

## 親鸞における「行信」の課題

### － 仏教における責任主体の回復について －

大 江 憲 成

#### ＜問題の所在＞

人間存在が「関係性」の中に解消され、疑似的に「相対化」されていく状況がある。どこをとっても代わり映えのない、誰とでも代換可能な、無内容としか思えない自己がただフワフワと浮いている。

また一方では、自分自身の「絶対化」を求め、自分の永遠なる自己同一を夢見る夢想主義もはてしなく、しかもその自己同一を夢見る基礎に民族と経済と宗教が据えられてきている。今、民族も経済も宗教も共に「力」として世界を折檻し、結果として世界全体のニヒリズムが進行している。原理主義が台頭しカルト集団が密かに人間の深層に忍び込んでいるのも無縁ではない。

また、「自分」探しが流行している。それは、本来の自分を探す営みをとおして、現在の自己を問い直すことであるのかもしれないが、今の自分を我が意に添わないものとして排除し、いわば自分の意に叶った自分を探しているのであるとすれば、その自分探しは自分の想念を延長しているだけの営みに他ならない。

以上、「関係性」の中に自己が霧散し主体が不明瞭になっていくとき、また自己同一を世俗的な「力」によって支えようとするとき、自己や世界に対する責任主体が不明瞭になっていく。責任は関係性の中に解消され、また世俗的な力へと転嫁されるからである。

人間は自分自身に対しても世界に対しても責任なきままに、ただただ生き続けている。

今、人間の迷いの集団の無内容な暴走が始まっている。

古くは、釈尊が語った「ウサギとマンゴーの実」にあるように、昼寝を

していたウサギの傍にマンゴーの実がドスンと落ちて、その音を聞いたウサギは勘違いして地震だと叫び走り出し、森じゅうの生き物たちもまた、それにつられて走り始めた。そのような無自覚な暴走である。

日本人の歴史意識の古層に責任主体を生み出さないものがあることを明らかにしたのは、丸山真男であったが、その対極に位置しその古層に疑義をとえ責任主体の回復を願ったのが浄土の祖師方であった。

なかんずく、親鸞は「行信」という概念によってその問題を課題にしているように思われる。

親鸞の主著『教行信証』の「総序」は、同書の骨格である教・行・信・証という救済の論理が親鸞自身の身に現成した出会いの内容を感激をもって表現したものということが出来る。いわば会い難くして、今遇うことの出来た仏法そのものと会い得た自身への感動である。

その総序そのものはリズムカルな文体でありしかも短い文章で構成されているにもかかわらず、その中で特に「行信」というタームが、仏法との出会いを明らかにする言語として頻出している。

行信というタームは、親鸞当時までの仏教者の著作の中には見い出せない、親鸞独自の言語使用によるものであり、特に行信の問題については宗学において古来より「行信論」と呼ばれ、さまざまな論争がまきおこり、それに伴って諸処に諸学派が諸説を競ってきた。

今、その諸学説に立ち入る余裕はないが、親鸞が特に行信という概念で何を明らかにしようとしたのか、その意義について、あるいはそこにおいて知らされてくる行信の課題について、「総序」を中心に考えてみたい。

## 1. 教行証

人間のかかえる問題解決法には「教」（おしえ）と「行」（おしえに従った実践）と「証」（実践の結果としての証明）とがある。病気にかかった者が、医師のおしえ（教）に従って薬を飲む（行）と病気が快癒する（証）ようにである。

良き人生の医師であった釈尊も、成道の後、五比丘に対して次のように

語る。

「比丘たちよ。法を聞く耳を用意しなさい。私は不死の法を獲得したのである。私は（汝らに）教示しよう。私は法を説くであろう（教）。汝らが、私に教えられたとおりに実行するならば（行）、日ならずして、善男子が在家から出家行者になった目的である無上の梵行を完成し、この現実の世界にあって自分自ら明らかに知りさとりに到達するであろう（証）。」（中部經典第1巻ほか）

釈尊は悩める人々に対して、その存在のありように応じて説法された。その説法は言語的なものであれ、身体的なものであれ、「教行証」が救済の筋道として立てられていた。教行証は日常世界の問題解決のためのみならず、救済の論理として、われわれにその筋道を教えるのである。

## 2. 聖道の教行証（信行論）

さて、仏教は歴史の上からいえば出家の道として立てられてきた。しかし仏陀釈尊の悟りが大乘であることを高らかに詠った大乘の菩薩がたも、何時しかその在家性を失い、形式的には出家の特徴を色濃くする修道論を形成していった。いわゆる聖道の教行証である。

それは、仏陀の教え（教）を信じ（信）、確信に至るまでその真理性を理解することにつとめ（解）、その理解に応じて、戒・定・慧の三学を中心とする実践（行）を行い、いずれはその行に応じた悟りを得る（証）という、「教・信・（解）・行・証」の論理がいわば自明の修道の論理として確立していた。いわゆる「聖道の教行証」である。

なканずく、天台大師智顗を中心とする天台教学は、教えの真理性を弁証する論理として「五時教判」を立てて釈尊一代の教えを論理化した。それは法華經に基づき法華經こそが最終法輪とする視座にたち、教の優劣を学び、劣を捨てて優を取る教相判釈であった。さらに、教を信じ、理解し、教えの通りに行じる出発点となる人間のさとりへの意志が菩提心と位置づけられ、その菩提心を基礎として発願し行じ続けていく、いわば「向上的修道論」であったといえよう。

しかも、その修道論を支える真理こそが「一切衆生 悉有仏性」であった。聖道の行論の可能性はこの一言にあったといって過言ではない。修道に真剣であるものほど、「一切衆生 悉有仏性」を根本の真理として、修道に励んだことであつたろう。それは修道者にとって疑いようのない自明の原理であつた。

さかのぼってみると、「一切衆生 悉有仏性」の教えは『涅槃經』に現れる言葉である。そしてインドでは仏教論書としては瑜伽行唯識の無着に帰せられる『大乘莊嚴經論』に散見されるが、それが主テーマとして論じられたのが堅慧 (Sālamati) の『究竟一乘宝性論』であつた。同論は唯識学派とは明らかに仏道に対する視座が異なる。唯識学派はアーヤ識を人間存在の迷いの根源として凝視し、それをもとにして三層八識よりなる人間の意識の重層性を語り、修道者の自覚の課題にしていくことで一貫する。しかし『宝性論』は「一切衆生 悉有仏性」の経言を「一切衆生は如来蔵である」(sarvasattvāḥ tathāgata-garbhāḥ) ということばで、論の大前提に置いた。すべての生きとし生けるものは、①如来を内に具えており、同時に②如来によって孕まれており、③その如来たる本質(如来性)が完全に開かれたのが仏そのものであるとする。いわゆる如来蔵の三義である。

つまり、如来としての本質(如来性)が衆生自身に内在することが、まづもって同論の立場の基本であつた。

この如来蔵としての衆生観は、『大乘起信論』へと受け継がれた。『起信論』はそれを受け継ぎ、ある意味では大変まとまった、また論理性のある仏教論を展開している。

「一心を根拠として、仏も存在し衆生も存在する」。その基本原理は「仏と衆生とさとりとは本来無差別である」(華嚴經)という法界の原理によっていた。

衆生は偶来なる煩惱 (agantuka-mala) に覆われているから迷いの衆生であるが、その煩惱が滅せられることにより、仏が現成するとする。いわば仏と衆生の関係が、如来の視点で論じられているのである。そこでは煩惱は偶来(偶然に根拠なく立ち来ったもの)にすぎないものとして軽く受け取られ、仏と衆生が本来無差別であることが強調されていく。

ここで問題として考えられることは、仏と衆生とが本来無差別であるこ

とは如来の言葉であり、如来の立場で語られることであるにもかかわらず、それを如来ではない一論者が自分の立論の根拠にすえて論を組み立てているということである。であるとすれば、衆生が如来の領分を侵すことになるのではないか、また衆生の延長上の彼方に如来を想定することになるのではないか、という問題である。つまり如来と衆生とは絶対に断絶しつつ関係するという視座が欠落したままであったと言えるのではないか、という点である。

したがって、教・信・行・証は「一切衆生悉有仏性」がまず教えであり（教）、その道理を如来蔵として信じ（信）、偶来の煩惱を滅無させること（行）、その果てに無垢真如としての仏が開かれてくる（証）という筋道であった。

この筋道はより細かく展開し中国仏教の中枢に位置していくのであった。この基本原理は天台の基礎となる。

### 3. 天台における仏国土観とその問題

上記の教行証の筋道は必然的に天台の国土観に必然する。日本の天台に多大の影響を与えた人として天台大師智顗（随年間）がいた。彼は仏土観として「三身・四土」を立てる。その四土について概略述べてみよう。詳細は『天台学 根本思想とその展開』（安藤俊雄著、平楽寺書店 1968）に詳しい。

天台大師智顗は『維摩経略疏』卷一（智顗説・湛然略：大正38.経疏部6）に、

「仏国を明かさば、諸仏の利物差別の相、無量無辺なれども今略して四となす。一には染浄国は凡聖同居す。二には有余は方便の人住す。三には果報は純ら法身居し。即ち因陀羅網無障礙也。四には常寂光土は即ち妙覚の所居也。」（大正38、564中）

と、智顗は凡夫から聖者の一切の衆生が住する国土を4種に分類する。いわゆる①凡聖同居土、②方便有余土、③実報無障礙土、④常寂光土の4種である。

同『維摩経略疏』卷一によれば、そのうちまず、①凡聖同居土は六道に

輪廻する凡夫と声聞、縁覚、菩薩の真諦の理を見、三界の煩惱を断じている聖者が同居している国土。②方便有余土は声聞、縁覚の二乗と地前の菩薩の活動する国土。③実報無障礙土は地上の菩薩が住する国土、菩薩が修めた因行に報いた国土で、報身の如来をありありと見ることができる。以上の三土は「断惑因果について名を立てる」とあるように、煩惱を断じ尽くしていく衆生の修行の段階に応じて区分された国土で、また「劣より勝に至るを次第とす」とあるように凡夫（劣）より聖者（勝）へと進んでいくという修道における段階論である。一方、④常寂光土（寂光土）は「非因非果の理性に約し、妙覚極智の所照を名づけて土となす」「円教妙智の感見する法性土」であるという。つまり人間の因果の範疇を離れて、法性身仏のいる国土で無相であり静的、固定的な理の世界である。容易に経験的に実証されないが、法華三昧に入れば円教妙智によって瞭瞭として体証できると想定されている国土である。

ただし、この四土に関しては様々な説が交わされてきているようである。この智顗の四土観を継承したのが湛然（唐、711～782）であった。かれは四土を継承した上で、娑婆と寂光土とがどのように関係しているか、現象と真如の関係論を語っている。かれは、華嚴宗の賢首法蔵（643～712）の説く「真如隨縁説」を継承しつつ、「万法はこれ真如、不変によるが故に。真如はこれ万法、隨縁によるが故に」（『金剛錚』大正46、460中）と述べる。それは「真如はその独自性を保持して諸存在にならない」（法蔵は『華嚴五教章』巻第4において唯識法相の立場を「真如凝然、不作諸法」とする）という説を避けて、一切の現象は真如の現れであるとした。

いわば風が吹けば波が立つように波と風を喩えとして説明している。したがってその説は「娑婆即寂光土」という娑婆と寂光土の関係論となるのである。風が縁となり寂光土の波が立ったのが娑婆の姿なのである。この関係論の中心となるものは「即」というさとりを受け取り方である。

湛然の後、しばらくして現れたのが四明智礼（宋、～1028）であった。かれはさらに徹底して『観経妙宗鈔』巻三において「己心の浄土」を語り、己心（凡夫の心）そのままだが仏身仏土であるとするのであった。

このような天台の国土観は特徴は次のようにまとめることができる。一つはその能力主義的段階論である。四土の内、①凡聖同居土、②方便有

余土、③実報無障礙土の三土は衆生の修行能力にもとづく段階によって設けられた国土観が基本に通底している。それは修行者が煩惱を克服する程度に応じて凡より聖へ、劣より優へと次第する階梯であり、修道における段階論である。

二つはその体験主義である。己心の浄土観は、浄土は畢竟、修行において浄められた我が心のほかにはないとされ、我が意識の中に浄土を位置づけて、修行によってそれを体験することが要求される。体験そのものに内在する閉鎖性はそこでは問われない。紀元2世紀インドにおいて竜樹(Nāgārjuna)が『十住毘婆沙論』易行品で明かにした自力修道の陥る問題である「墮二乘」(自己体験内の閉鎖性への鈍感さ)に、それは同比されるのである。

三つはその観念論性である。天台の四土観は当時までのさまざまな大乘の諸学派がかかえる理論上の課題を諸仏の国土として統一するための理論であったと見なすことが出来るが、統一するための根拠が自己の哲学であるということ、すなわちいかに高遠な哲学によって全仏教を統一しようとも、統一する主体が自明なままで不問にされるかぎり、観念性はまぬがれない。これは後世に親鸞等によって、仏説と菩薩の論と、どちらが真実かと批判される点であろう。

四つには勝義と世俗の区別のなさである。真如随縁に基づき娑婆即寂光土であれば娑婆がそのまま寂光土となる。原爆も真如の顕れとなりはしないか。ここでも主体の立脚場所が不透明である。

この中国天台の国土観の基本はそのまま日本天台へと受け継がれ徹底されていく。いわゆる天台本覚論である。これは鎌倉仏教の胎動期である平安末期に登場したものである。本覚論を唱えた安然は、

「衆生も国土も同一法性なり。地獄も天宮も皆、浄土なり」

と語る。眼前の事物の姿こそが永遠の真理の活現であり、本来の覚性(本覚)の顕現であり、したがって妄念・悪行も真如の顕れであるとする。「煩惱即菩提」の大乘のさとりはここでは「煩惱即煩惱」と受け取られ、したがって無明が自覚されずに世俗と勝義との区別がなくなり、転依(回心)が観念化して、現実の直接肯定となった。これは天台の密教化に影響を与え、煩惱を無条件で肯定し、本地垂迹を肯定していくことになる。

(『日本思想体系9「天台本覚論」』岩波書店 1973.1、「解説」参照)



それは、一言でいえば、「仏法の世俗化」であると言えると思う。

行論からしても、教・信（解）・行・証の救済の論理の基本は衆生に内在化された菩提心であり、菩提心を基礎として未来の証果をめざして戒・定・慧の三学を励む、つまり未来を夢見て努力する修道であった。そこには能力的に劣った者が排除され、教えとしては「今」が語られるが、回心のない観念的な「今」であり、具体的に衆生の上に「今」は不在であった。

また国土観からしても優劣の秩序であり、しかも結果的には現実をそのまま肯定していく悟りであった。

したがってこの仏法の世俗化は叡山が国家鎮護の仏教として機能するという意味での世俗化にとどまらず、教学そのもののの中に世俗化せざるを得ないものを本質的に抱えていたといえる。

#### 4. 浄土の祖師がたの問題提起

聖道の行論が必然的に内包する観念化・世俗化について

浄土の祖師の中、道綽は主著『安楽集』のなかで、仏性の問題を取り上げて問題を提起する。これはそれまで自明のこととされていた、聖道仏教のたてまえであった、聖道の教行証の論理を根底から揺るがす問いかけであった。

「第五にまた問いていわく。一切衆生みな仏性有り。遠劫より以来、応に多仏に値うべし。何に因りてか今に至るまでなお、自ら生死に輪廻して火宅を出ざるや？ 答えていわく。大乘の聖教に依るに、良に二種の勝法を得て以て生死を排わざるに由って。この故に火宅を出ず。一には聖道、二にはいわく往生浄土なり。其の聖道の一種は、今の時、證し難し。一には大聖去ること遙遠なるに由る、二つには理深く解微なるに由る」 （『安楽集』：真聖全1、p.410）

つまり、仏性がすべての衆生に悉く存在しているという。であるならば久遠劫より多くの仏に値ってきたであろうに、どういうわけで今に至るまで衆生は生死に輪廻して救われないのか？

それは、大乘の經典によると生死をこえるためには聖道の法と浄土往生



の法とがあるが、聖道は五濁の世、無仏の時に証することが困難であるとして、道綽は浄土往生を勧める。

道綽の論点は、時代の混迷を凝視するとき、仏性の内在性を基本とする聖道の修道論は、仏道を掲げているにもかかわらず行証としては成就しないのではないか。行証が成就しなければ仏法とは名ばかりではないか、という問題意識である。

いいかえれば、真如と諸法、さとりと迷いの関係を「相即論」でもって教理として論じてきた伝統的仏教の観念性を照射しその基盤を問い直すに値する根本的な問いであった。

法然はこの道綽の問題提起を主著『選択集』の冒頭に取り上げて、まっ向から聖道門仏教を批判したのである。菩提心が人間に内在され修道の基礎となっているが、その限り菩提心は正行ではなく諸行であり本願の行ではない、よって雑行として廃捨されるべきものである、とした。これは聖道門仏教の教義の根底に関わるものであった。したがって、それに対して明恵が『摧邪輪』で反批判を行ったのは余りにも有名である。明恵自身は、法然の『選択集』が菩提心を雑行とする点や神祇を軽視する点などを挙げて法然批判を行うが、自分の立っている聖道の教義そのものに世俗化・観念化の必然性が本質的に内包されていることを見破ることが出来なかったといえよう。

法然は行論に関して聖道を批判している。

「天台・真言は皆、頓教と名づくといえども、然れども彼は断惑証理なるが故に、なお是、漸教なり」

(『漢語燈録』「大経釈」：真聖全4、p.264)

天台、真言はなるほど即座に悟りを開く教え（頓教）であると理論上はいわれているが、行に関して言えばどこまでも煩惱を断じて理を証するわけであるから、その限り歴劫修行であり漸教である。

さらに、聖道の教えは、頓教とされてはいるが実際は漸教であるために必然する結果について、法然は語る。

「聖道の法に於いては、道心ある者は遠生の縁を期し、道心無き者は、併しながら、名利に住せん。自力をもって輒(タヤス)く生死を厭うべき者は、これ、帰依の証を得ざる也」

(『西方指南抄』「源空聖人私日記」：真聖全4、p.159)

聖道の教えでは、まじめな修道者は未来の得証の縁を期待し、ふまじめな者は名利にとどまってしまう。これは自力修行の必然であって帰依しても証を得ることは出来ない。つまり未来の得証を夢見て生きる限り、未来を夢見ることによって今を生きようとする、しかしそこには問われるべき「今」は存在しない。その限りいかに理論化を精緻に行ったとしても、今が明らかでない理論化は必然的に観念化してしまう。〈行論の必然的観念化〉である。また、問われるべき「今」が存在しないとき「今」は現実の諸状況と妥協され名利を支えとして生きることとなる。〈行論の必然的世俗化〉である。

この行論に本質的に内包されている観念化・世俗化の必然性は、人間を「なりゆきまかせ」と「欲望の無限肯定」へと誘うのである。そして「なりゆきまかせ」は責任主体が空無に解消されていく「責任主体の不在」としてあらわれ、「欲望の無限肯定」は盲目的な「力信仰」へ向かう。

丸山真男は『歴史意識の古層』において日本の歴史意識を問題にして言う（『丸山真男選集』第1巻 所収）。丸山は日本の記紀神話から抽出した発想様式を歴史意識の古層と呼び、その古層を、「直接には開闢神話の叙述あるいはその用字法の発想から汲みとられているが、同時に、その後長く日本の歴史叙述なり、歴史的出来事へのアプローチの仕方なりの基底に、ひそかに、もしくは声高にひびきつづけてきた、執拗な持続低音（basso ostinato）を聴きわけ」る作業によって、明らかにしようとしている。そして日本文化の「等質性」の根源に批判的に迫ろうとした。彼は日本の歴史意識を規定する重低音を、「なる」・「つぎ」・「いきほい」の三つの基底範疇としてとらえる。「つぎつぎに、なりゆく、いきほい」をキーワードにしつつ、有機物のおのずからなる発芽・生長・増殖のイメージとして「なる」が「なりゆく」として歴史意識をも規定していることを問題にする。それは自然増殖のオブティミズムの発想であり、そこには究極者の欠如が基本的にあって、ただ血統の連続的な増殖過程（一系の尊重）とその無窮性への讃歌が「永遠者」の観念に代位する役割を営んだのであり（「つぎつぎ」）、さらに「つぎつぎ」増殖する「いきほい（＝エネルギー）」が「徳」とみなされ、一方的な無限進行を讃美することになった。

「究極者の欠如によってまさに無限の遡及性と不可測性を帯びた一

——「初発」のエネルギーを推進力として「世界」がいくたびも  
噴射され、一方向的に無限進行してゆく姿」(同)

と語っている。

この丸山の所論を視座に据えてみると、先述した聖道の行論が必然的に結果していった「なりゆきまかせ」としての「責任主体の不在」と「欲望の無限肯定」としての「力信仰」とは、日本の歴史意識の古層と融合していき、少しも疑う余地のない、自明なるありようとしてはたらいって行っただと考えられる。

しかしながら、この聖道の行論こそが、法然が「本願の行に非ず」として否定していった「雑行」であった。

法然は、念仏以外の行を雑行として捨てて、念仏を往生の正行として選ぶ「念仏為本」の立場をとったのである。

## 5. 親鸞の課題

しかしながら、その法然の吉水の教団の中にも異義が現れてくる。いわゆる多念義、一念義の主張である。立ち入って論ずることは出来ないが、法然が念仏以外の行を雑行として捨てて念仏一つを往生のための正行として選び取ったわけであるが、「行行相對」として言われているように、念仏と諸行とを相対化して念仏を諸行の中のひとつと考えてしまい、諸行の中の念仏の優位性を主張しようとしたとき、念仏の解釈に多念義と一念義が現れたといわれている。そのうち、多念義は念仏を実体化して念仏を多く称えることに念仏の行としての意義を見いだそうとした念仏理解であり、一方、一念義は念仏を当時の仏教諸学派の学理で解釈して念仏の意義を理解しようとした念仏理解あったといわれている。

これは、念仏を聖道の行論と教理論とに後退させるものであった。それだけ、念仏が往生のための正行であるという基本命題が受け取られ難かったのであろう。一念・多念の論者は念仏を、法然が否定した雑行のレベルで理解しようとしたのである。つまり念仏を衆生の行として受け止め、念仏を人間の思いに取り込むことによって納得しようとしたのであるが、その

こと自体が実は念仏を疑っていること以外の何ものでもなかった。

法然は語る。

「釈尊諸行を付属したまわざる所以は、即ち是れ弥陀の本願に非ざるの故なり。亦念仏を付属したまう所以は、即ち是れ弥陀の本願なるが故なり。」(『選択集』「念仏付属章」：真聖全1、p.982)

「問うて曰く、何が故ぞ五種（五正行）の中に、独り称名念仏を以て正定の業とするや。答えて曰く、彼の仏願に順ずるが故に。意に云わく、称名念仏は是れ彼の仏の本願の行なり。故に之を修する者は、彼の仏願に乗じて、必ず往生を得るなり。」

(『選択集』「二行章」：真聖全1、p.935)

法然が明らかにした念仏とは「本願の行」であって衆生の行ではなかった。

親鸞は、『一念多念文意』において、一念義・多念義に対してその偏執性を語る。彼は一貫して本願成就文の「聞其名号」を基本的立場にして、名号（行）と信心（信）との関係を述べ、そして最後に

「名号を称すること、とこえ、ひとこえ、きくひと、うたがうところ、一念もなければ、実報土へうまるともうすところなり。……浄土真宗のならいには、念仏往生ともうすなり。まったく、一念往生・多念往生ともうすことなし」

(『一多文意』：真宗聖典p.545)

と述べて、一念・多念の論議にたいして、念仏往生という本来の念仏に立ち帰ることを勧めている。親鸞の基本点は、「名号を称すること」は十声（多念）であれ、一声（一念）であれ、（名号を）聞く人のことであり、その人は（名号を）疑う心が一念もないわけであるから往生するのだ、ということである。そして「（名号を）聞くこと」＝「（名号を）疑う心一念も無き」ことこそが「信心」であるとして、名号と信心の関係を明瞭にして、しかも名号における信心の位置の重要性を浮き上がらせていく。

本願の行としての名号を聞くこと、これが「行信」の基本であった。

まことに、親鸞がその師法然より聞き取った根源的なことは、

「ただ念佛して弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをこうむりて信ずるほかに別の子細なきなり……」

(『歎異抄』第2章)

と述べられているように、「ただ念仏して弥陀にたすけられよ」というよ

きひと（諸仏）の言葉であった。本願の行としての念仏。これこそが親鸞が法然との出会いによって領いた「如来」であったのである。

## 6. 行信としての救い

そこで、教・行・証と伝統されてきた救済の論理は面目を新たに作る。「教」は諸仏の教え、「行」は本願の行としての念仏、「証」は本願の行に出会って生きられる歩み（往生）となった。

さて、「行信」というタームは親鸞独自の表現である。親鸞はこれによって特に何を明らかにしようとしたのであろうか。

『教行信証』総序において、「行に迷い信に惑う」者が如来の発遣を仰いで必ず最勝の直道に帰して「専ら斯の行に奉え斯の信を崇めよ」。「遇ま行信を獲ば遠く宿縁を慶べ」などがある。

総序では「如来（弘誓・光明）」（第1節）が「歴史的機縁」（第2節）を通して、衆生の行信として具体化すること（第3節）を語っている。

行信とは、まず、如来の本願が衆生の上に名号として「行」じ、如来の名号としての智慧が衆生の上に成就している（＝「信」）という、如来と人間の出会いの関係を表すものである。

ここで、行と信の関係について尋ねてみたい。古来より言われている親鸞の「二願分開」の意義である。もともと法然は第18願を念仏往生の願として念仏（本願の行）を誓った願であるとした。しかし念仏が真実の行であるとなると、それをどのように領くことができるのか、つまり念仏とどのように出会うのかが問われねばならなかった。法然はその問題を『選択集』三心章で明らかにしていくのであるが、さらに親鸞は第18願の意義を明らかにするために第17願成就文・第18願成就文に立って第18願（念仏往生の願）を尋ねたのである。第17、18成就文は念仏との出会いの体験を語る釈尊の説法であったからである。

そして親鸞は法然の言う第18願（念仏往生の願）を第18願（至心信楽の願＝真実信心の願）と第17願（諸仏称名の願＝真実行の願）とに分け、法然の念仏往生の意義を明確化したのである。

参考までに述べると、古い無量寿経である『大阿弥陀経』や『平等覚経』

では内容的に見ると同一の願文の中に諸仏称名と聞名勇躍とがあって、『大無量寿経』が第18願と第17願として分化しているようには分化していない、未分化の願文となっている。おそらく、これら古無量寿経群から大無量寿経へと展開していく自覚の歴史は、諸仏との出会いに関して未分化から分化へ、すなわち自覚化（言語化）されてくる方向へと展開していったのであろう。してみると、親鸞が念仏往生の願の中に既に信が誓われてあり、行については第17願に誓われてあるということを明らかにしたのは、いよいよ卓見であると言わねばならない。

したがって、親鸞の二願分開という自覚化していく作業によって、念仏往生とは諸仏の称名（念仏の歴史とその世界）の中に衆生が「念仏の衆生」として見出されていくことであることが明らかにされた。

『観経』の「一一光明偏照十方世界 念仏衆生 摂取不捨」の「念仏の衆生」は、まず衆生があって、仏を実体的に対象化して仏の名を呼ぶのではなく、諸仏の歴史とそれを成り立たせているはたらきの中に衆生が自らを見出すことであった。したがって「聞其名号」（諸仏の称名を聞く）とは、「如来まします」という「今」の出会いの体験を語ったものであり、名号は如来の御名における如来と衆生との出会いの関係を表現する根源語であり、さらにいえば、名号とは如来と衆生とが呼応する根源的「場」として如来によって「表現」された世界である。絶対に断絶した如来と衆生とは、名号を根源的「場」として呼応するのである。

親鸞は、教行証を教から行へ行から証へと時間の流れに沿った自己実現として行を修道における手段として受け止めず、教行証を「新しい自己」の「今」における自覚内容とした。つまり「本願成就における自己」を立場として、本願成就の自己の即今に、教があり同時に行あり同時に証があったのである。

親鸞はその立場に立って「念仏の衆生」を行信と表現し受け止めた。したがって行信は如来に摂取不捨された「新しい自己」と言うことが出来る。行を勤めていずれば成就するであろう自己ではなく、行信そのものが具体的な「即今の救い」である。

## 7. 行信の徳

では、このような行信はどのような内容を持って衆生にはたらくのであろうか。

親鸞は行信の徳として「転悪成徳」なる名号のはたらきと「除疑獲証」なる信を語る。転悪成徳なるはたらきと、それに疑いが晴れ、領き、いよいよ現実（生死そのもの）にたち帰っていく歩み（証）をたまわった、即今の自己、それが行信の内容である。

そこで、名号は「円融」している「至徳（真実功德＝如来）」なるはたらきであり、「転悪成徳」という内容をもって衆生に具体化する智慧である、と語っている。

そこで、二点を問題にして考えてみたい。

第一点は「円融」である。大乘の法界観をかたる言葉に円融がある。天台の円融論は多岐複雑にわたるが、原理的には真如と諸法の融通性、諸法と諸法との融通性をいう。しかしその基本はあくまで諸法実相としての縁起性であろう。諸法の実相として諸法は縁起せるものであり、無自性、空である。それが真如でもある。したがって諸存在は実体なきものであり、諸存在の究極（「実際」）は関係そのものとなる。そこで問題であるが、諸存在の一つとしての自己が究極的に関係性の中に解消されるとき、これまでの自己は解体されるが、そのあとの自己は一体どのような自己として回復するのであろうか。聖道の修道論に「今」がないということを考えあわせると、聖道のいう実現すべき新しい自己とは未来に託する「夢」となるのではあるまいか？ とすると、未来への夢を支えとして観念的な今を生きることになり、したがって今における責任主体の無い人間観が結果することになる。

このことは、先述した、聖道の行論が必然的に結果していった「なりゆきまかせ」としての「責任主体の不在」と「欲望の無限肯定」としての「力信仰」と同位する。

しかしながら一方、親鸞は名号のはたらきを表現する言葉として円融を見出している。



「円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智」（総序）

まず、円融とは完全に融通しているという意味である。名号はいかなる衆生をも選らばず、嫌わず、捨てず、完全に衆生にはたらき、衆生の「悪を転じて徳を成す」、衆生の悪へ完全に融通してはたらく如来の智慧のはたらきが円融なのである。

したがって円融せる行はあくまで如来の行であり、自分の存在がそのまま他者と円融していることではない。自分がそのまま他者と円融しているとするとときに「自性唯心に沈む」（『信巻別序』）ということになる。

そのために親鸞は行に既に納められている信を特別に取り出して、「自性唯心に沈むこと」と「自性唯心に沈まないこと」の区別を自覚化した。

自性唯心とは本来清浄心であり、しかも真如を語ることばである。自性唯心が内在化されるならば、聖道の行論となってその結果責任主体の不明瞭な人間観になる。それが「沈む」ことの結果であろう。一方、親鸞は自性唯心を衆生に対して超越的にはたらく真如とし、名号にそのはたらきを見たのである。

つぎに、第二の問題は「転悪成徳」である。

転悪成徳は、悪を排除するのではなく、悪を質的転換して徳として成就する如来のはたらきの具体相を指す。

「凡聖所修の川水を転じ、

逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、

本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る」（『行巻』）

凡夫から聖者へと向上する行は聖道の行論として前述したところであるが、その行に依ろうとすると、川水が様々に流れるように、それぞれがバラバラのままで二乗となって自らの宗教観を絶対化しそれに居座るか、または人天のままで自分の思いに沈んでいく。いずれにせよ、いわば死骸（生きる屍）となって生き、かつ死ぬことになる。転悪成徳の「悪」とは生きる屍として生きかつ死なねばならない、自己放棄していかざるを得ない存在のことである。

その存在が如来の智慧（名号）に出会うことによって、自らの内に五逆・誹法・一闡提その他無量の無明（罪）に気づかしめられるとき、自己放棄せざるを得ない生存は徳を生きる生存へと、質を転換するのである。

親鸞はそのことを「変成」なることばによっても明瞭にしている（『唯

信鈔文意』真宗聖典p.553)。「能令瓦礫變成金」である。瓦礫としてしか自らの生存を受け止められない人々を「われら」として同感しつつ、その生存が名号を信ずることによって金として生きられる存在になることを感動的に語っている。生きる屍として自己放棄してしか生きていけない者が、自己に対する責任主体として生まれ変わるのである。

さらに、自己放棄して生きざるを得ない人間の実存は代換されえないその当人の独自性を物語る。したがってそれが金に変成されるとは、生きる精神の「等質性」をかえて否定し、自己の実存における精神の独自性を物語っているのである。

以上の二点から次のことを結論づけたい。

円融せる至徳の智慧としての嘉号は、衆生に対して転悪成徳という具体的内容をもってはたらく。それによって聖道の真如論に必然する「なりゆきまかせ」の「責任主体不在」の人間観は、聖道の真如論を克服することによって、責任主体の回復した、独自性ある新しい人間観に転ぜられる。責任主体を回復させる如来のはたらきが転悪成徳という具体相をもって衆生にはたらくのである。

以上が「行」の徳であるが、次に「信」の徳について述べる。親鸞は信の徳を「疑いを除き証を獲しむる」(除疑獲証)と語る。

ここで「疑」とは「仏智疑惑の罪」(『真宗聖典』p.328)である。自己関心に関わりはてて、如来の智慧に出会うことができない。「みずからが身をよしとおもうところ」(『唯信鈔文意』：真宗聖典p.552)であり、理知の自明性である。自己を責任不在者にするのは自明性を根とする体験執による。

「疑いを除き」は衆生にとっては「疑いが晴れる」「疑いがすたる」ことである。理知の自明性が白日の下にさらされる、それほどの真理性が「信」なのであろう。

さらにその時、「証を獲しむる」ことが成り立つ。すなわち信は必然的に証を開く。その証は大涅槃を生きることである。大涅槃は大乗の悟りとして伝承されてきた「生死即涅槃」である。生死と涅槃とが区別無くイコールで融合するとき、親鸞の指摘のように「自性唯心に沈む」ことになってしまう。そのように生死と涅槃とが区別無く融合するのではなく、生死と

涅槃とが明確に区別されながら、どこまでも生死に立ち帰って生きる者に涅槃の徳が生きられるのである。真如と衆生とが明確に区別されながらも、真如は衆生にはたらく。これは不可思議であり難信である。それを成り立たせる根源的なことば、それが名号である。名号を根源的場として衆生は真如と関係する。

そして、その証の中に親鸞は真仏土と化身土を開いた。化身土とは生死即涅槃を生きるものとして、念仏者が問われ、そこに見出され克服されるべく自覚される生死界の具体相である。

そこにおいて、如来のはたらきをも、自己関心に取り込んで、あれこれ通念としての善きことを如何に行じても（「善本を修習」）、自分の想いの世界を夢想し（「罪福信」）、自分にもまわりをも気づいてない自己満足の世界を生きようとしていた（「胎生」）ことが知られるのである。

したがって化身土は如来によって教化される世界であり、生死界である。言い換えるならば、自己の胎生性が超えゆくものとして見出されていく自覚的世界であり、必然的に「他者の発見」という広がりをもった歩みを内容とするである。

信の中に証が開かれ、証はまた真仏土と化身土を内容とすることからして、行信なる自己は一面としては他者の存在を回復していく自己である。

実に、名号においてわが身に出会い、かつ他者を回復し続けていく主体、それが行信であり、念仏の衆生である。

## 8. 帰命される行信

以上、「行信」は、如来の具体化である「転成」の徳としてはたらく＜行＞が「真実」であると疑いが晴れた＜＝信＞、本願成就の動的な自己である。これは行信としての衆生（念仏の衆生）の誕生であり、それはまた「今、ここに、如来まします」の成就であった。

親鸞はこの行信をさらに次のように語っている。

「専ら斯の行に奉え、唯、斯の信を崇めよ」（総序）

「何かに況や、十方群生海、斯の行信に帰命すれば、攝取して捨てたまわず。故に阿弥陀仏と名づけたてまるる。是を他力と曰う」

(行巻：『真宗聖典』p.190)

ここで、行は奉えられ信は崇められるべきものであるとされる。聖道の行論では行は実践されるもの信は行の前段階として教理をまずは受け入れるということであるが、明らかな違いである。

行信は前述のように「本願成就の行信」であり、一如が名号として具体化することであり、新しい責任主体＝人間の誕生（＝念仏の衆生）であった。さらに、親鸞によればそれは帰命されるべきものとされる。つまり、出会い、見出され、いただくものなのである。したがって帰命される行信において十方の群生は限りなき智慧と慈悲（阿弥陀）を感じるのである。

言いかえれば行信は仏に愛され、知らされていく自己であり、したがってたまわった自己、その限り貴重なる自己である。

親鸞は真仏弟子として「愚禿釈親鸞」と名をのる。生活に関わらざるを得ず、そのために聖道の僧伽のらち外にあるものが、らち外にあることによって逆に行信を生きる者として如来の弟子となりえていることの名のりである。すなわち、聖道の行論の必然として自己および世界に対する責任主体が解体されてしまったもの（生ける屍）が、責任主体の回復した自己（行信）をたまわり、戒なき世において「今、ここに、如来まします」という戒の基本を成就できた、その意味で回復された仏弟子の名のりである。

## ＜おわりに＞

この小論は時間の関係で急に走ったきらいは否めない。しかしここでは現在の日本の精神が等質化し空洞化していることを問題にしているのである。その等質化、空洞化の原因が歴史的にも根深い問題であること、さらに現代の日本が経済ゆえの合理性（打算性）に基づき伝統的な民衆の精神文化を根こそぎにして画一化してきた現実がある。その歴史的状況のなかで、日本の精神文化の一翼を担った仏教が空洞化を補完するにはたらいてきた問題があり、さらにその対極として空洞化を克服していこうとする仏教の流れがあったということなのである。親鸞の行信の課題は後者に属する。

小論を書き終えた日（1998年12月3日）、毎日新聞の「余録」に次のよう

な問題提起がなされていた。昨今、不祥事を起こした会社の幹部が「世間をお騒がせしてすみません」と異口同音に語っている事態を同記事は問題にしつつ、最後に次のような文章で締めくくっていた。

「(東京女子大学の猿谷要名誉教授は)「戦争の責任も『一億総懺悔』ということばでかなりごまかされてしまったのを思い出す」と書いている。確かに次々に悪事を引き起こし、そのたびに「世間をお騒がせして」と頭を下げるのは、世間体をはばかり形式的懺悔以外の何者でもない。ここでも責任はうやむやにされている。」

等質的な世間という観念空間に逃げ込み、自己を埋没させ、それに気づかない、自身のみならず他者に対しても責任不在の有りよう、「マンガーの実がわが身のそばに落ちていたことに気づかなかったウサギ」こそが、「われら」である。