

今ある姿を記述するほかないからである。そのような理由から、本論では仏教の伝統の内側から問題提起をしながらも、あくまでアカデミックな立脚点を宗教史的なところにおき、念仏をめぐる問題に言及しながら、浄土仏教のひとつの姿を可能な限り記述的に論じていきたいと思う。

とはいえ、人々が仏教に対していただく「大まかなイメージ」というものはやはり存在している。例えば、西洋世界の人々が仏教に抱くイメージといえば、「座禅、瞑想の宗教、自らの悟りの獲得」というものではないだろうか。つまり、仏教といえば禅仏教というイメージである。しかしそれでは、このイメージは一体どこから形成されてきたのだろうか。

自らの心身をコントロールすることで悟りへと至るとされる禅仏教が現代において西洋世界の一般的な読者にひろまったのは、鈴木大拙の訳業が大きな貢献をしたことは広く知られているとおりであろう。

大拙は仏教の研究者・翻訳者・実践者であり、生涯を通じて仏教を英語で発信することを課題として活動した。一九三八年にはイギリスで *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* (『禅と日本文化』) が出版され、一九四一年に *Zen und die Kultur Japans* としてドイツで出版され

た。大拙の *Essays in Zen Buddhism* や *Introduction to Zen Buddhism*, また *The Training of the Zen Buddhist Monk, Manual of Zen Buddhism* といった禅関連の著書はすべて三〇年代に、つまり戦前に出版されたものである。ドイツ語や他の言語の翻訳も後からすぐに出版されている¹⁾。西洋世界における「禅仏教ブーム」を作ったのが大拙であるといっても過言ではなく、さきに述べた仏教のイメージは、実は鈴木によって広められた禅仏教と重なるものであると考えられる。

しかしその一方で忘れてはならないのが、その大拙が、禅仏教(禅宗)と同時に浄土教にも並々ならぬ関心を寄せていて、真宗についても多くの著述をし、訳業を残していることである。

大拙は一九四四年に出版された『日本の靈性』のなかでつぎのように述べている。「靈性の日本的なるものとは何か。自分の考えでは、浄土系思想と禅とが、最も純粹な形でそれであると言いたいのである²⁾。ここでいう浄土系思想とは何であると大拙は考えていたのであろうか。「浄土系思想は、インドにもありシナにもあったが、日本で初めてそれが法然と親鸞とを経て真宗的形態を取った」という事実は、

日本の靈性即ち日本の宗教意識の能動的活現によるものといわなければならぬ³。大拙はこのように述べて、日本の精神性（靈性）をつくりあげた代表的な要素として、禅宗とならんで浄土教を挙げている。

本論では浄土教、そしてそこにおいて中心的な役割をはたす「念仏」について考える。そして念仏をめぐる様々な状況を理解する際の鍵概念として、「不安」ということに着目することによって、念仏および真宗が様々な形に変化していく様子を提示していく。

一、浄土教成立の一側面―阿弥陀仏の浄土に生まれ、救われることを願う教え

浄土教は、自らの行動の中から悟りへの道を開いていく禅仏教とは異なり、阿弥陀仏によって救われるという他力の仏教である。この他力の宗教は、実は早いうちからヨーロッパにも知られている。それはキリスト教を布教しにきたイエズス会士の報告にもあらわれている。

この宗派はルーテルの宗派に似て、救われるためには阿弥陀仏の名を称えるだけでよい。その行によって己

を救おうとすることは阿弥陀仏を侮辱するもので、ただ阿弥陀の功德だけをたよりとすべきであると説いている⁴。

またマックス・ヴェーバーも、限定的な観点からではあるが、日本の禅宗と真宗について次のように述べている。

禅宗とはいちじるしく対照的であるが、一三世紀の初めに創始された真宗は、もっぱら阿弥陀仏に対する敬虔な帰依を意義づけることで、一切の善行をすることによる往生を拒否したが、少なくともこの点に関することが出る。ヨーロッパのプロテスタントイズムに比較することが出来る。(中略)阿弥陀仏は救い主であり、それを信賴することがただ救済をもたらす内面的態度であった。それゆえ真宗は、僧侶の独身や出家主義一般を排除した唯一の仏教宗派であった⁵。

これら二つの引用文に出てきた阿弥陀仏について、簡単な説明しておく必要がある。阿弥陀仏とは、『大無量寿経』によれば、人々を救うために、非常に長い期間にわたっ

て修行をした後、仏となり、いまでも浄土で教えを説き人々を悟りに導いているものであると考えられている。

これらの論述にあらわれている、阿弥陀仏による救いをもとめる仏教は、浄土教とよばれている。浄土の教えとはいったい何なのか。端的に言えば、浄土教とは阿弥陀仏の極楽浄土に往生し、成仏することを説く教えである。以下に大河内了義とKlaus Otteによるドイツ語での浄土の説明を引用する。

Das Land, in dem der erwachte Buddha und Bodhisatva, d. h. der schon auf dem Weg zur Erweckung steht, wohnen; Gegensatz zum 《E-do》, d. h. unreines Land... Das Reine Land ist durch das Gelöbnis Buddhas (beim Jodo-Buddhismus: Amida Buddhas) gestiftet, um alle leidenden Lebewesen dortin zu erretten und zu erwecken. Dieses Land soll jedoch auf keinen Fall substantielkonstruktiv vorgestellt werden, als läge es irgendwo außer- oder oberhalb dieser Welt. Deshalb wird allgemein im Buddhismus gelehrt: wenn des Menschen Herz gereinigt wird, wohnt der Mensch, obwohl mitten in diesem E-do, trotzdem schon im Reinen Land. Beim Jodo-

Buddhismus jedoch, der auf das leibhaftige Dasein des Menschen ein existentielles Schwergewicht legt, wird etwas anders gelehrt: Der Mensch kann erst dann ins Reine Land hingeboren werden, wenn der Tod, d.h. das Auflösen des leibhaftigen Lebens eintritt.

Jodo wird auch Gokuraku, 《Land ewigen Glücks》 oder An-nyo no Jodo, 《Reines Land tiefster Ruhe》, genannt⁶.

浄土とは、悟りを得た仏陀と、悟りへの途上にある菩薩が住まうところであり、穢土⁷、つまり不浄な場所とは反対のものである。浄土は仏（浄土真宗では阿弥陀仏）の誓願によつて、苦しむあらゆる衆生をそこへと救い、悟らしめるためにたてられるものである。しかし浄土は、どこかこの世の外側もしくは上の方にあるかのような実体として表されてはならない。通常、仏教ではつぎのように説かれている。「人間の心が清浄になる時、たとえその人がこの穢土の直中にいたとしても、その人はすでに浄土にいるのである」。しかし、人間が実際に身をもって生きていることに重要性を見いだしている浄土真宗においては、「すこし異なつた説き方がされている。「人間は、死、つまりこの身が減す

ることがあつてはじめて浄土へと往生するのである」。浄土は極楽、すなわち「永遠の幸福の国土」、もしくは安養浄土、「深いやすらぎの浄土」とも呼ばれている。

インドに端を発した浄土思想は中国で開花する。塚本善隆によれば⁷、仏教伝来以前はこの世の政治・道徳の問題に集中していた中国人が、輪廻転生する仏教の教説によつて、極度の不安に陥つたといふことである。『後漢記』には「人死するも精神は滅せず。したがつて復、形を受く。生時に行えるところの善悪は、皆報応あり」といふ記述が残されている。

そしてこの不安こそが、伝来初期（五世紀）の仏教へ中国人を傾斜させ、ことに浄土往生を願う重要な基礎になつたと考えられている⁸。輪廻説によると、生まれ変わった後は何になるかわからないとされているが、その輪廻から抜け出して（解脱）、仏道を学び、覚者（仏陀）になることが救いなのである。

救いは自ら仏教を学び体得することによつてなされる。しかしそれは実際のところ現世においては実現されがたいものである以上、浄土に往生するといふことがその自力の

行いにとつてかわるようにならなければならないのである。そこにおいて、すでに悟りを得た仏陀に説法をきき、慈悲に育成され、自らも悟つたものになるのが仏になるといふことと捉えられているのである。

二．「念仏」が持つ二義性——浄土教思想の濃縮化（結晶化）と希薄化（昇華）

その浄土の教えが日本に伝えられたのは七世紀前半のことである。一二世紀末に法然が『選択本願念仏集』を著して浄土宗を開き、その弟子の親鸞が浄土真宗を開いた。浄土真宗とは「浄土といふ真実の教え」といふ意味であり、これは後年、教団の名前として名乗られるようになる。

親鸞は「無戒」（無戒名字の比丘なれど／末法濁世の世となりて／舍利弗目連にひとしくて／供養恭敬をすすめしむ）、「神祇不拜」（『般舟三昧経』に言わく、優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲わば、乃至 自ら仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事うることを得ざれば、天を拜することを得ざれば、鬼神を祠ることを得ざれば、吉良日を視ることを得ざれば、と）¹⁰、「国王不礼」（『菩薩戒経』に言わく、出家の人の法は、国王に向かいて礼拝せず、父

母に向かいて礼拝せず、六親に務えず、鬼神を礼せず、と。¹¹を明確にし、「唯信」を宗とし、浄土に往生して仏になることについて、念仏以外のあらゆる自力の計らいをやめることを明らかにした。

親鸞は、師の法然とともに、もろもろの雑行を投げ捨てて阿弥陀仏の名を称えることだけを重要視した。それでは、その念仏とはどのように理解されるものであろうか。真宗総合研究所によってドイツ語でなされた念仏の説明を以下に引用する。

念仏 Nembutsu

“Nem” bedeutet sich etwas vorstellen, etwas ‘andenken’, jemanden mit Namen anrufen. “Butsu” ist die japanische Aussprache von Buddha. “Nembustu” bezeichnet eine der religiösen Praktiken mit dem Ziel, im Reinen Buddha-Land geboren zu werden. Die ursprüngliche Bedeutung von Nembutsu war: sich die Gestalt Buddhas vergegenwärtigen, sie zur konkreten Anschauung bringen. Es ist damit schließlic die Anrufung von Buddhas NAMEN gemeint. Die Formel dafür lautet: NAMU-AMIDA-BUTSU (Ich gebe mich Dir hin, dem

unermesslichen Licht, dem unendlichen Leben). Wie vor ihm bereits Zendo und Hōnen hielt Shinran diese letztere Art des Nembutsu für die einzige Tat, die Amida-Buddha ausgewählt hat, um den hilfsbedürftigen Menschen die Geburt im Reinen Buddha-Land zu ermöglichen.¹²

「念」とは、何かを思い描くこと、思い起こすこと、誰かを名前で呼ぶことである。「仏」とは、仏陀を日本語で発音したものである。「念仏」とは、清浄な仏国土に生まれるという願いをもった宗教的実践のひとつである。念仏のもともとの意味とは、仏陀の姿形を仔細に思い浮かべることであり、それを具体的に観想することである。念仏は後には仏陀の名前を呼ぶこととなった。それはつぎのようなものである。「南無阿弥陀仏」(量ることができないほどの光明、尽きることのないのちであるあなたに私は帰依する)。善導と法然が既に考えていたように、親鸞は、救いをもとめている人間を清浄な仏国土へと生まれしめるために阿弥陀仏が選び出した唯一の行として、念仏を捉えていた。

しかし、親鸞や蓮如は、念仏がひとつの自力の行として

捉えられることを懸念していた。それは、すでに平安期の浄土教が南無阿弥陀仏（六字名号）をあたかも行のように唱えていたからである。実際のところ、南無阿弥陀仏はサンスクリット語を漢字で音写したものであり、中国でも日本でも、音や漢字の意味が言葉の意味に直結するものではない。それゆえに、親鸞は意味を取って訳した九字名号（南無不思議光如来）や十字名号（帰命尽十方無碍光如来）をあわせて用い、念仏が単なる呪文ではなく、阿弥陀仏への完全なる信頼という意味を持った言葉であることを強調したのである。

いづれにせよ、念仏は多くの人の心をとらえることとなった。その理由について誤解を恐れずに述べるならば、「念仏すれば、救われる」「救われたかったら、念仏を唱えるだけでよい」という、極度に単純化・濃縮化された救済観として人々の心に浸透したからではないだろうか。中国で浄土教が受け容れられたのは、人々の不安があつたからこそであるということを経に述べたが、日本の場合においても同様のことが言えるだろう。難しい仏教の修行や教理の理解をして救われようと努力できる人は良いが、それを出来ない人はどうするのか。むしろ、そのような自力の行をす

ることが出来ない人こそ救いの手がさしのべられるべきではないか。法然や親鸞はこのように考えて念仏のみという選び取りを明確化したのである。

この点に関して、大拙は、「浄土教は仏教の通俗化である、という人がいるが、それはあまりにも早計だ」¹³と述べている。通俗化すると受けるから法然が通俗化したのではなく、民衆に浄土教を受け入れる素地があるからこそ、浄土教は広まったのである、と大拙は考えているのである。

当時の日本は戦乱が相次ぐ混乱した世情であり、この世の不条理さを嘆く虚無的な気分が高まつていた。また仏教においては、末法といつて、人が修行によって悟りを得ることができない仏法衰退の時代であると考えられていた。ちようどそのころ災害や戦乱が多発したために、この末法思想は観念上のもではなく、実際のものとして体験されたのである。

自力の行が通じない時代と考えられ、また目の前に迫る混乱した世の中は、民衆の不安を増幅させた。これに呼応したのが浄土教の教えであり、念仏をとなえ阿弥陀仏に帰依することだったのである。ここでも人々の不安が大きな重要性を持つていと考えられる。

念仏は非常に実践しやすく、しかも念仏さえすれば救われるという理解は、浸透しやすかったと推測することができる。しかし、浄土の教えを一言に濃縮化した念仏が、その濃縮化（・結晶化・単純化）のゆえに、もともと持っていた意味を逆説的なかたちで希薄化（・昇華）させてしまうことも切り離して語ることはできないだろう。

ここで念仏の希薄化に関して、いくつか簡単な例を挙げよう。一七世紀前半に京都の僧侶である安楽庵策伝によって編まれた『醒睡笑』である。『醒睡笑』は仏教に関する事柄を、笑い話を通じて民衆に教えるというひとつの実践仏教学的な古典テキストである。

「死ぬときは南無阿弥陀仏」

当宗の檀那、帰依する寺の普請あるに、行きて小壁下地を掻きけるが、あやまちに縄きれ、高き所より落ち、さまに、「南無阿弥陀」と叫ぶ。同行の者のすくひ助け、心地少しいできたる時、「かりそめも題目をば念ぜずして、いかがなればあさましく念仏をば申しするや」と問ふ。「さればよ、さまきの落ちさまには、ていど死ぬる」と思つてあつたは」と¹⁴。

この話によって、念仏とは、死に直面した時に唱えることば、または安楽な死／死後の世界へ導くものとして宗派を問わずイメージされ、捉えられていたと解釈することができよう。

また、別なかたちの念仏の通俗化 (Popularisierung) としては、危険から身を護るための呪文としての念仏があげられるだろう。昔話や民話に、鬼や災難から身を守るための呪文、護符としての念仏が登場してくる例は枚挙に暇がない。また、真宗はお守りの類に頼ることを否定しているが、懷中本尊¹⁵のようなものは、日本で広く見出される開運や護身のためのお守りと混同されることもある。六字名号は、戦時には護符のようにして兵士に配られ、また現在においては、インターネット上のお守り販売店などで数百円で買うこともできる。

このようにして念仏は、浄土の教えが非常に明確・単純な形で濃縮化・結晶化したものであると同時に、その実践があまりにシンプルなものであるがゆえに、意味が希薄化・昇華しているのもまた事実であるといえよう。

三. 教団化される真宗と「王法為本」の概念

ところで、親鸞自身は「弟子をひとりもたない」と明言し、念仏を中心に据えた生活において師弟や上下関係などなく、ただそれぞれの阿弥陀仏との個別的関係があるだけであると表明していた。

しかし、信じるところを同じくする人々が集まっていく中で、念仏の教えを共有する人たち（門徒）が集団化していった。これが真宗が教団化していくはじまりである。親鸞没後およそ二〇〇年して、真宗の中心人物となった蓮如は、「講」という門徒の共同体をつくりだした。講は信心を確かめるためのものであるが、同時に民衆の組織化をも促し、真宗門徒の数は飛躍的に増えていったのである。

この蓮如に関して特に注目しなければならないのが、「王法為本」の考え方である。「王法とは王が定めた法の意で、国家の理念や法律などを総称し、時代の制度・道徳・習慣を含めた世俗の掟である。この王法を以て根本とすることが王法為本で、特に真宗では、信心を重んずる仏法為本の立場であったものが、門徒勢力の増大にともない」¹⁶、王法為本にシフトしたのである。それはなぜであろうか。

世俗的権力者の目から見て、真宗教団が無視できない力を持つていると感じられた時、真宗教団は脅威となる。そして門徒自身も、阿弥陀仏によって救われる身であることが過信すると、本願だけを頼み、世俗のことがらをおろそかにするようになる。そのことによって真宗教団が世の中の秩序や権威を軽視する集団であるという嫌疑をかけられるより、世俗的な習慣や法と不必要なぶつかり合いをしないようにと、蓮如は「仏法のこととは一方でも最も大事に思うべきであるが、また一方で王法（世俗的秩序）を無視するのではなく、それを守ることによって仏法を守りなさい」という指示を書簡（御文）によって門徒に伝えたのである。

まず王法をもって本とし、仁義をさきとして、世間通途の義に順じて、当流安心をば内心にふかくたくわえて、外相に法流のすがたを他宗他家にみえぬように入るまうべし¹⁷

一六世紀には大阪に本拠をおいた真宗教団は、本願寺とそれを囲む街が大きな発展を遂げ、自治権を高め、政治と富をあわせもつ一大勢力に発展していった。本願寺は後に

最高の格をもつ寺院であると認可され、真宗教団の性質が、貴族的・本流的なものになっていったのである。

王法為本は、宗教的理念と世俗の実践のぶつかり合いをうまく調停する役割をもち、公共領域における行動規範と、私的領域における信仰の自由を両立させる考え方であった。しかしこれが、希薄化・単純化された浄土往生や念仏という考え方と結びついたとき、次に述べる意外な役割を演じることとなったのである。

四、日本の“*cuius regio, eius religio*”を正当化するものとしての戦時教学

唯円が親鸞の教えをまとめて著した『歎異抄』の冒頭には、つぎのように書かれている。「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつところのおこるとき、すなわち摂取不捨の利益にあづけしめたまうなり」¹⁸。

阿弥陀仏に帰依しようと思ひ立つ時、すでに私たちは救われているのだ。念仏をしようと心に決めるとき、浄土への往生はすでに成し遂げられている、という教えは、戦時においてつぎのような理解を生み出した。

近時護国の英霊の成仏の得否について心を悩ましつつある遺族がある。いまこの戦死者と成仏の問題について考へるに真宗の常教によれば弥陀の本願を信ずるものは弥陀の浄土に往生し、その信心なきものは往生しないのであるから戦死者にして若しこの信心を有してゐるならば決定して往生してゐるのである。¹⁹

さきに述べたように、念仏のみ、信心のみという濃縮化された浄土思想をもつ真宗は、念仏、信心以外のことを重視しなかつたのであるが、同時に、大日本帝国憲法下に於いての「安寧秩序を妨げず及び臣民たるの義務に背かざるかぎりに於いて」(第二八条) 信教の自由を認められている現状にあつては、王法為本の考え方にに基づき、国家権力とどうしても折合いをつけざるを得なかつたのである。²⁰

日露戦争以後、帝国主義的・全体主義的な傾向を強めていった日本政府は、治安維持法や国家総動員法の制定によって、国家統制をした。同時に宗教統制のための「宗教団体法」も定めた。これに反応して大谷派教団は「一、己を捨てて無碍の大道に帰す」「二、人生を正しく見て禍福に惑わず」「三、報恩の至誠を以て国家に尽くす」ということを門徒に

向けて発している。²¹ このうち三番目が特に強調された。戦時において、宗教の自由はすでになく、万世一系の現人神である天皇が中心であるという国家主義神道的宗教が、日本全体の宗教であるということになったのである。

次に引用するのは一九四五年五月二一日に出された本願寺派法主の「皇国護持」の手紙である。

戦局いよいよ重大にして皇国今や存亡の関頭に立てり
 一宗拳げて国恩に報ゆるのとき今日を措いてまた 何
 れの日にかあらむ 抑宗祖聖人に朝家の御ため 念仏
 もうすべきよしご教訓あり 中興上人に王法為本の御
 勸化あり されば真宗念仏の行者 かかる皇国の一大
 事に際しては宜しく眼中に一身なく脳裏に一家なく
 己を忘れ家を捨てひたすら念仏護国の大道を邁進すべ
 きなり (中略) 今こそ金剛の信力を發揮して念仏の声
 高らかに各々その職域に挺身しあくまで驍敵撃滅に突
 進すべきなり (中略) かへすがへすもおくれをとりに
 六字のみ名をけがすことなからむやう切に望むところ
 に候なり²²

このような戦争協力を可能にしたのが、真俗二諦（仏教の真理と世俗の真理があり、相互依存の関係にある）の考え方である。そのように考えることで、国家が押しつけてきた宗教に無理なく適応し、それどころか積極的に荷担していくことが可能になったのであり、戦時下において、戦争協力はまさに公式の (official) 教えとして正当化されていたのである。

ところで、現代において真宗教団（真宗大谷派）の教師資格を得るための教科書である『浄土の真宗―真宗概要』においては、真俗二諦・王法為本という余りに曲折の多い言葉は、注意深く取り除かれている。これらは同じく教団の歴史についての教科書である『教団のあゆみ―真宗大谷派教団史』のなかに歴史的なことがらとして説明されている。『浄土の真宗』は規範的 (normative) な書物であり、『教団のあゆみ』はあくまで記述的 (descriptive) なものである。何が公式的 (official) な教えで何が非公式的 (unofficial) なのかは、決して固定的ではなく、その都度の文脈において流動的に変わっていくものである。

こうして考えると、戦時教学によって、真宗を挙げて天皇の国を維持するという国家主義、天皇中心の神道へのあ

る種の教団ごとの改宗 (Bekehrung) がおこなわれたということができるとはならないだろうか。この集合的改宗は戦争終結後に否定されることになるが、人々の不安が希薄化した浄土・念仏とむすびついたときに、このような形を取って表出したということは注目しておくべきであろう。

おわりに

これまで、人々の不安に答えるものとして、念仏があり、またその姿が人々の要請や時代の状況に応じて様々に変化していったことを検討してきた。

本論を終えるにあたり、ここマールブルクの地で、グリム兄弟の童話に言及することはそれほどのはずなことはないであろう。グリム兄弟による『ぞつとすることを知らいたいと思つて旅に出た若者の話 (Märchen von einem, der auszog das Fürchten zu lernen)』²⁴である。

キルケゴールはこの不安をもとめて遍歴する若者の話の“Fürchten”を『不安の概念 (Der Begriff Angst)』(一八四四年)の第五章“Angst als das Kraft des Glaubens Erlösende”²⁵において、「ぞつとすること」を“Das Sichangstigen” (不安をおぼえること)へと自由に書き換

えた上で、次のように述べている。

ふつう人間は不安をおぼえたくなくて、さまざまな努力を自分自身でするのであるが、キルケゴールは「正しく不安になることを学んだ者は、最高のものを学んだのである」と述べている。有限的な自己が、有限的な事柄の中で不安になることは、いずれ捨て去らなければならないことだが、人間が、自力の計らいを超えた無限の虚無に投げ出されていることに気がつくとき、人間は不安にふるえるのである。しかしキルケゴールはそのような不安こそが信仰につながるものとして、「不安は自由の可能性である。ただこの意味の不安のみが、信仰と結びついて、ひたすら啓発的 (Bildend) である」。

不安がもたらした欣求浄土と阿弥陀への帰依、念仏という浄土思想の濃密化、そしてこれが新たな不安によってまた新たな姿(濃縮された形だけが残る、当初の意味をはなれて中身は希薄化していくこと)を得ていくことをこれまで見てきた。ときに原理主義的な純粹性だけが強調される真宗の念仏であるが、その一方でこのような曲折を併せ持っていることが見過ごされてはならないだろう。

註

- 1 Michael Pye, "Suzuki Daisetsu's view of Buddhism and the encounter between Eastern and Western thought", Vortrag an der Otani University, 2006 参照
- 2 鈴木大拙『日本の靈性』岩波文庫、一九七二年、二〇頁
- 3 鈴木、同書、二四頁
- 4 一五七〇年に日本を訪れたイエズス会日本布教長フランシスコ・カブラルによることば(木越康「親鸞の念仏」、『浄土真宗とキリスト教の対話』I、法蔵館、二〇〇〇年、六六頁)
- 5 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II, herausg. v. Marianne Weber, J. C.B. Mohr, UTB, S. 303.4. ックス・ウェーバー『アジア宗教の基本的性格』池田昭・山折哲雄・日隈威徳訳、勁草書房、一九七〇年、九二―三頁(訳文は一部改めた)
- 6 Ryogi Okochi u. Klaus Otte, *Tan-ni-sho : die Gunst des reinen Landes / Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum*, Origo, 1979, S. 151.
- 7 塚原善隆・梅原猛『仏教の思想』8 不安と欣求(中国浄土)』角川ソフィア文庫、一九九六年、四六頁以下
- 8 塚原善隆・梅原猛、同書、五〇頁
- 9 親鸞「正像末和讃」(『真宗聖典』東本願寺出版部、一九七八年、五〇九頁)
- 10 親鸞『教行信証』(化身土・末)(『真宗聖典』三六八頁)
- 11 親鸞『教行信証』(化身土・末)(『真宗聖典』三八七頁)
- 12 大谷大学真宗総合研究所編『教行信証総序他ドイツ語訳』、二〇〇三年、三八頁
- 13 鈴木、前掲書、一三八頁
- 14 安楽庵策伝『醒睡笑』(下)鈴木棠三校注、岩波文庫、一九八六年、一〇三頁
- 15 手のひらに載るほどの大きさの厚紙などに、名号を記して下付されたもの。
- 16 『岩波仏教辞典 第二版』「王法為本」の項
- 17 蓮如『御文』第三帖一一(『真宗聖典』八二二頁)
- 18 唯円『歎異抄』一(『真宗聖典』六二六頁)
- 19 戦時の『皇国宗教としての浄土真宗』という本につけられた付録「靖国と浄土」(池田行信「戦時教学の理論構造」、信楽峻磨編『近代真宗教団史研究』法蔵館、一九八七年、二二二頁)。
- 20 「国策に順応して、真宗の「護国性」を明示したいとしながら、一方で神祇不拝の信仰伝統にささえられた信心の側からの要求に応えようとする矛盾」、「真俗二諦を宗是としながら、真と俗が衝突したとき、どちらの真理の側にたつのか。近代教学の根本的矛盾であり、解決不能なテーマであった」(殿平善彦「国家神道下の真宗教団―昭和初期を中心として―」、信楽編、前掲書、一七八頁)。
- 21 『教団のあゆみ―真宗大谷派教団史―』真宗大谷派宗務所出版部、一九九五年、一〇四頁
- 22 大江修「本願寺教団の民主化と戦争責任」、信楽編、前

掲書、二二九頁

S.Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, übers. v. Emanuel Hirsch, Gutersloher Verlag, 1994, S. 161.

(ふじえだ しん・大谷大学)