

三願轉入の實踐的意義

稻葉秀賢

一

『教行信證』の全體を貫いて流れる批判精神は眞假偽の簡別を通して徹底的に深められ、それが『教行信證』の教義體系を形成したことは云ふまでもない。而して、かうした宗祖の批判精神が内面的實踐的に如何に發展したかの論理的展開を明かにしたのが三願轉入の告白である。三願轉入の身證は『教行信證』六卷の宗義が成立する實踐的基盤であつて、逆に云へば三願轉入の體驗の記録が『教行信證』であるといつてもいい。然らば三願轉入の實踐的意義は如何に考へるべきであらうか。

1 (稻葉)

三願轉入の文は『教行信證』化巻に出で、それは明かに宗祖自らの内面に於ける從假入眞の過程を述べられたものである。即ち、

「是以愚禿釋鸞仰論主解義、依宗師勸化、久出萬行諸善之假門、永離雙樹林下之往生、廻入善本德本眞門、偏發難思往生之心、然今特出方便眞門、轉入選擇願海、速離難思往生心、欲遂難思議往生果遂之誓良有由哉、」
とあるのがその文であるが、この記述は表面的にこの文だけをとりあげると、それは宛も宗祖の生涯に於ける信仰の歷程を述べられたものの如くに見え、それ故に化巻にあらはれた要眞二門を透過して弘願に到りつかれた過程をこの文に見て、それを宗祖の生涯に於ける年時的な區分にまで適用して、多くの論議を生じたこともあつた。然しこの文は、その直前に

「凡大小聖人一切善人、以本願嘉號爲己善根、故不能生信、不了佛智、不能了知建立彼因故、無入報土也」

とある文に對して、今特り選擇の願海に轉入したこと
を喜ばれたのであり、從つて、

「爰久入願海、深知佛恩、爲報謝至德、據眞宗簡要、
恒常稱念不可思議德海、彌喜愛斯、特頂戴斯也」

とある文に續くのであつて、それは眞宗の簡要を據ふ
本書撰述の時に於ける感激を述べられたものである。そ
れはまた後序に

「慶哉樹心弘誓之佛地、流念難思之法海、深知如來矜
哀、良仰師教恩厚、慶喜彌至、至孝彌重、因茲鈔眞宗
詮、據淨土要」

と述べられた感激に應ずるものである。從つてこの文
を以て直ちに宗祖の入信過程が年時的に記録せられたも
のと見ることは輕卒であると云はねばならぬ。殊に同じ
『教行信證』にあつて、宗祖はその入信の體驗を後序の
中で、

「然愚禿釋親鸞建仁辛酉曆、棄雜行、今歸本願」

と云ひ、その後にはあれほど自らを語ることの少なかつた宗祖が、『選擇集』の書寫と眞影の圖畫を許された元祖の知遇を深い感激的な言葉で記述してゐられる。そこには建仁辛酉曆と明かに年時が指示せられてゐるが、それは恐らく元祖との遭遇を喜ぶ宗祖の生涯を通じての感

激であつて、その感激が三願轉入の文では「今特り」とあらはされたものであるに違ひない。蓋し入信の體驗は、明かな自覺であるには違ひないが、それは必ずしも時間的な記憶ではない。古來一念の信が不覺の覺と云はれ、又それは實時ではなくて、假時であると云はれて來たのも、信仰體驗の事實は明かな自覺ではあつても記憶ではないことを示すものである。從つて三願轉入の文を年時的記録と見ることは、信仰體驗の事實を誤るものとなるであらう。然しまた三願轉入の記述は宗祖に身證せられた體驗の事實であることに於て、それが單なる假説であるとか、或は單なる回顧であることも許される筈がない。ここに我々は三願轉入の文に含まれる實踐的意義に注意せねばならぬのであつて、そこから『教行信證』の體系が實踐的に裏打ちされるであらう。

思ふに、三願轉入の文に於て第一に問題となるのは、
「然今特出方便眞門、轉入選擇願海、速離難思往生
心、欲遂難思議往生」

とある「今」の言であつて、この記述を年時的に見るものは、この「今」を『教行信證』撰述の今、もつと嚴密には、化卷のこの個所を書き綴られた今とするのである。若し「今」をこの意味にとるとすれば、宗祖が第十

八願の他方信心に通入せられたのは、『教行信證』の撰述を假に元化元年とすれば、宗祖五十二歳の時となり、又『教行信證』の撰述を歸洛後とすれば六十三歳以後七十五歳頃までとなる。従つて關東行化の時代は未だ眞門の段階であり、その傍證として、『口傳鈔』や『惠信尼消息』に出ずる三部經千部讀誦といふ寛喜の夢想が引き出される。『惠信尼消息』に依れば、寛喜三年四月四日の正午頃から風邪心地で床につかれ、その八日目の曉に、「まはさてあらん」と仰せられたといふことから、今から十七八年前に、事々しく衆生利益の爲に三部經千部讀誦の心を起して、それを始めたことがある。然し自信教人信こそまことの佛恩報謝と信じながら、名號の外に何が不足でそのやうなことをするのかと思ひかへして、これを止めたことがあるが、まことに人の執心、自力の心は恐ろしいと述懐せられた事實である。それは寛喜三年から十七・八年前、武藏か上野かの佐貫といふ所であつたと述べられてあるから、宗祖が越後から關東に入られた宗祖四十二歳（建保二年）の時である。それ故に、この頃には宗祖は未だ二十願眞門の過程にあられたと見るのである。

然るに、この消息をかくの如く見るのは頗る輕卒であ

つて、自信教人信こそ「まことの佛恩をむくゐたてまつものと信じながら」と述懐してゐられるのであるから、これを以て二十願眞門の段階であるなどといふことはあり得ないことである。更にまた三願轉入の文にある「今」を、御本書製作の時とすると、その同じ御本書の後序に「建仁辛酉曆棄_ニ雜行_ニ舍歸_ニ本願_ニ」と明確に述べられた元祖との邂逅に依る入信の事實は否定せられ、従つて『御傳鈔』に

「眞宗紹隆の大祖聖人ことに宗の淵源をつくし、教の理致をきはめてこれを述べたまふに、たちどころに他方攝生の旨趣を受得し、飽くまで凡夫直入の眞心を決定しまし〜けり」

といふ文も、その凡夫直入の眞心が眞門方便位と見られねばならぬこととなる。そして更に溯つては、要門から眞門への轉入の時期を何處に置くか、殊に眞門から弘願への轉入を年時的に決定する爲に、「今」を實時と解釋するならば、それは明かに三願轉入の意味と宗教的自覺の事實を見誤るものと云はねばならぬ。何となれば、かうした外面的見方は、三願轉入の文にあらはされた深い宗教的自覺を、單なる歴史的史料と化し、それに依つて歴史的事實を規定しようとするので、それは却て事實に

遠ざかるばかりか、宗教體驗の嚴肅な實踐的意義を見失ふからである。

凡そ宗祖の入信を吉水入室の時と定めることは、歴史的にも教義的にも動かすべからざる根據があり、それ故にまたそれが教團の傳燈となつて來た。即ち歴史的に云

へば、宗祖自らが建仁辛酉と明かな年時を記してゐられるのであるから、それは如何にしても動かすことのできぬ事實である。そして建仁辛酉は宗祖が法然上人と遭遇せられた歴史的年時であつて、宗祖にとつてこれほど感激の深い年はないはずである。このことは惠信尼消息に「法然上人にあひまいらせて、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、ただ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だ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ころには、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」

とある文が、元祖との邂逅の事實が如何なるものであつたかを示してゐるし、またこの邂逅を通して生死出づ

べき道を、「たとひ惡道にわたらせ給へしとも」といふ絶對的信願に於いて、明かにせられたことは疑ふ餘地がないと云はねばならぬ。この文はたしかに『歎異鈔』第二章の文と符節を合するものであつて、この體驗的事實を動かすことはできない。

更に教義的に云へば、ここで宗祖は「雜行を棄てゝ本願に歸す」と云つてゐられる。雜行はまさしくは正行に對するものであるから、對語を以て云へば、雜行を棄てゝ正行に歸すといふべきである。然るに宗祖は「正行に歸す」とは云はないで、「本願に歸す」と云つてゐられる。若しこれが「正行に歸す」と表現されてゐたならば、或は吉水入室は眞門位とする理解が成立し得るかも知れない。けれども明かに「本願に歸す」と表現せられてゐることは、これを元祖相承の上で云へば、『選擇集』本右に「問曰何故五種之中、獨以三稱名念佛爲正定業乎、答曰願ニ彼佛願ニ故、意云稱名念佛是彼佛本願行也、故修レ之者乘ニ彼佛願ニ必得ニ往生也」

とある文に通ずるのであつて、こゝで元祖は佛名を稱するが故に必ず往生を得るとは云はず、彼の佛願に乘じ必ず往生を得ると云つてゐられる。何故なら稱名念佛は本願の行だからである。それ故に宗祖はこの元祖の意趣

を承けて、本願の行に歸すとも云はず、更に深く願心に直接して、本願に歸すと力強く表現してゐられる。これは『教行信證』の提擲、宗祖の教學の特質をなすものである。それ故に、教義的に云つても、この「本願に歸す」といふ表現は、重要な意義を持つと共に、宗祖入信の事實を明かならしめるものである。

更に後序にあつては、『選擇集』の附屬と眞影の圖畫を許された事實について、

「既書ニ寫製作_ニ圖_ニ畫眞影_一、是專念正業之徳也、是決定往生之徴也、仍抑_ニ悲喜之淚_ニ註_ニ由來之緣_一」

と感激に満ちた言葉で記された事實は、それが眞門位の信境などと如何にして云ひ得るであらうか。若しこの元祖の知遇に依る獲信の事實を否定するならば、元祖との師資相承の結合が破綻することとなるのである。ここに於いて、吉水入室に於ける入信が否定し得られぬ時、三願轉入の文の「今」が如何に理解せらるべきか、問題となるのである。

思ふに三願轉入の文を歴史的事實として、年時的にあてはめようとする考は、その文の中に、「久しく萬行諸善の假門を出で」とか、「今特に方便の眞門を出で、選擇願海に轉入せり」とか、云ふやうな時間的表現がな

されてゐるからである。然るに、かくの如き三願轉入の文の理解は後序の文と矛盾する。こゝに於いてその矛盾を回避する爲に、三願轉入の文を以て歴史的な史實とは見ず、却て吉水入室に於ける信仰體驗の回顧とする見解も行はれるに到つた。これは一應兩者の矛盾を解決する理解の如く見えるけれども、若し三願轉入の文を以て過去の體驗の回顧とするときは、三願轉入が體驗の事實と遊離して、三々の法門も單なる教相に陥り、その内面的意義を見失ふことになるであらう。然も『教行信證』に於ける眞假批判の教義體系は三願轉入の體驗を基盤とすることは明かであつて、それが單なる過去の體驗の回顧であることは許されない。それ故に宗祖が「今」といはれたのは、單なる過去の回顧としての「今」ではなく、それは自覺的に嚴然たる「今」でなくてはならない。殊に阪東本を檢するに、宗祖は「今特」の二字を塗抹し、改めて書き直してゐられる。それは偶然であるかも知れないが、又特に注意すれば、この二字に宗祖が深い願慮を拂はれた證左であつて、それはこの二字の持つ重要性を物語るものとも考へられる。かうした點に着眼するならば、宗祖が「今特り」と云はれた「今」は、歴史的事實として嚴然たる今でありつゝ、それは一回的な事實と

しての「今」ではない。こゝに三願轉入の實踐的意味がある。蓋し吉水入室に於ける獲信の事實は、歴史的には一回的でありつゝ、吉水入室の「今」はそのまゝ常に「今」として體驗せられるやうな「今」の自覺に於ける事實である。即ち吉水入室の「今」は、一回的に過ぎ去つて再び來らざる今ではなく、吉水入室の「今」が何時も「今」として體驗せられるやうな「今」、それが三願轉入の「今特」の「今」である。そこに他力信心の淳一相續の姿が見られるし、信仰の自覺の何たるかゞ明かになる。宗祖が三願轉入の體驗を述べ終て、

「爰久入ニ願海ニ深知ニ佛恩、爲レ報ニ謝至德、據ニ眞宗簡要、恒常稱ニ念不可思議德海、彌喜ニ愛斯ニ特頂ニ戴斯ニ也」

と云ひ、又後序の最後にも

「深知ニ如來矜哀ニ良仰ニ師教恩厚、慶喜彌至至孝彌重、因レ茲鈔ニ眞宗詮ニ據ニ淨土要、唯念ニ佛恩深ニ不レ恥ニ人倫嘲ニ」

と全く同じ調子で獲信の感激を述べてゐられるのは、三願轉入の「今」が過ぎ去つて再び來らざる今ではなく、常に新しく「今」として現前する永遠の「今」だからである。この今の感激あつてこそ、恒常に不可思議の徳海を稱念する憶念の信が連續するのである。

たとへば總序に

「爰愚禿釋親鸞、慶哉西蕃月支聖典、東夏日域師釋、難レ遇今得レ遇、難レ聞已得レ聞」

とある場合、遇に今と云ひ、聞に已にと云つてあるけれども、遇と聞とは教義的には同一意味に解せられるから、今と已の二字もその義理から云へば隨宜に轉用せられ得るのでなければならぬ。今と已とは、たゞ字義から云へば現在と過去で全く異なるけれども、今の用方に於ける義理から云へば、矛盾に見えて矛盾でなく、同一の意味に理解せられる。これは三願轉入に於ける「今」の如く、今は單なる今ではなくて、その今が過去に繋り、未來に結びつく永遠の今だからである。物理的時間は過去現在未來がひとつの系列として説明せられねばならぬけれども、自覺的な時間には過去と云ひ未來といつても、それは常に現在に攝取せられた過去であり、未來でなければならぬ。それ故に、已と云つても、已の過去は常に今として自覺せられ、そこに「聞き難くして已に聞くことを得たり」といふことが生々とした生命の通ふ言葉となる。それは既往といふ意味ではなくて今現在である。殊に「彼佛今現在」と云ひ、「於今十劫」といふ、その今は何れも永遠の今として過去と未來を包むものである。「今」の言をかくの如く理解すれば、三願轉入の文はた

とへ歴史的に廣本撰述の今としても、そのまゝで建仁辛酉の今に通ずるのであつて、そこに何らの矛盾も存しないのである。こゝに三願轉入の體驗が歴史的事實としてよりは、宗祖の體驗を貫くものとして、その實踐的意義に注意せねばならぬ理由がある。蓋しかくの如き宗教體驗は、外面的に見れば歴史的制約の上に成立するけれども、内面的には歴史的制約を超えてゐる。それ故に宗祖が「今」と云はれた「今」は、廣本撰述の時といふ歴史的制約の上に成立するけれども、それは内面的には特定の時處を指示せられたものではなくて、その體驗の事實にあらはれた自覺に外らない。従つてかくの如き自覺の持つ重要性はその歴味的意味ではなくて、實踐的意味でなくてはならぬ。然らばその實踐的意味は如何に考へられるであらうか。

二

吉水入室時に於ける入信の告白と三願轉入の體驗の記録とが本質に於いて異なるものでないとするならば、前者に於いては、單に「雜行を捨て、本願に歸す」と云ひ、後者に於いてはくはしく萬行諸善の假門から方便の眞門へ、方便の眞門から「今特り」選擇願海に轉入するとい

ふ如き記述をせられたのであらうか。それが同じ意味だといふのみでは、三願轉入はその現實的意味を失ひ、徒らなる法門の分別になり終るであらう。吉水入室の體驗と同じ獲信の感激が三願轉入として記録せざにゐられなかつた現實的意味は、三願轉入の體驗の自覺が『教行信證』成立の基盤として、三々の法門を産み出す母胎であり、それに依つて吉水入室時の他力信心の實踐的意味が明かにせられたといふことでなければならぬ。こゝに元祖から宗祖への師資相承の純粹性が、更に溯つては七祖相承の一味性も成立し得るのである。而してかくの如き傳承の一味性は、その信心が他力回向の信心であることに基くのであつて、教義的に宗祖の如き三門分別がなされてゐなくても、七祖相承の純一信が他力廻向の信心であることは動すべくもない。然らざれば、愚禿すゝむるところ更に私なきことにはならぬのである。されば三願轉入の自覺は他力信心の成立する背景若しくは基盤として、他力善巧の深さを仰ぐところにその實踐的意義が存するのである。蓋し七祖の教學にあつて、三願の上に眞假を分別し、そこに從假入眞の過程を見る教相は見出されず、三願轉入の自覺は全く宗祖の已證であり、そこに『教行信證』成立の基盤がある。然し七祖に於ける要

弘二門相對の教學に於いて示された信心も、宗祖の三願轉入の自覺を通して示された要眞弘三門相對の信心も、それが他力回向の信心として、本質的に同一であることは明かである。それにも拘らず、宗祖が特に三願轉入の體驗として、「今特り方便の眞門を出で、選擇の願海に轉入せり」と弘願轉入の感激を述べられたのは、そこに逞しい如來の善巧を感得せられたからである。

まことに他力回向の信心は廣大難思の慶心と云はれ、或は不可稱不可説不可思議の信海とも名づけられ、それは遠くわれらの思議を超えたものである。この廣大難思の慶心が機に自覺せられる時、その自覺を發起せしめた如來の善巧が喜ばずにゐられなかつたのであつて、從假入眞は機の自覺でありつゝ、それは大悲善巧の深さを示すものである。こゝに

「獲得信樂發起自來選擇願心、開闢眞心顯彰從大聖矜哀善巧」と

といふ感激もあるのである。この大悲の智慧と機の自覺との感應の上に三願轉入の實踐的意味が注意せられるのである。宗祖が「果遂の誓良に由ある哉」といふ言葉で三願轉入の文を結んでゐられるのも、自己の救済の上に三願攝化の善巧を仰がれたものであつて、そこに宗祖

の深い感激を偲ぶことができる。それ故に吉水入室の時に「雜行を棄て、本願に歸す」と選擇の願心に徹し、實踐的には三願轉入の過程を透過してゐたとしても、それを機の自覺の上に見出し、そこに三願眞假の實踐的意義をいよ／＼明かにせられたのが三願轉入の告白であるといつてよい。

若し吉水入室の際の入信が眞心徹到した他力信でなかつたならば、「今特り方便の眞門を出で、選擇の願海に轉入する」といふ自覺も生れ得なかつたであらう。何となれば、選擇の願海の深さに感激すればするほど、その選擇の願海に轉入せしめる善巧として、萬行諸善の假門と方便の眞門とが意味深く感ぜられたに違ひないからである。従つて、「久しく萬行諸善の假門を出で、善本徳本の眞門に回入し」たのも、「今特り方便の眞門を出で、選擇の願海に願入」したのも、それは年時的な課題ではなくて、さうした善巧の深さが定散の自心に昏い自己を照し、そこに「永く」「久しく」定散心に縛られた業苦の身を感じられた體驗の告白に外ならない。それ故にその直前の文には

「悲哉、垢障凡愚自從無際已來、助正間雜定散心雜故、出離無其期、自度流轉輪廻超過微塵劫、難歸佛願

力ニ難入ニ大信海、良可ニ傷嗟深可ニ悲嘆」

と限りなく助正間難し定散心雜つて、どうにもならぬ自己を悲んでゐられる。それは信卷の有名な「愛欲の廣海に沈没し、名利の大山に迷惑する」といふ悲嘆に相通じて、佛智の善巧を喜ぶ跳躍板となつてゐる。それ故に次の文にはこの定散心が佛智を了知せざる所以を明にして、

「凡大小聖人一切善人、以ニ本願嘉號爲己善根、故、不能生信不了佛智、不能了知建立彼因、故無入報土也」

と云ひ、これに續いて三願轉入の文が述べられるのである。

まことに吉水入室の時、雜行を棄て、本願に歸した他力の信心が、弘願眞實であつたればこそ、この佛智他力に喚びさまされて三願轉入の自覺に限りなく深い大悲の攝化を喜び、その深さを、

「爰久入ニ願海、深知ニ佛恩、爲レ報謝至徳、披ニ眞宗要」

といふ感激となつたのである。こゝから三願轉入の文を願るに

「久出ニ萬行諸善假門、永離ニ雙樹林下往生」

とある「久出」「永離」の字は單なる宗祖の生涯に於け

る時間ではなくて、久遠劫來の定散心から離れた意味ではないであらうか。まことに十九願から二十願への轉入は、その時が問題なのではなく、宗教的自覺にあらはれる決斷である。宗祖が比叡の山を捨て、元祖の膝下に跪かれる迄には、六角堂に百日こもらせ給ふやうな大事を通しての決斷があつた。然もこの決斷が私の決斷ではなく、大悲善巧の催しであつたといふ喜びは、「今特り選擇の願海に轉入」して、「速に難思往生の心を離れた」時にひし／＼と感ぜられたに違ひない。そこに二十願から十八願に「果遂の誓良に由ある哉」といふ感激があつた。誠に果遂の相は、歴念の三生果遂と云はれる如く、それは歴史的時間に制約されるものであつてはならない。選擇の願海に轉入した感激の上に果遂の誓の深さが喜ばれたのである。その喜びは從假入眞の姿が佛智に依つて自らの領解の上に照し出された喜びである。されば三願轉入の基盤として成立する三々の法門は、それが宗祖の領解の上に如何なる意味を持つか、その實踐的意味が更に深く追究されねばならない。

三

凡そ『教行信證』を構成する眞假批判の根據、即ち三

々の法門といふ教學體系を成立せしめる批判根拠は、實に三願轉入の自覺であつて、この自覺を離れて『教行信證』成立の基盤たる方便眞實に依る顯眞の意義は成立しない。勿論『教行信證』は、その總釋に於いて、淨土眞宗を開いて往還二種の廻向とし、その往相廻向に就いて眞實の教行信證を開き、還相廻向は却て證の中に攝めて、如來廻向の絶對的開顯を示すものであることは云ふまでもない。それ故に『教行信證』は常に云はれる如く、之を順觀すれば如來廻向の絶對的開顯であり、逆觀すれば三願轉入を基調とした相對批判の書であると云ふことができる。従つて從假入眞といふことは、如來廻向の絶對的開顯に對應する實踐的自覺でなければならぬ。そしてその實踐的自覺の内核をなすものは行信の二法である。それ故に、如來廻向の絶對的開顯から云へば行信二法を分相せられたところに、唯信正因の顯眞の純化の跡を見出し、また三願轉入の自覺から云へば、同じく信を批判原理として宗教的實踐の純化を求められた跡を見出すことができる。されば三願轉入の實踐的意義は更に深く信別開の意義として考察されねばならない。

思ふに善導元祖にあつては、所謂一願該攝門であつて、第十八願一願の上に行も信も更に證も凡て該攝せら

れて來た。それ故に十八願を念佛往生之願と示して、そこに特に信を別開せられることはなかつた。然るに宗祖は第十八願をたゞ信成就の願とし、行の成就を第十七願に歸し、更に證を第十一願、眞の佛土を第十二第十三の二願に見出して、所謂五願分相して示された。今暫く行信の因に對して證は果であるから、果を因に攝めて、特に問題を行信の因に要約するならば、何故に宗祖が行信二願を分開せられねばならなかつたか考へられるべきである。蓋し『教行信證』にあつて、順觀逆觀、相對絶對の兩面が交錯する焦點となるのは、實に行信の二法である。何となれば行信二法は、これを順觀して絶對的な如來廻向の立場から見れば、信は行に攝せられて教行證の三法となり、それは全く善導元祖の立場である。それは三信の出體釋や「眞實信心必具爲號」の文から見て明かであり、行卷の提撕、或は大信を明した後、「若しは行若しは信、一事として阿彌陀如來清淨願心の廻向成就し給ふところにあらざることあることなし」といふ文から當然云はれ得ることである。然るに之を逆觀すれば、即ち相對的批判の立場から見れば、信は行の外に出でこの信に依つて行の純不純が批判せられ、こゝに眞假批判の實踐的意義が明瞭にせられることとなる。それ故に行

信の不離を示す正信偈々前の文には

「凡就誓願^ニ有眞實行信^ニ亦有方便行信^ニ、其眞實行願者諸佛稱名願、其眞實行願者至心信樂願斯乃選擇本願之行信也」

といつて、ここに始めて眞實方便を相對せしめ、その方便の行信は遙かに化卷の二願に對應せしめられてゐるのであつて、これは全く行信二卷に於いて眞實方便の交錯のあらはされてゐることを示すものである。行卷に於ける行が常に行信の意で示されるのは、遙かに化卷の方便の行に對せしめる意味があるからである。されば宗祖の已證たる二願分開は三願轉入の體驗が基盤となつてゐることを物語るのであつて、三願轉入からこそ、二願分開の意義は明かにせられるであらう。

思ふに行信二法は、如來の絶對的廻向の立場からは、本來絶對不二のものであるが、それが三願轉入の批判から相對化せられ、それに依つて眞實の行信と方便の行信とが開顯せられることになつた。されば行信に方便眞實が批判せられるのは全く三願の眞假に基くのであり、三願の眞假が行信を別開することに依つて明かにせられる所以こそ、三願轉入の實踐的意義を明かにするものである。

善導元祖の一願該攝の立場は第十八願を以て念佛往生を誓へるものとし、之を單に行の願と見られた。而してこの念佛の行は諸行と相對する行々相對の立場であり、それが要弘相對と云はれるものである。されば廢立は要弘相對に於いて成立する從假入眞を顯はすものである。然るに宗祖は要弘相對の批判を更に細かにして要眞弘三門相對を立て、こゝに『教行信證』の教義體系が示されたのであつた。然らば何故にかくの如き展開がなされねばならなかつたのであらうか。

蓋し要弘相對は行々相對であり、その批判根據になるものは行の眞假であつた。然るに行の眞假はそれを更に根源的に追究するとき信の眞假にまで溯らざるを得ない。こゝに要弘相對から要眞弘三門相對へ、行の批判から信の批判へと批判の眼が深められたのである。何故に信の批判にまで深められねばならぬかと云へば、諸行と念佛との對立に於いて諸行を棄て、念佛に歸する決斷を果すものは、念佛にあらはされた如來の願心への絶對的信順でなければならぬ。勿論行々相對の立場では、元祖が明かにせられたやうに、行の難易と勝劣といふことが、實踐的な問題として裏づけられてゐるけれども、易行にして勝行たる念佛を選択せしめる決斷は究極的には

如來の本願に顯はれた願心への絶對的信順の外にはない。蓋し念佛が勝易の二徳を有つことは、それが易行であるといふことも又勝行であるといふことも、偏に如來の願心に基くものである。念佛が選擇本願の行であるといふことの外に勝易の二徳はない。従つてこの如來の願心への絶對的信順が念佛を易行にして勝行たらしめるのであつて、念佛が勝易の二徳を有するから、難劣の諸行を棄てるといふ如き功利的な選擇ではないはずである。

寧ろ、凡ゆる諸行に破綻した無爲出離之縁の自己否定を通して、勝易の念佛を選擇せられた如來の願心に歸するのである。それ故に、念佛の信のみが、念佛に絶對性を與るのであつて、信の批判なしに行の批判はあり得ぬのである。

然るに要眞弘三門相對の教相は宗祖の三願轉入の體驗を離れては考へ得ない。若し善導元祖の一願該攝の立場に従へば、四十八願は第十八願一願に攝り、その第十八願はたゞ念佛往生を誓へる願であるから、元祖が欣慕正因、根本枝末と分けられたやうに、第十九願は念佛の利益として臨終來迎を、第二十願は不果遂者を誓へるもので、十九二十の二願は第十八願に對して眞實方便といふ相對的立場に立たず、單に念佛の利益を示す從屬的地位

を示すに過ぎない。然るに宗祖は、第十八願の眞實に對して、第十九第二十の二願に相對的な方便の地位を認められたので、この立場から撰述せられたのが『教行信證』であり、こゝに宗祖の己證があつた。そしてこの己證は、信を批判原理とするものであるから、第十八願を至心信樂之願とするに對し、第十九願を至心發願之願、第二十願を至心廻向之願と見、そこに眞實方便の相對批判が生れ、要眞弘の三々法門が成立したのである。即ち宗祖が第十八願を信樂成就之願として、信樂を十九二十の二願の發願と廻向に對立せしめて、眞假を批判せられる限り、第十八願は信心成就の願となつて、行成就の願は自ら第十八願から別に開かれねばならぬこととなる。こゝに宗祖は五願分相して、行信證それ〴〵が何れの願に廻向成就せられるかを明かにせられたのである。かくて眞假批判が三願轉入の體驗に基いて成立したればこそ、その批判原理としての信を打ち出して、行信別開せられねばならなかつたのであつて、こゝに教行信證の深い立場がある。

かくて第十八願を信成就の願と見て、至心信樂之願と名づければ、第十九願は化卷標擧の如く至心發願之願と見、また第二十願を至心廻向の願と見なければならぬ

い。故に第十八願の信樂は第十九願の發願と第二十願の廻向とに對立して、そこに眞假の信が對立し、所謂要眞弘の三々法門が成立する。そして第十八願が眞實信成就の願であることから、第十七願は行、第十一願は證、第十二第十三の二願は眞佛土を成就せる願として、こゝに眞實五願が分相せられる。それ故に信成就の第十八願を中心として眞假相對すれば、十九二十の二願との對立となり、又眞實信成就の第十八願から、自ら五願が分相せられる。勿論眞實五願の分相はたゞ第十八願の絶對的展開として、その分相を必然ならしめたのは、信の課題を中核とする眞假の批判に刺戟せられたからであつて、絶對の眞實が五願に分相せられたのもその根據は三願轉入にあり、三願轉入の意義は實にかくの如き信の純化といふ實踐的意義にありと云はねばならない。

蓋し一願該攝の立場にあつても、そこに示される念佛は諸行に對して眞假の意味を含んでゐることは勿論であるが、この二門判の上に展開せしめられた要眞弘の三門は、特に行の批判が信の批判に深められたことを示すのであつて、三願轉入の過程にあつても殊に二十願から十八願への趣入は、行の批判が信の批判に深められたことを示すものである。されば要眞弘の三門は、要弘二門に

於ける念佛諸行の對立から離れて、念佛の純不純が信に依つて批判せられることになつたのである。即ち要眞弘の三門はその三の段階を通して、念佛の實踐的意味が純化せられてゆくところに重要な意味があるのであつて、これを單なる教相の分別に歸してはならない。

かくて念佛諸行相對する場合には行としてその價値が批判せられたのであるが、要眞弘の三門相對にあつては、信の純不純に依つて行の價値が批判せられることゝなつた。されば同じ念佛の行であつても、發願の信を以てすれば要門の行となり、廻向の信を以てすれば眞門の念佛となる。かくて行が信を規定するのではなくて、却て信が行を規定するのである。それ故に善導元祖にあつては、「念佛の行者必ず三心を具すべし」であつたものが、宗祖にあつては「眞實信心には必ず名號を具す」と示されることになつたのであつて、行が信を保證するのではなく、却つて信が行を保證することゝなり、こゝに唯信正因の『教行信證』の展開があると云はねばならぬ。勿論『教行信證』の體系にあつて、行信二法を順觀的に見れば信は行の内容となり、行といつてもそれは行信の意味である。それ故に行も信もその體は名號の外にはない。けれども三願轉入の逆觀の立場から云へば、

「名號には必ずしも願方の信心を具せず」で、行が眞實の行たり得るのは、偏に眞實信心に依らねばならない。かくて行卷の上に信卷が別開せられたのは、法の廻向から機の趣入へと内面化せられたからであつて、こゝに行と云へば行信、信と云へば信行といふ意味でありつゝ、信成就の願は第十八願、行成就の願は第十七願に歸せられるのである。

思ふに元祖は四十八願を第十八願に歸し、之を念佛往生之願と名づけ、本願中之王也と規定せられた。これ元祖は本願の選擇を行に集中せられたからであるが、宗祖は行に於ける選擇の願心を信にまで徹底せしめ、選擇本願の願心を信の上に仰がれたのであつた。かくて元祖の選擇本願即ち第十八願は、行中心であるから、餘行を捨てゝ念佛を選びとられたのであるが、かくの如き行の選擇を却つて第十七願の上に認められたのが宗祖であつて、それ故に第十七願を選擇稱名之願と名づけ、これに依つて行卷を展開せられた。然るにかくの如き行の選擇は、その願心に立ち入れれば、單に諸行諸善を貶める爲ではなく、行の批判を通して偏に自力を捨てゝ他力に歸せしめんが爲であつた。従つてたとへ餘行餘善を捨てゝ念佛一行に歸すると云つても、かの本願の嘉號を以て己が

善根とするならば、それは全く無意味とならざるを得ない。それ故に如來選擇の願心が機に相應して行の廢立が信の廢立となり、そこに從假入眞の實踐的意味が明かにせられるのであつて、信心正因の義を高調せられる宗祖の意趣は、全く自力を捨てゝ他力に歸する三願轉入の體験を基本とするものである。宗祖が化卷に(御自釋四七)「横超者憶念本願離自力之心、專修者唯稱念佛名離自力之心是名横超他力也」といはれた意味も、こゝに明かに領解せられる。まことに機の趣入に於ける從假入眞の過程が三願轉入であるが、それは選擇の願心に基くのであつて、その願心を示すものは第十八願であり、この第十八願を第十九第二十の二願に對せしむれば眞實方便の教相の批判となり、之を第十七願に對せしむれば、第十八願の信の上に第十七願の行を別開せしめることゝなつたのである。従つて如來選擇の願心が宗祖の上にあつては、三願轉入の體驗としてその願心を身證せしめたのであつて、三願轉入の實踐的意味の深さが教學の根本につながることを知ることができる。