

二〇一六年度 卒業論文

真宗カウンセリングに関する一考察

L 1 3 0 1 4 3

山田 正業

目次

序論	1
本論	1
第1章 真宗カウンセリング	1
第1節 真宗カウンセリングの提唱	1
第2節 真宗カウンセリング研究の動向	3
第3節 真宗とカウンセリング	5
第2章 カウンセリングにおける真宗カウンセリング理論	9
第1節 ロジャースのカウンセリング理論	9
第2節 讓西賢の真宗カウンセリング理論	15
第3章 カウンセリングと真宗教義	22
結論	26
註	
参考文献	

厳禁

序論

親鸞は末法の世に際し、人間の普遍的問題に対して、本願他力の救いの道を明らかにしたが、現代では無宗教であると称している人が人口の半数にまでのぼり、また社会が豊かになることと並行して、人々の価値観も多様化・複雑化し、そこから様々な問題も生まれてきている。このような状況において、西光義敏（1925－2005）をはじめ様々な学者たちは、真宗者が一人一人に寄り添う実践としてカウンセリング理論の必要性を提唱してきた。では真宗においてカウンセリングを導入することには、どのような意義や可能性があるのだろうか。

本論文では第1章で真宗カウンセリングの概要を述べ、第2章では真宗カウンセリングの治療はどのような過程を経て達成されるかを明らかにし、第3章でカウンセリング的視点から真宗教義との接点について考察することを通して、真宗カウンセリングの意義や可能性について検討してみたい。

本論

第1章 真宗カウンセリング

この章では、まず真宗カウンセリング提唱の背景を検討し、さらに真宗カウンセリング研究の動向を示していき、また真宗とカウンセリングの比較を通して真宗カウンセリングの概要を明らかにしていく。

第1節 真宗カウンセリングの提唱

真宗カウンセリングは、昭和30年代に藤田清が「仏教がカウンセリ

ングである」また「仏教は本来カウンセリング体系である」という意味を持つ「仏教カウンセリング」を提唱した後、西光義徹によって提唱された。それは、真宗とカウンセリングや心理療法との実践的な出会いから、「新しい人間援助の道」、もしくは「援助的人間関係の実践体系」の創造を目的に研究されてきたものである¹。

真宗カウンセリングの立場として西光は2つのモデルを想定した。

ひとつは「真宗者であるカウンセラーと非真宗者であるクライアントとのカウンセリング」、他は「真宗者であるカウンセラーと真宗者であるクライアントとのカウンセリング」である。²

また、前者をA型、後者をB型と名付けている。

A型のカウンセリングは外見上、一般的なカウンセリングと変わらないが、カウンセラーの側に真宗による人間理解があることで、カウンセリング過程において、それに基づく態度や言動がにじみ出ることがありうるとしている。つまり、カウンセリングにおいて、非真宗者であるクライアントはカウンセラーとの人間関係のみを意識するが、真宗者であるカウンセラーは人格の内面において、相対である自己と絶対である仏との2つの次元を持っており、自身のみならず、他者であるクライアントをも仏との関わりにおいてみるのである。

B型のカウンセリングはカウンセラー、クライアントともに真宗者であることから「法」を共有しており、互いに仏との関わりが意識されたカウンセリングが行われる。

なお、A型のカウンセリングにおいて、クライアントに如来の大悲心などが敏感に伝わり、真宗の教えに対する関心や欲求が高まった場合は、次第にB型のカウンセリングに近づいていくとしている。しかし、どちらのモデルのカウンセリングにしてもカウンセラー側の教義の押し付け

や感情的な陶酔には注意が必要としている。

続けて、このような立場に立つ真宗カウンセリングの特性として西光は次のように述べている。

「真宗カウンセリング」は、カウンセラーが真宗の立場に立って行なうカウンセリングであること、すなわち真宗の教法に帰依する心を根底において行なうカウンセリングである。「真宗カウンセリング」は、「法」(Dharma)を根底においた、あるいは、「法」中心のカウンセリングである。「真宗カウンセリング」は、相対的な存在である自己と他己との関係、相対的存在である自己および他己と絶対的存在である仏との関係、という二重関係からなるカウンセリングである。³

またここで挙げられているカウンセリングとは主にカール・R・ロジャース (Carl Ransom Rogers, 1902-1987) のカウンセリング理論を指している。ロジャースのカウンセリングはカウンセラーの「自己一致」

「受容」「共感」といった態度を重視するもので、「非指示的カウンセリング」あるいは「クライエント中心療法」とも呼ばれるものである。

第2節 真宗カウンセリング研究の動向

西光義徹によって提唱された真宗カウンセリングは、その後、様々な視点から研究が行われるようになった。ここではとくに昭和60年代から龍谷大学を中心に行われた西光義徹、龍溪章雄、鍋島直樹、吾勝常行、松岡宗淳、西池匡らによる共同研究の成果に注目してみたい。

松岡宗淳は、昭和36年から20数年に及ぶ真宗カウンセリングの研究の歩みと成果について報告している⁴。そこでは真宗カウンセリングの研究は西光がロジャースのカウンセリングの研究のため「真宗カウンセリ

ング研究会」を発足したことに端を発するとしている。研究会の歩みは四期に分けられ、各々の期間内で研究、研修、実践といった活動が行われた。それによって研究会は、

(1) カウンセリングの導入と普及。(2) カウンセリングの立場からの真宗の見直し。(3) 真宗とカウンセリングの関係領域の研究。

(4) 真宗カウンセリングの提示。(5) 新しい法座の創造。⁵

といった成果をあげたという。

鍋島直樹は死の臨床の分野への開拓的試論として死の臨床における仏教中心のカウンセリング方法を開拓しようとした⁶。そこでは、まず西光と同じく死の臨床において仏教者が患者にかかわる場合においても、ロジャースのカウンセリングに学ぶところは多くあるとするが、一方で仏教の救済とカウンセリングの治療、また両者の人間観には違いがあることに言及した後、日本浄土教の看死の行儀を手掛かりとし、真宗独自の死の看取りの具体案として「真宗看病講式試案」という新たな可能性を提示した。

西池匡と吾勝常行は「出会いの場」としての法座の在り方について研究している⁷。西池は真宗における「信体験において真実の出会い」である「値遇」へ至るためのプロセスについて、世間での人格的出会いの重要性を親鸞の出会いの体験とともに示し、そのための具体的一実践方法手段として、ロジャースのグループカウンセリングであるエンカウンター・グループを伝道教化の場である法座に取り入れることが有効であるとしている。また吾勝は真宗とカウンセリングの接点について、真宗における「聞」の態度はロジャースのカウンセリングからの見直しが可能であることを示し、また『蓮如上人御一代記聞書』を手掛かりに蓮如の「法座」における対人的態度をロジャースのカウンセリングを通して明

らかにすることで西光の真宗カウンセリング理論が蓮如においてもいえるとし、現代の法座において「聞法」を中心とした援助的人間関係の創造と、「聞法論」、「法座論」の確立が必要であるとしている。

増井信は華光会の体験をもとに真宗カウンセリングの実践という点において研究している⁸。そこではまず華光会の歩みの概説と法を中心とした法座の構造を述べ、形骸化した現代の法座の実情を明らかにし、華光会においてロジャースのカウンセリングが導入されたことによる意義と具体的な成果を列挙している。

龍溪章雄は「真宗カウンセリング」の研究、実践、学問的体系化、さらにその普及のために真宗カウンセリングの提唱から、およそ25年に及ぶ開拓の跡である研究論文を精力的に収集し、それらを総括している⁹。それは藤田をはじめとした仏教カウンセリングの一般的な論文、西光をはじめとした真宗カウンセリングの通論・人間論・人格変容論等の原理論と伝道・教育・社会福祉等における実践論、さらにはホスピス・ケアや当時の新語であったビハーラとの関わりについてと多岐にわたっている。本共同研究により、真宗カウンセリングの研究動向が整理され、また新たな可能性が提示されることとなった。

以上、1990年までの研究会の主だった真宗カウンセリングの研究史を見てきたが、これ以降も理論や実践における考察はさらに深められ、また真宗カウンセリングの治療的意義に関する考察や実践に関する論文も発表されている¹⁰。これらの論文も考察を進める上で適宜あげていきたい。

第3節 真宗とカウンセリング

真宗とカウンセリングには互いに苦しむ者や悩める者に対しての対

人援助的な機能を備えていると考えられるが、このような両者の共通点や相違点とはいかなるものであるのか。この点について西光義徹は、両者の対人的態度と人間観を比較検討することで明らかにしているので、その理論を参考に述べていく¹¹。

まず対人的態度について、みていくこととする。ロジャースのカウンセリングは「クライアント中心療法」とも呼ばれるがロジャースがカウンセリングや心理療法を受ける人たちを「カウンセラー」や「患者」と呼ばず、もともと法律用語であった自発的な依頼者という意味の「クライアント」という言葉を用いたことには「来談する人を一人の独立した人格として尊重し、その主体性を重視しようとしたロジャースならではの着想」¹²であるという。カウンセラー側の条件においてもロジャースは指示的な問題の発見、診断、処置ではなく、自己一致、受容、共感といった態度を重視している。こういった点からロジャースの「反権威主義」「人間尊重」の態度がうかがえる。

一方、親鸞は『教行信証』の化巻において、

『般舟三昧経』にのたまはく、「優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲せんものは、みづから仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事ふることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ」となり（『註釈版』429頁）

とあり、いわゆる神祇不拝の立場をとる。この点について野世英水は親鸞が不拝としたものに、

㊸本地垂迹説を教義に取り入れ神仏習合した聖道仏教教団における神祇性、㊹自らの政治的権威を神祇によって裏打ちし、自らを神聖化・絶対化して民衆を支配してゆこうとする世俗権力における神祇

性¹³

をあげている。つまり親鸞は権威、権力に対して不拜の立場をとるのである。『歎異抄』においても「親鸞は弟子一人ももたず候ふ」（『註釈版』835頁）として念仏者を等しく同じ地平を行く同行としてみている。これらのことから親鸞においても「反権威主義」「人間尊重」の対人的態度がうかがえる。

次に人間観であるが、ロジャースはクライアント中心療法のオリエンテーションにおいて

カウンセラーは一貫して、人は潜在的に意識に現れる人生のすべての状況に建設的に対処するだけの十分な能力をもち合わせている、という仮説に基づいて行動する¹⁴

としている。その考えの根底にあるのは人間の中に主体的な自己実現傾向を認める点、つまり人間は自らの基本的潜在能力を最大限に発展させようと努力する存在であるにとらえ、きわめて楽観的に人間を基本的に良いもの、能動的なものと考えている。またロジャースは自らの人間観の核心である「実現傾向」はありとあらゆる生命体に現れるものであり、この世のすべての命あるものは、本来自らに与えられた命の働きである実現傾向を発揮し、よりよく、より強く生きるように定められているとしている。これは「生命中心主義」ともいえるものである。

親鸞は「如来の遺弟」として、いわば通仏教的な人間観を持っている。また親鸞は自らが生きた末法の世の時代背景から独自の人間観も形成している。『歎異抄』において親鸞は人間を「罪悪深重・煩惱熾盛の衆生」（『註釈版』831頁）とし、また「いつれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」（『註釈版』833頁）として、否定的・絶望的にとらえている。しかしそれと同時に、「煩惱具足のわれらは、い

づれの行にても生死をはなるることあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のため」(『註釈版』834頁)といい、さらには、

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ(『註釈版』853頁)として、煩惱ゆえに阿弥陀仏の救いの対象であるとして肯定的にもとらえている。つまり親鸞独自の人間観には二面性が見られ、それは自力修行による成仏道に耐ええないという絶望的人間観と、それゆえに「時機相応の法」である念仏成仏道に立てたとする等正覚的人間観を持つものであるといえよう。

以上よりロジャースと親鸞の対人的態度には反権威主義、人間尊重といった類似点が見られたが、その根拠となる人間観においてはロジャースが生命中心主義の立場に立ち、人間を肯定的・能動的にとらえているのに対し、親鸞は通仏教的な人間観と否定的・肯定的といった二面性のある人間観を持っていることから明らかな違いがみられる。西光はそこに両者の生命体の本質の把握に違いがあると指摘する¹⁵。

ロジャースのすべての生命体に実現傾向を認める生命中心主義は一見仏教の「一切衆生悉有仏性」の思想に似ているが、その本質のとらえ方において、ロジャースのそれがあくまでも自然観察や自然科学的知識によるものであるのに対し、仏教ではそこに「転迷開悟」を見るのである。また親鸞の二面性を持つ人間観は最終的に阿弥陀仏に救われる存在としてロジャースと同じく人間を肯定的にとらえているが、親鸞は肯定の前に大前提として絶望をとらえているのである。これについて寺川幽芳は「巨大な一つの挫折」と表現し、そこには理性の誇りも智慧の自信

も、跡形もなく霧散しはてた、痛々しいまでの自己省察が秘められていると指摘している¹⁶。そして肯定の本質においてもロジャースが人間に能動的な実現傾向を認めるのに対し、親鸞は衆生の救済はただ阿弥陀仏の本願を信じるのみとし、その本願は阿弥陀仏から回向されるものであり、衆生の信心もまた「如来よりたまはりたる信心」（『註釈版』852頁）であることから衆生側の能動性は認めていないのである。

第2章 カウンセリングにおける真宗カウンセリング理論

西光義敏によって提唱された真宗カウンセリング理論とそこからの研究動向は先に述べた通りである。ではカウンセリングにおける真宗カウンセリング理論とはいかなるものであるのか。これについて、本章ではロジャースのカウンセリング理論を示した後、その理論に基づいて、カウンセリングにおける真宗カウンセリングの理論を示していくこととする。

第1節 ロジャースのカウンセリング理論

ロジャースのカウンセリングにおいてカウンセラーの態度を重視すること、あらゆる生命体の実現傾向を認めていることは先に述べた通りである。ロジャースのカウンセリングにおける理論も無論これに基づくものである。

ロジャースは、実に簡潔にカウンセリング成功のための必要にして十分な6条件をあげている。それは次の通りである。

1. 二人の人間が、心理的な接触（psychological contact）をもっていること。
2. 第1の人—この人をクライアントと名づける—は、

不一致 (incongruence) の状態にあり、傷つきやすい、あるいは不安の状態にあること。3. 第 2 の人—この人をセラピストと呼ぶ—は、この関係のなかで、一致しており (congruent)、統合され (integrated) ていること。4. セラピストは、クライアントに対して、無条件の肯定的な配慮 (unconditional positive regard) を経験していること。5. セラピストは、クライアントの内部的照合枠 (internal frame of reference) について共感的な理解 (empathic understanding) を経験しており、そしてこの経験をクライアントに伝達するように努めていること。6. セラピストの共感的理解と無条件の肯定的な配慮を、クライアントに伝達するということが、最低限に達成されること。¹⁷

すなわち、第 1 の条件はこの後の諸条件に対しての前提であり、クライアントとセラピストの間に、最低限度心理的な接触が存在しなければならぬことを述べている。第 2 の条件はクライアントの状態を表している。ここで述べられている不一致の状態について、ロジャースは「パーソナリティにおける自己の機能についての理論 (= 自己理論)」において説明している。その理論によると不一致の状態とは「誰もが持っている自分自身についての認識である自己概念と、その人の日々の実際の経験」¹⁸とが大きくズレた状態を表している。第 3 から第 5 の条件はカウンセラー側の基本的な態度であり、順に自己一致、受容、共感を表している。第 3 の条件について、これはセラピストの自己分析の必要性を表しており、クライアントとの対話の際、セラピストは絶えず自分の心の中に注意を向け、そこに何があるかを意識化していくことが重要であるとしている。第 4 の条件について、これはクライアントの感情や態度が肯定的、否定的、さらには以前と矛盾していても、その瞬間の相手を相手と同じ

ように理解し受け入れ、クライアントを一人の価値ある人間として受け止めることである。第5の条件について、ロジャースは共感を

クライアントの私的な世界を、あたかも自分自身のものであるかのように感じとり、しかもこの“あたかも……のように”(as if) という性格を失わないこと¹⁹

と説明している。またクライアントへの共感的理解の度合いが増すならばカウンセラーはクライアントの体験の中でほとんど意識されていないことも述べる事が出来るとしている。第6の条件はカウンセラーの無条件の受容、共感的理解がクライアントに伝達され、クライアントがそれを知覚していることが重要であるとしている。²⁰

ロジャースはカウンセリング成功のためには以上のような関係性が重要であり、この関係性が一定期間継続することが必要であるとする。

ロジャースは成功しつつあるクライアント中心療法においてのカウンセラーの理想的な在り方として「無人格 (impersonality)」をあげている。それはカウンセラーが「自己を排してクライアントにとっての「もう一人の自分」になること」²¹、「クライアントの知覚の世界に入り込み、それを正確に映し出す「鏡」となる」²²ことである。

このような在り方をするカウンセラーに対して、クライアントがいかなる体験をするかについて、「真空 (vacuum)」という言葉で表されている。これは、クライアント中心療法はクライアントにとって一人の体験として体験される²³、ということであり、次のように説明される。

人間が変化するのは、わかりやすくいうと“ひとりぼつんといるとき”である、人間と人間の接触があつたり、現実の状況のなかでは、人間は変化しない、(中略) 人間はひとりでぼつんといるときに飛躍したり成長したりしてゆく。その飛躍や成長を確かめてゆくの

人間のつながり、具体の世界、であるけれど、その現実の世界、現実の人間関係において成長が起こるのではない²⁴

すなわち、人間が一人で思い悩むとき、それは物理的な意味では一人であるが、心の内側には複数の他者が存在しており、その声に支配され、身動きが取れなくなっている。このようなクライアントが、心の鏡となることができるカウンセラーを得ることで、それまで自身の心を支配していた他者の声から解放され、本当の意味で一人になることができ、そうなることで初めて「自分の本当の声」が聴こえてくるのである。この自分の本当の声は「クライアントのクライアント client's client」という概念で表さるものであり、クライアント自身がこの「クライアントのクライアント」の声に耳を傾けていく体験こそがカウンセリングの中心軸なのである。つまり、クライアント中心療法の中心に据えるべきクライアントとは「クライアントのクライアント」を指しており、この「クライアントのクライアント」との自問自答の体験的プロセスこそが、クライアント中心療法の本質的意味であるとしている²⁵。

ロジャースは上述したようなカウンセラーとの関係のなかで、心理療法がクライアントにどのように体験されるかを次の6つの体験で表している²⁶。第1に「責任についての体験」であり、自身の問題に対して、自身の責任に気づき、責任を持つことの価値を認識するようになる。第2に「問題を探求する体験」であり、以前には全く気付かなかった自己の中の様々な矛盾を発見し、それを体験する。第3に「否認された態度についての気づき」であり、直感的かつ生理的には体験しているが、意識することを拒んでいる態度や情動が自分の中にあることを発見し、それを体験する。第4に「自己再編の体験」であり、否認された態度が意識されることによって、自己の概念がその認知を含むものへと改変され

ていく。第5に「進歩についての体験」であり、語っていた問題や否認されていた体験を受け入れることで、それらは苦痛や不安の原因というより、クライアントにとって前進する励みとなる。第6に「心理療法の終結についての体験」であり、カウンセリングの終結で、恐怖や喪失感を体験することも稀ではないが、カウンセラーからの自立を体験する。

続けて、ロジャースは心理療法による、クライアントのパーソナリティの変化をプロセス・スケールで表している²⁷。これは、カウンセリング過程におけるクライアントの心的変化を表そうとしたものである。プロセス・スケールは7つのストランズとそれらを7段階に分けて示されている。クライアントのストランズは全て、カウンセラーの受容、共感的態度で、低い段階から高い段階に移行する。プロセス・スケールの概要は次の通りである。

1つ目は「感情と個人的意味づけ」である。これは個人の感情がその人にどんな意義を持っているかということである。低い段階では感情は自身のものとは認められず、カウンセラーにも表出されないが、それらは少しずつ自己のものという認識が増し、表出も増大していく。また、以前に意識化することもなかった感情も現れてくる。高い段階では絶えず変化する感情の流れのままに生きるようになる。

2つ目は「体験過程」である。これは個人と主観的な体験過程の距離を表している。低い段階では、それは遠く離れているが、少しずつ距離は減少していき、高い段階では体験過程の中で生きるようになる。

3つ目は「不一致」である。低い段階では、それは認識すらされないが、少しずつ認識は増大し、高い段階では不一致は起こっても一時的なものとなる。

4つ目は「自己の伝達」である。これは自己の内的経験の伝達を表す。

低い段階では、それは欠けているが、少しずつ増大し、高い段階では望むままに伝達されるようになる。

5つ目は「体験の解釈」である。これは個人の経験の構成概念の硬さを表している。低い段階では固い状態であるが、少しずつ硬さは減少し、高い段階では流動的なものとなり、体験過程に合わせてられるようになる。

6つ目は「問題に対する関係」である。これは自己の問題に対しての受け止め方の度合いを表す。低い段階では問題は認識すらされず、自己を変えようとする要求もないが、少しずつ問題を受け止めるようになり、高い段階では問題を主観的に見て、自身の責任も感じるようになる。

7つ目は「関係のしかた」である。これは治療関係の関わり方を表している。低い段階ではカウンセラーとの関係を危険視するが、それは少しずつ減少し、高い段階ではカウンセラーや他者と自由に関わるようになる。

以上、上述したクライアント中心療法のオリエンテーションに従い、不一致の状態であったクライアントは、カウンセラーとの関係、そしてそれによる心理療法の過程を経て、自ら不一致の状態から一致の状態へと移行するのである。

また、ロジャースは最大限にカウンセリングが成功することによって出現する理想的人間像として「十分に機能する人間（the fully functioning person）」を想定している。それは次の3つの特色を持つものである²⁸。

第1の特色は「体験に開かれていく」ことであり、生命体内部から発するものであれ、環境から発するものであれ、あらゆる刺激は自身の防衛機制によって妨害されることなく、それをそのまま意識に受け入れる。

第2の特色は「ますます実存的に生きる」ことであり、それぞれの瞬

間における自身の体験に対して、自分が前もって作り上げた構造や評価を押し付け、それに固執することではなく、それぞれの体験の中に構造を発見することである。

第3の特色は「自分の生命体をますます信頼する」ことであり、自分の体験に開かれている人は、自身の生命体と意識を働かせて、それぞれの実存的な状況において、一つ一つの刺激、欲求、要求の相対的な重要性を考慮し、最も満足できる行動を発見することができることである。

以上のような特色は、「自らに与えられたくいのちの働き＝実現傾向」をフルに生ききっている人間のイメージ」²⁹である。

第2節 讓西賢の真宗カウンセリング理論

讓西賢は1990年代から真宗カウンセリングの治療的意義についての論文を体系的に発表している。讓はロジャースのカウンセリングの理論に対して真宗の立場からの説明・理解を試みており、それによってカウンセリングにおける真宗カウンセリング理論を示しているのので、ここではその理論を参考に述べていく³⁰。

まず、讓は心理的治癒について「症状の軽減や消去のみではなく、人格の発展や成長が完成されたというにふさわしい状態を獲得すること」として、「心理的にもっとも安定した状態を永続的に獲得すること」と定義している³¹。そしてロジャースの理論である、不一致であるクライエントの自己概念と経験がどのように変化し、一致するかを真宗の立場から検討している。

讓の理論によると、自己概念と経験の一致過程には3つのパターンが考えられるとしており、それは、a) 経験が自己概念に近づく過程、b) 自己概念が経験に近づく過程、c) 自己概念と経験が相互に近づく過程で

ある。また譲は自己概念と経験を「思い」と「身の事実」と表現している³²。この点も踏まえて3つの過程を順にみていく。

a) の過程は身の事実である経験を思いである自己概念に近づけて一致させる過程である。この過程は2つの段階に分けられる。第1段階は、クライアント自身の努力によって経験を自己概念に近づけていく過程である。つまり自身の努力で現実が思い通りに変化していき、それによって心理的に安定していく過程である。こういった自身の努力で思いが実現していくことは人間が本能的に求めているものである。しかし、この過程での心理的安定は自身の努力によって思い通りの結果が得られることが前提であり、それを永続的に実現することは不可能である。譲はこの段階で、とりわけ自身が重要視している自己概念が実現できずに不一致に陥っているクライアントは多いとしている。

自身の努力だけでは限界があることが分かると、多くの人は第2段階に移行する。この段階は周囲との駆け引きや取引、さらには周囲を利用することで経験を自己概念に近づけていく過程である。それは身近な人間、さらには社会からの高評価を得るために努力することであり、そこから得た高評価は自己概念と一致しやすい経験となるのである。つまり、第1段階において、自身の努力で思いを実現できなかった自己でも、他者から評価され受け入れられることで心理的な安定を得るのである。また宗教が利用される場合もある。それは自身の努力だけではどうすることもできない除災招福といった自己概念を実現してくれる存在として神仏を位置づけ、それを信仰することで心理的安定を得るのである。しかし、自分の思い通りの評価や除災招福を永続的に得ることは第1段階と同じく不可能である。

親鸞が信心を獲得し救われていく過程は三願転入として説明される。

自身の努力によって心理的安定を目指す第1段階は第十九願の双樹林下往生に準拠した生き方であるといえる。また、自身の努力に加え、身近な存在から神仏までも利用して心理的安定を得ようとする第2段階は第二十願の難思往生に対応した生き方といえる。親鸞はこれらの生き方について、

ここをもつて愚禿釈の鸞、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。(『註釈版』413頁)

として、自力による往生も念仏を往生のための手段とすることも納得せず、それらを離れた第十八願の他力による救いをよりどころとしている。

b) の過程は、思いである自己概念を身の事実である経験に近づけて一致させる過程である。自己概念は自己にとっての意味ある他者の影響を受けて形成される理想や期待である。つまりこの過程での心理的安定は、自分にとっての理想や期待を全く持つことなく、現実の状況をありのままに受け入れることでもたらされるのである。親鸞は

「凡夫」といふは、無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえず(『註釈版』693頁)

として、自分にとって都合のいい思いは消えることはないとしている。さらに

あらはに、かしこきすがた、善人のかたちをあらはすことなかれ、
精進なるすがたをしめすことなかれとなり。そのゆゑは「内懷虚仮」
なればなり。「内」はうちといふ。こころのうちに煩惱を具せるゆゑ
に虚なり、仮なり。「虚」はむなしくして実ならぬなり。「仮」はか
りにして真ならぬなり（『註釈版』714～715頁）

として、外側にどんなに望ましい姿を表していても、その内には必ず煩
悩を具えているとしている。これらのような親鸞の指摘から、自身にと
って都合のいい期待や理想をもたない、あるいは煩惱を消し去ることで
自己概念と経験を一致させるこの過程はほとんどの人間には困難である
といえる。

c)の過程は思いである自己概念と身の事実である経験が互いに近づい
て一致する過程である。この過程では自己概念と経験の歩み寄りが行わ
れる。それは自身が最善を尽くすことで得た結果が、たとえ自身の期待
通りのものでなくても、そこにある程度満足できる点を見出すことであ
る。つまり、この過程での心理的安定は自身の知的な心がけによっても
たらされるのである。譲はこの過程でクライアントが生き生きさを取り
戻すことは多いとしている。しかし b) の過程で述べたように、自身が
どれだけ知的に心がけたとしても、内にある自分にとっての都合のいい
思いは完全に消し去ることは出来ないのである。また親鸞は「さるべき
業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」（『註釈版』844頁）と
している。この説示によると、自身の心がけによる心理的安定は「縁」
によってどうなるかわからないのであり、この過程での心理的安定も永
続的なものではないのである。

以上 a)、b)、c) のどの過程も永続的な心理的安定を得られるもので
はなかった。それはつまり、自己概念と経験の一致だけでは永続的な心

理的安定は得られないのである。なぜなら、人間は煩惱によって自分にとって都合のいい自己概念しか形成できず、それを事実として経験しようとし続けるからである。そこには自身の心がけではどうすることもできない人間の真実の姿があるのである。親鸞はこういった人間の姿を「無明の闇」と表している。

では永続的な心理的安定は何によってもたらされるのか。これについて譲は三次元的眼の存在をあげている。三次元的眼とは自己を見つめる客観的な第三者の視点であり、それは GPS の視点に例えることができる。また人間には持つことはできず、気づくことのみ可能としている。この視点により自己が客観視されると自らの自己概念と経験は一致する時もあれば、不一致の時もあるとわかる。自分にとって都合のいい自己概念に固執していることによって苦悩が生じていることが分かる。不一致の状態の自己も一致の状態の自己も同じく自己であるとわかり、自己概念の固執から脱却できるとしている。このように三次元的眼に気づき、この視点によって真実の自己を理解することが永続的な心理的安定をもたらすのである。親鸞は「無礙の光明は無明の闇を破する恵日なり」（『註釈版』131頁）としている。ゆえにこのように真実の自己理解をもたらす三次元的眼は、阿弥陀仏の光明と説明できるのではないだろうか。

譲はこの三次元的眼への気づきはカウンセリングによって促進されるとしている。ロジャースのカウンセリング理論において、カウンセラーがクライアントにとっての鏡となることは重要である。自己概念と経験の不一致に苦悩し、客観的な自己理解がより難しくなっているクライアントにとって、必要なものは自己の姿を客観的に映し出す鏡の存在である。ゆえに、カウンセリングにおいて、カウンセラーがクライアントのあるがままの感情を映し返し続けることは、クライアント一人では見る

ことの出来なかった自身の姿を、カウンセラーを通して気づかせることになるのである。譲はこのようなカウンセラーの鏡としての働きかけこそが、クライアントにとっての三次元的眼への気づきとなるとしている。

ロジャースのカウンセリング理論では、心理的安定はカウンセラーの援助を受けたクライアント自身によるものである。ゆえに、この三次元的眼への気づきや、その視点からの自己理解はすべてクライアント自身によるものと位置づけられる。これに対して譲は気づきという知的作業は間違いなくクライアント自身によるものとしているが、その気づきのきっかけとなるもの、例えば、苦悩やカウンセラーとの出会い等は、人間の力を超えた働きによってもたらされるとしている。『末燈鈔』には「弥陀仏は自然のやうをしらせん料なり」（『註釈版』769頁）とあり、阿弥陀仏は人間があるがままの真実に気付けるようにはからっているとしている。つまり、心理的安定をもたらす三次元的眼への気づきは人間を超えた存在に依存しているのである。

さらに、譲は三次元的眼はクライアント自身の眼ではありえないとしている。なぜなら人間は主観的で恣意的な眼を持つことしかできず、それによる自己理解しかできないからである。ゆえに、人間にできるのは三次元的眼が自己を離れたところに存在していることに気付くことのみである。そして、この三次元的眼を憶念することで、客観的な自己理解が可能となるのである。

譲は以上のような心理的安定をもたらす客観的・三次元的眼の存在をカウンセラー側から示唆することが、治療の進展に有効ではないかという仮説を立てている。そのためのクライアントの条件として「期待どおりの結果が得られないことを経験し、自己の努力では、自己概念に一致した経験は得られないことを実感した段階」³³をあげている。譲はこの

段階でのクライアントは自身以外のはたらきや視点の存在を受け入れられる状態であるとしており、カウンセラー側からの示唆は可能であるとしている。

この譲の理論の補強として、友久久雄の具体的な実践報告も見ていくこととする³⁴。ここではカウンセリングの内容として、自身では解決できない悩みを抱えた非真宗者であるクライアントがカウンセラーの仏教的・真宗的な示唆によって、目の前の悩みから生死などの仏教的な問題やその解決策である人間を超えた智慧の存在に目を向けたことで、仏教的な問題への関心が高まり、本来の悩みへの関心が薄れていったことが示されている。友久はカウンセラー側からの示唆を行うための条件として「クライアントとの信頼関係および自己洞察力」が必要としており、これらがクライアントに十分に備わっていないと仏教的な話題の拒否やカウンセリングの中断がおこる場合があるとしている。また悩みが本当に解決できない問題であるかどうかも重要であるとしている。そうでなければ、いつまでもその問題の解決に固執するとしている。

このような両者の提示した真宗カウンセリングの示唆は特定の条件・段階においてであるが、教導的な指示的カウンセリングの形態をとっていると考えられる。しかし、根源的な悩みでなくとも、人間では解決できない究極的ともいえる悩みが存在している以上、両者が示した条件・段階において、この理論は有効であると考えられる。また、カウンセリング過程において、条件付きではあるが、仏教的・真宗的な示唆を行うとする両者の理論は、非真宗者であるクライアントとのカウンセリングにおいて、真宗カウンセリングの独自性を示しているとも考えられる。

第3章 カウンセリングと真宗教義

真宗とカウンセリングにおいて、不一致の状態である自己概念と経験を一致させる力は真宗では阿弥陀仏、ロジャースのカウンセリングではクライアント自身によるものという違いがみられた。しかし、真宗においても、その力に気づくためにはカウンセラーの基本的態度、鏡としての働きかけといったロジャースのカウンセリング理論が有効であることも明らかになった。それならば真宗教義をカウンセリング的視点から考察することも可能であると考えられる。

そこで本章では、悪人正機説、真宗における信心獲得の過程をカウンセリング過程から考察していく。

『歎異抄』第3条には「善人なほもつて往生をとぐ。いはんや悪人をや」（『註釈版』833頁）とあり、いわゆる悪人正機が説かれている。これは自力作善で他力をたのむ信心がない善人より、煩惱にまみれ他力をたのむしかない悪人こそがまさしく救いの対象、つまり正機であるという説である。渡辺郁夫はこの悪人正機を3つの意味に分けている³⁵。

1番目の意味は、救済者側の救済論であり、これは魂の救済を目的とした医者と患者の比喩にたとえられる。医者は無論、阿弥陀仏であり、患者は悪人である。ここでの悪人は魂が病み苦しんでいるものであり、一方、善人は魂の健康者であるとしている。ゆえに、医者である阿弥陀仏の立場としては、健康である善人よりも病人である悪人が優先されるとしている。

ロジャースが上げた6条件の第2の条件である自己概念と経験が不一致の状態であるクライアントはまさしく魂が病み苦しんでいるものであり、ここでの救済論にかなうと考えられる。

2番目の意味は、救済される側からの救済論であり、救済される側か

らの自己認識、自覚の面を述べている。それは、自己と自己を拡大した世界に対して、自己の有限性と世界の閉塞性、または救いようのない自分と救いのない世界といった絶対悪の認識、自覚である。この絶対悪とは行為としての悪や道徳的な悪である相対悪ではなく、存在のあり方としての悪を意味する。この悪の自覚に達した時、人間は存在としての絶対善を求めるようになるのである。絶対悪の認識、自覚という面から見ると、自身を善人と思っている者は、悪人の自覚を持ったものより、この点において遅れているのがわかる。ゆえに認識の進んでいる悪人が先となるのである。

カウンセリングにおいて、クライアントはカウンセラーの自己一致、受容、共感を伴った鏡としての働きかけによって、自己洞察が深まっていく。ゆえに、悪の認識、自覚はこれによってもたらされると考えられる。また、讓西賢は不登校の子供を持つ母親とのカウンセリングの体験を報告している³⁶。それには、受容、共感的なカウンセリングの中で、母親は我が子の不登校という苦悩を通して、我が子の真実と自身の思い通りにならない現実を認識し、それらを受容したとある。そして、不登校になる前の生活こそ間違っていたと気付いた、という言葉が発したとしており、これこそ認識の進みを表しているのではないかと考えられる。

3番目の意味は、悪人正機が精神の弁証法的発展の要を示すことばということである。それは、悪人正機の自覚が自力から他力へのターニングポイントにおいて起こるものということである。これを三願転入から見えていく。三願転入は自力往生の第十九願、自力と他力が混じった往生である第二十願を通ることで、他力往生である第十八願に至ることであるが、この第十九願、第二十願と第十八願の間に最も強い悪人正機の自覚の段階が存在しているということである。そして、この自覚こそが人

間を絶対他力へと向かわせるものである。また、否定された第十九願と第二十願の前二段は無意味なものではなく、そこを通らなければより高い段階へは至れないのである。

精神の弁証法的発展は個人の成長過程にもみられるものである。このことから、カウンセリングによるクライアントの成長過程から悪人正機の弁証法的発展を捉えなおしていく。渡辺は悪人正機の弁証法的発展の三段階を「自己中心、自己否定、真の自己実現」とも言い換えている。まず「自己中心」について、平生において、カウンセリングを必要とせず、自己の努力で自己概念と一致した経験を得ようとして生きている状態がこの段階に該当すると考えられる。次に「自己否定」について、自己概念と経験の不一致に陥り、カウンセリングを必要としている状態、また、それでもなお、そのままの自己概念と経験の一致による解決策を模索している状態がこの段階に該当すると考えられる。そして、「真の自己実現」について、カウンセリングにおいて、不一致であるクライアントはカウンセラーの援助を受けることで、自己洞察が深まり、意識化されない、または否認していた自己を認識し、それを受容した自己概念を再構成し、それに基づいた生を生きられるようになる。このような状態がこの真の自己実現の段階に該当すると考えられる。またこの状態に至るために、自己概念に一致した経験を求め、それがかなわず不一致の状態に陥った前二段階は必要な過程であったと考えられる。

真宗において、他力の信心は二種深信の概念によっても説明される。二種深信は他力の信心を二種に開いたものであり、機の深信と法の深信によって構成される。機の深信は人間の生得の機の内容を表し、法の深信は本願力の法をいうのである。

譲はカウンセリングでのクライアントの成長過程を二種深信と対応

させることで、真宗の信心獲得の過程を説明できるのではないかという仮説を立てている。ここではその理論を参考に述べていく³⁷。まず、平生において、自己概念と経験の一致に固執していた人間は、苦悩に直面することで、カウンセリングへの動機づけが高まるのである。譲はこのように、人間が苦悩に出会えたことを機の深信の芽生えとしている。

そして、不一致の状態であるクライアントはカウンセリングにおいて、カウンセラーの鏡としての働きかけによって、自己概念と経験の一致に固執していたことに気づく。善導は機の深信は「一には決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。」(『註釈版七祖篇』457頁)であるとしている。ゆえに、クライアントのこの気づきは、善導の述べた人間の本性を自覚し、それこそが苦悩の根源であったという気づきである。譲はクライアントのこの気づきこそ機の深信の確立であるとしている。

さらに、カウンセリングにおいて、カウンセラーがクライアントに自己一致、受容、共感の態度を示していくことによって、クライアントは意識化できなかった事実、経験に気づき、これを受容した自己概念を再構成し、心理的に安定していくのである。善導は法の深信を「二には決定して深く、かの阿弥陀仏の、四十八願は衆生を摂受したまふこと、疑なく慮りなくかの願力に乗じてさだめて往生を得と信ず。」(『註釈版七祖篇』457頁)としている。譲はこのようなカウンセリング過程において、あるがままの事実、経験に基づいた自己を受容できたことは、クライアント自身が真実に触れることができたことを意味しているとしており、そしてこれが可能なのは阿弥陀仏の摂取不捨がカウンセラーの受容、共感的態度を通して現れ、クライアントに法の深信が生じたことによるものとしている。

以上、カウンセリング過程から悪人正機と信心獲得の過程を考察した。すべての人間に阿弥陀仏の光明は届いているが、非真宗者であるクライアントには阿弥陀仏のはからいは意識されないため、以上のようなカウンセリングによる心理的安定の過程は、すべてクライアント自身の力によるものと解釈される。一方、真宗者であるクライアントは、この一連の過程をすべて阿弥陀仏のはからいによるものと解釈する。譲は人間に自らの生き方を見つめ直させる苦悩は阿弥陀仏の大悲によるものであるとし、それによって人間があるがままの真実の自己を認識し、それを受容して生きていける確信をもたらすものは阿弥陀仏の智慧のはたらきによるものとしている³⁸。

第3章は紙面の関係上十分に論じることができなかったが、カウンセリング過程からの教義考察も十分研究されているとは言えないと考えられる。この点について、カウンセリングによる治療と宗教的な救済の違いに十分に配慮したうえで、今後も研究を続けたいと考える。

結論

ロジャースのカウンセリング理論は現代のカウンセリングの礎を築いたが、その理論は真宗を含む宗教、教育、社会福祉などの対人援助の場において幅広く取り入れられている。それはロジャースが提示したカウンセラー側の条件が基本的な態度にとどまっていたからとされている³⁹。この基本的な態度は御同行・御同朋を唱えた親鸞の態度と通じるものがあると考えられる。ゆえに、ロジャースの理論を取り入れた西光義徹が提唱した真宗カウンセリングは、当時の真宗者ひいては教団の教導的・

権威的な態度を排除し、聞法を中心とした法座等を通して、真宗をあるべき姿へと立ち返らせたといえる。

西光の真宗カウンセリングは真宗とカウンセリングの両者の相補的な助け合いといった理念に基づいている。このことからカウンセリング過程を真宗の立場から説明、理解を試みる研究も行われることとなった。

複雑化の一途をたどる現代社会では、人が不一致に陥る機会はより多くなったと考えられる。このような状況において、カウンセリング過程から教義理解を試みる真宗カウンセリングの理論は真宗者・非真宗者の区別なく、より身近に教義を感じることができる意義深いものであると考えられる。

今後の課題として、真宗カウンセリングは昭和 30 年代から研究が続いており、その成果が蓄積されつつある。しかし、どのように実践に移していくかという側面においては方法論が十分に確立されていないように思われる。すなわち、理論と実践をより結びつけることが重要であり、今後の研究において取り組んでいきたい。

註

- 1 西光義敏『援助的人間関係』（永田文昌堂 1988年） 31頁
- 2 西光義敏、前掲書、34頁
- 3 西光義敏、前掲書、47～51頁
- 4 松岡宗淳「真宗カウンセリング研究会の歩みと成果」（西光義敏・龍溪章雄・松岡宗淳・鍋島直樹・西池匡・吾勝常行「仏教カウンセリングの研究Ⅰ—真宗カウンセリングを中心として—」『佛教文化研究所紀要』第26号、1987年）参照
- 5 松岡宗淳、前掲書、24頁
- 6 鍋島直樹「死の臨床における仏教カウンセリング—真宗看病講式試案—」（西光義敏・龍溪章雄・松岡宗淳・鍋島直樹・西池匡・吾勝常行「仏教カウンセリングの研究Ⅰ—真宗カウンセリングを中心として—」『佛教文化研究所紀要』第26号、1987年）参照
- 7 西光義敏・龍溪章雄・松岡宗淳・鍋島直樹・西池匡・吾勝常行「仏教カウンセリングの研究Ⅱ：—真宗カウンセリングを中心として—」（『佛教文化研究所紀要』第27号、1989年）参照
- 8 増井信「真宗における布教とカウンセリング」（西光義敏・龍溪章雄・松岡宗淳・鍋島直樹・西池匡・吾勝常行・増井信「仏教カウンセリングの研究Ⅲ—真宗カウンセリングを中心として—」『佛教文化研究所紀要』第28号、1990年）参照
- 9 龍溪章雄「仏教カウンセリング研究文献目録—抄—」（西光義敏・龍溪章雄・松岡宗淳・鍋島直樹・西池匡・吾勝常行・増井信「仏教カウンセリングの研究Ⅲ—真宗カウンセリングを中心として—」『佛教文化研究所紀要』第28号、1990年）参照
- 10 文末の参考文献の欄を参照されたい。

-
- 11 西光義徹『援助的人間関係』（永田文昌堂、1988年）参照
- 12 久能徹『改訂ロジャーズを読む』（岩崎学術出版社、2006年）66
頁
- 13 野世英水「真宗における神祇不拝の教学史的変遷」（『印度学佛教学研究』第39巻1号、1990年）203頁
- 14 C.R.ロジャーズ著・保坂亨訳『ロジャーズ主要著作集 2 クライアント中心療法』（岩崎学術出版社、2005年）27頁
- 15 西光義徹『援助的人間関係』（永田文昌堂、1988年）80頁
- 16 真宗カウンセリング研究会『宗教とカウンセリング』（永田文昌堂、1970年）15頁
- 17 伊藤博『ロジャーズ全集 4 サイコセラピイの過程』（岩崎学術出版社、1966年）119～120頁
- 18 久能徹、前掲書、92頁
- 19 伊藤博、前掲書、127頁
- 20 久能徹、前掲書、101～105頁
- 21 久能徹、前掲書、188頁
- 22 久能徹、前掲書、189頁
- 23 久能徹、前掲書、190頁
- 24 友田不二男訳『ロジャーズ全集 18 わが国のクライアント中心療法の研究』（岩崎学術出版社、1968年）420～421頁
- 25 久能徹、前掲書、191～192頁
- 26 C.R.ロジャーズ著・保坂亨訳『ロジャーズ主要著作集 2 クライアント中心療法』（岩崎学術出版社、2005年）71～89頁
- 27 伊藤博『ロジャーズ全集 4 サイコセラピイの過程』（岩崎学術出版

社、1966年) 141～243頁

28C.R.ロジャーズ著・諸富祥彦訳『ロジャーズ主要著作集 3 ロジャーズが語る自己実現の道』(岩崎学術出版社、2005年) 172～175頁

29 久能徹、前掲書、126頁

30 讓西賢「真宗カウンセリングにおける自己一致—心理的治癒の理論的検討—」(『聖徳学園女子短期大学紀要』第29号、1997年) 参照

31 讓西賢、前掲書、3頁

32 讓西賢「真宗におけるカウンセリングプロセス—生きる喜びの成就—」(『佛教文化研究所紀要』第52号、2014年) 277頁

33 讓西賢「真宗カウンセリングにおける自己一致—心理的治癒の理論的検討—」(『聖徳学園女子短期大学紀要』第29号、1997年) 11頁

34 友久久雄『仏教とカウンセリングの理論と実践』(自照社出版、2013年) 13～32頁

35 渡辺郁夫『歎異抄を読む—悪人正機の時代を生きる—』(洛西書院、1999年) 53～77頁

36 讓西賢「真宗カウンセリングの有効性に関する研究—智慧のはたらきとの対応—」(『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第8号、2008年) 60頁

37 讓西賢「真宗カウンセリングの治癒理念—自己治癒力の検証—」(『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第3号、2004年) 参照

38 讓西賢「真宗カウンセリングの有効性に関する研究—智慧のはたらきとの対応—」(『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第8号、2008年) 参照

39 久能徹、前掲書、107～108頁

【参考文献】

書籍

友久久雄『仏教とカウンセリングの理論と実践』（自照社出版、2013年）

久能徹『改訂ロジャーズを読む』（岩崎学術出版社、2006年）

西光義敏『援助的人間関係』（永田文昌堂、1988年）

真宗カウンセリング研究会『宗教とカウンセリング』（永田文昌堂、1970年）

論文

友久久雄「記念講演 カウンセリングから仏教への転換—気づきから目覚めへ—」（『真宗学』第131号、2015年）

讓西賢「真宗におけるカウンセリングプロセス—生きる喜びの成就—」（『佛教文化研究所紀要』第52号、2014年）

吾勝常行「ビハーラ活動における真宗者の心理的配慮の一考察—仏教カウンセリングを手掛かりに—」（『真宗学』第126号、2012年）

吾勝常行「妙好人輩出の宗教的社会機能—真宗の法座について—」（『真宗学』第123・124合併号、2011年）

吾勝常行「真宗法座の一考察—近世妙好人輩出の要因をめぐって—」（『龍谷大学論集』第476号、2010年）

吾勝常行「真宗聞法学の一考察—人間尊重のアプローチ（P・C・A）を契機として—」（『真宗学』第109・110合併号、2004年）

浅井成海・吾勝常行「真宗伝道学の研究—親鸞の人間観と対人援助—」（『佛教文化研究所紀要』第42号、2003年）

讓西賢「真宗カウンセリングの自己洞察に関する研究—内観療法を
応用する段階の検討—」（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』
第 12 号、2012 年）

坂井祐円「ケア論としてのカウンセリング—ブーバーとロジャーズ
の対談を踏まえて—」（『臨床教育人間学』第 11 号、2011 年）

坂井祐円「真宗カウンセリングの教育思想的位置—ロジャーズとブ
ーバーの対談を通して—」（『日本仏教教育学研究』第 18 号、2010
年）

讓西賢「真宗カウンセリングの有効性に関する研究—智慧のはたら
きとの対応—」（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第 8 号、
2008 年）

讓西賢「真宗から見たカウンセリング—カウンセリングの意義に関
する理論的検討—」（『日本仏教教育学研究』第 13 号、2005 年）

讓西賢「真宗カウンセリングの治癒理念—自己治癒力の検証—」（『岐
阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第 3 号、2004 年）

讓西賢「真宗カウンセリングにおける自己一致—心理的治癒の理論
的検討—」（『聖徳学園女子短期大学紀要』第 29 号、1997 年）

讓西賢「真宗カウンセリングに関する基礎的研究（2）—心理治療
過程における仮説の提唱—」（『聖徳学園女子短期大学紀要』第 24
号、1994 年）

讓西賢「真宗カウンセリングに関する基礎的研究（1）—メカニズ
ムの理論的検討—」（『聖徳学園女子短期大学紀要』第 18 号、1992
年）

西光義敏・龍溪章雄・松岡宗淳・鍋島直樹・西池匡・吾勝常行・増

井信「仏教カウンセリングの研究Ⅲ—真宗カウンセリングを中心として—」(『佛教文化研究所紀要』第28号、1990年)

西光義敏・龍溪章雄・松岡宗淳・鍋島直樹・西池匡・吾勝常行「仏教カウンセリングの研究Ⅱ—真宗カウンセリングを中心として—」
(『佛教文化研究所紀要』第27号、1989年)

西光義敏・龍溪章雄・松岡宗淳・鍋島直樹・西池匡・吾勝常行「仏教カウンセリングの研究Ⅰ—真宗カウンセリングを中心として—」
(『佛教文化研究所紀要』第26号、1987年)

富山はつ江「『歎異抄』を味う—カウンセリングとの関連において—」
(『人間研究』第16号、1980年)

弘中誠之「真宗カウンセリングに於ける実存構造」(『龍谷教学』第4号、1969年)

