

親鸞教義に

於ける信心の智慧（二）

鷲原知康

昨年は親鸞教義に於ける信心の智慧に関して、法徳と機相の関係について論じたが、今回は信心の智慧が具体的にどの様な形で衆生の上にあらわれるのか、換言すれば機相の上に何等かの形で信心の智慧と云い得るものがあらわれないであろうかという問題を考えてみたい。勿論、信心が「証大涅槃の真因」とされるような信心の智慧の超勝性は信の体である名号の具徳で語られるべきであることは否定し得ないが、『論』『論註』に示される五念門が親鸞教義に於いては法蔵所修のものとされ、なお衆生に受容された一心体具の五念が機上に相発するという構造が宗学に於いて論じられることを考えれば、一心体具の五念が相発するように信心の具徳であるところの智慧（涅槃の真因となる智慧）が機上に相発すると考えることもあながち不当ではないと考えられる。

さて、信心の智慧を考える場合、まず信心の性格を考えると、それは明信仏智、仏智を了知するという形で考えられ、仏智疑惑、不了仏智、信罪福心と対比する形で考えられる。この明信仏智、仏智を了知するということは疑蓋無雜の一心である。この疑蓋無雜の一心は開けば信機、信法の二種深信となる。そのうちまず信機について考えてみると、信機とは罪惡深重、煩惱具足の信知である。これ

は『信巻』に「誠^ニ知^シ、悲^シ哉、愚^キ禿^シ、沈^ミ没^ス於^テ愛^欲、広^ク海^ニ迷^シ惑^ス於^テ名^利、太^ク山^ニ不^レ喜^ム入^リニ定^聚之^數、不^レ快^レ近^ニ、真^証之^証、可^レ恥^可レ傷^ム矣。」として示される悲歎としても表現される。又それは『浄土和讃』小経讃の「撰取」の左訓に「セフハモノノニクルヲオハエトルナリ」と示されるニクル意識としても考えられる。いうまでもなく、この信機は信法と一具なるものである故に、悲歎は慶喜にうらづけられ、ニクル意識はオワエトラている意識にうらづけられている。さてこの悲歎は、愛欲の広海、名利の太山への執着に対する悲歎である。『歎異鈔』に「久遠劫よりいまままで流転せる苦惱の旧里はすてがたく」とも示される如く、自己の捨て難い執着に対する悲しみである。この執着に対する悲しみは執着すべからざるものに執着していることより起る悲しみである。『証巻』所引の『論註』の文に「知^ニ空^無我^一曰^レ慧。依^テ慧^故遠^ニ離^ス我心^貪ニ著^ス自身^心」と示されているのよりすれば、空無我を知ることによつて貪著する心を遠離することになる。即ち執着は空無我を知らざることによつて生ずると云はねばならない。とすると、執着を悲歎する心というのは逆の意味で空無我を知つた心と云い得るのではなからうか。執着を悲しむというのは、その対象が執着すべからざるものであることを知つている一つの現われと云い得る。まして、その悲歎は機の深信より展開する悲歎である故、我々人間存在が日常的に起し得る表面的、皮相的な悲歎ではなくして、根源的悲歎とも称すべき性格のものであることを考えてみた場合、一層、その執着すべからざる所以を根源的に知つたが故の悲歎と云い得る。勿論、仏が空無我を知るのは、執着を遠離するという形で知るのであり、こゝで執着を悲歎するという形で空無我を知るといふものとは異質のものと云は

ねばならない。それにも聞らず、執着を悲歎するのは執着すべからざる所以を知っているという意味で、仏の空無我を知る「慧」に連なる性格を持つのではないかと考えられる。

次に信法について考えてみると、信法とは自己を救済する法、即ち本願力の信知である。逆に云うと本願力によつて救済されている自己の認識である。それは住正定聚、真仏弟子との認識であり、『本典』後抜に「慶哉、樹心弘誓仏地、流念難思法海。」と示される慶喜として表現される。又、それは「攝取」の左訓より云えばオワエトラレている意識として考えられる。さて、この信法に關して興味深い表現は『信卷』所引の『散善義』の文、或は「愚禿鈔』卷下に示される三遣、三隨順、三是名の文である。この意は簡単に云えば、仏に隨順する者を真仏弟子と名づく、という意味になる。逆に云うと、真仏弟子は仏に隨順しているという意味になる。これを信機に即して考えると罪惡深重のまゝで救われているという喜びでもある。さて、この仏は当面釈迦であるがなお弥陀にも通ずるとも考えられる。即ち、隨順を攝取されている喜びに重ねて考えれば釈迦に対する隨順はまた弥陀に対する隨順である。この阿弥陀仏には二種法身があるが、衆生の所信となるのは当然方便法身である。しかし、その方便法身は法性法身と不二なるものであるが故に、方便法身に対する隨順は方便法身と不二なる法性法身への隨順でもある。さて法性法身は単なる理ではなく理智不二なる身と考えられるが、その理とは縁起の理に外ならない。即ち、阿弥陀仏に攝取され、隨順している喜びは縁起の理に攝取され、隨順している喜びでもある。その縁起の理を簡単に云えば、他者との相互關係性に於ける存在の成立として考えられる。即ち因縁生である。自己が他者と

親鸞教義に於ける信心の智慧(一)(驚原)

の相互關係に於いてはじめて成立するという認識、自己が単独、獨立しては存在し得ないという事実に対する認識が、阿弥陀仏に攝取され、隨順して生きる喜びという形をとつたとは考えられないであろうか。親鸞教義に於いて、仏教で真如、実相、因縁生、無自性、等と云われるものと衆生との接点はただ阿弥陀仏一つである。即ち、真如、実相、等は衆目にとつて阿弥陀仏を通じてはじめてリアリティーを持ち得るのであり、その意味で、存在が他との相互關係に於いてはじめて存在たり得るといふ因縁生なる自己存在の認識は、衆生が阿弥陀仏に攝取され、隨順して生きる喜びという形に於いてのみリアリティーを持ち得るのであり、因縁に依つて生じた自己存在という生の形での認識は、法性法身が言亡慮絶といわれる如く、不可能であり、強いて論ずれば觀念的な議論に陥らざるを得ない。その意味で信心の体徳としての智慧(仏智的なもの)を生形の形で機相の上に考えることは觀念的な議論となり、また、即身成仏の異義に連なる危険性をはらんでいるものとして注意して論じられなければならない。

なお、信機を「空無我を知る」に、信法を「因縁生を知る」に対応させることは嚴密に論ずれば無理な点もあるのであるが(例えば、罪惡深重のまゝで救われるというのは罪業無体にうらづけられていると考えれば、信法を「空無我を知る」に対応させることも出来る)、この論の意図するところは、信心の智慧が機相にどのような形であられるのかという試論的な性格のものであり、その性格を考えて頂き、御批評、御教示頂ければ幸である。

(なお枚数制限の都合上、註、参考文献は全て省略した)

(本願寺派宗学院研究生)