

# 親鸞の祈りと他力の信について

中山 彰 信

(九州龍谷短期大学)

## はじめに

親鸞は「祈り」を否定する考えであると私は考えていた。しかし、本派の元教学研究所長がその答弁において、「祈りとは聖なるものと人間との内面的な魂の交流であり、あらゆる宗教の核心。祈りの概念は現世利益を求める祈禱よりも広く、祈りなくして宗教は成り立たない。」と明言され、祈りを「公認」する見解を示されたと毎日新聞(二〇〇二年十二月十日)に記載された。「祈り」が「他力本願に背かず」と答弁されたのである。この影響があつてか、平成十六年度の日本仏教学会のタイトルが「祈り」になったのではと最初考えざる得なかった。

そこで、「祈り」についてフレデリック・ハイラーは『祈り(Das Gebet)』の中に「祈りが一切の宗教の心であり、中心点であることに對して、いささかの疑いもない。教義や制度の中や儀礼や倫理的理念の中ではなく、祈りの中でこそ、我々は本来の宗教的生命を捉えるのである。」(Friedrich Heiler 著『Das Gebet』(Ernst Reinhardt Verlag (1969) 2頁)と述べ、祈りが一切の宗教の心であると示している。仏教の念仏も祈りという概念でうけとられるのであろうか。祈りが宗教の核心と考えられる限り、念仏も祈りと捉えることになるのである。念仏を称名念仏と捉えていくと

祈りと考えることはできる。現に、念仏を称名として考えられている面が強く、心的要素としては祈りの概念で感じていることは否めない。宗教においては「祈り」は人の心理的現象であり、主体的思考の中にはいつも存在する心的行為であり、宗教心の中に浮沈する問題である。

しかし、親鸞の「祈り」に関する文言などを調べると意外にその文言は出ていないのである。『高僧和讃』に一ヶ所、『御消息集』の第二通に一ヶ所と、第八通に二ヶ所しか見あたらない。このことは、親鸞が「祈り」の文言に対してどのような思いであったかを考察するものである。

## 一

そこで、「祈り」の概念を如何に捉えればよいか。「祈り」という言葉の語源について調べてみるに、漢字の「祈」に関し、『漢和大典』（藤堂明保編 学習研究社、一九九八年）に「示」篇は本来、神・祭事・神がくだす禍福などの意味で、つくりの「斤」はすれすれに近づく意を含むことを示し、目ざす所に近づくこととして神にいのることと示されている。又、『漢語林』（大修館書房、平成七年版）にも、鈴の飾りをつけた旗を持ちながら、幸福に近づくことを願うさまから、いのるの意味を表わすと示されている。このことは祈りによる願望の成就を意味するものである。

又、欧文による「祈り」について見るに、祈りとは「prayer」で、その語源は「Precarius」と示され、意味する所は obtained by entreaty or prayer（祈願又は祈りで獲得する）と示されている。又、動詞の pray の語源は precari でこい願う・懇願すると示される（『The Oxford English Dictionary』12）（岩波書店）。そこで、「祈り」の意味について『広辞苑』には、祈り（祈ること・祈願・祈禱・祈念）祈願（神仏に祈り願うこと・願かけをすること）祈禱（神に

いのること、呪文をも含めてすべての儀礼の要素中、言語の形をとるもの」と示され、又、『宗教学事典』（東京大学出版会）には、「祈り」の定義を「祈りとは広義において人間と神との内面的交通、生ける人格的接触、対話である」と述べてある。

「祈り」の概念をまとめてみるに、本来人がこひ願うことによって禍福を求めることを意味することで、宗教学においてはその願う行為が広い意味で人格的接触についても祈りの概念が含まれていることが察せられる。故に、「祈り」とは宗教がもつ重要な言葉であり、教学上における教義の深さを意味する内容が変化してきたことも考えられる。そこで親鸞は祈りについて如何に捉えていたか。

## 二

親鸞の「祈り」に関する文言は非常に少ないのである。彼の主著『教行信証』の中には全く使用されていない。著述の中で、『高僧和讃』に一ヶ所と、『御消息集』の第二通に一ヶ所と第八通に二ヶ所使用されているのみである。このことは何を意味するものであろうか。「宗教は祈りなくしてなり立たない」と言われ、世界宗教のキリスト教を始め、大半の宗教には祈りの文言がしっかりしており、又意味もはっきりしている。親鸞は祈りの文言のように考えられる念仏を如何に考えていたのであろうか。親鸞の「祈り」の文言の使用例を参照しながら、「祈り」に対する考えを考察してみる。

まず、最初に『高僧和讃』に

仏号むねと修すれども

親鸞の祈りと他力の信について（中山彰信）

現世をいのる行者をば

これも雑修となづけてぞ

千中无一ときらはるる（真宗聖教全書（以降真聖全と記す）Ⅱ・五〇九頁）

と述べられ、「いのる」とは攘災招福を求めようとする祈願であることを示し、親鸞はいのることを否定されている。祈りとは現世利益（過福）を求めることであり、雑行雑修と示される。

次に『御消息集』の第二通と第八通を見るに、第二通には、

一。六月一日の御文、くわしくみさふらひぬ。さては鎌倉にての御うたへのやうは、……（中略）……さればとて念仏をとどめられさふらひしがよにくせごとのおこりさふさひしかばそれにつけても念仏をふかくたのみて、世のいのりに、ここにいて、まふしあはせたまふべしとぞおぼえさふらふ。……（中略）……仏の御恩をおぼしめさんには、こと事はさふらふべからず、御念仏をここにいてまふさせたまふべしとおぼえさふらふ。あなかしこく。（真聖全Ⅱ・六九六頁）

又、第八通には、

一。くだらせたまひてのち、なにごとかさふらん。……（中略）……念仏を御ころにいてつねにまふして、念佛そしらんひとく、この世、のちの世までのことを、いのりあはせたまふべくさふらふ。御身どもの料は御念佛はいまはなにかはせさせたまふべき。ただひがふたる世のひとびとをいのり、弥陀の御ちかひにいとおぼしめしあはぶ、仏の御恩を報じまいらせたまふになりさふらふべし。（真聖全Ⅱ・七一〇頁）

この書簡には鎌倉幕府が性信房の下国を許したこと、いい換えるならば、彼をはじめその他の念仏者の主張する正し

い信仰の立場（正信念仏の立場）を幕府の権力者が容認する方向に向ったことに対する親鸞の深い喜びが、この文底に流れていると想定されている。

そこで『御消息集』に用いられている「祈り」の捉え方は攘災招福を求めるような願望を肯定的意味として使われているように見える。この場合「祈り」というものを、親鸞は不純な功利的願望を表わすのに用いられることを十分承知の上で、純粹念仏の立場から必然的に起きる対社会的願いを表現する為にはあえてこの「祈る」を選ばずにはおれなかった。それは切実な対社会的心情があったことが文中より察せられる。又、正信念仏の立場をよく理解し、受け入れることができるような、いわば精神的基盤に立った「朝家」と「国民」との実現を期待して、ここに「世のいのり」の念仏を考えられたと考える。幕府が性信房の立場を理解して、正信念仏の立場への接近を示したことに對する親鸞の明るい希望が裏づけられていることも、かくし得ないのである（宮地廊慧著『親鸞聖人における「いのり」の念仏』（『研究紀要』一号、京都女子学園仏教文化研究所、S46年）。権力者の正信念仏の立場を理解してもらいたいとその目覚めを切に期待するような、「いのり」の心を念仏者は持てと教えられている。故に、第二通の「いのり」は世間の安穩をいふという思いであり、第八通の「いのり」は念仏を誇る人が念仏の法に出遇うことを望む思いである。「祈り」が念仏者の仏恩報謝の思いから自然的に生じるものであることを示そうとしているとも考えられる。

親鸞の「祈り」の使用例は非常に少なく、『御消息集』の「いのり」の文言は誤解されやすい面を考慮されていたと考える。『御消息集』の「いのり」の使用は権力者の是正の心の期待として（現実の問題などに対する攘災招福を願う祈願的な願いの意としてではなく）用いられている。この「いのり」の文に対し、親鸞は特にその文言の使用に注意されていたことを察する。故に、著述を通し親鸞は真実を明らかにするために、言葉の文言には特に注意され選

ばれて使用されている。宗教学的な「祈り」に関しても親鸞の思いとは一つ隔てて違っていると考えるのである。

### 三

そこで、親鸞は「祈り」の文言と考えられやすい念仏をどのように了解されたのであろうか。親鸞はその当時、念仏について、他の行との捉え方について疑問をもたれている。特に、陀羅尼・呪文的な文言について真実を極めようとしていいる。念仏の真実性を明かさんために示されたのが『顕浄土真実教行証文類』（以降『教行信証』と記す）である。親鸞にとって真実を顕らかにする著として特に中心的地位を示める。この著の中には「祈り」という文言は全く出ていない。そこで、親鸞は罪福や禍福を求める祈りについて、『教行信証』の「化巻（本）」の真門釈に、

定散之専心者、以信罪福心、願求本願力、是名自力之専心也。（真聖全Ⅱ・一五八頁）

執持名号の中に秘かに忍びよる定散心の信罪福心を内省されている。又、三願転入の文の前にある、真門釈結示に、  
凡大小聖人、一切善人、以本願嘉號爲己善根故、不能生信、不了仏智、不能了知建立彼因、故无入報土也。（真聖全Ⅱ・一六五頁）

と、真門自力念仏に対し批判されている。このことは、自力念仏というものが、自己の願心となつて、自力の祈願に転化されていくことが考えられる。故に、親鸞は「祈り」という行為こそ自力の雑行と示さざる得なかったのではない。そこで、親鸞は仏の衆生への願いを「本願」といいただかれる。親鸞は「信巻（末）」の真仏弟子釈に

言真仏弟子者、真言対偽対仮也。弟子者釈迦諸仏之弟子、金剛心行人也。由斯信行、必可超證大涅槃故、曰真仏弟子。（真聖全Ⅱ・七五頁）

言仮者、即是聖道諸機、淨土定散機也。

言偽者、則六十二見、九十五種之邪道是也。

『涅槃經』言。「世尊常説、一切外学九十五種、皆趣惡道。」

光明師云。「九十五種皆汚世、唯仏一道独清閑。」（真聖全Ⅱ・八〇頁）

と、真仮偽の三重判を述べられている。真の仏弟子は第十八願の眞実信心を獲得した他力の念仏行者を、仮の仏弟子は聖道の諸機、第十九願の定散の機及び第二十願の自力の念仏行者を、偽の仏弟子は仏道以外の教えを求める者を示す。ここに親鸞は表向きは仏教徒でありながら内心は外道につかえる者を悲しみ批判されているのである。

当時は、本地垂迹説によって、仏教界をはじめ庶民の間には神祇崇拜が盛んであったと考えられる。親鸞自身もインドの須弥山説を基盤とする諸天神の存在を認めていた。すなわち、親鸞は神祇を否定したのではなく、その存在そのものは認めていた。しかし、弥陀一仏に帰依する念仏者にとっては、諸仏・諸菩薩・諸天神を崇拜する必要はなかった。いわゆる神祇不拜の態度を示されたのである。

又、念仏者が神祇を祈らなくても護持されていることを、「化巻（末）」に『大乘大方等日藏經』等を引用され、一切の国々、一切の衆生、仏法を行ずる者、三宝に帰する者をそれぞれ諸の鬼神が護持することを示される（真聖全Ⅱ・一七六頁・一八二頁）。念仏者が念仏のみによって救済されることを明かされ、その根拠が「本願の名号」にある。しかし、仏の本願は一般的に「祈り」と呼応するものと考えられないであろうか。その点が親鸞にあったのではないかと考える。故に、「行巻・信巻」にはその如来の本願である名号が明かされたと考える。そこで、仏の本願と祈りが同じものと言えるであろうか。

「行巻」の標挙に、「諸仏称名之願浄土真実之行  
選択本願之行」と、第十七願があらわされている。その第十七願は十方世界の無量の諸仏が阿弥陀仏の名を誉め称えしめることが明かされ、この阿弥陀仏の名こそ、浄土真実の行であり、選択本願の行なることを明らかに示される。親鸞は偈前の文に

凡就誓願、有真实行信、亦有方便行信。其真实行願者、至心信樂願。斯乃選択本願之行信也。（真聖全Ⅱ・42）

と述べ、諸仏称名の願と至心信樂の願が、選択本願の行信と述べられている。このことは、親鸞が第十八願の乃至十念の解釈に注意され、十念の称名と解した場合、自力の称名念仏と、祈りの念仏のように誤解される。故に、念仏が単なる衆生の行ではないことを注意され、詳細に名号を解釈されていく。「行巻」の初めに、

謹按往相廻向、有大行、有大信、則称無碍光如来名。斯行、即是摂諸善法 具諸徳本、極速円満 真如一実功徳 宝海。故名大行、然斯行者、出於大悲願。（真聖全Ⅱ・5）

と述べ、親鸞は「行」と言わず「大行」と示されたこと自体、衆生の行ではなく、阿弥陀仏の衆生救済の行である。故に「称無碍光如来」と述べられ、如来の行である故に、「大行」と明かされる。衆生から仏への祈り、祈願、呼びかけと解して称える念仏は「大行」に値いしと言え。故に、「信」同様の意味を持つものとして「大信」と解される。

称名を「行巻」の最初に示されたことは、「行」自体の持つはたらきが衆生の称名行ではなく、あくまでも仏のはたらきを示す「大行・名号」であることを示すためである。

親鸞は、第十七願・第十八願の両願をもって「大行」を展開される。故に、「行」の中に「信」を含み論が展開さ



れている。称名破満積に、

爾者、称名能破衆生一切無明、能満衆生一切志願、称名則是最勝真妙正業、正業則是念仏、念仏則是南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏即是正念也。(真聖会Ⅱ・8頁)

と、名号の徳によって一切の衆生が救済される真实性を示し、仏徳讃嘆された名号の絶対性を明かしている。従って、名号が衆生の「行」としてでなく、仏の「大行」を意味するもので、選択本願の「大行」を示すものである。選択本願の行とは、大悲の願による廻向であることを、親鸞は善導の六字積によって、

爾者、南无之言帰命。帰言…中略…是以、帰命者本願招喚之勅命也。言発願回向、…中略…金剛心成就之貞也。

(真聖全Ⅱ・22頁)

と引用され、名号そのものが本願の招勅であり、仏の選択本願が衆生の行となることをもって他力回向を明かされる。又、本願名号を最後に「金剛心成就の貌」と信心であることをしつかりと押えられる。このことは、名号の結論が信心であることを示されるのである。この六字積は仏の願いそのものが衆生の信心となることを明かしている。故に、

明知、是非凡聖自力之行、故名不回向之行也。大小聖人、重軽悪人、皆同齊応帰選択大宝海、念仏成仏。(真聖

全Ⅱ・33頁)

この「不回向」とは衆生の立場からのことであり、他力回向の成立は阿弥陀仏より衆生への方向のみである、念仏の方向性を示す。又「本願招喚之勅命」としての「行」の真实性・絶対性を明かすものである。故に、阿弥陀仏の大悲の願心による本願力回向に他ならないことをはっきりと明記している「不回向の念仏」こそ、真実行であることについて、他力釈に「言他力者、如来本願力也」(真聖全Ⅱ・35頁)と述べ、選択本願の行の意味を如来の本願力回向をも

って明確にされる。名を称えるのは衆生であっても、衆生から言えば称えしめられている不回向なのである。故に、親鸞は「大行」と示されたのである。このことは、一切の衆生が平等に救済されることが示されるもので、本願の名号が「行」の真实性・普遍的絶対性を明かすことにおいて、真実行が本願力回向そのものであり、衆生からの、回向・祈り・祈願を含む行を否定したものである。

#### 四

「信心」について広義に考えた場合、祈りに含まれる面があると述べられるかも知れないが、親鸞は「信巻」において、

夫以獲信樂、發起自如来選択願心。開闡真心、顕彰従大聖矜哀善巧。（真聖全Ⅱ・47頁）

と、信心は阿弥陀如来と釈尊との慈悲によって、回向されたものであることを示され、「信心」自体が衆生の祈りから生まれるものでないことを明かされている。「信巻」の冒頭に、

謹按往担廻向 有大信。大信心者、則是長生不死之神方、忻淨厭穢之妙術、選択廻向之直心、……（中略）……

極速円融之白道、真如一実之信海也。……（中略）……乃由如来威力故、博因大悲広恵力故、遇護淨信者、是心

不顛倒、是心不虚偽。是以極惡深重衆生、得大慶喜心、獲諸聖尊重愛也。（真聖全Ⅱ・48頁）

と述べ、大信心とは阿弥陀如来の本願力回向であることを示し、その本願力回向の名号が衆生に現れて信心となり、信心の体が名号であることを示し、大信心が真如一実と讃えられている。しかし、その後に衆生が自力を捨てきれず難信の法にならざるを得ないことを明かし、阿弥陀仏の回向による信心は衆生の自力信心では得がたいものであるが、

阿弥陀仏の本願力回向の信心を獲れば、その信心は仏の加威力により真実・清浄である故に、必ず往生することを明かされる。自力では得がたいことを示している。このことは、名号が祈願的な祈りの言葉ではないことを明かすものである。

又、大信釈の結釈において、

爾者、若行若信、无有一事非阿弥陀如来清浄願・心之所回向成就。非无因他因有也。（真聖全Ⅱ・58頁）

と述べ、大信とは要するに阿弥陀仏の回向の大信より他に浄土往生の因のないことを明かし、行信とも如来の回向に外ならないことを明かされる。

そこで、信心が如何なるものであるかを明かすために、三一問答において念仏が衆生の行による祈りの行でなく、本願力回向による信であることを、

仏意難惻、雖然、竊推斯心、一切群生海、自從无始已来、及至今日至今時、穢惡汚染、无清浄心、……（中略）

……如来以清浄真心、成就円融无碍不可思議不可称不可説至徳。以如来至心、回施諸有一切煩惱惡業邪智群生海。則是彰利他真心故、疑蓋无雜。斯至心則是至徳尊号為其体也。（真聖全Ⅱ・59頁）

と述べ、阿弥陀仏の意を解され、至心（真実心）は衆生には本来あり得ないものであり、それを阿弥陀仏が完成され、回施されたことを明かし、阿弥陀仏の至心が疑蓋无雜の一心によって衆生の信心となったものであることを示されている。そして、その至徳の尊号がその体であると。このことは、仏の至心が真実心であることを示し、それは本願力回向による名号であることを明かす。故に、至心の体が尊号名号であることを示す。さらに、

爾者、大聖真言、宗師釈義、信知、斯心則是不可思議不可称不可説一乘大智願海、回向利益他之真実心。是名至

心。（真聖全Ⅱ・61頁）

と、至心釈を統括して、至心は衆生の思い計ることのできない阿弥陀仏から回向された真実心であることを明かしている。

次に、信楽釈を示されるに、

次言信楽者、則是如来満足大悲円融天导信心海。是故疑蓋无有間雜、故名信楽。即以利他回向之至心、為信楽体也。……（中略）……何以故、正由如来行菩薩行時、三業所修、乃至一念一刹那、疑蓋无雜。斯心者即如来大悲心故、心成報土正定之因。如来悲憐苦惱群生海、以无寻广大淨信、回施諸有海。是名利他真実信心。（真聖全Ⅱ・62頁）

と述べ、即ち信楽が阿弥陀仏の一切の願を満足させた大悲と一切の功德をそなえ、無碍の智慧によって成就された信心であることを明かしている。そして、衆生の疑蓋無雜の信心も阿弥陀仏より回向された信心（信楽）であることを示す。その信楽は他力回向の至心を体としてその出体を明かし、阿弥陀仏より回向された信心は、真実報土の正定の因であることを明す。さらに、『成就文』と『如来会』を引文し、信楽の意味を明かし、信楽が第十八願の中に説かれるもので、衆生に対し「行の一念」でなく「聞名」による「信の一念」であることを『大經』の意によって明かされる。信心が聞名によることを示し、このことは聞即信の根拠とも考える。

次の、欲生釈には

次言欲生者、則是如来招喚諸有群生之勅命。即以真実信楽、為欲生体也。……（中略）……是故如来矜哀一切苦惱群生海、行菩薩時、三業所修、乃至一念一刹那、回向心為首得成就大悲心故。以利他真実欲生心、廻施諸有海。

欲生即是廻向心、斯則大悲心故、疑蓋无雜。（真聖全Ⅱ・65頁）

と、欲生を「招喚したまう勅命」と明かし、又「真実の信樂をもつて欲生の体とする」と示す。このことは、欲生も全て大悲心であり廻向心である。廻向心と大悲心は同じで、利他真実の欲生心をもつて衆生にあたる。故に、欲生は廻向心であり大悲心であることを示す。至心・信樂・欲生全て大悲心、廻向心であることを明す。故に、至心が名号を体とし、信樂が至心を体とし、欲生が信樂を体とする（三重出体）ことは、全てが本願名号のはたらきによる信心の一心にかかわることを示され、本願力廻向の名号に帰せられることを明かされる。故に、「行巻」の中でも「信」が示され、「信巻」の中にも「行（本願名号）」が示されることは「行信不二」の名号であることを明かしている。このことは、仏の本願力が如何に深い衆生救済のための願であるかを示すもので、「祈り」という祈願的な意ではないものとして親鸞は考えていた。故に、三信結釈に、

信知、至心・信樂・欲生、其言雖異、其意惟一、何以故、三心已疑蓋无雜。故真実一心、是名金剛真心、全剛真心是名真実信心。真実信心必具名号、名号必不具願力信心也。是故論生建言我一心。又言如彼名義欲如実修行相応故。（真聖全Ⅱ・68頁）

と述べ、三心共に「疑蓋无雜」の真実信心（信樂）に納まることを示し、真実信心には必ず名号が具すことを示す。この「真実信心、必具名号」の名号とは本願力廻向の名号であり、真実信心の称名念仏は仏恩報謝の念仏となる。故に、称名のない信心は真実心でないことも窺える。逆に、「名号必不具願力信心」と述べられているように、祈願自力の称名には真実信心は具わらないと述べられている。

ここに、親鸞は信心正因といっても、本願力廻向の信心でないと往生できないことを示している。このことは、本

願力回向の眞実信心をいただいたものは、必ず報恩の称名が具わると理解していたと考える。衆生の信行全てが否定され、阿弥陀仏の清浄なる願心より他に浄土往生の因のないことを示し、行信ともに阿弥陀仏の本願力回向に他ならないことを明かすものである。

## 五

親鸞のいのりに関する捉え方を考察したのであるが、念仏は衆生と仏との魂の交流を意味するものではなく、本願力回向による念仏であり、全てが本願名号の一人はたらきによるもので、衆生からののはたらきかけによる祈りではない。本願を仏からの祈りとして考えられるのではとも考えたが、親鸞は仏からののはたらきは「本願」として考えているもので、親鸞自身にとって「祈り」の文言には広義の解釈があっても、本願にはあたらないと考え、否定されたと考える。彼自身文言には厳しく一字一字の意味を吟味して用いており、言葉の本質には特に気をつかってあった。故に祈りの行為は本願力回向にはあたらないと考える。

又、祈りが宗教の核心として捉えられているが、このことは、明治以降宗教学が研究される中で、キリスト教至上主義的な学問のあり方の中から、宗教の核心が問われることによって考えられてきたものではないか。絶対者と衆生との関わりによる点から生まれてきたのではないかと考える。仏教本来の教えは真理に目覚める覚者の教えであることから考えると、いのりが宗教の核心とは言えないのではないかと考える。

親鸞はそのような点から、衆生の救済の核心は、祈りではなく如来の眞実心による本願力回向による救いで、その願力による他力の信こそ、救済の本質であると示されていると考える。