

根源的主体としての「信」

小野蓮明

一

本日は真宗学会大会ということで、順番によりまして、私が発表させて戴くことになりました。掲げましたテーマは、大変大きな事を掲げてしまったのでございますが、与えられた時間、主題について考えさせてもらいたいと思います。

言うまでもなく、仏教の根本課題は一言で申しますならば「成仏」、仏に成るということ、そのこと一つに尽きるかと思えます。今、その仏に成るといふその根本課題を「念仏成仏」といふ教えをもって、一切衆生の成仏道を明らかにされたのが浄土教であります。今その浄土教の課題を、親鸞は、

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 (高僧和讃)

と詠われましたように、「信は願より生ずる」といふ、願より生ずる「信」において、初めて念仏成仏という課題が自然たらしめられる道理を開顕せられたのであります。その「信は願より生ずる」といふことについての親鸞の最も

厳密な言葉を、私はいつでも「信巻」別序の冒頭の言葉に思わずにはおれない。そこには

夫れおもんみれば、信巻を獲得することは、如来選択の願心より発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり。

と、親鸞は言っている。この言葉は、いわゆる本願の信の発起の因縁について語られた最も注意すべき言葉ではないかと思えます。この言葉によりますと、信心は何よりも如来選択の願心より発起するものであるといえます。そしてそのことは何を意味しているかといえば、信心といっても、それは決して我々人間の心、人間の心理というものではなくて、人間の心理ということに対するならば、寧ろ人間的な心理がその根底より打ち破られたような自覚である、ということは何よりも示していると思います。つまり、信心とは決して自己に内在的な、私に内在するところの自己の心ではなくて、それは如来の選択の願心より発起するものであるということなのです。そして、その願心の発起は、具体的には大聖矜哀の善巧、即ち仏陀世尊の言教に賜わるものであるということをし、見事に語っている言葉でございます。ここに信心獲得の因は如来の願心であり、その機縁は大聖矜哀の善巧であると、こう示していると領解できます。そのことはまた「善導和讃」に

釈迦弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し

われらが無上の信心を 発起せしめたまひけり

と詠われておりますように、信心とは釈迦・弥陀二尊の勅命と招喚を因縁とする心であるということです。その場合、言うまでもなく、釈尊は発遣の教主であり、阿弥陀は招喚の教主である。我々は釈尊の教えに値遇し、その教えに帰し、その教えに育まれて、我々は本願招喚の勅命に呼び覚まされていくのであります。信心がこのような因縁によって発起する心である限り、私達自己のうちに起ろうとも、私の心、自己の心だと主張することは決してできないのである。それ故に、親鸞はこの和讃の「発起せしめたまひけり」の「発起」に左訓されて、

ひらきおこしたまふなり

と言ひ、また草稿本の左訓には、

むかしよりありしことをおこすをほつといふ、はじめておこすをきといふ

と記されているのが注意されます。で、このような言葉からしても、信心といつても、それは私の心ではなくて、私の心とか、私の心理ということに對するならば、寧ろそのような人間の心がその根底より打ち破られたような自覚、人間的な働きの一切の破れ、自力無効の覚知においてのみ開かれるものであるということを示している、と領解することができません。無論、信心は私に生ずるものであり、そのことは如何にしても否定することのできない事実です。しかしそれにもかかわらず、私の存在をその根底より轉換し、転成せしめるような目覺め、自覺であり、超越的な生起である、と、こう端的に示しているのであります。

このような信心の生起について、まず想起されるのは『涅槃經』の阿闍世の廻心の物語であります。親鸞は『教行信証』の「信卷」にその物語を引用されている。

世尊、我れ世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず、伊蘭より梅檀樹を生ずるをば見ず。我れ今始めて伊蘭子より梅檀樹を生ずるを見る。伊蘭子は、我が身これなり。梅檀樹は、即ちこれ我が心、無根の信なり。無根とは、我れ初めて如来を恭敬せむことを知らず、法僧を信せず、これを無根と名づく。世尊、我れもし如来世尊に遇はずば、まさに無量阿僧祇劫において、大地獄に在りて無量の苦を受くべし。我れ今仏を見たてまつる、これ仏を見たてまつるを以て得るところの功德、衆生の煩惱悪心を破壊せしむと。(傍点筆者)

この極めて感動深い阿闍世の廻心の表白において、いみじくも語り伝えられておりますように、「無根の信」という言葉が、信心の超越的生起を見事に言い表わしている言葉である。伊蘭子、即ち伊蘭樹の実(毒樹の実)より梅檀樹(伊蘭樹の悪臭を消す香木)を生ずるように、仏に値遇した正にその功德をもつて、自己の内なる煩惱悪心を破って、自己の

内に根拠のありようのない清淨真実の信が、しかも事実として生起した、ということの表白でございます。で、この阿闍世の表白が見事に語り伝えておりますように、廻心として自己に生起した信は、「無根の信」であり、それ故にこそ、何よりも「賜わったもの」としか言いようのないものであります。このような獲信の体験を、法然は「如来より賜わりたる信心」という独特の表現をもって示されたのでありまして、そのことは『歎異抄』後序の「信心一異の諍論」が我々に伝えているところでございます。自己に起る信心を、しかも賜わったものとして領解しているところ、あの『歎異抄』の素晴らしい特色があらうかと思えます。

浄土教の歴史において、そのことを最も見事に鮮烈に、しかも簡潔に正確な言葉でもって本願の信を表白されたものは、恐らくはかの天親菩薩の『浄土論』の冒頭の言葉であらうかと思われまます。

世尊、我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安楽国に生れむと願ず。

という、あの天親の帰依信順の表白であります。この帰依信順の表白において、まず「世尊よ」と呼びかけて、教主世尊の名を挙げ、その教主世尊に自らの信を表白するところに、天親の一心帰命の信が、何よりもそれは教主世尊の御言、即ちかの『大無量寿経』の教説に賜わったものであって、それ以外の何ものでもないということを示していることを、私は強く思うわけでございます。だからこそ、その一心帰命の信の表白の言葉に続いて、

我れ修多羅真実功德相に依りて、願偈総持を説いて仏教と相応す。

と、世尊の真実の教えに出遇うことよってのみ知ることの出来た仏教相応の志願が、そこに表白されているわけでございましょう。「世尊よ」と呼びかけて、「我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつる」という天親の、世尊の『大無量寿経』の教説に賜わった一心帰命の表白は、いわゆる信心の表白の最も本来的な相、本来的な純粹さを現わしている。

このことは後にまた触れることにしますが、「我れは如来に帰命する」と、端的にそのように領解することのでき

る、この天親の表白こそ、信心の本来的な強さというものを現わしていると思われる。信心の強さといっても、我（自我）の強さではない。既に曇鸞が『浄土論註』に指摘されておりますように、この「我」は決して邪見や自大の語ではなく、流布語である。それは、一つの実体としての我が、ある神やある仏を信仰対象として信仰するような、そういう我ではないということです。信仰対象は様々に変わっても、信ずる我は何ら変わらないという、そういう自我を示す言葉では決してないわけですし、「我れは一心に如来に帰命す」と表白するその我れとは、正にそのような自我が打ち砕かれた「我れ」であるということです。いわば、無始より如来、如来に背き続けてきた自己の自我性が、如来の教説との値遇を機縁として、初めてその深い底知れぬ罪悪性を自ら知らしめられ、その砕かれた自己において、初めて「帰命尽十方無碍光如来」と表白される一心帰命の信が発起するのであります。それは言うなれば、砕かれた自己に寧ろ名乗り出てくる名告りであるとも云うべきでしょうか。

「我れ如来を信ずる」ということは、私が如来に帰命するという他に他ならないが、しかしそれはより厳密には、私に如来が現前し現成するということであって、如来が如来として名告り出、私において如来が如来として成就するということである。それが私の信であって、信の内実はそういう形であろうかと思えます。

信心獲得が、そのまま発起であるというのは、具体的にはそういう意味であろうかと思えます。信心は私の上に成り立つものであるから獲得であります、しかし私に獲得された信心は、実は私を超えている。私の自性と全く質を異にしているものである。「超えている」というのは、信心が私のうえに起こったものであるけれども、私から起こったものではないということである。つまり信心の獲得は、私の努力や私の力で獲得されたものではないということであって、寧ろ、それは如来が如來自身を私において名告り、私において成就しようとする如来の名告りである、ということである。

で、如来が我れに名告り出るということ、如来が我れに成就するということ、それが「我れ如来を信ず」という私

の信であると、こう言い得るとするならば、願成就の信といわれるように、願が信として成就するのであって、信とは何よりも願の成就、如来の選択本願の成就そのものに他ならないのである。そのように領解していいと思います。

一一

それでは、信とは願の成就であって、信の根拠はどこまでも本願であるというとき、その願とは一体何であろうか。願という概念は、このように言えないでしょうか。それは、本来の自己が本来の自己であろうとする願い、自己が自己を真に成就せんとする根本意志である、と。親鸞の仏教においては、願ということは殊に大事な概念であります。如来をただ単に漠然と自己の外に見ずに、自己存在の根底に、むしろ衆生の根底として見出すとき、それを本願というのである。それは最も勝義における本来の自己であるから、我れよりもっと近い我れである。そういう本当の自己、根源的の自己は真に自己とされることを待って出てくるのである。つまり、それは如来が真に如来たろうとして如来するのであり、その如来する世界、如来するはたらき、それを本願というのであります。

『唯信鈔文意』において親鸞は、そのことを次のように語り示している。

仏について二種の法身まします。ひとつには法性法身とまうす。ふたつには方便法身とまうす。法性法身とまうすはいろもなし、かたちもまします。しかればこころもおよばず、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、また同じような意味を『一念多念文意』に、

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。

と、このように示されております。今、この『唯信鈔文意』や『一念多念文意』に述べられているお言葉をいただきますと、法蔵菩薩の本願とは、それは何よりも無明なる我等衆生の現存在性を自らに荷負し、背負い、それを撰取することをもって如来が如来たろうとする如来の痛みであると、こう私には思われるのであります。本来的に如来―内―存在としての衆生が、それにも拘わらず、いつしか自己の根源底としての如来を見失い、宿業によって懊悩している我等衆生を、本来の如の世界へ呼び返さんとする大悲のはたらきそのものであると、こう云うていいかと思えます。「設我得仏十方衆生」と、十方衆生を呼びかけて、「若不生者不取正覺」と誓う法蔵の願心は、迷いの衆生を本来の如の世界へ呼び返そうとする大悲の叫びであって、そこには衆生の目覚め帰るのを限りなく待つという大悲の誓い、悲心を見ることができません。如来は衆生の目覚め、自覚を通して、その自覚において自らを成就するのでございませう。そこに「誓願」といわれる根本的な性格を、私達は見ることができると思います。

仏の本願は、単なる本願ではなく、それは誓願なるが故に、衆生の負える苦悩、即ち根拠喪失の衆生の悩みを、仏自らの悩みとして悩むのである。悩みの因を自らに負いながら、悩むことすら知らぬ衆生こそ、最も深く仏の悩みの因なのである。仏の苦悩の原因は、仏自身にあるのではなくして、どこまでも根拠喪失の我等衆生にあるのである。

仏の本願において、その発願が法蔵菩薩であって、直ちに阿弥陀仏でなく、阿弥陀仏はその願を成就した果とせられて、法蔵菩薩と阿弥陀仏がいわゆる因位と果位とに区別せられて思念せられていることを、私はいつでも極めて重要なことであると思うのでございます。それでは、仏は何故に法蔵菩薩位にまで自己を動かすのであろうか。それは何よりも仏が、単に絶対的な存在者として衆生と超越しているというだけではなくて、真に衆生勤苦の本を抜かんとして、その発願より成就までに、衆生と同じ立場に立ってその苦悩を自らも共に経験する過程を経ることをあらわし

ているのである。仏は法蔵菩薩となることによって、仏であることを失うのではない。仏は何物をも失うのではない。かえって、仏の万徳を莊嚴し、真に仏と成らんとするのである。また仏は法蔵菩薩となることによって、仏位から下ったのではない。菩薩となることによって、仏は却って真の仏と成るのであって、仏位のままにあって衆生と共に菩薩道を行ずるのである。仏は自ら仏たるの地位を去って、菩薩の位に立ち、菩薩の位を通ることによって真に仏と成らんとするのであって、それが「誓願」ということの根本構造なのであります。勿論『大無量寿経』の言葉を思い起こすまでもなく、

法蔵菩薩、今已に成仏して現に西方にまします。

と示され、又

成仏より已來、凡そ十劫を歴たまへり。

と、こう示されておりますように、法蔵菩薩といってもその本来においては阿弥陀仏には違いなわけです。しかしながら、菩薩はやはり菩薩であって、未だ仏ではないということ、衆生を撰取して畢竟淨に入らしめんという菩薩の誓願を成就したその時に、真に阿弥陀仏と成るのであります。菩薩とは本来は従因向果の仏名であります。しかし法蔵菩薩が一如宝海よりかたちをあらわして、如より来する（如↓来する）因位の菩薩である限り、それは従果向因の仏でございます。しかし又、如来の名において語られる限り、従果向因でありましようけれども、悲願の菩薩にあっては、従因向果の外ではないと思われまます。したがって、法蔵菩薩と阿弥陀仏とは、決して異質な仏ではないことは当然でございます。その本質においては全く同一性を有しながら、しかも、非連続的断絶性において思念せられていくということとは、阿弥陀仏も衆生との相互媒介性において真に仏として顕現するという、そういう世界を示されるのではないのでしょうか。阿弥陀仏は法蔵菩薩の因位の修行を通して自らを対自化し、相対存在としての衆生の衆生性を否定し、同時に即肯定的に媒介することによって、大悲の絶対轉換を実現するのでありまして、それは決してただ単

に包越的に相対存在を包む無媒介な超越的存在ではないと思われれます。法蔵菩薩とは、苦悩の衆生を攝して仏たろうとする、仏自身のいわば自己限定、自己否定でありまして、そういう仏自身の自己内転換の象徴が、法蔵菩薩因位の修行ではなからうかと思われさせていただきます。

そのように領解してくると、法蔵菩薩とまらない阿弥陀仏は、それは阿弥陀仏であっても、決して未だ阿弥陀仏ではなく、仏は仏たることを満足成就するためには、仏ならぬ菩薩の地位に立つという、仏は仏ならぬ菩薩の道を通ることによってのみ仏自身に成るといふこととさせていただきます。そういう仏自身における自己内生成展開の働きが、実は誓願としての本願の世界であります。

されば願を本体とせず、願として自らを現わさない仏は、まことの仏ではあり得ない。「設我得仏十方衆生」と呼んで、「若不生者不取正覺」と誓う仏願は、正に仏の正覺の自己否定である。仏は既に正覺者でありながら、しかも、もし我が名を称え我が土に生れんと願えるものを迎え取ることができないならば、正覺を取らじといて、仏であることを自ら否定しようとするのである。それは何故か。それは既に述べたように、苦悩の衆生あるが故である。苦悩の衆生の存在する限り、衆生のために仏がその正覺をかけて自己を否定するのであります。そこに大悲の本願といわれる所以があります。

願を体とせず、願として自らをあらわさない仏は、既に仏であっても未だ仏ではなく、その慈悲は既に慈悲であっても未だ慈悲ではない。発願ということには、仏がそういう自らを限りなく否定し、そして真に仏と成るといふ、そういう働きを私は見ることができると思っています。

仏の発願とその成就が、苦悩する衆生の存在を前提として、初めて意味のある事柄であるということは、それは実は仏の発願以前に衆生が衆生としてその存在性を有するものではなく、またその意味で、仏の大悲に先立って衆生の苦悩が存在するものでもない、ということの意味するものではないでしょうか。我々が無始以来の無明業障におの

くのは、衆生を撰して如来たろうとする法蔵の願心に触れてであり、又、逆に我々が出離の縁なき自らの実相を自覚し、衆生として真実の救いを求めることは、仏は久遠成就の仏として、そのような仏として不断に衆生に如来現前することに基づくのでありますが、衆生が衆生たることの自覚は、仏が仏として如来現前し、その仏の願心に接して得られることとさせていただきます。しかしこのように言っても、仏の発願がただ単に衆生の救済の要請にに応じておこされたというふうには解しては、決してならないと思います。衆生が自らの救済を要求する以前に、既に仏は久遠の慈悲仏として存し、発願において仏の方が衆生を呼び、衆生の救いを実は誓われるのでありましょう。仏が衆生を呼ぶとは、衆生の衆生性の自覚を喚起することであって、そのことが仏の本願を信じ、「念仏もうさんとおもひたつこころ」を喚起することであると、こう云うていいかと思えます。

三

このように本願の根本構造というものを思うてみますと、根本本願である第十八願の願事であります「至心信樂欲生我國乃至十念」ということも、それは畢竟衆生を自覚ましめ、自覚ましめた衆生において、自らを成就しようとする本願の大悲心そのものの表現であると言えまいか。即ち、「至心信樂欲生我國」と誓われた本願の三心とは、法蔵菩薩の五劫思惟において選択撰取された「乃至十念」を、真に衆生の行として成就せんとする仏心そのものの表現である、と。一切衆生の往生する道において、まさしくその道において如来が、真に如来たらんとする如来の大悲心そのものの躍動が「至心信樂欲生」の如来の三心であります。まことに如来の本願とは、一切衆生の無明を破ることによって、衆生の業をして願の行ずる場所に転じ、衆生の業を転じて、自らの願を実現する場所に転ずるのである。衆生の業をもって弥陀は、自己自身を莊嚴成就せんとするのであって、それが如来する本願の大悲の誓いである。その意味で、本願とは最も厳密な意味において自己の本来的意志を現わすものなのであると云えます。本来の自己が自己

自身を実現しようとする根源的意志である。どこで実現するかといえば、信心の自覚を喚び覚す、その自覚の上に自己を実現するのであります。それ故に、衆生を内に超えて、その業を背負い、衆生をして真に実存たらしめんとする法蔵菩薩の本願こそ、否、その法蔵菩薩の願心こそ、私はまことに永劫の流転に堪え得る根源的な主体であると、このように思うわけであります。

如来の本願が、それでは何故に宿業存在の私の根源的主体であるかといえば、それは今申しましたように、弥陀は私の宿業を転じて自らの願を実現する場所に転じ、そのことをもって、弥陀は自ら自身を成就せんとするものであるからでございます。宿業存在の私をして一点の曇りもなくその実相に領かしめ、その領きにおいて畢竟浄に入らめ、そこに自らを満足成就せんとする、それが本願の徳でありましょう。大悲の誓願は、私を目覚まし、目覚めた私において自己を成就せんとする、そういう本願の徳をあらわすものである。そして、そういう本願の徳を現わすもの、それが名号、即ち南無阿弥陀仏であります。

南無阿弥陀仏は阿弥陀仏の単なる名ではない、それは本願の言であり、本願において我れを呼び、我れに来れと喚ぶ言であります。従ってそれは、名号、名告りである。名号というとき、名は因位、号は果位をあらわすものと言われます。即ち、名は本願、号はその行の成就を意味し、本願が本願自身を成就している名という意味をあらわすものと言われます。このような領解は何を意味するかといえば、少くとも我々の根源的自覚は自我のはたらきによるものではない、ということでもあります。自我の努力によって自己を自覚することはできない。自我の努力によって自覚は開けるものでもないし、また努力をやめて待たせても自己になるわけでもない。まことの自覚は、根源的自覚のはたらきによって自己を自覚するのである。自己は根源的自覚のはたらきによって自己を実現するのであります。その根源のはたらきを名号、即ち名と号において領解されたものであります。

そうだとするならば、もっとも厳密な意味において、真に実在と言える世界は、それは南無阿弥陀仏の現行界だと

言わなければなりません。「初めに行あり」と言われますように、南無阿弥陀仏は正に初源にして根源なる「行」であります。そして南無阿弥陀仏の初源にして根源なる行の現事実を開顯するはたらぎこそ、本願の展開に他ならない。法蔵菩薩の四十八願も、所詮は願そのものが信をうちに展開したところの根源行、即ち南無阿弥陀仏の他でない、と申すことができましょう。本願の世界の展開も、結局南無阿弥陀仏それ自体の自己展開であり自己開示なのであって、それ故に、如来の本願あるいは弥陀の本願と、私達は申すわけでございますが、それはむしろ南無阿弥陀仏の本願といふべきであり、更にもっと厳密には、南無阿弥陀仏が本願なのでございましょう。「本願や名号、名号や本願」といわれておりますように、南無阿弥陀仏の名号といっても、それは本願の言であり、本願は南無阿弥陀仏の本願、むしろ南無阿弥陀仏が本願なのであると、こう言うべきではないかと思ひます。従って南無阿弥陀仏を名号と言つても、それは無論単なる阿弥陀仏の名でないことは当然です。南無阿弥陀仏は何よりも本願の言であり、本願において我れを呼び、我れに來れと呼ぶ言であります。我等衆生は、まず「喚びかけ」としての名が与えられている存在でありま

す。我々は自ら自己を探し求めるに先立って、既に根源底より呼びかけられているものである。しかも曠劫以來。我れに來れと呼びかける本願は、その願心においては、いろもかたちもないもの、そのかたちのない心のかたちをあらわしたものが南無阿弥陀仏である。だから、南無阿弥陀仏は決して単なる記号としての名ではない。それは我れを呼び、我れに來れと呼ぶ言であつて、本願の欲生心、欲生我國そのものをあらわす言である。

このような意味を『教行信証』の「行巻」において、善導の六字釈を承けて施釈せられた、親鸞の名号釈に確かめてみるることができます。親鸞は善導の「言南無者即是歸命」の釈を承けて、歸命に詳細な字訓を施し、そしてそれを結んで

是を以て歸命は本願招喚の勅命なり。

とこう言い切られ、更に続いて

発願廻向と言ふは、如来已に発願して衆生の行を廻施したまふの心なり。即是其行と言ふは即ち選択本願これなり。

と言われたのであります。

親鸞のこの名号釈によりますならば、南無という私の「帰命」の働きは、私の帰命ではなくて、それは如来の「本願招喚の勅命」であるということです。帰命とは、即ち我れに來れと呼びかける仏の欲生我国に応える私の応答は、それは本願招喚の勅命即ち仏の「帰せよ」との勅命であると、こういう領解であります。帰命とは、文字通りに訓めば、「命に帰する」或は「帰するを命とする」とも訓める言葉であります。もし後者に訓めば、南無とはまさに阿弥陀仏に帰依するを我が命とする、という信表白の何ものでもない。阿弥陀仏に帰依することは、阿弥陀仏を依止とする新しい我が命の獲得ということであり、本願によって生きる我れの誕生ということである。従ってそれは『尊号真像銘文』に

帰命はすなわち釈迦・弥陀の二尊の勅命にしたがひて、めしにかなうとまふことばなり。

と書かれておりますように、「帰命」とは実践的には、私という自己性をどこまでも否定し捨離すること、捨て切ることに他ならないと思ひます。「南無」とは具体的には自己否定の行であると、このように領解することができましようか。しかもその自己否定の行は、私の為す行ではなくて、「如来已に発願して衆生の行を廻施したまふ」という如来廻向の行であるということです。「発願廻向」とは「本願招喚の勅命」としてあらわれた仏の働きそのものを意味する。即ち、仏自らが、如来自らが「一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりたまひて、無碍のちかいをおこしたまふ」ということでございます。一如より法蔵菩薩として來生するということは、それは仏の絶対的自己否定の行であります。それがまた、真に仏たることを満足成就せんが為でありまして、その内実においては、一如よりの來生は一如への還歸を意味するものと言わなければならない。法蔵菩薩としてあらわれた仏の絶

対的自己否定の行は、実は阿弥陀仏としての自己実現を意味しますが、その仏の自己実現が私のうえに働くとき、私に対する絶対否定の行としてあらわれるのであると、このように申すことができましょう。帰命とは、このような仏による自己の絶対否定にして初めて、真の帰命と言えるかと思えます。それ故に、帰命はそのまま仏の発願廻向の働きであって、仏の発願廻向は、私の帰命となってあらわれるのであり、しかもその行は選択本願の行そのもの、即ち南無阿弥陀仏そのものであると、それがかの名号釈の大きな趣旨であると思えます。

ところで、帰命が直ちに本願招喚の勅命であるという領解は、私の一心帰命と如来の欲生我國の願心とは、決して別物ではない、という領きである。帰命の信心と如来の願心とは、その根底において一であるということは、一体どういうことであろうか。それは帰命の信心とは、本願において、「我が国に生れんと欲え」と私を呼び、我れに來れと呼ぶ言に呼び覚まされた自覚であるというよりも、より根源的には、如来の願心が私の帰命の信心として現前しているという領きであります。

衆生に發起した「念仏もうさんとおもひたつところ」とは、衆生の上に現前し躍り出た如来の欲生心の外ではない。一心帰命の信心とは、衆生が如来に帰した心であるというよりは、むしろ根源的に如来自身の名告りであり、自己表現である。親鸞の名号釈は、本願の名号の深意を、このように尋ね当てたまさに画期的な領解であります。

四

南無阿弥陀仏の名号は、本願において我れを呼び、我れに來れと呼ぶ言であります。その呼応を親鸞は「帰命は本願招喚の勅命なり」と言い切って、帰命と本願招喚の勅命とが二にしてしかも一なることを明らかにされたのであります。名号は本願の言であり、實在が實在自身を呼び求める言であります。その根源の呼びかけによって根源に應えることこそ帰命の信心であります。帰命の信心と招喚の勅命とは、決して無関係な二つの心ではなくして同一の

心であると頷かれたのが、親鸞その人であります。

そのような意味を最も厳密に確かめられたのが「信巻」の三心一心問答であります。今そのことについて深く立ち入った考察を試みる時間がないのでありますが、その主旨は天親の一心帰命の信（願生心）と本願の欲生我國の願心とは決して別ものではない、という了解であります。しかもただ一つであるというのではなく、願生心なる信心は欲生心なる願心の廻向成就として一如である、という主張であります。そこからして、欲生心なる願心、即ち法蔵の願心のみが永劫の流転に堪え得る根源的主体である、というその一点を明白に示されたのが、三一問答でなかるうかと思えます。

御承知の通り、ここでは二つの問答をもって本願の信の深義が尋ねられています。第一の問答は、如来の本願には既に「至心・信楽・欲生」の三心の誓いを発されておりますのに、何故に天親菩薩は「我一心」と言われたのであろうか、とこう問うて、それに答えて阿弥陀如来は三心を発されたけれども、涅槃の真因はただ信心だけであるから、愚鈍の衆生の解了しやすからんが為だと、こういうふうにお答えになっております。そしてそこには詳細な字訓釈を施して本願の意を確かめているわけです。

それに対して、第二の問答は、全くその逆を問うて、天親が三心を一心とせられたその意味は、字訓によってその理を知ることができませんけれども、しかし阿弥陀如来は愚鈍の衆生の為に、既に三心の願を発されたのであるが、そのことを一体どう思念すればいいのか、と問うのである。それに対して、親鸞はいわゆる至心・信楽・欲生の三心の一々について、深い仏意を尋ね当てて、そこに虚仮不実の衆生心と鋭く対比して、如来の清淨真実の願心を浮彫りにし、本願の三心は畢竟疑蓋無雜の真実信楽の一心に凝集することを明らかにされております。

この二つの問答から結論として明らかにされておりますことは、三心は即ち一心であり、その一心は信楽の一心におさまるといふことです。そしてこの真実信心の一心が涅槃の真因であると、こういうふうの説き示されております。

このことは言うまでもなく白明のことでございます。けれども、そこにいつでも私は一つの疑問が思われるわけでございます。それは、眞実信心の内容は「至心信楽欲生」の三心に他ならず、一心は即ち三心であり、三心は即ち一心だということですが、その関係はすべて信楽の一心に統一せられているわけですが、その関係を至心や欲生について語ることはできないのであろうか、ということがいつでも思われるわけでございます。一体その三心即一心、一心即三心という関係は、信楽の一心においてのみ成り立つとしましても、その場合に至心や欲生は一体何を意味するのであろうか、という問題でございます。

今そのことを検討する余裕がないのですが、私達に極めて鋭い領解を示して下された先達がおられます。それは曾我量深先生の御領解であります。曾我先生は三心の領解に一つの大きな光を与えて下さったわけでございますが、例えば『教行信証「信の巻」聴記』に次のように述べられている。

『成唯識論』(巻第二)では、根本阿頼耶識に自相・果相・因相ということがありと説いているが、私は眞実信心においても、自相と果相と因相とがあると領解しているのであります。三心中の信楽はこれ自相である。至心は信楽の果相、欲生我国は信楽の因相であるというふうに私は領解している。古来、多くの学者は、反対に信楽もつて因相として、欲生我国を果相とすると解釈しているのが普通である。これは、どんな講録を読んでも、至心は信楽の因のすがたである、欲生は信楽の果のすがたであるということ念頭において解釈しているが、私の領解は反対である。至心は南無阿弥陀仏を体とする。だから至心は信心の果体である。信楽の体は至心であるという事は信楽の果体を頭わす。それが信楽の中に願というものを契機として包む。その願は、信楽の自相に包まれている因である。信全部が願につつまる。即ち流れを汲んで本源を尋ねるということである。法蔵菩薩は、初めて迷い悩める我ら衆生というものを、法蔵菩薩のお心の中に発見されて、それを何としても助けよう、我が国に生れしめようという大悲方便によって「至心に信楽して我が国に生れんと欲え」と誓われた。だから願だけが

積極的であり、願だけが能動的である。受動性の信樂の中に能動性の願というものを包んで、ただ如来に動かされてきたのが、如来全部を動かしてくるものにしてくださった。むしろ如来の方が受動的になる。信心の中に願があつて、その願そのものが如来を動かし、また全法界を動かす。あらゆるものを動かすわけでありませう。

このように述べ、また

至心は信樂の体である。体ということは果徳である。信樂は信心の自体、自相である。至心は果相、果体である。その信心が如来廻向の信心であることを証明するものが、即ち欲生我国というものである。(中略)三心が如来廻向の信心であるという証拠は、信心の中に如来の本願という契機が含まれていて、それが欲生我国として発動してくるのである。

と述べていられる。

信心は如来廻向の信心であるということを証明するものがある。それが即ち、「欲生我国」だ、と。疑蓋無雜の眞実信樂の成立する根拠は欲生我国であるといつて、曾我先生は欲生我国に積極的な意義を見出され、それはあらゆる宗教の原理であるとまで言い切られ、我らの未生以前に「欲生我国」という如来の招喚が与えられており、これこそ純粹の宗教心であると、このような領解を示されております。

本願において「至心信樂欲生我国」と誓われた三心は、五劫思惟において決定した「乃至十念」を眞に衆生の行として成就せんとする仏心の全現であります。衆生を往生せしめんとするその道において、如来が眞に如来たろうとする如来の願心であり、悲心である。その悲心、就中、「欲生我国」と誓われた欲生心は、正に如来をして大悲心たらしめ、願心たらしめている主体である。欲生心とは仏の大悲心であり、仏が仏たることを否定して法蔵菩薩と現じて我れを呼び我れに來れと呼ぶ願心である。それ故に大悲願心としての法蔵の願心は、機の中の更に機なるものとしてそれは根源的主体であるといえまいか。

欲生と言ふは、則ち是れ如来諸有の群生を招喚したまふの勅命なり。即ち眞実の信樂を以て欲生の体と爲るなり。(中略)然るに微塵界の有情、煩惱海に流轉し生死海に溺没して、眞実の廻向心無し清淨の廻向心無し。是の故に如来一切苦惱の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じまひし時、三業の所修、乃至一念一刹那も廻向心を首と爲して、大悲心を成就することを得たまへるが故に。利他眞実の欲生心を以て諸有海に廻施したまへり。欲生は即ち是れ廻向心なり。斯れ則ち大悲心なるが故に、疑蓋雜ること無し。

という欲生釈は、その消息を明らかにしたものと云へべく、「欲生我国」はその根源にさかのばれば、法藏の願心そのものであるといえよう。曾我先生が、我等の未生以前に欲生我国の招喚が与えられているというのは、このことであろう。我々の「願生彼国」は、この「欲生我国」にその根拠をもつものであって、欲生への応答が願生である。

三一問答において、天親の帰命の一心と「至心信樂欲生」と誓われた本願の三心とは一つであるということ、つまり、天親の一心は本願成就の信心であり、また本願の三心は既に疑蓋雜ることなきが故に、眞実の一心であるといふ、かの問答において、一心帰命の信心が阿弥陀如来の清淨願心の廻向成就したもうところの信として、即ち如来の願心の廻向成就の事実^に他ならないものとして明らかにされているということは、極めて大切なことだと思ひます。一心帰命の信心と如来の願心とは、それは二であつて、しかも別のものでないということ。そういう深い領解の根底には、本願の發起において「設我得仏十方衆生」と、十方衆生の救済を誓ひ出されたあの「我」と、「世尊我、一心」ところ帰依信順された天親自督の「我」とは、畢竟別の主体でないということ、つまり、同一の主体でなければならぬといふ鋭い洞察が、その根底にあると思われれます。「設我得仏十方衆生」と呼び、「若不生者不取正覺」と一切衆生の攝取救済を誓う大悲願心の主体である「我」は、今「世尊我一心」と帰依信順し、「願生安樂国」と表白せずにおれなかつたあの願生心の主体たる「我」として、ここに現行現前しているという領きが、親鸞の三一問答の主眼であつたのではあるまいか。

善導の「二河白道の譬喩」におきましても、如来は願生行者を「汝」と呼びかけ、「我、能く汝を護らん」と自らを「我」と名のられた如く、「設我得仏」の「我」も十方衆生を「汝」と呼びかけることによって、汝自身となり、我一心の「我」となるのであります。つまり、本願としてあった自己が汝として我れを呼び覚まし、我れは呼び覚まされた自覚のうえに、今度は本願の自己として成り立って来るのである。即ち本願の「我」が信心の「我」として成就してくるのである。更にいえば、南無阿弥陀仏が信心の「我」となって成就するのである。もしそうだとすれば、一心帰命する「我」と大悲願心の根源的主体としての「我」とは決して別ではないといえましょう。大悲願心の主体としての「我」とは、「一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりたまひて無碍の誓いをおこしたまふ」たかの法蔵菩薩そのものでございます。されば衆生に発起する一心帰命の主体としての「我」も、実に法蔵菩薩であると言わなければなるまい。三心一心問答も、それは結局のところ、親鸞における法蔵菩薩自証の道理を明らかにしたものだといえましょう。

五

そのことを何よりも見事に語り示しているのが「信巻」別序の最初の言葉ではなからうかと思しますので、改めて別序の言葉に帰ってみたいと思います。

夫以レ獲ニ得スルコトハ 信樂ヲ 発ニ起ス自ニ如來選 願心ヲ 開ニ闡スルコトハ 真心ヲ 顯ニ彰セリ 從ニ大聖矜 哀善巧 一ヲ

ここには、端的に信心の獲得は即ち発起であると、こう示されている。しかし申すまでもなく、信心は、また最も具體的な宗教的自覚をあらわすものでありますから、我々自身の開発するものであることも否定できない。昔から、信を能信といい、又「能発一念喜愛心」とか、「信心開發即獲忍」と言われますように「能発」或は「開發」でもございましょう。しかし「我れ信ずる」ということは、我れの力ではない。それは、大悲願心を聞き聞くことによって、

廣大の仏智を獲得するということであって、本願が衆生に信心として成就することの他ではないわけです。従って、私が如来を信ずるといふことは、如来から言えば、私に名告りあらわれ、私として成就するということであり、信心は我々のうゑに成就する限り獲得であり、能発であります。しかし私に獲得された信心は、しかも私を超えている。超えたものが、しかも私に発る。その事実を獲得即発起という言葉で示されたのでありましょう。

しかれば、若しは行・若しは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の廻向成就したまふところにあらざることあることなし。

と、親鸞がいみじくも言い切られたように、如来の願心の成就は廻向成就の事実の他ではない。如来の願心の廻向成就をここでは、「信樂を獲得することは如来撰択の願心より発起する」と、こう語ったのであらうと思ひます。しかもその場合に、親鸞は「願心より」というその「より」に、「おのずから」或は「みずから」という「自」という字を使われております。そして「大聖矜哀の善巧より顕彰せり」という場合には「從」という字を使っておられます。

「みずから」「おのずから」という「自」という字を「より」と読ませ、そして「從」という字も「より」と、こう読ませたわけでございます。そこに私は信心獲得の因縁、その世界をいつでも思うわけでございます。「自」とはもの自性のこと。ものはもの自身から性起するということを示している言である。如来が如来の自性を失わずしてしかも衆生として成就するということ、つまり如来性起ということを「自」が現わしている。もし如来が如来性を失って變化するならば、それは異熟でございます。ものが別体の二つであるならば、因果の関係は成立しない。因と果とは二つのものの間の必然性をあらわす言葉であって、因果の体は別ではないはず。眞実の因は、果たる因である。果になる因とは、因のうちに既に果を含んだ因であるということです。従って今「願」と「信」という時、その区別は決して体における区別ではないということです。願心と信心とはその言葉が二つであっても、その体は別ではない。如来撰択の願心が、正に願心として衆生に成就したものが信心である。信心とは如来が如来自身をその如

来性を失わずして、衆生として成就するということがあります。実はそのこと自体が如来自身の正に成就でもあるということでございます。如来が如より来するということは、同時に如であることを満足成就するということ、そのことより他にないわけです。「願」としての如来が「信」として成就する。「信」は如来の成就を意味すると同時に、本来の自己実存の成就を意味するものと言えます。その意味では、信心を獲得すると、獲信と、こういうのでありますが、それはもっと厳密には獲人だと。獲信、信心を獲るということは、もっとも本来的な意味において真実の自己を獲得することだと。信心を獲るということは、自己実存の成就なのですから、それは自己を獲得することだと、こう言わなければならないと思います。

そのように信心とは、我々から言えば、信心を得ると言いますが、それは如来から言えば如来性起だと。即ち如来が如来の自性を失わずして衆生として成就するということ。そのことを廻向成就というのだと。そう申すことができます。然るにまた、衆生における本願の信の発起は、現実には勿論必ず積尊の教説との値遇を縁として発起するのでありますから、親鸞は「信案を獲得することは、如来選択の願心より発起す」とこう示し、同時に「真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり」と、こう確認されたわけです。これは信の縁起を示されたものであると領解することができません。獲得信案は如来性起でありますが、その性起は同時に縁起であるということです。「大聖矜哀の善巧より顕彰せり」、この場合の「従」は二つのものの関係を示す言である。最初の「自」が、一つのものの因果をあらわす言葉だとするならば、「従」は二つのもの間の関係を示す言葉である。ここでは大聖世尊と我々衆生との独立した関係を言いあらわしております。大聖世尊と我々衆生、独立したものと独立したものととの関係が縁起であり、その縁起を示して「従」と言われたものと思います。しかし如来と衆生とは、互いに独立した他者的な関係でないことは当然です。如来とは既に申しましたように、如来のうちにあって如来を見失い、宿業に懊悩している衆生を本来の如の世界へ呼び帰さんとするもの、そういう本来の如の世界へ呼び帰さんとする大悲本願の働きの他に、その

実在性を持つものではないから、如来は衆生をして衆生たらしめ、衆生を成仏せしめることにおいて、如来成仏せんとする衆生の根源底であることはおのずから領解できるかと思ひます。

そのことは善導の「二河白道の譬喩」に明瞭にあらわれているのではないかと思ひます。如来の招喚は「汝、一心正念にして直に來れ、我れ能く汝を護らん」と、「汝」と呼びかけ、積尊の發遣は「仁者、唯決定してこの道を尋ねて行け」と、「仁者」と勧めているわけでございます。「汝」も「仁者」も共に「なんじ」であります、しかし「仁者」という言葉は、相手を独立者として見る場合の呼びかけではないでしょうか。しかもそれは、徳をそなえた人として相手を尊敬する呼び方であろうかと思ひます。それは人格的人間の關係をあらわす言葉である。それに対して「汝」は、自覺的關係をあらわす言葉であります。自己のうちにある「我」を「汝」と見、「我れ能く汝を護らん」と招喚するのであります。如来と衆生、「我」と「汝」とは独立した人格關係ではなく、それは自覺的内面の關係において成り立つものである。自覺的内面關係であるが故に、我と汝は轉換相承するのである。つまり本願が「汝」と呼びかけた時に、呼びかけられた「汝」の上に本願の「我」が成り立つという、その轉換でございます。「設我得仏」の「我」が「汝」と呼びかけることによって、汝自身が「我一心」となり、「我」は呼び覺まされた自覺、「一心」のうゑに本願の自己を成就する。本願の「我」は信心の「我」として成就するのであって、それが信における一人、つまり自己実存の成就である。それに対してあの「仁者」は、教えるものと教えられるものとの關係をあらわす言葉である。我々の信心獲得は、如来選択の願心の廻向成就であります、それを外から言えば、積尊の教えによって開き顯わされるものである、ということである。『涅槃經』の中に

一切梵行の因無量なりと雖も、善知識を説けばすなわちすでに撰尽しぬ。

と示されておりますように、善知識こそ信心獲得の最高の因であります。それは

釈迦弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し

我らが無上の信心を 發起せしめたまひけり

あの親鸞の和讃や、或は親鸞自身が自己の宗教的信念を表白された『歎異抄』における

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ずるほかに別の仔細なきなり。

と言われた言葉の中に、師教の値遇を縁として、その教説を聞思することによってのみ開かれるものであるということとを、強く示している。本願の教説は根本『大経』において開顯され、それが歴史的には三国七祖の論釈を通して伝承されてきていることは、改めて申すまでもないことですが、それが今この『歎異抄』の言葉の場合でしたら、本師法然、「よきひと」の「ただ念仏せよ」という教言に出遇うことによって、現実の身に領かれたのであります。

その意味では信心とは、如来がその自性を失わずして、私に成就し実現することでありましたけれども、その獲得発起が、具体的には大聖矜哀の善巧より聞き顯わされるものであることは、注意しなければならない。真心が開闡即顯彰といわれているのは、信心は自己の外より与えられるものではなくて、内より開顯され、顯彰されるものであるということは何よりも示している。自己の内に根源を有しつつ、しかも根源を見失っていた自己に、「汝、一心正念にして直ちに來れ」と根源は呼び帰すのである。つまり招喚は、自己の内面から「帰れ」と叫び、発遣は外より「汝」に向かつて「行け」と勧めるのである。従って釈迦・弥陀二尊ということは、畢竟我々人間をして真に実存的に成就せしめんとするための実存隣である、こう領解することはできないでしょうか。二河白道の譬喩は、二尊の発遣・招喚という構造をもって、信仰的実存の成立を見事に説き示したものであると領解することができます。

いずれにしても、「信巻」別序の発端の一句のもつ意味は、私にとりましては極めて限りなく重いものがございます。それは

二尊の大悲によって一心の仏因を得る。

と『浄土文類聚鈔』に語られておりますように、廻向という言葉を用いずして、廻向という事実を最もよくあらわし、廻向成就という一つの根源的な事実を内からと外からとあらわした言葉ではないかと思えます。私はこの一句に「本願成就の文」の

其の名号を聞いて信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に廻向したまえり。

という願成就という根源的出来事、根源的な事実を私は思わずにおれない。それは親鸞の願成就の根源的事実の親鸞的な領解であったと言えまいか。

以上のように、「設我得仏」と誓われた本願の「我」は、「世尊我一心」と表白された天親菩薩の信心の「我」として成就するのでありますから、信心の「我」は、また限りなく本願を背負う身となることを知らしめられるのである。一切衆生を「我」に引き受けて立ちあがられたのが、法蔵の本願の「我」ですが、今、その本願に呼び込まされた信心の「我」は、法蔵の本願を荷うて限りなく本願を行じていくのであって、ここに信心の行者の積極的な生き方を窺うことができるのではないかと思えます。「信」において、我々は本願を成就し、本願を莊嚴していく機となるということです。

(本稿は昭和五十五年十一月四日の真宗学会大会における講演の筆録を先生に加筆・整理していただいたものである。)