

本願と信知

三 木 彰 円

一

親鸞は唯除について、

「唯除五逆誹謗正法」といふは、唯除といふはたゞのぞくといふことば也、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。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〕

広本・定親全三・七五頁

と述べる。ここに親鸞は、「唯だ除く」という悲心を、「五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせん」という具体相において確かめている。このことは、現実の諸情況に具体性をもって生きる人間が、その具体性によって選ばれていくということを言うものでないことは明らかであって、むしろ選びに拘泥する人間それ自体に

対する本願の喚びかけに他ならない。本願は諸情況の只中に生きる人間という存在全体に対して、その「十方一切の衆生」が、「みなもれず往生すべ」き存在としてあることを、具体的に「きらい」「おもきとがをしらせん」という言葉として人間に示すと、親鸞は確かめていくのである。

このことは、「斯の大願・選択本願^①」と言い切られる本願の性格として、

設我得仏十方衆生……若不生者不取正覺

という基本構造のうちに確かめられることであるが、それが人間に信として成就することの意味と、さらに親鸞が「唯除」という言葉に本願をpushさえていこうとすることの問題を、「信巻」の展開を通して窺っていきたい。

親鸞は、本願の「十方一切の衆生みなもれず」という基本性格を、「信巻」に確かめていくにあたって、まず人間という存在が課題的存在としてあることを、「常没流転」と押さえて、

常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらず。真実の信樂実に獲ること難し。「信巻」定親全一・九六頁)

と述べ、真実信樂の獲得か否かに、人間の存在の解決をpushさえていく。

この真実信樂は、「如来清淨願心の廻向成就したまう所」^②に他ならないのであるが、さらに親鸞はこのことを三心の字訓に尋ねている。そこで親鸞が問うことは、「至心・信樂・欲生の誓いを発」した如来の本願における「三心」に根拠する真実信樂の成就を、何ゆえに論主が「一心」と言ったのかということである。

この問いに対して、親鸞は端的に、
涅槃の真因は唯信心を以てす。(同前・一一五頁)

と押さえていく。先の問いは、単に「一心」が、本願の誓いとしてある「三心」と相即性・関係性を持つ事柄と

して位置付けられ得るのかということについての問いであるようにも思われるのであるが、改めてこの言葉をその問いに折り返して見る時、むしろそこで問われている内容は、単に「三心」と「一心」との関係を問うという質のものではない。「三心」という誓いが何故「一心」と言われるのかと問うことも、実はそれを問う側に、如来の本願が「三心」を誓うことの課題として、「愚鈍の衆生」に「涅槃の真因」たる「唯信心」が成就するということがあると、明らかになっていかなければならない。すなわち如来の本願が「三心」を誓うことも、衆生に「涅槃の真因」たる「唯信心」が成就するという唯一事のためになされたことであって、人間という存在に、「獲得」という言葉で課題的に語られる信が、人間の必須の課題であることの根拠を、如来の本願の摂取の事実を押さえているのである。そして論主が「一心」と言うことも、あくまでも、如来の本願が「三心」の誓いによって、「涅槃の真因」としての信の成就を人間にとって必須のこととして位置付けていることの確認の上に「建言」されたことに他ならない。

このことの確かめにおいて、改めて先の問いが、問いとして成立していく。すなわち摂取の事実を「涅槃の真

「因」たる「唯信心」の成就に誓う如来の本願が、「愚鈍の衆生、解了易からしめんがため」に、本来として誓った「三心」に、あえてえらぶがたちで、何故論主は「一心」と表現していくのか。このことが、「私に三心の字訓を闡う」ことによって確かめられていくこととなる。

この「至心・信樂・欲生」の字訓の推求によって、今三心の字訓を按ずるに、真実の心にして虚仮雜わること無し、正直の心にして邪偽雜わること無し。

真に知りぬ、疑蓋間雜無きが故に、是れを信樂と名づく。信樂は即ち是れ一心なり。一心は即ち是れ真実信心なり。(同前・一一六頁)

と、親鸞は言い切って、「一心」を本願に根拠する「涅槃の真因」たる「唯信心」の成就、「疑蓋間雜」の信樂と確かめ、それゆえに真実信心としての「一心」を領いていく。「論主、建めに一心と言える」^③ことも、信の成就が人間に必須のこととしてあることを、論主が明らかにしたことにおいて、「知る応」^④きこととして示されているのである。

この第一の問いにおいて、人間存在にとつての信成就の意味が確認されることによって、そこから展開して、「三心」を「已発」^⑤した願が、衆生にいかなる必然性を

見るから「三心」と誓わなければならないのかということ、すなわち言葉を換えれば、本願が人間なる存在の存在性をいかなることとして確かめるから、已にして願を発さなければならぬのかという根源的な事柄と、その人間存在にどのように願心内存在としてある事実が明らかになっていくのかということが、「惻り難き仏意」^⑥に問われていく。この問いに対する答においては、願心内存在としてある本来性に、衆生が背いて在るということがまず押さえられていくのであり、その背く事実が、

一切の群生海、無始自從り已来乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心無し、虚仮諛偽にして真実の心無し。(同前・一一六頁)

と示されている。このことは、「一切の群生海」と言われるように、衆生という存在の事実としての一切性において押さえられているとともに、その一切性ということはまだ、「無始自從り」と言い切られるような、人間の思慮を介在させることを拒絶していくこととして確かめられているのである。すなわち本願に邂逅しないままに、本願に逆違し、背き続けてある衆生という存在の自性において、人間の一切性が押さえられることには、注目されることである。

「一心」は「涅槃の真因」たる「唯信心」と位置付けられて、「斯の大願・選択本願」が成就する信であり、その成就の具体相が、「我・一心」という言葉によって表白されていくのであるが、この「我」という言葉は、「我一心」は、天親菩薩自督の詞なり。〔論註〕真聖 全一・二八二頁)

と言ひ、また

今「我」と言うは、天親菩薩自ら之を指しうる言なり。流布語を用う、邪見と自大とに非ざるなり。

(同前・同頁)

と曇鸞が註するように、邪見・自大の名乗りではない。この「我」とは、さらに親鸞が「わがみとのたまえるなり」と押さえるように、衆生の一切性において確かめられるような、本願に願われ続ける人間の存在の自覚を「アキラカ」^⑧にする言葉に他ならず、人間の個的あるいは私的なことの成就を言うものではないことは言をまたない。自らをどこまでも個的などころに閉じ、大地と言われるごとき人間の存在の一切性に立つことなく私性に塞じて生きようとして流転する人間の救済を、信の成就を必須のこととするに願う本願は、あくまでも「一切の群生海」と、衆生の一切性を基点に押さえる願いで

ある。そのことにおいて、その本願に根拠して成就する真実信心は、その一切性に人間を覚知せしめ、人間を一切性に喚びかえすことであると言える。したがって「我」の名乗りは、「われら」なる「我」の領ぎであって、「われら」をその具体相として内包していくものである。しかし同時に、あくまでも「われら」という人間の存在への覚知は、本願に立脚する一心の成就たる「我・一人」の基点に立たない限り、人間が参画し得ないことであり、具体性を持たないことなのである。

「願より生ずる信」^⑨の意味が、この衆生の一切性に立脚して、衆生を一切性に立たしむるべく、三心を誓う如来の願心に根拠するものであることに明らかになる時、「真実の信心」「願力の信心」たる「我・一心」の建言が人間に必須のこととして押さえられることも、仏意における三心の確かめにおいてなされている。そこに結論的に、「我・一心」と表白される信の成就が人間存在の一切の各別性において、「獲得」と課題的に位置付けられる事柄であることの意味を明らかにしつつ、さらにその信の成就が、その各別性の成就をまたねば明らかにならぬ人間なる存在の総体としての課題であることを、「大信海」という言葉で押さええて、

凡よそ大信海を按ずれば、貴賤縉素を簡ばず、男女老少を誦わず、造罪の多少を問わず、修行の久近を論ぜず、行に非ず、善に非ず、頓に非ず、漸に非ず、定に非ず、散に非ず、正観に非ず、邪観に非ず、有念に非ず、無念に非ず、尋常に非ず、臨終に非ず、多念に非ず、一念に非ず、唯だ是れ不可思議不可説不可称の信樂なり。喩えば阿伽陀藥の能く一切の毒を滅するが如し。如来誓願の藥は、能く智愚の毒を滅するなり。(信卷「定親全一・一三二頁」)

と、確かめられている。すなわち人間の諸屬性・諸行為における簡びを超えて、一切の人間を、その存在の基底である一切性に帰せしめることをもって、人間であることを充足する仏道を「如来誓願」の仏道と親鸞は明らかにするのである。

この「能く智愚の毒を滅す」る「如来誓願」の性格を確かめる親鸞は、さらにそれを、横超の誓願と押さえる。それは、「品位階次を云わ」ざる「大願清淨の報土」^⑩に立脚し、「一念須臾の傾に速やかに疾く」と、衆生なる存在の課題の速疾性に、速疾性をもち、かつ「必得」という「自然」^⑪のこととして応答する誓願であり、そのゆえに、

横超は即ち願成就一実円満の真教真宗是れなり。

(同前・一四一頁)

と、「真教」・「真宗」なることが確かめられている。この「真教」・「真宗」に人間が生きることが、「涅槃の真因」たる「唯信心」を成就する横超の誓願が、「愚鈍の衆生」に願う端的なことなのであって、本願が「三心の誓」において人間に開く、その存在の根本意義・本来意義が、改めて「真仏弟子」と言うは、「真」の言は偽に對し仮に對するなり。「弟子」は釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。斯の信行に由りて必ず大涅槃を超証す可きが故に、「真仏弟子」と曰う。(同前・一四四頁)と確認されていくのである。

三

「涅槃の真因」としての「唯信心」の成就、すなわち信樂の獲得ということも、人間に付加的なこととして位置付けられる「信」という何事かを言うものではない。

「涅槃の真因」としての生の本来性を人間に与えること、さらに言うならば、「涅槃の真因」としての人間に成ること、が、人間の生存の本来意義として人間に与えられることに他ならないのであるし、その存在の意義が、「釈迦諸仏の弟子」として、「偽に對し仮に對する」真仏弟子と

明確化されている。

信の成就、信樂の獲得ということは、この人間なる存在の本来意義に人間が値遇することであり、三心の誓を誓う、已発の願も、それを人間に成就するものである。

しかしこの信の成就も、再説してきたように、各別性のこととしてありながら、その成就の内容としては、各別性に生きる一切の人間に、「われら」という、本願において確認されている人間の存在の一切性を開かしむる事柄なのであり、各別性に生きる人間が真に自立する存在となることも、一切性によって立つ存在になることである。真仏弟子として確かめられる存在の本来意義も、この一切性によって立つ人間を明らかにすることであると言える。

親鸞はこのことを如来の誓願に確かめる時、

誠に知りぬ、悲しき哉愚禿鸞、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ず
可し傷む可し、と。(同前・一五三頁)

と表白する。真仏弟子たるべく在るといふ人間の一切の存在の本来意義を、「我・一心」という「唯信心」の成就において明らかにする誓願の仏道に帰する存在としての

自身・「愚禿鸞」が、「恥ず可」く「傷む可」き事実として悲することとは、その誓願において知見せられた人間なる存在の一切性に立ち得ないこと、すなわち「定聚の数に入る」べき自身としてある「一人」に対する、「不喜」ということである。ここに「喜」と言われることは、喜はこゝろによるこぼしむるなり、うべきことをえてむずと、かねてさきよりよろこぶこゝろなり。

〔一念多念一意〕定観全三・一二六頁 傍点筆者

と押さえられる「喜」であることにおいて、「定聚の数に入る」べき「一人」としてある自身の不信を押さえる言葉であると言える。したがって、その不信なることによって、誓願する如来の悲心が明らかにする「真証の証」という「われら」なる人間の存在の大地に、「一人」として「近づく」べき身として在るにもかかわらず、立たないことが押さえられていると言える。正しくそれは、かたくななまでも各別性に「沈没し」・「迷惑して」自己を閉ざし続け、浮遊させ続けていく人間の事実を押さえていくことに他ならないし、そこに人間であることの課題、すなわち誓願される存在として生きているということもあるのである。

誓願の仏道に帰する身に、誓願する如来の悲心におい

て明らかにせられる「真」なることとしての「われら」なる人間の存在の一切性に、「一人」たる「我」として着地せしめられていくことが必然することも、それは「釈迦諸仏の弟子」として、誓願の仏道に帰すことによるものである。「釈迦諸仏の弟子」として在ることの根拠は、

釈迦、世に出興して道教を光闡して、群萌を拯い恵むに真実の利を以てせんと欲してなり。(「教巻」・同九頁)

如来、世に興出したまう所以は、唯だ弥陀本願海を説かんとなり。五濁惡時の群生海、如来如実の言を信ずべし。(「行巻」・同八六頁)

と言われるように、釈迦が弥陀の本願悲心を「唯説」することにある。「むかしよりありし」本願の悲心を、発起する「無上の信心」として、人間が「いまはじめて」「ひらきおこし」「たておこす」¹⁵ことが、釈迦の「説本願」に押さえられることによって、「釈迦諸仏の弟子」と言い切れるのである。さらにその「唯説弥陀本願海」を「所以」として、釈迦が「世に興出したまう」この意味を確かめていくならば、釈尊の出世とは、本願の悲心が「一切の群生海」に開かれる基点を、人間が始めて持ったということなのであり、その事実、人間が「煩惱

成就のわれら」¹⁶としてある事実を与えられることである。その事実、具体的に仏陀釈尊の出世をまたなければ、人間が確かめ得ないことであり、すなわち釈尊を基点とすることによってしか人間に「煩惱成就のわれら」という存在の事実が明らかになり得ないことを、そこに押さえたいける。人間に「弥陀本願海」が「唯説」されなければならぬ必然性も、「煩惱成就のわれら」という存在の事実の確かめをくぐることにあって、人間がそれを知る時、そこに人間は「弟子」として生きる位置が与えられて、

真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり。(「信巻」・同九五頁)

と、信樂獲得の意味を、大聖釈尊の善巧のうちに押さえたいくこととなるのである。

このことを「真仏弟子」という人間の意義に押さえ切ることによって、はじめてそこに「偽に對し仮に對する」ことが課題になっていくのであるが、あくまでもその「對」とは、「定聚の數に入る」べき身としてある「一人」たる自身への不信と信とにおいて問題となっていくことである。そしてそれは、どこまでもその「一人」において問われるべき、「われら」なる衆生の存在の本来

意義、すなわち誓願において確かめられる、「定聚の数に入る」という、一切性の問題であるがゆえに、個的内省としての問題に止められることではなく、また「我」の外に他を立ててなされる「対偽・対仮」でもない。「対偽・対仮」とは、「われら」という誓願される存在としての人間存在の一切性を内包し内容とする「我」が人間に成就することにおける課題であって、「われら」という領きを人間に成就せんとする誓願が、それを成就せしめべく人間に与える事柄であると言える。

すなわち誓願の仏道において、「我」なる「一人」に明らかにならなければならないことは、「真」なる人間存在の本来意義としてある「定聚の数に入る」ことであり、それを「偽・仮」に「対す」ということにおいて人間に徹底して明らかにし尽くし、具現するという、用らく事実として本願はある。「愚禿鷲」は、「十方衆生よ」という本願の喚びかけを、そのように聞き取ることによって、喚びかけられる「一切の群生海」という存在を「悲」という一言で受け止め切ることを、「矣」という明確に文を切る一文字を置くことによって表現していくのであり、したがって親鸞は、本願の喚びかけにおいて人間が聞き取るべき事柄を明瞭に示すかたちをとって、ここで一つ

の展開の帰結を押さえていると言える。¹⁷⁾

四

誓願が開く人間存在の本来意義を「真仏弟子」として、確かめ切る親鸞は、それをふまえて改めて、

夫れ仏難治の機を説きて『涅槃経』に言わく(「信巻」

・同一五三頁)

という書き出しで、釈尊涅槃の教言に、「難治の機」を押さえていく。ここで「難治の機」という言葉で示されていく事柄は、まず端的に言って、機を治する仏における根本的な課題であり、言い換えるならば、仏の治すべき機が善巧方便を必然する「難治」なる存在性を生きる存在であるという如実知見の事柄であると考ええる。

この「難治の機」として親鸞が押さえることは、釈尊の遺教としての『涅槃経』の経言において、「謗大乘・五逆罪・一闍提」という三病の現実を生きる人間の救済ということを主題として確かめられていく。この「難治の機」ということが何ゆえに『涅槃経』の教言に確かめられなければならないのかということを考える時、そこにはいろいろな諸要素が考えられるのであろうが、まず直接的には、「弥陀の本願海」を「唯説」することを「所以」

として世に興出した積尊を、親鸞が押さえ切ったことに由来することを確認しておきたい。

既に親鸞は「信文類序」において、大聖積尊は「矜哀の善巧」をもって「真心を開闡すること」を人間に顕彰すると言いつ切っている。すなわち、人間に「涅槃の真因」としての「唯信心」の成就を誓う如来の本願を説くことを、その本懐として出世した積尊は、その出世の意味にかけて示す善巧方便を通しながらも、正しくそこに「治し難し」と確かめ得ざるを得なかったことを般涅槃の教言として遺教したのであり、それゆえに「釈迦諸仏の弟子」として生きることを自らに必然性を持って確かめる存在とは、仏弟子であることを与えられた責任において、それを聞き取っていく存在なのである。したがって、そこに聞き取ることが、「難治の機」という言葉で端的に押さえられていくことである。

それはあくまでも誓願が明らかにする、「定聚の数に入る」べき身としてあるという、人間の存在の一切性を、如来の本願を説く積尊により教えられる存在にとっての課題であって、積尊の遺教を通して結論的に明らかにならなければならないことこそ、人間が存在の本来意義に對して、不信の身の事実を生きる存在であってはならな

いという願いなのである。

このことが、まず『涅槃經』現病品の言葉によって、
仏菩薩に従いて聞治を得已りて、即^{すなわ}ち能く阿耨多
羅三藐三菩提心を発せむ。(同前・一五四頁)

と、端的に「仏菩薩に従う」「聞治」と示されている。そこから梵行品・迦葉品の言葉によって、阿闍世の獲信・無根の信ということが押さえられていくのであるが、それ全体を親鸞は、

是を以て今大聖の真説に拠るに、難化の三機・難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、斯れを矜哀して治す、斯れを憐憫して療すまう。喩えば醍醐の妙薬の一切の病を療するが如し。濁世の庶類・穢惡の群生、金剛不壞の真心を求念す。應し、本願醍醐の妙薬を執持す可きなりと、知る。應し。(同前・一八三頁)

という言葉で結んでいく。この『涅槃經』によって親鸞が押さえたいこうとすることは、人間がその存在の本来意義を明らかにされながらも、それに常に逆行し続けて、迷妄していくという「治すること難」き存在として三病の現実に埋没してあるということである。すなわちそれは如来に確かめられる人間の存在性であると同時に、衆

生の難化なることにその人間の難治性の根本因由が確かめられているのである。積尊は、衆生の「難化」なること、すなわち逆違することを自性とすることに於いて人間が「化せられること難」き存在であり、「化」を拒絶する存在であることを見定めて、「化」を明らかにする「矜哀の善巧」を表現するのである。その「大聖矜哀の善巧」において「難化の三機」としてある人間に明らかにされることは、「大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰す」とに他ならない。

この『涅槃経』の言葉によって示されていくことは、直接的には「唯だ除く」と言い切られる機の問題なのであるが、機それ自体のみが問題とされるといふよりも、機が問題となることの意味を包むかたちで、むしろ機を「難治の機」「難化の機」とみそなわす積尊が、その機を課題的に担われて、「矜哀の善巧」により「真説」として示された大悲の事実を押さえていくものであると考える。その積尊は「説本願」を世に興出するその「所以」とする存在であることにおいて、積尊によって示された「矜哀の善巧」も如来の本願悲心に応同することであり、それゆえに積尊が人間に開いていこうとすることも、「涅槃の真因」たる「唯信心」の成就を「三心の誓」に明ら

かにする如来の本願の悲心であると言える。

したがって「難治の機」を明らかにすることの意味とは、「誠に知りぬ、悲しき哉」という言葉によって確かめ切った「一切の群生海」に、「十方衆生よ」と喚びかける本願の悲心が、「一切の群生海」としてある一切の人間に必然の関わりを持つこととして明らかになっていくことにあるのである。またそれは『尊号真像銘文』の言葉に帰すならば、「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ん」という、一切の存在に対して「往生すべし」と知らせる本願の能動性である。すなわち誓願する如来の本願悲心において、「定聚の数に入る」自身として一切の存在が在ることと、正しくそのことが本願によってのみ知らされることであることが確かめられていくものである。そこにすなわち「濁世の庶類・穢悪の群生」と「一切の群生海」が具体的に押さえられて、「金剛不壞の真心を求念す応」くある身が明らかにされ、その「真心の求念」において、知らせる「本願醍醐の妙薬を執持す可」きことが示されていくのである。

五

この「みなもれず往生すべし」と人間に知らせるといふ本願の能動性に、人間という存在が誓願を「執持す可」きことの積極的な理由があるのだが、さらにそれを「難治の機」を確かめる『涅槃経』に考えていく時、注意しておきたいのは、悉知義の阿闍世に対する語りかけの言葉である。悉知義の言葉は、『教行信証』坂東本においては「信卷」の表紙見返しにも、抄出するかたちで置かれている^⑧。そこに書かれる言葉それ自体の位置付けについては、十分な確かめが必要であり、早急に結論を出すことはしないが、改めてこの言葉を念頭に置きつつ、阿闍世に語りかける「邪見六臣の言」^⑨を見る時、悉知義の語りかけに注意が払われる。

而るに眷属の為に現世の五欲の樂に貪著するが故に、父の王辜無きに横に逆害を加す。父を害するに因りて、己れが心に悔熱を生ず。乃至心悔熱するが故に徧体に瘡を生ず。(同前・一五四頁)

と示されるように、身を痛み、心を痛んで「我今此の身に已に華報を受けたり。地獄の果報、將さに近づきて遠からずとす」と実感する阿闍世に対して、六臣はそれぞ

れが依拠する思想を語っていく。その質が「慰撫」といふ言葉で括られるものであることは、一々の思想の内容に押さえられるべきことではある。しかし、その「邪見六臣の言」に現れる思想が、人間に具体的に作用することをどこで押さえっていくかという時、そのことは悉知義の、

惟や願わくは大王、愁苦を放捨せよ。(同前・一五九頁)

という言葉に見ていき得るのではないかと考える。

この悉知義の言葉に類する表現で、六臣のそれぞれの語りかけの中に「愁いてはならない」ということは表現されるし、悉知義の言葉自体にも「愁苦を放捨せよ」という言葉に重ねて、「愁怖を懐くこと勿れ」と言われている^⑩のであるが、今問題としたいのは、そのような經典の表現方法における事柄ではなくして、「愁苦を放捨せよ」という言葉に読み取っていけることは何かということである。

阿闍世において「愁苦」と表現されることの基点には、我、智者に従いて曾て是の義を聞きき。世に五人あり、地獄を脱がれずと。謂わく、五逆罪なり。我、今已に無量阿僧祇の罪有り。(同前・一五五頁)

と言われるように、五逆罪を十分に知る阿闍世がある。

阿闍世は五逆罪を知るからこそ、自らのなした逆害の事実を、「曾し智者の是くの如きの言を作ししを聞きき」^②・

「我亦た曾て智者の説きて言いしを聞きき」^③と、さらに繰り返して自問していくのである。その五逆罪の知が、身の事実としての知になりえないことが「愁苦」として具現しているのであって、罪の内容が五逆であるという程度の問題によって愁苦するのではなく、五逆の身としてある「つみ」を知ることが開かれぬことによって愁苦していくのである。そこに阿闍世が人間としての存在を確保できるか否かの分岐点が示されていくと言える。

すなわち五逆の身としてある「つみ」を知ることとは、単に「つみ」の身を知ることにとどまることではなく、「五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもぎとがをしらせ」^④ることにおいて、「十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせん」とする本願を知ることである。「往生すべしと知らせん」とする本願を、人間が知って往生する存在となるか、知らずして人間であることを失っていくかということを決するのは、愁苦に五逆の身としてある「つみ」を知ることができるかどうかということであって、したがって「愁苦」こそが、人間であることを

確保できる基点であると言えるのである。

その時、愁苦する存在に対して「愁苦してはならない」という言葉は、「つみ」の身としてあることに不知であることを人間に要請する言葉であることにおいて、人間に人間であることを放棄せしめる言葉であり、それが人間に対して最も具体的に作用する時、人間は人間であることを放棄することを必然していく。その意味で悉知義の「愁苦を放棄せよ」という語りかけは、それを最も直截に語り、そして示す言葉としての位置付けを持つこととなる。親鸞は、「邪見六臣」と言われる邪見の質を、短絡的に六臣の一々が外道と位置付けられる思想を根拠としているから邪見であるということに見るのではない。むしろ六臣の語りかけに、人間であることを放棄せしめるといふ具体的な作用としての外道性を統括的に押さえ切ることによって、その外道性として作用する根拠に邪見という質を見ていくように思われる。そしてその邪見であることの理由を、「如来に非ざる六師」^⑤に依ることに集約するかたちで明確にしていくのではないだろうか^⑥。

こう押さえる時、

復有一臣名悉知義

昔者有王名曰羅摩害其父得紹王位 跋提大王 毘樓

眞王 那曠沙王 迦帝迦王 毘舍佉王 月光明王
日光明王 愛王 持多人王 如是等王皆害其父得紹
王位然无一王入地獄者於今現在毘瑠璃王 優陀邪王
惡性王 鼠王 蓮華王 如是等王皆害其父悉无一王
生愁惱者 文(同前・九四頁)

と、親鸞が記す言葉は、阿闍世にとっては最も具体的に人間であることを放棄せしめる言葉として作用することを押さえる言葉として位置付けられ、さらにはそれは阿闍世個人におけることにとどまらず、「つみ」の身としてありながら、「一王として地獄に入るもの無し」「今現在に悉く一王として愁惱を生ずる者無し」という言葉によって、「今現に」人間であることを自失しながら、阿闍世性を生きる人間に対しても、同様に放棄を必然する言葉として作用していく。その言葉は、人間であることにおいて、不明なままに人間を根拠とする言葉であることにおいて、人間を放棄せしめる言葉となるのであり、それを押さえる時、人間であることを人間に明らかにする本源的な根拠としての本願が、

至心信楽之願 正定聚之機(同前九五頁)

と示され、位置付けられていくと見ることができるのではないだろうか。

善き哉善き哉、大王、罪を作すと雖も心に重悔を生じて慙愧を懐けり。(中略)無慙愧は名づけて人と為ず。名づけて畜生と為す。故に則ち能く父母師長を恭敬す。慙愧有るが故に父母兄弟姉妹あることを説く。善き哉大王、具さに慙愧有り、と。(同前一六二頁)

と、「慙愧せよ」という言葉によって、「愁苦」に救済の接点を示す耆婆の言葉が、

汝、今当さに耆婆の所説に随うべし。邪見六臣の言ことばに随うこと莫れ。(同前一六四頁)

と、邪見に依ることのない言葉として、「随うべ」き言葉であることが明らかにされるのも、「知らせん」とする本願を「知る」ことを、端的に人間に示す言葉であることによるのである。

六

「難治の機」において確かめられることは、人間が人間であることを奪還する根拠としての本願であり、またその本願は、人間の根拠として用らくことであり得るがために、自らそれを「十方一切の衆生に」「知らせん」とする能動性をもってあることである。その「知らせん」

とする本願の悲心に呼応して、釈尊は「矜哀の善巧」をもって「知らせん」とする本願の性格を、「諸の大乗」において衆生に明らかにしていくことであると、まず端的に位置付けておきたい。

そのように、「難治の機」に誓願する如来の、「知らせん」という悲心と、その悲心を責任的・課題的に担って衆生に明らかにする釈尊とを押しえて、知らせなければならぬ存在としての人間を押しさえる時、そこで端を改めて

夫れ諸の大乗に廻るに、難化の機を説けり。(同前一
八四頁)

と切り切れることは、それが本願の悲心と、「説本願」のために「矜哀の善巧」を示す釈尊との呼応への確かめをくぐって言い切られる衆生の難化性の問題、すなわち化の対象としての人間を確かめたことを承けていくものである。そうである限りにおいて、

斯れ等の真教、云何が思量せんや。(同前同頁)

という言葉も、諸経の表現をいかに会通していくかという問いではなく、「難化の機」とその難化性を確かめられた人間が、どこで何によって「十方一切の衆生みなもれず往生すべしと知らせん」本願を知るのが、すなわち

「知らせんと」する本願を、人間が「知る」ことを問うことを内容としていくものであると考える。そこに「知らせん」とする本願を、「知る」こととして端的に示されるのが、

乃し弥陀の因地にして、世饒王仏たの所たにして、位を捨てて家を出ず。即ち悲智の心を起こして広く四十八願を弘めしめたまうしに、仏願力を以て五逆と十悪と罪滅し生を得しむ。謗法闍提回心すれば皆往く、と。(同前一九二頁)

と言われる回心であって、さらには「本願円頓一乗は逆悪撰すと信知して」^②と言われる信知ということである。

そのことが中核的に踏まえられた上で、『大経』『如来会』『観経』『涅槃経』という大聖の「真教」における、五逆・十悪・謗法・一闍提が問われていくのであるが、この五逆・十悪・謗法・一闍提ということも、各別な問題でもなく、人間に他としての区分を付することを正当化していく根拠となるような質での一切性の確認でもない。「一切の群生海」が本願に帰すべき身として存在することの確かめにおける、回心・信知の内容としてのことであると考える。その回心・信知とは、人間の位相の段階的な変化を示すことではなく、本願に依って生きる

存在となるか、本願に依らずして生きるのか、すなわち本願か非本願かという、人間の依止の根本的な転換としての回心であり信知である。したがって「定聚の教に入る」べき自身としてある、人間という存在への不信という問題が、回心・信知の不明確性として提起されるともに、その不明確性の内容として、逆誘闡提、ことに五逆と誘法が位置付けられて提示されていくのである。

親鸞がこの五逆と誘法の問題を、回心を明確に位置付けた上で、改めて信知の内容としての五逆とは何かを確認するかたちで「信巻」を結んでいくことの意味、それにおいて「つみ」「とが」と言われ、さらには「疑誘」「毀謗」と確認されていくことの問題について確かめることが必要となるが、これらについては機会を改めて考えることとしたい。

註

・ 出典は次のように略称する。なお引用にあたり漢文は書き下し文とした。

- 『定本親鸞聖人全集』↓定親全
- 『真宗聖教全書』↓真聖全
- ① 「信巻」(定親全一・九六頁)
- ② 同前(同一一五頁)
- ③ ④ 同前(同一一六頁)

⑤ 「阿弥陀如来、已に三心の願を發したまへり」(同前同頁)

⑥ 「仏意惻り難し」(同前同頁)

⑦ 「尊号真像銘文」広本(定親全三・八六頁)

⑧ 「行巻」所引『浄土論註』上欄註記「誓字アキラカナリ」(定親全一・三四頁)

⑨ 「高僧和讃」善導讚「信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり 自然はすなはち報土なり 証大涅槃うたがはず」(定親全二・一一八頁)

⑩ 「信巻」(定親全一・一三二頁)

⑪ ⑫ 同前(同一四一頁)

⑬ 「尊号真像銘文」広本(定親全三・七七頁)

⑭ ⑮ 「高僧和讃」善導讚「釈迦弥陀は慈悲の父母 種種に善巧方便して われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり」の「發起」の左仮名「ひらきおこす たておこす むかしよりありしことをおこすをほちといふ いまはしめておこすをきといふ」(定親全一・一四頁)

⑯ 「論主の一心ととけるおは 曇鸞大師のみことには 煩惱成就のわれらが 他力の信とのべたまふ」『高僧和讃』曇鸞讚(定親全二・九四頁)

⑰ 拙稿「難治の機―課題的存在としての人間―」(大谷大学大学院研究紀要九号)を参照されたい。

⑱ これについては古田武彦氏『親鸞思想』に論及されている。

⑲ 「信巻」(定親全一・一六四頁)

⑳ 同前・同一五四頁

②① 六臣の表現は次の通りである。

日月称「大に愁苦すること莫れ」(同前一五五頁)

藏徳「惟や願わくは大王、且らく愁怖すること莫れ」(同前一五七頁)

前「一五七頁」

実徳「惟や願わくは大王、且た愁苦すること莫れ」(同前一五八頁)

一五八頁)

実徳「惟や願わくは大王、意を寛かにして愁うること莫れ」(同前同頁)

悉知義「惟や願わくは大王、愁苦を放捨せよ」(同前一五九頁)

実徳「惟や願わくは大王、愁怖を懐くこと勿れ」(同前一六〇頁)

六〇頁)

吉徳「惟や願わくは大王、愁苦を生ずること莫れ」(「信巻」定親全一・一六一頁)

無所畏「唯願大王莫復愁苦」(大正藏二二・七一四a)

②② 「信巻」(定親全一・一五八頁)

②③ 同前・同一五九頁

②④ 「是の故に如来を大良医となす。六師には非ざるなり」(同前一六三頁)

②⑤ 親鸞が様々に経文を乃至し略抄していくことの視点には、人間を放棄せしめるといふ外道性をもって具体的に作用する「邪見六臣の言」を明白にすることが考えられるのではないだろうか。

②⑥ 『高僧和讃』天親讚(定本二・九二頁)