

仏教における信の意義

——特に信と悟りとの関係——

東洋大学名誉教授 西 義雄

- 一 問題の所在
- 二 仏教における信は人生における信
- 三 「悟り」と「信」との関係の典拠
- 四 後世の信・信心・大信心と菩提
- 五 むすび

一 問題の所在

「信ず」と言い「信仰」と言えば、近時はひとえに既成宗教のみの問題と見、廣く人生の問題として考えて見ることが少ない。その上、「信ず」とか「信仰」と言えば、既成宗教学上の特殊の概念と見た上で、宗教学の研究対象としては、その普遍性又は共通性の点のみが注意されることが多く、基本的に根本的立場を異にするそれぞれの宗教における用語上の意味の相違点や特殊の用法を深く実観して注意して見ることが尠くない。即ち概念化して見ようとするから、従って理の方に重きをおき、事(体験的実践的なる所謂行義)の方面を比較的に等閑視するか、または別個

の概念として見る傾向が多い。

例せば、インドに於ける bhakti (bhakti) と śraddhā (śaddhā) とは、共に信とも信仰とも訳し得るとし、ヨーロッパ語の Faith (Glaube, Foi) と佛教に於ける信や信心とを共に同一視して見ようとするが如きである。その一例は宗教学辞典⁽³⁾中の、信仰の項目下に、先づ Graube をあげ、(1)信ずる対象として「次元の高い神のことである」とし、(2)信仰は……畏敬(かしこみ)慎しみ、おそれ仰ぐ)の心的状況を持つとし、更に(3)信仰に相当するものは佛教の「信心」とし、(4)佛教の信や信心に就いての大乗佛教の論疏の文を挙げ、(5)結論的に信心と信仰とは同義であるとの趣旨が述べられている如きである。

此の佛教の論疏の引用に於いて、第一に疑問となるのは、佛教に於ける「信」と「信心」とに就いて、全く区別を見ずして、論疏が引用されていることである。勿論、多くの論疏の中には必ずしもこの信と信心とを異なるものとしてのみ用いているのではないが、又、信と信心とを区別して、そこに重大な意義を見出そうとしているものも少なくないことに對する注意が等閑視されているのではないかと思われる。この点に關しては後に佛教における信と信心と大信心との關係を詳述する際に、明らかにしたいと思う。

第二に先の佛教の信に就いての引用文中、大智度論卷一(大正二五頁六三、上)「佛教の大海には信を以て能入となし、智を以て能度となす(中略)若し人の心中に信清淨なるものあれば、是の人は能く佛法に入る。若し信なければ、是の人は佛法に入ること能わず」と言うのがある。

此の引用文中には「信」とのみあつて、「信心」とは言っていないが、然し此の辞典の如く信と信心と同一と見る立場に立つて、此を先の「信仰」と同義と見るとすれば、「唯一の實在なる神を信仰す」ときの Glaube (又は Faith) を、此の引用文に入れ代えて見ることも出来る筈である。若し然らば、「神には信仰を以て能入となし、智を

以て能度となす云云」と言つてもよいことにならう。佛教では大智度論卷一（大正二五頁六三、上）の引用經文中に「信を説いて手の如しとす、人に手あれば宝山中に入りて自在に（能く）宝を取るが如し……」。信ある人も亦、是の如く、佛法……の宝山中に入りて、自在に取る所あり」などと言っている。若し信即信心即信仰と見て、此の文を、神の信仰の場合に應用すれば、「信仰を以て神を取る」と言うことになりかねないのではないか。佛教に於ては、後に詳述するが如く、佛・法・僧三宝への信であり、佛・法・僧三宝は三即一、一即三の義があるとするから、佛法の大海に入るといい、佛法の宝を信の手を以て取ると言つても、必ずしも佛陀の威信を損うとは思えない。何んとなれば、特に大乘佛教では、佛即真如、真如即佛法などと言う⁽⁴⁾。最も信を尊び、信心為本を唱えたと言はれる親鸞の浄土和讃⁽⁵⁾中にも、「真解脱ハ如来ナリ……如来スナワチ涅槃ナリ、涅槃ヲ佛性ト名ケタリ。……大信心ハ佛性ナリ、佛性スナワチ如来ナリ」などと言つて、法としての涅槃又は解脱を佛性とし又は如来とするが如き説がある。即ち法佛一如一体の義が、浄土真宗の教義中にすら明らかにされている。従つて信を以て佛法に入り、又は信を以て宝山たる佛法を取るとすることは、信を以て佛陀如来に入り、信を以て佛陀如来を取るとも言い得るであらう。然し、人が Claude の信仰を以て唯一實在なる神に入り、人の信仰を以て自在に能く神を取ると言い得るとすれば、能く神の畏敬を損すること無しと言えるであらうかと言う問題である。われわれは、この場合も、ヘブライズム特にキリスト教に於ける信仰と佛教に於ける信又は信心とを、一概に同義と見ることに、多大の躊躇を感じざるを得ない。

又、第二に、以上の宗教学辞典中の大智度論の引用文中に、「若し人、心中に信清浄なるものあれば、是の人は能く佛法に入る」とあるが、佛教で「信は心を境に於て清浄ならしむ⁽⁶⁾」とするのが一般に認められている。清浄とは、大乘佛教では、人我、法我等の一切我見や一切の煩惱の染汚なきこと、即ち人空法空の皆空無自性とするのが常道である。若し三宝の信即信心が神の信仰と同義とすれば、極端に言えば神を信仰するとは、信仰は、神をも無自性皆空

とすることにならないであろうか。

更に第三に、神の信仰を尊ぶキリスト教史上、——これは亦、稍々極端なる説と見られるかも知れぬが——、所謂 Inquisition なるものが屢々行われた。これは宗教裁判とも信仰裁判などとも言われ、同一キリスト教会内で異端者と目せられるものに対しては、恐ろしい拷問や刑罰などが行われ、時には焚殺なども行われたことがあった。然もこれを行うことを以て「神聖なる務め」(Sanctum officium)とされていた。更には、十字軍により征討などの戦端が、百七、八十年間に亘り行われた如きことは、周知の如くである。勿論これはイエスやその使徒などの与り知らぬ行き過ぎた後世のキリスト教徒の行為であつたかも知れないが、茲にも亦、所謂不正義なるものに対するヘブライズム系の宗教「信仰」の感情の昂奮による強烈さを語る一面が見られるのではないかと思う。然し佛教の「信」又は信心の高揚によりて、斯かる教団史上の紛争殺人などは起り得なかつたのではなからうか。茲にも、佛教的な信又は信心が一切の殺人的行為を無明煩惱として厳に排除する「信による清浄」の作用が見られるのではないであろうか。

勿論、佛教教団史に於ても、異端邪義を破邪し顕正することは、特に阿毘達磨佛教以来、屢々見られるし、浄土真宗などで異安心問題などが起きたことは、記憶に新しいものがある。しかし最悪の場合に於ても、異端者異安心者は古くは波羅夷罪として僧籍を奪われるとか破門される程度で、尠くとも教団自体による肉体的拷問や焚殺や戦闘や暴力的殺人は厳禁されてきている。

この外に細かい問題もあるが、以上の問題の所在を総じて言えば次の如くなる。宗教的現象、特に開宗者とか開祖者を有する宗教教団と考えられるものに於ては、その開宗者開祖者の説教説中の根本的な立場、根本的意趣を断絶する事なく信受し伝承する点に、その宗教教団の他の宗教系統と異なつて存在し続け来る生命がある。従つて、この開宗者の根本的立場なり根本的意趣の伝承の中に、社会的に信ぜられる原点があり、教徒宗徒の信或いは又信仰は

何等かの意味で、必ずこれと結びつくものがあり、否、その根本的立場又は根本的意趣に直結するものに対する信であり信仰でなければならぬのであらう。

従つて若しその根本的立場や根本的意趣が全く異なる宗教における宗徒信者の信なり信仰なりは、彼と此と全く同じではあり得ないと言ふことになる。勿論、比較宗教学では、相互の類似点、共通点をとにかく把握する必要がある。佛教や、ヘブライズムの宗教中のキリスト教や回教の如き世界的宗教には、勿論、共通する多くの傾向や宗義も尠くないが、又同時に異なつた所も非常に多く存する。共通する点のみを早急に取り上げすぎて、異なる点を等閑視し、抽象的概念化のみを急迫する時は、思わぬ誤解を招くおそれなしとしないであらうし、宗教学 (Science of Religion) の研究としても、決して実り多きものとならぬのではなからうか。それよりも何等かの共通点を取り上げると共に、その異なつた点、異なるべき点をも厳密に検出して、その異なる点をも撰含する普遍性の発見、又は普遍化への努力こそが、宗教学としてのみでなく、相互の宗教そのものの発展、進化向上にも役立ちうるのではないか、と言ふ点にある。

二 仏教における信は人生における信

前にふれた如く「信」と言えば、多くの世人は、凡て此を既成宗教上の現象と見るけれども、必ずしも厳密には、そうではない。例せば、ヨーロッパに於いて十九世紀以来展開したマルキシズムの如きも、或る立場からは、此をマルクス宗であり、唯物宗であると評せられる面がある。元来、主としてマルキスト、又は唯物主義者は、十九世紀のヨーロッパに於ける最も多く信ぜられて來ていた既成宗教としてのキリスト教や広くはヘブライズムを、代表的な宗教と見、かつこれを歴史的にルネッサンス以後の哲学・科学特に自然科学の立場から見て、宗教は非科学性であると

して、科学との矛盾性を注目し、斯る宗教現象は、将来、科学が更に発達すれば自然に不要となり、消滅するものと推定し、進んでは、宗教は斯る人生の科学的思考力を阻止する阿片の如きものとなすに至ったことは、周知の如くである。

然らば、彼等マルキシズム者をも一部の人々からマルクス宗又は唯物宗と評せられる所以は何處にあるかと言え、彼等は勿論、人間の上に立つ神又は神々の実在を信じていない。しかし、マルクス（又はレーニン）などの所謂唯物史観としてのイデオロギーを唯一の金科玉条とし、何等の批判も自由なる解釈をも許さない点、恰もキリスト教や回教の教条（ドグマ）を絶対的とし、その批判を許容しないのと全く同一な信仰的態度である点を指して、彼等マルキスト達も信仰対象は異にするけれども、やはり、ヘブライズムの一種の変形的宗教の型に墮するものと見ようとするのであらう。

但し今、茲で斯る見方の正不正を論じようとは思わないが、「宗教」と言う現象中に、何かのドグマ的教条を立てて、此に何等の自由の立場に立つての解釈も批判も許さず全く無批判的に受け容れようとする態度を一種の信仰的態度と見て、マルキシズムにも斯の如き傾向ありとし唯物宗であると見ようとする、かかる批評に対しては、マルキストの唯物史観は、自から社会科学であつて、決して宗教ではないとの反対もあらう。しかし、一般科学は、時・處・条件・方法が異なれば、それに應じた施設、假説等が立てられるのが普通であらう。批判も許される。しかしマルキストは百数十年以前の社会制度に対する考え方を今も尚、そのままに通用させようとし、かつ重視している所があると思うのである。若しかく見るとすれば、純然たるマルキストは、人の上に物的制度を立てて、此を絶対視しようとするものであると言えよう。

他面、一般宗教者側からは、マルクス主義の如きは唯物論の基礎の上に立つものであるに對し、宗教現象は精神面、

魂の面を中心とするものであり、未来永遠性との深い関連の上に立つものであるから、以上の如き唯物論に対する無批判的順法者の如きを宗教と見做すことが、いかに杜撰な非学問的な説であるかが指摘されるであろうことは、自然科学と人文科学との区別をなす立場から、むしろ当然であろう。しかし、宗教現象と称するものの中に、既成のドグマを無批判に信行し、いわば絶対的に遵奉せんとする態度のある点を重視して、今日の一部のマルキストを唯物宗と評する人々もある点を注目したのは、それほど一般宗教現象にとつて、信じ、信仰して、「信じられてある」ことが重要なことを注目したいと思つたから、茲に敢えて廣い意味からの問題の一として掲げて見たのである。

次に「宗教」を自然科学と異なる人文科学中の一部門であり文化現象と限定して、その宗教では「信」ずることに特質があると見る時はどうかと言うに、ここでも、何を、いかに信ずるかによつて、「信ずる」と言う意味内容は前述の如く必ずしも同一ではありえない。宗教と称せられる文化現象中にも、例せば、人間以上の存在、人間を超越する神、即ち絶対者としての実在を「信仰」するものの中に、特に高等な宗教現象として恒に注目されるユダヤ教・キリスト教・回教の如きがある。此等は共通して唯一絶対なる神の実在を信仰する唯一神教である。ヘブライズムでは、唯一神は同時に造物主であるので、此を被造物者たる人間がいかに熱心に敬虔に信仰しようとも、神となること即ち成神は在り得ない。これは人の上に信の対象を立てるものと言えよう。インドのヒンズー教は多神教とも見られるが、梵書時代までのバラモン教の創造神なる梵の信仰は、此を単一神教などと言われるものである。此の場合にも信仰の対象は、人間の外なる又は人間以上の次元の高い神又は神々なので、信仰の義は畏敬（かしこみ）慎しみ、おそれ仰ぐ）の心的状況をもち、或いは自己を投棄し、献身するの義が主とされる。この中には神になる思想がないではないが、個としての被造物である人は個のままでは神になれない。個を滅して死後即ち全たる梵に還元するときにのみ此の成神が言われる。但し梵我一如を論ずるに至るウパニシャッドは、稍々此の説から脱化し哲學的にも深いが、

梵我一如の完成は第四位即ち死位とする所に、尚、前説の餘習が残っている。

然し宗教と称する現象の中には、必ずしも斯る人間と次元を超える高い神又は神々を立てないものもある。例せば、原始宗教と目されるプレアニニズム (Pre-animism) の如く、自然現象自体がマナ (mana) と称する超自然的な不思議な力をもっているとするが如きものである。

又、近代になればオーグスト・コントやジョン・デューイなどの主張するヒューマニズム的な宗教、所謂人道教 (Religion of Humanity) がある。この人道教では、人間の最高理想を立て、其の理想を全人間的な感激を以て追求して行く生活自体の中に、宗教があるとする説であるといわれている。此等の宗教生活者は共に人間以上の神を立てる宗教とは言えない。斯る宗教に於ては、神又は神々を対象として「信仰する」が如き畏敬の情と等しき生活があると言えるかどうかが問題となろう。然し、宗教的情感の一部としての清浄感とか神聖感の如きが全く見られないとは言い得ないであらう。

然し一面、理想は永遠に追求すべきもので、人生にとって永遠の当為を追求する宗教と見る点が注意される。佛教も亦、ヘブライズムの意味に於ける畏敬の対象としての神を立てない宗教の一つである。勿論、佛教の中には、多くの神々の名が一種の尊敬の情を以て屢々語られており、又、尊崇もされる面が、特に大乘佛教になると多い。しかしこれ等は所謂護法の善神とされ、佛法を護り、佛道修行者を擁護する神々としての役割をもつ第二義的な存在である。本来の佛教の信の対象は、一貫して佛・法・僧の三宝である。佛・法・僧の三宝に皈依し此を信じ皈命 (南無) することが、佛道入信の出発点である。

然らば三宝の一なる佛 (佛陀) とは何か？ 前述のヘブライズム等に於ける神と此の佛陀の関係やその位置づけはどうか先ず問われるであろう。佛教を發生史的に見ると、インドに於ては、リグ・ヴェーダの後期から初期ウパニ

シャッド時代に現われた創造神梵〔学者はヘブライズムの唯一神教(Monotheism)に対して、単一神教(Henotheism)の信の対象〕を予知し、この宇宙構成を欲・色・無色の三界とし一切の有情を六道(天・人・修羅・餓鬼・畜生・地獄)の実存と見る。この中、梵又は梵天の存在を三界中の色天に配し、此を含む一切の衆生は此の三界六道に輪廻し転生するものと見る。此に対して佛陀は、此等の三界六道を全部超えて、六道の輪廻転生から完全に解脱し自由自在となるものであり、更に大悲の如来として三界衆生救済に來るものと見る。従って早くから佛陀の名号の一として、「人天の師(sāsta-devamanuṣyānam)」とし、これを信の対象である佛陀如来と見る。従って又一切の護法の善神達の皈依の対象でもあるとされている。かくて佛道に入信する一切人天の最上の目的は、斯の如き佛陀と成る為めであり、成佛することであるとす。

次に法に皈依し法を信ずるとは、佛陀如来の説示する法であり、従って法は信ずる者をして成佛させる道としての法でもある。此の法に対しては此を真俗二諦に分つて明らかにする説が可なり早くからある。大乘の宣揚者龍樹の如きは、この真俗二諦〔の義〕を分別することを知らなければ、則ち〔甚〕深なる佛法に於て真実の義を知ることが出来ない(中論觀四諦品第廿四、第八一九偈)と極言している程である。これは、佛八萬四千の法門中に、世俗の道理道德と共通の法もあるが、これは第一義諦なる佛道完成のための慈悲方便施設として、世俗言語により明らかにされたもので、第一義諦を離れたものではないから、此を世俗諦と称するのである。従って此の諸佛所説の法を信じ解し行じ証すれば、成佛疑い無しとして、此の法を信ずべしとするのである。此の法を信解行証すれば必ず佛と成る点を重視すれば、この法こそ佛を生ずるものとも言えるので、此の法に対する信は、佛を信ずることと同等に重要な佛教に於ける信の対象とされる。

然し如何に佛・如来の大悲の手がわれわれの周圍にさしのばされ、此に導く甚深にして無數の教法があつても、無

始以来の無知無明に盲目めしされて来た煩惱深重なる凡夫なるわれわれは、此に目を開かせ手を取り足をひっぱり、恒にその周囲にあつて此をばげましてくれるものがなければ成佛は容易でない。ここに於て、元はわれわれと同じ凡夫であつたが、佛陀釈尊により、長老偈長老尼偈に伝えられる如く、佛陀の最高の弟子達となつて佛道に達せるもの、及び佛道を信解行証しつゝある親切な出家及び在家の仲間の人達が、或は親代りの和尚となり、或は教師（阿闍梨）となり、同病相あわれむ友人となり、互いにはげまし切磋琢磨し、或は陰となり陽となつて導いてくれる所謂善知識達が必要となる。若しかかる人々がいなければ、佛と法とは正に高嶺の花であつて、此に達し手に入れ自分のものとして、自から解・行・証し佛道を成ずることは難中の難である。此等の佛道に信・行・証せる人々や、しつゝある出家在家の人々の社会が正に僧伽である。そして此等の在家出家の僧伽を崇敬し、自からも亦、全生涯を通じてこの仲間に入る決心をすることが、僧伽への皈命であり南無僧であり、僧伽を信ずることとなるのである。即ちこの僧伽の中には原始佛敎では、歴史的釈迦佛も佛弟子阿羅漢となつた人々も含む、〔例せば初転法輪時に阿若憍陳如等五比丘をはじめ釈尊と共に六十一人の阿羅漢が生じたという如く〕此を僧伽といふ。後に菩薩思想が佛敎教団内に一般に重視されるようになってからは、諸佛や在家出家の諸菩薩も加えて此を佛敎の僧伽と言ふに至つてゐる。即ち僧伽を信ずるの意義は、元はわれわれと同じ無始以来の煩惱甚重でありあかの凡夫であつた人々が、目前に佛道を信解行証し解脱し涅槃を証し生活していることこそ、凡夫にとり、成佛道の可能性を現顕に実証しうることとなり、此の事實は、現量的に信ぜざるを得ない。又、此の僧伽の実存を信ずることは、やがて、佛と法とを信ぜざる得ないことになる。即ち成佛の教たる佛法が、かかる僧伽を信ずることによつて、正しく実証されるのであつて、佛法が單なる理想や觀念に終るものでないことを明らかにしているのである。

これは佛道に対する入信の「信」が、成佛道即ち佛と法との行証の所謂成佛への一本道たる白道に進入せることに

あることを意味するであろう。

かかる佛教に於ける信の対象たる僧伽（佛と法を含む）の構成は、勿論所謂六道輪廻の人間（*manussa loka*, *manussa loka*）と異なり、輪廻を解脱せる人々や、正に解脱の爲めに道に入った人々である。この中、聖僧と言われる佛・菩薩・阿羅漢等は、人（*pudgala*, *puggala* 又は丈夫 *purisa*）であつて、この人の義は、ルネッサンス以後に興起した所謂ヒューマン（*Human*）に最も近い概念と見てよいのではないかと思う。従つて佛教は正しく人の上に人を造らず、人の下に人を作らない、この所謂大丈夫人を信ずる教とも言えるかと思う。

三 「*ya-s*」と「信」との関係の典拠

曾て私は阿含、尼柯耶の中から、信とその関係法との意義に就いて論述したことがある。⁽⁹⁾それは信（*saddhā*）を頭書に述べて順次に佛教の修道上の要語に就いて説述する「経」法であるが、其の経数が非常に多く、その一々を茲で、再説する紙数がない。その中、信を首めとし、漸次に修行徳目を系列的に述べたものを類別し整理すると、凡そ十五、六種が見出される。その中の十三種類迄は、信ではじまり般若（慧）⁽¹⁰⁾又は般若の果としての智即ちさとり作用に終るものである。此の点は佛教の「信」即ち三宝を信ずるものの最後目標が、各自のさとり即ち心慧の解脱（涅槃）に至るべきものたることを示すと共に、「三宝を信ずる」その信する力が行道全体に及ぼす力強い作用力を有するものであることを示しているのである。

周知の如く阿含には、三十七菩提分を繰返して説くが、その中の五根（信・勤・念・定・慧即ち般若）五力（眼力等乃至慧力）は、いわば経即ち綱要中の綱要で、信にはじまり般若で終る佛道過程の全様を示す代表的ものの経義であつたと言えよう。後の阿毘達磨的法相名目として見れば、斯の如き五の根・力は誠に無味乾燥の名目の羅列に過

ぎないものと思われるかも知れないが、これ等は、原始佛教時代に於ける佛陀の説法の重要趣旨を、後の阿毘達磨の論母的に取り上げ、暗誦用にしたもので見られるから、此を短経的説文とすれば、「佛陀の教法を聞いて信じ、その教法を実修するために精・慙し、恒に（佛の）法を念・持して捨せず、此を日常、生活化するために恒に禪定を修して、これによって般若の悟境に達すべし」と言う風に読み下し得る。其の上、右の中の「佛陀の教法」を、初転法輪時以來、繰り返して説かれたと推定される四諦觀又は八聖道として理解すれば、一層、五根・五力の意趣が明らかとなる。五根の根（Indriya）は、能生・増上の義があるとされ、草木が根を有して能く幹枝葉等を生ずるが如く、能く生じ増上する能力を有する義とされるから、信根と言えば、信ずる力が能く「信じたる法」をその人に生長せしめる意となり、乃至慧（般若）根は、般若の力が能く無分別智となり法見・佛見となり、能く轉迷開悟の作用を増長するものとなると言う義趣となる。五力の力（bala）は、根の能生増長作用が、ともすれば他に屈伏され或は退転を生ずる作用力なるに對し、一層、信等の作用を強固にし、何物にも屈伏されない不退転の働きをなすに至るものなることを示すのである。

五根・五力の外に、特に佛教の人生觀上、注目すべき経は、信と慙と愧と精進と般若との五綱目を中心に説く教法である。⁽¹⁾ 慙（hiri, hiri）は自己内心に慙じること、愧（apatāga, ottappa）は、外部に愧じることであるから、此の五法を極く短き経説として説めば、此等は多く比丘・比丘尼の僧伽に向つての教法として伝えられるが故に、「佛陀の教法を聞いて信じ、自分には其の教法に示されるが如き修行や智徳行を具足成就していないことを内に顧みて慙ぢ、又、聖なる佛始め僧伽の人達に比して自から至らざるを愧ぢて、修行に精進して終に悟り（般若）に至るべし」とする教義と解し得る。後世の阿毘達磨佛教では、この慙と愧とは、大善・地法として重視され、反對に無慙と無愧は、二大不善法としている。即ち一般人の単なる煩惱としてでなく、惡不善法に墮する普遍の法はこの無慙・無愧の二法で

あるとして重視するに至っておるのである。かくて一般人間の惡不善法に墮するを慚愧すると言う教法は、やがて、いやしくも人たるものが、五惡戒や十不善戒の如き惡行不善の行為をなすべからざるものであり、斯る惡不善の行業をなすことは、何人も、人として内に慚じ社会に愧すべきこととして重視するに至るのである。従つてこの慚愧法は、佛教における人生の尊嚴觀を示すものと見る事が出来る。

右の五法經と同趣旨の信に始まる經法に、信と戒と慚と愧と聞と捨と總持(定)と般若との七法を説く教法もある⁽¹²⁾。但し此の中には特に戒と捨(cāga)即ち施捨を加えている点は、布施が、dāna ではなく cāga (捨施) となつていなければならない、その意趣は後世の菩薩の六波羅蜜多行の一つの先驅の教法としても注目されてよいと思う。

又、一經に、聽聞と信と如理作意と正念正智と護根と四念處(法)と七覺支と明解脫(vijā-mutti)との八法を説くものがある⁽¹³⁾。これは後世、阿毘達磨佛教に於ける賢聖品の修行階位の先驅の教法をなすものと見られぬことは無かるう。

その他は、前掲の拙著の論文に譲つて、茲では省略したい。

四 後世の信・信心・大信心と三菩提

(一) 先ず、信の作用功德

阿毘達磨佛教即ち部派佛教時代以後になると、以上の如き阿含尼柯耶中心の時代を承けて、この信を根とし力とする作用とは、果していかなるものかに就いての詳細な説明が諸種の經論に出されて来る。この考察は、特に三乘思想が生じてから、其中の最上乘なる佛陀なることに視点をあて、更に佛陀(Buddha)は、三菩提(Saṃbodhi)を実

現し此を以て衆生を佛道に導入するものと見たので、佛陀の因行位を菩薩 (Bodhisattva) と称する時代に入ることとなる。佛陀のみならず佛弟子信者が悟りをうることを三菩提 (Sanbodhi) 即ち正覚に入ると称していたことは、阿育王の碑文にも現われる。それはこの時代以前の諸種の阿含尼柯¹⁴⁾にも解脱して阿羅漢位に達することを「三菩提を得る」としたもののあったのを、既に阿育王が学んでいたことを証しているのである。¹⁵⁾かくして信を得た佛道修行者は、信の作用により菩提 (bodhi) の心を起すことを信心と言ひ、更に此の信心を完成して佛如来に達すれば、信心は大信心を得たものと称する文献も生ずるに至った。以下、此の「信」が信者修行者の心中に於ける功能作用と、信心と大信心とに関する経論疏に就いて列示しよう。

先ず信は修行者の心中に如何なる変化を起すものと解釈しているかを、おおよその順を追って、比較的知られた文献の引用に由つて明らかにすると、

先ず発智毘婆沙論卷二九 (大正二七頁一五一、上) に、「信は不染汚即ち清淨の愛なり」とする。謂く「愛には二種あり、一に染汚なるもの、謂はく貪なり。二に不染汚なるもの謂く信なり」と見、愛にして貪りに非ざる心の作用は信であるとし、更に、信に二種あり、一は「所縁の」境に於て唯信ずるも、求むるに非ざるもの、二は境に於て亦是信じ亦は求むるものなり」といひ、此に四句を作つていう。

- (一) 信にして非愛なるもの、これは信ずるも求めざるもので「俱舍論卷四では苦諦集諦を縁する信なりと註す」
- (二) 愛なるも信に非ざるもの、これは染汚の愛を謂う「俱舍論も同じ」
- (三) 信にして亦愛するもの、これは信じ且つ求むるもの「俱舍論では此を滅諦道諦を縁する信とする」
- (四) 信にも愛にも非ざるもの、謂く前相を除くもの。

又、俱舍論卷四には右の外に有説として「信とは有徳なるものを忍許することなり。此を先きとするによつて愛樂を

生ずるものなるが故に、愛は信には非ず」とする説をも掲げている。

次に入阿毘達磨論卷上（大正二八、頁九八二、上下）には、「信とは心をして境に於て清淨ならしむることを謂う。謂く「佛・法・僧の」三宝や、因果相屬する有性等の中に於て、現前に忍許するが故に信ずとなすなり、是「の信」が能く心を濁穢する法を除遣するなり。清水珠を池の内に置かば、濁穢の水を皆即ち澄淨ならしむるが如く、是の如く、信の珠を心の池に置かば、心の諸の濁穢を皆即ち除遣するなり。佛は菩提を証せるものと信じ、法はすべて善説なりと信じ、僧「伽」は妙行をなすものと信じ、亦、一切の外道「佛教以外の学説」の迷へる所なるも「佛道に説く」縁起の法性は、是れ信の事業なりと信するなり」と謂う。

俱舍論卷第四では更に此を受けて簡明に謂う、「信は心をして清淨ならしむるもの (Śraddhā cetasaḥ prasādaḥ) をいう。有る「人」は説く、「四」諦と「三」宝と、業「因業」果とを（現前に）忍許するが故に名けて信となす」 (satya-ratna-karmaphala-abhisampratyaya iti-apare) としている。

次に大乘經論にも此の説を継いでいう。大智度論卷一（大正二五、頁六三、上）には、既に前述せる如く「佛法の大海は信ずることをもて能く入るとなし、智をもて能く「佛法の大海を」度るとなす。是の如き義が即ち是れ「信」なり。若し人、心中に信もて清淨となることあれば、是の人は能く佛法に入るなり。若し信ずること無ければ、是の人は佛法に入ること能わざるなり」と言っている。

更に此の信する力に佛道を成就する積極的活動力のあることを、六十華嚴第四十一卷（大正九、頁六五六、下）には、「信を手となす、一切の佛所説の正法を一向に信ずる心が究竟して受持するが故なり」と言い、前述の大智度論卷一（大正二五、頁六三、上）には、「經中にとく、信を以て手となす。人に手あれば宝の山に入りて自在に能く「宝を」取るも、若し手なければ所取あること無し。信有る人も亦是の如く佛法の……宝山に入りて自在に取る所あるなり」

と言っている。六十華嚴賢首菩薩品（大正九、頁四三三、上中）には、総括的に「信」の重要性を強調して言う、「信は〔佛〕道の元にして功德の母なり。一切の諸善法を増長し、一切の諸疑惑を除滅し、無上道を示現し開發すればなり。淨信は垢を離れて心堅固となり、憍慢を滅除し、恭敬の本となる。信は是れ宝藏第一の法なり、清淨の手となりて衆行を受く。信は能く諸染着を捨離し、信は甚深微妙の法を解〔了〕す。信は能く勝なるに転じて衆善を成じ、究竟して必ず如来の處に到るなり」と。

（二） 仏教の信の対象

右の如く、佛教に於ては、古くは阿含尼柯耶から阿毘達磨佛教時代を経て大乘の經論に至るまで、一貫して「信」することの重要性を強調すると共に、その信ずる力と徳とを重視していることが明らかになったと思う。

然らば、一体、佛教では何を信の対象とするか、信ずる人とその対象との関係はどのように在りとするか。この点は前来の所述と多少重複する点もあるが、此は、ヘブライズム等における信仰が信じ仰ぎ畏敬することにあつて、信賴する人と次元を異にする絶対者との関係なりとするのと異なること、従つて彼の信仰と佛教に於ける信との意味内容の異なりを、一層明瞭になし得ると思うから敢えて説くこととする。即ち佛教に於ける信は、所信の対象たる佛・法・僧三宝を解行証しゆくことにより、信ずることにより所信たる三宝と融合し、此と一体となり行くものなること、即ち成佛道の過程を追ひ、ついに佛と成るに至ることを明らかにしうると思うからである。

先に入阿毘達磨論に於て、信ずる対象は佛・法・僧の三宝を忍許することと言ひ、又、阿含以来の四種証淨説では、佛に於ける証淨(prasāda)、法に於ける証淨、僧伽に於ける証淨の体は、信なりとすることを言つたが、真諦訳撰大乘論釈第七（大正三一、頁二〇〇、下）には、信の三處として、

一に自性住の佛性の実有なるを信すること、

二にその自性住佛性の信による可得なるを信すること、

三に信が果として佛性に至るが故に、無窮の功德あることを信すること、
と言っている点に、明らかに信による成佛への道が示されているのである。

右の義趣を端的に明らかにしているのは、原始佛教に於いて、釈尊は（一切衆生の）本性淨心なることを自覚し、一切衆生が雨露の河川の水が大海に総て注ぐが如く、釈尊と同様に如理に作意し如理に正精進すれば凡て安穩無碍なる涅槃を成就し釈尊と同様に成佛し得ると言う教旨に於いてである。⁽¹⁶⁾ 阿毘達磨佛敎中、一部派（有部宗）の小論部では、この一切衆生の本性淨心説を否定したが、南方上座の經や大衆部系、舍利弗阿毘曇等にはこの説を伝承し、特に初期大乘經なる般若經では、菩薩が般若波羅蜜多を行修するのは、本性淨心なるが故に、無分別、不壞なる無心の心となりて行ずるものなることを説き、⁽¹⁷⁾ その般若波羅蜜行の完成が阿耨多羅三藐三菩提と名を変えらるものと、般若諸經に明らかにする所にある。

尚、佛・法・僧三宝の義に就いては後世、一体三宝とか同体三宝の義のあることが述べられている。即ち三宝の一に三宝の義有ることを明らかにするので、その中、佛陀に於ては、覺照の義がある点を佛宝とし、軌則の義があるのが法宝、違諍の過なく（和合）の義あるのが僧宝であるとし、乃至、僧伽（の修行者）に於ては、觀智するの義があるのが佛宝、軌則の義があるのが法宝、和合するのが僧宝であると言っているのである。一実相印を明かす般若佛敎や心真如門をときて如来藏縁起を明かす經論によれば、理体の三宝を説くとされる。それは、真如の理体に覺性（佛宝）と、法相（法宝）と、違諍の過無き和合の理（僧宝）との三宝を具足すとなすのである。尚、此の「信」の重大さに就いては、華嚴哲學に於いては、海印三昧一時炳現円融相即の理により、初発心時便成正覺といい、一行即

一切行を撰するの義、辺から信滿成佛と言ひうる義を説くが、此が最も端的に、佛教に於ける「信」の重大な意義を明示すると言つてよいであらう。⁽¹⁸⁾

(三) 信心と大信心とに就いて

信と信心とは、諸經論疏を通じて見る時、必ずしも判然と區別して用いられているとは限らない。例せば、大乘起信論の修行信心分に、信心に四種ありとし「一に根本(心真如)を信ず、謂く真如法を愛樂するが故なり。二に佛(法宝)に無量の功德ありと信ず。常に念じ、親近し供養して善根を發起し、一切を願求するが故なり。三に法(法宝)に大利益ありと信ず。常に念じて諸の波羅蜜多を修行するが故なり。四に僧(僧宝)は能く正しく自利利他を修行すと信ず。常に樂つて諸の菩薩衆に親近し、如実の行を求尋するが故なり」と言つてゐる。此の信心は、前の入阿毘達磨論や乃至攝大乘論の三寶の信と同義を説くと見られるからである。勿論、四種信心とした所に一步前進した真如縁起説独自の特色があることを見逃すべきではなからう。

然し今敢えて、信と區別して「信心」説を別説したいと思ふに至つたのは、信心為本の教義を打ち立てた日本の浄土真宗の開宗者親鸞が、この「信心」を特別視していると思われるので、此の源流の有無を明らかにして見たいと思つたからである。これによつて信心の追究から、信心は菩薩の初発心即ち初菩提心とせられる經文があること、及びその流れのあとづけもなしうらと思ふに至つた。因みにこの信心とは既に信を發せる心の義であると思ふ。

例せば、仁王般若經卷上(大正八、頁八二七、中)に「若し信心を得れば、必ず不退となりて、進んで無生の初地の道に入り、衆生を教化し、覺の中にて行ず、是(の信心)を菩薩の初発心(即ち初菩提心)となす」と言つてゐる。又、大般涅槃經卷第三十五(大正十三、頁三八八、中)には、「或るいは、阿耨多羅三藐三菩提は、「信心」を因

となすと説く。菩提の因は復、無量なりと雖も、若し「信心」を説けば、即ち已に「無量の菩提の因を」撰盡すればなり」と言つておる。更に、菩薩瓔珞本業經卷下釈義品（大正二四、頁一〇一七、上）に、「発〔菩提〕心住とは、是れ上進分の善根の人にして、若し一劫乃至三劫（の間）、佛所にて十信心を行じ三宝を信ぜるものなれば、常に八万四千の般若波羅蜜に住して、一切の行、一切の法門を皆（修）習し受行するなり。常に（この）信心を起すものは、十重、五逆の（罪）や八倒を作さざるをもて、難處に生ぜずして、常に佛法に遭わん」と言っているのも、信心を發菩提心と見るものである。

大集經第五十八卷陀羅尼品（大正十三、頁三八八、中）に、「如來所に於て信心あることなければ、其の心、常に惡法と相應して、衆生を悩亂し、衆生を損壞せん云云」と言い、又、真諦訳撰大乘卷中（大正三一、頁八二七、中）に、「大乘の中に於て、信心及び決定心を生ずるが故に、一切の邪意及び疑を滅す」と言っているのは、共に、此の信心が不退なる菩提心を指すものと解し得よう。

又、無量壽經卷下（大正十二、頁二七二、中）に、「諸有の衆生、（如來の）名号を聞きて「信心」し歡喜し乃至一念し、至心に信樂して弥陀の淨土に生ぜんと願すれば、即ち往生することを得て不退轉に住す」とし、曇鸞の往生論註卷下には、「称名憶念するも、尚、所願の滿たざるものには、三種の不相應あるに由る。一に信心の淳ならざること、信心の有るが如く又は無きが如くなるを言う。二に信心が一ならざること、決定なきが故に、三に信心が相續せざること、余念が隔てるが故なり」と言っている点は、未だ信心決定せざる点を言っているので、これを發心と見るとしても不退轉に至らざる場合であろう。

然るに親鸞の教行信証卷三（信卷）（大正八三、頁六〇七、中下）には、「信心とは二心無きが故に一念と曰い、是を一心と名づく。一心なれば則ち清淨報土の真因なり」といい、前に引く光明寺和尚の一心專念の文意に因んで、

「一念は即ち是れ専心なり、専心は即ち是れ深心、深心即ち是れ深信、深信は是れ堅固心、堅固心は是れ決定心、決定心は即ち是れ無上上心、無上上心は即ち是れ真心、真心は即ち是れ相続心、相続心は即ち是れ淳心、淳心は即ち是れ憶念、憶念は即ち是れ真実の一心、真実の一心は即ち是れ大慶喜心、大慶喜心は即ち是れ真実の信心、真実の信心は即ち是れ金剛心、金剛心は即ち是れ願作佛心、願作佛心は即ち是れ度衆生心、度衆生心は即ち是れ衆生を攝取して安樂淨土に生ぜしめんとする心、是の心は即ち是れ大菩提心、是の心は即ち是れ大慈悲心なり。是の心は即ち是れ無量の光明慧に由りて生ずるが故なり。(佛の)願論等しきが故に発(菩提)心等しく、発心等しきが故に道等しく、道等しきが故に大慈悲等し。大慈悲とは是れ佛道の正因なり」といい、又、淨土高僧和讃の中(大正八三、頁六六〇、下)には、「願作佛心ハコレ、度衆生ノココロナリ、度衆生ノココロハ、コレ、利他真実ノ信心ナリ。信心スナワチ一心ナリ、一心スナワチ金剛心、金剛心ハ菩提心」といい、「コノ心スナワチ他力ナリ」と結んでいる。

淨土真宗は純他力と言われるが、私は純正な聖道自力門とは、無漏の自力であり、無漏の自力とは、佛聖者の力であり、本性淨心であり、佛性の発現を意味するので、これは衆生本具の佛力の発動と見る。従って煩惱具足の凡愚の立場から此を見れば、凡夫の力でなく、佛威神力に外ならないので、聖道自力門というも淨土他力門と言うもその力は共に佛力であり佛威神力、佛の加護力と見うる⁽¹⁹⁾としている。この故に前掲の信心について引用した經文に引続いて引用して見たのである。私は淨土門の宗義には全くの素人であるから、この点、御批判御教示を願えれば幸甚である。これはともかくとして、信心を發菩提心とし菩薩の慈悲の菩提心と見ている流れが、既に仁王般若あたりから、佛教史上に引続いて見出されることが、明らかとなったと思う。

最後に「信心」について、「大信心」という義があり、是れを佛心佛性とする經論がある。即ち、曇無讖訳「大乘涅槃第三十二卷(大正十二、頁五五六、中)に、「佛性を大信心と名づく。何を以ての故に。信心を以ての故なり。

即ち能く檀波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足すれば、一切の衆生は必定して當に大信心を得べきが故なり。是の故に説いて、一切衆生悉有佛性なりと言うなり。大信心とは是れ佛性なり」といい、浄土和讃（大正八三、頁六五九、上）にも「歡喜信心無碍者オハ、與諸如来等トトク、大信心ハ佛性ナリ、佛性ハスナワチ如来ナリ」とし、その前文に、「如来スナワチ涅槃ナリ、涅槃ヲ佛性トナツクルナリ云云」と言っている。

五　む　す　び

以上私は、近代の一部の日本宗教学会に於ける信仰と信との同か異かの問題から筆を起し、両概念に類似の点もあるが、亦、異った点もあると思つた。その異なる点はそれぞれの語を説述している宗教母体が、共に信受傳承を尊ぶものであり、その宗教母体が又、その發生と環境と時代と機とを異にして發達して來ている歴史的事実に即して明らかにすべきことを先ず念頭におき、主として、佛教史上に於ける「信」に就いて論據を挙げながら論述して來た。勿論、時間的余猶もなかつたので、從來、多く蒐集した材料を充分生かして用いる暇もなく、又論すべき諸問題として佛教にも信仰（しんごう）の語があり、その意味の用法等に就いても、一應論述すべきであつたが、今は、主として原始佛教、阿毘達磨佛教、初期大乘、以後の佛教教団發展史上に於ける「信」の一貫性のみの方に重点を置き、その佛教における「信」の意味内容を明らかにしようとしたのである。

其の結果を總括して言へば、第一に阿含諸經に説かれる佛陀教説の綱領（ストウ）を暗記用に、論母的法相名目として捉えた時代の經典中から、信に始まる諸法相の系列の殆んどが、最も原初的に佛陀聖弟子等の悟り（解脱）を明かす般若（慧）に連繫するものなること、「即ち、これは、原始佛教（佛生前から、阿育王出世時代まで）では、佛道信者修行者の目標が、先ず多く慧解脱にあつたので、信はやがて慧即ち般若に至るものと、多くの經文が述べるに

至っていたであろう」。第二に、阿毘達磨佛教以来、菩薩思想が生じ、特に成佛への發菩提心が菩薩たる第一条件とされる思想が生じて来てからは、この信が衆生本具の本性淨心を動發せしめる作用であることを主として説き、その信ぜる心、即ち信心が発菩提心と言われ、最後に大信心即ち佛性・涅槃・如来としての大信心とも称する經論等も現われて、佛教の修行過程を「信」に関連して信・信心・大信心と展開し、信による最終目標たる佛性成就にまで及ぶ連繋のある一面を明らかにした。換言すれば、この第二の信↓信心即菩提心↓大信心（即ち佛性・如来）の流れは、即ち佛道の最終唯一の目的たる三菩提の覺証に至る過程に添って立てられたものである。しかも第一の信にはじまり般若に至る系列と、第二の信に始まり大信心なる佛性如来を結ぶ思想と、表現こそ異なるけれど、その意図する所は、何れも同じく成佛道のアルファよりオメガに通ずるものであったことを明らかにしたと思う。論じ足らない所もあるが、これは又後の機会に譲りたい。

注

- (1) R. R. Marett: *The Threshold of Religion*, 1909, cf.
- (2) Auguste Comte (1798—1857): *Discours sur l'esprit positif* (1844).
 ① John Dewey: *A Common Faith* (1934) 参照。
- (3) 宗教学辞典、四〇九—四一一頁、館興熙道氏筆、参照。
- (4) 例せば、小品般若卷第十（大正八、五八四頁、上—中）には、諸法如即是如来、……實際即是如来……空即是如来……諸法如即如来如、皆是一如、無二無別などと言うが如し。
- (5) 大正八十三（六五九頁、上）
- (6) 入阿毘達磨論卷上、及び俱舍論卷第四参照。
- (7) 拙著「原始仏教における衆生 (Sattva, satta) の研究」及び「大乘菩薩道の研究」cf.
- (8) 拙稿「原始仏教に於ける人間觀」特に人間と人及び仏陀と凡夫—東洋学研究第一号所収、参照。

- (9) 拙稿「仏教における「信」(Śraddhā, saddhā)の意義―特に原始仏教を焦点として―
「干潟博士古稀記念論文集」所収、三二頁以下参照。各法義の出現については、此れを見られたし。
- (10) 般若が仏陀阿羅漢等の悟り(解脫)をあらわす用語であったことに就いては、拙著「原始仏教に於ける般若の研究」中に詳述したから、参照された。
- (11) A. III. p. 353, 雜阿含卷二六、六七七号、六八〇号(大正二、一八五頁下)
A. III. pp. 352—4, 中阿含卷二九(大正一、六一五頁上)
- (12) A. III. pp. 4—5, 雜阿含卷二六(大正二、一八六頁上)
D. III. pp. 163—4; D. III. p. 251, 尚、長阿含衆集經(大正一、五二頁上)では、七正法とし有信、有慚、有愧、多聞、精進、總持、多智とあり少し異なる。
- (13) A. V. pp. 118—9, 中阿含卷五二—三(大正一、四八七頁下、四八九下)
- (14) 例せば、D. I. p. 156. に「三結を断滅して、預流果に入り、不隨惡趣者となるものは、必定して等正覺(Sambodhi)に赴くものなり」とあり、その他に、D. II. p. 153, Dhammapada No. 89 = S. V. p. 29 等にも仏弟子信者が Sambodhi に達しようとする教法がある。
- (15) 阿育王に関する此の点の詳細な研究は、拙著「東洋学研究」第十二号所収。
- (16) 拙著「原始仏教に於ける般若の研究」第二編「心性本淨説とその伝承」及び「近時の心性本淨説研究の展開と問題」佐藤博士「古稀記念思想総論」所収。
- (17) 拙著「大乘菩薩道の研究」一〇六一—一〇八頁参照。
- (18) 六十華嚴卷第六賢首菩薩品(大正九、四三二頁—)
八十華嚴賢首品、卷第十二(大正十、七二頁—)
- (19) 拙稿「仏教に於ける信(Śraddhā)の意義」二七一—三二頁。
- (20) 仏教における信仰の文字は、例せば大空積経卷三五(大正十一、一九八頁下)にあるが、その際は、世尊が説法後、虚空に昇り結跏趺坐せるを見た諸の長者が、その神変を見て上空の如来処を仰いで敬重し信仰の心を生じた云云」とある如くであり、又、其の後にもこの信仰の文字を用いているものも必ずしも少なしとしない。