二〇二二年度　卒業論文

浄土真宗における実践の考察

コピー厳禁

L190127
森谷暁

目次

序論 …… 1
本論 …… 3
第一章　信仰と実践 …… 3
第一節　浄土真宗における実践 …… 3
第二節　真俗二諦 …… 4
第二章　実践の成立 …… 9
第一節　親鸞における信心の性格 …… 9
第二節　信心と実践 …… 12
第三章　実践の構造 …… 18
第一節　親鸞の同朋意識 …… 18
第二節　大悲の実践と葛藤 …… 20
結論 …… 24
註
参考文献

コピー厳禁

序論

現在、宗教者によるボランティア活動やその他の社会貢献活動といった様々な実践が活発に行われており、浄土真宗も積極的にそのような活動を展開している。浄土真宗本願寺派が現在具体的に行っている活動としては、「宗教教誨、篤志面接活動、障害者福祉活動、ビハーラ活動、環境保全活動、人権擁護・平和推進活動、災害支援活動、国内外の子どもたちへの支援活動」[1]など、様々である。

このように、浄土真宗において実践は多面的に展開されるものであるが、浄土真宗の宗祖である親鸞の思想には、現実社会における行動原理を規定し、社会に対して積極的にはたらきかける直接的な説示が極めて見出し難い。これについて、内藤知康氏は

> 親鸞の著作において念仏者の実践を明示したものは寥々たるものに過ぎない。それゆえ親鸞教義における念仏者の実践論理の演繹という試みは不可能であるといっても過言ではない[2]

と述べている。またこのことから、親鸞の思想は現実社会への問題対応、世俗へのたちかえりが不十分であるとして、

> いわゆる自力の立場に立つ聖道門の人たちが社会事業に貢献しているのに、真宗の人々は最近までその方面に無関心であった。親鸞の非僧非俗の立場は出家教団の秩序を破壊したのみではなくて、在家信者の基本的義務さえもふみにじってしまった。[3]

などと批判されている。

コピー厳禁

確かに親鸞の基本姿勢として、人間とこの世俗社会を全て虚仮不実として見据える凡夫意識、悪人意識があるため、この社会において自ら積極的に善い実践をすべきということがあまり語られず、実践性が希薄とも捉えられる側面が少なからずあるかもしれない。しかしながら、先述したように、浄土真宗において現に様々な実践が行われているということは紛れもない事実であり、そもそも、

さまざまな宗教もすべて歴史的産物であり、人間が宗教にもとづいた営み・信仰にもとづいた言動を通して歴史社会に現出してきた。その意味では、それぞれの宗教は自覚的にしても無自覚的にしても、必ずその宗教の内実に相応した実践を伴うものであって、実践を伴わない宗教はないということになる。[4]

と指摘されているように、宗教はどのような形であれ何らかの実践を伴うものだ。そして、その信仰が私という一個人の存在を通して社会に根を下ろすものである以上、社会との関わりは必然であり、信仰と社会との関係を完全に無視することはできない。

以上のことから、実践性が希薄であると指摘される親鸞思想の中にも社会との関わりにおける実践が確かに存在すると考えられる。では、その実践は具体的にどのように成立し、どのような意味を持つのだろうか。

そこで本稿では、信仰と実践の関係構造に注目しながら、親鸞思想における実践性を明らかにし、実践的たりえないとも考えられる人間観を基本姿勢とする親鸞の思想において、実践がどのようにして成立するのかということについて考察する。

コピー厳禁

本論

第一章　信仰と実践

第一節　浄土真宗における実践

本章ではまず、「浄土真宗における実践」とはなにか、ということについて確認し、実践と信仰との関係性について考察していきたい。序論で示したように、浄土真宗本願寺派では現在様々な実践が行われている。そして、当然これらの実践は「浄土真宗」という一つの宗教団体の主体のもとで展開されているものであるため、浄土真宗の教えを自身のよりどころとして信仰する人々によって行われているものである。したがって、それらの実践は必然的に浄土真宗の信仰と関係があるものであると考えられる。

葛野洋明氏は浄土真宗の実践を、「浄土真宗における実践は、（中略）いずれも浄土真宗という教法の基に行う実践である。」[5]と規定しており、さらに「真宗伝道の実践論も、この阿弥陀仏の本願の救いに値遇し得た、喜びが基底となった活動でなければならないと考えられる。」[6]と述べている。「救いに値遇し得た、喜びが基底となった活動」とは、換言すると「信心に基づいた活動」と理解できる。以上の葛野氏の指摘から、浄土真宗の実践には「教義的な根拠」と「信心に基づいた活動」という要素が必要不可欠であるということが明らかになった。そして、以上のことを踏まえ、浄土真宗の実践を「浄土真宗の信仰に基づいた実践」と位置づけたい。

また、このような議論において、実践は主に宗教的実践と社会的実践の大きく二つに分類されて論じられてきた。一般的に宗教的実践とは、宗教的な儀式や儀礼など、その宗教の教義や信仰に直結した実践であり、社会的

コピー厳禁

実践とは、ボランティア活動等の社会貢献を目的とした実践である。この意味では、序論で紹介した浄土真宗本願寺派が行っている実践は社会的実践と分類される。しかしながら先述した通り、浄土真宗における実践は信仰に基づいた実践であるため、たとえ社会的実践としての要素を多く含んでいるものであっても浄土真宗という主体のもとで行われている実践である以上、宗教的要素を完全に排除することはできない。

つまり、浄土真宗における実践が「信仰に基づいた実践」であり、常に宗教的要素を内包している以上、宗教的実践と社会的実践という二元的な分類は一応は可能であっても、実際には両者は別々のものではなく、むしろそれぞれの実践の要素が複合的に関係し合った実践であると捉えるべきなのである。

第二節　真俗二諦

浄土真宗の実践は「信仰に基づいた実践」であり、それは常に宗教性を内包したものである以上、浄土真宗において、社会的実践と宗教的実践ははっきりと分類できず、複合的に関係し合っている、ということを確認したが、真宗において宗教的世界を社会と完全に分離させて二元的に扱った論理の一つとして真俗二諦の問題がある。

本来、この「真俗二諦」という言葉は中観思想の用語であり、真諦が空の立場を表し、俗諦が有の立場を表す意味で使われていた。しかし、平安時代から鎌倉時代にかけて、日本では仏法を真諦とし、世俗的な価値規範や倫理である王法を俗諦とする用法が定着した。[7]そして真宗では特に近代以降、仏法と王法の関係性が真俗二諦の教義として大々的に示され、日清・日露戦争や第二次世界大戦などに加担し、天皇中心の国家体制に協力する

コピー厳禁

ための教義的根拠としての役割を果たしていた。このような世俗的価値への妥協という意味での真俗二諦論の形成は、特に覚如、存覚、蓮如の著述から確認することができる。まず、覚如は

> それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁義礼智信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし、師資相承したてまつるところなり[8]

として、日常生活においては内心に信心を保ち、外面では世俗道徳である儒教倫理を遵守すべきであると説いた。

そして存覚は

> 仏法、王法は一雙の法なり、とりのふたつのつばさのごとし、くるまのふたつの輪のごとし、ひとつもかけては不可なり。かるがゆへに仏法をもて王法をまもり、王法をもて仏法をあがむ[9]

として、仏法が王法を守り、王法が仏法を弘通させると説いた。続いて蓮如も、

> 王法をもつておもてとし、内心には他力の信心をふかくたくはへて、世間の仁義をもつて本とすべし。これすなはち当流に定むるところの掟のおもむきなりとこころうべきものなり。[10]

と述べ、外相では世間の仁義に従うことが真宗の教えであると示した。

さらに、「外には王法をもはらにし、うちには佛法を本とすべきあひだの事。」[11]、「王法は額にあてよ、仏法は内心に深く蓄へよ」[12]などといった王法為本の教説を度々示しており、真宗における真俗二諦論の重要性をとりわけ強調していた。また、蓮如は「聖人一流の御勧化のおもむきは信心をもって本とせられ候」[13]と明確に信心為本を示しながらも「王法をもておもてとし」という王法為本も説いており、人間の外と内とで別々の為本が

コピー厳禁

設けられていることから、宗教世界と世俗世界が完全に分離されて考えられている。

以上のような説示を根拠として真宗の真俗二諦論は形成され、近代真宗教団ではこのような論理によって信心が世俗的価値を担保するという構造が成立し、信心に対して世俗の論理が大きな割合を占め、俗諦が強調されることになった。さらに、真俗二諦論は真宗の信仰を「後生の一大事」という説示に集約させ、来世往生信仰のみを強調することによって現実社会における主体的な生き方を失わせるものであった。このようにして、近代真宗教団は国家権力に対して従順な真宗者を作り上げ、当時の国家体制へと迎合していったのである。

しかしながら、このような真俗二諦論は親鸞の思想から大きく逸脱したものであり、「真宗を世間通途化するための変換用語」[14]と指摘されているように、当時の真宗教団が国家権力に対する保身のために創出した教説であったということはこれまでに数多く論究され、反省されている。そもそも、親鸞の基本姿勢は、この世俗社会と人間に対して常に厳しい目を向けて対峙するというものであったため、その思想のなかに世俗的価値を無批判に受容するといった真俗二諦論のような説示は見られない。親鸞の世俗社会に対する姿勢は、『歎異抄』において「火宅無常の世界はよろづのことみなもてそらごとたわごとまことあることなき」[15]と表現されているように、世俗的価値を常に虚妄と見据えるものであり、近代真宗教団のように決して無批判に受容する態度ではなかった。

だが、真俗二諦論における最大の問題はこの点ではなかったと宇治和貴氏は指摘している。

真俗二諦の問題点は俗諦が優先された結果が問題なのではない。問題は、歴史社会における主体の生き方のうえに仏教をみいださず、真実の世界が現実の世界と別の世界と前提されることで、主体的な仏教理解の成

コピー厳禁

立を困難にし、歴史上に出現した仏教と似非仏教との総括的な判断を狂わせる仏教理解方法にあるのだ。[16]つまり、真諦として現実世界とは一線を画した領域に信仰が置かれ、それとは別に俗諦として世俗的価値に従わせる実践が示されたという二元的な区分がなされたことで、信仰と実践が分断され、現実世界における真宗者の信仰に基づいた主体的な生きざまが損なわれた、ということが真俗二諦論の最大の問題点であったということだ。

ではなぜこのような二元的な区分が真俗二諦論における最大の問題点であったのかというと、それは「信心の抽象化」とも言うべき現象が生じてしまうためであると考えられる。信心を内心に留め、外相では世俗的価値に従うべきとする真俗二諦論の二元的な教説は、浄土真宗の信仰をこの世俗世界から完全に分断して捉えるものであり、それはまさに信心を抽象化しているといっても過言ではない。このようにして信心が抽象化されることで、浄土真宗の信仰が観念的なものとして形骸化してしまうため、信仰と現実世界における実践を別々の領域に置いて理解することは適切ではない。つまり、信仰と実践はそれぞれ独立したものとして捉えられるべきではなく、不可分の関係性にあるものとして考えられなければならないのである。

さらに、「信心というのは、この世俗、この私の中に真実が現成してくること、真実が世俗のただ中に貫徹すること、それを信心という」[17]と信楽峻麿氏が指摘しているように、この世界に生きる人間そのものの上に浄土真宗の信仰が成立し、その信仰を持った人間が日々の生活の営みとして社会において様々な選択をして生きていく以上、信仰と社会との関わりは必然であり、そのような関わりを無視して浄土真宗の信仰を捉えることは適切とはいえない。

コピー厳禁

したがって、浄土真宗の信仰において最も重要とされる信心は、単なる観念的な概念や心理の問題といった抽象的な概念ではなく、信仰の主体である人間の人生そのものを通してこの現実世界において現れる態度として捉えられなければならないのである。また、これついて信楽氏は

信心とは、たんなる心理の問題、意識の問題ではなくて、この私の存在にかかわる問題であり、もっというならば、この私がどう生きてゆくかという問題であります。（中略）生きるということを抜きにして信心というものがあろうはずがありません。だから、信心のほかに何か別な原理をもってきて、信心における生きざまを考えるというのは、全くの誤りであります。[18]

と述べている。ここで信楽氏は、信心とは生きるということ無くして成り立たないと指摘し、真宗者において生きる原理は信心に他ならないと主張している。信心が真宗者にとっての生きる原理であるということは、生きていくなかで、その信心に基づいて様々な選択がなされるということであり、そのような意味で、信心と実践は決して分けて理解されるべきではないと言える。

このように、信心が真宗者にとっての全体的な態度であり、生きる原理である以上、そのような信心を第一として生きる真宗者の実践は、浄土真宗の信仰に基づいた実践でなければならない。またこのことから、その信仰と実践は不可分の関係性にあり、両者はこの社会のただ中に生きる自己において相互関係を持って成立するものとして考えられなければならない。

以上のように、真俗二諦として現実世界とは一線を画した領域に信仰が置かれ、それとは別に世俗的価値に追

コピー厳禁

随した実践が示されるという二元的な区分は、信心の抽象化を引き起こすものであるため、信仰と実践を二元的に区別することは不適切であり、両者は不可分の関係にあると捉えるべきであるということが明らかとなった。また、信心は決して抽象的な概念ではなく、人間の存在そのものに関わる問題であり、真宗者にとっての生きる原理であるため、浄土真宗における実践は、その信仰に基づいた実践でなければならないということが改めて確認された。

第二章　実践の成立

第一節　親鸞における信心の性格

序論で述べたように、親鸞の思想には現実社会における行動原理を規定し、社会に対して積極的にはたらきかけるような直接的な説示が乏しく、現実社会における実践性、世俗へのたちかえりが不十分であるとして批判されている。そして、親鸞思想における実践について、岡崎秀麿氏が

> 親鸞教義において「すべし」といった形で、実践を根拠づけることは不可能である。著述中に根拠は求められず、真実信心も「悲嘆」「自己否定」を内容とするからである。[19]

と指摘しているように、親鸞思想における実践性の希薄さへの批判の背景には、人間存在を極めて厳しい視点で見つめる親鸞の人間観が大きく関係していると考えられる。

コピー厳禁

そこでまずは、親鸞の人間観について確認したい。親鸞の人間観において、最も基本的な姿勢が「悪人」の意識である。周知の通り、親鸞はその生涯を通して一貫して人間を煩悩具足の凡夫として捉えており、そのような罪悪深重の凡夫である悪人こそが阿弥陀仏の救いの対象であるという教えを明らかにした。親鸞は凡夫の本性について、

「凡夫」といふは、無明煩悩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、たえずと、水火二河のたとへにあらはれたり。[20]

と語っており、煩悩が溢れ続けている凡夫の罪悪深重の有り様が厳しく示されている。ここで親鸞は「われら」と述べていることから、親鸞にとってこのような凡夫の痛ましい現実は決して他人事ではなく、自己の実相として受け止められていたのである。また、「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし。」[21]と述べられているように、煩悩具足の凡夫には清浄かつ真実の心などは無く、悪にまみれた虚仮の心しか持ち合わせないとされている。

このように、親鸞は一貫して非常に厳しい姿勢で人間存在の実相に向き合っており、その虚妄なる有り様を包み隠さず著していた。では、このような親鸞の悪人意識はどのような背景から成立したのだろうか。

この点については、親鸞における信心の性格が大きく関係している。まず、親鸞において信心とは、煩悩具足の凡夫が自らの力によって起こす心ではなく、阿弥陀仏の本願力によって回向された他力の信心であった。そし

コピー厳禁

て、その信心の内容は機の深信と法の深信という二種深信として表現される。そもそも親鸞は、

> 親鸞聖人は「生死出づべき道」を求めた人です。（中略）聖人の眼は、生と死を越えた、はるかなる真実―それに依って生き、そこに安らかに死んでいけるようなもの、それは何であるかという一点にそそがれていたのです。[22]

と述べられているように、その生涯を通して仏の世界を志向し、真実を求めて生きた人物であり、その「生死出づべき道」を親鸞は阿弥陀仏の本願に見出していた。そして、そのようにして真実と向き合うなかで、自身の虚仮不実なる悪人としての実相が照らし出され、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」[23]というこの世を迷い続ける罪悪深重の凡夫である自己の実相が機の深信として信知させられたのである。また、真実に照らされるということは同時に、「かの阿弥陀仏の、四十八願は衆生を摂受したまふこと、疑い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」[24]とあるように、罪悪深重の凡夫が本願力によって救われることが法の深信として信知させられるということでもある。そのため、これらは人間の知見によって能動的に自覚されたものではなく、真実と自身との関係のなかで、受動的に信知されるものである。

そして、この「信知」という言葉について親鸞は『往生礼讃』を引用して、

> 「今信知弥陀本弘誓願　及称名号」といふは、如来のちかひを信知すと申すこころなり。「信」といふは金剛心なり、「知」といふはしるといふ、煩悩悪業の衆生をみちびきたまふとしるなり。[25]

コピー厳禁

と述べている。ここで親鸞は「信知」を如来の智慧を賜った金剛心である法の深信と、自己が罪悪深重の凡夫であることを知るという機の深信として示している。したがって、二種深信とは信心の内容を機と法の二つの側面から表現したものであるため、別々の心ではなく二種一具として捉えられなければならない。

以上のような親鸞における信心の性格から分かるように、親鸞の悪人意識はただ単に人間の罪悪性を認識するという単純な構造ではなく、悪人としての自己の実相が機の深信として信知させられるという構造において成立するものであった。そのため、「善悪の字しりがおは　おおそらごとのかたちなり」[26]と語られているように、自らの知見によって自身が悪人であると知った気になるような能動的な自覚ではない。つまり、親鸞における悪人意識とは、他力廻向の信心によって衆生のうえに揺らぐことのない絶対的な基準が与えられた結果であり、それゆえに親鸞は徹底した自己否定を語っていたのである。

第二節　信心と実践

親鸞における悪人意識は他力廻向の信心によって衆生のうえに信知せしめられる、という構造において成立するものであるということが明らかになった。では、このような性格をもった信心において、実践はどのように捉えられるのだろうか。この点について、二種深信における悲嘆と慶喜の心を足がかりとしながら、信心と実践の関係性について考察を進めたい。

まず、機の深信として信知させられた親鸞の悪人意識には、「悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の

コピー厳禁

太山に迷惑して、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。」[27]として、「恥づべし傷むべし」、という罪悪深重の自己に対する悲嘆と慚愧の心が伴っていた。そして、罪悪に対する悲嘆と慚愧の心情というものは逆説的に考えると、罪悪を深く恥じ、反省するという心情を伴うものである。したがって、機の深信として信知された罪悪深重の自己の実相を深く悲しみ、慚愧するという親鸞の悪人意識の延長には必然的に悪への厭離がはたらくと理解される。これについて親鸞は、

> 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わろきをおもひしりて、この身のようにてはなんぞ往生せんずるといふひとにこそ、（中略）迎へたまふぞとは申し候へ。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、（中略）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、いまはさようのこ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。[28]

と述べており、自己の罪悪性・煩悩性に対する悲嘆と慚愧の思いから悪を厭い捨てようとする意識が生まれると明らかにしている。

このように、機の深信として信知された親鸞の悪人意識の延長には、悪への厭離が示されており、信後の念仏者における罪悪に対する価値観の転換と、それによる行動の変化が明らかにされているのである。

そして、先述したように、機の深信として信知される親鸞のこのような悪人意識は法の深信と一具であり、同

コピー厳禁

じ信心の両側面である以上、「恥づべし傷むべし」という、機の深信の信知から生じる罪悪深重の自己に対する悲嘆と慚愧の心情は同時に、「慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、まことに師教の恩厚を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し」。[29]という法の深信としての救いの信知に対する慶喜の心情を伴うものである。機の深信と法の深信が二種一具であるからこそ、このような悲嘆と慶喜の心情も分かたれるものではない。

　このような慶喜の心は、法の深信として救いを信知し、確かに正定聚の位に定まり、自らの往生が必定していると疑いなく聞き受けているからこそ起こる心である。そして、この慶喜の心について桐渓順忍氏が

> 往生成仏が必定したということは、現実の心に大なる安心とともに、深い歓喜のこころを生ずるものである。その喜びの心こそ、柔和な心となり、正しい生活へと導くものであり、生活におのずからなる明るさをあたえるものである。[30]

という解釈を示しているように、慶喜の心が起こっている状態というものは、必然的にゆとりや安らぎを導くものでもある。このことについては、『歎異抄』第十六条で「わろからんにつけても、いよいよ願力を仰ぎまゐらせば、自然のことわりにて、柔和忍辱のこころも出でくべし。」[31]と述べられており、信心を得た者は、煩悩具足の身でありながらも、自然と柔らかな心が起こるということが明かされている。このように、法の深信として救いを信知し、慶喜するという念仏者の体験には、柔和な心の現出が伴っているが、それは、煩悩具足の凡夫の身でありながら、真実への志向性が育まれていくことであるとも解釈することができる。そして、そのような心情

コピー厳禁

の変化は信後の生活に少なからず影響を与えると考えられる。

確かに、「親鸞は、他力の信心を得たことにより、その行者が社会を見る視点、あるいは社会に関わろうとする自己に対する視点が、仏智に即して一気に転換するとはしていない」[32]と指摘されている通り、信心獲得によって念仏者のうえに新たな主体が確立し、その行動が一気に転換されるということはあまり語られない。しかしながら、鷲原知康氏が、「信心の具徳であるところの智慧(涅槃の真因となる智慧)が機上に相発すると考えることもあながち不当ではないと考えられる。」[33]という解釈を示しているように、その信心の具徳は念仏者のうえで少なからず何らかのはたらきを発揮するものであると考えられる。

そして、そのような信心の具徳が具体的に念仏者の上に現れるものとして説かれている代表的な例が、「現生十益」のなかで顕益[34]のひとつとして数えられる「常行大悲の益」である。これは、道綽の『安楽集』下巻に引用された『大悲経』に示されたものであり、親鸞はこれを「信巻」で引いている。

『大悲経』にのたまはく、〈いかんが名づけて大悲とする。もしもつぱら念仏相続して断えざれば、その命終に随ひてさだめて安楽に生ぜん。もしよく展転してあひ勧めて念仏を行ぜしむるは、これらをことごとく大悲を行ずる人と名づく〉」と。[35]

つまり、ここで言われている「大悲を行ずる」ということは、念仏を相続し、その念仏を勧めるという実践であり、信心を得た利益としてこのような実践が起こるということが示されているのである。したがって、三田真史氏が「常行大悲とは念仏することの他になく、そしてその念仏が如来大悲の行であることを「自信教人信」の道

コピー厳禁

として普く伝えていくことであった」[36]と述べているように、親鸞において信心の実践とは、専ら念仏し、衆生を教化して本願に帰入させようとするという自信教人信の歩みであり、仏法の弘通を目指した実践に他ならなかったのである。

さらに、『御消息』のなかで「世の中安穏なれ、仏法ひろまれ」[37]と語られていることから、親鸞にとって大悲を行ずる実践とは、「仏法ひろまれ」という仏法の弘通を目指す実践であると同時に、「世の中安穏なれ」というこの世界の安寧を願う実践でもあったとも考えられる。これについて信楽峻麿氏は、

> 親鸞における衆生利益とは、基本的には、ひとえに衆生を教化して本願に帰入せしめることであって、念仏を勧化することにほかならなかったことは明らかであるが、またそのことは、広くは現実世界への拡がりとしての、現世の利益ということを含むものであったことが思われるのである。[38]

と述べており、親鸞における実践を衆生教化のみに限定せず、現実社会における利他的な実践として拡大して解釈している。

以上のように、法の深信として救いを信知し、確かに救いが定まっているということを知るという体験のなかには、大きな慶喜の心があり、それは自然と柔和な心を導くものであった。また、そのような信心の具体的な利益として「常行大悲の益」があり、それは「世の中安穏なれ、仏法ひろまれ」という大悲を行ずる実践への志向をもたらすものであった。

親鸞における信心の性格とは以上のようなものであるが、当然ながらその信心は、

コピー厳禁

しかるに常没の凡愚、流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信楽まことに獲ること難し。なにをもつてのゆゑに、いまし如来の加威力によるがゆゑなり、博く大悲広慧の力によるがゆゑなり。[39]

と言われるように、罪悪深重の凡夫の力では到底得難いものとして理解されている。しかしながら、それゆえに仏は本願力回向として他力の信心を衆生に廻施するのであるからこそ、「たまたま浄信を獲ば、この心顛倒せず、この心虚偽ならず。ここをもつて極悪深重の衆生、大慶喜心を得、諸々の聖尊の重愛を獲るなり。」[40]という大きな慶びの心が起こるのである。本来得ることが難しいものを仏の回向によって得ることができているという慶喜が起きるという経験は、逆説的に捉えると、自身は本来信心を得ることが難しい罪悪深重の凡夫である、ということがより鮮明に浮き彫りになるということでもある。先述したように、そのような自己が信知せしめられたとき、大きな悲嘆と慚愧が起こるものだ。そして、機の深信と法の深信は一具であるからこそ、そのような悲嘆と慶喜は決して分かたれるものではないということは既に確認した。

このように、悲嘆と慶喜は決して分かたれるものではなく、本来的な意味では同一のものであるため、「恥づべし傷むべし」という悲嘆と慚愧から生じる「世をいとふしるし」としての悪への厭離は同時に、救いの信知における慶喜の体験に伴った柔和な心への導きと、「世の中安穏なれ、仏法ひろまれ」という大悲を行ずる実践への志向を伴うものであると考えられる。

したがって、親鸞における実践とは、「世をいとふしるし」として悪を拒否し、救いを慶ぶなかで柔和な心が導かれながら、「世の中安穏なれ、仏法ひろまれ」という大悲を行ずる信心に基づいた実践であると理解することが

コピー厳禁

できる。また、二種深信における実践性について梯實圓氏は、

罪悪性を自身のうちによびさまされた機の深信と、そこから出てくる悪への拒否性、それに法の深信による本願の真実性へのめざめを通して真実への指向性ということがあります。(中略)菩薩道への尊崇の念が念仏者の生活をささえていくのではないでしょうか。[41]

と述べている。つまり、念仏者の実践とは機の深信と法の深信としての悲嘆と慶喜の経験に裏付けられて成立するものであり、また、「疑いなく受け容れた教法によって心の眼を育てられ、仏教の原理に随ってものを考え行動するように徐々に変化していくものである。」[42]と言われるように、煩悩具足の身でありながらも、信心によって真実への歩みが促され、自らの在り方が見直される、というような信心の育みのなかで志向せしめられるものであると考えられる。

第三章　実践の構造

第一節　親鸞の同朋意識

親鸞思想においては、他力廻向の信心に基づいて、悪を拒否し、大悲を行ずる実践が志向されるということを前章で確認したが、具体的な実践の場面においては、他者の存在というものが常に想定される。では、信心によって成立する実践において、他者との関係性はどのように考えられるのだろうか。この点について、親鸞の同朋

コピー厳禁

意識に注目しながら考察したい。

まず、第十八願文では救いの対象が「十方衆生」とされており、成就文においても「諸有衆生」と説かれていることから分かるように、仏願力は全ての衆生に対して平等に振りかざされている。すなわち、自己に対して仏の救いの願いが届けられると知ったまさにその時、同時にすべての他者に対しても同じようにその願いが働いているという視点が開けてくるのである。そして、信心によってこのような視点が開けた時、他者はただ私にとっての他者という一般的な理解ではなく、自身と同じ本願の対象としての他者として理解することが可能となる。したがって親鸞においては、「他力の信心うるひとをうやまひおほきによろこべばすなわちわが親友とぞ教主世尊はほめたまふ」[43]、「一切の有情はみなもて世々生々の父母・兄弟なり」[44]などとあるように、他力廻向の信心のもとで、必然的に「同朋」としての意識が生まれるのである。

また、親鸞の著作の中では「煩悩成就のわれら」[45]や「いし・かはら・つぶてのごとくなるわれら」[46]など、人間の実相を示す際に「われら」という言葉が多用されており、煩悩具足の凡夫である自己の実相に対する苦悩や悲嘆は、そのまま全ての衆生に対しても向けられていた。そしてこれは、他者の苦しみや痛みを知り、共に悲しむという共感の心を意味する。このような点からも、親鸞の同朋意識を垣間見ることができる。

このように、親鸞における同朋意識とは、一切衆生に与えられている他力廻向の信心が成立した結果の必然として生じるものであった。そして、『御消息』のなかで親鸞は

　としごろ念仏して往生ねがふしるしには、もとあしかりしわがこころをおもひかへして、とも同朋にもねん

コピー厳禁

ごろにこころのおはしましあはばこそ、世をいとふしるしにても候はめとこそおぼえ候へ。[47]

と述べている。これは、真実信心に生きるなかで悪を改め、同朋に対して懇ろな思いやりを持つようになり、それが「世をいとふ」姿であるということであり、つまり「世をいとふ」ということの内実として悪への拒否と共に、同朋に対する慈しみの心が示されているのである。そして先述したように、悪を拒否し、「世をいとふ」ということの背景には機の深信として自らの悪を信知するという経験があると同時に、法の深信として仏の救いを間違いなく信知するということがあり、親鸞における実践とはそのような信心に基づいた実践であった。

したがってそのような実践の内実には、「同朋にもねんごろに」とあるように、同朋である他者に対する慈しみの心情が必然的に伴っていたのである。

以上のように、信心に基づいて立ち上がる実践主体においては、その必然として他者に対する慈しみの心が起こり、「信仰共同体としての真宗教団は、民族とか、国家という閉じられたレベルを超えて、（中略）開かれた人類的なレベルで思想し行動しようとする指向性をもつべきものであります。」[48]と言われるように、信心に基づいた実践はこのような同朋意識のもとで展開されるものである。

第二節　大悲の実践と葛藤

ここまで見てきたように、親鸞における実践とは「世をいとふしるし」として悪を拒否し、救を慶ぶ中で柔和な心が導かれながら、「世の中安穏なれ、仏法ひろまれ」という大悲を行ずるという信心に基づいた実践であり、

コピー厳禁

それは他者に対する慈しみの心をもった同朋意識のもとで展開されるものであった。

しかし、親鸞においてはそのような実践が示されながらも、「浄土真宗に帰すれども真実の心はありがたし虚仮不実のわが身にて清浄の心もさらになし」[49]として、信心が成立してもなお人間には一切の真実も無いということが語られており、さらに「小慈小悲もなき身にて有情利益はおもふまじ如来の願船いまさずは苦海をいかでかわたるべき」[50]とあるように、人間による大悲の実践の限界性も示されている。つまり、信心に基づいて大悲を行ずる実践が志向されるという理解とは一見矛盾するような表現がされているのである。

この問題について、まず『歎異抄』第四条の言葉を確認したうえで考えていきたい。ここで親鸞は

> 慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐること、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏に成りて、大慈大悲心をもつて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかにいとほし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば、念仏申すのみぞ、すゑとほりたる大慈悲心にて候べきと云々[51]

と述べている。つまり、人間は煩悩具足の凡夫であるため、人間の慈悲の実践は思うように貫徹することができず、限界性があるということが指摘され、仏の大慈悲心である浄土の慈悲こそが思うように衆生を利益することができる末通った慈悲であるとされているのである。そして、他力廻向の信心に基づいた実践とは、当然ながら凡夫の知見から発せられる実践ではなく、他力廻向の信心によって志向せしめられた実践であるため、浄土の慈

コピー厳禁

悲としての実践であると理解することができる。

しかしながら、信心に基づいた実践がそのような浄土の慈悲としての真実の実践であっても、それは煩悩具足の凡夫である人間を通してこの現世において展開されるものであるため、その実践には凡夫であるがゆえの煩悩や我執といった迷いの心が必ず伴ってしまう。つまり、「摂取の心光、つねに照護したまふ。すでによく無明の闇を破すといへども、貪愛・瞋憎の雲霧、つねに真実信心の天に覆へり。」[52]と語られているように、真実信心に基づいた実践が志向されたとしても、それが凡夫を通してなされる実践である以上、煩悩に覆われてしまうのである。このような問題について内藤知康氏は「機自体の煩悩性・罪悪性は信前信後に何等増減するものではないという構造は、信後の念仏者像を考えるときに一つの躓き石となる」[53]という懸念を示している。つまり、他力廻向の信心に基づいた大悲の実践が志向されてもなお、煩悩具足の凡夫であらざるを得ない自己は常に自覚され続けられるものなのである。

しかし一方で、「たとへば日光の雲霧に覆はるれども、雲霧の下あきらかにして闇なきがごとし。」[54]とも語られているように、たとえ煩悩が信心を覆っていたとしても、他力廻向の信心は確かに私たちのもとに届けられており、この現世において私たちを通してはたらくものであるということは間違いのない事実である。したがって、浅井成海氏が

> 常行大悲の利益をうけると示しつつ、小慈、小悲さえないから他の人びとの救いのために働くことなどできない私であるとのべ、同時に小慈小悲さえない身であるけれども、つねに常行大悲、自信教人信のはたらき

をなすのですと説きます。全く矛盾した内容になっているようですが、そうではなく、実に深いところから社会的実践の問題が考えられているといえましょう。[55]

という解釈を示しているように、真実信心に基づいた実践が志向されるという理解と、その実践主体が煩悩具足の凡夫であるがゆえに「小慈小悲もなき身にて」という悲嘆が生じるという理解は矛盾することではなく、両者が同時並行的に関連し合うものとして考えられなければならない。

そして、浅井氏の「無我になりきれぬ身のままが、念仏申す生活の中でますます知られるのである。その悲泣の身が、即ち無我のこころ、やわらかな心が一つになっていると味わうことが出来るのである。」[56]という解釈から分かるように、信心に基づいた大悲の実践が志向されるなかでは、その反面、そのような真実からは程遠い罪悪深重の自己が自覚され、悲嘆と慚愧が生じるが、その悲嘆の身には「世をいとふしるし」という悪への拒否性があり、それは同時に、慶喜に伴った柔和な心が導かれながら、「世の中安穏なれ、仏法ひろまれ」という大悲を行ずる実践への志向を伴うものであったため、「小慈小悲もなき身」という悲嘆は実践に対する単純な諦めを意味するものではない。そのような悲嘆すべき身でありながらも、真実への志向性が信心によって育まれていくなかで、大悲の実践が行ぜられていくのである。

つまり、親鸞における実践とは、他力廻向の信心を得て、大悲を行ずる実践が志向され、そのまま絶えず大悲の実践がなされるという一方向的な構造ではなく、そのような理想的な実践が志向せしめられ、行動されていくなかで、幾度となく悲嘆すべき自己の実相が自覚され、その度に改めて実践を志向する立場へ復帰するという葛

コピー厳禁

藤の連続であり、その実践はこのような円環構造の中で成立するものであったと考えられる。

また、このような親鸞の実践について、宇治和貴氏は

> 親鸞における罪障・煩悩の自覚とは、本願力廻向の信に基づいた大悲を実践しようとするなかで、何度もたちあらわれる否定すべき自力心として自覚されつづけられるものだったのである。つまり、親鸞の信仰において実践は不可欠であったことはもちろん、前後的な関係を持つわけではないが、実践を伴うが故に自らのうえで、罪障・煩悩の自覚が生じるといった悲嘆的現実を自覚するうえでの前提条件でさえありえたといえるのである。[57]

という解釈を示しており、親鸞にとって実践とは、その信仰によって支えられるものであると同時に、信仰を支えるものでもあったとも理解することができる。

結論

ここまで、浄土真宗における実践について信仰との関係に注目しながら考察してきた。まず浄土真宗における実践は、真俗二諦の問題から分かるように、信仰と不離の関係として考えなければならず、両者は二元的に分別されるものではないため、一貫して信仰に基づいた実践として捉えられなければならないことが明らかになった。

コピー厳禁

そして、親鸞における信心とは他力廻向の信心であり、それは自己の罪悪性が機の深信として信知され、法の深信として救いが信知されるという二種深信の性格を有していたため、そこには自己の罪悪性に対する悲嘆とともに、仏の救いに対する慶喜の心があり、この悲嘆と慶喜の心の先には「世をいとふしるし」として悪を拒否し、救いの信知から導かれる柔和な心を持ちながら、「世の中安穏なれ、仏法ひろまれ」という大悲を行ずる実践への志向性があった。このように、念仏者における実践は機の深信と法の深信としての悲嘆と慶喜の経験に裏付けられて成立するものであり、煩悩具足の身でありながらも、信心によって真実への歩みが促され、自らの在り方が見直される、というような信心の育みのなかで志向せしめられるものであると考えられる。

さらに、その実践の内実には他者に対する慈しみの心があり、信心に基づいた実践はそのような同朋意識のもとで展開されるものであった。

しかしその一方で、親鸞は「小慈小悲もなき身にて」などとして、人間による慈悲の実践の限界性も示しているが、これは矛盾ではなく、親鸞における実践とは信心に基づいた実践が志向されていくなかで、幾度となく悲嘆すべき自己の実相が自覚され、そのたびに改めて実践を志向する立場へ復帰するという円環構造として成立するものであると考えられる。

以上のように、浄土真宗における実践とは信心に基づいた実践であり、その信心に育まれる生活のなかで志向せしめられるものである。

コピー厳禁

註

1 浄土真宗本願寺派　私たちの取り組む社会課題 https://www.hongwanji.or.jp/project/agenda/　（最終アクセス日：二〇二二年十二月一日）
浄土真宗本願寺派　社会部 https://social.hongwanji.or.jp/index.html　（最終アクセス日：二〇二二年十二月一日）

2 内藤知康「親鸞における実践の論理構造」二七四頁

3 渡辺照宏『日本の仏教』二〇四頁

4 宇治和貴「親鸞研究における前提的課題について：真俗二諦的信仰理解の克服について」三一頁

5 葛野洋明「浄土真宗における実践の研究：浄土真宗本願寺派「宗制」による社会貢献の視座を通して』七九頁

6 葛野洋明「真宗伝道における実践論の教義的研究」二一一頁

7 梯實圓『真俗二諦』九～一〇頁

8 『註釈版』九二〇頁

9 『聖典全書』四巻　六〇一頁

10 『註釈版』一一一八頁

11 『聖典全書』五巻　三三七頁

12 『註釈版』一二七六頁

13 『註釈版』一一九六～一一九七頁

14 宇治和貴「親鸞研究における前提的課題について：真俗二諦的信仰理解の克服について」四五～四六頁

15 『註釈版』八五四頁

コピー厳禁

16 宇治和貴「親鸞研究における前提的課題について：真俗二諦的信仰理解の克服について」四〇〜四一頁
17 信楽峻麿『現代真宗教学』二七四頁
18 信楽峻麿『現代真宗教学』二七三頁
19 岡崎秀麿「親鸞聖人における実践：弘願助正説を中心として」一七五頁
20 『註釈版』六九三頁
21 『註釈版』二三一頁
22 村上速水『親鸞教義とその背景』一七五頁
23 『註釈版 七祖篇』四五七頁
24 『註釈版 七祖篇』四五七頁
25 『註釈版』六九三〜六九四頁
26 『註釈版』六二二頁
27 『註釈版』二六六頁
28 『註釈版』七四〇頁
29 『註釈版』四七三頁
30 桐渓順忍「信仰生活の論理」二三四〜二三五頁
31 『註釈版』八四九頁
32 黒田義道「親鸞の浄土三部経千部読誦について：信心に問われる社会的実践」二三一頁
33 鷲原知康「親鸞教義に於ける信心の智慧（二）」一六二頁
34 「十益の中、心多歓喜の益、知恩報徳の益、常行大悲の益の三益は、顕益とみて、何等かの活動が念仏申す生活の上に顕現するとみることができます。」（浅井成海『信心の社会性：教学的な視点よりの学び』四七頁より抜粋）
35 『註釈版』二六〇頁
36 三田真史「親鸞教学における菩薩道理念とその実践：菩薩道教学構築への一試論」一〇八頁

コピー厳禁

37 『註釈版』七八四頁
38 信楽峻麿「親鸞における信と社会的実践」九二〜九三頁
39 『註釈版』二一一頁
40 『註釈版』二一一頁
41 梯實圓『真俗二諦』四四頁
42 梯實圓『顕浄土方便化身土文類講讃』六〇頁
43 『註釈版』六一〇頁
44 『註釈版』八三四頁
45 「註釈版」五八〇頁、五八四頁
46 『註釈版』七〇八頁
47 『註釈版』七四二頁
48 梯實圓『真俗二諦』五二頁
49 『註釈版』六一七頁
50 『註釈版』六一七頁
51 『註釈版』八三四頁
52 『註釈版』二〇四頁
53 内藤知康「親鸞における実践の論理構造」二七六頁
54 『註釈版』二〇四頁
55 浅井成海『信心の社会性：教学的な視点よりの学び』五二頁
56 浅井成海『真宗を学ぶ：愚にかえりて』一三二頁
57 宇治和貴「親鸞の信仰と実践：特に信仰の構造における実践の位置について」五一頁

コピー厳禁

参考文献

書籍

・浅井成海『真宗を学ぶ—愚にかえりて—』（永田文昌堂、一九九六年）
・浅井成海『信心の社会性—教学的な視点よりの学び—』（同和教育振興会、二〇〇一年）
・宇治和貴『親鸞の信仰と実践』（法蔵館、二〇二一年）
・梯實圓『顕浄土方便化身土文類講讃』（永田文昌堂、二〇〇七年）
・梯實圓『真俗二諦』（本願寺出版社、一九八八年）
・木越康『ボランティアは親鸞の教えに反するのか：他力理解の相克』（法蔵館、二〇一六年）
・ケネス・タナカ『智慧の潮』（武蔵野大学出版会、二〇一七年）
・小林正弥監修・藤丸智雄編『本願寺白熱教室』（法蔵館、二〇一五年）
・佐藤三千雄『生活のなかの信仰』（永田文昌堂、一九八三年）
・信楽峻麿『現代真宗教学』（永田文昌堂、一九七九年）
・信楽峻麿『宗教と現代社会　親鸞思想の可能性』（法蔵館、一九八四年）
・浄土真宗本願寺派　勧学寮『浄土真宗と社会—真俗二諦をめぐる諸問題—』（永田文昌堂、二〇〇八年）
・浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典　七祖篇—註釈版—』（本願寺出版社、一九九六年）
・浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典—註釈版　第二版—』（本願寺出版社、二〇一六年）

コピー厳禁

・浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典全書（四）相伝篇　上』（本願寺出版社、二〇一六年）
・浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典全書（五）相伝篇　下』（本願寺出版社、二〇一四年）
・寺山文融『親鸞の倫理と現代―現代真宗学　生活論（俗諦）考―』（永田文昌堂、一九八五年）
・本多靜芳『「歎異抄」を読む』改訂新版（角川学芸出版、二〇〇七年）
・村上速水『親鸞教義とその背景』（永田文昌堂、一九八七年）
・渡辺照宏『日本の仏教』（岩波書店、一九五八年）

論文

・天岸浄圓「親鸞聖人『御消息』に見られる宗教的意義」（『行信学報』三一、二〇一八年）
・池田行信「信成立の問題：親鸞の信を中心として」（『真宗学』五五、一九七六年）
・宇治和貴「親鸞研究における前提的課題について：真俗二諦的信仰理解の克服について」（赤松徹眞編『日本仏教の受容と変容』永田文昌堂、二〇一三年）
・宇治和貴「親鸞の信仰と実践：特に信仰構造における実践の位置について」（『竜谷史壇』一二一、二〇〇四年）
・瓜生津隆真「真宗における信仰と生活」（『仏教と人間：中西智海先生還暦記念論文集』永田文昌堂、一九九四年）

コピー厳禁

・岡崎秀麿「「仏教の社会的実践を問う」という営み」（『浄土真宗総合研究』一三、二〇二〇年）
・岡崎秀麿「親鸞聖人における実践：弘願助正説を中心として」（『浄土真宗総合研究』八、二〇一四年）
・丘山願海「序にかえて：他者に開かれゆく心」（『浄土真宗総合研究』一三、二〇二〇年）
・尾畑文正「「慚愧」としての社会的実践：『歎異抄』第四章における親鸞の慈悲観から学ぶ（慈悲）」（『日本仏教学会年報』七二、二〇〇六年）
・葛野洋明「真宗伝道における実践論の教義的研究」（『真宗研究：真宗連合学会研究紀要』四九、二〇〇五年）
・葛野洋明「浄土真宗における実践の研究：浄土真宗本願寺派「宗制」による社会貢献の視座を通して」（『真宗研究：真宗連合学会研究紀要』五七、二〇一三年）
・北中廣興「真宗における現代社会の把握と意義」（『真宗研究会紀要』九、一九九七年）
・桐溪順忍「信仰生活の論理」（『浄土教の思想と文化』四一・四二、一九七二年）
・黒田義道「親鸞の三部経千部読誦について：信心に問われる社会的実践」（『日本仏教学会年報』八一、二〇一五年）
・信楽峻麿「親鸞における信と社会的実践」（『親鸞教学』三八、一九八一年）
・信楽峻麿「近代における真宗倫理の諸相」（『印度学仏教学研究』四九、二〇〇一年）
・武田正秀「親鸞の信と社会的立場」（『真宗研究会紀要』一三、一九八〇年）
・徳永道雄「「常行大悲の益」の今日的意義 」（『日本仏教学会年報』七二、二〇〇六年）

コピー厳禁

・徳永道雄「真宗倫理再考:「世をいとふしるし」をめぐって」(『真宗研究:真宗連合学会研究紀要』四六、二〇〇二年)
・内藤知康「親鸞における実践の論理構造」(『真宗学』七五・七六、一九八七年)
・中平了悟「浄土真宗の実践:その射程とそれを立ちあがらせるものについて」(『真宗学』一三七・一三八、二〇一八年)
・鍋島直樹「ビハーラ活動と臨床宗教師研修の歴史と意義:親鸞の死生観を基盤にして」(『日本仏教学会年報』八一、二〇一五年)
・深川宣暢「真宗念仏者における利他的行為(他者支援)の一考察:木越康・著『ボランティアは親鸞の教えに反するのか:他力理解の相克』をめぐって」(『真宗学』一三七・一三八、二〇一八年)
・普賢保之「親鸞聖人をめぐる社会的実践論:現世利益和讃を縁として」(『真宗研究会紀要』十九、一九八六年)
・山田行雄「信仰と実践」(『聖徳学園岐阜教育大学紀要』一〇、一九八三年)
・三田真史「親鸞教学における菩薩道理念とその実践:菩薩道教学構築への一試論」(『真宗研究会紀要』二三、一九九一年)
・鷲原知康「親鸞教義に於ける信心の智慧(二)」(『印度学仏教学研究』二九、一九八〇年)
コピー厳禁

インターネット資料

・浄土真宗本願寺派　私たちの取り組む社会課題 https://www.hongwanji.or.jp/project/agenda/　（二〇二二年十二月一日アクセス）

・浄土真宗本願寺派社会部 https://social.hongwanji.or.jp/index.html　（二〇二二年十二月一日アクセス）

コピー厳禁