

# 果遂のちかい

藤原幸章

果遂のちかいとはいうまでもなく第二十願をさす名であ

って、それはこの願の「不果遂者不取正覚」の願言にもとづくこと、またいうまでもない。ところで果遂とは、文字通り「はたしとぐといふ」(浄土和讃・第十六首、願智書写親鸞再稿本左訓、聖人全集・和讃篇・四二)と解されているごとく、それは念仏の功德をたのんで念を浄土に係け、ひたすら称名念仏して至心に廻向願生するものの願いに応じて、どこまでもそれを果し遂げずばやまないとの意味であると解される。さればそれは一筋に浄土を求願する、十方衆生のいのりにもいた必死の願いにこたえる、如来の悲心であるといえる。かくして「不果遂者」とは、特にこの願の「係念我国植諸

徳本」の願言との関りにおいて、宿縁や宿善等と結びついた、いわゆる三生果遂の説を生み、そこからかなり複雑な分別や論議がなされてきたのであった。

しかるに親鸞によれば、この願は「本願の嘉号を以て己れが善根と為る」(化の巻、教行信証篇・三〇九)といわれるごとく、ほとんど本能的ともいうべきぬき難い人間の定散心に根ざした、自力念仏者の順次の往生をも、遂に果し遂げずばやまない如来の「悲願」(同上・二九五)であって、『三経往生文類』や『愚禿述懐』の和讃(文明本のいわゆる疑密和讃)等に見られる胎生・辺地・懈慢の説は、いかにも三生の遍歴を意味するかのごとくであるけれども、それは「仏智うたがふつみとがのふかきことをあらはせり、これをへんじけまんだいしやうなんどいふなり」(和讃篇・二〇二)との附註

に明示せられていくごとく、要するに仏智疑惑の罪過を知って、「信心のひとつにおとらじと、疑心自力の行者も、如来大悲の恩をしり、称名念仏はげむべし」(同上・二〇〇)と、敢て十方濁世を勸励せられる仏智の善巧にほかならないと、領解せられたのであった。されば親鸞の場合、果遂のちかいは、たとい自力の念仏であろうとも、ひたすら念仏して廻向願生するものの往生をば、「ついにたしとげしめん」(浄土和讃・第十五首左訓、同上・四二)とする、はてしもなき仏心大悲の誓として、感銘ぶかく領受せられたのであった。現に『浄土和讃』大経意(同上・四〇・四二)には、この願について

至心廻向欲生と 十方衆生を方便し

名号の真門ひらきてぞ 不果遂者と願じける(第一四首)

果遂の願によりてこそ 釈迦は善本徳本を

弥陀経にあらはして 一乗の機をすゝめける(第一五首)

と、い、さらに

定散自力の称名は 果遂のちかひに帰してこそ をし

えざれども自然に 真如の門に転入する(第一六首)

とまで詠じられていたのである。しかもこのなかに「不果遂者と願じける」(第一四首)とか、「果遂の願によりてこそ」(第一五首)との言葉について、それぞれに「はたしとげんと

ちかひたまへるなり」、「ついにたしとげしめん」と註解

した親鸞は、特に第十六首の「果遂のちかひ」に対しては、

じりきのこゝろにてみやうがうをとなへたるをば、つ

ひにはたしとげむとちかひたまふなり——自力の心にて名

号を称えたるをば、遂に果し遂げんと誓い給うなり。——(筆者加筆)

と領解せられているのみならず、さらにこの一首の終句の

「真如の門に転入する」については、

ほふしんのさとりをひらくみと、うつりいるとまふす

なり——法身のさとりをひらく身と移り入ると申すなり——「ほふ

しん」は法身、報身の場合は「ほうしん」と表示せられる(筆者加筆)

とまで左訓せられているところである。ここにいう「ほふ

しん」とは法身であり、阿耨多羅三藐三菩提であって、そ

れこそ『証の巻』に開頭する「利他円満之妙位、無上涅槃

之極果」(教行信証篇・二〇五)そのものであることはいうまで

もない。

かくのごとき親鸞の領解をおもつとき、われわれは親鸞

が「化身土の巻」(教行信証篇・三〇九)に自身の敝しい信心遍

歴の全過程をかえりみ、いわゆる三願転入の体験を表白し

終ってこれを結ぶに当り、ぬきがたき定散心間雑の世界か

ら、今特に選択の願海に転入しえた身の感激を、全面的に

この願の果遂の願恩に仰いで、改めて

果遂の誓、良に由ある哉。爰に久しく願海に入て深く  
 仏恩を知れり。

と、このちかいに満腔の謝念と無上の感激とを吐露せられる所以も、ほぼうなづかれるおもしろい。それは親鸞が二十願「真門之方便」を領解するに当って、特に「夫れ濁世の道俗、速に円修至徳の真門に入て、難思往生を願ふべし」(化の巻、教行信証篇・二九四)と、よびかけていることと呼応するものといえる。されば二十願「果遂のちかひ」は、親鸞の場合恰も十八願の「若不生者のちかひ」(和讃篇・一九)とあい応ずるものと解せられているかのごとくにみられるのである。このことは親鸞が多くをそこから学びとったと考えられる『如来会』にかえりみても、さらに領きやすいものがある。『如来会』の二十願文は、現に『化身土の巻』(教行信証篇・二九〇)真門の積下に引用せられているところであるが、これを客観的に訓み下すならば次の如くである。

若し我れ成仏せむに、無量国の中の所有の衆生、我が名を説くを聞きて己れが善根を以て、(親鸞の加点は「以て己れが善根として」)極楽に回向せむ。若し生れずば菩提を取らじ。

しかるにこれに対して同経十八願文には、

若し我れ無量覚を証得せむ時、余仏の刹の中の諸の有情の類、我が名を聞き已て、所有の善根心に回向せむ。(親鸞の加点は「回向せしむ」)。我が国に生れむと願じて乃至十念せむ。若し生れずば菩提を取らじ。(信の巻引用)と誓言せられていゝ。いまこの両願を聞くと、その内容が客観的には極めて近い事実注目せしめられると共に、特に両願に誓われる「若不生者不取菩提」の願言が、全面的に一致する事実は何としても見落しえないものがある。いうところの「若不生者不取菩提」とは、正依の『大無量寿経』十八願文の「若不生者不取正覚」の願言とまさしく規を一にするからである。ここには十方衆生の往生と如来自体の菩提・正覚とが真正面から賭けられて、阿弥陀の阿弥陀たる根本義が、尽されているといわなければならぬ。しかも『如来会』の四十八願の中には、かくのごとき「若不生者不取菩提」との願言は、十八・二十の両願にのみ限られていることも、今の場合特に注目せられるべきである。それは『如来会』においても十八・二十両願の相應を物語るものとみられるからである。

かくしていまこの願の「不果遂者不取正覚」の願言に聞く限り、「果遂のちかひ」と「若不生者のちかひ」とは、

共に念仏往生ということ一つを軸として、兩願の極めて近い相応が成り立つといえるごとくである。否、むしろ果遂のちかひこそ、無明煩惱に覆われて無際よりこのかた定散心間難するゆえに、敢て「疑ふまじきを疑」（化の巻引用の般若讚の文、教行信証篇・三〇七）い、「まふすところの念仏をも自行になす」（歎異抄一、言行篇・一五）われわれの現実に即した、それだけにより具体的な悲願であるとさえいえるものがある。いわば「若不生者のちかひ」が十方衆生救済の普遍的の原理であるに対して、「果遂のちかひ」は、この原理自体が十方群生界の現実を場として、それみずからを自証するものとさえいいうことができるであろう。この意味において、それはまさしく十八願の抑止の文意に相当するといふことができるのであって、兩願の極めて近い関り合いは、いよいよ承認せられてくるごとくである。

しかるに翻っておもように、もともと親鸞において「若不生者のちかひ」こそ真実弘願そのものであり、「大無量寿經之宗致、他力真宗之正意」（行の巻、教行信証篇・八五）であるに対して、二十願の「果遂のちかひ」は、十九願と共に方便願とせられていることは間違いない。されば十八願と二十願とが直接的に相即する筈はなく、方便と真実と、疑惑と信願とが同じこととせられる道理はまったくない。む

しろ親鸞における厳しい真仮の批判は、特に二十願真門の指摘という一点にその核心があることは、明かな事実である。したがって二十願「果遂のちかひ」がどれほど真実らしくみえようと、本質においては方便であって真実そのものではない。とするならば、あれほど本願他力真宗を昂揚した親鸞が、何故に方便真門としてのこの誓いに特に果遂の願恩を仰ぎ、また上記のごとき和讃までも詠ずるに至ったのであろうか。一体「果遂のちかひ」とはどのように領解せられるべきであらうか。

## 二

この場合先ず注意するべきは、『化身土の巻』における真門領解の結びに当る一段である（教行信証篇・三〇八）。そこにはわれら人間の宿業ともいふべきまでに根強い専修雑心の痛傷にはじまり、これに乗じて二十願真門の実態が根源から明かにせられていると共に、やがて三願転入の告白につながり、かくしてすべてが果遂の願恩一つに結ばれてゆくのである。さればこの一段はおのずから「果遂のちかひ」の重さを物語り、その何たるやを説き示してゆくものとみられるのである。

①真に知ぬ、専修にして雑心なる者は大慶喜心を獲ず。

故に宗師は……(『礼讃』の雑修十三失中、特に終りの四失を挙げて具体的にその実態を示す。)

②悲しき哉、垢障の凡愚、無際より已来助正間雜し定散心雜するが故に、出離その期なし。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども仏願力に帰し巨く、大信海に入り回し。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。

③凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以て己れが善根とするが故に、信を生ずること能はず、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知すること能はざる故に、報土に入ることなきなり。

④是を以て愚禿積の鸞……然るに今特に方便の真門を出で、選択の願海に転入せり。速かに難思往生の心を離れて難思議往生を遂げんと欲ふ。果遂之誓良に由ある哉。爰に久しく願海に入て深く仏恩を知れり。……

引用文は長きに亘ったが大体以上の四節からなるとみられる。上に言及したごとく、この一段は方便真門の総結に当る部分であって、したがって『化の巻』真門積をここに収約するものといえる。初めに第一節は方便真門の本質が専修雑心に極まる所以を『礼讃』によって具体的に領解しつつ、いわゆる「教頓根漸」(同上・二九五)といわれる真門の実態を明らかにする。それは既にこの巻の前段(同上)にお

いて「大小凡聖一切善悪、各助正間雜の心を以て名号を称念す」とか、「行は專にして心は間雜す」とか、さらに「罪福を信ずる心を以て本願力を願求す」等と指摘せられた、われわれの自己を主とする根源的な要求に基づく願往生の信心である。したがってこれこそ「みづからはからひをさしはさみて、善悪のふたつにつきて、往生のたすけはり二様におも」(歎異抄二、言行篇・一五)い、「わがこころに往生の業を上げみてまふす」、「自行」(同上)としての念仏の積み上げとなるほかはない。いわゆる「多善根多功德多福德因縁」(化の巻、教行信証篇・二九三)としての善本徳本への固執であり、不回向の行をもって回向の行にすりかえた、定散自力の念仏そのものである。

いまもしこれをもって浄土教そのものであると思ひ誤るならば、念仏往生ということも、そもそも彼の仏の本願に順ずる所以ではない。専ら是非善悪の分別に基いた、人間の日常性に順ずるほかはない。そこには不安と焦燥はあっても、どうして即得往生の安らぎと慶びがえられようか。つまりは辺地・懈慢・疑城・胎宮といわれる、自閉の世界に止るほかはないこととなるであろう。「真に知ぬ。専修にして雑心なる者は大慶喜心を獲ず」といわれ、したがって(彼の)仏恩を念報することなく、心には輕慢を懷いて名

利にならずみ、人我自ら覆って同行善知識に親近せず、逆に染みて難縁に近づいて、所詮はみづから傷つき、同時に他をも傷つけずにはおかない。まさしく人間の日常性に基く所以なのである。

しかるにひるがえって思うに、われわれといえどもこのことは充分にうなづけている筈である。すでに『行』・『信』両巻には、専ら阿弥陀如来の清淨願心から発起した大行・大信こそ、清淨報土の正業・正因でなければならぬ所以が説き尽され、したがってこれこそ衆生不回向の行信である事実が確かめられている筈だからである。『歎異抄』二〇、言行篇・二三には最も明快に「念仏には無義をもて義とす、不可称不可説不可思議のゆへに」といい切られている。にもかかわらず、現実には常に可称可説可思議としてこれを義の世界に引き下げずにはおかない。あくなき自己主張であり、執拗な自己への固執である。すでにわが身は念仏にはげんである。現に光が光として仰がれているがゆえに、それだけ闇は深いともいえるであろう。さればこそ現在の闇は無際已来の深さと、未来際に亘る厚みをもつ。へ無際よりこの方助正間難し定散心雜わる現在のわが身は、それゆえに微塵劫を尽しても仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたい」とは、何という傷むべく悲しむべき現実である

うか。第二節の痛烈を極めた傷嗟悲歎はかくして惹き起される。それは法は法として、道理は道理として領かれながら、しかも法のごとく道理のごとく相應しきれない、専修雑心の現実をいたむ悲傷である。

われわれはいま特にこのきびしい痛傷の言葉を聞いて上来を顧るとき、上述、真門の勸励以来ここに至るまでの領解は、むしろ淡々とした筆致において叙せられた、いわば冷静な客観的分析であり、批判であるともみられる一面があった。しかるにここに至っては上来の客観的批判の姿勢は突如一転して、全面的に親鸞自身に注がれてくることに気づかしめられる。かくして明かに信知せられるものは無始以来自己を主張しつづけてきた定散心雜わる自身の現在である。しかもそれは未来際を尽すとも、ついにぬき難き厳然たる事実である。ここにはもはや永久に仏願力に帰することも、無碍の大信海に入ることをも拒まれた、絶望的なこの身があるのみである。それはどうともなしえない無明業垢のこの身における本能的な自己主張の要求に根源するといふほかはない。それゆえにつづく第三節にはこれを具体的に、本願の嘉号をもって己が善根とし、本来如来のものであるべき不回向の念仏を、みづから回向してまでわが身を莊嚴しようとはかる、これこそ真門の実態である

と悲しまれるのである。

いまこの一段の痛傷の言葉聞いて直ちに思い合わされるものは、親鸞の信心を代弁すると考えられる善導の機の深信の疏文である。周知のごとくそれは「決定して深く自身は現に是れ罪悪生死の凡夫なり、曠劫より已来常没常流転して出離之縁あることなしと信ず」〔散善義、加點篇・一七二〕と語られているところであつて、罪悪生死の凡夫として現在の自身のあるがままなる信知こそ、法を法とし仏願の道理を道理として信知する基盤であり、わが身における真宗成就の根源そのものである。

しかるにいま、この善導疏文をもつて上記の痛傷の言葉に返るならば、表現こそ異なるものであつても、その内実はまさしく相応するといつていいであらう。へ無際已来定散心雑するが故に出離その期なく、微塵劫を超え過ぎるとも大信海に入りがたき垢障の凡愚こそ、即ち善導のいうへ曠劫来流転の過去を背負い、それゆえに未来永劫に出離の縁なき罪悪生死の凡夫そのものであつて、『化身土の巻』のこの痛傷は、善導機の深信の親鸞自身における具体的な身証であるといえるであらう。親鸞の場合、「罪悪深重」とは「仏智うたがふつみ」(愚禿述懐の和讃、和讃篇・一九九)よりも重きはなく、それこそ罪福を信ずる定散心そのものには

かならないからである。かくしてこの痛傷は即ち機の深信の親鸞の領解にほかならないものとするならば、助正間雜し定散心雑するわが身の現在は、遠劫以来無明煩惱にとざされて、ぬきさしならぬ宿業の身としてあるわが現存在そのものであつて、それゆえに罪福を信じて仏智を了せず、本願の嘉号を以て己が善根とすりかえるとは、わが身の根源的・本能的な要求であるといわなければならない。このゆえにへ微塵劫を超過するとも、仏願力に帰しがたく報土に入ることなしと悲しまれるのは当然であるといわなければならない。

しかるにこの事実が事実としてわが身の現在に信知せられ、傷歎せられるということは、すでにそこに光がさしこんでいるしるしでありともいえるであらう。光をうけることなくしては、曠劫来流転の宿業の身も明かに信知せられるべくもなく、況んや機の深信に比せられるほどの深い懺悔傷歎も感知せられる筈がないからである。しからばその光源は何処に求められるであらうか。それこそ即ちわが身が現に己が善根として執じつつある「如来の嘉名」〔化の巻、教行信証篇・二九五〕そのものであるといふべきである。「如来の嘉名」とは「無碍光如来の名」そのもの(行の巻、同上・一七)であつて、もともとそれは定散の自心にとらわれて、どこ

までも自身を主張しつづけるわれわれの無明煩惱の黒闇を  
 てらし、これを破って、ついに大涅槃界にあらしめずばや  
 まない阿弥陀即ち真無量なるものの動的な発動相そのもの  
 である。それゆえに無碍光如来とは「無明のやみをはらひ  
 悪業にさえられず」(唯信鈔文意、和文篇・一七二)、「よろづのも  
 のゝあさましきわるきことにさはりなく、たすけさせたま  
 はん料に無碍光仏とまふす」(親鸞聖人御消息集、書簡篇・一五四)  
 といわれる所以である。とするならば、かくのごとき無碍  
 光如来の名を称する称名は、たといそれが定散心に閉され  
 た真門自力の念仏であろうとも、もともと念仏それ自体は  
 一如宝海から「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」(二念多念文意、和文篇・一四六)た、無碍光  
 如来そのものの娑婆界への動的な顕現であり、如来そのも  
 のの無明海への具体的な自己表現であるといわなければな  
 らない。かくして念仏それ自体は、いついかなる場合であ  
 ろうとも、念々が一如宝海そのものの具象の態として、真  
 実そのものであるとするならば、真門自力の念仏であろう  
 とも、それは無碍光如来の嘉名であり徳号であることに変  
 りはなく、それゆえに「此の嘉名は万善円備せり、一切善  
 法之本なり」(化の巻、教行信証篇・二九五)といわれ、また「此  
 の徳号は一声称念するに至徳成満し衆禍皆転ず」(同上)と

いわれる所以がある。それは恰も『行の巻』の大行釈と呼  
 応して、それを彷彿せしめるものすらあるごとくである。  
 とするならば、定散自力の念仏においてもおのずから名号  
 不思議の力が感得せられ、したがって誓願不思議もまた体  
 得せられてくることとなるであろう。されば先にもその一  
 端にふれた『歎異抄』(二一、言行篇・一五)には「みづからの  
 はからひをさしはさみて、善悪のふたつにつきて、往生の  
 たすきはり二様におもふは、誓願の不思議をばたのますし  
 て、わがこゝろに往生の業を上げみたまふすところの念仏  
 をも自行になすなり。このひとは名号の不思議をもまた信  
 ぜざるなり」と厳しく異を指摘しながらも、すぐつづいて、  
 「信ぜざれども、辺地・懈怠・疑城胎宮にも往生して、果  
 遂の願のゆへにつゐに報土に生ずるは、名号不思議のちか  
 らなり。これすなはち、誓願不思議のゆへなれば、たゞひ  
 とつたるべし」と、疑惑不信の真門念仏者の往生をもつい  
 に成就せしめる果遂の願力の感得が、即ち名号不思議の力  
 であり、そのまま誓願不思議によることを強調するのであ  
 る。それはわれわれがはじめに掲げた「定散自力の称名は  
 果遂のちかひに帰してこそ、をしえざれども自然に真如の  
 門に転入する」等、一連の和讃にまさしく呼応するものと  
 いえるであろう。されば「果遂のちかひ」とは、無明煩惱



のゆえに根強い自己主張の要求にとらわれて、したがってあくまで如来にそむきゆくわが身を、どこまでもおわえとらずばやまない「若不生者のちかひ」の最も現実的、具体的な活動相であるといえるであろう。

かくして思い当ることは、上記のごときそむきゆく現在のこの身の痛傷が機の深信にも比せられるものであったに對して、このものをどこまでも真如の門に転入せしめんとする「果遂のちかひ」は、「四十八願撰受衆生……定得住生」(散善義、加點篇・一七二)の法の深信にも比することができるのである、ということである。第四節の後半に記述せられた、「然るに今特に方便の真門を出で、選択の願海に転入せり。……果遂之誓良に由ある哉。爰に久しく願海に入て深く仏恩を知れり……」とは、絶望的なわが身がそれゆえに永遠の真実によみがえることをえた感激の告白であり、これこそ「帰本願」の体験的事実そのものである。それゆえにこそここに改めて果遂の願恩が荷われ、曠劫来流転のこの身を照しつづけてきた過去遠々にわたる願海の慈育が仰がれるのである。

おもえばわが身は自己を主張して仏心を拒みつづけてきた出離その期なき流転の身であった。にもかかわらず今の身が速かに選択の願海に転入し、ぬきがたき難思往生の

心をはなれて、難思議往生を遂げんと欲う身となりえたのは、ひとえに仏力難思のおんはからいであり、それは本願の嘉号を称念する身において、自然にひらかれてきた体験的事実であった。背きゆくもの、仏心に扉するもの、それこそわが身自身にほかならぬとの信知をふまえて、そこに感荷せられるものこそ「不果遂者不取正覚」の悲心であり、「果遂のちかひ」そのものであったのである。

ここまでくれば「果遂のちかひ」は、まさしく「若不生者のちかひ」と重り合うといっているであろう。それどころか、「果遂のちかひ」こそ「若不生者のちかひ」そのものが、どこまでも定散心間雜するわが身の現実を場として、それみずからを発動した最も具体的、積極的な活動相であるといふべきである。むしろ「若不生者のちかひ」の上に、さらに重ねて「果遂のちかひ」が誓われた事実によって、却って機を機とあきらかにしり、法を法としてありのままに信知することができる。とさえいえるであろう。まことに「果遂のちかひ」こそ無窮の願力の自証であるといふことができる。

### 三

以上のごとくいうならば、「若不生者のちかひ」と「果

遂のちかひ」とは重り合い、恰も十八願と二十願とは相即するといえるごとくである。もしそうであるならば、この点からいっても『小経』にいわゆる准知隠頭義が按ぜられた所以も窺われ、われ一人のためにする久遠の願力がいよいよ荷われてくることとなるであろう。けれども十八願と二十願とは明かに別個の本願であって、唯一の眞実なるものは第十八の選択本願そのものであった。とするならば何故に「若不生者のちかひ」のほかに特に「果遂のちかひ」が重視せられたのであろうか。ここにおいて考えられるものが親鸞における「果遂のちかひ」のもつ重みについてである。

上掲三願遍歴の文によれば、特に二十願から十八願への転入を成就せしめた重要契機こそ即ち「果遂のちかひ」であった。それゆえに親鸞にとつては、もし「果遂のちかひ」ましまさずば何ぞ選択の願海に転入することをえんや、とさえいわれるほどの重さをもつものがあったと考えられる。しかるにかくのごとくいうならば、果遂の願恩感荷ということは、親鸞における選択願海への転入、即ち獲信一念の時刻にのみ限られた体験の事実であって、一たび選択の願海に帰し終った上には、それは単なる一過性的な既往の経験にのみ押しやられてしまふがごとくにも解される。殊

に「不果遂者之願」(化の巻、教行信証篇二九五)とは即ち二十願であることをおもふとき、三願遍歴の事実にも、またこれに基く三願眞仮の批判からいっても、方便眞門の名が語っているごとく、それはともすれば獲信の事実に対して前段階的な既往の経験としてのみ、位置づけられるものとみられがちである。とするならば「不果遂者不取正覚」とは、獲信に対して前段階的な意味しかもたず、したがって獲信の上にはそれはまったく無用のものとなってしまふのであろうか。信心とは一たび獲得せられた上には、金剛心とか、堅固深信の名のごとく、いついかなる場合といえども微動もせず、些かの動揺もないといひ切れるのであろうか。もしそうであるとすれば、親鸞における獲信の記述は後序のいわゆる直入の告白(同上・三八一)だけで事足りて、敢て三願遍歴の自記を要としなかつたであらうと考えられる。さらにまた特に二十願から十八願への転入に際して、上述のごとくあれほど痛烈な傷歎がなされるまでもなかつたであらう。のみならず祖典には選択本願の道理は明かでありながらも、しかも道理のごとくに相応し切れない現実の自身が繰り返し傷まれているのは何を物語るものであろうか。このことは所詮人間が人間として生きてゐる限り、何としても避けがたい根源的な矛盾というほかはないのであろう

か。「凡夫といふは無明煩惱われらがみにみち／＼て、欲もおほく、いかり・はらたち・そねみ・ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとゞまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとえにあらはれたり」(二念多念文意、和文篇・一四九)との親鸞の深い傷みの言葉が語るごとく、二河の譬喩には既に招換の勅命を聞きえた身にも群賊悪獸の詐親の声が聞こえてくる事実を鋭く指摘しているところである(散善義、加点篇・一八三)。「群賊悪獸」とは、『愚秃鈔』(漢文篇・四四)にしたがえば、まさしく「定散自力之心也」と領解せられているところであつて、要するに人間存在そのものを根源からささえる本能的な自己主張の要求を、喩説したものにほかならない。したがつてそれは「臨終の一念にいたるまで」、たとい信心をえてもえなくても命あるかぎり変るところがない、といわれるまでに根源的である。しかもかくのごとき「定散自力之心」に根ざした不可避的な矛盾を突破せしめるものこそ、「不果遂者不取正覚」のちかいであつたことは、先にみてきたところである。とするならば「果遂之誓良に由ある哉」とは、選択願海への転入という獲信一念の今に対して、単に一過性的な過去の経験にのみ止る筈がなく、それは常に信心の現在にはたらしき出でて、無際よりこの方無明海に沈淪し、命あ

る限り変ることなき垢障の凡愚をして、不断に果遂せしめつつある願恩を感得したものの、全身的な感激の言葉であるといふべきである。それゆえにこの感激は、上記のごとく「然るに今特に方便の真門を出で、選択の願海に転入せり。速に難思往生の心を離れて難議思往生を遂げんと欲ふ」と、「今特に……」といい、「遂げんと欲ふ」と、特に現在形において語られる所以がある。それは果遂の願恩感荷ということが、決して単なる既往の経験に止るものではなくて、まさしく選択の願海への転入という獲信一念の今における敞然たる事実であることを物語るものといつていいであらう。ぬき難き「人のしうしん、じりきのしん」(惠信尼書簡、書簡篇・一九六)への固執こそ、わが身の現在にほかならぬからである。それゆえにこそ果遂の願恩は、かくのごときわが身の現在にとつて不断に感荷せられるのであつて、それは親鸞の獲信の体験が、上述のごとく「今特に……遂げんと欲ふ」と特に現在形において語られている事実とあい応ずるものといふべきである。

これに対して十九願から二十願への廻入の体験が、「久しく万行諸善の仮門を出て永く雙樹林下之往生を離る。善本徳本の真門に回入して、偏へに難思往生之心を発しき」(化の巻、教行信証篇・三〇九)と、専ら過去形において記述せら

れている事実は、この場合特に注目せられるべきである。それはおのずから果遂の現在性を反顕するものといえる共に、上來を顧みて、獲信の今が〈永遠の今〉とか、〈現在する今〉として領解せられ、信心が念々に新しいといわれる所以も、ここから領かれてくるとおもわれるからである。信心相統とは、かくのごとき果遂の現在性の感荷の上に成り立つ体験の事実であると考えられる。

されば『教行信証』後序の入信の記述と三願転入の告白との関り合いも、定散心間雜して出離その期なき親鸞自身の現在を場とした果遂の現在性に立つならば、おのずから了解せられてくるであろう。かくして果遂の現在性ということとはへただひとたびの回心(數異抄一六、言行篇・三〇)そのものが、垢障の凡愚を場として相統せられゆく相にほかならないのであって、それは回心の一回性ということと矛盾するものではなく、却ってただひとたびの回心の確かさを証しするものというべきである。信心相統ということの具体相はここにあるというべきであろう。

## 四

親鸞によれば、信心とは「本願力回向の大信心海なるが故に破壊すべからず、之を金剛の如しと喩ふるなり」(信の

巻、教行信証篇・一〇二)といわれるごとく、しばしば「金剛心」とあらわされている。金剛心とは恰も一本の棒の先端の如く微動もしないということではないであろう。それは逆縁に陥っては消え去ったごとくでありながら、順縁に転ずるならば忽ちにして仏心に帰らしめられるものであって、あたかも親と子の情にも似るといえることができるであろう。ここに金剛の如しと喩えられる意味があるとおもわれる。

(信の巻・一念転積參照、同上・一三九)わが身にとって本来的な定散の自心が跳梁するとき、そのとき仏心は見失われたかのごとくでありつつ、それゆえに疑惑不信の身が悔責せられるとき、即ち却って深く仏心に帰せしめられるのであって、定散心にかきけされるがごとくでありつつ、再び仏心に帰り、忘れるがゆえに想起されるときもいえる、その底を走るものが、「若不生者のちかひ」であり、その具体化としての「果遂のちかひ」であると考えられる。されば深く果遂の願恩が荷われるということは、それだけわが身の現在が定散心に閉ざされて仏心を見失っているしであり、それゆえに傷嗟悲歎すべき現在にも、信心がはたらきつつあるしであるということができるのである。ここに信心相統の具体相があるのであって、「果遂のちかひ」とは即ちこのような信心の相統せられてゆくところに荷わ

れる、廣大無碍の仏心の不断のおんはからいであるといつていいであろう。それゆえにこのような果遂の願恩感荷を機として、久遠の仏恩が仰がれ、不可思議の徳海が称念せられるのであって、これこそ「果遂のちかひ」が現に生きてはたつきつつある、信心相続のすがたであるといわなければならぬ。つねに仏心に背きつつある自身を凝視しつ

づけてやまなかつた、愚禿親鸞における「果遂のちかひ」のもつ重さは、はかりつくされぬものがある。

われわれはさらにこのことを親鸞自身のことばの上に、さらに具体的に確かめるべきであるが、許された紙数もすでに過ぎた今は、すべてを割愛するほかはない。

(本学教授 真宗学)