

### 三 輩 の 教 言

—願生者の試金石—

加 来 雄 之

#### まえがき

敬いて一切の往生人等に曰さく

浄土の聖教において、少なからずこのような呼びかけで始る文章にふれる。願生する人々にもろもろの差別をこえて呼びかけるこの言葉こそ「如来諸有の群生を招喚したも<sup>①</sup>う」<sup>①</sup>欲生心の具体的な表現である。この呼びかけを純粹に聞きとることですべての人は仏弟子とされる。

私たちはこの現実において、多くの悲痛な差別を目の当たりにする。このような厳しい差別が現存する状況の中で宗教的平等を強調することが意味をもつのだろうか。むしろ宗教的平等を強調することによって差別の現実を見えに

くくしていいのではないか。平等もそれが觀念として固執される限り差別を生きる現実を忘れさせることで人間を傷つけるのではないか。今日特に、仏教の「差別に即した平等」という思想に対する厳しい批判があるのもこのような理由による。しかし差別即平等という主張が直ちに差別の現状を容認するということはできないと思う。批判されなくてはならないのは、宗教的次元でいわれる平等・差別という概念を十分に検証せず、自らの保身のために利用してきたことである。

仏教が我われのあり方として教える存在の差別性は、単に社会的生理的な不平等だけではなく、我われの存在の根底に潜む有限差別という罪障性である。なぜ有限差別とい

うことが罪なのか。それは人間を流転の内に縛っていくからである。それが価値観の上に立てられ、イデオロギーになれば、人間の実存を切り捨て、自らも他人も是非・善悪で傷つけていく。このイデオロギーのこわさを我われはいやというほど知っているはずではないか。ここに有限差別の存在がもつ罪障性がある。

仏道において、差別に即する平等とは、各人が各人に与えられた状況の中で存在の意味を求める願いに優劣高下の価値をつけることはできない、つまりどのような差別も、この本来的に尊厳なる存在への目覚めを疎外することはできないし、「処世の完全なる立脚地」<sup>②</sup>を獲得するという仏道の障害になることもできないという意味である。これはどのような論証をも必要としないほど明白な要求として感覺される。しかしこの感覺をこの生の上に実現して生きることは極めて困難である。

他力念仏は、理論によって構築された教義ではないというところに深い意義がある。理論的には水ももらさないほどに整備された教義もそれがイデオロギーを超えることができないければ、人間を解放することはない。だからこそ法然は念仏が「観念の念」<sup>③</sup>や「学文をして念のこころをさとりてもうす念仏」<sup>④</sup>になってしまふことを徹底して拒否する。

自由主義でも社会主義でもキリスト教でもマルクス主義でも、たとえ仏教であってもそれが自力に立つかぎり、こぼれおちていく人間の深い分別の闇をとらえたところに「選択悲願」の意義がある。

「他力には義なきをもつて義とす」と、大師聖人のおおせごととなり。よくこの選択悲願をこころえたまうべし。<sup>⑤</sup>

法然・親鸞の師弟の上で大切な教言として伝承されているこのことばを、「他力(念仏)は決して主義とならないことが意義である」と理解しよう。念仏の意義は、主義を立てようとする理性を突破し、罪惡深重として如来に呼びかけられている我が身を信知せしめるところにある。だからこそ念仏がいかなる意味でも行を要請するならば、もはや諸行と同じ質に墮落する。つまり念仏と諸行との峻別がいまいになれば、念仏が選択されてこなければならなかった深い存在への痛みが見失われてしまう。この念仏と諸行との峻別を厳しく問い質してくるのが『無量寿経』の「三輩の教言」である。

### 一 三輩の教言

『無量寿経』は阿弥陀の願を説く經典であるとともに、

その願の成就を説く經典でもある。その願成就の中に衆生が浄土に生まれる相(スガタ)を主題とする一段がある。魏訳『無量寿経』では、下巻の始めに置かれる。

諸有衆生其の名号を聞きて信心歡喜して、乃至一念せん。至心に回向せしめたまえり。彼の国に生まれんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住さん。唯だ五逆と正法を誹謗せんをば除く。

という文と、それにつづく「十方世界の諸天人民」から始まる部分がそれである。後者は、浄土へ往生する人びとを機根または実践する行、あるいは証果によって三種に分類することから、三輩文と呼ばれる。親鸞は、前者を第十八願に表わされる生因(念仏)の願成就の文、後者を第十八願に表わされる生因(諸行)の願成就の文と理解している。しかし先人によって、これらが二つの往生を願わすものとして明瞭に区別されていたわけではない。この二つの文を同質として理解するか、また異なるものとして了解するか、ここに「浄土に生まれる因(以下、生因の願と略す)」をどのように見るかの決定的違いが生まれる。香月院深励は『無量寿経』の註釈家たちの見解を、次のように簡潔にまとめている。

淨影(慧遠)・憬興の積では上の十八願成就の処に聞其

名号等と説いたは、人をして浄土を願生する心を増上せしむる処の説、今三輩は正しく往生の因を説いて、人をして修せしむる一段じゃと云ふなり。諸師の判釈大概而り。浄土を願う為の弄引方便の説となりて、此三輩の文が正しく往生の因を説いたのじゃと申すなり。また吉祥(吉蔵)は上は略して往生の因を明し、下は広く往生の行を明すと十八・十九を差別せず。広略の説相とするなり。

また浄土宗の異流についても、「黒谷(源空)の門流であり乍ら念仏往生と諸行往生を分たぬなり」として、鎮西派について「十八願念仏の衆生の中に諸行堪能の機諸行を修するにたえたる根機あり。その機の為に臨終来迎あるのが十九願の益、三輩の説相なりと云ふ」、西山派について「一類往生生ゆる諸行往生は許さねども、十九の願の行を念仏胎内の功德として上の十八願の念仏往生の来迎を成就したのが此十九願じゃと」するとして、法然・親鸞の立場から念仏往生と諸行往生を明瞭に区別しない立場を批判している。では三輩往生の文とはどのような教言なのだろうか。周知のように『無量寿経』は漢訳、サンスクリット訳、チベット訳など多くの異訳が残っているが、すべて三輩往生の文をもっている。それに対して念仏往生の文が三輩往生の

文と独立するのは、後期の『無量寿経』からで、初期の『無量寿経』である二十四願経の『大阿弥陀経』『平等覺経』では往生の成就をあらわす経文は三輩往生の文しかない。このことは何を示唆するののか。

さてここで少し長いが、魏訳『無量寿経』の三輩文の全文をみておきたい。

(上輩)

仏、阿難に告げたまわく、「十方世界の諸天人民、其れ心を至して彼の国に生まれんと願ずることあらん。凡そ三輩あり。其の上輩というは、家を捨て欲を棄てて沙門と作り、菩提心を発し、一向に専ら無量寿仏を念じ、諸もろの功徳を修して、彼の国に生まれんと願ぜん。此等の衆生、寿終わらん時に臨んで、無量寿仏と、其の人の前に現ぜん。即ち彼の仏に隨いて其の国に往生せん。便ち七宝華の中より自然に化生し、不退転に住せん。智慧勇猛にして神通自在ならん。是の故に阿難、其れ衆生ありて、今世において無量寿仏を見たてまつらんと欲わば、無上菩提の心を発し功徳を修行して彼の国に生まれんと願ずべし。」

(中輩)

仏、阿難に語りたまわく、「其れ中輩というは、十方世

界の諸天人民、其れ心を至して彼の国に生まれんと願ずることあらん。行じて沙門と作り大きに功徳を修すること能わずと雖も、当に無上菩提の心を発し一向に専ら無量寿仏を念じ、多少に善を修し、齋戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飲食せしめ、繪を懸け灯を然し、華を散じ香を焼きて、此を以て回向して彼の国に生まれんと願ぜん。其の人終わりに臨んで、無量寿仏、其の身を化現せん。光明相好具さに真仏の如くならん。諸もろの大衆と其の人の前に現ぜん。即ち化仏に隨いて其の国に往生し、不退転に住せん。功徳智慧、次いで上輩の者の如くならん。」

(下輩)

仏、阿難に告げたまわく、「其の下輩というは、十方世界の諸天人民、其れ心を至して彼の国に生まれんと欲せんことあらん。仮使、諸もろの功徳を作ること能わざれども、当に無上菩提の心を発して一向に意を専らにして乃至十念、無量寿仏を念じて其の国に生まれんと願ずべし。若し深法を聞きて歡喜信樂せん。疑惑を生ぜず。乃至一念、彼の仏を念じて至誠心を以て其の国に生まれんと願ぜん。此の人終わりに臨んで夢の如くに彼の仏を見たてまつりて、亦た往生を得。功徳智

慧、次いで中輩の者の如くならん。」<sup>①</sup>

この三輩の往生人の行の内容を簡単に、

上輩…出家の僧侶となって「諸の功徳を修して」浄土

往生をする人

中輩…在家のままさまざまな善根を積み浄土往生を

する人

下輩…出家の智徳も在家の福德も修めることもできず、

ただ法を聞いて歓喜信樂して浄土往生をするも

の

と要約することができるだろう。このように三輩によって往生のあり方を語るのは、初期の大乗仏教の教団を担った人々の姿を生き生きと記述するためであると思う。出家しているものも、在家の有力者も、一般の庶民もいる、積尊ゆかりの巡礼地や仏舎利の伝持した土地などで仏塔を中心にして集う雑多な群像、それは社会的に認められた人々だけではない、『大阿弥陀經』や『觀無量壽經』に照せば、下輩には、悪人としてさげすまれ見捨てられた人々も含まれていてに違いない。『無量壽經』の作者は、これらの阿弥陀仏の名の下に集う人々の求道の中に、従来の小乘的な仏弟子観ではとらえることのできないラディカルな仏弟子像を感動をもって見たのであろう。そしてそこに集うすべて

の人々を包み込むために意図して三種に分類したのであろう。阿弥陀の名によって誕生する人々の集いを書きとどめずにはいられなかった經典の作者の深い共鳴と感動を離れては、この教説が語ろうとする真意が十分に把握できない。三輩の教言は、このような宗教的事実を記述する目的をもつことによって、次のようないくつかの重要な要素をもつ。

①上(大乘の出家人)も中(小乗や在家の善人)も下(悪人)も、「彼の国に生まれんと願」えば平等に往生することができる。

②その上中下の行については差別がある。この三輩という分類を、二つの面から見ることができる。一には機根の差別、つまり先天的能力の違いであり、もう一は行の差別、つまりどのような実践をするかという後天的経験の違いである。

③上中下輩のすべてが「臨終現前」という証果を受ける。しかし行によって臨終來迎の内容に差別がある。

④行の内容は変わっても、「當に無上菩提心を発し一向に無量壽仏を念じて…彼の国に生まれんと願ぜん」という表現だけは上中下を通じて変ることがない。もちろん厳密には、表現は少しづつ違っているが、後にあげるように浄土の祖師たちは、この違いには深い意味

を見ず、むしろ共通性に注目する。

このような差別と平等という二つの要素からなる立体的な教説が三輩往生の文である。ではなぜ、すべての衆生の往生を語るために、わざわざ機を分類するのだろうか。善導は「九品はすべて凡夫である」という。人がどのような行を実践することができるかを決定するのは、どのような環境や能力が与えられるかという業縁の違いでしかない。つまり三輩の教言は、三輩の差別は業縁の差別であるという動かしがたい事実を、それゆえにすべて人は凡夫ではないという厳粛な事実を自覚せしめる教説であるといえよう。表面的には、往生人を修行の有無優劣によって区別し、努力を要請しているようにみえる（下輩は「不能作諸功德」とあり努力を要請していないといえそうだが、下輩であっても「修することができない」という意識自身は修諸功德という関心の外にない）。しかし視点を翻せば、三輩の教言は、「おまえたち、この業縁の差別を生きる三輩がすべて往生するという現前の事実をどのように理解するのか」と問いかけているのである。行の差別は、宿業の身の上に仮に立てられた差別に他ならないという自覚がなければ、平等往生への領きは決して生れない。

思うに、三輩文がすべての『無量寿経』においてほぼ同

じ形で置かれているのは、經典の作者の三輩文に対する無關心からではなく、むしろ三輩の往生ということが現前の事実を感動をもって記述する性格のものであったからであり、むしろ三輩の教言によって浄土に生まれる原理が照し返されていったのではないだろうか。そのとき本願は、ただ如来の呼びかけ（欲生心）を聞き取る信心のみを要請する方向で展開していかなくてはならなかったのである。

## 二 三輩文解釈の伝統

本願にふれた浄土の祖師たちは往生の原理を求めるとき、この三輩の教言に注目する。この教言が、諸差別の現実の中で平等に往生する原理を求める上で、深い示唆を与えてきた。浄土の祖師たちは三輩文に「発菩提心、一向専念無量寿仏」という記述が一貫していることに注目するが、それには大きく二つの視点がある。一つは「発菩提心」、もう一つは「一向専念無量寿仏」に注目する立場である。どちらも三輩文を平等に往生せしめる原理を掘り下げていく教言とする点で共通している。このことが浄土の祖師以外の諸師たちとの決定的差異である。浄土の祖師の中で初めに三輩文に深い注意を示した曇鸞は、三輩文の中の「発菩提心」に注目しながら、平等に往生する原理を、如来の一

切の苦悩の衆生への呼びかけ、法蔵菩薩の菩提心として掘り当てる。「一向専念無量寿仏」に注目する代表者は善導である。善導は次のように述べる。

此の經の下卷の始めに云わく、「仏説きたまわく。一切衆生根性不同にして、上中下有り。其の根性に随いて仏皆勸めて無量寿仏の名を念ぜしむ。其の人命終わらんとする時、仏聖衆と自ら来たりて迎接して、尽く往生を得しむ」と。此れ亦た是れ撰生増上縁なり<sup>⑩</sup>。

しかし三輩文に最も深く注目した先人として忘れることができないのは法然である。法然は『選択集』に「三輩章」という一章を設け、三輩文の一つの独立した教学の課題をもつものとしてとらえた。「三輩章」は「教相章」「二行章」「本願章」に続いて第四章として開かれてくるが、その章題には「三輩念仏往生之文」と、平等の往生は念仏によることを明確に決定している。そして、それならば念仏だけを説けばよいのに、なぜ念仏以外の多くの行が説かれているのかと自問して次のように述べる。

私に問うて曰く。上輩の文の中に、念仏之外に亦た捨家棄欲等の余行有り。中輩の文の中に、亦た起立塔像等の余行有り。下輩の文の中に亦た菩提心等の余行有り。何が故ぞ唯だ念仏往生と云う乎<sup>⑪</sup>。

そして前の善導の解釈によりながら、往生の行を「此の積の意に依って、三輩共に念仏往生と云う也」と確かめるのである。ここで問題とされるのは、明恵の『摧邪輪』が言を極めて批判しているところであるが、なぜ法然自身が血脈の師として選んだ曇鸞が往生の原理とする菩提心をも諸行として廃するのかわりである。おそらく曇鸞の確かめのように、菩提心こそ浄土に生まれる内面的な原理であるとしても、その菩提心を凡夫が表現していく具体的な行とは何か、という実際上の課題が法然にはあったからであろう。「二行章」「本願章」で確かめられたように、どのような条件も選ばない往生の行を明らかにする本願からいえば、「発菩提心」といえども往生の条件として衆生の能力のうえに立てられる以上、諸行の意味でしかないとするのであろう。この厳しい峻別は法然にとって三輩の教言が単なる教理ではなく、「瓦礫のような我われが仏弟子たりうる原理はどこにあるのか」という民衆の声なき告発を象徴していたことによるのであろう。

法然は三輩章で、この三輩文を、念仏と諸行の関係を明らかにする試金石とし、さらにその関係を廃立、助正、傍正の三義で確かめる。

問うて曰く。此の積、未だ前の難を遮せず、何ぞ余行

を棄てて唯だ念仏と云う乎。答えて曰く。斯に三の意有り、一には諸行を廃して念仏に帰せんがために而も諸行を説く也。二には、念仏を助成せんがために而も諸行を説く也。三には念仏を諸行との二門に約して各おの三品を立てんがために而も諸行を説く也。<sup>13)</sup>

まず助正は、「念仏の正業を助けんが為に諸行の助業を説く」というのであるから、諸行は念仏を助けるための行であるという意味であり、傍正は「念仏をもって正となし諸行をもって傍となす」というのであるから、念仏が主で諸行は従であるという意味であろう。しかし最終的にはいやしくも善導の流れを汲むものであるならば、念仏と諸行の關係は、

一には諸行を廃して念仏に帰せんがために而も諸行を説くとは、善導の『觀經疏』の中に「上来定散二門の益を説くと雖も、仏の本願を望まんに衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在りと」の釈の意に云えるに準えて、且く之を解せば、上輩の中に、菩提心等の余行を説くと雖も、上の本願の意を望むるに唯だ衆生をして専ら弥陀の名を称せしむるに在り。而るに本願の中には更に余行無し。三輩ともに上の本願に依るが故に、「一向専念無量寿仏」と云う也。<sup>14)</sup>

と、「諸行を廃して唯だ念仏を用いる」ことにあることを断言し、もって「三輩共に念仏往生と云う」ということを明記している。諸行は念仏にとって、助のためでも傍のためでもなく、ただ廃のために説かれたのであるという非常にラディカルな見解こそ善導を唯だ一人の依るべき師とする自分の立場であることを、「本願の意を望む」という一点で表明している。つまり「三輩章」の直前に置かれる「本願章」の法蔵菩薩の選択本願が「三輩章」において具体的には諸行と念仏の廃立としてあらわれるというのである。このように三輩文は諸行を勧める願の成就ではなく、念仏か諸行かの選択を要請する願の成就であるというべきである。

それゆえに第八「三心章」に、  
今、二種の信心を建立して、九品の往生を決定する<sup>15)</sup>  
と、二種の信心を立てる目的は、念仏によって九品(三輩)が等しく往生することを自覚するためであるとするのである。信心を一つの章に立てなくてはならないほど、九品往生の決定は人間の関心の上からは困難なのである。三輩の教説が念仏と諸行という二つの往生の因をあわせて語ることは、本当に往生を決定する原理が何であるかを明瞭にせずにおかないという、浄土教の戦いの歴史を証明している



のである。「一向専念無量寿仏」これが唯一の能力の差別によらない存在を表現する行である。なぜならばこの行だけが如来の一切衆生に呼びかける勅命を純粹に表現しているからである。この弱々しくみえる行が煩惱と分別の駛雨の中にただ一つの不可壊の依り処を自覚させるのである。

親鸞は、この三輩文を第十九願成就の文であるとす。

そのことは三輩往生の文を「第十九願の臨終現前の願成就文」(『和語灯録』<sup>⑦</sup>)、また、

又云、第十九の願は、諸行之人を引入して、念仏の願に帰せしめむと也。<sup>⑧</sup>

と明言する師法然の教えを受け継ぐことは疑いない。このことから従来のように第十九願を諸行往生を勧める願、三輩文を自力の諸行に迷惑する衆生の相と考えるわけにはいかない。浄土教の祖師たちの伝承を通し、さらに『教行信証』化身土巻の了解を考え合わせれば、この願は「諸行は成就しないことを思い知ることで我が国に生まれよ」と呼びかけているのである願である。つまり三輩文は浄土に生れる本當の因に導こうとする如来の方便悲願が成就した経言である、と受け止めていくことで、諸行を往生の因とする傲慢さを徹底して批判され、如来の呼びかけを表現する念仏へと誘引されるのである。三輩文をどのように読む

か。諸師のように諸行を勧めるものとして読むか、それとも浄土の祖師のように念仏への発遣として読むか。諸行によって表現される生を選ぶか、念仏によって表現される生を選ぶか。それは浄土に生まれることを願う仏者の試金石なのである。

### 三 生因の願と三輩文の関係

三輩文は、すべての『無量寿経』に整備された構成をもつて存在する。それに比較すると願文は二十四願、三十六願、四十八願、四十九願と変遷していく、「浄土に生まれる因を自覚させる願(生因の願)」も例外ではない。このことは三輩の文が願文よりも経言として基礎的であることを示唆するように思う。例えば、初期の無量寿経の形態をよく残している『大阿弥陀経』では生因をあらわす三つの願(第五・六・七願)文と、その成就をあらわす三輩文が、第五は下輩、第六が中輩、第七が上輩と対応している。おそらく、願と願の成就という関係からみても、これが生因の願文と往生の文の原型であろう。ところが同じ二十四願経でも『平等覚経』では生因の願文は手が加えられたのに、三輩文はほとんど『大阿弥陀経』を踏襲するため願と三輩が対応しなくなっている。

また初期の『無量寿経』は三輩往生から始まり、後期『無量寿経』の念仏往生の願成就に相当する部分は存在しない。もちろん、『大阿弥陀経』の第四願、『平等覚経』の第十七願の中に念仏往生をしめす萌芽は見られる。『大阿弥陀経』の第四願の本文と試訳をあげてみよう。

第四願、使某作仏時、令我名字、皆聞八方・上下無央数仏国、皆令諸仏各於比丘僧大坐中説我功德国土之善、諸天・人民・蜎飛・蠕動之類、聞我名字、莫不慈心、歡喜踊躍者、皆令来生我國。得是願乃作仏。不得是願終不作仏。<sup>⑨</sup>

第四に願う。私(阿弥陀仏)が仏となるとき、私の名字を八方上下の数限りない仏国に聞かしめ、もろもろの仏たちをして私の国を讃えさせるとともに、もろもろの天や人民、そして飛びはねたり地をはいまわる生き物が、私の名字を聞いて慈しみの心をもって踊るように喜ぶときにはすべて私の国に生れさせたい。この願を完成したら仏になろう。この願が完成しなかったらけっして仏になるまい。

ただこの願に対応する成就文はない。それが第四願が第五願以下の生因の願に対する単なる前提であって、第四願そのものは浄土に生まれる行を表わしていないという理解

を生む。しかし成就がないのはむしろ三輩の往生という具体的事実を支えている内的原理をあらわしているからだと理解することが可能だろう。さまざまな機根の衆生が差別なく往生していく原理として第四願が暗示されている。この第四願が後期の『無量寿経』念仏往生の願として発展していくのであり、やがて三輩から独立した独自の成就文をもつことになるのである。このように、「前提」という意味しかもたなかった願が、後期『無量寿経』では往生の決定的な原理として掘り返されてくるのである。

しかし往生のあり方をすべて三輩文の中におさめているのならば、なぜ特別に念仏往生の文が独立してくる必要があるのだろうか。松原祐善はその歴史的意義について次のように述べている。

この『寿経(無量寿経)』の第十八願は初期無量寿経に求めるときは『大阿(大阿弥陀経)』の第四願、『平等覚経』の第十七願より展開して、正因の願として独立したのである。第十七願のなかより『寿経』の第十七諸仏称揚の願と第十八至心信樂の願とが別立されて、その独立を見ることにより經典そのものが質的に転換せしめられてきたのである。この本願は三輩往生では下輩に近いのであるが、本質的には三輩往生とは関わ

りをもたないのである。思うに初期無量寿経の『大阿』・『覚経(平等覚経)』では上・中・下の三輩往生を説きて中輩下輩をおとしめて上輩往生を勧めるのである。その上輩往生の意を後期無量寿経の『寿経』や『如来会』の第十九願が継承しているのであるが、後期無量寿経になって初めて第十八願が開顕されてきたのである。また十八願の開顕によりて第二十願の特色も明らかになり、それぞれが独立開顕されてきたのである。

この指摘のように、念仏往生成就の文は、『無量寿経』が決定的に「質的に転換」したことを意味する。つまり後期『無量寿経』のように三輩往生から独立した念仏往生の成就文をもつことは、個人の宗教的能力や努力によらない往生の原理が明確になったことをあらわしている。おそらく法然・親鸞は、二つの成就文の決定的違いとして、念仏往生の成就が「即得往生」を、三輩往生が「臨終現前」を主題にしていることに注目して、そこに往生の質の決定的差異を見出し、このことから三輩文を第十八願から明瞭に区別して十九願諸行往生の願成就に配当されたのであろう。『無量寿経』には多くの異訳がある。そのために発展する経典であるといわれる。そのことにはある主題をもった経典が文献的に発展してきたという意義に止まらない。経典

の中心的主題である願が發展していく中に、何か發展させずにはおかないような内面的な原理を感じる。その發展は古さから新しさへとというよりも、むしろ如来の發願の根源へ遡り深まっていくという感がある。『選択集』本願章で「平等の慈悲に催され普く一切を撰せんが」ためであると確認された「五劫思惟の選択」がそれである。すべての衆生が平等に往生できる行を求め続けた人類の歴史の意欲が法蔵比丘に象徴されるとすれば、發展の歴史は、五劫思惟の選択がまだ終ってなかったということに他ならない。「諸差別を生きる衆生が平等に往生できる行は何か」。この選び取り選び捨てる選択本願の思惟が生因の願が深まる根拠ではないだろうか。

『選択集』の「本願章」から「三輩章」へと次第する文脈は、「本願章」で浄土往生の行を選択する法蔵菩薩の意欲として現実化していくことを表わす。この廃立は決して思弁的なものではなく、自己の一如平等性を実現して生きるか、生きないかの実存的な決断でなくてはならない。その意味で、法蔵比丘の「五劫思惟の選択」は我一人の上においても続いているのである。

このように三輩文に平等の原理を自覚できるかという敵

しい問いかけが基盤となって、生因の願が照し返されていく。このことは拙稿「欲生心の発見」<sup>①</sup>で論じたように、「欲生心」という如來の呼びかけこそ唯一無二の往生の因であることが明らかにされていく一つの過程である。魏訳『無量寿經』で、十七願と十八願が分れることで、如來の呼びかけを表現する法と自覚する機の分限が明らかになり、また浄土に生まれる内的原理を「欲生心（如來招喚の勅命）」として明らかにできたことで、生因の願（十八・十九・二十願）も「欲生心」を軸とした新しい自覚体系として構築される。つまり「欲生我國」が明らかになることで、如來の呼びかけへの純粹な応答として念仏往生の文が独立し、そのことよって三輩往生の文は、第十九願の成就として、諸行から念仏へ方便誘引する働きという独自の教学的意義をもつことになるのである。

### あとがき

自力諸行がもつ問題性は、我われが宿業的存在であることに無自覚であること、それゆえに我々がもつ悲しい限界に対して無反省であるという一点につきる。

自力といふは、わがみをたのみ、わがころをたのみ、わがちからを上げみ、わがさまざまの善根をたのみむ

となり。<sup>②</sup>

つまり自力とは、一見頑強にみえるが、実際は大変もろく危ういものを依り処にしている求道のあり方である。たのむわが身は病気になればたのめず、たのむ心はうつろいやすい。はげむ努力もさまざま善根もそのあやふやな身心を依り処としているに過ぎない。とすれば、我が身、心、力、善根といっても、状況が変れば失われていく有限なものである限り、仮の依り処でしかない。本当に依り処にならないものを依り処にする、そこに「顛倒」「虚偽」と曇鸞が語る存在の痛みがある。相対の世界にのみ価値をおいて生きるということはその価値の中にしか自らの存在の意義を見出せないということである。価値を超えようとしてかえって価値の世界に自らを縛りつけていく。それが自力の行の本質である。もちろん仮のものが無用であるということをすぐには意味しないが、「仮（かりのもの）」を「真（ほんもの）」として固執すれば、それは「偽（にせもの）」として作用する。

三輩文とは、仏によって観そなわされた諸差別を生きる人間存在に施与された教言である。自力諸行を廃し、念仏の行に発遣する教言である。念仏を選ぶということは、どのような相対的な状況を生きていようと、相対的な価値

を超えたような自己を表現する如来の呼びかけに向う存在にされることであり、それによって始めて相對差別の世界を生き切ることが出来る。いつかどこかに誰かとして生きる私、その私のあり方を通して、どのようなあり方をしても誇ることも絶望する必要もない諸法平等の法性にふれるのであり、その法性の意味を象徴的に表わしたのが無量寿であり無量光である。その意味で「諸法平等」とは冷たい抽象的な真理ではなく、差別に苦悩する衆生にとつては求めずにはおれない情熱的な真理である。浄土は、妄情によつて描かれた死後の他界でもなく、イデオロギーによつて想定された理想郷でもない。今この苦悩の中に「存在への勇氣」を与える精神界である。この真理の世界を一向に専念すること、それがただ一つの仏弟子の条件である。

「信心をえた念仏の行者は何をすべきか」「念仏は社会的実践の契機たりうるか」という問いかけはいかにも殊勝で真面目にみえる。しかしその発想そのものが修諸功德の関心の中に取り込まれていないか。行為が存在の意味を決めるのではない。如来の呼びかけを「信樂受持」しているかどうか、それだけが問題なのである。

諸行の行と、称名は大行であるという行とは意味の次元が異なる。行為によらずに存在の意味をあたえる行が明ら

かにされるとき仏弟子の意味も明らかになるだろう。我われの行為によって、念仏に価値を与えたり、仏弟子になるのではない。かえつて念仏によって我々のあらゆる相對的行為が根底から問われ、仏弟子としての根源の意味が与えられるのである。欲生心を表現する行へ帰入することを、三輩往生の教言は発遣しているのである。

## 註

- ① 『教行信証』信卷（『定本親鸞聖人全集』Ⅰ—二七頁原文）。
- ② 清沢滿之「精神主義」（『清沢滿之全集』Ⅶ—二頁）。
- ③ ④ 『一枚起請文』（『真宗聖典九二六頁』）。
- ⑤ 『如来二種回向文』（『定本親鸞聖人全集』Ⅲ和文篇、二二〇頁）。
- ⑥ 『真宗聖教全書』Ⅰ—二四頁原文。
- ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ 香月院深励『浄土三部経講義』六〇—一頁。
- ⑪ 『真宗聖教全書』Ⅰ—二四頁原文。傍線筆者。
- ⑫ 『選択集』所引『観念法門』（『真宗聖教全書』Ⅰ—六三六頁）。
- ⑬ 『選択集』（『真宗聖教全書』Ⅰ—九四八頁）。
- ⑭ 『選択集』（『真宗聖教全書』Ⅰ—九四八頁）。
- ⑮ 『選択集』（『真宗聖教全書』Ⅰ—九四九頁）。
- ⑯ 『選択集』（『真宗聖教全書』Ⅰ—九六七頁）。

- ⑰ 『和語灯録』(『真宗聖教全書』Ⅳ―頁)。  
⑱ 『西方指南抄』(『真宗聖教全書』Ⅳ―一三三頁)。  
⑲ 『真宗聖教全書』Ⅰ―一三七頁。  
⑳ 松原祐善『大無量寿経講讀―悲化段を中心として―』  
一二二頁。
- ㉑ 『真宗教学研究』第一四号。  
『一念多念文意』(『定本親鸞聖人全集』Ⅲ和文篇一四二頁)。  
(本学専任講師 真宗学)  
(平成二年十二月十一日受付)