

# 浄土三部経における信

江 上 浄 信

『恵信尼書簡』第五通には

ぜんしんの御房、くわんき三年四月十四日むまの時ばかりより、かざ心ちすこしおぼえて、そのゆふざりよりふして大事におはしますに、〈乃至〉ふして二日と申日より、大きやうをよむ事ひまもなし、たま〜めをふさげば、きやうのもんじの一時ものこらず、きららかにつぶさにみゆる也。さてこれこそ心へぬ事なれ、〈乃至〉人のしうしんじりきのしんは、よく〜しりよあるべしとおもひなしてのちは、きようよむことはとまりぬ。さてふして四日と申あか月、まはさてあらんとは申せとおほせられて、やがてあせたりてよくならせ給て候し也。三ぶきやうげに〜しく千ぶよまんと候し事は、しんれんばうの四のとし、むさしのくにやらん、かんづけのくにやらん、さぬきと申ところにてよみはじめて、四五日ばかりありて、思かへしてよませ給はで、ひたちへはおはしまして候しなり。しんれんばうはひつじのとし三月三日のひにむまれて候しかば、ことしは五十三やらんとそおぼえ候。

こうちやう三ねん二月十日 　 ゑ信（親全・三・書簡篇・一九四〜六）

といわれている。内室として久しく同棲の間の見聞を素朴ではあるが、生々しい実感をもって伝えられている。ここ

に「三ぶぎやうげに／＼しく千ぶよまんと候し事は、しんれんぼうの四のとし」とは、宗祖が関東へ移られる四十二歳の頃のことであり、「ぜんしんの御房、くわんき三年四月十四日むまの時ばかりより、（乃至）大きやうをよむ事ひまもなし」とは、五十九歳の頃のことであつて、この書簡の一端を窺うだけでも、宗祖がその生涯を通していかに浄土三部經の精神を仰がれていたかが推察される。

宗祖書写又は加點の『大經』は現存しないが、兵庫県毫撰寺藏の『大經』の延書本の奥書には

貞和三歲丁亥林鐘中旬候以聖人御點秘書寫之訖（前同・一三二）

とあり、兵庫県勝福寺藏の『觀經』の延書本には

康応元年己巳八月三日以聖人御點秘書寫之訖（前同・一八四）

とあつて、宗祖が加點された『大經』『觀經』が存在したことが推測されるが、宗祖書写の現存のものとしては、四十五歳頃以前の書写かと思われる『觀經小經集註』が、唯一の書写本文を残すものであろう。蓋し、これらの書写年時や善導の『觀經疏』等の註釈文の書込みを通して、その領解がいかなるものであつたかが窺われる。ともかく法然上人の教えを承けられた宗祖が、『選択集』に正明往生浄土の教の經典として明示された浄土三經を、根本的抛り所とされたことは否定できない。

蓋し、宗祖の三經についての具体的組織的領解は、『教行信証』『和讃』をはじめとする著述に見ることができ。『教行信証』は愚禿という自覚における三經領解の展開であるといつていい。即ち『教行信証』はいわゆる三々の法門の批判体系をふまえ、真実を顯わす前五卷は真実の教である『大經』に依り、方便化身土を顯わす後の一卷は方便の教『觀經』『小經』によつて他力真宗が確立されていることからでも明らかである。されば『教行信証』は三經往生の文類であり、宗祖がその生涯をつくして三經の光沢を蒙りつつ、真実の仏意を愚身の信心に即して推求思念され

た大聖の真言聞思の記録である。

いうまでもなく、宗祖の三経領解に決定的となったものは、法然上人の師教である。法然上人の『選択集』は「南無阿弥陀仏」という選択本願の念仏こそが、一切の群萌の上に簡びなしに仏教の真理を直結せしめるものであるという上人自身の根本信念を三経全体に確認されたものである。ここでは三経個々のもつ独自の意義・性格は特に問題とされず、「凡そ三経の意を案ずるに諸行之中に念仏を選択して以て旨帰と為す」（聖全・一・九八八）と、念仏と諸善との行を中心とする選択廃立に視点が集中されている。

蓋し、宗祖にあっては、各々が独自の意義・性格と、深遠なる構造をもつ三経の一々の聖言に師教を確かめ、そこに選択本願論の徹底を期されている。即ち「ただ念仏」の願心を自己自身の求道の歩みの上にかに領受し、念仏選択の願心といかに関係するかということに重点がおかれている。それが宗祖にとって信の問題として展開せずにはいられなかったものにほかならない。しかも、それは師教の正意開顯という深い歴史的な内外の課題を荷負するものであった。しからば、三経は具体的にどのような構造をもつものとして領解され、しかも、そこに開示される信がわれわれの現在にいかなる問いかけをしているのであろうか。

一

浄土三経は、はじめから相互に他を予想しつつ、一具のものとして成立したのではない。三経の所説には、その一つ一つが個々に特徴があって、その様相は単一とはいえない。却って複雑な構造をもつとさえいえよう。蓋し、三経は不即不離に連関し、そこに諧調をもって、それぞれ特徴ある説き方を対照させながら、如来の清浄願心が明らかにされ、あらゆる衆生の生活の基盤に、常に不断の光と命を法爾自然に与え慈しまれてきたのである。されば浄土教の

歴史において、常に三経が一具のものとして所依の經典とされ、伝承されてきたところには、この三経の根底に一貫する深い一致面が存するからにほかならないのであって、古来、三経一致門として注意されることである。しかも三経はいかなる面において一致するのであろうか。

これについて、先学は、二尊の遣喚、莊嚴功德、選択本願、三心一心、機法真実の五面よりその一致面を指摘されている。<sup>①</sup>この指摘によるなら三経は通じて遣喚の構造をもち、この構造のうちに浄土莊嚴の原理としての本願があらわされ、その本願にもとづいて三心一心の衆生救済道が明らかにされていると領解できる。ここでは遣喚の構造の上にそれらの問題を尋ねてみたい。

法然上人は『大経釈』に、その大意を釈し、

大意は、釈迦世尊無勝浄土を捨てて、此の穢土に出たまふ事は、本浄土之教を説きて衆生を勧誘して浄土に得生令めん<sup>②</sup>と欲するが為なり。弥陀如来此の穢土を捨てて、彼の浄土に出たまふ事は、本穢土の衆生を引導して浄土に得生令めん<sup>③</sup>と欲するが為なり。是れ則ち諸仏の浄土に撰取し穢土に出興するの本意也。善導和尚云く。釈迦は斯の方より発遣す、弥陀は即ち彼の国より来迎したまふ。彼に喚び此に遣る等。云云此れ乃ち此の経の大意也。

(聖全・四・二六二～三)

といつて、『大経』の大意を二尊の遣喚に要約されている。しかも法然上人にあっては、それが単に『大経』の大意であるばかりでなく、『観経』『小経』の大意でもあって、『観経釈』『小経釈』には、いわゆる大意を略されているのはこの意味である。しかも法然上人が特に三経を二尊の遣喚に要約して見られる根本が善導にあることは明らかである。善導は『玄義分』に

仰いで惟れば、釈迦は此の方にして発遣し、弥陀は即ち彼の国より来迎す、彼には喚ばひ此に遣る、豈去かざる

容けむや（親全・九・加点篇三・七）

といて、如来の本願が二尊のみことによって明らかにされることを語っている。更に「散善義」には

今更に行者の為に、一つの譬喩を説きて信心を守護して、以て外邪異見之難を防がむ（親全・九・加点篇三・一八二）と、二河白道の譬喩を説き、最も具体的に救済の白道を明らかにしている。蓋し、二河白道の譬喩は単なる譬喩ではない。それは善導自身の求道過程を披瀝し表白したものであるとともに、人間生活の原点を象徴的に語るものである。まことにそれは宗教的自覚の深まりゆく過程において、一心信樂の純一な心を示すもので、本願他力の真髓ともいべきものである。したがって、それは直接的には『観経』の三心を釈する回向発願心釈の後に示されたものではあっても、『大経』の本願を背景として、従仮入真の『観経』の意を喩説し、この譬喩にあっては遣喚によって二尊一致の意味が明らかにされ、本願の白道がそのまま信心の白道として、本願とその成就の関係を明示するものである。それ故に遣喚の構造こそは、本願の道を明らかにするとともに信心の道を明らかにするものであって、三経広しといえども、この意味を明らかにする外はないといっている。

『大経』について見るならば、弥陀の招喚は総じていえば四十八願、別していえば第十八願である。即ち『法事讚』に

四十八願慇懃に喚ばふ願往生 仏の願力に乗じて西方に往け無量樂（親全・九・加点篇四・九〇）

といい、又、二河白道の譬喩において

西岸の上に人の有りて喚ばふて言く、汝一心に正念して直きに来たれ、我能く汝を護らむ（親全・九・加点篇三・一八三）

といわれるものは、本願の招喚をあらわすものである。殊に『愚禿鈔』に

と顯わされているものは、明らかにこの意味を示すものである。この招喚に対して釈迦の発遣といわれるものについて、広・畧・要の三面より指摘される。広とは四十八願を除く他のすべての部分、略とは序分の真実之利の文、願成就の文、三輩の一向専念の文、其仏本願力の文、如来智慧海の文、流通の其名得聞の文、經道滅尽の文等の九文である。要に約すれば願成就の文である。まことに釈尊の教説は、ただ如来の本願を明らかにせんがためであって、それは単に釈尊のみならず、十方恒沙の諸仏如来が、ただ如来の本願を明らかにせられることは第十七願の願言において明らかである。このような遣喚の關係は、更に因願と成就についても見られるのであって、上下二卷の対照の上に明らかに窺知できる。即ち四十八願は第十八願に要約し得ることはいうまでもないが、この第十八願を招喚とすれば、その成就の文は発遣である。それ故に成就の文はそのまま二河喻における発遣の言に対応する。即ち「仁者」とは「諸有衆生」であり、「唯決定して此の道を尋ねて行け」とは「聞其名号信心歡喜」であり、「必ず死の難無からむ」とは「即得往生」であって、発遣の究極は願生彼国にあり、しかもこの願生の純粹な一心をあらしめるものは、如来の勅命としての欲生にもとづくことができる。宗祖が『一多文意』に

願生彼国といふは、願生は、よろづの衆生、本願の報土へむまれむとねがへとなり（親全・三・和文篇・一二七）

と發遣に解していられるのはこの意味である。又、上下二卷の照応においても、上卷は如来浄土の因果を示し、下卷は衆生往生の因果を示すものであって、如来浄土の因果は弥陀の招喚であり、衆生往生の因果は釈迦の發遣と見ることがができる。まことに釈迦の發遣なくしては、如来の本願を感知することはできない。

又、『観経』にあっても、遣喚の構造が見られるのであって、『観経』における二尊一致の教旨を示すものは第七華座觀である。釈尊が除苦惱法を説かんといわれた声に応じて、住立空中せられた仏身こそは、除苦惱法としての本

願成就の無量寿仏であり、この招喚は遠く流通に釈尊が定散二善を廃して「持無量寿仏名」の念仏を立てられた発遣に対応するものである。されば『観経』は宗祖の隠顯釈の意趣によれば、二尊一致の教旨にもとづく遺喚の構造をもつといわなければならない。更に『小経』においても、遺喚の構造を見ることが出来る。即ち光寿無量の故に阿弥陀と名づける阿弥陀は招喚の教主であり、この招喚に應じて少善根福德因縁を以ては生ずべからず、若一日乃至若七日の間、一心不乱に執持名号せよと勧められるのは釈迦の発遣にはかならない。されば宗祖はここに隠顯の義を見て、執持名号は本願の三信であり、若一日乃至若七日の念仏は乃至十念の念仏にほかならないことを明らかにされた。この意味から衆生往生の因行を説くこれらの文は、弥陀の招喚に應ずる釈迦の発遣にはかならないのであって、ここに二尊一致の教旨を窺知できる。さればこそ釈尊は「我見是利」といって、自らこれを証誠するのみか、更に六方諸仏に即して一切諸仏の証誠と勸信を明らかにされたのである。

上來、管見てきたように、三経はその基底に二尊の遺喚にもとづく一致の教旨をもつものであって、この意味において三経は本願の白道即ち信心の白道を顕わすといっている。かかる立場において三経はまた二尊遺喚の構造にもとづいて、無量寿仏の莊嚴功徳を説くことができる。『論註』に

釈迦牟尼仏、王舎城及び舍衛国に在して、大衆之中に於て、無量寿仏の莊嚴功徳を説きたまへり。即ち仏の名号を以て経の体とす（親全・八・加點篇二・二）

といわれるのは、三経が無量寿仏の莊嚴功徳に即して、仏の名号を顕わすことを示すものである。しかも莊嚴功徳をあらゆる原理は、まことに本願力であり、その結晶が名号である。されば『選択集』慇懃付屬章には

三経共に念仏を選びて以て宗致と為す耳（聖全・一・九八九）

といい、宗祖も「化巻」に

是を以て三經の眞實は選採本願を宗と爲る也（親全・一・教行信証・二八七）

といわれている。まことに三經はそれぞれ説相に独自の色彩をもちつつ、しかも常にあらゆる面から選採本願を明らかにするものである。この如来の願心が二尊の遣喚によって衆生に領受せられるとき、それは三信、三心、一心とそれぞれ心相をもっているが、二尊一致の深意に徹すれば、他力の一心に帰せしめるほかはない。即ち「化巻」に大觀二經の三心の一異を論じ、更に大觀二經の三心と小經の一心の一異を究明し、隱顯の義を明らかにし、これを結んで今三經を按ずるに、皆以て金剛の真心を最要と爲り。真心即ち是れ大信心なり（親全・一・教行信証・二九四）等と語られているのは、この意趣を顯示するものである。かくて、三經は表面的にはその所説内容を異にし、別の經のように見えながらも、根底において一致する所以は、まことに三經が二尊遣喚の構造をもち、本願の白道即ち信心の白道を顯わすからにほかならない。

## 二

思うに三經がそれぞれの説時、所説の内容を異にしながら、必ず一具のものとして受容されてきたのは、三經が一体としてのみ、十方衆生の宗教的自覚に応ずる充大な構造をもつからである。この構造が古來三經の差別門といわれるものである。それは三願、三經、三機、三往生、三藏、三門の三々の法門乃至は六三の法門といわれるもので、ここに具体的な宗教的自覚の展開を窺うことができる。勿論、これは宗祖自身、常に眞實を求めて止まぬ動的な宗教的精神にもとづく眞仮批判を基礎として、三經のそれぞれに独立した宗教的意義・性格を確認されたものである。こうした批判的立場こそは、如実に三經の各々がもつ宗教的自覚面を明らかにするものである。蓋し、三經が、常に本願の大道を明らかにするものであることは上來述べてきたところであるが、その本願を具体的に説くのは『大經』であ



る。『大経』が真実の教として、その本願において正しく衆生往生の生因を説くのは、第十八・第十九・第二十の三願であり、この三願はその差別によって、あらゆる衆生性の差別に応じ、十方衆生の救済道を明らかにする。しかも三願が衆生性の差別に応ずるということは、単に弘願の機、要門の機、真門の機というように、平面的意味に領解されるべきではない。それは自己自身の現実という最も主体的体験に即してあらわれる宗教的自覚の段階である。この自覚的段階は求道者が必ずしもたどらなければならないものではないが、かかる段階の上にこそ宗教的自覚の深まる具体的構造が窺知できる。

思うに、他力廻向の教義が主体的に把握されるならば、それは決して安易な求道の道ではない。『大経』には

如来の興世、値ひ難く見たてまつり難し。諸仏の経道得難く聞き難し。菩薩の勝法・諸波羅蜜、聞くことを得ること亦難し。善知識に遇ひ、法を聞きて能く行ずること、此れ亦難しと為す。若し斯の経を聞きて信衆受持すること、難の中の難、此れに過ぎて難きは無けん（聖全・一・四六）

と説かれる。その遇法難信のところに、きよくまします唯仏一道である。それ故に、この一道、それをあらわすものが招喚にあつては純粹信衆であり、発遣にあつては聞信の一句に尽きるのであるけれども、それは誰しもが直ちに到達し得る道ではない。この一道に到りつくには、凡小の徒らなるはからいが捨てられるための熾烈な苦闘が展開されなければならない。ここに経にあつては三経、願にあつては三願が、宗教的自覚の内面的構造として説き出されたのである。されば三経の差別は三願にもとづき、三願の差別が三機、更に三往生、三蔵、三門を出生するのである。ここに願の差別がまことに大悲の矜哀をあらわすものといわねばならない。されば三願はいかに展開し、大悲の願心を領受する信はどのような構造をもつのであろうか。

## 第十八願は

設ひ我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲ひて、乃至十念せん。若し生まれずば、正覚を取らじ（聖全・一・九）

と開顯されている。蓋し、この願文にあらわれる如來の願言をいかに聞くかについて、道緯は『安樂集』に

若し衆生有りて、縱令、一生惡を造れども、命終の時に臨みて十念相續して我が名字を称せんに、若し生まれずば正覚を取らじと（聖全・一・四一〇）

といい、善導は「玄義分」に

若し我仏を得んに、十方の衆生、我が名号を称して我が国に生まれんと願じて、下十念に至るまで、若し生まれずば、正覚を取らじと（親全・九・加點篇三・三三二）

いい、『觀念法門』には

若し我成仏せんに、十方の衆生、我が国に生ぜむと願じて、我が名字を称せんこと、下十声に至るまで、我が願力に乗じて、若し生まれずば、正覚を取らじ（親全・九・加點篇四・一三一）

といい、『往生禮讚』には

若し我成仏せんに、十方の衆生、我が名号を称して、下十声に至るまで、若し生まれずといはば正覚を取らじ（親全・九・加點篇四・二二二）

と示して、自ら聞いた願言を端的に表白している。即ちこれらの文は眞の仏弟子として、絶対隨順の立場における深い祈念の中から生まれたもので、称我名号の念仏によって弥陀に救われるという、第十八願の重点を乃至十念の念仏に発見されたものといえよう。蓋し、第十八願の乃至十念を『觀經』の「具足十念称南無阿彌陀仏」に同致して、それが称名念仏であることを明らかにしたのは、緯・導二師の浄土教史上における大きな功績といわなければならない。

限りなき罪障を荷負するわれわれが、ただ念仏して弥陀にたすけられるという本願の声は、善導が二種深信に示したように、曠劫已来常没常流転無有出離之縁の自覚において聞き開かれるものである。まことに救済の体験は救われざる罪障の体験であつて、この体験に即してただ念仏して弥陀にたすけられる白道への転成が可能である。ここに緯・導二師が称名本願を主張する所以があつた。かくして偏依善導一師を標榜された法然上人は、この第十八願を念仏往生の本願と名づけ、ただ念仏して救われる念仏為本の信境を吐露されたのである。宗祖は『歎異抄』に

親鸞におきては、ただ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ほかに別の子細なきなり（親全・四・言行篇一・五）

といひ、

念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもて存知せざるなり（前同）

と告白されている。これこそ遣喚の声を聞く者の態度であり、かかる人間的相対性が否定され、自己のあらゆるはかりが捨てられた無の境地がなければ如来はその用く地盤をもたない。又、

たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。そのゆへは、自余の行もはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまふして地獄におちてさふらはゞこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし（親

全・四・言行篇一・四〇六）

といわれる。ここには救済の深い障害となるはからいが払拭せられている。まことにかぎりなく本願にそむき、自我中心に生き続ける地獄一定の救い難い自性が自覚される時、仏かおてしろしめして、乃至十念せんもの、若し生まれ

ずば正覚を取らじという大悲の願心に傾き、如来の声を聞くのである。『一多文意』には

本願をきくうたがふこゝろなきを、聞といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり（親全・三・和文篇・二二六）

といわれている。それ故に聞くということは名号にあらわれたまう願心を聞く、ただ聞思することであって、聞即信といわれる所以である。されば「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなり」と信するとき、「念仏まふさんとおもひたつこころ」はおこるのであって、念仏は却って聞信によって基礎づけられ、そこに「ただ信心を要とすとしるべし」と示されるのである。かくてただ念仏して救われるという本願に傾き、大悲の願心を受受するものは信のほかにはない。それ故にこそ宗祖は第十八願を至心信楽之願といい、この願文にあらわれた至心信楽欲生の三信に注意されたのである。

ところで、最初にこの三信の意味を開示したのは世親である。即ちこの三信を一心と示して『浄土論』の劈頭に

世尊、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命したてまつて、安樂國に生ぜん願ず（聖全・一・二六九）

と自己の信念を表白している。この一心について重要な意義をもつものが「信巻」の根本主題をなしている三一問答である。それは純粹なる願生心としての一心帰命の信心が、われわれ愚鈍の衆生の上にかにして成就するかを本願の三信に深く立ち入って徹底的に論究したものである。三一問答を通して注意せしめられることは、信ずるといふ事実はわれわれのものではなくて、如来に根源をもつものであるということである。勿論、信はわれわれの相対性の自覚から転成せられる救済の体験ではあるが、それにもかかわらず、われわれのものであってわれわれのものでないところに信の不可思議さがある。かぎりなき罪障を荷負して煩惱海に流転し、生死海に漂没する衆生が、救われがたき自己の罪障に一切の自力的なものを抛ったとき、この罪障のかぎりない自覚が信に転成される。若し信ずる我がある

と固執するならばそれは如実の信ではないであろう。たのみはからうべきすべてが放捨されたところに、それを放捨する契機として無始已來の罪障の自覚があるのであって、それはあらゆる思惟をも許さない絶対無の世界ともいうべきであろう。さればこそ如来の本願真実のはたらきが充足されるのであって、この充足に依って罪障のかぎりなき自覚が乗彼願力之道の確信に転成されるのである。したがってこの確信はわれわれの確信ではなく、如来の確信である。衆生から如来への架け橋はない。ただ絶対的に如来に信ぜられ、如来に慈まれて生きる自己自身への悲喜交流するめざめがあるばかりである。まことに別序に

信樂を獲得することは、如来選択の願心自り發起す（親全・一・教行信証・九五）

といわれるものであって、衆生にあっては「念仏はまことに淨土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。総してもて存知せざるなり」である。ただ

真心を開闢することは、大聖矜哀の善巧従り顕彰せり（前同）

といわれるもので、ここでは「弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず」に安住せしめられるのみである。されば弥陀の誓願不思議にたすけられて往生を得ると信することが、真実であるか、虚偽であるか人間のはからいとは問題にならない。われわれはただ弥陀の本願まことにおわします確信に裏づけられて、新しい生に甦るのである。甦ったところに今まで否定せられた一切のものが全く新たな地平において展開するのである。かかる信の誓約をあらわすものが第十八願であるから、「信巻」には至心信樂の願を「本願三心の願、往相信心の願」と名づけ、行者の信心は如来の願心を受得したものであることを示され、この信の徳用を十二句を以て讀えられる。即ち「長生不死の神方、欣淨厭穢の妙術」と信は人間の自然的欲求から宗教的要請へと純化せしめるものであることを示し、信の發起する根源に遡って、願心の展開を跡づけ、「選択回向の直心、利他深広の信樂、金剛不壞の真心」と、

信が他方回向の真実心であること顯わされる。この真心によって、淨土へは行き易いけれども、却って凡夫は疑惑を生じて、信じ難く人なしと「易往無人の淨信」といわれる。かくて撰取不捨の光明の利益を一心の上に仰ぎつつ、「心光撰護の一心」といい、一心の勝れた価値を嘆じて「希有最勝の大信」と讚えられる。更に「世間難信の捷徑」と、煩惱具足の凡夫が成仏するという難信希有の法であるから、これに過ぎたる近道なしと示し、その道は涅槃に趣向するものであるから「証大涅槃の真因」と、ここに信から証への進展をもつて一代仏教の帰趣を示される。しかも「極速円融の白道、真如一実の信海」（以上、親全・一・教行信証・九六）と信の徳用を絶対の立場から讚えられているのであって、その妙趣を味得すべきである。

## 三

蓋し、第十八願の眞実性は四十八願の上にあつても明らかにされるべきであつて、ここに着眼されたのが宗祖である。宗祖によれば、四十八願のうちで、衆生救済の論理、即ち衆生往生の生因を誓われたものは必ずしも第十八願だけではない。即ち第十九願には、

設ひ我仏を得んに、十方の衆生、菩提心を發し、諸の功徳を修し、心を至し発願して、我が國に生まれんと欲はん。壽終の時に臨みて、仮令大衆と圍繞して其の人の前に現ぜずば、正覚を取らじ（聖全・一・九）

と誓われ、第二十願には

設ひ我仏を得んに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が國に係けて諸の徳本を植えて、心を至し回向して我が國に生まれんと欲はん、果遂せずば、正覚を取らじ（聖全・一・一〇）

と誓われている。この第十八、第十九、第二十の三願を対比することによって、三願の各々がもつ救済の論理、即ち

行信証の相異が注意せしめられるのであって、図示すれば次のごとくである。

(行)

(信)

(証)

第十八願 乃至十念

至心信樂欲生

若不生者

第十九願 發菩提心修諸功德

至心發願欲生

臨壽終時假令不與大眾圍繞現其人前者

第二十願 聞我名号係念我國植諸徳本

至心回向欲生

不果遂者

このような三願の基本的相異こそが、われわれに唯一真実の白道を明らかならしめるのであって、この立場から浄土教の伝統的精神を明らかにされるところに宗祖の意趣もあつたといつてよい。されば「真仏土巻」には

願海に就いて、真有り仮有り(親全・一・教行信証・二六五)

と看破し、第十九、第二十の二願は「化巻」においてその意義を明示されたのである。されば上来の所論に関連しつつ、今は殊に三願にあらわれる信の問題を殊に信樂、發願、回向を中心にして考えてみたい。<sup>③</sup>

思うに信樂は絶対無の自覚といわれるべきものであつたが、この信樂に対し、發願といわれるとき、それは自我の意志であることが感ぜられる。即ち發願というとき、その發願の主体は十方衆生であり、その發願の具体的内容として出てくるものは發菩提心修諸功德である。發菩提心は仏教徒が求道の出発点として最も重視するものであつて、菩提心なくしてわれわれの求道もなければ救済もありえない。それは救済を要請する意志である。古来、この意志が堅固であつてこそ、仏道は成就すると信じられてきたのである。それ故、『選択集』に發菩提心を自力の行、非本願と否定し、ただ選択本願の行である念仏一行によってのみ往生し得ると浄土宗を独立せられた法然上人の立場は教界としては決して容認できるものではなかつた。明恵が『推邪輪』『莊嚴記』を著わし反駁していることは、この菩提心を撥去する過失であつて、菩提心撥去の所説は菩薩の命根を断滅するもので、一切の僧宝を謗すると批判し、法然上

人をして最極無者、諸仏の怨敵なりときわめて鋭い論旨を展開して聖道門仏教の宣揚につとめたのである。釈迦原始教団の再生を旨指した行儀厳しい明恵にとっては当然の批判であった。しかしながら、明恵において菩提心そのものは、仏道の前提として自明なるものとして扱えられ、菩提心についての主体的な内省が徹底されていないのではなからうか。少なくとも如来の世界が絶対真実一如の实在界であるならば、それは有漏雑染の相対的世界に過ぎない衆生界とは質的に異なるものであって、いかに熾烈な発菩提心もそれが衆生のものである限り、遂に仏道を成就するものとはならない。それ故に修諸功德の諸行が自力の行、非本願の行として否定されるのは、それが単なる衆生の行としての領域を出ないからである。したがってかかる諸行がいかに積重せられ、往生浄土の行と発願せられても、その行によって往生を得る保証は、行そのもの、信そのものからは出てこないのである。されば修諸功德による発願において、往生浄土を確証するものとして臨終来迎が要請されるのである。臨終来迎のみが至心発願欲生の自力心を保証するのである。宗祖が『末灯鈔』に

来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに、臨終といふことは諸行往生のひとにいふべし、いまだ真実の信心をえざるがゆへなり。また十悪・五逆の罪人のはじめて善知識にあふて、すゝめらるゝときにいふことばなり（観全・三・書簡篇・五九）

といわれているのは、この意味を明らかにするものである。しかも臨終の来迎を保証するものはどこにも存在しないのであって、それは真実信心をえざるが故である。

かくて第十九願は宗教的自覚の徹底しないものにとって、方便を通して真実に入らしめる要門・方便真実の教であり、その証果は雙樹林下往生といわれるものである。この意味を明らかにする経が『観経』であって、宗祖は三願を三経に結びつけ、いわゆる真仮批判をせられたのである。『観経』に説かれる定散二善が所廃のものとして否定され



ることは、定散を廃することによって弘願念仏に転入する道を説くのであり、真実の信樂をあらわすほかないのであって、ここに第十九願の持つ意味がある。第十九願は第十八願の信樂を明らかにすると共に、自力諸行の衆生を真実の信樂に帰せしめ、仏意を仰がしめるところに、この願が第十八願とともに如来の本願として説示せられたのである。

更に第二十願の至心回向欲生と誓われた回向はどのような意味を示すものであろうか。回向の回はめぐらすこと、向はさしむけることで、自ら行った善をめぐらしひるがえして衆生や自己のさとのためにさしむけることをいうのである。慧遠の『大乘義章』には、回向を三種に分け、自己が修した善因を仏果菩提にさしむける菩提回向、自己が修した善の功徳を他の衆生を利益するためにさしむける衆生回向、自己が修した善根を平等の理にさしむけて、その一々の善が真如法性の顯現であると観じて平等法身の理をさとする實際回向の三種を挙げているが、それらはいづれも自力の回向である。かかる自力回向に対し、宗祖は『一多文意』に

回向は、本願の名号をもて十方の衆生にあたへたまふ御のりなり（親全・三・和文篇・一二七）

と、他力回向の義を示されている。蓋し、二十願にいう回向は勿論自力の回向であって、植諸徳本の行を回向して仏果菩提を求めるのである。ここで所回向の功徳は聞我名号の念仏であって、行にあっては自力的なるものを否定して他力的なものがとらえられているが、その名号を植諸徳本として私するところに回向が自力性を脱し得ない。信樂は明らかにあらゆる自力的なのが放捨された絶対無において如来のはたらく相として領受されるものである。しかし回向の心においては、能称の功を募る自力的なのがその信を不純ならしめ、証果は不果遂者とあらわされるのであって、回向を保証するものは、果もなく行功を募る自力のほかはどこにもない。それ故、二十願を開説する『小経』は、かかる称名を諸行と同じ次元にあるものとして臨終来迎を説いている。来迎に保証されなければならぬところ

に、この信の不如実なる所以があり、しかも如来の来迎を保証するものは自力の修行を募るほかにはない。かくて二十願もまた第十八願の信樂を明らかにするために、執拗に離れ難い衆生の自力性を示すものであって、その証果は化士の往生にとどまる。このように第十九、第二十の願はそれぞれ自力性を固執する限り、一如の世界は開かれないことを示すものであり、信樂のみが真に如来の世界を開くことを明らかにするのである。されば信樂の世界はいかに領受されるべきであろうか。

「信卷」には

信樂と言ふは、則ち是れ如来の満足大悲・円融無碍の信心海なり。是の故に疑蓋間雜有ること無し、故に信樂と名づく（親全・一・教行信証・一一〇）

といわれている。信樂は純一無雜、自力的な残滓は毫末もない。それは絶対的な自力性の放捨によって開かれた境地である。この境地にはたらくものは、ただ「念仏のみぞまことにておはします」という願力であり、そこに感ぜられるものは至心に回向したまえる願心である。さればその願力はいかにあらわされているだろうか。

#### 四

宗祖は深く如来の願心を洞察して、念仏の本源を第十七願に見出されたのである。第十七願には

設ひ我仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、悉く咨嗟して我が名を称せずば、正覺を取らじ（聖全・一・九）

と説かれている。如来は名によって自らを象徴されたのである。まことに一如の世界が超越的であるが故に内在的たろうとするはたらきとして象徴される場合、名としてあらわすほかない。元照の『弥陀経疏』に

我が弥陀は名を以て物を接したまふ（行卷）所引・親全・一・教行信証・六一）

といわれるのもこの意趣をあらわすものである。それ故に「重誓偈」には

衆の為に法蔵を開きて、広く功德の宝を施さん、常に大衆の中に於て、説法師子吼せん（聖全・一・一四）  
といい、その説法は

我仏道を成ずるに至りて、名声十方に超えて、究竟して聞こゆる所靡くば、誓ひて正覚を成らし（前同）  
と誓われ、そこに一如來生のはたらきがあらわされている。しかも如來の名声は自力なきところに聞こえる如來の声である。されば、至心に信樂する衆生の上のみ聞かれる如來の説法であつて、それを示すものが第十七願である。その願に十方世界の無量の諸仏に我が名を稱揚せられんというのはいかなる意味であろうか。名声十方に聞こえんという如來の願心に貫かれて、本願の聲は常に十方衆生に呼びかけられている。しかし、如來の聲は純一な信樂によつてのみ聞かれるものである。したがつて、如來の聲を聞かしめるためには十方衆生をして純一な信樂ならしめるものとして説かれねばならない。ここに十方衆生をして如來の聲を聞かしめるために諸仏の稱揚が誓われたのである。まことに信樂を獲得することは如來選擇の願心自ら發起するのであるけれども、その真心を開闡するものは大聖矜哀の善巧従り顯彰されるのであつて、如來の聲を純一に聞くことができるのは仏陀積尊を通して聞くのである。さればこそ十方世界の無量諸仏の稱揚が誓われたのであつて、ここに如より來生して報應化種々の身を現わす諸仏の用きがある。それ故に、諸仏といつても如來を離れてはないのであつて、諸仏は如來の内なる用きであるといえる。かくて諸仏の稱讚を通じて如來の聲は十方に遍滿し、究竟して聞こえざるところなしである。ここに第十七願の意味がある。かくて諸仏の稱讚も第十七願成就に積尊が

十方恒沙の諸仏如來、皆共に無量壽仏の威神功德、不可思議なるを讚歎したまふ（聖全・一・二四）

と説かれるように、無量壽仏の名に象徴される如來の不可思議なる用きを讚歎するほかはない。されば因願の我が名

こそ、如来そのものの象徴であって、仏身といい、仏土といってもこの名号を離れてはあり得ない。

かくて宗祖は「行巻」に第十七願を標挙し

諸仏称名之願淨土真実之行  
難採本願之行（親全・一・教行信証・一六）

といい、如来真実のはたらきとしての行の成就を確認せられたのである。この第十七願にこそ第十八願に乃至十念せんと誓われた願いは、その真意をあらわされたのであって、この大悲回向の名号こそ、至心に信樂して我が国に生まれんと欲う純一無雜の信樂に内容を与えるものである。古来第十七願、第十八願二願不離といい、行信不離といわれるのは、かかる二願の關係を示すものである。

殊に『大經』下巻の初めには、釈尊は第十七、第十八の二願の成就を示して

十方恒沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏の威神功德、不可思議なるを讚歎したまふ。諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり。彼の国に生まれんと願せば、即ち往生を得、不退転に住せん（聖全・一・二四）

と、二願不離の關係を示して、これを一連に説かれていることは重視しなければならぬ。ここには十方恒沙の諸仏如来が皆共に無量寿仏の威神功德の不可思議なるを讚歎したまうと第十七願の成就を示しつつ、それを明らかに第十八願成就の上に受け、「其の名号」と説かれていることである。されば名号は無量寿仏の威神功德であり、この威神功德を至心に信樂する聞によって、その一念に信心歡喜し即ち往生を得て不退転に住するのである。しかも信心歡喜して即得往生の益を得る聞は、まったく至心に回向したまへる願心の用きであって、純一信樂の世界とその世界の内容となる名号の用きとは、ここに最も明瞭に開説されている。仏身、仏土も如来の世界を開示するものであるが、それが真に我々に開かれたものとなるのは名号のほかにはない。名号こそは一如の世界が有漏雜染の世界に結びつた

だ一つの橋である。その橋はわれわれの側から架けられるのではなく、ただ如来の大悲回向の願心によってのみ架けられるものである。われわれにはその架けられた橋において、「念仏のみぞまことにおはします」確信に護られて信心歓喜の称名あるのみである。まことに宗祖は

若しは行・若しは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心之回向成就したまふ所に非ざること有ること無し。因無くして他の因の有るには非ざる也（親全・一・教行信証・一一五）

と、本願の行信の特徴的性格を如来の清淨願心の回向成就と鮮明に決定していられる。

上來述べてきたように、三経は個々に独立した性格、意義をもちつつ、そこに宗教的要求の段階をみて、究極には選択本願に指向し、これに帰一せしめる過程を明確にしている。それ故、三経差別はやがて弘願に帰一せしめんがためのものであって、選択の願海に帰すれば、廃捨せられたはずの十九、二十の両願の体系の上にも如来願心の現われとして、そのもつ宗教的意義が領かれるのである。宗祖が十九・二十の二願に対しても「仮令の誓願……果遂の誓良に由有る哉」とほめ、「爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知りぬ」といい、さらに広くすべてを生かして「遇行信を獲ば遠く宿縁を慶べ」といわれる所以である。

註① 稻葉秀賢著『浄土三経の論理』一九〇頁。

② 易行院法海『三部経大意講録』（真宗大系第一卷三八頁）、開悟院靈趾『三部経大意開書』五頁。

③ 信の課題を論ずる場合、第十八・十九・二十願における至心・欲生、『観経』の三心、『小経』の一心にも言及すべきであるが、今は紙幅の都合により割愛した。