

# 眞実信への展開

——別序の内景に即して——

安 富 信 哉

一

念仏の信心こそが親鸞の生涯を支えた原理であり光であった。あらゆる親鸞の行為と思索は、ひたすら念仏の信心を開き、念仏の信心を喜ぶという一事に捧げられた。そのことは、親鸞の主著である『教行信証』を貫く精神であり基調であって、四法六巻の全体が信心の一点に焦点を結んでいるといっても過言ではない。その親鸞の信心の意義と位置を明瞭にすることを究極の目標としつつ、その端緒として「信巻」を撰述した前景を考察することが小論の課題である。

ところで、一般的な仏道の実践体系において、必ずしも信は中心的に取り扱われていない。たとえば、八正道において信の文字はなく、戒定慧の三学において、あるいは教理行果の四法においても同様に信の文字は見られない。そのことは、勿論仏道の成就において、信の意義が軽んじられたという意味ではないが、少なくとも一般仏教が信を原理として展開されなかったという事実を物語るものではなからうか。

確かに、念仏の信心を人間救済の中心的原理とする浄土教が信方便の易行道という立場から出発したことは否定で

きない事実である。しかしながら、浄土教は、法理の体達にあたって、その法理の一分を体得するという初地位の実現すらいかに困難であるかという痛切な自覚（『十住毘婆沙論』）、あるいは釈迦在世の正法から遙かに遠くなったという悲嘆（『安楽集』）、それ以上に人間存在の無明性と罪障性に対する深い絶望（『観経疏』等々の精神史を背景にして鎌倉時代の日本において完全に開花した。その象徴的事件が法然による浄土宗の開創であり、ここに浄土教は寓宗性を脱した独立の大宗として正当な地位を獲得したのである。

法然を勢至菩薩と仰ぐ親鸞は信心正因の伝統を承け継ぎ、『教行信証』においてその信仰的立場を具体的かつ組織的に明らかにした。ここに親鸞は、『教行信証』において、独自の教学を展開するわけであるが、伝統的な仏道の体系と比較する時、そこに際だった特徴を窺うことができる。

『教行信証』の外形的組織を瞥見して、まず注意されるのは「信巻」の位置である。そのことが『教行信証』という著作の内容を大きく特色づけている。仏教において信が問題とされる場合、その組織からいえば、行の前、教のところに置かれるのが一般的な信の位置である。たとえば道元は、「人まさに正信修行すれば、利鈍をわかず、ひとしく得道するなり」といつている。このように、先づ仏の正法を信解し、その法に依って行を実践し、終に仏果を得証するのが当然の順序である。しかるに親鸞は、信の位置を転じて、行の後に信をおき、信行次第である従来の立場に對して、行信次第の道理を見出し、行証直接の教学に對して、信証直接の本願念仏の教学を展開したのである。

次に注意されるのは、『教行信証』という名目の歴史的背景である。すでに先輩に指摘されているように、『教行信証』という名称を親鸞がこの著作に冠したということについては、聖道の教行の三時の廃退を説いた『末法灯明記』にその根拠があるとされる。親鸞は伝教大師の作と伝えられる『末法灯明記』の一文を「化身土巻」に長々と引用し、「然れば則ち末法の中に於て、但言教のみ有りて行証なけん」という大師の悲痛な嘆きをうけて、後序に

「竊に以れば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛なり」といつている。親鸞は正像末三時の史観に立って、末法の今日に至っては、いかに教は高尚でも時機不相応で行証のかなわぬときであるから、信証による浄土門の方法のみが有効であると自覚し、信を原理とする仏道の新しい組織を確立しようと立ち上ったのである。

さて、行に就いて信を立てるといふ行信道においては、行の性格は、起心立行を次第する従来の信行道とは相当内容の違ったものとなることはいうまでもない。勿論浄土教も大乘仏教としての始源をもっておるがゆえに、たとえば天親によって、礼拝・讚嘆・作願・觀察・廻向といふ五念門行が浄土往生の行業とされたのである。しかしながら、すでに一言したように、浄土教の歴史において、五念門の内容は高遠であつてとても凡夫の及ぶところではないことが判明した。この疑問に一つの指示を与えたのが曇鸞の『論註』である。曇鸞は五念門の行が仏願力によること、それが一心の具徳であることを明らかにした。ここに五念門が難行道ではないかという疑いは解消され、それは願生者が浄土に往生した後実証される三昧の相として仰がれるに至つたのである。親鸞は更に曇鸞の立場を押し進めて、五念門の能修者が法蔵菩薩であると喝破し、それゆえに本願名号の中に五念門の徳を秘めて廻向されると述べた。その事情に関しては、『入出二門偈』等々の著作から窺うことができるわけであるが、いずれにせよ親鸞においては、行は如来の純粹現行として、あくまでも人間の私的な所有を超えて、救済の直接的原因となる働きであるとされる。かくして行信という一見して奇異な論理は、浄土教全体の歴史を背負っていることが明らかになる。信に先立つ行は願生者の運心自力によるものではなく、如来の願力の当体であり、歴史的超個人的な大用である。まさしく親鸞によつて「大行」と呼ばれたものは、このような宗教的事実である。

およそ行とは造作進趣の義であり、六波羅蜜を修して涅槃の果に向うことであるから、行の名義からいえば行為的な行業を離れて行はない。しかしながら、「大行」といわれる時、その行は、菩提心を起して諸々の功徳を修すると

いう意味ではなく、そのような善行の断念において初めて開かれる唯念仏の道である。したがって一般仏教の行に対する考えと思想的に対極的な場所に位置することになる。その意味において、親鸞の「大行論」は独特の性格をもっている。だがそれは仏道の伝統を無視した独断的な立場であるということではない。たとえば道元の所謂「無上の行持」とは親鸞の「大行」と性格的に同じものだと考えてよいと思われる。ただ仏道の組織の方法が違ったのであって、本質は変わっていないのである。

「大行といふは、則ち無碍光如来の名を称するなり。斯の行は、即ち是れ諸々の善法を摂し、諸々の徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。故に大行と名く。」

と親鸞は「行巻」冒頭の私釈において述べている。行が行である以上は、行は人間の行為の上に反映するのでなければならぬ。しかるに今、称名が人間の上に開かれた行業であることが言明される。口業に阿弥陀仏の名号を唱えるのである。念仏を称名と限定したのは、いうまでもなく善導大師の功績である。善導以前の浄土教にあっては、念仏を観念・憶念・称念の三義に用いていたが、善導が『往生礼讃』において、第十八願の乃至十念を釈して「称我名号乃至十声」といい、法然が第十八願を「念仏往生の願」と名づけて以来、念仏そのものの本質は称名であるとされるに至った。親鸞においては、称名行は従来の宗教的行のようには遍数をたのんで、それを善根功德にふり向けるというのではなく、念仏はどこまでも絶対帰依の表現として捉えられるのである。したがって、この仏名を称えるという行は、そのまま行者の上に真如の徳が透流する姿である。同じ私釈の、

「然るに斯の行は、大悲の願より出でたり。即ち是れを諸仏称揚之願と名く、復諸仏称名之願と名く、復諸仏咨嗟之願と名く、亦往相廻向之願と名く可し、亦選択本願之願と名く可きなり。」

という言葉は、念仏が人間の創意によって案出された行業ではなくして、衆生を憐愍してやまない阿弥陀仏が第十七

願において誓われた絶対行であることを示すものである。ここで注意されるのは、親鸞が称名行の淵源を第十七願に求めたことである。念仏は人間によって称えられる行為であるといっても、本源的には弥陀の誓願に動かされて称えるのであるから、そこにはどこまでも人間の私有を許さない公という意義がある。存覚はこのような念仏行の本質を「所行の法」と巧みに規定しているが、念仏には常に「所」という位が透徹しているのである。このような親鸞の思想は、やがて教・行・証の三法を対象化するという所まで徹底された。たとえば総序の「真宗の教・行・証を敬信して、特に如来の恩徳の深きことを知んぬ」という歎徳は、これらの三法がはるかに人間を超えており、彼岸的なものとして仏の領域に属することを端的に表わしている。

かくして、親鸞によれば、人間の側に属する法は、ただ信の一法である。教は所依の法、行は所修の法、証は所得の法とされ、三法ともに「所」という位において共通している。信のみが「能」の位を与えられるのである。存覚は「能信の機」と説明しているが、教・行・証を実現していく主体が「能信の機」である。

「信巻」の意義は、「行巻」が所行の名号を明したのに対して、その行の大作を信ずる「能修の信心」を明らかにした点にある。すなわち、「信巻」に顕開される問題は、法から機へと必然的に移行する。親鸞の教学においては、行と信のレベルは以上のように明確に区別されるのであるが、この行信の分開の背後に浄土教学の伝統を窺うことができる。それが善導と法然の一願建立の法門である。この積風においては、第十八願の念仏往生の本願のなかに真実の行信因果を見出し、諸行往生に対峙して、念仏往生の法義を高調するのである。すなわち、南無阿弥陀仏の名号を称えれば仏の願力によって往生すると深く信じて、称名相続することを往生の因とするのである。しかしながら、信心と念仏の内面的な関係は親鸞の二願分相の教学において一層明瞭にされることになった。

親鸞の教学は、第十七願の諸仏称名の願に行の本源を見出し、第十八願の至信心樂の願に信の本源を見出すことに

よって、能所と機法の分際と交際をはっきりさせるところに特徴がある。一願建立の教学においては、能所と機法が混乱するという危険性が多分に残されているのであって、行が機に属するとされる場合には、能信能行で自力の念仏を生み出し、信が法と別体になれば、信は絶対性の根拠を与えられないことになる。親鸞において、機と法が混乱せず、しかも渾然として融和する浄土教学が確立されたのである。

このように行は真如界より等流する法として、願生者の念仏のなかに空の行を实践反映するが、行それ自体は念仏者の思惑を大きく超えており、そこに機が影を落すことはできない。かくして、親鸞以前の浄土教学においては、行の批判が根底をなし、諸行を廃捨して、真実の称名行を開発することに意を尽したのに対して、『教行信証』の思想にあっては、行の批判は信の批判に翻せられることになった。ここに如来の真実行を体现する母胎としての信の眞仮が問われるのである。その理由は「真実の信心は必ず名号を具す、名号は必ずしも願力の信心を具せざる」(三心結釈)からであって、行の如実不如実は、ただ機に属する信心においてのみ証明されるのである。「高僧和讃」の

決定の信をえざるゆえ 信心不淳とのべたまふ

如実修行相應は 信心ひとつにさだめたり

という一首は、まさしく決断の信仰において、易行にして勝行たる念仏の功德が行者の身に満つることを表明する言葉である。

以上において、行信の関係を根拠として、『教行信証』における信の位置を簡単に推求したのであるが、信批判こそは念仏者を真実の救済に導く不可欠の道程であることが了解される。ここに親鸞の信批判がいかなる論理によって展開するか明らかにされなければならないが、その端緒をわれわれは「別序」の文中に認めることができる。したがって以下においては、「別序」の内景を窺うことによって、「信巻」がどのような前提に立って論述されたか考えて

みたいと思う。

一一

周知のように、『教行信証』の外形的構造は三序六巻より成り立っているが、とりわけ注意を引くのは、別序の存在である。「信巻」に序文を付したということは、一般の著作形式からいって極めて特殊なことだと言わなければならない。このことから、「信巻」のみが別に撰集され、あとから合冊されたとする、所謂「信巻別撰説」が生ずることとなったのである。

確かに、別序という形式は型破りなものであるに違いない。だが全く前例がないと断言することはできるであろうか。たとえば、善導は「観経序分義」において、『観経』の序分を証信序・化前序・発起序の三序に分け、またその発起序を分けて、禁父・禁母・厭苦・欣浄・散善顕行・定善示観との六縁としている。ここに『教行信証』の三序が少くとも外形的には、『観経』の三序に相似していることに気づく。「信巻別序」は『観経』でいえば、証信序に相応するといえるであろう。

そもそも『教行信証』の三序を総序・別序・後序と呼称したのは、存覚の『六要鈔』を嚆矢とするといわれる。存覚は別序について、

「これ安心の巻、要須たるが故にこの別序あり」

と述べている。まさしく「信巻」が『教行信証』の眼目であるがゆえに、特に別序を設けてその意義を強調したというのである。

別序は「顕浄土真實信文類序」と冠頭に標挙されている。このなかで「真實信」とは、いうまでもなく、方便の信

である第十九・二十の信に対応するが、同時に近くは別序文中の自性唯心・定散自心の信に対応するものであろう。また「文類」という語は、四法六巻の通名で、本書の内容が全く経論釈により、そこに微塵も著者の独断がないことを示すものである。ところでここで注意されるのは、総序が「顕浄土真実教行証文類」と標挙され、その題号のなかに「真実信」と「真仏土」と「化身土」を含んでいないことである。「真仏土」と「化身土」はともかくとして、このように『教行信証』の立題が教行証の三法立題であって四法立題でないことが別撰説のもう一つの有力な根拠となっている訳である。しかし、先に一言したように、教行証の三法と信の一法はレベルが異なっているのであって、それ故にこそ「信巻」はそれ自身の序文をもっているのであろう。「信巻」は「行巻」より「別開」されたのであって、「別撰」されたのではない。三法は衆生往生の所縁として、また信は衆生往生の能縁として、能所の位を混乱せずに浄土の真実が求められているのである。

したがって、『教行信証』の論述の仕方は、教行証の三法については下向的に、「法の真実」に即して語られ、信の一法については上向的に、「機の真実」に即して語られる。天親の一心といい、真の仏弟子釈といい、悲嘆述懐といい、更には阿闍世王の回心は、総じて「機の真実」を追求したものである。三一問答は「法の真実」と「機の真実」がいかにして交りうるかという、宗教の最も根底的にして究極の課題を荷っているのである。

別序の本文であるが、最初の言葉は、

「夫れ以みれば信楽を獲得することは、如来選択の願心より發起す」

という出だして始まっている。総序と後序が「竊に以みれば……」と起筆されていることを考える時、別序が「夫れ以みれば……」という語で始まっているのはどのよう理解すべきなのだろうか。

『教行信証』で「夫れ」という語が用いられるのは、一般に以前に述べたことを承けている場合である。たとえば



「教巻」の「夫れ真実の教を顕さば、則ち大無量寿経是れなり」という時の「夫れ」は、「往相廻向に就いて真実の教行信証有り」という前の文を承けており、「証巻」結釈の「夫れ真宗の教行信証を案ずれば、如来大悲廻向の利益なり」という時には、「夫れ」は前の四法を結んでいるのである。

それでは別序の「夫れ」は何を承けているのかといえ、それは明らかに「行巻」全体の意趣を承けたものであると思われる。すなわち「信巻」に別序がおかれたとはいっても、他の三法から独立して、それとは全く無関係に新たに「信巻」が論述されるのではなく、「行巻」の必然的な帰結として「信巻」が別開されるということを示すものである。そのことは、「行巻」で信についていう場合に、常に「行信」の語をもって述べていることから明らかである。まことに存覚が指教するように「行信能所機法是一」であって、両者は緊密に連絡して一如となっている。かくして行は信の根拠となり、信は行の証明となることが了解されるのである。

いささか考察の内容が抽象的に墮してしまっただが、注意すべきことは、『教行信証』全体の問題は、親鸞自身の生きていた歴史的現実から引き出されたということである。『教行信証』は時代の苦悩を背負い、まさにそれゆえに峻厳な時代批判の精神によって貫かれているのである。「化身土巻」の時代勘決からも明らかのように、親鸞は末法の痛切な自覚に立って、浄土の一門のみが通入すべき道であることを身をもって証した。しかしそうはいっても、聖道門の教えが時代に対する影響力を失ってしまったわけではなく、「爾れば穢悪・濁世の群生、末代の旨際を知らず」といわれるように、表面だけ見れば、聖道の諸教は、末法以前と同じように信ぜられ、修行されているかのように見つけられた。出家・在家を問わず、当時の仏教帰依者の大部分が聖道と浄土の両門の間をさまよっているというのが現実であった。そればかりか、時の権力者は、「主上・臣下・法に背き義に違し」て、真宗興隆の大祖法然を流罪の刑に処し、念仏の行者を迫害し続けた。親鸞自身も遠流に処せられた一人であった。

ここに親鸞は念仏の異解者を誡め、法然の教えの正意を開くために、しばらく疑問を至して遂に明証を出したのであって、この意趣を物語るものが「信巻」別序である。まさしく「信巻」はかくの如き歴史的背景をふまえて論述されたのである。

ところで別序を通観して先づ気付くことは、「心」という文字が多く見えることである。それを整理すれば、「願心」は如来の大悲心についていい、「真心」と「一心」は他力の信心についていわれる。更に「自性唯心」と「定散自心」は自力心の二相についていわれたものである。このように見てみると、別序において「宗教的意識の現象学」ともいべきものが展開されていることが分る。通常には、聖典を理解するために講録などの科文を参照することが正しい方法であると思われるが、今別序の問題を明らかにするに当って、ひとつひとつ字句にあたることは、思惟の方向をそらす恐れがあるので、この宗教心の種々相という地平から別序にあらわれた問題点について考えてみたいと思う。

### 三

真実信については三つの表現がとられている。阿弥陀仏によって発起された「信楽」、釈迦によって善巧された「真心」、天親菩薩によって自証された「一心」がそれである。親鸞の思想においては、釈迦は弥陀の応現身であって、二尊一致するから、弥陀の「信楽」と「釈迦」の「真心」は畢竟同一である。また天親の「一心」は三一問答によって弥陀の願心に相応することが明かされる。

別序で批判の対象となった宗教心は、「自性唯心」および「定散自心」である。親鸞は「化身土巻」において仮偽批判を行っているが、「仮」とは聖道の諸機と浄土定散の機、「偽」とは六十二見九十五種の邪道である。それゆえ、

「自性唯心」と「定散自心」は「仮」として批判された宗教心である。前者は聖浄対の批判、後者は要弘対の批判となっている。この眞実信と二種の仮心とが具体的にまた深層的にどのように対応しているか、教理的・心理的・存在論的な観点から論究することによって、眞実信の一斑に接することは不可能ではあるまい。

最初に明らかにしなければならないのは、教理的事実としての「自性唯心」と「定散自心」である。先づ「自性唯心」であるが、その思想がどのようなものであるか、香月院深勵師の『広文類会読記』によって窺ってみよう。それによればこの説は、唯心の浄土、自性の阿弥陀を主張する禪家の思想であるといわれる。すなわち、自性というのはい己の本性ということで、衆生の一人一人が自分に具えている仏性のことである。それが自性である。その衆生が具えている仏性のなかに弥陀が本来成就されているのであって、したがって自性を離れて他に弥陀はないというのが自性の阿弥陀である。聖道門においては、阿弥陀如来の仏性も衆生が具える仏性もその体はひとつであると説かれている。たとえば、中秋の満月は、処々方々の池にその影を宿すが、月の体はひとつであるように、仏が因位に具えた仏性も衆生が具えている仏性も、仏性の体は一致平等している。阿弥陀如来は衆生が本来具えている仏性を証悟して弥陀という仏になられた。すなわち、弥陀という仏は、衆生が具えている仏性を証悟したところに性起するのであるから、果上の阿弥陀如来も衆生が具えた仏性の他にはないというのが自性の阿弥陀である。

唯心の浄土とは、衆生の心の他に浄土はないという説で、衆生の心が迷えば三界の妄法があらわれ、衆生の心が清ければ浄土の莊嚴があらわれるという。すなわち、心が清浄にさえなれば、それがそのまま浄土であるから、衆生の心を離れて浄土はないというのが唯心の浄土である。この説は聖道門仏教の常に主張するところであるが、この説を浄土門にもってきて、自分の心を離れては弥陀もなく極楽もないとして、『浄土三部経』に従は西方といひ過十萬億仏土というのはみな仮説であり方便説であると考へ、七宝八徳の浄土の証ありというのは実説でないと言張する人々

があらわれたのである。生仏不二を説く一念義や西山義は「自性唯心」に傾いているといわれる。

さて以上が「自性唯心」説のあらましであるが、この思想は人間の心が本来清浄であるという考え方、つまり『大乘起信論』などの「心性本浄客塵煩惱」という説に立脚しているものと思われる。それに対して親鸞は、「一切の群生海無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし」という悲嘆において念仏の信心に決断したのであった。「自性唯心」の信仰はそれ自体誤っていると断定することはできないが、そこに執着し沈むと、信仰の主體的自覚という意味を忘れ、信によって自覚めなければならぬのに、逆に信によって深い夢を見てしまうという結果を招いてしまうのである。親鸞は、聖道門の人々に、「自性唯心」に沈んでわが身の罪悪をかえりみず、妄想顛倒している姿を見たのであろう。

さて次に「定散自心」として示された宗教心について考えてみよう。親鸞は更に定善心と散善心に迷う者に対して批判の眼を向けている。鎮西派の説においては、定散の二善に一切の善行を収めて、『観経』下下品の念仏を散善とし、称名念仏を全て定散二善の中に見ていくわけであるが、それに対して親鸞は定散二善は衆生本来の自執心より生ずるものとしている。「化身土巻」によってみれば、浄土門のなかで第十八願の他力信心でない宗教心は、どんなものでも定散心と名づけられている。善導の説では、定善とは息慮凝心で、乱れ散る思いを静めて親仏三昧に励むことであり、散善とは麁悪修善で、不浄造悪の念を去って善行を修習することであるといわれる。「定散自心」は、彼岸に浄土の实在を認めるという点において、娑婆即寂光土の「自性唯心」説と異っているが、「自心」というところに純粹の他力信心でない不純なものが窺われる。眞実信は如来選択の願心より発起するのであり、衆生にとってはあくまで願力廻向の「大行」を因として芽生える宗教心である。

「定散自心」に迷う人々は、親仏三昧や賢善精進を勤める聖道教学の余臭をうけて、純粹な浄土教学に立てない

人々、念仏三昧に安んじることができない人々であろう。『御伝鈔』の信行両座の段に、法然門下三百余人のうち、信不退につくことを表明したのは僅か五六人で、残りの者は態度を明確にしなかったと伝えられている。このように法然の教えを直接に受けていても真実に他力の信を得ている人は稀であった。

さて、以上において、「自性唯心」と「定散自心」の二つの宗教心について、その歴史的意義を考えてみたが、これは単なる歴史の一コマとして、教理史の片隅に葬り去られる性質のものではなく、この二心は眞実信を求める者の普遍の批判原理として、常に喚起されるべき現在のな内容をもっていると思われる。以下においては、これらの宗教心について異なったカテゴリーにおいて把握してみたい。

『パンセ』を読むと、いたる所において信仰の批判が試みられている。そのなかで「心情」(cœur)、「理性」、「想像」という三つの概念は、宗教的意識の類型を最も巧みに表現しているように思われる。「心情」についてパスカルは次のようにいっている。神は「心情」の直観を通して人間に宗教を与え靈魂を救う、この「心情」の直観がなければ、信仰は人間的なものにすぎず、靈魂の救いのためには無益である、と。それに対して、「理性」はいつも眠ったり迷ったりし、風むきしでいで、どちらにもなびく。神を感じるのには、「心情」であって「理性」ではない、信仰とはそのようなものである。「想像」については、人間はしばしば自分の「想像」を、自分の「心情」と取り違える。「想像」はばかげた評価によって、些細なものを拡大し、われわれの魂をみたまでに至らせる。また不敵な傲慢によって、偉大なものを縮小し、自己の尺度にあてはまるようにさせる。神について話るときがそれである、と。以上がパスカルにおける宗教心のカテゴリーである。

「眞実信」を「心情」に、「定散自心」を「理性」に、「自性唯心」を「想像」に対比させる時、われわれはそこに、本質的な差異にもかかわらず、心理的な類似を認めることができるであろう。本質的差異とは、いうまでもなく

仏教とキリスト教の思想的背景の相違から生まれるものであり、心理的類似とは、人間の生理的構造の同一性より起こるものである。「真実信」は弥陀の願心、もっと具体的にいえば『大無量寿経』の精神に相応するところの衆生心である。衆生は真実の教に帰入することによってのみ往生の通路を開かれるのである。ゆえに、自執的な意識がことごとく打ち砕かれた決断後の信仰であって、絶対帰依という意味において、「真実信」は心情的信仰であるといえる。「定散自心」とは、聖道門と浄土門という思想の双壁の間であって右往左往している決断以前の信仰であり、そこに未だ自己を頼む意識が残っている。すなわち理性的信仰である。「自性唯心」は、弥陀の願心を勝手に自分の器量に引き合わせるから、宗教心としては誤謬と虚偽に満ちている。すなわち想像的信仰である。

次にもう一つ別な視点から、別序に示された宗教心の諸形態について、その関係を考えてみよう。人間の存在論的状况を分析するにあたっては、「勇氣」という概念が有益な示唆を与えてくれる。英語およびフランス語の[courage]は、フランス語の[coeur]から由来しているといわれる。すなわち、「心情」と「勇氣」という二つの言葉は、フランス語や英語においては、同一の語源から流れ出たものなのである。このことは宗教的信仰の本質を理解する上で一つの指標となるであろう。

「真実信」は、「横超の金剛心」あるいは「無礙の一道」ともいわれるが、われわれはこの信仰に「存在への勇氣」を認めることができる。他の仏菩薩や天神地祇を崇拜することを雑行として否定し、一向専修の念仏のみに依ろうとする宗教的態度は、神仏習合とか本地垂迹の上に立ってきた従来の日本仏教と根本的に訣別して、そこに極めて主体的な立場が打ち出されている。一向専修の力強い信仰は、「……にもかかわらず」という勇氣の本質を実現する。それに対して、「定散自心」には、一種の方向喪失が見られるのであって、この意識の底に隠れているのが「不安」である。「定散自心」の特徴である「修」の意識とは、自力を頼む意識である。このような修道的要求に立つ人は、自

分の善根をたのんで急走急作せずにはおれない。まさしくこの迷いは、現在の自分自身に安住することのできない、「生の不安」のゆえに他ならないであろう。更に「自性唯心」には、生の嫌悪と「絶望」が見られる。浄土門は欣求を先とし、聖道門は厭離を先とするといわれるが、そこに「自性唯心」に沈む人々の精神的態度がある。そこには真の現実性が欠如し、人生を一場の夢にすぎないとする消極的な人生観がある。近世の宗師とは、人生とはこういうものだと諦めて、奥義にとじこもり悟りを開いてしまった人々であろう。そのような人々にとっては、人生は生きることではなく、見ることであるから、仏といひ浄土といひても、畢竟それは紙に書かれた餅のようなものである。かくして親鸞の不動の信念は、「誠に仏恩の深重なるを念じて、人倫の弊言を恥ぢず」という自信に満ちた言葉となって現われている。これは本願に乗託している者のみが吐くことのできる言葉であろう。

別序の最後の言葉は、「浄邦を忻ふ徒衆、穢域を厭ふ庶類、取捨を加ふと雖も、毀謗を生ずること莫れ矣」と結ばれている。浄土を求める者は、「信巻」の内容について、非なることがあれば訂正し、新たに書き加えても本望とするところであるが、誹謗正法の罪は犯さないと欲しいと願うのである。ここに十八願の「唯除五逆誹謗正法」という抑止の願意が呼び起されている。別序が抑止において結ばれているのに対して、後序は「若し斯の書を見聞せん者は、信順を因となし、疑謗を縁となし、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顕さん矣」というように、攝取において結ばれていることが想起される。このように、別序は極めて慎重な配慮において論述されているのであって、このことから「信巻」があとから付け加えられたとする学説は首肯しがたいものがある。かくして別序の内景を洞察する時、別序は単なる序文という意味を越えて、「真実信」の開頭に先立つ宣言として、そこに大きく「信巻」全体の問題が凝縮されていることが了解されるのである。

さて以上において、われわれは『教行信証』における「行巻」から「信巻」への展開について、その問題の孕む宗

教的意義を推求したわけであるが、それは単なる教学的操作といわれるべきではなく、聖者の仏教から俗人在家の仏教への必然的転回を意味している。そしてここに念仏門は正当な論理的・仏教学的根拠を与えられることになったのである。この信心為本として明らかにされた親鸞教学の伝統をどう受けとめて行くべきか、これこそわれわれ自身の足下に現在開かれなければならない課題である。

(注) 小論の論述にあたっては、稲葉秀賢著『教行信証の諸問題』、安田理深著『他力の信心』の示唆に負う所が多かった。