親鸞における信心の智慧と主体性の確立

浄土教とキリスト教の類似性に関する再検討

ケネス田中

「目覚める宗教」としての親鸞思想

仏教は世界的に、特に先進国に伸びている。アメリカでは、仏教徒の数は全人口の一。一パーセントの約三五〇万人に達している。[1] これは、一九七〇年代の半ばの二〇万人から約十七倍の増加である。[2] また、フランス、ドイツ、英国、カナダ、オーストラリアなどでも似たような現象が見られる。[3]

この仏教への関心は、主に瞑想(メディテーション)を中心とする禅、上座部、及びチベット仏教に際立って見られる。欧米での瞑想への関心の高さは目覚ましいものである。キリスト教が主流である欧米社会に住む人々にとっては、瞑想とは珍しい「宗教行為」(religious practice)であり、魅力的なものとなっている。従って、新しい宗教や精神性を求める人々にとっては、誰でも容易に行なえる瞑想を提供する仏教に惹かれる者が少なくないのである。

この現象は、新しい宗教形態の到来を象徴していると言える。この動きを筆者は、「信じる宗教」から「目覚める宗教」への移行と呼んでいる。[4] ここで言う「信じる宗教」とは、神や仏という不確実なものを信じ込むことが中心となる宗教的営みを指すのである。このように信じ込むことを、比較宗教学者ウィルフレッド・C・スミッス(Wilfred

C. Smith）教授は、「ビリーフ」（belief）と言い、神などが存在するという考えに固執し、理性的に同意する営みであると説明している。[5] また社会宗教学者ウェイド・C・ルフ（Wade C. Roof）教授はここで言う「信じる宗教」を従来の宗教と見なし、その特徴を五つのキーワードで捉えている。それらは、神（God）、罪（sin）、信仰（faith）、懺悔（repentance）、道徳（morals）という従来の「宗教」を代表する用語である。

一方、「目覚める宗教」とは、仏教の開祖が「目覚めた者」（Buddha・仏陀）と成ったこと自体が示すように、不確実なものを安易に信じ込むのではなく、ある程度の求道の結果、心身全てを持って真実に目覚める体験に基づく宗教形態を指すのである。ここで言う「目覚める宗教」とは、ルフ教授が指摘する「新しいスピリチュアリティ」という宗教形態に匹敵し、教授はその特徴を、連結性（connectedness）、一体性（unity）、平和（peace）、調和（harmony）、落ち着き（centeredness）という五つのキーワードで説明している。[6] これらを、上記の「信じる宗教」のキーワードと比較すると、違いは明らかである。例えば、「目覚める宗教」を代表する瞑想という行為には、連結性、一体性、調和、落ち着きという特徴が実践者によって体験されるが、一方、神、信仰、罪、懺悔、道徳などという「信じる宗教」の特徴とは殆ど無関係であると言えよう。

さてこの二つの宗教形態の中、親鸞思想を土台とする浄土真宗（以降、真宗）[7] は、欧米社会ではどのように映っているのであろうか。先ず、瞑想を主張しない真宗への関心は、禅、上座部、及びチベット仏教に較べると比較的低いのは事実である。また、親鸞思想のキリスト教との類似性も、興味を妨げていることも確かである。その類似性としては、阿弥陀と神（God）、浄土と天国（heaven）、信心と信（faith）等という教義の点がよく指摘される。また、真宗では「聴聞」が尊重されるが、それはキリスト教の「説教」（sermon）の重視と同じとして映るのである。そして、真宗と特にプロテスタントの教義では、修行や行いが救い

や目覚めという最終目的に無効であるという考え、所謂、無律法主義（antinomianism）という点でも似ていると見られるのである。

しかしそう言っても、真宗へ惹かれるアメリカ人がいないと言うことではない。キリスト教や仏教の他の宗派から真宗へ改宗する人々の数も以前より増えている。例えば、アメリカ本土の本願寺教団 Buddhist Churches of America（米国仏教団）の開教使・僧侶の約二〇パーセントは改宗者である。また、教団には、僧侶の助手役を務める約一〇〇人の開教使補佐がいるが、彼らの半分も改宗者なのである。また、最近、大都市から離れた地方の比較的小規模ないくつかのお寺では、従来の日系人メンバーズ（門徒）が減ってきたが、それに対応して改革が行われた結果、改宗者も増えつつあり組織には新しい体制の構築が始まっている。それらのお寺では、住職も白人の改宗者でメンバーズの殆んどが白人であるという変化が現れている。

ここで重要なのは、このようなお寺では、従来の「信じる宗教」としての浄土真宗の教えの説き方よりも、「目覚める宗教」を反映する説き方や実践が行われていることである。例えば、日曜礼拝では「メディテーション」（meditation、瞑想）と呼ぶ三分程度の簡単な静座も組み込まれている。教え自体も、人格的な阿弥陀様を「信じる」というより、阿弥陀とは智慧と慈悲の「はたらき」（the workings of the wisdom and compassion）として理解され、それに「目覚める」ことが強調されている。このように真宗の教えを「目覚める宗教」と捉えるのは、改宗者に限らず、従来の日系三世や四世のメンバーズに関しても同様である。即ち、アメリカやカナダの真宗寺院のメンバーズは、真宗の家へ生まれた者も新しい改宗者も、「信じる」よりも「目覚める」という捉え方が主流となっているのである。

「信じる宗教」として見られる親鸞思想

しかし、親鸞思想は、浄土教一般と共に「信じる宗教」

として理解されてきた。これは、西洋に限らず、日本でも同じであると言えよう。例えば、「他力本願」という言葉に関する一般社会に見られる誤解は、未だに根強く存在している。特に西洋では、真宗は正統な仏教に属さないとまで評価され、極端な場合、仏教から逸脱した異端なものであると見られてきた。

例えば、戦前大きな影響力をもったフランスの神学者・哲学者・医者であるアルベルト・シュヴァイツァー（Albert Schweitzer）は一九三六年に、「もちろん、親鸞の教えは仏教に対して侮辱的存在（outrage）である」と発言している。[8] このような見解が、その後の西洋における親鸞のイメージと理解に影響を与えたことは否定できないであろう。そしてより近年、ドイツの仏教学者ハインズ・ベハート（Heinz Berchert）は一九八六年に、「それ（浄土教）は、「仏」という考えを真反対なものと捻って捉えた。この考えの代表者は、浄土真宗の宗祖である親鸞聖人である。」と発言しているのである。その理由として「ただ阿弥陀の恩寵（grace）によってのみしか我々の救済がなりたたないのである、と考える。」と指摘している。[9]

似た見解は、西洋に限らず現代日本においても伺える。例えば、近年最も注目される仏教学者の一人である佐々木閑教授は下記の見解を示している。

このように日本仏教は、おおもとの「釈迦の仏教」からはるかに遠い、枝分かれの先端に位置しているのですが、さらにその後、日本国内でも多様化が進んで、端的に考え方の異なる宗派が多数できました。たとえば親鸞の作った浄土真宗は、「自力で苦しみから逃れようとしても、愚かなわれわれには無理だ。そんな私たちを哀れに思った阿弥陀というありがたい仏が、極楽という世界から救いの手をさしのべて下さっている。われわれがなすべきことは、その阿弥陀の力にすがって身を任すことだけだ」と説きます。親鸞の教えは間違いなく宗教としてすぐれていますし、自力で努力することのできない状態にある人にとっては非常に

有り難い支えとなるのですが、「釈迦の仏教」とは全く別ものです。[10]」下線は筆者による。）

佐々木教授は、親鸞の教えの宗教性を認めるものの、「阿弥陀の力にすがって身を任すことだけだ」と言い、努力することが否定され、極楽にいる阿弥陀仏の救いの手にただ身を任すという従来のイメージを襲踏しているのである。そして、親鸞の教えが「釈迦の仏教とは全く別もの」と見ることは、二つの宗教形態の範疇内では、「信じる宗教」であり「目覚める宗教」では無いということとなるのである。

目覚める宗教としての「智慧・主体性」

以上のように親鸞の教えを「信じる宗教」と見るのは、一つの捉え方に過ぎないものであるが、残念ながら上記のように、その見解が真宗内外に浸透しているのが現状である。しかし、親鸞の教えは非常に多面的で重層的であり、一つの見解に納めることは親鸞思想を大きく限定し、乏しいものにするのである。これを防ぐためにも、多様な見解が必要なのである。

この中で本発表では、初期仏教や大乗仏教で重要視されてきた智慧と主体性という二つの側面に焦点を当てることにする。これによって、真宗が仏教を逸脱した「異端」ではないこともより明らかになるのである。しかし、この二つの側面は、従来の親鸞思想研究の傾向として、特に伝統宗学では、[11]軽視されて来たと言えるであろう。もちろん例外は存在する。その代表的な研究としては、信楽峻麿、武田龍精、安富信也、池田教信、小川一乗に依るものが近年目立ち、特に信楽教授の研究成果には賛同する所が多くある。[12]

この智慧と主体性側面は、上記のアメリカ真宗者の間で顕著に現れていて、さらに、世界的に弘まっている「目覚める宗教」としての仏教にも見られる重要な要素なのである。しかし、海外で魅力なものとなっているからというだけの理由で、この要素を取り上げるならば、それは単に現

代に迎合しているに過ぎないということとなる。そうではなく、親鸞思想自体がこの二つの側面を十分備えているである。

先ず、「智慧」の重要性は、「仏陀」の本質と関係することで明らかである。言うまでもなく、「仏陀」とはブッダ(Buddha)の訳であり、「目覚めた者」という意味である。そして、この目覚めには、智慧が必然的に伴うのである。

相争う哲学的見解を超え、(さとりに至る)決定に達し、道を得ている人は、「われは智慧が生じた。もはや他の人に指導される要がない。」と知って、犀の角のようにただ独り歩め」。(『スッタニパータ55』)

また、初期仏教の修行項目である「三学」では、「戒・定・慧」に含まれている。さらに、大乗仏教を代表する龍樹は、智慧が仏教の目的を適うことをかの有名な一句に述べている。

仏法の大海は信をもって能入とし、智をもって能度とす。」(『大智度論』)

このように、智慧とは求道者側の智慧のことを指しているのである。伝統宗学では、求道者が阿弥陀仏からひたすら授かるという智慧が強調されるが、この「信心を授かる」ということが求道者の体験としての智慧についてほとんど明らかにされていない。従って本論文集では、求道者の体験としての智慧に焦点を当てることを目指すのである。

次に、「主体性」であるが、仏教教義において「主体性」に価する一つの仏教用語は、「智慧」のように存在しないことは認めざるを得ない。しかし、初期仏教を代表する『ダンマパダ』に、「自己こそ自分の主」(Atta hi attano natho)という一句に主体性の根拠を見いだすことができると筆者は考える。

自己こそ自分(自己)の主である。
他人がどうして(自分の)主であろうか。
自己をよく調えたならば、得がたき主をえる。(『ダンマパダ、一六〇』)

ここでは、この自己が自分の主(natha)であるという

ことは、自己の主体性が肯定されていると言える。そして、修行をもって自己を整えば、さらに得難い主（natha）を得ると言うのである。この主とは、本来的に備わったものではなく獲得されるものであるので、努力無しで誰もが到達できる境地、または、獲得できるものでは無い。これこそ、主体性と言えるものである。

また、主体性が確立された聖者には、他によって左右されないという性質が顕著に備わるのである。

「独り歩み、怠ることのない聖者は、非難と賞賛とに心を動かさず、音声に驚かない獅子のように、網にとらえられない風のように、水に汚されない蓮のように、他人に導かれることなく、他人を導く人、ーー 種々の賢者は、かれを（聖者）であると知る。『スッタニパータ、二一三』

このように目覚めた者の状態は、仏教教義の発展において、徐々に「理想の自己」や「本当の自己」という表現が取られて来た。特に大乗仏教では、それが顕著に現れ、その代表的なものは、『涅槃経』の「真我」や「大我」という用語である。

信心の智慧

伝統宗学では「信心」は、求道者が阿弥陀仏からひたすら授かるものであると強調するが、この求道者が「信心を授かる」という体験に関しての、詳細な説明は、伝統宗学ではほとんどされない。つまり人間側がどのように、「信心」という宗教体験を通して、本願を自覚するかという説明が非常に弱いと感じている。何故なら、求道者がどのようなことを、どのように自覚するのかについて明らかにされていないばかりか、「信心」に関する議論では「自覚」という用語すらほとんど登場しないからである。これも、一般社会において「他力本願」という意味が、誤解されている理由の一つであろう。

伝統宗学的に言えば、阿弥陀や本願が中心となる「伝統・

法相」の視点からの「信心」の説明は極めて詳しいが、求道者の体験としての「己証・機相」の視点からの「信心」の説明は非常に乏しいと考える。つまり、伝統・法相を「客観」、そして己証・機相を「主観」と見れば、「主観」の面がかなり欠如していると言えるのである。しかし、親鸞の著作の『教行信証』等で見出せる、信心の用例を詳しく従来の枠に捉われずに検討してみると、実は、信心には種々な自覚が伴うことが明らかなのである。そして、その中でもとりわけ、智慧的な側面を伴う用例が目立つのである。

序論で筆者が述べたように、特に西洋では、親鸞の教えが「信じる宗教」として映っており、その信が「仰信的」であるという印象がとても強い。この場合、「仰信的」（devotional）とは、求道者が阿弥陀如来にひたすら「委託」するのみで、智慧という自覚の側面が完全に放棄されていることを指すのである。

もちろんそうは言っても、求道者が阿弥陀仏に委ねるという側面を筆者が認めないということではない。何故なら、「委託」という営為は、信心という体験の一面でもあるからである。

ここで筆者が問題にしていることは、「委託」の側面が強調され過ぎて「委託」が、あたかも信心の中心的、または唯一な側面として説明されていることである。例えば、序論でも述べたが、特に西洋では、親鸞の教えが「信じる宗教」として映っており、その信が「仰信的」であるという印象がとても強い。この場合の、「仰信的」は devotional と英訳されるが、devotional とは、求道者が阿弥陀如来にひたすら「委託」するのみで、智慧という自覚の側面が完全に放棄されていることを意味するのである。

また英語圏では、「信心」の英訳に「委託、依頼、任せること」の意味を持つ entrusting が最も多く採用されているのである。このとからも、いかに「信心」の理解に「委託」の意味を前面に強く出した、捉え方がされているかが伺えるのである。つまり、「委託」の意味を強く含む entrusting が「信心」の英訳として採用されているために、西洋にお

いても「信心」が一層「仰信的」なイメージを強める要因になっていると筆者は考え、この英訳には問題があると懸念するのである。

さて、信心体験には大きく分けて、一、委託、二、歓喜、三、無疑、および四、智慧という四つの側面があると筆者は考えている。この四つの側面の中で、委託、歓喜、無疑の三点は、伝統真宗学において認められ数多く言及されて来たが、信心の体得者の「体験」という観点からの、智慧の側面に関しての論文や解説は、量的にも非常に少ない。もちろん、信心には阿弥陀の智慧が体得者に廻向されたということは頻繁に説かれるが、その智慧が体得者によってどのように自覚され、またその自覚の内容がどうであるか、ということについては、十分明らかにされていない。従って本論では、この不足面の解明に少しでも貢献できることを目指す。

智慧の側面の定義

さて、親鸞による「信心」に関する説明については、規範的叙述（normative statement）と体験的叙述（experiential statement）の二つに大きく分類することができると考えている。この二種類の叙述は、親鸞が信心を定義する『教行信証』の次の文章に見られる。この定義は、まさに「信心」の多様面を示すものであると考える。

信楽（＝信心）は、すなはちこれ真実誠満の心なり、極成用重の心なり、審験宣忠の心なり、欲願愛悦の心なり、歓喜賀慶の心なるがゆゑに、疑蓋雑はることなきなり。（『真宗聖教全書』二「宗祖部」、五九頁）

先ずは、この信心の定義に関しての規範的叙述は、「真、実、極」という用語で示されていると筆者は考える。それは、信心が「真実」であるということを理念として、また、客観的視点より述べているからである。

次に、本論が目的としている体験的視点から上記の引

用文を検討すると、規範的叙述として筆者が指摘した「真、実、極」以外の用語が、体験的叙述として示されていることがわかる。「信心体験」について前述したように、この体験的叙述は委託、歓喜、無疑、智慧の四つの側面に分類することができると考えている。何故なら、これら四つの側面は上の親鸞の信心の定義によって示唆されているからである。まとめてみると次のようである。

一、「重」、「忠」が委託の側面を示す。

二、「歓」、「喜」、「賀」、「慶」が歓喜の側面を示す。

三、「疑蓋雑」が無疑の側面を示す。

四、「審」、「宣」が智慧の側面を示す。

　では次にこの四つの側面中、智慧に焦点を当てることにしよう。先ず、本論での「智慧」とは、菩薩などが所有する高度な智慧だけに限定するものではない。即ち、本論における智慧の定義は、「高度な智慧」（prajñā）も含みながらも、「認知する」（to cognize）、「知る」（to know）、「理解する」（understand）、「気づく」（to become aware）、「直感する」（to intuit）、「目覚める」（to awaken）というような幅広い意味が含まれるのである。

　この定義は、伝統仏教の教学を代表する『倶舎論』に見られるvitarka（尋、覺）やvicāra（伺、觀）に匹敵する面を含むと見ることができる。先ず、vitarkaの場合、その漢訳は「覺」であり、和訳は「直感知」となっている。英語では、direct knowledgeやthinkingと訳されている。従って、vitarkaは筆者が智慧の定義として上述した、「気づく」（to become aware）や、「直感する」（to intuit）や、「目覚める」（to awaken）等に価するのである。[13]

　次のvicāraは、「分析知」という和訳があり、またinvestigationやanalytical thinkingという英訳があることからも、vicāraもやはり上述で定義した「認知する」（to cognize）や、「知る」（to know）や、「理解する」（understand）等に価するものと見ることができる。[14] ただ、vicāraは、vitarkaほど直感的ではなく、より分析的という違いはあるが、両者とも理解をもたらす「自覚」を示している点では、酷似

している。

従って、『倶舎論』で説かれるこのvitarkaとvicāraは、本論の智慧の定義に価するものと考えられる。即ち、この智慧が理解を放棄した、心の動きを指すのではないことから、信心とは、西洋の学者が示すような感情的で、迎信的なものと理解するのは妥当ではないと言える。この点は、上記の『教行信証』の信心の定義で、親鸞が「審、宣」の用語を採用している点でも明白である。本願寺公式英訳では、「審」はdiscernment（識別力、眼識、洞察力）、そして「宣」はclarity（明快、明断）となっており、本論の「智慧」の定義に充分含まれると言える。

求道者が体験する智慧

先ず、親鸞が主張する「信心」とは、一般の信とは区別されるべきである。何故なら、「信」が含まれる用語で「信心」以外ですぐ頭に浮かぶ語に、「信仰」や「信用」等が挙げられる。しかし、一般に言う「信仰」は、「きっとそうであると固く信じる」人の心の持ち方と、それに基づく生き方を指すと言え、そこには自覚に基づく自信のようなものが弱く、人が不安の中で確たるものを欲しいがために、「信仰の対象」となる者にしがみつくような営為と考えられる。[15]

一方「信用」は、「たぶんそうであろう」と思い、特定な教えや人物に従い、その指定された道を人が歩み始めるために必要となるものと考える。仏教にもそのような信があり、信楽峻麿氏はその種類の信を初門位なる「能入信」と呼ぶが、氏はこれを究竟位なる「能度信」とは区別しており、親鸞の信心とは、初門位なる能入信ではなく、究竟位なる能度信のことであると指摘している。[16]

さて、一般に言う信用、つまり仏教で言う初門位なる「能入信」の例に、信楽峻麿氏は『正信偈』の「まさに如来如実の言を信ずべし」と「ただこの高僧の説を信ずべし」や、『真仏土文類』の「経家、論家の正説、浄土宗師の解

義、仰いで敬信すべし」及び、『歎異抄』の「よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり」を挙げており、これらは全て、二元的、対象的な要素を持ち、仏道趣入のためには必須である初門位の信であると言う[17]。

かしこれらは、究竟位なる「能度信」の親鸞の信心とは異なるのである。信楽氏は信心の用例として「信心の智慧」や「智慧の念仏」という『正像末和讃』に見られる言葉を挙げている[18]。

「釈迦弥陀の慈悲よりぞ　願作仏心はえしめたる
信心の智慧にいりてこそ　仏恩報ずる身とはなれ
智慧の念仏うることは　法蔵願力のせるなり
信心の智慧なかりせば　いかでか涅槃をさとらまし
（『真宗聖教全書』二「宗祖部」、五二〇頁。傍点は筆者による。以降同様）

ここでは信心が阿弥陀の智慧と慈悲に起因することが強調されているが、信心を体得した者に智慧が備わっているかどうかについては、ここでは明白ではない。つまり、親鸞は、信心の真実性を訴えているのであり、ここでの信心への言及は、規範的叙述であり、体験的叙述ではないからである。

しかし幸運にも、本論文が求めている体験的叙述が、親鸞が補足した次の左訓で確認できる。

みたのちかひはちゑにてましますゆへに、しんずるこころのいでくるは、ちゑのおこるとしるべし。（『親鸞全集・和讃篇』、一四五頁）

信心の体得者には「智慧がおこる」ということが、この左訓に依って明記されているのである。この信心という体験を通して、阿弥陀仏より発生した智慧が、体得者には顕わになると理解できる。それは微量であっても、体得者は何らかの形で阿弥陀の智慧を自覚すると考えられるのである。

鷲原知康は、一九八〇年の論文で伝統教学的用語を採用し、上記の点を認める見解を示している。

……信心の具徳であるところの智慧（涅槃の真因とな

る智慧）が機相の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[19]。

つまり、ここでの「機相」とは、信心の体得者の在り方を指すのである。即ち、阿弥陀仏である「法相」と対比される体得者の体験的な側面を指すのである。従って、その体得者に「相発する」とは、智慧がその体得者に現れ自覚されると、鷲原氏は理解していると筆者は考えるのである。

親鸞は更にその智慧の内容を、阿弥陀仏の仏名の一つである「智慧光」の解釈において説明している。

> 次に智慧光とまふす、これは无癡の善根をもてえたまへるひかり也。无癡の善根といふは、一切有情、智慧をならひまなびて、无上菩提にいたらむとおもふこゝろをおこさしめむがためにえたまへるなり。念仏を信ずるこゝろをえしむるなり。念仏を信ずるは、すなわちすでに智慧をえて、佛になるべきみとなるは、これを愚癡をはなるゝことゝしるべきなり。このゆへに智慧光佛とまふすなり。（『弥陀如来名号徳』、『真宗聖教全書』二「宗祖部」、七三五頁）

親鸞はここで、「念仏を信ずるということは、智慧を得ること」であると明記している。そして、その智慧の内容を、仏になることが愚癡を離れる者になるということを、知ることであると言うのである。つまり、体得者の智慧とは、仏になることが保証されていて、仏になるということは、愚痴から離れられることを、知ることなのだと言っているのである。

「二種深信」の信知

信心が「知る」という意味を含むということは、他の用例でも見られる。それは信心の内容を示す、親鸞が重視した「二種深信」という重要な教えにも見ることができる。親鸞が引用した善導の『集諸経礼懺儀』の中に、「信

知する」ことが説かれている。「知」という用語があるので、「分かる・理解」することが求められ、ただ委託するだけではないことが明らかとなっている。すなわち、一、求道者自身の凡夫性と、二、阿弥陀の本願の両面を信知することが求められている。

深心はすなはちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩悩を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知す。いま弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下至十声等に及ぶまで、さだめて往生を得しむと信知して、一念に至るに及ぶまで疑心あることなし。ゆゑに深心と名づく。(『真宗聖教全書』二「宗祖部」、三四頁)

この「信知」という用語の意味を理解するには、親鸞が『一念多念文意』の中で、善導の『往生礼讃』からの「今信知弥陀本弘誓願及称名号」の句を注釈する箇所が手がかりとなる。

「知」といふはしるといふ、煩悩悪業の衆生をみちびきたまふとしるなり。また「知」といふは観なり、こころにうかべおもうふを観といふ、こころにうかべしるを「知」といふなり。(『真宗聖教全書』二「宗祖部」、六一九頁)

この「知」とは「観」であり、その「観」とは心に浮かべ思うことである。即ち、体得者は、本願と名号ということをしっかりと自覚するということであり、自分が自覚していない対象に、ただひたすら委託するということではない。従って、「信知」には「対象を心に浮かべ思う観」という意味が含まれているのである。これにより、明らかに体得者によっての自覚が求められていると言える。

親鸞は以下の弟子への手紙の中で、信知することを「おもひしりて」という別な言葉を採用しながら、上記の二種深信の説明をしている。

はじめて佛のちかひをききはじむるひとびとの、わが身のわろくこころのわろきをおもいしりて、この身のやうにてはなんぞ往生せんずるといふひとにこそ、凡

夫具足したる身なれば、わがこころの善悪をばさたせず。(『真宗聖教全書』二「宗祖部」、六九一頁)

「おもひしりて」とは、深く意識する、または、気づく(having become thoroughly aware)という意味である。先ず、自分が「煩悩を具足せる凡夫である」という機の深信を深く意識し、自覚することなのである。本願寺の公式英訳は thoroughly aware であり、この語こそ「徹底的に認識する」ことを指すのである。[20]

また親鸞は、自分が如来の恩徳を受けていることを、熟知していると『教行信証』の冒頭で記している。

真宗の教行証を敬信して、ことに如来の恩徳の深きこのとを知りぬ。ここをもって聞くところをもってきくところを慶び、獲るところを嘆ずるなりと。(『真宗聖教全書』二「宗祖部」、一頁)

これは、上記の二種深信中の法の深信と同じ内容を指しているものであると言える。そこには、如来の恩徳を自分が受けていることを知ると述べている。漠然な感情ではなく、しっかりと認知している心境なのである。

さて、鷲原氏は、体得者による「信知」の重要性を認め、さらに己の凡夫性を悲歎、かの有名な親鸞の『教行信証』の発言に繋がることを指摘していると言える。

信機とは罪悪深重、煩悩具足の信知である。これは『信巻』に「誠知、悲哉、愚禿鸞、沈没於愛欲広海、迷惑於名利太山、不喜入定聚之数、不快近真証之証、可恥可傷」として示される悲歎としても表現される。[21]

さらに鷲原氏は、この悲歎とは、体得者が「空無我」を知った心の現れと示唆しているのである。それは、「空無我」を知ったからこそ、執着するべきでないのに、それでも尚且つ、己が執着していることが分かり、悲歎したと記されているからだ。そしてそのことが、仏が「空無我」を知る慧と連なる性格を持っていると考えられるのではないか、とまで鷲原氏は示唆している。[22]

さらに、この鷲原氏の提案は「信法」に就いてまでに及んでいる。何を知るかと言えば、阿弥陀仏に抱かれ縁起の

理に随順していることである。「信法」とは、本願力という「法」の己の救済を信知することであり、その認識は、「慶哉、樹心弘誓仏地、流念難思法海」の喜びに表れるのである。この喜びは、阿弥陀仏に摂取され、随順していると知るからである。そして随順しているということは、縁起の理に随順しており、自己と他者が相互関係にあって、因縁生であることを知るからであると、主張している。[23]

思う・証知することの重要性

親鸞は、信心に関して「聞」を重んじたことはよく知られているが、「聞」のみで「思う」ことが伴わなければ不充分であると、力説している個所がある。その点は『教行信証』の次の『涅槃経』からの引用文に見られる。

信に二種あり。一つには聞より生ず、二つには思より生ず。この人の信心、聞より生じて思より生ぜざる、このゆゑに名づけて信不具足とす。（『真宗聖教全書』二「宗祖部」、一六二頁）

親鸞は「御名を聞くこと」を重んじたが、ここでは聞くだけで「思」が伴わないのは不充分な信としている。求められているのは、教えを聞いた上での、その内容について思考し、理解することである。ただ聞くだけでは不充分であり、それは、「信不具足」と言うのであると、親鸞は警告している。

聞いた教えに対する「思」の重要性については、親鸞はさらに自分の言葉で『浄土文類聚鈔』に述べている。

たまたま信心を獲ば、遠く宿縁を喜べ、もしまたこのたび疑網に覆蔽せられれば、かへつてかならず曠劫多生を経歴せん。摂取不捨の心理、超捷易往の教勅、聞思して遅慮することなかれ。（『真宗聖教全書』二「宗祖部」、四四七頁）

聞いてその内容を思うことで、信心の重要な要素の一つである「疑」をなくす効果があると理解している。因にここでは、「疑」は、「疑網」と「遅慮」と表現されている。

さらに親鸞は、「正信偈」に「思う」に続いて「証知」という用語を採用している。

惑染の凡夫、信心発すれば、生死すなわち涅槃なりと証知せしむ。（『真宗聖教全書』二「宗祖部」、四五頁）

ここには、「知」に「証する」や「認定する」という意味を持つ「証」が加えられ、一段と知の自覚が深まることを示していると言える。これは、信心を体験することよって、「生死が涅槃である」という智慧を自覚することを指している。そして、体得者が自覚するということは、本願寺の公式英訳が、*realizes*（了解する、理解する）となっていることからも十分伺われるだろう。

信心という体験が、深い自覚を伴うということは、次の『涅槃経』の引用である。ここでは、「信心が仏性である」ことが力説されている。

仏性は大信心と名づく。なにをもってのゆえに、信心をもってのゆえに、菩薩摩訶薩はすなはちよく壇波羅蜜乃至般若波羅蜜を具せり。一切衆生は、ついにさだめてまさに大信心を得べきをもってのゆえに。このゆえに説きて一切衆生悉有仏性といふなり。大信心はすなわちこれ仏性なり。仏性はすなわちこれ如来なり。（『真宗聖教全書』二「宗祖部」、六三頁）

この引用は、信心を体験する人は、仏性という高度な目覚め、または、六波羅蜜という修行を実践する菩薩であると見ている。菩薩であれば、何らかかの智慧を有する者に匹敵すると言っている。只、親鸞の煩悩具足の凡夫に対する見解から、いくら信心を得たからといっても、このような高い目覚めの境地に完全に達したとは言えないであろう。しかし、完全でなくても、何らかの形で智慧が備わったと見ることは可能であり、またこの点は、これまで見て来た箇所の内容によっても支持されると考えられる。

体得者の修行段位の考察

上記のように体得者は、ある程度の智慧を体験すると

言える。その有力な根拠として挙げられるのは、親鸞が『教行信証』で述べている箇所である。それは、真実の行信（信心）を得れば、大乗仏教で説かれる十地中の歓喜地、また、初期仏教や上座部仏教で説く預流果（srotāppana）という初果の聖者に値するという箇所である。

> しかれば真実の行信を獲れば、心に歓喜多きがゆえに、これを歓喜地となづく。これを初果に喩ふることは、初果の聖者、なほ睡眠し懶堕なれども二十九有に至らず。（『真宗聖教全書』二「宗祖部」、三三頁）

親鸞が、信心の体得者が歓喜地や預流果という聖者の位に等しいと見たのは、下の位に後下がりしない、不退転位に達したことを強調したかったのであろう。それは、上記のように今世で不退転の身分となることが親鸞にとって大切だったからである。しかし同時に、初期仏教以降、こうした修行段位に達した者は、仏法に対する「疑惑」（vicikitsā）と有身見（satkāya-dṛṣṭi）が解消されると理解されてきた。つまり、一種の煩悩が解消されるのである。そして、煩悩の解消には何らかの智慧が必要となる。従って、信心の体得者がこれらのレベルに等しいとするならば、体得者もそれなりの智慧が備わったと見るべきである。

親鸞はこの点については詳しくは言及していないが、初期仏教において「信」を持って預流果の段位に達することが説かれていた。それは、「随信行」（saddhānusārin）という種の行者が預流向という段位に達することを認めていたことからも明らかである。

智慧と他の三つの側面との関係

上記において、智慧の性質を検討してきたが、次には、体験的視点から智慧が、委託、歓喜、無疑である信心の残りの三側面とどのような関係にあるかということを検討することにする。親鸞の書物からは、四つの側面の関係を論じた箇所は見あたらないようであるが、直接な論説ではなくてもそのヒントとなる文章が、『教行信証』の

序節の最後に見られる。

真宗の教行証を敬信して、ことに如来の恩徳の深きことを知りぬ。ここをもって聞くところをもってきくところを慶び、獲るところを嘆ずるなりと。（『真宗聖教全書』二「宗祖部」、一頁）

ここでの「敬信」を委託の側面を示すと見れば、委託することによって「知る」という一種の智慧が生じるということが見出だされると言える。この文章での「真宗の教行証」とは、本願が真実であることを説く教えであり、それに委託するということである。そしてその委託する行為によって、「如来の恩徳の深さ」を「知りぬ」となるのであり、これこそ本論で言う智慧の一角が生じることを指すのである。このように、委託と智慧は因果関係にあり、教えを「敬信」することによって、教えの内容を「知る」ようになると見ることができるのである。

次の無疑の側面に関しても、因果関係にあるということが言える。例えば、上記の『浄土文類聚鈔』は「摂取不捨の心理、超捷易往の教勅、聞思して遅慮することなかれ。」と述べ、本願が自分を摂取し見捨てていないということを聞いて思うことによって、「遅慮」と表現されている疑いを解消すると述べられている。即ち、本願の慈悲が自分のためのものであると、思い知らされることによって疑いが晴れるのである。疑いは、思い知らされるという智慧の一角を持って、仮称されるのである。

更に、「機の深信」に関して、自身が煩悩具足の凡夫であることを信知することが、疑いの心がなくなることの条件となっている。それは、上記の善導の引用文、「・・・さだめて往生を得しむと信知して、一念に至るに及ぶまで疑心あることなし。ゆゑに深心と名づく。」によって明らかである。つまり、信知することが、無疑の心の条件となっているのである。

次に、歓喜の側面であるが、上記の『教行信証』の序節の文章が「ここ（知ること）をもって聞くところをもってきくところを慶び、嘆ずるなりと。」と説くように、

智慧が歓喜を引き起こすのである。さらに、親鸞の慶びは、如来の慈悲を知ったことによって生じるのである。それは、この名文に見られる。

　慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如来の矜哀を知りて、まことのに師教の恩厚を仰ぐ。（『真宗聖教全書』二「宗祖部」、二〇二頁）

親鸞の「慶ばしいかな」と叫びに表現される歓喜は、如来の矜哀を知ることに基づき、由来するのである。このことは、鷲原氏の「この喜びは、阿弥陀仏に摂取され、随順していると知るからである。[24]」という意見によっても支持されていると言える。従って、智慧と他の三つの信心の側面との関係を検討した結果、大まかではあるが、委託　智慧　無疑・歓喜という体得者による信心の体験的プロセスを、図式的に示すことができると言えるであろう。しかし、信心を構成する四つの側面は、一回のみのプロセスを辿るのに限らず、体得者の求道において繰り返されて深まっていくと考えられる。それも循環的に深まり、無疑・歓喜は委託を深め、また、深まった委託は智慧を深めるのである。このように考えると、信心が「一回か数回起こるものか」や「頓悟か漸悟」という昔から議論されてきた課題に関係するが、ここでは立ち入る余裕はない。肝心なことは、信心の体得者には、このように四つの側面が関わりあって、更に深まって体験されるということである。

妥当な英訳へ

以上、信心を体験的な視点より考察して来た結果、智慧の側面が信心の重要な要素であることが幾分示されたと言えよう。また、この智慧の側面が無疑の側面と密接な関係にあり、無疑という側面こそ智慧の側面を強化するものであることも示すことができた。

この点を考慮すると、信心の体験的な内容がより明らかになったと思われる。それは、1）委託、2）歓喜、3）無疑、および4）智慧という信心の四つの側面において、

智慧の側面の存在によって、信心が単なる仰信的であるというイメージが幾分覆されたと言えよう。

もちろん、委託の側面は否定できない。しかし、それは智慧や無疑の側面を否定するものでもなく、同時に、無関係なものとなるものでもない。本願や自分の凡夫性を信知することが伴って、委託という営為が深まるのである。そして、そこには信心のもう一つの側面である歓喜が伴うことになるのである。この四つの側面は、相互に深まり互いを刺激するのである。

以上のように、信心を体験的な視点から見れば、智慧の側面はかなり濃厚である。従って、信心の英語訳としては、今主流となっている entrusting（委託）よりも、本発表の智慧の意味を含む realization（気づき）、awareness（自覚、意識）、または awakening（目覚め）の方がより妥当であると考える。それによってこそ、親鸞の教えが「信じる宗教」ではなく、「目覚める宗教」であることがより鮮明になるのである。

本稿は、ケネス・タナカ（編）『智慧の潮——親鸞の智慧・主体性・社会性』（武蔵野大学出版会、二〇一七年）に含まれている筆者の序論と論文に基づくものである。

註

① 二〇一二年 Pews Forum に依る数字である。三五〇万人とは、北米の仏教徒よりカナダの仏徒を引いた数である。http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-buddhist/

② *2007 Encyclopedia Britannica: Book of the Year*, pp. 292–3. 一九七〇年代半ばは、仏教徒数は約２０万人だった。

③ フレデリック・ルノワール（Frédéric Lenoir）、今枝由郎、富樫櫻子（訳）『仏教と西洋の出会い』トランスビュー、二〇一〇年、i頁。また、二〇一四年八月に武蔵野大学で行なわれたシンポジウムで、フランス極東学院教授ジラール・フレデリックは、四パーセントのフランス人が仏教徒であるという驚く数字を報告した。

④ ケネス・タナカ『目覚める宗教——アメリカに出会った仏教　現代化する仏教の今』サンガ新書、二〇一二年、二五五頁。

⑤ Wilfred Cantwell Smith. *Faith and Belief* (Princeton University

Press, 1979), p. 12.

⑥ ケネス・タナカ『アメリカ仏教 ― 仏教も変わる、アメリカも変わる』武蔵野大学出版会、二〇一〇年、二八五～二八六頁。

⑦ 本願寺派では、「浄土真宗」が使用されるが、真宗十派等全体を指す名称としてここでは「真宗」を採用する。

⑧ Albert Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*. Translated by Mrs. Charles E.B.Buswell (Boston: The Beacon Press, 1957), p. 154.

⑨ Hans Küng et. al, *Christianity and the World Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), p. 373.

⑩ 佐々木閑『ブッダ真理の言葉』NHK出版、二〇一二年、一一一～一一二頁。

⑪ 「伝統宗学」とは、江戸時代を通して「宗乗」や「宗学」などと呼ばれたものを指す。

⑫ 代表的な著書のみを挙げることにする。信楽峻麿『真宗学概論』法蔵館、二〇一〇年及び『真宗求道学』法蔵館、二〇一一年。安富信哉『親鸞・信の構造』法蔵館、二〇〇四年。池田行信『現代社会と浄土真宗』法蔵館、二〇〇〇年。

⑬ 斎藤明等（編）『「倶舎論」を中心とした五位七十五法の定義的用例集』三喜房佛書林、二〇一一年、一四四～一四五頁。

⑭ 同上、一四六～一四七頁。http://www.buddhanet.net/pdf_file/scrndhamma.pdf

⑮ この「信仰」と次の「信用」の説明は、小山一行の講演より示唆を受けた。「「さとり」の智慧、智慧の「信心」」武蔵野大学社会連携センターオムニバス仏教講座、二〇一五年三月十二日。

⑯ 信楽峻麿『真宗学概論』法蔵館。二〇一〇年、一八一頁。

⑰ 同上、一六二頁。

⑱ 同上、一六二頁。

⑲ 鷲原知康「親鸞教義に於ける信心の智慧（二）」『印度学仏教学研究』二九（一九八〇）No. 1、一六二～一六三頁。

⑳ *Lamp for the Latter Ages*, cws 1: 553.

㉑ 鷲原知康「親鸞教義に於ける信心の智慧(二)」、一六二頁。『教行信証』の引用文は、『真宗聖教全書』二、八〇頁からである。

㉒ 同上、一六二頁。

㉓ 同上、一六二頁。

㉔ 同上、一六二～一六三頁。

けねす・たなか
武蔵野大学教授