

果遂の誓いに聞く

中津功

一

『教行信証』化身土卷の標拳について、親鸞は「化身土」を略頭した後、

「然るに、濁世の群萌、穢悪の含識、乃し九十五種の邪道を出でて、半満権実の法門に入ると雖も、真なる者は甚だ以て難く、実なる者は甚だ以て希なり。偽なる者は甚だ以て多く、虚なる者は甚だ以て滋し。是を以て……」

と、教界の实情を看破して、浄土の法門の興出する所以をのべておられるが、正しくこの言葉こそ、現代の仏教界、ひいては現代のすがたそのものを鋭く言い当てられた言葉ではなからうか。仏教に生きながら、自他ともに外道に転落している姿はおおうべくもない。まことに、「五濁惡時、惡世界、惡衆生、惡煩惱、惡邪無信の盛な

る時」(「化身土卷」、散善義の文)というほかなく、「五濁増のしるしには この世の道俗ごとごとく 外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せり」(愚禿悲歎述懐)と親鸞が悲歎されたように、道俗ともに、内心、外道に帰敬して、不急の事を争い、自己保身に汲々として、自障々他し、空過しているありさまである。

このような現実においてこそ、如来は「痛焼の衆生を悲哀して、特に此の經を留めて止住せしむること百年」(「化身土卷」)ならしめ「弥陀の名号を指讚して」(「化身土卷」所引)われらを空しく過ぎることのない生活に誘引されるのである。この末代の惡衆生であり、惡邪無信の盛なるわが身が、今、念仏の教えに遇うことができたということは、まことに言語に絶した、如来の無縁の大悲によるものである。

すでに、念仏の教えに遇いながら、教えに相應せず、

外に理想を求め自己の責任を回避して空しく過ごすものに、どこどこまでも現前のわが身の事実に見醒せしめ、真に独立者として誕生せしめようという大悲の誓願力として、特に「果遂の誓い」をおおぐことができる。この果遂の誓いの深意をたずねることは、とりもなおさず、人間存在そのものを問うことであり、わが身の内面の姿が批判・究明され、それによって自己自身の生き方をたしかめることである。果遂の誓いに聞かんと願う所以である。

一一

周知のように、如来は三度び「十方衆生」の名を呼んで、第十八・第十九・第二十の三願を建立されて、われらを覚醒せしめんと誓われている。この如来の大悲救済の「機の三願」によりて、人間生活の現実相に大悲心が徹到し、人間存在の根底から大悲の願力に動かされて、眞実報土に往生する道が開かれた。

親鸞は、この三願による救済の実現を、三願転入の自督として「化身土巻」に披瀝されているが、この三願転入の身証が『教行信証』全体を貫いて浄土眞宗を明らかにする根拠となっている^①、といえよう。いうまでもなく、

三願転入は、眞実信心への転入の年次のな区分でもなければ、段階的な階位でもない。閉ざされた人間生活が、如来の大悲によって開発され、信心そのものにめざめ、純化されてついには眞実信心への転入を果たし遂げる、生きた信心の歩みを本願それ自身の展開としてあらわされたものである。人間生活の上に眞実信心が開かれて本願海への転入がなりたつのは、いうまでもなく、如来の廻向によるのである。その廻向を成り立たしめる根源は第十二・第十三・第十七願の「法の三願」によって成就された如来浄土のはたらきである。すなわち、大悲救済の機の三願によって十方衆生の救済が実現されるが、その救済の実現する根拠となるものは法の三願であるのである。

この衆生救済の機の三願について、親鸞は特に従来の願名の他に、「至心信樂の願」、「至心発願の願」、「至心廻向の願」という御己証の願名を付けられ、三願転入の体験をくぐり本願それ自身の如実な証明によって、行の廃立、信の如実・不如実を明瞭にされ三願の上に眞仮を分かれたたのである。

つまり、「願海につきて、眞有り仮有り」（『眞仏土巻』）
といつて、阿弥陀の根本本願である第十八願から眞実の

五願を見開かれた親鸞は、さらに仮の願として第十九・第二十の二願に着目され、「化身土巻」に

至心発願之願 邪定聚機 双樹林下往生

無量寿仏觀經之意

至心回向之願 不定聚機 難思往生

阿弥陀經之意也

と標挙して、この二願により方便化身土を明らかにされたのである。これは正しく、「信巻」標挙の「至心信業之願 正定聚之機」と「証巻」標挙の「必至滅度之願 難思議往生」に対応する。（至心信業之願が「大無量寿經之意也」といわれるべきことは、内容からいっても、行巻偈前の文等に照らしても明らかである。）ここに、三願、三經、三機、三往生という三々の法門が成立して、浄土真宗の教への綱格を明確に示され、この三々の法門において、教・行・信・証四法に真仮を顕わされたのである（真実の四法、要門の四法、真門の四法）。もちろんこれはただ教理的な分析によって構成されたものではなく、親鸞自身の宗教体験を通してなされたことがらである。

親鸞の三願転入の体験によって、われわれの上に、仮なる事実を通して真実に帰入する道が、自力諸善、自力念仏の方便を離れて他力の真実に帰する実践道が開顕さ

れたのである。方便化身土が顕わされたこと自体、「既以て真仮皆是れ大悲の願海に酬報」（「真仏土巻」）して建立された「報仏土」なのであって、弥陀の方便を示して、皆もれず真実に帰入せしめんとする願意をあらわすものにほかならない。

ここに「方便」というのは、方便はもともと真実からあらわれて、衆生を真実に入らしめる働きをするもの、（施設）であって、それ自体は真実でないとしても、それなくしては真実に入ることができないものである。如来は真実に入り難い人間の現実のすがたを悲哀して、あくまでも真実に誘引するために、第十八願の真実から、第十九、第二十の願を発こされたのである。そこにはすでに、「煩惱具足の凡夫」と「かねて知ろしめ」した如来の大悲の智慧が働いている。この如来の大悲の現動によって三願転入がなりたつのである。三願転入は、「一面には本願撰取の様相として、第十八願から第十九・第二十の二願への転出が示され、同時に、一面にはその願海中にへかねてしろしめ」されてあった「煩惱具足の凡夫」たる「親鸞一人」の機相として、第十九・第二十の二願から第十八願への転入が明らかにされているのである」（広瀬泉『宿業と大悲』）といわれるように、第十八願から

第十九・第二十の二願への転出が示されることが、同時に、その願海に生きる衆生には第十九・第二十の二願から第十八願への転入となるのである。

三

親鸞は、三願転入の自誓を「化身土巻」に深い感動と謝念をこめて告白しておられる。

「是を以て、愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善之仮門を出でて、永く双樹林下之往生を離る。善本徳本の真門に回入して、偏へに難思往生之心を発しき。

然るに今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、良に由有る哉。

ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。乃至弥よ斯れを喜愛し、特に斯れを頂戴する也。」

と。この三願転入の自誓において、親鸞が特に「果遂の誓い」の恩を深く感戴しておられることが知られる。

この果遂の誓いは、仏法に遇いつつも、内に疑惑をいだいて信順することなく、師教に遇い、本願に帰してすでに念仏の教えに生きながらも、自からの教える念仏を

たのみとし、念仏に相応しない邪見憍慢のわれらのすがたを特に悲しまれて、発こされた悲願なのである。

親鸞は、この三願転入の自誓をのべられるに先立ち、第二十の願の真門を結ぶにあたって、念仏の教えに生きながらもそれに相応しない身のすがたを「専修にして雑心なるもの」として、そこに四失をあげてのべられている。

「真に知んぬ。専修にして雑心なる者は、大慶喜心を獲ず。故に宗師は、彼の仏恩を念報すること無し。業行を作すと雖も、心に軽慢を生ず。常に名利と相応するが故に、人我自づから覆ぼて、同行善知識に親近せざるが故に、染みて雑縁に近づきて、往生の正行を自障障他するが故に、と云へり。」

と。専修にして雑心なる者は大慶喜心、即ち真実の信心を獲ず、というのである。「信巻」に、「真実一心即ち是れ大慶喜心なり。大慶喜心即ち是れ真実信心なり。」とある。）

親鸞は、善導大師の『往生礼讃』に、専修の者に四得、雑修の者に十三失あることが説かれた文から、ここに雑修の者の四失をひかれたのである。そして、十三失のうち前の九失は第十九願要門の失、後の四失は第二十願真門・自力念仏の失とみられた。

この「専修にして雑心なるもの」のすがたが、三願転入の自督に先立ってのべられているということは、専修雑心の機(罪)を自覚せしめて真門から弘願に転入すべきことを示し、その失がいかに深く重いか、それを超えることがいかに至難であるかを説くものであろう。

念仏申すところにはじめて「専修にして雑心なるもの」のすがたが知られるのであるが、その無始以来の人間の悲しむべき事実を、限りなく傷嗟し、悲嘆して、親鸞は「悲しき哉 垢郭の凡愚、無際自從已来、助正間雑し、定散心雑するが故に、出離其の期無し。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し巨く、大信海に入り巨し。良に傷嗟す可し。深く悲嘆す可し」^①とべられるのである。

まことに、「無際よりこのかた、助正間雑し、定散心雑するが故に、出離、其期無き」人間存在なのである。親鸞は、この人間存在そのものに宿る罪を一層深く内観せられて

「凡そ、大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以て、己れが善根と為るが故に、信を生ずること能はず、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知すること能は

ざるが故に、報土に入ること無き也」^②と看破され、自力疑心の、罪の根に光があてられたのである。

親鸞は、「化身土巻」に方便の願として第十九願、第二十願を開説しておられるのであるが、特に大事な問題となるのは、この第二十願・真門における専修雑心の批判である。それは信が如実であるかという信の純・不純「他力廻向の信か、自力疑心か」の問題であって、真仮批判の焦点となるものである。もちろん、第十九願には雑修雑心が批判せられて、行の如実・不如実が問題となるのであるが、親鸞が真仮を批判される焦点は、十九願にあっても第二十願にあっても、この雑心の批判にあるのである。^③

「専修にして雑心なるもの」のすがたは、念仏に生きる者が無意識のうちにおちいつている過失であって、この専修雑心の問題が闡明にされることこそ、念仏に生きる自己自身のあり方が根底から問われることである。

四

真門における専修雑心の問題をさらにたずねるについて、親鸞がどのように方便真門を領解しておられるかを

聞こう。

親鸞は「化身土巻」において真門を積されるにあたり、「夫れ濁世の道俗、速かに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願う応し。」

と、先ず「真門之方便」についてその行信が明かされる。

即ち真門の行は「善本」「徳本」であり、信は、「定専心」「散専心」「定散雑心」である。親鸞は、この行信についてくわしく説明するにあたり、信行の次第で積しておられる。即ち、善本・徳本というのは、その体は如来の名号であるが、名号を修する衆生の心によって、名号を善本・徳本として、自力の心で修するから善本・徳本と名づけられるのである。それ故に親鸞は、この真門の行信の説明を信行の次第でなされたものと思われる。

その信について、先ず、「雑心」というのは、「大小凡聖、一切善悪、各、助正間雑の心を以て、名号を称念す。良に教は頓にして、根は漸機なり。行は専に而て、心は間雑す。故に雑心とい」い、「定散之専心」とは、「罪福を信ずる心を以て、本願力を願求す。是れを自力之専心と名づ」けるのである。

そして、善本・徳本とは、

「善本とは如来の嘉名なり。此の嘉名は万善円備せり。一切善法之本なり。故に善本といふ也。徳本とは如来の徳号なり。此の徳号は、一声称念するに、至徳成満し、衆禍皆転ず。十方三世の徳号之本なり。故に徳本といふ也。」

と、先ず「善本」「徳本」が如来の「名号」であることを明らかにしている。この真門の行信によりて、難思往生を遂げ、方便化身土に生まれ、その機を不定聚の機というのである。

親鸞は、この真門が開出される本源を明らかにして、「然れば則ち、釈迦牟尼仏は、功徳蔵を開演して、十方濁世を教化したまふ。阿弥陀如来は、本と果遂之誓此の果遂之願とは、甘願也を発して、諸有の群生海を悲引したまへり。既に而て悲願有ます。植諸徳本之願と名づく。復、係念定生之願と名づく。復、不果遂者之願と名づく。亦、至心廻向之願と名づく可き也。」

と、のべておられる。この方便真門が開説されるのは、「既に而て悲願有ます」といわれるように、阿弥陀の悲願、第二十願に由るのである。

親鸞は、この真門積について、『大無量寿経』より、「第二十願因願の文」、つづいて「成就の文」「東方偈の

文」、さらに異訳『無量寿如来会』の「二十願因願の文」等をもって引証しておられる。その第二十願には

「説我得仏、十方衆生、聞我名号、係念我國植諸徳本
至心廻向欲生我國、不果遂者不取正覚」(『大無量寿経』)

「若我成仏、無量國中所有衆生、聞説我名以己善根回
向極樂、若不生者不取菩提」(『無量寿如来会』)

と誓われており、この願文によりて「植諸徳本之願」「係念定生之願」「不果遂者之願」「至心廻向之願」とよばれるが、これらの願名自身が二十願の意をよくあらわしている。つまり、「植諸徳本」は行を、「至心廻向」は信をあらわし、「係念定生」と「不果遂者」とは、その行信によって得る益をあらわした願名なのである。

この二十願の行を、親鸞は、「植諸徳本の誓願によりて、不果遂者の真門にいり、善本・徳本の名号をえらびて、万善諸行の少善をさしおく」(『三経往生文類』)と端的に示される。

ここに「植諸徳本」というのは、「我が名号を聞きて念を我が国に係けて諸の徳本を植」えるという言葉に對する諸師の解釈(一般には諸善を修する意)とはちがって、如来の名号を善本・徳本として修することをいうのである。(親鸞はここでは「円融至徳の真門」といわれている

が、総序の「円融至徳の嘉号」と対比して考えることができる)

この善本・徳本が二つの行をあらわすのではなく、同一名号であることは、先に「善本とは如来の嘉名なり」

「徳本とは如来の徳号なり」といわれていることから明らかである。親鸞が特に「善本」「徳本」の二名をあげられたのは、「因位を善本といふ、果位のを徳本といふ」(真蹟本大経和讃「果遂の願によりてこそ、釈迦は善本徳本を」の左訓)とあり、また「名の字は因位のときのなを名といふ、号の字は果位のときのなを号といふ」(『正像末和讃』釈獲得名号)と記されているように、因果の二面から名号を領解されたものとみることができると。

方便真門の行者は、この善本・徳本の名号を「以て、己れが善根として極樂に」心を至して廻向し、浄土に生まれんと欲うのである。この至心廻向欲生の信相をあらわすのが「定専心」「散専心」「定散雑心」である。これについて金子大栄先生は、「定・散の専心といひ、定散雑心といひ、必ずしも三種の根機ありといふことではないであらう。時には念仏して心を静めんとし、時には念仏して身を善くせんとし、時には念仏して心をも静め身をも善くせんとするのである。」(『教行信証講読』真化の巻)と、指摘しておられるように、念仏申しながらも

定散の自心が離れられず、念仏者自身の心の定まらぬ、
機相（不定聚の機）をあらわすものであろう。

この真門の行者の「雑心」というのは、「大小凡聖、
一切善惡、各、助正間雜の心を以て名号を称念す」の
である。要門の機は、助業・正業を雜修するが、この真
門の機は、念仏を專修して雜修からは離れた。しかし、
雜修の心は離れきってはいない。雜修の習気がのこつて
いるのである。行についての廃立は決断によって取捨出
来るけれども、機（信心）の問題になると自力の心を離れ
ることは難い。念仏の法そのものは易行であり大行であ
るが、念仏を称える機に問題がある。それ故、「良に教は
頓にして根は漸機なり。行は專にして、心は間雜す」と
いわれるのである。そして、「定散の專心」というのは、
「罪福を信ずる心を以て、本願力を願求す」る。つまり、
「罪をおそれ福をねがい善を求め惡を憎むところの人間
根性、分別心」で、本願の名号を称え、自からの心をた
のんで本願の功德力を願求するのである。この雑心、定
散の專心、ともに自力念仏の心を鋭くあらわしている。
これがとりもなおさず「專修にして雜心なるもの」の
すがたである。「念仏一向專修になり乍ら、定散自心に
迷って金剛の真心に昏しと云ふが、即ち專修にして雜心

なる人のことなり」（『教行信証金剛錄』下）と端的にい
われているように、「專修にして雜心なるもの」は「定散
の自心に迷ひて、金剛の眞心に昏」（『信卷』別序）く、
「（行に迷ひ）信に惑ひ、心昏く、識寡く、惡重く、障り
多きもの」（総序）であり「教に昏くして、眞仮の門戸
を知ら」（後序）ざるものである。「眞仮を知らざるに由
りて、如来広大の恩徳を迷失す」（『眞仏土卷』）るのであ
る。実に「無際より已來、乃至、出離、其の期無」き
「垢障の凡愚」である。

念仏の教えに遇いながらも、定散の自心に迷うて「仏
願力に帰し巨く、大信海に入り巨」いわが身の事實を深
く悲傷し懺悔せずにはおれない。

五

このわが身の罪障の病根をたずねて、「凡そ、大小聖
人、一切善人、本願の嘉号を以て、己れが善根と為るが
故に、信を生ずること能はず、仏智を了らず、彼の因を
建立せることを了知すること能はざる故に、報土に入る
こと無き也」と、無始以來、人間存在そのものに巣くつ
てきた罪の根が仏智の光に照らされたのである。

凡そ、大小の聖人、一切の善人は本願の嘉号を以て、

それが如来廻向の眞実行であるにもかかわらず、己れが善根とするが故に、眞実信心を生ずることができないのである。親鸞は、第二十願文について異訳『如来会』を引証しておられるが、「以己善根廻向極楽」とある『如来会』の願文を普通には「己が善根を以て極楽に廻向す」と訓むべきところを、「以て己れが善根として極楽に廻向せん」と訓まれている。この願文を根拠にして、「本願の嘉号を以て、己れが善根とする」といわれたのであろう。

「本願の嘉号を以て、己れが善根とする」というのは、本願の嘉号(眞実の法)を如来より廻向されながら、「定散自力の行人は、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」(『三経往生文類』)のである。果遂のちかひをたのんで、「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」(同上)のである。たまたま本願の嘉号を聞くことができても、その嘉号を以て己れが善根として、「罪福を信ずる心を以て、本願力を願求す」るのは、正しく、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、大悲の誓願を疑うことによるのである。そして、「仏智を了らず、彼の因を建

立せることを了知すること能はざる故に」眞実報土に入ることが無いのである。

ここに「不了仏智」というのは『大経』の智慧段にある言葉であって、『三経往生文類』にはこの智慧段の文(其胎生者乃至為失大利)を第二十願成就の文とされている。即ちその要文をひくと

「若有衆生、以疑惑心修諸功德願生彼国、不了仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智、於此諸智疑惑不信、然猶信罪福修習善本願生其国、此諸衆生、生彼宮殿」(この文中「於此諸智乃至彼宮殿」の文は眞門の「経文引証」のところ)に大経第二十願文につづいて引証されている)

とあるように、「不了仏智」とは、仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了らないことである。そしてここに「仏智……無等無倫最上勝智を了らず、此の諸智に於いて疑惑して信せず」とあるように、「不了仏智」が即ち「仏智疑惑」なのである。何故仏智を了らないかといえは「罪福を信じて善本を修習」するからであり、その罪福を信ずる心が仏智を疑っているのである。

次の「彼の因を建立せることを了知すること能はざる

が故に、報土に入ること無き也」という言葉は、異訳『如来会』の第十一願成就文

「彼国衆生、若当生者、皆悉究竟無上菩提到涅槃处。

何以故、若邪定聚及不定聚、不能了知建立彼因故」

〔証卷〕にも引証)

によるのである。この成就文には邪聚及び不定聚は、彼の因を建立せることを了知すること能わざるが故に眞実報土に入ることがないということをあらわしている。親鸞はこの『如来会』の文によって、智慧段の「不了仏智」の言葉を領解して、不了仏智とは、彼の因を建立せることを了知すること能わざることをいうのである、と、端的に示されたのである。

そして、「不可思議の名号を称念しながら」、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知すること能わずして「不可称不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ」〔三経往生文類〕が故に、「そのつみふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられていのち五百歳のあひだ自在なることあたはず、三宝をみたてまつらず、つかへたてまつることなしと、如来はときたま」(同上)うのである。

すでに念仏の教えに遇いながら、定散の自心に迷うて、金剛の眞信に昏い「専修にして雑心なるもの」の失は、

その根本の病因が実に不了仏智にあったのである。不了仏智というのは、仏智を疑惑して大悲の誓願を疑う罪である。不了仏智というところに、人間の無始以来の根本無明がある。大悲の誓願を疑うその根底に不了仏智があるのである。不了仏智の故に本願を疑い、正法を誹謗するのである。そこに、智慧なき人間の迷いの深さがある。そして、大悲の誓願を疑うとは、彼の因を建立せることを了知出来ないということである。

親鸞は、第十八願成就の文について、「聞其名号といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をききてうたがふころなきを、聞といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり」と釈し、「信巻」にはその「聞」について「『経』に聞と言ふは、衆生仏願の生起本末を聞きて疑心有ること無し」とのべて、聞の意味を闡明にしておられる。

「本願の名号を聞く」ことが念仏生活のすべてであり、そのことの他に眞実信心を獲得する道はない。名号のほかに信心はなく、「聞く」ということ自体が「信心をあらはす御法」なのである。「本願の名号を聞く」ことは、そのまま、「衆生仏願の生起本末を聞きて疑心有ること無し」きことをいうのである。名号は如来の本願成就の名

号であって、因位（名・嘉名）果上（号・徳号）の如来淨土の一切の徳をことごとく具足しているのである。（斯の行は即ち是れ、諸の善法を摂し、諸の徳本を具せり。極速円満す。真如一実の功徳宝海なり。故に大行と名づく。）行巻）したがって、「彼の因を建立せることを了知すること能はず」ということは、とりもなおさず、「仏願の生起本末を聞きて疑心有ること」をあらわし、「本願を聞きて疑」『一念多念文意』い、「如来の誓ひの御名を信」『尊身真像銘文』じないということである。

それ故、真実の報土に入ることがないのである。「此の諸智に於て疑惑して信せず、然るに猶罪福を信じて、善本を修習して、其の国に生ぜんと願ぜん。此の諸の衆生、彼の宮殿に生」(第二十願成就文)じて、すなわち方便化土に往生するのである。「大悲の誓願をうたがふ」故に「そのつみふかくおもくして」宮殿に生まれ、「七宝の牢獄にいましめられていのち、五百才のあいだ自在」(以上『三経往生文類』)を得ることができない。そして、「常に仏を見たてまつらず、経法を聞かず、是の故に彼の国土之を胎生と謂」(大経智慧段・第二十願成就文)い、「三宝をみたてまつらず、つかえたてまつること」のない「疑城胎宮」にとどまるのである。

この真門の仏智疑惑の往生人は、五百才の間、疑城胎宮にとどまり七宝の牢獄にしばらくられて、三宝を見聞せず、つかえたてまつらないという。これは専修維心の自力念仏者の住する境界を実に鋭くあらわされた言葉である。親鸞は第十九願、第二十願の機（不定聚の機）の生まれる方便化土について、「謹んで化身土を顕さば、乃至、土は『觀経』の淨土是れ也。復、『菩薩処胎経』等の説の如し。即ち懈慢界是れ也。亦、『大無量寿経』の説の如し、疑城胎宮是れ也」と示し、また方便真門の淨土について「土とは即ち疑城胎宮是れなり」(「化身土卷」)とのべておられる。もちろん、第十九願の邪定聚の機も疑城胎宮に生まれるのであるが、親鸞が特に、方便真門の淨土をあらわすについて「疑城胎宮なり」といわれるのは、疑うべからざる本願を疑って、自力念仏に墮せるものすがたを明らかにされるためであろう。その本願を疑う仏智疑惑の罪が深く重いが故に疑城胎宮に往生する。(疑城は因から、胎宮は果からつけられた名である)ここにおいて三宝を見聞しないということは、自力疑心に執せられ、自我の壁に閉ざされて、「聴けども聞こえ

ず、親れども見ざることを願はずのものであろう。罪福心の耳には、いかに経法を聴くとも、大悲の願心は聞こえない」(金子大栄『教行信証講読』)のである。仏、菩薩、聖衆が見えず感応がない、ということは、往生人に広大無碍な精神世界が開かれないうことである。「仏法といっても、浄土といっても三宝以外にはない」のであって、特に三宝を見聞しないということは、念仏に遇い、形は念仏しているが本質的には「有利益」のない無宗教の世界、浄土といっても名ばかりで実のない有名無実の浄土に空しく過ぎることをあらわすのである。(正像末和讃に「誓願不思議をうたがひて 御名を称する往生は 宮殿のうちに五百歳 むなしくすぐとぞときたまふ」、「七宝の宮殿に生まれては 五百歳の年をへて 三宝を見聞せざるゆへ 有利益はさらになし」とある。)

本願のうちにありながら、本願を疑惑し背いて、広大な世界の中に、自己満足の小さな世界をつくって浄土を隔てているのである。仏法を私して一つの閉鎖された世界にいる(弥陀の本願信ぜねば 疑惑を帯して生まれつつ はなはずなほちひらかねば 胎に処するにたとへたり)正像末和讃)。

しかし、心では本願を信じていると思ひ、自分こそ念

仏者であると自認して疑いがない。自己満足の世界にいることを知らないのである。そこにこそ仏智疑惑の罪の深さがある。親鸞は、消息に

「領家・地頭・名主のひがごとすればとて、百姓をまどはすことはさふらはぬぞかし。仏法をばやぶるひとなし、仏法者のやぶるにたとへたるには、師子の身中のむしのししむらをくらふがごとくとさふらえば、念仏者をば仏法者のやぶりさまたげさふらふなり。」

(親鸞聖人御消息集)

と、実に痛烈に言い切っておられる。

領家・地主等が道理に反した力をもってしても、仏法について百姓をまどわすことにはならない。むしろ、仏法がわかったと思ひ、自分こそ念仏者であると自認する仏法者自身が獅子身中の虫が獅子をくらうがごとく、仏法を破り、念仏者をさまたげるというのである。念仏者と仏法者とを峻別して、「よくよくこころへたまふべし」と親鸞は言葉をかさねて警告しておられる。

仏法者の思ひからいえば、自分こそ仏法を信じ、それをひろめる念仏者であつて、その自分が念仏者を破りさまたげているなどということは身に覚えがないことであらう。

まことに、本願を疑う仏智疑惑の罪は人間の自我意識ではとらえようがない。人間の意識で信じていると思っ
ている、まさにそこに疑惑があるのである。仏智疑惑と
いうことは人間の意識に出ているようなものでなく、心
で信じていると思う、そのこと自身が疑惑しているの
である。人の考える信仰も、信心も、如来の眞実信心に
らされれば、みな疑心自力だと知らされる。宗教の罪、
仏智疑惑の罪というのは人間の意識からいえば、「つく
った覚えのない罪」であり、(つくった覚えのある罪は
倫理的な罪)、自己の存在そのものの罪である。それ故、
「そのつみふかくおもくして」(『三経往生文類』)といわ
れるのである。

しかし、このような自力疑心・仏智疑惑の罪というものは、人間の努力や意志で捨てようとしても捨てられるものではなく、やめようとしてもやめられるものではない。その如何ともしがたいところに、第二十願の自力疑心の問題がある。木にたとえていえば、第十九の願は地上にあらわれているところの幹や枝の雑行雑修を問題にしているが、「二十の願はその雑行雑修のもう一つ根本でありますところの根、即ち自力というものを問題にしている」^⑤。だから、地上にあらわれている第十九願の

雑行雑修を一応捨てても、第二十願の自力の根というものはのこる。根は非常に深いものである。自力の根は意識の底にあって、人間の力の及ばないところにある。^⑥ここに自力無効の現実がある。この無効について、二重の意義があることを曾我先生は、「第一の意義は自己の行力の到底成じ難くてふことであり、又第二の意義は自力執心は到底自力を以て捨てんとするに効力なしと言うことである。」と指摘しておられる。

このことは親鸞のことばによって明瞭に知られる。

「三業を起すと雖も、名づけて雑毒之善と為す。亦虚仮の行と名づく。眞実の業と名づけざる也。若し此の如き安心起行を作す者は、縦使ひ身心を苦勵して、日夜十二時、急に走め、急に作して、頭燃を炙ふが如くする者、衆べて雑毒之善と名づく」(『散善義』信巻所引)

特に、本願の三心釈には、人間に眞実心なきことが徹底して明かされている。

「一切群生海、無始自從り已来、乃至今日今時に至るまで、穢惡、汚染にして、清浄の心無し。虚仮諂偽にして眞実の心無し」、「無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信染無し、法爾として眞実の信染無し」、「眞実の回向心無し、清浄の回向心無し」(以上信巻)

まことに、自力疑心・仏智疑惑は、自己の究極の現実

なのである。それ故「悲しき哉、垢障の凡愚、乃至、仏願力に帰し巨く、大信海に入り巨し。良に傷嗟す可し。深く悲嘆す可し」と悲傷されるのである。

七

仏法に遇い、念仏の教えに生きながらも、定散の自分に迷うて、仏智疑惑から離れられぬ人間存在。果たして、このような人間存在の救いはどうなるのか。一体、「仏智疑惑」という自覚はどこからおこってくるのか。我執に閉ざされた人間の意識からおこってくるものなのか。否、あくまでも人間の我執の心からではない。人間の根深い自我意識・自力執心を根底から破り、「諸有の群生を招喚したまふ」如来の深広無涯底なる智願海にふれてはじめて、罪悪深重の、無有出離之縁の、仏智疑惑の身であることの自覚（深信）が与えられ、その罪の深いことを懺悔せしめられるのである。

そこに第十八願の「唯除」を通して、「五逆のつみびとをきらい、誹法のおもきとがをしらせむ」と願って、「このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり」（尊号真像銘文）という大悲の誓願力を仰ぐことができる。大悲

の誓願に呼び覚まされることなくしては、凡夫という自覚はなりたたない。本願に帰し、念仏申す身にはじめて、仏智疑惑の身が、仏に背いている自身の姿が知らしめられるのである。仏智疑惑は、端的には本願を疑う罪であり、本願を疑うことは、具体的には、人を疑い、社会を疑い、真に自信を確立することができず、無明煩惱に動かされ、自己保身のたたかいに走せ使われて、自障々他するのである。そこに五逆・誹法の人間生活の現実がある。五逆のもととなるものは、誹謗正法であり、その誹謗正法を内面的に徹底すれば仏智疑惑である。本願疑惑の罪は、実に人間存在そのものの根源の罪である。第十八願の唯除を通して、その唯除された罪の深く重いことを、正しく第二十願において知らしめられる。（ここに十八願と二十願との内面的な必然関係があることが知られる。二十願は十八願の中に否定の形をもっておさめられている。しかも十八願はそれを超越している。超越してしかもおさめている。）

しからは、この仏智疑惑の根源的な罪からどうすれば救われるのか。疑城胎宮からいかにすれば出ることが出来るのか。

「此の諸の衆生亦復是の如し。仏智を疑惑するを以て

の故に、彼の胎宮に生ず。乃至、若し此の衆生其の本の罪を識りて、深く自ら悔責して彼の処を離れむと求めよ」(「化身土卷」、『三経往生文類』所引)

と、第二十願成就の文にいわれているが、この疑城胎宮を出づる道は、正しく、其の本の罪である仏智疑惑の罪を識ることである。自身が現に疑城胎宮にあることを識ることである。疑城胎宮が閉ざされた世界であると知ることは、同時に広大な世界にふれることである。ここに「識る」というのは、対象的、知的な識るではなく識ること自身が、主体の自己変革を意味するのである。信知するのである。この「深自悔責」こそ、疑城胎宮を超えて、真実報土に入らしめ、化身土をも真実報土の内容たらしめるのである。(「罪障功德の体となる　こほりとみづのごとくにて　こほりおほきにみづおほし　さわりおほきに徳おほし　「高僧和讃」)

深広無涯底なる如来の智願海にふれてはじめて、仏智疑惑の罪の深いことを自覚せしめられ、その自覚において願海に転入せしめられるのである。いかにしても、自力疑心の捨てられぬ身であると、徹底して自力無効が自覚せしめられ、そこに身を投げた時、その時ただちに自力疑心を超え離れるのである。仏智疑惑の罪を自覚せし

められることが、同時に罪を超えることなのである。「譬ば千歳の闇室に光若し暫く至れば即便明朗なるが如し」(『論註』の文、「信卷」所引)といわれるように、闇を照らすものは光であり、光に照らされた時、闇は千年の闇室といえども、一瞬にして去る(闇去明来)のである。闇を闇と知る心は光にふれた心である。

本願の光に遇うて、はじめてわが身の闇の深さを知らしめられる。その光が深広無涯底であるが故に、その光をかむるわが身の曠劫已来の無底の闇の深さが知らしめられ、仏智疑惑の身の事実にめざめしめられるのである。そこに無有出離之縁の機の深信が与えられ、懺悔の心がおこる。ここにおこる懺悔はも早、何か悪いことをしたというような「過失に対する懺悔ではない。自己の存在の懺悔である。自己の存在が懺悔される」(安田理深『自己に背くもの』)。自己の存在自体が如来に背いている、その「自己の存在の根底に対する懺悔」(同上)なのである。

しかし、その懺悔は如来にふれ、如来の心より発くる懺悔であるが故に、同時に、わが身の罪の深きことを自覚せしめた如来の真実に対する讚嘆となる。「親鸞一人がため」に建てられた五劫思惟の本願海の讚嘆となる。

ここに法の深信が与えられる。まことに、懺悔なくして讚嘆なく、讚嘆なくして懺悔はない。懺悔がそのまま讚嘆となり、讚嘆がそのまま懺悔となる。そこにおのずから自己の分限が自覚され、宿業がうなずかれるのである。宿業にうなずかれるということと本願にうなずくということは一つのことである。

このように、如来はあくまでも、本願を聞き念仏しながらも定散の自心に迷うて仏智を疑惑するわれらの罪の深重なることを知らしめて選択の願海に転入せしめんと願われるのである。ここにこそ、「はたしとげずばといふはついにはたさむとなり」(『三経往生文類』「不果遂者」の左訓)という果遂の誓いの甚深の意義がある。親鸞は『浄土和讃』(大経意)に

至心廻向欲生と 十方衆生を方便し
名号の真門ひらきてぞ 不果遂者と願じける

果遂の願によりてこそ 釈迦は善本徳本を
弥陀経にあらはして 一乗の機をすすめける

定散自力の称名は 果遂のちかひに帰してこそ
をしへざれども自然に 真如の門に転入する

と、果遂の誓いについて三首の和讃をつくられ、その意義をたたえておられる、そして親鸞はこれらの和讃の不果遂者、果遂の願(ちかい)ということばのそれぞれに左訓をほどこしておられる。『教行信証』や『三経往生文類』のことばにもしばしば左訓がほどこされている。

このようなことによっても、親鸞がいかに果遂の誓いを深くいただかれていたかということを知ることができる。右の三首目の和讃の二行目に、親鸞は特にくわしい左訓をしておられる。

「しりきのころにてみやうかうをとなへたるをはつひにはたしとけむとちかひたまふなり」

と。果遂の誓いは、定散自力の心で名号を称えているものをついに果たし遂げんと誓いたもうのである。この疑心自力の行者も、「果遂のちかひに帰してこそ、をしへざれども自然に 真如の門に転入する」のである。「をしへざれども自然に」というのは、師教を聞き、一心に念仏申すところに、いちいち教えをうけなくても、念仏そのものの功德(はたらき)によって、自ずから(願力自然)「真如の門に転入する」のである。

この果遂の誓いによって、一面には念仏を申しながら自力疑心の離れ難いことを知らしめられると同時に、一

面には「自力の心をひるがへしす(捨)」(『唯信鈔文意』)て、真如の門に転入せしめられる。無碍自在なる念仏の法は、自力疑心の離れ難いことを知らしめるとともに、その人間の事実を知らしめて自力の心を離れしめるのである。(ここに二十願と十七願との必然的な関係がある。その行の体は十七願も二十願も共に本願の名号である。二十願の機はその本願の名号を自力疑心でとなえるが、名号そのものは行者を超越し、開化して諸仏証誠の法界に摂まる。ここに二十願は十七願があって成りたつことがわかる。)

親鸞は、この和讃の「真如の門に転入する」ということばに「ほふしんのさとりをひらくみとうつり、いとまうすなり」(聖人の再稿本である願智上人書与本には「一乗のきにいる也、ほふしやうしんによのかとにうつりいるなり」とある)と、「転入」について「うつりいるといふ」と左訓しておられるが、果遂の誓いの強さによって、疑心自力の行者も、ついには法身のさとりをひらく身と(法性真如の門に)うつり入らしめられるのである。転入を「うつりいる」といわれるところに一步一步真実にふれしめんと願い、「ついにはたしとけしめむ」という果遂の誓いの強さをあらわしているように思われる。^⑦

親鸞は三願転入の自督において

「然るに今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂之誓、良に由有る哉。」

と、選択の願海に転入せるよろこびを「果遂之誓、良に由有る哉」とのべておられるが、この果遂の誓いこそ如来大悲の誓願力の、現実相への徹底した展開にほかならない。仏智疑惑の罪の深いことを知らしめ、その現実を悲傷して、衆生の救いに如来みずからのいのちを賭して、果遂せざばと誓われるのである。この果遂の誓いによって、真実報土の往生が果たし遂げしめられ、その選択の願海への転入においていよいよ深く果遂の誓いの恩が感戴されるのである。^⑧

① 松原祐善先生は、『教行信証』全体における三願転入の表白の、重要な位置と歴史的意義について、この表白は「三願転入序」とも称して『教行信証』の三序に比してよいであろう、と指摘しておられる。(『末法燈明記解説』)
② 稲葉秀賢先生「第二十願の分位」(大谷学報第四一巻第四号)参照。

③ 安田理深先生「恒沙の信」。(『大地』V)
④ 「不了仏智」というのを、異訳『如来会』では「希求仏智」といい、そして「自分の善根に於て信を生ずること能はず」という。(以下九二頁下段へ続く)

副二人を公選せしむることにせねばならぬ。(註2)

このような革正が現大谷派教団に於て直ちに行なわれ得ると思われない。しかしこの革正案が示す方向が現代に於て「宗祖の本懐を達成する」ためのより正しい形態であることは確かである。管長問題の本質が我が大谷派教団が真宗への宗門として、真宗の教法を如何に正しく、能く、時代社会に向つて表現するかという一点にある以上、既に光尊上人によつて示された教団のあるべき相に向つて一步一步前進してゆく以外に吾々の道はない。そして吾々がこの道を歩むことこそ「抑々、宗門は御同朋御同行の教団にして、一人の私擅を容れず、故に凡百の施設は、宣しく同朋の公議に基くべし」(御直書)と述べられた現法主の素意に契うことではないであろうか。

註1、『中央公論』丸山氏の論文は、同朋の会運動に対して「同朋運動は自殺運動だ」ともつとも身近な本願寺派から批判があった。と伝えているが、このような自己否定の力こそ教団が浄土に開かれていくことの証ではないか。自己否定の力をもつものだけが新しく誕生する力をもつ。

註2、光尊上人に関する記述はすべて『日本宗教史研究』の中の森竜吉氏の論文「一八七九年七月十四日——本願寺教団改革の政治的意義——」に拠る。著者に感謝の意を表します。(尚傍点は里村)——一九六九・十・廿八——

(77頁より続く)

- ⑤ 曾我量深先生「至心信樂の願」(『大地』V)
- ⑥ 曾我量深先生が「第十九の願」というものは、八識に当てれば前六識に当るものである。末那識に当るのは二十の願である。阿頼耶識に当るのは第十八願でしよう。そして十七願というのは、阿頼耶識の果の位であるところの阿摩羅識である。阿摩羅識は第九識ともいう。」と『教行信証信の巻』「聴記」のべておられるのが注目される。
- ⑦ 曾我量深先生が果遂の誓いについて「忘るるなかれ、急ぐなかれ、こういふ道を開いて下さるのを果遂の誓いというのでしよう。この果遂というものも、やはりこれも、お念仏の力であると、お念仏以外のものであるならば、果遂ということもない。」(『親鸞教学』十四号)とのべておられるのが傾聴せしめられる。
- ⑧ 西山・鎮西に「三生果遂」という解釈があるが、親鸞はこの三者果遂によられたのではない。