

如来の本願と「唯除」

——大悲の論理——

小野蓮明

親鸞の宗教的自覚に於ける救済の論理は、「円融至徳嘉号、転、悪成、徳正智、難信金剛信樂、除、疑獲、証真理也」(総序)「震丹一粒變、鉄成、金、真理一言、転、悪業、成、善業」(行卷)「良以、此法、転、凡成、聖、猶反、掌乎」(信卷)等と言われるように、弥陀如来の願力による「転」乃至「転成」ということに、その特質がある。「転悪成徳」「転凡成聖」ということは、文字通り絶対転換の論理に貫かれている。

絶対転換の論理に於ては、相対と絶対が相対するといふとき、相対が絶対に対することが相対自身の自己否定であり、同時に絶対が相対に対すること、絶対が自らの根拠を相対にもつという意味に於て絶対自

身の自己否定を含むという、否定的媒介の論理が存する。而して相対と絶対との関係を、同時因果的に、逆対応的に、乃至は同時媒介的に把握しようとする領解は、すでに「此れあるが故に彼れあり、彼れあるが故に此れ在り」と言われ、また「此れ滅すれば彼れ滅し、彼れ滅すれば此れ滅す」と言われる如く、此と彼との相対の構造は、根源的には有と無の同時転換的な交互媒介である。このような縁起の構造は、縁起の最高を現わしたものとされる華嚴教学に於て明らかである。例えば、賢首の『華嚴五教章』に

自若し有なるときは、他は必ず無に由るが故に、他は自に即す(他即自)。何を以ての故に、他無性なるに由るが故に、自作なるを以ての故に。

自若し空なるときは、他は必ず是れ有なるに由るが故に、自は他に即す（自即他）。何を以ての故に、自無性なるに由りて、他作なるを以ての故に。

と言って、自有他無の故に他即自、自無他有の故に自即他と云っている。ここには縁起の相依相成の關係が、有力と無力との相即關係として現わされている。相互に相對するということの關係の究極が、ここに存する。

総じて自覺の論理に於て、相對と絶對との關係を、單なる二元論にも相對論にも陥らしめず、また二元と一元とを神秘主義的直觀に於ける如き統一を志向せず、どこまでもその自覺を具體的媒介關係に於て捉えようとするならば、どうしても否定的媒介の徹底という絶對弁証法による外はないであろう。「縁起」や華嚴で云われる「事々無碍」ということの中に、逆対応的に同時媒介的なる論理的究極を観ることができ。

親鸞のかの転成の自覺に於ける絶對轉換の論理も、如上のことを踏えて思考することが許されるならば、そこに孕まれている絶對者の媒介、即ち弥陀の衆生攝化の力用を如実に領証しなければならない。つまり、衆生が弥陀に對するということは、もとより衆生自身の自己否定であるが、同時に弥陀は衆生を否定することによって却

つて衆生を衆生たらしめ、更に衆生に對することによつてのみその絶對性を有つという弥陀の力用を証知しなければならぬ。衆生が弥陀と相對するということは、同時に弥陀が衆生に相對するということである。そして、衆生が弥陀に相對することが既に衆生の無化を意味し、自己の絶對否定に於て自己の肯定を信知せしめられ、同時に、弥陀が衆生に對するということは、弥陀が衆生に對して自らを無となし、無となることによつて却つて自らの絶對性を保つのである。衆生の無化即有化は、弥陀の無化即有化に基づくのである。

然しながら、弥陀自身の自己否定ということは、如何なる意味に於ても衆生の自由自發性を認めるということではない。それは最も根本的に衆生と弥陀とが相對するという構造から考えられることでなければならぬ。従つて、それは単に無媒介的に一方的に、而も衆生が受動的にとつてはなく、元來相對と絶對、衆生と如来が相對するといふとき、絶對に對するといふことが相對自身の自己否定であると同時に、絶對が相對に對するといふことも、絶對が自らの根拠を相對に有つという意味に於て絶對自身の自己否定を意味しているのである。絶對は相對を絶するものでありながら、相對に對するとい

うことなくしては絶対もあり得ないという矛盾をもち、そこに絶対自身の自己否定が存する。如来の絶対性は、衆生の否定として衆生に対する絶対者なるのみでなく、更にその二重否定即肯定として衆生を真に成仏せしむるという意味に於て絶対なのである。

現実にあつては光は闇に対応し、如来は衆生に対応せるものである。然しまた、闇を離れて光の働く場所がないが如く、無漏の如来は有漏の衆生と離れて働く場所をもたない。されば「設我得仏十方衆生……若不生者不取正覚」と誓われた如来の本願とは、一如より来生する絶対者のはたらきそのものを意味し、衆生の救済に於て自らも真に成仏せんとする如来の絶対性をあらわしている。

『観経』に

光明遍く十方世界を照らし、念仏の衆生を攝取して捨てたまはず。

と説かれ、『阿弥陀経』に

彼の仏の光明は無量にして、照十方の国を照らすに障碍する所無し。

と示された仏意は、親鸞が

阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとしるべし。(唯信鈔文意)

と言われたように、如来は衆生の闇に即してはたらく智慧の光であることを現わしたものである。

二

浄土の三経、就中『大経』に基づいて真実功德を開顯した天親は「仏の本願力を観ずるに、遇うて空しく過ぐる者無し、能く速に功德の大宝海を満足せしむ」(浄土論)と詠い、そしてこの不虛作住持功德を「蓋し是れ阿弥陀如来の本願力也」(論註・下)と領解された曇鸞によれば、相対と絶対、如来と衆生を相即せしめる力用が本願であつて、然もこの本願力は「遇うて空しく過ぐる者なき」攝取不捨の願力である。

自らの闇を自覚する機に光が相即するというとき、それを相即せしめるものは本願である。親鸞は、『唯信鈔文意』に於て、仏について法性法身と方便法身の二種の法身ありと示し、その二種の法身を積して

法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもましまさず。しかればこゝろもおよばず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして方便法身とまうす、その御すがたに法蔵比丘となりのりたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふな

り。

と言ひ、また『一念多念文意』には

この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまひて、無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。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり、この如来を南無不可思議光仏ともまふすなり。この如来を方便法身とはまふすなり、方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり、すなわち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ、不可思議光仏とまふすなり。

と言つて、高次の宗教的實在が自らを語り頭わざなければならなかつた所以を鋭く教示している。「設我得仏十方衆生」といふ本願の発起は、曇鸞が

実相を知るを以ての故に、則ち三界の衆生の虚妄の相を知る也。衆生の虚妄を知れば真実慈悲を生ずる也。(論註・下)

と洞察されたように、高次なる宗教的實在が智慧の光を以て苦悩の衆生の実相を照見せられるとき、既にして一

如は一如に止まり得ずして「一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまひて、無碍のちかひをおこしたまふ」て「如従り来生」(証卷)し給うたのである。

されば「設我得仏」とは、無始已来無明海に漂没し続ける苦悩の衆生を自らの内に発見した一如が、「一如宝海よりかたちをあらわして」如来し給うた因位法蔵菩薩(従果向因の如来)の誕生であり、「十方衆生」とは、一如平等の智眼に在り得べからざる存在として、映じた十方群生海である。一如は「いろもなし、かたちもましまさず、しかればこゝろもおよばず、ことばもたえたり」と示される限り、それは現実ならざるものであり、彼岸的超越である。けれども、それはまた常に現実とならんとするところに彼岸的なるもの意味があり、内在的ならんとするところに超越的なる所以がある。絶対超越なる一如が、それにも拘らず、現実の世界に來生して自らを語り頭わざなければならなかつた所以は、偏えに法蔵菩薩によつて内観せられた十方衆生の無明性に存する。十方衆生の無明性は、常に本願の声を語らしめる契機として本願の底をなし、また本願そのものの中にかくの如き衆生の無明性の内観を含んでいる。それ故に、我々は自らの迷妄性を徹底的に内観し、人生そのものの意義を問

う問いを契機としてのみ、本願の声は聞かれるのである。

処で、仏の本願に於て、その発願が法蔵菩薩であり、阿弥陀仏はその願を成就した果とせられ、法蔵菩薩と阿弥陀仏が所謂因位ち果位とに區別せられて思念されていることは、極めて注意すべきことである。然らばその場合、法蔵菩薩とは何を意味するものであろうか。『経』の叙述によれば、「乃往過去、久遠無量不可思議無央數劫に、錠光如来世に興出して、無量の衆生を教化し度脱し、皆得道せしめて乃ち滅度を取りたまひき」と言い、「次に如来有しき。名けて光遠と曰ふ。次に月光と名け……」と言って、所謂五十三仏を挙げ、その最後に出されたのが世自在王仏で、この仏の下にその説法を聞いて無上正真道の意を發したのが、法蔵菩薩であると説示されている。思うに「乃往過去久遠無量不可思議無央數劫」とは、時間的表現であるが、それが時を超えた無限乃至は永遠を現わすものであることは容易に首肯される。無限乃至は永遠なるものは、本来如何なる時間的限定をも超えたものである。然るに、それが時間形式を以て表現されているのは、無限乃至永遠なるものはまた時間の中に現われなければならぬことを示している。時間形式を

以て限定し得ない永遠の光が、それにも拘らず、時間の闇に即して現われる光であり、この闇に相即する光によって歴史を成立せしめるのである。永遠の光が時間の闇と相即して時の中に現われるときに歴史は成立するが、永遠の光が時の上に現われるためには、光が相即する闇がなければならぬ。光は常に闇に現われ、闇を破ることによって光となる。されば法蔵菩薩とは、永遠の光が闇に現われて光となり、闇を転じて光となそうとするはたらきを示すものであると云えないであらうか。ここに闇に相即して常に輝く光の歴史がある。

法蔵菩薩は自己の闇を内観する五劫の思惟摂受に於て、十方衆生の闇を内観し、この闇に相即する光のはたらきを思惟摂受する。積尊は、彼岸的なるものが現実にはたらく因位の本願に於て法蔵菩薩の願心を説き、この願心が「不可思議兆載永劫に於て、菩薩の無量の徳行を積植す」（大経）るはたらきとして、この本願の成就を説かれたのも、果しなく無明海に浮沈する苦悩の衆生の存在する限り、法蔵の願行もまた不可思議兆載永劫にわたって積植せらるべきものであることを示すものである。法蔵菩薩とは、本来如来に於ける如来の自己否定乃至自己限定として、仏に於ける不断の如↓来性を現わすものと云

える。まことに阿弥陀仏は法蔵菩薩の因位の修行を通じて自らを対自化し、相対存在としての衆生を否定即肯定的に媒介することによって大悲の絶対転換を実現するのであって、それは決して単に包越的に相対存在を包む無媒介な超越存在ではない。寧ろどこまでも相対存在たる衆生を媒介とし、衆生勤苦の根底まで自らを没し切り、衆生それ自体となって共に苦しみ悩むことに於て大悲を行ずる絶対媒介である。法蔵菩薩とは、衆生を撰して仏たらんとする仏自身の自己限定であり、仏自身の自己内転換の象徴が法蔵因位の修行である。然も仏の法蔵菩薩としての自己限定は、即ち衆生限定であつて、法蔵菩薩は仏の否定的媒介としての衆生の他者性の絶対否定態に外ならない。衆生は、このような法蔵菩薩としての仏の自己限定に媒介せられるが故に、仏に撰取せられ往生が決定するのである。

このように仏の本願に於て、発願が法蔵菩薩であり、阿弥陀仏はその願を成就せる果とされ、所謂因位と果位とに於て思念せられていることは、何よりも仏は絶対超越的な存在者として衆生と隔絶しているものではなく、寧ろ発願より成就までに苦悩の衆生と同じ立場に立って、その苦を自らも共に経験する過程を経ることを現わし、

更には仏が真に仏たらんとして自らも菩薩道を向上することを現わすものと領解される。無論、法蔵菩薩と阿弥陀仏とは異質の二仏ではない。阿難の問いに答えて、釈尊が「法蔵菩薩、今已に成仏して現に西方に在す」と言い、また「成仏より已來、凡そ十劫を歴たまへり」(大經)と教説されているように、その本質に於て全く同一性を有しながら、而も非連続的に思念せられていることは、阿弥陀仏も衆生との相互媒介性に於て真に仏として顕現する階梯が存することを示すものである。法蔵菩薩への仏の自己限定、即ちそれへの進出降下は、同時に、仏が仏自身に成ろうとする自身への還帰向上である。進出即還帰、降下即向上という自己内生成展開のはたらきが「本願」である。願を本体とせず願として自らを現わさない仏は、既に仏であつても未だ仏でなく、その慈悲は既に慈悲であつても未だ慈悲ではない。「本願」ということには、仏が自己否定を通じて真に仏と成るといふ論理が存するのである。

処で、仏の発願とその成就が苦悩する衆生を前提として意味のある事柄であるといふことは、実は仏の発願以前に衆生が存するわけではなく、その意味でまた仏の慈悲に先立って衆生の苦悩が存するものではない、といふ

ことを意味するであろう。発願する法蔵菩薩と本願せられる十方衆生とは、「本願」に於て初めて誕生するのであって、本願を離れて、法蔵菩薩即ち阿弥陀仏も十方衆生も、厳然たる実質性を賦与せられて存在するものではない。仏と衆生との相對ということも、本願として不斷に如來する仏と本願されてある衆生との相對であつて、仏と衆生とは本願に於て値遇するものである。本願に於ける仏と衆生との値遇、それは無明なる衆生が仏の智慧の光に照見せられることによつて自らの実相を知り、また仏が内に自らと異なる無明なる衆生を発見するとき、それを攝取して自らと成らんと如來する絶対媒介性に於ける値遇である。かかる遭遇が、根源的主体性としての「信心」の内実をなす。信心とは、かかる遭遇の主体的体験の世界を内実とするものである。

三

無始已來無明海に浮沈せる衆生の実相を自らの智内に発見した一如は、既にして一如に止まり得ずして、衆生の「生死勤苦の本を抜き」（大經）「衆生を摂して畢竟淨に入らしめ」（論註・上）んと「如從り來生」（証卷）し、衆生の上に現行する一如のはたらきが、本願である。

如來の本願は所謂四十八願として顯わされているが、その願心に立ち歸つて見るとき、一々の願はすべて衆生をして批判純化せんとする仏の根本意志であると共に、一切を摂照する純粹意志として大慈悲心そのものである。かの三願転入に於ける第十九願と第二十願について、親鸞がそれぞれについて

阿弥陀如來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、云々

阿弥陀如來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、云々

と言つて、「至心發願」と「至心廻向」は、本來衆生の至誠を尽くした願生心であるが、如來の大悲はそのような各別の衆生にかかわることなく、「普く諸有海を化し」「諸有の群生海を悲引」せんとする「悲願」そのものはたらきであると証知し、兩願とも等しく大悲攝化の現働であると共に、選択批判の徹底としての本願の具体相に外ならない、と信証された所以である。如來の本願とは、如來する仏が衆生の上に現前現行するはたらきであるが、このはたらきは仏自身の無に於て果されんとする

ならば、我々はまた無の境地に於てこそ本願の声を聞くことができる。即ち、如来の本願は、あくまでも法蔵菩薩によって内観せられた十方衆生の闇を契機としてのみ発起せられたものである以上、只管有漏の障難を徹底的に内観し、在り得べからざる在り方に於て在る自らの機相の擬視を契機としてのみ、本願の声は聞かれるのである。衆生の闇に即して仏の光が現われるということは、「地獄一定」の闇の自覚なしには仏心に触れることとはないということであって、この無明の闇の自覚を促すところに如来の限らない仏心がはたらいている。

されば、如来の純粹意志を最も端的に表明した第十八願に、

設我得_レ仏、十方衆生、至心信樂欲_ニ生_ニ我國_一乃至十念、若不生者不_レ取_ニ正覺_一

と、無縁の慈悲を表明加しつゝ、而も「唯除_ニ五逆誹謗正法_一」の八字が加えられた所以も、そこにあると思われる。この「唯除五逆誹謗正法」の一句こそ、誓願を正しく成就せしめる根本契機であると云える。

然しながら、一切衆生を摂して如来たらんとする如来の本願が、自らの内に「唯除」の世界を見出したということは、本願の純粹意志の制限ではないであろうか。淨

土教の伝統に於て、それが真摯な求道者にとって常に問題にされ、特に『觀經』下々品の十惡五逆の惡人が十声称仏によって救われるという經說に対比されて、その見解も区々に分れ、懷感の『群疑論』には十五家の説が挙げられたほどである。然しながら、「唯除」といふことは、「唯除といふはただのぞくといふことば」(尊号真像銘文)であるとしても、それは単に衆生の救いに対する制限ではなく、寧ろ如何にしても救い得ぬ衆生を見出したということであるに違いない。救い得ぬ衆生を見出したということが、実は如来自ら成仏できぬ世界を発見したということに外ならない。然し、もしそうであるとすれば、如来の本願は遂に虚設となり、その真实性・絶対性は喪失せしめられることになりはしないであろうか。

抑々、仏教が本来的に人間を覺者として成就すべき仏道である限り、求道者は一途に戒・定・慧の学仏道を精進しなければならぬものとして規定されてきた。従つて、如来の本願がその根本たる第十八願に於て逆謗を唯除するのは、本願の道理として蓋し当然のこととも云えよう。

然るに「信卷」抑止釈に於ける逆謗の内容を窺えば、五逆とは殺父、殺母、殺羅漢、破和合僧、出仏身血等であり、謗法とは単に仏法を謗することのみでなく、心中に

善因善果の道を破し正法を撥無することである、と云われる。そして、これらの逆謗が更に

善知識をおろかにおもひ、師をそしれるものをば謗法のものとお申すなり。親をそしめるものをば五逆のものとお申すなり。(末灯鈔)

と言う具体性にまで自覚徹底されるとき、逆謗は最早如何なる人間も免れ得ない自性的な罪であると云えよう。これ『六要鈔』に

若依二小乘五逆一人皆以二為輒不レ犯レ之、若依二大乘五逆之說一人々一々難レ遁二此罪一、常行二十惡一即此撰故、仍且為二生二慚愧悔過之心一。

と註釈された所以である。かくして本願に唯除された逆謗とは、決して、特定者の特定的状況ではなくて、人間が生きて在ること、そのこと自体の具体相なのである。

親鸞は、それ故、逆謗二罪の唯除を

五逆のつみびとをきらひ、謗法のおもぎとがをしらせむと也。(尊号真像銘文)

と解して、それは罪障の絶対的自覚を促すものと領解されたのである。このような領解は、『大経』の本願の道理に導かれて『観経』の五逆得生を認めつつも、その得

生の可能性を信仏の因縁に限り、謗法の不生を示しつつも心業功德積に於て、謗法罪も仏の徳を聞けば自然に救われるという、曇鸞の説を承けたものと云えよう。そして、この極悪深重なるを知らしめる本願の道理に於て、遂に自己の根源的罪障に撞着し、唯だ除かれたものという深い悲しみの淵底に於て、如来の大悲に遇うたのが、このふたつのつみのおもぎことをしめして、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)

と言う、親鸞の領解である。これはまた、王舎城の悲劇に人間の現実相を発見し、九品唯凡という人間存在の罪障性の事実に立った善導が、唯除を釈迦の善巧方便の抑止と理解して弥陀の願意を反顧し、「捨てて流転せしむ可からず、還て大悲を発して撰取して往生せしむ」(散善義)と五逆について言い、謗法罪について「又止めて若し謗法を起さば、即ち生ずることを得ずと言ふ」(同)と言い、更に「若し造らば還て撰して生を得しめん」(同)と言われた如く、不生は即ち不撰ではないとする鋭い洞察を承けたものと思われる。

かくして、本願に唯除されることよって初めて知らしめられた逆謗の二罪は、曇鸞が「阿鼻大地獄を展転し

て、百千の阿鼻大地獄を逕（論註・上）と言ひ、善導が「衆生若し造れば、直に阿鼻に入りて、歴劫周障して、出づ可きに由無し」（散善義）と言われた如く、絶望的な深さをもつものであり、而も如何なる人間も免れ得ぬ根源的な罪障なるが故に、一切衆生を救わんと誓う無縁の大悲は、却つて救ひの縁なき衆生の根源底まで没し切つて、その地底より「唯除」と叫んだのであつて、この一句の叫びにこそ「若不生者不取正覺」の誓ひの絶対性・眞実性がある。「たすけんとおぼしめしたちける」（歎異抄）誓願の意義を完うする鍵は、偏えに「唯除」の叫びにあつたと云い得る。

四

思うに「唯除」の世界こそ、我々衆生にとつて、最も敵密な意味における現実と云うべきものではなからうか。「唯除」の絶対現実、本願における「唯除」の悲心の具体相を、「果遂の誓い」と呼ばれる第二十願の世界に看取される。第二十願の立場は、「万善諸行の少善をさしお」いて「善本徳本の名号をえらび」（三經往生文類）取つた念仏の立場である。然し第二十願・不定聚の機に於ける念仏の選びは、その選びの自覚の底に尚も自覚に誇

る自我心を潜めるものである。罪障の自覚の底に尚も脈打つ執拗な自我性が、「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」（同）のである。それは「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）ことに外ならず、機根の最も執拗な現われである。それは最早人間の意志の手のとどかぬ、謂わば存在と根を一つにするが如き「ふかくおも」き「罪」（同）である。然るに、このような人間における最後の在り方を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り、それは「はたしとげずばといふは、ついに、はたさんとなり」という大悲願心の徹底である。即ち、それこそ「唯除」の文の意義と云える。

一体、相對の次元に堪え得ない自己が、挫折と破綻を越えて眞実を求め抜き、而も如何にしても眞実に至り得ないとの絶望の中に潰え去つたとき、それがそのまま絶對の眞実であることを自覚せしめられる。「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」（歎異抄）との「まことなる念仏」への超越も、このような一切虚偽、一切虚偽の自覚を不可欠の契機とする。「唯除」の世界に立

たしめられるとき、そこには最早如何なる真実も——此岸的にも彼岸的にも——あり得ない。あるものはただ虚仮不実なる現実の自己のみであり、自己に於ける罪障の絶対的確かさのみである。然もここでの罪障の確かさは、定散諸行の破綻における罪障の自覚に比し、より高次のそれである。何となれば、かの罪障の自覚を不可欠の契機として超越的に成立した念仏の真実(第二十願)さえもが虚偽であった、という自覚を契機として成立する一切虚偽の自覚であるからである。ここに至って罪障の自覚は、二重化され絶対化される。この罪障の確かさは、かつての信仰の確かさ(果遂の誓い)に比例する。それは、廻心への絶望の深さはその廻心へのかつての確信の深さに比例するとも云えよう。廻心への確信の深さとは自己の名号(念仏)への執着の深さであり、自己の名号への執着の深さは実は我執の深さ、自我の根強さに外ならない。何となれば、名号への執着、即ち名号の絶対化への努力の極、却って自我への執着が露呈されてくるからである。ここにこそ廻心への絶望があり、それはどこまでも我執の自覚の深さと一体である。

自我の否定として成立した筈の第二十願の主体自体が顛倒せる自我、透明なる自我として、実は最大の自我で

あったと自覚されたとき、その自我は最早何ものによっても否定されざる自我として、最も確実なものとなる。

唯除された自我として確実なものである。この自我は、如来と対立し、如来により否定されるべき自我ではない。それは仏による否定によって透明にされた自我が仏智を疑うことよって仏を否定し返し、更にその底から再び対自的に充実せる自我となって現われたものとして、仏との対立を超えた絶対自我である。然し、それは絶対自我といっても、自我を直ちに真実なるものとして肯定する立場では決してなく、寧ろ宗教的真実の名の下に裏返された自我をも全く否定した、謂わば絶対虚偽なる自己、逆誘的でしかあり得ない自己の真相を自覚せる自我である。従って、その自覚の主語を絶対自我といっても、既に不充分である。それは、謂わば、自我よりもっと近き我であり、また自我を我と執する限りに於ては、最も遠き我である、と云える。「設我得仏十方衆生……若不生者不取正覚」と誓って、十方衆生に自らのいのちをかけた如來——超主体的ともいふべき根源的主体である。一切衆生を撰して如來たらんとする如來の純粹意志の世界に、「唯除」の世界を見出されたということは、その誓願成就の場を無始已來生死海に沈淪する衆生の心内

に求め、私を成就せしめることによって自らも成就せんとする如来の自己否定の絶対性を現わすものと云える。

親鸞は、本願の文ばかりでなく、欲生心成就の文として本願成就の文を引用する場合にも、唯除の文を切らずに引用せられた所以が深く思念せしめられる。

「たすけんとおぼしめしたちける」本願の生起の時以來、ただ「我あり」と名告り続けて来た如来の大悲心に照らし出されて、無始已来自我を主体と執し続けてきた機の真相を知らしめられたとき、「唯除」という本願の叫びに於て始めて、罪障そのものを痛み続け、只管「我とならん」と誓い続けて来た如来の「欲生心」に出遇うのである。その限り、唯除は、一切衆生をして「無有出離之縁」の自覚に至らしめ、本願の無限絶対性に出遇わしめる如来の大悲心そのものである、と云えよう。「たゞのぞくということば」である唯除は、自己の根源的罪障性を自覚せしめることによって、「にぐるをおわえとる」（浄土和讃左訓）大悲撰取の「ことば」である。然も、唯除の「唯」が「唯はただこのことひとつといふ」「また唯はひとりといふころなり」（唯信鈔文意）という意味であるとするれば、一切衆生を撰して如来たらんとする「ただこのことひとつ」を顯わす唯除は、常に「ひとり」

のための唯除なのである。

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり、さればそくばく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。（歎異抄）

と大悲感得を述懐せられた如く、撰取不捨の本願は、逆謗の自覚の上に親鸞を正しく「親鸞一人」として成就するのである。

このように、如来の本願の中に、既に仏である仏が、未だ仏でない世界を見出すことによって、それを撰取救済して無限に仏生成の過程をあゆまんとする大悲の論理を見ることができ、ここにこそ、撰取不捨の故に阿弥陀仏と言われる、仏の根本名義が存する。阿弥陀仏の正覚成就は「いまに十劫をへたまへ」（浄土和讃）るものであったとしても、我々が現に今、流転輪廻をきわめている限り、既に正覚を成就したとは云い得ない。「苦悩の有情をすてずして」（正像末和讃）発起せられた弥陀の本願は、「にぐるをおわえと」り、背くものを撰め、縁なき所に縁じつつ、遂にこのものと同化して無限無量のアマミダたらしめんとする無限の大悲なのである。