真宗伝道における自信教人信の意義

貴島信行

はじめに

浄土真宗で伝道を語るとき、自信教人信が基本的な概念及び構造を提示する語として理解され今日に至っていることは周知のごとくである。それは真宗が往生浄土の真因である信心を根本義とする教えであり、その真実信心を拠り処とする信心の行者の実践において、つねに如来と自己、自己と他者との関係性を自覚させる用語として機能しているからにほかならない。仏道の実践は上求菩提下化衆生といわれ、浄土教における成仏道が自己と他者の救いが一体のものとして成立しているところから自利利他、自利利人、自行化他などと示されている。それと同様に自信教人信もまた自信・教人信を不離不可分の関係性において捉えることができる。

また本願救済における成仏道が「大乗」であり「誓願一仏乗」（『浄土真宗聖典全書』二（上）五四頁、以下『聖典全書』と略す）と明かされるように、大乗菩薩精神に生きようとする求道者、浄土願生者としての歩みが究極的には浄土において智慧（自利）・慈悲（利他）を成就し、直ちに穢土である娑婆世界へ還来して衆生を済度するという利他性がすでに現生の信心の歩みにおいて顕著であるという点においても、利他大悲に生きる行者の性格を端

的に表明している語として受けとめることができる。

真宗の伝道は如来による教化、或いは如来からの教化を基本的立場としている。(1)『歎異抄』後序に「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」(2)という語が「聖人のつねのおほせ」として紹介されるように、この「私一人」をめあてとする如来教化が第一義であり、如来と私の関係性がまず明らかとならねばならない。真宗における現生での救いの確定は信心を獲得するか否かによるが、本願が「一人」において信受されることは、教法が直ちに私自身に「伝わる」ことを意味している。そしてそこから開かれる視野が「伝える」という利他性、つまり他者との関係性における行者の実践が問われることとなる。すなわち「一人がためなりけり」と信受するところには「十方一切の衆生みなもれず往生すべし」(3)という如来の願心が感受され、われ（自信）ひと（教人信）ともに念仏が行ぜられていくという衆生教化への新たな展望が開かれることとなる。従って如来による教化とは行者にとっては本願が根幹となるところから、伝道とは本願を拠り処とする念仏者の実践、あるいは本願成就たる浄土を根拠とする念仏者の実践であるともいえよう。

本稿では、かかる自信教人信における如来と自己（自信）、自己と他者（教人信）を基軸とする伝道の構造について考察し、かつ聞法・信心・伝道の関連性について検討していくこととする。

自信教人信ということ

もともとこの自信教人信は中国唐代の善導大師の著作である『往生礼讃』初夜偈に出ている。そこには、

南無して心を至し帰命して、西方の阿弥陀仏を礼したてまつる。仏世には甚だ値ひ難く、人信慧有ること難し、遇希有の法を聞く、此復最も難しと為す。願くは諸の衆生と共に安楽国に往生せむ。南無して心を至し帰命し

て、西方の阿弥陀仏を礼したてまつる。

自ら信じ人を教へて信ぜしむること難きが中に転た更に難し、大悲をもて伝へて普く化するは、真に仏恩を報ずるに成る。願くは諸の衆生と共に安楽国に往生せむ。（『聖典全書』一、九二八）

と示されている。『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略す）では「信文類」真仏弟子釈、及び「化身土文類」真門釈の二カ所に引用が見られる。「信文類」は「仏世甚だ値ひ難し。人信慧有こと難し。遇希有の法を聞くこと、斯復最も難しとす。自ら信じ、人を教へて信ぜしむ、難きが中に転更難し。大悲弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成る」（『聖典全書』二、一〇一）、また「化身土文類」に同文を引いて「大悲弘く　弘字、智昇法師『懺儀』文也　普く化するは、真に仏恩を報ずるに成る」（『聖典全書』二、二〇九）と註記し、ここでは『礼讃』に依らず智昇撰『集諸経礼懺儀』の文が採用されている。(4)

さて、この註記がいったい何を意味するのかについて、存覚上人『六要鈔』では「伝の字弘與各一本に依る、共に乖かず歟、伝は即伝通弘は弘通也」（『真宗聖教全書』Ⅱ―四〇六）とあり、他の本典講録類も「伝」「弘」の文字を同義と見るか、特に注意は払われてはいない。(5)しかし『礼懺儀』採用の意図が大悲を伝える主体を『礼讃』当面の行者から仏に置き換える意図があったとする指摘がなされている。(6)それは『浄土和讃』に「つねに妙法ときひろめ　衆生を仏道にいらしむる」（『聖典全書』二、三五七）、『高僧和讃』に「本師源空よにいでゝ　弘願の一乗ひろめつゝ」（同、四五五）、「善導・源信すゝむとも　本師源空ひろめずは」（同、四五六）、「粟散片州に誕生して　念仏宗をひろめしむ」（同、四六二）、『正像末和讃』に「弥陀の悲願ひろまりて　念仏往生さかりなり」（同、四七七）、『親鸞聖人御消息集』（第一二通）に「念仏のひろまりさふらはんことも、仏天の御はからひにてさふらふべし」（同、八四二）と述べ、また『唯信鈔文意』には「十方世界普流行」といふは、「普」はあまねく、ひろく、きわ

なしといふ。「流行」は十方微塵世界にあまねくひろまりて、すゝめ行ぜしめたまふなり」（同、二、六八五）、「弘」はひろしといふ、ひろまるといふ。「誓」はちかひといふなり。法蔵比丘、超世無上のちかひをおこして、ひろくひろめたまふとまふすなり。」（同、六九三）とあり、「ひろまりて」「ひろまる」「ひろくひろめたまふ」、「行ぜしめ」には「オコナフトマフスナリ」との左訓における表現から、これらの文が仏辺（仏・菩薩）より解釈されているという理由にもよっているのであろう。

従って、その意に順ずるならば「化身土文類」の『礼懺儀』の註記は、『礼讃』の当面である浄土願生行者が仏の大悲を他に「伝える」意を受けつつも、まず「伝える」ことが可能となるための前提として、大悲が行者自身に「伝わる」ことがなければならないことを示さんがためであったと推察できる。(7)

なお、先の『礼讃』の文は『仏説無量寿経』（以下『大経』と略す）の「往覲偈」（『聖典全書』一、四七）及び「流通分」（同、六九）の文に依って、仏法が難値難信であることを嘆じられたものといわれている。それはまず値仏の難（仏世甚難値）を挙げ、続いて信慧の難（人有信慧難）、自信の難（遇聞希有法、此復最為難）、教人の難（自信教人信等）の三難を挙げ、流通分によって見れば、「仏世甚難値」が「如来興世難値難見」、「人有信慧難」とは「諸仏経道難得難聞」等の文、また「遇聞希有法」以下の四句は「若聞斯経信楽受持難中之難無過此難」の文に相当するものといわれる。(8)

難信とは「きわめて信じ難い」ことであるから、それは自力によれば成じ難いということになる。しかしひとたび仏願力によるならば、信ずることも伝えることも可能となる。「信文類」、「化身土文類」での『礼讃』所引の意図は、「大悲弘普化」という如来大悲が主体となるところに、いかなる「難」をも可能ならしめられていく大悲の完全性が讃嘆されていると見ることができる。五濁悪時悪世界の凡夫にとっては念仏の教法のみが得がたき勝縁と

なるゆえ、難信の法は「法の尊高」をあらわすといわれるのである。

じつは、自信教人信の語に着眼し伝道の実際における教語として積極的に用いたのは蓮如上人であった。『御一代記聞書』（九三条）に、

「自信教人信」（礼讃 六七六）と候ふ時は、まづわが信心決定して、人にも教へて仏恩になるとのことに候ふ。自身の安心決定して教ふるは、すなはち「大悲伝普化」（同）の道理なるよし、おなじく仰せられ候ふ。

（『註釈版聖典』一二六一）

と、ここでは自己の信決定（自信）を第一義とし、さらに人に教える（教人信）ことが報仏恩となり、「大悲伝普化」の道理にかなっていると示している。他に二〇条（『註釈版聖典』一二三九）、九十四条（同、一二六二）、『御文章』では三―九（同、一一五一）、四―五（同、一一七一）、帖外（『蓮如上人遺文』(9)）の二（五〇頁）、七（五九頁）、八（六二頁）、二一（九七頁）、三六（一二九頁）、四七（一六一頁）、九九（二九五頁）に引用例が見られるが、これらは平素から諸処において自信教人信による説示がなされ、他力信心、報仏恩の念仏が勧められていた証左であろう。

「自信」について ―「聴」と「聞」―

次に、自信教人信の「信」が発起せしめられる理由について、「信文類」には『大経』巻下の本願成就文の「聞」を解釈して、

『経』に聞と言ふは、衆生仏願の生起本末を聞て疑心有こと無し、是を聞と曰ふ也。信心と言ふは、則ち本願力回向之信心也。

（『聖典全書』二、九四）

と示し、阿弥陀如来の本願成就の因果について、その始終を疑いなく聞き、信受することが「聞」であるとし、

「聞」によって本願力回向の信が開かれると述べている。また『一念多念文意』には、

「聞其名号」といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をきゝてうたがふこゝろなきを「聞」といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり。（同、六六二）

とある。信は如実の聞によって開かれ、聞は信をもって成立すること、「無有疑心」を相とすることを明かしている。つまり如実の聞は自己の計らい（疑心）をいささかも加えない純一無雑の心であり、聞即信であることを示すのである。

「信文類」では『大経』の「聞」を解釈する前に『涅槃経』の聞不具足の文（同、九四）、「化身土文類」真門釈では『涅槃経』の信不具足、聞不具足の文（同、二〇六、二〇七）を引き、「聞」「思」が伴っての信具足、如来の所説（十二部経）を信をもって全領する聞具足を示す一方で、第二十願における不如実の信、不完全な聞に簡び区別することを明かしている。

さて、教法をきくことは通常聴聞、聞法などといわれている。聴聞、聞法という場合はそこに未信者、獲信者の区別はなされていない。しかし厳密に言えば「聞」と「聴」とは必ずしも同義ではない。[10]『教行証文類』では聴聞の語は五カ所（『聖典全書』二―一八・六九・一二一・一二九・二〇一）あり、「行文類」大行釈（同、一八）、「化身土文類」真門釈下（同、二〇一）では『大経』異訳の『平等覚経』を引用する中、「楽みて世尊の教を聴聞せん」の箇所に「聴」と「聞」に左訓が付され、異なる意が示されている。すなわち「行文類」の西本願寺本、高田本（同、一八、下段註）の「聴」には「ユルサレテキク」、「聞」には「シンジテキク」、また「化身土文類」の真宗大谷派真筆本（同、二〇一）の「聴」には「ユリテキク」、「聞」には「信ジテキク」とあり、『浄土真宗聖典註釈版（第二版）』（四〇一）の脚註には〔「ゆりてきく」（左訓）「ゆりて」は「許されて」の意〕と解説し、「信じて」きくとは

意味が異なることが示されている。また辞書によれば「聴」は主動的意味で「聞こうと思ってきく」意であるのに対し、「聞」は受動的意味で「きこえてくる」意（『漢字の語源』山田勝美）。「往曰レ聴、来曰レ聞」（『大漢和辞典』諸橋轍次）。「聴」とは「㈠きく、念を入れてくはしくきく、まつ、受ける、したがふ」、「聞」とは「㈠きく、耳が聲音を受ける、ききしる、をしへ、をしふ、きかす」（『字源』簡野道明）。「聴」は「1きく、神の声をきく、ききとる。2ききおさめる、うける、したがう、ゆるす、まかせる。」、「聞」は「1きく、ききとる、神のこえをききとる。2うける、おしえられる、しる、さとる。」（『字通』白川静）、などの説明がある。

これよりすれば、「聞」は「信」と即時の関係にあって同義であるが、「聴」はきく主体が自己となり、未だ信が伴わない不完全なききぶりであると考えられる。ゆえに「聞」の実義よりすれば、「聴」は不如実として簡ばれ峻別されるべき内容となろう。[11] しかし「聴」と「聞」の両義が離れないのは、「聴」が「聞」に至ってはじめてその意義が付与されるという在り方において重要な意味を有しているからにほかならない。「聴」は聞（信）へのスタートであり、聞への通路である。自己の計量をもってきくことではあるが、それは「聞」に至る得がたき機縁となる故に離れない、という関係性をもつのである。[12]

蓮如上人は自信教人信の語に関連づけて、諸人にたいして盛んに聴聞を勧めている。『領解文』（『註釈版聖典』一二二七）、『御俗姓』（同、一二二二）をはじめ、『御文章』には一七カ所、『御一代記聞書』には一七カ所散見される。それら語句の前後の文脈より整理すれば、概ね㈠教法をきく、不審を問いたずねる意、[13] ㈡聞の実義をきく意、[14] ㈢聞きぶり（領解）、心得をきく意、[15] の三つの意味が明らかとなってくる。そこでは未信者への伝道的配慮がなされており、聴聞を勧める意図が未信者から獲得後の心得に至るまで多義を含んでいることが知られる。帖外を合わせ「きく」「きかせる」という表現を加えると、その数は枚挙にいとまがない程である。

また『御一代記聞書』（一一二条）に「われは人の機をかがみ、人にしたがひて仏法を御聞かせ候ふよし仰せられ候ふ」（同、一二六七）と蓮如上人自ら法敬坊に語っている。つまり相手をよく鑑み、巧みな手立てを用いて未信者に聴聞をすすめ、平明に他力信心の理が領解できるよう、また獲信後も聴聞を勧め法義に油断なく報謝にいそしむべき旨を繰り返し述べているのである。こうした聴聞による他力信心の獲得と報仏恩の意義を明示することへのつよい意識のあらわれは、自信教人信の道理を前面に押し出し教化をすすめようとした姿勢と軌を一にしていることはいうまでもない。

そして『御一代記聞書』（一九三条）には次のように示している。

「至りてかたきは石なり、至りてやはらかなるは水なり、水よく石を穿つ、心源もし徹しなば菩提の覚道なにごとか成ぜざらん」といへる古き詞あり。いかに不信なりとも、聴聞を心に入れまうさば、御慈悲にて候ふあひだ、信をうべきなり。ただ仏法は聴聞にきはまることなりと云々。（傍点筆者）（『註釈版聖典』一二九二）

ここでは未信者が「聴聞を心にいれ」てひたむきに求道する姿勢が評価されている。しかしそれは自力を策励するものではない。あくまでも「聞」に意義づけられ、「聞」にいたる機縁として「聴」くことが勧められているのである。「御慈悲にて候ふあひだ、信をうべきなり」という言葉には、生死を超えていく大安堵心を一切衆生に与えたいという大悲摂取のはたらきへのこよなき讃嘆が感受されよう。大慈悲心は間断なく聞法者に注がれるからこそ、聞信一念の時は必ず到来するのである。自力のとらわれを知るのは行者の力ではない。あくまで仏力によって知らされるのみである。しかもひとたび自力を翻し他力に帰入すれば、真摯に求道し教法を聴いてきた歩みは無駄ではなく、わが身に「許されて」あったと自覚され、いよいよ自力の功なきことを思い知るのである。

「教人信」について　―回向と利益―

次に、自信教人信の教人信について、回向と利益の観点から関係性を考えてみたい。

信心とは「信楽と言ふは則是如来の満足大悲円融無碍の信心海なり」（『聖典全書』二、八三）と述べるように、第十八願所誓の信楽のことであり、万徳一如とさとる智慧と大慈大悲の功徳を完成し、無碍自在に利益を衆生に得させるところの如来の信心をいう。『正像末和讃』には「五濁悪世の有情の　選択本願信ずれば　不可称不可説不可思議の　功徳は行者の身にみてり」（同、四八四）とあり、法蔵菩薩の六度万行による自利（智慧）利他（慈悲）の行徳、具体的には名号の全徳が行者の身において満足するすがたであるとしている。信は聞によって成立するが、その仏の全徳が領納されるが故に仏因となり菩提心であるとする。菩提心とは「信文類」に『論註』の、

> 此の無上菩提心は、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、即是衆生を摂取して有仏の国土に生る心なり。是故に彼の安楽浄土に生ぜんと願ずる者は、要ず無上菩提心を発する也。
>
> （『聖典全書』二、九二）

を文証として、『正像末和讃』には「浄土の大菩提心は　願作仏心をすゝめしむ　すなはち願作仏心を　度衆生心となづけたり」（同、四七八）、「度衆生心といふことは　弥陀智願の回向なり　回向の信楽うるひとは　大般涅槃をさとるなり」（同、四七九）、「如来の回向に帰入して　願作仏心をうるひとは　自力の回向をすてはてゝ　利益有情はきはもなし」（同、四七九）と詠じ、信心が如来回施による願作仏心（自利）、度衆生心（利他）という二利円満の大菩提心であることを明かしている。

さらに、「教文類」冒頭には「謹で浄土真宗を按ずるに二種の回向有り。一には往相、二には還相なり。往相の

回向に就て真実の教行信証有り」（同、九）、「証文類」に「還相の回向と言ふは、則ち是れ利他教化地の益なり」（同、一三七）と示して、本願成就の力用が往相（往生浄土の相状）・還相（還来穢国の相状）の二回向であるとする。回向とは、如来から衆生に菩提心が恵まれる具体的なすがたをいうが、教・行・信・証の四法である往相も、衆生を教化利益せしめる還相もひとえに阿弥陀如来のはたらきによるという他力回向義が第一となる。それは『一念多念文意』に〔「回向」は本願の名号をもて十方の衆生にあたへたまふ御のりなり」（同、六六二）と述べるように、名号法として与えられる教法である。

従って「行文類」には「明に知んぬ、是凡聖自力の行に非ず。故に不回向之行と名づくる也」（同、四八）とあり、衆生の側よりすれば如来に向かっては不回向となる。つまり行ずるわれわれの側からは成仏に関して一切の功なしとするのである。

もともと回向の原語は pariṇāmanā であり、めぐらしさしむけることをいう。すなわち自己が修めた善根功徳を回転し他の衆生又は自己の菩提涅槃に趣向することである。『大乗義章』巻第九には「言回向者。回己善法有所趣向。故名回向[16]」とあり、大乗教において菩薩が自利利他の行願によって修習した功徳善根を菩提にふりむけ、衆生に施与する行であるとされる。『大乗義章』には続いて、「回向不同。一門説三。一菩提回向。二衆生回向。三実際回向」と述べ、代表的なものとして三種回向の説を挙げる。すなわち菩提回向とは自己が修めた行徳を仏果菩提にふり向け、悟りの完成をめざすこと（自利）、衆生回向とは自己が修めた行徳を他の衆生に与え利益教導して仏道に向かわしめること（利他）、実際回向とはこの二種の回向を行ずる菩薩の行相に名づけ、有為を離れて差別なき平等の法性真理を体現することをめざすことである。また菩提回向と衆生回向は別々に離れてあるのではなく自利即利他し、一切衆生の救済（利他回向）において自己の成仏が完成されるという大乗菩薩道の理念に基づいてい

る。そして三種は別々ではなく、実は一回向の内容を示したものであるといわれるのである。(17)

ところで、親鸞聖人の著述には如来に向っては不回向であるとしながら、行者の側において衆生回向を語っているところが注目される。例えば『高僧和讃』末尾の「南無阿弥陀仏をとけるには　衆善海水のごとくなり　かの清浄の善身にえたり　ひとしく衆生に回向せん」（『聖典全書』二、四六六）という一首（国宝本は「南無阿弥陀仏をとなふれば」）がある。そして国宝本の「衆生に回向せむ」には「ミヤウガウノクドクゼンゴンヲヨロヅノシユジヤウニアタウベシトナリ」と左訓があり、明らかに衆生回向が示されている。また『親鸞聖人御消息集』にも「一念のほかにあまるところの念仏は、十方の衆生に回向すべしとさふらふも、さるべきことにてさふらふべし」（同、八三二）、「一念のほかにあまるところの御念仏を法界衆生に回向すとさふらふは、釈迦・弥陀如来の御恩を報じまいらせんとて、十方衆生に回向せられさふらふらんは、さるべくさふらへども」（同、八三三）とあり、機相での念仏回向が示されている。これは約末の回向といわれ、行者が自力をもって如来に向かえば不回向であるが、無回向というのではない。

ここで衆生において回向を肯定しているのは自力回向を認めているのではなく、衆生回向を信心（菩提心）の利益として語ったものであろう。それは先に述べた「信文類」末の「聞」の解釈に続いて、「金剛の真心を獲得すれば」「必ず現生に十種の益を獲」（同、九五）と述べ、行者に「かならず」具する利益を十種挙げる中の「知恩報徳の益」、「常行大悲の益」が教人信に相当する利益として考えられる。(18)

なお、現生十益の常行大悲の益については「信文類」真仏弟子釈に『安楽集』巻下の、

『大悲経』に云く、「何をか名けて大悲と為す。若し専ら念仏相続して断えざる者は、其の命終に随ひて定めて安楽に生ず。若し能く展転して相勧めて念仏を行ずる者は当に知るべし、此等を悉く大悲を行ずる人と名く

と。（『聖典全書』一、六二七）

の文が引かれるが、そこでは「念仏を行ぜしむるは、此等を悉く大悲を行ずる人と名づく」（同、二、一〇一）との読み替えがなされている。これは自身が念仏を行ずるから大悲を行ずる人と名づけるのではなく、自身が念仏行を相続していくままが他者に念仏をすすめ行ぜしめていくこととなり、そのような利他のはたらきをなすものを大悲を行ずる人と名づけるとして[19]、念仏行者が大悲の実践者として位置付けられている点を合わせて留意しておきたい。

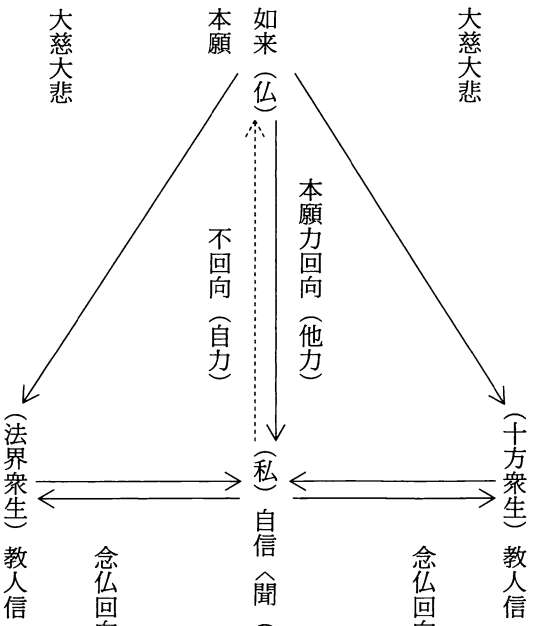
よく知られているように、大悲とは衆生をいつくしんで楽を与え（慈）、衆生をあわれんで苦を除く（悲）という仏の無量のはたらきをあらわしている。慈悲の原語はmaitreya-karuṇāで、『仏説観無量寿経』には「仏心とは大慈悲是なり。無縁の慈を以て諸の衆生を摂す」（同、一、八八）とあり、「真仏土文類」『往生論註』の引文には、「慈悲に三縁有り。一者衆生縁、是小悲なり。二者法縁、是中悲なり。三者無縁、是大悲なり」（同、二、一七一）と示し、凡夫・二乗の慈悲を超えて一切衆生にたいし平等に注がれる心であることをあらわす。一方「小悲」といわれるわれわれ凡夫の慈悲は、他を利益するには不完全であり終始一貫しない。さらに『悲歎述懐讃』には「小慈小悲もなき身にて　有情利益はおもふまじ」（同、五一九）と述懐されるように、親鸞聖人は無明煩悩に惑い執着の断ちがたき身にあっては小悲ですら成し得ないと悲歎されている。

しかしその故にこそ、絶対平等の大悲は不完全でしかないわれわれをつねに内に包み摂取してやむことがないのであり、本願力回向の信を得て摂取の光益を蒙るところには、「小慈小悲もなき身」でありながらも念仏を回向して衆生を利益するという「報仏恩」の道が用意されているのである。『歎異抄』に「念仏は行者のために、非行・非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば、非行といふ。わがはからひにてつくる善にもあらざれば、非善といふ。ひとへに他力にして、自力をはなれたるゆへに、行者のためには、非行・非善なり」（同、一〇五八）と示

されている。如来のはからいによって行ぜしめられるから行者にとっては非行非善なのであり、仏の行徳である念仏をもって讃嘆するほかはないのである。

自信教人信の構造

以上、概観したように自信教人信は念仏行者の実践、或いは真仏弟子の在り方をも示すものとして、「大悲弘（伝）普化」の道理を基本とした構造をもつ教語であることが確認できた。その構造、関係性を便宜上図示すれば次の如くになろう。



先述したように、図では浄土願生行者における自信（自利）・教人信（利他）の実践に先行して、如来の大慈大悲が弘く普く一切衆生に教化利益を及ぼすという道理があることを示している。聴聞によって明らかとなる自信、そして信の利益から開かれる衆生回向、それは全て如来回向としての大悲摂取のはたらきによって関係づけられていく。如来を主体とした私へのかかわり、私から他者（衆生）へのかかわり、さらには如来から他者を介しての私へのかかわり、という関係性である。如来と私との関係においては聴聞は不可欠であり、ことに未信者へのかかわりとしての「聴」の意義はまことに重要であった。自力から他力へと帰入する必然性があるとはいえない。なぜなら如来と私とは本来対応関係にはなく、自己自身は如来に背を向ける在り方でしかないからである。しかし、大悲の願はつねに如来に背を向け続ける者のために注がれており、獲信への通路は如来から開かれているのである。

自信は「一人がため」に寄り添う大悲に感化されることであり、教人信は「苦悩の有情」に等しくとどいてやまない大悲への目覚めの機縁となる。大悲が「伝わる」（自信）方向から大悲を「伝える」（教人信）方向へと転換されるのは、信心の利益（知恩報徳、常行大悲）の発露であった。さらには、他者を照らす大悲によって他者を介して自己が照らし返され、その光益を蒙ることで、いよいよ自信が明らかとなるという構造も首肯しうることとなろう。衆生回向は「小慈小悲もなき身」「無慚無愧のこの身」と悲歎されるように不完全なる自己のままで、ひるがえって成仏が約束された正定聚人としての歓喜、報仏恩として行ぜられていくこととなる。それはつづまるところ念仏を行じつつ念仏に聞き、本願に聞かされていくという「聞」に帰結していくこととなろう。

『教行証文類』「行文類」には、本願一乗海の意を結び讃嘆するところ、『華厳経』を引き「猶磁石の如し、本願の因を吸ふが故に」（『聖典全書』二、五八）という喩えが出されている。本願の因を衆生とし、如来不可思議の誓願を磁石が持つはたらきとして関係付けて喩えるとすれば、磁石は磁力を及ぼせる磁界を有し、磁場領域内におけ

る鉄の自性にはたらきかける。磁力が注がれ、やがて鉄を磁石と化していく。また磁力を得た磁石は新たな鉄へと磁力を及ぼせ、さらに次の鉄を引きつける。磁石は如来、大慈大悲の願力は磁力、鉄をわれら衆生とするなら、如来の名号救済が「法体の独用」といわれ、「ひとりばたらき」であるとする所以も領解しうる。『唯信鈔文意』に「この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり」（『聖典全書』二、七〇二）と述べるように、無限なる大悲はあらゆる世界に遍満するが故に、如何なる場所にも、如何なる時にも、慈力（磁力）をもって衆生の苦悩にはたらき続けるのである。つまり「大悲弘（伝）普化」とあらわされる道理と合致していく。

『蓮如上人御一代記聞書』（九五条）には、

聖教よみの、仏法を申したてたることはなく候ふ。尼入道のたぐひのたふとやありがたやと申され候ふをききては、人が信をとると、前々住上人（蓮如）仰せられ候ふよしに候ふ。なにもしらねども、仏の加備力のゆゑに尼入道などのよろこばるるをききては、人も信をとるなり。（『註釈版聖典』一二六二）

と示している。ここでは、念仏者が法義をよろこび讃嘆するのを聞くことが獲信の機縁となるということ、そしてそれは如来の大慈悲力によるものであるといわれている。如来大悲の光耀は十方世界を照らし、すべての存在を光あらしめかがやかせていく。さすれば、教人信をもって他者とかかわる自己自身もまた、他者を介して大悲の光耀に浴し、教化せしめられることを感得することとなる。「他者から私へ」という方向性は、その意味において語られるべきことであるといえよう。

註

（1）「教化」の語は仏教用語であるが、「伝道」の語は仏教用語には見られない。近代以降、ことに現代において本願寺教団では主に「伝道」が多用されている。その背景にはキリスト教の訳語（mission）を転用して、教団内の門信徒

へ向け教法を伝達し正しい信仰に帰せしめるという、従来のいわば狭義的な枠組で捉えられてきた「教化」の語をさらに教団外のあらゆる人々に向けて教法が伝達され社会の福利に寄与すべき教団の使命に鑑みて、より広義的視野にたって「伝道」の語が用いられ定着してきたという経緯がある。宗教学辞典（東京出版会）によれば「伝道」とは「宗教的真理を言葉とわざを通して伝達弘布すること」であり、「教法を説き宣べて恵みを与える」という「教化」が意味するところと本質的に相違はない。通常、教化伝道、伝道教化といった表現で並列同義的に用いられている。（拙稿『伝道』、中央仏教学院通信教育部、二〇一〇年）

（2）『聖典全書』二、一〇七四頁

（3）『尊号真像銘文』（『聖典全書』六〇六頁）

（4）大正新脩大蔵経（四七、一九八二、四六九頁B）には「大慈弘普化」とある。

（5）長岡岳澄「伝道」と「自信教人信」の関係（宗学院論集第八一号、二〇〇九年、三四頁以下）参照

（6）上山大峻「真宗伝道論」（『教学研究所紀要』七、浄土真宗教学研究所、一九九八年、一六一頁）参照

（7）国訳一切経（諸宗部七、三七三頁）の『礼懺儀』の解説には「仏のゐます世に値ふことはいと難く、人に信慧あることまた難し、希有のありがたき御法を聞くに遇ふこと、これまた容易に得べからず、自ら信じ人を教へて信ぜしむること、誠に容易ならざることなり、かるが故に仏陀大悲の御教を普ねく伝へて教化に従ふことは、これ真に仏陀大悲の高恩に報ゆる大行なり、願わくはもろ〳〵の衆生とゝもに、安楽国に往生せむ」（傍点は筆者）とあり、仏教化に従い大悲を伝えることは報恩の念仏行であり、自他ともに浄土往生を願うことであるとしている。ここにも教化の主体を仏とする意が窺える。

（8）松陰了諦著『往生礼讃の研究』、一〇〇頁参照

（9）稲葉昌丸編、法蔵館、一九八三年、参照

（10）信楽俊麿氏は、〔「信文類」本願成就文の聞を解釈するところでは「衆生、仏願の生起本末を聞て」の聞と、後の「疑心あることなし。これを聞といふ」の聞とは分析的に捉えれば同じではなく、「衆生、仏願の生起本末を聞て」のみでは、いまだ如実の聞とはなりえず、その聞が「疑心あることなし」においてはじめて如実の聞になる、という関係において異なっているとの先学の理解を示し、「未究竟の聞と究竟の聞、階梯位の聞と決定位の聞の関係である〕と述べる。そして〔「いま弥陀のちかひをもきゝはじめておはします身」（『親鸞聖人御消息集』『聖典全書』二、八一

八）「はじめて仏のちかひをきゝはじむるひとびと」（同、八一九）は前者であり、「聞といふは如来のちかひの御なを信ずとまふす也」（『尊号真像銘文』同、六〇六）「きくといふは、信心をあらわす御のりなり」（『一念多念文意』同、六六二）は後者を意味するとして、聞（信）決定への階梯を見ている。）（「親鸞における聞の構造」、『浄土教の研究』所収、永田文昌堂、一九八二年、六四二頁）参照

（11）川添泰信「親鸞浄土教における聞の問題」（真宗学一一九・一二〇合併号、二〇〇九年、一九六頁以下）参照

（12）村上速水氏は「聴」と「聞」の関係について、〔まず「聴かなければ、聞こえない」。しかし「聞こえてみれば、聴いたからではなかった」。「たとひ大千世界に　みてらん火をもすぎゆきて　仏の御名をきくひとは　ながく不退にかなふなり」（『聖典全書』二、三五〇）とある『和讃』は、前の言葉を立証するものであり、「真実信心の称名は　弥陀回向の法なれば　不回向となづけてぞ　自力の称念きらはるゝ」（同、二、四八八）という『和讃』は、後の句を証明する。すなわち「聴」は「聞」のための機縁ではあるが因ではなかった。今、いわれる「聞」は「聴」を機縁となるものではあったが、突如本願よりあらわれるものであった。これを本願力回向の信心という。すなわち第十八願の「聞」であった。〕と述べて、「聞」は弥陀回向の法に期せずして遇うことを意味し、「聴」は「聞」のための機縁となる意を示している。（『今、伝道が問われる』龍谷大学伝道部編、永田文昌堂、一九九六年、七頁以下）参照

（13）『御文章』一―五（『註釈版聖典』一〇九一）、二―五（同、一一一七）二―一五（同、一一三二）、四―五（同、一一六九）、四―七（同、一一七六）、『夏御文章』一（同、一二一一）、二（同、一二一二）、一二一三）、三（同、一二一五）、四（同、一二一六）、『御俗姓』（同、一二二二）、『御一代記聞書』一七条（同、一二三七）、二五条（同、一二四〇）、四八条（同、一二四八）、五四条（同、一二四九）、九四条（同、一二六二）、一〇五条（同、一二六五）、一三七条（同、一二七五）、一九三条（同、一二九二）、二〇八条（同、一二九八）、二五三条（同、一三一四）、二八六条（同、一三二五）、二八八条（同、一三二六）、三〇七条（同、一三三二）。

（14）『御文章』二―六（同、一一一七）、二―一〇（同、一一二三）、四―七（同、一一七五）。

（15）『御文章』四―四（同、一一六七）、『領解文』（同、一二二七）、『御一代記聞書』五一条（同、一二四九）、八二条（同、一二五八）、一二二条（同、一二七一）、一二九条（同、一二七三）、一三〇条（同、一二七三）、一三一条（同、一二七三）、二五七条（同、一三一六）。

（16）大正新脩大蔵経（四四、一八五一、六三六頁C）

(17) 村上速水著『親鸞教義の研究』（永田文昌堂、一九六八年、一〇八頁以下）参照

(18) 同右、村上著には、衆生回向については〔機相について語る回向は教授の義である。したがって衆生の上の回向とは、広大な仏徳を領受するところ、自らこれを有縁の衆生に伝えて共に大悲を喜ぶことで、大悲伝化の報恩行である。…「自信教人信」という教人信の意味に同じで、正定聚の人の常行大悲の益におさまる〕（一九一頁）としている。

(19) 玉木興慈〔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、三四六頁以下）〕、〔「信巻」真仏弟子釈についての一考察（真宗学、第一一九・一二〇合併号、四一四頁以下）〕参照