

学位請求論文

難思議往生

— 信から願へ —

真宗学専攻

橋本

彰吾

凡例

一、原漢文のものについては、『真宗聖典』（東本願寺出版部）を参考に、筆者が書き下した。また、和文のものについても『真宗聖典』を参照して、筆者が適宜整文した。

一、経論釈は、左記のように略記した。

- 『仏説無量寿経』……………『大経』
『仏説観無量寿経』……………『観経』
『仏説阿弥陀経』……………『阿弥陀経』
『仏説無量清浄平等覚経』……………『平等覚経』
『大宝積経 卷第十七・卷第十八』……………『如来会』
『無量寿経優婆提舍願生偈』……………『願生偈』／『浄土論』／『論』
『無量寿経優婆提舍願生偈註』……………『論註』
『転経行道願往生浄土法事讚』／『西方浄土法事讚』／『安樂行道転経願往生浄土法事讚』……………『法事讚』
『往生礼讚偈』……………『往生礼讚』
『依観経等明般舟三昧行道往生讚』／『般舟三昧行道往生讚』……………『般舟讚』
『選択本願念仏集』……………『選択集』
「顕浄土真実教行証文類序」／「顕浄土真実教文類一」／「顕浄土真実行文類二」／「顕浄土真実信文類三」
／「顕浄土真実証文類四」／「顕浄土方便化身土文類六」……………「総序」／「教卷」／「行卷」／「信卷」／「証卷」／「化身土卷」
『浄土文類聚鈔』……………『文類聚鈔』

一、出典は、左記のように略記した。

『定本教行信証』（法藏館）……………『定本』

『定本親鸞聖人全集』（法藏館）……………『定親全』

『真宗聖教全書』（大八木興文堂）……………『真聖全』

一、『愚禿鈔』については高田専修寺本、『浄土三経往生文類』については広本（興正寺蔵）、『尊号真像銘文』については広本（高田専修寺蔵）、『唯信鈔文意』については専修寺蔵本を底本とした。

一、人物の敬称は省略した。

目次

凡例

目次

序

第一章 帰本願

第一節 師教との値遇

第一項 後世を祈る

第二項 回心

第二節 眞実教

第一項 本願成就文

第二項 大経往生―現生正定聚―

第二章 三心一心問答―信から願へ―

第一節 三心一心問答の位置―字訓釈と仏意釈―

第二節 至心釈

第一項 一切の群生海―尊厳なる業といふもの―

34

27

22

20

18

12

7

4

2

第二項	ここをもつて如来―必然的論理―	39
第三項	至徳の尊号―転悪成徳―	44
第三節	信樂積	
第一項	利他回向の至心をもつて、信樂の体とするなり―信樂が展開される必然性―	46
第二項	必ず不可なり―否定的論理―	48
第三項	何をもつてのゆえに―無縁の大悲への共鳴―	53
第四項	本願信心の願成就の文	57
第四節	欲生積	
第一項	如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命―真実の必然的内容―	58
第二項	回向心を首として、大悲心を成就する―願往生心―	61
第三項	本願の欲生心成就の文	63
第五節	願生浄土	
第一項	証涅槃道の具体的内容としての願生浄土―純真なる法悦の宗教感情―	64
第二項	真実報土の開示―清浄功德、妙声功德、不虛作住持功德―	68
第三項	教化の志願―主功德―	71
第四項	四海の内みな兄弟―眷属功德―	75
第六節	唯除	
第一項	回心における唯除の意義	78
第二項	願生浄土の歩みにおける唯除の意義	81

第三章 三願転入―宿業と大悲―

第一節 願生浄土の仏道の歩み

第二節 『大経』下巻に説かれる仏道―衆生往生の因果―

第一項 第十九至心発願の願成就文―体験主義の問題―

第二項 東方偈―還相回向と教化―

第三項 第二十至心回向の願成就文―仏智疑惑の罪と、その超克―

第三節 三願転入―宿業と大悲―

第一項 三願転入の位置

第二項 悲歎述懐

第三項 難思議往生―果遂の誓い、良に由あるかな―

第四項 『歎異抄』第九章に見られる果遂の誓いの具体相

第五項 聞思して遅慮することなかれ―師教への回帰―

結

参考文献

147

145

132

128

125

122

119

111

108

104

101

序

本論文は、『大経』に「群萌を拯い恵むに真実の利をもってせんと欲してなり」として開顕される群萌の仏道の内実を究明せんとするものである。親鸞は『浄土三経往生文類』で、その『大経』の仏道を自力による「観経往生」「弥陀経往生」と區別して「大経往生」として位置付け、その内実を、

大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに住して、かならず真実報土にいたる。

これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗教とす。

このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり二

としている。本願の因果力によって現生に正定聚に住することを得る、そしてその現生の一念が無上涅槃のさとりにまで通達している、それが難思議往生の内容である。

この難思議往生とされる仏道の内実を究明する方法として、明治以前にされてきたように『大経』や『教行信証』等を研究・解釈するのではなく、清沢満之を嚆矢とする近代教学の実験主義の伝統に立った方法を取る。すなわち清沢が、

パンの為、職責の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為に、功名栄華の為に宗教あるにはあらざるなり。

人心の至奥より出づる至盛の要求の為に宗教あるなり。宗教を求むべし、宗教は求むる所なし三

と述べるように、人間性向上・改善の為や、社会改良の為、或いは知識教養を身につけて名利を得る為などといった世間事の改変の為ではなく、偏に出世間の宗教的要求が満たされることを目的として、その原理を究明するものである。それは親鸞が、「雑行を棄てて本願に帰す四」と表白する獲信の原体験を契機として、そこから自身

に回向の仏道を開示する真仮八願を選び、『教行信証』を本願論として開顕していった「聞思」の仏道と軌を一にする方法である。

そのような方法に立っている親鸞は、衆生に發起する「一心」の信心と如来が群萌を拯うために起こした至心・信樂・欲生という「三心」の願心との關係を推究した「信巻」の三心一心問答において、

愚鈍の衆生、解了易からしめんがために、弥陀如来、三心を發したまうといえども、涅槃の真因はただ信心をもつてす^五

として、信心に涅槃の悟りが直結しているという、自身の救済の原体験の事実に立ちながらも、さらに、

仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに^六

といって、その本願成就の信（宗教的要求の満足）を開顕する因である願へとその原理を推究している。そしてその根源に、

「欲生」と言うは、すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり（中略）欲生はすなわちこれ回向心なり^七

として、如来の回向心を尋ね当てている。すなわち「雑行を棄てて本願に帰す」とされるように、一切の世間事である雑行に拘泥する迷いが断たれた救済（宗教的要求の満足）から、その原理を推究して本願力を自証しているかんとするのが真宗学の方法である。この伝統に立った仏者に曾我量深があるが、曾我は以下のように述べる。

二種深信を、仏の本願の念仏の歴史の中に自分を見出して、今までは断片的のものであつたが今や機の深信、宿業の自覚、こゝに私は未だ嘗て知らなかつた仏の本願に証明されて、こゝに自分がある。自分を証明するものは仏である。仏教学真宗学は人間が仏を証明する学でなく、人間が仏に証明される学である。教行信証の証とは我々人間が仏に証明されることである。機の深信は正しく人間が人間としての自分を仏が証明されたのである。故に人間が神仏を証明するのは他教であり、仏が人間を証明して下さるのが仏教である。これ

を如来本願力廻向の道といふ^八

「人間が仏を証明する」のではなく「仏が人間を証明して下さる」とされるように、信の救済から願の自証へと向かうことは、願によって一人の宿業を自覚せしめられることである。それこそが本願の因果力によって現生に正定聚に住するという難思議往生の内実である。また、それは一人の宿業の自覚であると同時に、単なる個人的救済ではなく本願力を現生に自証していかんとする仏事としての意味を有するものだと言えよう。このような実存的な方法論に立った近代の仏者、主に曾我量深の思索に依りながら、難思議往生という仏道の内実を究明していきたい。

それを尋ねるに当たって具体的に扱うのは、『教行信証』「信巻」に開顕される三心一心問答と、「化身土巻」に三経一異の問答を通して開顕される三願転入であるが、その前にまず第一章ではそのような難思議往生の仏道の契機となる回心の原体験について、親鸞の法然との値遇から確認し、親鸞の立脚地について論究する。宗教的人格との値遇がもたらすのは、言うまでもなく回心であり、それは「念仏もうさんとおもいたつこころ^九」の発起である。本文で詳しく尋ねていくが、そこに起きた挙体の懺悔こそは、煩惱具足の凡夫の身に「深広無涯底」と説かれる涅槃の境界が現成した事実であり、その親鸞の立脚地を外しては、難思議往生の仏道も有り得ない。親鸞はその目覚めの意味を、『論』『論註』に導かれて本願の成就として了解し、「雑行を棄てて本願に帰す」と表白する。回心に始まる仏道を本願力廻向の仏道と了解して、生涯本願に聞思し、『大経』に説かれる難思議往生の仏道に相応していかんとするのである。

そのような信と願との関係を推究した思索の核心が、『教行信証』では三心一心問答として開顕されている。これを第二章で論究する。ここでは世親の「一心」と本願の「三心」との関係が推求される。それはつまり、衆生に実現する懺悔の体験（一心）の意味を、本願の道理（三心）として尋ね当てた思索である。前で言えば、宗教心の満足する一心発起から、その依って来る願を推究しているのである。その思索を通して親鸞は、根源の欲生

心を「如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命」^{一〇}であると聞き取っているが、そこにこの招喚の勅命である欲生心を自証していかんとする仏道が開示されるのである。つまり衆生に実現する本願力回向の仏道とは、この欲生の願心を聞き取り、その勅命に相応していく願生道である。

注目すべきは、欲生の願心が、第十八願だけではなく、第十九・二十願にも誓われていることである。直接「十方衆生」と喚びかける願は、この三願だけであるが、これは衆生が正定聚・邪定聚・不定聚といったどんな状態であっても、如来の招喚、すなわち宗教心のはたらいていることを意味している。つまり「化身土巻」における三願の推究は、宿業の身と願との関係の推究であり、三願転入とはそのような推究を通して、親鸞自身が歩みの中で実験してきた信仰の極致を語る信仰告白である。よってそこには、

しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな^{一一}

として、「いま」における「難思議往生を遂げんと欲う」という現生正定聚の心境が表白されている。この三願転入について、第三章で論究する。

これらの三章立てを、主に曾我の思索によりながら論究し、親鸞の開顕する難思議往生の内実を究明していきたい。

註

- 一 『真聖全』一・四頁／『聖典』八頁
二 『定親全』三・和文篇・二一頁／『聖典』四六八頁
三 『清沢滿之全集』七・岩波・一八八頁
四 『定本』三八一頁／『聖典』三九九頁
五 『定本』一一五頁／『聖典』二二三頁
六 『定本』一一六頁／『聖典』二二五頁
七 『定本』一二七頁／『聖典』二二二～二二三頁
八 『曾我量深選集』六・三八八頁
九 『定親全』四・言行篇一・四頁／『聖典』六二六頁
一〇 『定本』一二七頁／『聖典』一三二頁
一一 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁

第一章 帰本願

第一節 師教との値遇

第一項 後世を祈る

親鸞の仏道の出発点は、師法然との値遇にある。その値遇の原体験は『教行信証』後序に、

しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す一

と表白されている。親鸞の著作、或いは書簡等から見ても、その私的な出来事については一切書き残されていないにも関わらず、この師法然との値遇に限っては書き残されている。それが意味するのは、親鸞にとって師法然との値遇とは単なる私的な出来事ではなかったということである。法然の教えの核心は、その主著である『選択集』で言えば総結三選の文にあたり、それが『歎異抄』では「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし二」と表現されている。しかし親鸞はこの師法然の教説との値遇を、「法然に帰す」でも「念仏に帰す」でもなく、「本願に帰す」と表白するのである。このように師教との値遇の意味が本願にまで根源化されていったところに、その値遇が一過性の私的な体験ではなく、「群萌を拯い恵むに真実の利をもってせんと欲してなり三」と説かれるような、普遍的で公な本願成就の事実として了解された所以もあり、またその師教との値遇に始まる仏道が群萌の救済されていく涅槃道として開顕される根拠があると言い得る。本章では、このように親鸞の立脚地となった「帰本願」とされる値遇の内実を論究する。

『恵信尼消息』には、この値遇の情景が詳しく書き残されている。

山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世を祈らせ給いけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文を

むすびで、示現にあずからせ給いて候いければ、やがてそのあか月、出でさせ給いて、後世の助からんずる縁にあいまいらせんと、たずねまいらせて、法然上人にあいまいらせて、又、六角堂に百日こもらせ給いて候いけるように、又、百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも、参りてありしに、ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出づべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだめて候いしかば、上人のわたらせ給わんとするには、人はいかにも申せ、たとい悪道にわたらせ給うべしと申すとも、世々生々にも迷いければこそありけめ、とまで思いまいらする身なればと、ようように人の申し候いし時も仰せ候いしなり^四

ここから読み取れるのは、親鸞がおよそ二十年に亘る比叡山仏教での修学と決別したこと、そして聖徳太子のゆかりのある六角堂にて「後世を祈」って百日間参籠したこと、その後夢告を受けて、吉水にいる法然のもとに百日間聴聞に走ってその教えを「うけ給わりさだめて」回心して法然門下に入ったことである。このように人生における重大な決断をし、それによって法然との値遇が遂げられて親鸞の仏道が決定付られたことの内実を尋ねたい。

まず六角堂参籠であるが、その百日間の内容は、「後世を祈らせ給いける」ことにあつた。比叡山でよほど本格的な仏教の学識を積んだと思われる親鸞であるが、そのような修学を捨てて、六角堂でただ「後世を祈らせ給い」た。このような親鸞の選びに、親鸞が何を問題としていたのが尋ねられるべきであろう。

「後世を祈」と言っても、単に今生には絶望して未来の救いを祈るといふことではない。「後世を祈」とは、蓮如で言うなら「後生の一大事^五」であるが、これについて松原祐善は以下のように述べている。

「後生の一大事」の後生とは、後生に照らして今生といふことが問題になつていふのです(中略)そこで今、今生がどういふものかと問ふことについて、その今生のところに来る永遠といふものが問われているわけです。今生を差し置いて未来といつていふものではありません。未来の永遠の後生一大事、後生永遠の問題が今

生の生きる意味をそこに照らしだすわけです。後生未来永遠ということによって、また同時に永劫の過去が我々に照らしだされてくる。現在に未来の永遠と過去の永遠を包んで、今があるのです。そういうことが明らかにになって初めて、今の生き甲斐がどこにあるかということが明らかになるのです^六

ここに「今生を指し置いて未来とっているのではありません」とされるように、「後世を祈」とは、今生に絶望して今生を諦め、今生を差し置いて未来での救いをただ憧憬するような現実逃避の祈禱ではない。そうではなく「後生永遠の問題が今生の生きる意味をそこに照らしだす」とされ、「現在に未来の永遠と過去の永遠を包んで、今がある（中略）そういうことが明らかにになって初めて、今の生き甲斐がどこにあるかということが明らかになる」とされるように、今生の「生きる意味」や「生き甲斐」が問題となった「祈」りである。自身は永劫の過去・永遠の未来という無限の中にありながらも、生死する有限なる存在として今ここに在る、そういうことが明らかになって初めて、そのような自己の存在全体を懸けた出世間の問題が、決して先送りに出来ない、何よりも明らかにされなければならない一大事として、今生に問題とされてきたのである。すなわち比叡山での修学を抛って「後世を祈」った親鸞の問題は、ひとえに「生死出づべきみち」を明らかにすることにあつた。

ところで清沢満之は、自らが他力信念を確立するための営みの一端として綴った『臘扇記』に、このような出世間の問題を「自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ」と述べているが、その一文において、次のような思索をしている。

如何ニ推考ヲ費スト雖トモ如何科学哲学ニ尋求スト雖トモ死後（展転生死ノ後）ノ究極ハ到底不可思議ノ関門ニ閉サ、ルモノナリ

昔ニ死後ノ究極然ルノミアラス 生前ノ究極モ亦絶対的不可思議ノ雲霧ヲ望見スベキノミ 是レ吾人カ進退共ニ絶対不可思議ノ妙用ニ托セサルヘカラサル所以

只生前死後然ルノミナランヤ 現前ノ事物ニ就テモ其 ダス ワス Das Was デス ワルム Des

Warum 二至リテハ亦只不可思議ト云フヘキノミセ

人間は、死に対しては「如何ニ推考ヲ費スト雖トモ如何科学哲学ニ尋求スト雖トモ」、「到底不可思議ノ関門ニ閉サ、ルモノ」であり、また生前の一切の物事に対しても、「絶対的不可思議ノ雲霧ヲ望見スベキノミ」であると思案している。更にはそのような生死だけでなく、現前の一切の物事に対しても、「只不可思議ト云フヘキノミ」であるとする。

親鸞は、およそ二十年間にも亘って比叡山で仏教の修学において、いくら生死を超える仏教の教理を「推考」し、「尋求」し続けても、実際に生死する身の事実の前では「四顧茫々ノ中間」にあつて、「絶対的不可思議ノ雲霧ヲ望見スベキノミ」である自己、生死を超えようのない自己、換言すれば救われようのない自己に行き着いたのではないだろうか。この修学によつてはどうにもならない問題の前で、親鸞は比叡山を降りたのであると言えよう。親鸞の苦悩は、煩雑な学問としての仏教ではなく、最も根源的な生死を超える法を実現することの一点に収斂されていたのである。それは日本仏教の始祖である聖徳太子の六角堂を選んだことから、宗派を超えてただ「生死出づべきみち」一つを求めていたこととして窺える。清沢満之の言葉で言えば、「人心の至奥より出づる至盛の要求^九」という出世間の欲求が、相対的価値を求める世間事を超えて、親鸞の身に湧出していたのである。

「総序」に「浄邦縁熟して^{一〇}」と述べられていることから、浄土が開かれるには機縁が熟すことが必要不可欠であることが窺えるが、人間が宗教的人格と値遇し、仏法と値遇し、本願と値遇してそこに信心の自覚が開発されることにも、そのように機縁が熟すことが必要不可欠であることが思われる。しかしそのような「浄邦縁熟」とは、これまで尋ねてきたように、「今生を指し置いて未来といっている」ような未来に先送りにされるものではない。すなわち親鸞が「後世を祈」つたような、人間の内奥から来る宗教心が人間を真実教と値遇せしめるのであつて、そのような「今生」の「生死出づべきみち」を求める心なくしては、宗教的人格との値遇も、真実教と

の値遇も有り得ない。そこに六角堂参籠の百日間の重要な意義が読み取られるべきである。この『惠信尼消息』が伝える六角堂参籠の事実からは、「今生」に世間事を抛って宗教心に生きることを選び取らなければならないことが窺える。

清沢満之は、「宗教的信念の必須条件」という論考において、次のように述べる。

宗教的信念の必須条件と題したのは、つまり宗教的信念に入るには、いかなる関門を経なければならぬかと云ふ事である。私は常に思ふ、世の人の多くが宗教的信念を求めて居ながら、容易に安立の地に達せられぬのは、明白にこの必須条件がわかつて居ないからであると（中略）真面目に宗教的天地に入らうと思ふ人ならば、釈尊がその伝記もて教へ給ひし如く、親も捨てねばなりませぬ、妻子も捨てねばなりませぬ、財産も捨てねばなりませぬ、国家も捨てねばなりませぬ、進んでは自分其者も捨てねばなりませぬ。語を換えて云へば、宗教的天地に入らうと思ふ人は、形而下の孝心も、愛国心も捨てねばならぬ。其他仁義も、道徳も、科学も、哲学も一切眼にかけぬやうになり、茲に始めて、宗教的信念の広大なる天地が開かるゝのである。

このように清沢は、「世の人の多くが宗教的信念を求めて居ながら、容易に安立の地に達せられないのは、明白にこの必須条件がわかつて居ないからである」と断言して、釈尊出家の精神が必要不可欠であることを述べている。

しかしそれは決して単に世間事を蔑ろにして捨てることではない。清沢は、

妻を持つてもよい、持たなくてもよい、肴を食ふてもよい食はないでもよい、財産を有するもよい有しないもよい、位の高いもよい位の低いもよい、知識のあるのもよい知識のないのもよい、家に居るもよい山林に行くもよい、これはどつちでもよい。たゞ宗教的信念に入らうとする人は此等の事々物々に心が引かされ、心を擾乱するやうなことなく、只一すぢに如来にたよるやうにならねばなりませぬ。

と述べる。出家在家の形式上は「どつちでもよい」のであって、出家の精神とは「此等の事々物々に心が引かれ、心を擾乱するやうなことなく」あらねばならないことである。そもそも「生死出ずべきみち」という出世間の「宗教的信念を求めて居ながら」も、これら世間の「事々物々」に愛着するようなことがあれば、「一すぢに如来にたよる」ことになり得ないことは明白であろう。ここに「生死出ずべきみち」を求めて「後世を祈」る宗教心に徹する選びがなければ、「宗教的信念に入る」道理もないのであり、従つて値遇の機縁が熟すということも有り得ないのである。

さて、それではそのような六角堂參籠において、特に親鸞の瞑想の中心にあつたものは何であるか。それは「九十五日のあか月」に受けた夢告が、無戒・在家を示唆する女犯偈とされ、またその夢告を受けてすぐに法然のもとに向かつていることから、法然浄土教に飛び込むか否かということであつたと推測される。当時の吉水の教団は、『恵信尼消息』の「上人のわたらせ給わんところには、人はいかにも申せ、たとい悪道にわたらせ給うべしと申すとも、世々生々にも迷いければこそありけめ」という記述からも、すでに仏教界から異端扱いされ、法難の兆しのあつたことが窺える。そのような中で法然門下に入れば、法難によつて命を落としてしまうかもしれないことは明白であろう。しかしそのような事実があつたとしても既に「世々生々にも迷いければこそあ」るのであるから、たとえ命を落としてでも「生死出ずべきみち」を明らかにしなければならぬという、出世間の欲求の中で、親鸞は百日間の瞑想を続け、ついに夢告を機縁として、命を落としてでも法然浄土教のもとに向かわなければならぬという決着がついたのである。

『歎異抄』第二章にも、

おのおの十余か国のさかいをこえて、身命をかえりみずして、たずねきたらしめたまう御ころざし、ひとえに往生極樂のみちをといきかんがためなり^{一三}

として、関東の門弟が「往生極樂のみちをといきかんがため」に「身命をかえりみずして」親鸞を尋ねてきたこ

とが伝えられているが、当時の時代背景を鑑みれば、文字通り命を落としてでも今生に「後生の一大事」を明らかにするために善知識を尋ねたことが窺える。世間を生きている中で出世間の欲求に身を投じる、ここに仏道の選びがあり、「面々の御はからいなり^{一四}」とされる一人の責任があるのである。

第二項 回心

次に、親鸞は法然のもとに百日の聴聞に通う。『恵信尼消息』にはこの時の様子を、「降るにも照るにも、いかなる大事にも、参りてありし」と語り伝えている。何を他にしても法然の教えを聴聞し、そして百日を経て「うけ給わりさだめ」たのである。先の六角堂での百日に確かめたように、聞く方の問題は出世間の欲求に定まっていた。しかしそこから本願に目覚めるまでに、百日間を要しているのである。ここにまた伺えるのは、聴聞における聞思の深義である。親鸞が『教行信証』で、

誠なるかなや、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ^{一五}
というように、本願の仏道の方法論は「聞思」にある。またこの聞思の原語と思われる『涅槃経』「信不具足」の文には、

一つには聞より生ず、二つには思より生ず。この人の信心、聞よりして生じて思より生ぜざる、このゆえに名づけて「信不具足」とす。また二種あり。一つには道ありと信ず、二つには得者を信ず。この人の信心、

ただ道ありと信じて、すべて得道の人ありと信ぜざらん、これを名づけて「信不具足」とす^{一六}
と説かれている。すなわち仏法との値遇には、自己を明らかにする思索と、実際にその仏道に立った（得た）師の具体性を目の当たりにすることが必要不可欠であるということである。これは己証の信の内容であるから、少なくとも親鸞は、自身が遂げた師教との値遇を、そのような内実をもって自覚していることがわかる。よって法然のもとに通った百日間の聴聞は、具体的には、実際に仏法によって生死を超えればどうなるのかという具体相

を目の当たりにし、その法然の全身を挙げた善巧摂化と、そこから吐露される世間を超えた仏語によって、我が身を思索していたという内実をもつのである。そのような聞思の百日間であった。『恵信尼消息』では、この法然のすがたが、「ただ、後世の事は、善き人にも悪しき人にも、同じように、生死出ずべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いし」として残されている。ここに、本物に出遇った親鸞の感動が見て取れるのである。それは一切の人を絶対に見捨てずに、本当のことを叫び続けている先生のすがたである。当時の日本の仏教界では、智慧第一の法然房と呼ばれるほどに、有名な比叡山出身の高僧であった。しかしそのような人が、比叡山を下りて群衆と同じ地平に立ち、自ら愚痴十悪の法然房と名告りながら、「一筋に」生死出ずべきみちを説いていたのである。

親鸞は、そのような法然の姿に驚いたに違いない。一切の人を見捨てない法然の背景には、法然自らが本願の救済を実験したからこそ手放して叫び続けることのできる、本願への絶対的な確信が生きているのである。すなわち世を超えた「如来よりたまりたる信心^{一七}」がその法然に活き活きとはたらいているすがたを、親鸞は目の当たりにしたのである。それは『大経』に法蔵菩薩の師が「世自在王仏」として説かれるように、世を超え世に自在なる仏を見たという出来事である。世間では善悪の価値観が全てであるが、『歎異抄』に、

弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず^{一八}

と語られるように、その本願の救済は人間の資質に何ら関係はないのである。それゆえ人間的にどんなに優れた人であっても、また反対にどんなに劣った人であっても、法然は誰一人として見捨てずに「ただ念仏」の教えを説いていたのである。法然が、一切の人が必ず目覚め得ると信頼して訴えかけていたのは、人間の資質を問わないからこそであり、それはつまり人間的な信頼ではなく、宗教心への絶対的な信頼である。ここから師教と値遇するには、この宗教心を磨くことが一人の責任であるとわかるのである。

そしてついに「うけ給わりさだめ」で、親鸞は宗教的回心を遂げて念仏者として転成せしめられる。『唯信鈔文意』には、このような宗教的回心について、次のように述べられている。

「回心」というのは、自力の心をひるがえし、すつるをいうなり（中略）自力のころをすつというは、ようよう、さまざまの、大小聖人、善悪凡夫の、みずからがみをよしとおもうころをすて、みをたのまず、あしきころをかえりみず、ひとすじに、具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり一九

また、ここに述べる「自力」については、『一念多念文意』に、

自力というは、わがみをたのみ、わがころをたのむ、わがちからをばげみ、わがさまざまの善根をたのむひとりなり二〇

と述べられる。宗教的回心とは、無明煩惱の自力を「たのむ」虚しい生から、阿弥陀仏の本願をたのむ生への翻りである。ここに端的に「無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり」と述べられるように、宗教的回心とは、本願不可思議のはたらきによる名号を信ずる信樂に、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたることが実現するという、驚く可き宗教的体験である。

第二節 眞実教

第一項 本願成就文

そのように宗教的回心を遂げた親鸞に感銘を与えたのは、世親の『願生偈』だったのでないだろうか。『願生偈』には、その冒頭に、

世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国三

として、世親の信仰告白が為されている。この世親の信心の表白に、親鸞は自身の「念仏もうさんとおもいたつころ」を重ね見て、自身の信心発起の意味を了解したに違いないのである。そのように『願生偈』や浄土三部

經に導かれて、親鸞は次第に自身の「念仏もうさんとおもいたつこころ」の発起した宗教的回心の意味が、『大經』に本願の成就として説かれていると了解し、本願の聞思に立つていくのである。

『大經』は、発起序において、阿難が釈尊を日光光顔巍々とまします仏であると仰ぎ、その所見を五徳現瑞として述べるところから説かれ始める^{三〇}。そのように仏を仏として仰ぐ心が起こったことの意味を、釈尊が本願とその成就として説くのが『大經』の教説である。またその値遇の意味については、法蔵菩薩と世自在王仏との値遇として説かれている^{三一}。

このような阿難と釈尊の値遇、或いはその意味が説かれた法蔵菩薩と世自在王仏との値遇に、親鸞は自身の法然との値遇の原光景を重ね見たのである。そして『大經』とは、その値遇の意味を釈尊が阿難に説くのが本旨であるから、そこに説き明かされる法蔵菩薩の物語は、釈尊自らが宗教的回心の意味・道理を説くものであり、法蔵菩薩の本願とその成就是、親鸞に起きた「念仏もうさんとおもいたつこころ」の意味を説く教説であるに他ないのである。そのように『願生偈』と『大經』に導かれた親鸞は、必然的に自身に起こった値遇の意味・道理を、本願の因果として説かれる『大經』に聞思していくのである。

これについて親鸞が「行巻」に引く『述文贊』には、

如来の広説に二あり。初めには広く如来浄土の因果、すなわち所行・所成を説きたまえるなり。後には広く

衆生往生の因果、すなわち所撰・所益を顕したまえるなり^{三四}

として、『大經』上巻が「如来浄土の因果」であり、下巻が「衆生往生の因果」であると位置付けられる。そして、上巻には因願、下巻にはその成就文が説かれているのである。

すなわちこの『大經』に聞思した親鸞は、下巻こそが自身の立脚する体験の実際であり、上巻にその意味が説きあらわされていると了解していくのである。そして自身の個人的な一時の宗教的回心の体験に立つて、その意味を聞思し、そこに個人的体験を超えた普遍的原理を見出そうとされていくのである。そのような聞思の営みの

中で生まれたのが、他でもない、「雑行を棄てて本願に帰す」との己証である。

そこで今少し宗教的回心の実際の意味を説いた本願成就文に尋ねるならば、下巻冒頭に、

それ衆生ありてかの国に生ずれば、みなことごとく正定の聚に住す。所以は何ん。かの仏国の中には、もろもろの邪聚および不定聚なければなり。十方恒沙の諸仏如来、みな共に無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讃歎したまう。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。心を至し回向

したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得て不退転に住す。唯五逆と誹謗正法とを除く二五と説かれている。ここに必至滅度の願成就、諸仏称名の願成就、至心信樂の願成就という内実を契機として、「衆生往生の因果」とされる『大経』下巻の教説が開かれていくのである。この本願成就文に持った感銘を端的に想像するのであれば、第十一必至滅度の願成就文は「回心」の記述にあったように、「涅槃に触れた」という直覚であろう。分別では表せない直覚が、何よりも先だつて事実として起こったのである。

そして第十七諸仏称名の願成就文に当たる「無量寿仏の威神功德の不可思議なることを讃歎」する「十方恒沙の諸仏如来」とは、「ただ念仏」に生きてその念仏の信を讃嘆して説法師子吼するよき人法然の姿に他ならなかったであろう。そして、まさに第十八至心信樂の願成就文として説かれるように、「その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念」した親鸞自身なのであった。よつて親鸞は、

しかるに『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし。これを「聞」と曰うなり^{二六}

と述べる。自身の信仰体験を如来の本願成就と了解したのである。

第二項 大経往生―現生正定聚―

このように本願の成就として自信の宗教的回心を了解し、その因願にその内実を尋ねる聞思に立っていく親鸞

であったが、そのような聞思によって、自身の立脚する『大経』の仏道を己証されたのが、『浄土三経往生文類』における独自の大経往生という了解である。

大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに住して、かならず眞実報土にいたる。

これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。

このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり^{二七}

原典では、この後に大経往生を示す願文とその成就文が挙げられていくが、そこに「称名信樂の悲願成就の文^{二八}」と名づけて第十七諸仏称名の願と第十八至心信樂の願が一体のものとして著されるように、この冒頭の大経往生について端的に述べたところでは、第十七諸仏称名の願は第十八至心信樂の願として包んで代表させて、「念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり」と押さえられている。またその核心が、「現生に正定聚のくらいに住して、かならず眞実報土にいたる」ことであると述べられるのである。ここに親鸞の立脚した往生成仏道が堂々と掲げられている。

それは第十八至心信樂の願成就である信心を因として、第十一必至滅度の願成就であるところの「無上涅槃のさとりをひらく」ことにあるのである。すなわち信心の位に、涅槃を獲得する、これが親鸞の仏教の核心である。

もともとこの正定聚は、その願成就文を見ても、浄土での位である。従来そのように了解されるのは、浄土教の機根の劣った凡夫には、此土において涅槃を証得することは不可能であるから、浄土に生まれて初めて必ず涅槃に至る正定聚の位につくものとされる世間的価値観から来ているものである。しかしそれを親鸞は大胆にも、身は煩惱具足の凡夫であり、三界流転の火宅無常の土にあっても信心を獲得すれば「現生に正定聚のくらいに住」すのだと、例外なく顕揚するのである^{二九}。それは「念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり」とされるように、偏に本願力によるに他ない。ここに難思議往生の内実があるのである。

しかしそもそも『大経』下巻には、この果であるところの第十一必至滅度の願成就文から衆生往生の仏道が始まっているのである。すなわち果から始まって因に立ち返っていくのが大経往生の特徴である。それはすなわち果の救済に立って満足して終わるのではなく、どこまでも眞実報土を莊嚴する因位の願力に立ち返り、どこまでも眞実報土を証していく性格を持つのである。そのような具体相を持つのである。

このように本願成就の果に立ったところから、因位の願心に立ち返っていく思索は、「信巻」に展開される三心一心問答に他ならない。次章では果から因に向かう難思議往生の営みとして、この三心一心問答を尋ねていく。

註

- 一 『定本』三八一頁／『聖典』三九九頁
 二 『定親全』四・言行篇一・五頁／『聖典』六二七頁
 三 『真聖全』一・四頁／『聖典』八頁
 四 『定親全』三・書簡篇・一八七～一八八頁／『聖典』六一六～六一七頁
 五 『定親全』頁『聖典』八〇〇、八四二頁
 六 『他力信心の確立―松原祐善講話集』二九頁
 七 『清沢満之全集』八・岩波・三六二頁
 八 同前
 九 『清沢満之全集』七・岩波・一八八頁
 一〇 『定本』五頁／『聖典』一四九頁
 一一 『清沢満之全集』六・岩波・七六～七七頁
 一二 『清沢満之全集』六・岩波・七八頁
 一三 『定親全』四・言行篇一・四頁／『聖典』六二六頁
 一四 『定親全』四・言行篇一・六頁／『聖典』六二七頁
 一五 『定本』七頁／『聖典』一五〇頁
 一六 『定本』一二三頁／『聖典』二三〇頁
 一七 『定親全』四・言行篇一・三五頁／『聖典』六三九頁
 一八 『定親全』四・言行篇一・四頁／『聖典』六二六頁
 一九 『定親全』三・和文篇・一六七～一六八頁／『聖典』五五二頁
 二〇 『定親全』三・和文篇・一四二頁／『聖典』五四一頁
 二一 『真聖全』一・二六九頁／『聖典』一三五頁
 二二 『真聖全』一・四～五頁／『聖典』七～八頁
 二三 『真聖全』一・五～六頁／『聖典』一〇頁

- ^{二四} 『定本』五五頁／『聖典』一八二頁
^{二五} 『真聖全』一・二四頁／『聖典』四四頁
^{二六} 『定本』一三八頁／『聖典』二四〇頁
^{二七} 『定親全』三・和文篇・二二頁／『聖典』四六八頁
^{二八} 同前
^{二九} 『定本』一九五頁／『聖典』二八〇頁、『定親全』三・和文篇・一二九頁／『聖典』五三五三〜五三七頁な
 ど

第二章 三心一心問答―信から願へ―

第一節 三心一心問答の位置―字訓釈と仏意釈―

この章では、「信卷」の三心一心問答を中心に、信心発起の内実を尋ねる。それに当たって、まずは三心一心問答をどういうものとして位置付けることが出来るのかを確かめたい。

三心一心問答は、世親の『願生偈』における「我一心」の表白と、法蔵菩薩の至心信樂の願における三心との関係が推究されている。つまり、衆生に発起する本願成就の「念仏もうさんとおもいたつこころ」と、その因位である法蔵菩薩の本願文との関係が推求されているのである。

その三心一心問答は、字訓釈と仏意釈で構成されている。まず冒頭の字訓釈には、

問う。如来の本願、すでに至心・信樂・欲生の誓いを発したまえり。何をもつてのゆえに論主「一心」と言うや。答う。愚鈍の衆生、解了易からしめんがために、弥陀如来、三心を発したまうといえども、涅槃の真因はただ信心をもつてす。このゆえに論主、三を合して一と為るか^二

と述べられる。愚悪の衆生のために如来が三心を発したにも関わらず、天親がそれを一心と述べるのは、三心とはいえ衆生には疑蓋無雜の一心として成就するからである、として如来の三心即「我一心」の義が明らかにされる。そしてそのような「念仏もうさんとおもいたつこころ」発起の事実は、第十一願成就文にも確かめたように、「涅槃の真因はただ信心をもつてす」という涅槃に直結した信心の発起である。このようなことが端的に述べられている。ここに、或る意味結論と言える本願の成就が述べられる。

よってそこに施される字訓とは、信心に感得される事実を端的に字訓という当時の学問方法論に則って表され

たに他ない。曾我は次のように述べている。

大体、字訓釈というのは象徴である。やはり漢字は象形文字であるからして、三心は純粹な私たち、純粹の感情でしょう。即ち大般涅槃というようなものでしょう。純粹感情である。「涅槃の真因は唯信心を以てす」と仰せられるのも、そういう意味をもっているのである。「至心・信樂・欲生我国」、これは私共の自力の分別、自力の意志でもって作り上げたものではない（中略）純粹感情が如来の本願によって莊嚴せられて、「至心・信樂・欲生我国」と表現せられるように象徴されたわけである。だからしてそこには何の分別もない。人間の分別をもつて字訓釈を施したというわけのものではないのである^三

ここに曾我は、字訓とは「人間の分別をもつて」「施した」のではなく、「大般涅槃というような」「純粹感情」が、「表現せられるように象徴された」ものであると述べる。親鸞は法然との値遇に、念仏もうさんとおもいたつ心が発起した。その自身に発起した信心のところに、涅槃が実現したという直感・感銘がある。感銘を伴わないような信心は有り得ないことは、既に第一章において必至滅度の願成就として確かめたところである。そのように分別ではない、獲得された信心の境地における「純粹感情」が、字訓として表現されているのが、第一の問答に当たる字訓釈である。その三心の字訓は、全て「疑蓋無雜」で押さえられ、信樂の一心に集約される構造になっている^四。

そして親鸞は、そのように如来の三つの願心と衆生に発起する「我一心」との関係を明らかにするだけに止まらず、今度は反対に、

また問う。字訓のごとき、論主の意、三をもつて一とせる義、その理しかるべしといえども、愚悪の衆生のために、阿弥陀如来すでに三心の願を發したまえり、云何が思念せんや。答う。仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに^五

と述べていく。「我一心」と本願の三心が相違しないことは字訓釈によって明らかになったことである。それは「涅

槃の真因はただ信心をもつてす」ということは、疑いようなない事実である。実験上の事実である。仏道は果から始まるからである。それは阿難が釈尊を光顔巍巍と仰いだことから明白である。

そこから今度は、如来が愚悪の衆生のために一心ではなく三心の誓いを発したということには、どういう意味があるのか。なぜ愚悪の衆生のために一心ではなく、三心を発したのかという測り難い仏意を推求していく。

それはつまり、果たしてなぜ信心に涅槃が実現するということが起こるのか。絶対に救われることのない人間に、なぜ存在の満足が実現するのか。そのように絶対に救われることのない者を必ず救わんとする仏意はどうであるのか。その仏意に、「仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに」とその根源を問うていくのがこの仏意積である。

それは、本願成就の信心に立ってそこに因位としてはたらいいた本願を推究することである。すなわち本願成就の信心に立って、その因の三心との関係を推究する。それが三心一心問答の仏意積である。

信心に涅槃が実現するという果の事実に立って（字訓釈）、なぜ凡夫にそのようなことが成り立つのか、という原理を、如来が如来自身を表現するために誓った因位の願心に尋ねていく（仏意積）のである。

曾我量深は、この親鸞が仏意積を展開する意図を、以下のように述べる。

此の三心といふのも、之は吾々人間が別々に三つの心を発すのでない、具体的事行としてはたゞ一心である。

唯、「如来たすけましませ」と云ふ帰命する念仏の一心心である。其の一念の信心に、自然に三心といふ理由が具足し成就して居るのである。斯ういふ工合に親鸞聖人は見られまして、詰り三心といふのは如来が吾々に信心を發起せしめる所の本願の自証の道程である、随て我々が如来の願心に転入する自覚の道程であるといふやうに、親鸞聖人は見られたのでありまして、それらのことは親鸞の「信巻」の三心一心問答、殊

に其の第二問答の中に其事をば詳しく示されて居るのであります^六

因位の三心と言つても、「吾々人間が別々に三つの心を発すのでない」、すなわち単に三心というものを発して

きたから信心が獲得できた、というものではない。そうではなく、曾我は三心を、「一念の信心に、自然に」「具足し成就して居る」「理由」であるとする。更に曾我は、次のようにも述べている。

至心、信樂、欲生の三つは、それ等の内的必然を示す範疇であります。其の主語なるものは一心である。たゞ一信心である。即ち一つの信心を主語として、さうして三つの賓語が出て来る。其の賓語といふものを造り出して来る所の原理が、即ち至心、信樂、欲生の三つの範疇である七

ここに述べられるように如来の三心とは、「二つの信心を主語として」、そこに「具足し成就して居る」「内的必然」なる「賓語」であり、そのように三心それぞれの「賓語」の「範疇」における「原理」を究明したものが仏意積なのである。

またそれだけではなく、三心一心問答を見れば、親鸞は「次に「信樂」というは八」、「次に「欲生」と言うは九」と論を展開し、或いは、

この至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり一〇

すなわち利他回向の至心をもって、信樂の体とするなり二

すなわち真実の信樂をもって欲生の体とするなり三

として、より根源へと論が展開するものとしてその関係性を示しているが、この至心積から信樂積、そして欲生積への展開を曾我は「本願の自証の道程」であり、「我々が如来の願心に転入する自証の道程である」とするのである。すなわち三心一心問答とは、「涅槃の真因はただ信心をもってす」という信心発起の救済から、願の自証へと展開する思索であり、それは衆生からすれば、信心発起の具体的な宗教的体験を契機として、いよいよそれを過去の個人的体験に止めることなく、或いは神秘体験や単なる恩寵とすることなく、その信心を成り立たしめるところの願という普遍的「内的必然」の「原理」にまで自らに発起した信心を深めるのである。つまり、名号の回施を契機として発起した信心から、至心、信樂と次第に根源的な「原理」である如来の願心にまで自らの信を

深めていき、その最も根源に如来の欲生心という宗教的原理を尋ね当てているのである^三。衆生に発起した信心を、今度は願の「原理」にまで自覚化していく、それが仏意積である。このように、願として自らの信を深めていく営みがあつてこそ、宗教的体験が単に一過性の個人的体験に止まらずに、「本願に帰す」とされる本願を依止とした生を歩んでいく意味を持つのである。それについては論を展開していきながら確かめていく。

また、そのような方法について、曾我は「この心を推する」ということに着目して、次のように述べている。

「斯ノ心」といふのは何であるか（中略）「斯ノ心」といふのは其の信心自体を指すので、詰りこゝでいふならば宗教的自覚の体相を抑へるのである。だから斯の心といふのはやはり信樂の一信心を抑へて居る。詰り涅槃の真因は唯信心を以てす、とはつきり抑へて行くのでありますからして、三心を此の具体的信仰経験の中に求めて一心といふ、即ち吾等の具体的宗教経験の一心一行である（中略）此の具体的信心一つを抑へて「斯ノ心ヲ推スニ」としつかり抑へて居るのである。（中略）だから本当に親鸞聖人が講釈して居られるのは経文にある文字の講釈ではなくて、具体的なる斯の心のさながらの論理的展開である。斯の心を推し極め、斯の自覚の一心、所謂形式的分析の論理ではありません、此の体験の一心、体験の論理的道程を推して行つて斯の心と云つて居るのであります。即ち涅槃の真因は唯信心を以てす、といふ現存の自覚の一心、自覚の信心其のものを抑へて「斯ノ心ヲ推ス」といふ。斯の心を推し推し、推し極めて行つて遂に法蔵菩薩の因位本願の三心、至心信樂欲生の三心といふものゝ論理を明らかにして行くのである。推すといふ所に三心の論理といふものが出て来るのである。斯の心を推す、と云つて別に横車を押すのでない。推されるものも斯の心なら、推すものも斯の心の外に別に推すものは無い。斯の心は唯一心である。一心自ら推し極めて行くのである。実はこゝに三心が出て来るのである^四

ここに曾我は、「この心」とは「宗教的自覚の体相」、「具体的信仰経験」であると述べ、それは「涅槃の真因は

唯信心を以てす、といふ現存の自覚の「一心」であると捉える。そしてその心を推究することは、「横車を押す」ような「所謂形式的分析の論理ではあ」らず、「具体的なる斯の心のさながらの論理的展開」なのだと述べる。三心積は、いずれも自らの機の虚妄性の自覚に即して如来の願心が推究されているが、それは単に「形式的分析」をしているのではないのである。

すなわち「斯ノ心ヲ推ス」とは、「推されるものも斯の心なら、推すものも斯の心」であり、「一心自ら推し極めて行く」のである。そして、「実はこゝに三心が出て来るのである」と述べる。つまり、単に信心発起の体験を分析するというのではなく、一心が発起したところに立って、その自信を益々明らかにすべく求道し、それによって信心そのものが深まっていくことであろう。そのような個人的具体的獲信の体験から、いよいよその信心の意味をはつきりとさせていく歩みにおける「三心の論理といふものが出て来る」のである。その自覚の道程が、三心一心問答であると言えよう。

つまり三心一心問答とは、衆生に発起する本願成就の一心の意味や道理を、その因位である法蔵菩薩の願心との関係として推求しているのである。換言するならば、親鸞が自身に発起した本願成就の一心に立って、その内実を至心信樂欲生と誓う因位の願心に尋ね当てていくのである。またその思索によって仏道の歩みを、普遍性をもつ本願の道理に返していくのである。

本章では、このような三心一心問答の思索を、既に本論において三心一心問答の位置を尋ねる指標としてきた「如来表現の範疇としての三心観」と題された曾我の講演録を元に尋ねていきたい。曾我は同書において、

法蔵菩薩といふものゝ正態を、どうしても自分の意識に求めて行かないといふと満足出来ない。段々求め求めて私は遂に『唯識論』の中にある所の阿頼耶識といふものに於て法蔵菩薩を求め得たと同時に、又『唯識論』の阿頼耶識といふものは何であるか、かういふ工合に考へて、私は『大無量寿経』の法蔵菩薩に於て之を求めた。だからして『唯識論』ばかり読んで居つては阿頼耶識が何であるか解らぬ。又『大無量寿経』ば

かり読んで居つても法蔵菩薩が何であるか解らない。『大無量寿経』に説いてある所の法蔵菩薩を『唯識論』の阿頼耶識の中に求め得ることによつて、私は『唯識論』の阿頼耶識といふものが即ち法蔵菩薩であるといふことを明らかにしたのである。之は循環証明法であります。又已むを得ざる循環論証であらうと思ふ^{一五}と述べる。すなわち曾我は、唯識という「意識自覚」、「具体的経験」の中に、「有限」と「無限」の方面があるという阿頼耶識の構造に示唆されて、それを信心発起という「破闇満願」の具体的有限の面と、そこにおいて法蔵菩薩の大精神という無限の方面を見出す思索をしている。あくまで唯識は唯識であり、『大経』は『大経』であるので、「循環証明法であります。又已むを得ざる循環論証であらうと思ふ」と述べている。また曾我は、

私は一般的なる真宗学の話をするのでも完成せる唯識学の話をするのでも無い。自分は現在の自分の意識の事実の話をするのである。だからして意識の体験を離れたる真宗学でも無いし、宗教的認識と交渉なき唯識学でも無い。語り自分の意識の中に流るゝ真宗学を話し、自分の宗教的要求の反省なる唯識学を話して居るのである^{一六}

とも述べる。ここに、曾我が『大経』に説かれる法蔵菩薩と『唯識論』に説かれる阿頼耶識とを同一視して「已むを得ざる循環論証」を展開する意図がある。『大経』に説かれる法蔵菩薩の物語は、単に神話ではなく宗教的体験の内実であることは本論の第一章で阿難と釈尊の出遇いが説かれた真実教に確かめられたことであるが、それはすなわち『大経』に説かれる法蔵菩薩という宗教的原理を、一人一人が体験し、自覚されなければならないことを意味する。それ故曾我は「意識の体験を離れたる真宗学でも無いし、宗教的認識と交渉なき唯識学でも無い」、自身の「意識の事実」「意識の体験」としてこの三心一心問答を論考している。そのような方法は、親鸞が「仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに」と述べて三心一心問答を展開したことと軌を一にするものである。ここに、本論では全面的に曾我の論考によつて論を展開する意図がある。

第二節 至心積

第一項 一切の群生海—尊嚴なる業といふもの—

至心積から見ていく。まず至心積の冒頭には、

仏意測り難し。しかりといえども竊かにこの心を推するに、一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心なし。虚仮諂偽にして眞実の心なし^{一七}

と述べられる。三心一心問答の「一心」とは、直接には世親の「我一心」であり、もしくは、それに親鸞自身と念仏もうさんとおもいたつころを重ね見た「一心」である。しかしそもそもそのような一人の目覚めが、ここでは「一切の群生海」という広がりをも以て述べられている。曾我はこれに注目して、次のように述べる。

一切ノ群生海、無始ヨリ已来乃至今日今時ニ至ルマデ、穢惡汚染ニシテ清淨ノ心無シ、虚仮諂偽ニシテ眞実ノ心無シ。

これが即ち至心は宗教的体験の果相といふ所以である。茲に個人的の私言を超えて堂々と普遍的に「一切ノ群生海」といはれると、もうはや、数百年昔の親鸞だけの私事を云つて居るので無い。一切群生海はといふと皆様各自々々全体を総合することになる。「斯ノ心」なる体験を推論せずして突然として一切群生海といへば驕慢なる独断論であるが、斯の心を内面的に推すと「一切群生海ハ無始ヨリ已来乃至今日今時ニ至ルマデ、穢惡汚染ニシテ清淨ノ心無シ、虚仮諂偽ニシテ眞実ノ心無シ」、斯ういふ工合に内的必然的に無限無碍に流れ出て来る。吾々は断片的に、教権的に、「機の深信」だとか「罪惡の自覺」だとか云ふことを想像して居るのでありますが、それは一体我々の唯一直接の自証的事実なる意識の上には何であるか。それは外ではない、唯「斯ノ心」を推すといふと、かういふ無限の内面を描写せる宗教歴史の絵巻物が開かれて来る。法蔵菩薩の永劫修行は正しく全宗教の文化史的展開である。即ち推すといふのは往還二面に表現廻向するこ

とである。此の信心が信心自らを廻向する。信心以外から廻向するのではない。水の流れる如く、水は水自らの重みで以て滞りなく流れて行く、丁度其のやうに此の一心が願力自然に自らを廻向し、自らを転向する所にそこに先づ至心が開かれる。其の至心をこゝに述べて、先づその外的境界を表明して「一切ノ群生海」と云うたのである一八

また、

之を若しも妄想独断となし、語を改めて「親鸞ハ無始ヨリコノカタ今日今時……」と云つたらどうか。そんな風にいふと全文が虚偽となる。何となれば、「親鸞ハ」と主観的にいつたら、要するにオギャと生まれて死ぬまでの間、それだけしか解らぬ。しかるに今「一切群生海ハ」といふ所に於て、初めて無始より已来乃至今日今時に至るまでといふことが出来るのであつて、茲に「一切ノ群生海ハ」の文字は単なる自分でもなく、又単なる他人でもなく、個々の多人の集合でもなく、全体を一つの組織体系として、全的一として「一切群生海」と云うたのである（中略）もつともつと内面化した、もつともつと生き生きとして居る所の、全体に貫通して血の流れて居る叫び声そのものをつかまへて、吾々の散乱轟動して、殆ど八万四千の感覺意識が群り起る、其の感覺意識其のものゝ直接の声を聞き、我が全身の叫を聞いて、それを其の儘描写したものであります一九

とも述べられている。

これらに言われるように、「斯ノ心」なる体験を推論せずして突然として一切群生海といつたり思い描いたりするようなものは、「機の深信」だとか「罪惡の自覚」だとか云ふことを想像して居る」に過ぎない。それは「断片的」、或いは「教権的」な解釈であるから、「傲慢なる独断論」なのである。

そうではなく親鸞は、「竊かにこの心を推するに」と言うように、具体的に体験した信心を「内面的に推」している。それによつて初めて「この心」に感得されている「意識」として、「一切の群生海、無始よりこのかた乃至

今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」という「機の深信」が「内的必然的に無限無碍に流れ出て来」ていることが表明され得るのである。この冒頭の一文は、そのように「生き生きとして居る所の、全体に貫通して血の流れて居る叫び声そのもの」であり、その「吾々の散乱轟動して、殆ど八万四千の感覺意識が群り起る、其の感覺意識其のものゝ直接の声（中略）我が全身の叫を聞いて、それを其の儘描写し」、「表明」しているものなのである。そのように「この心」が開く生々しい「群生海」の「意識」は、個人が「生まれて死ぬまで間」というような「主観的」な「親鸞だけの私事」ではない。それは第一章においても本願の成就として確かめた通りである。そのように「単なる自分でもなく、又単なる他人でもなく、個々の多人の集合でもなく、全体を一つの組織体系として、全的一として」の「機の深信」である。それゆえ「初めて無始より已来乃至今日今時に至るまでといふことが出来る」のである。

すなわちこの至心積冒頭の一文は、「機の深信」だとか「罪惡の自覚」だとか「と言われるものが「唯一直接の自証的事実なる意識の上に」、「感覺意識」として「直接」に「群り起」こっている「叫び声そのものをつかまへ」た「表明」である。

このように「この心を推する」ことによって、そこに「意識」されている「機の深信」が「内的必然的に出て来る」ことを曾我は、「信心が信心自ら廻向する」と押さえている。信心自体が自己の「唯一直接の自証的事実なる意識の上に」、「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」という「無限の内面を描写せる宗教歴史の絵巻物」を開いて来るのである。曾我はこれを「法蔵菩薩の永劫修行は正しく全宗教の文化史的展開である」とも述べるが、これは親鸞が、この至心積冒頭の一文を「ここをもって」と受けて、法蔵菩薩の不可思議兆載永劫の修行を開いていくことを踏まえて述べたものであると考えられる。これについては、次項に譲る。

そこで曾我は、このように「信心が信心自ら廻向」した冒頭の「一切の群生海」の表明の意義を更に詳しく、

次のように読み取っている。

「一切群生海ハ」ところに先づ現実の果を以てあげてあるけれども、それを推し極めて行くとき因を説いてある。而も因を説いてあるけれども、其の因は果に即して説いてある。やはり果のまゝ因の相であり、因のまゝ果の相である。此の果の上に自覚の意識が閃き出した所が因であります。業とは何ぞや、業といふことは、全体的経験としての果の中にその不純の内容を超越して純なる本質として因を見出して来た。詰り感覚の中に感覚意識を見出して来た。感覚の中に感覚する意識そのものを見出して来たのであります^{二二}

ここに「業とは何ぞや」と問題にされるように、冒頭に述べられる「機の深信」の一文は、「業」の自覚である。そして、ここに「一切の群生海」は業の「現実の果」であり、「それを推し極めて」、「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」という業の「因」が「閃き出」されてきたのであることが述べられる。またそれは「感覚の中に感覚する意識そのものを見出して来た」ことだと述べられる。

つまりこれは、「一切の群生海」とは「吾々の散乱轟動して、殆ど八万四千の感覚意識が群り起る、其の感覚意識其のもの」であつたが、そのような現実を自己の「全体的経験」として実際に「感覚」するには、「感覚する意識そのもの」が無ければならないのである。それがなければ、ただ単に「内なる煩惱妄念に应じて^{三三}」「何等の統一なくムクムクと所謂六根六境六識の群賊悪獸を生^{三三}」じて迷っているのみに過ぎず、「一切の群生海」という「機の深信」が開かれてくることは有り得ない。よつてこの冒頭の一文からは、そのように現実が「一切の群生海」であることを「感覚する意識そのもの」、すなわちその現実を「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」という自己の迷いとして、すなわち迷いを迷いとして「感覚する意識そのものを見出して来た」ことが読み取れるのである^{二四}。

それを曾我は、「全体的経験としての果の中にその不純の内容を超越して純なる本質として因を見出して来た」

ことだと述べる。それが「純なる本質」であることの根拠は、「因を説いてあるけれども、其の因は果に即して説いてある。やはり果のまゝ因の相であり、因のまゝ果の相である」とされるように、業の因果が一貫されてあることにある。すなわち至心積冒頭の「機の深信」には、「自覚の意識」である「この心を推す」ことによつて、現実の「純なる本質」として「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮詭偽にして真実の心なし」という迷いの歴史が「感覺」され、因果を一貫する業全体が「感覺意識」されてあるのである。よつてこの一文の意義を、曾我はまた次のように述べる。

今まで因と果と別体と見えたる無自覚なる業の因果を一貫総合する久遠の自覚意識に証入し、此の阿頼耶の大きな自覚を通して、翻つて其の自覚の果相として、阿頼耶の大きな自覚の現実相として、自覚の道程の一つの現実相として、今更のやうに尊嚴なる業といふもの、自己の全体的責任と云ふものを、浄玻璃の鏡の前に立つた如く明かに見出し来たのであります^{二五}

「この心」という宗教的体験のない「今まで」、或いは宗教的体験である「この心を推する」ということのなかつた「今まで」の「現実」は、「内外無数に各々別々の形象を取りて内なる煩惱妄念に應じて化現して居る^{二六}」に過ぎなかつた。つまり「実は果を感じるのではなく、唯果の上に苦楽を感じるのみ^{二七}」であり、したがつて「業の因果は単に主観的抽象的なる苦楽の感情に外ならない^{二八}」「部分的感覺^{二九}」であり、「然らば業果は感覺せられたのではなく、単に業と云ふものが果と云ふものを生じたに過ぎない^{三〇}」ものであつた。すなわち「無自覚」なる故に、「業なる因は果報なる苦楽よりも一層没交渉^{三一}」であつた。そのように「今まで因と果と別体と見え」ていたのである。

しかし宗教的体験を通して見出されてきたのは、「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮詭偽にして真実の心なし」という「因と果と別体」ではなく、「一貫」する「業の因果」の意義である。そのような「業の因果を一貫総合する久遠の自覚意識に証入し」、「翻つて」今度は「こ

の心を推する」ことよって、その「自覚の現実相として、自覚の道程の一つの現実相として、今更のやうに尊厳なる業といふもの、自己の全体的責任と云ふものを、浄玻璃の鏡の前に立つた如く明かに見出し来た」のである。つまり、「この心」という宗教的体験に「内的必然的に」感得されている「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」という感覚を通して、「自己の全体的責任」を感じ、「今更のやうに尊厳なる業といふもの」が自覚されたのである。「因と果と別体と見えたる無自覚なる」間は、業に「無自覚」であり、単に私的な「苦楽」として感じるに過ぎなかったものが、「この心」という宗教的体験によつて、完全に個人の手を離れ、私的なものを超えながらも、かつ「自己の全体的責任」であるという「尊厳なる業」として見出されたのである。このように個人に起きた「機の深信」でありながら、それが真に公なるものの感得に他ならない、それがこの至心積冒頭に表明される一文の意味である。

第二項 ここをもつて如来―必然的論理―

至心積は、次のように続く。

ここをもつて如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし。真心ならざることなし。如来、清浄の真心をもつて、円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまえり。如来の至心をもつて、諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海に回施したまえり。すなわちこれ利他の真心を彰す。故に疑蓋、雜わることなし。この至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり^{三三}

ここに、冒頭の業の自覚の表明を「ここをもつて」と受けて、因位法蔵菩薩の兆載永劫の修行が開かれていく。これについて曾我は、次のように述べている。

「是ヲ以テ如来」と出て、「然ルニ如来」では無い（中略）「是ヲ以テ」といふ所に必然の論理の力があるの

であります。「然ルニ阿弥陀如来」なら有難いのでありますが、「是ヲ以テ」だと有難くない（中略）「何故」といふ問題がそこにあるから、「是ヲ以テ」と出て来た（中略）ここに必然的論理があると思ふのであります。（中略）一切群生海は此の通りの果相、現実相である。現実相は此の通りであるが故に、如来は不可思議兆載永劫に於て三業の所修一念一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし、かういふことが解つて来た。一体如来といふものはどうして見出す、如来を見出す所の其の道程、其の原理が、詰り一切群生海である。此の一切群生海の果相を通して吾々は如来の因相を絵巻物の如く明瞭に知ることが出来るのである。如来の無尽の果上徳相は如来の因中に具足するものである。因を離れて如来はない（中略）一体、法蔵菩薩はどこに見出すか。此の一切群生海の中に、群生海を通して、さうして群生海を超えて、そこに法蔵菩薩を見出す。群生海を通さずしては群生海を超えることは出来ない。群生海を超えといふことは、群生海を通して、即ち群生海を通してさうして群生海を超えて、そこに如来があり、如来因位の行がある。だからしてそこに全体的なる純粹なる廻向といふ論理があるのであらうと思ふのであります^{三四}

曾我は「ここをもって」とされる接続詞に注目して、前項で扱った「一切の群生海」という自覚から法蔵菩薩の兆載永劫の修行が開かれてくるところに、「如来を見出す」「必然的論理」があることを読み取り、「如来を見出す（中略）原理が、詰り一切群生海である」と押さえている。「必然的論理」とは、「此の一切群生海の中に、群生海を通して、さうして群生海を超えて、そこに法蔵菩薩を見出す」とされるように、本当に「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし」であったという、私的なものではない自己を一貫した「尊嚴なる業」全体が我一人に自覚されてくる「機の深信」を通すからこそ、「如来の因中を絵巻物の如く明瞭に知ることが出来る」という必然性である。「一切の群生海」という一人の無始以来の「機の深信」を通すところのみ「如来を見出す」「原理」があるのである。ここに、しかるに濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといへども、

真なる者は、はなはだもって難く、実なる者は、はなはだもって希なり。偽なる者は、はなはだもって多く、虚なる者は、はなはだもって滋し^{三五}と述べられるような仏道の厳肅さが窺える。人間は「群生海」であるから「然ルニ阿弥陀如来」は救ってくれるのだ、というような単に「有難い」だけの、人間を擁護する一般化された観念論ではないのである。

それでは、そのような「機の深信」に「絵巻物の如く明瞭」かつ「必然的」に見出されてくる「如来の無尽の果上徳相」を「具足」した「如来因位の行」の内実とは、一体どのようなものであるのか。至心積本文によれば、それは「如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし。真心ならざることなし」というものである。また、その至心積の御自釈の直後には、そのような法蔵菩薩の修行について説かれた『大経』勝行段の経説が引文されている^{三六}。これらの「必然的」に展開される如来因位の修行の内実について、曾我は次のように述べる。

「欲覚、瞋覚、害覚ヲ生ぜズ、欲望、瞋想、害想ヲ起サズ、色声香味ノ法ニ著セズ」と、一体之は何を云つてある。初めから生じたことの無いものならば、「生ぜズ」といふ必要はない。初めから起きぬものならば「起サズ」と断る必要はない。初めから著せぬものならば「著セズ」と断る必要はない。こゝに殊更に「生ぜズ」「起サズ」「著セズ」といふのは何を云つて居るのであるか。「生ぜズ」といふことは、生を通し、生を超えて、生を超えることによつて、此の不生の境に達し、「起サズ」といふのは、真実に起を通し、起を超えて、不起の所に達するのである。「著セズ」といふのは、著を通して、初めて著を超えた境地に至つて「不著」といふのであらう。

だからして欲覚、瞋覚、害覚を起さざる所の法蔵菩薩の行といふものは、真実に欲覚、瞋覚、害覚を起し、本当にそれに悩まされて居る所のものが、初めて開く所の境地でありませう。本当に欲覚、瞋覚、害覚を起し、それに悩まされたものにして、初めて欲覚、瞋覚、害覚を生ぜざる所の、所謂欲覚、瞋覚、害覚を超越

した所の一つの境地に一致するものであらうかと思ふのであります。即ち此の法蔵菩薩は、吾々の本当の現実、異熟の現実の自覚を通して、其の自覚の極端の底に現れ、そこに感ずる所の清浄なる大精神、本当に現実に苦しめられ、吾々を本当に見つめ、自己のあらゆる現実を認めて、自己の全体を投げ出し、其の自己全体を投げ出し、其の自己全体を引受けるものが法蔵菩薩である（中略）「是ヲ以テ如来」、実に吾々衆生の現実のはてからはてまでを見て、見徹した時に、其の現実の全体の中に即して、其の全体を通して超えて、さうしてそこに法蔵菩薩がある^{三七}

ここに「欲覚、瞋覚、害覚を起さざる所の法蔵菩薩の行」とは、「真実に欲覚、瞋覚、害覚を起し、本当にそれに悩まされて居る所のものが、初めて開く所の境地」であり、それは「欲覚、瞋覚、害覚を超越した所の一つの境地」であるとされる。そしてその境地とは、具体的には「吾々の本当の現実、異熟の現実の自覚を通して、其の自覚の極端の底に現れ、そこに感ずる所の清浄なる大精神」だとされる。

前項に確かめられたように、ここで述べられる「真実に欲覚、瞋覚、害覚を起す」「吾々の本当の現実」とは、「散乱轟動して、殆ど八万四千の感覺意識が群り起る」ものであり、「内なる煩惱妄念に応じて」「何等の統一なくムクムクと所謂六根六境六識の群賊悪獸を生」じるものであった。すなわち「欲覚、瞋覚、害覚」の煩惱妄念に囚われ振り回されて、そこには「唯果の上に苦樂を感ずるのみ」なのである。これこそが「本当に現実に苦しめられ」「本当にそれに悩まされて居る所のもの」とされる現実であろう。

その「本当にそれに悩まされて居る所のもの」の「現実のはてからはてまでを見て、見徹した」「其の自覚の極端の底に現れ」るのが、法蔵菩薩である。すなわち「今更のやうに尊嚴なる業といふもの、自己の全体的責任と云ふものを、浄玻璃の鏡の前に立つた如く明かに見出し来たのであります」と述べられていた「一切の群生海」の自覚にこそ、法蔵菩薩は現れるということである。

そしてその法蔵菩薩とは、「吾々を本当に見つめ、自己のあらゆる現実を認めて」「其の自己全体を引受ける」

「清浄なる大精神」であるとされる。「如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし。真心ならざることなし」と述懐される法蔵菩薩の修行とは、衆生の「一切の群生海」という機の「自覚の底に現れ」る、自己の業全体を「認め」「引受け」る「大精神」のことなのである。衆生は、「吾々の本当の現実、異熟の現実を通して」「本当に欲覚、瞋覚、害覚を起し、それに悩まされ」、「本当に現実に苦しめられ」ることを通して、「其の自覚の極端の底に」において、そのような業全体を全肯定する大精神の「境地」に「初めて」「一致する」。すなわち「此の一切群生海の果相を通して吾々は如来の因相を絵巻物の如く明瞭に知ることが出来る」という「必然」性とは、「今更のやうに尊厳なる業といふもの、自己の全体的責任と云ふものを、浄玻璃の鏡の前に立つた如く明かに見出」す一念に「必然的」にその業全体が荷負され得るといふ必然的論理である。

なぜそのように「今更のやうに尊厳なる業といふもの」を自覚する時に、「法蔵菩薩の永劫修行」が「絵巻物の如く明瞭に知」られ、その業全体を「認め」「引受け」る「清浄なる大精神」に「一致する」のか。その「ここをもつて」とされる「必然」性はどこにあるのか。それを曾我は、「一切の群生海」こそが如来を見出す「原理」であると述べていたが、ここではそのような法蔵菩薩の大精神を感得する転機を、「其の自己全体を投げ出す時」であると述べられている。それらから思うに、「今更のやうに尊厳なる業」の自覚される時には、最早「一切の群生海」という公なる業全体の自覚であって、そこには業に対する私的な「煩惱妄念」や「苦樂の感情^{三八}」などというものは止んでいないだろうか^{三九}。それを曾我は「自己全体を投げ出す」と述べるのだと思われる。最早「今更のやうに尊厳なる業といふもの」が本当に自覚されることによつて、業に対する私的な「煩惱妄念」が拭われ、「自己全体を投げ出し」得るのであり、それゆえそこに業全体を「認め」「受入れ」る「清浄なる大精神」の「境地」に「一致する」ことが「必然的」に起こるのである^{四〇}。ここに「一切の群生海」に如来を見出す「原理」があり、その「法蔵菩薩の永劫修行」によつて業全体が荷負され得る「必然的論理」がある。これを至心積

には、「如来の至心をもって、諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海に回施したまえり」と述べられるのである。

第三項 至徳の尊号―転悪成徳―

以上より、至心積は、「一切の群生海」という「機の深信」と、そのような「今更のやうに尊厳なる業といふもの」を自覚する時に、業全体を「認め」「引受け」る「法蔵菩薩の大精神」の「境地」に「一致する」「必然的論理」があることが確認された。この「必然的論理」が至心の道理である。よってこの至心は、「総序」に、

円融至徳の嘉号は、悪を転じて説くを成す正智^{四一}

とされるような転悪成徳を意味する名号をもって、「この至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり」と端的に押さえられる。

このような転悪成徳の名号を体とする至心の意義について、曾我は次のように述べる。

清浄真実の智光を開いて一切衆生を摂取し、衆生の苦悩の象徴たりし山河大地、諸有機体をして転じて各自に満足歓喜の象徴とならしめる。かくして一切の事象の上に内面的円満完全の個性を成就せしむるものが、

此の至心の意義であります^{四二}

ここに「衆生の苦悩の象徴たりし山河大地、諸有機体をして転じて各自に満足歓喜の象徴とならしめる」とある。「衆生の苦悩の象徴たりし山河大地、諸有機体」とは、既に尋ねたことからすれば、「内外無数に各々別々の形象を取りて内なる煩惱妄念に応じて化現し」、「何等の統一なくムクムクと所謂六根六境六識の群賊悪獣を生ずることであった。しかしそのような私的な「諸有の一切煩惱悪業邪智」は、至心の回施において「今更のやうに尊厳なる業といふもの」として転じられるのである。「尊厳なる」と述べられるように、それは業そのままに「自己の全体的責任」として、自己に与えられている自己を莊嚴するものとして、「各自に満足歓喜の象徴とならしめる」のである。すなわち「円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就」すると御自積されるように、「一切の事

象の上に内面的円満完全の個性を成就せしむる」、それが至心の論理である。この至心は、

この心はすなわちこれ不可思議・不可称・不可説の一乗大智願海、回向利益他の眞実心なり。これを「至心」と名づく^{四三}

と結ばれている。最後に、このような「一乗大智願海」なる「至心」の具体性を松原祐善に聞きたい。

私はここに「業を尽す」といった仏者の生活を想い起すのである。そのことは一応己が人生に対する懺悔の表白であつたであらう。だがその懺悔の否定をくぐつて、力強い積極的な人生創造の使命感をそこに聞くことができる。およそ業とは人生についての思想であるというよりも、人生の現実そのものが業と知らされ、心よりも身に覚える具体的な生きた感覚であり、厳しい人間現実の痛感である。或はこれを歴史的現実とも換言できようか。実は人間の知性よりもこの現実が深いのである（中略）恐らくは人間の理知の傲慢を以てしては、到底人生の現実が業だとは受けとれないであらう。更に人間の理知を以てして「業を尽す」の決断とその歓喜とは開けてこないであらう（中略）業はまた業報である。つねに人生における行為の責任が問われてるのである。而して責任の廻避は絶対に許されないのである。そこに眞実の人生がある。人は業を怖れて業からの廻避を望むのであるが、それは決して苦悩の解決ではなく、また眞人の道でもない。業を受け、業を悩む、更に業を尽すところに眞に生産的なる人生の創造がある。業を業と受けとり得たところには、最早己が人生に対する一点の不安や疑念を残さないのである。業を怖れてはならない。業を業と受けとれない人生への私心が実は自己を縛つて苦しめるのである。かくて業を尽すとはやがてこの私心の自我心を離れ超えて正直に眞剣に自己自身に生き切ることである。業こそ自己をして眞に自己たらしめてゆくものであり、これを素材として人類の光の歴史が開けているのである。浄土往生人の生活に出逢うのである^{四四}

「業とは人生についての思想であるというよりも、人生の現実そのものが業と知らされ、心よりも身に覚える具体的な生きた感覚であり、厳しい人間現実の痛感である。或はこれを歴史的現実とも換言できようか」とされ

るように、「一切の群生海」なる業とは分別上の「思想」でも私的なものでもない、無始以来の「歴史」を持った「具体的な生きた感覚」であり、「人生の現実そのもの」である。「人間の知性よりもこの現実が深い」のであって、「人間理知の傲慢を以てしては、到底人生の現実が業だとは受けとれない」で「苦楽」を感ずるのみなのである。それゆえ「理知の傲慢を以てしては」「業を尽す」の決断とその歓喜」などが開けて来るはずがない。しかしいくら「業を怖れて業からの廻避を望」んでも「責任の廻避は絶対に許されない」のであり、ましてや「責任の廻避」は「苦悩の解決ではな」いばかりか、「業を業と受けとれない人生への私心は実は自己を縛って苦しめる」のである。「業を怖れてはならない」のである。

そのような「私心の自我心」を「懺悔」し「業を業と受けとり得たところには、最早己が人生に対する一点の不安や疑念を残さない」のであり、「真に生産的なる人生の創造がある」。すなわち「業を尽す」の決断とその歓喜」にこそ、「自己をして真に自己たらしめてゆく」自体満足の「浄土往生人の生活」が「開け」るのである。

第三節 信楽釈

第一項 利他回向の至心をもって、信楽の体とするなり―信楽が展開される必然性―

次に信楽釈を見て行く。冒頭には、次のように述懐される。

次に「信楽」というは、すなわちこれ如来の満足大悲・円融無碍の信心海なり。このゆえに疑蓋間雑あることなし、かるがゆえに「信楽」と名づく。すなわち利他回向の至心をもって、信楽の体とするなり^{四五}。信楽とは如来が大悲を満足する原理であり、それはすなわち衆生に發起する信心が「疑蓋間雑あることなき」「円融無碍の信心海」たり得ることである。そしてこれは「至心をもって」体とするものである。このような至心と信楽とはどのような関係にあるものであろうか。

『尊号真像銘文』には、このような「利他回向の至心をもって、信樂の体とする」ような「至心信樂」の意義について、次のように解釈されている。

「至心信樂」というのは、至心は、真実ともうすなり。真実ともうすは、如来の御ちかひの真実なるを至心ともうすなり。煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清淨の心なし。濁悪邪見のゆえなり。信樂というは、如来の本願、真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがわざれば、信樂ともうすなり。この至心信樂は、すなわち十方の衆生をしてわが真実なる誓願を信樂すべしとすすめたまえる御ちかひの至心信樂なり。凡夫自力のころにはあらず四六

至心は「如来の御ちかひの真実なるを至心ともうすなり。煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清淨の心なし。濁悪邪見のゆえなり」と解釈される。至心釈で見て来たように、「煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清淨の心なし。濁悪邪見のゆえなり」という自覚を通して初めて、「如来の御ちかひの真実なる」ことが必然的に開かれて来るのであった。そして信樂については、そのように至心を通して見出されてきた「真実なる」「如来の本願」を、「ふたごころなくふかく信じてうたがわざ」ることであり、それは「凡夫自力のころにはあらず」とされる。

このように、衆生が法蔵菩薩の発願修行の清淨・真実なることを見出す必然的原理という至心の範疇から、今度はそれを「ふたごころなくふかく信じてうたがわざ」という信樂の範疇における原理へと展開される。この内実を、曾我は次のように押さえている。

至心に於きましては、この感覺意識の具象たる一切群生海に対して、至心を内に廻向して各自の内に自体満足の大光明を円満成就せしめ給ふたことを明らかにしたが、其の一切群生海は内に大智慧光明を廻向されながら、どうしても往生することが出来ない。それは真実の信樂がないからである。それは本願名号の至心は廻向せられても、その信樂を内に信樂する無我の自証がない。かくて法蔵菩薩の因位永劫の疑蓋無雜の真実

信樂をあげて、徹底的往生否定といふものを明らかにして行くのが、即ち是れ信樂積である^{四七}

至心の範疇における論理に明らかなように、すでにして「一切群生海は内に大智慧光明を廻向され」ているのである。すなわち法蔵菩薩の清浄な大精神というものを見出せば、そこに業全体を荷負し得て、業のままに自体満足に立たされるのである。しかし更にその内面にまで推し入って信樂の範疇まで来ると、そのような法蔵菩薩の大精神に一致するには「如来の本願、真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがわざ」る真実の信樂がなくてはならない必然性があるが、そもそも衆生にはそのような「真実の信樂がない」ではないか。すなわち「信樂を内に信樂する無我の自証がない」とされるように、自我の私心があつては如来の本願への信樂は有り得ないのである。

よつて至心が回施されるには、そこに「無我の自証」なる真実の信樂が回施されていなければならない道理がある。ここに信樂積には「利他回向の至心をもつて、信樂の体とするなり」とされ、それを曾我が「至心はうちに信樂を展開^{四八}」すると述べるように、信樂の論理の出て来る必然性がある。

そこで、そのような至心からの必然的な展開によつて信樂の範疇で問題とされるのは、当然「疑蓋間雑あることなき」「円融無碍の信心海」を回施することである。そこに信樂の論理構造が開かれていく。

第二項 必ず不可なり―否定的論理―

信樂積の論理構造は、「かくて法蔵菩薩の因位永劫の疑蓋無雜の真実信樂をあげて、徹底的往生否定といふものを明らかにして行くのが、即ち是れ信樂積である」と曾我が述べていた。それは信樂積を見ても明らかに窺える。まず信樂積には、

しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信樂なし。法爾として真実の信樂なし。ここをもつて無上功德、値遇しがたく、最勝の浄信、獲得しがた

し。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常に能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃を灸うが如くすれども、すべて雑毒・雑修の善と名づく。亦虚仮・諂偽の行と名づく。眞実の業と名づけざるなり。此の虚仮・雑毒の善をもって、無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり。何をもつてのゆえに、正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雑わることなきに由つてなり。四九

として、至心積よりも徹底した機の自覚が述べられている。「急作急修して頭燃を灸ふが如くすれども、すべて雑毒・雑修の善と名づく。亦虚仮・諂偽の行と名づく」とあるように、人間の為すこと計らうことを挙げてその一切が不実であるとされる。そして「此の虚仮・雑毒の善をもって、無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり。何をもつてのゆえに、正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雑わることなきに由つてなり」として、法蔵菩薩の修行が疑蓋雑わることがないことに照らされて、私心による往生が絶対否定される構造となっている^{五〇}。すなわち自力無効の決定である^{五一}。

曾我は、至心の更に内に展開される信樂の論理が、そのような徹底して否定の論理構造を持つことについて、次のように述べる。

此の信樂の一段といふものは初めから終ひまで、徹底的に否定を重ねて、どこどこ迄も否定せずんばやまな
いといふ、純正に否定的論理を以て一貫して居るといふことに吾々注意せしめられることである(中略)善
導の二種深信には乗仏願力を叫んで居るのであるが、親鸞の此の『教行信証』の信樂積を見ると乗仏願力
が無いのはどうした訳であるか。此の大事な乗仏願力を親鸞は忘れたのであるか。たゞたゞ否定に否定を重ね
てどこどこまでも否定せずんばやまない。之は何故であるか^{五二}

否定論理とはつまり、「純正に否定的論理を以て一貫して」「たゞたゞ否定に否定を重ねてどこどこまでも否定
せずんばやまない」のであって、どこにも「乗仏願力」が出てこないことである。「善導の二種深信」からすれば、

信心とはこのような徹底した機の深信と「かの願力に乗じて、定んで往生を得^{五三}」る法の深信であるとされるが、そうではなく親鸞はむしろ信心の本質である信樂の原理を機の深信一つのみで押さえる。そしてそこには「無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり」として、衆生の往生不可を断定する否定の論理があるのみであり、仏願力に乗ずるなどという一切ないものである。すなわち信樂の原理は、徹底して機の深信にある。

曾我は続けて次のように述べる。

彼は信樂釈に於て何処までも往生の可能を否定する。往生の否定は何を否定するか。生といふことを否定して不生といふことを云つて居る。往生を否定し否定して、最後に成仏の志願則ち願作仏心にまでもその自覚を推し進めて行かうといふ。此の論理が信樂の否定論理である。往生を否定せずんばやまないのは、安価な化土の往生に満足してはならぬ。どこまでも眞実報土の往生を遂げなければならぬ。それにはどこまでも往生を否定しなければならぬ。詰り吾々の疑ひといふものを徹底的に打ち砕き、疑心といふものを否定して信心といふものを徹底せしめるためには、其の信心が安価であつてはならぬ。安価な信心は即ち疑ひである。だからして吾々が信心信心と思つて居るやうな、そんな信心はやはり疑ひである。それ故にどこまでもどこまでも吾々が信心だと思つて居る其の信心といふものに気をゆるしてはならぬ。吾々が信心と思つて居るそれをどこまでも疑ひとして無限に否定して、さうして、如来菩薩の行を行じたまひし時三業の所修乃至一念一刹那も疑蓋雑ること無し、其の一念一刹那も疑蓋雑ることなき所の法蔵菩薩の信行、法蔵菩薩の信心、そこまでつき進んで、信心仏性といふことまでも明かにして行く論理、それが此の信樂釈である^{五四}

何故信樂に「乗仏願力」が説かれずに、徹底して機の深信一点を明らかにする「否定論理」になっているかというところ、どこまでも眞実報土の往生を遂げ「させるために、「安価な化土の往生」を「否定せずんばやまない」ことにあるとされる。そうして「成仏の志願則ち願作仏心にまでもその自覚を推し進めて行かう」とするところ、或いは「法蔵菩薩の信心、そこまでつき進んで、信心仏性といふことまでも明かにして行く」ところに、絶対否

定の論理をもって信樂の原理が述べられる所以があるとされている。

ここで否定されるべき「安価な化土の往生」とは、

衆生が衆生の立場として往生を求めるのでありますからして、其の往生は化土の往生である。大菩提心、即ち無上菩提の心を発さずして樂を得んが為めの故に、其の樂といふものが、物質的幸福であつても、それが精神的幸福であつても、兎に角幸福を求めるため、安樂を求めるために、衆生が往生を求めるならば、是れ必ず不可なり。断じて往生しない（中略）往生の否定は徒らに往生を否定して居るのでなくして、それは即ち成仏を願はない往生を否定するのである。其の往生を無限に高揚して成仏の願にまで高めるのであります。成仏の願にまで高められた所に信樂といふものゝ原理があると思ふのであります^{五五}

とされるように、「幸福を求めるため、安樂を求めるため」といった「為樂願生^{五六}」を徹底的に化土往生として否定するのであり、また単に否定するだけでなく、その否定を通して「成仏の願にまで高める」のである。

このように信樂が化土往生を否定する原理であるが故に、「どこまでもどこまでも吾々が信心だと思つて居る其の信心といふものに気をゆるしてはならぬ。吾々が信心と思つて居るそれをどこまでも疑ひとして無限に「否定」すると曾我が述べるように、信心は過去の固定された体験となつたり、概念となつた時点ですでに疑いである。信心は固定されるものではなく、常に新しく化土往生を否定し、衆生の「安価な信心」を否定されるところに究竟される「願作仏心」なる因位の清淨意欲でなくてはならないのである^{五七}。曾我は、

吾々はたゞ徒らに安価なる往生、化土の往生といふやうなものを肯定し、それに止まつて居ることは出来ない。どこまでもどこまでも此の自覺の光をかゞやかして、吾々の願ひ、吾々の自覺といふものを無限につき進めて行かなければならぬ。自覺は止まつてはならぬ。止まり得るものは自覺ではない。自覺は無限の自覺であらねばならぬ。かくの如くしてこゝに信心仏性といふ最高の宗教的原理を開かれたのであります。即ち信心が仏因である。或は信心即ち願作仏心である^{五八}

と述べる。ここに「信心仏性といふ最高の宗教的原理を開かれた」とされるように、仏となる因がどこにあるかと言うならば、それは獲信の一念における「願作仏心」の清淨意欲にのみあるのであって、「信心が仏因である」との信心仏性の原理が導き出されるのである。それゆえ信樂が「必ず報土の正定の因と成る^{五九}」のであって、信樂には『涅槃經』の信心仏性の経説が引文される^{六〇}。また信心の歩みの具体相については第三章で問題にするが、このように「我心」に「内的必然」に「具足し成就して居る」「疑蓋間雜あることな」き信樂の原理に、第二十願の仏智疑惑の罪を犯す機とのダイナミックな関係が窺える。

更に曾我はこの化土往生の内容について、

吾々は此の現実なる所の自覚意識を離れて、どんな有難い事を云つても、それは化土の往生に過ぎないのである。有難ければ有難い程方便化土である。有難ければ有難い程眞実報土を離れてしまひ、又高遠であれば高遠である程宗教的実践の眞理を離れてしまひ、虚偽空想の邪道になつてしまふ^{六一}

と述べる。「安価な信心」の莊嚴する「化土の往生」とは、「宗教的実践の眞理を離れ」、「現実なる所の自覚意識を離れて」ただ「有難い」だけのものであり、それは「虚偽空想の邪道」に他ならない。逆に言えば、このような化土往生をどこまでも「必ず不可なり」と否定し尽くすところにある「願作仏心」とは、単に「有難い」ものではなく、「現実なる所の自覚意識」にあると言えよう。すなわち「一切の群生海」という無始已来未来永劫における無有出離之縁であるとの現在の機の深信の一念である^{六二}。この一念のみが眞実の信樂なのである。曾我は信樂の否定するものについて、次のように述べる。

直接的な吾々の自覚を妨碍するものは何であるか、本当に吾々の自覚の敵となるものは何であるか、かう申しますといふと疑ひである。疑ひが吾々の自覚の直接の敵である。かういふ工合に考へまして、然らば吾々の自覚意識といふものゝ本質をなすものは何であるか、それは信である、信することである。吾々が普通信する信ずるといつて居るのは本当に信ずると違つて居る時に多い。私共は信で無い時に信ずる信ずると云つ

て居る。之は皆様よく考へて見られると解るのでありますが、本当に信じて居るときは、信じて居りますとは言はぬのであります。信じて居りますといふ必要すらないのであります^{六三}

信樂の原理である「往生を否定し否定して、最後に成仏の志願則ち願作仏心にまでもその自覚を推し進め」られた「願作仏心」とは、機の深信の徹底であるが、それは「信じて居りますといふ必要すらない」ほどに現在の身の事実に眼が開かれていることであり、それを「疑蓋間雑な」き信とされるのである^{六四}。

第三項 何をもつてのゆえに―無縁の大悲への共鳴―

続いて信樂釈には、

何をもつてのゆえに、正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雑わることなきに由つてなり。この心はすなわち如来の大悲心なるがゆえに、必ず報土の正定の因と成る。如来、

苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の浄信をもつて諸有海に回施したまえり。これを「利他真実の信心」と

名づく^{六五}

と述べられる。ここに前段における絶対否定を「何をもつてのゆえに」と受けて、そのように否定される理由が展開される。なぜ衆生の化土往生が徹底して否定されるかという点、それは「正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雑わることなきに由つて」であり、「この心はすなわち如来の大悲心」である。すなわち前の絶対否定の機の深信において、法蔵菩薩の疑蓋間雑なき兆載永劫の修行が感覚され、如来の大悲心が感得されると親鸞は述べるのである。これについて曾我は、

法蔵菩薩が疑蓋無雑であるが故に吾々の往生は到底駄目だと深信しなければならぬといふことになるのであります（中略）此の信樂といふものは、その如来の大なる悲しみに同感すること、如来の底知れない所の大きいなる悩み、大きいなる悲しみ、大きいなる痛みに本当に同感し、真実に共鳴する、其の心が即ち信樂である^{六六}

と述べる。機の深信とは目覚めの信心の内容であつて、決して人間心ではないが、それは「如来の大なる悲しみに同感すること」であり「真実に共鳴することなのである。すなわち信樂積において徹底的な機の深信が述べられるが、そのような「無有出離之縁」なる痛みは、絶対に救済され得ない衆生をみそなわした「如来の底知れない所の大きいなる悩み、大きいなる悲しみ、大きいなる痛み」であり、「如来の大悲心」との「同感」であり、「共鳴」なのである。よつて曾我は次のように思索する。

そこで信樂といふものをば、親鸞は如来大悲の心である、大悲心である、と云つて居る。一体、大悲心といふのは何であるか（中略）こゝに私は更にひるがへつて、善導大師の二種深信の中の深信の言葉を一つ読んで見たいと思ふ。

自身ハ現ニ是レ罪悪生死ノ凡夫、曠劫ヨリ已来常ニ没シ常ニ流転シテ出離ノ縁アルコト無シト深ク信ズ。かう善導は云はれた。此の「出離ノ縁アルコト無シ」、「無有出離之縁」といふ此の言葉は、「無縁の大悲」であると思ふ。無縁の大悲といふのは如来の大悲心であるといふが、此の無縁大悲とは何ぞや。私は明かに云ひます。無縁大悲といふことは無有出離之縁の大悲といふことである。それは出離の縁の無い所の大きいなる悲しみである（中略）此の無縁の大悲心は無有出離之縁の悲しみである。かくの如くにして、ひるがへつて善導の機の深信といふものは何であるか、即ち「我身」とは法蔵菩薩自身である。かういふ工合に見て来なければ、機の深信といふものは展開することが出来ない。我身は我が身だ、そんな風に読んで居る見方は、それは自力の見方といふものであつて、そんな風に見える二種深信は自力の二種深信であるといふことにならなければならぬと思ふのであります。我身とはいへば勿論我身だけれども、其の我身は単なる我身でなく、即ち法蔵菩薩の我身である。我身は現に是れ罪悪生死の凡夫だ、曠劫より已来常に沈み常に流転して出離の縁あること無し、と深信する。そこが善導の機の深信であつて、其の言葉を本当に親鸞が読んで、さうしてこゝに信樂積といふものを掲げたのでは無いか（中略）機の深信をもつて信樂の本質である、かういふ工合

に見て来た所に私は非常に注意を要すると思ふ^{六七}

このように曾我は、「如来の大悲心」とは「無縁の大悲」であるが、それは具体的には「無有出離之縁」という機の深信に他ならないとする。そして更に「ひるがへつて」そのような「同感」「共鳴」の原理を追求するならば、機の深信の「我身」とは法蔵菩薩自身でなければならぬこと見出す。「我身は我が身だ、そんな風に読んで居る見方は、それは自力の見方といふものであつて、そんな風に見える二種深信は自力の二種深信であるといふことにならなければならぬと思ふのであります」とされるように、すでに機法一体の二種深信であるには、単に機の深信が機の深信であつてはならないのである。その彰隱密には法の深信がなければならぬ。すなわち自力分別ではなく信心の内実を顕開したものであるところの機の深信の「我身」とは、「法蔵菩薩の我身」でなくては「機の深信といふものは展開することが出来ない」道理なのである^{六八}。

これについて、曾我は次のようにも述べている。

もし真実に自己の力としての自力があるならば、この機の深信、罪惡の自覚こそは、その唯一のものであらうと想ふ。何となれば、如来が法のまゝのすがたを隠して、全く無明の我として顕現し給ひたからである。彼は決して「汝、罪惡生死の凡夫よ」と叫ばずして、彼自ら「我は罪惡生死の凡夫」と叫んだ（中略）もし如来が「汝、罪業の凡夫」と喚ぶならば、恐くはわれ等は永久に無姓有情として、真実に自己の為に泣くことすら出来ぬ筈である。しかるに茲に不可思議にも主客、機法、能所、心境の轉換なる事実がある。まことに此主客の轉換と云ふことが、人生上の唯一の不可思議である^{六九}

ここに「もし如来が「汝、罪業の凡夫」と喚ぶならば、恐くはわれ等は永久に無姓有情として、真実に自己の為に泣くことすら出来ぬ筈である」とされるように、もし機の深信における「我」が「法蔵菩薩の我身」でなかつたとしたならば、それはただの自己反省の域、分別の延長を出ないのである。それゆえ「真実に自己の為に泣く」無有出離之縁の自覚には、「我は罪惡生死の凡夫」と法蔵菩薩が叫んでいるという「不可思議」なる「主客の

「轉換」が起こっているのである。すなわち信樂積では、徹底した自力無効が決定されることによって、無有出離之縁なる衆生をみそなわす「如来の大いなる悲しみに同感」し、「眞実に共鳴する」のであったが、それはすなわち如来と我との「同感」「共鳴」であり、主客の轉換を意味しているのである。「主客の轉換」とは、すなわち宗教的死を意味している。宗教的死とは、自我分別を中心とした世間道における死である。そこに私的な生を生きていた主体が、公的な「法蔵菩薩の我身」、すなわち「一切群生海の心」へと主客が轉換されるのである。

よって信樂積には、「この心はすなわち如来の大悲心なるがゆえに、必ず報土の正定の因と成る」と述べられ、曾我はこれを「往生を否定し否定して、最後に成仏の志願則ち願作仏心にまでもその自覚を推し進めて行」くこと述べていたが、それは「衆生の立場」ではなく「大菩提心、即ち無上菩提の心」なる法蔵菩薩の「願作仏心」である。信樂の範疇における否定的な「原理」とは、至心を成り立たせる信樂が、どこまでも「疑蓋間雜あることなき」「円融無碍の信心海」たり得るために、どこまでも自力の疑心が徹底的に「不可なり」と否定されることであり、そのように「無限に否定」される「原理」にこそ、「主客の轉換」が起こって「願作仏心」が成就する「最高の宗教的原理」があるのである。そしてこの「願作仏心」こそが「必ず報土正定の因と成る」とされるように「眞実報土の往生」を開くのである。

最後に曾我に聞こう。

吾々は此の往生の要求を成仏の祈願にまで進めなければ、たゞ往生が単に往生といふ所に止つて居るものであるならば大変である。吾々は其の時自覚を離れてしまふ。無限に往生を否定する所に於いて本當の信樂の自覚があるといふ事になる。さうして此の成仏までつき進んだ時に、初めて往生否定の此の信樂が、やがて往生の原理となる。往生を否定せずんば吾々は往生を得ることは出来ないのである。詰り往生を否定して成仏まで達した時に、吾々は翻つてそこに如来の大悲心といふものが開けて、そこに吾々の往生といふものがそれから開けて来るのであります。そこまで吾々の信仰の自覚といふものを純粹純正にせずんば措かぬとい

ふのが此の信樂積の論理でないかと思ふのであります。さうしてこの信樂積の論理といふものは、純粹な機の深信といふもので一貫して、法の深信といふものは殆ど機の深信の中にかくしてしまつて置く^{七二}

ここに曾我は「さうして此の成仏までつき進んだ時に、初めて往生否定の此の信樂が、やがて往生の原理となる」と述べ、「往生を否定して成仏まで達した時に、吾々は翻つてそこに如来の大悲心といふものが開けて、そこに吾々の往生といふものがそれから開けて来る」と述べるが、この不純な化土往生を否定して「願作仏心」「大悲心」にまで信仰を純粹純正にしたところに出て来るのが、次の「往生」を開く欲生積である。

信樂の原理は、「純粹な機の深信といふもので一貫」して徹底して「往生を否定」することによつて、「吾々の信仰の自覚といふものを純粹純正にせずんば措かぬ」という否定の論理である。

第四項 本願信心の願成就の文

以上の至心積・信樂積を通して、親鸞は至心信樂の願成就文の前半部分を引く。この二つの原理を以て、衆生に發起する「疑蓋無雜」の帰命の信とされるのである。

本願信心の願成就の文、

『經』に言わく、諸有の衆生、その名号を聞きて信心歡喜せんこと、乃至一念せん、と。已上^{七三}
『一念多念文意』にはこの「信心歡喜」について、次のように述べられる。

「歡喜」というのは、「歡」は、みをよろこばしむるなり。「喜」は、こころによるこぼしむるなり。うべきことをえてんずと、かねてさきよりよろこぶこころなり。(中略)「得」は、うべきことをえたりという。眞実信心をうれば、すなわち、無碍光仏の御こころのうちに撰取して、すてたまわざるなり(中略)すなわち、とき・日をもへだてず、正定聚のくらいにつきさだまるを、往生をうとはのたまえるなり^{七四}

ここに「うべきことをえてんずと、かねてさきよりよろこぶ」とされ、「正定聚のくらいにつきさだまる」と解積されるように、本願成就文に説かれる「信心歡喜」とは、煩惱を滅して悟り(涅槃)を得るといふ果の即身成

仏に立つものではなく、必ず涅槃に至るといふ確信を今得るといふ因位につく「歓喜」であり、すなわち現在安住である。

このような至心信樂の願成就文に立った感銘を尋ねるに際しては、親鸞が善導の「前念命終後念即生」の教言をもつて、至心信樂の願成就文として已証したことを窺うべきである。

本願を信受するは、前念命終なり。「すなわち正定聚の数に入る」文「即の時に必定に入る」文「また必定の菩薩と名づくるなり」文

即得往生は、後念即生なり。

他力金剛心なり、知るべし^{七五}

至心信樂によって決定された自力無効とは、人間の希望する救済が一切断たれた事実への落在、すなわち宗教的死であったが、それは為樂を求める人間心の絶望ではあるとしても、むしろ一切の妄想分別が破られて真に公なる生を見出す現在安住の喜びなのである。この至心信樂までの「前念命終」に対して、「即得往生」の意味が開顯されていくのが次の欲生積である。

第四節 欲生積

第一項 如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命―真実の必然的内容―

次に欲生積を見ていく。冒頭には次のように述懐される。

次に「欲生」と言うは、すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。すなわち真実の信樂をもつて欲生の体とするなり。誠にこれ、大小・凡聖・定散・自力の回向にあらず。かるがゆえに「不回向」と名づくるなり^{七六}

ここに欲生とは「如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命」であり、衆生からは「不回向」であると述べられる。至心釈・信樂釈に比べて、欲生釈ではより動的に如来のはたらきが述べられる。

まずは、ここに「真実の信樂をもつて欲生の体とするなり」と述べられるが、信樂の範疇から欲生の範疇が開される必然性を確かめたい。

曾我は欲生釈について、次のように述べる。

所が其の成仏の願はあつても、それが本當に吾々の現実成仏といふものゝ純正形式でありまして、そこに何等の内容がない。何等の内容が無いが、此の成仏の形式の中に真実の必然的内容といふものを見出して来なければならぬ。

其の真実の必然的内容を見出して来るといふことが、即ち此の欲生の範疇であらうと思ふのであります。ここで「成仏の願」とされるのは、信樂である。信樂において、化土往生が徹底的に否定されて、信心は「願作仏心」であることが明らかにされたのである。しかしそのような「成仏」は「純正形式」であつて証涅槃道であるから内容がない。それゆえ、ここに「願作仏心」には「真実の必然的内容」が見出されてこなければならぬ。見出されてこないならば、それは「願作仏心」ではなく「虚偽空想の邪道」と変わらないことになってしまう。ここに信樂から欲生の範疇が開される必然性がある。続けて曾我は次のように述べる。

即ち「欲生ト言フハ、則チ是レ如来諸有ノ群生ヲ招喚シタマフ勅命ナリ」。欲生といふものは吾々が如来に向つて往生を求める所の要求であるか。かういふ場合に尋ねて見るといふと、さうではない。是れ則ち如来が諸有の衆生を招喚したまふ所の勅命である。今や自覚は轉じて覺他に移つたのであります。即ち純粹信心成仏の自覚を轉じて、さうしてそこに衆生救済に出て来る所の範疇、其の範疇が即ち欲生の範疇である。即ち不生から得生といふものに轉じて来る所の原理が詰り欲生である。

ここに曾我は「今や自覚は轉じて覺他に移つたのであります」と述べる。信樂の原理は、「衆生が衆生の立場と

して」求めるような為樂の往生を徹底的に否定する否定の論理であった。それゆえこの欲生とは、「吾々が如来に向つて往生を求める所の要求であるか。かういふ工合に尋ねて見るといふと、さうではない」のは当然である。それではどうかというと、信樂積では、徹底した否定の底に法蔵菩薩との「共鳴」があり、そこに「主客の轉換」があるということが論じられたが、そのような「主客の轉換」が事実として起こるところに「具足し成就して居る」「内的必然」の「原理」は、信樂に先立って「衆生救済に出て来る所の範疇」があるという道理である。ここに信樂積から必然的に展開される欲生の範疇がある。それゆえこの欲生積の冒頭には、「欲生」と言うは、すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり」として、その「衆生救済に出て来る所の」原理が端的に述べられるのである。

この欲生の範疇が、「不生から得生といふものに転じて来る所の原理」とされるように、この招喚の勅命こそが、「何等の内容がない」「願作仏心」に、「眞実報土の往生」への「得生」という「眞実の必然的内容」を展開するのである。これは信樂積における絶対否定を潜るからこそ見出されて来る「眞実の必然的内容」である。絶対否定、すなわち人間の為樂の要求の否定を潜らないならば、信心を成就してくる如来というものがある、というような「虚偽空想」となり、化土往生となるに過ぎない。

続けて曾我は、次のように述べる。

それは即ち願成就文に於ける「願生彼国即得往生」である。得生といふのは「即得往生」でありまして、欲生の範疇に対して吾々は得生の實語を得るのであります。得生は即ち欲生の實語である。其の意味を現して、
「次ニ欲生ト言フハ、則チ是レ如来諸有ノ群生ヲ招喚シタマフの勅命ナリ」。欲生の生は何であるか、之は一面から見れば、欲生の生といふのは不生を転じて生といふものを見る。即ち純粹の生を見出す。即ち欲生の生は是れ即ち此の眞実報土の得生でありまして、吾等の自力の往生でないのである。自力の化土の往生でなくして、若不生者不取正覺といふ所の如来の純粹なる所の眞実報土の往生である。如来が諸有の衆生を招

喚するのである。此の如来が諸有の衆生を招喚するといふ、是れが詰り浄土を莊嚴する所の原理でありまして、又之は廻向する所の心である^{七九}

ここに曾我が、前に確かめた欲生の範疇における「眞実の必然的内容」を「願成就文に於ける「願生彼国即得往生」であるとするように、これは「眞実報土の得生」の内容をあらわすのである。すなわち信樂釈において「前念命終後念即生」として確かめたように、宗教的分別の死に開かれる出世間の「純粹の生」である。人間の要求するところの「不生を転じて生といふものを見る」のであって、「吾等の自力の往生でない」。これは人間的な要求ではないから、「如来が諸有の群生を招喚する」と表現されるのである。

曾我は「此の如来が諸有の衆生を招喚するといふ、是れが詰り浄土を莊嚴する所の原理」であり、「廻向する所の心である」と述べる。すなわち「前念命終」において、「眞実報土」の「浄土を莊嚴」する回向心を獲得するのである。

第二項 回向心を首として、大悲心を成就する―願往生心―

欲生釈は、次のように述べられていく。

しかるに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、眞実の回向心なし、清浄の回向心なし。この故に如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるが故に。利他眞実の欲生心をもって諸有海に回施したまえり。欲生はすなわちこれ回向心なり。これすなわち大悲心なるが故に、疑蓋雜わることなし^{八〇}。

前項でも「招喚したまうの勅命」として触れたように、ここに衆生には清浄眞実の回向心のないことをもって、法蔵菩薩が「回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるが故に」と述べられる。これについて曾我は、次のように述べている。

「廻向ヲ首トシテ」でなく、「廻向心ヲ首トシテ」と『浄土論』の「廻向を首とす」といふ文字に、僅かなことではあるが「心」といふ字を附加へた所に非常な注意があると思ふ。詰り往生を得ることによつて成仏の願がそこに満足する。其の成仏の願は、たゞ成仏の願だけでは、純なる願であつても、行がなければその願は満足することは出来ない。願作仏心は願作仏心のまゝでは行を超越せる純なる願であるからである。其の願作仏心を一転し、願往生心に展開することによつて、願作仏心が一大方便方法を成就する。吾等は往生によつて成仏の願をそこに成就することが出来る。往生しなければ成仏することは出来ないのである。成仏の願の無いものは真実に往生の願も亦無いのである。成仏の願があるものにして初めて往生の願を起すことが出来るのである^{八一}

曾我が「僅かなことではあるが「心」といふ字を附加へた所に非常な注意があると思ふ」として注目するよう
に、ここに直後の『論註』に「回向を首として大悲心を成就することを得たまえるがゆえに^{八二}」と引かれる言葉に親鸞は「心」という字を加えて、「回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるが故に」と御自釈する。これによつて、回向門の行ではなく、願往生心という信によつて大悲心が成就されることに意味が変わっているのである。

大悲心とは「願作仏心」を内実とする信樂のことであるから、「回向心を首として、大悲心を成就する」とは、「願往生心」によつて「願作仏心」が成り立つということである。これを曾我は、「一大方便方法を成就」したものだとする。すなわち「願往生心」という信に「真実報土の往生」への「得生」という「必然的内容」が開かれるのであり、それによつて初めて「願作仏心」が成り立ち、証涅槃道が成就するのである^{八三}。

すなわち欲生とは、信樂積の否定を潜ったところに見出される回向心であり、その回向心に真実報土の往生が開示されるのである。

第三項 本願の欲生心成就の文

欲生積を受けて、至心信樂の願成就文の後半部分が引かれる。

ここをもって本願の欲生心成就の文、

『経』に言わく、至心回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得、不退転に住せんと。唯五逆と誹謗正法とを除く、と。已上八四

このように、「欲生心成就」として衆生に開示される仏道は、「至心回向したまえり」という欲生心を根拠とした「願生彼国」の仏道となる。「願生」について『一念多念文意』では、

「願生」は、よろずの衆生、本願の報土へうまれんとねがえとなり八五

と述べられる。わが国に「うまれんとおもえ八六」という欲生心に対して、「生まれんと願う」ではなく、「生まれんと願え」と解釈されるように、欲生心の勅命がそのまま衆生に表れるという了解が為されている。すなわち願生浄土とは、娑婆から浄土へ「生まれんと願う」という方向を持つものではない。そのように娑婆から浄土へ「生まれんと願う」という方向を持つものは、「為樂願生」であり、現実逃避に他ない。それは至心積で確かめたような業を担う仏道とは真逆のものである。曾我は、このような人間的な希望が一切断たれて初めて感得されるころの、「真実報土」を莊嚴する願生心（欲生心）を、「自己の本当の願ひに目覚めること八七」であり、それは「現在与へられて居るところに満足して行くこと八八」であるとする。また「自分が描いたものでなくて本来あるところの願ひ八九」であるとする。清沢満之の言葉で言えば、「人心の至奥より出づる至盛の要求」の満足することが「真実報土の往生」である。

この本願の欲生心成就の文を尋ねるに当たって、再び善導の「前念命終後念即生」の文言を開きたい。

仰ぎ願わくは一切往生人等、善く自ら己が能を思量せよ。今身にかの国に生まれんと願わん者は、行住座臥に、必ず須く心を励まし己に剋して、昼夜に廃することなかるべし。畢命を期として、上一形にあるは少し

き苦しきに似たれども、前念に命終して後念にすなわちかの国に生まれて、長時・永劫に常に無為の法樂を受く。乃至成仏までに生死を徑ず、あに快しみにあらずや。知るべし、と。已上九〇。

ここに「行住座臥に必ず須く心を勵まし己に剋して、昼夜に廢することなかるべし。畢命を期とし」として、命あらん限り勵んでこの念仏を執持せよ、という厳しい誠めが説かれる。そのように願生の行者が常に新しく信の一念に立っていくには、常に聴聞して聞不具足の邪心を聞き抜いていかなければならない^{九一}。聞思を貫くことは、目を背けたくなる自己に深く根ざした邪心を見、聞き抜いていくことであり、それは文字通り世間の樂を捨てていく道であるから、「少しき苦しきに似如」ているのである。しかしそれは「苦しきに似如」ているだけで、實際は自己の現実を覆い隠し誤魔化そうとする妄念執着に他ならない。

それに比べて、信の一念には「長時・永劫に常に無為の法樂を受」けて生死勤苦を超越し、「乃至成仏までに生死を徑ず」という、無量寿とも言うべき宗教的な生へと生まれ変わるのである。親鸞は、二十九歳から九十歳まで六十年間の聞思を貫いたと見受けられるが、その出世間の樂に踊り出る一念には、六十年もの聞思も「苦しきに似如」ているに過ぎないのである。よく己を省みよ、「豈に快しみに非ずや。知るべし」ということである。

第五節 願生浄土

第一項 証涅槃道の具体的内容としての願生浄土―純真なる法悦の宗教感情―

既に何度か確かめてきたように、親鸞は信心の發起を、涅槃に至る道に立った事実として了解している^{九二}。それは、信仰の内景を表現した善導の二河譬において、衆生が歩むべき白道について親鸞が、

「道」は、すなわちこれ本願一実の直道、大般涅槃無上の大道なり^{九三}

と述べることから、明らかに知ることができる。そのような信樂積から更に展開して欲生積において明かされ

たのは、その「願作仏心」が方便してその具体的内容を開いていく必然性である。すなわち願生心が浄土を莊嚴するのであった。本節では、そのような浄土莊嚴を確認することによって、願生心に開かれる生の具体的内容を確かめる。

浄土については「真仏土卷」に、

謹んで真仏土を案ずれば、仏はすなわちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。(中略)

願成就の文に言わく、仏阿難に告げたまわく、「無量寿仏の威神光明、最尊第一にして、諸仏の光明の及ぶことあたわざるところなり。乃至このゆえに無量寿仏は、無量光仏・無辺光仏・無碍光仏・無对光仏・炎王光仏・清浄光仏・歡喜光仏・智慧光仏・不断光仏・難思光仏・無称光仏・超日月光仏と号す。それ衆生ありて、この光に遇う者は、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍し、善心生ず。もし三塗懃苦の処にありて、この光明を見れば、みな休息を得て、また苦惱なけん。寿終えての後、みな解脱を蒙る。無量寿仏の光明顕赫にして、十方諸仏の国土を照耀して、聞こえざることなし^{九四}

と語られている。ここでは浄土が、『平等覚経』^{九五}に説かれる「無量光明土」という文言でもって述べられる。真実報土への往生とは、阿弥陀仏の光明を蒙ることを言うのである。また、このような無量光に遇うところが、「三塗懃苦の処」であると述べている。つまり真実報土への往生とは、此土において阿弥陀仏の光明を身に蒙っていく生であると了解されている。そこに、「みな休息を得て、また苦惱なけん」という功德が得られるのである。

曾我はこのような浄土莊嚴について、次のように述べる。

浄土といふのはつまり本願の内容である、本願の純正内容が浄土である。或は真の信仰といふものの純正内容が浄土である。或は信といふものが内に自分を展開して来る、内に展開して来ることに依つて直接に感ずるところの感激といひますか、直接に感ずるところの感激或は報恩の喜び、満足、それが即ち浄土であります。その喜びといふものは殆ど形のない喜びである。その喜びといふものは如何なる言葉に依つても表現の

出来ないやうな純正なものでありまして、形が無い、言葉を以て表はすことが出来ないといふことを示してゐるのが即ち光明といふことであります。光明は是れ智慧の相である（中略）つまり純真なる宗教的信仰は全く精神的のものでありまして、物質と違つて形がない、形がないといふことを形を以て表はすのが光明無量といふことである（中略）つまり、謂うて見れば、法味愛樂、或は法悦、現代の人は法悦と申しますが、昔の言葉で法樂、法の樂しみを象徴したものが浄土であります。或は純真なる宗教感情が浄土であります。或はその純真なるところの本願の意志、それを象徴し具体化したものであります。宗教意志には宗教感情といふものが直ぐ伴なつて居りまして、宗教意志には形はないけれども、それを具体化したもの、宗教感情即ち法悦が浄土である、法悦の境が即ち浄土であります。即ち信仰の尽きせぬ喜びが即ち浄土であります九六ここに明らかに知られるように、浄土とは実体があるものではなく、「宗教感情即ち法悦」に他ならない。それは、「本願の純正内容」、「真の信仰といふものの純正内容」、「純真なる宗教感情」といつたように様々に言われている。そのような「如何なる言葉に依つても表現の出来ないやうな純正な」宗教感情即ち法悦」を「象徴し具体化したもの」が「光明無量」としてあらわされ、二十九種莊嚴功德成就として語られるやうな浄土なのである。

信心の行者は、願生心に念々に浄土を開示されていく。それはすなわち信樂釈における願作仏心という正定聚についた清浄意欲の意味が、その現実の具体的な苦悩に合わせて反照され、具体的「法悦」の内容を開示してくるものなのである。

しかし、既に確かめたやうに浄土莊嚴として説かれる内容の全てが、現生正定聚についた生の開示を説いているとは限らない。そこで親鸞は、『浄土三経往生文類』で往生を主題として思索を展開し、浄土に真仮を分かちて、我執によつて汚され憧憬される化土往生とは質を異にして、現生に正定聚を実現する眞実報土への往生を顕揚している。その思索を少し尋ねてみると、そこでは大経往生、觀經往生、弥陀経往生という三つの往生を掲げて、

大経往生を次に述べる。

大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらしいに住して、かならず眞実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の真因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗致とす。

このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり^{九七}

大経往生とは、念仏往生の願を因として、必至滅度の願果を得る仏道であり、それこそ眞実報土への往生であると語られる。ここに親鸞は大経往生こそが現生に正定聚の生を開示する眞実報土への往生であるとの了解を明示するのである。そしていま注目したいのは、この文言の後に、願成就文に続いて『論』・『論註』に説かれる浄土の莊嚴功德成就が引かれてくることである。同じような引文の仕方が、

必至滅度の願

難思議往生^{九八}

を標挙とする「証卷」においても窺える^{九九}。つまり親鸞は、正定聚の生を、その具体的内容として眞実報土への往生として語る時、必ずその内容を浄土の功德として述べるのである。前に確認した「眞仏土卷」の文言には、此土において阿弥陀仏の光明を蒙っていくことが願生浄土の具体的内実であると確かめられたが、そうであれば、親鸞は此土にあつて、此土の具体的な苦悩の現場において阿弥陀仏の光明を蒙っていくことを、浄土の功德を得ていくこととして確かめているのである。よって、親鸞が取り上げる浄土の功德を確かめることによって、願生心の莊嚴する正定聚の生の具体的内実を知ることができると思われる。

第二項 眞実報土の開示―清淨功德、妙声功德、不虛作住持功德―

親鸞の取り上げる浄土の莊嚴を尋ねていく。まず浄土の莊嚴を説いた二十九種莊嚴功德成就は、器世間莊嚴功德成就と衆生世間莊嚴功德成就とに分けられるが、第一番目の莊嚴清淨功德成就について曇鸞は、

かの世界の相を觀するに、三界の道に勝過せり（中略）この二句はすなわちこれ第一の事なり、名づけて觀察莊嚴清淨功德成就となす。この清淨はこれ總相なり（中略）「觀」は觀察なり。「彼」はかの安樂国なり。「世界相」はかの安樂世界の清淨の相なり（中略）安樂はこれ菩薩の慈悲正觀のゆえより生ずるなり。如来の神力本願の所建なり^{一〇〇}

と述べている。これが浄土の總相である。ここに窺えるように、浄土はそれ全体如来の本願が建立した仏土であり、三界を超えた清淨な境界である。これを親鸞は、「証卷」で浄土の功德を述べる總括として引いている。

又『論』に曰わく、「莊嚴清淨功德成就」は、「偈」に「觀彼世界相 勝過三界道」のゆえにと言えり。これいかんぞ不思議なるや。凡夫人の煩惱成就せるありて、またかの浄土に生まるることを得れば、三界の繫業畢竟して牽かず。すなわちこれ煩惱を断ぜずして涅槃分を得、いづくんぞ思議すべきや^{一〇一}

ここに「煩惱を断ぜずして涅槃分を得」と説かれるように、浄土で涅槃分を得るのである。つまり、三界を超えた境界である浄土とは、涅槃界である^{一〇二}。よつて、これまで確かめてきたように、願生浄土が浄土の功德を得ていく生だとは言え、それが涅槃道と別なことではないのである。この清淨功德を、親鸞は『正信偈』に、

よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり^{一〇三}

と述べる。曇鸞のところでは「かの浄土に生まるることを得れば（中略）煩惱を断ぜずして涅槃分を得」として、浄土に生まれた者に感得される内容であった。しかし親鸞は、それを一念喜愛の心のおこる願生心に得る功德として述べるのである。このような清淨功德の了解を見ても、願生心に浄土の功德が獲得されていくことこそが涅槃道の内実であるとわかる。

このように、願生心に浄土の功德を獲得するという内容を、親鸞は莊嚴不虛作住持功德成就に見て、それを次のように解釈する。

「觀仏本願力 遇無空過者」というのは、如来の本願力をみそなわずに、願力を信ずるひとはむなく、ここにとどまらずとなり。「能令速満足 功德大宝海」というのは、能はよしという、令はせしむという、速はすみやかにとしという、よく本願力を信樂する人は、すみやかにとく功德の大宝海を信ずる人の、そのみに満足せしむるなり。如来の功德のきわなくひろくおおきに、へだてなきことを大海のみずのへだてなくみちみてるがごとしと、たとえたてまつるなり^{一〇四}

如来の本願力に遇った人、つまり本願力回向による願生心が発起した人は、空しく生死^{一〇五}に止まることはなく、如来の功德をその身に満ち満ちと感得して生死・世間を超えるのである。つまり「即得往生、住不退転」の生の具体性とは、願生心に涅槃界である浄土の功德を感得し、煩惱を断ぜずに涅槃を得る生なのである^{一〇六}。

また、同じように涅槃と浄土との関係が、莊嚴妙声功德成就にも述べられる。

『浄土論』に曰わく、「莊嚴妙声功德成就」は、「偈」に「梵声悟深遠 微妙聞十方」のゆえにと言えりと。これいかんぞ不思議なるや。『経』に言わく、「もし人ただかの国土の清浄安樂なるを聞きて、剋念して生まれんと願ぜんものと、また往生を得るものとは、すなわち正定聚に入る。」これはこれ国土の名字仏事をなす、いづくんぞ思議すべきや、と^{一〇七}

ここに親鸞は、「生まれんと願ぜんものと、また往生を得るもの」と読んで、信心に正定聚が獲得されると已証している。これは一見して明らかのように、名を聞いて信心発起した者が転悪成徳して、正定聚に住するという功德である。正定聚については、既に確かめてきた通りである。

しかし、浄土の功德を獲得するということについて、より厳密に親鸞の了解を尋ねるならば、『一念多念文意』には、

安樂浄土の不可称・不可説・不可思議の徳を、もとめずしらざるに、信ずる人にえしむとしるべしとなり一〇八と述べ、或いは、

しかれば、金剛心のひとは、しらずもとめざるに、功德の大宝、そのみにみちみつがゆえに、大宝海とたとえたるなり一〇九

と述べられていることを吟味しなければならぬ。前者は不虚作住持功德を解釈する文言、後者は妙声功德を解釈する文言である。これらに窺えるのは、浄土の功德を「しらずもとめざる」に獲得するということである。願生心に浄土の功德を獲得するのであるが、それは「しらずもとめざる」に起こることである。

思うにこれは、信樂釈において徹底的な否定の原理として尋ねたように、「衆生が衆生の立場として」求めるような浄土は「化土往生」なのであり、そうではない「眞実報土の往生」については、曾我が「吾々が如来に向かつて往生を求める所の要求であるか。かういふ工合に尋ねて見るといふと、さうではない。是れ則ち如来が諸有の衆生を招喚したまふ所の勅命である」と述べていることを確かめた。つまり眞実報土としての浄土とは、どこまでも衆生の分限の自覚として、自力疑心によって求められる往生を化土往生として否定されることなのであり、それゆえその浄土の功德は「衆生が衆生の立場として」求めるところのものではなく、「しらずもとめざる」に獲得するとされるのである。

曾我はこのような求めることと浄土の眞仮について、次のように述べている。

一度宗教の要求といふものに徹底しますなら、求めても求めないといふ失望を転じて、求めずして得たりといふ境地が開ける。如何に求めても遂に仏も得ず如来も得ずといふ痛切な痛みをくゞつて、本当の失望をくゞつて、失望のどん底へ落ちて、そこに求めざれども既に得たりといふ境地が開ける。かういふ境地が宗教の満足の境地ではないであらうか。宗教の満足は求めても得ざるべきところの宝を、求めずして得るといふところに、宗教信仰の深い味がある（中略）求めても生まるべからざる浄土、生まれようと欲し

て生まるべからざるところの浄土に、遂に生まれようと願はずして生まれることが出来る。そここのところがつまり眞実報土の往生の体験であります二。

このように、「衆生が衆生の立場として」求めるものは、「如何に求めても遂に仏も得ず如来も得ずといふ」「失望のどん底へ落ち」るものである。しかしだからといって求めることを止めるのではなく、「求めても求めても得られないといふ失望を転じて、求めずして得たりといふ境地が開ける」のである。曾我は「かういふ境地が宗教の満足の境地」であることを述べている。その「生まれようと欲して生まるべからざるところの浄土に、遂に生まれようと願はずして生まれ」たところに、「純真なる宗教的信仰」なる「眞実報土の往生」があるのである。

第三項 教化の志願―主功德―

次に引かれるのは、莊嚴主功德成就である。

「莊嚴主功德成就」は、「偈」に「正覚阿弥陀 法王善住持」のゆえにと言えり。これいかんが不思議なるや。正覚の阿弥陀、不可思議にまします。かの安樂浄土は正覚阿弥陀の善力のために住持せられたり。いかに思議することを得べきや。「住」は不異不滅に名づく、「持」は不散不失に名づく。不朽薬をもって種子に塗りて、水に在くに蘭れず、火に在くに焦がれず、因縁を得てすなわち生ずるかごとし。何をもつてのゆえに。不朽薬の力なるがゆえなり。もし人ひとたび安樂浄土に生ずれば、後の時に意「三界に生まれて衆生を教化せん」と願じて、浄土の命を捨てて願に随いて生を得て、三界雑生の火の中に生まるといへども、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず。何をもつてのゆえに。正覚阿弥陀の善く住持を徑るをもつてのゆえにと二一

莊嚴主功德成就は、浄土が阿弥陀仏に住持される仏土であるから、無くなったり壊れたりすることがないという功德である。これを曇鸞は、一度浄土に生まれた信心の行者が、三界雑生のただ中に立って衆生を教化せんという志願を起し、その志願が住持される事として註釈しているのである。これはつまり、行者は浄土の功德に

一人満足して居座るのではなく、一切衆生に欲生心がはたらいていくという事実を教化せんとしていくのである。三界雑生の大地を我が住み処と定めて、教化の意欲に立っていくのである。「無上菩提の種子畢竟じて朽ちず」というのは、このような教化の意欲が朽ちることがないということであろう。一度信心歓喜した願生の行者は、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の」三界にありながらも、一切の人に浄土を開示する信心を勧めるのである。

これを成り立たせているのが、「正覚阿弥陀の善力」である。願生の行者に、教化の意欲が朽ちないのは、阿弥陀仏が浄土を住持しているからである。すなわち欲生の願心がはたらいてやまないからである。住持力とは、ここに「因縁を得てすなわち生ずるがごとし」と喩えられている。つまり、願生の行者は三界に立ちながらも、念々に因縁を得ては信の一念に立ち返り、念々に具体的な浄土の功德を蒙るのである。すでに、浄土こそが欲生心という本来に求めてやまない世界であることを知っている行者は、必ず一切衆生を浄土に導かんとして念仏を勧めんとする教化の志願を持つこととなる。そして、身は三界に在りながらも、浄土を願生する仏道に立つのである。このように主功德とは、教化して止まない意欲を、善く住持して朽ちさせないという浄土の功德である。

親鸞は、衆生に開示される仏道を願生浄土の歩みとして開顕する。そのように浄土が単なる救済ではなく、此土を担っていく歩みとして意味を持ち、展開されてくるような積極性は、莊嚴主功德成就に述べられる教化の志願の相続に他ない。三界に立ちながらも、衆生を教化して同一念仏に立つところに、「独生独死独去独来」という宿業の身における孤独や虚しさを超えていく。願生浄土の仏道とは、三界を背負って念仏の僧伽を自らに莊嚴していくかんとする教化の志願に、身を捧げていくような歩みである。このような教化の志願の実践が、煩惱具足のまま必ず涅槃に至るという正定聚の生において、最も具体的な仏道実践をあらわしていると思われる。

このような「無上菩提の種子畢竟じて朽ちず」と説かれる教化の志願は、「信巻」には「金剛心」として述べられるように、絶対に朽ちない不壊の志願である。これは自身が孤独を超えることができたという恩徳に報いていかんとする「知恩報徳」の意欲である。獲信の体験によって世間を超えた眞実報土の往生に立ち、そこに浄土の

功德を実験した者だからこそ、この意欲にどこまでも身を捧げていくことができる。それは、一度三界の分別を勝過した世界を体験した確かな感覚が残っているからである。そのような教化の志願が、「信巻」の現生十種の益の中に語られている。

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣・八難の道を超え、必ず現生に十種の益を獲。何者か十とする。一つには冥衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四つには諸仏護念の益、五つには諸仏稱讚の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり^{二二}

この十種の利益は、最後の入正定聚の益に九種が総括される関係にある。その中でも、特に常行大悲の益に注目したい。今尋ねている教化の志願は、常行大悲として語られる利益に深い関係を持つと思われるからである。またこの常行大悲の益は、真仏弟子釈に引かれる経釈によって、より詳しい内容付けがされている。真仏弟子釈は、願生の仏道を歩む者の具体相を「金剛心の行人^{二三}」として語る箇所である。つまり信心の利益である常行大悲は、当然信心を得た行者の具体相として語られるべき内容である。

真仏弟子釈を見ると、まず常行大悲について、

『大悲経』に云わく、「いかんが名づけて「大悲」とする。もし専ら念仏相續して断えざれば、その命終に随いて定んで安樂に生ぜん。もしよく展転してあい勧めて念仏を行ぜしむる者は、これらをごとごとく、大悲を行ずる人と名づく」と。已上抄出^{二四}

と説かれる^{二五}。ここに常行大悲の具体性が、「専ら念仏相續して断え」ないことと、「展転してあい勧めて念仏を行ぜしむる」こととして説かれている。これはつまり、自らも本願を依止として念仏を相續しながら、それを縁次第では人にも勧めるということである。念仏相續とは、『歎異抄』には、

善悪のふたつ総じてもって存知せざるなり。そのゆえは、如来の御こころによしとおぼしめすほどにしりと

おしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどにしりとおしたらばこそ、あしきをしりたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもつて、そらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておわします二六

と述べられているが、このように自らが念仏相續して世間の善悪の価値を超えて出世間に生きていればこそ、その人付き合いの節々に自ずと他に影響を与え、他を教化するということも成り立つのである。そのように念仏相續の実践が教化の実践である。このようにして常に念仏相續することが、常に大悲を行ずる者とされるのである。

このような教化の志願に立つ常行大悲を述べた直後に、『般舟讚』が引かれて改めて疑いを超克せしむる二尊の恩徳が仰がれて二七、『往生礼讚』からはそのような疑いを内実とする難信において自信教人信に立つ文が引かれる。すなわち「教化の志願」が知恩報徳との関係の中で述べられていく。そこには、

また云わく、仏世はなはだ値い難し、人信慧あること難し。たまたま希有の法を聞くこと、これまた最も難しとす。自ら信じ人を教えて信ぜしむ、難きが中に転た更難し。大悲、弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成る、と二八

と述べられる。この難信は、「総序」では、

遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり二九

と表白されるように、仏法と値遇した感動の中で自覚されるものである。それは無始已来自力に執着して法に背いてきたという機の自覚であり、仏教と遇うべき因を持たないという、徹底した自力無効の懺悔である。三心一心問答に確かめてきたように、この難信が自覚される一念にこそ、仏智の現働が証明されており、法蔵菩薩の「諸有の群生を招喚したまうの勅命」が聞き取られていると言い得る。よつてその報謝の実践とは、この『往生礼讚』に「自ら信じ人を教えて信ぜしむ」るものとして述べられるが、それは決して対他的なものではなく、どこまでも自身一人に仏法を証明していかんとする歩みの意欲であろう。それは第三章で問題とする第二十願に誓われる

ような自力執心の深さを通して、さらに徹底されていくものと思われる^{二〇}。

そのようなことから、原文では「大悲を伝えて普く化する」とあるものを、親鸞は智昇の『礼懺儀』から引いて「大悲、弘く普く化する」としている。自信教人信の実践は、具体的に人がするものである。親鸞も、具体的に法然の姿に教化を見ていたに違いない。しかし、その教化が本当の意味で成立するのは、自己の自力執心が自覚されることの他には有り得ないのである。すなわち、教化とはどこまでも本願そのものの弘がりであると、ここで根拠が返されているのである。そのように常に弟子の分限を守って自信教人信の実践に立っていくことが、仏恩報謝とされるのである。このような教化の志願に生きる願生の行者が、真の仏弟子とされる^{二二}。

また、このように自身一人に止まらず、一切衆生と共に往生せんという意欲を、世親は既に『願生偈』の最後に、

普くもろもろの衆生と共に、安樂國に往生せん^{二三}

と表白している。『願生偈』の第一偈では、

世尊、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命して、安樂國に生まれんと願ず^{二四}

と述べられたように、言わば我一人に起こった信仰が表白されていたが、それに対して最後の偈文には、この「願生安樂國」の内容が、「普くもろもろの衆生と共に、安樂國に往生せん」という意欲となっているのである。ここに願生心の積極的展開が窺える。

第四項 四海の内みな兄弟―眷属功德―

最後に、莊嚴眷属功德成就と莊嚴大義門功德成就が引かれることを確かめたい。

「莊嚴眷属功德成就」は、「偈」に「如来淨華衆 正覺華化生」のゆえにと言えり。これいかんぞ不思議なるや。おおよそこの雑生の世界には、もしは胎、もしは卵、もしは濕、もしは化、眷属若干なり、苦樂万品

なり、雑業をもつてのゆえに。かの安樂国土は、これ阿弥陀如来正覚浄華の化生するところにあらざることなし。同一に念仏して別の道なきがゆえに。遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟とするなり。眷属無量なり。いづくんぞ思議すべきや。

また言わく、往生を願う者、本はすなわち三三の品なれども、今は一二の殊なし。また淄澗（食陵の反）の一味なるがごとし。いづくんぞ思議すべきや二四

ここに述べられる「また言わく」以降は、莊嚴大義門功德成就の内容である。親鸞は莊嚴眷属功德成就の中に、功德名を挙げずに莊嚴大義門功德成就の内容を引いている。このように述べられる莊嚴眷属功德成就とは、浄土では一切の者が如来の正覚の華から化生するという功德である。それを曇鸞は、此土では雑生の衆生が、浄土では皆如来の正覚の華から化生すると註釈する。更にその理由が、一切衆生は同一の念仏によってしか浄土に往生し得ないからであると述べ、そうであるが故に、此土においても「遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟」であると述べるのである。雑生の世界について、『大經』には人間が、

人、世間の愛欲の中にありて、独り生じ独り死し独り去り独り来りて、行に当り苦樂の地に至り趣く。身、自らこれを当くるに、有も代わる者なし二五

であると説かれている。宿業の事實は、このような「有も代わる者なし」き孤独に他ない。いくら愛欲に溺れても、人間はこの業因縁に繫縛された孤独の存在であることから逃れることはできない。しかし浄土では、一切衆生が如来の正覚の華から、一味となつて生まれるのである。なぜならそれは、「同一に念仏して別の道なきがゆえ」である。このような眷属功德によつて、同一念仏する衆生は、此土においても、遠く浄土で通じて兄弟とされるのである。つまりこれは、同一念仏の僧伽が願生心に実現されることである。此土においては独生独死独去独来の衆生が、遠く通じて浄土で一味となるが故に、此土で同一念仏して如来の眷属となるのである。そのように念仏を依止とした僧伽が一人の願生心に莊嚴されることによつて、雑生の世界に孤独で対立した關係に在りながらも

孤独や対立を超えた世界を持ち、一切衆生と一味なる世界に踊り出られるのである。

莊嚴大義門功德成就は、このような内容を、平等という観点で説いた功德であろう。大乘仏教は、一切衆生が平等に救われる自利利他円満を目指すものである。大義門功德とは、このような平等を実現して、一切衆生が共に救われるという功德である。よって、「本はすなわち三三の品なれども、今は一二の殊なし」と述べられるように、此土においては資質や能力の差別があっても、平等一味なる浄土の功德が獲得されると説かれているのである。親鸞はこれを、功德名を挙げずに、莊嚴眷属功德成就の内容として引く。つまり浄土では、一切の者が如来の正覚の華から化生することと、一切衆生が平等一味に救われる自利利他円満として見ているのであろう。つまり、孤独を超えて眷属になるということと、平等を実現して一味になるという内容で、同一念仏する眷属が押さえられるのである。

さて、これで親鸞がその身に実験した浄土の功德を、「証卷」に引かれる五つの功德から確かめたのであるが、ここでこのような真実報土の往生について、「真仏土卷」を確認したい。

往生と言うは、『大経』には「皆受自然虚無之身無極之体」と言えり。已上 『論』には「如来浄華衆正覚華化生」と曰えり。または「同一念仏して無別の道故」と云えり。已上 また「難思議往生」と云える、これなり二二六

ここに述べられる「皆受自然虚無之身無極之体」とは、必至滅度の願成就文とされる文言二二七であり、「難思議往生」は既に確かめた大経往生である。注目すべきは、ここに「如来浄華衆正覚華化生」、「同一念仏して無別の道故」と語られる文言が、莊嚴眷属功德成就の内容だということである。親鸞は、真実報土の往生である難思議往生を、そこに獲得される功德として語る時、莊嚴眷属功德成就として代表させるのである。これは、親鸞自身の歩みにおいて、最も現実に意味を持った功德が、莊嚴眷属功德成就であったということであろう。莊嚴眷属功德成就とは、同一念仏の僧伽の莊嚴であった。身は此土にあって煩惱具足の凡夫である。そのような世間にあ

って願生心によって生死を超えていく仏道の最も具体的で、実際的な功德は、同一念仏によって個人的な宿業の孤独や虚しさを超えて、一切衆生と手を取ることの出来る僧伽が願生心に莊嚴されるという事実なのである。

第六節 唯除

第一項 回心における唯除の意義

三心一心問答を通して、「我一心」に「具足し成就して居る」「内的必然」の「原理」を尋ね、更には欲生の原理である願生心に莊嚴される浄土莊嚴の意義、すなわち難思議往生に立った一念に開かれる法樂の世界を尋ねてきた。翻ってここで問題としたいのは、そのような至心信樂の願成就文に「唯除五逆 誹謗正法」と説かれていることである。この「唯除」が何を表しているのかを本節で問題にしたい。

この唯除の文言について『尊号真像銘文』には、

「唯除五逆 誹謗正法」というは、唯除というはただのぞくということばなり。五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせんとなり二八

と述べられている。この唯除は本願の救済から「ただのぞく」機を、五逆・謗法として示している。しかしそれだけではない。親鸞はそのような本願の救済から「ただのぞく」とする唯除の教説に、むしろ反って「このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせん」という呼びかけを聞き取っている。すなわち単に「ただのぞく」と否定するのではなく、その否定を通して「みなもれず往生すべし」と知らせる、そのように親鸞は了解している。これについて確かめたい。

「信卷」後半には、この「唯除」が改めて問題とされる。そこでは『論註』の八番問答等が引文されるが、中

でも「唯除五逆 誹謗正法」についての問答は第二問答から第五問答までである。

まず第二問答では、『大経』に「五逆と誹謗正法」の者は「唯除」されるが、『観経』には「五逆」の者が「往生を得」と説かれていることから、謗法の罪こそが「唯除」される原因だとされている^{二九}。

それを受けて第三問答では、それは単罪か重罪かという罪の量的な違いに起因するののか、という問いを起す。それについて『大品般若経』に、五逆単罪の者は往生する時節が示されるが、謗法単罪の者は未来永劫に地獄を展転すると説かれていることから、謗法こそ極重の罪であり、唯除の原因となることが示される^{三〇}。願生の仏道は本願への信樂を要とし、欲生心を根拠とすることから考えても、正法を誹謗する罪と本願の救済とが絶対に相容れず、謗法が極重の罪になることは明白であろう。

そして第四問答で、この謗法の内実が確かめられる。

もし無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法と言わん、かくのごときらの見をもって、もしは心に自ら解り、もしは他に従いて、その心を受けて決定する^{三一}

ここに曇鸞は、謗法の原因が衆生の「見」に起因する問題であると指摘している。「自ら解り」というのも、「他に従いて、その心を受けて決定する」というのも、衆生の邪見によって分別することである。この自力邪見をたのむ執心こそが、謗法の内実として指摘されているのである。

そして、第五問答において、これまで問題にされてきた謗法の意味が一転する。

もし諸仏菩薩、世間・出世間の善道を説きて、衆生を教化する者ましまさずは、あに仁・義・礼・智・信あることを知らんや。かくのごとき世間の一切善法みな断じ、出世間の一切賢聖みな滅しなん。汝ただ五逆罪の重たることを知りて、五逆罪の正法なきより生ずることを知らず。このゆえに謗正法の人はその罪もつとも重なり、と^{三二}

ここでは、「仁・義・礼・智・信」という倫理道德を知ることとも正法なくしては有り得ないことが述べられる。

つまり五逆罪と謗法罪には、その罪に世間・出世間という質的な違いがあり、五逆罪の根源に謗法の罪があるとされるのである。五逆罪は世間倫理における罪であり、その罪の自覚は世間的な善悪の反省の域を出ない。しかし自らの邪見によって分別するという謗法の罪は、世間的反省の域を超えて出世間の罪である。すなわち常に無意識に前提となつて自覚こそ正法に背くものであり、この謗法罪は、絶対に無明の凡夫からは自覚することのできないという質を持つているのである。この謗法罪に、本願から唯除される根本的な原因があるのである。

では、この唯除される謗法罪をどう超えるのか。ここで曇鸞は「汝」という言葉によつて、謗法の罪を自覚する方法を示している。自我の執着という出世間の質を持った罪は、如来の智慧に「汝」と見抜かれる^{二三三}ところにはしか自覚し得ない。すなわち如来回向の信以外に、謗法罪への目覚めは有り得ないのである。そうであれば、前には三心一心問答を通して、自力無効こそが信心の中心となる信樂の原理であることを確かめてきたが、それはより正確に言えば、自力無効とは自力に絶望せざるを得ない程、自力をたのんで執着していた自己への目覚めであり、それは同時に凡夫からは自覚し得ない自我を仏智が見抜いた事実でもある。それゆえその獲信の一念に懺悔されるところの、自力に執着していた自己の姿は、既に仏智に第十九願の機として見抜かれていたものとして自覚されるのである。

第十九願には、

設い我仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修し、心を至し発願して、我が国に生まれんと欲わん。寿終の時に臨んで仮令大衆と困遶して、その人の前に現ぜずは、正覚を取らじ、と^{二三四}と誓われている。これは「至心発願」とあるように、自力発心から諸行をなす「修諸功德」の相であり、それはまさに自力をたのんで自己を増長させていく理想主義の相そのものである。しかし同時に、この願には「十方衆生」と呼びかけ、「欲生我国」と招喚する願心が誓われている。すなわち自我を前提としている自己の内奥に、その人間からは自覚し得ない執着を見抜いて「欲生我国」と招喚する願力がはたらいているのである。そのように

「欲生我国」の勅命を聞き取り、自力執着の相を自己の内奥から第十九願の願力として仏智に見抜かれる一念とは、とりもなおさず第十九修諸功德の願成就の事実であり、それは謗法罪を犯す唯除の機への目覚めでもある。つまり「欲生我国」との勅命を聞き取る一念に、唯除の機であることを自覚すると同時に、第十九願に誓われていた本願内存在として自己を発見するのである。よって親鸞はこの願を、「すでに悲願います^{一三五}」と述べて、既に自力に執着していた自己の実相を見抜いて招喚する仏智の願として仰ぐのである^{一三六}。

このように本願から「唯除」される邪見謗法の身は、その執着を見抜く大悲によつて、その機が唯除の機であることを決定付けられて、その執心を翻されるのである。それは願力によつて謗法罪を自覚することであり、その懺悔の一念には、最早その目覚めを起こさせた本願力を信ぜしめられているというべきである。すなわち謗法の身に起こる懺悔こそが、他力信心を獲得して本願の正機へと転成された事実なのである。それは、この後の「信卷」の展開として、一連の「唯除」の問題が「回心すればみな往く^{一三七}」と結論されることから言い得る。自力に執着する謗法の身は、第十九願の正機としてその罪を見抜かれ、唯除の機として第十八の願海へと転入せしめられるのである。ここに親鸞が「唯除」の教言を「ただのぞく」ということであり、その否定を通して「このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべし、としらせん」という意味を見出し、していた所以がある。

以上のように「唯除」の意義を押さえることができる。第十九願の機が「唯除」の自覚を通して第十八願へと転入するのである。これは親鸞の記述から言えば、その年時を明確に記された回心の述懐にあたる^{一三八}。

第二項 願生浄土の歩みにおける唯除の意義

それでは今度は願生の仏道に立った者が、その歩みにおいて常に新しく否定され、それによつて新しく感得されていく願生浄土の仏道の内実として「唯除」が説かれる意義を尋ねたい。この場合の「唯除」は、本願に帰し

て尚法に背く者が問題とされている。それこそ仏智疑惑という第二十願の機の問題である。それは本願に帰依しながらも、尚、執心に囚われて仏道を歩めないという信仰の危機である。

回心において自力無効を信知し、衆生を往生せしめる勅命を自覚した者は、必ずその欲生心を根拠とする願生の仏道を歩む。つまり浄土からの意欲をもって、娑婆を生きていく者とされるのである。

しかしその娑婆を生きるにあたって、ただ念仏に生きようとすればする程、無意識の内にその念仏による信念は自己解釈に陥っていく。ここでは救済が観念となり、念仏すれば救済される、という予想となる。そこに想定されている救済とは、これまで尋ねてきたような宿業に処して業を尽くしていくという欲生心の満足ではなく、娑婆の業縁から逃れたいが為に要請される、人間の欲望の延長にある救済である。それが、

罪福を信ずる心をもって本願力を願求す^{一三九}

という第二十願の機の問題である。ここに自力への執着だったものが、今度は他力への執着となるのである。またこれは、

本願の嘉号をもって己が善根とする^{一四〇}

とも述べられるように、如来回向の名号を自らの善根とし手柄として、出世間の功德を世間の罪福心をもって利用する相である。つまり仏道が、罪福を信じる人間の理想主義へとすり替わるのである。このように他力を罪福心によって利用する執着心が、また謗法罪として唯除される原因となる。そしてついにその現実相は、

専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず^{一四一}

として、その信仰の危機を表出する。本願に帰しながらも全く満足を得ることのできないという絶望として、名号を利用する相では解決し得ない宿業の事実が露呈してくるのである。その絶望の底には、このような自己の相が、

設い我仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、

心を至し回向して、我が国に生まれんと欲わん。果遂せずは正覚を取らじ^{一四二}

と、第二十植諸徳本の願を建てる仏智によって見抜かれてくるのである。ここに「我が名字を聞きて」とあるように、第二十願の機は既に名号を聞信したことのある者である。その行者が娑婆において欲生心に生きんとするあり方は、「至心回向したまえり」という如来回向の名号を、いつの間にか「至心に回向して」と自力心をもって要請するという顛倒に堕したあり方である。第二十願に誓われるのは、そのような自我の理想から発する至心回向の立場である。その第二十願に「十方衆生」を「欲生我国」と招喚する願心が誓われているのは、名号を至心に回向する自己の内奥から、そのような罪福心によって名号を利用するという他力への執心を見抜く願力がはたらくことである。よってまた前項で確かめた第十九修諸徳の願成就における唯除の意義と同様に、その第二十願の機が「欲生我国」の勅命を聞き取って願力に見抜かれる一念とは、第二十植諸徳本の願成就の事実であり、それは誑法罪を犯す唯除の機への目覚めなのである。そこに唯除の機であることを自覚すると同時に、第二十植諸徳本の願に誓われていた本願内存在として自己を発見するのである。よって第二十願についても、「すでにして悲願います^{一四三}」として、親鸞は仏智を仰いでいる^{一四四}。

本願に帰しながらも尚仏智を疑惑するという罪悪深重の自己までもが、本願内存在として自覚されるのである。これらの「唯除」と第十九・第二十願との関係について、曾我は次のように述べている。

十八願の背景には十九・二十の定散自力がある。それに縛られて、それを超えられない自力執心の者を撰める。それを超越して、しかもそれを撰める。それをそのままに撰めるのではなくて、否定してしかも撰めるのである。だから十九願はもとより、二十願は十八願の中に否定して撰められてある。生命あらんかぎり自力を否定するために、自力否定の形をもって十八願の至心信樂欲生の三心の中、つまり他力の一心の中に、

二十願の至心廻向欲生の自力執心を否定の形で撰められてある^{一四五}

ここに曾我が「十九願はもとより、二十願は十八願の中に否定して撰められてある」と述べるように、第十八

願文にある「唯除」とは、第十九・二十願の機が「否定して撰められてある」のである。すなわち自身が第十九修諸功德の願成就、或いは第二十植諸徳本の願成就の謗法罪を犯す機として「否定」され、懺悔される一念のみ第十八至心信樂の願に撰取せられているということである。

この第二十願の他力への執着と、前に確かめた第十九願の自力への執着は、どちらも無意識に前提となつて自我の問題であり、人間の知恵では破りようのないものである。しかし両者の決定的な違いは、第十九願から第十八願への転入とは、既に確かめたように他力を初めて感得した時の翻りである一四六のに対して、第二十願から第十八願への転入は、信仰の歩みにおいて常に感得され続けていくものだとするところにある。なぜ常に感得され続けていくかという点、第二十願の問題は、本願に帰して尚も正法に背くという仏智疑惑の問題であり、それはつまり人間が常に妄念妄想に囚われて、理想主義が無くなり得ない無明の凡夫だからである。

曾我はこのような第二十願との関係における唯除の意義を次のように述べる。

我らの生活には常に自力を否定するはたらきがあつて、私共の信心の心境というものは——心境が進むといへば非難もあるが、信心によつて開ける世界はその縁その縁によつていくけれども、信心は新たに進んでいくということも矢張りまたあるのでしよう。自力なら進むというが、如来より賜わりたるものは始めから絶対だというなら進むということは無理だが、そうかといつて同じところを繰り返すかといへばそうではない。日々に新たなる心境が限りなく開けるといふことは、これひとえに如来が十八願の中に二十の願をたててくださったからである。二十願とは十八願の外にも内にも両方にある。外にあれば自力の願と一つである。内であれば十八願が限りなく日々に新たに心境を展開することができる。これは二十願が十八願の中にあるからである。外にあれば十九願と等しい。内にあれば十八願とすれすれにある。十八願を妨げるともいえるし、また逆縁であるから、逆縁によつて十八願が常に自覚の世界を限りなく開いてくださるともいふことができる一四七

「二十願とは十八願の外にも内にも両方にある」とされるところが、親鸞が三願転入として已証する浄土真宗の信仰の真骨頂であるが、これについては次章で詳しく尋ねたい。今はこの欲生と唯除の関係において、「逆縁によつて十八願が常に自覚の世界を限りなく開いてくださる」とされることに注目したい。ここに曾我が述べるように、第二十願の機において、常にその執心が仏智に「唯除」され続け、

しかるに仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごと
きのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり一四八

というものとして、新しく「欲生我国」の勅命を感得され続けていく。絶対に自力執心がなくならないからこそ、本願の欲生心はたらいて止まないのであり、そこに常に「唯除」を通して「帰本願」の信仰を新たに確立し、「日々に新たな心境が限りなく開け」ていくことができるのである。第十八願に「唯除」があるからこそ、本願海が純粹な他力となり、自力執心の深さにおいて「その縁その縁によつて」深広無涯底の願海を実験していくことも出来るのである。このような唯除の歩みこそが、欲生心を根拠とし、欲生心に随順・純化していく願生浄土の仏道の歩みの具体相であろう。それは宿業の自己、或いは群萌に常に帰らされていく満足の歩みであり、いよいよ自力無効が極まって本願を仰いでいく者とされていく聞思の信仰生活である。

次章では、このような欲生と唯除の原理によつて展開される、願生浄土の歩みにおけるダイナミックな信仰の内実を論究する。

- 一 『定親全』四・言行篇一・四頁／『聖典』六二六頁
 二 『定本』一一五頁／『聖典』二二三頁
 三 『曾我量深選集』八・二四七～二四八頁
 四 『定本』一一五～一一六頁／『聖典』二二三～二二四頁
 五 『定本』一一六頁／『聖典』二二三～二二四頁
 六 『曾我量深選集』五・一五六～一五七頁
 七 『曾我量深選集』五・二〇九頁
 八 『定本』一一〇頁／『聖典』二二七頁
 九 『定本』一二七頁／『聖典』二二三頁
 一〇 『定本』一一七頁／『聖典』二二五頁
 一一 『定本』一二〇頁／『聖典』二二七頁
 一二 『定本』一二七頁／『聖典』二二三頁
 一三 これについては、曾我量深著『曾我量深選集』「第五卷 本願の仏地 第一講上 真宗学」に詳しい。
 一四 『曾我量深選集』五・一七一～一七三頁
 一五 『曾我量深選集』五・一五八頁
 一六 『曾我量深選集』五・一六七～一六八頁
 一七 『定本』一一六～一一七頁／『聖典』二二五頁
 一八 『曾我量深選集』五・一七三～一七四頁
 一九 『曾我量深選集』五・一七九頁
 二〇 「群生海」が「殆ど八万四千の感覺意識が群り起る、感覺意識其のもの」であるということについて、曾我は更に詳しく、次のように述べている。
- 茲に謂ふ所の「群生海」は、所謂衆生海であり、感覺意識と称すべきものである。普通感覺意識と云へば、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識並に意識の六識を指すのであるが、私は此六識と共に、外に此等の所縁と

なる色声香味触法の六境、及び内に此等六識の所依体たるべき眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根の六根を併せて悉く衆生界即ち感覺意識の群と呼ばんと欲する。通常考ふる所の六識を以て六境を感覺すると云ふのは、六境の上の或る性質を抽象して知覚することであつて、境の全体即ち色そのもの香そのものを感覺するのではないが、私の云はんと欲するは、それ等の特殊の性質を感覺するに先だち、我々は内には六根なる有機体を全体的に感覺し、外には六境なる無機体を全体的に感覺する。是れ即ち有機感覺、無機感覺なるものである。私共の感覺意識は寧ろ生理的物理的である。夫は内外無数に各々別々の形象を取りて内なる煩惱妄念に応じて化現して居る。此の一切群生海は、感覺意識が何等の統一なくムクムクと所謂六根六境六識の群賊悪獸を生ずる。群生の、群とは何か。群賊悪獸、それが群り生ずる、それを群生海といふのであります

〔曾我量深選集〕五・一七四頁

二二 『曾我量深選集』五・一八〇頁

二三 『曾我量深選集』五・一七四頁

二四 『曾我量深選集』五・一七四頁

二四 曾我は『唯識論』に説かれる阿頼耶識の教説から、このように迷つてきた道程を明らかに遡つて知ることが悟りの道程であることを述べている（註三二を参照）。また、「本願の仏地」と題された講演録において、「本當の意味の罪惡の自覺といふのは何であるか。罪惡を自覺するといふことは、罪惡を超えてゐる者でなければ罪惡を自覺するといふことはないであります。徒らに罪惡の中に身を没頭してゐる者は罪惡を知らない訳であります。更に再び罪惡といふものに立歸つて罪惡全体、一切衆生全体の罪といふものを負うて立つところの大きい自覺ではないか、かういふ工合に考へらるべきものであらうと思ふのであります。本當に助かるまじき地獄一定の自分だといふことは、罪の極限を超えて更に再び罪の中に立歸つたところに初めて罪の自覺といふものは生ずるものでなければならぬと思ふのであります。だからして本當に罪を自覺する、本當に業因並びに業果といふものを自覺するといふことは、之は單なる個人としてさういふことはあるべからざることあります。眞実に自分の罪を自覺するといふことは、之は恐らくは全人的即ち一切人類を内に抱擁したまふところの仏の心である、菩薩の心である。菩薩の心でなければ本當に機の深信といふものは成立すべからざるものであります」〔曾我量深選集〕五・三一九頁）と述べている。

二五 『曾我量深選集』五・一七八頁

二六 『曾我量深選集』五・一七四頁

二七 『曾我量深選集』五・一七六頁

二八 同前

二九 同前

三〇 同前

三一 『曾我量深選集』五・一七八頁

三二 阿頼耶といふのは要するに自覚意識そのものでありまして、吾々一切の自覚の原理そのもの、自覚意識である。だから一面から見れば吾々一切衆生の感覺的現実の流転の因果の形式といふものもこゝにある。又従つて此流転の形式自体なる自覚の理想的還滅の因果形式といふものもこゝにある。一面から見れば此の流転生死を感ずる業の原理となり、同時に又此の迷ひをひるがへして悟りに到る、悟りの自覚の原理、道程となる。迷ひの原理となる、其の迷ひの原理自体、原理を証知する原理が即ち此の悟りの原理であります。詰り吾々は阿頼耶識の体験の中にあつて本當に迷ふことを感識することが出来るのであります。この直接の感識の外に現実の迷は存せぬが故に、阿頼耶識がなければ本當に迷ふことは出来ない道理である。

我等は阿頼耶識の有限的限界概念に依つて迷うて居るといふ現実的事実が初めて成立するのである。随て又阿頼耶識によつて迷ふといふ現実が成立すると共に、其の迷ふ所の阿頼耶識の道程を吾々が本當に知るといふ事、それが詰り悟りの道程である。悟りといふのは迷ひそれ自体を本當に無限に内観するを其の道程として居る。迷ひといふことをのけて何が悟りであるか、眞実に迷ふことを知る、眞実に迷ひ來つた所の道を逆に尋ねて悟りに帰り行く。一体迷うて來たけれども、どこをどう迷うて來たか解らぬことが迷の実相であるならば、それでは徹底的にもとへは還られぬ。私は迷うて來たが、どういふ工合に、どういふ道を、どういふ進路道程といふものを通つて迷つて來たのであるか、夫は阿頼耶識の恒転如暴流の絵巻物に感謝せられてある。この識そのものを静かに逆に内に辿つて行つて、そこに吾々の還滅の道程が昭々として影現し來るのであります。だからして迷ひといふも悟りといふも、要するに阿頼耶の自相、即ち自体相、自覚相、自我相、一切の自覚を総合せる根本的自覚識、さういふ所に一番根拠があると思ふのであります。それを詰り阿頼耶識といふのであります。即ち阿頼耶は迷ひの方法原理も悟りの方法原理も、あらゆる方法を総合する自覚の全体系を包む意識の蔵である（中略）阿頼耶の自体とか自覚相とか自我相とか云へば、直に実体的な自我といふものがあるやう

にも聞ゆるが、さうでは無いのでありまして、しかも特に此を自我相とか自覚相とか云ふのは何であるかと云ふに、此阿頼耶識こそは、あらゆる意識をして内に自証意識たらしめる所の最も直接なる最高総合の原理意識であり、一切の意識をして自我の意識たらしむる究極的体験である（中略）だからして自相といふのは阿頼耶といふ自体がどこかに固定して居る、さういふのでは無いので、一切の自覚の総合原理自体、自覚の自覚、自覚する自覚、それが即ち阿頼耶である。其の自覚の道程は即ち迷ひの道程の逆的内観である、其の迷ひの道程に即して自覚の道程を内観する体験、それが即ち阿頼耶の自相即ちその自体である

（『曾我量深選集』五・一六二〜一六四頁）

三三 『定本』一一七頁／『聖典』二二五頁

三四 『曾我量深選集』五・一八一〜一八二頁

三五 『定本』二六九頁／『聖典』三二六頁

三六 『定本』一一七〜一九九頁／『聖典』二二五〜二二六頁

三七 『曾我量深選集』五・一八二〜一八三頁

三八 『曾我量深選集』五・一七六頁

三九 此信ずると云ふことには、私の煩悶苦悩が払ひ去らるゝ効能がある。或は之を救済的効能と申しませうか。兎に角、私が種々の刺戟やら事情やらの為に、煩悶苦悩する場合に、此信念が心に現はれ来る時は、私は忽ちにして安楽と平穏とを得る様になる。其模様はどうかと云へば、私の信念が現はれ来る時は、其信念が心一ぱいになりて、他の妄想妄念の立ち場を失はしむることである。如何なる刺戟や事情が侵して来ても信念が現在して居る時には、其刺戟や事情がちつとも煩悶苦悩を惹起することを得ないのである

（『清沢満之全集』六・岩波・一六〇〜一六一頁）

四〇 業に生くる、ここに驚くべき大放下の生活がある。業に生き得た、「よきこともあしきことも業報にさしまかせ」業を怖れず、業をして業たらしめ得た親鸞の生活である。換言すればその生活に善悪の私が無かった。更に善悪の眼が閉じて、そこには人間のあげつらう凡ゆる価値を超えたる信眼が開かれてあった。彼はその眼に於て彼の人生を、善も悪も、死も生も肯定し得たのである。この人生に増減さるべき一物もなかった。まことに脚下の人生が、人間の一指の加減をも許され得ぬ儼然たる業の世界であることを内観されうるならば、吾々は最早五体を地に投げずには居られない。そこに崇高驚異の天地が切り開かれてくる。この天地に吾々は

真実の自己に遇いうるのである。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり、」この親鸞一人こそ最も内的なる最も具体的なる自己の実現ではあるまいか。それは哲学的な抽象的自己の概念ではない。すなわち「さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」とある。自己が自己たること、自己が他の何かにまた他を求むることを要せずして、自己が自己たらしめられゆくところに、絶対無限の自己選択、自己実現がある。すなわち本願の選択廻向とはそれである。そこに聖も凡もない。智者も愚者も居らぬ。善人も居らぬ。悪人も居らぬ。ただ「親鸞一人」の目覚めであった。まことに本願の選択はこの「親鸞一人」の選択実現に他ならなかった

(『松原祐善講義集』四・八二頁)

四一 『定本』五頁／『聖典』一四九頁

四二 『曾我量深選集』五・一七七頁

四三 『定本』一一九頁／『聖典』二二六～二二七頁

四四 『松原祐善講義集』四・九七～九九頁

四五 『定本』一二〇頁／『聖典』二二七頁

四六 『定親全』三・和文篇・七三～七四頁／『聖典』五一二頁

四七 『曾我量深選集』五・二〇八頁

四八 『曾我量深選集』五・二〇六頁

四九 『定本』一二〇～一二二頁／『聖典』二二七～二二八頁

五〇 これを曾我は、

徹頭徹尾、否定に否定を重ね、最後まで否定を重ねて居る。諸君は之を何と見るのであらうか。どこまで行つても阿弥陀さんが出て来ない。どこまで行つても如来は出て来ずして、尚ほ其の上に其の上に否定して行く。其の否定する所の理由といふものは何であるか。云つて見るといふと、「何を以ての故に、正しく如来菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修乃至一念一刹那も疑蓋雑ることなきに由るなり」、此の法蔵菩薩の永劫の修行に於いて、三業の所修乃至一念一刹那も疑蓋雑ることなきによつて見るといふと、吾々のやうなものは到底阿弥陀の浄土へは往生することは不可能のことだ。此の法蔵菩薩の疑蓋無雑の心といふものによるならば、それによつて吾々往生せんであらう。一寸論理でいへば間違つて居るのではな

いか。法蔵菩薩が不可思議兆載永劫の中に於いて乃至一念一刹那も疑蓋無雜なるが故に、それによつて吾々の往生間違ひなしと信ずるかと思つて見るといふと、法蔵菩薩が疑蓋無雜であるが故に吾々の往生は到底駄目だと深信しなければならぬといふことになるのであります。実に面白い深信だと思ふ。

往生を肯定する所の論理が信樂の論理か、かう尋ねるとさうでない。往生を否定する所の論理が信樂の論理である

と述べている。

五二 曾我は信樂の否定の論理に決定されるような徹底的な自力無効について、次のように述べている。

自力無効の捨て難きてふ現実の事実の上に此自力を廃捨せんとする努力の無効に到達するのである。即ち自力無効てふことに二重の意義がある。第一の意義は自己の行力の到底成じ難きてふことであり、又第二の意義は自力無効は到底自力を以て捨てんとするに効力なしと云ふことである。法然門下の諸師は皆第一重の自力無効に到達したれども、第二重の究竟的自力無効観は唯独り吾祖聖の達し給ひし所であつた(中略)真に我自ら苦むは此自力無効である。衷心より踊躍の念生ぜぬのも此執心の力である(中略)而も捨てんと欲して捨て難きが為に、茲に我は最後の自力無効に到着したのである(中略)嗚呼徹頭徹尾捨て難き自力無効、此に始めて始めて真の徹底的なる自力が無効を観照することが出来る。則ち我等は唯捨て難き自力を如来本願の御前に投げ出すばかりである。此浅間敷き胸中をそのまゝに如来の願船に乗托するのである。此に至りて明となつた。自力無効は捨んとして捨つる能はず (『曾我量深選集』四・二二二～二二四頁)

「自力無効てふことに二重の意義がある」とされるが、「第一の意義」とは「法然門下の諸師」も「到達した」とされるように回心の初一念のことであり、「唯独り吾祖聖の達し給ひし所であつた」とされる「第二の意義」、すなわち「自力無効は到底自力を以て捨てんとするに効力なし」という「最後の自力無効」こそは、第二十願における自覚の内容を指している。信樂で述べられる自力無効の決定とは、「急作急修して頭燃を灸うが如くすれども、すべて雜毒・雜修の善と名づく。亦虚仮・諂偽の行と名づく」と述べられるように、「捨んとして捨つる能はず」という一切改変の出来ない徹底的な自力無効観である。

五二 『曾我量深選集』五・二〇一頁

五三 『定本』一〇三頁／『聖典』二二五～二二六頁

五四 『曾我量深選集』五・二〇一～二〇二頁

五五 『曾我量深選集』五・二二〇頁

五六 これは曇鸞が、

もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受樂間なきを聞きて、樂のためのゆえに生まれんと願ぜん、また当に往生を得ざるべきなり

と述べるものである。ここに「ただかの国土の受樂間なきを聞きて、樂のためのゆえに生まれんと願ぜん」とあるように、それは不実なる人間の自力心の延長に願われる浄土であり、現実逃避である。

このように浄土が人間の理想の先に憧憬されることは、第三章に取り上げるところの、願生浄土の仏道の歩みにおける仏智疑惑の問題として、第二十願との関係の中でより深められていくものである。

五七 信樂釈には、信不具足の文言が引かれる(『定本』一二三頁／『聖典』一三〇頁)。そこに信の内実が「聞思」と「得道の人」と説かれるように、信樂とは過去の体験ではなく、常に現在の事実としてある信不具足(自我の妄念に捉われる)の身を場として、それを言い当てる善知識の教へと、それによって自己を知る聞思に他ならないことが押さえられる。このような常に今現在説法に開闡される信の内実は、次に引かれる『華嚴經』にも、「疑いなき者は」「疑いを断たしむ」(『定本』一二四頁／『聖典』二三〇頁)という文言に引き継がれている。この『華嚴經』の文言を、親鸞は「信心を歡喜して」(同前)と読み替えて、本願成就文として読み替えることから、衆生は疑いしかなない身の事実において、念々にその疑いの否定を通して信樂を獲得していくのである。

五八 『曾我量深選集』五・二〇五頁

五九 『定本』一二二頁／『聖典』二二八頁

六〇 『定本』一二二頁／『聖典』二二九頁

六一 『曾我量深選集』五・一九〇～一九一頁

六二 曾我は唯識の論理によって次のように述べている。

時間はずら現在のみである。真実に現在一刹那の識そのものを自覚する時の識は無限に内に流れ、無限に内面化して流れこんで来る。考へられたる所の時間といふものは外へ外へと流れて行く。そんなものは時間でも何でも無い。寧ろ空間的なる虚妄分別の内容である。詰り自覚といふものと全く方向を異にして外へ向つて行く。随つて彼等の時間は寧ろ過去に出発点を置くか、若くは未来に考の基礎を置く。人の流転

には過去の業を原理とし、法の生起には未生の可能の法界を原理とする。何れにしても現在は単に過去未來を連結する第二義的存在に過ぎない。此れ則ち直接なる意識を離れて人と法とを独断するからである

〔曾我量深選集〕五・一九六頁

ここに「時間はたゞ現在ののみ」であり、それに対して「考へられたる所の時間」などは「過去に出发点を置くか、若くは未來に考の基礎を置く」のであつて、それによつて「人の流転には過去の業を原理とし、法の生起には未生の可能の法界を原理とする。何れにしても現在は單に過去未來を連結する第二義的存在に過ぎない」「虚妄分別」であるとされている。これと同じように、化土往生である第十九願意の双樹林下往生も、第二十願意の難思往生も、それぞれ願名からも窺えるように、未來往生である。よつてそこには「現在は（中略）第二義的存在に過ぎない」のであり、「虚妄分別」である。逆に言えば、「たゞ現在」の「直接なる意識」こそが「虚妄分別」でも化土往生でもないものであると言ひ得る。「現在」については、

現在一刹那といふものは、考へられた刹那を云ふのでない。眞実の一刹那は考へられるものではない。自証の識が作用する刹那である。直接經驗の事實でありまして、従つて此の内に方向を以て進展すること無限なる現在一刹那の阿頼耶の事實といふものの中には、自らそこに具体的に過去といふものと未來といふものを綜合して居るのであります。要するに過去といふものも未來といふものも畢竟するに現在一刹那の事實に綜合せられて居る

〔曾我量深選集〕五・一九五頁

と述べられる。「要するに過去といふものも未來といふものも畢竟するに現在一刹那の事實に綜合せられて居る」とされるが、それは無始已來未來永劫に無有出離之縁なることに現在において目覚めることを内実とする機の深信に他ならないであろう。

六三 『曾我量深選集』五・一九九頁

六四 何が善だやら悪だやら、何が眞理だやら非眞理だやら、何が幸福だやら不幸だやら、一つも分るものでない。

我には何にも分らない、となつた処で、一切の事を挙げて、悉く之を如來に信賴する、と云ふことになつたのが、私の信念の要点であります（中略）私の信念は、どんなものであるか、と申せば、如來を信することである。其如來は私の信ずることの出来る又信せざるを得ざる所の本体である。私の信ずることの出来る如來と云ふのは、私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの、其無能の私をして私たらしむる能力の根本本体が、即ち如來である。私は何が善だやら、何が悪だやら何が眞理だやら何が非眞理だやら、何

が幸福だやら何が不幸だやら、何も知り分る能力のない私、随て善だの悪だの真理だの、非真理だの、幸福だの不幸だの、と云ふことのある世界には、左へも右へも、前へも後へも、どちらへも身動き一寸することを得ぬ私。此私をして、虚心平氣に、此世界に生死することを得せしむる能力の根本本体が、即ち私の信ぜざる如来である。私は此如来を信ぜずしては、生きても居られず。死んで往くことも出来ぬ。私は此如来を信ぜずしては居られない、此如来は、私が信ぜざるを得ざる所の如来である (『清沢満之全集』六・岩波・一六二頁)

六五 『定本』一一二頁／『聖典』二二八頁

六六 『曾我量深選集』五・二〇四～二〇五頁

六七 『曾我量深選集』五・二〇二～二〇四頁

六八 一切衆生を救はうなんといふ、そんな上の方から人を見下したやうな心が法蔵菩薩の心ではありません。法蔵菩薩は一切衆生の中に自分の身を投げ込んで、仏が現実の衆生として自覚した、つまり衆生の上に自分を見出した。仏自身が衆生の上に自分を見出したところが願往生といふのであります(中略) 全人類の罪といふ罪全体を自分一人に荷うてどうもかうもならぬ。それを荷う限りは自分は永遠に救はれない。その広大無辺な自覚が機の深信といひ罪惡の自覚と名づくべきものでなからうかと自分は思ふのであります(中略) つまり法蔵菩薩はどこにあるか。本当に業報を痛感する人、本当に自分の罪を痛感自覚する人、罪を恐れ罪の結果を痛感する人、その人の心が法蔵菩薩の心であります。法蔵菩薩の兆載永劫の御修行といふものは何であるか。その痛切なる心をも一つ象徴的に表はし示したものが、法蔵菩薩の兆載永劫の御修行といふものであります。永遠に助かるまじき自分の悲しみを象徴したものが、法蔵菩薩の永劫の修行といふものであらうと思ふのであります (『曾我量深選集』五・三二三～三二五頁)

六九 『曾我量深選集』三・一二三～一二四頁

七〇 これを親鸞は『唯信鈔文意』に、

「涅槃」をば、滅度という、無為という、安樂という、常樂という、実相という、法身という、法性といふ、真如という、一如という、仏性という、仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず。ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがた

をしめして、法蔵比丘となりのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり

(『定親全』三・和文篇・一七〇〜一七一頁／『聖典』五五四頁)

と述べる。ここからも明らかなように、「一切の群生海」との懺悔は、法蔵菩薩自ら「我は罪悪生死の凡夫」との叫びに他ならないのである。

七二 註七〇の『唯信鈔文意』の文言を参照。

七二 『曾我量深選集』五・二〇五〜二〇六頁

七三 『定本』一一一頁／『聖典』二二八頁

七四 『定親全』三・和文篇・一二六〜一二八頁／『聖典』五三五頁

七五 『定親全』二・漢文篇・一三頁／『聖典』四三〇〜四三一頁

七六 『定本』一二七頁／『聖典』二二二頁

七七 『曾我量深選集』五・二一〇頁

七八 『曾我量深選集』五・二一〇〜二一一頁

七九 『曾我量深選集』五・二一一頁

八〇 『定本』一二七〜一二八頁／『聖典』二二二〜二二三頁

八一 『曾我量深選集』五・二〇七〜二〇八頁

八二 『定本』一二八〜一二九頁／『聖典』二二三頁

八三 廻向心といふのは即ち欲生心でありますし、大悲心といふのは即ち此の願作仏心即ち信心であります。廻向心を首とすることによつて、初めて如来の大悲心を成就し、願作仏心といふものをそこに成就して、証大涅槃の証に一致することの出来るといふのが欲生心といふものである (『曾我量深選集』五・二二二頁)

八四 『定本』一一八頁／『聖典』二二三頁

八五 『定親全』三・和文篇・一二七頁／『聖典』五三五頁

八六 『定親全』三・和文篇・七四頁／『聖典』五一二頁

八七 『曾我量深選集』五・二四九頁

八八 『曾我量深選集』五・二五一頁

八九 『曾我量深選集』五・二九二頁

九〇 『定本』一四三頁／『聖典』二四四～二四五頁

九一 『定本』一三三頁／『聖典』二二七頁、『定本』一三七～一三八頁／『聖典』二四〇頁

九二 願生浄土の仏道を説いた『大経』下巻は第十一必至滅度の願成就から説かれ始めていたし、『唯信鈔文意』には、

ひとすじに、具縛の凡愚、屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり
〔定親全〕三・和文篇・一六八頁／『聖典』五五二頁

と述べてられている。また、三一問答ではそもそも字訓釈において、

〔定本』一一五頁／『聖典』二二三頁〕

涅槃の真因はただ信心をもつてす
という核心に立脚したところから論が展開されていた。

九三 『定本』一三〇頁／『聖典』二三四頁

九四 『定本』二二七～二二八頁／『聖典』三〇〇～三〇一頁

九五 『定本』二三〇頁／『聖典』三〇一頁

九六 『曾我量深選集』五・二七一～二七三頁

九七 『定親全』二二頁／『聖典』四六八頁

九八 『定本』一九四頁／『聖典』二七九頁

九九 『定本』一九七～一九九頁／『聖典』二八一～二八二頁

一〇〇 『真聖全』一・二八五～二八六頁

一〇一 『定本』一九八～一九九頁／『聖典』二八二～二八三頁

一〇二 親鸞は『尊号真像銘文』で、

「觀彼世界相 勝過三界道」というは、かの安樂世界をみそなわすにほとりきわなきこと虚空のごとし。ひろくおおきなること虚空のごとしとたとえたるなり〔定親全〕三・和文篇・八八頁／『聖典』五一八～五一九頁）として、莊嚴清浄功德成就を莊嚴量功德成就（「究竟して虚空のごとし。広大にして辺際なし〔真聖全』一・二八六頁）の内容で解釈する。つまり、浄土の総相を莊嚴清浄功德成就と莊嚴量功德成就の境界とする。「虚空」とは涅槃のことであるから、親鸞が浄土を涅槃界と見ていることがわかる。更に根拠を挙げれば、『唯信鈔文意』に、

「極樂無為涅槃界」というのは、「極樂」ともうすは、かの安樂淨土なり（中略）無為ともいえり。「涅槃界」というのは、無明のまどいをひるがえして、無上涅槃のさとりをひらくなり。「界」は、さかいという。さとりをひらくさかいなり。大涅槃ともうすに、その名無量なり。くわしくもうすにあたわず。おろおろ、その名をあらわすべし。「涅槃」をば、滅度という、無為という、安樂という、常樂という、実相という、法身という、法性という、真如という、一如という、仏性という。仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち一切群生海の心なり

（『定親全』三・和文篇・一七〇～一七一頁／『聖典』五五三～五五四頁）と述べる。

一〇三 『定本』八六頁／『聖典』二〇四頁

一〇四 『定親全』三・和文篇・八八～八九頁／『聖典』五一九頁

一〇五 「むなしく、ここにとどまらずとなり」の「ここ」とは、『一念多念文意』に、

むなしくすぐるひとなしというは、信心あらんひと、むなしく生死にとどまることなしとなり

（『定親全』三・和文篇・一四七頁／『聖典』五四四頁）

とされるように、「生死」のことである。

一〇六 「自力をたのむ」無明にこそ煩惱の根本があるが、それと併せ見るに、不断煩惱得涅槃ということについて信樂積における徹底した自力無効の決定との関係が思われる。

そのような絶対的自力無効について曾我は、

絶対的自力無効に達した時、自力は捨てずして自然に捨てたのである。則ち自力を捨つるとは逆も捨てられぬと自覚するが捨てたのである。此自力の捨てられぬまゝに如来に立ち還る時にその刹那に自力はあつてなき状態となるのである。則ち前に他力行を妨ぐると思はれた自力執心は今や反て他力の信行を究

極的に反頭するの条件となつた

（『曾我量深選集』四・三二三四頁）

と述べる。これは信樂積においても取り上げた曾我の文言であるが、ここに「逆も捨てられぬと自覚するが捨てた」とされるところに徹底的な自力無効観がある。思うに自力が捨てられると妄想して求められるところの往生は、化土往生に過ぎないのであつて、「逆も捨てられぬと自覚」するところに「自力の捨てられぬまゝに（中略）自力はあつてなき状態となる」のである。すなわちそこに「自力をたのむ」煩惱も「あつてなき状態

となる」のである。そこに「自力執心」はむしろ「他力の信行を究極的に反顕するの条件」として、意味が変わるのである。不断煩惱得涅槃においても、涅槃分を得るのに「妨ぐると思はれた」煩惱が、「あつてなき状態」となり、むしろ「他力の信行を究極的に反顕するの条件」として意味が変わるのである。（註五一も併せて参照）

一〇七 『定本』一九七頁／『聖典』二八一～二八二頁

一〇八 『定親全』三・和文篇・一三一～一三二頁／『聖典』五三七頁

一〇九 『定親全』三・和文篇・一四八頁／『聖典』五四四頁

一一〇 『曾我量深選集』五・二八二頁

一一一 『定本』一九七～一九八頁／『聖典』二八二頁

一一二 『定本』一三八～一三九頁／『聖典』二四〇～二四一頁

一一三 『定本』一四四頁／『聖典』二四五頁

一一四 『定本』一四七頁／『聖典』二四七頁

一一五 『安樂集』からの孫引き。

一一六 『定親全』四・言行篇一・三八頁／『聖典』六四〇頁

一一七 『定本』一四七～一四八頁／『聖典』二四七頁

一一八 『定本』一四八頁／『聖典』二四七頁

一一九 『定本』七頁／『聖典』一五〇頁

一二〇 『恵信尼消息』には、これらの問題（教化、報謝、第二十願）が、

げにげにしく『三部経』を千部読みて、衆生利益のためにとて、読みはじめてありしを、これは何事ぞ、自信教人信、難中転更難とて、身ずから信じ、人をおしえて信ぜしむる事、まことの仏恩を報いたてまつるものと信じながら、名号の他には、何事の不足にて、必ず経を読まんとするやと、思いかえして、読まざりしことの、さればなおも少し残るところのありけるや。人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべしと思ひなして後は、経読むことは止りぬ。

（『定親全』三・書簡篇・一九五～一九六頁／『聖典』六一九～六二〇頁）

と書かれている。まずここにわかることは、「自信教人信」の実践こそが、仏恩報謝だということである。そして親鸞は、「衆生利益のため」という自己の「執心、自力の心」という問題に突き当たって、「名号の他には、何事の不足にて」と「思いかえして」いるのである。この自力の執心を通して大悲を行ずる師の姿が憶念されるのであり、その疑いを「回する」一念こそ、仏の智慧のはたらいてやまない自覚である。そうであれば、「自信教人信」と言っても常に問題となつて立ち返るべきところは、自信の他にないのであろう。

二二二 『定本』一四四頁／『聖典』二四五頁

二二三 『真聖全』一・二七〇頁／『聖典』一三八頁

二二四 『真聖全』一・二六九頁／『聖典』一三五頁

二二五 『定本』一九八頁／『聖典』二八二頁

二二六 『真聖全』一・三二頁／『聖典』六〇頁

二二七 『定本』二六五／二六六頁／『聖典』三二三／三二四頁

二二八 また言わく、かの仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し。それもろもろの声聞・菩薩・天・人、智慧高明にして神通洞達せり。ことごとく同じく一類にして、形異状なし。ただ余方に因順するがゆ

えに、人・天の名あり。顔貌端政にして世に超えて希有なり。容色微妙にして天にあらず人にあらず。みな自然虚無の身、無極の体を受けたるなり、と
〔定本〕一九六頁／『聖典』二八一頁

二二九 『定親全』三・和文篇・七六頁／『聖典』五一三頁

二三〇 『定本』一八四／一八五頁／『聖典』二七二頁

二三〇 「五逆の罪人、阿鼻大地獄の中に墮して、具に一劫の重罪を受く。誹謗正法の人は、阿鼻大地獄の中に墮して、この劫もし尽くれば、また転じて他方の阿鼻大地獄の中に至る。かくのごとく展転して、百千の阿鼻大地獄を徑。」仏出ずることを得る時節を記したまわず、誹謗正法の罪極重なるをもつてのゆえなり
〔定本〕一八五頁／『聖典』二七三頁

二三二 『定本』一八五／一八六頁／『聖典』二七三頁

二三三 『定本』一八六頁／『聖典』二七三頁

二三三 この八番問答は、自問自答によって曇鸞自身の信仰の内面が論じられている箇所である。よって「汝」という語も、曇鸞自身の信仰の内面における主体を表している。しかしそれは「汝」として表現されるように、無

明凡夫の知恵分別からは自覚することのできない主体である。すなわち如来の智慧によって見抜かれている主体を指している。以上のことから、本論ではこの「汝」という語を、如来の智慧によって見抜かれる謗法の身として了解した。

一三四 『定本』二七〇頁／『聖典』三二七頁

一三五 『定本』二六九頁／『聖典』三二六頁

一三六 徒に雑行雑修を事とするものは是れ十九の願意に触れたものではない。徒に念仏の機能を喋々するものは第廿の願意に当触したものではない。雑行雑修の自力の諸行を捨てた時、初めて十九願に接触したのである。又真に自力念仏の浅間敷き自己の現在に悲痛し、「永久離れ難き自己の自性」を観ずる時、忽然として甘願を實踐し得たのである。 (『曾我量深選集』二・三八四頁)

一三七 『定本』一九一頁／『聖典』二七七頁

一三八 『定本』三八一頁／『聖典』三九九頁

一三九 『定本』二九五頁／『聖典』三四六頁

一四〇 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁

一四一 『定本』三〇八頁／『聖典』三五五頁

一四二 『定本』二九六頁／『聖典』三四七頁

一四三 『定本』二九五頁／『聖典』三四七頁

一四四 註一三五参照。

一四五 『曾我量深選集』八・一三五頁

一四六 一向専修のひとにおいては、回心ということ、ただひとたびあるべし。その回心は、日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまわりて、日ごろのころにては、往生かなうべからずとおもいて、もとのころをひきかえて、本願をたのみまいらするをこそ、回心とはもうしそうらえ

(『定親全』四・言行篇一・三〇頁／『聖典』六三七頁)

一四七 『曾我量深選集』八・一三五〜一三六頁

一四八 『定親全』四・言行篇一・一二頁／『聖典』六二九頁

第三章 三願転入―宿業と大悲―

第一節 願生浄土の仏道の歩み

第二章では、「信巻」の三心一心問答を通して、「念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき」という信心獲得の宗教的体験から、願にまで遡って救済の原理を尋ねた。また、そのように信から願へと自覚を深めていく聞思の営みこそが、個人的閉鎖的な体験主義を超えて普遍性を回復していくことを意味していた。結論からすれば、願生浄土の仏道に立つことに救済の原理があるのであり、それは如来自らが如来であることを衆生に証明していかんとする「欲生」と衆生の自力執心を唯除されていく「唯除」との関係として、願文にその仏道の歩みを開く構造が見受けられるのであった。

そのように願生浄土の仏道の歩みの原理は「欲生」と「唯除」の関係にあるが、そのような原理を、親鸞自身の具体的な実践として己証されたものが「化身土巻」における三願転入である。本章では願生浄土の仏道の中でも、獲信後の具体的な歩みという実践面に視点を移して、『大経』に説かれる難思議往生の内実を究明する。すなわち第二章で尋ねた救済の原理から、今度は実践面における救済の内実を、親鸞の三願転入という己証に尋ねるものである。三心一心問答が、一念の内景を真諦における信と願との関係・道理として究明されていたのに対して、本章で扱う三願転入は、同じく一念の内景を俗諦における宿業と大悲との関係として己証されたものである。換言するならば、前者がなぜ救われるのか、という真諦の道理究明であったのに対して、後者はなぜ救われないのか、という宿業の身における求道の実際を通して、その実践面において願を自証し、救済を実験したところの己証が表明されたものである。

そもそも親鸞の己証する仏道の独自性は第二十願に着目したところにあるが、それはすなわち親鸞が獲信後の俗諦における仏道の歩みを特に問題にしていることを意味する。また、そのように信心を得て救済されたところからいよいよ仏道の歩みが始まるという視点は、住正定聚をその内実とする必至滅度の願成就から始まる『大経』の仏道の真面目でもあるのである。親鸞は「総序」に、仏法に値遇し得た感動を次のように表白している。

ああ、弘誓の強縁、多生にも値いがたく、真実の浄信、億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。もしまたこのたび疑網に覆蔽せられば、かえってまた曠劫を径歴せん。誠なるかなや、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ。ここに愚禿積の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師積、遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、特に如来の恩徳の深きことを知りぬ。ここをもって、聞くところを慶び、獲るところを嘆ずるなりと^二

中でも今注目したいのは、その信仰が、弘誓には「値いがたく」、浄信は「獲がたし」とされるように、「難」の仏道として語られていることである。この「難」とは、「遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり」とも語られるように、すでに仏法と値遇して本願を聞信し得た本願成就を立脚地として語られる「難」である。親鸞の掲げる大経往生の成仏道とは、難の自覚という具体性をもってその歩みが展開され、相続されるのである。

そして親鸞は、そのような仏道に立脚した感動の表白に止まらずに、「もしまたこのたび疑網に覆蔽せられれば、かえってまた曠劫を径歴せん」としている。現生に正定聚に住する獲信の一念を経てこそ、いよいよ自力執心に囚われて「疑網に覆」われる仏智疑惑の身と、そこにおいて如来の本願に相応していかんとする「難」の求道が徹底される。ここに親鸞が獲信後の歩みを問題にしていると言い得る根拠がある。

そして親鸞は、「誠なるかなや、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ」と述べられ

るように、そのような仏智疑惑を超えていく歩みの要を「真言」と「正法」の「聞思」に見定めている。つまり難信の歩みとは、常に聞思の座について師教と出遇い直していく、師教への聞思に極まっていくなものである。それは「化身土卷」において、第二十至心回向の願を根拠として難信の法を開顕する真門釈に、善知識釈が開かれていく所以でもある^三。第二十願は、獲信後の歩みにおいて問題となる仏智疑惑の身を照らす願である。よってその真門釈に善知識釈が開かれるのは、仏道の発端を決定付けた善知識との値遇の意味が、仏智疑惑の歩みにおいて改めて深い意味を持つてくることを意味している。そして親鸞は、その難信の仏道における師教への回帰をもつて、「いま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う^四」として、「いま」という宗教的自覚の信の一念に立ち返ることを表白し、「果遂の誓い、良に由あるかな^五」として、本願を「果遂の誓い」として仰ぐ。以上のように親鸞の立脚した仏道の歩みを概観することができる。

そもそもこのような難の歩みを親鸞に開発せしめたもとにあるものは何であろうか。それを親鸞の実践から窺えば、親鸞は法然門下において「雑行を棄てて本願に帰す^六」と表白されるような本願との値遇を果たした。しかしそれ以後にも、度重なる法難や、越後への流罪におけるいなかの人々との生活、法然から引き継いだ課題と『教行信証』の製作、善鸞事件など、苦悩は尽きなかったものと思われる。そのような具体的な事件に接する中で、過去に得た信、すなわち過去に体験した本願の現働はあくまで過去のものであり、現在進行形の苦悩の渦中には何の役にも立たなかったのではないだろうか。そこに、親鸞が師教への聞思に帰らざるを得なかった所以があり、その苦悩における聞思の中で、「いま」信の一念に立ち返るといふ、いわゆる三願転入とされる信心獲得の実践があったのだと思われる。そのように常に現在進行形の歩みの中で、聞思に立ち信の一念に立ち返っていく営みこそが、本願成就文に「願生彼国、即得往生、住不退転。唯除五逆 誹謗正法」と誓われるように、唯除される機の問題における願生浄土の仏道の実践であると思われる。

このように実践された親鸞の歩みにおける聞思とは、師法然の口伝の教えや七祖の教説、そして三経一論であるが、その全てを一貫するのは『大経』への聞思である。それは親鸞が『大経』の論書として『教行信証』を著し、その自身の立脚した仏道を表明することからも言い得る。また親鸞は「行巻」に憬興の『述文贊』を引いて、『大経』下巻が「衆生往生の因果」の説かれたものであるとするが、そこに衆生の立つ仏道実践の因果の相が説かれているのである。特に本章で扱う獲信後の機の問題や、三願転入という自覚の相は、『大経』下巻冒頭に説かれる本願成就文より後の教説によるものであると考えられる⁸。よって本章では、獲信後の歩みにおける仏智疑惑の問題と、それを超克する三願転入という己証、そして師教への回帰という仏道の具体的な歩みを明らかにすることを課題とする。それを論究するに当たって、まず第二節ではそれを『大経』下巻の展開を親鸞の視点に拠って尋ねることにより、衆生の仏道の歩みの具体的道程を究明する。そして第三節において、そのような仏道の歩みにおける三願転入という親鸞の救済の己証を尋ねる。そして第四節において、そのような難思議往生の仏道の要となる聞思について、師教へ回帰するというこの意味を明らかにする。

第二節 『大経』下巻に説かれる仏道―衆生往生の因果―

第一項 第十九至心発願の願成就文―体験主義の問題―

まずは、獲信後の問題がどのようなものかを尋ねたい。

『大経』下巻では、獲信の事実が第十一必至滅度の願成就、第十七諸仏称名の願成就、第十八至心信樂の願成就として説かれた直後に、三輩章が説かれている。これを親鸞は「化身土巻」に、

この願成就の文は、すなわち三輩の文これなり⁹

と述べるように、第十九至心発願の願の成就文として見ている。その願名が至心発願の願とされるように、この

三輩章には、三輩それぞれ「修諸功德」（上輩）「多少修善」（中輩）「一向專意、乃至十念、念無量寿仏」（下輩）という違いはあれども、自力の「發菩提心」によつて「願生」することが説かれている。すなわち第十九願の成就文とは、自力の成就が説かれていることになる。

これが第十一、十七、十八願成就文に続いて説かれるということは、この三輩章の文は、信心發起の事実において棄てられるべき自力雜行の成就が説かれたものである。それは親鸞が、本願との値遇における回心を「雜行を棄てて本願に歸す」と表白している通りである。第十九、二十願は、

しかるに今『大本』に拠るに、眞実・方便の願を超發す^三

と述べられるように、第十八願の眞実信心に導く為の方便の願であるとされるが、方便は眞実が成就してこそ初めて方便としての意味を成就するのであつて、第十八願成就の獲信と別に自力が方便としてあるのではない^{一三}。よつて親鸞は、「化身土卷」に自力を説く三輩章が第十九願成就文であるとした上で、仏の悟りをあらわす道場樹の文と、その浄土の法樂を説いた講堂の文とを連引して、その意味を助顯している。

また『大經』に言わく、また無量寿仏のその道場樹は、高さ四百万里なり。その本、周圍五十由旬なり。枝葉四に布きて二十万里なり。一切の衆宝自然に合成せり。月光摩尼・持海輪宝の衆宝の王たるをもつて、これを莊嚴せり。乃至阿難、もしかの国の人天、この樹を見るものは三法忍を得ん。一つには音響忍、二つには柔順忍、三つには無生法忍なり。これみな無量寿仏の威神力のゆえに、本願力のゆえに、満足願のゆえに、明了願のゆえに、堅固願のゆえに、究竟願のゆえなり、と。乃至また講堂・精舎・宮殿・樓觀みな七宝をもつて莊嚴し、自然に化成せり。また眞珠・明月摩尼・衆宝をもつて、もつて交露とす。その上に覆蓋せり。内外左右にもろもろの浴池あり。十由旬あるいは二十・三十乃至百千由旬なり。縦広深淺おのおのみな一等なり。八功德水湛然として盈滿せり。清淨香潔にして、味わい甘露のごとし、と^{一四}

道場樹の文には、仏の悟りをあらわす道場樹や、その道場樹を見て本願力によつて三法忍を得ると説かれてい

る。ここに如来の「至心回向」を根源として「名号を聞き」、涅槃にまで通達した「正定の聚に住」して「信心歓喜」するとう第十一、十七、十八願成就文との響き合いが窺える。そして連引される講堂の文には、「真珠・明月摩尼・衆宝をもって、もって交露とす」る「七宝」の「宮殿」や、「八功德水湛然として盈満」し、「清浄香潔にして、味わい甘露のごと」き「もろもろの浴池」が説かれる。これは道場樹の文との関係からすれば、願成就の「信心歓喜」における行者の法樂のことだと言い得る。

しかしこのような七宝の宮殿は、『大経』では後の智慧段に疑城胎宮とされ、「金鎖」で繋がれる「七宝の牢獄」と説かれていくものである^{一五}。衆生は如来回向によって願成就の「信心歓喜」の一念に立って法樂を受けるが、その清浄な法樂が既に疑城胎宮という閉鎖的信仰の発端であることを、親鸞はここに述べているのである。すなわち、本願成就の一念に受ける法樂は七宝の講堂とされる清浄な法樂でありながらも、いずれはそれが法樂を得たという体験への固執となり、体験への固執は体験主義となり、その体験主義が、現実を逃避して法樂をのみ求める「為樂願生^{一六}」ともなり、「如来よりたまわりたる信心を、わがものがおに」して「ひとにつれて念仏すれば、往生すべからざるものなり」などという名利相応の大導師ともなり^{一七}、「念仏もうしそうらえども、踊躍歓喜のころおろそかにせうろう^{一八}」という常に法樂を得なければならぬとの強迫観念ともなるように、いつの間にか独善的閉鎖的な金鎖の牢獄に在る苦しみ^{一九}へと成り変わるのである。

よって親鸞はこの道樹講堂の文の直後に、そのような疑城胎宮の内実が説かれる智慧段の教説を、『大経』、『如来会』から引いている。中でも注目すべきは、

もし衆生ありて、疑惑の心をもつてもろもろの功德を修して、かの国に生ぜん願ぜん。仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了らずして、この諸智において疑惑して信ぜず。しかるに猶し罪福を信じ善本を修習してその国に生ぜん願ぜん。このもろもろの衆生、かの宮殿に生まれて寿五百歳、常に仏を見たてまつらず。経法を聞かず。菩薩・声聞聖衆を見ず。このゆえにかの国土においてこれを胎生と

謂う^{二〇}

という箇所である。ここに「疑惑の心をもつてもろもろの功德を修して、かの国に生ぜん願ぜん」と説かれるのは、既に見てきた第十九願意による文言であり、「この諸智において疑惑して信ぜず。しかるに猶し罪福を信じ善本を修習してその国に生ぜん願ぜん」と説かれるのは、第二十願意による文言である。更にはこの「化身土卷」に連引される『大経』、『如来会』と同じ箇所が、晩年の著作である『浄土三経往生文類』では第二十願成就文として引かれている^{二一}。すなわち第十九願成就文とは、本願成就の一念において自力が方便としての意味を成就することであるが、それは自ずと第二十願の機の問題へと収斂していくのである。それは前に取り上げた法樂に基づく体験主義の問題から窺えば、第二十願意が「罪福を信じ」とあるように、出世間の法樂を罪福心という世間的な善悪の価値観によつて固執する問題であると言えよう。それは「かの宮殿に生まれて寿五百歳、常に仏を見たてまつらず。経法を聞かず。菩薩・声聞聖衆を見ず」と説かれるように、三宝を見ない、すなわち三宝への帰依のない相であり、それは仏道とはいえないものである。

しかし重要な点は、このような疑城胎宮という第二十願の「疑惑」の問題は、人間の無明に根ざす深い自力執心の問題であるため、人間からは自覚し得ないということである^{二二}。本願成就の一念は、信の一念釈に「しかるに『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし。これを「聞」と曰うなり^{二三}」と述べられるように、疑いの晴れる一念である。それ故、この「疑惑」は第十九願成就文である三輩章に「もし深法を聞きて歓喜信樂せん。疑惑を生ぜず^{二四}」と説かれるように、人間からは生じようのない無明に根ざした「疑惑」の問題であると言い得る。これは後の智慧段において本格的に問題とされていく。

第二項 東方偈―還相回向と教化―

次に『大経』下巻には、三輩章の後に東方偈が説かれていく。上巻に説かれる三誓偈が四十八の因願の偈文であるのに対して、この東方偈は本願成就の偈文である。よって三輩章までで、「雑行を棄てて本願に帰す」と表白されるような衆生における本願の成就を説いた教説が一応は完結していると思われることができる。そうであれば、ここからは本願成就の仏道への立脚以後に、改めて重要となってくる問題、すなわち前に述べたような第二十願の疑城胎宮として収斂されていくような仏道の歩みにおける深い自力執心の問題との関係において説かれていく教言であると言えよう。それは、東方偈の前半が第二十二願成就文に当たる阿弥陀如来の浄土に生まれた菩薩の教化について説かれたものであり^{二五}、後半が第二十願成就文に相当する教説になっているという構造からも言い得る。第二十二願成就文は、第二十願成就文との関係において明らかになるのである。親鸞はこの箇所について、東方偈の直後にある、

かの国の菩薩は、みな当に一生補処を究竟すべし。その本願、衆生のためのゆえに、弘誓の功德をもって自ら莊嚴し、普く一切衆生を度脱せんと欲わんをば除く^{二六}
という文言のみを、第二十二還相回向の願成就文として『文類聚鈔』に引用している。『教行信証』では、この還相回向の願とその成就については、

『註論』に顕れたり。かるがゆえに願文を出ださず。『論の註』を披くべし^{二七}
として『論』、『論註』から浄土の菩薩の教化について論じられた箇所を十文引くのみで、直接『大経』からの引文はない。しかしこれらの親鸞の視点からすれば、親鸞が『文類聚鈔』において還相回向の願成就文とする文言を中心に、三輩章直後から善悪段に至るまでに説かれる浄土の菩薩の教化についての文言を、第二十二願成就文として見ていたことが窺える。さらに親鸞にとって還相回向とは、

二つに還相の回向と言うは、すなわちこれ利他教化地の益なり^{二八}

と明言されるように、利他教化の成就について説かれた箇所である。大乘の仏道である限り、それは自利利他円満でなければならぬが、言わばその利他について説かれた箇所であると言い得よう。

問題点となるのは、このように説かれる浄土に生まれた菩薩の利他教化を、獲信を経た行者の實踐として見るかどうかである。しかし親鸞は、そのような信心が発起した行者の立つべき教化の意欲については「信巻」に述べ、それとは区別して還相回向の利他教化については「証巻」に述べているのである。

衆生の実践としての教化の内実を尋ねるなら、そもそも「信巻」の三心一心問答において、親鸞は眞実信心が回向成就されることの根源を、如来の欲生の願心に見出し、本願成就文を「至心回向したまえり^{二九}」と読み換えて、仏道の根拠を如来の回向心に尋ね当てている。ここにおいて、自力から他力による仏道へと立脚地が転換されるのだが、そのように他力の仏道の核心となる欲生の願心を、親鸞は『論註』を引いて以下のように位置付ける。

『浄土論』に曰わく、「云何が回向したまえる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるがゆえに」とのたまえり。回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。往相は、己が功德をもつて一切衆生に回施したまいて、作願して共にかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめたまうなり。還相は、かの土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまうなり。もしは往・もしは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがために、とのたまえり。このゆえに「回向為首得成就大悲心故」と言えり、と。已上^{三〇}。

このように信心の根源に自覚される欲生心とは、如来の往還二種の回向である。そして、その二種回向を内実とする欲生心が衆生に成就する「願生彼国^{三一}」の仏道とは、この欲生心を根拠とし、欲生心に随順していく仏道に他ならない^{三二}。よって、この仏道に立った衆生は、如来の往還二種の回向を我が志願としていく願生者となる

のである。特に今は還相回向に着目すれば、願生の行者は根源的に賜る「一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめたまう」という還相回向の清淨意欲に随順して、自分をも含めた「一切衆生を教化」せんと生きるのである。それは「信卷」の後の展開において、「常行大悲の益^{三三}」や「大悲を行ずる人^{三四}」、そして「自ら信じ人を教えて信ぜしむ^{三五}」と述べられている。そうであれば、このような願生の行者が実践する教化に、還相回向の菩薩の教化としての意味が恵まれると見ることもできそうなものである。しかし親鸞は、このような願生の行者が実践する教化と、如来の還相回向の利他教化を「信卷」と「証卷」とで明確に分けている。

これには前に述べたように、第二十願の自力執心の問題との深い関係がある。第十九願成就文において、「疑惑を生ぜず」とされていたことからすれば、願生の行者が教化に立つ相は、たとえその意欲が清淨であったとしても、必ず自我に汚された不純な教化としてその問題が表相化する。行者からすれば、欲生心という清淨意欲に随順せんとする営みを措いて他に願生の仏道など有り得ず、自らも念仏相續し、他をも信ぜしむという教化の営みを放棄することは、それこそそのまま仏道の放棄を意味する。しかし人間がこの清淨意欲を自ら生きようとする時、必ず意識にもとげられない深い自力執心によって、

「本願の嘉号をもって己が善根とする^{三六}」

という顛倒に墮してしまふ。ここに自力では脱し得ない自己矛盾が潜んでいるのであり、前章で問題にした体験主義も、このような自己矛盾によると考えられる。

思うに親鸞は、法然と値遇して本願に帰したが、法然門下においても信行両座や信心同一の問答などをせざるを得ず、晩年に至っても善鸞を義絶せざるを得なかつたように、どこまでもこのような自己矛盾によって孤立していく苦悩に立っていたのではないだろうか。また越後流罪におけるいなかの人々との生活の中では、

うみかわに、あみをひき、つりをして、世をわたるものも、野やまに、ししをかり、とりをとりて、いのちをつぐともがらも、あきないをもし、田畠をつくりてすぐるひと、ただおなじことなり^{三七}

との述懐が残されているような生活者を前にして、自身が法然門下において念仏に救われ、数少ない法然の真意を引き継いだ他力信心の仏弟子であるというような、無意識の自我執心に根ざして拭いようのない「己が善根とする」自負によって、理屈なく生活に従事するいなかの人々と手を取り合えない自己矛盾に苦しんだのであると思われる^{三八}。教化について言えば、このように教化が即「己が善根とする」自力執心にすり替わるといって、行者自身では脱し得ない自己矛盾の苦悩を味わう実践において、本当に利他教化を成り立たせる還相回向は人間には有り得ないものとして、願生の行者の教化とは区別したのであると思われる。

このような問題を親鸞が突破したことの表明こそ「愚禿」の名告りであり、それは前の『歎異抄』で「ただおなじことなり」とされ、『唯信鈔文意』に、

みな、いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり^{三九}

と述べられるような群萌の大地、群萌の一乗の発見であるうが、それは第二十願成就文の内実を通して開かれてくるものである。

第三項 第二十至心回向の願成就文―仏智疑惑の罪と、その超克―

第二十二願成就文の後に、三毒五悪段が説かれる。これは我々の生活の相が説かれたものであり、親鸞はここから二文を真仏弟子釈に引用している。すなわち獲信を経て真仏弟子としての意味を与えられた願生の行者が、三毒五悪の生活を場として、その世間の善悪に退転することなく願生の仏道を求め、欲生心への随順を求めてその三毒五悪の生活を超越すべきであることが説かれている^{四〇}。

そして次に説かれる智慧段に、前にも取り上げた第二十至心回向の願成就文が説かれている。すなわち第十九願成就文に説かれる「疑惑を生ぜず」以降、これまで取り上げてきたような一連の問題が、第二十願の成就として収斂されるように説かれていることになる。唯除を内実とする願生の歩みは、必ずこの第二十願に極まると言

い得よう。本項では、特に獲信後の機の問題が収斂されたこの第二十願の機のとその罪、そしてその罪の超克について、「化身土巻」の親鸞の視座を以て論究する。

欲生心に随順する願生の歩みにおいて、清浄意欲と深い自力執心とによる自己矛盾が起こるといふことを問題としてきたが、そのような願生の歩みとは、世間において名号を執持していく営みであろう。その「執持名号」については、『観経』に准知して願の義と、彰隱密の義との二義があるものとして開かれていくが、今は願の義から確かめていきたい。

そこでは名号を執持することが、

経家は一切諸行の少善を嫌貶して、善本・徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして、難思の往生を勧む^{四二}と述べられる。欲生心に随って他の諸行に捉われることなく、専ら自身が仏道に立ち続け、本願の名号によって世間を超えていこうと「自利の一心を励ま」すことが勧められるのである。

これはつまり、前に体験主義に陥ることを問題としてきたが、体験に固執することは、常にかつて得た信念の絶頂である満足の境地が憧憬されていることである。よって自ずと願求されるのは、あの満足の境地に帰るべきだという想いであり、或いはその信念を何度も体験し、増長していかなければならないという危機感・強迫観念であった。それは娑婆を超えた仏法の満足に生きていかなければならないという人間の想いであり、自身の不満に対しても仏法に対しても真摯な求道の態度である。このような機の在り方が第二十願の因願文に、

設い我仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、心を至し回向して、我が国に生まれんと欲わん。果遂せずは正覚を取らじ、と^{四三}と誓われている。ここにある「徳本」とは、

「徳本」とは如来の徳号なり。この徳号は、一声称念するに、至徳成満し、衆禍みな転ず、十方三世の徳号の本なり。かるがゆえに徳本と曰うなり^{四三}

とされるように如来の名号であり、それは「行巻」に、

能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまう^{四四}

と述べられるような「ただ念仏」である。すなわち第二十願の機とは、その名号によって破闇満願の宗教体験を増やすことを善とし、満足と決め込む態度であり、それが「もろもろの徳本を植えて、心を至し回向して、我が国に生まれんと欲」う在り方として誓われているのである。

それが「多善根・多功德・他福德の因縁^{四五}」と説かれるように、より多く本願の名号を称え、よりその仏道を揺るがないものにしていこうと展開するのは必然であろう。それゆえ「執持名号」という営みは、次のように押さえられる。

『経』に「執持」と言えり、また「一心」と言えり。「執」の言は心堅牢にして移転せざることを彰すなり、

「持」の言は不散不失に名づくるなり。「一」の言は無二に名づくるの言なり、「心」の言は真実に名づくるなり^{四六}

名号を「執持」ということは、「心堅牢にして移転せざる」や「不散不失」として説かれるように、その仏道をどこまでも確固たるものにしていくのである。このように全く以て真摯な第二十願の機の相が、本願の名号によって世間を超えていこうと「自利の一心を励ま」す「執持名号」の顕の義である。

しかし、それは生きて働く如来回向を固定概念としていくものであり、仏智を理解の範疇に収めてしまうことではないだろうか^{四七}。或いは、「至徳成満し、衆禍みな転ず」という質を持った如来の名号さえも、人間や娑婆の罪福・善悪の中に取り込み、量的に捉えて、その体験の多い方を善しとしていく相である。そうすると、必然的にその仏道観に合わないものを認めずに廃除していくことになるであろう。前の法然門下や流罪における孤立も、ここに原因がある。願生がいつの間にか念仏への理解、念仏への執着となり、それに合わないものを廃除していく厭世的な相となるのである。

そのような矛盾した相が、『如来会』の第二十願の因願文には、

己が善根として極楽に回向せん^{四八}

と説かれている。いかに真摯な求道であっても、それは如来回向の名号を罪福心に基づいて利用しようとする在り方であり、仏の智慧を了知せずに疑惑した相なのである。すなわち如来の欲生心を我が志願として生きんとする願生とは、衆生の実践となった途端に自我の執着によって不実なものになるのである。この衆生の行修の不実性が、

大小・凡聖・一切善悪、おのおの助正間雑の心をもって名号を称念す。良に教は頓にして根は漸機なり、行は專にして心は間雑す（中略）罪福を信ずる心をもって本願力を願求す^{四九}

と述べられている。ここに「執持名号」は念仏への固執となり、願生心は人間の価値観である罪福心にすり替わる。「罪福を信ずる心をもって本願力を願求す」と述べられるように、そこに求められる本願力は、人間の善悪観の都合に他ならないのである。よって第二十願成就文に、

この諸智において疑惑して信ぜず、しかるになお罪福を信じて、善本を修習して、その国に生まれんと願ぜん。このもろもろの衆生、かの宮殿に生まる、と^{五〇}

と説かれている。実は「執持名号」とは、欲生心や名号を「罪福心を信じて」人間が私有し、固執していくという「諸智において疑惑して信」じない相であり、そのような者は「かの宮殿に生ま」れて三宝を見ないと説かれるのである。それは「かの宮殿に生まる」と説かれるように、自らを束縛する閉鎖的・独善的な環境なのである。これが願成就文から窺うことのできる第二十願に誓われる機の相である。

また、この第二十願成就の機が、『浄土三経往生文類』には、

不可思議の名号を称念しながら、不可称・不可説・不可思議の大悲の誓願をうたがう。そのつみ、ふかくおもくして、七宝の牢獄にいましめられて、いのち五百歳のあいだ、自在なることあたわず、三宝をみたてま

つらず、つかえたとまつることなしと、如来はときたまえり^{五二}

と解釈されている。ここに「不可思議の名号を称念しながら、不可称・不可説・不可思議の大悲の誓願をうたがう」とされるように、仏智を了知せずに疑う機の問題とは、名号による宗教体験に立ちながらも、罪福心に囚われて、その名号の謂われであるところの本願が建立された所以を了知せずに疑うことである。そして、そのように「己が善根と」する「ふかくおも」い罪によって、「七宝の牢獄にいましめられ」ているのである。

またここからもわかるように、破闇満願という名号の宗教体験を善として固執することは、一見真摯な求道者の相にも見えるが、自らその罪福心に縛られて善悪の分別の奴隷となり、牢獄に囚われて「自在なることあたわらない相なのである。更に「三宝をみたとまつらず」とされるように、そこには帰依がない。

第二十願の機は以上のような内実を持つものであり、これらは総括して、

専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず^{五三}

という「歡喜」のない不満であるとされる。娑婆或いは人間の理想主義に合わせた求道の延長には、決定的に満足が得られないのである。以上が頭の義を通して実験されるところの、第二十願成就文の仏智疑惑の内実である。

それでは、どのようにしてこの問題を突破するのか。それについて、『浄土三経往生文類』には、仏智疑惑と胎生・宮殿を説いた『大経』智慧段の文が、第二十願成就文として引かれているが、その末尾に以下のように述べられている。

もしこの衆生、その本の罪を識りて、深く自ら悔責して、かの処を離れんと求めよ^{五三}

これによるなら、「その本の罪を識りて深く自ら悔責」することによって「かの」胎生・宮殿を「離れ」得るのであり、すなわち第二十願に誓われる仏智疑惑の機の問題を突破する機縁は、「その本の罪を識りて深く自ら悔責」することにあるのである。「本の罪」とは仏智を了知せずに疑う罪であり、それは前に挙げた「不可思議の名号を称念しながら、不可称・不可説・不可思議の大悲の誓願をうたがう」ことに他ならない。これがまた、「化身土巻」

には、

おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもって己が善根とするがゆえに、信を生ずることあたわず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたわざるがゆえに、報土に入ることなきなり^{五四}と述べられている。ここでは仏智疑惑の罪を犯して胎生・宮殿に生まれることの原因が二つ挙げられている。まず一つは、「本願の嘉号をもって己が善根とするがゆえ」である。これはすでに確かめた通り、どんなに真摯に道を求めていてもそこに三宝への帰依なく、実は罪福心に基づいて名号の功德を利用しようとしているという第二十願に誓われる機の相についてである。

そしてもう一つは、「かの因を建立せることを了知することあたわざるがゆえ」であるとされる。「かの因を建立せること」とは、如来が本願を建立した所以であり、それは「三誓偈^{五五}」として説かれているように、「名声」が十方に超えて究竟して聞こえることよって、普く「貧苦」を濟い、それよって「超世」の願を満足させることにある。よって仏智疑惑とは、「超世」のものであるはずの「名声」の功德を、罪福心よって世間的な質にまで引き下げ、それを無有出離之縁の「貧苦」であるはずの自己の善根として「貧苦」でない者になつていこうとする認識の誤謬なのである。

以上、「化身土巻」に述べられる「本の罪」の内実から窺うに、「不可思議の名号を称念しながら、不可称・不可説・不可思議の大悲の誓願をうたがう」機に「大慶喜心を獲」られないのは、破闇満願の名号の功德のみを憧憬し、それを己が善根のために利用しようとしているからであつて、それはすなわち衆生を「貧苦」と見抜いた「超世」のための「名声」であることが聞き取られていない事実の露呈なのである。

これらのような「本の罪」を罪と識ることは、自己を「貧苦」と見抜いて「超世」の「名声」を回施した仏智を了知し、「かの因を建立せることを了知すること」に他ならない。またそれは、仏智に対する認識の誤謬を「深く自ら悔責」することでもあろう。その懺悔の一念に、不満足を突破して、「彼の処を離れ」るのである。

ここに想起されることは、「信巻」に展開される信の一念積である。そこでは「聞其名号、信心歓喜」と説かれている真実信心について、親鸞は「聞」の一字にその要点を集約させるように引文を展開^{五六}した上で、

しかるに『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし^{五七}と位置付けている。これを今の第二十願の機の問題から見れば、「仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし」とは、「本願の嘉号」（名声）は娑婆で「己が善根とする」ものではなく、「貧苦」である無有出離之縁そのままの自己を済わんとして誓われた「超世」のものであるという、「かの因を建立せることを了知すること」に他ならない。仏智疑惑の罪を犯す第二十願の機は「その本の罪を識りて深く自ら悔責」する懺悔の一念に、「仏願の正起・本末を聞」信して、「罪福を信ずる心をもつて」「己が善根とする」問題を突破して「清浄報土の真因^{五八}」に帰るのである。

またここに、第二十願と第十八願、或いは「化身土巻」と「信巻」との表裏一体となつておられるところの構造が見受けられる。親鸞は教相を明確に分けるために多くの乃至を施して第二十願意のみを「化身土巻」に引用していたが、智慧段の教説には第十八願意をあらわす「化生」と第二十願意とが一緒になつて説かれていた。中でも特に、

この世界において六十七億の不退の菩薩ありて、かの国に往生せん。一一の菩薩、すでに曾て無数の諸仏を供養せるなり。次いで弥勒のごときの者なり。もろもろの小行の菩薩、および少功徳を修習せん者、称計すべからざる、みな当に往生すべし^{五九}

という箇所については、「弥勒のごときの者なり」までの前半部分を親鸞は「信巻」に引用し、後半の「もろもろの小行の菩薩、および少功徳を修習せん者」という部分については本論で取り上げている「化身土巻」の疑城胎宮の文に続いて引かれている。そして、これらの機類が、何も改変のないままに「みな当に往生すべし」と説かれていたのである。ここに仏智疑惑の罪が消えるのではなく、仏智疑惑の罪を罪として懺悔する一念に機は第二

十願の機であるままに「みな当に往生すべし」と説かれているのである。これは親鸞が「化身土巻」において、悲歎述懐をそのまま「ここをもって」と受けて三願転入を表白し、果遂の誓いを仰ぐことと矛盾しないのである。すなわちここに親鸞の信念の極致の視座のもとがあると思われる。

以上のように、親鸞の視点を通しながら、『大経』の仏道に立脚した者の歩む信仰の道程を尋ねてきた。獲信後の問題は第二十願の機における仏智疑惑の罪として収斂されるのであり、またそのような閉鎖的・独善的な疑城胎宮という信仰の危機を超越することは、その罪を懺悔することにあるのであった。

次節では、このような獲信後の信仰の歩みにおける仏智疑惑の危機からの超越を、親鸞自身が実験したところの己証である三願転入の自覚構造に尋ねる。親鸞は「化身土巻」において第二十願意を論じ、その直後に「本願の嘉号をもって己が善根と」している親鸞自身の悲歎^{六〇}を述懐する。そしてその悲歎を「ここをもって六一」と受けて、「難思議往生を遂げんと欲う六二」という「いま」の宗教的自覚を表明するのである。そして翻って、第二十願を「果遂の誓い、良に由あるかな六三」と仰ぐ。ここから端的に窺う事が出来るのは、悲歎すべき自力執心の身が拭われないままに本願力を仰ぐという形で、過去に得た本願成就の一念が「いま」の自覚として更新されていることである。

次節では、このような三願転入の表明を尋ねることによって、実際の仏道の歩みにおいて「難思議往生」という救済がいかなる内実を持つのか、その信の境地に迫りたい。

第三節 三願転入―宿業と大悲―

第一項 三願転入の位置

まずは親鸞の三願転入を尋ねるに当たって、三願転入はこれまでも様々な先行研究が為されてきている箇所であるので、それが親鸞の信仰にとつてどのような位置にあるものとして見るべきなのか、その三願転入の位置付けを確かめたい。

親鸞は、師法然との値遇によって念仏者へと転成せしめられた。その回心の出来事は、

しかるに愚禿積の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す^{六四}

と表白されている。ここには、自力をたのむ生から本願他力に帰す生への翻りが語られている。この回心が、親鸞の生涯を本願に依る仏道として決定付け、その歩みを貫いたのであるが、一方でそのような歩みにおける信念が、

ここをもつて、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな^{六五}

という、いわゆる三願転入の自覚構造をもつて表白されている。前の回心の記述が、法然との値遇によって起こった本願他力への目覚めの表白であることは、そこに年代が記されていることから明白である。これを三願転入に挙げられる機の三願に着目して言えば、第十九修諸功德の願に誓われるように、自力をたのんで雑行を励ます在り方が無効であったと懺悔され、棄てられて、第十八至心信樂の願に誓われる純粋な他力本願力による救済が初めて感得された、その目覚めの事実と見て間違いないであろう。

それに対して三願転入は、具体的な時期を記されずに三門の関係が述べられて、「いま」とされている。これについて先行研究では、三門を段階的に見てそれぞれを親鸞の歩みにおける特定の時期に当てて、この三願転入を信仰の歷程を回顧したものと了解されている。しかし資料が不足している為に時期を特定することは不可能であり、また前述したように、回心の記述が自力から他力、すなわち第十九願から第十八願への転入であると思われることから、信仰が第十九願から第二十願、そして第十八願へと単に段階的に深まった歷程であると了解し得るのかどうかには疑問が残る^{六六}。また、この三願転入の「いま」を特定の時期に当てて了解しようとする先行研究も見られるが、これについては、「総序」にも同じく「愚禿」と名告られた上で、

ここに愚禿積の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師積、遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり^{六七}

として、「今」や「すでに」と述べられていることから、これらの「いま」とは「愚禿」という宗教的自覚を見出す「いま」のことであり、三願転入とは、その一念の内景が表明されたものであると思われる。

このような回心と三願転入の関係について、松原祐善は以下のように述べている。

三願転入の体験を親鸞の生涯の或る時期に求めることは却ってその真意を得たるものではなく、むしろ親鸞が「愚禿積鸞建仁辛酉曆、雑行を棄てて本願に帰す」と自記される、その初めの廻心そのものに、更に法然の教化そのものに三願転入の自覚構造が見られるのであって、その廻心が生涯を通しつねに新しく永遠に、南無阿弥陀仏として現行してあるところに宗教的信の特性がある。そして宗教的廻心とは思出深き過去の一つの人生経験として回顧される底の人間の特殊経験ではないことと、そしてそのことに出逢うことなしには、人生における死生の本義が無意味に終るといふ全体的な人生体験であることである。信とはわれわれの死生をあらしめる根源に触れた人生の究極的な体験であり、われわれをしてつねに新しく永遠をつつむ刹那として、その初一念の現在に招喚し覚醒して奮い立たしめられるのである。宗教的廻心というものは無論そうい

う体験であることに相違なく、親鸞の三願転入の体験も吉水入室の時の獲信の体験を離れてないことに相違ないが、しかし三願転入のよろこびは、越後謫居の時代に見出されてきたものであるということが自然であると思われるのである^{六八}

これに拠るならば、「廻心そのものに」「三願転入の自覚構造が見られる」のであり、「その廻心が生涯を通しつねに新しく永遠に、南無阿弥陀仏として現行してある」のが、三願転入の表白である。すなわち「久しく」「出でて」「永く」「離る」とされる第十九願も、「いま特に」「出でて」「速やかに」「離る」とされる第二十願も、段階的に回顧して述べられているのではなく、懺悔の一念に、捨てられるべき方便として感得された自力執心の自覚内容であると言い得よう。本論では、三願転入をこのように押さえて論を展開したい^{六九}。

さて、親鸞の身に起きた本願による救済は、それが一過性の体験として止まってしまえば、単なる「思出深き過去の一つの人生経験として回顧される底の人間の特殊経験」であり、記憶に残るのみなのである^{七〇}。それでは親鸞の生涯を仏道として貫くことにはならない。「雑行を棄てて本願に帰す」と表白される本願の仏道とは、「われわれをしてつねに新しく永遠をつつむ刹那として、その初一念の現在に招喚し覚醒して奮い立たしめられる」ものでなくてはならない。それこそ親鸞が「現生に正定聚のくらしいに住して、かならず真実報土にいたる^{七一}」と掲げたように、「いま」の救済を説く大経往生の仏道である。師との値遇における回心を発端に、常に行者の「現生」に「正定聚のくらしいに住」する往生道が本願力によって開示され続ける、そのような永遠の「いま」に獲得され続けていく安心の表明が、三願転入である。またこれは、「親鸞の三願転入の体験も吉水入室の時の獲信の体験を離れてないことに相違ないが、しかし三願転入のよろこびは、越後謫居の時代に見出されてきたものである」ということが自然である」とも述べられているように、獲信後の歩みにおける信心の深まりなのである。

三願転入の本文を見ると、「いま特に」という宗教的自覚の一念が「選択の願海に転入せり」という本願成就の初一念に通達している、或いはその立脚地に回帰していることが窺える。またそこにおける正定聚に住する心境

が、「難思議往生を遂げんと欲う」という現在進行形の信念として表白されている。そして、このような信を發起せしめる願の現働が、

果遂の誓い、良に由あるかな^{七三}

と讃嘆されている。つまり第二十願を、自身を選択の願海へと転入せしめて止まない「果遂の誓い」として仰いでいるのである。よって、回心を発端とする大経往生の仏道は、第二十不果遂者の願の内容を潜ってこそ常に獲得され続けていく現生正定聚の救済になると言い得る。そこにのみ救済の実際があるのである。「雑行を棄てて本願に帰す」という回心が起こっても、その後第二十願に誓われている果遂の誓願を潜らないならば、本当に「選択の願海」に帰していることにはならない。それは前節でも確かめてきたことである。第二十願の「いま特に」という立脚地において初めて、第十八願が過去に感得された救済の記憶でも、単なる概念でもなく、実際に現在の信念を成就せしめる純粋な他力本願力として仰がれるのである。

第二項 悲歎述懐

それでは、三願転入の表明を開いてくるところの「化身土巻」における真門結積から悲歎述懐までの展開を尋ねていきたい。前節で仏智疑惑の問題を突破する要は「深く自ら悔責」する懺悔の一念にあることが確かめられたが、この「化身土巻」における悲歎述懐は、親鸞自身の身における仏智疑惑の罪の「悔責」である^{七三}。よってこれに仏智疑惑の問題を突破する懺悔の一念がどのようにして起こり、如何なる内実を持つものであるのかを尋ねたい。

まず悲歎述懐の直前にある真門結積には、善導の『往生礼讃』に説かれる四つの過失に基づいて、第二十願の機が露呈する実際の相が述べられていく。

かの仏恩を念報することなし、業行を作すといえども心に輕慢を生ず。常に名利と相応するがゆえに、人我

おのずから覆いて同行・善知識に親近せざるがゆえに、楽みて雑縁に近づきて、往生の正行を自障障他するがゆえに^{七四}

ここでは冒頭に、第二十願の機がいくら本願の「業行を作すといえども」、その心に本願を軽んじ侮る娑婆の善悪に根ざした心が絶えずはたらく為に、「彼の仏恩を念報することはな」と断定される^{七五}。すなわち人間の求道の前途には仏法への帰依などない、と結論付けられているのである。そしてその理由として、「常に名利と相応する」、「おのずから覆いて同行・善知識に親近せざる」、「楽みて雑縁に近づきて、往生の正行を自障障他する」という、極めて实际的な三つの過失が述べられる。前節に確かめたように、「化身土巻」において「罪福を信ずる心をもって本願力を願求す」という原理のもとに述べられてきた第二十願に誓われる機の問題は、この真門結釈に至って、实际的な三失の相をもって結論されているのである。

すなわちこの三つの過失は、前節で確かめたように回心を憧憬してその体験を繰り返そうとする第二十願の機が、その自力をたのむ執心によって行き着く相である。それは如何に真摯な求道であっても、回心という宗教体験によって徳を積んで、他人よりも偉い者になろうとする「名利」以外の何物でもないのである。更にそのような勝他の心によって「同行・善知識」には寄り付こうとせずに、好きこのんで仏道を「自障障他」しているに過ぎない相なのである。この現実を通して、冒頭に「かの仏恩を念報することなし」とあるように、人間から発起する帰依など有り得ず、そのような欲望の先に仏道は成り立たないと総括されるのである。

そして、このような実際の相が露呈された直後に、親鸞自身の悲歎が述べ懐される。そのような文の展開から窺うことができるのは、どこまでも一人の具体的な修道の実践を通して、「かの仏恩を念報することなし」という自身の不純な罪福心を悲歎することでは、その「本の罪」を犯していると識ることも、悔責・懺悔することも有り得ないということであろう^{七六}。仏法に真摯に生きようとする第二十願の機の実践こそが、ついには「名利」、「勝他」でしかないという悲歎・懺悔の一念を開くのである。

悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雑し、定散心雑するがゆえに、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、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし^{七七}

この悲歎こそ、親鸞自身が「本の罪を識りて深く自ら悔責」した文言であり、疑城胎宮を突破し得た解放の表白に当たる。その懺悔の内実を窺うなら、これまでに確かめてきた第二十願の機の相が、まさに表明されている。「垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雑し、定散心雑する」と自身の罪福心が自覚されており、その無明煩惱による自力心をたのむことよって「自ら流転輪回を度」って迷っていたのであり、それゆえ「微塵劫を超過すれども仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし」とあるように、その罪福心の先にいくら満足を求めても得られるはずもなかったのである。

そして、そのような第二十願の機の相として誓われている自力の執心の有り様が、「無際より已来」の自我執心であり、それ故「微塵劫超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし」という未来永劫に消えることのないものとして自覚されているのである。なぜなら「助・正間雑し、定散心雑するがゆえ」とされるように、回心して自力無効を信知して尚、今度は体験に固執して、またそのような自力をたのむ心に囚われる「垢障の凡愚」なる自己を再発見したからである。よつてそこには、「自ら流転輪回を度る」ともされるように、自我執心の浅はかなことも既に自覚されているのである。すなわち親鸞は、ここに自我執心の無意味なることを信知して尚、その自我執心の拭い得ない無始已来未来永劫に出離の縁なき自己の実相を発見したのである^{七八}。第十九願成就文に「疑惑を生ぜず」や法楽への固執が説かれていたように、仏智疑惑とは言わば仏教を、或いは本願を「わかった」「救われた」自覚であった。しかしそれは無始已来無明の凡夫であるという自身の事実を忘れた、或いは改善されたという思い込みになっているのではないだろうか。それに対して、この第二十願の自覚は、そのように本願を「わかった」こととしてしまったり、法楽に沈む思い込みになったりするように、自身は「疑惑を生ぜず」

して徹底して自力執心の拭われることのない、無始已来未来永劫における「絶対に救われない」無明の凡夫である自己として自覚されているのである。

続けて次のように述べられる。

おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもって己が善根とするがゆえに、信を生ずることあたわず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたわざるがゆえに、報土に入ることなきなり七九。「信を生ずることあたわず、仏智を了らず」に「報土に入ること」が不可である。「大小聖人・一切善人」の一人として自己を信知したのである。このような徹底した自力無効の信知こそ、第二章の中でも特に三心の中心核となる「信樂」の「否定的論理」という原理に適っているのである。このようにどこまでも「救われない」自力執心の拭い得ない自力無効の徹底こそが、如来の大悲心の顕現の場なのであった。

よってこのような悲歎すべき自己のままに、そのような自己の現実相全体を全肯定して、その業を担い、業を尽くしていかんとする法蔵菩薩の清浄なる精神が感得されるのである。ここに捨てられ厭われるべきものであった無明煩惱の迷いすらも、絶対に無くなり得ない自己の相として首肯されるのであり、^{八〇}、体験の有無は、何ら勝他の価値とはなり得ないことが決着されるのである。

第三項 難思議往生―果遂の誓い、良に由あるかな―

このように、悲歎述懐とは自力執心に囚われる自己を悲歎したものであると共に、それがそのまま自力無効の徹底であり、すなわち自力執心から解放された表白なのである。つまりそれは悲歎という形で具体化する「ただ念仏」の立脚地への回帰であり、そこに改めて「仏願の生起・本末」が聞信され得るのである。それゆえこの悲歎すべき自己が改変されるのではなく、一切改変されないまま「ここをもって」と悲歎する自己を受けて、信念の絶頂が表明されたいわゆる三願転入という己証が開かれている。

ここをもって、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな^{八二}

このように三願を主体的に受けて三往生の転入として、その信念の絶頂が表白される。「いま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり」とされるように、第二十願の機における悲歎の一念にこそ、概念化されて記憶に残るのみであるような一過性の体験を超えて、「いま」新しく「選択の願海に転入」したことが表白されるのである。すなわち仏智疑惑の身を悲歎する一念において、「無際より已来」凡愚を果遂し続けていた悠久の願を自覚し、それに帰入するのであり、帰依処なる本願に立ち返るのである。それは第十九願の往生が「久しく」「永く」として述べられるように、「いま」という宗教的自覚は、法然との値遇における獲信と別のものではなく、むしろ第二十願成就を通してその本願成就の立脚地に回帰し、自己を發遣する師教に回帰しているのである^{八三}。

そして、その「いま」に立った信念は、「速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う」という現在進行形の意欲として述べられる。すなわち行者の自力我執の雑じる願生ではなく、欲生積において二種回向として論じられていたような、本願に相応して自身一人の業を担い、業を尽くしていかんとする如来より賜りたる清浄意欲の再発見である。そのように「いま」における具体的な信念を獲得する、これこそが現生に正定聚に住する難思議往生である。

また、ここに述べられる「愚禿」の名告りは、自我執心を自覚して尚それを拭い得ないという、悲歎すべき自己への凝視を表白したものである。すなわちこのような大経往生の仏道への回帰は、「一切善人」「一切衆生」と招喚される「群萌^{八四}」への回帰である。ここに、第一節第二項で自己矛盾における孤立の苦悩として尋ねた親鸞の苦悩は果遂されたのではないだろうか。つまり法然門下や善鸞義絶における孤立の問題は、果遂の誓いの成就

である愚禿に立った親鸞には、自己一人の拭い得ない固執を悲歎することを通して、対立関係のままに群萌として同じ大地に立つ信の内景が開かれたであろうし、念仏者としての自負に起因するいなかの人々との生活における孤立についても、同様だったのである。また、同じく第一節第三項で問題としたような体験主義に沈む問題についても、果遂されたのである^{八五}。

仏智疑惑の罪とは、罪福心を基準にして名号の功德を善しとし、それを勝他の為とするという、居心地が良いが独善的で閉鎖された不満を抱く疑城胎宮であったが、名号の功德は「そくばくの業をもちける」自己を改変するものではないのであって、「垢障の凡愚」であることを悲歎する一念には、むしろ他と同一であったという群萌の一乗^{八六}が開示されるのである。

すなわち獲信後に実践する仏智疑惑の身の悲歎によって初めて明らかとなるのは、「無際より已来、助・正間雑し、定散心雑する」不断の煩惱があるからこそ、願力回向を具体的な現生正定聚の信念として、日々刻々の「いま」に感得し続けることである。本願が「果遂の誓い、良に由あるかな」として仰がれるのは、常に過去の体験を超えて、今の仏智疑惑の身において新しく「本願に帰す」具体的な信念が相続されるからであり、また閉鎖的独善的な信仰に陥ることのない群萌の一乗として普遍的な仏道が確保され得るからである。これこそが難思議往生の内実である。

曾我は次のように述べる。

私どもには一生涯の間、二十願が心の深いところにはたらいっている。分別——いわゆる分別という如き普通の分別意識ではない、特殊の深い分別意識であって、たとえ眞実信心があっても、それはなくならない。それがあるから二十願の深い自力がある。不了仏智というものがある。尤も仏智をみな解ればよいかというと、人間は仏智が解ってしまったら困りはしないだろうか。解らんから居るのであって、何もかもみな解れば退屈して早く死んだ方がよいということになりはしないだろうか。そこに生きることができず死んでもいい

ぬというような深い悩みをもつ。それは何によってあるかという点、二十願の自力執心の根によるのである。その自力執心があるから眞実信心が生きて輝く。我々に悩みがなければ信心も要らんことになる。悩みがあるので眞実信心ということも成立し、日々に新たな境地が開ける。それがなければ同じ境地が一度開けたらあとは来る日も来る日も同じ境地。これでは退屈してしまつて、生きておれんでしょう。生きていても面白くないから、いつそ早く浄土へ往生した方がよいということになる。ここに矢張り私共が生きて甲斐を感じるといふのも、二十願というものがあつて、そしてそこに一種の苦悶煩悶があつて、生活の矛盾を感じ、それを乗り越えていく^{八七}

「自力執心があるから眞実信心が生きて輝く」いて「日々に新たな境地が開ける」のであり、それはより具体的に言うなら、「苦悶煩悶があつて、生活の矛盾を感じ」るからこそ「それを乗り越えていく」「生き甲斐を感じる」といふ無上の喜びを日々実験していくこともできるのである。それこそが、

ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、眞宗の簡要を撫うて、恒常に不思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、特にこれを頂戴するなり^{八八}
という報謝の生活である。

第四項 『歎異抄』第九章に見られる果遂の誓いの具体相

ここで、果遂の誓いの具体相をよく現した『歎異抄』第九章の唯円と親鸞における問答を見てみたい。

まず獲信後の問題とは、回心が一過性の救済の体験に止まつてしまい、本願が概念化された単なる記憶となつてしまつて、現生に正定聚に住する信念として感得されないとこの問題であつた。そのような機の問題に直面した際の具体的な心境が、唯円によって次のように述べられる。

念仏もうしそうらえども、踊躍歓喜のころおろそかにそうろうこと、またいそぎ浄土へまいりたきころ

のそうらわぬは、いかにとそうろうべきことにてそうろうやらん^{八九}

この唯円の疑問は、「おろそか」という表現からも、過去の回心の体験が背景となつて出された疑問であることがわかる。かつては「念仏もうし」て「踊躍歡喜のころ」が湧き起こり、その一念において娑婆を超えて「浄土へまいりたきころ」に目覚める体験があつた。だからこそ唯円は、そのような過去の信に対して現在の自己がいかに「踊躍歡喜のころおろそか」となり果て、更には「浄土へまいりたきころのそうらわ」ない有り様であるかを感じ、「いかに」と問題視しているのである。すなわち、過去の宗教的体験における確固たる法樂の境地と獲信後の現在との溝が次第に深まり、それが埋まらない隔たりをもつて実感されている。そこにかつての満足は無く、それに伴つて日々の生活を担つていく意欲が出ない。そうであれば、再びその信念の絶頂である安住を現在に求めるべきであろうが、最早「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもつて、そらごとたわごと、まことあることなき^{九〇}」娑婆に迷つていて、「いそぎ浄土へまいりたき心」も「そうらわ」ない。これを「いかに」したもののか。それが『歎異抄』から窺うことのできる獲信後の機の問題に直面した心境である。ここに、過去に得た満足が現在に何も役に立たないばかりか、むしろその過去の体験があるからこそ、その体験と現在との間に隔たりを感じて不満を生んでいる。すなわち体験主義に陥つて過去の概念化された信に執着することこそが現在を不満に貶めるのである。

そのような仏智疑惑の問題に直面している唯円の疑問に対して、「愚禿」に立つ親鸞は、

親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり^{九一}

として、まずは決して「過去に自分もそのような疑問があつた」というような、自分は既に煩惱を断じて「救われた」という立場から答えるのではなく、現に今もこの自力執心が拭い得ない不審があるままだとして、唯円と同座に腰を据えてその群萌の信が述べられていく。

そして「踊躍歡喜のころおろそかにそうろう」に対しては、

よくよく案じみれば、天におどり地におどるほどによるごぶべきことを、よろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもいたまうべきなり。よろこぶべきところをおさえて、よろこばせざるは、煩惱の所為なり。しかるに仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり^{九二}

と答えられる。「よろこぶべきことを、よろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもいたまうべきなり」とあるように、ここでは無明煩惱すらも肯定されている。それどころかむしろ、「仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおおせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり」として、「無際より已来」不断の煩惱があるからこそ、かねて衆生を「貧苦」と見抜いて、「超世」の「名声」を回向する本願の現働の確かさが「いよいよたのもし」なのだと述べられる。これは本論で考察してきたように、親鸞自身の「垢障の凡愚」の身を悲歎する、日々の解放を通して語られるところであろう。煩惱が止まないからこそ、事ごとに「本の罪を識りて深く自ら悔責」する悲歎の一念も相續し、「自ら流転輪廻を度」る自縛からも解放され続けるのであって、そうして常に新しく「選択の願海に転入」して「難思議往生を遂げんと欲う」信念が具体性を持ち続けるのである。その信念の「いま」の歩みからすれば、それは「よろこぶべきこと」として概念化された過去の「踊躍歓喜」ではなく、悲歎という形を通して「いま」に感得されるような、日々の「そくばくの業^{九三}」を担わせる本願の現働として、「いよいよたのもしくおぼゆる」のである。

次に「いそぎ浄土にまいりたきころのそうらわぬ」に対しては、
また浄土へいそぎまいりたきころのなくて、いささか所労のこともあれば、死なんずるやらんところこそよくおぼゆることも、煩惱の所為なり。久遠劫よりいまままで流転せる苦惱の旧里はすてがたく、いまだうまれざる安養の浄土はこいしからずそうろうこと、まことに、よくよく煩惱の興盛にそうろうにこそ。なごりおしくおもえども、娑婆の縁つきて、ちからなくしておわるときに、かの土へはまいるべきなり。いそぎま

いりたきころなきものを、ことにあわれみたまうなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じそうらえ。踊躍歡喜のころもあり、いそぎ浄土へまいりたくそうらわんには、煩惱のなきやらんと、あやしくそうらいなまし^{九四}

と答えている。「久遠劫よりいままで流転せる苦惱の旧里はすてがたく、いまだうまれざる安養の浄土はこいしからずそうろうこと、まことに、よくよく煩惱の興盛にそうろうにこそ」と述べられるように、「煩惱具足の凡夫」は娑婆に愛着して罪福心に基づいた「名利」「勝他」をたのむのである。しかし、「娑婆の縁つきて、ちからなくしておわるときに、かの土へはまいるべきなり」と述べられるように、その罪福心は末通らないがために、根本的に自力無効に終わるものであり、その一念の悲歎の「とき」にこそ、独善的閉鎖的な胎生・宮殿を超えて、群萌の一乘に帰すのである。「いそぎまいりたきころなきものを、ことにあわれみたまうなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じそうらえ」とは、そのような歩みにおいて、徹底して自身が「いそぎまいりたきころなき」仏智疑惑に帰る者であり、またそれゆえ、念々に本願が「果遂の誓い」として感得されることを「ことにあわれみたまうなり」と述べられるのである。それは、

慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す^{九五}

と述べられるように、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界」のただ中であつて、娑婆を超えて浄土を依止とし、自我を捨てていく生活をする慶びであろう。この『歎異抄』第九章の問答からは、親鸞が唯円と同じく仏智を疑惑しながらも、唯円とは違つて群萌の大地に立つて果遂の誓いを仰ぐ親鸞の信仰の深まりが窺えよう。群萌の信は、日々刻々の仏智疑惑を悲歎する大経往生の確立に他ならない。それゆえ、「踊躍歡喜のころもあり、いそぎ浄土へまいりたくそうらわんには、煩惱のなきやらんと、あやしくそうらいなまし」と締めくくられるように、「煩惱の興盛」に無自覚な者には、願力も虚しく過ぎるのである。

第五項 聞思して遅慮することなかれ―師教への回帰―

最後に、第二節第三項において問題にした還相回向の教化の意義についても一度尋ねたい。第二十願成就文と親鸞における果遂の誓いの意義を尋ねることによって明らかになったように、機はどこまでも第二十願の機として徹底され、「いま」という宗教的自覚の一念に、「難思議往生を遂げんと欲う」という意欲として、果遂されつつある願力を仰いでいくものとされるのであった。よってそのような実験を通じた親鸞は、還相回向の願成就における利他教化を、願生の行者の実践とは徹底して区別し、どこまでも師教に仰ぎ見たのである。

また、第二十願意である仏智疑惑の機の問題は、人間からは自覚し得ない問題であった。それらから窺うに、『大経』下巻の展開において東方偈が第二十二願成就と、第二十願成就という構造になっていることや、還相回向の願成就文が説かれた後に、第二十願成就文が説かれていくこと、或いはそのような『大経』に基づいた『教行信証』であれば真門積の後半に善知識積が置かれて、そこから真門結積が開かれ悲歎述懐が述べられて三願転入が己証されていく展開、それらを見ても明らかのように、第二十願の成就である果遂の誓いを成り立たしめるのは、還相回向の願に乗じた菩薩のはたらきに他ならないのである。すなわち果遂の誓いの実験は、還相回向の願成就として仰がれるような師教への回帰なくしては起こり得ないのである。ここからも親鸞が第二十二願の成就である利他教化を、徹底して信心を成就せしめる師教に仰ぎ見たことが窺われる。

しかし師教によつてのみ仏智疑惑を超克し得るとはいえ、前提として還相回向のはたらきがあると見るべきではない。そもそも衆生の立脚する仏道の発端は、親鸞が『教行信証』に、

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真

実の教行信証あり^{九六}

と述べるように、二種回向の中でも往相回向のはじめに位置付けられる真実教との値遇にある。しかし「教巻」を窺うなら、そこには釈尊と阿難との値遇のみが語られ、さらには釈尊を仏と仰いで問いを起こした阿難の方に

重点があるとされている^{九七}。これが意味するのは、仏道を開示するのは常に真実教であるとは言っても、それは教権的に前提として存在する教えではなく、行者の目覚めが起こって初めて、その目覚めを起さしめた教えが真実教として決定されるということである。そのように親鸞は教理学として『大経』を掲げるのではなく、常に実践に立つて獲信の一念に仰がれる師教をこそ真実教とするのである^{九八}。

このように獲信の一念に決定される真実教という意義と、第二十願の自覚を成り立たしめる還相回向の菩薩の教化という意義は、重なるのではないだろうか。延塚知道はこの真実教と還相回向との関係について曾我量深、寺川俊昭の了解により、また、親鸞が晩年の著作において往相回向を行信証、或いは行信として、還相回向については証から別立てし、そして教については述べられていないことに着目して、教は還相回向の願成就によるものであることを指摘している^{九九}。

これらによるならば、『大経』下巻に第二十二願成就文が説かれる意図は、果遂の誓いの成就において改めて師教への回帰が遂げられることにあるのであり、すなわちその一念に、師教が発遣として成就し、仰がれるということであろう。親鸞の実験した難思議往生の救済とは、信を獲得する刹那の一念に開かれるものであり、それは念々に、常に新しく開かれる境地であった。そのように行者の行修性はその一切が虚仮不実として否定される師教への回帰のみ仏道の根拠があるのである。

逆に言うならば、このように本願の仏道に立脚した師教の伝統を開いてこないような安心などは有り得ないのである。どれだけ救済を体験し、信念を得られたように感じたとしても、伝統を持たない信心は独断に陥る。それゆえ、独断ではない真実信心を得た者の具体相を説く真仏弟子釈には、

法を聞きてよく忘れず、見て敬い得て大きに慶ばば、すなわち我が善き親友なり^{一〇〇}。

と引かれているように、仏の方から「親友なり」と認可を得ることが真仏弟子たる根拠とされるのである。すなわち師教への回帰とは、本願念仏の伝統に参画することに他ならない。よって「化身土巻」の善知識釈には、

一切梵行の因は善知識なり。一切梵行の因、無量なりといえども、善知識を説けばすなわちすでに撰尽しぬ。
(中略) 一切悪行は邪見なり。一切悪行の因、無量なりといえども、もし邪見を説けばすなわちすでに撰尽しぬ^{一〇一}

と説かれている。悪行の因が「邪見」に極まり、証を開く梵行の因が「善知識」に極まるとされるように、独断や私心の雑じらない純粹な本願念仏の伝統に帰入することこそが、必ず涅槃の悟りを開く正定聚の位につく事実であるに他ならないのである。

それゆえ「総序」には、親鸞が自身の立脚した仏道を、

もしまたこのたび疑網に覆蔽せられば、かえってまた曠劫を徑歴せん。誠なるかなや、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ^{一〇二}

と述べていた。仏道の歩みはどこまでも「疑網に覆蔽せられ」る自己と、そこにおいて師教への「聞思」に立つていくものである。ここに、すでに第一章第二項で触れた「信不具足」の文言が思われてくる。

一つには聞より生ず、二つには思より生ず。この人の信心、聞よりして生じて思より生ぜざる、このゆえに名づけて「信不具足」とす。また二種あり。一つには道ありと信ず、二つには得者を信ず。この人の信心、ただ道ありと信じて、すべて得道の人ありと信ぜざらん、これを名づけて「信不具足」とす^{一〇三}

真実信心とは、師教への「聞思」と、そこにおいて本願念仏の伝統に立った「得道の人」という宗教的人格との値遇に他ならない^{一〇四}。「得道の人」とは、善知識を開くならば、

第一真実の善知識は、いわゆる菩薩、諸仏なり。世尊、何をもつてのゆえに。常に三種の善調御をもつてのゆえなり。何等をか三とする。一つには畢竟軟語、二つには畢竟呵責、三つには軟語呵責なり。この義をもつてのゆえに、菩薩・諸仏はすなわちこれ真実の善知識なり^{一〇五}

と説かれている。「畢竟軟語」「畢竟呵責」「軟語呵責」という三つの相を以て具体的にはたらく宗教的人格の懇ろ

な教化、すなわちそのような師教の人格への聞思の他に、仏道は有り得ないのである。

難思議往生の内実は一念であったが、それは実践面の歩みからすれば師教への聞思に極まるところにあると言えよう。そこにどこまでも他力の仏道たる所以がある。

- 一 『定親全』四・言行篇一・四頁／『聖典』六二六頁
- 二 『定本』七頁／『聖典』一四九～一五〇頁
- 三 『定本』三〇二～三〇六頁／『聖典』三五二～三五四頁
- 四 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁
- 五 同前
- 六 『定本』三八一頁／『聖典』三九九頁
- 七 『定本』五五頁／『聖典』一八二頁
- 八 これについては、延塚知道著『教行信証——その構造と核心——』の「第四章 『無量寿経』の論書」に詳しい。
- 九 『定本』二七一頁／『聖典』三二七頁
- 一〇 『真聖全』一・二四～二五頁／『聖典』四四～四六頁
- 一一 これについては、第二章第六節において、唯除の問題として尋ねた。
- 一二 『定本』二八七頁／『聖典』三三八～三三九頁
- 一三 親鸞が「化身土巻」において、「すでにして悲願います」（『定本』二六九、二九五頁／『聖典』三二六、三四七頁）とするのは、これら方便の願が、獲信の一念に「すでに」衆生の自力雑善の相を見抜いていたものとして自覚されるからである。
- 一四 『定本』二七一～二七二頁／『聖典』三二七～三二八頁
- 一五 『真聖全』一・四四頁／『聖典』八二～八三頁
- 一六 『定本』一三四頁／『聖典』二二七頁
- 一七 『定親全』四・言行篇一・一〇頁／『聖典』六二九頁
- 一八 『定親全』四・言行篇一・一一頁／『聖典』六二九頁
- 一九 これについては、水島見一著『近・現代真宗教学史研究序説——真宗大谷派における改革運動の軌跡——』第五章第二節 第六項 「僧伽」の発見——主観的体験主義的信の克服」に詳しい。

二〇 『真聖全』一・四四頁／『聖典』八一頁

二一 『定親全』三・和文篇・三五～三六頁／『聖典』四七四～四七五頁

二二 これについては、第二章第六節において、第二十願の機における唯除の意義として尋ねた。

二三 『定本』一三八頁／『聖典』二四〇頁

二四 『真聖全』一・二五頁／『聖典』四六頁

二五 『真聖全』一・二五頁／『聖典』四六頁

二六 『真聖全』一・二七頁／『聖典』五一頁

二七 『定本』二〇一頁／『聖典』二八四頁

二八 同前

二九 『定本』一二八頁／『聖典』二二三頁

三〇 『定本』一二八～一二九頁／『聖典』二二三頁

三一 『定本』一二八頁／『聖典』二二三頁

三二 親鸞は欲生心の成就である「願生」について『一念多念文意』に、

「願生」は、よるずの衆生、本願の報土へうまれんとねがえとなり。

と述べる。「わが国に生まれんと欲え」という欲生心に対して、「生まれんと願う」ではなく、「うまれんと

ねがえ」と解釈されるように、欲生心の勅命がそのまま衆生に表れるという了解が為されている。よって「願

生彼国」の仏道とは、欲生心に随順する仏道であると位置付けることができる。

三三 『定本』一三九頁／『聖典』二四一頁

三四 『定本』一四七頁／『聖典』二四七頁

三五 『定本』一四八頁／『聖典』二四七頁

三六 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁

三七 『定親全』四・言行篇一・二三頁／『聖典』六三四頁

三八 惟ふに三百八十余人の御方々はその拔群の方々までも皆此入室と云ふ所に歩を止めて仕舞ふたのであった。

彼等は此時から第二義なる所謂伝道に腐心して居った。吉水の法難と云ふのも主として御弟子方が第二義生活

に專注したためである。法然上人に於て、正しく自己に向けるべき廃立の念仏も御弟子方には対他的となつた。「浄土宗興行に依りて聖道門廃退す」と慨する南北の憤りは無理ならぬことである。誠に現在内観の基礎なき念仏は死せる念仏である。吉水門下諸師が早や新時代の大導師の名に酔ひつゝありし時に、我祖聖独り他力念仏の声の裡に甚だ強き久遠の自我妄執に驚き給ひたのである
(『曾我量深選集』二・五六〜五七頁)

三九 『定親全』三・和文篇・一六九頁／『聖典』五五三頁

四〇 三毒五惡段におけるこのような眼目は、延塚知道著『教行信証——その構造と核心——』第四章 『無量寿經』の論書に詳しい。

四一 『定本』二九三頁／『聖典』三四四頁

四二 『定本』二九六頁／『聖典』三四七頁

四三 『定本』二九五頁／『聖典』三四七頁

四四 『定本』二三頁／『聖典』一六一頁

四五 『定本』二九五頁／『聖典』三四七頁

四六 『定本』二九三頁／『聖典』三四五頁

四七 第十九願に対して現はれたる者は、何時の間にか消滅する。概念化せらるゝからである。是に深痛の人は、愈々浅間しき自己に触れる。茲に第二十願の実験がある。諸師は第十八願が概念化し化石したまゝで誤魔化されて仕舞つた。祖聖独り無意義の概念に満足が出来なかつた。難有なくて難有いと思して居られなかつた。念仏の声で誤魔化されなかつた。「汝は善本徳本の概念に拘はつて居るではないか。」此明鏡が第二十願である
(『曾我量深選集』四・三九〇頁)

四八 『定本』頁二九六／『聖典』三四八頁

四九 『定本』二九五頁／『聖典』三四六頁

五〇 『定本』二九六頁／『聖典』三四七頁

五一 『定親全』三・和文篇・三四頁／『聖典』四七三〜四七四頁

五二 『定本』三〇八頁／『聖典』三五五頁

五三 『定親全』三・和文篇・三六頁／『聖典』四七四〜四七五頁

五四 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁

五五 『真聖全』一・一三〇一四頁／『聖典』二五頁

五六 『定本』一三六〇一三八頁／『聖典』二三九〇二四〇頁

五七 『定本』一三八頁／『聖典』二四〇頁

五八 同前

五九 『真聖全』一・四四頁／『聖典』八四頁

六〇 厳密には、「信卷」の悲歎述懐が「悲しきかな、愚禿鸞」（『定本』一五三頁／『聖典』二五一頁）であるのに対して、「化身土卷」では「悲しきかな、垢障の凡愚」（『定本』三〇八頁／『聖典』三五六頁）となつてゐる。しかし「化身土卷」では、この悲歎をそのまま「ここをもつて、愚禿釈の鸞」（同）と受ける形で三願転入が述べられている。よつてこの悲歎を潜らずしては三願転入も開かれ得ないのであり、「化身土卷」の悲歎は、親鸞の個人的な三願転入の表白と不離のものである。よつて本論では「化身土卷」の悲歎述懐も、「親鸞自身」のものとして了解した。

六一 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁

六二 同前

六三 同前

六四 『定本』三八一頁／『聖典』三九九頁

六五 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁

六六 曾我量深は、このような段階的な見方ではなく、以下のように了解している。

第十九願から第二十、第二十から第十八に入るのではない。第十八願は、直接に第十九願に対して頭はれ、又第二十願に対して頭はるゝ（中略）我が深き自力に泣き、深き罪に泣く時、此時が果遂の誓に泣く時である。果遂の誓に泣く時、第十八願は唯此一刹那に表現する。是をこそ徹底的金剛信とはいふ

（『曾我量深選集』四・三九〇頁）

六七 『定本』七頁／『聖典』一五〇頁

六八 『松原祐善講義集』三・二六四頁

六九 三願転入は、「化身土卷」に展開される。「化身土卷」の主題は「邪定聚機」「不定聚機」（『定本』二六八頁

／『聖典』三二五頁）と、その往生である。すなわち衆生の自力が問題とされているが、内容を窺えば、最も

重要なのは三経一異の問答である。すなわち衆生の自力の相と、そこにはたらいいて止まない本願（至心発願の願）「至心回向の願」（同前）を元に方便を説いた釈尊の大悲の究明が主題であると言い得る。三願転入は、言わばそのような自力の相と釈尊の大悲の関係を、親鸞一人にはたらく本願の現働にまで根源化して主体的に捉え直した己証であると思われる。ここからも三願転入が親鸞の信心の表明であることが了解できる。

七〇 『松原祐善講義集』三・二七〇頁

七一 『定親全』三・和文篇・二二頁／『聖典』四六八頁

七二 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁

七三 註六〇を参照。

七四 『定本』三〇八頁／『聖典』三五五～三五六頁

七五 これは、原文では、

かの仏恩を念報せざるがゆえに、心に軽慢を生じ、業行を作すといえども常に名利と相応するがゆえに、人我おのずから覆いて同行・善知識に親近せざるがゆえに、楽みて雑縁に近づきて往生の正行を自障障他するがゆえに

（『真聖全』一・六五二頁／『聖典』二五五～二五六頁）

と読まれている。すなわち原文では、仏恩を念報しないことが原因となつて本願を軽んじ侮ることが起こり、それによつて四つの過失が起こると述べられていく文脈である。それを親鸞は、「かの仏恩を念報することなし、業行を作すといえども心に軽慢を生ず」と読み替えている。親鸞の読み方では、本願の業行をいくら作しても心には本願を軽んじ侮る心が絶えず働き、それゆえ人間からは仏恩を念報する帰依など有り得ないと冒頭で確かめ、その内容を述べていく文脈となる。このような読み替えからは、本文で考察しているように、三つの具体的な過失によつて「かの仏恩を念報することなし」という自力の無効が明らかになるといふ親鸞の意図が窺えるのではないだろうか。

更には「業行を作すといえども心に軽慢を生ず」と読み替えることによつて、これが過失の一つではなく、専修雑心の第二十願に誓われる機の問題を総じた語となり、その内容としての三つの過失として、読み替えられているのではないだろうか。

七六 これは、「化身土巻」真門釈の展開から言い得る。真門釈では、その冒頭に、

それ濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし

『定本』二一九四頁／『聖典』三四六頁

として、難思往生を勧められる。また『大経』の因願文と願成就文が挙げられた後に引かれる『平等覚経』にも、

人の命希に得べし。仏は世にましませどもはなはだ値いがたし。信慧ありて致るべからず。もし聞見せば
精進して求めよ、と。已上

『定本』二九七頁／『聖典』三四八頁

とあるように、もし一度でも仏法を聞見し得た者は精進してそれを求めることが説かれている。その後にも『観経』には「汝好くこの語を持って」（同前）、『阿弥陀経』には「名号を執持せよ」（同前）とあって、「定善義」「散善義」にも名号を専念することが説かれていく（『定本』二九七～三〇〇頁／『聖典』三四八～三五〇頁）。すなわち人間から道を求める延長に満足のないことがわかっており、或いは名号を執持することが罪福心による利用であることを理屈でわかっていたとしても、その修善を放棄するのではなく、専ら名号を求め、名号を執持する実践に立つべきことが説かれるのである。そしてそれが『法事讚』になると、

如来、要法を選びて、教えて弥陀を念せしめて、専らにしてまた専らならしめたまえり、と。

また云わく、劫尽きんと欲する時、五濁盛りなり。衆生邪見にしてはなはだ信じがたし。専らにして専らなれと指授して西路に帰せしめしに、他のために破壊せられて還りてものごとし。曠劫より已来常にかくのごとし。これ今生に始めて自ら悟るにあらず（中略）直ちに弥陀の弘誓重なるをもって、凡夫念ずればすなわち生ぜしむることを致す、と

『定本』三〇〇頁／『聖典』三五〇頁

と展開していく。一度は「西路に帰」した者が、「専らにして専らなれと指授」された実践において「五濁盛り」であり、「衆生邪見にしてはなはだ信じがたし」という相に行き着くのであり、それは「曠劫より已来常にかくのごとし。これ今生に始めて自ら悟るにあらず」とあるように、無始已来の無明の事実が一人の実践において初めて露呈したことを意味する。そこに初めて「直ちに弥陀の弘誓重なるをもって、凡夫念ずればすなわち生ぜしむることを致す」という「隱彰の義を開く」（『定本』二九三頁／『聖典』三四五頁）のである。

七七 『定本』三〇八～三〇九頁／『聖典』三五六頁

七八 これを曾我は、次のように述べる。

自力の執心を捨つるの能力が我々になく、自力修行の無効を知りつゝ、依然として自力妄執を捨つるの自由なき所に初めて徹底的自力無効観が成立する。真に捨てられざる自力に触れ、初めて捨てぬその儘に如

来に行くのである。自力を捨つるとは、自力を捨てんとその努力の無効を知り、此努力を捨つる所である。捨てぬ所に真に捨てる妙味がある。究竟的に自力を捨てるとは自力をその儘に置くと云ふことである。自力をその儘に置く所に初めて他力が味はるゝではないか。此一切の自力、究竟の自力、自力を捨てんとする所の自力、此自力こそは捨てねばならず、又捨て得る自力である。〔曾我量深選集〕一・三六九頁）この仏智疑惑における悲歎述懐に「徹底的自力無効」が成り立っているのである。ここに「自力をその儘に置く」とされるように、このような「徹底的自力無効」において初めて「自力を捨てんとする所の自力」という改善欲が破れて、「捨てぬその儘に如來に行く」とされるように、「ここをもって」と受けて開かれる三願転入の境地が開かれるのである。

^{七九} 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁

^{八〇} ここに「大小聖人・一切善人」として悪人や凡夫が含まれないのは、このような仏智疑惑の悲歎は、如來の欲生心の感得である回心を潜って、その欲生心に生きることを我が志願とする願生の仏道を歩む者を指すからであろう。

^{八一} 「証卷」の「煩惱成就の凡夫」〔『定本』一九五頁／『聖典』二八〇頁〕という表現にも、同じような親鸞の意図が込められているのではないだろうか。

^{八二} 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六頁

^{八三} 私思ふには十九願を味ひ二十の願を味ふと云ふことはそれは同時でなければならぬ。真に二十願が味はれた時に十九願の御導が遠い昔しの御導として味はれるので、十九願を出でた時に十九願が味はれるのではない。二十願を出て二十願を味ふ時に遠い過去の宿縁として十九願が味はれる。〔曾我量深選集〕三・一一八頁）

^{八四} 「証卷」には、「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌」〔『定本』一九五頁／『聖典』二八〇頁〕として、信の一念における一人の凡夫の自覚が、群萌の一人であるという広がりをもって表現されており、また信の内景を推求した「信卷」の三一問答においても、「仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに、一切の群生海」〔『定本』一一六頁／『聖典』二二五頁〕として、一人の信が「一切の群生海」へと開けている。或いは『唯信鈔文意』には、「涅槃」をば、滅度という（中略）仏性という。仏性すなわち如來なり。この如來、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり」〔『定親全』三・和文篇・一七〇〜一七一頁／『聖典』五五四頁〕とあるように、信心は単

なる一人の宗教体験ではなく、「一切群生海の心」という群萌への回帰を遂げて初めて、純粹な如来回向の信と成ると言い得る。

^{八五} 大導師たる自負については、親鸞にとつていなかの人々との生活における孤立の問題に顕著であるし、「為樂願生」については、「為樂願生」の煩惱に囚われるままに、それが無意味だったと知らされれば現実にも眼が向くのである。

^{八六} 『浄土和讃』の「大経意」には、

果遂の願によりてこそ

釈迦は善本徳本を

弥陀経にあらわして

一乗の機をすすめける

と詠まれている。ここに「一乗の機」と述べられるように、果遂の誓いによって明確にされるのは、罪福心に基づいて徳を積んで凡愚が覚者になっていくのではなく、どこまでも無明煩惱に覆われるれども本願の招喚を聞く「一乗の機」へと帰っていくことである。

^{八七} 『曾我量深選集』八・一二七〜一二八頁

^{八八} 『定本』三〇九頁／『聖典』三五六〜三五七頁

^{八九} 『定親全』四・言行篇一・一一頁／『聖典』六二九頁

^{九〇} 『定親全』四・言行篇一・三八頁／『聖典』六四〇〜六四一頁

^{九一} 『定親全』四・言行篇一・一一頁／『聖典』六二九頁

^{九二} 『定親全』四・言行篇一・一一〜一二頁／『聖典』六二九頁

^{九三} 『定親全』四・言行篇一・三七頁／『聖典』六四〇頁

^{九四} 『定親全』四・言行篇一・一二〜一三頁／『聖典』六二九〜六三〇頁

^{九五} 『定本』三八三頁／『聖典』四〇〇頁

^{九六} 『定本』九頁／『聖典』一五二頁

^{九七} 『定本』一一〜一四頁／『聖典』一五二〜一五四頁

^{九八} 『唯識述記』に「聞者の本願縁力の故に仏陀の誠心上に文義の相を生ず、此仏陀心上の文義の相を以て根本

的の教の体とする」と釈してある。されば文義の相は教主仏陀に在るが実には聞者たる自己の本願縁力の表現に外ならぬ。教は全く自己本願の表現であると云はねばならぬ（中略 教と云ふものが先づ固定的に存在して、後に信が生ずるのではない、自己の信の前に教が顕現する。教は自己の信の行相である。信いよく深くして教いよく高い。如来本願の一道は不可思議である。此道が正しく信の機に対して表現する時、教となる。我等は唯専ら教を信ずるのである

教を信ずると云ふは、信ずべき教を発見することである（『曾我量深選集』四・四〇一〜四〇二頁）

^{九九} これについては、「親鸞晩年の回向論」（『親鸞教學』第一〇三号所収）に詳しい。

^{一〇〇} 『定本』一四五頁／『聖典』二四五頁

^{一〇一} 『定本』三〇二〜三〇三頁／『聖典』三五二頁

^{一〇二} 『定本』七頁／『聖典』一四九〜一五〇頁

^{一〇三} 『定本』一二三頁／『聖典』二三〇頁

^{一〇四} 教と云ふ時に我々は紙と筆とを想ひ出だす、それは教の第二の相であつて、第一の相の教は教主の直接の自我の表現である。教は教主の直接の声を体とする。されば教主の人格を離れて、教は存在せないのである

（中略）単に木版本の『散善義』を読む者は「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と読む外はないのだ。此れ文字を読むので、畢竟書斎の人である。法然上人すらも、此文字に付ては遂に書斎の人たるを脱し給はなかつた。独り「外に賢善精進の相を現ずるを得ざれ、内に虚仮をいだけばなり」と読んだ祖聖は、文字を読まれたのでなくて、直に無辺の人生海に於て、現実の善導大師の教を聞かれたのである。教を聞き、善知識に遭ふことの云何に至難なるかを想ふ（『曾我量深選集』四・四〇一〜四〇二頁）

^{一〇五} 『定本』三〇五頁／『聖典』三五三〜三五四頁

結

本論では、親鸞の三心一心問答と三願転入を通して、難思議往生の内実を尋ねてきた。難思議往生とは、信の一念に現生に正定聚に住することに他ならない。しかし、すでにその難思議往生を説く『大経』下巻には、それが第十九願意と第二十願意との関係において説かれている。そしてそれを受けた親鸞は、自身の信仰を三願転入として己証しているのである。そうであれば、難思議往生が一念に開かれる真実報土の往生であるとは言え、それが全く自力による化土往生と無関係ではないのである。すなわち常に現実界の娑婆を場として開かれて来る一念の願生浄土であり、常に自力と他力との立体的な構造として開顕されてくるものであると言い得る。ここに求道が必然されるのである。清沢満之は、『大経』の眼目を、「三毒五悪段」における次の文言にあることを指摘する^一。

宣しくおのおの勤めて精進して、努力自らこれを求むべし^二

おのおの強健の時に曼んで努力修善を勤めて精進して度世を願え^三

そのように三毒五悪の娑婆に立って念仏の善を求める営みなくして、難思議往生の一念に立ち返ることは有り得ないのである。難思議往生とは、このような求道の営みにおいてのみ、三願転入として開かれてくる信仰である。

註

- 一 『清沢滿之全集』八・法藏館・一六九頁
二 『真聖全』一頁／『聖典』五七頁
三 『真聖全』一頁／『聖典』六〇頁

参考文献（著者名順）

全集・選集

- ・定本親鸞聖人全集／法藏館（一九六九年）
- ・真宗聖教全書／大八木興文堂（一九四一年）
- ・佛教大系／佛教大系刊行會（一九一九年）

- ・清沢満之全集／法藏館（一九五三―一九五六年）
- ・清沢満之全集／岩波書店（二〇〇二―二〇〇三年）
- ・曾我量深選集／彌生書房（一九七〇―一九七二年）
- ・曾我量深講義集／彌生書房（一九七七―一九九〇年）
- ・曾我量深講義録／春秋社（二〇一一年）
- ・高光大船著作集／彌生書房（一九七三―一九七四年）
- ・寺川俊昭選集／文栄堂（二〇〇八―二〇一三年）
- ・松原祐善講義集／文栄堂（一九九〇―一九九一年）
- ・安田理深選集／文栄堂（一九八三―一九九四年）

共著・編集

- ・『真宗聖典』／東本願寺出版部（一九七八年）
- ・『清沢満之―生涯と思想―』／東本願寺出版部（二〇〇四年）

- ・大谷大学真宗総合研究所編『臘扇記「注釈」』／法藏館（二〇〇八年）
- ・大谷大学真宗総合研究所真宗同朋会運動研究班編『同朋会運動の原像―体験告白と解説―』（二〇一四年）
- ・松原祐善講話集刊行会編『他力信心の確立―松原祐善講話集―』／法藏館（二〇一三年）
- ・田原由紀雄・橋川惇編『傑僧訓覇信雄―評伝・語録・風姿―』／白馬社（一九九九年）
- ・柘植闡英編『死して生きる―仏教回復の使命―』／法藏館（一九九九年）
- ・津曲淳三編『曾我量深先生の言葉』／大法林閣（二〇一一年）
- ・廣瀬杲編『両眼人―曾我量深・金子大榮書簡』／春秋社
- ・松原祐善編『高光大船の世界』／法藏館（一九八八年）
- ・松本梶丸編『生命の大地に根を下ろし―親鸞の声を聞いた人たち―』／樹心社（一九八年）
- ・山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』／法藏館（一九五一年）

単著

- ・織田顕祐『大般涅槃経序説』／東本願寺出版部（二〇一〇年）
- ・金子大榮『真宗学序説』／文栄堂（一九六六年）
- ・高光一也『生活の微笑』／教育新潮社（一九六二年）
『これでよかった』／法藏館（一九八四年）
- ・寺川俊昭『自己とは何ぞや―大谷派なる宗教的精神―』／無量熟（二〇一〇年）
『親鸞讃歌』／東本願寺出版部（二〇〇八年）
- ・延塚知道『「他力」を生きる』／筑摩書房（二〇〇一年）

- 『求道とは何か』／文栄堂（二〇〇四年）
- 『浄土論註』講讃―宗祖聖人に導かれて―』／東本願寺出版部（二〇〇六年）
- 『浄土論註の思想究明―親鸞の視点から―』／文栄堂（二〇〇八年）
- 『講讃 浄土論註』／文栄堂（二〇一二年）
- 『教行信証』の構造』／東本願寺出版部（二〇一三年）
- 『教行信証―その構造と核心―』／法藏館（二〇一三年）
- ・星野元豊
『講解教行信証』／法藏館（一九七七一―一九八三年）
- ・本多弘之
『親鸞思想の原点―目覚めの原理としての回向―』／法藏館（二〇〇八年）
- 『親鸞の鈿脈―清沢満之―』／草光舎（一九九二年）
- 『親鸞の信念と思想に生きる』／草光舎（一九九三年）
- 『根本言としての名号』／東本願寺出版部（二〇一〇年）
- ・松原祐善
『無量寿経に聞く』／教育新潮社（一九六八年）
- 『大無量寿経講讃』／東本願寺出版部（一九七五年）
- 『浄土と娑婆』／法藏館（一九八二年）
- ・水島見一
『近代真宗史論―高光大船の生涯と思想―』／法藏館（二〇〇四年）
- 『近・現代真宗教学史研究序説―真宗大谷派における改革運動の軌跡―』／法藏館（二〇一〇年）
- 『大谷派なる宗教的精神―真宗同朋会運動の源流―』／東本願寺出版部（二〇〇七年）
- 『信は生活にあり―高光大船の生涯―』／法藏館（二〇一〇年）
- 『苦勞はいいもんや―聞法の生活―』／文栄堂（二〇一四年）
- ・安田理深
『願生浄土―『浄土論』によりて―』／永田文昌堂（一九六七年）

『信仰についての対話』／草光舎（一九九七年）

『信仰についての対話』／草光舎（一九九七年）

・安富信哉『親鸞の危機意識―新しき主体の誕生―』／文栄堂（二〇〇五年）

『眞実信の開頭―『教行信証』「信卷」講究―』／東本願寺出版部（二〇〇七年）

論文

・曾我量深「果遂の誓い」・『親鸞教學』九号／大谷大学眞宗学会（一九六六年）

・中津功「果遂の誓いに聞く」・『親鸞教學』一五号／大谷大学眞宗学会（一九七〇年）

・延塚知道「宿業の身が開く願心莊嚴の浄土」・『親鸞教學』九一号／大谷大学眞宗学会（二〇〇八年）

・普賢大圓「三願轉入について」・『眞宗學』第七・八号合併号／龍谷大學眞宗學會（一九五二年）

・本多弘之「還相回向と正定聚」・『大谷學報』第二三四号／大谷学会（一九八二年）