

唯除の機

小林光紀

一、業縁存在

人間の存在について語られる場合、存在そのものがスタティックに捉えられがちであるが、仏教でも全てが無常と
いうことであらわされるように、それはもっとダイナミックに捉えられなければならない。つまり、存在とはただ単
に「在る」ものではなしに、「在らざる」ものに「成るものとして在る」と言われる。

このように「在らざる」ものを現存在の自己に見出す人間は、従って完全なものではなくして、負目といわれる感
情を意識する不完全なものである。そして、その不完全性を意識することにおいて現存在態をさらに次元の高い存在
態にするべく自己形成化、自己完成化がなされていくのであって、その意味で不完全性の意識化は完全性の原動力と
もなっているのである。より高い存在態であろうとする志向性は通常何らかの善を求め、悪を廃していこうとする心
情をもつことは否めないであろうが、実はそうした自己形成・完成への志向はいわゆる廃悪修善として無限の積層を
求める心である。そして無限なるが故に、不断の努力と精進が要求され、挫折者を産む危険性の高い堅出の道である。
一般にはその無限の廃悪修善たる堅出の道が尊しとされ、理想主義的道德家などの説くところであるが、もしその道
を全ての人間に可能な道とするなら、それは不安と焦燥を隠蔽し、挫折者を産みだす現実を無視した欺瞞の道としか

言いがなく、またもし特定の人のみの特殊な道とするなら他の多くの人は善悪から見捨てられ、道徳それ自体の意義性さえも喪失されることになってしまう。

しかも、廃悪修善の対象たる善悪について考えてみれば、善悪ほどわかっているようで実はわからないものはないのではないか。善悪に関する研究は古今東西いろいろな人が行なっているが、善悪の価値規準そのものが時間的空間的に一定しておらず、その可変性もさることながら、時には善悪それ自体が顛倒する場合さえもある。一步譲って善悪の価値規準が一応定まっておくとしても「道徳の実行は所謂三歳の童子もこれを云い得るも、八十の老翁もこれを行なう能わざる」(『清沢満之文集』一一六頁)と清沢満之も言うが如く、明らかに「言うは易し、行なうは難し」であって、遂には「完全に善と思うことを行ない、悪と思うことを為さぬと云うことが難しい」(同・一一五頁)と言わざるを得ない。また、我々は知識のある如何によっては善悪は決まらなれないと思いがらも、ともするとその説に一応頷き、知識人と自他ともに認める人に限ってその説が絶対的であるかのように思うが、親鸞においては

よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのころなりけるを

善悪の字しりがほは おほそらごとのかたちなり (和讃篇・二二四頁)

と、まことに跋しい言葉で人間のそうした偽善性をつき、あらゆる虚飾をはらった裸の自己においてはただ「善悪のふたつ惣じてもて存知せざるなり」と言わざるをえないと同時に「是非しらず邪正もわかぬこのみ」がいたずらに「名利に人師をこのむ」ことを懺悔している。

故に、善悪について廃悪修善を真摯に実行せんとする時、遂には廃悪修善の自由意志があることを疑わざるを得なくなるが、かといって、恣意にまかせすることもできない。そして、自己形成への志向性は逆に煩悶という形をとって人間の雑毒性、虚仮性を参照する結果となる。そして、その志向性が存在それ自体を参照することによって煩惱具足

の我が身がみえてくる。『觀經』における散善の教えは人間における根源的な倫理性を五体投地させる釈迦弥陀の善巧方便であり、法然が選択念仏のもとに諸行を廃した深意もそこにかがわれる。ただ、煩惱具足の身が単なる自己反省であっては、まだ「あしきころをさかしくかへりみ」ている自己反省という名の人間における拭いがたい驕慢にほかならず、その自己反省という残心の自己をも捨てきって、煩惱具足の大地に五体投地した救済の可能性をも予測させない「出離の縁有ること無」き身の深信、「断善闡提のごとくなる」身の悲傷においてはじめて宗教といわれるものの意義性が見出されるのである。単に意識的に我が身を悪いとするのは深信ではなく「かしこきにたり」と言われるべきもので、意識が存在から遊離していることによる。意識が存在と一体となるとき、存在が所照の身であることに気づかしめられ、意識において存在を離れたところで善悪を思い煩っても結局は善悪に惑わされるのみである。自由意志において対立的矛盾的に交差せる善悪を選びとり得るとするのは「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべ」き業縁存在の我が身を無視した観念的予想にしかすぎない。

『歎異抄』に

「唯円房はわがいふことをば信ずるかとおほせのさふらひしあひだ、さんさふらうとまふしさふらひしかば、さらばいはんことたがふまじきかと、かさねておほせのさふらひしあひだ、つつしんで領状まふしてさふらひしかば、たとへばひと千人ころしてんや、しからば往生は一定すべしとおほせさふらひしとき、おほせにてはさふらへども、一人もこの身の器量にてはころしつべしとおほへずさふらうとまふしてさふらひしかば、さてはいかに親鸞がいふことをたがふまじきとはいふぞと。これにてしるべし、なにごとまころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなわちころすべし。しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わがこころのよくてころさぬにはあらず、また害せじとおもふとも百人・千人をころすこ

ともあるべし」(言行篇一・二〇～二二頁)

と端的に述べられている言葉こそ、我々の存在性の確な把握であって、百人・千人を殺そうと思っても殺せないが、反面殺さないようにと思っても百人・千人を殺すという意志の自由性を云々することのできない業縁存在の領きの言葉である。

それにもかかわらず、我々は先にも述べた如く廃悪修善の道を歩もうとし、

不了仏智のしるしには 如来の諸智を疑惑して

罪福信じ善本を たのめば辺地にとまるなり (和讃篇・一八八頁)

といわれるように仏智を疑惑して、罪福心をもって善本をたのめようとする。しかしそれは「疑心の善人」といわれるように善人ではあるが仏智を疑う罪において辺地にとまらざるをえない。

なぜなら、善本をたのめようとする心(罪福心)においては一つにはそのことによって何かの見返りを欲求している乞食根性にもとづいた積極的肯定的自力心、一つにはそのことによっていろいろな災や苦しみを避けて通ろうとする消極的否定的自力心があるからである。我々はそうした二つの自力心を内容とする罪福心において常に吉凶禍福を問題にするけれども、罪福心そのものについては全然これを怪しむことなく、むしろ当然とし、その結果かえって苦悩を味わう。その罪福心とはまさしく存在それ自身とは遊離した自我心に基くものであり、それ故、自我心を満そうとしてくれるものなら所信が何であろうとも一向にかまわないのである。従って、そのような罪福心によっていることにおいて常に心は不安定であり、たとえ一時的に小利を得るとしても、自己を失い生死のなかに流転し、「大利を失す」ることになるのである。この私という存在は「さるべき業縁のもよぼさば、いかなるふるまひもす」る業縁存在なのであって、いたずらに罪福心をたのむことはその業縁存在から遊離した自我心にもとづくものであるが故に、存

在と自我心との相克において、ひとたび業縁存在の我が身が所照されるや「地獄一定すみか」と言わざるをえないが、自我心よりなる罪福心の強き人は地獄を恐れて善本をたのみ、かえって観念的相対的救いのなかに自己満足しているとする。

まったく、

「よきところのおこるも宿善のもよほすゆへなり、悪事のおもはれせらるるも悪業のはからふゆへなり。」

(言行篇一・二〇頁)

であって、それは罪福心をもってしてもいかんともしがたいことである。だから、親鸞においては本願ばかりと称されることについてもやはり業縁存在としての人間を発見しているのである。このような一見、消極的悲観的な親鸞の考え方は、単なる考え方ではなく、我々の現存在を深信する時、いかに虚飾によって飾りたてようとしても、覆うべくもない現実相であり、それは業縁としての人間の偽らざる表白の言葉であるといえよう。

「私が」という自我の執心は抜きささり難く、その自我の執心を離れたところに救いがあると知りつつも、なおその自我執心によって目前の七宝や金鎖に惑わされ、「生死流転、休止すること有ること無」いのである。

二、唯除の機……大・観二經の会通

親鸞は『教行信証』総序において

「しかれば則ち、浄邦縁熟して調達・闍世をして、逆害を興ぜしむ。浄業機彰はれて釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまへり。」(『教行信証』五頁)

と述べて、やがて『教行信証』を展開していき、また「信卷」巻末においては特に阿闍世に関する『涅槃經』を多く

引用している。このことからみて、親鸞は阿闍世に関して並々ならぬ関心をもっていたことが察知されるわけである。そもそも阿闍世は『大経』十八願において唯除の対象とされる五逆罪の一つである殺父という罪を犯しており、その意味では永遠に救済から見離された人間である。従って、そのような経験的罪惡を犯していない大部分の人にとって、救済の対象から外される阿闍世は普通興味の対象となることはあっても、阿闍世の苦惱のうえに自己の苦惱を見出すということはないはずである。

しかし、曇鸞、善導等の善知識の教えに導かれた親鸞にとって、阿闍世は単なる興味、関心といったことにとどまれないものを感じたのではなからうか。おそらく親鸞にとって阿闍世は単に過去における悲劇の中心であった歴史上の人物としてではなく、(従って、阿闍世は自己とは全く無関係なる存在ではなく、また悲劇そのものも特殊なものではなく)むしろ彼を自他の制約を超えた他己として、否、自己そのものとして(従って、一見特殊的個別的な悲劇性のなかに時間的空間的制約をも超えた人間としての普遍的な問題性を含むものとして)見出されていたのであろう。故に、阿闍世の苦惱は親鸞の苦惱であり、万人普通の苦惱の根源を阿闍世の苦惱のなかに親鸞は見出したのであろう。従って、親鸞は阿闍世についての『涅槃経』の経説を引用するに先立って

「誠に知んぬ。悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと」(『教行信証』一五三頁)

という悲傷を述べているが、人間の本具的罪惡を親鸞は名利と愛欲のうちに見出し、全ての諸々の罪の形態はそうした人間の本具的なものに基くものであると領くとともに、その領きにおいて全ての諸々の罪の形態を自己の経験の有無によらず、その本具性において自己のものとしていたに違いない。

『大経』の十八願では五逆と謗法が唯除されているのに対し、『観経』では五逆罪のみ下々品において善知識の称

仏名の教えによって救いが説かれているので、古来より大・観二經の会通が問題とされてきたが、曇鸞においては『論註』の八番問答における二番問答において罪の異質性によって、単罪（『觀經』）であるか、複罪（『大經』）であるかが往生を決定するとして、いわゆる単複説によって二經を会通してあるが、誹法という罪については

「ただ正法を誹謗せしめて、さらに余の罪なしといへども、必ず生るることを得じ」（『教行信証』・一八五頁）

と述べ、さらにもし誹法が往生を得るとしたならば水でない氷や、煙のない火を求める如くであるという譬えをだし、正法としての仏法を誹るものが仏土に生まれるとしたら、明らかに矛盾するとして誹法の得生はありえないということと敵しい言葉で述べている。曇鸞はこのような誹法と五逆とはその間に大きな差異があることを示しながらも、その後で誹法とは無仏、無佛法、無菩薩、無菩薩法と言うことであると定義した後には

「五逆罪の正法なきより生ずることを知らず。」（『教行信証』・一八六頁）

と述べ、五逆罪のおきるのも結局は無佛法からくるものであるとし、そこに五逆と誹法との間に実際上では差異を認めていないのみならず、一番問答では世親の「普く諸の衆生と共に」を釈して、その諸衆生とは『觀經』の下品下生に説かれる十惡、五逆の愚人であるとしている。

また、善導は二經を会通するにあたって已造、未造説を述べている。即ち、『大經』において五逆と誹法が唯除しであるのは、その二業の障りが極重であって、もし衆生がその罪を造ったならば阿鼻地獄へ入って歴劫周障して出ることができないから、如来が方便してその二過を造ることを抑止されたとする。然るに『觀經』の五逆は造った罪であるので如来はこれを摂し、生を得しめるのである。というふうにならば如来の大悲によって二經を会通してある。しかし、当然この説に対しては懐疑のように、もし未造の者に対して除くならば已造の者は当然除かれねばならず、已造の場合には如来が摂取するとすれば、未造の者に対して抑止する必要はないかという疑問が出された。し

かし、この疑問はあまりにも論理的解釈であって、自己を五逆謗法とせざる学者の知的遊戲にしかすぎない。善導の抑止積は先の曇鸞の不生につながるものであって、曇鸞が不摂と言わず、不生といったのは謗法のままでは不生であることを意味する。謗法が謗法でなくなるときにはじめて不生が得生になるのであるからして、已造・未造を単に罪を已に造った、未だ罪を造らず、という意味に即事的にうけとるということは結局先のような疑問を生ずるのみである。善導にとっては五逆、謗法とは他の誰でもない自身の事であり、それは

「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」

(加點篇三・一七二頁)

という善導の深信積によっても明白である。そしてまた、その機の深信に続いて法の深信が語られてあることは、仏智疑惑において流転する身が如来の大悲に摂せられることによってはじめ唯除されてあった身が摂取されてあったという一大転換がある。だから、善導の深信積の二種深信は機の深信と法の深信とが別体にあるのではなしに、あたかも合わせ鏡のようにお互いがお互いを無限に照らし合うようなもので、二種深信は平面的直線的に捉えられるものでなしに、立体的曲線的に考えられるべきものであろう。故に、世間一般では普通、宗教というものに入ると苦しみや悩みが失くなるかのように言われるが、実はそれと全く逆に自我心がますますみえてくることにおいて自己の悩み苦しみが深まっていき、その深まりにおいて、その自我心を照らす仏の智慧光が仰がれてくるのである。

従って、深信の有無が已造、未造を決定し、深信あるところ謗法も已造業なのである。善導はだからただ無媒介に謗法の得生は言わず、

「謗法と聞提と、廻心して皆往く」(加點篇四・一三)

ということ、廻心において往生も可能であるとしている。廻心なくしては如来の大悲心も気づくことはなく、真の

救済はない。廻心において大悲心に気づくところにあらためて自身が深信され、地獄一定の境地がそのまま救いである不可思議な境地がひらけてくるのである。

三、阿闍世の苦悩と救済

唯除される罪、殺父を犯した阿闍世は身に華報である瘡を生じたが故に、果報としての地獄を恐れ、深い愁苦に沈むわけであるが、「信卷」所引の『涅槃經』では阿闍世が華報である瘡は心より生じているとしてその全治を断念せざるをえないと語っている。これは、病は四大である身体そのものから生ずるもので心より生ずることはないという現代の科学的常識というものとは全く反対の立場である。

たしかに苦意識は意識であって、その苦意識は四大である身体に於ける何らかの変調によってひきおこされるのであるから、病は心の如何によって生じたり生じなかったりすることはないということとは明白な事実である。従って、その事実認識において多くの人は苦意識をひきおこす身体の治療のみに専念し、その治療において身体の病が治ると、全快したと喜ぶが、また病のおきるや、苦意識が生じ、生きている限り苦意識に悩まされつづけねばならない。釈尊はそうした人間の在り方を四苦八苦のもとに一切皆苦とおさえられ、苦の滅諦を説くことにおいて涅槃寂靜の道を教えられたわけである。従って、苦意識そのものが解決されない限り、生老病死が人間において不可避のものであるが故に、決して涅槃寂靜の境地は得られることなく、常に世の非常のまゝに世の非情を歎かざるを得ない。

阿闍世の瘡という病が身体から生じたものではなく、心から生じたものであるということは、身体の治癒だけでは決して苦というものが失くならないということを、現実の逆害という罪において瘡という華報のうちに無意識的に気づいていたからにはほかならない。それはとりもなおさず阿闍世が無意識のうちにそうした苦からの眞の解放、地獄の

果報からの救いを求めていることをも物語っている。

こうした阿闍世に対して日月称をはじめとする無所畏までの六大臣は愁苦は眠りと同じようなもので、眠りを好めばなお眠くなり、愁苦すれば愁苦が増すのみであって、いたずらに愁苦してもはじまらないと言ったり、王道における殺父は過去の歴史においてもあったことであるとか、地獄については人間の想像にすぎないとして、それぞれ因果撥無を説く六師外道の説によって阿闍世を慰めたり、叱咤するが、阿闍世自身はますます深い愁苦におちいるばかりであった。

そのなかでただひとり大医耆婆は必墮地獄の苦しみに沈んでいる阿闍世に対して

「善哉善哉、王、罪を作すといへども、心に重悔を生じて慙愧を懐けり」(『教行信証』・一六二頁)

と言って、阿闍世の愁苦における慙愧を善きこととして、慙愧あるところ逆害も生ずることなく、慙愧という罪意識のあるところに人間が人間たるゆえんがあるが故に、慙愧は「白法」であるとさえ語っている。たしかに罪の意識による慙愧は白法ともいえるが、私の慙愧である限り、白法とはなりえない。自我心における慙愧である限り、それは「慙慢をおこさず高眞のころな」き点においては「かしこき」ものではあるけれども、「仏の不思議力をうたがうとが」があるという点では「かしこきにたり」と言わざるをえない。唯除の叫びを自己の叫びとしている限り、慙愧は未だ白法となりえず、ただ自我心を満足させてくれる救済を求めつつけるのであり、私の慙愧による自我心を満足せしめる救済はないが故に鬼にせめられるような煩悶をもたらし、愁苦はいよいよその深さを増すという悪循環をくり返すのみである。なぜなら、仏智を疑うかぎり、いくら必墮地獄と自分を領かせようとしても、自我心における救済を求める心は失くなったわけではなく、それは逆に救済を求める心を深める作用をし、遂にはその二つの心の激突は具体相となって表面にあらわれざるをえない。

即ち、阿闍世は耆婆の必墮地獄の言葉を聞き、さらには父王の声にたとえられるが如き存在の大地の声を聞くに至り

「闊絶躋地す。身の瘡増劇して臭穢なること前よりも倍れり。乃至 毒熱ただ増せども損することなし」

(『教行信証』・六四頁)

という我執存在の最後の相を現ずる。

そうした阿闍世の慙愧の深まりに対して、釈尊は月愛三昧をもってその臭穢なる瘡を治したもう。この月愛三昧によつて阿闍世の瘡が治つたということは阿闍世の自我意識に先立って大悲のうちに救われてある自己の存在そのものを阿闍世に智見せしめようとする事の象徴であろう。

いまだ自我心に執する阿闍世に対して耆婆は

「いかんぞ説きて定んで地獄に入らむと言はむ、乃至 王もし罪を得ば、諸仏世尊もまた罪を得たまふべし 乃至 もし諸仏世尊尊、罪を得たまふことなくば、汝独りいかんぞ罪を得む」(『教行信証』・六九頁)

というように一見六師外道の説と同じかのように思えることを述べているが、やがて阿闍世は

「世尊、われ世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず、伊蘭より栴檀樹を生ずるをば見ず。我今始めて伊蘭子より栴檀樹を生ずるを見る。伊蘭子は、我身これなり。栴檀樹は、即ちこれ我心、無根の信なり。乃至 われ常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむ、以て苦とせず」

(『教行信証』・一七四頁)

と獲信の喜びを表白するに至つた。

耆婆の説いたことは六師外道の教えのように因果撥無を述べたものではなく、むしろ因果の道理にのっとり、存

在から遊離している阿闍世の自我意識における自我心の求める救済はなく、また自我心のおそれる地獄に入ることもないということの意味するのであろう。だから、阿闍世は積尊のもとにおいて、私の慙愧であった自我心が存在それ自体に帰せしめられることによって、經驗的罪惡の有無によって救済の有無を自我心において問題にしていた自身が慙けられるとともに、人間存在の業縁性に気づかしめられ、ただ慙愧という如来の大悲に慙ける慙愧を抱くこととなったのである。それは自我心の死であり、自我心の存在への帰一である。阿闍世の阿鼻地獄に入ることを恐れざるに至ったのは、必墮地獄に苦しんでいた自分が自我心の死によって必墮地獄の存在であった身が深信せられ、その深信において地獄が地獄でなくなり「地獄は一定」の心境が開けたのである。自我心の死という一大転回こそいわゆる廻心であって、廻心なくしては救済といわれる自我心の解決はないのである。

無根とは「如来を恭敬せむことを知らず、法僧を信ぜざ」る仏智疑惑という因果の道理を信じない「衆生の身の三毒・三障・無辺の重罪」の無明を有する我が身であり、信とはそうした無明存在たる我が身における「念仏之心」であり、善導の二河譬というなら貪瞋煩惱中に能生する「清淨願往生心」である。阿闍世の歡喜は「無根の信」といわれるように、ありうべからざるところにありうべからざるものを発見したことの喜びである。私の心中に生じた信でありながら、仏智を疑惑し、如来の大悲に背いていた私にとって、その信とは私化することの許されない阿弥陀の真心の徹倒による法藏の願成就である。

唯除とは

「唯除といふはただのぞくといふことば也」(和文篇・七五頁)

といわれるように、絶対に救済を否定することを意味するが、それと同時に

「五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむと也」(同)

とあるように如来からすれば唯除とは五逆、誹謗のおもきとが知らせんとする叫びであり、唯除の機とはその叫びにおいて救われねばならない対象であつて、もし唯除の機が救われなければ仏であることの存在価値を失つてしまふ如きものである。

『大経』十八願をみれば

「たとひわれ仏を得たらむに、十方の衆生、心を至し信樂してわが国に生れむと欲ふて乃至十念せむ、もし生れざれば正覚を取らじと。ただ五逆と誹謗正法を除く」(『教行信証』・九七頁)

と説かれてあり、一見唯除の機は十方衆生からいゆる除外されたものであるかのようにあるが、先の曇鸞の普共諸衆生釈からすれば十方衆生と唯除の機は別なるものではない。別でないものが十八願中では別になっており、しかも一方は願と誓との間にあり、一方は唯除という絶対否定の場にあるのはなぜか。それは十方衆生が如来の誓願中にあるにもかかわらず、その如来の大悲心を知ることなく、五逆、謗法の生き方をしてゐる十方衆生をして「おもきとがをしらせむ」と、あえて唯除することにおいて真に十方衆生が如来の誓願中にあることに目覚めざせんがためではなからうか。唯除するは如来の誓願の欠陥性にあらずして、むしろ如来の誓願の完全性のうえにあるのであろう。

従つて、唯除の叫びは法蔵の叫びであり、法蔵は我々の存在の奥深いところから唯除と叫びつつ、唯除のうちに信という如来の大悲心にめざめる智慧を成就せんとして我々の生死流転のなかで永劫の修行を続けるのである。生死流転の業道自然の世界こそ宿業の世界であり、宿業の世界にめざめるとき

「念仏者は無碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には、天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし。罪惡も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆへなりと云々」。

(言行篇一・一〇頁)

と言えると同時に

「卯毛・羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなし」(言行篇一・二〇頁)

と、自己一人のうえに全ての罪を荷負しつつ何ものにも破壊動乱されることのない大いなる世界が開かれてくるのである。

大いなる世界、阿弥陀に目ざまされるべく、法蔵唯除の南無の叫び声に対する応えこそ南無阿弥陀仏の念仏であり、その念仏は「無始よりこのかたの罪業を懺悔するになる」というものである。

願力無窮にましませば 罪業深重もおもからず

仏智無辺にましませば 散乱放逸もすてられず (和讃篇・一七六頁)

と『正像末和讃』にもあるように、法蔵の自我心否定の願力は無窮なるが故に、願力に乗托する(信)ことにおいて「散乱放逸もすてられ」ることはない。

自我心の死(廻心)においてははじめて必墮地獄を恐れることなく、必墮地獄に真に頷くことができ、

「短命を捨てて長命を得、無常の身を捨てて常身を得たり」(『教行信証』・一七五頁)

といわれるように念仏の淨信において我々は短命、無常身を捨て、長命、常身を獲ることができるのである。阿闍世が獲た「無根の信」においてははじめて「生の従来する所、死の趣向する所を知」ることが可能になり、自我心において生きている自己にめぐみ、生かされて生きる独立者の世界、「凡聖逆誘齊回入」という一乗海の念仏の世界がひらけてくるのである。