

釈尊と親鸞の伝道

——浄土三部経の序分に見る釈尊の伝道教化——

玉 木 興 慈

はじめに

現在、龍谷大学文学部真宗学科の学生の進学先として、二つの大学院研究科が用意されている。文学研究科と実践真宗学研究科である。小論は、二〇一七年度後期に実践真宗学研究科開講の真宗伝道史研究を担当する機会が与えられたことを契機として、試論するものである。⁽¹⁾

法然(一一三三〜一二二二)の『選択本願念仏集』には、

往生浄土門者就此有二者正明往生浄土之教二者傍明往生浄土之教初正明往生浄土之教者謂三經一論是也三經者一無量寿經二觀無量寿經三阿弥陀經也一論者天親往生論是也或指此三經号浄土三部経也。⁽²⁾

往生浄土門とは、これにつきて二あり。一には正しく往生浄土を明かす教、二には傍らに往生浄土を明かす教なり。初めに正しく往生浄土を明かす教といふは、いはく三經一論これなり。「三經」とは、一には『無量寿經』、二には『觀無量寿經』、三には『阿弥陀經』なり。「一論」とは、天親の『往生論』(浄土論)これなり。あるいはこの三經を指して浄土の三部経と号す。⁽³⁾

とあり、浄土に往生することを正しく明かす教えは、「三経一論」、すなわち、『仏説無量寿経』（以下、『無量寿経』と略す）・『仏説観無量寿経』（以下、『観経』と略す）・『仏説阿弥陀経』（以下、『弥陀経』と略す）の浄土三部経と、天親（四〇〇～四八〇頃）の『浄土論』であると示される。⁽⁴⁾

小論においては、三部経の序分に語られる釈尊の伝道・教化の基本姿勢⁽⁵⁾における思惑を推量し、親鸞の伝道・教化についての一視点を提示できればと思う。⁽⁶⁾

1. 釈尊の伝道教化の基本姿勢⁽⁷⁾

釈尊の成道は、三十五歳の十二月八日である。ブツダガヤの菩提樹下での成道後、直ぐに伝道教化に向かうのではなく、躊躇逡巡する。この理由については、中村元『ゴータマ・ブツダ』から次の文言が紹介され、⁽⁸⁾ 釈尊の思惑が推量される。⁽⁹⁾ すなわち、

苦勞してわたしがさとり得たことを、いま説く必要があるか。貪りと憎しみにとりつかれた人々が、この真理をさとめることは容易ではない。これは世の流れに逆らい、微妙であり、深遠で見がたく、微細であるから欲を貪り、闇黒に覆われた人々は見ることができないのだ。

と思惟し、出家後六年を経てようやく気づいた真理の伝道教化をためらうのである。

かかる文脈を雲井昭善氏は、次のように語る。⁽¹⁰⁾

前五、六世紀のインド思想界は、神を、祭祀を説くバラモン宗教や、唯物論、業否定論、無因無縁論、そして宿命論などが渦巻いていた。このような時代にあつて、縁起甚深の法や四諦最勝の法を説くことは、まさに世間一般の時流に逆らつたものと言わざるを得ない。成道後のブツダに伝えられる高貴なる沈黙も、それが独自

の思考であつたればこそで、説法躊躇も当然のことと言わねばなるまい。

これに続けて、雲井氏は、

だからこそ、ブツダの教化・伝道には、それにふさわしい決断と確信、そして何にもまして衆生哀愍という悲願が寄せられていたわけである。

と語る。さとの真理を言葉に表現することを躊躇う釈尊が、発言に踏み切る契機は、梵天勧請と言われるが、その決断は釈尊自身である。釈尊は、一切衆生を哀愍するが故に、説法に踏み切つたのである。釈尊が説法の対象として最初に選んだのは、出家後に師事したアーラーラ・カーラーマとウツダカ・ラーマブツタの二人である。この二人に対する説法はかなわなかつたが、その後、かつて共に修行した五人の修行者に対してサールナートで行つた説法が最初と言われる⁽¹¹⁾。

その後、八〇歳の二月十五日にクシナガラで入滅するまでの実に四十五年間の伝道教化の基本姿勢は、対機説法・隨機説法であると言われる。初転法輪こそ、出家修行者が対象であつたが、四十五年間の伝道教化の対象は、出家・在家を問わず、男女を問わないことは、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の僧伽の四衆が証する所である。

対機説法・隨機説法し得る釈尊の在世時が仏教(徒)にとつては、最も勝れた環境の時であるということができ

る。
たとえば道綽(五六二〜六四五)の發揮は聖浄二門とされるが、『安樂集』には「去聖遙遠」と「理深解微」がその二つの理由と指摘される⁽¹²⁾。「去聖遙遠」はすなわち「末法」であるという指摘であるが、正法↓像法↓末法へと順次に、漸漸と、時代が衰微するという歴史観が三時思想である。しかし、親鸞『教行信証』「化身土巻」に引かれる道綽の『安樂集』には⁽¹³⁾、

弁経住滅者謂釈迦牟尼仏一代正法五百年像法一千年末法一万年衆生滅尽諸経悉滅如来悲哀痛焼衆生特留此经止住百年。

經の住滅を弁ぜば、いはく、釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年には、衆生滅じ尽き、諸經ごとく滅せん。如来、痛焼の衆生を悲哀して、ことにこの經を留めて止住せんこと百年ならん。

とあり、正法・像法・末法へと移る三時思想の正法に先立つて、釈尊在世時が並び示される。正法とは、釈尊の語る教えがあり、教えに基づいて行ずる事ができ、それ故、証を得ることもできる段階である。釈尊在世時と何ら変わらないかの如きであるが、釈尊在世時こそ、最も優れた時である。至極当然であるが、今一度確認すべきである。釈尊在世時が最も優れた時であるのは、釈尊の対機説法・随機説法の故である。かかる点について、雲井氏は前掲論文において、次のように記す。

およそ教化・伝道に従事する場合、あらゆる人びととの対話が原則である。その場合、対象となる人びとは千差万別であり、且つ、聴聞者の性格も多様であり、画一化されたものではない。……それらの人びとを教化し、且つ伝道するには、画一的な在り方では十分に対応できない。ブツダの説法を対機説法と称する所以もここにある。

浄土真宗においても、善導(六一三〜六八一)の『観経疏』に⁽¹⁵⁾、
如来対機説法多種不同漸頓随宜隱彰有異。

また如来、機に対して法を説きたまふこと多種不同なり。漸頓よろしきに随ひ、隱彰異なることあり。

とあり、また『般舟讚』に次のようにある⁽¹⁶⁾。

一切如来設方便 亦同今日釈迦尊 随機説法皆蒙益。

一切如来方便を設けたまふこと　また今日の釈迦尊に同じ　機に随ひて法を説くにみな益を蒙る。

この対機説法は、医療における応病与薬にもたとえられる。¹⁷⁾ 名医とは、患者・怪我人・クライアントの症状を的確に診断することから始まる。目に明らかな外見に症状のある場合は言うまでもなく、外見に症状はなくても精密な検査等によつて正確に判断する者が名医と呼ばれうる。また、患者本人に自覚のある場合とそうでない場合もある。自覚の正否も含めて、的確に診断すれば、次になされるべき事は、その病状・症状に対する最適な治療や薬が処方されることである。最適な処方・処方のためには、病状と薬に対する最新且つ広範な知見が必要となる。病状を快復することができれば、継続的な予防と診断が肝要である。

以上、成道後の説法に対する躊躇と、不断なる対機説法・応病与薬の有用性について概観をした。次章以降、浄土三部経の序分における釈尊の説法の特徴について、若干の考察を進める。

2. 『仏説無量寿経』における釈尊の姿勢¹⁸⁾

『無量寿経』は浄土真宗における釈尊出世本懐の經典である。經典解釈の通例に倣い、序分・正宗分・流通分に分け、序分をさらに証信序（通序）と発起序（別序）に分ければ、『無量寿経』序分・発起序では、『教行信証』「教巻」にも引用される釈尊の五徳瑞現¹⁹⁾が示される。

今日世尊住奇特法（今日世尊、奇特の法に住したまへり）

今日世雄住仏所住（今日世雄、仏の所住に住したまへり）

今日世眼住導師行（今日世眼、導師の行に住したまへり）

今日世英住最勝道（今日世英、最勝の道に住したまへり）

今日天尊行如来徳（今日天尊、如来の徳を行じたまへり）

かくの如く語る阿難は数いる釈尊の弟子の中、多聞第一と称される。

今日では、仏法聴聞の場・方法は多様である。面と向き合つて聴聞する場合のみではなく、CDやDVDを用いたり、ラジオやテレビを見聞したり、テレフォン法話やインターネットによる方法も可能である。しかし、釈尊・阿難の時代にこれらは不可能であり、阿難は釈尊と同じ場に居り、面と向き合つて聴聞したことが最も多かったということが出来る。同じ場に居て聴聞したと言うことは、釈尊の様子を誰よりもよく見ていたと言うことを意味する。その阿難が次の問いを発する。²⁰

いまだかつて瞻観せず、殊妙なること今のごとくましますをば。……去・来・現の仏、仏と仏とあひ念じたまふ。いまの仏も諸仏を念じたまふことなきことを得んや。なにがゆゑぞ、威神光々たることいまし、しかるや。

中略部分は先の五徳瑞現である。これまで接してきた釈尊のどの場面よりも、今日の姿は光顔巍巍々としている。おそらくは過去・現在・未来の三世の仏が互いに相念ずると言われるが、いま、まさにそうであるに違いないと推測しつつ、これほどまでに光り輝く姿をこれまで見たことがないが、それは何故かと問うのである。

この阿難の問いに対して、釈尊は即座に返答をしない。答えを与えずに、次のように反問する。

いかんぞ阿難、諸天のなんぢを教へて仏に來し問はしむるか。みづから慧見をもつて威顔を問へるか。

神々によつて先の問いを促されたのか、或いは、自ら発する問いなのかを確認するのである。「慧見をもつて」とは、これまでとは異なる様子に自ら気づいたのか否かも併せて問われるのである。釈尊の反問に対し、阿難は訝しさを感じたやも知れないが、それ故、即座に次の如くに返答する。

諸天の來りてわれを教ふるものあることなし。みづから所見をもつてこの義を問ひたてまつるのみ。

他者に教えられて気付いたわけではない。自身で気づき、問わずには居られなかったが故に、問うたのだと返答する。末尾の「のみ」には、阿難の強い意志を感じる。この阿難の強い想いを確かめた後に、「善いかな阿難、問へるところはなほだ快し。深き智慧、真妙の弁才を発し、衆生を愍念せんとしてこの慧義を問へり」と阿難の問いを褒めた後、説法を開始する。⁽²¹⁾

釈尊と阿難の応答は、「浄土和讃」大経讚にも謳われる。⁽²²⁾

尊者阿難座よりたち 世尊の威光を瞻仰し 生希有心とおどろかし 未曾見とぞあやしみし

如来の光瑞希有にして 阿難はなほだころよく 如是之義ととへりしに 出世の本意あらはせり

大寂定にいりたまひ 如来の光顔たへにして 阿難の慧見をみそなはし 問斯慧義とほめたまふ

これらの和讃に関して大峯頭氏は、「阿難は、弥陀の本願を説いてくださるお釈迦さまの説法を聞く前に、まず自分がこの大事な問いを持っていたのです。」と述べる。⁽²³⁾ 黒田覚忍氏は「阿難よ、ようこそ尋ねてくれた、問うてくれるのを待っていたのだ」と註す。⁽²⁴⁾

阿難の問いが、自ら発せられた問いであることを釈尊が反問し、確信した釈尊は阿難を褒め、自身も喜びつつ説法に踏み切るといふ。今、説法をすれば、必ず阿難に説法が届くことを確信し、喜んだといえる。満を持して説法に踏み切る釈尊と、釈尊に褒められつつ聴聞を始める阿難の双方が、喜びに満ちつつ伝道教化の関係性が保たれるのである。説く者だけではなく、真に聞こうとする者がいるが故に、教化伝道が成立するのである。

かかる『無量寿経』発起序にみえる釈尊と阿難の応答から、我々は何を問うべきであろうか。

阿難自らの問いであるか否かを反問し確認する釈尊は、仮に阿難の問いが自ら発せられた問いでなければ、『無量寿経』の説法を開始することはなかったであろう。しかしこれは、伝わる可能性がなければ説法しないというこ

とではなく、無益な説法を行わなかったと言うことでもなく、説法が伝わる関係性は一つの重要なポイントになるということである。如何に真実の法が語られたとしても、真実の法を聞き受ける事ができなければ、法が伝わる関係性にはないといわねばならない。⁽²⁵⁾

親鸞の仏教においては、生涯聞法に勤しむべきわれらは、釈尊に問うた阿難と同様、釈尊の説法、つまり弥陀の本願をその如くに聞く状態にあるか否か、自身の状態を真摯に知らなければならぬ。

率直に言えば、親鸞の明らかにした答えを後追いつけるのみならず、親鸞の求め（求道）にも関心が開かれても良いのではないであろうか。筆者はかつて、疑蓋・疑蓋無雑の通途と別途について愚考を論じた。⁽²⁶⁾ 疑蓋・疑蓋無雑なる語を用いるのは、『教行信証』『化身土巻』の「一カ所を除いては、『信巻』三二問答に集中しているが、三一問答は、単なる知的な問答ではない。なるほど三二問答の第一の字訓釈は、『愚鈍の衆生』にとつての知的な問答であると言えるが、第二の法義釈（仏意釈）は、『愚悪の衆生』にとつての求道から生じる問いであると言える。『無量寿経』第十八願の至心・信樂・欲生の三心と、天親『浄土論』の一心とに關して、浄土往生のために、三心と一心の關係性を尋ねる悠長な問いではなく、切羽詰まったギリギリのところを発せられる問いであるに違いない。親鸞のギリギリのところであられた問いは、たとえば『歎異抄』第二条に示される門弟の命がけの問いにも重なる。

『歎異抄』第二条冒頭には、⁽²⁷⁾「おのおのの十余箇箇のさかひをこえて、身命をかへりみずして、たづねきたらしめたまふ御ころさし、ひとへに往生極樂のみちを問ひきかんだためなり。」とある。親鸞が東国から帰洛後、東国の門弟と親鸞との通信手段は消息（手紙）である。⁽²⁸⁾ 御消息の中、東国で手紙の書かれた日付と、京都の親鸞が受けとった日付の二つが揃った物が何通かある。最短では、十月十日から十月二十九日の二十日間、⁽²⁹⁾ 最長では九月二十七日から十一月九日であるから実に四十三日もかかることがわかる。⁽³⁰⁾ 日数のみならず、旅程や衛生面にも、危険が

少なからずあつたと推定できるが、それでもなお、「往生極楽のみち」を尋ねるために親鸞を訪ねる門弟はまさに命がけであつた。

命がけで聞く者と、その者に届く真実の言葉を語りうる者との両者が揃って初めて教化伝道が成立するのである。

3. 『仏説観無量寿経』における釈尊の姿勢⁽³¹⁾

『観經』序分・発起序には、いわゆる「王舎城の悲劇」が描かれる。⁽³²⁾『涅槃經』にもよりながら、まず概略を記しつつ、『観經』説法の契機をうかがえば、韋提希と、頻婆娑羅王の息子阿闍世は悪友である提婆達多から、出生の秘密を知らされる。長らく子宝に恵まれなかつた両親が、占い師の助言に従い、仙人を殺害した後、見事、懐妊するが、将来、親に刃向かう子となるといふ予言を聞き、高所から産み落とそうとしたという秘密である。それまで王子として大切に育てられてきた阿闍世であるが、その事実を聞いて、怒り心頭、父王を牢獄に幽閉する。直接父の命を奪うことはできずに、餓死させようというのである。しかし、韋提希が密かに食事を運び、また牢獄から釈尊の弟子、目連・富樓那の説法を聴聞することができた頻婆娑羅王は、心身共に穏やかに過ごすことができた。父の様子を知つた阿闍世は、今度は、母に対して怒りの矛先を向け、母をも牢獄に幽閉する。獄中の韋提希夫人は、心身共に疲れ果てて、遙か彼方の釈尊に説法を請う。韋提希の願いに応じて眼前に現れた釈尊に向かつて、韋提希は次の言葉を出す。

世尊、われむかし、なんの罪ありてかこの悪子を生ずる。世尊また、なんらの因縁ましましてか、提婆達多とともに眷屬たる。

悲しみのどん底に突き落とされた韋提希の口に出る言葉は、自身を嘆く言葉と、釈尊に対する愚痴の言葉である。懐妊するために仙人を殺害したこと、わが子を高所から産み落とそうとしたという事実はあったが、頻婆娑羅王も韋提希も溢れんばかりの慈愛の想いでわが子を大切に育ててきたにもかかわらず、こともあろうに、そのわが子に夫も牢獄に幽閉されてしまう韋提希は、「このような悪い子どもがどうして私たちの子どもなのであろうか」「私たちにどんな罪があつて、このような悪い子を生んでしまったのであろうか」「どうして悪い子に育ってしまったのであろうか」など、阿闍世に関する答えのない「？」が噴出する。自己の犯した罪を責任転嫁する自己中心的な問いとすることができ(33)る。

また、阿闍世をそそのかした提婆達多と釈尊が親族であることにも、不満の矛先が向けられる。不満の矛先を釈尊に向けることが何の解決にもならないことは、韋提希自身は百も承知であろうが、そう口にせずにはおられなかつたのであろう。

釈尊は、この韋提希の言葉を聞いても一言も応えず、じつと、韋提希の次の言葉を待つ、いわば、無言の説法である。そして韋提希から次の言葉が発せられる。

わが為に広く憂惱なき処を説きたまへ。われまさに往生すべし。……われに教へて清浄業処を觀ぜしめたまへ。地獄・餓鬼・畜生の満ちた濁悪の世を厭い、憂いや悩みのない仏の世界を説いて欲しい、また、清らかな仏の世界を觀せて欲しいと韋提希は懇願する。韋提希のこの言葉を承け、釈尊は白毫から光を放ち、十方無量諸仏の浄土の莊嚴を觀察させる。そして、諸仏の浄土の中、韋提希自身に弥陀の浄土を選ばせるのである。

世尊、このもろもろの仏土、また清浄にしてみな光明ありといへども、われいま極樂世界の阿弥陀仏の所に生ぜんことを樂ふ。やや、願はくは世尊、われに思惟を教へたまへ、われに正受を教へたまへ。

諸仏浄土は全て清浄で光り輝く浄土であるが、殊に阿弥陀仏の浄土に往生するための方法を韋提希が尋ねると、
釈尊は初めて微笑し、口を開く。まず、口から光を出し、幽閉される頻婆娑羅王を照らして、韋提希の心配の一つ
を解決する。そしてついに韋提希に説法を開始する。

なんぢ、まさに繫念して、あきらかにかの国の浄業成じたまへるひとを覩ずべし。われいまなんぢがために広
くもろもろの譬へを説き、また未来世の一切凡夫の、浄業を修せんと欲はんものをして西方極楽国土に生ずる
ことを得しめん。(傍点引用者)

この説法は、釈尊の眼前にいる韋提希(汝)に対する説法であり、同時に、「未来世の一切凡夫」のためのもの
であると明言される。

かかる『仏説観無量寿経』発起序にみえる釈尊と韋提希の関係性から、我々は何を問うべきであろうか。

『無量寿経』においては、聞く者が、言葉の届く状態であるか否かを確認するために反問する釈尊の姿があった。
『観経』においては、聞く者が、言葉の届く状態ではない場合には、説法を開始せず、言葉の届く状態になるまで待
つ釈尊の姿があったといえよう。しかし、釈尊はただ待つのではなく、いわば無言の説法を通じて、言葉の届く状
態にまで導いたと捉えるべきであろう。聞く者をして、聞くことのできる状態にならしめることも、広義の伝道教
化であるといえる。³⁵⁾

4. 『仏説阿弥陀経』における釈尊の姿勢

『無量寿経』『観経』には共に、証信序と発起序が存在する。『無量寿経』発起序において、阿難の優れた恵見に
よる質問がなされ、『観経』発起序において、韋提希の真実なる求めが発せられた。しかるに、『弥陀経』では、問

いや請いがないにもかかわらず、釈尊自ら説法する。無問自説という『弥陀経』の大きな特色である。

かかる点を藤田宏達氏が、

浄土宗系で「如是我聞」を証信序、「一時仏……」を発起序とするが、真宗では「如是我聞」以下は証信序だけで発起序はないとする。

と記すように、立場は異なるが、無問自説とする点には相違はない⁽³⁶⁾。

親鸞は『教行信証』『化身土巻』に「この『経』は大乗修多羅のなかの無問自説経なり。」と記し、⁽³⁸⁾『一念多念文意』にも⁽³⁹⁾、

この『経』は無問自説経と申す。この『経』を説きたまひしに、如来に問ひたてまつる人もなし。これすなはち釈尊出世の本懐をあらはさんとおぼしめすゆゑに無問自説と申すなり。

と記され如きである。誰から問われたものでもなく、誰に求められたものでもないが、釈尊自らが説かんとして語った経典と考えられる。三部経の中では最も短く、文字数の少ない経典であるが、釈尊自らの意思で語られた説法であるが故に、他の二に比して決して遜色はない。

5. おわりに

前掲雲井論文には、質問者の質問内容に応じて答弁を如何になすべきかについて、ブツダ自身が次のように分類すると指摘される。すなわち、

① 決定的に解答すべき質問に対して、決定的に解答する。

② 別して解答すべき質問に対して、分別して解答する。

③ 問い直して解答すべき質問に対して、問い直して解答する。

④ 捨て置くべき質問に対して、捨て置く。

この条件を充たす人こそ、真に語るにふさわしい人であると述べる。⁴⁰⁾

『無量寿経』における釈尊と阿難の関係は、③及び①であろう。かつて見たことのない釈尊の光顔巍々とした様子に阿難が気づき、問いを発するが、その阿難の問いの真意を反問する釈尊は③と判断できる。そして、阿難自らの気づきと質問であることを確認し、「今こそ」との確証の元、弥陀の本願を説法する釈尊は①と判断しよう。

また、『観経』所説の王舎城の悲劇における釈尊と韋提希の関係は、④・①・②であると判断できよう。答えのない問いを発する韋提希に対して、釈尊は無言を貫く。無言の釈尊は④である。そして、言葉の届く状態となった韋提希に微笑し、説法を開始するが、現前の韋提希に対する説法は①であり、未来世の凡夫のためにも説法をする釈尊は②であると判断する。

最後に、無問自説の『弥陀経』は、決定的に説法をするという意味において、①であろう。

親鸞が伝道について積極的に語ることは皆無に等しい。先に『歎異抄』第二条の冒頭の言葉を引いたが、その後には、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて信するほかに別の子細なきなり。」とある。親鸞が師法然の言葉を直接聞いたのは、二十九歳から三十五歳である。親鸞三十五歳の承元（建永）の法難が法然との今生の別れであるが、おおよそ五十年後の晩年に、かかる言葉を語っていたのである。京都を離れる際にも、越後においても、東国においても、よきひと法然からの言葉が全てであり、約二十年住み慣れた東国を去る時にもそれは変わらず、晩年を過ごすときも同様である。親鸞においては師法然から弥陀の本願を聞く、これが全てであり、私・親鸞が誰かに語り伝道教化し得るとは念頭にはなかったであろう。しか

し、親鸞が弥陀の本願を仰ぐその言葉や姿・生き様に励まされる門弟はあまたいたことであろう。伝道教化を私になし得るとは毛頭思わないにもかかわらず、結果的には多くの門弟が親鸞を通して弥陀の本願に出遇うことができたという意味において、親鸞は伝道教化のプロとも言い得るであろう。⁽⁴¹⁾

浄土真宗に親しむ我らが、「生涯、聞法」であることに全く異論はない。つまり、生涯弥陀法を聞き続けることに異論はない。しかし、『歎異抄』第二条において、東国の門弟が、身命をかへりみず、命がけで京都の親鸞を訪ね、往生極楽の道を探ねることが示される。この門弟達に対して親鸞の語る第一声は、驚くほどに厳しい言葉である。⁽⁴²⁾ 久々の再会を懐かしみ、無事の到着をねぎらう言葉はあつたであろうが、それに続けて親鸞は、約二十年間にわたつて皆に語つたこととは異なる言葉、違つた内容のことを聞きたいのであれば、私の所に来ても無駄であるから、南都六宗や比叡山天台宗にも高僧が沢山お出でであるから、そちらに行きなさいと突き放すのである。この親鸞の態度は、④に該当するとも考えられる。

想像をたくましくすれば、この言葉を聞いた門弟の表情を親鸞は冷静に確かめたのではあるまいか。ハツとさせられ、親鸞の真意に気付かされた門弟もいたであろう。親鸞の意外な厳しい言葉に接して、戸惑う門弟も居たやも知れない。一呼吸置いて親鸞は、よきひと法然の言葉を語る。

釈尊の如き神通力を有しない我々末法の凡夫が、釈尊の伝道教化法をそのまま実践することは困難である。しかし、釈尊の説法に学び、親鸞の門弟との応答に見る姿勢から学ぶことは、決して、釈尊・親鸞を不遜に扱うことにはならないと考える。むしろ、親鸞聖人だから出来るけれども、我々にはできないと端から放棄する想いを抱くとすれば、親鸞はどのように思うであろうか。

甚だ稚拙な論考である。叱正を請う。

註

(1) 講義概要は、「浄土真宗の伝道の基本は親鸞の伝道実践にあることは言うまでもないが、まず初めに仏教・釈尊における伝道を概観する。次に法然、親鸞、そして覚如、存覚、蓮如の伝道のあり方について講義する。さらに近世、近・現代の真宗教団における伝道の様相を紹介しつつ、最後に今後の伝道について考える。」である。これまでの担当者は龍溪章雄(二〇一六・二〇一五年度)、川添泰信(二〇一四年度)、林智康(二〇一三・二〇一二年度)、杉岡孝紀(二〇一一〜二〇〇九年度)であるが、webシラバスによる限り、二〇一四年度以降、仏教・釈尊における伝道・実践に着目されることがわかる。受講生(浅井順頭、宇野淳成、岡至、葛野憂利華、木村友讓、千葉康功、中村由人、宗本尚瑛、柳原遊、奥田章吾)と共に学んだ一つの成果であり、ここに記して謝意を表する。

(2) 『浄土真宗聖典全書Ⅰ』(以下、本書は『Ⅰ』と記す) 一二五五頁。

(3) 『浄土真宗聖典 七祖篇(註釈版)』(以下、『七祖篇(註釈版)』と略す) 一一八七頁。

(4) 親鸞も法然のこの見方を承けるが、法然にはない隠頭の見方を記す。『浄土真宗聖典全書Ⅱ』(以下、本書は『Ⅱ』と記す) 一八七〜二〇〇頁。『浄土真宗聖典(註釈版)』(以下、『註釈版』と略す) 三八一〜三九九頁。

(5) 「伝道」の語は三部経には見られず、「教化」の語も『観経』・『弥陀経』には見られない。『無量寿経』にのみ見つけ得る。後掲藤田宏達氏の研究に拠れば、「無量寿経」の諸異本において、『無量寿経』では四例、異訳の『仏説諸仏阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』(『大阿弥陀経』)と『無量清浄平等覚経』(『平等覚経』)では二例、『大乘無量莊嚴経』(『莊嚴経』)では一例の用例に出会おうが、『無量寿如来会』(『如来会』)には用例がない。

『無量寿経』の四例は、「錠光如来、世に興出して無量の衆生を教化し度脱して、みな道を得しめてすなはち滅度を取りたまひき。」(『Ⅰ』二〇頁)、「無量の宝蔵、自然に発応し、無数の衆生を教化し安立して、無上正真の道に住せしむ。」(『Ⅰ』三三頁)、「群生を教化して五悪を捨てしめ、五痛を去らしめ、五焼を離れしめ、その意を降化して五善を持たしめて、」(『Ⅰ』五六頁)、「忍辱・精進・一心・智慧をもつてうたあひ教化し、徳をなし善を立てよ。」(『Ⅰ』六三頁)とある。第一は過去諸仏が説かれる段、第二は法蔵修行の段、第三・四は五悪段である。

『大阿弥陀経』と『平等覚経』の用例は五悪段にある。『大阿弥陀経』では、「八方上下、無央数の仏国の中の諸天・人民は、みな自然に善を作して、大いに悪を為さざれば、教化し易し」(『Ⅰ』一八〇頁)、「恩を布き徳を施して、よく道の禁忌を犯さず、忍辱・精進・一心・智慧をもて、展転してまた相い教化して、善を作し徳を為せ」(『Ⅰ』一八

九頁)とあり、『平等覺經』では、「八方上下、無央数の仏国の中の諸天・人民は、みな自然に善を作して、大いに悪を為さざれば、教化し易し」(『I』二七一頁)、「恩を布き徳を施して、よく道禁を絶たず、忍辱・精進・一心・智慧をもて、展転してまた相い教化して、善を作し徳を為せ」(『I』二八〇頁)とある。

また『莊嚴經』では、三十六願の中で、第十六願に「われ、威力を以て、彼をして一切衆生を教化して、皆信心を發さしめ、」(『I』三五二頁)とある。

- (6) 葛野野明「釈尊の説教「応病与薬」と浄土真宗の伝道」(『印度學佛教學研究』第五十卷第一号、二〇〇一年)では、「布教伝道に携わる者が、相手の悩みや苦しみに耳を傾けず、一方的に教義理解を押しつけているのではないか。聞法者の個別の苦悩を欠落したのではないか」という提言をする者の主張の論理的根拠が釈尊の「応病与薬」であったという点を問題視され、対機説法・随機説法・応病与薬は如来の行ずることであるから、浄土真宗の説法者(布教使など)がこれをなすことはできないとの論調がある。しかしながら、子ども会における法話と、壮年会におけるそれ(法話)、初産式におけるそれ(法話)などは、必然的に異ならざるを得ない。

釈尊の如き、他者の苦悩の全てを手取るように知ることはできないが、釈尊の伝道教化の特徴に学びつつ、現在そして未来の人・社会・世界に通じる伝道教化について、愚考を論ずる。

- (7) 本章は、次の論考から示唆を得た。

『佛の教化・佛道学』(宇治谷祐顕佛寿記念論集／宇治谷祐顕編、法蔵館、一九九六年)所収の櫻部建「釈尊の在家人教化についての所伝」、藤田宏達「浄土経典にあらわれた「教化」と「伝道」」(前掲)、前田惠學「ゴータマ・ブツダの教化〜ヒンドゥー教の思想家シャンカラとの比較において〜」、浜田耕生「仏の教化〜三仏四つの弁〜」など。

『佛教化研究』(水谷幸正先生古稀記念会編、思文閣出版、一九九八年)所収の雲井昭善「ゴータマ・ブツダの教化と伝道」、朴先榮「釈尊の基本的な教育思想試論〜伝道宣言を中心として〜」、大南龍昇「教化の伝道」など。

- (8) 『ゴータマ・ブツダ〈普及版〉中』春秋社、二〇一二年、二六頁。

- (9) 清岡隆文「真宗伝道上の問題」、『真宗学』第一二五号、二〇一二年。

- (10) 雲井昭善前掲論文。

- (11) 清岡氏は、「なにがしかの修行を経験した者でなければ、その教えを理解できないとする気持ちがあるが伝道の開始にあたって、釈尊の心にあつたと考えてみたい」と記す。「修行」と限定する必要はなく、説法を躊躇した釈尊が、真実

の教えを求め、真実の教えが伝わる相手を厳選したと判断することはできるであろう。

- (12) 「大乘の聖教によるに、まことに二種の勝法を得て、もつて生死を排はざるによる。ここをもつて火宅を出でず。何者をか二となす。一にはいはく聖道、二にはいはく往生浄土なり。その聖道の一種は、今の時証しがたし。一には大聖(釈尊)を去ること遙遠なるによる。二には理は深く解は微なるによる。」『I』六二二頁、『七祖篇(註釈版)』二四二頁。

- (13) 『II』二二二頁、『註釈版』四一六頁。傍点は引用者。

- (14) この『安業集』引文に先立つ御自釈では、

信知聖道諸教為在世正法而全非像末法滅之時機已失時乖機也浄土真宗者在世正法像末法滅濁悪群萌斉悲引也。
(『II』二二〇頁)

まことに知んぬ、聖道の諸教は在世・正法のためにして、まつたく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや。(『註釈版』四一三頁)

とある。正法・像法・末法から、法滅へと移る最初期の釈尊在世時が明記されている。

- (15) 『I』六五八頁、『七祖篇(註釈版)』三〇二頁。

- (16) 『I』九六八頁、『七祖篇(註釈版)』七二二頁。

- (17) たとえば、佐々木恵雲氏は「それぞれ違つた悩みや苦しみを持った患者さんには一番適切な薬に説法を投与する」ということで、「応病与薬」とも呼ばれています。『(い)のちのゆくえ、医療のゆくえ』法蔵館、二〇〇六年、一八頁)と記す。

なお、前掲葛野論文によれば、『大乘本生心地観経』巻二・報恩品(『大正蔵』三・二九六・下)や、『同』巻八・成仏品(『大正蔵』三・三三〇・中)、『大般涅槃経』(南本)巻二三(『大正蔵』一・二・七五五・中)などが用例とされる。『観経疏』『般舟讚』も同論文に示される。

- (18) 本章は、次の論考から示唆を得た。

神戸和麿「希有の法界と成就」「希有」と「諸有」の「親鸞教学」第四〇・四一号、一九八二年。
安富信哉「仏弟子阿難」『大無量寿経』発起序試考』、『親鸞教学』第四〇・四一号、一九八二年。

一染真「聞の成就としての仏説く親鸞の眼を通して」『日本仏教学会年報』第七十六号、二〇一一年。
 加来雅之「『大無量寿経』における「難し」の思想(上)〜伝承の難・己証の難〜」『親鸞教学』第一〇二号、二〇一三年。

加来雅之「『大無量寿経』における「難し」の思想(下)〜伝承の難・己証の難〜」『親鸞教学』第一〇三号、二〇一四年。

安富論文では、阿難の伝記のうち、注目すべき事として「二十有余年、釈尊常隨の弟子」「尼僧教団の成立に尽力」「第一結集に対する功績」と共に、仏典結集に臨んで、摩訶迦葉が、阿難の未だ煩惱を断じていないことを叱責する点を指摘する。この指摘は、黒田寛忍「聖典セミナー 浄土和讃」(本願寺出版社、一九九七年、一九九頁)にもある。

(19) 『I』一九頁、『註釈版』八頁。『教行信証』引文は『II』一〇頁、『註釈版』一三六頁。

(20) 以下の応答は註を略する。

(21) 『無量寿経』では、「真妙の弁才」は阿難に属するが、『如来会』では、「善いかな善いかな、なんぢいま快く問へり。よく微妙の弁才を觀察して、よく如来に如是の義を問ひたてまつれり。」(『I』二九六頁)と語り、「微妙の弁才」は阿難が觀察する対象として、すなわち釈尊に属して語られる。『教行信証』「教巻」には、「無量寿経」『如来会』が連引され(『II』一一頁)、阿難に問わしめた釈尊が讃嘆される。

『如来会』の読みについて、『浄土宗全書』(第一卷一四三頁)では、「よく觀察し微妙の弁才を以て」と読まれ、「微妙の弁才」は、『無量寿経』同様、阿難に属している。江戸期の講録の中、僧鎔(二七三〜一七八三)の『本典一滞録』、石泉(一七六二〜一八二六)の『教行信証文類随聞記』、芳英(一七六四〜一八二八)の『教行信証集成記卷二十八』、善護(一八〇六〜一八六六)の『顯浄土教行証文類敬信記』などの検討も含め、拙稿「親鸞思想における釈尊の教説の意味」(『日本仏教学会年報』第七十六号、二〇一一年)を参照されたい。

(22) 『II』三六二頁、『註釈版』五六五頁。
 (23) 前後の文章も紹介しておく。

(真理への)問いを持たなかったら、人は仏法には会えません。問いを抱かない人は、阿弥陀さまの本願を信ずるところには入れないのです。人間に一番大事なのは、「なぜか」という問いです。問いを持たない人生

は、死んだような人生です。仏法を聴聞する人は、問いを持つて聞くということがないや答えは得られません。これは、必ずしも仏法に限ったことではなく、学校の勉強でも同じことでしょう。……阿難は、弥陀の本願を説いてくださるお釈迦さまの説法を聞く前に、まず自分がこの大事な問いを持つていたのです。

問いが無い人にお釈迦さまが答えを与えられるということはありませぬ。……『仏説観無量寿経』でも同じです。現世に絶望した韋提希夫人の問いに答えて、お釈迦さまはお浄土を説かれたのです。……

阿弥陀さまの教えは、十方衆生を救おうという教えですが、その十方衆生に問いがなかったら、救われることはありませぬ。仏法、ただ黙って聞いていれば良いというものではなくて、問いがなくてはならないのです。

- (24) 黒田前掲書、二〇六頁。

- (25) 『教行信証』「総序」には、「難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり。」(『II』六頁、『註釈版』一三二頁)とあるが、この文に関して岡亮二氏は、「救い」というのは、当然のことながら、救う者と救われる者との関係のなかで成り立っています。この関係が成立するためには、救う者と救われる者との願いが完全に一致しなければ成りませぬ。……救われる側の人間が、自分の現在の在り方をどう捉えているかが大前提になります。……自分の悪の状態と、いかなる救いを求めるかという二点を、自分自身の問題として考えてほしいのです。……私たちは、自分の今の状態が無限の悪、無限の惨めさのなかにうち沈んでいるものであると本当に捉えているかどうか。もしそう捉えていないなら、この一段は永遠に分からないということになるのではないかと思ひます。」

(『教行信証』口述五〇講 第一巻 教行の巻』教育新潮社、一九九三年、一五頁)と解説を施す。

- (26) 拙稿「親鸞思想における疑蓋の意味」『真宗字』第一一一・一一二合併号、二〇〇五年。

- (27) 『II』一〇五四頁。

- (28) 梯実圓・平松令三・靈山勝海『念仏と流罪・承元の法難と親鸞聖人』本願寺出版社、二〇〇八年、一一九頁。

- (29) 『未灯鈔』第十四通、『II』七九七頁。

- (30) 『親鸞聖人御消息集』第十一通、『II』八三九頁。

- (31) 本章は、次の論考から示唆を得た。

広瀬泉『観経四帖疏講義 序分義Ⅰ・Ⅱ』法蔵館、一九九五年。

- 梯実圓『聖典セミナー 観無量寿経』本願寺出版社、二〇〇三年。
 徳永道雄『観無量寿経を読む』本願寺出版社、二〇〇五年。
 森田眞円『観経序分義窺義』王舎城の悲劇』に聞く』永田文昌堂、二〇一五年。
- (32) 『I』七七頁（以下、『観経』引文は頁数を略す）。また、『浄土和讃』『観経』讀は九首あり、その大半は「王舎城の悲劇」に関する和讃であり、親鸞の関心の深さがうかがわれる。
 『教行信証』でも、「信巻」後半に『涅槃経』から長い引文がある他、総序「浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまへり。」（六頁）や「化身土巻」『達多・闍世の悪逆によりて、釈迦微笑の素懐を彰す。韋提別運の正意によりて、弥陀大悲の本願を開闡す』（一八八頁）など、悲劇の内容に言及する文言があることから、親鸞の関心の深さがうかがわれる。
- (33) 『観経四帖疏』（『I』七〇四頁）には、「われ一生よりこのかた、いまだかつてその大罪を造らず。いぶかし、宿業の因縁、なんの殃咎ありてかこの兒とともに母子たる」と語られる。廣瀬前掲書I四〇一頁、森田前掲書二〇〇頁、梯前掲書六九頁。
- (34) 釈尊の無言と微笑について、梯氏は、「韋提希の問いに答えはありません。答えのない問いとは、問うている人そのものが問題なのであり、彼女自身が転換しないかぎり、解決しないほど深い問題だからです。しかし全身全霊をあげて、自己自身を問い続けている彼女を、釈尊は、大悲をこめて暖かく包み、その痛みを共感しながら、その悩みを聞き受け、彼女の心が次第に転換していくのをじつと待ちつづけられます。じつはこの釈尊の沈黙こそ百の説法よりも、すばらしい教化だったのです」（梯前掲書七三頁。）、「過去世の問題を探るような後ろ向きの問いに答えるよりも、むしろ前向きの問いを導き出すことの方が賢明」（梯前掲書七一頁。）と説明する。
- (35) 〈無量寿経〉においても、異訳『如来会』では、阿難に質問せしめた釈尊の微妙の弁才が讃嘆される。質問せしめることも、広義の伝道教化とも言い得る。
- (36) 『阿弥陀経講究』真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇一年、八八頁。『浄土三部経の研究』岩波書店、二〇〇七年、一六〇頁。
- (37) 坪井俊映『浄土三部経概説』法蔵館、一九九六年、五八〇頁。柏原祐善『浄土三部経講義』平樂寺書店、一九八〇年、六〇五頁。

(38) 『II』一九九頁、『註釈版』三九八頁。

(39) 『II』六七〇頁、『註釈版』六八六頁。

(40) これが釈尊の対機説法・隨機説法・応病与薬であるが、現代の浄土真宗の説法者(布教使など)もこれに準ずるべきであろう。

(41) 親鸞の伝道教化を意識しつつ論じた愚考を列挙すれば、以下のささやかなものがある。これらにおいて、「利他をする」のではなく、「利他になる」という表現を丁寧にいっつつ、親鸞自身、伝道教化の難しさを痛感していたことを論じている。

「親鸞思想における「常行大悲」の意味」、『真宗学』第一〇九・一一〇合併号、二〇〇四年。

「信巻」真仏弟子釈についての一考察、『真宗学』第一一八号、二〇〇八年。

「信巻」真仏弟子釈についての一考察(二)、『真宗学』一一九・一二〇合併号、二〇〇九年。

「行ずることなほかたし」考、『真宗学』第一三六号、二〇一七年。

「大悲伝普化と大悲弘普化」、『親鸞と浄土仏教の基礎的研究』永田文昌堂、二〇一七年。

(42) 「しかるに念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こころにくくおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。もししからば、南都北嶺にもゆゆしき学生たちおほく座せられて候ふなれば、かのひとにもあひたてまつりて、往生の要よくよくきかるべきなり。」『II』一〇五四頁。