

称名破満

白井元成

一

入信の動機を語る場合に多く順縁逆縁ということがいわれる。その場合、逆縁は多く個人的であり、特殊的であるために、極めて偶然的であると考えられがちである。しかし逆縁といえども、それは決して偶然的なるものではなく、その逆縁を逆縁として生起せしめるものは、つねに順縁なのである。何故なら、順縁なくしては、逆縁も実は起りえないからであって、そこに教法伝統の重さがある。伝統のない己証は独断的であるのみならず、伝統なき己証はありえないといっても決して云いすぎではないであろう。宗祖がつねに七祖の伝承に立脚しつつ真宗教義を開示される所以も実はそこにあることを見忘れてはならないのであろう。

かくて『教行信証』とは、かかる三経七祖の教旨をうけて「聞くところを慶び、獲るところを嘆」じつつ、それらに対する自らの領解の表白において、三経七祖をつらぬく念仏の意義の徹底がなされたものであり、そこに自ずから己証の表現としての『御本書』の誕生があったのである。しかも、『教行信証』の後序に、

選択本願念仏集は……真宗の簡要念仏の奥義、斯れに撰在せり。……誠に是れ希有最勝の華文、無上甚深の宝典なり。……深く如来の矜哀を知りて、良とに師教の恩厚を仰ぐ。慶喜弥々至り、至孝弥々重し。茲に因って真宗

の詮を鈔し、浄土の要を撫う。

という感動的記述によって明らかのように、とりわけ恩師法然上人の『選択集』真実義の徹底的開顯にあったことは、『行巻』にみられる『選択集』一部の擬全的引用（題号・標宗の文並びに総結三選の文を以てする）が本願念仏の伝統を集約するものと領解されることから明瞭である。即ち、総結三選の文には、

夫れ速かに生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中、且らく聖道門を闔きて選んで浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲はば、正雜二行の中、且らく諸の雜業を抛て選んで正行に帰すべし。正行を修せんと欲はば、正助二業の中、猶助業を傍にし選んで正定を専らにすべし。正定之業とは即ち是れ仏名を称するなり。名を称すれば必ず生を得。仏の本願に依るが故に

とあって、聖浄二門、正雜二行、正助二業の廃立が『選択集』をつらぬく要義であることを示すとともに、その正業は称名念仏であり、称名が必得生である所以は「依仏本願故」と念仏が選択本願の行であるという一点にあることを明らかにしている。それ故に「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」と標宗し、称名念仏が本願に選択せられ往生之業であり、又称名念仏が往生之業として選択せられたのは何故なのかについては、第二、二行章並びに第三、本願章に、それが闡明への畢生の努力がなされている。かくて特に称名念仏が往生の行業として如来本願に選択せられた所以を明すについて、本願章には勝劣難易の二試解をもって難測の聖意を推求し、勝易の二徳に帰結せられている。もとより行修の難易ということは、すでに龍樹菩薩が仏法における無量門を難易二道に集約して明かして以来、真摯な求道者にとつてはその求道的自覚が深ければ深いほど、真剣にして深刻な問題であった。そこに易行としての称名念仏が往生之業として選択せられた如来の願意は、深い人間性の自覚に立つかぎり、そのままにうけとられるものである。しかし、勝の徳なしに、単に称名念仏が易行であるというだけでは、なんらの意味もないこととなる。ここに元祖は、名号が万徳の所帰であるということで、易行性に先立ってその勝徳性を証明しようとせられたのであった。しかるにその勝

の徳を明かすに、

譬えば世間の屋舎の如し、名字の中に棟梁椽柱等の一切の家具を撰す。棟梁等の一一の名字の中には一切を撰すること能わず。

と屋舎の譬喩を出して説明せられてあることは、たとえ譬喩一分であるにしても、名号が恰かも諸行の集積であるかの如き感を懐かしめる危険性をそこに孕むのである。易行の根拠性が「平等の慈悲」そのもののうえに確認されてあることよりして、元祖自らには万徳の中に包まれる諸行とは価値的に高次なものと見定めていられたにちがいない。けれども、それを聞く者にとっては、そこになお満されないもののあることを感ぜしめずにはおかない。従って、「信巻」別序に悲傷指摘されるような誤れる沈迷の二機への現実的顛落をもたらしめるのである。かくて、元祖の意趣の徹底と、その真意開顯を課題とし、念仏が他力廻向の行であることを示すことによって往生之業としての念仏の意味がはじめて徹底しきたるのである。しからば念仏が他力廻向の行であるということは如何なる意味なのであろうか。今は大行釈にあつて諸仏称名ということ「真如一実の功德宝海」に帰することによって、称名が妥当的普遍の行法であることを明示し、更に、經文を引用してのちに展開される称名破滿の私積の上にこれをたずねたしかめてみたい。

一一

およそ破滿滿願の積は、一般に上承起下の積、つまり先に引用の經文に説示されたところを統括するものであり、更に以下に展開する論釈の引用文を引き起こしてくるための私積であるとみられる。先に宗祖が大行を明らかにするに、『觀經』に根源する「称南無阿弥陀仏」と云わず、また善導・元祖のごとく「本願の名号を称す」とも云わないで、天親・曇鸞を相承して「大行とは則ち無碍光如来の名を称するなり」と大悲願心の領受せられた姿をあらわしそ

れを真如一実功德宝海に帰していられてあった。しかるに、ここに至って『観経』乃至は元祖の伝統に立ち帰り、まず「称無碍光如来名」の七字を称名の二字に約示して破闇満願即ち無碍光による撰取不捨の勝徳を示し、称名を「最勝真妙の正業」とたたえ、「正業は則ち是れ念仏なり。念仏は則ち是れ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なり」と転釈せられている。破闇満願の積は直接的には曇鸞の語を借り来たったものであることからしても、大行釈と標結相応してその帰結としての真如一実功德宝海たる本願の番号による極速円満の勝徳性を、具体的換言的に表現するものであり、更に転釈の次第に注目するとき、善導、源信、源空と次第相承されてあるため、「南無阿弥陀仏」と「念仏」が逆になってはいるものの「選択集」題下の十四文字（標宗の文）「南無阿弥陀仏往生之業
念仏為本」を正しくうけたものであり、それは先の勝徳性に対して更なる意趣の徹底とその真意の開顯にこそあったのではなからうか。かくて、この帰結にあって第一に問題となる事は、一切の無明といい、一切の志願といわれるものは何であるかという事であろう。一般仏教にあって無明とは、『雜阿含經』第十二に、

無明を縁として行あり、乃至純大苦聚集あり。無明滅するが故に行滅し、乃至大苦聚集す

といい、『長阿含第十大緣經』に「癡を縁として行あり」と云われる如く、人生に対する正しい智慧がないことで、事象や道理をはっきり理解できない精神状態をいい、苦悩や不幸の根本原因とし、迷い惑う心理作用をいうのであって、六大煩惱の中の癡煩惱をそのすがたとする如くである。更には仏教の中心思想である縁起を説くのに十二緣起説が重要視されるが、その第一が無明で、この誤った智慧によって、人間のあらゆる行為や経験が積みまれていくとされるが、学派によってその解釈は種々である。即ち有部や唯識学派では痴として根本煩惱の一に数えるが、根本煩惱と相応して共におこる相応無明と、ひとりでおこる不共無明とに分け、唯識学派では、常に人間につき従い阿頼耶識の中に隠れている随眠無明と、これが現在にはたらき人間を縛りつける纏無明とに分けて説明する。又『起信論』では根本無明を立て、真理に達しないから忽然と差別対立の念が起動し種々の煩惱がおこるものとし、これによって起き

れた煩惱を枝末無明とするなどである。要するに、無明とは我執であり、自我愛であるということが出来る。従って一切の無明とは何事につけても外を追い求める心を指すものであり、もし我々の欲望にして、その外を追い求めるころを転回して内に求めれば即ち純なる願いと成る。それ故に一切の志願は、畢竟一切の欲望においてその一切の無明を破れるものである。かくて志願の最後のものは菩提の願である。涅槃にかなうことを願う志願である。

しかる先輩にあつては多く総じて無明は根本無明であり、志願は涅槃への志願ではあるが、別して無明は不了仏智の疑無明であり、志願は往生浄土の志願であるとする。しかして破闇満願とは不了仏智の疑いが晴れて往生治定の願いが満されることであると解せられる如くである。このことは更に吟味されるべき必要があるのではなからうか。一般的傾向として無明と志願の語には充分な注意が払われつつも、「一切」の語への留意にいささか欠ける傾向がなきにしもあらずである。『俱舍論』には「諸・一切」といって「諸」と「一切」の使い分けがなされて、そこに相違をみとめているごとくである。「諸」には種々雑多なものがあり、それらを一つ残らずという意味があり、従って「もろもろの衆生」という場合には人間も動物も、男も女もという雑多なものであることをあらわしており、そこには雑多なものを貫く一が不明瞭である。これに対し、「一切」という語であらわした場合には、雑多なものではあつても、それを貫くもの、つまり普遍ということと同義なるものを感じしめる。一般とは特殊を貫く形式的共通性をあらわす言葉であるが、普遍とは一般でありつつしかも特殊性を包含し総合している。つまり、部分的であつてもそれが同時に全体的であるという、所謂分即全ということの意味し、それ故に一切には普遍という意義があることをみとめることができる。即ち、根本と枝末の両方をもたなければ「一切」という事はできないのではなからうか。従つて一切無明を疑無明のみかぎつてみることは、かかる言葉のもつ感情が真に生かされてこないことになり、法徳としての普遍的意味の全的開顯とはならないであらう。また一切志願にあつても涅槃を覚るといふ志願と同時に種々の志願を含んで一切志願と云われたのであらう。だからといつて疑無明ということを軽視するものでは決してない。疑無明とい

うことには深き内省がなされなければならないことは当然である。しかしその疑いもまた無明の外に出でないものである。かくて無明とは「明の所知なり」と語られてある如く、それは衆生の力を以つては如何にしても除き難く、明即ち仏のみ知ろしめすということである。

かくて称名に破闇満願の勝徳があるということは、念仏により根本無明が破除されることにより、現実的なる個々のすべての無明を破ることになる。或いはすべての愚さを破るはたらきがある、愚かさを破ることになるのである。それは「衆生一切の志願を満つる」というときも同じで、根本の志願が満足される故に自ずから個々の志願も満足されることを指教せられるのであり、逆に云えば、全体の願いを満たすことがそれぞれの願いを満すことであつて、ここに諸仏称名の願の意義を一層明瞭ならしめられているといえよう。

三

しからば、何故に諸仏称名の願から破闇満願という法徳としての普遍が出されてくるのであろうか。およそこの一段の私積は先にふれたように「諸仏称名之願大經に言わく」にはじまる引用經文に対する結積である。したがって少くともかかる結論が導き出されるような根源はまず第十七本願文そのものうちに求められるべきである。しかるに、その直接的な文字を正依異訳共に見出すことができない。もしも文の上に直接的にたずね得ないとするならば、これを思想的にたずねもとめなければならぬのであろう。およそ、諸仏称名というときの諸仏とは、宗祖の心情からうかがえば、恐らく世尊であらう。即ち、この世に出現し、我々苦悩の衆生のために阿弥陀の仏徳を讃嘆し、弥陀の本願をすすめてくださる世尊を意味するのである。従つて、積尊をはじめ、龍樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・源空といった祖師をはじめとして、「行巻」に出づる他宗の祖師たちも、みな念仏の徳を讃嘆されるかぎりにおいて諸仏であるといつていい。かくて諸仏とは夫々のみちの本尊であり、道の理念である。即ちそれぞれの道、それぞれの

善に対して、それぞれの本尊があるのであり、宗祖は諸善をして諸仏の法と呼んでいられる。そしてその諸仏の流起するところに弥陀を見出すのであり、諸仏はみな名をもって物を利せんとされている。つまり名が人の徳を成就するのである。およそ名とは本来あるものであり、しかも名に実がついて働くのである。名こそ法であり、名の上にその人の道が現われてくるのである。それ故に諸仏の徳号という。即ち諸仏とは諸善を代表し、諸仏の名は法徳を代表するものであり、宗祖が諸仏称名とは「諸の善法を摂し、諸の徳本を具」するといわれることにほかならない。しかも極速円満とは称える身に善も徳も円満するという事である。ただし諸仏の称讃はその結集するところ称名の外になく、したがって称名こそ諸仏所讃の行であり、それが諸仏所讃の行であるのは、諸仏所覚の行体が真如一実の功德宝海だからである。しかるに宗祖が『一念多念文意』に、

真実功德とまうすは名号なり、一実真如の妙理円満せるゆへに大宝海にたとへたまへり、一実真如とまうすは無上涅槃なり、涅槃すなわち法性なり、法性すなわち如来なり

と解される如く、一切志願の究極は涅槃であり、その涅槃こそ真如一実の功德宝海なのである。かくて名号には一実真如の妙理が円満しているのであって、それ故にこそ諸仏称名ということにおいて、はじめて能く衆生一切の無明を破し、能く衆生一切の志願を満すということが実現しうるのであって、そこにこの行が他力廻向と云われる所以があるのである。

以上、願の上から衆生一切の無明を破し、衆生一切の志願を満すということの理由をたずねもとめてきた。しかれば破闇満願とは事実如何なる態においてなされるのであろうか。それは曇鸞・善導の文に注意すればその意味を見出しうるであろうが、より端的にそれについて思い合わされるものは「行巻」所引の道綽の『安樂集』巻下の『摩訶衍』の説(『大智度論』第七卷)をもつてする具足功德の文にすぐるものはないであろう。この『摩訶衍』の説は先の『華嚴經』の三譬に連続して念仏が一切の諸障を除く所以を明らかにするものである。即ち、

諸余の三昧は三昧ならざるにはあらず。何を以ての故に。或は三昧あり、但能く貪を除いて瞋癡を除くこと能はず。或は三昧あり、但能く、瞋を除いて癡貪を除くこと能はず、或は三昧あり、但能く癡を除いて瞋を除くこと能はず、或は三昧あり、但能く現在の障を除いて過去未来の一切の諸障を除くこと能はず、若し能く常に念仏三昧を修すれば、現在過去未来の一切の諸障を問うこと無く皆除くなり。

と、ただ念仏三昧だけが、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒の煩惱の断除と、過去・現在・未来の一切の障りを、ことごとく除くことができるかと説く。貪瞋癡を除く三昧として、阿毗達磨の論家によれば、多貪の衆生には不淨觀、多瞋の衆生には慈悲觀、愚癡の衆生には因縁觀が須要のものであるという。龍樹もこれらの觀をもってそれぞれの障りを除く三昧と解されるのであろう。或いはこの煩惱所断のみちを知・情・意即ち、知識教育、感情教育、意志教育の三に充當して考えることも可能である。しかるに、それらは三毒の煩惱の各々を一時的に停止することは可能であっても、根本的に除滅しきることのできるものではない。このように觀念的にはあたかも三煩惱の根本的断除の方法があると思われつつも、それが實際的には不可能である所以は一体どこにあるのであろうか。

その第一には方向的限界が考えられる。即ち不淨・慈悲・因縁の三觀乃至は知・情・意による断除のみちは、有限をもつて無限の方向に到着しようとするものであり、そのかぎりにおいて、それが如何に進められ、深められていったとしても遂に到着する事のない限界性をそこにもつ。故に我々が意識の領域のみをみるとときには、三煩惱を一つづつ断除する方法があると思ひ定めることはできても、實際の断除は不可能であることに逢着せざるをえない。それは我々の業障が、到底我々の有限な意識をもつてしてはその底を探りあてることができないほどに深刻なものであるからである。それ故に千歳の暗室であり、果しのない伊蘭の林であると云われる所以もここに在る。かくして断除の方法としての三觀はその徹底において同一の深淵に当面せざるをえないであろう。従つてこの深淵の前に立つとき、それらは最早やそれぞれの三昧であることはできえない。かくして實際に不可能であることを知るとき、そこにあら

われるものがただ合掌念仏のほかないのである。そこにはじめて超意識的なもの、即ちその背後に無限より有限へという、無限の用らきというものを感じしめずにはおかないのであって、その念仏三昧によってのみはじめてその限界は自然に解け来るのであろう。つまり断除すべからざる深淵に当面することが除滅することとなるのである。

第二にはそこに性格的限界を感じしめずにはおかない。すでに三毒と並列されるかぎり、意識の領域によっては各々別々なものである。つまり、知識は所詮知識以外ではなく、従って貪欲を除く力の不足は瞋恚を生じ、瞋恚を除く力の不足は愚癡を生じ、愚癡を除く力の不足は瞋恚を生ずることとなるのである。しかればただ我々は自己の能力によらないで能力を超えて仏を念じて行くよりほかないことを知らしめられる。念仏三昧のみが三毒の煩惱を如実に除滅できるただ一つのみちである。即ち全体的普遍的なる道を念じながら、それぞれのみちに立つ、それが「諸の善法を撰し、諸の徳本を具」するということの意味するところなのであろう。念仏三昧の徳が一切の業障を除くということが転悪成徳ということである。しからば過・現・未の問題は如何に解されるべきなのであろうか。

『摩訶衍』には「諸余の三昧は現在の障りを除くことはできても、過去・未来の一切の諸障を除くことは不可能である」という。思うに過去の障りを救うものは懺悔であり、未来に不安を懐かしめないものは発願である。当面の意義として懺悔は過去の障りを救うものであり、発願は未来の生を救うものとして現われる。しかるに事実としては、過去の業障の懺悔によって過去に束縛されている現在の自己が安らぐのであり、発願は未来の安らぎを保証するものではなく、未来に不安である現在の障りが除かれるのみである。かくて過去の救いと考えられる懺悔も、未来に障らないと思われる発願も、ただ現在の障りを除くのみであって、過去未来の障りを除くことはできないといわねばならない。とするならば、そのかぎりにおいて、真実に現在の障りを除くことにはならないのである。如実の懺悔は、単に過去の罪障にかぎらず、三世の業障においてせられねばならず、また如実の発願が未来の障りを除くのみならず、過去の障りをも除かねばならないのであるかぎり、それは人生を超えての彼岸の浄土に生れんことを願うもの

でなくてはならない。かくて、三世の業障を知らしめる如実の懺悔と三世を救う如実の發願としての浄土願生は、善導が機法二種の深信をもって領解する如く、実に如来本願が無有出離之縁の身の事実の上に光被せしめんとするという大悲の働きかけと、疑いなく慮りなく彼の願に乗托して浄土に帰入せしめられるという本願の信知なしには実現しえないのである。まことに「罪障功德の躰となる。こほりとみずのごとくにて、こほりおほきに水おほし、さはりおほきに徳おほし」と讃歌される如く、罪障が功德となつてはじめて真実に救われるのであり、われわれの三世の業障を素材として、その功德を成就せしめるものこそ如来の本願のほかはない。しかもこの如来の本願に帰入するところ、それは元祖によって主張せられた「ただ念仏」のほかないのである。

四

思うに、元祖にあつて、「愚痴の法然房」「十悪五逆の法然房」などの發言に、自己の罪障性への鋭き内省は見られるものの、寓宗的存在としての浄土教独立という偉業達成の大目的のための故に、未来性の強調に性急であり、従つて宗祖の「信巻」恥傷の文乃至は悲歎述懐和讃などにみられるような人間の本性に対する徹底的内省の深まりを宗祖以上にみることはできない。宗祖はかかる人間の本性に対する内省の徹底的深刻性によって、仏願に対する洞察を深められ、よりの確になされたのであり、仏願への洞察の深まりにおいて、いよいよ人間の本性が照し出されてくることになつたのである。過去が救われなかがり未来も救われないのであつて、宗祖はわれわれがともすると忘れ、そして隠蔽し去りがちな過去の罪障性に殊のほか鋭き凝視の眼をむけられたのである。それはとりもなおさず過去に責任を負うということであり、その深まりを通して、念仏においてのみ真に今日を今日あらしめたものとして感謝して行くことのできることは実に他力廻向によるのほかないという、元祖の云わんとして未だいい得なかつた真意を、念仏の勝徳性を示すことにおいて、みごとに云い切られたものこそ称名破満の積であつたといえよう。さればこ

そ、大行釈の「真如一実の功德宝海」に相応じて「称名は則ちこれ最勝真妙の正業なり」とたたえ、更に「正業は則ち是れ念仏、念仏は則ち是れ南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なり」との転釈がなされたのであろう。

「念仏は即ちこれ南無阿弥陀仏」とは、『六要』主が、宗祖の、

明かに知んぬ、是れ凡聖自力之行に非ず、故に不廻向之行と名づくなり。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

の私釈を解して、

念仏は只是れ弥陀の功德にして、更に凡夫有漏の行に非ざるが故に、機功を借しまずして得生の益を得る、偏えに是れ自然不可思議なり、此れ『集』の本意なり、此れ深旨也

と領解しているように、称名念仏を南無阿弥陀仏の願心に会し、更に「南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なり」と主体的な信体験において、願心を信心に即せしめられているものである。されば「念仏は則ち是れ南無阿弥陀仏」とは行即願なることを示されるものであって、如来の願心を信じた姿にほかならない。更に「南無阿弥陀仏は即ち是れ正念なり」とは願即信なることを物語らんとするものであろう。しかも『愚禿鈔』に正念を解しては、

正念の言は選択摂取の本願也、又第一希有の行也、金剛不壞の心也。

と正念の上に願と行と信の三法のすべてを拝されている。今これをもって転釈をみるに、行即願のそこに信が輝き、行を願と転釈し、願を直ちに信と転釈し、願信一体であることが示されているといえよう。今これを当初に注意した『選択集』の題下の標宗の文に対照するとき、標宗の文にあっては願(南無阿弥陀仏)即行(念仏為本)を頭わしているについて、この転釈にあっては行即願を示すと共に正念の転釈を施すことによって行中の信を別開し如実なる信において元祖教義の真隨の把握がなされたいえようか。

かくて、「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」という元祖法然上人の行の批判を通しての主張は、実に「本願を憶念して自力の

信を離る」(化巻)と信の批判において領受開示せられ、更に、

眞信心の行人は撰取不捨のゆへに正定聚に住す、この故に臨終まつことなし、来迎たのむことなし、信心のさだまるとき往生またさだまるなり、来迎の儀則をまたず。

と云いきり、それ故に、正念の語を解しては、

正念といふは本弘誓願の信楽さだまるをいふなり、この信心をうるゆへに必ず無上涅槃にいたるという、往生之業としての念仏の意味の徹底としての力強い雄叫びがなされたのである。

爾れば称名は能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ。称名は則ち是れ最勝眞妙の正業なり。正業は則ち是れ念仏なり。念仏は即ち是れ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏は則ち是れ正念なり。知る可し。

(「行巻」私積)