

『教行信証』の思想的基盤——序説——

——「後序」を中心にして——

小
野
蓮
明

一	『教行信証』撰述の緣由……………	四七
二	値遇と「愚禿積」の名告り……………	六〇
三	歸本願と不定聚の機……………	六六
四	人間成就としての本願成就……………	七四

一 『教行信証』撰述の縁由

一

「愚禿釈親鸞集」と、その拠って立つ立場を明確に示して撰述された『顯淨土真實教行証文類』は、その題号においても、また撰号においても、すべてに課題的であるといわれる。題号が課題的であるというのは、題号が「淨土の眞実である教行証を顯わす」という具体的な課題をもった題号であるということである。その書名が、単に抽象的なものでなく、また説明的なものでなく、あるいは主張的なものでもなく、書名そのものが担うている課題を具体的に表現しているという点において、眞に具体的なのである。「淨土の眞実である教行証を顯わす」という具体的な現実の課題を担うた人・「愚禿釈親鸞」が、その課題を担い切って、ある根本的な明るみにまでもたらしめたという事実が、その題号の上に具体的に表現されているということである。

題号が課題的であるという点においては、親鸞の教えの聞書である『歎異抄』もまた、その題号がすぐれて課題的である。

竊廻「愚案粗勘古今、歎異先師口伝之眞信、思有後学相統之疑惑、幸不依有縁知識者、争得入易行一門哉。全以自見之覚語、莫乱他力之宗旨。仍故親鸞聖人御物語之趣、所留耳底、聊注之。偏為散同行者之不審也云々。」（『歎異抄』前序・『定親全』四・三頁）

と書き出され、

かなしきかなや、さひはひに念仏しながら、直に報土に生まれずして辺地にやどをとらんこと、一室の行者のなかに信心ことなることなからんために、なく／＼ふでをそめてこれをする。なづけて『歎異抄』といふべし。

外見あるべからず。（『同』後序・同・四〇頁）

と結ばれる『歎異抄』は、異なっている現実を、単に外から批判したり、排斥しようとするのではなく、むしろそのような客観的な立場の一切を越えて、異なる現実をあくまでも自己の課題として背負い切って、「先師口伝の真信」ひとつを明らかにし、自身も同心行者も、ともにその「真信」に生き切ろうとする志願に貫かれたものである。『歎異抄』は、「一室の行者のなかに信心ことなること」があるという歴史的現実の事実に立って、「信心ことなることなからん」ことを願ひ、「先師口伝の真信」を明らかにし、浄土の真宗を自己において確認しようとする、極めて具體的な課題を担う書である。『歎異抄』が「異なりを歎く」という「歎」に、この書の具體的課題性を見ることができ、『顕浄土真実教行証文類』では、「浄土の真実である教行証を顕わす」という「顕」の一字に、その具體的課題性を看取することができる。「顕わす」という「顕」の一字には、顕わさなくてはならない課題を見出し、その課題を自らに担うて、その課題を背負い切ったという事実が具体的に表現されている。では、顕わさなければならなかった課題とは、一体何であろうか。また、そのことがどのように顕わにされたかを、この小論で尋ねて見たい。

親鸞は、『教行信証』の「総序」に、

爰愚禿^{ヨコヘシイカサ}親鸞^ヲ、慶^ヲ哉^{コト}西蕃^{ヒツ}月支^{ツク}聖典^{スルナリト}東夏^ニ日域^ニ師積難^ニ遇^ニ今得^{タリ}二遇^ニ、難^ニ聞^ニ已得^{タリ}二聞^ニ、敬信^{シテ}真宗^ノ教行証^ヲ特知^ニ如來

恩德^{コトツ}深^ク、斯^{コト}以^テ慶^ニ所^ニ聞^ニ嘆^ニ所^ニ獲^ニ矣^ニ。（『定親全』一・七頁）

と言ひ、また「後序」に、

慶^{ヨロコビイカナ}哉^ヤ、樹^ツ心弘誓^ノ仏地^ニ流^ス念難思^ヲ法海^ニ、深知^ヲ如來^ノ矜哀^ヲ良^{トニ}仰^ニ師教^ノ恩厚^ヲ、慶喜弥^リ至^シ孝弥^シ重^シ、因^テ茲^{レニ}鈔^シ真宗^ノ詮^ヲ、撫^ツ淨土^ノ要^ヲ。(同・三八三頁)

と述べているように、『教行信証』の撰述は、広くは三国伝承の経釈を披き、そこに顕彰されている如來の本願の教法を聞信し、この法に「遇い難くして今遇うことを得」、「聞き難くして已に聞くことを得た」現在の身を慶喜し、特に師法然の恩厚を仰いで慶喜報恩の念から淨土の要文を編集したものである。より具体的にいえば、「後序」に竊^{ヒソカニ}以^テ聖道^ノ諸教^ヲ行証^ス久^ク廢^ス、淨土^ノ真宗^ヲ証道^ニ今盛^ニ。(同・三八〇頁)

と確信的な断言をもって言い切っているように、仏道の現在性を「行証」乃至は「証道」という一点において確認せんとするとき、そこに見聞かれた唯仏一道は、法然によって興行された淨土の正宗こそ、「証道今盛」なる「淨土の真宗」であることを顯らかにせんがためであった。淨土宗を「淨土の真宗」と確認したということは、「行証久しく廢れ」た「聖道の諸教」に簡んで、真実なる宗旨として現行する唯仏一道の成就を、法然によって説示された選択本願念仏の一道に見開いたということである。「今」なる時機において盛んなる「証道」、五濁惡世の今時において末法濁世の衆生を真に救う仏道の開顯、言い換えれば、自己における救済の事実として現前し現成している仏道の普遍性を、救済されつつある現在の身を通して開顯し尽くさんとするものこそ、「顯淨土真実教行証」を課題とする『教行信証』の撰述である。

『教行信証』には、いわゆる「総序」「別序」「後序」と呼ばれる三序がある。この三序について、古來それぞれ教相の序、安心の序、緣由乃至は事由の序と了解されている。総じて三序はすべて『教行信証』の撰述の意趣を述べるものであるが、殊に撰述の緣由乃至は事由を述べているのが「後序」である。「後序」には、端的に言って、親鸞が

その長い生涯において経験した最も悲憤すべき事件であつた承元の法難と、最も慶喜すべき出来事であつた「よきひと」と法然との出遇い、すなわち「帰本願」の事実、さらには『選択集』の付属などの出来事が記述されている。よく言われるように、親鸞はその生涯における私的な行実については全く語ることのなかった人である。その意味で、「後序」に記るされたいくつかの出来事は、その生涯において決して忘れることのできなかった事柄であるばかりでなく、むしろ、親鸞の深い宗教体験と深遠な信仰思想の原点がそこにあり、それを基盤として成り立つものであることを示すものと思われる。

二

親鸞がその生涯においてたび重なる専修念仏の弾圧を体験したが、そのうち元久の法難と承元の法難、さらには嘉禄の法難などが、親鸞の思想形成に重大な影響を与えたと考えられる。改めて詳述するまでもなく、法然の浄土宗独立の宣言は、すでにして聖道仏教の批判や弾圧なしにはなされなかった。法然が浄土宗独立の宣言書である『選択集』の総結の文において、

夫速欲離^レ生死^ハ、二種勝法中且闍^ノ聖道門^ヲ、選入^{ビテ}淨土門^ニ。欲入^{ハバ}淨土門^ニ、正雜二行中且拋^{チテ}諸雜行^ヲ、選^{ビテ}應歸^シ正行^ニ。欲修^{ハバ}於正行^ヲ、正助二業中猶傍^ニ於助業^ヲ、選^{ビテ}應專^シ正定^ニ。正定之業者、即是稱^{スルナリ}仏名^ヲ。稱名必得^{ハズ}生^ヲ、依^{ルガ}仏本願^ニ故^ニ。（『真聖全』一・九九〇頁）

と言っているように、本願念仏の一道を唯仏一道と決定した主張は、聖道仏教の厳しい選擇の上に成り立っているのであるから、伝統的權威を誇る聖道仏教の鋭い批判なしに行うことはできなかった。しかも法然は、久しく仏教がそ

の仏道実践の必須要件としてきた発菩提心をも無要であると言い切ることによって、選ばれた者のみに開かれてきた聖道仏教と完全に訣別し、むしろ時代民衆の苦悩のただなかにこそ開示されなければならないという、徹底して開放的であった専修念仏の教えの主張は、遽かに無数の念仏聖たちを生み、その宗教活動は、恰も燎原の火のように人から人へと伝播していったのであるが、このような吉水の念仏教団の急激な勃興とその活潑な宗教活動は、当然にまた聖道の伝統教団を強く刺戟せずにはおかなかったのである。

吉水の念仏教団に対する最初の顕著な迫害は、元久元年（一二〇四）の元久の法難である。それは、山門の衆徒が法然とその門下の行状に目に余るものがあるとして、専修念仏の禁止を天台座主に訴え出した事件である。法然は、この訴えに対して直ちに「七箇条制誡」を起請して、門弟たちの自肅自重を求めてこれに署名させ、天台座主真性に提出したのである。しかし翌元久二年（一二〇五）の秋には、北嶺に呼応して南都の興福寺の大衆も、法然の専修念仏の教えとその門弟たちの仏教活動を激しく非難して立ち上った。すなわち、興福寺の学僧解脱房貞慶は九箇条に及ぶ問題点を指摘して、専修念仏の禁止と、法然をはじめとする念仏教団の中心人物の処罰を、朝廷に訴え出したのである。いわゆる「興福寺奏状」である。この奏状をめぐって、その措置に朝廷は苦慮し、事態は紛糾を重ねたが、たまたまある事件が蹟きとなって専修念仏停止の宣旨が下るのである。そのときのある出来事について、『愚管抄』（第六）は、

又建永ノ年。法然房ト云上人アリキ。（中略）院ノ小御所ノ女房。仁和寺ノ御ムロノ御母マシリニコレヲ信ジテ。ミソカニ安楽ナド云モノヨビヨセテ。コノヤウトカセテキカントシケレバ。又グシテ行向ドウレイタチ出キナンドシテ。夜ルサヘトバメナドスル事出キタリケリ。トカク云バカリナクテ。終ニ安楽、住蓮頸キラレニケリ。

『国史大系』一九・一八六頁

と記している。つまり、法然の門弟の住蓮や安樂などが中心となって催した別時念仏の集会に、上皇の寵愛を受けている女房たちが参加したということが、時の上皇後鳥羽院の逆鱗に触れ、事態は急変して、ついに建永二年（承元元年・一二〇七）二月に専修念仏は停止され、事件の中心人物であった住蓮・安樂などは死罪、法然とその門弟の数人が遠流に処せられたのである。これによって、法然の吉水の念仏教団は事実上その解体を余儀なくされたのである。これが世にいう承元の法難である。

法然の専修念仏の教えに対する激しい非難と弾圧は、法然在世中だけでなく、法然亡きあとも執拗に続くのである。建暦元年（一二二一）十一月十七日に罪が許されて京都に帰った法然は、翌建暦二年一月二十五日に、流罪中の心労のためか、あるいは赦罪の安堵感からであろうか、八十歳で入滅するのであるが、師亡きあと門弟の隆寛が中心となって、法然の浄土宗独立の根本精神を明らかにした『選択集』を、同年九月に刊行するのである。ところが、法然の浄土宗独立宣言以来、法然の専修念仏の教えとその主張に大きな疑問と敵意を懐いていた聖道の仏者達は、堰を切るように反論と弾駭に立ち上るのである。その代表が梶尾の明恵である。明恵は、法然滅後の建暦二年九月に『選択集』が開版されるや、僅か二月半後の十一月二十三日に『於一向専修宗選択集中摧邪輪』三巻を著わし、さらに翌年の六月二十二日には、その続編である『摧邪輪莊嚴記』一巻を著わして、『選択集』における十六の過失を指摘して、その思想の非仏教性を痛烈に非難したのである。十六の過失も『莊嚴記』の序文によれば、その根本は『摧邪輪』の始めに示された二大過失、すなわち

一撥去菩提心過失

二以聖道門譬群賊過失（『摧邪輪』卷上・『鎌倉旧仏教』三一八頁）

の二点に帰するといわれる。このうち特に前者の菩提心の撥去は、「発菩提心修諸功德」の聖道門はもとより、浄土經典における「発菩提心」の聖言とも相違し、さらには法然が尊崇する浄土の祖師達にも背反する法然の独断であることを、聖道の理を尽くして鋭く論難するのである。明恵は『摧邪輪』において、『選択集』の文を逐一引用しながら『華嚴経』をはじめとする諸經典に拠りつつ、法然の専修念仏の教え、特に菩提心撥去の所説を批判し論破して、ついに法然をして、「汝の邪言によりて、所化をして菩提心を捨離せしむ、汝はあに惡魔の使にあらざらんや」（同・『鎌倉旧仏教』三三二頁）「汝は即ち畜生のごとし、またはれ業障深重の人なり」（同・三三二頁）「汝を最極無者と名づく」（同・三三八頁）「諸仏の怨敵」（同・三七二頁）とまで極論するのである。しかもその立論は、法然が選捨した諸經典に拠るだけでなく、偏依善導一師を標榜する法然の立論の拠点に立って、その内側からも「善導の正義を顯せ」ることを指摘し、ついに「善導を毀謗する罪人」（同・三三四頁）とまで断定するのである。「我も念仏宗に入りて、善導・道綽等の所製を以て依憑とす」という明恵は、善導の所論や称名念仏の立場を、決して単純に否定したのではない。むしろ、明恵は、法然が往生の本願としてただ念仏一行を選択するにあたって、仏道の拠って立つ基本原理としての菩提心の選捨に対して、厳しく反論を加えたまでである。何故ならば、明恵が自説の根拠とした『華嚴経』によれば、菩提心はまさしく仏道実践の「命根」であり、従って、法然の菩提心撥去は、取りも直さず「菩薩の命根を断滅」するものであり、「一切の僧宝を謗する」（同・三三四頁）邪見に外ならないと考えたからである。

このような明恵の論難が発火点となって、『選択集』に対する聖道の仏者の非難と、それを弁証しようとする法然門下の門弟達との間に大きな論議が戦われるのである。法然の『選択集』を弁証したものには、たとえば鎌倉末期の鎮西派の学僧了慧は『扶選択正論通義』一卷、『新扶選択報恩集』二巻を著わし、『摧邪輪』の所論に反対して菩提

心と念仏心の別を説き示し、また近世に入っては、良定の『評摧邪輪』一卷、真迢の『念仏選摧評』一卷、実恵の『摧邪興正集』二巻、岸了の『弁無得道論』二巻などがあるが、そのなかでも法然の所論を忠実に賛仰した良定の『評摧邪輪』の序には、

作者梅尾高弁明慧上人也、於吾選択集出諸難、一一引文釈義往生教呵言吐、所破既成立矣、今初見心驚毛豎、雖然破抑一分不當。（『浄土宗全書』八・五八四頁）

といつて、明恵の論法は、一々諸經典の諸文を引用して法然の領解との対立点を列挙しながら、これを敵しく攻撃するのであるが、しかし、その論駁は実は「一分も當を得ていない」と言い切っている。

このような論戦における対立と緊張は、たまたま起つたある出来事を機縁として比叡山の大衆の怒りを買ひ、その要求によって専修念仏は再び禁止されるのである。そして、更に、嘉禄三年（一二二七）には『選択集』の版木を奪つて比叡山大講堂の前で焼き払い、その上法然の墓を破却してその遺体を賀茂川に流そうとさえたのである。それが嘉禄の法難である。

明恵の論難に始まって嘉禄の法難に至る頃、親鸞は越後や関東に在中して、直接その論難や法難に遭遇したわけではなかった。しかし、元久の法難、承元の法難と連座して都を追われた親鸞にとって、たび重なる専修念仏の禁圧や『選択集』の弾圧は、決して人ごととして看過することはできなかった。否、むしろ、『教行信証』の「後序」に、親鸞が自ら「よきひと」法然を「真宗興隆の大祖源空法師」と尊崇し、「真宗の簡要、念仏の奥義」がそこに完全に「撰在」している『選択集』を、「恩恕を蒙つて」書写することを許された一仏弟子として、「よきひとのおほせ」に投げかけられた批判は、直ちに自らに課せられた批判として受けとめ、自身に荷負されたに違いない。親鸞は、法

然所説の「念仏の奥義」を顕彰し、『選択集』の真精神を開顯する仏事を、『選択集』の付属を受けた門弟の歴史的使命として自らに背負い切ったのである。それが「顕浄土真実教行証」を課題とする『教行信証』である。

三

承元の法難による専修念仏の停止、流罪、法然入滅、『選択集』の弾圧——そのようなあいつぐ厳しい歴史的現実に立って、親鸞は自己に課せられた歴史的使命と責任を学び取ったのである。思うに、元久の法難、承元の法難より始つて嘉禄の法難へと続く念仏の思想とその教団に対する迫害乃至弾圧を、法然自身すでに予感し予知していたことであつた。『選択集』の末尾は、

庶幾 ヘタハ 一經 ヒナ 高覽 ツ 之後、埋 ミタ 于壁底 ノ 莫 レ 遺 ニ 窓前 ノ。恐 ヲ 為 ハ 不 レ 令 ニ 破法之人 ノ 墮 ニ 於惡道 ニ 也。 (『真聖全』一・九九三頁)

という言葉で結ばれているが、これは、法然が単に『選択集』の非公開や秘密の厳守を強調したものではない。むしろ、事柄は逆で、やがて起るであろう専修会仏の迫害や弾圧の予感の中で、法然は「破法の人」が「惡道に墮する」ことを深く憂慮し、却つて、いかなる念仏弾圧の時が来ようとも、念仏興隆、真宗興隆の志願を徹底すべきことを求めているものと解される。従つて、結びの一文に「壁の底に埋みて窓の前に遺すことなかれ」と言われたとしても、それは決して単にこの書の非公開や隠滅を説いたものではなく、やがて起るであろう念仏弾圧のなかで、それがいかに激しいものであろうと断じてこの書を失うことなく、念仏興隆に尽くしてほしいという志願として読み取ることができる。法然のそのような深遠な志願を、たび重なる激しい弾圧のなかで、また師法然との死別という深い悲しみのなかで、親鸞はしっかりと自己の身に背負い切つて、真宗開頭の仏事を完うしたのが『教行信証』の撰述である。

しかし、それにしても親鸞の胸中には、なぜ法然の念仏興隆の仏教運動が、専修念仏の教えが、かくも厳しく、しかも繰り返し繰り返し弾圧されなければならないのか、それは何故なのか、と叫ぶより外なかったであろう。『教行信証』撰述の縁由を記す「後序」には、あいつぐ痛恨きわまりない念仏弾圧の原因を鋭く見極めた親鸞は、次のように抉摘している。

竊以^ニ聖道諸教行証久^シ廃^レ浄土真宗証道今盛^{ナリ}。然^ニ諸寺^ノ積門昏^ク教^ヲ不知^ク真假門戸^ヲ。洛都^ノ儒林迷^フ行^ヲ無^シ弁^ニ邪正道路^ヲ。斯^ニ以^テ興福寺^ノ学徒奏^テ達^ス。太上^ノ天皇^ノ諡^ヲ後鳥羽院^ニ。今上^ノ号^ヲ土御門院^ニ。聖曆^ノ承元^ノ丁^ノ卯^ノ歲^ノ仲春^ノ上旬^ノ之候^ニ。主上^ノ臣下^ノ背^キ法違^フ義成^シ忿結^ス怨^ヲ。因^テ茲^ニ真宗興隆^ノ大祖源空法師^ノ並^ニ門徒教輩^ヲ不^レ考^フ罪科^ヲ猥^ニ坐^ス死罪^ヲ。或^ハ改^メ僧^ニ儀^ヲ賜^フ姓名^ヲ處^ニ遠流^ニ。予^ハ其^ノ一^ニ也。爾者^ハ已^ニ非^ニ僧^ニ非^ニ俗^ニ。是故^ニ禿^ク字^ヲ為^ス姓^ニ。空師^並弟子等坐^ス諸方^ノ辺州^ノ經^テ五年^ヲ居^テ諸^ノ。『定親全』一・三八〇—一頁

この「後序」発端の文は、元久の法難に始まるたび重なる念仏弾圧を、直接的には親鸞が自ら体験した承元の法難を見据えながら、そのような弾圧や法難が起ってくる原因を、厳しい批判の眼と許し難い憤りをもって指摘しているのである。すなわち、承元の念仏停止は、「諸寺の積門」や「洛都の儒林」が、「教」にくらく「行」に迷い「真假の門戸」を知らず、「邪正の道路」をわきまえることのなかったために、「背法違義」の非業をあえて犯さざるを得なかったのであると指摘するのである。親鸞は、承元の法難の原因が直接的には興福寺の学徒の奏違にあることを知りながらも、なぜそのような奏状が提出されなければならないのかという問題の根を捉えて、はっきりと「諸寺の積門」と「洛都の儒林」の退廃にあると抉摘したのである。退廃とは、「教にくらくして真假の門戸を知らず」「行に迷うて邪正の道路を弁うることなし」という、仏教の非仏教化、即ち外道化への頽落であり、仏教それ自体の世

俗化現象の他ではない。

五濁増のしるしには　この世の道俗ことごとく

外儀は仏教のすがたにて　内心外道を帰敬せり

かなしきかなや道俗の　良時吉日えらばしめ

天神地祇をあがめつゝ　卜占祭祀をつとめとす

かなしきかなやこのごろの　和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもとゝして　天地の鬼神を尊敬す　（『愚禿悲歎述懐』・『定親全』二・二二一—三）

と詠う親鸞の悲歎述懐には、「天地の鬼神を尊敬す」という呪術的宗教にまで転落した当時の仏教の退廃、即ち仏教の外道化への痛烈な批判と深刻な悲傷がある。五濁の世・無仏の時という現実の厳しい自覚的認識を欠く限り、堅固の菩提心と持戒の実践によって「断惑証理、入聖得果」という高邁な理想を実現しようとする聖道の仏道も、所詮その教学においても、行法においても、末法五濁の時代苦の中に沈淪して生きる現実の人間と何ら関係のないものとなり、否むしろ、真実の仏教のいのである仏の大悲をも傷つけるものに転落してしまふ。それが親鸞の直視した聖道仏教のいつわざる現実態であった。

思うに、時機の現実に対する鋭い洞察と深い自覚なしに仏教を思想することは容易であり、またある意味では楽しいことでさえあるであらう。しかし、それでは末法濁世の苦惱の中に生きる人間の救いにはならない。時機の痛みと悲しみなくして、なおも自力聖道の理想と実践の必要性を主張することは、親鸞にとっては末代の旨際を知らざる時代錯誤であるばかりでなく、却って末法濁世に生きる者にとって、本願念仏という出離の要道を阻害するものであ

た。それ故に、法然は、聖道門の「解行学見」をあえて「群賊悪獸」にまで喩えて廃捨し、本願念仏の一道を唯一道として選取したのであった。発菩提心をも無要と断言する法然の不廻向の仏道は、愚者という徹底した機の自覚と末法五濁という深刻な時の自覚を内実としてのみ成り立つ立場であって、先に触れた明恵の法然批判は、このような法然の時機の自覚を全く等閑視したものであった。明恵の『選択集』批判が、この書の本文を逐一引用しながら諸經典——法然が依拠した諸經典に拠るだけでなく、法然が自説の根拠として憑依した善導の所説——に基づきながら、論理的事実的にその非仏教性を論駁するものであるとしても、なお時機の現実に対する鋭利な信仰的自覚の内面性を等閑視した所論であるとすれば、法然の立脚した信仰的自覚の基盤を踏えて法然の真意を開顯する仕事は、当然、法然亡きあとの門弟の果すべき課題であったといえよう。

明恵の『選択集』批判で、何よりも悲劇的なことは、その批判をほしのままに浴びた『選択集』の著者法然が、すでにこの世を去った後であったということであり、法然自らがその弾劾に応答することができなかったことである。親鸞の思想形成に、直接的には『教行信証』の撰述に、或は総じてその後の仏道実践に、師法然の死が与えた影響の決定的なることを、私は最近頻に思わずにおれない。詳述するまでもなく、建暦元年、親鸞三十九歳の十一月十七日に、師の法然と共に罪を許されたが、直ちに師法然のいる都へは帰ることができなかった。それは、親鸞が赦罪の報せを聞いたときには、すでに北越は厳しい冬の始めであり、しかもその年の春三月に誕生した信蓮房などを伴って、北越の冬の荒海を帰ることは、事実上不可能であったからである。親鸞が北越の辺州に坐して五年の苦難の居諸に耐えて生き抜いた力は、いうまでもなく師教の聞思であり、そこには赦罪の暁には何よりも先に法然に再会したいという強い強い期待があったに違いない。そうだとすれば、親鸞の思いはすでに都の法然のところに飛んでいたことであ

ろう。しかし現実的には、季節的にも家庭の状況においても、雪どけの春を待たざるを得なかったのである。ところが、翌二年一月二十五日に法然は亡くなる。ここに師法然との再会は完全に絶えた。その時の親鸞の悲歎の慟哭は虚空をも突き破るものであったであろう。

しかし、翻って思えば、師法然の命終は、その門弟としての親鸞に、新しい使命と大きな責任を、あらためて自覚させることとなったのである。法然は親鸞にとって、「真宗興隆の大祖」であり、「他力本願念仏宗を興行」（『歎異抄』跋文・『定親全』四・四〇頁）した師であったが、その真宗興隆の仏事の思想的基盤である『選択集』が、誤解され批判され、論難の渦中にあつたとすれば、当然かつてその書の付属まで受けた一門弟の使命として、その真精神を顕彰し、『選択集』によく応答するという歴史的課題が、親鸞の背負い果さなければならぬ使命として自覚されたことも容易に首肯される。これが師法然の命終より親鸞が学び取った仏弟子の使命の第一点である。第二の責任は、承元の法難によって法然の吉水の念仏教団が解体を余儀なくされ、その後たび重なる念仏禁止令によって、「ただ念仏せよ」という専修念仏の教えに集うた念仏集団が崩壊の一端をたどったとき、親鸞はそのような歴史的現実に立って、「浄土の真宗は証道今盛んなり」と言い切ることのできるような、念仏の僧伽を再興するという歴史的責任を背負うのである。

仏慧功德をばめしめて 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（『浄土和讃』・『定親全』二・三一頁）

と詠ったように、越後の地でひたすら師教の聞思のうちに確固たる信念をもって確かめた選択本願念仏の教えを、「いし・かわら・つぶてのごと」き群萌の只中に、この身をもって証して行くという教化の使命が内に燃えあがったとき、親鸞は越後を背にして新天地の関東に旅立ち、「いなかのひとびと」に念仏の法を捧げ尽くすのである。

いま前者に注意するとき、明恵に始まる聖道の法然の批判、『選択集』弾圧に対して、最も法然の所論に立って発言し、且つ聖道の論難に應えるに足る論拠と信念をもってなされた体系的な論著が、「顕浄土真実教行証」を課題とする『教行信証』である。そのことは、親鸞が『教行信証』において「浄土の真宗」としての念仏往生の仏道の真実性を開顕しようとするとき、聖道の仏教に対する教相判釈、即ち真偽偽という独自の批判をもって顕彰されているのを見ても、また、願力廻向の信こそ金剛不壊の横超の菩提心であることを明かす三心釈や、真仏弟子釈を内容とする「信巻」に、「別序」まで冠して重要視していることを見ても、或は、『教行信証』が漢文体で著わされ、その発表の場所が関東でなく、南都・北嶺に近い京都の地であったこと等を思うとき、そのことは容易に首肯され得る。

かくして『教行信証』の選述は、歴史的には承元の法難に始まるたび重なる念仏禁止令に対し、思想的には「よきひと」法然の『選択集』の受けた激しい論難に対し、むしろその事柄を逆縁として、法然所説の本願念仏の一道こそ大乘至極の唯仏一道であることを開顕せんがためであった。言い換えれば、法然の「真宗興隆」の仏事によく応答して、「真宗開顕」の仏事を完うしたもののこそ、『教行信証』の撰述である。『教行信証』が

採集^{トリメツ}真言^{マコト}助修^{セシム} 往益^{トツレハ}、何^{ナニ}者^{ナニ}欲^ス使^{メト} 前生^{ムノヘヒキ}者^{ナニ}導^ヘ後^{ノチ}、後生^{ムノヒト}者^{ナニ}訪^ヒ 前^{マエ}、連続^{ムシツヘ}无窮^{ヘラ} 願^{ネガフ}不^セ休止^ム、為^ノ盡^{サムカ} 无边^{ヘナ}生

死海^{シカイ}故^ヘ（「後序」・「定親全」一・三三三頁）

という菩薩の志願の表明とも解される『安楽集』の文で結ばれているのを見ても、その撰述が如何なる状況のもとでなされ、また如何なる仏者の使命と責任に立ってなされたものであるかがよく知られる。

二 値遇と「愚禿釈」の名告り

『願浄土真実教行証文類』の撰述は、法然興行の浄土宗を、「行証久しく廃れ」た「聖道の諸教」に簡んで、「証道今盛」んなる「浄土の真宗」として開顯すること以外にはなかった。浄土宗を「浄土の真宗」として開顯し確認するということは、「行証」乃至「証道」という仏道の現在性に立って仏教を明らかにすることであり、真実なる宗旨として現在する唯仏一道の成就を、現に救われつつある自己の身の実感を通して、無始已来生死海に流転し続ける無明業相の身を救わんとする仏因を願うにすることの他ではない。親鸞が「聖道の諸教」について「行証久廢」といい、「浄土の真宗」について「証道今盛」といったのは、人間の歴史的現実として成就している仏道が存在するか否か、換言すれば、自己における救済の事実として現行している仏道の普遍性を、救済されつつある身をもって仏教の現在性を問うたときに、何の逡巡もなく何の曖昧性もなく、このような大胆とまで思われる確信を断言できたのである。

承元の法難を始めとするたび重なる念仏禁止、或は念仏弾圧の歴史的状況のなかで、親鸞は、限りなく世俗化し外道化していく「聖道の諸教」と峻別して、「証道今盛」んなる「浄土の真宗」の内実を明らかにしようとするとき、その思想的営為の原点は、つねに「よきひと」法然との出遇いに帰っていくのであった。法然との出遇いが、親鸞の仏道に、またその思想に決定的な意味をもつことは改めて言うまでもない。親鸞と仏道の人生を共にした恵信尼が、やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびて、じげんにあづからせ給て候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、ごせのたすからんずるえんにあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又六かくだうに百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日、ふるにもてるにもいかなるだいな事にもまいりてありしに、たゞごせの事はよき人に

もあしきにも、おなじやうにしやうじいづべきみちをば、ただ一すちにおほせられ候しを、うけ給はりさだめて候しかば、しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくだうにわたらせ給べしと申とも、せむしやうじやうにもまよひければこそありけめとまで思まいらするみなればと、やう／＼に人の申候し時もおほせ候しなり。（『恵信尼書簡』・『定親全』三・一八七—八頁）

と語り伝え、また、親鸞の教えの聞書である『歎異抄』の著者が、

親鸞におきては、たとひ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、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。念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。（『歎異抄』二条・『定親全』四・五頁）

と述べ伝え、そして何よりも親鸞自身が『教行信証』「後序」に、限らない大きな感動をもって、

然愚禿^ニ親鸞^ニ建仁辛酉^{シニイウノレキス}曆^{リキ}棄^キ難行^{ナンギョウ}号^{ゴウ}帰^キ本願^{ホンガン}（『定親全』一・三八—頁）

と銘記しているように、「建仁辛酉の曆」という時に「真宗興隆の太祖」と仰ぐ「源宗法師」なる人に出遇ったという出来事、建仁元年、二十九歳の時に、「よきひと」法然なる人に値遇したという出来事、それが『教行信証』の思想信仰の原点であり、故郷である。

建仁元年という時に法然という人師に出遇ったという出来事は、親鸞にとっては決して観念化を許さない、つねに現在の意味をもつものであった。値遇の内実を「難行を棄てて本願に帰す」と明言しているように、師法然との出遇いは、「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」という「よきひとのおほせ」との出遇いであり、その師の教

言との出遇いをより根源的に「本願に帰す」と言い切ったのである。「雑行を棄てて本願に帰す」とは、何よりも親鸞自身が自らの廻心の事実をきっぱりと表白した言葉であるが、その廻心が「よきひとのおほせ」との値遇に縁るものであることを具体的に告げている。従って、「雑行を棄てて本願に帰す」という出来事は、決してひとつの行為を棄てて他の行為を取るというような、行為の取捨選択や移行を示すものではない。それは、人間存在における最も厳肅なる主体的出来事であって、自己存在の主体的転換乃至は転成を告げている。「自餘の行もはげみて仏になるべき身」としてあらゆる行修を實踐し、既存の自我性の立場をどこまでも固執しようとする個我的存在が、「ただ念仏せよ」という師の教言との値遇に縁って、その存在の根底より転換し変革せしめられて、阿弥陀の本願に帰依して生きる新しき存在、即ち念仏者親鸞の誕生を語り告げている。「愚禿釈」と名告る「親鸞」の誕生、廻心転身の事実を語り告げている。

親鸞が自らを「愚禿釈親鸞」と名告るようになったのは、いつの頃かは定かでない。しかし、親鸞が「後序」に因^テ茲^{コレニ}真宗興隆大祖源空法師並門徒数輩、不^ス考罪科^{クワツミタリカワシクツキス}狼^{イヌ}坐^{イマス}死罪^{シツミ}、或改^{ヘテ}僧儀^{ソウギ}賜^{タマフ}姓名^{セイメイ}処^ス遠流^{エンリウ}、予其^{モハレ}一也^{イチニモ}。爾者已非^ス僧^{ソウ}非^ス俗^{ソク}、是故以^ユ禿^ツ字^ジ為^ス姓^{セイ}。（『定親全』一・三八〇—頁）

と記し、『歎異抄』の跋文に、

親鸞改^{メテ}僧儀^{ソウギ}賜^{タマフ}俗名^{ソクナ}、仍^ナ非^ズ僧^{ソウ}非^ズ俗^{ソク}、然間以^{ダテ}禿^ツ字^ジ為^{シテ}姓^{セイ}被^レ經^{キョウ}奏聞^{ソウモン}了^{マシ}。彼御申状^{オノモウシグサタウ}、于^オ今^{イマ}外記^{ガイキ}斤^シに納^スと云々

流罪以後、愚禿親鸞令^シ書給^{カガフ}也。（『定親全』四・四二頁）

と付記されているのによれば、師法然の「ただ念仏せよ」の教言との値遇に縁って、一心帰命の本願の信に目覚め立った親鸞が、越後の厳しい流刊生活における思索の沈潜のうちから克ち取った名告りであることには間違いない。そ

して、その名告りが一心帰命の信仰的自覚から獲得されたものであるとすれば、それは何よりも、本願の正機を示す名告りである。「愚禿」の名告りには、法然が「智慧第一の法然房」といわれながらもつねに自らを「十悪・愚痴の法然房」と自称し、また

念仏を信ぜむ人は、たとひ一代の法をよく／＼学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念仏すべし。（『一枚起請文』・『真聖全』四・四四頁）

と言われた愚者の自覚が、確かに親鸞に受けとめられているといえるが、しかし親鸞の「愚禿」の自覚には、個人的宗教的自省をはるかに越えるものがある。それは、勿論自覚の名告りである限り、内に宗教的な自省を堪えた究極的自覚であるが、同時に、絶対無限なる如来の智慧に照らし出された相対的人間の実相の自覚、即ち「群萌」の自覚を表わす名告りである。「いづれの行もおよびがたき身」であり、「そくばくの業をもちける身」である親鸞一人の「愚禿」の自覚は、一切苦悩の群生海を「さるべき業縁のもよばせば、いかなるふるまひもすべし」という宿業存在として、「われら」の自覚に展開し、「群萌」の自覚を現わす名告りと了解される。それは、個人性を越えた公々普遍性を担うた名告りである。

「群萌」とは、親鸞が浄土真宗の真実の教と仰いだ『大無量寿經』に、

如来以無蓋大悲矜哀^{シタツ} 三界、所以出興^{スル} 於世、光闡^{シテ} 道教、欲^{シテ} 拯^リ 群萌^ヒ 惠^ム 以^テ 真実之利^ヲ。（『真聖全』一

・四頁）

と教説されているように、如来の本願の機を表わす言葉である。元来は雑草を表わす言葉である群萌を、『大經』では如来の本願の機を現わす言葉として解されている。親鸞は、この雑草を意味する群萌を自己自身に見て、つねに「

われら」と頷くのである。

ひとすぢに具縛の凡愚屠沽の下類、无碍光仏の不可思議の本願、广大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら无上大涅槃にいたるなり。具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり、煩はみをわづらはす、悩はこゝろをなやますといふ。屠はよろづのいきたるものをころしほふるものなり。これはれうしといふものなり。沽はよろづのものをうりかうものなり、これはあき人なり。これらを下類といふなり。

れうし・あき人さまざまのものは、みないし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり。『唯信鈔文意』・『定親全』
三・一六八—九頁・傍点筆者

越後や関東の辺境の「いなかのひとびと」を、群萌として石・瓦・礫として生きること余儀なくされている人々を、親鸞は自己自身と同値して「われら」と自覚する。如来の本願が「十方衆生」と呼びかけてやまぬ本願の機とは、まさに五濁の世・無仏の時なる末法に生きる、かくの如き「われら」であると深く領いたのである。「いし・かわら・つぶてのごとくなる」群萌を「われら」と自覚し、その末法五濁に生きる「われら」が、そのまま如来の本願の機であることを自証したときに、親鸞はあらたなる自信をもって、「釈」と、——愚禿なる「釈」と名告りあげることができたのである。「釈」とは仏弟子を表わす言である。されば、「愚禿なる釈」とは、末法の仏弟子、末法の僧伽のあり方を現わす名告りであるといえよう。本願の信、一心帰命の信心によって獲得した親鸞における眞の主体の確立、それを「愚禿釈親鸞」と名告ったのである。

「愚禿釈親鸞」の名告りを、このように領解するとき、『教行信証』の撰号として記された「愚禿釈親鸞」も、決して単なる個の名乗りにとどまらず、それは「愚禿」なる「親鸞」が同時に唯一無二の仏法公開の機である、という

ことを積極的に示しているといえる。「愚禿」とは、本願の正機としての自己の発見を現わす自覚であるとすれば、「釈」とは、本願の正機として自己を見出すことによって、却って本願を担い本願を成就せんとして、仏法公開の一大事を唯一無二の自己の仏事とするという自覚であるといえる。法然の教言によって自ら本願の機として目覚めた親鸞は、その法然の教言が誤解され続けてきたとすれば、法然の教言のもつ真实性を開顯し、本願念仏の一道こそ末法のわれらにとって唯仏一道であることを証することを、自らの使命として担うたのである。まことに如来の本願に乘托して生きるものは、如来の本願を担うて生きる存在となるのである。

三 婦本願と不定聚の機

一

然愚禿^ム釈^ム、建仁辛酉^ム曆^ム棄^ム雜行^ム兮婦^ム本願^ム。

「よきひと」法然の「ただ念仏せよ」の教言との値遇を、より根源的に「婦本願」といって、如来の本願との値遇として語った親鸞のこの告白的断言のもつ意味は、きわめて重い。というのは、「棄雜行」に対する言葉は、一般には「婦正行」であり、また正行は念仏であるから「婦念仏」でもあろう。

ついに一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故の文にいたりて、末世の凡夫弥陀の名号を称せば、かの仏の願に乗じて、たしかに往生をうべかりけりといふことほりをおもひさだめ給ぬ。これによりて承安五年の春、生年四十三ちどころに餘行をすてゝ、一向に念仏に歸し給ひにけり。（『法

然上人行狀絵図』第六・『法然上人伝全集』二四頁・傍点筆者

此に依て承安五年の春生年四十三、立ろに餘行を捨て、一向に念仏に歸し給にけり。『黒谷上人絵詞拔書』・同・三二

〇頁・傍点筆者

然者西方行者、須捨雜行修正行也。『選撰集』二行章・『真聖全』一・九三八頁・傍点筆者

夫速欲離生死、二種勝法中且闍聖道門、選入淨土門。欲入淨土門、正雜二行中且拋諸雜行、選應歸正行。〔同・九九〇頁・傍点筆者〕

於是貧道、昔披閱茲典粗識素意、立舍餘行云、歸念仏。〔同・九九三頁・傍点筆者〕

法然が自らの廻心を語り、或は廻心を勧めたこれらの言葉に注意すると、「雜行」「諸行」「余行」に対する言葉は、「正行」「念仏」である。従って、「棄雜行兮歸本願」も、法然に随えば「歸正行」とか「歸念仏」というべきところである。しかし親鸞は、法然の「ただ念仏せよ」という専修念仏ひとつを徹底して勧める教言の底に、「偏に本願を聞け」「偏に本願に生きよ」という隠れた声を聞き当てて、直截に「本願に歸す」と言い切ったのであった。ここに親鸞の聞思の確かさと鋭さに驚かすにおれない。

「歸本願」とは、如来の選撰本願に歸すということであり、本願として喚びかけてやまぬ如来の大悲に喚び覚まされて、本願の仰せのままに生きる主体への転換、阿弥陀の本願に歸依して生きる新しい存在への転成を語り告げている。親鸞は、「愚禿積親鸞」と名告る信仰的実存の成立を、「棄雜行兮歸本願」という信仰的自覚として語ったのである。そして、そのような根源的覚醒、存在の質的転換乃至転成を、師法然の教言に賜ったのである。従って、親鸞にとって師法然は、

阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにぎ（『浄土高僧和讃』・『定親全』二・一三五頁）

と讃詠しているように、実に弥陀界よりの応化身として仰がれたのである。歴史的現実のうちにありながら、そのまま歴史的現実を超えた意義をもち、歴史的現実を超えた久遠の弥陀界を表象する真に歴史的現実の「よきひと」であった。それ故に、「後序」に帰本願の事実を述べ、次いで『選択集』の付属と真影の図画について、深い感動をもって記述しているが、この二つの出来事も、親鸞にとつては決してやがて忘れ去れるような事柄ではなかった。否、むしろ、是專念正業之徳也、是決定往生之徴也。（『後序』・『定親全』一・三八三頁）

と言ひ切られたように、何よりも確かな自身における「行証今盛」んなる明証として、いつでも主体の根底に現在し現前するリアリティであった。たといいかほど出来事の年時を経ていようと、その出来事が限りなく主体を变革し転成し続ける事実がある限り、事柄のリアリティは常に存在にとつて今日的であり現在である。

それでは、師法然との出遇い、更にそれに基づく『選択集』の付属も真影の図画も、共に親鸞にとつては常に現在の意味をもつというとき、それは如何なる意味であろうか。親鸞が『選択集』の付属について、

元久乙丑歳蒙恩恕書選択、同年初夏中旬第四日、選択本願念仏集、内題字并南无阿弥陀仏往生之業念仏為
本与釈綽空字以空真筆令書之。同日空之真影申預奉図画。

と述べ、真影の図画については、

同二年閏七月下旬第九日真影銘以真筆令書南无阿弥陀仏与若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覺、彼仏今現在成仏、当知本誓重願不虛、衆生称念必得往生之真文。（『教行信証』後序・『定親全』一・三八

と言って、善導『往生礼讃』の本願加減の文とその成就の私積が、「真影の銘に真筆を以って」書き与えられたことを記していることから窺えば、それらの出来事は、親鸞にとつてはすべて阿弥陀の本願とその成就、即ち南無阿弥陀の根源的事実の現前現成に他ならなかったのである。時を得て師法然に出遇うたという出来事において、阿弥陀の本願とその成就、即ち南無阿弥陀仏の根源的事実に生きる存在として「愚禿」にして「釈」なる「親鸞」の再生、このことこそ『教行信証』の思想信仰を成り立たしめる始源である。『教行信証』は、師法然との出遇いを通して難遇難聞の阿弥陀の本願に値遇し、そこに「愚禿釈親鸞」と名告り得ることのできた実存生成の基底を、如来廻向の教行信証として開顯せんとするものである。

言うまでもなく、本願の要は本願成就ということの一点にあるが、その本願の意義を本願成就ということに立って明らかにされたのが、『教行信証』の教学である。そこでは、本願成就ということは、本願が果力である南無阿弥陀仏の正覺を成就したという客觀的事実を指すのみではなく、聞信歓喜の一念に「至心に廻向したまへり」という、主体的信の成立を意味するものである。即ち「古き自我に死して、新たな我に甦える」といわれるような、信一念における信仰の実存の成立を意味する。そして、この信における信仰の実存の成立に、即ち信決定における衆生の往生決定に、十劫成就の仏も今現在に正覺を成ずるのである。本願成就ということは信心成就であり、信心成就ということは、最勝義における信仰の主体の成就であり、人間の成就である。信心とは、底知れぬ生の淵底から我執的存在をうち破って、自己を「我国」へと喚び覚ます本願招喚の聲に喚び覚まされた根源的覺醒である。覺醒といっても、それは意識の範疇の事柄ではない、むしろ、我執に依止していた生が本願を依止とする生の質的轉換を意味し、存在の転

依転成を意味する。このように、信とは本願に立ち本願を生きるということであり、本願は主体的信として成就するものであるということ、この一点に親鸞教学の眼目があるといえる。

二

それでは、このような本願の意義を見出された根拠は何であろうか。それは、親鸞における本願成就文の領解である。親鸞は、元来一つである本願成就文を「信巻」において、

本願信心願成就文『経』言。諸有衆生聞其名号信心歡喜（『定親全』一・一二二頁）

本願欲生心成就文『経』言。至心廻向（『定親全』一・一二二頁）願生彼国即得往生住不退転（『定親全』一・一二二頁）唯除五逆誹謗正法（同・一二八頁）

と言つて、前半を「本願信心願成就文」とし、後半を「本願欲生心成就文」として分ち、中間の「至心廻向」を「至心に廻向したまへり」と訓むことによって、本願の成就是本願力の廻向成就であり、衆生における信心成就の他に本願の成就のないことを明らかにされたのである。本願成就文と見ることは、何も親鸞が始めてではなく、既に浄土の祖師において言われて来たところである。しかし法然までは、この成就文を

諸有の衆生、其の名号を聞きて信心歡喜して、乃至一念至心に廻向して、彼の国に生ぜんと願すれば、即ち往生を得て不退転に往す。唯五逆と正法を誹謗するのを除く。『浄土宗全書』一・一九頁・原漢文・傍点筆者

と一連に読まれてきたのである。それを親鸞は、

諸有衆生、其の名号を聞きて信心歡喜せんこと乃至一念せん。至心に廻向せしめたまへり。彼の国に生ぜんと願すれば、即ち往生を得、不退転に往せん。唯五逆と誹謗正法とをば除くと。『教行信証』信巻・原漢文・『定親全』

と訓み換えられたのである。その転訓の理由は、至心信樂の願をどこまでも至心信樂の願の成就として見るということと、つまり、至心発願の願及び至心廻向の願と厳密に区別された至心信樂の願の成就たる意義を明らかにするということである。もし法然までのように成就文を一連に読むならば、如来の本願が衆生の信心として成就するという本来の意味が見失われ、それが至心信樂の願成就といわれつつ、内実において至心廻向の願成就と区別がなくなるからである。今その関係を願文に確かめて見れば、

第十八・至心信樂の願

設_ヒ我_レ得_シ仏_ヲ、十方衆生、至_シ心信樂_{シテ}欲_{ヒテ}生_{レント}我國、乃至十念、若_シ不_レ生_レ者、不_レ取_テ正覺。唯_タ除_テ五逆誹謗正法。

第十九・至心発願の願

設_ヒ我_レ得_シ仏_ヲ、十方衆生、發_シ菩提心_ヲ修_シ諸功德、至_シ心發願_{シテ}欲_{ハシ}生_{レント}我國。臨_{ミテ}壽終時、假_ヒ令_ハ不_レ与_テ大衆圍繞_{シテ}現_ゼ其人_ノ前_ニ者、不_レ取_テ正覺。

第二十・至心廻向の願

設_ヒ我_レ得_シ仏_ヲ、十方衆生、聞_キ我_ガ名号_ヲ、係_{ケテ}念_ヲ我國_ガ植_{キテ}諸徳本、至_シ心廻向_{シテ}欲_{ハシ}生_{レント}我國、不_レ果遂_セ者、不_レ取_テ正覺。
〔『無量寿經』上・『真聖全』一・九—一〇頁・傍点筆者〕

第十八願成就文

諸有衆生、聞_キ其_ノ名号_ヲ、信心歡喜_{セントコト}乃至一念_{セシ}至_シ心廻向_{シテ}願_{ゼバ}生_{レント}彼_ノ國、即_チ得_テ往_キ生_{セント}住_ム不退_セ転。唯_タ除_テ五逆誹謗正法。
(同・二四頁・傍点筆者)

と経説されている。これによれば、願成就文の「聞其名号」や「至心廻向」の願言も願文として誓われているのは、至心信樂の願ではなくて、むしろ至心廻向の願である。至心信樂の願と至心廻向の願とは、本願としては独立の願でありながら、成就としては重なり合っているのであって、至心発願の願が至心信樂の願の全く外にあるのに対して、至心廻向の願は至心信樂の願の内に見出されたのである。本来外にあるべき筈の願が内に見出されたのであって、ここに至心信樂の願と至心廻向の願との深い矛盾的内面関係がある。

それでは、至心信樂の願と至心廻向の願とを峻別するものは何であろうか。それは、主体的には信心の自力・他力性であり、罪障の自覚の相対性・絶対性による。第二十願の至心廻向の立場は、

大小凡聖・一切善惡、各以助正間雜心称念名号、良教者頓而根者漸機、行者專而心者間雜、故曰雜心也。
（『教行信証』化身土卷・『定親全』一・二九五頁）

と言われるように、教頓機漸の立場であり、

以本願嘉号為己善根（同・三〇九頁）

という深い主体性の固執の立場である。親鸞の三願転入の自覚的表白に見られるように、定散諸行の破綻における罪障の自覚を跳躍板として、念仏への宗教的決断をなした立場が、第二十願の機である。しかし、第二十願の機は、確かに「植諸徳本の誓願によりて不果遂者の真門にいたり、善本・徳本の名号をえらびて万善諸行の少善をさしお」（『浄土三経往生文類』・『定親全』三・三三頁）いたのであるが、それにも拘らず、いつしか「不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊号をおのれが善根として、みづから浄土に廻向して果遂のちかひをたのむ、不可思議の名号を称念しながら不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ」（同・三四頁）のであって、第二十願・不定聚の機における罪

障の自覚には、なお自覚に誇る自我心をその根底に潜め、如来の本願を私し、本願の名号を己が善根となす、最も執拗な我執乃至は法執の立場である。「良に教は頼にして根は漸機なり、行は專にして心は間雜す」と指摘された第二十願の機の不定性は、その主体性に即していえば、定散の破綻という自力無功の自覚における自己否定も、なお罪障の根である自執性の支配する埒内を越えず、否定もその埒内での展開であって、そこに支配する自力の桎梏を未だ完全に脱し切っていない、ということである。

ところで、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもてそらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」(『歎異抄』後序・『定親全』四・三八頁)と信知し、「念仏をとりて信じたてまつらん」(同・六頁)という本願念仏への信仰的決定は、これまで反対に決断していたという自己の負債を支払ってのみ成立するものである。反対の決断としての自己の負債とは、第二十願・至心廻向の不定聚の機が、その機性の底に至心信樂の願と対立する無意識的な我執——自己の内に自己の根拠をあくまでも自己としてもつ「至心廻向」の立場は、それだけとしては高次の我執の立場である——を蔵し、願力廻向のはたらきに抗い続けてきたこと、それである。従って、至心廻向の立場が正にそれとして自覚されるのは、至心信樂の自覚より廻向返照された時である。至心廻向の立場は、自分が今、現にその立場に立っている、その立場が現在、するというような形で自覚されることはなく、常に今までの立場がそれであつたという、過去の否定的な形でのみ自覚されるものである。不定聚の機の自覚のもつこのような過去の性格は、主体的には罪障の自覚の後悔性による。そこでは、現在から振り返っての過去の罪障の自覚はあっても、常に加速度的に附加される罪業の現在化の尖端を自覚するということがない。善導が

決定深信^{シタウ}「自身現是罪惡生死^{ヘニ}凡夫、曠劫^{ヨリ}已來、常没常流^{ムシニ}轉、無有^{ムコト}出離之緣^{シュツリ}」。(『觀經疏』散善義・『真聖全』一・

五三四頁

と言って、自己の罪障の絶対性を表白されたように、罪業の自覚の現在は曠劫已来未來永劫にわたってのそれでなければならぬ。しかし、不定聚の機の自覚には、既往の罪障の自覚はあっても、現在の現在といわれるような罪業の現在化の尖端の自覚はない。従って、そこには自覚的な「時」の成立はない。

しかるに、このような人間における最後の在り方をも否定し尽くさんとするのが、「果し遂げずんば」という「果遂の誓い」である。果遂の誓いとは、「はたしとげずばといふは、ついにはたさむとなり」（『浄土三經往生文類』・『定親全』三・三五頁・左訓）という大悲願心そのものである。されば果遂の誓いの保証は、偏えに至心廻向の機における罪業の自覚の徹底にあるのであって、究極的には、その否定的転換である本願念仏の不廻向の廻向を至心に信樂せしめる願力廻向の信によることは言うまでもない。親鸞が至心廻向の願成就文に相当するものとして、『大無量寿經』智慧段の経説をもって、仏智慧惑の罪を不了仏智の根本無明と摘示されたのも、その故であろう。（同・三五―六頁）

四 人間成就としての本願成就

一

本願成就文において重要なことは、「成就」というそのこと自体であるが、親鸞は、それが「至心に廻向したまへり」という主體的信として満足し成就するものであることを、本願成就文の転訓によって明らかにされたのであった。そのような鋭い洞察の根拠は、『無量寿如来会』に

他方、仏國所有衆生、聞無量壽如來名号、乃至能發一念淨信、歡喜、愛樂、所有善根廻向、願生無量壽國者、隨願皆生、得不退轉乃至無上正等菩提。除五無間誹毀正法及謗聖者。『真聖全』一・二〇三頁

と誓われている「能發一念淨信歡喜」の願言によって、成就文の「乃至一念」を「信の一念」と領解し、如來の本願は「信心」として衆生に成就するものであることを証知し、願文の「聞其名号信心歡喜乃至一念」が「至心廻向」において成り立つものであることを、「至心に廻向したまへり」という転訓によって明らかにされたのであった。

このような本願成就文の極めて主体的な領解は、何よりも親鸞自身の犀利な信仰的思索と深遠な宗教的体験によるものであろうが、その眼を開かしたものは、恐らく世親・曇鸞の教学との出遇いであつたであろう。世親が『大無量壽經』に基づいて眞実功德を開顯し、仏の八種功德の最後に、

觀仏本願力、遇無空過者、能令速滿足、功德大宝海。『淨土論』・『真聖全』・二七〇頁

と讃嘆した不虛作住持功德を、曇鸞は、

不虛作住持功德成就者、蓋是阿彌陀如來本願力也。『淨土論註』下・『真聖全』一・三三一頁

と領解して、如來と衆生、煩惱と菩提を相即せしむるはたらきが本願であつて、本願力は「遇うて空しく過ぐる者無き」攝取不捨の願であることを明らかにされたのである。更に、曇鸞は、不虛作住持功德について、

所言不虛作住持者、依本法藏菩薩四十八願、今日阿彌陀如來自在神力、願以成力、力以就願、願不徒然、力不虛設、力願相符、畢竟不差、故曰成就。〔同・三三一頁〕

と言つて、因位の本願と果上の仏力とが、願以て力を成じ、力以て願に就くこと、即ち因位の本願に果上の仏力を感じ、果上の仏力に因位の本願を感じるという、仏教の内觀道を示している。一般には因が果をなすことは考えられて

も、果が因をなすことは考えられない。しかし曇鸞は、本の法蔵菩薩の四十八願によって今日の阿弥陀如来が成仏し、阿弥陀如来の自在神力が法蔵菩薩の四十八願を自覚するということ、つまり因願と成就とは相即する矛盾の同時成立でなければならぬ、ということを示明かにされたのである。ここに仏の本願力を観ずるという仏教の内観道は、所謂歴史的自覚であることが知られる。

このように領解してくと、「建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す」という親鸞の廻心の表白は、何よりも親鸞における信心の確立を示し、「愚禿親鸞」という信仰的実存の成就を語り告げているが、その「帰本願」は親鸞における本願の歴史的自覚であるといえる。「本願に帰す」ということは、本願に喚び覚められた根源的な覚醒であり、本願に拠って生きる信仰的実存の誕生である。親鸞におけるこのような主体の甦りの自覚を、浄土の祖師に求めるならば、われわれはまず『浄土論』の「願生偈」譬頭の

世尊我一心 歸命尽十方 無碍光如来 願生安樂国（『真聖全』一・二六九頁）

という、世親の純粹な歸依信順の表白を想わずにおれない。世親が「世尊よ」と教主世尊の名を挙げて自らの信を表白するところに、世親の一心歸命の信が何よりも教主世尊の御言、即ち『大無量寿經』の教説に賜ったものであることを示している。「我れは如来に歸命する」「我れ如来を信ず」と、端的に領解することのできる世親の信仰表白に、信心の純粹さ、あるいは強さを感じる。信心の強さといっても、我（自我）の強さではない。むしろ、無始以来如来に背き続けてきた自己の自我性が、世尊の教説との値遇に縁って、初めてその深い底知れぬ罪業性を知らしめられ、自我性が完全に打ち碎かれ、その碎かれた自己において「歸命尽十方無碍光如来」と表白される一心歸命の信が発起するのである。従って、「我れ如来を信ず」という「我」は、世尊の教説との値遇に縁って、尽十方無碍光なる如来に

よって生きる自己＝根源的主体の獲得を現わす。「我れ如来を信ず」ということは、我れが如来に帰命するということであるが、しかし、それはより厳密には、如来が我れに現前し現成するということ、如来が如来として名告り出て、我れにおいて如来が如来として成就する、ということである。そして、そのことが最勝義における「我」という根源的主体の成就である。信心の内実は、そのような根源的主体の成就であり獲得である。

信心とは、このように真実を告知する教言との値遇によって獲得された根源的主体であるということを、善導は「二河白道の譬喩」で見事に語り伝えている。「譬えば、人ありて西に向かいて行かんと欲するに」と書き出された獲信の譬喩において、浄土への白道を歩む求道者は、「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かはまた死せん」という三定死の限界状況に直面して、「一種として死を勉めざれば、我寧くこの道を尋ねて前に向こうて去かん」と決断をなしたときに、忽ちに東岸上の

仁者但決定尋此道行、必無死難、若住即死。

という釈迦の発遣を聞き、同時に西岸上の

汝一心正念直来、我能護汝、衆不畏墮、於水火之難。（『觀經疏』散善義・『真聖全』一・五四〇頁）

という如来の招喚を聞き当てたというのである。今この護信の譬喩において、注目すべきことは、願生道における「我」は、本願の招喚において「汝」と喚ばれ、如来が却って「我、能く汝を護らん」と叫んで、自らを「我」と名告ったということである。「我」とは、

「我」言尽十方無碍光如来也、不可思議光仏也。（『愚禿鈔』下・『定親全』二・四七頁）

と領解されたように、如来そのものの名告りである。招喚において「汝」と喚ばれた願生行者は、如来の本願力によ

って「我」とされ、「必定の菩薩」（同・四六頁）と転成されるのである。衆生が自己を根底としているような立場を超えて、その実存の方向を轉換せしめられるのは、自己を深く超えたところの根源底からの喚びかけ、謂わば自己を「わがみとのたまへる」（『尊号真像銘文』・『定親全』三・八六頁）如き根源底の名告りとしての「我」によって、「汝」と転ぜられるのである。自己は、この名告りの「我」によって初めて本来的な自己と成るのであり、自己が自己と呼ぶよりも遙かに近い「我」の招喚において、真実の自己に帰るのである。従って、本願の招喚とは、「我」が「汝」として見出される如き、また自己を「わがみとのたまへる」如き、自己存在の最内奥における如来直爾の喚びである。「他力の至心信樂のこゝろをもつて安樂浄土にむまれむとおもへ」（同・七四頁）という「諸有の群生を招喚したまう勅命」（『教行信証』信卷・『定親全』一・一二七頁）、即ち本願の欲生心である。親鸞は「我とまふすは……わがみとのたまへる也」と言つて、その「わがみ」とは、自己における根源底の成就である。自己の根源としての如来が逆に自己と成り、根源的主体を成ずるのである。

「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」という世親の「我一心」は、このような善導の二河譬に見られるような根源的主体の成就を表白するものといえる。そのことの親鸞における細緻な確かめが「信卷」の三心一心問答である。詳述するまでもなく、世親の一心帰命の信心と至心信樂欲生我国の本願の三心とが即一であると論証された三一問答は、一心帰命の信心が如来の清浄願心の廻向成就の信として一であるということであった。世親に発起した一心帰命の信心と、

設我得_レ仏_ニ、十方衆生、至心信樂_ニ欲_ニ生_ニ我國_ニ乃至十念、若不_レ生者不_レ取_ニ正覺_ヲ、唯除_ニ五逆誹謗正法_ヲ。

と誓われる本願の「至心信樂欲生」の三心とは、信仰的自覺の事実とその根拠として決して別物ではない、という驚

くべき深義を尋ね当てたのが、三一問答である。そして、われわれが決して見落してならないのは、一心帰命の信心と如来の願心とがその根源において即一であるという親鸞の領解の根底には、法蔵菩薩の本願の發起において「設我得仏十方衆生」と喚んで、十方衆生の摂取救済を誓い出された「我」と、「世尊我一心」と帰依信順を表白された世親自督の「我」とは、畢竟別の主体ではないということ、つまり同一の主体でなければならぬという、鋭い親鸞の自覚的洞察があるということである。「設我得仏十方衆生」と喚びかけ「若不生者不取正覺」と誓う大悲願心の主体である「我」が、今「世尊我一心」と尽十方無碍光如来に帰命し「願生安樂國」と表白せずにおれなかった願生心の主体である「我」として、ここに現前し現成しているという自覚が、三一問答の本当の意趣ではなかったか。

かの善導の二河譬において、西岸上の如来が、

一種、不^{シテ}勉^バ死者、我^{ヤスク}寧^{ホテ}尋^ノ此^レ道^ヲ向^{ヒテ}前^ニ而^テ去^リ。既有^{ユリ}此^レ道^ヲ必^ズ成^シ可^ク度^ス。〔『觀經疏』散善義・『真聖全』一・五四〇頁〕

と決断した願生行者を、直ちに「汝」と呼びかけて、

汝^ニ一心正念^{ニシテ}直^ニ来^ニ、我能^ニ護^ル汝^ヲ。(同・傍点筆者)

と呼んで、自らを「我」と名告られたように、「設我得仏」の「我」も十方衆生を「汝」と呼びかけることによって、汝自身と成り、「我一心」の「我」と成るのである。本願としてある本来の自己が汝として我れを呼び覚まし、我れは呼び覚まされた自覚の上に、本願の自己として成り立って来るのである。本願の「我」が信心の「我」として成就するのである。そうであるとすれば、一心帰命の主体としての「我」と大悲願心の主体としての「我」とは、決して別ものではない。大悲願心の主体としての「我」とは、

この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまひて、无碍のちかひをおこしたまふをたねとして、

阿弥陀仏となりたまふがゆへに、報身如来とまふすなり。これを尽十方无碍光仏となづけたてまつれるなり。

（『一念多念文意』・『定親全』三・一四五―一六頁）

法身はいろもなし、かたちもまします。しかればこゝろもおよばれずことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵此丘となりのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちをば、世親菩薩は尽十方无碍光如来となづけたてまつりたまへり。（『唯信鈔文意』・『定

親全』三・一七一頁）

と言われているように因位の仏・法蔵菩薩である。従って、いま世親に発起した一心帰命の信心の主体としての「我」もまた、願の主体としての法蔵菩薩であると言わねばならない。

二

衆生を内に超えて、その無明業相の一切を背負うて衆生をして真の実存たらしめんと願う法蔵の願心こそ、永劫の流転に堪えうる我らの根源的主体であるまいか。法蔵の願心が、何故に宿業存在である我らの根源的主体であるかといえ、それは我らの宿業の身をして自らの誓願を実現する場所に転じ、その誓願の成就をもって自ら真実の仏たらしめんとする大悲の願心であるからである。宿業存在である我らを実存たらしめんと願う法蔵の大悲願心とは、その本願において「至心信樂欲生我国」と誓われた三心であるが、その三心とは、具体的には、五劫思惟に決定した「乃至十念」を真に我ら衆生の行として成就せんとする仏心の全現全働であり、私を往生せしめる道において、仏が真に仏たらしめんとする仏心そのものであるが、その中わけでも「欲生我国」と誓われた本願の大悲欲生心、即ち「諸有の群

生を招喚したまう勅命」は、法蔵の願心をして願往生の心たらしめる大悲廻向心として、機の中の更に根源的な機として、それは根源的主体であると言えまいか。本願とその成就の世界は、如来招喚の勅命としての欲生心をもって本源となすという意義を明瞭に開顯されたのが、『教行信証』就中「信卷」における本願成就文の領解である。すなわち、本願成就文を前後に二分して、本願の成就は本願信心の願成就であり、本願信心の願成就は本願欲生心の成就であるという意趣を明瞭に示された、かの領解である。

ところで、「成就する」とは「現在することであり、現在の時は常に自己における「今」の時より外にない。善導が本願の成就を語って、

若我成仏^シ 十方衆生^{センニ}、称^{センコト} 我名号^{ガナマ} 下至^{ルマテ} 十声^ニ、若不^{シバ} 生者不^レ 取^ヲ 正覚^ヲ、彼仏今^ノ 現在^ニ 成仏^ハ、当^ニ 知^ル 本誓^ス
重願不^レ 虚^ニ、衆生称念^{スレバ} 必得^{ズト} 往生^ヲ。『往生礼讃』・『真聖全』一・六八三頁・傍点筆者

と言われたように、本願の成就、即ち阿弥陀の成仏は、「彼仏今現在成仏」、今現在の私において成就するのである。今現在の私における本願の成就、それは「親鸞一人」といわれるような「一人」の成就である。『歎異抄』後序の聖人のつねのおほせには、弥陀の五劫思惟の願をよく／＼案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそれほどの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ(『定親全』四・三七頁)

という親鸞の「つねのおほせ」が見事に語り告げているように、本願の成就は「親鸞一人」という根源的主体の成就であり、「親鸞一人」という信仰的実存の成就する時の外に、本願の成就はない。親鸞が「一人」という信仰的実存を成就する現在に、十劫成就の本願が獲信の親鸞の今現在において成就し、また仏の本願成就の今現在に、親鸞は

「一人」という自覚的な機を成就するのである。親鸞が『教行信証』「後序」に、深い感動をもって善導の本願加減の文を記したのは、師法然との出遇いも、『選択集』の付属も、さらに真影の図画も、すべてそれらの出来事は、事実からいかほど時を経ていようと、阿弥陀の本願とその成就の事実を語り現わすものの他ではなく、そして何よりも「親鸞一人」の成就、「愚禿釈」なる「親鸞」の成就を語り明す明証であったからである。

思うに、およそ如何なる宗教思想といえども宗教の事実、即ち自己における信仰的主体の成就という、救いの事実からしか生まれない。救いの事実とは、親鸞の見事な言葉をあげれば、

浄土の眞実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造惡の身なれども、こゝろはすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとしらせたまへ。弥勒すでに无上覺にその心さだまりてあるべきにならせたまふによりて、三会のあかつきとまふすなり。浄土眞実のひとも、このこゝろをこゝろうべきなり。光明寺の和尚の『般舟讚』には信心のひとは、この心すでにつねに浄土に居すと釈したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとのこゝろつねにあたりといふこゝろなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。これは等正覺を弥勒とおなじとまふすによりて、信心のひとは如来とひとしとまふすこゝろなり。（『末燈鈔』第三通・『定親全』

三・六九—七〇頁

と示されたような実存の在り方の獲得である。すなわち、「身」は「あさましき不浄造惡」であり、「無明煩惱われらがみにみち／＼て、欲もおほく、いかり・はらたち・そねみ・ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえ」（『一念多念文意』・『定親全』三・一四九頁）ざる無明の凡夫であっても、それにも拘らず、「浄土の眞実信心」において、「ひと」は「すでに如来とひとし」といわれるような実存の在り方を賜

わるのであって、それが獲信ということの最も具体的な事実である。

まことの信心をえたるひとは、すでに仏になりましたまふべき御身となりておはしますゆへに、如来とひとしきひとと『経』にとかれてさふらふなり。『末燈鈔』第十五通・『定親全』三・九八頁

本願に帰する一心歸命の信の一念に、「すでに仏になりましたまふべき御身とな」るのであり、その仏に成り給うべき身に決定した位を、正定聚の位とも不退転の位ともいうのである。仏に成り給うべき身となるということは、「正定聚のくらゐにさだまる」ことであり、「このくらゐにさだまりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となる」(『一念多念文意』・『定親全』三・一二九頁)ということである。本願の信において、いまや無上涅槃のはたらく機に転成するのである。それ故に、すでに世親は

観^{ズル}仏^ノ本願力^ヲ遇^{ヒラシ}無^ク空^{タル}過^ル者^ニ能^ク令^ム速^ニ満^セ足^ス 功德大宝海^ヲ(『浄土論』・『真聖全』一・二七〇頁)
と頌し、親鸞は、この偈をそのまま和讃して、

本願力にあひぬれば むなしくすぐるひとぞなき

功德の宝海みち／＼て 煩惱の濁水へだてなし(『高僧和讃』・『定親全』二・八二頁)

と詠っている如く、如来の本願力に一度び遇えば、無始已来の空過流転に打ち克って、能く速かに功德の大宝海をその身に満足し、無上涅槃のはたらく機を成ずるのである。無上涅槃界、それは深広無涯底なる如来の智慧海であって、如来の智慧の自証する世界である。従って、生死の苦海に沈淪する凡夫にとっては、無上涅槃界は彼岸超越の世界であって、それは不可思議界として仰ぎ見るより外なき世界であろう。しかるに、その不可思議の彼岸界である無上涅槃の徳が、一度び仏の本願力に値遇するならば、たちどころにその信ずる人の身に開かれてくるのである。

よく本願力を信樂する人は、すみやかに、功德の大宝海を信する人のそのみに満足せしむる也。（『尊号真像銘文』・『定親全』三・八九頁・傍点筆者）

安樂浄土の不可称・不可説・不可思議の徳を、もとめず、いらざるに信する人にえいむといふべしとなり。（『一念多念文意』・『定親全』三・一三一—二頁・傍点筆者）

如来の本願を信じて一念するに、かならずもとめざるに、無上の功德をえしめ、いらざるに、広大の利益をうるなり。（同・一三七頁・傍点筆者）

親鸞のこのような感動的言句に、本願の信において質的転換を遂げた生の在り方を告げる最も正確な表現を見る。本願信受の一念に、如来自証の世界である無上涅槃が、獲信のその人の身に「すみやかに」「もとめず、いらざるに」開かれて来て、また信心の人は、その獲信の一念に、無上涅槃の徳を「その身に満足せし」められ、「その身にみちみつ」るのを感じるのである。本願の信に目覚め立った信仰的実存の主体は、いまや無上涅槃の徳を生き生きと感得し、無上涅槃のはたらく機に転成するのである。

「雑行を棄てて本願に帰す」——阿弥陀の本願に目覚め、本願に拠って生きる親鸞「一人」の誕生を最も端的に示すこの表白は、本願に帰し、それ故に無上涅槃のはたらく機に転成したからこそ、賜った如来の信心によって穢土を生きる、しかも積極的に穢土を生きる身となったのである。本願に乗托し、本願に生きる身だからこそ、本願を担い、本願を行じ、本願を莊嚴する機となったのである。「願浄土真実教行証」を課題とする『教行信証』は、そのような親鸞の「帰本願」の根本体験より学びとった仏者としての使命感から撰述されたものであることは、いまや疑うべくもないことである。