

同朋大学佛教文化研究所紀要 第三十六号（二〇一七年三月） 抜刷

# 親鸞の助業観について

市野智行

# 親鸞の助業観について

## 一 はじめに

『歎異抄』第二章に、宗祖親鸞聖人（以下親鸞）は自らの名告りをもつて、

親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、  
よきひとのおほせをかふりて信するほかに、別の子細なきなり<sup>①</sup>

と「ただ念仏」の教えに生きることが高らかに宣言されている。さらにこの第二章の背景などを考慮すると、より鮮明に「ただ念仏」の一語に込めた親鸞の想いを窺い知ることができる。というのも、この第二章は関東での二つの大きな混乱がその背景にあると言われている。

一つには、実子善鸞の存在である。『御消息集』に伝えられているように、善鸞は第十八願を萎んだ花に譬え、更に「慈信一人に、よる親鸞

## 市野智行

がおしえたるなり<sup>②</sup>」と秘事法門があるかのごとく吹聴したと言われている。これによって、関東では念仏以外に優れた行があるのではないかという疑念に惑わされ、大きな混乱が生じていた。

そして二つには、日蓮の存在である。日蓮は「念仏無間」と念仏する者は無間地獄に堕ちると主張していた<sup>③</sup>。後に日蓮宗を確立していくほどの日蓮の言葉は、当時の人々に大きな影響を与えていた。これは善鸞の存在を念仏集団の内部から生じた混乱であるとするならば、日蓮は外部から念仏を信じる人々に困惑という影響を与えていたと言えるだろう。

このように関東の門弟たちを大きく揺さぶった疑念は、教団の内外という違いはあるにせよ、そこに共通している疑義は、まさに「ただ念仏」を不安視するものであった。念仏は本当にたすかる道なのか。また念仏以外に隠されている大切な教えがあるのではないか。関東の門弟た

ちの間には、このような不安が広がっていたのである。そして、その不安を抱きつつ「ひとえに往生極樂のみちをといきかんがため」<sup>4</sup>に、親鸞のもとへ訪ねきたのである。その問いに対し、親鸞は前述の如く「ただ念仏」の一言をもって応答したのである。「ただ念仏」の「ただ」とは、『唯信鈔文意』に、

唯は、たゞこのことひとつといふ、ふたつならぶことをきらふことばなり<sup>5</sup>

とあるように、念仏ひとつのことを言うのである。そして、念仏と余行の関係を厳密に判釈し、称名念仏こそが往生の業であることを定めたのが、善導大師（以下善導）の五正行の判釈である。「ただ念仏」の源流には、この五正行の判釈がある。それは『歎異抄』第二章後半の念仏の伝承を見ても言い得ることである。ただし一言に、善導・法然上人（以下法然）・親鸞を同じ立場として語ることはいできない。特に助業と称名念仏の関係については、善導・法然・親鸞にそれぞれの立場があり、直截に同一視できるものではない。

そもそも古来より正助二業については「助正論」として、特に本願寺派において活発に議論されている。親鸞における助正の位置づけを議論の中心課題とし、弘願助正説（石泉学派）と方便助正説（菰園学派）、更に両学説を折衷した解釈（空華学派）の三つの基本視座を持つて深められてきた。そのいずれにも共通する点は、「安心と行儀」から助正の位置を求めようとする研究視座にある。そのため、信の前後に助正の行

を配置しようとする。すなわち、信後の報恩行として捉える場合と、称名に導くための方便行として捉える見方である。言うまでもなくこれらの先学の研究には多大な功績を認めることができるが、今回筆者は、正助二業をテーマに選ぶにあたり、親鸞の信の深化について論じていきたい。信の深化とは、正助二業の判釈が、単に行の優劣難易だけを説くものでなく、それを修する機に重点を置くことを意味する。そして、その親鸞の眼は、特に助業の位置を見極める上で明らかになるように思われる。そこで、善導の了解との比較を通して、親鸞の信の表白としての助業の位置を尋ねることを目的としたのである。<sup>6</sup>

## 二 『教行信証』の引用方法

### 二-1 五正行の構成と要点

親鸞は信の真仮を明らかにするために、主著『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）の中で、様々な工夫を施している。その代表例の一つが「信巻」における三心釈の引用方法である。善導の原文の読み換えや、一連の展開をもって記されている内容を、「乃至」を駆使し、「信巻」と「化身土巻」に相互に引用するなど、苦心の跡を見ることができ。そして本論のテーマである五正行についても同様に「信巻」と「化身土巻」に引用している。まず、善導の『観経疏』散善義から、所謂五正行<sup>7</sup>の判釈に該当する箇所を提示したい。併せて、親鸞の引用方法

を示す。

次に行に就きて信を立つとは、然るに行に二種あり。一には正行、二には雑行なり。正行というは、専ら往生経よりて行を行ずる者、これを正行と名づく。何者かこれなるや。一心に専らこの観經弥陀經無量寿經等を讀誦し、一心にかの国の二報莊嚴を專注し思想し觀察し憶念し、もし札するにはすなわち一心に専らかの仏を札し、もし口に称するにはすなわち一心に専らかの仏を称し、もし讚歎供養するにはすなわち一心に専ら讚歎供養す、これを名づけて正となす。またこの正のなかにつきてまた二種あり。一には一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念念に捨てざるは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順するがゆえなり。もし札誦等によるをばすなわち名づけて助業となす。この正助二行を除きて以外自余の諸善をことごとく雑行と名づく。もし前の正助二行を修すれば、心常に親近して憶念斷ざれば、名づけて無間となす。もし後の雑行を行すれば、すなわち心常に間斷す、回向して生ずることを得べしといへども、すべて疎雑の行と名づく。故に深心と名づく。<sup>8</sup>（傍線部は化身土巻に引用 波線部は信巻・化身土巻の両方に引用）

引用方法については、後に言及することとして、五正行についての善導の理解を整理しておきたい。そもそも五正行とは、讀誦・觀察・礼拜・称名・讚嘆供養の五つを言う。そして第四称名念仏をもって正定業

とし、前三後一を助業とする。称名念仏が正定業である根拠は、その行が仏願に順ずる行であることに由来する。助業とは、その名の通り正定業を助けるという位置づけであると思われる。

また、五正行には共通する点がある。それは、それぞれに冠詞のごとく置かれている「一心」や「専ら」という言葉である。正助を問わず、正行にはこの「一心」や「専ら」という意識、姿勢が行者には求められているのである。では、この共通する「一心」や「専ら」は、如何なる意味を担っているのだろうか。善導は正助二業を修することについて、  
正助二行を修すれば、心常に親近して憶念斷ざれば、名づけて無間となす。<sup>9</sup>

と示している。正定業と助業を修することは、常に阿弥陀仏に親近し憶念するためである。そして、それを無間と名づけると善導はおさえている。無間とは絶え間のないこと、即ち「常」なることである。よって、常に阿弥陀仏に向かう衆生の心が、正助二行を修することによって認められるのである。「一心」や「専ら」とは、その言葉の意味そのままに、仏に向かう姿をあらわしている。ただし、それらの言葉が、衆生から仏へのベクトルを持つて語られていることは、重要な確証点として押さえておくべきであろう。そして、正助二行を修すべき理由が示されているこの一文こそが、親鸞と善導の理解を比較検討する上で、極めて重要な意味合いを担っている。詳しくは後に述べるが、親鸞はこの文を意図的に「信巻」には引用していない。ここに善導と親鸞の違いが最も顕著に

表れている。

ここで今一度、善導の正助二行判に対する理解を整理すると、善導は第四称名を往生の業因とした。それを助けるための行が助業である。そして、その「助」の具体的な内容が、常に阿弥陀仏へ向かうことであった。

あくまでも「正助二行を修する」ことが善導の立場である。

## 二・二 親鸞の引用

先に引用した就行立信釈には、『教行信証』「信巻」と「化身土巻」への引用箇所が分かるように傍線と波線を記した。傍線部は「化身土巻」のみの引用で、波線部は「信巻」と「化身土巻」の両方に引用されている。深心釈の全体を見渡すと、「信巻」のみへの引用箇所も処々散見することができるのであるが、就行立信釈では上記のような引用方法になっている。

それでは、「信巻」の展開を見てみたい。

又この正の中についてまた二種あり。一には一心に弥陀の名号を専念して、行住坐臥時節の久近を問はず念念に捨てざるはこれを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるが故に。もし礼誦等によるはすなわち名づけて助業となす。この正助二行を除きて已外の自余の諸善は悉く雑行と名づく。乃至すべて疎雑の行と名づくるなり、故

## に深心と名づく。<sup>10)</sup>

「信巻」の大きな特徴は二つある。一つに、助業の一々を引用していない点である。そのため「信巻」の展開のみでは、「礼誦等」とあるのみで、具体的に助業が何を指すのかということを読み取ることができない。そして、二つ目に先に五正行の判釈の要の文と述べた、助業の持つ特質を明かす一文も省略されている。こちらは、「信巻」に引用している文の途中に本来ならば登場する一節であり、明らかに意図を持って省略されていることが分かる。

そして、親鸞はその文を省略することによって、「すべて疎雑の行と名づくるなり。故に深心と名づく。」と深心釈を結んでいる。そもそも、五正行は正定業と助業を正行とするものであり、その正助二業を除く善行は、全て雑行となる。それは阿弥陀仏に向かうという点において、五正行とそれ以外の行が判釈されるのである。しかし、親鸞の場合は、よりその規定が厳格になると同時に、「雑修」という点に正助の関係を求めていく。もちろん「行」それ自体についても、正・助・雑という分限を見定めていくのであるが、更に「修」という行に対するアプローチが課題化されていくのである。この点は善導からは積極的に見受けられない。

## 二・三 正・助・雑の三行

では、親鸞は正助の関係をどのように捉えているのだろうか。親鸞は「化身土巻」における三經通頭の一連の展開の中で、正助二業についても詳しくその関係を説いている。まず、前述したように行について、

この要門より正助雑の三行を出だせり<sup>11</sup>

と示している。そして、それぞれの内実を、

正は五種の正行なり、助は名号を除きて已外の五種これなり、雑行は正助を除きて已外を悉く雑行と名づく<sup>12</sup>

と規定している。この私釈は、善導の「正助二行を除きて已外の自余の諸善は悉く雑行と名づく」の一節を承けて記されている。その中で、注目すべき課題は、助業が名号を除く五種と規定されていることである。正行の五種のうち名号を除くのであれば、本来助業は四種となるべきである<sup>13</sup>。一つ考えられることは、この三行の規定は、「要門より正・助・雑の三行を出だせり」を受ける一段であり、その全体が、

これすなわち・横出漸教定散三福三輩九品自力仮門なり<sup>14</sup>

と自力の行として押さえられることにある。また、同じく「化身土巻」では、五正行の専修と仏名を称える称名とを分限あるものとして扱っている。

専修について二種あり、一には唯仏名を称す、二には五専あり、この行業について専心あり雑心あり、五専は、一には専礼・二には専読・三には専観・四には専名・五には専讃嘆なり<sup>15</sup>

と五専中の専名と称名念仏を区分しているのである。つまり、名を称え

るということも、それ自体が私たちの実践行為である以上、そこには拭い去ることのできない自力の心が存在するのである。その点に注視すればこそ、親鸞は「称名を除きて」と言わず「名号を除きて」という表現を取ったのである。すなわち「化身土巻」では、称名念仏を正定業として明らかにするだけでなく、「ただ念仏」の教えを聞きながらも、そこに自力を尽くしていくような在り方を課題としている。そして、その在り方は、「雑行」という「行」そのものに対する規定だけでなく、「雑修」という親鸞の独自の視点によって、行を修する主体へとその課題点が移行されていくのである。そもそも、この三經通頭釈の冒頭で「この要門より正・助・雑の三行を出だせり」と三行を並べながらも、その直後に、

この正助の中について専修あり雑修あり<sup>16</sup>

と三行のなか「正助」を一括りにして、その修法について論じている。「化身土巻」の課題は「自力仮門」を明らかにすることにある。正・助・雑のうち、雑行はもとより五正行に含まれない諸善であり、往生の業因とはなり得ない疎行として、既に善導によって明らかにされている。むしろ、ここで課題となるのは正行（五正行）にある。だからこそ、親鸞は「化身土巻」においては、正定業たる称名念仏については、すでに真実行の中に顕し畢りぬ<sup>17</sup>

と多くを語らない。親鸞にとつては称名念仏を含む正助二業を併修することが、自力仮門たる「化身土巻」において明らかにしなければならな

い課題なのである。だからこそ、「正助」を一括りにして、

雑修は助正兼行するがゆえに雑修と曰う<sup>18)</sup>

と雑修として明示するのである。つまり、親鸞にとつては、五正行を論ずる上で最も注視すべき課題が、正助併修にあつたのである。だからこそ、「信巻」では、「正助二行を修すれば」に始まる一節を省略し、「化身土巻」では、雑行・専修・雑修について、詳細にその内容を明らかにしようと言葉を尽くしている。この正助二業については、親鸞は『高僧和讃』善導讀で、

助正ならべて修するをば すなわち雑修となづけたり

一心をえざるひとなれば 仏恩報ずるころなし<sup>19)</sup>

と述べている。ここでも「正助二行を修する」在り方を雑修と名づけ、更にその雑修について「いつ、のしやうきやうのなか しようみよのうのほか四おはしよふにす た、一心にしようみよするを一向専修とまふすなり<sup>20)</sup>」と左訓を付している。この左訓からも明らかのように、雑修とは、称名と助業を併修することを指しているのである。善導とは明らかに異なつた立場であると言えよう。そして、この雑修について同じく善導讀では、

ころはひとつにあらねども 雑行雑修これにたり

浄土の行にあらぬをば ひとえに雑行となづけたり<sup>21)</sup>

とあり、ここにも左訓で「ぎふきようはよろづのきよう さふしゆはけんせをいのり助業をしゆするをいふなり<sup>22)</sup>」と記している。ここでは雑修

を「現世を祈り助業を修する」ものとして提示し、更に雑行と名づくとまで言っているのである。それはもはや、称名の助けになるものとしての意味はなく、称名を惑わす行としての位置づけであるとも言えよう。いずれにしても、善導の立場と比較して言えば、親鸞の立場は助正兼行を認めず、衆生から仏へのベクトルの上で衆生の行を論じていかないというのが一貫した姿勢である。

## 二一四 三縁釈

衆生と仏の関係性における善導と親鸞の立場の相違は、別なる視点からとも言ひ得ることができる。それは善導が『観経疏』定善義第九真身觀の中で提示した「三縁釈」である。三縁釈とは、具体的には「念仏衆生摂取不捨」の一節を注釈する中で説かれたものである。善導自らが、

問ひ曰く。備に衆行を修するに但能く回向すれば、皆往生を得る。

何を以てか、仏光普照すに、唯念仏の者のみを摂する何の意か有るや<sup>23)</sup>

と問うように、摂取不捨という阿弥陀仏の本願の前で、なぜその対象が「念仏衆生」という限定性を持つのか。これに対して、「答えいわくこれに三義あり<sup>24)</sup>」として、親縁・近縁・増上縁が説示される。つまり、この三縁釈とは阿弥陀仏と衆生の関係性を明らかにするという意図をもって説かれたものである。



確かに『観經』第九真身觀に、「遍照十方世界」と遍く照らすとある。阿弥陀仏の光明が「遍照」であるならば、なぜ「一切衆生」でなく「念仏衆生」と説いたのか。

今、三縁の全てについて逐語的な解説をする紙幅もないので、最も特徴的な親縁について整理検討したい。

親縁の全文を挙げる。

一には親縁を明す。衆生行を起こして口常に仏を称すれば、仏即ちこれを聞きたもう。身常に仏を礼敬すれば、仏即ちこれを見たもう。心常に仏を念ずれば、仏即ちこれを知りたもう。衆生仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したもう。彼此の三業相捨離せず、故に親縁と名づくなり。<sup>(26)</sup>

親縁では、衆生の三業が「常」の一語を共通点として示されており、それに対して仏が聞・見・知をもって応えることを示す。更にその三業が憶念の一語に集約され、仏と衆生が互いに憶念する存在であることが説示されている。善導はこの関係を「彼此の三業相捨離せず」と述べ、両者が親しき縁によつて支えられていることを述べる。

そして、親縁の内容を一読しても分かるように、衆生から仏への口称・礼敬・心念の三業は全て「常」なることが求められているのである。ここに、衆生から仏への関係性が、五正行において求められている内容と類似していることが指摘できる。

そもそもこの真身觀とは善導が「玄義分」の釈名門で、

真正報というは、即ち第九の真身觀なり<sup>(27)</sup>

と押さえるように、正報すなわち阿弥陀仏そのものの相を観ずることを説く一段である。<sup>(28)</sup>即ち、阿弥陀仏に直接的に対峙する衆生の相が説かれているのである。

にもかかわらず、親鸞はこの三縁釈を『教行信証』に留まらず、その著書のどこにも引用していないのである。<sup>(29)</sup>この点を積極的に考えるならば、五正行に対する親鸞の引用方法と同じ根拠があると言えるのではないだろうか。衆生と仏の関係性を明示するとはいえ、その関係性が衆生から仏へのベクトルで語られている限り、親鸞においては、認めることができなかったのである。

なぜ、これほどまでに親鸞は「衆生がはたらきかける」という方向性に対して、厳しい姿勢を徹底しているのだろうか。

### 三 親鸞の人間觀 善の持つ危うさ

#### 三-1 三部經千部読誦の発願と中止

そもそもこの正助二業判は就行立信釈において展開されている。つまり、行によつて信を立てるという「信」についての課題を眼目としている。だからこそ、親鸞も「行巻」でなく「信巻」に引用している。つまり、行の判釈でありながら、そこに横たわっている課題は、信の課題なのである。それを親鸞は「化身土巻」とつぎはぎ的に引用することに



よって、「行」つまり「行為」が持つ、信に対する課題を明らかにした。では、その「行」・「行為」が持つ課題とは何か。先取りして言えば「やりがい」という自力心の根深さではないだろうか。称名を助けるための助業が、人間の「やりがい」を前にする時、逆転してしまう。つまり、読誦や礼拝が主目的に転換してしまうのである。そういった助業が齋す人間の危うさを親鸞は見つめていたのではないだろうか。そのような人間観とでも言うべき、鋭い洞察は親鸞自身の生涯にも深く関係していると言えるだろう。

それが、親鸞四十二歳の時に佐貫の地で発願した三部経千部読誦である。親鸞は建保二年、衆生利益の為に『三部経』を千部読誦することを思い立ったのである。そしてその体験を、後の寛喜三年に病床に臥しながら回想している。その親鸞の姿が、『恵信尼消息』五通目において次のように綴られている。

よくよく案じてみれば、この十七八年がそのかみ、げにげにしく三部経を千部よみて、衆生利益の為にとて、読み始めてありしを、これはなにごとぞ、「自信教人信難中転更難」とて、自ら信じ、人を教へて信ぜしむる事、まことの仏恩を報い奉るものと信じながら、名号の外にはなにごとの不足にて、必ず経を読まんとするやと思かへして、読まざりしことの、さればなおもすこし残るところのありけるや、人の執心自力のしんは、よくよく思慮あるべしと思ひなして後は、経読むことは止まりぬ。<sup>(30)</sup>

千部読誦を試みた親鸞であったが、「名号の外になにごとの不足にて」と思い留まり、すぐに中止するのである。ここで注目したいことは、実際に親鸞が読誦という行動に出たことでも、思い留めてやめたことでもない。『恵信尼消息』も伝えているように、親鸞が三部経を読むことについて「げにげにしく」と表現していることである。「げに」とは「実に」と読み「いかにも・なるほど」という意味を持つ。たとえば石田瑞麿氏は「もつともらしく」<sup>(31)</sup>と訳している。

つまり親鸞はもつともらしく三部経を読誦したのである。では、その「もつともらしく」とは何であろうか。実はこの建保二年という年は、時の將軍実朝が自ら雨乞いのために『法華経』を読誦したという史料が残っているほど、<sup>(32)</sup>深刻な日照りに悩まされていた。それは関東に限られたことではなく、京都においても雨乞い祈禱が行われており、<sup>(33)</sup>また幕府領の年貢を減免する措置も講じている。<sup>(34)</sup>

とすれば、この『恵信尼消息』で言われる「衆生利益」とは雨乞いの祈禱という意味を持っていたと考えられる。そしてその日照りという現実を前にしたとき、僧侶としての「もつともらしい」姿が、三部経を千部読誦することであったのである。それは「ただ念仏」より「三部経千部読誦」のほうが、もつともらしい行為であったこと意味している。つまり、「げにげにしく」の一つの根底にある想いは、人間の持つ自力心、就中「やりがい」とも言える「善」や「行」への意識があると言えよう。だからこそ、親鸞はその心を「人の執心自力のしん」と言い、すぐ

に読誦を中止したのである。

ここに「行」の持つ信への課題が分かりやすく表出していると言えよう。それは、「行」が持つ危うさであると同時に、親鸞が見つめていた助業の本質ではないだろうか。

では最後にその危うさの具体的な内容について論究したい。

### 三・二 回向発願心と就行立信

ここで今一度、五正行の引用方法に立ち返りたい。先に述べたように「信巻」では、「すべて疎雑の行と名づく。故に深心と名づく」の一節を引用して深心釈を結んでいる。「すべて疎雑の行」とは、本来正助二行を除く行を意味するのであるが、先述の如く親鸞の引用では、助業もその疎雑の行に含まれているように読み取ることができる。それは深心釈のみならず、続く回向発願心釈への展開にも、同様の内容が指摘できるのである。

「信巻」に引用される先の文が結びの文であることは、『観経疏』自体もこの一節をもって深心釈の結びとしているので、特に問題があるわけではない。ただ、続く回向発願心釈では、冒頭次の文を「信巻」では乃至し、「化身土巻」へ引用する。その文とは、

回向発願心と言うは、過去および今生の身口意業を修するところの世・出世の善根、および他の一切の凡・聖の身口意業を修するとこ

ろの世・出世の善根を随喜して、この自他所修の善根をもって、こことくみな真実の深信の心の中に回向して、かの国に生まれんと願す。<sup>35</sup>

である。単に、回向発願心釈の一部を省略するというだけでなく、これは冒頭の一節なのである。つまり、回向発願心とは何かということが、最も直接的に表現されている一文が省略されているのである。つまり、回向発願心を定義付ける一節を、親鸞は省略せざるを得なかったのである。その省略された文で、繰り返し説かれているのが「世・出世の善根」を回向するということである。

これは私たちが修める善根を仏に差し向けるという意で、そのベクトルは衆生から仏へのものである。その方向性が顕著に表れているという点で言えば、正助並修を明かす一節や三縁釈と共通している。ただ、この回向発願心釈は、更に一歩進めて私たちの持つ善行を課題としているのである。

親鸞がここでこの回向発願心の冒頭の一節を省略したことは、一つには衆生の回向を否定するためであり、もう一つは、我々の持つ向上心に眼を向けていたからであろう。そして、後者は我々の心に「人の執心自力のしん」として根深く潜んでいるものである。

そして親鸞は、その根深く潜んでいる心が、「行」「行為」によって表面化されるという、行の持つ危うさにまで注意しているのである。たとえば、親鸞は「就人立信」の文言を「信巻」に引用するのに対し、「就

行立信」については引用していない。そして「化身土巻」においても、要門においてこの就行立信釈は引用されているが、真門への引用はない。その反面、就人立信釈は真門において引用され、課題化されている。つまり、要門は行に対する信の在り方を、真門では人に対する信の在り方が、それぞれ課題をなっている。そして、再度の確認となるが、「信巻」には就人立信は引用されるが、就行立信は引用されない。我々はそこに親鸞の細かな配慮を窺うことができるのであるが、就行立信を「信巻」に引用しなかった理由は、どこに求めることができるのだろうか。

就人と就行の両者にはどういった違いがあるか。『歎異抄』の言葉を手掛かりに考えてみると、

親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、  
よきひとのおほせをかふりて信するほかに、別の子細なきなり<sup>36</sup>

行は「ただ念仏」、人は「よきひと」である。確かに「信する」の語は直接的には「よきひとのおおせ」にかかっている。「ただ念仏」の行を信じるという場合には、その行の真実性や確実性が、その信じる対象となる。だからこそ、称名念仏は仏願に順じる行であることが、正定業であることの一つの根拠たり得るのである。

しかし、単に行を信じるというときには、その行に耐え得ることのできる自分であるか否かということが大きな課題となる。誰が言ったのかということよりも、出来るか出来ないか、ということのほうが問題とな

る。そこに「人」と「行」の持つ、信に対する関わりが異なるのである。う。

これについて藤場俊基は、

就行立信の場合には、修行方法に対する信頼ですから、自分がどれだけ達成できたかということが常に問題になります。修行方法が絶対に間違いないと信じていたとしても、自身の達成度の方が問われるわけですから、必ずどこかの段階で自分の不十分さを認めなければいけないことになる。<sup>37</sup>

と指摘している。即ち、自分の達成度合いによって、その「信」の有無が決定される。それはもはや自分自身を信じているに過ぎないのである。だからこそ、「就行立信」は信巻には引用されないのであり、同時に、助業の上にも同様に見つめられたのが親鸞であった。そして、出来るか出来ないかという視点に立つ限り、自分の為し得る努力を追い求めていくのもまた私たちの存在である。そうなった途端に「ただ念仏」より読誦・観察・礼拝・讃嘆供養のほうが、「行」としてふさわしいような価値感に覆われてしまうのである。

そういった「行」に対する人間の持つ執着心により着目したのが親鸞であり、そのことが『教行信証』の「信巻」と「化身土巻」の綿密でありながら、苦心の跡を見ることがのできる展開にも繋がっているのである。

#### 四 おわりに

今回は衆生から仏への関係性を中心に論を進めていった。その時、親鸞は正行の中の正定業と助業でありながら、両者を並べて修することを雑修と呼び、一心ならざるものとしている。それは、衆生が行を行として修する時、必ずそこに優劣や難易といった価値づけをするからである。その意味からすれば、親鸞の助業観とは、正定業を助けるという本来の意味ではなく、「人の執心自力のしん」を常に課題化とする意味で、領解されていた。

しかし、衆生から仏へという視点のみでは、一面からの考察に過ぎない。称名が正定業として見定めされる一番の根拠は、仏願に順ずる行、即ち称名が不回向の行である点にある。なぜ、称名が仏願に順ずる行なのか、向後の課題としたい。

#### 註

- (1) 『定本親鸞聖人全集』四 五(昭和四十四年 法蔵館)(以下『定親全』と略す)
- (2) 『拾遺真蹟御消息』『定親全』三 四一
- (3) 更に『歎異抄』第十七章における「辺地墮獄の異義」という教団内

- (4) 部の異義も重なって、念仏無間説が大きな影響を与えた。(大原性実『邊地地獄の異義と念佛無間説』『印度学仏教学研究』第十一卷第一号)『歎異抄』『定親全』四 四
- (5) 『唯信鈔文意』『定親全』三 一五五
- (6) 先行研究としては、普賢晃寿「助正論の研究 法然の五念五正論と真宗諸学派の解釈」(『真宗学』四十一・四十二合併号)や、中西昌弘「善導・法然の助正論の一考察」(『行信学報』通刊第十四号)、岡崎秀磨「石泉助正論の研究」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三十二号)などがある。
- (7) 五正行創設については古来より議論されているものの、未だ解明されていない点が多い。従来の研究では『観經』の説相に依って打ち立てられたとも言われているし、また五念門行を背景としているとも言われている。
- (8) 『浄土宗全書』二 五八下(原漢文)(昭和四十五年 山喜房佛書林(以下『浄宗全』と略す)
- (9) 『浄宗全』二 五八下(原漢文)
- (10) 『定親全』一 一〇六(原漢文)
- (11) 『定親全』一 二八七(原漢文)
- (12) 『定親全』一 二九〇(原漢文)
- (13) 西本願寺本では「五」の隣に「四也」の字が充てられており、万延本では、「四種」となっている。
- (14) 『定親全』一 二九〇(原漢文)
- (15) 『定親全』一 二九一(原漢文)
- (16) 『定親全』一 二八七(原漢文)
- (17) 『定親全』一 二九〇(原漢文)
- (18) 『定親全』一 二九一(原漢文)
- (19) 『定親全』二 一一〇
- (20) 『定親全』二 一一〇
- (21) 『定親全』二 一一一
- (22) 『定親全』二 一一一
- (23) 『浄宗全』二 四九上(原漢文)

- (24) 『浄宗全』二 四九上  
 近縁と増上縁については、拙稿『善導「三縁釈」の背景―『大乘起信論』を通して―』（『華嚴思想と浄土教』所収）を参照。
- (26) 『浄宗全』二 四九上（原漢文） 傍点筆者
- (27) 『浄宗全』二 三上（原漢文）
- (28) 『観経』では、その阿弥陀仏のすがたを、「仏身高は六十万億那由他恒沙由旬なり」（『真聖全』一 五六）や「仏眼は四大海水のごとし」（『真聖全』一 五七）というように、天文学的な数値ではありながらも、数字という具体性をもって説いている。善導の解釈も「大小」や「多少」といった表現を用い、阿弥陀仏の身量や眼相について記している。法然は『選択集』二行章に引用している。
- (29) 『定親全』三 一九五・一九六 傍線筆者
- (30) 『親鸞全集』別巻 一六七
- (31) 『大日本史料』第四編之十三 一五八
- (32) 『大日本史料』第四編之十三 一五八 参照
- (33) 『大日本史料』第四編之十三 一六一 参照
- (34) 『浄宗全』二 五八下（原漢文） 傍線筆者
- (35) 『定親全』四 五
- (36) 『教行信証』を読み解くⅣ 化身土巻前 二四七（平成十二年明石書店）

## 執筆者紹介

- 小山 正文（研究顧問）  
新野 和暢（客員研究員 名古屋大谷高校教諭）  
市野 智行（客員研究員 本学非常勤講師）  
木越 祐馨（加能地域史研究会代表）  
藤井 由紀子（所員）  
中川 剛（客員研究員 愛知学院大学 博士課程後期）  
高木 祐紀（客員研究員）  
小川 徳水（西厳寺住職）  
工藤 克洋（客員所員 京都産業大学史編纂室嘱託員）  
松金 直美（客員所員 真宗大谷派教学研究所助手）  
脊古 真哉（客員所員 本学非常勤講師）

### 同朋大学佛教文化研究所紀要 第三十六号

平成二十九年三月二十五日 印刷

平成二十九年三月三十一日 発行

名古屋市中村区稲葉地町七―一  
編集者 同朋大学佛教文化研究所

幹事 安藤 弥

電話 ○五二―四一―一三七三

発行所 同朋大学佛教文化研究所

印刷所 株式会社 カミヤマ