

## 親鸞聖人における実践

— 弘願助正説を中、心として —

岡崎 秀 磨

はじめに

親鸞聖人（以下、親鸞と記す）の教義における念仏者の実践（または、倫理<sup>①</sup>）については、昭和三十（一九五五）年代から現在まで、真俗二諦、『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』と記す）「信巻」における現生十益や真仏弟子釈、あるいは戒律<sup>②</sup>、共生思想<sup>③</sup>など多くの論点と関連させ研究が続けられている。近年では二〇一一年三月十一日に起きた東日本大震災以後の仏教界の活動を受け、再度仏教の実践に注視する論考<sup>④</sup>も出されている。本論文では、そうした研究の中で実践と関わりある論題として注視されている石泉僧叡（以下、石泉と記す）の弘願助正説の特徴とその意義について論じていく。

### 一、親鸞教義における実践

親鸞教義における実践はこれまでどのように研究されてきたのか。この問題が現在においても種々に論じ続け

られる原因の一つには、結城令間が、

世間のまった中に生き、世間苦を誰よりも味つているにも拘らず、世間の道を説くことが殆んどないのは、全く奇異である。<sup>5)</sup>

と指摘したような、その著述中において世俗における具体的実践を明示することが希薄であることに求められる。これは、家永三郎による「キリスト教の信仰が如何に歴史の展開を内から力強く推進したかを顧みるとき、わが真宗の信仰が人間社会の発展に結びつく力の浅さを思はないではいられない」<sup>6)</sup>との指摘や、田辺元による「真宗仏教の教理とキリスト教の教義とを比較するに、共に信仰のみによつて救われるとする大悲恩寵の宗教たる限り、相通する所のあることは否定せられないけれども、倫理の当為、立法の權威を斯く前者には、後者のごとき現実性が乏しいことを指摘したのは、確かに当たっているといわなければなりません」<sup>7)</sup>との指摘に見られるように、歴史学、キリスト教との比較から提示された批判と不可分な関係にある。

こうした批判を背景として、「親鸞教義における実践」という課題が注視され始めたと考えられるが、批判に應えるには、親鸞においてなぜ実践に関する説示が少ないのか、または、親鸞における実践とはいかなるものか、を提示する必要がある。

前者に対する研究は殆ど見られないが、徳永一道は「仏教ひいては浄土真宗において倫理性が軽視される四つの要因」として、一、社会性・倫理性成立の根拠としての歴史性の問題、二、「世をいとふ」と社会性・倫理性、三、「個」の強調と社会性・倫理性、四、本覚思想と社会性・倫理性を挙げている。後者に対する論考は多いが、普賢保之によれば、論拠を一、報恩思想、二、『親鸞聖人御消息』（以下、『御消息』と記す）に「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ほこそ、世をいとふしるしにても候はめ」（『浄土真宗聖典 註釈版 第二版』（以下、『註釈版』と記す）七四〇頁）とある「世をいとふしるし」、三、信心が菩提心であること、四、

現生十種の益、に求めるものに分類できるという。また内藤知康<sup>①</sup>は、親鸞の著作に実践を明示した文がないことから、「親鸞教義における念仏者の実践倫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」といい、その上で、

「自己の実相の信知および阿弥陀仏の救済の信知は、念仏者の行動に何らかの変化をもたらすはずである。このような信心の念仏者に及ぼすエフェクトを考察することが、実践の論理構造の考察となるのではなからうか。

と述べる。親鸞の著述に実践の直接的根拠を求められないことを前提とし、その上で「自己の実相の信知および阿弥陀仏の救済の信知」すなわち、

一つには、決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、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。二つには、決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、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』二二八頁）

と述べられる真実信心（二種深信）から考えようとするのである。

真実信心を論拠とすることは、普賢が述べた菩提心、現生十種の益とも関連し、実践を論考する中で最も多い。例えば、信業峻<sup>②</sup>は、親鸞における信心とは、「徹底して世俗的な体制論理、価値体系を拒否し、ないしは批判してゆくということにおいては、はじめて成立するもの」であり、そこには「世俗的価値体系、支配体制秩序を逆転せしめ、それを克服して生きる道」が示されているとした上で、

親鸞においては、真実信心に生きるとは、それが大菩提心として、度衆生心であること、そしてまたそれがめざす浄土往生の目的が、ひとえに衆生利益にあることにおいて、それは成仏後の還相廻向の働きに比べれば限界があるとしても、その信心の論理において、衆生利益の実践を含むものであったのである。

という。「衆生利益の実践」とは、衆生を教化し本願に帰入させることをいい、それは『御消息』二五通（『註釈版』七八四頁）に「それにつけても念仏をふかしたのみで、世のいのりにころにいでて」、<sup>⑤</sup>「世の中安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ」とあることから、主体的・意志的行為の選択と実践を含むものであるという。また嬰木義彦は、「機の深信こそ、自己の流転性を悲歎し、悪の行為を慎もうと意志する倫理性の根拠である」といい、信樂と同じ『御消息』の文を論拠として「その信心そのものは内心的なものであるから不可視的なものであるが、それは必ず外相にあらわれるものである。この外相にあらわれるものこそ信のもつ倫理性の現証であり、「しるし」である」と結論づける。

親鸞教義における実践を論じる場合、<sup>⑥</sup> 真実信心の有する論理的根拠、『御消息』という文証が中心とされていることから、以下の二点の特徴を指摘できる。

第一に、真実信心（二種深信）とは、罪悪深重の自己に対する信知と、そのようなものをこそ救いたいとする阿弥陀仏のはたらきに対する信知が一具となり成立する。このことは、内藤知康、殿内恒<sup>⑦</sup>が共に指摘するように、自己自身が罪悪深重であることに對する「悲歎」と、そのようなものをこそ必ず救うとする阿弥陀仏のはたらきの中にあるという「慶喜」とが同時に存在している。

第二に、文証とされる『御消息』は、親鸞が明かした真実信心とは異なったあり方である造悪無碍を批判する文章であり、その中に「世をいとふしるし」がないという言葉が出てくるのであるから「人間の作る歴史的世界に一定の価値を見ることがなく、かえってその虚妄性に対する根源的な不信があるという仏教一般の思想を継承した」<sup>⑧</sup>ことを根拠とする「世をいとふしるし」が、「世のいのりにころをいれ」ることと同時に成立する。

以上の二点によって、親鸞における実践を論じる際の基本的立場ともいえる「一般的倫理を否定、あるいは超えたところにおいて、新たな実践を確立する」という主張が導き出される。すなわち、

宗教的自覚にあつて、人倫の理法に随う倫理は否定せられるけれども、信仰の理法に随う倫理はなくてはならぬのであつて、そこに真宗の倫理が成立するのである。<sup>(16)</sup>

道徳実践の出来ないものであるという他力覚から生ずる道徳実践こそ真宗者の実践の根本的なものだといいたいのである。<sup>(17)</sup>

などと主張されるのである。<sup>(18)</sup>

## 二、親鸞教義における実践と「行」

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「悲歎」「自口否定」を内容とするからである。

しかしながら、『教行信証』『信巻』においては、

真実信心すなはちこれ金剛心なり。金剛心はすなはちこれ願作仏心なり。願作仏心はすなはちこれ度衆生心なり。度衆生心はすなはちこれ衆生を摂取して安樂浄土に生ぜしむる心なり。この心すなはちこれ大菩提心なり。この心すなはちこれ大慈悲心なり。

(『註釈版』二五二頁)

などといわれ、本願力回向により獲得される真実信心の徳として「ヨロヅノウジヤウヲホトケニナサムトオモフココロ」(『浄土真宗聖典全書』四七八頁)である「度衆生心」を有するのであるから、真実信心には利他的な側面が存在しているはずである。こうした利他的な側面を論じるものとして指摘されているのが、現生十種の益にある「常行大悲」である。

「常行大悲」の語は、『安樂集』に、

もしよく展転してあひ勧めて念仏を行ずるものは、まさに知るべし、これらをことごとく大悲を行ずる人と名く。  
 (『浄土真宗聖典 註釈版』七祖篇(以下、『註釈版』七祖篇、と記す) 二六四頁)

とある文に依つたもので、『教行信証』「信巻」真仏弟子釈(『註釈版』二六〇頁)に引用され、その際「念仏を行ずるものは」が「念仏を行ぜしむるは」と読まれ、人々に念仏を勧め、念仏を行じさせるといふ、いわゆる伝道(実践)が明確にされている。これは、真仏弟子釈の引証中にある『安樂集』の「説法のひとにおいては、医王の想をなせ、抜苦の想をなせ。所説の法をば甘露の想をなせ、醍醐の想をなせ」(『註釈版』二五八頁)、『往生礼讃』(以下、『礼讃』と記す)の「仏世はなはだ値ひがたし。人、信慧あること難し。たまたま希有の法を聞くこと、これまたもつとも難しとす。みづから信じ、人を教へて信ぜしむること、難きがなかにうたたまた難し。大悲弘くあまねく化する、まことに仏恩を報ずるになる」(『註釈版』二六一頁)とある文も、「常行大悲」を明かす引文であることから理解できる。したがって、「常行大悲」とは、

自他を分けへだてする「私」という小さな殻を破つて、万人と一如に感応しあい、自在に人びとを利益することであるとすれば、それはただ、如来にのみ可能なわざである。しかし凡夫であっても、万人を平等に救うと仰せられる阿弥陀如来の大悲招喚に応答して、大悲の本願に身をゆだね、その広大なはたらきに参加することは許されている。いいかえれば、如来の大悲に呼び覚まされて、苦しみ悩む人々と連帯しつつ、自他ともに大悲に包まれていることを讃仰するような身にならしめられることを「常に大悲を行ずる益」といわれたのである。<sup>20)</sup>

と指摘されるように、信じ念仏しているものが、そのまま阿弥陀仏の衆生救済のはたらきを担うことであり、その姿が「報恩」とも規定しうるのである。しかしながら、「正像末和讃」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

〔註釈版〕六一七頁〕

とあるように、親鸞においては、自身には伝道、実践などできないという罪惡凡夫の自覺が同時に成立していなければならない。玉木興慈が、

親鸞においては弥陀の眞実を讚歎するのみであるが、その讚歎の念仏を聞く者をして、弥陀の眞実に出遇わしめ、その者が念仏を行ずるということであつて、親鸞が自己の意識的行為として他に念仏を行ぜしめるのではない。<sup>④</sup>

と指摘する通りである。

眞実信心を得て念仏するものの実践は、信心の徳としての「度衆生心」からおこる利他的な活動、具体的には「常行大悲」としての伝道に集約され、その実践がそのまま「報恩」の意味も有している。実践にかかわる行が「念仏」を中心とすることは理解できるが、遊亀教授が「如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし 師主知識の恩徳も ほねをくだけでも謝すべし」(『註釈版』六一〇頁)を根拠として、「念仏生活とはただ口に南無阿弥陀仏を称うることだけではない。生活そのものを挙げて報恩行とすることであり、相互信頼の人間社会の建設に生活の基調をおくことである」と指摘するように、現実生活そのものの上にも実践が語られなければならない、ともいえる。このような中で、ケネス・タナカの指摘が注目される。

存覚の解釈に基づく伝統的な考えでは、常行大悲とは、個人が念仏を称えることのみとして理解されています。〈中略〉二十世紀の学者の普賢大圓氏は、宗教の領域を超え、衣食住という現実生活の課題に關して努力し、改善を行うことも常行大悲の現われ(勿論、阿弥陀如来の慈悲を根源とする)ではないかと言われたのです。(中略筆者)

タナカは、現実生活の課題に關して努力・改善を行うことも「常行大悲」であると論じる普賢大圓の説に注

目している。普賢は、近年満井秀城が「真宗念仏者の実践論としては、この助正論は必須の課題であるはずである」と述べる「助正論」に関する研究が多く、しかも、

弘願助正説の所頭は但に宗教的実践に止まらず、更に拡大されて、信後に於ける宗教生活の基本を論ずる、即ち真宗念仏者の道德的・社会的実践にまで拡大されるべき意義を含蓄する。<sup>(23)</sup>

と評される石泉の弘願助正説を積極的に評価した人物である。普賢の助正論に対する研究がタナカが注視する「常行大悲」の解釈とも関連すると考えられるため、以下では弘願助正説の特徴を見ていくこととする。

### 三、石泉の弘願助正説とその特徴

助正論は、真宗学において行信論・信願論と並び重視され現在まで継続的な研究がなされてきたが、その全容が未だ不鮮明であると言われる程に複雑な論題である。しかしながら、

助正論は真宗宗学の最も煩瑣な研究の典型的なものである。従ってその研究は極めて面倒であるが、この問題が明らかにならぬ限り、『化巻』の要門章真門章の真意は詳らかにされることは出来ない。而してまた、この助正の問題を探ることによって、宗祖が如何に自力の機執を払拭するために、細心の注意を用いられたかが、明瞭にされるようである。<sup>(24)</sup>

と言われるように、『教行信証』『化身土巻』、または仮・自力と深く関わる論題として重要な位置を占める。

助正とは、善導大師（以下、善導と記す）が『観經四帖疏』散善義・就行立信釈（『註釈版』七祖篇四六三頁）において、立信所修の行を簡括して正行・雜行を選び分け、更に読誦・觀察・礼拝・称名・讚歎供養の正行五種の中、第四の称名を正定業、他の前三後一の行を助業としたことに由来する。五正行（助正）は、「偏依善導一師」



を標榜する法然聖人へと受容され、選択本願念仏義を形成せしめる重要な思想根拠となり、親鸞へと相承されている。

石泉は助正に対して、善導が「順彼仏願故」を根拠として正定業と定めた称名に随伴して助業が修されるとしたことから、その説が弘願助正説と呼ばれている。この説が評価される背景には、

真宗の報恩行は従来とかく消極的に墮するという、そしりを免れなかった。その原因の第一は報恩行と云えば、感謝報恩の心より流出する任運無作の行為こそ真実のものとして尊重せられ、衆生の期待意志を伴う作意の行為は、とかく不純なる報恩行として軽んぜられ、甚だしきに至っては、それを自力執心の行為として排除するが如き傾向があった。ここに衆生の努力精進による報恩行が軽視せられたために、その積極性を失う結果になったのである。第二の原因は報恩行を法徳顕現とする結果、どうかすると法徳の顕現するに差しまかせて、衆生の努力精進を等閑に附するが如き、動向を生じたためである。<sup>(27)</sup>

と指摘されるような背景、すなわち、他力義を強調するあまり衆生の行為性を否定し去り、衆生の主体的意志による行為を自力と否定することへの疑問、報恩行すべてを名号相発とし衆生の何らの行為性も認めないような態度は、実践を論じるに当たりあまりにも極端すぎるのではないか、との問題提起がある。

以下、石泉の主張を彼の著作から見ていく。『助正釈問』冒頭に、

助正に真あり仮あり。真は即弘願報恩の不行。仮とは要門真門の所撰。往生の業因と執するものなり。真宗の門には其仮なるものを捨て取す。其真なるものを収て捨す。

（『真宗公書』（以下、『真全』と記す）五十巻 三三四頁<sup>(28)</sup>下）

といい、五正行（助正）には、弘願報恩の不行を明かす真の助正と、往生の業因に執する要門・真門の所撰たる仮の助正とがあるとする。弘願上においてのみ助正は名義具足することから弘願助正説といい、助正が仮となる

のは眞の助正に誤るもの、報恩行たる助正を往生の業因と執す場合とする。弘願において助正が成立するのは、

然は廢立は必先にして。助正はこれの次。いまた弘願門内にして助正の廢立に先たつものはあらず。廢立に先たつもの助正は要門真門にして。弘願には非なるなり。  
 (『真全』五十卷 三三五頁上)

と、安心廢立が行儀助正の「必先」なる前提条件とされるからである。安心廢立は、因・非因を分ける意味で、正定業たる称名のみが浄土往生の因であることをいう。「本願名号の宗体が、衆生に渡りて称無碍光如来名と口へ現れたが行なり。心に在るを信という。心口の場処で名は異なれども体は唯一願力なり」(『真全』二六卷三頁)というように、願力名号の成就相は、信心・称名に限って全現するとされるため、称名のみが正定業として立せられ、前三後一を含む他の全ての行業は非因として廢される。その非因である助業が「安心廢立」後、信後においては行儀として意味をもつ。起行に対して、

次起行者。謂仏恩報謝行。此中有五種正行。既仏恩報謝行。則弘願行。故通五種共名正行。於中第四称名。為正業。前三後一。為助業。第四為正業者。本願行故。前三後一非本願行。而有善輔佐正業。成報恩功能故。  
 曰助業。  
 (『真全』五十卷 三八一頁下)

と規定し、称名と前三後一の間に本願行(正)・非本願行(助)の差異が成り立ち、助業が正定業を補佐することで報恩が成立するという。そのため、弘願助正説は往因においてではなく、行儀・修相上で語られるべきものとされる。

正定業を補佐するという助業の役割に対して石泉は、「前三後一の四は所廢の法。本願の行と比肩するものにあらず。常に念仏を導首としてそれに随伴すれば助業と名く」(『真全』五十卷 三三五頁上)として、あくまで名号を体とする正定業たる称名が「助業」の根拠とし、独立して存在意義を確保するのではないといい、その役割に対しては、

弘通とは何をか弘通す。第四の称名南無阿弥陀仏の本願。これその弘通するところのものなり。本願不独自弘。諸行以弘通之。前三後一あるゆへんなり。即所弘通のものを。正業とし。弘通之ものを。助業とす。

〔真全〕五十卷 四〇一頁下

と、称名・本願を所弘通とし、本願は自ら弘通しないと述べている。

では、石泉は助業が名号に根拠しないならば、それをどこに求めるのか。称名の願し方について体相互願と就初形後との二義を明かす中で、

生因円満することは。発起の刹那にありて。後々を須つものにあらず。そへに第二刹那已下の起行をは。報恩の業事とす。即願文の乃至十念なり。覚・蓮等の宗主。諄々としてこの旨を伝へ給ふ。止持と云ふは。いはゆる唯除五逆誹謗正法なり。これ逆謗を抑止して造らさらしむ。止持の中にも。至て微少の事なり。もし堪忍するものによりて。随て増すれば。不啻此重罪。亦制其次罪軽罪この止持のところに。また作持ありて。善品を奉行せしむ。いはゆる助業は。義の中に摂す。信心発得の行者。称名念仏して仏恩を報謝するに。自然にこの止作の二持ありて随伴す。これを明信仏智。作諸功德といふ。

〔真全〕五十卷 四一〇頁上<sup>(28)</sup>

という。体相互願とは、「信心称名ならべてあげ。もて即入必定の因とす」と言われ、道綽・善導等が本願をもって「称我名号」を根拠に挙げていることから、称名をもって生因となす義を顕すものである。就初形後とは、「そのころ別して念我をとりて。必定の因として。その称名をは。仏恩報謝の行とす」と言われているように、生因を信心に限り、称名は報恩行と規定することである。「生因円満することは。発起の刹那にありて。後々を須つものにあらず。そへに第二刹那已下の起行をは。報恩の業事とす」とあることから、就初形後の際に第十八願文の「唯除五逆誹謗正法」が助業と関わりを持つこととなる。助業が唯除等に根拠するとしても、あく

まで「乃至十念」の称名を外にして語られるべきものではない。そのため、「信心発得の行者。称名念仏して仏恩を報謝するに。自然にこの止作の二持ありて随伴す」と言われる。止作二持は、唯除等の抑止が止持の中でも微少なることを意味し、それが増せば重罪のみならず次罪軽罪をも制することとなり、ここに善品を奉行せしめる作持をも意味することをもって助業との関係が存すると言っているのである。<sup>30)</sup>

抑止・助業が実践と関係させ解されていることに表れているように、必ず助業がなければならないというものではない。弘願助正説は信心獲得者（真仏弟子）が現実生活を営む上で、具体的実践行をいかに行いいうるかという衆生の側からの意義付けとして解されるべきである。<sup>31)</sup>

石泉が助正という行体系の必然性を「弘通」なる概念で示していることは、石泉において報恩行が単なる感謝の意味に留まるものではないことを意味している。それが、助正ある所以に対する「本願（正業）独自では弘まらず」、「諸行によつて弘通される」といい、正定業・助業を所弘通・能弘通の関係で捉える点にうかがえる。

では、本願はなぜ独自では弘まらないのか。本願力廻向を説く親鸞教義において本願（本願力・名号）は、常に衆生救済の活動をなしているのであるから、「本願不独自弘」、及び「弘通」とは本願力の力用の否定ではなく、現実の世間・世俗における本願の弘まりに関する言葉でなければならぬ。弘・不弘は仏の側に限られるのではなく、衆生（機）を媒介とするとところに問題となる。石泉が『教行信証』後序の「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。これによりて、真宗の詮を鈔し、浄土の要をいふ。ただ仏恩の深きことを念うて、人倫の嘲りを恥ぢず」（『註釈版』四七三頁）の語を例として引用することがその意を顕している。

このような解釈は石泉の行論からの必然的な帰結である。本願（十八願）が「乃至十念」の願事（以名摂物）によつて衆生の行たる「称名」へと結実すると解することは、本願（力）が開示されるのは衆生（機）の称名においての

みであつて、称名こそが弥陀と衆生との対応関係を構築しうる。この関係そのものが因・非因の差異を明示するものであるからこそ、「助正（行儀）」の行体系は必然的なものとされる。そもそも、本願が衆生に全く関わらない形で自己の存在を開示することは不可能であろうし、「弘まる」という概念自体が対象者を予想せねば成り立たないはずである。仮に、本願の存在・活動を何らの概念とも関係させずに解すならば、それは本願を觀念化させることとなる。

では、「諸行によつて本願を弘通する」とはどういうことか。これは、石泉が助業の義を「扶助」<sup>32</sup>ともして、いたその相状を問う。水戸善英は、

世出世の助業を以て念仏行者の生活をつつしみ、之によつてよく称名を扶けて大法を十方世界に流行せしめ、下衆生に大悲を伝えることになるのである。即ち報恩行は偏えに下化衆生の化他行にあると云うことである。<sup>33</sup>

と、助業にある扶助の義が「念仏行者の生活を慎む」ことに認められ、その目的は称名の十方世界流行・大悲伝化に求めている。弘通（大悲伝化）は、「第十七願は。諸仏十方世界にして弥陀名号を弘通し」<sup>34</sup>（『真全』五十巻四一―頁下）と述べられるように本願（名号・称名）弘通に極まり、即諸仏讚嘆たる衆生の称名が必要不可欠なる要素とされる。では、なぜその弘通にとつて「生活を慎む」ことを意味する助業が必要なのか。

弘通が本願弘通を目的とするならば、それは石泉において称名が正定業と明示されることによつて果たされる。そのため扶助とは、助業非因が明らかになることを意味していなければならぬ。称名正定業の開示は、廃立によつて因・非因の差異が明示されることによつてのみ成されるからである。そうであるならば、助業とは衆生が非因であると知りながらも行ずるということになる。恐らくこの点に、助業が名号相発としてではなくとも、称名に統攝される限りにおいて、また抑止によつて本願（名号）と関係を有するとされる所以がある。

称名正定業とはあくまで助業との対比（行々相對）の中でしか開示されず、また、「称名」のみが衆生と仏との関係を構築しうるのであるならば、「助正」とは願力名号が衆生において「称名正定業」を開示する働きそのものでなければならぬ。

仏慧功徳をほめしめて 十方の有縁にきかしめん

信心すでにえんひと は つねに仏恩報すべし

（『註釈版』五六五頁）

の文を石泉が弘通の根拠に引用することは、「助正」においてのみ十方の有縁に弘通が行い示していることを示している。石泉の「弘通はすなはち報恩なり」との規定は、衆生が「以名摂物」の本願（名号）の成就を担う存在とされ、現に「弘通」の不可欠な要因となることをもって「報恩行」と言われると解さなければならぬ。<sup>35</sup>

石泉は、助業があくまで衆生の主体的行為でありながらも、そのゆえにこそ称名に統攝され、抑止の義を内在することによって、衆生が「助正」を行うことそのものが本願（名号）の力用に摂取された念仏者（真仏弟子）の具体的、あるいは日常的な相であることを示したのである。

#### 四、善導における実践

石泉の弘願助正説は、親鸞教義の上には妥当しないという批判が多くある。では、なぜ石泉がこのような学説を立てたのか。近年歴史的背景から捉え直す論考<sup>36</sup>も提出されているが、やはり、石泉が弘願助正説を初めて主張したのは『般舟讚』を解釈した際であるから、善導教義との関わりから考えるべきであろう。

助正が説示された就行立信釈は、『礼讚』前序の安心・起行、一行三昧、及び専雜得失の説示を前提にしている。『礼讚』では、安心において『観無量寿經』の至誠心・深心・回向発願心を説くなか、深心において、「いま

弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下十声・一声等に至るに及ぶまで、さだめて往生を得と信知して」（『註釈版』七祖篇 六五四頁）と称名を挙げ、続く起行において『浄土論』の五念門をその順序を変え凡夫に相応する形で提示する。その後、『文殊般若経』によって一行三昧を明かす中で、

衆生障り重くして、境は細に心は粗なるによりて、識り神飛びて、觀成就しがたし。ここをもつて大聖悲憐して、ただ勤めてもつぱら名字を称せしむ。まさしく称名は易きによるがゆゑに、相統してすなはち生ず。

（『註釈版』七祖篇 六五八頁）

と、衆生においては「觀」は成就し難く、称名は修し易いといい、続いて「もし專を捨てて雜業を修せん」と欲するものは、百は時に希に一二を得、千は時に希に三五を得」（『註釈版』七祖篇 六五九頁）といい、專修と雜修との得失を明らかにする。ここでの專修・雜修とは『選択本願念仏集』二行章で示されるように、称名のみでなく、称名と五念門を修していることをもつて「專修」としていると理解すべきであろう。

『礼讚』における以上の説示とともに、就行立信釈における五正行の説示に対する、

前三後一の行を雜行とみなさなひのは、それが阿弥陀仏とその浄土を所対とした行であつて、称名と同類の行であり、浄土願生者にふさわしい行為であつたからである。それゆゑ雜行と簡別して正行の中に摂め、本願の行である称名に随伴し、称名の相続を扶助し、念仏者の宗教生活を莊嚴していく行業であるといふので、助業という位置づけを与えられたと考えられる。<sup>17)</sup>

善導にとつて正定之業のみ特別な価値を有する実践行であるために、正行中のその他の実践行は凡夫の意志において行われるため助業と規定され、また正行以外のあらゆる実践行は阿弥陀仏の関係性が希薄になるために疎雜之行と規定されることとなる。<sup>38)</sup>

といった指摘を考え合わせるならば、善導における実践とは、称名以外の行も阿弥陀仏に対するという範囲の中

で、凡夫の意志を認めながら許されるものであったといえる。しかしながら、そこには『礼讃』で雑修の失の中に「慚愧・懺悔の心あることなきがゆゑに」と示されたように、専修には「慚愧・懺悔の心」がなければならぬ。

こうした善導の姿勢は、『新修往生伝』で示される厳格な行者としての姿や、『礼讃』での、

願はくは弟子等、命終の時に臨みて心顛倒せず、心錯乱せず、心失念せず、身心もろもろの苦痛なく、身心快楽なること禪定に入れるがごとくして、聖衆現前し、仏の本願に乗じて阿弥陀仏国に上品往生せん。

（『註釈版』七祖篇 六六九頁）

という言葉に表れているように、称名こそが凡夫に相応した行であり、釈迦・弥陀の本意であるとしながらも、他の行を修めることも「助業」という形で積極的に認めるのであり、その姿こそが善導の求めた（上品）往生を求める仏道の実践であった。石泉は、こうした善導の立場を保持して学説を打ち立てながら、しかもそれが親鸞教義にも妥当すると考えていたのである。

## 小結

弘願助正説を評価し直そうとした場合に、今後の研究課題となる点をいくつか指摘することで小結とする。

第一に、善導における「報恩」である。伝道と報恩が結びつけられるのは、『礼讃』の「大悲弘くあまねく化する、まことに仏恩を報ずるになる」の文であった。『礼讃』における起行と報恩の関係、またそれが『観経疏』の行体系と関連があるのかどうか。

第二に、善導の目指すべき仏道体系と凡夫、または下品のものの救済とはいかなる関係にあるのか。例えば、



善導教義は「懺悔の仏教」と評されることもあるが、『観經四帖疏』では日観の中に懺悔の行法が詳説されるが、散善に懺悔は説かれていない。善導は、罪惡深重なる下々品のものに対して、称名以外の行をどれ程求めていたのであろうか。

第三に、こうした善導の教義を親鸞がいかに受容しているのか。例えば、親鸞は『礼讚』の三品の懺悔を『教行信証』「化身十卷」に引用している。また、就行立信釈の文も引用態度は異なるが「信卷」「化身十卷」にわたり引用している。これらの関係はいかなるものか。

更には、この助正の関係が五念門行（体具・相発）とどのように関わるのかも考えねばならない。こうした点に注目しつつ、弘願助正説の再評価をしていきたい。

(1) 親鸞教義における実践は、「倫理」との関わりの中で論じられることも多いが、「倫理」の概念規定については、道德と同義とするもの、念仏者の生活実践や世俗・世間における実践という意味を指すもの、仁・義・礼・智・信の五常（儒教倫理）を指すもの、など様々である。これらはまったく無関係な規定ではないであろうが、「英語の Ethics を倫理、Moral を道德とあてて理解するような倫理道德の語は仏教には相応しくないように思われるのであります」（武邑尚邦「仏教倫理への試論」、『真宗研究』三九号、一九九五）との指摘もあるため、「倫理」の概念、及び親鸞と「倫理」との関係は今後の課題とし、本論では「実践」の語だけを用い、先行研究もこの立場より扱うこととする。

(2) 井上善幸「親鸞の戒理解について―背景とその現代的意義」（『龍谷教学』三八号、二〇〇三）、「末法無戒の諸解釈について」（『日本仏教学会年報』七四号、二〇〇八）。前者の論文において、「親鸞において懺悔は滅罪の働きをなすというより、むしろ戒をたもち得ないと言ふ慚愧へと突き返すはたらきをもつ。したがって、親鸞にとつて、持戒は当為の倫理としての意義は持ちえないのである」という。

(3) 例えば、人間・科学・宗教 OIC 研究叢書二『地球と人間のつながり 仏教の共生観』（法蔵館、二〇一一、九）に収められている玉木興慈「仏教共生学の構築に向けて―親鸞の思想に立脚して」、井上善幸「親鸞思想と「共生」の理念―浄土・阿弥陀仏・死者を手がかりに」などが挙げられる。

- (4) 島園進『日本仏教の社会倫理―「正法」理念から考える』、岩波書店、二〇一三
- (5) 「親鸞と倫理」、『日本教学研究所紀要』一〇号、一九六二
- (6) 『中世仏教思想史研究』（法蔵館、一九四七）。また津田左右吉は、『文学に現はれたる国民思想の研究』（岩波書店、一九五二）において、親鸞における信心は現実生活と乖離しているという。
- (7) 『哲学入門』（筑摩書房、一九四五）六〇一頁
- (8) 「新しい真俗二諦」の構築か「信心の社会性」の確立か―浄土真宗における社会性・倫理性の問題―、『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
- (9) 『真宗研究会紀要』一七号、一九八四
- (10) 「正像未和讃」には「浄土の大菩提心は 願作仏心すすめしむ すなはち願作仏心を 度衆生心となづけたり」（註釈版）六〇三頁、「如来の回向に帰入して 願作仏心をうるひとは 自力の回向をすてはてて 利益有情はきはもなし」（註釈版）六〇四頁）などがある。
- (11) 「親鸞における実践の論理構造」、『真宗学』七五・七六号、一九八七
- (12) 「親鸞における信と社会的実践」、『親鸞教学』三八号、一九八一
- (13) 「真宗教説の社会的機能―親鸞の倫理思想をめぐって―」、『日本仏教学会年報』四七号、一九八一
- (14) 内藤知康は「親鸞の信の内容は、煩惱具足・罪惡深重の自己に対する悲嘆と、その自己が阿弥陀仏の光明に摂取されているという慶喜とが一体となっているものである」（前掲論文）といい、殿内恒は「自身のありように対する「悲歎」と間違ひなく救われる「慶喜」とが同時に重なるのであるがたこそ、親鸞の教えにおける「真の仏弟子」としてあるべきすがたなのである」（「親鸞にみる真宗者の基本姿勢」人間・科学・宗教の〇〇研究叢書二〇「仏教社会福祉の可能性」（法蔵館、二〇一三）四二頁）という。
- (15) 徳永一道前掲論文
- (16) 稲葉秀賢「真宗に於ける倫理」（『日本仏教学会年報』二七号、一九六一）。なお、徳永は前掲論文において『浄土教思想研究』（永田文昌堂、一九六七）に収められた稲葉の論文「掟の倫理」にある「本願他力の教には倫理がないのではなくて、その倫理的なものを越えた所に真実の救済が成就することをあらわしたものである。従って本願他力をたのむ宗教的世界にあつては、「善もほしからず」、「悪もおそるべからず」であつて、それは明らかに倫理的世界を超えてはいるが、その宗教的世界はその背後において深く魔悪修善の倫理に支えられているということが出来る。若しこのことがないならば、真宗の信仰は悪無碍の邪信に陥ることになる。この意味に於いては信仰が倫理を包むのであつて、倫理を包まぬ信仰は真実に人間を救うものではない

あろう。宗祖が廢惡修善の要門を方便として弘願他力に転入せられたのはこの為である。然も我々は社会的存在として、人倫的關係を離れることはできない。従ってその人倫的關係の中に生きる宗教者は、その信仰を背後で支えている倫理を何らかの形で復活させねばならない」という文を親鸞の救済論と倫理との關係を的確に提示していると評している。

(17) 桐深順忍「信仰生活の論理」、『親鸞体系 思想篇 第十二卷』法蔵館、一九八九

(18) こうした主張は、法然における倫理研究においても多く見られることを市川定敏（『法然浄土教倫理研究の諸問題』、『法然仏教とその可能性』法蔵館、二〇一〇）が指摘している。

(19) 『教行信証の研究』三三九―三四〇頁

(20) 梯實圓『教行信証の宗教構造―真宗教義学体系』（法蔵館、二〇〇一）三三〇頁

(21) 「大悲を行ずる人 信心の行者のすがた」人間・科学・宗教ORC研究叢書10『仏教社会福祉の可能性』（法蔵館、二〇一〇）五六頁。  
また、稲葉秀賢は「自ずから大悲を行ぜんと意図するのでなく、報恩の念仏あるところ、自ずから大悲行が行ぜられるのである」（『信心の生活』『親鸞体系 思想篇 第十二卷』法蔵館、一九八九）、梯實圓は「その讃歎をとおして虚仮不実の煩惱の大地に如來の真実が現行し、われひとともに真実によびさまされていくのである。これを「自信教人信」といい、「常に大悲を行ず」ともいうのであろう」（『衆生利益ということ―真宗における伝道の原点―』、『浄土教学の諸問題』、永田文昌堂、一九九八）という。

(22) 「念仏と実践」（『親鸞体系 思想篇 第十二卷』法蔵館、一九八九）

(23) 「現代社会における浄土真宗の倫理―グローバル的視点―」、『親鸞教学』七九号、二〇〇二

(24) 「エンジンとしての教学」をめぐっての覚書―「動きとなる教学」の理念を求めて―（『浄土真宗総合研究』五号、二〇一〇）。  
満井は「文献研究と実践的視座との接点―「信仰と実践」の理念を求めて―」（『浄土真宗総合研究』六号、二〇一〇）でも同様の指摘をしている。また、「助正」の問題は法然教義においても実践・共生の問題を考える際に重要な論点であることを、村上真瑞は「法然上人において、共生の活動である、布施や慈悲の行はまたさに異類の善根である。又、日常生活の営みも含めて念仏の一行を助成するのは、まさに、決定往生信を得た後の心作用でなくてはならない。したがって、助業は単に称名念仏の触媒ではなく、共生の活動にまで高められてこそ法然上人の御心にかなうものと言わねばならない」（『法然上人における諸行と共生』、『法然仏教とその可能性』法蔵館、二〇一〇）という。

(25) 水戸善英「弘願助正の意味するもの」（『龍谷教学』一二号、一九七七）。普賢大円（『真宗生活における宗教生活の原理』、『宗学院論集』一五号、一九三四）は、「以上、弘願助正説が持つ意味の主たるものを略述したが、われわれはそこに真宗実践論と

して、相当注意せらるべき問題を孕んでいることを否定することは出来ない。この弘願助正説の意味するものを発展せしめて、現代真宗学の持つている課題に、何等かの解答を与えたいと思うのが、筆者の念願である」と言う。

- (26) 普賢大円「方便助正説の研究」、『真宗学』一三一・一四号、一九五五
- (27) 普賢大円「浄土真宗の実践論—特に報恩行の積極性について—」。また同論文において方便助正説を評し「報恩行を単に五念に限るというのは、余りにも偏狭な考え方である」とも述べる。
- (28) 『助正笈抄』には「今この助正、唯弘願のみにあつて名義具足す。これ助正の真正の実義なるものなり、もし要門真門は浄土門内、隨情世俗の法なり。中において亦助正の名ありと雖も、弘願をもつて之を望めば、実にその義なし。仮立というべし」(『真全』五十巻 四〇一頁下)とある。
- (29) 『助正釈問』には「唯除等とは、且く微少の止悪なれども、こころは遠くもろもろの行善を該ぬ。乃これをもて乃至十念を扶助す」(『真全』五十巻、三二八頁上)とある。
- (30) 水戸善英は、石泉のこの解釈に対して「抑止の誓意に据して止悪行善の意を顯わし、同類はもとより異類の助業をも含み、更に五倫五常の道德の行為の勤誠をも撰し、この語の内容とするものである」(『真宗助正論の研究』二二八二頁)という。
- (31) 石泉が弘願助正説を初めて主張した書である『般舟讚懷愧録』に助業を用いる所以を「而所以須助者。躬為真仏弟子」と述べていたことと関係する。
- (32) 「安心とは心相の名なり。行儀の助正とは。就其起行々体。以諸行扶助念仏いう」(『真全』五十巻 四五六頁下)
- (33) 水戸善英「真宗助正論の研究」二六九頁
- (34) 「釈迦誦仏法中の弘通は。必ず随伴の行を須へきが故に」(『真全』五十巻 四四四頁下)とも言う。
- (35) この解釈は、石泉が報恩行を「行者の用心」と解したことと矛盾しない。弘通の行為の基底には当然衆生の心持ち(用心)があるからである。また、嬰木義彦(一九八一)は「報恩」と「知恩」とを分け、「報恩」は「念仏は仏の恩に報いる行業である」としながらも、その向うところは仏に対してではなく「世の中安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべし」、と人間社会に向けての弘教と平和を祈念する心情として表現され、るような具体的行動を表す概念と言う。
- (36) 児玉識「近世真宗の社会的実践—僧叡(石泉)学派を中心に—」、『真宗教学研究』二八号、二〇〇七
- (37) 梯實圓「善導大師の行業論」、『行信学報』七号、一九九四
- (38) 柴田泰山「善導教学の研究」(山喜房仏書林、二〇〇六) 三七五頁