

# 親鸞の仏道観 —大乘仏教としての浄土真宗—

河智義邦

岐阜聖徳学園大学教育学部教授

法鼓佛學學報第 26 期 頁 117-143（民國 109 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 26, pp. 117-143 (2020)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202006\_(26).0004

ISSN: 1996-8000

## 要旨

親鸞は法然から伝承された「浄土真宗」を「他力真宗」「本願他力真宗」とも表現して、その仏道は『仏説無量寿経』に説示される法蔵菩薩（阿弥陀仏）の本願力回向によって成立するものと捉えている。鈴木大拙はこれを「他力宗」と評するのであるが、ともすればその仏道の主体は「他力」という語感から、阿弥陀仏の側にあるように受け取られることが多い。しかしながら、親鸞の開頭した浄土真宗の仏道構造は阿弥陀仏の救済（他力）を強調しつつも、真の主体はその本願力回向を受ける衆生の側にあることが窺えるのである。親鸞は「忘己利他」を理想の大乘仏道と見据える天台宗の自力的仏道から法然の専修念仏の他力救済道へと自らの救いを見いだしていくのであるが、言い換えると、その救いとは他力の念仏道がそのまま大乘仏道を歩む道程と同義であることを意味するものと言える。浄土真宗を阿弥陀仏による「救済教」とであると強調するあまりに、キリスト教的救済論との類似性が指摘されたりするが、親鸞は浄土真宗を、本願力回向に出遇った凡夫・衆生自らが主体的・自覺的に大乘仏道を歩む「仏教」とであると捉えているのである。

## 目次

---

- 一、はじめに 浄土真宗とは
  - 二、親鸞の救済論の基本的立場
  - 三、鈴木大拙と浄土真宗
  - 四、親鸞の求道と「忘己利他」の大乘菩薩道
  - 五、大乘仏教のさとりと「浄土門」
  - 六、『無量寿経』における法蔵菩薩の利他行
  - 七、本願力回向（利他回向）の信心－信成立の構造 聞名
  - 八、信の内実－「智慧の信心」「願作仏心・度衆生心」
  - 九、結論
- 

## キーワード

親鸞、浄土真宗、大乘仏道、他力、凡夫

## 一、はじめに 浄土真宗とは

親鸞（1173-1263）によって開顕された浄土仏教思想は「浄土真宗」と呼称され、彼はその教団の開祖（宗祖）という立場に位置づけられているが、これは親鸞自身の意志に基づくものではない。師である法然（1133-1212）の徳を讃える『高僧和讃』に、

智慧光のちからより 本師源空あらはれて 浄土真宗をひらきつ  
つ 選択本願のべたまふ<sup>1</sup>

という一首がある。親鸞にとっては、法然によって明らかにされた「浄土往生を説く真実の教え」という意味で「浄土真宗」を把握していて、その姿勢は生涯変わることはなかった。しかしながら、法然滅後に浄土宗教団内において専修念仏の教えや選択本願念仏説に対する異説が生じたことと、親鸞が継承して展開させた浄土往生教義の独自性とも相まって、親鸞の没後にその門弟や子孫たちが、彼を開祖とする教団としての「浄土真宗（真宗）」を発展させていくのである<sup>2</sup>。現在、浄土真宗（真宗）教団の主要十派（本願寺派・西本願寺、大谷派・東本願寺など）の寺院数は約2万ヶ寺、信徒（門徒）数は約1600万人とな

---

\* 受取日：2020/02/01、承認日：2020/06/11。

<sup>1</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁455。

<sup>2</sup> 鎌倉時代には多くの宗派が生まれている。平安末から鎌倉時代にかけては政治の実権が貴族から武士へと移る転換期であり、その一方、天災・飢饉・戦乱などによって民衆の苦悩は深まっていた。しかも仏教史観によれば、末法の時代でもあった。そうした中で貴族階級中心の平安仏教に代り、民衆の救いへの願いに応える仏教が生まれたのであった。（平成30年《宗教年鑑》・頁11）

っている。（平成30年『宗教年鑑』）その教義の独自性については、浄土往生思想を「凡夫の大乗仏道」として教理化したことで、「非僧非俗」という在家仏教として明確化したことなどが挙げられる。

## 二、親鸞の救済論の基本的立場

親鸞が明らかにした浄土仏教思想の基本構造は、『高僧和讃』に、

安楽仏国に生ずるは 畢竟成仏の道路にて 無上の方便なりければ 諸仏浄土をすすめけり<sup>3</sup>

とあるように、浄土に往生することが、そのまま成仏（入滅・無上正等覚）に至る道路・無上の方便であると捉えている点にある。言い換えると、浄土へ往生していくことは、大乗仏道を歩む道程と同義と捉えられている。

親鸞が生きた平安時代後期から鎌倉時代の初めにかけては、浄土往生思想については、二つの傾向があった。一つに中世に日本独自に展開した天台本覚思想に基づくものである。これは端的にいうと、人間を初め有情存在、そして山川・草木・瓦礫・大地・大海・虚空にいたるまで、この世に存在するありとあらゆるものには仏性が内在し、本来的に「仏」であるとする思想のことをいう。そして、有情だけでなく非情もまた真如・仏であり、存在するものは一切が真理であるから、現状の一切がそのままで肯定され、現象界の個々の事物が絶対視されるのである。この本覚思想は浄土仏教との関わりにおいては、例え

---

<sup>3</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁425。

ば『真如觀』には「我即真如」<sup>4</sup>「我身弥陀如来」<sup>5</sup>と明かされ、『觀心略要集』には「我身即弥陀，弥陀即我身，娑婆即極樂，極樂即娑婆，・・・己心見仏身，己心見淨土」<sup>6</sup>等と示され、極樂淨土を彼岸的・二元的に捉えるのではなく、我心中に本来的に備わっているものと説かれ、仏性・淨土を固定的・実体的な一元論の上に捉えるのである。

今ひとつが、遙か西方の彼方で今現在説法している阿弥陀仏の世界を、空間的には「地獄」と対極にある「苦しみのない世界・極樂世界」として捉え、時間的には命終後にそこに生まれていくという直線的な時間把握による、実体的・彼岸的な往生論が広く浸透していた。即ちこうした「死」＝「往生」＝「靈的実体の場所的移動」という二元的な理解が日本における往生觀の主流となっていた。

しかしながら、この二つの往生論に対して親鸞は、主著『顕淨土真実教行証文類』（『教行証文類』、『教行信証』）「信文類」序説に、

しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて淨土の真証を貶す、定散の自心に迷ひて金剛の真信に昏し。<sup>7</sup>

と述べて、本覺思想的、唯心的淨土教理解の誤りを厳しく批判する。また、臨終時の「死に様」を重視し、往生の成立を来世に集約する伝統的淨土教の救済論に対しては、『御消息』に、

---

<sup>4</sup> 《大日本仏教全書》三三卷・頁51。

<sup>5</sup> 《大日本仏教全書》三三卷・頁51。

<sup>6</sup> 《大日本仏教全書》三一卷・頁161。

<sup>7</sup> 《淨土真宗聖典全書》二・頁65。

来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆゑに。臨終といふことは、諸行往生のひとにいふべし、いまだ真実の信心をえざるがゆゑなり。……真実信心の行人は、攝取不捨のゆゑに正定聚の位に住す。このゆゑに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心の定まるとき往生また定まるなり。来迎の儀則をまたず。<sup>8</sup>

と記し、いわゆる「死後の救い」ではなく、現生での獲信の事態における救いの成立を強調するのである。すなわち、親鸞にあっては、浄土仏教を本覚思想的・一元論や、来世・死後を重視する二元論的救済論として理解されていない。基本的には伝統的・二元論に基づいて教学を構築しつつも、その救済成立の地平を現生（現世）において捉えているところに、その特色が見いだせるのである。<sup>9</sup>

### 三、鈴木大拙と浄土真宗

鈴木大拙（1870-1966）は、西洋世界を中心に禅仏教を伝道し、現在もなお世界に多くの影響を与え続けている禅者であり、禅学者であるが、同時に禅だけではなく、浄土仏教、ことに親鸞の明らかにした浄土真宗や、真宗の篤信者「妙好人」の宗教心に深く注目したいたことでも広く知られている。その成果として『浄土系思想論』や『日本的靈性』、『妙好人』などを刊行している。大拙が真宗信仰の盛んな北陸金沢の地で育ったこ

---

<sup>8</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁768。

<sup>9</sup> 親鸞の往生論の特質については以下の論稿に詳述している。河智義邦（2006）〈往生思想の日本的受容と展開（一）～親鸞の《即得往生》把握の論議を中心に～〉・《中央仏教学院紀要》・第17号・頁53-76、河智義邦（2011）〈往生思想の日本的受容と展開（二）～親鸞の《難思議往生》理解を中心に～〉《日本浄土教の諸問題》・永田文昌堂・頁321-350。

とや、大谷大学（真宗大谷派）に奉職したことなどが、その背景として考えられている。最晩年には『教行信証』の英訳の仕事に携わり、最後の生命を、親鸞の仏教の極意を世界に伝達することに燃やしたのである。

大拙の宗教思想を理解する上において重要な概念が「日本的靈性」や「靈性的自覚ないし直覚」等である。大拙は、鎌倉時代にはじまる禅も浄土仏教（法然－親鸞の系譜の浄土真宗）も日本的靈性が目覚めたものであり、それが情性的な方面に現れたのが浄土真宗で、知性的方面に現れたのが禅であるという。ところで、大拙の「靈性」の本質を捉えることは容易ではないが、宗教哲学者の築山修道（1943－）は以下のように言及している。

われわれは通常、自己と他者、主観と客観、心と身体、精神と物質、時と永遠、時間と空間、生と死、有限と無限、有と無など、この現実世界のあらゆるものを相対的・二元対立的・矛盾的存在として見聞覚知し、……あらゆる二元対立的な分別意識の世界に生きている。しかし靈性とは、これら一切の相対性・対立・矛盾を超えてそれらを包み、それを根底において支え、在らしめている永遠無限なる働きであると。つまり、それ自体は真の窮極的な実在ではあるが、実体的存在ではなく、一切の個々の存在するものをそのようなものとして在らしめ生かしている超個の大いなる宇宙的用（はたら）きである。しかるに、その用きが各人に自覚的に働き出るとき、それが靈性的自覚ないし直覚と言われるものである。そして、それ自体は「無分別知」であるが、それが分別知の中に出るときは「無分別の分別」となる。<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> 築山修道（2017）〈序－鈴木大拙と妙好人研究・《鈴木大拙の妙好人研究》



このように「無分別の分別」において、ものを見る立場が開かれることを靈性的自覚というのであり、そこに真実の宗教的世界と真の人間（禅の世界で言う「一無位の真人」）が成立するというのである。これを浄土仏教的、真宗的にいうと、廣大無辺の弥陀の大悲光明に照らされて一切の分別知（無明の闇）が破られるという自覚（智慧の信心を得るという体験）において、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとえに親鸞一人がためなりけり（『歎異鈔』）<sup>11</sup>」という宗教的人格・実存（我一人の救い）が現成することと重なる。端的に言うと、大拙は、真宗の獲信の内実と、禅体験の境位を同様に捉えているのである。大拙は、法然－親鸞の系譜による浄土真宗のことを「他力宗」「他力思想」と呼ぶのであるが、以下にその特色について窺っていききたい。

## 四、親鸞の求道と「忘己利他」の大乘菩薩道

親鸞は9歳の時に、後の天台座主・慈円（慈鎮和尚1155-1225）のもとで得度して範宴と称したと伝えられている。以降、29歳で法然に出遇い下山するまでの期間は天台僧として修行するのである。後に親鸞の妻となる恵信尼（1182-1268）は末娘の覚信尼（1224-1351）に宛てた手紙（恵信尼消息、恵信尼文書）において、その時の親鸞が「生死出づべき道」を求めていたと記している。天台宗の修行者の修行規則である通称『山家学生式』<sup>12</sup>

---

・法蔵館・頁41。

<sup>11</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁1074。

<sup>12</sup> 伝教大師最澄は、比叡山における大乘戒壇設立と人材養成の目的を明らかにするために、天台宗僧侶の修行規則である《山家学生式》を著し、嵯峨天皇に請願した。弘仁9(818)年5月13日に上奏した《天台法華宗年分学生式》（通

には、「悪事を己に向かえ好事を他に与え、己を忘れて他を利するは慈悲の極みなり」<sup>13</sup> という一節がある。「己を忘れる」とは、煩惱の働きの抑制して、すぐれた三昧の境地に入り智慧を得ること、「他を利する」とは、慈悲に生きる、衆生救済行に生きるという意味になる。これは特殊な考え方ではなくて、大乘仏教の王道とも言うべきものである。比叡山では、そのような人材こそが国宝と呼ばれる人であって、その境地に入るために止観行（四種三昧など）に代表されるような高度な実践行があった。親鸞もその一つ「常行三昧」を修していたことが『恵信尼文書』に記述されている。比叡山での修行は「戒・定・慧の三学」と言われるように、戒律を保ち、修行を通してすぐれた精神的境地に入り、智慧を獲得していくとことにある。それが「生死出づべき道」を求めると言うことの原意であり、端的に言うとなりて成仏道ということになる。それはまた、「大乘のさととり」であって、「生死出づべき道」とは大乘菩薩道のことと言える。

## 五、大乘仏教のさととりと「浄土門」

仏教は本来、釈尊の修行成道に重点を置き、自ら修行し、さとりを開いて、四苦八苦なる諸々の苦しみから解脱することを目的とする。それは独覚と呼ばれたように基本的には自己一身の解脱、正覚を求める自利を追究した道であるが、大乘仏教は自己のさとり（自利）に止まることなく、他者の救いを願い、その実現に励む利他行を重視するものである。

---

称「六条式」）、同年8月27日に上奏した《勸奨天台宗年分学生式》（通称「八条式」）、弘仁10(819)年3月15日に上奏した《天台法華宗年分度者回小向大式》（通称「四条式」）を総称して『山家学生式』という。

<sup>13</sup> 《日本思想体系》4・頁194。

大乘仏教の起源は確定していないことも多くあるが、この利他行重視の背景となる考え方としては二つのことが想起される。一つに、大乘菩薩道は成道後の釈尊、すなわち自ら解脱を得た後、入滅までの45年間、ただひたすらに衆生教化済度に努め、生涯を捧げた釈尊の生き方にこそ、仏教の本質と価値があると捉え、成道後のこの利他教化の活動によって仏陀としての釈尊のさとりも完成したと考え、そうした「利他の実践」に専心努力した釈尊の姿を人間の理想像としたものである<sup>14</sup>。二つに、仏伝に記される菩薩は、釈尊が過去世において菩薩として修行した姿として描かれ、仏陀となって苦悩の衆生を正覚へと導く物語が描かれている。そうした過去世での求道者としての菩薩を手本として「利他行」に励むのが大乘の菩薩であり、釈尊と同じく、「あらゆる衆生を救う」との誓願を起し、その成就に向けて修行に邁進するのである<sup>15</sup>。

ところで、この大乘仏道に聖道門と浄土門の二門あることを明確にしたのが中国・隋代の浄土仏教僧で、真宗七祖の第四祖になる道綽（562-645）である。道綽は廃仏などの仏教弾圧を経験する中で、末法時代の認識を深め、こうした時代に真の仏道はどうあるべきか懸命に追究する。はじめ『涅槃經』の研究・講説に努め、次に、釈尊の原始教団を理想として戒律を保ち座禅に打ち込み、さとの智慧に至ることを理想とした慧瓚禪師（536-607）に師事するが、煩惱を断ずることも智慧を得ることもできない自分の無力さを実感するのである。道綽はこの末法時代において、しかも無力な人間にふさわしい仏教を求める中で

---

<sup>14</sup> 田路 慧（1970）〈菩薩道の倫理《無量寿經》の場合（その一）〉・《岡山県立短期大学研究紀要》14号・頁1、取意。

<sup>15</sup> 佐々木恵精（2017）〈序―大乘仏教と菩薩道〉・《鈴木大拙の妙好人研究》・法蔵館・頁31。

，玄中寺に残された曇鸞（476-542）の功績を記した碑文に影響を受けて浄土仏教に帰依し念仏者となった。道綽は主著『安樂集』において「聖浄二門判」という教判論を示して、仏教は生死の迷いを離れて仏となる教えであるが、仏道修行の基本である戒定慧の三学を修して無漏の正智を得る聖道門と、煩惱具足の凡夫が阿弥陀仏の本願に帰依信順し、浄土に往生して仏となる浄土門の二門があることを説き、末法に生きる凡夫衆生は浄土門に帰依することを勧めるのである。先の天台宗における「忘己利他」の大乗仏道は聖道門のそれであったといえよう。

## 六、『無量寿経』における法蔵菩薩の利他行

浄土門の仏道の基盤となるのが初期大乘經典である『無量寿経』や『阿弥陀経』である。『無量寿経』には、阿弥陀仏の前身である法蔵菩薩が「一切衆生が正覚を得ることにならなければ、私は正覚を取らない」との誓願を立て、兆載永劫の修行によって浄土を建立し、無量の智慧（光明無量）と無量の慈悲（寿命無量）をそなえた阿弥陀仏となって今現に衆生を済度していることを説き、『阿弥陀経』には、阿弥陀仏の浄土の莊嚴と菩薩たちの用きと念仏による往生が説かれ、一切衆生がひとしく救われる他力の仏道が示されている<sup>16</sup>。『無量寿経』には、はじめに、ある国の王が、世自在王仏の衆生救済の行（大乘精神）に触れて、自らもそのような仏（自利利他円満なる如来）となるために四十八の誓願を立て、それを成就して阿弥陀如来となった経緯が説明されている。宗教学者の新井俊一は、この『無量寿経』一連の説話（法蔵説話）の意義について、

---

<sup>16</sup> 佐々木恵精（2017）・頁33。

この説話が真実を語っているとすれば、その中に宗教的真実を包含している一種の神話であると考えなければならない。すなわちこの説話は、それを全身全霊で受け止める人にその内容を再経験させ、説話で語られている同じ変化を、その人の人格の中に引き出す可能性を持った話と考えられる。<sup>17</sup>

と述べている。後に沙門となる国王は、世自在王仏の智慧と慈悲の心に触れて、自らも同じ存在になりたいと願いを起し法蔵菩薩となり誓願を立てて一切衆生の救済を成就していくのである。經典では法蔵は救済を成就して阿弥陀仏となっても、なお永遠（無量寿仏として）に菩薩時代の利他精神に生き続けることが説かれている。見方を変えて言うと、『無量寿經』には大乘菩薩道精神の最高の体現者として「法蔵菩薩—阿弥陀仏」を挙げ、その因果にわたる利他行（慈悲行）によって一切の衆生が救済されることが説かれているのである。この説話を大乘仏教成立史的、そして宗教的象徴論の視点で考えると、

「法蔵菩薩対世自在王仏」の対立に始まる説話は、歴史的時間を通じて法が伝わる過程の典型（paradigm）としての典型的役割を担っている。言い換えると、この説話は、時と場所にかかわらず、迷える衆生が目覚めた者に出会って、自分も仏になろう、他の衆生を仏に導こう、と決意する数え切れない事件を代表しているといえる。法蔵菩薩と世自在王仏はこの対立の両端の原型（archetype）なのである。<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> 新井俊一（1990）〈法蔵説話の神話学的考察〉・《相愛女子短期大学研究論集》37号・56頁。

<sup>18</sup> 新井俊一（1990）・頁52。

という新井の指摘は示唆に富むものである。

## 七、本願力回向（利他回向）の信心—信心成立の構造 聞名

29歳で比叡山を去り、法然を師とした親鸞は、インドの龍樹や天親（世親）、中国の曇鸞などの浄土仏教教義理解を経て、先の『無量寿経』の法蔵菩薩（阿弥陀仏）の利他行、本願の用（はたらき）による救済を、「本願力回向」「他力回向」という概念によって明らかにしている。大拙はこれを捉えて浄土真宗を「他力宗」と呼ぶのである。親鸞の思想の上では、自らの力で煩惱を離れることのできない凡夫衆生が、法蔵菩薩—阿弥陀仏の本願のはたらきよって信心を獲得し、この世で必ず往生成仏が定まる位（現生正定聚）に入ることを特色としている。親鸞はその信心が衆生に授与されていく構造を次のように明かしている。『教行証文類』『信文類』に「真実の信心」成立の根拠として、『無量寿経』の第十八願成就文（本願成就文）と異訳である『如来会』の本願成就文を独自に読み替えつつ引用されている。

- ・本願成就の文、『経』（大経・下）にのたまはく、「あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり。かの国に生ぜんと願ざば、すなはち往生を得、不退転に住せん。」<sup>19</sup>
- ・『無量寿如来会』（下）にのたまはく、菩提流支訳「他方の仏国の所有の有情、無量寿如来の名号を聞きて、よく一念の淨信を発して歡喜せしめ、所有の善根回向したまへるを愛樂して、

---

<sup>19</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁67。

無量寿国に生ぜんと願ぜば、願に随ひてみな生れ、不退転乃至  
無上正等菩提を得んと。<sup>20</sup>

ここには、衆生が阿弥陀仏の名号を聞いて、信心歓喜、淨信を起こすならば、即座に不退転の位に住し（現生正定聚）、さとりを得る身になることが示されている。そして、親鸞はその「聞名」に関連して、「行文類」に『無量寿經』の第十七願文、「重誓偈」の文を連引している。

- ・諸仏称名の願『大經』（上）にのたまはく、「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、正覺を取らじ」と。以上<sup>21</sup>
- ・またのたまはく（同・上）、「われ仏道を成らんに至りて、名声十方に超えん。究竟して聞ゆるところなくは、誓ふ、正覺を成らじと。衆のために宝蔵を開きて、広く功德の宝を施せん。つねに大衆のなかにして、説法獅子吼せん」と。抄要<sup>22</sup>

これを先の第十八願成就文等と合わせて解釈すると、親鸞は南無阿弥陀仏という「名号」は、諸仏によって称讃される言葉であり、諸仏は皆、阿弥陀仏の徳（真実）を我々に勧めているのである。我々凡夫衆生は、その諸仏の讃歎するところの阿弥陀仏の名に込められた徳（智慧と慈悲）を、聴聞し、念仏して、淨信（真実信心）を得ると示している。そして、親鸞にとって「諸仏」とは觀念的存在を言うのではなく、自

---

<sup>20</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁68。

<sup>21</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁15。

<sup>22</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁15。

らに先立って念仏に生きた「獲信者」のことであり、逆れば、  
釈尊を初めとして、七高僧による法の伝授を指すものであつ  
た<sup>23</sup>。これについて倫理学者の田路慧は、

真実化のはたらきそのものとしての真実は、無限に人間にはたら  
きかけ、呼びかけており、真実を体得し真実そのものとなった仏  
達も、真実を不断に讃歎し、真実へと衆生の目を開かせ、導き、  
真実を体得させんとよびかけているのである。阿弥陀仏の名を聞  
くことは、真実そのものとしての阿弥陀仏の呼びかけ、はたきか  
けに接し、真実へと心を開くことと言い得よう。<sup>24</sup>

と述べている。親鸞がその信心の在りようを「如来より賜りた  
る信心（『歎異鈔』）」<sup>25</sup>と表現することは、その信の性質、浄  
土仏教における信成立の構造、「目覚めの構造」をよく顕して  
いると言える。それがまた、親鸞独自の「信心」に関する表現  
法となっている<sup>26</sup>。

---

<sup>23</sup> 河智義邦（2015）〈親鸞における『阿弥陀経』受容の諸相（I）—真門設定の  
実践の意義について—〉・《岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要》15号・  
頁31-32。

<sup>24</sup> 田路 慧（1972）〈菩薩道の倫理《無量寿経》の場合（その二）〉・《岡山県  
立短期大学研究紀要》16号・頁27。

<sup>25</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁1057。

<sup>26</sup> 河智義邦（2001）〈親鸞の信心論と大乘仏教原理—現代真宗伝道の一視点〉  
・《中央仏教学院紀要》12・13号・頁111—114。



## 八、信の内実―「智慧の信心<sup>27)</sup>」「願作 仏心・度衆生心」

親鸞は『正像末和讃』に、

智慧の念仏うることは 法蔵願力のなせるなり 信心の智慧なかりせば いかでか涅槃をさとらまし<sup>28)</sup>

と明かし、別の和讃には「信心の智慧」について、「弥陀の誓いは智慧でいらっしやるので、信じる心が出でくるのは智慧が起こることだと知らなければならない」と解釈している。親鸞における信心が智慧を意味すると言うことは、信心を得るならば、今まで見えなかったものが見えてくるようになり、今まで知らなかったことが知られてくると言うことを意味する。これを二つの「信知」を通して考えてみたい。一つは、「煩惱具足と信知（『高僧和讃』）<sup>29)</sup>」するということについて。親鸞は諸所に自身に一片の真実心がないことを告白している。『正像末和讃』には、

- ・ 浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実の我が身にて 清浄の心もさらになし<sup>30)</sup>
- ・ 悪性さらにやめがたし ころろは蛇蝎のごとくなり 修善も雑毒なるゆえに 虚仮の行と名づけたる<sup>31)</sup>

---

<sup>27)</sup> 「智慧の信心」に関する記述は、真宗学者の信楽峻磨（1990）〈親鸞における救済の性格〉・《浄土教とキリスト教》・春秋社・頁43-47を参照。

<sup>28)</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁486。

<sup>29)</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁441。

<sup>30)</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁517。

<sup>31)</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁518。

等と述懐している。このような自己自身の実相に関する根源的な自覚、信知はどのようにして成立するものであろうか。それは単に自己が自己を回顧し反省するという態において捉えられ見られた自己の相について明かしたものではない。もう一つの信知体験、「仏恩の深遠なるを信知（「行文類」）<sup>32</sup>」することにより成立する信知であった。その体験は「信心清浄なれば...即ち仏を見たてまつる（『浄土文類聚鈔』）<sup>33</sup>」「衆生仏を憶念すれば、...如来を拝見うたがわず（『『浄土和讃』』）<sup>34</sup>」等とも表白される。つまり、獲信の内実を、智慧が起こること、明知、真実と出遇うことと捉えているのである。

第一の信知は、見る自己と見られる自己、主観と客観の関係において成立した「分別的な知見」ではない。見る自己がそのまま見られる自己であり、見られる自己がそのまま見る自己であること、主観が客観であり、客観が主観であるような、主客即一において、そういう絶対矛盾的な自己同一の構造をもった知見の成立においてこそ、初めて生まれてくることとなるのである。自己が無明である限り、それを無明であると信知することはできないし、虚妄は虚妄をそれとして知見することは不可能である。無明は無明あらざる明知においてのみ、よく無明を無明と知見し、虚妄は真実と出遇ってこそ、よく虚妄と信知しうるのである。これは、大拙の言う「靈性的自覚」と通底するものと思われる。そして、かかる二種の信知、即ちいわゆる「二種深信」において、一方で「有情利益はおもふまじ」といい、また一方で「利益有情はきわもなし」と矛盾的な表現にも

---

<sup>32</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁60。

<sup>33</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁262。

<sup>34</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁397。

繋がるのである。この点については別稿に譲る<sup>35</sup>。

そして、親鸞はこの如来回向の真実信心は、「願作仏心（「信文類」）<sup>36</sup>」であり、それは同時に「度衆生心（「信文類」）<sup>37</sup>」を具えた「金剛心の行人（「信文類」）<sup>38</sup>」と表現している。他にも、信心の人を「真の仏弟子（『末灯鈔』）<sup>39</sup>」「弥勒に同じ（『末灯鈔』）<sup>40</sup>」「如来とひとし<sup>41</sup>」と表現している。さらに真実信心には「常行大悲（「信文類」）<sup>42</sup>」の徳がそなわっていると明かし、念仏の信心に生きる道を、大乘菩薩道との関連で捉えているのである。

また仏教学者の藤能成は、親鸞が『弥陀如来名号徳』において「智慧光」の解説において、

つぎに智慧光と申すは、これは無痴の善根をもつて得たまへるひかりなり。無痴の善根といふは、一切有情、智慧をならび学びて無上菩提にいたらんとおもふころをおこさしめんがために得たまへるなり。念仏を信ずるころを得しむるなり。念仏を信ずるは、すなはちすでに智慧を得て仏に成るべき身となるは、これを愚痴をはなるることとするべきなり。このゆゑに智慧光仏と申すなり。<sup>43</sup>

---

<sup>35</sup> 河智義邦（2011）・頁337－338。

<sup>36</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁95。

<sup>37</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁95。

<sup>38</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁98。

<sup>39</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁781。

<sup>40</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁783。

<sup>41</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁783。

<sup>42</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・頁95。

<sup>43</sup> 《浄土真宗聖典全書》二・733頁。

と語っている点に注目して、衆生が智慧に習い学んで無上菩提に至ろうとする心を起こし、念仏を信ずる心を獲させられ、智慧を獲て、仏となるべき身となり、愚痴を離れる道を、主体的・自覚的な道であることを明確に語っていることは重要性を指摘する<sup>44</sup>。いわゆる「他力の仏道」はともすれば「自ら努力すること」の否定と理解されて、真宗の仏道は「何もしなくても救われる」といった求道否定の道のように捉えられる傾向が真宗教団内にもある。しかしながら、藤が指摘するように、浄土真宗の仏道が、在家衆生によって主体的に智慧に習い学ぶ、すなわち智慧によって自信の煩悩性についての自覚を深めていく仏道であり、愚痴を離れゆく歩みであると示される点は大いに注目される。

要するに、親鸞は、法蔵菩薩—阿弥陀仏の本願の精神を、十方の衆生をして、念仏行を通して「南無阿弥陀仏」という名号（宗教的象徴）に込めた「智慧と慈悲」の心に出遇わせ、日々に念仏申すことで、仏心を聞信する生活を相続させて、浄土への道を歩ませようとする願いであると受け止めたのである。このように、衆生に南無阿弥陀仏（智慧と慈悲）を与えて救う（大乘仏道に向かわせる）ことを本願力回向と表現したのである。

---

<sup>44</sup> 藤能成（2014）〈親鸞における智慧—自力と他力—〉・《印度学仏教学研究》第63巻第1号・頁125。藤は別稿において、親鸞における「はからい・自力」とは、仏地不思議・阿弥陀仏のちかひの働きに対し、分別したり、言葉や概念を通して知的に理解しようとしたり、自らの判断で善悪や淨穢を計り、善くあるうとか悪くあるうとしたりすることだと言える。だから、単に何かの努力をすることが、はからひ・自力なのではない」と述べている。（藤能成（2013）〈親鸞における仏智不思議〉・《真宗学》125号・頁31。

## 九、結論

親鸞の仏道観を体験の過程に照らしてみると、先づもって自身が聖道門の仏道において有限であることの自覚が起点となり、法然との出会いを通して他力念仏の世界に入り、本願力を信知するという道程によって深化していく。念仏三昧して深化していく中で、四苦八苦なる自らの苦悩や問題が人間の価値観によるものであり、自己が愚かな存在、無明を無明として自覚しながらも、無明を脱することのできない存在であると根源的に自覚していくのである。それは同時に衆生に智慧が起こっていることを意味する。ここに『無量寿経』の法蔵説話が宗教的真実となって現成していることが窺える。そして、親鸞は『愚禿鈔』にその仏道の本質を、

本願を信受するは、前念命終なり。「すなはち正定聚の数に入る」  
（論註・上意）と。即得往生は、後念即生なり。「即のとき必定  
に入る」（易行品）と。

また「必定の菩薩と名づくるなり」（地持品・意）と。<sup>45</sup>

と語っている。往生とは「古きいのちに死して、新しきいのちに生きる」ことと言う。無論これは肉体的死を意味するものではない。それまでの自我中心主義の世界観から仏（弥陀仏）中心主義の世界観への転換、すなわち無明煩惱に支配された人生から、真理に導かれた人生観・世界観への転換の事態を指すのである。それは智慧に目覚め、目先の我利我欲に駆り立てられる生き方から、一切衆生と共に幸福になるために阿弥陀仏に呼びかけられてその事業に参加する生き方への転換のことと言えよ

---

<sup>45</sup> 《浄土真宗聖典全書》・頁288。

う。虚仮不実の私に、真実（無分別智）を拠り所とする生き方が恵まれる（回向される）ということになろうか。こうして親鸞の明かす浄土真宗は、在俗生活する凡夫衆生が実践する「他力の大乗仏道」という特色を有するのである。

## 引用資料

### 仏教関係と史書、類書、地方誌等

《浄土真宗聖典全書》二（2011）。本願寺出版社。

《大日本仏教全書》三一巻（2007）。仏書刊行会。

《大日本仏教全書》三三巻（2007）。仏書刊行会。

《日本思想体系 4 最澄》（1974）。安藤俊雄・藺田香融校注。岩波書店。

### 中国語・日本語著書、翻訳、研究論文、インターネット資料等

河智義邦（2001）〈親鸞の信心論と大乘仏教原理—現代真宗伝道の一視点〉。《中央仏教学院紀要》12・13号。頁101—120。

———（2006）〈往生思想の日本的受容と展開（一）～親鸞の《即得往生》把握の論議を中心に～〉。《中央仏教学院紀要》第17号。頁53—76。

———（2011）〈往生思想の日本的受容と展開（二）～親鸞の《難思議往生》理解を中心に～〉。《日本浄土教の諸問題》。永田文昌堂。頁321—350。

———（2015）〈親鸞における『阿弥陀経』受容の諸相（I）—真門設定の実践的意義について—〉。《岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要》15号。頁5—42。

佐々木恵精（2017）〈序—大乘仏教と菩薩道〉。《鈴木大拙の妙好人研究》。法蔵館。頁31—37。

信楽峻磨（1990）〈親鸞における救済の性格〉。《浄土教とキリスト教》。春秋社。頁28—52。

新井俊一（1990）〈法蔵説話の神話学的考察〉。《相愛女子短期大学研究論集》。37号。頁51—56頁。

築山修道（2017）〈序—鈴木大拙と妙好人研究〉。《鈴木大拙の妙好人研究》。法蔵館。頁39—47頁。

田路 慧（1970）〈菩薩道の倫理《無量寿経》の場合（その一）〉。《岡山県立短期大学研究紀要》14号。頁1—10。

———（1972）〈菩薩道の倫理《無量寿経》の場合（その二）〉。《岡山県立短期大学研究紀要》16号。頁25—33。

藤能成（2013）〈親鸞における仏智不思議—《はからひ》とは何か—〉。《真宗学》125号。頁1-36。

———（2014）〈親鸞における智慧—自力と他力—〉。《印度学仏教学研究》第63巻第1号。頁122-129。

文化庁（2018）《宗教年鑑》平成30年版。文化庁。

鈴木大拙（1999）《浄土系思想論》（新版）。法蔵館。

———（2010）《日本の靈性》（完全版 末木文美土）。角川ソフィア文庫。



# 親鸞的佛道觀

## ——作為大乘佛教的淨土真宗

河智義邦

岐阜聖德學園大學教育學部教授

### 摘要

親鸞將傳承自法然的「淨土真宗」，以「他力真宗」、「本願他力真宗」來表現，其佛道是在《佛說無量壽經》所說法藏菩薩（阿彌陀佛）的本願力迴向上成立。鈴木大拙將之評為「他力宗」，「他力」一詞，使得此一佛道的主體大多被理解為阿彌陀佛。然而，親鸞所開顯的淨土真宗佛道結構，雖強調阿彌陀佛的他力救濟，卻可窺見實際上的主體是領受本願力迴向的眾生。親鸞雖從以「忘己利他」作為理想大乘佛道的天台宗自力佛道中，轉向法然專修念佛的他力救濟道，且依此發現自我的救濟之道，但換個角度來說，此救濟其實意味著他力念佛道與原本遵循大乘佛道的徑路是相同意義的。淨土真宗作為依靠阿彌陀佛的「救濟教」，經常被指出與基督教救贖論之間的相似性，但親鸞認為淨土真宗是和本願力迴向相遇的凡夫、眾生自發的、自覺的遵循大乘佛道的「佛教」。

### 關鍵詞

親鸞、淨土真宗、大乘佛道、他力、凡夫

# Shinran's Buddhology—The Mahāyāna School of *Jōdo Shinshū*

Yoshikuni Kochi

Professor

Faculty of Education, Gifu Shotoku Gakuen University

## Abstract

Shinran explained the teachings of the “True Essence of Pure Land” school (*Jōdo Shinshū* 浄土真宗) established by Honen in terms of the “true essence of other-power” (他力真宗) and the “true essence of the other-power of the original vow” (本願他力真宗). His view of the Buddhist path was founded on the dedication of the power of Amitābha's original vow, as taught in the *Sukhāvatīvyūha Sūtra* (佛說無量壽經). D. T. Suzuki classified his teachings as belonging to the “other-power” schools (他力宗). This term “other-power” has led many to regard the Buddha Amitābha as the central element of this Buddhist path. In reality, Shinran's understanding of the Pure Land centers on the sentient beings who receive the salvific power of Amitābha's vow. Shinran moved away from the “self-power” (自力) Tendai school and its Mahāyāna ideal of “benefitting others through self-forgetfulness”, embracing Honen's exclusive practice of reciting the Buddha's name as a means for one's own salvation. Yet, from another point of view, this very salvation points to the similarity between the recitation of the Buddha's name and the traditional Mahāyāna path of practice. Many have pointed out the similarities between this school's emphasis on the reliance on Amitābha's power for salvation and the Christian soteriology. Yet, for Shinran, the Pure Land teaching formed a natural and intuitive expression of orthodox Mahāyāna Buddhism, based in the encounter of ordinary sentient beings with the power of the dedication of Amitābha's original vow.

## Keywords

Shinran, Jōdo Shinshū, Mahāyāna Buddhism, other-power (tariki), ordinary being