

# 宗教的「祈り」についての研究

—『教行信証』を中心として—

中山 彰 信

## 要 約

今回、宗教的「祈り」としてタイトルを考えたことは、ある宗教学者が「祈り」が宗教の核心で、祈りなくして宗教は成り立たないと述べられたことに疑問を感じたからである。

宗教の中で「祈り」をぬきにして考えることはできないということとは一般的に全ての宗教にあてはまるように考える。しかし、それが正しければ宗教の本質は祈願であると言われても否めない。祈願ということを中心に考えれば、宗教の真実性が問われ、偽りの面が多々あると考えられても反論できない。故に、宗教の本質とは如何なることであるかについて考察していくものである。

そこで、「祈り」の言葉を通し、宗教者の中で「祈り」の文言について厳しく注意されている親鸞の考えに注目し、主著である『教行信証』を通して、「祈り」の捉え方、及び宗教の本質について問うものである。

## はじめに

宗教において「祈り」は、宗教的实践としての行為として欠くことのできない行動である。このことは宗教的行為として全ての宗教にあたるものと考えられている。ある宗教学者は、「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。」と明言している。

そこで、「祈り」について、フリードリッヒ・ハイラー(Friedrich Heiler)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。」<sup>[1]</sup>と述べ、祈りが一切の宗教の心であると示している。仏教の念仏も現代「祈り」の概念で捉えられているようである。「祈り」が宗教の核心と考えられる限り、念仏も「祈り」と捉えられることがよいことになる。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、念仏は称

名として考えられている面が強く、心的行為としては祈りの要素として感じていることは否めない。宗教において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。故に、教義や儀礼や倫理的理念の中ではなく「祈り」の中でこそ我々は宗教的生命を感じる事ができるのであると考えられる。

しかし、親鸞の『教行信証』を見るに、祈りの文言が全く出ていないのである。又、彼の著述を調べるに、意外と祈りに関する文言は少ないのである。『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、親鸞が祈りの文言をどのように感じていたかを意味するものである。故に、親鸞の祈りについての考えを主著である『教行信証』を中心に考察してみるのである。

一

そこで「祈り」の概念を如何に捉えればよいか。「祈り」の言葉の語源について調べるに、漢字の「祈」に關し、『漢和大事典』（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、目ざす所に近づこうとして神に祈ることを示されている。又、『漢語林』（大修館書房・平成七年度版）にも、鈴の飾りをつけた旗を持ちながら、幸福に近づこうと願うさまから、祈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

(二)

成就を意味するものである。

又、英語による「祈り」について見るに、祈りとは「Prayer」と、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（い願う・懇願する）と示される。

（『The Oxford English Dictionary』12）

そこで、「祈り」の意味について『広辞苑』（岩波書店）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『宗教学辞典』（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。」と定義される。又「宗教現象というものを内部からみると、それは個人が自分よりも高次な力と自分との交わりを關して有する意識、すなわち祈りである。この祈りの交わりは能動性・相互性を特質とする。それはもつとも純粹な意味でのギブ・アンド・テイクの關係であり、それによつて實際の世界が祈り以前とは変わってくるような關係である。すなわち、そこでは人は現實世界において何ごとかが實際に處理されたことを経験するのであり、この直接経験において人は決して観客でなく役者である。」（『宗教学辞典』・東京大学出版会・31頁）と示され、個人が自分よりも高次な力と自分との交わりに關して有する意識ということは、自己の主体性の中に強く感じられる意識を意味すると考えられる。このことは、自己の意識の中にい願う思いを意味すると考えてもよいものか。故に、その後能動性・相互性を特質すると述べられることは、自己のこひ願う意識も含

まれるとも考えられるからである。「役者」と示されていることも、祈りの主体性は自己・個人と考えるべきでないか。私の心理面にも、そのような思いが出ていることがある。

そこで、祈りの捉え方について、ハイラーは祈りの本質を問う中で、三つのことに注目している。それは、「生きた人格的な神への信仰」、「人格的な神への現実的で直接的な現前への信仰」、「現前するものとして体験された神と人間の劇的な交わり」である<sup>2)</sup>。彼の見解では、神の人格性への信仰は必然的前提であって、一切の祈りの根本条件であり、祈りは純粹な崇拜へと移行する。又、神の生きた現前についての畏敬に満ちた確信が常に伴っている。「人格的な神への信仰」と「その現前への信仰」は、祈りの二つの前提と言うべきもので、祈りは神と人間の生きた関わりであり、対話であり、我と汝の結合であると捉えている。そのようなことから、ハイラーは祈りの本質について、祈りとは「人格的なものと考えられ現前するものとして体験される神との信仰者の生きた交わりであり、人間の社会関係の形態を反映している交わりである」<sup>3)</sup>と。このことは祈りはあくまでも崇拜というものだけでなく神と人とのものごとの反映を願う交わりであると考えていたと考える。

又、ハイラーの祈りの説に異議を唱えているサム・ギル(Sam D. Gilt)は、「行為」としての祈りについて強い関心をもっており、最も重要な祈りは、「言葉なしで達成された祈りである場合さえあり、歌や踊りや供犠や布施のような非言語的な宗教的行為も、本質的には祈りとして認識されうるのである。」と考え、結論的には「祈りの一般研究において、祈りという用語は、様々な人間の行為、主に宗教の実践と結びついた言語行為や、とりわけ神的あるいは靈的実在と

のコミュニケーションである言語行為を指し示すために、漠然と使われてきた。このように使われた場合、その語に与えられる正確な定義などありえない」<sup>4)</sup>と述べている。祈りについて、ギルの考えは宗教的行為としての祈りについて、ハイラーの神と人間との対話から、歌や踊り・供犠・布施等を含めた広義な解釈へ、時代と共に祈りが現実の中にもつ多様性・流動性のある捉え方へと変化してきた<sup>5)</sup>と考えられる。

この両者の祈りについての考えは、ただ単なる祈願的な祈りから、宗教がもつ祈りの重要性を意味するもので、教学上における教義の深さ、複雑さを解釈する意味を示し、祈りの広義な解釈へ展開したものであろう。しかし、この両者の祈りの内容はあくまでも絶対者と人間との両者の行為としての交わり・関わりをぬきにして考えることができない。故に、祈りの語源的意味、こひ願うことによつて禍福を求めることを意味するもので、そこに絶対者と人格的接触を持つことによる交わりが祈りの概念として考えることができる。

## 二

そこで宗教における「祈り」の用い方を調べるに、世界宗教であるキリスト教については「祈り」が人から神への祈願として考える面が強い。「ヨハネ福音書 十四」(『新約聖書』日本国際ギデオンの会編 315頁)に

わたしは、あなたがたがわたしの名によつて求めることは何

でも、それをしましょう。父が子によって栄光をお受けになるためです。あなたがたが、わたしの名によって何かをわたしに求めるなら、わたしはそれをしましょう。

と、人間の神への祈願であるからこそ、その願いを約束することが示されている。又、『テサロニケ・II・五』に使徒パウロは恐るべき迫害者であった男の回心を紹介され、人々に、

絶えず祈りなさい。

と、絶えず祈ること、神への祈願を進めている。又『ヤコブI』（『新約聖書』日本国際ギデオン協会編 674頁）には

あなたがたの中に知恵の欠けた人がいるなら、その人は、だれにでも惜しげなく、とがめることなくお与えになる神に願いなさい。そうすればきつと与えられます。ただし、少しも疑わずに、信じて願いなさい。疑う人は、風に吹かれて揺れ動く、海の大波のようです。

と「惜しげなく、とがめることなくお与えになる神に願いなさい。」と祈願することを進められている。このことは「祈り」を公言されていることを意味している。又、『ルカ福音書・十一』（『新約聖書』日本国際ギデオン協会編 204頁）には

あなたがたに言いますが、彼は友だちだからということ起

（四）

きて何かを与えることはしないにしても、あくまで頼み続けるなら、そのためには起き上がって、必要な物を与えるでしょう。

と、たのみ続けることによって物質的なものを恵まれることが示され、「祈り」によって神と人間との物質的人格的交歓が展開されることを示される。そのあと、祈ることとは、

あなたがたの中で、子どもが魚を下さいと言うときに、魚の代わりに蛇を与えるような父親が、いったいいるでしょうか。卵を下さいと言うのに、だれが、さそりを与えるでしょうか。してみると、あなたがたも、悪いものではあっても、自分の子供には良い物を与えることを知っているのです。とすれば、なおのこと、天の父が、求める人たちに、どうして聖霊を下さないことがありましょう。

と、人間の父と子との相応関係になぞらえて示され、祈りによる触れ合い、嬉しさが神の望むところのものであることを示す、このことは神の人格性を示すものと考えられ、祈りの必然性を示すもので、キリスト教における祈りは神と人との間には欠くことのできないことを明かしている。宗教を祈願の宗教と考える要因がこの宗教にあることによって、宗教の核心が「祈り」とする考えが生まれたと考えることも出来る。故に、植村正久氏は

祈りの大旨は神と人と互いに談話することなり。神はいかにも尊く厳かにして、その恩慈慕うべく、その正義敬うべきもの

ゆえ、これに向かい敬畏欽慕の念を起し、恭しくその前  
に出でて我の意を表し、感謝し、欽仰、讃頌、祈願の誠を  
あらわし、わが罪を告白するなり。……中略……祈りは、人の  
自然なり、靈性の至誠なり。算盤に当たりて一々得失を打算す  
る商人流儀にこれを務むべからず。もちろん生ける神にしあれ  
ば、我の至誠に応じ、我の精神に答えて、意気相通じ、決して  
空を撃つごときものにあらずとの信仰無くんば叶わざることな  
り。……しかし祈ることより生ずべき利益を考うれば、また決  
して僅少にあらざるを知るべし。<sup>6)</sup>

と述べ、キリスト教の「祈り」は神と人とのお互いの対話によつて  
受け止められた祈願であり、この祈りこそ宗教の第一とし、信仰を  
示す中心であると考えられている。

キリスト教の「祈り」は神への絶対的の信任を受けるもので、信仰の  
本質である。故に、祈りなくして神はあり得ないと考えられる。

又、『論語』の中に用いられている祈りの文言について、一考する  
に、『述而』篇・第七・三十五に

子疾病。子路請禱。子曰「有諸」

子路對曰、「有之。誅曰、禱爾于上下神祇」

子曰「丘之禱久矣」<sup>7)</sup>

(子) 疾みて病なり。子路 禱らんことを請う。子曰く、「諸  
こと有りや」と。子路對えて曰く、「之有り。誅に曰く、爾を  
上下の神祇に禱ると」と。子曰く、「丘の禱ること久し」と。

と、孔子が病いに臥した時、弟子の子路が病気の平癒を神々に祈り  
たいと請うた所、孔子は日頃より正しい道を踏み外しまいかねが  
ね心の中で祈っており、今さら祈ることもあるまいと、述べられた  
ことが示され、祈るといふ言葉に対する祈願的な考えに対しては肯  
定的ではない考えをもっていた。このことは、人が自主性をもって、  
正しい行動をするならば、神は自然と人間を助けるものであると考  
えていたようである。又、『八佾第三』に

子曰「不然。獲罪於天無所禱也」<sup>8)</sup>

(然らず。罪を天に獲れば、禱るところ無きなり。と)

と、天に対して申し訳ないことをしたならば、祈るべき神もありま  
せんと述べられる時の祈りは謝罪・懺悔の意味あいを持っていると  
考えられ、祈ることを広い意味に考えられていた面を捉えることが  
できる。東洋の祈りに関する意味あいは、誠に道に叶っていればと  
いう意味合いも含んだものである。しかし、この祈りにしても、人  
から神への禍福を含んだ祈りであることは否めないのである。この  
ことから、「祈り」の文言には広義の意味で解釈されるのであるが、  
祈りには人から神への方向性を示す文言であると解すべきである。

### 三

キリスト教の祈り、儒教の祈りの捉え方を考察したのであるが、  
この「祈り」の考え方の中には禍福を望む祈願的なもの、又懺悔的

請求の強いことが考えられ、人から神への方向性の大切さを感じる。その人からの祈りによって神から人間への祈りへと展開している。

そこで、一宗教家である親鸞は「祈り」の言葉を著書の中でも四ヶ所しか用いらなかったのは如何なる意味があつたのであろうか。彼の主著である『教行信証』の中には全く使用されていない。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に対する考えがしっかりしており、又意味もはっきりしている。親鸞は祈願文のようにとら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

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<sup>①</sup>

と述べられ「祈る」とは攘災招福を求めようとする祈願であること  
を示し、親鸞は祈ることを否定されている。祈りとは現世利益・禍  
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』の第二通に

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、おろ／＼うけたまはりてさふらふ。この

(六)

御ふみにたがはずうけたまはりてさふらひしに、別のことはよ  
もさふらはじとおもひさふらひしに、御くだりうれしくさふら  
ふ。おほかたは、このうたへのやうは、御身ひとりのことには  
あらずさふらふ、すべて浄土の念佛者のことなり。このやうは、  
故聖人の御とき、この身どものやう／＼にまふされさふらひし  
ことなり、こともあたらしきうたへにてさふらふなり。性信坊  
ひとりの沙汰あるべきことにはあらず、念佛まふさんひとは、  
みなおなじ／＼に御沙汰あるべきことなり、御身をわらひま  
ふすべきことにはあらずさふらふべし。念佛者のものに／＼ろ  
えぬは性信坊のとがにまふしなされんは、はまれるひがごと  
にさふらふべし。念佛まふさんひとは性信坊のかたうどにこそな  
りあはせたまふべけれ、母・姉・妹などやう／＼にまふさるゝ  
ことは、ふるごとにてさふらふ。さればとて念佛をとゞめられ  
さふらひしが、よにくせごとのおこりさふらひしかばそれにつ  
けても念佛をふかくたのみて、世のいのりに、／＼にいれて、  
まふしあわせたまふべしとおぼえさふらふ。御文のやう、お  
ほかたの陳狀よく御はからひどもさふらひけり、うれしくさふ  
らふ。詮じさふらふところは、御身にかぎらず、念佛まふさん  
ひと／＼は、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため  
國民のために、念佛をまふしあわせたまひさふらはゞ、めでた  
ふさふらふべし。往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが  
身の往生をおぼしめして、御念佛さふらふべし。わが身の往生  
一定とおぼしめさんひとは、佛の御恩をおぼしめさんに、御報  
恩のために御念佛／＼にいれてまふして、世のなか安穩なれ、  
佛法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえさふらふ。よく／＼

御按さふらふべし。このほかは別の御はからひあるべしとはおほえずさふらふ。なをくく御くだりのさふらふこそ、うれしふさふらへ。よくく御ころにいて、往生一定とおもひさだめられさふらひなば、佛の御恩をおぼしめさんには、こと事はさふらふべからず、御念佛をころにいてまふさせたまふべしとおほえさふらふ。あなかしこ<sup>10</sup>。

七月九日

親鸞

性信御坊

又、第八通には

一。くだらせたまひてのち、なにごとかさふらふらん。この源藤四郎殿におもはざるにあひまいらせてさふらふ、便のうれしさにまふしさふらふ。そのくちなにごとかさふらふ。念佛のうたへのこと、しづまりてさふらふよし、かたぐよりうけたまはりさふらへば、うれしふこそさふらへ。いまはよくく念佛もひろまりさふらはんずらんとよろこびいりてさふらふ。これにつけても御身の料はいまさだまらせたまひたり。念佛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。たゞひがふたる世のひとびとをい・の・り、彌陀の御ちかひにいてとおぼしめしあはゞ、佛の御恩を報じまいらせたまふになりさふらふべし。よくく御ころにいてまふしあはせたまふべくさふらふ。聖人の廿五日の御念佛も、詮ずるところは、かや

うの邪見のものをたすけん料にこそ、まふしあはせたまへとまふすことにてさふらへば、よくく念佛そしらんひとをたすかれとおぼしめして、念佛しあはせたまふべくさふらふ。またなにごとく度々便にはまふしさふらひき、源藤四郎殿の便にうれしふてまふしさふらふ。あなかしこあなかしこ。入西御坊のかたへもまふしたふさふらへども、おなじことなれば、このやうをつたへたまふべくさふらふ。あなかしこ<sup>11</sup>。

親鸞

性信御坊へ

と、この二通の御消息は共に鎌倉での専修賢善の立場に立つ善鸞の造悪無碍に対する批判は正の行き過ぎが大きな誘因であった。念仏訴訟に関連して、親鸞から性信房へあてられたものであり、いずれも建長七年(一二五五年)親鸞八十三歳の時のものと考えられる。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對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、あえてこの祈り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、受けいれること

のできるような、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へる。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。<sup>12</sup> 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、祈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」は世間の安穩をいのりという思いであり、第八通の「いのり」は念仏を謗る人が念仏の法に出遇うことを望む思いである。「いのり」が念仏者の仏恩報謝の思いから自然に生じるものであることを示そうとしているとも考へられる。

又、親鸞の生涯の中で、いのりに関する文言が『恵信尼消息』の中に出ている。

この文ぞ、殿の比叡の山に堂僧つとめておはししけるが、山を出でて、六角堂に百日籠らせたまひて後世の事いのりまうさせたまひける九十五日のあか日の御示現の文なり。御覧候へと書きしるしてまゐらせ候ふ。<sup>13</sup>

と述べられ、この時期は親鸞二十九歳までの比叡の堂僧とあられし時代で、法然の念仏の教えに出会ふ前で、正信念仏の域に達せられていない時であった。特に、後世得脱の希求をもたれていた。故に、この時期、祈願請求の思いの強い時でもあった。

以上、親鸞に関する中で「いのり」の使用例は非常に少なく、『御消息集』の「いのり」の文言については誤解されやすい面を考慮さ

れていたと考へる。『御消息集』の「いのり」の使用は権力者の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。このいのりの文言に對し、親鸞は特にいのりの文言の用い方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あきらかにする為、文言には特に注意され、選ばれて使用されている。宗教学的な祈りの文言の意味合いに關し、親鸞の思いは厳しく見つめられており、一つ隔てた絶対者と衆生との関わりを考えられていたと考へる。

#### 四

では、親鸞はいのりの文言と思われやすい「念仏」をどのように了解されたのであろうか。彼はその当時、念仏と他の行の捉え方について疑問をもたれている。特に、陀羅尼・呪文的な題目について真実を極めようとしてされている。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。彼にとつ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でていない。親鸞はこの著述を示すにおいて、当時の宗教的な疑問を考へる中で、真実の教えに会えた喜びを「雑行を棄てて、本願に帰す。」<sup>14</sup>と、迷いの世界から真実の世界へ出会えたことを示される。

そこで、彼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<sup>(15)</sup>

(定散の専心とは、罪福を信する心をもつて本願力を願求す、これを自力の専心と名づくるなり。)

と、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、不了佛智、不能了知建立彼因、故无入報土也。<sup>(16)</sup>

(おおよそ大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもつておのれが善根とするがゆゑに、信を生ずることあたはず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたはざるゆゑに、報土に入ることなきなり。)

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「いのり」という行為こそ自力の雑行を示さざるをえなかったのではないか。そこで、親鸞は仏の衆生への願いを「本願」といだけられる。親鸞は「信巻(末)」の真仏弟子釈に、

言眞佛弟子者、眞言對僞對假也。弟子者釋迦諸佛之弟子、金剛心行人也。由斯信行、必可超證大涅槃故、曰眞佛弟子。<sup>(17)</sup>

言假者、即是聖道諸機、淨土定散機也。

言僞者、則六十二見、九十五種之邪道是也。

『涅槃經』言。「世尊常説、一切外學九十五種、皆趣惡道。」

光明師云。「九十五種皆汚世、唯佛一道獨清閑。」<sup>(18)</sup>

(眞の仏弟子といふは、眞の言は偽に對し仮に對するなり。弟子とは釈迦諸佛の弟子なり、金剛心の行人なり。この信行によりてかならず大涅槃を超証すべきがゆゑに、眞の仏弟子といふ。)

仮といふは、すなはちこれ聖道の諸機、淨土の定散の機なり。

偽といふは、すなはち六十二見・九十五種の邪道これなり。

『涅槃經』にのたまはく、「世尊つねに説きたまはく、一切の外は九十五種を學びて、みな惡道に趣く」と。

光明師のいはく、「九十五種みな世を汚す。ただ仏の一道のみ独り清閑なり」と。)

と、眞偽の三重判を述べられている。眞の仏弟子は第十八願の眞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。

當時は、本地垂迹説によつて、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。すなはち、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。「化巻

（本）の要門釈の初めに

然濁世羣萌、穢含識乃出九十五種之邪道、雖入半滿・權實之法門、眞者甚以難、實者甚以希、僞者甚以多、虛者甚以滋。<sup>19)</sup>

（しかるに濁世の群萌、穢惡の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半滿・權實の法門に入るといへども、眞なるものはなはだもつて難く、実なるものはなはだもつて希なり。僞なるものはなはだもつて多く、虚なるものはなはだもつて滋し。）

と、外道を出て仏道に入ったものの、眞実の者は少なく稀であり、虚偽の者は多く満ちていると。虚なる者とは虚仮（仮の仏弟子）で、偽なる者とは邪偽（偽の仏弟子）で、眞実なる念仏者と対照されている。その後、聖道釈に、

然據正眞教意披古德傳説、顯開聖道・淨土眞假、教誡邪僞異執外教<sup>20)</sup>

（しかるに正眞の教意によつて古德の伝説を披く。聖道・淨土の眞仮を顯開して、邪偽・異執の外教を教誡す。）

と、眞仮対弁と眞偽対弁を揚げ、後の眞偽対弁については具体的に「化卷（末）」の外教釈において、

夫據諸修多羅勘決眞僞、教誡外教邪僞異執者、『涅槃經』言、「歸依於佛者、終不更歸依其餘諸天神。」<sup>21)</sup>

（10）

（それともろの修多羅によつて、眞偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、『涅槃經』にのたまはく、「佛に歸依せば、つひにまたその余のともろの天神に歸依せざれ」と。）

と述べ、引用文によつて、親鸞は外道そのものの批判と同時に、内心外道に帰敬する者を教え誡しめている。これらのことは、神祇不拝の態度を示され、神・諸仏に祈る必要のないことを誡しめるものと捉えることができる。

又、念仏者が神祇に対して祈らなくとも護持されていることをその後の『大乘大方等日藏經』等を引用され、

魔王波旬星宿品第八之二言。……中 略 ……四方四維皆悉擁護一切洲渚及諸城邑、亦置鬼神而守護之。<sup>22)</sup>

（魔王波旬星宿品の第八の二にのたまわく……中 略

……四方四維皆悉悉く一切洲渚及び諸の城邑を擁護す。また、鬼神を置いて之を守護せしむ。）

又、『大方等大集經』を引用され、

諸天王護持品第九言。……中 略 ……是故願佛於此

閻浮提一切國土、彼諸鬼神分布安置爲護持故、爲護一切諸衆生故、……中 略 ……復爲護世間故以此閻浮提所集鬼神分布安置護持養育。<sup>23)</sup>

（諸天王護持品」第九にのたまはく……中 略 ……このゆゑに願はくは仏、この閻浮提の一切國土におい

て、かのもろもろの鬼神、分布安置したまへ。護持のためのゆゑに、一切のもろもろの衆生を護らんがためのゆゑに。  
 …… 中 略 …… また世間を護らんが為の故に、この閻浮提所集の鬼神を以て分布安置す、護持養育すべしと。

などと、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々の鬼神が護持することを述べられる。念仏者が念仏のみによって全ての衆生救済されることを親鸞は明かされる。その根拠が如何なるものであるかと言えは「本願・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。その点が親鸞にはあったのではないかと考える。故に、「行巻」「信巻」にはその仏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らうであろうか。

「行巻」の標準に「諸仏称名之願（浄土真実行）」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あきらかに示される。親鸞は偈前の文に、

凡就誓願、有眞實行信、亦有方便行信。其眞實行願者、諸佛稱名願。其眞實行願者、至心信樂願。斯乃選擇本願之行信也。<sup>(24)</sup>

（おほよそ誓願について真実の行信あり、また方便の行信あり。その真実の行の願は、諸仏称名の願なり。その真実の信の願は、至心信樂の願なり。これすなはち選択本願の行信なり。）

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に注意され、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。大行者、則稱无碍光如来名。斯行即是攝諸善法、具諸德本、極速圓滿、眞如一實功德寶海。故名大行。然斯行者、出於大悲願。<sup>(25)</sup>

（つつしんで往相の回向を案ずるに、大行あり、大信あり。大行とはすなはち無碍光如来の名を称するなり。この行はすなはちこれらもろもろの善法を摂し、もろもろの徳本を具せり。極速圓滿す、眞如一実の功德宝海なり。ゆゑに大行と名づく。しかるにこの行は大悲の願より出でたり。）

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ことを示される。故に、「称無碍光如来」と示され、仏の行であるが故に「大行」と明かされる。衆生から仏への祈り・祈願と解して称える念仏は「大行」に値しないと言える。故に、「信」も同様の意味を持つものとして「大信」と解釈される。

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」であることを明かすためである。故に、その後、

即是名諸佛稱揚之願、復名諸佛稱名之願、復名諸佛咨嗟之願、亦可名往相廻向之願、亦可名選擇稱名之願也。<sup>(26)</sup>

（すなはちこれ諸仏稱揚の願と名づく、また諸仏稱名の願と名づく、また諸仏咨嗟の願と名づく、また往相廻向の願と名づくべし、また選択稱名の願と名づくべきなり。）

と、第十七願は諸仏が阿弥陀仏の名を称揚し、又誉め称えられるものであることを、つまり仏徳讃嘆された念仏である故に、「大行」と示されたのである。この後、根本經典等を引用され、第十七願の「大行」の意を明かされる。しかし、親鸞においては、第十七願・第十八願の両願をもって、仏の「大行」を示される。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、稱名能破衆生一切无明、能滿衆生一切志願。稱名則是最勝眞妙正業、正業則是念佛、念佛則是南无阿彌陀佛、南无阿彌陀仏即是正念也。<sup>(27)</sup>

（しかば、名を称するに、よく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満てたまう。称名は則ちこれ最勝眞妙の正業なり、正業則ちこれ念佛、念佛は則ちこれ南無阿彌陀仏なり、南無阿彌陀仏は則ちこれ正念なりと。）

と、名号の徳によつて一切の衆生が救済される眞実性を示し、仏徳讃嘆された名号の絶対性・普遍性を明かしている。従つて、名号が衆生の「行」としてではなく、仏の「大行」を意味する。選択本願の「大行」であることを示すものである。選択本願の行とは、大悲

の願による廻向であることを、彼は善導の六字釈によつて、

爾者、南无之言歸命。歸言<sup>至</sup>也。又歸說也、說字<sup>悅</sup>音。又歸說也。說字

稅音。悅稅二音。告也。命言。業也。招引也。使也。教也。述也。宣述人意也。道也。信也。計也。召也。是以、歸命者本願招喚之勅命也。言發願回向者、如來已發願回施衆生行之心也。

言即是其行者、即選擇本願是也。言必得往生者、彰獲至不退位也。經言即得、釋云必定。即言、由聞願力光闡報土眞因決定時剋之極促也。必言<sup>審也</sup>。然也。金剛心成就之良也。<sup>(28)</sup>

（しかば南無の言は歸命なり。歸の言は、至なり、また歸說なり、說の字は、悅の音なり。また歸說なり、說の字は、稅の音なり。悅稅二つの音は告なり、述なり、人の意を宣述するなり。命の言は、業なり、招引なり、使なり、教なり、道なり、信なり、計なり、召なり。ここをもつて歸命は本願招喚の勅命なり。發願回向といふは、如來すでに發願して衆生の行を回施したまふの心なり。即是其行といふは、すなはち選擇本願これなり。必得往生といふは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。『經』には「即得」といへり、釈には「必定」といへり。「即」の言は願力を聞くによりて報土の眞因決定する時剋の極促を光闡するなり。「必」の言は審なり、然なり、分極なり、金剛心成就の貌なり。）

と自釈をほどこしている。名号そのものが本願の招勅であり、如來の選擇本願が衆生の行となることをもつて他力廻向を明かされる。

又、本願名号の説明の最後に「金剛心成就の貌」と信心がしっかりと押えられていることは、名号の結論が信心であることを明かしている。彼は、六字の名号をもって仏の大悲である他力廻向の願力が成就せられ、信心となることを明かしたものである。この六字釈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、

朗知、是非凡聖自力之行、故名不回向之行也。大小聖人重輕惡人、皆同齊應歸選擇大寶海、念佛成佛。<sup>(29)</sup>

(あきらかに知んぬ、これ凡聖自力の行にあらず。ゆゑに不回向の行と名づくるなり。大小の聖人・重輕の惡人、みな同じく齊しく選択の大寶海に歸して念仏成仏すべし。)

この「不回向」とは衆生の立場からのものである、他力廻向の成立は阿弥陀仏より衆生へ方向のみである。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廻向に他ならないことをはっきりと明記している。「不廻向の念仏こそ、真実行であることについて、

爾者、獲眞實行信者、心多歡喜故、是名歡喜地。是喻初果者、初果聖者、尙睡眠懶墮、不至二十九有。何況十方群生海、歸命斯行信者、攝取不捨、故名阿彌陀佛。是曰他力。是以龍樹大士、曰「即時入必定」、曇鸞大師、云「入正定聚之數。」仰可憑斯專可行斯也。<sup>(30)</sup>

(しかれば真実の行信を獲れば、心に歡喜多きがゆゑに、これ

を歡喜地と名づく。これを初果に喩ふことは、初果の聖者、なほ睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。いかにいはんや十方群生海、この行信に歸命すれば攝取して捨てたまはず。ゆゑに阿弥陀仏と名づけたてまつると。これを他力といふ。ここをもつて龍樹大士は、「即時入必定」といへり。曇鸞大師は「入正定聚之數」といへり。仰いでこれを憑むべし。もつばらこれを行すべきなり。)

と、行信不離の称名念仏を的確に述べたものである。「阿弥陀仏」といわれるのは「攝取不捨」というはたらきをもって「名」の本質とすることが示される。それ故に、他力釈に、

言他力者、如来本願力也。<sup>(31)</sup>

(他力というは、如来の本願力なり。)

と述べ、選択本願の行の意味を仏の本願力廻向をもって明確にされる。名を称えるのは衆生であつても、衆生から言えば称えしめられている不廻向なのである。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・普遍性・絶対性を明かすことにおいて、真実行が本願力廻向そのものであり、衆生からの廻向・祈り・祈願を含む行が否定されるものである。

五

「信心」についても広義に考えた場合、祈りに含まれる面があると考えられるかも知れないが、そのことについて親鸞は「信巻」総序に、

夫以、獲得信樂、發起自如來選擇願心。開闡真心、顯彰從大聖矜哀善巧。<sup>(12)</sup>

（それおもんみれば、信樂を獲得することは、如來選択の願心より発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顯彰せり。）

と、信心は阿弥陀仏と釈尊との慈悲によって、廻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たものでないことを明かされる。「信巻」の冒頭に、

謹按往相廻向、有大信。大信心者、則是長生不死之神方、忻淨厭穢之妙術、選擇廻向之直心、利他深廣之信樂、金剛不壞之真心、易住無人之淨信、心光攝護之一心、希有最勝之大信、世間難信之捷徑、證大涅槃之眞因、極速圓融之白道、眞如一實之信海也。……中 略 ……然常沒凡愚、流轉群生、无上妙果不難成、眞實信樂實難獲。何以故、乃由如來加威力故、博因大悲廣慧力故。遇獲淨信者、是心不顛倒、是心不虛偽。是以極惡深重衆生、得大慶喜心、獲諸聖尊重愛也。<sup>(13)</sup>

（つつしんで往相の回向を案ずるに、大信あり。大信心はすな

（二四）

はちこれ長生不死の神方、欣淨厭穢の妙術、選擇回向の直心、利他深廣の信樂、金剛不壞の真心、易住無人の淨信、心光攝護の一心、希有最勝の大信、世間難信の捷徑、証大涅槃の眞因、極速円融の白道、眞如一実の信海なり。……中 略 ……しかるに常没の凡愚、流轉の群生、無上妙果の成じがたきにあらす、眞実の信樂まことに獲ること難し。なにをもつてのゆゑに、いまし如來の加威力によるがゆゑなり、博く大悲広慧の力によるがゆゑなり。たまたま淨信を獲ば、この心顛倒せず、この心虚偽ならず。ここをもつて極惡深重の衆生、大慶喜心を得、もろもろの聖尊の重愛を獲るなり。）

と述べ、大信心とは阿弥陀仏の本願力廻向であることを示し、その本願力廻向の名号が衆生にあらわれて信心となり、信心の体が名号であることを示している。以下の十二句は、大信心の徳が名号の功德であることを示している。このことについて最後に、「眞如一実の信海なり」と大信心が眞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、阿弥陀仏の廻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、仏の本願力廻向の信心を獲れば、その信心は仏の加威力により眞実・清淨である故に、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、无有一事非阿彌陀如來清淨願心之所回向成就。

非无因他因有也。可知。<sup>34)</sup>

(しかれば、もしは行、もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまふところにあらざることあることなし。因なくして他の因のあるにはあらざるなりと、知るべし。)

と述べ、大信とは要するに阿弥陀仏の廻向の大信より他に浄土往生の因のないことを明かし、行信とも仏の廻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為に、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、本願力廻向による信であることを

佛意難惻、雖然竊推斯心、一切群生海、自從无始已來、乃至今日至今時、穢惡汚染无清淨心、……中 略 ……如來以清淨真心、成就圓融无導不可思議不可說至德。以如來至心、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。斯至心則是至德尊號爲其體也。<sup>35)</sup>

(仏意測りがたし。しかりといへども、ひそかにこの心を推するに、一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心なし、……中 略 ……如來、清淨の真心をもつて、円融無碍不可思議不可說の至徳を成就したまへり。如來の至心をもつて、諸有の一切煩惱惡業邪智の群生海に回施したまへり。すなはちこれ利他の真心を彰す。ゆゑに疑蓋雜はることなし。この至心はすなはちこれ至徳の尊号をその体とせるなり。)

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、廻施されたことを明かされ、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。又、至徳の尊号(名号)がその体であることを明かされる。このことは、如來の至心が真実心であることを明かし、それは本願力廻向による名号であることを示す。故に、至心の体が名号であることを明らかにされている。さらに、引用文の後に、

爾者、大聖眞言、宗師釋義、信知、斯心則是不可思議不可稱不可說一乘大智願海、回向利益他之眞實心。是名至心。<sup>36)</sup>

(しかれば大聖の眞言、宗師の釈義、まことに知んぬ。この心すなはちこれ不可思議不可稱不可說一乘大智願海、回向利益他の真実心なり。これを至心と名づく。)

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

次に、信樂釈を示されるに、

次言信樂者、則是如來滿足大悲圓融无導信心海。是故疑蓋无有間雜、故名信樂。即以利他回向之至心、爲信樂體也。……中 略 ……何以故、正由如來行菩薩行時、三業所修、乃至一念一刹那、疑蓋无雜。斯心者即如來大悲心故、必成報土正定之因。如來悲憫苦惱群生海、以无導廣大淨信、回施諸有海。是名利他眞實信心。<sup>37)</sup>

（次に信樂といふは、すなはちこれ如来の満足大悲円融無碍の信心海なり。このゆゑに疑蓋間難あることなし。ゆゑに信樂と名づく。すなはち利他回向の至心をもつて信樂の体とするなり。……中 略 ……なにをもつてのゆゑに、まさしく如来、菩薩の行を行じたまひしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も疑蓋難はることなきによりてなり。この心はすなはち如来の大悲心なるがゆゑに、かならず報土の正定の因となる。如来、苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信をもつて諸有海に回施したまへり。これを利他眞實の信心と名づく。）

と述べ、即ち信樂が阿弥陀仏の一切の願を満足させた大悲と一切の功徳をそなえ、無碍の智慧によつ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廻向された信心（信樂）であることを示している。その信樂は他力廻向の至心を体としてその出体を明かし、阿弥陀仏より廻向された信心は、眞實報土の正定の因であることを明かされている。さらに、『成就文』と『如来会』を引文され、信樂の意味を明かし、信樂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『大無量寿經』の意によつて明かされている。信心が聞名によることを示し、このことは聞即信の根柢とも考えられる。

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。即以眞實信樂、爲

欲生體也。……中 略 ……是故如来矜哀一切苦惱群生海、行菩薩行時、三業所修、乃至一念一刹那、回向心爲首得成就大悲心故。以利他眞實欲生心、廻施諸有海。欲生即是廻向心、斯則大悲心故、疑蓋无雜。<sup>38)</sup>

（次に欲生といふは、すなはちこれ如来、諸有の群生を招喚したまふの勅命なり。すなはち眞實の信樂をもつて欲生の体とするなり。……中略 ……このゆゑに如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまひしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として大悲心を成就することを得たまへるがゆゑに、利他眞實の欲生心をもつて諸有海に回施したまへり。欲生すなはちこれ回向心なり。これすなはち大悲心なるがゆゑに、疑蓋難はることなし。）

と述べ、欲生を「招喚したまふ勅命」と明かし、又、「眞實の信樂をもつて欲生の体とする」と示す。このことは、欲生を全て大悲心であり廻向心であり、廻向心と大悲心は同じで、利他眞實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かするのである。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」が示されることは「行信不二」の名号であることを明かされているのである。このことは、仏の本願力が如何に深い衆生救済の爲の願いであるかを示すもので、「祈り」という祈

願的な意ではあらわされ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。故眞實一心、是名金剛眞心、金剛眞心是名眞實信心。眞實信心必具名號、名號必不具願力信心也。是故論主建言我一心。又言如彼名義欲如實修行相應故。<sup>(39)</sup>

(まことに知んぬ、至心・信樂・欲生、その言異なりといへども、その意これ一つなり。なにをもつてのゆゑに、三心すでに疑蓋雜はることなし、ゆゑに眞實の一心なり。これを金剛の眞心と名づく。金剛の眞心、これを眞實の信心と名づく。眞實の信心はかならず名号を具す。名号はかならずしも願力の信心を具せざるなり。このゆゑに論主、建めに「我一心」とのたまへり。また「如彼名義欲如實修行相應故」とのたまへり。)

と述べ、三心共に「疑蓋无雜」の眞實信心(信樂)に納まることを示し、眞實信心には必ず名号が具すことを示す。この「眞實信心、必具名号」の名号とは本願力廻向の名号であり、眞實信心の称名念仏は仏恩報謝の念仏となる。故に、称名のない信心は眞實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眞實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つても、本願力廻向の信心でない往生できないことを示している。このことは、本願力廻向の眞實信心をいただいたものは、必ず報恩の称名念仏が具わると理解している。

たとえる。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廻向に他ならないことを明かすものである。

## 結

親鸞の著「教行信証」における祈りの捉え方を考察したのであるが、念仏は仏と衆生との魂の交流・交わりを意味するものではなく、本願力廻向による衆生救済の爲の念仏であり、全てが本願名号の一人はたらきによるものである。ということは、祈りを意味とする神への禍福を求める爲の祈願的な言葉として廻向されたものではなく、又衆生からの祈るはたらきを求めないものである。仏教本来は真理に目覚めて覚者となる教である。このことは、念仏によって眞実に目覚めさせるために念仏が廻向されたものであることを意味するものと親鸞は考えていたのではないか。本願を仏からの「祈り」ではと広義に解釈されるのではないかと考えてみたが、親鸞は仏からのほたらきかけはあくまで「本願」として考えられているもので、彼自身にとって祈りの文言には広義の解釈があつても、本願にはあたらないと考え、否定されたと考える。

「本願」には眞實・真理の本質的意味をもち、祈りの意味には我欲を含む虚偽の意味を強く含む。故に、眞実に至ることが出来ない、仏教の本質に反するものと見る考えもあつたのではないか。

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つてある。故に、本願力廻向の念仏はいのりの文言にはあたらないと考えた。

又、祈りが宗教の核心として考えられているが、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、宗教学の核心とは、又中心とは問われることによって考え出されて来たものでないか。故に、祈り自体がキリスト教的な絶対者である神と人間との交わりによる点から考えられ、一宗教である仏教の本質的なものが忘れられていたのではないか。故に、仏教は真理に目ざめ覚者となるということから考えると、そこに祈りという行為は否定されるものである。祈りが多くの宗教に存することは否定できないが、宗教全体の核心であるということは同意しかねる。

親鸞の『教行信証』は、衆生救済の核心は仏の真実心による本願力廻向によるもので、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。

註

- (1) Friedrich Heiler "Das Gebet" München, Ernst Reinhard Verlag, 1969, 二頁
- (2) 同書 四八九頁
- (3) 同書 四九二頁
- (4) Sam Gill "Prayer" New York Macmillan, 1987, vol. 1。四八九～四九四頁
- (5) 棚次正和著『言葉の祈りと行為の祈り』（『哲学思想論集』筑波大学哲学・思想学系編 昭和五十六年）
- (6) 『植村正久著作集』五・新教出版社

- (7) 『中国の古典Ⅰ・論語』 藤堂明保訳 一九六六年 二六四頁  
学習研究社・一九八一年 十九頁
- (8) 同書 六頁
- (9) 『真宗聖教全書』 二巻 五〇九頁
- (10) 同書 同巻 六九六頁
- (11) 同書 同巻 七一〇頁
- (12) 宮地廓慧著『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 昭和四十六年）
- (13) 『真宗聖教全書』 五巻 一〇六頁
- (14) 同書 二巻 二〇二頁
- (15) 同書 同巻 一五八頁
- (16) 同書 同巻 一六五頁
- (17) 同書 同巻 七五頁
- (18) 同書 同巻 八十頁
- (19) 同書 同巻 一四三頁
- (20) 同書 同巻 一六七頁
- (21) 同書 同巻 一七五頁
- (22) 同書 同巻 一七五頁
- (23) 同書 同巻 一八二頁
- (24) 同書 同巻 四二頁
- (25) 同書 同巻 五頁
- (26) 同書 同巻 五頁
- (27) 同書 同巻 八頁

(28)	同書同巻	二二頁
(29)	同書同巻	三三頁
(30)	同書同巻	三三頁
(31)	同書同巻	三五頁
(32)	同書同巻	四七頁
(33)	同書同巻	四八頁
(34)	同書同巻	五八頁
(35)	同書同巻	五九頁
(36)	同書同巻	六一頁
(37)	同書同巻	六二頁
(38)	同書同巻	六五頁
(39)	同書同巻	六八頁

重見一行著 『教行信証の研究』 一九八七年 法蔵館

参考資料

- 高田信良著 『宗教の教学』 二〇〇四年 法蔵館
- 星野元豊著 『念仏と呪術』 一九六〇年 あすか書林
- 稻城選恵著 『浄土真宗と祈り』 二〇〇三年 永田文昌堂
- 赤沼智善・山辺習学著 『教行信証講義』 一九六四年 法蔵館
- 星野元豊著 『講解教行信証』 一九九四年 法蔵館
- 雲道義道先生喜寿記念論文集 『宗教的真理と現代』 一九九二年 教育新潮社
- 村上速水著 『親鸞教学の研究』 一九六八年 永田文昌堂