

# 真宗教化学の原理

池 田 勇 諦

## 一

ここ十余年来、仏教系のかんりの大学で、仏教乃至自宗 $\wedge$ 教化学 $\vee$ の関心が高まっているようであるが、果して $\wedge$ 教化学 $\vee$ という名称はいつごろから用いられたものか、同時にまた $\wedge$ 教化学 $\vee$ とはいかなる学問であるのか、始発的段階の疑問は多く尽きない。

名称について同朋大学の場合、前身の真宗専門学校の昭和十四年度・開講科目一覧（『真宗学報』第二十三号所載）にその名が見えてをり、また大学昇格後まもなく在籍したわたくしの学生時代には、それが必修科目として開講せられていた。しかしその当時は $\wedge$ 教化学 $\vee$ といっても、実質的にはいわゆる教導法であって、具体的な布教活動における技法論であった。もちろんそれも重要な課題にちがいないが、 $\wedge$ 学 $\vee$ としての体系化を志向したなかでのものではなかった。

ところで近年この教化学への取り組みが改めて積極化したことには、種々の観測が加えられようが、もっとも本

質的には「仏教学盛んにして仏教衰う」という時代社会からの厳しい批判が、そのまま仏教精神に基立する仏教系の各大学にとって自己批判の言葉として自身の深い痛みとなったことから、改めて仏教そのものへの直参的志向が $\wedge$ 教化学 $\vee$ への関心としてあらわれたものと思われる。

しかし現在、教化学とはいっても $\wedge$ 学 $\vee$ としての成立性の明確化という基本的課題をかかえつつ、何よりも仏教学や自宗学と並行して取り組まれねばならぬ必然性の確かめを中心に、試行錯誤のみちゆきにある状況というべきかと思う。そうしたなかであって、以下はささやかな試考にすぎないが、 $\wedge$ 真宗教化学 $\vee$ の成立に向けて、その基本的課題としての原理に関して若干のアプローチを行なってみたいと思う。

およそ一つの $\wedge$ 学 $\vee$ の成立については、少なくとも次の三つの要素が必須的である。すなわち、学として研究の対象領域、研究の立場、研究の方法である。それは次第のごとく、対象・原理・方法であって、これらの明確化に基づく体系化を果してはじめて一つの学の成立が認容される。

いま $\wedge$ 真宗教化学 $\vee$ と称する場合、その名からしてそれが真宗教化の学、つまり真宗教化を対象とした学であることは見てとりやすい。しかしそれが真宗教化の学問としてその体系化をはかろうとする場合、真宗教化学という呼称自体からして必ずしも確定的でなく、したがってその学問的な概念規定も明確化されてもない現段階においては、決して容易なことではない。

しかし考えてみるに、われわれは単に $\wedge$ 教化学 $\vee$ ではなく、 $\wedge$ 真宗 $\vee$ の二字を冠して $\wedge$ 真宗教化学 $\vee$ と称呼するかぎり、そこに必然的に $\wedge$ 学 $\vee$ としての必須的基本課題に対して最少限の見定めをなしうるということが与えられている

のではなからうか。なぜなら、単に $\wedge$ 教化 $\vee$ ではなく $\wedge$ 真宗教化学 $\vee$ であることは、われわれのそれに対する取り組み方、すなわち態度決定を示しているといえるからである。

では、ここでわれわれにとって $\wedge$ 真宗 $\vee$ とは何であろうか。いま同朋大学の学祖・住田智見講師の言葉を以てすれば、「親鸞聖人から釈尊を、一代仏教を見る、真宗中心主義<sup>(2)</sup>」の意義を、虚心に聞思顕証することにほかならない。したがって $\wedge$ 教化 $\vee$ といっても、われわれにとっては $\wedge$ 真宗教化 $\vee$ のほかにありうべくもなく、 $\wedge$ 真宗 $\vee$ こそわれわれの $\wedge$ 真宗教化学 $\vee$ への取り組み的姿勢を決定的ならしめている一事である。

ゆえに真宗教化の実義こそが、真宗教化学の研究対象であると同時に、またそれを学ぶ原理と方法でなければならぬ。真宗教化の実義のみがよく真宗教化を学びうる眼であることは道理必然だからである。その意味から、真宗教化学にとって何よりも最初に見定めねばならぬ根本課題は、 $\wedge$ 真宗教化とは何なのか $\vee$ である。この一事への見開きのなかからこそ、はじめて真宗教化 $\wedge$ 学 $\vee$ の原理に関するアプローチも可能ならしめられるものと思う。そこでいま改めて $\wedge$ 真宗教化 $\vee$ の内実を考求したい。

## 二

$\wedge$ 教化 $\vee$ とはその字義にしたがえば、常に「教導化益」「教導感化」といわれるように、 $\wedge$ 教え変革する $\vee$ ことである。それは教化者の側からの価値の伝達を意味し、被教化者の自覚育成に関心が向けられた言葉であるといえよう。そこでこの動詞的事象のもつ意味的構造をさらに考えてみると、「教える」という動詞は一つの作用をあら

わす言葉として、そこに必ず教える主体を予想し、教えるといえど誰かが教えることを意味している。また教えるという動詞は、一つの他動詞として何かを教えることでなければならぬ。さらにまた教えるという動詞は、一つの与格動詞として必ず対象をもち、誰かに教えることをあらわしている。つまり「教える」という動詞の事象は最少限、誰かが（主体）、誰かに（客体）、何かを（内容）教えることとして、そこに名詞的三つの格、あるいは契機を含んでいる。

いま真宗教化という場合、この成立の三つの契機は何を指すのであろうか。△誰かが▽という「教える」の主体は、師・善知識の位をさし、△誰かに▽という「教える」の客体は、資・弟子の位であり、そして△何かを▽という「教える」の内容は教法の位である。とすれば、それは第十七願・諸仏称名と、第十八願・衆生聞名との師資の呼応を措いてほかにはない。すなわち、「教える」の主体は△諸仏▽であり、「教える」の客体は△衆生▽を指し、そして「教える」の内容は△南無阿弥陀仏▽のほかはない。衆生に聞名せしむるものは諸仏称名であり、諸仏称名を現成せしめるものは衆生聞名である。この諸仏称名と衆生聞名の相即的△出会い▽こそ真宗教化の具体的事実といわねばならない。この端的な第十七・十八二願の人格的出会いに真宗教化の当体を見するならば、真宗教化の学びの原理はズバリ第十七・十八二願の呼応性に求められねばならぬであろう。この理解に立つとき、ここに改めて第十七・十八二願の關係的構造が顧りみられねばならない。

周知のごとく第十七願は、

設我得<sup>ヒ</sup>仏<sup>ニ</sup> 十方世界<sup>ノ</sup>無量<sup>ノ</sup>諸<sup>バ</sup>仏<sup>ク</sup> 不<sup>レ</sup>悉<sup>ク</sup>咨<sup>シ</sup>嗟<sup>セ</sup>称<sup>ニ</sup>我<sup>ガ</sup>名<sup>ヲ</sup> 不<sup>レ</sup>取<sup>ヲ</sup>正<sup>ニ</sup>覺<sup>ヲ</sup>

とあって、「諸仏」に「我名」を「称」せられたいとの本願である。これを宗祖は『行巻』に「諸仏称名之願」と標示し、「諸仏称揚之願」「諸仏咨嗟之願」、さらに「往相廻向之願」「選択称名之願」と名づけられている。いまこれらの願名の中心をなす「諸仏称名」について、

言「称名」者 此非「称念」<sup>レズ</sup> 今称「称揚彼名号」<sup>スル</sup>義也。

（真聖全三・二三一）

と解する『六要鈔』の指示は、特に注意されねばならぬと思う。

なぜなら、従来多くこの『六要鈔』の解釈は、「称名」から「称念」（口称）の意を除くものとの理解から否定的にみられているけれども「称名」が願文の「咨嗟称我名」にもとづくかぎり、それは称名より称念の義を除くといった意味ではなく却って「称名」の根源的意義をあらわすものであることに留意すべきだからである。その意味から「称名」は「称揚」名であり、称揚名は「咨嗟」名であることは、これらの願名に「復」の字（復重の義）が添えられていることから確かである。かくて「咨嗟」について、すでに憬興は「咨者讚也 嗟者嘆也」（『六要』所引・三）<sup>（真聖全三・二三一）</sup>といっているが、宗祖も『一念多念文意』に、

咨嗟とまふすは よろづの仏にほめられたてまつるとまふす御ことなり（親全・和一四〇）

と明言せられているごとく、「称」はまさに「讚嘆」であり、それが「名」においてなされるかぎり「称名」でなければならぬ。宗祖が称名を詮顯するについて、『論』『論註』の讚嘆門を以てせられた本質的必然性も、またここにあるといわねばならぬであらう。

そこでいま名号讚嘆を本義とする「称名」の具体的意義が求められねばならないが、さらに『教行信証』等にも

る「称」の義意に注目したい。すなわち、

(一) かなり 「称ニ仏意」 (『信卷』—真聖全二・五三・『愚禿鈔』—真聖全二・四六八)

「称ニ所宜」 (『化卷』—真聖全二・一五四)

(二) はかり 「称字 処陵反 知ニ輕重也 説文曰銓也 是也 等也 俗作ニ秤ニ云 正ニ斤両也

昌孕反 昌陵反」 (『行卷』—『真蹟集成』一・六二)

「業道如レ称 重者先牽」 (『信卷』—真聖全二・九九)

「称は はかりといふこゝろなり はかりといふは ものほどをさだむることなり」

(『一念多念文意』—親全・和一五二)

(一)の意をもってすれば、「称名」は「名にかなり」、すなわち名義相、応性として、ひとえに「名」のところに生きていることを意味する。したがってその名に生きていることが、言葉通り「名」に生きていることであるかぎり、そこに必然的同時に(二)の意味をもつ。なぜなら、本来「名」は「名声」(重誓偈・正信偈)として「名号」名告りの事実であるかぎり、『論註』の指教のごとく、

云何讚嘆<sup>ナルカスル</sup> 口業讚嘆<sup>コウゲツタマヒキ</sup> 讚者讚揚也 嘆者歌嘆也 讚嘆非レ口不レ宣 故曰ニ口業ニ也 (真聖全一・三二三)

と、口業に象徴されねばならぬ必然性をそれ自体にすでもつからである。ゆえに「輕重を知る」「斤、両を正す」「ものほどをさだむる」「はかり」の義とは、名義に相應する称知性が、同時に「名号を称すること」とこゑひとこゑの称量性をもつことをあらわすのであって、そこに、

称は御なをとなうとなり (『一念多念文意』—親全・和一五—)

の「称名」の具象性を理解しなければならない。

「称名」の意義をこのように確認するとき、称名しうるものはまさに「諸仏」である。なぜなら、真に「名」を称知・称量しうるものは仏を描いてないからである。

如来智慧海 深広 無涯底 二乗非所測 唯仏独明了 (真聖全一・二七)

と説かれる所以である。この点すでに第十七願成就文には、

皆共讚嘆 無量寿仏威神功德不可思議

と説いているが、その「不可思議」は智慧段に、

仏智 不思議智 不可称智 大乘広智 無等無倫最上勝智 (真聖全一・四三)

として開顯する「名号不思議」(和讃)の事実であり、それはまた善導が「如来智慧海」を釈している「弥陀智願海」(礼讃)であることにおいて、全く「唯仏与仏の智見」(和讃)にほかならぬことを示している。ゆえに宗祖

が『行巻』一乗海釈に、

願海者不<sub>レ</sub>宿<sub>二</sub>二乗雜善<sub>一</sub>中下<sub>レ</sub>屍骸<sub>一</sub> 何況宿<sub>二</sub>人天虛假邪偽善業雜毒雜心屍骸<sub>一</sub>乎 故大本言。 (真聖全二・三九)

といつて、さきの東方の偈文を引証せられていることは、全く如実称名の諸仏位性を明証するものとして余りある。

三

かくて諸仏称名を誓う第十七願の衆生往生に対する關係的意義を明示するものが、「往相廻向之願」「選択称名之願」名である。すなわち、

斯行者 出<sup>カリ</sup>於<sup>ヨリ</sup>大悲願<sup>ニ</sup>

と仰いで、衆生往生の眞実行の成立根拠を第十七願に求められた宗祖已証の二願名である。眞実行の成立とは、南無阿弥陀仏の本願が南無阿弥陀仏の行となること、すなわち本願の名が諸仏によつてはじめて衆生往生の因行となることである。『唯信鈔文意』に第十七願意をのべる『五会法事讃』の「十方世界普流行」を、

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 (親全・和一五七)

と領解せられていることは、よくこの意を示している。

それゆゑに諸仏称名の事實は、『行巻』に第十七願文に続いて引証せられる重誓偈の文、その核心たる

名<sup>ナ</sup>声<sup>シ</sup>超<sup>ハス</sup>十方<sup>ニ</sup> 究<sup>シテ</sup>竟<sup>ナラバ</sup>靡<sup>ロ</sup>所<sup>ユル</sup>聞<sup>ユル</sup>

さらに第十七願成就文に続く東方偈の、

其<sup>シ</sup>仏<sup>ノ</sup>本<sup>ノ</sup>願<sup>ヲ</sup>力<sup>ヲ</sup> 聞<sup>テ</sup>名<sup>ヲ</sup>欲<sup>ハベ</sup>ニ<sup>セムト</sup>往生<sup>ニ</sup>

が的示するごとく、衆生聞名にほかならぬのであって、諸仏称名と衆生聞名の相即性こそ眞実行の成立的事実とし



て、第十七願が真実行廻向成就の願と仰がれる所以である——この真実行廻向成就に、衆生往生の因果たる教行信証の四法が撰尽されるから「往相廻向之願」であり、それがまた第十八選択本願の念仏であるところに「選択称名之願」と名づけられた意味がある——。したがって第十八願は「至心信樂之願」として、真実行の成立の内実たる聞名||真実信の成立根拠を開顯して、ここに真実行信を主題とする二願の關係が、本質的に相即的であることをあらわしている。この相即的關係の構造を適確にいいあてているものとして『六要鈔』の行信論が理解されねばならない。すなわち、

行<sup>レ</sup>所行ノ法 信<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>能信

(真聖全二・二二)

十七・十八更不<sup>ニ</sup>相離<sup>一</sup>行信 能所 機法一ナリ

(同 二三)

と示して、諸仏の称名は「所行の法」として常に超越的であり、衆生の聞名は「能信の機」として常に内在的である。しかもこの行信・能所・機法が一念仏の行信・能所・機法として、法よりいえば念仏、機よりいえば信心、念仏即信心、信心即念仏、超越即内在、内在即超越である。こうした行信を主題とする二願の相即的關係性は、そのまま「諸仏」と「衆生」の相即的關係性を意味していることに留意せねばならない。すなわち、衆生が「其の名号を聞いて信心歡喜」することは、即、諸仏称名に召されることであり、諸仏称名は、即、衆生聞名として常に現在するのである。ここに諸仏称名と衆生聞名との相即的關係構造が、全く呼応的であることを知らねばならない。おおよそ呼応とは文字通り呼ぶ・応える、喚ぶ・応ずるの意味である。したがって呼と応とはもともと呼応における呼の契機であり、応の契機であって、決して個別にあるものではない。もしも呼と応が実体的に分別されるなら

ば、呼でもなければ応でもない。呼は応の呼であり、応は呼の応である。ゆえに呼がなければ応もなく、応がなければ呼もない。あたかも打てば響くごとく、呼べば応えるごとく、呼応は一如であり一体である。したがって呼応はもとより人と人との間、我と汝との間、すなわち主体と主体との間の事柄として、本質的に人格的である所以である。それゆえに呼応はまた相互的・交互的なのである。すなわち、応える者は応えることにおいて実は呼んでをり、呼ぶ者は呼ぶことにおいて実は応えていることである。呼は呼にして同時に応であり、応は応にして同時に呼なのである。つまりそれ自身のなかに無限に呼応を映じてをり、応はそれ自身のなかに重々に呼応を映じているのである。したがって呼応はまたかぎりなく時のなかに、新たな呼応を喚起していくことにおいて創造的・生産的といわねばならぬであろう。<sup>(8)</sup>

ここに宗祖が、

第十七の願に 十方無量の諸仏にほめとなへられむとおほせられて候 また願成就の文に十方恒沙の諸仏とおほせられて候は、信心の人とこゝろえて候  
(親全・書二六)

という淨信の上書に応えて、

まことの信心のひとをば諸仏とひとしとまふすなり

(同 七八)

と切言せられる所以が窺われる。しかしこのことは、決して衆生が諸仏に変化するというのではない。否、衆生は聞名において真に宿業の身と信知せしめられるのであって、常に聞名を座とするほかなき凡夫である。しかしその衆生聞名の座に生きるとき、衆生は衆生のそのままに常に諸仏位に転化せられていく不可思議境である。

転ずといふは つみをけしうしなはずして 善になすなり (『唯信鈔文意』真聖全三・六二三)

衆生位をけしうしなわずして、諸仏位になさしめたもう名願力であって、そこには、

穢土<sup>レ</sup>仮名人 淨土<sup>レ</sup>仮名人 不<sup>レ</sup>得<sup>二</sup>決定<sup>一</sup><sub>シテヲ</sub> 異<sup>一</sup> (『論註』上 真聖全一・二八四)

の釈文の義意が思い合わされる。

けだし衆生聞名の成立根拠は諸仏称名であり、諸仏称名の認識根拠は衆生聞名である。したがって衆生聞名は諸仏称名に参加せられ、諸仏称名は衆生聞名として現成する。この「諸仏」称名と「衆生」聞名との相即的呼应性に、第十七・十八二願の關係的構造が見きわめられねばならない。かくてこの二願の呼应性こそ、まさに諸仏と衆生の入出会い、善知識との値遇としての真宗教化の当体であり、それゆえにこの二願の呼应性が真宗教化の学びの原理でなければならぬと主張したい所以である。

#### 四

ここで入出会いの語を用いるについて、一言してをきたい。「出会い」の語は現在、哲学をはじめ神学・教育・心理・倫理、乃至芸術と諸学の広範囲にわたって用いられるようであるが、いまボルノー（現代ドイツの哲学者・教育学者）の『実存哲学と教育学』（峰島旭雄訳・理想社刊）によれば、「出会い」の語の現代的用法が広狭二義の重層をなしているところに、そのあいまいさのあることが指摘される。そして二義について、広義には出会いを一般に人と人との精神的ふれ合いとしてとらえ、そこからより広い意味における実在の経験とするところであり、一

方狭義にはこの概念が他の人間との特殊な、すなわち実存的なふれ合いを意味し、実存的に覚醒させられることを意味するという。そして彼はみずからの実存的教育学の問題提起として「出合い」の意味を、

なんでも随意的な人間的邂逅が、それだけですでに出合いだというのではない。そうではなくて、厳密な意味で出合いと名づけられるものは、ただ、比較的まれな、しかしまた決定的に重要な事象のみである。そこでは、他の人間がその人の核心に触れ、そのため、かれのこれまでの生全体が、一切のくわだてや期待とともに投げすてられ、かれにとってまつたくあたらしいなものがはじまる。このようなことが運命的に人をおそうとすにのみ、本来的な意味で出合いについて語られるのである。(一六二頁)

といて、

人間が自己となることにとって決定的に重要な事象 (同)

とされていることは、「出合い」を宗教概念とする神学とつながって、われわれの深く注目させられるところである。かくてここに出合いを真宗教化の学びの原理とすることの意味内容を、改めて吟味しなければならないが、いま真宗教化の学びの原理という場合、その「原理」とはいかなる意味であらうか。もとよりそれが「①もののよって立つ根本法則。認識または行為の根本法則。②他のものがそれに依存する本源的なもの。世界の根源、ある領域の事物の根本要素」(『広辞苑』第三版七二〇)であるかぎり、けだし真宗教化をして真宗教化たらしめる根本的法則、したがっていいかえれば真宗教化であることの本質的特徴を意味するものでなければならぬ。ゆえにそれは、真宗教化と非真宗教化との価値批判の根拠として、同時に真宗教化の行為をして常に方向づけるものでなければなら

ない。このように原理の意味を解するとき、真宗教化の学びの原理は、その具体的内容として真宗教化の目的および真宗教化を具現せしめる方法とを指示するものであらねばならない。いまこの点を既述の教化の成立契機にたちかえって考えてみたい。

すなわち、「教える」が原理的に「出会い」であることにおいて、構造的にその成立契機のうえに次の三つの出合いを指摘することができるであろう。

- (一) 「教える」の客体と、「教える」の内容との出会い。
- (二) 「教える」の主体と、「教える」の客体との出会い。
- (三) 「教える」の主体と、「教える」の内容との出会い。

この三つの出合いは、もとより一出合いがもつ内的構造性としての三層にほかならないが、(一)は「教える」の目的であり、(二)は「教える」の方法であり、(三)は(一)と(二)の相即性の根拠として注意されねばならぬであろう。いま第十七・十八二願の諸仏と衆生の呼応性においていえば、(一)はまさしく真宗教化の目的として、衆生と名号との出合いをあらわす。(二)は真宗教化の方法として諸仏と衆生との出合いを指す。(三)は真宗教化の目的と方法との相即性の具体的根拠として、諸仏自体における名号との出合いを意味しているといえるであろう。ここに八諸仏と衆生の出会いの原理が、必然的に真宗教化の目的原理と方法原理を開示していることに留意しなければならない。

すなわち、真宗教化の目的原理は衆生と名号との出会いであり、方法原理は諸仏と衆生との出会いである。しかもこの目的原理と方法原理が、常に相即的である点に真宗教化の実義がある。相即的とは「即」はもとより「不二

法門』『行巻』の意であつて、一にして同時に二、二にして同時に一をあらわす。つまりそれは出会いを通して出会いを引き起す意において、一にして同時に二、二にして同時に一なのである。方法原理の出会いとは決して目的原理の出会いではない。もし方法原理の出会いをもって目的原理の出会いとすれば、それはいわゆる「善知識だのみ」の異執と化す。しかし方法原理の出会いと目的原理の出会いとが、真に目的——手段の關係として相即的でありうる根拠は、実に教化の主体と内容との出会いによるといねばならない。ここに真宗教化の主体というのは決して単なる衆生ではなく、どこまでも名号を体現し媒介し提示する自覚者（諸仏）でなければならぬ所以がある。ゆえに衆生が諸仏と出会うことは、諸仏によって表現され媒介される名号と出会うことであつて、それは諸仏によつてのみ必然せしめられる出来事である。この点、宗祖が『化身土巻』に、

如<sup>レ</sup>經中<sup>ニ</sup>說<sup>ハ</sup>一切<sup>ノ</sup>梵行<sup>ヲ</sup>因<sup>テ</sup>善知識<sup>ヲ</sup>一切<sup>ノ</sup>梵行<sup>ヲ</sup>因<sup>テ</sup>雖<sup>モ</sup>無量<sup>ノ</sup>說<sup>ハ</sup>善知識<sup>ヲ</sup>則<sup>チ</sup>己<sup>ニ</sup>攝<sup>シ</sup>尽<sup>ス</sup>

と『阿含經』の伝統をふまえた『涅槃經』の文を引証して、善知識との値遇が仏道のすべてであり、人生の根本問題であることを示されているけれども、名号を体験し媒介する諸仏善知識との出会いなくして衆生と名号の出会いの起り得ぬことを意味している。諸仏と衆生の出会いとが、名号と衆生の出会いを開く方法原理にほかならぬ所以である。

ここで想起するのは善導の『散善義』深心釈にみる「就<sup>テ</sup>人<sup>ニ</sup>立<sup>ツ</sup>信<sup>ヲ</sup>」「就<sup>テ</sup>行<sup>ニ</sup>立<sup>ツ</sup>信<sup>ヲ</sup>」の指摘であるが、<sup>(4)</sup> 前来的方法原理と目的原理との相即的あり方の確認として特に注意すべきことを思う。端的にいつて目的原理、衆生と名号の出会いとは就人立信であり、それを開く方法原理、諸仏と衆生の出会いは就人立信である。しかも就人・就行の立信

が一深心の成立契機として、一深心の構造的内景であることは、目的原理と方法原理との相即性に真宗教化の活事実を確認させられる。いま疏文についてのべる余裕はないが、この間の真義が端的に語られている周知の『歎異抄』第二条によって一言すれば、

念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん。

惣じてもて存知せざるなり。

は就行立信であり、

たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう

は就人立信である。しかもそこには就人が人執を超え、就行が法執を突き破つた「たゞ念仏して」の自覺的内景であることを大胆かつ鮮活にいきられていることを深思すべきである。

## 五

前上、真宗教化の学びの原理を第十七・十八二願の呼应性、すなわち諸仏と衆生の△出会い▽に求めてきたが、ここに至って確認しうることは、われわれにとって真宗教化とは△教える教化▽ではなくして△学ぶ教化▽であるということである。<sup>(5)</sup>△教える教化▽と△学ぶ教化▽とは決して真宗教化の技法的両極論の意味ではなく、どこまでも如上の原理に立つ真宗教化か非真宗教化かの本質批判に関する確かめの意であることに留意したい。

△教える教化▽とは前上の原理に対する背理的分際の混乱、〃衆生称名〃の教化というべきであろう。それは名

号の私有化に基づく人間の事業としての教化である。ゆえにそれは本質的姿勢の意味において「教えるもの」と、「教えられるもの」という「対する」関係、つまり対立者の関係または上下関係の構造性を生起し、常に人間関係としての教化関係よりも、教化技術が先行するといった教化の世俗化性をまぬがれない。したがってそこではかりに出会いをみて、既述のボルノーの指摘する広義の文化的意味を出るものではないであろう。

△教える教化√のこのような世俗化的偏向性は極めて当然なことであるけれども、それが根本的に真宗教化になり得ぬのは、本質的に衆生が衆生に名号を表現し媒介することの不可能性によるのである。全く衆生称名が意味するものは、一面において自己偽瞞性であり、他面では名号への冒瀆性というであろう。ゆえに真宗教化は本質的にどこまでも衆生聞名を座とする△学ぶ教化√であらねばならない。決して衆生称名ではない。称名はただ諸仏のみである。衆生聞名に生きるとき、名の徳として自然に諸仏称名に召されるのである。すなわち、名号が「聞」の機を場としてそこにまた「聞」の機を開発していく「名号不思議」であって、あくまでも名号による名号の事業としての称名である。ゆえに仏に立場する仏による人間開発の事業こそ真宗教化の当体であり、決して衆生に立場する衆生の事業ではありえない。<sup>(6)</sup>その意味で「真宗教化」とは「真宗に依止する教化」であって、人間に依止する教化、つまり人間における真宗の私有化による第二十願的仏智疑惑的教化ではない。ここに真宗教化の主体・教化者とはあくまでも諸仏であることを銘記したい。

このように真宗教化のすわりを見定めるとき、真宗教化学の根本課題は、われわれの真宗教化に対する取り組み的姿勢そのものの問題として、△教える教化√から△学ぶ教化√への意識変革にあるといわねばならない。それは



具体的には前述の衆生称名としての「対する」関係性の変革であって、もしこれが変革の外に押しやられるならば、もはや意識変革ではなく、ただ表面的な教化技術の転換として手法の変更にすぎなくなるであらう。しかしそれが「対する」関係性の変革であるということは、すべての人間が（身近かにいって僧侶も檀徒も）教法の前には等しく学ぶ存在として、本来的に「共どもに」ある「関係」ないし「構造」のなかにあるものであることの自覚である。ゆえにそれは「共どもに」真理に向って坐する姿勢として、かぎりなく自己の内に見出す自己偽瞞と教法に対する冒瀆性への自覚において与えられる姿勢である。その意味で、

親鸞は弟子一人も もたずさふらう

（『歎異抄』）

の語は、宗祖のこうした教化観、すなわち、懺悔道をもつとも端的に示されたものといわねばならない。こうした「共どもに」の見開きは、必然的に「学ぶ教化」のあり方を集団的化・共同的化せしめるのであって、それは本来的に共在者としての人間が、真に人と人との関わりを生かすかたちにおいてはじめて学びうるからである。

ここに至って思うに、真宗教化学は一方ではたえず「真宗教化とは何か」という真宗教化の明確な見きわめによって、そこに何よりも自己自身が教化的課題であることの自覚化を促がし、他方ではそれに基づく「真宗教化の行為の道標」として、直面するさまざまな問題にその対処的糸口を与えていくことのできるものでなければならぬと考えられる。そのためには前上の原理に基づく諸課題への取り組みがなされねばならず、しかもその諸課題が人間そのものの問題であることによって、同時にまた社会そのものの問題であるところに、社会・経済・教育・心理・道德等と多面的な拡がり性をもつことから、それら諸領域に関する諸学の成果を導入せねばならぬ必然性をもつ。

しかしそのようにいっても諸科学の活用は、既述の原理に基づく真宗教化の理念と方向を、より豊かに、より明確に裏うちしていく補助的役割にすぎぬことは改めていうまでもないであろう。それは真宗教化学が言葉通り「真宗教化学」であることにおいて、本質的に「行学」<sup>(7)</sup>であることによる理由を忘れてはならないと思う。最初に、「真宗」教化学の語にわれわれのこれに対する取り組みの姿勢をみてとることができると述べた意味も、全くここに帰せられるといえるであろう。

かくて諸課題としては既述の原理に直接して、教化者論としての諸仏論、被教化者論としての衆生論、教化内容論としての念仏論とを三本柱とし、そこには△いかなる条件でか▽の教化環境論、△いかにしてか▽の教化方法論、ないし、△いかに展開してきたか▽の教化史論等、多くを含むことを指摘せねばならぬであろう。

いま小稿を擲筆するに当って『暁鳥敏全集』の次の至言を仰ぎたい。

先度もある人が「これからの寺はどうなって行きますか」と言うから、「これから榮えてゆきます」と言うた。「どんな方法ですか」「それは如来様がいゝ様にせられる。寺の如来様の御徳で寺が立っている。あなたの力や徳で立っているのではない。あなたが、如来様の御徳を尊んで行けば、皆がやはり尊んでくれる。あなた自身が信心もせずに、どうして行けばいゝのやら、と如来様の事まで心配してやらねばならぬのなら、そんな如来様を誰が信じるか。如来様がいゝようにせられるから、心配しないでお仕えしてをりなさい。あなたが側にいて、如来様を信じて任してをってこそ、皆の人が如来様を信じる。側にをるあなたが任せられぬような如来

様なら、誰が参りに来ますか。詣りがなければ寺は滅びる。あなたの力やはからいで、どうにかなる寺でないのだから、如来様のお徳を信するより他にはないのです。」と言うてをつた。寺を持ってゆくというのはそれだけです。(第一部・第八卷四四二―三頁。原文旧仮名遣)

〈註〉 敬称略

- (1) なかにあって同朋大学の場合、教化学をカリキュラムの一系列化して講義・講読・演習・実習とにわたって開講している。このほか大谷大学には昭和四十四年現在「宗教教化学研究会」があり、駒沢大学には現在「教化研修所」があって、例年教化学大会が盛大に行なわれている。
  - (2) 山上正尊「住田先生の風格と異義史」(『同朋学報』第十四・十五合併号所載)
  - (3) 呼応の意義については高山岩男著『場所的論理と呼応の原理』(昭和五十一年・創文社刊)前編第三章に詳しい。
  - (4) 『散善義』の当面では就人立信(真聖全一・五三七)は無標有結、就行立信(同前)は有標無結となっているため、前者の「人」、後者の「行」については種々の見解がみられるけれども、従来前者は能説の人・釈迦諸仏をさすとし、後者は五行のなか第四称名をさすと解する。
  - (5) この点、現代の教育学界の動向からも多くの示唆をうける。伊東博著『人間中心の教育』(昭和五十五年・明治図書出版刊)には、現代教育の課題を特にブルーナー(現代アメリカの教育学者 Bruner, J. S., 1915~)の所論を挙げて展開し「文化財中心の教育」から「人間中心の教育」、「教える教育」から「学ぶ教育」への革命にあることを高調している。
  - (6) 信国淳『呼応の教育』(大谷専修学院・願生編集部発行)にはこの点を明確に述べられている。
- (7) 拙稿「教学と教化」(『同朋大学論叢』第三十九号所載)参照。

(昭和五六・四・三〇)