

親鸞思想における廻心の研究

コピー 厳禁

野田 智明  
L180118

目次

序論	1
本論	2
第一章 廻心の語について	2
第一節 真実の仏道の幕開け	2
第二節 親鸞における廻心の語義	5
第二章 廻心の過程と構造について	7
第一節 廻心に至る過程	7
第二節 廻心の構造	10
第三節 廻心が為された後の過程	13
第三章 廻心の時と自覚について	16
第一節 廻心の時の自覚	16
第二節 廻心の自覚の時	20
結論	24
註	
参考文献	

コピー厳禁

## 序論

親鸞（一一七三～一二六三）は、『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』と略す）「後序」において、「然に、愚禿釈の鸞、建仁辛酉曆、雜行を棄てて、本願に歸す」<sup>1</sup>と本願に歸入した喜びを高らかに述べられている。

この「建仁辛酉曆」とは、親鸞二十九歳の時であり、法然（一一三三～一二一二）と邂逅し、雜行自力を棄て本願他力に歸入するという親鸞の生涯を決定付けた廻心の時であった。<sup>2</sup>本論文は、親鸞の著作中の廻心という語<sup>3</sup>に着目しながら、廻心について論考するものである。

ところで、親鸞思想の廻心についての先行研究を比較的に見るに、廻心という宗教体験の位置付けが種々あることが所見される。例えば、星野元豊氏は、論文「回心の構造」において、宗教哲学の領域から「回心とは穢悪汚染の地獄必墮の泥凡夫が一念須臾のあいだに無上正真道を超証するという大逆転であり、横ざまの一大飛躍である」<sup>4</sup>と述べており、廻心を超越的・非日常的立場に位置付けているといえる。それに対して、徳永道雄氏は、論文「親鸞における回心について」の中で、「意識の領域で自覚的に行われ得る方向転換を親鸞は回心と呼んでいるのである」<sup>5</sup>と述べており、廻心を日常的立場に位置付けているといえる。

そこで本論文では、親鸞思想における廻心は、如何なる位置付けをすればよいかという問いや、親鸞の廻心の時であった「建仁辛酉曆」の時の位置付けについて、自分なりに答えることを目標とする。その論考の道筋において、過程的視点・構造的視点という方法論によって廻心という宗教体験の全体像を明らかにし、さらに親鸞思想における廻心は、現代に生きる自己にどのようなように関わるのか追究したい。

## 本論

### 第一章 廻心の語について

#### 第一節 真実の仏道の幕開け

まず、廻心という体験を論考するにあたって、親鸞の法然との邂逅の意味を考えてみる。そもそも仏法は經典の言説を人から人へと伝承されていくことによって、法という在り方が保存されてゆく性格があり、人から人へと法が伝承されないとすれば、仏法の伝承は途切れてしまう。その点で、親鸞の法然との邂逅は、重要な意義があるといえよう。<sup>6</sup>

親鸞は『教行信証』「総序」において、法然と邂逅し、自身の生涯を決定付けた教法を次の様に我々に勧めている。

穢を捨て浄を欣ひ、行に迷ひ信に惑ひ、心昏く識寡なく、悪重く障多きもの、ことに如来の発遣を仰ぎ、かならず最勝の直道に帰して、専ら斯の行に奉へ、唯斯の信を崇めよ。あゝ、弘誓の強縁多生にも値ひ匡く、真実の浄信億劫にも獲回し。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。<sup>7</sup>

まず、この文について「行信」という語の意味から考察したい。玉木興慈氏は、行と信の意味と関係性につい

て法然と親鸞の関係に即して次のように示している。

親鸞においては、法然の説法（仰せ）が第十七願の「行」であり、法然の説法によって弥陀の願心を「信」知した親鸞も、弥陀の大悲心を讃嘆する。その讃嘆を聞いて獲信に導かれる唯円にとっては、親鸞の弥陀讃嘆が第十七願の「行」となる。この意味で、行と信は離れていない。親鸞における法然の説法に代表される行が「行巻」に、法然の説法の内容（法然の仰せ）弥陀の本願）が「信巻」大信釈・三一問答に、そして、弥陀の願心を信受する念仏者の姿が信一念釈・真仏弟子釈を中心に語られている。<sup>8</sup>

玉木氏のいうように、法然の説法そのものが親鸞を導く第十七願の行であるため、その説法の内容を聞く親鸞は、法然が阿弥陀仏の真实心を以てせられる説法に導かれ、如来の凡夫を救済しようとする願心を信知するのである。然らば、親鸞は法然の仰せを聞思することによって、法然の説法に説かれる阿弥陀仏の行信以外に愚禿なる自己が救われる道は無いことを明らかに知らされたのであった。

次に、先の「総序」の文に示される「たまたま」という言葉に着目してみたい。親鸞は『浄土和讃』『大経讚』において、

如来の興世にあひがたく 諸仏の経道ききがたし 菩薩の勝法きくことも 無量劫にもまれなり  
善知識にあふことも おしふることもまたかたし よくきくこともかたければ 信ずることもなほかたし

10

と詠われており、「化巻」では、「大信心海は甚だ以て入り叵し、佛力により発起するが故に。」<sup>11</sup>と述べられる。

このように、親鸞自身の力では、如来と値遇することはどこまでも不可能であり、法然と邂逅することも、その言説を信知することも、親鸞自身にとっては「まれ」なる偶然的体験であったため、「総序」において「たまたま」と表現しえたのであろう。哲学者の九鬼周造（一八八八—一九四一）は、「たまたま」という語の意味について、

元来「たまたま」は「たま」を反復することによってその意味を強調している。然るに「たま」は「手間」の義であるといふ。「たま」は「まま」と殆ど同一の意味を有つてゐるから「たま」と「まま」と共通の「ま」が核心をなしてゐる。「ま」は「間」である。空間的および時間的の間隔である。やがてまた間隔を置いてより存在せぬものを意味する。従つて「まれ」なものを意味する。「まれ」とは「間有れ」の約である。「ま」は稀れにより存在せぬものであるから「ま」はまた偶然を意味する。<sup>1 2</sup>

と解釈している。すなわち、「たまたま」とは、偶然性という意味を示しており、思いがけない出来事が自己のほかに関係なく起こるということの意味している。つまり、自己が客体となる状態を指すといえよう。さらに、「たまたま」という語は、日常体験の次元において、間隔を置いて存在しない「まれ」な出来事のもつ一回性の強調を意味していた。<sup>1 3</sup>されば、親鸞の「たまたま」という表現は、自己のはからいが関せず生じてくる客体的受動的表現であったともいえる。そこには、親鸞自身には法に出遇う根拠をもたず、それ故にそこから新たに法義が開けるような考えの及ばないはじめの意味を有していたのである。

したがって、法然の説法により親鸞が阿弥陀仏の本願と「たまたま」遇うということは、親鸞はどこまでも説

法を聞く立場、すなわち自己が客体的状態にあることに等しいといえる。<sup>14</sup>そして、親鸞の「たまたま」という語は、如来との値遇は「まれ」で一回きりであることを表わしていると解釈することができよう。以上の論考は、これから述べる親鸞の廻心を論じる上で重要な意味をもつため、第一節に記した。

## 第二節 親鸞における廻心の語義

さて、親鸞は廻心という語をどのように用いているのだろうか。親鸞の著作中の御自釈では、廻心という語が五箇所見られるため、一旦すべての該当箇所を列挙する。

① 雑の言は人・天・菩薩等の解行雑せるが故に雑と曰へり。本自り往生の因種に非ず、廻心回向の善なり。

故に浄土之雑行と曰ふ也。(『教行信証』「化巻」)

15

② 一乗円満の機は他力なり、漸教廻心の機は自力なり。……信疑対、賢愚対、善悪対、正邪対、……直入廻

心対明暗対。(『愚禿鈔』巻上)

16

③ 雑行之言は、人天・菩薩等の解行雑するが故に雑と曰ふ也。元自り来浄土の業因に非ず、是を発願の行と名く。亦廻心の行と名く、故に是を浄土の方便仮門と名く、亦浄土の要門と名く也。凡そ聖道・浄土、正雑・定雑、皆是れ廻心之心行なりと、知るべし。(『愚禿鈔』巻下)

17

④ 小聖・凡夫・五逆・謗法・無戒・闍提、みな廻心して真実信心海に帰入しぬれば、衆水の海にいりてひとつ

あぢわいとなるがごとしとなり。(『尊号真像銘文』)

18

⑤ 「但使廻心多念仏」といふは、「但使廻心」はひとへに廻心せしめよといふところなり。「廻心」といふは自力の心をひるがへしすつるをいふなり。（『唯信鈔文意』）<sup>19</sup>

まず、引用文の全体を比較すると、①②③は自力心を意味し、④⑤は自力心をひるがえして他力に転入するということを意味していることが明らかになる。<sup>20</sup>すなわち、①③は、自力要門の行者の上で発願回向の義を廻心の語において表わされ、②は、浄土教における機を、他力の機と自力の機に分け、それについて十八対の比較をする中で、他力の機は、直ちに正定聚に入るのに対して、自力の機は、歴劫迂回の道を漸次に経て廻心するため、この歴劫迂回の心を廻心の語において表わされたのである。一方で、④は、「廻心して眞実信心海に帰入しぬれば」とあり、廻心すれば、眞実海に帰入し一味になるとし、<sup>21</sup>⑤では、「自力の心をひるがへしすつるをいふなり」というため、自力心が廃り他力に帰する捨自歸他の心を廻心の語において表わされたと考えられる。④⑤の意味より、廻心には、自力心をひるがえして他力心になるという事柄が、即眞実海に帰入することになるという意味があった。

したがって、親鸞の廻心の用例は、二様の意味で用いられていることが分かり、中でも如来の本意を領受した親鸞の意図としては、廻心とは自力心が他力心に転換され、眞実海に帰入せしめられるという意味が見受けられる。では、自力心が他力心に転換するということは、具体的にどのような構造をもち、自己が生きるという過程にどのように関わっているのだろうか。

第二章では、廻心の全体像を説明するために、廻心の水平方向の過程と、垂直方向の構造に分けて論じるとい



う方法論をとってみたい。何故なら、親鸞自身の廻心に至るまでの歩みの過程と廻心後の歩みの過程という親鸞自身の生きる体験に根差して述べる場合と、「遇匠」という語に示される親鸞自身では決してありえなかったということから、阿弥陀仏のはたらきが自己に関わる普遍的な構造から述べる場合に分けて考察する必要があるためである。以下からは、廻心の過程と構造を親鸞の御自釈を通して論じようと思う。

## 第二章 廻心の過程と構造について

### 第一節 廻心に至る過程

親鸞は、『教行信証』「化巻」において、三願転入の文を著している。

是を以て愚禿積の鸞、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。しかるに今特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、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、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>22</sup>

まず、「愚禿積の鸞」が主語となって文全体が形づくられていることから、親鸞自身の体験に基づいて三願転入の文が述べられていることが知らされる。さらに、親鸞は、「久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林の往生

を離る。」として、自身が第十九願の要門を離れ、「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。」として、自身が第二十願の真門に回入したことを表し、「今特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、深く仏恩を知れり。」として、自身が真門を捨て、第十八願に転入されたことを表わしている。ここに、「久しく万行諸善の仮門を出でて」という文の「久しく」という意味と、「今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」という文の「今」の意味を考えれば、永遠に仮門を廃して、今選択の願海に転入したということを表しているといえよう。<sup>23</sup>したがって、三願転入の文は親鸞自身の体験として、廻心の過程を示しているのである。

ところで、三願転入の教説が確立した背景を歴史的にみれば、三願転入説が成立した時は、親鸞の廻心の時である建仁元年から時間的間隔を要していた。<sup>24</sup>しかし、「しかるに今特に方便の真門を出でて」というように、親鸞は「今特に」真門を出でて本願に帰すと述べている。ここにおいて、建仁元年と示さず「今特に」と示したところに、親鸞自身の宗教体験における意味があると考えられる。そこで、三願転入の文の「いよいよ」の意味を考えてみたい。『教行信証』において「いよいよ」という語の用法を窺うに、「化巻」に三箇所ある。それは、「仮門の教、忻慕の積、是いよいよ明らかなり。」<sup>25</sup>「いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。」「良とに師教の恩厚を仰ぐ。歓喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。」<sup>26</sup>という文である。この「いよいよ」とは、「ますます」という意味を持ち、廻心している今を強調する意味を持つのではないだろうか。すなわち、この「いよいよ」という語は、親鸞が法然の仰せを聞く度、「ますます」信知せしめられ、廻心の自覚が深化せしめられて

いたということを示していたといえる。また「ますます」には、決して学び尽くせない、味わい尽くせないという無終なる意があると考えられる。つまり、親鸞は建仁元年の「たまたま」なる始点から「いよいよ」という自覚を通して、教義内容を自身の生涯を通して深め続けたといえよう。ここでの親鸞自身の廻心に至る過程を示す三願転入説は、そのような自覚が深化したところに「今特に」確立したのである。この論題は、第三章においてさらに論じようと思う。

また、三願転入は、親鸞自身の廻心の過程を示すといえるが、万人において普遍性をもつのかという疑問が残る。この三願転入の問題は、先師方によって種々なる議論が為されてきた。<sup>27</sup>その中で、杉岡孝紀氏は、三願転入の必然性について、

親鸞が説いた三願転入の必然性は、獲信の結果、自らの過程を振り返る時、かつて一度棄捨された立場が如来の大悲方便の働きであったと積極的に意義づけられるところに、三願転入の過程を見出すことができる。この意味における必然性であると理解すべきであると考える。<sup>28</sup>

と述べていることに注目したい。すなわち、第十八願に帰入した結果、第十九願から第二十願へと順に行者の自力という意義において、かつて一度棄捨された立場が、法の必然として第十八願に果遂するように第二十願から十九願へと順に願を立てられた如来の権仮方便により、積極的に意義付けられるところに三願転入が普遍的に成立することになる。

法の必然として三願転入が普遍的なる思想であるならば、現代に生きる自己は、親鸞の三願転入を経たという

紆余曲折した人生の体験を聞くということが重要になる。すなわち、親鸞が「不可思議の徳海」なる場において三願転入の経歴を信知したように、自己が無明煩惱に犯された凡夫である限り、第十九願↓第二十願↓第十八願へと帰入する道を自らの論理として自発的に知ることは不可能であろう。このような愚痴なる自己であるからこそ、親鸞の仰せにより三願転入を経て最勝の直道に帰入するという過程を信知せしめられると考えられる。

## 第二節 廻心の構造

先節では、三願転入という廻心に至る過程を述べたが、親鸞における廻心の用例として、自力心をひるがえして他力心をたまわるという意味を示していたことから、第二十願の立場をひるがえして第十八願の立場に転入するということの意味を考え、廻心の構造について言及する。まず、転入すること注目し、親鸞は、「転入」「転ず」という意の語をどのような文脈にて用いているのか、親鸞の御自釈から六箇所ほど引用する。

① 円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智（『教行信証』総序）<sup>29</sup>

② 大悲の願船に乗じて、光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静に衆禍の波転ず。（『教行信証』「行巻」）<sup>30</sup>

③ しかれば、斯れ等の覚悟は、皆な以て、安養淨刹の大利、仏願難思の至徳なり。海といふは、久遠より己来凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙萬徳の大宝海水と成す。（『教行信証』「行巻」）<sup>31</sup>

④ 徳本は如来の徳號なり。此の徳號は一聲明念するに、至徳成満し衆禍皆な転ず、十方三世の徳號の本なり。（『教

⑤ しかるに今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。……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。(『教行信証』「化巻」 3<sup>3</sup>)

⑥ 転ずといふは、善とかへなすをいふなり。もとめざるに一切の功德善根の佛のちかひを信じる人にえしむるが  
ゆへに、しからしむといふなり。(『唯信鈔文意』 3<sup>4</sup>)

まず、すべての御自釈に共通する点として、点線部の通り、転ずるといふ語に「至徳」「徳號」「称念す」「一切の  
功德善根の佛のちかひ」という第十七願の行の体徳である名号、行相である称名を示す語が付属せられているこ  
とが分かる。この共通する用例について、親鸞はどのような意図があるのだろうか。

岡亮二氏は、第十八願と第二十願の関係性について、

第二十願と第十八願の間には、交わることのない。絶対的とも言える断絶があるからで、第二十願の行道  
では、無限に第十八願には至りえない。……その道はただ一つしかない。第十七願によって、行者自身の第  
二十願の場が完全に打ち碎かれる。かくしてはじめてこの行者に第十八願の信が開かれるのである。したが  
って第二十願の行者に第十七願の行が介入しない限り、この行者の第十八願はありえない。 3<sup>5</sup>

と述べている。かくして、廻心の自力心をひるがえし他力心となるという場合においても、廻心の根本的な意義  
を問えば、第二十願と第十八願が中心になるのではなく、第十七願と第十八願が中心となるとみるべきであろう。

さらに、杉岡孝紀氏は、第二十願真門の行者について、「ここでは求道の主体がどこ迄も自己自身にあるのであ

り、判断し決断する基準が自己自身側に置かれていると見ることができ<sup>36</sup>。つまり、第二十願の行者とは、名号を自己の功德として、浄土を対象とし、自己を主体としながら生きようとする有り様を指している。さらにいえば、第十九願・第二十願の行者の共通した相として、自己を求道の主体とし、如来を客体とすることが、自力の行者であると定義できる。

親鸞は『御消息集』において、「他力と申すは行者のはからいのちりばかりもいらぬなり。かるがゆへに義なきを義とすと申なり。このほかにまたまふすべきことなし。たゞ佛にまかせまいらせ給へと、大師聖人のみことに候へ。」<sup>37</sup>と著され、その中の「大師聖人（法然）のみことにて候へ」「他力と申すは行者のはからいのちりばかりもいらぬなり」というように、法然の説法の根本にある如来の利他力は、自力を無限否定する<sup>38</sup>というはたらきがあるために、親鸞自身を拠り所にするような自力の意味での主体性は微塵も残されていない状態において、善知識の仰せを聞いていたと考えられる。そして、如来の利他力の救済の対象とは、如来の大悲の目当てである十方衆生の一人一人を指すために、普遍的な構造をもつのである。

親鸞の廻心において、第十七願の行を考慮すれば、親鸞自身の力では決して廻心は成立したとはいえない。つまり、廻心の構造は、第十七願の行によって、第二十願の立場をひるがえし、第十八願に帰入するという万人において普遍的な構図が示されるのである。すなわち、廻心の構造とは、煩惱にまみれた自己中心的な「主体」としての自己と、自己から見た「客体」としての対象化された仏という在り方が、根本的に変転し、救う仏が「主体」となり、救われる自己が「客体」という在り方に変転するということになる。<sup>39</sup>したがって、廻心の構造は、

主客の転換にほかならないといえよう。

ところで、前に挙げた親鸞の転入における語の六つの引用を、文脈的前後関係において捉えれば、①②③④⑤⑥は、第十七願の行によって転ずるという意味で用いられているが、⑤に関しては、転入した場において、親鸞自身が称念するという意味で用いられている。前者は、今まで述べたような廻心の構造を見出す意味があったが、後者は、廻心が為された後の過程によって把握する必要がありと考えられる。そこで、廻心が為された念仏者の姿について、真仏弟子釈に触れつつ考究する。

### 第三節 廻心が為された後の過程

親鸞は、その具体的な獲信の行者の姿について、「信巻」真仏弟子釈の御自釈では次のように示されている。

真の仏弟子といふは、真の言は偽に對し仮に對するなり。弟子とは釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。

この信行によりてかならず大涅槃を超証すべきがゆゑに、真の仏弟子といふ。 40

玉木興慈氏は、真仏弟子釈にある「信行」という語に着目し、真仏弟子（信）の行は、弥陀の大悲の行ずるといふ行を表わすということについて、

自らの往因行にせよ、報恩行にせよ、自身が念仏を修する「大悲を行ずる」のではなく、自身の念仏によって他に念仏を行じさせるはたらきを「大悲を行ずる」と理解すべきであろう。未信の者に念仏を相続する点を指して、大悲を行ずると言っているのである。 41

と述べている。すなわち、如来を主体とし、生活の只中で獲信者の称える念仏そのものは、未信者を導くというはたらきをもつことになるのである。<sup>4 2</sup>

真仏弟子の行には、他を導くはたらきになるということが知れたため、続いて、念仏者の言葉の言語性について論じる。デニス・ヒロタ氏は、法性法身のかたちのないものから方便法身のかたちのあるものとして出現することを垂直方向のベクトルとして捉え、因位の法蔵菩薩が智慧の光明なる報身仏として成仏する物語を水平方向のベクトルとして捉えることによって、<sup>4 3</sup> 阿弥陀仏の名号のはたらきのもつ言語性について、

水平のベクトルと垂直のベクトルを弁証法的に融合する名号は、言葉としての性格を失っていないので、「名号を聞く」こと、すなわち仏道の凝縮への動きが極まり、こうした行者の「はからい」がなくなったその場で、広がりという逆方向の動きに変わって行く。かたちや概念を超越した真実在が、かたちとして現われるという性格（垂直のベクトル）を保ちつつ、名号はその言葉としての性格を、因果関係あるいは時間的な水平ベクトル（無量寿・無量光の成就）の再主張として現わすのである。<sup>4 4</sup>

と言及している。デニス氏の所論を受ければ、大行は、未信者を導くという根本の義において、垂直方向と水平方向の二方向のベクトルを弁証法的に融合することで表される。すなわち、自己の言葉を超越したはたらきが垂直方向に法性法身から方便法身としてかたちをもつてましますことによって、言葉で真如そのものを示す南無阿弥陀仏の言葉となる。そして、その言葉を聞く自己は、語りえる領域と語りえない領域という二元論が解体され、

<sup>4 5</sup> 名号が自己の根底に生きつつ、生活の中において折々の法縁に触れることにより育まれた念仏の言葉を語る



ことよって水平方向に広がり他を利することになる。したがって、親鸞の弥陀讃嘆する言葉が、無量寿・無量光の成就として無限に伝承され生き続け、未信者を信知せしめることになるのである。

されば、親鸞のいう「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。」という文は、大悲の行が自身を拠点として水平方向に無限に広がり続けることを示し、親鸞の称念が凡夫の機に対して、言葉をもって如来の必然なる三願転入の教法を知らせるという意義を持ち続けるのである。その意味において、三願転入の文では親鸞自身が第十八願に転入した場において、親鸞自身が称名念仏するという文脈をとっていると考えられる。

親鸞の「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。」という称念は、親鸞自身においては水平方向のはたらきであるが、現代に生きる自己においては、垂直方向のはたらきの中で不可思議に値遇をもたらす因となる。そのため、三願転入を経た親鸞の称念は、如来の大悲の行として、未信者なる自己を導き本願に入らしむるのであった。そして、法の必然として三願転入を経て、真仏弟子となる自己は、「恒常に不可思議の徳海を称念す。」という如来讃嘆の称名によって、未信者を廻心に導くことになる。したがって、廻心が為された後の過程は、真仏弟子として称名しながら他者と関わっていく生活が育まれ、弥陀を依り処に生きる念仏者の姿そのものが未信者を導いていくことになるのである。<sup>46</sup>

### 第三章 廻心の時と自覚について

#### 第一節 廻心の時の自覚

次に、第三章では廻心の時について考えていくこととする。親鸞が廻心の時について記述した文として、「化巻」の「建仁辛酉曆」と示す文や「化巻」の三願転入説の「今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。」と示す文が挙げられる。また、岡亮二氏は、『教行信証』の教義体系は、獲信の瞬間に成立したとみており、

ある「一瞬」に、師法然の導きによって、「生死」を超えるという点において、今まで抱いてきた疑問の一切が、さらにいえば、苦悩しつづけてきたその苦悩のすべてが、根源より絶ち切られることになるのである。いわば、この一瞬の「心の構造」を示す書物が『教行信証』であるとみることができる。<sup>47</sup>

と示している。岡氏の所論に従い、その獲信の瞬間を示している信一念の時剋積の意義を窺うことによって、廻心の瞬間の意味を明らかにし、その瞬間の構造と「建仁辛酉曆」や「今」転入するという時は、どのような関係性をもつのか考えたい。

親鸞は「信巻」において、『大経』成就文の「乃至一念」<sup>48</sup>と異訳の『如来会』成就文の「乃至一念の浄信」<sup>49</sup>を合併的に捉え、『大経』成就文の「乃至一念」を信の一念と釈して、次のように表わしている。

それ真実の信樂を按ずるに、信樂に一念あり。一念とはこれ信樂開發の時剋の極促を顕し、廣大難思の慶心を顕すなり。．．．一念といふは、信心二心なきが故に一念といふ。これを一心と名づく。一心すなはち清浄

そこで、本論文では、先哲方によって様々な解釈が施されている<sup>51</sup>時剋積について考究し、如何なる廻心の時の自覚がもたらされるのかということ論じたい。

まず、法によって捉えられる凡夫の生きる時と、如来の生きる時を対照的にみていく。凡夫は、未来・現在・過去の三世という時間系列を虚妄分別知により実体のもたない時間を実体とみることによって、自己の記憶により過去の事実を虚構し、掴みよのない現在の流れを掴もうとし、死する不安を未来にはらませながら、常に時間<sup>52</sup>に束縛されている。一方、如来は一瞬が三世であるような実体として永遠する現在を自覚的に生きているのである。<sup>52</sup>しかし、凡夫が自己の生きる時に依る限りは、仏の生きる時と無限の断絶があるといえよう。

さらに、本論の主題である廻心を考えれば、時が変転するということがいえる。この変転とは、如来の時間的無限の救いが主体になるところに、自己の分別知なる時剋の三世が完全に打ち砕かれ、自己の生涯全体が阿弥陀仏の救済によって撰め取られることを指していた。すなわち、現在の凡夫を縛りつづける三世の時間系列を、無限否定的に垂直方向に分断しながら、無限肯定的に内包していく如来の救済の有り様を示していたのである。

信の一念の極促についていえば、如来から賜る信であるため、親鸞における「極促」は、現代の自己における「極促」に等しい。<sup>53</sup>よって、「極促」という語は、時代に限定されることなく普遍的な意味をもつのである。さらに、「極促」という語の意味を論じれば、信樂開発とは、衆生が弥陀廻向の疑蓋無雜の信樂を機受することを示していたため、衆生側においては、「トキノキワマリ」として時間的経過・間隔は要しないということが「極促」という語の意味であると考えられる。<sup>54</sup>

したがって、信一念の時剋積の解釈は、信樂開發という事柄において、如来の生きる永遠の今が主体となることにより、自己においては時間的経過をもたず、自己の生存の意味が変転することを意味していたといえる。そのため、時剋積には、獲信の瞬間の構造、すなわち廻心の時の垂直方向の構造が示されていると考える。その構造は、時間を要さずに永遠の今が主体となることによって成立する。つまり、廻心を垂直的にみれば、時間的間隔を要さず自己の生涯に動かしようのない決定的な転換をもたらすのである。そして、廻心の時の自覚について、有限なる存在である凡愚の自覚と、その凡夫を客体として「今」救済しようとする如来の無限のはたらきの自覚が、矛盾しながら一なる自覚として垂直的にもたらされることを意味していた。すなわち、如来の無限のはたらきが有限なる自己に対してはたらく「今」の自覚がもたされることを意味するのである。かくして、ここでいう時の変転とは、自己がある地点に廻心の時を固執することを虚妄分別の所在として無限に否定され、永遠の今が主体となることを示すため、その動的な「今」なる時の自覚に対して、廻心の時を自己のはからいにおいて詮索しようとしてはならないと考えられる。

ところで、ここで取り上げた永遠の今という時は、杉岡孝紀氏が指摘するように、永遠の今のもつ「円環性」という表現をすることにより、時間が直線的であるという一面を消してしまい、親鸞の廻心の瞬間構造は明らかになっても、そこへと至るプロセス、さらに廻心後のプロセスが不明になるという難点があった。<sup>5</sup>また、円環性のもつ無限の同一性によって「建仁辛酉曆」というような歴史性のもつ時点の意義が失われかねない。さらに、深川宣暢氏は、親鸞の論理は円環的で完成されたものといわれるが、真実はそのままでは、他に対して一向に自

己を顕わにすることができないのであって、ここに人間の時間的経験の世界が介入する余地があるとし、円環性によって解消された時間をもう一度引き出してみる必要があると指摘している。<sup>56</sup>

以上の両氏の指摘より、廻心の時の自覚という場合は、「永遠の今―極促」において完結的な自覚が考えられるため、「今」転入するという時は、「今」の自覚として示すことが可能であるが、「建仁辛酉曆」という時の一点を示す余地は残されていないという。それでは、何故親鸞は、「化巻」後序において「建仁辛酉曆」と自身の廻心の時を示しているだろうか。以下からの論考では、この「建仁辛酉曆」という時の位置付けを明らかにしたい。

デニス・ヒロタ氏は、親鸞思想における真実と自覚について、

親鸞思想における真実とは、自己を超越した立場からの自己の自覚、あるいはこうした自覚を具現し展開させようとする知覚や行動である。これはまた超越した真実が、念仏行者の生活に出現する場であるともいえる。こうした自覚は、この現実の世の中で日々営まれている人生の中で起こるのであり、概念的思考や言葉

を媒体とする。<sup>57</sup>

と述べていることに着目したい。ここに、「自己を超越した立場からの自己の自覚」という場合は、超越的立場から矛盾しながら一なる自覚がもたらされるとみたい。一方で、「こうした自覚を具現し展開させようとする知覚や行動である。」こうした自覚は、この現実の世の中で日々営まれている人生の中で起こるのであり、概念的思考や言葉を媒体とする。」という場合は、日常体験の経験的時間の枠内において、その自覚が深められることを示している。つまり、超越的立場における絶対の同一性に対して、日常的立場においては自己と他者との差

異性や、その領域での出来事に前後なる順序性をもちながら現在を反復する時間を論じることが可能になるため、この立場を異とする事柄を分けて論じる必要があると考えられるのである。

されば、廻心の時の自覚という場合と、廻心の自覚の時という場合に分ければ、自覚を中心として超越的時間と日常的時間の両面を見ることが出来るだろう。そこで、廻心の時の自覚とは、超越的立場から矛盾しながら一なる自覚がもたらされる構造に対して、廻心の自覚の時とは、自覚が自己にもたらされる場が時間的経験の世界であるために、その自覚に付随する日常的な時の中において、水平方向に決定的な自覚が深まる時の過程がいえ。すなわち、垂直方向に円環性をもち仏の横超他力の救済が完遂している垂直方向の側面と、水平方向に日常生活の枠内に一なる自覚がもたらされ、その一なる自覚が深化するという水平方向の側面があると考えられるのである。そして、その時間的経験の世界が介入するところに、「建仁辛酉曆」という親鸞の生きる時を位置付けられるのではないだろうか。

## 第二節 廻心の自覚の時

最後に、親鸞の著作にある「恒」という字に着目しながら、廻心の自覚の時について明らかにする。親鸞は『一念多念文意』において、善導（六一三―六八一）の「恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前」という文意を解釈されている箇所注目したい。

「恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前」といふは、「恒」はつねにといふ、「願」はねがふといふなり。いまつ

ねにといふは、たえぬころなり、をりにしたがうて、ときどきもねがへといふなり。いまつねにといふは、常の義にあらず。常といふは、つねなること、ひまなかれといふころなり、ときにしてたえず、ところとしてへだてずきはぬを常といふなり。<sup>58</sup>

親鸞は、この箇所において「恒」と「常」と意味を使い分けている。それぞれの語が示す時間的側面に着目すれば、「恒」とは「折にしたがって、時々思い返す」という日常体験に即しつつ、時間的間隔を要しながら、その都度その都度、同じことを反復することを意味し、「常」とは「一瞬の絶え間もなく持続する」という時間的間隔を要しないことを意味していた。親鸞は、懈怠の凡愚には、能動的に阿弥陀仏を自ら「常」に思い続けることが出来ないという獲信者の信相を自己省察する中で、善導の「恒願」という意味をここに示したのである。<sup>59</sup>

そこで「恒」の意味に「折にしたがって、時々思い返す」とあるように超越的時間を示しているのではなく、凡夫の日常時間・経験的時間を示していることが分かる。そして、自己はどこまでも懈怠なる凡愚であるが故に時間的間隔を要しながらも、自他の念仏を聞くことによつて、その都度その都度、如来に「たまたま」遇うという生活を生活の枠内で反復することを示しているといえる。すなわち、「たまたま」と表現される一度きりの体験の今を反復することになり、自己の元で法に遇うための必然的根拠をもつことを、偶然性を媒介としてその都度否定されることで自覚が深化する過程が考えられるのである。また、偶然性のもつ一回性とは、論理では言い尽くせないというはじめを有していたため、南無阿弥陀仏の言葉を日常の次元の中で聞くことを反復することにより、その都度自己自身の生きる今に法義の出発点となる新たな意味がもたらされると考えられる。そして、「いよ

いよ」とは、「ますます」として論理化された終わりを否定する意があるため、自己の生涯全体に亘って、一なる自覚が深化せしめられていくことになるのである。されば、廻心の自覚の時の内容として、その都度一度きりの今を反復することになり、自覚を深化していく直線的時間と表現されうる。<sup>60</sup>すなわち、超越的なる円環的時間のみに観念的に固執することを破る直線性をもち、その都度唯一の経験を通して念仏者の人生の物語に新たな意味をもたらされ、人生の物語がその都度再構想されることを示していると考えられるのである。<sup>61</sup>

廻心の自覚の時は、「恒」の日常的時間の今から今において、論理化出来ないはじめという義をもつ初時の義が現出し、その自覚そのものが終わることなく深化されていくことを意味していた。<sup>62</sup>また、廻心の自覚は、個々の生活の場にあるので、急激的に廻心を自覚するのか、漸時的に廻心を自覚してゆくのかという廻心の自覚のプロセスに個人差があるといわなければならない。<sup>63</sup>しかし、念仏者の生活にあれば、個々の生涯に亘って廻心の自覚を「恒」に深化していくことになるといえよう。つまり、個々の生活の経験や情景を通して、廻心の自覚を生涯にかけて深められていくことは、如来の救済の対象となる凡夫なる自覚が深まることであるため、そこには、「愚者になりて往生す」<sup>64</sup>という念仏者の普遍的な仏道が開かれているのである。

また、「建仁辛酉曆」とは、親鸞が如来と値遇することにより法義の開け起こる始点を示していると共に、一回性を有するという意味において唯一の出来事であることを示していたといえる。そして、その始点から法然の仰せをその都度その都度聞くことを通して、今から今へと新たな意味をもたらされ、始点となりながら終わることなく自覚を深化していくという水平方向の過程が考えられる。されば、日常体験の領域において、その都度そ



の都度バラバラに生じる唯一の出来事が、新たな意味のある一つの全体に統合されることによって、水平方向に日々の浄土への歩みを人生の物語として見出すことが可能になるということができよう。<sup>65</sup>

次に、一度きりの今の反復を通して廻心をますます自覚していくと、巨視的に見ることに、歴史的伝承の意味を具体的に考えてみたい。歴史的な水平方向の過程は、親鸞が廻心の自覚の時であった建仁元年の唯一の時から、後に生きる自己の現在の間には、無数の獲信者の個々の生活に即する唯一の時があり、その過程において育まれる獲信者の言葉によって、現代に生きる自己は、唯一の今に廻心が自覚される。そのため、前に生きる獲信者と後に生きる未信者の邂逅は、伝承という点において重要な意義をもつのである。また、デニス氏の「自覚は、この現実の世の中で日々営まれている人生の中で起こるのであり、概念的思考や言葉を媒体とする。」という論述と伝承のもつ歴史性を併せて論じれば、概念的思考や言葉は、数多の獲信者の「人生の彪大な量」<sup>66</sup>ともいいうる伝統をもってその都度形作られ、その言葉を媒介として、現在において自己に廻心の自覚がもたらされ、深化せしめられると考えられる。そして、廻心の自覚の時であった一度きりの今は、自己の元で根拠をもたないという偶然性を有するため、自己の内にある固定的な概念を否定し、前に生きる者から新たな流動的な伝統の意義をもたられるという意味をもっていたと考えられる。さらに、廻心がなされた真仏弟子の自己が歩む過程、すなわち、未来への実践として<sup>67</sup>生活に即しつつ念仏の言葉によって未信者を導いていく過程は、一度きりの今を反復することになるという直線的時間によって示される。この具体相は、阿弥陀仏の名号そのものが、真仏弟子の行としての水平方向の言葉としてののはたらきをもち、過去から現在を通り未来へ

と、数々の真仏弟子の人生を介して伝承されていくことに他ならない。

以上より、「建仁辛酉曆」という時は、親鸞の生涯における日常的時間を示しており、巨視的にみれば、直線的時間の論理化できない始点として、そこから歴史的伝承が流動的に起こってくるような歴史的時間として位置付けられるのである。そして、その始点から一度きりの今を反復することにより、親鸞自身において体系化された言葉が、様々な獲信者の唯一の出来事を通して、今から今へと伝承され、その過程の中を自己は生きながら、親鸞の言葉を親鸞の言葉として素直に聞くところに、廻心に至る過程であった三願転入の教説がますます信知せしめられていくのである。そして、一なる自覚が生涯に亘って深化する過程において、自身の念仏が、如来の大悲の行として未信者を導くことになるのであった。

## 結論

親鸞思想における廻心とは、自力をひるがえして本願他力に帰入するという意味があった。廻心という意味を、垂直方向にみれば、親鸞自身では廻心は成立せず、如来の仰せによって廻心が成立するといえるため、十方衆生において成立するという普遍的な意味があった。すなわち、廻心の構造とは、如来の仰せ（第十七願）によって、自己を主体とする心（第十九願・第二十願）が全面的に否定され、如来の仰せ（第十七願）が主体になることに

よって、本願（第十八願）に帰入するという主客転換の構造を意味していた。一方で、水平方向にみれば、親鸞は法然と邂逅した二十九歳の時から、その都度その都度、新たな意味をもたらされながら、「恒」に生きることによって、三願転入という廻心に至る過程を法の必然により「いよいよ」信知し、その生活の中で育まれる念仏によつて他を導くことになることを示していた。

そして、廻心の自覚には、利他力によつて完結的な自覚をもたらそうとする垂直方向のはたらきと、日常生活の中で自覚を深化せしめる水平方向のはたらきがあり、その自覚そのものが一なることを考えれば、廻心の時の自覚と廻心の自覚の時の関係性は、円環的時間即直線的时间・直線的时间即円環的時間として見出すことが可能であると解釈できる。されば、如来の生きる時を示していた永遠の今のはたらきにより、超越性をもつ「今」において、自己の生涯全体が如来の救済によつて完遂されていく側面と、日常的なる直線的时间の日常性・歴史性をもつ「今」において、ますます自覚が深化せしめられる側面があるため、これらの異なる位相は弁証法的に「今」という時に収まると考えられるのである。したがって、廻心の位置付けとして、私自身では決してありえないという超越的体験であるが、私が生きるという日常体験の枠を離れて成立せず、日常体験でありながら日常体験の枠を超えた超越的体験を離れて成立しないということがいえるため、垂直方向の超越的立場・水平方向の日常的立場の二重の相をもつて、廻心を位置付けるべきであるということを本論文の結論としたい。

<sup>1</sup> 『浄土真宗聖典全書Ⅱ』（以下『浄真全Ⅱ』と略す）二二五―四頁  
本論文では、筆者自ら『浄土真宗聖典全書Ⅱ』を親鸞の訓点に従って書き下すことにする。

<sup>2</sup> 杉岡孝紀氏は、『親鸞の解釈と方法』（二三九―二四六頁参照）において「親鸞における回心の時期」について考察し、建仁元年を廻心の時としている。この説に従いたい。

<sup>3</sup> 廻心という語の「廻」について、親鸞の真筆に基づいて旧字体の「廻」を使いたい。徳田幸雄氏は、論文「訳語としての回心のルーツ」（『宗教研究』第八一巻第四号、一七九頁参照）にて、明治期の日本のキリスト教学では、英語の conversion を「悔改」と一般的に訳していたが、キリスト者の植村正久（一八五八―一九二五）や内村鑑三（一八六一―一九三〇）らは、その道徳的なニュアンスを払拭するために、単なる道徳的反省に留まらない仏教における「廻心（えいしん）」の意味を取り入れ、一方、仏教における廻心の差別をはかるために、「廻」を新字体に改め「回心（かいしん）」としたと述べている。このように、「回心（かいしん）」は本来仏教との差別化をはかるために用いられた語であった。真宗学では、回心（えいしん）というように、新字体の「回」を用いる論文もあるが、本論文ではキリスト教の分野の回心（かいしん）という語との差別をはかり、旧字体の「廻」を用いることとする。

<sup>4</sup> 星野元豊「回心の構造」『龍谷大学論集』第四〇五号、九頁

<sup>5</sup> 徳永道雄「親鸞における回心について」『真宗研究』第四一輯、一〇三頁

<sup>6</sup> 村上速水氏は、『道にたずねて』（一三七頁）において、  
法が具体的にはたらくのは、特定の人を通してはじめてはたらくのではないかとすれば、その法を身につけられた法然上人であったればこそ、親鸞聖人の廻心があったのではないかと、そんな風に思われるのです。ですから、私は邂逅という二文字に、限らない重みを感じるのと述べている。

<sup>7</sup> 『浄真全Ⅱ』六頁―七頁

<sup>8</sup> 玉木興慈「『教行信証』「信巻」の構造」『真宗研究』第四七輯、四五頁

。玉木氏の行論は、岡亮二氏の行論の思想を受け継ぐものであると一言しておきたい。伝統的な解釈では、「行巻」をめぐって、その思想の中心が名号であるか、称名であるかという議論が織り成されてきた。その議論の内容は、普賢大圓氏の『真宗行信論の組織的研究』に述べられている。普賢氏の所論では、江戸時代に興起し、その後さまざまに発展・分裂を通して、各学派独自の行論が説かれたことを示し、その全体は、衆生の称名を行の本質とする能行派と、称えられる名号として法体大行を本質とする所行派に大別している。さらに両派にはそれぞれ純粹・折衷・円融の別はあるが、あくまで能行か、所行かという議論に終始していると思われる。

ところで、岡亮二氏は、「行巻」の標拳に第十七願が示されていることに注目し、

名号と称名。それは本来分かつて存在するものではなく、二つの名称は同一物の、前者は本質（体徳）面を、後者は形相（行態）面を示す言葉に過ぎない。両者は不二一体なのである。ではそれは「能所不二」ということか。この場合、「能」とは称える「称名」を、「所」とは称えられる「名号」を意味するだけであれば、まさにそうだといえるだろう。だがもしその「能所不二」の語が、「能」は衆生の行為としての「称名」を指し、「所」とは仏の行為としての「名号」を指して、その不二を語ろうとしているのであれば、それは私がここで意味している事柄とは根本的に異なっている。現実の問題として、仏の行為と衆生の行為が不二だということはありえないからで、私が問題にしているのは、もしそれが仏の行為を意味するならば、そこに説かれる名号と称名は不二であるし、またもしそれが衆生の行為を意味するならば、そこに説かれる名号と称名は不二でなければならぬといっているのである。もちろん、最終的には、その仏の行為と衆生の行為が、いかにして「一」になるかが問われることになるのだが、それは親鸞においては、『教行信証』では「信巻」の問題となる。今は「行巻」の大行を論じようとしているのであり、この場合は、仏の行為性がどこまでもその中心に置かれる。（『親鸞の念仏思想』二一四頁―二一五頁）

と「行巻」においては仏の行為性を中心にみるべきであると論じている。つまり、岡氏は伝統的な能行か所行かという問いに対して、異なる視点から能所不二を見ている。周知の通り、『大経』の第十七願には、「たとひわれ仏を得たらんに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、わが名を称せずは、正覚を取らじ。」（『浄真全』二五頁）と誓われているが、この第十七願の主眼は、どこまでも「阿弥陀仏の名号（所行）―諸仏の称名

(能行)」にあり、この能所の関係が不二においてこそ未信者に対して大悲をはたらきかけることができるのである。

では、第十七願にある諸仏とは、如何なる意義をもつのだろうか。杉岡孝紀氏は、「浄土教の象徴的行為―親鸞の行論を探求する」(『宗教哲学研究』第三七号、七頁参照)において、親鸞の諸仏の理解を四つに分けて示されているが、ここでは(1)十方諸仏を意味する場合、(2)釈迦仏を指す場合、(3)諸仏即阿弥陀仏と説く場合、(4)信心を獲得した念仏の行者を指す場合があると述べられている。親鸞は第十七願の諸仏について、具体的には十方諸仏、釈迦仏、そして「行巻」に引用される七高僧ならびに諸仏などの善知識、さらに、獲信の行者を想定していたことが分かる。すなわち、阿弥陀仏の名号を諸仏、諸仏に等しき念仏者が称名讃嘆するということを通して、未信者を導き続けるということが誓われている大悲の願が第十七願であり、親鸞の行論であるといえよう。

親鸞自身にとつての行は、よきひとと称する法然との邂逅により本願に帰入したのであるから、法然の仰せが未信の親鸞を導く第十七願の行であるという玉木氏の論は適切であると考える。そして、親鸞自身の念仏義については、諸仏と等しき真仏弟子の「行」に主眼が置かれることになるのである。

<sup>10</sup> 『浄真全Ⅱ』三七一頁

<sup>11</sup> 『浄真全Ⅱ』二〇〇頁

<sup>12</sup> 九鬼周造『人間の実存』一三六頁

<sup>13</sup> 偶然性が語られる文脈を考えれば、ステファヌ・マラルメ(一八四二―一八九八)は「賽子の一振り」という言葉を残し、またジル・ドゥルース(一九二五―一九九五)は、『差異と反復』(三〇〇頁)にて、「賽子の一振り」は一回で偶然性を肯定する」というように、「賭け」という一回性の行為に付随して語られることが多い。

しかし、親鸞の「たまたま」という偶然性を示す言葉は、自己から如来に対して「賭け」をするというものではない。その言葉の示す意味は、如来から自己へのはたらきとして、自己の必然性を否定し、自己の偶然性全体を肯定するということを示しているのではないだろうか。何故なら、如来の利他力の前では、衆生の側に如来と値遇するための必然的根拠をもつことはありえず、そのことはかえって根拠をもたないという偶然性を肯定することになるためであると考えられる。つまり、如来のはたらきによる値遇の体験は、自己の上では、「まれ」な

出来事であり「一回性」をもつといっているのである。

九鬼周造は『偶然性の問題』において、

我々は経験的地平におけると形而上的地平におけるとによって必然および偶然の意味が正反対になつてゐることに気づく。経験的地平は「下より」の行き方で、因果的必然の系列を無限に遡つて、原始偶然へ到達する。形而上的地平は「上より」の行き方で、絶対的必然の否定として、因果性のうちに虜にせられた偶然の概念を得る。換言すれば、因果性によつて規定せられることは、経験の見地よりは必然と云はれ、形而上学見地より偶然と云はれる。また、因果系列の起始が理念として把握せられるとき、経験的地平よりは原始偶然と云はれ、同じ理念が形而上の見地よりは離接的必然の形に於て絶対的必然と云はれる。『偶然性の問題』三〇二頁)

と述べている。九鬼のいう「因果系列の起始が理念として把握せられるとき、経験的地平よりは原始偶然と云はれ、同じ理念が形而上の見地よりは離接的必然の形に於て絶対的必然と云はれる。」ということや「偶然は、シエークスピアのいうがごとく『底が無い』。ヘーゲルがいうがごとく『理由を有たない』。偶然においては無が深く有を侵している（『偶然性の問題』三一七―三一八頁）ということとは、武田一真氏が、「親鸞における「はじめ」と「もとより」考」（『行信学報』第三〇号、一五四頁―一五五頁）において、

親鸞においては、如来の無碍のすくいを聞きえている「今」こそが、まさに「考えおよばないはじめを有する」法義の出発点であり、すべてがその「今」に収まっているのである。ゆえに、如来の誓願には、その真实性を支えるような、さらなる根拠は存在しない。

と述べている「考えおよばないはじめを有する」という事柄と関係すると考えられる。さらに、九鬼はここでいう因果系列の起始を意味するような原始偶然は、経験的地平に得られると見ていることから、本論文では、日常体験の次元において、日常体験の次元を超えたはたらきに遇う時に偶然性が得られるとしたい。

暁烏敏氏は、機という言葉は偶然性を帯びるとし、「偶然性自己を見いだすのが機の深信ではあるまいか。偶然性自己を認識してきたるのは、常に法の真実に照らされておるのである。」（『佛の世界』三六頁）と述べていることは注目すべき言葉であるといえよう。しかし、機の深信は偶然性自己を見出すということは、一旦、親鸞の

文意にかえって検討しなければならぬため、今後の課題とする。

<sup>14</sup> 桐溪順忍氏は、『講座 真宗の安心論題』（二七頁）において、

聞くというのは、何も耳だけで聞くのではなく、向うが主体となつて、こちらに教えてくれるものを受け取る心の態度を、聞くというのであります。

と述べている。

<sup>15</sup> 『浄真全Ⅱ』一九七頁

<sup>16</sup> 『浄真全Ⅱ』二八八頁

<sup>17</sup> 『浄真全Ⅱ』三〇二頁

<sup>18</sup> 『浄真全Ⅱ』六五二頁

<sup>19</sup> 『浄真全Ⅱ』六九七頁

<sup>20</sup> 徳永道雄「親鸞における回心について」『真宗研究』第四一輯、一〇一頁—一〇二頁参照

<sup>21</sup> ④は、善導大師の『法事讃』の文の廻心懺悔の意味を、「廻心して真実信心海に帰入しぬれば」と出ているように、親鸞は帰自捨他の意味で釈したと考える。廻心懺悔としての廻心と捨自帰他としての廻心の関係性については、機会を譲って論じることとする。

<sup>22</sup> 『浄真全Ⅱ』二一〇頁

<sup>23</sup> 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』二六二頁参照

「久しく」の語は、真門への回入の時点において、「永遠に」要門を離れることを表現するものであって、願海転入の「今」より過去を振り返って、それまでの時の経過が長いことを示すものではないと理解できるであろう。

<sup>24</sup> 梯實圓『顕浄土方便化身土文類講讃』四八頁参照

<sup>25</sup> 『浄真全Ⅱ』一九八頁

<sup>26</sup> 『浄真全Ⅱ』二五五頁

<sup>27</sup> 例えば、石泉学派の石泉僧叡師（一七六二—一八二六）は『文類述聞』において、親鸞の体験として三願転



入を経てきた訳ではなく、第十九・二十願を第十八願に帰入した自身によせて、廃捨すべき法門であるとし、邈乎たる宿世はただ聖のみ知るところなり。しばらく近く見聞するところをもつてこれをいえば、世間より入るものあり。聖道より入るものあり。かならずしも真門を須いるものにあらず。他のいわゆる毒発不定のごとし。今、集主に至りて、下に叙するところもつて例すべきなり。しかるにつぶさに経ずして、今の言あるは、上来の所願がこれ随自の究竟法なることを寄せ示すなり。いわく、上に広く第十八願の真実に取りて帰すべきこと、十九・二十の方便をよろしく廃して捨つべきことを明かす。今、仮門・真門において「出」といい、「離」というは、方便なるが故に捨つるをいう。選択本願に「入」といい、「遂」というは、真実なるが故に帰するをいうなり。（『真宗叢書』二卷、六二六頁）

と論じている。この説では、三願転入を親鸞の実体験とはせず、親鸞におきては他力に帰入し、自力を一括して捨てたとされる。一方、空華学派の僧鎔師や善護師らは、三願転入を親鸞の実体験と捉えている。また、豊前学派の東陽圓月師（一八一八—一九〇二）の『宗要百論題』では、

今私を解して云く、高祖は聖道門より直ちに弘願に入り給ふ、要真を経て入り給ふものにあらず、『本伝』その事実を記するが故に、而して『化卷』本末の文の如きは別に所願あり。夫れ弘願他力の法に入るときは、聖道乃至真門一切自力の法は悉く棄てて余なし、是を以てたちどころに他力摂生の旨趣を受得するの処、即雑行を棄つるなり、故に『化』末に云く「雑行を棄てて本願に帰す」と。又直ちに弘願真実に入る処、自ら三願転入の道理あり、要門、真門同時に棄捨するが故に。然るにその入相に就くときは、要真二門を経るを見ず。今乃ち法理の次第を以て推し開いてこれを論じ、同時廃捨の処、義を以て次第転入の相を談ずのみ。吾祖実に此事なくして次第転入を云ふものは、『化卷』所明の十九・二十両願趣入の法義を自己に寄せて顕し給ふのみ、また雑行を棄てて本願に帰すると云ふものは、吉水門下に入り恩恕を蒙りて『選択集』の部旨に準じて二行廃立を約してこれを云ふなり。（『真宗叢書』二卷、六一一頁—六二二頁）

と論じられており、三願転入を行者の普遍的な事実とし、転入の機について、今世において三願を経たという機と、過去世から宿善によって第十九・二十願を経過し、今世において本願に帰入するという機に分けられるとした。親鸞においては、生因三願を今世に経たのではなく、過去世からの宿善によって、第一九・二十願を経てい

るといわれている。そして、「化巻」において、親鸞自身が今世で三願転入を経られたようにいわれるのは、第十九・二十両願趣入の法義を自己に寄せて表現されたといわれる。

石泉師・圓月師の両者は、三願転入を親鸞が今世において実際に体験した事実ではないとみるが、本論文では三願転入の文は親鸞自身の体験として、僧鎔師・善讓師の説に概ね従い、廻心の過程が示されるとみている。その点については、石泉師・圓月師の説に首肯しえないが、それぞれの説には納得できる箇所があった。たとえば、石泉師の「しばらく近く見聞するところをもってこれをいえば、世間より入るものあり。聖道より入るものあり。かならずしも真門を須いるものにあらず。」という説は、第十九・二十願の行者が見受けられない時代を生きる現代人に対して大きな意義を生む説であり、一方の圓月師の行者の普遍的事実として、三願転入を経るとした説では、自己の記憶を拠り所にせず、無限の過去からの如来の仰せによって次第転入の相をもち、第十八願に帰入している今があるという自覚にたった説であるといえると考ええる。

<sup>28</sup> 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』二八七頁

<sup>29</sup> 『浄真全Ⅱ』六頁

<sup>30</sup> 『浄真全Ⅱ』五〇頁

<sup>31</sup> 『浄真全Ⅱ』五五頁

<sup>32</sup> 『浄真全Ⅱ』二〇〇頁―二〇一頁

<sup>33</sup> 『浄真全Ⅱ』二一〇頁

<sup>34</sup> 『浄真全Ⅱ』六八七頁―六八八頁

<sup>35</sup> 岡亮二「『教行信証』序説」『真宗学』第七五・七六合併号、一一四頁

<sup>36</sup> 杉岡孝紀「獲信の構造」『真宗研究會紀要』第二四号、七五頁

<sup>37</sup> 『浄真全Ⅱ』八六七頁

<sup>38</sup> 桐溪順忍『教行信証に聞く 上巻』三三頁参照

<sup>39</sup> 廻心の主客の転換について、先行研究にて述べられている箇所を挙げておきたい。

梯實圓『親鸞教学の特色と展開』四一一頁参照

南無阿彌陀仏は、私に称えらえている「客体」ではなくて、実は「そなたを救う私がいつも見まもっているから安心してまかせなさい」と私を喚び覚ます「主体」であり、私は如来のみ言葉に喚び覚まされ、救われている「客体」であることに気づかせていただいで安心して信じていることを信心といい、この主客の転換を「回心」というのです。

武田一真「親鸞における「はじめて」「もとより」考」『行信学報』第三〇号、一四七頁―一四八頁参照

親鸞における「利他」という言葉は、曇鸞の「他利利他」の釈に由来するものであり、「他利」と「利他」を意図的に区別した上で用いられている。それは如来の「利益他功德」の略であり、如来を利益する主体（自）とし、衆生をその客体（他）としていることを意味している。対して「自利」という言葉は、「自利真実」と「利他真実」を分ける善導教学に由来するものであり、自力の異名として用いられている。自力のはからいとは、「自力の心をむねとして」「わがみをたのみ」「自ラ渡ルニ転輪廻ラ」ことと定義されるように、衆生が善悪をはかり、利益をはかる主体であり続けることだからである。すわわち親鸞は、自己を主体の座に残して如来を客体とする立場を虚妄とし、如来を主体として仰いで自己を客体として見出す立場を真実としている。

<sup>40</sup> 『浄真全II』九八頁

<sup>41</sup> 玉木興慈「信巻」真仏弟子釈についての一考察（二）『真宗学』第一一九・一二〇合併号、四一五頁

<sup>42</sup> 梯實圓氏は、「大悲を行ずる人」について、

一切の衆生を信心の行者に育てて、救おうとはたらき続けられているのが如来の大悲であるとすれば、その大悲本願のおはからいに身を任せて、自らも信行し、有縁の人々にも伝えていくということは、阿彌陀仏の大悲の活動に参加していることになるからである。それゆえ本願を信じて、念仏の伝道を行うことが「大悲を行ずる」ことになるといわれるのである。（『教行信証の宗教構造』三二六頁）

と述べている。

<sup>43</sup> 親鸞は、二種法身について『唯信鈔文意』では、

法性法身と申すは、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえな  
り。この一如よりかたちをあらはして方便法身と申す、その御すがたに法蔵比丘となりのりたまいて、不可思  
議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり。（『浄真全Ⅱ』七〇二頁）  
と説いており、また、『一念多念文意』では、

この一如宝海よりかたちあらはして、法蔵となりのりたまいて、無碍のちかいをおこしたまふをたねとして、  
阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり。（『浄真全Ⅱ』六七四頁）

と説いている。ヒロタ氏は、前者の文を垂直のベクトルとし、後者の文を水平方向のベクトルとしてみている。  
何故、二種法身に關して、二つのベクトルを示すことができるのかといえ、親鸞の「たまたま」という語か  
ら、真如そのものの顕現である南無阿弥陀仏を廻向される側の自己において救済の必然性を因果として保つこと  
はありえないということが知らされるが、同時に廻向する側の如来において愚鈍なる凡夫を救いたもう因位の法  
蔵菩薩が、無疑心に発願修行し果位の阿弥陀仏に成るといふ全体が方便法身として仏の言葉により自己に知らさ  
れることよって、如来の救済が因果の必然性にあることが知らされるのである。前者の場合は、法性がそのま  
ま方便であり、方便がそのまま真如であるといふ不二の關係を垂直方向のベクトルで示されているといえ、後  
者の場合は、言葉としての概念をもち、一如より因位の法蔵菩薩が凡夫を救済するために果位の報身の阿弥陀仏に  
成仏するという物語に表われている迷悟の而二の關係を水平方向のベクトルで示されているといえよう。

<sup>44</sup> デニス・ヒロタ『親鸞—宗教言語の革命者—』一四六—一四七頁

<sup>45</sup> 末木文美士『解体する言葉と世界 仏教からの挑戦』四〇頁参照

<sup>46</sup> 玉木興慈氏は、「親鸞思想における「常行大悲」の意味」（『真宗学』第一〇九・一一〇合併号、三七九頁）  
において、「説き手は、誰であろうと、その者が弥陀に生かされつつ生きていくというその姿が伝道なのであ  
る。」と述べている。

<sup>47</sup> 岡亮二『親鸞の念仏の思想』二二頁

<sup>48</sup> 『浄真全Ⅰ』二五頁

<sup>49</sup> 『浄真全Ⅰ』三二二頁

<sup>51</sup> ここでは、伝統的な時剋積の解釈のうち、大江淳誠氏と桐溪順忍氏の議論を引用しておく。伝統的な解釈では、時剋積の「極促」の「促」の字について、さらに二様の意味で解釈されている。すなわち、「促」を「ツヅマル」と読む場合は、延促対によって「ノビル」に対し「ツヅマル」と解釈され、「トシ」と読む場合は、奢促対によって「オソシ」に対して「トシ」と解釈されるのである。延促対について『浄土文類聚鈔』（『浄真全II』二六二頁）には、

また「乃至一念」といふは、是れ更に観想・功德・偏数等の一念をいふにはあらず。往生の心行を獲得する時節の延促に就いて乃至一念といふなりと、知るべし。といわれており、自己の心に初めて信心が開かれる時を一念とし、この一念が自づから相続し、獲信者の生涯に亘って延びていく様を乃至と釈している。一方、奢促対について『尊号真像銘文』（『浄真全II』六四五頁）には、

奢はおそきころなるものなり。促は疾きころなるものあり。といわれており、「極促」とは「トキノキワマリ」というような極めてはやい時間、いわば極限的時間と釈していた。

・大江淳誠『教行信證體系』一〇〇頁

信の一念は、初時の義（延促対）であり、速の義（奢促対）ではないとした。その上で、信樂開発は、幾何か時を亘るべきであって、また一声の称名も及ばざる前であるから、極めて短い時であるが、今の釈では、その時間の速い遅いということを表わすものではなく、時の速さをはからうべきではない。

・桐溪順忍『教行信証に聞く 別巻』一七六頁―一八〇頁

「延促対」の立場に立つ人は、は初時の義であるならば、「おたすけをたのむ」という義を心に縁じて完成する心（縁義一周）がなければ信心といえない。要するに、この心相がなければならぬため、初起の信心にも心相の動きがなければならぬという主張になる。それに対して、「奢促対」の立場に立つひとは、極促とはきわめて速いという意味になり、それは存没増微なき一念で、意識分別のおこらない、経験初際の

純粹経験のようなもので、意識には領受しているが、意識として動かない以前の状態であつて。意識以前のものであると主張する。そこで、領受と心相を分けて考えると、信の一念は、捨自・歸他が原点であるため、時間的な幅はなく、分別なきものである。よつて、「奢促対」説の立場のいう領受はあるが、「延促対」説の立場のいう分別の心相は全くないといつてよい。

つまり、先行研究において、大江氏の延促対による極促の理解と、桐溪氏の奢促対による理解があつた。大江氏は、極促とは初起という事柄があるのみであつて、時間ということをはからう必要はないと主張するのに対して、桐溪氏は、安心論題における信一念において意業が生じるのかという一念覚知の論議を背景とし、極めて速い時ということ、意識以前の分別の無い状態ということと繋げて、極促とは自己の意業の現れない極限的時間であると主張した。この両者の主張と特徴として、大江氏は初時の義として、初めて衆生心に開け起こつた信を意味し、桐溪氏は、信を覚知する意識未分の極限的時間を意味するという特徴があつた。

信樂峻磨氏は、この両者の信一念の時剋の解釈について、単に直線的・客観的な時間の上で理解している限り、自己が時を対象化し、自己と分離した客観的時間としか考えることができないと問題視し、たつた今において未来と過去が即同となるような絶対現在（永遠の今）において成立し、また、常に絶対現在（永遠の今）においてのみ語り得る事柄であると示した。（『現代真宗教学』二二〇頁参照）

そこで、本論では、時剋釈の極促の意味を絶対現在、あるいは永遠の今の時間構造のもとで再度論じる。

<sup>52</sup> 梯實圓『教行信証の宗教構造』二〇六頁―二〇七頁参照

<sup>53</sup> 西谷啓治『西谷啓治著作集 第十八巻』

哲学者の西谷啓治（一九〇〇―一九九〇）は、論文「親鸞における「時の問題」」にて、永遠の今の概念について、

親鸞における「今」の時と現代の人の「今」の時とは、七百年以上も前後するそのまま同じ現在である。歴史的な前と後とが同時である。前の時と後の時とは、前後といふ関係をもつたまま非前後であり、非前後に即して前後である。……現代の誰かが親鸞に導かれて信心決定したその「今」が、親鸞自身の信心決定の「今」と同時的にあるのは、そのいづれもが、本願力廻向によつて本願成就の時と場へ現在するからであ

る。

と述べている。

<sup>54</sup> 梯實圓『教行信証の宗教構造』二〇五頁参照

<sup>55</sup> 杉岡孝紀「西田哲学と親鸞思想(四)」『真宗学』第一四一・一四二合併号、七六頁参照

そもそも永遠の今とは、哲学者の西田幾多郎(一八七〇—一九四五)の論文「永遠の今の自己限定」において用いられる概念である。西田は、絶対無の自覚において、永遠なるもとの接触を次のように述べている。

我々は真に無にして自己自身を限定するものとして、瞬間の尖端に於て眞の時に觸れると考へることができ、即ち絶対に接すると考へることができる。……無にして自己自身を限定するものの自己限定は何處までも掴むことのできない瞬間の自己限定と考へられねばならぬが、それが自覺的に自己自身を限定し自己自身を見ると考へられるかぎり、そこに限定せられた現在の自己限定といふ如きものが考へられ、それに於てプラトンのアイデアの如き永遠なるものが考へられるのである。かゝる方向の極端に於て時なきものといふ如きものも考へることができるのである。(西田幾太郎『西田幾太郎全集 第六卷』一八二—一八三頁)

つまり、絶対無による自己限定は、掴まれる今という方向を指すノエマ的限定にみれば、どこまでも掴むことのできない瞬間の自己限定であるが、掴む今という方向を指すノエシスの限定よりみれば、絶対無において自覺的に自己自身を限定し自己を見ることが考えられるため、「瞬間の尖端に於て眞の時に觸れると考へることができるといえるのである。西田は、絶対無の自覺を論じる時、ノエシスの限定とノエマ的限定という二つの方向性により論じており、ノエマ的限定とは、時の直線的進行を示すものとして「直線的限定」といわれ、ノエシスの限定とは、現在が現在自身を限定し、無限の弁証的運動を含むものとして「円環的限定」といわれる。気多雅子氏は、西田のいう絶対無の自覺のノエマ面について、

絶対無の自覺は直線的限定を内に含む共に、これを越えて自己自身を場所的に限定するのである。直線的限定の無限の過程の尖端がどこまでも自己に於てあるというのが自覺である。そして、円環的限定に於て、無限の直線的限定は包まれると共に消されると考えられる。この場合のノエシス面がノエマ面より優位にあることの意味は、中心的限定が成立させる行為的自己は過去を翻すことができるということにある。(西田幾

多郎 生成する論理―生死をめぐる哲学』一六五頁)

と解釈している。すなわち、絶対無の自覚のノエマ面は、絶対の死の面にあり、無限の過程の尖端として、必ず死するものという自覚に根差しているのである。この無限の過程の尖端に立つという西田の理解は、浄土真宗の第八代の門主である蓮如のいう「後生の一大事」に関連付けられ、また浄土教徒においても死の自覚は重要な意義をもつと考えられる。しかし、円環的限定の面により、この直線的限定が消え、絶対の死の面が絶対の充実する生の面に変転されることにより、直線的なプロセスを見出すことが困難になるといえる。また、行為的自己が過去を翻すという点において、ノエシス面が優位に置かれることは、必然的に順序をもったノエマ面の歴史の劣位に位置付け、その順序のある歴史そのものに行為的自己が関わる視野を失う恐れがあると指摘できるだろう。

<sup>56</sup> 深川宣暢「親鸞教学の二重の構造―救済の「論理」と「時間」―」『龍谷大学論集』第四七二号、四二頁―四三頁参照

<sup>57</sup> デニス・ヒロタ『親鸞―宗教言語の革命者―』二五八頁

<sup>58</sup> 『浄真全II』六六一頁

<sup>59</sup> 梯實圓『一念多念文意講讃』一三二頁参照

<sup>60</sup> 九鬼周造は、偶然性の時間的性格について、

原始偶然が偶然たる所以は興へられた「いま」の瞬間に偶然する現在性に存するのでなくてはならぬ。過去性に於て追求されるものが偶然ではない。未来性に於て期待されるものも偶然ではない。・・・偶然性の成り立する現在は『一點に於て過ぎ行く』無に等しい現在である。(『偶然性の問題』二六六―二六七頁)

と述べている。すなわち、偶然は、現在性に存するものであり、その時間的性格は、「一点に於て過ぎ行く」というように、永遠なるものを観念的に一元論として固定し把握することを否定する性質をもつものであり、仏教的時間論の示す刹那滅の概念に親和性をもつといえるのではないだろうか。そして、偶然する現在は、自覚に付随する経験的地平において「恒」に反復し、その経験を唯一の出来事として見出すことが可能であると考える。

<sup>61</sup> 哲学者の西谷啓治は、『西谷啓治著作集 第二十三卷』(二二二頁―二二三頁)において、「絶対について新しいものとして現れる。本當の反復は、そのつど新しいものが現れてくることです。」と述べている。また、檜



垣立哉氏は、「単独なるものの様相―偶然性・一回性・反復性」(『哲学』第六三号、一一八頁)にて、ジル・ドゥルースの『差異と反復』を解釈し、反復という定義について「反復するためには同一性がなければならぬが、反復が普遍的なものであるためには、それは同一性を壊す新たなものを含まないわけにはいかないからである。」と述べている。

本論文では、反復の相について、時間的経験の世界に位置付けており、自覚が深まる相をして見出している。日常体験の場において自他の念仏を聞くことで如来と値遇することになるという体験は、その都度その都度自覚に「新しさ」をもたらすものであったため、その「新しさ」が無限の同一性をそのつど解体することにより、自覚の時として、円環性の中に固執することを破る直線的時間が考えられるのである。

<sup>62</sup> 金子大栄『人生観としての真宗』一四頁参照

念仏すればいつも初めの命が与えられ今は初めの力を与えられる。私達の命というものは明日終わるかも知れぬ今日終わるかも知れないものがあります。その臨終の間際にあっても、しかも今は初めの力を与えていただくことができるということが念仏なのであります。……人生にあって今は初めの力を与え今日の有難さというものを見失なわしめないものが念仏なのであります。

山本佛骨『求道者の疑問』四七頁参照

かくて真宗の信仰は、聞即信という事で成り立つのであるが、かように聞いてみれば、そのみ法は無限の味を持つたものであるから、聞いても聞いても飽くことがないばかりか、聞きたびごとがいつも初事の想いがすると先徳も云ってある。それは信仰は生命であるから、生命は一瞬々々新たな世界に向つて居るものである以上、信仰も一瞬々々新たな味わいを与えられる以上、信仰も一瞬々々新たな世界に向つて居るものである以上、信仰も一瞬々々新たな味わいを与えられると見たい。

金子氏・山本氏のいう「新しさ」は、論理においては解せないはじめ、すなわち、法義の出発点(初時の義)を有すると見たい。

<sup>63</sup> 信楽峻磨氏は、宗教心理学者のウィリアム・ジェイムス(一八四二―一九一〇)の『宗教的経験の諸相』を挙げて、急激的に廻心する者と、漸進的に徐々に廻心する者と心理的側面から、親鸞思想における廻心において

も二様のタイプがあるとしている。(『現代真宗教学』二〇四―二〇五頁参照) このことについて、廻心を自覚する過程という側面から考えれば、日常生活の枠内で廻心を自覚するプロセスにおいては、個人差があるといえる。また、宗教心理学者のスターバック(一八六六―一八九九)の『宗教心理学』では、発問紙法によって廻心の年齢によって廻心の心理的側面が異なってくるということが論じられている。したがって、廻心を自覚する過程は個別性をもつといえる。

<sup>64</sup> 『浄真全II』七八七頁

<sup>65</sup> 精神科医の木村敏(一九三一―二〇二一)は、物語という事柄について、

すべての物語は、ストーリーがさまざまな出来事からなることを示す「エピソード的次元」(「クロノジカルな次元」と、プロットがばらばらの出来事を意味のあるひとつの全体へと統合する「まとまり

configurationの次元」(「非クロノジカルな次元」とが、さまざまな割合で結合したものである。「まとまりの次元」では、プロット全体が意味のおびたひとつの「構想」thoughtに変わる。(『関係としての自己』一一八頁)

と述べている。本論文で論じている新しさがその都度もたらされる反復と併せて論じれば、個々の生涯に生じる様々な出来事が、如来に遇うという一度きりの現在において、一つの全体として統合され、浄土への歩みとして物語的な文脈をもって見出されるといえよう。そして、その物語の構想はその都度再構成されるものであると考えられる。

<sup>66</sup> 亀井勝一郎『愛の無常について』三五頁

<sup>67</sup> 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』一五頁参照

参考文献

資料

浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典全書（一）（二）』本願寺出版社、二〇一三年  
真宗叢書編輯所編『真宗叢書』興教書院、一九三〇年

書籍

暁烏敏『佛の世界』潮文社、一九九五年  
上田義文『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年  
大江淳誠『教行信證體系』永田文昌堂、一九九二年  
岡亮二『親鸞の念仏思想』永田文昌堂、一九八七年  
梯實圓『一念多念文意講讀』永田文昌堂、一九九八年  
梯實圓『教行信証の宗教構造―真宗教義体系―』法蔵館、二〇〇一年  
梯實圓『顕浄土方便化身土文類講讀』永田文昌堂、二〇〇七年  
梯實圓『親鸞教学の特色と展開』法蔵館、二〇一六年  
亀井勝一郎『愛の無常について』講談社、一九六五年  
気多雅子『西田幾多郎 生成する論理―生死をめぐる哲学』慶応義塾大学出版会株式会社、二〇二一年  
木村敏『関係としての自己』みすず書房、二〇〇五年  
桐溪順忍『教行信証に聞く 上巻』教育新潮社、一九六六年  
桐溪順忍『教行信証に聞く 別巻』教育新潮社、一九八〇年  
桐溪順忍『講座 真宗の安心論題』教育新潮社、一九九三年  
九鬼周造『偶然性の問題』岩波文庫、一九三五年  
九鬼周造『人間の実存』岩波文庫、一九三九年  
金子大栄『人生観としての真宗』金沢教区第六組、一九六五年

- 信楽峻磨『現代真宗教学』永田文昌堂、一九七九年
- 信楽峻磨『親鸞における信の研究』法蔵館、二〇〇七年
- 末木文美士『解体する言葉と世界 仏教からの挑戦』岩波文庫、一九九八年
- 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』法蔵館、二〇一一年
- 武内義範『武内義範著作集』第一卷、法蔵館、一九九九年
- 西田幾多郎『西田幾太郎全集』第六卷・第七卷、岩波書店、一九七九年
- 檜垣立哉『日本哲学原論序説』人文書院、二〇一五年
- 普賢大圓『真宗行信論の組織的研究』百華苑、一九三五年
- 村上速水『道をたずねて』教育新潮社、一九八二年
- 山本佛骨『求道者の疑問』百華苑、一九四六年
- ウィリアム・ジェイムズ（榊田啓三郎訳）『宗教的経験の諸相（上）』日本文教社、一九六二年
- スターバック（小倉清三郎訳）『宗教心理学』警醒社書店、一九一一年
- ジル・ドゥルーズ（財津理訳）『差異と反復』河出書房新社、一九九二年
- デニス・ヒロタ『親鸞―宗教言語の革命者―』法蔵館、一九九八年

## 論文

- 石井清純「前後際断と有時の経歴―道元禅師における「存在と時間」私考」『印度学仏教学研究』第六三卷第二号、二〇一五年
- 岡亮二「『教行信証』序説―親鸞の「信」の構造」『真宗学』第七五・七六号、一九八七年
- 岡亮二「親鸞における信の構造」『真宗学』第一〇五・一〇六合併号、二〇〇二年
- 岡亮二「浄土真宗の日常生活」『日本仏教学会年報』第六三号、一九九七年
- 杉岡孝紀「獲信の構造」『真宗研究會紀要』第二四号、一九九二年
- 杉岡孝紀「浄土教の象徴的行為―親鸞の行論を探求する」『宗教哲学研究』第三七号、二〇一九年
- 杉岡孝紀「西田哲学と親鸞思想（四）」『真宗学』第一四一・一四二合併号、二〇二〇年

- 武田一真 「親鸞における「はじめて」「もとより」考」『行信学報』第三〇号、二〇一七年
- 玉木興慈 「『教行信証』「信卷」の構造」『真宗研究』第四七輯、二〇〇三年
- 玉木興慈 「親鸞思想における「常行大悲」の意味」『真宗学』第一〇九・一一〇合併号、二〇〇四年
- 玉木興慈 「信卷」真仏弟子積についての考察(二)」『真宗学』第一一九・一二〇合併号、二〇〇九年
- 徳田幸雄 「訳語としての回心のルーツ」『宗教研究』第八一巻第四号、二〇〇八年
- 徳永道雄 「親鸞における回心について」『真宗研究』第四一輯、一九九七年
- 檜垣立哉 「単独なるものの様相―偶然性・一回性・反復性」『哲学』第六三号、二〇一二年
- 深川宣暢 「親鸞教学の二重の構造―救済の「論理」と「時間」―」『龍谷大学論集』第四七二号、二〇〇八年
- 星野元豊 「回心の構造」『龍谷大学論集』第四〇五号、一九七五年

コピー