

二〇一二年 卒業論文

主体的仏道としての浄土真宗

L098008

藤實 乗教

目次

序論	1
本論	3
第一章 獲信の構造	3
第一節 親鸞における獲信の論理	3
第二節 親鸞における獲信の過程	5
第三節 第二十願の位置付けについて	9
第二章 門弟達における獲信の過程	15
第一節 御消息第二通	15
第二節 親鸞における「はからい」について	18
第三節 主体的な実践について	21
結論	23
註	
参考文献	

## 序論

現在の日本は非宗教的社会だといわれている。その原因として考えられるのは、現代人が科学中心主義になり自己中心の生き方をし、欲望追求こそが幸福だという世俗的な価値観が作られたからである<sup>1</sup>。藤能成によると、世俗的な生き方とは、物質（モノ）中心、自己中心、欲望追求的、刹那的な生き方であり、非宗教的社会と呼ばれる日本には、そのような生き方をしている人が極めて多いと言うことになる。<sup>2</sup>

と述べている。このような非宗教的社会において真宗学は如何にして対応して行くべきかが、求められているといえる。信楽峻麿は真宗学の性格を次に述べている。

真宗学とは、親鸞によって体解され、開顕された仏教としての真宗を、私自身が客観的に解明し、また主体的に領解して、まことの人間成長をとげていく学的な営為をいうものであります。しかしながら、その真宗が万人普遍の教法であるところ、それはあらゆる人々に向かつて、ひとしく伝達されるべきものであり、真宗を学ぶとは、またこの真宗を現代の民衆に対して、ひろく宣説し、伝達していくという学的な営為をも含むものであります。<sup>3</sup>

と定義している。つまり真宗学は、自身が歩む求心的性格と現代社会に向かつて教えを宣説していくという、二側面があつて成り立つものであるといえる。親鸞の生涯をみても、このような性格を持っていたと考えられる。ここで注目したいのは、「まことの人間成長をとげていく」と言われているところである。現在の浄土真宗では、そこどころが語られていないと考えられるからである<sup>4</sup>。そこでまずは、主体性についての定義をここで示し

ておきたい。仏道とは教・信・行・証の順で歩む道だといえる。すなわち釈尊が説き顕した教えが真実であると信じて、その教えに従って修行し、結果としてさとり(智慧)が完成していく道なのである。このことから仏道を歩むためには、信が必須条件となっていることが理解できる。したがって信とは行道体系の初門に位置するものであり、その信が深化していく事が仏道の基本的な構造なのである。このようなことに信楽峻磨は、

三宝、四諦などに対する確固たる信認帰依を初門とし、それを基礎として、日々の行業の実践による、心の澄浄としてのまさしき信心を成就してゆくことであり、その信心の果相として、いつそう仏道を進趣してゆくこととなるわけである。<sup>5</sup>

と明かす所である。また藤能成は浄土真宗の主体性について次のように定義している。「日常生活において求道、獲信等の宗教的心情を純化・深化・促進または維持するための、衆生から阿弥陀如来へ働きかける精神のおよび身体的な実践」と定義している。ここで語られていることは衆生側の能動的な行為が主体性だといえるだろう。このことは上で述べた仏道の基本的構造と重なるところである。つまり浄土真宗の主体性とは初門の信を中心として求道(衆生から阿弥陀如来への働きかける精神のおよび身体的な実践)する日々の中で信心が成就されていく衆生側の能動的行為だと定義づけることにする。そしてこれらのことが親鸞の開顕した浄土真宗にどのように位置づけられているのだろうかと筆者は考える。しかし現在の真宗学では衆生側の主体性を語ろうとすると、自力的要素が強いとされていて非常に難しい問題とされている。このようなことに藤能成は、

現在でも我々が真宗における主体性について論じようとするとき、「三業惑乱」後の制約から自由ではない。

三業惑乱以後、本願寺教学における主体性は、非常に取り扱いが難しい微妙な問題になったからである。<sup>7</sup>と指摘している。しかし、信楽峻麿の真宗学の定義に従うなら、自己自身が歩む求心の道の中でまことの人間成長がとげられていく仏道こそが浄土真宗であるのだから、真宗学において衆生側の主体性を位置づけることが求められる。このことによって、非宗教的社会といわれる現代に求められる真宗学の対応のひとつと成り得るのではないだろうか。またこのことが真宗学の現代化にもつながると考えられる。そこで親鸞における獲信の論理について考察を進め、浄土真宗において衆生側の主体性を位置づけられるかを試みたい。

## 第一章 獲信の構造

### 第一節 親鸞における獲信の論理

親鸞における獲信の論理をみていく。この章で明らかにすることは、それはどのような論理で真実信心が衆生側に届くのかを考察していく。獲信の論理は第十七願と第十八願の関係から成立していると考えられる。すなわち名号によって信が成就するという因果関係を親鸞においては真実経である『無量寿経』から顕かにしたのである。しかし第十八願文の中に真実信心は説かれてはいるが、その真実信心を獲るための名号（聞名）との関係に

ついでに述べられていない。そのため親鸞は『無量寿経』の異訳である『無量寿如来会』を引用し<sup>8</sup>、そこには「聞我名」の語が含まれており、『無量寿経』の第十八願を補うために引いたと考えられる。また『無量寿経』に説かれている第十八願文については、名号との関係（聞其名号）が示されている第十八願成就文に基づき獲信の論理を見出したのである。そこで注目したいのは、獲信の論理において要である「聞名」についてである。ここで注意すべきことは「聞」とは「聞名」の「聞」であり、「聞法」の聞ではないことである。<sup>9</sup> 親鸞は本願成就文に示されている「聞其名号」という具体的な内容また構造について「しかるに経に聞といふは、衆生、仏願の生起本末を聞いて疑心あることなし、これを聞といふなり」<sup>10</sup>。（右線部は筆者によるもの）と述べられている。この文の意味を解釈するならば、ここで「経に聞といふは」とは『無量寿経』において第十八願成就文に示されている「名号を聞いて信心歓喜せん」という文をうけたものであると考えられる。つまり衆生が称名念仏をして行く生活の中で（仏道）阿弥陀仏の本願が生起された理由と、その本願が成就し如来の大悲がその衆生に今むかつてはたらき続けているという本末を聞いて疑いの心がなくなるといふ事である。すなわち仏恩を感じる事が出来るようになると思われる。また、右線部において前者の「聞」と後者の「聞」の語の関係について信楽峻磨は、

「仏願の生起本末を聞いて」というところの聞名については、いまだまことの聞名ではなくそれは過程位、プロセスの聞名です。その過程位の聞名が、次第に徹底、進化されることによって、「疑心あることなし」という確かな事実として聞名、信心となること、すなわち「これを聞くという」といわれる聞名になってこそ、

初めてまことの聞名、究竟位の聞名となるわけです。<sup>11</sup>

と述べられている。これらのことは序論で述べた仏道の基本的構造と重なることである。親鸞はこの「聞」の意味の解釈を『一念多念文意』では、

「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、本願をききて疑うところなきを「聞」といふなり。またきくといふは、信心をあらはす御のりなり。<sup>12</sup>

と述べ『唯信鈔文意』では「聞は信心をあらわす御のりなり」<sup>13</sup>と述べているように「聞名」は信心であると解釈している。つまり聞名は信と言い換えられるので、「仏願の生起本末」を信（初門としての信）じて行こうとするその衆生が仏道において称名念仏を通して次第に信（聞名）が深化され、それは如来から衆生（主体）への呼び声であったと（第十七願のはたらき）体感され気づかされることによつて、「疑心あることなし」つまり仏智を思議によつて知ろうとすることから離れ、仏恩を深く感じそして「これを聞といふ」という境地になつてこそ第十八願の眞実信心（究竟位の聞名）が獲信できるのである。

## 第二節 親鸞における獲信の過程

次に親鸞自身における獲信の過程については周知のように「方便化身土巻」（以下化身土巻と略す）の三願転入の文に示されている。簡略に説明するならば、第十九願（双樹林下往生）から第二十願（難思往生）へと回入し、そして第十八願（難思議往生）に転入したという親鸞自身の宗教体験の告白である<sup>14</sup>。これらの事について親鸞は

ここをもつて愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化によりて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、いまことに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓（第二十願）、まことに由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を摭うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。<sup>15</sup>

と述べている。その中で示されている第十九願の仏道とは『観無量寿経』に説かれている諸行往生の道である。第十九願文によれば、

たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功徳を修して、至心発願してわが国に生ぜんと欲せん。寿終わる時に臨んで、たとひ大衆と圍繞してその人の前に現ぜずは、正覚を取らじ。<sup>16</sup>

と説かれている。もろもろの功徳を修するということは、定散二善や念仏などの行を修して浄土に往生したいと願う仏道である。しかし行道の成立には諸々の行の中から明確な選択が重要であり、このこと一つというような決定的な選択によって始めて真実の行となりえるのである。法然も『選択本願念仏集』において三選の文<sup>17</sup>で本願の念仏を真実の行として選びとったことを明かしていることから窺い知れる。このような行道の選びとりについて信楽峻磨は、

仏道とは、何よりも唯一行業の明確な選択、そしてそれに基づくところの純粋な行道の実践が必要であり、



その専修なる行道の徹底深化においてこそ、よくいっさいの世俗的価値を選びすて、まことの出世の世界を選びとるところの仏道が成立し、成就してゆくこととなるのである。<sup>18</sup>

と述べている。このことを踏まえて第十九願の行道を考えてみると浄土往生を目標としておりそれは一見世俗の価値を相対化しているように見えるが、その仏道において行が諸々の雑行であり、善根、価値が多様に存在するため世俗的な価値を本質的な相対化、つまりその否定が曖昧となっているために、不徹底な行道になってしまうのである。また第十九願の救いは臨終来迎であるがために臨終の一瞬に至るまで往生が定まらないままであり、衆生においては不安の日々送らなければならない。また親鸞が第十九願成就文として『無量寿経』における三輩の文と『観無量寿経』における定散九品の文を示している<sup>19</sup>。すなわち多様な因によれば果も多様に存在しそこで救いには差別がある。したがって差別があるような救いには真実はなく本願の仏道ではないと親鸞は強く否定したのである。しかし一方で親鸞は第十九願における諸々の行の中に第十八願に誓われている称名念仏行が含まれている事からここにも如来の大悲を見てとり悲願に基づくものであると考えており<sup>20</sup>、第十九願の行道における諸々の行道を修して行けば必然的に凡夫は称名念仏を選択することとなると考えていたのではないだろうか。そして和讃にも「釈迦は要門ひらきつつ定散諸機をこしらへて正雑二行方便しひとへに専修をすすめしむ」<sup>21</sup>と詠っているように雑行をしても、それは本願念仏へ導くための方便であると理解していることから第十九願には階梯の意味を担っていることがわかる。次に第二十願の仏道は『阿弥陀経』に説かれている自力念仏往生の道であり第二十願文によると、

たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、わが名号を聞き、念をわが国に係け、もろもろの徳本を植えて、至心回向してわが国に生ぜんと欲せん。果遂せずは、正覚を取らじ。<sup>22</sup>

と明かされている。つまり称名念仏を相続し、浄土往生を願い求める行道である。この道は上記で述べた第十九願における諸行往生の道とは違い称名念仏という一行を選びとっているのだ、はたから見れば第十八願で誓われている他力の念仏と同じように思える。しかし第二十願の念仏とは称名念仏を専修はしているけれども、その称名行は私から仏への一方向のみに於いて成立するもので、そこには我執の心、自己計量の心が存在しているのである<sup>23</sup>。分かりやすくいうなら、「教え」や「行道」については、真実の教え（浄土真宗）を学び、真実の行（阿弥陀仏の名号を称える）を修しているが、その行じる主体としての衆生に問題があるのである。なぜなら主体においては、仏智に対して疑惑を持って称名念仏行をしているからである。この仏智を疑うことは親鸞においては深い罪だと考えている。『正像末和讃』（誠疑讃）には「仏智うたがふつみふかし、この心おもひしるならば、くゆるところをむねとし、仏智の不思議をたのむべし」<sup>24</sup>と詠っている。つまり自己に執着し自身の「はからい」をもって仏智を疑うことが罪であるからそのことを知って「仏智の不思議をたのみなさい」と言っているのである。この事を具体的に親鸞は「信心の人におとらじと、疑心自力の行者も、如来の大悲を知って、称名念仏はげむべし」<sup>25</sup>と詠っている。このことは「仏恩を知って称名念仏を相続しなさい」と読み解ける。つまり仏智疑惑がなくなるのは仏恩を感じることができからである。その時に第十八願へと導かれるのである。また親鸞は「はからい」という用語を自力の心を表現するものとして、しばし使用している。この事については第二章で考察す

ることとする。とにかく仏智疑惑の衆生が第二十願の称名念仏の相続の中で自身の執着や本願力（仏智）に対する疑いから離れてゆくときに、第十八願における本願他力の念仏へ導かれるのである。このように第十八願に入せしめられる第二十願のはたらきは重要だと考えられる。

### 第三節 第二十願の位置付けについて

そこで筆者は第二十願の位置付けについて考察したい。親鸞は第二十願の自力の称名念仏を続けられればいずれ第十八願に転入せしめられると「化身土巻」で示している。このようなことは親鸞が真門釈の結示の文の直前で善導の「法事讃」を引文して、

十方六道、同じくこれ輪廻して際なし、循々として愛波に沈みて苦海に沈む。仏道人身得がたくして今すでに得たり。浄土聞きがたくして今すでに聞けり。信心発しがたくして今すでに発せり。<sup>26</sup>

と語っているように第二十願のはたらきによって獲信へと導かれた事を明かすために引用したと考えられる。藤能成は第二十願の位置付けについて「我々の想像する以上に重要な位置を与えていた可能性を示唆するものではないだろうか」<sup>27</sup>と第二十願に注目してその重要性を指摘している。親鸞も第二十願について「夫れ、濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし」<sup>28</sup>と述べ、強く自力の称名を勧めている。このことから第二十願の位置付けについての考察を深めていくことにする。まず第二十願の自力念仏とはどのようなものを指すのかであるが、そのことについて親鸞は「化身土巻」で、

雑心とは、大小・凡聖・一切善悪、おのおの助正間雑の心をもつて名号を称念す。まことに教は頓にして根は漸機なり。行は専にして心は間雑す。ゆえに雑心といふなり<sup>2</sup>。

と述べている。つまり教えは真実の教えであり、行についても本願の行である念仏を選びとっているにも関わらず、それを行じる主体においては、自己に執着し仏智を観念的理解をしようとする自己中心性によって、本願力にまかせきれない称名念仏をしている相である。すなわち仏智を思議し称名念仏を行じてる相であり、それは間雑の心もつて称名念仏している相である。このような念仏に対して親鸞は「定散の専心とは、罪福を信ずる心をもつて本願力を願求す、これを自力の専心と名ずくるなり」<sup>3</sup>と明かされている。すなわちその本願のめあてである、衆生が罪悪の心と福德の心をもつて称名念仏をすることを言っているのである。ここで述べられている罪悪の心とは、自己自身が罪悪深重の身であると思ひ、そこにこだわり続けこれでは往生は出来ないと思う心である。この罪悪の心について信楽峻麿は、

それは一見、自己自身の現実存在の相を深く内省、徹見しているようでありながら、実はそれは、自己がもう一人の自己を問うているにすぎないわけであつて、そこではなお、問う自己自身は存在して問われていない、まさしく自己が自己を判定している自己計量の心である。<sup>31</sup>

と述べている。上田義文も同様なことを述べている<sup>32</sup>。したがって罪悪にこだわり続ける心のままでは真の自己否定あるいは自己中心性から離れたとはいえない。それに対して、福德の心とは自身が念仏の価値を勝手に判断してこれくらいでいいだろうと、自己自身の行為から価値を見出し、善悪の基準を自身で計り自己満足すること

である。これらの罪悪と福德の心に共通していることは自己自身が問われていないことである。すなわち自力の心に基づく称名念仏なのである。親鸞はこのような自力念仏の結論とし、真門釈の結示の文において、

おほよそ大小聖人・一切善人・本願の嘉号をもつておのれが善根とするがゆえに、信を生ずることあたはず、  
仏智を了らず彼の因を建立せることを了知することあたはざるゆえに、報土に入ることなきなり。<sup>33</sup>

と述べている。浄土真宗においてはこのように自身の自己中心性を眞実信心によつて自覚<sup>34</sup>でき、また如来の大悲が確固たるものと体感すること（生かされている）によつて、自己自身が眞に問われ、第十八願における本願念仏の仏道が始まるのである。このことは二種深信だといえる。いわゆる機の深信と法の深信の関係である。

つまり、自身の自己中心性が眞実信心によつて露わになり、自己の罪悪性を深く思い知る（機の深信）ことが、すなわちそのような心がそのまま自身が如来の智慧によつて与えられ今生かされている私だと感じ、救われていることへの確信が生じるのである。（法の深信）その事を和讃では「罪障功德の体となる、こほりとみずのごとくにて、こほりおほきにみずおほし、さはりおほきに徳おほし」<sup>35</sup>と詠っている。このような矛盾的同一が眞実信心の内実だと考えられる。<sup>36</sup>ではどのようにして親鸞は自力の称名でしかない第二十願を本願の念仏である第十八願に関係を見出したのだろうか。親鸞は第二十願を「果遂の誓」<sup>37</sup>と呼んでいる。この果遂の語は第二十願に示されている。<sup>37</sup>この果遂の語について親鸞における理解は『浄土三経往生文類』で説明されている。「ツイニハタスベシトナリ」<sup>38</sup>。「ハタシトゲズバトイフハツイニハタサムトナリ」<sup>39</sup>と果遂の語に左訓して述べられている。つまり「ついには必ず目的を遂げられる」という意味である。また親鸞は『浄土和讃』に、

定散自力の称名は果遂のちかいに帰してこそ  
をしへざれども自然に真如の門に転入する<sup>40</sup>。

と詠っている。この和讃の意味について信樂峻磨は、

雑行雑修なる称名念仏をしている人でも、教法を学んで称名一行を選びとり、ひたすらに称名念仏するとい  
う第二十願真門の道に回入するならば、それがたとえいかに深く自執の心の残存する自力の称名念仏である  
うとも、それは教えられなくても、願力自然の働きによって、必然に本願他力なる称名念仏の世界に転入す  
ることができる<sup>41</sup>。

と述べている。したがって第二十願の称名念仏は本願念仏ではないけれども、たとえ煩惱（自己中心性）によつ  
て本願にまかせきれなくとも（仏智疑惑）、その日々の称名念仏の仏道の積み重ねによって、眞実信心の獲得へ転  
入すると親鸞は考えていたのではないだろうか。また親鸞はこの和讃の「果遂」の語に左訓をして、そこには「自  
力の心にて名号を称へたるをば、つひにはたしとげむと誓いたまふなり」<sup>42</sup>と明かしており、この事からも窺い  
知ることが出来る。そこから考えられることは、第二十願の自力念仏の道は「果遂の誓い」によって必然的に第  
十八願の他力念仏に導かれていくという親鸞の理解があつたからではないだろうか。三願転入の文において「果  
遂の誓（第二十願）まことに由あるかな」<sup>43</sup>と示すのも親鸞の体験から語つたものだと考えられる。以上第二十  
願の位置付けについて考察をしたが、親鸞においては他力の仏道を歩むことが阿弥陀仏の本願であると理解して  
いたことは当然であるが、そこに至るため（獲信）の方法は何も示していないという一般的な解釈がある。しか

し考察を通して、「化身土巻」において自力の称名念仏つまりたとえ自己に執着した心や、自己の分別によって仏智を理解しようとする自己中心性をもって疑惑の念仏をしていても、阿弥陀仏の本願にまかせて行こうとするなら、本願他力の仏道を必ず歩むことが出来ると親鸞は言いたかったことが知られる。『一念多念文意』には、「不定聚は自力の念仏、疑惑の念仏の人は、報土になしといふなり。」<sup>44</sup>と述べ、第二十願おける行者の中には疑惑の念仏が含まれているのである。繰り返しになるが、浄土真宗における仏道の目的はあくまで他力の仏道を目指し歩むことであり、第二十願の自力念仏に止まることではない。この願は如来の大慈悲によって設けられているのであって、それは本願他力への仏道へ「悲引」<sup>45</sup>し「誘引」<sup>46</sup>するために誓われたのである<sup>47</sup>。分かりやすくいうなら、(衆生側の心の内実) 衆生側は進んで第二十願の自力念仏をしているのではなく、第十八願の本願の仏道を歩みたいと思っても、日常の生活において衆生側の心にはどうしても自己中心性によって物事の分別つまり自力の心が生じてしまう。したがって論理的には第二十願の自力念仏にならざるをえないのである。また藤能成は、

浄土真宗に道を求める場合においても、阿弥陀如来、本願、浄土、往生等の概念を理解し、それを信じて全托することは容易ではない。それらの概念を受け止め、理解する手がかりが、自己の内に見つからないからである。だから第十八願の本願力が心に届き、真実信心を獲るまでの過程は、第二十願の中にあると言えるであろう。<sup>48</sup>

と述べている。したがって如来のはたらきに(この場合は果遂の誓といってもよい) よって仏智疑惑が破られた

ところに本願他力の仏道があるのであり、そこにおいて初めて第二十願の自力称名念仏であったと気づかされ自己が問われるのである。つまり易行としての本願念仏が出来るのである<sup>4)</sup>。そして眞実信心によって日常生活での自力の心を常に省みることによって、自己中心性から離れ、仏恩に報謝し、このような本願念仏の生活を相續していく仏道が本願他力による仏道なのである。親鸞においては他力の仏道者を現生正定聚（必定の菩薩）<sup>5)</sup>と呼び、また「念仏を信ずるは、すなわちすでに智慧を得て仏に成るべき身となるは、愚痴をはなることとすべきなり。」<sup>5)</sup>と明かしている通りである。筆者はこのように自力の心を持った衆生であっても果遂の誓いによって、第十八願における他力の仏道へと歩み進めることができ、撰取不捨の利益にあずかるという。これらの一連の関係をみて、親鸞の思想の奥深さを感じずにはいられないのである。このような第二十願の意義を認めずしては、衆生側は現実において苦悩を抱き続け、それを解決する方法についてはただ本願力に出遇うのを待つだけでは少なく、人間成長をもたらさないのであれば、眞実信心を獲得したと言えないのではないか、また仏道の基本的構造からも反する事になるのではないだろうか。これらの事を明確にすることによって、浄土眞宗における仏道がよりいっそう示し易くなると考えられる。

## 第二章 門弟達における獲信の過程



最後の章では第一章で明らかにした事を踏まえ、親鸞がどのようにして門弟を獲信に導いたかについて、主に藤能成の「浄土真宗における主体性Ⅲ—御消息にみる獲信の過程—」の論考に従い『親鸞聖人御消息』（以下『御消息』と略す）の中から考察していく。『御消息』から獲信の論理を探ることに対して、武田龍精は「親鸞書簡における信の論理構造」の中でその可能性を認めている<sup>52</sup>。これらのことに従い衆生側の主体性が語られていると考えられる『御消息』第二通、第二十三通、を中心に考察をする。最後に主体的な実践と題して衆生側に求められる実践方法について考察を進めて行く。

### 第一節 『御消息』第二通『末灯抄』第二十通

この『御消息』は慶長四年、親鸞八十歳のときに常陸南部の門弟に宛てて書いたものである。この『御消息』に注目したいのは本願の教えを聞いて念仏を修していく中で信心が深まっていく過程が述べられていることである。

（前略）① 釈迦・弥陀の御方便にもよほされて、いま弥陀のちかひをもききはじめておはします身にて候ふなり。（中略）② はじめて仏のちかひをききはじむるひとびとの、わが身のわろくこころのわるきをおもひしりて、この身のやうにてはなんぞ往生せんずるといふひとにこそ、煩惱具足したる身なれば、わがこころの善悪をば沙汰せず、迎へたまふぞとは申し候へ。③ かくききてのち、仏を信ぜんとおもふこころふかくなりぬるには、まことにこの身をもいとひ、流転せんことをもかなしみて、ふかくちかひをも信じ、阿弥陀仏

をも好みまうしなんどするひとは、もとこそ、このころのままにてあしきことをもおもひ、あしきことをもふるまひなんどせしかども、いまはさやうのころをすてんとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにても候はめ。④また往生の信心は、釈迦・弥陀の御すすめによりておこるとこそみえて候へば、さりとまことのころおこらせたまひなんには、いかがむかしの御ころのままにては候ふべき。<sup>53</sup>

ここで述べている浄土真宗の仏道は①にあるように「弥陀のちかい」を聞き始めることから始まる。そしてその行いは「釈迦・弥陀の御方便にもよほされて」させられるのであると述べている。

②の部分で現代語訳にすると「あらたに仏の誓いを聞き始める人々が、わが身の過ちとこのころの過ちを思い知って、『このような私がどうして往生できようか』と思う人にこそ、（その人は）煩惱を具足した身でありますので、また自身の心の善悪を沙汰すること（自力のはからい）がないので、（阿弥陀如来が）そのような人をお迎えくださると申します」と述べている<sup>54</sup>。これらのことを踏まえて考察すると「釈迦・弥陀の御方便にもよほされて」「弥陀のちかい」を聞くことにより仏道が始まる。つまり本願を聞き始めることである。これは仏道において初門としての信と理解できる。すなわち本願を聞きそれに信じまかせていこうとすることである。それは聴聞・称名念仏の相続であると言い換えられる。そのような生活の中でわが身の過ちと心の過ちについて次第に自覚が深まるのであり、いよいよ「このような私がどうして往生できようか」と思うようになるのである。しかしこの状態は第一章で考察したように、信心が浅い（自力の心）状態である。そして仏の誓いを聞いて行く中で仏智を思議によって理解しようとすることから離れ、如来の大悲を感じる事が出来る。そのことが信心が深まって行

くことだと言えるだろう<sup>55</sup>。すなわち③を現代語訳にすると「このように聞いてからは、『仏を信じよう』と思う心が深くなりますので、本当にこの身を厭い、流転する自身を悲しんで、深く誓いをも信じ、阿弥陀仏を好んだりする人は、もとは、心のままに悪いことを思い、悪い行いもしてきたのですが、今はそのような心を互いにお思い合わせになることは、世を厭うしるしでありましょう」と述べている<sup>56</sup>。ここで言うところの「しるし」の語を漢字で表すなら、親鸞は『顕浄土真実教行証文類』後序において「これ決定往生の徴なり」<sup>57</sup>と明かしていることから、しるしの字は「徴」が適当だといえる。したがって徴は「きざし」「あかし」を意味し浄土真宗の仏道を歩む者の、確かな兆候、効験、証拠を表すものと考えられる<sup>58</sup>。わかりやすく言うなら、仏の誓いを聞き続けていく聴聞・称名念仏の暮らしの中で、信心が深まり「この身を厭い流転する自身を悲しんだりする」ようになる<sup>59</sup>と、深く誓いを信じ阿弥陀仏を好むようになる。このような深い信心になると、心のままに悪いことを思ったり行ったりしてきた自身が、そのような心を捨てようとする思いを持つようになる。つまり「世をいとふしるし」が見えるようになるのである。この「世をいとふしるし」について藤能成は「世をいとふを親鸞は肯定的に使用しており、現世的な欲望の満足を追及する生き方を離れて、あるいは簡素な心で日暮しができるようにすることを意図するものだと考えられる」<sup>60</sup>と述べている。つまり世俗的な価値観を相対化し、仏教的な価値観を自身の拠りどころとし、欲望追求的な世俗的生活から離れることが出来るようになることである。それは『歎異抄』の後序で述べられているように「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつてそらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」<sup>61</sup>と云うような世界が開けてくるの

である。したがって④では「煩惱をそなえた身であっても、真実の信心をいただいたからには、どうしてかつての心のままでいられるでしょうか」<sup>61</sup>と述べており、獲信後は心が変わるといふ認識を親鸞は示している。このことから真実信心を獲信した者は人間成長が遂げられるということを経鸞が考えていたことがわかる。

## 第二節 親鸞における「はからい」について

「はからい」という用語を親鸞は、しばし自力の心を表す語として使用していることは第一章で触れた。そこで「はからい」の意味について親鸞はどのような理解を持っていたか『御消息』第二十三通（『末灯鈔』第九通）を通して考察していく。この『御消息』は「誓願と名号は別である」という異義に対して、「誓願と名号は同じである」と質問者の教名房に答えたものである。

### 誓願・名号同一の事

御文くはしくうけたまはり候ひぬ。さては、この御不審しかるべしともおぼえず候ふ。そのゆゑは、誓願・名号と申してかはりたること候はず。①誓願をはなれたる名号も候はず、名号をはなれたる誓願も候はず候ふ。②かく申し候ふも、はからひにて候ふなり。ただ誓願を不思議と信じ、また名号を不思議と一念信じとなへつるうへは、なんでふわがはからひをいたすべき。③ききわけ、しりわくるなどわづらはしくは仰せられ候ふやらん。これみなひがことにて候ふなり。④ただ不思議と信じつるうへは、とかく御はからひあるべ

からず候ふ。往生の業には、わたくしのはからひはあるまじく候ふなり。あなかしこ、あなかしこ。ただ如来にまかせまゐらせおはしますべく候ふ。あなかしこ、あなかしこ。五月五日 親鸞

教名御房

端書にいはいはく

⑤この文をもつて、ひとびともみせまゐらせさせたまふべく候ふ。⑥他力には義なきを義とすとは申し候ふなり。<sup>62</sup>

①は誓願と名号が一体であることを述べている。このような論理は『御消息』第四通にも見られる<sup>63</sup>。②の文は①のように分別によって理解するのを「わがはからい」であると述べる。現代語訳にすると「誓願不思議と信じ、名号不思議と一念信じて、(名号を)称える上は、どうして私のはからいをなす必要があるうか」<sup>64</sup>と述べている。つまり信心と称名のほかに、はからう必要がないと言っているのである。③は「誓願と名号の関係について、聞いて区別して考えるものであるなどと、わずらわしいことをいっておられるのでしよう。これらはみな誤った考えです」<sup>65</sup>と語り、④「ただ不思議と信じた上では、御はからいをなさつてはいけません。往生の業にはわたくしのはからいはあつてはなりません」<sup>66</sup>と述べている。すなわち往生のためには、はからいから離れることだといえる。ここで「はからい」とは聞きわけ区別することを意味している。そして「ただ如来におまかせしなければなりません」と結んでいる。⑤の文は教名房だけではなく、他の人にも見せてくださいと語ることから、この『御消息』は真宗教義について重要なことを語ったことが窺い知れる。そして最後に⑥「他力には義

なきを義とす」とという言葉で終わる。この文の解釈を藤能成は「はじめの義なきはわがはからいのことを、二番目の義は仏智の働きの本意を指すものであろう」と述べている<sup>67</sup>。つまり衆生が「はからい」から離れることは、仏智のはたらきによるものだと考えられる。また自然法爾章（正像末和讃）には「行者のよからんともあしからんともおもはぬを、自然とは申すぞとききて候ふ」<sup>68</sup>とありこの文の解釈に玉木興慈は行者が善くあろう、悪くあろうという行者の意志を表しているものであり、それが「はからい」だとしている<sup>69</sup>。だとすれば善くあろうと、悪くあろうと行者が思わないことを自然（他力）と解釈できるのではないだろうか。親鸞はこのようなことを仏智によるものと理解していたのである。

したがって誓願と名号のはたらきは、衆生側が聞き分け区別することの出来るものではないのであり、親鸞はこのようなことを不可称不可説不可思議とも表現している。『一念多念文意』には「不可称不可説不可思議」の語に「コトバモオヨバズトナリトキツクスベカラヅトナリ」<sup>70</sup>と左訓を付けている。また思議の語にも「オモイハカルベカラズトイフ。ココロモオヨバズ、コトバモオヨバレズシルベシトナリ」<sup>71</sup>と左訓を付けている。ここで注目したいのは思議の語を「おもいはかる」と解釈していることである。行巻の偈前の文中、思議の議の語に「ハカラウ」<sup>72</sup>と左訓を付けている。すなわち不可称不可説不可思議のはたらきに対し思議をすることが「はからい」なのである。つまり聞き分け区別をし、観念的に仏智を理解しようとするのが思議なのである。したがって最後に示される「ただ如来におまかせにならなければなりません」という結文を解釈するなら、「おまかせする」ということは衆生側の能動的な行為だといえる。つまり往生のために衆生が行うことは「ただ誓願を不思議と信

じ、また名号を不思議と一念信じとなへつる」ことである。すなわち衆生側は本願力（仏智）について、聞き分けて区別する（思議）ことから離れ仏智不思議を信じ称名念仏を相続して行くことが如来にまかせていくことだと親鸞は考えていたのではないだろうか。

### 第三節 主体的な実践について

これまでの考察を踏まえて浄土真宗の仏道には本願力にまかせて行こうとする衆生側の能動的な行為が伴っていることが確認できた。そこで具体的に親鸞は仏智疑惑（自力の心）から離れるためにどのような方法を示したのかを考えてみる。この事について藤能成は五項目を挙げている。それは、「①阿弥陀如来のちかひを聞き、②はからひを離れ、③ちかひの不思議を信じ、④名号を称え、⑤ちかひの不思議にまかせる」ことだ指摘している<sup>73</sup>。これらの五項目は『御消息』に示されている。「釈迦・弥陀の御方便にもよほされて、いま弥陀のちかひをききはじめておはします身にて候ふなり」<sup>74</sup>「仏智不思議と信ぜさせたまひ候ひなば、別にわづらはしく、とかくの御はからひあるべからず候ふ（中略）ただ如来の誓願にまかせまいらせたまふべく候ふ。」<sup>75</sup>「弥陀の本願と申すは、名号をとなへんものをば極樂へ迎へんと誓はせたまひたるを、ふかく信じてとなふるがめでたきことにて候ふなり」<sup>76</sup>などである。分かりやすくまとめるなら、聴聞を続け、本願のはたらきが不思議であるということを観念的に理解するのではなく、日々の称名念仏の生活の中で体感し本願力にまかせて行く努力だといえる。また真実信心を獲得したとしてもそれは浄土真宗における仏道の通過点であるとしなければならぬ。したがってこ

の実践は獲信前後を一貫として相続すべきだと考えられる<sup>77</sup>。これらの五項目の実践が衆生側に求められることであり、はからい（自力の心）を離れていく方法を親鸞が示していたことがわかる。このような実践は蓮如（一四一五〜一四九九）にも窺い知ることができ<sup>78</sup>。それは蓮如の伝道方法の一つであった講の組織作りである。その内容は、寄り合い、談合を通して信仰共同体を作りあげ、一種の小規模な教団が作られたのである。そこで行われていることは、聴聞や『正信偈和讃』の勤行、『御文章』の拝読そして信心について繰り返し語り合う生活の中で信心獲得へと導かれたのである。このような信仰形態は現在の浄土真宗（教団）にも継承されてきた。このようなことを、藤能成は「現在進行形の研鑽」と呼び次のように定義している。

寺院等を中心とした念仏サンガに身を置くことにより共に研鑽する仲間を得る中、合掌・称名・憶念の念仏と共にある日常を送り、朝・夕の読経と法語の拝読、さらに寺院等における聴聞に参加する等の努力<sup>79</sup>。

としている。これは親鸞が示した実践項目と重なることである。この実践内容は僧侶・門徒が当たり前のようにならなければならないことである。しかもこのような信仰共同体は崩壊しつつある<sup>80</sup>。したがって衆生側の主体性を教学上に位置づけることが必要だと考えられる。また釈尊の遺言にあるように、「あらゆる事象は過ぎ行くものである。怠ることなく修行を完成させなさい」とある。つまり主体的な努力なくしては仏道が成立しないと見なければならぬ。親鸞も「浄土真宗は大乗のなかの至極」<sup>81</sup>と述べている。したがって浄土真宗の仏道とは日々の聴聞・称名念仏を相続する生活の中で仏智疑惑から離れることによって信心獲得へ導かれ仏恩を深く感じ、自己中心的な自身のあり方が真に問われ人間成長を遂げていく仏道であり、このような



仏道を怠ることなく歩む者を親鸞は現生正定聚と呼んだのであろう。

## 結論

第一章と第二章の考察を通して、浄土真宗における衆生側の主体性が明らかになった。このことは、信心の獲得が困難になっている非宗教社会と言われる現代の状況に、対応する一つの方法にできないだろうか。つまり「衆生側の主体性」を教義上に位置づけることであり、衆生側の行為としては藤能成が定義する「現在進行形の研鑽」を怠らないことであり、そのような日常生活の中で信心獲得ができるのではないだろうか。そして獲信後は自身自身の姿が明らかになることにより、凡夫（無明の私）の自覚が生まれるのである。またこのような信心を生きることに親鸞は、

まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと<sup>82</sup>

と信心を獲得しておきながら、そのことを喜ばずにいる自身の凡夫の姿を告白している。そのような信心について、

心理的な内実としては、激しい「葛藤」「いたみ」が生起して（中略）絶対矛盾的な対立を宿しながら生きて

いくことでもあつて、そのことの必然として、その「いたみ」を契機として、人格的に何らかの変容が生じ、それにおいて脱皮と成長をもたらすこととなる。<sup>83</sup>

と信楽峻磨は述べている。つまり、阿弥陀仏の光明に照らされる事により自分の煩惱（自己中心性）が露になるのである。そこには自身の虚妄性と阿弥陀仏の真实性があり、その矛盾の論理が成立することが浄土真宗における信心であると考えられる。この矛盾の論理とは大乘仏教においてさとりを顕す表現としてしばしば使われている。いわゆる「煩惱即菩提」「生死即涅槃」などである。親鸞もまた正信念仏偈において「不断煩惱得涅槃」<sup>84</sup>「証知生死即涅槃」<sup>85</sup>と明かしており『歎異抄』でも「地獄は一定」<sup>86</sup>といいながら『御消息』では「往生は一定」<sup>87</sup>というような表現をつかって信心の内実を語っている。このことから親鸞は大乘仏教の論理に立脚した信の理解をしていたことが窺い知ることができる。このような浄土真宗の仏道を歩むことにより、人間成長が遂げられるのではないだろうか。岡亮二も「宗教的実践において、その行為に自分の心が関わらない宗教は存在しない」<sup>88</sup>と示している。この場合の宗教的実践とは上記で述べた「現在進行形の研鑽」と言い換えることができるだろう。このことから浄土真宗は人間的成長が伴う仏道であるといえる。以上の事柄が、現在の浄土真宗に求められることの、ひとつであると考えられる。

- 1 藤能成はその要因として二つあげている。「第一は日本国憲法第二十条において、公教育における宗教教育が禁止されたため、戦後、公立学校において宗教を教えることができなくなり、宗教的な内容を教授することが難しい状況が生まれた。」と指摘しており、「第二は戦後の科学中心主義に基づく教育にあると見られる。戦後日本が国家として進めた教育は、科学主義、すなわち「西欧近代の科学の知」を基盤とする、心理学・教育学にその理念を求めた。」とするところに日本において非宗教的社会になった要因があると考えている。藤能成「現代社会の無明を超える―繋がりへの回復―」岐阜聖徳学園大学『仏教文化研究所紀要』第十二号 二〇一二年 参照
- 2 藤能成「現代社会に巢食う虚無感を克服するために―妙好人の言行と仏智―(一)―」『真宗学』第一二三・一二四合併号 二〇一一年 一四五頁
- 3 信楽峻磨『真宗学概論』法蔵館 二〇一〇年 八頁
- 4 信楽峻磨『浄土教理史』法蔵館 二〇一〇年 二一九頁
- 5 信楽峻磨「親鸞における称名の意義」『真宗学』第五五号 一九七六年 参照 また高崎直道は仏道入門の条件として「ブツダの場合は、それは自らの決意によって出家したところからはじまった。仏弟子の場合も出家して修行をはじめること、また自らの決意によって出家することにも変わりはないが、その前にブツダに出会い、さらにその教えを聞くことがその手引きとなる(見仏聞法)。そして、ブツダの人格を信頼し、そのことばを真実と信ずるところに出家修行の決意が生まれるとあってよいだろう」と述べている。(高崎直道『仏教入門』東京大学出版会 一九八三年 一五〇頁)
- 6 藤能成「浄土真宗における主体性Ⅲ―御消息にみる獲信の過程―」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号 二〇一〇年 一四頁
- 7 藤能成「浄土真宗における主体性(Ⅱ)―行と信の関係を中心として―」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十八号 二〇〇九年 五頁
- 8 行巻には「もしわれ無上覚を証得せん時、余仏の刹のうちのもろもろの有情類、わが名を聞き、おのれが所有の善根、心々に回向せしむ。わが国に生ぜんと願じて、乃至十念せん。もし生ぜずは、菩提を取らじと。ただ無間の悪業を造り、正法およびもろもろの聖人を誹謗せんをば除く」(右線部は筆者によるもの)とある。(『真聖全』)

二・四九頁 『註釈版』二二二頁)

9 信楽峻磨『真宗学概論』 法蔵館 二〇一〇年 一五八頁

10 『真聖全』二・七二頁 『註釈版』二五一頁

11 信楽峻磨『真宗学概論』 法蔵館 二〇一〇年 一六三頁

12 『真聖全』二・六百四—六百五頁 『註釈版』六七八頁

13 『真聖全』二・六二六頁 『註釈版』七〇五頁

14 上田義文は「これは彼の個人的経験を述べたことは明瞭であるが、しかし彼はここで単に自己の経験を告白しているのではなくて、これがすべての人の歩むべき普遍的な道である」という意味をもっている」と考えている。  
(上田義文『親鸞の思想構造』 春秋社 一九九三年 八九頁)

15 『真聖全』二・一六六頁 『註釈版』四一三頁

16 『真聖全』一・九—一〇頁 『註釈版』一八頁

17 『真聖全』一・九九〇頁 『註釈版七祖篇』一二八五頁

18 信楽峻磨「親鸞における三願転入の論理」『龍谷大学論集』第四三四・四三五号 一九八九年 六八頁

19 『真聖全』二・一四四頁 『註釈版』三七六頁

20 『真聖全』二・一〇〇頁 『註釈版』三七五頁

21 『真聖全』二・五〇九頁 『註釈版』五八九頁

22 『真聖全』一・一〇頁 『註釈版』一八頁

23 信楽峻磨「親鸞における三願転入の論理」『龍谷大学論集』第四三四・四三五号 一九八九年 七〇頁

24 『真聖全』二・五二五頁 『註釈版』六一一頁

25 『真聖全』二・五二三頁 『註釈版』六一一頁

26 『真聖全』二・一六五頁 『註釈版』四一二頁

27 藤能成「浄土真宗における主体性」御消息にみる獲信の過程——九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号

二〇一〇年 一一頁

28 『真聖全』二・一五七頁 『註釈版』三九九頁

29 『真聖全』二・一五七頁 『註釈版』三九九頁

3 0 『真聖全』二・一五八頁 『註釈版』三九九頁

3 1 信楽峻磨「親鸞における三願転入の論理」『龍谷大学論集』第四三四・四三五号 一九八九年 七九頁

3 2 上田義文は『親鸞の思想構造』の中で、「人間が自己の罪惡の深いことを自覚するのは、道德の範囲では、まだ浅い。人間はどうしても自己の惡を見ることには甘くなり、他人の惡を見ることは厳しくなる傾向がある。それは人間というものがもつ自己中心性が、人間の存在そのものの根底をなしていて、人間の道德的努力だけでは、これを無くすることはできない。」と述べている。(二八頁)

3 3 『真聖全』二・一六五―一六六頁 『註釈版』四一二―四一三頁

3 4 ここで自覚という言葉を使っているが、親鸞においてもはつきりとした自覚があったと考えられるからである。このことについては紅椽英顕も同様の意見であり詳細は「一念覚知の研究」『伝道院紀要』第二〇号を参照

3 5 『真聖全』二・五〇六頁 『註釈版』五八五頁

3 6 上田義文『親鸞の思想構造』春秋社 一九九三年 二七―二八頁

3 7 『真聖全』一・一〇頁 『註釈版』一八頁

3 8 『真聖全』二・五五七頁

3 9 『真聖全』二・五五八頁

4 0 『真聖全』二・四九三頁 『註釈版』五六『龍谷大学論集』第四三四・四三五号 一九八九年八頁

4 1 信楽峻磨「親鸞における三願転入の論理」『龍谷大学論集』第四三四・四三五号 一九八九年 八二頁

4 2 『親鸞聖人真蹟全集』三卷 法蔵館 一九七四年 八六頁（原本には片仮名による左訓がされているが、こ

こでは信楽峻磨の訳にしたがって、著している）

4 3 『真聖全』二・一六六頁 『註釈版』四一三頁

4 4 『真聖全』二・六一頁 『註釈版』六八六頁

4 5 『真聖全』二・一五八頁 『註釈版』四〇〇頁

4 6 『真聖全』二・一四三頁 『註釈版』三七五頁

4 7 信楽峻磨「親鸞における三願転入の論理」『龍谷大学論集』第四三四・四三五号 一九八九年 七二頁

4 8 藤能成「親鸞の『無量寿経』第二十願観について―自力から他力へ―」『朝枝善照博士還暦記念論文集』二

〇〇四年 参照

<sup>49</sup> 易行としての本願念仏について上田義文は「龍樹の言う二道の区別は阿惟越致すなわち不退転地に至る道について言われているのであるが、親鸞の難行・易行という区別は不退転の位（信心獲得）に達した人について言われているのであるから、事柄がまったく違っているのである。」と述べている。（上田義文『親鸞の思想構造』春秋社 一九九三年 九一頁）

<sup>50</sup> 『真聖全』二・四六〇頁 『註釈版』五〇九頁

<sup>51</sup> 『真聖全』二・七三五頁 『註釈版』七二九頁

<sup>52</sup> 『信』に関する解釈は、一般論として教義学的論証的に語られたものではなく、（一部の書簡には見られるが）、体験的実践的であり対話的である。かかる書簡の性格からすれば、書簡内容を論理構築の視座から見ようとすることは、書面の紙背に含め込まれている感性的情感が喪失されるおそれがあり、書簡を読む姿勢としては不適当であるように思われる。しかし、逆に様々に異なった人々と伝道現場の状況に向けて発信された四十三通の書簡の始終を一貫して通底する論理を考察することも強ち無意味ではないであろう。（中略）そこで見出される論理は必然的に実践に導き、宗教経験の実存状況を顕にするものでなければならぬ。（右線部は筆者が注目する箇所である）（武田龍精「親鸞書簡における信の論理構造」『真宗学』第九七・九八号合併号 一九九八年 二三一―二三三頁）

<sup>53</sup> 『真聖全』二・六八九―六九三頁 『註釈版』七三七―七四一頁

<sup>54</sup> 藤能成の現代語訳にしたがっている。「浄土真宗における主体性Ⅲ―御消息にみる獲信の過程―」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号 二〇一〇年 一八頁

<sup>55</sup> 信心について浅い深いの表現は「化身土巻」にも見られる。「大経には信楽とのたまへり、如来の誓願、疑蓋雑はることなきがゆえに信とのたまへるなり。観経には深心と説けり、諸機の浅信に對せるがゆえに深とのたまへるなり。小本には一心とのたまへり、二行雑はることなきがゆえに一とのたまへるなり。また一心について深あり浅あり。深とは利他真実の心これなり、浅とは定散自利の心これなり。」である。（『真聖全』二の一五四頁『註釈版』三九三頁）

<sup>56</sup> 藤能成の現代語訳にしたがっている。「浄土真宗における主体性Ⅲ―御消息にみる獲信の過程―」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号 二〇一〇年 一七頁

<sup>57</sup> 『真聖全』二・二〇三頁 『註釈版』四七三頁

- 58 信楽峻磨『真宗学概論』 法蔵館 二〇一〇年 二一七頁
- 59 藤能成「浄土真宗における主体性Ⅲ—御消息にみる獲信の過程—」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号 二〇一〇年 一八頁
- 60 『真聖全』二・七九二—七九三頁 『註釈版』八五三—八五四頁
- 61 『浄土真宗聖典 親鸞聖人御消息 恵信尼消息（現代語訳版）』二〇〇七年 本願寺出版社 一一頁
- 62 『真聖全』二・六六九—六七〇頁 『註釈版』七八〇頁—七八一頁
- 63 「行をはなれたる信はなしとききて候ふ。また、信をはなれたる行なしとおぼしめすべし。」と述べている。『真聖全』二・六七四頁 『註釈版』七五〇頁
- 64 藤能成の現代語訳にしたがっている。「浄土真宗における主体性Ⅲ—御消息にみる獲信の過程—」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号 二〇一〇年 二五頁
- 65 『浄土真宗聖典 親鸞聖人御消息 恵信尼消息（現代語訳版）』 同朋舎 二〇〇七年 七七頁
- 66 藤能成の現代語訳にしたがっている。「浄土真宗における主体性Ⅲ—御消息にみる獲信の過程—」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号 二〇一〇年 二五頁
- 67 藤能成「浄土真宗における主体性Ⅲ—御消息にみる獲信の過程—」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号 二〇一〇年 二六頁
- 68 『真聖全』二・五三〇頁 『註釈版』六二一頁
- 69 玉木興慈の解釈によると「主語である行者が一人称を意味することができれば（中略）意志・決意・希望を表すこととなる。『行者のよからんともあしからんともおほはぬ』とは行者が『よくあろう』とも『あしくあろう』とも思わないこととなる。（中略）己の心で『善悪を沙汰』してしまうのが衆生のはからいである」と述べている。「親鸞の「はからい」考」『真宗学』第九七・九八号合併号 二〇〇二年 四八六—四八七頁
- 70 『真聖全』二・六〇八頁
- 71 『真聖全』二・六〇八頁
- 72 『真聖全』二・四三頁
- 73 藤能成「浄土真宗における主体性Ⅲ—御消息にみる獲信の過程—」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号 二〇一〇年 三三—三四頁

7 4 『真聖全』二・六九〇頁 『註釈版』七三九頁

7 5 『真聖全』二・六七二頁 『註釈版』七八二頁

7 6 『真聖全』二・六七二〜六七三頁 『註釈版』七八五頁

7 7 藤能成「浄土真宗における主体性Ⅲ―御消息にみる獲信の過程―」九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号  
二〇一〇年 四一頁

7 8 蓮如は『蓮如上人御一代記聞書』の中で「仏法には身をすててのぞみもとむる心より、信をば得るなり」また「いかに不信なりとも、聴聞を心に入れもうさば、御慈悲にて候ふあひだ、信をうべきなり」と述べている。

『真聖全』三の五七八〜五七九頁 『註釈版』一一九二頁〜一二九三頁）したがって信心獲得をするためには、本願力にまかせて行こうとする衆生側の努力が必要なのである。また蓮如においては信心を獲てからも求道し続けなければならぬと指摘している。『御文章』二帖目第一通に「そもそも、今度一七箇日報恩講のあひだにおいて、多屋内方もそのほかの人も、大略信心を決定したまへるよしきこえたり。めでたく本望これにすぐべからず。さりながら、そのままうちすて候へば、信心もうせ候ふべし。細々に信心の溝をさらへて、弥陀の法水を流せといへることありげに候ふ」と明かす通りである。『真聖全』三の四二四頁 『註釈版』一一〇七頁）

7 9 藤能成 「現代人の問いに答える真宗学の構築に向けて」『龍谷大学論集四七六号』二〇一〇年 五五頁

8 0 藤能成によると「浄土真宗は在家仏教としての伝統の中で、少なくとも近世までは葬式仏教に墮すことなく人間救済の信仰を守り伝えてきた歴史がある。だがその信仰が、今日に至って家族内で継承されなくなっている。常に祖父母とのお内仏へのお勤めや、家族を連れてのお寺参りが、家庭内の嫁や子や孫に仏教信仰を伝えてきた。信仰生活、信仰心を伝えて行くという、元来の家族の機能が失われつつある」と述べ、また第二次世界大戦後の都市化、核家族化の進行とも深い関わりがあると指摘している。（藤能成 「家族―信仰共同体の復興に向けて―浄土真宗の立場から―」『日本仏教学年報』第六九号 二〇〇四年 一〇六頁）

8 1 『真聖全』二・六五八頁 『註釈版』七三七頁

8 2 『真聖全』二・八〇頁 『註釈版』二六六頁

8 3 信楽峻磨 二〇一〇 『浄土教理史』法蔵館 二二〇〜二二二頁

8 4 『真聖全』二・四四頁 『註釈版』二〇五頁

8 5 『真聖全』二・四五頁 『註釈版』二〇六頁



86 『真聖全』二・七七四頁 『註釈版』八三三頁

87 『真聖全』二・六八九頁 『註釈版』七三八頁

88 岡亮二「親鸞における信の構造」『真宗学』一〇五・一〇六号合併号 二〇〇二年 一六頁

### 参考文献

上田義文『親鸞の思想構造』春秋社 一九九三年

信楽峻磨『親鸞における信の研究(上卷)』永田文昌堂 一九九〇年

信楽峻磨『親鸞における信の研究(下卷)』永田文昌堂 一九九〇年

高崎直道『仏教入門』東京大学出版会 一九八三年

村上速水『親鸞教義とその背景』永田文昌堂 一九八七年

### 論文

池田真「親鸞教学における主体性の問題」『真宗学』第六七号

岡亮二「親鸞における信の構造」『真宗学』第一〇五・一〇六号合併号 二〇〇二年

信楽峻磨「親鸞における三願転入の論理」『龍谷大学論集』第四三四・四三五号 一九八九年

玉木興慈「親鸞の「はからい」考」『真宗学』第一〇五・一〇六号合併号 二〇〇二年

殿内恒「『浄土文類聚鈔』の位置付けに関する一考察——乃至一念」の解釈を契機として——『真宗学』第一一九・一二〇合併号 二〇〇九年

藤能成「親鸞における辺地往生の位置付け」『九州龍谷短期大学紀要』第四六号

藤能成「浄土真宗における主体性——御消息にみる獲信の過程——九州龍谷短期大学『仏教文化』第十九号 二〇〇一年