

THE CENTER FOR SHIN BUDDHIST STUDIES 親鸞仏教センター通信

2022年3月1日発行
発行者 本多 弘之
編集・発行 親鸞仏教センター（真宗大谷派）
〒113-0034 東京都文京区湯島 2-19-11
TEL. 03-3814-4900 FAX. 03-3814-4901
e-mail shinran-bc@higashihonganji.or.jp
ホームページ <http://shinran-bc.higashihonganji.or.jp>
Facebook <http://facebook.com/shinran.bc>
Twitter https://twitter.com/shinran_bc

2022.3
第80号

現代と親鸞

親鸞仏教センター研究員 東 真行

否応もなく現代の只中。東京では特にそう感じる。「現代と親鸞」という言葉を掲げ、親鸞仏教センターが設立され、20年を経た。今あらためて想起される先達がいる。

1974年5月。暁烏敏^{あけがらすはや}、西村見暁^{けんきょう}のもとで仏教を学んだ出雲路暁寂^{ぎょうじやく}（暁寂房釋暢良^{ちようりょう}）は、名古屋の信道会館で「現代と親鸞」という題の講話を遺している（『信道』第30巻第9号～第10号に所収）。出雲路は、現代人の「不安」は私たちの「身のうちに染み通っている」問題だと語り、親鸞の説く仏教はまさにそれに応答すると話を切り出す。

ここでの不安とは「自分は自分であるより他にありようがない。にも拘らず自分が自分であることができない」という矛盾の感知である。そして、その典型例としてドストエフスキー『悪霊』の登場人物、スタヴローギンを挙げる。スタヴローギンは生きることに退屈し、大罪を犯す。出雲路によれば、科学文明の進歩と幾度かの革命を経て、私たち人類はみずから世界の「主人」であるという感覚を獲得したが、同時にスタヴローギンのように常に自分を持て余しているのだ。

しかし、果たしてそうか。感染症に炙り出された現代日本は、自分を持て余すばかりか、社会の不正義、差別や憎悪が常に人間の生を脅かす世界であった。私たちがまったく「主人」たり得てい

ないと露呈したのだ。とはいえ、不安の不実なる日々が確かな歩みと実りゆく、そのような真を私たちは求めている——そう語る出雲路の言葉にはどこか頷かざるを得ない。

われわれは念仏に呼びさまされ、念仏を己れとさせていただくときに、足もとから、それぞれの身に即して静かな歩みがはじまる。

（「現代と親鸞」『信道』第30巻10号）

法蔵菩薩の物語を説いた『無量寿経』の釈尊、その教説に生きた七高僧、そして親鸞。数多^{あまた}の念仏者が紡いできた歴史に遭遇する時、そのような己をかたじけなくも賜ると出雲路は説く。親鸞に出遇った方の言葉なのだろう。

この講話から2ヶ月後の同年7月。宗教哲学者の武内義範は中公新書『親鸞と現代』を世に問う。出雲路とは対照的なことに武内は、親鸞思想と「現代文明の世俗化の問題」「それに対決しようとする西欧の実存哲学や神学」の関係を論じる。それは私たちが「もう一度彼〔親鸞〕と遭遇するための一つの準備である」と。

私たちは親鸞に出会い、問うてみたいのだ。この現代とは、この苦しみは何なのか。ならば、この賜った座において準備に勤しむほかない。

雑踏の中、そんなことは一瞬で忘れるのだとしても。

「正信念仏偈」・源信『一乗要決』研究会 報告

生命への意味付けと 阿弥陀仏

国立民族学博物館名誉教授 立川 武蔵氏

2021年11月1日、「正信念仏偈」研究会と源信『一乗要決』研究会の合同で外部講師招聘研究会を開催し、立川武蔵氏をお招きした。立川氏の近著『仏教史』（全2巻、西日本出版社）は、浄土仏教について『無量寿経』から真宗大谷派の近代教学に至るまで広く取りあげ、氏なりの仏教史観に位置付けて論じる。今回はその視座から、阿弥陀仏の浄土とは私たちにとっていかなる意を發揮するのか、問題提起を頂戴した。以下は、その抄要である。

（親鸞仏教センター研究員 東 真行）

◆「個」が問われた時代

インドにおいて、紀元前1500年から紀元前500年頃までの時代は、ヴェーダの宗教の時代です。ヴェーダ聖典が編纂され、神々を讃える職能を有する者たちが婆羅門という階級を形成していきました。

この頃、都市に生活する人々に精神的な余裕が出てきました。「死とは何か」「どうすれば精神の安寧に達することができるのか」というようなことを、人々は考え始めたのです。私たちが私たちがたらしめているもの——それを仮に「魂」と表現しましょう。この時代に、いわば、個々人の「魂」に関する疑問が生じたのです。この疑問にヴェーダの宗教は十分に対応できませんでした。このような状況下で仏教が生まれたのです。

紀元前600年から紀元前後頃までのユーラシア世界には、大きな精神的変化が起きました。哲学者のカール・ヤスパースは紀元前800年から紀元前200年頃までを「枢軸の時代」と呼び、ゴータマ・ブッダ、孔子、ソクラテスといった人物たちを思想史上に位置付けました。その後のイエスを含めて、すべて「個」を問題として扱っています。釈迦族の太子であったゴータマ・ブッダの問題は、いかに老病死と向き合うかということでした。言うまでもなく、老病死は個々人に生じます。



◆仏教史の中の阿弥陀仏

阿弥陀仏信仰は紀元前後に生まれました。この信仰のあり方は、従来の仏説とはかなり異なっています。仏陀観が展開・変化しているのです。同じ頃、ヒンドゥー教においても、人格神に自身の行く末を託すという信仰が現れてきます。それまでのインドにはなかった信仰です。西アジアからの影響も考えられます。

しかし、重要なのは、単に異なる信仰形態を仏教が取り入れたというわけではないということです。阿弥陀仏信仰は仏教の一形態なのです。むしろ浄土教などを含むゆえに、仏教は内容の豊かなものになったのです。

ゴータマ・ブッダは「私は浄土へ往生する」とは言わず、「不放逸に努めよ」と遺言したと伝えられています。しかし数百年を経て、「阿弥陀仏の名を称えよ」と説く仏教が現れてきたのです。ゴータマ・ブッダの求道と阿弥陀仏の救済と、このように二つのあり方が仏教にあります。それは仏教が為した輝かしい総合であって、矛盾ではありません。

大乘の仏教者たちは次のように考えたのでしょうか。「釈迦族の太子として生まれ、覚者となられた方の肉体は消滅した。しかし、仏陀は今もどこかで説法されているに違いない。あるいは、姿を現して私たちを導いてくださるのではないかと」。こうして、大乘仏教の展開に伴い、それまでとは異なる新しい仏陀観が生まれたのです。

ゴータマ・ブッダは悟りの後、説法の生涯を過ごされました。その生涯と同様に、阿弥陀仏は世界を超えつつ、この世界にはたらきかける仏であると言えるでしょう。

しかし、阿弥陀仏にはゴータマ・ブッダの生涯の終わりである涅槃が存在しません。仏陀が悟った教法は、その死後も語り続けられますが、ゴータマ・ブッダが人々を浄土に摂取するわけではありません。阿弥陀仏はすでに浄土におられて、般

涅槃することなく、この世界を照らし続けるのです。それゆえに阿弥陀仏は人々の「魂」を浄土に迎えることが可能なのです。

◆寂靜の時としての浄土

さて、ここから私自身が阿弥陀仏の浄土をいかに受けとめているかをお話しいたします。私は阿弥陀仏とは、現生を超越するところの「死」を課題として説かれた仏と考えています。私たちをこの世界から超越させようとする仏です。この仏が人々を導く浄土は、私たちの住む娑婆世界のはるか彼方にあると経典は述べています。浄土は、生者が留まることのできない死者の国土であり、同時にその「死」が聖なるものとして意味付けされる場でもあると私は考えています。

私たちはすでに命を終えた方々を思い出しながら、現在の行為を考え、そして未来の行為を決めます。過去・現在・未来における他者との関わり、それが人間の歴史の本質でしょう。私たちは親しかった者たちが生きた時間の重みを考えます。その思索は、自然の中で生まれて消滅していくという生命観とは別のものです。

自然科学における生命観においては、生きる目的などを考慮する必要がありません。これと異なり、個々人の生命活動に何らかの意味付けを求め、そのような生命観があります。それは文学、哲学、宗教などに見られる思索です。

このような生命への意味付けは他者との関係においてはじめて可能です。自己の生命という見方も他者の存在を前提としています。しかし、他者を思うことは実に困難です。自己愛に変質する危うさを常に有しています。まして、命を終えた他者に思いを致すことには、より一層の困難が伴います。

命を終えた方の生涯について私たちが思いを寄せる時、最終的には「死」という超越性の前に立ち尽くす以外にないようです。いかに死者に話しかけようとも答えは返ってきません。答えが返ってこないということが死の一つの意味なのです。

時は戻りません。故人の生前の活動をいくら並べたところで、それは命を終えた方の過去の歩みであり、それによって死者が蘇ることはありません。しかし、確かなこともあります。たとえば、私にとって、すでに命を終えた妻や父母と、かつて共に時を過ごした喜び・感謝は今なお確かなことです。この喜びが他者と生きたことの意味なのだ、私は思うようになりました。

他者の「死」、さらには自分自身の「死」に対して私たちはどう向き合うのでしょうか。大乘仏教が用意した答えの一つは阿弥陀仏の信仰です。生命は誕生以来、死に向かって走っています。許された時間が尽きた時、私たちは死を迎えます。私には、阿弥陀仏の本質は生と死を共に包み込んでいることだと思えます。阿弥陀仏は「死」という超越をも超えているのです。「死」を超越させ、私たちの「魂」を救うために阿弥陀仏が説かれたのかもしれない。

阿弥陀仏の本質は光明といわれます。大乘仏教において悟りは光明であるとされてきました。「死」は暗闇ではなく、光明の中にあるのではないのでしょうか。「正信偈」では、阿弥陀仏の十二の光が讃嘆されています。「普放無量無辺光 無碍無对光炎王 清浄歓喜智慧光 不断難思無称光 超日月光照塵刹 一切群生蒙光照」（東本願寺出版『真宗聖典』、204頁）と。他者も自己も、その存在も時間も、私たちの生前も死後も共にかの仏の光明の中にあるのかもしれない。

私たちにとって超越とは、この世界からの旅立ちであり、すべての人が経験する「死」にほかなりません。生を超える瞬間に開かれる寂靜へと赴く。その寂靜の時間を私は浄土と呼びたいと思います。

研究会を終えて

後半の質疑応答の時間では、講義中の「喜び・感謝」について、あるいは阿弥陀仏の超越性について、さらには仏教において「生命」はいかに捉え得るのか、といった様々な観点からの議論があった。また、立川氏は近著『仏教史』（第2巻、西日本出版社、2021年）において、「近・現代の浄土教」という節を設け、清沢満之、曾我量深、金子大榮、安田理深を取り上げて批判的に検証している。その内容について、事前の学習会で共有していたため、立川氏による清沢満之観、安田理深観についても議論がなされた。

おおまかに言えば、仏教者はいかに社会と関係するか、如来と自己との関係において他者の存在は等閑視されていないか、という問題が氏によって提起されている。そういった課題に対して、私はいかに受けとめ、応答していくことができるだろうか。そのような立川氏からの問いかけに向き合うひと時を頂戴した。（東）

「正信念仏偈」の構成について

親鸞仏教センター研究員 東 真行

これを記す2021年11月現在、研究会では「正信念仏偈」（以下、正信偈）の七祖中、曇鸞の讃嘆を読んでいる。本稿が発刊される頃には偈を読み終えている予定だが、親鸞の七祖解釈については理解がおぼつかない点も多い。

今回は研究会発足当初より絶えず意識していた問題のひとつ、正信偈の構成について述べ、報告としたい。

◆「偈前の文」問題について

正信偈といえば偈文自体を想起しがちだが、東本願寺出版『真宗聖典』（以下、『聖典』）で正信偈は偈文自体から始まるのではなく、いわゆる「偈前の文」を含む。「おおよそ誓願について」（『聖典』、203頁）より始まる段から偈の直前、「正信念仏偈を作りて曰わく」までがそれに相当する（『聖典』、992頁）。

『聖典』の科文では「おおよそ誓願について」の一段は「真宗の綱要」とされる。『教行信証』行巻のこれまでの文脈を受け、同時に正信偈の要を先んじて確認する箇所——換言すれば、正信偈における総序であり、読解のための羅針盤といえよう。

親鸞は「真実の行信」を『無量寿経』に依拠して示す。その後、「ここをもって知恩報徳のために」と『浄土論註』を引き、さらに「しかれば」云々と述べ、偈文自体は始まっていく。

◆正信偈の構成について

『聖典』は偈の初めの二句（以下、初二句）を「総讃」とする。第三句「法蔵菩薩因位時」以降が「依経段」、「印度西天之論家」以降が「依釈段」であり、「帰命無量寿如来 南無不可思議光」は、これらすべてに係る重要な二句だ。このような了解は香月院深励（1749 - 1817）に由来する。深励は初二句を帰敬すべき名号、偈文全体が讃嘆するところを示すとして第三句以降と分けた。

ならば、第三句をいかに読むべきか。第三句は



いささか唐突に始まる。そのため「（南無不可思議光仏がかつて）法蔵菩薩（であった）因位の時」とも解されてきた。初二句とはあくまで別の科だが第三句の読解のために前を承けて読むのだ、と。

または初二句を第三句以降の「主語」と読む理解もある。「帰命無量寿如来、南無不可思議光（という名の仏は）法蔵菩薩（としての）因位（の時（において）」と（出雲路修『親鸞〈ことば〉の思想』岩波書店、2004年、130頁参照）。いずれにしても第三句を読むには初二句と連ねて読むほかないだろう。

ならば、初二句は第三句以降と分けられない方がよいのか。そうでもないだろう。つまり、科を分けても、連なりを認めて読解すればよい。初二句を重んじて別に立てるべきと考えるのは、この二句が「印度西天之論家」以降にも係ると考えるからだ。また初二句は「弘経大士宗師等」以降の最末の四句を読む際にも想起されるべきである。

私は偈文の構成を次のように考える。①初二句、②「法蔵菩薩因位時」以降、③「印度西天之論家」以降、④最末の四句である。初二句は親鸞の信仰の表白である。この表白から第三句以降の『無量寿経』ならびに七祖への讃嘆が生じる。そして最末の四句がすべてを引き受ける。

正信偈研究に多くの業績を遺した濱田耕生（1923 - 2014）は初二句について次のようにいう。

帰命するにはそれだけの実感が充満しなければなりません。そうした実感をもたらした具体的な事実をここ〔第三句以降〕で出していけるのであります。

（『正信偈新解』龍明寺、1975年、19～20頁）

このような親鸞の「実感」を、偈文の読解を通して探究したい。それは、親鸞と出会うことにまっすぐ、つながっているはずである。

源信『一乗要決』研究会報告③

『一乗要決』における 五性各別説批判

親鸞仏教センター研究員 藤村 潔

本研究会では、平安中期に活躍した恵心僧都源信（942 - 1017）が叙述した『一乗要決』をテキストとして取り上げ、その思想を究明する。今年度は『一乗要決』原典の解読と本文の考察を試みた。本書の主題は一切皆成という点であるが、それと対応する源信の種姓差別の視座も注目される。仏性論争・三一権実論争における極めて重要な論点は凡夫/聖者といった機根をめぐる問題である。源信がどのような理論に基づき法相学派の五性各別説を批判していくのか、その一端を紹介したい。

『一乗要決』は、東アジアに広まった仏性論争・三一権実論争を思想的に網羅し、終極的には一乗真実・悉有仏性といった一切皆成の立場を表明している。そのため、遠因には玄奘（602 - 664）の新訳仏典をめぐる中国唐代の論争を取り扱い、近因には最澄（766・767 - 822）と徳一（生没年未詳）の天台対法相といった両学派の論争を継承している。源信は天台学派に属する学匠であるため、基本的に最澄の説を支持している。とはいえ、源信の理論は、単なる先学の焼き直しとは言えない。一切皆成説として判然としない点が多くあるために、むしろ中国の論争者や最澄以上に経文の原典を読み込み、争点を敷衍しようとしている。

源信は唐代論争の立役者である法宝（627頃 - 706、710）と慧沼（648・650 - 714）の論難を広く取り扱っている。慧沼とは、法相学派を確立した慈恩大師基（632 - 682）の高弟であり、新訳唯識の教理体系を構築した重要人物である。慧沼は『能顕中辺慧日論』（以下、『慧日論』）という文献を執筆し、従来の旧経論に基づく「二乗作仏」、「一闡提成仏」をめぐる一切皆成説の解釈を批判していく。そのため論争史の中では決して看過できないテキストである。ところが、平安初期の最澄が遺した文献を参照する限り、慧沼の『慧日論』を披閲した形跡はほぼ見えない。徳一が『慧日論』の註釈書とされる『慧日羽足』（佚書）を撰述しているため、恐らく最澄は論争の中で慧沼の説をあ



る程度理解していたと想像されるが、『慧日論』の本文を正確に読解できたとは言い難いのである。こうした事情を知り得たのか、源信の『一乗要決』では『慧日論』を頻繁に引用し、慧沼が説き明かす法相教理を批判している。この点を考え合わせると、同じ仏性論争とはいえ、最澄と源信の間には思想史的な断層があると考えられる。

最澄は最晩年に『法華秀句』を撰述し、仏性論争・三一権実論争の中で『法華経』が最勝の教説であると宣説した。こうした法華最勝の思想はもちろん源信も受容しているが、しかし『一乗要決』は、それ以上に悉有仏性の面、すなわち『涅槃経』の教説に注目している。天台教学では五時教判に基づく法華涅槃の醍醐味の立場を採り、この二経は至極の同味であると規定する。ところが源信は、『法華経』以上に『涅槃経』の教説を多く引用している。こうした背景には救われがたい存在、すなわち一闡提成仏をめぐる論点に関心が高かったと推察できる。法相学派において『涅槃経』の一闡提とは、五性各別説による「無性有情」に置換される。ゆえに、「一闡提＝無性有情」として会通するため、理論上不成仏と論証される。こうした背景には、『入楞伽経』『仏地経論』『瑜伽師地論』『成唯識論』から生み出される無性有情の概念が有力な典拠としてある。それに対して源信は、『一乗要決』の中で『涅槃経』の原典を精読し、新訳唯識の教理から提出される無性有情の实在説を否定し、「一闡提≠無性有情」と論証する。そこには、天台学派の著述のみならず、涅槃学として権威ある法宝の『一乗仏性究竟論』が明かした一乗仏性義に依拠する姿勢もあった。

つまり、『一乗要決』とは東アジアの仏性論争を鮮明にする文献であると同時に、法相教理を批判していく中で、源信自らが悉有仏性説を宣揚する畢生の書と理解することができよう。

正定の業をふたごころなく修すべしとなり。「正定之業者即是称仏名」というのは、正定の業因は、すなわちこれ仏名をとなうるなり。正定の因というは、かならず無上涅槃のさとりをひらくたねともうすなり。「称名必得生 依仏本願故」というのは、御名を称するは、かならず安樂浄土に往生をうるなり。仏の本願によるがゆえなり、とのたまえり。

《語註》

聖道門二門」とは法門、教えを指す。現実のこの世界において、聖者の位に入り、仏陀という果を得ると教えるのが聖道門である。

浄土門…阿弥陀仏の浄土において、この上ない涅槃というさとりを証しすると教えるのが浄土門である。

正行…正しく阿弥陀仏の浄土に往生することを実現する行。「無量寿経」・「観無量寿経」・「阿弥陀経」などを根拠とするもので、読誦・観察・礼拝・称名念仏・讃嘆供養の五種の行を五正行という。

正定之業…如来が選択した、一切衆生の浄土に往生することが正しく定まる業。五種の正行の中の称名念仏をいう。

助業…五種の正行の中の称名念仏以外の読誦、観察、礼拝、讃嘆供養の四種の行をいう。称名念仏の助成となる業であるから、助業という。

「選応帰正行」というのは、選んで正行に帰しなさいというのである。「欲修於正行 正助二業中 猶傍於助業」というのは、正行を修めようと願うならば、正定の業（称名念仏）と助業の二つの中で、助業はそのまま置いておきなさいというのである。「選応専正定」というのは、選んで正定の業を、二心なく一筋に修めなさいというのである。「正定之業者 即是称仏名」というのは、正定の因となる行為は、すなわちそれこそが、阿弥陀仏の名（南無阿弥陀仏）を称える念仏である。正定の因というのは、必ずこの上ない涅槃というさとりを開く種たねということである。「称名必得生 依仏本願故」というのは、阿弥陀仏の尊い名を称するという在り方は、必ず安樂浄土に往生することを得るのである。それは、阿弥陀仏の本願に依るからである、と源空聖人はおっしゃっている。

現代語化をめぐって

源空（法然）の主著『選択集』のテーマである三つの選び。そこに通じるキーワードとして、親鸞は「且聞」の語を見出し、「しはらへく（且）」「さしおく（聞）」と了解した。それをここでは、「いったんそのままに置いておく」と現代語訳した。しかし、「しはらへく（且）＝いったん」という言葉がつくと、聖道門の修行にもつ一度戻っていくようなニュアンスを受ける。ここをどう考えていくのかが

現代語化のポイントである。そこには、親鸞が『教行信証』「信巻」に記す、「しはらへく（且）疑問を至してついに明証をいだす」（東本願寺出版『真宗聖典』、二二〇頁）という表現に重なるものがあるように思われる。

すなわち、この二つ目の銘文には、求道的な疑問を抱いて、聖道門と浄土門、雑行と正行、自力の心と本願他力、二つの間を右往左往しながら、そのまよいを断ち離れよう

とする親鸞の悪戦苦闘の歩みが読み取れるのではないか。そして最後に促すのは、「さしおく（聞）」という師・法然の教えを通して、親鸞が聞きとめた如来の本願の呼びかけであり、それに帰依する自身の決断のところに、「因」があると言えるのではないだろうか。

問題提起

源空（法然）聖人の『選択集』に関する三つの銘文のうち、二つ目の銘文の主軸となるのは、冒頭の「夫速欲離生死」という言葉である。「それ、すみやかにとく生死をばなれんとおもえ」と、親鸞が聞きとめた師・法然の教えの言葉であり、如来の本願からの呼びかけである。

つまり、私たちがいま、一刻も早く生死という苦惱から解放されようと願うところに、阿弥陀の浄土との接点はある。それは、法門・仏陀の教えとしてあるというのである。裏を返せば、苦悩をごまかすところに、本来の意味で、浄土との架け橋はないということであろう。自身の抱える苦

しみを大切にして、本当に解決する道筋としての浄土を求めなさいという、親鸞からのメッセージであると受け取った。

（親鸞仏教センター嘱託研究員 菊池 弘宣）

【原文】

比叡山延暦寺宝幢院黒谷源空聖人の真像

（中略）※中略部分は『親鸞仏教センター通信』第七八号に掲載

また曰わく、「夫速欲離生死 二種勝法中 且閣聖道門 選入浄土門。欲入浄土門 正雜二行中 且抛諸雜行 選応帰正行。欲修於正行 正助二業中 猶傍於助業 選応専正定。正定之業者 即是称仏名。称名必得生 依仏本願故」文
またいわく、「夫速欲離生死」というのは、それ、すみやかにとく生死をばなれんとおもえとなり。「二種勝法中 且閣聖道門」というのは、二種勝法は、聖道、浄土の二門なり。且閣聖道門は、且閣は、しばらくさしおけとなり。しばらく聖道門をさしおくべしとなり。「選入浄土門」というのは、選入はえらびていれとなり。よろずの善法のなかに、えらびて浄土門にいるべしとなり。「欲入浄土門」というのは、浄土門にいらんとおもわば、というなり。「正雜二行中 且抛諸雜行」というのは、正雜二行ふたつのなかに、しばらくもろもろの雜行をなげすてさしおくべしとなり。「選応帰正行」というのは、えらびて正行に帰すべしとなり。「欲修於正行 正助二業中 猶傍於助業」というのは、正行を修せんとおもわば、正行助業ふたつのなかに助業をさしおくべしとなり。「選応専正定」というのは、えらびて

【現代語】

比叡山延暦寺宝幢院黒谷源空聖人の真像

（中略）※原文参照

また曰わく、「夫速欲離生死 二種勝法中 且閣聖道門 選入浄土門。欲入浄土門 正雜二行中 且抛諸雜行 選応帰正行。欲修於正行 正助二業中 猶傍於助業 選応専正定。正定之業者 即是称仏名。称名必得生 依仏本願故」文
また以下のように言われている。「夫速欲離生死」というのは、まず、速やかに一刻も早く生死という苦悩を離れようと願いなさいということである。「二種勝法中 且閣聖道門」について、「二種勝法」とは、聖道門と浄土門という仏道における二種類の勝れた法門である。「且閣聖道門」の「且閣」とは、いったん（聖道門の教えを）そのままにして置いておきなさいということである。「選入浄土門」の「選入」とは、選んで入りなさいということである。すべての善である教法の中にあつて、選んで浄土門に入りなさいということである。「欲入浄土門」というのは、浄土門に入るしよと願うならば、ということである。「正雜二行中 且抛諸雜行」というのは、正行と雜行（正行以外の諸善万行）の二つの行の中で、いったん様々な雜行を投げ捨ててそのまま置いておきなさいということである。

「近現代の真宗をめぐる人々」第16回 （織江祐法 [1913-1989]）

山形県大石田町浄栄寺住職・織江祐法は、口蓋腫瘍による度重なる入院と手術を繰り返しながらも、真宗の信仰によってその困難を受けとめ、僧侶としての務めを果たしていた。ところが上顎と口蓋を失い、さらに同室の患者が癌で顔を半分失い咆哮しながら命を終えていった姿に大きな衝撃を受け、この先の病苦を「宿業」として受け止めることができないという信仰の揺揺を体験する。

織江は、かつてよりその思想に惹かれていた安田理深（1900 - 1982）に便りを送った（1978年10月）。その往復書簡が、理深の伴侶・梅によって『織江氏の問題に答えて』（文明堂、1979年）という小冊子にまとめられた。心は動乱するものと知り、心以上の世界を自覚せよという理深の言葉が以後の織江の求道に大きな導きとなったことは疑えない。ただ織江は理深没後も梅と死の五ヶ月前まで書簡のやり取りを続けた。梅からの書簡は百五十四通を数えた。織江が在床にて記した「闘病記」という題のついたノートの中の梅宛の下書きには、闘病生活の苦しさや宗教上の悩みなどが、「先生と奥さまに懇切・真実のお導きがなかったらどうだったことか」（1986年6月）、「厳しいご叱声に頭が上がりません。……まだ、間に合いますかどうか」（1988年7月）などと母親に訴えるかのような文章で書き綴られている。

織江は、最後まで自身の心の不安をごまかすことなく、「宿業」を受けとめることができるのかという課題に正直に向き合い続けた。その菩薩のごとき勇気を可能ならしめたのは、教義だけではなく、人間の迷いの深さを、どこまでもやさしい言葉で、またどこまでも厳しい言葉で受け止める共同体が与えられているという確固たる事実への信頼であったのではないかと

（加来 雄之）



写真左：織江祐法氏（75歳頃）。写真右の妻・義（よし）氏と共に入院していた山形大学付属病院の病室にて

親鸞仏教センターの動き

（2021年11月～2022年1月一抄出一）

通常の研究会に加え、外部講師をお迎えし以下の研究会を開催した。11月1日には、立川武蔵氏（国立民族学博物館名誉教授）をお呼びして研究会を開催した（「正信念仏偈」研究会・源信『一乗要決』研究会による合同開催）。本誌2、3面に報告記事を掲載している。また、12月6日には、辻浩和氏（川村女子学園大学文学部准教授）を講師に招聘し、親鸞と中世被差別民に関する研究会にて学びを深めた。同月28日には、第67回現代と親鸞の研究会を開催し、江原由美子氏（東京都立大学名誉教授）より問題提起していただいた。

さらに12月から、2021年度「親鸞仏教センター研究員と学ぶ公開講座」が開講した。各講座の題目は、藤村潔『「大乘涅槃経」を読む——仏性とは何か』（全3回）、東真行「「正信念仏偈」を読む——依経段における自覚と救済」（全3回）、谷釜智洋『「精神界」を読む——語られる清沢満之』（全3回）であった。

■出版情報

- ・研究誌『現代と親鸞』第45号（2021年12月発刊）
- ・雑誌『アンジャリ』第41号
（2021年12月発刊 ※リニューアル号）



■研究発表

- ・藤村潔「仏性論争における変易生死をめぐる試論」（第63回天台宗教学大会、於叡山学会、11月12日）