親鸞における利他の研究

近藤義行

序論

大乗仏教は自利利他双修[1]の教えであるといわれる。[2]浄土教においても衆生のうえにおける自利利他双修の中に、阿弥陀仏や浄土による救済が示されていった。しかし、法然（一一三三～一二一二）・親鸞（一一七三～一二六二）浄土教に至っては、その利他が「本願のはたらき」の中に示されていくことになる。すなわち、衆生はただ、阿弥陀仏の救いを信じ、念仏を修することによって救われていくという、救済の仏道に力点が転換された。そこでは、阿弥陀仏の利他が強調されていった。

したがって、他力向下門的[3]仏道体系である親鸞浄土教において、念仏者の実生活のうえにその利他性を問うということは、救済論から言えば二次的な問題であるかもしれない。従来念仏者の実生活における利他の実践については、種々に議論されているのも事実である。ところが、親鸞浄土教関連の論の中で念仏者の利他性を議論しようとするものの中には、親鸞著作上の利他の語を、直接的に社会実践や実生活で他者を利する行為として解釈しているものも見られる。[4]筆者は、親鸞著作上の利他の語を、直接的に実生活で他者を利することとして論じることには無理があると考える。こうしたことは、親鸞の著作の中で利他という概念がどのように用いられているかを十分に検討・把握しないままに、利他について論じることから起こることであると考える。

本論文では、まずは親鸞浄土教において「利他」がいかなる性質をもつ概念なのかを検討したい。親鸞が使う「利他」という言葉の意味を理解する際に、親鸞浄土教の仏道体系の枠組みを把握した上で、行者における利他の課題を考察する必要があると考える。本論は、親鸞の教えから導き出される利他という概念が、本来いかなる性質・性格を持つものか、できる限り明確化することを主な目的とする。[5]

一章　親鸞思想にみる利他の概念

真宗教学において、「利他」は「他力」の異名とされるのみで、

「利他」の語について明確な位置付けはこれまでなされてこなかった向きがあるとの指摘がある。⑦筆者は、親鸞が「利他」の語を、どのような文脈で使用しているか正確に把握することこそが親鸞の利他の概念を考察する際に必要な手続きだと考える。そこで、本章では、親鸞の利他の用例を確認するという方法を用い、親鸞思想における利他の位置付けを考察したい。

一節　親鸞の著作にみられる利他の用例

当節ではまず、親鸞の著述中に見られる利他の用例を確認することとしたい。特に親鸞において、利他という用語がどのような意図で使われているのかを確認しながら、誰を主体とする利他か、という分類を試みたい。親鸞の和漢の著述に顕われる「利他」を全て抽出し、誰を主語とした「利他」か、また、主語を特定できないものはいかなる文脈で使われているかという観点から分類を試みると以下のようにまとめられよう。⑧

①菩薩の利他（法蔵菩薩・菩薩）……十八回、（例：菩薩入二四種門一自利行成就、応レ知。菩薩出二第五門一回向利益他行成就、応レ知。菩薩如レ是修二五門行一自利利他速得三成二就阿耨多羅三藐三菩提一故。）⑨

②阿弥陀如来の利他、もしくは浄土の利他……二十五回、（例：他利レ之与二利他一、談二有二左右一。若仏言、宜レ言二利他一。自衆生言、宜レ言二他利一。⑩一切煩悩悪業邪智群生海一則是彰二利他真心一故疑蓋無レ雑。⑪憑二大悲弘誓一帰二利他信海一矜二哀斯治一憐二憫斯療一。）⑫

③利他真実……九回、（例：又真実有二二種一一自利真実、二利他真実。）⑬（阿弥陀如来）

④利他の正意……一回、（還相利益顕二利他正意一。）⑭（阿弥陀如来）

⑤利他教化地等還相の位……八回、（例：謹顕二真実証一者則是利他円満之妙位、無上涅槃之極果也。）⑮

各「利他」の語がどの書物から引用されているか調べると、『浄土論』の引文二回、『往生論註』の引文十五回、『観経疏 散善義』の引文三回、『往生礼讃』の引文二回、『自釈』四十回、となる。

こうして確認すると、②の「阿弥陀仏や浄土を主語とした利他」としての用例が最も多く用いられていることが分かる。その次に多いのは、①の「法蔵菩薩、あるいは浄土の菩薩による利他」である。①は菩薩が主語となっているものを分類したが、その菩薩は法蔵菩薩、あるいは浄土の菩薩と取ることができる。

親鸞の著作においては、一度も現生における衆生を主体とした利他は説かれていない。必ず、法蔵菩薩、如来、浄土の菩薩等の活動、如来や浄土の働き・還相の働きの意味を表す際に使われている。このような親鸞の利他についての理解は一貫しているものといえよう。

ここから想定できることは、親鸞にとって利他は往生する以前の人間ができるものではなく、阿弥陀仏や法蔵菩薩・浄土の菩薩の利他とされていることである。もしくは、阿弥陀如来の利他を基底とした浄土の仏・菩薩の行為を利他と名付けるということである。

ところで、このように利他の用例を調べてみると、利他の使われ方で繰り返し顕れ、親鸞の利他理解において基本となっている用例があることが分かる。その一つは、曇鸞の『論註』を引用して示される「他利利他の深義」である。そこで次節以降でこのことについて詳しく検討していきたい。

二節　親鸞における他利利他の深義の意義

『教行信証』「証巻」の結釈に

爾者、大聖真言、誠知、証二大涅槃一籍二願力回向一。還相利益顕二利他正意一。是以論主宣二布広大無礙一心一、普偏開二化雑染堪忍群萌一。宗師顕二示大悲往還回向一、慇懃弘二宣他利他深義一。仰可二奉持一特可二頂戴一矣。⑯

とある。ここで、親鸞が「他利利他の深義」と示すものは、『論註』の「利行満足章」にある文章のことを指す。かかる文言は、「行巻」の「他力釈」に引用されており、この「他利利他の深義」が親鸞の「利他」概念の理解に大きな影響を与えていると考えられる。

親鸞は「他力釈」の冒頭に、「言二他力一者如来本願力也。⑰」と釈したあとに、『論註』の利行満足章から、かなり長い引用をする。以下その前半部分と後半部分に分けて検討してみよう。まず、その前半部を見ていきたい。

論曰、言二本願力一者、示下大菩薩於二法身中一、常在二三昧一而現中種種身、種種神通、種種説法。皆以二本願力一起一譬如下阿修羅琴雖レ無二鼓者一而音曲自然上。是名二教化地第五功徳相一。

[乃至]菩薩入二四種門一自利行成就、応レ知。成就者、謂自利満足也。応知者、謂応レ知二由二自利一故則能利他、非下是不能二自利一而能利他上也甲。菩薩出二第五門一回向利益他行成就、応レ知。成就者、謂以二回向因一証二教化地果一。若因若果、無レ有二一事一不レ能二利他一也。応知者、謂応レ知下由二利他一故則能自利、非中是不レ能二利他一而能自利上也。菩薩如レ是修二五門行一、自利利他、速得二成就一。阿耨多羅三藐三菩提一故。仏所得法、名為二阿耨多羅三藐三菩提一。以レ得二此菩提一故、名為レ仏。今言二速得阿耨多羅三藐三菩提一、是得二早作レ仏也。阿名レ無耨多羅名レ上、三藐名レ正、三名レ徧、菩提名レ道、統而訳レ之、名為二無上正徧道一。無上者、言二此道、窮レ理尽レ性、更無二過者一。何以言レ之、以レ正故。正者聖智也。如二法相一而知故、称為二正智一。法性無レ相故聖智無知也。徧有二二種一。一者聖心、徧知二一切法一。二者法身、徧満二法界一。若身若心、無レ不レ徧也道者無礙道也。『経』言十方無礙人、一道出二生死一。一道者、一無礙道也。無礙者、謂知二生死即是涅槃一。如レ是等入不二法門無礙相也。⑱

ここで親鸞は、五果門の第五園林遊戯地門の文を引用し、五念門を法蔵菩薩が修習した行業と理解して、それを阿弥陀仏の「回向利益他行」として捉え、真宗における念仏の行道が、この阿弥陀仏の「利他」なる「願力の用き」によって成立することを示していると

理解される。親鸞はこの菩薩を法蔵菩薩と見るが、曇鸞の当面では浄土の菩薩のことであった⑲。親鸞は、五念門のそれぞれに敬語をもちいた訓点を付しているため、一般に、ここでいう菩薩は「法蔵菩薩」として捉えられる⑳。

ここでは、法蔵菩薩が「真如法性」のさとりの中で禅定に住しながら、衆生を済度するために様々な化身・神通・説法を示現していると言われる。法蔵菩薩は、はじめの四門において自利の行を成就したと示されている。その成就とは法蔵菩薩の自利の行が欠けるところなく満足したことをいう。つまり「成就」とは、法蔵菩薩が利他としての回向の因によって、一切衆生を思いのままに教化済度するという果を成就することをいう。因も果も一つとして衆生利益の利他でないものはないと説かれる。そして、ここでまず注意されるのは、二つの「応知」について、「応レ知乙由二自利一故則能利他、非下是不レ能二自利一而能利他上也。甲」㉑と言い、また「応レ知下由二利他一故則能自利、非甲是不レ能二利他一而能自利上也。」㉒と言われていることである。すなわち、親鸞において自利と利他は相即のものとして置かれていることが窺える。

次に、「菩薩如レ是修二五門行一、自利利他、速得三成二就阿耨多羅三藐三菩提一故。」と示される。法蔵菩薩は、このように「入・出」の五果門行を修習して、「自利と利他」の行を満足して、速く阿耨多羅三藐三菩提の悟りを成就されたわけであると示される。すなわち「他力釈」前半では、浄土の法蔵菩薩の完成した自利利他について説かれていると窺える。つまり法蔵菩薩が、「入・出」、「自利利他」にわたる五果門を修めて、速やかに仏果菩提を得ることが説示されているのである。

さて、「行巻」「他力釈」では、その後に『論註』からの引用が続く。

問曰、有二何因縁一言二速得成就阿耨多羅三藐三菩提一。答曰、論言下修二五門行一以自利利他成就上故。然覈二求其本一、阿弥陀如来為二増上縁一。他利レ之与二利他一、談有二左右一。若自仏而言宜レ言二利他一。自衆生而言宜レ言二他利一。今将レ談二仏力一、是故以二利他一言レ之。当レ知、此意也。凡是生二彼浄土一、及彼菩薩・人・天所起諸行、皆縁二阿弥陀如来本願力一故。何以言レ之、若非二仏力一、四十八願便是徒設。今的取二三願一、用証二義意一。願言、設我得レ仏、十方衆生、至レ心信楽、欲レ生二我国一、乃至十念。若不レ生者、不レ取二正覚一。唯除二五逆誹謗正法一。縁二仏願力一故十念念仏便得二往生一。得二往生一故即勉二三界輪転之事一。無輪転一故、所以得レ速一証也。願言、設我得二仏、国中人天、不下住二定聚一必至中滅度上者、不レ取二正覚一。縁二仏願力一故住二正定聚一。住二正定聚一故必至二滅度一。無二諸回伏之難一、所以得レ速二証也。願言、設我得レ仏、他方仏土諸菩薩衆、来二生我国一、究竟必至二一生補処一。除下其本願自在所化、為二衆生一故、被二弘誓鎧一、積二累徳本一、度二脱一切一、遊二諸仏国一、修二菩薩行一、供二養十方諸仏如来一、開二化恒砂無量衆生一使上立二無上正真之

道。超二出常倫一、諸地之行現前、修二習普賢之徳一。若不レ爾者、不レ取二正覚一。縁二仏願力一故超二出常倫一、諸地之行現前、修二習普賢之徳一。以下超二出常倫一、諸地之行現前上故、所以得レ速三証也。以レ斯而推二他力一為二増上縁一。得レ不レ然乎。当二復引レ例示二自力・他力相一。如下人畏二三塗一故受二持禁戒一、受二持禁戒一故能修二禅定一、以修二習神通一、以二神通一故能遊中四天下上。如レ是等名為二自力一。又如下劣夫跨驢不レ上、従二転輪王行一、便乗二虚空一遊二四天下一無レ所二障礙一。如レ是等名為二他力一。愚哉後之学者、聞二他力可レ乗当レ生二信心一。勿二自局分一也[23]

右のごとく後半は問答になっているが、何の因縁、理由によって速やかに阿耨多羅三藐三菩提をうることができるのかという問いに対し答えて、『論註』に、「菩薩は五果門を修習して、自利利他の行を成就するから、速やかに仏のさとりをうることができる」と明す。親鸞は、他力釈前半については、訓点の送り仮名に敬語の「タマヘル」を多用し、その菩薩を法蔵菩薩と理解していたが、他力釈後半については、敬語が無くなっている事から、通常は念仏の行者の仏道に関わる教示として理解されている[24]。つまり願生者の念仏道が「阿弥陀仏による回向」を「増上縁」とすると明かされている。願生者の修行の行道が「阿弥陀仏」を「増上縁」としていることが明かされる。これを詳説する為に、「他利レ之与二利他一、談二有左右一。若自二仏而言一宜レ言二利他一。自二衆生而言一宜レ言二他利一。今将レ談二仏力一、是故以二利他一言レ之。……」という所謂「他利利他の深義」が説かれるのである。

他力釈後半の説示によって明らかになるのは、願生の菩薩は自身が自らの力によって、その自利利他を成就したのではなくて、一切は「阿弥陀仏」を「増上縁」としているということである[25]。親鸞のいう「増上縁」とは『高僧和讃』[26]に、「仏法力の不思議には　諸邪業繋さはらねば　弥陀の本弘誓願を　増上縁となづけたり」といわれるように、「増上縁」とは衆生に往生の因果を回向し、障りなく摂取する「本願力回向の用き」を意味していたと考えられる。

つまり、阿弥陀仏の本願力とは、他力念仏道を根底より支え、念仏者をして必ず仏果へ至らしめる「根本原因」となるべき「増上縁」であり、それはもはや「自利と利他と対比していうような利他」ではなく、ただ「利他」のみの本願力ということになる[27]。従って、「他利利他の深義」で親鸞が言いたかった「利他」の本質とは、「利他」ということが、そもそも仏においてのみ成立するということである。阿弥陀仏からの一方的な「利他」、すなわち向下門的な「利他」であるということである[28]。そのことが「他利」と「利他」の左右をみることで詳説されているのである。「他利」の他は「他」が主語であり、「利他」の他は「他」が目的語となっている。つまり、「他利」は他者である阿弥陀仏が、衆生を利益するという状況を表現する言葉になる。仏の救済活動を仏の側・法の側から表すには、他である仏を主語として衆生を目的語とする表現である。した

がって「利他」という表現がふさわしいから、「いままさに仏力を談ぜんとす、このゆゑに利他をもってこれをいふ」と説示するのである。[29] そして、親鸞が他力釈で、その本質としているのは「阿弥陀仏の仏力」のことである。[30] つまり前節で考察したように『教行信証』で「利他」が使われる時、用例で現生の行者の利他の意で使われることがなかったのは、「利他」という言葉の本質として、「阿弥陀仏の利他」と見ていたからだろう。[31]

以上の考察から言えるのは、利他は阿弥陀如来の衆生を利益している向下門的用きであるということだ。前節でも親鸞義では、「利他」は仏の立場より言うべき表現と言えることが明らかになった。親鸞は決して、「利他」という語を現生の行者の上で語ることがないと結論できる。「利他」の語は、徹底して「阿弥陀如来が衆生を利すること」として用いられている。しかし直接、「法蔵・阿弥陀仏の利他」として語られるだけではなく、当章一節で確認したように、浄土の菩薩や利他教化地の還相菩薩の利他も説かれているのである。

二章　親鸞浄土教に語られる回向思想

回向は、『浄土論』・『論註』では行者の上で語られていた。しかし、すでに第一章でも触れたが、親鸞の回向思想は独自の面がある。本章では、親鸞の回向思想を窺い、大乗の回向思想が、親鸞思想の中でいかに展開しているのかを考察していきたい。

一節　親鸞における回向義の受容と展開

前章で見たように、親鸞は「利他」の語を阿弥陀仏の真実信に係るものと見て、阿弥陀仏が真実信を衆生に与えるという論理を展開している。このような論理展開は先に考察した曇鸞の『論註』の他力義、及び善導『観経疏』「散善義」「三心釈」の教義的展開であると考えられよう。本節では、それらの点を確かめながら親鸞の回向思想を概観したい。

『教行信証』には、多数『論註』が引用されているが、その「他力義」の根本を『論註』によって顕すものとしては、既に前章で見たように、「行巻」の他力釈[32]に示される『論註』下巻の「利行満足章」の文等の引用が挙げられよう。そのなか、特に注意すべきことは、引文する際の訓点の施し方である。すなわち、親鸞は『論註』の文を引用する際に、『論註』の当面では、行者に約して記述されたものを『教行信証』に引用する際に、ここに「阿弥陀仏の回向」と読めるように訓点を施している事である。このような、訓点の付し方を『教行信証』の中に確認するならば、先ず「行巻」に、『論註』「起観生信章」の文を、

云何廻向。不レ捨二一切苦悩衆生一、心常作願、廻向為レ首得三成二就大悲心一故。廻向有二二種相一。一者往相、二者還相。往相者以二己功徳一廻二施一切衆生一、作願共往二生阿弥陀如来安楽浄土一。[33]

と引文し、回向を「阿弥陀仏の回向」と読めるように訓点を施している。原文では行者の回向としての意味だが、引文の際には「阿弥陀仏の回向」として、その後に、出てくる「凡夫不回向の義」[34]に応じるものとしている。同じような訓点の施し方は行巻以外に「信巻」[35]にも、この「回向門」の文を引用して、「阿弥陀仏の回向」になるように訓点を施してある。その他また、信巻の「菩提心釈」にも、『論註』「善巧摂化章」の文を「凡釈廻二回向名義一、謂以二己所集一切功徳一施二与一切衆生一、共向二仏道一。」[36]と引用して、同様に阿弥陀仏に約した点を施してある。このように、『論註』原文では『大乗義章』所説の「衆生回向」とされていたものを、独自の訓点の施しによって、阿弥陀仏の回向と読み替えているのである。

このような衆生から阿弥陀仏への回向主体の展開が所謂、「他力回向説」と言われるものである。「他力回向説」は親鸞の独創ではないが[37]、「他力回向説」において親鸞は独自の視点を注ぎ、その意味を深めていく。つまり、『入出二門偈頌』（以下、『二門偈』）においては、「菩薩入出五種門　自利利他行成就　**不可思議兆載劫**　漸次成就五種門」[38]のように示し、五念門を、「漸次成就五種門」と示し、法蔵菩薩所修の五念としているのである。ここには、その五念門を修する菩薩に関して、「不可思議兆載劫」という言葉が付加されている。これは『大経』が語る法蔵の「永劫修行」を表す言葉である。すなわち、『大経』には次のようにある。

於**不可思議兆載永劫**積植菩薩無量徳行不生欲覚瞋覚害覚不起欲想瞋想害想不著色声香味触法忍力成就不計衆苦少欲知足無染恚痴三昧常寂智慧無礙無有虚偽諂曲之心[39]

従って、『二門偈』の四句は「法蔵菩薩は、五念門によって入出の功徳をそなえ、自利利他の行を成就された。はかり知ることの出来ない長い時をかけて、五功徳門を成就されたのである。[40]」という意味となる。同じような解釈は、『二門偈』の「世親章」において、法蔵の五念門を説示する箇所で、まとめとして「即是名二出第五門一入二園林遊戯地門一以二本願力廻向一故　利他行成就　応レ知」[41]という四句が置かれることによっても分る。すなわち、法蔵菩薩による回向が、出第五門と名付けられ、法蔵菩薩の利他教化によって、衆生は「園林遊戯地門」に入らしめられることを示すのである。そして、法蔵が利他の行を成就したまうのは「本願力の回向をもっての故に」と確かめられている。ここに、第一章二節でも言及した如く、因位の法蔵菩薩が「向上門的的利他」の行を成就したまうのはあくまでも、「向下門的利他」としての阿弥陀仏の本願力回向と親鸞は語るのである。親鸞は、世親が説く五念門の全体を「法蔵の行」（向上門的利他）であると押さえるのである。[42]

こうした親鸞の「他力回向説」は、次のような、向下的利他の表現にも現れる。[43]『唯信鈔文意』には、

大涅槃とまふすに、その名無量なり、くはしくまふすにあたはず、おろおろその名をあらはすべし。「涅槃」おば滅度といふ、無為といふ、安楽といふ、常楽といふ、実相といふ、法身とい

ふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性すなはち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなはち一切群生海の心なり。この心に誓願を信楽するがゆへに、この信心すなはち仏性なり、仏性すなはち法性なり、法性すなはち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおば、世親菩薩は尽十方無礙光如来となづけたてまつりたまへり。この如来を報身とまふす。誓願の業因にむくひたまへるゆへに報身如来とまふすなり。報とまふすは、たねにむくひたるなり。この報身より応・化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無礙の智慧光をはなたしめたまふゆへに尽十方無礙光仏とまふすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず、無明のやみをはらひ悪業にさえられず、このゆへに無礙光とまふすなり。無礙はさわりなしとまふす。しかれば、阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとしるべし(44)。

と法蔵菩薩が真如から形を顕して教法を伝えていると語っている。また『一念多念文意』には、

真実功徳とまふすは名号なり。一実真如の妙理、円満せるがゆへに、大宝海にたとえたまふなり。一実真如とまふすは無上大涅槃なり。涅槃すなはち法性なり、法性すなはち如来なり。宝海とまふすは、よろづの衆生をきらはず、さはりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海のみづのへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまひて、無礙のちかひ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へに、報身如来とまふすなり。これを尽十方無礙光仏となづけたてまつれるなり。この如来を、南無不可思議光仏ともまふすなり。この如来を、方便法身とはまふすなり。方便とまふすは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり。すなはち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり。智慧またかたちなければ不可思議光仏とまふすなり。この如来、十方微塵世界にみちみちたまへるがゆへに、無辺光仏とまふす(45)。

と説示される。

『一念多念文意』において親鸞は、「真如」は、「如来」として世俗世界に形を示し、世俗に生きる衆生に了解可能なように表現される。「如来」は「如」より来生し形を顕わし、世俗に迷う衆生に悟りの世界を知らせようと働くのである。このような法自体の用を親鸞は「他力」といい、向下門的利他としての用きをそこに見出しているといえよう。「真如」は、世俗に生きる者にとっては本来、「不可称」・「不可説」・「不可思議」である。それが今、「言葉」として

形を示し、「阿弥陀仏」として名を顕された。さらに阿弥陀仏は「光明無量」（寿命無量）として顕される。『浄土論』・『論註』に説かれる菩薩の自利利他の論理は、菩薩一般のそれであった。それは、阿弥陀仏の本願力を増上縁として五念・五果を行じ大乗菩薩道としての回向・利他行を、向上門的利他行として成就する論理を解き明かすものだった。しかし親鸞は、その「回向」・「利他行」を独自の「他力回向説」を以て「法蔵菩薩の衆生救済の論理」へと展開していった。[46] つまり、法蔵菩薩の成就した功徳が、衆生に回向されるという「他力回向」・「向下門的利他」の論理的構造なのである。これが親鸞の仏道体系の基本になっているのである。親鸞は、法自体が衆生に働く向下的利他すなわち他力回向説を、徹底して展開・重視していったと言えよう。

二節　親鸞における往還二回向義

曇鸞においては、浄土往生を願う一般の菩薩、即ち往生人が修する利他行を往生の前後で分け「往相・還相」と示されていた。ところが、親鸞は『教行信証』「信巻」に

廻向有二二種相一。一者往相二者還相。往相者、以二己功徳一廻二施一切衆生一、作願共往二生彼阿弥陀如来安楽浄土一。還相者生二彼土一已、得二奢摩他・毘婆舎那・方便力成就一廻二入生死稠林一、教二化一切衆生一、共向二仏道一。若往若還、皆為下抜二衆生一渡中生死海上。[47]

と説示し、「往相・還相」の二種の相を「阿弥陀仏の回向」の中に語るのである。つまり、利他行を一般の菩薩、即ち往生人の行業ではなく、法蔵菩薩の因位の所修とした。すなわち阿弥陀仏の「本願力回向」によって衆生が浄土に往生せしめられ、そしてまた穢土に立ち返って利他教化の働きをせしめられると領解したのである。それが、「往相回向・還相回向」という阿弥陀仏が衆生を救済する具体相なのである。他力回向の内容を具体的に説示したものとして領解されていったのである。

このことは右引文の中において、回向の主体を阿弥陀仏とする訓点を施していることによって、より明確になっている。要するに、阿弥陀仏の回向を受ける中で、往生に向かう衆生の相が「往相」、往生後の衆生の相が「還相」と示されている。「還相回向」は「往相回向」と共に如来より与えられたものであって、証果の悲用として説かれたものとなる。ここに曇鸞の往還二回向義からの親鸞独自の進展が見られる。それを示すものとして『三経往生文類』にも、

如来二種の廻向によりて、真実の信楽をうる人は、かならず正定聚のくらゐに住するがゆえに他力とまふすなり。しかれば、『無量寿経優波提舎願生偈』日、「云何廻向。不レ捨二一切苦悩衆生一、心常作願、廻向為レ首得レ成二就大悲心一故。」これは大無量寿経の宗致としたまへり。これを難思議往生とまふすなり。[48]

と説示されている。親鸞は「往相・還相」を、彼岸と此岸を往来する如来の動的な働きとして明らかにしているといえよう。つまり、

如来の「往相・還相」という「本願力回向」によって、衆生に功徳が与えられると表現しているのである。「正信偈」には、そのことを「往還回向由二他力一」[49]と端的に示している。

さて親鸞は、「往相回向」、ならびに「還相回向」を必ず「往相・還相」と一対にして述べている。すなわち、「弥陀の回向成就して往相還相ふたつなりこれらの回向によりてこそ　心行ともにえしむなれ」[50]、「往相・還相の回向にまうあはぬ身となりにせば流転輪廻もきはもなし　苦海の沈淪いかがせん」[51]、「如来の二種の回向によりて、真実の信楽をうる人は、かならず正定聚の　くらゐに住するがゆへに他力ともふすなり」[52]との文より明らかなように、弥陀の回向としての「往相・還相」の働きによって真実信心が得られると説示される。すなわち、ここでの「往相・還相」の主語は衆生ではなくて、如来であることを「往相・還相」を一対にして述べることによって強調しているのである。[53]

ところで、如来はどのように「往相・還相」の二種の相を衆生に回向するのか。それは「南無阿弥陀仏の回向の　恩徳広大不思議にて往相回向に利益には　還相回向に回入せり」[54]と明示されていることで明らかであるが、往還二種の功徳を、「南無阿弥陀仏」の名に摂めるのである。如来が、「南無阿弥陀」という称名を媒介に、功徳を回向することによって、衆生をして自らを利せしめ、[55]また他を利する働きを得しめる[56]という二つの働きをあたえる（向下門的利他）のであり、それを二種の回向と呼ぶのである。

さて、親鸞はいま言う往還二回向のうち、その還相回向について、「証巻」中で、「二言二還相回向一者、則是利他教化地益也。則是出於二必至補処之願一。」[57]と、定義している。すなわち親鸞は、どこまでも未来という形で、「利他教化地」という利益を得ることを説示している。往相の歩みを究竟し、仏果を証したその後に初めて真の利他が可能となると解釈していることが分かる。[58]例えば『唯信鈔文意』に、「このさとりをうれば、すなはち大慈大悲きわまりて生死海にかへりいりてよろづの有情をたすくるを、普賢の徳に帰せしむといふ也。」[59]と示されている。またそれは『高僧和讃』「曇鸞讃」の「還相の回向ととくことは利他教化の果をえしめ　すなわち諸有に回入して　普賢の徳を修するなり」[60]という説示に重なるものであろう。

右に見た往還二回向の中、特に「還相回向」という、向下門的利他は「このさとりをうれば」と言われるように、仏果を証した後と規定されているが、その「還相回向」・及び「還相の菩薩」は向下的利他としていかに私自身に働いているのかを二点に分けて考えてみたい。

第一に窺えることは、親鸞は還相回向を、一人一人に目覚めさせようと呼びかけており、しかも仏果を証した後、無住処涅槃をも展開してくる向下門的利他の働きと領解していると言えよう。親鸞は他の衆生を助けようとして、助け遂げられない我が身の悲しみを通して、実はその自分自身こそが助けられなくてはならない身である

という現実を信知した。そして、そこに還相回向という働きを通して、自他共に助けられていく本願念仏の仏道に立つことができたのであろう。その本願念仏の道は現在や未来に、私が個人的に利他行を実践していく道ではない。個人を超えた本願の大いなる用き（向下門的利他）に親鸞は出遇ったのである。その本願念仏の道は、現生に常行大悲の利益を回向されるとともに、未来をも貫く利他成就の道を開いているものであった。このように親鸞は、現在と未来を貫く念仏の道に、今立つことができた大いなる喜びを、往還二回向の上に語っているのであろう。

第二に窺えることは、自己を念仏の上に導き・立たしめるものとして、還相菩薩の働きを見つめていることである。「阿弥陀如来化してこそ　本師源空としめしけれ　化縁すでにつきぬれば　浄土にかえりたまいにき」[61]等の和讃に示されるように、親鸞をして本願念仏の仏道に立たせた用として、法然を還相の菩薩として仰いでいる。[62]これは現生の真っ只中に用く還相回向の事実を語るものである。『浄土文類聚鈔』に、「爾者、若往若還、無レ有四一事一　非三　如来清浄願心之所二廻向成就一也、応レ知。」[63]と述べられるように、「往相回向・還相回向」の主体はどこまでも阿弥陀如来の用きである。その阿弥陀如来の本願力を根本として、衆生の上に具体的に利他教化の還相回向が展開していると親鸞は了解しているのではないか。それは、近くは法然であり、遡れば、釈尊・七祖である。それらの方々の教えや導きによってこそ、親鸞は本願念仏を信知することができたのである。さらに親鸞の上には、逆悪の提婆達多にまで「尊者」と称している例が見られ、偉提も阿闍世も「還相の菩薩」と見ていることが窺える。[64]親鸞は、順・逆を問わず自らの信心獲得へ関わってくる全ての用きの人を「還相の菩薩」として、私に利他して来る存在として受け止めているといえよう。親鸞は、それを還相回向の具体相として仰いでいたと考えられる。さらに、そのことと関連して「化身土文類」に、

凡就二一代ノ教一、於二此界中一入聖得果　名二聖道門一、云二難行道一。就二此門中一、有二大・小、漸・頓、一乗・二乗・三乗、権・実、顕・蜜、竪出・竪超一。則是自力**利他**教化地、方便権門之道路也。[65]

という言葉がある。[66]親鸞には自力の法門を、自力根性の人を「利他真実」である他力の教えに導く方便の教と見ていく思想がある。[67]右引文では利他教化地という還相の位相にある菩薩が、衆生を真実に導く為に仮に用いる教えが、聖道門の教えであると説示されている。[68]迷いの衆生を「利他真実」の教えに導くために、還相の菩薩が施設した仮の道路だという。

このように「還相回向」は多義的でありながも、「廻二入生死稠林一」[69]という方向を持ち、「教二化一切衆生一、共向二　仏道一」[70]という内容を持つことは共通している。一切衆生の苦悩に回入し、衆生と共に生死の迷いを越えようとする法蔵菩薩の願いを、衆生自身が信知することを通して、「為レ尽二無辺生死海一故。」[71]という深い願いの道に参入せしめられていくことである。[72]凡夫の上に大乗菩薩行

が回向成就さるのが、親鸞の示した念仏道である。浄土への往生を作願する形態をとる念仏者の仏道の上には本願力が作用し続ける。すなわちそれは念仏を媒介として、一切衆生を往生させんとする法蔵菩薩の仏道が本願力と用き、衆生を願作仏心へと導き続ける。一切衆生を一人残らず成仏させんと向下的に用く教といえよう。[73]

三節　常行大悲の説示に顕われる念仏者の利他性

すでに見てきたように、親鸞浄土教においては、衆生の側が如来の大悲に「利他」されるという構造が確かめられる。衆生が現生において個人的に向上門的自利利他を行じていくような仏道体系ではない。親鸞は個人の行為を「利他」とは説示しなかった。また親鸞は、自ら菩薩とは名乗ら無かった。ひたすら法蔵菩薩の願行を仰ぎ、念仏行者として本願に生きることに終始したのである。ならば現生の生活において、念仏者は、他者に対して全く何もできないのだろうか。また、念仏者は他者に対し如何なる利他的な意味も持ちえないのだろうか。

親鸞は、阿弥陀仏の大悲と出遇い、信心を獲得した者のことを、『教行信証』「信巻」で「真仏弟子」と呼んでいる。この「真仏弟子」の説示の中に、現生の行者がもつ「利他」の意味が窺える。そこで暫く、親鸞のいう「真仏弟子」の意義を窺いたい。

「信巻」では、第十八願に基づいて信心は阿弥陀仏からの回向であることを述べ、続いてその信心が衆生に届いた信の一念に現生十種の益を得、迷いの生死を超えることができると説かれている。これを承けてこの信心獲得者を、

言二真仏弟子一者、真言対レ偽対レ仮也。弟子者釈迦・諸仏之弟子、金剛心行人也。由二斯信行一必可三超二証大涅槃一故、曰二真仏弟子一。[74]

というのである。その後「信巻」「真仏弟子釈」の中に『安楽集』所載の『大悲経』の文を、次のように引用している。

大悲経云云　何名為二大悲一。若専念仏相続不レ断者随二其命終一定生二安楽一。若能展転相勧行二念仏一者、此等悉名下行二大悲一人上。[75]

すなわち、阿弥陀仏から回向される念仏を有縁の人々に次々に勧めて念仏が行ぜられるようにする者を、「大悲を行ずる人」と言う。親鸞にとって、念仏は真如の顕現としての阿弥陀仏から回向された真実そのものであり、真実に出遇う唯一の道としてあるのは、阿弥陀仏から回向される念仏である。他の行業実践が不可能であるために、仕方なく念仏を選び取ったのではない。自らが念仏に出遇い、念仏が回向されたことを喜び、その阿弥陀仏よりの働きかけとしての念仏を有縁の人々に伝えてゆこうとする者が、「真仏弟子」だということに他ならない。[76] ここには、「若能展転相勧行二念仏一者、」と、「勧て」とある。即ち、念仏者が他者に対して願いをもって勧める意思と、行為性が見出されるのである。また親鸞は、信心獲信者について「信巻」「信一念釈」において「獲二得金剛真心一者、横超二五趣八難道一、必獲二現生十種益一。[77]」と述べ、信心獲得者には十種

の利益のあることを示している。その第九に「常行大悲益」をあげている。これは、先に見た「真仏弟子釈」『大悲経』引文の意趣と重なる。『大悲経』の引文からすれば、大悲を行じているのは阿弥陀仏であるが、その阿弥陀仏の働きに賛同し、そこに身がゆだねられている者を「大悲を行ずる人」だと語るのである。『大悲経』引文に出てきた「大悲を勧める」ことの背景には、このように信心を獲て念仏をすることが「常行大悲」を意味することに繋がると読み取れるのである。親鸞は、それを信心に賜る利益として受け止める。

次に、真仏弟子釈に引用される善導の『往生礼讃』には、

仏世甚難レ値人有二信慧一難。遇聞二希有法一、斯復最為レ難。自信教人信　難中転更難。大悲弘普化、真成レ報二仏恩一。[78]

と、引文されている。この、『往生礼讃』では「大悲伝普化」とあるのを、親鸞は、「大悲弘普化」[79]と引用している。善導の当面では、「自ら信じ人を教えて信ぜしむること、難きが中に転た更に難し」ではあるが、だからこそ我々は、「大悲を伝えて普く化する」ことが大切だと述べる。それに対し、親鸞は敢えて「伝」を「弘」に変えて、そこに如来の回向を通して明らかになる衆生の行為性を「大悲普く化する」と明示する。親鸞は阿弥陀仏の大悲が自ら働いてひろく人々を教化していると顕すのである。自分の力で自在に有縁を教化するのではなく、浄土の教法自体が自ら用いている、その働きに真仏弟子は参画せしめられるのだと、親鸞は受け止めているといえよう。そして『往生礼讃』の引文では、このことが「真に仏恩に報ずるに成る」と説かれるが、ここには親鸞の報恩思想の独自性を窺い知ることができる。[80]つまり、仏の大悲が衆生を化していることが報恩になるという意味は、大悲が衆生を化する場に、「私（衆生）を通して」という場があるということであろう。親鸞には、称名や念仏を弘めることが報恩の意味を持つという思想がある。その意味は、念仏者の意思や行為性を通して、念仏弘通という仏願が現在生活においてあらわになるということにおいて言われると考えられる。[81]獲信した人をして、その慶びが自身教人信の歩みとして他者に弘めようとする行為として現れる。そのことが、自ずと報恩の意味を持つのだ。その弘教の思いの根本を尋ねれば、仏の大悲が根底にはある。仏の大悲が弘く、衆生を獲信させることを「大悲弘普化、真成レ報二仏恩一」というのである。仏の大悲心が顕現されるためには、必ず、獲信者を介するほかはない。

ここで、親鸞の著作の上には、念仏者の『大乗義章』所説の「衆生回向」が成り立つかのように読める箇所があるが、その点について、若干の検討を加えたい。親鸞は「高僧和讃」に、「南無阿弥陀仏をとけるには　衆善海水のごとくなり　かの清浄の善身にえたりひとしく衆生に回向せん」[82]と和讃し、又『御消息集』には、「一念のほかにあまるところの念仏は、十方の衆生に廻向すべしとさふらふも、さるべきことにてさふらふべし。」[83]等と記されている。これらは衆生の上における回向を語るもので、一見親鸞の「他力回向義」、衆生における「不回向」の原則から逸脱するように見える。

しかし、仏が回施する行信を領受する心をもって他の衆生にも教えてこれを得させることを、回向の語で示しているのである。故に、衆生の上で語る回向は弥陀の大悲を他者に教え伝える教授の意義をもつ。[84] 一見すると「衆生回向」が許されているように思える所も、自力の回向という意味でなく、先に見た「真仏弟子釈」の説示と重なる意味を持つといえよう。それは根底に大悲自体が用き、展開するのであるが、衆生から言えばその念仏が他者に聞かせる意味をも持つので、回向という語で語られうるということである。つまり、大悲伝化の報恩行である。[85]

もちろん、このような獲信者による化他は還相とは分けて考えなくてはならない。身体をもって生きている以上、あくまで有縁の人に念仏が弘通する場に「私が成りうる」という事で、根本は如来の大悲に、その伝化する原動力がある。「還相」は証果の悲用である、獲信者が現生において為す化他・弘教とは明確に区別すべきである。

現実には我々は如来から一方的に利他される。しかし、梯実圓氏が指摘しているように、「凡夫であっても……大悲の本願に身をゆだね、その広大な働きに参加することは許されている」[86]のである。つまり常行大悲へ参画するという生き方を賜るのである。[87]

ここに、衆生は如来から一方的に利他されるものであるという仏道体系でありつつ、信心の念仏者は「自信教人信」という願い・自他共に浄土を願うという生の意味を賜ることによって自ずと他者をして大悲に出遇わせるという「利他」の働きの意味を持つのである。親鸞浄土教においては、念仏者の上に、向上門的に自利利他していくという大乗菩薩道のそれとは全く異なった意味での利他性が見出されると言えよう。

結論

最後に、本論をまとめ、結論を述べたい。

第一章では、親鸞の利他の用例から親鸞思想における「利他」の意義を窺った。親鸞の著述では、「利他」は衆生が修するものとしては一度も説かれていなかった。親鸞は、曇鸞が「本願力の働き」を「利他」と名づけた教えを受容しつつ、「利他」を、「仏が衆生を利すること」と取り切って行った。その姿勢は、親鸞が『教行信証』等に説く「他利利他の深義」解釈の中にも徹底していることを確認できた。

第二章では、親鸞の「他力回向義」を確認した。『浄土論』・『論註』においては、行者の利他行として領解されていた回向を、親鸞は、阿弥陀仏（法蔵菩薩）の回向であると読み込み、独自の訓点を付し、解釈していった。そして法蔵菩薩が因位に修した自利利他により、浄土の功徳が成就し、今現にその浄土が我々に利他の用をしていると説示した。親鸞は、具体的には「南無阿弥陀」の「念仏」の中に利益を摂在せられていると領解し、かかる念仏が回向されることによって、衆生の上で「行・信・証」が「回向成就」すると説示したのである。つまり、阿弥陀仏が衆生の浄土往生の因果全てを

回向するという「本願力回向」により、衆生を一方的に「利他」するというのが親鸞の説示する「他力回向義」であった。

さらに、曇鸞では浄土往生を願う往生人が修する利他行である回向を、往生の前後で分け「往相・還相」と示していたが、親鸞はかかる二種の回向を阿弥陀仏の「本願力回向」の中に示した。阿弥陀仏の「本願力回向」によって衆生が浄土に往生せしめられ、そしてまた穢土に立ち返って、利他教化の働きをせしめられると領解していった。それが、「往相回向」・「還相回向」であって阿弥陀仏の衆生救済の相を具体的に説明したものとし、「他力回向」の内容を具体的に示したものと取り切っていったのである。

親鸞の著作においては、仏の側における利他（向下門的利他）のみが利他として説示されてくるのであって、仏果を得るための因果が全て如来からの衆生に回向されると説示する。浄土への往生を作願する形態をとる法蔵菩薩の仏道は念仏を媒介として、一切衆生を成仏せしめんとして作用し続けている。法蔵願心は一切衆生を一人残らず成仏させんと向下的に働き、念仏を通して動的作用として用き続け、新たな念仏者を生み出し続ける。正に、親鸞の説示した「他力回向」の仏道は、向下門的利他の究竟した仏道体系であるといえよう。もはや、衆生の上における自利利他（向上門的利他）は仏果に至る条件ではなかった。しかし「大乗仏教の至極」と言われる真宗の教えは、けっして浄土に往生し安楽を夢見る教えではない。それは、凡夫の上で真実の利他が成り立たないという悲しみを潜って、弥陀の広大なる大悲の意義を覚知していく教えである。さらには願生行者の往相道の究竟したところに、還来穢国の無限なる無住処涅槃の利他が、願いとして受け止められてくる教えである。親鸞が『教行信証』に示した自利利他の仏道体系は、個人が自力で自利利他を積んで浄土往生・仏果を目指すというものではなかった。法蔵菩薩の本願力に「乗托」していくという仏道である。一切衆生の苦悩に随順し、衆生と共に生死の迷いを越えようとする法蔵菩薩の願いを、衆生自身が信知することを通して、衆生自身が無住処涅槃の深い願いの道に参入せしめられていくのである。[88] しかし、親鸞は自己を「菩薩」ということは決してなかった。それは、親鸞の持つ厳しい自己の現実への眼差しによると考えられる。凡夫の自覚においては自己の在り様と、浄土の菩薩の在り方とはどこまでも隔絶しており、現生の自己の上では「利他」は語れないものであったといえよう。

では、現生に生きる我々は他者に対して何もできず、いかなる利他的な意味も持ちえないのかといえばそうではなかった。親鸞は「信一念釈」に信心の利益として「常行大悲の益」を説いていた。信の一念に、阿弥陀仏の動的作用の媒体である念仏の弘通のはたらきに、凡夫が参画するという意味を賜るのである。信心を得たとしても、我々が凡夫であることは変わらない。あくまでも救うのは「大悲」である。しかし、念仏は衆生を介して伝わる。阿弥陀仏の本願に賛同したものは、大悲の本願に身をゆだね、その深広なる働

きに参加することは許されている。大悲の働きに頷き、「自信教人信」の生き方を賜るのである。念仏者はあくまで煩悩具足の凡夫でありつつ、諸仏の法を行ぜしめられていると言えよう。

念仏者の社会実践の必要性を論じる場合に、なんとか親鸞の著作の文言から、社会実践の根拠を探そうとする努力の方向性は大切なものであろう。しかし、本論で見てきた中では、『教行信証』の仏道体系の中ではどこまでも、この世を穢土とし、この世では衆生の「個人的利他」は末通らないと押さえられている。その中で、如来からの本願力回向のみが「利他」と言いうると親鸞は領解する。それはつまり、念仏がこの世に届いているという事実である。いかなる個人的な行も「利他」として成り立ち得ない穢土において、念仏が今届いているという事実が、阿弥陀仏からの利他が成り立つ事態なのである。大悲のみが利他を行ずることが出来るとされていた。しかし、その大悲の利他に出遇い、本願にうなずいた者は、他者にもその大悲に出遇って欲しいという願いを持ち、念仏を勧めるのである。自分からそういう思いを起こすと言うよりも、如来の利他に触れた喜びが溢れ出てくるのが報恩の念仏道であろう。

「大悲を弘める」という意味で、衆生の生の上に「常行大悲」の意味を見出せるとしても、それを即座に「社会実践」と結びつける訳にはいかないだろう。筆者は親鸞浄土教における利他思想について今後さらに研究を進めていきたいと考えている。本論では、かかる研究の基礎的作業の一端について記した。社会実践の根拠を、直接親鸞の文言から探そうとする研究の方向性には限界があると考えられる[89]。親鸞の説示した、利他の方向性の転換の自覚、私（衆生）が深広なる大悲から利他されているという形の仏道の枠組みの中で、どのように実生活における利他のあり方や、念仏者の利他性、社会実践を考えていけるかということ、如来の範疇の利他と、私たちの利他行にどのような関係を見出せるかという問題は、今後の検討課題としたい[90]。

本文註

① 「利他」という語の意味を『岩波仏教辞典（第二版）』で見ると、「他の人々を利益し、救済につとめること。自利の対。大乗の菩薩は自利と利他の行に励むが、この二つの行が完成（円満）するのは仏のみである。」（中村元他編『岩波仏教辞典第二版』、一〇四一頁。）とある。「利益」の項目を見ると、「福利、また福利をはかること。物質的な意味でも宗教的な意味でも用いられる。仏や菩薩の慈悲、あるいは修行の結果得られる利益を現世利益といい、来世で得られる利益を後世利益という。」中村元他編『岩波仏教辞典第二版』、一〇四四頁。とある。「利他」は他者を利益することであり、また「利益」は物質的あるいは宗教的な福利を意味することが分かる。また『岩波仏教辞典第二版』の「自利利他」の項目には、自利利他」：自ら利益を得ることを自利（svārtha, ātma-hita）、他人を利益することを利他といい、この両面を兼ね備えることが大乗仏教の理想とされる。自利利他の項目には続けて、「菩薩が上求菩提・下化衆生（上には自利のために菩提を求め、下には利他のために衆生を導くこと）を実践し、仏が受用身において自受用・他受用の両面を兼ね備えるとされるのも、大乗仏教のこのような理想を示すも

のである。」とある。中村元他編『岩波仏教辞典第二版』、五六〇頁。

② 平川彰「大乗仏教の特質」、『講座・大乗仏教（新装版）』第一巻（春秋社、一九九五年）、二頁を参照。

③ 「自力向上門」、「他力向下門」という概念は石田充之氏が「菩薩道観」を簡別する際に用いる概念である。本論ではこの石田氏のいう「自力向上門的」、「他力向下門的」という概念を援用したい。石田氏は、自力の修行によって上求菩提下化衆生の自利利他の菩薩道の実践を立ててゆくことを自力向上門的な聖者的難行道と一応定義付けている。また、他力向下門的な念仏菩薩道を以下の様に定義している。つまり、法性真如界より発現の仏覚それ自体の躍動としての法蔵菩薩の自利利他の菩薩道的な実践の成就による阿弥陀仏の本願他力により、その中に生かされることによって仏覚を実現してゆこうとすることが、他力向下門的な凡夫的な易行道としての所謂念仏菩薩道の実践であると説かれている。石田充之『親鸞教学の基礎的研究』(1)（永田文昌堂、一九七〇年）、二四-二五頁及び三九一頁を参照。

④ 例えば、入井善樹や、野間宏の論。入井善樹「親鸞の利他の思想」（『東方』二十号、二〇〇四年）、九九頁。野間宏氏は信を獲たならば、生の意味が転換するのであり、社会的実践を行わなくてはならないとしている。野間氏は正定聚の位に就いた者は、利他の心を備えてこの世で生活すべきと論じている。野間宏『親鸞』（岩波書店、一九七三年）、一四二-一四三頁及び一五三-一六一頁を参照。

⑤ なお本論は、筆者が二〇一六年に龍谷大学大学院文学研究科真宗学専攻に提出した修士論文「親鸞における利他の研究」のうち、親鸞の著作に言及した部分を中心にまとめ直したものである。修士論文では、大乗仏教における「利他」展開を概観しているが、その部分は本論では省略した。

⑥ 例えば『浄土真宗辞典』には「親鸞は自利を自利の意、利他を他力の意としても用いている」と「自利利他」の項に見出せる。また『真宗小辞典』には「他を利すること、また他力の意にも用いる」とする解説が「利他」の項目に見られる。

⑦ 殿内恒「「利他真実」についての一考察」（『真宗学』九九号、一九九九年）、四三七頁。

⑧ 『教行信証』には「利他」の語は三十七回見られる。「利益他」も「利他」として数えた。

⑨ 『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・二五頁）

⑩ 『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・五二頁）

⑪ 『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ、八一頁）

⑫ 『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・一二四頁）

⑬ 『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・七一頁）

⑭ 『教行信証』「証巻」（『浄真全』Ⅱ・一五一頁）

⑮ 『教行信証』「証巻」（『浄真全』Ⅱ・一三三頁）

⑯ 『教行信証』「証巻」（『浄真全』Ⅱ・一五一頁）

⑰ 『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・五一頁）

⑱ 『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ、五一～五二頁）

⑲ その違いを確認する。分かりやすさの為に、『浄真全』Ⅰ、『同』Ⅱを元に、対応する箇所を『浄土真宗聖典 七祖篇―註釈版―』及び、『浄土真宗聖典―註釈版 第二版―』を参考に書き下した文を示す。

『論註』では「菩薩は入の四種の門をもつて自利の行成就す、知るべし。「成就」とは、いはく、自利満足なり。（『論註』（『浄真全』Ⅰ・五二六頁））親鸞はこの箇所を、「菩薩は四種の門に入りて、自利の行成就したまへりと、知るべしと。成就とは、いはく自利満足せるなり。」（『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・五一頁））と、敬語を付して読み替えている。また論註で「菩薩は出の第五門の回向をもつて利益他の行成就す、知るべし。」（『論註』（『浄真全』Ⅰ・五二六頁））となっているのを親鸞は、「菩薩は第五門に出でて回向利益他の行成就したまへりと、知るべしと。」（『教行信証』「行巻」

（『浄真全』Ⅱ・五一頁）と、敬語を付している事から、五念門を修する主体を法蔵菩薩としていると解釈できる。

⑳　こうした送り仮名の理解は次章で詳しく述べるが、『入出二門偈』の送り仮名など、親鸞の読みの態度として特徴的なものである。なおここで、岡亮二氏は、行巻他力釈の「菩薩」は法蔵菩薩ではなく、菩薩一般として捉えるべきだという主張をしている。このことは深く考えなくてはならない問題だが、本論文では岡の問題提起を検討することはできなかった。そこで、従来宗学でおさえられているように「大菩薩」を法蔵菩薩として考えていきたい。岡亮二『親鸞の念仏思想』（永田文昌堂、一九八七年）、第六章「親鸞の「他力」思想」、三二八−三三八頁を参照。

㉑　『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・五一頁）

㉒　『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・五一頁）

㉓　『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・五三−五四頁）

㉔　例えば桐溪順忍『教行信証に聞く』（上）（教育新潮社、一九六六年）、二九八−二九九頁。星野元豊『講解教行信証』（教行の巻）（法蔵館、一九七七年）、三八五−三八六頁。金子大榮『金子大榮著作集』第六巻（春秋社、一九八一年）、三二四−三二五頁。ではいずれも他力釈前半に顕われる菩薩を、法蔵菩薩として取っている。

㉕　梯実圓氏によれば、「増上縁」とは、一般的には四縁のなかの増上縁であって、因を助けて結果を成立される力をもった助縁、いわゆる与力増上縁を意味していた。そこで鎮西浄土宗の良忠上人は、衆生が本願に応じてなした念仏という因に加わる外縁（与力増上縁）としての強大な如来の本願力のことであると見ていたという。梯実圓「親鸞聖人の他力観」（『行信学報』一二号、一九九九年）、六頁を参照。

㉖　「高僧和讃」（『浄真全』Ⅱ・四四〇頁）

㉗　岡亮二氏は問答以下の箇所で、利他ということに関して如来の利他のみが語られていることを指摘し、「他力釈」を親鸞の目で読み切るとするならば、まさしくこの「覈求其本釈」にこそ親鸞思想の特徴が生じるといわねばならない。それは衆生の利他行の完全なる否定だ。したがってこの点が、親鸞の覈求其本釈の意図するところだと見るべきで、衆生の利他行は消極的だから「他利」というのだという説は、全く成り立たない。ここは、利他行の消極とか積極、言葉を変えれば仏の利他とは何であるか、という利他行の消極とか積極、言葉を変えれば仏の利他とは何であり、衆生の利他とは何であるか、という利他行の本質を論じている箇所ではない。菩薩の自利利他と阿弥陀仏の関係は、「覈にその本を求むれば、阿弥陀如来を増上縁とするなり。」の一言で、完結してしまっているのである。」と説示し、他力釈において「他利利他」の語以下は、その前の自利利他論との関係とは独立した一つの問題と考えるべきことを指摘する。岡亮二『親鸞の念仏思想』（永田文昌堂、一九八七年）、第六章「親鸞の「他力」思想」、三三六−三三七頁を参照。

㉘　すでに梯実圓氏（梯実圓「親鸞聖人の他力観」（『行信学報』第十二号、一九九九年、一九頁）参照。）が指摘しているが、他力釈で言う他力というのは、衆生の上で働く阿弥陀仏の「利他の力」であると解釈できよう。

㉙　岡亮二『親鸞の念仏思想』（永田文昌堂、一九八七年）、第六章「親鸞の「他力」思想」、三三七頁を参照。

㉚　よって、この他利利他の深義で説示される利他は自利と対比さえるような利他ではなく、また、行者の利他活動などと比較されるものでもなく、根源的な阿弥陀仏による一方的な利他と解釈していたと窺えるのである。また曇鸞の他利利他の深義の説示をヒントに、親鸞は利他とは基本的に阿弥陀仏の利他として使う姿勢が形成されたと考えられる。岡亮二『親鸞の念仏思想』（永田文昌堂、一九八七年）、三三六−三三七頁を参照。

㉛　利他とは仏の立場より言うべき表現と結論付けられる。

㉜『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・五一頁）

㉝『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・二八頁）

㉞『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・四八頁）

㉟『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・八八頁）

㊱『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・九二頁）

㊲「親鸞の他力回向説の教義的根拠は、『論註』にあることは明らかだが、他力回向説そのものは、親鸞の己証である（神子上『真宗学の根本問題』（永田文昌堂、一九六二年）、一四六頁）」、と神子上恵龍氏は指摘している。曇鸞のことを親鸞は正信偈に「報土因果顕誓願、往還回向由他力」（『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・六三頁））と、讃じ、高僧和讃・曇鸞章には、「天親菩薩のみことをも鸞師ときのべたまはずば、他力広大威徳の心行いかでかさとらまし」（「高僧和讃（『浄真全』Ⅱ・四一九頁）」と讃じ、又「論主一心ととけるをば　曇鸞大師のみことには　煩悩成就のわれらが　他力の信とのべたまう」（「高僧和讃」（『浄真全』Ⅱ・四二二頁））と讃嘆している。

㊳『入出二門偈』（『浄真全』Ⅱ・三一六頁）

㊴『大経』（『浄真全』Ⅰ・三一頁）、この部分にある太字は筆者。

㊵『浄土真宗聖典　浄土文類聚鈔　入出二門偈―現代語版―』（本願寺出版、二〇〇九年）、五一頁。

㊶『二門偈』（『浄真全』Ⅱ・三一八頁）

㊷『教行信証』では、『論註』引文の訓点の施しに同じく、善導の著述における引文においても、独特な訓点が施されている。例えば、「散善義」「信巻」に散善義三心尺の引文部分においても、親鸞は、読み替えを加えとうめんでいうところの衆生の持つべき三心としめされるものを、訓点を施しながら仏の三心へと展開させ、三心が如来より回向されたものであると解釈するのである。すなわち、いま訓点を示して検討すると、つまり「信巻」に、至誠心釈の文を引用して、「一者至誠心。至者真（ハナリ）、誠者実（ハナリ）。欲レ明（オモフムト）三一切衆生身口意業所修解行、必須（ズモチヰムコトヲ）二真実心中作（ノニシタマヘルヲ）。」（『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・七一頁））「不善三業必須（モチヰヨ）二真実心中捨（ノニテタマヘルヲ）一。又若起（シサ）二善三業（ノ）一者（ヲバ）、必須（モチヰテ）二真実心中作（ノニナシタマヒシヲ）一、不レ簡（エラバ）二内外明闇（ヲ）一、皆須（モチヰルガ）二真実（ヲ）一故名（ニク）二至誠心（ト）一。」（『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・七一頁））と、訓点を施している。次に深心釈で、二種深信の文を『愚禿鈔』巻下に引用して、これを釈して、「今斯深信者、他力至極之金剛心、一乗無上之真実信海也」（『愚禿鈔』（『浄真全』Ⅱ・二九六頁））と、他力の二種深信であることを述べてある。次に回向発願心については、「信巻」に引用して「又回向発願（シテルモノハ）生者、必須（モチヰテ）二決定真実心中（ノカニ）回向（シタマヘルヲ）願（ヲ）一作（ス）二得生想（ノヲ）一。」（『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・八九頁））と、訓点を施している。以上のように、「三心」を如来より回向された、「他力の三心」と読み込んでいることが分る。以上のようにこの訓点をほどこすようによって真実ならざる衆生に阿弥陀仏の真実が回向されるという他力回向説を主張していくのである。

㊸即ち、大乗仏教では基本的には大乗菩薩道を実践し悟りに至るものであるが、同時にそれとは逆の方向に、法自体が我々の認識可能なように世俗の世界にかたちを顕し、衆生に法自体を知らせようとはたらく。このように大乗仏教の教法では、衆生から仏へと向かう方向を主として説きながら、仏から衆生へと法が顕現するという方向性をも説く。親鸞が開顕した教学は向下的教法表現にその特徴があると言われる。矢田了章『親鸞の人間論』（永田文昌堂、二〇一四年）、二九五頁を参照。

㊹『唯信鈔文意』（『浄真全』Ⅱ・七〇一-七〇三頁）

㊺『一念多念文意』（『浄真全』Ⅱ・六七四頁）

㊻武田龍精氏は親鸞が菩薩の自利利他の論理を、法蔵菩薩の衆生救済の論理として捉えたことを、なんら不合理なものではないと注意している。「法蔵菩薩が菩薩である以上、何処までも菩薩一般の菩薩道成就と同一の過程を、そこには完全不完全の差異こそあれ、構造的には歩むものでなければならないからである。……私が留意し

たい点は、菩薩一般の菩薩道と法蔵菩薩のそれとの間には、どれ程法蔵菩薩の願力が弥陀的で無上最勝で完全なるものとして捉えられようとも、救済せんとする願心の本質的意図は両者とも全く同一でなければならないという点である。若しそうでなければ、他の一切の諸仏、すなわち、因位としては一切の諸菩薩が、阿弥陀仏を称揚したり証誠したりする如きことはありえないであろう。それが可能となるのは両者の間に同一性（identity）が成立しているからである。ただ親鸞の場合には、法蔵菩薩のうちにかかる菩薩願心の本源が位置づけられたに過ぎない。」といい法蔵の菩薩道と一般の菩薩の菩薩道の願心は重なるものであると指摘されている。非常に示唆に富む指摘だと考える。（武田龍精「親鸞に於ける「菩薩」の概念」（『日本仏教学会年報』五一号、一九八五年）、三八六頁。

㊼『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・八八頁）

㊽『三経往生文類』（『浄真全』Ⅱ・五八四−五八五頁）

㊾『教行信証』「行巻」（『浄真全』Ⅱ・六三頁）

㊿『高僧和讃』（『浄真全』Ⅱ・四二一頁）

(51)『正像末和讃』（『浄真全』Ⅱ・四九一頁）

(52)『三経往生文類』（『浄真全』Ⅱ・五八四頁）

(53) 中西智海「還相回向論」（石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究　石田充之博士古稀記念論文』（永田文昌堂、一九八二年）、七五二頁。

(54)『正像末和讃』（『浄真全』Ⅱ・四九四）

(55) つまり「往生浄土の相」

(56) つまり「還来穢国の相」

(57)『教行信証』「証巻」（『浄真全』Ⅱ・一三七）

(58) なぜ親鸞は、利他可能なのが浄土往生後という未来と言う形で示したのかそこにうかがえることは、空・無自性・縁起という大乗仏教の根本に基づいた慈悲・利他の理解である。「証巻」に引証される『論』『論註』所説の菩薩における自利利他の行の論理に菩薩道の形態がはっきりと顕われている。まず菩薩行の形態としては、四種（不動而至・一念遍至・無余供養・遍示三宝）の正修行功徳成就があり、この四種は真如に相応する行であるが故に正修行と呼ばれ、ここには菩薩の利他行の完全性が説かれる。この法性に随順した如実修行の論理の具体的内実が五念門行として展開するのである。菩薩による救済活動の成立根拠は、『論註』善巧摂化章に明かされる巧方便回向成就に求められる。『論註』の説示によれば、その巧方便とは、「作願摂取一切衆生共同生彼安楽仏国是」（『論註』（『浄真全』Ⅰ・五一九頁』））とされているように、一切衆生を直接に成仏させることではなく、衆生と共に「畢竟成仏道路」であり「無上方便」である安楽仏国へ生まれることを作願することとされている。なぜならば広略の止観の相順修行により理智不二の般若（不二心）が成じ、三界衆生の虚妄相を知り、火擿の比喩の如くになされる「真実慈悲」が生起するからである。ここに三句展転相入を基底とする浄土の真実相が菩薩の巧方便回向を成就する根本的契機であることを伺うことができるのである。さらなる菩薩行の具体的内実は、「障菩提門」「順菩提門」「名義摂対」を通して智慧と慈悲と方便との関係において論じられ、そしてその救済活動が究極的に完結するのが、出第五門の園林遊戯地門における教化地に至る回向である。この出第五門における「自在」「度無所度」の救済の遊戯性によって性格づけられた菩薩の働きこそ、菩薩利他の究極的形態であると言い得るのである。やはり、『論註』に説示されるような、遊戯的な利他、自己執着を離れた利他でなければ本当に据え通った利他とは言えないという理解が徹底している。そしてそれは、肉体を持ち煩悩を離れられない人間には遂行不可能であり、どこまでも還相菩薩の所修として仰がれる、真如の領域のものと理解されているのである。

(59)『唯信鈔文意』（『浄真全』Ⅱ・六九〇頁）

(60)『高僧和讃』（『浄真全』Ⅱ・四二二頁）

⑹ 『高僧和讃』（『浄真全』Ⅱ・四六三頁）

⑹ 親鸞はその師、法然について次のように和讃している。

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　『高僧和讃』（『浄真全』Ⅱ・四五五頁）

源空みづからのたまはく 霊山会上にありしとき 声聞僧にまじはり
て 頭陀を行じて化度せしむ 『高僧和讃』（『浄真全』Ⅱ・四六二
頁）

粟散片州に誕生して 念仏宗をひろめしむ 衆生化度のためにとて
この土にたびたびきたらしむ 『高僧和讃』（『浄真全』Ⅱ・四六二
頁）

阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ 化縁すでにつきぬ
れば 浄土にかへりたまひにき 『高僧和讃』（『浄真全』Ⅱ・四六三
頁）

この和讃で明らかに、親鸞は法然を阿弥陀如来が浄土から親鸞に弥陀法を伝えるために来生した還相の菩薩とみていると言えよう。

⑹ 『浄土文類聚鈔』（『浄真全』Ⅱ・二六六頁）

⑹ 『浄土和讃』（三経讃）に「提婆尊者　阿闍世王　雨行大臣　守門者」（『浄土和讃』（『浄真全』Ⅱ・三六一頁））とあり、逆悪人の提婆を「尊者」と示している。また、『浄土文類聚鈔』の還相の釈につづいて「是以浄土縁熟調達闍王興逆害　濁世機憫釈迦韋提選安養」（『浄土文類聚鈔』（『浄真全』Ⅱ。二六六頁））と述べられて、偉提も阿闍世も、還相の菩薩とみている。このように親鸞においては、順逆を問わずみずからの信心獲得への全ての働きのひとを還相の菩薩としてうけとめていることが窺えるのだ。

⑹ 『教行信証』「化身土巻」（『浄真全』Ⅱ・一九六頁）

⑹ この文章の意味するところは、阿弥陀如来の選択本願以外は、聖道諸教は難行であり、浄土回向発願もすべて自力の仮門であるということである。したがって、凡夫の私には、ただ阿弥陀如来選択本願しかなく、他はすべてそこへ帰せしめる方便仮門というのである。

⑹ 自力の教えは、凡夫にとってまず納得しやすいように説かれた権の教えであり、結局は一切衆生が洩れなく救われる他力の教えに対する方便の教え、プロセスにおいて仮に用いられるべき教えと考えられる。

⑹ 星野元豊氏は、化身土文類のこの部分は末灯鈔の、「聖道といふは、すでに仏に成りたまへる人の、われらがこころをすすめんがために、仏心宗・真言宗・法華宗・華厳宗・三論宗等の大乗至極の教なり。仏心宗といふは、この世にひろまる禅宗これなり。また法相宗・成実宗・倶舎宗等の権教、小乗等の教なり。これみな聖道門なり。権教といふは、すなはちすでに仏に成りたまへる仏・菩薩の、かりにさまざまの形をあらはしてすすめたまふがゆゑに権といふなり。」（『末灯鈔』第一通（『浄真全』Ⅱ・七七八-七七九頁））との説示と共通していることを指摘する。星野は「親鸞は聖道門をここでは還相の教とみて、一切衆生を済度し、利他教化しようとするものであって。それは一切衆生を教化して他力真実に入らしめんがための権化方便の門であり、すべてこれ還相菩薩のはたらきとみている。従来ともすれば廃立の面のみが強調されて、この権化方便の面が軽視されていなかったであろうか。しかしわたくしはこの権化方便の面こそは廃立と共に親鸞の根本思想の一面を示すものと思う。」とのべ、親鸞は聖道門を還相の教えとみていると解釈している。（星野元豊『講解教行信証（改訂版）』（化身土の巻）（法蔵館、一九九八年）、一八一一-一八一二頁。

⑹ 『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・八八頁）

⑺ 『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・八八頁）

⑺ 『教行信証』「化身土巻」（『浄真全』Ⅱ・二五五頁）

⑺ 梯実圓『一念多念文意講讃』一二六-一三四頁、三八七-三九九を参照。

⑺ 武田龍精「親鸞に於ける「菩薩」の概念」（『日本仏教学会年報』五一号、一九八五年）、三八二頁。

⑭『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ・九八頁）

⑮『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ、一〇一頁）

⑯　一切の衆生をして平等に往生せしめんという法蔵願心に頷くということは、ある意味で一人一人に願心が受け継がれるということであろう。

⑰『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ、九四頁）

⑱『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ、一〇一頁）

⑲　この語は『教行信証』「信巻」と「化巻」に引かれる「自信教人信　難中転更難　大悲弘普化　真成報仏恩」にある文である。これは善導の往生礼讃にある。「自信教人信　難中転更難　大悲伝普化　真成報仏恩」の文に相当する文だが、親鸞が『教行信証』で引用する箇所ではいずれも智昇法師の『集諸経礼懺儀』の文から引用している。『集諸経礼懺儀』及び『教行信証』では「伝普化」は「弘普化」となっている。ここで、化巻の文では「弘」の文字の次下に「弘の字、智昇法師の懺儀の文なり」（『教行信証』「化身土巻」（『浄真全』Ⅱ・二〇九））という細注を入れている。このことから親鸞が『礼讃』の文を知っていながら、意識的に『礼讃儀』文のを使用したことを推測できる。善導の『往生礼讃』に従って読めば、「みづから信じ人を教えて信ぜしむること、難きがなかにうたたさらに難し。大悲をもつて伝へてあまねく化するは、まことに仏恩を報ずるになる。」となる。自ら信じ人に教えて信じさせることは、難中の難である。そして阿弥陀仏の大悲をもって伝えて普く化する。そうして等しく化するとこが仏恩を報ずることになるという意味となる。〝伝えて〟という表現には、教化者の行為性が含まれる。『教行信証』の訓点に従えば以下のように読める、「みづから信じ人を教へて信ぜしむること、難がなかにうたたさらに難し、大悲弘くあまねく化する、まことに仏恩を報ずるになる。」「伝」の字は衆生の伝道行為を表わす意味を含むが、「弘」は「ひろく」と読まれているから、次の「普ねく」の字と同じく「化する」を修飾する副詞である。「伝」の一字を削除することによって、弥陀の教えが、教法それ自体の力用によって、おのずと弘まるものであることを表現しようとしたのであろう。大悲そのものが弘まり衆生を教化していくと読める。そこに念仏者・獲信者の行為性がはさまれないと解釈できるのである。「真に仏恩に報ずるに成る」と説かれるのである。そこに親鸞の報恩思想の独自性を窺える。曇木義彦「親鸞教学における称名報恩の思想」（『真宗学』六四号、一九八一年）、二五―二六頁を参照。

⑳　また『歎異抄』第六章には、人が念仏するようになるのは、その師が自分のはからいによってなさしめるものではなく「弥陀の御もよほしにあづかりて念仏」（『歎異抄』（『浄真全』Ⅱ・一〇五七頁）申すようになるものだと述べてある。更に和讃に「信は願より生ずれば、念仏成仏自然なり、自然はすなはち報土なり、証大涅槃うたがはず」（「高僧和讃」（『浄真全』Ⅱ・四四六頁））という。衆生の信が如来の願によりて生ずという自然法爾の教説にも大悲独用の思想が根底をなしている。

㉑　曇木義彦「親鸞教学における称名報恩の思想」（『真宗学』六四号、一九八一年）、十九―二六頁を参照。

㉒「高僧和讃」（『浄真全』Ⅱ・四六六頁）（傍線は筆者）

㉓『親鸞聖人御消息集』（『浄真全』Ⅱ・八三二頁）（傍線は筆者）

㉔　村上速水『親鸞教義の研究』（永田文昌堂、一九六八年）、一九〇頁。

㉕　村上速水『親鸞教義の研究』（永田文昌堂、一九六八年）、一九一頁。

㉖　梯実圓『教行信証の宗教構造』（法藏館、二〇〇一年）、三三〇頁。

㉗　藤能成氏は論文「慈悲の心と実践」において、親鸞は「小慈小悲もなき身」であることを自覚していたので、「大悲を行ずる」ことが自身の力によってなされることではないことは明白である。」としながらも、真実信心を獲て、称名念仏をもって如来の大悲を讃嘆

することが「常行大悲」として如来の摂化活動に参画していくことは許されていると説示している。藤能成「慈悲の心と実践」（『日本仏教学会年報』七二号、二〇〇六年）、一二四頁。

(88) 共に大悲に呼び覚まされ立ち上がるという自覚が「信巻」に引用される『観経疏』「玄義分」の言葉であろう。「道俗時衆等、各発（セドモ）二（ニ）無上心一（ヲ）、生死甚難レ厭（シ）、仏法復難レ忻（シ）。共発（セヨ）二（ニシテ）金剛志一（ノヲヲ）、横超二（ニ）断四流一（ヲ）、正受（シクケ）二（ニ）金剛心一（ヲ）、相応（シテ）二（ニ）一念一（ニ）後、果得二（ヲ）涅槃一（ヲ）者。」（『教行信証』「信巻」（『浄真全』Ⅱ、九〇頁））ここには個人的に起こす菩提心ではないという。金剛心というのは弥陀の真実心と親鸞教学のなかでは理解されていた。

(89) そこにはおそらく、人間が我を中心にして自利利他をしていこうという思考方式から抜けられないという問題があるように思う。そこに親鸞が、「利他真実」を用いて「自利真実」を仮の手立てと押さえることを通して示されるような問題、「自利真実」が成り立たないという問題、人間の我執の深い問題が潜んでいるのかもしれない。

(90) なお、近年ビハーラ活動やボランティア活動が盛んに行われるようになってきている。しかしそうした活動に、「聖道の慈悲である」と批判があるということを田代俊孝氏は指摘している。田代氏はそうした活動は「意味がない」ことではなく、むしろ浄土に慈悲に値遇していくプロセスとしての意味を見出している。田代氏の見方は、実践的活動に対する一つの見方を提示する。しかし、この問題からも分かるように、如来の範疇の慈悲と私たちの慈悲にどのような関係があるのかという問題はこれから考えていかなくてはならない問題である。田代俊孝「「慈悲のかわりめ」考」（『真宗研究』第五九号、二〇一五年）、九四-一〇六頁を参照。

参考文献

【書籍】

石田充之『親鸞教学の基礎的研究』（一）（永田文昌堂、一九七〇年）

岡亮二『親鸞の念仏思想』（永田文昌堂、一九八七年）

岡亮二『教行信証口述五〇講』（第三巻　信の巻〈下〉）（教育新潮社、一九九七年）

岡亮二『教行信証口述五〇講』（第四巻　証の巻）（教育新潮社、二〇〇四年）

梯実圓『教行信証の宗教構造　真宗教義学体系』（法藏館、二〇〇一年初版第一刷、二〇一二年初版第四刷）

梯実圓『親鸞教学の特色と展開』（法藏館、二〇一六年）

桐溪順忍『教行信証に聞く』（上）（教育新潮社、一九六六年）

信楽峻麿『教行証文類講義　第二巻　行巻』（法藏館、二〇〇〇年）

信楽峻麿『教行証文類講義　第五巻　信巻Ⅱ』（法藏館、二〇〇三年）

信楽峻麿『教行証文類講義　第六巻　信巻Ⅲ』（法藏館、二〇〇四年）

星野元豊『講解教行信証　信の巻』（法藏館、一九九四年改訂版第一刷）

星野元豊『講解教行信証　化身土の巻・総索引』（法藏館、一九九四年改訂版第一刷）

【論文】

岡亮二「親鸞思想に見る「往相と還相」」（下）（『龍谷大学論集』第四四六、一九九五年）

梯実圓「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』（下）（永田文昌堂、一九九八年））

梯実圓「親鸞聖人の他力観―他利利他の深義をめぐって―」（『行信学報』第一二号、一九九九年）

武田龍精「親鸞に於ける「菩薩」の概念」（『日本仏教学会年報』第五一号、一九八五年）

田代俊孝「「慈悲のかわりめ」考『歎異抄』第四章試解」（『真宗研究』第五九号、二〇一五年）
玉木興慈「親鸞思想における獲信者の意味―信巻真仏弟子釈を中心として―」（『龍谷大学大学院研究紀要人文科学』第一八号、一九九七年）
玉木興慈「親鸞における報恩の意味」（『印度学仏教学研究』第四五号(2)、一九九七年）
玉木興慈「親鸞思想における善知識の意義」（『中央仏教学院紀要』第一二・一三号合併号、二〇〇一年）
玉木興慈「親鸞における「常行大悲」の意味」（『真宗学』第一〇九号、二〇〇四年）
玉木興慈「「信巻」真仏弟子釈についての一考察(1)―『安楽集』引文を中心に―」（『真宗学』第一一八号、二〇〇八年）
玉木興慈「「信巻」真仏弟子釈についての一考察(2)―御自釈を中心に―」（『真宗学』第一一九号、二〇〇九年）
殿内恒「「利他真実」についての一考察―法然・隆寛・親鸞の説示を通して―」（『真宗学』第九九号、一九九九年）
殿内恒「親鸞における「大悲」の意義」（『日本仏教学会年報』第七二号、二〇〇六年）
幡谷明「親鸞における菩薩道」（『日本仏教学会年報』第五一号、一九八五年）
普賢保之「還相回向と常行大悲の益」（光華会編『光華会宗教研論集：親鸞と人間』（永田文昌堂、一九九二年））

【資料】

『浄土真宗聖典全書』（一）（三経七祖篇）（本願寺出版、二〇一三年）
『浄土真宗聖典全書』（二）（宗祖篇　上）（本願寺出版、二〇一一年初版第一刷、二〇一二年第二刷）
『浄土真宗聖典』（註釈版　第二版）（本願寺出版、一九八八年初版、二〇〇九年第二版第三刷）