安心の諸問題』 龍谷大学・信楽教授の所説に問うー
2) 信心の道についての論争
信楽が「初門位の信心から究竟位の信心に至る信心の道は、称名・聞名の道だ」と述べた(27)のに対し、長老格の稲城は「それは、自力と他力とを混同した見方で許されない。行巻の称名は、名号法が衆生の上に活動している相であって既に信心が備った如実の称名だからである」と批判し認めようとしなかった(28)論争を云う。
- (29) 梯 實圓 平成 19 年行信教校『ご本典』ご講義
- (30) 藤田 宏達「念仏と称名」『真宗学』第 94 号 P66 ~ 67
- (31) 大田 利生編『漢訳五本梵本蔵訳対照 無量寿経』
- (32) 大田 利生『無量寿経の研究 - 思想とその展開』
- (33) 鈴木 大拙編著『妙好人浅原才市集』
- (34) 山岡 誓源「第 65 回 仏教文化講演会記録『アメリカでの真宗伝道 - 宗教教育という一つの方法論を通して - 』」
- (35) 徳永 一道『本願寺白熱教室』P84
- (36) 下田 正弘『第 50 回龍谷教学会議』
- (37) 筆者『第 51 回龍谷教学会議』発表
<http://syohgakuji.web.fc2.com/2711kyougi..pdf>
- (38) 大田 利生「仏説無量寿経勉強会(広大会)」以上