

「既而有悲願」の義意

稻葉秀賢

一

仏教を聖道、浄土の二門に別つことは、遠く道綽の『安樂集』に基づき、それに依って元祖は閻聖帰浄の断言の上に浄土宗の独立を宣言せられたのであった。この聖浄二門に就いて、宗祖は「化巻」(『教行信証御自釈』一二五)に

「此界の中にして入聖得果するを聖道門と名づけ、難行道と云へり」

「安養浄利にして入聖得果するを浄土門と名づく、易行道と云へり」

と解釈せられた。蓋し聖浄二門の別は、入聖得果が此土であるか、安養浄利の彼土であるかに依り、それが自ら難易二道に別れる所以ともなるのである。

既に曇鸞が難行道を釈して、その難行道たる所以を、「唯是自力無他力持」といった如く、此土の得証は自力に依らねばならず、彼土の得証は仏力に住持せられているが故に、そこに自ら難易の別を生ずるのである。かくの如き聖浄二門の分別にあつては、二門は全く別の道であるように見える。それ故にこそ、道綽は「聖道難証」、「浄土一門可通入路」と断じ、元祖もまた聖道門を闊いて浄土門に入れと勧められたのであった。そして聖道難証の所以は、「去大聖遙遠」と「理深解微」であり、それは要する機教の不相応に基づくことである。従つて聖浄二門は、その分別に於いて全く別なる二の道でありつつ、然もそこには聖道より浄土への廻入を暗示し、却つて聖道の成就が浄土に依らねばならぬことを意味しているが如くである。この点に就

いて深い領解を示し、大悲本願の奥意を開顯せられたのが宗祖であった。

思うに聖道より浄土への転廻は、宗祖の求道体験であったが、その求道体験は深い本願の領会に基づくものであった。即ち「化巻」(『御自釈』一一五)に

「然るに浊世の群萌穢惡の含識、乃し九十五種の邪道を出で、半満樞実の法門に入ると雖も、真なる者は甚だ以て難く、実なるものは甚だ以て希なり、偽なる者は甚だ以て多く、虚なる者は甚だ以て滋し」

といつて、此土入聖得果を理想とする聖道門が希有の道であることを歎いていられる。それは当時の教界に身を置いて、自ら痛まずにいられなかった求道体験の事実であったに違いない。

「是を以て釈迦牟尼仏福德蔵を顯説して群生海を誘引し、阿弥陀如来本誓願を發して普く諸有海を化したまふ。既にして悲願有ます、修諸功德之願と名け、乃至、亦是至心發願之願と名く可し」(『御自釈』一一六)

という宗祖の言葉は、『観經』に顯説せられる福德蔵が、その本源を求むれば、第十九願修諸功德の悲願に基づくということであった。『観經』が福德蔵を顯説せることは、定散二善に依つて宗散二機に応じ、それによって諸善を尽

し、諸機を包むことを顯わすものである。それ故に『観經』に説く浄土の行は、定散諸機に亘る諸善万行であつて、それら諸善万行は至心發願すれば、浄土の善とならぬものはない。ということは、聖道の心を転廻して浄土を願うことは、既に修諸功德の悲願がいますからである。

われわれは聖道難証ということが、破綻の自覺に基づくという。そしてその破綻の自覺が自らの功であるが如く思惟する。果してそうであろうか。閻聖帰浄ということは、聖道浄土の二門をならべておいて、その一を選ぶということではないであろう。自らの思惟に基づいて閻聖し、而して後帰浄するのではなく、願力に催された帰浄において閻聖の体験が成就するのである。そこに「既にして悲願有ます」という感激があつたのである。それ故に「既にして悲願有ます」という宗祖の表現には、深い大悲本願への沈潜が感ぜられるのであつて、このことは二十願に就いても云えるのである。

宗祖は、「化巻」(『御自釈』一二二)に

「然るに今、『大本』に拠るに真実方便の願を超發す。亦『観經』には方便真実之教を顯彰す。『小本』には唯真門を開いて方便之善無し、是を以て三經の真実は選択本願を宗と為すなり、復三經の方便は即ち是れ諸

の善根を修するを要と為るなり」

と云って浄土三經の所説を明かにせられた。ここに浄土の三經が一具の教として、本願の正意を展開せるものであることが知られるのである。

宗祖が『大經』に就いて真実方便の願といわれたのは、真実と方便ということではなく、真実に依る方便の願という意味であろう。何となれば、真実に依らざる方便は、方便の意味を失うからであって、方便の願は却って真実の願の具体的内容とならねばならぬものである。『大』『觀』『小』の三經が一具のものとして、所依の經典とせられたのは、三經が三願に應じて、唯一真実の願意を顯彰せるからである。その唯一の真実の願は念仏往生の願である。然るに十方衆生をして直ちに念仏往生の願に歸入せしめることは容易ではない。十方衆生のなかには定機散機、千差万別の機類があるからである。ここに修諸功德之願があつて、定散二機を誘引せられたのであって、この十九願を開説せるものが『觀經』である。従つて『觀經』に説かるる定散二善は、広く定散九品の機に應じて、如何なる諸善も往生の行とならぬものはないことを示している。然るにその定散諸善を能く我々が修し得るかを問題とする時に、ここに定散の諸善は廢捨せられて、念仏の一行に歸せざるを

得ない。この『觀經』の歸結に立つものが『小經』であつて、十九願に續いて二十願には植諸徳本が誓われている。

蓋し植諸徳本とは多善根多福德の因縁として、一心不乱に執持名号するのであって、その念仏を至心に廻向して浄土に生ぜんと願うのである。而して至心廻向の心を以て念仏を修する時、自然に至心に廻向し給へる真如の門に転入するのであって、ここに「唯真門を開いて方便之善無し」と云われる所以がある。かくて修諸功德の願と植諸徳本の願は、念仏往生の願から展開して、念仏往生之願を成就せしめるものであるといわねばならない。

かくて宗祖は

「夫れ浊世の道俗、速かに円修至徳の真門に入て難思往生を願ふべし」(『御自釈』一三三)

と勧め、その真門に就いて、

「然れば則ち釈迦牟尼は功德藏を開演して十方浊世を勧化したまふ、阿弥陀如来は本果遂之誓を發して諸有の群生海を悲引したまふ。既にして悲願有ます。植諸徳本之願と名づけ、乃至亦至心廻向之願と名づく可きなり」(『御自釈』一三三)

と云つてここにも、「既にして悲願有ます」という言葉が置かれている。この要・真二門を明す文を對比して、二の

ことに注意せしめられるのである。一は釈迦牟尼仏、阿弥陀如来という二仏の尊号が具さに挙げられていることである。そこには

「久遠実成阿弥陀仏、五浊の凡愚をあはれみて、釈迦牟尼仏としめしてぞ、迦耶城には応現する」

という『浄土和讃』の筆勢を感じしめるものがある。即ち釈尊が顕説せられた『観経』の福德蔵は、その本は阿弥陀如来の普化の悲願即ち第十九願に基づくことを明かにしているのであって、そうした本末の関係を明かにして、弥陀が本師本仏であることを示したのである。それ故に真門の場合も同じであって、功德蔵を釈尊が『小経』に開演したのは、その本は阿弥陀如来の二十願果遂之誓に依るのである。然れば『三経』は選択本願を宗となし、諸の善根を修するを方便とするのであって、そこに真実方便の意味を明かにすべき契機がある。二には、「既にして悲願有ます」という語で、方便の願が示されていることである。ここに悲願の語が方便の意を含むことが注意せられているが、ここで特に注目したいのは「既にして」という言葉の意味である。そこに『大経』は真実方便之願を超発し、『観経』『小経』は方便真実之教を開顕せられんとする意味が存するのであって、その義意が明かにせられねばならない。

二

浄土信仰の伝統において、四十八願が総じて第十八願に帰せられることは明かなことである。十方衆生の前に易往の大道を開示した念仏往生のほかに如来の願心は求むべくもないからである。既に龍樹は第十八願の意に依って、

「若し人我を念じ、名を称して自ら帰すれば、即ち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得」

と云って、念仏往生の易行道を開顕し、この易行道を承けて、第十八願のころを開顕せるものが世親の『浄土論』であり、そのことを明瞭にしたのが曇鸞の『浄土論註』であった。即ち『浄土論註』にあつては、

「凡そ是れ、彼の浄土に生ずると及び彼の菩薩人天所起の諸行は、皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり。何を以て之を言うとならば、若し仏力に非ずば四十八願便ち是れ徒設ならむ。今的しく三願を取て用いて義の意を証せむ」(『聖全』一、三四七)

と四十八願はまさに阿弥陀の仏力を示すものであり、その仏力が三願に的取されるところとして、まず彼の浄土に生ずる願として第十八願を挙げ、

「仏願力に縁るが故に十念す、念仏すれば便ち往生を

得む」(『聖金』一、三四七)

と念仏往生の所以を明かにしている。更に道綽は聖浄二門を別つと共に、「浄土一門可通入路」の証文として、

「若し衆生有りて、縦令一生悪を造れども、命終の時に臨みて、十念相續して我が名字を称せんに、若し生れずば正覚を取らじと」(『聖金』一、四一〇)

と第十八願を挙げている。次に善導にあつても、『観経疏』「玄義分」(『聖金』一、四五七)に

「法蔵比丘世饒王仏の所に在して、菩薩の道を行じたまひし時、四十八願を發して一々の願に言はく、若し我仏を得んに、十方の衆生我が名号を稱して我が国に生れんと願ぜん、下十念に至るまで若し生れずば正覚を取らじ」

と四十八願を第十八願に歸していられる。この善導を承けて偏依善導一師を標榜せられた元祖は勿論のこと、元祖を善導に導いた源信は『往生要集』(『聖金』一、八八二)に

「四十八願の中に、念仏門に於て、別して一の願を發して云く、乃至十念若不生者不取正覚と」

といつて念仏を往生の業とする証文の第一としてしているし、元祖に到れば『選択集』(『聖金』一、九五五)に明かに、

「凡そ四十八願皆本願なりと雖も、殊に念仏を以て往

生の規となす、乃至、四十八願之中に、既に念仏往生之願を以て本願の中之王と為すなり」

といっている。かくの如く、如来の願心が第十八願念仏往生之願に歸せられることは動かすことはできない。従つて、四十八願広しと雖も第十八願の意を明すものであるから、元祖は第十八願に対する余の願を欣慕とせられたのであつた。然るに、宗祖が元祖の意を更に明かにする為に、

「然るに今『大本』に拠るに真実方便之願を超發す」といわれたのは何故であろうか。ここに宗祖が真実方便之願を別つことによつて、愈々念仏往生の義を明かにせられた奥意が見極められねばならない。

宗祖は「化巻」に

至心発願之願 邪定聚之機 雙樹林下往生 無量寿仏觀經之意也

と標挙せられた。至心発願之願は至心信樂之願に対することは明かである。然も念仏往生ということとは、四十八願の歸結であつた。とすれば、至心信樂、至心発願といつても、それは念仏往生と離れたものではないはずである。

『浄土和讃』に

「諸善万行ことごとく、至心発願せるゆへに、往生浄土の方便の、善とならぬはなかりけり」

と第十九願意を歌われた文意から見れば、修諸功德の願生者であっても、それが願生者である限り、第十八願に応じて念仏を修せるものでなければならぬ。夙に奈良平安朝を通して多くの願生者が輩出したが、それらの願生者は、それぞれの所宗に依って諸善万行に励みつつ、願生の行としては常に称名念仏したのであった。ただその場合に諸善と念仏とは能修の心において異なるものではなかった。諸善と念仏とは同一価値であって、何故に本願の上に念仏往生と誓われねばならぬかという願心の領受には程遠いものであった。そこに至心発願の機がある。然し、万行諸善はそのままでは往生の行ではない。何故なら諸善万行は既に此土入聖を目的とするものであり、元祖が『選択集』にあらわしたように、それは明かに非本願の行だからである。それ故に諸善を願生者が至心発願しても、そのままでは往生の行とならぬのである。そこに宗祖が諸善を以って往生浄土の方便の善とせられた所以がある。方便とは、もと近づくという意味である。従って諸善が往生浄土の方便の善であるということとは、真実の念仏に近づく方便の善という意味でなくてはならない。修諸功德の機がそれを往生の行として至心に発願するならば、修諸功德が如何にしても、真に成就し難きことが知られ、それに依って念仏往生に帰入せ

ざるを得ぬのであって、そこに始めて修諸功德の善が往生浄土の方便の善となるのである。従って、修諸功德の者は、その修善を頼む自力の心を捨て、念仏往生の願心に帰入すべきである。ここにおいて諸善の人をして往生を得しめるものは、念仏であって、諸善は念仏に帰入せしめる為の方便の善に外ならない。然し、そこには諸善をして往生の行たらしめようとする至心発願がなければならぬのであって、それを開顯せるものが『観經』であった。

「臨終現前の願により、釈迦は諸善をことごとく、観經一部にあらはして、定散諸機をすすめけり」

という『和讃』は、宗祖の『観經』に対する領解を最もよく示すものであり、その意を開顯せるものが「化巻」の所明である。夙に善導は『観經』流通の文を釈して、『観經疏』『散善義』（『聖全』一、五五八）に

「上來定散兩門之益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんに、衆生をして一向に専ら弥陀の名を称するに在り」

といつて、『大經』に説く弘願の意を以て『観經』の帰趣を明かにし、元祖はこれを承けて、廃・助・傍の三義を立て、

「今若し善導に依らば、初を以て正と為す」

と廃立義を以て解釈せられた。然もここで定散諸善は所廢の行ではあつても、それは無用の行ではない。若し無用の行であるならば『觀經』の全体を費して、諸善万行を説く必要はないはずである。ここに宗祖がその意を開顯して、「諸善万行こと／＼く」「往生淨土の方便の善とならぬはな」い所以を明かにせられたのである。蓋し『觀經』にあつては、定善觀のなかに既に念仏が顯著に示されているのであつて、華座觀には住立空中の無量寿仏を拝して、念仏の実証を成就し、真身觀には念仏衆生攝取不捨とあらわして、觀仏三昧を通して念仏三昧を説き、諸行往生の説が実は念仏往生において成就することを暗示したのが『觀經』であつた。又散善九品の説にあつても、特に下三品に諸善の成就しがたきを知らしめると共に、称南無阿弥陀仏の念仏を勧められることは、源信が『往生要集』に

「觀經に云く、極重惡人他の方便無し、唯仏を称念して極樂に生ずることを得」(『聖鑒』一、八八二)

といった如く、九品の行業に即して念仏が説かれたことを忘れてはならない。まことに諸善万行悉く方便の善とならぬはないのである。ここに本仏の真実方便之願に應じて、釈迦が方便真実之教を説いた所以があるのである。

三

宗祖は「化卷」に

至心廻向之願 不定聚機、難思往生
『阿弥陀經』之意也

と標舉せられた。至心廻向之願は至心發願之願と共に、至心信樂之願に対して、方便の願たることをあらわすものである。そしてその至心廻向之願即ち二十願は『阿弥陀經』に開説せられているというのが宗祖の領解である。ここに方便の二願を基盤として、真実の願が成就し、また真実の願は方便を包んで、三願が以って念仏往生の大道を明かにするのであらう。従つて三經は共に選択本願を宗としながら、『觀經』には方便真実の教を顯彰し、『小經』は唯眞門を開いて、念仏往生の眞義を顯示することとなるのである。そこに宗祖の深い如来本願に就いての領解が示されたのである。

往生之業念仏為本と高く念仏往生の標幟を掲げられた元祖は、『阿弥陀經』の来意を

「上の『觀經』中に、始めには広く諸行を説いて遍く機縁を逗し、後は諸行を廢す。只念仏一門なり。然るに猶彼の經諸行の文は広く、念仏の文は狭し。初心の學者迷い易く、是非決し難し、故に今此の經は諸行往

生を廢し、復次に但念仏往生を明す、念仏の行に於て決定の心を生ぜしめん為なり」『漢語灯録』(『聖全』

四、三六三)

といつて、『小經』がまさに『觀經』を承けたものであることを明かにしていられる。ここに宗祖が第十九願修諸功德之願を方便仮門というに對し、第二十願植諸徳本之願を方便真門の願とせられた意味がある。そしてこの二願が方便の願であることにおいて、第十八願念仏往生之願に對応するのである。然るに、共に方便の願でありつつ、一を仮門といい、一を真門と呼ばれるのは何故であらうか。

既に明かにした如く、修諸功德の万行諸善は、それ自体此土入聖を目標とするものであつて、往生淨土の正行ではないから、方便仮門といわねばならぬ。然るに植諸徳本の念仏は、宗祖が徳本を釈して、

「徳本とは如来の徳号なり。此の徳号は一声称念するに、至徳成満し衆禍皆転ず。十方三世の徳号の本なり。故に徳本と曰ふなり」(『御自釈』一三三)

と云われた如く、如来の徳号を執持するのであるから、明かに往生の正行であることを拒むものではない。唯ここで問題となるのは若一日乃至若七日の一心不乱の執持名号の心相である。思うに『觀經』の歸結を示す『小經』に一心

不乱の執持名号が説かれるのは、諸行から念仏への廻入に、至心發願の定散自心が伴う必然の歸結なのである。何故なら、諸行を廢して念仏に歸入する契機には、熾烈な定散心が要求されるからであり、たとへ念仏に歸したとしても、この熾烈な定散心は執拗にまつわりついて離れ難いからである。然もこの執拗な定散の自心に對する反省が、真実なる念仏往生を磨き出すのであつて、第二十願が方便真門と云わるる所以がある。

宗祖はこの植諸徳本に就いて、善本徳本の二行を分別せられたけれども、その体は何れも如来の嘉名(善本)であり、如来の徳号(徳本)であるから、差別があるわけではない。然もその如来の名号が方便真門の行といわるのは、行そのものに過失があるのでなく、却つてそれを善本徳本として能修する心にあるといわねばならない。宗祖が第二十願を至心廻向之願と云われた所以である。即ち如来の名号を善本徳本として執持する心は定散自力の廻向心である。この廻向心を起爆点として如来の廻向心が成就し、そこに果遂の誓が發せられねばならなかったのである。ここに宗祖は、

「夫れ浊世の道俗、速かに円修至徳の真門に入て、難思往生を願ふべし」

と勧め、

「然れば則ち釈迦牟尼仏は功德藏を開演して十方渾世を勧化し給ふ。阿弥陀如来は本果遂之誓を發して諸有の群生海を悲引したまへり。既にして悲願有ます。植諸徳本之願と名づく、乃至、至心廻向之願と名づく可きなり」

と二十願開説の意趣を明かにせられたのである。

思うに真門の機は、諸行を廢し念仏に帰することに於いて、雑修を離れているけれども、その念仏を修する心は植諸徳本として修するものであって、雑修の心を離れないものであった。まことに、雑修は離れ得ても雑心を離れることは容易でない。何故なら、われわれは常に「罪福を信ずる心を以て本願力を願求する」からである。

然るに如来の名号を善本徳本として称念する心と罪福を信ずる心とは、明かに矛盾している。若し飽くまで罪福を信ずるならば、我々は修諸功德によつて罪障を滅し福徳を積むべきである。また如来の名号を善本徳本として執持することが純粹であるならば、もはやそれを善本徳本として廻向する必要はないはずである。所謂自力念仏が矛盾概念であるといわれるのはその意味である。罪福心を以てて本願力を願求するということは、その何れにも徹底し得ぬ不

定の心といわねばならない。この矛盾の自覚において、修諸功德の罪福信に絶望したものは、ただ仏智に帰入することにおいて罪福信を深く自ら悔責すべきである。そしてこの悔責を通して、本願の信樂に転入するのであって、ここに二十願が果遂の誓といわれる所以がある。『正像末和讃』に「仏智うたがふつみふかし、この心おもひしるならば、くゆるこゝろをむねとして、仏智の不思議をたのみべし」

と歌われたのはこの意味である。また「釈迦牟尼仏は功德藏を開演して十方濁世を勧化し」、「阿弥陀如来は本果遂の誓を發して諸有の群生海を悲引したまへり」とあるのも、罪福心を転じて、本願の信樂に転入せしめる二十願の願意をあらわせるものである。されば二十願成就の文には、

「この諸智に於て疑惑して信ぜず、然も猶罪福を信じて善本を修習して其の国に生ぜんと願ぜむ」

といつて、罪福信の過失をあらわし、その過失の故に深自悔責して眞實報土に生ぜしめんとする所に果遂の願力を示せるのである。かくて二十願は植諸徳本の念仏を説くことによつて本願の信樂に帰せしむるにあるのであって、ここに果遂の願によつて念仏往生の願を成就し、念仏往生の願はまたこの果遂の願を基盤とせることが知られるのである。

宗祖が「既而有悲願」という言葉で、十九、二十の二願をあらわされたのは、まことに方便の二願が基盤となつて念仏往生が成就し、念仏往生の願に疑なきは、この二願に依ていよいよ明かにせられることを示されたのではないであろうか。かくて悲願の語は撰機の慈悲から発された願という意をあらわす為であつて、『三経往生文類』には十七、十八二願を指して、称名信樂の悲願と言われている。但し『教行信証』にあつては、十七願を大悲の願と名づけ、十二、十三の二願を大悲の誓願といわれている。勿論四十八願は凡て撰機の慈悲をあらわすのであるから、凡て大悲の願であるけれども、特に方便の二願に就いて大の字を省いたのは、真仮の分齊を示す為であつて、同時にそれは念仏往生の大悲の願から出でて、また大悲の願に帰るべきものであるから、殊更に悲願といい、大悲の願と区別せられたのであろうか。まことに「既而有悲願」の文意は心を措くべきであらう。そしてそのことを明瞭にするものが、宗祖の三願転入の文である。

四

『教行信証』『化巻』に見える三願転入の文が宗祖の宗教体験を如実に示したものであることは否むことができない

い。蓋し『教行信証』は宗祖の本願観を示せるものとも云えるが、それが三願転入の体験を通して鮮かに書き出されている。ここに示される從仮入真の過程こそ、その体験を成就せしめた大悲本願の妙用に外ならぬのである。然しここで注意せられねばならぬのは、三願転入の告白はそのまま求道の歷程ではないということである。既に宗祖は後序において、

「然るに愚禿積の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てゝ本願に帰す」

とただ一たびの廻心の事実を語っていられるのであつて、その外に入信の体験があるはずもないし、あつてはならない。ここで特に「建仁辛酉の曆」とはつきり年時を示されたのは、それが元祖との値遇とその値遇を通して念仏往生の本願を信知し得た体験の喜びを記念する為であつたであらう。寧ろその廻心の成就が如何なるものであつたかは、『恵信尼消息』（『聖全』五、一〇四）に恵信尼が生々しい筆致で書き記していられるように

「法然上人にあいまいらせて、又六角堂に百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日ふるにもてるにも、いかなる大事にもまいりてありしに、たゞ後世のことはよき人にもあしきにもおなじやうに、生死出づべき道

をばたゞ一筋におほせられ候しをうけ給はり定めて候しかば、上人のわたらせ給はんとするには、人はいかにも申せ、たとひ惡道にわたらせ給べしと申とも、せゝ生々にもまよひければこそありけめとまで、思まいらするみなればとやう／＼に人の申し候し時もおほせ候しなり」

とあり、それはまた『歎異鈔』第二条の言葉を思いあわせしめられるものである。

然るに宗祖は三願転入の文(『御自釈』一三七～八)に、

「是を以て愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依て、久しく万行諸善之仮門を出でて永く雙樹林下之往生を離る。善本徳本の真門に廻入して、偏へに難思往生之心を発しき。然に今特り方便の真門を出でて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んと欲す。果遂之誓良に由有る哉。爰に久しく願海に入て深く仏恩を知れり。至徳を報謝の為に、真宗の簡要を據うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。弥斯を喜愛し、特に斯を頂戴する也」といつていられる。この記述において、「今特り方便の真門を出でて選択の願海に転入せり」という表現は、宛も建仁辛酉と別の時の弘願転入を語っていられるかの感を与え

ないではない。それ故にこそ、その「今」を実時的に押えてそれを『教行信証』撰述の今といい、或は寛喜の夢想を以てその今に擬したりするような所論もなされたのである。然しかくの如き解釈は恐らくは三願転入という宗教的自覚と獲信の事実とを見誤るものである。ここに我々はまづ三願転入の文がどうして起ったかを仔細に見極めねばならない。

宗祖は第二十願を結んで

「真に知んぬ。専修にして雑心なる者は大慶喜心を得ず」(『御自釈』一三六)

といい、その証文に善導の雑修十三失の中の四失を挙げていられる。この十三失に就いては前の九失は觀經釈の下に、後の四失を今ここに挙げて、専修雑心の過失を明かにせられたのである。既に明かにしたように、二十願の機は善本徳本として名号を執持し、そこに罪福心に囚われて、仏智に明らかでなく、罪福信が徹底することもできず、さりとて仏願力に信順することもできぬものであった。ここに宗祖の深い悲歎があったのである。その悲歎を通していよいよ深く仏願力に帰せしめんと、果遂の願意に感銘せられたのである。

「悲しき哉垢障の凡愚、無際従り已来助正間難し定散

心雜するが故に、出離其の期無し。自ら流轉輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども仏願力に歸し亘く、大信海に入り回し。良に傷嗟す可し、深く悲歎す可し」

まことに諸行を捨てて念仏に歸しながら、執拗につきまとうて離れぬ定散心の深さ、そこに「定散の自心に迷て金剛の真信に昏し」という歎きを悲しまずにいられぬのである。

「凡そ大小の聖人一切の善人、本願の嘉号を以て己が善根と為るが故に、信を生ずること能はず、仏智を了せず、彼の因を建立することを了知すること能はざる故に、報土に入ること無き也」(『御自釈』一三七)

本願の嘉号を己が善根とする罪福信に縛られる限り、「仏力無窮なり、罪障深重のみをおもしとせず」、「仏智無辺なり、散乱放逸のものをおもすつることなし」という仏願力を信ずることはできない。ただ「信心を要とす、そのほかおぼかへりみざるなり」(『唯信鈔』『聖全』二、七五〇)という純一信においてのみ、報土の往生を遂げるのである。ここに宗祖は深い仏願力の催しを感知せられたのであって、その感銘が三願転入の文となったのである。従って三願転入の自督は入信の過程ではなくて、念仏往生の信心に立って、それを支えている真実方便の願の妙用に対する深い感激を示されたものである。そしてそのことを明かにしたの

が、論主の解義であり、宗師の勸化であった。それ故にこそ、

「是を以て愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依て」

と云われたのである。ここに我々は十九、二十の二願に就いて、「既而有悲願」といわれたことを想起しなければならない。

三願転入の自督の基盤になる論主の解義と宗師の勸化とは、恐らく宗祖の如来の本願に対する感激であったといっている。そのことは既に後序の獲信の告白に、「雑行を棄てて本願に歸す」という語にもあらわれている。「雑行を棄てて本願に歸す」という表現には、元祖教学の立場からは異常である。何故なら、『選択集』二行章の標文には、「捨雑行歸正行之文」とあるし、元祖が「偏依善導一師」と仰がれた善導は、往生の行を正雑二行に分別している、雑行と云えば正行に對せしめるのが、宗師の勸化でなければならぬ。殊に後序の文は、元祖との値遇に依る獲信の告白であるから、猶更に雑行を捨ててと云えば、正行に歸すといわれなければならぬはずである。この点に就いては、既に先輩によって注意せられてはいるが、それはただの教義的説明であってはならない。

思うに、善導にあつても、正雜二行の分別の基盤にあるものは、称名念仏が「願彼仏願」の行だからということである。従つてその行を受持するものは「無疑無慮乗彼願力」の信でなければならぬのであつて、そこに所行能信といわれる行信の關係があり、「正行に歸す」とか、「本願の行に歸す」とか云わないで、ただ強く本願に歸すといわれたのである。そこに深い如来の本願力に対する絶対歸依の感銘が示されたのではないであらうか。善導が『觀經』流通の文を釈して、

「上來定散兩門之益を説くと雖も、仏本願の意を望まんに、衆生をして一向に専ら弥陀仏名を称するにあり」

といった「本願の意」は明かに如来の本願であつて、それに歸するところに称仏名があり、称仏名はただ如来の本願を信ずる外にはないのである。それが宗祖に与えた宗師の勸化でなかつたであらうか。その点から見れば後序の文には、明かに三轉転入の自督の意を含んでいるのであつて、念仏往生の信において三願転入の自督が仰がれたのであるといわねばならない。

このことを元祖に移してみるならば、『選択集』二行章には、称名念仏を何故に正定業とするかという問に対し

て、「仏願に願するが故」と答え、「故に之を修する者は、彼の仏願に乗じて必ず往生を得る也」と断ぜられている。即ち称名を修するから往生を得るのではなく、仏願を信じて往生を得るのである。これが元祖の宗祖に対する教化であつて、元祖との値遇に依る獲信の事実を、「本願に歸す」という語であらわされるのは、寧ろ当然であるといわねばならない。従つて、後序の文が「たゞひとたびの廻心」を物語ることは動かすことができないのであつて、ここに念仏往生の信心が成就したことは否むことができない。そしてそのことを承認した上で、三願転入の自督が領解せられるべきである。

かくの如く、「本願に歸す」という宗祖の表現は、如来の本願に対する絶対的信願を示すものである。従つてその信願の相は純一無雜でなければならない。論主天親が

「世尊我一心に尽十方無碍光如来に歸命したてまつり、安樂國に生ぜんと願す」

と自督の安心を表白せられた一心に就いて、『論註』（『聖金』一、二八二）には、

「我一心とは、天親菩薩自督之詞なり。言うところは、無碍光如来を念じたてまつりて、安樂に生れんと願うこと、心々相續して他の想ひ問雜すること無しとなり」

と一心を以て無二專一の信順となし、又名義相応の称名を
 釈するに就いて、『論註』下(『聖金』二、三二四)には

「又三種の不相応あり、一には信心淳からず、存する
 が若し、亡ずるが若きの故に、二には信心一ならず、

決定無きが故に。三には信心相続せず、余念間だつる
 が故なり。此の三句展転して相成ず、信心淳からざる
 を以ての故に決定無し、決定無きが故に念相続せず、
 亦念相続せざるが故に決定の信を得ず、決定の信を得
 ざるが故に信淳からざる可し。此と相違せるを如実修
 行相応を名く。是の故に論主は建めに我一心と言へり」

と解釈している。ここに信の如実不如実が示されると共に、第十八念仏往生の願意が明瞭にせられているのである。即ち乃至十念の念仏は淳一相続の純信において受持せられねばならぬのであって、それが論主の解義であった。

それ故にこそ、宗祖は独り、第十八願の至心信樂欲生を本願の三心と領解せられたのであって、それは論主の解義に依る宗祖の領解であつたに違いない。このことは、建仁辛酉の暦の獲信の事実の上に感得せられた大悲本願の深さに對する感銘であつたのである。然れば「雜行を捨てゝ本願に帰す」という表現のなかに、既に「論主の解義」と「宗師の勸化」による本願への感銘があつたことを知ることがで

きるのである。然らば、何故にその上に三願転入の自覚が表明せられたのであろうか。

五

思うに宗祖の本願に就いての深い感銘が三願転入の自覚を明かにしたのである。即ち本願に對する感銘が深ければ深いほど、「助正間雜し、定散心雜る」垢障の凡愚が傷嗟悲歎せられずにはいかなかった。それは「悲哉」と声をあげて泣かずにいられぬ凡愚の姿である。然し、その凡愚の身が省みられるのは、凡愚の身と知らしめる光があつたからである。その光こそは本願の光であり、然もその光はいよいよ深く凡愚の身にしみ通る光であつた。ここに十方衆生と呼びかけられた三願の願心の深さが感得せられたのである。そしてその三願に相応して、積尊の『大』『観』『小』の三經の開頭があつた。そこに真実方便に對し、方便真実の教を明かにせられた『観』『小』二經の意味が明瞭にせられ、それが『教行信証』の撰述となつたのである。それ故に三願転入の文に於いて、「今特り」といわれた今は、『本願に帰す』と云われた今と別のものではないのであつて、それは過去と未來を包んで常に現在する今である。

「弥陀の名号となへつゝ、信心まことにうるひとは、

憶念の心つねにして、仏恩報ずるおもひあり」

と歌われた憶念の心は、不斷常として信心の体となるものである。それが常に今として、現在すればこそ、仏恩報ずる相統の思いがあるのである。蓋し吉水入室に於ける獲信の事実は、常に今として現在するところに、本願に対する深い感銘があるのであって、それがそのまま三願転入の「今特り」の今に連絡するのである。そこに他力信心の淳一相統の姿が見られるのであって、

「爰に久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんが為に真宗の簡要を擽うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。弥々斯を喜愛し、特に斯を頂戴する也」

といわれたのも、まさに『和讃』の意趣に相応することを知るべきである。

かくて第十八願念仏往生の信心に於いて、それを磨き出す方便の十九、二十の二願が重要な意味をもつのである。既に明かにしたように、宗祖が真実方便之願といわれたのは、真実に依る方便の願という意味であって、第十九願修諸功德之願と第二十植諸徳本之願とは、却って第十八念仏往生之願から展開して、念仏往生の願を成就せしめるものであった。そこに「既而有悲願」といわれたのである。

思うに要門から真門へ、真門から弘願へという転入の過程は論理的過程であって、心理的経験的過程ではない。それ故に、宗祖は要門から真門への場合は廻入といい、真門から弘願への場合は転入という語を用いていられる。廻入と転入とは論理的区別であって、心理的経験的区別ではない。即ち要門から弘願へという頓機と、要真弘の三門を経験する漸入の機とが別けられているのも、その為であって、念仏往生への帰入が転入でなければならない。宗祖が「雑行を棄てて本願に帰す」といわれたのは、まさに念仏往生の信心をあらわされたのである。然も念仏往生の信心に於いて、そこに転入せしめられた願心の深さが、要門真門の願心の上に仰がれたのである。そこに宗祖の深い如来願心に対する感銘があったのであって、念仏往生の信心に於いてこそ、「既而有悲願」ということが愈々明かになったのである。それ故に三願転入の自覚は、体験の自覚ではあっても経験の自覚ではない。それ故に、三願転入の文を宗祖の信経験として、これを年時的にあてはめようとすることは、事実に不可能であるばかりか、それは宗教体験の事実を誤るものといわねばならない。

かくて三願転入の文は宗祖の深い体験の上に仰がれた願心の妙用であって、そこに、「久しく万行諸善之假門を出

でて、永く雙樹林下之往生を離る」「偏へに難思往生之心を發しき」、「然るに今特り方便の真門を出て、選択の願海に転入せり」という表現が信經験を物語るものでなくて、その体験内にあって仰がれた真実方便之願の深さであったことを知らねばならない。それ故にこそ、方便の二義に就いて、「既有悲願」という表現が用いられたのであって、ここに宗祖の深い本願の領解を知るべきである。

(本学教授、真宗学)