

真宗教化論

—自信教人信を通して—

市野智行

序論

親鸞の生涯を思うとき、親鸞における大きな契機となる出来事が数多く見受けられる。その中で特に寛喜三年の内省は、親鸞の信仰の実践を如実に顕している出来事の一つであると考えられる。寛喜三年の内省^①とは、流罪の地である越後より、関東に向かう途中の佐貫の地において、衆生利益を目的として、三部經千部誦誦を發願されたという内容である。

この三部經誦誦について、二つの課題が挙げられるだろう。一つに、「信」における課題である。周知の如く、親鸞における念仏との出遇いは法然との値遇である。その値遇における感動は『教行信証』「化身土巻」に、

然愚禿釋鸞建仁辛酉曆棄雜行兮歸本願。^②

と表白されるところである。ここで、先の誦誦行為を考えてみるに、「棄雜行」と言われる内容と、その行為は反

するものと言わねばならない。それは、まさに「人の執心、自力の心」と記される、人間の深い自力心からなる行為であった。ここに、「信」の課題を見て取れる。また、親鸞は読誦中止を自信教人信こそが、真の仏恩に報ずることであると示している。その領きは読誦発願における、新たな内省として開かれたのであろう。それはまさに、「自信」における領きと言えるだろう。しかしながら、先の表白とこの読誦行為は、単に自力執心という一語に留まる問題ではない。それは、「時」における問題である。「棄雑行・帰本願」という表白は、その内容として、まさしく本願に帰した念仏者親鸞の誕生と言える。しかし、この読誦という行為は、念仏一行に帰した親鸞にとって、今一度自力の深さを知らしめられた体験であったと同時に、「信」の根底を揺るがすものである。

そこで課題となるのが入信の「時」の問題である。「信」について「時」という側面をもって考察するということであるが、この課題は筆者の一考察として焦点を当ててみたいと思う。

これらの課題が、三部経幹部読誦から見られる「信」における課題である。

では、二つ目の課題について触れていきたい。二つ目の課題とは、「教人信」という衆生利益である。親鸞は、読誦発願について、衆生利益のためとしている。衆生利益とは、紛れもなく教化ということを、その本質としている。それは自信教人信における「教人信」の側面である。そこで、問題となってくるのが、実践として教化が如何なる意義を持つのかということである。親鸞にとって読誦とは、衆生利益という観点においても中止せざるを得なかったことであった。それは、読誦行為が、一時的な救済には成りえても、本来の実践における救いとはならないからである。

では、実践の中で親鸞は「教人信」という教化を如何に了解していたのであろうか。そして、それは現代において、どのように担われているのだろうか。このような点が衆生利益における課題である。「自信教人信」とは善導によって著わされた『往生礼讃偈』の初夜讚において記されている一節であるが、親鸞はこの文言を『教行信証』において二箇所引用されている。「信巻」の真仏弟子釈と「化身土巻」の真門釈である。この真仏弟子釈と真門釈に置かれたことは、言うまでもなく先の課題に順ずるものである。

そこで、「自信教人信」における「信」と「衆生利益」という「教化」の課題について、本論文の中心テーマとして考究・論証していきたい。

第一章よきひとのおおせ

第一節 善知識法然

念仏者親鸞の誕生の契機とは「よき人」法然との値遇であることは先に述べた。その建仁元年の表白は、二十年間の比叡山での修学の経験を「雑行」として、棄てると願っているのである。人生の中で最も多感で、学ぶことの多い青春期を捧げた二十年を棄てるということは容易なことではない。しかし、そんな状況で、この「雑行を棄てて本願に帰す」という表白を窺っていくと、親鸞にとって、法然との値遇という出来事がいかに感慨深い

ものであつたかが伝わってくる。

またそれは、『歎異抄』の「第二章」^⑤に記される如く、「よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」と、言い切ることの出来る確かな出遇いであつたと言える。では、この「ただ念仏して」という一語によつて、親鸞に「雑行を棄てて本願に帰す」と言わしめた、善知識法然の教えとは一体如何なる教えであつたのだろうか。その法然の仏道了解を考察していくことが、本節の目的である。

法然の著書である『選択集』『本願章』の冒頭に、

彌陀如来不以餘行爲往生本願唯以念佛往生本願。^⑥

とある。よきひとのおおせとは、「ただ念仏をもつて往生の本願とす」という「ただ念仏して」という一言にのみ尽くされているのである。単に「ただ念仏して」という言葉を取り出して了解しようとするならば、その教えは実に単純で明快な印象を受ける。しかし、『選択集』を窺っていくと、「ただ念仏して」の一言に尽くすことの出来ない、法然の仏道了解を窺うことが出来るのである。そこで、法然の菩提心の了解を中心として、「ただ念仏して」の一語において顕される仏道了解を考察したい。

法然は「三輩章」において「菩提心等の余行あり」^⑦と菩提心を余行に属するものとしてゐる。その余行に對し、念仏一行をもつて往生の本願とするのであるが、なぜ、念仏一行なのかという問いを、法然自らが立ててゐる。

問曰曾約諸願選捨粗惡選取善妙其理可然。何故第十八願選捨一切諸行唯偏選取念佛一行爲往生本願乎。^⑧

この問い対し、法然は難易と勝劣の二義をもつて答えていくのであるが、その二義によって明らかにされるものは、当時の仏教に対する平等性への疑問と言えるだろう。それは、当時の仏教の救いの対象が、「造像起塔・智慧高才・多聞多見・持戒持律」⁷⁾ という、民衆におけるものでなく、貴族仏教としての在り方だった。法然はこれに対し、勝易の行として念仏一行に往生の正因を求めたのである。それは、

然則爲令一切衆生平等往生捨難取易爲本願歟⁸⁾

と示されるように、「貧窮困乏・愚鈍下智・少聞少見・破戒無戒」なる民衆という一切衆生こそ救われる存在であり、その行として弥陀に選択されたのが念仏である。

では、具体的に「菩提心」を余行とされた、その本質に迫っていききたい。そこで注目したいことが、『選択集』「二行章」における二行得失の判釈の五番相對の第四における回向不回向対である。⁹⁾

この回向不回向対について法然の菩提心の否定に至る本質を顕している事柄を窺うことができる。この回向不回向対について、『選択集』では次のように記されている。

第四不回向回向對者修正助二行者縱令別不用回向自然成往生業。¹⁰⁾

衆生が往生のために回向する必要はなく、念仏すれば自然に往生の因となるのである。これは回向が無いのではない。無回向でなく不回向なのである。回向の主体の轉換と換言できるかもしれない。それは、凡聖自力の行でないところに、不回向と名づけられる本質があるのである。よって、不回向とは衆生からの回向の不要を示しているのである。では、なぜ衆生の側からの回向ということが、不要とされるのであろうか。

それには、衆生の本来の在り方を了解しなければならぬ。法然の感慨深い言葉の一つに次のようなものがある。

浄土宗の人は愚者になりて往生す^①

この言葉は『末燈鈔』の中に、法然の言葉として記されている。この「愚者になりて」という言葉に、とても自覚的な、自身へ思い知らされる意味が込められているように思う。簡単に「愚者で往生す」と表現できるところを、あえて「なりて」という、自身に発せられる言葉を用いているのである。

それは、衆生の在り方を法然が自身を通して深く内観していると言える。その立脚地において、清浄なる菩提心が衆生から自発的に起こり得るものではないという了解を見ることが出来る。これは単に、菩提心の有無を明らかにされているのではなく、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と記される如く、人間の本来の姿を基点とし、了解されているのである。ここに、念仏における難易、勝劣という視点も、念仏の二分化でなく、易行なる念仏であり、勝なる念仏であることが窺がえる。それは、一切衆生が平等に救われるという願いが、根底に存在しているからである。

それはどこまでも愚者であるという自己凝視とともに、不回向という衆生における真实性を見出すことの出来ないという機の自覚がその基座となっているのである。

第二節 親鸞の受容と展開

では、よき人法然の「ただ念仏して」の教えに値遇した親鸞は、如何にその教えを受容し、展開していったの

だらうか。

自信教人信という真宗との出遇いにおける人間像と、また、なぜ真仏弟子釈に自信教人信の文言が置かれたのかということをも「信巻」の中心課題である「三一問答」を通して、考察していきたい。

三一問答とは、周知の如く第十八願に誓われるところの、至心・信樂・欲生という如来の三心を、衆生の上に信心の一心としていただくこととはどのようなことであるかといった意味内容である。

親鸞は至心釈¹²⁾において、真実について顯されているのであるが、まず「ここをもって如来」というように、その主体は真実の心をもたない衆生から、如来に置き換えている。そして、真実の内実について、法蔵菩薩における所修が真実心をもって成されたことを示している。これについては、後の三つ¹³⁾の引文に全て同様の内容が記されていることから、親鸞の至心と言われる真実心において、その主体を特に明らかにされていくという趣意が窺がえる。それは、「いずれの行もおよびがたき身」である衆生の現実に立つた親鸞の了解としての表現であろう。

また、「如来の至心をもって、諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に廻施したまえり」と説かれている。ここに示される「廻施」に至心における一つの重要な意味が存在している様に思う。それは、穢悪汚染、虚仮詭偽にして真実の心のない衆生に、法蔵菩薩によって行われた、不可思議兆載永劫の疑蓋の雑わることのない修行において、成就した至心が廻施されるのである。そして、私釈の最後に「この至心はすなわちこれ、至徳の尊号をその体とせるなり」と記されているように、その至心が名号として、衆生の上に開かれるのである。「体」とは、そ

のものの本質、柱となる事柄であり、ここで、至心の体が尊号であるというのである。それは、至心の表現として名号が現われるということであり、名号によって、衆生に至心が廻施されるのである。法蔵菩薩の清浄なる所修よつてのみ、真心があらわされ、それを衆生に廻施されることで、我が身を「穢惡汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして、真心の心なし」と自覚されるのである。だからこそ親鸞は、廻施される身の自覚において、『無量寿経』の勝行段の法蔵菩薩の發願と所修を至心の本質を現わす一文として読み取ったのであろう。

至心とは、真心の心のない衆生のために、法蔵菩薩によつて穢土において、行われた清浄な所修により、名号を体として現われるのである。如来の至心の願心をいただくことは、衆生が深い懺悔に目覚めたということに他ならないのである。

では次に信樂について、考察していききたい。

至心について、親鸞は、その内実を『無量寿経』勝行段の法蔵菩薩の修行に見定めていた。では、信樂についてはどうであろうか。信樂については、御自釈を蹟された後に、本願信心の願成就文を掲げられている。周知の如く、親鸞は十八願成就文を二つの視点をもつて了解している。そしてそれぞれを、信樂釈と欲生釈に配置している。では信樂釈にて掲げられた、本願信心の願成就文を見ていききたい。

『経』言「諸有衆生聞其名號信心寛喜、乃至一念」^{〔四〕}

親鸞はこの成就文に信樂の願心を見出している。しかしながら、この一文において、その真意はなかなか了解できない。そこで、まず信樂釈^{〔五〕}に依りながら進めていききたい。

第一におさえられている事が「利他回向の至心をもって、信樂の体とする」と明示されているように、先の至心をもって、信樂の本質、柱とされていることである。

そして続けて、「しかるに無始より已來、一切の群生海、無明海に流轉し、諸有輪に繫縛せられて、清淨の信樂なし。法爾として眞實の信樂なし。ここをもって無上功德値遇しがたく、最勝の淨信、獲得しがたし。」と記されているように、先の至心積において、我が身を凝視されたように、この信樂積においてもまた深い懺悔を顯している。そして更に「清淨の信樂なし、法爾として眞實の信樂なし。」と言われるように、一切の衆生の本性において眞實清淨と無縁にあることを信知されている。それは、親鸞の体験を通じた大いなる悲歎であるが、至心積に続けて、信樂積においても繰り返し記される内容に、その衆生に眞實性の片鱗もないことが深く教示されている。それは続けて善導の至誠心積に依って顯されている文にも共通して見て取れると言える。

そして、至心積と同じく、法藏菩薩の所修を記した後に、

斯心者即如来大悲心故、必成報土正定之因。如来悲憐苦惱群生海、以无碍廣大淨信廻施諸有海。是名利他眞實信心。⁽¹⁵⁾

と顯されている。この信樂積における、一番の着目点がこの一文であろう。ここで、先の本願信心の願成就の文を思い返してみたい。『無量寿經』において説かれている「その名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん」と教示される。ここで特に、「淨信」「信樂」について、親鸞の了解を窺っていきたい。

まず、「総序」において、

難信金剛信樂、除疑獲證眞理也。

眞實淨信億劫叵獲。⁽¹⁷⁾

と顯されている。また、「信卷」においては、

眞實信樂實難獲。

遇獲淨信者、是心不顛倒、是心不虛僞。⁽¹⁸⁾

とある。これは、信樂釈で示されるところの、「必ず報土の正定の因」であり、「虚仮雜毒の善をもって、無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり」という文と同様の内容が説かれている。このように示される信樂とは、その眞実性を「疑を除き証を獲しむる眞理」と顯わしながら、その能動性、力動性についても示している。しかし、その反面、「眞実の信樂実には難し」と、難信を顯している。そして、淨信についても、同様のことが記されていることから、その内実は、淨信・信樂ともに同一と言えないのだろうか。また、眞実性と難信という相即する事柄が、このように説かれている基座には、「至心をもって体とす」という親鸞における自覚が存在していると言える。この信樂における眞実性と難信とは、単にそれ自体の証果を顯しているのではなく、親鸞における事実として明らかにされているのである。「除疑獲證」とは、如来の大悲心を信樂の事実として顯され、「眞實淨信億劫叵獲」とは、無明海に流転する凡夫としての姿を基座とする言葉なのである。そこに、至心と信樂の関係が浮き彫りとなり、また信樂という無碍広大の淨信の内実が明らかとなっているのではないだろうか。

信樂とは、『無量壽經』における「一念」と言われる、「利他眞実の信心」と言える。それは、親鸞の一心歸命

の信仰的自覚に他ならない。信樂の自覚という観点に立ち、信樂釈全体を振り返るとき、その内容が、至心釈において真実を明らかにされたことを受け、その更なる、凡夫の相を、信樂という信仰的自覚によって、明らかにされることで、冒頭において、「如来の満足大悲円融無碍の信心海」と顕されたのであろう。その信仰的自覚とは、金子大栄が『教行信証講読 信証卷』において、

至心釈の顕はすところは、衆生の主体である。信樂釈の顕はすところは、凡夫の実相である。¹⁹⁾

と述べられるところである。まさに、凡夫の実相としての自覚が、親鸞における如来の大悲心の事実として、明らかにされたということである。

そして信樂釈では、本願信心の願成就の文が記された後に、『涅槃経』『華嚴経』の文をそれぞれ引用し、最後に『浄土論註』より、

『論註』（巻下）曰。「名如實修行相應是故論主建言我一心。」²⁰⁾

というように、「我一心」として、ここで一度問答の了解を示しているのである。

したがって、一心という信心成就は、名号をもって、至心信樂という如来の真实心と大悲心を、凡夫の上に回向されることであると言えるだろう。その姿が、真仏弟子であり、自信教人信という真宗に出遇う人間像であると言える。

次に、欲生²¹⁾について、特に重要となってくることは、「欲生すなわちこれ回向心なり」という文言ではないだろうか。その回向心について、親鸞は衆生における回向を「あらず」として、不回向と示している。この不回

向については、先に法然の仏道了解を考察した中で中心となってきたところであった。不回向とは無回向ではないということを示してきたが、親鸞における了解もまた同一であると言えるだろう。それは私積の冒頭において、「如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり」と顕していることから明らかである。欲生とは、第十八願文における「わが国に生まれんと欲え」という勅命なのである。したがって、衆生の自発的な欲生心を示すものではないと言える。そして、その欲生は真実の信樂をもって体とするのであり、それは単に自身に留まる回向心ではなく、後の『浄土論註』における引文によって示される、教化という課題も含んでいるのである。この教化については、後に考察していくので、ここではその内実には触れないでおきたい。

では、更に回向心について見ていきたい。信樂釈において、本願成就文を二つに分けて、その前半部分を本願信心の成就文として考察した。その後半にあたる所謂本願の欲生心成就の文が御自釈に続けて記されている。

『經』言。「至心廻向願生彼國、即得往生住不退轉。唯除五逆誹謗正法。」²²

ここで、特に注目すべき点は、「至心に回向したまえり」と顕されていることであろう。普通に読むのであれば「至心に回向して」と読まれるべきである。如何なる理由からこのような読み方をされたのであろうか。親鸞は「至心回向」について、『一念多念文意』において、

至心回向というは、至心は眞實ということばなり。眞實は阿弥陀如来の御ころなり。回向は、本願の名号をもって十方の衆生にあたえたまう御みのりなり。²³

と示している。至心については、先に考察してきた通りである。ここで、回向について本願の名号をもって「あ

たえたもう」と顕している。何をあたえるのかというと、回向の事実を名号をもってあたえるのである。それは、至心回向という如来の回向心によって、欲生という心を親鸞自身が深く自覚していったと言えるだろう。親鸞のその自証において、欲生を回向心として捉えることができ、「至心に回向したまえり」という、如来の能動性をあらわす読み方をされたのであろう。

それは、信樂という信の一念の事実における「かの国に生まれんと願ずれば」という欲生の心である。それは大悲心においてのみ衆生に現われることである。だからこそ、欲生を回向心として了解されたのであろう。

第十八願文において、「生まれんと欲うて」と教示されたことが、欲生心の成就文において「生まれんと願ずれば」というように、「願生」として記されていることが、信樂の事実に立った、如来を主体とした現われになっているのである。

至心積・信樂積・欲生心積において、それぞれ法蔵菩薩の所修を説き、至心を真心心、信樂を大悲心、欲生を回向心と顕している。また、本願成就文を二つに分け、前半部分を本願信心の願成就の文として、信樂積に顕し、後半を本願の欲生心成就の文として欲生心積に記している。親鸞が、このように、法蔵菩薩の所修を説き、本願成就文を二つに分けて顕されたのは、至心・信樂・欲生の三心が、現に衆生に一心と現われ内実であり如来の願心を回向成就の事実として了解されたからであろう。だからこそ、自信教人信の文言を、この真仏弟子釈に掲げられたのである。そして、法然との値遇における建仁元年の表白も、その事実に立った親鸞の感動の言葉として、了解することができる。

第二章 弘長三年の消息から見られる親鸞の課題

第一節 三部経千部読誦に対する内省

一 真門の位置

法然との値遇における「帰本願、棄雜行」という親鸞の回心に、一つの課題を与えたのが、三部経千部読誦である。この三部経千部読誦という行為が、親鸞の入信の体験において「時」という側面において一つの問題を明らかにしている。その問題とは、「信」を「時」という視点を持って、回心という体験を年時的に見た場合の矛盾をどう了解すべきかということであると言えよう。その「時」に視点を置きながら、親鸞の入信について考究していきたい。また、その「信」の内実を明らかにしていくことが、真門釈に「自信教人信」の文を掲げられた要因を了解することにおいても、同様の意味を持つと考えられる。

真門とは周知のごとく、自力執心という二十願における課題である。

二十願真門の道とは、『阿弥陀経』に教説されるころの自力念仏往生の道であり、ひとえに称名念仏して、浄土に往生せんと願求する道である。修諸功德を根拠とする十九願仮門との違いは称名念仏一行に真門は開かれていくということである。その端的な性格は、『愚禿鈔』において「他力中の自力なり」²⁴と言われるところである。

では具体的にその内実は何なるものであろうか。親鸞は「化身土巻」において、真門について示されているが、今回は修土論文の概要ということで、数量に限りがあるため、その文を引用し考察することが出来ないが、『浄土三経往生文類』の文を中心として、簡潔に見ていきたい。『浄土三経往生文類』では、

彌陀經往生といふは、不果遂者の誓願によりて、植諸徳本の眞門にいる、諸善萬行を貶して少善根となづけたり。善本徳本の名號をえらびて、多善根功徳とのたまへり。しかるに係念我國の人、不可思議の佛力を疑惑して信受せず、善本徳本の尊號を、おのれが善根とす²⁵

と顯している。これは、自力念仏の内実を顯わしているのだが、不可思議の仏智を疑惑して、善本徳本である念仏を我がものとしているのである。それは、自身の行いとしてだけしか意味をもたない我執の念仏である。善根を積むこと的手段として念仏を修しているのであって、その機の内面には、本願に帰すというような、自身の罪悪性を問うような姿勢は感じられない。むしろ、念仏を建前とし、自力の念仏に励んでいる姿なのである。

それは念仏を修する人（機）の側面における課題であろう。念仏が念仏として存在している上で、そこには機と法という二つの視点を持つて捉えていかなければならない。単に真実の法としての念仏ということだけを考えていくならば、そこには自身に対する問題意識を取り込むことのない呪術的要素の意味を持つ念仏となってしまう。それが、念仏の求道者における二十願の問題であると思われる。

その姿を親鸞は、自身の三部経千部読誦という体験を通して、凝視されていたのである。

二十願真門とは、念仏一行を修するところの機における、自力執心の心を露にしている。それは、どこまでも

自身を問わしめる願と言えるかもしれない。そこに、人間の根底に存在する人間そのものの姿が自身の姿として確かめられるのである。

この二十願真門を親鸞の信仰体験の事実として捉えていかなければ、その内容は自力の一言においてのみ語られて終わってしまう。それは、念仏を我がものとして、念仏者としての歩みを止めてしまうことと全く同じ意味を持つものである。

一一 信と時についての一考察

その親鸞の信仰体験というところに、更に着目するとき課題となってくるのが、入信の「時」の問題である。

三願転入の文に、

然今特出方便真門轉入選擇願海⁽²⁶⁾

と記されている「今」という年時的言語の本質を了解していきたい。これについて考究していくとき、これまでの考察からまだ解決されていない問題がある。それが、建仁元年の表白と建保二年の三部経千部読誦の入信における「時」の問題である。特に、法然との値遇における建仁元年の表白は入信の時期について三願転入の文と比較される。それほどまでに、法然との出遇いは親鸞にとって、大きな意味を持つものであったのである。

では、まず親鸞が「今」という言語を如何にして用いているかということに焦点をあててみたい。この「今」という言語について最も端的に顕しているのが『教行信証』「総序」の、

難遇今得遇、難聞已得聞⁽²⁷⁾

という一節である。ここでは「今」と「已」という二つの時間を表す言葉が用いられ、言葉の通り現在と過去を示している。しかしながら、「遇いがたくして今遇うことをえたり、聞きがたくして已聞くことをえたり」というように、今と已は同じ時を表している。つまり、今という現在が過去も未来も包括した「今」であると言える。

現在という今は過去によつて今となり、未来によつて今と成りえているということである。それは親鸞が、時というものを断続的でなく、相続的に了解していることが窺われると言えよう。このように考えるならば、三願転入の文における「今」というのも、親鸞が『教行信証』を作成された、「化身土巻」に三願転入の文を書かれた、その断片的な「今」としながら、信仰体験としての相続的な「今」として解釈すべきなのではないだろうかと思う。建仁元年の表白には、雑行に対して正行という言葉を用いることなく、本願に帰すと表白している。それは、法然との値遇における回心の言葉として深い意味を持つ文であることは言うまでもないが、親鸞は、この回心について、『唯信鈔文意』において次のように示している。

廻心といふは、自力の心をひるがへしつるをいふなり。(28)

信に開かれる世界とは、自力、我執の心を翻転し、棄てることであるというのである。ここで記されている棄るとは、自力が無くなるといったことではなく、どこまでも罪惡深重煩惱熾盛な凡夫の身であると信知するということである。だからこそ、他力をたのむのである。また願海に入る、本願に帰すと明かしている。これは三願転入の文によせて言えば、「今特とに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」といわれるところであるだろう。すなわち信の成就とは、自力の心を棄てること、願海に転入することが同時に成立することであると見え

る。それは時間的側面においては、現在から現在への相統として考えるべきである。またそうすることによって、信においても自力から他力への重層的な相統として成り立つものであると了解することができる。それはつまり、十九願から十八願への転入でなく、二十願真門の存在の確かめから、了解することのできる、信の相統に他ならない。それゆえにこの二十願が果遂の誓と言われる本意は、その相統にあると思う。すなわち二十願真門なくしては、信の相統はあり得ないのである。

以上の事柄を考えると、信における「時」の考察は単に時間的側面だけを考えてしまえば、入信の時期を探ったとしても、信の内実を見失ってしまうことになる。そして、三願転入の実践的内実もまた、失われていくだろう。この三願転入の文は、親鸞の信の実践として捉えていくべきである。三願転入の文において「今特」と言われる「今」は、一回的な「今」なのではないのである。吉水入室の「今」が何時も「今」として体験せられるような「今」であり、三願転入の「今」である。「今」が過去となって「今」として甦るのではなく、常に新しい「今」として存在していく「今」なのである。

法然との値遇における感動は、三願転入の「今特」という、今においても存在している感動なのである。

このような了解に至るとき、親鸞がなぜこの真門釈において、「自信教人信」の文言を顕されたのかということが明瞭になってはこないだろうか。一つ考えられることは、親鸞における事実として「今」を相統する自力執心という課題が存在していたということである。前章において、真仏弟子釈において考察した内容も、一心という信心成就が、衆生に自発的に発こるものではないという信知のもと、回向成就という如来の願心と衆生の一心が

一如において成就するのである。それも親鸞における信心獲得の事実としてである。

そしてまたこの真門における問題も親鸞の入信の事実として、この「化身土巻」の真門釈に顕されたのである。それは真門という自力執心の心における新たな三願転入という信における相続をあらわすものであり、真門を否定的な事実として捉えられたわけではない。したがって、この真門釈において掲げられた所以は、信の更なる深化と相続を示す親鸞の事実であったと言えよう。そしてそれは、親鸞がどこまでも「自信教人信」を実践の道として尋ねていかれたことを示している。

第二節 衆生利益の課題

親鸞が行った三部経千部読誦の目的は衆生利益のため²⁹であった。では、読誦中止によって衆生利益という教化においては、如何に了解することができるのだろうか。

そこで自信教人信の文言に立ち返って考えてみたい。

「自信」とは、「自ら信じ」である。それは、自身を罪悪生死の凡夫として信知するということであることは、これまでの考察より明らかである。それより新たな課題となるのが「教人信」の意味するところである。この「自信教人信」という言葉を「自信」と「教人信」と分けて考えていくことが、果たして善導・親鸞の了解を窺う中で、その了解の真意を捉えることができるのかという疑問があるが、ここではあえて、「自信」と「教人信」という二つの側面をもって考察していきたい。

「教人信」とは、「人を教えて信ぜしむ」とある。そこで、この「自信」と「教人信」の位置づけが重要になってくる。二つの側面をもって考察していく上で、その関係は「自信」があつて「教人信」へ向かうという段階的構造にあるように考えてしまふ。しかし、「自信」という自力の心を超えるということが、すでにそのまま「教人信」という他者との世界を開いていると言える。それは、衆生利益という、実践の中で、他者との関わりの中で、自身の執心に照らされたという事実到他ならない。「自信」によって「教人信」の世界が開かれることで、そこには、また新たな「自信」という自身の信知があるであろう。よつて、「自信」と「教人信」とは段階的構造と捉えるのではなく、むしろ相即的と言えるのではないだろうか。

序論にて、三部経千部読誦の中止こそが、親鸞にとつて、衆生利益の更なる深化となつていくということを示した。それは、「教人信」ということが単に、自身に留まる問題ではないのである。建保二年を特に挙げるのであれば、飢饉に苦しむ民衆との出遇いと対決であると言えよう。自信教人信こそがまことの仏恩に報ずることでありながら、親鸞は読誦を試みたのである。そして、「自信」を思うとき読誦を中止したのである。しかしながら、民衆から期待される行為は、その雨乞いという読誦であつた。ここで明らかとされた現実の問題が、自力を超えるところにある他者との関わりという自信教人信においての眞の課題となりうるのである。

読誦を中止することは、民衆の願いを中止する事であつて、その意味からすれば、親鸞にとつて少なからず苦しみとなつていたかもしれない。しかし、それは、新たな自信教人信という歩みの基点でもあつたのである。「信」という歩みからすれば、読誦行為もその中止も基点として、親鸞の信仰の基となつていく事柄なのである。

換言すれば、民衆の願いであつた読誦を中止するのではなく続けることで、その期待に應えることのほうが、十分容易であるにもかかわらず、それでも中止したというその本質に、疑謗を縁とする親鸞の歩みを見て取れるということである。そしてまた、そこに、本来の自信教人信という実践の道が存在しているのであつて、それは教義としての意味だけでなく、実践としての意義において大きな意味をもたらしているのではないだろうか。そして、衆生利益という課題もまた実践として、如何に他者と関わっていくのかということが必要なのである。一時的な解放でなく、どのように自身の問題として向き合っていくかということであるとも言えよう。

第三章 現代の教化

第一節 「きょうけ」の内実

この第三章では、親鸞の実践としての教化がいかに現代に担われてきているのかということを論究していきたい。それは現代を生きる筆者にとっての大きな課題となるところである。

現代において「教化」と顕される時、二つの読み方がされる。それは「きょうけ」と読まれる場合と「きょうか」と読まれる場合である。そこで、その違いを尋ねることで、教学における教化と、実践としての教化の課題を挙げ、考究していききたい。

そこで、この一節では、「教化(きょうけ)」という語の意味する内容を確かめていきたい。この第一節で用いるところの「教化」は全て「きょうけ」と読まれる場合である。

浄土三部経と言われる『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』の中で、「教化」という語を直接用いられているのは、『無量寿経』だけである。そして、『無量寿経』においては四箇所³⁰用いられている。

そこで、まず押さえておきたいことに、教えるという事象に伴う内容である。

教えるという働きには、誰がという主体と、誰にとという客体、そして何をという内容の三つの契機があつて成立する。

『無量寿経』において契機となる三つの事柄は、主体は仏であり、客体は無量衆生である。そしてその内容であるが、具体的にその内実は説かれていないので、ここでは法として押さえてよいであろう。すなわち、教化の一語について、主体としての仏が存在し、客体である衆生、そして法という内容を含んでいるのである。そして、ここで押さえておきたいのが、その主体として³¹錠光如来、³²法蔵菩薩といったように仏のみが置かれているということである。

そのことが何を意味するのかと言うと、「教人信」という教化において、衆生における「教化する」といった立場が存在し得ないことを表しているのである。

教化とは、池田勇諦の言葉で顕すならば、

一点の理知的立場の介入をもゆるさぬ厳肅な教化の世界³³

と言われるところであると見えよう。理知的立場とは、まさに衆生の分別心であり、自身の善なるところの勝劣や有無・善悪を基準とする知恵である。そのような立場の介入を許さないところに、仏の教化が開示されているのである。

しかし、真の仏恩に報いるという「教人信」の側面を考える時、それは主体が如来に存在するといえども、実践という課題を担うということは、現実には教化の主体となるのは我々である。

次節では現代における教化の問題の所在を明らかにしていきたい。

第二節 「きょうけ」と「きょうか」

今日において「教化」と記されている場合、そのほとんどが「きょうか」と読まれるであろう。「きょうけ」については前節示した通り、その主体とされるのは仏である。しかしより実践的に教化を捉えていく場合、その主体に自身を置かなければ、教化は単に観念に留まってしまふ。その自身に主体を置く時、顕されるのが「きょうか」である。

それは親鸞の「世のなか安穩なれ、佛法ひろまれ⁽¹⁴⁾」という願いの実体が「きょうか」ということである。

ここで、その願いをも如来のはたらきによって発されたものであり、また「自信」のあるところに「教人信」があるという了解だけで、教化の主体が衆生であるということを中心で否定し、その主体を如来とするならば、教化の実践的意義を見失い、教義上における教化の語句の了解という次元で停滞してしまうのではないだろうか。

教化を眞の自信教人信の實踐の道として捉えていくには、一度自身の担う教化を考えなければならぬはずである。自身の担う教化という傲慢さが感じられるかもしれないが、教えを自分の都合に合わせて解釈し、仏の教化としてだけ、捉えることは墮落の要因の一つに成ることもあるのである。

そこで、課題となるのが「きょうか」の主体の視点における主体（自身）の在り方である。念仏者親鸞の誕生とは紛れもなく、法然との出遇いである。しかしそれは「きょうか」という立場において言えば法然であるが、「きょうか」の立場から見ると諸仏であり、如来である。その時、法然の行つた「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ」という実践の行為は、如何なる意味を持つのだろうか。端的に言えば、「きょうか」した人は「きょうか」が成立するとき、そのはたらきは如来という法に⁵⁸ 転換されるといふことである。それは「きょうか」が「きょうか」の主体を無にしているとは言えないだろうか。衆生の願いの実体として、現われるはずの「きょうか」も「きょうか」といふ仏のはたらきとして捉えるとき、そこに衆生の存在意義が見出せないということである。果として自身の願いにおける行為からは衆生利益という実践は成しえないのである。それでは、何の為に「きょうか」するかが形となつてこないのである。

それは現代の「きょうか」の實踐の弊害となり、自身（きょうかの主体）の存在意義を失うことになりはしないだろうか。

また、その反面「きょうか」の主体は衆生でありながら仏でもあるという認識を生み出し、傲慢な従属的な關係を生み出しはしないだろうか。この二点に「きょうか」と「きょうか」による深刻な課題が介在している。そ

のような問題について、広瀬果は次のように述べている。

「浄土真宗は聞の宗教である。従って、本来、教化ということはあり得ない」という言葉もしばしば耳にする。しかし、このこともまた、現に教団人をして一種のうしろめたさを感じせしめるか、さもなければ卑屈な自己弁護をなさしめる傾向をさえ生むことがある。⁽³⁶⁾

特にここでは「きょうか」の主体と客体について述べられているわけではないが、その内容は、これまでの考察の要点をすべて含んでいると言える。浄土真宗が聞の宗教であるということについては、特にその是非は問われないだろう。なぜならば、それは「きょうか」における客体としての視点を持つことであるからである。しかし、それに対し、教団という僧伽の一人として、「きょうか」という実践に取り組むとき、その「聞の宗教」という一言で、「きょうか」をあり得ないとすることは、軽率であると言わねばならない。広瀬果は、その消極性に対し、「一種のうしろめたさを感じせしめるか、さもなければ卑屈な自己弁護をなさしめる傾向をさえ生むことがある」と述べている。うしろめたさとは、実践への不参加を意味するのである。聞の宗教において、「きょうか」の実践は重要な意義を担っている事柄である。もし、「きょうか」を無にするならば、教団という一つの僧伽の内実は、意味を持たなくなってしまうのである。「きょうか」において、その主体を担うことは、自信教人信の眞の道からして、当然と言うべきである。

また、卑屈な自己弁護とあるように、「きょうか」が単なる自己肯定の意味として捉えられるということである。それは、広瀬果にとって、「きょうか」を担うことが、真宗における重要な実践の道として了解されているか

らであろう。

しかし、この課題は現代の「きょうか」においてのみ問題視されることではない。親鸞における「きょうか」についても同じことは言えるだろう。それは『悲歎述懐和讃』より、

小慈小悲もなき身にて

有情利益はおもふまじ

如来の願願いまさずば

苦海をいかでかわたるべき（四）

という和讃に示されるように、親鸞は小慈小悲もなき身では、衆生利益という「きょうか」の主体になり得ないという悲歎を顕している。それは、親鸞の自身の内省を物語る言葉として捉えられる反面衆生利益という教化の主体に親鸞自身を置いて考えられていることが窺える。それは、どこまでも親鸞における「きょうか」と「きょうけ」の課題が存在していることを意味しているのである。

また、三部経千部誦誦においても、自身を通して「きょうか」を実践される姿勢を見て取れる。

では、親鸞はこの課題に対しどのような了解を示しているのだろうか。

第三節 現代の「きょうか」

親鸞の「きょうか」に対する了解の一つが客体としての姿勢である。これは、親鸞がどこまでも被教化者として「きょうけ」を捉えているということである。そしてそれは「きょうか」においても同じである。親鸞は『末燈鈔』において、

自然とはまふすどときとてさふらふ。(中略) 彌陀佛とまふすどときとならひてさふらふ³⁸⁾

と記されている。この文は親鸞が八十六歳の頃に顕されたのであるが、その文脈には「ききて候う」や「ききな
らいて候う」とあるように、どこまでも学ぶ身として言葉を使われているのである。それは八十六歳という年齢
からして、親鸞の晩年であることは窺がえるが、その歳にして「ならう」という姿勢を貫いているのである。「な
らう」とは、その語彙からして「教える」という語に呼応するものであり、「きょうか」の意からすれば、被教化
者の立場に立ったものである。

このような「ならう」という学びの姿勢において、親鸞が「きょうか」という実践を、その主体の視点から如
何に捉えていたのかということが、先に示してきた「きょうけ」と「きょうか」における問題提起の了解に至る
ところである。

では、親鸞における「きょうか」の主体について、その内実を考察していきたい。

自信教人信について、「自信」と「教人信」とが重層的にあるということを述べた。それは、信について二つの
側面をもって説明されるからである。一つが、人間存在そのものを問うという独一性とも言える信である。

信における独一性とは、徹底した内観的自覚であると言えるだろう。それが「自信」という一つの側面である。
そしてその「自信」という個人性を源動力に「教人信」という社会性を生み出すのである。それが二つ目の側面
である。親鸞の言葉で言えば、

十方一切の衆生みなもれず往生すべしとせむと成り³⁹⁾

という、往生は一人のしのごででありながら、一切衆生みな往生すべしという普遍性である。この矛盾しながらも一切の矛盾をなさないと同時に、親鸞の「きょうか」における主体の視点が明らかとなっている。それは「ならう」という姿勢においても、親鸞一人としてならうのでなくどこまでも「共に」という世界が開かれているのである。

その姿勢の内容を具体的な言葉として顕されているのが「御同朋・御同行^⑧」である。それは、「往生は一人のしのごなり」という一人が、他を排除した単一人を顕すのでなく、どこまでも共にあるうという願いに立つ同朋の内の一人として記されていることである。御同朋・御同行とは、親鸞にとつて「きょうか」における主体が、主体でありながら客体であるということを示している。同朋として、共にならうということが、「きょうか」において主体となるのである。「ならう」という言葉は「教える」という語に呼応する意味を持ち、その意味は客体としての立場であると述べてきたが、それは、「きょうか」において、その立場における考察に焦点を当てたためであり、内実においては「教える」という概念は「共にならう」という言葉なくして成り立たないのである。では、その親鸞の教化観を現代における「きょうか」に照らすとき、私たちはどのように受け止め、実践していかなければならないのだろうか。「きょうか」における主体としての立場というものは決して無であるものではない。

そこで現代において、その課題を実に明瞭に顕しているのが、造悪無碍に対する認識である。造悪無碍とは『歎異抄』「第十三章」に記されている

またく悪は往生のさはりたるべしとはあらず^④

という一文である。これは悪をなすことは往生の障りにならないということであるが、だからといって自ら進んで悪を造ることを勧めているわけではない。「さるべき業縁のもよおせばいかなるふるまいもすべし」という身において、人間はもとより造悪の身なのである。そこに、造悪の身としての内省を通して、親鸞は造悪無碍ということを述べられたのであろう。しかし、これは単に造悪についてのみ言われる内容ではないのである。

最近、真宗門徒が社会運動やボランティア活動などに携わることに対して、「それは自力作善の行為であるから、浄土真宗においては相応しい行動ではない」というように、否定的に語られることがしばしばある。あたかもそういういわゆる善行、一般的に善行と看做されるようなことをするのは自力作善であるから、真宗門徒のとるべき態度ではないと言われるわけである。それは言うなれば「造善有碍」、つまり「善をすることが往生のさわりになる」という考え方に基づいているのではないかと思われる。善を成すことが往生の障りになるというのである。

これは、「きょうか」の視点においても大きな問題となることではないだろうか。人間の善悪の思慮が浮き彫りになる言葉であると思う。一般的に善い行いをすることで、往生の条件を満たそうとすることは理解できる。しかし、教学を学ぶことで、造善有碍という考えを持ち、善を積むことを否定するのということは、大きな過ちであると言える。そもそも造悪無碍ということも、悪を奨励しているのではなく、衆生に真实性を見出すことができないうという基座が、その根本となつていのである。それは造善についても同じである。

そこで注目したいのが「等価」⁽⁴⁾ という言葉である。藤場俊基は著作『親鸞の教行信証を読み解く』において、教化における課題を論究している中で「等価」という言葉を用いている。その語彙は、悪も善の往生のさわりにならない等価であるという意である。その「等価」を造善有碍という課題を通して考えとき、「等価」とは進んで悪をする必要もなければ、善をなすことを自力作善といって否定する必要もないということである。一つ確かめておくこととして、善を行うことで往生に有利になるという考えのもと善行を積むということは、等価という言葉にそぐわないと言えるであろう。

この等価なくして「きょうか」は成り立たないのではないだろうか。等価という認識の誤解が現代の我々に教と教化に矛盾を感じさせる根底であるように思う。それは、教を学ぶことにおける誤解と換言できるかもしれない。教を単なる知識伝達として捉えるとき、そこに善悪にとられる人間の分別心における学びが存在してしまうのである。その善悪の認識が、造善有碍という誤解に至ってしまうのではないだろうか。

親鸞が「御同朋・御同行」として「きょうか」を見据えることができたのは、「等価」という「共に」歩むというところに、その主体を置いていたからである。それは聞法の歩みと言える。善悪を超越したところの等価というところにおいて、「きょうか」という関係に従属的なものは存在しないのである。しかし、「等価」とは決して無価値という意味ではないことは一言しておきたい。単に、分別心の外にある「等価」でなく、善悪を破るところにある「等価」だからである。それは、価値というところに等しいのではなく、条件や有無によって、その存在が変革しないということにおいて「等価」であるという意味である。

そこで、「きょうか」の主体と客体について論じるのであれば、主体として「私がきょうかする」という立場は、人間の分別心における傲慢なものである。しかしながら「きょうか」における主体が衆生に存在し得ないということではないのである。その主体を教学上の理解のみに置いて如来の「きょうけ」と理解し、その歩みを止めてしまうことは、先の造善有碍の問題と同じである。自身が他者に何か特別な事柄を教えるという事が「きょうか」なのではないのである。

「きょうか」の主体とは、客体と共に存在しているのである。それは、共に自信し、共に教人信されていくということであろう。それが、親鸞の教化の姿勢であり、現代における教化のあるべき姿ではないだろうか。

結 論

自信教人信という実践の歩みを親鸞の生涯から尋ねてきたが、その中で「信」と「教化」という二つの課題を中心として論究してきた。

それは、自信という個人性の中に、教人信という僧伽（共同体）が開かれているという理解であった。また、「信」については、三二問答、三願転入という『教行信証』における大きな課題より、その内実を吟味した。

そして現代における「きょうか」と題して、親鸞の教化者でありながら、被教化者であるという姿を「聞法の歩み」として了解した。それを、筆者自身において述べるのであれば、知識伝達としての学びでなく、真宗との

出遇いを、如何に自身との出遇いとしていけるのかということである。最後に清沢満之の言葉を借り本論文の締めくくりをしたい。

自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題なり。⁽⁴³⁾

この言葉は、単に自身の存在価値や善悪を問う内容ではない。この言葉は、自身における表白である。

註

- (1) 『惠信尼消息』「五通目」に記される。また、消息自体は、弘長三年に書かれたものであり、その内容は、寛喜三年の病床にある親鸞の姿が綴られている。そして、その親鸞が、建保二年の三部經千部読誦の事を思い返している。
- (2) 『真聖全』一 二〇二頁
- (3) 『真聖全』一 七七五頁
- (4) 『真聖全』一 九四〇頁
- (5) 上輩の文では、捨家棄欲を余行とし、中輩の文では、起立塔像を余行とし、下輩の文で菩提心を余行としている。ただし、全ての文で「発菩提心」と説かれている。
- (6) 『真聖全』一 九四三頁
- (7) 『真聖全』一 九四四頁
- (8) 『真聖全』一 九四四頁
- (9) 二行とは、周知のごとく、正助二行のことであって、その得失を五番の相対をもって説いているのである。一つは親疎対、二つには遠近対、三つには有間無間対、四つには回向不回向対、五つには純雑対である。
- (10) 『真聖全』一 九三七頁
- (11) 『真聖全』一 六六五頁
- (12) 至心積について、長文になるため引用できなかつたので、『真聖全』二 一六〇頁を参照していただきたい。

- (13) 三つとは『無量寿経』『如来会』『観経疏』『散善義』
- (14) 『真聖全』二 六二頁
- (15) 信樂釈にあたるが、こゝも長文になるため引用しなかつたので『真聖全』二 六二頁を参照していただきたい。
- (16) 『真聖全』二 六二頁
- (17) 『真聖全』二 一頁
- (18) 『真聖全』二 四八頁
- (19) 『金子大栄著作集七卷』一八五頁
- (20) 『真聖全』二 六五頁
- (21) 欲生心釈についても、同様に『真聖全』二 六五頁を参照していただきたい。
- (22) 『真聖全』二 六六頁
- (23) 『真聖全』二 六〇五頁
- (24) 『真聖全』二 四六六頁
- (25) 『真聖全』二 五四八頁
- (26) 『真聖全』二 一六六頁
- (27) 『真聖全』二 一頁
- (28) 『真聖全』二 六四六頁
- (29) 『恵信尼消息』五通目に記載『真聖全』五 一〇一頁
- (30) ①勝因段『真聖全』一 九頁 ②勝果段『真聖全』一 一五頁
③五悪段『真聖全』一 三五頁 ④五悪段『真聖全』一 四一頁
- (31) 勝因段で説かれる「教化」の主体は錠光如来である。
- (32) 勝果段で説かれる「教化」の主体は法蔵菩薩である。
- (33) 『改悔文考察』一六頁
- (34) 『親鸞聖人御消息集』『真聖全』二 六九七頁
- (35) 転換という言葉には多少の誤解が生じるかもしれないが、より問題を明確化するために用いた。

- (36) 宗教学化学研究会紀要第一号『真宗教化学序説』九一頁
- (37) 『真聖全』二 五二七頁
- (38) 『真聖全』二 六六四頁
- (39) 『真聖全』二 五七八頁
- (40) 『御文』第一帖一通目『真聖全』三 四〇二頁
- (41) 『真聖全』二 七八三頁
- (42) 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く V』化身土卷(後) 三一八頁
- (43) 日記『臘扇記』に書き記した言葉