

自信教人信

——真宗教化の位置——

池田 勇 諦

一

△真宗教化△の位置について考えようとする場合、その教学的示語として「自信教人信^(信)」の一語が想起されることは、まず必須的といえよう。元来この語が善導の『往生礼讃』初夜讃に、

謹依△大經△採△集要文△、以為△礼讃偈△

というなか、流通分の、

若聞△斯經△、信樂受持、難中之難、無△過△此難△

の経語を讀じて、

自信教△人信、難中転更難、大悲伝普化、真成△報△仏恩△

といわれたそれであることは周知である。

しかしこの語が常に真宗教化語として親しみ深い言葉となったのは、やはり蓮如上人によるといふべきであろう。なぜなら、その一・二を指摘しても『お文』三の九「鸞聖人」の文に、

毎月二十八日ごとにかならず出仕をいたさんとおもわんともがらにおいては、あいこまえて、日ごろの信心のとおり決定せざらん未安心のひとつも、すみやかに本願真実の他力信心をとりて、わが身の今度の報土往生を決定せしめんこそ、まことに聖人報恩謝徳の懇志に、あいかなうべけれ。また自身の極楽往生の一途も、治定しおわりぬべき道理なり。これすなわちまことに「自信教人信、難中転更難、大悲伝普化、真成報佛恩」という釈文のころにも符合せるものなり。

といい、同じく四の五「中古已来」の文にも、

今月報恩講七昼夜のうちにおいて、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。これすなわち「謗法闡提回心皆往」の御釈にもあいかない、また、「自信教人信」の義にも相応すべきものなり。

とのべ、また『御一代記聞書』第九十四条にも、

「信もなくて、人に、「信をとられよ、とられよ」と申すは、わが物もたずして、人に物をとらすべき、という心なり。人、承引あるべからず」と、前住上人、順誓申されしとて、仰せられ候いき。「自信教人信」と候う時は、まず、わが信心決定して、人にも教えて、仏恩になる、とのことに候う。自心の安心決定して、教う

るは、すなわち「大悲伝普化」の道理なる由、同じく仰せられ候う。

と、再さいこの語を引証して、まことの信心は教人信あってこそ大悲伝普化の道理にかない、それこそ真の仏恩報謝であることを不断に勧められた上人であったからである。このことは、自信教人信こそ、実に上人の一代を貫ぬく根本精神であったことを意味している。

ところで、さかのぼって親鸞聖人にあるは、この「自信教人信」の語は殆んど用いられてをらず、わずかに、『教行信証』で「信巻」真仏弟子釈下と、「化巻」真門釈下の二ヶ所にのみ見え、むしろ「願作仏心・度衆生心」「有情利益」「利益有情」の語を用いられていることが目につく。蓮如上人の場合、特に前掲の『聞書』の言葉からしても、自信教人信の語を「まず、わが信心決定して、人にも教えて」と分別して述べられているのに対し、親鸞聖人は『正像末和讃』でいえば、

浄土の大菩提心は

願作仏心をすすめしむ

すなわち願作仏心を

度衆生心となづけたり（『正像末和讃』第十九首）

といて、願作仏心（自信）と度衆生心（教人信）とを分別せず、「すなわち願作仏心を、度衆生心となづけたり」と、自信の後に、でもなければ、自信と共に、でもなく、「即」においてこれを領解せられている。したがって、次の和讃に、

自信教人信

度衆生心ということは

弥陀智願の回向なり

回向の信樂うるひとは

大般涅槃をさとるなり

(同 第二十首)

とこれ仰ぎ、度衆生心が如来回向の信に賜わる徳用であることをおさえ、それゆえに続いて、

如来の回向に帰入して

願作仏心をうるひとは

自力の回向をすてはてて

利益有情はきわもなし

(同 第二十一首)

と讃じて、それがみずから度衆生しようとするのではなく、却ってそのような自力の回向を捨てしめられるところのみ、「利益有情はきわもなし」と自然に諸仏称名に参加せしめられることを示されている。

この一連の和讃は、聖人の自信教人信の基本的領解を表明せられたものとして注目されるが、特に聖人にあるは、

小慈小悲もなき身にて

有情利益はおもうまじ

如来の願船いまさずは

苦海をいかでかわたるべき

(「愚禿悲歎述懷讃」第五首)

とか、

是非しらず邪正もわかぬ

このみなり

小慈小悲もなければ

名利に人師をこのむなり

(『正像末和讃』披)

とかと、究極的な深い悲傷を披瀝され、

親鸞は弟子一人もまたずそうろう。(『歎異抄』第六条)

とまで、言葉を極め尽くされている。

しかしここで特に注意すべきは、かかる聖人の深い悲歎が決して聖人の思想信仰における教化性の否定、ないし消極性としてうけとられてはならないことである。なぜなら、かかる聖人の恐ろしいまでの自己批判は、単なる個人的内部に沈潜する観念的自己反省の類ではなく、どこまでもわれをして一点のごまかしもなく悲痛せしめる真実への帰依に賜わる懺悔として、真の教化道の見開きにほかならぬからである。すなわち、

念仏のひろまりそうらわんことも、仏天の御はからいにてそうろうべし。(『御消息集』広本・第十二通)

また、

わがはからいにて、ひとに念仏をもうさせそうらわばこそ、弟子にてもそうらわめ。ひとえに弥陀の御もお

しにあずかって、念仏もうしそろうひとを、わが弟子ともうすこと、きわめたる荒涼のことなり。

（『歎異抄』第六条）

の言葉に読みとれるごとく、仏法は仏法の力によって弘まるといふ蔽翳な事実への徹底の見開き、いいかえれば、「弥陀の御もよおし」を「わがものがおに、とりかえさん」とする人間の傲慢さへの深い悲歎にほかならぬからである。この一点こそ願作仏心即度衆生心と領受せられた「即」の本質的意義であるにちがいない。

その意味で聖人ほど真の教化に生きられた人はいないといえるのであって、

わが身の往生、一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために、御念仏、ここに
いれてもうして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれと、おぼしめすべしとぞおぼえそろう。

（『御消息集』広本・第七通）

といひ、

仏慧功德をほめしめて

十方の有縁にきかしめん

信心すでにえんひとは

つねに仏恩報ずべし

（『讃弥陀偈和讃』第四十八首）

と、如来回向の信に賜わる現働相として、不斷に願わずにはいらなかったのである。一念多念の争いなどをめぐる書簡のごときには、

いずかたのひとつにも、このころをおおせられそうろうべし。なおおぼつかなきことあらば、今日までいきてそうらえば、わざとも、これへたずねたまうべし。また便にも、おおせたまうべし。

（『御消息集』広本・第六通）

と、その具体的方途まで懇説せられているありさまである。

こうした聖人の姿勢において、『教行信証』をはじめとする多くの著作が、すべて願作仏心即度衆生心の「即」の自覚の具体的現行といわずして何であらうか。

採_レ集真言_一、助_レ修往益_一、何者、欲_レ使_三前生者導_レ後_一、後生者訪_レ前_一、連続無窮、願不_三休止_一、為_レ尽_三無辺生死海_一故（『教行信証』化末）

あるいは、

いなかのひとつとの、文字のころもしらず、あさましき、愚痴きわまりなきゆえに、やすくころえさせんとて、おなじことを、とりかえしとりかえしかきつたり。ころあらんひとは、おかしくおもうべし。あざけりをなすべし。しかれども、ひとのそしりをかえりみず、ひとすじにおろかなるひとつとを、ころえやすからんとてしるせるなり。（『一念多念文意』抜）

等と、こうした表情が随処に吐露されていることは、かかる願心を伝えて余りあるといわねばならない。

二

如上、自信の徳用性として教人信が理解せられ、自信教人信といっても一信樂受持（善導教学からいえば「深信心」）の事実にはかならないとするならば、なぜかかる一信樂から教人信（度衆生心）が開かれるのであろうか。つまり自信と教人信が一であるならば、自信のみが示されても然るべきであるに、あえて教人信を分別する所以は奈辺にあるのであろうか。このことは既述の「すなわち願作仏心を、度衆生心となづけたり」の「すなわち」の意味的内容を改めて問うことにほかならない。「即」が『行卷』に、

无碍者、謂知_二生死即是涅槃_一 如是等入不二法門 无碍相也

という大乘不二の法門を表わす要語であるかぎり、自信と教人信が「すなわち」であることは、単一的一ではなく、一にして同時に二、二にして同時に一という、偏一性と偏二性の両極を截る不二性でなければならぬ。その意味でいま一信樂が自信教人信の二相に開かれる必然性を明らかにすることによって、自信教人信の語が示す真宗教化の位置の見定めが明確化するものと思う。

元来、真の信仰は二つの側面をもつものといえる。それは根源的に人間存在がもつ二側面に由来することは、人間存在そのものを問う真の信仰の本質性に照して道理必然であるからである。すなわち、人間存在はその独一性において個人的であり、同時にその関係性において社会的である。信仰はかかる二側面の相即性における個人性を基座とすることにおいて「自ら信じ」となり、同時にその社会性において「人を教えて信ぜしむ」とならねばならない。

思うに、「自ら信じ」は絶対無限の聖への関わりとしての縦の側面であり、「人を教えて信ぜしむ」は同時に

それが相対有限の世俗に結びつく横の側面である。したがって「自ら信じ」という縦の側面は、

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。 （『歎異抄』抜）

と、人間存在の個人性に成り立つ人間の救済そのものとして、信仰の核実をなすことはいうまでもない。このことは、

往生は一人一人のしのきなり、一人一人仏法を信して後生をたすかることなり、余所事のやうに思事、且は我身をしらぬことなり （『実悟旧記』）

といい、また、

自家の立脚地をだも確めずして、先づ他人の立脚地を確めんとするの不当なるを信じ（『清沢満之全集』第六巻）と切言されるごとき、全く寸分の外覲性もゆるさぬ徹底した内覲的主体的自覚であることを意味している。

しかしそうしたきびしさをもつ縦の側面が、同時に「人を教えて信ぜしむ」と横に世俗と結びつくのは、「親鸞一人がためなりけり」が単なる個人の道でなくして、そのまま真に、

十方一切の衆生みなもれず往生すべし （『尊号銘文』本）

の普遍の全人道であることを証しするものにほかならない。つまり世俗を超えた信仰が、逆に世俗のただ中に自身の真理性を明証していく実践性である。ここに善導が一信樂受持の現働性を、自信教人信と示されたことの必然的意義を見極めねばならない。すなわち、自信教人信は人間存在の二側面に即して信樂受持を開示せられたものとして、その内実において必然的に相即的一の関係でありながら、しかもあえて教人信を開くところには、どこまでも

自信の顕証性を示すがためにほかならない。もし「自ら信じ」が横に「人を教えて信ぜしむ」の証しをもたぬとすれば、それはもはや個人の思ひ内出来ごととして全く私的な自慰的満足にすぎなくなり、何ら現実への創造力となりえぬ退嬰的観念道とならざるをえないであろう。この点すでに相承のうえで、竜樹は『易行品』に、

若_レ墮_二声聞地_一 及_二辟支仏地_一 是名_二菩薩死_一 則失_二一切利_一 若_二墮_二於地獄_一 不_レ生_二如_レ是畏_一

若_二墮_二三乘地_一 則為_二大怖畏_一 墮_二於地獄中_一 畢竟得_レ至_レ仏 若_二墮_二三乘地_一 畢竟遮_二仏道_一

といつて、自己満足の閉鎖性を求道者の死と極言し、地獄にも見られぬ終焉性をそこに見すえている。曇鸞もまたこの批判精神を『論註』『名義撰対』に、

応_レ知_下智慧方便是菩薩父母、若不_レ依_二智慧方便_一 菩薩法則不_中成就_上。何以故……若_尤三方便_二觀_二法性_一時

則証_二實際_一

と指摘し、源信また『往生要集』『正修念仏』に、

雖_二恒處_二地獄_一、不_レ障_二大菩提_一、若起_二自利心_一 是大菩提障

と的示するところである。けれどもまた、そこにあつてかかる観念化への批判から、「人を教えて信ぜしむ」の世俗への表現性・実践性に視目するあまり、「自ら信じ」の縦の一点が不透明化するならば、さきの『論註』の文に、

若无_二智慧_一為_二衆生_一時 則墮_二顛倒_一

といい、『化身土末巻』に、

若事_二外道_一心重、仏法心軽 即是邪見

といわれるごとき、逆に教化の外道化として、既述の私有化的教化へと顛落するほかはない。ゆえにいま自信教人信が示す教人信は、内なる自信のあり方を問うものであると同時に、問われた自信の応答性であるところに、自信の後に、の教人信でもなければ、自信と共に、の教人信でもなく、自信自身の自己批判として信心自身がもつ運動性といわねばならない。ここに自信教人信の相即的意義の構造性が確認されるであろう。

ここに至って思うに、信樂受持の一事実を開示した自信教人信の意味するものは、自信と教人信の語によって、実は自信自体の具体的あり方を示すのであって、自信と別在する教人信ではなく、どこまでも一信樂受持の事実相を、信樂みずからがもつ自己批判的行証性として表現したものにほかならない。われわれはここに真宗教化の位置を見定めうるのであって、それはあくまでも如来廻向の信心のもつ普遍的実践性として、信心自身の行証性に求めることができる。その意味で真宗教化は決して人間に依止した人間の事業としての事柄ではなく、仏に依止した仏の事業として、信心こそ教化の主体でなければならない。

このように確認するとき、自信教人信の語にあらわされる真宗教化とは、真宗の特定な課題事といったものではなく、まさに真宗に値遇しえた人間のあり方、つまり真宗の人間像を示すものといわねばならぬであろう。なぜなら、前来の意味において真宗人とは、真宗に遇いえた感動の中で、真宗を行証していく責任と使命感に生きる人間のことであるからである。その意味でこれをいいかえれば、真宗教化とは自信教人信をそのあり方とする人間の誕生をはかにしてありえぬことなのである。それゆえに自信教人信の問題は、すでに単なる個人性ととどまる個人像ではなく、本質的に僧伽的人間として僧伽的人間像を意味していることに注意しなければならない。そこに教化

の主体が、具体的に教団でなければならぬ必然性が浮揚するのであって、その点から真宗教化の位置の問題は、教団・教化・教学の有機的關係性において確かめられねばならぬ僧宝論へと展開しなくてはならない。

三

僧宝とはもとより仏・法・僧の三宝の一つであるが、帰依三宝は、本来仏教の当体である。仏教が現在することは、そこに帰依三宝が現在することであり、帰依三宝が現在することは、仏教が現在することである。ゆえた帰依三宝こそは仏教徒の始発であると同時に全てである。すでにこの三宝については、親鸞聖人も『真仏土巻』に『涅槃経』をもって、

佛性者即是如来、如来者即是无為 无為者即是常、常者即是法、法者即是僧

と、その内的必然の一体性を注意せられているように、いずれの三宝にも集約せられることであるけれども、それがもっとも具体的には僧宝の一宝に帰せられうるといえるであろう。なぜなら、三宝成立の始源が、

於是世、始有_二六阿羅漢_一、仏阿羅漢、是為_二仏宝_一、四諦法輪、是為_二法宝_一、五阿羅漢、是為_二僧宝_一、如_レ是世間三
宝具足 (正藏三・六四五上)

という仏陀の初転法輪にみる阿若憍陳如等の五比丘の化益に求められ、三宝具足をもって仏法成就とせられるごとく、僧宝こそ仏法二宝の顕証者であり、人間を超えた仏法が人間のうえに行道として現在することを示すものといえるからである。その意味で親鸞聖人の生涯を貫ぬく課題というのも、実は『信巻』に明かす「真の仏弟子」に帰

せられるとっていい。すなわち『教行信証』の教学が語ることく、仏宝は釈迦、法宝は弥陀、この釈迦・弥陀二尊の教法に生きる「金剛心の行人」こそ、真に末代における三宝成就の僧宝であることを確信せられている。

周知のごとく、僧宝は常に *saṅgha* の首写として「僧伽」といわれ、訳して和または衆とされるところから和合衆・和合僧等とよばれている。和合といえは、とかく「やわらぎあうこと。なかよくすること」の意に解しがちであるが、単にヒューマンイズムの立場から成り立つことでないことを思えば、むしろより根源的に、和が和数の意であることから「出会い」を意味するものでなければならない。

思うに、人間存在が間柄的存在であるかぎり、人間の根本課題は一に関係成就に求められねばならない。それは自他が真に出会うことなくして、共に人としての生を尽しあう人間成就は成り立ちえないがゆえである。この人間の根本課題に答えるものこそ帰依三宝の教道であり、仏法に基づく人間の出会いを意味する僧伽の意義でなければならない。その意味で僧伽は、まさに歴史を超えた仏法の歴史的社会的受肉 (*incarnation*) であり、仏法が地上に人間の救いとして行ぜられる場として、その本質的意義が見えられねばならぬであらう。したがって僧伽は仏法における第二義的なものではなく、却って仏法が本来的に自己とすること存在として、その生成的必然性を自身の内にもつのである。

すなわち、上述の自信教人信に照らすとき、仏法に生きることとは、本来的に僧伽性を自己とすること心に生きることであるから、自信教人信する人間の誕生は、必然的に僧伽を現前せしめずにはいない。それはいいかえれば、自信教人信とは僧伽に対する主体的選び、すなわち僧伽に召され僧伽に参加せしめられていくことにほかなら

ない。そこに自信教人信は僧伽を縁として生ずると同時に、また僧伽をしてその所生の縁たらしめる根本心といわねばならない。かくて僧伽は必然的に自信教人信していく仏法の行証性を唯一の存在理由として、かぎりなく世俗を仏法に媒介する機能的存在といわれねばならぬ所以がある。

如上の意味において自信教人信が示す信心の現働相は、その普遍性において僧伽を現前し、僧伽は必然的に信心の実践たる教化に生きるものとして、同時に僧伽自身の原点たる信心の自己批判としての教学をその根底にもつことによって、自らのあり方に確かな内容と方向を見極めていくのである。ここに僧伽が能生の因たる真実信心の普遍性において、その行証性に生きるものとして、まさに教化の一事に尽くされることが明らかである。したがって教化はまた教学に方向づけられていくことによって、教学こそ僧伽の根本的实践ともいえるであろう。その意味で真宗教化の位置の問題は、具体的に教団・教化・教学の有機的關係性が顧みられねばならぬ所以であるが、いまはただ真宗教化の基本語としての「自信教人信」に、その確認を試みたにとどまることを記して擱筆する。

(註) この語について、文法的には「教」は助字で「しむ」であるから、「おしえ」とよめないが、その意は教えて云云せしむであるから宗祖は「自信教人信」(自ら信じ人を教えて信ぜしむる〓坂東本)とよまれている。

(本学教授)