

教行信証と御文

池 田 勇 諦

—

去る平成八年度の大谷派・安居本講を承り蓮如上人（以下敬称をすべて略す）畢生の勸化の書たる『御文』について、いささか卑見を申し述べたことであつた——その講録『御文勸化録』大谷派出版部刊——。しかしそこから引き続き問われている大きな宿題は、『教行信証』と『御文』との教学構造の同異論である。それはもちろん尽きない問題を孕むものではあるけれども、そのもっとも基本的な見極めとして本稿では、真実一願と真仮三願、すなわち回心（廢立）と転入（聞思）の視点を取りあげたいと思う。いま、『御文』の「化風」を手がかりにたずねていくこととしたい。

およそ「化風」が語義的に勸化の様式（仕様・仕方）、ないし趣きを指すとすれば、それは何よりも時代思潮、ないし時機の課題にかかわることからの勸化の個性、ないしカラーを意味すること可言えよう。『御文』が従来その

点で法然のそれに類接すると言われてきたことは、何よりも『御文』の表現形式のうえに、法然と重なるものを見ることが出来るからであろう。

たしかに、蓮如の生きた時代性と、そこに荷負した宗教的課題性とは、法然の場合と類似することが思われる。法然の生きた平安末期から鎌倉初期にかけては、いわゆる貴族政治から武家政治へと激動の時代であり、日本における末法的状況であった。一方、蓮如の活動期はまた、応仁の乱にはじまる群雄割拠の戦国時代であった。いずれも乱世という時代社会の閉塞的な状況性は共通するものがあつたと言えよう。したがってそうした乱世という「出口の見えぬ」時代性は、人間の帰すべきところが覆われた時代社会として、却って内面の真実の帰依処を強く求める時代でもあつた。

そのような時代社会の内面的宗教的要求に真に呼応したところに、法然や蓮如の歴史的使命があつたと言えよう。すなわち法然はその著『選択集』が語るごとく、「選択本願念仏」の一行に釈迦一代の教法を凝集し、末法無仏の世における唯一の仏道ここにありと高らかに宣言し、その行証を

雑行を捨てて正行に帰す

〔『選択集』二二行章・真聖全一、九三四頁・原漢文〕

と言いきるものであつた。

蓮如また宗祖親鸞の「正信念仏」を、世を挙げて混迷と彷徨のなかにあつた戦国乱世の人びとに真実の帰依処として

もろもろの雜行をすてて、一向一心に、後生たすけたまえと弥陀をたのめ

(帖内IVの14・聖典八三二頁)

と訴えたのであった。しかもそこに際立つ「後生たすけたまえ」の語は、何よりも『御文』が「第十八の念仏往生の誓願のこころ」(帖内Vの1)ひとつに应答する勸化の書として、第十八の真実一願を自らの根拠とすることを語るものと言える。したがって『御文』が『選択集』と類接して直截簡明な廃立の仕様をもって表現したところには、一途に人びとと回心の共有化を願うものであったことを意味している。なぜなら、『選択集』が行の選びを主意とするのに対し、『御文』もまたその意味で異なるものではないけれども、そこに却って依り処の選びとして「弥陀をたのめ」の表現には、眞実信心の獲得が主意とされるからである。

二

『御文』が「念仏往生の誓願」に立脚した廃立の化風をなすことは、教系的に法然の回心の教学に連なるものであり、事実

すみやかに、この心を改悔懺悔して、当流眞実の信心に住して、今度の報土往生を決定せずは、まことに、宝のやまにいらりて手をむなしくしてかえらんのことならんものか。

(帖内IIIの8・聖典八〇五頁)

今月、二十八日の御正忌、七日の報恩講中において、わろき心中のとおりを改悔懺悔して、おのおの正義におもむかずは、(中略)さらにもつてなにの所詮もあるべからざるものなり。

(帖内Ⅲの11・聖典八一〇頁)

今月報恩講七昼夜において、各々に改悔の心をおこして、わが身のあやまれるところの心中を、心底にのこさずして、当寺の御影前において、回心懺悔して、諸人の耳にこれをきかしむるように、毎日毎夜にかたるべし。

(帖内Ⅳの5・聖典八二〇頁)

仏法談合のとき物を申さぬは、信のなきゆえなり。(中略)仏法の座敷にて物を申さぬことは、不信の色なり。また、油断ということも、信のうえのことなるべし。細々同行により合い、讚嘆申さば、油断はあるまじきの由に候う。

(『聞書』第二〇三条・聖典八九二頁)

等と、その回心懺悔、改悔出言を一貫して勧めることのように読みとれる。蓮如が多くの「ふみ」をもって「みな信心決定あれ」(帖内Ⅳの15)と、回心の共有化を主題としたことは、宗祖親鸞の生涯の原点をなす吉水入室時の

の
雑行を棄てて本願に帰す

(『教行信証』後序・聖典三九九頁)

の告白に回帰し、そこを出発点として生きることを表明するものであったからであろう。それだけに、これこそ

「真宗念仏行者」（帖内Ⅳの1）の出発点であり、蓮如自らの原点であることを強く印象づけていることを思う。

ひるがえって宗祖親鸞は、よきひと法然の「雑行を捨てて正行に帰す」の教えに出会い、まさしく正行の世界に帰入せしめられたのであった。しかしそこに師法然と親鸞との個性の異なりであろうか、あるいはその荷負した宗教的課題性からであろうか、法然その人は

しかれどもなを出離の道にわづらひて、身心やすからず、順次解脱の要路をしらんために、一切経を、ひらき見たまふこと五遍なり。一代の教迹につきて、つらつら思惟し給に、かれもかたく、これもかたし。（中略）
藏経披覧のたびにこれをうかゞふといへども、とりわき見給こと三遍、つるに一心専念弥陀名号（中略）順彼仏願故の文にいたりて、末世の凡夫弥陀の名号を称せば、かの仏の願に乗じて、たしかに往生をうべかりけりといふことはりをおもひさだめ給ぬ。これによりて承安五年の春、生年四十三たちどころに餘行をすて、一向に念仏に帰し給ひにけり

〔法然上人行状絵図〕第六・井川定慶集『法然上人伝全集』二二三〜四頁）

と伝える四十三才のときの「ひとたびの回心」に生きまり、たとい念仏にまどいをもつ人があっても、
只一こうに念仏すべし

〔一枚起請文〕聖典九六二頁）

と、しかと言いきることのできた強い意志の人であった。たとえば「明遍僧都との問答」として伝える文言を見て、そのことをよく窺いうるであろう。すなわち、

僧都のいわく、(中略)念仏は申候へども、心の散るをば、いかがし候べき。上人答ていわく、それは源空もちからおよび候わず。僧都のいわく、さてそれをば、いかがし候べき。上人のいわく、散れども名を称すれば、仏願力に乗じて、往生すべしとこそ心えて候へ。ただ詮ずるところ、おおらかに念仏を申候が第一の事にて候也。

(石井教道編『昭和新修法然上人全集』六九二(三頁))

と、明快である。

その点、蓮如のうえにも

法敬に対し、仰せられ候う。「信心・安心といえは、愚痴のものは、まだもしらぬなり。信心・安心などいえば、別の様にも思うなり。ただ、凡夫の仏になることを、おしうべし。後生たすけたまえと、弥陀をたのめと云うべし。何たる愚痴の衆生なりとも、聞きて信をとるべし。当流には、これよりほかの法門はなきなり」と、仰せられ候う。

(『聞書』第一八五条・聖典八八七(八頁)・傍点筆者)

明応七年壬十月十六日参り候夜、御文を十通ばかり慶聞坊によませられたまいて、一念の信心をしかととりつめ候へ、と色々仰候き。

(『空善記』第一一五条・稲葉本『行実』四二頁・傍点筆者)

等と見るごとく、いかなる場合にも「ただたのめ」と、まことの決断を促がすのみであった。帖内Ⅱの1をみれば

さりながら、そのままうちすて候えば、信心もうせ候うべし。細々に信心のみぞをさらえて、弥陀の法水をながせといえる事ありげに候う

(聖典七七頁)

と指摘した内実は何かと言えば、やはり

さて弥陀如来と申すは、かかる我らごときのおさましき女人のためにおこし給える本願なれば、まことに仏智の不思議と信じて、我が身はわろきいたずらものなりとおもいつめて、ふかく如来に帰入する心をもつべし

(同前)

と言いきるのみの蓮如であった。

三

さて、そうした法然に対して親鸞は、正行に帰した回心の足下に、却って帰せしめた大悲願心を深く反省推求する姿勢から転入の教学、隠顕の化風に徹していくこととなった。思うに、親鸞のこの事実があらわすものは、回心のみとどまっていることができなかったという、どこまでも深い内省の人であったことを告げるものと言えよう。つまり親鸞にあってはその回心が、それですべて解決した終了したというものではなかったということであり、より踏み込んで言えば、念仏に帰した日々のうちにもまどいが離れえなかったことである。しかし親鸞はそのまどい

を拒否するのでなく、そのまどいのところを却って人間の本性を凝視して、そのまどいを場として如来の願心を聞き直していかねばならなかったのである。その意味で親鸞の仏法は回心に始まり、そこから日々新たに展開していく仏道であった。

この事実が第十八の眞実一願から、第十九・二十の二願を見出し出した眞仮三願の教学構造となつたのであつた。とりわけその焦点をなすものは第二十願の見開きであつた。元來、第十九願は諸行往生を誓う願として、第十八の念仏往生の誓願と対峙するものである。したがつて第十八願の念仏への歸入の事實に、諸行との選びがすでにあらわされているが、第二十願はそれに対すれば自力念仏の往生を誓う願として、念仏に歸した足下に見えてくる人間の正体の自覚である。それは

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已來、助・正間雜し、定散心雜するがゆえに、出離その期なし、自ら流轉輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に歸しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。

〔化身土卷〕聖典三五六頁

との悲傷に表現される機実への信知であつて、念仏に歸せしめられて、却つて自力のすたらぬ、自らをたのむわが実相が知らされるのである。

この第二十願の機の自覚は、第十八願の乃至十念の念仏を第十七・諸仏称名之願に聞きえたところに、はじめて明らかとなつた

おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもって己が善根とするがゆえに、信を生ずることあたわず、仏智を了らず。

(同前)

といふ念・仏の私・有・化の罪の自覚なのであった。この自覚が『信巻』には、まず別序のうえで

それ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より發起す(下略)

(聖典二一〇頁)

等と讚嘆し、

しかるに末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を眩す(下略)

(同前・傍点筆者)

等と、その現実を問いかえし、

ここに愚禿積の親鸞、諸仏如来の真説に信順して(中略)しばらく疑問を至してついに明証を出だす。

(同前)

と、問題提起をする。

本文に入って「大信心」は

この心すなわちこれ念仏往生の願より出でたり。

(聖典二二二頁)

と讃仰し、

し・か・る・に・常・没・の・凡・愚・流・転・の・群・生・無・上・妙・果・の・成・じ・が・た・き・に・あ・ら・ず・真・実・の・信・樂・実・に・獲・る・こ・と・難・し。

(同前)

と、現実を直視する。

さらに『論註』からの出文で

かの無碍光如来の名号よく衆生の一切の無明を破す、よく衆生の一切の志願を満てたまう。

(聖典二二三頁)

と、これまた讃嘆し、続いて

し・か・る・に・称・名・憶・念・あ・れ・ど・も・無・明・な・お・存・し・て・所・願・を・満・て・ざ・る・は・い・か・ん (下略)

(同前)

と、問題を提出する。

このような「しかるに」との発問によって、深く眞実信心の根源に帰っていく親鸞であった。これらの釈文に接するとき、

念仏をしながら、他力をたのまぬなり。

(『一念多念文意』聖典五四一頁)

という、他力に帰した足下に、帰しえない自力執心のわが身との出会いが始まるのであった。『教行信証』は実に

この自力執心を場として大悲願心を聞き、如来広大の願海に転入せしめられていく自覚を核として、よきひと法然から聞きえた真実一願の「ただ念仏」義を、

しかるに願海について真あり、仮あり。(中略)真仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す。

〔真仏土卷〕聖典三三三―三四頁

と、深く真・仮・三・願として聞思するのであった。

こうした親鸞の聞思の教学が意味するものは、念仏に帰したというそのことが一体どういうことであるのか。つまり念仏に帰した事實は、いかなるありかたにおいて歩んでいくものなのかを、帰した直下に深くたずねるものであった。とすれば、蓮如の場合「弥陀をたのむ」回心ひとつに尽くされていく廢立の教学は、もとよりその荷負した宗教的課題性のうえからも、念仏の外に立つ者を念仏に帰せしめる、外から内への教学であったと言えるのに対し、親鸞の場合はむしろ帰したところに始まる生活こそを真に問うものとして、念仏に帰した内なる者の歩みを明確にするものであったと言えるであろう。その意味で『教行信証』の教学は、念仏に帰せしめた大悲願心にかぎらずなく回帰していくことに貫ぬかれていたのであった。

四

およそ『教行信証』と『御文』の教学構造の基本がそうした真実一願と真・仮・三・願にあることは、両書における如

来論・本願論・念仏論・信心論・浄土論、すべてにわたって『教行信証』が真仮分判をもってその内実を開顕するのに対し、『御文』は真仮不分のかたちをもって一途に帰すべきところとして如来・本願・念仏・浄土等を掲げることに終始している。

思うに、『教行信証』が真仮分判の構造をなすことは、法然の真仮未分の真実一願の教えに対するひたすらな聞思の結果であった。しかし親鸞をしてかく聞思せしめることとなった外縁としては、何と言っても承元の法難の配流による苛酷なまでの生活を余儀なくされた「いし・かわら・つぶてのごとくなる」〔唯信文意〕聖典五五三頁〕民衆との出会いが見逃せない。つまり親鸞は京の都における法然からの「ただ念仏して」の選びが、まったく何の意味も力も持たないという、そうした人びとを前にして改めて「なぜ念仏なのか」が根底から問いかえされたことなのであった。それは親鸞にとって流刑の地が「ただ念仏して」の師教を「親鸞一人」にひきあてて聞き直させられる機縁となり、「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」を発見して、「かくのごときのわれらがためなりけり」という「仏願の生起・本末」〔信卷〕聖典二四〇頁〕に真に満足せしめられていく聞思の教学の展開となったと言えるだろう。

それに対し、生まれながらにして寺院体制の中に身をおき、いかに宗祖の教えの真実を人びとと共有していくかを生涯の課題とした蓮如にとって、もはやまどうことなく宗祖によって真仮分判された真実を、一途に乱世の人びとの真のよりどころとして伝えていくという、まさに真仮不分のかたちをとったのも蓮如のそうした使命感からは、極めて自然なことであったと言えるよう。

思えば、親鸞の眞仮分判の教学構造は一見難解視されやすい。しかしそれによって実は、却って眞実一願による「ただ念仏」義が明確化されたのであった。ところが蓮如はそれをいま一度、眞実一願の原点に回帰した宣述であった。

付言するならば、ここに現代人をして『御文』に距離感を懐かしめている本質的な事由が思われるであろう。と言うのは、眞仮不分はすでに眞仮分判によって濾過された「仮」性を再び持ち込ませる危惧を引きずるからである。事実、その際立ったことは何と言ってもその仏身・仏土、弥陀と浄土の説示に対する現代人の合理的思考性である。『御文』が眞実義としての仏凡相對の弥陀仏と、淨穢相對の浄土を説きながらも、それが眞実一義的であることが、現代の合理性からは本来その実在有無の論を超えた質の眞実義を実在有無のレベルでのみ受けとらせてしまうのがそれである。