真宗信心の特色

山田行雄
（龍谷大学）

一

真宗の信心は、第十八願の三心（至心・信楽・欲生）[1]であり、第十八願成就文の「聞其名号信心歓喜」[2]の信心である。

第十八願の所信は、第十七願所誓の「咨嗟称我名」[3]の名号であり、具体的には、その成就文に示された「十方恒沙諸仏如来皆共讃嘆無量寿仏威神功徳不可思議」[4]とあるごとく、諸仏によって讃嘆される名号法を聞いておこるのが真宗の信心である。

すなわち、第十八願は機受の全相を誓った願である。機が何を受けるのかといえば、第十七願所誓の名号を受けるのである。この名号を受けることは、具体的にどのようにすることなのか。この問題を教えたのが、第十八願の成就文であり「聞其名号信心歓喜乃至一念」というのである。

では、「聞其名号」（その名号を聞く）とは、具体的に何をどのように聞くことなのか。この問題を解明したのが親鸞であったと思考するのである。

親鸞は『教行信証』信巻に、第十八願成就文を引用[5]し、続いてその第十八願成就文に出す「聞」を解釈して、

　然るに経に聞といふは、衆生、仏願の生起本末を聞いて疑心有ること無し、これを聞といふなり。[6]

と示すのである。

すなわち、「名号を聞く」とは、仏によって名号が成就された意義を聞くことであるとするのである。

名号成就の意義とは、具体的には如来はなぜ名号を成就せねばならなかったのかの問題であり、この問題こそ、如来存在の根本命題であるといってもよかろう。親鸞はこの問題について信巻に、

　一切群生海、無始よりこのかた、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし。[7]

という衆生の実相を挙げている。

従来、真宗教徒を自負する者の一部に、真宗は自己の罪悪性に徹底しなければ、理解できぬ宗教である。またそれができなければ真宗信心の獲得は不可能であるという者がある。しかし、罪悪の凡夫の自覚とは、われわれが悪人であり罪人であると思い込むことではなく、それが自己存在の客観的真実なのである。これを機の真実、「機実」といっている。罪悪の凡夫においては、自己の内に成仏のいかなる可能性も持ち合せていないのである。これを「捨機」、すなわち機が捨たるというのである。機が捨るとは、成仏道を問題とする仏教においては、自力が捨たる。自力では自己の成仏の不可能性を知らされて来るのである。よってこれを自力が捨たる。すなわち「捨自」というのである。

次に、「仏願の生起本来」の本とは、本は因の義であり、名号成就の直接的因は何かの問題である。これについて親鸞は信巻において、先の文に続いて、

ここを以って、如来一切苦悩の衆生海を悲憫して、[8]

とある。ここにいう「悲憫」とは、如来の願心を指すのである。この願心によって四十八の大願を建立するのであって、その大願の完成がいかに大儀であったのかについて親鸞は信巻に、先の文に続いて、

不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまふ。[9]

と述べるのである。この願と行を仏願の因とするのである。よっていまいうところの願と行とは、仏願の生起本来の本に相当するのであり、ここにいう本末とは、因果であるということができると思考されるのである。

次に、仏願の生起本来の未、すなわち果末とは、先に論述した願行に対する果である。これについて親鸞は信巻に、

如来清浄の真実心を以て、円融無导不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり、[10]

といっている。ここにいう「至徳」とは、名号を指すのである。すると、この親鸞の述べている文の意味は、如来の名号成就についての論述であるとみることができる。親鸞は『文類聚鈔』の初に、名号について「万行円備の嘉号」[11]というのである。

また「円融無导」とは、『一念多念証文』に、

円融とまふすは、よろずの功徳善根みちみちてかくることなし、自在なるこころなり。無导とまふすは、煩悩悪行にさえられず、やぶれぬをいふなり。[12]

と解説してあり、まさに智慧を意味するところである。かくして、智慧清浄の名号の成就は、まさに如来の願行による果体である。

この本末因果は、苦悩の衆生を見て、その衆生を救済せんとする法の真実の因果でもあり、これを法実というので

ある。法の真実を知れば、その法に乗託するばかりであり、これを帰他といっている。帰他の他とは、他力を意味するのであり、願力の独用に自己の全体をうちまかすことをその内容としているのである思考するのである。

二

さて、先に仏願の生起本末について論考したなか、生起の論述のなかに出した「捨機」と、本末因果について論考したなかに出した「託法」を両出し、その両者の持つ意味を再考察することとする。

捨機とは、成仏について自己の側には何の可能性も無いことを意味していた。このことは、善導の『散善義』に、

深心とは、これ深信の心なり。また二種あり。一には決定して、深く自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、常に没し常に流転して出離の縁あることなしと信ず。

二には決定して深く彼の阿弥陀仏の四十八願は、衆生を摂受して、疑ひなく慮り無く彼の願力に乗じて定んで往生を得と信ず。(13)

とある二種深信の釈相からすれば、機の深信における「出離の縁有ること無し」と内容を同じくするものであろう。

また、託法とは、同じく二種深信における法の深信にいう「彼の願力に乗じて、定んで往生を得」と内容的に轍を同じくするものである。

よって、捨機と託法の関係は、捨機即託法である。また捨機即託法であれば、捨自即帰他であることは論の必然である。

更に二種深信における信機信法は二種一具であり、一つの信心を機と法に開いたに過ぎぬのである。

かくして、これまで親鸞が本願成就文における「聞其名号」の聞をいかに理解し、解釈してきたかについて論考してきたのであるが、その親鸞における聞の解釈の結論は何であったのか。解釈の行きつくところ信に至っていることに気づくのである。

ここに真宗信心の第一の特色である聞即信の論理展開を見ることができるのである。すなわち真宗信心とは、仏願の生起本末を聞いて疑心の無くなったところを信心と名づけるのである。また聞即信を逆論すれば、真宗信心の成立は、聞の他なしといいえるであろう。

三

先の「仏願の生起本末」に対し、疑心が無くなったところを指して、衆生が名号を領受したというのであり、信心獲得というのである。

その名号を領受した最初を問題にするのが信一念の問題となる。信の一念については、本願成就文に「乃至一念」[14]とある。この本願成就文の一念を解釈して親鸞は、信巻に、

それ真実の信楽を按ずるに、信楽に一念あり。一念とは、これ信楽開発の時剋の極促を顕し、広大難思の慶心を彰すなり。[15]

というのである。この一念の解釈における「一」とは極促であり初一の意味である。すなわち、極促の促は延に対する最初の意味である。この極促の促の字義については、奢(オウシ)に対して促(トシ)の意味であるとする奢促対[16]の義もあるが、いまこの義は取らぬ。次に「念」は時剋、すなわち時間の意味である。従って信一念とは信心開発の最初の時をいうので

ある。

よって、本願成就文の「乃至一念」とは、乃至とは一生涯の信心の相続を示し、一念とは、その信心開発の最初をいうのである。勿論、時といっても、実時を指すのでなく仮時についていうのである。

四

親鸞は、先の信一念に出した「時剋の極促」の語を、本願成就文の「即得往生住不退転」[17]の即の解釈にも同じく出すのである。すなわち行巻に、

即の言は、願力を聞くによって、報土の真因決定する時剋の極促を光闡するなり。[18]

とある。ここに親鸞は「一念」と即得往生の「即」とは同意であると思考していたことが知られるのである。

だが、親鸞のこの釈義は一体なにを意味するのであるのかが問題である。結論からいえば、本願の宗教においては、信と益はまったく同時であることを示さんとするものであろう。すなわち、本願成就文の一念の釈に、「一念とは、これ信楽開発の時剋の極促を顕し」[19]とあったのは、信楽開発の時とは、法が聞えた時のことである。次に同じく本願成就文の即得往生住不退転の即の釈に、「即の言は願力を聞くによって、報土の真因決定する時剋の極促を光闡するなり」とあったのは、報土の真因決定する時、正定聚に住した時、すなはち往生が決定した時である。

そこで、一念と即との解釈が共に「時剋の極促」で解釈してあることの理由は、信楽開発と、報土の真因決定とが同時である。すなわち「聞えた時」が「往生の決定した時」、受法と得益が同時であることを示さんとしたものであると理解したいのである。

この受法と得益とが同時であるということは、また受法と得益との間に何ものをも挟むことのできぬことを意味するのである。ここにおいて信心が往生の正因であるという、真宗信心の第二の特色を挙げることができる。

しかし、信心自体が往生の正因であることについては、本願における三心論の論考となるのであり、具体的には三心一心論と信心正因論の展開となるのであろう。

五

三心一心の問題は、本願の至心・信楽・欲生の三心と、天親の『浄土論』の初偈に、

世尊我れ一心に尽十方無导光如来に帰命したてまつり、安楽国に生ぜんと願ず。[20]

とある「一心」と対望して、至心と欲生とが信楽の一心に摂まることを論考するものである。

この本願の三心については、約仏の三心と約生の三心、更には生仏相望の釈がある。

本願とは、本来機受の全相を誓った願であるから、衆生の側（約生）で解釈するのが文の当面であると思考される。だが衆生の三心は、如来廻向の三心であることを表すために、仏の側（約仏）の三心とか、生仏対望の解釈がなされるのである。

約仏の三心とは、如来の三心のことであるが、この立場は名号の徳義を分けて三とするのである。

この立場に立つとき、至心は真実心であり、如来の智慧であり、智慧はまた行によって完生されるものであり、行の名目を与えることができる。欲生は、「生れさせんと欲しめす」の意である。すなわち十方衆生を浄土に往生させんとする如来の慈悲を内容とするのであって、十方衆生の浄土への往生は、全く如来の願心である。この智慧と慈悲、

願と行が完成するところ、如来は自爾に衆生を救済することに決定無疑である。この如来の心相を如来の信楽とするのである。この仏の側における智慧と慈悲、至心と欲生によって、如来の信楽が成立するので、これを二心成一というのである。

次に約生の三心についての考察である。至心は真実心である。だがわれわれ凡夫に真実心があるはずはなく、先に述べたごとく虚仮詔偽にして真実の心なき存在である。[21] そのわれわれに真実がありとせば、それは如来よりの廻向の他なきはずである。よって親鸞は至心の体を示して信巻には、

至徳の尊号をその体と為せるなり[22]

と名号をもって至心の体とするのである。

次に信楽とは、疑蓋無雑をもって、信楽の心相とするのである。

次の欲生とは、決定要期、すなわち未来の往生が決定づけられていることを意味するのであり、これは信楽の義別とされるのである。

名号が衆生の心中に至り届いたところが信楽であり、信心と名づけるのであるから、信楽は至徳の尊号、すなわち名号の全徳を具するのである。欲生は、信楽のところに具する義を別開したものである。よって信楽は、如来の勅命に信順する心であるゆえ、この信楽には、未現前の浄土に往生することに決定づけられた身としての安堵心が付いているのである。それを別に出したのであるから、信楽の他に欲生という心相があるわけでは無いのである。

よって、約生の三心は、信楽一心のなかに、至心も欲生も摂在しているのである。これを一心摂二というのである。

次に約生の三心釈に包摂されるのではあるが、生仏対望の三心の釈相がある。生仏対望の三心釈とは、

一には、仏一生二である。この釈相の立場は、至心を如来に付け、信楽と欲生を衆生の側にて解釈する立場である。この解釈の釈相は、至心は如来の智慧と慈悲、すなわち名号の義とするのである。信楽と欲生を衆生につける釈相は、欲生は信楽の義別とするのである。

二には、仏二生一である。この解釈の立場は、至心と欲生を如来の側で釈し、信楽のみを衆生に付ける立場である。この解釈の立場は、至心は如来の智慧であり、如来の行とするのである。欲生は、如来が衆生をして、浄土に生れさせんとおぼしめす立場であって、如来の慈悲であり、如来の願心である。衆生の側での信楽は、疑蓋無雑をもって信楽の心相とするのである。よって、その信楽のなかに智慧と慈悲、願と行の徳を円具していることを示すものである。

真宗における往生の因は信心にあるとする信心正因の義は、この三心釈のなか、直接には仏二生一の釈においていっているのである。親鸞が信巻に、

弥陀如来三心を発したもうと雖も、涅槃の真因は唯信心をもってす。[23]

といったのも、この意味を示したものと思考されるのであり、信楽一心の信心こそが往生の正因であるとするのであり、これを真宗信心の第三の特色とすることができると思うのである。

六

さて、真宗信心の次の特色は、獲信と同時に現当二世の利益の全体が行者のものとなる問題である。

この問題を論考するについて、現生十種の益[24]に関しては問題はないが、問題となるのは本願成就文の「即得往生[25]」の親鸞の理解であろう。

本願成就文における「即得往生」の語は、経文の当面の釈は、彼土の益である。なぜなら、本願成就文の「即得往生」は、因願である第十八願の「若不生者」[26]の述成であるからである。よって、この立場においては、「即」は異時即であり、「往生」は法然が『往生要集大綱』に示した「捨此往彼蓮華化生」である。

かくのごとく、経文当分の釈で示されるのは、『大経』往勤偈に、

みな悉く彼の国に到りて、自ら不退転に致る。[27]

とある。また『如来会』の成就文に、

願に随ひて、みな生れて不退転乃至無上正等菩提を得ん。[28]

とある。人師の釈においては、曇鸞の『論註』に、

仏願力に乗じて便ち彼の清浄土に往生を得。仏力住持して即ち大乗正定の聚に入る。[29]

とあるのはそれである。だが親鸞は「即得往生」の四文字をともに現生と理解しているのである。そのときの四文字の釈義は、「即」は同時即であり、「得」は入る、住するの意味であり、「往生」は正定聚、不退転をその意味とするのである。この立場で説示されているのが『愚禿鈔』であり、

信二受本願一前念命終「即入二正定聚之数一」文[30]
即得往生後念即生「又名二必定菩薩一也」文

とある。この文意は信一念の中において前後を分つのみである。また『唯信鈔文意』には、

「即得往生」は信心をうればすなはち往生すといふ、すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転に住するといふはすなはち正定聚のくらゐにさだまるなり。[31]

とある。この『愚禿鈔』ならびに『唯信鈔文意』に見られる親鸞の「即得往生」の解釈は、明かに四文字ともに現生の釈相である。

なぜ正定聚が現生の益とみなされるのかの理由については、真宗の法義は一因一果の法門であるからである。名号それ自体が智慧と慈悲とが円具した法体である。よって、これを領受する信の一念に往生の因が満足するのである。この往生の因が満足した主体を正定聚というのである。

現生に正定聚の益が語られるからこそ、往生後は即成仏という往生即成仏の当益を説くことが可能でなくてはならぬ。この義を示すのが、「即得」の二字と「往生」の二字とを分釈する立場である。すなわち、即得を信一念同時に正定聚に住するとする現生の益とし、往生を命終の時として、往生と成仏が即であるとする往生即成仏を当来の益とする現当二益を立てるのである。親鸞は行巻の六字釈において、

経に即得とのたまへり、釈には必定といへり。即の言は、願力を聞くによって報土の真因決定する時剋の極促を光闡するなり。(32)

と示している。すなわち願力が聞えた信一念に、報土の真因が決定するのであり、往生の即時に仏果を得るのである。正定聚について親鸞は、彼此二土に通ぜしめて述べていることに注意せられる。しかし、それの文は文当分では彼土で語られていた正定聚を点発をつけることによって彼此に通ぜしめたのであり、親鸞のこの正定聚の釈相は現生の益であるとする努力であると思うのである。例えば、『論註』下巻の妙声功徳の文に、

尅念願生、亦得往生即入正定聚(33)

とある。この文の当面の読は、「尅念して生ぜんと願ぜんものは、また往生を得て即に正定に入る」であって、正定

聚は当益である。これを親鸞は、「剋念して生ぜんものと、また往生を得るものとは、即に正定聚に入る」と読んで正定聚を彼此二土、現当に通ぜしめてある。

信一念に往生すべき身と定まるのを現生正定聚というのであるが、正定聚不退の位相が顕現することではない。また往生即成仏であるのに、彼土の正定聚を語るのは、仏果得証後の広門示現の相であるとせねばならぬであろう。

信の一念において現世においては正定聚不退の益を、当来においては往生即成仏の益を同時に得るというのが真宗信心の第四の特色であるといえよう。

かくして、真宗信心の特色を大きく、四点を挙げて論考したのであるが、決してこれで十分といい得ない。しかし限られた紙数のなかのことにてここに擱筆するところである。

註

（1）設我得仏、十方衆生、至心信楽欲生我国、乃至十念、若不生者、不取正覚、唯除五逆誹謗正法。（真聖全・一の九頁）
（2）真聖全・一の二四頁。
（3）設我得仏、十方世界無量諸仏、不悉咨嗟称我名者、不取正覚。（真聖全・一の九頁）
（4）真聖全・一の二四頁。
（5）真聖全・二の七一頁。
（6）真聖全・二の七二頁。
（7）真聖全・二の五九～六〇頁。
（8）真聖全・二の六〇頁。
（9）真聖全・二の六〇頁。

(10) 真聖全・二の六〇頁。
(11) 真聖全・二の四四三頁。
(12) 真聖全・二の六一五頁。
(13) 真聖全・一の五三四頁。
(14) 真聖全・一の二四頁。
(15) 真聖全・二の七一頁。
(16) 「行巻」一乗海釈の念仏諸善比校対論するなかに奢促対がある。（真聖全・二の四一頁）
(17) 真聖全・一の二四頁。
(18) 真聖全・二の二二頁。
(19) 真聖全・二の七一頁。
(20) 真聖全・一の二六九頁。
(21) 真聖全・二の六〇頁。
(22) 真聖全・二の六〇頁。
(23) 真聖全・二の五九頁。
(24) 真聖全・二の七二頁。
(25) 真聖全・一の二四頁。
(26) 真聖全・一の九頁。
(27) 真聖全・一の二六頁。
(28) 真聖全・一の二〇三頁。
(29) 真聖全・一の二七九頁。
(30) 真聖全・二の四六〇頁。
(31) 真聖全・二の六二五頁。
(32) 真聖全・二の二二頁。

（33）　真聖全・一の三二四頁。