

眞宗伝道上の問題

清岡隆文

一、仏教伝道の開始

菩提樹下で悟りを開いた釈尊は、さらに七日間そこに座して自らの悟った法（真理）を楽しまれた。それは「自受法楽」^①として示される。この境地は長年にわたって、その目的を達成した満足感と、安堵の心境を表すものといえよう。

ところで釈尊は、自ら覚った真理はまことに深遠で難解であるから多くの人々に理解されないことを案じられ、説法・伝道を躊躇されたといわれている。

苦労してわたしがさとり得たことを、いま説く必要があろうか。貪りと憎しみにとりつかれた人々が、この真理をさす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。^②

と釈尊のためらいを伝えている。この時にあって、ブラフマー神（梵天）は釈尊の、その心を見抜いて、このままでは尊く勝れた教えが埋もれ、生死に苦しむ人々がすくわれる機会がなくなってしまうことを危惧して、逡巡する釈尊に向かつて、

願わくはこの甘露の門を開き、無垢なるものの悟った法を聞かせてください。⁽³⁾

と説法することを強く勧めたとされる。釈尊はあらためて生きとし生ける者への憐れみの心で世間を見て、ついにこの請を受け入れた。ここに伝道の開始がある。仏教は唯一絶対の神、万物の創造主としての神の存在を認めないが、当時のインド社会において、広く最高の神と崇められていたブラフマー神が釈尊に法を説くことを請うことは、その法の尊高を証明することであるとともに伝道の開始の権威づけをしたものと受けとめることができる。さらにはインドラ神も、この勧請に加わったことになっている。

伝道は、まず自分の信頼できる親しい仲間との対話を通すことによつてはじまることを釈尊自身がしめしておられる。そこで最初にうかんだのが、まず自らがかつて師事したアーラーダ・カーラマと、ウドラカ・ラーマプトラにこの法を説くことであつたが、この二人はすでに没していた。そこでかつて苦行を共にした五人の修行者に教えを説くために、かれらが居住するヴァーラーナシー郊外の現在のサルナートに赴く。その途中で、アーギーヴァイカ派の苦行者ウパカ（憂波迦）に会い、自らブツダとなつたことを語り伝えたといわれる。ウパカとの出会いは⁽⁴⁾釈尊が悟りを開いたのちに、最初の法を説こうとした試みとして注目すべきである。釈尊が顔色もよく、自信に満ちたようすで歩いてくるのを見たウパカは、出家の目的、師匠の名前、奉ずる教えをたずねる。釈尊は、

わたくしは一切にうち勝つた者、一切を知る者である。一切のものごとに汚されていない。すべてを捨てて、妄執をなくしたから解脱している。……わたくしには師は存在しない。……わたくしは唯一の正覚者である。法輪を転ぜんために、わたくしはヴァーラーナシーの町に往く。⁽⁵⁾

と答えている。釈尊のこの言葉は、自ら信じることを確信した態度の表明と受けとれよう。

釈尊が法を説こうと思ひ立つた二人の師、ついで五人の修行者、そしていまのウパカはいずれも出家者である。

このことはすでにな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始の開始にあたって、釈尊の心にあつたと考えてみたい。のちに釈尊の弟子になり、仏教教団の確立、発展に寄与したシャーリプトラ（舍利弗）、マウドガルヤーヤナ（目連）なども、他の教えを奉じ、弟子をもつて、すでに一家をなしていたが、釈尊に帰依して改宗した人であつた。ただウパカは釈尊の教えを受け入れず、頭を振つて去つてしまつた。

釈尊はヴァーラーナシーの郊外の現在のサルナートにある鹿野苑で、かつて苦行を共にした五人の修行者にあつて自らの悟りの内容を語つたところ、かれらは釈尊と同じ無上の安らぎを得て悟りの境地にいたつたといわれている。このサルナートでの釈尊の説法が初転法輪とよばれている。古代インドにおいては宇宙の輪を「梵天の輪」と呼び、それをまわす者は神々の中で最高なる者であるとの考えがあつた。地上にあつては理想の王は七つの宝を持つとし、その一つたる輪宝をまわす者の意味で転輪聖王とよばれている。釈尊の最初の説法も、これと同じ伝統から、「法（真理）の輪」を初めてまわす、とたとえられたものである。

釈尊の在世中にも、多くの修行者が弟子となり、釈尊に従つて出家した比丘・比丘尼、および在家のままの信者・外護者が増え、仏教は着実に地盤を築き上げていった。そのためには釈尊のたゆまぬ伝道活動が必要であつて、それが初転法輪の三十五歳から八十歳の入滅までの四十五年間におよんでいる。その間、教えの内容は同じでも、教えを説く方法に違いがあつたようである。

特に他の修行者グループの集団改宗は初期の伝道活動を特徴付けるものであり、その後の時期にはほとんど見られない。事火外道のカーシャパ三兄弟とその弟子たち、サンジャヤの高弟シャーリプトラおよびマウドガルヤーヤナとその弟子たちの改宗に際して、激しい論争や厳しい対決があつたであろうことは容易に想像できる。それらが

ウルヴィルヴァーにおける火を吐く毒龍の調伏などの神通比べに表現されているとおもわれる。これらの他宗派の人々による妨害は、一面からみると釈尊の伝道活動が活発におこなわれていた証拠とすることができる。

釈尊は、その伝道において人間の心理を洞察して人それぞれの資質に応じて教えを説いた。これを対機説法と言ひ、医師が病氣に応じて治療や投薬をおこなうことに合わせて、応病与薬とも表現する。その例を經典に求めれば、キサーゴータミーの帰依に関する説話⁽⁶⁾（死者の出ていない家の芥子の実を求めさせる）。仏道に励んでも、さとりを得られないシュローナ・コーティヴィンシャ（守籠那）に対しての琴の譬えの説話⁽⁷⁾（琴はその絃があまり強く張られても、逆にゆるく張られても望む音は得られないように、さとりをめざす精進も厳し過ぎてても、逆にゆるやか過ぎてても、さとりからはほど遠い）。また毒矢を射られた人は、その原因を究明するよりも、まず傷の治療を急がねばならない、という説話など⁽⁸⁾、いくつも挙げることができる。これらの譬喩は、教義がいかに崇高なものであつても、それを聴く者の理解を得なければ、その真意が伝わらない。釈尊の説法は、あるときはその核心を直截に説き、別の時には婉曲な表現をもつて聴く人の心をしつかりと捉えることになる。

さらに釈尊は新たな信者を出家の生活に導く一方、在家の信者にとどまる者に対しては別の対応をされたと考えられる。すなわち出家者にとって必要な教理の説明において、在家者には必ずしも必要としないものがあつた。逆に市井の生活をおこなっている在家者には、むしろより具体的な生活に関わる規定を説くことが大切と考えられた。ところで初転法輪に先立つて、釈尊がいったん説法を放棄したことに注目する必要がある。それは「説法の否定」、すくなくとも「説法の躊躇」といえるものである。その否定や躊躇は、のちの大乗における「空」の思想につながると思われる。釈尊は覚つた真理を説くことができない、真理は説かれるべきではない、そこには「ことば」にたいする不信・疑惑があつた、と思える。はたして人間のことばによって、真理を伝えることが可能なのか。

日常、人々は安易にお互いのことを信頼している。「わたしは誠意をもつてすべてを語ったし、相手は素直にそれを了解してくれた」と考える。そこには誤解がないのか。砂糖の甘さは、その人が食べることによってしか、たしかに知ることにならない。甘さをことばで説明するのは非常に難しい。日常生活においてすらそうである。まして究極の真理をことばや概念のなかに盛り込むことができるであろうか。

親鸞聖人が『教行信証』の「化身土巻」に、龍樹菩薩の『大智度論』を引用されて、釈尊が入滅されるに臨んで、来集している比丘に語られた言葉を掲げるなかで、

義に依りて語に依らざるべし、……人指をもつて月を指ふ、もつてわれを示教す、指を看視して月を視ざるがごとし。人語りていはん、「われ指をもつて月を指ふ、なんぢをしてこれを知らしむ、なんぢなんぞ指を見て、しかうして月を視ざるや」と。これまたかくのごとし。語は義の指とす、語は義にあらざるなり。これをもつてのゆえに、語に依るべからず⁽⁹⁾。

を示されていることをも合わせて顧慮したい。

また、人生の教師として仰ぐ釈尊は素晴らしい才能の持ち主であられた。すなわち学問を身につけている人々に対しては、哲学的な用語をもつて語りかけたと推察しうる。また論理的な説明が受け入れられない場合には、まるで無知であるかのように、黙して返事をされないような場合もあった。学問の苦手な弟子、例示すればチューダパインタカ（周利槃陀伽）には、ただ掃除することだけを命じられた。その説法は、その一端を先述したように巧みな譬喩や物語として展開され、聞く人々にとって理解しやすいものであった。各地からあつまり、広い階層におよぶ、たくさんの人々が説法を聞きながら、それが自分にむかつてなされ、自分と同じことは遣いで話されていると感じたことであろう。

『維摩經』に次のような箇所がある。

そのとき、リツチャヴィー族の青年である宝蔵は、世尊のこれらの大神通力を見て、右のひざを地につけ、世尊のおられるほうに向かつて合掌し、次のような詩頌をもつて世尊をほめたたえた。……世尊によつて一語が語られたにすぎないときにも、集まつた人々はおのおのがその語をへ自己の方言として、別々に理解することができ、自分のへ納得するゝ意味に従つて理解する。これが勝利者にのみ見られる、仏陀に特有な相なのである。¹⁰⁾

多数がいつしよに聞きながらも、一對一で説法を聞いているように感じたことは、いかに釈尊の話術が巧みで人の心にしみこんだかが分かる。

この他に、『維摩經』ではしばしば説法が問題になっているが、仏国土のあり方にあわせて、説法のしかたも色々であることを明らかにしている。例えば次のような一節がある。

ヴィマラキールティ（維摩詰）はそのとき、気持ちを正して、最上香台如来の仏国土からきた菩薩たちに質問した。「良家の子よ、最上香台如来のご説法はどのようなものですか」彼らが答える。「かの如来は、文字やことばの分析によつて法を説くではありません。この妙なる香氣をもつて菩薩を鍛錬するのです。さまざまな香樹の下に菩薩たちがすわりますが、それぞれの樹からは、ある香氣が発散しています。その香氣をかくやいなや、彼らは菩薩のあらゆる徳の蔵と名づけられる三昧を得ます。この三昧を得るとすぐ、彼らはすべてに菩薩の徳がそなわるのです。¹¹⁾」

香積仏の国土では、香だけが説法の手段であつたが、釈尊の出られたこの国土では激しいことばが用いられねばならない。人は死ぬものであるとか、殺してはならぬとか、善とか悪とか、そうしなければ人々は悟りの方に眼を向けない。香積仏土からきていた菩薩たちは、これは大変なことだと感心する。われわれには香をもつて説法する

ことが奇跡のように思えるが、彼らからすれば、ことばによる説法こそ、想像できないことなのである。

以上これまで釈尊における伝道の特徴をいくつか取り上げてきたが、それは覚者の立場において可能となることであつて、わたしたちのうえに、その伝道を適応できるものでないことは十分に理解しながらも、釈尊の伝道が示唆するところは少なくない。その点において、これまでのところを振り返つてみて伝道における要点を列挙したい。

〈1〉伝道は、まず自分の信頼できる親しい人との対話を通すことから始める。

〈2〉伝道は、容易なものではなく非難や妨害をとまなうこともあるが、それは逆に活動が活発である証でもある。

〈3〉伝道は、人間の心理を洞察して人それぞれの資質に応じてなされるべきである。「対機説法」、「応病与薬」

〈4〉伝道においては、言葉に限界があることを心得ておかねばならない。

〈5〉伝道においては、それを受ける人々に配慮し、譬喩や物語や方言を取り入れて、理解しやすいものにする。

〈6〉香、または広く莊嚴をもつても伝道することになる。

二、親鸞聖人の生涯と伝道

宗祖親鸞聖人の九十年の生涯を概括して三期に分けると、修学・伝道・著述とすることは古来しばしば用いられてきた。それを時期のうえで見れば、修学期は三十五歳、すなわち承元元年（一二〇七）の専修念仏停止によつて越後に流罪となられるまで、さらに伝道期は、それ以後、東国滞在を経て京都に帰られるまでとし、著述期は帰洛後、ご往生までとするものである。この分け方は杓子定規の難はあるものの、その趨勢を知る目安となる。そこで当面この時期区分に基づいて、宗祖における伝道の開始時期を絞り込みたい。

宗祖における修学の頂点に位置づけられるのが、師法然聖人の厚恩をうけて、その主著『選択本願念仏集』の見

写を許され、またその真影の図画を認められ、さらにそれらに師みずからの筆をもつて記してくださったことに、⁽¹²⁾うかがえよう。

この二年後に法然聖人の教えを受けていた人々に念仏停止が言いわたされ、結果として師弟の別離となるのであるが、もしこの法難が生起していなければ、親鸞聖人はさらに長く法然聖人のもとで学びを続けられたであろうか。このことについては推測の域をでないが、すでに『選択集』の付属、さらに師の影像の図画をもつて、師から独り立ちしなければならぬことを自覚されていたとみたい。なぜなら宗祖において、伝道は個人的領域の問題としてとらえておられたと考えられるからである。その背景には、釈尊そして法然聖人の言葉が浮かび上がる。

釈尊がアーナンダ（阿難）に語りかける臨終の説法に、

当に自らを熾然とし、法を熾然とすべし。他を熾然とする勿れ。自らに帰依し、法に帰依せよ。他に帰依する勿れ。⁽¹³⁾

がそれである。この文中の「熾然」とは、火が激しく盛んに燃えるという意味を表しているので、そこには、従来からわたしたちの脳裡に定着している「灯明」とは異なつて灼熱を感じ、へ火は火をもつて点ずるのみとする伝道に対する姿勢が暗示されるようである。また、法然聖人の遺訓として、「遺弟同法等、全く一所に群会すべからずものなり」⁽¹⁴⁾と遺弟たちは、それぞれの住居にとどまり、一ヶ所に集まらないように指示されている。その意図は念仏者が多数集合すると、かつてのごとく他宗を刺激し争いが生じ、弾圧を受けることになるからであるが、そこにはそれぞれが専修念仏の教えを広く伝えることに師の真意を受けとめたのが宗祖ではなかったか。

越後配流における親鸞聖人の生活において、民間ではへお田植え歌が口ずさまれ、越後七不思議の伝承などもあるが、流人としての五年間は、自由に居住地を離れて伝道することは許されず、むしろ生活に追われて過ごされ

たとめるのが妥当と思える。その間、建暦元年（一一二一）三月三日に信蓮房が誕生している。⁽¹⁵⁾

親鸞聖人の流罪の赦免は信蓮房誕生と同年であり、翌二年一月二十五日に京都で法然聖人が亡くなっている。赦免後さらに越後に留まられ建保二年（一一二四）宗祖四十二歳のころ旅立たれるが、その間も積極的な伝道がおこなわれたようが見られない。これを推測できる史料が『親鸞聖人門侶交名牒』である。⁽¹⁶⁾これは聖人門弟の名をしるした名簿であるが、もちろんすべてが記されているわけではない。聖人亡きあと、念仏者のなかで各地を放浪して念仏する人々が出て、なかに社会秩序を乱すとして取締りを受けるものがあり、親鸞門流はそれらと別であると幕府に届けた書類の一部であるとおもわれる。その『交名牒』に載る人の国別人数をみると常陸が突出して多く、東国一円に及ぶものの越後では国府の寛善ただ一人であることから、その間の事情が浮かびあがることになる。

ところで宗祖における伝道の開始を示唆するできごとがある。それは後年の寛喜三年（一一三一）、五十九歳の時に風邪で寝込まれた折に、高熱でうなされる夢の中で『大経』を読まれて、みずから自力心の余執があることを反省されたとき、振り返って思い出された佐貫での三部経読誦のことであった。そのことは宗祖の妻、恵信尼の手紙に、

よくよく案じてみれば、この十七八年がそのかみ、げにげにしく三部経を千部よみて、すざう（衆生）利益のためにとてよみはじめてありしを、これはなにごとぞ、〈自信教人信難中転更難〉（礼讃）とて、みずから信じ、人を教えて信ぜしむること、まことの仏恩を報ひたてまつるものと信じながら、名号のほかにはなにことの不足にて、かならず経をよまんとするやと、思ひかへしてよまざりしことの、さればなほもすこし残るところのありけるや。人の執心、自力のしんは、よくよく思慮あるべしとおもひなしてのちは、経よむことはとどまりぬ。⁽¹⁷⁾

と記されている。それは流罪赦免後の建保二年（一二二四）のころ、妻子とともに関東をめざされた宗祖が、その途上、上野国佐貫で疲弊している人々の生活を眼にして、衆生利益のために三部経の千部読誦を発願された。しかし四、五日続けて、思い返して止められた、事についての記述である。

このことは真宗の伝道を考えるうえで示唆に富んでいる。まず伝道の意図するところは衆生利益にほかならない。しかもその実践は究極的には「自信教人信」に尽きることになる。したがって宗祖における伝道に関する、ゆるぎない姿勢はこの時期に確立されたうけとめたい。ここで伝道の基本理念たる「自信教人信」について検討を加えたい。

三、自信教人信

「自信教人信」について、まず善導大師の『往生礼讃』の原文は「自信教人信、難中転更難、大悲伝普化、真成報仏恩」と示され、これを「みづから信じ人を教えて信ぜしむること、難きがなかにうたたさらに難し。大悲をもつて伝えてあまねく化するは、まことに仏恩を報ずるになる」⁽¹⁸⁾と読んでいる。これを宗祖は『本典』において「信巻」の真仏弟子釈と「化巻」の真門釈の二箇所引用されている。そのうち真仏弟子釈では「みづから信じ、人を教へて信ぜしむること、難きがなかにうたたまた難し。大悲弘くあまねく化する。まことに仏恩を報ずるになる」⁽¹⁹⁾と読まれている。真門釈の引用も基本的に同じであるが、ただ、「弘の字、智昇法師の『懺儀』の文なり」が付けられている。そのうち真仏弟子釈の引用は信心獲得した真の仏弟子である念仏の行者において述べられている。さらにこの文に先立って、信心を獲得すれば現生に十種の益をうる、とされて「八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲の益」と明らかにされる。⁽²⁰⁾この「知恩報徳の益」とは、大悲の恩をいただいても感謝の思いで生活をす

ることであり、「常行大悲の益」というのは、獲信のうえはおのずから人に向かつて誘い入れるはたらきが備わることをいうのである。そしてこれらの利益をすべてまとめて「十には正定聚に入る益」として後の真仏弟子釈のところで詳しく述べるという関連性がうかがえる。また同じ文が「化巻」の真門釈に引かれる意図は、⁽²¹⁾ 真信心の行者には仏恩報謝としての「自信教人信」の実践がともなうが、真門の行者はもっぱら念仏していても上述の益がない、とその失をもつて逆に他力信心を勧めておられる。

ところで宗祖が先述の文中、善導大師の「大悲伝普化」の「伝」を智昇の『集諸経藏懺儀』によつて「弘」に改められた点について一考しておきたい。まずこの『懺儀』なる書は、上下二巻よりなり上巻は諸經・各種の偈文等による禮懺文で、下巻は善導大師の『往生禮讃偈』を全面的に収録しているが、詳細においては相違がみられる。例を挙げれば、冒頭の大經が大乘經に、名号を称すること下至十声一声等に及ぶまでの一声が省略されていたり、そこに撰者である智昇の意図を汲み出していくこともできる。ここで宗祖が「伝」を「弘」に書き替えられたことによつて、根本的に立場が異なるとする考え方もある。⁽²²⁾ すなわち「伝」では、みずからが得た仏の大悲を、人々に伝え大衆を教化する、ことになる。一方「弘」は、大悲が弘くあまねく衆生を教化する、となると言う説である。そもそも宗祖は数多い著作の中で「つたえる」という意味で「伝」の字の使用がみられない。そして「弘」の字は「ひろまる」や「ひろむ」の表現もあわせて多数にのぼる。また意味のうえからも「伝」よりも「弘」のほうが拡がりがある。ちなみに『広辞苑』で「弘まる」を調べれば、その意味として「ひろく伝わる」と記載されている。したがつてこれらの文字の異同によつて善導大師と宗祖との立場の相違を際立たせることもないと考えたい。そしてこの箇所在意図するところは、仏の大いなる慈悲の心をいまわたしがいただいて念仏によつて導かれるままが、おのずからひろく人々を導くことになり、そのことがまことに仏の恩に報いることになるということである。

ところで宗祖が、生涯を通しての師と仰がれた法然聖人において「自信教人信」を語ることとは限定されるが、次のような用例がある。

しかるに阿弥陀如来、善導和尚となりて唐土にいでて、「如来（釈尊）五濁に出現して、よろしきに随ひて方便して群萌を化したまふ。あるいは多聞にして得度すと説き、あるいは少解をもつて三明を証すと説く。あるいは福慧ならべて障りを除くと教へ、あるいは禅念して坐して思量せよ教ふ。種々の法門みな解脱すれども、念仏して西方に往くに過ぎたるはなし。上一形を尽し十念に至り、三年・五年まで仏来迎したまふ。ただに弥陀の弘誓重きがために、凡夫をして念ずればすなはち生ぜしむることを致す」との給へり。釈尊出世本懷、ただこの事にありといふべし。「自信教人信、難中転更難、大悲伝普化、真成報仏恩」といへば、釈尊の恩を報ずるはこれたれがためぞや、ひとえにわれらがためにあらずや。このたびむなしくてすぎなば、出離いづれの時をかせんとする。すみやかに信心をおこして生死を過度すべし。⁽²³⁾

と、『礼讃』の文がそのまま引かれている。また表現に違いがあるが、「宋高僧伝」の懷感の項で、

（善）導の曰く、子、教えを伝えて人を度す、信じて後、講ずと為さんや。⁽²⁴⁾

が見られる。

いま宗祖における「自信教人信」の文を、後に続く「大悲弘普化」とあわせながら、

みづから信じ、人を教へて信ぜしむること、難きがなかにうたまたまた難し。大悲弘くあまねく化する、まことに仏恩を報ずるになる。⁽²⁵⁾

と読み、それを「みづから信じ、そのことを人に教えて信ぜしむる。そのようなことは難中の難でこれ以上の難はない。大悲が弘くあまねく衆生を教化するのである。まことに仏恩を報ずることになる。」と受け取る。善導大師

が、自らが身命をかえりみず一心に仏の大悲を他の人々に伝えることが、念仏者としての真の報恩の道である、とするのに対して、宗祖においては、自己自身における「大悲伝普化」の否定である、と考えることもできる。⁽²⁶⁾ しかに親鸞聖人は『本典』信巻において、

しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂なし、法爾として真実の信樂なし。⁽²⁷⁾

として衆生には清淨心なく、真実の信樂なしと示され、したがって、「小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ」⁽²⁸⁾や「今生に、いかにいとほし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがなければ、この慈悲始終なし」⁽²⁹⁾のように衆生における慈悲の実践の不可能であることを言っておられるので、わたしたちにおいて大悲を伝えてあまねく人々を教化することは不可能ということになる。

ところでこれを宗祖の後継者はどのように受けとめていくことになるのか、を問題にしたい。まず覚如上人であるが、『口伝鈔』に先に触れた『恵信尼消息』を引用している。それは民衆の困窮を目にして、それを見過ごしにできないとする宗祖の使命感が強く伝わってくる。同じ『礼讃』の文から書き出しながら、覚如上人では、

〈自信教人信難中転更難〉（礼讃）とみえたれば、みづからも信じ人を教へても信ぜしむるほかはなにのつとめかあらんに……⁽³⁰⁾

とあって、「も」と「つとめ」によってさらなる伝道に対する情熱の高まりが感じとれる。

さらに存覚上人においては、

『往生礼讃』にははく、「自信教人信 難中転更難 大悲伝普化 真成報仏恩」といへり。こころは、「みづからもこの法を信じ、ひとをしても信ぜしむること、難きがなかにうたたさらに難し、弥陀の大悲を伝えてあ

まねく衆生を化する、これまでことに仏恩を報ずるつとめなり」といふなり。⁽³¹⁾

と、その解釈が明白となって、そこに伝道の基本がおかれることになる。そのことは『破邪顕正抄』⁽³²⁾や『法華問答』⁽³³⁾の表現においても同意である。

このことによって次のようにみることができる。蓮如上人において、教学の特徴である機法一体を、

『安心決定鈔』のこと、四十余年があひだ御覧候へども、御覧じあかぬと仰せられ候ふ。また、金をほりいだすやうなる聖教なりと仰せられ候ふ。⁽³⁴⁾

として生涯を通して大切にされた『安心決定鈔』によっていと言われるほど、その影響は大きいが、もとよりそこには「自信教人信」の表示も、またそれを示唆する文言もない。したがって蓮如上人の伝道の姿勢は直接的には覚如・存覚両上人の影響に基づいている。

振り返ってみれば親鸞聖人においては、中心課題は自己自身の救済にあり、仏恩の深さに気づかされ報恩の心から著作に臨まれたことが著作の随所でうかがえる。二、三の例を挙げると、

ここをもつて聞くところを慶び、獲るところを嘆ずるなり。⁽³⁵⁾

しかれば大聖（釈尊）の真言に帰し、大祖の解釈に閱して、仏恩の深遠なるを信知して、『正信念仏偈』を作りてはいく。⁽³⁶⁾

深く如来の矜哀を知りて、まことに師教の厚恩を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。これによりて、真宗の詮を鈔し、浄土の要を庶ふ。ただ仏恩の深きことを念うて、人倫の嘲りを恥ぢず。⁽³⁷⁾

等である。そのことが、

「十方衆生」といふは、十方のよろづの衆生なり、すなはちわれらなり。⁽³⁸⁾

の「われら」として弥陀の本願によって、ともに救済されることである、と受けとめられていた。

ところで第三代寛如上人の時に本願寺が成立して以来、蓮如上人までのおよそ百年ばかりは、本願寺は不振窮乏の状態であり、歴史的にも判明しない部分があった。その原因も色々あるが、要は門徒が離反していたからである。蓮如上人の誕生前の応永二十年（一四一三）頃の本願寺の状態は、

御本寺様ハ人セクタヘテ、参詣ノ人一人モミエサセタマハス。サヒサヒトスミテオハシマス⁽³⁹⁾

と記されている。そのような中で、真偽のほどはともかく、上人は十五歳の時に、自ら一代の間に衰微からの回復を、そのためには本願寺の門徒を増やさねばならないと決意された。⁽⁴⁰⁾ そのことはおのずから教義の研鑽と普及に情熱をもって取組み、ひいては伝道を通して教団の発展をめざすことになる。教団を念頭にすることにおいては、覚如・存如両上人の影響を強く受容していかれたことは言うまでもないことである。

今、伝道について論ずるとき、まずこの「自信教人信」が取り上げられるが、それほどなじみ深い言葉になったのは親鸞聖人というよりも蓮如上人によるとみるべきであろう。まずその例をあげてみよう。

されば毎月二十八日ごとにならず出仕をいたさんとおもはん輩においては、あひかまへて、日ごろの信心のとほり決定せざらん未安心のひと、すみやかに本願真実の他力信心をとりて、わが身の今度の報土往生を決定せしめんこそ、まことに聖人報恩謝徳の懇志にあひかなふべけれ。また自身の極楽往生の一途も治定しをはりぬべき道理なり。これすなはち、まことに「自信教人信 難中転更難 大悲伝普化 真成報仏恩」といふ釈文のころにも符合せるものなり。⁽⁴¹⁾

所詮今月報恩講七昼夜のうちにおいて、各々に改悔の心をおこして、わが身のあやまれるところの心中を心底にのこさずして、当寺の御影前において、回心懺悔して、諸人の耳にこれをきかしむるやうに毎日毎夜にか

たるべし。これすなはち「謗法闡提回心皆往」の御釈にもあひかなひ、また「自信教人信」の義にも相応すべきものなり。⁽⁴²⁾

と示されているし、また上人の御一代における法語や訓誡および上人の行動などを収録する『蓮如上人御一代記聞書』に、

明応五年正月二十三日に富田殿より御上洛ありて、仰せに、当年よりいよいよ信心なきひとには御あひあるまじきと、かたく仰せ候ふなり。安心のとほりいよいよ仰せきかせられて、また誓願寺に能をさせられけり。

二月十七日にやがて富田殿へ御下向ありて、三月二十七日に堺殿より御上洛ありて、二十八日に仰せられ候ふ。「自信教人信」のこころを仰せきかせられんがために、上り下り辛勞なれども御出であるところは、信をとりよろこぶよし申すほどに、うれしくてまたのぼりたりと仰せられ候ひき。⁽⁴³⁾

信もなくて、人に信をとられよとられよと申すは、われは物をもたずして人に物をとらすべきといふの心なり、人承引あるべからずと、前住上人（蓮如）申さると順誓に仰せられ候ひき。「自信教人信」と候ふときは、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」の道理なるよし、おなじく仰せられ候ふ。⁽⁴⁴⁾

聖教よみの聖教よまずあり、聖教よまずの聖教よみあり。一文字をもしらねども、人に聖教をよませ聴聞させて信をとらすは、聖教よまずの聖教よみなり。聖教をばよめども、真実によみもせず法義もなきは、聖教よみの聖教よまずなりと仰せられ候ふ。自信教人信の道理なりと仰せられ候ふこと。⁽⁴⁵⁾

などの文がうかがえる。また直接に「自信教人信」の表現は出ないが、

教化するひと、まづ信心をよく決定して、そのうへにて聖教をよみかたらば、きくひと信をとるべし。⁽⁴⁶⁾

は先の第九三条とあい通ずる文で、「自信教人信」を言外でうかがわせる。また第九四条の文末の「自信教人信の道理なりと仰せられ候ふこと」をつぎの第九五条の標示とする説がある⁽⁴⁷⁾。深励の述べる意を取れば、第九五条は他の各条と異なつて最初に標文がおかれている。「御文章」では四帖目第一四通に「一流安心の体といふ事」という標文がある。それと同じことで、「これは標章というもので章を標するなり。この下の一条をば標し挙げることにあり」とある。したがつて第九五条をも示しておきたい。

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。聖教をよめども名聞がさきにたちて心には法なきゆゑに、人の信用なきなり。⁽⁴⁸⁾

これらの文より「聖教よみ」と称される人が、どれほど巧みに聖教をよみきかせても、その人に信心がなければ、決して他の人をして仏法をよろこぶ身にさせることはできない、と論されている。

「まづわが信心決定して、ひとにも教えて仏恩になる」のであるが、自身の信心決定を何よりも重視されることに本意はあるものの、そこには「自信」と「教人信」に前後関係を感じることになる。

周知のごとく蓮如上人は生涯を通して伝道に情熱をかたむけられた。そのことが各所に散見できる「自信教人信」を伝道の原点と位置付けるようになったと思える。いま上人一代の伝道の成果の要因を『御文章』とみるうえで、この製作が親鸞聖人の『御消息』に示唆されたものでありながら、『御消息』に「自信教人信」の言葉がみられないのは興味深い。『御文章』とその先駆形態である親鸞聖人の『御消息』とを比較するならば、『御文章』が教義解説的であるのに対し、『御消息』は信仰告白的である⁽⁴⁹⁾。それは宗祖と上人における「自信教人信」に寄せる思い

の内容に起因すると考えられる。すなわち宗祖は『歎異抄』で、東国より身命をかえりみず尋ねてきた門弟に対して、

親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひと（法然）の仰せをかぶりて信ずるほかに別の子細なきなり。⁽⁵⁰⁾

と言いきられるように、その足場は自己自身にあった。一方、蓮如上人においては教団の発展と統制を念頭にされたことによる、と理解しなければならない。

ただ蓮如上人が教団を意識せずにおれなかった立場からすると、覚如・存覚両上人の影響が考えられる。『破邪顕正抄』の「念仏を修せば自行のためにこれをつとめて往生をねがふべし、無智の身をもてひとを教化せしむる条しかるべからざるよしの事」の一条が暗示を与えている、と思える。この一条は非難する側より、真宗の行者は自身の往生のために念仏を修すべきであつて、無智の身として他人を教化するということは、あつてはならないと申し立てることを受けての解釈である。そこでは、

上求菩提下化衆生は菩薩の行願であつて、浄土門の行者においてこのころがないのではなくて願作仏心、度衆生心がこれにあたる。そこで善知識にあつて、みずから信心を獲得して喜びのあまり、無智の人々を、ともに語り合つて、末代相應の易行を修すべきであると、縁によつて勧めることは仏法の大意に背いてはいない。無智の身で有智の人を教化することは身の程しらずであるが、無智の身ではあつても無智の人を誘つて念仏をしてもらうことが、どうして如来のお心に相違することになるであらうか。これによつて善導大師の解釈をうかがえば、『観経疏』に「もし一人でも苦をすて迷いを出させたならば、これをまことに仏恩を報ずると名づける。……それゆえ今のときの有縁のもので、あい勧めて浄土に生まれようと願うものは諸仏の思召し

かなうものである。」といわれ、『往生礼讃』には、「みづからも信じ、ひとをしても信ぜしむる、かたきがなかにうたたさらかたし、大悲つたへてあまなく化する、真に仏恩を報ずるになる」と釈される。無智の者といつても自身の分に應じて親疎ともにこれを誘い、道俗を勧化するならば釈迦弥陀二尊の本意にかなひ、諸仏が善巧方便して弥陀の本願に引き入れたいと思召すところになうのである⁽⁵¹⁾、と述べられている。

これまでは「自信教人信」について考察してきたが、つぎに「自行化他」について考えてみたい。それは、自己のために仏道を修するを自行といい、他人を教化することを化他といい、その意味で特に真宗においては自信教人信をもつて自行化他とも受け取ることができるからである。

四、自行化他

この表現は各種の論疏に散見できるが、いまは『法華玄義』巻一において、

但空はこれ化他の実、但・不但はこれ自行化他の実、二辺を出づるの中はこれ自行の権、並びに他經の所説にして今の体にあらざるなり。今經の体とは、化他の権実、即ちこれ自行の権実と体す⁽⁵²⁾。

と難解であるが、これによって権即実・化他即自行の円教の不但中の開會思想が明かされている。

法然聖人は、その主著『選択集』の「後述」において「自行化他」の表現を用いられる。その文を引けば、

ここに貧道、昔この典を披閱して、ほぼ素意を識る。立ちどころに余行を含めてここに念仏に帰す。それよりこのかた今日に至るまで、自行化他ただ念仏を緯とす。しかるあひだ希に津を問ふものには、示すに西方の通津をもつてし、たまたま行を尋ぬるものには誨ふるに念仏の別行をもつてす。これを信ずるものは多く、信

ぜざるものは尠なし。⁽⁵³⁾

とある。ここで「貧道」とは聖人自身の謙称であり、「この典」とは『観経疏』を、「祖意」は善導大師の本意を指し、全体の意味するところは、「わたくしは、かつてこの観経疏をみて、その本意を知ることができた。その時々余行を捨てて念仏に帰することになった。それ以来今日まで、自分のつとめも、人にすすめるのも、ただ念仏ばかりである。そうであるから、まれに迷いを出る法を問いたずねる者には西方浄土の法をしめし、行を尋ねるものには、念仏の別行をおしえる。これを信じる者は多く、信じない者は少ない。」となり行者の立場において述べられている。

法然聖人の言葉を伝える他の書において、この「自行化他」の表現もしくはその意を表している箇所を探してみると、

善導一師、浄土門において悉く諸行を廃して専ら念仏を修す。ただ自行のみにあらず、またもつて他を化す。すなわち章疏を作りて衆生を利益す。⁽⁵⁴⁾

がある。また『漢語燈録』巻九には、「浄土五祖伝」があり、それらの中で、曇鸞について記す『統高僧伝』、『新修往生伝』、『龍舒浄土文』のいずれも、同じ内容で、

魏主、その志尚しきことを憐れみ、またその自行化他の伝甚廣なるを喜して号して神鸞となす。⁽⁵⁵⁾
と記されている。

さらに「没後二箇條事」では、法然聖人が遺弟に告げられたこととして、自分の没後、門弟は一箇所に共に居てはならない。和合にみえても争いあうことになる。静かな所で一人念仏することである。また、わたしのために追福を修しても一所に集まって論議で争い、いきどおり怒ることがあつてはならない。また凶仏・写経・布施等の善

を修してはならない。ただ一向に念仏の行を修すべきである、としたうえで、

平生の時自行化他、すでに唯念仏の一行なり。⁽⁵⁶⁾

と説かれる。すなわち善導大師においては見いだせなかった「自行化他」の用例が法然聖人において使用され、逆に善導大師の「自信教人信」がわずかではあるが法然聖人のうえでうかがえることがわかる。ところで「自行化他」の意味するところは、その基本において「自利利他」、「自覚覚他・覚行窮満」、「願作仏心・度衆生心」と示される大乘菩薩道としての理解が欠かせないが、その理念を背景としたうえでの信心の行者としての心構えと受け取れる文脈が、いま見てきた中にもうかがえる。さらにこの「自行化他」の表現は親鸞聖人においては、見いだせないが、歴代においてその使用例がうかがえる。

覚如上人は『報恩講私記』で、

聖道難行の門を闇きて浄土易行の道に帰し、たちまちに自力の心を改めて、ひとへに他力の願に乗ず。自行化他、道綽の遺誡を守り、専修専念、善導の古風に任す。⁽⁵⁷⁾

と道綽禅師のうえに、その意を求めている。

また『拾遺古徳伝』巻三では、

しづかに仏道を修行して順次に生死を出過せんがためなり。もし大勧進の職に居せば、劇務万端にして、自行化他なんぞやすからん。おもへらく、他のためにはひとへに浄土の法をのべ、自のためにはもはら称名の行を修しつつ、そのいとなみのほか他事をまじへじと。⁽⁵⁸⁾

と法然聖人のこととして記している。『同書』巻四、では曇鸞大師に言及するところで、

『観経』をさづけたまへり。そのときたちまちに改悔の心をおこして仙経をやきて自行化他一向に往生浄土

の法をもらにしき。⁽⁵⁹⁾

としている。

さらに存覚上人において『歩船鈔』には、

龍樹菩薩……『十二禮』・『十住毘婆沙論』をつくりて、念仏をもて自行化他の要行とし、⁽⁶⁰⁾

と記されている。また「歎徳文」では表現は異なるが、

これをもつて仰ぐところは即得往生住不退転の誠説、あたかも平生業成の安心に住し、憑むところは歡喜踊躍乃至一念の流通、これすなわち無上大利の勝徳なり。よつて自修の去行をもつて、かねて化他の要術となす。⁽⁶¹⁾と示される。

さらに蓮如上人においては「夏御文章」に、

今日よりしては、あひかまへてそのいはれをききわけられ候ひて、もとの信心のわろきことをも人にたづねられ候ひて直され候はでは、かなふべからず候ふ。その分をよくよくころえられ候ひて聴聞候はば、自行化他のため、しかるべきことにて候ふ。⁽⁶²⁾

と、ここでも覚如・存覚両上人よりの継承が感じとれる。

五、結び

これまで述べてきたところは、まず釈尊における伝道である。浄土真宗の伝道を考えるうえで、ともすると距離を隔てて見ることになっていないかという反省から、具体的に伝道とくに布教を志すうえで配慮すべき諸点を汲み上げてみた。つぎに真宗伝道において肝要となる用語のうち、ここでは「自信教人信」と「自行化他」を取り上げ

て検討を加えてきた。

ことに「自信教人信」以下の文における宗祖の基本姿勢は、衆生において徹底した慈悲的行為の実践は否定され、したがってわたしが大悲を伝えて人々を教化することは難中の難であり、ただ仏のみがよくその大悲心を伝えることになる、とされるのである。そこでは、わたしにとって何が真に仏恩を報ずることになるのかといえ、⁽⁶³⁾「念仏申すのみぞ、すゑとほりたる大慈悲心にて候ふべき」とあることより、念仏行にこそ大悲心がみられるとされるのである。

ところで衆生が信心獲得においてめぐまれる現生十益は、正定聚の位に住する、とまとめられるが、その位をもつて「弥勒に同じ」⁽⁶⁴⁾あるいはまた「信心よろこぶそのひとを 如来とひとしときたまふ」⁽⁶⁵⁾とされることは、単純に無智なる人の知識としての伝達と見放すべきではない。罪悪深重・煩惱熾盛の身でありながら、いま「信心の智慧にいりて」⁽⁶⁶⁾「智慧の念仏うる」⁽⁶⁷⁾有智なる人の伝道には大きな使命があることを見落としてはならない。そこに伝道の現場においてしばしば耳にするへお取次ぎへやへお味わいの意図するところがあるのではなからうか。

註

- (1) 『二教論』下、大正藏經七七卷、三七九頁
- (2) 中村 元著『ゴータマ・ブッダ』1、春秋社
- (3) 中村 元編『ブッダの世界』、学習研究社
- (4) ウバカとの出会いに関する伝説は『仏所行讃』第三卷（大正藏經四卷、二八頁以下）
- (5) 中村 元著『ゴータマ・ブッダ』1
- (6) 『ダンマパダ・アッタカタ』、赤松孝章著「キサーゴータミー説話の系譜」を参照
- (7) 南伝大蔵經二十卷、増支部四卷、一二八頁

- (8) 『中阿含經』 卷六十所収の『箭喻經』、大正藏經一卷、八〇四頁
- (9) 『教行信証』化身土卷、註釈版四一四頁
- (10) 大正藏經十四卷(鳩摩羅什訳) 五三七頁、ここではチベット本に基づく長尾雅人訳『維摩經』(『大乘仏典』、中央公論社刊。)による。
- (11) 同、五五二頁、訳本も右掲書による。
- (12) 『教行信証』後序、四七二頁
- (13) 『長阿含經』所収の『遊行經』、大正藏經一卷一五頁
- (14) 『没後起請文』、法然上人全集、七八三頁
- (15) 『惠信尼消息』に「信蓮房は末の年三月三日の昼生れて候ひしかば、今年は五十三やらんとぞおぼえ候ふ。」とあり、最後に「弘長三年二月十日」とある。八一七頁
- (16) 現在知られている『交名牒』には三河妙源寺本、常陸光明寺本、甲斐万福寺本、近江光照寺本、近江明照寺本、京都光蘭寺本の六本がある。このうち甲斐万福寺本の原本は存在せず、玄智が万福寺大誓から借りて書写したものが『本願寺通記』巻七、におさめられている。六本いずれも掲載の門弟に異同がある。いまは、『真宗史料集成』巻一に所収の三河妙源寺本、常陸光明寺本、京都光蘭寺本による。
- (17) 『惠信尼消息』第三通、八一六頁
- (18) 『往生礼讃』、七祖篇、六七六頁
- (19) 『教行信証』信卷、二六一頁
- (20) 『教行信証』信卷、二五一頁
- (21) 『教行信証』化身土卷、四一一頁
- (22) 岡 亮二著「親鸞と伝道」(『教団改革』第二六号)
- (23) 『和語燈録』真聖全四、五六一頁、同じ文は『三部經大意』同、七九六頁にもでる。
- (24) 『漢語燈録』真聖全四、四九五頁
- (25) 『教行信証』信卷、二六一頁
- (26) 岡 亮二著「親鸞と伝道」

- (27) 『教行信証』信卷、一三五頁
- (28) 「正像末和讃」、六一七頁
- (29) 『歎異抄』、八三四頁
- (30) 『口伝鈔』、八九三頁
- (31) 『浄土真要鈔』、九六一頁
- (32) 真聖全三、一八三頁
- (33) 真聖全三、二九七頁
- (34) 『蓮如上人御一代記聞書』第二四九条、一三二三頁
- (35) 『教行信証』総序、一三二頁
- (36) 『教行信証』行卷、二〇二頁
- (37) 『教行信証』後序、四七三頁
- (38) 『尊号真像銘文』、六五七頁
- (39) 「本福寺由来記」、真宗史料集成二、六六一頁
- (40) 「蓮如上人御一期記」、真宗史料集成二、五一二頁
- (41) 『御文章』三帖目第九通、一一五〇頁
- (42) 『御文章』四帖目第五通、一一七〇頁
- (43) 『蓮如上人御一代記聞書』第二〇条、一二三八頁
- (44) 『蓮如上人御一代記聞書』第九三条、一二六一頁
- (45) 『蓮如上人御一代記聞書』第九四条、一二六一頁
- (46) 『蓮如上人御一代記聞書』第一四条、一二三六頁
- (47) 『蓮如上人御一代記聞書講義』香月院深励著（『真宗大系』第三〇卷所収）また『蓮如上人聞書新釈』梅原真隆著などがある。
- (48) 『蓮如上人御一代記聞書』第九五条、一二六二頁
- (49) 『親鸞聖人と本願寺の歩み』福岡光超著、永田文昌堂刊

- (50) 『歎異抄』第二条、八三二頁
- (51) 『破邪頭正抄』下、真聖全三、一八二頁の意訳
- (52) 『法華玄義』卷一、大正藏經三三卷、六八二頁
- (53) 『選択集』、七祖篇一二九二頁
- (54) 『漢語燈録』卷三、浄土宗全書九、三六七頁。真聖全四、三七八頁や法然上人全集一五五頁は表現に異同がある。
- (55) 『漢語燈録』、真聖全四、四八三頁
- (56) 『漢語燈録』、真聖全四、五三〇頁
- (57) 『報恩講私記』、一〇六七頁
- (58) 『拾遺古徳伝』卷三、真聖全三、六八二頁
- (59) 『拾遺古徳伝』卷四、真聖全三、六八九頁
- (60) 『歩船鈔』、真聖全三、二四二頁
- (61) 『歎徳文』、真聖全三、六六一頁
- (62) 『夏御文章』、一二二三頁
- (63) 『歎異抄』第四条、八三四頁
- (64) 『教行信証』信卷、二六三頁
- (65) 『浄土和讃』、五七三頁
- (66) 『正像末和讃』、六〇六頁
- (67) 『正像末和讃』、六〇六頁