

## 第二十願の機に於ける宗教的自覚の問題

小野 蓮 明

一

『教行信証』に於ける三々の法門という教学体系を成  
立せしめる根拠は、親鸞已証の体験に基づく三願転入の  
自覚であつて、この自覚が『教行信証』成立の基盤をな

し、また『教行信証』を構成する真仮批判の根拠をなす  
ものであることは、言うまでもない。而して三々の法門  
に於ける真仮三願にあつて、特に問題となり深い意味を  
持っているのが第二十願である。何故ならば、第十八願  
を以て念仏往生を誓えるものとし、この念仏の行は定散  
諸行と全く相對するものであることを明らかにせられた  
善導・法然の廃立に於て、第十九願要門の位置づけがな  
されたのに対し、親鸞は要弘相對の批判を更に徹底して、  
要・真・弘の三門相對を立て、その中特に第二十願真門  
の開頭を以て『教行信証』の教義体系を示されたのであ  
つて、その限りに於て、第二十願開頭の意味を明確なら

しめることこそ、親鸞教学の根本性格に繋がる問題であ  
るからである。この小論では、三願に於ける第二十願の  
位置を宗教的自覚という観点から考察することによって  
親鸞の宗教的自覚の内面的深さを窺うことにする。

周知の如く、『教行信証』の撰述が法然の『選択集』  
を越えて何かを加えようとされたものではなく、寧ろ法  
然の選択本願の念仏の教えを素純に継承し、その真義を  
開頭せんとするところにあつたことは、親鸞自身の幾多  
の言葉から窺知せられる。「親鸞におきては、たゞ念仏  
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、信するよりほかに別の子細なきなり」(歎  
異抄)とか、「智慧光のちからより 本師源空あらはれ  
て 浄土真宗をひらきつつ 選択本願のべたまふ」(高僧  
和讃)とか、更に「真宗興隆太祖源空法師」(後序)等と  
言われている如く、親鸞にとって浄土真宗を開頭した人  
は実に「本師源空」に外ならなかつたのである。それ故

に法の伝承を明かす「行巻」に於て、『選択集』の題号、標宗の文、総結の文を引用し、以て『選択集』一部全体を引用する意趣を示されたのも、実に故あることであつたのである。七祖の論釈を結び、近くは『選択集』の所明を承けて、

「明かに知んぬ。凡聖自力之行に非ず。故に不廻向之行と名づくる也。大小の聖人・重軽の悪人、皆同じく齊しく選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし。」

と私釈し、念仏の大道が凡聖自力の行に非ざる廻向の行であることを明らかにされた。これは法然が念仏の行を選択本願の行として指教された意味を明瞭にされたものであろう。

然し法然の場合、所謂勝劣難易論を以て念仏が易行のみならず本願の行として勝の徳を持つことが明瞭にせられたとしても、それが他力廻向の行であるという明確な規定は、未だ明らかにせられなかった。勿論「不廻向之行」と示された念仏が、本願の行としての願意に立ち帰れば当然到りつくべき帰結である。然し偏依善導を標榜せる法然に於ては、所謂要弘廢立の義を明らかにすること、即ち雜行を捨てて正行に帰し、助業を傍にして正定業を専らにするという念仏為本の義を明らかにするこ

とが中心であるが故に、念仏を修する場合の能修の心について真仮批判をなすということはなかった。そこでこの批判の根拠は行の真仮であつて、信のそれではなかった。然るに行の真仮は、それを更に徹底するとき信の真仮にまで遡及せざるを得ないのであつて、そこに能修の心の如実不如実を問題にせられた親鸞の己証があり、この己証を展開したものが「信巻」を中心とする信の如実不如実である。それ故「化身土巻」に挙げられている第十九・第二十の方便の二願に於ても、そこで批判されるのは行の如実不如実よりは信の如実不如実である。即ち、修諸功德の諸行を修する第十九願は、勿論行の批判を基盤とするが、真仮批判の精神からすれば、かくの如き非本願の行たる定散諸行に囚われた雑心こそが問題なのである。雑修雑心が不如実の信であることは言うまでもないが、専修念仏のものにも雑心のものがあることを、第二十願の至心廻向の願に於て明らかにされたところに、本願に対する親鸞の深い洞察がある。信の純不純によつて行の価値を批判するのである。

一

思うに、真実の信仰が我々に恵まれるまでには、その

求道の途上に於て幾度びかの挫折と破綻、再起と摸索を経なければならぬ。「自余の行もはげみて仏になるべかりける身」が、それにも拘らず、「いづれの行も及び難き身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」という血肉を通しての全き絶望の淵底に於てのみ「ただ念仏のみぞまことにおはします」(歎異抄)という「ただ念仏」の立場が獲証せられるのである。念仏とは、地獄一定の深淵の闇を破って罪惡深重なる身を新たに生かしめる無量寿・無量光に外ならない。されば念仏成仏とは、如来より賜りたる念仏に於て無量寿・無量光なる阿弥陀仏と一なる根源的生を生きることであると云えよう。

然しながら信仰の機微というか、人間の自我性の恐るべき根強さといおうか、そこには微妙にして深刻なる問題が伏在していることがある。それは、所謂定散二善に於ける自力性の破綻に於て、自力を棄てて他力に帰し、如来本願の念仏に全存在を投入した念仏者が、その生活に於て地獄一定という厳しい現実を凝視しつつ何処までも自己を偽ることなくその念仏に生きようとすればするほど、「如来より賜りたる念仏」を所謂念仏なりとする隠れた自己が潜んでいることに気付くときがないであらうか。それは、「ただ念仏」の立場が自己の罪に死し無

限なる阿弥陀のいのちに生かされた立場であるとしてもその念仏を念仏なりとすること自体が「念仏」という名の裏返された自我ではないか、ということが自覚されてくるといふことである。第二十願は定散諸行の破綻に於ける罪障の自覚を跳躍板として選り取られた念仏の立場であり、その本願を聞信するものであるが、然しこの聞信に於て一度は断ち切られた意識が何時しか転倒して超越的なものを内在化するのである。この内在化の方向こそ隠微の内に本願の働きに背き、やがては念仏を自執するといふ繋りに於て現われる意識されざる自我の働きに外ならない。

この事態の問題は、「いづれの行も及び難い」という自己の限界の自覚に於て、その限界の間際まで自己自身を突き詰めたときに起る。即ち、自己の限界の間際まで自己自身を追詰めながら、尚その自覚の底から僅かに残された自己肯定(自力)の立場の前方に超越的な宗教的概念として予定された阿弥陀仏を無意識的に自己のもとに手繰り寄せ、それに自らの救済を賭けるというが如き無意識的な欺偽である。凡そ信仰への真の超越以前に於て「信仰」とされたもの、即ち予定的に立てられた超越的概念を絶望感の中で無意識的に手繰り寄せ、それに自

己の救済を賭けようとする立場は、求道の歷程に於て屢々陥る善意の虚偽とも云うべきものであるが、然しそれは所詮こちらから信じられた信仰の立場である。思うにかかる信仰は、如何に信仰と称してもそれは畢竟一種の意識の轉換を齎らすに過ぎないであらう。それは意識の根本的轉換を齎らしはしても、必ずしも我々の存在自体を轉換せしめる如きものではない。尤も意識の轉換ということも、単なる意識の向上や変化と異なつて、我々の生にとり一つの大きな轉換であることには違ひはない。何故なら意識の向上や変化はどこまでも意識の上のことであり、従つてその限り意識に内在的な現象であるのに対し、それが意識の轉換である限り、それは意識に対してどこまでも超越的な出来事でなければならぬからである。然し、それがやはり意識の轉換である限り、そこでの超越は意識に対して超越的であつても、存在に対して超越的ではない。その意味でその超越は、飽くまで信仰への超越でありつつ尚全き超越、絶対の超越ではなく、謂わば内在的超越と云い得る。

元来、意識と存在とは我々の主体に於て勿論切り離し得るものではなく、どこまでも相互に作用し合い相即するものである。従つてその限り、かの意識の轉換という

ことも我々の存在自体に何らかの変化を及ぼさずにはおかない。仮令内在的信仰の立場であつても、その人に新生の歡喜を齎らしめることは否めない。然しそれにも拘らず、意識の轉換は依然存在に變化を与えても存在を轉換せしめる如きものではない。そこには存在にとつて意識されざる自我性を尚意識の底に潜めていると云わなければならぬ。自我の根は、意識に関する限りは既に断ち切られた根であつても、存在に關しては尚意識されざる自我として、常に意識下に於て超越の働きの対しひそかなる反抗を営んでいるのである。

### 三

内在的信仰と雖もそれが内在的信仰といわれる限り超越的なものに遭遇し、その本願を聞信するものであるが、然しこの聞信に於て意識は断ち切られながらも、切断された意識は何時しか転倒して超越的なものを内在化するのであつて、この内在化の方向こそ隱微の内に超越の働きの背くものとして、意識されざる自我の働きの外ならない。

而してかかる意識されざる自我性の執心を第二十願・不定聚の機の中に看取することができよう。第二十願は

根本「大經」に、

「設我得<sub>レ</sub>仏十方衆生、聞<sub>レ</sub>我名号<sub>一</sub>、係<sub>レ</sub>念我國<sub>一</sub>、植<sub>レ</sub>諸徳  
本<sub>一</sub>、至<sub>レ</sub>心廻向欲<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>我國<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>果遂<sub>一</sub>者不<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>正覺<sub>一</sub>」  
と説示され、その願意を明かして親鸞は、

「弥陀経往生といふは、植諸徳本の誓願によりて不果  
遂者の真門に在り、善本徳本の名号をえらびて万善諸  
行の少善をさしおく。しかりといへども定散自力の行  
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、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。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  
はときたまへり。」(三経往生文類)

と釈述されている。言うまでもなく、第十九願より第二  
十願へ転入せしめる転入点は、「発菩提心修諸功德」と  
示された定散自力によつては、如何にしても出離し得ざ  
る自己の根源的罪障の自覚である。生死を解脱せんとす  
る定散諸行の行修は、自己の生死を「無量億劫の生死の  
罪」と自覚せしめることに於て、「無有出離之縁」の深

信を生じ、而もこの深信は「彼阿弥陀仏四十八願撰受衆  
生」の深信を生ぜしめるものとして、換言すれば、定散  
の破綻に於ける罪障の自覚を跳躍板として念仏への宗教  
的決断を決断するものとして、第二十願への転入があつ  
たのである。「無有出離之縁」の自覚がそのまま「無<sub>レ</sub>  
疑無<sub>レ</sub>慮乘<sub>レ</sub>彼願力<sub>一</sub>定得<sub>レ</sub>往生<sub>一</sub>」と、その全存在をかけ  
て決定的投入をなすのであるが、かかる「乗彼願力」せ  
しめる体験の反面として、こうした決定的投入をなさし  
める定散諸行への絶望と、それ故に逆説的には却つて定  
散諸行への隠微なる執着がそこに存在するのである。

定散二善の挫折に於て選り取られた念仏への宗教的決  
断は、確かに信仰への超越である。然し「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」第二十願の機根は、真の全き超越とは云  
い得ない。第二十願の機は定散諸行の挫折・絶望に於て  
本願念仏を選択決断する宗教的実存の立場であるが、然  
しその実存の内面性に於て定散の絶望が強烈であればあ  
るほど、それへの執着を潜めるものであり、かかる執着  
がやがて念仏を自執するという繫りに於て現われるので  
ある。恰も禁欲を自らに強要する者はそのことに於て却  
つて欲への関心を強める如く、定散の否定そのものが却

って定散への繋繩であり、それへの否定的執着である。それは、第十九願の機が定散の行修への直接的執着であるのとは異なつて、否定の行への執着であり、更にはそれを通してそれを否定する自我への執着であり、かくして畢竟否定せしめるものへの執着である。かかる否定の行を通して第二十願の機の主体が現成するが故に、その行への執着は、第二十願の機の自我の自執であり、より高き我執に外ならない。本願成就の名号を私して「若一日（乃至）若七日一心不乱」（小経）という如き念仏への執着は、実存的意味での法執と云い得る。法執こそ最も深い意味に於ける我執に外ならない。かかる法執としての我執こそ「如来より賜りたるものをわがものがをとする」荒涼さであり、「本願の嘉号を以て己が善根となす」（化身土巻）我性の顛倒である。

かくして第二十願の機性に於ては、定散二善の否定そのものが却つて定散への執着となるという自己矛盾を蔵し、この定散諸行への否定的執着が更に否定の行への執着として、依然「自執」を本質としていると云える。即ち、定散諸行の本質に見られた自執が今やその否定としての第二十願の機性に於ても、念仏への執着として現われるのである。而してこのことは、定散の破綻に於け

る罪障の自覚を跳躍板として成立した第二十願の主体もその罪障の自覚に於ける自己否定にも拘らず依然罪障の根である自執性の支配する埒内を出でず、否定も所詮その埒内での否定展開であつて、そこに支配する自力性の擒拵を未だ脱し切っていないということを意味している。自己の内に自己の根拠乃至根底を飽くまでも自己として有つという「至心廻向」の立場は、それだけとしては高次の我執である。かかる機性のもつ不定性・抽象性を、親鸞は「良に教は頓にして根は漸機なり、行は專にして心は間雑す」（化身土巻）と扶摘されたのである。

#### 四

上述の如く、第二十願の機に於ける否定即肯定の相対性は、先ずは不定聚の機性に於ける自己否定の部分性として、次にはそれに基づくところの否定的執着、更には名号への法執として見られ、それは結局自執性に根を有つと云うことであつた。その限り、第二十願不定聚の機性の内になお第十九願邪定聚の機性の残滓を觀取し得、自我性の執拗な陰影を見ることができ。

思うに、第二十願に於ける念仏者がその機根に於て本願の名号を執持し、自他に対して自らの信仰を強調し、

自己が信仰の主体であることを確定化しようとするればするほど、そのこと自体が意識されざる自我を意識せしめ、透明な自我を除々に顕在化せしめ、実は自己が信仰の主体ではなく、一度び否定せられた筈の自我の主体ではないか、という疑いを次第に明確化して行くことになるであろう。自己自身に絶望しつつ、而もその絶望に於て如来の慈悲と対立抗争して仏の廻向に帰投せず、却って自己の有限性を主張しようとするこの我性は、仏を自己と対立するものとして相対化し、また仏を相対化することによって自己と対立させることから、延いては自己を仏の地位に置かんとする恐るべき反逆ともなり得て、却って第二十願の機の自覚を最奥の絶望へと導き入れるのである。何故なら、真の罪障の自覚は、弥陀如来の攝取救済に対する反抗としての絶望であるからである。自己の内

に自我が意識されればされるほど、増々強く名号を執持し、逆に念仏に執心すればするほど自我性が顕わに意識されてくる——こうした主体内の自己矛盾的な運動が加速度的に激化し、その極に達したとき、今までの信仰の立場は崩壊し、一転してその根底に潜んでいた自我は再び自覚化された自我として全露現前する、これが真の而も最も最奥の絶望である。されば未だ真の絶望に陥ら

なかつた絶望以前の第二十願の機に於ける宗教的決断も畢竟するに即自的な絶望として潜在的な名号に対する反抗——それは最も深い法執である——であったと云えよう。

かかる面を不定聚の機の主体性に即して云えば、結局かの定散自力の破綻に於ける自己否定が、否定の後なお「本来的自己」を自己実存の基底として残すもの、自己の根拠を自己の内自己として与えるものとして、恰も再び自己同一性の論理に還ってくる如きものとして、否定は存在の基底をも奪い去る如き或はその存在の実体性を否定する如きものではない、と云うことを意味する。かかる否定は、真実の宗教的自覚の立場からすれば、所詮観想の一面的抽象的否定であって、到底真実の末徹りたる否定ではない。而してこのことは取りも直さず、不定聚の機に於ける罪障の自覚が根源的な罪障の自覚ではないということ、自己の業と業の世界との相依の根源である如き罪業の自覚ではないということである。

さて、不定聚の機の自力の執心が以上の如きものであるとすれば、善本徳本としての念仏は我々を駆り立ててこの我性の深淵へ追い込む如きものでなければならぬ。親鸞が

「善本とは如来の嘉号なり、此の嘉号は万善円備せり、一切善本之本なり、故に善本と曰ふなり。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、故に徳本と曰ふなり。」（化身土巻）

と言われた領解は、その為には名号を对象的に考察してその威徳を述べたものであってはならない。寧ろ、この言葉は念仏に於ける弥陀との一の体験の事実でなければならぬ。然しそのためには、自己の根源的罪障を深く自覚していなければならぬ。一切の善への起心立行が出離解脱に対して無効であった罪惡深重の自己が救済せられ解脱し得るが故に、名号が事実善本であり徳本なのである。

総じて信仰は觀念論的な自覚の深化によって獲得されるものではない。如何に深遠な思索であっても、また如何に嚴密な体系であっても、意識一般とか觀念論的自我とかと呼ばれる如き主観は、決して信仰の主体とはなり得ない。信仰は常に「そくばくの業をもちける身」としての「親鸞一人」の問題である。自己が超越的絶對的なものに面接し、罪業の束としての自身の実相を照出され、この絶對者に自己存在の一切を委託し尽くす宗教的

決断に信仰は成立する。然しこのような実存的な決断が成立するためには「時」を要する。何故なら、宗教的決断は、その決断の時と同時に、自分が今まで反対に決断していたということが成り立つ如きものとしてのみ成立するからである。「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、たゞ念仏のみぞまことにておはします」と信知し、「念仏をとりて信じたてまつらん」（歎異抄）という決断の成立は、これまで反対に決断していたということを経介として始めて存し、またそのような自己の負債を支払つてのみその決断は具体性を有つ。「反対の決断としての自己の負債、それこそ第二十願の機が、その底に第十八願と対立する無意識的な我性を蔽して、願力廻向の力に抗い続けてきたものである。第二十願の機の決断の底に尚かかる自力の執心の残滓を発見するには、第二十願の機の自覚の深化に本質的な一つの過程を経歴した後でなければならぬ。第二十願が正しくそれとしてその実質性が自覚せられるのは、第十八願の自覚より廻向返照せられた時である。それ故に、人が第二十願の自覚について語ると云つても、第二十願の立場は、今現に私はそこに立っている、と自覚される如き形では存在しない。

寧ろ、それまでの眞の立場としていたものが、何らかの形で崩壊し突破せられた時である。第二十願の立場は、決して現にそれに立っている、その立場が現在する、という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、過去の否定的な形を通してのみ自覚されるものである。それは未來的に否定的な形を通してのみ自覚される第十九願とは反対の性格を有つものと云える。

而して第二十願の有つかかる過去のな性格は、主体的には不定聚の機に於ける罪障の自覚の後悔性に拠る。定散自力によつては如何にしても分離し得ない自力無効性の自覚、即ち自己に於ける根源惡の明らかこそ、第十九願より第二十願への転入点であつた。然るに根源的な罪障感、自己の一切の行に於てのみならず、また自己存在の一切の時に於ても、自己の罪障を発見するものでなければならぬ。そうでないと根源的とは云い得ない。蓋し一切の時の罪障が集約する焦点こそ、根源的罪障の自覚の現在であるからである。第十九願より第二十願への跳躍板としての罪障の自覚は既往の罪障の全体を荷負する自覚であるが、然しそれは無始已來現在までの無明業相が把持せられる瞬間に、新しい罪障が更に附加され

ることを領知しない。本来、自己の存在は生死輪廻の連鎖に繋がれて絶えず惡業の淵へ転落しつゝある以上、その罪障の自覚も無底の深淵への限りなき墜落であつて、行き着くべき底を知らぬものである。従つて、罪障の根源的な自覚とは、常に新たに加速度をつけて附加せられる現在の罪業を自覚するものでなければならぬ。恰も時の自覚に於ける眞の現在が、そのうちに過去も未來も、現在の過去・現在の未來として包含する如く、罪業の自覚の現在にも既往の罪業の全体が、そしてまた未來のそれの全体も、既にそのうちに自覚されている如きものでなければならぬ。時の現在が一切の過去を負い、あらゆる未來を孕んで常に新しい「今」として現在する如く、罪業の自覚の現在も無始已來の業相の全体を荷負しつゝ、また未來永劫のそれを既に内に孕んで常に新しい現実の罪業として現在化する、その現在化の尖端の自覚でなければならぬ。然るに、凡ゆる起行立心の破綻に於ける不定聚の機の罪障の自覚は、既往の罪障の回顧的自覚であつても、罪業の現在化の自覚ではない。もしそれが現在の自覚であつたとしても、精々罪業の可能性、乃至は一種の低き現実性の理解である——少くとも無明業相の深淵へと転落し、暴流の如く奔騰するこの罪業の現

在化の尖端を自覚するということがない。それは、時に於ける現在の現在が「瞬間」乃至は「永遠の今」に於て始めて理解される如く、罪業の現在化の尖端も救済がそこで成就する「即得往生」の「即今」、即ち「信一念」に於てのみ真に自覚され得るのである。そこで始めて罪業の自覚は、罪業の清浄なる懺悔となる。

浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし  
虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし

外儀のすがたはひとごと 賢善精進現せしむ  
貪瞋邪偽おほきゆゑ 奸詐もゝはし身にみてり  
等という「悲歎述懐和讃」は、信一念の自覚から詠われた罪業の清浄なる懺悔であろう。

而して、このような罪業の現在化の尖端を自覚し得ない第二十願の機根こそ、上述来の執拗な自我性であり、自執乃至は法執として指摘された最も根強い自我性である。この最後の自我性こそ、罪業の自覚が頭わにする尖鋭化された実存の個別性である。「本願の嘉号を以て己が善根となす」我性の顛倒是、最も尖鋭化された実存の個別性であると云い得る。個別性とは自我意識としての自己そのものであって、決して「発菩提心修諸功德」(第十九願の機)ということに於て考えられる如き自己に於

ける価値意識としての特殊性ではない。然し、こうした個別的な自己にとり、常に新しく加速度的に附加せられる罪障の重圧から解放されない限り、真の救いはない。然らば、それは如何にして可能であろうか。思うに、罪障に沈淪する自覚が、その個別性を脱して自己を真実の「執心牢固の一心」として把握するに至るには、無限に底なき深淵に墜ち行くこの自覚が、その底を破って洩れ来る一道の光明に遭遇して、謂わば一挙に受けとめられ跳ね上げられる如き体験が必要である。かかる体験が罪障の自覚を跳躍板とした宗教的決断である。即ち「よきひとのおほせをかふりて」「念仏まふさんとおもひたつこゝろのおこるとき」という決断である。然し「おもひたつこゝろのおこる」という決断は、個別的な自己のなす決断ではなく、自己の決断の底を突き抜けて現前するところの「汝の決断」とも云うべき阿弥陀の決断である。

## 五

このように宗教的自覚という立場から見るとき、第二十願は三願転入の論理的発展の順序に於て第十九願から第十八願に至る中間に立ち、既に前者の修諸功德による往生の矛盾を超えながら、然も後者の念仏往生の純粹他

力の行の媒介に達せず、単に観念的に思想の轉換に止まるものとして、その中間性を脱し得ないかの如くである。然も第二十願は、救済に於て他力に転ぜられるべき機の内容存在規定として通過領域的な中間的位置を占めるのみならず、寧ろ反面に於ては、却つて第十九願の第十八願に転ぜられる具体的轉換の逆の方向たる疎外態として、即ち「如来より賜りたる」「本願の嘉号を己が善根となす」我性の顛倒によつて、念仏を思想化し、罪障の懺悔悲痛を回避する結果、後者から前者へ顛落する方向を常に含むものであると云い得る。然しまた、第二十願の思想的轉換もその条件たる至心廻向が根源的罪障の自覚、即ち過去を至心に淨化して現在の信心に帰入せしめる働きに媒介されることによつて、絶対他力の自然法爾に転ぜられ念仏の行的轉換の主体となるのであつて、これが所謂「果遂の願」と言われる所以である。果遂の誓の保証は従つて至心廻向に含意せられる罪障の自覚の徹底に存するのであつて、究極的にはその否定的轉換たる本願の念仏の不廻向の廻向を至心に信樂せしめる第十八願によることは、第十九願の場合と同様である。然しここでは第十九願の場合と異なつて、否定的轉換は命終という如き自然的機縁が外から与えられて成立せしめられるので

はなく、既に第二十願の思想性そのものが内に孕む自己矛盾の否定的弁証法によつて内から起発し、自力念仏が止揚されて念仏の他力性が徹底されることによつて、第十八願への転入が達成せられる。従つて、もし第二十願の内容が謂わば第十八願の疎外態に止まり、それが常に宗教的自覚に於ける弁証法的運動の消極契機として否定され、第十八願に止揚されるべき中間性に過ぎないとするならば、それ自身に理由をもつ人間性の自立的な段階として積極的な意味を持たないことになる。

然しながら、第二十願は第十八願を裏づけるものとして、乃至は第十九願から第十八願への転入契機をなすものとしても、それだからと云つて、第二十願は単に第十八願に転入する否定契機としてのみ存するものではない。成程、第十八願の弘願念仏は、第二十願がそれ自らの内に含蔵する自己矛盾を願力に促されて自覚し、その自覚によつて成立するものであり、従つて第十八願はただ一度び第二十願から転入してそれとなつてしまつたのではなく、第十八願は絶えず第二十願を自己疎外によつて成立せしめつつ、また更にそれを消滅契機として否定し第十八願に転入せしめ続けなければならない。その限り、第二十願は定散諸行の否定的媒介とは異なつた意味で、

それ自体としての自立性をもつ精神性であると云い得る。何故ならば、第十九願は定散諸行の否定によって第十八願の念仏に転入せしめる契機となり、また第二十願はこの定散の破綻という転換の上に、諸善の根本としての名号（念仏）が思想せられ、而もここでは「本願の嘉号を己が善根となす」という自己矛盾を含みながら、それによって第十八願への転換契機となることに於て不定聚の機に応ずるものであるからである。それは第十九願への転落か、第十八願への転入か、との中間に立ちつつ、そのような自立的な存在態として実存の精神的領域を形成していると言わなければならない。

このように三願転入の自覚の論理に於て、第二十願の自力執心は第十八願の弘願念仏の信心に転入せしめる内面的契機をなすのであり、三願転入の自覚を鮮かならしめる転換軸になっていることは、殊に注意すべきである。第二十願のもつかかる特殊な意味と性格を明確に扶摘せられたところに、親鸞の己証がある。

言うまでもなく、本願の意義を本願成就に立って明らかにされたのが『教行信証』の教学である。本願成就ということとは、本願が果力たる南無阿弥陀仏の正覚を成就したという客観的事実を指すのではなく、聞信歓喜の一

念に「至心に廻向したまえり」と主体的信の成立を意味する。この信の一念に、十劫成就の仏も今現在に正覚を成じ、衆生も往生決定するのであって、かかる義意を明瞭に示されたのが成就文に於ける「至心廻向」の転訓である。従来一連に読まれてきた本願成就文を、本願信心願成就文と本願欲生心成就文とに分ち、中間の「至心廻向」を「至心に廻向したまえり」と読むことによって、本願の成就が廻向成就であること、即ち衆生に真実の信心として成就するものであるということを明証されたのである。かかる手続きは、第十八願の至信心案の願成就を第十九願や第二十願と、特に後者の至心廻向の願成就とは異なるそれ自体の意味を明瞭にせんがためである。成就文の「聞其名号」や「至心廻向」の言句も、願文として出ているのは、第十八願ではなくて、寧ろ第二十願である。而して本願としては独立の二願でありつつ、成就としては重なっているところに、第十八願の全く外に見られる第十九願とは異なる第二十願の固有性があり、またそこに第十八願と第二十願との深い内面的関係を看取し得る。然しまた、第二十願は常に第十八願の内にあるものではない。内にあって而も外にある、外にあるものが却って内に見出されてきたのである。

而してこの兩願を区別せるものは信心の自力・他力性であって、主体的には罪障の根源的自覚に拠る。親鸞が第二十願の成就文に相当するものとして『大経』の智慧段の經文を以てし、仏智疑惑の罪の自覚を示している所以である。第二十願の主体は至心に廻向する廻向の立場であって、その限り深い主体性の固執の立場であることは、既に縷説したところである。

## 六

如上、三願転入の自覚の論理に於て、第二十願に現われる相對の否定的媒介は、第十九願の定散諸行に於ける否定的媒介性とは明らかに區別せらるべき轉換軸の積極的意義を有するものであった。これがまた親鸞の自覚に於て、方便眞実が眞実方便と対立せしめられながら、眞実を顯彰せんとする『教行信証』の論理である。

三願転入の自覚過程を時相の三契機に配當して見るとき、「信卷」所説の三心積とその順序が逆轉するであろう。何故なら、自覚の向上的往相面が過去性を主軸となすのに対して、降下の還相面が未來性を主となすからである。即ち、三心積の至心・信樂・欲生の三心が過去・現在・未來の順序で次第し過去が中心となっているのに

對して、三願転入は未來・過去・現在として未來性を中心に展開していると云える。然も、未來的欲生が過去の懺悔に媒介せられ至心を通じて現在の信心に転ぜられるのであって、過去の罪障の自覚と懺悔なくして未來の往生は成就しない。過去の罪障の懺悔が未來的往生を果遂せしめる積極的契機である。それ故に、果遂の願は念仏往生の願の媒介的發展性を示すものと云えよう。そこに所謂方便の積極的意味を認めなければならない。

かかる点に注意するならば、第十九願の定散諸行も、それが畢竟「いづれの行も及び難き身」の罪障性の自覚に媒介せられ第十八願の信心に攝せられて自然法爾の行に転ぜられる限り、如來の大悲の現働となる。そしてそれが反省せられて、諸善功德の本源は念仏にありと思想せられる。而してかかる思想的轉換は、それ自ら念仏を自力化せる概念的矛盾を含むが、それにも拘らず、念仏往生の願の行的轉換の否定契機として却って根源的罪障の自覚行に媒介せられるとき、第二十願の方便眞門を形造る。されば諸行も思想もそのまま直接にはないが、ただ罪業の根源的自覚に導くものとして第十八願の信心に媒介されて自然法爾となる限り、共に等しく如來大悲の衆生攝取の現行に外ならない、と云い得る。第十八願

と同じく「設我得仏十方衆生」と發起されている第十九・第二十の二願の上に、大悲心現働の相を読みとられた親鸞は、

「阿弥陀如来は本と誓願を發して、普く諸有海を化したまふ、既にして悲願有す、修諸功德の願と名づく(乃至)亦至心發願の願と名づく可き也。」(化身土卷)

「阿弥陀如来は本と果遂の誓を發して、諸有の群生海を悲引したまふ、既にして悲願有す、植諸徳本の願と名づく(乃至)亦至心廻向の願と名づく可き也。」(同)

と述べていられる。勿論この二願に示された「至心發願」と「至心廻向」は、衆生の至誠を尽くした願生心であるが、如来の大悲はかかる各別の衆生にかかわることなく、飽くまでも「普く諸有海を化し」「諸有の群生海を悲引」せんとして「眞実方便の願を超発」(同)し給うのである。されば、第十九・第二十の二願は、一面に於て衆生の願生心に応じつつも、同時にそのまま如来の願心の具体的な働きとして、明らかに第十八願の「欲生我國」の大悲招喚より展開せるものに外ならないと云い得る。従って、それらが方便の願といわれても、眞実と區別された単なる方便という意味でなく、「眞実方便の願」と言われる如く、眞実に拠る方便の願という意味である。

それ故に、方便の願は却って眞実の願の具体的内容とならなければならぬのであって、親鸞が第十九・第二十の両願に「既にして悲願有す」と註された所以である。

就中、第二十願に於て果遂の誓を見出されたところに、本當の「欲生我國」の招喚の発見があり、それがまたかの成就文の転訓の根拠となったものと解される。その意味では、願力廻向の信心ということを眞に証明するものは果遂の誓であるとも云い得る。いづれにしても、三願転入の枢機ということもこの「欲生我國」の廻向心にあることを、親鸞は自証されたのである。

されば、親鸞が三願転入の事實歷程を語って、「是を以て愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く雙樹林下の往生を離れ、善本・徳本の眞門に廻入して、偏に難思往生の心を発しき。然るに今特に方便の眞門を出でて、選択の願海に転入し、速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。爰に久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんが為に、眞宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。彌斯を喜愛し、特に斯を頂戴する也。」(化身土卷)

と表白せられた信仰体験は、それは決して教えに救われた現在から在りし日の自分の姿を回顧しているものではないであろう。寧ろそれは、「今特」という聞信一念の現在の直下に「久入願海」という久遠来本願海中に摂取されてあった自身の相の発見の表白である、と云うべきである。聞信の一念に大悲招喚の本願に目覚め、そこで本願力廻向により「遇ひ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」(総序)、以て今あらしめられた自らの無始已来の業相を深信せしめられ、ますます「信は願より生」せしめられたという願力廻向性を信知するという、自覚に於ける円環運動こそ、一念の信の内景としての三願転入の相である。三願転入は、一面に於て本願海中に「かねてしろしめ」られてあった「そく

ばくの業をもちける」「親鸞一人」の機相が選択の願海に転入せる相を明らかに示すものであると共に、他面に於て「たすけんとおぼしめしたちける本願」(歎異抄)の摂取の様相を示すものと云える。「雑行を棄てて本願に帰す」(後序)という「たゞひとたびの廻心」(歎異抄)の内景に於ける大悲摂取の現働、それこそ三願転入の表白であったのである。従って、その転入の枢機も実に如来の「欲生我国」の大悲廻向心に存し、「欲生我国」の廻向心こそ本願が本願自らを自証する原理であったのである。かかる本願自証の原理としての欲生我国を、第二十願の機の自覚に於てより明確に抉摘せられたのが親鸞の己証であったと領解されるのである。