

問いとして実現される摂化

——方便悲願の時間——

加来雄之

浄土教は「われら」を絶対無限の内に包摂される有限として信仰的実存の意味を明らかにする。

「われら」の信仰的実存が、絶対無限と相対有限の二重の世界と関わっているように、二重の世界に相応して「とき」も二重の構造をもっている。絶対無限に関わる「とき」は永遠に連っている。それに対し相対有限に感ずる「とき」は、「臨終の一念にいたるまで」という相対的限定をもった日常的な時間である。

従来、信仰の時間在前者においてのみ考える傾向が強い。しかし、「われら」は相対有限の「この世」を生活しているのであるから、日常的時間における信仰の実相に留意する必要がある。勿論、従来も「信体統・信相不統」という形では考察されている。しかし、一念・多念ということに対する迷惑も、多くは、この二つの時間の混乱から起きているように思われる。

『教行信証』における絶対無限に関わる信仰的「とき」とは、例えば「(行) 信の一念」である。それに対して、日常的時間における信仰の「とき」の具体相とは何か。それを、「方便化身

土巻」における「弥(いよいよ)」という「とき」の用法に見出すことができると思われる。

仮令之誓願良有^ニ由^ニ哉^カ 仮令之教欣慕之釈是弥^レ 明^也

(『東本願寺版真宗聖典』343以下「聖典」と略す)

果遂之誓良有^ニ由^ニ哉^カ (中略) 弥^ニ喜^ニ受^ニ斯^ニ特^ニ頂^ニ載^ニ斯^ニ也^レ

(同右356)

慶^ニ哉^ニ樹^ニ心^ニ弘^ニ誓^ニ仏^ニ地^ニ流^ニ念^ニ難^ニ思^ニ法^ニ海^ニ (中略) 慶喜弥^ニ至^ニ

至^ニ孝^ニ弥^ニ重^ニ (同右400)

これらの「弥」という信仰的時間が、「化身土巻」において「われら」に対してどのような意義をもって語られているのか。特に、今回は、「仮令の誓願」において、「いよいよ明らか」になるということの意味を「問い」ということに課題を絞って考察した。信仰の時という問題がもっともデリケートに顕われてくると思われるのは、「善知識・恩徳」が取り扱われる部分(二十願)であり、そして、「弥」は、三願転入の「今」と考え合せるとき立体的時間構造をもってくる。この二面からも押えなければ『歎異抄』に述べる「往生はいよいよ一定なりとおもいたもうべきなり」(聖典60)という信仰の具体性はあらわにすることはできないが、それは次の機会に期したい。

*

「われら」

具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり、煩はみえわづらはす、悩はこころをなやますといふ。(中略) れうし・あき人さまさまのものは、みないし・かわら・つづて

のごとくなるわれらなり、(『唯信鈔文意』定本親鸞聖人全集・

Ⅲ—168以下、定親全と略す)

凡夫といふは、无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・ねたむこころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらわれたり。かゝるあさましきわれら、願力の白道を一分二分やう〜づ、あゆみゆけば、无尋光仏のひかりの御こころにおさめとりたまふ

(『一念多念文意』定親全Ⅲ—149)

「この世」

正像末の三時には

弥陀の本願ひろまれり

像季末法のこの世には

諸善龍宮に入りたまう

(『正像末和讃』親定全Ⅱ—160)

この世にて、**眞実信心**の人をまもらせたまえばこそ(中略)安楽浄土へ往生してのちにまもりたまふとまふすことにては候はず、娑婆世界にいたるほど護念すとはまふすことなり。

(『末灯鈔』定親全Ⅲ—78)

ここに掲げた「われら」と「この世」とは、拙稿の中心概念となる。方便悲願を論ずるといふことは、本願がどのようなにして「この世」を生活する「われら」に力用くかということを問うことに外ならない。

「われら」とは、親鸞が親しく呼びかけた「いなかのん々」

である。それは「さるべき業縁のもよおさばいかなるふるまいもす」^①る「それほど業をもちける身」^②を生きる存在、觀念によつて逃げることの許されない現実の前に裸でたつ存在であり、その意味で同じ宿業の大地に跪きながら生きる「吾人(われ・ひと)」なのである。この意味で「われら」とは個の集合体ではない、仏の平等の眼に観された「諸有海」の深みをもつ「われ」である。その「われら」を二つの点から確認しておきたい。

一つは、**不断の煩惱を具足する凡夫である**ということである。つまり『歎異抄』に「一生のあいだ、おもいとおもうこと生死のきずなにあらざることな(十四章)しといわれるように、あらゆる事実を時間と空間の限定の中に取り込むことによつて己の体験として執着するものである」ということである。もう一点は、「臨終の一念にいたるまで」という**相対的な時間を生きていく存在である**ということである。死と生が分離した時の途中にあつて、「一分二分やう〜づつあゆ」むものということである。

次に、「この世」ということを問題にするのは、「われら」の依報は「五濁・悪時・悪世界・悪衆生・悪見・悪煩惱・悪邪无信の盛りなる時」(『観経疏』散善義)であり、「われら」の克服すべき流転の課題は決して個人的課題ではないことを明かし、むしろ「われ」は「われ」を超えた大きな不安・罪濁の海に投げ込まれている**歴史的世界的実存**であることを示すためである。「この世」を生活する「われら」とは、正しく「化身土巻」が劈頭に呼びかける「濁世の群萌・穢悪の含識」を平易な親しみ易いことばで言い換えたのである。それは、後に「われら」

が「この世」を生きる具体的な生活様式に準じて「濁世の道俗」ということばで呼びかけられてくる、そのような生活的时间を離れることができない存在を視野においているのである。

相対有限存在として活きる「われら」が、絶対無限の大涅槃を証しすべき身として生きることがどのような事実として可能であろうか。言い換えると、相対有限の認識界しか知ることのできない「われら」が、絶対無限の内に包摂されて人生を歩むということは具体的にどのようなこととして可能なのであろうか。それに対して、親鸞は「われら」の救済の実相を「如来の御ちかひをふたごゝろなく信樂すれば、撰取のひかりのなかにおさめとられまいらせてかならず大涅槃のさとりをひらかしめたまふ」(『唯信鈔文意』定親全Ⅲ-169)と、本願の信心と撰取の光明という二つの事柄で押えている。

回向の信心と撰取の光明、この二面から浄土真宗の宗教的現象をとらえるということについては、金子大栄が「二部作『教行信証』』という見解を開展して、『教行信証』六巻を前四巻を一部とし、後二巻を第二部として、「第一部は願心の回向を頭とし、第二部は光明の撰化を説くものである」としている。それは又、本願成就という立場から押えるならば、「衆生の行信としての願心成就は回向であり、仏土としての願心成就は酬報である」^④ということであろう。この二面によってこそ「われら」の宗教的現実を充全するのである。

『教行信証』を二部作とすることによって、回向の四法と酬報の仏土の「われら」に対する役割を厳密に区別し、そのこと

によって仏土とは、「光明の撰化」として「われら」に力用くために願心が酬報成就したのであるということが明瞭になる。この事を充全に理解すれば、我々は真仮二仏土に対する実体的妄想の影響を払去することができる。

特に、拙稿で扱う「化身土巻」が、前五巻を真実の巻として対峙させられるとき、真仏土と化身土の重疊の關係の意義が欠落することに対しては強い危惧を表明しておく必要がある。

真仏土と化身土の關係については「真仏土巻」の最後に次のように述べている。

夫按ニ報ニ者由ニ如来願海ニ酬ニ報ニ果成ニ土ニ故曰ニ報ニ也、然ニ就ニ願海ニ有ニ真ニ有ニ仮ニ是以復就ニ仏土ニ有ニ真ニ有ニ仮ニ

(真仏土巻) 定親全Ⅰ-265

仮之仏土者在下ニ心ニ知ニ既ニ以真仮皆是酬ニ報ニ大悲願海ニ故知報仏土也

(石同266)

既に「真仏土巻」の中に方便化身土が言及されるということとは、真仏土と化身土は『教行信証』の構造の上からも分離することができないということを示唆している。ここに、願海に真仮があるから仏土に真仮があるとし、更に、その真仮の仏土というも、共に唯一の大悲の願海の酬報であることが主張されている。つまり、真仮というも大悲の願の二面性であり、二種の願海があるのではない。真仮共に一貫する大悲性というものに留意しなければ、真仮の關係は理解できないのではないだろうか。従来、『選択集』に引用される「衆生の起行既に千殊有り往生して土を見るに亦万別有り」という迦才の『浄土論』を典拠とし

て、人間の自覚の程によって真仮を分けるて仮を貶しめるとい
う聖道の発想が払い去れなかったのは、この辺に理由がある。

つまり、大悲とは真仮という二面をもって、「われら」のた
めに願海の酬報成就という一つの事業を完全するというのであ
る。「化身土巻」には、光明の摂化とすることを述べていない
けれど、真仏土が摂取の光明の普遍性を顕わしているのであれ
ば、方便化身土は光明の摂化を特殊の機の上に成就する方便で
なければならぬ。

煩惱に眼障えられて光明を見ることのできない「われら」を、
無倦の大悲が常に照しているという實際を「われら」に明かす
のが、方便化身土を展開してくる意義なのである。つまり、大
悲の誓願は、光明の摂化を成就するために、真仮二土となり、
真仏土から展開された方便化身土は、「われら」を「回入」「転
入」することによって、真仮一如の大悲願心に入らしめるので
ある。

方便化身土に展開される方便の二願が「われら」にとつてど
のような意味をもっているのか。ある人は、本願値遇までの個
人求道の歴史であり仏道展開の歴史といい、ある人は信証に開
かれた自覚の構造であるという。どちらも捨て難いけれども、
拙稿では、真仏土の光明の「この世」における実際であると押
えてみたい。

法然に依って開示された選択本願の「弥陀如来、法蔵比丘の
昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を摂せんが為に」(「選択

集」本願章)という精神に感動して「勝・易」の念仏を選び取り
ながら、その精神との出会いを体験として人間関心の内に取り
込んでしまうことにより、念仏のエリートに成り上り、果上の
光明を憧憬しそれに陶醉して閉鎖的な宗教的世界に梗塞してし
まう。それは、特別な行としての念仏を通して、特殊な救済と
しての光明を求めることに他ならない。このような宗教的実存
は真に「平等の慈悲」を体現しているといえるであろうか。真
に大乘の仏道を歩んでいるといえるであろうか。

親鸞が、己れの課題として明証しようとしたのはこの問題に
外ならない。『教行信証』「別序」には、「浄土の真証」「金剛の
真信」を開闡するために「且く疑問を至して遂に明証を出す」
とある。この疑問が遠く「化身土巻」まで及んでいるという先
人の指適を承けるならば、酬報の仏土を顕わす「真仏土巻」「化
身土巻」とは、「自性唯心」ならぬ真証の浄土としての光明の
摂化を解明しようとする教学的営為でなくてはならない。

「ひとたひとりてなかくすてぬなり。せふはものゝにくるを
おわえとるなり。せふはおさめとるしゆはむかへとる。」と左訓
された摂取不捨の光明は、逆接的に言えば、退転する可能性の
中に生きているものにとつてこそ意味をもつのではないだろう
か。そして、退転の可能性をもつものとは、時空の限定された
「この世」において不断の煩惱の現実を生きる「われら」であ
らう。

では、光明が「ものの逃ぐるを追わえとる」というように力
用くとはどういうことか。もし、「方便化身土巻」が開闡されて

いなければ、「煩惱に限障えられて撰取の光明」(『高僧和讃』源信讚)を見ることができない。「われら」は、「この世」に居て光明の撰取の内に包まれてあるという実相を確知することができないのではないだろうか。親鸞の生涯を尽しての己証の苦勞によって、方便化身を建立せざるべからざる法蔵菩薩の悲願が解明されて、「われら」は「この世」を一步も離れることなく絶対無限の大涅槃を実証していく境界を知ることができる。

方便化身土の力用きがなければ、「如来よりたまわりたる信心」(『教異抄』)と「われら」の關係の純粹性を確保することはできない。方便化身土は人間の諸関心を雜夾した「われら」の宗教心を「定散自心」(別序)「罪福心」(正像未和讃)「人のしうしんじりきのしんは、よくよくしりよあるべし」(惠信尼書簡)と知らしめることによりて、法蔵因位の願心に帰入せしめるのである。「われら」は法蔵発願の「たすけんとおぼしめしたちける」初時の純粹性を確保することさえも法蔵の方便悲願に支えられているのであり、方便化身土を通して「われら」は煩惱に眼を障えられているにもかかわらず、「この世」において光明の無常照性をかち得るのである。「この世」を否定せず「われら」の現実を忘却することなく、「既に而て有ます」願海の内に包摂されていることを知る。それは、体験に執する忘我の境界から真の自覚道理の境界へと転入することであると見えるかもしれない。

*

化身土に対して「真身觀の仏」・「觀經」の浄土(聖典36)と

定めた上で更に、「懈慢界」・「疑城胎宮」と名付けて貶しめているのは、時空の上つまり「われら」の認識界に表わされた仏の精神界に対する「われら」への警告である。つまり化身土とは、「方便藏」(行巻)「福德藏」(功德藏)「化身土巻」という釈迦牟尼仏の教言によって開陳された「われら」の相對有限の自心に証知された如来の精神界なのであり、その限り、その精神界はいかに理知をもって考究しようとも、倫理的に眞摯に関わるうとも、「懈慢」であり「疑」でしかないのである。しかし、「われら」の認識界において関わるのでできる仏土は化身土以外にはしない。「われら」が「この世」において触れる仏土(如来の境界)は化身土しかない。貶しめることは、「われら」にとって無くてもいいということではない。『親鸞聖人血脈文集』の第一通に、

仏恩のふかきことは、懈慢・辺地に往生し、疑城・胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに第十九・第二十の願の御あわれみにてこそ、不可思議のたのしみにあうことにて候え。仏恩のふかきことそのきわもなし (聖典56)

と陳べられているのも、「われら」が時空の「この世」において、しっかりとした現実性をもつ認識対象としての仏土が与えられていることに対する感謝の表白として受けとるべきである。「われら」は、教言を通して浄土へ「回向発願」する存在として位づけられたのである。教言を通して願意を聞くことができるように「われら」は恒に耳を傾け眼を凝らし全存在を絶対無限に向けるよう努力精進していなくてははいけない。教言に開かれた

相対有限の仏土を真仏土と誤解するものは「懈怠」「疑」である」と責められるべきである。しかしながら、化身土の底に充盈する悲願を感ずるものにとっては化身土は否定されるべきものではない。

「化身土巻」の願海転入の表白が終わった後に『大智度論』の四依の解釈が引用されて、「依義不依語」に指月の譬が出されている。「義」を願海・真仏土とし、「語」を、教言・化身土であるとすれば、「語は已に義を得たり、義は語に非ざるなり」「語は義の指とす、語は義に非ざるなり」「化身土巻」聖典37とあるのは、語（方便化身土）こそ義（願海）の指（方便化身土）であるというように解釈できる。逆に言えば、指（方便）を持たない月（真如）はいかに純粹であっても瘦せた精神であるといえるのではないか。ここに方便化身土を建立する悲願の積極的意義がある。

*
*

方便化身土はあくまで仮の願海に酬報成就した仏身仏土である。「仮の仏土の業因千差なれば、土もまた千差なるべし」（真仏土巻 聖典34）といわれるけれども、願に千差あるのではなく、願は第十九至心発願の願・第二十至心回向の願という二つだけであり、これも二つあるというのではなく「濁世の邪偽を導」（化身土巻 聖典35）いて真実に悲引しようという唯一の方便の願いが実際には二重の構造をもって力用いたからであろう。とにかく、方便の願は、仏土として酬報成就するという形式をとることに於いて「われら」に力用かねばならなかったのである。

「われら」が大悲の願海に酬報した仏土に往生するということは、仏土の根拠である願海が「われら」に「今現在」するということと別ではあるまい。真仏土が如来の大悲願心によって荘嚴された真如実相の涅槃界であるならば、その境界は「われら」にとって、絶対的人格（神）によって支配統治せられた世界というような思慕の対象ではなく、「われら」の帰して依るべき本来的境界でなくてはならない。その意味で仏土は「われら」を超越的に包摂しているといえる。「われら」はその中で煩悶苦惱しながら生きていたのであり、しかも実は、「われら」の妄念を超えて、「われら」は絶対的にその内に生きつつあるのである。

こうして、光明の仏土は如来の境界であると同時に「われら」にとっては撰取不捨の光明に他ならない。「われら」が撰取の心光の内に現在するということは、撰取の心光に照射されるということであり、それは「われら」の自心における相対有限の宗教心を摧破されるということである。では、撰取の光明によって「われら」の自心が批判される具体とは何か。それが「化身土巻」に展開されている問答であると思われる。自心は問いを通じての自覚によって摧破されるのである。このようにして光明の摂化は「この世」の「われら」において自心への問いとして実現する。

*
*

「化身土巻」の問答に言及する前に『教行信証』全体における問答の意義を簡単に尋ねておく。

曾我量深によって、『教行信証』六巻の構造を、前二巻を傳承の巻、後四巻を己証の巻とする見解が提唱された。この根拠が「行巻」最後の「正信念仏偈」と「信巻」冒頭の別序であると共に、「信巻」より「化身土巻」に至る三経一論の三心一心に対する問答にあることは周知の如くである。この卓越した見解に依って、これらの問答が三経一論の会通を目的とする営為ではなく、親鸞の己証において欠くべからざる主体的教学的且つ実際のな営為であり、「信巻」「化身土巻」の問答が内面的統一性をもつことが明らかになる。

親鸞にとって、これらの問いは、三経一論の会通という教理的関心からではなく、「自性唯心に沈んで浄土の眞証を貶し、定散の自心に迷うて金剛の眞信に昏し」(『教行信証』「別序」聖典20)という「末代の道俗・近世の宗師」の歎異されるべき現実を事由として発こされた問いである。しかも、問われるものは、外の現実ではなく自己の内なる宗教心である。

われらが「己証の巻」として「信巻」より「化身土巻」までを説讀するとき、歎異される現実とは、正しく「われら」の現実であり、問うべきとして教えられているのは、唯だ宗教心のみであることを知ることができる。己証の巻の問答の意義は宗教心を問うのであって、それ以外の行体・証果・仏道の歴史を問うのではない。この問いは親鸞の「この世」を生きる主体的としての問いであるから、同時に現代の「われら」の問いでもあり得る。

さて、親鸞の多くの著作の中でも親鸞自身に依る問答が設定

されているのは、『教行信証』と『浄土文類聚鈔』のみである。『浄土文類聚鈔』という親鸞晩年の書は、自ら「真宗の教行証を敬信す。特に知りぬ、仏恩窮尽し届けば、明らかに浄土の文類聚を用いるなり」(聖典40)と書の性格を報恩にあると確認し、更に「仏恩深重なることを信知して「念仏正信偈」を作りて曰わく」(聖典40)と「念仏正信偈」によって窮め尽くし「回い仏恩に応答することによって一応完結している。ところが、この讃嘆を畢えた後、全く突然に三重の問答を置いているのである。その問は次の通りである。

問う。念仏往生の願、己に三心を発したまえり、論主、何を以ての故に一心と云うや。

又問う。『大経』の三心と『観経』の三心と一異云何ぞ、と。
又問う。己前二経の三心と『小経』の執持と、一異云何ぞや。
この三重の問答を、『教行信証』の己証の問答と比較するならばその相違点は決して少なくはない、しかし、その簡潔な形式と精練された骨格は、『教行信証』の己証の問答の意義を探索するときの指標となり得る。その骨格とは、「三経の大綱、隠頭ありといえども一心を能入とす」(聖典40)ということであり、言い換えれば、三経とは一心の内的展開であるということであろう。つまり、三経一論を通しての三重問答の置かれる意義は、

明知^{チカ}。縁^{ユキ}二尊^{ニソウ}大悲^{ダイヒ}獲^{ウケ}一心^{イチシン}仏因^{ブツイン}。当^{トクニ}知^{チカ}、斯人^{スニヒト}希^{スガ}有人^{ウチト}、最勝^{サイショウ}人也^{ニヒト}。然^{シカドモ}流^{リウ}転^{テン}愚^ウ夫^フ、輪^{リン}回^{ケイ}群^{グン}生^{セイ}、信心^{シンシン}無^ク起^ス、真心^{シンシン}無^ク起^ス。
(聖典41)

と帰結されてくるように、「われら」に発起し獲得された「一心」は、二尊の大悲に自從^{より}つて獲られる「仏因」であることを明知させて、全く「われら」の側においては「信心起ることなし、真心起ることなし」といわれるように無根拠であること徹底して確知していくこと外ならないのである。つまり、問答は、「金剛の真心を最要と為」(「化身土巻」聖典346)るしかない「われら」に、全く金剛の真信を起す根拠がないことを知らせることによって「われら」の経験の内に取り込むことのできないような、唯崇むべき真理としての信心海に帰せしめることにある。その実践的営為が己証の問答であろう。

*

しかし、『浄土文類聚鈔』では連続して置かれていた三重の問答が、『教行信証』においては、第一問答に相当する部分は「信巻」に、第二・三に相当するものは「化身土巻」に配分されているのである。これは、いかなる意味をもつのであろうか。『教行信証』二部作に依れば、「信巻」は回向を顕わす巻であり、「化身土巻」は酬報の仏土を顕わす巻であるとされる。この二者の相違が、回向における問答と酬報における問答の質の差を明らかにするヒントとなると思われる。

「信巻」と「化身土巻」の問答は、同じように宗教心を問うている。しかし、「信巻」は真実如来の宗教心を、「化身土巻」は方便の宗教心を問うのである。各々の問答の直前の文章を引くと次のようである。

「信巻」

爾者若行若信无^レ有^レ一事、非^レ阿弥陀如来清淨願心之所^レ回向成就、非^レ无^レ因^レ他因有^レ也、可^レ知^レ。

(「信巻」定親全一—115)

「化身土巻」

濁世道俗善自、思量、己能^レ也、應^レ知^レ。

同(右276)

このように、「信巻」は「回向成就したまう」宗教心であることを「知る可し」という教言において問いが発起している。これは答の中に「仏意測り難ししかりと雖も竊に斯の心を推する」(「信巻」聖典225)と述べるような質の宗教心への問いである。それに対して、「化身土巻」の問いは、「善く自から己れが能を思量せよ知る応し」という教言で始まるように、あくまでも自心の宗教心を問うのである。しかし「われら」に「われら」の自心を問うことが可能であろうか。

*

「化身土巻」における自心の宗教心に対する問いという営為は、「たまりたる信心」を獲得した存在だけが問うことができる問いである。疑蓋無雜の一心だけが、「われら」の疑蓋心を照射し剔出することができる。簡明に言えば、自己の経験の内に取り込んでしまうことのできない生命の意味に値遇した者だけが、生命を迷惑し眩乏してきた自我を問い懺悔することができるということであろうか。

これを問いの形式によって尋ねると、「化身土巻」の問いは「『大本』の三心と『観経』の三心」「『大本』と『観経』の三心と『小経』の一心」といわれるように、「『大本』の三心と自

利の三心・一心を問うているが、答の中で巧究される内容は、自利の心である。このことは、『大本』の三心が自利の心を問う根拠となっていることを示唆しているのではないだろうか。勿論、あくまで思量は教説を通しての「われら」の思量であるが、しかし、「己が能を思量せよ、知る応し」との教言は真実からの呼びかけであるというべきであろう。

これを『大無量寿經』の四十八願の構造に照らしてみると、信心を成就せんとする第十八願が、「唯除五逆誹謗正法」において第十九・二十の方便の願が展開してくるということであろうか。ここに「欲生我國」と三度喚ぶことの意義を考察することはできないが、方便の二願を親鸞が、「既而有悲願」として、回向の形式に簡んで酬報の形式としたのは、「臨終の一念にいたるまで」「この世」を生活する「われら」に対する方便であることを明瞭にするためではないか。この方便悲願の成就によって、「われら」は、回向の行信を自己の体験の内に取り込む執心を批判され、批判を通して如来との純粹関係を確保しつづけることができる。このように、真実の十八願は回向において方便の十九・二十願は酬報という、二面からの問いを通して機を信仰的実存として成就するのである。

むしろ絶対平等の大慈悲に値遇した信仰的実存がその事実を回向と酬報という二相として見出し、出たともいえよう。信心を獲得る故に撰取の光明に照されるとも、又逆に撰取の心光に撰められるから金剛の真信という二方向の表現をとることも、一つの事実の二面であることを表わしている。又、信仰的実存の事

実からいえば、信心は内因であるし、光明は外縁である（『愚禿鈔』聖典430取意）ともいえる。又は「智慧の光明」「信心の智慧」といわれるように、智慧の二面であるといってもよい。こうして、「化身土巻」における方便の二願は撰取の光明のこの世で力用く具体相の二面である。願海に転入させるために、一面は、問いという具体性をもって「われら」に「己が能を思量」させ（仮令の誓願）、もう一面は、願海に悲引する（果遂の誓い）ということであろう。

特に、今回の主題である前者は、「われら」に定散の自心を自覚するように力用く外縁ということもできるかもしれない。「われら」に自力執心を反省させてくる外縁、その力用きの根拠として、親鸞は十九の願を「由有るかな」と仰いだのではないだろうか。

*

親鸞は、第十九願成就を、「此願成就文者即三輩文是也、『經』定散九品之文是也」（『化身土巻』聖典437）と決定しているが、その文自体は引かずに『大經』の道場樹と智慧段の文を続けて引用している。これは第十九願成就たより誕生した三輩九品の衆生における内景を示していると思われる。それは、親鸞が『選択集』「三輩章」において「三輩共念仏往生」に「九品之中皆可念仏」と、三輩・九品の行人の往生行を諸行と念仏とで対比した上で念仏一行を選び取る營為の根底に、「第十九の願は、諸行之人を引入して、念仏の願に帰せしめむと也」（『西方指南抄』聖全V―惣）という第十九願の精神を読みとり、方

便の具体的力用ぎとは、

若此衆生識其本罪深自悔責求離彼處乃弥勒當自知
其有菩薩生疑惑者為失大利（化身土卷定親全一—273）

という如来の智慧による「引入」であると見出し出たからではないだろうか。その意味では、第十九願の力用の成就是、「われら」に「定散諸善を顕わし、三輩三心を開き」て、三輩九品という業縁の差別を生きる現実を自覚させて、己が能を思量せしめることによって、「如来利他の信心に通入せんとねがう」（浄土和讃）「観経意」の聖典486）存在とすることである。そして、

仮令之誓願良有三由哉一假門之教忻慕之積是明也
（化身土卷）定親全一—292

という「臨終の一念にいたるまで」生きる「われら」における宗教的実存の歩みを成就するのである。

正しく第十九願は、単なる否定契機ではなく「至心発願欲生と十方衆生を方便」（浄土和讃）「大経意」聖典484）する「阿弥陀如来の御こころざし」なのである。

その「無量寿仏観経之意・至心発願之願」（化身土卷）「標拳」の精神を真に聞きとり、その意義を「われら」に教示してくれた善知識として、親鸞は楞嚴和尚源信を見出し出している。「正信偈」に

源信広開二代教一偏二掃安養勸一切一專二執心判三淺一
深一報化二二正一弁立一極重惡人唯稱レ仏（行巻）聖典267

と讃嘆しているが、正しくこの専雑・報化の峻別の精神を通して極重悪人の唯一の道を求めることとして「楞嚴和尚（源信）

の解義を按」ずるところに、「われら」は「己が能を思量」し問いを発こさないわけにはいかなないのである。

*

「化身土卷」の問答は、表面的には、十九願に関わる問いと二十願に関わる問いとに分かれているようにみえる。しかし、二つ問いの精神は「己が能を思量せよ」という精神によって貫かれている。『六要鈔』が、二つの問答を連続していると領解して、三経隠頭と科分し、問答の畢りより第二十願の解釈であるとするのは、二つの問答が別個なる事柄を別個の関心で置かれていたのではなく、二つで隠頭ということを成就しようとしていることを示唆していると思われ注目し値する。（猶、皆往院などは、第二問答から真門であるとする）。

例えば第一の『大経』の三心と『観経』三心を問う問答の中において既に、『小本』には一心と言えり、二行雑わること無きが故に一と言ふなり。復た一心について深有り浅有り。深は利他真実の心是れなり、浅は定散自利の心是れなり」（化身土卷）聖典310）と、『小経』の一心と利他の一心を浅深において判じており、これは第二問答の竟り「三経一心之義」といわれなくてはならない。二つの問答は、「われら」の浅心と本願の深心を判別していくことにより、「われら」の救いは真宗念仏による「利他の一心」を成就するしかないということを示明させるところに帰結していくのである。第二問答は第一問答の帰結であるところの「假門の教・欣慕の積」が「いよいよ明らか」になることによって真門へ帰するのは必然の展開である。

二つの問答は深心と浅心との峻別であり、「われら」の意識において唯一の問いである。

それ故に、「夫れ、濁世の道俗善く自ら己が能を思量せよと、知る応し」という教言によって問いは起こされ、二つの問答を営為を経て「夫れ、濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて難思往生を願う応し」という教言が与えられてくる。濁世を生きる「われら」には、定散の心による救済はない。二つの問答を通して自利心の無能力を摧破され「われら」は「各、悟解を得て真門に入れ」「先ず要行を求めて真門に入れ」（化身土巻）所引「般若舟渡」聖典39）という悲痛なまでの叫びを聞きとる身となるのである。真門に帰す念仏者の誕生、ここに十九願が成就した「三輩九品」としての意義がある。

しかし、「ただ念仏せよ」という教言に対し「至心回向欲生之心」（聖典34）をもって応答するしか「われら」に

良教者頓而根者漸機 行者専而心者間雜

以信罪福一心願求本願力） （化身土巻）定親全一—295）

という、人間の側からはいかに努力しても超えることができない、いや、努力すればするほどより顕わになってくる関門が開かれてくる。

「われら」の問いはここに行き詰る。絶対無限を求める宗教心は、絶対無限に根拠しているけれども、求める心は有限なる「われら」の浅心である。そのことの反省が頓教・専行である一心の真門を選びとったのであるが、真門に帰する心は罪福を信じる自心を離れることができない。問いによって一心しかな

いことを明知したが、その一心は「われら」の自心には成就しない。なぜならば、この一心は「一の言は無二に名づくるの言なり、心の言は真実に名づくるなり」（化身土巻）聖典35）といわれる一心であるからである。有限相對の内にあって無限を求める一心は、どんなに真摯であっても「一心不乱」でしかない。この十九願の問いは、念仏が自体の内に持つ悲引力によって始めて成就する。それは、念仏が絶対無限の名乗りであるからである。念仏の名乗りは、平等の慈悲の名乗りである。真門

の念仏に帰するということは、その名乗りを聞きとろうとする「われら」の真剣さを示している。しかし、その真摯さは、「われら」の自心に根拠していた。しかし念仏の名乗りは「われら」を超えている。そこに善知識という意味がある。名乗りが、外から力用いてくる。それは、十九願の思量が、二十願の聞思として成就してくる。われらの思いを超えて彼方からの力用き、それを善知識と象徴する。自心を破ぶるものは自心の内にはない。ここに恩徳ということも出てくるのである。十九願は、自心の思量に力用く智慧の相である教となり、二十願はその自心を破る智慧の相として善知識となるともいえようか。ともかく十九願に支えられての「自利心」への問いを通して、真門・真宗念仏への確信はいよいよ深く明らかになる。

*

この問いは、一度答えを得たならば、再び問う必要のなくなるという性質のものであろうか。それとも、この問いは生涯を尽して問いつづけなくてはならないものであろうか。

「且く疑問を至して遂に明証を出す」(聖典210)という「別序」のことは、已証の問いが発せられる所以であったが、この表現はあたかも疑問に対して明証を得ることによって終結したかのような印象を受ける。しかし、「われら」に明らかにになったことは、『歎異抄』九章に、

仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば、他力の悲願はかくのごときのわれらがためなりけり、と知られていよいよたのもしくおぼゆるなり

(聖典629)

といわれるような「われら」における無能力の自覚である。それ故に、「いよいよ」本願を仰がざるをえないのである。問いは、自利の心の絶対無限に対する無能力を信知せしめて、いよいよ利他の三信を仰がしめるのである。

もし、理知による相対有限に対する問いならば、いかに複雑であろうとも答えによって終結する、しかし、この問いは基底を絶対無限にもっている、相対有限なる「われら」としては生きている限り尽きない問いである。これによって「われら」は、「いよいよ」深く本願の教えを明知するという相対有限の「とき」を生きる信仰的実存の意義を獲得する。

しかも、この問いは、絶対無限における問いであるが故に、一切衆生に通じる公けの問いである。如来の智慧に依って発せられた問いであるから、個人的な反省というものではなく、「この世」を生きる全ての有限は存在に對する普遍性をもつ問いとして深まっていってしまうかと思われる。

第十九の方便悲願は、「この世」を生きる「われら」に教(法海)として力用き、「われら」を三輩九品として誕生させる。

この三輩九品とは、「たまわりたる信心」を獲得した「われら」であり、斯の信を唯だ崇める「われら」であり、光明の摂化の内にある「われら」凡夫である。これによって「われら」は「弥(いよいよ)」如来の願海に對する欣慕の念が強くなっていくのである。「もし世に他力救済の教なかりせば」(『他力の救済』定本清沢満之文集76)「われら」の救済はどうして成り立つことができたであろうか。「われら」に先立って、仏がかねて「この世」を生きる「われら」を煩惱具足の凡夫としらしめしていたということを感じする「良に由有るかな」という表現が、信仰的実存における「弥」という相対的な「とき」の内実を明かしている。

①② 『歎異抄』十三・九章

③ 金子大栄『二部作「教行信証」金子大栄著作集十二巻27

④ 廣瀬呆『真宗救済論』352

⑤ 『浄土和證』小経意の「撰取してすてざれば阿弥陀となづけたまはつる」の「撰取」の左訓。

⑥ 『二尊大悲本懷』に「其中三願は一切を引撰したもう」として、十一・十八・十九の三願を掲げている。これは、曾我量森が十一願を分水嶺の本願として機法の分限に對する願であるとされていることに注目するならば、至心悟染之願を他力真実、至心發願之願を他力方便として、機法の差別(十一願)と他力の真実(十八)方便(十九)という三願で他力の機を成就することができる。つまり、未だ二十願は方便の願として展開されず十九願に合まれていると思われる。このように、方便の二願は唯一の方便の願の展開であると思える。これは、「化身土巻」において十九願から二十願への展開が微妙に重層していることの理由であろう。